



圣经
注释丛书

房 石

以斯拉记-尼希米记
以斯帖记

盖瑞·史密斯 著
GARY V. SMITH

林心怡 译



恩道出版社

房角石圣经注释丛书 第五卷下
以斯拉记-尼希米记·以斯帖记

作者 / 盖瑞·史密斯 (Gary V. Smith)

译者 / 林心怡

编辑 / 汪思涵、钟晓文

责任编辑 / 陈赞生

封面设计 / 静云

出版 / 恩道出版 (香港) 有限公司

网址 / <http://www.ipublishinghk.org>

邮政信箱 / 香港九龙中央邮箱70823号

《房角石圣经注释丛书第五卷下：以斯拉记-尼希米记·以斯帖记》

英文版权所有©2010 盖瑞·史密斯

简体中文版©2015 恩道出版 (香港) 有限公司

丁道尔出版社授权出版

2015年12月初版

版权所有·请勿翻印

Cornerstone Biblical Commentary, Volume 5b, Ezra-Nehemiah, Esther

Originally Published by Tyndale House Publishers, Inc.

Copyright ©2010 by Gary V. Smith.

Simplified Chinese edition ©2015 by Inspirata Publishing (Hong Kong) Limited,
with permission of Tyndale House Publishers, Inc.

All Rights Reserved

First Edition: December 2015

Printed in Hong Kong

ISBN:978-988-8285-04-4

IPHKN: IP005

目
录

- 本书作者 / 001
- 中文版序言 / 003
- 英文版总编序言 / 005
- 中译本说明 / 007
- 缩略语表 / 009
- 音译和编码系统 / 021
- 以斯拉记-尼希米记 / 025
- 参考书目 / 319
- 以斯帖记 / 329
- 参考书目 / 433
- 译名对照表 / 437



| 本书作者 |

盖瑞·史密斯博士自2010年从联合大学（Union University, Jackson, Tennessee）退休后，一直担任伯特利神学院（St Paul, MN）旧约研究方面的兼职教授。

史密斯博士曾于2004 - 2010年间在联合大学（Jackson, TN）、1998 - 2004年间在中西部浸信会神学院（Kansas City, Missouri，其间曾任代理教务长两年）、1983 - 1998年间在伯特利神学院、1973 - 1983年间在温尼伯神学院（其间曾任代理教务长两年）教授旧约。

史密斯博士于1965年获惠敦学院的文学学士学位，于1968年获三一福音神学院的文学硕士学位，于1973年获费城卓西学院希伯来语及同源语方面的哲学博士学位。

史密斯博士的研究方向包括：旧约先知书，阿摩司书和以赛亚书，以斯拉记、尼希米记、以斯帖记，以及历代志。他是福音神学会、圣经研究协会、圣经文献学会的会员。

史密斯博士出版的著作有：《阿摩司书》（*Christian Focus*, 1989）、《拓展圣经眼界》（*Broadening Your Biblical Horizons*, ATA, 1991）、《希伯来先知导论：传道的先知》（*An Introduction to the*

Hebrew Prophets: The Prophets as Preachers, Broadman and Holman, 1994)、《国际释经应用系列：何西阿书、阿摩司书、弥迦书》(Zondervan, 2001)、《理解圣经先知书实用指南》(*Guia Practica para Entender a los Profetas de la Biblia*, Broadman and Holman, 2007)、《新美国圣经注释：以赛亚书1-39》(*Isaiah 1-39 in New American Commentary*, B&H, 2007)、《以赛亚书40-66》(B&H, 2009)、《房角石圣经注释丛书：以斯拉记-尼希米记·以斯帖记》(Tyndale, 2010)、《阐释先知书》(*Interpreting the Prophetic Books*, Kregel, 2014)。

| 中文版序言 |

很高兴能向中国教会的弟兄姊妹介绍房角石圣经注释丛书。这套注释书就圣经经文提出了解经及神学方面的深刻见解，不仅能让读者了解这些古代经文的含义，还能帮助读者在今日的个人及教会生活中应用经文。

丛书作者均为相信圣经的学者，他们都是研究相关经卷的专家。每卷注释书都先讨论文本及词义方面的具体问题，再逐段阐明经文的含义。

这套注释书是为所有基督徒写的，但中国教会的牧者和教师在预备讲章、教案和演讲时，会发现这套书分外宝贵。

教会往往容易忽视旧约方面的教导和讲道，我衷心希望丛书中的旧约书卷注释能激发大家教导、传讲旧约的热情。神仍在借着律法书、先知书和圣卷（the Law, the Prophets, and the Writings）对我们说话。这些书卷让我们听到神的声音，使我们更多认识神。我们也在这些书卷里看到神充满慈爱的引导，从而知道自己该如何生活。我们也当记住，耶稣亲口说过，整本旧约都在盼望他的到来（路24:25 - 27, 44 - 47）。

愿神使用这些注释书建造他的教会，使教会在神——我们创造主
与救赎主的爱与知识上长进！

川珀·朗曼三世

圣经研究Robert H. Gundry教席教授

韦斯特蒙特学院

加利福尼亚州圣芭芭拉

| 英文版总编序言 |

房角石圣经注释丛书的经文基础是新普及译本（New Living Translation）第二版（2007）。近百名学者参与了新普及译本的工作，他们有不同的教会背景，来自不同国家（美国、加拿大、英国、澳大利亚），其中许多人也为本套注释书撰写了书稿。为本丛书撰稿的所有释经学者无论是否曾参与新普及译本的工作，都相信圣经是神默示的话语，也都希望能让神的子民清楚明白地领会他的话语。

我们相信新普及译本解经准确，语言通顺有力，而这本圣经注释正拓展了我们对新普及译本的异象。新普及译本译自圣经原文，竭力用易懂的英文来传达神默示的话语，以期英语读者能了解并欣赏原作者的思想。同样，房角石圣经注释丛书也致力于帮助教师、牧者、学人、平信徒了解圣经中的每一种思想。因此，本注释书会先关注圣经的话语，再讨论圣经的神学真理，因为真理是由话语传达的。

本注释书的架构有助于读者逐段理解整本圣经中经文的含义。每一圣经书卷均附有详细的导言，为读者提供理解圣经所必备的一般历史背景知识。之后，读者会看到对圣经经文的逐段讲解，每段讲解前都会列出该段经文。每段圣经经文后都有“注解”，注释书作者会

帮助读者理解新普及译本背后的希伯来文或希腊文，在重要的解经议题上与其他学者的观点进行往来探讨，并指出重要的文本及上下文问题。“注解”之后会有“释义”，学者们将清楚明白地阐释该段经文，并特别关注上下文与重要的神学主题。

本套丛书的注释书作者均为福音派学者，不过他们的神学立场相当不同。我们觉得这是件好事，因为基督教会的丰富多样在此得以体现。所有注释书作者都赞同神的话语是权威的，也相信我们必须留意这一古老的格言：“全心研读圣经，也要将圣经全部应用在自己身上。”但愿这本注释书能帮你晓得圣经的真理，但愿这些知识能帮你“在认识神和我们主耶稣上有长进”（彼后1:2, NLT）。

丛书总编：菲利普·康福德（Philip W. Comfort）

| 中译本说明 |

英文版《房角石圣经注释丛书》是基于新普及英译本（New Living Translation）撰写的注释书。中文版考虑到广大华人读者的习惯，选用了华语世界最为通行的和合本。

读者在每段经文注解前读到的经文段落均取自和合本。不少经文段落后都附有解释不同译法及各抄本读文的小字，这些小字均译自NLT的页边注。由于NLT与和合本基于不同的文本翻译，译经理念也不尽相同，一些字句的译法在两个译本中差异甚大。因此，中文版《房角石圣经注释丛书》会在必要时以脚注形式标出和合本译文与NLT译文的不同之处。

中文版《房角石圣经注释丛书》内的尾注均为作者注，脚注均为译者注。添加译者注的情况主要有两种，一是和合本与NLT存在较大差异时，二是文中出现专业词汇需要解释时。解释专业词汇的译者注均附该条注解所参考文献的出处，以供读者查证。

针对注释书中提到的一些人名、地名、文献名，书末附有译名对照表，可供参考。

本丛书各卷译稿完成后，先后经过多位编辑的两轮中英对照逐句

校对和两轮中文润色，力求译文晓畅达意。书中如有错谬不当之处，还望读者不吝赐教。

中译本主编：汪思涵

| 缩略语表 |

一般缩略语

<i>b.</i>	Babylonian Gemara	《巴比伦革马拉》	mg	margin	页边, 页边注
<i>bar.</i>	Baraita	《巴莱他》	ms	manuscript	抄本
<i>c.</i>	<i>circa</i> , around, approximately	大致; 大约; 约	mss	manuscripts	诸抄本
<i>cf.</i>	<i>confer</i> , compare	参	MT	Masoretic Text	马所拉经文
ch, chs	chapter, chapters	章	n.d.	no date	日期不详
contra	in contrast to	与……相反	neut.	neuter	中性
DSS	Dead Sea Scrolls	死海古卷	no.	number	第
ed.	edition, editor	版, 编者	NT	New Testament	新约
<i>e.g.</i>	<i>exempli gratia</i> , for example	例如	OL	Old Latin	古拉丁文, 古拉丁文译本
<i>et al.</i>	<i>et alli</i> , and others	及其他	OS	Old Syriac	古叙利亚文, 古叙利亚文译本
fem.	feminine	阴性	OT	Old Testament	旧约
ff	following (verses, pages)	以下(经节, 页码)	p., pp.	page, pages	页
fl.	flourished	活跃于, 兴盛于	pl.	plural	复数
Gr.	Greek	希腊文	Q	Quelle	Q底本
Heb.	Hebrew	希伯来文		(“Sayings” as Gospel source)	(福音语录)
ibid.	<i>ibidem</i> , in the same place	同上	rev.	revision	修订本
<i>i.e.</i>	<i>id est</i> , the same	即	sg.	singular	单数
in loc.	<i>in loco</i> , in the place cited	在引用的地方	<i>t.</i>	Tosefta	《土西他》
lit.	literally	字面上, 字面意思作	TR	Textus Receptus	公认经文
LXX	Septuagint	七十士译本	v., vv.	verse, verses	节
Ⲛⲏ	Majority Text	主流经文	vid.	<i>videur</i> , it seems	看来, 似乎
<i>m.</i>	Mishnah	《米示拿》	viz.	<i>videlicet</i> , namely	即
masc.	masculine	阳性	vol.	volume	卷
			<i>y.</i>	Jerusalem Gemara	《耶路撒冷革马拉》

圣经译本缩略语

ASV	American Standard Version	《美国标准版圣经》
CEV	Contemporary English Version	《当代英语译本》
ESV	English Standard Version	《英文标准译本》
GW	God's Word	《神之道》
HCSB	Holman Christian Standard Bible	《霍尔曼基督教标准圣经》
JB	Jerusalem Bible	《耶路撒冷圣经》
KJV	King James Version	《英王詹姆斯译本》(《钦定本》)
NAB	New American Bible	《新美国圣经》
NASB	New American Standard Bible	《新美国标准版圣经》
NCV	New Century Version	《新世纪译本》
NEB	New English Bible	《新英语圣经》
NET	The NET Bible	《新英语译本》
NIV	New International Version	《新国际版》
NIRV	New International Reader's Version	《新国际版读者圣经》
NJB	New Jerusalem Bible	《新耶路撒冷圣经》
NJPS	The New Jewish Publication Society Translation (<i>Tanakh</i>)	《新犹太圣经》
NKJV	New King James Version	《新钦定本》
NRSV	New Revised Standard Version	《新标准修订版》
NLT	New Living Translation	《新普及译本》
REB	Revised English Bible	《修订英语圣经》
RSV	Revised Standard Version	《修订标准版》
TEV	Today's English Version	《现代英文译本》
TLB	The Living Bible	《普及译本》

字典、辞典、文本集、原文圣经版本缩略语

ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i> (6 vols., Freedman) [1992] 《安克圣经大辞典》(6卷本)
ANEP	<i>Ancient Near East in Pictures</i> (Pritchard) [1965] 《古代近东图册》
ANET	<i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> (Pritchard) [1969] 《与旧约圣经有关的古代近东文献》
BAGD	<i>Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> , 2nd ed. (Bauer, Arndt, Gingrich, Danker) [1979] 《新约及早期基督教文献希腊文大字典》(第2版)

- BDAG *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, (Bauer, Danker, Arndt, Gingrich) [2000] 《新约及早期基督教文献希腊文大字典》(2000)
- BDB *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Brown, Driver, Briggs) [1907] 《旧约希伯来文英字典》
- BDF *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Blass, Debrunner, Funk) [1961] 《新约及早期基督教文献希腊文语法辞典》
- BHS *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Elliger and Rudolph) [1983] 《斯图加特希伯来文圣经》
- CAD *Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* [1956] 《芝加哥亚述语词典》
- COS *The Context of Scripture* (3 vols, Hallo and Younger) [1997-2002] 《圣经的背景》(3卷本)
- DBI *Dictionary of Biblical Imagery* (Ryken, Wilhoit, Longman) [1998] 《圣经意象辞典》
- DBT *Dictionary of Biblical Theology* (2nd ed., Leon-Dufour) [1972] 《圣经神学辞典》(第2版)
- DCH *Dictionary of Classical Hebrew* (5 vols., D. Clines) [2000] 《古典希伯来语辞典》(5卷本)
- DJD *Discoveries in the Judean Desert* [1955-] 《犹太沙漠古卷》
- DJG *Dictionary of Jesus and the Gospels* (Green, McKnight, Marshall) [1992] 《耶稣和福音书辞典》
- DOTP *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch* (T. Alexander, D. W. Baker) [2003] 《旧约辞典：摩西五经》
- DPL *Dictionary of Paul and His Letters* (Hawthorne, Martin, Reid) [1993] 《保罗及其书信辞典》
- EDNT *Exegetical Dictionary of the New Testament* (3 vols., H. Balz, G. Schneider. ET) [1990-1993] 《新约希腊文辞典》(3卷本)
- HALOT *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (L. Koehler, W. Baumgartner, J. Stamm; trans. M. Richardson) [1994-1999] 《旧约希伯来文亚兰文词典》
- IBD *Illustrated Bible Dictionary* (3 vols., Douglas, Wiseman) [1980] 《插图圣经辞典》(3卷本)
- IDB *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (4 vols., Buttrick) [1962] 《圣经诠释者辞典》(4卷本)
- ISBE *International Standard Bible Encyclopedia* (4 vols., Bromiley) [1979-1988] 《国际标准圣经百科全书》(4卷本)
- KBL *Lexicon in Veteris Testamenti libros* (Koehler, Baumgartner) [1958] 《旧约圣经字典》
- LCL *Loeb Classical Library* 《洛布古典丛书》
- L&N *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains* (Louw and Nida) [1989] 《新约希腊语-英语语义词典》

- LSJ *A Greek-English Lexicon* (9th ed., Liddell, Scott, Jones) [1996] 《希腊语-英语字典》(第9版)
- MM *The Vocabulary of the Greek New Testament* (Moulton and Milligan) [1930; 1997] 《希腊语新约词汇》
- NA²⁶ *Novum Testamentum Graece* (26 ed., Nestle-Aland) [1979] 《希腊文新约》(第26版, 聂斯黎-亚兰)
- NA²⁷ *Novum Testamentum Graece* (27 ed., Nestle-Aland) [1993] 《希腊文新约》(第27版, 聂斯黎-亚兰)
- NBD *New Bible Dictionary* (2nd ed., Douglas, Hillyer) [1982] 《新圣经辞典》(第2版)
- NIDB *New International Dictionary of the Bible* (Douglas, Tenney) [1987] 《新国际版圣经辞典》
- NIDBA *New International Dictionary of Biblical Archaeology* (Blaiklock and Harrison) [1983] 《新国际版圣经考古学辞典》
- NIDNTT *New International Dictionary of New Testament Theology* (4 vols., C. Brown) [1975-1985] 《新国际版新约神学辞典》(4卷本)
- NIDOTTE *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (5 vols., W. A. VanGemeren) [1997] 《新国际版旧约神学和注释辞典》(5卷本)
- PGM *Papyri graecae magicae: Die griechischen Zauberpapyri.* (Preisendanz) [1928] 《希腊文神秘宗教纸草文献》
- PG *Patrologia Graecae* (J. P. Migne) [1857-1886] 《教父著作: 希腊文系列》
- TBD *Tyndale Bible Dictionary* (Elwell, Comfort) [2001] 《丁道尔圣经辞典》
- TDNT *Theological Dictionary of the New Testament* (10 vols., Kittel, Friedrich; trans. Bromiley) [1964-1976] 《新约神学辞典》(10卷本)
- TDOT *Theological Dictionary of the Old Testament* (8 vols., Botterweck, Ringgren; trans. Willis, Bromiley, Green) [1974-] 《旧约神学辞典》(8卷本)
- TLNT *Theological Lexicon of the New Testament* (3 vols., C. Spicq) [1994] 《新约神学字典》(3卷本)
- TLOT *Theological Lexicon of the Old Testament* (3 vols., E. Jenni) [1997] 《旧约神学字典》(3卷本)
- TWOT *Theological Wordbook of the Old Testament* (2 ed., Harris, Archer) [1980] 《旧约神学辞典》(第2版)
- UBS³ *United Bible Societies' Greek New Testament* (3 ed., Metzger et al.) [1975] 《联合圣经公会希腊文新约》(第3版)
- UBS⁴ *United Bible Societies' Greek New Testament* (4 ed., Metzger et al.) [1993] 《联合圣经公会希腊文新约》(第4版)
- WH *The New Testament in the Original Greek* (Westcott and Hort) [1882] 《维斯科特-霍特希腊原文新约》

圣经书卷缩略语表

旧约

创	创世记	代下	历代志下	但	但以理书
出	出埃及记	拉	以斯拉记	何	何西阿书
利	利未记	尼	尼希米记	珥	约珥书
民	民数记	斯	以斯帖记	摩	阿摩司书
申	申命记	伯	约伯记	俄	俄巴底亚书
书	约书亚记	诗	诗篇	拿	约拿书
士	士师记	箴	箴言	弥	弥迦书
得	路得记	传	传道书	鸿	那鸿书
撒上	撒母耳记上	歌	雅歌	哈	哈巴谷书
撒下	撒母耳记下	赛	以赛亚书	番	西番雅书
王上	列王纪上	耶	耶利米书	该	哈该书
王下	列王纪下	哀	耶利米哀歌	亚	撒迦利亚书
代上	历代志上	结	以西结书	玛	玛拉基书

新约

太	马太福音	弗	以弗所书	来	希伯来书
可	马可福音	腓	腓立比书	雅	雅各书
路	路加福音	西	歌罗西书	彼前	彼得前书
约	约翰福音	帖前	帖撒罗尼迦前书	彼后	彼得后书
徒	使徒行传	帖后	帖撒罗尼迦后书	约一	约翰一书
罗	罗马书	提前	提摩太前书	约二	约翰二书
林前	哥林多前书	提后	提摩太后书	约三	约翰三书
林后	哥林多后书	多	提多书	犹	犹太书
加	加拉太书	门	腓利门书	启	启示录

典外文献

Bar	巴录书	1-2 Esdr	以斯得拉一书、 二书	Pr Man	玛拿西祷文
Add Dan	但以理书补篇	Add Esth	以斯帖记补篇	Ps 151	诗篇151篇
Pr Azar	亚撒利雅祷文	Ep Jer	耶利米书信	Sir	便西拉智训
Bel	彼勒与大龙书	Jdt	犹滴传	Tob	多比传
Sg Three	三青年之歌	1-2 Macc	马加比一书、二书	Wis	所罗门智训
Sus	苏撒拿传	3-4 Macc	马加比三书、四书		

昆兰抄本和文献

“Q”前的数字代表发现古卷的洞穴号码，例如，代号“4Q267”代表在昆兰4号洞穴发现的267号文本。此外，“1QS 4:9-10”代表《社团守则》第4栏、第9-10行，而“4Q166 1 ii 2”代表4号洞穴发现的166号文本第1残篇、第2栏、第2行。以下列出更多昆兰文献的通用缩略语：

CD	Cairo Geniza copy of the <i>Damascus Document</i>	《大马士革文献》
1QH	<i>Thanksgiving Hymns</i>	《感恩诗篇》
1QIsa ^a	Isaiah copy ^a	《以赛亚书第一古卷》
1QIsa ^b	Isaiah copy ^b	《以赛亚书第二古卷》
1QM	<i>War Scroll</i>	《战卷》
1QpHab	<i>Peshar Habakkuk</i>	《哈巴谷书注释》
1QS	<i>Rule of the Community</i>	《社团守则》
4QLam ^a	Lamentations	《郇山哀歌》
11QPs ^a	Psalms	《诗篇古卷》
11QTemple ^{a,b}	<i>Temple Scroll</i>	《圣殿卷轴》
11QtgJob	<i>Targum of Job</i>	《约伯记他尔根》

重要新约抄本

(所有时间均为公元后)

重要的纸草本 (P=纸草本)

- | | |
|---|----------------------------|
| P 1 太1; 3世纪早期 | P 52 约18; 约125年 |
| P 4 + P 64 + P 67 太3, 5, 26; 路1-6; 2世纪末 | P 53 太26; 徒9-10; 3世纪中叶 |
| P 5 约1, 16, 20; 3世纪早期 | P 66 约; 2世纪末 |
| P 13 来2-5, 10-12; 3世纪早期 | P 70 太2-3, 11-12, 24; 3世纪 |
| P 15 + P 16 (很可能是同一文本的片段) | P 72 彼前; 彼后; 犹; 约300年 |
| 林前7-8; 腓3-4; 3世纪末 | P 74 徒; 一般书信; 7世纪 |
| P 20 雅2-3; 3世纪 | P 75 路+约; 约200年 |
| P 22 约15-16; 3世纪中叶 | P 77 + P 103 (很可能是同一文本的片段) |
| P 23 雅1; 约200年 | 太13-14, 23; 2世纪末 |
| P 27 罗8-9; 3世纪 | P 87 门; 2世纪末 |
| P 30 帖前4-5; 帖后1; 3世纪早期 | P 90 约18-19; 2世纪末 |
| P 32 多1-2; 2世纪末 | P 91 徒2-3; 3世纪 |
| P 37 太26; 3世纪末 | P 92 弗1; 帖后1; 约300年 |
| P 39 约8; 3世纪上半叶 | P 98 启1:13-20; 2世纪末 |
| P 40 罗1-4, 6, 9; 3世纪 | P 100 雅3-5; 约300年 |
| P 45 四福音和使徒行传; 3世纪早期 | P 101 太3-4; 3世纪 |
| P 46 保罗的主要书信(除教牧书信外); 2世纪末 | P 104 太21; 2世纪 |
| P 47 启9-17; 3世纪 | P 106 约1; 3世纪 |
| P 49 + P 65 弗4-5; 帖前1-2; 3世纪 | P 115 启2-3, 5-6, 8-15; 3世纪 |

重要的安色尔字体抄本

- Ⲱ (Sinaiticus西奈抄本) 绝大部分新约; 4世纪
 A (Alexandrinus亚历山大抄本) 绝大部分新约; 5世纪
 B (Vaticanus梵蒂冈抄本) 绝大部分新约; 4世纪
 C (Ephraemi Rescriptus以法莲抄本) 绝大部分新约, 有许多缺漏; 5世纪
 D (Bezae伯撒抄本) 福音书; 使徒行传; 5世纪
 D (Claromontanus克勒芒特抄本) 保罗书信; 6世纪 (不同于《伯撒抄本》)
 E (Laudianus 35罗德抄本35) 使徒行传; 6世纪
 F (Augensis奥珍抄本) 保罗书信; 9世纪
 G (Boernerianus伯热连抄本) 保罗书信; 9世纪
 H (Coislinianus考斯里尼亚纳斯抄本) 保罗书信; 6世纪
 I (Freerianus or Washington费瑞抄本或华盛顿抄本) 保罗书信; 5世纪
 L (Regius勒吉乌斯) 福音书; 8世纪
 P (Porphyrianus波斐利抄本) 使徒行传-启示录; 9世纪
 Q (Guelferbytanus B古埃费比塔努斯抄本B) 路加福音; 约翰福音; 5世纪
 T (Borgianus博尔亚纳斯) 路加福音; 约翰福音; 5世纪
 W (Washingtonianus or the Freer Gospels华盛顿抄本或佛里尔福音书) 福音书; 5世纪
 Z (Dublinensis达布林尼斯抄本) 马太福音; 6世纪
 037 (Δ; Sangallensis圣加仑抄本) 福音书; 9世纪
 038 (Θ; Koridethi科立得提抄本) 福音书; 9世纪
 040 (Ξ; 查西修斯抄本) 路加福音; 6世纪
 043 (Φ; Beratinus培拉特抄本) 马太福音; 马可福音; 6世纪
 044 (Ψ; Athous Laurae阿索斯-劳拉抄本) 福音书; 使徒行传; 保罗书信; 9世纪
 048 使徒行传; 保罗书信; 一般书信; 5世纪
 0171 马太福音10; 路加福音22; 约300年
 0189 使徒行传5; 约200年

重要的小写字体抄本

- 1 福音书；使徒行传；保罗书信；12世纪
- 33 除启示录之外的所有新约；9世纪
- 81 使徒行传；保罗书信；一般书信；1044年
- 565 福音书；9世纪
- 700 福音书；11世纪
- 1424 (或1424家族——由29个抄本组成的抄本群，它们几乎来自同一文本) 绝大部分新约；9-10世纪
- 1739 使徒行传；保罗书信；10世纪
- 2053 启示录；13世纪
- 2344 启示录；11世纪
- f¹ (一个抄本家族，包括1, 118, 131, 209) 福音书；12-14世纪
- f³ (一个抄本家族，包括13, 69, 124, 174, 230, 346, 543, 788, 826, 828, 983, 1689, 1709——被称为费拉尔抄本群) 福音书；11-15世纪

重要的古代译本

叙利亚文译本 (SYR)

- syr^c (Syriac Curetonian 库热顿叙利亚文抄本) 福音书; 5世纪
 syr^s (Syriac Sinaiticus 西奈叙利亚文抄本) 福音书; 4世纪
 syr^h (Syriac Harklensis 哈克林尼斯叙利亚文抄本) 整个新约; 616年

古拉丁文译本 (IT)

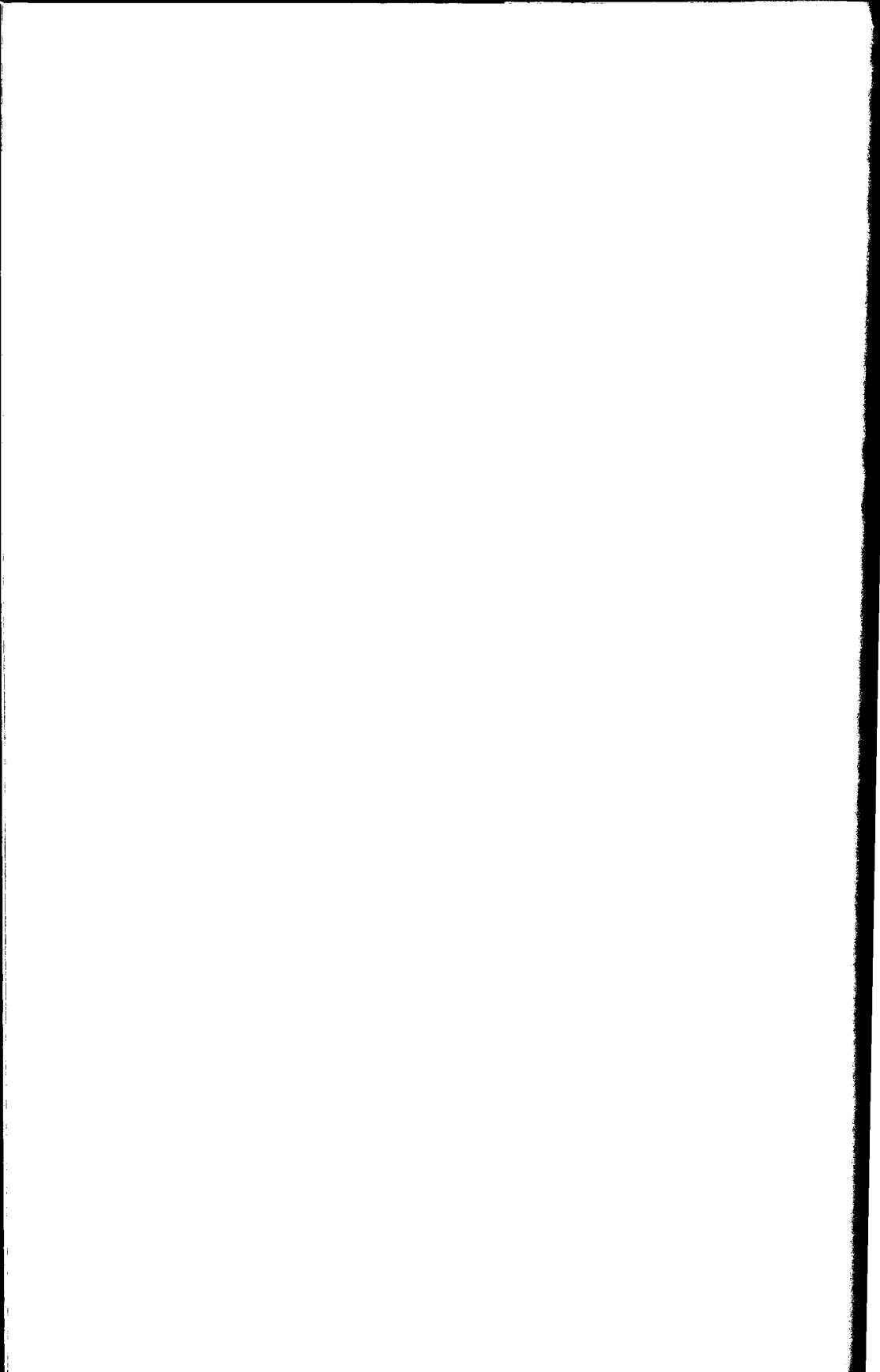
- it^a (Vercellensis 韦尔切利译本) 福音书; 4世纪
 it^b (Veronensis 维罗纳译本) 福音书; 5世纪
 it^d (Cantabrigiensis 剑桥大学抄本——伯撒文本的拉丁文版本) 福音书; 使徒行传; 约翰三书; 5世纪
 it^e (Palantinus 帕拉丁抄本) 福音书; 5世纪
 it^k (Bobiensis 波便西斯抄本) 马太福音; 马可福音; 约400年

科普特文译本 (COP)

- cop^{bo} (Boharic——北埃及)
 cop^{fay} (Fayyumic——中埃及)
 cop^{sa} (Sahidic——南埃及)

其他语言译本

- arm (亚美尼亚文译本)
 eth (埃塞俄比亚文译本)
 geo (格鲁吉亚文译本)



| 音译和编码系统 |

注：对于来自非圣经语言的单词和词根（如：阿拉伯语，乌加列语），只提供大致的音译。

希伯来语/亚兰语

辅音

א	<i>aleph</i>	= '	מ, ם	<i>mem</i>	= m
ב, ן	<i>beth</i>	= b	נ, ן	<i>nun</i>	= n
ג, ן	<i>gimel</i>	= g	ס	<i>samekh</i>	= s
ד, ן	<i>daleth</i>	= d	ע	<i>ayin</i>	= '
ה	<i>he</i>	= h	פ, ן, ף	<i>pe</i>	= p
ו	<i>waw</i>	= w	צ, ץ	<i>tsadhe</i>	= ts
ז	<i>zayin</i>	= z	ק	<i>qoph</i>	= q
ח	<i>heth</i>	= kh	ר	<i>resh</i>	= r
ט	<i>teth</i>	= t	שׁ	<i>shin</i>	= sh
י	<i>yodh</i>	= y	שׂ	<i>sin</i>	= s
כ, ן, ך	<i>kaph</i>	= k	ת, ן	<i>taw</i>	= t, th (摩擦音)
ל	<i>lamedh</i>	= l			

元音

-	<i>patakh</i>	= a	ׁ	<i>qamets khatuf</i>	= o
ׂ	<i>furtive patakh</i>	= a	׃	<i>holem</i>	= o
ׄ	<i>qamets</i>	= a	ׅ	<i>full holem</i>	= o
׆	<i>final qamets he</i>	= ah	ׇ	<i>short qibbutts</i>	= u
׈	<i>segol</i>	= e	׉	<i>long qibbutts</i>	= u
׊	<i>tsere</i>	= e	׋	<i>shureq</i>	= u
׌	<i>tsere yod</i>	= e	׍	<i>khatef patakh</i>	= a
׎	<i>short hireq</i>	= i	׏	<i>khatef qamets</i>	= o
א	<i>long hireq</i>	= i	ב	<i>vocalic shewa</i>	= e
ג	<i>hireq yod</i>	= i	ד	<i>patakh yodh</i>	= a

希腊语

α	<i>alpha</i>	= a	ξ	<i>ksi</i>	= x
β	<i>beta</i>	= b	ο	<i>omicron</i>	= o
γ	<i>gamma</i>	= g, n (在 γ, κ, ξ, χ 之前)	π	<i>pi</i>	= p
δ	<i>delta</i>	= d	ρ	<i>rho</i>	= r (ρ = rh)
ε	<i>epsilon</i>	= e	σ, ς	<i>sigma</i>	= s
ζ	<i>zeta</i>	= z	τ	<i>tau</i>	= t
η	<i>eta</i>	= ē	υ	<i>upsilon</i>	= u
θ	<i>theta</i>	= th	φ	<i>phi</i>	= ph
ι	<i>iota</i>	= i	χ	<i>chi</i>	= ch
κ	<i>kappa</i>	= k	ψ	<i>psi</i>	= ps
λ	<i>lamda</i>	= l	ω	<i>omega</i>	= ō
μ	<i>mu</i>	= m	ϝ	<i>rough breathing mark</i> (浊音气号)	= h (与元音或复合元音连用)
ν	<i>nu</i>	= n			

丁道尔-史特朗编码系统

《房角石圣经注释丛书》使用了字词研究编码系统，以帮助不同程度的圣经研习者更快、更便捷地使用有益的原文语言工具书（如经文汇编、辞典及神学词典）。对不熟悉古希伯来文、亚兰文和希腊文字的读者来说，他们能够很快通过查询单词的索引编码而找到相应的信息。高级研习者也会发现该系统大有裨益，因为该编码系统能够帮助他们迅速查到复杂变格、变位形式单词的原形。

当今圣经词汇研究者主要使用两种编码系统。为多数人熟知的是史特朗编码系统（因史特朗所著《史特朗经文汇编》而得以流行）。虽然原版史特朗系统依然相当实用，但新近的研究在圣经语言方面有了新的发现，其方法也比原版史特朗系统的更为精确。因此，《房角石圣经注释丛书》采用了重新修订的史特朗编码系统，即丁道尔-史特朗编码系统。丁道尔-史特朗系统将史特朗系统的亲切感和现代学术研究的最佳成果融于一身。大多数情况下，新系统都保留了原版史特朗编码。在需要体现新近研究成果时，丁道尔-史特朗系统会加入新的或相关的编码。¹

当今人们使用的第二种主要编码系统是GK编码系统（Goodrick-Kohlenberger），用于Zondervan出版的一些工具书中。为了帮助读者使用更多的好工具，本注释书也提供了Zondervan系统所用的索引编码。

不同的索引编码标记如下：

TG 丁道尔-史特朗希腊文编码	ZH Zondervan希伯来文编码
ZG Zondervan 希腊文编码	TA 丁道尔-史特朗亚兰文编码
TH 丁道尔-史特朗希伯来文编码	ZA Zondervan亚兰文编码

举例说明：“爱” *agapē* [^{TG}26, ^{ZG}27]。第一个数字（^{TG}26）可到按照丁道尔-史特朗系统编码的希腊文工具书中去查询，而第二个数字（^{ZG}27）则适用于使用Zondervan编码系统的工具书。

亚兰文词汇索引编码与希腊文、希伯来文编码略有不同。原版史

特朗系统将亚兰文词汇与希伯来文词汇混在一起，但丁道尔-史特朗系统将亚兰文词汇分开编码，从10,000开始。由于丁道尔系统的亚兰文编码与原版史特朗系统的截然不同，本书也单独列出了原版史特朗编码，这样，读者就可以在采用史特朗编码的工具书中查到相关资料了。史特朗编码用字母S标出，例如：“儿子” *bar* [^{TWZA}10120, ^S1247]。

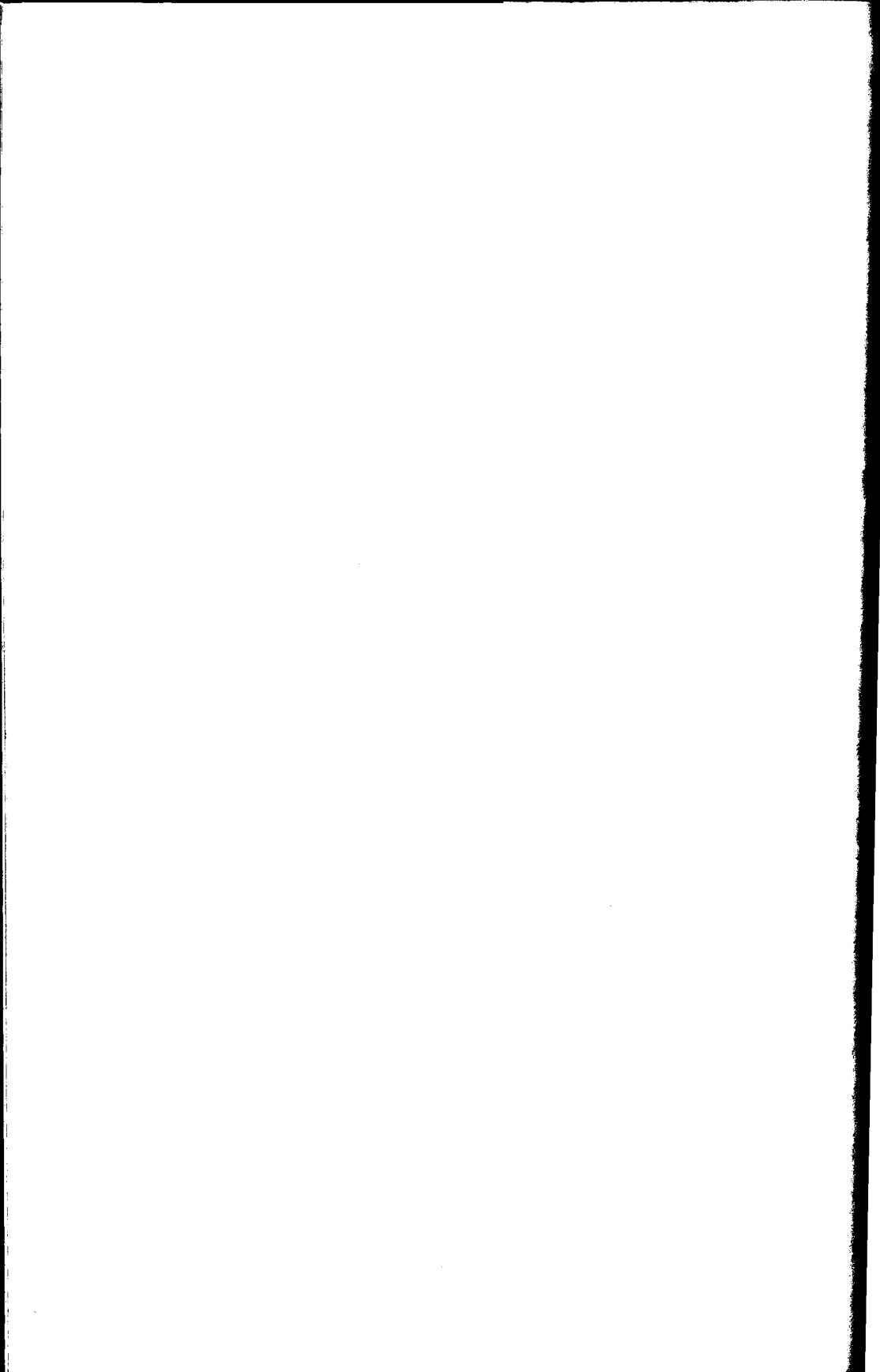
ⁱ 通常情况下，读者尽可以使用原来的四位史特朗编码，在使用该系统的工具书中查找到该词。如果丁道尔-史特朗编码之后加了大写字母（如：^{TG}1692A），这通常是指该词汇的含义又作了细分。若丁道尔-史特朗编码带有小数点后的数字（如：^{TG}2013.1），则表示此处融入了新的研究成果，新成果将该圣经词汇的用法归入了另外的新类别之下。丁道尔出版社即将出版的工具书会包含这些原版史特朗编码所无的条目。

以斯拉记-尼希米记



盖瑞·史密斯 (Gary V. Smith) 著

林心怡 译



以斯拉记-尼希米记导言



以斯拉记-尼希米记让我们看到了一段关于希伯来民族的神学记载，书中讲到他们自公元前538年起从被掳之地巴比伦返回耶路撒冷，重建圣殿（公元前515年）和耶路撒冷城墙（公元前445年），并且继续在犹大共同生活。这不是在记录枯燥乏味的古代事件，而是在见证神如何为立约的子民成就了至高计划，并全能地掌管以色列历史的每个层面。许多身处耶路撒冷的居民不晓得他们是否还有指望：因为犹大已经被巴比伦人倾覆，现在只是庞大波斯帝国中一个势单力薄的行省，其发展又面临政敌的打压。这段以色列历史甚为艰苦，却又振奋人心，百姓经受着这一切，他们的生活中也交织着忧伤、喜乐和盼望。因为这些极其重要的机缘，以斯拉与尼希米决心留下这些历史“记事录”（memoirs），来记录神如何借着他们的事工在百姓中成就大事，就是复兴、重建耶路撒冷（公元前458—前430年）。百姓从前犯过各样的罪，但如今他们再次立定心志，要将自己分别为圣，远离周遭外邦之民不洁的风气。而神为他们的缘故，甚至还奇妙地介入，借着外邦君王的手施恩，因为这群被掳归回时期的百姓是神选民的后裔。

◆ 作者

以斯拉记-尼希米记并未明确指出作者是谁。根据巴比伦他勒目¹（《末门》15a）中一些早期传统说法，写了历代志上、下和以斯拉记-尼希米记的是以斯拉。约瑟夫对希伯来圣经书卷正典的计算方法表明，他认为以斯拉记-尼希米记是完整的一卷书（《斥阿皮昂》1.38—40）。约瑟夫在四卷“圣著”（智慧书与诗篇）和五卷描述“创世至摩西死亡”历史（摩西五经）的书卷之外，还提到了13卷书，但并不能完全确定他是如何划分这13卷书的。他说的这13卷很可能包括了五卷先知书（以赛亚书、耶利米书-耶利米哀歌、以西结书、但以理书和十二小先知书）和八卷历史书（约书亚记、士师记、路得记、撒母耳记、列王纪、历代志、以斯拉记-尼希米记和以斯拉帖记）。优西比乌引述撒狄主教墨利托（2世纪）的观点，他提出以斯拉记-尼希米记中的所有材料都出自以斯拉之手（《教会史》4.26.14）。马所拉学者将尼希米记3:32标记为以斯拉记-尼希米记的中间经节，由此可知他们认为以斯拉记-尼希米记是一卷书。此外，七十士译本（LXX）也认为以斯拉记-尼希米记是一卷书。俄利根（3世纪）提到以斯拉记-尼希米记在希伯来圣经中是同一卷书（优西比乌《教会史》6.25.2），但他也晓得某些希腊传统是将以斯拉记与尼希米记分为两卷书的。在拉丁文武加大译本中，耶柔米将这些经文分作两卷书，都归于以斯拉名下。不过一直到中世纪，犹太传统才开始将以斯拉记-尼希米记分为两卷。

虽然这些资料的说法一致，但从其中却衍生出一个相关问题。首先，根据抄本和传统的证据，可以很自然地推论出以斯拉记和尼希米记的编著者是一人而非两人。此书编者使用以斯拉（拉7—10章；尼8—10章）和尼希米（尼1—7章，11—13章）所写成的原始档案（通常

¹ 巴比伦他勒目即在巴比伦编纂的犹太教法典。见卢龙光主编：《基督教圣经与神学词典》（北京：宗教文化出版社，2007年），第515页。——脚注均为译注

称作“记事录”），加上正式的官方奏本及回谕（拉4:11—16, 17—22; 5:7—17; 6:2—5, 6—12; 7:12—26），汇编出我们如今所见的这卷书。书中记录官方奏本及回谕时，通常会用亚兰原文（拉4—6章），而不用希伯来译文。这些奏本及回谕写于波斯政府统治时期，亚兰文是当时使用的官方语言。

许多年来，释经学者都赞成历代志与以斯拉记-尼希米记皆由一人写成的说法（见Fensham 1982:2—4）。有四项论据支持这个论点：

1. 历代志结尾的经文与以斯拉记的开头经节相同（参代下36:22—23与拉1:1—2）。
2. 次经《以斯得拉一书》的开头是历代志下35—36章，随后顺延至以斯拉记，没有间断。
3. 这些书卷用词文风一致。
4. 历代志与以斯拉记-尼希米记的神学观点类似。

将历代志与以斯拉记-尼希米记联系在一起的学者通常称这些材料的编纂者为“历代志作者”（the Chronicler）。持这种看法的学者认为，历代志作者汇总以斯拉与尼希米的记事录、数份家谱，加上一些类似于撒母耳记和列王纪的资料，编成了这几卷书。有些学者认为，这位编者在书中加入个人的神学观点，歪曲了事实，但其他学者则认为编者如实使用了资料（Fensham 1982:2—4）。¹

自S. Japhet举出历代志与以斯拉记-尼希米记的36处语言、文体重要差异后，历代志与以斯拉记-尼希米记出自同一位作者的理论便遭到了严重冲击（1968:331—332）。R. Braun（1979:52—54）发现历代志的神学思想很特殊，带有浓厚的报应观念色彩（从以斯拉记中则几乎看不到这一点），以包容的态度看待外邦人（以斯拉记和尼希米记则倾向于跟外邦人隔离），并不特别强调出埃及的传统（以斯拉记-尼希米记更为强调这一传统），而是将焦点放在大卫的族裔上。Allen（2003:9）发现，（1）以斯拉记-尼希米记有种被掳的观念，强调以色列是被掳之民（尼11:4），历代志则强调以色列由十二支派组成（代

上9:3)；(2)历代志有君王终末论²的色彩，以斯拉记-尼希米记中则没有；(3)这两卷书关于神对以色列怒气的看法不同；(4)以斯拉记-尼希米记强调出埃及记的传统，历代志则偏重大卫-所罗门的传统；(5)历代志没有提到所罗门犯罪，尼希米记13:26却对这一点坦承不讳。这些差异直接反驳了前述单一作者观的3、4两点论据，表明以斯拉记-尼希米记的作者不是历代志的作者。

虽然书中没有道出以斯拉记-尼希米记的作者/编者之名，但以斯拉的确有可能是编著者，因为他是个敏捷的文士，也不需如尼希米那般忙于行政庶务。以斯拉记7—10章、尼希米记8—10章的以斯拉段落（一般称作“以斯拉记事录”）中列出了详尽的名单（拉8:1—14；10:18—44；尼10:1—27），记下了祷词（拉9:6—15；尼9:6—37），引用了数份看来像第一手讯息的官方文献（拉7:12—26；8:26—27），这些证据都有利于证明以斯拉是编著者。此外，以斯拉是有可能获得“尼希米记事录”（尼1—7章；11—13章）和其他出自尼希米之手的材料的。在认为以斯拉可能不是作者的理由中，唯一值得重视的是他的年龄问题。因为祭司与领袖名单（参拉8:1—14；10:18—44；尼10:1—27）的年份一路延伸至大约公元前405年，所以如果以斯拉是作者，他完书时必定年事颇高（Yamauchi 1988:577）。假设他于公元前458年返回耶路撒冷时年40岁，到了公元前405年时，他就已经93岁了。不过，这样高龄的人写作，也不是不可能。再者，若以斯拉前往耶路撒冷时是25岁，那么在公元前405年时，他也只有78岁。有些学者认为以斯拉不可能是作者，他们通常的观点是，整合以斯拉与尼希米记事录的是后来一位不具名的编者。

似乎有相当数量的证据支持以斯拉是这些记事录的编著者，所以，本注释书就假定是以斯拉为后人汇编了以斯拉记-尼希米记。但也

² “君王终末论”指“认为将来君王或国度会带来彻底、决定性改变的盼望”，见John Joseph Collins, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism* (Missoula, MT: Society of Biblical Literature and Scholars' Press for the Pseudepigrapha Group, 1972), p. 35。

应该指出，无论以斯拉是不是编著者，这些书卷的历史价值和启发意义都不会改变。

◆ 写作年代

要确定以斯拉记-尼希米记的写作年代，关键问题之一是要确定以斯拉与尼希米开展事工的先后次序，并了解他们服侍的君王是谁（亚达薛西一世还是亚达薛西二世）。以斯拉来到耶路撒冷似乎是在公元前458年（拉7:7），比尼希米早了13年左右（公元前445年；尼2:1）。但有些圣经学者认为尼希米开始事工的时间其实更早。ⁱⁱ他们或主张以斯拉任职于亚达薛西二世、而非一世在位期间（公元前404—前359年），或将以斯拉记7:7亚达薛西一世执政的第“七”年（公元前458年）修订为第“三十七”年（公元前428年），以此支持以斯拉年代较晚的论点。Williamson（1985:xxxix）认为以斯拉的事工持续了一年左右，他和尼希米开展事工的时间没有重叠。以下是学者认为尼希米比以斯拉先到耶路撒冷的一些理由：

1. 耶路撒冷在以斯拉到达时人口稠密（拉10:1），在尼希米时期则人丁稀少（尼7:4; 11:1），因此，尼希米一定去得比较早。

2. 在以斯拉的同行者中（拉8:1—14），有些人的名字未见于尼希米记第7章的百姓名单，这可能说明以斯拉前往的时间较晚。

3. 以利亚实是尼希米时期的大祭司（尼3:1），而他的儿子约哈难是以斯拉时期的祭司（拉10:6）。

4. 以斯拉为耶路撒冷城墙献上感恩（拉9:9），因此尼希米肯定在此前已经重建了耶路撒冷的城墙。

5. 倘若以斯拉早在数年前便完成了改革事工，就不需要尼希米的改革运动了（尼8—10）。

6. 当时埃及政局动荡，公元前458年波斯军队又出兵巴勒斯坦，所以王不太可能在当时差派以斯拉去。ⁱⁱⁱ

这些都不能算确凿的论据。城市人口在20年中有增有减，是受许

多政治及经济因素影响的（第1点）；默证不能说明问题（第2点）；约哈难是祭司，但经文没有指出他任职于以斯拉时期（第3点）；以斯拉不是为围绕耶路撒冷建成的城墙感恩，而是为神感恩，因神象征着那围绕“犹大与耶路撒冷”的城墙（第4点）；两次类似的改革相隔15年，在这么长的一段时间里，百姓大有可能重蹈覆辙（第5点）。上述几点都不能确证以斯拉的年代必定在尼希米之后，所以，我们大概最好接受他们如今在正典中的次序。虽然不管采用哪种解释，我们都必须承认以斯拉记-尼希米记中有些章节不符合年代先后次序，但并无证据表明我们应当更改以斯拉记与尼希米记的顺序或他们事工的顺序。作者写作以斯拉记-尼希米记的意图，与其说是复制一段精确无误的当代编年史，不如说是对某些主题和神学议题加以阐述。因此，本注释书解释经文及讨论以斯拉记-尼希米记的写作年代时，都认定以斯拉前往耶路撒冷在先，且以斯拉与尼希米的事工有所重叠。

以斯拉记提到了一些事件的年代，以斯拉记1:1-2古列下诏时是古列元年（公元前539/538年），以斯拉记4:24提到大利乌一世在位第二年（公元前520年），以斯拉记7:7说到亚达薛西一世在位第七年（公元前458年）。然而以斯拉并不是只在这段时期里开展事工，因为在尼希米事工进行时（尼8）以及尼希米记12:36所记城墙完全修复之后（公元前445年），经文又再次提到了以斯拉。尼希米在耶路撒冷的事工自尼希米记1:1亚达薛西一世在位第二十年（公元前445年）起，一直持续到公元前432年左右（尼13:6）。后来，尼希米于波斯短暂停留后再度返回耶路撒冷，可是经文没有注明确切的时间（尼13:7）。作者何时写作了这些书卷无从得知，但文内资料表明时间可能是公元前400年之前的数年。将以斯拉事工定于尼希米之后（亚达薛西二世而非亚达薛西一世时期）的学者通常认为，这些材料是后来一位不知名的编修者编纂而成的。那样的话，成书时间就是希腊化时代早期、公元前300年前后了（Williamson 1985:xxxvi）。

◆ 写作情境

以斯拉记-尼希米记不只是在记录枯燥乏味的古代事件，而是在见证神如何为立约的子民成就了至高计划。书中描写了真实人物的境况，百姓曾经受遭人杀戮的悲惨局势，也经历了欢喜快乐回归先祖故土的幸福场景。百姓忍受着这段以色列历史中艰苦而振奋人心的岁月，生活充满忧伤，但也满有喜乐和盼望。这些因素促使以斯拉与尼希米写下了历史的“记事录”，把神在百姓之中成就的大事记录下来，这也成为日后为本书编著者（可能是以斯拉）所用的写作材料。以斯拉记-尼希米记的内容可以按两个历史时期划分：（1）以斯拉与尼希米开展事工前发生的事件——希伯来人返回耶路撒冷，重建圣殿（公元前539—516年）；（2）以斯拉与尼希米的事工——耶路撒冷的改革与重建（公元前458—430年）。两个时期前后约有120年，在此期间，以色列民经历了许多历史事件，人们也做了不少神学决议，但书中只对每个时期中的少数重要事件做了解释。以斯拉记1—6章回顾了以色列人被掳归回后前33年的民族历史，但对后来的60年历史却没有只言片语。以斯拉与尼希米同在耶路撒冷的28年中发生了不少事件，作者在接下来的部分就选取了其中一些加以记述（拉7章—尼13章）。下面将向读者介绍这两个时期的历史背景，以及这段历史记在以斯拉记-尼希米记中的原因。

远在以斯拉与尼希米真正开始事工之前，犹大王国就已经被巴比伦王尼布甲尼撒掳掠过三次了（王下25）。耶路撒冷被攻破后，大批（参王下24:14, 16; 25:11; 耶39:9; 52:15）希伯来人分别在公元前605、前597及前587/586年被强行迁至异邦。至于这些百姓流亡巴比伦时的境遇，圣经说的并不多。耶利米书29:4—5说他们在那里可以盖造房屋，栽种田园，过相当正常的生活。以西结居住在迦巴鲁运河附近一个犹太社群中，可能位于巴比伦东南方50英里处，距尼普尔城不远（结1:1—3）。在那里，希伯来的众长老能够定期跟以西结会面（结8:1; 14:1; 20:1），可见百姓享有某种程度上的宗教自由。有些受过教育的希伯来男子甚至被招募接受训练，以担任巴比伦政府的要职。但

以理与他的三位朋友通常都能自由实践信仰，但也经历了短暂的逼迫时期（但3:6）。

神借着先知耶利米预言，这次被掳只会持续70年（耶25:12；29:10），所以百姓在这段黑暗的流亡时期里并非全无盼望。古列执政元年，先知但以理祈祷国家蒙宽恕并得重建，因为他明白这70年的日子即将结束（但9:2）。之后不久，神激动古列王的心，他就颁下旨令，准许被掳之民返回耶路撒冷并建造圣殿（拉1:1—4）。这事发生之时，许多犹大人已在巴比伦安家落户，事业有成，所以他们决定不回残破不堪的耶路撒冷。我们对留在巴比伦的人几乎一无所知，但说到那些离开巴比伦、返回耶路撒冷的犹太余民，以斯拉记与尼希米记却描述了神在他们身上成就的事。神实现了他的应许，并为他们重建耶路撒冷、重新开始圣殿中敬拜神预备了道路。

根据以斯拉记1:1，这些事件发生在波斯王古列执政元年（公元前538年），距公元前539年10月29日巴比伦被击败不到一年。拿波尼度（Nabonidus）时期的文献（ANET 306, 562—563）和古列圆柱（Cyrus Cylinder）（ANET 315—316）上的资料显示，巴比伦末代君王拿波尼度和他的儿子伯沙撒（但5）皆是不得民心的君主，他们排斥马尔杜克神的宗教和祭司，扶持吾珥及哈兰神庙中的月神“歆”崇拜。根据这些文献，叱咤玛代和波斯的强权统治者古列仅付了很小的伤亡代价，就进攻并迅速击败了巴比伦（ANET 306, 315—316）。掌权之后，古列立即下令，准许被掳至巴比伦的各族返乡。设巴萨在当时是约五万希伯来人的首领（拉1:8；2:64—65）。就这样，希伯来人回到了耶路撒冷，在公元前539—前516年间建造圣殿。

很难估算被掳至巴比伦的确切人数。E. Yamauchi（1988:567—568）列出了许多学者的估算，估算范围却从50,000至235,000人不等。Yamauchi认为150,000大概是正确的数目；如果这样，那就只有三分之一的被掳之民回应了古列的旨令，返回耶路撒冷（拉1:8；2:64—65；5:14）。这些百姓一回到耶路撒冷，就马上修筑祭坛敬拜神（拉3:3）。接着他们又开始修复圣殿的根基（拉3:7—10）。当地居民（被以撒哈顿流放到当地的外邦人，见拉4:2）提出帮助他们重建圣殿，

遭希伯来首领拒绝后，就开始制造纷争，并状告希伯来人谋逆反抗王（拉4:1—23）。这使得圣殿工程停滞超过15年，直到大利乌一世（公元前522—前486年执政；见拉4:24）时期。这令人沮丧的耽延考验了许多人的耐心，但神使用先知哈该和撒迦利亚激励百姓继续完成重建圣殿的工作。

由于大利乌王执政之初即冲突不断，以色列人重建圣殿的努力也是困难重重。大利乌一世之前的冈比西斯王（公元前530—前522年）出征埃及时，获悉波斯政权在他离开都城时被人夺取。冈比西斯决定返回都城，夺回王位，却于返家途中神秘丧命。希腊历史学家希罗多德记载，冈比西斯不小心被他自己的剑刺伤而伤重不治，但这种说法可能只是为了掩饰一宗更阴险的暗杀计谋（《历史》3.64）。大利乌一世于是获取了政权，但在即位后的头一年半中，他必须处理一连串的反叛活动（Hoglund 1992:24）。局势稳定后，大利乌立即着手建立一套系统制度，由总督管辖国中的广大区域，省长管辖地方行省，军长为幅员辽阔的波斯帝国维系内部秩序。这样的政治重组使多元的波斯帝国重新稳定了下来。¹⁴达乃在这一系统中是当时管辖幼发拉底河西行省的总督（拉5:3），设巴萨则是耶胡德（Yehud，即犹太）的地方省长。

动乱平定后，犹太百姓请求王准许他们开始重建耶路撒冷圣殿，因为古列早有此令。大利乌一世的官长们在伊克巴他拿（Ecbatana）波斯要塞的典籍库中发现了古列的原始谕旨（拉6:1—5）。这样一来，犹太人就可以重建圣殿了。因为发现了这份官方文件，所以大利乌一世不但准许犹太人在耶路撒冷建造殿宇，禁止任何敌人阻挠，而且竟然还愿意拨取贡银支付所有的建殿开销（拉6:7—8）。圣殿费时四年完工（公元前516/515年；见拉6:15）。这说明波斯人虽然自己信奉琐罗亚斯德教（Zoroastrian belief），信仰阿胡拉马兹达（Ahura Mazda）神，但对其他宗教信仰采取的是包容（甚至促进）的态度（见Boyce 1982）。

虽然以斯拉记述这些历史事件的确切时间不得而知，但我们知道，他的政治及宗教改革运动重在提醒受众思想自己历史与宗教的根本。以斯拉希望受众能看见神的手在他们生命中工作，鼓励他们离绝

所嫁娶的外邦之民。以色列民先祖尽力建殿的故事，以及他们愿意与外邦邻人隔绝的心志，都应该是百姓的榜样，激励他们效法这样的态度和行为。本书编著者以斯拉把这些历史事件记录下来，为的是教导那些任意妄为、丧失群体意识而又不愿向神忠心的犹大人，让他们知道神要求犹大人依照他妥拉（Torah）³的约条生活。以斯拉的编纂手法突出了第9章中离绝外邦人的神学意义，也解释了他为何在宣告灵性改革的³消息之前，要先谈到犹太民族先前与当地半异教之民隔绝开来的心志（拉4:1-5）。

以斯拉记-尼希米记之后一组材料所记述的，是亚达薛西一世治下、以斯拉与尼希米带领的改革和重建时期（公元前464—前424年）。亚达薛西一世即位初期，他勉力维持对帝国中希腊和埃及这样偏远地带的控制权，而且特别在意埃及。因为这些地区的局面不稳，所以王将艰难的任务托付给了以斯拉与尼希米，要他们在邻省耶胡德建立起平定安稳的社会环境，以防埃及人的侵扰扩散到帝国其他地区。文士以斯拉的任务是向幼发拉底河西行省的库官领取事工经费（拉7:21），他还有权免除圣殿工作者与祭司的税负（拉7:24），设立审判官（拉7:25），以律法教训当地百姓，严惩拒绝遵行律法的人（拉7:26）。以斯拉发现许多领袖、祭司与邻近的外邦人通婚，就祈求神赦免他们，并帮助百姓制定了一套符合神律法的生活方式（拉9:1-10:44）。

后来，尼希米在亚达薛西王一世第二十年时抵达耶路撒冷（公元前445年；见尼1:1; 2:1），用52天的时间修复了耶路撒冷毁坏的城墙（尼3-6）。以斯拉向百姓宣读了神的律法，推动恢复住棚节，更多神学改革继续进行（尼8-10）。尼希米组织并重新安置耶路撒冷的居民之后（尼11-12），回到位于书珊城的波斯首都，向王禀报他的成果（尼13:6）。随后，他返回耶路撒冷推行其余的改革活动（尼13:6-30）。尼希米在12:22中提到“波斯王大利乌”，指的可能是大利乌二

³ 指从创世记到申命记的五卷书，或称“律法书”。见卢龙光主编：《基督教圣经与神学词典》（北京：宗教文化出版社，2007），第536页。

世（公元前423—前404年），不过我们难以得知尼希米的事工持续了多长时间。

说到以斯拉记7—10章中的“以斯拉记事录”及尼希米事工的完整记录，二者的写作契机与两人事工的性质密不可分。以斯拉明确指出他身为利未文士的生命意义，就在于“考究遵行耶和华的律法，并将律例典章教训以色列人”（拉7:10）。尼希米的目标则是重建耶路撒冷的城墙，从而除去民族的耻辱，使神的名再得荣耀（尼1:3; 2:3）。要完成这些目标，两个人就必须处理犹太社群中的关键问题。以斯拉与尼希米的记事录写于他们供职期间，旨在证明他们的行为合理，鼓励百姓支持他们的改革与建设计划，并激励百姓按着先前社群的共识，持守圣约生活的社会和宗教规范。此外，从尼希米记事录（尼1—7; 11—13）也可以看出，虽然百姓多次未能将自己分别为圣，但神仍在不断修复他子民的生命。

一言以蔽之，本书见证了神借着以斯拉和尼希米事工成就的事。本书有助于（1）让未来的世代了解过去曾有的罪行；（2）激励百姓离绝周遭外邦人的不洁风气；（3）展现神如何为着他们的缘故而奇妙全能地介入历史，甚至借着外邦君王的手行事；（4）吸引百姓重新留意妥拉中神话语的教导；（5）强调百姓起誓向神忠心、先辈奋勇立志与外邦人分别的重要意义；（6）见证百姓同心合意尽力完成重大事工取得的具体成果；（7）让被掳归回的群众看见他们是神选民的后裔。但愿新一代的属灵和政治领袖能继续行在以斯拉与尼希米立定的道路上。

◆ 写作对象

以斯拉与尼希米也向波斯君王（尼2）及耶胡德的政敌说话（拉4:1—4; 5:1—17; 尼4:1—4; 6:1—14; 13:4—9），但这两位领袖多数时候是在鼓励、组织、质问定居耶路撒冷的犹太人。神指引以斯拉和尼希米各带一群百姓回到耶路撒冷，在这些生活于耶路撒冷的百姓中进行政治、社会及宗教改革。当时这些百姓冷漠、贪婪、混乱、妥协，他

们有不洁的婚姻关系，漠视神的话语。由于没有强而有力的领袖来勉励百姓活出荣耀神的圣洁生活，有些人就把自己的信仰与周遭的外邦文化搀和到了一起。他们需要认罪，需要去遵行神的律法，勇敢地行出神的心意。

整卷书完成的时间还不确定，大致是在以斯拉与尼希米事工活跃期过后的几年。成书时的写作对象可能是身在犹大的犹太百姓，他们当时正为如何在与外邦人为邻时持守敬虔而挣扎；若要持守敬虔，他们就必须依照妥拉的规定，决定该如何对待通婚问题，并按照正确的方式敬拜。本书最早的一批读者中，可能就有尼希米记13:6—31中听尼希米训话的一些人或他们的子孙。

◆ 正典地位与文本历史

以斯拉记-尼希米记的正典地位从未受过太多质疑，但由于七十士译本和武加大译本中也收入了称为《以斯得拉记》的次经，人们对于究竟哪些书卷属于正典产生了迷惑。之所以有这样的混淆，是因为好几部次经著作都归到了以斯拉名下（《以斯得拉记》A和D）。下方的表格说明了这三种传统之间的关系与材料重叠之处。^v

七十士译本	武加大译本	英文译本
以斯得拉记 A	以斯得拉三书	以斯得拉记上（次经部分）
以斯得拉记 B	以斯得拉一书	以斯拉记
以斯得拉记 C	以斯得拉二书	尼希米记
以斯得拉记 D	以斯得拉四书	以斯得拉记下（参见《以斯拉四书》或《以斯拉启示录》 [= 以斯得拉记下3—14]）

题名“以斯得拉”是以斯拉的希腊文译法。我们不晓得《以斯得拉记》D/《以斯得拉四书》为何包含了如此多样的次经材料。这些次经书卷被收录在七十士译本和武加大译本之中，但从未见于希伯来

圣经正典之列。整个中世纪，天主教传统都认为《以斯得拉三书》与《以斯得拉四书》的地位介于正典与伪造书卷之间，但天特会议（Council of Trent, 1546年）最终将它们贬为了非正典书卷。如同“作者”部分讨论所述，在早期希伯来文抄本中，以斯拉记-尼希米记是一卷正典书卷，书名就叫“以斯拉记”。最古老的希腊文抄本（梵蒂冈抄本、西奈抄本、亚历山太抄本）也将它们视作一卷正典书卷。不知什么原因，叙利亚教会没有将以斯拉记-尼希米记纳入正典。

以斯拉记-尼希米记的希伯来文本和亚兰文译本保存得相当完整，只有一些文本考证问题比较难办（见每部分经文之后的注解）。书卷使用的希伯来文中有些特别的句法结构和词汇，说明这是被掳归回时期的书卷（见Fensham 1982:22—23的例子）。书中除一些波斯君王的波斯名字之外，另有十四五五个使用超过40次的波斯词（大部分见于波斯官员所写的亚兰文文件）。⁴¹以斯拉记4:8—6:18和7:12—26收录的正式公文以帝国亚兰文写成，这是公文的原始语言。死海古卷中有三段以斯拉记-尼希米记的残篇（希伯来文的拉4:2—6；亚兰文的4:9—11和5:17—6:5），都比较严格地依循了马所拉经文的传统（Blenkinsopp 1988:70—72）。

◆ 文学风格

以斯拉记-尼希米记的文学风格比较复杂，因为里边收录了几个并非以斯拉所写的奏本（见拉4—6章），汲取了尼希米记事录的内容（尼1—7章，11—13章），还列出了几份百姓名单（见拉2; 8; 10; 尼7; 10—12）。作者引述了许多文献，可见他重视资料的可信度和细节的精准性，也相信每个人都很重要（作者把他们的名字小心翼翼地为后世保存了下来）。倘若作者就是以斯拉，他无疑是根据自己这些年间亲身参与尼希米事工的经验，完成了其中一部分材料。那些详尽的名单可能抄自尼希米呈报给波斯王亚达薛西的正式奏本（Williamson 1985:xxvi）。如此依赖书面资料，各个段落的风格势必受到影响，不

过我们几乎无法断定哪些字句出自本书作者之手，哪些属于作者所引述的资料。一些学者发现，作者在这些章节中喜欢用交错配列的格式来安排经节和较长的段落（Throntveit 1992:6）。他在相似的叙述段落中还会采用一样的结构顺序来编排事件，这也体现出他喜欢创作平行段落的文风。下面这张针对尼希米记7—10章的表格可以说明这一点（Throntveit 1992:7）。

	8:1—8:12 ⁴	8:13—18	9:1—10:39
A. 时间	8:1	8:13a	9:1a
B. 聚集百姓	8:1—2	8:13b	9:1b—2
C. 宣读律法	8:3—6	8:13c	9:3
D. 唤起行动	8:7—11	8:14—15	9:4—37
E. 百姓的回应	8:12	8:16—18	9:38—10:39

作者会多次提起一些关键概念，这也是平行修辞结构的体现。Talmon（1976:322）注意到，作者阐述主要论点时喜欢插入些题外话，等他要回过头来接着阐述论点时，往往会先对题外话之前的关键从句稍作改动后加以复述。他举出四个例子：

1. 作者用4:6—24a这段题外话打断了以斯拉记4:5的叙述，又在4:24b用“波斯王大利乌”这一短语接续前文。

2. 作者用6:19—22a这段题外话打断了以斯拉记6:16—22，然后在6:22b用“欢喜”一词接续前文。

3. 作者用2:2—69的长串名单这段题外话打断了以斯拉记2:1—70，在2:70提起归回设立神祭坛的祭司和利未人，方使故事继续发展。

4. 作者用8:1—10:39这段讲述以斯拉改革运动的题外话打断了尼希米记7:4—11:1，到11:1才开始继续说7:73提到的百姓接下来做了什么。

作者谨慎地在叙事情节中呈现每个主要角色的性格，借此逐步带

⁴和合本8:1首句“到了七月，以色列人住在自己的城里”在NLT中归入尼7:73b。此处依照和合本的章节数，对注释书原文做了改动，下同。

出以斯拉与尼希米所面临问题的张力和解决之道。文中好几处简短提到某某主人公向神献上短祷（例如，尼1:5—11；2:4b；4:4—5, 9；5:19；6:9b, 14；13:14, 22, 29, 31），这一重要的修辞与神学元素是作者一再使用的。

书卷架构。以斯拉记1—6章构成了以斯拉记-尼希米记中第一个主要文学单元。这些章节形成了一个独立段落，因为其中记载的历史事件发生在以斯拉回耶路撒冷前的60年左右。这一系列事件始于公元前538年古列王颁布旨令准许犹太人返回耶路撒冷，终于公元前516年圣殿完工。这几章为发生在以斯拉记-尼希米记时期的事件搭起了神学舞台，从文学上看也跟故事后面的材料有关系（见拉2和尼7:6—73，两处所列被掳归回者的名单相似）。下述主题模式反复出现在书卷的各个段落里：（1）返回耶路撒冷；（2）面对神的事工受到的阻挠；（3）因神全能的手在属灵领袖身上动工，问题得以解决。这样的模式先出现在以斯拉记1—6章，那时当地居民反对圣殿兴建工程；之后又出现在以斯拉记7—10章，那时以斯拉返回，发现百姓与外邦人通婚；此外还出现在尼希米记1—7章尼希米前来修筑城墙时，以及尼希米记13章尼希米第二次回到耶路撒冷的时候。这些故事各有不同，有时候反对势力来自犹太民族外部，有时问题则是约民自己不忠的结果。

以斯拉记1—6章结束的事件标志是百姓实现了首次归回的目标（兴建圣殿），语言标志则是一段亚兰文段落的结束（拉4:8—6:18）。这单元的第一部分（拉1—2章）集中笔墨叙述被掳之民自波斯返回耶路撒冷的情况，还没有提起圣殿重建工程遭遇拦阻一事。作者强调神激动了古列王的心，又感动一些被掳之民归返（拉1:1—5；2:1—35），且供应恢复圣殿敬拜所需的神职人员、经费和器皿（拉1:6—11；2:36—54, 68—70）。这段叙述的结尾说到百姓定居下来（拉2:70），有了足够资源，可以开始建造圣殿（拉2:68—69）。

以斯拉记3—4章的核心主题是重建圣殿和耶路撒冷城墙时遭遇的敌对。复兴犹太国度、国度的尊荣及其神圣宗教制度这样的崇高理想，是付出极大努力才能实现的。主要的阻力其实来自当地与犹太人为邻的百姓。他们认为这群犹太新移民会威胁到他们的政治与经济

权势。他们利用耶路撒冷过去反叛的历史，诬陷犹太人企图在耶胡德取得政治自由，由此说服波斯人去打击犹太人宗教分离的野心。这阻延了百姓兴建圣殿并修复耶路撒冷城的梦想。犹太民族的仇敌所反对的，是使这个信仰群体区别于他人的两项最重要原则。他们反对犹太人对于信仰纯正的坚持（拉4:1—5），也反对他们重回神所赐之地居住的计划（拉4:12—16）。倘若没有纯正的信仰，没有与异教势力隔离开来，他们就很可能失去神子民的身分；倘若他们无法回到自己的土地上居住，就永远无法在神凭圣约赐给他们的地业上生活。

以斯拉记5—6章的中心主题是神至高的计划（拉5:5），并由先知哈该与撒迦利亚加以阐明。他们将更新的盼望带给那些希望重建圣殿的百姓（拉5:1—2）。哈该的信息强调百姓应该将荣耀神（该1:8）与成为圣洁（该2:10—19）设为人生的首要目标，撒迦利亚则呼吁百姓认罪悔改（亚1:1—5）。虽然先知信息的内容并未收录在以斯拉记中，但他们带来的影响成为了犹太领袖的一股动力，激励他们去克服妨碍圣殿完工的政治与属灵障碍。波斯政府出人意料地批准了圣殿重建计划，一切拦阻也都清除了（拉6:6—12），这都是神手所做的奇妙工作。百姓因此重获喜悦，也重新开始在必定的犹太节期（拉6:16—22）敬拜神（如拉3章所记）。一切之所以发生，是因“神的眼目看顾他们”（拉5:5），也是因为“神使亚述王的心转向他们，坚固他们的手”（拉6:22）。靠着神的帮助，万事尽都可能。

以斯拉记7—10章开始介绍以斯拉的工作，以此开启了本书的后半部分。这单元的第一部分（拉7—8章）强调神全能的恩手为神子民的缘故在外邦君王心内动工（拉7:6, 9, 28; 8:18, 23, 31），并在没有武装护卫的情况下，保守他们一路平安地返回耶路撒冷。立志考究、遵行、教训摩西律法（拉7:1—10）的祭司以斯拉用他的教训带领群众。这律法指示百姓，在今天可称为世俗和宗教的两大领域里，他们应当如何生活。在这趟返回耶路撒冷的旅程中，以斯拉另外带了些祭司与利未人去神殿中服事；他还带了巨额的财物，要献在圣殿中尊崇神。

以斯拉记最后两章（拉9—10章）处理了百姓离绝异教的问题，好让他们成为属神的圣洁之民（参拉4:1—5）。以斯拉带领百姓祷告认

罪，重新回到神面前，离开那些拒绝敬拜以色列神的配偶。

接着故事从尼希米记事录开始继续发展（公元前445年）。第一部分处理重建耶路撒冷城墙的问题（尼1:1—7:73）。尼希米听闻耶路撒冷受凌辱的景况之后，他就痛哭，承认犹太人的罪，四个月之久为他们代祷（尼1:1—11）。直到有一天，王应允了尼希米所有的请求，并且差他前往耶路撒冷重建城墙。尼希米一到那里就秘密查看城墙，然后说服耶路撒冷的百姓与他一同除去耶路撒冷的羞辱（尼2:16—18）。虽然有一些地方势力阻挠他的重建计划（尼2:19—20），但大多数犹太人都接受了所分派的任务，各修建一小段城墙（尼3:1—32）。尼希米的敌人嗤笑城墙施工的质量，并在盛怒中设谋来攻城（尼4:1—12）。于是尼希米求神挫败敌人的计划（尼4:1—5, 9），又在重点地区加派守卫（尼4:13），为工人配备武器（尼4:16—18），还激励百姓全心信靠神的大能（尼4:14—15）。在城墙最后完工前几天（尼6:15—16），参巴拉、多比雅和基善试图再次用计毁谤尼希米的名声，阻止城墙的工程，可他们的阴谋每一次都被尼希米看穿，尼希米也倚靠神作他的帮助（尼6:1—14）。

第二部分的主题是带领百姓重新与神立约（尼8:1—10:39）。以斯拉站在大会前用希伯来文宣读摩西书中神的律法，许多祭司用亚兰文翻译并讲解其中意思（尼8:1—8:8）。百姓流泪悔改（尼8:9—12），然后一同参与盛大的住棚节庆典（尼8:13—18）。两周后的另一场大会中，百姓又一次痛哭认罪，并起誓与罪隔绝（尼9:1—14）。大批百姓长时间向神祷告，承认神的信实慈爱与自己的悖逆罪恶（尼9:5—38），之后他们在册上郑重签名（尼10:1—27），立誓遵行神的话，不与外邦人结亲，支付每年圣殿的税金，并奉上初熟的土产到圣殿供给祭司的需要（尼10:28—39）。

最后一部分提到城墙告竣之后，尼希米重新安置百姓，整顿耶路撒冷（尼11:1—13:3），除此之外，还讲到了尼希米结束书珊城事务再回耶路撒冷时，怎样当面责备了百姓的罪（尼13:4—31）。耶路撒冷人口稀疏，尼希米就从乡村征募了十分之一的百姓迁移至耶路撒冷（尼11:1—36）；之后，他们举办了一场有献祭也有歌唱赞美的

庆典，作为耶路撒冷城墙告成之礼，以此感谢神的大能和信实（尼12:27-43）。尽管有来自神话语的清清楚楚带领，但是尼希米在书珊城短暂停留后回到耶路撒冷时，就发现百姓已不再按照神的指示生活了（例如，尼13:17说到，百姓违反了出20:9-11的规定）。他们任由不当住在圣殿区域的人住在那里，所以尼希米可以说是将他扔了出去（尼13:6-9）。他们不再奉献十分之一来供应祭司的需要，为此尼希米斥责他们，要求他们立刻去做当做的事（尼13:10-14）。有些耶路撒冷的百姓在安息日做工，还有人在安息日做买卖，尼希米阻止这些行为，分别安息日为属神的圣日（尼13:15-22）。最后，他发现一些百姓重新陷入了嫁娶外邦人的行径，于是再次抨击这个问题（尼13:23-31）。在这所有的事上，尼希米都勇敢地将罪恶连根拔除，并祈求神的保守与祝福（尼13:14, 22, 29, 31）。

◆ 主题

以斯拉记-尼希米记不只是记录神子民从巴比伦被掳之地回归耶路撒冷复兴重建的历史文献，还有着特定神学的主题和写作目的，因此，作者记载某些特定故事的原因，以及呈现故事的方法，都带有神学的意涵。神借着传递神学信息来更新听者与读者（包括我们）的想法。作者在叙述时刻意反复强调的主题便是本书主要的神学重点。

神全权统管万有。以斯拉记-尼希米记作者强调的主题中，涉及面最广且最常出现的，当属神对以色列历史各个层面的全能掌管。犹太大国曾被巴比伦摧毁，在辽阔的波斯帝国中位低势弱，又有政敌阻碍发展，所以，耶路撒冷的许多百姓不晓得他们是否还有盼望。神会在乎他们、帮助他们吗？他们仍是他特别的立约之民吗？他们还有能力重建耶路撒冷的城墙和圣殿，多少恢复正常生活吗？神会介入他们的历史，怜悯他的百姓吗？以斯拉与尼希米受众的心中存有这样的问题，所以他们讲章、教训、著作的字里行间，都在让听者和读者确信，神正全权而奇妙地为他们成就他的心意。

神对他子民的统管突出表现在他随己意掌控外邦和外邦君王。以斯拉记的第一句经文就指明神大能地激动了古列的心。神引导古列的心意，以至于王准许百姓返回故土，在耶路撒冷为他们的神建造圣殿（拉1:1-4）。这与当时波斯政府的政策一致，政策准许之前所有被巴比伦人俘虏的百姓返回故土，并且允许各个族群重建他们当地的殿宇。波斯人期望他们以仁慈对待这些国民，他们就能积极纳税并对波斯效忠。但这一切之所以发生，并非单单出于波斯的政策，百姓被掳归回是神至高的计划。这是先知耶利米早在古列王兴起之前就宣告的事（耶29:10）。神曾应许被掳70年之后，必有归回耶路撒冷的事。其实先知以赛亚甚至还宣告说，有一位名为古列的君王将帮助希伯来人重建耶路撒冷（赛44:28-45:1）。早在所有这些事确实发生前的一百五十多年，神就晓得他会如何使事情成就了。

神的全权也体现在此后波斯君王的行动中。大利乌一世在亚马他找到了古列起初的旨令（拉6:1-2），并为耶路撒冷犹太人的缘故，明令禁止任何人拦阻兴建圣殿的事，此外，他还从行省财政支付所有经费（拉6:6-12）。这成就了神借哈该所作的应许：“万国的珍宝必都运来[这殿]。”（该2:7-8）圣殿完工之后，百姓庆祝逾越节，欢喜快乐，因“耶和华使亚述王的心转向他们，坚固他们的手，作以色列神殿的工程”（拉6:22）。（“亚述王”是大利乌一世的另一个称号，因为他是统治玛代、波斯、巴比伦、亚述和许多其他领土的君王。）

几年之后，以斯拉想要回到耶路撒冷，波斯王亚达薛西一世就“允准他一切所求的，是因耶和华——他神的手帮助他”（拉7:6）。神甚至感动亚达薛西一世下诏，让以斯拉用神的律法教训百姓，向神献祭。王下谕旨指示河西行省的库官：“凡天上之神所吩咐的，当为天上神的殿详细办理。”（拉7:23）以斯拉对这话的回应是：“耶和华——我们列祖的神是应当称颂的！因他使王起这心意修饰耶路撒冷耶和华的殿。”（拉7:27）以斯拉踏上这趟漫长危险的归回耶路撒冷之旅时，没有向王要求军队护送以保护百姓免受沿路仇敌的攻击，因为他相信“我们神施恩的手必帮助一切寻求他的”（拉8:22）。一到耶路撒冷城，以斯拉就为这件事作见证说：“我们神的手保佑我们，

救我们脱离仇敌和路上埋伏之人的手。”（拉8:31）

尼希米也知道，亚达薛西一世之所以应允他返回耶路撒冷重建城墙的请求，是因为“神施恩的手”帮助他（尼2:8）。后来，多比雅、参巴拉和基善企图拦阻神修建城墙的工程，尼希米就祷告祈求神为犹太人争战并保护他们（尼4:4, 9, 20; 6:14）。神于是阻挡了他们的阴谋（尼4:15）。在这段祈求神怜悯的感人祈祷中，尼希米承认神就是那位赏赐土地给百姓（尼9:8），击败埃及人（尼9:9—11），帮他们战胜西宏与噩（尼9:22），又在后来以色列人陷入罪中时使仇敌辖制他们的（尼9:28）。

他们承认神是一切的主宰，他创造天地海洋，赐生命给动物、人类和天上的天使（尼9:6）。以斯拉与尼希米没有将成果视为自己的功劳，也没有认为他们能够凭借自己的聪明才智或领导能力达到目标。他们的力量来自神至高无上的权能，这是他们生命所见证的，也是他们常常坦承的。根据以斯拉记-尼希米记作者的神学观点，没有神的帮助就不能做什么。

神主权的大能不仅限于掌管世界或外邦君王的能力，他也掌管自己的子民。“犹大和便雅悯的族长、祭司、利未人”，神都全能地“激动他心”，他们就愿意归回故土，重建耶路撒冷的城墙（拉1:5）。百姓一回到耶路撒冷开始敬拜，就赞美神，因“他本为善，他向以色列人永发慈爱”（拉3:11）。圣殿工程约有十五年毫无进展，令人灰心丧志，神就全权地差派哈该和撒迦利亚来激励百姓完成工程。虽有政治势力企图阻止他们，但这无法抵挡他们的心志，因为“神的眼目看顾他们”（拉5:5），神也掌管一切将会发生的事。在耶路撒冷的希伯来人明白，他们被掳首先是因自己的罪惹动了神的怒气（拉5:12），并不是因为什么属人的军事力量。他们也明白“作以色列神殿的工程”（拉6:22）有神帮助，而不只是靠自己的辛苦劳力。以斯拉获准前往耶路撒冷时赞美神，因他“在王和谋士，并大能的军长面前施恩于我”（拉7:28）。以斯拉在去往耶路撒冷的途中记下了他的祈求“神必帮助我们”（拉8:21—23），这段祷告的凭据，在于他相信神会按自己的计划掌管他们的生命。以斯拉承认百姓与外邦人

通婚的罪行败坏了圣洁的族类（拉9:2）。他承认犹太民族当时享有的安稳乃出于神的恩典，因为“神光照我们的眼目，使我们在受辖制之中稍微复兴”（拉9:8）。神圣的君王没有撇弃他们，反而使他们“在犹大和耶路撒冷有墙垣”（拉9:9）。“墙垣”是一种比喻，意谓神总是看顾并保守他的百姓。以斯拉相信神掌管着土地和子孙这样的福分（拉9:12），若百姓犯罪，神会公正地挪去这些祝福（拉9:13—15）。百姓认罪后，就回转遵行神的旨意（拉10:11）。他们用行动表示自己愿意顺服神的统治。

尼希米祷告的神学根据也类似，那就是神拥有赐福和降祸的权柄（尼1:8—9）。这些原则部分解释了神是如何掌管子民的。有时，神广施恩惠，在他仆人祈求时随己意将出人意外的成功赏赐给他们（尼1:11；2:8）。他仆人尼希米面临重建城墙的艰巨任务，神便在尼希米心里放了一个计划（尼2:12），让他鼓励百姓照着计划行。那时有人反对这项计划，但尼希米宣告：“天上的神必使我们亨通。”（尼2:20）拦阻出现时，尼希米提醒鼓励百姓：“不要怕他们！当記念主是大而可畏的。你们要为弟兄、儿女、妻子、家产争战。”（尼4:14）有犹大富人向穷人索取高额利息而导致内部冲突，尼希米就告诫他们，若不停止不当的行为，神就会抖空他们的家产（尼5:13）。尼希米知道，耶路撒冷的城墙能够在52天之内完工，靠的不是许多能工巧匠，而是神的帮助。连尼希米的仇敌也逐渐明白了这一点（尼6:16）。甚至尼希米数点百姓的念头也出于神的掌管（尼7:5）。没有一件事不在神的计划之中，也没有一件事可以抵挡神复兴他子民的定旨。

靠着这种信神掌管一切的基本信仰，以斯拉与同他一起的会众就有了每日的勇气与实际的信心，竟能离开自己熟悉的安乐之地，徒步八百英里回到耶路撒冷；他们不但没有要求政府为他们返回耶路撒冷的长途旅程提供武装保护，还拒绝向非信徒妥协他们的信仰；此外他们为了持守圣洁的身份，就做出艰难决定，离绝不专心敬拜神的配偶。如此确信神在掌权，这些百姓就能理解神在异教君王与当地敌人心中所作的事了。也因为神可以全权掌控他们的局势，所以这些首领

一再祷告求神介入，并倚靠神在妥拉中的旨意，随从其中的引导。因为神拥有赐福和降祸的权柄，所以首领带领百姓发起了信仰复兴运动，以此挪去神降罚的危险。“神的恩手帮助”这些领袖，神借着他们成就了大事。

离开不洁，专心敬拜神。百姓返回耶路撒冷的主要动机之一是设立祭坛，重建圣殿，重新按合宜的方式敬拜神，使百姓在神面前将自己献上作圣洁之民。不可思议的是，古列王竟也把这当作他准许犹大百姓回归的基本理由（拉1:3-4）。古列王的旨令一发，神就激动百姓的心，明确指示他们返回耶路撒冷，“在耶路撒冷重建耶和华——以色列神的殿”（拉1:3）。至于成立新国家，确立以色列旧有的国界，重整犹大军队等，这些都不是他们的目标。要恢复合宜的敬拜，就需要取回尼布甲尼撒攻陷耶路撒冷时从圣殿拿走的金器（拉1:7-11；但1:1-2），设立敬拜所需的祭司、歌唱的人和殿役（拉2:40-54）。敬拜有重要的神学意义，这体现于群众在大祭司耶书亚的领导下迅速行动起来（拉3:2），重建了“以色列神的祭坛”，好在祭坛上献燔祭，庆祝“住棚节”——有时也称为圣幕节或收藏节（拉3:4）。因为这事，他们返回耶路撒冷之后的第二年便开始重建圣殿，并在立殿的根基时百感交集（拉3:7-12）。可是这份喜悦和成果存在的时间并不长，后来百姓拒绝妥协，不肯放弃纯正的信仰，工程就几乎立刻遭到了拦阻（拉4:1-14）。百姓决意要与亚述王以撒哈顿安置在该区的百姓分别开来，哪怕这些邻居声称他们敬拜的是同一位神（拉4:2）。假如接受了他们的帮助，希伯来人或许可以迅速完成兴建圣殿的艰巨任务，但是所罗巴伯和耶书亚说：“我们建造神的殿与你们无干，我们自己为耶和华——以色列的神协力建造。”（拉4:3）他们由此指出，敬拜的纯正当比和平或快速完成建殿工程更为重要。大约十五年后，哈该和撒迦利亚出现，建殿之工重新成为了焦点（拉5:1-2）。以斯拉记5-6章中的公文都涉及重新开始圣殿中敬拜神一事，这场危机因大利乌一世下令应当继续向神敬拜而告终（拉6:6-12）。圣殿一完工，他们就欢欢喜喜地举行了献殿礼，守了逾越节（拉6:16-22）。

以斯拉记1—6章强调了圣殿的重要性和敬拜的纯正性，这正是以斯拉记-尼希米记其他部分的背景，因为在接下来的几年中，百姓一直在努力坚持用纯正的方式敬拜神。以斯拉本人是亚伦一支的祭司（拉7:1—5），所以他非常注重圣殿敬拜。他与另一些被掳者一同回归的时候，还带来了波斯王和留在巴比伦的犹太人预备的奉献。以斯拉为此赞美神，因他感动异教的波斯王起意“修饰耶路撒冷耶和华的殿”（拉7:27）。回归的人临离开波斯前禁食并敬拜神（拉8:21—23），又分别祭司归耶和華為圣，好叫他们将献给神的金银运回耶路撒冷（拉8:28）。这群新的回归者一抵达耶路撒冷，就向神献上了燔祭（拉8:35—36）。但耶路撒冷的情况并不尽如人意，因为以斯拉发现有一些祭司和领袖与外邦人通婚，随从可憎的异教风俗，败坏了圣洁的族类（拉9:1—2）。以斯拉极其愤怒，因为这些百姓没有使自己远离不洁。因着这事，百姓离绝了当地之民，有了一场复兴（拉10:11）。

尼希米记事录（尼1—7；11—13章）更多描述的是修建耶路撒冷城墙的事，却也以尼希米敬拜神与承认国民的罪（尼1:4—11）作为开头，并总体展现出神如何在百姓多次未能将自己分别为圣时，仍不断重建他子民的生命。城墙一完工，尼希米就派定了守门的、歌唱的及利未人，好让这城恢复正常运作（尼7:1—3）。尼希米记也提到有一场由以斯拉带领但时间不明的复兴运动，并提到住棚节（也称作圣幕节或收藏节；见尼8章）时百姓在圣殿的宽阔处敬拜神。这事过了几周之后，百姓还在禁食敬拜神，有更多的人承认了自己的罪，立定心志离绝一切外邦影响，维持民族的纯洁（尼9:1—4）。在尼希米记9章一段伟大的认罪祷告中，百姓想起他们曾转去敬拜金牛犊而不敬拜神的罪（尼9:17—18），也想到自己在应许之地不与迦南人隔绝的行为（尼9:26—31）。尼希米记录了一批百姓的名单，他们立誓保持信仰纯正，愿意为圣殿需要献上什一奉献，遵守安息日，也不与外邦人通婚（尼10:30—39）。尼希米记事录的最后一部分描述了移居“圣城”的过程（尼11:1），着重描写祭司和利未人的职分（尼11:10—20）。耶路撒冷城墙的告成之礼又是一次敬拜神、欢庆神为百姓成就之事的庆典（尼12:27—43）。尼希米也设立了一套制度来供应圣殿祭司的需

娶（尼12:44—47），并尽其所能防止祭司以利亚实向多比雅妥协（尼13:1—8）。尼希米在波斯短暂停留后返回耶路撒冷，再次鼓励百姓远离不洁的敬拜风气，一方面禁止商人亵渎安息日，一方面阻止百姓与外邦人通婚（尼13:15—31）。整段话的字里行间都流露出向神献上纯洁敬拜的愿望，这愿望也是事情发展的主要动力。

立约群体信守律法。以斯拉与尼希米的宗教、社会和经济改革很大程度上有赖于重建摩西律法（妥拉），使之成为耶路撒冷百姓正确行为的指引。以斯拉、尼希米、波斯君王以摩西律法作为自己言论的合法依据，共计28次之多。亚达薛西王按着神对耶路撒冷百姓的心意推行各样行为准则，授予以斯拉全权，让他根据这些律法来管理所有在耶胡德（犹大）的百姓（拉7:25—26）。以斯拉是个通达律法的文士，因为他立志考究、遵行律法（拉7:6, 10, 12, 21）。这律法包括了如何献祭和供应圣殿需要的典章（拉3:2；尼10:34—36；12:44）。早期摩西律法的传统（见申7:1—4）禁止与外邦人通婚，以斯拉也将这项原则当作他呼吁的合法依据，他以此要求百姓与不洁之民隔绝，保存圣洁的族类（拉10:3；尼10:29—30）。尼希米虽然没有明确提到神的律法，但他显然知道摩西律法传统禁止向犹太弟兄索取利息（尼5章；见出22:25；利25:36），也禁止人在安息日作工（尼13:15—22；见出20:8—11；34:21）。以斯拉与尼希米坚持，百姓只有忠心遵行神在妥拉中的教训，才能成为合一的圣约之民。

他们在公开敬拜中会大声宣读律法，以百姓能够了解和实行的方式解释翻译出来（尼8:1, 3, 8）。这神圣的启示令百姓哭泣、认罪，也光照百姓，让他们明白神向他子民所要的是什么（尼8:9, 13, 18；9:3）。百姓认识到自己过去不明白神的要求，违背了他的心意，现在他们需要悔改了（尼9:14, 26, 29, 34）。

祷告。以斯拉与尼希米都是祷告的人，他们的榜样是有力的提醒，让我们看到神对所有属灵领袖的期待是什么。以斯拉在以斯拉记9章所作的长祷是谦卑、认罪及祈求神施恩的榜样。他一得知百姓与外邦人通婚的罪行，就因百姓的不忠大为震惊。他没有起来咒诅他们，也没有针对他们的恶行进行说教。相反，他承认是神赏赐给他们丰盛

的恩典，带领他们离开巴比伦被掳之地，让他们重建圣殿。以斯拉将神的厚恩与百姓漠视神的律法以至于不守圣约的行为做了对比。他所能作的就是承认这些罪。许多在犹大的百姓听说他认罪和谦卑哀哭的事，就深感已罪，也自己认罪，转离恶行，以免神的烈怒临到（尼10:1—15）。在这个例子中，祷告是恢复百姓与神关系的途径。之前以斯拉也曾禁食，殷切祈求神保守他们自巴比伦到耶路撒冷的长途旅程，但是关于这段祷告的记载不多（拉8:21—23）。

另一段长篇的代求在尼希米记1章，当时作王酒政的尼希米听说耶路撒冷城墙被毁，就向神祈祷。这段祷告伴随着强烈的情感、悲痛、禁食以及哀哭。尼希米先是承认神对他子民不变的慈爱与恩典，然后承认百姓的罪。在尼希米代求的最后，他请求神使他与亚达薛西王商讨耶路撒冷问题时可以亨通。

尼希米在其他地方也曾献上祈求帮助的短祷。有时候，叙述中只提到他“默祷天上的神”（尼2:4）；有时候，我们看到他发出咒诅的祷告，祈求神阻止妨碍城墙修建的敌人（尼4:4—5）。还有些时候，尼希米只是呼求神纪念他和他的事工（尼5:19; 6:14; 13:14, 22, 29, 31）。这些祷告承认神以至高无上的权能掌管着他们及周遭之人的性命。有些祷告是敬拜，有些则表达了谦卑和忧伤，还有的是在请求神的帮助。尼希米时常提到神垂听他的祷告，回应他的请求。这些祷告鼓励所有读者都效法以斯拉与尼希米的榜样，因为祷告带下神的大能，使我们得以面对生命中困难的处境。

◆ 大纲

从文学结构上讲，以斯拉记-尼希米记可以根据作者叙述时使用的不同资料分成几个部分。D. Howard（1993:278）将这些资料区分如下：

1. 历史回顾（拉1—6章）
2. 以斯拉记事录，第一部分（拉7—10章）
3. 尼希米记事录，第一部分（尼1—7章）

4. 以斯拉记事录，第二部分（尼8—10章）
5. 尼希米记事录，第二部分（尼11—13章）

这种方法能帮助我们了解作者在写作过程中所使用的资料来源，但没有针对各个部分的主要内容或神学议题多作解释。资料来源分析有助于在主题大纲中划分主要段落，不过并非所有的释经者都据此来区分段落。^{vii}

一、百姓返回耶路撒冷重建圣殿（拉1:1—6:22）

（一）神使被掳之民回归耶路撒冷（拉1:1—2:70）

1. 神激动百姓前往耶路撒冷重建圣殿（拉1:1—11）
2. 返回耶路撒冷之人的名单（拉2:1—70）

（二）敬拜神带来反对（拉3:1—4:23）

1. 恢复敬拜（拉3:1—13）
2. 重建圣殿的拦阻（拉4:1—5）
3. 重建城墙的拦阻（拉4:6—23）

（三）神克服建造圣殿的拦阻（拉4:24—6:22）

1. 先知以鼓励挑战拦阻（拉4:24—5:17）
2. 大利乌鼓励重建圣殿（拉6:1—12）
3. 欢庆圣殿竣工（拉6:13—22）

二、以斯拉回到耶路撒冷教导神的律法（拉7:1—10:44）

（一）神带领以斯拉回耶路撒冷（拉7:1—8:36）

1. 神和王托付给以斯拉的任务（拉7:1—28a）
2. 神施恩帮助返回耶路撒冷的人（拉7:28b—8:36）

（二）以斯拉因圣洁族类遭玷污而代求（拉9:1—10:44）

1. 以斯拉对于不洁婚姻的反应（拉9:1—15）
2. 百姓分别为圣（拉10:1—44）

三、尼希米归回建造耶路撒冷的城墙（尼1:1-7:73）

（一）尼希米除去犹大耻辱的异象（尼1:1-2:20）

1. 尼希米求神除去犹大的耻辱（尼1:1-11）
2. 神使王允准尼希米的异象（尼2:1-10）
3. 神的恩典使百姓接受尼希米的异象（尼2:11-20）

（二）神克服建造城墙的拦阻（尼3:1-7:73）

1. 全体群众参与重建城墙的工程（尼3:1-32）
2. 以祷告和努力工作克服外在的拦阻（尼4:1-23）
3. 靠着直面罪恶、敬畏神克服内在的拦阻（尼5:1-19）
4. 纵使有拦阻，神仍帮助百姓完成城墙建造（尼6:1-7:3）
5. 尼希米的人口普查与首次被掳归回者的人口普查（尼7:4-73）

四、以斯拉教导神的律法，更新了圣约（尼8:1-10:39）

（一）会众明白神的话（尼8:1-8:18）

（二）会众听到神的话并且祷告（尼9:1-37）

（三）会众决心遵行神的话（尼9:38-10:39）

五、尼希米安置百姓，进行改革（尼11:1-13:31）

（一）重新安置百姓（尼11:1-36）

（二）正统祭司的名单（尼12:1-26）

（三）耶路撒冷城墙欢乐的告成之礼（尼12:27-43）

（四）安排圣殿崇拜（尼12:44-13:3）

（五）尼希米面斥百姓的罪（尼13:4-31）

ⁱ有许多学者从不同历史资料来源的角度讨论以斯拉记-尼希米记内容，有兴趣的读者可以参考Williamson 1985:xxiii—xxxv 或Clines 1984:4—12的讨论。

ⁱⁱ参见Rowley 1965:137—168，其中详尽探究了关于这个议题的各方见解。见Clines 1984:17—20，其中详细讨论了支持这一立场的13项论据。

ⁱⁱⁱ一些波斯文献和遗迹帮助历史学者了解到当时发生的事件，Yamauchi (1990:93—159) 对此进行了详尽探讨。

^v这份表格在Myers 1965:xxxviii的说明之后。

^{vi}这些词包括：拉1:8的“库官”；拉1:9的“器皿”；拉2:63的“省长”；拉4:7, 18, 23; 5:5; 7:11的“本”；拉4:11, 23; 5:6; 7:11的“奏”；拉4:17; 5:7, 11; 6:11的“回答说”；拉5:3, 尼2:6的“当时”；拉4:15, 19的“反叛悖逆的事”；拉5:3, 9的“殿”；拉5:6的“总督”；拉6:1的“典籍库”；拉6:12—13的“速速”；拉7:12, 25—26的“律法”；拉7:23的“详细”；拉7:26的“治死”。

^{vii}Yamauchi (1988:678) 以尼13:1为界，把整段叙述区分为尼希米第一次和第二次拜访耶路撒冷两部分。笔者提出的大纲有助于将叙事结构划分为有意义的部分与段落。

以斯拉记-尼希米记注释



一、百姓返回耶路撒冷重建圣殿（拉1:1 - 6:22）

（一）神使被掳之民归回耶路撒冷（拉1:1 - 2:70）

1. 神激动百姓前往耶路撒冷重建圣殿（拉1:1 - 11）

¹波斯王古列元年*，耶和華為要應驗借耶利米口所說的話*，就激動波斯王古列的心，使他下詔通告全國說：

²“波斯王古列如此說：‘耶和華天上的神已將天下萬國賜給我，又囑咐我在猶大的耶路撒冷為他建造殿宇。³在你們中間凡作他子民的，可以上猶大的耶路撒冷，在耶路撒冷重建耶和華—以色列神的殿（只有他是神）。愿神與這人同在。⁴凡剩下的人，無論寄居何處，那地的人要用金銀、財物、牲畜幫助他，另外也要為耶路撒冷神的殿甘心獻上禮物。’”

⁵於是，猶大和便雅憫的族長、祭司、利未人，就是一切被神激動他心的人，都起來要上耶路撒冷去建造耶和華的殿。⁶他們四圍的人就拿銀器、金子、財物、牲畜、珍寶幫助他們（原文是堅固他們的手），另外還有甘心獻的禮物。

⁷古列王也將耶和華殿的器皿拿出來，這器皿是尼布甲尼撒從耶路

撒冷掠来、放在自己神之庙中的。⁸波斯王古列派库官米提利达将这器皿拿出来，按数交给犹太的首领设巴萨*。⁹器皿的数目记在下面：

金盘三十个，银盘一千个，刀*二十九把，¹⁰金碗三十个，银碗之次的四百一十个，别样的器皿一千件。

¹¹金银器皿共有五千四百件。被掳的人从巴比伦上耶路撒冷的时候，设巴萨将这一切都带上来。

1:1a 古列在巴比伦作王的第一年是公元前538年。1:1b 见耶25:11—12; 29:10。1:8 希伯来文作“犹太的首领 (the prince of Judah) 设巴萨”。1:9 该希伯来词意义不明。NLT译作“银香炉”。

► 注解

1:1 耶和華為要應驗借耶利米口所說的話。字面意思是“為要成就神的話”。這裡 *keloth*^[Th3615, Zh3983] (成就、應驗) 的不定式結構表示目的。原文並不只是要向讀者保證神會應驗他借耶利米之口所作的應許；經文還明確表示，神行事就是為了要成就他的應許。這種精細的區分凸顯出神必信守他預定的計劃。“耶和華的話”指耶利米關於被擄70年的預言（耶25:11—12; 29:10），也指以賽亞書中的重要經文段落（Coggin 1976:11）。70年的被擄時期始於公元前605年，也就是第一批希伯來人被帶到巴比倫時（但1:1—3），終於公元前538年古列頒布旨令允許百姓歸回耶路撒冷之時。倘若被擄的百姓需要一年左右時間做好歸回準備（變賣房屋和產業），然後步行八百英里回到耶路撒冷，那麼百姓抵達耶路撒冷的時間應該不晚於公元前536年。進一步討論請見G. Larsson 1967:417—423和C. F. Whiteley 1954:60—72。Allen（2003:16）指出，並無證據顯示有公元前721年被亞述人俘虜的北國以色列人當時返回了耶胡德（猶大）。

就激動波斯王古列的心。字面意思為“耶和華激動古列的靈”。古列之所以如此降旨，是因為神以大能在他生命中動工。

He'ir^[TH5782, ZH6424] (唤起、激动、感动) 这个希伯来词的意思是使某人活跃起来去做某事。人心一旦被激动，就会受感作出回应，而不会消极地坐着不动。耶利米书51:1记载了有关神激动古列之心的预言（亦见赛13:17; 45:13; 耶50:9）。说到神成就其应许时间的是耶利米关于被掳70年的预言，但神激动古列之心的观念在以赛亚书和耶利米书都可以见到。以斯拉记1:1与其他提到古列的经文都强调这位君王的行动不是出于自己，而是被神激动或被神唤起所致。就算是波斯帝国及其大能的君王也不能掌控未来，只有神能（关于*he'ir*这个关键概念的词义研究，见NIDOTTE 3.357—360）。

1:2 波斯王古列如此说。这是古代近东地区用来引出信息的标准惯用语，常见于圣经，有时也称作“信差用语”（messenger formula）。

耶和華天上的神。“天上的神”（*'elohe hashamayim*^[TH430/8064, ZH466/9028]）是被掳归回时期书卷中的一种典型称谓（在以斯拉记、尼希米记和但以理书中共出现17次），用于表明希伯来人的神是至高神，而不是局限于一地一物的城邦神或自然神。外邦君王古列出人意料地使用了希伯来神的名字雅威（Yahweh；参NLT，“主耶和華”），因为即便是希伯来人，也因恐怕妄称神的名而不常直呼此名。古列可能是从但以理那里得知这个名号的（但6章）。不过，这句话实际上也可能是作者对古列王话中含意所做的诠释；若是如此，这段经文就不是在一字不漏地引述古列的言论，而是在从希伯来神学的角度阐述古列王话中精义了。

1:4 那地的人要用金银、财物、牲畜帮助他。⁵我们不清楚“邻人”（字面意思为“那地的人”）是表示犹太人和巴比伦人（Brockington 1969:49）都帮助了被掳归回者在财务和旅行上的需要，还是应该参考 *sha'ar*^[TH7604, ZH8636] 的用法（参代上13:2；代下30:6；36:20；Bickerman 1946:258—260），认为此处单指犹太邻人。如果说巴比伦人也提供了帮助，那情况就很不寻常了，因为这意味着外邦人也帮忙提供献祭之物给以色列的神。有学者将本节经文与以色列人夺取埃及人财物的

⁵NLT译作“让他们的邻人帮助供应他们的经费”。

行为相提并论（见Blenkinsopp 1988:75; Allen 2003:17; 见出3:21—22; 12:35—36），这并不恰当。这里的情况是，留在巴比伦的希伯来同胞提供资助及祭牲给要返回耶路撒冷的希伯来弟兄。希伯来人离开巴比伦时没有“夺取”的行为，神没有以灾祸击打巴比伦人，也没有第二次逾越节或类似过红海的事。唯一和出埃及相似的地方是，希伯来人在这两起事件中都离开了外邦之地，返回以色列。

1:5 犹大和便雅悯的族长、祭司、利未人，就是一切被神激动他心的人。神全权地感动属灵的领袖（祭司与利未人），就是在耶路撒冷恢复崇拜时所需要的人，也感动掌管社会政治事务的主要族长。重要首领可以确保大家族团结一致，朝向共同的目标努力，这些首领带领的，是宗族（*ra'she ha'aboth*^{TH7218/1, ZH8031/3}，“族长领袖/首领”）这一被掳归回时期的基本社会单位。回到故土，能够勉强度日就不错了，而小家庭要在耶胡德这样经济艰困、政治敌对的环境中生存，更是难上加难。这些大的家族单位中，有足够的人口和必要的技能来形成自给自足的社群，所以他们会联合成一个整体迁徙。由这节经文可见，此时归返的人中，并没有以色列其他十个支派的成员。原因之一是早在犹大百姓来到巴比伦前的140年左右，他们就已经被亚述人俘虏了。但本节经文没有提到帝国其他地区发生的事，所以我们不该根据默证，就认为其他支派中并无一人归回。

1:6 他们四围的人就……帮助他们。这个短语（*kol-sebibothehem*^{TH3605/5439, ZH3972/6017}，“所有四围的人”）跟1:4的劝告一样，意思不甚明确，可能犹太人和巴比伦人都向他们提供了帮助（Williamson 1985:16）。有些学者认为这句话蕴含了出埃及记的主题，并尝试将这一行动与出埃及记12:35—36夺取埃及人财物的举动相提并论，但从背景看，他们既不是奴隶，也没有向他人侵取掠夺的意思（与Breneman 1993:71的意见相反；Van Wijk-Bos 1998:18, 20）。将这段内容与出埃及记联系起来，是过度解读经文了，作者也并没有明确表示这里和出埃及记的经文是平行关系。虽然也有别的文本将巴比伦被掳归回与出埃及相比，但二者的关联在此处并不明显。

1:7 耶和华殿的器皿……是尼布甲尼撒从耶路撒冷掠来。这些

“物件”（*keli*TH3627, ^{ZH}3998]，“器皿”）是耶路撒冷圣殿献祭活动中使用的金银盘、香炉和碗（列于1:9—11）。尼布甲尼撒王可能在公元前586或前605年掳掠犹太时夺取了这些物件（见王下25:13—14；耶52:17；但1:1—2），放到巴比伦马尔杜克神庙中。伯沙撒在巴比伦被攻占的前一晚饮酒时，用的就是这些掠来的容器（但5:23）。将器皿放置在马尔杜克神庙，代表马尔杜克的能力高过以色列的神。是否所有器皿都在此时归还尚不明确，因为7:19提到还有些器皿在公元前458年归还至圣殿。7:19提到的这些新的崇拜用器皿大概是波斯朝廷送的礼物，而不是当初尼布甲尼撒王夺自耶路撒冷圣殿的器皿。

1:8 库官米提利达。不清楚为何是“库官”（*gizbar*TH1489, ^{ZH}1601]，波斯外来语）负责管理这些物件，除非这些珍贵的金银物件收藏在国库而非马尔杜克神庙。

犹太的首领设巴萨。字面意思如此。后来的5:14—16又称设巴萨为派定的“省长”，负责建立殿的根基。其他经文说到，所罗巴伯参与了建立根基的工程（3:2—10）且是省长（该1:1），完全没有提到设巴萨。要解决这个问题，一个方法就是假设这两个名字所指的是同一个人。《以斯得拉一书》6:18与约瑟夫（《犹太古史》11.13—14）指出，这是同一个人，只不过一个是巴比伦名，一个是希伯来名，就像但以理有希伯来名字，也有巴比伦名字（但1:7的“伯提沙撒”）。可惜圣经从未确认这一点，多数解经书的结论也是两个都是巴比伦名。有些学者提出，设巴萨就是约雅斤的四子示拿萨（代上3:17—18），他同被掳之民回归后不久便过世了（Clines 1984:41）。也有学者认为“犹太首领”的称谓是由后来一位不太了解情况的编订者加入的（Williamson 1985:18）；还有一些学者将这位首领与以西结书45:7, 9, 17, 22中的那人视为同一人（Levenson 1976:57—73）。可是上述说法都没有下面这个结论更具说服力：古列授予设巴萨正式的职权，让他负责犹太人离开巴比伦归返事宜；所罗巴伯也是个高阶犹太官员，他与设巴萨同工，并在设巴萨死后接续其职务。没有记录指出这事发生的时间，可能是在百姓返回耶路撒冷之后不久（两年之内）。如此，那么这两位都是省长（所罗巴伯在任时间较晚），也都曾参与建立圣

殿根基的工程。

1:9—10 盘……刀⁶……碗。这些器皿是什么还难以辨明。“盘”（*'agarta*[TH105, ^{ZH}113]）是类似碟子的东西，“香炉”（*makhalap*[TH4252, ^{ZH}4709]）是某种用来烧香的盘状物（虽然希伯来原文没有说是银器，但可能它们都是银制品），*kepor*[TH3713, ^{ZH}4094]则是一种碗。这些都是圣殿用的器皿，用来盛血、香灰或其他种类的祭物。

1:11 金银器皿共有五千四百件。所列物件总数为2,499，而非5,400。《以斯得拉一书》2:13—15有一份较长的清单，其中物件共计5,469项，但这也不能代表列举出来的物件总数。约瑟夫没有将他的明细加总，但他列出的物件有5,400项（《犹太古史》11.15）。Williamson在1:10惯常的物品明细顺序（物品名、所属金属种类、数量）中，观察到一处不规则的现象，并由此推论这里有一处抄写错误，遗漏了大量物件（1985:5）。或许也没有必要详尽无遗地列出所有交给设巴萨的物品（例如，明细中没有刀⁷），所以最好的做法是将1:11最后的数字当作所归还物品的大致约数，并将1:9—10中的清单看作总清单的一部分。

► 释义

本段叙述了以色列历史中一次伟大又奇妙的事件。百姓这次返回耶路撒冷时没有灾祸发生，也没有分开红海、击败以色列仇敌的事，但可以说这次经历令整个民族得以在故土——以色列的应许之地上重生。这并非另一次“出埃及”事件（虽然以赛亚用了出埃及的词汇来描绘以色列的未来），而是一次独特的“回归”故土事件，归回者并未受到严苛的压迫和奴役。虽然从世俗眼光看，这些事件可能是波斯人明智政治决策产生的自然结果，并没有神的奇妙作为在其中，但以

⁶ NLT译作“香炉”，这个希伯来词意义不明。

⁷ 本书的作者将*makhalap*译为“香炉”，和合本译作“刀”。

斯拉记1章却强调，这一切之所以发生，是因神激动了古列以及许多被掳归回者的心（1:1—2, 5）。

令人惊奇的是，一位外邦君王竟然宣称，感动他做这些事的是希伯来人的神——耶和华（“主”），而且这位神还将天下万国都赐给他。读者看到这里该怎么想？古列改信了犹太教吗？还是以斯拉记的犹大作者根据自己的希伯来神学观，把这些话强加于古列之口？如果比较这里的旨令与6:3—5古列原始旨令的亚兰文版本，就会发现二者的内容与神学都相当不同。是否有两条旨令呢？有些学者的结论是，这里的旨令并非古列旨令原文，而是该旨令的犹太版本（Myers 1965:5）；也有学者认为这里只是在概述古列圆柱上古列王的话。这陶制的圆柱上说，古列“回到[这些]在底格里斯河另一边的圣城，……为他们建立了永久的圣所。我[也]召聚他们一切[先前的]居民，使[他们]归回他们的住所”（ANET 316）。虽然这里包含有类似于1:1—4的概念，但是两者之间的差异足以让我们断定，古列单独为犹大人颁布了一条旨令（可能也为其他族群或宗教群体单独颁布了旨令）。古列是琐罗亚斯德教徒，信奉阿胡拉马兹达神，但他对其他宗教非常宽容（更多关于琐罗亚斯德教神学与发展的资料，见Boyce 1982）。出于政治考虑，当他写信给巴比伦人时，自认是巴比伦神马尔杜克拣选了他，赐给他军事上的胜利（ANET 315—316）。看起来，古列在1:2—4的宣告也是带有政治意图的精心设计，里面使用了符合文化习俗的惯用语（也许他是在犹大臣属的帮助下正确写出了他们神的名字），以取得犹大读者的支持。这份诏书与6:3—5许可建殿的诏书目的不同，这里仅仅准许犹大人归回，而没有明确说明圣殿规模等细节问题。

无论古列所持动机为何，圣经都见证了神行使大能、用人成就他的旨意这一根本事实。这个结论的基本证据是，神订好了计划，并早在许多年前就向其子民透露了其中的一部分（赛45:1；耶29:10）。在这个预定的计划里，神显明了他将行的事（使百姓归回，重建耶路撒冷）、事件的参与者（古列遣以色列人返乡）以及事情发生的时间（70年后）。如此精确的预言很罕见，因为预言大都不会说明事情成就的具体时间，

也不会指出将来人物的具体名字。不过在其他方面，这个预言跟多数预言是一致的。在这所有预言中，神都将他定意之事向他的子民部分启示出来，叫他们知道可以放心将未来交在他手中。他掌管人事，统管列国，知道事情会如何发展。这种预知的先决条件是他有能力控制人要做的事。倘若无法掌管人类的存在，他所计划施行的事最终就会受到不可控力的阻挡。以斯拉记1章令读者确信，是神使用了外邦君王来配合他所预告的计划（1:1），让他们变得异常慷慨（1:2—4），委派他们去行他的旨意，成就他的计划（1:2）；他还重新让子民燃起了敬拜他的愿望（1:5）。神主权的统治解释了事情为何如此发生。

这也意味着所发生的每件事都有神学意义，因为每件事都是神计划的一部分。虽然今天人们大多不会从神主权计划的角度来读报纸，但神依然活跃在他所定世界蓝图细节之中。神不会忘记下一步该做什么，他也晓得计划中每个要件发生的时机。他会感动人心，让他们去行奇妙的事，好成就他的旨意，完成他的计划。跟以斯拉时代的情况一样，若神激动人心去遵行他的计划，我们就应当预备好，用行动来顺服他。

