

序言

本书是要在单行本圣经注释这个广大的范畴中，满足一个独特的需要。不是分论神学、文学结构、字义、学术史……等多元性的问题，我们的焦点只是为经文提供背景资料的工作。

或许有人怀疑，背景资料对于经文的诠释有什么重要？我们从本注释尝试提供的一切，究竟期望得到什么益处呢？指出关乎地理位置和文化背景的知识，并不能左右圣经的神学信息，无疑是正确的。又有人说即使从历史和考古学，能够搜集证明圣经史实的一切证据——例如以色列人出埃及的真实性——依然无法证明它是出乎神的策画；然而神的干预，正是圣经作者首要的重点。这说法也没有错。若是如此，我们又为何要花上这么多的时间和精力，试图了解以色列的文化、历史、地理、考古背景呢？

护教并非本书的宗旨。虽然其中的数据肯定一部分有助于护教的讨论，主导我们如何挑选和处理材料的，却不是护教的动机。反之，我们的目标是试图阐明以色列的文化和世界观。为什么呢？作为信心的社群，我们研读圣经时，是希望尽可能从经文中抽取神学的内涵。这样做的结果，是人往往将神学的意义，读进其细节之中。倘若不晓得以色列人的思想方式与我们有何不同，我们会倾向把自己文化上的成见，以及固有的视角和世界观，读进经文里面。由于古代近东世界经常有作为以色列文化之窗的功用，它就变得十分重要。本书很多时候，能够在以色列和古代近东的思想方式上提供理解，使圣经的诠释者能够避免作出错误的结论。譬如一旦明白了火柱、阿撒泻勒之羊、乌陵和土明与古代近东在文化上的联系，我们就能从崭新的角度，了解这些事迹的神学意义。

指出事物之间的类似时，我们并不受严格划分之时代所桎梏。我们固然深知主前第二千年纪中期乌加列镇（Ugarit）所出现的文化因素，与主前第一千年纪中期以色列人的想法可能没有什么关系。无论如何，我们的重点往往不过是表明某些思想或概念，是存在于古代近东的文化之中而已。这种思想有可能代表古代世界之文化基体的一些层面。我们将之提出，只是作为古代世界想法的例证而已。然而这种数据必须谨慎运用，因为我们不能假定它在古代近东是均一的，不会随着时代、地点，或人种的差异而变迁。正如在今日若奢言「欧陆文化」，而不知意大利人和瑞士人等等之间有明显的差异，就是愚鲁的行为。我们一方面设法顾及这些因素，但另一方面亦不会对所提供的数据作出严格的限制。

眼前的问题，不是以色列人有无从邻邦「假借」了什么。我们不是要发现文学的传播途径，也不觉得有必要证明以色列人对某个文献有所认识，因此引用了类似的主旨。我们又避免使用「影响」、「冲击」一类的字眼，来形容资料的共享。理由是我们不过将这些因素，视为古代近东文化遗产的一部分。相同的文化遗产可能反映在不同的文献中，但以色列不一定对它们有所认识，也未必曾受其影响。这些都只不过是共有的文化基体的一部分而已。神启

示的必须步骤，是祂纡尊降贵，俯就我们的人性，用人熟悉的语言和譬喻自我表达。祂多方采用当时文化的元素，有时稍加改变而应用，有时甚至全面转化、改革，来成就祂的旨意，是丝毫不令人意外的事。实际上，若情况相反才是出乎意料之外。约定俗成的惯例和理解，是沟通不可或缺的条件。提到「日光节约时间」时，我们会假设对方知道这个完全属于今日文化之常例，毋需解释。来自没有习惯这样提早钟点之时代或文化的人，听到这句话自然会摸不着头脑。要在熟悉我们的文化之后，他才能够明白这句话的意思。我们亦须如此，才能了解以色列的文献。如此，要明白割礼对以色列的意义，明白其古代近东的形式是很有帮助的。要体会献祭对以色列的含义，比较并对照它在古代世界的含义，亦很有帮助。虽然在这方面寻求知识，有时会导致不容易解决的问题，固守无知却不能否定这些难题的存在。况且这些新知识，通常都能产生正面的结果。

有时提供的数据，只是为了满足求知欲。但身为教师的我们，发现我们一大部分的责任，就是培养学生对经文产生求知欲，然后设法满足他们这需要。这过程往往都能使圣经世界活现在我们面前，帮助我们成为明察秋毫、见闻广博的读者。条目中的说明数据，不一定要帮助人诠释经文，它的作用可能不过是提供与诠释该段经文有关的数据而已。例如乔布记三十八章注释中所提到，关乎古代近东创世神话象喻的数据，并非暗示可以用相同的方法，来处理乔布的思想。这些数据不过用作比较而已。

本书的对象是非专业人士，而非教育界或学术界。如果每段数据我们都要加上脚注，以方便学者参考数据，求证于原著的话，本书就变得过分详细，得分为多册印行，不合原来的对象——平信徒之用了。不提数据所出自的期刊或著作是很痛苦的事，我们谨此向诸位学者致歉，并且盼望有限的参考书目，能够引导有兴趣的读者找到他们的著作。此外我们更极度小心处理属于他人智能财产的数据或概念，以求维持完美的标准。以非专业人士为对象的另一个结果，是原始文献的出处必须说得含糊。在不能引述引文出处或刊物来源的情况下，我们只能以「巴比伦法律包括了……」、「赫人的规条指定……」、「埃及浮雕显示……」一类的字眼为满足。因为知道一般的平信徒读者不会有会，也没有兴致参考原著，并且引证的文献有很多对非专业人员而言，都是晦涩难寻的。所以我们集中精力提供的是有用的数据，不是研究之途。虽然知道这样做，会令有意查考出处，寻求进一步数据的人泄气，我们惟有建议从所列的参考书目中追查资料。为了帮助读者明白某些一再出现的用语，我们在书末附加了词汇解释。内文中附加了星号(*)的用语，都可以在词汇解释中找到。

这些数据间亦有可能令一般读者惑然不解。我们的目标是提供数据，不是详细解说这些数据应当如何运用，或是它能证明或否定什么。读者经常问道：这些数据我要怎样应用才好呢？但这些数据往往都是没有直接用途的，它的功用只是防止读者对经文作出一些不当的结论。例如有关以赛亚书四十章 22 节「地球大圈」的数据，大概不能将读者从如何解释圣经为什么使用旧式概念，来形容地球形状的困境中解救出来。但它却提供了足够的的数据，使读者能够避免作出错谬结论，误以为经文的字里行间包含了现代科学的思想。广泛一点来说，我们盼望即使某项数据在原来经文中没有直接的应用，读者仍能逐渐理解以色列和旧约圣经，如何多方反映古代近东的文化传统。

其他有关旧约文化背景的资料

下面书目所列的，是一些我们在撰写本书数据时，最觉得有帮助的著作。它不是「入门书目」，因为其中有一

部分是颇为专门，程度较高的著作。它也不是概括性的书目，因为很多优秀，甚至被视为准则的作品，都没有包括在内。然而，读者对于书中的题目，若是有意进一步寻找数据和论述时，如下的是关键性的著作。

一般性参考书：

Biblical Archaeologist. Now Near Eastern Archaeology.

Biblical Archaeology Review.

Boardman, John, et al., eds. The Cambridge Ancient History. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Botterweck, G. Johannes, and Helmer Ringgren, eds. Theological Dictionary of the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1975-.

Bromiley, Geoffrey, ed. The International Standard Bible Encyclopedia. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

《国际圣经百科全书》，国际汉语圣经出版社制作中，目前先以「单条目小册子系列」形式问世。

Douglas, J. D., ed. The Illustrated Bible Dictionary. Wheaton: Tyndale House, 1980.（本书条目与内文与 IVP 出版的 The New Bible Dictionary 完全相同，后者中译即为《圣经新辞典》。）《圣经新辞典》，中国神学研究院 / 天道书楼联合出版，上册 1993 年，下册 1996 年。

Freedman, D. N., ed. The Anchor Bible Dictionary. New York: Doubleday, 1992.

Hallo, W. W., and K. L. Younger, eds. Context of Scripture. Leiden: Brill, 1997.

Mazar, Benjamin, ed. Views of the Biblical World. Jerusalem: International Publications, 1959.

_____, ed. World History of the Jewish People. Jerusalem: Masada, 1963-1979.

Meyers, Eric, ed. The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East. New York: Oxford University Press, 1997.

Pritchard, James, ed. Ancient Near East in Pictures. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1954.

_____. Ancient Near Eastern Texts. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969.

Reiner, Erica, et al., eds. Chicago Assyrian Dictionary. Chicago: University of Chicago Press, 1956-.

Ryken, Leland, et al., eds. Dictionary of Biblical Imagery. Downers Grove, Ill.: Inter Varsity Press, 1998.

Sasson, Jack. Civilizations of the Ancient Near East. New York: Scribner's, 1995.

Stern, Ephraim, ed. The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land. New York: Simon & Schuster, 1993.

Van der Toorn, Karel, et al., eds. Dictionary of Deities and Demons in the Bible. Leiden: Brill, 1995.

VanGemeren, Willem, ed. New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis. Grand Rapids: Zondervan, 1997.

摩西五经

导论

虽然有很多理由支持当把摩西五经，视为独立、单元性的作品，但研究每一本书所需的背景资料，却有很大的分别。故此我们的导论在此分别讨论这五部经卷。

创世记

创世记通常可分为两个主要部分（一～十一章，十二～五十章）。对明白第一个部分最有帮助的背景材料，是古代近东的神话文学。美索不达米亚（Mesopotamia）和埃及的神话，都在「世界」和「人类受造」的题目上，提供了大量有关当代观点的材料。这些著作包括了《埃努玛埃利什》史诗（Enuma Elish）和《阿特拉哈西斯史诗》（Atrahasis Epic），以及美索不达米亚一带好几个苏美 *（Sumer）神话。来自埃及的三个主要创世文献，分别是来自孟斐斯（Memphis）、希流坡利斯（Heliopolis）之金字塔文献（Pyramid Texts），和希耳莫坡利斯（Hermopolis）之石棺文献（Coffin Texts）。此外，美索不达米亚一带还有几个洪水故事，记载在《吉加墨斯史诗》（Gilgamesh Epic）和《阿特拉哈西斯史诗》里面。这些文学有助于观察古代近东和以色列观念间的异同。相类之处能够指出以色列及其邻邦的共通点。有时记述的细节是相类之处（如在方舟中放鸟），有时却是在经文中我们可能没有留意过的方面（如万物在被造时起名）。有些相似之处驱使我们怀疑自己有没有将太多的神学意义读进经文之中（如以肋骨创造女人），有时我们却发现看出来神学意义太少了（如神在「天起了凉风」时来到园中）。大致来说，这些相似之处帮助我们更广泛的角度，理解圣经的记述。

古代近东文学和圣经记载的歧异，能帮助我们体会以色列文化和圣经信仰的独特之处。这些歧异包括了具体的细节（方舟的形状、洪水期的长度），和基本的概念（将「世界是藉神话造成」的圣经观点，与「创世是与宇宙性神祇的诞生有关」的美索不达米亚观念相对比）。很多时候，这些歧异都和以色列的一神信仰有（直接或间接的）关系。

相似和歧异之处在同一单元中出现，是很平常的事。人类（一）由泥土（二）按神祇形像被造，都是古代近东常见的概念。然而以色列却在这个观念之上，加插了独特的意义，将它转移到截然不同的层次。

这些异同之处，我们不是每个都能清楚或毋庸置疑地提出令人满意的解释。学者由于各有自己的假设，对其含义也有不同的见解。牵涉的问题通常十分复杂，每位学者的结论可能都经过了大量的诠释过程。故此提供数据，远比提供令人满意的答案简单。

最后，比较文学不但能够为创世记一至十一章的部分经文提供对应的记述，更能为整个部分的结构，提供对应的例证。美索不达米亚的《阿特拉哈西斯史诗》和创世记一至十一章一样，包含了创世的概论、三个威胁、一个解决。这些观察数据有助于文学方面的理解，使我们明白圣经这个部分是如何构成的。再者，这对应之处若非虚构，家谱就有了不同的意义。家谱在圣经中出现，是反映「生养众多」这个创世的祝福。然而在《阿特拉哈西斯史诗》的对应段落中，人口的增长却令诸神苦恼，要试图抑制。

创世记十二至五十章在文学上的对应案例比较难找。学者尝试将不同的形容冠诸族长记述之上（如传奇（saga）、传记（legend）等），可是现代的用语是不足以全面包含古代文学之本质的，其误导的危险与其帮助相当。古代近东的文学中，完全没有与族长的叙述对应之案例。最为接近的材料来自埃及，如《* 辛奴亥的故事》（Story of Sinuhe）等。但这记述只是描写一个人的生平，不是几代的人；它和迁居以及与神的关系也毫不相干。此外，即使将约瑟的故事分割出来独立讨论，也难以分类和比较。辛奴亥、* 温纳蒙（Wenamun）、* 阿希卡尔（Ahiqar）等故事（三个都是描写王室朝臣的生平和当世事迹）虽然可以和它相提并论，其相似之处毕竟十分表面。

理解这些记述的背景信息，来自另一套的材料。这几十章的经文描述族长及其家族，从美索不达米亚，经过迦南，迁徙到埃及的立约过程。在叙利亚和美索不达米亚古城（* 努斯（Nuzi）、* 马里（Mari）、* 埃玛尔（Emar）、

* 阿拉拉赫 (Alalakh) 的发现好几个档案, 都包含了关乎古代近东在主前第二千年纪 (千年纪 = millennium; 第二千年纪即主前 1000~2000 年之间) 的历史、文化、习俗数据。这些材料往往能对政治事务和当地的定居史, 提供理解的线索, 又能帮助我们明白当时的家庭生活, 解释他们为何做出我们视为怪僻之事。在这个过程中, 我们更能得到帮助我们处理圣经材料的重要信息。例如我们经常从圣经人物的身上, 寻找是非对错的指引 (这不一定是有效的做法)。但要明白他们做事的动机, 和作决定的理由, 熟悉当代文化的社会规范十分重要。我们会发现族长的行为, 部分是在某些我们已经误解, 或易于曲解的规范影响下作出的。上述的档案往往能够提供纠正的数据。

这种分析所导致值得留意的结论之一, 是族长及其家族的世界观, 和古代近东当时共有的文化并没有什么分别。明白普遍的文化, 或许能够帮助我们分辨经文之中, 具有神学意义和不含神学意义的元素。譬如对古代近东 * 割礼习俗的理解, 能够提供有用的准则, 帮助我们评估圣经中的例证。观察火把和炉在古代近东 * 仪式中的应用, 或能开启创世记十五章的内涵。即使是亚伯拉罕对神的理解, 也能藉古代近东典籍中的资料阐明。

神怎样利用熟悉的事物作为与祂子民沟通的桥梁, 是面对这一切数据时令我们印象深刻的一点。我们愈熟悉他们所熟悉的事物, 就愈明白经文。另一方面, 我们亦须知道创世记一书的宗旨, 远比古代近东任何的文学来得高超。两者间有相似之处, 绝非表示圣经是古代近东文学再度包装过后次级的二手货。反之, 这些背景材料帮助我们明白, 创世记是在具体的文化历史背景内, 与其中人物、事件息息相关的独特神学产品。

出埃及记

出埃及记一书从记述、律法, 到建筑指示都有, 可说是集文体之大成。这些文体全都巧妙地编织起来, 记述将一个自以为被神离弃的民族, 改变到终于了解自己是神的选民, 有神同在的一连串事件。故此可以提供帮助的, 有很多不同的基本材料。

不难想见, 出埃及记与埃及史料的关系, 比圣经任何一卷书都要密切。可惜事件发生的日期未能确定, 埃及史中有关时代的材料又颇欠缺, 以致很多问题都不能得到解答。故此, 我们对埃及历史文学的倚重, 反而不如能够提供地理文化数据的一切史料这么多。考证经文中提及过之城邑和地点的确实位置是十分困难的事, 很多疑点依然未能排除。然而随着考古学家在重要遗址的挖掘, 不少缺口如今已经一一填补。

美索不达米亚各式各样的法典, 都可以和出埃及记律法的段落相提并论。这些法典包括了吾鲁因宁金纳 (Uruinimgina, 或作吾鲁卡金纳 (Urukagina)) 之改革, 及 * 吾珥南模 (Ur-Nammu) 和 * 利皮特伊施他尔 (Lipit-Ishtar) 的法律等——这都是主前第三千年纪后期至第二千年纪初期, 片断的 * 苏美法律文献。规模较大的还有 * 埃施嫩纳 (Eshnunna) 的法律, 主前十八世纪之 * 旧巴比伦时期 (Old Babylonian period) * 汉摩拉比 (Hammurabi) 的法律, 主前十七世纪 * 赫人的法律, 和主前十二世纪中亚述 (Middle Assyrian) 的法律。法典前后的文字显示这些法典的用意, 是向神明证实这位王是如何成功地在国中奠定和维持正义。因此, 这些法律是刻意突出王想象之中, 最英明、最公正之判决的。今日的政客竞选演说时, 如何在每条有分参与的法律上都设法居功, 这些王也是怎样尽可能地美化自己。

这些法律让我们了解, 支配以色列社会的实际法规从表面看来, 和塑造亚述、巴比伦社会的法律没有很大的差异。其分别在于对以色列而言, 律法是神自我启示的一部分。巴比伦和以色列同样严格地禁止谋杀。然而巴比伦人不谋杀, 是因为谋杀破坏社会的顺利运作, 又违反文明的基本信念。但以色列不谋杀, 却是为了神自己。法律看来一样, 但法制的基础却大异其趣。对以色列人来说, * 耶和华他们的神是一切律法的源头、一切社会规范的基础。美索不达米亚君王蒙授的权柄, 是辨明和设立法律。神明是无善无恶的, 不坚持人行为合乎道德, 但却要求人类特定文明的价值观, 不作出目无法纪或野蛮的行径。

由是观之, 西乃山所颁布的律法未必是新的法律。法规的本身, 可能和以色列住在埃及时所要遵行的法律十分相似, 它更明显地类似约束其他古代近东社会的法律。前所未有的, 神以律法制度作为祂与以色列所立之 * 约的一部分, 祂在其中完成自我启示。参较圣经律法和古代近东的法典, 能够帮助我们明白法纪的概念, 以及律法的

哲学与神学根据。

讨论到出埃及记描述建造圣幕的部分时，明白古代近东神庙（活动式的建筑与否）的使用和建筑，对我们也很有帮助。知道建造会幕之材料在当时文化中的价值，就能明白圣经中详细的形容。譬如貂皮大衣、橡木书桌、真皮椅子、石造房屋在今日社会中，都是高价的东西。除了材料以外，地点也有其价值；例如顶层公寓、两面临街的办公室、筑在山顶的房子，都是现代人艳羡的地点。熟悉古代以色列人所宝贵的材料和地点，就能领会经文某些细节的用意。我们往往会发现，这些都是文化上而非神学上的用意。明白了文化上的因素，就能避免将外来的神学概念加诸经文之上的错误。

利未记

利未记一书写满了怎样为神的分别为圣之临在，保持神圣空间的指示。它包括了献祭制度的细节、给祭司的指示，和有关 * 洁净的律法。古代世界相信 * 不洁会构成适宜邪灵的环境，因此必须保持洁净，他们所用的方法通常包括 * 仪式和咒语。对以色列而言，* 洁净是个包括了道德行为规例和礼节问题的正面价值标准。

对于理解利未记最有帮助的古近东材料，是提供关乎献祭、仪式、为祭司而设的指示，及说明如何处理 * 不洁的数据。这一类的数据通常必须一点一滴地，从无数史料中搜集回来。可是也有几个重要的仪式文献，足以作为主要的数据源。* 赫人文学有很多不同的仪式文献，其中最有帮助的是主前第二千年纪中叶的《庙宇官员指南》（Instructions for the Temple Officials）。这份文献详述维护神殿，不致被人擅入或亵渎的方法。来自美索不达米亚的史料亦有很多。

其中玛克卢（maqlu）文献有八片关于咒语的泥版，一片泥版则是讨论与咒语有关的仪式。大部分咒语都是用来抵抗邪术的能力。此外比较重要的系列还有关于洁净的书尔普（shurpu）文献，关于王室洗濯的比特林基（bit rimki）文献，和解咒用的南布尔布（namburbu）仪式。

这些文献大部分都反映了法术和占卜的背景，相信邪术、邪灵的力量、咒语在社会中构成严重的威胁。虽然典型的以色列信念反对这种世界观，两者间对于 * 洁净和 * 不洁的概念也有显著的不同，但无论如何，研究这些材料依然能够揭露以色列人与古代世界观有哪些共同之处。圣经文学虽然从各种仪式中排除了法术的成分，既定的步骤和描述的用语往往仍然保留主流文化的外貌或痕迹。

在礼仪、法术、* 洁净的概念上，以色列人的信念和言行与我们的差距，当然比与古代近东的差距更大。对他们在这方面世界观的认识如此肤浅的我们，倾向于将极度外来的神学概念和象征，读进他们的言行和规例里面。这作法往往使我们产生错误观念，曲解本书的本质和教训。学习认识古代近东的世界观，能使我们避免犯错，并使我们对经文的理解，与当时的以色列人更接近。

民数记

民数记一书的内容包括了行进与安营的指示，和以色列人在旷野几近四十年所发生事件的记录。它又包括了好几个关于仪式和律法的段落。很多有助于理解出埃及记和利未记的史料，也能为民数记的背景提供帮助。此外，埃及史料中的路线表，亦有助于考据以色列行程记录中各地的位置。这些路线表来自几个不同的史料，如：* 碎陶咒诅文献（Execration Texts。即在碗上写上某些城市的名字，然后在诅咒仪式中把它打碎；来自 * 中铜器时代（Middle Bronze Period）的第十二王朝）和刻在卡纳克（Karnak）、梅迪内哈布（Medinet Habu）等地庙宇中之地势名单（* 晚铜器时代（Late Bronze Period））。后者将沿着某些路线行走所经过的地点逐一列出，是以名单形式保存地图。可圈可点的一件事，是某些圣经地点由于没有某个时代的遗迹，考古学家曾经怀疑其真实性；如今却有同时代的埃及路线表，证明了它的存在。

民数记和摩西五经的其他几卷书一样，记载了一些关于以色列祭礼历法的数据。关于节期和祭礼历法的数据，古代近东极为常见，因为历法一般都是受祭司操纵的。但无论如何，要辨明他们规律中的重要细节绝非易事，要找出这些历法所规定的传统是怎样形成，更加困难。虽然可能有文化交换和模仿的证据，试图考证不同文化的节期之

间的关联，总是一条危机四伏的小径。

申命记

申命记是按照国际协议的模式写成。详情请阅附论「盟约和古代近东条约」（230页）。这些古代盟约的主要篇幅，是详细说明藩属责任的条款部分。这些条款包括了效忠等基本要求，以及进贡、收纳占领军等具体责任。此外又有不可收容逃犯或与别国联盟等禁令。藩属更有责任协助宗主戍防，和尊重宗主的特使。

条款在申命记中以律法的姿态出现，详细说明要求和禁令。部分解经家相信第六至二十六章（或十二~二十六）的律法是按照十诫编排的。古代法典有引言和结语作为文学上的架构（参出埃及记导论），盟约在此就是律法的架构。* 汉摩拉比法典的架构，帮助我们明白这法典的用意不在立法，而是在于证明汉摩拉比的统治是何等公正。同样，申命记的文学架构使我们明白编排这些律法的目的。申命记不是将律法编为法律，而是将之写成盟 * 约。

古代近东的人一旦同意立约，接受其条款，就有责任履行约中的条件。这责任是必须履行的，正如到了一处地方，就必须遵行当地的法律一样，只是这责任不是在司法制度下运作的。例如今日各国都有由本国的立法机关所制定，对其公民有约束力的法律。然而在此之外还有国际法。国际法往往是由国际性的机关，按照条约格式的协议制定的，对协议的各方都有约束力。申命记的约束力亦同样是与条约而非法律有关（即根据立约而非立法）。即是说，以色列的责任是维系盟约所描绘出来的关系。他们既是神的子民（盟约），就必须按照规定行事为人（条款）。因此我们读律法时，不应视之为一地的法律（当然，它很可能也是当地的法律）。以色列人守法，不是因为法律必须遵守。他们守法的理由，是因为律法反映神的本性，又显示祂认为他们当怎样行事为人，才能保持与祂的关系。

申命记的另一个特征，是它以摩西对百姓之劝诫的方式写成。本书将摩西视为立约的中保，因为作为神的使者或特使，他要订立盟约的条件。* 赫人条约只存条约的本文，任何关于颁布条约之特使的线索都付之阙如。其他文献则容许我们略窥特使所扮演的角色。条约通常都是由特使口头宣告，但亦同时录于笔墨，作为书面的证据和档案。摩西要百姓忠于盟约条款的训勉，正与王室特使当说的话相仿。他会提醒藩属有分参与这协议是莫大的荣幸，设法避免损害这地位，才是明智之举。

创世记

— 1~2 3

创世

— 1 **起初** 来自底比斯（Thebes）的一个埃及创世文献，描述神祇亚孟（Amun）起初时「在第一个时机」便已形成。按照埃及学家的诠释，这不是抽象的意念，而是首次发生的事件。同样，译作「起初」的希伯来语字眼，通常也不是指某个时刻，而是一个肇始的时间。这话表示第一章所描述的七日，就是起初的时间。

— 2 **空虚混沌** 埃及人对起源的观念中有个「不存在」的概念。这概念可能十分近似创世记在此表达的意思。它所指的是未曾分辨出来，未得分派功用的事物。界限和定义都未曾确定。然而这个埃及的概念，却另外又包含了潜力的含义和绝对的本质。

— 2 **神的灵** 部分解经家将这话译作超自然或巨大的

风（译作「灵」的希伯来字眼，有时在其他经文译作「风」）。这译法在巴比伦的《埃努玛埃利什》史诗中有对应的例子。天神亚奴（Anu）创造四风，搅动深渊及深渊的女神查马特（Tiamat）。但这风是破坏性的，只会带来骚乱。同样的现象可见于但以理四兽的异象：「天的四风陡起，刮在大海之上」（但七2），打扰了海中的四兽。这看法若是没错，这风就是第2节中负面形容的一部分，与黑暗相对应。

— 1~5 **晚上和早晨** 创世记述的用意不是为一切的自然现象，提供合乎现代科学的解释。而是讨论创世之中围绕着我们生活和求生的经历里，比较现实的方面。作者接着在本章之中，描述神怎样设立了交替的光暗期——时间的基础。记载先说晚上，因为第一段光的时期刚刚结束。作者没有尝试分析光的性质，也没有顾及它的来源或产生的方法。调节时光的就是光。

— 3~5 **光** 古代世界的人不相信所有光都是来自太阳。他们不知道月亮只是反射太阳的光线。再者，经文

也没有迹象表示「日（间的）光」即是阳光。日、月、星虽都被视为发光体，太阳被云遮掩或日蚀时，日光依然存在。日光在日出前已经出现，又逗留到日落之后。

一 6~8 空气 同样，第二日所造的空气（或作「穹苍」）所调节的则是气候。古代近东文化将宇宙视为三层的结构，包括诸天、地、阴间。气候源于诸天，空气则视为调节雨量和阳光的机制。虽然在古代世人的心目中，穹苍通常比我们所理解的坚硬，他们所注重的却不是物质上的成分，而是功用。在巴比伦的创世史诗《埃努玛埃利什》中，代表这个宇宙性海洋的女神查马特，被玛尔杜克（Marduk）神一分为二，造成上面的水和下面的水。

一 9~19 宇宙的功用 神是启动时间，设立气候的那位，安排一切与人生有关之事物的，也是祂。水的供应和地能生长植物，耕作的定律和四季的循环，神所创造的生物每一样都有所扮演的角色——全都是神所命定，是美善的；没有残暴或威吓的成分。这里所反映的古代观念是，宇宙运作的制度是神明所设立的。对古代人来说，宇宙的功用远比物质的结构或化学的成分重要。他们所形容的不但是他们之所见，更重要的，是他们经历到神创造了世界。这世界是全然「好」的，因它反映了神的智慧和公义。但同时亦可在细微之处，看出经文并不赞同古代近东的观点。最显著的例子，是它避免使用日和月的名字，因为对以色列的邻邦来说，日月的名字也是对应之日神、月神的名字。圣经只是称之为大小「两个大光」而已。

一 14 记号和节令 一个苏美占星学专文的引言，描述大神安（An）、恩里勒（Enlil）、恩基（Enki）安设月亮星辰来调节日子、月分，和兆头。巴比伦有名的《沙马士赞美诗》（Hymn to Shamash），亦提到太阳神沙马士（Shamash）调节四季而至整个历法的角色。十分奇怪，他也是占卜术的守护神。译作「记号」的希伯来语字眼，有一个同源字在亚喀得语（Akkadian）中，是「兆头」的意思。然而希伯来语的这字在含义上比较中性。作者在此也是排除了古代宇宙观中一切含有格性的成分。

一 21 海中的大鱼 和合本「海中的大鱼」，新国际本（NIV）作「海中的巨兽」。巴比伦的《沙马士赞美诗》说，即使是最坏的分子，也要赞美尊崇太阳神。名列其中的包括了海中可怕的巨兽。换言之，这首赞美诗表示万物完全顺服沙马士，就如创世记中的创世纪文，描述

万物是耶和华所造，因此亦顺服祂一样。《拉卜的神话》（Labbu Myth）记述海蛇被造时，身长六十里格（一百八十哩）。

一 20~25 动物的分类 动物的各个品种，分为（1）海中的生物、（2）鸟类、（3）陆上的生物——包括家畜、野兽，和「地上所爬的一切生物」（可能是爬虫类或/及两栖类动物；和合本则译作「昆虫」）——以及（4）人类。昆虫类和微生物都没有提及，但上述的类别十分广泛，足以把它包含在内。

一 26~31 人类的功用 记述的组织重点和功用重点与古代近东的看法虽或有相近之处，背后的理由却有分别。对古代近东人来说，神明创造是为了自己——世界是他们的环境，供他们享受和存活。人类受造，不过是因为神明后来需要奴隶来供应生活的便利（如：灌溉水道等）。但在圣经里面，整个宇宙都是为人类而造，也是为人类而组织运作。人在神的计划中是受造世界的焦点。

一 26~31 古代近东神话中之人类受造 按照美索不达米亚的创世记述，全体人类是用黏土混和了神被杀之后的血，一次造出来的；且人类被造之时已有文明。这次的创造是诸神争战的结果，组织宇宙的神需要胜过混沌（chaos）的势力，才为所造的世界带来秩序。然而创世记的记述，则描绘神的创造与敌对势力的争战无关，反而是个安详而有条不紊的过程。

一 26~27 神的形像 神造人之后，将万物都交给他们管理，又将自己的形像赋予他们。在古代世界的人相信人物的本质，是包含在代表他的形像之内。偶像（圣经所用的是相同的字眼）所以能够用作崇拜的对象，是因为它包含了神祇的本质。不是说偶像能够做到神祇所能做的事，或其外貌与神祇相同，而是说他们相信神祇的工作，是透过偶像成就的。同样，神统治的工作亦被视为是借着人类来成就。然而神的形像却不止是这意思。创世记五 1~3 将亚当里神的形像，与塞特里亚当的形像相提并论。不过儿女与父母外表有相同的特征，或（在遗传学上）有相同的基本性质，这话的含义却远超过动植物要各从其类，滋生繁多的话。偶像象喻和儿女象喻的共通点，是形像不但有能力代神行事（有神的本质，作神的代表），他更是像神，也像祂一般做事。祂提供给我们，使我们能够成就祂工作的工具，包括了良知、自觉，和属灵的辨识力。美索不达米亚的传统说儿子是

父亲的形像（《* 埃努玛埃利什》史诗），但却没有提过人类按神形像受造。然而埃及的《梅里卡雷的教诲》（Instructions of Merikare）却将人类认同为神祇的形像，来自神祇的身体。形像在美索不达米亚的重要性，从王在想要奠定自己权威的地方，树立自己的形像，就可见一斑。此外，按神祇形像受造的，只有其他的神祇（参五章3节注释）。

二 1~3 第七日安息 按照埃及孟斐斯的创世记述，创世神祇蒲他（Ptah）在完成工作之后安息。同样，美索不达米亚的神明也是在创造完人类后安息。然而美索不达米亚的安息，却是因为人类受造，接替了神明已经厌倦了的工作。无论如何，安息的欲望总是创世记述中的动机之一。宇宙中混沌的势力受遏止或消灭，使诸神得以安息、和平、宁谧，往往是古代创世记述的核心。同样，人类喧哗、扰攘，使诸神无法安息，是洪水的因由。总而言之，古代观念认为安息是神明首要的目标之一。反观在以色列的神学思想中，宇宙或人类扰攘不是神需要安息的理由。祂是寻求在居所中安息（尤参：诗一三二 7~8、13~14）。

二 1 安息日的分界 将时间分为七日一组的习惯，至今在古代近东的其他文化中，仍然未找到相同的例证。虽然美索不达米亚某些月分中，有些通常是相隔七天（例如在某个月的七日和十四日等），被视为不吉利的日子；以色列的安息日却不是月中任何的日子庆祝，也和月球或自然界一切的循环都没有关系。它只是每隔七天奉行一次。

旧约与古代近东神话

古代世界的神话仿佛现代世界的科学——两者都是解释世界从何而来，以及如何运作。神话方法是试图从宗旨之后果的角度，来断定功用。神明做事是有其宗旨的，其作为就是因，人所经历的就是果。反之，我们现代科学的方法，是以功用为构造的后果，试图按照与现象拼凑成之构造有关的自然定律，来理解因果的关系。由于我们科学化的世界观所深切注重的是构造，我们研究圣经记述时所寻找的也是关乎构造的数据。然而圣经的世界观在这方面，也是视功用为宗旨的后果，比较接近古代近东的对应观念。创世记第一章正是如此：它对物质构造的兴趣甚低。明白古代近东文化、文学和世界观，在很多方面对我们明白圣经都有莫大的帮助，这只

是其中之一。

古代近东神话与旧约经文和概念，可以看出很多对应之处。这不是说旧约只不过是古代神话的另一例证，或是它假借这些文学。而是说神话是文化之窗，能够反映产生这些神话之文化的世界观和价值观。旧约不少著作在古以色列文化中的功用，都是与其他文化中的神话相仿——这些著作提供了文学工具，来保存和传递他们的世界观和价值观。以色列是横贯古代近东整个文化复合体的一部分，与邻邦在许多方面都有共通之处；但这文化复合体中的每个文化，都仍各具其特色。在寻求了解以色列的文化和文学时，我们当然可以预期整体性的文化舞台，如神话、智慧文学、法律典籍、王室的铭刻等，能够对我们提供帮助。

信心的社群不必害怕运用这些方法，来使我们认识近东文化共有的传统。这些比较性的研究不会危害经文之中的神学信息，以及作为神话语的地位。事实上，启示和信息的有效传递息息相关，神尽可能使用人所熟知的事物与祂的子民沟通，是理所当然的事。分辨其中相异和雷同之处，能够为经文之正确理解，提供重要的背景信息。本书的责任只是提供数据，不能详细讨论怎样解释每个异同之处。这一类讨论可见于华尔顿（John Walton）的另一本着作：《文化背景中的古以色列文学》（Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context, Grand Rapids: Zondervan, 1987）。

二 4~25

人在园中

二 5 植物的分类 这里只有最广泛的分类。列出来的有草木和菜蔬，但没有说明品种。但我们知道近东最常见的树木包括了皂荚树、香柏树、松树、无花果树、橡树、橄榄树、棕树、石榴树、垂丝柳树、柳树。灌木则有夹竹桃和罗腾树。用以耕作的主要谷类有小麦、大麦、红豆。本节与第三日的不同，只是形容培育了或耕作的植物。本节不是描述第三日之前的情形，而是说当时还未有人开始耕作。

二 5 环境的描述 来自尼普尔（Nippur）的创世文献这样描述创世前的景况：水仍未从地中的洞口流出来，未有东西生长，也未有犁沟。

二 6 给水系统 第 6 节用来形容给水系统的字眼（和合本：「雾气」）很难翻译。这字只在乔布记三十六 27 再次出现。* 巴比伦词汇中的类似字眼，来自早期的 * 苏美文化对地下水道系统和原始地底河流的形容。描述 * 恩基和宁荷沙（Ninhursag）的苏美神话，亦提到过同样的给水系统。

二 7 以尘土造人 用地上的尘土造人与古代近东神话的说法相似。《阿特拉哈西斯史诗》描绘人类是用被杀神祇的血混和黏土造成的。尘土在圣经中代表人身体死后变成的事物（创三 19），同样在 * 巴比伦人心目中，身体死后就回归黏土状态。神祇的血代表人类神性的本质，与神以生命气息使亚当变为活人的概念相仿。在埃及人的想法中，混和黏土造成人类的是神祇的泪水。然而《梅里卡雷的教诲》亦有提到神祇在人类鼻孔中造成气息。

二 8~14 伊甸的位置 由于此地底在底格里斯河和幼发拉底河（和合本分别作「希底结河」和「伯拉大河」）附近，又接近 * 苏美传说中名叫 * 迪珥蒙（Dilmun）的一个神话性之乌托邦，大部分学者的考证都认为伊甸是在今日波斯湾北部或以北的地方。* 迪珥蒙则有人考证为今日的巴林岛。以「在东方」泛指美索不达米亚的区域，是原始记载中十分常见的做法。上述一点加上河水的流向（比逊河和基训河的位置不能确定），使部分学者将眼光转移到今日亚美尼亚地区，底格里斯河和幼发拉底河之发源地一带。然而这个园子水源充足到人类可以不用工作或极少做工，植物不用耕作便自生自长的描述，比较符合波斯湾北岸的沼泽地带，甚至有可能是如今已在海底的地区。

二 8 「伊甸园」 「伊甸」一字是指水源充足的地方，表示园子茂盛。译作「园子」的字眼通常不是指小规模的菜圃，而是种植了树木的果园或园林。

二 9 生命树 其他经文形容生命树能够延长人的寿命（箴三 16~18），有时更被视为有回复青春的效力。古代近东好几种植物据说都有此功效。在《* 吉加墨斯史诗》中，有一种称为「老人变年轻」的植物，生长在宇宙河流的河床。树木在古代近东的艺术和圆筒印章中，占很重要的地位。学者经常都将这些树木解作是生命树的代表，但在未有更多文学的支持以前，这仍是未能确定的诠释。

二 11 比逊河 靠着沙特阿拉伯沙地型态的分析和卫

星摄影的帮助，发现了一条古河床。这河发源于麦地那附近的希贾兹山脉（Hijaz Mountains），往东北贯穿沙特阿拉伯，在位于科威特之底格里斯、幼发拉底二河口附近流入波斯湾。它很可能就是比逊河。

二 11 哈腓拉 可能由于和金子有关，圣经好几处地方都提及过哈腓拉（创十 7，二十五 18；撒上十五 7；代上一 9）。学者最常考证它位于沙特阿拉伯西部，麦地那附近，红海海边的地区。该处确实出产黄金、香胶（bdellium，和合本：「珍珠」）、红玛瑙。创世记十七 7 说哈腓拉和阿斐（或作「俄斐」）是弟兄，俄斐也是盛产金子的地区。

二 21~22 肋骨 用亚当的肋骨来创造夏娃，在 * 苏美语言中或可找到一点亮光。肋骨在苏美语中是「提」（ti），值得留意的，是「提」也是生命的意思，和夏娃一名的语意一样（三 20）。又有人认为埃及语 imw 一字与此亦有关联，这字可以解作黏土（人是以此被造），又可解作肋骨。

二 24 人要离开父母 这话在记述中是个离题的插句，形容后世之人的社会情形。它以夏娃受造的故事，作为必须分家之法律原则的根据。一旦立了婚约，妻子便要离开父母的家中，加入丈夫的家庭。新的效忠关系，就是如此建立的。再者，这里将完婚与二人再度合为一体的意念相连，正如亚当夏娃来自一体一样。本节说离开父母的是男人，不一定是指某种社会风俗，而是在本章之中，寻找配偶的是男人而已。它也有可能是反映婚礼和洞房，往往是在新娘父母家中举行的事实。

三 1~24

堕落和判语

三 1 蛇在古代世界的意义 蛇在古代近东的艺术和文学中，一开始就扮演了极重要的角色。大概因为其毒液能够危害生命，无眼睑的眼睛又给人莫测高深的印象，蛇被视为死亡和智慧的象征。创世记记述中蛇和夏娃间智能文学式的对话，和被逐出伊甸后死亡的出现，使人同时联想到这两个方面。* 吉加墨斯的故事也相仿，主角从海底取回有法力的植物被蛇所吞食，因而丧失了长生不老的机会。伯善遗址一个 * 祭仪台上盘旋缠绕的雕刻，生动地表现了蛇邪恶的形像。无论是代表原始的

混沌状态(* 查马特和 * 利维坦(Leviathan, 和合本:「鳄鱼」)), 还是作为性的象征, 蛇都给人神秘的感觉。特别值得一提的是 * 苏美神祇宁吉齐达(Ningishzida), 这神被描绘成蛇的形状, 名字是「多产/稳固树木之主」的意思。他统治冥界, 又称为「地之宝座的拥有者」。他是请 * 亚达帕(Adapa) 吃生命之粮的神明之一(请参下一条注释)。即使是与神明无关时, 蛇仍然是智慧(神秘主义)、* 丰饶、健康、混沌、淫乱的代表, 经常受人崇拜。

三 2~5 变得像神的诱惑 渴望成为神而失却机会, 是几个古代神话的主题。* 亚达帕的故事描述他无意间推辞了生命之粮。亚达帕是洪水前七哲的第一位, 他试图将艺术和文明带到第一个城市埃里杜(Eridu)。他作渔夫时, 一日不幸被南风愚弄, 结果得以谒见主神亚奴。亚奴请他吃东西时, 他听从 * 伊亚(Ea) 神的话而推辞, 后来才发现这食物能够令人长生不死。* 吉加墨斯也错失了永生的机会。以他为主角的著名史诗, 描述朋友恩基杜(Enkidu) 去世, 驱使他寻求长生不死, 却发现这是无法达成的。这两个记述都将变得像神, 视为长生不死。但圣经的记述却是从智慧方面来理解。

三 7 无花果叶的意义 迦南地的植物中, 叶子最大的是无花果树, 足够为二人提供有限度的遮羞物。使用无花果叶亦可能因为它是丰饶的象征。吃禁果所导致的结局, 是二人将来要扮演父母和果树五谷种植者的角色。

三 8 天起了凉风 * 亚喀得文献的用语证明译作「天」的字眼, 也可解作「风暴」。西番雅书二 2 显示这字在希伯来语中, 也可以有这含义。它往往与神明在审判的风暴中临到有连带关系。这如果是此字在本节中的正确翻译, 他们所听见的, 就是耶和华在暴风来到园中的雷声(译作「声音」的字眼往往与雷声有关)。他们躲藏起来便很合理。

三 14 吃土 以尘土为食物的描绘, 是典型古代文学对冥界的形容。在吉加墨斯史诗中, 恩基杜形容弥留时梦见的冥界, 说它是个没有光亮, 「以尘为食物, 以黏土为面包」的地方。《伊施他尔下阴间》(Descent of Ishtar) 也有相同的形容。这些对坟墓的描述, 很可能就被视为冥界的特征。尸体口中塞满了尘土, 蛇在地上爬行时, 口中亦同样会塞满尘土。

三 14~15 对蛇的咒诅 埃及的金字塔文献(主前第三千年纪后期)中有几个针对蛇类的咒语, 然而除此以外,

也有一些咒语所针对的, 是其他可能影响死人的危险和害虫。部分咒语吩咐蛇类用肚子爬行(将脸保持在路上), 与昂起头来攻击相对。肚子趴在地上的蛇不会构成威胁, 直立起来的蛇不是护卫就是进攻。按照这些文献, 践踏蛇是胜过或打败牠的方法。

三 14~15 视蛇为有毒 蛇并非全都有毒, 虽然是不难观察到的事实, 但忙于自卫之际将小部分蛇的威胁, 延伸到所有的蛇身上, 也是很自然的事。当地的蛇共有三十六个品种, 以色列北部和中部只有一种蝮蛇(学名 *Vipera palaestinae*) 是有毒的。蛇偶尔有丰饶和生命的意思(如旷野的铜蛇)。但最是常见的却是挣扎求生和必死的无奈。最具攻击性的通常是毒蛇, 所以必须将蛇的袭击视为足以致命的威胁。

三 16 分娩之苦 没有分娩的痛苦, 就不能有为人母的喜乐, 可能是人生二元性的反映。现代医学出现之前, 它被形容为人类(参: 赛十三 8, 二十一 3) 和神明所能经历最大的痛苦(留意在 * 吉加墨斯之洪水史诗中, * 巴比伦女神 * 伊施他尔(Ishtar) 看见洪水带来的恐怖场面后所发出的哭号)。* 巴比伦人相信拉马什图(Lamashtu) 等鬼魔, 是分娩之苦和生产过程中母子皆有性命危险的因由。

三 16 夫妻关系 古代以色列社会的婚姻由父母作主, 恋爱的角色并不重要。然而在这种缺乏劳工的社会中, 夫妻必须通力合作。妊娠和养儿育女周期性地限制妇女, 使他们不能在田地或店铺工作, 但分工合作和子女的数目, 依然是夫妻能否维生的关键。虽然有些妻子显然备受丈夫辖制, 古时理想化的婚姻却非如此。二人各有所司, 惟订立合同、拥有财产、遗产权益等法律上的权利, 主要是由男性操纵。此外, 女子贞洁的问题导致女性交游受限制, 并且诉讼程序受男子控制, 也无疑属实。

三 17 劳苦 美索不达米亚人的想法, 是人类被造为奴隶, 替神明做他们厌倦了的工作, 其中绝大部分涉及耕种。按照《* 埃努玛埃利什》史诗, 创造人类的整个宗旨是解除神明的劳苦。反观圣经的记述, 则指出人类被造是管理万物, 劳苦的重担不过是堕落的结果。

三 18 荆棘和蒺藜 《* 吉加墨斯史诗》描述一个天堂似的地方, 树木长出的是宝石, 没有荆棘和蒺藜。

三 20 起名的用意 亚当先前为动物起名, 显示他有权管治牠们。如今他为夏娃起名亦表示他如第 16 节所言, 具有管辖者的地位。古代的君王立藩属为王, 会同时赐

下新名，来显示霸主的权威。同样，神和埃布尔兰、雅各布建立 * 盟约关系时，也为他们改名。最后的例子来自 * 巴比伦的创世记述《* 埃努玛埃利什》史诗。史诗以天地未有名字之时开始，接着一起起名，正如创世记一章神为所造之物起名一样。

三 21 皮子做衣服 近东很多人依然以长袍为基本的衣着。这袍子取代了亚当夏娃自制，不敷应用的无花果叶衣裳。神以庇护者的姿态，提供这些衣服作为赏赐。按照圣经和其他古代文献的记载，衣物是最常见的礼物之一（参：创四十一 42 的约瑟）。他们将要面对严酷的气候和艰苦的工作，这些衣服也为他们作好准备。在《亚达帕的故事》（Tale of Adapa）中（见三 2~5 注释），* 亚达帕错失了吃生命粮、生命水的机会之后，亚奴神在打发他离去之前，也是给了他衣服穿着。

三 24 基路伯 基路伯是超自然的生物，旧约提及过九十多次。他们通常担任神临在之保卫者的职责。从作为生命树的保卫者，到约柜施恩座上装饰性的代表，到先知以西结异象中车辇兼宝座的扈从，基路伯经常与神的所是、所有，保持密切关系。圣经的描述（结一、十章）符合考古学的发现，显示他们是复合的生物（如狮身鹰首兽或狮身人面兽等）。王的宝座旁边经常都有这一类生物的造型。在创世记这一段经文中，基路伯防守通往生命树的途径，这树如今已是神的禁脔。一个新亚述（Neo-Assyrian）时期的印章很值得留意，一株似乎是果树的东边，旁边有两个仿佛基路伯的生物，另外又有托着有翼日轮的神祇，站在牠们背上。

四 1~16

该隐和埃布尔

四 1~7 该隐和埃布尔所献的祭 圣经没有将该隐埃布尔所献的形容为针对犯罪或寻求赎罪的祭。所用的字眼只是笼统地把它说成是「礼物」。这字与后来利未记二章之素祭关系最为密切。意思似乎是向神所赐的丰足表示谢意。因此该隐献上所种的收成为祭是合宜的，因为这一类的祭是不必带血的。值得注意的是，虽然神赞许这个表示感谢的方式，创世记中却没有记载神要求他们献上这种的祭。但祭若是勉强献上，就不能表达谢意，该隐可能正有这个问题。

四 11~12 游牧生涯 该隐注定要漂泊度过的游牧生涯，代表了古代社会中一个主要的经济 / 社会界线。主前八〇〇〇年左右，动物一旦被人类驯养之后，畜放牲口的游牧方式成了部族和村落经济上的主要事业。畜牧一般而言不过是村落经济的一部分，此外还有农业和贸易。然而也有一些人的主要事务，是随着季节的变迁，在新的地方放牧羊群。这些半游牧的牧人循固定的路线迁徙，寻找有足够水草的地方，有时与途经的村落订合约，在已经收割的田地上放牧。他们偶然会因为用水权或从事劫掠，与定居社会发生冲突。各处政府虽然试图控制当地游牧的牧民，但都没有长期的果效。很多牧人和农夫因争夺土地而发生冲突的故事，亦因而产生。

四 14~15 血仇 在中央政府不能全面控制的地区，家族间的宿怨导致流血是很常见的事。他们所根据的是「以眼还眼」的简单原则，凶手或其家人必须有一人偿命。

此外，另一个信念是：维护家族声誉是亲属间应有的责任。家族一切的损伤都必须正视，不然就会被视为弱者，无法自卫，遭受他人欺凌。该隐的话显示当时已有较大规模的家族，埃布尔一系可能有人意图复仇。

四 15 该隐的记号 本节所用的希伯来字眼，并非表示这记号是犯人或奴隶所受的刺青或伤残（* 埃施嫩纳和 * 汉摩拉比的法典都有提及）。与之最为近似的，是以西结书九 4~6 中，耶路撒冷无罪之人额上受神保护的记号。它或许是个能够令人尊重，或驱使他们小心提防的外在记号。然而它也有可能代表神向该隐显示的神迹，让他知道他不会受害，也不会受人攻击。

四 17~26

该隐一系

四 17 筑城 在古代世界，城市的创建与国家或民族的成立有十分密切的关系。因此关于筑城者和创建城市时事迹的故事，是其中居民的基本传统。这一类故事所形容的事物，通常包括了吸引筑城者的自然资源（水利、牧野与农田、天险），筑城者的过人之处（超常的体力或智慧等），以及守护神明的引领。城市大都沿着河流，或在河流、水泉旁边建筑。其功用是作为较大地区之贸易、文化、宗教活动焦点，因此后来亦成为城邦或政治

中心。兴建城市和定期维修泥砖城墙所需的组织能力，亦有助于统治城市的长老议会或君主体制的形成。

四 19 一夫多妻 构成这习俗的有几个因素：（一）男女数目不平均，（二）需要生产大量子女来担任放牧和农田的工作，（三）藉多重婚约以求提高家族声誉和产业的意欲，（四）产妇的高死亡率。在女子必须各有所适，参与生产的游牧民族和农村社会中，一夫多妻最为普遍。君王亦实行一夫多妻，主要作为与有势力之家族和别国结盟的手段。如果政治关系恶化，这些妻子就会沦为入质。

四 20 驯养家畜 豢养牲口是驯化动物的第一阶段，繁殖、饮食、活动范围，全部都被人类所控制。首先被驯养的是绵羊和山羊，考古证据可以追溯到主前第九千年纪。稍后的是体积较大的牛类，猪被驯养的证据则在主前第七千年纪开始出现。

四 21 乐器 乐器是初期人类最先的发明之一。埃及最早期的箫可以考证到主前第四千年纪。* 吾珥王陵挖掘到的几个琴、瑟和一对银笛，鉴定为主前第三千年纪初期的产物。骨制和陶制的笛子起码可以溯源到主前第四千年纪。乐器可供娱乐，也可以作为舞蹈，或游行、* 祭仪戏剧等公开 * 仪式的伴奏。除了简单的敲击乐器（鼓、拨浪鼓等）以外，古代近东最常用的乐器是琴和瑟。古墓的挖掘和庙宇、王宫的壁画，都找得着例子。文学形容它有安抚心灵、召唤神明，和提供行军节奏的功用。乐师有自己的行会，极受尊重。

四 22 古代冶金科技 记述该隐家族工艺和科技初现时，提到金工的起源十分合理。* 亚述文献提到托鲁斯山脉（Taurus Mountains；位于土耳其东部）的塔巴珥（Tabal）和穆斯库（Musku），是最初发展金工的地区。主前第四千年纪时，人类已经开始熔炼锻造铜制的工具、武器、用品。后来到了主前第三千年纪初期，近东以外发现的锡矿随着通商路线的延伸，来到了埃及和美索不达米亚，于是就开始引进了铜的合金，尤其是青铜。需要高温以及运用皮风箱（可见于埃及便尼哈桑（Beni Hasan）的古墓壁画）来提炼、打造的铁器，要到主前第二千年纪末叶最后出现。这科技首先似乎是由 * 赫人的工匠掌握，接着才向东向南传播。陨铁未曾开始熔炼之前，已经被冷锻了几个世纪。这种工业的规模虽然没有后来锻造铁矿那么大，却能解释 * 铁器时代以前，圣经为什么已经提及过铁。

五 1~32 塞特一系

五 1 后代 本章以「亚当世系之书面记略」（NIV；和合本：「亚当的后代记在下面」）作为开始——正如第二章 4 节是指天地的记略一样。本节译作后代（toledoth）的字眼，是创世记共享了十一次的标记。旧时多译作「世代」，现今则作「记略」（和合本：二 4 作「来历」，三十七 2 作「记略」，其他十次则作「后代」或「家谱」）。在其他经文，它与家谱的关系最为密切。部分学者相信这字在创世记中，是显示作者编纂本书时所引述的史料。然而，它亦可能不过记述从这一人，「衍生」出来了什么人和事。无论怎样，用它来作本书各段落的分界，总是十分方便。

五 1~32 家谱的重要性 家谱是延续和关系的象征。在古代近东，势力和威望往往是其使用的宗旨。直系式的家谱有起点（如：亚当夏娃被造）和终点（如：挪亚和洪水），目的是作为两个重要事件之间的桥梁。此外，亦有家谱是纵观式的，描述一个家庭（如：创三十六 1~5、9~43 之以扫）的后代。在直系式的家谱中，代与代之间的实际时距，似乎没有它所代表的圆满或切合宗旨（如：多结果子、遍满地面的命令）那么重要。纵观式家谱的重点，是作为家庭或部落成员身分的证据（以斯拉记二章，利未人的家谱即有此用）。美索不达米亚属于家谱的史料不多，已知的大部分都是直系式的。并且主要是王室或文书的家谱，大都只有三代，超过十二代的一个也没有。埃及的大部分都是祭司的家谱，也都是直系式的。这些家谱有些延伸到十七代之多，但要到主前第一千年纪才普遍起来。家谱的格式通常是顺应文学上的需要写成的。例如亚当到挪亚，和挪亚到亚伯拉罕的家谱，两个都是各有十代，最后一代有三个儿子。比较圣经的各个家谱，显出每个家谱往往都有几代是省略了的。* 亚述的家谱记录也有这种跳代的情形。因此以为圣经家谱和现代家谱一样，都是以记录每一代为宗旨，是不必要的。

五 3 形象样式和亚当相似的儿子 《* 埃努玛埃利什》史诗也是用同样的措词比较神明的世代。安萨尔（Anshar）生亚奴，与自己相似，亚奴又按自己的形像

生努丁穆德（Nudimmud，即恩基）。

五 3~32 长寿 洪水前的长寿虽然没有令人满意的解释，* 苏美洪水前的君王名单中，有些传说在位期间长达四万三千二百年。苏美人所用的是六十进制的数字系统。苏美君王名单上的数字如果换算为十进制，便很符合创世记洪水前家谱中年岁的幅度。希伯来人和其他闪族人一样，从有文字以来，都是采用十进制的系统。

五 21~24 神将以诺取去 第七代的以诺是塞特世系最特出的一员。他与神同行（这句话表示虔诚）的结果，是他以被「取去」来代替死亡——家谱说明这是其他所有人的厄运。经文没有说明他被取到哪里，可能表示作者也没有自认知道。我们无疑可以假定他所到的是更美之处的信念，因为这是与神关系密切的赏赐。然而经文却不肯说明他是到了天堂，或是与神同在。美索不达米亚洪水前七哲的第七位乌图阿朱（Utuabzu），据说是升上了天堂。在埃及金字塔文献中，掌管空气的舒神（Shu）也受指示将王带到天堂，免得他在地上死亡。它不过是代表由必死转变到不死。旧约时代之后的犹太著作对于以诺大肆臆测，将他描绘为古代启示和启示文学的异象之源（次经以诺一、二、三书）。

五 29 安慰我们 「挪亚」一名的意思是「休息」，再次显出这主题在古代近东的重要性（见二 1~3 注释）。美索不达米亚的神明降下洪水，是因为人类世界的喧嚷使他们无从休息。在那种情况下，洪水为神明带来了休息。但挪亚在此却是与从神明的咒诅中，为人类带来休息有关。

六 1~4

神的儿子们和人的女儿

六 2 神的儿子们 「神的儿子们」一语在旧约其他地方是意指天使。然而神儿子身分的概念，亦有用作描绘以色列人的全体，或王的个人。古代近东惯常的理解，是王与神明有父子关系，往往更被视作是神所生。

六 2 随意挑选娶来为妻 部分学者将「随意挑选娶来为妻」一语，解作是指一夫多妻。多妻制既然无疑有人奉行，为何值得在此提出却是难以想象的事。因为即使是旧约时代的以色列，一夫多妻也是得到认可的行为。认为本节是指「初夜权」，是比较合理的看法。《* 吉

加墨斯史诗》以此为当时君王的暴政之一。作为神明的代表，王有权与任何出嫁的女子洞房。这作法大概是 * 丰饶崇拜的礼仪之一。本节所指的如果真是这种行径，罪行的严重性就不难理解了。



吉加墨斯史诗的洪水泥版

六 3 一百二十年 一百二十年的期限最可能是指人类寿命被减缩，因为上文下理正是讨论必死。本节虽然是出了名的难以翻译，现代学者公认的意见，都是趋向于译作「我的灵不会永远住在人里面」，即认定人类必死。

《吉加墨斯史诗》有助于理解罪行的本质，这句话也可能和不断追求不死有关；这样的一个追求，正是《吉加墨斯史诗》的主题。史诗的故事虽然发生在洪水之后，这些记述中的环节，却可以与古今人类的经历发生共鸣。来自埃玛尔镇的一篇智慧文献，说神明给予人类的寿数，顶多只有一百二十年。

六 4 内非林 内非林（nephilim，和合本：「伟人」）不是种族的名字，而是对某种人的形容。民数记十三 33 说他们和亚纳族人，都是迦南居民的一部分。后者被形容为巨人（和合本：「伟人」），但却没有证据证明内非林人也是巨人。可能性较高的看法，是这话是形容英勇的战士，或古代的游侠。

六 5~八 22

洪水

六 13 以强暴为洪水导因 按照《阿特拉哈西斯史诗》的洪水记述，神明降下洪水的原因是因为人类的「声音」。

它不一定与圣经的理由不同，因为「声音」也可能是强暴的结果。埃布尔的血有声音从地里出来（四 10），所多玛、蛾摩拉罪恶的声音也上达于神（十八 20）。声音的来源可能是声请神明对付强暴血腥的大量祈求，也可能是受害者惨极呼天的哀告。

六 14 歌斐木 新国际本将希伯来文「歌斐」译作「丝柏」（cypress）。所指的是什么材料已无从知悉，但无疑是一种木质坚硬耐久的针叶树木。柏是古代近东造船者常用的木材。同样，埃及人制造尼罗河上的轻舟，利巴嫩的香柏木也是上等的材料。主前十一世纪的《*温纳蒙日记》（Diary of Wenamon）即是例证。

六 14 古代世界的船只 能够承载水手货物，经受地中海巨大风浪的海船未曾发明之前，大部分船只都是用兽皮或芦苇制造，只在沼泽或河畔，供渔猎之用，长度不会超过十呎。长有一百七十呎的真正帆船，首先在埃及古王国时代（约主前 2500 年）的艺术品中出现，* 乌加列（主前 1600~1200 年）和腓尼基（主前 1000~500 年）的文献亦有描述。地中海也找到主前第二千年纪中叶（* 晚铜器时代）沉船的残骸。这些船只一般都是靠着观看岸线导航，目的地包括了克里特、塞浦路斯，和埃及、波斯湾、小亚细亚沿海的港口。

六 14~16 方舟的大小 按照一肘等于十八吋或四十五公分的比率，挪亚的方舟大约长四百五十呎（135 公尺）、宽七十五呎（22 公尺）、高四十五呎（13 公尺）。船若是平底，面积就有会幕的三倍（按：出二十七 9~13 是 100 肘×50 肘），排水量四万三千吨。按照 * 巴比伦版的《* 吉加墨斯史诗》，* 乌特纳皮什廷（Utnapishtim）所造的方舟，则是立方形或庙塔形结构（120×120×120 肘），排水量是创世记方舟的三至四倍。挪亚方舟没有导航设备——舵和帆都没有提及。船客的安危都在神的掌握之中。* 乌特纳皮什廷则有领航员，方舟的外形也可能是有法术的，因为他不能倚靠神明的护佑。

六 15~16 长度单位 肘是标准的长度单位，相等于十八吋（45 公分），即一个人前臂从指尖到肘的距离。其他单位包括了虎口、掌、指。「四指为一掌」，「二十四指为一肘」是古代近东一贯的计算方法。但例外也是有的：* 埃及以七掌为一肘，* 巴比伦到 * 迦勒底时代为止，以三十指为一肘（后者可能与他们的六十进制的数学系统有关）。

六 17 洪水的考古证据 现时还未有真具说服力，证明圣经洪水的考古证据。* 吾珥、基什（Kish）、舒鲁帕克（Shuruppak）、* 拉加什（Lagash）、* 乌鲁克（Uruk）等 * 苏美城市的泥沙层，视察结果只证明是来自不同的时期，不反映单一而大规模的洪水，同时淹没了它们（上述各城的居住层，起码可以追溯到主前 2800 年）。由主前七〇〇〇年开始一直有人居住的耶利哥城，则完全没有洪水带来的沉积。气候学的研究显示主前四五〇〇年到三五〇〇年间，本区特别潮湿，但也不能提供进一步的线索。针对挪亚方舟的搜寻，集中在土耳其凡湖（Lake Van）地区的阿格里达格峰（Agri Dagh，海拔 17,000 呎）。然而亚拉腊山脉众多的山头，没有一个在圣经的记载中提及过。在山上找到的木片，以碳 14 测定年代，证明没有一个是主前五世纪以前的。

七 2~4 每样七对 挪亚虽然将大部分动物的两只带进方舟，第 2 节给他的指示，却是洁净的动物要各带七对，鸟类也要各带七对。洁净的动物数目较多，以便在洪水后献祭，并且可以迅速繁殖，供人类使用。部分献祭 * 仪式指明每类动物要献上七只（参：代下二十九 21）。挪亚当然亦不会献上全部的动物。

七 2 摩西以前的洁和不洁 洁和不洁不是西乃山时新创的分别，而是早在挪亚时代已经存在。没有考古证据，证明埃及和美索不达米亚有与以色列等同的分类系统。这些文化虽然禁戒饮食，却是有限度的禁戒。例如某些动物只供某个阶级的人，或只能在月中的某日食用。然而在本段，我们却不能假定洁和不洁的分别对他们的饮食有影响。至此时为止，神仍未容许他们吃肉（见一 29）。洪水过后肉类赐给人作食物时（九 2~3），也没有按着洁和不洁的分界作出限制。因此在这时代，这个分别似乎只与献祭有关，与饮食无关。

七 11 天窗敞开 经文用富有诗意的「天上窗户」，来形容降雨下来的开口。这里所用的不是科学化的用语，而是反映观察者的角度，正如我们也说太阳会「日落」一样。在古代近东文学中，「天上窗户」一语只在另一处地方出现。迦南神话描述 * 巴力自建的居所，「窗户」就形容为云中的裂缝。然而就在此处，它也和下雨无关。美索不达米亚的文献有另一种的说法：东西两面有天上的大门，供太阳日出日落时使用。然而它也是云和风的入口。

七 11~八 5 洪水的时期 依照数据如何合并，洪水记

述中实耗时间的总长度也可以有几种的看法。按照第七章 11 节和第八章 14 节提供的数据，挪亚一家在方舟中逗留了十二个月零十一日。实际的日数得视乎每个月以多少日计算，以及有没有调和阴历阳历之间的分歧。有人认为那十一日可圈可点。因为阴历一年（月亮十二次圆缺的时间）共三百五十四日，正比阳历一年（地球围绕太阳一周）少了十一天。

八 4 亚拉腊 亚拉腊山脉位于土耳其东部的凡湖地区，亚美尼亚一带（* 亚述碑文称之为乌拉尔图(Urartu)）。列王纪下十九 37，以赛亚书三十七 38，杰里迈亚书五十一 27 都提到过这个山脉（最高峰高达 17,000 呎）。然而《* 吉加墨斯史诗》，则清楚指明洪水事件主角的方舟搁浅在哪个山头上：库德斯坦南部的尼西尔山。

八 6~12 古代近东雀鸟的应用 挪亚史中一幅不朽的图画，是他放出雀鸟以求知悉舟外的情形。《* 吉加墨斯史诗》和《* 阿特拉哈西斯史诗》的洪水故事中，雀鸟也有同样的用法。但放出的不是乌鸦一次，鸽子三次，而是鸽子、燕子、乌鸦。鸽子和燕子找不着陆地都回来了，乌鸦却和八章 7 节的形容一样，一面叫一面飞翔，但却不再回来（《吉加墨斯史诗》11.146~54）。古代的领航员有用鸟来寻找陆地的习惯，但挪亚已经登陆，无需导航。他使用雀鸟不是要断定方向。此外，雀鸟的飞行路线有时也作观兆之用。但创世记和吉加墨斯都没有观察放出雀鸟的航线。

八 7 乌鸦的习性 与放出后会回巢的鸽子、斑鸠不同，乌鸦对航海者的功用是牠的航线。借着观察牠选择的方向，海员就能断定陆地之所在。明智的作法是先放乌鸦，然后利用别的雀鸟来断定水深，以及可供登陆之处。食腐肉是乌鸦的习性，因此必然有足够的食物。

八 9 鸽子的习性 斑鸠和鸽子的续航能力有限，领航员利用牠们来断定登陆地点。牠们自行回来，就证明附近没有可供着陆之处。鸽子居住的高度比较低，以植物为食。

八 11 橄榄叶的意义 鸽子叼回来的橄榄叶子，显示出橄榄树淹没后长出新叶所需的时间，作为洪水深度的线索。同时亦作为洪水之后新生命和丰饶的象征。橄榄树的生命力极强，砍伐也不易死去。这个新拧下来的嫩枝，让挪亚知道复原已经开始。

八 20~22 祭坛的使用 古今很多宗教都普遍使用祭坛。圣经中的祭坛通常用（凿过或未经加工的）石块筑

成。但在某些情况下，一块大石已足够使用了（士十三 19~20；撒上十四 33~34）。很多学者相信祭坛被视为神明的饭桌，因为普遍的观念以为祭物是其粮食。然而这个象喻在旧约却得不到肯定。

八 20 挪亚献祭的用意 圣经没有说明挪亚献祭的用意。经文所称的「燔祭」，在祭礼系统中有广泛的应用。可能比较有用的作法，是看看经文不把这祭称为什么。它不是赎罪祭，也不以感谢祭为名。燔祭通常与向神代求和恳请有关。反之，《* 吉加墨斯史诗》和更早期的 * 苏美洪水故事，洪水过后所献的祭包括了浇奠、素祭，和祭肉，来大宴诸神。古代世界献祭的宗旨，一般来说是以饮食为礼物，平息神明的怒气。这可能就是美索不达米亚洪水事件主角的用意。

八 21 馨香之气 本节而至于整个五经，都形容献祭能够产生馨香之气——这是古代视祭物为神明食物之观念的后遗用语。这形容的生动性远比《* 吉加墨斯史诗》为低，这史诗描述饥饿（整个洪水时期饮食都被剥夺了）的神明「像苍蝇一样」拥到祭物那里，庆幸终于得到解救。

古代近东的洪水记述

古代近东洪水记述中最重要的两个，记载在《阿特拉哈西斯史诗》和《吉加墨斯史诗》中。在这些记述中，主神恩里勒恼怒人类（《阿特拉哈西斯史诗》描绘他受人类的「声音」所烦扰，参看六 13 注释）。在试图利用旱灾和瘟疫减少人口、纠正处境而失败之后，他在神明大会中说服降下洪水，灭绝人类。伊亚神成功地向一个忠心的信徒作出预先警告，指示这个作王的信徒建造一艘船；不但可保他全家的性命，还要包含精通各样文明艺术的代表。城中其他人所得的消息，是王受神明的恼怒，所以要离他们而去。这艘抹了松香的船有七层高，可能是立方形，但更有可能是庙塔（ziggurat）的形状（参十一 4 注释）。暴风雨持续了七日七夜，雨后船搁浅在尼西尔山上（Mt. Nisir）。雀鸟被放出来，以断定出船的日子。他们接着所献的祭，神明十分感激，因为自从洪水开始以来，他们已经绝了粮食（祭物）。

《阿特拉哈西斯史诗》鉴定为主前第二千年纪初叶的作品。《吉加墨斯史诗》虽然要到第二千年纪后期才达到现有的形式，却使用了第三千年纪末叶已经开始流通的材料。单从上文的概述，已经可以看出几个异同之

处。古代近东记述与创世记所指的，无疑是同一场洪水。如此就能解释相似的地方。记述之间有出入，因为每个文化都是从自己的神学观和世界观的角度，来看这场洪水的。

九 1~17

与挪亚所立的约

九 2~4 古代世界之葷食 古时的餐桌上很少有肉类。豢养牲畜的目的主要不是为了肉食，而是提供奶和毛。只有在动物死亡或被杀献祭后，才有肉类供应。肉类如今虽已列为被认可的食物，带血的肉仍受限制。古时视血为生命力的所在（申十二 23）。这禁令不是说血一滴也不可以吃，只是让血流净就可以了。食用之前让血流净的意思，就是把动物的生命归还给赐牠生命的神。这样做亦肯定他们是获准取去这生命，以宾客的身分享受神所赐的丰盛。其作用与现代信徒饭前的祝福没有什么分别。这禁戒是圣经独有的，古代世界没有一个地方有相似的例证。

九 5~6 死刑 由于人具有神的形像，其生命也受神保护。在神面前保存生命的重责，落在人类的手中。如此古时的血仇，和现代社会的死刑，就在此设立为制度。在以色列社会中，报血仇的责任属于死者的家属。

九 8~17 约 * 约是两方面当事者之间，所达成的正式协议。盟约中最重要的，是条款的部分。这条款可能对单方面，或双方面都作出要求。神在这约中负责整个条款，而不加诸挪亚一家身上。这约和后来与亚伯拉罕所立的约，以及建基于亚伯拉罕之约的其他盟约不同，它不包括拣选，启示也没有进入新的阶段。这约也是与一切活物立的，不只是人类。

九 13 虹的意义 以虹为立 * 约的记号，并不表示它是前所未见的第一道天虹。记号的作用得视乎它所代表的意义。同样，* 割礼虽被指定为与亚伯拉罕所立之约的记号，却是古已有之的习俗，不是亚伯拉罕一家的新创。按照《* 吉加墨斯史诗》，女神 * 伊施他尔指着项链的天青石（lapis lazuli，一种深蓝色含有金色黄铁矿成分的准宝石）起誓，宣称永远不会忘记洪水的日子。在一幅主前十一世纪的 * 亚述浮雕中，云中伸出两只手来，一手赐福，另一只手却握着弓。这意象很有

趣，因为译作天虹的字眼，同时亦可解作这武器（弓）。

九 18~28

挪亚关于众子的宣告

九 21 喝酒 酿酒最早的证据，来自新石器时代的伊朗（札格洛斯地区）。考古学家发现了一个鉴定为主前第六千年纪的广口瓶，瓶底有葡萄酒的残渣。

九 24~27 族长的宣告 挪亚发现含的不当行为，便咒诅迦南，祝福闪和雅弗。在圣经材料中，族长的宣告往往是关乎儿子将来在地之肥沃、家庭之繁衍、亲属之关系几方面的事。创世记在二十四 60，二十七 27~29、39~40，四十八 15~16，四十九 1~28 都是例子。按照这个习俗，我们可以作出几个关乎本段的结论。首先，含不检的行为没有必要被视为咒诅的「原因」，它也可能不过是导火线。例如参较艾萨克要求以扫为他预备美味，好祝福他；食物不是祝福的原因，只是制造合宜的气氛而已。其次，迦南似乎无故受歧视，也没有值得不安之处。我们可以假定宣告的内容比所记的广泛，其中也有对含不利的说话。圣经作者没有保存整个宣告的必要，他只需节录与论旨有关，及对读者有切身关系的说话就可以了。迦南人是含的后裔中，以色列最为熟悉的一族。其三，我们没有必要将它视作出乎神的预言。本段没有「耶和華如此说……」；这宣告是族长的，不是神的（参二十七 37 用第一人称的「我」字）。尽管如此，他们对于这种宣告依然很慎重，并且相信它能够影响历史的发展和个人的命运。

十 1~32

万国图

十 1 分界的准则 挪亚一家族谱所提供的，是此后古代近东的历史地理民族分布的资料，在沿海地带、北非洲、叙利亚—巴勒斯坦、美索不达米亚定居的线索。所有重要的区域，以及将来在某些程度上，会与以色列发生接触的国家，如埃及、迦南、非利士人、耶布斯人、* 以拦、亚述等，都已包括在内。这名单反映出写作时「世界」政治上的分割情形，亦肯定表示以色列人的根源可以追溯到美索不达米亚。然而本章却没有试图按人

种分组。古代人更加重视的，是国籍、语言、民族的分野。

十 2~29 个人、父系、政治的名字 「万国图」列数挪亚后裔名字的用意，是要反映整体的人类，并且在地缘政治的分割和宾主的关系上，给人简要的印象。本段所列的民族共有七十个。这数字在其他经文也有出现：它是雅各布一家进入埃及的人口（创四十六 27），国家代表的数目（七十长老，出二十四 9；结八 11）。其他以七十代表全体的例子，还有 * 乌加列诸神，以及基甸（士八 30）和亚哈（王下十 1）儿子的数目。部分学者认为民族名单上的亲属关系不是反映血统，而是反映政治上的宾主关系（宗主藩属）。圣经有时用亲戚的用语，来表达政治上的关系（王上九 13）。所列的有些似乎是部落或国家的称号，不是人名。在 * 汉摩拉比族谱中的名字，一部分也是部落名称或地名，证明了这在古代典籍中，不是罕见的作法。作为纵向的族谱，本段的作用不过是确立不同类别之间的关系而已。

十 2~5 雅弗族 雅弗的后裔虽然不尽位于相连的地区，就以色列的角度而言，他们全部都能够以来自海之彼岸来定义（参 NIV 第 5 节「航海民族」）。一幅来自主前第七或第八世纪 * 巴比伦的世界地图所反映的地理世界观，认为远在海外，有很多处于文明边缘的民族。本段所列的名字，不少都被考证为小亚细亚（玛各、土巴、米设、提拉、陀迦玛）、爱奥尼亚群岛（多单）、塞浦路斯（伊莱沙、基提）的地区或民族。按照 * 亚述和 * 巴比伦的记录，有几个似乎源自黑海以东及伊朗高原的区域——辛梅里族（Cimmerian；歌篋）、西古提（Scythia；亚实基拿）、米底亚（Medes〔译注：在其他经文中，此字中文皆译为玛代〕；玛代）、帕弗拉贡（Paphlagonia；利法）。他施的问题最是棘手，一般考据视之为西班牙，但这样一来，它便处于其他名字的地理范围之外了。然而本段主题将这些「国家」视为希腊人或印欧民族，因此它可能与撒丁岛（Sardinia）或迦太基有关。

十 6~20 含族 含族族谱共通的主题，是它和以色列人在地理、政治、经济上，都有极密切的重要性。这些国家是以色列的主要对手，并且简直是围堵以色列（埃及、阿拉伯、美索不达米亚、叙利亚—巴勒斯坦）。本段最重要的是，埃及（古实、弗、麦西及其后裔）和迦南（希未、耶布斯等各个民族）范围之内的政治布局。

值得注意的，是有几个民族在人种上属闪族人（迦南人、腓尼基人、* 亚摩利人）。此外，名单上还有一些简短的记载（宁录和迦南），打破了标准的族谱格式，并且引进一些在以色列后世历史中的重要地区（* 巴比伦、* 尼尼微、西顿、所多玛、蛾摩拉）。

十 8~12 宁录 多年以来，解经家一直试图将宁录鉴定为已知的历史人物，如杜库提宁努他一世（Tukulti-Ninurta I，圣经士师时代一位亚述王），或美索不达米亚神祇如宁努他（Ninurta）。后者是战神和猎户的守护者，在一个神话中，他追踪到好几只异兽，或击败，或杀死。然而按照创世记的记载，宁录很明显是位人类的英雄，不是神祇，亦不是半人半神。部分教父接受了晚期犹太传统，视他为巴别塔的建筑者和拜偶像的创始人，但这是完全没有圣经根据的看法。宁录的国度从美索不达米亚南部（10 节）扩张到北部（11 节），与近东史上第一个帝国亚甲德（Agade）王朝的发展大致相同。这王朝的统治者如撒珥根（Sargon）和纳兰辛（Naram-Sin）等（约主前 2300 年），都是古代最英武的君王。以力（即 * 乌鲁克）也属宁录的王国，这城曾被 * 吉加墨斯所统治，也是苏美最古老最重要的文化中心之一。