对于以色列人和神而言，最重要的莫过于使敬拜神的信徒群体在耶路撒冷延续下去了。古列交出原属圣殿的珍贵器皿，表示他肯定了以色列神的合法性，确认他有权在自己的犹大圣殿里享受百姓的敬拜。有了这些珍贵物件，耶路撒冷古老的过去与新的敬拜活动就连续起来了。这些器皿也表明新的敬拜活动是正统的。归返者将与他们的先祖一样，在相同地点使用相同的圣殿器皿敬拜神。

神曾完全弃绝有罪的以色列民族，因为他们敬拜外邦的神。要想使神的名字得着称颂，有些事就必须得做。圣洁的神必须拥有特定样式的祭坛和指定的圣殿，并有纯正的利未祭司献上正确合宜的祭物。要达成此事，唯一方法就是由神来建立一个新的信徒群体，这群信徒要能从他在妥拉上的指示知道何事讨他的喜悦。所以，神将自己的子民而非某个新族群带回了耶路撒冷。因为承接了过往的传统，所以百姓一定会回到神在耶路撒冷拣选的地方（而不是什么其他殿宇所在），一定会愿意重建圣殿来敬拜他（而不只是去重操旧业），合适的祭司也一定会使用圣洁的器皿敬拜神（异教崇拜必

须摒弃)。这些事中的任何一件若要实现，神自己的子民当中就必须首先有复兴。复兴之后，百姓才有可能去到其他人面前，请他们来观看神正施行的奇事。

这一古老群体复兴的主题使人想到，神也许在未来也会以同样方式动工。承接过往，能确保新群体是纯洁正统的。许多人觉得旧约过时了，宗教改革运动过时了，那些古老的歌曲以及祖辈的行为规范也都过时了，但是，神现在的工作延续着他过去的启示，他过去的救赎之工预示了将来的拯救，因着神，从前的信仰群体与新的跟随者、过去的敬拜形式和新的赞美方式，都联系起来。若能传承过往，信徒便能确知自己行在正道上。这旧时的宗教是真信仰，即便它披上现代的外衣后看来或听来略有不同，也依然足以满足今天每个人的需要。那过去指引以色列人的神，今日仍在掌管世事。我们不需要用现代哲学观念来修正信仰，那些观念只能摧毁这个简单真理：神爱我们，他仍在掌管世上万事，所以我们可以信靠他，敬拜他。

2. 返回耶路撒冷之人的名单（拉2:1-70）

¹巴比伦王尼布甲尼撒从前掳到巴比伦之犹大省的人，现在他们的子孙从被掳到之地回耶路撒冷和犹大，各归本城。²他们是同着所罗巴伯、耶书亚、尼希米、西莱雅、利来雅、末底改、必珊、米斯拔、比革瓦伊、利宏、巴拿回来的。

³以色列人民的数目记在下面：

巴录的子孙二千一百七十二名；⁴示法提雅的子孙三百七十二名；⁵亚拉的儿子七百七十五名；⁶巴哈·摩押的后裔，就是耶书亚和约押的子孙二千八百一十二名；⁷以拦的子孙一千二百五十四名；⁸萨土的子孙九百四十五名；⁹萨改的子孙七百六十名；

¹⁰巴尼的子孙六百四十二名；¹¹比拜的子孙六百二十三名；¹²押甲的子孙一千二百二十二名；¹³亚多尼干的子孙六百六十六名；¹⁴比革瓦伊的子孙二零五十六名；¹⁵亚丁的子孙四百五十四名；¹⁶亚特的后裔，就是希西家的子孙，九十八名；¹⁷比赛的子孙三百二十三名；¹⁸约拉的儿子一百一十二名；¹⁹哈顺的子孙二百二十三名；²⁰吉罢珥人

九十五名；

²¹伯利恒人一百二十三名；²²尼陀法人五十六名；²³亚拿突人一百二十八名；²⁴亚斯玛弗*人四十二名；²⁵基列·耶琳*人、基非拉人、比录人共七百四十三名；²⁶拉玛人、迦巴人共六百二十一名；

²⁷默玛人一百二十二名；²⁸伯特利人、艾人共二百二十三名；²⁹尼波人五十二名；³⁰未必人一百五十六名；³¹别的以拦*子孙一千二百五十四名；³²哈琳的子孙三百二十名；³³罗德人、哈第人、阿挪人共七百二十五名；³⁴耶利哥人三百四十五名；³⁵西拿人三千六百三十名。

³⁶祭司：耶书亚家耶大雅的子孙九百七十三名；³⁷音麦的子孙一千零五十二名；³⁸巴施户珥的子孙一千二百四十七名；³⁹哈琳的子孙一千零一十七名。

⁴⁰利未人：何达威雅的后裔，就是耶书亚和甲篾的子孙七十四名。⁴¹歌唱的：亚萨的子孙一百二十八名。⁴²守门的：沙龙的子孙、亚特的子孙、达们的子孙、亚谷的子孙、哈底大的子孙、朔拜的子孙，共一百三十九名。

⁴³尼提宁（就是殿役）：西哈的子孙、哈苏巴的子孙、答巴俄的子孙、⁴⁴基绿的子孙、西亚的子孙、巴顿的子孙、⁴⁵利巴拿的子孙、哈迦巴的子孙、亚谷的子孙、⁴⁶哈甲的子孙、萨买*的子孙、哈难的子孙、⁴⁷吉德的子孙、迦哈的子孙、利亚雅的子孫、⁴⁸利汛的子孙、尼哥大的子孙、迦散的子孙、⁴⁹乌撒的子孙、巴西亚的子孙、比赛的子孙、⁵⁰押拿的子孙、米乌宁的子孙、尼普心的子孙、⁵¹巴卜的子孙、哈古巴的子孙、哈忽的子孙、⁵²巴洗律的子孙、米希大的子孙、哈沙的子孙、⁵³巴柯的子孙、西西拉的儿子、答玛的子孙、⁵⁴尼细亚的子孙、哈提法的子孙。

⁵⁵所罗门仆人的后裔，就是琐太的子孙、琐斐列的子孙、比路大的子孙、⁵⁶雅拉的儿子、达昆的子孙、吉德的子孙、⁵⁷示法提雅的儿子、哈替的子孙、玻黑列哈斯巴音的子孙、亚米的子孙。

⁵⁸尼提宁和所罗门仆人的后裔共三百九十二名。

⁵⁹从特·米拉、特·哈萨、基绿、押但、音麦上来的，不能指明

他们的宗族谱系是以色列人不是；⁶⁰他们是第来雅的子孙、多比雅的子孙、尼哥大的子孙，共六百五十二名。

⁶¹祭司中，哈巴雅的子孙、哈哥斯的子孙、巴西莱的子孙；因为他们的先祖娶了基列人巴西莱的女儿为妻，所以起名叫巴西莱。⁶²这三家的人在族谱之中寻查自己的谱系，却寻不着，因此算为不洁，不准供祭司的职任。⁶³省长对他们说：“不可吃至圣的物，直到有用乌陵和土明决疑的祭司兴起来。”

⁶⁴会众共有四万二千三百六十名。⁶⁵此外，还有他们的仆婢七千三百三十七名，又有歌唱的男女二百名。⁶⁶他们有马七百三十六匹，骡子二百四十五匹，⁶⁷骆驼四百三十五只，驴六千七百二十四匹。

⁶⁸有些族长到了耶路撒冷耶和殿的地方，便为神的殿甘心献上礼物，要重新建造。⁶⁹他们量力捐入工程库的金子六万一千达利克*，银子五千弥拿*，并祭司的礼服一百件。

⁷⁰于是祭司、利未人、民中的一些人、歌唱的、守门的、尼提宁，并以色列众人，各住在自己的城里。

2:24 同平行经文尼7:28；希伯来文读作*Azmaveth*。2:25 NLT及一些希伯来文抄本和希腊文译本作*Kiriath-jeirim*（亦见尼7:29）；希伯来文读作*Kiriath-arim*。2:31 或作“西以拦”（West Elam）。2:46 NLT沿用马所拉经文的一种异读*Shalmal*（亦见尼7:48）；还有一种写法是*Shamlai*。2:69a 希伯来文作“金子六万一千达利克”，重约1,100磅或500千克。2:69b 希伯来文作“五千弥拿”[约3,000千克]。

▶ 注解

2:1 他们的子孙从被掳到之地回耶路撒冷和犹大，各归本城。⁸这份名单的出处以及它与尼希米记7章中另一份几乎相同名单（及《以斯得

⁸NLT译作“这是犹大被掳回归者的名单”。

拉一书》5:4—46)之间有何关连,释经学者们颇感困惑。有些学者认为尼希米记7章的名单就是以斯拉记2章的资料来源(Allen 2003:23),但也不可能二者都使用了第三种文献资料。因为两份名单中有许多名字的希伯来文拼法不尽相同,而在153个数目中也有29个不同,所以这两份名单中,一份不太可能直接抄自另一份。Allrik(1954:21—27)提出了一些可能的解释,谈到古代缩略化的数字系统可能导致怎样的误会或误抄。此外,我们也无法辨识这份名单反映的是犹大发展的哪一个阶段。由于这份名单紧接在1章之后出现,或许可以假定其中提到的百姓是第一批同设巴萨回到犹大的人。但甚至连设巴萨的名字都不在2:2的首领名单之中(反而所罗巴伯才是领袖),而且那时已有许多百姓在他们的城镇安顿下来了(参2:1,70)。这份名单的来源包括一份城镇名录、一份宗族名册和一份祭司名单,它们在所罗巴伯作省长时被综合成一份文献。这想必是居住在耶胡德地区的百姓名单,记录的并不单是首次被掳归回者的名字(其中有的已经过世)。这份清单列出了所有理应被视为纯正以色列人的人。有了这份名单,政府官员便可拿它来作许多不同的用途。尼希米记7:5认为这名单是“家谱”(字面意思为“族谱册”),但该名单明显与历代志上1:1—9的家谱不同。这份名单表明现在发生的事件延续了过去,因为每个家庭都重回本乡居住,应该也是住在他们自己永恒的地业上。

省。这里指犹大人回到故乡后的居住区域。这包括新建的耶胡德行省或行政区,那里由所罗巴伯担任省长;还可能包括附近一个只有很少人居住的省份。耶胡德确切的地理范围仍有待厘清。以斯拉记2:21—35依照居住地区分百姓,但并非所有的释经学者都认为罗德、哈第和阿挪这几个城市位于波斯帝国的耶胡德省境内。正因这个缘故,一些释经书和译本(包括NLT)使用“省”的复数形式来表示百姓定居之处(希伯来文名词为单数形式)。Fensham(1975:795—797)指出,亚兰文中表示行省的词大可以表示大的总督辖地,小可以表示总督下辖的小范围区域(行省或是城邦)。

2:2 他们是同着所罗巴伯、耶书亚、尼希米……末底改……比革瓦伊。设巴萨已不再是百姓的领袖;取代他的负责人是所罗巴伯。耶

书亚就是哈该书1:1提到的大祭司（见5:2），但他的名字在哈该书中写作“约书亚”。名单其余部分有许多人与其他圣经人物同名，但他们并不那么有名。换句话说，本节的尼希米不是之后重建城墙的省长；这里的末底改也不是以斯帖记中提到的末底改；比革瓦伊是个波斯名字，但他与之后接续尼希米作省长的那位（Bagoas/Bagohi）也不是同一人（Cowley 1923:30.1及32.1）。这份名单中有这个波斯名字，要么说明当时具有影响力的犹太人也取波斯名，要么说明有波斯人归信了耶和華。

2:3—20 的子孙。⁹字面意思为“的众子”。第一组名单将名单中的人与一位重要族长联系了起来。其中一些名字可见于波斯出土的那个时代的非宗教文献。

2:21—35 人。字面意思为“的众子”（*bene*^[H1121, ZH1201]），在一些经节中也作“人”（*'anshe*^[H376, ZH408]; 2:22, 23, 27, 28）。第二组名单主要列举生活在耶路撒冷北边、便雅憫一带城镇的百姓。其他的还包括如南边的伯特利、东边的耶利哥、沙仑平原西边的罗德等城镇。Williamson（1985:34）认为这些是被掳归回者的出生地，而不是他们归回时的居住地，但2:1中特别提到这些被掳归回之民“回到”（*wayyashubu*^[H7725, ZH8740]）他们的城镇（字面意思为“各人回到他的城镇”）。这些地方中有些在以色列历史中相当知名，有些则没那么有名（知名的如2:25的基列耶琳；其他地名请见Clines 1984:47—53）。

2:36—42 祭司……利未人。大卫当初曾设立24个祭司家族（代上24章）负责照管圣殿，但只有其中的四个被列入归回耶胡德的名单之中（还有一些人跟以斯拉于公元前458年返回；8:2—3）。另外在历代志上9:10—13; 24:7—18; 尼希米记10:1—8; 11:10—14; 12:1—7的祭司名单中，也收录了这些人和其他一些宗族名称。

2:43—58 殿役……所罗门仆人。根据8:20，殿役大概是协助利未人的。这些殿役（*nethinim*^[H5411, ZH5987]，源于词根*nathan*^[H5414, ZH5989]，意思是“提供，致力，付出”）可能是基遍人（书9:23—27；

⁹NLT译作“的家族”。

代上9:35—44)或战俘(民31:30—47)。(见Haran 1961:159—169,那里谈到关于尼提宁身份的不同看法。)他们负责挑水、砍柴、扫地这类平凡却不可或缺的工作。由于所罗门的仆人也计算在2:58的总人数之中,因此多数学者认为他们也帮忙做跟圣殿日常运作相关的事(亦见尼7:60; 11:3)。他们的名字暗示他们是迦南俘虏(Myers 1965:19),这些人可能负责看管圣殿牲畜(“玻黑列哈斯巴音”[2:57]的意思是“牧羊人”),也可能负责盘点奉至圣殿库房的什一奉献(“琐斐列”[2:55]的意思是“文书”)。

2:62 这三家的人……不准供祭司的任职。¹⁰历代志上1—9章的族谱证明以色列人很用心地保存每个家族的家谱。历代志上9:1指出所有百姓都把自己的名字报入家谱中,尼希米在尼希米记7:5中又延续了这项传统。有些人“不能指明他们的宗族谱系是以色列人不是”(2:59),有些人遗失了宗族记录(2:62),以色列群体接纳他们,但他们没有资格参与圣殿服事,哪怕他们声称自己出身祭司家族。

“失去资格”这一概念出自词根ga'al^[T^h1351, Z^h1458](玷污,败坏,褻渎);因此,他们暂时不能参与圣殿服事,直到有办法澄清他们并非不洁为止。

2:63 省长。为了避免将不洁之物带入圣殿的危险,“省长”(2:63, *tirshatha*^[T^h8660, Z^h9579];参Hoglund 1992:75—80),大概是设巴萨或是所罗巴伯,暂时不许这些人吃“祭司的分”(miqqodesh haqqadashim^[T^h6944, Z^h7731],“至圣的物”;见利7:21—36),除非能够裁定他们确为祭司。

直到有用乌陵和土明决疑的祭司兴起来。乌陵和土明是大祭司在某些情况中用以确定神旨意的两样小物件(出28:30;民27:21;撒上23:9—12)。具体要怎样用乌陵和土明来确定神的旨意仍是个谜。可能乌陵代表“凶”,土明代表“吉”,两样物件可能分别代表好事和坏事。见E. Lipinski 1970:495—496,其中引述了一段亚述文献,讲到一个亚述神祇透过“好”或“不好”的骰子来回答问题。以斯拉记-

¹⁰NLT译作“他们失去了当祭司服事的资格”。

尼希米记在这里完全没有记录乌陵和土明对于这些宗族做出了什么指示。如果8:33和尼希米记3:4互有关连（这很有可能），那么我们会发现哈哥斯的孙子米利末在之后的年日里得到接纳，担任了祭司的职务（见2:61）。

2:64 会众共有四万二千三百六十名。这个数字既不符合各个数字的总和（29,818），也不符合尼希米记7章的总数31,089（可是尼希米记也提出过总数为42,360）。有些学者提出，这是因为有的经文没有算入女人的数目，所以实际相加的总数较小。但若是这样，那么女人的数量比男人也少太多了。另一种意见认为这里的总数包含了较年幼的孩童，而单个名录并未计算这些孩童。但《以斯得拉一书》5:41的说法正相反，那里说42,360人中不包括12岁以下的孩童。经文也没有说单个名录（人数总和29,818）未将12岁以下孩童计算在内。

2:65 还有他们的仆婢七千三百三十七名，又有歌唱的男女二百名。这里提到那么多仆婢（与歌唱男女的比例为6比1），暗示有相当多的以色列人很富裕，能够负担雇用仆人的奢侈开销。这些歌唱的男女不在2:41圣殿歌唱者的名单之列，因为他们是受雇于有钱人的非宗教歌唱者（Williamson 1985:38）。

2:68—70 有些族长到了耶路撒冷耶和华殿的地方，便为神的殿甘心献上礼物，要重新建造。最后这几节经文（2:68—70）不是族谱记录，而是附加资料，为补全这份归返重建圣殿之百姓的统计资料。与原来兴建会幕（出25:2—7; 35:4—9）、圣殿（代上29:1—9），以及约阿施在位时修理圣殿（王下12）相似，人们奉献以作工程开销之用（3:7）。这些资金补贴了古列提供的经费支持（6:4）和留在巴比伦之民的奉献（1:4—6，见注解1:4）。以斯拉提到“有些族长甘心献上礼物”（字面意思为“自愿奉献”），尼希米记7:70—72则指出有些族长、省长并其余的百姓为这项工程摆上奉献。原文提到“有些（族长）”献上礼物没有负面意思，不是说“只有一些（族长）”献上礼物，也没有对未献礼的人有任何不满。这句话不是在论断那些无法大量奉献的人（McConville 1985:17），因为每一个人都是“量力”而为（2:69）。有些宗族相当富有，但有些却没有多余的钱奉献。虽然以

斯拉和尼希米所记的数目（这些礼物的总数）不完全相同，但两者总量皆十分可观。

2:69 金子¹¹……银子。“金子”就是波斯的*zahab darkemonim*[¹¹2091/1871, ²¹2298/2007]（金币），不是后来的希腊钱币；“银子”指巴比伦的*kesep manim*[¹¹3701/4488, ²¹4084/4949]（“银弥那”币）。其后，大利乌一世开始铸造“达利克”（波斯文*dari*的意思是“金”）。这达利克金币由百分之九十八的纯金铸成，直径大约四分之三英寸，一达利克相当于一个士兵的月收入（Yamauchi 1988:620）。一“弥那”相当于60舍克勒，所以这是百姓慷慨献上的厚礼。R. Loewe（1955:141—150）说——他连得相当于一个工人三年的工钱。

► 释义

跟以斯拉记1章不同，本章没有谈到神所行的事，也没提到他如何引领百姓离开巴比伦。这段叙述交代1:5中神在百姓心中动工的结果，让读者知道所有回应神呼召、前往耶路撒冷重建圣殿的人都是谁。这里只字未提他们信心、顺服、忍耐、付出或受苦，当下唯一重要的是，这些百姓和他们的宗族回到了耶路撒冷。他们的名将永远纪念，他们要称为使耶路撒冷的犹太社会得以重建的人。这种名单跟教会或机构的创办者名录有些类似。百姓冒险犯难，勇于行他人不敢行之事。他们不应被后世遗忘。无疑，神也绝对不会忘记他们。这提醒我们，在神那里有一本大案卷，其中记录着每个人的名字和所作所为（但7:10；启20:12）。那份名单以及以斯拉的名单都说明，在神眼中每一个人都很重要，每一个人的所作所为都有意义。

这份名单记载了肩负领袖职责的人名（2:2）、一起动身出发的家族名称、受感动欲重新开始祭坛敬拜的祭司和利未家族名单，以及可算为“以色列社群”成员的各阶层百姓，有贫（作奴仆的）也有

¹¹NLT译作“金币”。

富，因此意义重大。这份先祖名录见证许多年来神都恩待这些宗族（Holmgren 1987:16）。这些族谱保护了国民的纯正性，因为凡不出自希伯来血统的人都没有记录在册。他们要求所有百姓都用族谱来证明自己的身份，从而确保了他们不沾染非犹太之民可能带来的污秽。也就是说，只有合乎律法规定的祭司才能行使祭司职分，只有正式的圣殿歌唱者才能胜任歌唱的角色，干苦活的殿役要照着所派与他们的任务作工。这些人以元老级身份列于名单之上，可能会使他们骄傲自满，但是对于后世而言，更严重的危险在于认为蒙召的身份来自世袭传承（见罗9:6；腓3:3-8），而不是自己与神属灵的关系（Breneman 1993:83）。身为犹太人的后裔很重要，自己的父母是当地教会会员也很不错，但神看重人的心更甚于这些外在条件。这些人内心受到了极大激励，所以才遵循神的带领。

祭司名册频繁出现在被掳回归时期的书卷里，表明人们很重视辨别谁是正统祭司，只有他们才可以正当地在圣殿中行使祭司职分。这份名单没有提到任何一人是亚伦的后裔，不过先知哈该说耶书亚是当时的大祭司（该1:1）。我们奇怪名单中利未人的数量何以如此稀少（2:40-42）。后来的以斯拉也发现没有利未人自愿与他一同回归（8:15）；他于是招聚一些被掳之地的领袖，让他们游说迦西斐雅的易多派一些利未人前来。但最后他们只说服了38位利未人加入以斯拉的行列。为什么会这样呢？有学者推测，这是因为他们在以色列的地上无法得到产业（见书13:33）。也有学者推测，利未人没有兴趣前往耶路撒冷，是因为被掳时期他们的社会地位有所下降，或是他们已经在被掳之地找到不错的世俗工作，也可能是因为存活下来的利未人的确非常少（Clines 1984:54）。

歌唱的和守门的也在圣殿中身负重任（见代上9:17-29；15:16-24），后来又有一些这样的人跟随以斯拉回来（7:7）。歌唱的人负责演奏乐器并为圣殿敬拜献唱（代上25；诗73-83），守门的人（尼11:19；12:25）负责管理圣殿的仓库（代上9:26-27），也管理进出圣殿的人员，以确保圣殿洁净（代下23:19）。

这个段落的开头与结尾（2:1, 70）都提到百姓回归后在那地定

居。本章的最后一节经文呼应开头2:1的话，重提百姓各归本城安顿下来的话头。这是作者要重新接起2:1中断的叙述。我们可能认为这一点无关紧要也无需重复，但是拥有土地对于犹太人而言神学意义重大。这是神赏赐给他们的土地，如今，靠着神的恩典，他们再次得到了这来自圣约的宝贵恩赐。

返回故乡以及在其上定居的过程部分体现了圣经中的地土神学。地土神学的观念包含在亚伯拉罕之约（创12:1—3, 7）、出埃及（出3:8）、约书亚带领各支派征服且继承地土（书1:2—6; 13:1—19:51）、给大卫的应许（撒下7:8—10），以及先知关于末世的预言（摩9:11—15）之中。（地土神学概要可见Brueggemann 1977。）这是神的土地（利25:23），是他赐给子民永远为业的，所以，回到这地上生活便是成就这神圣的计划。定居这地后，百姓也得以再次在神所选择要立为他名的居所献祭（参申12章）；重建圣殿、恢复神原初所设计的敬拜也因此成为可能。甚至在被掳之前，神就计划好了要将一些余民带回故土。归回之民的旅程不仅是在地理位置上的移动，而且是一次神学意义上的归回，为的是在神的土地上恢复神子民向神的敬拜。对神的国度而言，这是极其重要的一步。

百姓用行动表达了他们对于这项计划的忠心：他们不但返乡，还奉献大量资金来支持圣殿重建工程（2:68—69）。从奉献的规模看，百姓不是只献上他们的十分之一而已，而是慷慨解囊，所拿出的远超过所需要的。这样的回应说明以色列会众同心合意投身在这崭新的契机中，要影响耶路撒冷的未来，创造新局面（McConville 1985:17）。这些百姓一定相信，如果他们认真看待在这块土地上服事神的新机会，全力应对重建圣殿的挑战，神就会借着他们施行奇妙的作为。

这是每一代新信徒都面临的挑战，特别是那些在新环境中试图为神开展新事工的人。他们会问，神要如何使用我们来影响这个世界？他们必须全心全意去行他人不敢行的事。他们这样的信徒群体必须在充满敌意和罪恶的世界中挺身而出，勇于为神树立新的标准。他们还必须致力于维护在主里的合一与圣洁，彼此同工，来看神如何祝福他

们摆上的努力。即使在今天，慷慨奉献金钱并献上我们自己也常是成就神事工的重要元素。

(二) 敬拜神带来反对 (拉3:1-4:23)

1. 恢复敬拜 (拉3:1-13)

¹到了七月*，以色列人住在各城；那时他们如同一人，聚集在耶路撒冷。²约萨达的儿子耶书亚*和他的弟兄众祭司，并撒拉铁的儿子所罗巴伯与他的弟兄，都起来建筑以色列神的坛，要照神人摩西律法书上所写的，在坛上献燔祭。³他们在原有的根基上筑坛，因惧怕邻国的民，又在其上向耶和華早晚献燔祭，

⁴又照律法书上所写的守住棚节，按数照例献每日所当献的燔祭；⁵其后献常献的燔祭，并在月朔与耶和華的一切圣节献祭，又向耶和華献各人的甘心祭。⁶从七月初一日起*，他们就向耶和華献燔祭。但耶和華殿的根基尚未立定。

⁷他们又将银子给石匠、木匠，把粮食、酒、油给西顿人、推罗人，使他们将香柏树从黎巴嫩运到海里，浮海*运到约帕，是照波斯王古列所允准的。

⁸百姓到了耶路撒冷神殿的地方。第二年二月*，撒拉铁的儿子所罗巴伯，约萨达的儿子耶书亚和其余的弟兄，就是祭司、利未人，并一切被掳归回耶路撒冷的人，都兴工建造；又派利未人，从二十岁以外的，督理建造耶和華殿的工作。⁹于是犹大（在二章四十节作何达威雅）的后裔*，就是耶书亚和他的子孙与弟兄，甲篾和他的子孙，利未人希拿达的子孙与弟兄，都一同起来，督理那在神殿做工的人。

¹⁰匠人立耶和華殿根基的时候，祭司皆穿礼服吹号，亚萨的子孙利未人敲钹，照以色列王大卫所定的例，都站着赞美耶和華。¹¹他们彼此唱和，赞美称谢耶和華说：

他本为善，

他向以色列人永发慈爱。

他们赞美耶和華的时候，众民大声呼喊，因耶和華殿的根基已经

立定。

¹²然而有许多祭司、利未人、族长，就是见过旧殿的老年人，现在亲眼看见立这殿的根基，便大声哭号，也有许多人大声欢呼，¹³甚至百姓不能分辨欢呼的声音和哭号的声音；因为众人大声呼喊，声音听到远处。

3:1 希伯来文作“第七个月”。原文没有标明年份，所以时间可能是在古列执政元年（公元前538年）或是第二年（公元前537年）。该年古希伯来阴历的七月时值公元前538年的9、10月间，或公元前537年的10、11月之间。3:2 希伯来文作 *Jozadak*，是 *Jehozadak* 的另一种写法；也见于3:8。3:6 希伯来文作“七月初一日”。古希伯来阴历的这日在公历9月或10月。住棚节于希伯来历七月十五日开始。3:7 希伯来文作“海”；NLT作“地中海”。3:8 希伯来文作“第二个月”。古希伯来阴历中的这个月在公元前536年的4、5月间。3:9 NLT作“所有何达威雅的后裔”。希伯来经文作“犹大的后裔”，即 *bene Yehudah*。“Bene”在这里也可以读作专名“宾内”（*Binnui*）；“Yehudah”可能是何达威雅的另一名字。比较2:40；尼7:43；《以斯得拉一书》5:58。

► 注解

3:1 七月。¹²字面意思为“第七个月”。见NLT页边注。

如同一人。¹³字面意思如此，原文为 *ke'ish'ekhad* [Th3509.1/376/259, ^{ZH}3869/408/285]。此时国民团结（*Batten* 1913:107）非常重要，因为他们人数不多，所处环境又不友善（3:3；4:1-5）。

3:2 约萨达的儿子耶书亚和他的弟兄众祭司，并撒拉铁的儿子所

¹² NLT译作“初秋”。

¹³ NLT译作“有志一同”。

罗巴伯与他的弟兄，都起来建筑以色列神的坛。这两位重要人物和他们的宗族领导了重建敬拜的过程。耶书亚列在前头，因为这是一次宗教行动，不是政治事件。圣经后来还把耶书亚称为大祭司，把所罗巴伯称为省长（尼12:1；该1:1, 12, 14; 2:2, 4），但在以斯拉记中没有这些称谓（2:2; 3:2; 4:3; 5:2）。作者这样做，是刻意不强调这些人物的官方身份（我们不晓得这些称谓和官方身份是何时开始的）。这可能表示这些宗族中除首领外，还有好些人也一同激励百姓起来行动（Japhet 1968:84）。耶书亚的父亲约萨达是公元前587至前586年耶路撒冷被毁期间的大祭司（代上6:14—15）。

照神人摩西律法书上所写的。百姓之所以知道他们需要正确的祭坛（以完整的石头建造）、在正确的地点（神起初择定之处）、以适当的牲祭（无瑕疵的动物）、由神所指定的祭司（利未祭司）进行献祭，是因为他们有摩西律法书上的指示作为准则。有些释经学者相信，他们如若要开始重建新坛，就必须拆除于巴比伦人摧毁圣殿后搭建的临时祭坛（见耶41:5，那里讲到耶路撒冷倾覆后一次献素祭的事[耶39:1—8]；这大概与临时祭坛有关；参Myers 1965:26—27; Jones 1963:12—31），因为这坛已经被异教崇拜亵渎了（Clines 1984:65）。原文没有提到任何关于拆毁既存祭坛的文字，因此所有支持这种解释的见解在相当程度上都是推测。犹太人非常看重敬拜的纯洁，所以不洁的祭坛不得使用。这群被掳回归者生活模式的特征就是严格遵行摩西律法。

3:3 惧怕邻国的民。¹⁴字面意思为“惧怕那地的民”。Nickolson（1965:59—66）称，“那地的民”在不同文本中指不同的群体，有时候指贫穷人（王下25:12；耶39:10），但此处指犹太人被掳回归之前居住在当地的撒马利亚人（1965:59—66）。可能在耶路撒冷的犹太移民人数稀少，又没有军事力量保护他们免于入侵者的伤害，所以他们惧怕当地的亚摩利人、摩押人、以东人和撒马利亚人。人在感到攻击威胁时很容易害怕。新坛是专属犹太人的，邻国的民不能

¹⁴NLT译作“惧怕当地的居民”。

使用 (Fensham 1982:59), 这种排他性也许激怒了一些非犹太的邻国之民。

早晚。这指的是羊羔加上细面、酒和油的日常献祭 (出29:38—42; 民28:3—8), 象征着百姓将那日奉献给神。

3:4 住棚节。这是个欢乐的节庆 (也以圣幕节之名为人所知; 出23:14—16; 利23:33—43; 申16:13—16), 为的是要纪念当年百姓离开埃及前往应许之地40年旅程中住帐棚的日子。“棚” (*sukkoth*^[T^H5521, Z^H6109]) 指百姓居住的小屋或帐棚。这个节日期间, 百姓每天都要向神献上特定的祭物, 表达他们的敬拜和奉献心志 (民29:12—38)。毋庸置疑, 百姓知道自己的返乡之路与先祖从旷野进入应许地的旅程之间, 存在着些许相似, 不过原文没有明确作出比较。这个节期融合了对神的赞美和秋收的喜悦, 所以当时有许多百姓献上甘心祭 (3:5)。有这样盛大的庆典, 还有之前其他的庆祝活动 (王上8章), 我们很奇怪尼希米何以竟说, 自约书亚的时代直到他那时, 未曾有过如此盛大的住棚节庆典 (尼8:17)。尼希米时代百姓的喜悦与热忱, 大概还要远超过以斯拉记3章所描述的欢喜。

3:6 耶和华殿的根基尚未立定。从这个时间标记来看, 3:1—6事件发生的时间应当定在百姓归回之后不久, 而不是18年之后的公元前520年。虽然百姓还没开始兴建圣殿建筑本身, 但他们已经在欢喜快乐地庆祝这事, 可能是觉得有敬拜总比不敬拜好。动词 *yussad*^[T^H3245, Z^H3569] 在这里译为“立定根基”, 可用以表示任何修复或重建活动, 而不应仅仅局限于起初安置基石的动作 (Gelston 1966:232—235)。旧圣殿的根基很可能是在地下, 但还在原处; 不过有些基石可能已经损坏, 需要更换, 有些可能在70年被掳期间已经移位, 需要放回原处。这句话的意思不是说他们在另一个地方打下全新的根基。他们使用的还是旧有的根基, 只是将其修复而已。

3:7 照波斯王古列所允准的。 *Rishyon*^[T^H7558, Z^H8397] (允准) 这个难解的词在旧约中只有此处出现, 因此很难精准掌握它的意义。不过, 这里的“允准”不是指古列支付这些开销的“拨款” (6:4), 也不是指古列授予百姓“许可”或权力建造圣殿的谕旨

(Myers 1965:27)，而是指古列准许他们从他在黎巴嫩的森林里取木材。

3:8 二月。¹⁵字面意思为“第二个月”。这是兴建大型工程的好时节(4月/5月)，因为大麦的春收已告结束，干季即将到来。匠人已经完成了农作物的收割，搬运木材与石头时也无需与泥泞搏斗。所罗门开始兴建圣殿也是在当年的二月(王上6:1)。由于圣殿重建工作在抵达耶路撒冷之后的第二年开始，所以兴建祭坛必是在头一年。之所以稍晚开始建殿，原因之一是百姓需要一些时间安顿下来，此外，砍伐木材，从黎巴嫩将木材运送至耶路撒冷也需要数月时间。

派利未人，从二十岁以外的，督理建造耶和华殿的工作。建造这座神圣建筑期间，由利未人(耶书亚和甲篾)负责督工是很恰当的。省长所罗巴伯的确也参与其中，但他和耶书亚都将重建工程的具体事项分配给众利未人负责。为了找到足够的利未人监管工程(Allen 2003:34—35)，合格祭司的年龄底限降到了20岁(20岁是代上23:27中的界限，但民8:24以25岁、民4:3以30岁作为开始祭司服事的年龄)。由利未人负责监工可以确保工程依照摩西律法的规定完成，并且合乎仪文(Fensham 1982:64)。

3:10 匠人立耶和华殿根基的时候。作者没有将焦点放在重建开始的细节上，而是着重描写百姓欢喜庆祝的情形。如同往日，祭司穿着当穿的服装，利未歌唱者(2:41)吹角击钹，百姓感谢赞美神。此情此景，一如被掳之前的辉煌时代：一切照大卫旧日的规矩，当初大卫将约柜带到耶路撒冷时是这样做的，所罗门在耶路撒冷的献殿庆典中也是这样做的(代上15—16章；代下5章；7章)。

3:11 彼此唱和，赞美称谢耶和华说。字面意思为“他们以感谢赞美响应(*wayya'anu*[TH6030A, ^{ZH}6702])耶和华”。在开始的器乐演奏之后，他们唱了两种类型的诗歌(赞美和称谢)，可能用到了启应式轮唱(*antiphonal responses*)。

¹⁵NLT译作“仲春”。古希伯来阴历的该月时值公元前536年4、5月之间。

► 释义

第一大段（3:1—6）描述被掳回归者开始在耶路撒冷聚集敬拜神。那时是七月，也就是提斯利月（现在的9、10月间）。犹太人的几大节日都在这一个月间，有Rosh Hashanah（新年；见利23:23—25）、Yom Kippur（赎罪日；见利16; 23:27），以及Succoth（圣幕节或住棚节；见利23:34—36）。Yamauchi（1988:621）提出，他们抵达耶路撒冷短短几个月后便举办了这庆典，只是原文没有指明此事发生的年份。另外一些学者倾向于将这些事件的时间推到大约17年之后（公元前520年左右），因为百姓不可能如此快速地在各城定居下来（3:1）（他们需要几年时间重建房屋），而且4:24—5:2和哈该书1:1也将所罗巴伯与耶书亚的事工（3:2）时间放在大利乌王在位的第二年，即公元前520年（Williamson 1985:43—44）。根据后一种观点，4:4—5只是一份“摘要注释”（summary notation），概括了3:1—6的内容（Talmon 1976:322），这样，整段故事就是在大利乌一世而不是古列时期了。这种观点的根据是，4:24用了“复述重提”（repetitive resumption）的手法，那里清楚注明时间是在大利乌一世时。虽然多数学者都承认这些文学特性（“摘要注释”和“复述重提”）的价值，可是它们的主要目的在于建立文学-神学的关连，而不是标记时间。因此，3:1—4:5古列时期的建造工程与4:24大利乌一世时期的事件有关，但二者的关联在于主题和神学，而不在于它们是同一年代的同一件事。

犹太人渴望在耶路撒冷自己的祭坛上敬拜神，百姓因此团结合一。当时有五万名百姓在场，显然他们不会在每一件事情上都达成共识，但他们很快就将无关紧要的分歧都放在一边，以便达成当初返回耶路撒冷时的主要目标。争议和分裂会阻碍他们将荣耀归给神，向神敬拜的同一心志却能带来团结，使他们灵里最深处的渴望得偿。

工匠建造圣殿墙垣之前需要先修复根基。圣殿在巴比伦人攻陷时曾被摧毁，但是巴比伦人不可能特意费力挖出巨大的圣殿基石，将其从原处挪开。地震、结冰、树根和落石都可能损坏一些基石，所以基石需要更换、平整或修直。

以斯拉记3:7告诉我们，百姓雇用石匠和木匠，并向推罗人和西顿人购买香柏树。重建这座圣殿与所罗门首次建殿间有相似之处（代上22:1—5；代下2:7—16）。两次都使用了高大结实的黎巴嫩香柏树，都雇用外邦人负责部分工作，木材都由约帕这地中海的天然港口运来，并且匠人的工钱都以黄金和巴勒斯坦的常见农产品支付。虽然这两次建造的记录之间不可能有直接的文学关联（意即以斯拉没有照抄历代志的材料），但两种记录仍很相似，是因为历史的必然性（例如，那时只有在黎巴嫩才能找到高大的香柏树），也因为作者希望延续过去的传统（从而合乎正统）。

以斯拉记3:8指出，“一切被掳归回耶路撒冷的人，都兴工建造”。作者反复提到参与重建者不可撼动的团结与热忱。本段经文并没有称耶书亚和所罗巴伯为百姓的首领，但是作者刻意只列出这两人，表示他们要尽力确保工程完成。原文没有明确介绍每人分别做了什么，只说大家合力建造。重要的是每个人都以某种方式参与并支持这项群体工程，有些人搬运石头，有些人从约帕运送木材，有些人为工匠准备食物，还有些人组织百姓按工种结成团队。倘若不是大家都出力帮忙，倘若百姓中间有不团结的心或懒散态度，这样大规模的重建力量便无法集结。

以斯拉记3:10—12将百姓情绪上的反应与立定圣殿根基连结起来。尽管只是完成了铺设根基的初步阶段，他们仍是兴奋不已。他们满心欢腾，承认神的良善（Millard 1966:115—117）和他坚定不移的圣约之爱（*khesed*^{Th2617, Zh2876}；详情请见Sakenfeld 1978关于*khesed*的词意解释）；他们不是专注于建殿尚未完工的部分，而是定睛于神已经透过他们成就的事。

他们以歌唱来表达内心的欢腾。百姓歌唱的内容可能是诗篇100、106或107篇这样的诗歌，也可能是歌颂神圣约之爱永远长存的叠咏诗篇136篇。百姓高声欢呼，表现出他们因神恩典而有的欢喜与感谢之情。对于神的子民而言，这是个既美好又值得纪念的日子。他们看见神的手已经动工，并殷切期盼着完成剩下的建殿工作。

他们内心的欢腾也为哭号所取代。经文没有明确指出记得所罗

门时代宏伟圣殿的老年人何以哭号。是因看到所罗门的圣殿得以重建，所以喜极而泣吗？还是因为眼前的圣殿根本无法与记忆中的荣耀与辉煌相比，才悲伤流泪呢？有些释经学者根据之后在哈该书2:3的描述来解释这里的哭号。哈该书那里提到老年人抱怨新的圣殿没有荣耀（约在16年之后，也就是圣殿真正完工的时候），许多学者也就回过头来理解以斯拉记的这段经文，认为这里的老年人也是同样的态度（McConville 1985:210; Myers 1965:29）。将这两段内容视为两个独立事件可能比较好，因为哈该书2:3中没有提到有人哭号，而以斯拉记也没有提到有老年人抱持消极负面的比较态度。由于早期并没有老年人反对重建圣殿，所以最好推断以斯拉记3章的眼泪是欢喜的泪水。神最终赐下出人意料的喜悦，让他们看见圣殿已在重建当中。1967年以色列取得耶路撒冷战争胜利时，那些终于来到哭墙前的以色列人也留下了欢喜的泪水，二者可能不无相似（Yamauchi 1988:625）。

在故乡定居下来，在原址重建祭坛和圣殿，都具有重大的神学意义。这里曾是亚伯拉罕献以撒的地方（创22:2；代下3:1），也是犹太人在世界上唯一可以献上合宜赎罪祭的地方。这座圣殿也是那时敬拜者在世上唯一可以来到神面前的地方。神的名号和名声赖此殿而立。诗篇述说百姓渴想能有机会在这些院宇中敬拜，这是好得无比的（诗26:8；84:1-2；100:4-5）。当然，百姓里许多人一生中从没在这里敬拜过，这事件就更显重要了。他们离开巴比伦，为的是参与重建祭坛和圣殿；他们最大的梦想实现了。生命中第一次参与献燔祭的重大意义，第一次庆祝住棚节的喜悦，第一次参与圣殿活动、听到号角声及利未诗班歌唱时的激动，想必令他们应接不暇，难以忘怀。神诚然恩待他们，他以坚定不移的圣约之爱对待这群悖逆的百姓，配得称谢。他们高声欢呼、赞美、哭号，再次凸现了当时澎湃激昂的情绪氛围。这种生气蓬勃的敬拜正是神所喜悦的，今天所有神子民的敬拜也当如此。

经文描述以色列的敬拜时，字里行间还表现出另外一个重要的神学主题——合一。从一开始，我们就看到百姓“如同一人，聚集在耶路撒冷”，为要敬拜神（3:1）。在过去漫长的被掳岁月中，有各种异教势力都可能引导百姓误入歧途，但这些百姓至终得以同心歌颂神，

宣扬他们的合一（Throntveit 1992:22）。他们以非常实际的方式表现合一，“一切被掳归回耶路撒冷的人，都兴工建造”（3:8）；不是只有一个支派或一座城的百姓在建造。这不是百姓争论谁要作什么工、该唱什么诗歌或合唱曲、该如何安排座位的时候，大家都因能敬拜他们伟大的神而欣喜若狂。

百姓始终留意，使当时所做的能延续过去数百年来的犹太传统，这是百姓合一的基础之一。祭坛与圣殿建造在他们先祖过去所站之处（3:3, 6），每一件事也都要照着“摩西律法书上所写的”（3:2, 4）或是“大卫王所定的例”（3:10）去行。他们选当用的石头建造祭坛，按合宜的程序守住棚节，挑适当的人在圣殿中歌唱，派合适的人监管工程。他们非常谨慎留意，以避免可能导致失和的错误。如前所述，3:12中的哭号不是秩序紊乱的表现，而是因体验到神的爱、看到激动人心的事而有的正常情绪反应。大家更加合一，因为都心系一事：他们都想要赞美称谢神极大的美善和坚定不变的圣约之爱（3:10—11）。这些献祭、圣节以及献殿礼上的敬拜，都是因神向这些不配之民显明了他恩慈的性情。这些百姓本不配得现在所享有的，所以他们立刻把赞美、尊荣的话语都归给神。

这段经文对民中的好领袖也略作强调。这里提到亚萨的子孙带领歌唱（3:10），利未人耶书亚和甲篾并他们的家族督理圣殿重建的工程（3:9），耶书亚与所罗巴伯负责监管祭坛的建造（3:2）。但经文对于这些仆人领袖的描述着墨不多。领袖建立功名不在凡事亨通之时，而是因为他能在处境艰难之际担负起领导的重任。百姓需要仆人式领袖，也有许多首领带领有方，可神才是百姓尊崇和称颂的对象。这项工程不是某一位首领的功劳，而是神恩典的工作。

2. 重建圣殿的拦阻（拉4:1—5）

¹犹大和便雅悯的敌人听说被掳归回的人为耶和华——以色列的神建造殿宇，²就去见所罗巴伯和以色列的族长，对他们说：“请容我们与你们一同建造；因为我们寻求你们的神，与你们一样。自从亚述王以撒哈顿带我们上这地以来，我们常祭祀神。”

³但所罗巴伯、耶书亚，和其余以色列的族长对他们说：“我们建造神的殿与你们无干，我们自己为耶和华——以色列的神协力建造，是照波斯王古列所吩咐的。”

⁴那地的民，就在犹大人建造的时候，使他们的手发软，扰乱他们；⁵从波斯王古列年间，直到波斯王大利乌登基的时候*，贿买谋士，要败坏他们的谋算。

4:5 大利乌王于公元前521—前486年在位。

► 注解

4:1 犹太和便雅悯的敌人。这些人就是撒马利亚居民（但不是约瑟夫《犹太古史》11.84提到的撒马利亚人）。他们是被亚述人迁移到撒马利亚的（4:2），这些人似乎将对耶和华神的敬拜与对异教神的崇拜混杂了。

被掳归回的人……建造殿宇。有些学者坚持这个事件并非发生在古列执政早年——被掳归回者首次抵达耶路撒冷两年之后；相反，他们将这股敌对势力兴起的时间定在16年之后，大约是公元前520年，哈该与撒迦利亚时代、大利乌一世在位年间（Williamson 1985:43）。由于3:8—11将建殿初期工程的时间确定在百姓归回后的第二年，所以将4:1—5的事件时间定于根基完工之礼后不久较为合理，而不宜定于15年之后。

4:2 我们常祭祀神。马所拉经文此处的辅音读为“我们没有祭祀”，但如果这些邻人想要与犹大人一同建造圣殿，这话听起来就有点莫名其妙。马所拉经文中标注的诵读形（Qere）¹⁶，以及古希腊文译本和

¹⁶ 马所拉学者认为经文出错时，不直接修改经文，而在页旁加注（称为qere，“只念不写”，诵读形），在经文中保留原有读文（称为kethibh/kethiv，“只写不念”，抄本形）。参见卢龙光主编：《基督教圣经与神学词典》，第324页。

武加大译本都说明，这里的 lo [TH3808, ^{ZH}4202]（不，没有）应该拼作有第三人称单数词尾的介词 lo [TH3807.1/2050.2, ^{ZH}4200/2257]（向他）。此种解读方式（“我们时常祭祀[他]”）更合乎逻辑。

4:3 与你们无干。字面意思“这不是为你们，是为我们”（It is not for you and for us）。对于4:2看似友善的合作提议，他们的回答像是在硬梆梆地说“不用，谢了”。他们这样决定有两个根本原因：（1）犹太领袖并不同意他们邻人的说法，他们认为双方并不敬拜同一位神，因此没有合作的基础。（2）如果按照字面来理解古列的谕旨，那么得到授权重建圣殿的就只有从巴比伦返回耶路撒冷的犹太人。以上两点的自然推论就是，以色列民的邻人不能加入这项重建计划。值得注意，在6:21中，其中有些撒马利亚居民除掉了他们因旧日宗教而沾染的污秽，因而得到接纳可以与犹太人一同敬拜（Allen 2003:37）。

4:4 那地的民……使他们的手发软，扰乱他们。那地的民包括——但不限于——那些想要帮忙重建圣殿的人。他们提出的合作请求被犹太领袖断然拒绝，不禁恼羞成怒，着手拦阻工程，恐吓犹太人。（*Umebahalim* [TH1089, ^{ZH}1164]，“威慑”，圣经中只有此处出现这个词，所以有些学者更倾向于*umebahalim* [TH926, ^{ZH}987]，“吓唬”，后者见于马所拉经文注明的诵读形。这两个词用在上下文中都通顺，意思也相差不多。马所拉经文的抄本形[Kethiv]是较难的读文¹⁷；不过我们不难看出，这种未见于希伯来圣经其他地方的不寻常词形，也可能是书写错误的结果——He和Lamedh在诵读形和抄本形中的顺序不同。）我们无法确定这些敌人用什么方式阻挠并恫吓百姓。他们可能威胁要在肉体上伤害他们，这会使一些百姓不得不留意自身安全，而不再那么注意重建计划。这不友善的环境可能会影响行路、经济、法律和秩序。他们的敌人可能针对犹太人正在从事的工作散播谣言，导致原本

¹⁷ 经文鉴别学中，有“较难的读文较可取”的说法，相关学者认为古代抄写者往往会简化较为难解的字句，因此在出现不同的读文时，较难的读文（*lectio difficilior*）相对来说可能是更原始、更可取的读文。不过该规则受到一些质疑，因抄写错误也可能造成经文难解。参 Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 2nd ed. (Uitgeverij Van Gorcum, 2001), 302—303。

与犹大被掳归回者关系友好的居民开始不信任他们。

4:5 购买谋士，要败坏他们的谋算。敌人阻挠犹大百姓的方式之一是影响各级波斯官员的决策。他们可以贿赂波斯行省和国家机构的官吏，使砍伐和输送木材之事迟迟不得准许，使波斯的财务支持中断，制造不信任与怀疑的氛围。这使得工作进度减缓乃至完全停滞不前，整个重建计划搁置了16年之久，从公元前536年一直搁置到公元前520年，也就是大利乌一世作王之时（见该1:1）。

► 释义

1、2两节经文描述公元前536年左右、古列在位时百姓遭遇的反对。经文没有马上就描述犹大的敌人属于哪个种族，有什么政治取向；不过在4:2我们看到，这些居民说自己是亚述王以撒哈顿安置在北国以色列的流民。公元前721年，以色列国战败，百姓被掳离乡（王下17:24—40），亚述王撒珥根二世将巴比伦、古他、亚瓦、哈马和西法瓦音的百姓迁移到以色列，在他们的土地上居住。（Millard [1976:1—14]表明这些城市的希伯来名与其原本的亚甲文名称十分接近。）因为这些百姓没有敬拜以色列的真神，神就叫狮子进入他们中间，咬死许多人（王下17:26）。于是，亚述王就将一些以色列祭司送回伯特利，好教导这些外邦人敬拜以色列的神。虽然这些百姓知道以色列的神，但他们也没有停止向自己的异教神祇献祭。圣经中没有其他资料谈到这些第二批被以撒哈顿（公元前681—前669年）带到这地的百姓，但以撒哈顿确实曾在此处发动战役，所以很有可能是他当时将百姓安置在了巴勒斯坦（ANET 290）。以赛亚书7:8提到约65年后（公元前670年左右）发生在以色列的一个重大事件，而那正是在以撒哈顿执政年间。以赛亚书的焦点是以色列的审判，并未预言将有掳民迁往北国以色列的土地。这一包括一些以色列祭司在内的新群体，似乎一边按着原来的方法敬拜自己的神祇，一边又按着以色列的方法敬拜以色列的神。这些百姓的子孙大概就成了后来历史上的撒马利亚人（约4；约瑟

夫《犹太古史》11.19)。

这些百姓宣称自己与以色列民敬拜的是同一位神，可是并没有说他们单单敬拜以色列的神。他们描述自己如何敬拜时，完全没有提到他们遵行摩西律法中吩咐的一切；这与被掳归回者形成了对比（3:2, 4—5；参3:10）。我们可以推测，这些敌人表面上提议帮助被掳归回的犹太人重建圣殿，其实背后暗藏着政治动机。这些邻人虽然会为这项协助计划付出某些金钱、时间和劳力上的代价，但他们也会因此而取得该地区部分事务的控制权，掌握影响未来政治决策的手段（Bleckinsopp 1988:107）。不过，这些邻人却表现得好像关注神学问题一样，将自己不可告人的政治动机隐藏了起来。

被掳归回的百姓决定不让犹太和便雅悯人的敌人帮助他们重建。这个决定体现出清晰的宗教信念和高度的政治团结。政治家所罗巴伯没有自行作出决定，也没有忽视这项决议可能给全体会众带来的后果。相反，他将所有族群首领聚集在一起，让他们可以考虑该做什么选择，也汲取所有群体成员的智慧。他们明智地决定要保持敬拜的纯正，不贪图金钱支持、暂时方便，甚至也相对轻看与邻人的和睦。为了保有信仰的纯正，他们情愿受逼迫。

读者不要以为耶路撒冷的犹太百姓是因政治意图或种族偏见而提出了无理借口。回归耶路撒冷的百姓极其重视信仰的纯正；他们一切行动都确实按照经上的教导，也依据古列颁布的许可而行（3:2, 4, 7, 10）。他们晓得自己之所以被掳，是因为信仰中混杂了巴力崇拜和其他异教习俗，他们不希望重蹈覆辙。这些人与众不同的地方在于拒绝其他一切神祇，单单敬拜亚伯拉罕、以撒、雅各的神。若放弃如此重要的一点，他们就无法再以神子民的身份活着了。当然，与非犹太邻人的任何宗教合作也会带来政治后果。而如果他们的政治决策逾越了古列所划的界线，波斯人就可能不会再像先前那样对他们慷慨大度了。

犹太人决定不与该地居民合作，神学意义重大。这一决定设立了圣洁敬拜与离绝世俗的标准，以斯拉日后将以此标准来要求当时的百姓；因为在以斯拉的时代，百姓经常与外邦人往来合作，也相互通婚（9:1—3）。这个决定挑起了两个方面的较力：一面要维护高的神学

标准，承受逼迫，一面欲在道德上作出妥协，得到方便。为了坚守真理和公义的缘故，人们时常需要在灰色地带的议题上作出艰难抉择。有些人可能会提出，该地的居民确实敬拜以色列的神，又献正统的祭礼，还愿意协助犹太人进行为神带来荣耀的工程，这样，让这些人先加入重建计划，再说服他们改掉一些不当的行为，岂不是更好吗？如果一下子排拒了这些居民，又如何能冀望与他们接触并引导他们向善呢？不过，若因此就断定犹太人绝对不可以搭理非信徒，不可以和他们作买卖，不可以找非信徒的大夫看病，或是不可以让非信徒参加崇拜，那是很荒唐的（参申16章；代下30:25）。同样，我们今天要领人归主，也需要与非信徒建立个人关系，在黑暗处作光作盐，为那些寻找出路的人指出希望之途。而进入修道院或深山的教会这种遁世隐居的极端作法，则丝毫无助于将神饶恕与祝福的福音传给世人。

然而，是否坚决保守圣洁，是否离绝他神崇拜，无论在过去还是现在都是确定一个人是否全心爱神的基本标志。每个人都必须回答：我们服事的对象是谁？神是超乎万有的神，也是掌管我生命的主吗？有些人会谈论耶稣的名，也知道福音书里的各样比喻和出埃及的救赎故事，但拥有这些圣经知识还不是神所要的。神不会与任何其他的神祇或人物分享他的荣耀，人若存专一的心志荣耀神，就必须由这心志发出行动，在与人合作方面也要有限度。当我们谈到人对神的忠心时，其中并无回旋的空间。人要么接受神，要么拒绝神。接受神的人会全心全意地爱神，也遵行他的命令（约14:15）。耶稣曾经警告说，世人会恨我们，因为恨我们以先已经恨他了（约15:18）。凡真信徒都难免受逼迫。因此，人必须有所选择：我们是要拒绝这个恨恶神的世界而遭受逼迫，还是要妥协自己的信仰而与恨恶神的人和平共处呢？

坚持上述立场与传福音并不冲突，也不要求人过离群索居的生活。它需要我们全心投入，吸引他人来到真正敬拜神的群体中间。与非信徒建立友谊非但不当禁止，而且还是日常生活不可或缺的一部分。然而，与非信徒建立友情、彼此关怀，决不等于接受他们的神学信念和行为标准。若有信徒受到非信徒朋友的影响，做出违反基督信仰的行为，信仰成熟的人就应当尽可能帮助他们心意更新（罗12:1—

2)。明白确信真理应能激励信徒走出去赢得人心，使人归向神。

3. 重建城墙的拦阻（拉4:6-23）

⁶在亚哈随鲁*才登基的时候，上本控告犹大和耶路撒冷的居民。

⁷亚达薛西*年间，比施兰、米特利达、他别，和他们的同党上本奏告波斯王亚达薛西。本章是用亚兰文字，亚兰方言。

⁸*省长利宏、书记伸帅要控告耶路撒冷人，也上本奏告亚达薛西王。⁹省长利宏、书记伸帅，和同党的底拿人、亚法萨提迦人、他毗拉人、亚法撒人、亚基卫人、巴比伦人、书珊迦人、底亥人、以拦人，¹⁰和尊大的亚斯那巴*所迁移、安置在撒马利亚城，并大河西*一带地方的人等，¹¹上奏亚达薛西王说：

“河西的臣民云云：¹²王该知道，从王那里上到我们这里的犹大人，已经到耶路撒冷重建这反叛恶劣的城，筑立根基，建造城墙。¹³如今王该知道，他们若建造这城，城墙完毕就不再与王进贡，交课，纳税，终久王必受亏损。¹⁴我们既食御盐*，不忍见王吃亏，因此奏告于王。¹⁵请王考察先王的实录，必在其上查知这城是反叛的城，与列王和各省有害；自古以来，其中常有悖逆的事，因此这城曾被拆毁。¹⁶我们谨奏王知，这城若再建造，城墙完毕，河西之地王就无分了。”

¹⁷那时王谕覆省长利宏、书记伸帅，和他们的同党，就是住撒马利亚并河西一带地方的人，说：

“愿你们平安云云。¹⁸你们所上的本，已经明读在我面前。¹⁹我已命人考查，得知此城古来果然背叛列王，其中常有反叛悖逆的事。²⁰从前耶路撒冷也有大君王统管河西全地，人就给他们进贡，交课，纳税。²¹现在你们要出告示命这些人停工，使这城不得建造，等我降旨。²²你们当谨慎，不可迟延，为何容害加重，使王受亏损呢？”

²³亚达薛西王的上谕读在利宏和书记伸帅，并他们的同党面前，他们就急忙往耶路撒冷去见犹大人，用势力强迫他们停工。²⁴于是，在耶路撒冷神殿的工程就停止了，直停到波斯王大利乌第二年。

4:6 希伯来文作 *Ahasuerus* (亚哈随鲁), 是薛西斯一世 (Xerxes) 的别名。他在位时期为公元前486—前465年。4:7 亚达薛西王在位时期为公元前465—前424年。4:8 4:8—6:18 原文以亚兰文写成。4:10a 亚兰文作 *Osnappar*, NLT 拼作 *Ashurbanipal*。4:10b 亚兰文作“河那边的省”; 也见于4:11, 16, 17, 20。4:14 NLT 作“我们既是你忠心的子民”, 亚兰文作“我们既食御盐”。

► 注解

4:7 亚达薛西年间。犹太人重建工程的拦阻延续至亚达薛西王执政年间 (公元前465—前424年), 但确切的年份无从得知。经文没有把这些事件的发生年代跟以斯拉或尼希米的生平协调起来, 以斯拉于亚达薛西王在位第七年出发返乡 (7:6—7), 尼希米则于亚达薛西王在位第十二年受命前往耶路撒冷 (尼2:1)。由于亚达薛西王受埃及的叛变搅扰, 又加上希腊人的攻击, 因此当行省官员警告他有百姓欲在耶路撒冷掀起叛乱时, 王很可能是严肃对待的。在这种情况下, 防止一切可疑活动直至牢牢掌握整个国家, 才是明智之举。

上本奏告波斯王亚达薛西。本章是用亚兰文字、亚兰方言。亚兰文 (*'aramith*^[M762, ZH811]) 是当时巴勒斯坦地区通用的外交语言。4:8—23 是以亚兰文写成的, 因而本书的作者可能握有这些奏本的确实抄本, 并加以概括或引用。本节经文两次提到亚兰文 (字面意思为“以亚兰文和翻译过的亚兰文写成”), 第二次似乎有点多余, 不过这可能是个记号, 用以指示亚兰文段落的起始 (紧接在该词后开始), 而不属于这句话的主体内容 (Clines 1984:77)。从一些译本看, 这里第二次提及亚兰文表示, 奏本或是“从”亚兰文翻译而来, 或是涉及到亚兰文字 (Williamson 1985:61; Allen 2003:41), 又或者这是一段双语文本, 其中一部分为方便波斯王阅读, 把亚兰文翻成了波斯文 (Blenkinsopp 1988:112)。

4:8 省长利宏、书记伸帅……上本。利宏的角色并不十分明

确。看起来他是个同情比施兰、米特利达、他别控诉的当地官员。有些学者认为他是高阶政府行政官员（*be'el-te'em* [^{TAZA}10116/10302, ^S1169/2942]，“精通法令者”），但不是省长（Williamson 1985:61）。显然，利宏的工作包括负责与书珊城中更高阶的官员通信联络，汇报行省内的政治局势。书记伸帅是个熟练的文士，他能以不同语言书写并翻译信息。Oppenheim（1965:253）强调文士的重要性，因为他（甚至比发出信息的人更）能够决定要如何表达一段信息，如何奏报波斯王。Clines基于该奏本与其他古代亚兰文蒲纸书信的相似性提出，4:8包含了书写在奏本封面上的文字（Clines 1984:78; Allen 2003:41）。

4:8以亚兰文写成，所以可能是这份奏本的一部分。但本节以 *kenema* [^{TAZA}10358, ^S3660]作结（如后述，NLT予以省略），而这个词是理应出现在信件开头之前。不过可以相当确定，实际引述亚兰文奏本的内容直至4:11才真正开始。因此4:8—10看起来像是一段以亚兰文书写的奏本开篇摘要，逐字引文要到4:11才开始。

4:9 同党的。字面意思为“他们其余的同伴”。这份名单是想让读者知道有哪些人在幕后支持奏本中的指控。这份名单令人印象深刻，上面有许多重要人物（政治家、审判官、首领），来自不同的民族，包括他毗拉——可能是的黎波里城，位于贝鲁特以北约50英里处——腓尼基海岸（根据Yamauchi 1988:633的观点；不过Allen [2003:41] 不接受这就是的黎波里城的说法）、波斯、巴比伦、以力（Erech）、书珊和亚述。这说明当时对犹太人的指控众所周知，而不单是某个小团体因与犹太人有心结而怀的偏见。如此广泛的群体都起来控诉耶路撒冷居民，可能会令波斯王感到事态严重，必须立即着手处理。犹太人的敌人知道如何操纵政治系统以夸大事实的严重程度，进而得到他们想要的东西。

4:10 亚斯那巴。字面意思“亚斯那巴”（Osnappar）是“亚述巴尼帕”（Ashurbanipal）的另一种拼法。亚兰文使用波斯词时，常会做文字上的转换（例如，字尾的“l”变成“r”），这种古怪的拼法正源于此。这个名字指的是亚述王亚述巴尼帕（公元前668—前627年）。2节曾提及被以撒哈顿流放到此地的百姓，可是没有其他经文提到亚

述巴尼帕曾将百姓放逐到此地。公元前648年，亚述巴尼帕与巴比伦作战，他可能把当时击败并俘虏的巴比伦民带到了撒马利亚及其周围地区。

4:11 上奏亚达薛西王说：“河西的臣民云云”。字面意思为“上奏亚达薛西王说，您的仆人，来自河对岸的民：然后……”。这是奏本的问候语，照波斯奏本的一般格式写成。这点是以斯拉引述了实际奏本的有力证明。

河西之省。¹⁸字面意思是“河对岸之省”。Rainey (1969:51—78) 认为幼发拉底河西岸的土地（第五波斯总督领地）包括叙利亚、黎巴嫩、摩押、以东、腓尼基和以色列的领土。

4:12 犹大人……重建这反叛恶劣的城。这里指古列执政期间跟随设巴萨来到耶路撒冷（1—2章），以及亚达薛西王在位第七年时与以斯拉一同归返（7—8章）的犹大人。我们并不清楚这些指控的原因，也不明白这次建造城墙与尼希米日后的努力间有什么关系，但这些事件发生的年代顺序可能是（1）耶路撒冷在尼希米到来之前已经开始重建，时间约在公元前450年；（2）麦加比苏（Megabyzus）于公元前448年在埃及发动叛乱，遭波斯镇压；（3）这份反对的奏本由利宏送达，以阻止城市重建；（4）为防止耶路撒冷的百姓跟埃及人一样叛变，耶路撒冷的一些城墙遭毁；（5）尼希米于公元前445年被派去稳定局势并重建城墙（见Bleckinsopp 1988:113—114）。本节中城墙的建造工程没有提及尼希米之后的事工，所以我们只能假定这次建造工作早于尼希米的工程。遗憾的是，这个段落没有提供年代信息，但上述重建事件顺序的假说或可为本章年代提供合理说法。

写这份奏本的人评价耶路撒冷是“反叛恶劣的城”，说明他对犹大人有成见。恐怕城墙完工其实也是夸大之词，尤其是当时犹大人只完成了根基而已。“立定根基”的亚兰文动词（*yakhitu* [TAZA¹⁰²⁵³, §2338]）意思不确定，可能指下面几层砖或是大型石墙的基座（Fensham 1982:74）。

¹⁸ NLT译作“幼发拉底河西省”。

4:13 他们若建造这城，城墙完毕就不再与王进贡，交课，纳税，终久王必受亏损。写这奏本的人声称他们是为王的利益着想，或许冀望透过这件事得到一些好处。奏本着力散布不实的政治恐慌，因为犹太人其实并没有抗税的实力，即使他们能够抗税，也不会造成多大的亏损。这里的“进贡”（*mindah* [^{TAZA}10402, ^S4061]，或4:20的*middah*）指固定的年税，“交课”（*belo* [^{TAZA}10107, ^S1093]）可能是买卖商品的税金（营业税），而“纳税”（*halak* [^{TAZA}10208, ^S1983]）一词源于“去，走”这个词，可能是指交通税（Yamauchi 1988:631）。“王必受亏损”涉及到亚兰文 *'appethom* [^{TAZA}10063/A, ^S674] 的翻译，有些学者把该词译为“仓库/府库”（Fensham 1982:74）；如此，我们可以将本句译作“王的府库会受亏损”。“终久”这一译法更好，传递出了“王终将遭受损失”的意思。

4:14 我们既食御盐。¹⁹字面意思如此。这可能是个比喻，表示对王效忠，或因受王恩惠而心存感激（Kidner 1979:52）。利未记2:13和历代志下13:5（参NLT页边注）也提到盐在确立双方约定的义务时有作用。他们一面说邻人闲话，一面也再次吹嘘自己，表现他们恒久有忠心。

4:18 已经明读在我面前。*Meparash* [^{TAZA}10597, ^S6568]这个词按照字面意思有时可解作“单独念”，但此处意为他们为王“翻译”亚兰文（Yamauchi 1988:633）或“清楚地”向王解释奏本的意思。所有这些都暗示这份奏本必须翻译成波斯文，王才能清楚明白（Blenkinsopp 1988:115）。这个词的另一个解释则说这份奏本要“完整逐字”读给王听，而不只是传达一下概要而已（Williamson 1985:53, 56; Allen 2003:42）。见尼希米记8:8释义。

4:19 其中常有反叛悖逆的事。字面意思为“此地曾有反叛悖逆之事”。在亚述和巴比伦的古代文献中，可能记录了公元前701年希西家举兵对抗亚述（赛36—39），或是约雅敬在公元前598—前597年、西底家在公元前588—前587年反抗巴比伦的事。可惜王没有注意到过去

¹⁹ NLT译作“我们既是你忠心的子民”。

130年间犹大没有发生过叛变，因为当时亚述并不是世上强国，以色列也不是附庸国。这就让我们质疑王作决定时是否有足够依据，是否足够客观了，因他似乎凭着非常有限的信息就作了决定，而没有充分考虑以色列的全部历史。这是一次出于恐惧的政治行动，还是基于当时犹大地区百姓行为的可靠信息而作出的合理回应？

4:20 从前耶路撒冷也有大君王统管河西全地。这些材料中不大可能提到所罗门，因为当时以色列对于波斯而言，既不构成威胁，也非其近邻；这些记载倒有可能提及耶罗波安二世、乌西雅或希西家，尽管这些王中无人真正统治过整个幼发拉底河西岸之地。波斯王可能也读过叙利亚、摩押、亚实突、推罗和以东王的历史，这些王都曾经控制过幼发拉底河西岸的独立国家。

► 释义

本段（4:6—23）同前段一样，描述犹大人建造圣殿与耶路撒冷城墙如何遭遇阻力。这些叙述并未直接提到犹太人的仇敌恨恶耶路撒冷百姓所敬拜的神，但他们的所作所为表明，百姓当时决定不接受邻人协助，自己独立建造圣殿是很明智的（4:3）。从耶路撒冷四周邻人的行为，可以看出他们憎恶神的圣城耶路撒冷及他的选民，以至于不择手段地要使神的子民无法安然度日，不得享受敬拜神的权利。这些原本可能成为朋友的人，最后却竭力阻挡建造圣殿（4:1—5），反对以色列的政治独立，因而变成了神的敌人。“那地的民”（通常称为撒马利亚人，但参见4:1注解）担心，以色列人若不让他们插手耶路撒冷的犹大人事务（建造圣殿），他们就会很快失去对耶路撒冷与其周围城市的控制权。如此一来，他们就没有那么多的权力、财力、人力来推行自己的计划了。

以斯拉记4:6—23是几段插叙，讲到在古列和大利乌一世时代过去很久以后，犹太人在试图重建国家时所遭遇到的拦阻。这些经文并未依照年代顺序排列，因为在这部分插叙（4:6—23）之后，叙述又

重新回到了大利乌一世时代。这表示以斯拉是按主题而非年代顺序来编排手边资料的。约瑟夫被这样的顺序安排迷惑（《犹太古史》11.21—30），以为亚哈随鲁（参4:6；NLT页边注）就是古列之子冈比西斯一世，可是这里也好，其他文本也好，都没有提到冈比西斯一世时期（公元前530—前522年）有任何势力反对犹太人的重建工程。本段讲的是重建耶路撒冷及其城墙遭遇的拦阻，是在圣殿完工许久之之后出现的问题。6节提到亚哈随鲁在位期间（公元前486—前465年）有个针对犹太人的书面控诉。这些怨言可能与当时在埃及发生的叛乱有关（Blenkinsopp 1988:111）。这些当地居民诬告犹太人，可能会让波斯人对于被掳归回之民产生不信任，担心他们会像埃及人一样举兵叛乱，带给波斯王更多困扰。

波斯帝国幅员广阔，除非王在每个行省都布有眼线，向他城市通报当地大小事务，否则王不可能对于发生的事了如指掌。这就需要一大批作王“耳目”的人。（色诺芬在《古列的教育》8.2.10—12中描述了波斯的密探体系。）当然，问题是有些时候王不晓得该相信谁，或是如何从各种片面之辞中分辨实情。这里的情况是拟定奏本的人怀有政治野心和宗教敌意，所以他们提供给王的建言中并不全都有事实根据。

注意，拟奏本的人声称自己“既食御盐”，暗示他们忠诚可靠，唯一看重的就是侍奉王。虽然这份奏本没有体现出这些人对王不忠，但其内容表明在诠释发生在耶路撒冷的事件时，他们的评论失之偏颇，并没有完全说出当时城中的实际情形。

拟奏本的人还提出“考察先王的实录”这一要求（4:15）。王若想要探究过去在耶路撒冷曾经发生过的叛乱，就必须有办法取得亚述和巴比伦的年代史。在公元前3世纪，贝洛索斯（Berosus）便使用了载有公元前800至350年间历史的巴比伦编年史记。所以波斯人可能也有办法取得这方面材料。整段论证都在攻击犹太人性好反叛，认为他们向来悖逆无道且不会改变。他们以莫须有的罪名，将多年前巴比伦统治下的强国犹太，与如今在波斯统治下全无军事力量的弱小之族犹太大相提并论，意思是当年强国犹太既起叛变，以后弱族犹太也可能悖逆。

接着，拟奏本的人毫不掩饰地说：“这城若再建造……河西之地

王就无分了。”（4:16）他们的结论极其夸张，说光是建造这一座城的城墙，就会导致王失去整个行省。过去发生在埃及的叛乱给波斯人留下了阴影，而与希腊人的作战也产生了庞大的支出，利宏利用了波斯人的恐惧心理。他怂恿波斯政府立即采取行动，明确底线，马上阻止犹太人，否则帝国就岌岌可危了。这完全是在操弄事实，明明天下太平，却发出类似“狼来了”的假警报。如果希罗多德的说法无误，那么第五区总督只需负担占王室府库每年收入百分之二的税金（Baron 1952:162），因此耶路撒冷这座小城可能缴纳的税金很少，就算抗缴，也不至于对波斯王库造成太大影响。

这份奏本的回谕表明王非常希望控制埃及附近行省的情势，也说明他害怕埃及的叛变蔓延到耶胡德地区。我们无从得知除了犹太地外，波斯治理其他行省时是否也采用这种严密监管事务的方式，不过一般兴建工程都必须得到官方许可（见尼2章）。这样的规定可以确保王享有无限的威权，但也成了绕过当地反犹太人官员的机会。虽然工程必须立刻停止，未得王令就无法再次开工，但是若干年后尼希米的事工却是因迅速得到王的允准而开始的。

利宏、伸帅并他们的同党接到王谕，“就急忙往耶路撒冷去见犹太人，用势力强迫他们停工”（4:23）。想必有军事力量介入来迫使犹太人停工（见《以斯得拉一书》2:30）。有些学者假设，这些仇敌破坏了当时已经重建的部分耶路撒冷城墙，以防止犹太人从他们所谓的不法行动中获益。若果如此，那么尼希米记1:3中，尼希米从哈拿尼听到毁坏的消息可能就是指这事而言的（Kidner 1979:52—53; Blenkinsopp 1988:115）。如果这种推论正确，那么利宏和他的同党便是大大僭越了他们的权限，因为波斯王的回谕并没有提到他们可以拆毁耶路撒冷的城墙。到这里，关于亚达薛西一世期间犹太人遭遇反对势力的插叙就告结束了。

我们从这个段落中了解到，拦阻神子民、反对神圣所、阻碍敬拜神的势力会以多种形式出现。逼迫形式可能包括威吓神的子民使其灰心丧志（4:4），或是狡猾地使用政治权力打击信徒，致使有些人最后不再遵循神的计划（4:5）。逼迫时常发生在恨恶神事工者及其同伴

聚集，协力敌挡神的作为之际（4:7—9）。这种迫害可能包括用无中生有或夸大其辞的话，对信徒作出错误的定性或引起毫无根据的恐慌（4:13—16）。那些人逼迫信徒，可能是为了掌握更多的政治权力，也可能是出于强烈的骄傲或报复心态。古今信徒皆面临此类敌意，圣经也指明凡信靠基督的人总会面临世界的仇恨（约15:18—19；17:14—17）。耶稣鼓励跟随者说，为义受逼迫的有福了（太5:10）；彼得则劝勉读者要预计到逼迫的事，因为基督也曾为他没有做过的事受苦（彼前3:13—18）。

如果神的子民没有在邻人面前活出正直的生命，神有时就会允许逼迫得势，暂时遮蔽他的荣耀。例如，耶路撒冷被毁就是因神子民犯罪的缘故。虽然希伯来人不会因耶路撒冷被毁而赞美神，但最终还是有些人从这个经验中汲取了教训，自己悔改并转回来荣耀神。逼迫会持续多久都在神手中，可是信徒如果不肯跟随神，就该料到逼迫会一再发生。有时候逼迫考验人们真实的内在生命，迫使他们面对过去犯下的错误。在这里，神子民之所以遭遇反对，部分是由于他们过去反抗外来宗主的叛乱行动，这些负面见证对居住在“河西之省”及波斯的百姓造成了负面影响。这些过去的罪追上了耶路撒冷的百姓，加增了邻人对他们的敌意。

除此之外，他们断然拒绝邻人时态度强硬（4:3），让可能成为朋友的变成了敌人。领袖们为何不以带条件或有保留的方式接受对方的提议呢？他们可以说：“只要你们转离其他一切神祇，单单敬拜我们在耶路撒冷敬拜的神，就可以来帮助我们。”这似乎是之后6:21中犹太人的作法，但他们在这里并没那么做。犹太人是受政治恐惧驱使，担心当地的撒马利亚居民是想支配耶路撒冷的情势吗？还是说，这只是一次积极的宗教分离行动？归根结底，我们无法得知他们心中的想法，不过看起来犹太人过去也不是没有罪的，正是这些罪影响了他们的邻人对待他们的方式。

神的子民生活在一个堕落有罪的世界中，他们必须决定该如何与其他罪人相处。他们可以行罪人之所行，加入他们的行列；也可以选择远离他们。在这个民族整个过往的历史中，许多以色列人如同他

们的邻人一般犯罪，而这导致了叛乱、战争和整个民族的被掳。若百姓决定与他们的邻人分别，就像希西家和约西亚时代的改革时那样，他们就要面临一个问题：究竟要分别到何种程度？神对子民说“要圣洁，因为我……是圣洁的”（利19:2），因此妥拉中描述了百姓当行和不当行的各样事项，因为他们要与外邦分别开来。这些教导涉及合宜的敬拜（利20:22—27）、性（利18章）、经济（利19:9—19, 33—37）、政治（申17:14—20）等领域。神的子民若在这些圣洁的原则上妥协，就会玷污那地和神圣的祭司国度，从而破坏与神之间的圣约关系，招致灭亡。

但人也不可能完全全分别出来，除非是遁入修道院。但如此遁世并非圣经关于圣洁教导的要点。分别的基础应该是不同于罪人生活方式的价值观和信仰。没有信仰的差异，分别便不具功效，只会使人远离人群，削弱他们向人作见证的能力。耶稣确实曾经在祷告的时候独自一人，但他大部分时候都无拘无束地与罪人相处。因此，在道德与神学上同罪划清界线，远比肉体上的隔离来得重要。虽然这段文字没有解释当时犹太人这么做的理由，但列王纪下17:24—40提到，所罗巴伯和耶书亚之所以决定与当地居民分别开来，乃是因为重要的神学差异，犹太人敬拜独一真神，他们的邻人却将敬拜耶和華跟拜其他神祇混合起来。这些领袖知道，一旦这两个族群过于接近，这些在神学方面的差异就会严重影响犹太人的敬拜行为。

在这个故事中，神竟允许有罪的仇敌得逞，逼迫那些在耶路撒冷忠心跟随他的百姓，这就衍生出一个神学问题。神为何不击退仇敌，令波斯人识破他们那些谎言和捏造的指控呢？犹太人并无叛乱之意，也不会威胁到强大的波斯帝国。神为何不帮波斯人看穿这些行省官员的政治动机，从而使圣殿和城墙顺利开工重建呢？神不是仍然掌管着这些国家吗？神的子民只是一群毫无指望的人质，落在仇敌手中吗？在以斯拉记1章中，神明明全权地掌管列国，这主权如今安在？

我们并非每次都知神为何行他所行之事，不过或许这次神是在考验他的子民，要看他们是会在信仰上妥协，还是会选择作一支分别之民，完全奉献与他。当然，等读完整篇故事，我们就会看到这次

拦阻只是短暂的插曲，之后神便全权地动工，感动波斯人批准了当初建造圣殿的计划（拉5—6章）。因此，我们应该断定，有些时候我们对神在我们生命中的作为产生疑问，其实那只反映出我们的短视和不耐烦；神只是暂时设下拦阻，过不多久他就将调整他的行动。另一方面，我们领会到，如果没有罪人的反对和逼迫，神就无从彰显他掌管世间之事的大能，也无从彰显他对其子民的爱。圣经从来没有要我们指望信徒不遭反对和逼迫，而仅仅应许说神在艰难之时会与我们同在，并且他的国度到末时终必建立。

（三）神克服建造圣殿的拦阻（拉4:24—6:22）

1. 先知以鼓励挑战拦阻（拉4:24—5:17）

²⁴于是，在耶路撒冷神殿的工程就停止了，直停到波斯王大利乌第二年。*

第5章

¹那时，先知哈该和易多的孙子撒迦利亚奉以色列神的名向犹大和耶路撒冷的犹大人说劝勉的话。²于是撒拉铁的儿子所罗巴伯和约萨达*的儿子耶书亚都起来动手建造耶路撒冷神的殿，有神的先知在那里帮助他们。

³当时河西*的总督达乃和示他·波斯乃，并他们的同党来问说：“谁降旨让你们建造这殿，修成这墙呢？”⁴我们便告诉他们建造这殿的人叫什么名字。⁵神的眼目看顾犹大的长老，以致总督等没有叫他们停工，直到这事奏告大利乌，得着他的回谕。

⁶河西的总督达乃和示他·波斯乃，并他们的同党，就是住河西的亚法萨迦人，上本奏告大利乌王。

⁷本上写着说：“愿大利乌王诸事平安。”

⁸王该知道，我们往犹大省去，到了至大神的殿，这殿是用大石建造的。梁木插入墙内，工作甚速，他们手下亨通。

⁹我们就问那些长老说：“谁降旨让你们建造这殿，修成这墙呢？”¹⁰又问他们的名字，要记录他们首领的名字，奏告于王。

¹¹他们回答说：‘我们是天地之神的仆人，重建前多年所建造的殿，就是以色列的一位大君王建造修成的。¹²只因我们列祖惹天上的神发怒，神把他们交在迦勒底人巴比伦王尼布甲尼撒*的手中，他就拆毁这殿，又将百姓掳到巴比伦。¹³然而巴比伦王古列*元年，他降旨允准建造神的这殿。¹⁴神殿中的金、银器皿，就是尼布甲尼撒从耶路撒冷的殿中掠去带到巴比伦庙里的，古列王从巴比伦庙里取出来，交给派为省长的，名叫设巴萨，¹⁵对他说可以将这些器皿带去，放在耶路撒冷的殿中，在原处建造神的殿。¹⁶于是这设巴萨来建立耶路撒冷神殿的根基。这殿从那时直到如今尚未造成。’

¹⁷现在王若以为美，请察巴比伦王的府库，看古列王降旨允准在耶路撒冷建造神的殿没有，王的心意如何？请降旨晓谕我们。”

4:24 大利乌在位第二年是公元前520年。24节接续了自4:1—5开始的叙事内容。5:2 亚兰文作 *Jozadak*，是 *Jehozakak* 的另一种拼法。5:3 亚兰文作“河那边的省”；5:6 亦同。5:12 亚兰文作“迦勒底王尼布甲尼撒”。5:13 波斯王古列在此处称为巴比伦王，因波斯那时已征服巴比伦帝国。

► 注解

4:24 在耶路撒冷神殿的工程就停止了，直停到波斯王大利乌第二年。如NLT页边注所述，本段叙述接续了4:5b之前的叙事。大利乌在位第二年是公元前520年。

5:1 哈该和易多的孙子撒迦利亚……说劝勉的话。哈该于公元前520年8月29日，也就是六月初一日，开始传讲神的话，而百姓重新开始建造圣殿是在公元前520年的9月21日，就是六月廿四日（该1:1, 15）。撒迦利亚于八月开始传讲他的信息（亚1:1），也就是哈该传讲信息后的两个月。他们传讲的信息完整记录在哈该书和撒迦利亚书中。

奉以色列神的名。这里再次简短提醒我们，神的话语如何为他子民实现了他全权的计划（McConville 1985:32）。这句话指出先知劝勉的信息之一是提醒读者神与他的子民同在（该1:13; 2:5; 亚4:10），并

使他们能够完成所交付他们的使命。这唯有借着圣灵加添的力量方能成就，凭他们本身过人的智慧或能力都无法成事（亚4:6-7）。神没有撇弃他们，因为他至高无上地掌管他们困境的方方面面，而且正在借着先知哈该与撒迦利亚的事工来解决问题。

5:3 河西的总督达乃。一份巴比伦文献资料也称达乃为“河对岸”之省的省长：Olmstead（1944:46）提到一份公元前502年的文献，其中将*Ta-at-tan-ni*列为隶属于“河对岸”的总督*Ebir-nari*之下的省长。有些学者认为，示他·波斯乃是达乃的“调查官”（Yamauchi 1988:636）或书记官（Clines 1984:85），不过我们无从得知与他们一同前往耶路撒冷的还有谁。

谁降旨让你们建造这殿，修成这墙呢？这些官员提出这个问题，也可以说是不怀好意的攻击，但不一定是对犹太人的挑衅和质疑。可能只是有某位尽责的政府官员，他想要确定一切事宜都符合国家要求以及建筑规范，所以有此一问，希望他们能提供正式文件（Blenkinsopp 1988:120）。“这墙”（*'usharna* [TAZA10082, S846]）原文用词意义不明。Tuland（1958:269-275）在一份来自埃及的亚兰文古代文献中发现此词具有“材料”或“设备”的意思。该词亦见于伊里芬丁蒲纸抄本集²⁰，用在描写修复事物的语境中（Williamson 1985:70提供了例证）。“这墙”可能指将建筑石材抬放到合适位置的木制框架或施工架；也可能指5:8; 6:4及列王纪上6:36提到的梁木，那里提到每砌三层石头就插入一层梁木（Allen 2003:46）。

5:4 我们便告诉他们。²¹字面意思为“我们问”（*'amarna* [TAZA10042, S560]），但放在本句上下文中说不通。所有的释经学者和译本的意见都一致：这一定是抄写错误，原文当如古希腊文译本那样作“他们问”。

²⁰ 一批古老的蒲草纸卷，于1904-1908年间出土于埃及尼罗河高地，全卷以亚兰文写成（亚兰文是波斯时代西亚地区外交和贸易的主要语言）。参见卢龙光主编：《基督教圣经与神学词典》，第189页。

²¹ NLT将此句译为“他们也问及”。

5:6 本。²²显然这份是交给犹太当权者的抄本，好叫他们知道波斯中央政府的要求。这表示达乃没有背着犹太首领暗自行事，也无不良企图。考古学者挖掘波斯首都波斯波利斯的遗迹时，发现了两千多份大利乌时代波斯帝国财政方面的文献（Hallock 1969）。这表示波斯人保存档案很用心，所以他们很可能找出古列王针对耶路撒冷发布的原始诏令。

并他们的同党。²³字面意思为“并他们的同伴，巡察官员”。*'aparsekay* [TAZA¹⁰⁰⁶¹, S⁶⁷¹] 这个词在古波斯文中是“巡察员，调查员”的意思（Myers 1965:42）。根据NLT译文的理解，这些人对于当时的情势并无敌意，他们只是尽本分的巡察员，查核确保所出示的公文不是伪造的，并确保一切事宜都按波斯政府的规定办理。

5:8 这殿是用大石建造的²⁴。梁木插入墙内。一些学者将此处的石头理解为“巨石”（NASB；参RSV），因为词根*gelal* [TAZA¹⁰¹⁴⁶, S¹⁵⁶⁰]是“滚动”的意思，表示这些石头必须被滚动至特定位置。另有学者认为，这些是经过凿平磨光的“特制料石”（dressed stone）（Williamson 1985:70）。这殿的设计依照所罗门圣殿的样式（见王上6:36），用三层大石头，一层新木头（6:4），以防止强烈地震对建筑造成损害（S. Smith 1941:5—6）。也有观点认为这些木材指椽子（Myers 1965:43）或是某种护墙板（Yamauchi 1988:63, 67，基于王上6:15），但Smith的解释比较好。这里提到木材夹层，意味着此时圣殿的墙壁已经至少建到三层石头的高度（见6:4；王上6:36），所以当反对势力出现时，百姓的重建工程已经有了相当进展。

工作甚速，他们手下亨通。²⁵*'asparna* [TAZA¹⁰⁰⁵⁶, S⁶²⁹]（全速进行，彻底完全）这个波斯词着重表现他们对于工作的用心和工程的质量，而不是工匠付出的精力（虽然高度小心谨慎确实需要耗费大量精

²² NLT译作“这是奏文的抄本”。

²³ NLT译作“并其他官员”。

²⁴ NLT译作“这殿以特制的石头重新建造”。

²⁵ NLT译作“工作以全速进行并且大大地成功”。

力)。这是从正面赞扬圣殿工程的进度。奏文中没有任何针对犹太人的负面评论或偏见。

5:10 又问他们的名字。²⁶字面意思为“我们问他们叫什么名字”。

“盘查”暗示着一种敌对关系，但这些官员似乎只是在尽他们份内的事，并非蓄意与建造工程的百姓作对。他们只想了解掌握情况，以确定一切所做之工都经过确实审核。虽然首领的姓名还没有出现（第2章不是首领名单），但显然他们的姓名曾奏报于王，好让每个人都知道是谁正负责进行中的工程，以及不法之事出现时应当由谁负责。

5:11 以色列的一位大君王。许多年前最初建造这殿的大君王是所罗门（王上5—8章），但波斯人手上不大可能有关于他的记录。以色列是个相当小的国家，距离波斯超过八百英里，所罗门时代的以色列与波斯间并无为人所知的政治关系。犹太人之所以提到这段历史，是为了表明他们在承袭过去的传统，从而为他们当下的行动辩护。他们不是什么追求标新立异的新族群，而只是在延续祖宗丰厚的传统。

5:13 巴比伦王古列元年，他降旨……。我们可能在想古列应被称作“波斯王”，但在某些古代文献中他也被称作巴比伦王（ANET 316）。古列征服巴比伦以后，他也理所当然地把这有威名的头衔加入他诸多称号之列。这一头衔也将他和尼布甲尼撒的作为联系了起来，后者曾将圣殿器皿从耶路撒冷圣殿中掳去。

这里的时间标记（“元年”）有助于证明这条旨令的真实性，也使波斯人联想到古列圆柱上的通令，即允许所有被掳之民返回故土，建造他们的庙宇。犹太人声称这是一道“旨令”，就等于说他们拥有王的正式许可。这个想法不是低级官员的传闻或提议，而是盖有王本人印玺的圣旨。这就是犹太人为自己辩护的核心要点；一切都合乎法律规定。当然，犹太人诉诸王旨，也就为波斯人提供了核实的途径，可以去查明犹太首领的说法是否属实。他们可以查阅古列即位当年颁布的诸多旨令，看看他是否诚如同犹太人所说，曾批准重建这殿。

5:14 金银器皿……古列王……交给派为省长的，名叫设巴萨。本

²⁶NLT译作“我们盘查他们的名字”。

节经文重复了我们在1:7—11看到的信息。这里提到金银器皿，其重要性在于证实王旨的确存在：因为众所周知，巴比伦人攻陷耶路撒冷时从圣殿中夺取了珍贵的物品，并将其带回巴比伦，这些物品此时若在犹大出现，必定是因为王已下旨将它们交出来。这些器皿在耶路撒冷的存在就是无声的见证，证明了古列的确曾经下令让犹大人返乡，重建他们在耶路撒冷的圣殿。如果这条旨令纯属于虚乌有，那么这些器皿就不应该出现在耶路撒冷。

设巴萨在5:14—15的角色与以斯拉记1章的信息一致，不过1章没有明说他被派为省长（古希腊文译本称他作“司库”）。这个信息与关于所罗巴伯的说法相互矛盾，因所罗巴伯也被称为省长（3:2；该1:1；见1:8和5:16注解）。

5:16 设巴萨来建立耶路撒冷神殿的根基。这殿从那时直到如今尚未造成。这段话与3:8—10中所罗巴伯立定根基的论述并无冲突（亦见亚4:8—10），因为两人可能一同参与了工程（McConville [1985:11]认为这两人其中一人是巴比伦人，而另一人是犹大首领）；也可能其中一人是工程的启动者，另一人则完成了初期奠定根基的工作。我们不应该断定设巴萨没有参与建造根基的工程（Williamson 1985:79）。这几节经文指出，设巴萨曾一度担任省长的职务，但我们不清楚的是，所罗巴伯在设巴萨仍任省长期间担任了何种职务。也许他是工程的总指挥。我们不晓得以斯拉记3章为何没有提到设巴萨，可是默证说明不了什么问题。

百姓建造圣殿的时间，一段是在公元前536年，只持续了很短时间；然后在公元前520年复工。我们不应该将本段内容诠释为他们在16年间都不间断地进行这项工程。显然作者认为，“已开始、未完工的工程就是进行中的工程”（Clines 1984:89），或者说，现在的建造仍是先前工作的延续。而他认为现在的建造只是在延续先前的工作，意味着之前所得王的准许仍适用于百姓进行现在的工作（Allen 2003:46）。

5:17 王若以为美，请察巴比伦王的府库。这项请求意味着对方可以去正式核实一件事：耶路撒冷的犹大人确曾收到重建圣殿的许可

令。倘若古列未曾颁布这样的旨令，犹大人就不会提出这样大胆的要求。如此回答问题，说明犹大人相信对方真心诚意地依照王的旨意办事，并无意与王的旨令作对。后来，古列的原始诏书在亚马他城的皇宫内被发现（6:2），而不是在巴比伦城的皇室府库内。

► 释义

在这个段落中，作者使用与4:5b几乎相同的字句（“波斯王大利乌”；4:24），接续4:5b之前的故事。这未必表示或暗示4:1—5a的事发生于大利乌在位的第二年（与Williamson 1985:64的看法相反）。这种“复述重提”的手法带读者回到4:5b时中断的故事，也帮助读者分辨出4:6—23是一段插叙。如果在大利乌王之前没有一段圣殿停工的时期，这段在4:24的重复论述也就毫无意义了。修建工程中断的时间大约由公元前536年持续至公元前520年。

但是神的话语借着先知的宣告开创了耶路撒冷的新局面。哈该开始传讲信息是在公元前520年8月29日，就是六月初一日，而百姓开始兴建圣殿则在公元前520年9月21日，也就是六月廿四日（该1:1, 15）。撒迦利亚在哈该发预言两个月之后，于八月开始传讲他的信息（亚1:1）。这事发生于大利乌一世执政第二年，他平息了一波反抗其王权的叛乱之后。假如这些先知在更早之前就鼓励百姓重建圣殿，那么，波斯政府可能会将这次重建计划与反抗大利乌王的叛乱联系在一起，而将其完全否决。然而事情并非如此发展，在答复了达乃的一些异议后，百姓得到了完成建殿工程的批准。

以斯拉没有记载当时（公元前520年）的经济局势，也没有概述哈该和撒迦利亚的斥责和劝勉信息。关于当时的政治、经济和宗教环境，我们可以从先知们论及犹太百姓需要的信息中了解一二。我们不清楚省长所罗巴伯和大祭司耶书亚为何没有积极带领百姓早点完成建殿工程（该1章）。撒迦利亚对耶书亚（亚3章）和所罗巴伯（亚4章）具有先见之明的劝勉，以及哈该旨在给所罗巴伯确据的一番话（该

2:20—23），皆暗示这些领袖当时灰心丧志，无法妥善地领导百姓。他们自己也有问题，因此哈该在第一篇信息中激励他们改变轻重缓急的次序（该1章）。在经济上，仰赖农作物维生的百姓生活相当困难，因为神在国内降下旱灾，他们的作物收成无几（该1:6, 9—11）。为了改变这群沮丧领袖的观念，神借着先知哈该和撒迦利亚赐下一项崭新的看见，他的灵也激动百姓以信心和行动作出回应（该1:12—15）。

以斯拉记5:2告诉我们：“撒拉铁的儿子所罗巴伯和约萨达的儿子耶书亚都起来……”。值得注意的是，哈该（该1:12）和以斯拉都认为领袖们作出了回应，起来带领百姓重建圣殿。假如这些领袖没能凭信心领导百姓，假如他们没有回应圣灵的激励，那么，要使百姓凭信心作出行动将会相当困难。哈该书1:12指出，神激动这些首领和百姓的心，让他们开始重建圣殿。

在这整个过程中，作者明确把圣殿建造得以复工的功劳归于神，而不是归于所罗巴伯或哈该灵活的政治头脑。波斯人为得知耶路撒冷的百姓是否确曾得到兴建许可，可能进行查核，在此期间，理论上达乃可以立即要求停工四到五个月，但看来他相信了犹大人所说的话。这段经文没有告诉我们犹大领袖是否曾向达乃出示当初古列下达的批文抄件，不过或许他们确实这么做了，所以达乃才会如此行动。如果情况真是这样，那么达乃交给大利乌一世的奏本便是为要查验该抄件是否真实了。神护理的“眼目”一直看顾百姓所说、所做的每件事，好使他重建圣殿的计划得以成就。达乃那波斯人的“眼目”无法阻挠神的工作。

以斯拉记5:11—17记录了犹大众首领的见证，见证关乎：（1）他们是谁；（2）他们过去的历史；（3）谁授与他们重建圣殿的许可；（4）谁是此项工程的负责人；（5）交付给他们的工作是什么；（6）他们已经完成的事；（7）他们希望波斯王提供什么协助。显然这些也在呈给波斯王的奏本中，使王可以兼听两面。波斯人允许犹大首领直接将案件上奏给王，表示他们的确是想弄清事实，而无意用自己的偏见去影响王。

这些与达乃对话的犹大人相信自己是天地之神的仆人。这样的

自我认知说明他们心态谦卑，专心致力于遵行他们那位神圣之主的心意。他们不是在事奉随便哪一个神，也不事奉古代近东世界万神庙里的诸神；他们正在做的是天地之神的工作。他们没有使用雅威或耶和华的称号，因为波斯人可能并不熟悉这个独特的名号（见1:2注解）。

“天地之神”的称号表示犹太人所敬拜的是一位在高处的神（波斯人也是），而不是某个特定区域的地方神或谷神雨神。无疑，波斯人会认同，这么重要的一位神，理应拥有一座自己的殿来接受敬拜。

犹太首领没有以高傲藐视的态度对待即将读到这奏本的波斯人，而是明智地为过去的错误承担起责任。他们诠释过去历史时态度谦卑、坦诚，令人动容。犹太人坦率地面对他们坎坷的过去，承认他们并不完全。众先知的宣讲和被掳的经历让百姓知道，神惩罚所有破坏圣约关系的人。神曾经丢弃他的子民，将他们交在尼布甲尼撒手中，他们的国家战败，圣殿被毁，百姓也陆续于公元前605、前597和前586年被掳去（王下25章）。这一切都是神的作为，但他借着尼布甲尼撒来成就了这些工作。犹太人在此讲述这段历史，乃是为了解释他们为何需要重建这被倾覆的圣殿。

一言以蔽之，本章与以斯拉记4章那令人心灰意冷的局面形成了强烈的对比（McConville 1985:32）。我们在4章看到许多负面因素：当地居民拦阻，耶路撒冷百姓被称作叛乱分子，波斯颁布了不利于犹太人的旨令，重建圣殿的工程被迫中断。但到了5章，这一切全然改观，因为此时建殿工程重又开始，波斯人没有下令停工，犹太人自己也诚实地为过去的失败认罪。毫无疑问，在公元前520年左右的这个新环境中，我们看到犹太人和波斯人的态度都发生了转变。

发生这样的改变，乃是因为神全权地在每个人内心动工，尤其是他的话语透过先知的口，改变了耶路撒冷犹太人的心。他们最终将自己视为有罪但专属于神的仆人，并以新的合作、服从态度来对待政府官员。最包罗万象的神学议题，也就是那囊括并解释世上一切发生之事的，就是神主权的工作。先知之所以说话，是因为神在此时差派他们传递他的话语（5:1）；百姓的态度之所以转变，是因为神全权地动工，激动百姓的心来敬畏且顺从他（该1:12-14）；波斯人没有阻止

圣殿的工程，是因为“神的眼目看顾”万事（5:5）。首领承认了神在列国历史中大能的作为，他们认识到神是因忿怒而丢弃了他们，让尼布甲尼撒把他们掳到巴比伦（5:12）。在以斯拉眼里，神是指引历史发展的主要力量（Breneman 1993:108）。他的怒气可能带来灾祸和毁灭，不过在其他时候，他则奇妙地介入，叫人以不可思议的方式获得成功。神使用仇敌、军队以及他自己顽梗有罪的子民来作工，无论这些人多么有能力，多么罪恶，他都总在掌管每一步道路。

当事情由于拦阻、罪恶或是神子民的怠惰而进展不顺利时，神会通过改变人的态度来引导历史的方向，叫人悔改（亚1:1—6）、敬畏神（该1:12），并且成为他的仆人（5:11）。神借着他所拣选的先知，就是那些勇于对抗一切使人离开正路、落入不敬不虔的错误观念的使者，将自己心意显明，改变人们对于神及其仇敌的神学观点（该1章）。哈该和撒迦利亚的预言对现状提出挑战，让百姓看到自己扭曲的神学思维定势是如何自相矛盾。当圣灵恩膏神先知的预言时，百姓的心便受到激励。尽管面临拦阻，神的话语依然鼓励着那些软弱而不敢行动的百姓（该1:14）。若没有神话语的指引、纠正、指示，人就会很容易徘徊于自怜、无望与不知所措之中。

而一旦有了神的话，他们就会改变看待自己与他人的方式。犹大首领承认他们让自己的神失望，承认他责罚他们是公义的（5:11—12）。他们没有掩饰自己的过犯，没有为自己艰难的处境怪罪他人。但他们也没有看自己为作乱的人，而认为自己是永活天地之神的仆人（Holmgren 1987:43）。他们身为仆人，就顺服神的命令以及他对他们生命的计划。他们知道，自己有责任建造一座圣殿来敬拜这位天地之神。他们对于波斯统治者的态度也转变了：犹大百姓没有将波斯人视为仇敌，没有以敌对或反抗的态度对待他们。他们认为自己是配合波斯人的（Williamson 1985:87），是在顺服古列王的旨令（5:13；参罗13:1—5），他们希望新王大利乌一世能查核官方记录，以证实古列王确曾颁布这条旨令。他们没有试图迂回规避任何人，也没有设法曲解王的谕旨并夸大其词。他们也没有将达乃和大利乌一世丑化为人民公敌，而是把他们看作神的器皿，认为神会使用他们来允准圣殿重建。

只要百姓忠心谨守作为神和王之仆人的本分，神就能解决政治上细枝末节的问题，依照他自己的时间完成建殿之工。

2. 大利乌鼓励重建圣殿（拉6:1-12）

¹于是大利乌王降旨，要寻察典籍库内，就是在巴比伦藏宝物之处；²在玛代省亚马他城的宫内寻得一卷，其中记着说：

³“古列王元年，他降旨论到耶路撒冷神的殿，

要建造这殿为献祭之处，坚立殿的根基。殿高六十肘，宽六十肘，⁴用三层大石头，一层新木头，经费要出于王库；⁵并且神殿的金银器皿，就是尼布甲尼撒从耶路撒冷的殿中掠到巴比伦的，要归还带到耶路撒冷的殿中，各按原处放在神的殿里。”

⁶“现在河西*的总督达乃和示他波斯乃，并你们的同党，就是住河西的亚法萨迦人，你们当远离他们。⁷不要拦阻神殿的工作，任凭犹太人的省长和犹太人的长老在原处建造神的这殿。

⁸我又降旨，吩咐你们向犹太人的长老为建造神的殿当怎样行，就是从河西的款项中，急速拨取贡银作他们的经费，免得耽误工作。

⁹他们与天上的神献燔祭所需用的公牛犊、公绵羊、绵羊羔，并所用的麦子、盐、酒、油，都要照耶路撒冷祭司的话，每日供给他们，不得有误；¹⁰好叫他们献馨香的祭给天上的神，又为王和王众子的寿命祈祷。

¹¹我再降旨，无论谁更改这命令，必从他房屋中拆出一根梁来，把他举起，悬在其上，又使他的房屋成为粪堆。¹²若有王和民伸手更改这命令，拆毁这殿，愿那使耶路撒冷的殿作为他名居所的神将他们灭绝。

我——大利乌降这旨意，当速速遵行。”

6:3 亚兰文作“殿高60肘[27.6米]，宽60肘”，一般认为本节经文应修正为“殿高30肘[45英尺或13.8米]，长60肘[90英尺或27.6米]，宽20肘[30英尺或9.2米]”；对比列王纪上6:2。有关宽度的修正有叙利亚文译本支持。6:6 亚兰文作“河对岸之省”；6:6b, 8, 13同。6:11 亚兰文作“粪堆”；NLT作“碎石堆”。

► 注解

6:1 典籍库内，就是在巴比伦藏宝物之处。字面意思为“存书卷处，就是在巴比伦藏宝物之处”。这似乎指的是另一条旨令，有别于1:2—3所提的那条；这条旨令主要是批准百姓兴建圣殿，而非归返耶路撒冷。Bickerman（1946:249—275）支持这种说法。释经者要面对两件怪事。第一，以斯拉提到存“书卷”处一事很不寻常，因为波斯人通常在泥版上写作。这或许仅能代表以斯拉犹大式的思考模式，因为当时以色列常见的书写材料是卷轴，不是泥版。然而，也可能另外有个放亚兰文卷轴的房间，用于存放由各行省送至波斯中央政府的奏本，以及由巴比伦颁布至各行省谕令的抄本。R. de Vaux（1972:63—96）提出，波斯官员的确会偶尔使用卷轴，伊里芬丁蒲纸抄本集也支持这种观点。第二个奇怪的地方是，这间典籍库不知怎么会与国家府库相连，而不是与处理非财政事务的地方相接。由于这一份卷轴记录了政府花大笔金钱兴建耶路撒冷圣殿的事，因此府库留有原始抄本也很正常（Clines 1984:90）。自波斯波利斯出土的考古证据指出，这里的府库就在典籍库边上（见Schmidt 1939:90）。

6:2 在玛代省亚马他城的宫内寻得一卷。虽然搜寻始自巴比伦，可是他们想找的卷轴却是在前玛代国首都亚马他城的大型宫城（large government fortress）内寻获的（Yamauchi 1976:5—81）。根据色诺芬的说法（《古列的教育》8.6.22），古列喜欢在气候较为温暖的巴比伦过冬，在书珊城享受春天，夏季则待在较凉爽的亚马他城。这卷轴发现于亚马他城，说明古列当初是在公元前538年夏季居住此地时颁布了这道旨令。

6:3 要建造这殿为献祭之处，坚立殿的根基。²⁷这个短语很难解，不过NASB译作“使其根基保留”，可能会令读者混淆。这条旨令规定重建的圣殿要与原始圣殿尺寸相同，可是不允许在先前遗迹的基础上做不必要的扩充。因此百姓的工作是修复和重砌，可能还要更换所罗

²⁷NLT译作“利用原来的根基”。

门圣殿原始根基上一些损坏的石块。

殿高六十肘，宽六十肘。²⁸这些尺寸与所罗门圣殿原来根基的尺寸不合（王上5:2, 17, 20）。原来的圣殿长90英尺，宽30英尺，高45英尺。经文没有提及长度尺寸，这表示其中有个抄写上的错误，文士可能漏看了一些（有关长度的）文字，因而误看了圣殿的高度（Allen 2003:52—53）。Yamauchi（1988:642）认为，如果将这些数字理解为波斯人愿意出资建造的最大尺寸，而非圣殿应有的尺寸，那么对这些数字就可以不做改动。然而，这样的理解无法解释经文为何没有交代该建筑的长度尺寸；因此，我们可以相当有把握地说，经文传抄的过程中发生了抄写错误。

6:4 用三层大石头，一层新木头。²⁹此处的“大石头”，按照字面意思是“滚石”（rolled stones）。有些学者将该词译为“大石头”（NIV；参NASB, RSV），因为巨大的石头需要被滚动到合适的位置（见5:8及其注解）。这词更可能的意义是“平滑的/预备好的”（Williamson 1985:70）。亚兰文提到“新木头”，但新木头弯曲盘绕，并不是好的建材。多数释经学者都提出，我们应该去除*khadath* [^{TA}10251, ^S2323]（新）的词尾，改为*khad* [^{TA}10248, ^S2298]（一），就是“一层木头”（参七十士译本）。这样的说法就合理多了，也符合以色列境内其他近东庙宇的模式（Thomas 1960:61）。一般认为这层木头可以在结构上帮助建筑物减缓地震的冲击，免于倒塌。根据5:8，这些细节正符合犹太人当时所做的事。

6:5 金银器皿。³⁰古列的原始旨令中提过这些圣殿器皿（而不只是“杯”——见1:9—10），这一点很重要，因为这解释了这些圣殿器皿为何会跟着被掳回归者来到耶路撒冷，且证明犹太人呈报给大利乌的奏本内容真实（5:14—15）。

6:6 现在河西的总督达乃。1—5节复述了古列公元前538年所写原

²⁸ NLT译作“高九十英尺，宽九十英尺”。

²⁹ NLT译作“用三层特制的石头，一层木头”。

³⁰ NLT译作“金杯银杯”。

始旨令的要点。以斯拉记6:6—12则是大利乌王针对5:6—17中达乃奏本所作的回谕。我们有充分理由相信以斯拉记的作者能看到这份亚兰文资料，只是我们无法得知6:6—12中引用的部分是否涵盖了所有内容。大利乌王在此谕旨中还有一些意见，直接批给了“河西行省”负责执行王意旨的官员（见NLT页边注）。

远离他们。与Fensham（1982:89）的理解不同，这个命令不是要禁止他们进入耶路撒冷，命令也不阻止他们视察建筑，只是禁止达乃阻拦建殿工程（Williamson 1985:81）。有些学者根据伊里芬丁蒲纸抄本集中的类似用语，主张这是一个法律术语，意思是“指控驳回”（Fensham 1982:89）。Rungren（1958:209—215）基于Cowley 1923:16, 18, 22—23的蒲纸文献提出了上述主张。但在此处的情形中，达乃并没有指控犹大人有不法行为，他只是要求弄清王的意旨（Blenkinsopp 1988:127）。

6:7 在原处建造神的这殿。在原处重建庙宇乃是常见的波斯做法。若干年以前，当巴比伦王拿波尼度授权在西巴尔重建撒珥根神庙时，也定了同样的政策。Ellis（1968:181）提到拿波尼度所作的铭文说道：“我在撒珥根原先所立的根基上，以砖立定根基，分毫不差。”

6:11 无论谁更改这命令，必从他房屋中拆出一根梁来。由于波斯帝国刚结束一段叛乱又动荡不安的时期，因此大利乌王必须行事坚决，在全国各地树立威信。他的旨令必须严格遵守，否则后果严重。这一谕令规定，任何哪怕稍敢抗拒王命的人，都要遭受一系列严厉的咒诅。这种惩罚条例常见于法典（例如《汉谟拉比法典》）、条约（例如《赫人条约》[Hittite Treaties]）及谕令（例如《亚兹特华达铭文》[Azitawadda]；见ANET 177—180, 201—202, 653—654）。从现代人的处罚标准来看，当时刑罚之严厉似乎过于极端，不大寻常，但是大利乌王本人曾经在贝希斯敦碑文（Behistun Inscription）中记录，他攻陷某个城市时，曾将3000名巴比伦人钉在木头上（Kent 1953:127—128）。

把他举起，悬在其上。NLT将*zeqip* [^{TAZA}10238, ^S2211]（举起）译为“绑在其上”，不过许多学者认为，此词指的是任何人若篡改这旨

令，必从他的房屋上拆下一根梁木，将此人“举起”，以木梁刺穿其胸腔，把他“钉”在梁木上（Brockington 1969:84; Fensham 1982:90; Yamauchi 1988:644；参NIV）。虽然有学者质疑这种解释（Kidner 1979:58; Williamson 1985:72），但这种刑罚方式在波斯并不鲜见。此处有关拆毁房屋的威胁与尼布甲尼撒王向巴比伦智慧人发出的恐吓相仿（但2:5; 3:29）。

6:12 愿那使耶路撒冷的殿作为他名居所的神。大利乌王除了自己要咒诅外，也诉诸以色列神的咒诅。神选择一城使他的名得到尊崇，这种神学概念似乎与申命记12:11的观点非常相近。大利乌肯定知道人们都是在特选城中的殿宇里崇拜他们的神祇的，但这里透露出了以色列式神学观，似乎表明很可能有某个犹太文士或谋士帮助大利乌王起草了这段旨令（Williamson 1985:83）。

► 释义

这个段落中有两份文献，一份出自古列之手（6:3—5），另一份出自大利乌之手（6:6—12），二者都是波斯政府授权重建圣殿的保证。为了确保圣殿的权威和纯正，被掳归回者有必要在第一圣殿原址处重新建殿。保留旧的根基，能确保圣殿是神圣遗址的延续，对波斯人而言，这也限定了工程的规模与开销。

波斯政府竟然愿意支付建殿的费用，我们可能为此感到惊讶，但波斯人也许认为这样的亲善之举可以确保犹太人的合作与忠诚。该笔经费不是直接出自王的私库，而是间接从河西省的税收中拨出（6:8）。波斯人大发热心提供经费支持犹太人建圣殿，而且没有规定款额的上限，不禁让有些学者质疑这事的真实性，因为大利乌信奉琐罗亚斯德教的至高神阿胡拉马兹达（见Boyce 1982）。但有一些论据可证明大利乌的确做了本文所提之事：（1）经过不久前的叛乱之后，这一慷慨之举或许有助于在帝国西边行省中开创稳定友好的氛围，有利于大利乌自身。（2）波斯人也在财务上支持其他地

方庙宇重建的工作。Cowley (1923:30) 出示了一条类似的波斯朝廷的旨令，内容是准许埃及南方的犹太人建造一座殿宇。R. de Vaux (1972:92-93) 提出其他例子证明，波斯政府也慷慨支持其他地方兴建神庙，支持百姓崇拜他们的神。(3) 大利乌只是在授权这个民族去做古列应允过的事(6:4)，维护那地的法律而已。(4) 哈该书 2:6-8 提到将来神会使万国的珍宝都运到耶路撒冷，协助圣殿兴建，因为归根结底，银子是他的，金子也是他的。大利乌慷慨的回应大概超出了耶路撒冷百姓所想的，这证明了神“能……充充足足地成就一切，超过我们所求所想的”(弗3:20)。

虽然大利乌一世本可以废掉古列先前的旨令，实行一套新举措，因为政局已然改变，但他却信守了古列作出的承诺，即使这样做会使他失人心于省内一些非犹太官吏。这节经文没有将大利乌王的决定与神全权的工作联系起来，但6:22把大利乌王的反应归功于神的作为(大利乌就是“亚述王”；见6:22注解)。之前，他们被迫停工，无法继续建造，如今却得到了书面的准许。

大利乌王不但批准犹太人重建他们的圣殿并提供所需经费，还就供给祭司职分所需下达了具体命令。王可能跟波斯的犹太官员询问过向“天上的神”献祭的事，免得他所颁布的旨令冒犯了哪个人。他所考虑的似乎是日常献祭，而不是“赎罪祭”或为特别节期所献的祭之类。

以斯拉记6:10记录了大利乌个人的期望：“他们[祭司]献馨香的祭给天上的神，又为王和王众子的寿命祈祷。”波斯人竟然看重在外邦神殿宇里举行的敬拜和献祭，对我们而言似乎不太寻常，但这与“古列圆柱”上古列先前对巴比伦人的要求一样：“愿我在其圣城重新安置的神祇们每日为我向彼勒和尼波祈求长寿。”(见ANET 316; Vaux 1972:73-92，其中有其他例子证明，波斯帝国曾同样在财政上支持非琐罗亚斯德崇拜)值得注意的是，耶利米也吩咐被掳的百姓为掳掠他们的外邦人祈祷：“我所使你们被掳到的那城，你们要为那城求平安，为那城祷告耶和华；因为那城得平安，你们也随着得平安。”(耶29:7)这与新约规劝我们要为政治领袖祷告的教导一致

（提前2:1—2；参罗13:1—7）。百姓何时向神献上“馨香的祭”³¹，何时就献上这样的祷告。这些用语同从前提到日常献祭的用语非常一致（出29:18—40；利1:9；2:12；民28章），所以我们不得不认为，一定是某个在波斯的犹大谋士协助大利乌起草了这道旨令（Myers 1965:52）。大利乌王没有拦阻犹太人正在做的事，反而似乎全力支持和鼓励他们，但这不表示他改宗或信奉了耶路撒冷的神。他这么做，一方面是在使用有效的政治手段，一方面也表示他在观念上相当包容其他宗教。

总的来说，从这两条由古列和大利乌所颁布的波斯旨令中，可以看出波斯人对犹太人神学观有多少了解。他们晓得希伯来人的神是在高处的“天上之神”，选择将他的殿建在耶路撒冷，接受日常献祭以使他的名得荣耀。他们也认为这位神的殿宇应当重建，属于这殿的器皿应该归还，也当重新恢复蒙神悦纳的祭。他们还希望犹太人为自己祈祷，叫他们也能够得到这位神的喜悦。他们求告这位希伯来人的神，求他降罚于所有不守王令或阻挡犹太人重建圣殿的人。这些话听起来出奇地符合正统犹太信仰，仿佛王真的就是以色列神的信徒，但其实，这大概只是波斯人对待其他宗教群体的一般政策，并不代表他们对以色列的神有特殊好感。然而这些话里面的用词，却见证了忠心的犹太人将他们信仰的原则传达给政府高层，赢得了波斯人的尊重。犹太人（如但以理、以斯拉和尼希米）敢于向波斯统治者讲说他们在耶路撒冷所敬拜的天上之神。这乃是追随约瑟与摩西的榜样——他们向埃及法老见证神的作为（创41章；47章；出7—11章），在神拯救以色列民脱离饥荒和奴役的过程中起了作用。这种公开见证有助于预备异教统治者的心，使他们遵行神全权的计划。同样，我们分享有关神的信息，也可能大大影响不同层级掌权者的生活。

圣经提醒我们，古列和大利乌的决定并不只是明智的政治判断，其中也显明了神大能的引导（1:1—3；5:5；6:22）。此外，古列和大利乌也不是凭空作出这些决策的，乃是由于关键人物忠心撒种，经神奇

³¹ NLT 6:10用语为“蒙悦纳的祭物”和“极美的香气”。

妙作为结出了美好的果实。从达乃提出的疑问来看，波斯人批准建殿也不是凭空从天上掉下的馅饼。如同哈该所说，过不多时，神将震动这个政治世界，为百姓带来建殿所需用的一切财宝（该2:6-8）。神是信实的，他在此时成就了他的应许，好为这殿和他的名带来更大的荣耀（6:12；该2:9）。

3. 欢庆圣殿竣工（拉6:13-22）

¹³于是，河西总督达乃和示他·波斯乃，并他们的同党，因大利乌王所发的命令，就急速遵行。¹⁴犹大长老因先知哈该和易多的孙子撒迦利亚所说劝勉的话就建造这殿，凡事亨通。他们遵着以色列神的命令和波斯王古列、大利乌、亚达薛西的旨意，建造完毕。¹⁵大利乌王第六年，亚达月初三日，*这殿修成了。