十 21~31 闪族 闪虽是挪亚的长子，族谱却排名最末。将经文重点所在的一支于最后列出，是创世记的惯例。表中所列的（按我们的人种尺度），包括了闪族和非闪族国家。例如 * 以拦（底格里斯河东面）和路德（小亚细亚南部之里底亚）都是非闪族人，但两处地方后来都在历史上有密切的关系。示巴、阿斐、哈腓拉都是阿拉伯的区域，* 亚兰源于底格里斯河东、以拦以北，后来却与主前第二千年纪后期支配叙利亚和美索不达米亚北部之亚兰人牵上关系。

十 25 分地 这句话的传统理解是指巴别塔事件（创十一 1~9）后人类分为列国，但也有别的解释。例如它可能是指人类社群分为定居务农和游牧为业，亦有可能是描述一个彻底改变古代近东文化的集体迁移——甚或是创世记十一 2 中离群朝东南迁徙的人。

十一 1~9

巴别塔

十一 1 共通的语言传统 * 苏美名为《恩默卡尔与阿拉塔之主》(Enmerkar and the Lord of Aratta) 的史诗, 保存了全人类共享同一语言之时代的记述。它所描述的, 是一个没有野兽, 众人间只有和谐的时代: 「宇宙同声对 * 恩里勒用同一语言说话」。它又报导语言被改变, 并带来「冲突」。这里完全没有与巴别塔对应的记述, 但神明变乱语言, 却证实是古而有之的主题。

十一 2 示拿 示拿是圣经描述底格里斯、幼发拉底二河下游盆地的用语。学者早已鉴定这字在语言学上, 等同于「苏美」, 正是人类文明最先出现的地区。* 吾珥、埃里杜、* 乌鲁克、尼普尔, 是远古时代本区的主要城市。

十一 3 制砖科技 本段描述以窑烧的砖头取代石块。巴勒斯坦以到处都有石头, 作为重要建筑物的地基, 上层建筑则以晒干的泥砖造成。这个地区没有使用窑烧的砖头的必要, 也找不到曾经存在的考古证据。然而在美索不达米亚南部的平原, 必须到颇远的地方, 才能开采石头, 搬运过来。窑烧砖头的科技在主前第四千纪末期已经形成。这科技的成品以沥青作为胶合料, 不但防水, 更坚硬如石头。由于制造过程昂贵, 只有重要的公共建筑物才会使用。

十一 4 都市化 都市化是主前第三千纪最初几个世纪间, * 苏美人率先在美索不达米亚南部发展的。这期间的「城市」不是为给人居住而设的。城中是公务机关, 主要是宗教性建筑和仓库, 以城墙围绕。早期城市的政府是由庙宇的长老组成, 因此这些城市也不会另建政府大厦, 但却可能有公务员的官邸。修筑城市所反映都市化的趋向, 不难视作避免分散的作为。都市化所带来分工合作的生活方式, 方便大规模的灌溉和丰足的农产, 使更多人可以在同一个地区居住。创世记十三章亚伯拉罕和罗得的故事, 足证未经都市化的人, 有分散居住的必要。

十一 4 塔 美索不达米亚南部之初期城市最显著的特色, 是其庙宇复合建筑。复合建筑往往就等于整个城市。这期间的庙宇复合建筑是由庙宇本身, 即崇拜守护神之所在, 以及「庙塔」所组成。庙塔的设计是作为从天(神的门)下地的阶梯, 使神明能够临到自己的庙中和城中, 带来福气。它是为方便神明及其使者而设的。这种阶梯是 * 苏美神话的特色, 雅各布也曾在梦中得见(创二十八 12)。庙塔以晒干的砖头为骨干, 填以泥土和碎砖,

并以窑烧砖头为外壳。内部完全没有房室走廊, 支持阶梯是整个结构唯一的作用。位于庙塔顶端的, 是为神明而设的小房, 备有床榻和桌子, 定期供应食物, 以便神明在降临之际休憩。此时的节期和仪式, 没有一个显示庙塔有任何为人类而设的用途。它是完全为神明而设的。祭司固然需要登塔提供新鲜食物, 然而庙塔依然是圣地。在这个异教世界宗教发展到神明化身为人的时期, 庙塔是其代表性的建筑。

十一 4 塔顶通天 这句话几乎百分之百是亚略得文学用以形容庙塔的用语。此外一个名为《松马阿卢》(Summa Alu, 意即「倘若一城……」) 的系列, 记载了一连串针对建筑得很高的城和塔, 不可思议的凶兆。城若向天举头, 就会被人弃守, 或国位更替。升高如山峰的城会变为荒场, 它若如云升天, 灾难就会降临。

十一 4 传扬我们的名 这些人想要传扬自己的名。这是神在其他经文认可的渴望, 祂亦曾应许要使亚伯拉罕和戴维的名为大。留后是传名的方法之一。想要传扬自己的名本身虽然没有邪恶或犯罪之处, 我们仍当了解这个欲望或会令人着魔, 而至采取不正当手段。

十一 4 免得分散 同样, 这些人不愿意分散也是合理的。神虽然将生养众多, 甚至能够遍满了地的高贵能力赐给他们, 却没有勒令他们分散。生养众多而非分散, 才是达成遍满地面的方法。经济环境能够逼使任何一群人分散, 这也是他们进行都市化的原因。神分散他们, 不是因为不要他们同在一起, 而是因为他们合力作恶, 正如我们也会将胡闹的孩子分开一样。

十一 5 降临来看 兴建庙塔原是让神明降临人间, 接受膜拜, 赐福给人。神确是「降临」视察了。祂不但没有因为人类提供这个方便而喜悦, 反而因为庙塔的概念, 引导异教崇拜进入新的阶段而忧心。

十一 8 * 乌鲁克时期的定居型式 这个记述有很多特征, 都显示记述的时间背景是主前第四千纪末期。在这期间水平面低落, 底格里斯—幼发拉底盆地南部因此宜于定居。当地不少定居的遗址显示, 美索不达米亚北部文化随其中居民而来。同样, 在称为晚 * 乌鲁克时期的时代(主前第四千纪末期)中, 这些美索不达米亚南部居民固有的文化和科技, 突然在近东各个定居地点出现。换言之, 第 2 节提及的迁移和第 9 节提及的散居, 都在考古学家鉴定发生在主前第四千纪末期的定居型式中, 找到了共通之处。都市化、庙塔原型、窑砖

实验，也都合乎这段时期。

十一 9 古巴比伦 * 巴比伦的古史已经难以稽考。这城原址只能挖掘到主前第二千年纪的初期，幼发拉底河水位的变迁，已经破坏了更低层的遗迹。主前十八世纪成为 * 旧巴比伦帝国首都之前，美索不达米亚文学对巴比伦并无重要记载。（译注：在全本旧约中，巴比伦一名在希伯来原文中都是「巴别」，中译「巴比伦」来自新约希腊文。）

十一 10~32

闪族一系、亚伯拉罕一家

十一 28 迦勒底的吾珥 亚伯拉罕的家族源自迦勒底的 * 吾珥。近代学者多年以来，一直以为南美索不达米亚的 * 苏美名城，就是惟一的 * 吾珥。然而这个南部城市为何称为「迦勒底」的 * 吾珥，却很令人费解，因为当代的迦勒底人主要在美索不达米亚北部定居。

最近美索不达米亚的文献数据提供了另一个可能，文学证据显示北部离哈兰（他拉举家迁往此处）不远，还有一个名叫 * 吾珥的小镇。称此镇为迦勒底的 * 吾珥，有别于南部的名城，是很合理的事。这样一来，圣经为什么素以「巴旦 * 亚兰」（创二十八 2）或两河的亚兰（Aram Naharaim，创二十四 10，和合本：「米所波大米」）作为亚伯拉罕的本乡，就很容易解释了（因为两个名字所指的，都是底格里斯河和幼发拉底河之间的北美索不达米亚）。

十一 30 古代近东对不育的看法 无后对古代世界的家庭来说是很大的不幸，因为它打断了子继父业的模式，又使夫妻年老时无人照顾。法律因此制定了补救的方法，容许妻子无子的人与婢女（* 汉摩拉比法典、* 努斯文献）或妓女（利皮特—伊施他尔法典）同房。所生的子女若得父亲认可，就能成为承继人（汉摩拉比法典）。埃布兰和撒莱年老时以婢女夏甲为承继人的法定代理孕母，所采取的就是这个策略（见：创十六 1~4 注释）。

十一 31 哈兰 哈兰位于南部的 * 吾珥西北五百五十哩，巴里卡河（幼发拉底河上游一支流）的左岸，今日在土耳其之内，距离叙利亚边界约十哩。这城在 * 马里文献（主前十八世纪）中占极重要的地位。它是北美

索不达米亚 * 亚摩利人聚居的中心地，同时亦是交通要冲，并有供奉月神辛（Sin）的庙宇。因为一直有人在当地居住，考古挖掘很有限。

十二 1~9

亚伯拉罕旅居迦南

十二 1 父家 男子在古代世界中的地位，是作为父亲家中的一份子。在一家之主死后，承继人便得承袭其身分和责任。这地位亦与祖业和土地认同。埃布兰离开父家，就是放弃了得到祖业和家产的权利。

十二 1 立 * 约应许 土地、家族、祖业都是古代社会最重要的因素。对农夫和牧人来说，土地就是生计。对城市人来说，土地代表他们政治上的地位。而子孙代表将来；儿女在父母年老时供给他们，使家系延续一代。他们能安葬父母，并且光宗耀祖。在一部分古代近东文化中，这是安享来生的必要条件。亚伯拉罕放弃在父家之地位，同时亦自我剥夺了这些保障，把生死、地位、将来、保障，全都放在耶和华中。

十二 6 摩利橡树 这树大概是棵大泰博橡树（学名 *Quercus ithaburensis*）。它是示剑的地标，可能也是教师（这是摩利一语的本义）、士师听讼或讲学之处（如：士四 5 底波拉的棕树，和 * 乌加列史诗《* 阿赫特》（Aqhat）中达尼珥（Danil）的审判树）。这种树除了作为树荫很有价值以外，其茂盛更是 * 丰饶崇拜的象征，因此经常用作祭偶的地点（不是崇拜对象）。

十二 6 示剑 示剑的原址考证在今日纳布卢斯（Nablus）东面的巴拉塔遗址（Tell Balatah），距离耶路撒冷约三十五哩。可能由于接近基利心山和以巴路山，这城作为圣地有极悠久的历史。它位于两山之间山隘的东口，地点极具战略性，故此也成为了重要的贸易中心。早在 * 中铜器时代第一期，法老塞索特里斯三世（Sesostris III；主前 1880~1840 年）的埃及文献已经提及过示剑。按照考古学家的挖掘，* 中铜器时代第二 A 期（约主前 1900 年）已经有无城墙的村落，* 中铜器时代第二 B 期（约主前 1750 年）开始有防御工事。

十二 6~9 祭坛的重要性 祭坛的功用，是作为献祭的平台。在新地方筑坛，更有引进某一神祇，在当地开始崇拜的意思。亚伯拉罕在每个安营之处筑坛，划定了「应

许之地」的界线，并且开了日后作为崇拜地点的先例。

十二 10~20

亚伯拉罕在埃及

十二 10 那地遭遇饥荒 叙利亚—巴勒斯坦的生态平衡十分脆弱，完全得倚靠冬春两季的雨水。雨水若不如期到来，或过多，或过少，甚或无雨，就会损及耕种和收成。旱灾而致饥荒，在本区并不罕见。埃及蒲草纸文学「阿纳斯塔西第六蒲草纸」(Anastasi VI) 记载曾有一整个部族，旱灾时下到埃及。现代考古学家和地质学家找到证据，显示主前第三千年纪末期到第二千年纪初期，当地有三百年一次的大型旱灾循环——正是亚伯拉罕生存的时代。

十二 11~12 称妻子为姊妹 妻子 / 姊妹的主题在创世记中出现了三次。其功用是（一）作为外侨面对本地当权者时的自保之法，（二）在创世记十二章，作为神与被认为有神性之老间的竞争，（三）史事讲述到立 * 约子嗣受到威胁时，为加强其中悬疑成分而设的文学主题。这个作法背后的理论大概是掌权者有意将女子收入后宫时，女子的兄弟可以和他讨价还价，丈夫却大有可能被杀害。每次夫妻二人都不但得以团圆，还更加富裕，当地统治者则大失面子。在个人的层面上，这史事对埃布尔兰贬多褒少，但与其他史事相比，则更突出他的人性。



示剑在中铜器时代的城墙

十二 11 年老撒拉的美貌 撒拉被形容为美丽的女子，

但这时她已经有六十五至七十岁了。形容她的词组有时用来形容美妇（撒下十四 27），但不一定是指女性的魅力或吸引力。它有时也可以用来描述男子之英俊（撒上十七 42）。或许更值得一提的，是圣经也曾经用过这个字眼来形容上等的牛只（创四十一 2）。因此我们没有必要以为撒拉奇妙地保持着年轻貌美的姿态。她的举止、风度、神采、打扮，都能够给人夺目的印象。

十二 10~20 便尼哈桑的古墓壁画 位于便尼哈桑（今日中埃及明亚市（Minya）附近）的第十二王朝（主前十九世纪）克农霍特普三世（Khnumhotep III）古墓壁画，描绘了将原料和新奇货物（乳香、天青石等）运到埃及的无数「亚洲人」商队之一。这些人是身穿彩衣，携眷同行的武装商人，带来的驴子载满了「牛革」和青铜锭子等众多商品。他们的服饰和到达埃及之便利，可能正反映了埃布尔兰一家的外貌。埃及为古代近东其他地方无数因战乱或饥荒而至的难民，提供了市场、食物，和短期工作。

十二 17 灾病的性质 古代世界假定病患全部都是一个或多个神明不悦的结果。洁净和献祭的礼仪以及草药，都能缓和传染性的疾病，但病因却是灵性而非物质性的问题。初民视病患为犯罪或冒犯某种习俗的直接后果，是以设法断定作祟的是哪个神祇，和怎样予以安抚。他们以法术和咒语，来增添医药的效力。

十三 1~18

亚伯拉罕与罗得

十三 1~4 亚伯拉罕的行程 这家人是游牧民族，因此途中必须定期停站，寻找水草来放牧牛羊。主前第二千年纪初期尼革地区（Negev，和合本：「南地」）的人口比现今稠密，或许能为这行程提供具体的驿站（参：出十七 1）。亚伯拉罕回到伯特利一带，显示经文回到了盟 * 约的叙述，并且为与罗得分离作好准备。从埃及边界到伯特利和艾，大约是二百哩的行程。

十三 5~7 牧人的需要和生活方式 水草是游牧民族成功的必备条件。四月至九月炎热干旱，他们必须将牛羊赶到较高的地区，才能找到牧草以及溪涧水泉。十月至三月较冷较湿，这时牲口必须回到平原放牧。因为这种季节性的迁徙，牧人若不想长期离开本村，就一定要

接受无根的半游牧生涯，全家随牛羊移居。他们最主要的学问，是有关放牧沿途自然资源的知识。关于水草使用权的争执，是导致牧人不和最常见的因素。

十三 7 迦南人和比利洗人 请参看：出埃及记三 7~10 的注释。

十三 10 约但河平原 从伯特利附近的山地，应该可以俯瞰约但河谷和死海北部的地区。虽然今日死海周围不是什么宜人的地带，本节却明言在遭受耶和華审判之前，情况截然不同。值得指出的一点，是约但河沿岸高原还有大片足以放牧的土地，可能也包括在本节的记载之内。

十三 12 迦南的界限 圣经每处地方，都视约但河为迦南的东界（民三十四 1~12 尤然，并参其注释）。故此罗得迁到平原的城邑，就很清楚是离开了迦南地，把它完全让给埃布尔兰。

十三 18 希伯仑 希伯仑城位于犹大山地（海拔约 3,300 呎），耶路撒冷西南约十九哩，别是巴东北二十三哩。它是通往东面之拉吉和北面的耶路撒冷两条古道会集之处，地位重要，自古一直有人居住。当地的泉水和井水，足以种植橄榄、葡萄，以及应付创世记二十三章所形容的那种半农牧经济的需要。圣经说希伯仑「比埃及的锁安城（即亚华里斯〔Avaris〕）早七年」被建造，据考证是主前十七世纪（参：民十三 22 注释）。和在伯特利一样，在此筑坛之举将本城变为后世的宗教中心。族长后来在此埋葬，更加强了它在政治上的重要性（可见于戴维的史事：撒下二 1~7，十五 7~12）

十四 1~16

亚伯拉罕拯救罗得

十四 1~4 东方四王 学者多次考证这四王，企图把他们与已知的历史人物连结，但一直没有成功。然而地名的考证，则有一定程度的把握。其他经文指出示拿是美索不达米亚南部的平原，最古时称为 * 苏美，后来属 * 巴比伦。以拉撒与 * 亚述一个古名 (a. la5. sar) 对应。* 以拦是当时美索不达米亚东面，从里海到波斯湾整个地区（即今日的伊朗）通用的名字。戈印最不容易鉴定，一般认为与 * 赫人（位于今日土耳其东部）有关的原因，是戈印王提达的名字，与赫人常见的王族名字图达利亚斯 (Tudhaliyas) 相似。所指的若是一组人，戈印

最可能是形容一个「野蛮人」的联盟（* 亚喀得人的对应名称，是乌曼曼达〔Umman Manda〕）。在 * 马里文学中，这名是指哈纳特人 (Haneans)。主前第二千年纪的上半，虽然有好几段以拦和美索不达米亚权势有亲密关系的时期，赫人却不太可能和他们牵上关系。我们知道赫人地区有 * 亚述商旅的贸易站，但却完全没有军事合作的证据。我们对赫人早期历史所知极少，没有什么数据告诉我们赫人从哪里来，并且何时在安那托利亚 (Anatolia) 定居。东方四王的名字都很地道，但没有一个能与在这段时期执政的君王连上关系。譬如主前十八世纪马里有一位王子，也是名叫亚略。没有任何数据显示巴勒斯坦有一部分，如第 4 节所说是受以拦操纵；但我们同时亦必须承认，我们对这个时期史实的知识，有很多空白之处。迦南五王没有一人在圣经以外的文献出现过。尽管偶尔有人提出某个典籍可能述及所多玛，这些城市没有一个有确实的考证。

十四 5~7 东方四王的路程和战绩 四王行军路程的编排，是依照时序文献的一贯格式。他们顺着所谓的王道——即位于约但河谷东缘，外约但主要之南北大道——自北至南行进。亚特律在后来称为加宁之首都的近邻，它本身是加利利海东缘，利乏音人居住之地区的首都。我们对这些人以及苏西人、以米人几乎一无所知，只知乔舒亚征服迦南时，他们全都被形容为当地的巨人（参：申二）。基列北部的哈麦，是他们的下一站。沙微又称基列亭，十二支派分地后属于流便，接近摩押地区。何利人所住的，是南面下一个区域，后来称为以东。侵略者到达亚喀巴湾 (Gulf of Aqabah; 伊勒巴兰=以拉他?) 之后，转往西北进击加低斯巴尼亚（当时名叫安密巴）的亚玛力人，和山地南部的 * 亚摩利人。这条路接着把他们引到死海以东和以南的平原地区。所多玛和蛾摩拉的地点，至今未有确定的考证，然而部分学者相信二城的遗址是在死海海底（参：创十九注释）。西订谷一役之后，四王沿约但河西岸直走到迦南最北的但，才被亚伯拉罕和他的壮丁追上。

十四 10 石漆坑 这个地区沥青盛产到从地底下冒上来，甚至浮在死海海面的地步，石漆坑十分普遍。原文译作「坑」的字眼与旧约其他形容水井的字相同，一般是指掘出来的地点。换言之，西订谷有很多开采沥青的矿坑，作为五王避难之处（他们是「自己吊下去」，不是「掉进坑里去」）。

十四 13 「希伯来人」 埃布尔兰被形容为「希伯来人埃布尔兰」。「希伯来人」的称号，初时只是指外来的人。除了本节以外，这话亦曾用作形容在埃及的约瑟（如三十九 14~17），以色列奴隶之于埃及主人（出二 11），乔纳之于海员（拿一 9），以色列之于非利士人（撒上四 6）等类似的情况。部分学者认为这种用法中的「希伯来人」不是指一个民族，而是指不少古代文献中称为「哈比鲁」（Habiru），主要是流离失所的社会阶层。

十四 14~16 精练壮丁三百一十八人 我们在此发现埃布尔兰家势之大（318 名新丁或雇佣）。形容这些人的字眼，旧约其他地方没有再用过，但却出现在主前五世纪一封 * 亚喀得函件之内。不论埃布尔兰是活在当地居民主要是牧人和村民的 * 中铜器时代初期，还是有比较多设防城邑的 * 中铜器时代后期，他的家军都足以和当地任何一个武装部队匹敌。即使到了 * 亚马拿（El Amarna）时代，任何城邦的军队都不会比他们大多少。

十四 15 战术 埃布尔兰在地处当地北界的但，追上东方列王的军队。他采取的夜间突袭战略，早至士师时代的埃及文献和 * 赫人典籍，已经找得着例证。

亚伯拉罕的信仰

亚伯拉罕来自非一神信仰的家庭（见：书二十四 2、14），是很值得留意的一点。他们亦会和古代世界当时的人一样，接受多神信念。这种思想体系以为神明与自然力量有关，并且藉自然现象显示自己。这些神明不会彰显自己的本性，也不会让人知道什么事会取悦或触怒他们。奉承、诱哄、迁就、安抚，是崇拜的方法。摆弄操控他们，是对待他们的手段。他们是按人形像被造的神明。神与亚伯拉罕立约的主因之一，就是要向他启示真我——纠正人类对神的错误成见。然而这是按部就班成就的计划，不是一次的启示。

按照圣经的描绘，主耶和华不是亚伯拉罕素来崇拜的神。祂向亚伯拉罕显现时，并不是给他一套教义，要他行什么仪式，或对他要求什么，而是向他提出协议。耶和华没有告诉亚伯拉罕祂是惟一存在的神，也没有要他不再崇拜他家族素来崇拜的神祇。祂没有叫他弃绝偶像，更没有宣告弥赛亚或救恩的来临。祂只是说祂有些事物要给亚伯拉罕，条件是他必须首先愿意放弃一些东西。

在古代近东复杂的多神系统中，具有宇宙性地位的大神虽然受到国家或王室的崇拜，和普通人却没有接触。一般人自己或家庭崇拜的焦点，通常是本地或家族的神祇。我们可以从政治的角度理解这点。我们虽然承认尊重国家领袖的权柄，地区性问题却交由地方政府处理，毋需给总统写信。主前第二千年纪初期美索不达米亚一个重要的宗教发展，正与这个政治常识对应。当时人开始各自有「私人的神」，这些神后来又一代传一代地成了家族的神。这些大都是地位低微的神祇，有时甚至不过是幸运的化身而已。但他们相信这种私人的神，才会特别照顾家庭或个人，以福气和好运，作为崇拜和顺服的酬劳。当时人虽然不会不拜其他的神，私人的神总是个人和家庭大部分崇拜的焦点。

亚伯拉罕最初对耶和华的响应，可能亦与此相仿——换言之，亚伯拉罕可能视耶和华为一位愿意成为他「神圣保荐者」的私人神祇。圣经虽然没有表示耶和华向他作出对一神信仰的解释或要求，也没有表示亚伯拉罕如此响应，对耶和华的崇拜总是支配了亚伯拉罕的宗教经验。亚伯拉罕与本地、父家、祖业一刀两断时，亦同时斩断了一切宗教上的关系，因为这些神祇是与土地、政治、民族息息相关的。亚伯拉罕到了新的地方，就没有了地区性的神祇；作为新的民族，也不会带来原有的家族神祇；离开本国之后，他也没有了本国或本城的神。填补这空虚的，正是成了「亚伯拉罕、艾萨克、雅各布的神」的耶和华。

十四 17~24

埃布尔兰与麦基洗德

十四 17~20 麦基洗德 麦基洗德称为撒冷王，由于他接受部分掠物为礼，更被描绘为该地区首要的君主。一般认为撒冷就是耶路撒冷。但早期基督教证据和马底巴地图（Madaba map，现存最古的巴勒斯坦地图，是主后六世纪一座教堂地上的马赛克镶嵌画），都以它位于示剑。往往都有一些城邦，成为当地各城的领导者；在乔舒亚记中，耶路撒冷和夏琐各在迦南南北组织联盟就是例证。麦基洗德究竟是迦南人、* 亚摩利人，还是耶布斯人却不容易确定。他祝福埃布尔兰时所用的圣名「伊勒以罗安」（El Elyon，和合本：「至高的神」），是迦南文

学中对主神 * 伊勒 (E1) 的普遍称呼。

十四 18~19 埃布兰与麦基洗德会面 二人在沙微谷相会。王谷之名显示它就是耶路撒冷南边的山谷，最有可能是汲沦溪谷和欣嫩子谷连接之处。后来押沙龙在这谷立了一个纪念碑（撒下十八 18）。埃布兰和麦基洗德同享的筵宴，通常表示两者之间立了和平协议。* 赫人条约提及打仗时供应盟友食物。麦基洗德急切要和这个有战绩可夸的军事势力建立和好关系，埃布兰则藉送上十分之一表示降服，间接承认了麦基洗德的地位。

十四 21~24 埃布兰与所多玛王的协议 所多玛王承认埃布兰有权占有掠物，只是请求归还人丁。埃布兰对掠物拒而不受，理由是他已向「* 伊勒以罗安」（他同时指出这就是 * 耶和华）起誓，不从这个军事行动得利。这协议可能还包括使条款正式化的书面合同。这文献的编排很有可能和本章相仿，甚至可能是本章的素材。

十五 1~21

盟约正式成立

十五 1 异象 异象是神与人沟通的方法之一。旧约所有其他这类的异象，对象都是先知（著作的先知、巴兰），并且往往导致向百姓宣讲的 * 神谕。异象可以在梦中经历，却与之有别。可能是视觉上的，也可能是听觉上的。背景可能是自然的环境，也可能是超自然的环境。领受异象的人可能是旁观者，也可能是参与者。在古代近东其他文化中，异象也是先知制度的一部分。

十五 2~3 仆人承受产业 没有男性继承人的家主，是容许立一个仆人作为合法继承人的。来自 * 拉撒 (Larsa) 的 * 旧巴比伦文献就提供了例证。这作法最有可能是逼不得已之时才采取的最后手段，因为这样做，是将财产交给一个（一）本来是仆人或奴隶，（二）也没有血缘关系的人（和他的后裔）。埃布兰告诉神他要以大马色人以利以谢为继承人，就显出了他老而无嗣的无奈。但他究竟已经收了以利以谢为养子，还是不过说这是他惟一的出路，圣经却没有清楚说明。

十五 9~10 将牲畜分为两半的仪式 杰里迈亚书三十四 18 形容立 * 约的 * 仪式，是在斩为两半的祭牲中间走过。本段也是一样，埃布兰求一个立约应许的「证

据」，神就给了他。每只「三年」的牲畜（牛、山羊、绵羊、斑鸠、雏鸽，利未记祭礼系统所用的也是这些祭牲）都要分为两半，惟独雀鸟不用肢解。主前第二千年纪 * 赫人文献记载类似的步骤，作洁净之用。主前第一千年纪一部分 * 亚兰条约，则用这仪式来咒诅叛盟之人。* 马里和 * 阿拉拉赫的文献都描述成立条约的典礼，包括了宰杀牲畜。我们可以将走过这条祭牲所构成的小径，视为执行土地的盟约应许，以及咒诅叛盟者的双重象征性行动。然而自我咒诅对神究竟有什么意义，解经家却难以确定。埃布兰赶散鸚鸟，进一步象征他们得地之时，会在面对仇敌时受到保护。



马底巴地图

十五 17 冒烟的炉和烧着的火把 炉是陶器，有大有小。其主要功用是作为烤炉，素祭也是这种炉子烤焙的（利二 4）。火把可以用来照明，也可以用来打仗，或象征神的审判（亚十二 6）。在当代美索不达米亚的 * 仪式中，礼仪开始时通常都有称圣的火把和香炉，夜间行洁净之礼时尤然。火把和香炉在人或物旁边移动，就能使之洁净。火把和炉子在美索不达米亚代表某些神祇，在此则是 * 耶和华的代表，可能有祂是洁净者的意思。这是主用人所熟知的概念和主题自我启示的无数例证之一。

十五 18 埃及河 以色列西南的疆土，通常是以「埃及小河（或干河（wadi），即仅在雨季有水的河床）」为界。据考证这是西奈东北部的阿里什干河（Wadi el 'Arish，民三十四 5），不太可能是尼罗河。另一个可能，则是指尼罗河三角洲最东面注入西尔博尼斯湖（Lake Sirbonis）的支流。

十五 19~21 迦南的居民 这是以色列未到迦南之前，

当地民族的十七个名单中最详尽的一个（列出的人种有十个；又见：申七 1；书三 10；王上九 20）。这些通常只有六、七个民族的名单，每个都以耶布斯人作结（可能与戴维征服耶路撒冷有关）。然而创世记十五章的名单，是惟一不包括希未人的一个。有关 * 赫人、比利洗人、* 亚摩利人、迦南人、耶布斯人的讨论，可参看：出埃及记三 7~10 和民数记十三章的注释。一般认为基尼人和米甸人有关，似乎是西乃和尼革地区的半游牧民族。他们的名字暗示他们可能是金属的加工者、修补匠，或锻造人。基尼洗人、甲摩尼人、革迦撒人已不可考，但 * 乌加列文献亦证实了后者的存在。利乏音人等同于申命记二 11 的亚纳族人，而民数记十三 33 则形容亚纳族人是巨人。但除了上述关系以外，我们对于这民族一无所知。

十六 1~16

以实玛利出生

十六 1~4 使女 女奴隶和婢女被视为主母的财产和延伸。因此，不育的撒莱不但有权命令夏甲做各种各样的家务，更要她作自己的替身，成为代理孕母。

十六 2 应付不育的约定 * 妾的地位不及妻子，她结婚时没有妆奁，但职责包括了生育。故此，有妻有妾算不上是一夫多妻。以色列和古代世界大部分地区一样，大体上都是奉行一夫一妻制。一夫多妻并没有违犯法律或当时道德标准之处，只是在经济上难以实行而已。妻子不育是一夫多妻的主因。圣经中平民一夫多妻的案例，大都发生在王国时期之前。

十六 3~4 代理孕母 只有在族长的记载当中，才有代理孕母的出现：她们是夏甲和拉结、利亚的两个使女（创三十）。经文没有提及任何的约定，因为这些女子全都是主母法律上的延伸，所生的婴儿亦可算为主母子女。主前十八世纪 * 巴比伦的 * 汉摩拉比法典，记载了一些为不许生育之女祭司而设的代孕合约。这些代理孕母与圣经的案例一样，法律上的地位也是比妻子低。

十六 5~6 撒拉与夏甲的关系 古代世界的女子惟有透过婚姻和子女，才能得着荣誉。夏甲虽是婢女，她有孕而撒莱不育，已足以构成她藐视主母的理由。撒莱苦待夏甲的反应，可能一方面是由于嫉妒，另一方面则是

由于阶级的差别。

十六 7~10 天使为使者 英语在此译作「天使」(angel) 的字眼，希伯来原文的意思是「使者」(messenger；和合本)，所指的可能是人，也可能是超自然的使者。使者既是神的代表，所说的话就不是自己的，而是代神而说的。故此，他们用上第一人称的「我」字，并没有什么反常之处。使者蒙赐代言的权柄，所受的待遇亦与所代表的那位同等。

十六 13~14 「看见」神 夏甲认定使者超自然的身分，可能甚至以为使者是神祇。但她不信自己竟然得见难得一遇的神祇，仍然不能证明她遇见的就是神（加以本节经文极难翻译，这是否经文真义更无法肯定）。本节最有可能的意思，是夏甲对于自己竟然在这种地方遇见愿意施恩的神明，表示讶异。

十六 13 给神起名 经文肯定 * 耶和華就是夏甲所遇的神明，但却没有显示她知道这一点。这是旧约之中人给神祇起名的惟一例证。通常给人或给物起名，是表示起名者的权柄在得名者之上。在此比较有可能的，是夏甲由于不知施恩神祇的名字，就给祂起一个名来确认祂的本性，好使自己将来能够向祂祈求。

十六 14 加低斯与巴列 神在此向夏甲 * 显现，并且告知她儿子的将来。这个底耳拉海莱井的位置，最有可能是在尼革，加低斯巴尼亚和巴列之间的地方。名叫加低斯巴尼亚的绿洲是在西乃东北部，寻的旷野的南界上（见：民十三注释）。经文其他地方没有再提及巴列，因此位置不能确定。与其他地点相比，东南面的翁巴列山 (Jebel umm el-Bared) 算是较为可能的一个。

十七 1~27

割礼：立约的证据

十七 1~2 伊勒沙代 第 1 节称神为「* 伊勒沙代」(El Shaddai)，这名字在旧约中颇为常见 (48 次)，只是传统的翻译比臆测好不了多少 (和合本：「全能的神」)。它在旧约以外只出现过一次：士师时代一尊埃及雕像上面，有「沙代亚米」(Shaddai-Ammi) 之名。然而在代尔阿拉 (Deir 'Allah) 的碑文中，可能也提及过名叫沙代的活物。学者最常提出的解释，是认为「沙代」与 * 巴比伦语的「沙杜」(sadu，意即「草原、大山」)

有关。

十七 3~8 更改名字 古代世界相信名字与权能有关。亚当给动物起名，就彰显了统治牠们的权柄。同样，神将埃布尔兰改名为亚伯拉罕，将撒莱改名叫撒拉，就表示祂是重申立 * 约的应许，并且指定这百姓是神所拣选的仆人。

十七 4 与神立约 古代世界完全没有神明与凡人立 * 约的对应例证。某些神明会索求，也会承诺给人优惠待遇。王通常是叙述自己怎样小心照顾某位神祇的庙宇，神祇又怎样以福气作为回报。但这些例证都远不及神有目的地与人建立的盟约关系。

十七 9~14 割礼 * 割礼是古代近东普遍实行的青春期、丰饶崇拜或结婚的礼仪。以色列虽然不是惟一为儿子行割礼的民族，它却有证明他们是 * 立约社群一份子的作用。用语证据显示，割礼若是婚礼的一部分，执行者必然是新娘的男性家长，表示在这新关系中，新郎在这家庭之下得到保护。对象若是婴儿，它主要是仪式上的划痕，不是为了什么健康上的理由。它包括了流血，显示这也可算是献祭 * 仪式，可能有取代其他民族所实行之献人为祭的作用。等到第八天才行割礼，可能因为婴孩死亡率高，又有首先得肯定婴儿能否养活的用意。* 赫人也有一个仪式，在婴儿出生后第七天执行。我们可以视割礼为神在自我启示和与子民建立关系之际，将普通习俗转化，订立新（但未必完全无关之）宗旨的无数例证之一。

十七 15~22 神有关儿子的宣告 神明宣布将会生子，是古代近东文学中十分普遍的主题。其中最值得留意的一个，大概是迦南神祇 * 伊勒，在 * 乌加列故事《* 阿赫特》中，对达尼珥王宣布说，他在年老之时最终会得到一子。除此以外的例证，还有在 * 赫人的故事中，太阳神告诉阿普（Appu）说，他将会得到一个儿子；而在美索不达米亚文学中，沙马士神指教基什王埃坦纳（Etana）怎样才能得到一子。经文中另一处值得留意的地方，是君王要从撒拉而出那句话。这话表示他的家系长久不灭，并且十分成功。

十八 1~15

亚伯拉罕的访客

十八 1 天正热时坐在帐棚门口 游牧民族的山羊皮帐棚在晚上可以放下帘子保温，白天则拉起让凉风吹进来。日间正热时坐在帐棚门口，一方面可以遮荫、享受凉风，另一方面也能看守棚内的财物。

十八 2~5 款待（筵席） 当时待客的风俗，是对于任何到访的陌生人，都要提供憩息机会，使他们能够恢复精神，用一顿膳。这作法能将可能会成为敌人的人，起码暂时转化为朋友。礼节要求主人供应的食物，比原先所说的丰盛。亚伯拉罕不过是要请他们用膳，但做出来的却是新鲜烘出来的面包、牛犊，以及牛奶和酸乳的混合品。新鲜肉食最显出他的慷慨，因为这不是他们日常所吃的食物。这个筵宴与乌加列史诗《阿赫特》中，神祇代表卡撒瓦哈西斯（Katharwa-Hasis）游经该城时，丹尼珥供应给他的食物相仿。

十八 4 洗脚 古代近东大多数地方都是干燥多尘的气候，所以给客人洗脚是基本的待客行为。皮革的凉鞋和软靴都很普遍，但两种都无法隔绝尘沙。

十八 6~8 面粉和烘焙 做面包的细面粉有三细亚之多（约 20 夸脱），再次显出亚伯拉罕待客是何等慷慨。游牧民族没有烤炉，所以是将面团放在锅子或炖锅的边上加热。用这方法烘出来的，是圆形稍微发酵的面包。同吃的奶油（酸乳）和奶是惯常的佐膳料，也是畜牧正常的副产品。撒拉留在帐棚里面，可能反映女子习惯上不与男子同吃。

十八 16~33

神公义和怜悯的辩论

十八 20~21 审判官收集罪证 本段和巴别塔的这段叙述（第十一章）都有一定程度的拟人化（以人性的特点来描述神）和神义论（解释神的行为）。神两次都是在采取行动之前，亲自「降临」调查实况，以表明祂的正义和公平。

十八 22~33 亚伯拉罕的谈判 讨价还价是近东交易的一部分。然而在这个案例中，亚伯拉罕指定足以使所多玛、蛾摩拉得免灭亡的义人数目，却一再显明了神作为的公义。公义的神不会未经警告或调查，便毁灭义人。在这早期，即使是不义的人也能因义人的缘故免祸。但另一方面，姑息邪恶也不能使正义得以伸张。讨论义人

数目的意思，可能不是他们能否抵消其他人所作的恶，而是给予足够的时间，看他们能否产生归正的影响力。

十九 1~38

所多玛、蛾摩拉灭亡

十九 1、24 所多玛、蛾摩拉 死海东部沿岸「平原的城邑」的确实地点仍未确定。但它和琐珥（主后六世纪马底巴地图中之琐阿拉（Zoara））的关系，和「西订谷」中的石漆坑（创十四 10），都指向死海的南端。认为这些城邑在死海北端的论证，则是基于距离希伯仑的路程（18 哩，南端则是 40 哩），以及创世记十三 10~12 所说的「约但河的全平原」。这个贫瘠地区的城邑能以维生、繁荣，大都倚靠死海沿岸出产的盐、沥青、明矾，以及作为行走南北大道之商旅的贸易中心。死海东南部的平原有五个 * 初铜器时代的古城遗迹——巴贝德拉（Babedh-Dhra'（所多玛？））、萨非（Safi（琐珥））、农梅拉（Numeira（蛾摩拉））、费法（Feifa）、坎纳齐尔（Khanazir）——证明当地人口曾经颇为可观（主前 3300~2100 年有人在此居住）。其中已经挖掘的只有巴贝德拉和农梅拉，考古学家认为这些城市约在主前三三五〇年左右被毁，对亚伯拉罕来说太早了（但这时代的时间不容易计算）。

十九 1~3 坐在城门口 古代的城门有后世公众广场的作用。由于不断有人经过，它是商人摆设货摊，审判官听案的理想场所。罗得坐在城门口，证明所多玛的社会已经接纳他为其中一份子。

十九 1 脸伏于地下拜 向尊长致敬，和表示善意的方法之一，是下拜到地。一部分来自 * 亚马拿的埃及文献（主前十四世纪），甚至将这动作重复七次之多。

十九 2 款待（住宿） 向客人提供一夜住宿的主人，同时亦接受了保护客人平安的责任。他们所提供的通常是三天的住宿。

十九 3 无酵饼 罗得的饼和出埃及时逾越节所吃的无酵饼（出十二）一样，也是迅速做出来的。客人来到时已经是黄昏，他没有时间等面包发起来。

十九 4~10 所多玛人的行径 天使探访的目标，是要断定当地是否有十个义人。第 4 节的法律用语清楚表示，全所多玛的人都因这些访客，与罗得发生冲突。除了同

性恋本身已是死罪之外，他们拥向他房屋时拒绝理论，坚持暴力，就注定了全城的厄运。

十九 8 罗得提供女儿 罗得向所多玛人提出以尚是处女的女儿来取代客人时，所扮演的是完美主人的角色。愿意牺牲自己最贵重的财宝，来维护保障客人的荣誉。暴民的拒绝和天使的行动挽救了他，使他不用作出这种牺牲。

十九 11 眼都昏迷 用来形容昏迷的字眼，本节以外只用作描述在多坍的亚兰兵团（王下六 18）。这字与亚喀得语中昼盲症一字有关（与王下六章吻合），在希伯来语（和亚兰语）中，又用来形容夜盲症。按照亚喀得文献，上述两种病症都需要法术来医治。昼盲症和夜盲症的主要病因，都是缺乏维生素 A，而维生素 B 的缺欠，可能亦助长了两处经文显然都提及的昏乱感觉。所以医治这些症状的法术中，主要的一个步骤使用了（富于维生素 A 的）肝脏，是很值得留意的一点。

十九 24 燃烧的硫磺 所描绘的是神报应的一幕。硫磺在本段以及其他经文，都被视作洁净和神震怒临到恶人身上的媒介（诗十一；结三十八 22）。死海沿岸部分地方出产的天然沥青加上硫磺气味，永远令人回想起所多玛、蛾摩拉的灭亡。它们究竟怎样被灭，我们只能臆测。实际情形可能包括了天然沥青和硫磺矿藏，与地震引发的有毒气体发生燃烧（申二十九 23）。

十九 26 盐柱 奇形怪状、颇具人形、外面结了盐的物件，是死海地区的一大特色，亦往往成了罗得妻子受罚故事的写照（次经所罗门智慧书 14 曾经提及）。造成这现象的，是死海所吹来的盐沫。

时至今日，巨大的盐块依然可见于水浅之处。当地出产的盐包括了钠、钾、镁、钙的氯化物和溴化物。这些化合物很容易会被地震所点燃，然后像雨点般掉落在遭毁灭的人上面。

十九 30~38 摩押人和亚扪人的起源 记载族长事迹的动机之一，是说明迦南和外约但所有民族的起源。

考古学调查显示在主前十四至十二世纪之间，有人在这个地区再度定居。此外，摩押语和亚扪语都很接近希伯来语。虽然在历史中大部分时间，摩押和亚扪都是敌国，他们的出身是罗得父女乱伦结合的产品（见：申二 9；诗八十三 5~8），却不太可能仅仅是有政治或种族歧视动机的诽谤话。罗得女儿在面对无后和罗得一家可能灭族而采取的行动，在她们眼中可能是脱离绝境的

惟一解决方法。

二十 1~18

亚伯拉罕和亚比米勒

二十 1 加低斯和书珥 亚伯拉罕的旅程再次成为故事的开始。本节描述他往南来到加低斯（西乃半岛东北部的一个绿洲，别是巴以南 46 哩）和书珥之间的直线上。后者可能是指尼罗河三角洲东部地区埃及要塞的「城墙」（这是书珥（shur）一语的原义）。埃及《* 辛奴亥的故事》（主前十二世纪）就提到过一道防止亚洲人入侵的「统治者之墙」（Wall of the Ruler）。

二十 1 基拉耳 基拉耳虽然不在加低斯和书珥之间的直线范围之内，对于游牧为业者如亚伯拉罕一家，应该也谈不上是很远的距离。它的确实地点无法肯定，只是在尼革西部（创十 19），甚至可能是地区而非城邑的名字。大部分考古学家基于主前一五五〇年至一二〇〇年间，这地区极受埃及影响的理由，指出别是巴西北十五哩的哈罗珥遗址（Tel Haror，阿拉伯语称阿布胡雷勒遗址（Tell Abu Hureireh）），可能就是基拉耳。



哈罗珥遗址和贝督因妇女

二十 3 神在梦中对非以色列人说话 耶和華在梦中对以色列人说话的案例，只有寥寥几个。但当时人的信念，认为这是神向未受训练之人启示，最普通的方式之一。在 * 马里文献中，在梦中得到信息的，通常是庙宇专业人员以外的人。在圣经中，神将具有特殊意义之梦赐给个人的案例，经文大都没有说明神是在梦中对这人说话（如：法老、尼布甲尼撒）。

二十 7 先知的代求 神指出亚伯拉罕是先知，有为亚比米勒代求的能力。古代近东的人很明白先知的角色，* 马里镇遗址挖掘到的五十多个记载不同先知所传信息之文献，就是证据。先知通常是传达神明的信息，但亚伯拉罕在此却是为人得医治代祷（参 17 节）。此事所反映的，是对先知比较广义的看法，视之为与神明关系有力，能够咒诅，也能把它除去的人。列王纪上十三 6 亦提及类似的先知角色。在古代近东，这角色主要由施咒的祭司所扮演。

二十 11~13 亚伯拉罕和撒拉的关系 在这个妻子 / 姊妹主题的重复中，亚伯拉罕透露撒拉其实与他同父异母。这种婚姻在族长时代不被视为乱伦，也是保证再婚所生的女儿能够受本家照顾的方法。撒拉愿意附和他半真半假的说话，使亚伯拉罕得以欺骗亚比米勒。

二十 16 一千银子 一千舍客勒银子是很可观的数目。在乌加列文学中，这是神明之间女子聘礼的数目。按重量计算约是二十五磅银子。就价值计算，雇工人一生也赚不到这么多金钱。亚比米勒王手笔这么大，可能因为他要保证撒拉毫发无损，并且也要安抚使他全家不育的神祇。

二十 17 亚比米勒家的灾病 不育或性机能障碍的灾病临到亚比米勒家，直到他把撒拉归还给亚伯拉罕为止。神因亚伯拉罕的代求，给予他们生育能力。其中讽刺之处，是亚比米勒令亚伯拉罕多久没有妻子，他自己就多久没有儿子（有关古代近东不育的讨论，见十一 30 注释）。

二十一 1~21

艾萨克出生，以实玛利被逐

二十一 4 第八日 八天的等候期间，是初时艾萨克和以实玛利的分别；后者十三岁受 * 割礼。它后来的功用，是断定婴儿是否能够养活，并且可能和产后的不洁期有关（利十二 1~3）。

二十一 14 别是巴的旷野 尼革地区南部别是巴（今是巴遗址（Tell es-Seba'））附近是草原地带，荒凉到可以称为旷野的地步。夏甲被逐出亚伯拉罕的营地之后，往东南流浪，经过尼革比较平坦的地区，直到阿拉伯北部。

二十一 8~21 驱逐妻子 * 努斯典籍中有一个合约，其中包括了禁止正室驱逐侧室子女的条款。创世记的处境有两个不同之处：首先，把他们遣走的是亚伯拉罕；其次，夏甲得了自由，按照一个古代法典（利皮特—伊施他尔）的规定，她子女的承继权因此被剥夺。

二十一 20 弓箭手 夏甲和以实玛利被逐之后，在巴兰的旷野生活，逼使他们学习求生的本领。以实玛利擅长弓箭，不但能够养活家人，或者更容许他找到雇佣兵的工作（以赛亚书二十一 17，提到以实玛利之子基达后裔中的弓箭手）。

二十一 21 巴兰的旷野 西乃沙漠东北部的干旱旷野名叫巴兰。这区域在以东的西面，旷野时代扮演很重要的角色（民十三 3、26；申一 1），加低斯也位于此。它与埃及的关系在于商队的贸易和埃及军队对西乃的兴趣。

二十一 22~33

亚伯拉罕及其邻居

二十一 25~31 水井和用水权 在别是巴四面的半干旱地带中，水是极之宝贵的资源。牧人和农夫会因为水井和水泉发生争执。亚伯拉罕和亚比米勒所立的一类条约，有确立水井的拥有权和使用权，而避免上述争执的作用。留意亚伯拉罕所付的七只母羊羔，是别是巴（「七之井」）一名的起源，同时向基拉耳的居民表示友善。



别是巴遗址

二十一 32 非利土地 法老兰塞三世（Rameses III，

主前 1182~1151）的记录，是在圣经以外第一次提到非利士人。他们属于 * 海上民族（Sea Peoples）侵略者的一部分，在迦南南部五个城邦中定居。埃及人雇他们为佣兵，并且与他们通商。将亚比米勒（闪族语系的名字）描绘为非利土地的「基拉耳王」，符合历史对这民族的所知。因此这故事可能是指海上民族侵略之前，另一群在这地区定居的非利士人。此外非利士一名，亦有可能是 * 今名古用（anachronism）的案例，所指的是这地区后来的名称，而非亚伯拉罕所遇见的民族。

二十一 33 垂丝柳树 垂丝柳是一种在砂土生长的落叶树，高度超过二十呎，叶小泌盐。树皮可以用来硝皮，木可作建筑或造炭之用。贝督因人（Bedouin）种植这种繁茂的树木来遮荫，并且用树枝饲养牲畜。亚伯拉罕这样做，可能是与亚比米勒签署条约的表示——充满生机的植物，是将来多产富庶的象征。

二十二 1~24

要求亚伯拉罕献艾萨克为祭

二十二 2 摩利亚地 本段惟一关于摩利亚位置的线索，是此地距离别是巴三日的路程。但这日数也可能不过是代表全程的虚数而已，而且经文也没有提及方向。圣经除本段以外，只在历代志下三 1 指出摩利亚是耶路撒冷圣殿的所在地，但没有提及过亚伯拉罕，或本段的事迹。由于耶路撒冷附近山头的树林，排除了为献祭携带木柴的必要，名字相同较可能不过是巧合，未必是同一个地方。

二十二 1~2 以儿童为祭物 在古代近东，赐 * 丰饶能力的神祇（* 伊勒）有权利索取出产的一部分。献牲畜、五谷、子女，都反映了这个想法。来自腓尼基（Phoenicia）和布匿（Punic）定居地，如北非之迦太基（Carthage）等的文献，都描述到以儿童为祭的 * 仪式，其目的是保证将来的多产。圣经中的先知以及申命记和利未记里的律法清楚禁止这种作法，但也暗示这类事情不断上演。实际上，亚伯拉罕「牺牲」艾萨克的故事，显出献人为祭对亚伯拉罕来说并不陌生，* 耶和華的要求并不使他惊讶。但这事件也提供了以牲畜代替人作为祭物的模式，清楚地将以色列从其他文化中划分出来。

二十二 3 驴子的驯养 人类在主前三五〇〇年左右驯养野驴。由于驴子能够忍受重担和长期缺水，所以从一开始其主要功用就是驮畜。故此，长途旅程和货运，往往都得倚重驴子。

二十二 13~19 以祭牲为代替品 本段以公羊代替艾萨克被献为祭。替代性献祭的概念，并不如我们想象中的普及。古代近东感应法术（sympathic magic）的念咒 * 仪式往往包括杀死一只动物，来消除对一个人的威胁。但一般来说，常规献祭制度背后的概念，若不是向神明提供礼物，就是与之建立契通的关系。即使是在以色列，也没有什么证据，显示献祭制度主要是替代性或代赎性的。买赎长子和逾越节，是附属献祭制度的主要例外。

二十二 19 别是巴 这个经常被视为以色列南面边界（士二十 1；撒上三 20）的重要城市，按传统是位于尼革北部（今日之别是巴东面三哩处）的是巴遗址。它名字的起源，是掘来为这地区居民和牲口提供饮水的井（见：创二十六 23~33）。考古学家在此挖掘到王国时代到波斯时代，有人定居的证据。本地找不到族长时代的文物，可能表示以此为名的城市迁移了地点，但更值得注意的，却是经文并没有声称别是巴是有城墙的城邑。在 * 遗址两哩外，现代城市（比尔萨巴（Bir es-Saba'））的底下有一些初期人定居的证据，部分学者怀疑别是巴古城可能就是在此。

二十三 1~20

撒拉之死和安葬

二十三 2 不同的地名 随着新人种进入一个地区，或发生值得用新名纪念的事件，地名就会改变（见：代上十一 4，耶布斯和耶路撒冷；创二十八 19，路斯和伯特利）。希伯仑和基列亚巴（「四之村」）间的关系并不清楚，它可能是指四个村落联合而成的城镇，或几条大道在此交会。

二十三 3~20 巴勒斯坦的赫人 * 赫人如何在迦南出现并不清楚，但创世记十 15 指出他们是迦南之子赫的后代，并以他为名。他们有闪族语系的名字，亚伯拉罕在创世记二十三章中又与他们相处融洽，显示这一族赫人若不是本地土著，就是已经被迦南文明同化了一部分

的贸易侨民（见：创二十六 34）。小亚细亚的赫人帝国（今土耳其之安那托利亚）于主前一二〇〇年左右被入侵的 * 海上民族所灭。承袭它的新赫人（Neo-Hittite）王国继续在叙利亚存在到主前七世纪，* 亚述和 * 巴比伦的记录都有提及。这些记录经常称巴勒斯坦为「哈提地」（Land of Hatti），证实了它和这些人之间的关系。在叙利亚和迦南居住的赫人，可能和历史上有名的赫人有关，但也可能无关。迦南赫人名字属闪族语系，但安那托利亚的赫人却有印欧语系的名字。



希伯仑的麦拉比洞今貌

二十三 4~5 安葬的习俗 古代近东有不同的安葬习俗。游牧民族有第二次安葬的习惯——在死后很久，将骸骨搬运到传统的坟地安葬。乡村文化所用的则是冢室。这些冢室是天然或开凿出来的山洞，或地下的多室墓穴。大多数的墓室都使用好几代。尸体和其他陪葬物品（食物、陶瓷、武器、工具），安放在预备好的平台上。所化成的骸骨则搬到另一个墓室，或放在骨罐之内，或扫到坟墓后面，来提供安葬另一个人的空间。

二十三 7~20 土地的拥有权 可作农田的土地是极为贵重的财产，原本不可卖给亲族以外的人。只有在族中缺乏买方，或从生意的角度上十分可行时，才出售给没关系的外人。为了避免法律上的问题，买方可以被认为养子，村中长老亦可以代表买方向业主作出请求。亚伯拉罕被称为「王子」，表示与他为邻是好事。亚伯拉罕拒绝接受他馈送土地，因为这样一来，以弗仑死后，他的继承人就有追回土地的权利。

二十三 14 四百舍客勒银子 四百舍客勒等于七又四分之一磅银子，是可观的一笔金钱。相较之下，暗利买撒玛利亚城址用了六千舍客勒银子（王上十六 24），戴

维用六百舍客勒金子买下了圣殿的地皮（代上二十一 25），禾场本身卖得五十舍客勒银子（撒下二十四 24）。杰里迈亚以极低的价钱，用十七舍客勒银子购置产业（耶三十二 7）。亚伯拉罕所付的价钱，与其说是得到什么折扣，不如说是昂贵到荒谬的程度。他没有讨价还价，就付足了对方开口提出的高价。他想要付足全价的理由，可能是折价或许会导致家债的问题，日后给以弗仑的继承人收复土地的口实。每年只有十舍客勒的雇工和匠人，穷其一生也无法赚得这么多的金钱。

二十三 5~16 论价的步骤 讨价还价和逐步的谈判，是近东的标准生意手段，富于娱乐性和竞争性。但当买方陷于不得不买的处境，或是极想交易时，卖方可以用尽谈判所提供的优势。

二十三 16 买卖通用的银子 大约同时之古亚述贸易信件用语，显示这句话是指陆上贸易标准的秤银方法。

二十四 1~67

为艾萨克娶妻

二十四 1~9 起誓 誓必然是奉神祇之名起的。誓言将履行其中条款的重责，放在起这种誓言之人的身上。他若背誓，就有受到神、人报复的危险。起誓有时会包括某些举动，本段就是例证。这举动通常和起誓者应允要做之事有关。例如这仆人将手放在亚伯拉罕大腿内侧（接近或接触其生殖器官），就是将他服从的誓言，与为艾萨克娶妻，以求延续亚伯拉罕的谱系相联结。

二十四 4 在本族中寻妻 内族通婚（endogamy）就是娶本部落或本家的女子为妻，其动机可能是基于宗教、社会、种族的因素。在此的理由似乎是种族因素，因为经文没有表示拉班、利百加、拉结的信仰，与亚伯拉罕一家有什么共通之处。一般来说，社会地位只在贵族和平民之间，或涉及都市社会中必须要保持其特色之阶层时，才会构成问题。种族的因素通常是环绕宗族传统或家产物业形成。有时亦与两族人之间的夙怨有关。本段经文中，与神所立的 * 约需要亚伯拉罕一家不被迦南这个大融炉所同化，似乎是内族通婚的动机。

二十四 10~11 骆驼的驯养 虽然在阿拉伯挖掘到鉴定为主前二六〇〇年的骆驼遗骸，经驯养的骆驼要到主前一二〇〇年才在巴勒斯坦普遍起来。来自主前第二千

年纪初期 * 乌加列的 * 旧巴比伦文献中，亦可找到驯养的迹象，足以作为创世记中几次提及骆驼的左证。阿拉伯以骆驼为驮兽的证据，可以上溯到主前第三千年纪末期。驯养的各阶段，与驼鞍的发展同步进行。骆驼是极有价值的动物，能够将沉重的货物，运过举步维艰的沙漠地带。故此，骆驼甚少被用作食物，并且是富裕的象征。

二十四 10 两河的亚兰 * 两河的亚兰是美索不达米亚北部，幼发拉底河和哈布尔河（Habur River）附近的三角地带，巴利克河（Balikh River）畔的哈兰亦在其中（和合本将「两河的亚兰」译作「米所波大米」，即美索不达米亚）。申命记二十三 4，诗篇六十篇的标题，历代志上十九 6，都有提过这个地名。它可能就是主前十四世纪埃及法老和迦南城邦统治者之间的 * 亚马拿书函中，所提及过的拿里马（Nahrma）。

二十四 11 傍晚时城外的水井 早晨和傍晚清凉之时，是妇女到村中公用井打水最理想的时候。由于水井往往是在村外以方便饮牛饮羊，妇女为了安全之故，通常会集体前来。外人可以打水，但理当先向村民作出请求。他们必须向外人提供食水，因为待客友善是当时的通例。

二十四 12~21 神谕机制 亚伯拉罕的仆人借用 * 神谕，来断定艾萨克未来的妻子是谁。通常的作法是向神明提出是或非的问题，然后用某种答案非是即否的机制，让神明藉以回应。西乃山之后，以色列祭司所携带的乌陵土明，就是如此使用。亚伯拉罕的仆人想必极有创意，用自然界的机制寻求谕示。他的是非题是他将要与之说话的少女，是否当作艾萨克的妻。他的谕示机制基于他将要问这少女的问题。求水的人通常都预期对方应允，因为按照当时的礼节和习俗，这是正常的作法。但这样一个响应，对谕示来说就是「否」的答案。至于相对的答案，仆人选择了出乎人想象之外的回应：面对这样一个常见而随和的请求时，少女自动提出打水给他的整队骆驼。这个出人意料之外的意愿，就是谕示给他「是」的答案。这一连串步骤背后的观念，就是神明若果作出答复，就会影响人正常的行为，改变人自然的本能，来传达祂的答案。类似的机制式谕示，可见于士师记六 36~40，和塞缪尔记上六 7~12。先知提出异象来证明自己是神的代表，就是从相反的角度处理这种谕示的情形，民数记十六 28~30 和塞缪尔记上十二 16~17 都是例子。



古代的水井与水槽

二十四 11、13 泉和井 第 11 节（「井」）和第 13 节（「泉」，但和合本仍译作「井」）不同的字汇，可能表示该处有不同的水源。某些泉水因为地下水位下降，驱使人下掘求水，如此便形成了水井。亚拉得就是如此，今日的深井原本是个水泉。

二十四 19~20 骆驼的饮量 骆驼喝水只是补充失去的水分，不是把它储藏在驼峰。集中的脂肪和毛层有助散热和减少出汗，并且容许体温在日夜之间，有较大幅度的变动。骆驼又能够保持血清的水量不变，因此与大部分动物相比，更能够忍受大量的失水。几天没有喝水的骆驼，能够一次喝二十五加仑之多。相较之下，装水喂骆驼的瓶子，容量不超过三加仑。

二十四 22 鼻环 鼻环在 * 铁器时代（主前 1200~600 年）最是普遍，但较早时期也有例证。鼻环用银子、青铜、金子造成，设计通常是管状，呈环形，有两端以供穿戴，有时佩有小坠。本节的鼻环重一贝卡，相等于半舍客勒，即五分之一盎斯（和合本：「半舍客勒」）。

二十四 22 首饰 本节的金镯应该是环腕穿戴的手镯。这是很普遍的饰物，古墓中女尸的臂上和腕上，经常可以找到。仆人将镯子戴在她臂上，可能象征婚约。十舍客勒的金镯重约四盎斯。主前第二千年纪上半叶的法律档案显示，雇工每年顶多只能赚到十舍客勒，往往十舍客勒也不到。这是指银子，金子价值只会更高。

二十四 28 母亲和他家里的人 年轻未婚女子出嫁之前，称己家为娘（母亲）家是很自然的事（见：歌三 4）。

二十四 50~59 订婚礼物 在协议结婚之前男家必须付出聘金，女家要提供妆奁。送给利百加的金银器皿和衣物，有改变她身分成为亚伯拉罕家一份子的作用。经

文所用的字眼，是形容打成有用器皿的金属，包括了首饰、盘碟或其他用具等。送给她哥哥拉班和她母亲的礼物，则有证明亚伯拉罕的财富，和突出与他家联姻之益处的作用。

二十四 57~58 利百加作决定 古时女子在重要事务中，甚少有作决定的份儿。利百加对于自己的婚事不得置喙（50~51 节），但当仆人要求立刻启程时，他们却请求利百加的同意。环绕这段时期的婚约，十分关注女子在夫家是否得着保障。女家若在附近，可以保证她得到适当的照顾和待遇。他们所要求的十日时间（55 节），能够给他们足够机会查明是否一切属实。利百加得到咨询的理由，可能是因为她在这种特殊情况下离开家庭的保护，是要冒颇大危险之故。

二十四 59 同行的乳母 预备要与富人结婚的女子，应当有成群奴仆随行。乳母自小抚育她，因此地位特别高。她会同行成为新家的一份子，并且在途中担任护送之职。

二十四 62 庇耳拉海莱 这地名是「看见我的永生者之井」的意思，最初在创世记十六 14 神向夏甲 * 显现时出现，位于尼革地区的希伯仑西南方。亚伯拉罕和艾萨克若非将营盘往南迁移，就是艾萨克如今已经分家居住。

二十四 62~66 蒙脸帕子 她在途中没有蒙脸，但利百加知道对方是艾萨克之后，便立刻蒙上帕子。这可能是利百加向艾萨克表示自己是她新妇的方法。新娘在结婚时蒙脸，已婚妇人则否。蒙脸风俗随时、地而变迁。便尼哈桑古墓壁画（主前第二千年纪早期）中的亚洲妇女并不蒙脸。然而按照中 * 亚述的法律（主前第二千年纪晚期），所有良家妇女在公众场合出现时，都必须蒙脸。

二十四 67 母亲的帐棚 撒拉具有全家主母的地位，因此死后帐棚空置。艾萨克把利百加带到母亲帐棚，表示如今全家主母就是她。这作法与 * 乌加列文献中进入新郎家门，有同等的重要性。

二十五 1~11

亚伯拉罕卒

二十五 1~4 亚伯拉罕从基土拉所生的众子 这十六个名字大部分都与约但河东的叙利亚—阿拉伯沙漠有关，可能是个从事利润极高之香料贸易的部落联盟；然

而有些名字已经无从考证。亚伯拉罕与基土拉所生的六个儿子中，米甸一名在后世的记述中最为常见，它是住在以色列领土边缘，尼革和西乃地区的一个民族。此外，也有一些名字出现在 * 亚述的年表中（米甸就是提玛（Tema）以南的巴达纳（Badana）；伊施巴是北叙利亚的雅斯布（Iasbuq）部落；示巴位于阿拉伯西南部）。* 楔形文字（cuneiform）的记录中，亦记载了书亚是幼发拉底河中游，哈布尔河出口附近的一个地方（见：伯二 11）。

二十五 1~4 妾 夏甲和基土拉是亚伯拉罕的妾，即次等的妻子。妾通常是没有陪嫁妆奁的，因此她们的儿女没有分受遗产的优先权利。正妻没有儿子时，父亲可以从庶出的众子中指定一人为继承人。不然的话，他们能否获分家业，得完全倚靠婚约的规定。

二十五 2、4 米甸人的起源 米甸是亚伯拉罕和基土拉所生的儿女之一。经文提到他的名字，证明作者有意继续突出亚伯拉罕与巴勒斯坦、外约但、阿拉伯各民族的关系。米甸最经常被形容为一组四处流浪的游牧民族，住在尼革和西乃的沙漠中。将约瑟带到埃及的是米甸商旅（创三十七 28）。逃离埃及之后，摩西与米甸祭司叶忒罗的女儿结婚（出二 16~21）。米甸在征服的记载中，与摩押联盟，因此被视为以色列的仇敌（民二十五 6~18）。有关他们的历史和起源的经外资料，并不存在。

二十五 5~6 财物分配 指定继承人身份是父亲的特权。但他也有责任供养其他子女。亚伯拉罕将财物分给其他儿子，然后将他们打发离开，一方面是与他们分享财富，但另一方面，也是保护艾萨克作为家业继承人的地位。

二十五 6 东方 在这独特的词组中，希伯来语克丹（qedem）一字可能是指「东」这个方向，亦可能是个地名。来自前二十世纪，关于政治流亡者 * 辛奴亥的埃及故事，提到克丹地在比布罗斯（Byblos）附近。其他经文里，这字是指以色列东缘沙漠地带的居民（士六 3，七 12；赛十一 14）。

二十五 8 归到他列祖那里 按初民的世界观，往事不像前来的列车，反像布散在谷中的村庄。他们认为自己所面对的是前尘而非后事。「归到他列祖那里」一语不但表示被葬在家冢，更含有在「祖村」中与先祖同列的意思。这话的重点是历史而非来生。

二十五 12~18

以实玛利一系

二十五 12~16 以实玛利的后裔 下一批住在邻近地区的亚伯拉罕后裔，是以实玛利的子孙。「父子」所指的，有时是政治上的宾主，而非真正的血缘关系。无论本章所指的关系是哪种，组成这名单的总是叙利亚 / 阿拉伯沙漠中的部落联盟。这些名字在 * 亚述的记录中与基土拉的名单相混合，反映部落在宾主和君臣关系上的变动。名单中最显要的包括了尼拜约、提玛、基达。尼拜约可能是亚述巴尼帕（Ashurbanipal）攻打阿拉伯部落战役中的纳拜阿提（Nabaiati），或许亦与后来住在彼特拉（Petra）的拿巴提人（Nabateans）有关。提玛是个绿洲，位于南阿拉伯至美索不达米亚商道上之底但的东北。其他经文将基达形容为一个游牧民族（诗一二〇 5；赛四十二 11，六十七）。

二十五 18 以实玛利后裔的地区 从哈腓拉（见：创二 11，十 7）到书珥（见：创十六 7）的区域，大概是以实玛利后代迁徙和贸易所走的商道。这个地区不宜大规模的定居，但足以供应游牧民族的需要。它也是从阿拉伯南部，往西直达埃及，朝东通到美索不达米亚和叙利亚的香料贸易中心。本节的亚述大概不是位于底格里斯河上游的美索不达米亚王国，而是在阿拉伯北部地区（见：创十 22，二十五 3）。

二十五 19~26

雅各布、以扫出生

二十五 21 不育 族长记述用不育来提高其悬疑性，因为不育危及立 * 约应许中涉及后裔的部分（创十二 2）。它又突出终于得到的儿子之独特性，因为惟有神才能解决不孕的问题。

二十五 22~23 神谕性的响应 利百加关心胎儿，因而寻求 * 神谕。经文没有表示利百加用什么方法来求问耶和华。她不是循谕示机制的途径，因为这种方法只能给人「是」或「否」的答案。经文也没有提到有先知、谕示祭司，或天使传达这神谕。在埃及和美索不达米亚，这一类的神谕几乎必定是由祭司传达的。另一个可能性，是寻求在梦中得到神谕。如此她通常要在某个圣地睡觉

才行。然而经文的重点不是怎样得到神谕，而是神谕的内容。与其说是关于儿子本身，不如说神谕所讨论的，是二人要建立之家系至终将会如何。这种神谕不会对父母提供如何对待子女的细节。

二十五 24~26 为子女起名 起名在古代世界是大事。他们相信名字能够影响人的命运，因此起名者能够在一定程度上，控制一个人的将来。名字所表达的往往是期望或祝福，有时是纪念出生时的场合，尤其场合特殊之时。本章的以扫是按外表起名，雅各布则是照他出生时的奇怪举动。名字往往是双关语，意思未必就是如此。因此，雅各布一名虽与希伯来语的「脚跟」谐音，却不是这个意思。他们相信名字能够影响此人终生的路向，并且日渐显出人如其名的適切性。只是实际情况是如何发展，却不是起初所能逆料。



彼特拉的古道大门



兰塞三世的殡仪庙

二十五 27~34 以扫出卖名分

二十五 28 母亲于遗产分配的角色 在 * 乌加列挖掘到的一个迦南合约，有父亲让母亲选择哪个儿子优先承受产业的例证。

二十五 29~30 雅各布熬汤 红汤事件似乎不是在家发生，因为以扫没有求援于父母。雅各布不是好猎之人，通常不会独自出到野外去。形容他「常住在帐棚里」的意思，可能是他比较积极参与牧羊的事务。牧人为了寻找放牧的水、草，往往要在广大的地区中不断迁徙扎营。以扫和他偶遇时，雅各布最有可能正外出视察这种牧营。雅各布当是全营的主管，才有权决定。同时亦可以有见证人，为雅各布以扫间的协议作证。

二十五 31~34 长子的名分 长子名分只是和继承父母的财产有关。遗产分配的分数，是儿子的数目再加一，长子得双分。这是古代近东的通例。红汤所买下的，是以扫当得的第二分（大概不是全部遗产）。现存文学完全没有这种协议的例证。最接近的是来自 * 努斯的法律材料。一个兄弟将已得遗产的一部分，售给另一个兄弟。

二十六 1~16

艾萨克和亚比米勒

二十六 1~6 周期性的旱灾 下雨时节和雨量的无定，使古巴勒斯坦经常发生旱灾和饥荒。作者提到这种祸患的频常，又指出亚伯拉罕（创十二）和艾萨克所经历的，是两个不同的饥荒。

二十六 1 巴勒斯坦的非利士人 海上民族入侵，粉碎了埃及对当地的控制（主前 1200 年）之后，大量非利士人来到了迦南地。兰塞三世记录（主前 1182~1151 年）中提到的，是这一类的非利士人。他们在南部沿海的平原上，建立了由五个城邦（迦萨、迦特、亚实突、以革伦、亚实基伦）组成的五城联盟，又迅速地控制了邻近地方的政治情况（士十五 11）。创世记提到的非利士人，可能是主前一二〇〇年以前定居迦南的人，又可能是 * 今名古用的用法：由于非利士人后来住在基拉耳一带（参：创二十一 32），因此用这后世读者所熟悉的的名字，称呼先前在此居住的人。证明他们曾经在此的文物，包括了新的陶瓷款式、陪葬物品（如刻上人形的

石棺），和新的建筑设计。

二十六 7~11 以妻为妹 妻子 / 姊妹的主题在族长记述中，一共享上了三次之多（参十二、二十章）。亚比米勒（意思是「我父是王」，它若不是君王的称号就是朝代的名称）在此被艾萨克和利百加所愚弄。结局是他们受王室保护，并得到在基拉耳耕种和放牧的权利。

二十六 12~16 种植庄稼 游牧民族在平常的路线上种植庄稼或收成枣椰树的果子，并不反常。这可能是定居的一步，但也不一定。通常来说，牧民择地而居，主要是政府决策，或放牧路线上政治边界发生变化的直接结果。家境富裕也可以是定居的因素，但不是主要原因。

二十六 17~35

艾萨克的井

二十六 17~22 井权和争执 井一般是由村落所挖掘，亦受村落所保护。水井有淤塞和塌陷的可能，因此需要不时视察。所牵涉的人力，加上水是人口、作物、牲口的必需品，村落之间，以及村落和同样坚持有用水权的牧民之间发生争执，是很可能的事。

二十六 20 为井起名 标明水井或其他自然资源所有权的方法之一，是给它起名。名称一经通用，所有权就不难确立。因此起名能够避免将来发生争执，并且即使争执一旦发生，亦可以提供解决的途径。起名也是部落传说的一部分，可以一代一代地传讲下去。

二十六 23~25 筑坛、求告、搭帐、挖井 第 25 节的三个举动，都与得地为业有关，因此是第 24 节立 * 约应许的正确回应。祭坛认定神对他说话之地的神圣，支搭帐棚和挖井都是大致公认，在无主之地确立所有权的方法。

二十六 26~33 和平条约 第 28~30 节的和平条约足以构成邻邦认可艾萨克在本地居住的证据。协议在同享筵宴和起誓之后便即生效。亚伯拉罕昔日如何筑坛（十二章）和确立对地的所有权（二十三章），艾萨克在此也是一样。

二十六 33 城镇名称的通俗词源 亚伯拉罕先前曾为别是巴起名（二十一 31）。指出名称的意义，不一定表示这名是当时才开始存在。正如人名可以赋予新的解释（如二十七 36 的雅各布），再度诠释地名也是可以的。

初民所注重的不是名字的来源，而是名字如何添上新的意义。这个全地最南面的城镇，成为艾萨克的基地。考古学家鉴定为别是巴的古址并没有士师时代之前（* 铁器时代，主前 1200 年）的遗迹。但本段的记载也没有暗示在艾萨克时代，当地有一个城镇，因此这也不构成问题。

二十七 1~40

艾萨克关于二子的宣告

二十七 1~4 临死前的祝福 族长所宣告的无论是祝福还是咒诅，都一定备受重视，并且具有必然的约束力。宣告若是族长临死之前作出，则更事关重大。然而本段经文并不是描绘艾萨克快将死亡，只是说他老到一个地步，觉得需要安排好身后事，作出传统的祝福。

二十七 4 祝福时应有的环境 以扫所预备的筵席不但能够提供欢愉气氛与合宜心境，它更构成配得起这种大事的庆祝场面，正如今日的人到高级餐馆庆祝一样。

二十七 11~13 代承咒诅 雅各布恐怕自招咒诅，利百加的回应是自愿承担。她能否这样行？本章证明祝福是不能授给他人的，宣告的若是咒诅也没有不同。然而利百加这话的意思，大概是咒诅的恶果，而非咒诅本身。神明既是咒诅的实行者，她坦承强逼雅各布欺骗父亲，咒诅若是要临到，是针对她而来。

二十七 14 煮食 煮食是男女分担的工作。猎取野味，是为（通常是单调无肉的）膳食口味加添变化的方法之一。野味的肉可能又韧又膻，因此需要焖烂，并且加上香料，使它好吃一点。

二十七 27~29 祝福的本质 艾萨克（以为他是以扫，而误）授给雅各布的祝福，使他得到肥沃土地，又能管治万国，甚至他兄弟所生的国，并且使祝福和咒诅他的人，都得到同等的回馈。这是族长祝福的标准元素，与财富的遗赠和盟 * 约无关（虽然其中某些特色亦同时是耶和華应许给以色列的盟约利益），而是维生乃至昌盛的基本条件。

二十七 34~40 祝福不能取消 话语的能力在于它一旦出口，便不能收回——这一点的真实性超乎迷信的范畴以外，很多话一说出来就生果效，无论是福是祸，讲者如何后悔都为时已晚。因此关于以扫未来的宣告，是

反映着已经给予雅各布之福气这现实而作出的。这话不可视之为咒诅，因为它预期以扫一系继续存在，并且至终得自由。

二十七 37 我已立 艾萨克对以扫解释说：「我已立他为主……，并赐他……。」第一人称的用语证明这祝福不是神明宣告的预言，艾萨克也没有求神执行这祝福。来自美索不达米亚的习惯用语中，这种祝福或咒诅经常涉及向神明作出呼吁。

二十七 41~46

欺骗的结果

二十七 45 一日丧二人 利百加对于自己可能一日失去两人而表示关注。她的意思可能是同时失去艾萨克和雅各布，换言之艾萨克去世，雅各布被以扫所杀；但也有可能是同时失去以扫和雅各布，即雅各布被以扫所杀，以扫若非逃亡，就是遭报血仇者杀害。

二十七 46 赫人女子 以扫所娶的 * 赫人女子，是当时迦南原住民文化的一部分。这一族人虽然可能与安那托利亚有名的赫人有关，但我们对族长时代迦南赫人文化和历史的认识，仍不容许我们作出有根据的结论。迦南在王国时代，有来自安那托利亚的赫人，是广被接受的结论。早至主前第二千年纪中期的 * 亚马拿文献，已有记录赫人和 * 胡利人 (Hurrian) 的人名。

二十八 1~22

雅各布的异梦和许愿

二十八 2 巴旦亚兰 这地名只在创世记出现，它若果不是指美索不达米亚北部一带 (= 二十四 10 之「* 两河的亚兰」)，就可能是哈兰的别名。在 * 亚喀得语中，巴旦努 (padanu) 和哈兰努 (harranu) 都是「途径」、「道路」的意思。无论如何，雅各布所得的指示，是要回到祖家，按照内族通婚的习俗找一位妻子。