¹⁶以色列的祭司和利未人，并其余被掳归回的人都欢欢喜喜地行奉献神殿的礼。¹⁷行奉献神殿的礼就献公牛一百只，公绵羊二百只，绵羊羔四百只，又照以色列支派的数目献公山羊十二只，为以色列众人作赎罪祭；¹⁸且派祭司和利未人按着班次在耶路撒冷事奉神，是照摩西律法书上所写的。

¹⁹正月十四日*，被掳归回的人守逾越节。²⁰原来，祭司和利未人一同自洁，无一人不洁净。利未人为被掳归回的众人和他的弟兄众祭司，并为自己宰逾越节的羊羔。²¹从掳到之地归回的以色列人和一切除掉所染外邦人污秽、归附他们、要寻求耶和華——以色列神的人都吃这羊羔，²²欢欢喜喜地守除酵节七日；因为耶和華使他们欢喜，又使亚述王*的心转向他们，坚固他们的手，作以色列神殿的工程。

6:15 亚兰文依照古希伯来阴历，于此作“亚达月三日”。以斯拉记中许多事件的日期可与现存的波斯文献进行交叉比对，并准确地与我们现代的历法相接。是日为公元前515年3月12日。

6:19 希伯来文依照古希伯来阴历，于此作“正月十四日”。是日为公元前515年4月21日；亦见6:15注解。6:22 波斯王大利乌于此处被称作亚述王，因为波斯已征服巴比伦帝国，其中包括之前亚述帝国的领土。

▶ 注解

6:13 急速遵行。这个立即执行的动作（呼应6:12“当速速遵行”的命令）想必是一方面以口头指示禁止任何外在的干预，一方面为正在进行的圣殿工程提供资金支持。

6:14 因先知哈该和易多的孙子撒迦利亚所说劝勉的话就建造这殿，凡事亨通。先知哈该和撒迦利亚的确曾经当面指责百姓的罪（亚1:1—6），责怪他们错置了生命的优先次序（该1:1—11），但此处纪念他们，是因他们向省长所罗巴伯（该2:20—23；亚4）、大祭司耶书亚（亚3）及其余百姓说了劝勉的话。他们提醒百姓想起神与他们同在的应许（该1:13；2:4—5），神关于祝福及怜悯他子民的预言（该2:19；亚1:12—13），神借着他的灵赐下新能力的保证（亚4:6），以及因神设立国度、居于子民之中而来的喜乐（亚2:10—11）。先知用激励人心的喜乐之言来平衡那些不动听的指责之辞。

亚达薛西王。亚达薛西王（公元前464—前424年）的名字在本段内容中出现，实在令人意外，因为他执政的年代是在圣殿完工50年之后，与建造圣殿没有任何关联。但如果作者是按主题而非年代顺序来编写文本，此处提到亚达薛西王就比较合理了，因为他对以斯拉和尼希米的态度相当友善（7:12—24；尼2:1）。作者因此将亚达薛西王收录在协助犹太人建殿计划的波斯君王名单中。

6:15 亚达月初三日³²，这殿修成了。字面意思如此（NLT页边注亦同）。这殿仅四年半便竣工了（公元前520年9月21日至公元前515年3月12日），这么少的人，这么快就完工，可说是壮举了。（假设每个家庭有两个孩子[当时这样的规模算小家庭]，那么五万名归回的百姓中只有大约一万两千五百名男子参与这项工程[另有一万两千五百名妻子和两万五千名孩童]。）因有波斯政府的资金支持，他们可以雇用工人以相当快的速度完成工程。《以斯得拉一书》7:5与约瑟夫（《犹太古史》11.104—107）提出，完工日期是该月第二十三日而非初三，这

³²NLT译作“3月12日”。

也是一些释经学者比较认同的说法（Blenkinsopp 1988:129; Williamson 1985:72）。不过我们难以判断哪个日期可能性更高。Blenkinsopp支持第二十三日完工的说法，因为有些学者认为初三是安息日，而百姓不会在安息日作工。但我们无法证明哪种结论最正确。虽然大希律在基督降生前不久重新整修过圣殿，但公元前515年所完成的基本圣殿建筑妥善保存了500多年，直到公元70年才被提多王率领的罗马军队摧毁。

6:18 祭司和利未人按着班次……是照摩西律法书上所写的。祭司和利未人的班次最早设立于摩西时代（出29；利8；民3；8）。之后到了大卫王时代，祭司又被重新编为24个班次，每周一班，轮班服事（代上23—27），但以斯拉记只提到了摩西律法书上的规定。历代志中如此重要的一段材料，在以斯拉记中没有出现，这也说明历代志的作者并不是以斯拉记-尼希米记的作者（Myers 1965:53）。写到献殿之礼完成后，作者就不再使用亚兰文，从6:19起只用希伯来文写作。

6:19 正月十四日。³³字面意思如此。根据出埃及记12:2—6、利未记23:5—6、民数记9:2—14的记载，这个日子正是庆祝出埃及事件的逾越节开始的日子。

6:20 祭司和利未人一同自洁……并为自己宰逾越节的羊羔。祭司和利未人在仪式上洁净（出自 *taher* [Th2891, ^{Zh}3197]，“洁净”），这使他们能够合法地行使职责。他们知道以前是如何庆祝逾越节的，大概也从口述传统中知道一些希西家与约西亚改革时庆祝逾越节的事（见代下30:15—17；35:1—15）。第一次逾越节的时候（出12章），每家都在自家中宰杀羊羔食用，但到了后来，这个仪式及随后的除酵节似乎就以祭司和利未人负责的圣殿活动为中心了（Fensham 1982:95）。《以斯得拉一书》7:11有一段平行经文，但在本句之前加入了“并非所有被掳归回者都自洁，只有……”；希伯来经文可能遗漏了这句（Allen 2003:54）。

6:21 从掳到之地归回的以色列人和一切除掉所染外邦人污秽、归附他们、要寻求耶和華……的人，都吃这羊羔。相对于4:1—5

³³NLT译作“4月21日”。

拒绝外邦人参与的作法，这次逾越节的敬拜庆祝活动接纳了犹大地区改变信仰的非以色列居民。我们也可以假设这里只是指那些从来没有被掳去异乡的犹大人（Breneman 1993:121; Brockington 1969:86），但更合理的结论似乎是，作者是在说那些从异教信仰归入希伯来信仰的人（Fensham 1982:96）。接纳他们一起参与敬拜的关键，是他们承诺单单“敬拜”（*darash*^[T^H1875, Z^H2011]，“寻求”）以色列的神，彻底离开他们过去的异教习俗。犹大百姓和首领对任何族群或文化群体都没有偏见，神也是。凡全心爱主的人都可以参加逾越节的筵席（参代下30:18—20）。即便是第一次逾越节时（出12:43—49），非以色列人只要接受过割礼，就都可以在其中有份。

6:22 除酵节七日。这个节期自逾越节之后的一天开始，欢庆活动为期七日，借以提醒百姓想起神拯救他们脱离埃及为奴之地的奇妙作为（出12:15—20；利23:6—8；王下30:21—27）。

因为耶和華……使亚述王的心转向他们。在这场新的除酵节庆祝中，百姓领悟到，神如何改变了法老的心，使他容以色列人离开埃及，也如何改变了大利乌王的心，使他由重建计划的反对者变为圣殿重建工程的支持者，进而拯救他们脱离仇敌的控制。大利乌在此被称作亚述王看来相当奇怪，因为波斯早在95年以前便征服了亚述帝国（公元前612年）。虽然大利乌是波斯君王，但按当时的习惯，人们也会用新朝统治者曾征服的王朝来称呼他们。举例来说，亚述列王名单中就有一些巴比伦名字（ANET 566），希罗多德（《历史》1.178）也称巴比伦为亚述的首都。波斯诸王也是巴比伦人的王（5:13；尼13:6），“亚述王”这一称谓只是说这位王统治着曾经属于亚述的领土（尼9:32）。

► 释义

哈该与撒迦利亚所带来的先知劝勉之言，在从巴比伦被掳归回百姓的历史中是个转折点。他们用神学信息激励犹大人将讨神喜悦和荣

耀神放在优先位置（该1:8），而不是去取悦自己。神同在的应许（该2:4-5），以及神会帮助所罗巴伯建成圣殿的确据（亚4章），都激励着这些犹太首领，使得他们在尚未获得大利乌一世的波斯官方许可时就勇往直前。这些先知提醒百姓，神有能力成就他的心意，也教导百姓不要专注于看似无望的处境。的确，神所做的是信心的工作，信徒必须在面对阻力时仍勇敢行动。历世历代都有属神的领袖不断激励、鼓舞信徒荣耀神，劝他们不要因害怕阻碍而退缩，所以信徒能够成就神的旨意。

因着这些激励人心的先知信息，因着百姓无畏的行动和“继续”（6:14）建造圣殿的工作，也因着神全权地改变了波斯君王的心（6:22），撒迦利亚关于圣殿完工的预言最终成就了（6:15；亚4:7-9）。这项事工之所以能完成，是因为大家相互砥砺扶持，匠人锲而不舍，百姓遵着“以色列神的命令”作工（6:14），也没有滥用古列或大利乌所赋的权柄（6:14）。这些都是成功事工的特质，我们从中知道，如果神的子民忠心尽自己的本分，神就会信实地成就他的应许。没人能预测神何时会成就他的应许，但他的子民无论是在看见神亲手成就之前、之时或之后，都需要对神抱持信心。

百姓以欢喜快乐的献殿崇拜来庆祝圣殿完工（6:16-18）。此刻展现出来的大喜乐，让读者回想起多年前圣殿根基立定时欢欣（3:8-13），还有当初所罗门圣殿告成之礼时的喜悦（王上8章；代下7章）。参与献殿之礼的百姓名单中只有以色列人，没有撒马利亚反对者和波斯官员的名字。这是以色列的家事，由圣洁的祭司和利未人完成。

祭司们献上12只公山羊，作为“以色列十二支派”的赎罪祭（6:17）。此时祭牲跟富有的所罗门王奉献第一圣殿时所献的相比，要少得多（王上8:63列出了牛二万二千，绵羊山羊十二万），不过，所罗门献殿时食用祭物的百姓要多得多，国家经济状况也繁荣得多。十二份赎罪祭分别代表以色列十二支派，但这里没有明说是否十二支派都有百姓出席了这场活动。值得注意的是，后来以斯拉来耶路撒冷，献上了12只公牛和12只公羊作为赎罪祭，虽然当时并没有什么工

程的落成之礼（8:35）。这里强调十二支派，说明众领袖要强调这个族群传承了组成以色列国的原十二支派。赎罪祭使用的场合包括为误犯之罪赎罪（利4章）、洁净祭司（利9:1-4）、奉献会幕（民7:16, 22, 28, 34, 40, 46, 52, 58, 64, 70, 76, 82, 87），以及希西家时代再次奉献圣殿（代下29:24）。这些奉献表示承认已往的过犯，同时也象征着洁净圣所，将其分别出来归给神。

作者没有把圣殿完工本身当作结束。拥有一处可以与神沟通的圣地，意味着这地与世上一般或属世的环境迥然有别。但仅仅拥有一处可去的圣地并没有解决他们所有问题。要真正使这地产生意义，百姓还必须来这里承认自己的罪，祈求怜恤，与圣洁的神交通。改变世界不是靠某个神圣之地或建筑物的“魔力”就行了，唯有当人们愿意让圣洁神的能力来更新他们的生命时，改变才会发生。

百姓满怀喜悦，欣喜若狂，不仅为着他们终于完成的工作，还为他们如今能做的事。一旦他们洁净了那殿，洁净了祭司，让他们履行自己的职责，圣殿就可以重新照常运作了。只要担任祭司的首领和前来敬拜的以色列人遵行“摩西律法书上所记的”指示（6:18），神的名就会借着他们的敬拜得到荣耀。如果领袖没有完全献身于神交付他们的属灵工作，敬拜没有依照神话语的指示进行，百姓来到主面前时没有喜乐或敬畏的心，那么敬拜场所就很危险了，从古到今都是如此。

作者描述以色列人庆祝逾越节时只是铺陈事实，出人意外地平淡（6:19-22），几乎没有关于百姓所思、所说的神学描述。我们只能透过想象去感受一个人毕生第一次出席、参与这种盛事的兴奋之情。本章的神学重点有二：一是宰杀逾越节羊羔的祭司和利未人要洁净，合乎仪文规定，二是要制定合宜的规范，以管理接纳转离异教信仰、单单敬拜以色列神者的事宜。这些关乎如何正确做事的细节，我们绝不要看为理所当然而不予重视，也不要认为是无足轻重的琐碎之事。神很在意做事合宜的细节，每一个想要讨神喜悦的信徒都应当将这些事情放在心上。

他们不但有要完全依照神的指示办事这一保守考虑，还不寻常地考虑到，应该不加限制地容许所有虔诚的外人也目睹、体验敬拜神

的喜悦。这种不寻常的接纳之举与4:1—5中拒绝接纳外族人的行为并无抵触，因为此时完全得到接纳的异乡人和外族人都全心全意敬拜以色列的神（6:21）。首领不允许非犹太人将奇怪的异教信仰风俗带进神的圣殿。信徒是否应该接受外人，是使徒行传中初代教会面临的难题，当时未受割礼的外邦人也接受基督，且被圣灵充满（徒15）。虽然凡异教信念和仪式都不被接受（规定禁止他们吃血），但外邦人还是因神在他们生命中成就的奇妙工作而得了接纳（徒15:23—29）。许多教会仍很难接纳外表和举止异于主流群体的人。人们并不总能接纳新的音乐尝试、新的敬拜风格以及想法不同的人。但是只要这些新人或看来跟我们不同的人能完全忠心敬拜神，他们就跟我们同属基督的身体，应当得到接纳。

最后，本段经文教导我们，无论是重建圣殿，还是庆祝节期，一切功劳都唯有神配得（特别见6:22）。改变波斯王心意的不是外交手腕、好运、政治压力、贿赂，也不是欺哄拐骗。神全权地在王的心中动工，使他改变态度，从不同意犹太人为神建殿，到强力支持在耶路撒冷建殿。是神带来了这改变，一切的荣耀也都应该归给他。既然他能够改变异教君王的心，那么在神就没有难成或不能成的事了（创18:14；耶32:17；路1:37）。神可以改变我们，也可以改变我们生命中那些看似不可能改变的处境。他可以改变我们的邻人，改变顽固市议会所作的决策，甚至改变最高法院法官的心。

二、以斯拉回到耶路撒冷教导神的律法（拉7:1—10:44）

（一）神带领以斯拉回耶路撒冷（拉7:1—8:36）

1. 神和王托付给以斯拉的任务（拉7:1—28a）

¹这事以后，波斯王亚达薛西年间，*有个以斯拉，他是西莱雅的儿子*，西莱雅是亚撒利雅的儿子，亚撒利雅是希勒家的儿子，²希勒家是沙龙的儿子，沙龙是撒督的儿子，撒督是亚希突的儿子，³亚希突

是亚玛利雅的儿子，亚玛利雅是亚撒利雅的儿子，亚撒利雅是米拉约的儿子*，⁴米拉约是西拉希雅的儿子，西拉希雅是乌西的儿子，乌西是布基的儿子，⁵布基是亚比书的儿子，亚比书是非尼哈的儿子，非尼哈是以利亚撒的儿子，以利亚撒是大祭司*亚伦的儿子。⁶这以斯拉从巴比伦上来，他是敏捷的文士，通达耶和華——以色列神所賜摩西的律法書。王允准他一切所求的，是因耶和華——他神的手幫助他。⁷亞達薛西王第七年，以色列人、祭司、利未人、歌唱的、守門的、尼提宁，有上耶路撒冷的。

⁸王第七年五月，*以斯拉到了耶路撒冷。⁹正月初一日，*他从巴比伦起程；因他神施恩的手帮助他，五月初一日*就到了耶路撒冷。¹⁰以斯拉立志考究遵行耶和華的律法，又将律例典章教训以色列人。

¹¹祭司以斯拉是通达耶和華誠命和賜以色列之律例的文士。亞達薛西王賜給他們諭旨，上面写着說：

¹²* “諸王之王亞達薛西，達于祭司以斯拉通达天上神律法大德的文士，云云。

¹³住在我国中的以色列人、祭司、利未人，凡甘心上耶路撒冷去的，我降旨准他们与你同去。¹⁴王与七个谋士既然差你去，照你手中神的律法书察问犹大和耶路撒冷的景况；¹⁵又带金银，就是王和谋士甘心献给住耶路撒冷、以色列神的，

¹⁶并带你在巴比伦全省所得的金银，和百姓、祭司乐意献给耶路撒冷——他们神殿的礼物。¹⁷所以你当用这金银，急速买公牛、公绵羊、绵羊羔，和同献的素祭奠祭之物，献在耶路撒冷——你们神殿的坛上。¹⁸剩下的金银，你和你的弟兄看着怎样好，就怎样用，总要遵着你们神的旨意。

¹⁹所交给你神殿中使用的器皿，你要交在耶路撒冷神面前。²⁰你神殿里若再有需用的经费，你可以从王的府库里支取。

²¹ “我——亞達薛西王又降旨与河西*的一切库官，说：‘通达天上神律法的文士祭司以斯拉，无论向你们要什么，你们要速速地备办，

²²就是银子直到一百他连得*，麦子一百柯珥*，酒一百罢特，油一百罢特，*盐不计其数，也要给他。²³凡天上之神所吩咐的，当为天

上神的殿详细办理。为何使忿怒临到王和王众子的国呢？²⁴我又晓谕你们，至于祭司、利未人、歌唱的、守门的，和尼提宁，并在神殿当差的人，不可叫他们进贡，交课，纳税。’

²⁵“以斯拉啊，要照着你神赐你的智慧，将所有明白你神律法的人立为士师、审判官，治理河西的百姓，使他们教训一切不明白神律法的人。²⁶凡不遵行你神律法和王命令的人就当速速定他的罪，或治死，或充军，或抄家，或囚禁。”

²⁷以斯拉说：“耶和華——我们列祖的神是应当称颂的！因他使王起这心意修饰耶路撒冷耶和華的殿，^{28a}又在王和谋士，并大能的军长面前施恩于我。因耶和華——我神的手帮助我，我就得以坚强……”

7:1a 亚达薛西王于公元前465—前424年在位。7:1b 或作“后裔”，见代上6:14。7:3 或作“后裔”，见代上6:6—10。7:5 或作“第一祭司”。7:8 希伯来文作“五月”，古希伯来阴历的当月时值公元前458年8—9月间。7:9a 希伯来文作“正月初一”是依照古希伯来阴历，是日为公元前458年4月8日；亦参6:15注解。7:9b 希伯来文依照古希伯来阴历作“五月初一”，是日为公元前458年8月4日；亦见6:15注解。7:12 7:12—26的原文为亚兰文。7:21 亚兰文作“河对岸之省”；7:25亦然。7:22a 亚兰文作“一百他连得”[3400公斤]。7:22b 亚兰文作“一百柯耳”[18.2千升]。7:22c 亚兰文作“酒一百罢特，油一百罢特”[2.1千升]。

► 注解

7:1 这事以后，波斯王亚达薛西年间。这段经文描述以斯拉的工事。他来到耶路撒冷是在公元前458年左右，即亚达薛西王一世在位第七年（7:7）。有些学者提出此王其实是亚达薛西二世，并推测以斯拉回到耶胡德地区的时间是在公元前398年，不过笔者倾向于支持传统说法（针对这个问题完整的讨论见Williamson 1985:xxxix—xliv或Kidner 1979:146—158）。见导言中关于年代的讨论。

7:1—5 是……大祭司亚伦的儿子。这份长长的以斯拉家谱经希勒家（王下22章，约西亚时代）和撒督（王上1:8, 32—35; 2:35, 所罗门时代）一直追溯到亚伦，因为很有必要让每个以色列人都相信以斯拉的权威合乎正统。这份包含16位先祖的名单是缩写版本，因为历代志上6:3—15表明，自亚伦到被掳时期大约有23代（Katzenstein 1962:377—384）。依照这份资料，西莱雅是以斯拉的曾祖父而非真正的父亲（根据王下25:18—21，他于公元前586年过世）。以斯拉与大祭司亚伦的这层关系并不代表他就是大祭司，但这里用整段篇幅描述以斯拉的家谱，意味着此人在接下来的故事中是非常重要的角色。

7:6 这以斯拉……是敏捷的文士，通达耶和華——以色列神所賜摩西的律法書。在插入说明家谱的细节之后，作者重新接起了7:1的话，继续叙述（Williamson 1985:88）。“文士”的称谓说明了以斯拉在群体中的社会与宗教地位，但不表示他在犹太人中有什麼官职（Hoglund 1992:227; Allen 2003:60）。

从巴比伦上来。³⁴有些学者发现7至8章的段落间有紧密的交错配列结构，这一结构的开头（7:1—10）和结尾（8:31—36）突出了前往耶路撒冷的旅程（Throntveit 1992:38）。

7:8 王第七年五月³⁵，以斯拉到了耶路撒冷。根据这一记录，这一队伍动作迅速，不到四个月便完成了这趟路程。有学者怀疑“王第七年”不够准确，将其改为“王第三十七年”，这样就将以斯拉的年代置于尼希米的年代之后了（见Blenkinsopp 1988:139—144附记），不过暂无任何文本证据支持这一变更。NLT认为作者指的是犹太历法中的“五月”，因此提出当时是8月，那样的话，这趟旅程大约就是在4月至8月间进行的了（见Yamauchi 1988:650）。

7:9 正月初一日，他从巴比伦起程……五月初一日³⁶就到了耶路撒冷。依照8:31所记，百姓直到正月初一后11天才真正离开了巴比伦。正

³⁴ NLT译作“上到耶路撒冷”。

³⁵ NLT译作“是年8月”。

³⁶ 这里的两个日子，NLT分别作“4月8日”和“8月4日”。

月初一是他们预定集合准备出发的日期。在这11天中，以斯拉组织百姓，另外寻找一些利未人，并带领百姓进行属灵的禁食活动（8:15—30）。旅途全程历时108天，所以他们应该是每天前行约十英里，不过逢安息日的时候，他们可能就完全不赶路了。本段内容没有提到他们集合之日（正月初一）与出埃及之日（出12:2）之间有什么关联，但有些释经学者相信，以斯拉选定集合的日子与摩西带领以色列人离开埃及的日子相同，这一点意味深长（McConville 1985:219）。不过，假如这真是以斯拉考虑的重点，他应该会在这节经文中作出评论的。

他神施恩的手帮助他。这段漫长的行程完成得既顺利又快速，以斯拉知道这是因为神的恩典与保守（亦见7:28; 8:18, 22, 31）。

7:11 **亚达薛西王赐给他们谕旨。**因为7:12—26与之前第4章中波斯人的奏本都是以亚兰文写成的，所以我们有充分理由相信，这一文本如实抄写了亚达薛西王谕旨的一部分。有学者质疑这条谕旨的真实性，因其中提到许多关于祭司、利未人、歌唱的、守门的、殿役以及各种犹太供物等犹太教内容，都是王不太可能清楚的细节（见Williamson 1985:100—101的讨论）。不过，倘若王有一位犹太文士协助他起草这条谕旨，那么文中的这些要素就容易解释了（Fensham 1982:103）。当前经文的希伯来文借用了古波斯文的*parshegen*^[TH6572, ZH7306]（抄本）和*nishtewan*^[TH5406, ZH5981]（“记”或“本、谕”；见4:11, 23），这与波斯背景一致，也证实了此谕旨的真实性。

祭司以斯拉是通达耶和华诫命和赐以色列之律例的文士。7:10—12重述以斯拉是祭司，教导神的律法，这令以斯拉的地位更显重要，也使他在王和将读到这条谕旨的百姓心中更具合法性。他得到了波斯王的敬重，有权执行王命。

7:12 **亚达薛西，达于**³⁷**祭司以斯拉……**云云。问候语的位置遵循波斯书信的标准结构（见4:17; 5:7）。译作“问候”的这个词（*gemir*^[TANZA10147, S1585]）意为“完美、完整”，有多种解读。《以斯得拉一书》8:9和叙利亚文译本的相应段落分别作“问候”和“平

³⁷ NLT译作“问候”。

安”。然而，或许将*gemiri*译为“完了”更好，意思是王已经在这事上作出决定（参七十士译本）。NJPS根据拉比圣经中的相应段落，将其译为“云云”（Allen 2003:61），但也注明该词的意义不确定。

诸王之王。亚述、巴比伦和波斯君王经常使用“诸王之王”的称号，因为他们都是大帝国的统治者（Yamauchi 1988:651）。

天上神律法。本句指摩西律法，但波斯王用的是波斯文中用来指称“法律”的词（*datha* [^{T/AZA}10186, ^S1882]），而不是重要的希伯来词*torah* [Th8451, ^{Zh}9368]。这一点再次表明以斯拉是照着波斯文书信抄录的，因为假如他所抄的书信用的是犹太文字，那么作者应该会在此使用希伯来文中表示律法的词才对。

7:14 王与七个谋士。王与他的“七个谋士”（亦见斯1:14）显然是依照他们跟以斯拉和其他犹太首领所作的讨论，将这些责任交付以斯拉的。这七位受信任的谋士直接参与王的决策（斯1:14；色诺芬《远征记》1.6.4—5；希罗多德《历史》3.71, 83—84），同时也增加了王旨令的分量和智慧色彩。

差你去……察问犹太……的景况。这条谕旨的第二部分差派以斯拉以王正式代表的身份（他的耳目），去实际评估遥远耶胡德行省内发生的事。也许王听到了一些麻烦事的传闻，所以希望以斯拉前往调查清楚。王无意将外来的波斯法令强加于耶路撒冷百姓；相反，他希望百姓能遵行犹太的律法，如此他国中的这块土地才能够安定和谐、井然有序。这似乎不是什么重要任务（以斯拉只需查问情况），但是在以斯拉了解情势之后，王就准许以斯拉去执行王的律令及神的律法了（7:25—26）。以斯拉记10:16—17记载了以斯拉与一群耶路撒冷的犹太首领如何调查耶路撒冷城的异族通婚情况，又如何解决了这一难题。此事证明王赋予以斯拉实权，以斯拉抵达耶路撒冷后也认真履行了他的职责。

7:15 又带金银，就是王和谋士甘心献给住耶路撒冷、以色列神的。现代文化中，教会与国家界限分明，从这个角度来看，政府提供如此巨额的经费（见7:22—23）作为圣殿奉献或许有些奇怪。但在古代世界（包括以色列与波斯）看来，这种现代的政教分离观念全然违背常理。对古人来说，任何一件事都和宗教脱不开关系。将这次官方的

慷慨赠礼与波斯政府对其他宗教团体的捐赠相比较，可以看出这符合波斯政府的一般做法（Yamauchi 1988:653）。类似的经费也曾提供给在伊里芬丁岛的犹太教寺庙（ANET 492）以及位于巴比伦和埃及的神庙（R.de Vaux 1972:73—92）。这些赠礼不仅使犹太人以友善的眼光看待波斯人，也使犹太人乐意为他们的统治者祈祷（6:9—10）。这些礼物并不表示波斯王与他的七位谋士相信以色列的神是唯一真神，而只意味着他们是明智的政治家，能尊重帝国内不同文化的宗教信仰。

7:16 带你……的金银，和……乐意献给……的礼物。我们可以认为本节经文的前半部是在描述巴比伦外邦人所捐赠的金银（见1:4），而后半部描述的则是犹太人的奉献（Clines 1984:103）。这句话准许以斯拉在巴比伦举行募款活动，但是8:25只提到来自“王、谋士、军长和以色列众人”的赠礼。这些结果暗示，他们并没有像人所预期的那样从巴比伦平民手中收取任何东西。

7:17 当用这金银，急速买公牛、公绵羊、绵羊羔，和同献的素祭奠祭之物。此处的金银不是用来支付新建筑开销、维修费用、工人工钱、福利或以斯拉及其同伴旅费的，而是专门派作宗教用途，用于购买耶路撒冷圣殿所需的祭物。波斯人献给其他庙宇的礼物受类似规条的限制（ANET 491—492）。与王共事的犹太人态度敬虔，显然给王留下了深刻印象，因此他不希望有任何冒犯到他们神的地方。神甚至使用异教君王为他自己带来荣耀，这是多么奇妙的作为！

7:18 剩下的金银，你和你的弟兄看着怎样好，就怎样用，总要遵着你们神的旨意。乍看上去，这句话好似一张可随意填写挥霍的空白支票，但其实在王的经费中只有多余部分才能挪作他用（必须首先完成所明列的基本献祭），并且要依照神的旨意行事（而不照以斯拉或是其他任何人的意思）；此外，也暗含着以斯拉要用他的智慧和正直来使用财物之意。王将高度信任和决定权授予这些使用其财物的人，使他们感到责任重大。加上这句话，说明王明知所送财物中必有剩余，但仍旧慷慨地让他们使用剩余款项。相较于之后尼希米记中那些犹太人不顾圣殿与祭司需用的吝啬行径（尼10:32—39; 13:10—13），这里王向神奉献的态度既是犹太人的模范，又该令他们汗颜。

7:19 所交给你神殿中使用的器皿。此处提到圣殿器皿 (*ma'n* [^{TA} ^{ZA}10398, ^S3984], “容器, 碗”) 很不寻常, 因为1:7-11指出, 早在公元前538年, 也就是约80年前, 尼布甲尼撒自圣殿取走的器皿就已经由设巴萨运回耶路撒冷了。这里所提到的器皿包括122件列在8:26-27的珍贵物品。这些可能是古列遗漏的器皿 (Kidner 1979:63), 也可能是在波斯制造后送给犹太人的新器皿 (Brockington 1969:93; Allen 2003:58)。

7:20 你神殿里若再有需用的经费, 你可以从王的府库里支取。首先, “再有”这话似乎大方到令人难以置信, 但其实这条旨令只是同意提供必要的经费, 而且经费只能用于维持圣殿正常运作所需用的事物。无论什么人, 凡在经费上有什么额外要求, 都必须为其用途提出解释, 并不能任意取用。即便如此, 波斯人的慷慨仍给人留下深刻的印象。这里没有清楚表明王对以斯拉有强烈的信任感 (以斯拉避免凸显自己的重要性), 但王如此慷慨, 必定是因为信任以斯拉。王曾与以斯拉共事, 也知道他是负责又诚实的人。

7:21 我亚达薛西王……河西的一切库官……以斯拉, 无论向你们要什么, 你们要速速地备办。看来这段话是一条独立的新命令, 并非写给以斯拉, 但可能是让以斯拉带去的。这样, 以斯拉需要从各省库官处取得经费时, 他就可以出示这条谕旨。考古学者在挖掘波斯首都波斯波利斯时, 发现数百份关于行路口粮的文献 (Yamauchi 1988:653), 因此一些释经学者得出以下结论: 这条谕旨按照以斯拉队伍的要求提供了必要旅费, 供队伍长途跋涉经过各城各镇各省返回耶路撒冷时使用 (Fensham 1982:106)。根据这样的解释, 谕旨所述经费仅供满足旅途每日需用 (而非圣殿的需要)。如果这样理解, 就能解释为什么前面的几节经文以圣殿为焦点, 而7:21中却完全没有提到圣殿了。然而, 这样解释的主要问题, 在于不好解释为什么7:23又开始谈论供应耶路撒冷圣殿需用的人事。

7:22 银子直到一百他连得, 麦子一百柯珥, 酒一百罢特, 油一百罢特, 盐不计其数。一他连得的重量大约是65磅, 一柯珥麦子相当于6蒲式耳, 而一罢特的油大约是6加仑。这些数字看起来都非常庞大, 因此有些学者质疑其可靠性。一些学者将100他连得的银子与整个河西

省350他连得的税收相比（希罗多德《历史》3.91），推测这里可能有个抄写错误导致了文本佚失（Williamson 1985:103），也有学者认为应该是“一百弥拿”而非“一百他连得”银子（Clines 1984:104）。然而，如果数字是以斯拉可以向省里库官支取的最大数额，而非立即给予他的数量，那就没什么大问题了。如果经文本意实在如此，那这里的供应就可以跟大利乌旨令中为百姓需要的供应相当了（6:9）。

7:23 ……详细办理。为何使忿怒临到王和王众子的国呢？大利乌非常在意能否得到以色列神的恩待和祝福，他害怕神咒诅他本人或他的国家（6:10）。亚达薛西王也有类似的恐惧，因此他劝勉以斯拉要“详细”（*'adrazda* ^{TAZA}10012, ^S149]，波斯外来语）行正确的事，不过他没有解释神可能如何对王发怒。倘若真如一些学者所说（Blenkinsopp 1988:150），波斯军队此时正在埃及镇压叛乱，那么王大概希望神使他的军队大获全胜，免得他失去这块领土。认为各国神祇掌控其领土的信念，是古代近东世界中常见的神学观点，而王显然希望各国神祇的行动都对波斯人有利（Block 1988:74—96）。

7:24 祭司、利未人、歌唱的、守门的，和尼提宁，并在神殿当差的人，不可叫他们进贡、交课、纳税。神职人员拥有一般税赋豁免权是常见的惯例。根据约瑟夫的资料（《犹太古史》12.3.3 [12.129—144]），安提阿古三世（Antiochus III，约公元前200年）曾对圣殿供职人员提出类似免税的条款，而加达塔斯（Gadatas）向小亚细亚马内夏阿波罗神庙的差役征税，则受到了大利乌本人的谴责（Gadatas Inscription；见Olmstead 1948:156）。这可能是以斯拉请亚达薛西王向仍在巴比伦的犹太祭司和利未人所施的恩惠之一，为的是鼓励他们当中一些人与他同返耶路撒冷。

► 释义

6章与7章之间大约省略了60年的犹太历史，只字未提薛西斯王与其妻以斯帖时期的事件。经文现在描述以斯拉的事工，他于公元前458

年左右来到耶路撒冷，时值亚达薛西王在位第七年（7:7）。第一部分（7:1—10）向读者介绍以斯拉其人，描述了他的家世、角色、目标以及他成功的关键因素。

有些学者提出假说，认为祭司以斯拉的职务有点像“犹大事务大臣”（Schams 1998:52—58），因为他被赋予耶胡德地区宗教和政治方面的责任，不过这可能夸大了他的职分。“文士”（*soper*Th5608A, ^{Zh}6221j）可以是重要的国家官员（撒下8:17；王上4:3），也可以是军事官员（耶52:25），还可能是书记官或抄写员（4:8；耶36:27）。一些祭司文士孜孜不倦地抄写圣经文稿（参诗45:1[2]），还有一些文士则专门教导百姓神在摩西律法中的启示（申10:8—9；33:8—10；玛2:6—7）。以斯拉“通达律法”（*mahir*Th4106, ^{Zh}4542j, 7:6），按照字面意思就是他相当敏捷熟练，是位“一流的专家”（Fensham 1982:100）。以斯拉是位渊博又善教导的教师。他教授的不是经济学、世俗法学或数学；他所教的乃是摩西记录在五经里的神的话语。圣约中的教训被视为神给其子民的神圣礼物。

神祝福以斯拉与王之间的关系。以斯拉记7:6说到，“王允准他一切所求的，是因耶和华——他神的手帮助他。”经文没有说明以斯拉为他前往耶胡德（犹大）的旅程向王要求了什么，我们知道他没有求王派侍卫和骑兵，好在这返回耶路撒冷危险长路上保护百姓（8:22）。我们大概可以由王在7:11—26的回应中，猜到以斯拉可能提出了什么请求。以斯拉认为王极其正面的回复是神全权介入帮助他的直接结果。他的成功不是透过贿赂、欺哄拐骗、政治压力、据理力争、个人情谊得来的，而是完全出自神的恩典，别无他解。这是7:9, 28; 8:18, 22, 31及尼希米记2:8, 18共同的主题，也显示作者刻意淡化任何将以斯拉“英雄化”的诠释方式。以斯拉是重要的属灵领袖，但为他所成就的一切预备道路的是神的大能。

祭司以斯拉是个关心圣殿敬拜的文士，他理所当然会努力激励其他的祭司、利未人、歌唱的、守门的和殿役与他一同上耶路撒冷去（7:7）。8:1—20所列的百姓总共约有一千五百男丁，如果算上所有男人、女人及孩童，人数应高达四五千（Clines 1984:108）。他们这趟旅

行需要自巴比伦上到幼发拉底河，经过叙利亚，然后下至耶路撒冷，是一趟超过800英里的漫长旅程。

经文告诉我们，他们花了大约四个月的时间走完路程（见7:8和7:9注解），因为神的恩手在以斯拉身上，也因为以斯拉“定志考究遵行耶和华的律法，又将律例典章教训以色列人”（7:10）。以斯拉的生活目标大致有三：（1）考究神的话，（2）遵行神的律法，（3）将他从神话语中得到的真理教训他人。这样三方面的服事，可说是所有渴望服事神之人的良好范例。表示“考究”这个意思的动词是“寻找、考查”（*darash*[Th1875, ^{Zh}2011], 7:10），这意味着以斯拉花时间细细考查摩西律法书中的教训，为要弄清神究竟有何旨令。这第一个步骤能确保一个人教导时有神的话为扎实根基，而不会以现代文化的规范、习俗或某些人的哲学为基础。“遵行”就是“做”（‘*asah*[Th6213, ^{Zh}6913]）神说我们应该做的事，这意味着接受神的真理，或将其内化成为信仰和行为模式。这个步骤确保教师所分享的是受众与神同行时不可或缺的观念，而不只是与实际生活无关的抽象理论。“以斯拉记中教师的典范是个实践者，……他必须是门徒的榜样，示范出他要让门徒成为的样式。”（McConville 1985:47）最后，以斯拉教训他人，把所学到的神学思想向他人分享。这么做就包括宣讲创世记历史里所包含的行为准则、出埃及记的诫命、利未记中的敬拜规定以及申命记中关于爱神的呼召。这一步让以斯拉的事工可以借着他人的生命而倍增，因为神用他的话语转变他们的思想。这也表示以斯拉重视从圣经原则得出恰当应用，以此改变人的生命。他不只是汲取深奥难解的知识来满足自己而已。但另一方面，他专心考究的态度也表明那种粗浅无知的即兴式圣经解释并非他的理想。

亚达薛西王将一条非常重要的谕旨交给以斯拉随身携带，这谕旨是以斯拉与其同伴返回耶路撒冷时所需的正式许可令。这份文件差不多就像以斯拉返回犹太途中通行列国的护照。这条回归许可令说明了他们的最终目的地和参与人员。王仁慈地将各地的以色列人都列入其中。以斯拉不只要把来自犹大的百姓带回耶路撒冷城，他还有一个神学上的计划，那就是把以色列各支派的人都带回去。他的目标是把

神子民重新安置在他们的产业上。圣经明确提及祭司和利未人，表明以斯拉特别要求圣殿的服事者返回耶路撒冷，协助他教训神的律法。

这条谕旨的最后一部分（7:25—26）描述以斯拉建立耶路撒冷周遭法律和秩序的责任。波斯人有两种不同的法庭，一为办理民事案件，一为处理州省事务；地方行政官负责前者，审判官负责后者。王与以斯拉一定曾有多年共事的经验，晓得他有神所赐超乎常人的智慧，也有实际才干，能寻找并任命有才之士担任司法要职。亚达薛西王授全权与他所任命的审判官，允许这些犹太审判官依照神律法所定之希伯来准则进行判决（见申16—17章；代下19:1—11），而不必考虑外人的是非观念。虽然王授权以斯拉在整个行省设立审判官，但大多数学者的结论是，王只让这些审判官负责调停耶胡德省（犹太）涉及犹太人的法律案件。没有迹象显示他企图强迫撒马利安人或亚摩利人这样的非犹太居民也遵守犹太律法（Clines 1984:105; Kidner 1979:63）。王告诫以斯拉将犹太律法教训不明白的人，大概是要以斯拉用一套共同、既定的公正准则来教育犹太百姓，而不是鼓励他去到犹太人以外，透过这个教育过程改变非犹太人的信仰。如此，以斯拉推行的不与非信徒通婚的改革（拉9—10章）应该就是在执行这项命令，因为当时的以斯拉正努力教导百姓依照神律法的准则生活（10:10）。

在谕旨的最后一句话里，亚达薛西王强调百姓既要遵行犹太人之神的律法，又要服从波斯王的法律（7:26）。王的法律包括缴税、忠于王与其法定的政府官员、接受征召以及服从将来可能设立的律例。王对犹太人慷慨大方，并不表示他在维护法律和秩序上就宽松软弱。事实上，此谕旨最后以非常严厉的字眼作结：“凡不遵行你神律法和王命令的人，就当速速定他的罪，或治死，或充军，或抄家，或囚禁。”（7:26）拒绝服从者，将立刻按规定治罪。亚达薛西王赞成依罪行不同，惩罚的轻重程度也当有别（7:26）：罪行不严重者，刑罚比较轻微；还有的刑罚则较严重，轻则将罪犯逐出所在的社群，重则剥夺罪犯的性命。公义不可迟延，应当合理实施刑罚。这告诫反对审判官依照个人喜好“解读”律法或变更既定的刑罚，他们必须依法治

罪。这些论到刑罚的句子就是王谕旨的结尾，本段使用亚兰文的部分也到此结束。

7章的末两节经文记载了以斯拉为这谕旨向神献上的赞美。以斯拉的赞美跟许多诗歌的模式相同，包括：（1）发出赞美；（2）说出赞美的原因。以斯拉对于这项谕旨的第一个回应是宣告：“耶和華——我们列祖的神是应当称颂的！因他使王起这心意修饰耶路撒冷耶和華的殿。”（7:27）赞美的第一个原因令人始料未及，因为我们没有在亚达薛西王前面谕令的其他字句中读到修饰圣殿的内容。因此我们可以推测以下几种可能性：以斯拉可能用额外经费（7:18）修复了圣殿（Williamson 1985:105）；或者，是祭物“妆饰”了圣殿（赛60:7，见Fensham 1982:110）；又或者，*pa'er*[Th6286, ^{Zh}6995]（美化）这个词是象征用法，指圣殿“得了尊荣”或“受了荣耀”（Yamauchi 1988:656）。

以斯拉认为，波斯王之所以向他、向圣殿、向犹太人表现出不可思议的慷慨，是由于神全权地将这想法放在他心中。虽然波斯人素来以宽待从属国而闻名于世，但他们也无需如此慷慨；波斯人并不是非得授权以斯拉设立由神和王的律法同时辖管的法庭，王也无需减免圣殿人员的税赋。以斯拉在一切所发生的事上领悟到一个更大的真理：归根结底，无论是谁，哪怕是统管辽阔帝国的大君王，都不能完全控制他的政治决策——但神能。亚达薛西王能够控制帝国内的部分宗教行为，可是神才有真正的权柄，给敬拜他的人以宗教自由。世上统治者试图操控人类历史舞台，但在他们嗜权的外表背后隐藏着神的手，是神在指引一切、控制一切、激动人心、施行审判。以斯拉在赞美中不给自己以任何光环，他将一切功劳归给神，唯有神当之无愧。

以斯拉最后向神所发出的赞美是：“又在王和谋士，并大能的军长面前施恩于我。因耶和華——我神的手帮助我，我就得以坚强。”（7:28）这句按照字面意思是“又施予我无尽的慈爱，……因为耶和華——我神的手在我身上，我就得坚强”。本节经文开头没有重复“赞美”一词，而直接给出赞美神的第二个原因。以斯拉强调神永不改变、坚定不移的圣约之爱，并神坚立众仆人的大能之手。这些赞美

神的理由也许看起来相当普通，平凡无奇，但最重要的，莫过于感受到神用爱与大能掌管着历史轨迹了。没有神的爱和大能，任何事都无法达成。以斯拉说到，因神向他所施的慈爱，他在个人生命中就得了力量。这段全心倚靠神的谦卑表态是良好领袖的记号：以斯拉没有沉醉在个人的成就中，他只把自己看作神拣选的器皿。所有的功劳都当归给神，而非归给以斯拉。

神定意让以斯拉与异教的波斯人同工，并使波斯人愿意协助以斯拉建立神对其百姓的统治（Williamson 1985:105—106）。波斯人没有试图强迫犹太人接受任何外来的宗教信仰。然而，较早归回的犹太人无法与撒马利亚人同工（如4:1—6所言），因为那时的撒马利亚人虽然有意协助犹太人建造圣殿，但他们也的确可能会在圣殿里又敬拜以色列的神，又敬拜外邦神祇，这很危险。那么做将违背摩西律法，也无法使神得到荣耀。这点说明，对跟随神的人而言，相较于那些与信仰相争的意识形态或神学观点，一个愿意支持他们的政府远没有那么危险，因为前者使人转离正路，不遵行神启示在他话语中的一切。

我们也从这部分认识了以斯拉的许多人格特质。记事录中的传记性描述解释了神使用以斯拉进行这项重大任务的一些原因。以斯拉出生于祭司家族是关键之一。他是亚伦家族的后裔，这确保他曾受过关于神律法的良好训练，但他的祭司资格并不能保证他从当时其他祭司中脱颖而出。比以斯拉的家世背景更为重要的，是他立志考究神的启示，并以此为生活准则（他会把神的话语行出来）。7:6的见证让我们看到以斯拉是个出色的学生，他考究神的话语，全心投入，培养卓越的解经和应用能力。这点说明他是可靠的；他既是真正的信徒，又是认真的门徒，他了解自己所说的。他考究摩西法典，不是因为他好奇于先祖古时的传统。他从事这个职业，并非不得已，也不是因为薪资优渥，亦不是由于父母方面的压力。毕竟，并非所有出身祭司家庭的男子都做出了与以斯拉相同的选择——他本可以反叛神而敬拜巴力；可以作一名农夫，拒绝接受祭司的职务；也可以抄写圣经手稿，而不是专于教导。但以斯拉脱颖而出为跟随神的人，他严肃对待神的话语。他坚信这神圣启示真实可行，因此献上一生将这些教训他人。以

斯拉没有向人隐藏他生命的目的，王和谋士都知道以斯拉是“通达天上神律法的文士”（7:12, 21）。王对以斯拉委以重任，给他一大笔经费，并准许他办理一切所需事宜。这说明亚达薛西王对此人的智慧与正直有切身的认识（7:25）。最后，以斯拉是个谦卑的人，他将所成一切的功劳都归给神（7:6, 9, 27）；他不骄傲，并不认为自己是耶路撒冷将有之事的关键人物。

“神的律法”或“摩西的律法”在以斯拉的生命和事工中极其重要，怎样强调都不为过。以斯拉的世界观由神的启示塑造而成，这启示是神赏赐给圣约之民的礼物。这启示定义了何为犹太人，明确了当怎样跟随圣洁之神，还确定了当不做什么才能与罪隔绝。律法不是以斯拉自行发明提出的新事物（Throntveit 1992:43），而是很久以前摩西所领受的历史故事和规条。因此，以斯拉无意创造什么更实际、更接近于巴比伦被掳后回归之民文化的新范式。他是在号召百姓回到数百年前神向他们启示的基要真理。这其实就是“你手中”的律法（7:14），而非不为人知的奥秘；这就是神的旨意（7:18），告诉人们在圣殿中、家庭里、法庭上（7:25）该怎样行。神在这律法书中的启示，是以斯拉评判耶胡德省犹太人生活的标准（7:14）；而教导神的律法，则是重整耶路撒冷人生活的良方（7:25）。凡拒绝遵行神律法的人都受到了严格的处分（7:26），但也是适当而公正的处分。强调这一点可能显得过分看重顺服，剥夺了百姓的言论自由，但神做事的方式绝对比其他办法都好。只要以斯拉能避免律法主义，不以行为来赚取神的称许和祝福，那么用神启示的话语教训百姓就不会有任何问题。神启示的话语指教圣约之民如何过圣洁、正直的生活，使他们可以维系与神的立约关系，在圣殿中以敬拜神为乐。神的话是旅人路上的光（诗119:105），是远离罪恶的指南（诗119:9—11），也是复兴的源头（诗119:40）。有神的话语可读本身就是特权。这是赐生命的宝贵资源，信徒每天都当切切地爱慕，深深地思想（诗119:97）。

2. 神施恩帮助返回耶路撒冷的人（拉7:28b—8:36）

^{7:28b}从以色列中招聚首领，与我一同上来。

第8章

¹当亚达薛西王年间，同我从巴比伦上来的人，他们的族长和他们的家谱记在下面：

²属非尼哈的子孙有革顺；属以他玛的子孙有但以理；属大卫的子孙有哈突；

³属巴录的后裔，就是示迦尼的子孙有撒迦利亚，同着他，按家谱计算，男丁一百五十人；

⁴属巴哈·摩押的子孙有西拉希雅的儿子以利约乃，同着他有男丁二百；

⁵属示迦尼*的子孙有雅哈悉的儿子，同着他有男丁三百；

⁶属亚丁的子孙有约拿单的儿子以别，同着他有男丁五十；

⁷属以拦的子孙有亚他利雅的儿子耶筛亚，同着他有男丁七十；

⁸属示法提雅的儿子有米迦勒的儿子西巴第雅，同着他有男丁八十；

⁹属约押的子孙有耶歇的儿子俄巴底亚，同着他有男丁二百一十八；

¹⁰属示罗密*的子孙有约细斐的儿子，同着他有男丁一百六十；

¹¹属比拜的子孙有比拜的儿子撒迦利亚，同着他有男丁二十八；

¹²属押甲的子孙有哈加坦的儿子约哈难，同着他有男丁一百一十；

¹³属亚多尼干的子孙，就是末尾的*，他们的名字是以利法列、耶利、示玛雅，同着他们有男丁六十；

¹⁴属比革瓦伊的子孙有乌太和撒布*，同着他们有男丁七十。

¹⁵我招聚这些人在流入亚哈瓦的河边，我们在那里住了三日。我查看百姓和祭司，见没有利未人在那里，¹⁶就召首领以利以谢、亚列、示玛雅、以利拿单、雅立、以利拿单、拿单、撒迦利亚、米书兰，又召教习约雅立和以利拿单。¹⁷我打发他们往迦西斐雅地方去见那里的首领易多，又告诉他们当向易多和他的弟兄尼提宁说什么话叫他们为我们神的殿带使用的人来。

¹⁸蒙我们神施恩的手帮助我们，他们在以色列*的曾孙、利未的孙

子、抹利的后裔中带一个通达人来；还有示利比和他的众子与弟兄共一十八人。¹⁹又有哈沙比雅，同着他有米拉利的子孙耶筛亚，并他的众子和弟兄共二十人。²⁰从前大卫和众首领派尼提宁服事利未人，现在从这尼提宁中也带了二百二十人来，都是按名指定的。

²¹那时，我在亚哈瓦河边宣告禁食，为要在我们神面前克苦己心，求他使我们和妇人孩子，并一切所有的，都得平坦的道路。²²我求王拨步兵马兵*帮助我们抵挡路上的仇敌，本以为羞耻；因我曾对王说：“我们神施恩的手必帮助一切寻求他的；但他的能力和忿怒必攻击一切离弃他的。”²³所以我们禁食祈求我们的神，他就应允了我们。

²⁴我分派祭司长十二人，就是示利比、哈沙比雅，和他们的弟兄十人，²⁵将王和谋士、军长，并在那里的以色列众人为我们神殿所献的金银和器皿，都秤了交给他们。²⁶我秤了交在他们手中的银子有六百五十他连得*；银器重一百他连得*；金子一百他连得；²⁷金碗二十个，重一千达利克*；上等光铜的器皿两个，宝贵如金。

²⁸我对他们说：“你们归耶和華為圣，器皿也为圣；金银是甘心献给耶和華—你们列祖之神的。²⁹你们当警醒看守，直到你们在耶路撒冷耶和華殿的库内，在祭司长和利未族长，并以色列的各族长面前过了秤。”³⁰于是，祭司、利未人按着分量接受金银和器皿，要带到耶路撒冷我们神的殿里。

³¹正月十二日*，我们从亚哈瓦河边起行，要往耶路撒冷去。我们神的手保佑我们，救我们脱离仇敌和路上埋伏之人的手。³²我们到了耶路撒冷，在那里住了三日。

³³第四日，在我们神的殿里把金银和器皿都秤了，交在祭司乌利亚的儿子米利末的手中。同着他有非尼哈的儿子以利亚撒，还有利未人耶书亚的儿子约撒拔和宾内的儿子挪亚底。³⁴当时都点了数目，按着分量写在册上。

³⁵从掳到之地回归的人向以色列的神献燔祭，就是为以色列众人献公牛十二只，公绵羊九十六只，绵羊羔七十七只，又献公山羊十二只作赎罪祭，这都是向耶和華焚献的。³⁶他们将王的谕旨交给王所派的总督与河西*的省长，他们就帮助百姓，又供给神殿里所需用的。

8:5 NLT及一些希腊文抄本作“属萨土的子孙”（亦见《以斯拉一书》8:32）；希伯来圣经中无“萨土”。8:10 NLT及一些希腊文抄本作“属巴尼的子孙”（亦见《以斯拉一书》8:36）；希伯来圣经中无“巴尼”。8:13 NLT作“是以后才来的”（who came later）。8:14 NLT及希腊文、叙利亚文译本作“撒刻”，马所拉经文的一种异文也作“撒刻”；另一种异文作“撒布”。8:18 “以色列”是神给雅各所起的名。8:22 或作“车兵”。8:26a 六百五十他连得相当于22公吨。8:26b 一百他连得相当于3,400公斤；8:26c同。8:27 一千达利克约等于19磅或8.6公斤。8:31 这是依照古希伯来阴历，按现在的纪年法，是日为公元前458年4月19日；亦见6:15注解。8:36 希伯来经文作“河那边的省”。

► 注解

7:28b 招聚。虽然我们划分段落时，也可以认为8章首节8:1就是新段落的开始句，但是以7:28b作为下一部分的开头会更为合理。以斯拉向神献上感恩的文字似乎在7:28a便已结束；7:28b的字句并没有表达赞美，而是引出了8:1—14以斯拉所招聚之人的名单，从而将焦点转移至接下来第8章的信息。

8:1 他们的族长和他们的家谱记在下面。经文中插入的名单由这句话开始，其中列出了与以斯拉一同归回的家族（8:1—14）。8:15使用了“招聚”这一字眼，同7:28b的“招聚”呼应，表示7:28b后中断的叙述到8:15又重新开始了。多数学者都认为，虽然名单只包含了15个家庭，但仍真实可靠（Blenkinsopp 1988:161; Fensham 1982:111）。以斯拉在这里列出1,514人，其中有些名字在2章也曾出现。但两份名单有重叠，并不代表这份名单就是抄自2章的名单，因为同属一个家族的人，理所当然会想要去耶路撒冷同那里的亲戚团聚。如果把妇女、孩童都算上，那么跟随以斯拉一同前往耶路撒冷的

百姓就可能多达五千人。

8:2 属非尼哈的子孙……属以他玛的子孙……。经文首先列出祭司支派的家族，表示以斯拉心中挂念着要带上新的圣殿服事人员。以利亚撒和以他玛是亚伦的儿子，非尼哈则是以他玛的儿子（出6:25）。来自这些家族的回归总人数（参8:3—14中的数字）显然在经文传抄的过程中遗漏了。

哈突。大卫王的血脉，此人是位皇子（代上3:21—22），不过在這些故事里他没有作为王室成员发挥作用。

8:13 就是末尾的。³⁸字面意思为“末尾的”。这个词的意义令人费解。可能是个人名，也可能指这个家族的“最末”一批成员如今也回到耶路撒冷了（Williamson 1985:108）。

8:15 我招聚这些人在流入亚哈瓦的河边。新段落（8:15—36）由此开始，接续了因插入8:1—14这份百姓名单而在7:28后中断的叙述。以斯拉在巴比伦外的亚哈瓦河边（此地点位置不详；结1:1中，以西结所在地是迦巴鲁河边）预备上路。他们列出名单，组织队伍，进行最后的准备工作。

8:16 首领……教习。以斯拉召来一些有名的首领和智慧人，利用他们的才干，打发他们前往迦西斐雅这一利未人的居住地，去征召一些利未人。根据尼希米记8:9，这些“智慧人”（*mehinim* [Th995, ^{Zh}1067]）可能是“有智识”的人（Clines 1981:110），也可能是一些“教师、通事”（Fensham 1982:113）。

8:17 迦西斐雅地方……那里的首领易多。³⁹字面意思为“易多，迦西斐雅那地方的首领”。有些学者认为易多既是首领，又是利未人学校的教师，进而假设迦西斐雅有一个被掳之民的犹太殿宇或会堂，而“那地方”（*maqom* [Th4725, ^{Zh}5226]）指的就是迦西斐雅犹太殿宇的所在地——根据申12和耶7（Brockington 1969:100; Blenkinsopp 1988:165—166）。但这个解释过分强调要将“那地方”解释为犹太

³⁸ NLT作“就是以后才来的”。

³⁹ NLT作“易多，迦西斐雅利未人的首领”。

敬拜圣地。虽然毋庸置疑，犹太人在巴比伦有敬拜之地和神学训练学校，但这段经文并不能证明迦西斐雅究竟有什么。有些学者认为易多（参尼12:16）是先知撒迦利亚的（祖）父亲（拉5:1；亚1:1），但也无据可凭。

又告诉他们……说什么话。这句话字面意思是“我把当说的话放在他们嘴里”，NLT意译为“前去问他”。原文刻画出以斯拉指导这些首领的情形，他教导他们该如何说服易多和他的族人，带回愿意与他们一同返回耶路撒冷的利未支派仆人，好在圣殿里服事神。

8:18—20 蒙我们神施恩的手帮助我们。招募到的人有：（1）示利比和他的众子与弟兄一十八人；（2）哈沙比雅、耶筛亚及众子弟二十人；（3）220名殿役。但以斯拉和当地首领只是招募的器皿，引领百姓跟随以斯拉返回耶路撒冷的功劳应该全归与神。以斯拉惊奇神竟在这么短的时间内，感动如此多的人与他们一同回去。

一个通达人。示利比是“通达”人，有实践智慧，这可能也是以斯拉记-尼希米记中多次提到他、以他为重要角色的原因（8:24；尼8:7；9:4—5；10:12；12:8, 24）。

8:23 他就应允了我们。这句话或许可以翻译或解释成以斯拉在路途结束之后的结论——与8:31相似（Clines 1984:112）。不过，这里将这句话放在旅程的开头，所以也可能是指以斯拉在出发前便从神得到了确据。原文没有解释神是如何将这种确据传达给以斯拉的。

8:24—30 奉献给圣殿的礼物和波斯人所赠的贵重黄金都需要运送，本段记载了相关事宜的正式安排。在百姓启程之前，必须有人负责处理王慷慨赠与之物。以斯拉将这责任交给可靠、圣洁的人。此处可能有两种解释，或者示利比、哈沙比雅和另外10人是以斯拉所指派的12人；或者以斯拉指派了12名祭司，再加上示利比、哈沙比雅和另外10个人，后一种解释可能更对。若按后一种理解，则第一组就是负责处理圣物的祭司，第二组人员——严格说他们是利未人（8:18—19）——则负责运送或搬运圣物。（根据民4，利未人在旷野旅程中负责搬运圣物。）这也表示，可能还有其他人员负责在队伍夜晚休息时看守圣物。

8:26—27 我秤了……银子有六百五十他连得；银器重一百他连得；金子一百他连得。金银总数相当庞大。六百五十他连得（NLT译作“24吨”）银子相当于10万至50万人的年收入（Clines 1984:113），无怪乎Clines提出，原文计算金银时使用的可能是较小的单位“弥拿”，而不是“他连得”（一弥拿大概是六分之一他连得）。其他学者则将这庞大的总数解释为夸饰法和抄写错误共同造成的结果（Blenkinsopp 1988:169; Williamson 1985:119）。Williamson（1985:114）重新标注该名词的元音，使之成为双数形式，就成了“二他连得”。但我们不如把这个总数留空，保留其不明状态好了。“银器重一百他连得”也疑点重重。按照字面意思，原文是“一百银器，值他连得”，可是没有说明是多少他连得。这里的一百不大可能指他连得。以重量和价值而论，以斯拉要运送如此巨额的财物到耶路撒冷，实在令人难以置信。波斯人会给他们这么多贵重物品，让以斯拉离开，却不派遣皇家护卫保护王的资产免遭劫掠吗？我们无法确知答案，不过根据马所拉传统，这是一笔厚礼。

8:28—29 你们归耶和華為聖，器皿也為聖……你们當警醒看守。以斯拉将看守这批贵重财物的重任交给祭司。从神学的角度来说，以斯拉这一命令的原因在于这些金银都属于神，是甘心乐意献给神的。这些财物一分一毫都不能丢失，因为那是神圣、全然分别出来的，要分别为圣归给神。圣洁的祭司负责管理一切属神之物原是合宜的，而被掳归回的全体会众也必须尊重祭司的角色。这一责任重大，但承担责任的祭司、利未人却没有报酬。这笔经费将用于推动百姓在耶路撒冷敬拜神，这已足以成为他们努力和牺牲的理由了。

8:30 于是，祭司、利未人按着分量接受金银和器皿。以斯拉并非独裁，而是根据摩西书中的传统分工作出理性决定，以此来带领并激励跟随他的人。跟随他的人乐意接受这项责任，以遵守摩西律法为自己的目标。这不只是一项必须执行的繁重工作，更是一条服事神的管道，叫神的名可以借着他们的努力得着荣耀。

8:31 我们神的手保佑我们，救我们脱离仇敌和路上埋伏之人的手。四个月的旅程长路漫漫，但百姓最终抵达耶路撒冷后，一切的劳

累、煎熬都消失了。我们无法了解那一路上各样的磨练和苦难，我们所知道的，只是神保护着他们。他们可能的确受过攻击，“拯救”（*natsal*[Th5337, ^{Zh}5911]）这个动词就隐含了这层意思；也可能在神的保护下他们并未受到攻击。

8:32 我们……在那里住了三日。结束这段漫长的旅程后，他们休息了三天，尼希米抵达耶路撒冷后也曾休息三日（尼2:11）。一些学者认为这是由于他们在周五抵达，因此就等到安息日过后，才将金银运送到圣殿（Fensham 1982:120, 沿用A. Jaubert的说法）。无疑，这三日之中，他们可能会去探访亲朋好友，也要为五千名新移民寻找住所。此外，圣殿祭司也需要一些时间清理预备库房，好妥善保管波斯王送给他们的一切金银。

8:33 米利末……以利亚撒……约撒拔……挪亚底。耶路撒冷的两位祭司和两位利未人接收了这份厚礼。虽然哈哥斯家族起初遗失了他们的族谱记录（2:61—63），但在这段故事中，乌利亚的儿子米利末——乌利亚是哈哥斯的儿子——承担起了责任，表明他们应该是找到了自己的族谱；也可能是别的祭司求问过神，发现他们确实是祭司。米利末后来还协助建造耶路撒冷的城墙（尼3:4, 21）。利未人约撒拔在尼希米的时代仍列于圣殿服事人员之中（尼11:16; 12:8）。

8:35 为以色列众人献公牛十二只，……又献公山羊十二只作赎罪祭。由本节经文开始，叙事使用第三人称（而不是8:15—34中的第一人称），但这并不像有些学者所说（例如Blenkinsopp 1988:172），就意味着此处材料是作者之外的什么人加进来的。Brockington（1969:89）认为这些文字是编者按；Myers（1965:72）则认为这些文字是历代志作者，即以斯拉、尼希米记事录汇编者所作的编者按语。

8:36 他们将王的谕旨交给……总督与河西的省长，他们就帮助百姓，又供给神殿里所需用的。以斯拉完成了责任，将王的谕旨（大概指7:21—24）传达给了犹太附近行省的政府官员。NLT正确地将这些首领称为省里的“最高级官员”（*'akhashdarpan*[Th323, ^{Zh}346]），不过这个词在其他时候也指管理整个总督辖地的官员。王的谕旨影响了各级政府，从第五总督辖地（Fifth Satrapy）的行省级政府到其所辖的地

方政府都受了影响。这些官员遵照谕旨而行，协助犹大人，但我们不晓得他们是甘心乐意地去做，还是勉为其难而已。

► 释义

8:1—14中的名单可能看来相当迂腐乏味，但从神学角度而言，我们必须知道谁将返回耶路撒冷，并他们家世背景为何。作者着力强调这些归回者是以色列人，特别强调应当有身份合法的祭司和利未人在圣殿服事。很可惜，在归回者的名单中没有发现利未人，而先前与设巴萨一同返回的人中，也仅有为数不多的利未人（2:40）。我们无从得知他们为何不想回到耶路撒冷，也不知道以斯拉因何认为需有利未人同行。身为祭司，以斯拉关心的可能是圣殿敬拜能否延续。他可能已经知道耶路撒冷利未人短缺，也可能他征召利未人是为了确保能够将王赠送的祭物献给神。无论怎样，整个队伍都耽搁了11天才出发，在此期间，主要首领说服了40位利未人和220位殿役与他们同行。这些细节表明，为使神在圣殿中得着荣耀，有正确的属灵领袖来服事会众是何等重要。拥有成熟、能干、属灵的人来带领敬拜应当是每个信徒团体的理想。

以斯拉强调，归回者这趟行程大小事情尽都圆满顺利，乃是由于神全权的恩手祝福他们所作之工（8:18）。这个重要神学观念不只是以斯拉表达自己如何敬虔的行话，这观念有指引的力量，促使他愿意在没有武装护卫的情况下，踏上前往耶胡德的旅程。以斯拉知道他们若要平安行过诸省，就得安全穿越只能听凭当地居民摆布的荒芜之地。强盗也许会攻击谋害他们，官员可能会不让他们通过自己的辖区，他们或者会买不着农人的粮食，也可能遭遇异常恶劣的天气，跋山涉水或许危险重重，载物马车兴许会出故障，也许有人身患重病，也许有人灰心丧志，在途中遇到什么美地便想定居下来不再向前，也许还有人会反抗以斯拉的领导。约五千人行八百多英里路，一路上可能有许多外患内忧。以斯拉劝勉即将踏上征途的人禁食，在神面前自

卑；如此便能激励他们倚靠神，相信神会保守他们平安，救他们脱离凶恶，鼓励他们谦卑，看整体利益高过自己的愿望，勉励他们每日仰望神的祝福。以斯拉教导跟随他的百姓，此次返回耶路撒冷的路途上要凭着信心，这可不像是坐加勒比海游轮，吃喝玩乐住行样样俱备，安全设施全然妥帖。

以斯拉和他的同伴已经跟王谈过此事，他们夸口自己的神有大能且顾念子民（字面意思为“我们神施恩的手必帮助一切寻求他的”；8:22）。所以，他若再去请求王提供兵力护送他们前往耶路撒冷，就会显得愚蠢虚伪了。他们那时相信并宣告神会在途中保护他们；如今，理论上的信念要付诸实践了。以斯拉的禁食激励百姓要使自己所做的合乎信心宣告。在他们看来，失败由神的怒气而非沿途某些敌人的攻击而来。如果神子民停下信心脚步，离弃了神，失败就必来到——“人非有信，就不能得神的喜悦”（来11:6）。（尼希米后来是有武装护送的[尼2:9]，但他的情况非常不同。他是省长，又是王委派的政治官员，有官方任务在身[Fensham 1982:117]。没有资料显示尼希米曾求王派遣军队，也没有迹象表明尼希米对神没有信心。）

这趟前往耶路撒冷的漫长旅程具有重要意义，但原文对于途中的考验未着笔墨，只有零星几节经文提到百姓结束旅程后在耶路撒冷敬拜神。作者反而用了大量篇幅来描述波斯王和他七位谋士献给神的金银大礼。神以出人意料的方式供应他子民和圣殿敬拜的需要，真是令人惊奇不已。

这段叙述强调以斯拉和众祭司有责任诚实处理财务问题。以斯拉显然在这趟行程之前就已经向王证明了他的诚实正直，因此王才毫不犹豫地这笔巨额黄金交托给他。王之所以信任以斯拉，原因之一是以斯拉和王都将这笔钱看作献给神的礼物，为要荣耀以色列的神。既然以斯拉一心将这些金银视为属神之物，这笔巨额财宝自然就不会有任何危险，一件也不会丢掉。以斯拉要求这批财物必须由分别为圣的人员经手运送，并在到达圣殿后对秤，以保证分毫不差（8:24—34；参民4章）。

以斯拉非常有智慧。他希望所有的事情都公开进行，这样大家

都能知道他们多么小心翼翼地执行王的旨意。以斯拉、家族首领、祭司、利未人参与其中不是为了靠王的慷慨发财，他们也不希望百姓对他们提出谋取私利的不实指控。这样谨慎的清点也可防止同行的人起意窃取财宝。人人都晓得旅程结束后还会查对，看是否所有的金银都没有差错。实际上，他们称量和查点每一件物品都格外用心。最后清点后，所有物品分毫不差；他们就这样点了数目，把结果按着分量写在册上，作为最终的文件。这些结果表明负责掌管金银的以斯拉和众祭司都很忠心。他们这么做并不是为了发财，也不是为了得到可观的奖赏，他们是在服事神。他们专心致志作王尽责的仆人，也立定心志要用这些厚礼荣耀神。

以斯拉生命中遵循的准则可以广泛应用到生活的许多层面。人如果相信生命是神圣的，就会把别人看作神给自己的神圣托付，知道别人需要得到关爱诚实的对待。倘若人或事物失去了神圣特质，成了平凡无价值的，就会遭到人的杀戮、盗窃、滥用。关键是我们应当了解神是多么珍惜事物，多么看重人，这样我们就会珍惜他眼中看为重要的。这段故事指出金钱也是神所看重的，所以我们应当明白，金钱是属于神的神圣之物。我们不可浪费或草率使用金钱，因为人怎样使用金钱关乎神的荣耀。以斯拉公开处理财物，而且相信这一切钱财都属于神，凡渴望荣耀神的组织，其领袖都应当具备这两种眼光。

百姓抵达耶路撒冷后，就用王所赠的财物购买了祭牲，供以色列十二支派向神献赎罪祭与燔祭之用（8:35）。这说明以斯拉的确照王所吩咐的献上了祭礼，由此，以斯拉履行了职责（7:17）。祭司献上赎罪祭和燔祭，为求罪得赦免，也象征人们对神怀有深切的爱与奉献的心志。以斯拉没有解释他们为何决定献96只公绵羊和77只绵羊羔。12只公牛和公山羊代表被掳的以色列十二支派（见7:17），只是没有证据表明此时十二支派都有人到场。百姓透过这些献祭在仪式上得到了洁净，就得以在圣殿中以敬拜神为乐。

我们看到，回归者的首要任务是认罪并重新将自己献给神，从而与神建立正确的关系。那是发自内心深处想要敬拜神的渴望；他们参与献祭仪式并不只是为了取悦波斯王。没错，一切都按照波斯王的期

望、遵照神在摩西律法中的命令而行很重要，可是跟一个人生平第一次在耶路撒冷圣殿敬拜时那种激动相比，遵王令而行的想法就远远算不得什么了。

（二）以斯拉为圣洁族类遭玷污而代求（拉9:1-10:44）

1. 以斯拉对于不洁婚姻的反应（拉9:1-15）

¹这事做完了，众首领来见我，说：“以色列民和祭司并利未人，没有离绝迦南人、赫人、比利洗人、耶布斯人、亚扪人、摩押人、埃及人、亚摩利人，仍效法这些国的民，行可憎的事。²因他们为自己和儿子娶了这些外邦女子为妻，以致圣洁的种类和这些国的民混杂；而且首领和官长在这事上为罪魁。”

³我一听见这事，就撕裂衣服和外袍，拔了头发和胡须，惊惧忧闷而坐。⁴凡为以色列神言语战兢的，都因这被掳归回之人所犯的罪聚集到我这里来。我就惊惧忧闷而坐，直到献晚祭的时候。

⁵献晚祭的时候我起来，心中愁苦，穿着撕裂的衣袍，双膝跪下向耶和华——我的神举手，⁶说：“我的神啊，我抱愧蒙羞，不敢向我神仰面；因为我们的罪孽灭顶，我们的罪恶滔天。⁷从我们列祖直到今日，我们的罪恶甚重；因我们的罪孽，我们和君王、祭司都交在外邦列王的手中，杀害、掳掠、抢夺、脸上蒙羞正如今日的光景。

⁸“现在耶和华——我们的神暂且施恩与我们，给我们留些逃脱的人，使我们安稳如钉子钉在他的圣所，我们的神好光照我们的眼目，使我们在受辖制之中稍微复兴。⁹我们是奴仆，然而在受辖制之中，我们的神仍没有丢弃我们，在波斯王眼前向我们施恩，叫我们复兴，能重建我们神的殿，修其毁坏之处，使我们在犹大和耶路撒冷有墙垣。

¹⁰“我们的神啊，既是如此，我们还有什么话可说呢？因为我们已经离弃你的命令，¹¹就是你借你仆人众先知所吩咐的说：‘你们要去得为业之地是污秽之地；因列国之民的污秽和可憎的事，叫全地从这边直到那边满了污秽。¹²所以不可将你们的女儿嫁他们的儿子，也不可为你们的儿子娶他们的女儿，永不可求他们的平安和他们的利

益，这样你们就可以强盛，吃这地的美物，并遗留这地给你们的子孙永远为业。’

¹³ “神啊，我们因自己的恶行和大罪，遭遇了这一切的事，并且你刑罚我们轻于我们罪所当得的，又给我们留下这些人。¹⁴我们岂可再违背你的命令，与这行可憎之事的民结亲呢？若这样行，你岂不向我们发怒，将我们灭绝，以致没有一个剩下逃脱的人吗？¹⁵耶和華——以色列的神啊，因你是公义的，我们这剩下的人才得逃脱，正如今日的光景。看哪，我们在你面前有罪恶，因此无人在你面前站立得住。”

▶ 注解

9:1 没有离绝迦南人、赫人、比利洗人、耶布斯人、亚扪人、摩押人、埃及人、亚摩利人。我们可能会以为9:1的事件是紧随8:36的事件发生的，但10:9表明，9—10章的内容发生在12月19日之前，大约就是以斯拉8月4日到达的四个月后（7:9）。那期间以斯拉在做什么呢？他为何没能早点注意到这通婚的问题呢？一些释经学者提出，10月8日以斯拉宣读律法书（尼8:1—3）是9—10章复兴运动的催化剂；并且尼希米记8—10章的事件应该正发生在以斯拉记9:1的事件之前（Blenkinsopp 1988:174; Williamson 1985:127, 283）。依照这种说法，“这事做完了”（9:1）这句话就是指以斯拉宣读律法完毕，尼希米记8—10章的节期庆典结束了。如果已经宣读过律法，也许就能解释听众何以知道摩西谴责嫁娶敬拜别神外邦人的行为了。

像这样重建事件次序很可能不对，因为没法解释以斯拉知道这些婚姻存在后，为何如此震惊。假如通婚的问题早已在10月（尼8—10章）便得到解决，以斯拉为何还需要在12月19日（拉9—10）发起复兴运动呢？笔者认为，以斯拉花了几个月时间来安顿自巴比伦归回的新移民，指派并教导新上任的审判官（7:25），且要四处递送王托他交给附近省份各级政府官员的讯息（8:36）。因此，以斯拉大概因公商务外出了至少几个月。可能以斯拉早在出发拜访附近省长之前，就开

始在耶路撒冷将一部分律法教训百姓了，但通婚的问题并没有马上出现。到终于有人提出这个问题时，众首领就来见以斯拉（9:1），告诉他包括祭司和利未人在内的许多百姓都没有遵守摩西律法的规定。倘若以斯拉早在一个半月之前，也就是10月便进行改革，可能就不会发生这种情况了。

9:3 我一听见这事，就撕裂衣服和外袍，拔了头发和胡须，惊惧忧闷而坐。以斯拉的反应是震惊，同时心中也极为忧伤。他的反应不只是一种想打动别人的情绪化行为；以斯拉愤慨于这样不负责任的罪行及其可能造成的后果。他本能的反应就是撕裂外袍，拔了须发，跌坐在地。在他们的文化中，人们听到近亲过世这样的惊人之事时，通常都会如此反应（见创37:34；撒下13:19；王下22:11；伯1:20；2:12；见Jastrow 1900:23—39）。对于试图将尼希米记8—10章插入以斯拉记9章之前的学者而言，以斯拉震惊的反应就很难解释了。Williamson（1985:132）认为以斯拉并不是感到惊讶，他只是作出一个“程式化或象征性”的举动。Blenkinsopp（1988:177）则说以斯拉“过激得近乎荒唐”。

9:4 我就惊惧忧闷而坐。“战兢”、“震惊”、“惊惧”和“愤怒”等词重复出现，说明以斯拉和跟随他的人听到首领和祭司这些麻木、犯罪的行为后感到难以理解，也诧异得难以置信。情绪上的反应很激烈，他们因此战战兢兢地求神帮助。那些人怎么会做出这种不忠之事呢？

9:5 献晚祭的时候我起来，……双膝跪下。献晚祭的时间大约是下午三时（《米示拿·论逾越节》[*m. Pesahim*] 5:1），但这里没有说明以斯拉在晚祭之前哀哭了多久。

心中愁苦。字面意思为“我抱愧蒙羞”（*ta'anith*^{TH8589, ZH9504}）。以斯拉跪着举手向神恳求（出9:29；赛1:15），象征他的谦卑、羞愧以及祷告的迫切。他祈求神的帮助，因为他无法“解决”这个问题；他相信神会垂听、回应，并随他的意旨在这样的局面中掌权。

9:8 暂且施恩与我们。“暂且”与9:7长年受外邦列王的欺压统治形成了对比。

使我们安稳如钉子钉在他的圣所。“安稳” (*yathed*[Th3489, ^{Zh}3845]) 一词字面意思为“钉子、帐棚橛子”。Clines (1984:123) 和 Williamson (1985:135) 认为重建后的圣殿就像保障或钉子, 使百姓坚立于这片土地上。

光照我们的眼目。字面意思为“使我们的眼睛发光”。这些微弱的希望之光, 与一再由罪生出的死亡、抢夺、羞耻形成强烈的对比。神施恩“给我们留些逃脱的人”, 又与9:7中列祖、君王、祭司、百姓犯罪, 被外邦列王欺压形成了鲜明对照。一切美事都归因于神恩待了9:7提到的不配之民。毋庸置疑, 神的子民过去虽是罪恶满盈, 但神还是善待他们。

9:9 我们的神仍没有丢弃我们……向我们施恩……使我们在犹大和耶路撒冷有墙垣。有罪的人应当受神审判, 但神没有照他子民所该受的撇弃他们。相反, 因着神的*khesed*[Th2617, ^{Zh}2876] (“永不止息的爱”或“坚定不移的圣约之爱”), 神全权地 (1) 引导古列和大利乌“复兴”犹大民族 (1章; 6:1—2, 6—7), (2) 激动被掳归回者, 兴起他们重建圣殿的心志 (6:13—18; 该1章), (3) 自己保护被掳归回者 (6:6—12)。“墙垣”一词 (*gader*[Th1447, ^{Zh}1555]) 指田地四周所立的低矮栅栏 (Allen 2003:78), 相当于以赛亚书5:5葡萄园四周的墙垣, 而不是围绕小城耶路撒冷的尼希米城墙 (Rowley 1965:147—151)。这里的墙垣象征神的保护环境环绕整个民族, 而不是只有耶路撒冷城而已。

9:11 你仆人众先知。以斯拉说这句警告出自“你仆人众先知”之口, 可能显得有些奇怪, 因为这句引言综合了利未记18:27—30、申命记7:1, 3以及其他几处经文 (Clines 1984:124); 但众先知也曾告诫百姓不要与敬拜巴力者相交。显然, 以斯拉把摩西算在了众先知之列 (参申18:15; 34:10; 何12:13)。

9:13—14 我们岂可再违背你的命令⁴⁰……你岂不向我们发怒, 将我们灭绝……? 以斯拉在祷告中为民族的未来哀叹。神将逃脱之人

⁴⁰NLT作“我们再次违背了你的命令”。

带回了耶路撒冷，但如果情况不改变，这些人重蹈覆辙，神还是会灭绝他们。以斯拉记9:14向这些聆听祷告的众人发出两个反问。第一个是：“我们岂可再违背你的命令？”这句话在NLT中被译为肯定句。第二个是：“你岂不向我们发怒，将我们灭绝？”听众对这两个问题的回答显然是：不可，因为再犯跟过去相同的罪，嫁娶外邦人，实在毫无道理；会的，神会因此发怒将我们的民族灭绝。要注意以斯拉此时尚未请求饶恕；他当下关心的是百姓能看见自己的罪行有多严重。他必须使他们认识到，自己的罪公然玷污了神的圣洁，并且已经危及整个民族的命运。他们必须先真实地认罪。人必须先了解神恨恶罪孽，明白神会因他们的罪降下惩罚，才能来到神面前接受怜悯和饶恕。有些人可能还没认自己的罪就试图寻求神的怜悯，但是罪孽会使他们与神隔绝，他们祈求也得不到垂听（赛59:1-2）。

9:15 你是公义的……我们在你面前有罪恶，因此无人在你面前站立得住。以斯拉没有粉饰太平；他做了每一个罪人都必须做的：认罪，承认这罪理当受神公义的审判。有罪的人全都不配“在神面前站立”，这是一个法律用语，表示按着人所当得的，没有一人能被圣洁的神宣告无罪（Clines 1984:125）。以斯拉说神是公义的，意思不是神要向他们发出“救恩”（如赛46:13; 51:5等经文）。救恩的意义用在此处并不适当（不同于Breneman 1993:155的观点），因为以斯拉的重点在于神惩罚他们的罪是公义的。以斯拉承认他们不配，不配得到神任何的恩典。

► 释义

本章讲述一个人如何处理在信徒群体中发现的一宗罪：许多犹太人违背律法，与外邦人结亲。“离绝那地的民”这一规定出自申命记7:1-4等经文。这个禁令不是基于种族或族群的考虑，因为亚伯拉罕也曾娶埃及女子夏甲（创16:3），摩西曾娶一位古实女子（民12:1），波阿斯也娶了摩押女子路得（得4章）。这一禁令是基于神学上的考

虑：神知道异教的配偶会使百姓远离他，转去敬拜他神（申7:4）。以色列是圣洁的百姓，应该离绝外邦人拜偶像的恶行（出19:6；利18:24—30）。这里所列以色列人与之通婚的民族，几乎就是创世记15:19—21、申命记7:1及23:3—6中列出的迦南地居民；摩押人和埃及人也列于9:1的名单之中，这符合被掳回归时期的社会状况（见尼13:23—26; Blenkinsopp 1988:175）。

既然神呼召与他立约的百姓作圣洁之民（出19:6），他自然期望他们拒绝邻国之民可憎的信仰和风俗（利19:2—4; 20:6—8, 22—26; 申7:6）。杂婚使圣洁的“后裔”（*zera'* [Th2233, ^{Zh}2446]; 9:2）遭到玷污，因为属神与不属神的百姓混杂，圣洁同不洁的行为掺合，终将毁掉整个群体的圣洁（诗106:35）。这些嫁娶之事固然是接受外来宗教信仰这种多元趋势的一部分，可是如果这样继续下去，这些事很快就会破坏以色列那神分别为圣之民的独特身份。如果犯这罪的是一些住在偏远地区、身处社会低层的人，也许还不至于如此令人惊讶，但是，若首领和祭司也涉足这可耻的行径（*ma'al* [Th4604, ^{Zh}5086]，“不忠”；9:2），就会不可避免地影响到整个国家了。对属灵领袖本当有更高的要求，然而这些领袖却表现得比最一般的以色列人还要差劲。

以斯拉面对这罪的反应如此强烈而负面，表明他认为神会非常严厉地惩处百姓，甚至可能因为这罪毁灭整个犹太民族。以斯拉哀恸的反应引起了周围人的注意，让他们看到他正为这消息忧心忡忡。以斯拉记9:4提到，“凡为以色列神言语战兢的，都……聚集到……这里来”，与以斯拉同坐。以斯拉并非独自一人与罪对抗，这一点很重要。经文没有交代究竟有多少人与以斯拉志同道合，在严谨地解释并遵行摩西律法（10:3）。他们向以斯拉报告这个问题，表示他们也反对杂婚的潮流，不过他们没有政治或宗教上的权位，因此无法改变那些犹太首领行事的方式。以斯拉巩固了这些反对不忠的力量，因为以斯拉的勇敢，所以他们开始明确反对其他犹太人接纳杂婚的所谓宽容态度。他们联合一致的公开反对并没有直接针对犯罪之人，但他们真切的忧伤和富于同情的祷告感动了听众的心。他们首先将问题交给神，而不去说长道短，跟朋友谈论他人的罪。

本章其余的叙述内容全部都是以斯拉认罪和代求的祷告（9:5—15）。很奇怪，他没有直接祈求神的饶恕。以斯拉对群众的困境感同身受；他们是他们的一分子，他们将同受审判。这提醒我们在群体中要对彼此负责；我们不是自扫门前雪的个人（Breneman 1993:152）。以斯拉说的不是“他们”做的事，而是“我们”的罪和羞耻。以斯拉没有犯任何罪，但他就像摩西（出32章）、耶利米（耶14:19—22）和但以理（但9:4—19）一样，为自己的民族认罪，仰望神的怜悯。以斯拉祷告的结构如下：为过去的错误痛悔（9:6—7）；承认神既往的恩典（9:8—9）；承认他们忽略了神的话（9:10—12）；承认自己的不配（9:13—15）。这段祷告的间接目的是使聆听以斯拉祈祷的犯罪者转离罪行悔改（见10:1—2；Blenkinsopp 1988:181）。

祷告首先着重表现罪的羞耻和痛苦，因为百姓必须先明白自己是该受神审判的罪人，才能真实地悔改并寻求饶恕。以斯拉无意归咎于他人、社会或是环境，他只是诚实地承认“我们”犯了罪。他们在行神所厌恶之事时被人发现，所以有几分羞耻，不敢来到神面前。但那是他们唯一的希望。以斯拉抱愧蒙羞，因为这些罪孽丝毫无法隐藏；天上的神全然知情。以斯拉羞愧万分，还因为他们的罪行为数甚多。承认罪恶、承受做错事的耻辱是个痛苦的过程，但也会有帮助——只要百姓能因此转离罪恶并向神认罪。虽然不是所有的罪都应该以如此公开的方式承认，但影响到大批人的公开罪行需要当着众人的面处理。

以斯拉从神学角度阐释了民族历史，其中有两件事很突出：（1）百姓执意犯罪，（2）惩罚借外邦临到（9:7）。以斯拉在这里没有明说是神审判了他们，但从祷告的其余部分看，确有这层意思。以斯拉用祷告开头的几句话提醒自己和听众，邪恶、不信、罪孽在他们的历史中（字面意思为“从我们列祖直到今日”）一而再、再而三地发生。以斯拉看到这种罪的模式代代相传：我们自己、我们的君王和我们的祭司都延续了祖先的罪（9:7）。包括首领在内的每个人都与这个问题脱不了干系——包括那些容忍行这般可耻行径的人（Clines 1984:120）。罪行反复出现，无可推诿，他们被外邦列王杀戮、欺压、统治、羞辱、掳掠，其中原因显而易见。以斯拉似乎在说，他们

这样一而再、再而三地自我毁灭，根本毫无道理。以斯拉虽然没有明说，但他的问题不言自明：“这样的羞耻什么时候才能结束？”

面对这些事实，犹太人绝对无可推诿。以斯拉认罪时，希望听众也承认自己的错，认识到他们屡次没有留心遵行神的话语，而如今又添了一次。神当初立下的约清楚明确，正如今日一样（林前7:39；林后6:14）。他们不应与居住在这地的族群通婚，也不可求他们的平安利益。这是因为这些民随从可憎的异教习俗，行伤风败俗的事，因此他们是污秽之民，地也满了败坏（字面意思为“不洁”）。坚守神之约的好处是以色列可以“强盛”（*tekhezqu* [1^h2388, 2^h2616]），吃这地的美物，并留下这地给子孙永远为业（9:12）。但这可能实现的应许未能成真，因为百姓背叛神的命令，被其他国家击败，失去了自己的土地（9:5—7）。神仁慈地使他们被掳后又得以回归故土，百姓却又开始犯父辈犯过的罪。正如以斯拉所言，他们对这般愚行无可推诿。他们知道问题所在，也晓得将受的惩罚，为什么竟又下到灭亡之路去呢？

总之，本章讲述了一个人处理信徒群体中罪的过程。他知道有罪存在后，没有文过饰非，视而不见，推托闪躲，没有大事化小，掩盖事实，也没有归咎他人。以斯拉知道罪的问题不容忽视，应当正视，诚实面对。必须完全理解并承认罪于个人、于群体的后果。只有愚昧人才会对将很快致死的癌症视而不见。容忍罪，尤其是容忍首领的罪，只会使群体归于灭亡，让百姓随自己的心意来解释什么是罪。人们需要知道神关于罪是怎么说的，知道神何以称某些做法为罪。罪就是违背神的话，就是以污秽玷污神的圣民，就是不忠和邪恶，也就是行败坏的事，随从可憎的异教。有时人犯罪并非出于故意；但还有的时候，人无视圣经的警告，不听信徒的告诫（9:11），执意做出决定。当然，某些罪比其他罪更危险，会使人顺坡下滑，对神越来越不忠诚。与非信徒结婚就是一例，因为如果信徒跟不信的人结婚，信徒这边就会受到持续不断的负面影响，久而久之，信徒就越来越容易受到错误观念的试探。若其中一人不忠于神，婚姻的神圣位分就会受到玷污，完全合一也就不可能了。

发现罪后，人就应该屈膝祈祷哀哭。倘若犯罪的人并不承认某

件事是罪，因神话语战兢的属灵人（9:4）就要为犯罪者认罪，代他祈求神的恩典。代求者必须将这些罪看作“我们的罪”，而非“他的罪”，因为神会把全群当作整体看待——祷告的和犯罪的，都是一体。若是代祷者容忍犯罪的弟兄继续在罪中而不加谴责，神岂能祝福他呢？一旦我们发现罪存在，第一步就是向神认罪，而不是攻击行为不当的弟兄。我们既然恨恶罪，就应当感到震惊难堪，以至于为罪竟存在于我们当中而羞愧惊惧。我们一定多少会生出这种惊愕之情，因为神如此恩待我们，我们却弃绝他，这是多么无理又不忠的行为（9:8-9）。我们得到了神的祝福、光照、慈爱、保护、拯救，却忽视神对我们的一切要求，这实在不合情理。当这种不忠于神的事显明时，我们必须公开承认，并要认清它可怕的后果（9:5-7）。

虽然我们因着罪理当承受神公义的忿怒（9:8, 15），但神有时也恩待我们，没有照我们所应得的待我们（9:13）。神或许短暂地处罚我们后，又容许我们复兴，保守看顾我们。经历这事以后，重蹈覆辙实在不可原谅。如果神一切荣耀的应许都已敞开在一个民族面前，这些人怎能再次以背向神呢？

最后，本章让我们看到，就触动且改变其他信徒而言，我们的祷告跟唠叨指责同样有效，甚至更有效。我们必须为罪心碎，而不要骄傲地去定他人的罪。但我们也不能忽视容忍罪恶；我们必须称其为罪，且承认这罪。神的殿一旦得到洁净，就必成为照亮神恩典的明灯。神永不止息的爱和恩典给人希望，罪却只能带来死亡和绝望。

2. 百姓分别为圣（拉10:1-44）

¹以斯拉祷告，认罪，哭泣，俯伏在神殿前的时候，有以色列中的男女孩童聚集到以斯拉那里，成了大会，众民无不痛哭。²属以拦的子孙、耶歇的儿子示迦尼对以斯拉说：“我们在此地娶了外邦女子为妻，干犯了我们的神，然而以色列人还有指望。³现在当与我们的神立约，休这一切的妻，离绝她们所生的，照着我主和那因神命令战兢之人所议定的，按律法而行。⁴你起来，这是你当办的事，我们必帮助你，你当奋勉而行。”

⁵以斯拉便起来，使祭司长和利未人，并以色列众人起誓说，必照这话去行；他们就起了誓。⁶以斯拉从神殿前起来，进入以利亚实的儿子约哈难的屋里，到了那里*不吃饭，也不喝水；因为被掳归回之人所犯的罪，心里悲伤。

⁷他们通告犹大和耶路撒冷被掳归回的人，叫他们在耶路撒冷聚集。⁸凡不遵首领和长老所议定、三日之内不来的，就必抄他的家，使他离开被掳归回之人的会。

⁹于是，犹大和便雅悯众人，三日之内都聚集在耶路撒冷。那日正是九月二十日，*众人都坐在神殿前的宽阔处；因这事，又因下大雨，就都战兢。¹⁰祭司以斯拉站起来，对他们说：“你们有罪了；因你们娶了外邦的女子为妻，增添以色列人的罪恶。¹¹现在当向耶和華——你们列祖的神认罪，遵行他的旨意，离绝这些国的民和外邦的女子。”

¹²会众都大声回答说：“我们必照着你的话行，¹³只是百姓众多，又逢大雨的时令，我们不能站在外头，这也不是一两天办完的事，因我们在这事上犯了大罪；¹⁴不如为全会众派首领办理。凡我们城邑中娶外邦女子为妻的，当按所定的日期，同着本城的长老和士师而来，直到办完这事，神的烈怒就转离我们了。”

¹⁵惟有亚撒黑的儿子约拿单，特瓦的儿子雅哈谢阻挡（或译：总办）这事，并有米书兰和利未人沙比太帮助他们。

¹⁶被掳归回的人如此而行。祭司以斯拉和些族长按着宗族都指名见派；在十月初一日*，一同在座查办这事，¹⁷到正月初一日*，才查清娶外邦女子的人数。

¹⁸在祭司中查出娶外邦女子为妻的，就是耶书亚的子孙约萨达*的儿子，和他弟兄玛西雅、以利以谢、雅立、基大利；¹⁹他们便应许必休他们的妻。他们因有罪，就献群中的一只公绵羊赎罪。

²⁰音麦的子孙中，有哈拿尼、西巴第雅。

²¹哈琳的子孙中，有玛西雅、以利雅、示玛雅、耶歇、乌西雅。

²²巴施户珥的子孙中，有以利约乃、玛西雅、以实玛利、拿坦业、约撒拔、以利亚撒。

²³利未人中，有约撒拔、示每、基拉雅（基拉雅就是基利他），还有毗他希雅、犹大、以利以谢。

²⁴歌唱的人中有以利亚实。

守门的人中，有沙龙、提联、乌利。

²⁵以色列人巴录的子孙中，有拉米、耶西雅、玛基雅、米雅民、以利亚撒、玛基雅*、比拿雅。

²⁶以拦的子孙中，有玛他尼、撒迦利亚、耶歇、押底、耶利末、以利雅。

²⁷萨土的子孙中，有以利约乃、以利亚实、玛他尼、耶利末、撒拔、亚西撒。

²⁸比拜的子孙中，有约哈难、哈拿尼雅、萨拜、亚勒。

²⁹巴尼的子孙中，有米书兰、玛鹿、亚大雅、雅述、示押、耶利末。

³⁰巴哈·摩押的子孙中，有阿底拿、基拉、比拿雅、玛西雅、玛他尼、比撒列、宾内、玛拿西。

³¹哈琳的子孙中，有以利以谢、伊示雅、玛基雅、示玛雅、西缅、³²便雅悯、玛鹿、示玛利雅。

³³哈顺的子孙中，有玛特乃、玛达他、撒拔、以利法列、耶利买、玛拿西、示每。

³⁴巴尼的子孙中，有玛珉、暗兰、乌益、³⁵比拿雅、比底雅、基禄、³⁶瓦尼雅、米利末、以利亚实、³⁷玛他尼、玛特乃、雅扫。

³⁸巴尼、宾内、*示每、³⁹示利米雅、拿单、亚大雅、⁴⁰玛拿底拜、沙赛、沙赖、⁴¹亚萨利、示利米雅、示玛利雅、⁴²沙龙、亚玛利雅、约瑟。

⁴³尼波的子孙中，有耶利、玛他提雅、撒拔、西比拿、雅珉、约珥、比拿雅。

⁴⁴这些人都娶了外邦女子为妻，其中也有生了儿女的。*

10:6 NLT及《以斯得拉一书》9:2中的平行经文作“他那夜”；希伯来文读作“他去到”。10:9 这是依照古希伯来阴历，是日为公元前458年12月19日；亦见6:15注解。10:16 这是依照古希伯来阴历，是日为公元前458年12月29日；亦见6:15注解。10:17

这是依照古希伯来阴历，是日为公元前457年3月27日；亦见6:15注解。10:18 希伯来文作“约萨达”（*Jozadak*），是“约萨答”（*Jehozadak*）的另一种拼法。10:25 NLT及《以斯得拉一书》9:26中的平行经文作“哈沙比雅”（*Hashabiah*）。希伯来文读作“玛基雅”。10:37—38 NLT及希腊文译本作“宾内的子孙中，有示每……”；希伯来文读作“雅扫、巴尼、宾内”。10:44 或作“他们打发她们和她们的孩子离开”。此处希伯来文意义不确定。

► 注解

10:1 有以色列中的男女孩童聚集……成了大会，众民无不痛哭。以斯拉记10章用第三人称的口吻写作，不像9:3—15那样使用第一人称。有些人怀疑这段材料是否出自以斯拉记事录，但这样的人称转换并非不寻常（见7:1—10; 8:35—36，甚至古列圆柱上的文字也有这种现象）。这种修辞上的转换带领读者从不同的角度看事情（*Eskenazi 1988:127—135*），并把注意力集中于百姓做了什么，而不是“我”（也就是以斯拉）做了什么。

10:2 示迦尼。示迦尼这个人可能是民中的首领；或者也可能是第一位勇于公开认可以斯拉的人。

我们在此地娶了外邦女子为妻，干犯了我们的神。示迦尼陈明心意，承认他们背约，娶了（*nosheb*[Th3427, ^{Zh}3782]；字面意思为“同住”）不信以色列神的外邦女子，“干犯”（*ma'al*[Th4603, ^{Zh}5085]，亦见于9:4）神。

10:3 当与我们的神立约，休这一切的妻，离绝她们所生的。这是呼吁百姓对罪采取行动。若是百姓承认且转离这罪，这罪就不致令民族灭亡。问题是，他们做什么才能扭转局势？这约也许可以看作是恢复了他们与神的圣约关系（*Fensham 1982:134*）；或者更有可能的是，这约是一个誓言，一个对彼此具有约束力的协议，要求每个人都

同意遵照关乎可接受之婚姻的具体计划来行动（Williamson 1985:143, 150; Blenkinsopp 1988:188）。字面上，这个计划就是“打发所有外邦妻子离开”（*lehotsi*^[Th3318, Zh3655]），这个词不是一般用以表示“休妻”的词（*shalakh*^[Th7971, Zh8938]），但它的意思的确是“休妻”，申命记24:2也用到了这个词。

照着我主和那因神命令战兢之人所议定的。⁴¹字面意思为“照着
我主与那因神的命令而战兢（*kharedim*^[Th2730, Zh3007]）之人所议定的”（见9:4）。这些人生活纯全，忠心于神的话语，为众人担忧，这些都使其余聚集在此处聆听以斯拉祈祷的人能够认同他们的观点。关于这里的“我主”指谁，有一些疑问。马所拉经文也用到“我主”（尊称复数），那通常指神，但多数译本和释经书（Allen 2003:82）的结论是，这是百姓对他们“主人”以斯拉的尊称，因为（1）神通通常直接指示百姓当行之事，而不是提供建议；（2）这个段落称神为“我们的神”（10:2b, 3a, 3b）；（3）本节经文的末尾又提到了神；（4）《以斯得拉一书》和古希腊文译本都以此指以斯拉（Williamson 1985:143）。

关于以斯拉或与他一同哀哭的人何时提出了这个问题的解决方案，以斯拉记9章没有记载，但这方案显然不是示迦尼个人想出来的。律法允许丈夫在发现妻子“不合理的事”时休妻（申24:1—4；参22:19, 29），所以很可能他们认为这些异教妻子的行为、信仰可耻而不合理。最重要的是要无条件遵行神的命令，不能因为任何原因而降低或逃避这命令的要求。

10:4 这是你当办的事，我们必帮助你，你当奋勉而行。百姓认同以斯拉是通晓神律法的权威，也晓得他会知道什么办法最好。

10:6 以利亚实的儿子约哈难。本句所述内容使一些学者断定以斯拉的事工晚于而非早于尼希米，因为尼希米记3:1记载以利亚实是尼希米时期的大祭司，时值公元前445—前433年。此外，根据伊里芬丁蒲纸抄本集，公元前410年时有个名为约哈难（Johanán）的人担任

⁴¹NLT作“照着你和那尊重我们神命令之人所议定的”。

大祭司 (Cowley 1923:143—144)。这个证据乍看很有说服力, 其实不然, 因为10:6并没有提到约哈难 (Jehohanan) 是大祭司, 所以这个“约哈难” (Jehohanan) 与那个“约哈难” (Johanan) 之间有何关系也无从确定 (Kidner 1979:153—155)。既然这项证据并不具有决定性, 我们不如沿用传统观点, 取以斯拉事工早于尼希米的说法。

10:7 被掳归回的人……在耶路撒冷聚集。以斯拉并非独自发出这一通告, 而是与会众首领一起号召百姓聚集。他们命令“所有人”都到耶路撒冷聚集, 可是, 实际上不可能要求所有的牧羊人与农民都这样离开, 任凭牲畜无人看管。那样的话, 许多牲畜可能会死, 有些则可能被偷或走失。因此, 他们召集了每个家族的代表, 叫他们代表全会众一同认罪, 决定如何处理与异教徒通婚的问题。

10:9 那日正是九月二十日⁴²……因这事, 又因下大雨, 就都战兢。众人于12月9日在耶路撒冷圣殿前聚集, 那时正值巴勒斯坦的湿冷季节, 天阴多雨。尽管天气恶劣, 但他们仍为“这事”前往。百姓内心战战兢兢的情绪反应, 说明他们已经知道自己被召集的原因, 也深知这次决定将在本地的亲朋好友中造成破坏性的影响。已经与外邦人结亲的人尤其害怕, 因为社会和宗教压力将迫使他们遵照全体的意愿而行。

10:10—11 你们有罪了……现在当……认罪……离绝这些国的民和外邦的女子。这段经文简述以斯拉对百姓的告诫, 明确了百姓犯罪的本质 (*ma'al*[Th4603, ^{Zh}5085], “不忠”), 并号召他们向神“认罪” (*tenutodah*[Th8426, ^{Zh}9343]; 字面意思为“感恩、赞美”)。以斯拉呼吁百姓像犯了罪的亚干 (书7:19) 那样, 将荣耀归给神, 与神恢复正确的关系, 并向他们公义圣洁的神献上感恩。告白赞美与感恩的同时, 也必须自己离开不虔不义, 分别出来。这篇严厉的信息没有为了更吸引人或得民心而妥协缓和。每个家族都必须决定, 是要站在神一边并向他感恩, 还是站在那地居民和他们神祇的一边。虽然与外邦人结亲在社会上早已为一些犹太人的圈子

⁴²NLT译作“12月9日”。

所承认，但现在每个人都知道以斯拉对这罪的看法了。他们必须决定是否也要将这行为视作一种罪。

10:12 会众都大声回答说：“我们必照着你的话行。”会众以接近百分之百的比例赞同（但见10:15），接受了以斯拉要求他们离绝这些不忠举动的挑战。毫无疑问，其中有一些讨论和质疑（Williamson 1985:155），但最终，支持这项基本方案的一方以压倒性的比例胜过了大部分反对的声音。

10:13 又逢大雨的时令，我们不能站在外头。考虑到湿冷阴雨的现实难题，加上执行这项决定需要时间，会众提出了一套合理的实行程序。没有必要不明智地仓促行动，需要仔细考虑所有相关之人的情况。或许其中会有些棘手的个案，需要经过深思熟虑才能决定如何处理；可能需要传唤相关证人；可能需要提出证据，证明有哪些人的妻子敬拜别神。由受人敬重的领袖来合理地推行法令，按照恰当程序行事，将确保这艰难的任务完成得合宜。

10:15 阻挡这事。只有四个人阻挡（字面意思为“反对”；‘amedu‘al^[Th5975/5921, Zh6641/6584]）这里发生的事，但不清楚他们是因计划过于松散而反对（Clines 1984:130; Williamson 1985:157），还是反对让百姓休妻的要求（Breneman 1993:161）。既然米书兰是跟以斯拉一同来到耶路撒冷的（8:16），他就不大可能已经与外邦女子结亲，也不大可能反对以斯拉的领导。因此，反对可能来自少数右翼派，他们认为该项计划中的某些程序过于松散。

10:16—17 以斯拉……指名见派……到正月初一日，才查清娶外邦女子的人数。10:16的希伯来原文晦涩难懂。“指名见派”这个动词是被动语态复数形式（wayyibbadelu^[Th914, Zh976]，“指名见派”），而不是主动语态单数形式（不过《以斯得拉一书》9:16的平行经文作“他选出”）。这表明选派人的不是以斯拉，情况是会众推选了以斯拉和族长来执行这任务。

在十月初一日，一同在座查办这事。此处的“查办”（lidrosh^[Th1875, Zh2011]; Williamson 1984:144）在有些抄本中可能被文士错抄成了“呈给大利乌”（ledaryosh^[Th1867A, Zh2004]），相比而言，

“查办”这一读文更有可能是对的。这里可能是在调查是否有些人尚未被强制离婚，也可能是调查他们如何处理离异妻儿的生计问题。休妻的男子有一百多名（10:10—44），所以我们晓得，这项任务进度缓慢，以每日几个案件的速度逐一处理（而且他们大概不会在安息日处理案件），大约花费了三个月的时间。跟被掳归回者的人数以及以斯拉造成的轰动喧嚣（9:1—7）相比，百姓中杂婚的人似乎并不多。很可能有许多妻子面临离异的威胁时改变了信仰，因此问题不如以斯拉当初所认为的严重；又或者这份名单的内容并不完整（也许没有列出接受调查后未被勒令休妻的人）。

10:18—44 在祭司中……利未人中……歌唱的人中……守门的人中……以色列人……中。查办小组录下所有必须休妻之人的名字，各照所属宗族排列，且将圣殿服事人员列于名单之首。其中有27人来自圣殿服事人员宗族，83人来自其他宗族。人人都认自己的罪，起誓休妻；又献上赎愆祭（利5:14—19），因为这种行为触犯了律法，却并非出于故意。这份名单只列出了休妻之人，并没有提到是否有人拒绝前来接受查办，是否有丈夫被妻子离弃，是否有人拒绝遵照查办小组的建议去办。由本段经文看来，以斯拉维护神圣洁子民的努力似乎极具成效，但我们必须想到，就在短短几年之后尼希米推行事工时，就又遇到了同样的问题（尼9—10章）。我们不晓得这些后来的案例出现，是因为当初以斯拉疏忽了，未能查办，还是由于百姓明知故犯，执意不肯遵行神的命令，又或者只是因为百姓向这世上的诱惑妥协，很快败坏了群体的圣洁标准。Rudolph（1949:97）认为这份名单并不完整（仅列出了首领），因为列出所有犯罪的百姓太为难了。这种说法也有可能，但没有证据表明这份名单只列出了犯罪的首领。

► 释义

以斯拉记10:1—9概述百姓如何响应以斯拉的哀哭和认罪，从而接续了9:3—4的叙述。以斯拉的眼泪使百姓开始思考出了什么问题，

而且，他的哀恸也“确实感染”（Fensham 1982:133）了大批聚集的男人、女人和孩童。他们不由自主地“痛哭”（字面意思为“嚎啕大哭”），不是因为以斯拉的讲道严厉斥责了他们的罪，而是因为以斯拉表现出虔敬及定要看见神子民转变的决心（McConville 1985:69）。众人听了以斯拉的认罪祷告，这才幡然悔悟，承认自己的罪。

第一个这样行动的人是示迦尼，他是以拦的子孙，很可能也在第一批被掳归回的人中（2:7），而不属于与以斯拉同来的第二批归回之民。示迦尼明白问题的严重性，因为他的亲戚和父亲耶歇都列在承认与外邦女子通婚者的名单之中（10:26）。尽管事态严重，示迦尼还是相信，只要有罪的民众能在行为上作出彻底的改变，就还有希望。这表示以斯拉没有把百姓带至无望的境地，没有令他们萌生放弃之意，以为自己罪恶满盈得不到神的饶恕。以斯拉在认罪祷告中提到，从前百姓认罪，就得了神的饶恕与祝福；因此，他们现在若是真诚认罪，也就大有理由相信神的恩典可望再次临到。

以斯拉显明真理和实际领导力的时刻到来了。也是时候跨出艰难而勇敢的顺服脚步了，这一步跨出，可能引起争议，带来分裂。以斯拉居住在波斯时大概从未遭遇类似的景况，但如今，这位熟习通晓神律法的文士必须在这实际的事件上，决定众人当如何着手履行神的旨意。问题是，律法中没有明确条文规定此类情况该如何处理，因此以斯拉需要坚定而敏锐地制订处理程序，这程序既要忠于神的标准，又要为听众所接受。以斯拉必须在百姓深切痛悔并愿意与他合作之际采取行动。

以斯拉已经听到一人认罪的消息，可是他不知道还有多少人也有同感。百姓的内心在迅速转变，因此以斯拉计划先确定在祭司、利未人和百姓之中是否有首领支持示迦尼的提议。这项提议很严肃，因而以斯拉要求这些首领起誓赞成这一解决问题的方法（10:5）。他不希望在进行公开仪式时，只得到三心二意的支持，也不希望有无知糊涂的思想言论四处流传。百姓起誓，就是允诺将来要落实行动，若不践约，必受咒诅（见Blank 1950:73—95与撒下3:35、得1:17中起誓的例子）。感恩的是，所有在场百姓都起了誓。以斯拉由此知道，有了这

一大群百姓的支持，他可以继续往前走了。

以斯拉立即离开会场，前往附近圣殿，独自彻夜祷告、禁食（10:6）。完全的禁食（不吃不喝）相当少见（出34:28；拿3:7），以斯拉这次不吃不喝，很可能说明他为其民族的“不忠”（*ma'al*TH4603, ^{ZH}5085], 如同9:4; 10:2）深感痛心，也在为那些必须在妻子与神之间作出抉择的人深切代求。虽然由先前得到的认同看来，这场战役或许已然获胜，但以斯拉知道，有些妻子会反对这项行动，而许多丈夫也不想失去他们所爱的妻儿。

以斯拉记10:8告诉我们，“凡不遵首领和长老所议定、三日之内不来的，就必抄他的家，使他离开被掳归回之人的会。”这里留出三日，让信差往返各地，待百姓回应，返回耶路撒冷。对不服从者的刑罚非常严厉，但仍在波斯王赋予以斯拉和他所派审判官的权力范围之内（7:26）。然而并不是每个不能照办的人都会必然受到惩罚，处罚执行起来也并非毫不留情，因为首领可以针对疾病、年老或其他情有可原的状况自行裁决，酌情办理。“抄他的家”，依照字面意思是把财产“奉献”给神，或是毁灭，或是送至圣殿司库，以“禁用”财产。“离开众人的会”就是剥夺这人的财产权，不让他参加圣殿敬拜，也禁止他以任何方式影响友人和邻舍。针对违背命令者的惩罚如此严厉，表明此事在会众首领眼中极其严重。

他们特选出一批首领来调查、裁决各个案件。这个查办小组会安排时间听取每个家庭的申诉，查核信息，必要时也会与各村落的地方首领和审判官协商，议定离婚的条件。这里没有写明审判官裁定的议题包括哪些。他们可能需要调查每个妻子的家世背景，判断外邦女子是否仍在敬拜异教神祇，为被休的妻子和她们的孩子安排适当的经济支持。虽然经历这事，对丈夫、妻子、孩子而言都很不好，但这些艰难行动背后的属灵动机，在于挪去神因百姓不忠所发的忿怒。正是有了这样的“管教”，神的子民才能持守圣洁，分别出来归给神。

如果领袖在原则上妥协，不劝有罪之人悔改转变，便不会有人遵行神话语的命令，他们也会失去重新领回弟兄姊妹的机会。如果有些人觉得犯罪可以接受，这样的风气就会影响到其余的会众。一旦出现

这种情况，这个群体便不再是神圣洁的子民，神的审判也就不远了。

无论从神学还是现实的角度，婚姻问题和随后的离婚都很难处理。被掳归回的百姓若要在犹太生存兴旺，就会自然而然地与敬拜别神的外邦人发展出社会、商业和政治的关系。因为没有像以斯拉这样的人精确阐述摩西律法的经文要义，他们与邻人之间的关系就会由起初的惧怕逐渐发展为尊重、欣赏乃至完全接受。很快，与这些邻国的人通婚就会变得再正常不过，有时一个人可以借着与上层家庭通婚，明显改善自己的社会或经济状况，这种情况下，通婚就更普遍了。

这股风气很有问题，因为它把不敬拜犹太神的人带进了犹太家庭特有的组织之中。这有违神从前在圣约中的命令（申7:1-5），而且很可能玷污这理应离绝一切异教习俗的圣洁国民（9:1-2）。这个问题早已明定在摩西律法的早期传统中，所以说到神要百姓做什么，并没有多少神学争议。众人都心知肚明，不应与异教徒通婚。虽然神没有针对每一个现代议题（例如基因工程与无性繁殖）都留下如此清楚明白的话语，但是神的话语在许多议题上都一清二楚。信徒了解神在这些明确议题上的心意后，就能发展出合适的神学教义与行为准则，好在神教导得不那么明确的方面行事了。

神的旨意清晰，可是解决这个问题的方法却不甚明了。倘若有人确与外邦人结了亲，应该怎么处置？谁负责审理案件，又要给他什么惩罚？由于政治和宗教领袖也与外邦女子结亲，若不及时推行改革，就会出现真正的危机，那就是神子民的身份将发生天翻地覆的改变。以色列一旦丧失了与神之间的关系，就无法作为神的选民去祝福世上其他的民族了。一旦信徒把有罪的行为当作惯常，就必须采取彻底的措施。必须努力改变、悔改，使人心意回转。

以斯拉明白问题很严重，也提出了解决之道（9:3-15; 10:3）。这个专心一志的人没有强迫百姓接受他的办法，而是借着代求和痛哭感动了多人，使他们意识到问题的严重性（10:1）。可是，一个人要如何矫正这个严重影响到众多家庭的罪行呢？问题牵涉到家庭、儿女的生活及神圣的婚姻。休掉外邦妻子的提议是否太过分？把对神的忠心置于家庭团结与婚姻誓言之上，这是否过于激进？什么样的人才能

判定何人应当被休，百姓应该相信谁的话呢？

以斯拉明智地与这群悔改的罪人一同努力，要找出一条方法或途径，既能保护民族的圣洁，又可不失公平地对待与杂婚有牵连的人——杂婚指希伯来人与非信徒结亲。若有人也正在处理信徒团体中存在的罪，那么以斯拉是一个良好的典范。

1. 他将事情交给神，对听众的难处感同身受，并且直面群体的失败（9:1—15）。

2. 他耐心等候，直到有人悔改，坦承他们对神不忠（10:2），认识到自己需要更新与神的约，立志遵行神的话，愿意顺服众人中的属灵领袖（10:3—4）。以斯拉不可能强制推行复兴，但是他可以示明道路，请其他人来跟随。

3. 他先确保首领皆已悔改，才开始处理会众中的问题（10:5）。

4. 他邀请全体会众一同来思考问题，找出公平、有凭有据且实际可行的办法（10:7—8）。

5. 他明确道出根本问题，而没有含糊其辞，牵扯其他复杂因素（“你们有罪了”）；他厘清解决与神关系问题的第一步（“认罪”），接着在10:10—11言简意赅地指出百姓需要做哪些基本改变才能解决问题（“离绝这些国的民和外邦的女子”）。如果人人都能在这些基本原则取得共识，那么一切其他因素之后都可得到解决。

6. 他听取别人意见以制定公正有条理的合宜程序，叫百姓得以逃脱神的忿怒（10:13—14）。

7. 他察觉到反对的声音（10:15），但他引导群众跟随多数人所能接受的计划前进，而不受少数意见的影响。

8. 他与其他首领分担处置杂婚问题的决定权（10:16）。

9. 他相对迅速地完成了任务，帮助不忠的百姓恢复了与神的正确关系（10:17—19）。

以斯拉处理这次冲突时非常谨慎，这一点常因下面这个更大的问题而被人忽略：今天遇到信徒与非信徒结婚的问题时，我们应该赞成类似的做法？属灵的人应该设法拆散婚姻吗？耶稣在少数几处允许离婚（太5:32；19:8—9），但耶稣与保罗都不鼓励离婚（林

前7:10)。保罗希望信徒能对不信的配偶产生正面影响(林前7:12-15),可是他也承认,有时不信的人可能离开身为信徒的配偶。说到底,跟随神比维系婚姻更重要,活出圣洁的生活也比拥有婚姻带来的社会、财务稳定更重要。

三、尼希米归回建造耶路撒冷的城墙(尼1:1-7:73)

(一) 尼希米除去犹大耻辱的异象(尼1:1-2:20)

1. 尼希米求神除去犹大的耻辱(尼1:1-11)

¹哈迦利亚的儿子尼希米的言语如下:

亚达薛西王二十年基斯流月*,我在书珊城的宫中。²那时,有我一个弟兄哈拿尼,同着几个人从犹大来。我问他们那些被掳归回、剩下逃脱的犹大人和耶路撒冷的光景。

³他们对我说:“那些被掳归回剩下的人在犹大省遭大难,受凌辱;并且耶路撒冷的城墙拆毁,城门被火焚烧。”

⁴我听见这话,就坐下哭泣,悲哀几日,在天上的神面前禁食祈祷,说:

⁵“耶和华——天上的神,大而可畏的神啊,你向爱你、守你诫命的人守约施慈爱。⁶愿你睁眼看,侧耳听,你仆人昼夜在你面前为你众仆人以色列民的祈祷,承认我们以色列人向你所犯的罪;我与我父家都有罪了。⁷我们向你所行的甚是邪恶,没有遵守你借着仆人摩西所吩咐的诫命、律例、典章。

⁸“求你记念所吩咐你仆人摩西的话,说:‘你们若犯罪,我就把你们分散在万民中;⁹但你们若归向我,谨守遵行我的诫命,你们被赶散的人虽在天涯,我也必从那里将他们招聚回来,带到我所选择立为我名的居所。’