二十八 5 亚兰人 * 亚兰人的来源有很多疑难之处。他们要到主前第二千年纪后期，* 亚述王提革拉毘列色一世 (Tiglath-Pileser I, 主前 1114~1076 年) 的年鉴中，才在美索不达米亚的历史记录中首次出现。主前九世纪的撒缙以色列三世 (Shalmaneser III) 提到过大

马色的几位亚兰王 (包括哈薛和便哈达三世)。然而这都是先祖记述的事迹发生后好几个世纪的事。用亚兰人一语描述亚伯拉罕和雅各布，比较可能是指亚兰未曾凝聚成后世文献所述的国家以前，散居在上美索不达米亚的部落。按照 * 楔形文字之文学中其他的案例，亚兰一名可能原本是这个地区的名字 (参 * 旧巴比伦时代之西帕尔安南坦 (Sippar-Amnantum))，后来才用来形容当地的居民。现有的证据显示在主前第二千年纪整段时期之内，亚兰人都是在上美索不达米亚一带居住，首先是以村民和游牧民族的身分，后来成为政治联盟的国家。

二十八 10~12 雅各布的行程 雅各布所走的是纵贯山地的山脊大道，由别是巴经希伯仑、伯特利、示剑，然后在伯善与大干道 (Great Trunk Road) 会合。从别是巴到伯特利大约是两日时间 (约 60 哩)，走到哈兰的旅程则需时一个多月 (约 550 哩)。

二十八 13~15 梯子 雅各布梦中所见的梯子或阶梯，是天地之间的通道。美索不达米亚神话用 * 亚喀得语中等同的字眼，来描述神明的使者想要从一个境界转移另一个境界时，所用的途径。这个神话中的阶梯，就是 * 巴比伦人要藉庙塔建筑表达的事物。兴建这些庙塔的目的，是为神明提供一条下降到庙宇和城镇的路途。依雅各布的背景，他应该熟悉这个概念，能够作出这样的结论：所在之地是贯通两个世界的门户，因此属乎圣地。他在梦中虽然看见阶梯，又看见使者 (天使) 藉此在两个境界之间转移 (出发执行使命或完成归回，不是行列或游行)，却没有表示耶和华曾经使用，祂只是站在阶梯旁边而已 (这是本节之希伯来惯用语的正确翻译)。

二十八 16~17 神的殿、天的门 雅各布睡醒后称这圣地为神的殿 (伯特利)、天的门。按照 * 亚喀得神话，使者所用的阶梯往上通往天的门，神祇的庙宇则在阶梯底下。如此守护神就能离开神明的聚会，降临到进行崇拜的处所。

二十八 18~19 柱子和膏抹 圣柱和立起来的石头早至主前第四千年纪以前，已经是古代近东有名的崇拜方式。它在迦南的 * 祭仪设施中占很重要的地位，基色的邱坛是例证之一，以色列人在亚拉得所建的庙宇中也有案例。此外立石有时也可用作纪念碑。这一类的石柱底部有时设有盆子，学者推测是作浇奠 (液体的祭物) 之用，雅各布在三十五章 14 节就是这样做。将膏油倒

在石柱上，就算是行奉献之礼。

二十八 19 伯特利 / 路斯 创世记二十三 2 的注释已经提及过，地名随新人种的出现或重要事件而改变。伯特利在耶路撒冷以北不远之处，是山地中部的重镇。一条东西要道就在南面经过，是客旅交会之处，也是设立 * 祭仪场所的理想地方。有学者臆测路斯是城邑的本名，伯特利（直译「神的殿」）是城外独立的祭仪场所。以色列人在当地定居之后，此地与亚伯拉罕（十二 8）和雅各布的关系导致旧名被淘汰。

二十八 20~22 许愿 愿是有条件的承诺，其对象几乎必然是神。古代世界最普遍的愿，是请求神明时作出的。典型的条件是求神供应或保护，愿所许的则通常是给神献上礼物。牺牲是最常见的礼物，但也有可能是指给予神殿或祭司的其他礼物。还愿一般是在神殿公开进行的。雅各布之愿的条件到第 21 节结尾为止，他承诺条件满足后献上十分之一。

二十八 22 什一奉献 在古代世界，什一往往是税收的制度。收取的有时是庙宇，有时是王。由于金钱经常不是个人入息和财富的衡量方法，所有财物都在计算什一包括在内，雅各布「凡你所赐给我的」就是这个意思。雅各布的什一奉献很明显是自愿而非强制的，不可与任何税收相提并论。伯特利没有庙宇，也没有祭司，雅各布的什一奉献交给谁呢？雅各布可能预期所得的财富都是羊群牛群。若然，他的什一奉献就是在伯特利献上牺牲。

二十九 1~14

雅各布寻见拉班一家

二十九 2、3、10 井口上的石头 石头有双重的用处，一方面保护井不受污染或毒害，另一方面也是社会性的制约措施，避免附近的牧人取水超过应得的分量。水在这「空旷地区」显然供不应求，井权因而极受维护。贝督因牧人甚至极少会愿意透露本区水井的位置，是以本段的保安措施并无反常之处。石头可能还有掩饰水井地点，不让闲人看见的作用。这个时期的水井没有保护性的围栏，因此石头还能防止动物（或人）失足掉下之险。

二十九 3 打水的程序 在水源缺乏的地区，牧人可能需要就本地的水井或水泉的使用作出协议。然而彼此若

是互不信任的话，就会导致本节所述的情形：全体牛羊集合之前，无人能够饮水。

二十九 6 牧羊女 今日贝督因的羊群由女子或孩童放牧虽不罕见，但古时只有无子的家庭才有女子放牧。此举不甚安全，因为她们要冒被调戏之险，但这也是吸引对象的方法之一。

二十九 11 亲嘴问安 近东亲戚朋友之间传统的问安方法，是亲切的拥抱和两颊上的亲吻。男女亲属都是如此。

二十九 15~30

雅各布为妻子工作

二十九 17 利亚的眼睛 在描述比较拉结、利亚时，对利亚惟一的形容是与她的眼睛有关。这字一般来说其实是正面的用语，含有纤巧、敏感、温柔、清秀（NIV 附注）的意思。虽然古时视眼睛为美貌的首要条件，利亚虽然美丽，却远不及拉结可爱。

二十九 18~20 七年的劳力 新郎或其家庭将礼金付给女家是典型婚姻传统的一部分，可以用作信托基金，在丧夫、受弃、离婚之时，供给妻子的需要。

此外，女家有时亦会把它变为新娘兄弟的聘礼。在某些案例中，它甚至以间接收奩的方式，归还给新娘本人。在 * 努斯文献中，典型的聘礼是银子三十至四十舍客勒。按照典型牧人年薪十舍客勒银子计算，雅各布是付了高价。但这是可以理解的，雅各布没有甚么谈判的本钱，并且礼金是以劳工的方式交付。

二十九 21~24 婚筵 婚姻是两个家庭之间的合约，因此与条约和商业合同相似，同样需要在共宴 * 仪式（象征彼此相和）后方始有效。此外还有游行，前往指定为「第一个家」的地点（通常是在男家的房屋或帐幕之中，惟创二十九章则不然），然后二人入洞房。新娘在公开庆典中需要蒙脸，这种高兴场合相信亦必然导致醉酒。这都是雅各布在婚筵中未能认出拉结被利亚取代的部分因素。

二十九 24 送婢女为礼 新娘在结婚时得到婢女为礼物，是颇为普通的事。她藉此得到私人的家佣和扈从，不但提高她的地位，更能在她履行职务时辅助她。

二十九 26~30 年长先结婚的习俗 最大的女儿先结

婚，是古代近东直到今日依然奉行的传统。这作法能够保证可能不及妹妹美貌的姊姊，不会因之而受羞辱，又能避免不婚女子对家庭构成财务上的负担。女子对家庭的功用，是透过婚约换取财富和地位。姊姊婚事若遭搁置而终身不嫁，家庭就要承担起供养她的责任。

二十九 27 新婚七日 创世七日与借着婚姻创造新生活的关联，有可能是「新婚七日」的起源。让新郎新娘不受其他工作干扰，其用意是能早在新婚期就怀孕。

二十九 31~三十 24

雅各布的女儿

二十九 33 为子女起名 为子女起名是大事，所反映的通常是某些出生时的情况和感受。名字很少针对孩童应该会有什么际遇或命运而起，也不会注定他的命运，然而他们所相信的，是名字与孩童的真我有直接的关联，故此与他的本性和经历，有意味深长的联系。

三十 3~13 以使女为妻子替身 撒拉如何将使女夏甲给予亚伯拉罕，作为妻子的替身（创十六 1~4），雅各布的两个妻子亦同样各将使女给予丈夫。其目的是使不育（或不受宠爱）的妻子，藉合法的代孕过程得着子女。美索不达米亚的 * 利皮特-伊施他尔和 * 汉摩拉比法典，都包含这个习俗的条款。

三十 14~15 风茄 学名为 *Mandragora officinarum* 的风茄是一种无干，长于石地，多年生的马铃薯科根茎类植物。它状似人形，有麻醉和催泻功能，因此可供药用。外形特殊和气味辛辣，可能是它在 * 丰饶崇拜礼仪中出现，和被用作催情剂（见：歌七 13~14）的缘故。风茄叶子暗绿而有约，上面长有紫色钟状的花朵。果实是黄色的浆果，大如小西红柿，可食。风茄原生于地中海一带，美索不达米亚并不常见。

三十 25~43

雅各布受拉班所聘

三十 22~25 雅各布的请求 女子若不生育，她在家庭中的地位就变得薄弱。不育的女子可能会遭受离弃、排斥，或失去原有的地位，因而需要家族的庇护。如今拉结在雅各布家中既已地位稳固，雅各布觉得请求离开，

就不必有什么顾忌了。

三十 27 拉班占卜 以色列人读到拉班声称 * 耶和華竟然透过 * 占卜（和合本：「算定」）向他提供数据，必然会觉得诧异。圣经没有说明拉班用的是什么占卜法，但无论何种占卜，后来都被律法所禁止。

占卜假设神明的作为和动机，是可以借着不同指标（如祭牲的内腑等）知晓的。这种世界观与圣经的教训相违。但无论如何，神有时亦会选择使用这种方法，伯利恒之星就是例证。

三十 32~33 养殖羊群 雅各布所挑选的颜色（深色的绵羊和有斑的山羊），通常只占羊群中极小的部分。表面看来，雅各布似乎是以得到远比常规为少的报酬为足。当时的合约将多至两成的初生羊只拨归牧人所有（按研究，今日的贝督因人则以一成最为常见）。本段没有提及副产品（羊毛、奶类等），但是这些产品的一定比例往往也是牧人的一部分薪酬。

三十 37~43 树枝的使用 雅各布用科学的繁殖方法和民间传统，来对付拉班的欺诈。牧羊人显然不会不知道羊群的动情周期（公历六月至九月），若果仔细观察，亦当能证明健壮的牲畜交配，就能生出强健的羊羔。然而不科学之处，却是视觉刺激能够培养某些特征（在此是毛色）的原则。雅各布放在羊前水槽中的有纹树枝，并不能够改变羊只的遗传因素。很多民间传统都有这一类的感应法术（现代仍有母亲穿着的颜色能够决定胎儿性别的论调）。它是本章欺诈主题的关键之一，亦反映了同时倚靠法术和常识来达成目标的文化。

三十一 1~21

雅各布逃亡

三十一 1 拉班儿子的怨言 受聘于拉班的雅各布有成就，自然会削减拉班的财富，他众子预期得到的产业，当然就不会有这么多。他们对姊夫（或妹夫）心存怨恨，是可以理解的事。

三十一 13 伯特利的神 耶和華以伯特利的神自称，就是提醒雅各布他在二十八章 20~22 节许了什么愿。虽然在迦南人心中，不同的圣地有不同的神祇，经文却完全没有表示雅各布以为伯特利的神有别于 * 耶和華，五经作者则毫无疑问地将两者视之为—（参较 3 节和 13

节)。

三十一 14~16 拉结和利亚的埋怨 拉结和利亚表示愿意与雅各布同去的理由，是拉班在钱财的处理上亏待了她们。学者相信她们所指的，是女子所托管，以备丧夫或被休之需的财产。这些财产通常是聘礼的一部分，然而雅各布的聘礼是以劳工而非财物的方式支付的。拉班如果从来没有把雅各布十四年辛劳的薪酬拨出来分别保存，她们二人需要供养时就没有积蓄可以提供了。如此对她们而言，住在本家附近应有的经济保障便不复存在。她们认为这是把她们当作外人看待，因为雅各布的劳力使拉班得益，拉班却没有将所得的利润分一点给她们——与卖了她们没有分别。

三十一 18 巴旦亚兰 巴旦亚兰似乎是指美索不达米亚北部和叙利亚东北部的地区(参二十八 2 注释)。地名包含 * 亚兰，表示与亚兰人的关系(参二十八 5 注释)。

三十一 19~20 剪羊毛 剪除家畜羊只厚密毛层的工作，是在春季羊羔出生之前几个星期进行。如此毛层可以在夏季长回，在极端气温下保护羊只。牧人将羊群集中在一个地点，羊毛亦在此处加工、染色，并织成布料。考古学家在亭拿(见三十八 12)挖掘到大量织布用的锤子，证明这是剪毛和编织的中心。剪羊毛必须远行，因此需要作好准备，保护留守的村民。辛苦剪完羊毛之后，必有庆典以志其事。

三十一 19 家中的神像 这些「家中的神像」或特拉芬(teraphim)关系家族的幸运和兴旺。有人提出这些小偶像可能和罗马传统防外患(lares)和内忧(penates)的家神一样，是在门坎和炉边守卫的。它是世代相传的遗产。拉结能够把它藏在鞍子底下(和合本译「驮篓」)，显示它颇为细小，但体积较大的例子也是有的(见：撒九 13)。在美索不达米亚和叙利亚—巴勒斯坦都挖掘到不少这种小像。它和崇拜主要神祇的庙宇和国家性 * 祭仪不一样，而是属于民间和地区性的宗教。

一个新近发表的研究，认为这些小像代表祖先，其他学者则相信只是和家族的守护神有关。拉班十万火急地追索，证明这些神像对他家族是何等重要。反观雅各布，却在前往迦南时将之摒除。

三十一 21 基列山 雅各布离开哈兰附近之后，往西南渡过幼发拉底河，进入外约但一带称为基列的地区。这区域包括了从加利利海附近之雅穆克河(Yarmuk River)

和死海北端之间，大部分的约但高原(Jordanian Plateau)。

三十一 22~55

雅各布和拉班的协定

三十一 27 乐器 手鼓和竖琴是乡村文化的庆典中常见的乐器，在军事胜利(出十五 20)、庆典或宗教性舞蹈(撒上十 5)，以及本节的饯别等大事中应用。

三十一 35 拉结的借口 拉结说她适逢经期的借口，足使拉班退避。古代人视行经之女子为祸患，以为经血是邪灵的居所。

三十一 38~42 牧人的责任 美索不达米亚挖掘到的畜牧合同，说明了牧人的职责和报酬。这些合同所描述的工作，与本段没有什么分别：将羊群赶到水草合适的地方，照管羊羔的生产，治理生病或受伤的羊只，保护不受野兽之害，寻找亡羊。因疏忽或保护未得完善而导致的损失，可以从牧人薪酬中扣除。牧人只准吃被杀或自然死亡的牲畜。

三十一 42 祖宗的神 雅各布用「我父亲的神、亚伯拉罕的神」以及「艾萨克所敬畏的」(直译)等用语，表示他与这些部落民族，有崇拜祖宗之神的共通之处(参二十八 13；出三 6，四 5)。

「艾萨克所敬畏的」只出现于创世记，可能算是守护神的别名(外号)，亦可能是间接警告拉班不得动武(见三十一 29)。旧 * 亚述文献中，亦有提到「你们列祖之神亚述」为守护神祇的案例(主前第二千纪初期)。

三十一 45~53 石柱为见证 圣经有好几个以石堆作为界石，作为事件的纪念碑，或作为立 * 约见证的例子(见二十八 18，三十五 20；书二十四 27)。

在迦南宗教中，直立的石头，是竖立起来作为守卫或神明居所的(见：申十六 21~22；王上十四 23)。所立的石头有二，并且各自有名，显示这是呼召的 * 仪式，召请双方所奉之神，来见证立约仪式，并执行其中条款。

耶路撒冷所罗门圣殿正面的双柱——雅斤和波阿斯(王上七 15~22)，可能是对应的例子。

三十一 48~53 协议的性质 本段和其他古代近东盟

约（如主前七世纪 * 亚述王艾萨克哈顿的藩属条约，和主前十三世纪兰塞二世（Rameses II）和哈图西利斯三世（Hattusilis III）间的条约等）的条文一样，都包括召请双方神祇作见证，宣布严格的条款，并以献祭和共宴 * 仪式缔结协议。虽然明确的规定只有雅各布不得另外娶妻一条，竖立石柱却表示这是疆土性的协议，所标示的正是边界。* 努斯的法律档案（主前五世纪），也记载了一些限制另娶妻子的例子。这规定的用意，是保护现有妻子（们）的权益和地位。尤其如今妻子本家不在邻近，无法保证她们得到公平合理的待遇。

三十一 54 祭筵 筵席大概是缔结协议的标准模式（见十四 18，二十六 30；出二十四 5~11）。饮食是待客 * 仪式的一部分（十八 2~5），在此的功用也是将双方带进家庭式、互不仇视的关系。献祭因素更能保证神明的参与，增添场合的严肃性。

三十二 1~32

雅各布回到迦南

三十二 1 遇见天使 雅各布离开应许地时经历天使 * 显现（二十八 12），亦同样在回归时与天使见面。如此在记述之中，就构成了含摄（inclusio，在文学单位的开首和结尾，重复相同事件或句子的修辞方式），表示神认可刚才所立的条约，并且与盟 * 约的继承人重建直接的联系。

三十二 2 给地方起名 在列祖时代的记述中，给发生特别事件的地点冠以名字，是颇为常见的作法，若牵涉到神之 * 显现尤然（见十六 14，二十一 31，二十六 20、33，二十八 19）。它是这地点有神之临在的凭证。伯特利就是例证：亚伯拉罕曾经在此筑坛，雅各布亦在此经历神之显现，它后来成为重要的崇拜地点。

本段中的地名玛哈念，是「两个军营」的意思，然而所指是什么却不得而知。此地的位置虽然未能确定，却是迦得支派属地中颇为重要的城市（见：书十三 26，二十一 38；撒下二 8~9）。

三十二 3 西珥 学者大都认为西珥地是在以东中部的丘陵地带（海拔大体超过 5,000 呎），北临古怀尔干河（Wadi al-Ghuwayr），南面是拉斯纳克布（Ras en-Naqb）。

三十二 3~5 雅各布的信息 雅各布给以扫的信息有

几个用意。第一，他没有在以扫背后偷偷摸摸地在当地居住；第二，也是更重要的一点，他不是要来争夺承受遗产的权利。他形容自己的成就和财富，暗示他不是以穷光蛋的身分归回，要索取自己的一分产业。

三十二 13~21 给以扫的礼物 雅各布的重礼可和国与国之间的朝贡相提并论。例如在主前九世纪，欣丹努（Hindanu）镇献给 * 亚述王杜库提宁努他二世的礼物，就有银子、饼、酒、骆驼三十只、五十牛只、驴三十只。雅各布礼物之多，足以让以扫自行创办畜牧事业有余，不然以扫也可以用这些礼物作为报酬，送给帮他夺取掠物的雇佣兵。

三十二 13~21 雅各布的策略 雅各布送给以扫的礼物，证明了他和素常一般精明。除了试图用重礼博取以扫的好感以外，牲畜一群一群地不断来到，足以打乱一切伏击的圈套，无论以扫设计了什么战略来对付雅各布，其锐气亦终被这些牛羊消磨殆尽。再者，携同牲畜对以扫行军的进度有所耽延，并且十分嘈杂。最后，这计策将雅各布的仆人掺杂在以扫的随从中——如果真要动武，这是极大的优势。

三十二 22 渡口 渡口或涉渡点的功用与城门差不多。两者都是某些地区的出口和入口。两者在军事上都有战略价值（见：士三 28，十二 5；耶五十一 32），故此都与权能有关。这权能包括了实质的势力，和超自然的能力。雅各布进入应许之地，与他在湍急之雅博河渡口旁与一位超自然者搏斗这两回事有关联，是不难想象的。

三十二 24~26 扣留以求福 一个 * 赫人的仪式文献描绘女神凯巴特（Khebat）与王搏斗时，被王所扣留。接下来得胜者是谁的讨论，导致王请求赐福。

三十二 24 在黎明离去 在时间方面的讨论一方面表示雅各布与神明搏斗时间之长，另一方面也是雅各布搏斗时没有知觉能力的指标。在民间传说中，黎明或「鸡啼」经常被视为黑暗的权势或产物失去对人影响力的时刻，但在古代近东文学中并不常见。然而本段的重点不是势力，而是权能（从起名得见）和辨识力（见 29 节）。

三十二 28~30 更改名字 更改名字当然有作为起源故事（etiology；解释事物的起源的故事）的作用（如：十七章 5 节将埃布尔兰改名为亚伯拉罕，以强调他是多国之父的立 * 约应许）。使者询问雅各布的名字，是提供机会突出名字改为以色列的一点。

如此，改名除了有起源故事上的用意（纪念毘努伊

勒发生的事件)以外,更成为了雅各布转化为以色列的标记,他的身分从流浪者兼篡夺者,变成了盟约继承人,被选为神子民的领袖。更改一人的名字,也是行使凌驾乎此人之上的权柄。宗主立藩属为王,偶尔亦同时给他另起新名,以彰显对藩属的权势。

三十二 31~32 起源说明 起源说明解释名字的起源、特点、应用。在民间传说中,起源说明往往富于幻想色彩(骆驼的驼峰从何而来等),民族或国家的传统则倾向于传奇性。这些幻想性或传奇性的记录虽然很多时候完全是杜撰出来,但起源说明总有可能不是丰富想象力的产品,而是保存了准确传统的故事。

雅各布/以色列与神摔跤地点的名字,来自「我面对面见了神」的惊呼(很明显与二十八 16~19 他在伯特利所遇之事对应)。这段叙述的结语为一个有关饮食的特殊法则提供了解释。这法则在犹太律法中,惟独在本段出现。然而,禁吃「大腿窝的筋」(可能是坐骨神经)在律法上的作用,在于它是纪念雅各布/以色列在雅博河畔的搏斗——因此可与 * 割礼的设立(十七 9~14)相提并论——使之成为坚定盟 * 约的大事。

三十三 1~20

雅各布与以扫团圆

三十三 1~3 俯伏在地七次 在古代世界,向地位较高者表示敬意的法子之一是俯伏在地。这敬礼可以重复七次,来加强所表示的尊崇和下拜者的恭顺。亚马拿出土的埃及文献(主前十四世纪)中,有些描绘藩属向法老下拜七次。

三十三 16 西珥 这地区包括了延伸自(位于死海和亚喀巴湾之间的)亚拉巴东南的山地,以东人后来在此居住(见三十六 20; 士五 4)。此地每年有相当的雨量,地势又高,因此有足够的水和溶雪,来供给灌木林或丛林的需要。这可能是西珥一名的由来——西珥是「多毛」的意思。

三十三 17 疏割 疏割是约但河东邻近雅博河注入约但河之处的城镇(士八 5)。好几位考古学家根据埃及的记录(示撒石碑(Stele of Shishak)),以及源自 * 铜石器时代(Chalcolithic Age)至 * 铁器时代第二期(Iron Age II)的文物,考证其遗址在代尔阿拉

遗址(Tell Deir 'Alla)。它名字的意思是「棚」,用来形容这地区游牧民族和矿工(在铁器时代第一期的文化层,找到金属提炼的证据)混合组成之人口所用的临时住处,很是合适。

三十三 18~19 示剑 示剑据考证是位于耶路撒冷以北三十五哩,中央高地的巴拉塔遗址。提及这地方的古籍很多,其中包括了森乌瑟特三世(Sen-Useret III)的埃及记录(主前十九世纪),和 * 亚马拿泥版(主前十四世纪)。主前第二至第一千年纪的证据,显示不断有人在此地居住,足见这个处于从埃及经别是巴、耶路撒冷,北上大马色之干线网上的城市,在战略上的地位是何等重要。它也是埃布尔兰到达迦南地的第一站(见十二 6 注释)。这地区土地肥沃,耕作放牧皆宜。

三十三 19 买地 本节的土地交易与创世记第二十三章一样,都是包括了实数(一百块银子),表示这是有契约的转让,不是付钱租用这地。雅各布是在城镇范围内定居,所以必须购买所住之地。由于货币单位不明,所以所付的是多少金钱,已无法考据。和创世记第二十三章一样,这地至终也是用作坟地(见:书二十四 32)。

三十三 20 筑坛的重要性 坛的功用是作为献祭的地点。在新的地方筑坛,也有表示在当地引进一位神祇来崇拜的意思。代与代之间的立 * 约领袖之间共通的一点,是他们都在应许之地筑坛,好敬拜 * 耶和华(十二 7~8, 十三 18, 二十六 25)。雅各布/以色列为所筑之坛起名为「伊利伊罗伊以色列」,就是承认自己名字已被改变,同时表示接受伯特利之应许,愿意扮演盟约继承人的角色(二十八 13~15)。为祭坛起名的另一个案例,可见于出埃及记十七 15。

三十四 1~31

底拿与示剑

三十四 2 希未人 按照各处记载对希未人的描述,他们显然是在迦南中部山地居住,南面从耶路撒冷附近的基遍(书九 1~7),经示剑往北直达黑门山(书十一 3; 士三 3)。希未人的起源已不可考(按创十 17 是含的后裔),但可能与主前第二千年纪中期,至第一千年纪初期在迦南定居的 * 胡利人和 * 赫人有关。

三十四 2 强暴女性 强奸显然是古代近东获取婚约的

手段之一。规范这种作为的法律，可见于出埃及记二十二 16~17 和申命记二十二 28~29，以及中 * 亚述和 * 赫人的法律。这些法律通常勒令强奸者加重付出聘礼，有时还禁绝离婚。* 苏美法律第七条和创世记三十四章，都同样是针对年轻未许配人的女子，不得父母同意外出而被强奸的情形。结局是父母有权不得她的同意，把她嫁给强奸者。

三十四 7 普世规范的概念 在古代近东文学中，来自同时代和更早期的法典清楚证明，对不正当和暴力性行为的惩戒，并非起源于西乃。当代人所信奉的行为准则，十分近似西乃山所高举的律法，显出两者之间共有一个普世性的道德感和正义感。法律和其他较不正式之标准所要保护的，往往都是家庭的荣誉和健全、个人的尊严，以及在社会中的保障。

三十四 11~12 聘金和礼物 男家所付聘金和礼物的价值，往往是按照婚姻的有利程度。女家社会地位若比男家为高，聘礼亦相应增加。新娘其他因素（如美貌）亦会提升她的价值。* 努斯文献中典型的聘金，大约是三十至四十舍客勒银子。

三十四 13~17 割礼 最初引进 * 割礼时（创十七），成年男子和婴孩都同样要动手术，作为社群一份子的标记。割礼在古代近东作为青春期、丰饶崇拜，或结婚礼仪虽然普及，却也未曾达到所有人都奉行的地步。示剑人接受割礼，使自己有资格成为雅各布众女的丈夫。这种手术对成人来说颇为痛楚，足以使男丁失去活动能力几天之久。

三十四 20 城门口 城门是聚集进行诉讼或交易的地点，也是讨论与全体市民有关事务公开聚会的场所。在小镇，也就是古代的城邑中，房屋拥挤、街道窄小。市集（城中若有）和城门口是惟一空旷的地方。前者当然不宜讨论公众事务。

三十四 25~29 掠城 双方谈判的主题，是在底拿遭受强暴的情况下，何为合适的补偿（聘礼）。结果是，底拿兄弟认为全城的性命财货才可算为合适。在史诗《埃利奥特》（Iliad）中，希腊人为夺回海伦（Helen）而围攻特洛伊（Troy）城，其目的也相仿。

三十五 1~15

雅各布回到伯特利

三十五 1 筑坛 埃布尔兰周游时到处筑坛（十二 6~8），其目的不是献祭，而是为要求告耶和華的名。雅各布的情况似乎也是一样，因为经文没有提过在坛上献祭。有人提出坛的作用，是作为神明领土的标记。另一个可能，是作为耶和華之名的纪念碑。

三十五 2~5 除掉外邦神 除掉外邦神的呼吁，同时亦呼吁他们惟独委身于 * 耶和華。这话并不显示他们在理论上明白或接受一神信仰，而是表示他们接受了耶和華為他们一家的守护神。接受一位有位格的神，保护供给自己一家，是主前第二千年纪初期美索不达米亚常见的信念。他们不以这一类的神祇，来取代宇宙性大神的地位，只是把他作为个人崇拜和奉行宗教的主要对象而已。

三十五 2 自洁 自洁是 * 礼仪所规定的手续之一，但也有可能是对第三十四章流血事件的响应。自洁通常包括了洗澡和更衣。预备崇拜和执行 * 礼仪之际，亦需同时丢弃任何向他神表示效忠的对象。发生这一切的地方，正是伯特利以北约二十哩，第三十四章事件的发生地示剑。一如第 1 节用语所显示的，这次的崇拜被描绘为朝圣旅程。耳环与崇拜其他神有什么关系并不清楚。用耳环来制造偶像是有案可稽的事（出三十二 2；士八 24），耳环亦经常是劫城的掠物，但这两点似乎都不能为本节提供解释。有人提出耳环可能是某种 * 护身符（amulet），甚至可能印上神祇的像，然而证明耳环可以有此功用的证据，却不存在。只来自 * 吾珥第三王朝（Ur III，主前二〇〇〇年）的一只耳环，刻有奉献给一位女神的字样。

三十五 4 埋在橡树底下 上述的对象被埋藏在示剑一棵特别的树底下。创世记十二 6，乔舒亚记二十四 23~27，士师记九 6、37 所提及的，可能也是这棵树。在当时通俗宗教中，圣木所扮演的角色很重要，因为他们将石头和树木视作神明的居所。迦南宗教相信它是 * 丰饶崇拜的象征（见：申十二 2；耶三 9；何四 13）。然而足以澄清圣木在迦南作用的考古和文学遗迹，却少之又少。

三十五 14 在石柱上浇油 第二十八章 18 节记载雅各布在伯特利立石浇油，如今他又另立一柱，并且奠酒（为祭）纪念 * 神的显现。在同一地区立有几根石柱并无异常之处。

三十五 16~29

拉结、艾萨克卒

三十五 16~18 收生婆 收生婆通常都是年纪比较大的妇女，他们的责任是教授年轻女子房事，以及在分娩时施以援手。她们有分参与命名 * 仪式，可能还教导新做母亲的，怎样哺乳和照顾婴儿。

三十五 16~18 难产而死 难产而死在古时并不罕见。* 巴比伦的咒语文学中，包括了好几个在生产时用作保佑母婴平安咒语的例证。这些咒语尤其针对他们相信是专门攻击女子和儿童的邪灵拉马什图。

三十五 18 为子女起名 拉结临死时给孩子起名，反映自己的痛苦。按照婴儿出生时的情景起名，是很常见的作法。雅各布在此另起新名，也是为父者的权利。「便雅悯」可能是「右（手）之子」的意思，表示受保护之处；也可能是「南方之子」的意思（以色列人面朝东方，右手就在南面）。

三十五 19~20 拉结之墓 拉结难产而死的地点，是伯利恒以北以法他的路上，后来便雅悯和犹大支派属地的交界（见：撒上十 2），伯利恒北面约十二哩之处。塞缪尔记下十八 18 记载了另一个为死人竖立纪念碑的例子。很久之后的杰里迈亚书三十一章提到拉结的坟墓，显示直至王国时代末期，此地仍是有名的朝圣地点。在比较近期的传统中，一个拉结墓在伯利恒，另一个则在耶路撒冷以北，二者发生了混淆的情况。

三十五 21 以得台 这个地名的意思，是「牧羊塔台」。这是牧人用来保护羊群不受野兽侵害的地方。按照雅各布的行程，埋葬拉结之后，他是往南前进，以得台应该很接近耶路撒冷。弥迦书四 8 中「羊群的高台」一语，也支持这考证。然而后世的传统，却认为它比较接近伯利恒。

三十五 21~22 与父亲的妾同寝 * 妾是没有妆奁陪嫁的女子，职务包括为家庭生儿育女。在古代世界，生产是十分重要的功用；因为家庭甚至个人的存亡，往往都是无定之数。由于妾是性伴侣，占用父亲的妾不单要负乱伦之名，更被视为试图僭夺族长的权威。

三十六 1~30

以扫一系

三十六 1~43 以扫的后代 本段逐步揭示以扫的族谱。首先是他最初的三个妻子（两个是 * 赫人，一个是以实玛利的女儿）。接着列出的是十二个支族的名称（9~14 节；亚玛力除外，他是 * 妾所生的子），数目与拿鹤（二十二 20~24）、以实玛利（二十五 13~16）、以色列的相同。第三层的后裔（15~19 节）似乎是宗族的名称，与上一层有些许重复之处。最后一组记载了以色列建立王国之前，统治以东八位君王的名字（31~39 节）。全族谱中最有名的名字有相信是指以东南部地区的提幔，以及号称乔布本乡的乌斯。

三十六 12 亚玛力人的起源 亚玛力人所流浪的地区包括了尼革、外约但、西乃半岛。圣经以外没有提及他们的历史记录，也找不到肯定与他们有关的文物。然而考古学在本区的调查，依然显示这个时期与游牧民族和半游牧民族（如：亚玛力人）有关的证据，数量颇为可观。

三十六 15~30 族长 在此所列的包括了不同地区的多位族长，由于这些贝督因民族采用酋长统治的体制，本段除了是族谱以外，也可算是君王的名单。* 苏美的君王名单十分相像，也是简明地列举与不同地区有关的君王。

三十六 24 温泉 族谱之中有名字与另一人相同之时，分辨的方法之一是简述其人的生涯（见四 19~24 与五 25~31 的两位拉麦）。这位亚拿与他叔父的分别，在于他发现了一个「温泉」——这是对全族都有益处的自然现象。「温泉」的翻译完全是根据武加大译本(Vulgate)。犹太传统将这字译作「骡子」，换言之是把学会马驴杂交的功劳归给亚拿。

三十七 1~11

约瑟的梦

三十七 3 约瑟的衣裳 约瑟父亲为他做的特种衣裳代表权柄和宠爱。虽或色彩丰富，使这种衣裳与众不同的，是其材料、织工、（下摆或衣袖的）长度。由于形容这衣裳的希伯来字眼只在本段出现，这衣服的特色究竟是什么，十分难以确定。在同时代的埃及图画中，衣着考究的迦南人穿着有刺绣的衣服，并且从腰到膝，斜戴着

有纓络的腰巾。

三十七 5~11 梦的重要性 初民很重视梦，因为他们相信梦能够让人知晓神界的事物。一部分先知或君王的梦，被视为神明启示的方式。他们更相信大部分的梦都是有预兆，能够传达神明作为信息的，连一般人的寻常梦也不例外。启示性的梦通常表示神明的身分，往往更与这神明有直接关系。预兆性的梦则不提及神明。梦经常充满象征成分，需要有人解梦，但这些象征的明显程度，有时也很合理。他们不认为梦所提供的信息是无可挽回的。好像约瑟梦见自己擢升高位，古代近东还有其他例子，其中最有名的是约瑟以前五百年之亚喀得（Akkad）的撒珥根。

三十七 12~36

约瑟被卖为奴

三十七 12~13 牧人放羊 冬雨使牧草茂盛，牧人可以用本村或营帐附近的牧场。雨季结束后羊群可以先在已经收成的农田放牧，然后就要带到夏季有草的山地。

三十七 17 多坍 多坍遗址（Tell Dothan），占地二十五英亩的遗址，气势十分宏伟。本城位于示剑以北十四哩，商旅和牧人北上耶斯列谷的主要大道之上。它在* 初铜器时代（Early Bronze Age；主前 3200~2400年）发展成主要都市，成为客旅自然的地标。城的周围是上等的牧场，足以构成约瑟众兄在此的理由。

三十七 19~24 储水池 储水池（和合本：「坑」）是在挖空石灰基岩，或在泥土中掘出来再填以灰泥造成，用以储藏雨水的。旱季时人畜的食水，都得靠它供应。水池没有水时，可以用作临时牢房（见：耶三十八 6）。

三十七 25~28 奴隶买卖 古代近东从远古开始，已经有奴隶买卖。奴隶通常是战俘或被劫掠来的人口。行商一般都愿意购买奴隶，将他们运到外地出售。这种奴隶重获自由的机会极微。

三十七 25 香料和商道 行商沿西乃半岛的各个商道，把香从阿拉伯南部，运到巴勒斯坦海傍的迦萨和埃及。本段所述的米甸人大概就是在这样一条北西乃的商道上，从约瑟的兄长手上买下约瑟，把他连同其他的商品运到埃及转售。

三十七 25~36 米甸人 / 以实玛利人 这两个名字交

替使用，大概反映两族人间有密切的关联。有人相信以实玛利人被视为米甸民族的一支，亦有人相信米甸不过是从以实玛利人手上买下约瑟而已。然而士师记八 24 混用两个名字，似乎显示圣经的作者若非假定两者的关联，就是反映两者间已知的血缘。

三十七 28 二十舍客勒 约瑟卖得银子二十舍客勒，同时代的文学（例如：* 汉摩拉比法典）证明，此乃奴隶在这个时期的常价。它大约等于两年的工钱。

三十七 34~35 哀悼的习俗 哀悼的习俗通常包括撕裂自己的衣服，哭泣，在头发上加以灰、尘，和穿「麻衣」。这种「麻衣」是用山羊或骆驼毛织造，很是粗糙不适，并且往往只是一条腰巾。正式的服丧期是三十天，但可以随服丧者的意思无限期延长。

三十八 1~30

犹大的众子

三十八 1 亚杜兰 亚杜兰位于萨非拉（犹大山地和平原之间的谷地，和合本：「高原」），学者考证为希伯仑西北的玛德库尔酋长遗址（Tell esh-Sheikh Madhkur；见：撒上二十二 1；弥一 15）。其高度当比希伯仑（海拔 3,040 呎）为低，因此说犹大「下」到亚杜兰很是恰当。

三十八 6~26 兄终弟及婚姻 英年早逝的人如果无后，就会在产业的继承上构成疑难。兄终弟及的制度是解决方法之一。依照创世记第三十八章的概略，死者的弟兄有责任使寡嫂怀孕，好使兄弟的名字（以及当得的遗产）可以传给所生的婴孩。类似的规例可见于 * 赫人法律第 193 条；路得记四章所记的，可能也是另一个形式。申命记二十五 5~10 所详述的律法，容许死者的兄弟拒绝承担这责任，条件是他要在公开仪式中受寡嫂侮辱。犹大在本段所遭遇的情形，大概就解释了这律法为何有制定的必要。贪财的弟弟（俄南）拒绝使他玛怀孕，因为这样做会分薄了他至终要得的产业。