¹⁰“这都是你的仆人、你的百姓,就是你用大力和大能的手所救赎的。¹¹主啊,求你侧耳听你仆人的祈祷,和喜爱敬畏你名众仆人的

祈祷，使你仆人现今亨通，在王面前蒙恩*。”

我是作王酒政的。

1:1 希伯来原文如此。尼希米记中的许多日期可与现存波斯文献的日期进行交叉对比，并可与我们今天所用的历法准确地连结。古希伯来阴历此月时值公元前446年11—12月间。“二十年”大概指的是亚达薛西一世在位第二十年；参照2:1；5:14。

1:11 希伯来文作“今日在此人眼前”。

► 注解

1:1 ……的言语。⁴³字面意思如此，原文是*dibre* [TH1697, 2H1821]。这里的“言语”不是多数先知书中常见的一连串讲道，而是在叙述一个故事，讲的是尼希米生平中的事。认为书中信息部分出自尼希米的日记或记事录并无不当之处。历代志上29:29提到，“大卫王始终的事[*dibre*]”，历代志下9:29也提到，“所罗门其余的事[*dibre*]”。

亚达薛西王二十年基斯流月。基斯流月通常相当于11、12月，而尼希米记2:1中提到，亚达薛西是波斯当时的统治者。由于尼希米的回忆紧承以斯拉的回忆之后，我们可以很自然地认为，读者知道这些事件发生在同一位君王在位的第20年（公元前445年），也就是以斯拉记7—10章所记载的波斯王亚达薛西一世（公元前465—前424年）。Saley（1968:151—165）根据达利耶河蒲草纸卷（Wadi Daliyeh Papyri）提出，尼希米可能任职于亚达薛西二世朝中，其时另一名为参巴拉的人担任撒马利亚省长。但笔者并不认为这么说法能提供圆满的解释，因此不根据这一较晚年代来理解尼希米的事工。无独有偶，Green（1990:195—210）也得出结论，认为有更明确的证据证明尼希米的年代是在亚达薛西一世年间（Allen 2003:91）。

书珊城。书珊城拥有雄伟的要塞或“堡垒”（*birah* [TH1002,

⁴³NLT作“……的回忆”。

^{2h}1072])。(见Yamauchi 1990:279—303, 内有图片、地图及书珊城的历史资料。)书珊位于科克尔(Kerkheh)河畔, 地处该国炎热之区(夏季可达华氏130度), 约在今天伊朗波斯湾以北150英里处。古书珊城所在的高地高于周围平地约70英尺, 这里曾有3,500年左右的时间受异国统治。城内有皇宫, 有工匠和宫殿侍者的居住区, 还有宏伟壮丽的殿廊(Apadana)。波斯君王拥有好几处宫殿, 他会依据天气状况待在最舒适之处。书珊城气候温暖, 故而成为王的冬宫(见斯2:8; 但8:2)。本卷书1章的事件发生在基斯流月(11、12月间)。

1:2 我一个弟兄哈拿尼。许多学者根据这段经文及7:2, 认为哈拿尼是尼希米的亲兄弟(Williamson 1985:170; Fensham 1982:151)。其实“我的弟兄”('akhay[Th251, ^{2h}278])这个词可能仅指他们都是犹太同胞。从7:2可知此人被赋予统管耶路撒冷城的责任, 这是一项重要职务, 需要由可靠的领袖承担。我们或许猜测尼希米更可能将这样的职务托付给他的亲兄弟(但这不能作为证据, 只是有此可能性而已)。经文没有解释哈拿尼由耶路撒冷前往书珊城的原因。是否如一些学者所猜想的, 他是以密使的身份受托前往耶路撒冷, 暗中探访当地的实情呢(Myers 1965:94)? 但哈拿尼没有提到他回书珊城是为报告耶路撒冷的状况(无论正式或非正式), 而且从经文可以看出, 是尼希米主动向他打听耶路撒冷局势的, 因此, Myers关于哈拿尼出访的重构似乎不大可能成立。尼希米也许是在打听亲朋好友的消息, 并在此过程中获悉了耶路撒冷惨淡的光景。如果哈拿尼是尼希米的亲兄弟, 那么二人之间的对话也可以解释成家人之间的拜访。尼希米向他询问耶路撒冷人的生活状况, 代表他心中挂念他人, 这也是每个信徒都应具备的特质。

1:3 遭大难, 受凌辱。“凌辱”(kherpah[Th2781, ^{2h}3075])指百姓感到的丢脸与羞耻, 因为外邦人摧毁了耶路撒冷城的城墙。外邦人会讥笑、嘲讽希伯来人的神是无能的神。难道他不够强壮, 不能帮助子民重建他的城吗? 他八成撇弃他们了吧! 不然就是睡得不省人事喽! 耶路撒冷的百姓听到这些嘲弄, 肯定羞耻得抬不起头来。他们的耻辱不单来自身体上令人羞愧的模样和耶路撒冷的破败景象(参见2:17), 也

因为他们知道，神容许他们遭此凌辱，是因他们过去的罪。他们是咎由自取，他们是悖逆的子民，不能指望神立即伸手相救。

耶路撒冷的城墙拆毁。哈拿尼传来的消息描述了耶路撒冷近来蒙辱遭羞之事。这不是指发生于140年前、公元前586年耶路撒冷被巴比伦攻陷的事（Yamauchi 1988:681）。哈拿尼可能是指不久前、也就是亚达薛西王执政年间撒马利亚人阻挡犹太人重建城墙的事（拉4:6—23；见Williamson 1985:172）。以斯拉记4:23说到犹太人重建城墙的努力遭到拦阻，但没有提到撒马利亚人如何对待那部分已得重建的墙垣。如果就像哈拿尼描述的，建好的墙垣被拆除，新立的城门也被烧毁，而且这些事件的确发生在公元前445年之前不久（拉4:21—22），那么，波斯政府很可能将其与发生在公元前460—前445年左右的埃及叛乱，或是公元前448年外约旦地区总督麦加比苏的反叛扯到一起，认为犹太人重建耶路撒冷城墙是当时那些叛乱的延伸（即使事实并非如此）。这样，也就不难理解波斯人何以出手阻止犹太人的重建工程了。约瑟夫（《犹太古史》11.159—163）为这个故事提供了有别于圣经记载的版本。约瑟夫似乎刻意渲染这次迫害，比如他采用了这样的陈述：“街道上每日尸横遍地”（指耶路撒冷的百姓遭受迫害）。此时，耶路撒冷南方政局动荡不安，为耶路撒冷的百姓带来负面的影响。后来当尼希米请求王差派他到耶路撒冷重建毁坏的故城时（2章），王可能就是考虑到了这种动荡局面，才终于答应派遣他前往耶路撒冷，希望尼希米将那里建成波斯政权的要塞（Hoglund 1992:86—96）。王相信，他可以信任尼希米为他国内的这块土地带来法制与秩序。

1:4 就坐下哭泣，悲哀几日。尼希米听到这个坏消息后，反应跟以斯拉听到那令人泄气的消息后反应（拉9:3—5）相同。他接下来长时间的禁食、哀哭和祈祷都表现出他深切的忧伤和痛苦。

1:6a 愿你睁眼看，侧耳听，你仆人……为你众仆人以色列民的祈祷。⁴⁴尼希米将自己视为神的“仆人”（'ebed^[Th5650, 246269]），他认为以色列的百姓在生活举止上也应作神的仆人。但是，他也晓得神

⁴⁴NLT译作“垂听我的祷告！垂顾你仆人……为你子民以色列所发的祈祷”。

的“仆人”在以往并非总是专心地事奉神，于是，他祈求神认真考虑他的请求，因为这是渴望服事神之人发出的祷告。尼希米请求神垂听他的祈祷，并不表示他是将神自睡梦中唤醒。尼希米知道神必垂听他的陈辞，也希望神能以慈爱的行动回应他的祈祷，改善耶路撒冷的困境，从而证明他的确垂听祷告（Breneman 1993:172）。就此而言，尼希米扮演了代求者的角色，为国家祈求神的恩典。

昼夜。这个词说明尼希米感到肩上的担子如何沉重，也表明他每天都在努力，希望挪去神如今加在他百姓身上的惩罚。当时的情况非常令人担忧，成了萦绕在尼希米心头的牵挂，他每天都在为此挣扎，有时甚至可能难以入眠；因为他迫切祈求神来介入，改变耶路撒冷的耻辱境况。尼希米不是那种可以轻轻松松地说“我会为你祷告”，然后转身就把事情抛诸脑后的人。

1:6b-7 我们以色列人向你所犯的罪；我与我父家都有罪了。我们向你所行的甚是邪恶。尼希米两次承认百姓“犯罪”（*khata* [Th2398, ^{Zh}2627]，“未命中目标”）得罪了神。然后他又补充说，他们“所行的甚是邪恶”（*khabol khabalnu* [Th2254B, ^{Zh}2472]，独立不定式[infinitive absolute]加上限定动词；NLT译作“罪大恶极”），没有“遵守”（*lo'-shamarnu* [Th8104, ^{Zh}9068]）神借摩西吩咐他们的圣约规条。

1:8-9 你们若犯罪，⁴⁵我就把你们分散……但你们若归向我……我也必从那里将他们招聚回来，带到我所选择立为我名的居所。尼希米大量使用了申命记4:25-31和30:1-5的神学。他在祷告中提醒自己和所有在场听众（注意1:11提到可能有其他人与尼希米一同祷告），神曾许诺，他拣选的民若是犯罪，他必施以咒诅，但若是他们悔改，他也必赐下复兴之福。“分散”（*'apits* [Th6327, ^{Zh}7046]）将变成“带回”（*'aqabbetsem* [Th6908, ^{Zh}7695]，“我必将他们招聚回来”）；“地板”⁴⁶则与“我所选择要尊荣我名的居所”⁴⁷相对。两种命运截然相

⁴⁵ NLT译作“不忠”。

⁴⁶ 这是NLT的译法，和合本译作“天涯”。

⁴⁷ 这是NLT的译法，和合本译作“我所选择立为我名的居所”。

反，以色列民何去何从，取决于他们是继续向神“不忠”，还是“归回”与他爱的关系。

1:10 这都是你的仆人……你……所救赎的。尼希米借用申命记 9:29（参申3:24；11:2），提到主用他的大能和大能的手拯救自己的子民。尼希米知道，他自己和以色列百姓都是神的“仆人”（希伯来文在1:11中提到三次；参KJV），是蒙神救赎（*paditha* [TH6299, ZH7009]，“你曾赦免、搭救”），为要事奉并敬拜神的人。

1:11 求你……使你仆人现今亨通，在王面前蒙恩。本句更为直接的翻译是“使你仆人今日在此人面前蒙恩”（*ha'ish hazzeh* [TH376, ZH408]）。NLT中让这些话以第一人称“我”（而非“你的仆人”，在本节经文中用到三次）说出，并且认为“此人”就是王。尼希米在这段祷告的尾声向神求具体的恩典。我们不晓得在2章的机会实际出现之前，尼希米花了多少日子祈求这一恩典。我们可以推测他用了数日的时间专心认罪、悔改，接着在不久以后，他开始明确祈求神使用他个人与王的关系，为耶路撒冷耻辱的光景带来解决之道。由此看来，尼希米相信神能左右外邦君王的心意。

我是作王酒政的。酒政之职（*mashqeh* [TH4945, ZH5482]；字面意思是“递酒给人喝的人”）使尼希米得以在每日用餐时间接近波斯王亚达薛西。不过尼希米只是一名酒政，可能还不敢在王面前提及自己的私人问题。但渐渐地，君王会越来越认识服侍自己饮酒的人，最后酒政与王的关系可能发展到具有影响力的程度，甚至酒政最后会扮演王的顾问角色。（Fensham 1982:157和Myers 1965:96曾描述酒政之于王的重要性。）以撒哈顿就高抬他的酒政，使他在国中的地位仅次于他本人。

一些学者提出酒政必须是太监，因为他能进出王的后宫（Myers 1965:96；Fensham 1982:157），其实这并非放诸四海而皆准的真理（Williamson 1985:174—175）。有些希腊文译本在这里作“太监”而非“酒政”，可能属于希腊文拼写失误，因为这两个词在希腊文中十分相似：*eunouchos*（太监）和*oinochoos*（酒政）。Yamauchi（1980:132—142）考察了种种支持尼希米是太监的论据，发现许多波斯文献都对酒政与太监作出了区分。

释义

如果以斯拉就是以斯拉记-尼希米记的作者，那么尼希米的记事录应该就是以斯拉讲述尼希米在耶路撒冷诸多事工的可靠来源（见1:1注解）。1:1的引言信息非常简短，略去了尼希米父亲的名字、尼希米的职位、当时在位君王的名字，以及其他常见于古代书籍题辞中的信息。作者并没有把这段关于尼希米的新叙述视为独立的书卷，而仅仅看作以斯拉记的延续，所以既不必要、也不应当另加上巨细无遗的题记。不过，相较于文士以斯拉记事录开头对以斯拉的大段介绍（拉7:1—10）——而且这本书的中间部分还再次出现了关于他的介绍——这里关于尼希米的资料着实少得令人吃惊。

第1章引出读者需要关心的神学问题（耶路撒冷遭受凌辱，过去与现在的以色列民都犯了罪）、剧中人物（哈拿尼、犹大百姓、尼希米和王），以及针对问题可能有的神学解决方法（尼希米将为耶路撒冷代求；神将施怜悯，并将使尼希米在王面前蒙恩）。哈拿尼与“此人”（指的是王；见1:1注解）当时只是故事里的次要角色，本章大部分笔墨用于描述尼希米为耶路撒冷的光景哀哭，为以色列民族作认罪祷告。亲人在耶路撒冷遭受苦难，耶路撒冷城墙的重建遭遇重大拦阻，尼希米因而心急如焚。

尼希米的哀哭说明这个消息何其强烈地触动了他的心；而他连续禁食和祷告，则表明他极其担忧神在耶路撒冷的尊荣。他没有组织抗议游行，也没有忿忿不平地向王抱怨他的同胞如何受屈，他只是向神祷告。因为他自己无力改变局势，但他晓得神顾念他在耶路撒冷的子民，也能够除去他们的耻辱。这“几日”最后延伸成为几个月，因为直到四个月之后的春季（2:1），尼希米显然仍在为此事难过。他持续的代求表明他在何其深切地担忧着，又在何其不懈地求神来介入。

结构上，尼希米的祷辞并不完全符合诗篇中哀歌的模式，但与会众的哀歌（诗74、79、85篇）有许多相似之处。他的祷告特别围绕着认罪，而不是在抱怨敌人的迫害，祷告中也没有任何对神的不满（Williamson 1985:167）。祷告在很大程度上基于申命记的辞句（申

4:27; 6:1; 7:9—10, 21; 10:17; 28:64, 30:1—4), 说明尼希米非常熟悉摩西的作品。跟以斯拉(拉9:5—15)和但以理(但9:4—19)一样, 尼希米认同他百姓的苦境, 承认是“我们”得罪了神。他没有在代求中指責“他们”所行的是多么邪恶, 因为他主动承担了自己同胞属灵光景的部分责任。这段祷告结构上可分为五个部分: (1) 1:5, 呼求神的名; (2) 1:6a, 请求神垂听; (3) 1:6b—7, 认罪; (4) 1:8—9, 请求神纪念他的应许; 以及(5) 1:10—11, 恳请神帮助的代求。这段祷告, 连同但以理和以斯拉的祷告, 可作为信徒的典范, 教导我们应如何为着社群或国家的罪来到神面前。

这个祷告以呼求神开始, 承认神的大能和他为子民所行的奇事。尼希米对神可畏的荣耀有认识, 他知道这位神能够改变耶路撒冷的现状, 所以他有信心将他的需求交给他。尼希米所认识的神有大能 (*haggadol wehannora* [Th1419/3372, ^{Zh}1524/3707], “大而可畏”), 他借圣约彰显出来的爱 (*khesed* [Th2617, ^{Zh}2876]) 也永不止息。神的“大能”带来可畏的审判, 也带来恩典, 但神仁慈的爱只赐予那些忠心回应神的人, 就是一切尽心尽性爱他、遵行他旨意的子民(申6:5; 10:12)。神拣选以色列作为承受他圣约的子民, 这是无条件的爱, 也是选民根本不配得的; 但是, 神是否继续向他的圣约之民施行“永不止息的[圣约之]爱”, 则取决于他们是否忠于跟神立约的关系。立约双方若没有完全对彼此忠心, 就不可能在盟约中休戚与共。

尼希米在祷告中没有企图隐藏根本问题, 没有找借口推诿, 而是承认他本人及以色列全家的失败。他没有将自己看为无罪, 也没有自视甚高。他在神面前承担起自己身为罪人的责任, 他也看自己对众人的集体罪恶负有责任, 因为他也在那群不讨神喜悦的约民之中。无疑, 尼希米的领导力部分建立在以下基础之上: 他清楚认识自身的罪性, 也认识自己作为神仆人的身份; 他与本该事奉神的百姓深切认同; 他了解神对其子民的要求。人遇事往往把责任推卸给他人, 或归咎于艰难的处境, 或设法隐瞒自己的罪, 或为罪辩解, 但尼希米公开承认他的失败, 也设法指出整个民族的根本问题。罪, 而非被毁的城墙, 才是决定他们命运的因素。有智慧、属灵的信徒也会为自己的失

败负责，并借着神的恩典超越眼前的困境，向问题的解决之道迈进。在此过程中，与神建立正确的关系永远是第一步。

对尼希米而言，人类行为的标准就在神向其仆人摩西所启示的“诫命、律例和典章”之中（1:7）。没有任何人造权威或人类的法律制度可以明确定义何谓得罪神。人也许试图借助处境伦理（*situational ethics*）来重新诠释是非，但各人终究必须在神面前为自己的行为交账。摩西的著作就是关于神知识的权威来源，人可以借此认识神的性情、神喜悦的事，以及神在圣约中的规条。神要求我们爱他、敬畏他、事奉他、单单敬拜他（申6:4—5；10:12），这意味着相反的行为是不应该的。顺服这些“诫命、律例和典章”不是获取神祝福的保证和手段（获取祝福的基础是信和爱），这些规条是在向以色列民解释他们需要如何思考以及做些什么，好维系他们与神现存的圣约关系。

总而言之，1章从正反两面分别刻画了耶路撒冷百姓的特质。虽然耶路撒冷的百姓“遭大难，受凌辱”（1:3），而且“所行甚是邪恶，没有遵守诫命”（1:7），但他们依然是神的余“民”，是他的“仆人”，也是他“所救赎”的（1:10）。两方面的特质乍看似乎相互矛盾，但借着人的认罪和神的赦免之恩，可以出现从神而来的转变：恶人可以变成神的仆人。只是，在和好出现之前，必须有人（像尼希米这样的）承认问题的存在，且认定可以找到解决问题的办法。如果大家都无视罪的问题或所受的耻辱，就不会有人看到改变的需要；另一方面，如果有人认识到困难，却无人知道神可以解决问题，那么问题仍旧无法解决。

此时发动神恩典全权大能的，是一位代求者（尼希米），而不是有罪的百姓自己。这就好像忠信的父母为偏离神的逆子代求。尼希米就是那哀哭祈祷的人；尼希米就是那看到神有办法使用他去影响君王、进而除去耶路撒冷羞辱的人。身为代求者，尼希米知道有个更高的权势在掌管万事万物，他自己只是中介，他的任务是服事他人。不过，他这位中介不单与神圣能力之源相连，也与属地的能力之源相连，因此他能争取到两方的支持，好为受苦百姓谋得好处。尼希米没有试图自己去纠正问题，他求助于正确的能力之源，这能力能够

(在灵性和政治上)带来持久的改变。尼希米也了解这两种能力孰高孰下。他晓得,是神掌控君王,而不是君王掌控神。除非神向他的子民守约施慈爱,就如他在出埃及时期所行的那样,否则尼希米不可能得偿所愿;神必须使属世的君王恩待尼希米和居住在耶路撒冷的百姓。古往今来,人们习惯于崇拜如尼希米般伟大的领袖,但尼希米只将自己视为神忠心的仆人(1:6, 11——“你仆人”在NLT中多次被译作“我”),他只是专心祷告,关心神的子民。尼希米不是好支配人、嗜好权力,心里狂傲的领袖;他之所以成为领袖是因他愿意服事神,也愿意服事神所爱的百姓。

尼希米的祷告神学大有能力。他求助于“大而可畏的神”(1:5),承认神可以施展大能改变耶路撒冷破败不堪的光景。身为神的仆人,尼希米知道祷告应当服务于神的目标,而他和耶路撒冷百姓的所作所为,必须能为神的名带来荣耀。神之所以无法得到荣耀,主要是因他子民的罪。因此,尼希米直击问题的核心——罪,而不是在次要病征或次要原因上兜圈子。尽管别人不愿费力去禁食,祈求神的怜悯,他却采取行动,以认罪来对付罪。他认识到罪不只是别人才有的问题,他认为自己也应该为百姓今日的光景承担部分责任。尽管目前局面如此不堪,但尼希米没有因此失去斗志而认为耶路撒冷已经没有希望了。本着以往的经验 and 神从前的应许(1:8—9),他了解神会怎样对付他有罪的子民。神不会放弃有罪的百姓,神不是那样的神;尼希米知道神会复兴悔改的罪人。他祈求神以大能转变耶路撒冷百姓的心灵、意志,也改变他们的环境。

神的行动与圣约子民的行为直接相关,只是有时他也向人施行他们本不配得的恩典。我们该如何与神相处,以及我们拒绝与神彼此忠实的圣约关系会招来什么后果,这些都不是鲜为人知的秘密,也不是深奥难解的道理。既然神没有祝福耶路撒冷受压之城中的百姓,他们理所当然就该想到,他们需要承认民族的罪恶,好让神在未来向他们倾倒祝福。神名的居所就是至圣所(1:9),位于耶路撒冷的圣殿(申12章),这就是百姓带着赞美、认罪和感恩的心前来敬拜并尊崇他的地方。

因为神曾拯救犹太人脱离埃及的捆绑，叫他们作他的子民，所以，他们是他圣洁的国度，是他所宝贵的产业，也是他的仆人（见出19:4-6）。由始至终，犹太人——以及每个信徒——未来如何，永远取决于他们是否站在神一边，看自己为蒙了饶恕的仆人（1:10）。信徒若不明白是谁搭救了他们，不明白自己被救脱离了什么，不了解他们全新的身份，就无法享受神恩典带来的完全喜乐。

尼希米在祷告结尾处承认，神“大能的手”将决定他们的未来，正如神也决定了他们的过去（1:10）。每一个有信心的祷告都必须立足于这个基本信念：神可以为我们的缘故全权地行事，但我们必须勇于将代求的祷告带到神面前，祈求神以大能回应他人当下的需要。耶路撒冷的百姓因着罪不配得到神的任何赏赐，但尼希米凭着信心，相信神悦纳所有爱他并为他人代求之谦卑罪人的祈祷。尼希米也相信神希望他的名在耶路撒冷得到尊崇（5:9, 9:5-6；参诗47篇；48篇；99篇），所以他替百姓认罪，祈求神的怜悯和神大能的介入。

尼希米的代祷神学也教导我们该如何祷告。我们从中学到应该怎样思想神以及他与罪人的关系。尼希米的祷告激励每一位信徒都成为代求者，为其他正处于羞愧和耻辱中的人采取行动，神可以将他们拯救出来。尼希米长达四个月的恒切代祷正是有力的榜样，提醒我们不要放弃祷告，直到神回应为止。尼希米愿意亲身参与解决问题，也让我们看到自己需要将祷告化为实际行动，哪怕这意味着离开眼下的安舒之境，进入充满冲突、成败未卜的环境之中。

2. 神使王允准尼希米的异象（尼2:1-10）

¹亚达薛西王二十年尼散月*，在王面前摆酒，我拿起酒来奉给王。我素来在王面前没有愁容。²王对我说：“你既没有病，为什么面带愁容呢？这不是别的，必是你心中愁烦。”

于是我甚惧怕。³我对王说：“愿王万岁！我列祖坟墓所在的那城荒凉，城门被火焚烧，我岂能面无愁容吗？”

⁴王问我说：“你要求什么？”

于是我默祷天上的神。⁵我对王说：“仆人若在王眼前蒙恩，王

若喜欢，求王差遣我往犹大，到我列祖坟墓所在的那城去，我好重新建造。”

⁶那时王后坐在王的旁边。王问我说：“你去要多少日子？几时回来？”我就定了日期。于是王喜欢差遣我去。

⁷我又对王说：“王若喜欢，求王赐我诏书，通知大河西*的省长准我经过，直到犹大；⁸又赐诏书，通知管理王园林的亚萨，使他给我木料，做属殿营楼之门的横梁和城墙，与我自己房屋使用的。”王就允准我，因我神施恩的手帮助我。

⁹王派了军长和马兵*护送我。我到了河西的省长那里，将王的诏书交给他们。¹⁰和伦人参巴拉，并为奴的亚扪人多比雅，听见有人来为以色列人求好处，就甚恼怒。

2:1 根据古希伯来阴历的历法计算，这个月时值公元前445年4—5月间。2:7 希伯来文作“河对岸的省”；也见于2:9。2:9 或作“骑兵”。

■ 注解

2:1 尼散月。尼散月（也称为Aviv或Abib）是巴比伦民用历的正月（出12:2），时在春季。此时为公元前445年4、5月间（参NLT页边注）。

在王面前摆酒，我拿起酒来奉给王。⁴⁸这段经文在希伯来原文中显得有些冗长，写作“酒在王面前，我拿起酒来奉给王”。为免去繁复，有些学者选择采用希腊文译本对第一个从句的翻译“那时酒在我面前” = “那时我负责掌管酒”（Blenkinsopp 1988:211—212）。不过，第一个短语可能只是指这一切事发生在某个重要场合（也许是新年的筵席；Williamson 1985:178），所以尼希米必须到场。第二个短语则描写了尼希米服侍王饮酒的动作。他起来走近王，把酒奉到王面前。希罗多

⁴⁸NLT译作“我服侍王饮酒”。

德（《历史》9.110—111）提到一次庆祝波斯王诞辰的特别筵席，那时王会允准臣民向他提出的所有请求。Blenkinsopp（1988:213）指出，尼希米就是机智地等待着这样的时机出现，好向王提出他的请求，只不过尼希米记中的经文没有明说。

我素来在王面前没有愁容。在如此近距离的情况下，王可以看到尼希米“哀伤”或“忧郁”（*ra'*[Th7451, ^{Zh}8273]）的神情。显然，尼希米一直非常谨慎，在过去的场合都没有出现过愁容，可是这一次，他无法掩饰心中对耶路撒冷局势的忧急。

2:2 必是你心中愁烦。字面意思是“这完全是颗愁烦的心”。王的仆人永远都当恭顺有礼、心情愉悦，所以王看见尼希米面带愁容时，他怀疑自己可能有什么危险。

2:3 我对王说：愿王万岁！尼希米首先以合乎礼仪的问安肯定他对王的尊敬与忠诚：“愿王万岁。”（参但2:4）他希望表明他依旧完全效忠于王，好平息王的恐慌。

2:4 你要求什么？⁴⁹字面意思为“你所求的是什么呢”。这更像是在询问情况，而非要提供帮助。

2:6 那时王后坐在王的旁边。本节经文描述的场景有一些令人意外的特征——王后通常不会受邀在波斯筵席上与王和官员一同吃喝（斯1:3, 9），但在某些公开场合，女性也受邀出席（但5:2）。然而，设若王后并非受邀出席这次筵席，那可能就意味着2:6—8的对话发生在后来另一个较为私人的场合下（Myers 1965:98）。也就是说，在那天稍晚或是数日之后，王曾再次问起尼希米，试图解决那个令尼希米忧心的问题。这里被译为“王后”的词（*shegal*[Th7694, ^{Zh}8712]，跟动词*shagal*[Th7693, ^{Zh}8711]“与……同寝”有关）不是经常用来指王后的词。然而Clines（1984:142）认为，这里所说的人就是王后达玛斯琵雅（Damaspia），但Blenkinsopp（1988:215）有不同意见。该词有时也指后宫里特别受王宠幸的嫔妃，因此一些学者假设这位妇人支持尼希米，劝说亚达薛西王宽待他（Tarn 1985:2—3），不过这纯属推测。左

⁴⁹ NLT译作“我能为你做什么呢”。

右王的是神，而不是亚达薛西王身边的妇人。

你去要多少日子？王希望尼希米在时间上提供明确的承诺；他不想开一张空白支票给尼希米，也不想完全准许尼希米丢开在宫中的职责。可惜尼希米没有将他回禀王的话记载下来，所以我们不晓得他提出的时间是多长。可以确定的是，尼希米预先合理估计过建造城墙并修复耶路撒冷城门可能需要的时间，之后才向王提出一个数字。但是，王不可能同意让尼希米出使耶路撒冷十二年这么长的时间（5:14指出，尼希米最后待在耶路撒冷就是这么久），所以Kidner（1979:81）认为，尼希米提出的期限可能较短，并在城墙完工之后就向王汇报（时间大约在一年内）。之后，王大概又将他的省长任期延长了几年，因为他的表现令人赞赏。

2:8 管理王园林的亚萨。此处园林栽种的可能是黎巴嫩的香柏树（Clines 1984:143），但园林管理人的名字是犹大名，证明这是一处位于耶路撒冷附近的以色列园林。Yamauchi（1988:686）指出，在耶路撒冷南方六英里处就有一座王室园林或花园。

2:9 派了军长和马兵护送我。尼希米接受政府军队的武装保护并不表示他信心软弱，也不应负面地将其与以斯拉拒绝武装护卫一事相比（拉8:21—22）。我们没有尼希米要求军队保护的相关记录（配备军队也许是省长出去执行王令时的正规程序；见Blenkinsopp 1988:216）。尼希米只是接受了王所提供的一切，同时也认定，一切成功都出于神在他生命中满有恩典和能力的带领。

2:10 和伦人参巴拉，并……亚扪人多比雅，听见有人来……就甚恼怒。有些学者（Throntveit 1992:62）将2:9—10看作自1:1绵延至2:20这一长段交错结构的中心（因此也是关键点）。关于尼希米自书珊城至耶路撒冷的这段长途旅行，这些经文没有任何评论（只记载有武装护卫），只将焦点对准尼希米的工作如何遭遇强烈反对（2:9—10）。周遭官员听闻王令后非常恼怒，因为这位新领袖来重建耶路撒冷城墙，将使这座城变得更加独立，安全更有保障，从而必将削弱他们的势力。耶路撒冷的新局面将打破政治上的力量均衡，使局面有利于犹太人。

参巴拉大概来自耶路撒冷西北方约12英里处的上伯和伦或下伯和伦地区。伊里芬丁蒲纸抄本集中有一卷表明，公元前408年参巴拉是撒马利亚一带的省长，所以有学者假设，参巴拉在尼希米抵达之际已是当时的省长（Yamauchi 1988:687; Allen 2003:95）。不过尼希米从未以正式头衔称呼他，因此我们不应断定他是当时的省长。另一个敌人是“为奴的”（‘*ebed* [Th5650, ^{Zh}6269]，NLT译为“王的官员”）亚扪人多比雅。关于此人，学者们有以下几种意见：（1）多比雅是一名希伯来人，曾经在亚扪地区担任波斯省长（是“王的官员”）（Myers 1965:101）；（2）“为奴的”一词是在以不屑口气描述多比雅阿谀奉承的嘴脸（Kidner 1979:82）；（3）似乎最有可能的是，他是亚扪人，也是参巴拉手下很有势力的仆人（Clines 1984:145; Williamson 1985:183）。尼希米重建城墙的目标遭遇拦阻，这考验着尼希米能否在面临巨大反对时坚韧不屈。位居领袖之职的人若想提出什么来改变群体的现状，就必然面临这样的考验。

► 释义

尼希米在过去数年中已有很多时间与王共处，因此王不难看出他的酒政正为某事愁烦。王敏锐地分辨出尼希米不只是伤风感冒，也不是疲劳困倦，他肯定有什么更深层的难题。王大概会想尼希米之所以面带忧伤，是因获悉了一场计划推翻王的宫廷密谋。总之，王知道有事情正折磨着尼希米的良心，所以直接询问他，要找出问题所在。

尼希米诚惶诚恐的反应完全情有可原，因为君王都不会冒险使用他不能完全信任的人。尼希米可能会仅因看来置王于危险之中而遭到罢黜，失去富有名望的职位并身陷囹圄。尼希米之所以恐慌，还因为他不知道，如果他将自己心中哀痛耶路撒冷遭毁坏的隐情据实报告于王，王将作如何回应。他晓得他祈求了数个月的机会就在眼前，但他突然惊慌了，因为他想以最恰到好处的词句表达他的挂虑。他必须诚实以对，但又不能显得咄咄逼人或者像在批评波斯政策；他必须诚

息，但又不能表现得怨天尤人。

尼希米没有否认他的忧伤（这样会使王更加怀疑），但他试着以能够引起王同情和帮助的方式解释。他告诉王说，“我列祖坟墓所在的那城荒凉”（2:3）。尼希米希望他对于列祖之城荒凉的忧虑之情能够激发出王的正面回应。一些释经学者认为尼希米非常聪明，甚至还有点儿狡猾，因他没有提到这反叛之城的名字（耶路撒冷），因为那里城墙遭到摧毁可能正是出于亚达薛西本人的谕旨（拉4:17—22；见 Brockington 1969:106; Breneman 1993:175）。不过王肯定知道这位御用酒政的身家背景，而且，在查明那城的名字之前，王也肯定不会差遣此人出这趟花销不菲的公差（Fensham 1982:160）。所以，这里没有提到耶路撒冷，是因为王已经知道尼希米来自何方。

王相信了尼希米所讲的话，也为尼希米挂念他人的真心深深感动，于是他向尼希米询问进一步的情况，而不是直接提供帮助（见2:4注解）。王猜想尼希米借助与该城亲戚的联系，对那边的情况应该很清楚，他也猜想尼希米会有很好的想法，知道该如何应对。可能亚达薛西王也在其他事情上依赖过尼希米的非正式提议。王的提问等于给尼希米开了门，使得尼希米可以向王详细陈明他想要王为他做什么，以帮助重建他列祖的这座破败之城。

对话因尼希米的一段短祷而暂时中断（2:4—5）。这表明尼希米的虔诚，也表明他依赖神为他介入此事。他没有倚靠他的逻辑推理、情感诉求，也没有倚靠他机敏的表达能力。尼希米知道波斯王也受制于神全权的计划，神能够影响王，使他认可尼希米的想法；而他自己也需要神的带领，这样才能审慎、简洁又周全地向王提出他的请求。

祷告之后，尼希米大胆描绘出他的计划。他提出请求：若是合乎王意，他愿意前往并亲自督责重建这座犹太城市。我们看到他确实关切这事，也愿意亲自投入找出解决方案，他也愿意降服于王，做王所喜悦的一切事。对于今天满腹牢骚的人而言，尼希米是个绝佳的典范：他不是陷在问题中停滞不前，而是拿出建设性的想法来对付困境。他机灵聪颖，愿意在机会到来时提出自己的想法，但也从来不想对王指手画脚。他只是提出建议：王若愿意协助改善犹太恶劣的局

势，就请授权尼希米去执行他的心意。王此刻接纳尼希米的意见可能令人意外，因为根据以斯拉记4:17—23，亚达薛西王曾经下令要求耶路撒冷的犹太人停止建造城墙。不过鉴于几年前发生的叛乱，王此时或许将尼希米的计划看成了一种策略，想借机在国中这块动荡不安的地区巩固自己的势力。当然，神也正在介入进来帮助尼希米，他不但带领尼希米的陈辞，也使王敞开心胸倾听尼希米的建议。

尼希米显然已经考虑过他需要王提供什么协助，所以他迅速提出了请求。他有明智的计划，谈到如何完成这项浩大工程时也表现出渊博的见解，这肯定令王印象深刻。尼希米必须行经数个省份，因此需要王颁布的通行令。尼希米不只是个狂妄的空想家，似乎搞不清推动这项庞大的重建工程需要花费些什么资源；他是很现实的人，他明白自己需要王的批准，方能使用王园里的木材并从王获得其他需用品。至少有三项重建工程需要使用木头：（1）圣殿近旁城楼的门（尽北边是哈米亚楼；参3:1）以及其他所有毁坏的城门；（2）重建城墙时，工匠需要有木头的支架将石块抬举至城墙较高处；（3）尼希米及与其一同返回耶路撒冷的人建造新宅需要大木梁。

出乎我们意料的是（可能也出乎尼希米的预料），所有他请求的，包括其他没有一一记录下来的东西，王都白白地赏赐给了他，而且看起来毫不犹豫，也不加限制。相较于王先前反对重建耶路撒冷城墙，这是个奇妙的翻转（拉4:17—23）。为什么会发生如此的改变？尼希米并没有将王这种令人满意的回应当归于王后的帮助，也没有归功于他自己的伶牙俐齿或善于说服；这完全是神以恩典在全权地掌管局势。尼希米定睛在神身上，神才是推动历史进程的真正力量。一切的功劳都应当是神的，因为一切都是出于神的恩典（字面上作“因神恩待我”）。作领袖的凡是有所成就，都应当表现出这样谦卑的态度。

总而言之，这段经文的神学焦点在于尼希米相信神掌管他的处境。充分表现这一点的，就是尼希米在王询问他心愿的关键时刻，用简短的祷告寻求神的带领（2:4）；而当尼希米总结说王赏赐了他一切所求时，他说的是“因神施恩的手帮助我”（2:8）。这话表明，

尼希米在开始与王会面之际就将万事都交托给神，而当他结束与王的对话时，也断定神已为他行了事。这种深信神掌管他生命的态度，显示出尼希米认识到自己的无能与神满有恩典的“能”。他的总结之辞（2:8）其实又是一次对神的颂赞。尼希米没有因为成功地说服王而居功自恃，他将成功归于神出手介入，而不是政治施压、王的宠爱或是任何人为因素。神所成就的远超乎任何人所能想象的。以弗所书3:20说，神“能……充充足足地成就一切，超过我们所求所想的”。

这段叙述紧密结合了两方面主题，一方面是坚定倚靠神，另一方面是尼希米尽本分履行他属人的责任。他（1）花了好几个月时间禁食和祷告；（2）耐心等待合适的时机出现，而不贸然将他的计划强加于王；（3）事先详细计算他的需求，因此能在王询问他时立即作出答复；（4）充满信心并勇敢地将他的计划向王禀报；（5）明智地将焦点放在问题的解决之道上，而不去一心追究问题的责任；（6）为了解决问题，愿意放弃他在王宫里舒适的差事。他没有光去抱怨别人没及早注意到问题。尼希米没有责怪他人，而是信心十足地直面具体问题本身，提出他的愿景作为补救方法。他积极采取对策来解决耶路撒冷的局势，又不卷入涉及该问题的任何政治纠纷；他只是希望协助王和他的百姓巩固耶路撒冷的安全。尼希米履行自己属人的责任并未阻碍或取代神主权的掌控，两项要素相辅相成，并无抵触。人的责任与神的主权并不冲突，二者都是完成神对世界计划不可或缺的。

最后，神正在做的事若似乎遭遇反对（2:9-10），我们不应为此感到意外，也不应总是据此断定“神关门”了。拦阻可能表现为某种政治动向，也可能是什么人强烈的怒气，但神的仆人若知道自己所做的乃出于神的旨意，就不该因此动摇遵行神旨意到底的决心。我们应当料到，必有些不遵行神旨意的敌人前来拦阻（彼前4:12-19）。遇到这种情形，凡立志遵行神旨意的人，都可以用数周的祷告来获得对神旨意的确信。这样，即便有敌人企图威吓、阻挠、发出激动的指控，他们也必不至于迷失方向。同愤怒的对手打交道绝不轻松，但我们也应该能料到神的一些计划会遭受恶人的攻击。

3. 神的恩典使百姓接受尼希米的异象（尼2:11-20）

¹¹我到了耶路撒冷，在那里住了三日。¹²我夜间起来，有几个人也一同起来；但神使我心里要为耶路撒冷做什么事，我并没有告诉人。除了我骑的牲口以外，也没有别的牲口在我那里。¹³当夜我出了谷门，往野狗井去*（野狗：或译龙），到了粪厂门，察看耶路撒冷的城墙，见城墙拆毁，城门被火焚烧。¹⁴我又往前，到了泉门和王池，但所骑的牲口没有地方过去。¹⁵于是夜间沿溪*而上，察看城墙，又转身进入谷门，就回来了。

¹⁶我往哪里去，我做什么事，官长都不知道。我还没有告诉犹太平民、祭司、贵胄、官长，和其余做工的人。¹⁷以后，我对他们说：“我们所遭的难，耶路撒冷怎样荒凉，城门被火焚烧，你们都看见了。来吧，我们重建耶路撒冷的城墙，免得再受凌辱！”¹⁸我告诉他们我神施恩的手怎样帮助我，并王对我所说的话。

他们就说：“我们起来建造吧！”于是他们奋勇做这善工。

¹⁹但和伦人参巴拉，并为奴的亚扪人多比雅和阿拉伯人基善听见就嗤笑我们，藐视我们，说：“你们做什么呢？要背叛王么？”

²⁰我回答他们说：“天上的神必使我们亨通。我们作他仆人的，要起来建造；你们却在耶路撒冷无分、无权、无纪念。”

2:13 或作“毒蛇井”。2:15 希伯来文作“谷”。

► 注解

2:11 三日。尼希米或许要利用这三日时间稍作休息（见拉8:32）、探视亲朋、守安息日及拜会地方领袖；也可能仅仅是要在新的居住环境安顿下来。这一时间提示指出了他察看耶路撒冷城墙并计划重建工程的时间。他没有耽延太久便着手干正事了。

2:12 神使我心里要为耶路撒冷做什么事，我并没有告诉人。NLT提到神“已经”将计划“摆在”尼希米的心里，可是这个词的希伯来

文 *nothen* [Th5414, Zh5989] 是个分词 (“putting”)。这一词形暗示, 尼希米所指或是 (1) 神当下正给他关于重建计划的引导; 或是 (2) 当他还在书珊城的时候, 神便将重建耶路撒冷的异象摆在他心里 (参 NASB)。而这也意味着人若以顺服回应神早先的引导, 神就会一步一步地带领人前行。神指引人去理解自己的处境, 面对每一个新挑战带来的难题。

2:13—15 谷门……野狗井……粪厂门……泉门和王池……沿溪而上……进入谷门, 就回来了。尼希米所调查耶路撒冷城墙的范围仅限于圣殿区域以南的大卫城。Williamson (1984:81—88) 认为尼希米是沿着东侧山陵被掳前的大卫城来重建城墙的, 而没有沿希西家时期扩展至西边山丘、范围较大的城重建。

谷门将近大卫城西墙的最北端。穿越谷门之后, 就可以进入泰罗边谷 (the Tyropoeon Vally; Mazar 1975:167, 182, 193)。考古学者 M. Crowfoot 在这个地区发现了建于波斯时代的一座城门及其城楼的遗迹。乌西雅于此城门前修筑城楼, 使其坚固 (代下 26:9)。这门的石块结构可能有相当一部分存留至尼希米的年代。

尼希米向左前进, 直下到南边的“野狗井” (有时被译作“龙井”或“毒蛇井”)。该地名未见于圣经其他地方。一些学者提出假说, 认为这井指通过城墙南端欣嫩子谷和汲沦河谷交会之处的隐罗结之泉, 但这是不可能的, 因为它位于这里第三处地标——粪厂门的另外一边 (Williamson 1985:188—189)。这里的野狗井可能指一处蜿蜒曲折的地道 (由希西家建造), 能将基训河中有余的水引至西罗亚池地区 (Yamauchi 1988:689); 也可能指某个如今已经干涸的不知名泉源 (Blenkinsopp 1988:222)。尼希米继续向南前行至西城墙尽南端 (根据 3:13, 大约在谷门南方一千五百英尺处) 的粪厂门 (在耶 19:2 被称为哈珥西门)。百姓会经过粪厂门, 把垃圾和废弃物丢到欣嫩谷。尼希米接着来到泉门 (接近隐罗结), 它位于城墙东南端, 靠近王池和御园 (引进基训泉水所造的池——见王下 20:20; 25:4), 可能就是 3:15 中的“西罗亚池”。然后, 尼希米向北顺着大卫城东侧城墙沿汲沦河谷 (字面意思是“那谷”) 而上。因为汲沦谷边陡峭的山

坡上散落着许多巨石，尼希米只好舍弃他的牲口，改为步行。Kenyon（1967:108—109）描述过那些大石块及东侧城墙的大面积损毁。

这份记载没有提到他沿着汲沦溪走了多远，只说他在某处掉头，原路返回，然后经过他出城时所走的同一城门回到城内。现在，他已经掌握了重建耶路撒冷城墙这项庞大工程的第一手数据。

2:18 他们就说：我们起来建造吧！百姓满腔热情地同意开始这个计划。这句劝勉式从句（cohortative clause）是同声应和之语，可以理解为彼此勉励，如NLT将其译作“是的，我们重建城墙吧”；也可以理解作坚定的决心：“我们必起来建造。”若按后一种诠释，那么这群信徒是坚定且充满信心地赞同了尼希米的提案。如今这事成了他们自己的计划，他们定意要办成这事。

他们奋勇做这善工。字面意思是“所以他们坚固他们的手做这善工”。与其将“手”理解为指直接肢体动作，不如理解为他们在心理上坚定了完成这善工的决心，或是透过相互勉励越发坚定要做这善工（Clines 1984:147; Allen 2003:99）。认为他们可以马上离开这场公开活动开始修筑城墙，这种想法未免过于草率。

2:19 参巴拉……多比雅。2:10已确定他们为尼希米的敌人。

基善。1947年，在靠近苏伊士运河的马斯谷大废丘附近，发现了年代大约为公元前5世纪的银器，其上刻有亚兰文名字“基达王基善之子桂奴”（Qaynu the son of Geshem, the king of Qedar）。这表示与尼希米作对的基善是个很有势力的领袖，统管着散落在阿拉伯、以东、西奈直至埃及之间沙漠地区的游牧民族。详情请见Cross 1955:46—47或Dumbrell 1971:33—44。

你们做什么呢？要背叛王么？提出这两个问题的目的在于威吓和控诉他们，而不是要求得确实的讯息。这些人问“你们做什么呢”，其实是在暗示尼希米的举动极其愚蠢。第二个问题“要背叛王么”，则已经隐含了他们对自己问题的回答。他们不是在提问，而是在指控。

2:20 你们却在耶路撒冷无份、无权、无纪念。尼希米要他的听众放心：参巴拉、多比雅和基善无法控制耶路撒冷的百姓，因

为他们（1）不能透过家族继承法取得哪怕“一分”财产或土地（*kheleq*[Th2506, ^{Zh}2750]，“财产、遗产”）；（2）没有任何“法定权利”（*tsedaqah*[Th6666, ^{Zh}7407]）去左右耶路撒冷已成之事；（3）没有任何“宗教权利”（*zikkaron*[Th2146, ^{Zh}2355]）参与圣殿崇拜活动。关于这些词汇的详细用法，请见Williamson 1985:192或Blenkinsopp 1988:226。

► 释义

尼希米向百姓提出重建城墙的计划之前，需要亲身了解自己面临的问题。要想提出可行的重建方案（见他在3章的计划），这些信息对他而言是不可或缺的一环。为了所制定的计划不受制于城中任何一派人士，尼希米必须亲自掌握实情。这次秘密行动也让尼希米的敌人无法得知他施行计划的时间和方式，他们已经从尼希米所带王的诏书中（2:9）得知他需要木材。尼希米的例子并不证明秘密做计划本身是正当的，而是说明，人若想提出一套具有公信力的改革方案，就需要掌握自己所处实际境况的第一手资料。

尼希米没有将他的计划告诉任何人，因为他还不清楚神将要给他的全盘计划（见2:12注解）。但当他沿着该城绕行时，神就一个局部一个局部地把他的计划清楚、完整地呈现了出来。尼希米耐心等候神的带领，而没有凭直觉、天然喜好或自己的逻辑推演来填空。一旦得到神所赐的计划，他就可以运用自己的天然才能和逻辑思维决定最佳的执行办法了。尼希米谨慎地将调查城墙所得的结果和重建计划存在心里。他没有通知任何城内的“官员”；并且他肯定也没有将自己的想法透露给犹太的祭司、长老或波斯官员。事实上，无人知晓他真正的想法。尼希米意识到是时候思考和计划了，等到计划全备后，必有适合的时机将其公开。倘若尚未考虑成熟就将计划过早泄露出去，计划就很可能不够完整，会招来公开批评。如此一来，可能就会有人起来反对，另外提出代替方案，进而严重破坏百姓参与重建工程的热情。

尼希米本着勘查城墙所得的资料，可以制定出一套计划，将修筑城墙与城门的工程分割成工作量大致相当的小块工程，使得数个小队能在较短时间内分头完成重建。

圣经没有告诉我们尼希米最后于何时公开了他的计划，没有说群众在何处聚集，也没提到在场的有哪些人士。我们甚至无法得知他完整的讲稿内容，只能有一份概述，其中有两个重点。第一，他强调耶路撒冷由于城墙和城门被毁，已经招来难以忍受的劫难（参1:3）。他在演说第一部分说明了重建城墙的必要性。尼希米没有将焦点放在城墙毁坏所造成的经济或安全问题上；他甚至无需为自己的立场辩护，找出十个理由来说明耶路撒冷为何有难。人人都看得见那些损坏的城墙，都明白此城正陷于危难之中。

尼希米告诉百姓：“来吧，我们重建耶路撒冷的城墙，免得再受凌辱！”（2:17）他工作的难点在于说服百姓实际做点什么事来重建城墙。对他而言，重建城墙的根本动机不是取得政治上的独立地位或经济上的繁荣，这动机是神学上的，因为这破碎的城墙使神的名誉遭到“凌辱、轻蔑”（*kherpah* [מ¹2781, ז¹3075]）。尼希米承认这个问题具有属灵的影响，没有忽略这种耻辱处境的重大意义（Kidner 1979:83）。损毁的城墙使那里的百姓及他们跟随的神遭到负面评价。这城墙看起来不像那“为全地所喜悦”的“大君王的城”（诗48:2）。邻近的列国肯定会认为这位神软弱无力，也会取笑信这神的人，因为他似乎并不在乎他的子民，也不打算帮助他们重建他的城。对于神荣耀的名而言，这些毁坏的城墙是不利的见证，也是羞辱。即使在今天，人们仍然看不上那些不顾家的人和任凭教会设施年久失修的信徒。

解决之道就是重建城墙，除去这公开的耻辱。尼希米挺身而出，提出重建计划，这样就使自己处于潜在领导者的位置。他承认问题，没有企图忽略问题的重要性；他积极鼓励百姓改变现状，说明这个目标何以值得他们参与，并自告奋勇亲身投入重建（Breneman 1993:182）。真领袖不光激励他人同意他们的计划，摆上他们的时间，牺牲他们的金钱，还会亲自投身其中，甘心舍弃自己来完成艰难的目标，也邀请他人一齐加入。

任何一项工程，最能激励人来参与的原动力，就是有明显的证据表明神正以他的全权和护理介入其中（2:20）。尼希米讲述了神如何使波斯王亚达薛西一世派他来，要除去耶路撒冷的羞耻，从而证明自己重建耶路撒冷的异象是正当的。若不是神亲自在这计划中掌权，这些不寻常之事怎么可能发生呢？尼希米曾为这些问题持续不断地祈祷，又获得了王正式的批准，还带着取木材所需的诏书，而且他也愿意领导这项计划——因此听众认定：尼希米正依照神的带领行事。

尼希米的敌人听说了他的计划以及百姓重建城墙的热心，就立刻采取攻势以阻挡任何可能的进程（2:19）。这里明确地指出与他们对抗的领袖名字，但我们无法得知敌方支持者的数量。由于并不是所有犹太人都参与修建城墙的工程（3:5），所以这些反对势力并非无足轻重。其中有一些富人跟从尼希米（5:6—13），也有一位先知反对他（6:10—14）。虽然起初反对者很少，可是如果这一小部分人暗中诋毁尼希米其人或其计划的可靠性，以此打击百姓的信心，就能大大影响百姓。于是反对者开始嘲笑他们，并说藐视的话。

在敌人眼里，尼希米的计划是一场政治独立运动，会危害到波斯利益，也就是会危害他们自己的利益。他们企图威吓那些可能加入尼希米一方的犹太人，他们暗示说，波斯人可能将他们修建城墙的举动理解为叛变，然后像过去一样阻止整个重建工程（如同以斯拉记4:6—23）。事实上，他们潜藏的意图可能更为自私自利，他们害怕这位新的犹太领袖取得政治优势，削弱他们的现有势力，并使他们的税收总额降低。他们要么不知道尼希米手中握有王允许犹太人重建城墙的正式诏书，要么就认为这些文件是尼希米出于自利目的捏造出来的。尼希米希望协助百姓的动机被他们歪曲成了背叛王的负面行动。

尼希米没有反过来指控敌人的恶行，圣经也没有记载他试图反驳他们的说法。尼希米无需担心敌人怎么看待他的计划，因为他和犹太地的犹太人都深信是神差派他前来完成这项任务的。他已经得到了亚达薛西所赐重建城墙的正式许可，所以敌人的威胁不能打击他的信心。这不是抗逆王的叛变行为。尼希米的计划建立在遵行王意与神意的基础上。神对波斯王奇妙的带领，说明在背后支持这项计划的是

神。决定一项计划成败的是神，不是人。尼希米若说这是他个人的计划，或是他自己能够确保这项计划顺利完成，便显出他的愚拙了。

总而言之，这个段落大部分都在处理尼希米为重建耶路撒冷城墙所采取的实际步骤（只有三次提到神）。这里没有什么可称作“领导神学”的东西，不过，就尼希米乃至今天所有身处领袖之职的人而言，他们的行动都受他们本人根本神学信仰及基本人际交往方式的指引。尼希米最突出的特质是他始终存心谦卑，没有把神做的事归功于自己。还在书珊城时，神就将为耶路撒冷寻求协助的负担放在他心里（1:4—11）；在他考察耶路撒冷城墙之时以及结束考察之后，又是神把重建计划启示给他（2:12）。尼希米知道这项计划不是一趟旨在完成个人抱负的自我满足之旅。想法并不是从他来的，他不会自居其功；想法是否能实现也并非取决于他。经过四个月的祷告之后，尼希米认识到神的手奇妙地动工，使波斯王亚达薛西一世允准了他一切关于耶路撒冷的请求（2:1—8）。神的作为使尼希米完全确信他所行的是神的心意。在这一刻，只要他对谁在掌管耶路撒冷的重建工程稍有疑惑，就会把这个计划推向完全不同的方向。假如尼希米不相信这计划是神的安排，别人对他动机或能力的怀疑就可能威胁到计划的成功，并使他在反对出现时忙于为自己辩护。所有肩负属灵责任的人都需要透过数月的祷告等候神表明心意，以免犯下推销自己计划的错误。

尼希米对于这项计划的神学观念使他相信神会帮助百姓顺利完成计划，哪怕工作中存在困难与阻力也是如此（2:20）。这份安静的笃定使他听到反对意见时仍能不失盼望，也不会变得过于保护自己。尼希米没有让理性、情绪、性格或是法律上的要胁影响到他，他始终乐观地相信神会完成他已开始的工作。整件事中尼希米始终由神带领。

一旦心中确立了神是领导的神学观念，尼希米就有可能按次序完成其他诸多任务了。这些任务需要他运用实际智慧去订立计划、激发信心并建立信任。既然是神的工作，尼希米就欢欢喜喜投入时间和精力，去协助神正在成就的工作。既然神未曾详细显明应当如何重建城墙，尼希米就知道，他有责任找到最合理的办法来完成这个目标。既然反对势力已经出现（2:10），尼希米就必须立即展开这项事工（仅

仅在三天之后；见2:11—12），不能浪费时间。虽然暗地里行动本身并不是一种美德，而且时常带有严重的后果，但尼希米的做法是明智的，他亲自收集与问题相关的第一手资料，在此基础上形成自己的看法，而不是将解决方案建基于可能并不全然代表事实的第二手资料。还未彻底想清楚一项计划之前应该守口如瓶，这是基本常识，因为这样才能避免发表愚蠢之论令跟随者丧失信心。而如果计划已经准备就绪，那么关键就是得到将要参与做工者的支持了。作领袖的若想激励人们勇敢承担大胆创新的善工，就应该（1）坦白承认需要——应当同时承认灵性与实际两个层面的需要（2:17a）；（2）动员大家一齐起来解决需要（2:17b）；（3）确定无疑地了解神在带领着计划推行的方向（2:18）；（4）以信心正确地回应拦阻或怀疑（2:19—20）。任何领袖都不能假设每个听众都能马上认可一项计划（即便是神的计划）的价值，因此，他们应该在陈述中让听众看到希望，看到一个可靠、解决现实需要的办法正在合理地成形。他们的目标是激发希望，让众人自愿参与而非被动地接受计划。当然，对提出新想法的人而言，他们的信心应该来自对神的旨意的确知，而不是来自听众的回应。听众的认同仅仅表示他们赞同并愿意投身实行神的计划。

（二）神克服建造城墙的拦阻（尼3:1—7:73）

1. 全体群众参与重建城墙的工程（尼3:1—32）

¹那时，大祭司以利亚实和他的弟兄众祭司起来建立羊门，分别为圣，安立门扇，又筑城墙到哈米亚楼，直到哈楠业楼，分别为圣。²其次是耶利哥人建造。其次是音利的儿子撒刻建造。

³哈西拿的子孙建立鱼门，架横梁、安门扇，和门闩。⁴其次是哈哥斯的孙子、乌利亚的儿子米利末修造。其次是米示萨别的孙子、比利迦的儿子米书兰修造。其次是巴拿的儿子撒督修造。⁵其次是提哥亚人修造；但是他们的贵胄不用肩（原文是“颈项”）担他们主的工作。

⁶巴西亚的儿子耶何耶大与比所珉的儿子米书兰修造古门*，架横梁，安门扇和门闩。⁷其次是基遍人米拉提，米伦人雅顿与基遍人，并

属河西*总督所管的米斯巴人修造。⁸其次是银匠哈海雅的儿子乌薛修造。其次是做香的哈拿尼雅修造。这些人修坚耶路撒冷，直到宽墙*。

⁹其次是管理耶路撒冷一半、户珥的儿子利法雅修造。¹⁰其次是哈路抹的儿子耶大雅对着自己的房屋修造。其次是哈沙尼的儿子哈突修造。¹¹哈琳的儿子玛基雅和巴哈摩押的儿子哈述修造一段，并修造炉楼。¹²其次是管理耶路撒冷那一半、哈罗黑的儿子沙龙和他的女儿们修造。

¹³哈嫩和撒挪亚的居民修造谷门，立门，安门扇和门锁，又建筑城墙一千肘*，直到粪厂门。

¹⁴管理伯·哈基琳、利甲的儿子玛基雅修造粪厂门，立门，安门扇和门锁。

¹⁵管理米斯巴、各荷西的儿子沙仑*修造泉门，立门，盖门顶，安门扇和门锁，又修造靠近王园西罗亚池*的墙垣，直到那从大卫城下来的台阶。¹⁶其次是管理伯夙一半、押卜的儿子尼希米修造，直到大卫坟地的对面，又到挖成的池子，并勇士的房屋。

¹⁷其次是利未人巴尼的儿子利宏修造。其次是管理基伊拉一半、哈沙比雅为他所管的本境修造。¹⁸其次是利未人弟兄中管理基伊拉一半、希拿达的儿子巴瓦伊*修造。

¹⁹其次是管理米斯巴、耶书亚的儿子以谢修造一段，对着武库的上坡、城墙转弯之处。²⁰其次是萨拜的儿子巴录竭力修造一段，从城墙转弯，直到大祭司以利亚实的府门。²¹其次是哈哥斯的孙子、乌利亚的儿子米利末修造一段，从以利亚实的府门，直到以利亚实府的尽头。

²²其次是住平原的祭司修造。²³其次是便雅悯与哈述对着自己的房屋修造。其次是亚难尼的孙子、玛西雅的儿子亚撒利雅在靠近自己的房屋修造。²⁴其次是希拿达的儿子宾内修造一段，从亚撒利雅的房屋直到城墙转弯，又到城角。²⁵乌赛的儿子巴拉修造对着城墙的转弯和王上宫凸出来的城楼，靠近护卫院的那一段。其次是巴录的儿子毗大雅修造。²⁶（尼提宁住在俄斐勒，直到朝东水门的对面和凸出来的城楼。）²⁷其次是提哥亚人又修一段，对着那凸出来的大楼，直到俄斐勒的墙。

²⁸从马门往上，众祭司各对自己的房屋修造。²⁹其次是音麦的儿子撒督对着自己的房屋修造。其次是守东门、示迦尼的儿子示玛雅修造。³⁰其次是示利米雅的儿子哈拿尼雅和萨拉的第六子哈嫩又修一段。其次是比利迦的儿子米书兰对着自己的房屋修造。³¹其次是银匠玛基雅修造到尼提宁和商人的房屋，对着哈米弗甲门，直到城的角楼。³²银匠与商人在城的角楼和羊门中间修造。

3:6 或作“米什纳门”，或“耶撒拿门”。3:7 希伯来文作“河对岸的省”。3:13 约相当于450米。3:15a 叙利亚文译本作Shallun；希伯来经文作Shallun。3:15b 希伯来文作“西拉池”，西罗亚池的别称。3:18 少数希伯来文抄本、一些希腊文抄本及叙利亚文译本作Binnui（亦见3:24；10:9），“宾内”；大部分希伯来文抄本在此写作Bavvai，“巴瓦伊”。

► 注解

3:1 大祭司以利亚实……起来建立羊门。由大祭司、耶书亚的孙子（12:10；拉5:2）以利亚实领导的祭司们在围绕神殿北侧的城墙施工。他们在城墙的东北角（靠近毕士大池；见约5:2）“修建”（wayyibnuTM1129, ^{ZH}1215）羊门（暗示工程量很大）。这门是百姓带着羔羊进城内圣殿献祭时的必经之处。

众祭司。Williamson（1985:201）认为，3章原本是由众祭司而非尼希米所写的一份独立文件，因为这章（1）着重描写祭司的工作，（2）称尼希米为“他们的主”（3:5；参NIV页边注），（3）打断了从2:20至4:1这段内容的连续性。Throntveit（1992:74—75；参Myers 1965:112）也赞成这个观点，因为（1）3:3, 6, 13, 14, 15提到这些工人为城门安置了门扇，而尼希米回忆录中的别处（6:1）却称他们没有安立门扇（因此这份文件与尼希米的回忆录并不吻合）；（2）3:5中用来指称“贵胄”（NLT作“首领”）的希伯来词与尼希米回忆录中2:16, 5:7, 6:17, 7:5, 13:17所使用的词汇不同；（3）这段记载格外突出大祭司以利亚

实的地位。另一方面，“他们的主”也可能指另一位在提哥亚的高级官员（Clines 1984:152），也可能指神（NRSV），不过多数学者都相信这里指的是尼希米，此说应该不错。Throntveit的说法也可存疑，首先，3:5提到的官员可能本来就有别于其他经节所指的官员（2:16; 5:7; 6:17）——这样一来两处就没有冲突了；另外，3章中安置门扇的记录可能是对最终发生之事的总结，而不是在依照时间顺序记录刚刚发生的事。看来，支持3章来自祭司文献的主要论据在于祭司扮演的角色。尽管没有理由否认这段材料的编辑者使用了圣殿典籍库中的祭司文献，我们也不应该认准只有祭司才可以或才会写到与圣殿相关的议题。

分别为圣。祭司们把这城墙单独分别为圣不太寻常，因为在12:27—43那场最终的典礼之前，他们并没有为其他部分单独举行分别为圣的仪式。此外，经文两次提到分别为圣，而且第一次分别为圣的仪式在工程全部竣工之前举行，都是令人难以理解的事。因此有些学者（Brockington 1969:134; Williamson 1985:195）认为，这段文字有个抄写上的错误，于是他们将*qiddeshuhu* [Th^h6942, Z^h7727]（他们将献上）改作了出现在3:3, 6中的*qeruhu* [Th^h7136A, Z^h7939]（他们架了横梁），或者是*qershuhu*（“他们用板将其盖上”；参名词*qeresh* [Th^h7175, Z^h7983]）。其实，对于由祭司将这部分城墙分别为圣，我们倒不该感到讶异，因为这段城墙是圣殿结构的一部分（Fensham 1982:173）。但两次宣告分别为圣着实相当奇怪，或许可以接受的说法是，第一次提到的分别为圣其实是“他们架横梁”的误写。如此一来，整个事情的顺序就比较合乎常理，而分别为圣之礼也就成了城墙都修建完工以后的事了（Eskenazi 1988:84—85）。或者，由于经文没有明确交代这场分别为圣典礼的时间，所以指的也可能是之后12:27—43中的那次，而不是另一场较早的分别为圣之礼。作者在此插入有关分别为圣之礼的信息，可能是要让读者安心：尽管周围正在进行一系列建设工程，但圣地的圣洁还是得到了妥善的保护。

哈米亚楼⁵⁰……哈楠业楼。这群祭司也在圣殿北侧建造两座主要

⁵⁰ NLT此处译作“百楼”。

的军事楼塔（12:38）。我们并不清楚“百楼”的意义。是因为楼有一百肘高吗？还是因为那里可容纳一百名士兵？亦或这只是一支军事单位的名称？哈楠业楼（耶31:28；亚14:10）这个名字可能源自建造这座楼的某位战争英雄或军事将领。这座楼是保护北侧城墙免于外敌攻击的重要军事据点。

3:2 撒刻。撒刻和列于以斯拉记8:14及10:12的撒迦利亚可能为同一人，也可能是二者中的一个。

3:3 哈西拿的子孙建立鱼门。鱼门位于西面城墙（番1:10认为这与西耶路撒冷的新区[Mishneh section]有关），不过有些学者认为它位于北侧城墙，并且与今日的大马士革门有关（Yamauchi 1988:694）。鱼门之所以得名，是因人们在此地出售捕自加利利海和地中海的渔获（代下33:14）。哈西拿可能是以斯拉记2:35中的西拿。

3:4 米利末……米书兰。以斯拉记8:33曾经提过一个米利末；米书兰就是6:18所说将女儿嫁给多比雅的一个儿子、之后又在10:20中立约签名的人。

3:6 修造古门。有些译本（例如NIV、NET）将此处译为“耶撒拿门”（参NLT页边注）。因为*yeshanah* [Th3465, ^{Zh}3824]这个词可以解释为城邑名（代下13:19），亦可（较为常见）指“古老”。如果同意这里指的是“耶撒拿门”（如Fensham 1982:174），可能就会将此门理解为通往耶撒拿之门。不过“古门”的解释似乎更为可能，因为（1）耶撒拿是个名不见经传的小城；（2）这座城与耶路撒冷相距甚远（位于其北方15英里处，靠近伯特利）；（3）如果像一般学者所认为的那样，这门是通往耶撒拿的门，那它更可能位于耶路撒冷城的北边，可是看起来它却位于城西。如果同意这里指“古门”，通常就会认为这门是从西边丘陵上发展起来、新城区通往古城区的门（因此NLT译作“古城门”）。城中这块新区被希西家时代建立的“宽墙”（the Broad Wall）所围绕（代下32:5；参尼3:8；12:38），也称“新区”（Mishneh）（番1:10，NLT页边注）。基于这个理由，Williamson（1985:196）提出，*hayeshanah* [Th3465, ^{Zh}3824]（古老的）可能是文士抄写*hammishneh* [Th4932A, ^{Zh}5467]（the Mishneh；意即新城）时的笔误，

后者见于圣经其他经文及经外文献，指的就是称为“古门”的那道门。12:39也提到了这座由工人“修葺”或“加固”（*hekheziqu* [Th2388, ^{Zh}2616]）而无需重建的城门。

3:8 这些人修坚耶路撒冷，直到宽墙。⁵¹最恰当的解释是工人们“漏掉、放弃”了（*wayya'azbu* [Th5800, ^{Zh}6440]）耶路撒冷位于西面丘陵上的部分（Clines 1984:153）。NLT翻译这一分句时意思刚好反了过来，说这些工人“修建宽墙”，但从字面上的解释看（“他们放弃耶路撒冷直至宽墙的一段”；参见NLT页边注），他们并不曾在宽墙处动工。Fensham（1982:175）和Blenkinsopp（1988:230）（RSV与NIV亦同）认为此处应按‘*azab*的衍生义（取自乌加列文）解作“准备、建造、修复”，并由此推论百姓确实修建了宽墙（亦见Tuland 1967:158—180）。实际上，此时居住在耶路撒冷的百姓人数甚少，所以尚无需在城墙范围内额外圈地。此处的宽墙位于耶路撒冷西边丘陵的北侧边陲，在巴比伦人攻击耶路撒冷时损毁了一部分，如果他们决定把耶路撒冷西方丘陵也用城墙围住，需要重建的城墙长度就得加倍。Avigad（1972:193—200）发现了这座城墙的部分遗迹，其厚度约有24英尺。

3:9—12 利法雅……沙龙。本章与希伯来书11章的信心之人名单相仿。作者留心将重建耶路撒冷城墙那些信心之士的名字载入史册。我们可能以为做官的只会指挥他人做事，但这两位来自耶路撒冷不同地区的领袖（利法雅和沙龙）却亲力亲为，承担起修复部分城墙的劳务。这两位领袖的献身投入实在值得我们纪念。沙龙甚至得到了他女儿的协助；这或许是因为他没有儿子的缘故。

3:11 一段。玛基雅和哈述不但建造了分派给他们的部分，还在所派定给他们的区段之外额外建造了一段。不过经文只字未提他们原本的任务为何，可见这份工人名单并没有列出所有修建工程的完整明细。

炉楼。炉楼的位置不为人知。可能指一段城墙，百姓在那里烘烤面包或烧制陶器。

⁵¹ NLT译作“当他们修建宽墙时，漏掉了耶路撒冷的一段”。

3:13 谷门。谷门是大卫城尽北头一座知名的地标性建筑。

撒挪亚的居民……建筑城墙一千肘。这些人来自耶路撒冷西南方约十三英里处的撒挪亚，他们虽远道而来，却承担了修筑谷门与粪厂门之间长达一千肘城墙的重任（见2:13）。我们只能推测这一大段城墙不需要大修，否则尼希米应会分派更多人手。

粪厂门。粪厂门（在耶19:2被称作“破锅门”⁵²）靠近城墙最南端，就是城墙与欣嫩谷交会之处。这里是百姓丢弃并焚烧废弃物的地方，也是玛拿西时代百姓向外邦神献祭之地（王下23:10）。

3:14—15 粪厂门……泉门……西罗亚池的墙垣。这段重建记录的焦点是欣嫩谷和汲沦溪谷交会之处、大卫城南端部分的建造。粪厂门靠近西南角，而泉门靠近墙垣的东南角（见2:13—14关于这些的讨论）。泉门（接近隐罗结）靠近“西罗亚池”（引进基训泉的泉水而建造的池子——见王下20:20; 25:4），可能就是2:14中的“王池”或以赛亚书22:9中的“下池”。一些学者（参NLT、NIV）认为本节指的是西罗亚池与大卫城西侧相连的部分（Brockington 1969:116），但这里较有可能指位于御园旁、该城东侧往南的一个池子。

管理伯哈基琳……管理米斯巴。修建这一段城墙的不是耶路撒冷本城百姓，而是从伯哈基琳和米斯巴来的人。他们领受了这异象并投身其中，承担起自己的那一份工作。有些学者将伯哈基琳的行政区与位于耶路撒冷以南两英里的拉马拉赫（Ramat Rachel）（Clines 1984:154），或是耶路撒冷以西约五英里处的艾因克雷姆（Ein Kerem）（Blenkinsopp 1988:236）联系在一起。3:7提到来自米斯巴的百姓，但这里的负责人是一位政府官员，他放下自己的政务，加入会众的行列一齐重建耶路撒冷。

3:16—32 释经学者们注意到自3:16起，希伯来文写作风格有所改变，除城门外，作者也将房屋或墙角作为划分点。这是因为东侧城墙的状况不佳，因此他们在汲沦溪谷山坡之上建造了全新的城墙（Williamson 1985:199; Blenkinsopp 1988:232）。这些新墙的外观特征

⁵² 这是NLT的翻译，和合本译作“哈珥西门”。

如今已无法确切辨识，因此，要追寻大卫城东侧城墙重建的原貌也就更加困难了。

3:16 押卜的儿子尼希米。这个尼希米（不是作王酒政的尼希米）是希伯仑正北边、名为伯夙的行政区的领袖。

大卫坟地……勇士的房屋。皇室墓地可能是大卫王埋葬之处（王上2:10; 11:43; 代下21:20; 徒2:29），勇士的房屋可能是跟随大卫的勇士之墓（撒下23:8—39），也可能是尼希米时期驻守东侧城墙军队的一座军营。

3:17 基伊拉。这里靠近耶路撒冷西南方的亚杜兰和亚西加。

3:19—21 这几节经文记载了三组人马，他们都在当初交付给他们的工作内容之外修造了“额外一段”。可能他们在结束份内的工作后，没有立即带着工具返家，而是自愿留在有需要的地方提供协助。3:4描述过米利末（3:21）被分派的第一份工作；来自米斯巴的百姓之前也曾被派定到泉门工作（3:15，但该处所提到的领袖不是同一位）。这里没有提到巴录（3:20）之前参与建造的地点（表示这份长长的名单并不完整）。一些学者略去了3:20提到巴录“竭力”（*kharah* [TM2734, ZH3013]）修造一事，因为他们认为这个词的出现是由于重写（*dittography*）⁵³的错误（Blenkinsopp 1988:231），也可能文士将这词与文中反复出现的短语“在他之后”混淆了（Fensham 1982:177）。

3:19 一段，对着武库的上坡、城墙转弯之处。考古学者不晓得“武库的上坡、城墙转弯之处”具体在什么位置，但此处所指想必是有陡坡或城墙转弯处的特别建筑样式。

3:22—27 这几节经文描述的修造区段都位于大卫城东侧墙垣的北半部。然而，这些部分具体的地理位置并不清楚，无法进行准确的历史重构。

3:24 希拿达的儿子宾内。如果这与3:18所提到的是同一人，那

⁵³ 经文抄写过程中的错误，将仅出现一次的字母、音节或单字错误地抄写两遍。见卢龙光主编：《基督教圣经与神学词典》，第174页。

么他就是做了双份的工作。不过他的名字在早先文本中被写作巴瓦伊（见3:18 NLT页边注）。

城墙转弯，又到城角。这里指的一定是城墙的另一处转弯（3:19中所提到的转弯以北）。

3:25 王上宫凸出来的城楼，靠近护卫院的那一段。这些指的是位于圣殿区域以南、俄斐勒丘上的王室建筑。

3:26—27 由圣殿仆役（见拉2:43—58）和提哥亚人负责修造的这段工程也充满险阻艰难。27节指出，他们的工作地点靠近圣殿紧南边的俄斐勒丘，但是3:26似乎又把他们与水门联系起来，而水门让我们很自然地联想到基训泉（Williamson 1985:209）。不过这点仍待查证，因这泉位于更远的南方。其他学者则认为水门是圣殿-王宫建筑群的一个内门，人可以经由此门往泉边取水（Yamauchi 1988:699; Clines 1984:156）；若是如此，它就不是耶路撒冷城外墙的一部分了。有些学者认为水门是老城门，是以色列人被掳前城墙的一部分，在这里只是作为一个知名的地理标志，并不是他们所修造的墙垣区段（Rudolph 1949:119）。

3:28—32 马门……东门……哈密弗甲门……羊门。此处提供的讯息非常有限，故而我们无法判定这些门究竟如王下11:16和代下23:15所暗示的，是圣殿-王宫建筑群的一部分（Yamauchi 1988:699），还是照耶31:40所述是一座外部城门（Williamson 1985:210）。这里的东门甚至可能是圣殿的东边入口（结40:6）。哈密弗甲门可能是祭司检查圣殿动物、判断它们能否作为祭物的地方。最后一组工人修造最后一段，把这段关于重建城墙的记录带回到了工程的起点——羊门（3:1）。

► 释义

本章只概述了哪些人负责重建城墙的各个段次，实际重建过程结束则要等到6:15—19才有相关记录。到7:1—3，他们已然完成了搭建城门的工作；整个工程的告成典礼记载在12:27—43。重建城北各墙垣和

城门的工程被分派给了八组人马（3:1—5）。这些百姓鼓励他们的亲族也来参与这项将会改变耶路撒冷未来方向的艰巨工程。

不过，并非每一个人都乐意配合。尼希米记3:5告诉我们，提哥亚人的领袖拒绝参与。这里没有说明他们不愿合作的原因。一些学者认为，掌控提哥亚南方地区的基善（2:19）对提哥亚人的政治领袖产生了不良影响（Blenkinsopp 1988:234）。文中记载了这种负面意见，表明这份文献如实呈现了工程的正负两面。尼希米并不是在撰写政治文宣以炫耀事情进展有多么顺利。

尼希米记3:6—13描述重修城西墙垣和城门的工作。圣经没有其他地方提到这些宗族的领袖，但他们都是重要人物，尼希米认识他们，感激他们，也把他们的名字记录在此以示尊敬。他们与其亲族努力不懈地工作，搬运巨石，希望为除去耶路撒冷的耻辱出一份力。值得注意的是，有些住在耶路撒冷城外的百姓也前来协助这项工程（基遍和米斯拉[3:7]大约位于耶路撒冷以北6—7英里），此外还有富人和从事精细行业的手艺人（银匠和做香的，3:8）一同加入。

本章其余部分提到几个不同的人名和他们修建的墙垣段次，值得注意的是，里面有许多祭司。利未人竭力参与工程，他们没有自视神圣，没有认为像自己这样的人，可不能流汗或弄脏了两只手（3:17）。3:22—27告诉我们哪些人修建了围绕大卫城东墙北半部的段次。他们有：（1）居住在耶路撒冷城外的祭司；（2）居住在俄斐勒丘陵上、圣殿建筑群另一边的祭司；（3）居住在附近的圣殿仆役；（4）住在城墙旁边的百姓。经文反复提到祭司和圣殿服事人员，暗示他们都在为耶路撒冷的重建工作大发热心。

这份工人名单的最后一部分（3:28—32）包括了祭司（包括来自音麦宗族的撒督；见拉2:37）、守门的、米书兰（早前已修完一段城墙，3:4）、银匠和商人。如同3:2所描述的一样，祭司和圣殿仆役都参与了修复圣殿四周区域的工作（不过这里没有提到分别为圣之礼）。因为那些人住在附近，所以尼希米明智地分派他们去“[修造]面对着[他们]自己房屋的城墙”（3:30）。居住在这里的商人可能在当地贩卖祭牲，以服务那些长途跋涉、无法从自己畜圈带牲畜来的人（13:15—

22; 可11:15—17)。

如果我们将第3章快速读过,就会觉得里面到处都是听来稀奇古怪的人名、难以弄清确切地点的偏僻地方,以及大量对于重建工程非常重要、但对现代读者而言却可有可无的细节。本章没有直接说重建城墙的工作是神的作为。经文没有明说是神出手帮助百姓完成了修城工作,也没有提到他们完成这事的目的是荣耀神。本章重在凸显犹太百姓如何承担了自己属人方面的责任,而不是描写神如何加添给他们力量。

因此我们应当了解,作者只是用这份人名和地名列表来概述整个工作的组织情况。他在本章概述尼希米如何以一套实际可行的计划,把不同的百姓群体组织起来,最终完成工程。在这里,作者没有大力宣传属灵的课题,但百姓承担他们工作的方式,已经说明了做成神事工的实际原则。比起口里所出的话,有时人的生活 and 行动更能传递有力的神学信息。

几乎人人都奋力投入、贡献己力(除了提哥亚人的领袖;见3:5)。大祭司没有推诿说要去“圣殿中神的工作”(3:1—2),银匠、做香的及商人将城墙必须完成的工作看得比自己利益更为重要(3:8, 32);还有许多百姓从全国各地远道而来,要合力除去耶路撒冷的耻辱(见McConville 1985:88—89)。没有杰出的木工和专精的砌墙工参与工作,文中也没有提到什么建筑师,我们只看到寻常百姓在奋力做工。他们并肩同工,彼此合作。搬运巨石和木材这种辛劳的下等活儿成了光辉的见证,不但见证着他们内在的属灵光景,也见证着神感动他们所做的工作。他们“分担彼此的重担”,顾念他人的好处(林前10:24;加6:2),而不是光顾自身的想望(Holmgren 1987:104)。如此协同作战证明做工的人只有一条心。这与哥林多教会所发生的事恰恰相反,在那里,小团体之间彼此倾轧(林前3—6)。这种合作精神正体现了耶稣所期待于门徒的合一(约17)。

出人意料的是,本章完全没有提到尼希米扮演的角色。但我们认为,这项里程碑式的工程之所以能秩序井然地完成,正是因为尼希米在背后做了组织计划。必然有一位优秀的组织者协调全局,否则就无

法产生如此高效率的调度分配和协力工作，也无法调动起如此高涨的热忱与忠心（我们看见不时有人自愿建造两个区段）。本章出现于圣经，其实是尼希米在向每个人表达感谢之情；若不然，他们的名字就会在历史中湮灭。功劳属于每一个努力不懈、坚持完成所派定工作的宗族。尼希米将责任分派给各宗族首领和地方上公认的领袖，也没有试图窃取他们的功劳。

尼希米有时就像是神用来激励百姓付出行动的催化剂（2:17—18），但作者在本章没有强调尼希米所扮演的角色，而是强调了一些观念，就如修建自家房屋附近的城墙，这是一个很实际的动力因。假如今天有更多领袖仿效尼希米谦卑的典范，就会少些仅仅受制于主事者性格的事工，而有多些力气来造就那些日复一日、默默做小事的忠心工人了。

2. 以祷告和努力工作克服外在的拦阻（尼4:1—23）

¹参巴拉听见我们修造城墙就发怒，大大恼恨，嗤笑犹太人，²对他弟兄和撒马利亚的军兵说：“这些软弱的犹太人做什么呢？要保护自己么？要献祭么*？要一日成功么？要从土堆里拿出火烧的石头再立墙么？”

³亚扪人多比雅站在旁边，说：“他们所修造的石墙，就是狐狸上去也必跌倒。”

⁴我们的神啊，求你垂听，因为我们被藐视。求你使他们的毁谤归于他们的头上，使他们在掳到之地作为掠物。⁵不要遮掩他们的罪孽，不要使他们的罪恶从你面前涂抹，因为他们在修造的人眼前*惹动你的怒气。

⁶这样，我们修造城墙，城墙就都连络，高至一半，因为百姓专心做工。

⁷*参巴拉、多比雅、阿拉伯人、亚扪人、亚实突人听见修造耶路撒冷城墙，着手进行堵塞破裂的地方，就甚发怒。⁸大家同谋要来攻击耶路撒冷，使城内扰乱。⁹然而，我们祷告我们的神，又因他们的缘故，就派人看守，昼夜防备。

¹⁰犹大人说：“灰土尚多，扛抬的人力气已经衰败，所以我们不能建造城墙。”

¹¹我们的敌人且说：“趁他们不知不见，我们进入他们中间，杀他们，使工作止住。”

¹²那靠近敌人居住的犹大人十次从各处来见我们，说：“你们必要回到我们那里*。”¹³所以我使百姓各按宗族拿刀、拿枪、拿弓站在城墙后边低洼的空处。

¹⁴我察看了，就起来对贵胄、官长，和其余的人说：“不要怕他们！当纪念主是大而可畏的。你们要为弟兄、儿女、妻子、家产争战。”

¹⁵仇敌听见我们知道他们的心意，见神也破坏他们的计谋，就不来了。我们都回到城墙那里，各做各的工。¹⁶从那日起，我的仆人一半做工，一半拿枪、拿盾牌、拿弓、穿（或译：拿）铠甲，官长都站在犹大众人的后边。¹⁷修造城墙的，扛抬材料的，都一手做工一手拿兵器。¹⁸修造的人都腰间佩刀修造，吹角的人在我旁边。

¹⁹我对贵胄、官长，和其余的人说：“这工程浩大，我们在城墙上相离甚远；²⁰你们听见角声在哪里，就聚集到我们那里去。我们的神必为我们争战。”

²¹于是，我们做工，一半拿兵器，从天亮直到星宿出现的时候。²²那时，我又对百姓说：“各人和他的仆人当在耶路撒冷住宿，好在夜间保守我们，白昼做工。”²³这样，我和弟兄仆人，并跟从我的护兵都不脱衣服，出去打水也带兵器*。

4:1 4:1—6在希伯来圣经中的章节数是3:33—38。4:2 此处希伯来文意义不确定。4:5 或作“因为他们在……面前使其受辱”。

4:7 4:7—23在希伯来经文中的章节数是4:1—17。4:12 此处希伯来文意义不明。4:23 或作“每人在其右手携带兵器”。希伯来经文作“每人他的兵器水”，意义不明。

► 注解

4:1 [3:33] 3章概述建造耶路撒冷城墙时组织百姓的方式，4章则描述重建城墙遭遇的外来反对。英译本与希伯来圣经划分3、4两章的办法有所不同。在希伯来圣经中，3章共有38节，一直到英译本的4:6才结束。希伯来圣经中关于建筑城墙遭遇初步反对的记述（4:1—6）仍划入3章，4章直至英译本的4:7才开始。

参巴拉听见……就发怒，大大恼恨，嗤笑犹大人。参巴拉的反应是情绪化的，他语带挑衅，尖酸刻薄。此处有三个字眼描述了他强烈的负面反应：*kharah*[Th2734, ^{Zh}3013]（激动、愤怒）；*ka'as*[Th3707, ^{Zh}4087]（恼恨、恼怒）；*la'ag*[Th3932, ^{Zh}4352]（嘲笑）。这些词表示他不只是微微有些恼恨且只藏在心里，而是说他公开表示敌对，希望取得同党的支持并赢得撒马利亚军队首领的同情（在拉4:23，可能就是这些军队首领阻挡了修建城墙的工程）。

4:2 [3:34] 这些软弱的犹大人做什么呢？要保护自己么？要献祭么？要一日成功么？⁵⁴更直接的译法为“他们要为自己修复/丢弃吗？他们要献祭么？他们要一日成功么”。NLT试图透过加入有逻辑的连接词来传达参巴拉前言不搭后语的嘲弄口气。释经学者对这个问句的解读却各有不同，因为他们对动词'*azab*[Th5800A, ^{Zh}6441]有各种不同的解释，包括“离开、抛弃”（Blenkinsopp 1988:242）、“修复”（NIV; NASB; RSV; Fensham 1982:180）、“投入”（Williamson 1985:213—214）；还有些学者则认为'*lahem*[Th3807.1/1992.1, ^{Zh}4200/2157]（“为了他们自己”）应当改一下，读作“*le'lohim*[Th430, ^{Zh}466]”（“为了神”；见Williamson 1985:214; Blenkinsopp 1988:243）。各种解释都有些成问题，不过如果对经文不做修订的话，那么这节似乎就是参巴拉在问百姓，他们是不是竟要“完全靠自己”承担整个工程；换句话说，他问的问题与第一个问题相似，即：“他们以为可以自己修建城墙并真的完工吗？”参巴拉提到献祭的奚落之辞，大概是在嘲讽犹大人并没有

⁵⁴ NLT译作“他们认为单单靠着献点牲祭，就可以在一日之内重建城墙吗？”。

能力完成建城工程并在随后举办奉献之礼，献上“告成的祭”（12:43; Clines 1984:159）。

4:4 [3:36] 求你使他们的毁谤归于他们的头上。参巴拉和多比雅的嘲弄与尼希米的祈祷形成了对比，但经文没有明确地指出这段祷告发生在什么时候（是在当时，还是在几天之后），也没有说明祷告的具体场景（是在圣殿，还是就在城墙边）。尼希米是公开阻止多比雅，并开声祈祷神的审判即刻降在他身上吗？还是说这是尼希米私下在家中密室的祷告？经文并没有直接回答这些问题，但从本书别处的记载来看，每当尼希米需要神的帮助，他都会立即以简短的个人祷告向神呼求（2:4; 5:19; 6:14; 13:14, 22, 29, 31）。

4:5 [3:37] 不要使他们的罪恶从你面前涂抹，因为他们……惹动你的怒气。他们应当为着抵挡神在耶路撒冷的工作向神交账；他们的罪不应被纵容忽视。尼希米丝毫没有亲自报仇的意思，报仇是神的事（申32:35）。这话没有像是某种世族仇杀的意味，而是在要求神以公义恰当报应那些“惹动你怒气”的人。可是，由于“你”在希伯来经文里只是隐含的，并没有明言，所以Fensham（1982:181）和Myers（1965:121）把这句译作“因为他们辱骂修造的人”。因为这节经文中用了介词短语“在修造的人面前”，所以“修造的人”不可能是动词宾语，由此我们只能推断被辱骂的是神。早在许多年前，歌利亚也曾辱骂神的名，那时大卫也认为，神应当为此人污蔑他的名而消灭他（撒上17:26, 45—46）。人的敌人可能讥诮信徒的工作并逍遥法外，但他们若惹动激怒神，公开辱骂神，神必让他们为此交账。

4:6 [3:38] 我们修造城墙，城墙就都连络，高至一半。尼希米没有说明百姓花了多少时间修成高至一半的城墙（这部分工程还算容易，也许没有费时太久），但他认为这是一件重大成就。原文没有说是长度的一半还是高度的一半，不过多数学者认为这里指城墙高度的一半。倘若如此，那么此时的城墙已经可以作为基本保障，保护百姓免于多数外来者的侵略了。

因为百姓专心做工。值得注意，尼希米并没有把成就归功于自己卓越的组织技巧、运筹帷幄的计划或是领导能力。他晓得，这一切

都在于百姓甘心乐意、下定决心竭力做工（字面意思是“百姓有心做工”）。完成城墙一半这一成就，也是神伸手介入回应他祷告的证明。仇敌的冷言冷语无法打击这些百姓的心。

4:7 [1] 听见修造耶路撒冷城墙，着手进行堵塞破裂的地方。我们看到犹太人的仇敌（来自北方[参巴拉]、南方[亚拉伯人]、西方[亚实突人]、东方[亚扪人]）听闻这些百姓做工的速度后很惊异。这些在耶路撒冷做工的百姓没有停止努力，也没有放慢脚步；相反，他们“修造并且堵塞”（*'arukah*^[Th724, Zh776]，“治愈、修补”，如赛58:8；耶8:22；*lehissathem*^[Th5640, Zh6258]，“堵塞、填补”）城墙破裂之处。城墙工程如此重大的进展激怒了仇敌，他们意识到必须采取更强烈的攻势以阻止计划完成。

4:8 [2] 大家同谋要来攻击……使城内扰乱。同谋就是共同“密谋，采取不当手段”（*qashar*^[Th7194, Zh8003]），这是为要发动一场联合进攻，好使“他”（*lo*^[Th3807.1/2050.2, Zh4200/2257]）心烦意乱。这里的“他”是单数名词，表示作者将这些百姓视为单一、联合的群体。有些学者认为“他”应作“它”，也就是“耶路撒冷”（但“城”应是阴性而不是阳性名词）；还有的学者将这里修改为“我”或“我们”（Williamson 1985:221）。

4:10 [4] 犹太人说：“……我们不能建造城墙”。⁵⁵工程有来自外邦势力阻挠的外在问题，但内部问题更要严重得多。做工的人以一首四行诗歌表达出他们不满的情绪，用的是哀歌的节奏（Fensham 1982:185）。这首诗歌（参NASB）显示出百姓担忧这项工程规模太大，而他们自己的能力有限，恐怕不能完成目标。如此怨言产生的可能原因有：（1）起初的兴奋感已逐渐消磨殆尽；（2）工人们精疲力竭，心力交瘁；（3）现在的任务是将取自城墙石砾的大石块抬至更高处（意味着工程进度将更加缓慢，并且需要投入更多人力）；（4）他们觉得可能没有能力完成工程。希伯来经文中并没有“我们自己”这个词，这是NLT中附加的解释，暗示百姓认为他们需要其他

⁵⁵ NLT译作“犹太的百姓开始抱怨……‘我们是不可能自己建造城墙了’”。

人的帮助才能完成建造城墙的工作。值得注意的是，这里他们没有呼求神的帮助，没有说出表达信靠的话语，也没有宣告对神的信心，而这些都是传统哀歌必备的元素（见Westermann 1965:64—69; Allen 2003:108）。虽然我们不能就此断定百姓没有向神祈求、不相信神，或对神没有信心（这都是基于默证的推测），但值得注意的是，我们在这段叙述中完全看不到哀歌中通常具有的相对正面的要素。

4:12 [6] 十次。⁵⁶字面意思如此。

从各处来见我们。字面意思为“你们从各处转向我们”；这话的意思令人费解，因为句中没有一个明确的动词（如“攻击”）看起来是指向“我们”的。对此尚无完全无懈可击的解释，因此各主要译本之间差异极大。例如KJV译作“你们将从各处转回我们这里，而他们也必从这各处逼近你们”；RSV译作“他们从所居住的各处上来攻击我们”；NIV译作“你们无论转向哪里，他们都必从那里攻击我们”；NASB译作“他们必从你们可以转向的各地上来攻击我们”。译自希伯来文的古希腊文译本译作，“他们正从各处前来攻击我们”。这话听起来不像出自犹太人的仇敌之口，倒像是邻近犹太人给居住在耶路撒冷朋友的忠告。与某些译本相反，希伯来经文只字未提“他们”会做什么事，而只强调“你们”（耶路撒冷之民）当做之事。对此有两种可能的解释：（1）这些话在告诫那些在耶路撒冷做工的百姓返回村落，以免在仇敌发起攻击时丧命。这些工人的亲朋好友是在对他们说“你们必须回我们这里来”（Williamson 1985:220—221; Blenkinsopp 1988:246）。这种译法将“各处”与前面的内容联系了起来：他们的邻人“从各处”前来，将这些阴谋通报给他们。根据这种解释，“从各地”说的就是十次从各处（见前面的注解）来的警告。毫无疑问，倘若从耶路撒冷以外来做工的人尽数离开，城池便无人看守，重建城墙的工程就永远无法完成了。（2）另一种理解（如NLT、NIV）则提出，句中最后一个词之前应补上一个动词“攻击”，从而使句子成为“你们从各处转去，他们也必从那各处来攻击我们”。这

⁵⁶NLT译作“一次又一次”。

样的警告必定使犹太人担心攻击将从城的四面八方而来，击溃驻守耶路撒冷的百姓。不论哪一种理解正确，总归这句话的目的在于阻止重建工程。

4:13 [7] 我使百姓各按宗族拿刀、拿枪、拿弓站在城墙后边低洼的空处。关键时刻，尼希米挺身而出，对抗外来威胁在百姓内部可能造成的民心涣散。他不希望亲人忧心忡忡提出的愿望（4:12）削弱部下的士气，使百姓弃城而去。尼希米的行动计划从这节经文看不是完全清楚，各家解释对此说法不一，大体有以下几种：（1）这句在描述仇敌的状况，即“他们会自行部署”（Brockington 1969:148）；（2）还有译本（参NLT）认为，这节表明尼希米把犹太百姓沿着城墙较低洼的空处（易遭攻击之处）部署，以收防御之效；但（3）这里很可能是说尼希米将百姓聚集在城墙低洼处附近一处空旷的平地，好按宗族检阅军队，如此一来，城外的敌人就不难看见当下有多少百姓守城，因而吓得不敢行动了（Williamson 1985:222）。尼希米在这次集结中检阅军队并予以勉励（4:14），然后打发他们回去继续修城（4:15以下）。

4:14 [8] 我察看了。⁵⁷尼希米的“看”这个动作在文中没有宾语限定，不知所看为何。不过，NASB的译法说他“看到了他们的恐惧”；NLT则加上了“情况”一词。此处可能是尼希米“看见、观看、察看”（Clines 1984:163）在开阔平地上聚集的全军，然后“起来”发布动员令，再打发他们返回工作岗位。

4:16 [10] 穿铠甲。官长都站在犹太大众人的后边。按照希伯来文句法，“官长”（*sarim* [Th8269, ^{Zh}8569]）一词的语法功能不甚明确，从位置来看，似乎归属于前面所列清单。但此说不合乎逻辑。一些释经学者（例如Clines 1984:163; Blenkinsopp 1988:250）将“官长”二字删除，认为这是文士抄写“铠甲”（*shiryonim* [Th8302, ^{Zh}9234]）时犯了重写错误，多抄了一遍所致，因为两个词的拼法相似。不过，负责管理武装人员的“军长”或“首领”站在这里似乎也是很自然的事，尼希米不可能事事包办，因此他安排军长负责不同的大片区域，形成高效

⁵⁷NLT译作“我察看情况”。

率的指挥链，可以针对一切可能的危险迅速组织反击。

4:17-18 [11-12] 一手做工一手拿兵器。这里“修造城墙的”（4:17）就是“扛抬材料的”，他们从城外抬来石块和填土。由于他们更容易遭受攻击，所以需要武装，随时准备应战。从城墙内侧修造的工人则较为安全（4:18）。他们双手修城，但也随身携带兵器，随时准备在必要时起来战斗。一名吹角手与尼希米同行，一旦城遭攻击，尼希米就可以下令吹响警报，指挥工人战斗。

4:20 [14] 你们听见角声在哪里。有学者认为，这里应该有数位吹角手驻扎在城墙附近（约瑟夫《犹太古史》11.5.8 [11.177]，其中记载每隔五百英尺设置一名吹角手的事）；也有人批评这样的安排从策略上讲“令人生疑”（Clines 1984:164）。其实这些批评未必在理，因为城很小，一旦敌人发动进攻，尼希米不需要花费太长时间就可以得到通知，透过一名吹角手重新调度城内资源。而若有大部队来犯，他们应该提前数小时就能观察到了。

4:23 [17] 我和弟兄仆人，并跟从我的护兵都不脱衣服，出去打水也带兵器。本句在希伯来经文中甚为难解，字面意思是“每个人他的兵器水”，几乎不知所云。Fensham（1982:184, 190）、Williamson（1985:223-224）和Clines（1984:165）的说法可能很有道理：“水”可能属于抄写错误（Yodh与He、Nun与Mem交换了位置），原文可能是“右手”，其拼写与“水”有几分相似（如此，这句意思就是“每个人的右手都持有兵器”）。KJV依照武加大译本将这些字句解释成“他们除了洗澡时都随身携带着兵器”，不过这种可能性不大。

► 释义

前一章概述工作人员和地点的分配，本章则讲述修建耶路撒冷城墙过程中实际发生的事。犹太人并非不遇任何阻碍、没付出太大牺牲就完成了修城工作。尼希米抵达耶路撒冷时，和伦人参巴拉心中就已燃起了怒火（见2:10）；得知耶路撒冷即将启动重建工程，他的怒气

更盛（2:19）；而等到工程开始后，他更是火冒三丈，极尽挖苦嘲讽之能事（4:1）。

参巴拉向耶路撒冷的犹太百姓喊话，他的话的确起了威胁、恐吓之效，因为撒马利亚的军队首领拥护他，暗中给他撑腰（Kidner 1979:90）。当地的阿拉伯人（包括多比雅）、亚扪人和亚实突人（见4:7）都被参巴拉笼络，可以向他提供武力支持。多年以前，当犹太人开始建造圣殿（拉4:4-5；5:3-9），并初次尝试重建殿墙时（拉4:12-23），也曾因类似的强大阻力造成工程停滞。因此，参巴拉认为这个方法或许能再次奏效。现在犹太百姓的的确确在重建城墙（这一动词的分词形态[“在建造”]意味着该动作正在进行），而不光是在谈论他们也许会做什么，因此参巴拉晓得他必须赶快采取行动，广泛拉拢力量来阻挠这项重建工程。就算无力改变波斯政府允许重建的决议，至少可以减缓工程进度。他可以向某些犹太人施压，叫他们不为重建工作出力。此外，他还可以制造恐惧和沮丧气氛。只需一场漂亮的心理战，就足以拦住一些人，就是那些并不完全信服建城想法、尚未完全忠实投身于这项艰巨任务的人。

参巴拉轻蔑的嘲笑（4:1-2）透出他藐视尼希米的这个“白日梦”，也没有把犹太工人初步完成的工作放在眼里。对于参巴拉的这番言论，NLT将其总结成三个问题，但是如同我们在NIV、NASB和RSV中所见，如果表达成五个问题，则更能看清其中每一层的内涵。第一个问题（“这帮贫穷、软弱的犹太人以为他们在做什么？”）贬低那些修城犹太人的能力。从某种角度而言，参巴拉所言极是（Brenemann 1993:193），这群犹太人实在是“软弱无力”之辈，既无财富，又无实权，人力也不多。另一方面，参巴拉尖酸刻薄的提问也是在暗示，由于这种种因素，尼希米的工人将一无所成。但这个假设显然错了，只要他们完全致力于同一目标，即便只有很少工人专心投入，也能带来极大的改变。

参巴拉的第二个问题（“他们要重建他们的城墙吗？”），NIV的翻译；但请参4:2注解）是在质疑百姓是否具备能力筹备并完成这项艰巨任务，就是抬起巨石，建立又高又稳固的城墙。参巴拉正在播下怀

疑的种子。

第三个问题，参巴拉问百姓是不是还要献祭。这个问题看来突兀且文不对题，因为早在这些事件以前，百姓就已经在使用祭坛和圣殿了。所以，参巴拉这么问必有言外之意，以下是三种可能性：（1）他在嘲笑他们开工建造后为奠定城墙基座举行的献祭仪式（Brockington 1969:146; Clines 1984:159）；（2）他在嘲笑犹太人竟以为自己完成工程、最终举办告成典礼并为之献祭（见12:43; Yamauchi 1988:702）；（3）他在讥讽全体犹太人的信仰热忱，嘲笑他们倚靠那位他们以献祭讨好的神。

第四个问题是：“他们以为能一日成功么？”这个问题针对修建城墙的工期。参巴拉如此问或许是想打击犹太百姓的信心，提醒他们这将是一项旷日持久的大工程。他不但质疑他们坚持完工的热心，也质疑他们完工的能力：工程并非一蹴而就，他们能胜任吗？

第五个问题（“他们真以为自己能从垃圾堆里的石头做出什么来吗？”⁵⁸），焦点转移到百姓正在用以重建城墙的碎石和火烧石。与其花费时间和精力去开挖新石再搬运到耶路撒冷，不如从毁掉的城墙废墟中寻找可以回收使用的石头，这样会更快速省力。从前摧毁耶路撒冷的大火曾烧灼这些石头，其中有些爆裂了，有些破损了，有些碎掉了，也有的颜色损毁了。参巴拉问：那些石头难道还能再次派上用场？诚实可敬的建筑工人怎会想到使用这种劣质的石头呢？他在讥讽他们工程的质量。

多比雅也加进来，以取笑犹太人的努力为乐。他嘲笑他们修建中城墙的质量。他语带讽刺地断言，建造如此脆弱不堪一击的城墙，即使像狐狸这样的小动物踏上去，也能使其倒塌（4:3）。他奚落城墙的稳固性，言下之意是只要稍有动作，城墙便会开裂。犹太人的这些仇敌嘲笑犹太人所行之事，企图以此打击尼希米及其同工的决心，他们指望尼希米能就此放弃这项有欠考虑的工程。

但尼希米不会放弃。神对耶路撒冷有他自己的旨意，尼希米祈

⁵⁸ 这是NLT的译法，和合本作“要从土堆里拿出火烧的石头再立墙吗”。

求神制止那些抵挡他旨意的人（4:4—5）。他要神将仇敌恶意希望别人遭遇的恶事回归到他们自己身上。尼希米采用双关修辞，求神留意看犹大人并神自己的名如何受了轻蔑，遭到辱骂（参见1:3）和“藐视”（*buzah*^[Th939, Zh999]）。那些人如此心怀恶念、口吐恶言，神既有神圣的公义，就当叫他们自己因这些恶念成为“可唾弃的掠物”（*bizzah*^[Th961, Zh1023]）。尼希米请求神消灭神自己的仇敌，使那些阻挡他计划的罪恶骄横之人知晓他荣耀的名和大能，这当然没有错（在本段释义结尾可见进一步的相关讨论）。

接下来的4:6—23描述尼希米和做工的人如何回答那些阻止他们顺利重建的人。这里，书中典型的模式再次出现：（1）仇敌阻挡正在进行的工程；（2）神的百姓祈祷；（3）尽管危机重重，但百姓仍努力工作，因为他们相信神必定帮助；（4）仇敌的计划受挫破产（Blenkinsopp 1988:247）。仇敌扬言要攻击耶路撒冷，希望借此在工人间挑起纷争，进而破坏修建城墙的努力。一旦有人想要退出或被惧怕压服，或只想守城而不想继续建造城墙，则局面必定陷入混乱。

百姓对此作出两方面回应：向神祈祷，同时守护城池（4:9）。一面倚靠神，一面运用自身的天然能力作为补充，如此他们得以平衡地应对危机。信靠神与善用属人的资源并行不悖：离开了神，人就不能做什么；然而，完成神的工作通常也需要负责、忠心的人夜以继日不间断地服事。我们不该过份强调任何一面，免得神的工作或变成一连串神迹，似乎并不需要神的仆人付出行动，或变成一系列人类成就，似乎并不需要神付出行动。一些释经学者将这个策略归功于尼希米出色的领导能力（Breneman 1993:196; Kidner 1979:91），不过经文只字未提尼希米的功劳。经文没有把尼希米供奉起来，宣扬个人崇拜。尼希米只是在当时环境下作出了最合理的行动。

他们的仇敌说，“我们进入他们中间，杀他们，使工作止住”（4:11）。性命持续受到来自仇敌（可能与4:2和4:7所提到的是同一批人）的威胁，更加深了工人们的无望。仇敌正在谋划一场秘密入侵（按字面意思是“他们不会知道，也不会看到”；4:11），就是要出其不意地调动兵力发起猛攻，这必然导致有些人丧命。仇敌要制造恐

慌和焦虑，以达到阻止城墙重建的目的。我们不清楚这些话究竟只是为了吓唬犹大工人而放出的烟幕弹，还是仇敌真想将计划付诸行动。不论敌人用意何在，这些话语已经严重打击了耶路撒冷施工者的士气。犹太人的仇敌不只以言语恐吓耶路撒冷百姓，还要向居住在耶路撒冷附近城邑的犹太人散布他们要进攻耶路撒冷的打算。这样一来，耶路撒冷以外的犹太人也势必赶来，警告那些正在兴建耶路撒冷城墙的百姓（4:12）。

但尼希米勉励百姓挺身对抗他们的仇敌，他说，“不要怕他们！当记念主是大而可畏的。你们要为弟兄争战”（4:14）。尼希米知道在这艰困之中，最能带来盼望的动力就是神的大能和荣耀（参代下32:7-8）。百姓不必被惧怕挟制，因为古往今来，神的大能曾无数次拯救他的百姓脱离强国的势力（见出14:13-14；申8:1-3；20:3-4；书10:25）。另一个激发百姓勇气的关键动力是，他们做这工是为了保护自己的家园、亲人和朋友。因此，他们辛勤做工、英勇抵抗都是值得的。这些都是正确的动机（为了家人，也为了神），也值得付出心力（因为神会为他们争战）。他们不该因为一点小冲突或假设中的威胁就放弃而打道回府。面对难题时，逃离现场可能是简单的出路，但绝非神的方式。往往在神的百姓无法单凭己力采取必要行动时，神的大能就会奇妙地展现。

百姓的祷告（4:9）、二十四小时的巡逻（4:9）、公开展示武力（4:13），以及百姓对于神必保守的信心，都对犹太人的仇敌造成了不利。这些敌人得知偷袭计划已经泄漏（4:11），尼希米已在城内作好迎敌准备（4:13），便放弃了原定策略。尼希米认为敌人这次改变计划是人为因素和神的因素共同作用的结果：从人的角度而言，靠近犹大敌人居住的百姓（他们成为尼希米的军事情报单位）相当负责且勇气十足，他们立即将重要消息通报给了尼希米，使他可以早早防患于未然；既然尼希米已经知道事情的动向，敌人所谋也就几无胜算了。从宏观角度而言，尼希米承认是神介入拦阻了这些邪恶的计划，不过经文没有对此作任何说明。我们只知道他们曾寻求神的帮助（4:9），然后仇敌就半途退去了。毫无疑问，这突如其来的翻转与神

有关。尼希米领悟到，神会积极参与其子民日常、属世的事务，尽管未必会表现出什么惊天动地的神迹。尼希米没有将新的转机归功于自己伟大的领导能力；他把功劳归给神和那些忠心服事神的人。尼希米更喜欢讲“我们”做了什么，而非“我”做了什么。

本章的最后一段（4:16—23）叙述接下来数周间直到城墙完工之前的工作景况。配备给省长尼希米的私人护卫中，有半数以上从修建工作中撤下，配上全副武装，被分派去支持城墙四周的守卫工作。此举使修建城墙的工人感到安全，因为他们晓得有人在守护他们；同时，此举也意味着他们可以聚精会神地建造城墙，而不必不断越过彼此的肩头观望，看是否有敌军过来。此外，有了配备精良的军队捍卫城池，那些正在寻找有利地形、好带军队来攻城的敌方探子也就只能扫兴而归了。

尼希米向百姓解释，“这工程浩大，我们在城墙上相离甚远；你们听见角声在哪里，就聚集到我们那里去。我们的神必为我们争战”（4:19—20）。尼希米说这番话，一是要每个人（“贵胄、官长和所有的百姓”）都清楚整个战略，鼓励大家彼此靠赖；二是叫每个可能遭到攻击的人安心，因为知道我方已准备好明确的求助方法；三是鼓励大家把信心放在神身上。尼希米的劝勉之言取自以色列代代相传的圣战故事（出14:14；申1:30；20:4；书10:14；23:10；代下32:8），这些故事说明，神这位神圣的战士曾一再击败他子民的仇敌。神若站在你一边争战，你就必胜无疑。这也表明，重建耶路撒冷的这场战役具有属灵层面的意涵：倘若神子民的领袖对神的大能没有这种信心，百姓又如何信服神会击退他们的仇敌呢？

这项工程相当浩大，但百姓都全心投入，从日出到日落努力不懈。城池面临极大威胁，必须昼夜都有人看守。要办到这一点，尼希米需要人力来保证夜间有人轮班巡守，日间也有人工作；而要聚集这么多的人力，唯有让居住在邻近地区的百姓暂时搬进耶路撒冷城内居住方可。这样的改变也意味着百姓无需每日由住处步行至耶路撒冷，从而可以完成更多工作。当然，这也意味着这些百姓要在耶路撒冷工作，家园和田地将无人看守。

尼希米要他本人以及他身边的人务必为其余百姓树立良好的榜样。他们不是一伙享有特权的菁英人物，可以娇养自己而看着别人在城墙上卖力。他们穿着战袍入眠，好等号令一响就随时起来战斗。其他人可能会稍作休息，他们却要时刻警戒着，还要携带兵器，甚至在泉边饮水时也不肯放下。

总而言之，这个段落的主题是信徒应当如何面对敌视。今天有些信徒可能只经历到微不足道的阻力，但那些穆斯林国家的基督徒却时常被家人扫地出门，有人甚至被杀。在现代西方社会，世俗媒体鼓吹不同观念互相包容，谁要是站出来反对同性恋权利、堕胎、过度暴力或色情的电视节目，媒体就会对他投以奚落与指责。因此，表达自己意见的基督徒，可能会发现自己处在跟尼希米所遇相似的敌对环境中。不论过去还是现在，时常有人因基督徒的所作所为而生气（4:1），嘲笑他们（4:2—3），设谋与他们作对（4:7—8）。有些人或许会鄙视、辱骂，进而威胁要伤害与他们想法不同的基督徒。不久前，那些反对重建圣殿的人还叫嚷着希望自己的意见被接纳（拉4:2），现在他们却无法容忍任何不按他们标准行事的人，并与之反对。尼希米与他的同工如何回应这样的拦阻呢？

在4章中，我们可以看到他们作出了三方面回应。第一，尼希米和跟随他的人祷告（4:4—5, 9）；第二，他们采取明智而实际的措施来保护自己（4:15—20）；接着，第三，他们承认神全权地掌管历史。他们的祷告向神而发（4:4, 9），神是他们得救的唯一希望。尼希米大胆请求神降下咒诅在那些抵挡神的恶人身上，并在最后说，神不应该原谅他们的罪，而应该以公义审判他们。这种话听起来跟耶稣爱仇敌的教导（太5:43—48）大不相同，所以，今天许多人听到尼希米如此攻击性地要求神咒诅这些仇敌，都会觉得不自在。毕竟，耶稣甚至原谅了那些将他钉在十字架上的人（路23:34，有一些抄本有这节经文，但不是所有的抄本都有）。有些人认为尼希米有强烈的报复心态，这是今日基督徒所不能接受的。还有人甚至认为尼希米的态度已近乎有罪（Throntveit 1992:82）。

然而，纵观新旧约全书，神一直在表达他将审判那些苦待弱势

群体（如耶路撒冷的犹太人）的压迫者（如尼希米的敌人）。虽有许多圣经经文强调神的恩典，但这难道就表示神不会向恶者倾倒他的忿怒吗（罗1:18; 2:5—11）？神当然不是在那分发唾手可得的饶恕和廉价恩典的神。耶稣痛斥法利赛人假冒为善时，语气也非常重（太23章）；保罗呼求神咒诅凡传另一个福音的人时，态度可能也会显得鲁莽（加1:9）。这里的关键在于，报应在乎神，不属乎受压迫者（申32:35; 罗12:19—20）。尼希米若以报复压迫者来发泄他的怒气，便是他错了；但他是在请求神除去那些阻挡他在他子民中做工的人，这并没有任何错处。诗篇作者也曾说，他恨恶那些恨恶神的人（诗139:19—22）。

许多基督徒看到这段措词强烈的祈祷会感到不舒服，也许真正的问题在于人并非总是像神一样痛恨罪。人类已经变得非常宽容，多数人都直接接纳了罪人，任其我行我素，从不当面批评他们。那是爱吗？尼希米坚心要做成神在耶路撒冷的事工，因此可以放胆祈求神挪去一切可能的拦阻。他请求神给那些阻挡神计划的人降下公义的报应，不要让他们带着罪行逍遥法外。他请求神对付他们眼前的仇敌，如同很久以前神对抗他们的埃及仇敌一般。

尼希米与同伴做的第二件事，是采取明智而实际的措施，务要尽一切努力来保护彼此并继续修筑城墙的工程（4:6, 9, 13, 15—23）。这表示他们相信自己有责任做自己这一方的工作，而神也会处理其余的事。他们不是干坐在一旁等待奇迹，而是起来劳力。这里需要取得微妙的平衡：想要单凭个人努力来解决所有问题固然错误，认为神的子民完全不用做事，神就会像施魔法一样解决所有问题，也不对。他们奋力做工，同时也以倚靠的心向神祈祷（4:9），确信神将会挫败仇敌的计划（4:15），也相信神必为他们争战（4:20）。这些例子说明耶胡德地区的百姓相信神会透过他们的努力做工。神常在做工，在幕后，也在危机中；不可见灵界权势中所发生的每一样影响到人类品质的事，也都在他全能的掌管中。

尼希米及其同工所做的第三件事，是承认神以他的护理掌管人类事务。危机当前，大家又都劳累不堪、精疲力竭，尼希米纪念神在

他们生命中扮演的中心角色，不但使自己里面得着力量，还鼓励了一同做工的人。神将决定满口讥诮的仇敌是否会承受他的义怒（4:4—5）；神会决定抵挡他的人能否攻击耶路撒冷、制造混乱（4:8, 15）；如果发生军事冲突，神还会决定哪方将取得胜利。即便一支训练精良的军队来攻击耶路撒冷，这些努力修建城墙的工人也必不致绝望。这是神的城，百姓想要除去的是神的耻辱，他们将城墙献上之际，要得荣耀的也是神。人若为神做工，神也必定用心做成他的工。

3. 靠着直面罪恶、敬畏神克服内在的拦阻（尼5:1—19）

¹百姓和他们的妻大大呼号，埋怨他们的弟兄犹大人。²有的说：“我们和儿女人口众多，要去得粮食度命”；

³有的说：“我们典了田地、葡萄园、房屋，要得粮食充饥”；

⁴有的说：“我们已经指着田地、葡萄园，借了钱给王纳税。⁵我们的身体与我们弟兄的身体一样；我们的儿女与他们的儿女一般。现在我们将要使儿女作人的仆婢，我们的女儿已有为婢的；我们并无力拯救，因为我们的田地、葡萄园已经归了别人。”

⁶我听见他们呼号说这些话，便甚发怒。⁷我心里筹划，就斥责贵胄和官长说：“你们各人向弟兄取利！”于是我招聚大会攻击他们。

⁸我对他们说：“我们尽力赎回我们弟兄，就是卖与外邦的犹大人；你们还要卖弟兄，使我们赎回来吗？”他们就静默不语，无话可答。

⁹我又说：“你们所行的不善！你们行事不当敬畏我们的神吗？不然，难免我们的仇敌外邦人毁谤我们。¹⁰我和我的弟兄与仆人也借银钱粮食借给百姓；我们大家都当免去利息。¹¹如今我劝你们将他们的田地、葡萄园、橄榄园、房屋，并向他们所取的银钱、粮食、新酒，和油，百分之一的利息都归还他们。”

¹²众人说：“我们必归还，不再向他们索要，必照你的话行。”我就召了祭司来，叫众人起誓，必照着所应许的而行。

¹³我也抖着胸前的衣襟，说：“凡不成就这应许的，愿神照样抖他离开家产和他劳碌得来的，直到抖空了。”会众都说：“阿们！”又赞美耶和華。百姓就照着所应许的去行。

¹⁴自从我奉派作犹大地的省长，就是从亚达薛西王二十年直到三十二年*，共十二年之久，我与我弟兄都没有吃省长的俸禄。¹⁵在我以前的省长加重百姓的担子，每日索要粮食和酒，并银子四十舍客勒*，就是他们的仆人也辖制百姓；但我因敬畏神不这样行。

¹⁶并且我恒心修造城墙，并没有置买田地；我的仆人都聚集在那里做工。¹⁷除了从四国外邦中来的犹大人以外，有犹太平民和官长一百五十人在我席上吃饭。¹⁸每日预备一只公牛，六只肥羊，又预备些飞禽；每十日一次，多预备各样的酒。虽然如此，我并不要省长的俸禄，因为百姓服役甚重。