三十八 11 寡妇 在经常有疾病和战乱的社会中，寡妇十分常见。以色列应付这问题的方法，是兄终弟及婚姻（为死去的丈夫立后），以及容许年轻寡妇在服丧期后从速再婚。她们有特别的衣着，来表明其寡妇身分。由于寡妇没有分受遗产的权利，律法特准她们在已经收割

的田中拾取遗穗（得二），又保护她们不受压迫（申十四 29；诗九十四 1~7）。惟有祭司的女儿才有权利光荣回归父家（利二十二 13）。

三十八 13 亭拿 本节所述城镇的确实地点无法肯定。在分地的名单和参孙的事件中，这地名多次出现（见：书十五 10、57；士十四 1~2；代下二十八 18），与犹太支派在山地南部的属地有关（可能是米克纳以革伦遗址（Tel Miqne-Ekron）东面三哩半的巴塔希遗址（Tell el-Batashi））。

三十八 13~14 作寡妇的衣裳 寡妇和已婚妇女一样，都用不着蒙脸。然而寡妇有特别的服饰来表明其身分。这些衣着给予她们法定的权益，如拾取遗穗及领取什一奉献的一部分等。

三十八 14、21 伊拿印 记载中两次提到这地方，支持这是地名，而非比较传统的翻译如：「空旷地方」（KJV）、「岔路口」（武加大译本、他尔根（Targum））等。它或许就是以楠（书十五 34），名字可能来自当地的水泉。然而除了指明它在犹太支派属地以外，其确实地点则无法肯定。

三十八 15~23 娼妓 迦南文化在 * 丰饶崇拜中使用 * 祭仪娼妓，以增强生产能力。母神 * 伊施他尔或 * 亚拿特（Anat）的神庙之中或附近，住着脸蒙帕子的信奉者，象征 * 巴力或 * 伊勒神的新妇。

男子在开始耕作或剪毛、产羊等重要日子期间，就会来到神庙使用这些祭仪娼妓。这样做的意思，是对神祇表示尊崇，并且重演神明的婚礼，以求保证田地和牲口多产丰饶。

三十八 18、25 印、带子、杖 古代近东签署文件的一大特色，是圆筒印章的使用。这种印章有镜像铭刻，可以滚在泥版，或印在封蜡或泥丸上。

* 初铜器时代之后几乎每个时期，都有主要是用宝石或准宝石雕制的圆筒印章，被考古学家挖掘出来。印章通常用皮绳穿起，挂在印主的颈项上。巴勒斯坦比较常见的则是只在一个平面上有刻纹的印章。本段提到的另一种身分证明，是可以帮助走路，驱赶牲口，又能充当武器的杖。这是私人对象，所以很可能经过雕刻打磨，能够显示物主的身分。

三十八 24 处死娼妓 娼妓和淫妇的刑罚通常是用石头打死（申二十二 23~24）。他玛被判烧死很是罕见。在其他地方，只有祭司女儿行淫和乱伦（利二十 14），

才规定判处这刑。

三十九 1~23

约瑟在波提乏家

三十九 1~20 埃及两兄弟的故事 埃及第十九王朝（约主前 1225 年）有关亚奴比斯（Anubis）和巴他（Bata）的故事，与约瑟和波提乏妻子的事迹有很多相似之处。两者都是描述年轻人被主人的妻子试图诱惑而拒绝依从，被诬以强奸。兄弟闯墙（如：雅各布、以扫）的常见主题，高度的悬疑性，以及民俗传说技巧的应用（如：会说话的动物、神明的干预），令这故事在埃及十分流行（现存的蒲草纸抄本是用圣文字书体（hieratic）写成，而非正式场合使用的 * 象形文字（hieroglyphic））。然而除了基本背景相同以外，约瑟的事迹和这个埃及故事则再无共通之处。

三十九 16 扣留衣裳 此事与约瑟众兄取去他外衣，其对应之处颇耐人寻味。然而值得留意的还有一点：那就是外衣再次成为辨识约瑟身分的证物。衣裳往往能够表示其人的地位、阶级、职权，因此可以成为证物。

三十九 20 与王的囚犯同囚 波提乏于监狱的选择，可能反映了他对自己妻子与约瑟间之事件的理解。约瑟没有因强奸判处死刑（例如中 * 亚述法律就有此规定），反而被囚在王室禁锢政治犯人的地方。（就监牢而言，）此地可能比较舒服一点，但更重要的一点是，约瑟因此可以接触到法老的王室成员（创四十 1~23）。

古代近东的主要商道

贸易是古代近东各大文化的命脉。早至主前五〇〇〇年，安那托利亚北部和全古代近东之间，已经有黑曜岩贸易的证据了。虽然陆路交通又费时（每日进度只有十五至二十哩）又危险，新奇或实用物品的需求依然大到让商人和政府都愿意冒险以求赚取高额的利润（至少有百分之百）。例如旧亚述时代（Old Assyrian Period，主前 2100~1900 年）和马里档案（主前 1800~1700 年）中的商业文件，提及小亚细亚和叙利亚北部的商队，每队驴子的数目，可以多达二百至三百匹。他们所走商道的起点是亚述的首都，底格里斯河畔之亚述，接着往西经过哈布尔（Habur）地区和托鲁斯山脉，直达小亚细

亚西部的商业中心坎尼什（Kanish）。商道继续经过基利家西行，到达彼西底的安提阿、非拉铁非、撒狄、别迦摩，以及爱奥尼亚（Ionia）海边的特洛伊。每个城镇都为这些富有魄力的商人，提供保护、资源，和现成的市场。

这些商旅所走的实际途径，是由各地区的地形（避开疫病流行的沼泽，以及崎岖和险要的山区）、政治状况和潜在市场而决定，并且从人口稠密的地区扩散出来。因此，埃及称为大干道的主要商道，是由尼罗河畔的孟斐斯开始，横过西乃半岛北部，转北行经迦南的沿海平原，在米吉多朝东穿越耶斯列谷，然后往北直奔夏琐。商路由此朝东北通往大马色，经过叙利亚的埃卜拉（Ebla）和阿勒坡（Aleppo），然后来到幼发拉底河的西北支流，再依循这河前往美索不达米亚各大城市。另一条主要商道名叫王道（The King's Highway）。从阿拉伯北上的商旅取这途径，在红海港口以旬迦别穿越外约但，经以东、摩押、亚扪，在大马色与大干道会合。

阿拉伯北部和中部的沙漠，荒芜到让商旅要在北方绕道而行，沿底格里斯、幼发拉底两河河谷北上，往西到帕珥米拉（Palmyra）和大马色，再循大干道穿过巴勒斯坦，或循王道直下外约但。搬运香料（没药、乳香）和靛青（indigo）的商队则沿阿拉伯西岸行走，经海路到衣索匹亚（埃提阿伯），再顺尼罗河北上埃及，至终到达能够在地中海（克里特、塞浦路斯、爱琴海和爱奥尼亚海诸岛、土耳其和北非沿岸）和阿拉伯半岛及东非洲地区，为他们提供市场和自然资源（如塞浦路斯的铜矿）的深水港口（主前 2500~100 年之间的海港包括有：比布罗斯、推罗、西顿、亚柯、乌加列、亚喀巴、亚历山太（Alexandria））。操纵运输业的是乌加列（主前 1600~1200 年）和腓尼基人（主前 1100~600 年）。他们的船队若非贴近海岸，就是在地中海或红海的岛屿间航行，每日海程约四十哩。

四十 1~23

法老的酒政和膳长

四十 1~4 酒政的职责 酒政是王室中地位很高的一员（见：尼一 11）。这人应当备受信任，因为他的主要责任是亲尝君主的饮食，免得君主受人毒害。

四十 1~2 得罪法老 得罪法老当然可以有很多途径。这两人究竟有谋反之嫌，还是在日常职务的执行上冒犯了法老已经无从得知。他们可能只是在控罪未曾调查清楚之前遭受软禁而已。

四十 5~18 解梦 解梦通常是由受过当代解梦文学训练的专家执行的。现存数据之中，来自美索不达米亚的比来自埃及的多。埃及人和 * 巴比伦人都编纂了我们所谓的「梦经」，经中记载了梦的范例和圆解的关键。由于梦通常是用象征表达，解梦者必须能够查考以往所累积，有关梦及其解释的经验数据。他们相信神明透过梦与人沟通，却不相信他们会启示梦的含义。如果有意启示含义，哪里还用得着梦？但约瑟却持不同的立场。他没有查考「科学」的文学，反而直接求问神。但无论如何，他诠释的方向依然与某些解梦文学所建议的相同。和美索不达米亚的文学一样，他也是利用梦中出现的数字，来断定时间的指标。梦中的象征亦与梦书中的部分例子相似。例如杯满表示得到名誉和后裔，在头上携带水果表示哀痛。

四十 22 处死 人被处死后，使他尸体蒙羞的法子之一，是将之悬挂（参：书八 29；撒下四 12）。它可能是绑着颈项吊起来，也可能是刺在杆子上。处死的方法若非用石头打死，就是砍头。

四十一 1~32

约瑟为法老解梦

四十一 1~55 法老的身分 约瑟史事中之法老的名字，已经无从稽考。部分学者认为史事情节所反映的背景，是 * 许克所斯（Hyksos，主前 1750~1550 年）或 * 亚马拿时代（主前十四世纪）的事迹。当时的闪族人有很多在埃及定居，埃及史料亦提及有些是政府官员。根据现时对埃及历史和习俗的认识，这无疑是最合乎逻辑、最合宜的理解。然而圣经年代的数据，则显示发生此事的时间，是较早的中王国第十二王朝（主前 1963~1786 年）。史事中没有提及具体的人事，因此要将记载与某一位在位法老联系起来，是不可能的。创世记的作者照例不提法老的名字。这作法可能是故意的，埃及人视法老为神，以色列人当然绝口不提他的名号。

四十一 1~7 双重的梦 古代近东的人一般假定梦是

神明与人沟通的方法。有些梦很简单直接（参：雅各布在伯特利所作的梦，二十八 10~22），但梦若牵涉到君王或法老，其重要性有时可以透过双梦的经历表达。如此，法老得见两个异象，警告他埃及将要面临饥荒。同样，* 苏美王古德（Gudea）据说亦曾经作过两个梦，指示他兴建庙宇。上述二王的梦都是由术士或神明的代表圆解的。按照马里文献，连续两晚作相同的梦加强梦中信息的重要性。《吉加墨斯史诗》和一首关于某位受苦义人的诗，都描述三次重复，以证实其可靠性的梦。**四十一 8~16 术士和博士** 埃及、美索不达米亚，和赫人王国中的术士，都组成了同业的行会，负责诠释兆头和异梦，以及炼制药剂，用法术来解决医学上的问题。这些专家利用 * 驱邪术（exorcism）来驱除鬼神，用咒语或诅咒将邪恶灌输到人、地之中（埃及的 * 碎陶咒语文献和杰里迈亚书十九 10~13 都是例证）。

古代近东文物中有数以千计的文献，是记载了防护性咒语，以及能够驱邪之 * 护身符、木偶、魔法碗，以及为仇敌带来灾难之小偶的制作方法。美索不达米亚的法术有黑白（邪、正）之分，奉行者亦分为巫师术士，和博士两类。然而埃及的术士行会却没有这个分别。埃及术士职责虽然主要是在医疗方面，对神明的态度却似乎没有这么尊重。例如他们为灵魂施咒，使他们在阴间能够脱避惩罚（《亡经》，Book of the Dead）。埃及法老竟然要人为他解梦，此事十分反常。因为法老被奉为神祇，神明藉梦与他沟通时，其意义对他来说应该是显而易见的。形容法老所召来的专家之希伯来语字眼，原是埃及文中的专用名词，有时被学者认为是专指解梦者。在一个后期（主前第二世纪）的碑文中，这字曾经用来形容名臣英和特（Imhotep），就另一个七年饥荒之事向法老所献的计策。

四十一 14 剃头刮脸 约瑟用剃刀使自己可以体体面面地朝见法老。所剃的可能包括头发（民六 9）和胡须（耶四十一 5）。如此他将外貌改变，与埃及人相似。埃及的壁画证明埃及人通常是剃净毛发的。

四十一 27~32 埃及的饥荒 埃及虽然因为尼罗河定期泛滥，成为古代近东最稳定的谷物出产地之一，但它偶尔也会发生饥荒。源自亚曼念纆一世（Amenemhet I）在位之时（主前 1991~1962 年）的《奈费尔蒂的异象》（Visions of Neferti），就提及过这样一场灾祸。这典籍也是描述异象得到圆解，灾难得以预知，与约瑟的

叙述相仿。

四十一 33~57

约瑟之献策与晋升

四十一 33~40 粮食配给 约瑟为面对饥荒所提供的计策，丰年时每年储藏五分之一的收成，然后在有需要时分配给百姓。建筑仓库也是这妙计的一部分（见：出一 11；王上九 19）。

四十一 35 积货城 埃及对尼罗河的经营，以及这河的恒常性，令埃及成为全古代近东的大粮仓。积货城是有长远眼光，了解饥荒的必然性而谋求对策之富强国家的特征。每个区域通常都会在位置适中的地点，设有积货城。

四十一 40 仅次于法老 不少埃及贵胄都可以说自己仅次于法老。好几个职衔都表示有此地位。碑文中曾经提及的两个是：「两地之主最宠爱者」和「他的侍官之首」。

四十一 41~45 约瑟的职位 详述于此的工作范围和授职典礼，显示约瑟的职任相等于「大维齐尔」（Grand Vizier，即首相）和「王室物业总监」（这个和合本译作「家宰」之职衔在以色列官制中的用法，可见于王上十六 9；赛二十二 15、19~21）。

上述两个称号都在埃及典籍中出现过。这种职位从职衔的颁布，到法老将衣袍和戒指授给受任之人，都详细描绘在埃及的古墓壁画中。约瑟的职务大致与「上下埃及粮仓总监」相同。如此官位授与非埃及人，在较多闪族人任职于埃及的 * 许克所斯时代（主前 1750~1550 年）以前，十分罕见。有一个古墓是亚肯亚顿（Akhenaten）在 * 亚马拿执政时期，属于闪族官员图图（Tutu）的；这人被任命为「全国最高之口」，地位权力相当于约瑟。

埃及古墓中的传记，和文学如《* 辛奴亥的故事》等，为法老臣属的生涯，提供了充分的详细数据。其中从低微地位被擢升到掌握大权之人，有为数不少的例子。辛奴亥的故事描述他逃离朝廷，过了很多年的放逐生活，最后归回而得尊荣。故此，约瑟高升得荣的描写，从埃及当代的背景来看，可说是典型的例证。

四十一 42 打印的戒指 君王和王室的执政官员，都是

用印章戒指来处理公务文件。这种戒指十分独特，并且刻有王的名号（埃及君主名字外面皆圈以椭圆徽饰（cartouche））。故此，使用者就是以王的名义行事（见：民三十一 50；帖三 10；多比雅书一 20；马喀比一书六 15）。细麻衣和金炼是在授职典礼中赐下的装饰，来表明他的地位、阶级、职权。

四十一 43~44 约瑟的特权 乘坐马车，有卫兵在前头开路，宣告他是「副总司令」，证明约瑟的身分地位极高（见：撒下十五 1；斯六 7~9）。仅次于法老——亦即是总督（* 亚喀得语的 *terdennu*；赛二十 1 之「他珥探」（*tartan*）——的职衔，给予约瑟非凡的权力，除王以外，所有人都得向他下跪。由于他得到王的宠爱和保护，任何人都不许「举手或举足」反对他，违抗他的命令（参较：拉七 21~26 中所赐的权力）。

四十一 45 埃及语名字 给约瑟另起埃及语名字的用意，是完成授职典礼的转变过程。约瑟埃及化之后，就更能够在朝廷和埃及全地为人所接受（参较 * 辛奴亥在以他为名的故事中，回到埃及后将自己的蛮族服装交给「爬沙者」(*sand crawlers*)）。法老梅雷他(Merenptah；主前 1224~1208 年)在位之时，也有更改闪族官员名字的惯例。约瑟埃及语名字的含义不能确定，可能是「神已说话而他会存活」的意思，也可能是「晓得之人」的意思。

四十一 45 安城的祭司 为约瑟安排的婚姻，使他得与埃及最举足轻重的祭司家族之一联盟。在主前一六〇〇至一一〇〇年间，惟有孟斐斯城蒲他神的祭司，才比他们更具影响力。所有主要节期都由安城的祭司主持，他们还负责监督地位较低，在庙城希流坡利斯（位于开罗东北十哩）事奉太阳神锐（Re）的祭司。

四十二 1~38

众兄首次与约瑟会面

四十二 6~17 间谍 以色列后来打发探子窥探迦南地，约瑟众兄长也是被指控同样地为外国服务。从事贸易的行商做这种事应该十分普遍，因为他们能够在不受人注意或不被怀疑的情况下周游国内。有些政府自然而然地对外人心存疑忌，并且间谍罪名本身亦极难洗雪。

四十二 25~28 交易银子 钱币要到主前六世纪才发

明，并且普遍应用。因此贵金属、宝石、香料、香，以及其他奢侈品，都是按重量以货易货的。货物的相对价值视乎其罕有性。银子在古代世界每个地方，都是很普遍的贸易品。埃及没有天然银矿，所以银子是很受欢迎的通商贸易标准。

四十三 1~34

众兄再次与约瑟会面

四十三 11 地的土产 雅各布送给约瑟的礼物最是昂贵，因此也是最为讨好的对象。其中惟有乳香、蜂蜜、榧子、杏仁，才真正是迦南的出产。香料和没药是舶来商品，作为取悦法老的代表，以求得到优惠待遇的重礼。

四十三 16 家宰 位高家大者如约瑟，必然需要成群的仆从，由管家所率领。这人的责任包括了维持住宅，照管财政，监督仆人。约瑟视之为心腹（见：创四十四 1、4），显示这是备受信任的职位。显然他人有求于主人时，负责传话的也是他（见：创四十三 19~23）。

四十三 26 下拜致敬 古代近东表示敬意的标准姿态，是下拜到地。埃及古墓艺术随处都有奴仆臣宰俯伏在法老面前的例证。* 亚马拿泥版（主前十四世纪）中每封信的格式，都是首先问安，然后按照一套既定的程序向前向后下拜七次，向法老表示敬意。

四十三 32 饮食礼节 埃及人视一切外人为蛮族，因此不会与他们同桌吃饭，以避免直接接触。约瑟身分高贵，不论埃及人还是雅各布众子，均不能与他同席。

四十四 1~34

约瑟设计

四十四 5 占卜用的杯子 约瑟栽赃在便雅悯袋中的杯子，被描述为是供 * 占卜所用。今日迷信的人占卜是看茶叶渣，古时人观兆则是察看杯中液体。将油倒在水中，观察所构成之图形，是他们所用方法之一（称为盘占术（*lecanomancy*））。观察日常发生之事件，和祭祀的脏腑，以及天体的运行，是比较普遍的占卜方法。

好几个 * 旧巴比伦的观兆文献，都是讨论油所构成的各种形状及其诠释，证明在约瑟的时代，盘占术确实存在。观察水本身之反映的水占术（*hydromancy*），

是另一种占卜法。现代学者对埃及占卜术的知识有限，因此不能提供更具体的数据，然而在这个较早期的时代，通常惟有具有相当地位的人，才对占卜术有所认识。

四十五 1~28

约瑟表白身分

四十五 8 约瑟的职衔 最可能与「法老的父」有关的，是用来描述法老朝廷好几类官员和祭司的埃及职衔 it-ntr，「神的父」。「父」字表达了咨询的关系。所扮演的角色大概与士师记十七 10 米迦所聘请的祭司，或列王纪下六 21 作以色列王顾问的伊莱沙相同。

四十五 10 歌珊 这个闪族语系的地名，最可能是指下埃及三角洲图米拉特干河（Wadi Tumilat；从尼罗河东支延伸至大苦湖（Great Bitter Lake））一带的地方。
* 许克所斯时代的埃及文献曾经论及这个地区的闪族人，这个地区更能为羊群提供上等的牧草。用「兰塞境内的地」（四十七 11）一语来形容歌珊，进一步证实此地位于埃及本土。

四十五 19 车辆 供应车辆并不表示埃及车辆和迦南车辆不同，而是他细心顾虑到妇孺的需要，不用他们走路前来。半游牧民族通常不会设置车辆。

四十五 22 便雅悯的所得 约瑟作为埃及行政官的责任，是为百姓分配粮食和衣物（在古代近东来自 * 巴比伦和 * 马里的文献中，这是常见的一点）。他亦同样照顾自己的亲人（故事开始时约瑟得到彩衣，三十七 3，事情发展极为出人意表）。雅各布怎样独加宠爱约瑟，约瑟亦同样对胞弟便雅悯独加宠爱，给他的是他同父异母哥哥的五倍，还给他巨额银子。

四十六 1~34

雅各布举家迁往埃及

四十六 1 在别是巴献祭 众族长虽然多次筑坛，圣经却很少有他们献祭的记录。在此以前惟一提过的一次，是在雅各布和拉班立约之时（三十一 54）。艾萨克曾经在别是巴筑坛（二十六 25），但却没有在此献祭的记录。雅各布乘这次南行之便，到此朝圣。这是他长大之处，也是他父亲崇拜之圣所的所在地。

四十六 29 马车 这个时代的埃及马车是轻型的，材料是木和皮革，车轮只有两辐。法老所乘坐的华丽马车（高官大臣无疑也有分），要到稍后的新王国时代，才一再出现在艺术中出现。

四十六 34 埃及的牧羊人 埃及本地的牧羊人大概不会被其他埃及人恨恶。约瑟给父亲的忠告一方面警告他埃及人有排外态度，另一方面表示自己能够独立自主（羊群足以供应他们所需），并且显出他们没有野心要摆脱放牧生涯以从事其他行业，这也是外交上的手段。

四十七 1~12

雅各布全家定居埃及

四十七 11 兰塞境内 本节表示「兰塞境内的地」就是歌珊地（见四十五 10）。这个位于尼罗河三角洲东北部的地区，据悉其居民是闪族人，并且在主前十八至十六世纪，是 * 许克所斯活动的中心。此地又称泰尼斯（Tanis）地区，希伯来奴隶在此建筑积货城比东和兰塞（出一 11）。主前十三世纪在这地区建筑并扩建城市的法老兰塞二世，名字在此出现可能是 * 今名古用的案例。

四十七 13~31

约瑟的经济和土地策略

四十七 16~17 以货易货 货物贸易远古之时已经存在。互惠地交换财产、货物、制品，是古代非货币经济的基础。本段所述的，是饥荒时以牲口换取谷粮。

四十七 20~26 归政府所有的地 政府可以因为欠债不还，未能缴税，或家庭没有后嗣的缘故，将土地充公。饥荒时埃及人无力购买粮食，只得将土地售与政府，成为法老的佃农。

四十七 21~25 债奴 债奴在古代近东到处都很常见。失去土地的农人卖身为短期奴隶，来供养自己一家。为奴的期限可以是一日（出二十二 26~27），也可以是几年。在以色列，债奴最多只能为奴六年（出二十一 2）。然而经文中的埃及例证，则显示他们是终身作为法老佃农，以收成的五分之一作为田赋。

四十七 22 祭司的豁免权 祭司有法老的常俸，因此无

需出售土地，这点反映了埃及祭司享有特权的普遍现象。祭司往往集中了颇大的政治势力，并且有时使用庞大的财源，来行使这些权力。不少法老都觉得有逢迎他们的必要。反观以色列的制度，则不容许利未支派拥有地业。

四十七 24 五分之一纳给法老 百分之二十的税额在古代世界并不反常。然而现时有关埃及税收的资料，并不足以约瑟所提出的赋税，作出更具体的描绘。

四十七 28~31 葬在列祖所葬的地方 家冢一旦设立，就有了每个人都要与全体家人同葬的传统。这样做不但构成代与代之间的联系，更进一步加强家族对坟墓所在地所有权的证据。

四十八 1~22

雅各布为以法莲、玛拿西祝福

四十八 5~6 以法莲、玛拿西作为长子 雅各布虽然没有剥夺流便和西缅的继承权，却收养了约瑟的两个儿子以法莲和玛拿西，并且在继承上给他们特殊优待。

这个收养的习俗和方式，与 * 汉摩拉比法典中的例证相似。此外 * 乌加列文献中，也有祖父收养孙儿的例子。是次收养在一定程度上，可说是约瑟得到了长子所当得的双分产业，因为他两个儿子都分受了雅各布的遗产。

四十八 7 拉结之墓 雅各布因着对妻子拉结死亡的幽思，而把她的坟墓置于伯利恒、以法他一带（见三十五 19~20 注释关于这一点的讨论）。

四十八 12~19 颠倒次序的祝福 在族长叙述中，每代都是幼子得到优待。得到产业的是艾萨克，不是以实玛利；是雅各布，不是以扫；得宠的是约瑟，而非众兄长；如今以法莲又比玛拿西更得眷爱。在大部分古代文化中，长子在分受遗产时都有某些特权，以色列也是一样。然而基于各种理由，例外还是容许的。有关临死前宣告的讨论，请见二十七章 1~4 节的注释。

四十八 22 亚摩利人的地 「* 亚摩利人」在本节的使用法，似乎是泛指迦南地全体的原居民（见十五 19~21），尤其是示剑一带的人，雅各布曾向他们买地（三十三 18~19）。这用语虽然不能道尽当地混杂的人种，然而势力范围主要是在美索不达米亚北部和叙利亚的亚摩利人，依然对迦南的民间和宗教习俗，有深远的影响力。

四十九 1~33

雅各布关于众子的宣告

四十九 1 族长的祝福 在圣经材料中，族长的宣告大体上是关乎子孙的土地是否肥沃，子孙是否繁茂，家庭中关系各方面，将来的命运。族长所宣告的无论是祝福还是咒诅，虽然不当作是神所赐下的预言，依然备受重视，其约束力亦得承认。

四十九 8~12 手掐住仇敌的颈项 雅各布给儿子犹大的祝福，反映了犹大支派在后世历史中的无比重要性。「你手必掐住仇敌的颈项」，正是犹大支派能力的表记之一。这句话所代表的，是犹大的仇敌受控制或被降服。第 10 节第三句的「细罗」最是很难解(NIV:「之所属者」)。最合理的解释认为它是指作贡品的祭礼（希伯来语 shay），如此全句的意思是「直等向他进贡者来到」。

四十九 11 用葡萄酒洗袍褂 这句祝福犹大的说话，用满足的丰盛，作为支派将要富庶的表记。葡萄酒多得可以用来洗衣服。这句话也有可能是指染布工业，后者也是与将来在经济上的富足有关。

四十九 13 停船的海口 以色列沿岸缺乏天然的海港，因此对他们而言，大海不过是疆界。惟有北面沿海地区的人，才有发展航海技术的机会。

四十九 14~15 驴子的习性 这种强而有力的牲口，是给以萨迦祝福中所描述的特点之一。驴子有时顽强而性情，可能会在最不合宜之处，突然坐倒下来。本段的意思可能还表示这支派会与外族结盟，或被逼服事其他人（与士五 15 相反）。

四十九 17 马的驯养 本节提到骑马的人，反映马的驯养已经十分进步。这是主前第三千年纪时已有的成就。骑马的人在主前第三千年纪中叶，已经出现在美索不达米亚的绘画之中，然而埃及绘画却要晚一千年才有骑士。马通常是用来拉车的，骑马并不常见。

五十 1~14

雅各布的葬礼

五十 1~3 熏尸 熏尸是埃及人的常例，负担得起的人都不会不做。然而本段是以色列人熏尸惟一的例子。熏尸是步骤繁复、* 仪式众多的手续，由一组受过特别训

练的殡葬祭司执行。内脏全部取出，尸体浸在特别的防腐药水中四十天。

这作法背后的原因，是埃及人相信尸体必须保存，作为死后安放灵魂的所在。雅各布和约瑟的尸骸都受过防腐处理，他们这样做虽然可能是为了避免得罪埃及人，但同时亦有保存尸体，以便日后在迦南安葬的作用。

五十 3 哀悼期 这里所述的日数可能包括了熏尸所需的四十日，再加上传统的三十日哀悼期（见：申三十四 8）。本节描述全埃及为雅各布之死哀哭，似乎表示他以外宾身分，得到王族之礼的待遇。

五十 10~11 亚达的禾场 这个被描述为约但河东的地点，至今未能确定。不将雅各布的遗体直接运到希伯仑，反而往东先到外约但，有点奇怪。在禾场上哀哭七天则没有不合理之处。禾场与商业、法律、生命有关，用来纪念部族的首领很是合适（见：民十五 20；得三；撒下二十四 16~24）。

五十 11 埃布尔麦西 更改亚达禾场的名字，可以持久地纪念雅各布和在当地举行之七日哀哭典礼。名字本身有个熟悉的成分：「埃布尔」是「溪」的意思，好几处的地名都含有这个字（民三十三 49 之埃布尔什亭；士十一 33 之亚备勒基拉明）。然而这名字在此还有谐音的特点：希伯来语的「哀哭」是埃伯（'ebel），与埃布尔（'abel）音近。

五十 15~26

约瑟晚年

五十 26 约瑟的年岁 约瑟终年一百一十岁，对埃及人来说理想的年龄。对木乃伊所作的检验，证明埃及人的平均寿命是四十至五十岁。制作木乃伊时使用棺材或石棺，是埃及人而非以色列人的惯例。

出埃及记

一 1~22

以色列在埃及为奴

一 8~14 不认识约瑟的王 出埃及记对于和以色列人有交往之法老的名号，一贯保持缄默。由于埃及史料完

全没有提及以色列人在埃及定居、为奴、出离，这些法老的身分只能依靠记载中模糊的线索去揣测。主前十七至十六世纪间，埃及是由称为 * 许克所斯人的外族所统治。学者一般认为本节所述之法老，若非第一位 * 许克所斯统治者，就是 * 许克所斯人被驱逐之后的第一位埃及本土统治者。两者在时间分别上最少有一百年（大约是主前 1650 年或 1550 年），如果奴役以色列人的，是势力范围未达埃及全地之较早期统治者的话，这分别可以长达两百年之久。

一 10 奴役以色列人的缘由 奴役以色列人的理由，是如果他们不被奴役，就会与仇敌联盟，离开本国。这话所显示的，应该是 * 许克所斯人被驱逐之后的时期。埃及人基于经济上的因素，想要保留以色列人。

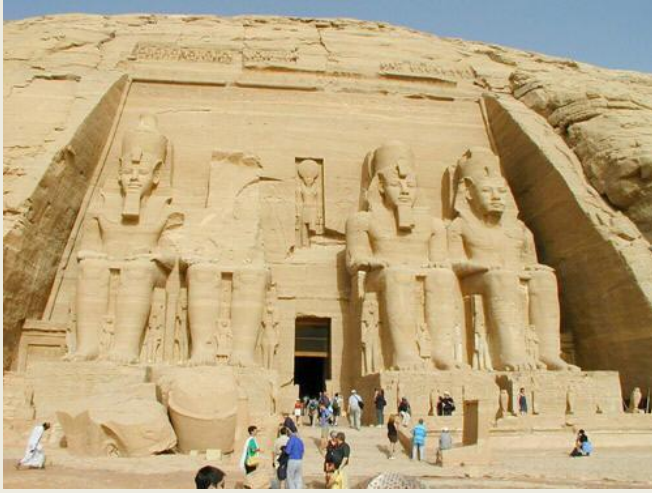
一 11 徭役 古代世界所从事的庞大建筑工程所需的工时极多，故此徭役（强逼劳工）颇为常见。它是税收形式之一（譬如说：平民每年为政府的建筑工程无偿工作一个月）。如果政府野心太大，本地人和战俘不足应付其工作量之时，徭役的箭头就会转而针对无助之人。

一 11 比东 比东按考据是埃及语中的比亚顿（Pi(r)-Atum；意即「亚顿神（Atum）之地业」）。如今考证为位于开罗东北约六十哩，伊斯梅利亚运河（Ismalia Canal）旁的拉塔巴遗址（Tell el-Rataba）。经文指出所建的是积货城，并不表示这些城市单独作储备粮谷之用。积货城是各区的地理和活动中心，可能也是省会。

一 11 兰塞 兰塞的地点在争论多年以后，如今确实地被考证为比东以北二十哩左右的达巴遗址（Tell el-Dab'a）。这遗址已被比塔克（M. Bietak）彻底挖掘过。这城曾经是 * 许克所斯的首都，名叫亚华里斯。主前十三世纪时，兰塞二世把它重建为自己的首都，称之为比兰塞（Pi-Ramesse）。这城在主前十二世纪（士师时代）拆毁，来建筑第二十王朝的三角洲首都泰尼斯。好几种人都曾经被兰塞二世征召为筑城的奴工，阿皮鲁人（'Apiru，主前第二千年纪用这名字来形容离乡背井的人）是其中之一。这名字应该会被用来形容希伯来人，以及其他的人种。

一 14 制砖 古籍一致同意制砖工人做的是肮脏职业。一本名叫《行业的讽刺》（Satire on the Trades）的作品，描述一个无尽泥泞的难受生涯。住宅、政府屋宇、城墙，甚至金字塔，都一度用泥砖建造，所用的砖头数

以百万计。工人每天的数额，由分配给小组的工作量而定。小组分工合作，职责计有搬运和打散禾秆、搬泥和运水、用手或模子塑砖，用日光曝晒数日，干后运到建筑地盘。建筑大屋的砖头长度超过一呎，宽度是长度的一半，厚度约有六吋。



兰塞二世的神庙



稻草泥砖

一 15~22 临盆 古时女子通常是蹲着或跪着生产。产妇用小凳子、石头、砖头支持自己的重量。收生婆的职责不独是助产而已，她们还是受孕、妊娠、生产、育婴，这整个过程的顾问。

二 1~10

摩西出生

二 1~10 伟人生时幸免于难 古代世界还有其他故事，描述伟人出生时奇迹地得免死亡，在独特的环境中养大。这种文学中最耐人寻味的一个是《撒珥根诞生传奇》（Legend of Sargon's Birth，大概是主前八世纪的作

品）。撒珥根的母亲不愿将儿子献为祭物（作为女祭司，她必须这样做），就在幼发拉底河畔把他藏于一个芦苇篮子里面。顺流而下之后，婴儿被王宫的园丁发现，抚养成人。撒珥根长大后成为主前二十四世纪 * 亚喀得王朝的开国君主。然而这些故事和圣经也有重要分别。它们大部分都是描述具有王族血统的弃婴，被平民所养大。反之，摩西是在严密监视之下，被王族发现，在优异的环境中长大。法老的女儿不一定是有权有势的。因为在每个朝廷中，后宫中的儿童不可胜数，并且女儿的地位通常比儿子低。

二 3 抹上石漆的蒲草箱 用来形容摩西箱子的希伯来字眼，与挪亚方舟相同。用来制造这浮水摇篮的蒲草（papyrus），在埃及和美索不达米亚也是制造轻型船只的材料；圣经的作者也晓得这一点（赛十八 2）。蒲草捆了重迭三层，加上石漆便不会漏水（创六 14 用不同的字眼，但意思相同）。赫人神话《坎纳什与札珥帕双城记》（A Tale of Two Cities: Kanesh and Zalpa）描述坎纳什的王后，一年之内生了三十个儿子，把他们放在防水的篮子中，让他们顺流而下。神话描述神明将他们从海中救出来，抚养他们长大。

二 8 乳母 找乳母来乳养婴孩，直到断奶为止，是贵族和有钱人家的惯例。埃及文学虽然没有提供什么数据，美索不达米亚的法律文献却有讨论收养弃婴的法律手续。乳母是受薪的法定监护人，正式收养在断奶之后举行。

二 10 摩西的名字 摩西一名来自埃及语的 ms(w)「生」。这是人名之中很普通的一部分，往往与神明的名字相连，如：杜得模西士(Thutmosis)是「妥得(Thoth)神所生」或「妥得神出生」的意思，兰塞(Rameses)是「锐(Ra)神所生」或「锐神出生」的意思。另一个可能是，埃及语 ms 是「男孩」之义，摩西可能只是以统称为名而已。其双关含义在于希伯来语中读法最近的字根，是「拉出来」的意思。

二 10 在法老王宫长大 在法老家中长大，在教育和受训上应该有一定程度的好处。他学习的当会包括文学、书写，也包括战事。外语在外交事务上十分重要，可能也是科目之一。雄辩（在演说和辩论中出色）是埃及人最推崇的才华之一。《善辩之农夫》（The Eloquent Peasant）等文学著作，显出埃及人对于有辩才的人，是何等折服。摩西虽然受过雄辩术的训练，却不认为自

己有此专长（四 10~12）。

二 11~25

摩西从埃及逃到米甸

二 12~15 摩西的罪行 埃及人有很重的民族自尊，视外人为次等民族。因此外人杀死埃及人是很严重的罪行。

二 15 从埃及逃亡：辛奴亥 《* 辛奴亥的故事》是最有名的埃及故事之一。在主前第二千年纪初期，故事主人翁因为惧怕失宠于新任法老，经迦南逃亡到叙利亚。在那里他娶了一位贝督因酋长的女儿，成为当地势力极大的领袖。

二 15 米甸 米甸人是半游牧民族，按照不同的故事和史料，从巴勒斯坦的外约但和尼革地区，到西乃半岛北部，都有他们的足迹。然而最有充分证据显然是米甸人中心地点的，却是阿拉伯半岛西北部的亚喀巴湾东面地区。

二 16~19 牧羊女 通常只有家里没有男丁时，女子才会出来牧羊。本段记载其他牧人欺凌这些少女，充分曝露了这种作法的不利之处。

二 23 法老的身分 本段也是没有记载法老的身分。大部分学者相信他若非杜得模西士三世，就是兰塞二世。

三 1~四 17

燃烧的荆棘与摩西蒙召

三 1 名字不同：流珥（二 18）；叶忒罗（三 1） 摩西的岳父在上一章叫流珥，本章叫叶忒罗，在民数记 10:29 却叫何巴（参：士四 11）。一旦明白用语模棱两可之处，这疑难就得到解释。用来形容女子外家男性的字眼含义很广泛，同一个字可以解作女子的父亲、兄弟、祖父。大部分解答都是基于这一点。流珥可能是祖父兼族长，叶忒罗才是西坡拉的父亲，亦即是摩西正式的岳父，何巴是叶忒罗的儿子，摩西的内兄。另一个可能是，何巴和叶忒罗都是内兄，流珥是他们的父亲。

三 1 神的山 神的山在此称为何烈山，其他经文则称之为西乃山。但这两个名字都可以描述整个地区，或某个山脉，或一个山峰。摩西把它描述为神的山，最有可能他意识到以后几章所发生的事件，使这山得到了新