¹⁹我的神啊，求你记念我为这百姓所行的一切事，施恩与我。

5:14 也就是公元前445—前223年。5:15 相当于1磅或456克。

► 注解

5:1 大大呼号，埋怨他们的弟兄犹大人。圣经没有交代这次强烈的抗议发生于何时，我们可以很自然地认为这起事件发生在百姓建城期间（Yamauchi 1988:706; Kidner 1979:94），但是有些学者将其发生的时间定得更晚（McConville 1985:96; Williamson 1985:235）。Neufeld（1953—1954:203—204）认为这事发生在城墙建成前不久（根据6:15，城墙修完是在以禄月二十五日），因为那正是百姓收割农作物的时候，也是他们应该偿还借贷的时候。5:1—13记载了这场紧张冲突及最后的解决方法，之后5:14—19是简短的附加说明，证实尼希米没有私心。

5:2 我们……要去得粮食度命。字面意思为“让我们去取谷子吃吧，好使我们存活”。看起来有些贫困家庭已经绝了粮食，几乎要饿死了。许多家庭需要“谷物、粮食”（*dagan*[TH1715, ^{ZH}1841]）充饥活命，而不是金钱。必须采取什么措施来解决问题。如果认为事情发生在建城期间，那么这问题必然严重影响尼希米的重建工作。要么，得

有人去帮助这些贫困家庭，提供他们粮食；要么，正在参与建城的穷人就得回家找活儿干以养活他们的家人，这样就得停下重建城墙的工作。我们可以推测，5:1—2那些叫苦连天的百姓，已没有土地可典当以换取养家糊口的粮食了。

5:3 我们典了田地、葡萄园、房屋。一群为了存活已经典当所有财产的小地主也跟着发起怨言来。典当（以土地换取食物的交易，‘*orebim* [Th6148, ^{Zh}6842]）交易就像一个恶性肿瘤，一年年不断变大。如今这些典掉土地的人已负债累累，很可能丢掉自己的祖业，饥荒则更加深了问题的严重性——一旦粮食短缺，粮价自然会上涨，穷人将愈发不堪重负。

5:4 我们已经……借了钱给王纳税。第三种怨言来自无力纳税的小地主。百姓为重建耶路撒冷付上许多时间，但波斯人并没有因此减免犹太人应于收割季节缴纳的国家税赋。根据估算（Yamauchi 1988:707），波斯人每年收取两百万达立克（*darics*）的税金，其中绝大部分来自年度土地税。税收数额如此之巨，以至于当希腊征服者亚历山大大帝攻陷书珊城时，发现书珊府库中储存了超过270吨的金子、1,200吨的银子（Yamauchi 1988:707）。Dandamayev（1969:308）提到整个波斯帝国都存在一些类似的问题：“得自巴比伦的文献表明，该辖区许多居民必须典当田地和果园，以换取银子缴纳王税。他们往往再也无法赎回自己的财产，只好沦为无地的雇工，有时甚至被迫卖子女为奴。”放高利贷者可能也使问题恶化，因为有时候他们会收取高达四成的利息，而不是一般常见的两成利息（Olmstead 1948:297—299）。

5:7 我心里筹划。这个尼干（*Niphal*）⁵⁹动词可能是反身形式，可译作“我说服自己”，或“我仔细思量”。这个动词的词根可能源于亚兰文或亚甲文（参Cohen 1978:143）。

⁵⁹ 尼干为希伯来动词七大词干（*Qal* 卡干、*Niphal* 尼干、*Piel* 皮干、*Pual* 普干、*Hithpael* 特干、*Hiphil* 希干、*Hophal* 侯干）之一。词干指一个词的最基本单元。尼干用于单纯被动或反身语态中。参见Gary D. Pratico and Miles V. van Pelt, *Basics of Biblical Hebrew: Grammar*, 2nd edition (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2007), p. 125。

斥责。 *'aribah* [TH7378, ZH8189] 这个动词的意思是与某人“争论，争讼”。这不是一场随便的对话，像是一群人聚集在那里谈论无关紧要的问题；这是一场指斥罪恶的大会，尼希米在此直接谴责有错的一方（贵胄和官长），如同在法庭上那样，起诉他们的不正行为。然而，他也需要耶路撒冷富裕领袖的支持与配合，所以他解决问题的方式必须既坚决又公正，既纠正错误又能把人挽回回来。

你们各人向弟兄取利！ 我们不晓得尼希米在怨言出现多久之后才采取这些行动。他无法废除波斯的税制，也无法改变气候来终止饥荒，他所能做的，就是减轻耶路撒冷富有犹太人对百姓的压迫。

根据一些译本（NIV, NLT, NASB, RSV）的翻译，尼希米攻击的恶事是“收取利息”之罪，但本节经文并没有使用希伯来文中通常用以表示“利息、高利贷”的词。尼希米在此使用的是“借贷、借用作抵押”（*masha* [TH4855, ZH5391]；见申24:10），该词表示债务人必须偿还给富人的贷款（Clines 1984:168; Blenkinsopp 1988:259; Williamson 1985:233）。这些贷款的问题在于，债权人收取抵押品，导致债务人永远无法偿还债务。尼希米说，债权人应该归还他们所取的抵押财产。

5:11 利息都归还他们。 被翻译作“利息”的这个词，其字面意思是“金额的百分之一”，一些学者将其译为每月百分之一（Yamauchi 1988:709）。这个数值远低于当时波斯帝国其他地区常收的利率，所以，“百分之一”这个词可能只是笼统表示他们索取的利息，意思是“百分比”（Williamson 1985:233），而并不表示具体的利率。Blenkinsopp（1988:257）指出，当时埃及伊里芬丁地区的利率大约是百分之六十至七十五之间，所以每月百分之一（相当于每年百分之十二）实在是太低了。Maloney（1974:1-20）发现，在他找到的所有财务相关文献中，所见到的最低利率也在百分之二十。

5:12 叫众人起誓。 为确保贵胄们信守承诺，同时也让担心继续遭受奴役的百姓安心，尼希米召了祭司来主持宣誓仪式，宣誓的内容关乎富人该如何做以解决目前面临的问题。富人们可能以自我咒诅的方式起誓，如“若我不……，愿神重重降罚于我”（见撒上3:17）云云，众祭司则在一旁见证此事。倘若贵胄不履行承诺，在神面前所起

的誓就会使他们面临神的审判。

有些学者认为，贵胄除了依从尼希米的要求之外无计可施（Blenkinsopp 1988:260; Fensham 1982:195），因为省长尼希米拥有军事力量，可以用武力强制执行他的意愿。可是，不论从本节经文或他处来看，这都与尼希米做事的方式相左。而且，假如情况真是如此，贵胄们也就不必起誓了，因为无论他们许不许下承诺，省长都会强制执行他这道新政策。

5:13 我也抖着胸前的衣襟。尼希米抖空衣襟里一切所有的这个象征性动作，表示倘若富人 not 遵守所起的誓，神也会抖掉他们所拥有的一切财产。尼希米一边做这个象征性动作，一边宣告咒诅（“凡不成就这应许的，愿神照样……” [Williamson 1985:241]），从而解释了动作的含义。

会众都说：“阿们！”又赞美耶和华。本节与申27:15-26相似，在那里以色列百姓也同声说“阿们”，表示他们同意誓言中的咒诅。由此可知，聚集的百姓同意了尼希米解决这问题的方案。

5:15 在我以前的省长。与之前历届省长（也许包括撒马利亚籍和犹太籍的省长）的所作所为相比，便能清楚看出尼希米的品格。这些历任的省长也包括设巴萨和所罗巴伯（拉5:14；该1:1），还有达乃（拉5:3）。考古学家在耶路撒冷正南方拉马拉赫挖掘出来一些瓶罐，瓶罐上的许多封口压印上都有埃尔纳坦（Elnatan）、亚哈赛（Ahzai），以及耶何阿瑟（Yeho'ezer）等等名字，有学者认为这个耶何阿瑟就是尼希米之前的省长。Avigad（1976）根据上面的字体风格，鉴定这些古文物的年代为公元前5至6世纪。不过，学者并不都同意他的论点。

省长都有权指望百姓缴纳税金，以满足省长家庭每日饮食所需，但往往有省长会滥用职权，过着极其奢华的生活。一些释经学者解释说，这里指的是粮食俸禄之外的额外津贴，用于支付其他开销和一些奢侈品（所有这些开销大概为每日一磅银子，相当于40舍客勒）。还有些学者则认为这40舍客勒是供给省长全家上下所有人口的每日饮食开销，不是额外的津贴（参Yamauchi 1988:710）。无论作何定论，显

而易见的是，尼希米甚至没有为满足他个人像食物这样的基本需要而加重百姓的负担（参5:18），更是想也不会去想什么额外的奢侈品，因为百姓连基本需求都供应不上。他也管制他手下的军队和政府官员，确保他们都效法他的榜样，没有以权谋私、中饱私囊。

5:16 修造城墙，并没有置买田地。经文指出尼希米的所为和所不曾为。他一心一意要完成神放在他心中的目标。他管束自己及仆人，以建造耶路撒冷城墙的重任为第一要务，而不是自己致富。不过，值得注意的是，我们在3章未曾读到尼希米或其仆人在修城事工中的角色，经文的重点是在参与工程的各家族。无疑，耶胡德省有许多其他的善工也需要给予关注，可是在尼希米眼中，重建耶路撒冷永远是最重要的。尼希米也大可趁机在房地产市场投机一把，以低价购买被收的土地，然后以高价卖出赚取暴利。但尼希米避开这些事，他不要花自己的时间、金钱在那只能增进个人利益的谋划上。今天的领袖倘若都能展现出这样的自律，将全部精力集中在神所赋予的任务上，也许他们能成就更多的事。同时，也会少一些人讽刺一般宗教领袖的真正动机了。仆人式领袖必须尽其所能地集中心力于服事他人。

5:18 每日预备……。我们不可能去估算这些牲畜和酒类的花费，但那绝对是一笔庞大的日常开销。尼希米自行负担这些开销，因为百姓已有太多财务困难。可能有人认为百姓的困难在于他们正在进行的辛苦工作，即修造耶路撒冷城墙，多数学者则认为是指波斯人加在百姓身上的沉重税赋（Fensham 1982:198; Williamson 1985:245）。百姓背负着沉重的财务压力，尼希米不希望加重他们的负担，而是怜悯他们（5:1—5）。他知道，看见弟兄困乏就出手相助很重要（参约一3:17）。

5:19 我的神啊，求你记念我为这百姓所行的一切事，施恩与我。有人可能将本节经文解读为尼希米自私的祷告，认为他求的是荣耀他自己或从神得丰富（Eskenazi 1988:151）。其实，这段求神施恩的祈祷应当看作尼希米的一种宣告：他宣告，他一切所行皆出于诚实的心和纯正的动机，他也因此相信神判断他的时候必有恩惠，也会供应他一切的需要（McConville 1985:102）。请求神供应我们的需要，或者

求神祝福我们所做的工，都没有不当。这个祷告显出尼希米知道，他身为省长，若要这段财政艰难的时期有所成就，就必须依靠神继续施与恩典。读者根本不可能在看完尼希米的故事之后，还认为他会有企图发财的私心或者在乎自己是否得荣耀。尼希米祈求神施恩，是因他渴望继续仁慈地供应百姓的需要——如果神继续祝福他的话。

► 释义

这个重大的建筑工程正进行到中途，耶胡德地区社会-经济地位各异的犹太人群体之间却生发了内乱。有些家庭觉得自己没有受到公平对待，开始发声抗议。男人女人的抗议都表明问题与他们的家庭利益和责任相关。妻子需要将全家人的食物摆上餐桌，可是显然有些家庭已经断粮；离家在外修建耶路撒冷城墙的丈夫，可能不晓得家里的状况有多么严重，直到妻子开始大声呼号其无法忍受的苦境。

其实许多人已经多少知道耶路撒冷城内穷人的经济问题，但最终，是这阵抱怨的声浪促使尼希米和更多的人为之采取了行动。更可悲的是，“犹太同胞”正在为本族人制造问题，而不是设法减轻问题。

这里描述了两件可悲的事。其一，犹太人残忍地苦待自己的骨肉同胞（字面意思是“我们属同一肉身的弟兄”，5:5），而非表达怜悯。放贷给穷人偿还抵押款和缴税的是富有的希伯来人，不是波斯人。人当然不应该如此对待自己的亲弟兄，特别是那些弟兄还在无私地为共同体的利益付出时间。这些富裕的弟兄难道一点不顾念贫困的亲族吗？他们没有丝毫怜悯心吗？尽管百姓的抱怨没有控诉他们的行为违背摩西律法的精神，但之后尼希米将会提出疑问：他们的行为是否符合申命记15章、利未记25:35—46的律令？这些律法规定，一个家族可以如何赎回因积欠债主大笔贷款而质押出去的地产，也规定债主每逢第七年及禧年应如数免去一切借贷。摩西律法还规定，欠债的家庭可以让孩子为债主工作，直到贷款偿清（出21:1—11；王下4:1）。其实贵胄们本该早些做出慷慨之举，无偿为困乏者提供某些经济援

助，免得他们陷入如此重大的财务危机（申15:7—11）。然而，这样的事并没有在耶胡德地区出现。

第二件可悲的事与奴役儿童相关。当无人愿意贷给穷人更多的钱，而穷人又无法清偿过去的债务时，就不可避免会产生奴役的事。从逻辑上说，女孩子会先被卖为奴隶，因为男孩需要帮忙家里耕种田地，偿还贷款。5:5原文字面意思是这些孩子被“压制”（*kabash*^[T^h3533, Z^h3899]；NLT作“必须卖”，“已经卖出”），这个词在某些经文（斯7:8）中具有性方面的含意。一些释经学者因此假设，债主可能欺凌这些年轻的女孩以满足自己的情欲（参出21:7—11），或者强纳她们为妾。不过经文没有控诉什么人苦待为奴的女孩，而仅仅记载到某些家庭为了生存，不得不采取如此令人心痛的办法。

尼希米得知这些悲惨的事，不禁痛心疾首（参13:8, 25）。这些人都是同一做工的，如果其中一些富裕的奴役贫穷的，将人逼至破产的边缘，他们还怎么可能继续团结一心，继续坚心来完成神在耶路撒冷的工作呢？这种内部危机似乎就要让他们为完成重建耶路撒冷城墙所作的努力前功尽弃了。尼希米的愤怒直接反映出他对穷人处境的担忧，也表明他决心将这极大的耻辱从神的城中除去。有些事必须改变。

尼希米采取三个步骤来解决问题。第一，他明智地停下脚步，仔细思索这问题的意涵。他没有马上在盛怒之下大骂富人，以致失去他们的尊重。他明白怒吼和咆哮无助于改善局面，但他也不可能坐视不顾。他的目标不单是矫正现在的状况，还要让每个人都支持他的做法。如果要使群体再度合一，修完耶路撒冷城墙，他身上就必须兼有正义和仁慈。

尼希米决定以召开公众集会（5:7）、而非私下解决的方式来处理这个议题。各方都需要正视问题并最终解决问题，好使重建工作继续。会众公开表明意见支持尼希米的解决方式，会给富人造成舆论压力，迫使他们以实质性的方式来解决。尼希米在集会上说道，“我们尽力赎回我们弟兄，……你们还要卖弟兄”（5:8）。他用一个鲜明的对比来强调他的论点：一方面，有一群宽容的犹太弟兄（包括尼希米），仁慈地“赎回”（*qanah*^[T^h7069, Z^h7864]）那些因巨额债

务被迫卖身给外邦人为奴的犹大人。这些宽容大度的人要偿清弟兄的债务，好让穷人免于为奴的羞耻——但这一切努力都前功尽弃，数月后，同一批穷人再次被迫成为犹太富人的奴隶。因他们无力偿还贷款，富人便苛刻地行使他们的法定权利。虽然有律法准许取人作奴隶来抵债的作法（出21:1—11；22:25—27；利25章），但尼希米指出，贵胄做出这种寡恩之举，将使另一些人帮助百姓摆脱为奴身份的恩慈举动前功尽弃。他强调，应该尽一切努力帮助百姓免于受奴役的命运。富人不应将弟兄推回如此卑贱的境地，使得像尼希米这等人的努力付诸东流。听了尼希米表达的失望，贵胄和官长们都无言以对。

尼希米对债主提出三项指控：他们（1）所行“不善”；（2）行事于敬畏神的人是不合宜的；（3）致使外邦人嘲笑犹大人。尼希米在此并非宣告他们向犹太同胞借贷取利为有罪或非法行为（见利25:36—37）；当然，如果这些债主向犹太同胞借贷取利，他本可以如此指控。但尼希米的重点在于，贵胄没有做些善事来帮助穷人。尼希米似乎在暗示，他们本该做些善事，帮助弟兄摆脱债务（就像尼希米和他的朋友那样），而不是迫使他们再次为奴。

他们所行的不善。这个事实引出一个问题：他们难道不敬畏神吗（5:9）？尼希米在此激励他的犹太同胞过一种更高标准的生活，要本着宗教信仰、以恩典行事，而不是仅仅行使自己的法定权利。利未记25:36, 42—43呼吁百姓敬畏神，帮助贫穷人，因为神也曾拯救他的子民脱离埃及为奴之地。这些人难道不晓得吗，从前当穷人呼求神帮助时，神就施恩怜悯了他们，而神也希望他的百姓能怜悯为奴之人（出22:25—27；诗9:9；10:17—18；146:9）？最后，尼希米提醒贵胄，外邦邻人若听说耶路撒冷的富人奴役贫穷的弟兄，必会口吐恶毒之言。犹太富人将被看作冷酷无情的生意人，落下坏名，周遭的民族也会嘲笑讥讽犹大人和他们的神。

尼希米和他的亲属算是具有相当财力的人，他们也曾合法地将银钱和谷物借给穷人并存留其抵押物。虽然这与其他人（尼希米谴责的对象）所行的相似，但尼希米和他的同人显然没有聚敛这些抵押品，也没有逼人为奴（Fensham 1982:195）。尼希米对富人说，“我

们大家都当免去利息”（5:10）；不过如5:7注解所述，索取利息似乎并不是主要问题。尼希米是想提议所有债主（包括他自己）归还从前取为借贷抵押的地产（Clines 1984:169），叫贫穷的农人可以回到田地上耕作，赚钱还债。有释经学者认为，尼希米免除了所有债务（Fensham 1982:195）或宣告了一次紧急禧年（利25章；耶34:8—22；见Blenkinsopp 1988:259）。不过没有证据表明他要求债主免除所有的债务，他只是要求富人停止扣押地产。由于尼希米与其同伴居住在耶路撒冷的时间并不长，因此在他们帮助的穷人中，可能还没有谁因拖欠债务而失去一切所有。但那些长期居住耶路撒冷的人曾扣押了穷人的地产，使穷人完全没有指望摆脱不幸的境遇。此时，富人正当以恩惠和仁慈善待社会上贫苦的以色列同伴，而不是将身边的弟兄更深地推入无望和为奴的境地。

尼希米劝诫他们，“将他们的田地……和……利息都归还他们”（5:11）。他没有引述法律条款或古时的摩西传统来要求富人返还扣押地产，他只是诉诸需要：目前需要富人采取最有益于社会的行动。他没有订立新的道德或法律标准来规范将来所有的财务交易，他只提出了在眼前困境中恢复社会健全与合一的一种方法。

尼希米激进的解决之道——归还扣押的地产和利息，要求富人们在金钱上作出重大让步。如此敦促富人在金钱利益上作出牺牲，也说明耶路撒冷穷人的问题何其严重。尼希米的办法绝对超出了法律的要求，但他大胆而具突破性的方案，的确为当前重大的社会经济问题提供了现实的解决之道。

希奇的是，尼希米所提方案被接受了，不过这里没有提到明确的原因。也许，尼希米的表率使那些逼迫更多百姓为奴的贵胄感到了羞愧；也许，贵胄们领悟到如果不解除穷人身上的重担，让穷人得以继续修建耶路撒冷城墙，他们自己和耶路撒冷城都将前途未卜；也许，百姓聚集成为大会支持尼希米，使富人感到了社会舆论的压力。当然，应当主要归功于神在富人心中动工（参5:13）。因着赞同这项计划，不同的社会群体重新联合起来，团结一心。而全体犹太人认识到神在他们中间所行的事，就都赞美神，因为他们晓得这个解决方案

之所以能够实行，不只是因为尼希米叫他们做这或做那，更是因为顾念他们的神做了改变人心的工作：他说服一些人去积极帮助贫穷的弟兄，并停下了他们正在做的事。

这段故事还有一篇简短附录（5:14—19），描述尼希米在担任犹大省长职务头12年（公元前445—前433年）间所施行的财政举措。这些经文说明，尼希米在任内始终如一关心百姓经济方面的需要，而不只是在5:13的问题出现时暂时关心一下而已。他不仅自己出资帮助百姓摆脱债务（5:8），阻止贵胄欺压穷人（5:8—13），还一再拒受个人财政津贴（甚至拒绝接受粮食这样的基本俸禄；见5:15注解），而这原本是他理当从耶胡德地区税收中所得的分。尼希米不受财富或自私的目标驱使，他牺牲自己以减轻其他人的经济负担。

尼希米敬畏神的心（5:15）使他成为一位关心神子民、为民服务的省长（而不是作威作福的省长；参林前9章）。他不肯将自己的需要置于百姓的需要之前。接下来几节经文（5:16—18）概述了尼希米自己出资提供百姓餐食开销的明细。他不单不像历任省长那样领取俸禄，还每日贴钱拿出自己的储蓄来供养仆人、官员和宾客。我们当然不应由尼希米的例子推衍开去，认为所有属神的领袖都应该拒绝薪俸，但尼希米的无私实在堪称领袖服事的典范。所有基督的工人、电视布道家和有钱的政治家都应该来阅读尼希米的故事。

尼希米也是一位革命性的领袖。他付出一切，却不求回报，多么令人耳目一新！他为今日领袖树立了多么美好的榜样！可能多数领袖都想快快跳过这几节经文，因为很少人能做到尼希米这般慷慨大方。尼希米拿出自己的积蓄，每日供应150人份的餐食达12年之久，而且从未要求报销。我们不仅由此得窥尼希米在担任王酒政期间累积的个人资财，也看见他对待这些金钱的态度。他没有费时间去担心退休后怎么办，他挂念的是每天如何供应他人的需要。尼希米似乎拥有接待客旅的属灵恩赐，这是一种能服事穷乏者的美好恩赐。

总而言之，通过本章，我们深入了解了处理冲突的实用原则，也看到一生在财务问题上忠心尽责是何等重要。财务问题经常是婚姻中、教会中以及政府预算中引发冲突的根源，因为人们对于开销的优

先次序有不同的想法，对于债务有不同的态度，对于如何应付财务危机也有不同的理念。此外，人们应付冲突的方式亦有所不同：有些人不计一切代价逃避冲突，有些人则似乎更爱好好斗一场，跟人互相叫骂。这意味着，职场主管或教会执事会的主席必须巧妙地处理纷争，使冲突各方心里满意。当然，想要解决财务问题的人，自己务必成为无可指摘的模范，在财务上尽责尽职而且乐善好施。

5章描述的冲突之所以产生，是因百姓在饥荒期间仍被迫缴纳高额税金。对于波斯政府课以繁重赋税，穷人无可奈何；他们也无法控制天气。这里没有迹象显示穷人自己不负责任或浪费金钱，经文没有提到这方面的问题。而且，倘若过错在穷人，尼希米想必会提出来。细细领会字里行间的含义，再分析穷人的行为，可以知道他们最大的过错只是背负了太多债务。可是，如果你和孩子们已无米可炊，除了继续借债还能怎么办呢？之所以会有这场危机，是因为穷人连最基本的生存都成了问题。他们已无路可走，有些人甚至已经把孩子卖作奴隶。值得注意的是，这些穷人虽然发怨言，却从未把问题归结于正在借钱给他们的富人，也没有迹象显示富人有什么违法行为。尼希米必须找出缓解问题的途径，尽管他也无法解决穷人所有的问题（饥荒和沉重的税赋）。

尼希米必须解决这个财务危机，因为若是穷人个个都返家去处理家庭的债务问题，完成耶路撒冷城墙的重建就将成为泡影。面对冲突，这位领袖仔细聆听，认真对待大家的怨言。他甚至为此局面痛心疾首（5:6），因为他对百姓遭遇的困境感同身受。他没有责怪受害者，他了解他们深切的苦痛。他也决心解决问题，而非逃开了事。但他没有莽撞行事，他先是深思熟虑，以平息自己起初的怒气，并制订出合理的行动方案。刚听到一个问题时，真正的解决之道并非总是显而易见，而且我们乍一想到的办法往往也不是最妥当。尼希米明白，他同样无力改变波斯政府的税收或阻止饥荒，但是他可以做些别的事来解决一部分问题。

尼希米和另外几个人已经在帮助一些身陷财务困境的穷人（5:8），所以他已经知道，有一个办法可助解决部分问题。这点告诉

我们，尼希米并非在当下危机出现之前一直对问题茫然不知，他已经在默默以个人的方式试图解决问题了。领袖必须以了解百姓及百姓的问题为己任，这样，发生危机时他们才不至于惊惶失措。危机通常不会在毫无预警的情况下发生，有智慧的领袖会切实面对问题，设法阻止危机，消除危机于萌芽之中。但是，由于问题实在严重，尼希米之前解决穷人财务问题的做法不能满足每个人的需要。

为了应对目前的危机，尼希米直面有钱的贵胄和官长，激励他们跟他一起解决问题，而不是制造问题。他先是私下与他们会面，然后把他们带到公众集会上去解决问题（参太18:15—17）。要完成耶路撒冷城墙的工程，必须争取到贵胄的支持，所以尼希米明智地让整个团体来评断富人们的行为。尼希米当面直接批评他们，是基于他们的行为事实上已使得局面更加恶化（5:7）。尼希米也在公开集会上表达了他个人为解决问题所作的努力（5:10），并解释富人的行为如何使得事态愈益严重（5:8）。他诉诸他们为人的正义感、神的认可，以及他们的行为带给神子民的羞辱。然后，他提出了解决方案（5:11）。一旦富人同意帮助解决问题，尼希米就请祭司前来见证他们的承诺是确实的，如此，他们的决定和誓言就是向神、而不是向他发的了（5:12）。

尼希米拒绝接受本属于他的省长日常俸禄，已经留下美名（5:14—18）。这无疑会起到积极作用，使百姓愿意认同他解决问题的提案。他对百姓的关怀使百姓信服他，而他面对冲突时的实干智慧，也使百姓对他的提案有信心。解决冲突的方案也许不能化解团体面临的所有问题（比如尼希米时期波斯政府加于百姓的繁重税赋），却能缓解紧张气氛，巩固团结。

这段经文强调的另一个重点是信徒在社会正义问题上所扮演的角色，尤其是涉及导致人民贫困的借贷问题时。这段经文暗示，神的子民有责任透过提供金钱或免除债务的方式帮助他人摆脱债务和贫困。在现今这个人人追逐暴利的环境中，这一信息与资本主义的多数目标背道而驰，但神子民应出于爱人和敬畏神的心行事，而不受金钱利益的渴望驱动。有些国家已经在仿效尼希米的榜样，免除了非洲与南美

贫困国家数百万美元的跨国债务（参Williams 2002:57-74）。当今世界需要更多国家和个人效法这样的精神。

4. 纵使有拦阻，神仍帮助百姓完成建造城墙（尼6:1-7:3）

¹参巴拉、多比雅、阿拉伯人基善和我们其余的仇敌听见我已经修完了城墙，其中没有破裂之处（那时我还没有安门扇），²参巴拉和基善就打发人来见我，说：“请你来，我们在阿挪平原的一个村庄*相会。”

他们却想害我。³于是我差遣人去见他们，说：“我现在办理大工，不能下去。焉能停工下去见你们呢？”

⁴他们这样四次打发人来见我，我都如此回答他们。⁵参巴拉第五次打发仆人来见我，手里拿着未封的信，⁶信上写着说：

“外邦人中有风声，迦施慕（就是基善，见二章十九节）也说，你和犹太人谋反，修造城墙，你要作他们的王；⁷你又派先知在耶路撒冷指着你宣讲，说在犹太有王。

“现在这话必传与王知；所以请你来，与我们彼此商议。”

⁸我就差遣人去见他，说：“你所说的这事，一概没有，是你心里捏造的。”

⁹他们都要使我们惧怕，意思说，他们的手必软弱，以致工作不能成就。神啊，求你坚固我的手。

¹⁰我到了米希大别的孙子、第来雅的儿子示玛雅家里；那时，他闭门不出。他说：“我们不如在神的殿里会面，将殿门关锁；因为他们要来杀你，就是夜里来杀你。”

¹¹我说：“像我这样的人岂要逃跑呢？像我这样的人岂能进入殿里保全生命呢？我不进去！”¹²我看明神没有差遣他，是他自己说这话攻击我，是多比雅和参巴拉购买了他。¹³购买他的缘故，是要叫我惧怕，依从他犯罪，他们好传扬恶言毁谤我。

¹⁴我的神啊，多比雅、参巴拉、女先知挪亚底，和其余的先知要叫我惧怕，求你记念他们所行的这些事。

¹⁵以禄月二十五日*，城墙修完了，共修了五十二天。¹⁶我们一切

仇敌、四围的外邦人听见了便惧怕，愁眉不展；因为见这工作完成是出乎我们的神。

¹⁷在那些日子，犹太的贵胄屡次寄信与多比雅，多比雅也来信与他们。¹⁸在犹太有许多人与多比雅结盟；因他是亚拉的儿子，示迦尼的女婿，并且他的儿子约哈难娶了比利迦儿子米书兰的女儿为妻。¹⁹他们常在我面前说多比雅的善行，也将我的话传与他。多比雅又常寄信来，要叫我惧怕。

第7章

¹城墙修完，我安了门扇，守门的、歌唱的，和利未人都已派定。²我就派我的弟兄哈拿尼和营楼的宰官哈拿尼雅管理耶路撒冷；因为哈拿尼雅是忠信的，又敬畏神过于众人。³我吩咐他们说：“等到太阳上升才可开耶路撒冷的城门*；人尚看守的时候就要关门上锁；也当派耶路撒冷的居民各按班次看守自己房屋对面之处。”

6:2 同希腊文译本的翻译；希伯来文读作“在*Kephirim*”。6:15 这是按照古希伯来阴历历法，是日为公元前445年10月2日；亦见1:1注解。7:3 或作“直到太阳热起来才开耶路撒冷的城门”。

► 注解

6:1 参巴拉、多比雅、亚拉伯人基善和我们其余的仇敌。关于尼希米这些仇敌的身份，见2:10, 19注解。“我们其余的仇敌”可能指4:7提到的亚扪人、亚实突人、阿拉伯人，再加上参巴拉、多比雅和基善的追随者。

听见。字面意思如此。古典希伯来文常用某人“听见”(*nishma* [H8085, H9048])；见2:10, 19; 4:1, 7) 什么新消息引出新的危机。

那时我还没有安门扇。加上最后这句是表示耶路撒冷城尚不能完全应付一切危险。在3:3, 6等经文中，安立门扇的工作仍在进行，所以，耶胡德的仇敌决定趁着还有机会作最后一搏，以阻止工程进行。实际安立城门门扇的工作记录在7:1。

6:2 请你来。⁶⁰NLT这句采用叙事体记录，但是希伯来文以劝告语气直接引述了尼希米收到的邀约：“请你来，我们在……相会。”这里没有说明他们会面的原因，不过鉴于双方之间紧张的气氛，我们可以推测对方可能是在向尼希米示好，目的在于改善双方关系。

在阿挪平原的一个村庄。阿挪平原靠近罗德（参11:35；拉2:33），也许位于“匠人之谷”（Valley of Craftsman）。这里是耶胡德省的西北边陲，也可能位于耶胡德省外，约在耶路撒冷西北20英里处，受西顿人管辖（Allen 2003:116）。一些学者认为，这个口信提到的是某个具体的城，名叫哈凯法里姆（Hakkepharim）或凯法里姆（Kepharim），该城是耶胡德和撒马利亚边界上的一个中立区（Williamson 1985:248; Fensham 1982:200），不过，目前尚未发现以此为名的地方。这个词原文字面意思是“城市、村庄”（复数形式），若有城市叫这个名字会显得很古怪。

他们却想害我。尼希米嗅出了隐藏在邀约之中的阴谋。他为何如此多疑呢？他有密探传来的消息吗（Fensham 1982:200）？还是神在提醒他不要前往（Brown 1998:101）？或是那城相离甚远，他担心路途遥遥，中间必须经过危险地带，而且到了那里以后凶多吉少呢（Williamson 1985:255）？由于这些人过去曾经阻碍他的工作（2:10, 19; 4:1-3），尼希米对这提议有疑虑完全是情理之中的事。

6:5 未封的信。当时的人通常将书信写在皮革或蒲草纸上。他们会将信卷起来，再用一条线绳系上，线绳穿过一颗带有压印的陶制小球，以确保机密。收信者必须打碎陶印才能看到信中内容。所谓未封的信就是没有加上印记的信件，任何其他人都可以得知其中的内容。这里的写信人故意不加封印，好向多人散布有关耶路撒冷反叛的谣言。如此恫吓行为意在向尼希米施压，将他逼至绝境。仇敌认为尼希米肯定得就这些指控为自己辩护，而最好的辩护方式当然就是亲往阿挪平原，直接跟指控他的人当面对质。

⁶⁰ NLT将本节译作“参巴拉和基善就打发人来，要我在阿挪平原的一个村庄与他们会面”。

6:7 派先知……说在犹大有王。有些学者认为，参巴拉的言下之意是，百姓意图借尼希米在会众中栽培的某个先知来膏尼希米作他们新的弥赛亚君王（Myers 1965:138; Throntveit 1992:86）。其他学者正确指出如此阐释有些妄加猜测（Clines 1984:174）。经文中没有明显的弥赛亚用语，尼希米也不是大卫的后裔，因此我们必须抛开这种解读方式。也许，耶胡德地区有激进的民族主义团体想要推举尼希米作王（Allen 2003:119）。但尼希米在下一节经文表示，根本没有这样的事，他也不会配合这样的计划。

这话必传与王知。⁶¹参巴拉试图利用这些威胁抹黑尼希米并胁迫他：“如果你不来与我会面，我就会叫王以为你在谋反。”参巴拉在信末发出了一个邀请，这邀请与希伯来经文6:2的邀请相同：“请你来，我们在……相会。”

6:8 你所说……一概没有，是你心里捏造的。字面意思如此。*Bada* [Th908, ^{Zh}968]这个词在圣经中只出现在此处和列王纪上12:33，意思是“捏造，想象，杜撰”。

6:9 求你坚固我的手。⁶²释经学者对这几个词（字面意思是“现在坚固我的手”）给出了两种大相径庭的诠释。一些学者认为这个从句前有“但我祈祷”（NIV）几个字，或是加入“神啊”（RSV, NASB）两个字，好使这句话听起来像是在祷告。最能支持这里是祷告的证据就是*khazaq* [Th2388, ^{Zh}2616]（坚固），这是个使役动词，用于请求帮助（Yamauchi 1988:713）。其他观点（参NLT）要么沿用古希腊文译本的译法“我坚固我的手”（Clines 1984:174），要么就是将这个动词看作是代替限定动词的动词不定式独立结构（Williamson 1985:249；参NLT页边注）。参考下段末尾（6:14）以及其他冲突段落末尾处的简短祷告（13:14, 22, 29），我们可以合理地将这句话视为祈求神加添力量的祷告。我们也许认为尼希米十分坚强、冷静、明智，也很自律，但尼希米知道，若没有神坚固他，他随时可能跌倒。尼希

⁶¹ NLT译作“这话必传与王知，因此请你来，与我谈论这事”。

⁶² NLT译作“于是我更坚定决心，继续做工”。

米谦卑地请求神坚固他，好使他明白如何有智慧地处理那些针对他、针对神事工的含沙射影之辞和正面攻击。这是一场心理战（Brenemann 1993:211），他需要力量带领他通过面前的政治雷区。

6:10 他闭门不出。第二部分（6:10—14）描述仇敌再次企图暗中破坏尼希米的事工，他们制造出更多恐惧和威胁。“闭门不出”（‘*atsur*[Th6113, ^{Zh}6806]）这个词的意思是“被监禁、被关起来”，但从这里看不出示玛雅闭门不出的原因。学者有以下几种看法：（1）他触犯了仪规而有所不洁（参王上14:10, KJV），所以被关在家中；（2）他故意闭门不出，以暗示他自己也在危险之中；（3）他心中郁闷或忧虑；（4）他因预言的灵一时临到他而闭门不出。Blenkinsopp（1988:270—271）列出种种推测，加起来有一长串。示玛雅若是在不洁中，应该不会建议他们去圣殿躲藏；另外也很明显的是，示玛雅已经不再处于说预言时那种魂游象外的状态。我们只能承认我们不晓得他为何闭门不出，不过这个问题无关宏旨，也许他仅仅是行动不便，无法步行到尼希米的住处。

我们不如在神的殿里会面。在圣殿会面是为了避开仇敌攻击，可能他们企图杀害尼希米。从6:12可以看出，示玛雅提出这个想法时，就像那是警戒尼希米的神谕。的确，关于仇敌要来杀害尼希米的警告不只是无中生有的猜测。此信息以3+2格律的诗体写成，这也是许多哀歌的特色：

我们不如在神的殿里会面，
就是圣殿中间；
我们要把殿门关锁，
因为那些要来杀你的人，
今夜就要来杀你。

示玛雅愿意陪同尼希米前去的这种态度，可能暗示他是个有权进入圣殿的祭司，也是个富有同情心的朋友，想要支持尼希米度过危难。他提议进入圣殿避难，可能因为他相信以下二者之一：（1）人在被人追杀时可以抓住祭坛的角，逃过一劫（“祭坛的角”，见出21:13；王上1:50—53；8:64）；（2）只有祭司才能进入圣殿建筑群的某些区域，因此，仇敌无法穿过那些紧闭的殿门找到他。当然，以上

两种解释都以假定尼希米的仇敌会尊重犹太人的宗教习俗为基础，但这不大可能。Ivry (1972:35—45) 提出更为大胆的解释：示玛雅计划控制圣殿，将其作为尼希米的堡垒。但这个想法在政治和宗教上都是大逆不道的，尼希米不可能接受。示玛雅的真正提议应该会更巧妙，看起来也不会有什么害处。

6:11 像我这样的人岂要逃跑呢？ 字面意思如此。尼希米认识到一逃了之不是什么勇敢的回应，如果连省长都受制于恐惧感和自我保全之心，那么他将为省内其他百姓立下怎样的榜样呢？他必须勇敢地为群体挺身而出，而不是躲起来。他若接受示玛雅的计划，就会在百姓面前无地自容。他倚靠神保守的心在哪里呢？

进入殿里保全生命。 尼希米只是一般信徒，不是祭司，这样的人是不可以进圣殿保全生命的；如果他违例进入，就得被处死或承受神的咒诅（民16:40；18:7；代下26:16—21）。（亚多尼雅从前抓的是圣殿院子里祭坛的角，不是殿内香坛的角，那是可以的[王上1:50—53；8:64]）。当然，倘若有祭司发现尼希米任何擅闯圣殿的越规行为，尼希米就可能失去他们的支持。此外，假如尼希米是太监，那就又有了一个他不能进圣殿的理由（利21:17—20；22:24；申23:1）。然而，Yamauchi (1980:132—142) 提出，并非所有的酒政都是太监。

6:12 多比雅和参巴拉购买了他。 经文没有透露尼希米如何发现是他的仇敌购买示玛雅说出这段假预言的；也许示玛雅自己供认了。这里先出现多比雅的名字（通常会先提到参巴拉），可能意味着多比雅是这起阴谋的主使（Fensham 1982:205）。

6:14 女先知挪亚底，和其余的先知。 关于这位女先知或其他妨碍尼希米的先知，本段再无其他记载。我们只能假定他们与多比雅和参巴拉同谋，试图用丧气话来破坏尼希米重建城墙的努力。这说明在宗教界也有不少反对尼希米的势力。神知道他们说的话，他们把谎言标榜成从神来的预言，神必为此审判他们。

6:15 以禄月二十五日。⁶³字面意思如此（参NLT页边注）。本章

⁶³NLT译作“10月2日”。

第三部分（6:15—7:3），描写城墙如何在逐渐加深的对立中完工了。工程只用了短短52天便完成，这是不可思议的成就。我们没有理由怀疑这个数字，但约瑟夫（《犹太古史》11.5.8 [11.174—183]）提到重建工程耗时两年四个月。Brewer（1924:224—226）认为，约瑟夫提出的年代可能是希腊文抄本传抄讹误的结果。

6:16 我们一切仇敌、四围的外邦人听见了便惧怕，愁眉不展。“仇敌”可能指参巴拉、基善和多比雅，而“四围的外邦人”可能指亚扪人、亚实突人和阿拉伯人（4:7）。情势发生了翻转，现在感到“惊惶失措”的是仇敌，而不是犹太人了（6:9, 13—14）。意志消沉（按字面意思是“他们在他们[犹太人]面前大大降格”，表示他们不再骄傲和乐观，取而代之的是败倒的愁容——见箴16:18—19）的也是犹太人的仇敌，而非犹太人了（6:9）。

6:17 在那些日子，犹太的贵胄屡次寄信与多比雅，多比雅也来信与他们。尼希米记6:17—19补充说明尼希米仇敌多比雅的事。就在经文中所处的位置而言，这句话更适合接在6:13之后，但作者将其置于此处，是暗示他们之间的通信发生在城墙完成以后，而非如NLT所指“在那52天之中”。希伯来文仅提到“在那些日子”，没有指明“那些日子”是指重建城墙的52天期间（Breneman 1993:214），还是指城墙完工以后（Fensham 1982:208）。任何一种解释都证明尼希米的仇敌知道尼希米在耶路撒冷城中的一言（6:19）一行，可见尼希米处境非常不利，因为仇敌握有关于耶路撒冷情势的内部消息。这些书信暗示多比雅能够在一定程度上影响城内贵胄的想法。我们无从得知多比雅与其盟友通信的内容，但从6:19可以看出，民中许多人都在巴结多比雅。

6:18 犹太有许多人与多比雅结盟。按字面意思是“许多人与他立约”。多比雅与耶路撒冷的某些贵胄建立了经济或政治上的同盟关系，这是由多比雅本人及他儿子与犹太家族联姻促成的。我们无法得知这些贵胄怎么看尼希米，不过没有迹象显示他们反对他重建城墙的计划。或许那些贵胄喜欢尼希米为城市提供防御措施的作法，可是他们与非犹太人的联姻表明他们并不认同尼希米排斥非犹太人的观念。

但尼希米不可能在这些事上采取模棱两可的态度，就算贵胄不拥护也是如此。尽管有人公开反对他在这问题上的神学立场，他仍坚定持守神在妥拉中所定的原则（Holmgren 1987:117）。

6:19 多比雅的善行。“多比雅的善行”可能包括他跟犹太贵胄签订了一些让对方有利可图、能赚到钱的贸易协定，这些协定有助于让住在耶路撒冷的人过上好日子。如果多比雅为他们提供了通往耶胡德以外市场的唯一通道，他们就不会做对他不利的事，否则将蒙受更大的经济损失。多比雅的所谓善行也许还包括其他一些事，比如他可能提供经济援助给饥荒期间需要贷款或粮食的犹太亲戚。多比雅大概以这些“善行”为手段利诱了一些百姓作眼线，向他通报尼希米在耶路撒冷的一言一行。

又常寄信来，要叫我惧怕。别的犹大人从多比雅收到和平友好的信，又因多比雅的善行获利，但多比雅写信给尼希米不过是要蓄意贬低、反对、恐吓尼希米。6:2—7提到的书信亦表现出这种胁迫尼希米的意图。

7:1 安了门扇。城墙完工后不久，工人们也完成了所有安置城门的工作，并安排重要人员负责管制进出城门的交通。这里还派定利未人和歌唱的配合安立门扇的工作，似乎显得有些奇怪。我们可以猜测尼希米没有足够的常备守门人员（Williamson 1985:270; Yamauchi 1988:716），所以他需要调用训练有素、通常负责看守圣殿大门的歌唱者和利未人，来暂时看守城门（Allen 2003:121）；又或者尼希米一面派人负责看守外城门，一面安排神职人员负责守护圣殿四周的内城门、主持敬拜以及赞美神（Brown 1998:113—114）。派定这些职务表示以重建城墙为工作重心的时期告一段落，现在该恢复各项例行工作，即加强安全、促进商业和敬拜等活动了。

7:2 就派我的弟兄哈拿尼和营楼的宰官哈拿尼雅管理耶路撒冷。尼希米仍然是耶胡德地区的省长，但他将保障耶路撒冷安全的责任交托给了他所信赖的弟兄（见1:2）和哈拿尼雅。由于这两个名字几乎一模一样，有学者认为尼希米指的是同一个人。Clines（1984:178）将此译为“我的弟兄哈拿尼，就是哈拿尼雅”，我们当然可以假设有

这种可能性。但是在7:3, 尼希米吩咐的是“他们”, 也就是说, 他不只向一个人发令。哈拿尼雅是重要的军队将领, 负责守卫圣殿区西北端的营楼(2:8; 3:1)。他们的职责与同管理半边耶路撒冷的利法雅(3:9)和沙龙(3:12)的职责有何关联, 我们并不清楚。尼希米是要以新人取代旧有的领袖吗? 还是说, 这两名新人只是奉派保护耶路撒冷城的安全, 而与利法雅及沙龙的角色并无重叠或冲突呢?

哈拿尼雅是忠信的, 又敬畏神过于众人。这是个忠诚、正直的人, 所以很可靠, 肯定会效忠于尼希米, 不会仿效贵胄对待尼希米和多比雅的双面态度(6:17)。哈拿尼雅不单人可靠, 还尊崇神。这种敬畏神的心意味着他以神的话为指引, 处理军中事务时也会合乎道德并依靠神的带领。他对神的虔诚和倚靠使他在尼希米眼里成为可信之人。

7:3 等到太阳上升才可开耶路撒冷的城门。城门开放的时间通常是从日出至日落。可是, 如果想要谨慎些, 或是有守卫人员不足的情况, 他们也可能缩短开放时间以确保城内居民的安全。我们可以将这条命令解释成“直到正午才可开城门”: 他们不会在清晨便打开城门(Myers 1965:140; Yamauchi 1988:716)。但是‘ad^[Th5704, Zh6330]这个介系词可能表示“在……期间”, 而不是“直到”(Williamson 1985:266)。这样的解释也更说得通, 因为“正午”指的是午休时间(参创18:1; 撒上11:9), 守门的人(及一般民众)在正午之际可能容易打盹或睡着, 导致城池易受攻击。因此, 谨慎的做法是在正午时关闭城门。

人尚看守的时候。此节相当难解, 因为经文没有具体指明这里说的是那些守城的人还是其他的个人, 只用了表示不定的人或事物的短语, “那些站着的”(‘omedim^[Th5975, Zh6641])。NLT将这些“站立的人”译作站岗值班的守门人。他们必须在正午时关闭城门, 因为一天当中的那个时候, 许多百姓会躺下休息, 城容易受到攻击。门要“上闩”指的是确保城门关紧; 不过原文没有提到闩。‘akhaz^[Th270, Zh296](“确保”; 参亚兰文‘akhad)这个词加注语音后是命令语气, 与前面的平行句“他们要关”并不对称。命令式‘akhaz上的字母Waw暗示

这里是在继续传达前一个词未能表达完全的思想。

派耶路撒冷的居民。由于耶路撒冷城有多个城门，守门的人数又有限，因此需要耶路撒冷的居民轮班协助看守。居民轮值巡守的地点就在自家附近，为了自己的利益，他们也要忠心履行职责，保护家人和财产安全无虞。

► 释义

继5章记述尼希米处理内部问题后，故事现在又回到了重建耶路撒冷城墙的工作。经文概述了来自附近仇敌的三例拦阻和要挟（6:1—9；6:10—14；6:15—7:3）。每次都是仇敌企图威胁尼希米，以延宕或阻止重建工程；尼希米没有一次被吓倒，他没有停止修城工作，也没有做出不负责任的事。

耶路撒冷百姓的仇敌听说他们已完成修补城墙缺口和破裂之处的的工作（这就将6:1—9这段故事与4:7所记载的事件连接了起来）。缺口裂口修好表示虽然城墙尚未最终完工，但城池现在安全多了，已经可以抵挡小规模攻击。参巴拉和多比雅意识到了（对他们自己而言）情势的严重性，就试图安排与尼希米会面。但尼希米说：“焉能停工下去见你们呢？”（6:3）。尼希米以公事繁忙为由拒绝了他们，以免落入圈套。他始终集中心力于他蒙召要完成的使命：重建耶路撒冷城墙。而他的反问也一语击中要害，强调仇敌是要他丢下城墙的工程下去与他们会面。他们要得到什么结果呢？尼希米要他们直接道明来意。这场会面会如何有助于目前的局势？他们有什么吸引人的好处给他吗？显然，尼希米认为与他们没什么可谈的，因为他定意建造城墙，而他们则定意阻止重建。去见他们只会帮助他们得逞，因为重建工作的进度可能因为他不在现场而减缓。

参巴拉和基善妄心不改，四次传相同的信息给尼希米（6:4）。他们的一再要求说明尼希米没有在第一次答复中果断关上会面的门，而敌人也不愿意接受否定的答案。因此，敌人固执地试图安排会面，

尼希米则执着地专心完成建造城墙的工作。他没有为摆脱这些惹人厌烦之人而降低标准或中途放弃。在重建城墙的问题上，尼希米丝毫不肯让步。我们也许禁不住要批评尼希米这人太固执己见，不善与人合作，不能容纳他人意见，不是个追求和睦的人。但这只代表了某些人的观点，这些人并不认为人应当永远坚守绝对的圣经和道德信念。坚定不移遵行神旨意的决心使一些人跟另一些人分别开来。我们永远不应该跟魔鬼讨价还价，相反，我们必须抵制魔鬼及其徒众，拒绝与它讨论任何可能的让步方案。

参巴拉第五次企图以一封未加封印的信件引尼希米前来（见6:5注解）。信中第一句话说道：“外邦人中有风声……你和犹太人谋反。”（6:6）我们无从得知是否真有其他外邦民族也在说犹太人意图谋反；当然，耶胡德的仇敌（参巴拉、基善、多比雅）曾假想或害怕这事成真，但没有证据指出埃及或波斯的百姓有此想法。这是一种心理威慑的战略手段。他们希望尼希米惊惶失措，因为如果其他民族也在公开传这件事，波斯人最终会信以为真，那样一来耶路撒冷百姓的麻烦就大了。

参巴拉的信处心积虑地将重建城墙跟谋反扯到一块儿，以至于唯一能够证明犹太人无意叛变的方法，就是停止建造城墙（6:6）。从前的指控再次出现，那次指控曾有效阻止了数年前的一次重建工程（拉4:7—16）。面对这封信，尼希米只有两个选择：要么继续建造，则谋反罪成立；要么放弃建造，则谋反罪名不成立。这种非此即彼的思维排除了其他一切中间选项。犹太人怎么就不能为了安全防御的目的而建造城墙，或是为了建设一个吸引更多人来此定居的生活环境而建造呢？建造城墙未必总与叛变有关。

第二个谣言是尼希米怀有私心，想要高举自己作王（6:6），进而推翻波斯王权。参巴拉强说尼希米怀有自私而别有用心动机，声称尼希米的行动背后暗藏政治意图。他可能希望让耶路撒冷的犹太百姓也对此感到惊骇，并让尼希米不敢乱来。这是纯粹的政治宣传，意在使尼希米难堪，但没有证据可以证实这项指控。

尼希米知道参巴拉的信是一派胡言。参巴拉胡编乱造，蓄意污

蔑，空口说白话，捏造诽谤之辞。尼希米明智地选择了不去逐一回应对方控诉的细节。这些虚假的指控不值得他多费唇舌，因为全都毫无根据。既然参巴拉是想用这种手段将尼希米逼入绝境，尼希米也就不需与他对话。尼希米也意识到参巴拉试图威吓并打击耶路撒冷百姓的士气（6:9）。参巴拉是希望用这些捏造的指控“叫他们的手软弱”，致使工程延宕或停止，然而事与愿违，尼希米没有放弃建造城墙，没有听到这些指控就惊慌失措或感到不自在，没有反过来评断自己之前的决定，也没有变得怨天尤人或生出报复之心。

于是，参巴拉和多比雅收买示玛雅，让他对尼希米说假预言（6:10—13）。可是尼希米很快发现，示玛雅所谓的预言看似支持他、对他深有同情，其实不过是个欲盖弥彰的阴谋。这阴谋（1）并非出于神；（2）企图刻意败坏尼希米的名声，使他蒙羞；（3）是受尼希米的仇敌多比雅和参巴拉贿赂而炮制出来的。由于示玛雅的建议与神在律法中启示的旨意背道而驰，因此不难发现这所谓的先知并不是在代表神说话（见6:11注解）。尼希米看穿了他们的恐吓伎俩，意识到这一切都是为了毁谤他的信誉和正直。他们以为，尼希米这属神的人一旦落入走投无路的境地，就会自动去犯罪而自取其辱。但尼希米抵挡了先求自保的试探。作为省长，他是每个人的模范，如果连他都不能信靠神并遵行神的律法，勇敢面对仇敌，那他又岂可期待别人效法他呢？敌人企图败坏他的名声，以削弱他对百姓的领导力，阻止城墙完工。尼希米没有立刻向玛雅或那些收买他的人（多比雅和参巴拉）报仇，而是将他的挂虑在祷告中交托于神（6:14）。既然伸冤在神（申32:35），尼希米就请求神让他们为自己的行为交账。

尼希米手不停工，与他同工的人亦是如此。他们以惊人的速度在52天内完成了重建工作（见6:15, 17注解）。这么短的时间见证了工人施工的决心和速度。之所以能够如此快速地完成任务，是因为（1）他们没有开挖新石，而是使用了已塌毁城墙底部散落的石块；（2）他们着力修补城墙破裂之处，因为城墙的某些部分依然可用；（3）他们只集中修建面积很小的大卫城四周的城墙，而放弃了宽墙所在的西侧丘陵区域；（4）先前进行的一些重建工程（见4:7—23）已修理了部分

城墙，城墙的某些部分已经完成；（5）人人贡献己力，所以他们可以同时从四面八方修补城墙上的裂口。

这段经文告诉我们，仇敌“见这工作完成是出乎我们的神”（6:16）。尼希米从一开始便强调，重建城墙的艰巨工作属于神（2:18），神会使他们做工顺畅（2:20）；神会击败他们仇敌的计谋（4:15），为他的子民争战（4:20）。而由于工程如此神速就告完成，所以，就连外人也发现是神参与在其中。的确，当不寻常之事发生时，就连非信徒都不得不承认有一种更强大的力量在其中运行。他们无法把这莫大的成功解释成偶然事件；这事只能是神做的。

总而言之，6章延续了5章的冲突主题，但6章更着重于讲述如何避免与企图破坏神事工的外部敌人发生冲突。尼希米面对对手的方式，表明了该如何避开非必要冲突，以免消耗必须凝聚的情感力量，从而削弱我们完成神呼召的能力。

在第一起事件里，尼希米设法将心力集中于神交付的事工（6:1—4），他不容自己落入妥协之境，免得仇敌有机会抓住他或杀他，从而削弱他做神工作的能力。他的仇敌既然无法用胁迫和讥笑（4:1—23）阻挡重建工程，就企图阻止负责重建计划的领袖。仇敌用尽手段，又是虚情假意地让步，又是公开讨论，又是谈和，一再企图怂恿尼希米重新考虑他的决定，并对他人的意见大开心门。今天我们若发现自己接到类似的邀请，也应该跟尼希米一样，质疑这邀请背后的根本动机。抱持不同意见者和和平共处、彼此谅解，听来固然是好事；然而，人人都尊重他人的想法，这是现代社会的世俗理想，但这理想通常有个必须的前提，那就是人人都得承认其他立场的合法性。但尼希米没有接受试探进入这种沟通模式，原因有三：（1）他几乎快要完成重建城墙的工作了，他必须完成这事，因此，他不愿让任何事来影响完工的速度；（2）这次邀请是要他去有利于敌人的地点参加会谈，但信中并未说明邀他去的动机，也没有迹象显示他的仇敌改变了对他的仇视态度；（3）他专心致志地要完成神对他的呼召。他在建造城墙一事上态度非常坚决，对于晓得是神旨意的事，他没有留下任何妥协的余地。每一位神的仆人都需要这种分辨力和决心。敌人故意让我们与其

对话，好削弱我们的决心，软化我们的神学立场，破坏我们的名声，阻挡神的工作。在这样的事上，我们绝不该考虑任何妥协。

在这一连串书信的最后一封里，尼希米的仇敌威胁说，要在当初派他前来重建城墙的波斯王面前破坏他的声誉。发生严重冲突的可能性因此加增（6:5—8）。如今，耶路撒冷“四周众人”的传闻和谣言成了他们要求尼希米与他们对话的理由。他们试图要挟尼希米，恐吓他，说要将他意图谋反和作王的“真正”目的告知波斯王。这些控诉听起来很严重，但尼希米没有屈服，因为他知道真相，这些不实谣言和威胁都是由仇敌捏造、又由心怀偏见的基善证实的。他没有被吓倒。尼希米晓得波斯王不会相信他会谋篡王权。此外，他也晓得这要挟是故意要让他惧怕，从而逼得他在心怀不轨、满有敌意的听众面前为自己辩护。我们有时候确实必须对谎言和传闻作出回应，但不要在那种已经自行定了人罪的私设法庭上做这事。我们不需要因恐惧而消沉或感觉受胁迫（6:9），因为神知道真相，骗子和要挟者真正的意图终必显露。就信徒而言，最重要的乃是存正直的心行在神面前，这样就可以无所羞愧。即便有逼迫和诬陷临到，也不应感到惊讶，耶稣也曾亲口预言逼迫要临到凡跟随他的人（太5:10—11；10:16—25）。

第三件事，是多比雅和参巴拉利用神的先知试探尼希米，要引诱尼希米为求自保而逃避躲藏（6:10—14）。理论上，这的确可以帮助尼希米避开冲突和死亡，在6:1—9尼希米的确也正试图避免这些事。但是尼希米拒绝了这个选项，因为（1）省长逃避危险而不协助他的百姓击退仇敌，本身就是自私、懦弱之举；（2）他擅闯圣殿是有罪的，可能遭神击杀或受到惩罚；（3）这个建议并非出于神，而是出自他的仇敌；（4）他领悟到这预言真正的动机是要在百姓面前败坏他的声誉。这件事表明，即使建议来自位居属灵领袖之职的人，信神的人也应当仔细权衡各种建议。我们应该问几个问题：（1）这个建议是与无私服事他人的生命相符，还是出于害怕或自利？（2）这个建议是合乎神话语的教导，还是会引人入罪？（3）这个建议是有益于神的事工，还是有益于他人的事业？（4）听从建议是否会败坏某人的见证，并导致他被控告为有罪？信徒需要像尼希米一样，将这些问题带到神面前，好

得着智慧和判断力，因为神必叫各人为自己所行的向他交账（6:14）。

最后，尼希米得知，即使他已忠心完成了神所交付他的任务，还是有人持续与仇敌结盟，而对仇敌别有用心动机浑然不觉（6:15—19）。但神显然祝福尼希米的努力，他已使那些企图阻止他的人蒙了羞。其实，只需些许常识和最基本的道德眼光，就可以掀开多比雅的面具、揭穿他的真面目，然而，多比雅的亲戚、朋友和交易伙伴却都对他死心塌地，不遗余力为他出力。多比雅做了种种事情来恐吓、打击尼希米，他们还是支持他。今天在教会纷争或是家庭问题中也多有类似的情形。作恶多端之人的些许善行，有时就可能使我们的朋友受蒙蔽，看不见人人可见的大罪。面对这些情况并没有现成的解决之道。圣经从未应许生活会轻松安逸，从未应许基督徒绝对不会被人误解，也从未应许基督徒会得人人喜爱。不论周围的仇敌施加何种威胁和反对，尼希米始终忠心。最终，那些不爱神的人将显露出他们的真面目，而神也会审判他们。

这里的情形并非全然负面，也不是毫无希望、充满冲突。百姓以短短52天的惊人速度就完成了重建城墙的工作（6:15），接着又安立门扇，配置看守城门的守卫（7:1—3）。现在这城安全又坚固，来自全国各地的工人可以看见，神以奇妙的方式祝福了他们为重建城墙付出的努力。这是功成之时，百姓心中必定涨满极大的成就感。虽有内拦外阻，他们还是重建了城墙，除去了耶路撒冷的耻辱（1:3）。他们即将庆祝这伟大的成就，以歌唱和盛宴为这些城墙和城门举行告成之礼（12:27—43）。

5. 尼希米的人口普查与首次被掳回归者的人口普查（尼7:4—73a）

⁴城是广大，其中的民却稀少，房屋还没有建造。⁵我的神感动我心，招聚贵胄、官长，和百姓，要照家谱计算。我找着第一次上来之人的家谱，其上写着：

⁶巴比伦王尼布甲尼撒从前掳去犹太省的人，现在他们的子孙从被掳到之地回耶路撒冷和犹太，各归本城。⁷他们是同着所罗巴伯、耶书亚、尼希米、亚撒利雅*、拉米*、拿哈玛尼、末底改、必珊、米斯毗

列*、比革瓦伊、尼宏*、巴拿回来的。

⁸以色列人民的数目记在下面：巴录的子孙二千一百七十二名；⁹示法提雅的子孫三百七十二名；¹⁰亚拉的子孫六百五十二名；¹¹巴哈摩押的后裔，就是耶书亚和约押的子孫二千八百一十八名；¹²以拦的子孫一千二百五十四名；¹³萨土的子孫八百四十五名；¹⁴萨改的子孫七百六十名；¹⁵宾内*的子孫六百四十八名；¹⁶比拜的子孫六百二十八名；¹⁷押甲的子孫二千三百二十二名；¹⁸亚多尼干的子孫六百六十七名；¹⁹比革瓦伊的子孫二千零六十七名；²⁰亚丁的子孫六百五十五名；²¹亚特的后裔，就是希西家的子孫九十八名；²²哈顺的子孫三百二十八名；²³比赛子孫三百二十四名；²⁴哈拉*的子孫一百一十二名；²⁵基遍*人九十五名；²⁶伯利恒人和尼陀法人共一百八十八名；²⁷亚拿突人一百二十八名；²⁸伯·亚斯玛弗人四十二名；²⁹基列·耶琳人、基非拉人、比录人共七百四十三名；³⁰拉玛人和迦巴人共六百二十一名；³¹默玛人一百二十二名；³²伯特利人和艾人共一百二十三名；³³别的尼波*人五十二名；³⁴别的以拦*子孫一千二百五十四名；³⁵哈琳的子孫三百二十名；³⁶耶利哥人三百四十五名；³⁷罗德人、哈第人、阿挪人共七百二十一名；³⁸西拿人三千九百三十名。

³⁹祭司：耶书亚家，耶大雅的子孫九百七十三名；⁴⁰音麦的子孫一千零五十二名；⁴¹巴施户珥的子孫一千二百四十七名；⁴²哈琳的子孫一千零一十七名。

⁴³利未人：何达威*的后裔，就是耶书亚和甲蔑的子孫七十四名。⁴⁴歌唱的：亚萨的子孫一百四十八名。⁴⁵守门的：沙龙的子孫、亚特的子孫、达们的子孫、亚谷的子孫、哈底大的子孫、朔拜的子孫，共一百三十八名。

⁴⁶尼提宁（就是殿役）：西哈的子孫、哈苏巴的子孫、答巴俄的子孫、⁴⁷基绿子孫、西亚*子孫、巴顿子孫、⁴⁸利巴拿子孫、哈迦巴子孫、萨买子孫、⁴⁹哈难子孫、吉德子孫、迦哈子孫、⁵⁰利亚雅子孫、利汛子孫、尼哥大子孫、⁵¹迦散子孫、乌撒子孫、巴西亚子孫、⁵²比赛子孫、米乌宁子孫、尼普心*子孫、⁵³巴卜子孫、哈古巴子孫、哈忽子孫、⁵⁴巴洗律子孫、

米希大的子孙、哈沙的子孙、⁵⁵巴柯的子孙、西西拉^{*}的子孙、答玛的子孙、⁵⁶尼细亚的子孙、哈提法的子孙。

⁵⁷所罗门仆人的后裔，就是琐太的子孙、琐斐列的子孙、比路大^{*}的子孙、⁵⁸雅拉^{*}的子孙、达昆的子孙、吉德的子孙、⁵⁹示法提雅^{*}的子孙、哈替的子孙、玻黑列哈斯巴音的子孙、亚们^{*}的子孙。

⁶⁰尼提宁和所罗门仆人的后裔共三百九十二名。

⁶¹从特米拉、特哈萨、基绿、亚顿^{*}、音麦上来的，不能指明他们的宗族谱系是以色列人不是；⁶²他们是第莱雅^{*}的子孙、多比雅^{*}的子孙、尼哥大的子孙，共六百四十二名。

⁶³祭司中，哈巴雅^{*}的子孙、哈哥斯^{*}的子孙、巴西莱^{*}的子孙；因为他们的先祖娶了基列人巴西莱的女儿为妻，所以起名叫巴西莱。⁶⁴这三家的人在族谱之中寻查自己的谱系，却寻不着，因此算为不洁，不准供祭司的职任。⁶⁵省长对他们说：“不可吃至圣的物，直到有用乌陵和土明决疑的祭司兴起来。”

⁶⁶会众共有四万二千三百六十名。⁶⁷此外，还有他们的仆婢七千三百三十七名，又有歌唱的男女二百四十五名。⁶⁸他们有马七百三十六匹，骡子二百四十五匹，⁶⁹骆驼四百三十五只，驴六千七百二十四匹。

⁷⁰有些族长为工程捐助。省长捐入库中的金子一千达利克^{*}，碗五十个，祭司的礼服五百三十件。⁷¹又有族长捐入工程库的金子二万达利克^{*}，银子二千二百弥拿^{*}。⁷²其余百姓所捐的金子二万达利克，银子二千弥拿^{*}，祭司的礼服六十七件。

⁷³于是祭司、利未人、守门的、歌唱的、民中的一些人、尼提宁，并以色列众人，各住在自己的城里。

7:7a NLT与拉2:2中平行经文均作“西莱雅”（Seraiah）；希伯来经文读作“亚撒利雅”。7:7b NLT与拉2:2中平行经文均作“利来雅”（Reelaiah）；希伯来经文读作“拉米”。7:7c NLT与拉2:2中平行经文均作“米斯拔”（Mispar）；希伯来经文读作“米斯毗列”。7:7d NLT与拉2:2中平行经文均作“利

宏” (Rehum)；希伯来经文读作“尼宏”。7:15 NLT与拉2:10中平行经文均作“巴尼” (Bani)；希伯来经文读作“宾内”。7:24 NLT与拉2:18中平行经文均作“约拉” (Jorah)；希伯来经文读作“哈拉”。7:25 NLT与拉2:10中平行经文均作“吉罢珥”；希伯来经文读作“基遍”。7:33 或作“西尼波”。7:34 或作“西以拦”。7:43 NLT与拉2:40中平行经文均作“何达威雅” (Hodaviah)；希伯来经文读作“何达威”。7:47 NLT与拉2:44中平行经文均作“西亚” (Siaha)；希伯来经文读作“西亚” (Sia)。7:52 NLT与拉2:50中平行经文均作“尼普心” (Nephusim)；希伯来经文读作“尼普舍心” (Nephushesim)。7:54 NLT与拉2:52中平行经文均作“巴洗律” (Bazluth)；希伯来经文读作“巴洗利” (Bazlith)。7:57 NLT与拉2:55中平行经文均作“琐太……哈琐斐列……比路大” (Sotai, Hassophereth, Peruda)；希伯来经文读作“琐太……琐斐列……比利大” (Sotai, Sopheret, Perida)。7:58 NLT与拉2:56中平行经文均作“雅拉哈” (Jalah)；希伯来经文读作“雅拉” (Jaala)。7:59 NLT与拉2:57中平行经文均作“亚米” (Ami)；希伯来经文读作“亚们” (Amon)。7:61 NLT与拉2:59中平行经文均作“押但” (Addan)；希伯来经文读作“亚顿” (Addon)。7:68 同一些希伯来抄本 (亦见拉2:66)；大部分希伯来抄本无此节。7:69—73 在希伯来圣经中编号为7:68—72。7:70 希伯来文作“金子一千达利克”，重约19磅或8.6千克。7:71a 希伯来文作“金子二万达利克”，重约375磅或170千克；7:72亦如此。7:71b 希伯来文作“二千二百弥拿” [1,300千克]。7:72 希伯来文作“二千弥拿” [1,200千克]。

► 注解

7:4 关于本段的起始位置，并非每个学者都抱相同看法。一些学者认为主要的分段处就是本章结束处，也就是他们把7:1—73a视

为一个独立单元，主要描写在耶路撒冷重新安顿百姓的事（Fensham 1982:209; Yamauchi 1988:715）。不过，把7:4—73a看作一个新的单元似乎更好（Throntveit 1992:93; Myers 1965:142），因为7:1—3是在收束关于重建耶路撒冷四周城墙和城门完工的讨论。

城是广大。字面意思为“这城两手都很宽，也很大”，大概是在说这城的左右两边都很广大。

房屋还没有建造。⁶⁴此处的翻译有问题（按字面意思是“没有已经建好的房屋”），因为他处经文指出（3:10, 20, 23, 28—30; 该1:4），已经有些家庭住在耶路撒冷的房子里。这里有两种可能的意思：（1）那里的房屋尚未完全重建和修复；（2）“没有足够的房屋”（Williamson 1985:267; Fensham 1982:211）——*'eyn*[Th369, ^{Zh}401]这个希伯来词有“不足”的意思。

7:5 神感动我心……要照家谱计算。尼希米总是将荣耀归给神，而不是只注意自己或自己的能力。有些人也许会质疑：大卫数点百姓一事曾被神视为有罪（代上21:1），此番新的人口普查难道就正当了吗？但这次人口普查是神感动尼希米做的，所以不算有罪，这是出于神旨意的行动（民数记1章数点民数也是如此）。

7:6 犹大省的人，现在他们的子孙从被掳到之地回耶路撒冷和犹大，各归本城。这些话和这份名单所包含的名录，几乎与以斯拉记2:1—70（以及次经《以斯得拉一书》5:4—46）的名单一模一样。有些学者由此得出结论说，尼希米的名单就是以斯拉名单的出处（Williamson 1985:29; Clines 1984:129）。不过，两份名单也许更可能出自同一份独立的政府卷册，这样似乎更合情合理。鉴于这两份名单都没有将设巴萨（7:7; 拉2:2）列入从被掳之地返回之民的领袖名录（拉1:8—11），原始名单所反映的想必是数月之后的情况，那时百姓已在各城安顿妥当，而设巴萨很可能已经过世。

7:7—67 见以斯拉记2章针对相同名单的讨论。因为文士的误抄或错误增补，相较于以斯拉记2章的完整名单，这里的数字有的差了一

⁶⁴NLT译作“房屋一座也没有建好”。

(7:18, 23, 45), 有的少了一百(7:13, 32)。一些名字的希伯来文拼写也有所不同(7:15, 24-25); 还有几处(7:36-37)编排顺序有些微差异; 此外, 在7:33和34节之间漏掉了一个族名(拉2:30, 那里在尼波之后还列有“未必人一百五十六名”)。

7:39-73 [39-72] 尼希米只要正统的祭司与利未人在圣殿工作, 所以名单此处特别纪念他们。这只是尼希米记和历代志上中的众多祭司和利未人名单之一。10:1-8、11:10-14、12:1-7和历代志上9:10-13收录了祭司的家谱, 10:9-13、11:15-18和12:8-11也列出了各利未宗族。

7:70-72 [69-71] 这份捐赠名单与以斯拉记2:68-70相关, 但是很明显, 尼希米记的这段经文取自一份更为详尽的领袖捐赠清单; 也可能以斯拉记2:68-69的作者只是简单扼要地概括了原始文件的内容。这段记述讲到省长捐赠了什么, 贵胄捐赠了什么, 其余百姓捐赠了什么。这些百姓不仅付出时间和体力, 还在财力有限时仍然奉献。物质生活较为充裕的人(省长和贵胄)立下了美好的典范, 捐赠最多, 其他人也都倾力捐赠。这些礼物代表着他们对神的爱, 也表示他们相信神必供应他们未来的经济需要。除以上捐赠的金钱外, 留在巴比伦的犹太人也有捐赠(拉1:6)。

7:70 [69] 金子一千达利克。⁶⁵ 这里所说的金子一千达利克大概是波斯金币, 而不是重约十分之三盎司的希腊小银币(Yamauchi 1988:620, 721)。“达利克”这一名称可能来自下令制造这种金币的波斯王大流乌; 要不然, 就是来自波斯文的“金子”(dari)。这里记录的数量与以斯拉记中的数字并不一致: (1) 以斯拉记2:69提到金子为六万一千达利克, 银子为五千弥拿, 祭司的礼服一百件; (2) 尼希米记7:70-72则说, 金子为四万一千达利克, 银子四千二百弥拿, 祭司的礼服五百九十七件。之所以出现不同数字, 原因可能有: (1) 文士抄写的失误; (2) 尼希米记7章只记载了来自三个方面的捐赠, 如果再加上其他来源的捐赠(波斯境内百姓的捐赠), 金银的数额可能

⁶⁵ NLT译作“一千金币”。

会更高；（3）可能在以斯拉的记事录完成之后，百姓又捐赠了祭司的礼服，因此尼希米记中的数目比以斯拉记里的大得多。

► 释义

7:4转而谈到尼希米有了新的想法，要在耶路撒冷城内的广大空旷区域增加人口（见注解）。为了保卫城市，负责管理耶路撒冷的官员需要居民担任守卫城门及夜间巡守的职责（7:3），若是城内人口稀少，要找到足够的人员就会很困难。而且，既然耶路撒冷的城墙如今已经修复，居民已经安全，尼希米就可以鼓励更多百姓迁到城里居住，将此地发展成繁荣安全的贸易、政治和敬拜中心了。

人口不增长，耶路撒冷的存续力将会是个问题。耶路撒冷城中有许多可以建造房屋的开阔区域，可能有30英亩之多（Clines 1984:179），但多数百姓已经选择居住在靠近他们田地的乡间。尼希米要恢复昔日活跃而生气蓬勃的耶路撒冷城，使这里成为犹太人生活的中心，就必须增加城内人口。让百姓搬进耶路撒冷是激发城市活力的重要一步，可是，要说服百姓跨出这一步并不容易。他们必须搬离有亲戚朋友相伴的舒适环境，前往耶路撒冷建造新房；此外，搬进来以后，他们要么必须每天往返于家与田地之间，要么就得在城内寻找新的维生之途。但有些人勇敢地跨出这一步，搬进了耶路撒冷，11章就记录了他们的名字。

要制定移民耶路撒冷的计划，尼希米需要知道耶胡德省中总共大概有多少犹太人，好以此为基数制定一套计划，确定应有几成百姓迁到有城墙围绕的耶路撒冷城居住。在政府卷册中搜寻资料时，他找到一份制于公元前536年后不久的名单（7:5），这份人口登记名单上录有许多家族名及各家族的人数。经文并未解释尼希米集合耶胡德地区现有居民进行新人口登记时，会如何使用这份名单。也许他会根据这份名单来确认是否从前所有家族都已登记在他的新名册上。他还可以利用这份名单来挑选纯正的犹太人搬进耶路撒冷，以此确保百姓信仰

的纯正和城市的合一。此外，由现阶段人口登记的结果，也可看出过去75年间人口共增长了多少。（以斯拉记2:1-70的释义部分更完整地讨论了这段内容。）这串长长的名单永远地记下了一些人名，这些人愿意离开熟悉而舒适的波斯地区，经过八百多英里的长途跋涉，来到犹大这块荒芜孤寂之地。他们是重新在应许之地定居的新以色列社会元老。以斯拉和尼希米没有忘记他们的勇气胆量，神也没有忘记。

有些人肩负起领袖责任；有些则作了祭司、利未人、殿役，负责圣殿中的敬拜活动。为了保持犹大民族和耶路撒冷城的纯洁，准确地记下真正属神的子民非常重要。这些人渴望看见神百姓组成的共同体得到复兴，渴望希伯来民族能够在所应许给亚伯拉罕的地上屹立起来。早在尼希米到达的许多年前，他们便已开始投入生命、未来及财力，重建耶路撒冷中对神的敬拜。

在这些人接受挑战回到耶路撒冷大约一百年后，尼希米向他们的信仰、他们对神的忠心以及他们的辛苦劳作献上敬意，他们为尼希米时代的百姓立下了典范。尼希米再次激励一群新的百姓举家搬迁，离别舒适的家园，住进距离不远的耶路撒冷城。每一个世代的信徒都当迎接挑战，像前人一样奉神的名努力成就大事。阻力总会有，行动也永远需要信心伴随，但神也永远会指引和祝福他的子民，只要他们肯在这充满敌意的世上舍下自己和钱财，奉献给神的工作。

四、以斯拉教导神的律法，更新了圣约（尼8:1-10:39）

（一）会众明白神的话（尼8:1-8:18）

¹到了七月*，以色列人住在自己的城里。那时，他们如同一人聚集在水门前的宽阔处，请文士以斯拉将耶和華借摩西传给以色列人的律法书带来。

²七月初一日*，祭司以斯拉将律法书带到听了能明白的男女会众面前。³在水门前的宽阔处，从清早到晌午，在众男女、一切听了能明

白的人面前读这律法书。众民侧耳而听。

⁴文士以斯拉站在为这事特备的木台上。玛他提雅、示玛、亚奈雅、乌利亚、希勒家，和玛西雅站在他的右边；毗大雅、米沙利、玛基雅、哈顺、哈拔大拿、撒迦利亚，和米书兰站在他的左边。⁵以斯拉站在众民以上，在众民眼前展开这书。他一展开，众民就都站起来。

⁶以斯拉称颂耶和華至大的神；众民都举手应声说：“阿们！阿们！”就低头，面伏于地，敬拜耶和華。

⁷耶书亚、巴尼、示利比、雅悯、亚谷、沙比太、荷第雅、玛西雅、基利他、亚撒利雅、约撒拔、哈难、毗莱雅，和利未人使百姓明白律法；百姓都站在自己的地方。⁸他们清清楚楚地念神的律法书，讲明意思，使百姓明白所念的。

⁹省长尼希米和作祭司的文士以斯拉，并教训百姓的利未人，对众民说：“今日是耶和華——你们神的圣日，不要悲哀哭泣。”这是因为众民听见律法书上的话都哭了；

¹⁰*又对他们说：“你们去吃肥美的，喝甘甜的，有不能预备的就分给他，因为今日是我们主的圣日。你们不要忧愁，因靠耶和華而得的喜乐是你们的力量。”

¹¹于是利未人使众民静默，说：“今日是圣日；不要作声，也不要忧愁。”¹²众民都去吃喝，也分给人，大大快乐，因为他们明白所教训他们的话。

¹³次日*，众民的族长、祭司，和利未人都聚集到文士以斯拉那里，要留心听律法上的话。¹⁴他们见律法上写着，耶和華借摩西吩咐以色列人要在七月*节住棚，¹⁵并要在各城和耶路撒冷宣传报告说：“你们当上山，将橄榄树、野橄榄树*、番石榴树、棕树，和各样茂密树的枝子取来，照着所写的搭棚。”

¹⁶于是百姓出去，取了树枝来，各人在自己的房顶上，或院内，或神殿的院内，或水门的宽阔处，或以法莲门的宽阔处搭棚。¹⁷从掳到之地归回的全会众就搭棚，住在棚里。从嫩的儿子约书亚*的时候直到这日，以色列人没有这样行。于是众人大大喜乐。

¹⁸从头一天直到末一天，以斯拉每日念神的律法书。众人守节七

日，第八日照例有严肃会。

8:1 依照古希伯来阴历的历法计算，该月时值公元前445年10月至11月之间。8:2 依照古希伯来阴历的历法计算，是日为公元前445年10月8日；亦见1:1注解。8:10 希伯来文经文中主语为“他”，NLT主语为“尼希米”。8:13 也就是古希伯来阴历中的七月二日。是日为公元前445年10月9日；亦见1:1和8:2注解。8:14 依照古希伯来阴历的历法计算，该月时值公元前445年9月至10月之间。见利未记23:39—43。8:15 或作“松树”；希伯来文写作“油树”。8:17 希伯来文作“耶书亚”，是“约书亚”的另一种写法。

▶ 注解

8:1a 到了七月。⁶⁶原文字面意思如此。这里开始了一个新的文学单元，与新年伊始有关。新年的第一天当以吹角纪念（8:2；利23:24；民29:1—6），这一天后来被称为犹太的“新年”（Rosh Hashanah）。经文没有说明这事发生在亚达薛西一世执政的哪一年，但我们可以猜测故事发生在公元前445年以禄月25日城墙完工（6:15）几天后；或者也可以假设是在某个其他的时间。

8:1b 他们如同一人聚集。字面意思如此。这里没有迹象显示是以斯拉或尼希米要求百姓聚集在一起的；百姓自行聚集。年年角声响起时，大家都会一起庆祝新年开始的喜悦，这是犹太人的习俗。

在水门前的宽阔处。这个水门（3:26；12:37）与汲沦溪上的基训泉有关，但它位于东侧城墙的俄斐勒山区北郊，在基训泉以北，离这泉还有一段距离。水门位于圣殿区域正南方，女人和孩童也出现在水门前的集会中，可知水门不在圣殿区域内。他们在此地聚集可谓意味深长，这表示他们在乎每个人都能参加庆祝。他们不想在禁止某些人出入的圣殿区域集会，免得有些人受到限制不能与会。

⁶⁶NLT作“到了十月”。

8:2 七月初一日。⁶⁷字面意思如此。这日后来被称为新年（或Rosh Hashanah），以吹角纪念，并且百姓都要举行严肃会（利23:23—25；民29:1—6）。

听了能明白的。⁶⁸字面意思如此。

8:3 从清早到晌午。他们的宣读从破晓直到正午，进行了约有六小时。因为持续时间很长，所以跟以斯拉同站在台上的人可能也会协助他宣读律法书（8:4）。有些人负责展开和卷起书卷，另一些人则轮流宣读。

8:4 为这事特备的木台。这个木台（*migdal*[TH4026, ^{ZH}4463]）大得足以站下14个人，其作用大概是让大会上的百姓可以看到以斯拉，听见他宣读的内容。许多年前所罗门为耶路撒冷的圣殿举行告成典礼时（代下6:13），也使用了一个与此相似、只是做工更为精巧的平台。

站在他的右边……站在他的左边。经文没有说这13名与以斯拉同在台上的人是祭司，也没有说他们是利未人（见8:7，那里提到一群利未人在人群中）；他们可能是群众中可以代表百姓的重要领袖（也许是以色列人的长老）（Fensham 1982:217）。他们在场，为以斯拉及其所讲的话提供了有眼可见的支持；同时，他们可能还帮忙宣读律法书。

8:5 以斯拉站在众民以上。⁶⁹NLT的翻译非常委婉，原文是一句补充性的说明“他高于众民”，解释了百姓何以能够看见以斯拉打开律法书。

在众民眼前展开这书。他一展开，众民就都站起来。基于对神和他神圣话语的敬畏，百姓在律法书展开于（字面意思是“打开”）眼前时都站了起来。人来到一位尊长面前（士3:20；伯29:8；但1:19, KJV），或是神的话语被打开时（9:3），常有此习惯动作。无疑，不论是宣读律法书的人还是聆听神话语的百姓，这期间都有定时休息。

8:6 以斯拉称颂耶和华。如此献上的祝祷赞美是要纪念神的伟大

⁶⁷ NLT译作“10月8日”。

⁶⁸ NLT译作“所有年龄够大、听了能明白的孩子”。

⁶⁹ NLT译作“以斯拉站在木台上”。

(见1:5; 9:32; 申10:17; 但9:4)。在犹太人的圈子里,这是恭读圣经前的习惯用语,过去如此,现在也如此。如此祝祷使经文宣读者预备好自己的心,引导宣读者和听众双方都降服在神面前。它使人们敞开心扉,以便圣灵引导他们认罪、转变内心。

阿们!字面意思是“这是肯定、立定的”。这节经文描写了聆听以斯拉的人所流露的情感回应。参与敬拜的百姓没有二心,全会众都对以斯拉的颂赞表示附和(见申27:14—16; 王上1:36)。他们也大大地赞美神,因神向他们启示他的心意和命令。

举手。这个手部动作可用于表达需要神帮助,也可象征倚靠神,如同诗篇28:2 (Williamson 1985:289); 但这也是一个外在记号,代表着人在内心深处向神敬拜(王上8:22; 诗134:2)。

就低头,面伏于地,敬拜耶和华。当时标准的敬拜姿势是面伏于地(书5:14; 拉9:5; 10:1; 诗95:6),表示对神的降服、敬畏、爱慕和崇敬。做完敬拜开始的这第一个动作之后,百姓就站立起来聆听神的话。

8:7 利未人。这13位来自利未支派的领袖中,有几位别处经文也提到过(9:4—5; 10:9—13; 11:16)。利未人走进人群,以当时最通行的亚兰文更详细地向百姓解释妥拉的意思(Allen 2003:126)。虽然希伯来文与亚兰文很相似,但还是有差异,因此许多百姓无法完全理解以斯拉所说的希伯来文。原文没有说这些利未人是否解答人的提问,但我们推测他们在讲解妥拉的过程中也需要回答提问。

8:9 省长尼希米。尼希米这位波斯政府官员的名字在此出现(“省长”这个波斯官职称*tirshatha* [TM8660, ^{ZH}9579],也在10:1[2]及拉2:63中用到),即证明尼希米和以斯拉的事工有重迭之处。不过有些学者认为他们的职责并未重迭,并推测是后来的编辑者误将尼希米的名字放在了这节经文中(Williamson 1985:279; Myers 1965:151)。尼希米的名字在次经《以斯得拉三书》5:40这段平行经文里没有出现,但见于七十士译本和希伯来经文的8:9。之前1—7章的尼希米记事录没有提到以斯拉的名字,但这不能证明以斯拉那些日子不在耶路撒冷服事。尼希米记事录讲述的是尼希米建造城墙的事工,而不是描述耶路

撒冷的生活或利未人的工作，因此，以斯拉的名字没有出现在前面尼希米所记的故事里并不意外。这场更新圣约的典礼在正典经文中所处的位置表明，事情大约发生在公元前445年尼希米任职省长期间，而非以斯拉公元前458年抵达后不久。

8:10 又对他们说。⁷⁰字面意思为“他又说”。根据NLT的立场，是尼希米说了下面一番话，并采用了跟8:9开头相似的句法结构；但是8:9说是尼希米、以斯拉和利未人一同劝告众人。因此，较正确的结论是：8:9是尼希米的演说，8:10是以斯拉的劝勉，8:11则记录了祭司说的话。其他支持以上解释的理由还有：（1）以斯拉更可能是指导百姓具体如何庆祝节期的人；（2）8:10暗指另有一位发言者，否则8:9—10的内容就多余了；（3）以斯拉是站在台上向百姓宣读经文的人，由他准许百姓如此改变行为也很自然（Duggan 2001:92）。

靠耶和華而得的喜樂是你們的力量。这里将神比作“避难所、堡垒”（*ma'oz*^[Th4581, Zh5057]）这类坚固之地，以描绘神的“力量”。这样的能力、保障让百姓心里感到安定、喜乐。尽管还需要面对其他问题，但他们可以依靠这样一位神。

8:11 今日是圣日。利未人协助安抚哭泣的百姓，努力让百姓转移注意力去思想喜乐的事。今日是“圣日”——这就是喜乐的根据，这话在短短三节经文里已是第三次出现了（8:9, 10, 11）。尼希米、以斯拉和利未人强调，应当将神的“圣日”分别出来，在这日定睛于他们圣洁的神和他的恩典，而不是只看百姓暂时面临的问题。

8:13 次日。⁷¹字面意思如此（参NLT页边注）。NLT的翻译默认该日是新年之后的一日（8:2）。现在庆典已经结束，多数家庭已返回自己的家园（Allen 2003:127），只有每个支派的领袖（字面意思是“族长”）留在耶路撒冷要见以斯拉。此外，祭司和利未人也留了下来。

要留心听律法上的话。⁷²*Sakal*^[Th7919, Zh8505]这个动词的希干

⁷⁰ NLT译作“尼希米接着说”。

⁷¹ NLT译作“10月9日”。

⁷² NLT译作“更加仔细地研读律法”。

(Hiphil)⁷³不定式有“谨慎、明智、有洞察力”的意思。因此，一个人必须“默想、留心、查考、领会”，才能对律法的含义获得如此洞见。

8:14 他们见律法书上写着。⁷⁴为了使前一句“更仔细地研读律法”与下一句“他们才发现耶和华曾吩咐”之间的连接更为通畅，NLT在此没有根据希伯来文的原意直译，而是在本句开头补上一句“当他们研读的时候”。

耶和華借摩西吩咐。有些现代鉴别学者认为圣经的头五卷书并非摩西所写，但以斯拉时期的百姓的确认为，神感动摩西将他的命令写在了妥拉里，妥拉也就是通常所认为从创世记至申命记的全部书卷。

要在七月节住棚。很奇怪，这里居然没有提到七月十日的“赎罪日”。一些学者根据推测而作出的解释是，P文献（即祭司文献，一种理论上假设出来的文献，被认为是以利未记和民数记为主体律法的出处）在当时并不存在。但此说不大通，因为以斯拉所念的正是摩西律法书中有关吹角节和住棚节的内容。另有学者则推测以斯拉可能和其他祭司产生了摩擦，致使他取消了赎罪日的活动；又或者，赎罪日是属于祭司的活动，因此不符合本章群众庆典的主题（Williamson 1985:293; Breneman 1993:229）。然而，也可能是百姓对于赎罪日已经有所了解，所以不需要改变什么做法。他们不了解的是住棚节，因此这里的命令着重宣读有关当月十五日住棚节庆典的内容。但公元前537—前536年间百姓回到耶路撒冷之后确实立即庆祝了住棚节（拉3:4），由此观之，百姓不了解住棚节的说法令人吃惊。似乎生活于公元前445年左右的那代人已经忘了要遵守这个节期，但我们无法得知他们为何很久都不遵守这个节期。同样令人吃惊的是，以斯拉公元前458年第一次来到耶路撒冷时，也并没有纠正这一问题，要求百姓庆祝住棚节。为何他要等待如此之久才向百姓提起这个重要节期呢？Allen提

⁷³ 希干（Hiphil）为希伯来文动词七大词干之一，用于表达使役主动语态。参见Gary D. Pratico and Miles V. van Pelt, *Basics of Biblical Hebrew: Grammar*, 2nd edition, p. 126.

⁷⁴ NLT在本句之前加入“当他们研读的时候”。

出，此处的焦点不在没有庆祝住棚节这件事，而在于以斯拉要纠正百姓庆祝住棚节的方式（2003:127）。这个特殊节日是要提醒他们，当年以色列子民在旷野行路时也曾住过帐棚。出埃及记23:16将这个节期与收藏节并提，民数记29:12—38则是描述应当献给神的祭物，还有申命记16:13—15，也提到节期中的喜乐与分享。只有利未记23:39—43强调守节期间各家要搭建帐棚并住在其中。因此，可以很确定地说，以斯拉所读的经文出自利未记（即前述理论假设中P文献的一部分）。

8:15 橄榄树、野橄榄树、番石榴树、棕树，和各样茂密树的枝子。这些吩咐与利未记23:40的指示有几分相似，但并非完全相同。以斯拉可能是根据当时可取得的树种调整了利未记中的指示（而非逐字引述），使当时的百姓可以实际遵行（Clines 1984:187）。

取来，照着所写的搭棚。利未记的经文（利23:40—42）没有提到百姓要用这些树枝搭建帐棚，不过，那显然就是百姓的传统作法。

8:16 在自己的房顶上……院内……的宽阔处搭棚。族长们依照以斯拉的吩咐，向族中众人宣告有关住棚节的消息。居住在耶路撒冷的百姓用树枝在自家房屋的平顶上搭建临时的小屋，外地来的百姓则在耶路撒冷城中宽阔处搭建帐棚。

8:17 从嫩的儿子约书亚的时候直到这日，以色列人没有这样行。之前有些叙述是将眼下的庆典与过去著名的庆典相比（王下23:22；代下30:26；35:18），这段对比性的叙述与此相似。跟其他庆典相比，这次节期显得格外盛大的原因可能是：（1）大喜乐的气氛非同寻常（Fensham 1982:221）；（2）百姓不同寻常地集中到耶路撒冷举办庆典，这是独一无二的（Clines 1984:188）；（3）不同于以往的多次守节，这次庆典不仅是在庆祝收成，还有更新圣约的意义（申31:9—13），这让他们联想到神如今恩待这些从被掳之地归回的百姓，正像他们从前恩待那些经历了出埃及和旷野漂流、首先抵达这地的以色列民一样（Williamson 1985:296；Throntveit 1992:99）。

8:18 以斯拉每日念神的律法书。申命记31:9—13指出，每逢第七年的住棚节，以色列人都要念妥拉，并要重新与神立约。此处提到以斯拉念神的律法书，可能表示这场庆祝活动标志着该年是免除债务和

奴役的安息年。也可能，每年在这节期时宣读神在律法书上的吩咐已成惯例，律法书并非每隔第七年才宣读一次。

► 释义

此时，作者没有如我们所预期的（11:1—36将会进行相关讨论），立刻叙述安置新移民前往耶路撒冷城居住的进展，而是插入了一段以斯拉向大群百姓宣读摩西五经的记载。有些学者认为以斯拉与尼希米的事工在时间上没有重叠，因此推断这事发生在更早的公元前458年，即以斯拉来到耶路撒冷之后不久（Clines 1984:182; Duggan 2001:5）。由此他们认为，8:1—10:39中这些取自以斯拉记事录的事件，年代上对应于以斯拉记9或10章的事件，是一场更新圣约的典礼（Williamson 1985:279）。可是，如果以斯拉的事工的确延续至尼希米建造耶路撒冷城墙之时，我们就没有理由排除以下可能性：除了发生在公元前445年的这场更新圣约的典礼（以斯拉记9—10章）之外，早在13年以前的公元前458年，已经有过一次复兴。甚至有学者假设以斯拉在这两起事件之间曾离开耶胡德几年，但没有证据支持这种说法（Fensham 1982:6—7）。这次事件跟以斯拉记9—10章的事件并无冲突，也不是同一事件。尼希米记8—10章记载百姓在信仰上又跨出了一步：他们承诺要按照自己与神的立约关系生活。

8:1—10:39的叙事可以分成三个结构相似的事件系列（Throntveit 1992:95），如下表：

事件顺序	第一个循环	第二个循环	第三个循环
年代时间	8:1; 8:2	8:13a	9:1a
百姓聚集	8:1	8:13b	9:1b - 2
聆听律法	8:3 - 6	8:13c	9:3
应用律法	8:7 - 11	8:14 - 15	9:4 - 37
百姓回应	8:12	8:16 - 18	9:38 - 10:39

三段叙事统合在这一共同结构下，突出了一个神学重点——神启示的大能改变整群百姓。当神话语中的吩咐以百姓自己的语言解明出来时，他们就愿意以正面态度回应。这次群众重新立约的行动不是某一个人思想改变的结果，这次行动证明圣灵满有怜悯地改变了群众，因他们内心愿意顺服，渴望讨神喜悦。

百姓热切希望他们的聚会也有属灵的内容，这并非出于以斯拉的强迫，也不是他主动提出的。他没有召集百姓，也没有规定议程或是决定宣读的内容。百姓重视神的话，想要了解神的话都说了些什么，以便遵行神话语的指示。百姓还有其他许多可供宣读的材料（很可能包括约书、王谕、当地行政法规、民间故事、族谱、诗歌及先知预言，不过祭司手中应该只握有其中一部分文本），但是他们明智地选择了聆听律法书（8:1）。我们可以将这“书”作以下几种理解：（1）传统上认为出自摩西之手的五经经卷；（2）只是利未记；（3）只是申命记；（4）律法文献集（Yamauchi 1988:723）。尼希米经常提到申命记的神学观念，但我们没有必要将此处的材料局限于五经（创世记—申命记）的某一部分。尼希米以仅数小时的时间宣读此书（8:3），但这并不代表他手上就没有整套五经（Fensham 1982:216持相反意见）。

这里特别提到参与集会的百姓里有三种人：男人、女人和孩童（8:2）。这些用语并不想把某些人（更年幼的孩童）排除在外，而是包容性的，意思是人人都参与聚会并聆听神的话，好明白神吩咐他们当行的事。神的律法不仅适用于男人，在把握家庭方向的神学信仰及生活优先次序方面，夫妻双方想法一致很重要。至于孩子，父母也当趁他们年幼时教导他们遵行神的话语（出12:26；申6:7；31:12；书8:35；王下20:13；箴4:1）。

由于百姓家中没有神话语的抄本，加上许多人的阅读能力有限，所以，如果有人能为他们念神在圣书中的话语，他们会非常珍惜（8:3）。倾听使我们能敞开心灵，听取他人的意见或期望。倾听的人会尊重发言者的想法，愿意从神那里学习新事物。百姓不是消极忽视那些内容，而是积极咀嚼、吸收其中的信息，将其内化。信徒聆听神

大能而宝贵的话语时都当持这样的态度。

利未人的责任之一，就是将神的话语向百姓解释清楚，使他们明白什么当做，什么不当做（利10:10—11；申33:10；王下17:7—9）。原文并未明确解释利未人以何种方式使百姓明白那些吩咐（8:7），我们可以假设，也许是以斯拉先宣读经卷中的一段话，然后利未人分头向分成小组的百姓详细解释他所念的，也还可能要回答百姓的提问。

尼希米记8:8是相当重要的经文，NLT将该节译作“他们宣读神的律法书，解明所读内容的意义”。这句话只是重复在8:7刚刚提过的内容，似乎显得多余，但早期拉比认为这里是在说利未人将希伯来语翻译成亚兰语这件事（Myers 1965:154），当时多数百姓都说亚兰语（《巴比伦革马拉·以斯帖经卷》3a, 18b；《创世记经解》36:8）。因此，这句经文可能标志着人们开始用亚兰文他尔根（Targums）来传达圣经。分词 *meporash* [Th6567, ^{Zh}7300]（NLT译作“清楚地”）在本节中用作副词，学者对该词意思看法不一，包括“逐段地”（Williamson 1985:278—279）、“翻译”（Fensham 1982:217）、“清楚、确实地”（Duggan 2001:91）等。以斯拉记4:18用了同一词根的亚兰文形式，同样难解，其可能的意思跟尼希米记8:8的用词相同（见以斯拉记4:18注解）。我们可以推论，利未人是在向百姓解明律法的意涵，指导他们如何将这些话语实际运用在生活中。只是我们不甚确定，这种解释过程是否包括利未人要将五经中的希伯来文翻译成亚兰文。虽然 *meporash* [Th6567, ^{Zh}7300] 这个希伯来词并不必然意味着利未人需要做这种翻译的工作，但是可想而知，如果群众中有不懂希伯来文的人，仍需要为他们翻译。数年之后，尼希米抱怨许多百姓无法阅读或开口说希伯来文（13:24），因此，当时的百姓应该需要借助亚兰语的翻译才能明白以斯拉所念的内容。

听完摩西的律法，百姓都哭了，他们意识到了自己的罪（8:9）。百姓真正明白律法的含义，也发现他们需要悔改，这原是好事。但他们的领袖提醒他们，吹角节是圣日，也是欢乐和庆祝的时刻（利23:23—25；民29:1—6；申16:15）。既然百姓已经认罪悔改，领袖现在大可以劝勉他们要喜乐，因为神是施恩怜悯的主，会赦免他们的

罪，不惩罚他们。现在他们是神的圣民，可以在这圣日喜乐，这是献给他们神圣之主的圣日。这场以献平安祭为中心的庆典（参利3章）使百姓心里欢喜快乐，因为可以享用肥美的食物（8:10）。百姓在这场筵席上一同吃喝庆祝的景象，清楚地表现出民族的合一，而他们用穷人分享食物的行动（申14:29；26:12）则说明他们关心彼此。（撒下6:18—19；代上12:39—40；29:22；代下30:21—26也记载了类似的民族欢乐大典。）

本段结尾强调听众的转变（8:12）。所有教师和传道者都乐于在传讲后收到如此回应，但是，要让百姓能够适当地作出回应，就需要有人以简单明了的方式帮助他们明白神要他们怎么做。换句话说，需要有人来解释神的话语并提出应用之法，好叫神改变人的大能将百姓的态度和行为引至正确的方向。神的指示为跟随他的人立下行为规范。这场庆祝活动伴随着如此欢乐的气氛，原因之一就在于百姓知道自己正遵照神的心意而行，所以心有把握。

总之，作者结合两个重要主题，解释了造成本章所记改变的力量为何。第一个重要主题是“所有百姓”，就是“男人、女人和所有的孩童”或者说“以色列人”所做的事（8:1, 2, 3, 5, 6, 9, 11, 12, 13, 17），对这些事件的书面记录始终着重于此。经文强调的神学重点是百姓同心合意渴望庆祝吹角节和住棚节。个人或支派的宗教偏好没有造成百姓在此议题上的分裂，他们全都想听神在妥拉中的话语，全都遵行以斯拉吩咐他们的事。现在不是兴起叛乱或制造分歧的时候，而是一起工作、服事、学习、欢喜快乐的时候。这是今日信徒的榜样，因为今天有太多人总是先想着自己，而不优先考虑群体的利益。当然，不是说我们看见有人陷入罪中或的确与人有意见分歧时，就完全不能持不同意见，只是说，就顺服神的话语而言，我们应该在观念上完全合一，如同一人。

第二个重要主题是：妥拉中所记神的话语享有核心地位。这是决定犹太人生活方式的基本权威。他们要求以斯拉将神在摩西律法书中的话念给他们听（8:1, 13, 15），因为他们明白其重要意义。他们先确保每个能明白神话语的人都在场（8:2—3），然后以敬畏的心仔细聆

听所宣读的（8:3, 5）。他们认识到这些话语背后的权威就是神自己，就以谦卑和赞美的心回应所宣读的（8:6）。领袖们也晓得，集会真正的目标不只是在百姓面前宣读律法；宣读神指示的中心目的是要让百姓明白、应用并遵守神所说的。因此，他们花时间解释经文的含义，指导百姓需要怎样行（8:9—12, 14—15）。他们的应用符合神原来的命令，但又不是原封不动的照搬（8:15—16）。由于当时几乎没有圣经抄本，许多人似乎并不晓得摩西律法的内容，等到终于听到神要他们如何行时，他们立刻因为自己的罪哭了，回转顺服神。我们今天有许多圣经，几乎是唾手可得，因此更有责任认识、遵行神的话语。

心灵合一地渴望学习、遵行神的话语，结果就是耶路撒冷百姓得到了复兴。百姓先是谦卑哭泣，因为意识到他们过去的行为不讨神喜悦（8:9）；后又欢喜快乐，因为他们听到且明白了神的话语（8:12, 17），知道神是他们的避难所和力量（8:10）。这也促使他们做出顺服之举，称颂神过去为他们所做的事（8:12, 17）。这里有一个值得注意的行为模式：一旦神的子民听到神的话语，明白这些话语如何应用在自己身上，神就能转变他们的态度和行为。百姓起初因不明白神喜悦何事而恐惧，现在却因明白了作神子民的特权而喜乐。他们没有忘记神过去为他子民所做的一切；反而为着神所是以及他所成就的事而欢欣喜乐。神的话开人眼目，以节日来纪念神在历史中为其子民所行的奇事则励人心志，使我们敬拜我们大能的神，并且带着把握和信心去面对未来。

（二）会众听到神的话并且祷告（尼9:1—37）

¹这月二十四日*，以色列人聚集禁食，身穿麻衣，头蒙灰尘。²以色列人（人：原文是种类）就与一切外邦人离绝，站着承认自己的罪恶和列祖的罪孽。³那日的四分之一*站在自己的地方念耶和华——他们神的律法书，又四分之一认罪，敬拜耶和华——他们的神。⁴耶书亚、巴尼、甲篋、示巴尼、布尼、示利比、巴尼、基拿尼站在利未人的台上，大声哀求耶和华——他们的神。

⁵利未人耶书亚、甲篾、巴尼、哈沙尼、示利比、荷第雅、示巴尼、毗他希雅说：

“你们要站起来称颂耶和华——你们的神，永世无尽。耶和华啊，你荣耀之名是应当称颂的！超乎一切称颂和赞美。

⁶“你，惟独你是耶和华！你造了天和天上的天，并天上的万象，地和地上的万物，海和海中所有的；这一切都是你所保存的。天军也都敬拜你。

⁷“你是耶和华神，曾拣选亚伯兰，领他出迦勒底的吾珥，给他改名叫亚伯拉罕。⁸你见他在你面前心里诚实，就与他立约，应许把迦南人、赫人、亚摩利人、比利洗人、耶布斯人、革迦撒人之地赐给他的后裔，且应验了你的话，因为你是公义的。

⁹“你曾看见我们列祖在埃及所受的困苦，垂听他们在红海*边的哀求，¹⁰就施行神迹奇事在法老和他一切臣仆，并他国中的众民身上。你也得了名声，正如今日一样，因为你知道他们向我们列祖行事狂傲。¹¹你又在我們列祖面前把海分开，使他们在海中行走干地，将追赶他们的人抛在深海，如石头抛在大水中；¹²并且白昼用云柱引导他们，黑夜用火柱照亮他们当行的路。

¹³“你也降临在西奈山，从天上与他们说话，赐给他们正直的典章、真实的律法、美好的条例与诫命，¹⁴又使他们知道你的安息圣日，并借你仆人摩西传给他们诫命、条例、律法。¹⁵从天上赐下粮食充他们的饥，从磐石使水流出解他们的渴，又吩咐他们进去得你起誓应许赐给他们的地。

¹⁶“但我们的列祖行事狂傲，硬着颈项不听从你的诫命；¹⁷不肯顺从，也不纪念你在他们中间所行的奇事，竟硬着颈项，居心背逆，自立首领，要回他们为奴之地。但你是乐意饶恕人，有恩典，有怜悯，不轻易发怒，有丰盛慈爱的神，并不丢弃他们。¹⁸他们虽然铸了一只牛犊，彼此说‘这是领你出埃及的神’，因而大大惹动你的怒气；

¹⁹“你还是大施怜悯，在旷野不丢弃他们。白昼，云柱不离开他们，仍引导他们行路；黑夜，火柱也不离开他们，仍照亮他们当行的路。²⁰你也赐下你良善的灵教训他们；未尝不赐吗哪使他们糊口，并

赐水解他们的渴。²¹在旷野四十年，你养育他们，他们就一无所缺：衣服没有穿破，脚也没有肿。

²²“并且你将列国之地*照分赐给他们，他们就得了西宏之地、希实本王之地，和巴珊王壘之地。²³你也使他们的子孙多如天上的星，带他们到你所应许他们列祖进入得为业之地。

²⁴“这样，他们进去得了那地，你在他们面前制伏那地的居民，就是迦南人；将迦南人和其君王，并那地的居民，都交在他们手里，让他们任意而待。²⁵他们得了坚固的城邑、肥美的地土、充满各样美物的房屋、凿成的水井、葡萄园、橄榄园，并许多果木树。他们就吃而得饱，身体肥胖，因你的大恩，心中快乐。

²⁶“然而，他们不顺从，竟背叛你，将你的律法丢在背后，杀害那劝他们归向你的众先知，大大惹动你的怒气。²⁷所以你将他们交在敌人的手中，磨难他们。他们遭难的时候哀求你，你就从天上垂听，照你的大怜悯赐给他们拯救者，救他们脱离敌人的手。

²⁸“但他们得平安之后，又在你面前行恶，所以你丢弃他们在仇敌的手中，使仇敌辖制他们。然而他们转回哀求你，你仍从天上垂听，屡次照你的怜悯拯救他们，

²⁹“又警戒他们，要使他们归服你的律法。他们却行事狂傲，不听从你的诫命，干犯你的典章（人若遵行就必因此活着），扭转肩头，硬着颈项，不肯听从。³⁰但你多年宽容他们，又用你的灵借众先知劝戒他们，他们仍不听从，所以你将他们交在列国之民的手中。³¹然而你大发怜悯，不全然灭绝他们，也不丢弃他们；因为你是有恩典、有怜悯的神。

³²“我们的神啊，你是至大、至能、至可畏、守约施慈爱的神。我们的君王、首领、祭司、先知、列祖，和你的众民，从亚述列王的时候直到今日所遭遇的苦难，现在求你不要以为小。³³在一切临到我们的事上，你却是公义的；因你所行的是诚实，我们所做的是邪恶。³⁴我们的君王、首领、祭司、列祖都不遵守你的律法，不听从你的诫命和你警戒他们的话。³⁵他们在本国里沾你大恩的时候，在你所赐给他们这广大肥美之地上不事奉你，也不转离他们的恶行。

³⁶ “我们现今作了奴仆；至于你所赐给我们列祖享受其上的土产，并美物之地，看哪，我们在这地上作了奴仆！”³⁷ 这地许多出产归了列王，就是你因我们的罪所派辖制我们的。他们任意辖制我们的身体和牲畜，我们遭了大难。”

9:1 这是古希伯来阴历中的七月。是日为公元前445年10月31日；亦见1:1和8:2注解。9:3 希伯来文作“那日的四分之一”，NLT作“三小时”。9:9 希伯来文作“芦苇海”。9:22 希伯来文此词意义不明。

▶ 注解

9:1 这月二十四日。⁷⁵字面意思如此（见NLT页边注）。

以色列人聚集禁食，身穿麻衣，头蒙灰尘。这些外在表现代表着内在情绪感受，也就是因得罪神而悲伤忧痛。百姓明白了这罪有多严重，他们为此感到忧伤痛悔。同样，我们也应当为罪感到忧伤痛悔。

9:2 与一切外邦人离绝。NLT的译法暗示此番离绝外邦人发生在百姓承认自己罪恶之时，不过这样的解读似过牵强。NASB, NIV与RSV译法体现的则是此次离绝发生在较早时候。这个子句的意图不在于交代事件发生的确切时间，而是重在指出9章的认罪行为只发生在真正的以色列人身上。这点与8:13—18的情形不同，那时外邦人也可以参加住棚节的活动（申16:14；见Blenkinsopp 1988:296；Clines 1984:190）。这里则要强调，那些承认自己的罪并向神敬拜的乃是以色列子民，而非当地的外邦人。

承认自己的罪恶。这句扼要的话是本章其余部分的概要。接下来的几节经文指出，百姓的认罪具体包括：通过诵读经文来聆听神的声音，花时间敬拜神，以及向神作认罪祷告。尼希米在1:5—9的祷告中

⁷⁵ NLT译作“十月三十一日”。

曾承认百姓需要认自己的罪，由这段经文来看，有许多百姓终于如此行了。

9:4 站在利未人的台上。⁷⁶这些利未人所站的台阶不是8:4所提木台的台阶（Yamauchi 1988:730），而可能是通往圣殿一个庭院的台阶（Breneman 1993:233; Allen 2003:135）。米示拿（《论尺寸》2:5）指出，那些利未人后来又站在连接女子院与以色列院的15级台阶上，引领百姓歌唱。9:4中有五个名字也出现在了9:5。

9:4—5a 大声哀求耶和華——他們的神……說：你們要站起來稱頌耶和華你們的神。在9:4，利未人首先帶領百姓忧伤地（*za‘aq*Th2199, ^{2h}2410]）大声哀求，向神认自己的罪，接着在9:5带领百姓歌唱赞美。以斯拉记9章也有类似的情形，属灵领袖以斯拉带头承认百姓的罪；然后（10:1）大批百姓聚集，同他一起认罪。Blenkinsopp（1988:301）认为，这个祷告与上下文关于住棚节的叙述及10章离绝异教妻子的事不一致，因为百姓的祷告几乎没有提到那些事情，而且，听起来百姓已在该地定居下来。这两个反对意见并不那么站得住脚，因为百姓中有些是公元前537年返回（耶路撒冷）的，他们到公元前445年时可能已经安顿妥当。这个祷告涉及与9章事件有关的两个重要议题：以色列人行经旷野的岁月（9:6—22）；百姓疏忽了神在妥拉里的话语（9:14, 16, 26, 29, 34）。因此，祷告的焦点在于，百姓一再地犯了罪，如今再次需要神仁慈的怜悯。尼希米需要纠正百姓的罪，这在此际远比一切住棚节的事更重要。一旦恢复了与神的关系，他们就能享受住棚节的欢乐了。

9:5 称頌耶和華你們的神，永世无尽。⁷⁷字面意思如此。由于百姓并未从故事的此刻开始便一直站立在利未人面前，称颂神直到永远，所以这句话比较难解。为了打通这个难解的句子，NLT在“永世无尽”之前婉转地加入“因他活着”，把前后句连接起来。NASB没有在此加添字句，只说利未人呼吁百姓称颂神，直到永永远远（参诗

⁷⁶ “台上”，NIT译作“台阶上”。

⁷⁷ NLT译作“称颂耶和華你們的神，因他活着，永世无尽”。

41:13; 106:48, NASB)。还有一种解决办法,是假设在“永世无尽”之前遗漏了一行赞美的句子(“耶和华我们的神,愿你得称颂”) (Williamson 1985:300, 303)。第三种解决办法是将9:5整句视为呼吁百姓称颂神的一部分,这样一来,真正的祷告就是从9:6才开始的 (Myers 1965:166)。古希腊文译本就采用第三种解释,用“以斯拉说”作为9:6的开头,使整段经文意义顺畅。但由于9:5b已经用了第二人称来称呼神(“你荣耀之名”;粗体为笔者所加),所以祷告显然从9:5中段就开始,祷告之前也并无引言。这样,“永世无尽”就必然是指神,而不是指百姓应当赞美神的时间长度。NLT加入“于是他们祈祷”等字,有助于读者明白,经文内容已从5a的呼吁百姓颂赞不露声色地过渡到了5b的祷告。

9:6 你造了。这里没有使用“创造”(bara^[Th1254, ZH1343];参创1:1)一词,不过“造作”(‘asah^[Th6213, ZH6913])世界意思也相近。

天和天上的天。⁷⁸原文字面意思“天和天上的天”似显冗长,但是第二个短语(天上的天)大概是最高级,意指“最高的天”(参申10:14;王上8:27;代下2:6;6:18)。

并天上的万象。Tsaba^[Th6635, ZH7372](NLT译作“星宿”)这个词,按其字面意思是“众军”,可能指众星,但更可能指住在天上的天使军队(王上22:19; Yamauchi 1988:732)。这就与本节下半节提到一切住在地上的呼应了。

你所保存的。这里的动词表示神有能力“使人和物活起来”或“保守人和物活着”。这两个观念都承认神全能地掌管天上地下一切生命。没有神,我们就不可能存在;没有神每日不断地赏赐生命,天上地下也无一物能够成长茁壮。万物皆赖神得生。

天军也都敬拜你。纵使以色列和列国不时去敬拜星宿和“天上的万象”,但在天上,众天使都敬拜神。这句话令我们想起以赛亚曾见一异象,有许多敬拜者围绕在神宝座旁(6:1-8);但以理曾见到亘古常在者的异象(但7:9-10);启示录也描写了神宝座周围的敬拜之

⁷⁸ NLT译作“诸天”。

景（启4:8—11；5:8—14）。

9:8 你见他在你面前心里诚实。字面意思如此。这句话指出，亚伯拉罕相信神（创15:6），并以“坚定、相信、忠诚”于神的启示来表明他的信心，这一点非常重要。希伯来书11:6宣布，人非有信，就不可能得神的喜悦。

或许把……地赐给他的后裔。以色列人当永远把以色列地视为神的赏赐（创13:15；15:18；17:8），而非人赚来的或人所配得的。这里列出该地交于亚伯拉罕子孙手中之前居住在那里的各族名字，让读者联想到创世记15:18—21。不过创世记所列族名及排序都与这里不尽相同。可将此处所列与以斯拉记9:1比较。Ishida（1979:461—490）认为，此处这份名单沿用的是被掳时期而非创世记的记叙模式。

应验了你的话，因为你是公义的。字面意思如此。神的公义不是抽象的概念，而是借言行一致展现出来的性情特质。神成就了要赐土地给他们的应许。神如此恒久守约，也令人对未来有盼望。神因信守应许而显为公义，他也因亚伯拉罕的信而算他为义（创15:6）。

9:12 照亮他们当行的路。字面意思如此。

9:18 一只牛犊。此处指亚伦在西奈山所造的金牛犊（出32:1—8），而不是耶罗波安设在伯特利和但的两只金牛犊（王上12:28—33）。“这是你的神”一句在尼希米记9:18以单数形式出现。出埃及记32:4, 8也有几乎完全相同的话，但人们对此有两种解释。在出埃及记的故事里，百姓用了复数形式来描述偶像，“这些是你的神”（NIV, KJV, NLT, ESV, RSV, ASV, NRSV）。但有些译本和注释学者认为出埃及记32:4, 8也有单数意义，即“这是你的神”（NIV, NKJV），因为亚伦只造了一座牛犊，并说那就是“耶和华”（出32:4）。尼希米记9:18的祷告使用单数指示代词和动词，就避免了在这问题上可能的混淆。总之，百姓的罪不在于敬拜异教之神，亚伦曾声称，金牛犊代表领以色列民脱离埃及为奴之地的以色列神；因此，他们的罪在于将神变成雕刻的偶像。

大大惹动你的怒气。*Ne'atsoth*^[Th5007A, Zh5542]是个罕见的词（也见于9:26），意思不十分明确。这个词可译作“不敬虔的言行”

(Myers 1965:161)、“惹怒”(七十士译本、KJV),以及“不信的抱怨”(Clines 1984:195),但是该词在以西结书35:12的用法(“藐视的言语”,NLT)表示,它是指针对某人说的污蔑或毁谤话。Allen(2003:136)将这些“大大惹动神怒气的话语”理解成他们“藐视或弃绝神,心向出埃及记32:8的金牛犊”。