的地位；不是因为这里发生过什么事，或有什么迷信的理由。古代世界和古典时代的人，相信山是神明居住的所在。

三 2~4 燃烧的荆棘 将燃烧的荆棘当作自然现象的解释有很多，从能够排泄可燃气体的，到上面生满了鲜艳叶子或浆果的灌木都有。来自埃德富（Edfu）庙宇的埃及晚期贺如司（Horus）文献，描绘天神显现的形式，是某一种灌木之上的火焰。但这文献比摩西晚了整整一千年。

三 2~7 耶和华你父亲的神 神自称为「你父亲的神」显示守护神的概念，依然最能准确地表达以色列对 * 耶和华的想法。耶和华在西乃成为国家的神之后，这称号便不再使用。这称号同时亦将祂认同为立 * 约的神。

三 5~6 把你脚上的鞋脱下来 祭司的惯例是赤足进入庙宇，免得把灰尘或任何不洁之物带进去。

三 7~10 流奶与蜜之地 迦南地被形容为「流奶与蜜之地」。对畜牧为生的人而言，这话是描绘土产的丰盛；但对务农的人来说却不尽然。奶来自羊群，蜜——大概是指枣的果浆，不是指蜂蜜——是自然的出产。* 乌加列史诗 * 巴力与摩特（Mot）中，也有类似的话，描述大地回复丰饶时，干河流满了蜜。早至《* 辛奴亥的故事》的埃及文献，都描述迦南是个有丰富自然资源，农产又丰盛的地方。

三 8 迦南的居民 所列六组迦南居民的头三个十分有名，有关后三个的资料却少而又少。早至埃卜拉版片（主前二十四世纪），「迦南」已经在文献中出现。迦南人被形容为有墙城邑的主要居民，但似乎不是这地的原住民。* 赫人来自安那托利亚，即今日的土耳其；然而其中有一部分南迁，占据了叙利亚和迦南的部分地区。* 亚摩利人（在美索不达米亚称为阿穆鲁（Amurru）或马尔图（Martu）人）早于主前第三千年纪中期，已经出现在信史之中。大部分学者相信他们来自叙利亚，盘据了近东不少地区。比利洗人究竟是种族还是社会阶层（住在无城墙地点的人），至今未有定论。希未人有时被认为与何利人有关，若然，他们可能就是 * 胡利人。耶布斯人所占据的地区，特别是耶路撒冷城，是后来便雅悯支派的属地。他们经常和住在同一地区的比利洗人牵上关系。比利洗人、希未人、耶布斯人，都没有在圣经以外出现。

三 11 摩西反对的理由 鉴于摩西在法老宫中所受的

训练（见二 10 注释），他反对的理由没有什么说服力。

三 13 启示圣名 古代世界的人相信名字与其人的本质有不可分割的关系。认识某人的名字，就是知道他的本性，并且可能得到控制他的能力。故此神明的名字有时是严守的秘密。例如埃及的太阳神「锐」另外还有一个秘密、隐藏的名字，只有他的女儿伊西斯（Isis）才知道。请参看二十章 7 节的注释。

三 13~15 我是 以色列的神的名字 * 耶和华（正确读音是「雅巍」（Yahweh），英文通常以大写之「主」（LORD）字代之，如第 15 节），是基于希伯来语之连系词「是」（相当于英语之 to be）构成的。第 14 节所用的是这个词第一人称的另一个形式「我是」（I am）。以色列的神名为耶和华，在旧约以外有不少证据。比较重要的文献包括了：米沙碑文（Mesha Inscription）、亚拉得陶片文字（Arad Ostraca）、拉吉书信（Lachish Letters），以及科姆废墟（Khirbet el-Qom）和孔蒂拉特阿吉鲁（Kuntillat 'Ajrud）的碑文。此外在以色列以外，尚有几个可能是以耶和华或「雅」（雅巍的简称，即「哈利路亚」、「伊莱贾」等中之「亚」字）作为神祇名字的例子，但全都无法肯定。其中最耐人寻味的一个，是主前第二千年纪中期努比亚（Nubia，今苏丹）某些埃及碑文中，说到「沙苏（Shasu）地的 Yhw」。同样的铭文指出沙苏是西珥（参看：申三十三 2；士五 4）一带的贝督因人。圣经提到米甸人叶忒罗崇拜耶和华（十八章），或许能够印证这一点。然而不可忽略的一点是，米甸也是亚伯拉罕的后裔（创二十五 2~4），因此这神与以色列的神可能亦非毫无关联。

三 16~17 长老 长老是以色列宗族的领袖。长老通常组成执政议会，负责乡村或社群的领导工作。百姓要摩西得到众长老的认可，才会接纳他作为领袖。

三 18~20 希伯来人的神 「希伯来人的神」这称号的应用，完全局限在出埃及的记述中。由于「希伯来人」一语对以色列人来说，一般只是对外人使用的自称，部分学者认为「希伯来人」就是同时代古籍之中所提及的阿皮鲁或 * 哈比鲁人。阿皮鲁 / 哈比鲁不是种族的名称，而是社会用语，指离乡背井的人。

三 18 为祭祀走三天的路程 摩西向法老提出的要求，是在旷野进行为期三日的朝圣旅程。这通常包括来回各一天的路程，加上一整天的宗教典礼。法老的拒绝，使他的罪名中，加上了迫害宗教一项。

三 19~20 大能的手 埃及碑文经常使用伸出来或有力的手或臂，来形容法老的权势。这话在出埃及记载中一贯的用法，是描述神的能力胜过法老。请参看：申命记二十六 8 的注释。

四 1~9 摩西的三个表记 耶和华赐给摩西的三个表记很可能各自具有象征性的意义。杖在埃及是权柄的象征；蛇是法老的代表，称为乌拉厄斯（uraeus）的蛇像就是他冠冕上最突出的一部分。因此第一个表记的意思，是法老和他的权柄，完全是在神的掌管之下。第二个表记是将皮肤病加在摩西手上。这病通常译作「大麻疯」，但事实上，原文的希伯来用语，是可以用来形容很多不同之皮肤症状的，大部分都远不及汉森氏病（Hansen's Disease，真正的痲疯病；见：利十三注释）严重。然而，这病在圣经之中加诸人身，一贯是对僭妄——即人以傲慢态度私自篡取惟有神才有权指派的地位——的处罚（民十二 1~12；王下五 22~27；代下二十六 16~21），在此表示神有意处罚法老。这病能够将人驱逐离开神的面前，因为它使患者不洁。变水为血的第三个表记，显出完全仰赖尼罗河水的埃及，其兴衰是在神的掌管之下。它也是神要降灾祸的先声。



法老冠冕上有蛇像

四 17 摩西的杖 摩西的杖成了神的大能和神与他同在的象征。摩西从来没有用它念咒作法，可见圣经是慎重地不把它与一般法术的器具等量齐观。它不是用来控制神，并且除了一次不幸事故（民二十）以外，摩西每次都是谨遵神的吩咐使用。

四 18~26

摩西流人血的罪

四 19 摩西的罪名 埃及人不复有意以谋杀罪名处死摩西，并不表示他所有罪咎已经获得赦免。

四 20~23 使法老的心刚硬 使法老的心刚硬的主题，在本段中首次出现；在以下十章，它重复出现凡二十次（从十灾发生时到渡过红海为止）。所用的动词有好几个，并且法老有时是自硬其心，有时则是神使他心硬。这话的概念，与描述这一类的埃及用语很有其对应之处。这所表达的是恒忍、顽固、坚持、不屈不挠的本性；视乎当事人所坚持的是什么行为或态度，这话也可以有正面或负面的意思。

四 22 以色列是神的长子 本段技巧地发展长子——神的长子以色列、法老的长子、摩西的长子——所要面临的危难。以色列是神的长子的意思是，以色列是第一个与神建立关系的国家。

四 24~26 耶和華想要杀他 经文已经明言埃及没有人要杀摩西（19 节），但摩西在神面前依然有流人血的罪。后来设立逃城的目的，是向自信有可以从轻发落理由之杀人犯提供庇护。米甸是摩西寻求庇护的地方。摩西离开此地，就要冒着因这罪行受罚的危险。旧约其他照神吩咐到另一个地方，中途又遭留难的例子，还有雅各布（创三十一~三十二）和巴兰（民二十二）。每次神都确实赞同旅程，只是在放行之前，有事必须先行处理而已。

四 25 火石刀 即使在金属制造的工具和武器都普遍应用之后，以色列和埃及仍然使用火石碎片施行 * 割礼。这些碎片十分锋利，并且随处可得，是这种古老 * 仪式的传统用具。

四 25 血郎 最近发表的可信度颇高的研究，提出 * 割礼在很多文化中是由男子的岳家执行，并且能够将家庭的保护延伸，包括该男子及其子女。如果米甸也有此习俗，这作法的作用，就是将摩西在米甸所受到的庇护延伸到这里来。从以色列人的角度看，涂血（25 节）在逾越节的 * 仪式中再次出现（十二 7），保护人不被灭命天使所杀（十二 44~48）。西坡拉以摩西为「血之新郎」（和合本：「血郎」）一语，似乎显示他一方面需要家庭的庇护，另一方面亦需要血来赎罪。

四 27~31

摩西回到埃及

四 29 长老 本节的长老是以色列宗族的领袖。长老通常组成执政议会，负责乡村或社群的领导工作。众长老在此接受摩西的角色和使命，承认他具有神的权柄。

五 1~21

摩西对抗法老

五 1~5 在旷野守节 古代世纪的节期是按照大自然的周期（新年、* 丰饶节期）、神话事件（神明作王或战胜混沌）、农事（收割）、史迹（奉献或得拯救）而奉行的。这些节期庆祝神明的作为，请求神明继续恩待他们。上述的因素往往会合而为一。守节通常要特别在圣地举行，因此需要朝圣旅程。

五 6~14 造砖的草 草在砖头加热时，有作为黏结剂的作用。没有足够的草料，或者使用质量不佳的碎草，砖块就不易形成。随着破裂比率的增高，规定的数额就难以达到。埃及文献中的数额往往没有说明工人的数目和容许的时间，只知数额经常都无法达到。

五 22~六 12

神决意拯救

六 3~8 耶和華 六章 3 节表面看来，似乎表示族长时代的列祖并不熟悉 * 耶和華的名。但这看法很清楚是不吻合创世记十五 7 和二十八 13。伊勒沙代（和合本：「全能的神」）的确是族长所知的名字，并且在创世记十七 1 和三十五 11，与盟 * 约中族长在世时实现之部分相连的，也是伊勒沙代一名。相对而言，与「耶和華」一名有关的，则是长远的应许，尤其是指土地方面。因此说族长不曾经历祂（换言之，祂没有如此向他们启示）是对的。族长大概不是用耶和華的名来崇拜真神，但经文也不必然会导致一个结论，说他们对这名一无所知。

六 6 伸出来的膀臂 埃及人经常听见法老伸出来的膀

臂成就大能的作为。但如今耶和華伸出来的膀臂却要压倒法老。祂来是要成就自己对亚伯拉罕所起的誓言——原文作「(向天)举手」。圣经在此是以手势作为起誓的别称,因为没有比神更大的能力,可以给祂指着起誓。请参看:申命记二十六 8 的注释。

六 28~七 13

摩西和亚伦到法老面前

七 9 蛇 埃及人相信蛇是有智慧及法力的受造物。在法老冠冕上代表下埃及的守护女神瓦泽特(Wadjet)的,正是称为乌拉厄斯的蛇像。它后来成为了法老权力的象征。此外,众神之敌阿波皮斯(Apopis)在以蛇的姿态出现时,是代表混沌的势力。是以这个蛇(眼镜蛇或鳄鱼,见下文)为标记,不是随便选用的。因为对埃及人来说,再没有比蛇更不祥的动物了。

七 11~13 法老的术士 法老的术士是施法和念咒的专家,并且熟知预兆和异梦方面的文学。他们大概曾经施行感应法术(这种法术所根据的概念,是对象和它所象征的事物有关联,例如对某人的照片做甚么,同样的事就会发生在某人的身上),也曾经用他们的所学来控制神灵。他们认为法术是维系万有的绳索,可攻、可守,无论人、神,都可施法。

七 11~12 杖变作蛇 部分学者宣称有一种眼镜蛇颈部受到某种推拿之后,身体会僵直不能动弹,埃及的术士看来有能够变成蛇的杖,可能就是这个理由。这种弄蛇的方法可见于圣甲虫(Scarab)*护身符的铭刻上,时至今日依然有人施行。但必须提及的一点,是本段译作「蛇」的字眼与四章 3~4 节所用的不同。本节所用的字眼虽然在两处经文中与「眼镜蛇」相对(申三十二 33; 诗九十一 13),但它通常是指体积较大的恶兽(见:创一 21)。以西结书二十九 3 以这兽与法老相等,部分学者认为该处经文所指的是鳄鱼。但认为法老术士是在玩幻觉的把戏,却是不必的——这些人是邪术大师。

七 12 亚伦的杖吞了术士的杖 亚伦的蛇吞了术士的杖,很清楚是象征以色列胜过了埃及。例如旧王国(Old Kingdom)的金字塔文献用一个王冠吞吃另一个王冠,来描绘上埃及征服下埃及。在埃及的石棺文献中,吞食是法术的行动,表示吞吃者吸收了被吞者的法力。因此,

埃及的术士会以为他们杖中的法力,已经被摩西的杖据为己有。

七 13 心里刚硬 这是第二次提到法老刚硬的心(见四 20~23 注释),反映出他一意孤行自己所选择的道路。

七 14~十一 10

十灾

七 14~十一 10 十灾是对埃及神祇的攻击与自然现象

很多学者认为十灾是针对埃及神祇的攻击(见十二 12)。埃及神祇不但无法保护他们,并且攻击埃及人的,更是这些神祇所司的范围,足证这一点是确实的。究竟灾难是否一一针对个别的神祇,却难以肯定。又有学者从另一个角度,提出一连串的自然现象,能够从科学的角度解释这些灾难:由夏季过度泛滥开始,各种的因果关系一直延伸到三月。持这立场的学者,有时依然承认这些灾难就其发生的时间上、分辨埃及和以色列人上、预先宣告上,及严重性上,仍然属乎神迹。以下的讨论将会逐一说明学者所提出的自然解释,以及指明被视为攻击对象的神祇,让读者自行决定这两种诠释,在经文的理解上各自应占何种的地位。

七 14~24 水变血之灾 尼罗河是埃及的生命线。农业乃至生计都完全仰赖尼罗河周期性的泛滥,将沃土沉积在全长四千一百三十二哩的河边。肥胖的哈皮神(Hapi)是贺如司神众子之一。严格地说,他不是尼罗河的河神,而是尼罗河泛滥的化身。有人认为河水血红是因为河水里面有过多的红土,和色泽鲜红的水藻及细菌。这都是泛滥比平常严重所造成的现象,其结果是河水不再像平常一般带来充沛的生机,而是构成鱼类大批死亡,泥土不能耕种。摩西以前几个世纪的《伊普沃的警告》(Admonitions of Ipuwer)也观察过同样的现象:尼罗河变作血,不能饮用。圣经描述埃及人挖地(24 节),他们可能是试图找到经沙土滤过的水。

七 19 木器和石器 大部分译本在第 19 节都有「木器、石器」等字眼,并且表示这些器皿中的水也都变为血。但希伯来原文是没有提及「器皿」的。「树枝、石头」在 * 乌加列文献中连用时,是指偏远的毛地带。另外,经文中提及的运河(和合本:「河」),是指人工开凿供灌溉用的水道。

八 1~15 蛙灾 水中和河边填满腐鱼，很自然就把青蛙赶到岸上。女神赫克特（Heqet）是青蛙的形状，并司助产。但却难以想象这灾怎能够说成是她被击败。埃及的术士不能消灾解难，只能使情况更加糟糕。

八 11 法老硬着心 本节所用的动词与前面的不同（参四 20~23，七 13），意思是「使之重」，因此与埃及一个人所共知的意象有关。在《亡经》中审判的一幕里面，死者的心放在天平之上，与一条羽毛（代表司真实和正义的女神玛阿特（Ma'at））互称，来决定他要被带进快乐的来生，还是遭受吞吃。增加法老之心的重量，就是表示他来生要面临厄运已是定数。它和英语俗谚「在棺材上多加一根钉子」差不多，都有使无可避免的事加速发生的意思。

八 16~19 虱灾 灾难的虱子（NIV：「蚋」（gnat））究竟是哪种昆虫并不清楚，因为在希伯来原文中这字只在这个场合出现。大部分研究都认为最可能是蚊子和扁虱。前者可以在泛滥后留下的大量死水潭中滋生。「神的手指」（和合本：「神的手段」）可能是埃及人对亚伦之杖的形容。术士的失败以及承认这是神的作为，显出神的目的已经开始实现了，那就是：埃及人就要知道我是 * 耶和華。

八 20~32 遍地就因这成群的苍蝇败坏了 圣经并没有说明第四灾昆虫的名字，代之而用的是个只在此场合出现，形容群体的字眼。鉴于当地的气候，以及到处是腐烂的鱼、蛙、草、木，将其理解为苍蝇是很合逻辑的。最普遍的诠释，则是学名为 *Stomoxys calcitrans* 的品种，因为牠能够传播皮肤性炭疽（skin anthrax；与后来的两灾有关）。这些昆虫既是害虫，又传播病菌，所以说遍地被牠们所败坏。

八 22 歌珊 这是第一个没有影响住在歌珊之以色列人的灾难。歌珊的确实地点仍然未能肯定，但它必然是在尼罗河三角洲地区的东部。

八 26 把埃及人所厌恶的献为祭 法老提出容许他们在本地献祭时，摩西并没有指出他们的 * 仪式要在某个圣地举行，而是反对，说他们的仪式是不能被接受的，因为他们是把埃及人所厌恶的献为祭。无数浮雕证明屠杀牲畜给神祇作为食物，在埃及宗教中是十分普遍的做法。然而动物血祭在埃及宗教中最主要的太阳崇拜、君王崇拜和 * 葬礼等仪式中，却没有什麼地位。被杀的往往是被视为神祇仇敌的动物。

九 1~7 畜疫 这畜疫经常被鉴定为炭疽。这种尼罗河冲下来的细菌，鱼、蛙，和苍蝇都被它所感染。埃及爱神哈妥尔（Hathor）以母牛的形式出现，而代表亚皮斯（Apis）的圣牛，更备受尊崇到死后要受熏尸处理，有自己的石棺，在墓城（necropolis）中安葬的地步。



埃及爱神哈妥尔



埃及的亚皮斯铜牛

九 8~12 几捧炉灰 部分学者认为炉灰取自砖窑（象征以色列人的劳苦），但埃及的砖通常是晒干而非窑烧的。本节所说的炉子规模颇大，因此可能是焚烧死畜尸

骸之处。埃及人有时用散灰作为遏止瘟疫的法术 * 仪式。它在此虽或能够结束畜疫，却将苦难转移到人类身上。

九 10~12 疮灾 接触过有病青蛙或牲畜的飞虫叮咬人类，藉此传播皮肤性炭疽。这些病菌能够使人生疮，手足上尤然。

九 13~35 下雹的结果 雹对农作物和人畜都具有破坏力。经文对受影响谷物的描述（31~32 节），表示当时是一、二月之间。

十 1~20 蝗灾 蝗虫在古代近东是极常见的祸患，其破坏性和所制造的混乱，使之恶名昭彰。蝗虫的繁殖地在苏丹一带，造成这一连串灾祸的潮湿天气，同时亦增添其数量。蝗虫在二、三月间开始袭击，随着风向迁徙，或到埃及，或到巴勒斯坦。经文所说的东风（13 节）会将牠们吹到埃及。蝗虫每日食量与本身体重相等。蝗群有时大得可以覆盖四百平方哩，而每平方哩的蝗虫更可以多达一亿。无论有什么逃脱了冰雹大难的，此时无疑都不能幸免。蝗虫若能在被吹出大海之前产卵，问题更会成为循环。埃及经济已经崩溃，但其主要神明仍未蒙羞受辱。

十 19 西风 结束蝗灾的是「海风」（直译，和合本：「西风」）。就以色列而言，海风就是西风。但对埃及来说，这风应该来自北或西北，将蝗虫吹回海中。

十 21~29（摸得着的）黑暗之灾 「这黑暗似乎摸得着」一语，表示黑暗是由浮在空气中的东西造成的；换言之，这是当地称为喀新（khamsin）的尘暴。尼罗河冲来沉积在岸边的红土，加上冰雹蝗虫留下来的荒地，构成尘沙过剩。这种风暴通常在三至五月间发生，三日合乎一般的长度。经文将重点放在黑暗而非尘暴，可能表示这灾所针对的，是埃及的国神、法老之父，太阳神亚孟一锐（Amon-Re）。

十一 1~10 第十灾和法老 法老在埃及被视为神明，而这个第十灾所针对的正是他。他的「父」太阳神在第九灾被击败，如今他的儿子——可能甚至是继位的太子——更被宰杀。这对于法老本人、王位、神性，都是打击。

十一 2 要金器银器 以色列人所得的指示，是向埃及人要金银器皿和衣服（其他经文所提）。与此最有关系的，可能是以色列要庆祝他们神的节期。在这种场合穿着华丽是理所当然的事，以色列人是奴隶，没有这种奢

侈品也不足为奇。埃及人此时必然已经因这些灾祸濒临绝望，想到或能藉此平息以色列神的怒气，因此十分愿意合作。

十一 4 神出去巡行埃及遍地 埃及主要节期中最重大、最是众所期待的一件事，是神明出来到百姓中间。然而以色列的神巡行埃及遍地，却是为审判而来。

十一 5 磨子 磨子后的婢女被视为社会最低下的阶层。本节中的手磨又称鞍磨（saddle-quern），是由两块磨石制成：下磨石有凹面，上磨石呈长方形。她们的日常工作是用上磨石，将散在下磨石面的谷粒磨成粉。

十一 7 连狗也不敢向他们摇舌 当时的狗无人饲养，且被视为不受欢迎之物，大概和今日的老鼠差不多。狗也不吠（NIV；和合本：「摇舌」）表示非常的平靖，因为这些流浪恶犬的脾气是一触即发的。

十二 1~28

逾越节

十二 1~28 逾越节的根源 按照圣经的叙述，逾越节是在第十灾时设立的。但这并不表示它不是源起于某个已经存在的节期。应该回想的一点，是神设立为立 * 约证据的 * 割礼，也是个已经基于别种理由而存在的习俗。逾越节 * 仪式中很多环节，都似乎是取材自游牧民族中，谋求保障牧民不受邪灵攻击，和保证牲畜 * 丰饶的一种 * 仪式。即使如此，这些环节都经过成功的「改装」，来切合第十灾和出埃及的新背景。游牧民族节期改头换面倘若是真有其事的话，逾越节就如同后世西欧基督徒将异教的冬至（winter solstice）节日改换成圣诞节，但仍保留其中富有象征意义的冬青（holly）、槲寄生（mistletoe）、常青树（译注：这些都是西方传统的圣诞装饰，如圣诞树等）。

十二 1~11 历法 亚笔月（后来称尼散月）因这事件成为以色列宗教历中每年的第一个月。然而按照民事历，六个月后的提斯利月（Tishri）才算是一月，而「新年」的庆典也在该月举行。以色列所用的是阴历，但定期调整，来与太阳年配合。亚笔月在每年春分（spring equinox）之后第一个新月开始，通常是从公历三月中延伸到四月中。

十二 5 无残疾一岁的公羊羔 公羊满了一岁，就算是

度过了初生时最艰难的时期（死亡率在百分之二十到五十之间），可以在羊群中参与生产了。然而羊群中并不需要这么多的公羊，所以很多一岁的公羊羔（尤其是山羊）都被宰杀，来供应皮草和肉食。可以生产小羊和提供羊奶的母羊，则保留到八岁左右。

十二 6 在黄昏时宰羊羔 埃及的民事历每月三十日，各分三旬，每旬十日。而埃及的宗教历以及一切节期，则仍依阴历计算。逾越节和灾难发生的时候，适逢埃及人所谓的「半月日」之前夕。更重要的一点，是阴历以新月为每月之始，因此逾越节发生在满月之时，并且必定是春分之后的第一个满月。宰羊在黄昏进行，正值以色列每年第一个满月初升之时。

十二 7 血的功用 原始宗教经常用血来驱赶邪恶势力，但在以色列的 * 仪式中，血是作洁净之用的。在宗教信仰和奉行中依然保留这些原始概念的以色列人，虽或会迷信前者，但后者才是属神本意的功用。美索不达米亚的人将房屋的门框漆上红色，相信这种颜色能够驱逐邪灵。

十二 8 菜单 逾越节筵席的菜单在游牧社会中，应该十分普通。禁酵可能另外有特别的象征价值。在后期犹太教文学和新约中，酵与 * 不洁和 * 玷污有关。但它在这么早的时代，究竟有没有这意思却难以肯定。后期犹太教文学将苦菜鉴定为莴苣、菊苣、刺芹、蕻菜，或苦苣。上述菜蔬都很容易烹调，但圣经所用的字眼是否包括这几样，却无法确定。已知的一样是埃及有种植莴苣，而译作「苦菜」的希伯来语字眼，亦与 * 亚喀得（巴比伦）语中的莴苣对应。烤羊的命令排除了另外两个作法。一方面是异教春节庆典有时包括生肉，这命令与之相对。另一方面仓促时不容许水煮，因为这样做需要很多屠宰、取出内脏、调味的的时间。由于这是圣筵，其肉不能在其他时间食用，吃剩的残羹亦必须适当的处理。

十二 11 逾越 中文「逾越」或英语 Passover 的翻译，都不能充分表达希伯来原文（pesah）的意思。从以赛亚书三十一 5，可以看出这个动词有保护的意思。在该处经文中，「保护拯救」与本动词（和合本：「越门」）是平行对句。本节不是描绘耶和华「越过」门户，而是说祂在门口护卫，不容灭命的天使进入（参十二 23）。如此门框和门楣上的血就有洁净门户，预备神之临在的功用。

十二 12~30

第十灾

十二 12~13 埃及的王权节期 本段可能有一点反映了埃及著名的、代表更新君王权柄的塞德节（Sed festival）。这个庆典的用意，是让全体神明认可法老的王权。然而在经过一连串灾难之后，众神必须承认的却是 * 耶和华的王权——不是即位，而是祂一直拥有的权能。君王在塞德节中象征式地在全地随意周游，来显示他能够支配全地。神巡行遍地，藉灾祸证明其支配权，法老的王权受到嘲弄，耶和华的王权却得以认定。

十二 14~20 无酵节 无酵节（又名「除酵节」）在逾越节之后举行，为期七天。以色列急促离开埃及时不能带酵，因此只能烘没有发酵的面包，这节的意思就是以此作为对出埃及的纪念。这里所说的酵来自面团中的大麦成分，发酵后可作酵母。每次在面团中留下少许，发酵后加在下次的面团中，以促进发酵过程。如果没有留下这种「引酵剂」，整个过程就得从头开始。要达到合适的发酵程度，需时七至十二日。

十二 16 圣会 圣会或宣告是大部分古代宗教中重要的一环。这种聚会呼召百姓放下日常的工作，参加地区性或全国性公开而集体的敬拜。

十二 19 无酵饼与收割大麦 无酵节在收割季节的开始举行，与大麦收成同时发生。无酵饼在这环境中的重要性，在于它代表新的开始。大麦收成的初熟果子不等发酵便立刻食用。

十二 22 牛膝草的使用 血是用牛膝草涂在门楣和门框上。牛膝草是一种墨角兰（marjoram）属的植物，在圣经中与洁净之礼有关，理由大概是它在这一类 * 仪式中的应用。这种草的质地极宜制造刷子和扫帚。

十二 23 灭命者 门楣门框上的血向耶和华示意，使祂保佑屋中的人免受灭命者之害。美索不达米亚的人相信使孩童死亡的是女邪灵拉马什图（Lamashtu），带来瘟疫的则是（男性）邪灵南塔鲁（Namtaru）。埃及人同样亦相信在每个方面，都有一连串邪魔威胁人的性命和健康。然而本段却没有不受神明控制的邪灵，有的只是宣告神审判的使者。杰里迈亚书用相同的字眼，来形容列国的毁坏者和劫掠者（耶四 7）。



牛膝草

十二 29~30 长子 对以色列人来说，长子奉献礼的意思是承认耶和華是生命、丰饶、丰足的赐与者。耶和華取去头生人、畜的生命，是为了维护自己作为赐生命给埃及之神明的权利。这角色通常是由法老所扮演的。

十二 31~42

出离埃及

十二 34 抻面盆 运输已经抻好、供明日食用之面团最简易的办法，是正如本节所言，把面团放在抻面盆中，盖布以防弄脏。

十二 37 所经路径 兰塞是尼罗河三角洲东部的达巴遗址(参一 8~14 注释)，以色列人在该处为法老建城。疏割被考证为图米拉特干河东端的马斯库塔遗址(Tell el-Maskhuta)。好几个埃及典籍都能证明，这是往东离开埃及的正常路径。从兰塞到疏割大约是一日的脚程(有关出埃及的路径，请参看图一)。

十二 37 以色列的人数 学者基于几个理由，认为以色列人口数目有值得质疑之处。男丁若有六十万，总人口就必超过二百万。学者辩称埃及三角洲地区并不足以供养如此庞大的人口(他们估计当时全埃及的总人数只有四至五百万)。今日图米拉特干河地区人口在两万人以下。同时代的埃及军队亦不超过两万人。事实上，* 赫人在主前十三世纪的加低斯(Qadesh)战役中所集结的三万七千大军(大概是夸大其词)，学者已经相信是历来最大规模的战斗部队了。亚述王桑希阿达德(Shamshi-Adad, 主前 1800 年)围攻努鲁贡(Nurugum)

时，自诩有大军六万之众。以色列的战斗部队若是真有六十万，则何惧之有？

这么多人前行时，队伍可以长达二百哩。即使没有牲口、孩童、老人，一日的行程也无法达到二十哩(商队一日可走二十至二十三哩)。携畜带着搬迁营盘，每日平均只能前进六哩。不论速度如何，后队与前队相比，起码相差两个星期的行程。这么长的队伍渡过红海是一个问题，圣经似乎描述这是一夜之内发生的事。虽则无疑亦有人计算过如何来达成。然而单就队伍而论，已经足以从渡海之处一直延伸到西乃山。

再者，两百万人住在旷野四十年，又有半数死在当地的活，考古学家也有理由预期找到一些痕迹——特别是加低斯巴尼亚等，他们曾经逗留过一段时期的地方。将焦点转至他们到达迦南之后，情况也好不了多少。当时迦南的人口远逊于以色列大军的数目。并且所有考古证据，都显示 * 晚铜器时代本区人口大幅下降；那时正是以色列人征服当地之际。一些估计认为即使到了主前八世纪，整个以色列的人口仍未超过一百万。今日以色列尽管有大规模的都市，人口仍不过是出埃及人数的双倍而已。然而经文的人口之报告却十分一致(见：民一 32，十一 21，二十六 51)。虽然有人提出很多的解决办法，但都各有问题。上述一切理由，显示传统的读法不太可能是正确的解释。有关亚述铭文中数字的研究，表示数字可能应该从概念的角度理解，而非一丝不苟的统计。但要我们摆脱本身文化的桎梏，总是极为困难的。可行性最高的解决方法，是希伯来语的「千」字，还可以译作「部队」。如是者「六十万」(原文「六百千」)可以是指六百队军人。进一步资料，可参看：乔舒亚记八 3 和民数记二 3~32 的注释。

十二 40 四百三十年 这段时期的年代难以考证。列王纪上六 1 记载说，从出埃及到主前九六六年奉献圣殿，一共相隔了四百八十年。如此出埃及就是在主前一四〇〇年代中叶。在此再加四百三十年，就表示以色列人来到埃及，是在主前一九〇〇年代的上半。然而不同看法为数不少，其中好几个都有圣经和考古证据的支持。比较详细的讨论，可参看下文「出埃及的日期」。

出埃及的日期

鉴定出埃及的日期多年以来都是一个难题。由于记载之中没有提及任何一位法老的名号，学者只得寻求比

较间接的数据来支持自己的论点。上述数据可以分为内证（来自圣经经文）和外证（得自考古和历史研究）两种。

主要由经文中的家谱和所提及的时距（如：王上六 1）构成的内证，显示出埃及日期在主前十五世纪中叶。这日期一旦以有圣经根据为由而被接受，是可以从历史 / 考古立场加以维护的。但这看法必须接受的好几个假设，是考古学家认为是犯上了数据不足，或误解数据之毛病的。例如出埃及若在主前一四五〇年左右发生，征服日期就得归在迦南的晚铜器时代。可惜在以色列征服遗址进行挖掘的考古学家，并没有找到晚铜器时代有墙城市的痕迹。不少遗址甚至完全没有晚铜器时代定居的迹象。支持这看法之学者的回应，是不少大型设防城在中铜器时代被毁，可能是与以色列人的入侵有关。然而考古学家通常认为中铜器时代在主前一五五〇年左右结束，要将整个时代系统移位一百年，却是颇为复杂的事。

学者一般认为外证比较支持主前十三世纪，兰塞大帝时代。但这看法却要假定圣经中的某些数字，必须另作诠释。例如列王纪上六 1 的 四百八十年得解作是指十二代（ 12×40 ），而实际年数远比四百八十为低。此外，历史 / 考古数据虽说是比较吻合主前十三世纪出埃及的日期，疑难之处依然不少。其中之一是主前十三世纪末法老梅雷他的碑文，已经提及以色列是迦南地的民族之一。

上述两个日期都有其疑难之处，可能还有一些先入为主的观念，使我们无法将手头上的数据，拼凑为完整的图画。问题至终很可能会透过历史和考古的研究得以澄清，但在此事未成事实之前，我们只能以这个不明朗的现实为足。

十二 43~51

逾越节的规例

十二 43 逾越节的规例 第 38 节提到有好些非以色列人（「闲杂人」）和他们同出埃及，故此本段加添了三条有关逾越节的规例。第一，只有受了割礼的人才可参与，表示这个节期是专门为以色列社群而设的。第二是肉一点也不可以带出屋外去。第三，骨头一根也不可折

断。后面两条规例的目的，都是防止与社群以外的人分享筵席，因为这样做是违例的。羊羔必须在房屋中全只烧熟。

十三 1~16

头生人畜

十三 1~3 分别为圣 任何母亲的第一个男胎都被视为是神明所有的。这概念在古代近东有时导致以孩童为祭，来保证丰饶。此外在祖先崇拜的制度中，长子所继承的是作为家中祭司的职任。在以色列中，这信念所导致的是分别为圣——长子拨给神在祭仪或在圣殿中事奉。长子可以从这处境中赎回，按以色列律法的规定，其地位由利未人所取代（民三 11~13）。

十三 4 亚笔月 亚笔月相等于公历的三月至四月。这是古名，后来的以色列历法称之为尼散月。

十三 5 迦南诸族和流奶与蜜之地 有关迦南诸族和流奶与蜜之地的讨论，请参看三章 7~10 节和三章 8 节的注释。

十三 6~10 无酵节 有关无酵节（除酵节）的讨论，请参看十二章 14~20 节的注释。

十三 9 护身符 古代近东的人经常佩带 * 护身符，以求避除邪灵。他们相信贵金属和宝石最为有效，有时更内藏有法力的字句或咒语。护身符在以色列遭禁，但其概念却被改装为对律法的纪念（和这个节期一样）；其他经文（见：申六 8）亦描述它内藏经文或祝福等，作为实质的纪念。可作例证的，有一九七九年在耶路撒冷城外不远处的前被掳时期古墓中挖掘到的银制小卷。这些小卷中藏有民数记六 24~26 的祝福，是现存最古的圣经片段。

十三 11~16 献头生牲畜为祭 头生的牲畜要献为祭物，表示对耶和华的谢意；惟驴子不得认可。迦南人有偶尔牺牲驴子的习惯，* 马里文献亦记载了坚定盟约的仪式中，有一步是献驴为祭。作为重要的驮兽，可能是驴子不得作为祭牲的理由。驴子和儿子一样必须赎出来——即以别的祭牲取代之。

十三 17~十四 31

渡过红海

十三 17 非利土地的道路 通往非利土地的道路，是指从埃及到巴比伦，穿越肥沃月弯(Fertile Crescent)，名叫大干道的主要道路。这干道沿地中海岸北上，穿过巴勒斯坦南部的非利士属地，然后在贴近迦密山脉南麓的耶斯列谷转往内陆。埃及人称经西乃半岛北部的部分为贺如司之道(Way of Horus)，并且严力防守。因为除商旅以外，军队走的也是这条路。

十三 18 红海 译文中的「红海」，希伯来原文作芦苇海(Yam Suph)——好几个水域都可以此为名。名字所指的大概是蒲草。这种苇草从前在苏彝士湾和地中海之间的沼泽地带生长得极茂盛，但如今绝大部分已经被苏彝士运河所消灭。这种苇草只在淡水生长。从苏彝士湾北行，沿途经过的湖泊有苦湖(Bitter Lakes)、廷萨湖(Lake Timsah)、巴拉湖(Lake Balah)，最后的是地中海旁的门札莱湖(Lake Menzaleh)。以色列沿着图米拉特干河行进，就会走到廷萨湖。是以这湖经常被认为就是芦苇海，但其他湖泊都各有其支持者。以色列人起先若是朝西北前行，回头就会来到巴拉湖边。然而若是朝西乃地区前进，他们肯定不会走在苏彝士湾西岸，况且这地点亦超过经文所述(离疏割约120哩)太多了。因此「红海」的译文虽然导致这地点广被接受，它却是可能性最低的一个。除了按地理特色译作「芦苇海」以外，另一个说法认为「灭海」才是正确的翻译。按这理解，水被分开，就是比喻古代近东创世神话中，代表混沌之水被制服，神的仇敌被击败的主题。

十三 20 疏割 学者考据大都认为疏割就是图米拉特干河东端的马斯库塔遗址。按古埃及文献这地区为特叶库(Tjeku)，这个埃及语名字等同于希伯来语的疏割。以倘与埃及语的 htm「碉堡」相同，可能是指这地区任何一个堡垒。神在十四章2节要他们掉头转回，表示旅程第一个阶段时他们是沿着非利土地的道路行走。若然，以倘最有可能便是西勒(Sile)，即现代的阿布塞法遗址(Tell Abu Sefa)。这是古代守卫前线第一个堡垒的所在地，也是远征迦南惯常的起点。在此十四章1~3节详细解释了十三章17~18节。问题是西勒离疏割有五十哩之遥，要几天才能走到。此外，在蒲草纸文献阿纳斯塔西第六蒲草纸中，又提到法老梅雷他(主前十三世纪末)在特叶库附近，另外还有一座堡垒(至于出埃及可能的路线之一，可参看地图一)。