9:19 你还是大施怜悯。按神的公义,他本该以大审判来回应那些大大惹怒他的话语,然而金牛犊事件之后,神并没有立刻在西奈山上杀灭整个民族,而是表现出了极大的怜悯(出32:10,14)。

9:20 你也赐下你良善的灵教训他们。诗篇143篇也强调了圣灵教导人、带领人的角色。虽然摩西从未提及圣灵教导百姓,不过民数记11:24—26的事件或许可以如此解释,当时本来在摩西身上的神的灵分别临到以色列的70位长老,使他们受感说话(预言)。更好的做法是对照以赛亚书63:11—14来看这节经文,那里提到分开红海之前圣灵就与百姓同在,带领他们通过红海,使他们得安息。那里提到的“圣灵”可能是指神的荣耀以火柱的形式与他们同在。虽然五经中没有明说火柱就是圣灵,但我们有充分理由赞同Kline的话,他认为,“我们必需看到,圣经特别把荣耀云柱的显现等同于圣灵”(Kline 1972:201)。

9:22 你将列国之地照份赐给他们。⁷⁹在某些语境中,“各个角落”(every corner)这一译法尚属贴切(BDB802;参利19:9,27,田“角”或胡须的“周围”),但当这个词用在与土地有关的语境中时,则经常指“旁、边界”(结45:7“东头、东界”;47:19“南界”)。所以此处翻作“边界”更好。支持此词用作“边界”的一个证据是,亚甲文中也有类似的词汇(Williamson 1985:305);不过又有学者提出,这是摩押境内一座城邑的名字(民24:17;耶48:45[KJV译作“角”];Clines 1984:196)。

西宏……希实本王……和巴珊王噩。圣经叙述记载了神如何击败这些位于外约旦的国民(民21:21—35;申2:24—3:11),这是神以大

⁷⁹NLT译作“你将你的子民安置在那地的各个角落”。

能征服以色列人仇敌的两个例证。

9:23 子孙多如天上的星，带他们到你所应许……之地。这是神对以色列先祖的两个关键应许：生养众多（创15:5；22:17；申1:10）和赏赐土地（创15:18；出33:1）。神在这两方面都信实地持守了他的应许。

9:24 你在他们面前制伏那地的居民。击败和制伏（申9:3）这些强盛的王、城和巨人乃是神的荣耀，而不是约书亚或以色列军队的功劳。

9:26 杀害……你的众先知。拒绝神的话，包括拒绝神成文的话语以及他借先知所说的话语。略举数例，列王纪上19:10, 14；历代志下24:19—21；耶利米书2:30；26:20—23都讲到先知遭到强烈反对以至于被杀。也有许多其他的例子讲到先知遭排拒，只是没有被杀害（王上22:13—28；摩7:10—17；弥2:6—7）。

9:27 你将他们交在敌人的手中……他们遭难的时候哀求你，你就……赐给他们拯救者。这与士师时代的景况相符（士2:11—18）。百姓重又犯罪，神又施恩怜悯了他们。

9:28 屡次照你的怜悯拯救他们。⁸⁰这样的循环接连不断地发生，但神照着他的怜悯（比NLT的译法“仁慈”更好）屡次拯救他的百姓脱离苦害。百姓根本不配得神的怜悯，因为他们屡教不改的邪恶性情不但显出他们冥顽不灵、拒绝改变，也显明他们已堕落在根深蒂固的罪恶习惯之中。

9:29 他们却行事狂傲，不听从你的诫命。⁸¹这三个词合在一起，描述了以色列人以自我为中心、藐视神作为的模式（之前的9:16也是如此写法）。百姓因骄傲想要自行己路，而不顺服神的指引。骄傲激动人固执己见，一意孤行。人若不将神的道路摆在首位，自然也就不服从神了。

人若遵行就必因此活着。本节经文并未暗示人若遵行律法，未来就会一帆风顺、凡事亨通，美好生活就会自动降临。经文的意思是，

⁸⁰ NLT译作“一再依你的仁慈拯救他们”。

⁸¹ NLT译作“他们变得骄傲、顽梗、不顺服”。

我们若遵行神在律法书中的诫命，以此持守与神的立约关系，就可继续得享有福的生活（见利18:5；申4:1；诗119:25）。

9:30 你多年宽容他们。“宽容”的词根是*mashak*[TH4900, ^{ZH}5432]，若译为“你宽容了”他们，那么这个子句就在描写神多年来对他子民的耐心（NLT便是如此）。若参考其他类似的经文（见诗36:10[11]；109:12，NASB），则还有另一个选择，就是把该词译作“你给予”，言下之意是神向他们施“怜悯”或“慈爱”。

你将他们交在列国之民的手中。字面意思如此。“列国（复数）之民”指征服以色列的外邦民族；本节经文所指的大概是亚述人，他们于公元前721年打败北国以色列，掳去以色列百姓（王下17章）。尼布甲尼撒统治下的巴比伦人也于公元前586年击败南国犹大（王下24—25章）。这里所指的民应该与“那地的民（单数）”不同，后者指大部分以色列人被掳至巴比伦后居住在耶胡德地区的撒马利亚人（拉4:1—4）。在以斯拉记4:1—4中，他们曾阻挠犹太人兴建圣殿。由于神的约民一而再、再而三地不理睬众先知的警告，所以神撤去对他们的保守，使他们遭败。人若不悔改转离罪，罪就会叫人为它付上惨重的代价。

9:31 你大发怜悯，不全然灭绝他们，也不丢弃他们。即便在这样大规模的审判行动（列国的摧残）中，神依然以怜悯和恩典对待不配的子民。神没有任凭百姓被杀绝（见耶4:27；30:11；摩9:8），也没有放弃当初使用这群百姓祝福世上万国的计划（创12:3）。这表示虽然神的子民曾经背离他，但神仍忠于他的应许，也有能力成就他的计划。

9:32 我们的神啊，你是至大、至能、至可畏、守约施慈爱的神。这里开始一个新的段落（9:32—37），内容涉及被掳时期（9:32—35）及如今归回后的光景（9:36—37）。两段经文的起头都以“如今/现在”⁸²作句子的开头。这个祈祷的人承认本民族的罪，婉转陈辞，请求神体恤百姓当时面临的艰难处境，救助他们。

9:34 不听从你的诫命和你警戒他们的话。人人都犯了罪——君

⁸² NLT在9:32和9:36两节经文的句首有“如今/现在”字样。

王、官员、祭司和列祖（很出人意料，这里没有提到假先知），他们没有遵行神在律法中所吩咐的诫命，也不听从神透过先知告诫所给的警示。

9:36 我们现今作了奴仆。字面意思为“我们是仆人”。乍一看，如此负面看待犹太人在波斯政权之下的生活令人诧异，因为波斯政府在许多方面还是比较善待犹太人的（Myers 1965:170）。不过之前以斯拉也表达了相同的观点（见拉9:9），因为波斯人庞大的赋税体制给人民带来了非常沉重的负担（Clines 1984:198）。

► 释义

这个故事看来发生在8:13—18那场欢愉的住棚节节期后两天。经文中没有过渡句来解释之前的事件如何影响了9章的事件，但是，由住棚节的欢乐到现在这个场合的悲哀，转变显得相当突兀，让人有些颠倒之感，因为照我们所想，一般是先有认罪的行动，后有随之而来的喜乐（Myers 1965:165）。有些学者据此认为，本章是误置于此，它本该放在处理终止异族婚姻的以斯拉记10章之后（见9:2; Myers 1965:165; Williamson 1985:309—310）。不过，9章的祷告与8:1—18之中的两个段落有着相似的结构，表示8—10章属于同一个文学单元。9:5b—37的祷告跟与离绝外邦配偶的议题无关，因此，这里简单提到离绝外邦配偶，只是说明这事发生在较早的某个时候，并不表示这事刚刚发生（Clines 1984:189）。倘若以上关于时间背景的说法正确，那么看来百姓现在哀哭认罪，是因为他们听到人宣读神的律法，就意识到自己犯了罪。发生在8:1—12的故事也与此相似。

跟8:5一样，百姓在宣读神的话语时都站着，表明他们敬畏神。经文没有交代当时宣读律法书的是谁，我们可以假设这里延续了与8:1—3相同的模式，如果这样，那么以斯拉以及9:4—5提到的一些利未人可能就是负责宣读律法的人（Clines 1984:191）。神的诫命使百姓认识到了当行和不当行的事，可是，光有头脑知识并没有多大功用，明白神

的话语最终是为了将其应用在生活中。因此，百姓需要承认过去在哪些方面没有跟随神，然后才能与神和好，也才能在神面前屈身敬拜，表示他们对神的谦卑降服。

希伯来原文没有指出9:5b—37这段长篇祷告由谁而发，我们可以猜测是9:4那些大声呼求神的利未人作了这篇认罪祷告（Throntveit 1992:102），或是聚集在一处的百姓作了这段祷告（Eskenazi 1988:100），也可能这是以斯拉的祷告（七十士译本）。

这段祷告兼具历史诗篇（诗78；105；106；135；136）和以往认罪祷告（1:5—11；拉9:6—15；但9:4—19）的特征。这段祷告像历史诗篇一样，回顾了整个救恩历史中神仁慈的带领和看顾，追溯神自创世（9:6）直至当时（9:32—37）施行大作为的历史。叙事者好像在用圣经祷告，并应用所学功课，从属灵角度来认识当前的处境（Eskenazi 1988:101）。在谦卑认罪的过程中，百姓承认了他们过去共同的失败和罪行，也一再承认神在他们犯罪时施恩怜悯了他们（参诗106）。这个祷告的前半部分着重于赞美神的作为（9:5b—31）：百姓纵然失败，神仍旧仁慈地顾念他们（9:16—18, 26, 29—30）；后半部分则以“如今”⁸³开始（9:32）。这与哀歌的特色更为相近。

这段材料可以划分为下面几个主题：

赞美神（9:5b）

创造（9:6）

亚伯拉罕（9:7—8）

出埃及（9:9—11）

旷野（9:12—21）

得地为业（9:22—25）

在应许之地的生活（9:26—31）

全民被掳（9:32—35）

目前的处境（9:36—37）

祈祷的人以赞美开始祷告是合宜的。这些敬拜的人希望高举并荣

⁸³ 同前注。

耀耶和華的名。耶和華的一切，包括他的創造大能，他萬物的保存，他立約的作為，他信守諾言，他拯救百姓脫離仇敵，他所行的神迹奇事，他對於子民的指引、餵養和指示（9:6—15），都可以說明百姓何以要讚美他。

經文首先宣告耶和華是獨一的神，並主張百姓都應向神忠心（9:6）。沒有誰能與耶和華相比，他是獨一的真神（賽44:6, 8; 46:9）。這不只是一神論的教義認信（參申6:4），也是在宣告百姓之所以能堅守信仰，也是單單由於雅威。9:7開頭部分重複了這一觀念，以表強調，接着就說到耶和華如何揀選亞伯蘭，呼召他前往迦南地。耶和華透過早期希伯來歷史中這三個重要行動，證明了他的神聖性情。妥拉中雖然沒有提到“揀選”亞伯蘭（申4:37; 7:7; 10:15; 14:2提到以色列蒙揀選），但確實記載了神帶他上去（創15:7）、為他改名（創17:5）的事。這揀選、拯救亞伯蘭並與他立約的行動，表明耶和華是以色列民族歷史之源。這裡講述耶和華的大作為，是承認百姓完全倚賴於神，也是在含蓄地激勵百姓要基於神給亞伯拉罕的應許，積極地盼望未來。

9—12節回顧出埃及事件。曉得神深知他子民的困境，也採取行動減輕他們的痛苦（見出3:7; 4:31），總會令人得安慰。神過去曾為他的子民行事，所以，如今在尼希米的時代，祈禱者也能充滿信心地求神睜眼而看，看百姓在波斯政權下遭受的痛苦（9:36—37）。聖經多次把臨在埃及人身上的災難（出7—11章）看作無可辯駁的證據，證明神的能力高過哪怕看來不可戰勝的仇敵（申4:34; 6:22; 7:19）。神降災的目的之一，是使埃及法老及其官員、百姓都知道他是神（出7:5, 17; 8:10, 22; 9:14, 29; 10:2）。因此當埃及官員（出8:19; 9:20; 10:7）、法老（出9:27; 10:16）和埃及的百姓（出11:3）都承認這些災難是出於神的時候，神的旨意也便成就了。

埃及人行事狂傲（出9:17; 18:11），他們拒絕認耶和華為他們的神，也不許神的子民離開埃及，希圖光大他們埃及的文明，然而，神借着災難，讓他的名在全地上得了榮耀（出9:16）。就連耶利哥城的妓女喇合，都曉得神偉大的拯救作為並且倚靠神（書2:9—11）。這榮

耀的名在整个以色列历史中激励着以色列人，也为这些尼希米时代的百姓带来盼望。

进而，神又以他的恩典和大能行了两件大事，使他的名得了荣耀。第一，他“分开”（*baqa* [T^H1234, Z^H1324]）红海（出14:16, 21—22章），使以色列人自干地通过（出15:16），接着他又将“追赶的人”（*radaph* [T^H7291, Z^H8103]）扔进海里（出14:4—5, 23; 15:4—5）。这是一个明显的神迹，证明神为他子民的缘故直接介入历史。百姓看见并经历了神大能的彰显。第二，以色列人有云柱和火柱伴随他们（出13:21—22; 14:24; 申1:33），那是神在旷野中一直引领百姓的记号。这段祷告更着重于神带领他子民的证据——云柱和火柱，而不是神大能的同在。

在西奈山上，神不单对摩西说话（出19:3, 9, 20—21），也直接对百姓说话（申5:22, 24, 26）。这是一生中唯此一次的经验，令百姓惊奇万分（9:13）。神雷轰般的话语包含“典章和律法……条例和诫命”，公义又美好。也许有些人对摩西律法的看法非常负面，但以色列中的正直人都将其视为神公正旨意的启示（诗119:11, 16, 18, 26—27, 35, 40, 47—48, 97, 113, 127, 140, 163），正如今天许多人将新约视为神旨意的启示一样。

神曾在指示中晓谕他们关于安息圣日的律例（9:14）。百姓不论在与人还是与神的关系上，都并非不知道何为合神心意的事。安息日的指示讲到要记念这圣日，不可做工，要将这日视为与神立约的记号，并强调了如此遵行的重要性（出20:8; 31:12—17; 申5:12）。这样将一段时间分别为圣归给神，正是以色列人有别于其他民族的标志：他们仰赖神的供应，而非七个工作日里所能赚取的东西。

接下来的祷告继续感谢神从天上赐下粮食给以色列人吃，又从磐石中赐水给他们喝（9:15）。神的恩典在各方面都丰富富。神从天上赐下吗哪，如雪从天降下（出16章；诗78:24; 105:40），又让泉水自磐石涌出（出17:6; 民20:8; 诗105:41），在在显明神在他子民孤立无援、无法自给时神奇地眷顾他们。他还带领他的子民穿越旷野，进入迦南美地。约书亚之所以能够征服那地，乃是出于下述两个相辅相

成的原因：百姓凭信心去攻取那地，神则击败他们的敌人（申1:8；4:1；6:18；书8:1—2；11:6—8）。

至此（9:16），祷告开始将神满有恩典能力的大作为跟以色列人狂傲罪恶的行径作对比。骄傲说：“我是主人，我懂得最多，我可以自己解决这事；所以，我才不听别人的意见。”顽梗的人硬着颈项（出32:9；耶7:26），不肯改变也不肯掉头。而如果骄傲加上顽梗，则是致命的，因为这样的人甚至不愿意敞开心考虑可使他们免遭灭亡的好建议。你无法影响这种人，因为他们不肯听神的话。

神一再让百姓记念他们为他们所行的事（申4:10；5:15；7:18），因为百姓若记念神过去恩典和大能的作为（那些不可思议的灾难、过红海出埃及、火柱和云柱的带领，以及击败仇敌的事），就会心怀感恩，也会放心地把未来交在他手里（9:17）。信徒若忘了神过去为他们所做的事，往往就不再赞美神，也不再感谢他、顺服他或信靠他了。在加低斯巴尼亚，百姓不信神会将那地赐给他们，因为他们害怕探子所说的巨人。他们忘了神过去在埃及对仇敌所做的事。所以，他们想指派一位新领袖，带他们回埃及为奴之地，这真是讽刺（民13—14章）。他们拒绝的不是他们在地上的领袖摩西，他们拒绝的是神自己并他一切的应许。

因此，祈祷的人说道：“你是乐意饶恕人，有恩典，有怜悯，不轻易发怒，有丰盛慈爱的神。”（9:17b）这句将“他们”所做的事（9:16—17a, 18）与神做的事（9:17b）两相对照。只有透过神爱的目光，才能够最充分地理解以色列过往的经历。尽管以色列人固执傲慢地反抗神，神还是以宽容、仁慈行事，他赦免他们的罪，怜悯他们，而不是在怒气中惩罚他们。神一再向悖逆的约民展现他坚定不移的圣约之爱。神以他的信实和护理看顾百姓的一切需要，供给他们粮食、水、衣服和健康。他们抱怨，他们悖逆，但其实从来不曾缺什么（申2:7；8:4；29:5）。神许多时候都是如此行事，所以我们可以用9:17b的这些词汇来形容他的性情（出34:6；民14:19；诗86:15；珥2:13；拿4:2）。

接下来的祷告，9:22—25，讲述约书亚征服那地的过程中神为他们行的一切奇事。神的恩典是明明可见的，他要领他们进入流奶与蜜

之地的应许也是真实的。摩西曾告诉百姓神会赐给他们肥美之地（申6:10—11；8:7—10；11:10—15），但也警告他们在得到这一切祝福后，不可骄傲自满忘了神。有些人得了这一切的祝福，兴旺昌盛，就把时间都花在享受好日子上。申命记8:11—20就是在警告百姓可能临到他们的试探，即自满自足，忘了他们的一切财富都是神供应的。

尼希米记9:26—31描述百姓在迦南地安家后的所作所为，时间从士师秉政时期经联合王国时期直到被掳时期。这是摆荡在神祝福与百姓悖逆之间的第三轮循环。基本来说，百姓的罪包括：不愿意遵行神的神圣启示，罔顾先知的告诫而拒绝悔改；不单如此，邪恶的以色列民甚至大逆不道地杀害了神差派前去传达他话语的先知（王上18:4, 13；19:10—14；代下24:20—22；耶2:30；太23:29—37；罗11:3）。漠视神的诫命总是不智之举，而无视神毁灭的警告简直就是愚蠢。

下一部分（9:32—35）用一段赞美之辞拉开序幕，这位祈祷者在此称颂神所是以及神所成就的一切。以色列国过去受惩罚，并不能证明神软弱或神不爱他的子民，反而证明他仍是以色列的神，“至大至能”、“至可畏”，他已透过他的奇妙作为、透过信守与他子民的约而显明这一点（9:32）。人的任何认罪与向神求助的行动，都必须基于人对神的降服、敬畏以及人与神的个人关系。凭着信心，神的子民可以向他求助，因为知道神是在爱中行事，且信守他的应许。我们可以相信神的应许，因为他有能力做他所说的。

祈祷者没有带着苦毒看待亚述人带来的羞辱蹂躏或巴比伦之掳，也没有因发生在身上的种种不幸责怪神（9:33）。而是谦卑认罪，百姓承认自己“罪大恶极”，承认神降在其他民族的一切审判理当也降在他们身上。这样的祷告鼓励听众为自己的罪行负起完全的责任，接受神公义的惩罚，因这是合宜的。只有当神的子民认罪、悔改并回转相信神时，神才能够帮助他们。

最后一段祷告为百姓的现况向神提出请求（9:36—37）。虽然神已经让他的子民回到巴勒斯坦这出产丰富之地，但土地丰富的出产并没有使当时的以色列民受惠，他们所得之物的很大一部分都要作为税赋上缴给波斯王（见5:4）。由于土地被波斯政府管辖，所以他们必

须效忠于王和他的法律（见拉7:25—26）。波斯人可以强迫他们服劳役、为国家筑路、服兵役或参与其他国家工程。非但如此，若他们违反波斯律法，波斯人还可以合法地惩罚或处死他们。百姓依然深陷于极大的苦难，需要神帮助拯救他们。

总括起来，这一大段祷告包含以下几方面的内容：（1）称颂神，称谢神奇妙的性情；（2）几度承认自己的民族没有守住与神的立约关系；（3）承认尽管他们犯了罪，神仍然以怜悯、恩典待他们，信实守约；（4）承认自己的民族该当为罪遭受神公正的审判；（5）请求神留意看他们不幸的处境。这段祷告与圣经中以及现今教会中的许多祷告大不相同，它的篇幅格外长，透过整个民族历史回顾神子民的失败，强调神以往的怜悯何其重要。然而，祷告也提供给读者一些重要的神学观点，我们的祷告中也应时常包含这些观念。人需要看见神在广泛历史领域中所扮演的角色，才能正确领会神的工作不但具有个人性的意义，更具有世界性的意义。

诗篇中的赞美诗（诗100篇；111—113篇；146—150篇）为人提供了赞美的辞句，呼召其他人一起来尊神的名为大。尼希米记中的这篇祷告开篇辞正是赞美神的名，尊崇他（9:5），宣扬他的奇妙作为（9:6—15）。到了祷告后半部的开头部分，焦点转向认罪和祈求（9:32），此时祈祷者再次重复这些赞美神的大能、神可畏的同在以及他不住守约施慈爱的辞句。我们在祷告中应当常常承认，能向这位全能神祈祷是我们的特权；我们也要荣耀神的名，恭敬地尊荣他。赞美的祷告流淌自渴望敬拜神的心。

这位祷告者赞美神的理由很多：神在自然界的奇妙作为（创造；利用自然界带来不可思议的灾难；分开海水）；神为他子民所行的奇事（拣选；赐地；差派救赎者）；神启示他的旨意和道路（赐下律法；透过火柱引领百姓；赐下圣灵借着先知说话）；神又亲自与他的子民立约，信守他的应许；还有他不肯撇弃他悖逆的子民，等等。毋庸置疑，神是奇妙、荣耀、满有怜悯且公义的神。我们应该为神过去以及现在所行的一切奇事称颂他。

祷告应该包含认罪，好修复百姓与神破裂的关系。百姓曾妄自尊

大，拘泥固执，不愿遵从神显明的旨意（9:16, 29），又拒绝神设立的领袖，违拗、反抗、杀害神的先知使者，诬蔑神的名（9:26）。他们需要承认这些罪，转离他们的恶行。这段祷告着重突出了以色列人先是不顺从神在律法书中的诫命，后又弃绝先知的警告。神的子民本来知道所当行的，却拒绝听从或遵行神的话。这样的罪导致偶像崇拜（9:18），严重伤害了他们与神之间的立约关系。但是，在以色列民的诸多罪恶中，最令人痛心的是，那些罪一而再、再而三地重演。承认过错固然是令人觉得耻辱羞愧的事，但人必须认罪悔改，方能与神建立或维持亲密的关系，此外别无他途。

这祈祷的人每数算百姓过去的一样罪行后，就会反过来述说神的宽容、恩典和怜悯（9:17）。神没有灭绝他悖逆的儿女，无论是在他们拜金牛犊之后（9:18），或是在加低斯巴尼亚，他们想要另立新领袖带他们回埃及时（9:17），神以此展现了他的爱。而在他们从迦南人手中取得那佳美之地，开始享受新土地的丰富以后，神也曾原谅他们违背律法、拒绝众先知告诫的罪（9:26, 29）。神没有除灭罪孽深重而又悖逆无道的子民，反以耐心和怜悯相待，即使审判临到之时也没有将他们除灭净尽（9:31）。因着人的犯罪倾向，百姓若不是靠神长久以来的怜悯，断不会长久存活。神的恩典实在好得无比，人完全不配得。

然而，百姓不断犯罪，屡次弃绝神的启示，没有持守与神亲密的圣约关系。因此，交账之日终于到来。如此的惩罚令人难以承受，痛不欲生，但这就是神公正地对付不虔诚之民的方法。有时可能是个人受到神公义的报应，还有的时候，当君王、祭司、先知和百姓全都有罪时，神也可能毁灭整个国家（9:32—34）。百姓弃绝神而不事奉他必产生严重的后果，而一个人如何回应神的审判，也将决定他是否由经验中汲取教训：人可以变得怨怼、责怪神，也可以坦白承认他应当受惩罚。做到这一点或许很困难，但承认错误、从惩罚中学习功课总归是最好的选择。

一个人就算过去犯过错误、受过惩罚，也总是可以再次来到神面前，为每个新的处境寻求他的怜悯和慈悲（9:36—37）。在这段祷告的尾声，作者表达了百姓受波斯政府沉重的赋税所压而产生的苦闷沮

丧。希伯来人虽然回到了自己的土地，但还没有脱离外邦独裁者的辖制。他们晓得神能够解决他们的担忧，减轻他们的痛苦，于是就他们的处境大声向神呼求。他们知道神会垂听他们的呼求，并以他全权的智慧回应他们的祷告。

虽然除了以色列，再没有其他民族享有与神之间那样的关系，但是，神与列国的关系仍有一些共通特质。不管外邦国家还是以色列，若他们的所作所为违背了神的旨意（摩1—2章），神都会分别向他们讨罪。这段祷告有几个方面，几乎可以作为任何国民祷告的典范，因为每个民族都有不事奉神的历史。祷告指出人需要承认自己的失败，记念神过去怜悯的作为，明白过去所受的惩罚是出于神的管教；也需要请求神顾念眼下可能存在的不幸处境，并称颂他的圣名。列国的国民都需要承认，倘若不是神极大的怜悯和忍耐，他们就会为自己的罪遭受更多痛苦。

（三）会众决心遵行神的话（尼9:38—10:39）

³⁸*因这一切的事*，我们立确实的约，写在册上。我们的首领、利未人，和祭司都签了名。

第10章

¹*签名的是：哈迦利亚的儿子—省长尼希米，和西底家；

²祭司：西莱雅、亚撒利雅、耶利米、³巴施户珥、亚玛利雅、玛基雅、⁴哈突、示巴尼、玛鹿、⁵哈琳、米利末、俄巴底亚、⁶但以理、近顿、巴录、⁷米书兰、亚比雅、米雅民、⁸玛西亚、璧该、示玛雅；

⁹又有利未人，就是亚散尼的儿子耶书亚、希拿达的子孙宾内、甲篾；¹⁰还有他们的弟兄示巴尼、荷第雅、基利他、毗莱雅、哈难、¹¹米迦、利合、哈沙比雅、¹²撒刻、示利比、示巴尼、¹³荷第雅、巴尼、比尼努；

¹⁴又有民的首领，就是巴录、巴哈摩押、以拦、萨土、巴尼、¹⁵布尼、押甲、比拜、¹⁶亚多尼雅、比革瓦伊、亚丁、¹⁷亚特、希西家、押朔、¹⁸荷第雅、哈顺、比赛、¹⁹哈拉、亚拿突、尼拜、²⁰抹比押、米

书兰、希悉、²¹米示萨别、撒督、押杜亚、²²毗拉提、哈难、亚奈雅、²³何细亚、哈拿尼雅、哈述、²⁴哈罗黑、毗利哈、朔百、²⁵利宏、哈沙拿、玛西雅、²⁶亚希雅、哈难、亚难、²⁷玛鹿、哈琳、巴拿。

²⁸其余的民、祭司、利未人、守门的、歌唱的、尼提宁，和一切离绝邻邦居民归服神律法的，并他们的妻子、儿女，凡有知识能明白的，²⁹都随从他们贵胄的弟兄，发咒起誓，必遵行神借他仆人摩西所传的律法，谨守遵行耶和华——我们主的一切诫命、典章、律例；

³⁰并不将我们的女儿嫁给这地的居民，也不为我们的儿子娶他们的女儿。

³¹这地的居民若在安息日，或什么圣日，带了货物或粮食来卖给我们，我们必不买。每逢第七年必不耕种，凡欠我们债的必不追讨。

³²我们又为自己定例，每年各人捐银一舍客勒三分之一*，为我们神殿的使用，³³就是为陈设饼、常献的素祭，和燔祭，安息日、月朔、节期所献的与圣物，并以色列人的赎罪祭，以及我们神殿里一切的费用。

³⁴我们的祭司、利未人，和百姓都掣签，看每年是哪一族按定期将献祭的柴奉到我们神的殿里，照着律法上所写的，烧在耶和华——我们神的坛上。

³⁵又定每年将我们地上初熟的土产和各样树上初熟的果子都奉到耶和华的殿里。

³⁶又照律法上所写的，将我们头胎的儿子和首生的牛羊都奉到我们神的殿，交给我们神殿里供职的祭司；³⁷并将初熟之麦子所磨的面和举祭、各样树上初熟的果子、新酒与油奉给祭司，收在我们神殿的库房里，把我们地上所产的十分之一奉给利未人，因利未人在我们一切城邑的土产中当取十分之一。

³⁸利未人取十分之一的时候，亚伦的子孙中，当有一个祭司与利未人同在。利未人也当从十分之一中取十分之一，奉到我们神殿的屋子里，收在库房中。³⁹以色列人和利未人要将五谷、新酒，和油为举祭，奉到收存圣所器皿的屋子里，就是供职的祭司、守门的、歌唱的所住的屋子。

这样，我们就不离弃我们神的殿。

9:38a 9:38在希伯来经文中的位置是10:1。9:38b 或作“尽管有这一切的事”。10:1 10:1—39在希伯来经文中的位置是10:2—40。10:32 相当于4克。

► 注解

9:38 [10:1] 我们立确实的约，写在册上。在希伯来经文中，本节经文是第10章的首节（参NLT页边注），暗示着一个新的文学单元开始了。以下议题引起了学者们的许多讨论：这段内容是否适合放在第9章伟大的认罪祷告之后，也就是它们目前所在的位置？将这段故事放在以斯拉记8—10章的改革运动之后是否更合逻辑（Throntveit 1992:101; Myers 1965:165）？或者，这段是否应归入从13章开始的改革运动，即省长自书珊城返回之后所发起的那场改革运动（13:6—7；见Clines 1984:199; Williamson 1985:330—331）？不错，在以斯拉记-尼希米记中，并非所有的题材皆按照年代顺序排列，10:30—39的改革运动与13章的事件也有些相似；但是，倘若10章的原初语境就是13章所发生的事件，那么我们实在难以解释以斯拉为何不将两段内容合并。相反，9:38中的连接语，“因这一切的事”，还有9:33, 36, 37, 38中所使用的措辞“我们”，以及文中提到“诚实的”亚伯拉罕和“确实的约”（9:8, 38 [NLT译作“严肃的诺言”]）——这些都将10:1—39与之前9章的事情连接了起来（Duggan 2001:241—242）。所以，不应改变这段的位置以配合13章的诸事件。

本章分作两部分。第二部分是10:30—39，讲述百姓一致同意要行的事。第一部分是9:38—10:29，列出同意此文件内容和家族。我们不太清楚他们是亲笔在文件上签名，还是一位文士将他们的名字写在这份文件上。Blenkinsopp断定只有民事和宗教领袖才亲自在这约上签名，并反对凡这里提到名字的人都在文件上盖了印的说法（1988:312）。Williamson则认为，“这段经文既不绝对肯定、也不绝

对否定下述观点：这里有名在录的领袖只是用盖印加上自己的名字，而不是亲笔签名”（1985:332）。不管怎样，这些人都表示他们要更新与神之间的立约关系。

10:1 [2] 签名的是。⁶⁴字面意思为“盖印的是”。NLT以两个词“认可和盖印”来翻译，某种程度上解释了盖印在当时文化中的重要性。有些学者认为“印”这个复数名词指“那些在此盖印的人”（参NIV）或“经过盖印的文件”（参NASB, NLT）。但这里也可能指各人或各宗族加盖在文件上的许多印记。

尼希米。省长尼希米作了百姓的榜样，率先在文件上签名盖印。

西底家。一些学者猜测西底家与尼希米的文士撒督是同一人（13:13；参Blenkinsopp 1988:12；Brockington 1969:139），但这只是猜测，其根据是以斯拉记4:8这段平行经文，那里明确称伸帅为书记。另一种可能性是，西底家是尼希米手下一个重要的政治领袖。

10:2—8 [3—9] 祭司。这个注解性质的词出于希伯来文抄本10:7[8]，NLT将其置于名单之前，这也是现代读者比较熟悉的顺序。这份由21个名字组成的祭司名单与跟随所罗巴伯由被掳之地归回的22位祭司名单几乎完全相同（12:1—7）。但由于这些人不可能在当时还活着，所以这些名字必定是宗族名，而不是人名（Clines 1984:201）。同样的21个名字也出现在12:12—21，那里把他们与之后的约雅金时代联系在一起。这份名单似乎与24个祭司家族按着班次轮流在圣殿服事的安排有关联（代上24:7—18）。

10:9—13 [10—14] 利未人。这17个名字与8:7；9:4—5；12:8—9，24—25中的利未人名录有部分重叠。头三位看起来是领袖。示巴尼与荷第雅的名字在这里出现两次似乎有点奇怪，可是不论过去还是现在，同名异人的事都屡见不鲜，所以不应把这些名字视为文士抄写的错误而予以删除。这些名字可以与历代志上6章和23章利未支派的族谱相互对照。

10:14—27 [15—28] 民的领袖。在10:14—27中，有14个名字与7章及以斯拉记2章所列的领袖之名相同，同时有13个名字与曾经协助尼

⁶⁴ NLT译作“文件得到认可，并且盖印”。

希米重建耶路撒冷城墙的人有关（第3章）。有六个名字属于以斯拉宣读律法时与他一同站在台上的家族（8:4—14）。其余的名字则反映出当时社会人口的增长。增长的因素有：陆续又有百姓从巴比伦返回耶路撒冷；较大的家族一分为二；留在本地、曾经背道的犹大人家族如今也加入了回归耶路撒冷的掳民行列（Kidner 1979:115）。

10:28—29 [29—30] 其余的民。尼希米记10:28概述哪几类人参与了这次重新立约并决心忠信于神的活动，10:29则记录他们所做之事。真正在文件上盖印的只是少数政治、宗教以及有影响力的家族领袖，不过，人人都可参与口头宣誓——包括男人、女人和孩童（参8:2—3）。这群为数众多的会众包括守门的、歌唱的、殿役以及“一切离绝邻邦居民的人”（10:28）。最后所提到的这群“其余的民”，可能指拒绝跟撒马利亚的外邦人（拉9—10章；Myers 1965:177）通婚的百姓，或是一群放弃原来的信仰、转而敬拜以色列神的人（Duggan 2001:246; Blenkinsopp 1988:314）。

10:31 [32] 在安息日……带了货物或粮食来卖给我们，我们必不买。妥拉规定百姓当在安息日休息（出20:8—11），但没有明文禁止在安息日贩卖货物。另外一些经文暗示（耶17:19—25；摩8:5）百姓明白贩卖也算做工，因此是被禁止的。由于当地人并不遵守这一规定，以色列民有必要在解释这个较笼统的安息日律例上达成共识，并再次立誓遵从。Clines（1981:111—117）提出，祭司曾利用五个解经原则将先前的律法加以扩充，并应用到摩西律法没有直接涉及的新问题上。虽然犹大人接受这种作法，但外邦人是拒绝的，由此引发了数年后一些很实际的问题（13:15—18）。

每逢第七年。另一个相关规定是安息年必须让土地休耕，并要免除债务（出21:2—6；23:10—11；利25:1—7；申15:1—3）。这将减轻耶路撒冷附近穷人的负担（见5章），百姓也可借此表明他们相信神会供应他们的需要，因为安息年不得耕种谷物。

10:32 [33] 捐银一舍客勒三分之一，为我们神殿的使用。字面意思是“三分之一舍客勒”。接下来的两节经文描述料理神殿的事（10:32—33）。出埃及记30:11—16和38:25—26提到，所有年满20岁

的男子，每人需捐给圣殿银子半舍客勒。因此，这不是在被掳归回后才出现的规定（Blenkinsopp 1988:316）。几乎没有证据证明这种税金需每年缴纳，不过也没有相反的证据。约阿施王修理圣殿时曾要求百姓捐助工程所需（王下12:4—15）；新约时代的犹太人也需缴纳圣殿税（太17:24）。虽然波斯政府为重建圣殿提供了资金（拉6:8），后来也偶尔赠送特别的献殿礼物（拉7:14—23），但是领袖们认识到百姓也需要负起自己的责任。数额由半舍客勒改为三分之一舍客勒，可能是由于波斯时期使用的舍客勒比重较大（Myers 1965:178）。

10:33 [34] 我们神殿里一切的费用。这些必需品也包含每逢安息日摆到圣所内精金桌上的12个饼（出25:23—30；利24:5—9），可能是纪念神供应百姓粮食的感谢祭（Clines 1984:207）。百姓也同意在安息日、月朔和年度节期时预备常献的素祭和燔祭（出29:38—42；民28:3—29:39）。定期的圣殿敬拜必须持续下去，但要维持这些敬拜活动，百姓就必须予以支持并投身参与。爱神的人必须负责为神的殿预备需用的经费，否则神殿的活动就会中止，神的子民也将无法使神的名得到荣耀和颂赞。

10:34 [35] 我们的祭司、利未人和百姓都掣签。尼希米记10:34—39叙述百姓又以其他的方式自行组织起来，一同做工，供应圣殿正常运作所需之物。为了明白神的旨意，祭司使用乌陵和土明掣签。值得注意的是，人人（祭司、利未人及一般民众）都分担了这项体力活，而没有将这工作全推给较低社会阶层的人。就今天而言，大家应当轮流负责打扫教会的地板、清洁厕所，谁也不能例外。

将献祭的柴。祭坛的火常常烧着祭物（利6:12），这就需要大量的柴，使火不至熄灭。以前是基遍人负责劈柴挑水（书9:27），后来此事由所有被掳归回的百姓共同承担（可能是因为没有他们所知的基遍后裔自被掳之地返回）。数年之后，尼希米再次强调，必须坚持供应祭坛需用的柴（13:31）。

10:35 [36] 将我们地上初熟的土产和多样树上初熟的果子都奉到耶和华的殿里。每逢五谷或果子成熟待收，以色列人就要将初熟的作物带到圣殿。神理应得到他供应给百姓的一切中那初熟、最好的部

分，因此，百姓当为着神所供应他们的一切，存感恩的心将初熟之物献上（出34:26；民18:12；申26:1—11）。每逢七七节或收割节（出23:19；民28:26），还有其他收成时节，以色列人都会如此庆祝。所献初熟之物的一部分将供给祭司作粮食。

10:36—37 [37—38] 将我们头胎的儿子和首生的牛羊都奉到我们神的殿。在埃及的那次逾越节，神拯救了以色列人头生的免于死亡，因此，一切首生的都属乎神（出13:12—13；民18:15—17）。但百姓可以透过献祭或交款赎回他们头生的（出34:19—20；利27:27）。此外，百姓也要献上初熟的农作物，包括新谷磨成的“最好的面团”（民15:20—21）及首批葡萄酿造的酒。要将这些带到圣殿的库房（拉8:29；10:6）或利未人所在村庄的收藏室，留待分配给祭司家族。

10:37 [38] 十分之一奉给利未人，因利未人……当取十分之一。住在以色列四境利未城邑中的利未人要收取以色列人出产的十分之一（民18:21—24；申14:22—29）。这什一奉献代表着他们土地的所有权归神所有，也是要帮助百姓学习敬畏神（申14:23）。虽然本章没有提到，但申命记26:12—14指出，什一奉献里的一部分会用于救济贫困的外邦人、寡妇和孤儿。

10:38 [39] 利未人也当从十分之一中取十分之一，奉到我们神殿的屋子里。利未人必须将他们所收取之物的十分之一，送到耶路撒冷的圣所，供应那里众祭司的需要（民18:25—32）。关于负责管理物品的这位祭司，我们不清楚他职位的确切性质。他只负责点收、记录、收藏所有带到耶路撒冷来的什一奉献吗？还是说，他在各利未城邑间奔走，依照耶路撒冷圣殿的祭司已经收到的物品，来确认他们还需要哪些种类的什一奉献呢（五谷和酒等等）？

► 释义

9:1—37百姓向神认罪之后，遂决定一同立约，正式将自己奉献给神，立志忠心爱他并事奉他（9:38）。这里的用语与之前有关“立

约”（拉10:3，按字面意思翻译）的用词相似，但这里指的是“确实的约”（'amanah^{TH548, ZH591}）。百姓自愿接受这约，他们在此文件上签了名或盖了印（10:1—27）；这乃是百姓的一次单方协议，他们决定要诚实持守神的律法（10:29）。约以书面形式记录下来，一为明文记下大家都同意的内容，二为明确具体是哪些人同意遵行约定。领袖们也许认识到，百姓若在文件上亲笔签名或是盖印，就会更严肃地对待自己的誓言。

人人都晓得在文件上签名是大事，盖印也一样，表示人接受文件上的内容。人在支票上签名，表示他同意支付支票上所签的金额；买卖房子的双方签名，代表他们皆认同卖契上所明示的价格。签名是要求人负责的方式，免得人事后反悔或改变心意，硬说他并没有同意过什么事。人一旦签名，就需要承担责任。

领袖、祭司和利未人的名字都在这份密封的文件上，不过文件卷起来用陶印封上后，他们的名字并不都在陶印上（9:38）。可能是各人或各家族写下他们的名字，然后在名字旁边盖上家族印记，表明他们同意所签署的内容（有关领袖、祭司和利未人名单的细节，见10:2—27注解）。

列举完名单后，10:29告诉我们，百姓“发咒起誓，必遵行神借他仆人摩西所传的律法”。该仪式有一个程序，就是众人联合起来如同一人，口头宣告他们将致力于一个共同目标。百姓必须专心致力于爱神在约中的规条并且遵行，才能重新恢复与神所立的约。为了强调这次立志奉献的严肃性，每个人都同意发咒起誓（此乃依照申27—28章百姓首次领受神的约时所立下的模式）。百姓一心一意要走神在摩西律法中所吩咐的道路，表达了愿意降服在神旨意之下的态度。

最后一段（10:30—39）提到百姓对于下述议题出了具体承诺：
（1）拒绝与外邦人通婚（10:30）；（2）守安息日为圣，并将每第七年分别为圣（10:31）；（3）顾念圣殿的需要（10:32—33）；（4）献上合宜的祭物（10:34—39）。

上述第一项义务值得在以斯拉记和尼希米记的背景下提出来讨论（关于其他义务的解释，请见前面注解）。以色列人立誓不容子孙

与居住在当地的外邦人通婚（据于出34:11—16；申7:3—4），这与之前以斯拉记9—10章所立的誓言、以及之后尼希米记13:23—27的规定相同。这项禁令意在保护民族的宗教纯正，跟仇视其他民族或种族毫不相干。事实上，以色列人接纳那些改信以色列神的外邦人（例如喇合和路得）。鉴于百姓已经如此立下誓言，尼希米在数年之后遭遇这方面的难题着实有些奇怪（13:23—27）。有一种解释说，当时也有些人认为可以跟当地居民通婚，所以没有参与这次重新立约的仪式（10:28）。

在这场重新立约的仪式上，百姓决定，不光表示对过去的罪感到抱歉，也不光表示以后要努力在遵行神圣约指示的方面做得更好些。这些信神的人是想彼此激励，以更深切坚定的心志忠心跟随神，尤其是在影响社会未来属灵生命力的一些关键问题上，因此他们向神与彼此立下“严肃的承诺”或“坚定确实的约定”（9:38）。他们醒悟到过去没有对神忠心（9:1—37），所以他们想要做些什么来坚固自己未来服事及荣耀神的决心。他们要像亚伯拉罕从前那样（创12, 15, 17, 22章），再次将自己交托给神。今天，人们依然以这样的方式表明委身的心志，比如我们会签署地方教会盟约，或签署《洛桑信约》（the Lausanne Covenant）⁸⁵以在世界各地推动传讲福音和社会行动。

经人签署名字的合约陈明立约各方的关系，列出立约各方自愿兑现的行为。签署文件要求各方以宣誓或赌咒的形式，表明他们必忠诚地履行一系列行动，同时也表明他们不会以其他方式行事。宣誓中，可能会针对不忠于约定者许下一段明言或暗含的诅咒（10:29）。牢记这自加的诅咒，可以使人得到坚持信念的动力。对自己发过咒、起过誓的立约人可能会更小心地遵守约定，也不为自己找借口逃避约中规定的义务。这些人的签名立约之举并没有造成律法主义的氛围，没有让人感到身在其中就不得不遵守某些律条，好在神那里赢得几分称

⁸⁵ 洛桑信约（The Lausanne Covenant）在1974年洛桑世界福音会议上签订，是新教福音派教会对世界福音使命的代表性宣言，见卢龙光主编：《基督教圣经与神学词典》，第334页。

赞；相反，他们是自愿将自己献给神，为要更好地服事神、尊崇神。今天的基督徒若想个别或集体与神立下约定，明确规划出他们特别希望在哪个领域献上自己服事神，这也不为错事。

笼统地宣告把自己献给神固然是好事，但人若在合约上明确定下具体的态度和行动，将使人更有责任感，也能更清楚地评估自己是否确实信守承诺。就本章情形而言，尼希米与会众都认识到，百姓需要更严肃地对待以下承诺：（1）不与周围的外邦人通婚（10:30），（2）不在安息日贩卖商品（10:31），（3）遵守安息年休息的规定（10:31），（4）交付圣殿税（10:32），（5）向神奉献礼物（10:33），（6）预备圣殿所需的木柴（10:34），（7）献上初熟的作物、头生的孩子及动物（10:35-36），以及（8）将所得的十分之一奉给利未人和祭司（10:37）。

总而言之，百姓“一同[承诺]不会离弃[他们]神的殿”（10:39）。这些重新立约的誓言，主要目的在于鼓励和支持圣殿的敬拜活动，好叫神日日继续得着荣耀。如果没有人提供木柴、奉献当纳的十分之一并缴纳每年的圣殿税，利未人和祭司就不得不去从事属世的工作以维持生计，圣殿里的敬拜活动也将因此终止（见13:10）。尼希米并不在乎百姓是不是认同他的观点，也不在乎他们聆听神的吩咐时有没有说“阿们”（8:6），他要他们以行动证明自己愿意将生命和金钱献上，荣耀神。

信徒群体背景各异，不同国家和不同教会的人，在生活中需要更坚心立志的方面也会有所不同，不过，许多信徒群体仍会面临一些共同的主题，主要有：（1）忠于神在圣经里的教训（10:29, 34, 36），（2）合宜地参与敬拜神的活动，（3）以财力支持神的工作，以及（4）将最好的献与神。忠心包括在生活的所有层面忠诚不二，全心全力地奉献自己为荣耀神而活，并以感恩、喜乐的心支持神的事工。铁杆球迷可以冒着恶劣寒冷的天气没日没夜地观看球赛，滔滔不绝地谈论他们喜爱的明星球员，或花费数百美元去现场观看他们喜爱的球队比赛，付出他们的时间、情感为喜爱的球队造势，信徒对待神难道不应当甘心乐意表现出更大的忠诚吗？神的名理当每个礼拜得到称颂，敬

拜神的活动理当得到信徒的热心支持，神家中工人金钱上的需要也理当得到满足。是时候激励人们以实质性的方式证明他们的忠心和奉献了。判断一个人是否已经奉献自己给神，某种程度上要看他如何花费自己的时间金钱，因为人总是为自己看重的事物出力。

五、尼希米安置百姓，进行改革（尼11:1 - 13:31）

（一）重新安置百姓（尼11:1 - 36）

¹百姓的首领住在耶路撒冷。其余的百姓掣签，每十人中使一人来住在圣城耶路撒冷，那九人住在别的城邑。²凡甘心乐意住在耶路撒冷的，百姓都为他们祝福。

³以色列人、祭司、利未人、尼提宁，和所罗门仆人的后裔都住在犹大城邑，各在自己的地业中。本省的首领住在耶路撒冷的记在下面：⁴其中有些犹大人和便雅悯人。

犹大人中有法勒斯的子孙、乌西雅的儿子亚他雅。乌西雅是撒迦利雅的儿子；撒迦利雅是亚玛利雅的儿子；亚玛利雅是示法提雅的儿子；示法提雅是玛勒列的儿子。⁵又有巴录的儿子玛西雅。巴录是谷何西的儿子；谷何西是哈赛雅的儿子；哈赛雅是亚大雅的儿子；亚大雅是约雅立的儿子；约雅立是撒迦利雅的儿子；撒迦利雅是示罗尼*的儿子。⁶住在耶路撒冷、法勒斯的子孙共四百六十八名，都是勇士。

⁷便雅悯人中有米书兰的儿子撒路。米书兰是约叶的儿子；约叶是毗大雅的儿子；毗大雅是哥赖雅的儿子；哥赖雅是玛西雅的儿子；玛西雅是以铁的儿子；以铁是耶筛亚的儿子。⁸其次有迦拜、撒来的子孙，共九百二十八名。⁹细基利的儿子约珥是他们的长官。哈西努亚的儿子犹大是耶路撒冷的副官。

¹⁰祭司中有雅斤，又有约雅立的儿子耶大雅；¹¹还有管理神殿的西莱雅。西莱雅是希勒家的儿子；希勒家是米书兰的儿子；米书兰是撒督的儿子；撒督是米拉约的儿子；米拉约是亚希突的儿子。¹²还有

他们的弟兄在殿里供职的，共八百二十二名；又有耶罗罕的儿子亚大雅。耶罗罕是毗拉利的儿子；毗拉利是暗洗的儿子；暗洗是撒迦利亚的儿子；撒迦利亚是巴施户珥的儿子；巴施户珥是玛基雅的儿子。¹³还有他的弟兄作族长的，二百四十二名；又有亚萨列的儿子亚玛帅。亚萨列是亚哈赛的儿子；亚哈赛是米实利末的儿子；米实利末是音麦的儿子。¹⁴还有他们*弟兄、大能的勇士共一百二十八名。哈基多琳的儿子撒巴第业是他们的长官。

¹⁵利未人中有哈述的儿子示玛雅。哈述是押利甘的儿子；押利甘是哈沙比雅的儿子；哈沙比雅是布尼的儿子。¹⁶又有利未人的族长沙比太和约撒拔管理神殿的外事。¹⁷祈祷的时候，为称谢领首的是米迦的儿子玛他尼。米迦是撒底的儿子；撒底是亚萨的儿子；又有玛他尼弟兄中的八布迦为副。还有沙母亚的儿子押大。沙母亚是加拉的儿子；加拉是耶杜顿的儿子。¹⁸在圣城的利未人共二百八十四名。

¹⁹守门的是亚谷和达们，并守门的弟兄，共一百七十二名。

²⁰其余的以色列人、祭司、利未人都住在犹大的一切城邑，各在自己的地业中。²¹尼提宁却住在俄斐勒；西哈和基斯帕管理他们。

²²在耶路撒冷、利未人的长官，管理神殿事务的是歌唱者亚萨的子孙、巴尼的儿子乌西。巴尼是哈沙比雅的儿子；哈沙比雅是玛他尼的儿子；玛他尼是米迦的儿子。²³王为歌唱的出命令，每日供给他们必有一定之粮。

²⁴犹大儿子谢拉的子孙、米示萨别的儿子毗他希雅辅助王办理犹大民的事。

²⁵至于村庄和属村庄的田地，有犹大人住在基列·亚巴和属基列·亚巴的乡村；底本和属底本的乡村；叶甲薛和属叶甲薛的村庄；²⁶耶书亚、摩拉大、伯·帕列、²⁷哈萨·书亚、别是巴，和属别是巴的乡村；²⁸洗革拉、米哥拿，和属米哥拿的乡村；²⁹音·临门、琐拉、耶末、³⁰撒挪亚、亚杜兰，和属这两处的村庄；拉吉和属拉吉的田地；亚西加和属亚西加的乡村。他们所住的地方是从别是巴直到欣嫩谷。

³¹便雅悯人从迦巴起，住在密抹、亚雅、伯特利和属伯特利的乡村。³²亚拿突、挪伯、亚难雅、³³夏琐、拉玛、基他音、³⁴哈叠、洗

编、尼八拉、³⁵罗德、阿挪、匠人之谷*。³⁶利未人中有几班曾住在犹大地归于便雅悯的。

11:5 NLT作“示拉”（Shelah）。11:14 NLT与希腊文译本皆作“他的”，希伯来经文作“他们”。11:35 或作“革夏纳欣”（Ge-harashim）。

► 注解

11:1 其余的百姓掣签，每十人中使一人来住在圣城耶路撒冷。11:1话题突然转变，表示新的段落即将开始。有些学者认为这里上承了7:4—5的话（Blenkinsopp 1988:322; Fensham 1982:242），那里说到耶路撒冷“城是广大，其中的民却稀少”。另有学者主张，11:1复述重提，为要将读者带回7:73，承接“各住在自己的城里”一句（Williamson 1985:268, 344; Throntveit 1992:112）。这两条线索都接得上11:1。

11:2 凡甘心乐意……百姓都为他们祝福。字面意思如此。我们难以得知这些“甘心乐意”（*nadab*[Th5068, ^{Zh}5605]，“愿意奉献自己”）的人是掣签所选百姓之外的另一群人，还是说掣签选出的百姓甘心乐意搬进城里（Brockington 1969:146）。

11:3—4a 住在耶路撒冷的记在下面。这句带出作者引述的档案，让读者知道名单既包括居住在耶路撒冷城中的百姓（11:4b—24），也包括住在耶路撒冷城外的百姓（11:25—36）。

11:4b—8 犹太人有……便雅悯人有……。这些人都真名实姓，他们放弃了在乡下舒适的生活，离开亲朋好友，搬进耶路撒冷居住。没有确据显示这是一份完整的名单（参代上9章中更长的名单），但这里和历代志上的名单可能都有据于官方档案库的一份正式档案（Myers 1965:85）。

11:9 长官。大概是一名军事将领（Clines 1984:215）或行政官员（Fensham 1982:245）。哈西努亚的儿子犹太是耶路撒冷的副官。

Mishneh[TH4932A, ^{ZH}5467]这个词(“第二”,参3:3和3:6的注解)跟犹大身份之间的关联可作不同解释:这个犹大可能负责管辖“耶路撒冷的第二区”(Yamauchi 1988:746),也可能曾担任“副官”(Breneman 1993:256;参NLT)。

11:10—19 祭司中有……利未人中有……守门的是……。这份祭司家族的名单与其他一些祭司名单相似,只是一些名字的拼法有些微差异(见代上9:10—13)。不过这里漏掉了属于哈琳子孙的祭司(拉2:36—39)。

11:11 管理神殿的。依照历代志下31:10, 13, 这里的“管理者”(nagid[TH5057, ^{ZH}5592])几可确定就是大祭司(Blenkinsopp 1988:324; Fensham 1982:245)。然而,这就使“长官”(paqid[TH6496, ^{ZH}7224])撒巴第业的角色(11:14)成了问题。Paqid这个词见于11:9, 14及22, 似是军事用语,但也用于非军事语境(Williamson 1985:352),因此,撒巴第业的角色可能是组织人力维持圣殿秩序及保卫圣殿。Fensham(1982:246)提出,此人是祭司手下的管理人员。

11:16 管理神殿外的事。利未人中有些负责圣殿外面的工作,包括收藏百姓奉给圣殿的木材,储藏并发放什一奉献,收取圣殿税,保养及维修建筑物,以及其他许多后勤工作。另有一些利未人负责提供赞美的音乐、献上祷告,也安排其他敬拜活动(11:17)。历代志上25:1—17提到,大卫分派三个利未家族管理歌唱的事(亚萨、耶杜顿和希幔),但是这里只提到两个。可能是两名领唱的,即玛他尼和他的副手八布迦,带领两班歌唱的人,以启应的方式轮流吟唱(12:8—9, 27—42);而当玛他尼告假期间,八布迦就代理他的职务。

11:19 守门的。这里的守门人负责看管进出圣殿区域的大门,而非外边的城门(7:3)。历代志上9:17—27提到,在王门、利未营区、圣殿入口处和圣殿仓库处都有守门人,后者负责看守收集起来的税金或什一奉献等物品。

11:20—24 各在自己的地业中。从某种角度看,11:20似乎显得有些脱序,因为我们在11:25—36才找到关于居住耶路撒冷城内百姓的描述(Williamson 1985:348)。不过我们可以将11:20视为未被选中搬进

耶路撒冷的百姓名单的起头。因此，11:21—24就成了夹在11:20—36中间的一段附加说明。11:21—23与圣殿敬拜有关，正好与11:15—18的内容相符。自己的“地业”指祖宗的地产，也是神赐给每个家族的永久产业。神拥有土地的所有权，但他将他的一部分地业赐给了寄居其上的约民（利25:23）。从被掳之地归来的家庭，自然希望回到那块神赏赐自己的土地上。

11:21 尼提宁。很可能作者后来又发现一段应放入前面段落资料，是关乎参与服事圣殿敬拜之人的。因此，这些经文就出现在了11:20后面。圣殿的殿役（*nethinim*^{Th5411, 2H5987}；见拉2:43—54）之所以没有与前面的几组人名同列一处，可能因为他们早已定居于圣殿正南边的俄斐勒丘陵（3:26）（Breneman 1993:259）。

基思帕。这可能是哈苏巴的另一种拼法（拉2:43）。

11:22—23 利未人的长官……王为歌唱的出命令。此处补充了11:17关于利未歌唱者玛他尼的资料，两处经文都提到了他的名字。除了歌唱之外，此人也担任官方军职，需要依照波斯王的命令执行任务。以斯拉记7:14—23提到以斯拉执行亚达薛西王的一条命令，我们可以假定波斯王年复一年都会颁布其他类似的命令。

11:24 辅助王办理犹太民的事。毗他希雅可能是驻波斯王宫的犹太人使者（Fensham 1982:248），或者至少是负责与波斯朝廷沟通的人。Clines推测毗他希雅是尼希米离世后的犹太省长，不过没有证据支持他这一假设。

11:25—36 至于村庄。最后这几节经文列出了耶路撒冷城外有人居住的城邑。奇怪的是，其他章节所记一些有人居住的著名村庄却没有列入该名单，如提哥亚（3:5）、米斯巴（3:7）、伯夙（3:16）、伯利恒（7:26）、耶利哥（7:36）。因此我们只能推测这份地名名册只是代表性的，内容并不完全。“和属……的村庄/乡村”（字面意思为“和其女儿们”）这样的措辞一再出现，意味着这里并没有列出所有城邑名。名单中某些城邑的位置与耶路撒冷相隔遥远，这一点意味深长，表示百姓已经比较安心，开始往耶胡德全境扩展，而不是只待在耶路撒冷附近与其关系密切的少数城邑。名单上也没有按照约书亚记

15章所记城名描述耶胡德省的边界（Brockington 1969:153），但这代表百姓已在境内朝四面八方扩展。他们可以自由地在该地定居，整个耶胡德省都可供他们安家居住。

► 释义

阅读人员和城邑的名单，实在不太令人提得起劲，不过，我们必须了解这份名单所代表的意义，好领会耶路撒冷城及其周边所发生之事的的神学含义。重建耶路撒冷城墙不是要作尼希米的纪念碑，也不表示犹太人要在那地东山再起。之所以需要重建城墙，乃是为了百姓可以在圣城耶路撒冷居住，祭司和利未人可维持定期在圣殿敬拜神的活动。耶路撒冷若不成为兴旺繁荣的大城，百姓就不可能将其视为政治、社会和宗教生活的中心；而百姓若不愿前往耶路撒冷参观或居住，圣殿敬拜活动的重要地位自然就会衰落；若没人来参与敬拜神的事奉，他们的宗教经验带来的热情和活力也就必然衰微。

为了解决耶路撒冷居民过于稀少这个实际问题，神感动尼希米让祭司掣签，挑选人搬进耶路撒冷城居住（11:1）。他在某种意义上采纳了什一奉献的原则，要求各村庄抽出十分之一的人口（Throntveit 1992:113）迁移到神殿所在的城（11:1）。百姓同意这项计划，也支持凡甘心乐意离开故地搬进耶路撒冷居住的人（11:2）。由此证明，在留下和离开的百姓之间，存在着一种合作和伙伴精神。神的旨意由掣签显明出来，大家都为顺服这旨意作出了牺牲。不少人也许更想留在本地与老朋友在一起，但他们一旦被选出来，就将自己的意思降服在神的旨意之下，凭信心迁往新的居住地。

本章内容可分为下面几个部分：（1）引出问题（11:1-2）；（2）搬进耶路撒冷的百姓名单（11:3-24）；（3）耶路撒冷之外有人居住的城邑名录（11:25-36）。这份百姓名单与历代志上9:2-17的类似经文多有共同之处，但两段经文之间的关系我们并不清楚。作者插入这份名单，旨在表明三个因素——神学归正、重建城墙提供保

障、百姓搬迁到首都居住——互相配合，在耶路撒冷构成了忠心信徒组成的强大共同体。他们立志遵行神的律法，坚持在圣殿中进行活泼的敬拜。他们重新定居的行动不单是为保卫耶路撒冷，还有更积极的愿望在背后推动（Williamson 1985:349）。

11章的经文只字未提尼希米在这个过程中扮演的角色，不过我们可以由7:1—5推知，执行这项计划在很大程度上倚重他的组织才干，因为他是居住在耶路撒冷的重要领袖之一（11:1）。尼希米一如既往，宁可将自己隐在聚光灯之外，而集中笔墨描写百姓做的事。领袖们制定了计划，要从居住在耶路撒冷城外的百姓中挑选十分之一搬进耶路撒冷。神先在约书亚的时代曾要他们用拈阄来决定各支派所得之地（书14:2; 18:6—8），如今他也以同样的方式决定哪些家庭应搬进耶路撒冷居住。

这段叙事没提到有人拒绝搬迁或反对移民计划，尽管他们中不少人可能必须因此作出重大调整，或承受很大的不便。这些人离开自己的家园时，村庄里留下来的百姓也给予支持，赞扬他们如此的牺牲。他们的团队精神，他们欣然配合的态度，还有他们绝口不提自己有权随意选择自己喜好的地方居住，令我们深受感动。

像这样单单致力于兴旺神的国度，放下个人在金钱或社会方面的欲望，正是现代信徒的榜样。当神带领教会中的一群会众去植立新堂时，留在母会与老朋友呆在一起往往更轻松，但无论是母会，还是接受神的呼召去植堂的，都需要发扬互助与合作精神，共同在新的环境中拓展敬拜神的事工。有些人需要作出牺牲，凭信心离开母会，其他人则需要鼓励他们，帮助他们适应。凡为扩张福音境界而牺牲奉献的人，他们的名字都当得到纪念，成为其他人的榜样，就像尼希米纪念所有搬进耶路撒冷居住的百姓一样。

值得注意的是，掣签掣出来的人有祭司、利未人、守门的、官长、殿役以及犹太的平信徒，这表示神使用各种各样的人来兴旺他的工作。耶路撒冷城不只是祭司和利未人的神圣温床，这里跟其他地方没有两样，每个人都可以用自己的才干服事神，或带领、或参与神殿中的敬拜。事实上，祭司和利未人甚至没有列在最前面。神需要各种有才干的人：奏乐的，歌唱的，组织人的，与波斯人打交道的，献祭

并教导摩西律法的，以及愿干各种粗活儿的。这份名单没有设立等级来区分重要与不重要，只列举了那些愿意接受神的呼召、前去协助耶路撒冷神的工作的人。他们回应了神的呼召，将自己的意思降服在神的旨意下。而这，也是对一切渴望讨神喜悦之人的基本要求。

(二) 正统祭司的名单 (尼12:1-26)

¹同着撒拉铁的儿子所罗巴伯和耶书亚回来的祭司与利未人记在下面：

祭司是西莱雅、耶利米、以斯拉、²亚玛利雅、玛鹿、哈突、³示迦尼、利宏*、米利末、⁴易多、近顿*、亚比雅、⁵米雅民、玛底雅*、璧迦、⁶示玛雅、约雅立、耶大雅、⁷撒路、亚木、希勒家、耶大雅。

这些人在耶书亚的时候作祭司和他们弟兄的首领。

⁸利未人是耶书亚、宾内、甲蔑、示利比、犹大、玛他尼。这玛他尼和他的弟兄管理称谢的事。⁹他们的弟兄八布迦和乌尼照自己的班次与他们相对。

¹⁰耶书亚生约雅金；约雅金生以利亚实；以利亚实生耶何耶大；

¹¹耶何耶大生约拿单*；约拿单生押杜亚。

¹²在约雅金的时候，祭司作族长的西莱雅族（或译：班；本段同）有米拉雅；耶利米族有哈拿尼雅；

¹³以斯拉族有米书兰；亚玛利雅族有约哈难；

¹⁴米利古*族有约拿单；示巴尼*族有约瑟；

¹⁵哈琳族有押拿；米拉约*族有希勒恺；

¹⁶易多族有撒迦利亚；近顿族有米书兰；

¹⁷亚比雅族有细基利；米拿民族某*；摩亚底族有毗勒太；

¹⁸璧迦族有沙母亚；示玛雅族有约拿单；

¹⁹约雅立族有玛特乃；耶大雅族有乌西；

²⁰撒来*族有加莱；亚木族有希伯；

²¹希勒家族有哈沙比雅；耶大雅族有拿坦业。

²²至于利未人，当以利亚实、耶何耶大、约哈难、押杜亚的时

候，他们的族长记在册上。波斯王大利乌*在位的时候，作族长的祭司也记在册上。²³利未人作族长的记在历史上，直到以利亚实的儿子*约哈难的时候。

²⁴利未人的族长是哈沙比雅、示利比、甲篋的儿子*耶书亚，与他们弟兄的班次相对，照着神人大卫的命令一班一班地赞美称谢。²⁵玛他尼、八布迦、俄巴底亚、

米书兰、达们、亚谷是守门的，就是在库房那里守门。²⁶这都是在约撒达*的孙子、耶书亚的儿子约雅金和省长尼希米，并祭司文士以斯拉的时候，有职任的。

12:3 参7:42; 12:15; 拉2:39。12:4 “Ginnethon”，与一些希伯来文抄本及拉丁文武加大译本同（亦见12:16）；大部分希伯来文抄本作“Ginnethoi”。12:5 NLT作“珉雅珉、摩亚底”（Miniamin, Moadiah），希伯来经文作“米雅民、玛底雅”；参12:17。12:11 NLT作“约哈难”（Johanan），希伯来经文作“约拿单”；参12:22。12:14a NLT与希腊文译本均作“玛鹿”（Malluch）；希伯来经文读作“Malluchi”。12:14b NLT与许多希伯来文抄本、一些希腊文抄本、叙利亚文译本均作“示迦尼”（Shecaniah）（亦见12:3）；大部分希伯来文抄本作“示巴尼”（Shebaniah）。12:15 NLT与一些希腊文译本作“米利末”（Meremoth）（亦见12:3）；希伯来经文读作“米拉约”（Meraioth）。12:17 希伯来经文中没有这位族长的名字。12:20 NLT作“撒路”（Sallu），希伯来经文作“撒来”（Sallai）；参12:7。12:22 “波斯王大利乌”可能指公元前423—前404年间执政的大利乌二世，也可能指公元前336—前331年在位的大利乌三世。12:23 NLT作“孙子”，希伯来经文作“后裔”；参12:10—11。12:24 NLT作“耶书亚、宾内、甲篋”；希伯来经文作“儿子”（即“本”[ben]），但很可能应将该词理解为专名“宾内”（Binnui）；参拉3:9及其注解。12:26 NLT作“约萨答”（Jehozadak），希伯来经文作“约撒达”（Jozadak），同一名字两种拼法。

▶ 注解

12:1—9 同着撒拉铁的儿子所罗巴伯和耶书亚回来的祭司与利未人记在下面……利未人是。作者在官方档案库中发现了这份记载着22位祭司或祭司家族名单，他们都是耶书亚和所罗巴伯时代的人，当时正是公元前539年波斯王古列允许以色列人返回耶路撒冷后不久。这份名单似乎与以斯拉记2:36—39那份只有四个祭司族名的粗略名单抵牾。但四个名字的家族下共计有4,289人，多得异乎寻常。因此比较稳妥的解释是，那四大家族可能包含了12:1—7所列的22个支系（这份祭司名单还与10:2—8的名单相似，又与12:12—21所列出的祭司族长名录相仿）。我们不清楚的是，大卫所设立的24个祭司班次（代上24章）在被掳归回以后为何没有全部出现，答案也许只能是：其中有两个祭司家族没有人随被掳者返回耶路撒冷。

12:10—11 大祭司耶书亚。这份大祭司名单对应时期如下：从百姓自被掳之地归回直到大利乌一世在位时的某个时期，耶书亚作大祭司（拉3:2, 8; 5:2; 亚6:11）。大祭司约雅金鲜为人知，他可能任职于耶书亚之后，也就是以斯拉事工时期（约瑟夫《犹太古史》11.5.1 [11.121]）。以利亚实任职于尼希米时期（3:1, 20—21; 13:7）；以利亚实的儿子耶何耶大任职于尼希米事工末期（13:28）；接着是约拿单（约瑟夫称此人是用武力夺得职权的，《犹太古史》11.7.1 [11.297]）；最后一位是押杜亚（约瑟夫记载他生活于亚历山大大帝时期，《犹太古史》11.8.3—5 [11.313—328]）。一份伊里芬丁蒲纸抄本集文献指出，约拿单是公元前410年左右、大利乌二世执政时期的大祭司。许多学者并不相信约瑟夫的记录（Blenkinsopp 1988:336; Williamson 1985:363），所以对于后来的这些大祭司我们也无可置评。

12:12—21 在约雅金的时候。这份名单出自约雅金时期，但看起来跟以斯拉时期的名单十分相似，其中包含了之前那份名单里几乎所有的名字（12:1—7）——哈突（12:2）除外，可能是抄写过程中不小心漏掉了（Williamson 1985:362）；不过也可能是因为哈突当时已经

过世。把两份名单相互对照，可知文士在抄写名字的过程中可能发生了以下几类错误：（1）12:3中的示迦尼（Shecaniah）在12:14中被拼作示巴尼（Shebaniah），因为希伯来文中由“b”和“c”代表的两个字母外观非常相似；（2）12:3中的利宏在12:15中被拼作哈琳，因为由字“r”和“h”代表的字母被错置了；（3）12:5中的玛底雅用不同元音发音后，变成了12:17中的摩亚底。而且，除了一个班次之外，其余所有班次的族长都在列，可能是文士抄写失误，在12:17漏掉了米拿民族的族长。不过Williamson提出，米雅民（Majamin）可能就是名字的另一拼法（Williamson 1985:362）。一些学者认为易多（12:16）就是先知撒迦利亚的（祖）父亲（拉5:1；亚1:1），但这一点无从证实。

12:22 至于利未人……他们的族长记在册上。对于以色列人而言，知道谁是正统的祭司和利未家族的成员至关重要，因为只有身份合乎律法规定的人才能在神殿中服事。这节经文见证了在耶书亚和约雅金之后，众祭司如何仔细保存了正确无误的书面记录，只是这些后来所作的记录并未在此详尽列出。

波斯王大利乌。如果这里指的是较早之前的祭司名册，那么此人大概就是大利乌一世（公元前522—前486年；参Clines 1984:226；Fensham 1982:253；Williamson 1985:364—365）；但也有学者倾向于认为是大利乌二世（公元前423—前404年；参Clines 1984:226），如果这里指的是最晚近的名册，如约瑟夫所见（《犹太古史》11.7.1—2），那也可能是大利乌三世（公元前336—前331年）。然而，约瑟夫在这点上似乎是弄混了。

12:24 甲篋的儿子耶书亚。⁸⁶字面意思如此。耶书亚之前被认为是约撒达的儿子（拉3:2；5:2，NLT页边注），而非甲篋的儿子。“……的儿子”这个词（*ben*^{H1121, ZH1201}）可能是文士在抄写另一个利未人名字“巴尼”或“宾内”时的失误（见9:4和12:8），因为这两个词的拼法几乎一样（Williamson 1985:357）。

⁸⁶NLT将此节译作“……耶书亚、宾内、甲篋，与他们的弟兄”。

12:25 玛他尼、八布迦、俄巴底亚。⁸⁷俄巴底亚大概是11:17提到的押大的另一种拼法（代上9:16）。11:17中曾提到玛他尼、八布迦和俄巴底亚是歌唱的，所以这些名字应该包含在前面12:24的名单中，因为这些人都在负责圣殿敬拜中音乐事务的利未人之列。12:25b所提到的三名守门人也见于其他名单（11:19；代上9:17）。

► 释义

这份简短的圣殿服事人员名单显出百姓严肃地承担了他们的责任，要在合法的领袖及工人的监督下，在圣殿里向神献上可蒙悦纳的敬拜。美好的嗓音并非选入圣殿诗班服事的首要条件，神把这份工作派定给了几个特定的家族。这并不是阻止其他人与诗班一同歌唱，也不是禁止他们在家唱赞美诗。只是，带领会众唱诗感恩是神圣的责任，神没有把这份责任开放给平信徒。

今天的教会里，同样的重责大任也落在负责带领音乐敬拜的弟兄姊妹身上。他们可以成为神所使用的器皿，带领会众聚精会神地向神献上赞美和感谢，也可以靠穿着、风度或作派，吸引会众注意他们本人。因此，教会务要谨慎，确保只有神呼召的人才可以在这件荣耀神的大事上带领会众。

此处没有多用笔墨描述祭司或大祭司的职责，因为这份名单的目的只在辨明正统的祭司，而不在说明其职责。由利未记中可知，祭司要在百姓奉上祭物时担任与祭坛相关的工作，此外也要教导百姓。利未人有多种责任，这个段落只提到以歌唱赞美感谢神。这些利未人以两个班次相互启应的方式在圣殿里歌唱赞美神（见11:22；12:8），这是照敬畏神的大卫王当初所安排的（代上25章；代下8:14）。虽然经文没有巨细无遗地描述敬拜的各个层面，但很清楚，敬拜中最重要的

⁸⁷ 和合本将玛他尼、八布迦、俄巴底亚与米书兰、达们、亚谷一同归于守门人之列，但NLT认为玛他尼、八布迦和俄巴底亚属于赞美称谢的人。

内容，就是感谢赞美神的良善以及神待他子民的宽宏。圣经显然没有记载他们如何进行启应歌唱，我们只能想象，两个大诗班你唱我和，配合着希伯来旋律的切分节拍，歌声澎湃如雷，响彻云霄（J. Braun 2002）。可以肯定，今天保存在圣经里的诗篇有些就是这些歌唱者所写，他们也在各种敬拜中唱过许多其他的诗歌。

（三）耶路撒冷城墙欢乐的告成之礼（尼12:27-43）

²⁷耶路撒冷城墙告成的时候，众民就把各处的利未人招到耶路撒冷，要称谢、歌唱、敲钹、鼓瑟、弹琴，欢欢喜喜地行告成之礼。²⁸⁻²⁹歌唱的人从耶路撒冷的周围和尼陀法的村庄与伯·吉甲，又从迦巴和押玛弗的田地聚集，因为歌唱的人在耶路撒冷四围为自己立了村庄。（并入上一节）³⁰祭司和利未人就洁净自己，也洁净百姓和城门，并城墙。

³¹我带犹太的首领上城，使称谢的人分为两大队，排列而行：第一队在城上往右边*向粪厂门行走，³²在他们后头的有何沙雅与犹太首领的一半，³³又有亚撒利雅、以斯拉、米书兰、³⁴犹大、便雅悯、示玛雅、耶利米。³⁵还有些吹号之祭司的子孙，约拿单的儿子撒迦利亚。约拿单是示玛雅的儿子；示玛雅是玛他尼的儿子；玛他尼是米该亚的儿子；米该亚是撒刻的儿子；撒刻是亚萨的儿子；³⁶又有撒迦利亚的弟兄示玛雅、亚撒利、米拉莱、基拉莱、玛艾、拿坦业、犹大、哈拿尼，都拿着神人大卫的乐器，文士以斯拉引领他们。³⁷他们经过泉门往前，从大卫城的台阶随地势而上，在大卫宫殿以上，直行到朝东的水门。

³⁸第二队称谢的人要与那一队相迎而行*。我和民的一半跟随他们，在城墙上过了炉楼，直到宽墙；³⁹又过了以法莲门、古门*、鱼门、哈楠业楼、哈米亚楼，直到羊门，就在护卫门站住。

⁴⁰于是，这两队称谢的人连我和官长的一半，站在神的殿里。⁴¹还有祭司以利亚金、玛西雅、米拿民、米该雅、以利约乃、撒迦利亚、哈楠尼亚吹号；⁴²又有玛西雅、示玛雅、以利亚撒、乌西、约哈难、玛基

雅、以拦，和以谢奏乐。歌唱的就大声歌唱，伊斯拉希雅管理他们。

⁴³那日，众人献大祭而欢乐；因为神使他们大大欢乐，连妇女带孩童也都欢乐，甚至耶路撒冷中的欢声听到远处。

12:31 NLT作“往南边”，希伯来文作“往右边”。12:38 NLT作“往北边”，希伯来文作“往左边”。12:39 或作“米什纳门”或“耶香纳门”。

► 注解

12:27 众民就把各处的利未人招到耶路撒冷。由于从被掳之地归回的利未人相当稀少，所以他们尽可能从耶胡德全地多召聚利未人来参加这场庆典，这很重要（见11:20）。尼希米希望人人都是可以参与其中。

要称谢……欢欢喜喜地行告成之礼。称谢和欢喜成了庆典的主题，因为神实在透过他们成就了一件大事。数年之前，在祭坛和圣殿的告成之礼上也有类似的庆典（拉3:13; 6:16—17）。

12:28—29 歌唱的人……聚集。这句强调参与庆典者的范围之广。人人都需要感受这令人自豪又充满感恩的氛围，所以歌唱的人自南方（尼陀法位于伯利恒附近；见代上2:54）、东方（伯·吉甲靠近耶利哥）、北方（迦巴在便雅悯）前来歌唱赞美神。

12:30 洁净。在为城墙行“告成”（*khanukkah* [Th2598, ^{Zh}2853]；参12:27）礼、把它奉献给神之前，百姓、城墙和城门都先行了洁净礼，因为这是圣城耶路撒冷。洁净的过程可能包含禁食、禁绝性行为、献祭，或以水洗身（13:22；出19:10, 14—15；利14:49—53；民19:18）。百姓认识到，要让神接纳他们和城墙归他所有，他们就必须是洁净、圣洁的。

12:31—39 使称谢的人分为两大队，排列而行。每支称谢的队伍包括（1）一名领队；（2）民中首领的半数；（3）七位祭司；（4）一名乐长；（5）八名乐师。第一队可能是在城上由位于城西侧的谷门朝南开始前进，绕过大卫城的南端，通过东侧的泉门（3:26），最后

到达圣殿（12:40）。以斯拉（12:36）荣任领队。第二队称谢的人则自谷门往北，穿过宽门（3:8），然后抵达圣殿。他们边走边歌唱，称谢、奏乐，因神所成就的事欢欣喜乐。

12:40 称谢的人……站在神的殿里。抵达目的地之后，这些歌唱的、吹号的及百姓又反复歌唱，称谢神。这是让人永远铭记的喜乐和赞美时刻，对于凡亲眼看见、亲身参与的人，它是见证也是激励。

12:43 神使他们大大欢乐。有些学者推测诗篇147篇就出自这场盛事（Brockington 1969:160），因为诗中包含许多赞美和欢喜的内容，提到耶和华召集他被赶散的子民，也提到神坚固城门。

► 释义

这段故事的年代文中没有交代，不过应该是发生在6:15—19城墙完工后不久。7:1—12:26记载的活动时间皆无法确定，其中有些可能发生在城墙告成之礼以前，但也不一定。假设城墙告成之礼发生在所有被选出要搬到耶路撒冷的百姓（11章）真正在城里定居下来之前，似乎是合情合理的。由于作者把这场典礼看作尼希米事工的高潮，所以就把它放在尼希米回忆的尾声，倒也显得自然不过。在6—12章，以色列人完成了灵性革新，安置了移民的百姓，为城墙行了告成之礼，这些事件一起描绘了百姓为恢复民族生命力共同作出的巨大努力。

这里以第一人称动词来记述告成之礼的庆典（12:31中，“我带犹太的首领”），所以我们可以假设，作者在此时使用的是尼希米记事录——那是对于亲眼所见之事的记录。这次事件包括（1）群众聚集（12:27—29）；（2）洁净的行动（12:30）；（3）两支称谢的队伍在城墙上绕行（12:31—42）；（4）圣殿里欢乐的庆典（12:43）。形容庆祝和欢喜的文字一再出现，以凸显这一天的美妙情景。众人尽情表达他们因耶和华而得的喜乐。远处的人可能也听说了这场欢乐的盛事，因为那里的百姓不禁谈论起这场盛大庆典带给他们的抑制不住的喜乐。

人思想神所成就的事、记念他的良善原是合宜的。众民聚集，将城墙奉献给神并赞美神，这就向在场每个人表明：至今所成就的一切全是神的工作，他配得所有荣耀。建造的工人将这新建好的工程分别出来，归还给神，让他来使用。焦点不在人做了什么，而在神成就了什么。奉献礼古往今来都是基本的敬拜行动，此时神得到尊荣、尊大，他的名被称颂，人则向神献上感恩。百姓借着敬拜，表达他们因神行奇事而有的喜乐，记念他的良善。一场奉献礼拜可能涉及许多不同层面的活动、用到不同类型的音乐，但共同点是，这一切都是要令人欢欢喜喜称谢神。只要庆典给神带来荣耀，便是蒙悦纳的。诗班、乐器、游行、吃喝及其他种种活动，都是向神表示感恩的适当方法。不过，要注意的是，这里没有一句话来感谢尼希米杰出地带领了这个计划，没有赞扬站岗守卫的士兵，也没有为率先完成工作的家庭立匾，甚至没有看到以斯拉讲道，提到以色列人将来要完成什么丰功伟业。此次庆典的目的只是让众民因神的恩典欢喜快乐。恩典使他们得以重建城墙。

(四) 安排圣殿崇拜 (尼12:44 - 13:3)

⁴⁴当日，派人管理库房，将举祭、初熟之物和所取的十分之一，就是按各城田地，照律法所定归给祭司和利未人的分，都收在里头。犹太人因祭司和利未人供职，就欢乐了。⁴⁵祭司利未人遵守神所吩咐的，并守洁净的礼。歌唱的、守门的，照着大卫和他儿子所罗门的命令也如此行。⁴⁶古时，在大卫和亚萨的日子，有歌唱的伶长，并有赞美称谢神的诗歌。⁴⁷当所罗巴伯和尼希米的时候，以色列众人将歌唱的、守门的，每日所当得的分供给他们，又给利未人当得的分；利未人又给亚伦的子孙当得的分。

第13章

¹当日，人念摩西的律法书给百姓听，遇见书上写着说，亚扪人和摩押人永不可入神的会*；²因为他们没有拿食物和水来迎接以色列人，且雇了巴兰咒诅他们，但我们的神使那咒诅变为祝福。³以色列民

听见这律法，就与一切闲杂人绝交。

13:1 见申23:3—6。

▶ 注解

12:45—46 祭司利未人遵守神所吩咐的……照着大卫和他儿子所罗门的命令也如此行。他们的需要得到了百姓的供应，利未人和祭司这些属灵领袖就能心无旁骛，在圣殿里带领百姓敬拜神了。此处大概列出了圣殿供职者的工作内容，不过这样简短的清单并不详尽。作者两次提到大卫的名字，强调百姓乃是遵循当初神指示大卫建造圣殿时所定立的敬拜传统。他们没有认为大卫设立的敬拜形式老旧过时而忽略或丢弃它们，而是效法了这些传统。

12:47 当所罗巴伯和尼希米的时候。为圣殿供职人员提供食物的责任制并非尼希米首创的特殊规矩，而是延续所罗巴伯重建圣殿时的作法。如此忠心延续以前的作法，也说明了数年之后，当百姓不再供应圣殿服事者的需要时，尼希米何以那么气愤（13:10—13）。

13:1 当日。这是12:44的平行经文，暗示这事发生在城墙告成之礼当天。不过有些学者认为本节经文是笼统地指代以斯拉和尼希米的“时代”（Clines 1984:236）。

亚扪人和摩押人永不可入神的会。翻开摩西律法书的这个部分，领袖向百姓宣读申命记23:3—6有关某些族群不可进圣殿的规定。“神的会”这一表达是把群聚在会幕或圣殿中一同庆祝节期或举行安息日敬拜的百姓看作一个共同体（Merrill 1994:307）。有两件事可以解释这些人何被排除在外，第一，他们从前没有提供以色列人必需的饮食和水，第二，摩押王巴勒曾雇用预言者巴兰诅咒以色列（民22—24章）。然而，神将巴兰的咒诅转变成了极大的祝福（民23:8, 20; 24:1, 10），还供应了他子民的需用（参民21章；申2:9—19; 2:26—3:11）。

► 释义

这个段落说明了自所罗巴伯到尼希米的时代百姓是如何分工合作，负起责任来打理圣殿敬拜各方面的事务的。供应圣殿供职者的工作之一，是收集供物、地的初熟之物、什一奉献及圣殿税（见10:32—39）。有专人负责收取、储藏、发放以色列人为供应圣殿供职者所乐意献上的需用品。

组织、计划、收集供物，还有其他许多杂务，可能看起来不如其他工作来得光彩、属灵，但神将不同的恩赐赋予不同的人，为叫神各方面的工作一起增长，结出属灵的果实来。尼希米记12:44—47表明，神需要愿意打理“仆役”差事的幕后工人，叫另外一些人可以从事较为醒目的幕前工作。神的事工要在这世上兴旺，没有一样工作是可有可无的，都不可或缺。每个机构都需要负责筹划和背后支持的工作人员，好让少数人能够担任人前的领袖。若要全体工人像一个身体那样共同协作、荣耀神，就必须每个人都放下自己。

在13:1—3，我们读到百姓对于律法书中话语的回应。看到人一旦晓得了神的诫命就作出顺服的回应，不禁令人为之一振（13:3）；同样，发现一段明明白白的经文能引发“立即”的回应，而无需先任命一个委员会来研究问题所在，然后一年之后才收到一封交回来的建议书，谈到如何照顾参与各方的权益，这也是一件美事。这里要求所有百姓与一切外邦人断绝往来，乍一看似乎有些反应过度，因为他们绝交的包括了所有的外邦人，而不只是摩押人与亚扪人，不过这可能是一种预防措施，等到掌权的领袖能够确认哪些人是摩押人和亚扪人后，就可以取消这一规定了。

尼希米记13:1—3提醒我们，要想在神学上合一、在敬拜上纯正，就只能接纳真正的信徒进入信徒群体。异教徒可能带来异教的神学观，导致信徒无法向神完全忠心，若接纳他们加入教会，就可能威胁到神会众中的合一与纯洁。这里的意思不是说信徒不该与非信徒搭话，也不是说现今教会应该把信主的外人赶出信徒的会。神愿意人人明白真理，不愿一人灭亡，但弃绝神的人原本就不是神圣洁家中的一份子。

(五) 尼希米面斥百姓的罪 (尼13:4-31)

⁴先是蒙派管理我们神殿中库房的祭司以利亚实与多比雅结亲，⁵便为他预备一间大屋子，就是从前收存素祭、乳香、器皿，和照命令供给利未人、歌唱的、守门的五谷、新酒，和油的十分之一，并归祭司举祭的屋子。

⁶那时我不在耶路撒冷；因为巴比伦王亚达薛西三十二年，*我回到王那里。过了多日，我向王告假。⁷我来到耶路撒冷，就知道以利亚实为多比雅在神殿的院内预备屋子的那件恶事。⁸我甚恼怒，就把多比雅的一切家具从屋里都抛出去，⁹吩咐人洁净这屋子，遂将神殿的器皿和素祭、乳香又搬进去。¹⁰我见利未人所当得的分无人供给他们，甚至供职的利未人与歌唱的俱各奔回自己的田地去了。¹¹我就斥责官长说：“为何离弃神的殿呢？”我便招聚利未人，使他们照旧供职。¹²犹大众人就把手五谷、新酒，和油的十分之一送入库房。

¹³我派祭司示利米雅、文士撒督，和利未人毗大雅作库官管理库房；副官是哈难。哈难是撒刻的儿子；撒刻是玛他尼的儿子。这些人都是忠信的，他们的职分是将所供给的分给他们的弟兄。

¹⁴我的神啊，求你因这事纪念我，不要涂抹我为神的殿与其中的礼节所行的善。

¹⁵那些日子，我在犹大见有人在安息日醉酒（原文是踹酒醉），搬运禾捆驮在驴上，又把酒、葡萄、无花果，和各样的担子在安息日担入耶路撒冷，我就在他们卖食物的那日警戒他们。¹⁶又有推罗人住在耶路撒冷；他们把鱼和各样货物运进来，在安息日卖给犹大人。

¹⁷我就斥责犹大的贵胄说：“你们怎么行这恶事犯了安息日呢？¹⁸从前你们列祖岂不是这样行，以致我们神使一切灾祸临到我们和这城吗？现在你们还犯安息日，使忿怒越发临到以色列！”

¹⁹在安息日的前一日，耶路撒冷城门有黑影的时候，我就吩咐人将门关锁，不过安息日不准开放。我又派几个仆人管理城门，免得有人在安息日担什么担子进城。²⁰于是商人和贩卖各样货物的，一两次住宿在耶路撒冷城外。²¹我就警戒他们说：“你们为何在城外住宿

呢？若再这样，我必下手拿办你们。”从此以后，他们在安息日不再来了。²²我吩咐利未人洁净自己，来守城门，使安息日为圣。

我的神啊，求你因这事记念我，照你的大慈爱怜恤我。

²³那些日子，我也见犹大人娶了亚实突、亚扪、摩押的女子为妻。

²⁴他们的儿女说话，一半是亚实突的话，不会说犹太的话，所说的是照着各族的方言。²⁵我就斥责他们，咒诅他们，打了他们几个人，拔下他们的头发，叫他们指着神起誓，必不将自己的女儿嫁给外邦人的儿子，也不为自己和儿子娶他们的女儿。

²⁶我又说：“以色列王所罗门不是在这样的事上犯罪吗？在多国中并没有一王像他，且蒙他神所爱，神立他作以色列全国的王；然而连他也被外邦女子引诱犯罪。²⁷如此，我岂听你们行这大恶，娶外邦女子干犯我们的神呢？”

²⁸大祭司以利亚实的孙子、耶何耶大的一个儿子是和伦人参巴拉的女婿，我就从我这里把他赶出去。

²⁹我的神啊，求你记念他们的罪；因为他们玷污了祭司的职任，违背你与祭司利未人所立的约。³⁰这样，我洁净他们，使他们离绝一切外邦人，派定祭司和利未人的班次，使他们各尽其职。³¹我又派百姓按定期献柴和初熟的土产。

我的神啊，求你记念我，施恩与我。

13:6 波斯王亚达薛西在这里被称为巴比伦王，因为波斯在当时已经征服巴比伦帝国。亚达薛西王32年即公元前433年。

► 注解

13:6 那时我不在耶路撒冷……我回到王那里。尼希米自公元前445—前433年间任职省长。在尼希米往书珊城期间，以利亚实容多比雅占用了圣殿的库房。尼希米在书珊城待了一段时间，不知道有多久（可能只有4—6个月，也有可能长达一年），又回到耶路撒冷。故事没有说明他返回耶路撒冷的原因，也没交代他回来后担任什么职务。

很可能他继续担任省长职务，直到公元前407年比革瓦伊接任。

13:9 吩咐人洁净这屋子，遂将神殿的器皿和素祭、乳香又搬进去。罪玷污了圣殿区，所以圣殿区的这几间屋子（不只是指多比雅住过的那间——13:5）必须借着洁净礼得到洁净，然后才能重新用于摆设圣器皿、存放什一奉献及献祭服事所用供物（见利14:4—32; 17:15—16; 代下29:15—19）。

13:13 我派……作库官……这些人都是忠信的。自多比雅被赶出圣殿存放什一奉献和祭物的库房区后（13:4—5, 7—9），四个诚实可信赖（'amanTH539, ^{ZH}586）的尼干）的人接管了收取、储藏财务并向弟兄发放的工作，他们分别代表祭司（祭司示利米雅）、省长（保存档案记录的文士撒督）、利未人（毗大雅）、歌唱者（玛他尼的孙子哈难）。在使徒行传6:1—6中，也有一群忠信的人被挑选出来，负责向穷寡妇发放食物。

13:17 我就斥责犹大的贵胄说：你们怎么行这恶事犯了安息日呢？描述尼希米斥责的这个词（ribTH7378, ^{ZH}8189）常用以表示向某人提起法律诉讼。没有证据表明尼希米真的将这些指控呈报给了法庭审判官，但他陈辞的方式显然跟在法庭上控告人时可能用到的方式一样。

13:18 现在你们还犯安息日，使忿怒越发临到以色列！犹大于公元前586年亡国，就是因为列祖没有遵从神在摩西律法中的诫命（耶17:19—27）。尼希米反问百姓是否从历史中得到了教训。就在短短几年前，他们不是都答应过要守安息日为圣吗（10:31）？这些人真的想再次惹神的忿怒降下来毁灭以色列吗？这些人本该把自己献给神以专心分别安息日为圣，而不是把神抛在一边，光顾着改善自己的经济状况，在安息日也做工。

13:21 若再这样，我必下手拿办你们。字面意思为“我必出手对付你们”。尼希米赶走作买卖的商人，并威胁他们若再来就必下手拿他们。可能有人认为，尼希米向这些商人解释了犹太人守安息日为圣的新决议，其实这句的重点在于打消这些人在安息日前来耶路撒冷的念头。

13:22 利未人洁净自己，来守城门。有两组守门的人：一组站在城门口，另一组利未人在圣殿门口看守。由于一般的守门人不会在安

息日看守城门，所以尼希米将这份宗教职责交派给利未人，他们晓得分别安息日为圣的重要性。

13:25 我就斥责他们，咒诅他们。这里再次（参13:11, 17）用到一个常用于表示向某人提起法律诉讼的词汇（*rib*TH7378, ^{ZH}8189）来描述尼希米斥责百姓的行动（Fensham 1982:267）。虽然没有证据表明尼希米真的将这些指控呈报给了当时的审判官，但他陈辞的方式显然跟在法庭上控告别人时可能用到的方式相同。尼希米的咒诅可能就是几年前百姓与神重新立约、承诺不与外邦人通婚时主动发咒起誓的内容（10:28—31）。

打了他们几个人，拔下他们的头发。责打身体和拔头发听起来好像是严重的暴行，但在当时的文化环境中，这是表达强烈愤怒和悲痛의 常用方式。

13:27 我岂听你们行这大恶，娶外邦女子干犯我们的神呢？⁸⁸字面意思作：“难道我们应该听你们，行这一切大恶吗？”NLT的译文以“你们”作为动词的主词，但希伯来经文的问句问的是“我们”该怎么做。这又是一个反问句，为要强调如此不忠于神、不道德地嫁娶外邦人简直就是发疯。尼希米没有吞吞吐吐，没有淡化这罪的严重性。在这件事上没有自由选择，不能由人随自己的意思，喜欢怎样就怎样。

13:28 大祭司以利亚实的孙子、耶何耶大的一个儿子是和伦人参巴拉的女婿，我就从我这里把他赶出去。尼希米将此人“赶走”或“驱逐”。约瑟夫（《犹太古史》11.7.2—8.2 [11.302—312]）写到一个类似的故事，有一名祭司的儿子玛拿希（Manasseh），因为娶了参巴拉的女儿霓卡琐（Nikaso）而遭到放逐。此人之后在基利心山建了一座殿。约瑟夫说的可能是另一个人，不然就是他混淆了故事的细节。

13:31 我的神啊，求你记念我，施恩与我。尼希米一面指责祭司和利未人行事玷污他们神圣的位分，以致失去服事神的资格，一面再次（如同在13:14, 22）呼求神看顾保守他。

⁸⁸NLT译作“你们岂可再想犯这恶行，对神不忠”。

► 释义

尼希米的第一任省长任期在他服事了12年后结束（13:6）。因着神的恩典，也因着与他同工百姓的决心，他顺利地完成了许多事工。等到他再次从书珊城回来（见13:6注解）——几个月或一年以后（13:6—7）——局面却已今非昔比。尼希米需要发动一系列的社会与宗教改革，指引百姓再次转向神在律法中的诫命。

第一项改革关乎禁止摩押人进入神的会的律令（13:1—3）。数年前，在尼希米回书珊城向亚达薛西王述职前，百姓曾下定决心禁止摩押人和亚扪人进入神的会。一些学者认为，亚扪人多比雅住在圣殿库房一事应由大祭司以利亚实负责（3:1, 21—22; 12:10; 13:28），但经文并未称他为大祭司，而且大祭司通常也不会负责管理库房（Breneman 1993:269）。以利亚实的作法似乎是对多比雅的亲情援助，因为他是以利亚实的亲戚，二人“关系密切”（*qarob*^{TH7138, ZH7940}），正如波阿斯是拿俄米“至近的亲属”一样（得2:20）。尼希米记6:17—18也指出，多比雅家与某个犹太家庭有姻亲关系。以利亚实让多比雅占用圣殿库房的作法直接违背了圣经所说（申23:3—6），也违背了百姓的决议（13:1—3）。

允许亚扪人占用圣殿已是大罪；更大的冒犯是，他还提供多比雅一间“大”屋子，那里原是用来存放为祭司家庭所预备的什一奉献及谷物奉献，以及摆放圣殿敬拜器皿的地方。多比雅住在那里，势必干扰圣殿例行事务，并且这也意味着某些祭司、利未人、圣殿歌唱的、守门人的供应会受到影响。多比雅为何想住这间屋子不得而知，不过，他的屋子位于圣殿中心位置，这暗示着他是为圣殿供职人员买卖必需品的重要中间商（Blenkinsopp 1988:354）。

只有尼希米一个人认定多比雅出现在圣殿库房里是件“恶事”（13:7）。其他人或默认、或姑息了以利亚实的作法，但尼希米无法对这恶行视若无睹。他义愤填膺，无所畏惧地采取了行动。他被这里发生的事激怒，并采取行动从圣殿除去了这恶。他知道现在不是与多比雅交好、放弃自己原则的时候，此时他必须将多比雅带来的异教影

响自神殿中铲除。尼希米像耶稣一样，把玷污神殿的人赶出了圣殿区（太21:12—13；路19:45—46）。

在恢复库房正当用途的过程中，尼希米发现许多利未人及在圣殿里歌唱的并没有来圣殿供职，服事前来敬拜的百姓（13:10）。这些在圣殿做工的人为了养家糊口，已被迫“逃离”（*barakh*^{TH1272, ZH1368}）耶路撒冷，前往利未城邑四周的田地工作（民35:1—8；书21章）。没有迹象显示这些人是因以利亚实或多比雅与他们作对才“逃跑”的，他们快速“逃离”耶路撒冷城乃是因为粮食危机。尼希米认为眼前光景有如一一场灾难，使他先前的一切努力功亏一篑——他曾将祭司、利未人、守门的以及歌唱的人自乡村召聚到耶路撒冷，好使他们在圣殿里全职服事（11:1—24）。必须作出改变，必须叫一般百姓重新将什一奉献和供物带到圣殿。多比雅占据圣殿使得利未人无法收取粮食，发放给在圣殿做工的人。

尼希米发现，社会、政治和宗教领袖都任凭局势失控而无所作为（13:11）。他们不曾质问百姓的什一奉献哪里去了，允许多比雅占住圣殿库房，也不阻止圣殿供职的人丢下服事圣殿敬拜的职责。但他们之前曾经郑重承诺，还在约书上签名，发咒起誓要供应圣殿各项服事及工人的需要（10:32—39）。因此，尼希米当面指出他们没有持守诺言。他又率先呼吁这些工人都返回圣殿的服事岗位。挑战一经发出，利未人都回到圣殿供职，百姓也带来了什一奉献。百姓响应尼希米的领导，行了他们知道为正确又尊荣神的事（13:12）。

尼希米知道自己有些大胆，要求有些苛刻，也知道耶路撒冷有些人可能并不欣赏他的做法，不喜欢他把自己的意思强加给别人。但他祈祷时并没有一句认罪，因为他并不认为自己有错。不过他晓得，在修补人际关系与维持圣殿敬拜的事上，他需要神的帮助。他的祷告不是自私地请求神使他成名或致富，他只求神不要忘记他对神“恒久不变的爱”（*khesed*^{TH2617, ZH2876}；13:14），这爱体现于他为保存合宜的圣殿敬拜所做的一切。

尼希米前往乡村时，注意到有许多百姓在安息日工作：（1）农人们在酒醉里醉葡萄；（2）商人与农人将货物运送至耶路撒冷，要在

安息日贩卖；（3）从推罗来的人在安息日贩卖鱼货和其他物品（见结26:4—14）。犹太人与外邦人所行的这些事，违犯了从前关于安息日不能做工的诫命（出16:23—29；20:8—11；31:14—16；34:21），也无视后来先知关于安息日不可做买卖的劝诫（赛56:1—6；耶17:19—27；摩8:5）。而且，就在短短几年前，百姓刚立下约定要遵守安息日（10:31）。安息日是为了记念神是造物主，也是为了庆祝神在他们出埃及期间所施行的救赎。这一天休息，代表百姓不可倚靠自己的工作维持生计，而必须仰赖神的供应。很显然，百姓现在开始任意解释神的诫命，或者干脆无视神对于安息日的吩咐。尼希米因为百姓亵渎安息日的行为，就严厉地“斥责”他们（13:15—16）。

贵胄（*khorim* [TM2715, ^{ZH}2985]）在百姓中间有带头的责任——可能有些百姓就是在为贵胄经营某项买卖。贵胄们本来很久以前就该停止安息日的这些活动，而不是利用这日做的工来牟利。神已经分别为圣的，贵胄们为何还鼓励或允许别人去“亵渎”它、使其成为平常呢？遗憾的是，今天不少人似乎仍在走他们的老路，不愿将周日分别出来，在这天停止一切商品买卖。他们将这天看作又一个工作日，而没有分别为圣日献给神。

当面斥责过这些领袖之后，尼希米亲自采取了几项实际行动来推行新的规定，免得百姓再亵渎安息日。首先，他无法沿路拦下每个在安息日工作的农人，但他可以关上城门，阻止耶路撒冷的商业交易。其次，他差派一些自己的侍卫到耶路撒冷主要的城门口，确保城门关闭且没有人偷偷打开城门，将货物暗地里运入耶路撒冷。有些商人不知道严守安息日为献给神的圣日的新计划，还像往常一样，在安息日当天前来售卖商品，但这次他们必须在城外扎营过夜，直到安息日过去。尼希米不会为了任何人放宽原则（13:20—21）。

当面斥责过那些商人后，尼希米就祈求神照着他永不止息的大慈爱怜悯他（13:22；参13:14）。尼希米为正确的事挺身而出，带来了百姓属灵生命的真正复兴，但压力和拦阻也甚大，他需要神的恩典。基督徒面临冲突时，若要起而捍卫神在他话语中所教导的真理，永远都可以向神呼求确据和怜悯。

很快，尼希米又面临着另一个问题——犹太人与外邦人通婚（13:23）。超过二十五年前，以斯拉也遭遇过同样的问题（拉9—10章），现在这问题再次浮上台面。从经文中看不出这种滥婚的事是多还是少。这些人的婚姻有悖于百姓几年前承诺不嫁娶外邦人的约定（10:30），所以问题可能产生于尼希米远赴书珊城期间。经文没有提到尼希米是否在耶路撒冷看到这些杂婚的事，但有可能这些情况发生在靠近亚实突和摩押的村庄。问题的根本不在民族或种族歧视；尼希米就像以斯拉一样，将其视为一种神学冲突。

在亚实突地工作的犹太男子们必定早与亚实突女子通婚，并在说当地话的地区安家立业了（13:24）。他们的孩子显然不常接触希伯来文，而那些犹太男子也没有坚持让孩子学习希伯来文。疏忽这事将导致严重后果，就是他们的孩子无法阅读圣经，到耶路撒冷圣殿参加敬拜时也不大听得懂会中所说的话。

尼希米敦促这些人重新确认早前所立的誓言（10:28—30）。他鼓励他们起誓不让自己的孩子与异教徒通婚。尼希米由历史中明白（王上11:1—6），如此杂婚将引发进一步的背道，最终导致民族灭亡。这段叙事并未提到百姓悔改，只暗示尼希米说服他们改变了行为并且起誓。值得注意的是，对于已经娶了亚扪或摩押女子的人，尼希米没有要求他们与妻子离婚（对比拉9—10章）。这是否意味着尼希米对于和异教徒通婚采取了比较宽容的政策呢？或者，这只是发生在外面乡村几个小村庄的小问题，所以才以比较非正式的方法处理呢？还是说，这种处理问题的方式仅仅表示亚扪裔的妻子都已改信希伯来人的神，所以不必要求人与她们离婚呢？最后一种说法也许可以解释尼希米为何没有将焦点放在离婚上，而是重在阻止这种杂婚趋势蔓延，免得到了这些人的子女结婚时又演化成更大的问题（参申7:2—4）。

尼希米认为与外邦女子通婚是通往犯罪的道路（13:26—27）。听众晓得，所罗门就是因此败落的（王上11:1—6）。尼希米反问百姓，他们怎么可以想到再犯过去那曾经导致亡国的大罪。所罗门拥有超乎常人的智慧（王上3:7—14），是蒙神所爱（撒下12:24）、又蒙神拣选为神建造圣殿的（王上6:1—37），连他都因与外邦女子通婚而犯罪背

离神，更何况尼希米面前这群百姓，他们真以为自己能免遭同样的恶果吗？

更有甚者，大祭司以利亚实的孙子竟娶了尼希米仇敌参巴拉的女儿（13:28；见2:10），实在让人忍无可忍。这事违背了利未记21:14明定的诫命——要娶以色列族的女子为妻；也违反了共同体在与外邦人通婚问题上自愿订立的高标准（10:28；拉9—10章）。这是极不忠信的表现，不只那年轻人不忠信，他祖父大祭司以利亚实更是如此。大祭司何以允许这事发生，我们不得而知，无论如何，尼希米赶走了这个年轻人，不许他继续在圣殿做工。如此强硬地采取行动与大祭司的家族对抗，乃是清楚告诉耶路撒冷的百姓：只要有尼希米在，以色列人就别想与外邦人通婚。

本章结尾用两句话简述尼希米的成就（13:30—31）。在尼希米看来，领导圣殿复兴运动是他在耶路撒冷事工的一项主要成就。如果连祭司都不知道如何活出圣洁的生活，如果百姓接受了与他们联姻的外邦人的观念，对以色列神的敬拜就会步入歧途。倘若祭司、利未人、殿役、歌唱的人都不知道如何各尽其职，满足圣殿有效运作的必须条件，圣殿对神的敬拜就会受亏损，重建城墙的万种艰辛也终将成为枉然。第二句总结的话（13:31）突出尼希米重视圣殿敬拜中所有不可或缺的小细节。尼希米晓得，若要祭司顺利地引领百姓敬拜，必须众百姓都肩起自己份内的责任——预备木材、交纳圣殿税、什一奉献以及他们土产中的初熟之物。

本章教导我们许多功课。为了使神得到敬拜和荣耀，有两件事必不可少：（1）属灵领袖必须活出圣洁的生命，专心服事神及前来敬拜神的百姓；（2）百姓必须离弃罪恶的道路，并供应属灵领袖的需要。如果任凭外来影响使自己的心偏离，不去遵行神在他话语中的指示，那么二者就都无法尊荣神。

尼希米面临的第一个问题（13:4—14）让我们看到，挑选敬虔人负责神殿中的工作是何等重要。倘若允许不合适、不够格、自私自利或不敬神的人控制神殿中的日常职事，他们就很可能更关心自身利益，而非满足其他人的需要。在尼希米的时代，多比雅因为是亚扪人

而没有资格住在圣殿区域。以利亚实和多比雅不但没有尽责地供应圣殿及利未人的物质需求，还因他们的行为使得一般百姓也不愿意顺服地将什一奉献和供物带到圣殿。在我们的时代，牧师可能指派一名不够资格、但与他本人交好的人担任教会执事。此人可能会出于自己的利益而高抬自己，提出一些革新或变革教会政策的建议，但其实他的建议会导致会中的其他属灵领袖难以完成他们的任务。这个问题指出，教会事务必须由众人共同管理，全体信徒都必须认清神的带领，不能任由某一个独揽大权的领袖以公谋私、任人唯亲。这个问题还指出，敬虔的领袖必须跟随神的话语，并且要避免让不敬虔的人担任重要职务。

错误出现时，敬虔的领袖必须像尼希米一样，承认错误并且予以纠正。尼希米返回耶路撒冷时，得知多比雅不当地使用圣殿的屋子，便将他驱逐出去（13:6—9）。尼希米发现，这个错误已经使百姓停止什一奉献（因为没有地方存放），并导致利未人丢下了圣殿的工作，因为他们没有来自什一奉献的粮食供养（13:10）。尼希米纠正了那个错误，又指派诚实敬虔的领袖管理圣殿库房，他们分别代表着各个受什一奉献供养的群体（13:13）。然后，尼希米召利未人回到圣殿供职（13:11）。百姓也响应，将粮食送入库房供应利未人的需要（13:12）。这些行动不见得人人都会拥护，但这是百姓恢复对神正确敬拜的必要条件。尼希米这样做，为的是消除以利亚实的偏袒行为造成的影响，此事已严重影响了百姓的敬拜。有时候，我们会认为稍稍在原则上通融不会被人发现，或是认为小小的偏袒行为未必会造成长远的后果，然而这段经文是个强烈的警告，提醒我们不可看重取悦朋友过于行正事。我们应当首先追求讨神喜悦，胜于其他一切。

第二个问题关系到守安息日为圣的诫命。由于时势艰困，工程需要在收割时节完成；又因百姓需要维持生计，有人便以为，也许没人会介意他在安息日做一些工。由于非以色列人在安息日都工作和贩卖商品，所以经济上自然跟以色列人产生了竞争关系。当时担任重要政治领袖的贵胄（13:17）再次任凭百姓仿效不信之人的标准，在神话语的教导上妥协。尼希米大胆对抗这种亵渎安息日的行为，还采取措施

防止情况继续恶化。多少世纪以来，教会也面临着相同的问题，在现代这追逐实利的经济大潮中尤其如此。太多可有可无的服务在周日也开放；太多基督徒为了挣点外快宁愿在周日工作。更令人忧心的是，周日去商店和餐厅消费的基督徒数目相当可观，给了商家在周日营业的理由。其实，假如所有信徒都拒绝周日购物，目前在周日营业的商家可能就有不少会关门了，因为继续营业可能亏钱。信徒需要为少数在周日闭店的商家喝彩，给予支持，拒绝在周日工作或购物。这一切都归结为一个问题：我们是想玷污主日（参徒20:7；林前16:2），还是想尊荣神？

与外邦人通婚是最后一个冲突，此事表明以斯拉的改革并未将这个问题自以色列社会根除。尼希米认为这是一种罪；他也晓得，历史已经证明，如果这罪延续下去，神会因此消灭这个民族（13:26—27）。尼希米勇敢地斥责本该在属灵上领导百姓的大祭司以利亚实，因他让孙子娶了外邦女子为妻（13:28）。尼希米认识到，以色列人若与外邦人通婚，他们的孩子就会不懂希伯来文，以后就没有兴趣阅读或聆听神的话语，甚至可能厌烦或没兴趣去圣殿。新约圣经也警告我们不要与不信的人结婚（林后6:14—18），因为光明与黑暗本不相通。许多教会都有例为证，大量在会长大的孩子，后来却没有继续参与教会活动。在这些孩子中，有多少是后来受到非基督徒配偶的负面影响，为了维持家庭和睦而停止前往教会的呢？为了提供最适合养育孩子信仰的环境，经文告诫信徒：要在主里结成婚姻。

所有这一切改革行动中，尼希米始终倚靠神赐他智慧、带领与怜悯。他知道他正在捅马蜂窝，将会因此树立新敌，但他因爱神的缘故，还是行那为正的事。他相信遵行神的话语非常重要，他也晓得以色列民族未来的历史取决于他是否能带领百姓到一个地步，使他们愿意奉献生命去服事圣洁的神。

| 参考书目 |

Ackroyd, P. R.

1972 The Temple Vessels—A Continuity Theme. *Vetus Testamentum Supplement* 23:166-181.

Allen, L. C.

2003 Ezra-Nehemiah. Pp. 3-168 in *Ezra, Nehemiah, Esther*. New International Biblical Commentary. Peabody, MA: Hendrickson.

Allrik, H. L.

1954 The Lists of Zerubbabel (Neh 7 and Ezr 2) and the Hebrew Numerical Notation. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 136:21-27.

Anderson, W.

1984 The Jewish Community in Palestine in the Persian Period. Pp. 130-161 in *The Cambridge History of Judaism*, vol. 1. Editors, W. D. Davies and L. Finkelstein. Cambridge: Cambridge University Press.

Avigad, N.

1972 Excavation in the Old Jewish Quarter of the Old City of Jerusalem. *Israel Exploration Journal* 22:193-200.

1976 *Bullae and Seals from a Post-exilic Judean Archive*. Qedem 4.

Jerusalem: Institute of Archaeology, the Hebrew University.

Baron, S. A.

1952 *The Social and Religious History of the Jews. I: Ancient Times.*
New York: Columbia University Press.

Batten, L. W.

1913 *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Ezra and Nehemiah.* International Critical Commentary. Edinburgh: T&T Clark.

Bickerman, E.

1946 The Edict of Cyrus in Ezra 1. *Journal of Biblical Literature* 65:249-275.

Blank, S.

1950 The Curse, Blasphemy, the Spell, and the Oath. *Hebrew Union College Annual* 23:73-95.

Blenkinsopp, Joseph

1988 *Nehemiah.* The Old Testament Library. Philadelphia: Westminster.

Block, D. I.

1988 *The Gods of the Nations.* Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

Bowman, R. A.

1954 Ezra and Nehemiah. Pp. 551-819 in *The Interpreter's Bible*, vol. 3.
Nashville: Abingdon.

Boyce, M.

1982 *A History of Zoroastrianism.* Leiden: Brill.

Braun, J.

2002 *Music in Ancient Israel/Palestine: Archaeological, Written and Comparative Sources.* Translator, D. Stott. Grand Rapids: Eerdmans.

Braun, R. L.

1979 Chronicles, Ezra, Nehemiah: Theology and Literary History. Pp. 52-64 in *Studies in the Historical Books of the Old Testament.* Editor, J. A. Emerton. Leiden: Brill.

Breneman, M.

1993 *Ezra, Nehemiah, and Esther.* New American Commentary.

Nashville: Broadman & Holman.

Brewer, J.

1924 Josephus' Account of Nehemiah. *Journal of Biblical Literature* 43:224-226.

Brockington, L. H.

1969 *Ezra, Nehemiah and Esther*. The Century Bible. London: Nelson.

Brown, R.

1998 *The Message of Nehemiah*. The Bible Speaks Today. Downers Grove, IL: InterVarsity.

Brueggemann, W.

1977 *The Land*. Philadelphia: Fortress.

Cameron, G. G.

1948 *Persepolis Treasury Tablets*. Chicago: University of Chicago Press.

Clines, D. J.

1981 Nehemiah 10 as an Example of Early Jewish Exegesis. *Journal of the Study of the Old Testament* 21:111-117.

1984 *Ezra, Nehemiah, Esther*. The New Century Bible Commentary. Grand Rapids: Eerdmans.

Coggins, R. J.

1976 *The Books of Ezra and Nehemiah*. Cambridge Bible Commentary. Cambridge: Cambridge University Press.

Cohen, H. R.

1978 *Biblical Hapax Legomena in Light of Akkadian and Ugaritic*. Missoula, MT: Scholars Press.

Cowley, A.

1923 *Aramaic Papyri of the Fifth Century BC*. Oxford: Clarendon.

Cross, F. M.

1955 Geshem the Arabian, Enemy of Nehemiah. *Biblical Archaeologist* 18:46-47.

Dandamayev, M.

1969 *Achaemenid Babylon in Ancient Mesopotamia*. Moscow: Nauka.

Drews, R.

1975 The Babylonian Chronicles and Berossus. *Iraq* 37:39-55.

Duggan, M. W.

2001 *The Covenant Renewal in Ezra-Nehemiah (Neh 7:72b-10:40): An Exegetical, Literary, and Theological Study*. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Dumbrell, W. J.

1971 The Tell el-Maskhuta Bowls and the "Kingdom of Qedar" in the Persian Period. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 111:33-44.

Ellis, R.

1968 *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia*. New Haven, CT: Yale University Press.

Eskenazi, T.

1988 *In an Age of Prose: A Literary Approach to Ezra-Nehemiah*. Atlanta: Scholars Press.

Fensham, F. Charles

1975 Medina in Ezra and Nehemiah. *Vetus Testamentum* 25:795-797.

1982 *The Books of Ezra and Nehemiah*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans.

Gelston, A.

1966 The Foundations of the Second Temple. *Vetus Testamentum* 16:232-235.

Green, A. R.

1990 The Date of Nehemiah. *Andrews University Seminary Studies* 28:195-210.

Hallock, R. T.

1969 *Persepolis Fortification Tablets*. Chicago: University of Chicago Press.

Haran, M.

1961 The Gibeonites, the Nethinim, and the Sons of Solomon's Servants. *Vetus Testamentum* 11:159-169.

Hoglund, Kenneth G.

1992 *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Mission of Ezra-Nehemiah*. Atlanta: Scholars Press.

Holmgren, Fredrick C.

1987 *Ezra and Nehemiah: Israel Alive Again*. Grand Rapids: Eerdmans.

Howard, D.

1993 *An Introduction to the Old Testament Historical Books*. Chicago: Moody.

Ishida, T.

1979 The Structure and Historical Implications of the List of Pre-exilic Nations. *Biblica* 60:461-490.

Ivry, A. L.

1972 Nehemiah 6,10: Politics and the Temple. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Periods* 3:35-45.

Japhet, Sarah

1968 The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah. *Vetus Testamentum* 18:330-371.

Jastrow, M.

1900 The Tearing of the Garments as a Symbol of Mourning with Special Reference to the Customs of the Ancient Near East. *Journal of the American Oriental Society* 21:23-39.

Jones, D. R.

1963 The Cessation of Sacrifices after the Destruction of the Temple in 586 BC. *Journal of Theological Studies* 14:12-31.

Katzenstein, H. J.

1962 Some Remarks on the Lists of the Chief Priests of the Temple of Solomon. *Journal of Biblical Literature* 81:377-384.

Kent, R. G.

1953 *Old Persian*. New Haven, CT: American Oriental Society.

Kenyon, K.

1967 *Jerusalem: Excavating 3000 Years of History*. New York: McGraw-Hill.

Kidner, D.

1979 *Ezra and Nehemiah*. Tyndale Bible Commentary. Downers Grove, IL: InterVarsity.

Kline, M.

1972 *The Structure of Biblical Authority*. Grand Rapids: Eerdmans.

Larsson, G.

1967 When Did the Babylonian Captivity Begin? *Journal of Theological Studies* 18:417-423.

Levenson, J. D.

1976 *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48*. Missoula, MT: Scholars Press.

Lipinski, E.

1970 Urim and Tummim. *Vetus Testamentum* 20:495-496.

Loewe, R.

1955 The Earliest Biblical Allusion to Coined Money? *Palestine Exploration Quarterly* 87:141-150.

Maloney, R. P.

1974 Usury and Restrictions on Interest-taking in the Ancient Near East. *Catholic Biblical Quarterly* 36:1-20.

Mazar, B.

1975 *The Mountain of the Lord*. Garden City, NY: Doubleday.

McConville, J. G.

1985 *Ezra, Nehemiah, Esther*. Daily Study Bible. Philadelphia: Westminster.

Merrill, E.

1994 *Deuteronomy*. Nashville: Broadman & Holman.

Millard, A. R.

1966 For He Is Good. *Tyndale Bulletin* 17:115-117.

1976 Assyrian Royal Names in Biblical Hebrew. *Journal of Semitic Studies* 21:1-14.

Myers, Jacob M.

1965 *Ezra, Nehemiah*. Anchor Bible 14. Garden City, NY: Doubleday.

Neufeld, E.

1953-1954 The Rate of Interest and the Text of Nehemiah 5:11. *Jewish Quarterly Review* 44:203-204.

Nickolson, E. W.

1965 The Meaning of the Expression *מִסַּע קְרָאָה* in the Old Testament. *Journal of Semitic Studies* 10:59-66.

Olmstead, A. T.

1944 Tattenai, Governor of "Across the River." *Journal of Near Eastern Studies* 3:46.

1948 *A History of the Persian Empire*. Chicago: University of Chicago Press.

Oppenheim, A. L.

1965 A Note on the Scribe in Mesopotamia. Pp. 253-256 in *Studies in Honor of Benno Landsberger*. Editors, H. C. Guterbock and T. Jacobsen. Chicago: University of Chicago Press.

Rainey, A. F.

1969 The Satrapy "Beyond the River." *Australian Journal of Biblical Archaeology* 1:51-78.

Rowley, H. H.

1965 The Chronological Order of Ezra and Nehemiah. Pp. 137-168 in *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*. Oxford: Blackwell.

Rudolph, W.

1949 *Esra und Nehemia*. Tübingen: Mohr.

Rungren, F.

1958 Über einen juristischen Terminus bei Ezra 6:6. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 70:209-215.

Sakenfeld, K. D.

1978 *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible*. Missoula, MT: Scholars Press.

Saley, R. J.

1968 The Date of Nehemiah Reconsidered. Pp. 151-165 in *Biblical and Near Eastern Studies. Essays in Honour of W. S. LaSor*. Editor, G. A. Tuttle. Grand Rapids: Eerdmans.

Schams, C.

1998 *Jewish Scribes in the Second-Temple Period*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Schmidt, E. F.

1939 *Treasures of Persepolis*. Chicago: Oriental Institute.

Smith, Gary V.

1994 *An Introduction to the Hebrew Prophets: The Prophets as Preachers*. Nashville: Broadman & Holman.

Smith, S.

1941 Timber and Brick or Masonry Construction. *Palestine Exploration Quarterly* 73:5-6.

Talmon, S.

1976 Ezra and Nehemiah (Books and Men). Pp. 317-328 in *Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume*. New York: Abingdon.

Tarn, W. W.

1985 Xerxes and His Successors: Artaxerxes I and Darius II. Pp. 1-4 in *Cambridge Ancient History*, vol. 6. Cambridge: Cambridge University Press.

Thomas, H. C.

1960 A Rod of Cedar Beams. *Palestine Exploration Quarterly* 92:61.

Throntveit, Mark A.

1992 *Ezra-Nehemiah*. Interpretation. Louisville: John Knox.

Tuland, C. G.

1958 'UŠŠAY' and 'UŠŠARNĀ. *Journal of Near Eastern Studies* 17:269-275.

1967 'zb in Nehemiah 3:8. *Andrews University Seminary Studies* 5:158-180.

Van Wijk-Bos, Johanna W. H.

1998 *Ezra, Nehemiah, and Esther*. Westminster Bible Companion. Louisville: Westminster John Knox.

Vaux, R. de

1972 The Decrees of Cyrus and Darius on the Building of the Temple. Pp. 63-96 in *The Bible and the Ancient Near East*. London: Darton, Longman & Todd.

Westermann, C.

1965 *The Praise of God in the Psalms*. Richmond, VA: John Knox.

Whiteley, C. F.

1954 The Term Seventy Years Captivity. *Vetus Testamentum* 4:60-72.

Williams, G. R.

2002 Contextual Influences in Readings of Nehemiah 5: A Case Study. *Tyndale Bulletin* 53:57-74.

Williamson, H. G. M.

1984 Nehemiah's Walls Revisited. *Palestine Exploration Quarterly* 116:81-88.

1985 *Ezra, Nehemiah*. Word Biblical Commentary 16. Waco: Word.

Yamauchi, Edwin M.

1976 Achaemenid Capitals. *Near East Archaeology Society Bulletin* 8:5-81.

1980 Was Nehemiah the Cupbearer a Eunuch? *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 92:132-142.

1988 *Ezra-Nehemiah*. Pp. 563-772 in *The Expositor's Bible Commentary*, vol. 4. Editor, F. Gaebelain. Grand Rapids: Zondervan.

1990 *Persia and the Bible*. Grand Rapids: Baker.

以斯帖记

盖瑞·史密斯 (Gary V. Smith) 著

林心怡 译



以斯帖记导言



以斯帖的生命历程表明，神能够使用女性来有力改变历史的轨迹。这个年轻又失亲的女孩，从几近身无一物，到至终成为波斯世界最有影响力的女性之一。当她发觉自己身陷重大危机时，就勇敢地正面迎击，打败恶人哈曼。以斯帖的事迹说明一位女性的智慧、忍耐、勇气及愿意的心能如何为众人带来希望。为了拯救她的百姓脱离几乎势必到来的死亡，她把握机会挺身而出，并且迎接挑战。她以众人支持的祷告为后盾，接受了艰巨的使命，以性命为赌注拯救犹太人脱离灭绝的命运。

◆ 作者

以斯帖记的文本并未指明何人执笔写下了以斯帖生平的记录（Bush 1996:294）。《巴比伦他勒目》（《巴比伦革马拉·末门》15a）认为以斯帖的故事是古犹太拉比大会（the Great Synagogue）的人撰写的。一些教父认为是以斯拉写了以斯帖记。约瑟夫（《犹太古史》11.6.13）则暗示末底改是作者，这似乎有可能，因为在9:20中（见注解），末底改负责记录庆祝普珥节的有关信息，并把它寄给遍

及波斯帝国的各犹太族群。10:2提到，关于末底改的事记载在“玛代和波斯王的历史”上（参6:1），但由谁记载无从得知。这些官方年志想必着重记载末底改在公务方面的作为，也可能包含记录以斯帖如何从哈曼手里拯救犹太人的相关资料，但这些应该不能完全反映出以斯帖记的内容。Fox主张，作者居住在书珊城，对于波斯宫廷内的各种事件相当熟悉，且是犹太人群体中的一员（1991:140）。

以斯帖记的作者可能从宫廷卷宗里获得了一些信息，但本书大部分内容似乎都是更详细的第一手资料。书中有许多波斯文用词，没有受希腊文影响，看起来本书是由一位通晓希伯来文、说波斯文的人士所著，他深谙以斯帖卑微的出身，了解宫廷事务，并因以斯帖拯救犹太人脱离哈曼诡计的勇气而受到激励。最后，我们必须承认尚无足够的证据推测作者究竟为何人（Jobes 1999:28）。Bush描述本书如何经历了两个编纂阶段（1996:276—294），但证据也并不明确。还有些学者推定本书成书时间是在许久之后的马加比时期（例如Paton 1908:61, 63），并认为作者是一位散居的犹太人，居住在巴勒斯坦，但是这种说法的证据也不充分。

◆ 写作年代与写作情境

以斯帖记的事件发生在公元前539年许多犹太人从巴比伦被掳之地归国之后（拉1—2），公元前445年尼希米重建耶路撒冷城墙之前。早在以斯帖时期之前的许多年，神就已经使用了像省长所罗巴伯、大祭司耶书亚、先知哈该和撒迦利亚这样的领袖重建圣殿（拉5—6章，公元前516年），但以斯帖和末底改那时还在波斯，未曾参与这些事件。

本文并未陈明以斯帖和末底改何以没有与其他归国者一同返回耶路撒冷，出于某种不明原因，他们和许多其他犹太人选择了留在波斯这块土地上。经过一连串不寻常的事件，以斯帖被选为著名波斯君王亚哈随鲁（Ahasuerus，公元前485—前465年）的皇后，此王被希腊人

称为薛西斯 (Xerxes)。本书提到薛西斯王在位第三年 (1:3) 和第七年 (2:16)，这解决了所有关于本书所载事件时间的问题。此时波斯国力强大，其帝国版图已经扩至四方。薛西斯的父亲大利乌 (Darius the Great) 征服了印度和欧洲的部分地方，但在马拉松一役 (公元前490年) 败于希腊人之手。其后，薛西斯王亲自建立了军事上的丰功伟业，如征讨埃及，不过，在帝国西线上的希腊依旧是个不可小觑的威胁。(希腊人最终于公元前470年在靠近旁非利亚的欧利米登 [Euromydon] 击败波斯。) 由于帝国向各省份征税，财富源源注入波斯的行政首府书珊；薛西斯王还亲自督管建造了座落于波斯波利斯庞大奢华的新王宫。不过，薛西斯王也是人人皆知的暴君，他以专横暴虐的手段治理国家，他怪异的举动也闻名于世。公元前465年，王的侍卫长阿塔巴努斯 (Artabanus) 设计宫廷密谋杀死了薛西斯王。

美丽的犹太女孩以斯帖历经一连串令人惊奇、不同寻常的际遇，最终进入王宫，并蒙神垂恩当选为薛西斯王的王后。除了这个故事以外，并没有别的历史资料证明以斯帖是薛西斯王的王后。要将瓦实提或以斯帖与希罗多德 (《历史》7.61, 114; 9.109) 曾提到的皇后亚美斯翠斯 (Amestris) 联系在一起，也实属困难，尽管有些学者推断“以斯帖”是亚美斯翠斯的另一种拼法 (Gordis 1981:359—388)。尼波 (Nippur) 城出土的考古文物穆拉苏文本 (*Murashu texts*) 表明，许多犹太家庭在这个时期留在巴比伦，并且昌盛发达 (ABD 4.927—928)，由此证实了薛西斯统治期间这一地区确有许多希伯来家族。

以斯帖记成书的年代我们无从得知，不过最具说服力的写作情境似乎是犹太节庆日普珥节的设立 (除了以斯帖记外，最早提到普珥节的是《马加比二书》15:36)。特别是以斯帖记8—10章可证实一种观点，即以斯帖记的写作目的在于解释普珥节的源起。这个故事确立了普珥节的合法地位，因为这是一次奇妙的救赎，值得庆祝，故事同时也解释了人们如何会在出埃及记23章所记那些神最初所设立的节期之外又添加了这个节日。这是要一年一度纪念神拯救他的百姓脱离死亡 (9:20—22)，如同纪念他在出埃及时施行的拯救一样 (出12—14)。故事还解释了普珥 (“筮”) 这一名称的来历：因为哈曼曾掣

签为要择一吉日，好将他杀害波斯帝国内某个邪恶族群的计划禀告薛西斯王（3:7; 9:24—26）。需要将这故事写下来以使普珥节合法化应该是该节日开始数年之后的事，而不太可能是数百年之后的事，因为那时该节已成为犹太传统的固有部分了。

有些学者提出本书可能是公元前4世纪或3世纪在书珊城写成的（Levenson 1997:26; Fox 1991:40），还有学者把成书年代后推至希腊化时期，即公元前165年安提阿古四世伊波法尼（Antiochus Epiphanes）在耶路撒冷附近迫害犹太人之际（Paton 1908:61—62; Bush 1996:296），因为：（1）他们发现该书与史实有不合之处；（2）便西拉所列的圣经书卷目录中并未提及以斯帖记；（3）以斯帖记的希伯来文形态较为晚近。但以下证据驳斥了上述观点：（1）近期在昆兰发现的古卷表明，以斯帖记所用的希伯来文远早于昆兰时期通行的希伯来文（Breneman 1993:290）；（2）以斯帖记中包含波斯文字，却不见希腊文词汇，意味着本书写作地点在波斯，写作时间则应在公元前332年亚历山大征服波斯之前；（3）本书并不具备许多马加比时期卷轴所具有的天启文学倾向（当然，这是一卷历史著作，而非《以诺传》一类的天启文学）；（4）书中对波斯宫廷生活细节做了准确描述，说明该书必写于较早的时期，作者还能精准地记得当时的习俗。因此，Jobes（1999:30）倾向于认为以斯帖记的写作时间介于公元前5世纪晚期至公元前3世纪之间，但更有可能是介于公元前450至400年之间，也就是在以斯帖记中事件发生后不久（Baldwin 1984:48—49）。

所谓历史疑难。人们对以斯帖记中的历史记载提出四大异议，以至于一些学者得出结论说，此故事情节混乱，事实不确，写于薛西斯时期许久之之后，甚至有可能纯属虚构。下面列出这四大异议以及相应的评论。

1. 在波斯或希腊文献资料中，没有关于王后以斯帖或高官末底改存在的历史记载。在出土于薛西斯王宫所在波斯波利斯的府库泥版中，约有30块都列出了一位（或几位）名叫马尔杜克（Marduka）或末底改的人（Yamauchi 1992:273），但他是财务官员，而非一人之下万人之上的宰相（10:3）。希腊历史学家希罗多德提到，波斯王必须在

七个波斯家族中择偶（《历史》3.84），这意味着薛西斯不可能娶身为犹太人的以斯帖。然而，如今我们知道，并没有正式规定要求波斯王只能从那七个上流家族中择偶，因为薛西斯王的父亲大利乌就娶了三位并非出身于这些家族的女子（希罗多德《历史》3.88）。可是，希罗多德（《历史》7.61）特别提出有个亚美斯翠斯，是一个名叫奥特尼斯（Otanés）的波斯人之女，在薛西斯王作王的第七年是皇后。希罗多德指出，亚美斯翠斯是个残暴的人，曾残酷伤害薛西斯王某个情人的母亲；还有一次，她将14个年轻人活埋作献给某个神祇的供物（希罗多德《历史》7.114, 9.109—112）。W. H. Shea（1976:227—246）试图证实亚美斯翠斯与以斯帖为同一人，但这似乎不太可能。虽然世俗历史的证据有限，但它们没有提到以斯帖并不能证明她不曾存在，因为每段历史记录都会略去许多事实与细节。薛西斯王绝对可能拥有两个或更多的妻子（Baldwin 1984:20—21）。

2. 根据1:1和8:9，波斯帝国被划分为127个行省，但希罗多德（《历史》3.89）只提到20个总督。这种表面的不一致（Paton 1908:72）看似矛盾，实际上并非如此，因为一个总督辖区内可能有多个行省。管理政务的但以理就指出，古列在位时，波斯帝国内有120个行省（但6:1）。所以，薛西斯王在位期间有127个行省，分属约20个总督辖区，这样的情形似乎也并非不合理。

3. 一些学者质疑波斯王是否会授权同意灭绝犹太人。而且他们也认为犹太人在波斯杀灭75,000名敌人（9:16—17），这一数目实在太庞大，难以置信（Clines 1984b: 257）。这些事件固然令人讶异，但西塞罗（《支持马尼利乌斯法案》7）提到，公元前1世纪米特拉达梯六世（Mithridates VI，本丢[Pontus]的统治者，波斯血统）在位期间，所有在亚细亚行省的罗马人皆遭屠杀，据估计有80,000至100,000罗马人被杀害。希罗多德（《历史》1.106; 3.79）也提到为数甚多的西古提人被基亚克萨雷斯（Cyaxares）屠杀，玛代人和祆教僧侣为波斯人所杀。并没有证据可以驳倒以斯帖记所言的真实性，上述历史记载也证实了类似的事件确有发生。

4. 一些学者主张，以斯帖记的故事包含许多巧合与不大可能发生

的事，其数量超乎寻常，看起来美好得近乎不真实，简直令人难以置信（Clines 1984b:259）。以斯帖记看起来更像是一部浪漫小说或夸大其词的传说，而不是历史记录。的确，本书记述了许多“巧合”，但作者正是要用这种方式告诉读者，神那只看不见的手如何全能地引导着他子民的事务。谁也不能证明这些不寻常的事确实发生过抑或不曾发生过，但信心之眼可以让人看出神引导他子民事务的指印，他神奇地将百姓从一心要消灭他们的人手中解救了出来。

此外，还有学者基于以下种种理由质疑以斯帖记的历史真实性：

（1）玛代和波斯的法律是不可废除的（1:19; 8:8；还有但6:8, 12），这样的观点从未得到圣经以外任何波斯文献的证实；（2）没有一条波斯法律提到人来到王面前时，王若没有伸出权杖，此人就得被杀（4:11）；（3）没有波斯文献提及犹太人与波斯人之间的内战（Laniak 2003:177）；（4）一场筵席似乎不可能实际延续六个月之久（1:1—4），哈曼不可能拿出如以斯帖记提及的高额献金（3:9），也不可能像书中所说容忍末底改那么久；（5）以斯帖欲见王面需要等上四年，这似乎也令人难以置信（2:16，参Paton 1908:65—77; Laniak 2003:177—182）。但上述大部分论点，不是基于一些默证（这实在难以证明什么），就是出于不愿意相信不寻常情况（整个故事中频频出现不寻常的事）也可能出现的心态，再不然，就是基于不同于古代近东人的现代历史观（Jobes 1999:31—32）。

◆ 写作对象

书中并未直接提到以斯帖记这个故事应该由哪些读者来阅读，但本书既然以希伯来文写成，读者主要应是波斯帝国境内（包括耶胡德地区）的犹太家庭，他们在末底改和以斯帖过世之后混居在非希伯来人中。他们的下一代需要知道，自己之所以得享宗教自由，是因为：

（1）末底改与以斯帖在波斯政界身居高位，大有权势；（2）末底改和以斯帖铲除了企图杀害犹太人的邪恶敌对势力；（3）政府允许犹太

人在遭受攻击时起来自卫；（4）有充分的历史依据证明，他们应在亚达月的第十三和十四日庆祝普珥节（9:17，NLT页边注）。虽然本书从未提及神的名字，但故事情节本身已向犹太信徒证明，种种非比寻常的巧合在在都指出神全权地掌控着历史的点点滴滴，这些巧合使得末底改能够呈报对王不利的阴谋（2:19—23），使得以斯帖能够被选为王后（2:1—18），使得以斯帖能够未蒙王召便来到王面前（5:1—8），使得哈曼的恶毒计谋能够被揭露（6:1—7:10），并使得末底改能够高升得势（8:1—10:3）。

◆ 正典地位与文本历史

以斯帖记的一个奇特之处是167节经文中一次也没有提到神的名字。另外，新约作者也从未摘引以斯帖记的经文。撒狄的主教墨利托（约在公元170年）将本书从他的正典经卷名单中删除了。就连马丁·路德也评论道：“我非常不喜欢它，我甚至希望它不曾存在，因为它的犹太色彩太重，而且体现了太多的异教举动。”（日期不详：13）

虽然一些学者对以斯帖记的正典地位提出了质疑，《他勒目》（《巴比伦革马拉·以斯帖经卷》7a；《巴比伦革马拉·论公会》100a）却维护了以斯帖记的圣书地位。此外，以斯帖记在《巴比伦革马拉·末门》14b—15a收录的圣书之列；公元90年的雅麦尼亚会议（Council of Jamnia）也确认了它的正典地位。发现于开罗藏经库的许多残篇可以说明，以斯帖记曾是非常受欢迎的经卷，仅次于摩西五经（但与之相对的是，昆兰古卷中没有发现以斯帖记的抄本，昆兰的人也不庆祝普珥节）。因此，有充分理由相信，以斯帖记很早就被当作圣经书卷了（Beckwith 1985:285—293）。在希伯来圣经正典中，以斯帖记被置于雅歌、路得记、耶利米哀歌和传道书之后。这五卷书被称为五“经卷”（“Megilloth”，卷轴），且被放在希伯来圣经接近结尾处，位于箴言之后、但以理书之前。这五卷书也会在犹太礼仪历法所规定的五个节期上恭读。基督教正典把以斯帖记划归历史书卷，置

于以斯拉记和尼希米记之后。

关于以斯帖记的文本有两大难题。首先是该书希腊文译本中出现的六段额外文本，总共107节经文。六段文本列举如下：

1. 1章之前有17节经文（称作A:1—17；Levenson 1997:37—42逐一讨论了这些次经补篇），提到末底改梦见一场具有象征意义的双龙激战，梦境最后应许给予人类盼望。之后，末底改听说了那不利于王的计谋并禀报于王，得到奖赏。

2. 3:13与3:14之间有7节经文（称作B:1—7）是王的谕旨，命令要在亚达月第十三日击杀犹太人。

3. 4:17之后有30节经文（称作C:1—30）。这段补记的1—10节记录，末底改祈求神施展其主权拯救亚伯拉罕的子孙，11—30节为以斯帖向神作的祷告，求神在她向王进言时赐她勇气和口才。这些经节以后还有16节经文（称作D:1—16），描述以斯帖未蒙王召却直入王院的惊险而戏剧性（她昏倒了）的一幕。

4. 8:16和17之间（七十士译本的8:12和13）有24节经文（称为E:1—24），写到王把哈曼定罪，哈曼被看作邪恶的希腊人，以及王颁旨将亚达月的第十三日定为节期。

5. 10:3之后是11节补记经文（称作F:1—11），其中末底改诠释了第一段补篇里他所得到的梦境，以此结束了希腊文的以斯帖记。他承认神施展其主权所行的救赎，解释了两种命运（一种针对人，一种针对神）。接着是一段结束语，说明本书如何传至埃及。

无人知晓为何有人要加入这些补录，也无从得知这些内容是否全由同一人添加，以及这些补录于何时添加。可能是有人出于虔诚的用心添加了这些内容，为要阐明下述信念：这个故事中所有事件的发生都可追溯到神，是他引导着他百姓的事务。这些补篇可能是公元前200至前100年间在埃及添加到古希腊文译本中的（Breneman 1993:299），但是之后耶柔米将旧约翻译成拉丁文武加大译本时，把所有这些经文（就是他在希腊文译本中找到却未见于希伯来经文中的内容）都区分出来，单独放在以斯帖记结尾的附录中。因为这些经文没有出现在他使用的希伯来经文中，所以他视之为次经补篇，位居次要。（我们可以在耶路撒冷圣

经中看到这些经文，编辑者又将它们置回了原处。）这些补篇中有几段重复了希伯来文本已有的内容，但也有几处同已有内容有抵牾，难怪它们没有被接纳为以斯帖记的权威文本。

该书卷的第二个问题是，以斯帖记的希腊文阿拉法文本（Greek Alpha text of Esther）讲述的故事与七十士译本和马所拉经文里的有些许出入。例如，2:21—23讲到威胁王性命的阴谋，该故事在希腊文阿拉法文本中就找不到。M. Fox（1991）推测阿拉法文本可能取自另一个希伯来原文文本。这三种经文类型（希伯来马所拉经文、希腊文阿拉法文本和古希腊文文本[七十士译本]）引发人们纷纷猜测：以斯帖的故事是怎么编纂、扩增、成型，成为我们今日所见最终形式的？Fox（1991:254—266）、Bush（1996:279—293）和Clines（1984a）认为以斯帖故事的各种版本是以这些不同的文本类型为基础，历经数年发展出来的。他们提出假说，认为在其正典形式最终定型之前的许多年间，以斯帖的故事曾被写成两种不同的版本。这一思路主要的问题在于，它主观地以马所拉经文和希腊文阿拉法文本较早期的样貌（而非其现有形式）为出发点，然而关于这些文本早期形式的假设并未获得证据支持。

◆ 文学风格

以斯帖记有其特殊的文学风格实属自然，因为本书写成于波斯晚期的犹太境外。Greenstein（1987）注意到以斯帖记的作者倾向于成双叙述事件并成对使用几乎同义的词语。举例来说，这个故事在开头有两场筵席（1:3—8的为男性所设，1:9的为女性所设），两场为王和哈曼摆设的筵席（5:4—8；7:1—9），两场普珥节庆典（9:18；9:19）。成对使用近义词的地方如“贵胄与首领”（1:3），“波斯和玛代”（1:3, 14, 19），“丰富和尊贵”（1:4），“大小人民”（1:5），“贵胄和其他所有人”（1:11），“王甚发怒，心如火烧”（1:12），“藐视和忿怒”（1:18），“旨，例”（1:19），以及“帝国各地、各

省”（1:22）。Sasson（1987:278—284）将此视为典簿式（archivist）的文体。Niditch（1987:131）注意到，作者常使用详细列举的手法（1:10的七个太监，1:14的七个明哲人，9:7—9哈曼的十个儿子），并且喜欢重复表述某一类似的意思（3:13；7:4；8:11“剪除，杀戮灭绝”；4:3“禁食哭泣哀号”）。

读者也将注意到书中广泛使用了反讽手法。因此，事情往往发生出人意料的逆转。哈曼意欲消灭末底改，最终却毁了自己；削尖的木桩本为末底改而树，最终却用来处决了哈曼；哈曼下令允许百姓夺取犹太人的财物，最后他自己的财富却落至犹太人之手。末底改最终接任了哈曼的职务。哈曼希望自己骑坐王的骏马受人尊荣，最后却受命去尊荣真正骑上御马的末底改。

最后，读者会看到作者如何在故事情节内部精妙展现出主要与次要角色。掌权者的邪恶易怒昭然若揭，代表公义法则之人的谦卑和无畏则与之形成鲜明对比。

◆ 主题

以斯帖记故事的中心主题之一是享筵。这些筵席在全书结构中具有特殊的重要性（Levenson 1997:5），故事中许多重要事件就是发生在筵席上的。我们可以发现有九至十个筵席事件：（1）薛西斯王为他的权贵们摆设一场为期180天的筵席（1:2—4）；（2）薛西斯王为其领土上大小人民摆设七日筵席（1:5—8）；（3）瓦实提在皇宫内为妇女摆设筵席（1:9）；（4）薛西斯王设宴庆祝以斯帖戴上王后的冠冕（2:17—18）；（5）以斯帖为薛西斯王和哈曼预备两场筵席（5:4—8；7:1—9），（6）末底改掌权后犹太百姓设摆筵席（8:17）；（7）普珥节中有两日设筵欢乐的日子（9:17—19）。有些学者可能会将薛西斯王与哈曼一同坐下饮酒之举（3:15）视为另一场筵席（Fox 2001:57），不过这不像其他例子那么明确。

这些筵席上的活动是故事的核心，每一桩活动皆有助于刻画席

间人物的性格。头两场筵席展现出王的富足、权势、狂傲以及易怒的性格（1:2—4, 5—8, 12）。这两场筵席决定了王后瓦实提地位的未来和以斯帖荣得尊位的可能性。波斯人摆设筵席的另一个原因是恭贺新人荣登新位。以斯帖的加冕典礼（2:17—18）是故事的重大转折，决定了她将来不但能为犹太人求情，还能使末底改得掌朝中大权（8:17）。这些筵席的场合使以斯帖和末底改在宫廷权贵眼中取得了合法地位，也印证了神已降福在他们生命中。他们这新的事奉之所使他们能够出手干预，保护受迫害的犹太百姓。

普珥节筵席记念的是犹太人得救脱离死亡（9:17—19）。这些筵席构成了全书高潮。故事中间以斯帖为薛西斯王和哈曼所设的私筵，对于揭露哈曼的灭犹阴谋起到了至关重要的作用（5:4—8和7:1—9）。这些筵席消除了犹太人面临的威胁，也引向故事的结局。由于同席宴饮是局势良好的表征，所以哈曼欣然与王同赴以斯帖的第一场筵席。他以为诸事皆顺（5:9），但是当以斯帖在她的第二场筵席上揭露出事情真相时，哈曼便注定只有一死了（7:6—10）。

这种欢乐的宴饮主题与哀叹和禁食主题形成了对比。听闻哈曼的屠杀命令后，末底改、书珊城的百姓，以及全国境内所有的犹太人都哭泣、禁食、哀号（4:1—3, 16）。其后，以斯帖打算在未蒙王召的情况下前去看王，她和她的众宫女以及犹太人都为此禁食三日（4:15—17）。禁食是局势不妙的表征。出人意料的是，文中并没有明示那些禁食者是在呼求神向他们施怜悯。他们可能是在呼求神，但是作者刻意留出空间，容读者去体会神那无形的同在与介入，这也是贯穿本书的主题。

随着犹太人在波斯帝国处境的起落，以斯帖的生命故事也在两极之间变化（筵席与禁食）。由这两个主题可见，当以斯帖隐瞒她的犹太血统（2:1—7）、犹太人末底改揭发那个谋害王命的阴谋时（2:19—23; 6:1—11），局势良好；当末底改不愿在朝门前向哈曼跪拜（3:1—6）时，局势便不妙了。哈曼因为憎恨末底改，就密谋要逼迫并杀害所有的犹太人（3:7—9）。之后，以斯帖在筵席上蒙王恩宠（5:1—8; 7:1—3），尝试废除哈曼的命令（8:1—6），局势又转好了。王颁布新

旨赋予犹太人权利，若有人听命于哈曼企图迫害他们，他们便可以自卫（8:9—12）。决定命运之日到了，犹太人成功自卫，除灭了攻击他们的人（9:5—16）。

我们可以将“命运的逆转”看作一种文学手法，而在以斯帖记里，这多少已成为一个主题（Fox 2001:158—163）。举例来说，在故事的前段，王将自己的印戒交给哈曼以执行王令（3:10），但在本书最后，哈曼死了，王将他的戒指转交给了哈曼的仇敌末底改。哈曼为铲除犹太人而写下的旨令（3:12—14），后来也被末底改所起草王的第二道谕旨扭转（8:9—13）。此外还有一些逆转的例子，如哈曼原本盼望自己穿王的朝服、骑王的御马（6:8—9），事实却是哈曼为末底改穿上王的朝服，并为末底改开道，使末底改骑乘御马走遍城里的街市（6:11）。哈曼叫人立了一个削尖的木桩，欲将末底改挂于其上（5:14），但是死在木桩上的人却是他自己（7:9—10）。最后，哈曼本打算在亚达月第十三日将犹太人除灭（3:13），但是到了那天，犹太人却杀了成千上万名意图杀害他们的人（9:15—18）。这些逆转似乎勾勒出了整个故事情节，让我们看到善是如何胜过恶的。

◆ 神学重点

以斯帖记的神学建基于一个基本信念：隐藏的神拥有引导世上万民生活的主权。在大部分旧约经文中，神直接说话、行动、引导历史的轨迹，但在犹太人被异教民族、外邦势力统治的时候，神就在幕后借着信徒与非信徒的生命作工。在许多历史阶段，神的面人不能看见，他的手并未施行神迹奇事，他的声音人也无法听闻；但他仍在那里。不寻常的事件一一发生，几乎不可能的事情一一出现，事件一步步发展，绝非偶然。神隐藏的手的确确在借着以斯帖记中记载的事件作工。

以斯帖记从未提及神的名字，但这个故事的中心目的却是要显明：无论是人们日复一日的活动，还是他们在危机时刻的英勇之举，

其背后一直是神依其旨意在作工，为要看顾他的百姓。薛西斯王邪恶的计划致使瓦实提丢掉后冠，神却使用这个事件兴起以斯帖（1—2章）。哈曼因末底改而策划的恶毒灭犹阴谋却因一系列的特殊情境得到逆转，此中种种唯有神才能筹谋安排。哈曼欺哄王签署了恶毒的谕旨，王却点名要哈曼在街市上尊荣末底改（3—6章）。以斯帖勇敢地在她的筵席上设下了给哈曼的圈套，神则确保让哈曼被处死在他原本为末底改搭建的木架（或“木桩”）上（7:1—10）。最后，薛西斯王将哈曼的戒指交付末底改，并废除了灭犹诏令（8:1—17）。屠杀数以千记犹太人的不义之事未果，相反，神却定意使哈曼家族上百位成员和上千位支持者被诛杀（9:1—8）。诏令执行之日本是波斯境内犹太百姓的哀哭切齿之时，至终却成了欢喜快乐的日子，因为神借着一系列不同寻常的情境救他的选民免于灭绝。这一系列奇特的事件提醒我们，神依其旨意引导着信徒和非信徒，以成就他的心意。这个世界并不是由运气或掣签操控的。

另一个神学重点涉及犹太人如何在敌对神子民信仰与行为的异教世界里生活。王恃财自傲，嗜酒贪杯，一旦不能为所欲为便大发雷霆，他不尊重妻子，滥用权力对付那些不顺着他的人（1:1—22）。这种行为模式对他犹太裔的臣仆末底改以及犹太裔妻子以斯帖而言，自然会引发问题。这些信徒应当如何应对？哈曼有钱有势，骄横霸道。他要求百姓向他跪拜，若有人不跪拜，他便暴怒；他用奸计报复末底改，密谋灭绝整个犹太民族（3:1—15；5:1—6:9；9:24）。由于哈曼是王的近臣，末底改和以斯帖都必须与他有所接触。末底改和以斯帖没有离群索居以求避免接触政见和神学信念不同的人。相反，他们进入冲突，按自己的信仰和行为标准而活。末底改忠心地服事王，为救王命呈报阴谋，没有任凭这个傲慢易怒的君王遭人杀害（2:19—23）。以斯帖没有拒绝参加选后大会，她以较好的容貌、合宜的言行，给希该和王留下了深刻印象（2:1—18）。末底改拒绝向哈曼跪拜（3:1—6），因为哈曼不是可敬之士。以斯帖大胆地未蒙王召便直入王院，因为她愿意付上代价（死亡）拯救她的同胞（4:9—17）。在整本书中，作者让以斯帖和末底改耿直、无畏、甘愿献身并诚实的行为，与王和

哈曼骄横、狂躁、不合宜的行为形成了鲜明对比。

每个人的行为都常与渴望尊荣、害怕羞辱息息相关（Laniak 1998）。王盛筵上的种种皆为使薛西斯王得尊荣而设。他展现自己丰富的财产、荣耀，以及“美好威严的尊贵”（1:4）。可以想见，瓦实提拒绝出席王的筵席对王而言是极大的羞辱，因为这表明他无法操控自己的妻子。她“得罪”王，“藐视”她的丈夫，带给男人“耻辱”，因此朝廷深恐波斯妇女从此都不尊敬他们的丈夫（1:10—20）。于是，瓦实提的王后之尊被夺走并改授以斯帖（2:17—18）。末底改不向哈曼跪拜，因他质疑其尊位（3:1—6），所以哈曼企图除掉末底改以重获尊荣（3:7—15）。哈曼为了实践他的计划，就声称有些人不顺从、不尊敬王，因而当被除灭。这使末底改和以斯帖感到羞辱、绝望，因为他们的生命无人尊重。为了消除威胁，以斯帖甘愿放弃王后之尊甚至自己的性命，即便未蒙王召也要向王进言（4:9—5:3）。

以斯帖在她的筵席上使王和哈曼得了尊荣，筵席结束后哈曼数算着他的财富与尊荣（5:1—12）。那夜王却无法入眠，他想起他尚未尊荣末底改以报答他的救命之恩。于是他询问哈曼应如何对待王所要尊荣的人（6:1—9）。王接受了哈曼的提议，吩咐哈曼据此方式尊荣末底改（6:10—12）。在以斯帖第二场筵席上发生的事件最终使哈曼蒙羞受罚（7:1—10），而随后末底改倒得了尊荣，戴上了王的戒指（8:1—2, 15—17）。后来，那羞耻的死亡威胁也在普珥节时从犹太百姓身上除去了（9:1—28），王抬举末底改一事广为流传（10:1—3）。这些事件让我们看到，有些人企图透过践踏其他人来取得尊荣，有些人将自己的尊荣变为傲慢，滥用自己的身份地位；但最大的尊荣最终归于那些甘为他人舍己的人。

最后，值得一问的是，为何本书一次也没有提及神的名字呢？虽然我们只能猜测，但R. Gordis的结论不无道理（1981:359—388），他认为作者是想以正式的波斯编年史文体来写作这部作品，使其看起来不像出自犹太人之手。作者希望他的作品能够看起来像波斯文献，而不被当作偏激的犹太宣传作品以致遭到忽视。此外，为了审美和戏剧性的缘故，作者希望他的读者能深入故事的悬念和反讽之中，所以他

宁愿采用史书的手法，叙述现实中的人如何对抗凶狠的暴君，而无意作一篇神学论文，来探讨神主权之工对人类生活的护理。这种铺陈方法的精妙之处在于，只字不提神的名，却能让敏锐的读者看到事件背后神那看不见的手。

◆ 大纲

以斯帖记的情节围绕犹大亡族的危险及消除威胁的行动展开（Baldwin 1984:30）。1—5章主要讲哈曼如何计划杀害所有不遵从王的人（王后及犹太人）。6—10章讲述王处死哈曼，抬举末底改和以斯帖，使威胁得以解除。问题的解决需要逆转哈曼原本计划的每一件事（Fox 2001:158—163; Levenson 1997:8; Bush 1996:301—304）。末底改得到哈曼原有的一切，哈曼的命令被废去，犹太人制服他们的敌人（9:1），全书的计划随之渐趋明朗。后面几章中有个别经节重复了前面几章里的词汇与主题，显明了作者希望凸显的逆转（参3:1与10:3；3:7与9:24；3:10与8:2；3:12—13与8:9—11；3:14与8:13）。

一、以斯帖取代瓦实提成为王后（1:1—2:18）

- （一）瓦实提挑战薛西斯王的权威（1:1—22）
- （二）以斯帖成为王后（2:1—18）

二、哈曼的灭犹告示（2:19—3:15）

- （一）末底改救王性命（2:19—23）
- （二）末底改不愿尊荣哈曼（3:1—6）
- （三）哈曼为复仇下令（3:7—15）

三、以斯帖必须设法阻止哈曼的阴谋（4:1 - 5:14）

- （一）以斯帖勇冒生命危险（4:1 - 17）
- （二）以斯帖为薛西斯和哈曼设摆筵席（5:1 - 8）
- （三）哈曼骄傲，憎恨未底改（5:9 - 14）

四、未底改得尊荣，哈曼受刑（6:1 - 7:10）

- （一）哈曼迫不得已尊荣未底改（6:1 - 14）
- （二）哈曼阴谋败露受刑（7:1 - 10）

五、哈曼旨令被扭转（8:1 - 9:19）

- （一）以斯帖拯救犹太人的性命（8:1 - 14）
- （二）犹太人的敌人被铲除（8:15 - 9:19）

六、普珥节（9:20 - 32）

七、未底改的高位（10:1 - 3）

以斯帖记注释



一、以斯帖取代瓦实提成为王后（1:1 - 2:18）

（一）瓦实提挑战薛西斯王的权威（1:1 - 22）

¹亚哈随鲁*作王，从印度直到古实*，统管一百二十七省。²亚哈随鲁王在书珊城的宫登基；³在位第三年，为他一切首领臣仆设摆筵席，有波斯和玛代的权贵，就是各省的贵胄与首领，在他面前。⁴他把他荣耀之国的丰富和他美好威严的尊贵给他们看了许多日，就是一百八十日。

⁵这日子满了，又为所有住书珊城的大小人民在御园的院子里设摆筵席七日。⁶有白色、绿色、蓝色的帐子，用细麻绳、紫色绳从银环内系在白玉石柱上；有金银的床榻摆在红、白、黄、黑玉石铺的石地上。

⁷用金器皿赐酒，器皿各有不同。御酒甚多，足显王的厚意。⁸喝酒有例，不准勉强人，因王吩咐宫里的一切臣宰，让人各随己意。⁹王后瓦实提在亚哈随鲁王的宫内也为妇女设摆筵席。¹⁰第七日，亚哈随鲁王饮酒，心中快乐，就吩咐在他面前侍立的七个太监米户幔、比斯他、哈波拿、比革他、亚拔他、西达、甲迦，¹¹请王后瓦实提头戴王后的冠冕到王面前，使各等臣民看她的美貌，因为她容貌甚美。¹²王

后瓦实提却不肯遵太监所传的王命而来，所以王甚发怒，心如火烧。

¹³⁻¹⁴那时，在王左右常见王面、国中坐高位的，有波斯和米底亚的七个大臣，就是甲示拿、示达、押玛他、他施斯、米力、玛西拿、米母干，都是达时务的明哲人。按王的常规，办事必先询问知例明法的人。王问他们说：

¹⁵“王后瓦实提不遵太监所传的王命，照例应当怎样办理呢？”

¹⁶米母干在王和众首领面前回答说：“王后瓦实提这事，不但得罪王，并且有害于王各省的臣民；¹⁷因为王后这事必传到众妇人的耳中，说：‘亚哈随鲁王吩咐王后瓦实提到王面前，她却不来’，她们就藐视自己的丈夫。¹⁸今日波斯和玛代的众夫人听见王后这事，必向王的大臣照样行；从此必大开藐视和忿怒之端。

¹⁹王若以为美，就降旨写在波斯和玛代人的例中，永不更改，不准瓦实提再到王面前，将她王后的位分赐给比她还好的人。²⁰所降的旨意传遍通国（国度本来广大），所有的妇人，无论丈夫贵贱都必尊敬他。”

²¹王和众首领都以米母干的话为美，王就照这话去行，²²发诏书，用各省的文字、各族的方言通知各省，使为丈夫的在家中作主，各说本地的方言*。

1:1a 希伯来文作“亚哈随鲁”（NLT译作“薛西斯”），薛西斯的别名，以斯帖记通篇都如此称呼此王。薛西斯于公元前486—前465年在位。1:1b NLT作“埃塞俄比亚”，希伯来文作“古实”。1:22 或作“随他喜欢说话”（NLT的译法）。

► 注解

1:1 亚哈随鲁王。王的名字在波斯文中写作*Xshayarsha*或*Khshayarshan*。

“薛西斯”一名来自此名字的希腊文音译，而亚哈随鲁（参KJV）则源自希伯来文译名^{ʾakhashwerosh}[¹¹³²⁵,²¹³⁴⁷]。薛西斯王于公元前485—前465年执政，是大利乌一世希斯塔斯普（Hystaspes，公元前521—前486年；

曾出现在该1:1, 15; 2:10; 亚1:1; 7:1) 之子。

从印度直到古实，⁸⁹ 统管一百二十七省。薛西斯王统管从印度 (*hodu*[TH1912, ^{ZH}2064]) 直至埃及南方 (*kush*[TH3568, ^{ZH}3932]; “古实”可能指的是埃塞俄比亚或苏丹) 幅员辽阔的世界帝国。这127个“省” (*medinah*[TH4082, ^H4519]) 是帝国内20至30个总督辖区下一级的区域单位 (Laniak 2003:196; 希罗多德《历史》3.89)。贝希斯敦碑文 (Behistun Inscription) 提到21个总督辖区，但随后在同一份文献中又讲到有23个，结尾处则说到有29个。帝国的这些行政区域负责收税、为波斯军队募兵，以及地方上的管理和治安。耶路撒冷位于耶胡德省，耶胡德是“河西领地” (参拉4:10—11) 的一小部分。

1:2 书珊城的宫。⁹⁰ 书珊 (*shushan*[TH7800, ^{ZH}8809]) 先前是以栏的首都，但当时则是这位波斯王的冬宫 (Jobes 1999:59)。其他季节里，王在巴比伦、埃克巴坦那以及波斯波利斯的皇宫执政，因为夏季待在书珊城实在太热。这个皇宫 (参NLT, “要塞”) 建在一处高约75英尺的山丘 (“堡垒、护卫城”) 上，四面有坚固的城墙环绕 (Paton 1908:126)。

1:3 第三年……摆设筵席。第三年是公元前483—前482年。文中并未说明这场筵席的目的。执政之初，薛西斯王镇压了埃及和巴比伦的暴动 (Olmstead 1948:234—237)，所以可能直到在位第三年，他才得以安坐宝座，庆祝自己的掌权。“筵席”这个词 (*mishteh*[TH4960, ^{ZH}5492]) 的词根意思是“喝/饮” (*shatah*[TH8354, ^{ZH}9272])，由此暗示筵席上的主要活动。

首领⁹¹……贵胄。“军队”一词 (*khayil*[TH2428, ^{ZH}2657]) 通常被解读为“军队首领” (同NLT)，因为不可能整个军队全员到齐，而任凭国家无人看守。但是这些军队首领何以能够将他们统管海陆军队的责任搁置一旁达六个月之久呢？更有可能的是“贵胄”

⁸⁹ NLT译作“从印度直到埃塞俄比亚”。

⁹⁰ NLT译作“书珊的要塞”。

⁹¹ NLT译作“军队首领”。

(*happartemim*[Th6579,^{Zh}7312], 取自古波斯文)和首领在这一庆典期间轮番参与不同场次的活动,这样庆典期间国家仍可保有政治、军事力量。Jobes(1996:60)推断,这场于薛西斯王在位第三年举办的盛事是一次“盛大的军事会议”,旨在策划波斯对希腊的下一场进攻,因为希罗多德(《历史》7.8)谈到过薛西斯王宣布他摧毁雅典的计划。不过,利用盛大聚会来激发人民支持王的军事目标,确实有别于小群军队将领聚集策划下一场战事的策略。

1:4 就是一百八十日。各种各样的活动在半年之中展开,但不是一百八十天中每一天都有活动。这里真的是指“所有”军队首领如此消磨了六个月的时间,而留下群龙无首的部队在战场上保卫国家,防止希腊军队的攻击吗?倘若所有贵胄都花六个月待在皇宫中宴乐,国家大概会陷入全面混乱。因此,过度拘泥字面的解释似乎不太合适。这里可能指小群首领在六个月期间轮流前往,或者所有首领在这六个月内定期前往(而非每天),如此解释,问题就简单多了。Bush(1996:346—347)称这场为期六个月的筵席是一种“反讽式的夸张”(sardonic hyperbole)。他还认为,意为“军队首领”的这个词(*khayil*,见1:3注解),在被掳归回时期的文本里指的是“贵族、上层阶级”,由此避开了所有军事首领六个月之久参加筵席这一有争议的问题。

1:5 所有……大小人民……在御园的院子里设摆筵席。书珊城的每一个人,无论贫富,都受邀参加这场增设的筵席,筵席设在开放的屋宇(*bithan*[Th1055,^{Zh}1131],根据Moore 1971:7,是一种开放式有廊柱的亭子)——这是一场招待会,设在皇宫周围那华石铺就的庭院和葱葱郁郁的花园里。

1:6 ⁹²这里强调铺张的布置。白色和紫色(优于NLT的“蓝色”)是皇室的颜色,它们从大理石柱上的银环里垂挂而下,作成天蓬,为宾客遮阳。地面上马赛克图案的设计最能显扬皇宫的奢华。

⁹² NLT本节开头有“庭院布置华美”(The courtyard was beautifully decorated with…)字样。

1:7 用金器皿……御酒甚多。古代历史学家（希罗多德《历史》1.133；色诺芬《古列的教育》8.8.10, 18）证实了王的富裕奢华，包括金制酒器和供宾客无限畅饮的酒。这些看起来似乎太奢华，令现今的人们难以相信，但是当亚历山大大帝最后击败波斯并占领位于书珊城的皇宫时，他吃惊地发现在王的府库中有40,000他连得（1,200吨）金银以及9,000他连得（270吨）金币（狄奥多罗斯《历史丛书》17.66）。

王的厚意。字面意思是“依照王的手”（*keyad hammelek* [TH3027, ZH3338]），意思可以是“当王示意饮酒时就饮酒”，或是“王亲手写下、用来规范饮酒的旨令”（1:8）。

1:8 有例。*Dath* [TH1881, ZH2017]（法律、命令）一词可能指关于这次盛会的特殊规定：参加这场筵席的人可以尽情畅饮，也可以滴酒不沾，不勉强（Huey 1988:799；参约瑟夫《犹太古史》11.188）。即便如此，想必也有许多人醉倒，所以，王后不想在大群人面前现身也就不奇怪了。

1:9 王后瓦实提。“瓦实提”这个词的意思是“最美好、悦人、可爱的”（Paton 1908:66）。这可能是王赐他爱妻的尊称，并非王后真正的名字，她真正的名字可能是亚美斯翠斯（希罗多德《历史》7.61, 114, 9.109—113）。还有学者提出亚美斯翠斯是她的希腊名字，瓦实提是她的波斯名字。但亚美斯翠斯也可能只是王的另一个妃子（薛西斯王拥有许多嫔妃）。

为妇女摆设筵席。招待贵宾之妻是王后的责任。Laniak则认为这场筵席是为招待王的360位嫔妃而设的（2003:197）。

1:10 在他面前侍立的七个太监。这些太监都有波斯名字，他们会常常接近后宫女性而被阉。这份名单暗示作者拥有第一手资料。这七个人可能负责抬运王后乘坐的轿舆前往筵席。这一切王家排场皆为使王后的入场显得气势盛大，引人注目，希望借此激励他们对王的忠诚。

1:11 使各等臣民看他的美貌。王想要将王后当作自己的一项财产在众人面前炫耀（Fox 2001:167）。Jobes提出，薛西斯王很可能想要“激发爱国情操与忠诚，如同当今英国女王露面一般”（1999:67）。亚兰文他尔根暗示她被要求一丝不挂，只戴上后冠，但这实属曲解。

1:12 不肯……来。经文没有解释王后拒绝的理由，但是约瑟夫（《犹太古史》11.6.1）暗示她不想破坏女性不得参与男性筵席的规矩。她是害怕出现在一群醉酒的男性面前吗？还是因为王提出的要求不合乎她的身份？她挺身对抗王的旨意，展现出她的勇气；她想要维护自己贵为皇后的尊严（Jobes 1999:73），她也愿意坚持合乎此时场合之体统的事（这符合波斯习俗或一般皇室规定）。

王甚发怒。王自我中心、放纵残暴、喜怒无常的性格在此表露无疑。酒醉兼男宾们的轻视和嘲笑，可能令王怒气（*qatsap*^{TH7107, ZH7911}）更大。妻子不愿完全配合他的要求，令他在大庭广众之下蒙受屈辱，他不由得大发雷霆。瓦实提的行动证明，看似无所不能的君王并没有如他所以为的那么多控制权（McConville 1985:157）。

1:13 达时务的明哲人。王并没有立即作出反应；他按惯例先征询重要官员的意见（希罗多德《历史》3.31）。在希伯来经文中写到王询问“时候”（*ha'ittim*^{TH6256, ZH6961}）的事，这可能指宫廷占星家（Levenson 1997:50；Bush 1996:350则极力反对这种解释的可能性）或是通晓时务之士（Clines 1984b:280；见代上12:32）。有些学者勉强修改了原文，以显示这里指的是那些了解波斯“法律”（*haddathim*^{TH1881, ZH2017}）的人，使之与随后经文中王询问“律例和习俗”一事呼应（Moore 1971:9）。

1:14 七个谋士。以斯拉记7:14也提到王的七个谋士。这些是他最亲近的谋士（按照字面意思是“与王面对面的人”），拥有很高的地位。以斯帖记的作者很可能知道他们的名字（他们大概在当时很出名），或另有途径获得载有他们名字的官方典籍。

1:15 照例应当怎样办理。字面意思为“根据法律”（*kedath*^{TH1881, ZH2017}），要如何处置王后呢？”王希望完全依照法律毫不留情地惩处瓦实提，但奇怪的是，像薛西斯王这样一个暴君，处理家庭事务时竟会在意波斯的司法体制。一般人大概都会以为，这位叱咤风云的君王会私下处理这些有关他妻子的事务。Bush相信，这种怪异之举是刻意要让犹太读者感到“滑稽可笑”（1996:350），旨在挖苦和嘲讽波斯王。无可否认，这个举动势必会有损王的形象，但是王想了解其他

君王所遵循的法律先例（“规则”），这是有道理的，因为这样他就可采取看上去正当的程序来处理眼前的尴尬局面。然而，现实来讲，Bush认为记载这个行动是在贬低君王，这也没有错。他是王，岂不知道国家的法律吗？为何还要让其他人告诉他该怎么做呢？他为何不反对他们的意见并着手和解呢？

1:16 王后瓦实提……得罪王。这里没有引用什么波斯法律作为先例来引导王作决定，因此这些文字反映了这些人在会议中所做的判断。他们认为王后待王不合体统。米母干没有试图论证瓦实提的行为如何触犯了王的七位谋士，或是这种行为究竟如何伤害到各省的百姓。显然，他认为此事可能引发的骚乱与不敬（1:17所提）就足以证明此结论的正当性了。

1:17 众妇人……藐视自己的丈夫。驱使该会议提出这项建议的是恐惧，而不是法律的规定。他们夸大这起事件，假设它会对帝国中丈夫（*ba'al*[Th1167,^{Zh}1251]，“王、主人”）的权威造成负面影响，引发国家危机。不久以后，以斯帖也会违背波斯法律，但却得蒙怜悯（5:1—4）。

1:19 就降旨写在……例中，永不更改。米母干对王毕恭毕敬（“王若以为美”），所谏之议却极其坚决。这条书面律例成为无法改变的法律（8:8；但6:8, 12, 15），不过波斯文献中并没有资料显示波斯法律具有不可更改的特性（Huey 1988:803）。拒绝到筵席上见王的瓦实提再也不得见王。

比她还好的人。⁹³这句话为接下来的以斯帖的故事埋下了伏笔。新王后与瓦实提有何不同之处？“好，更好”（*hattobah*[Th2896,^{Zh}3202]）可以指更美丽、更可敬（同NLT），也可以指更柔顺。

1:20 律例。*Pithegam*[Th6599,^{Zh}7330]一词借自亚兰文，源于古波斯文*patigama*。Jobes认为，王接受米母干的提议颇为讽刺，甚至带着幽默，因为王的命令导致他与王后之间尴尬的私人问题被公之于世（Jobes 1999:80; Fox 1991:253）。

⁹³ NLT译作“比她更配的王后”。

1:21 王以……为美。⁹⁴字面意思为“王看这事为美 (*yatab*[Th3190,^{Zh}3512])”。这并不意味着这件事合乎逻辑或符合波斯法律的规范。

1:22 用各省的文字、各族的方言。宫廷书记官翻译这条诏书，使其能被传播到所有语言群体中 (Paton 1908:161列出了21种不同的语言)。波斯驿路发达，可将诏书送至各地。Clines认为不能光从字面理解，他认为这是刻意夸饰的修辞，讽刺波斯政府能以极高的效率和惊人的能力公布并传达这道谕旨，却无法管束好他们的妻子 (1984b:253)。

为丈夫的在家中作主。在当时的文化背景下，本无必要 (且几近滑稽) 去制定每个男性必须在家里当家作主的律例 (*sorer*[Th8323,^{Zh}8606])，因为整个古代近东世界的文化已然如此。

各说本地的方言。⁹⁵字面意思为“说他本民族的语言”。NIV将这个分句从颁布谕旨一句里挪出来置于句首 (“依各民族的语言颁布”)；七十士译本略掉了这句话；他尔根的解释则是丈夫不必学习妻子的方言。也有学者修改了原文的元音 (Clines 1984b:283)，将 *kilshon 'ammo*[Th3956/5971A,^{Zh}4383/6639] (依其民族的语言) 改为 *kol-showeh*[Th7737,^{Zh}8750] *'immo* (任何适合他的)，其实这种校订并无必要。我们最好采纳未经修改的经文内容，将这句理解为各家的丈夫有权利和权威决定家人说何种方言。人若娶了外族女子为妻，则妻子可能希望孩子学习她的母语，所以本谕旨的后半部分确立了男性在家中享有决策权的另一个范畴。Fox (1991:23) 认为这句表达了犹太人对于被掳归回时期甚少有人使用希伯来文一事的担忧，因为当时希伯来人与外邦人通婚甚为普遍 (尼13:23-28)。这种见解不合宜，因为它去除了故事中的历史价值，认为这一神学重点只是某位后来的编者利用本故事所表达的，其目的原与本故事无关。

⁹⁴ NLT译作“这很有道理”。

⁹⁵ NLT译作“随他喜欢说话”。

► 释义

以斯帖记第1章交代故事发生的时代背景——波斯帝国时期，也引出了书中一个关键角色。这段前言揭示了关键角色的重要事实，有助于营造出戏剧冲突，还暗示出后文中冲突得以化解的途径（即王欲寻找一位新王后）。读者可以看到王对财富的态度，看到王的饮酒和易怒如何造成可怕的后果，以及王对女性的大致看法，特别是当妻子的行为没有如他所愿时他的表现（这就营造出5章以斯帖作出类似举动时的紧张气氛）。

王庞大的帝国版图（127个行省）证明他是当时世界上最有权势的人之一（1:1）。发生在王酒筵上的种种透露出这位君王骄傲自大、好炫耀财富的个性。在筵席上，王表现得很擅于驾驭他的群众与谋士；酒酣耳热之际，他会作出荒诞不经的举动，而当他的期待没有完全得到正面回应时，他又会毫不节制地发泄狂怒。薛西斯王堕落的灵魂暴露出他追逐肉体享乐，喜怒无常，以及他的行为背后有着挟怨报复的动机。

今天极少有人的权势与财富能跟薛西斯王相提并论，可是不论贫富，人们时常都会想向他人炫耀新车、新鞋、新戒指、新洋装，或是其他东西，借以展现自己的能力。商业巨头、体育英雄和好莱坞明星固然尤为容易陷入骄傲，但几乎每个人都想有非凡之举，以吸引一些注意或得到敬重和名誉。人们不明智地借钱举债，好使自己处处都能比得过同一社会阶层的人或教会里的朋友。为了沽名钓誉，争面子，展现自己有多重要，他们向他人夸示自己的财富，炫耀自己的身份。危险在于，对尊荣和名誉如此强烈的渴望，将使某些人作出不道德的行为，或是要求别人为他们作出不道德的事，以保持他们的优越感。这与圣经的教导形成鲜明对比，圣经教导我们要自己谦卑，如同基督一样（腓2），要服事人而不是辖制人（路22:25—27）。

神阻挡骄傲和自大的人（箴3:34；雅4:6），因为在人所拥有或所能行的每一件事上，配得荣耀和尊崇的都是神。歌手美妙的声音是神的礼物，杰出运动员的速度乃天生禀赋。不是人使自己有能、有钱，

这都是神的作为。神兴起王治理国家（但2:20—23），赐予人创造财富的能力（申8:18—20）。一切荣耀都应归给神，他白白赏赐给人所有的一切。

薛西斯王大肆炫耀自己的财富，是想以此提高自己的名誉、加添自己的尊荣（Laniak 1998:36）。他向文臣武将、民中领袖和平民百姓夸示他“美好威严的尊贵”（1:4），好叫所有的人都艳羡他。绚烂华丽的帐幕装饰、闪闪发亮的大理石柱、精致的珍珠贝马赛克图案（1:6）、精巧的金制酒器和享用不尽的美酒，在在宣扬着王的地位和尊荣。当然，真正的伟大不在财富厚薄，真正的重要不在金钱多寡。在这个世界上，通向成功与影响力的坦途牢牢地建基于领袖的爱民之心和服事民众的心愿。金钱买来的忠诚难以长久，真正的尊敬来自对某个人品格的景仰，不在于那三克拉钻戒或百万豪宅带来的目眩神迷。今天不少人也如这位君王一样，以财富自恃，以财产和权势为夸耀，但一旦困境来临，他们的本相便暴露无遗。

王本想为自己带来尊荣，但事与愿违，瓦实提决意不从王命，拒绝在筵席上的酒醉者面前展露美貌（1:12）。就是这拒绝依从王随兴之意的简单之举，对王的优越地位构成了质疑；这也说明，想要引人注目（特别是对自己的妻子），不是金钱就能办到的。瓦实提的行动告诉我们，人无需屈服于财富的操控，除了迎合傲慢、醉酒的君王的随兴之意，人还有更高的原则。我们无从得知瓦实提为何这样做（见1:12注解），看起来，她似乎下定决心不被当作展示王尊大的另一种宫中玩物。她在王的筵席上亮相，只会肯定并更衬托出王的显赫地位，因为，还有哪一个男人能吸引如此美丽的女人呢？所以她拒绝为他的荣耀锦上添花，不肯尊荣王。

瓦实提的反应可能看起来很愚蠢——也许只有万千宠爱集于一身的女人才会有如此反应——但她认为依从王命会使自己受辱，也只能助长王的傲慢。她的决择，雇工、从政者、家庭成员在碰到傲慢的上级或长辈向他们提出无理要求时也都会遇到。对于喝得醉醺醺的父亲，该尊敬他、顺从他呢，还是拒绝为他的醉酒行为掩饰遮羞？老板犯了罪，是撒谎或篡改公司账目来隐瞒真相呢，还是拒绝合作，承受

被炒鱿鱼的风险呢？朋友暗中犯了性方面的罪，是装作不知，对他大加赞扬呢，还是揭露真相而失去一个朋友？瓦实提是第1章中的榜样，她拒绝不合乎王后身份的要求，并为她的勇气遭受了巨大的损失。

面对瓦实提的态度，王的反应是试图铲除王宫里的麻烦人物，以维护自己的脸面。直接除掉麻烦人物，会使每个人都尊崇王（当哈曼想要铲除王国内整个犹太民族的时候，王也同意了与此类似的解决方案；3:8—9）。王没有亲自采取果断行动来处置瓦实提，而是指望七位谋士的集体支持，然后，他没有听取任何类似的既有案例或既往规范，便依照他们所谏的办理。王没有拒绝他人的要求，反映出他的能力不足以独立作决策（Laniak [2003:200]认为，王如何对付他的妻子还得听谋臣怎么说，这很滑稽）。Jobes认为故事是在嘲笑这位世界强权者决策上的无能，因此“他最终无能决定神子民的命运”（1999:83）。王要求合法裁决，但谋士的回答看起来并没有以国家法律为基础。瓦实提的罪名是她“得罪”了王，也得罪了国中的所有臣民，这个指控夸大其词，超出了法律可以为之合理辩护的范围。事实上，他们并未指控瓦实提触犯了某条法律。显然，瓦实提的这一行为引起了众臣的恐慌，因为他们把她的行为说成是鄙视丈夫的藐视之举。王最终下旨将瓦实提从王面前逐出，是因这些人想要全国上下的男性都得到妻子“适当的重视”与尊敬（1:20）。这条谕旨允许男性“在家作主”并且“各说本地的方言”（1:22）。

统治、尊重、权力类用语指明了真正问题所在。这世上有些人想自己拥有绝对主权，同时铲除所有可能质疑他们主权的人。他们想要得到尊重，但尊重不是靠命令能得到的；尊重是赢得的。这种傲慢又好支配别人的生活态度，与圣经中的领导理念形成鲜明对比。摩西留下的传统为神、为约书亚所纪念，他作了“主谦卑的仆人”（书1:1, 2, 13, 15），未曾表现出一点显示荣耀或卖弄财富的迹象。当神应许大卫要使他的王国成为永恒的家时，大卫在感谢祷告中总是称自己为神谦卑的仆人（撒下7:19—21, 25—29）。基督自己降世也没有世上君王华丽的行头，而是倒空自己，取了仆人的角色（腓2）。人的首要目标不是荣耀自己，而是将所有荣耀都归与神。

(二) 以斯帖成为王后 (2:1-18)

¹这事以后，亚哈随鲁王的忿怒止息，就想念瓦实提和她所行的，并怎样降旨办她。²于是王的侍臣对王说：“不如为王寻找美貌的处女。³王可以派官在国中的各省招聚美貌的处女到书珊城（或译：宫）的女院，交给掌管女子的太监希该，给她们当用的香品。⁴王所喜爱的女子可以立为王后，代替瓦实提。”王以这事为美，就如此行。⁵书珊城有一个犹大人，名叫末底改，是便雅悯人基士的曾孙，示每的孙子，睚珥的儿子。⁶从前巴比伦王尼布甲尼撒将犹大王耶哥尼雅（又名约雅斤）*和百姓从耶路撒冷掳去，末底改*也在其内。⁷末底改抚养他叔叔的女儿哈大沙（后名以斯帖），因为她没有父母。这女子又容貌俊美；她父母死了，末底改就收她为自己的女儿。⁸王的谕旨传出，就招聚许多女子到书珊城，交给掌管女子的希该；以斯帖也送入王宫，交付希该。⁹希该喜悦以斯帖，就恩待她，急忙给她需用的香品和她所当得的份，又派所当得的七个宫女服事她，使她和她的宫女搬入女院上好的房屋。¹⁰以斯帖未曾将籍贯宗族告诉人，因为末底改嘱咐她不可叫人知道。¹¹末底改天天在女院前边行走，要知道以斯帖平安不平安，并后事如何。¹²众女子照例先洁净身体十二个月：六个月用没药油，六个月用香料和洁身之物。满了日期，然后挨次进去见亚哈随鲁王。¹³女子进去见王是这样：从女院到王宫的时候，凡她所要的都必给她。¹⁴晚上进去，次日回到女子第二院，*交给掌管妃嫔的太监沙甲；除非王喜爱她，再提名召她，就不再进去见王。¹⁵末底改叔叔亚比孩的女儿，就是末底改收为自己女儿的以斯帖，按次序当进去见王的时候，除了掌管女子的太监希该所派定给她的，她别无所求。凡看见以斯帖的都喜悦她。¹⁶亚哈随鲁王第七年十月，就是提别月，*以斯帖被引入宫见王。¹⁷王爱以斯帖过于爱众女，她在王眼前蒙宠爱比众处女更甚。王就把王后的冠冕戴在她头上，立她为王后，代替瓦实提。¹⁸王因以斯帖的缘故给众首领和臣仆设摆大筵席，又豁免各省的租税，并照王的厚意大颁赏赐。

2:6a 希伯来文作“他”，NLT作“他的家族”。2:6b 希伯来文作“耶哥尼雅”，是“约雅斤”的另一种拼法。2:14 或作“后宫另一处”。2:16 NLT作“初冬”，希伯来文作“十月，就是提别月”。一些在以斯帖记中的日期可与现存波斯文献进行交叉比对，也能与我们现代的历法精确对应。这里是古希伯来阴历历法的月份，大致在公元前479年12月到公元前478年1月间。

► 注解

2:1 这事以后，亚哈随鲁王的忿怒止息。这里没有明确地指出“以后”是过了多少天或是多少年。瓦实提被逐出（皇宫）是王在位的第三年，王迎娶以斯帖则是他在位的第七年（2:16），之间有两年时间，王在与希腊人作战（希罗多德《历史》7.8）。7:10也提到王对哈曼执行了应得的刑罚后，他的忿怒就止息了（*shakak*[Th7918, ^{Zh}8896]）。

就想念瓦实提。王的“怀念”可以反映出他的寂寞，也许他还是爱瓦实提的，或是他后悔自己逐走了她（Clines 1984b:285）。古希腊文译本作“他不再记得瓦实提”，就是说他已将她忘了，但如此解释误解了王此刻的心境。

2:2 美貌的处女。这次寻找新王后，王要找的是美丽的“处女”（*bethulah*[Th1330, ^{Zh}1435]）。Wenham（1972:326—348）主张，这个词主要并不是用来描述处女的，不过这么年轻（大概在5—20岁之间）的女孩无疑大部分都会是处女。

2:3 官。使用特派的官员（*peqidim*[Th6496, ^{Zh}7224]，“监督者、特派员”）保证了所选女孩的才质，且防止忧心的父母将女儿藏匿起来（Clines 1984b:285）。

香品。⁹⁶这在2:9和2:12中有详尽的解释。

⁹⁶NLT译作“美容用品”。

2:4 王所喜爱的女子。很显然，当时王已有的嫔妃中，一个也不能使他完全满意（按照字面意思是“在王的眼中看为美好”）。寻找新王后的范围并不限于希罗多德所述的七大家族（《历史》3.84）。普鲁塔克（《名人传·亚达薛西》23.3）就提到，有些波斯王曾从七大家族以外娶妻。

2:5—7 末底改……以斯帖。这三节经文是补充性说明，用以引入接下来要发生的事情，带出犹太裔主人公：末底改和以斯帖。为了明白神在幕后成就一切细节的奇妙手法，我们有必要了解一些背景资料。末底改是个巴比伦名字（与巴比伦神玛尔杜克之名有关），此人在书珊城王宫兼堡垒的出入口当差。犹太人取（或被指定）外国名字在被掳时期（如但以理书中发生的事；参但1:6—7）是常见的事。关于以斯帖的名字，见2:7注解。

2:5 基士的曾孙。扫罗王也出自便雅悯支派（撒上9:1；撒下16:5），所以末底改身上有皇族血统（Moore 1971:19）。这也许预示着未来某个时间，他将会扮演更为重要的角色（9—10章）。

2:6 将犹太王耶哥尼雅（又名约雅斤）和百姓从耶路撒冷掳去，末底改也在其内。⁹⁷希伯来原文中没有“他的家族”一词，它隐含于Thasher^{834, 2^h889}（参NLT，相当于关系代词“who”⁹⁸）这个词里，而该词不可能指末底改，因为2章的事件发生在公元前483年之后，而约雅斤王（或作“耶哥尼雅”，同耶24:1，NLT页边注）被掳于公元前597年（王下24:6—16），末底改实在不可能在前往巴比伦的被掳之民中，否则他此时该已经120岁了。因此，原文想必是指末底改父亲或祖父被掳，而此人原本是犹太贵族（Laniak 2003:205, 209）。

2:7 他叔叔的女儿哈大沙（后名以斯帖）。哈大沙意为“番石榴”（myrtle），而以斯帖的意思是“星辰”（指番石榴的星状花朵），与伊施他尔（Ishtar），巴比伦爱神之名相近。有些拉比将她的名字与本故事中神“隐藏”（申31:18；Thastir^{5641, 2^h6259}，“我

⁹⁷ NLT译作“他[末底改]的家族也在其内”。

⁹⁸ 相当于中文“他”，即希伯来文本中，这句可译为“他也在其中”。

要将我的面隐藏”) 的思想联系起来。Jobes认为, 以斯帖可能不是她的原名, 而是巴比伦臣民以巴比伦爱神之名“伊施他尔”为她所起的爱称(1999:97)。然而, 尚无证据支持这一假说。被掳时期的犹太人同时拥有希伯来名和巴比伦名是常事(参但1:6-7)。R. Pierce(1992:77)对这些巴比伦名字的解释是, 这表明犹太人无法抵抗世俗化, 心甘情愿地被当时的文化同化了。但是, 评判一个人, 更重要的是看此人的行为, 而不是仅凭故事中此人使用的名字。以斯帖的美丽既在于“仪态”(mar'ehTH4758, ^{ZH}5260), 也在于“容貌”(to'arTH8389, ^{ZH}9307), 因而合乎王的标准。

末底改就收她为自己的女儿。五经中没有律法说明以色列家庭收养孩子的法定程序, 但这种做法在巴比伦相当常见。七十士译本的译文说末底改并不是将以斯帖收作养女, 而是娶作了妻子, 但这相当不可能。末底改在此处被描述为一个有爱心('amanTH539A, ^{ZH}587), “照顾、养育”, 如赛60:4所记)且非常有责任感的人, 因为在以斯帖的父母过世后, 他收养了(laqakhTH3947, ^{ZH}4374), “带走”)这个小姑娘。

2:9 希该喜悦以斯帖, 就恩待她。如同但以理受到巴比伦官长所喜爱一般(但1:8-9), 按照字面意思, 以斯帖也“得到他的喜爱与恩慈”(khesedTH2617, ^{ZH}2876), 该词可能暗指这实际上是神那圣约的恩惠透过希该表现出来。在以斯帖记当中, 神一直活跃其间, 只是从不现身台前。

需用的香品和……当得的分……七个宫女。⁹⁹希该显然晓得王的爱好(知道他看何物为“美好, 可喜悦的”), 他将最佳候选人分别出来, 专门供给美味佳肴。ManothTH4490, ^{ZH}4950](几份餐食)一词在之后的故事中将具有重大意义, 因为这是犹太人在普珥节彼此馈赠之物(9:19, 22)。以斯帖从未像但以理那样拒绝某种食物(但1:8-9), 可能是因为末底改告诉过她不要向人透露自己的犹太裔身份(2:10)。安排最好的宫女服侍以斯帖, 说明希该认为她是最佳候选

⁹⁹ NLT译作“订制特别的菜单……美容用品……七个宫女”。

人之一。神使用这位王的太监来引导历史的进程。

2:10 以斯帖未曾将籍贯宗族告诉人。本节进一步补充说明故事背景。这里没有解释以斯帖隐瞒其希伯来血统的原因（亦见2:20），也许末底改已经因为自己的犹太人身身份遭遇过某些歧视（Fox 2001:32）。在接下来的事件中，以斯帖的犹太裔身份与她的王后位分相结合，成了她能够阻止哈曼恶谋的关键因素（7—8章）。经文描写的以斯帖细心、有智慧、顺服。解经者有时会设法解读以斯帖的内心世界，有些人认为她在整个故事期间一直是忠信的犹太人，还有些人则指责她离开了自己的信仰和律法的道德规范。虽然我们很想去猜测以斯帖心里怎么想，思量她可能的举动，但故事本身丝毫没有透露这样的讯息，因此我们无法以此来指责或褒扬她。以斯帖其余的事证明她不曾完全离弃她的信仰，但我们也无法得知她如何解释在面对波斯这个异教世界时所作的种种道德抉择。

2:11 要知道以斯帖平安不平安。末底改很可能从来没有机会直接与以斯帖讲话，无法给以斯帖传消息或从希该那里得到讯息，也不能干预这一自然过程。经文只是说到他找到一处合适的地点，可以听到一些宫内的小道消息（从太监那里——Moore 1971:23），了解选后一事的进展。

2:12 见亚哈随鲁王。¹⁰⁰字面意思如此。NLT准确描绘了这里发生的事。王与每位女子分别圆房，这固然重要（参2:14），不过若要新任王后与王合作无间，王当然也会想要认识每位候选人，看她是否可作合适的伴侣，能否胜任作为王后所需要担负的国务责任。当天晚上所发生的事产生了关于婚姻以外性行为的道德问题（参出20:14），而圣经中有关不得与外邦人通婚的命令（申7:3），可能也会造成犹太读者的困扰，但经文没有直接谈到这两个问题。Jobes的结论是“以斯帖嫁给薛西斯王是两害之中择其轻，尽管其中包含了罪，但结果却使神的百姓得到了更大的好处”（1999:113）。以斯帖的行为在波斯社会

¹⁰⁰ NLT译作“王的床”。

中不会被归为有罪。

六个月用没药油，六个月用香料和洁身之物。这段描述单讲如何用膏油美化肌肤。这些油膏能使皮肤亮泽，柔化质感，去除多余毛发，并增添女性的自然风采。12个月的准备工作必定也包含了宫廷习俗以及皇室礼仪的训练，包括该说什么样的话以及怎样说话。Levenson认为这12个月的美容疗程是夸张修辞，事实上，他认为这是编者在对这种“自我陶醉和极度自我放纵的身体文化”表示藐视（1997:61）。

2:13 凡她所要的都必给她。¹⁰¹字面意思如此。NLT加上“服饰或珠宝”，以指出可能要求之物的种类。每个女子所要的物品会透露出她的某些性格特质。这会使王了解她是个什么样的人。她是害羞还是外向，端庄稳重还是盛气凌人？她是认为靠大量的珠宝可助她掳获王心，还是只靠布衣素服就能引王注目？有些学者认为这些物品是王所赐的结婚礼物（Paton 1908:179）。

2:14 次日回到女子第二院。每个女子都会在王的寝宫与王共度一晚。除非王记得她的名字并且提名召她（这一点在4:11中很重要），不然她将终其余生待在后宫作嫔妃。

交给掌管妃嫔的太监沙甲。后宫嫔妃虽难免几分寂寞，但在奢华的王宫里，在宫廷太监的监管之下，日子还是舒适的。跟以色列历史上一样，波斯文化也允许一夫多妻。Laniak（2003:197）称王拥有三百六十多位嫔妃。

2:15 除了掌管女子的太监希该所派定给她的，她别无所求。¹⁰²原文无“她接受希该的建议”一句。而且考虑到本节后半部“除了掌管女子的太监希该所派定给她的，她别无所求”，所加的这句显得有些累赘。希该晓得王的喜好，所以他建议以斯帖面见王时该如何穿着并如何应对。明智又受教的以斯帖倚靠希该的忠告，而不自逞己意。她要得有节制；她依靠的是品味、魅力，不是光彩夺目的珠宝。她展现

¹⁰¹ NLT译作“她可以选择任何她想要的服饰或珠宝”。

¹⁰² NLT在此句之前加了一句“她接受希该的建议”。

出柔顺谦卑的心。

2:16 亚哈随鲁王第七年十月。¹⁰³字面意思如此。公元前479年12月至公元前478年1月间的寒冷时节，即瓦实提被夺去后位四年之后，以斯帖觐见王面的机会来临（见NLT页边注）。被动语态动词（*wattillaqakh* [Th3947, ^{Zh}4374]，“她被带去”）暗示着以斯帖无法掌握自己的命运。希该明智地没有在选后初期带以斯帖见王，因为那时仍有许多其他女性待选，王必定迟迟无法作出最后决定。现在，过了些许时日，王可能已经厌倦了这事而希望确定新王后的人选。

2:17 王爱以斯帖过于爱众女，她在王眼前蒙宠爱比众处女更甚。王不只是喜欢与以斯帖在一起，他也爱她。此处比较级的表达方式“过于众……”（*mikkol* [Th4480/3605, ^{Zh}4946/3972]）表明王爱以斯帖甚于其他所有的女子。王对于她的喜悦之情（按照字面意思是“喜爱和好意”）突出了2:9, 15节已经提过的主题。我们可以预料有些人会谴责以斯帖嫁给异教外邦人，但原文没有针对以斯帖的行为作出道德评断。鉴于她之后拯救犹太人脱离哈曼屠杀的作用，这里没有对她的行为作道德批判。

王就把王后的冠冕戴在她头上。这里没有提到婚礼，但婚礼必定是有的。现在以斯帖取代了瓦实提（1:11），戴上了瓦实提拒绝在王的筵席上戴的后冠。当时的后冠可能是一种高而僵直的缠头巾，上面饰以珍贵的珠宝，就像波斯纪念碑绘画中表现的一样。

2:18 王因以斯帖的缘故给众首领和臣仆设摆大筵席，又豁免各省的租税，并照王的厚意大颁赏赐。¹⁰⁴现在王抬举他的妻子，而非将她拿出来炫耀（1:11）。从某些方面而言，这场“筵席”是一个先兆，预示着5:5—8; 7:1以斯帖为王和哈曼预备的两场筵席，以及犹太人后来在9:16—18, 22里所要经历的“安息”（Clines 1984b:291）。这日成为“公众假日”（*wahanakhah* [Th2010, ^{Zh}2182]，“使之休息”），但并未

¹⁰³ NLT译作“在第七年的初冬”。

¹⁰⁴ NLT 2:18译作：“为庆祝这事，他因以斯帖的缘故给贵冑官长摆设大筵席，宣布是日为各省的公众假日，向众人大颁赏赐。”

包括第一部以斯帖记的他尔根所说的免除税收和三年兵役（参希罗德《历史》3.67）。¹⁰⁵

► 释义

第二章的事件解决了王后之位空缺的问题。王选择了美丽谦卑的以斯帖代替性格倔强的瓦实提王后。这个故事的绝大部分都在详述王如何在全国上下寻觅合适的女子，希该又如何预备这些女子觐见王面，以及她们在王的寝宫与王会面之后所发生的事。这些细节使故事具有历史可信度，同时也表明要最终确定王后人选是多么困难。

故事没有直接提及神的名，也从未提到事件中出于他旨意的带领，然而他的手似乎一直在默默引导整个过程，以便在某个未来时刻成就他为子民所定的计划。王委派的官员到国中127省寻找最美丽的女子（2:2-3），一个无父无母的犹太女孩如何有机会成为下一任波斯王后呢？她必须取悦的这位王已经嫔妃如云，并且在接下来的数月里，他夜夜都会见到不同的美女，他凭什么要选择以斯帖呢？剧情未曾回答这些问题，可是以斯帖被选上的可能性微乎其微，仅凭这一点便让人明白这些事情的发生并非全是偶然。似乎有一只更高明的手带领着以斯帖得到王仆人希该的喜爱；似乎有一股无形的力量介入其间，使以斯帖得到王（2:17）以及每一个见她之人（2:15）的喜爱。

几个人物（末底改、以斯帖、希该、薛西斯）恰好在合宜的时间、合宜的地点出现，最终促成这些不寻常的结果，这突显出所发生之事那近乎神迹的本质。假如王再等几年才平息他的怒气（2:1），以斯帖可能早就结婚了；假如王在瓦实提被废的当下立刻寻找新王后，以斯帖又可能还太年轻，不可能被王所指派的官员选中。谁曾想到，一个孤女，没有双亲家庭孩子所拥有的许多物质和情感优势，但竟能被列入考虑范围？倘若不是末底改出于同情收养了她，她大概连生存

¹⁰⁵ 和合本似乎取了他尔根所说的这层意思。

的机会都没有。

就在她成为候选人入宫、花费一年的时间准备见王的同时，可能还有其他上百位资历更佳、更圆滑老练的女子在角逐新后的地位。以斯帖默默无闻，没有显赫的门第，可能也没受过多少教育，对于陌生的宫廷环境可能也不甚习惯。她可能只有一晚与王共处，然后便被送回女子第二院（2:14）等待被遗忘，在这样的情况下，她有什么机会成为王后？她受的是保守、重视道德的教养，不会像有些女子那般放肆和挑逗；如果王问起她的背景，她也没有什么辉煌的家族历史可提。既然已有很多女子会在以斯帖之前去见王，以斯帖也许觉得牌已做好了手脚，她注定输局；因为可能还轮不到她以斯帖去见王，王就已经选择别的女子了。

成功之路上的这重重障碍为以斯帖命运营造了悬念，亦引发感叹。尽管以斯帖有以上种种劣势，但她仍以天生丽质通过了初选（2:7）。她被赋予了种种机遇以致成功，并未因出身背景遭受任何损失。事实上，她令希该的眼睛为之一亮，希该恩待她，给她上好的房屋居住，派给她七位出色的宫女服侍她（2:9）。有至少一年的时间，以斯帖按照希该为她和其他候选人所定的计划处事（2:12）。整个过程中，宫里的人也都喜爱她（2:15）。以斯帖愿意听末底改的话，没有透露她的出身，表示她愿意听取他人的忠告。后来，她也明智地留心希该的指示，后者就王的好恶给了她宝贵的建议（2:15）。以上各方面因素使读者明白到，这里发生的事不只是一场选美盛会。出于某种原因，以斯帖比其他许多合格的女子更占上风。在她被定为下一任波斯王后的不二人选之前，她早已从众女子中脱颖而出。

见王面的日子终于王在位第七年之际到来（2:16），王对以斯帖的反应是盛情厚爱和满心欢悦（2:17）。他并非只是迷醉于美丽的脸庞，或是与一个新的女人共处的性刺激；这显然是一个改变生命的时刻，因为王乐意做此决定，使这个女子成为他的新王后（2:17）。王对瓦实提的怒气已成过去，他现在只想尊荣他的新妻子——以斯帖。他公开与朝臣一同庆贺，并且宣布公共假日以诏示全国：以斯帖是他的新王后（2:18）。几乎不可能的事就这样成就了。

整个过程中，末底改一直在幕后起作用，但其角色相当重要。末底改的忠信以及他对以斯帖的怜恤之情，确保了以斯帖能够在父母不幸双亡后生存下来。若是没有末底改为了以斯帖之福祉所作的付出，她绝无可能成为王后候选人（2:7）。其次，末底改必是同意了他未嫁又失亲的女儿入宫，此举说明他没有完全脱离波斯文化，隐退到与世隔绝的犹太人居住区以躲避现实世界。就连他在书珊城朝门的工作，也显出他为了同胞的福祉而任职于波斯帝国的开放心胸（2:5, 19）。他深知有些波斯人心怀成见、思想堕落，就指示以斯帖不要透露自己的犹太裔出身（2:10）。他天天惦挂着以斯帖，常与熟知宫内琐事的人闲聊，以打听她的消息（2:11）。我们不清楚末底改和以斯帖是否曾经私下谈话，但是他可能通过所认识的宫内朋友传递讯息以鼓励或警诫以斯帖。

这部分经文以尊荣以斯帖的庆祝盛会结束。前任王后拒绝王贬低她的尊荣（1:12），但是王的心现在有了变化，他一心要尊荣他所爱的这名新女子（2:18）。这场庆祝盛会不为人知地颂赞了一位犹太女子，她出人意外地荣登了高位。这场庆典及百姓所得的安息（见2:18注解）与故事最后的另一场盛大庆典呼应，那时是犹太人得胜，摆脱了仇敌的威胁从而得到了“安息”（9:17-18, 22；见注解）。透过人类难以理解的奥妙方式，神一次又一次地将他谦卑又忠信的子民放在肩负重任的位置上，使他们可以在这世上的邪恶文化中发挥作用、行正确之事，并保护时常受邪恶势力欺压的软弱无辜者（4:12-16）。

二、哈曼的灭犹告示（2:19-3:15）

（一）末底改救王性命（2:19-23）

¹⁹第二次招聚处女的时候，*末底改坐在朝门。²⁰以斯帖照着末底改所嘱咐的，还没有将籍贯宗族告诉人；因为以斯帖遵末底改的命，如抚养她的时候一样。²¹当那时候，末底改坐在朝门，王的太监中有

两个守门的，辟探*和提列，恼恨亚哈随鲁王，想要下手害他。²²末底改知道了，就告诉王后以斯帖。以斯帖奉末底改的名，报告于王；²³究察这事，果然是实，就把二人挂在木头上，将这事在王面前写于历史上。

2:19a 希伯来文含义不确定。2:19b NLT作“末底改成了宫廷官员”，希伯来文作“末底改坐在朝门”。2:21 NLT作“Bighthana”，希伯来文作“Bighthan”；比较6:2。

► 注解

2:19 第二次招聚处女的时候。字面意思为“聚集到第二（处）”。这里并未指明何为“第二”（*shenith*[Th8145, ^{Zh}9108]），所以我们只能推测它是指：（1）第二次聚集更多处女（对应2:8的第一次聚集），供王挑选新嫔妃以扩充后宫（Keil 1956:341，参NIV；Bush [1966:372]认为这里是在讽刺王在婚后仍不断纳入更多嫔妃）；（2）“许多处女”，这是把“第二”（*shenith*）改为“许多”（*shonoth*[Th8138, ^{Zh}9101]；参Moore 1971:29—30；Paton 1908:192）；（3）聚集第二批来自遥远行省的处女，她们在来自附近行省的第一批处女之后（2:8）、以斯帖被选为王后之前（Paton 1908:187）抵达；（4）将所有尚未见王的处女迁往第二院与其他嫔妃同住（Brenenman 1993:321；Fox 2001:38）。最后的这个观点似乎可能性最大。将第一院剩余的处女全部迁往第二院，证实王寻找新后一事已然结束。虽然有些处女仍未见过王，但是王后已被选出，因此所有等候者就与王其他的嫔妃归为一处了。

末底改坐在朝门。¹⁰⁶字面意思如此。这门就是裁定法庭案件、受理王国某些政务之地。然而，有些学者认为这个“门”指的是整个皇

¹⁰⁶NLT译作“末底改成了宫廷官员”。

宫的行政中心（Fox 2001:39）。没有证据表明以斯帖成为王后之后曾指派末底改在朝廷为官（Gordis 1976:47; Laniak 2003:213）。末底改在朝门一事解释了他何以能够听到那个谋害王命的计谋，以及他如何能维持与以斯帖之间不多的联络。

2:20 没有将籍贯宗族告诉人。经文两次提到这一点（见2:10），说明它对故事其余部分而言很重要。虽然哈曼和朝门处的其他臣仆早已清楚末底改的身家背景（3:1-4），但哈曼和王尚不晓得以斯帖也有希伯来血统。

2:21 有两个守门的……辟探和提列。辟探可能是1:10的比革他，王的七个太监之一。他和提列看守王的寝宫，所以不难施行他们的计谋。

恼恨……想要下手害他。他们为何恼恨，原因不明——他们是拥护瓦实提，反对以斯帖，不喜欢末底改，还是因一些个人原因憎恨王？总之，他们强烈的怒气（*qatsap*^[Th7107, ^{Zh}7911]）促使他们寻找机会（*baqash*^[Th1245, ^{Zh}1335]）或谋划以便实行政治刺杀（字面意思为“向王伸手”）。值得注意的是，哈曼也将“寻找机会”伸手取犹太人的性命（3:6），而且之后他的同谋者也有相同之举（9:2）；但是当以斯帖前去见王时（2:15），她没有为自己“寻求”任何东西，不过之后她的确在“寻求”王保护她的同胞（4:8）。亚兰文他尔根补充说，这些人也计划要毒死以斯帖，但我们在圣经经文中找不到相关线索。末底改既在宫廷区域工作，就可能听到各种流言以及官员之间的争吵。

2:22 就告诉王后以斯帖。末底改不放心把听到的事透露给其他宫廷官员，因为他不知道还有谁参与这起阴谋。要想尽快将这个讯息呈报给王，最好透过王后。这点显示，末底改可以透过某个可靠途径与以斯帖谈话或联络，不过他们谈话的频率和场合我们并不清楚。这里与后来要发生的事相呼应，那时末底改要将恶讯报给以斯帖，好让以斯帖向王禀报又一桩不同类的谋杀计划（4:1-17; Levenson 1997:64）。

以斯帖奉末底改的名，报告于王。¹⁰⁷以斯帖诚实地提供了讯息真

¹⁰⁷ NLT译作“她将功劳归给末底改”。

正的来源（字面意思为“奉末底改的名”）。末底改救王一命的行为在后来的故事中格外重要（6:1—3）。我们可能以为王会因为末底改揭发这桩阴谋而奖赏或称许他，但却是哈曼被擢升到了高位（3:1）。这里并未显示出末底改对王或哈曼有丝毫不满。末底改最终会得到赏赐，而那也是故事的关键转折点（6:1—14）。

2:23 就把二人挂在木头上。我们不清楚他们所受的惩罚是被钉在树/木架上（NLT；Levenson 1997:65；Laniak 2003:213；Clines 1984b:292；希罗多德《历史》3.125），还是被“挂在木桩上”（NIV；Moore 1971:31），抑或被钉十字架（约瑟夫《犹太古史》11.207；七十士译本[见Bush 1996:373]）。希伯来经文使用了wayyittaluTH8518, ^{ZH}9434]（悬挂、垂吊）和‘etsTH6086, ^{ZH}6770]（树、木头、木材）两个词，对此，上述几种理解可能都正确。不过，钉十字架是后来罗马时代才有的刑罚；此外，将人用绳索垂吊通常也只是用来将尸体示众的。这里指的应是古代波斯人的习惯，他们将罪犯挂在木桩上，以此恐吓和羞辱他们（Bush 1996:373）。凡与王为敌的，都是如此下场（见7:9—10哈曼的命运）。

将这事在王面前写于历史上。虽然末底改的事迹都记载在王的年志里（字面意思为“记录每日事件的卷宗”），然而就如约瑟一样（创40章），他直到许久之后才得到赏赐（6:1—14）。

► 释义

这个简短的段落描绘出以斯帖与末底改正面积格的品格特质。虽然贵为波斯帝国的王后，但以斯帖并没有忘记她的同胞和养育她的家人。她没有因当了王后而变得自高自大，而是仍旧听从末底改明智的建议。她也大胆地与末底改合作，将一桩暗杀王的阴谋呈报给王（2:21—22）。她做这事时没有声称这是她的发现，以便为自己谋利；相反，她把功劳归给了末底改。在这些经节中，以斯帖不再是一个被动受制于他人的人（如同2:1—18）。如今她行事有担当，并且忠

于她生命中两位重要的男性。她既是波斯王后，又身为犹太人，是末底改的养女，而她平衡了这两种身份，似乎并无冲突。她传递了救王一命的消息，以此向王证明了她的价值。她所做的每一件事皆令王和她的养父满意。

末底改是个智者。当他的养女需要他的时候，他没有撇弃她；而听到宫廷密谋后，他也依然对王效忠。末底改同意以斯帖入宫选后，显出他的先见之明；而当以斯帖荣升高位后，他也继续作以斯帖的督导。末底改是护卫真理之人，对于那桩谋害王命的险恶阴谋，他勇敢说出真相。他不求因揭发此事得回报，也不因他为王做事却未得表扬而怀恨在心。他忠心地服侍王，反抗邪恶。他揭发那桩对王不利的阴谋，在某种程度上类似于他之后揭发那桩诛灭波斯境内犹太人的计谋。这两次事件中，使王得悉恶谋的人都是以斯帖。王因而处决了策划阴谋的恶人，无辜者则得救而免于死亡。以斯帖和末底改为所有信徒立下了极佳的典范，因为神仍必对付一切攻击无辜者的暴行。信徒应该始终拒绝并揭发企图欺骗他人的商人、政界领袖甚至家庭成员的恶谋。

（二）末底改不愿尊荣哈曼（3:1-6）

¹这事以后，亚哈随鲁王抬举亚甲族哈米大他的儿子哈曼，使他高升，叫他的爵位超过与他同事的一切臣宰。²在朝门的一切臣仆都跪拜哈曼，因为王如此吩咐；惟独末底改不跪不拜。³在朝门的臣仆问末底改说：“你为何违背王的命令呢？”⁴他们天天劝他，他还是不听，他们就告诉哈曼，要看末底改的事站得住站不住，因他已经告诉他们自己是犹太人。⁵哈曼见末底改不跪不拜，他就怒气填胸。⁶他们已将末底改的本族告诉哈曼；他以为下手害末底改一人是小事，就要灭绝亚哈随鲁王通国所有的犹太人，就是末底改的本族。

► 注解

3:1 亚哈随鲁王抬举亚甲族哈米大他的儿子哈曼，使他高升，叫他的爵位超过与他同事的一切臣宰。由2:21—23，我们也许以为末底改会因为救王一命而封官加爵，成为薛西斯王的朝臣，但是王却晋升了 (*giddal*[TH1431, ^{ZH}1540]; 字面意思为“使……伟大”) 哈曼。哈曼是接下来几章的一个主要角色。这个权倾朝野的恶人与末底改有了冲突，因而筹划灭绝犹太人。有些学者认为，哈曼的亚甲族背景是在象征意义上提醒读者撒母耳记上15章中扫罗与亚玛力王亚甲之间的冲突 (Levenson 1997:66)，但这样的联系似乎太过牵强，对于本故事也无关紧要。这种诠释方法不为本书采用，原因如下：(1) 哈曼是亚甲族人，但经文并未说他是亚玛力人；(2) 亚玛力王亚甲与几乎所有的亚玛力人都在扫罗时期被杀 (撒上15章)，没有证据表明他们还有后裔存留而繁衍出亚甲族；(3) 仅存的亚玛力人在早于以斯帖数百年以前的希西家时期 (代上4:42—43) 已被灭绝；(4) 哈曼和哈米大他是波斯名字，不是亚玛力名字 (Bush 1996:378)；(5) 亚甲更可能是波斯行省的名字 (Laniak 2003:220)；(6) 故事并没有时常刻意在撒母耳记上15章有关撒母耳和亚甲的故事上发挥。

3:2 都跪拜哈曼，因为王如此吩咐。向位高者“跪拜” (*yikra*[TH3766, ^{ZH}4156]) 在当时是一个普遍习俗 (希罗多德《历史》1.134)，其他地方也有以色列人如此行的例子 (创33:3)。我们不知道3章开头处末底改为何不愿尊敬哈曼。他尔根猜测哈曼可能是想自居为神，但这绝不会得到波斯王的认可。或有人断定，这里没有合理解释两人之间的敌意，就证明“叙事者假定读者知道两人血统背后所隐含的民族与种族仇恨” (Bush 1996:379)；但这只是个大胆的假设，并无任何证据支持。既然希西家时期之后并无亚玛力人存留，这个结论便不足为信。

3:3 在朝门的臣仆。末底改的同事和一些在朝门的臣仆注意到末底改的不敬举动，就询问他，试图说服他跪拜，免得他触犯了“王的命令” (*mitswath hammelek*[TH4687, ^{ZH}5184])。我们不清楚这些人是

想帮助末底改，还是企图找他麻烦。我们也不清楚王的命令究竟指什么。既然末底改并没有因此被迫向哈曼跪拜，那就说明王的命令就措辞而言，并没有要求末底改一定要向哈曼跪拜。

3:4 要看末底改的事站得住站不住。¹⁰⁸字面意思为“要看末底改的话能否站立得住”。‘amad^[Th5975, Zh6641]（站立）一词在这里是个法律用语，指要看看末底改的行为是否能在法庭上得到认可。据非正典的希腊文补篇A:17中的传统说法，末底改不尊敬哈曼，是因为他知道他与那两个阴谋害王的太监是同谋（Levenson 1997:41），但我们无从判定这种说法有多可靠。有些学者猜测，希伯来经文暗示末底改是因为傲慢而不跪拜哈曼的（Paton 1908:197），但这并不符合本书其余部分对末底改的描述。Fox（1991:44—45）提出，哈曼的亚玛力种族渊源意味着哈曼在神的咒诅之下，而末底改拒绝跪拜，是因自己的犹太人身份。虽然许多人从字里行间读出了这层意思，但这一点从未在经文中获得印证。总之，经文就是没有解释末底改的犹太背景与他不跪拜哈曼有什么关联。同样值得注意的是，末底改的理由经得起法律的检视，因为在当时宽容的波斯社会中，他从未受强迫向哈曼跪拜。因此，末底改有合法的权利做他想做的事，不必依循向政府高官跪拜的礼节。同样，我们也不知道瓦实提为何拒绝遵从王的命令。但这两个选择都导致大权在握者在盛怒下做出了不合理的事。故事中还有许多其他的事，作者并未提供解释，尽管如此，显而易见的是，神使用这些奇特的情势使以斯帖荣升高位，并且保护他的子民逃脱了哈曼的灭族毒计。

3:6 以为下手害末底改一人是小事。法庭本可以裁决案件，但是哈曼大概不想将这事带上法庭，可能因为此事只能算私事，也可能因为他知道自己在法庭上并无胜算。他希望以自己的方式解决此事，因为他可以操控政治环境以绕开末底改可能拥有的所有法定权利。哈曼才不理睬末底改的法定权利（这暗示着末底改可能具有某些权利）；他只想报复。

¹⁰⁸ NLT译作“要看他能否容忍末底改的行为”。

就要灭绝亚哈随鲁王通国所有的犹太人。哈曼想让末底改被自己的同胞憎恨。他决心不惜一切手段，尽其可能来摧毁这“傲慢”的家伙（他跟王一样，偶遇极小的反抗便大动干戈）。他要除灭（*lehashmid*[TH8045, ^{ZH}9012]，“歼灭”）整个无辜的民族，冷酷无情地将他们斩尽杀绝。

► 释义

故事并没有提到哈曼是否配得薛西斯王给他加官进爵（3:1），这里只是将他的得势和尊荣紧接在末底改未得赏赐的英雄行径之后。任何人都知道，哈曼没有做任何应得奖赏的事，所以看起来这是件不公平的事（Moore 1971:35）。这次升官可能与哈曼想成为国中重要统治者的志向有关，因为他后来曾厚颜提出，王想赏赐的人（而他想象此人便是他自己）应该穿上王的朝服，骑乘王的御马（6:8）。他之所以得势，可能是由于他对王那种彻头彻尾、绝不质疑的忠诚（3:8—9），这也是他为得到所觊觎的赏赐而甘心付出的代价。

基于某种正当的理由，末底改拒绝“跪拜”和“尊敬”哈曼（3:2）。在一个不能接受对高官不敬的时代，这是个无礼之举，但他还是如此行了。有些学者主张，末底改拒绝跪拜，是因为他认为人只应向神跪拜（Moore 1971:36）。不过圣经并未提过，其他宗教领袖如尼希米、以斯拉或以斯帖等曾拒绝向波斯官员跪拜。有人认为，末底改后来被擢升为政府高官时实在向王跪拜了（9:4），所以，他不跪拜可能另有原因，不单是因为他不肯向人跪拜。王实在并没有高抬哈曼为神，末底改也没有认为向哈曼跪拜就等于偶像崇拜。反正，是他的犹太背景（3:4）使他拒绝跪拜。有些学者认为，向亚玛力人跪拜是出卖民族荣誉的行为（亚甲是撒母耳记上15章里那位亚玛力王的名字），因为亚玛力人应该是被除灭的（出17:8—16；申25:17—19；见 Levenson 1997:67）。但是这种说法似乎不可能成立，因为历代志上4:42—43指出最后一批亚玛力人死于希西家时期（见3:4注解）。以斯

帖记的经外补篇说，哈曼是暗杀王计划的同谋（2:21），因此哈曼不配得任何尊敬。不过这一讯息的可信度存疑。

由于某种不明原因，作者故意不让读者知情，就像在第1章中，作者不告诉读者瓦实提为何拒绝在王和他醉酒的臣仆面前展示自己一样。也许，更重要的是留意这两起抗议（末底改与瓦实提）之间的相似之处，并准备好接受相似的结果（对方狂怒，想要杀害不服从的人）。即使是现在的人，若依从良知抵制邪恶的社会习俗，拒绝看起来不道德的法律规范，也会因其他人的憎恨而受苦，就像那些拒服兵役者、民权斗士和反堕胎人士所经历的。

这段经文表现出一个信徒（末底改）在难堪的处境里，承受着法律压力（3:2中王的旨令）与来自同侪的日常社交压力（3:3），这些压力要他去做良知不能认可的事。甚至在末底改的“朋友”将他的行为报告哈曼后，末底改仍固执坚持自己的信念，不向压力屈服，（3:4）。末底改先前并不受人注意；显然，他并非为使哈曼难堪而故意挺身立于朝门首列，也没有高声抗议以吸引众人目光。他只是默默地顺从他的良知，尽管这使他面临危险。

末底改的麻烦来自两个方面。一方面，其他一些臣仆想得哈曼赏赐，告发了末底改。他们并非末底改的真朋友，也不是忠诚的同事，他们是为自身利益而乐于损毁他人的机会主义者。他们行事的动机是自私自利，不是仇恨。另一方面，哈曼——末底改的死敌，他的行动则受骄傲和怨恨驱使（3:5）。有人竟敢不向他哈曼跪拜、不尊他为大！（这点与王相似，他也在瓦实提不尊他为大时自尊受伤；参Laniak 1998:71。）

哈曼和王都任凭怒气转化成深仇大恨，以至于两人都设法想除掉问题人物（参1:13—22）。他们内心过度恐惧，他们认为，一个人小小的不顺从之举所带来的影响，就足以大大波及许多其他不相干的妇女（1:20, 22），或许多不相干的犹大人（3:6）。不同处在于，王及其众谋士没有因为一位妇女的违抗就策划某种不义的刑罚，要杀尽国中所有妇女；而哈曼的计划的的确是要设法以不义的手段来惩罚境内每一个犹大人。以眼还眼对哈曼而言尚嫌不足，他的计划是铲除每一个将来可能拒绝尊荣他的人。王和哈曼两人的行为表明，人若屈服于

怒气和愤恨，会带来多么可怕的危险。在现今世代，凶狠的种族屠杀证明了这样的危险，如二战期间纳粹对犹太人的大屠杀，波帕在柬埔寨的百万大屠杀，塞尔维亚人在波斯尼亚对穆斯林的残杀，卢旺达导致数十万人丧生的大屠杀，以及萨达姆侯赛因在伊拉克对三十万同族百姓的屠杀。从较小规模上看，全美各城及全球各国每天都有许多杀人案，只因有人得罪另一人或是不愿按他们的意思做事。愤怒时常导致人非理性地企图消灭另一个人，一旦这愤怒表达出来，又会时常伤及旁观者甚至无辜的孩童。神说伸冤在他，他必报应（申32:35；罗12:19），所以信徒不可因怒气牵动而犯罪（弗4:26），也不要任凭怒气转变为苦毒、狂怒和报复（弗4:31）。

（三）哈曼为复仇下令（3:7-15）

⁷亚哈随鲁王十二年正月，就是尼散月，*人在哈曼面前，按日月月掣普珥，就是掣签，要定何月何日为吉，择定了十二月，就是亚达月。*

⁸哈曼对亚哈随鲁王说：“有一种民散居在王国各省的民中；他们的律例与万民的律例不同，也不守王的律例，所以容留他们与王无益。⁹王若以为美，请下旨意灭绝他们；我就捐一万他连得*银子交给掌管国帑的人，纳入王的府库。”

¹⁰于是王从自己手上摘下戒指给犹太人的仇敌—亚甲族哈米大他的儿子哈曼。¹¹王对哈曼说：“这银子仍赐给你，这民也交给你，你可以随意待他们。”

¹²正月十三日，*就召了王的书记来，照著哈曼一切所吩咐的，用各省的文字、各族的方言，奉亚哈随鲁王的名写旨意，传与总督和各省的省长，并各族的首领；又用王的戒指盖印，¹³交给驿卒传到王的各省，吩咐将犹太人，无论老少妇女孩子，在一日之间，十二月，就是亚达月十三日，*全然剪除，杀戮灭绝，并夺他们的财为掠物。

¹⁴抄录这旨意，颁行各省，宣告各族，使他们预备等候那日。¹⁵驿卒奉王命急忙起行，旨意也传遍书珊城。王同哈曼坐下饮酒，书珊城

的民却都慌乱。

3:7a 这是古希伯来阴历历法的月份，时值公元前474年4月至5月之间；亦见2:16注解。3:7b 同3:13，那里写作“十二月，就是亚达月十三日”。这是古希伯来阴历历法的月份。所择定的日期是公元前473年3月7日；也可参2:16注解。3:9 约是375短吨或340公吨重。3:12 这是古希伯来阴历历法的日期，是日为公元前474年4月17日；亦见2:16注解。3:13 这是古希伯来阴历历法的日期，所择定的日期是公元前473年3月7日；亦见2:16注解。

► 注解

3:7 亚哈随鲁王十二年正月，就是尼散月。字面意思如此。没有一个犹太人会忘记尼散月的重要意义，这是神救赎他子民脱离埃及为奴之地的日子（出12:1—2）。神难道会允许哈曼在他子民先前蒙救赎的月份找到一个日子，杀害上千名他的子民吗？这事发生在以斯帖成为王后5年后，所以是在公元前474年（见NLT页边注）。

在哈曼面前……掣普珥，就是掣签。字面意思是“他掣普珥，就是签”。在希伯来文中，此动词为主动态：“他掣”或是“他掷出普珥”。希伯来文的*pur*^{Th6332, Zh7052}译自亚甲文的*pūru*一词，其动作类似于掷骰子，只是我们不清楚他们是以手掷出还是由袋子中掷出，也不完全清楚所得之签如何去解。希伯来人有时使用乌陵和土明拈阄，以明白神的心意（利16:8—10；书14:2；尼10:34），但他们从未用此方式择定吉日去做一件恶事。波斯的预言者、祆教僧侣和占星术士会在新年伊始之际掣签（参希罗多德《历史》3.128），决定该年的吉日。Paton（1908:201—202）认为这里的掣签是要找出最合适的日子前去请王下诏对付犹太人。但3:12指出，哈曼为此诏令去见王是在正月十三日，而非掣签选定之日。Bush（1996:380）正确地总结说，3:7所定之日是杀灭波斯帝国境内所有犹太人的日子。

3:8 有一种民散居在王国各省的民中；他们的律例与万民的律例不同。哈曼意思含糊的用词“有一种民”（字面意思）故意隐瞒了这百姓的族名，且包含了“只有这一种民”的含义。这些人是“散居”的，所以不大可能同谋起义造反，但他们散居的状态让他们有较多机会去影响更多百姓。“不同”（*umeporad*[Th6340, ^{Zh}7061]）指出希伯来人事实上并没有放弃他们的文化，而是刻意把他们自己与其他民分别开来（Fox 2001:279）。然而，指控犹太人不遵守王的律例是个谎言（Moore 1971:42）。Jobes提出，哈曼的意思是末底改没有向他跪拜就是不遵王命的例子（1999:121），但用这一件事来指责整个民族，或以此表明犹太人都不得王命，则完全是夸大其辞。看起来几乎令人难以置信，薛西斯王没有询问这群人是谁、数目有多少、行了什么恶事、触犯了哪条律例，就同意了这个计划——他在同意杀害自己的百姓之前竟然没有要求进一步的调查。Levenson（1997:71）认为王没有询问这些相关问题，使得王的形象不那么光彩。他还指出，哈曼的言论“与1:16—20米母干所言有诸多共同之处”。事实上，以斯帖记第一他尔根（Targum Rishon to Esther）¹⁰⁹甚至认为哈曼与米母干为同一人（《巴比伦革马拉·以斯帖经卷》12b亦同），但以斯帖记正文没有证据证实这个说法（Paton 1908:194）。此处与先前涉及米母干的事件类似，都是一位高官因为某人不尊敬他而觉得受到了冒犯；然后被冒犯者非常愤怒，小题大作，判定这种冒犯是与整个国家为敌，冒犯者须受严惩。但哈曼没有告诉王，这一切都是因为末底改拒绝向他跪拜。

容留他们。字面意思为“让他们放松、保持、休息”（*lehannikham*[Th5117, ^{Zh}5663]）。哈曼狡诈地将自己描绘成王的守护

¹⁰⁹ 以斯帖记亚兰文译本之一。亚兰文译本或他尔根倾向于意译，包含许多解释的内容。以斯帖记有两种他尔根译本，分别称为第一他尔根（Targum Rishon）和第二他尔根（Targum Sheni）。以斯帖记第二他尔根与第一他尔根有许多相似之处，但在细节和轶事上有更多发挥。参 Tremper Longman III and Peter Enns eds., *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry and Writings: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2008), p. 178.

者，好使自己得到王的欢心。他利用了王的恐惧感，正如米母干在1:16所做的。讽刺的是，哈曼不想让王“容忍、放任他们、让他们安歇”，但随后在普珥节中，犹大人却得享安息（9:17—18, 22），这与哈曼所希望的结果完全相反。

3:9 一万他连得银子。字面意思如此（参NLT页边注）。哈曼提出一个他以为合宜的惩罚，并且主动贿赂王，这表明了他的意图。一万他连得的银子是个大数目（Bush 1996:381估算这笔银子超过333吨；Laniak 2003:222认为这可能是夸饰法），大约相当于整个帝国年度税收（希罗多德《历史》3.95所载帝国总税收数是14,560他连得）的百分之六十八（Fox 2001:52）。可能是哈曼拿出这些钱，作为将这些人由国中铲除的经费。他表示他会支付这笔费用，所以王可以分文不费。哈曼大概认为从那些将被杀戮的犹大人那里得来的掳物可以抵消这笔银子（Jobes 1999:121）。

府库。希伯来文作*genez*[Th1595, ^{Zh}1709]，波斯外来语。

3:10 摘下戒指……给哈曼。王摘下戒指（用于封印批准文件，如同8:8, 10），表明他下放了部分政令的主控权，而他将其戒指交给哈曼的动作，则表示哈曼有全权批准这项律例。

犹太人的仇敌。哈曼的这项新称号意味着他将会迫害犹大人（见8:1; 9:10, 24）。如此有权有势的人带上这样的称号实在不祥。

3:11 这银子仍赐给你，这民也交给你。此处王似乎不想接受哈曼提供的贿赂，但是4:7（那里提到这钱）暗示哈曼确实给了王那笔钱。因此，王是为顾及公共形象或社交习俗才婉拒，并表示他对那笔钱没有兴趣，但实际上他确实收下了。之后，以斯帖指出她和她的百姓被出卖了（7:4），所以那笔钱毫无疑问的确是给了王。Bush（1996:382）指出，在创世记23:3—16，亚伯拉罕想出钱向赫人买麦比拉洞埋葬撒拉，赫人一开始也是礼貌性地拒绝拿钱，王起初的反应与此相似。但过于强调这些相似之处甚为不妥，因为公元前1800年赫人在其文化背景下的举动，与公元前450年王在其波斯文化背景下的举动，可能没多大干系。

3:12 正月十三日。哈曼可能故意选择犹大人逾越节开始前夕（出

12:6) 宣告这条死亡诏令, 以破坏犹太人庆贺从埃及得救赎和得释放时的喜乐。现在, 神需要再行奇妙之事, 拯救他们脱离另一位企图毁灭他们的暴君之手。Jobes称这种巧合是“悲剧性讽示”¹¹⁰的安排, 而其时正值逾越节只会越发凸显出之后犹太人的得救(1999:123)。

传与总督和各省的省长, 并各族的首领。“王的最高官员”就是“总督”(‘*akhashdarpan*[Th323, ^{Zh}346], 衍生自波斯文*khshastrapan*)和“省长”(‘*pekha*[Th6346, ^{Zh}7068], 波斯词)。这个诏令很快传送到了各级政府所有重要军事、政界领袖那里。

用各省的文字、各族的方言。这里包括波斯人使用的伊兰文、巴比伦楔形文字、印度梵文、居住在叙利亚的亚兰人所使用的亚兰文、埃及文、希腊文、腓尼基文, 大概还有许多很少或完全没有书面文本留存至今的小语种(可能包括喀西特文、瓦尼克文、德拉威文)。

3:13 驿卒。字面意思是“赛跑者”(‘*haratsim*[Th7323, ^{Zh}8132]), 不过他们应该是骑马的(见8:10, 14)。

犹太人, 无论老少妇女孩子……全然剪除, 杀戮灭绝。哈曼指明了该诏令针对的群体, 并清楚无误地指示了所要采取的行动——“全然剪除, 杀戮灭绝”。类似的动词组合是波斯法律文件的文体特色(Baldwin 1984:75; Paton 1908:209), 表明屠杀要全面彻底。

十二月, 就是亚达月十三日。这条诏令要在颁布十一个月之后才实施, 这似乎相当古怪。这会延长犹太人的痛苦, 他们将度日如年, 提心吊胆地等待死期到来(Bush 1996:387)。但这也给神时间, 让他可以透过祷告群体的努力及以斯帖的勇敢来扭转这一诏令(Clines 1984b:298)。

并夺他们的财为掠物。此种贿赂刽子手的巧妙计划, 确保哈曼可以寻得许多帮手, 他们将乐意击杀他人, 好获取为数可观的奖金。这与9:10, 15—16中犹太人的做法形成对比, 他们不肯如此行。

¹¹⁰ 文学手法, 指“剧中人未察觉而观众却能领会的讽示”。参陆谷孙主编:《英汉大词典》(第二版)(上海:上海译文出版社, 2007年)“tragic irony”词条, 第2153页。

3:14 抄录这旨意，颁行各省，宣告各族。“抄录”（*pathshegen*^{TH6572A, 277358}，波斯词）王旨意味着它是经薛西斯王完全授权的。

3:15 王同哈曼坐下饮酒，书珊城的民却都慌乱。愚昧的王与邪恶的哈曼在私筵上庆祝他们所成就的事（比较之后7:1—10中的另一场私筵），这正显出哈曼是何等冷酷和恶毒。但是，王宫附近的书珊城民，无论犹太人还是非犹太人（Bush 1996:388），都因如此无情的旨令而“慌乱、困惑又惶恐”。王到底怎么了？他为何如此残忍？下一个遭难的会是谁？

► 释义

在这段经文中，哈曼恶毒的性情暴露无遗。他不只计划报复末底改在朝门前对他的怠慢，还想让全国每一个人都看到：他们若胆敢拒绝尊崇王的高官，亲朋好友会是什么下场。他让犹太人都恨恶末底改如此愚蠢的行径；在除灭他们之前，他要末底改在自己的众同胞面前蒙羞。简而言之，哈曼要设法保卫他的名誉（这是中东大部分地区的核心价值之一，即便今日仍是如此），为此他可以不择手段。为了完成这项计划，哈曼需要用计取得王的协助，因为他要求的事王可能不会答应。因此，哈曼向灵界寻求神通之眼，以定出吉日将这些“恶人”剿灭（3:7）。

日子择定后，哈曼向王说瞎话告黑状，将一个默默无闻的族群说成是一股对王不利的潜在威胁势力。哈曼不希望王反对他的提议，所以他必须说服王相信，此群体对其文化特色的坚定持守具有破坏力；然后，他再把一个人不遵守王令的过失，改换成全国性的叛乱运动。（有关末底改对王令的遵守，见3:3, 4, 6注解。）哈曼的话中有若干真事，但他由此得出的结论却纯属捏造。他描述说犹太人诋毁并反叛王，企图以此羞辱犹太人。在某些方面，犹太人的确将自己与波斯帝国中的异教徒分别开来。比如，许多犹太家庭和社群严格禁止与非犹太人通婚，竭力避免与波斯文化和宗教结合；不过也有人自由地与非

犹太人结婚（拉8—10章；尼9—10章）。哈曼禀报王，说犹太人拥有一套独一无二的律法（饮食与宗教习惯），这是确实的，但他说他们全都不遵守王的律例，却是言过其实。以色列人是要作圣洁的族类，与周遭百姓的罪恶习俗相分别（利11:42—45；15:31；19:2, 26—37），但若说这些律法会使他们违反王的律例，却是与事实不符。

这种民族歧视的极端例子，极不符合波斯人宽容和尊重其他文化及宗教的普遍态度。哈曼的指控混合了准确的观察和彻底的谎言。可是哈曼没有受到质疑，王甚至都没有问及这群“邪恶”的民究竟是谁，显出王不负责任，且易被人操控。本章结尾处讲到王和哈曼一同坐下饮酒，庆祝他们的名誉得到保全，不必再受到某个举止怪异、散居各地的民族威胁了。然而，他们在皇宫里虽觉得平静，但宫外却截然不同，因他们引发了巨大的恐慌（3:15）。用来确保国家和平的手段，最后反倒成了国家和平的威胁。这两个人认为他们握有绝对权威控制下面的百姓（3:1；5:11），但实际上，他们对神的计划一无所知，也不知道神早已将犹太裔王后以斯帖立于关键位置，使她可以遏止哈曼的势力，扭转王的诏令。

以斯帖记剩余的部分解释了哈曼的报复行动是如何被扭转的。最后，神使以斯帖与末底改得到抬举，掌权得势，哈曼则蒙羞受刑（Laniak 1998:69—84）。不论一个人可能遭遇什么样的困境，信神的人总是可以确定神全权掌管着历史。神会依照他的时间救某些人脱离危险与恶谋，而有时，他也会容许恶者暂时掌权，而后将其击垮。

哈曼的灭犹阴谋分三步走。前两步用来拟定对付犹太人的诏令，最后一步则是将该命令付诸实行。首先，哈曼倚仗国内最出色的宗教智者来告诉他，何时是诸神施恩给他的日子（3:7）。这暗示着他的灭犹理由很不充分，因为一旦选错日子就可能失败。他所提出的计划经不起任何检验，若是将其全盘揭示、对其中种种事实进行公开质询，或是让犹太人回应哈曼的指控，这计划就站不住脚了。第二步，哈曼提供王一笔巨额贿赂（3:9）。哈曼实在拿不准王的意思，因此他必须用一笔酬金来怂恿王。倘若以合法手段可以达到相同的目的，是用不着贿赂的；除非人需要极大支持以便通过某件非常之事或不义之事，

否则是不需要重金贿赂他人的。当有金钱作为报偿时，往往就实现不了真理和公义了。

第三步，为保灭犹目标万无一失，哈曼着意在命令中加进了承诺：确实杀戮犹太人者有赏。国内可能有许多人与犹太商人合作无间，另一方面，无疑也有些人等着看竞争者被铲除，但是大多数的人若知道王会在一念之间就决定将一个种族或宗教群体全数灭尽，恐怕也不会表示赞赏。犹太人并未做任何事使他们该受此罚。想到国中的骚乱局面——人们在街市上互相残杀，犹太人也报复攻击——人心不免惶惶；这会困扰犹太民族将近一整年的时间。对一般人而言，将哈曼的命令交付政府执行会轻松许多。所以，哈曼决定以拥有犹太人的财物作为奖赏，去贿赂那些杀戮犹太人的人。以上三方面证明，哈曼所控之事并非真相，他的计划并不能以此为根据。

三、以斯帖必须设法阻止哈曼的计谋（4:1 - 5:14）

（一）以斯帖勇冒生命危险（4:1 - 17）

¹末底改知道所做的这一切事，就撕裂衣服，穿麻衣，蒙灰尘，在城中行走，痛哭哀号。²到了朝门前停住脚步，因为穿麻衣的不可进朝门。³王的谕旨所到的各省各处，犹太人大大悲哀，禁食哭泣哀号，穿麻衣躺在灰中的甚多。

⁴王后以斯帖的宫女和太监来把这事告诉以斯帖，她甚是忧愁，就送衣服给末底改穿，要他脱下麻衣，他却不受。⁵以斯帖就把王所派伺候她的一个太监，名叫哈他革召来，吩咐他去见末底改，要知道这是什么事，是什么缘故。⁶于是哈他革出到朝门前的宽阔处见末底改。

⁷末底改将自己所遇的事，并哈曼为灭绝犹太人应许捐入王库的银数都告诉了他；⁸又将所抄写传遍书珊城要灭绝犹太人的旨意交给哈他革，要给以斯帖看，又要给她说明，并嘱咐她进去见王，为本族的人在王面前恳切祈求。⁹哈他革回来，将末底改的话告诉以斯帖；

¹⁰以斯帖就吩咐哈他革去见末底改，说：¹¹“王的一切臣仆和各省的人民都知道有一个定例：若不蒙召，擅入内院见王的，无论男女都被治死；除非王向他伸出金杖，不得存活。现在我没有蒙召进去见王已经三十日了。”¹²人就把以斯帖这话告诉末底改。

¹³末底改托人回覆以斯帖说：“你莫想在王宫里强过一切犹太人，得免这祸。¹⁴此时你若闭口不言，犹太人必从别处得解脱，蒙拯救；你和你父家必致灭亡。焉知你得了王后的位分不是为现今的机会吗？”

¹⁵以斯帖就吩咐人回报末底改说：¹⁶“你当去招聚书珊城所有的犹太人，为我禁食三昼三夜，不吃不喝；我和我的宫女也要这样禁食。然后我违例进去见王，我若死就死吧！”¹⁷于是末底改照以斯帖一切所吩咐的去行。

► 注解

4:1 就撕裂衣服，穿麻衣，蒙灰尘……痛哭哀号。末底改强烈的悲痛表现于撕裂衣服（如同创37:34；撒下1:11）和披麻蒙灰（伯2:7—8；但9:3），这是旧约时代和波斯地区的普遍习俗（希罗多德《历史》8.99描述，波斯军队在萨拉米一战被希腊人击败后，也有类似的反应）。他并没有竭力隐藏他的苦痛。这是末底改警示以斯帖的方式，提醒她必须了解某个问题。

4:2 朝门。王对于那些乞求怜悯者的悲惨故事置身事外，因此，末底改无法进入皇宫区域范围。他来到朝门以吸引以斯帖的注意，因为她大概不晓得这条谕令（Fox 2001:57）。如同Bush（1996:394）的见解，此处并非表示末底改来到朝门是要针对这条王令提出正式的法律申诉。

4:3 犹太人大大悲哀。所有这些关于波斯帝国境内人民哀伤恸哭的记载都没有具体提到神的名字（见导言的“神学重点”）。但我们可以其他地方看到，犹太人受压迫时，就哀号、禁食、哭求神伸手拯救他的百姓（出2:23—25；拉9:5—15；但9:1—19）。Laniak

(2003:225)认为末底改在这哀痛时期领导着这一群体,但原文并不支持这一观点。

4:4 她甚是忧愁。以斯帖的宫女和太监有的居住在宫外,他们可能上工途中看见了末底改。我们无须假设他们晓得末底改与以斯帖之间的关系。以斯帖起初的反应大概比较接近“困惑”(khil[Th2342A, ^{Zh}2655]的特干¹¹¹)与“迷茫”(Moore 1971:48);而非被末底改不合宜的服装“所激怒”(Levenson 1997:79)。讽刺的是,比起与王一同住在宫中的以斯帖,住在宫外的末底改似乎更清楚王的计划。或许王认为哈曼的请求不是什么大事,涉及的人数也不多,所以没有将这事放在心上。

就送衣服给末底改穿……他却不受。新衣服使得末底改可以进宫与以斯帖谈话(Clines 1984b:300)。他不肯收下衣服,表示新衣服无法解决问题。末底改意图传达的信息是,这个问题远比以斯帖所想象的严重得多。

4:5 要知道这是什么事,是什么缘故。¹¹²字面意思为“要知道(*lada'ath*[Th3045, ^{Zh}3359])是什事,原因为何”。

4:7 末底改……都告诉了他。末底改将一切发生的事都告诉哈他革,包括他拒绝向哈曼跪拜、哈曼的命令以及哈曼贿赂王的实际金额数目(见3:9)。末底改提到哈曼愿意支付的巨额酬金,是向以斯帖暗示那个阴谋的严重性,希望能激励她有所行动。宫廷的小道消息一定泄露了哈曼向王所提供的价钱。末底改希望以斯帖知道真正的敌人是谁,以及这个问题有多严重。

4:8 所抄写……旨意。一份(*pathshegen*[Th6572A, ^{Zh}7358], 同3:14)带有王封印的王令抄本会让以斯帖相信这旨意的真实性。接下来的说明中,末底改解释了这道旨令的可怕意义。

¹¹¹ 特干(Hitpalpal)为希伯来动词七大词干之一。特干用于加强反身(或被动)语态中。参见Gary D. Pratico and Miles V. van Pelt, *Basics of Biblical Hebrew: Grammar*, 2nd edition, p. 127.

¹¹² NLT译作“找出他因何事困扰,为何哀号”。

又要给她说明，并嘱咐她进去见王，为本族的人在王面前恳切祈求。有些学者提出，哈他革是在向以斯帖“解释”该条旨令，因她不识波斯文字（Paton 1908:218; Clines 1984b:301），但是“解释、告知”不必如此解读。这里的说明大概是指他告诉以斯帖关于末底改和哈曼过去的关系，也就是该旨令的渊源（Bush 1996:395）。哈他革是“要求”（*uletsawwoth*[Th6680, ^{Zh}7422]的不定词结构）以斯帖直接去见王。唯一的希望就是以斯帖能够为她的百姓“祈求怜悯”（*khanan*[Th2603, ^{Zh}2858]的特干）。

4:11 若不蒙召，擅入内院见王的，无论男女必被治死。以斯帖认为末底改的计划几乎无法执行。如同希罗多德所证实的，当时只有蒙王所邀才能觐见王，此外别无他法（《历史》3.72, 77, 118）。亚兰文他尔根将这条律例归咎于哈曼，说是他想要阻止以斯帖见王，但这是不对的。显然，她不想通过常侍立于王前的使者请求觐见王，或许是因为她若这样做，就必须将自己要禀报于王的事告诉使者。

现在我没有蒙召进去见王已经三十日了。五年的婚姻生活之后，蜜月期已经结束。无疑，王在他的后宫召见了其他妃嫔。而且王可能已经厌倦了以斯帖。以斯帖可以找到很多好借口为自己的无所作为而辩护。王会不会借此机会废掉她呢？以斯帖内心充满恐惧不安。

4:13 你莫想在王宫里强过一切犹太人，得免这祸。末底改的答复口气强硬、针锋相对。面对这个问题，他挑战以斯帖不要“想、猜想”（*damah*[Th1819, ^{Zh}1948]）她可以在该律例执行时逃脱。这暗示着末底改认为王不会取消他的律例，也不会在其余犹太人遭屠戮的致命之日放过以斯帖。

4:14 此时你若闭口不言。“闭口不言”在此重复了先前两次所强调的“若是你真要保持沉默”（*ki'im-hakharesh takharishi*[Th2790A, ^{Zh}3087]，字面意思是“若是闭口不言，你将会沉默”）。时间就是“此时”，没有比此时更适当的了。R. Pierce（1992:87）认为末底改是在威胁以斯帖要说出她的犹太血统；因此，她去见王不是出于她的勇气，而是出于不得已。这虽有可能，但是这种解释与末底改在故事别处所表现的性格特征似乎不一致。

犹太人必从别处得解脱，蒙拯救。Wiebe (1991:409—415) 认为这是一个问句，这就暗示着没有来自别处的帮助。他尔根、希腊文阿拉法文本 (Alpha Greek text) 和约瑟夫 (《犹太古史》11.6.7) 都认为神就是那个“别处” (Moore 1971:50)，但也可以简单地理解为末底改所指乃是另一个人 (Fox 2001:63)。Bush (1996:396) 支持这种说法，因为如果这段话纯粹指神的介入，就会显得人和神没有同工。这种观念与故事其余的部分相悖，因为整个故事都在讲神如何以奇妙的方式借着人作工。不过，也不是不能把这话理解成末底改在暗示，神在他的子民拒绝参与其中时，可能需要跳脱他使用其子民的常规模式。希腊文阿拉法文本说明了后来的犹太人诠释这段经文的方式：“如果你忽视你的百姓、不出手搭救他们，神会成为他们的帮助与拯救。”末底改所言必定是基于他的信心，他相信神和神救赎的大能，以及过去神承诺其子民的计划。

焉知你得了王后的位分不是为现今的机会吗？五年之前薛西斯王决定立以斯帖为后，可能并非纯粹的意外，也并不仅仅是运气。也许这是出于神护理的目的。末底改暗示，身为王的妻子、王后，以斯帖可能肩负着神特意托付给她的使命，要影响犹太民族的历史进程。

4:16 招聚书珊城所有的犹太人，为我禁食三昼三夜，不吃不喝。以斯帖接受末底改的劝导，但是她需要来自同族百姓的属灵支持。“招聚” (*kanas*[Th3664, ^{Zh}4043]) 这个使役动词和“禁食” (*tsum*[Th6684, ^{Zh}7426]) 表明他们同心合意努力向神祈求 (虽然没有提到神)。不吃不喝、完全禁食三日，说明他们迫切需要帮助 (通常的禁食只有一天；参利16:29—31；士20:26)。Bronger (1970:1—21) 描述了典型犹太人禁食的各个方面。不吃不喝与波斯人的大吃大喝 (1:3—9; 2:18) 以及犹太人得救之后的庆典 (9章) 形成了对比。

我和我的宫女也要这样禁食。这些宫女可能是服侍以斯帖的七个宫女 (2:9)。为了让宫女们参与禁食祈祷，以斯帖必须对她们讲述她的命运与信仰，并向她们解释王诏令的后果。

然后我违例进去见王。以斯帖决定冒生命危险去做那件“违例”之事。祈祷与禁食就是在求神掌控她的行动。因着信，她也相信神使

她成为王后正是为了这个目的。

我若死就死吧！死亡的威胁真真切切，以斯帖的献身和无畏是我们的榜样。她跟瓦实提一样，都不计个人代价要做自己认为正确的事。这不是宿命观和绝望感的表现（Paton 1908:226）。

4:17 于是末底改……一切……去行。末底改忠实地履行同胞的代求者及领袖的职责。

► 释义

这段故事讲到某些信神的人面对坏消息、特别是面对死亡威胁之际是如何回应的。经文没有列举一系列非暴力反抗的抽象原则，也没有把为美好事业献身的目标理想化。故事只是在讲述一群人在艰难处境之下的行动。不是所有的不同意见都值得为之而死，也不是每场冲突都会造成生命威胁。然而，末底改和以斯帖的回应能启发并鼓励某些信徒，因他们可能也正受到恨他们之人的强烈敌对。

面对随哈曼命令而来的死亡威胁，末底改的直接反应是哀哭（4:1）。末底改没有掩饰他的苦痛，也不想假装没事。他不因社会压力、公众意见或皇宫里其他朝门官吏而有所顾忌，而是按照传统习俗撕裂衣服、披上麻衣，往头上撒灰尘（4:1），并且大声痛哭哀号。这丧服、这哀哭之举向每个看到末底改的人暗示：发生了可怕的事，死亡在即。波斯帝国境内的其他犹太人也加入末底改的行动，因为哈曼的命令实质上对所有犹太人宣判了死刑。这些哀哭者让人注意到一件极大的不义，那就是他们自己的死期近了。

王已在诏令上盖印，他们的一切指望都没有了。犹太人能做的，就是哀悼那步步逼近他们的死亡。末底改向所有人公开表明，奇耻大辱就要临到他和他的同胞身上了。假如他保持沉默，这条王令就不可能翻转了。这个段落刻画的行为表明，若有人像哈曼一样图谋行恶、利用他人，就必须有人像末底改那样向周遭世界揭露丑陋真相，好让其他人也知道事实，并且（效法以斯帖的榜样）采取行动以改变时局。

在此关头，末底改着意让重要人物（以斯帖）可以注意到他，以便后者采取对策来扭转死亡的威胁。他拒绝以斯帖送来的新衣，表明这不是个可以迅速解决的小问题（4:4）。末底改与以斯帖的太监哈他革密谈，得了更好的机会，可以解释哈曼的全部行动细节，说出哈曼如何贿赂了王，以及诏令中究竟说了些什么（4:7—8）。

末底改晓得，能为当下局势想方设法的人如果对此条诏令还一无所知，便不可能有转机。但他认为，如果以斯帖知道了她丈夫允许哈曼所做之事的真相，她或许能去跟他探讨一下这件事（4:8）。原则上，将百姓的申诉呈报至相关民事或宗教权威以解决问题，这是正当的。但若违法者是高官、君王、牧师或某机构主席，其过程又会复杂得多。不过通常情况下，以合宜的方式说出一些合宜的话，也许会影响委员、朋友或是可信赖的同事，而后者便可以努力去影响掌权者。

在这场危机中，全国上上下下的犹太人一同哀哭，维系了彼此之间的忠诚与忠实（4:3）。没有一个犹太人孤军奋战，因为他们拥有共患难的家人。他们在这场磨难中相互扶持。王后以斯帖一开始并不知道大祸将临（4:4—6），但她因所见之事心神不宁，尽力想弄清问题之所在。她身处深宫，拥有权势与殊荣，却与世隔绝；但她仍旧关心末底改的福祉。问题是，以斯帖感到自己无力直面王来反对这条诏令（4:11）。若不冒着生命危险，她连与王说话的机会都没有。许多人受到政治、商业和宗教强权压迫、虐待时也有如此感觉。人们时常感到十分无力，以致看不到有什么出路，能够有效解决他们的问题。他们也许可以与在上掌权者沟通，但他们晓得对方不会听自己。

这个问题，每个能在某种程度上辖管他人的领袖都应该注意。凡作领袖的，都需要带着谦逊的态度，设想自己有时也可能犯错，设想他们所信任的朋友和专业顾问有时也会给他们不当的建议。作领袖的必须制定一套反馈机制，让不同的人都可以在不受威胁的环境中，从不同角度来表达相左的意见。这样，领袖自己才可能从不同的角度去看待问题。某个建议或许可以拒绝，但为了避免犯下愚蠢的错误，作领袖的至少应该听一听。聆听他人的意见，不要假装自己永远正确，光是这么做就可以防止许多的教会分裂和宗派危机。有些人认为，只

要严密管控，对所有细节事必躬亲，就能获得并保有权力和领导地位。无论是君王、牧师，还是机构领导，真正的领袖地位是属于仆人式领袖的，是由那些欣然认可其才干的追随者所赋予的。

要化解眼前危机，就必须有一个人（以斯帖）为其他人冒上名誉和性命的危险。她计算了自己和同胞的代价后，决心勇往直前，即便这意味着自己可能丧命（4:16）。她认识到神奇地抬举了她，并将她放在王后的位置上，正是为了这个缘故（4:14）。她愿意凭着信心行动，她将不经蒙召而擅闯到王座前。可是首先她需要预备她的心（4:16），并寻求神怜悯施恩。以斯帖和服侍她的众宫女、末底改，以及许多犹太人花了三天的时间祷告禁食，呼求神恩待王后的性命，并使她说出合宜的话语令王回心转意（4:16）。此时不宜想当然地行事，也不可莽撞出现在王面前。只有神才能干预此事，使王悦纳以斯帖。

这个真理也适用于今天人们所面对的许多冲突，因为当各方情绪激动、嗜权者要自我保护时，只有神的大能可以使人心变得柔软，使人敞开心襟彼此饶恕、互相合作。每个组织都需要这种信心之士，他们愿意付上名誉为代价，自告奋勇去协调意见分歧，号召冲突双方来齐力解决问题。

（二）以斯帖为亚哈随鲁王和哈曼设摆筵席（5:1-8）

¹第三日，以斯帖穿上朝服，进王宫的内院，对殿站立。王在殿里坐在宝座上，对着殿门。²王见王后以斯帖站在院内，就施恩于她，向她伸出手中的金杖；以斯帖便向前摸杖头。

³王对她说：“王后以斯帖啊，你要什么？你求什么，就是国的一半也必赐给你。”

⁴以斯帖说：“王若以为美，就请王带着哈曼今日赴我所预备的筵席。”

⁵王说：“叫哈曼速速照以斯帖的话去行。”于是王带着哈曼赴以斯帖所预备的筵席。

⁶在酒席筵前，王又问以斯帖说：“你要什么，我必赐给你；你求

什么，就是国的一半也必为你成就。”

⁷以斯帖回答说：“我有所要，我有所求。⁸我若在王眼前蒙恩，王若愿意赐我所要的，准我所求的，就请王带着哈曼再赴我所要预备的筵席。明日我必照王所问的说明。”

► 注解

5:1 朝服，进王宫的内院。朝服与前几天的麻衣、灰尘形成对比。在当时文化中，人是不可在王面前穿麻衣的，何况以斯帖还必须见到王。她希望王马上认可她，并伸出他的金杖。Jobes设想以斯帖在觐见王面时，“并没有花费心思梳妆打扮”（1999:144），但我们无法得知她的表情或心态（脸上是泛着泪水还是带着笑容；内心是恐惧不安还是充满信心）。亚兰文他尔根补充说，泪水不停地由她脸上滑落，但这种说法并无根据。她站在“王的殿里”，也就是王自己的院中，在王的座殿门口，等候许可去觐见王。

5:2 王……施恩于她，向她伸出手中的金杖。字面意思是“她在王眼前蒙恩”（*nas'ah khen* [Th2580, ^{Zh}2834] *be'enayw*；亦见2:9, 15, 17，其他人对待以斯帖也有类似出人意外的反应）。其实其他人的“恩惠”也都是神介入的结果，只是作者在叙述这些事件时并没有点明。金杖伸出，以斯帖心中极大的恐惧就消除了，她的一个祷告蒙了应允。她没有遵从王的律例（如1:12瓦实提），未蒙王召就擅自来求见王，但她没有因此而被杀（4:11）。

5:3 王后以斯帖啊，你要什么？字面意思是“有什么事吗？”或是“你怎么了？”Fox认为这个短语表示有人心烦意乱，意思应该是“什么事让你烦恼？”（1999:281），可是这种说法可能牵强了些。薛西斯王的第二个问题，“你要什么”，只是在询问“我可以为你做什么”，并不代表以斯帖不开心，王知道（或假定）以斯帖未经传召就进宫晋见，必定有要事相求。也可能王以为以斯帖听到了另一个威胁王性命的阴谋（见2:21—23）。

你求什么？就是国的一半也必赐给你。“国的一半”是惯用语或常见说法，不应按照字面意思去理解（Clines 1984b:304）。王在这里是用夸饰修辞来表示他的慷慨，听起来似乎是说他什么都可以给以斯帖，不计代价，可是大家都晓得这不能依照字面意思去解释。

5:4 王若以为美……今日赴我……的筵席。以斯帖言辞恭敬，询问王是否乐意带哈曼去赴她摆设的筵席（见1:19; 3:9）。以斯帖必须将那个可怕的消息告诉王，就是他所信任的宰相哈曼想要杀害以斯帖和她的同胞，但此处将这一时刻向后拖延，便给故事制造出悬念和巨大的张力。读者自然很想知道，以斯帖到底有没有勇气将哈曼所图的恶事告诉王，她会怎样揭发此事，以及王又会作何反应。

5:5 照以斯帖的话去行。字面意思如此。此处讽刺哈曼受命遵行以斯帖的话。

5:6 你要什么？这顿饭可能包含标准的菜色与一些餐后酒。依照他们文化行为的标准模式，王要等到用餐接近尾声的某个适当时机，才会谈论以斯帖的请求。王可能认为以斯帖之所以拖延，不在王殿中表明心迹，乃是为了寻找更恰当的私人时间和场所向他提出请求。

5:8 王若愿意赐我所要的，准我所求的。我们或许会疑惑，以斯帖的延迟策略到底用意何在。是否按照东方习俗，求人办事不可过于急迫呢？以斯帖的新邀请附带着一个接受邀请的条件：王若肯来赴筵，那就是向以斯帖保证，他尚未知晓以斯帖的请求之前就会应允她。

► 释义

以斯帖照着她对末底改的许诺去做了（4:16）。她大胆地决定要尽一切所能翻转哈曼的命令。为了与王会面，她内心和外表都作好准备，随后便踏进皇宫长廊、走向王殿的大门。她无法得知王当时在做什么——他是否忙碌？是否有其他女子在他身边？有哪些宾客在和他谈话？他当天心情如何？她只是主动置身某处，使王在宝座上也可以看见她站在院中。这个动作说明了一个重要原则：所有希望被神使用

的人，都必须无畏地主动置身某处，让神可以透过他们动工，而非远避某处、无所作为，消极地期望或等候神采取行动。例如，巴比伦王尼布甲尼撒做梦时，但以理正侍奉王（但4章），因此在其他术士无法解释王在梦中所见之异象时，他才有机会解梦。同样地，当尼希米为耶路撒冷危难的局势而忧心时，他正作王的酒政（尼1:3—11）。因此职位，他有机会向王说明自己何以面带愁容；所以他告诉王有关耶路撒冷的局势，并且请求，王若愿意，可差遣他前往改善景况（尼2:1—8）。

以斯帖披上朝服，衣着很得体；当王向她伸出金杖时，她表现合宜；当王慷慨答应施恩于她时，她又谦恭地表示要设宴服侍王。她行为举止不像精神快要崩溃、情绪失控的人，不似受了冷落、妒火中烧的泼妇，也并非咄咄逼人，定要王答应她的要求。既然她首要的目标是“在王眼前蒙恩”，她的一举一动便恰如其分。她知道人得先采取合宜的姿态，好叫自己所要说服的人来听自己的声音。

一开始我们很惊讶，以斯帖竟然只求当晚在她所预备的私筵上与王和哈曼会面。她是害怕呢，还是没有准备好直接请求王的帮助？是否那时有哈曼的朋友在场，所以看起来不适合提出她真正的请求？而且，以斯帖为何邀请恶人哈曼参加她的筵席呢？趁着哈曼不在场，将真相告诉王不是更好吗？还有，第一个晚上她已经邀得王和哈曼单独赴宴，她为何要再次拖延对王的请求？这一切给故事制造出极大的张力（Levenson 1997:90），但这不是以斯帖所关心的事（Fox 2001:71）。

拖延可能使以斯帖的计划遭遇许多新的危机。也许王或哈曼无法赴宴；也许王隔天就改变态度，不那么慷慨。尽管危险重重，但以斯帖还是一再拖延她的请求，可能是因为她拿不准王说会答应她一切所求是否出于真心（Fox 2001:71）。以斯帖再次邀王赴宴，就促使王承认，即便以斯帖尚未提出具体要求，王仍是真心愿意按照以斯帖所求的去做，（5:8; Clines 1984b:305）。倘若这是王的真心实意，她就会在下一次筵席上提出请求。

这些交涉过程显示，要达成一项任务，我们可选择正确的时间和

地点，也可选择错误的时间和地点。有些人希望事情立刻成就，觉得必须立即作决定，但正在与他们对话的人可能尚未准备好作出他想要的决定。有时候我们把某些想法播种在人心里后就当知足，接着要给它们一段时间发芽生长，等到可以促其做出决定时才会收获丰盛。如果有人拥有智慧和耐心等待正确的时间和地点，那么非凡的成就便指日可待。

（三）哈曼骄傲，憎恨未底改（5:9-14）

⁹那日哈曼心中快乐，欢欢喜喜地出来；但见未底改在朝门不站起来，连身也不动，就满心恼怒未底改。¹⁰哈曼暂且忍耐回家，叫人请他朋友和他妻子细利斯来。¹¹哈曼将他富厚的荣耀、众多的儿女，和王抬举他使他超乎首领臣仆之上，都述说给他们听。

¹²哈曼又说：“王后以斯帖预备筵席，除了我之外不许别人随王赴席。明日王后又请我随王赴席；

¹³只是我见犹大人未底改坐在朝门，虽有这一切荣耀，也与我无益。”¹⁴他的妻细利斯和他一切的朋友对他说：“不如立一个五丈*高的木架，明早求王将未底改挂在其上，然后你可以欢欢喜喜地随王赴席。”哈曼以这话为美，就叫人做了木架。

5:14 希伯来文作50肘[22.5米]。

► 注解

5:9 哈曼心中快乐。字面意思如此。这里显示出哈曼多么地自信——他没有怀疑以斯帖的计划，也不知道她是个犹大人。5:11-12解释了他为何开心。王喜爱他，而且只有他哈曼被邀与王和王后一同享受筵席。他的骄傲（5:11）只维持了几个钟头，败落便随之而来。事实将证明他的欢喜无根无据，昏聩愚昧，而且稍纵即逝。

见末底改在朝门不站起来，连身也不动。末底改已经结束禁食；他回到在朝门的工作岗位上。末底改拒绝在哈曼来到朝门时起身表示尊敬他。末底改知道那道除灭他和通国所有犹太人的命令，但他没有跪在哈曼的脚前乞求怜悯。当末底改身上背负严峻的压力时，他没有迅速改变自己的信仰或行动，以求缓和哈曼的恨意。末底改仍旧不向哈曼表示敬意。跪拜（3:2, 5）和起身行礼（5:9）都是承认某人地位显要的方式。末底改此次甚至都不起立，此举更展现出他对哈曼的不敬。所以我们并不惊讶哈曼会恼羞成怒。末底改的动作就像是在说哈曼不配得尊重。

5:10 哈曼暂且忍耐。哈曼的情绪起伏剧烈（由5:9可见），如同薛西斯王（1:12）。哈曼的“忍耐”（*wayyith'appaq*[Th662, ^{Zh}706]）表现的不是什么正面品格特点，而是日后伺机报复的深切决心。哈曼的忍耐仅维持片刻，因为很快他便决意立即除掉末底改（5:13—14），而不是等到将近一年之后王的诏令生效之日。

叫人请他朋友……来。这里与以斯帖召集她的朋友禁食祈祷形成对比（Levenson 1997:92）。Levenson称这种在哈曼家的聚集是“以斯帖行动的滑稽倒置”（1997:92）。以斯帖将人们召集起来，是为支持她不得蒙召而求见王面的无私行动，这行动使其他人可得以存活，哈曼将人们召聚起来，则是叫人听他自私吹嘘其个人成就，然后支持他除灭末底改的计划。

5:11 哈曼……都述说给他们听。哈曼的自吹自擂就是在他人面前“述说”（*wayesapper*[Th5608, ^{Zh}6218]）自己一切的荣耀、财富、伟大和他如何加官进爵、凌驾众人之上。这使哈曼产生了一种错觉，以为自己不但地位显赫，而且高枕无忧，但在第6和第7章中，局势意外翻转，这种错觉瞬间便破灭了。

5:12 除了我之外。哈曼要强调的是那惟“我”（*'othi*[Th853A/2967.1, ^{Zh}906/3276]）独享的尊荣以及第二次“她又请我”的事实（*'ani qarū'-lah*[Th589, ^{Zh}638]）。这两点皆表现了他的骄傲。

5:13 虽有这一切荣耀，也与我无益。哈曼所享有的其他一切快活、赏赐、成就和尊荣都无法使他完全满足，也无法改变末底改在朝

门安坐不起的事实。注意，哈曼从未承认真正的问题所在，那就是他的骄傲因末底改不跪拜尊敬他而受到了打击。

5:14 细利斯。Jobes (1999:45) 和 Laniak (2003:236) 将细利斯的提议与耶洗别的谋算相提并论。耶洗别的丈夫亚哈想夺取一块属于拿伯的土地 (王上21:1-16)，而耶洗别为了助长并满足丈夫的欲望，就谋害拿伯，使亚哈能够得到土地。Jobes (1999:146) 看出这里的讽刺和幽默：哈曼竟倚赖他妻子的提议，而我们本以为一个强硬有力的人物会在家里做主的 (1:22)。

立一个五丈高的木架……将末底改挂在其上。这究竟是一种什么样的刑罚仍有诠释空间。有些学者将此“木架” (‘ets [Th6086, ^{Zh}6770], “树、木”) 解释为绞刑架台 (Moore 1971:60)，还有学者认为这是钉 (人) 的木桩 (Clines 1984b:306)。无论哪种情形，75英尺似乎都太高了；但木架若是立在皇宫地面的高台上 (见1:2注解) 而达此高度，那么木架本身就不是那么高了。哈曼希望每个人都看见末底改的尸体，叫末底改当着他同胞的面，在众目睽睽之下受羞辱。他想尽一切办法要使末底改蒙羞受辱，叫谁也不敢再效法末底改对他不敬。参看2:23注解。

► 释义

这段插曲 (5:9-14) 是一段重要补充，刻画了故事中的恶人形象，也进一步强调哈曼对末底改的恨意之深。然而，哈曼将自己视为国内最有权能的人、王的左膀右臂。他为他的家族骄傲，为他所拥有的财富沾沾自喜，又为他能与王和王后一起用餐且大获殊荣而自命不凡。这些东西给了他极大的满足，他自认为很了不起。他的言行看起来与现今世界上许多有权有钱的人非常相像。他们夸耀自己的财富，会无情打压任何妨碍他们的人。

不过并非每件事都令哈曼称心如意。他有个死敌，那个不愿意向他表示敬意的固执的犹太人——末底改。哈曼因末底改而怒火中烧，

极度睥睨末底改。虽然王已下令11个月后要杀灭所有犹太人，但末底改仍拒绝在哈曼面前屈膝，公开在朝门处使哈曼难堪。这里，末底改的行为较第3章更为刻意。末底改大胆地拒绝尊荣这个不值得尊荣的人。哈曼经过朝门时，末底改并不起立，以此表明哈曼并没有绝对权力来驾驭他。末底改所做的，正是每一个正义的人所应该做的。谁也不应该以跪拜或其他方式来尊荣恶者（他们在其他场合常装扮成圣人），尤其是那些逞骄横之心，依仗势力欺凌和胁迫他人的人。属神的子民应该坚持信仰，甘愿逆社会大众的压力而上，哪怕这意味着将要承受负面结果。道德行为应当受良心而不是恐惧支配。

当困难临到末底改与以斯帖之际，他们召聚朋友并齐心禁食（4:1—17）。因此，当我们看到哈曼在心情烦闷时也有类似的举动，就不觉得奇怪了。人可以从朋友那里得到信心和勇气，以及帮助他们渡过难关的好建议。哈曼在家人朋友面前诉说他的荣耀和财富，很容易就得到了认同与赞叹，所以，他们很自然地会附和他。他是个重要人物，理应得到尊敬。这无疑使哈曼振作了一些，可是人生依旧不尽如人意。哈曼需要他所信任的朋友们给他一些建议，因他们爱他、关心他的利益。应该怎样做、或可以做什么才能拔去他的肉中刺——末底改呢？哈曼的妻子和朋友一致同意：末底改应该被处死，并且在城中众人面前公开受羞辱。

今天人们仍在使用这些手段。如果一个有权有势的人无法恫吓自己的敌人或胁迫对方就范，唯一的办法就是动用某些手段除掉他们，像解雇、开除、栽赃嫁祸等等。当他们不复存在、没有麻烦时，一种虚假的太平景象和优越感就似乎确立起来，成为常态；当问题人物剔除后，每个人都会称职地扮演好各自角色，生活会再次变得美好，人人都可以去参加派对、开心玩乐了（5:14）。尽管强权者可能一时掌权，但他们若不促进公义，神看见万事，终究会伸手介入。那些被怒气、忌妒、报复心控制而欺压他人者，时常忘记神仍旧全权掌管着这个世界，他恨恶骄横的压迫者，必叫他们为其所行向他交账。

四、末底改得尊荣及哈曼受刑 (6:1 - 7:10)

(一) 哈曼迫不得已尊荣末底改 (6:1 - 14)

¹那夜王睡不着觉，就吩咐人取历史来，念给他听。²正遇见书上写着说：王的太监中有两个守门的，辟探和提列，想要下手害亚哈随鲁王，末底改将这事告诉王后。

³王说：“末底改行了这事，赐他什么尊荣爵位没有？”

伺候王的臣仆回答说：“没有赐他什么。”

⁴王说：“谁在院子里？”（那时哈曼正进王宫的外院，要求王将末底改挂在他所预备的木架上。）

⁵臣仆说：“哈曼站在院内。”

王说：“叫他进来。”⁶哈曼就进去。王问他说：“王所喜悦尊荣的人，当如何待他呢？”

哈曼心里说：“王所喜悦尊荣的，不是我是谁呢？”⁷哈曼就回答说：“王所喜悦尊荣的，⁸当将王常穿的朝服和戴冠的御马，⁹都交给王极尊贵的一个大臣，命他将衣服给王所喜悦尊荣的人穿上，使他骑上马，走遍城里的街市，在他面前宣告说：王所喜悦尊荣的人，就如此待他。”

¹⁰王对哈曼说：“你速速将这衣服和马，照你所说的，向坐在朝门的犹大人末底改去行。凡你所说的，一样不可缺。”

¹¹于是哈曼将朝服给末底改穿上，使他骑上马，走遍城里的街市，在他面前宣告说：“王所喜悦尊荣的人，就如此待他。”¹²末底改仍回到朝门，哈曼却忧心闷闷地蒙着头，急忙回家去了，

¹³将所遇的一切事详细说给他的妻细利斯和他的众朋友听。他的智慧人和他的妻细利斯对他说：“你在末底改面前始而败落，他如果是犹大人，你必不能胜他，终必在他面前败落。”

¹⁴他们还与哈曼说话的时候，王的太监来催哈曼快去赴以斯帖所预备的筵席。

▶ 注解

6:1 王睡不着觉。王的睡眠在那天晚上“逃离、抛弃、离开”(*nadad*[Th5074, ^{Zh}5610])他,这不只是个巧合(参但6:18)。不同于马所拉经文,亚兰文他尔根和旧约希腊文译本明确地将此归因于神的作为。Jobes(1999:152)称这是“圣经中最讽刺的喜剧场景”,因为一连串超乎寻常、无法解释的巧合接二连三地发生了。

历史。字面意思是“记念每日事迹的册子”。波斯的圣书《波斯古经》(*Zend-Avesta*)也记载了一些波斯国内的历史事件,但未记载这些事件。考古学者尚未找到此处所述之波斯年志的原稿,或许以后也找不着。可是,波斯人保存典册一丝不苟的做法在以斯拉记6:1可得到印证,在那里,书记们在公元前520年发现了一份于公元前538年写成、由古列王签署的案卷。

6:2 末底改将这事告诉……。就在哈曼计划杀害末底改的那个早晨,王忆起末底改曾经救他一命(2:19—23),这是神的护佑。强烈的反讽充满了整个场景,包括王的失眠、侍者所挑选的阅读内容,以及王对末底改是否得到赏赐的关切。这里太多不寻常的巧合,使得我们很难相信一切是出于偶然。

6:3 末底改行了这事,赐他什么尊荣爵位没有?依照希罗多德的说法(《历史》3.138—141),波斯君王通常会立即嘉奖和赏赐有功之人。比如有个人救了薛西斯的兄弟,就立即被封为西里西亚的总督(希罗多德《历史》9.107)。因此,王竟然会询问这样一个问题实在是出人意料;更令人大吃一惊的是,臣仆在年志中竟然找不到有关赏赐末底改的记录。

6:4 那时哈曼正进王的外院。¹¹³NLT加入“正当此时”和“恰好”,以表达事件惊人的转折。时间还很早,一天中的这个时候只有哈曼在宫中。

6:5 哈曼站在院内。跟以斯帖一样(5:1),哈曼“站在”适当的

¹¹³ NLT译作“正当此时,哈曼恰好抵达……”。

位置，希望王注意到他并邀请他进前与王说话。先前以斯帖站在王院的入口，希望能说服王拯救多人的性命；现在哈曼也站在外院的入口，希望说服王取末底改的性命。

6:6 王所喜悦尊荣的人，当如何待他呢？王没有让哈曼知道他要赐谁尊荣，正如3:8—9哈曼没有言明他想要毁灭的那群人是谁。

6:7 王所喜悦尊荣的。¹¹⁴哈曼回答王的问话不像别人回答王的时候一样，以“王若以为美”开头（1:19; 3:9; 5:4, 8; 参Bush 1996:415）；甚至在文法上，他也没有将自己起初的想法与接下来在6:8中的句子相连（Moore 1971:64）。希伯来文经文本无“若”字，为NLT所加。哈曼似乎是一面想着所要提出的尊荣，一面便不知不觉地将他内心的想法说了出来——“王所喜悦尊荣的……”。Bush（1996:415）认为哈曼的回答之所以一开口就不合乎文法，是因为急于描述他自己想要得到的尊荣。讽刺的是，哈曼所提议的是他认为自己应得的尊荣，但实际上这尊荣却要加给他所恨恶的敌人——末底改。哈曼的骄横致使自己败落。

6:8 王常穿的朝服和戴冠的御马。哈曼认为尊荣靠的是外表、与王的关系以及公众的喝彩。他想要得到如帝王般的尊荣，但这样的要求可能让王感到不悦（Levenson 1997:97）。由于哈曼已是一人之下万人之上，他无法要求更高的地位，况且他已经握有极大的权力（他拥有王的戒指，3:1—10）。从他打算给王的贿赂来看（3:9），他还可能是个富翁，所以他的主要愿望就是得到别人的承认和尊荣。他愿意幻想，若自己稍有片刻享受君王般的待遇，会是什么样子？如果数百人向他跪拜、尊崇他，会是什么景况？Levenson（1997:97）提出哈曼在此的表现与约瑟构成显著的对比：约瑟高升成为领袖，是要拯救埃及免于将临的饥荒，哈曼在意的却是个人的光荣。

6:9 都交给王极尊贵的一个大臣。哈曼的话成为反讽。他认为会有另一个人在书珊城的街道上为他开道，使他得尊荣；事实却是，他自己身为王的尊贵大臣（3:1），反而要在街市上使另一个人得尊荣。

¹¹⁴NLT译作“若王希望尊荣某人”。

此外，末底改要“被交给”哈曼去得尊荣，而不是被除灭（3:6）。

6:10 照你所说的，向坐在朝门的犹太人末底改去行。这是王第一次提到末底改是犹太人。我们不晓得王如何得知末底改是犹太人的后裔，除非当天早晨念给他听的年志中这么写着。叙事者强调末底改的犹太血统，是刻意呈现一个极为讽刺的彻底逆转，以及哈曼的狼狽不堪，因为王明确要求一个憎恨犹太人的人去尊荣他最痛恨的犹太人。哈曼听了王的命令必定大吃一惊，瞠目结舌。赞扬末底改的伟大对他哈曼而言是何等大的耻辱！但哈曼不能违抗王；他所提议的所有细节都必须落实。

6:12 哈曼却忧心闷闷地蒙着头，急忙回家去了。哈曼忧心闷闷地（'abel [T^H57, Z^H63]）；他“蒙着头”（*wakhapuy ro'sh* [T^H2645/7218, Z^H2902/8031]），羞愧难当（参撒下15:30；耶14:3—4）。此处与4:1—3, 16当中末底改、以斯帖和书珊城里犹太人的痛哭哀号形成对比。这个逆转提供了希望：哈曼的某些恶谋是可以被阻止的。

6:13 他的智慧和他的妻。哈曼的妻子、朋友，和“智慧人”（*khakam* [T^H2450A, Z^H2682]）了解到末底改是个犹太人（5:13）。因此，他们预料哈曼绝对对付不了末底改。他们知道这些充满讽刺性的事件不单单是一连串的巧合而已。

你在末底改面前始而败落，他如果是犹太人，你必不能胜他。字面意思为“这犹太人，你在他面前始而败落的人——你必不能胜他”。有些释经学者得出结论说，哈曼之所以必定无法成功，是因为他是个受诅咒的亚玛力人。但圣经经文从未提出这种论点，而且在这节经文中，他也没有被称为亚甲族人。Clines（1984a:43）的结论是，这些负面言论其实都是叙事者的信念，并非出于哈曼的妻友，因为这些人前一个晚上都还是他忠实的拥护者（Bush 1996:417）。然而，这个故事充满了非同寻常、出人意料的逆转，哈曼的朋友家人在他奉命尊荣末底改以后转而与他唱反调也并非不可能。

终必在他面前败落。字面意思是“要败落，你将会在他面前败落”。动词（*napal* [T^H5307, Z^H5877]）重复使用，以强调“你终必败落”。哈曼的密友断言他必定失败。哈曼不仅会失败，他还要丧掉自

己的命。Laniak (2003:242) 相信“败落”是以斯帖记的一个重要主题，因为(1) 签“落”在某个特定月份(3:7)；(2) 王叮嘱哈曼，他所命令的事一样也不可“遗落，一样也不可缺”(6:10)；(3) 哈曼“伏(落)”在(7:8)以斯帖所靠的塌上；(4) 恐惧“落入”民心(8:17; 9:3)；(5) 本段经文预料到哈曼的“败落”。

6:14 来催哈曼快去赴以斯帖所预备的筵席。哈曼仍然惊愕不已，对自己的性命和命运失去了把握(Laniak 2003:241)。正在此时，他被王的太监带去见王后以斯帖和薛西斯王。我们可以想见哈曼内心是如何提心吊胆、七上八下：一面是最近的恶运，一面是出席眼前这特殊筵席的极大尊荣。他必须立刻提起精神去赴王后的筵席，他要展现宰相气魄，竭力维护自己的尊严。

► 释义

这段故事充满了不同寻常的巧合，它们看起来远非偶然事件。在如此短的时间内出现如此多的异常状况，而且相互配合，这是一个记号，标示着神全能的手一直在引导并掌管着王、众臣仆、哈曼及末底改的性命(6:1, 3)。王为何恰好在那天晚上，就是哈曼要去请求王准许他杀害末底改的前一晚，无法入眠呢？王为何从床上起来，而不是在床上辗转反侧、竭力入睡呢？王的侍者正巧读到末底改警告王那宗暗杀阴谋的记录，这是偶然吗？王为何恰好记起他尚未赏赐末底改？正当哈曼在宫内寻求杀害末底改的机会时，王唤他入内，商讨如何赏赐末底改，这也只是一个意外吗？没有哪个信徒读过这个故事后，会说这只是末底改运气好，而哈曼运气差。这肯定不是“纯属巧合”。

我们可以由这些事件领悟到一个神学功课：每个信徒在黑暗时日中都可以抱持希望，因为神拥有能力掌管每个人的生活境遇。事情从人的角度看可能完全失去了控制，但是在幕后，神正默默地调度安排着每个人的事，以便使他的计划依照他的时间成就。不过，这并不

表示信徒总能脱离每个企图利用他们的恶人，也不意味着基督徒应该由此推断他们绝对不会受到任何伤害。有些人受苦或死亡是神的旨意（但7:21—25），但也有些人，神却奇妙地拯救他们脱离那些企图打击他们的恶人（但3,6）。

“尊荣”的主题贯穿着这些事件。正是这个隐而不宣的动机驱使哈曼报复末底改，然而事实证明，哈曼过度贪恋尊荣，反而导致了他的最终毁灭。哈曼心怀恶谋来到皇宫，企图要求王下一道诏令杀害末底改，好以此重获他的尊荣（5:14）。可是哈曼没有意识到，此刻，王正想为末底改过去的救驾之功而尊荣末底改呢（6:3）。王要哈曼说说应当如何尊荣王所喜悦的人（6:6），但是王没有告诉哈曼他想要尊荣的是谁（就像哈曼从未告诉王他意欲羞辱的是哪一个民族）。傲慢的哈曼想错了，他以为王想要尊荣他，所以他在心中盘算着：作一天王会是什么样子呢（Laniak 1998:101）？他想要被众人公开尊崇：他希望王极尊贵的一位大臣在街市场声尊荣他；他还想穿上王的朝服，骑乘御马以得尊荣（6:7—9）。这显然已经僭越了一个贵胄合宜举止的界限。有什么人会骄横愚蠢到这种地步，竟告诉王要取代他？尽管王可能会对哈曼如此贪恋尊荣心生疑窦，但他没有指责哈曼这个想要扮作王的白日梦，因为真正的尊荣其实是要颁给末底改的。然而，王的确洞悉了哈曼的想法；而且，可能正因为有了这一发现，所以后来当哈曼不合宜地在以斯帖的筵席上碰触王后时，王便很快决定了该如何处置他（7:5—8）。

哈曼必须依从王的吩咐尊荣末底改（6:11），但这对哈曼而言实在是奇耻大辱（6:12）。末底改，那个在朝门处身着麻衣、蒙着灰尘大声哀号的人，现在却要穿着王的朝服在书珊城的街上游行，接受人们的高声赞扬；哈曼，这个本欲杀害末底改、把他的尸体挂在木架上示众的人，现在却要在王城的百姓面前公开尊崇末底改。二人的命运发生了何等天翻地覆的转换！一个犹太人得到了哈曼渴望的尊荣，哈曼却最终沮丧羞愧地回家去了。他在妻子和谋士面前哀悼着他所失去的尊荣（Fox 2001:79）。王大张旗鼓所尊荣的人，恰恰就是他哈曼想要羞辱的人。甚至哈曼的妻子和智慧人也对情势不抱希望，劝说哈曼

别再继续羞辱末底改了，免得他受辱更多甚至惹祸上身（6:13）。哈曼的妻友虽然没有断言是神在阻挠哈曼的计划，但他们确实看出命运正在逆转，对哈曼不利，他们认为只要哈曼继续与末底改作对，就只会带来更深重的羞耻。他们领悟到，有个比犹大人末底改更大的事物或人使哈曼蒙受耻辱，因为有太多的事都在与哈曼作对，绝对不可能只是意外。故事中犹大英雄的这种命运逆转，将会在8章再次出现，那时王要将哈曼的家产赐给这些英雄，并且授意他们写下第二道谕旨，允许犹大人保护自己。

哈曼脑子里一片混乱，心里忐忑不安，匆匆赶赴以斯帖的第二场筵席。根据前面几章的情势，哈曼确信一切都将尽如他意，但是现在，他必须带着耻辱再次出现在王面前。此时此境，他不晓得说什么、做什么。他可以挽救局势吗？还是说，任何与末底改进一步的对抗都将是致命的错误（6:13）？

以斯帖记本章揭露了人内心深处想要获取更多尊贵荣耀的欲望。当然，举例来说，为了能名列光荣榜而努力用功、取得优良成绩；或因为帮雇主争取到了更多的生意和利润而荣获一面荣誉徽章，这些都没什么错。问题在于我们为什么要努力求取成功。如果求胜的主要原因是为了赢取更多认同、获得自我满足，那么动机就是自私的，其结果是生出傲慢。如果人所行的一切都是为了荣耀神，那么，出于私欲、自我本位的动机就会被抛在脑后，工作便成了对于群体中其他人的服事。有太多的人在意是否得到他人的重视、尊敬和认可。与其想方设法保全脸面，他们更应关心的是如何服事他人，这将使他们的收获比仅仅来自人的尊重更多。

（二）哈曼阴谋败露受刑（7:1-10）

¹王带着哈曼来赴王后以斯帖的筵席。²这第二次在酒席筵前，王又问以斯帖说：“王后以斯帖啊，你要什么，我必赐给你；你求什么，就是国的一半也必为你成就。”

³王后以斯帖回答说：“我若在王眼前蒙恩，王若以为美，我所

愿的，是愿王将我的性命赐给我；我所求的，是求王将我的本族赐给我。⁴因我和我的本族被卖了，要剪除杀戮灭绝我们。我们若被卖为奴为婢，我也闭口不言；但王的损失，敌人万不能补足。”

⁵亚哈随鲁王问王后以斯帖说：“擅敢起意如此行的是谁？这人在哪里呢？”

⁶以斯帖说：“仇人敌人就是这恶人哈曼！”哈曼在王和王后面前就甚惊惶。⁷王便大怒，起来离开酒席往御园去了。

哈曼见王定意要加罪与他，就起来，求王后以斯帖救命。⁸王从御园回到酒席之处，见哈曼伏在以斯帖所靠的榻上；

王说：“他竟敢在宫内、在我面前凌辱王后吗？”这话一出王口，人就蒙了哈曼的脸。

⁹伺候王的一个太监名叫哈波拿，说：“哈曼为那救王有功的末底改做了五丈*高的木架，现今立在哈曼家里。”

王说：“把哈曼挂在其上。”¹⁰于是人将哈曼挂在他为末底改所预备的木架上。王的忿怒这才止息。

7:9 希伯来文作“50肘”[22.5米]。

▶ 注解

7:2 你要什么，我必赐给你；你求什么，就是国的一半也必为你成就。这段故事跳过用餐，直接进入餐后饮酒时间，聚焦于以斯帖向王提出请求的戏剧性时刻。王两次要以斯帖坦言她的秘密，他使用了两种不同的措辞：“要求”（*she'elah* [TH7596, ^{ZH}8629]）和“请愿”（*baqqashah* [TH1246, ^{ZH}1336]）。王由此表明，他一心想要了解并取得他的王后。他一再表示愿意满足她所求之事（见5:3, 6），并且承诺会应允她的请求，从而履行了她邀王参加宴席时所提的条件（5:8）。

7:3 我若在王眼前蒙恩。以斯帖依循谦恭合宜的礼节，没有丝毫放肆。此处以斯帖对王的称呼有了转变——这一直接称谓没有反映在NLT

的译文中。¹¹⁵之前她用的是非人称句（5:4“王若以为美”¹¹⁶），但现在她以更个人化的口气说（按照字面意思翻译）：“王啊，我若在你眼前蒙恩。”这就把她与“你”，即与王之间两情相悦的私人关系带入此事，因为她的要求如果不蒙应允，将会影响她与王之间的关系。

我所愿的，是愿王将我的性命赐给我；我所求的，是求王将我的本族赐给我。字面意思如此。此处重复王在7:2的措辞，用 *she'elah*[Th7596, ^{Zh}8629]（要求）与 *baqqashah*[Th1246, ^{Zh}1336]（请愿），将她所挂念之事与王的承诺相连。她的恳切求情并非单为她自己，也是为了她本族同胞的未来。

7:4 因我和我的本族被卖了，要剪除杀戮灭绝我们。以斯帖小心谨慎地选择她的用词。被某人“卖”（*makar*[Th4376, ^{Zh}4835]）暗指钱已付了、交易已达成。以斯帖婉转地指出哈曼支付了庞大金额（3:8—11）。她所用的正是哈曼命令中的词汇，那命令宣告所有犹太人必须被剪除、杀戮和灭绝（3:13）。以斯帖说这些话时很小心地避免将任何恶行归咎于王，她也不提是谁加害于她。她期盼在这一点上得到同情，因为她正面临极险之境。

我们若被卖为奴为婢，我也闭口不言。因着她和她同胞所遭受的严峻攻击，以斯帖如此请求是正当的。若这是王的旨意，她愿意谦卑无声地接受为奴的命运。

但王的损失，敌人万不能补足。¹¹⁷字面意思是“这 *tsar* 将无法与王的 *nezeq* 等同/相符”。*Tsar*[Th6862/A, ^{Zh}7639/7640]和 *nezeq*[Th5143, ^{Zh}5691] 的意思尚不明确。NLT（参NIV, NASB, ESV）将 *nezeq* 译为“打扰”，暗示以斯帖不想拿个人的愁烦（*tsar*）来打扰王。其他学者（Paton 1908:258; Levenson 1997:99）认为这段论述指的是“仇敌”（*tsar*）无法充分补偿王因杀害犹太人而遭受的损失（*nezeq*）。基于这种看法，也有些译本把本句译作，“我将闭口不言，因为仇敌无法补偿王的损

¹¹⁵ 中译也没有反映出这一变化。

¹¹⁶ 英文作“if it pleases the king”，直译可作“王若以此为美”。

¹¹⁷ NLT译作“这微不足道的小事，不当打扰王”。

失”（参KJV, ASV, NRSV）。该分句含意隐晦，以上两种译法都有可能。Bush（1996:427）提出更有力的论证，证明这句应译作“因这麻烦事无法与王的烦恼相提并论”。这种译法与NLT的译文相似，因两者皆避免将*tsar*译为“仇敌”，并且都把*nezeq*解释为“烦恼、妨碍”。

7:5 擅敢起意如此行的是谁？这人在哪里呢？¹¹⁸字面意思是“决意如此行的这人在哪儿呢”。王的问题满带情绪和恼怒。他无法想象有人会做出这样残暴的事。他没有怀疑她的指控，他理所当然地认为那是真实的。似乎事到如今，王和哈曼都不晓得以斯帖是犹太人，所以两人听了以斯帖的话可能都会吃惊困惑。王可能一时无法将她所说与之前哈曼的命令（3:8-9）联系在一起。但以斯帖将事实一一道来，使得王对那胆敢威胁她性命之人心生愤怒，从而决定了此人的命运；而此人的名字，以斯帖即刻便要点明！

7:6 仇人敌人就是这恶人哈曼！¹¹⁹王原将哈曼当作朋友和左膀右臂，但实际上他却是个“敌人”（*'oyeb*[Th341, ^{Zh}367]），王和王后的仇人（*tsar*[Th6862/A, ^{Zh}7640]）。NLT在“敌人”前补上“我们的”，希伯来原文并无该词。Levenson（1997:103）注意到，以斯帖此时没有依3:10; 8:1; 9:10, 24的惯例，称呼哈曼为犹太人的仇敌，所以隐含之意是，现在哈曼是犹太人与波斯人共同的“仇敌”。王从前对瓦实提所发的怒气如今发在了哈曼身上（Levenson 1997:104）。

哈曼……就甚惊惶。字面意思如此。王后出人意外、咄咄逼人的控诉，加上王颜大怒，使哈曼内心恐惧万分，意识到了情况的严重性。哈曼的妻子与智慧人（6:12-13）的警告成真了。

7:7 求王后以斯帖救命。王在故事中多数情况下都没有独立作决定，而总是求助于他人的建议。但此时，他没有可以商谈的人，所以他必须自己决定该如何办。就在王离开房间，要决定如何处置他邪恶的丞相时，哈曼可能想从以斯帖那里求得从宽发落、怜悯或宽恕。哈曼知道王可能心意已决，所以他的唯一希望就是以斯帖能为他说情

¹¹⁸ NLT译作“谁竟敢擅自起意害你？”

¹¹⁹ NLT译作“这恶人哈曼就是我们的仇人敌人”。

(Jobes 1999:165)。几分钟之前以斯帖还在为自己的性命求情，现在则是哈曼为他自己求情了 (Clines 1984b:312)。

7:8 王从御园回到酒席之处，见哈曼伏在以斯帖所靠的榻上。¹²⁰希伯来经文没有“在彷徨沮丧中”这几个字。Jobes (1999:165)谈到，宫廷礼仪禁止男子与女子独处，并且规定男女之间应至少保持七步之距，因此，哈曼此举在波斯皇室而言是相当离谱的。这里或许可以理解为哈曼站立不稳，跌倒在王后所靠的榻上，可能正好跌在她身上。也可以（但可能性不那么大）想象哈曼是故意跪倒在以斯帖的脚前，亲吻着她的脚乞求宽恕。无论哪种解释，总之哈曼的动作不堪入目，而王将一切都看在眼里。这奇怪的一幕带着些讽刺和幽默，因为在前半段故事中，每一次都是哈曼碰到好运，如今在故事这部分，昔日那个聪敏机智、有权有势的哈曼却像个笨拙的傻瓜，彻底自取灭亡。

他竟敢在宫内，在我面前，凌辱王后吗？虽然我们很难想象王会真的以为他在宫内时，哈曼就企图“非礼” (*kabash*[TH3533, ^{ZH}3899]，“制服，征服”)他的妻子。但这位愤怒的王看到哈曼不合体统地碰触王后时，便将可能想到的最坏的动机加在他身上：“他以为他是谁？竟然想打王后的主意！”王亲眼目睹了哈曼丑陋的行为，很容易就决定了下一步该怎么做。亚兰文他尔根提出是天使加百列在那最恰当的时刻将哈曼推倒的。

人就蒙了哈曼的脸。¹²¹“示意着他的死期”这个子句正确地解释了这一行动，但希伯来经文没有这句。希腊和罗马人也有蒙住罪犯脸面的习俗 (Paton 1908:264)，即使在今天，这个习俗仍沿用死刑案犯身上。

7:9 哈曼为……末底改做了五丈高的木架。王的七位太监之一 (1:10) 哈波拿提出了第二项指控，因为他知道哈曼计划将末底改挂在高架上杀害。何其讽刺，却又何其适当。人几乎都会想到有个更高的力量在掌控着所发生的事。这块拼板的所有碎片都如此毫无瑕疵地拼

¹²⁰ NLT译作“在彷徨沮丧中，哈曼伏在榻上……王正好回来”。

¹²¹ NLT译作“侍者蒙了哈曼的脸，示意着他的死期”。

接起来，这可能只是巧合吗？哈波拿也许就是那天早晨将王尚未赏赐末底改一事念给王听的太监（6:1—3），也是他在当天晚上去哈曼家接他时看到了那个木架。

把哈曼挂在其上。正义得到伸张。这里没有明说是神带来了这奇妙的逆转，但是希伯来读者可以看见神的手在引导着这些事件。

► 释义

我们在本章中看到以斯帖成了中间人或代求者，为拯救其他人的性命站在破口处。如同摩西在以色列人拜金牛犊之后为以色列人向神求情施恩（出32，不过摩西没有受到生命威胁），以斯帖也向大有权能的波斯王乞求怜悯，好使她与她的本族同胞能免遭灭绝（Levenson 1997:101）。当然，差异在于，敬拜金牛犊的百姓当受审判，而哈曼想要杀戮的犹太人是无辜的。两个故事的相同点在于关键人物（摩西和以斯帖）都有为本族百姓付上生命代价的勇气。以斯帖等候适当的场合向王祈求怜悯，接着又勇敢地当面指出哈曼企图杀害数千名犹太人乃不公不义。这个人表面看似王和王后的挚友，如今露出了他的真面目。他表现得像朋友，实际上却是敌人，想要“剪除、杀戮和灭绝”王后和她所有的亲族。

许多人也有着同样的虚伪。在大众的目光下，他们表现得开朗、正常、友善（就像5:10b—12那个在家里或与王同赴筵席时笑容满面、得意自负的哈曼），但是在那公开举止的背后，实际上却隐藏着恶毒的个人生命，由挟怨报复之心所支配（哈曼其实想要杀害数千名与他无关的无辜百姓）。一旦真相被揭穿，在群体中备受尊敬的朋友竟是恶人，人们（在这个例子中是王）会在情感上难以接受这新的事实。王之前认为哈曼是个负责的政府官员，他完全可靠，看重王的利益。他是如此值得信任，王甚至把王印交给他，用以签署正式官文（3:1—2, 10）。哈曼假扮成保卫王律令和利益的英雄，提出他的计划（3:8—9），却没有将他实际的动机（对某人施以个人报复）告诉王。从事这

种邪恶勾当的罪犯只想不被干扰，暗地里行事，而不管对他人会造成多大的伤害和羞辱。如果有人能够足够勇敢地正面抵挡这种行为（如以斯帖），情况就可能有所改变。

王以他典型的愤怒（如在1:12）回应了哈曼，即便他已经无知地批准了哈曼的计划，并将自己的戒指交给他，好使该命令生效（3:8—10）。王现在明白，哈曼愚弄了他，利用了他的信任。王没有当场判处哈曼死刑，他明智地离开房间思考一阵子，免得对哈曼作出以后可能后悔的愚蠢决定（7:7）。原文并没有说王是否决定对哈曼施恩，但当他再次回房时，他发现哈曼以不合体统的姿势碰触王后（7:8）。此乃弥天大罪，因为无人可以碰触王后，更遑论与王后同处一榻。经文没有提到哈曼碰到以斯帖时后者是否放声大叫，但事情就是那么不凑巧，王从御花园进来，正好看到了哈曼对王后的越分举动。哈曼慌乱之至，已无法控制他的行为。如果王在场，哈曼可能就不会这样做；他可能会更谨慎。哈曼的举动让王觉得他简直没有把王和王后放在眼里。哈曼可以为达目的而不择手段。他已表明他确实是王的敌人。整个局面有些讽刺，因为有权有势、目中无人的哈曼，现在却向他本来要杀害的犹太女子乞求饶命；而他为性命乞求的举动，恰恰令他必死无疑。

本章的最后一节说明，人不可能行了恶而永远逍遥法外。王后最终揭发了哈曼邪恶的秘密，她揭露了哈曼邪恶命令的荒唐无理，王也最后看出哈曼是他的敌人；哈波拿也作证，说哈曼企图秘密杀害曾救驾有功的末底改（7:9）。人可以用计掩盖他们的谋算，也可以在作恶后似乎逍遥法外几天或几年，但是他们的行为终归为人神共知。最终，其他人将不堪受虐，拒绝掩饰他们的罪恶。神也有其审判之日，那时恶人将为他们的罪受到公正的惩罚。这一信念激励着受苦的正直人天天信靠神，无论恶人恶行如何大当其道。神对公义的保守都鼓励人直接面对恶行，而非包庇掩盖。虽然这样做可能带来很大危险，但那些跟随以斯帖脚踪的人将会明白，神将他们于恰当的时间放在那一位置上，为的是成就神的计划（4:13—14）。

五、哈曼旨令被扭转（8:1-9:19）

（一）以斯帖拯救犹太人的性命（8:1-14）

¹当日，亚哈随鲁王把犹太人仇敌哈曼的家产赐给王后以斯帖。末底改也来到王面前，因为以斯帖已经告诉王，末底改是她的亲属。²王摘下自己的戒指，就是从哈曼追回的，给了末底改。以斯帖派末底改管理哈曼的家产。

³以斯帖又俯伏在王脚前，流泪哀告，求他除掉亚甲族哈曼害犹太人的恶谋。⁴王向以斯帖伸出金杖；以斯帖就起来，站在王前，

⁵说：“亚甲族哈米大他的儿子哈曼设谋传旨，要杀灭在王各省的犹太人。现今王若愿意，我若在王眼前蒙恩，王若以为美，若喜悦我，请王另下旨意，废除哈曼所传的那旨意。⁶我何忍见我本族的人受害？何忍见我同宗的人被灭呢？”

⁷亚哈随鲁王对王后以斯帖和犹太人末底改说：“因哈曼要下手害犹太人，我已将他的家产赐给以斯帖，人也将哈曼挂在木架上。⁸现在你们可以随意奉王的名写谕旨给犹太人，用王的戒指盖印；因为奉王名所写、用王戒指盖印的谕旨，人都不能废除。”

⁹三月，就是西弯月二十三日*，将王的书记召来，按着末底改所吩咐的，用各省的文字、各族的方言，并犹太人的文字方言写谕旨，传给那从印度直到古实*一百二十七省的犹太人和总督省长首领。¹⁰末底改奉亚哈随鲁王的名写谕旨，用王的戒指盖印，交给骑御马圈快马的驿卒，传到各处。

¹¹⁻¹²谕旨中，王准各省各城的犹太人在一日之间，十二月，就是亚达月十三日*，聚集保护性命，剪除杀戮灭绝那要攻击犹太人的一切仇敌和他们的妻子儿女，夺取他们的财为掠物。¹³抄录这谕旨，颁行各省，宣告各族，使犹太人预备等候那日，在仇敌身上报仇。¹⁴于是骑快马的驿卒被王命催促，急忙起行；谕旨也传遍书珊城。

8:9a 依照古希伯来阴历，是日为公元前474年6月25日；亦见2:16

注解。8:9b NLT作“衣索匹亚”，希伯来文作“古实”。8:12 依照古希伯来阴历，是日为公元前473年3月7日；亦见2:16注解。

► 注解

8:1 亚哈随鲁王把犹太人仇敌哈曼的家产赐给王后以斯帖。以斯帖并没有要求赏赐，但亚哈随鲁王将哈曼，那被描述为“犹太人仇敌”者的家产赐给她（3:10）。通常国家会将叛国者的财产充公（约瑟夫《犹太古史》11.1.3 [11.17]；希罗多德《历史》3.128—129）。这是7—9章中多次人物命运翻转的例子之一。

8:2 王摘下自己的戒指……给了末底改。戒指 (*tabba'ath* [TH2885, ^{ZH}3192]，与亚甲文 *timbu'u* 有关) 上刻有王印，代表王的权威。哈曼用这印使剪除犹太人的命令生效（3:10），但如今他的敌人末底改拥有了这一权力。社会地位和政治权力这般逆转，何其讽刺（Jobes 1999:177）。

8:3 以斯帖又……流泪哀告，求他除掉……恶谋。我们可能会认为这如同5:1—8的记载那样是以斯帖与王的另一次会面，因为这里又提到金杖伸出（8:4）。但 *wattosep* [TH3254, ^{ZH}3578]（她又补充）这个动词显示，这是8:1中同一段对话的延续（Moore 1971:77; Bush 1996:444）。俯伏、乞求、流泪，都说明她恳求时情绪激动。虽然王对以斯帖和末底改非常仁慈，在8:1—2将他们没有希求的东西赏赐给了他们，但是王没有做那最重要的事。他没有撤销哈曼那道杀害波斯通国犹太人的谕令（Levenson 1997:107）。

8:4 伸出金杖。因为王后已经哭倒在王面前，所以，伸出金杖的动作并非如5:2那样表示允许以斯帖觐见王面，而是表示王同意让她提出具体要求（Fox 2001:92）。

8:5 王若愿意，我若在王眼前蒙恩。以斯帖再次遵守了宫廷礼节，举止谦恭。这两个条件子句（使用 *'im* [TH518, ^{ZH}561]，“若”来表达）后面又接有两个不带有 *'im* 的暗含条件子句。如此措辞表现出以斯

帖遵从王的心意，倚赖她和王之间的关系，并信任王是有正义感的。

王若以为美。*Kasher* [TH3787, ^{ZH}4178]这个动词是个晚期的希伯来文词汇，意思是事情“合乎规矩、合适、有帮助、适当”。以斯帖已经在宫中待了很长时间，她知道她不能漫无边际地求；她也晓得，王大有可能只是以他认为合适的方式行动。很遗憾，官庭伦理似乎更多以王是否看为好为标准，而不是以道德上的对错为基准。

请王另下旨意，废除哈曼所传的那旨意。字面意思是“把它写下来，废除哈曼所撰的信函”。以斯帖请求王废止哈曼所写的“旨意”，这是归咎于始作俑者（而非归咎于王；Laniak 2003:249）。我们不知道她是否认为王也跟这起计谋有关。就算她晓得王轻忽地允许哈曼制定这项旨意，此时她也刻意不提此事，因为责备王将无助于王应允她的请求。

8:6 我何忍见我本族的人受害？何忍见我同宗的人被灭呢？字面意思是“我如何能见（*ra'ah* [TH7200, ^{ZH}8011]）那临到我本族人的恶事，我如何能看（*ra'ah*）我同族人毁灭呢？”以斯帖恳求王顾念她——王后的幸福，体谅她对她本族同胞的爱。

8:7 我已……赐给。古希腊文译本此处的译文看起来像在训斥，但马所拉经文里的这句话仅仅表明，王已经采取的行动说明他与以斯帖想法一致，并且已经对她施恩（8:1）。另一方面，Bush坚称，8:8句首的“看”这个词（NLT将其略去）和使用加强语气的人称代词“而你”（参NASB）暗示，“这番话是以尖锐恼火的语气说出的”（1996:445）。Laniak（2003:250）认为王“失去了耐性”，Bush（1996:445）则认为王是在作“恼怒的退让”；这符合Bush对王的描述，即此人相当冷酷，只关心他自己的尊荣。

8:8 你们可以随意奉王的名写谕旨给犹太人。字面意思是“而你们可以给犹太人写信”。命令式“写”之前使用了强调复数形式“你们”（*'attem* [TH859C, ^{ZH}917]），意味着责任交给了以斯帖与末底改。薛西斯王授权让他们制定谕旨，似乎在这件事上推开了自己的责任，正如他在3:10所做的。

因为奉王名所写……人都不能废除。字面意思是“但已经写成的

信函……不能收回”。这封新函不能直接废除王先前的谕旨，只能抑制或减少先前那条谕旨产生的某些影响。盖有王印的新信函可以下达不同的指示，允许犹太人在有人决意攻击他们时拿起武器来自卫。实际的效果是，这项新谕旨给了犹太人反击敌人的法律保护，并剥夺了攻击者在法律上的优势。然而，这并没有消除犹太人的危机。

8:9 三月，就是西弯月二十三日……按着末底改所吩咐的……写谕旨。字面意思如此。这条谕旨写于哈曼所传第一条旨令发布（3:12）70日之后。这条谕旨被传送给“犹太人”（在3:12中哈曼的旨意不是写给犹太人的）及波斯境内所有重要的政治首领。

8:10 骑御马圈快马的驿卒。要确定此处希伯来文的确切意思有困难（参KJV）。第一个短语字面意思是“马上的跑者”（*haratsim bassusim*^[Th7323/5483, Zh8132/6061]），这里译为“驿卒”（参Bush 1996:436，“骑马的信使”）。“快马”（*rekesh*^[Th7409, Zh8224]）似乎指某些御马，但意义不明确（Bush 1996:436将此暂译为“驿马”）。*Ha'akhashteranim* ^[Th327, Zh350]一词借用了自波斯文中意指“皇室、国家”的词（Paton 1908:273；Bush 1996:436有“从国马圈里”），反映在NLT“为王服务”的译文中。本节的最后一个短语可以视为前面那个词的同位语，说到“*harammakim*^[Th7424, Zh8247]的后代”，这也是一个波斯词汇，可能意指“皇室种马群”，因此NLT翻作“特殊品种”。

8:11 准……聚集保护性命。这条谕旨意允许犹太人“一起、共同聚集”（*qahal*^[Th6950, Zh7735]），这可能包括共同制定对策或进行军事训练，“保护”（*'amad*^[Th5975, Zh6641]，“抵抗”）、剪除、杀戮、灭绝——正好就是哈曼所传谕旨里攻击犹太人的那些行动（3:13）。这道谕旨实在与哈曼所传的谕旨针锋相对（Jobes 1999:178）。

那要攻击犹太人的一切仇敌。字面意思是“任何攻击的百姓或行省”。

夺取他们的财为掠物。末底改的信函没有准许犹太人挑起内战或暴动，但他们可以自由地保卫自己并掠夺财物（与3:13哈曼的信函相似）。

8:12 就是亚达月十三日。字面意思如此（见NLT页边注）。只有在哈曼谕旨中明定杀戮犹太人的那一天，犹太军队才能以此种方式保

护自己。这道谕旨不允许犹大人以任何方式先发制人，也不可逾越王的谕旨，在那天以后继续杀戮行为。

8:13 预备等候那日，在仇敌身上报仇。译为“报仇”（*naqam* [7th5358, 2th5933]）的词指的是“伸张正义”（Baldwin 1984:100—102）。若波斯政府和军队无力制止冲突各方，遭受攻击的一方就可以亲自动手，为他们及其家人所受的冤屈讨回公道，以伸张正义。

► 释义

故事中的事件发生了戏剧性的转折，以斯帖和末底改面临的难题终得解决。随着哈曼被除去（7:10），并且被“抬举”到那个最高位置，他将末底改挂在高架上杀害的计划也告流产。不过，哈曼在任时所做之事和所传的谕旨仍具效力，若无外力介入，仍会被付诸执行。以斯帖必须下定决心、谋划安排，以废止哈曼发出的那盖过王印的谕旨（3:8—15）。

以斯帖将她与末底改的关系告诉王（8:1），以增强她的影响力，加强她改变局面的能力。王已经赏赐了末底改（6:10—12），但是现在王意识到，这个救过他一命的忠仆（2:21—23）可以填补哈曼的职缺。在这个彻底的翻转当中，哈曼被处决，末底改得救，且末底改得到了哈曼之前所拥有的地位和权力（8:2）。揭发哈曼的那个犹太人反而继承了哈曼的家产，正义由此得以伸张，因为这正是哈曼希望人们在杀害犹大人后所做之事（3:13）。当以斯帖委任末底改处理王所赐予她哈曼的家产时，我们会看到更进一步的逆转。那真是天大的讽刺。

不过哈曼遗留下来的长远恶果尚未完全自历史中抹去。以斯帖可能希望王在哈曼被杀之后即刻撤销杀戮犹太人的谕旨，但事情并未如此发展，而且在当时波斯的文化中，这事显然无法从法律上解决。这就意味着，为了解救她的同胞免于这一咒诅，以斯帖必须再次向王求情。相较于前一次觐见（5:1—4），这次她的情绪更为激动（8:3），也更坚决地重提哈曼密谋攻击她同族的事。从她态度上的这些转变来

看，她似乎察觉到危机已经比她原先请求时更严重了。虽然以斯帖并未将此事归咎于王，但她所求的事仍然非同小可——废止一条已盖上王印的法令。她不能指责王邪恶或不公，所以，她询问此举是否“正确、合适”。对此，以斯帖补上了一句更为个人化的请求，“若我在[王]眼前蒙恩”（8:5），试图引起王的同情心。这句话有意利用了 she 当时与王之间的恩爱关系。

令人意外的是，以斯帖甚至没有提到这道谕旨也会置她和末底改于死命。她强调的反倒是她见本族人遭剪除的痛苦（8:6）。王最后同意了她的请求，虽然他使自己置身事外（8:7-8）。王只在意一件事，就是保护自己的名誉和法律，保证这条新谕旨不会“废除”先前那道谕旨。以上因素使读者更深地明白，神能使末底改和以斯帖做到波斯法律做不到的事，只因神的介入与引领，这事就能成就。

书写与传送新谕旨的细节（8:9-10）刻意对应3:12传送哈曼谕旨的记载。这条新谕旨跟先前那道同样正式（由王的书记写成），也如先前一样传送给同等重要人士（最高阶的官吏），同样用国内的多种语言写成，同样以王的戒指盖印，不过这条重要谕旨是由骑乘快马的驿卒递送的，好让消息迅速传递出去。

差别在于这道谕旨的内容与前次不同，而且这次谕旨也传给了帝国内所有的犹太人群（8:9）。谕旨允许犹太人协力制定防御计划，对抗所有企图执行先前那道哈曼谕旨的人。这道新谕旨并未废除或完全否定先前那道哈曼谕旨，它只赋予犹太人以暴制暴的权利。它同意犹太人以类似攻击行动对付攻击者，以阻止针对犹太人的攻击行动。谕旨意在不让任何一个群体恣意出外，任行杀戮；这只确保了能伸张正义，建立一个公平竞争的环境。

这段故事提出一些问题，事关信徒在性命面临暴力威胁时当如何反应。我们知道，耶稣告诉他的门徒，当人攻击他们时，“连左脸也转过来由他打”（太5:39）；我们也晓得保罗为了基督的缘故，甘愿忍受极大的逼迫（林后11:23-27）。但这些例子说的是传播福音者遭受人身攻击的情况，不同于某个种族和宗教群体所面临的大规模屠杀。在后一种情况下，正当之举是为贫寒人、寡妇和孤儿伸张正义，

并谴责欺压他们的无情之辈（申24:17；诗82:3；赛1:17）。因此，以斯帖和末底改作为朝廷官吏，设法扭转哈曼对付无辜犹太人的不公之举是正义的。因为王所下的波斯谕旨无法撤除，所以唯一的对策便是赋予受攻击一方在遭受攻击时自卫的权利。

（二）犹太人的敌人被铲除（8:15-9:19）

¹⁵末底改穿着蓝色白色的朝服，头戴大金冠冕，又穿紫色细麻布的外袍，从王面前出来；书珊城的人民都欢呼快乐。¹⁶犹太人有光荣，欢喜快乐而得尊贵。¹⁷王的谕旨所到的各省各城，犹太人都欢喜快乐，设摆筵宴，以那日为吉日。那国的人民，有许多因惧怕犹太人，就入了犹太籍。

第9章

¹十二月，乃亚达月十三日*，王的谕旨将要举行，就是犹太人的仇敌盼望辖制他们的日子，犹太人反倒辖制恨他们的人。²犹太人在亚哈随鲁王各省的城里聚集，下手击杀那要害他们的人。无人能敌挡他们，因为各族都惧怕他们。³各省的首领、总督、省长，和办理王事的人，因惧怕末底改，就都帮助犹太人。⁴末底改在朝中为大，名声传遍各省，日渐昌盛。

⁵犹太人用刀击杀一切仇敌，任意杀灭恨他们的人。⁶在书珊城，犹太人杀灭了五百人；⁷又杀巴珊大他、达分、亚斯帕他、⁸破拉他、亚大利雅、亚利大他、⁹帕玛斯他、亚利赛、亚利代、瓦耶撒他；¹⁰这十人都是哈米大他的孙子、犹太人仇敌哈曼的儿子。犹太人却没有下手夺取财物。

¹¹当日，将书珊城被杀的人数呈在王前。¹²王对王后以斯帖说：“犹太人在书珊城杀灭了五百人，又杀了哈曼的十个儿子，在王的各省不知如何呢？现在你要什么，我必赐给你；你还求什么，也必为你成就。”

¹³以斯帖说：“王若以为美，求你准书珊的犹太人，明日也照今日的旨意行，并将哈曼十个儿子的尸首挂在木架上。”

¹⁴王便允准如此行。旨意传在书珊，人就把哈曼十个儿子的尸首挂起来了。¹⁵亚达月十四日*，书珊的犹大人又聚集在书珊，杀了三百人，却没有下手夺取财物。

¹⁶在王各省其余的犹大人也都聚集保护性命，杀了恨他们的人七万五千，却没有下手夺取财物。这样，就脱离仇敌，得享平安。¹⁷亚达月十三日，行了这事；十四日安息*，以这日为设筵欢乐的日子。¹⁸但书珊的犹大人，这十三日、十四日聚集杀戮仇敌；十五日*安息，以这日为设筵欢乐的日子。¹⁹所以住无城墙乡村的犹大人，如今都以亚达月十四日*为设筵欢乐的吉日，彼此馈送礼物。

9:1 依照古希伯来阴历，是日为公元前473年3月7日；亦见2:16注解。9:15 依照古希伯来阴历，是日为公元前473年3月8日；亦见2:16注解。9:18 希伯来文如此；NLT作“在3月7日、8日杀戮仇敌，在3月9日安息”。9:17 这两天分别为公元前473年3月7日和8日。9:19 依照希伯来阴历的历法计算，该日当在2月或3月间。

► 注解

8:15 蓝色白色的朝服，头戴大金冠冕。末底改没有作王，可他穿戴着所有象征极大能力（*tekeleth* [Th8504, ^{Zh}9418]很可能是“紫色”，而非“蓝色”，见1:6注解；Paton 1908:279）和权势（‘*atarah* [Th5850, ^{Zh}6498]是“缠头巾”，而非传统的“皇冠”；Bush 1996:436）的服饰从王殿出来。从波斯皇室（国库浮雕）的图画和石雕中可看到波斯人所戴类似缠头巾的帽子（Yamauchi 1990:145）。我们可以推测“金”是指缠头巾的颜色，但更可能指这头巾上的金色缀饰。与4:1—2末底改穿着的麻衣相比，这是多么戏剧性的转变（Jobes 1999:178）！6:10—11中末底改暂得穿戴王服的事证明是个吉兆，预示着这次在8章里更高的擢升，就如6:12—13哈曼之妻所预测的那样。

书珊城的人民都欢呼快乐。字面意思如此。哈曼起初发布谕旨之后书珊城的混乱局面（3:15）得到扭转（Laniak 2003:251）；现在不只

是犹太人，整个书珊城的人民都极其欢喜快乐。

8:16 犹太人有光荣，欢喜快乐而得尊贵。字面意思是“犹太人有亮光和欢乐，喜悦和尊荣”。悲叹、痛哭、黑暗和哀号全都消失无踪（4:3的翻转；Levenson 1997:116），因为犹太历史上崭新的纪元即将展开。之前，犹太人了无希望，可是现在，当他们眺望未来时，心中欢喜快乐。“亮光”（'orah^[Th219, Zh245]）代表希望，是黑暗的反面；“喜悦”（*simkhah*^[Th8057, Zh8525]）形容他们兴高采烈的心情。

8:17 有许多因惧怕犹太人，就入了犹太籍。“许多”之意有待厘清。对于因惧怕就“入了犹太籍”当如何解释也是问题重重。他们是透过改变信仰（Clines 1984b:318）“入了犹太籍”（*yahad*^[Th3054, Zh3366]特干）呢，还只是“认同”（Levenson 1997:117）了犹太人的事业？敬畏神意味着归信，但本节中所说的惧怕人就不能算归信了。Levenson认为这里所指的不一定是彻底归信，而是有许多人加入或认同犹太人的群体。这可能表示他们接纳了犹太人的风俗习惯（Fox 1991:112）。针对Clines认为这句代表人们已经彻底归信，Bush也提出了质疑，因为说服这些人改变的并不是神，左右他们决定的是以斯帖、末底改以及犹太群体的政治势力（1996:448—449）。可能两种解释都有正确的成分：有些人是因为犹太人的政治势力而认同他们，但说确实有些波斯人因着神为他的子民成就的大事而改信了希伯来人的这位神，这也没理由不成立。

9:1 盼望辖制他们的日子，犹太人反倒辖制恨他们的人。有些人盼望“辖制”（*shalat*^[Th7980, Zh8948]）他们的犹太邻居，但“情势遭扭转”（*hapak*^[Th2015, Zh2200]），所以犹太人反倒辖制了他们（这又是一次翻转；参Jobes 1999:119; Laniak 2003:254—255）。有人说9—10章“具有令人厌恶的道德观……和离奇色彩”，且“手法拙劣”，所以，Clines（1984b:320）认为这两章出自一位较晚近的二流作者。不过Bush（1996:458—460）正确地驳斥了那些支持Clines说法的论证。

9:2 无人能敌挡他们，因为各族都惧怕他们。无法“敌挡”（*amad*^[Th5975, Zh6641]）并不表示没有攻击行为（见9:6—16），也不代表不曾有犹太人被杀。但是没有任何团体能成功地抵挡犹太人；他们全都败

下阵来。没有迹象显示这是出于对神的敬畏 (*pakhad* [Th6343, ^{Zh}7065]) (Baldwin 1984:103)。这些人畏惧末底改的权势, 惧怕他得到的波斯人的支援, 因地方总督和省长都合力帮助他 (9:3)。

9:3 各省的首领、总督、省长和办理王事的人, 因惧怕末底改, 就都帮助犹太人。最高阶的政府官吏和行政大员都“帮助” (*nasa'* [Th5375, ^{Zh}5951], “举起”) 犹太人是因哈曼已死, 而未底改正掌权。Clines (1984b:322) 将此归因于对犹太人之神的敬畏, 但是 Levenson (1997:121) 反对这种观点。王喜爱以斯帖和末底改, 又将王的戒指交托给末底改, 所以末底改的话带有极大权柄。局势已经转变, 新的领袖已经上任, 那些低层官吏晓得, 他们若要保住自己的地位或升官, 最好尽力配合, 恰当地敬畏那已经掌权的人。

9:4 名声传遍各省。末底改的地位“尊大”, 他的“传闻、名声” (*shoma'* [Th8089, ^{Zh}9053]) 也很大。Levenson (1997:121) 将此与摩西在埃及人眼中极高的地位相比 (参出11:3), 但二人情况相差甚多。摩西得尊荣, 并非因为他是有权有势的政治家, 而是因为以色列的神奇地使用他宣告降于埃及的灾难和埃及神祇的败落 (出7—12)。而未底改并没有行神迹奇事, 也没有毁灭波斯或其神祇。末底改得尊荣是因为他是个有权势的政治家。

9:5 任意杀灭恨他们的人。某些人认为这不像是自卫 (Huey 1988:833)。“任意” (*kirtsonam* [Th7522, ^{Zh}8356]) 与君王支持相关, 就如以斯拉记9:7—9那样 (Clines 1984b:322), 而不是无法无天、不分青红皂白的杀戮。Paton (1908:283) 将此理解为犹太人的主动出击, 但 Bush (1996:463—464) 和 Fox (1991:220—26) 正确地将此诠释为在王谕旨范围内的正当防卫。“恨他们的人”指企图杀戮犹太人的敌人。

9:6 在书珊城, 犹太人杀灭了五百人。一场五百人发动的暴乱在皇宫被镇压 (Fox [2001:110] 认为这里用了夸饰修辞)。这些人可能是哈曼的支持者、亲戚以及他的众子。鉴于8:17整个书珊城的欢喜快乐, 以及9:3—4众人对于末底改的坚定支持和畏惧, 仍有如此大批的人在皇宫堡垒里抵抗并攻击犹太人, 实在令人感到讶异。

9:7—10 哈曼的十个儿子。哈曼的儿子可能试图杀害末底改为其父报仇。如今，哈曼曾引以为荣的一切（5:11）皆不复存在，包括他的十个儿子。作者在这份长名单中列出每个名字，从而凸显出损失之惨重——哈曼的儿子一个接着一个死去，直至最后一个。在许多传统希伯来文本里（如阿勒坡抄本[Codex Aleppo]），这些名字都以不同寻常的方式列出，每行只列一个名字。这样的编排让人注意哈曼的重大损失，强调了被杀人数之多（书12:9—24用了类似的罗列方式记载被杀败的敌人）。

9:10 没有下手夺取财物。犹太人夺取攻击者的财物（8:11），可是犹太人动机单纯，不愿夺取哈曼众子那些污秽的财物。Jobes（1999:196—198）将这种不夺取战利品的行为追溯至以色列人在圣战中的做法。亚伯兰曾因拯救罗得和所多玛王而获赏赐，但他没有取任何战利品（创14）；以色列人击败耶利哥城后也没有夺取任何战利品（书6，但亚干犯罪拿了战利品）；扫罗则没有将亚玛力人杀灭除尽，又因留下一些上好的牲畜和亚玛力王而犯了罪（撒上15章）。犹太人不夺取任何战利品的决心在9:10, 15, 16重复记载，以表示强调，所以Jobes（1999:196）认为，犹太人明白这是一场圣战。此外，这样的行为表明犹太人谨守纪律，不受个人贪欲支配（Laniak 2003:258）。

9:12 在王的各省不知如何呢？¹²²希伯来经文中并无“若他们在此这般行了”一句。被杀灭的人数并没有令王感到困扰，因为他允准再战一日（9:14—15）。Bush（1996:475）认为王的话（似乎认可了所发生的事）正是下一节以斯帖提出请求的理由。

9:13 准……明日也照今日的旨意行。“准”字面意思为“依照那道谕令”（*dath*TH1881, ^{ZH}2017）。以斯帖晓得他们在宫中的某些仇敌逃进了书珊城，可能计划在日后为哈曼的死报仇。因此书珊城的犹太人再次获准聚集起来自卫，杀灭所有的攻击者（8:11），向敌人报仇（8:13）。Paton（1908:287）谴责以斯帖这个可怕而无理的请求；Fox（1991:112）认为以斯帖此举带有惩罚和报复性，与前面几章那个

¹²² NLT作“若他们在此这般行了，其余各省中将会如何？”。

温柔、单纯的女子形成极大的反差。Jobes (1999:201) 甚至提出，以斯帖的名字正源于此次事件，人们以爱情和战争女神伊施他尔的名字来称呼她，但这一假设并无文本根据。有些学者谴责以斯帖嗜权、恶毒，而其他学者则为以斯帖的行为辩护，认为书珊城内仍有许多邪恶的敌人在第一天未被消灭。

9:14 旨意传在书珊。这条新谕旨 (*dath*^{TH1881, ZH2017}) 与先前的那条相似，只是适用于第二日以及王城以外的城市。将哈曼儿子的尸体示众可能扩大紧张局势，但根据古代近东习俗，人们常以此来羞辱被击败的敌人（参撒下31，扫罗和约拿单的尸体被悬挂示众以示羞辱）。

9:15 也……却没有下手夺取财物。犹太人实行高道德标准，即便法律允许，他们也没有夺取战利品（8:11; 9:10）。

9:16 杀了恨他们的人七万五千。七万五千是个相当庞大的数字。古希腊文译本作一万五千；第一他尔根作七万五千；希腊文阿拉法文本作七万零一百；但如同马所拉经文的说法，约瑟夫认为是七万五千（《犹太古史》11.6.13 [11.291]）。因为“千”这个词（*'elep*^{TH504A/505, ZH547}）也有“家族”之意，因此有可能是指有75个大家族（宗族）被杀灭。

9:17 十四日安息，以这日为设筵欢乐的日子。字面意思如此（见NLT页边注）。9:16说到百姓“脱离仇敌、得享平安”（*nuakh*^{TH5117, ZH5663}），现在他们就“安息”了（也是*nuakh*），所以普珥节成为他们纪念自己“脱离仇敌得平安”的日子（9:22）。

9:18 十五日安息，以这日为设筵欢乐的日子。这句补充说明（见NLT页边注）解释了不同的地方庆祝普珥节的时间为何不同。因为书珊城的战事比别处多了一天，所以他们的庆典晚了一天举行。

9:19 住无城墙乡村的犹太人……设筵欢乐……彼此馈送礼物。后来人们延续了在不同日子庆祝普珥节的传统（参9:21, 27）。彼此“馈赠食物”（*manoth*^{TH4490, ZH4950}，“精选数份”；2:9；尼8:10—12）说明他们在这节日里团结合一，彼此关怀，人人同庆。

► 释义

哈曼计谋遭逆转正发生在他所定用来除灭犹太人的那个“吉日”（9:1；参3:7）。在那日，犹太人的仇敌可以依照哈曼的谕旨杀害犹太邻人，夺其财物（3:13），然而犹太人也可以依照末底改的谕旨自卫并夺取敌人的财物（8:11—12）。犹太人在许多方面都比敌人占优势。首先，波斯境内的犹太人在所居住的各城中团结聚集、互相帮助，以彼此保护（9:2）。第二，波斯的贵胄、政要和官吏都看见，不知出于何故、以何种方式以及靠着谁（可能是神），犹太人经历了宫中一连串近乎奇迹的“巧合遭遇”，最后以斯帖向王揭穿了哈曼的计谋。他们知道哈曼屠杀全体犹太人的计划适得其反；他们也晓得哈曼已死，末底改正掌权。因此，揆情度理，这一次，站在犹太人一边才是明智之举。第三，末底改在波斯民众间有口皆碑，大受拥戴（9:4），所以官吏们若忤逆末底改的意思便是罔顾民情了。

最终，拯救末底改脱离死亡、为以斯帖和末底改带来权位的奇妙逆转，使得许多波斯人民“认同”了犹太人。有些学者相信这些人是归信者，但我们必须探究他们为何想入犹太籍（见8:17注解）。他们只是因为惧怕犹太人杀他们而改变呢，还是真心敬畏以色列的神而生出悔改之意？由于经文没有提到神，所以看起来人们是因看见哈曼善待无辜之人，就有不少站在犹太人一边，对抗哈曼的谕旨。又因为以斯帖和末底改奋力维护并保卫犹太人，加上薛西斯王已经表态支持他们，他们也惧怕犹太人。这种认同也许的确使得某些人改变信仰去敬拜以色列的神；但大多数人对于犹太人的认同还是出于政治考虑——是为求自保的权宜之计。这段叙述中还有一个关键因素，那就是神无声无形的手全然掌管着故事里每一个人的生命。虽然神的名并未出现，但我们却能感受到他的同在保守着末底改和以斯帖，再度拯救他的百姓脱离被杀之虞（广义来讲，这次拯救与出埃及的拯救有几分类似）。

决定命运的日子来到了，哈曼定下要在这天除灭通国的犹太人。有些人迫不及待地想要执行哈曼的心意。他们本想“辖制”犹太邻人（见9:1注解），胜过他们、裁决他们的命运，却反被犹太人所“辖制”。

经文没有将这次救赎明确归功于神的介入，但毫无疑问，每个信徒都必定认为，神才是以色列民在那天得救的真正源头。以色列民作好了自卫准备，又追击任何伤害他们同胞的人，然而，是神赐给了他们势如破竹的胜利。犹太人奋力保护自己，一切试图与他们为敌的人都无法得逞，可是，这胜利并非只靠他们自己的努力而得。有许多人因为惧怕犹太人没有参加这场战事。这种畏惧可能真是对以色列神的敬畏吗？——这位神借着最后几章的事件支持了犹太人的正义事业。

末底改迅速得势，得以掌握越来越多的政府部门，他的名望、权位为他博得了声望，政府官吏都听从他的话（9:4）。他们见是末底改主政，就明白此时与他作对绝非明智之举。到了所定之日，波斯人民没有见到一个犹太人攻击手无寸铁之民，也没有见到他们残忍无度地滥杀妄为以报仇雪恨。犹太人被允许“任意”而为（9:5），不受政府军队的干预，因此，哈曼的势力没能随意对付犹太人（3:11）。这段说明仅仅意味着，在政府力量的协助与合作之下，犹太人得以成功自卫，抵抗了那些仇视他们的人（这就是犹太人的目的），而哈曼的支持者在此战中落败，七万五千人被杀。

我们很难评断当日这场大杀戮的意义。宫中的五百人（9:6），书珊城的三百人（9:15），听起来数目很多，但我们无法得知有几千人未被这些冲突所波及。我们可以想到，会有许多哈曼的支持者在皇宫和书珊城中。其余各省被杀的有七万五千人（9:16），这听起来似乎是个庞大的数字，因而有些学者质疑波斯国王怎会允许犹太人杀灭这么多人（Clines 1984b:257）。虽然这些事令人感到不可思议，但西塞罗（《支持马尼利乌斯法案》7）指出，公元前1世纪本都的米特拉达梯六世（自称为波斯后裔的君王）屠杀了所有亚洲行省内的罗马人，据估计约有八万至十万名罗马人被杀；希罗多德（《历史》1.106; 3.79）提到基亚克萨雷斯曾大规模屠杀西古提人，波斯人曾大规模地杀害玛代人和祆教僧侣。（根据希罗多德《历史》1.101—132，祆教僧侣是波斯帝国内担任祭司职务的玛代人。这与但以理书对智慧人的描述相符。）

没有历史文献证明这些数字不可靠，而且，其他史料也证实发生

过类似的事件。没有迹象显示王对于所有这些人的丧生感到愤怒，因为他大概更关心确保国内政局的稳定。宫廷中有不同的敌对势力勾心斗角、相互厮杀与王无益，所以最好揪出敌对方并将其剿灭，免得再生事端，破坏帝国和平。

犹太人不愿夺取任何所杀之人的财物，即便王的旨意准许他们如此。许多年以前，亚伯兰也曾拒绝所多玛王提供的部分战利品（创14:21—23；Baldwin 1984:105）。因此，正如在末底改的时代那样，犹太人似乎一直都渴望行事举止合乎伦理，无可指摘，一是免得有人批评犹太人利用他人使自己发达，二是为了将自己分别出来，免得自己受制于不敬虔之民。

庆祝普珥节就始于这年。犹太人不是在庆祝仇敌死亡，而是庆祝自己脱离了仇敌，“得享平安”，这是圣约中一个重要的神学概念。他们一直期盼着到那日领受神所赐的平安与安息（见申25:19；书21:44；撒下7:11）。普珥节的另一个重点是彼此“馈赠食物”（9:19）。这些友好的举动加强了百姓的团结合一，表明他们彼此关怀，也激励每个参与节庆的人心中喜乐。经文描述这一节庆时没有提到神的名，但可以肯定，他们必定会在这天感谢神拯救他们脱离哈曼的手。

六、普珥节（9:20—32）

末底改记录这事，写信与亚哈随鲁王各省远近所有的犹太人，²¹嘱咐他们每年守亚达月十四、十五两日，*²²以这两日的两日为犹太人脱离仇敌得平安、转忧为喜、转悲为乐的吉日。在这两日设筵欢乐，彼此馈送礼物，赉济穷人。

²³于是，犹太人按着末底改所写与他们的信，应承照初次所守的守为永例；²⁴是因犹太人的仇敌亚甲族哈米大他的儿子哈曼设谋杀害犹太人，掣普珥，就是掣签，为要杀尽灭绝他们；²⁵这事报告于王，王便降旨使哈曼谋害犹太人的恶事归到他自己的头上，并吩咐把他

和他的众子都挂在木架上。²⁶照着普珥的名字，犹太人就称这两日为“普珥日”。

他们因这信上的话，又因所看见所遇见的事，²⁷就应承自己与后裔，并归附他们的人，每年按时必守这两日，永远不废。²⁸各省各城、家家户户、世世代代纪念遵守这两日，使这“普珥日”在犹太人中不可废掉，在他们后裔中也不可忘记。

²⁹亚比孩的女儿—王后以斯帖和犹太人末底改以全权写第二封信，坚嘱犹太人守这“普珥日”，³⁰用和平诚实话写信给亚哈随鲁王国中一百二十七省所有的犹太人，³¹劝他们按时守这“普珥日”，禁食呼求，是照犹太人末底改和王后以斯帖所嘱咐的，也照犹太人为自己与后裔所应承的。³²以斯帖命定守“普珥日”，这事也记录在书上。

9:21 NLT作“每年守这两日”；希伯来文依照希伯来阴历作“守亚达月十四、十五两日”。

► 注解

9:20 末底改记录这事。经文说到末底改记录“这(些)事”(*hadebarim* [^H1697, ^Z1821] *ha'elleh*)，我们可以推测这里指的是之前 1:1—9:19 的事件，或至少包含了以斯帖记中的大部分内容。但有些学者 (Paton 1908:292; Moore 1971:93) 拒绝这种观点，提出末底改在宫廷年志中所写的是设普珥节的事 (9:21—22)。Laniak (2003:262) 提出这应该包括“战争的记录，且至少是 1—8 章所记事件的摘要”。Bush (1996:479) 的结论是，这段文字意在“规定犹太人要一年一度庆祝这节”，而且“肯定至少简要介绍了导致哈曼传下灭犹旨令的事件”，即类似 9:24—25 的内容。末底改记录的内容绝无可能就是现在圣经以斯帖记所载之事，可是它必定概述了其中的所有事件 (哈曼的威胁，通过以斯帖所得的解决之法，以及最后犹太人得救脱离灭族之灾)，因为普珥节最终被设立，是由于这封信及当时犹太人的经历 (9:26—27)。

9:21 嘱咐他们。末底改所做的不只是嘱咐，他还“设立、使之生效、授权核准”（*qum*[Th6965, ^{Zh}7756]皮干¹²³），使该节期具有合法性。Bush（1996:479）的解读是，末底改“强制、要求、约束”犹太人遵行此节期，但这里更像是他正式设立或授权核准这个节庆，而非把这个节日强加给犹太人。

9:22 脱离仇敌得平安、转忧为喜、转悲为乐。这里的“脱离仇敌得平安”（或作“安息”）接在问题解决之后（参2:18）。这个词描述了祸事“被翻转”（*hapak*，同9:1；见注解）的时刻。在众先知书里，这样的庆祝往往与神救恩临到相关联，多见于有关末世的经文（赛35:10；51:11；61:3；耶31:13），但这里的庆祝是与末底改、以斯帖时期犹太人处境转变相关的。

9:23—26a 犹太人按着……应承……。这些经节概述普珥节的设立。在某些方面，经文谈论这些情况时，是从事件发生若干年之后的角度出发的（参9:19）。如Bush（1996:487）所作的解释，23节前半段“指的不只是最初的、自发性的庆祝，并且最主要是指他们已经接受为常例（但有所不同）的庆祝”。“应承”意味着接纳（Bush 1996:480）这个新节期为习俗。普珥节的制度化并没有要求波斯的犹太人改变任何已往的事情。这句话仅仅表示犹太人欣然同意末底改的想法和作法，延续他们已经持续了一段时日的做法。

9:24 掣普珥，就是掣签。有两个不同的词代表“签”：一是3:6—7用来描述占卜者使用的签，此签掣出了处死犹太人的不祥之日；另一个表示签的词是在9:26（3:7的解释也用到这个词：“掣普珥，就是掣签”），用以指犹太人的节庆。可见“签”这个词含有讽刺意义（Bush 1996:483）或双关语意（Jobes 1999:215）。这里的措辞提醒我们，本来掣的是邪恶之“签”（*goral*[Th1486, ^{Zh}1598]），意在毁灭犹太人，如今却讽刺地变成了美好之“签”（*purim*[Th6332, ^{Zh}7052]），用以

¹²³ 皮干（Piel）为希伯来动词七大词干之一，有时用于表示加强主动语态。参见Gary D. Pratico and Miles V. van Pelt, *Basics of Biblical Hebrew: Grammar*, 2nd edition, p. 126。

描述犹太人纪念自己脱离哈曼计谋的节庆。

这段概述（9:24—25）异常简短，没有提及末底改扮演的角色，也没有充分呈现所有发生的事，因此，这可能是末底改所写之信的最精简概要。这一版本将粉碎哈曼阴谋全部归功于王，从而使君主得到尊崇，并且让他与犹太人处于同一阵线。如此叙述这个事件，其政治原因不得而知。也许身在波斯的犹太人知道末底改与以斯帖伟大的事迹，但拿不准整件事中王的支持作用。

9:25 这事报告于王。字面意思是“而当她来到王面前”。¹²⁴NIV认为这个代名词指的是王注意到的“这个阴谋”，而七十士译本将本句译作“当他[意指哈曼]来到王面前”。虽然经文没有指名道姓地提到以斯帖，但从第三人称阴性的动词形态看，可能此处指的就是她。

木架。这就是希伯来文的“树木”或“木桩”（‘ets^[Th6086, Zh6770]）。参看2:23和5:14注解。

9:27 归附他们的人。这些可能是归信的人，如NLT所译¹²⁵（参Clines 1984b:328; Laniak 2003:264），或只是那些“参与”（*nilwim*^[Th3867, Zh4277]）犹太人庆祝的人（8:17使用不同的词表示“参加、认同”）。这是关乎未来的一项规定，涉及可能与犹太人一同庆祝普珥节的人。

永远不废。这里使用与出埃及记相似的词，他们承诺将“不会忽略”（*lo'ya'abor*^[Th5674, Zh6296]），意思是“绝不停止”庆祝这些事。这表明承诺坚定，近乎誓言，永不忘记。

9:28 纪念遵守。这些嘱咐令我们联想到之前曾经出现在摩西五经中的典章律例；百姓必须纪念并遵守神的律法和节期（出13:3; 20:8）。这里所蕴含之意再次指向所盼望的未来的庆祝（Bush 1996:484），而不仅仅是守以斯帖时代的这个节期而已（Fox 1991:132）。

9:29—32 王后以斯帖……写第二封信……坚嘱……守这“普珥日”。这里再次完整地（向读者）介绍以斯帖是亚比孩的女儿，与

¹²⁴ NLT译作“当以斯帖来到王面前”。

¹²⁵ NLT译作“加入犹太籍的人”。

2:15故事开头处对以斯帖的介绍一样。不同的是，此时她的波斯人身份（王后以斯帖）与她的犹太人身份融合起来了（Jobes 1999:222）。由于末底改先前已经宣告过，此举似显多余，不过，末底改和以斯帖的信看起来是要再作努力，使普珥节合法化，成为正式节期。为何必须写这第二封信，我们不清楚。也不知为何这封信由末底改和以斯帖两人共同执笔（9:29），经文随后却只提到这是以斯帖的命令（9:32）。Bush（1996:487）将9:32的命令与9:29的第二封信看作不同的两件事；而Clines（1984b:331）和Jobes（1999:223）则认为该命令就是指第二封信，他们也许是正确的。

9:32 这事也记录在书上。记载这些事情的“书，卷”（*seper*TH5612, ^{ZH}6219]）名称并未在此陈明。这里可能指波斯帝国的宫廷年志（6:1; 10:2）。

► 释义

这个段落中有两个要点格外醒目。第一，末底改和以斯帖积极促使普珥节成为持续性的犹太节期，为要将来所有世代的人都记住希伯来民族如何蒙神拯救，脱离灭顶之灾，不至于被一个强势而邪恶的波斯人所害。他们希望国内每个犹太人都知道朝廷中发生了什么事。他们主要的目的可能有如下几点：（1）让犹太人开始庆祝一个新节期；（2）合法确立这一节期，使之成为犹太人生活的一部分；（3）解释这个节庆为何如此重要。出埃及记23章里，神设立了诸般节期，在此之外再添一节，此举是否合法，这个问题他们没有讨论；他们只是把这看作一次类似的、值得欢庆的机会。记录这些事件可向日后的读者确保其细节的正确性，并且使居住在帝国偏远之地的人清楚知道所发生的事。事实上，末底改和以斯帖分别发送信件，表示这些领袖何其严肃地对待设立这一新节期的事。他们希望犹太民族记住曾经发生的事。

推动设立这个节日的次要原因可能还包括：（1）希望众人知道这

两位关键人物冒着生命危险保全了本民族。他们的榜样很可能会激励其他人勇于面对未来的迫害威胁，并尽其所能抵制邪恶；（2）百姓若记得庆祝这个节期，就会时常记起神正在看顾、保守他的子民，纵然其方式往往是他们看不见也不明白的，这样，其他人在暗无天日、遭受迫害之时也不至失去盼望。虽然经文没有明说这些次要目的，但人们庆祝普珥节时似乎自然而然就会得到这样的激励。

本段还要强调，这个节期是喜悦、欢乐以及庆祝的时节。另外有些节期是哀恸的时节（9:31），但这个节期却要让他们欢喜快乐地纪念他们所能享有的和平与安息，因为哈曼的邪恶已被击败。此处描述的这一节期不是让得以前往耶路撒冷圣殿之人欢乐敬拜的宗教性节日。这是要让家家户户欢庆的节庆日，无论住在何处都可欢度此节。上述要素使这节期与所有犹太人息息相关，因为波斯世界的许多犹太人都面临着不同程度的文化、社会或宗教对立。在充满敌意的世界中，这个节庆将带给他们盼望。如果神能以他至高的主权为末底改和以斯帖解决每个细节问题，他必然也能以他的大能解决犹太人生活中的各种难题。

《马加比二书》15:36中称普珥节的庆祝活动为“末底改节”。约瑟夫（《犹太古史》11.6.13）提到他有生之年（公元1世纪）也庆祝过普珥节。新约并未提及普珥节（不过，约5:1不知名的节期可能是普珥节）。今天有许多犹太人仍然纪念普珥节，他们在会堂举行欢乐的崇拜，并赠送穷人礼物。

七、末底改的高位（10:1-3）

¹亚哈随鲁王使旱地和海岛的人民都进贡。²他以权柄能力所行的，并他抬举末底改使他高升的事，岂不都写在玛代和波斯王的历史上吗？³犹太人末底改作亚哈随鲁王的宰相，在犹太人中大，得他众弟兄的喜悦，为本族的人求好处，向他们说和平的话。

► 注解

10:1 亚哈随鲁使……进贡。波斯政府挥金如土，波斯各省的税务成为非常沉重的负担。Levenson（1997:132）提出，该项税政决议可能表示末底改已经说服王不再沿用哈曼的方法，而是明白“和平征税而非强取豪夺才是满足国库需要的最佳方式”。巴比伦省负担中央政府四个月的开销，其他各行省则负担其余八个月的支出（Baldwin 1984:115）。这一事件与末底改故事之间的关联不甚明确；这可能意味着出现了安定时期，国家得以颁行新税政、实施新政策。

10:2 他以权柄能力所行……的事。本书结尾与开头呼应，称颂波斯君王薛西斯的伟大和能力。同样伟大的还有末底改，他的事迹被记载在波斯历史中（不过直至今日，考古学者都未发现这些文献）。

10:3 犹大人末底改作……宰相，在犹大人中为大。末底改不像哈曼那样自我吹嘘（5:11—12）。末底改声名远播，因为他身居高位。他掌握大权，百姓也敬爱他。他是个凡事为百姓益处着想的正直人。

► 释义

故事以末底改永为波斯宰相的正式公告作结。这里记录了他如何大受尊荣、位高权重，他如何被波斯百姓认同，以及他善待他人的种种作为，这些都足以流芳百世。虽然我们也许会因这段结语没有提到以斯帖感到意外，但她作为王后的权势和地位从未改变。以斯帖是神的器皿，神使用她揭露哈曼的恶谋，但末底改是敌挡哈曼的人，是他将哈曼的计谋告知以斯帖，翻转了哈曼的谕旨，自己也由被迫害者转变成掌权的人。众犹大人中，末底改遭哈曼加罪、被哈曼怀恨，但他的命运得到翻转，最终取代了哈曼在宫中的地位。

在故事前半段无功无权的末底改，最后竟成为波斯的第二把手。末底改起初的救驾之功虽记录在册却被遗忘（2:21—23; 6:1—3），然而这几节经文表明，他后来的善行却没有被波斯人忽略，也没有被王

遗忘。虽然世俗的波斯宫廷年志未能逃过史上战争的劫难，可是，以斯帖和末底改的事迹最终却在旧约中保存下来，显见神有意存留他伟大仆人的遗产。他们的胆识与勇气应会激励每位读者去对抗邪恶并事奉神，无论神将他置于何处。以斯帖和末底改在当时社会上的角色很重要，发生在他们身上的事并不只是偶然。同样，神也将众信徒放在如今的位置上，要使用他们来改变历史的轨迹。凭着信心，众信徒可以放胆行事，相信神全权的手仍在以奇妙的方式翻转恶人的计划，决定历史的轨迹。

| 参考书目 |

Baldwin, J. G.

1984 *Esther: An Introduction and Commentary*. Tyndale Old Testament Commentary. Downers Grove, IL: InterVarsity.

Beckwith, R.

1985 *The Old Testament Canon of the New Testament Church*. Grand Rapids: Eerdmans.

Berg, S.

1979 *The Book of Esther: Motifs, Themes, and Structure*. Chico, CA: Scholars Press.

Breneman, M.

1993 *Ezra, Nehemiah, Esther*. New American Commentary. Nashville: Broadman & Holman.

Brockington, L. H.

1969 *Ezra, Nehemiah, and Esther*. London: Nelson.

Bronger, H. A.

1970 Fasting in Israel and in Post-biblical Times. *Old Testament Studies* 20:1-21.

Bush, F.

1996 *Ruth/Esther*. Word Biblical Commentary 9. Dallas: Word.

Clines, D. J.

1984a *The Esther Scroll*. Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament Press.

1984b *Ezra, Nehemiah, Esther*. New Century Bible Commentary. Grand Rapids: Eerdmans.

Cook, H. J.

1969 The A-Text of the Greek Version of the Book of Esther. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 81:369-376.

Fox, M. V.

1991 *The Redaction of the Esther Scroll*. Atlanta: Journal of Biblical Literature.

2001 *Character and Ideology in the Book of Esther*. Grand Rapids: Eerdmans.

Gaster, T. H.

1950 *Purim and Hanukkah in Custom and Tradition*. New York: Abelard-Schuman.

Gordis, R.

1976 Studies in the Esther Narrative. *Journal of Biblical Literature* 95:43-58.

1981 Religion, Wisdom and History in the Book of Esther—A New Solution to an Ancient Crux. *Journal of Biblical Literature* 100:359-388.

Greenstein, E. L.

1987 A Jewish Reading of Esther. Pp. 225-243 in *Jewish Perspectives on Ancient Israel*. Editor, J. Neusner. Philadelphia: Fortress.

Huey, B. F.

1988 Esther. Pp. 773-840 in *The Expositor's Bible Commentary*, vol. 4. Editor, F. Gaebelein. Grand Rapids: Zondervan.

Jobes, K. H.

1999 *Esther*. NIV Application Commentary. Grand Rapids: Zondervan.

Keil, C. F.

1956 *The Books of Ezra, Nehemiah, and Esther*. Biblical Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans.

Laniak, T. S.

1998 *Shame and Honor in the Book of Esther*. Atlanta: Scholars Press.

2003 Esther. Pp. 169-267 in *Ezra, Nehemiah, Esther*. New International Biblical Commentary. Peabody, MA: Hendrickson.

Levenson, J. D.

1997 *Esther*. Old Testament Library. Louisville: Westminster/John Knox.

Luther, Martin

n.d. *The Table Talk of Martin Luther*. Translator, W. Hazlitt. Philadelphia: Lutheran Publication House.

McConville, J. C.

1985 *Ezra, Nehemiah, and Esther*. Daily Study Bible. Philadelphia: Westminster.

Millard, A. R.

1977 The Reliability of the Persian Names in Esther and the Reliability of the Hebrew Text. *Journal of Biblical Literature* 96:481-488.

Moore, C. A.

1971 *Esther*. Anchor Bible 7B. Garden City, NY: Doubleday.

Niditch, A.

1987 *Underdogs and Tricksters*. San Francisco: Harper.

Olmstead, A. T.

1948 *A History of the Persian Empire*. Chicago: University of Chicago Press.

Paton, L.

1908 *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*. International Critical Commentary. Edinburgh: T&T Clark.

Pierce, R.

1992 The Politics of Esther and Mordecai. *Bulletin of Biblical Research* 2:75-89.

Sasson, J. M.

1987 Esther. Pp. 335-342 in *The Literary Guide to the Bible*. Editors, R. Alter and F. Kermode. Cambridge: Cambridge University Press.

Shea, W. H.

1976 Esther and History. *Andrews University Seminary Studies* 14:227-246.

Wenham, G. J.

1972 *Betûlâh*: A Girl of Marriageable Age. *Vetus Testamentum* 22:326-348.

Wiebe, J.

1991 Esther 4:14: Will Relief and Deliverance Arise for the Jews from Another Place? *Catholic Biblical Quarterly* 53:409-415.

Yamauchi, E.

1990 *Persia and the Bible*. Grand Rapids: Baker.

1992 Mordecai, the Persepolis Tablets, and the Susa Excavation. *Vetus Testamentum* 42:272-275.



译名对照表

<i>Against Apion</i>	《斥阿皮昂》(约瑟夫著)
Ahura Mazda	阿胡拉马兹达
Amestris	亚美斯翠斯
<i>Anabasis</i>	《远征记》(色诺芬著)
Antiochus Epiphanes	安提阿古四世伊波法尼
<i>Antiquities</i>	《犹太古史》(约瑟夫著)
Artabanus	阿塔巴努斯
<i>Bava Batra</i>	《末门》
Berossus	贝洛索斯
Cambyses	冈比西斯
Cicero	西塞罗
Council of Trent	天特会议
Cyaxares	基亚克萨雷斯
<i>Cyropaedia</i>	《古列的教育》(色诺芬著)
Cyrus Cylinder	古列圆柱
Damaspia	达玛斯琵雅
Diodorus Siculus	狄奥多罗斯
Ecbatana	伊克巴他拿(即亚马他,拉6:2)
<i>Ecclesiastical History</i>	《教会史》(优西比乌著)
Euromydon	欧利米登
Eusebius	优西比乌
<i>Genesis Rabbah</i>	《创世记经解》
Herodotus	希罗多德
<i>Histories</i>	《历史》(希罗多德著)
Jerome	耶柔米
Josephus	约瑟夫
<i>Library</i>	《历史丛书》
<i>Lives: Artaxerxes</i>	《名人传·亚达薛西》
Megabyzus	麦加比苏
<i>Megillah</i>	《以斯帖经卷》
Melito of Sardis	撒狄主教墨利托
<i>Middoth</i>	《论尺寸》
Mithridates VI	米特拉达梯六世
<i>Murashu texts</i>	穆拉苏文本
Nabonidus	拿波尼度

Origen	俄利根
Otanes	奥特尼斯
Plutarch	普鲁塔克
<i>Pro Lege manilia</i>	《支持马尼利乌斯法案》(西塞罗著)
<i>Sanhedrin</i>	《论公会》
Targum	他尔根
Wadi Daliyeh Papyri	达利耶河蒲草纸卷
Xenophon	色诺芬
<i>Zend-Avesta</i>	《波斯古经》