十三 21~22 云柱火柱 有人认为火山活动是云柱火柱最合理的解释。主前一六二八年(西北600哩外的)帖拉岛(Thera)火山爆发，带来了弥诺斯文化(Minoan civilization)的末日，可能整个尼罗河三角洲都看得到爆发的景况。但这事件在时间上太早了(见：「出埃及的日期」，111页)，并且这解释也无法解释柱子如何前行，和圣经所描述的位置(他们是朝东南方前进)。经文没有说柱子是超自然的产物，只是说它提供超自然的带领。因此有人提出这可能是先遣部队使用某种火盆，将之安放在杆子上所产生的现象。这是商队经常使用的方法。可是，圣经每次都是描述柱子是主动(降下、移动)而非被动的(从来没说它被人移动)。因此先遣部队的理论很难有什么支持。在古代世界神明有光辉或火焰围绕是很平常的信念。在埃及文献中的表现方式，是暴风雨随同有翼的日轮(sun disk)。* 亚喀得语用梅岚穆(melammu)一语，来描述这种神明荣耀可见的彰显，这种彰显通常是在烟或云笼罩之下的。有人认为梅岚穆的概念，在迦南神话中是用阿南(anan)一语表达，与本节译作「云」的希伯来字眼相同。只是这字在圣经中出现的次数又少，意义又隐晦，因此不能太有把握。无论如何，本节所述的柱子是只有一条的：白昼时看见烟云，包在里面的火光晚间照亮出来。

十四 1~4 比哈希录 历史中再没有关于比哈希录的记载，但很多学者都相信它名字是「开掘之口」的意思，所指的可能是运河工程。已知的是南北运河是在这个时代(薛提一世(Seti I))开建，并且途经西勒以西只有几哩之遥的坎塔拉(Qantara)附近地区。

十四 2 密夺 密夺在希伯来语中是「塔」或「碉堡」的意思。它在埃及语中，是从闪族语中引入的字眼。好几处地方都有这名字，在这时期有一个在疏割附近。

十四 2 巴力洗分 巴力洗分就是杰里迈亚书四十四1和四十六14的答比匿，学者将后者考证为达法纳遗址(Tell Dafana)，位于西勒西面二十哩左右。他们若是在此安营，最接近的湖泊就是巴拉湖。

十四 5~9 埃及大军 在这时期的战车单位每队有十至一百五十辆不等，六百已经是很大的集结数目，而这只是法老的单位。兰塞二世在加低斯之役与*赫人作战时，敌方号称有二千五百辆战车。

十四 19~20 被云遮蔽 *赫人君王穆尔希利(Murshili)年表记载风暴之神用云来遮蔽他们，不被

敌军发现。按照荷马史诗《埃利奥特》，特洛伊王普莱姆（Priam）等人，亦作过同样的宣称。



兰塞二世在加低斯战役中胜利

十四 21~22 用大东风使海水退去 海水要是浅得可以因东风或潮汐变干，就不足以淹死埃及兵团，或立为水墙。因此要用自然现象来解释圣经记载的史实，是十分艰难的。这风不同于第九灾所述的喀新风（欧陆称为西罗科风（sirocco））。后者是强烈低气压系统在北非集结所造成的现象，通常与逆温（thermal inversion）同时发生。本节所指的东风是由美索不达米亚的高气压所驱动，并且——与围绕低气压系统的旋转的龙卷风相反——有气压剧升的特征。

十四 23~25 晨更 晨更是由凌晨二时至清晨六时。神明在云彩之中光辉照耀，是近东以及希腊神话中常见的景象。早在荷马之《埃利奥特》，已经描述宙斯发出闪电，使马匹跌倒，战车毁坏。美索不达米亚的战神匿甲和迦南神明 * 巴力，各都在作战时用本身的灿烂光耀和火焰，来显明自己的威能。

十五 1~21

摩西和米利暗的歌

十五 3 耶和华是战士 出埃及记不断发展耶和华为以色列的缘故，与埃及人和他们的神作战的意念，因此祂在此被赞美为战士。这概念的重要性在全本旧约一直不减，至新约依然存在。尤其明显的是塞缪尔记，「万军之耶和华」的称号在该书十分普遍。耶和华是以色列的君王和勇士，在争战时率领他们得胜。神明作战在古代

神话中经常出现，但这些描述往往都只限于控制和组织宇宙。* 玛尔杜克（巴比伦）和 * 巴力（迦南）二神，都制服了海洋——他们仇敌的化身（分别名为 * 查马特和雅姆（Yamm））。反之，本诗赞扬耶和華利用自然的海洋（不是超自然神祇的化身），击败在历史中与祂为敌的人类。然而在争战中建立秩序，被高举为王，和设立居所，都是本段与古代近东文学之间，在描述宇宙性战事之时的共通之处。

十五 4 红海 本节提到「芦苇海」，不是要再次讨论海的位置（参十三 18 注释），而可能是个双关语。希伯来语的 *suph* 字不但有「芦苇」的意思，更可译作名词「终结」，或动词「灭尽」（见：诗七十三 19）。

十五 6~12 右手 右手是拿武器的手，带来胜利的也是它。第 12 节的意思不是说右手使地裂开。希伯来语中的「地」字有时可解作「冥界」，本节可能正是此意。冥界吞灭他们，就是他们被埋葬的意思。此外值得一提的，还有埃及人对于来生的信念，是恶人死后若不能说服判官自己是好人，就会被「吞吃者」所食。

十五 13~16 惊惶的百姓 百姓恐惧是征服记载中一再重现的主题。迦南人从前虽然惧怕埃及（同时代之 * 亚马拿书函证明当时确然有人如此），如今对他们构成威胁的已非法老的膀臂，而是已经打败法老之耶和華的膀臂。

十五 17~18 你产业的山 山、产业、住处、圣所一同出现，显示所指的是锡安山——耶路撒冷。

十五 18 耶和華作王 本节不是将 * 耶和華描绘为制服了宇宙，统管属下众神的神话性君王。反之，祂是在历史现实中统治祂藉自己所操纵的自然力量，拯救出来的子民。这诗所称颂的，不是祂打败了其他神明或宇宙中混沌的势力，而是祂的能力胜过在历史中存在的人类。

十五 20~21 女先知 在此被称为女先知及亚伦姊妹（但没有提及摩西）的米利暗，开始唱诗。本书只在此处提到米利暗的名字，她被称为女先知更是全本圣经惟一的案例。圣经惟一另一个关于她的事迹，是民数记十二章她向摩西权柄发出挑战。除她以外，旧约有名的女先知还有底波拉（士四）和户勒大（王下二十二）。女子扮演这种角色不必觉得意外。事实上在 * 马里的先知文献中，女人出现的次数与男人相等。乐团有女子参与亦很平常。音乐和预言亦不无关系；音乐有时可以驱使人进入受感说话的昏睡状态（撒上十 5；王下三 15）。

十五 22~十七 7

神在旷野的供应

十五 22~27 书珥旷野 书珥的旷野位于西乃半岛西北部。由东至西横贯这地区的是一条大道，这路在波斯拉将埃及与外约但的王道相连，又可经别是巴上到巴勒斯坦；但以色列人没有走这条路。「书珥」在希伯来语是「墙」的意思，埃及在本区兴建了一列有名的城堡，这字可能就是指这些。民数记三十三 8 称之为「伊坦的旷野」（该节原文无「书珥」一字），亦支持这看法；「伊坦」（出十三 20 作「以倘」）是「碉堡」的意思。这个称为「统治者之墙」的一系列要塞，几个世纪前已经建成，戍守埃及东北的前线。在《辛奴亥的故事》中，* 辛奴亥出逃埃及时正是在此出发。

十五 22 西乃半岛的考古证据 贝督因人在西乃居住已有一万年，他们的考古遗迹在整个半岛到处都挖掘得到。然而考古学家至今仍未发现以色列人经过这地区的证据。

十五 23 玛拉 他们走了三天才到达玛拉（「苦」）。他们所过的海如果是巴拉湖，这地方应该就是今人称为苦湖的地方。渡海之处如果是南面一点的话，玛拉就是称为玛拉井（Bir Marah）的绿洲，当地的水是盐水，含有很高的矿物质成分。

十五 25 木使水变甜 不少解经家都提到按照本地的传统，当地出产一种能够吸收盐分的荆棘丛。然而没有一个科学研究，能够确定这种灌木的品种，或肯定它确实存在。按照后世普利尼（Pliny）的记述，某种大麦能够中和水里面的盐分。

十五 27 以琳 位于以琳，有十二股水泉、七十棵棕树的绿洲，经常被考证为苏彝士湾沿海六十哩外的加兰达珥干河（Wadi Gharandal）。当地有怪柳（tamarisk，和合本作「垂丝柳」，亦即「以琳」一名的本义）、棕树、水泉，至今仍是贝督因人主要的歇息处。比较接近玛拉的还有位于苏彝士湾北端以南只有几哩的阿荣穆萨（Ayun Musa「摩西泉」）。此地除了有怪柳和棕树林以外，尚有水泉十二股，因此可能性更高。

十六 1~3 汛的旷野 汛的旷野是西乃半岛中西部的地区。大道在此转向内陆，离海岸五至十哩左右，才在七十五哩之后回到海边的阿布增尼玛（Abu Zenimah）

和玛尔卡平原（El Markha plain）。这可能就是他们「安营在红海边」（民三十三 10~11）之处。他们在此转向东与东北方，经巴巴干河（Wadi Ba'ba）和罗得艾尔（Rod el 'Air）横越汛的旷野，直达塞拉比特卡丁（Serabit el-Khadim）地区，脱加（民三十三 12）大概就是这地方。

十六 1 行程的时日 旅程至今为期一个月（以色列人在一月十五日出发）。

十六 3 肉锅 他们美化了记忆中的埃及，形容大锅中装满了「一桶一桶的」肉。

十六 4~9 天粮 / 吗哪 第 31 节称这自天而降的粮食为「吗哪」，并且形容它的样子（又见：民十一 7）。它与露水同降（14 节），表示这个神迹性的供应，是透过自然现象成就的。吗哪最常被学者认为是吸食怪柳树汁之小蚜虫的分泌物。这种分泌物硬化掉下来之后，可以收集为甜味剂。问题是这种物质只于某个季节（公历五至七月），在有怪柳之处出产。并且全季节的产量也不过是五百磅左右，相对而言，圣经记载每人每日的收集量是半磅。此外，亦有学者认为这是汉玛达（hammad）所产的甜汁，汉玛达是西乃半岛南部常见的植物，是使糕饼有甜味的作料。这现象和十灾一样，它的发生也不一定是其反常之处，超乎自然的是它发生的时间和幅度。无论如何，基于自然现象的解释似乎全都远不及圣经的描写。其种籽用来与吗哪外貌相比的植物，大部分译本都作芫荽。但芫荽在沙漠极少出现，这字较有可能是泛指有白色种籽的沙漠植物。

十六 10~11 荣光在云中显现 「耶和华的荣光」是指显明祂临在的光辉。不是只有以色列的神学，才有神明以这种方式显现的概念，美索不达米亚的神祇也是用其神性光辉梅岚穆，来彰显他们的能力。

十六 13 鹁鹑 这种体小而肥的候鸟每年三至四月间，从苏丹北部迁徙到欧洲时，往往途经西乃半岛。牠们一般是顺风飞行，侧风有时会将牠们驱逐到地上（或水中）去。在筋疲力尽之际，牠们会低飞到很容易被人捕捉的高度。觅地栖息的鹁鹑，曾经有压沉小舟的记录。在西乃半岛着陆时，鸟只的密度可以拥挤到得降落在其他鹁鹑上面的地步。

十六 14~36 俄梅珥 俄梅珥是每日配给之面包或谷类的分量，大约相等于两夸脱。

十六 20 变臭 吗哪若是蚜虫的分泌物（见前面十六

4~9)，日间温度升高时就会被蚂蚁搬走。此外，爬进这些人所屯积的玛哪中的，亦有可能是别种的昆虫。译作「虫」的希伯来字眼，可以是指任何一种介壳虫，但形容蚂蚁的是另一个字。然而昆虫的分泌物是不会变臭的。

十六 34 放在「见证」之前 第 34 节的「见证」只可能是在记载之中，至此仍未制造的约柜（因此，和合本将这句话译作「放在法柜前」）。第 31~36 节的附记来自旷野流浪时期的末尾（见 35 节），可见玛哪的样本是在旷野历程较后的时期，才放到约柜之中的。

十七 1 利非订 若是接受西乃山是在西乃半岛南部的理论，利非订应该是在他们开始循最理想的路径，进入内陆前往西乃山的途中。利法伊德干河(Wadi Refayid)在山北几哩之外与费兰干河(Wadi Feiran)会合，学者通常把它考证为利非订。

十七 5~7 何烈的盘石 这个供应食水的地点被称为何烈的盘石。然而何烈最有可能是指西乃山一带的地区（何烈山），而非某个地点。

十七 6 盘石出水 沉积岩在石面底下，有时有可以聚水的囊穴。石上渗水显示出水囊的存在，击打石面就能放出里面积存的水。但和上述的事件一样，水量之多是这种理论无法解释的。

十七 7 玛撒和米利巴 玛撒和米利巴不是别处地方的名字，而是指利非订一地。

十七 8~15

亚玛力人的攻击

十七 8 亚玛力人 原本是亚伯拉罕以扫一系的子孙（创三十六 15）的亚玛力人，是主前第二千年纪下半叶，居住在尼革和西乃半岛一带的游牧或半游牧民族。

十七 11~12 作战信号 主帅统军时可以用信号来调动部队作战。摩西的杖可能就有这个功用。他无法藉这些信号来传达神的指示时，以色列军就不能得胜。另一个解释提出埃及文献提到法老两臂高举除了是进攻信号以外，更是提供佑护。

十七 15 名叫「耶和华是我旌旗」的坛 摩西所筑的是个纪念胜利的坛。「耶和华是我旌旗」一名，反映了耶和华统领以色列大军的神学观。埃及的军旅以神祇为名

（如：亚孟旅、色特(Seth)旅等），其旌旗就是用代表这些神祇的事物作为识别。

十八 1~27

叶忒罗和摩西

十八 1~2 哪位神的祭司 叶忒罗被称为米甸，而非某一神明的祭司。当时米甸人所崇拜的是什么神，今日所知甚少。祭司未必只限于事奉一位神祇，因此叶忒罗承认 * 耶和華為大，并不表示他是耶和華的祭司或信徒。祭司在哪位神的庙宇中事奉，通常就被视为哪位神的仆人。但这些人并没有一神信仰，所以其他神明彰显能力时，他们也不会否认。

十八 5 神的山 「神的山」被用作西乃山的称号。他们在利非订时，已经到达了西乃山地区。然而本章所记的事件，大概是在他们在山脚安营之后发生的。

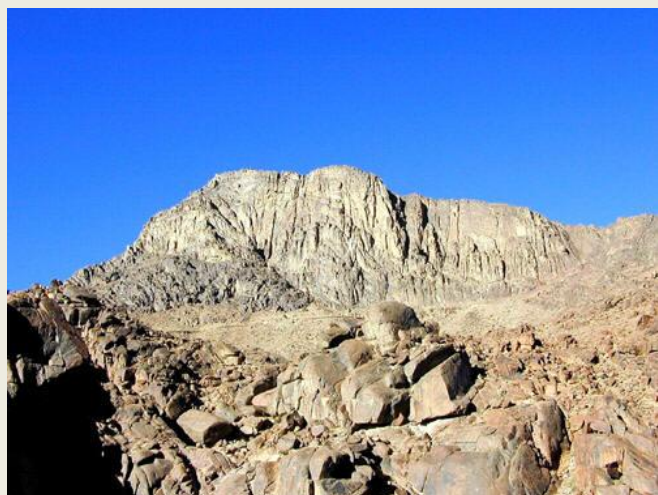
十八 7 敬意的问安 摩西照规矩向叶忒罗问安。下拜表示尊敬，是向社会地位较高之人问安的方式。亲吻面颊表示友谊。本节是两者一并做出来的惟一案例。

十八 9~12 耶和华与万神 叶忒罗承认 * 耶和華的超然性，并不表示他是崇拜耶和華的，或耶和華成了他崇拜的对象。初民的多神信仰，给予他们神明能力各有高下的观念，在神明显然是彰显作为或能力时，他们可以用极度渲染的话来赞美。但无论叶忒罗本人的宗教信仰是什么，耶和華已经达到了自己的目的：藉大能作为使普天下都「知道我是耶和華」。

十八 12 筵席 古代的祭祀同时亦为人提供了分享筵席的机会。这种筵席可以作为使协议正式化的场合，但也可以是感谢祭的一部分。本段比较合乎后者，* 耶和華是筵席的上宾。

十八 13~27 摩西的座位 审判官的「法院」「开庭」时，其座位是权柄的所在。这座位通常设置在城门口。叶忒罗建议摩西设立以摩西为首的等级制司法系统，君主政体下的君王会这样做，部落社会的祭司或族长亦必如此行。这架构相信一部分的纷争，是可以依法决定或客观酌处的（有关古代近东司法制度的资料，见：申一 9~18 注释）。这一类的案件可以由较下级的法庭审判。案情复杂或严重，而又证据不足的案件，则交由「先知处理」——呈到神的面前。在这种情况下，摩西的参与

才是不可或缺。这制度将「民事」的案件，从「宗教」的层面中分别出来，而摩西没有介入前者的必要。上述制度和埃及没有很大的分别；法老保证会伸张正义，但仍设立以一位大臣为首的系统，这大臣坐在审判座上，称为「玛阿特之先知」（玛阿特是真实和正义的女神）。这制度的设立，使摩西在社会甚至政治中所扮演的角色变得正式化，以色列从此不复是纯部落的社会，半中央政府开始形成。



穆萨山



邻近穆萨山的拉哈平原

十九 1~25

西乃山的以色列人

十九 1~2 西乃的旷野 以色列人离开埃及之后三个月，到达了西乃的旷野。虽然「满了三个月的那一天」一语不知是指月朔还是月圆，但这日期总是在公历六月。西乃山的位置未有定论，学者提出的不同地点超过了十

二个之多。可能性最高的三座山分别是南部的穆萨山（Jebel Musa）和塞巴珥山（Jebel Serbal），以及北部的辛比沙山（Jebel Sin Bishar）。穆萨山（海拔 7,486 呎）位于西乃半岛中南部群山之中。由于它是山脉中最高的山峰之一，早在主后四世纪已有传统的支持。此外，山北还有拉哈平原（er-Raha Plain），可以作为以色列安营之处（占地约四百亩），惟一问题是水源不足。塞巴珥山（海拔 6,791 呎）位于穆萨山西北面二十哩左右，它不属山脉的一部分，巍然独立在费兰干河之上。它邻近绿洲，又处于穿越本区的交通要道，因此是个很吸引人的可能。但这地点可供安营的地方却远比穆萨山小。半岛北部的山也得到部分的学者支持。他们根据摩西最初向法老提出的要求（五 3），假定三天的朝圣旅程就能到达西乃山。他们又指出北边的路线比较直接通往加低斯巴尼亚，并且比较接近摩西旅居的米甸。

十九 4 如鹰将你们背在翅膀上 这鸟是鹰的可能性虽然不能排除，翼展达八至十呎的兀鹫（griffin vulture）才是这鸟名惯常的翻译。圣经参考书虽然经常提到大鹰在雏鸟飞累了时，会将牠们背负在翼上，或在牠们无法振翅飞翔时接着牠们（见：申三十二 11），博物学家的观察却无法证实这个说法。实际上大部分鹰鹫都要到三、四个月大时才首度试飞，那时牠们已经大致长成。再者博物学家的观察都一致同意，第一次的飞翔通常都是在父母离巢外出时发生的。另一个解释是，如果所指的是鹫的话，这个象喻可能具有政治意味。埃及女神内克贝特（Nekhbet）是鹫神，代表上埃及，是法老和全地的佑护者。以色列素来受埃及保护，直至耶和华将他们带来归祂自己为止。

十九 5~6 祭司的国度 英译作「珍贵财产」（和合本：「属我的子民」）的字眼在古代近东其他语言中，是指藉分配掳物或遗产而得的财宝。* 阿拉拉赫王在其印章中自称为哈达神（Hadad）的「珍贵财产」，证明了这字亦可指人。同样在 * 乌加列文献中，* 赫人宗主称乌加列王为「珍贵财产」，也是表示他的身分是得宠的藩属。此外，以色列人又被称为「祭司的国度」，表示以色列在列国中扮演祭司的角色，是万民和神之间的媒介。再者，在古代近东还有一个案例颇多的作法：一城或一个群体的人，可以脱离君王的辖管，直接成为某位神明的子民。如此，以色列脱离埃及之后，也是得到了这个分别为圣的身分（见：赛六十一 5）。

十九 7 长老 长老是以色列宗族的领袖。他们通常组成统治的团体，担任村落或社群的领导工作。他们在此代表百姓接受盟 * 约的安排。这种国家性协议的要求，远较几个世纪前与亚伯拉罕所立的家庭盟约严格。

十九 10~15 自洁 自洁者进行一连串的步骤，使自己在礼仪上洁净。它主要包括洗濯和避免触摸使人不洁之物。山标明为圣地，其事郑重到甚至触摸这山，亦要因亵渎圣物而处死。石刑是最普遍的处死方法。这刑罚许整个社群为刑罚负责，没有一个人可以说是直接导致罪犯的死亡。

十九 13 角 第 13 节和第 16 节的「角」，原文用不同的字眼，但可能是指同一样乐器。第 16 节的「角」(shofar)能够吹奏好几个不同的音调，但却不能奏出旋律。因此它的主要用途是在崇拜或战事中传信。这乐器独特的外形，是把羊角在热水中浸软，然后扭曲压扁造成的。

二十 1~18

十诫

二十 1~17 定言式法律 不少古代的法律材料，如：* 苏美、* 巴比伦、* 赫人、* 亚述等的法典，今日依然存在。其中最著名的 * 汉摩拉比法典，来自摩西之前几百年。这些法典主要是个别案件的审判的例证。这种判例法(case law)广泛列出各种的罪行所判的处罚。它不讨论行为的对错，也没有告诉人当做或不当做的事。十诫中禁止或要求某种行为的规条，称为 * 定言式法律(apodictic law)，在古代近东的法典中十分罕见。

二十 1~17 十诫是约(非律) 十诫不但与法律有关，而且也是盟 * 约的一部分。这约在文学结构方面，颇为近似古代近东的国际条约。古代条约的条款部分，经常都提到一些不可或必须做的行为。就此而言，* 定言格式显示十诫应当归为盟约一类，不属法律一类。

二十 3 第一诫 经文说「在我面前」(和合本：「除了我以外」)不可有别的神，意思不是指有神祇地位比 * 耶和华高。第 2 节的引言已经说明了 * 耶和华是他们的神的先存概念。「在我面前」的意思是「于我的临在」，因此在耶和华临在之处，是不可以考虑有别神出现的。这禁令排除了好几个古代的标准信念。当时大部分宗教都有自己的诸神系统，负责统治神明和灵界，乃

至于人间。诸神系统通常都有一位神明作其领袖，这位领袖和其他神祇一样，通常都至少有一位女神作其配偶。这诫命禁止以色列人存这种想法。耶和华不是诸神系统之首，也没有配偶——在祂面前没有别的神。惟一可以在他们思想中存在的灵界聚会，是由天使而非神明组成(王上二十二 19~20)。这诫命能排除所有描述神明彼此交往的神话故事。

二十 4 第二诫 第二诫所关注的是应当如何崇拜 * 耶和华，因为所禁的像，是代表祂的(上一诫已经消除所有关于其他神的想法)。虽然古代的神明雕像都是艺术品——它们通常是用木雕成，外面包上锤出来的金箔银箔，穿着最上等的服饰——这诫命却与艺术无关。这诫命更为注重的，是偶像的用法，而权力则是其间的關鍵。

古代近东人相信神明在偶像中以特殊的方式临在，(在神祇向崇拜者施恩时)使 * 祭仪的偶像变成这位神明；然而这神也不是单独在此显现而已。有了这相连之处，他们就可以向偶像施符念咒，或行其他法术，以求威逼、胁制，或驱使神明行事。此外，又有别的礼仪可以向偶像施行，对神祇提供帮助或关顾。换言之，偶像所代表的世界观和对神明的概念，是与耶和华的自我启示不相符合的。这诫命又禁止为一切天上、地上，和地底事物造像。古叙利亚和巴勒斯坦的人与埃及人不同，并不崇拜动物，也没有貌似动物的神祇。但无论如何，他们还是相信有些动物，如：公牛或马等，可以代表神明的属性，可以在艺术或雕塑中作为神明的代表。

二十 5~6 自父及子直到三四代 神保留惩罚三四代的权利，没有把它交给人类的审判官。这话所表达的事实，是背 * 约能使全家负起罪咎。第三第四代，就是全体在世家人的另一个说法。但本段还有一个对比之处：惩罚牵连三四代，但慈爱却延伸千代。

二十 6 团体的一体性 古代近东每一个人的自我认同，都由宗族或家庭等团体所界定。团结为一和互相倚赖都是极为重要的观念，团体藉以结合为一个单元。因此个人的行为是不能在团体以外独立看待的。家中有人犯罪，全家都要分担责任。这概念称为 * 团体观念(corporate identity)。

二十 7 第三诫 第二诫所注重的是向神行使权力的问题，第三诫则是向其他人行使神的权力。这诫命与亵渎的话和污言秽语无关。其用意是防止人滥用耶和华的名

来作法或施咒。这诫又延伸第二诫所关注的另外一点：名字与其持有者的位格和本质，有极为亲密的关联。把名字给人表示恩宠和信任，从人的角度而言，甚至有不在弱点设防的意思。以色列不得试图滥用耶和華的名，来施法或操纵祂。这诫命又有保证在起誓、许愿、立约时引用耶和華之名，必须谨慎从事。

二十 8~11 第四诫 持守安息日在古代近东所有的文化中，都没有对应的例证。它和自然界的规律和周期，亦全无关系，完全独立。* 巴比伦文献使用类似的字眼，来形容满月时君王主持与神明相和礼仪之日。但人在这日不得停工，与以色列的安息日也没有甚么雷同之处。与其说这律法所规定的是休息，不如说是休止；人在当日中断与其职业有关的日常工作。

二十 12 第五诫 孝敬父母亦包括尊重他们有关盟 * 约的教训。这诫命假定宗教的传统，在家中得以传承。家庭被视为是将盟约教训代代相传时重要而不可或缺的一环。父母配受敬重，是因为他们是神权柄的代表，目的是保存盟约。子女若不听父母，甚或否认其权柄，便会危及盟约。在此值得留意的一点是，诫命带来立约的应许：可以长期在此地居留。反之，对古代近东人而言，不尊重父母权柄和忽视作子女的责任所危害的，不是宗教传统，而是社会的基本结构。对这诫命的违犯包括了殴打、咒诅父母，不供养年老的父母，和不厚葬去世的父母。

二十 12~17 诫命和社群 第五至第九诫全部都是针对社群中的盟 * 约问题而颁布的。这些诫命对盟约在社群中的传统，以及个人在立约社群中的地位都有影响。法令所对付的，是对盟约代代相传，以及家庭的世系和声誉会构成危险的问题。盟约必须在家庭中传递，家庭必须保全。

古代近东人亦有相同的关注，只是他们主要是从社会和民众的角度，谋求保全社群。埃及的《亡经》描述人要否认曾经触犯极长一系列的罪行的任何一条，其中亦列举了一连串的不道德行为。美索不达米亚名为书尔普的咒语系列中，列出了一串人必须承认的罪行，以求自我解除所有犯而不自知的罪，来平息神明的怒气。但这两部作品，都没有禁止所述的罪行，还包括了一系列广泛的其他罪行。

二十 13 第六诫 本节所用的字眼严格而言并不限于谋杀，但确实假定杀者和被杀者都是人。按照圣经用法

的观察，这字只限于描述立 * 约社群之中的杀人（谋杀、故意杀人，有预谋与否，是为了正法、政治，或别有动机等等，全都包括在内）。鉴于用语的本质，本节不能随便用在反战主战、死刑，或素食主义的讨论中。有些古代近东的法典并不讨论谋杀，另一些的刑罚则只限于赔偿金钱。无论如何，谋杀者在血仇争斗中，依然有被死者家属定为处死目标的危险。

二十 14 第七诫 立这法规的用意是借着保证儿女是丈夫亲生，来保障他的名誉。律法并不保证忠于婚约，其焦点是父亲的身分，而非性伦理。所保障的是家庭而非婚姻的完整性。已婚男子与未婚女子私通不算是犯奸淫，但要向女子父亲赔偿损失（二十二 16~17）。这是多妻制社会的自然产品。杂交是不可接受的行为（申二十二 21，二十三 2），但女子若是未婚，就不叫做奸淫。在圣经中，妻子被视为丈夫的延伸，奸淫损害他的名誉。其他文化视妻子为财产，这就变成财物受损的案件。

无论如何，埃及（婚约）、美索不达米亚（给宁努他和沙马士的赞美诗）、迦南（* 乌加列王引渡并处死妻子），都经常称奸淫为「那大罪」，认为它对社会构成极大的伤害，是无政府状态的特征。* 赫人和中 * 亚述的法律，以及 * 汉摩拉比法典，都含有禁止奸淫的法规。保障家庭单位的完整十分重要，因为家庭是社会的基础。家庭若破裂崩溃，社会就会破裂崩溃。

二十 15 第八诫 第十诫在偷窃行为未发生以先，早一步防患于未然。第八诫的动词虽然可以用来形容偷窃财物，命令的范围却远为广泛。拐带人口（参：申二十四 7）和窃取无形资产（尊严、自尊、自由、权利），都是严重的问题。藉欺骗来偷盗也包括在这动词之内——骗取别人的东西，就等于是偷窃。

二十 16 第九诫 本节的用语表示它焦点是在法律场合中出现的诽谤性言语或文字。司法是否公正，完全视乎作证者是否可靠。无论如何，不论是在法庭还是在非正式场合破坏他人名誉，都可构成假见证，违犯了这个诫命。

二十 17 第十诫 在古代近东贪恋的概念通常用「仰望」这一类字眼表达——但这罪行只有在欲念转化为行动之后才能捉摸得到，并且加以惩罚。古代近东文学显示偷窃和奸淫等罪行，都可以概括性地用导致一连串事件的欲念来形容。所导致的不论是何种行为，对属于别人之对象产生不正当的欲念，是问题的核心，对社群构成

危险。任何满足这种欲念的行为都是罪。

二十 18 雷轰闪电 古代近东视雷轰闪电为神明临在的正常现象。但发生的背景往往是战争而非启示，因为古代近东的神祇没有自我启示的习惯。

二十 24~26

二坛

二十 24 土坛 这时期的坛有些用泥砖造成，经文所说的土坛可能是指这种材料。另一个可能是指有石头外墙，里面填以泥土的坛。圣经没有提过坛用泥土建造，考古学家也没有发现到泥筑的坛。

二十 25 石坛 筑坛的若是石，用的必须是未经凿过的石头。考古学家在亚拉得挖掘到的以色列祭坛，是用未曾加工的石块砌成的。然而和别是巴等遗址的坛，却是经过琢石加工处理的。



亚拉得的祭坛



别是巴的祭坛

二十 26 祭司的装束 古代近东祭司裸体供职十分普遍，本节则尽可能保证他们衣着得体。米吉多等地的遗址挖掘到有台阶的早期迦南祭坛。以色列律法又规定祭司必须穿着长袍和内裤，以求服饰得体。



主前十八世纪的汉摩拉比法典

二十一 1~二十三 19

约书

二十一 1~二十三 19 条件式法律 判例法，即 * 条件式法律 (casuistic law) 是古代近东法律的主要格式。其特征是基于因果关系的「如果……便要……」的结构。在以色列的律法中，判例法对公民一视同仁，因此罪行所得的刑罚不会因阶级或财富而有妨碍或加重。古美索不达米亚却非如此，* 汉摩拉比法典（约主前 1750 年）规定奴隶、公民、贵族，可以获得不同的刑罚（由罚款至死刑不等）。判例法的起源可以追溯到 * 定言式（命令式）法律，如十诫。因着犯罪的环境各有不同，法律就有必要更进一步。简单的律例如「不可偷盗」，并没有顾及犯罪的时刻，和被偷对象之价值等等因素。

二十一 1~二十三 19 约书的本质 出埃及记二十一至二十三章的律法称为「* 约书」，它大概是圣经中 * 条件式法律的最早案例。它讨论的法律情况十分广泛（奴隶、偷窃、奸淫），处罚有严峻的倾向（其中九样是死罪），很多是根据同态复仇法 (lex talionis) 「以眼还眼」的原则。这律法展望定居时期和王国初期乡村文化所会遭遇的问题，为商业、嫁娶，和个人责任定下规范。本段的神学意味没有利未记和申命记那么强烈。

二十一 2 希伯来 「希伯来」一名是指没有地业、变得赤贫的以色列人。这人虽然可能要将自己或家人出卖为债奴，他依然保有社群一份子的权益，不可永远作为奴隶。他做工六年之后就能获释，债务亦得取消。

二十一 2~6 债奴 由于古代近东自然环境缺乏稳定性，农民和小地主往往需要欠债。旱灾和随之而来的欠收若果持续超过一年，问题只会更加严重。他们可能逼得出售土地财产，甚至家人和自身。以色列法律顾及及这种情况，一方面为债主提供合理的劳工期，另一方面亦为债奴规定时限。为奴不得超过六年，重获自由后债务亦同时取消。对某些人来说，这可能是个适当的解决方法。但如果无地可回，很多人或会选择继续服侍债主，到城市谋生，或者参军。

二十一 2~6 与古代近东奴隶制度的比较 以色列的奴隶法大致上比古代近东其他地方的人道。例如奴隶本人必须自愿，才会终身为奴。逃亡的奴隶不必交还主人。在美索不达米亚，主人可以释放奴隶（通常是战俘），奴隶也可以自赎。* 汉摩拉比法典将债奴的时限定为三年，出埃及记二十一 2 则是六年。奴隶的地位不与一般人平等，若是伤害了自由人，他们所要受的刑罚比自由人伤害自由人重很多。

二十一 5~6 在门框锥穿耳朵 入口是圣洁的地方，在法律上亦具有特别意义。奴隶若是为了保存为奴时所成的家，而自愿继续为奴，合宜的作法是把他带到主人的门口，然后用锥子刺透他的耳垂，直入门框，象征式地将奴隶与那地方连在一起。他们可能还会为他加上耳环，来表示他终身为奴。

二十一 7~11 卖女儿为婢 父亲将女儿卖给人作婢，一方面是还债，另一方面更有不用妆奁为她找个丈夫的作用。女奴的权利比男性奴隶多，主人如果不供应她食物、衣服，和行房的权利，她就可以不再为奴，重获自由。美索不达米亚几乎每个时代，都有出卖子女为奴的例证。

二十一 10 最低限度的供应 由于永久性的奴隶主要是外邦人和战俘，律法特别保障因还债而自卖为奴的人，不受债主的欺凌。律法指定不论债务多大，六年已足清还，债奴在第七年便可获释（很明显与七日创世的循环对应）。* 汉摩拉比法典规定债奴服侍三年之后便可得释，在美索不达米亚为这法则定下先例。

二十一 10~11 给妻子的供应 在古代近东每个地方，

受人管理的女子都可以得到食物、衣服，和油的供应。本节所列的第三样（NIV：「妻子的权利」，和合本：「好合的事」），是一个旧约只在本节出现的字眼。由于在很多古代近东文献，都经常将「油」字放在这个位置，部分学者怀疑希伯来原文中的，可能也是某个隐晦的「油」字（参较：何二 7~8；传九 7~9）。

二十一 12 死刑 罪犯若是对社会的安乐和安全构成威胁，就要判处死刑。谋杀、不尊敬（伤害）父母、奸淫和崇拜假神都是死罪，因为它伤害他人，并且促使社会腐化。其中的原则是从轻发落会鼓励别人犯同样的罪。石刑是惯常的处死方法。如此没有一个人需要为罪犯的死亡负责，整个社群都有分于消灭罪恶。

二十一 13 庇护所 若是误杀他人，杀人者有机会前往指定的地点寻求庇护，这地方通常是祭坛或神殿（参：民三十五 12；申四 41~43，十九 1~13；书二十）。他可以在此受保护，不受死者亲属杀害，并且给予官方时间查问证人，作出判决。这人能否继续受到庇护，得视乎裁定死者是死于谋杀还是意外。后来随着国土的扩张，庇护所（逃城）的数目亦有增添的必要。

二十一 15、17 咒骂父母 新国际本虽作「咒骂」（和合本同），学者研究却显示在此所犯的是以轻藐的态度对待父母，不是咒骂。这罪行较为广义，肯定包括第 15 节不可殴打父母的禁令，更是第五诫「当孝敬父母」（二十 12）的反面。每个命令都是为了维护家庭单位的团结，以及保证每一代都以其所配得的尊重、饮食、保障，来供养父母而设的（见：申二十一 18~21）。美索不达米亚的法典和法律典籍对于轻藐父母的问题也十分清楚。* 苏美法律准许将不认父母的儿子卖为奴隶，* 汉摩拉比法典规定切除殴打父亲之儿子的手。* 乌加列文献中一个遗嘱用本节所用的动词来形容一个儿子的行为，以剥夺其继承权。

二十一 16 拐带人口（贩卖奴隶） 拐带人口有时是因为对方欠债不还，但更常见的理由，则是非法贩卖奴隶。美索不达米亚法律和圣经律法都视之为死罪。严峻的刑罚一方面显出对人身自由的关注，另一方面又能保护弱小家庭不被掠夺。

二十一 18~19 与古代近东的人身伤害法律相较 若因口角而非预谋而导致人身伤害，按照圣经和古代近东法典要负的责任大致相当。两者都规定伤者的医疗费用可以获得赔偿，但却各有附加的条文。出埃及记的关键

在于伤者是否康复到可以不必扶杖而行的地步。* 汉摩拉比法典则讨论伤者日后死亡，罚款得视乎其社会地位。* 赫人法律则规定要派人管理伤者的家业，直到他康复为止。

二十一 20~21 人权（奴隶视为财产） 人类基本的生命权，规定杀人必须受罚。因此主人若打死奴隶，就必须处以某种（经文没有说明的）刑罚。必须惩罚的用意，正是为了阻吓这种极度的虐待。但奴隶若是康复（NIV：「一两天后起来」，与和合本「一两天纔死」不同），主人就不必受刑。背后的想法是主人有权管教奴隶，因为奴隶是他的财产。就这一点而言，基于奴隶的身分，其人权也是有限的。

二十一 22 小产 几个古代法典都有条文处罚导致女子小产的人。法典之间的歧异主要是基于女子地位（* 汉摩拉比法典规定伤害女奴只需为数不大的罚款；* 中亚述法律则规定伤者若是公民的女儿，不但罚款从严，更要鞭打五十下，外加一月苦工），或是伤害背后的意图（* 苏美法律规定意外伤人要开罚，而蓄意伤人罚金更高）。出埃及记律法的关键在于失去胎儿以外，母亲有否受到进一步的伤害。罚款是按照丈夫的要求和审判官的宣判，其目的是赔偿母亲所受的伤害，而非胎儿的死亡。然而中亚述律法，则要为胎儿的死亡以命偿命。

二十一 23~25 同态复仇法 「以眼还眼」之同态复仇法的法律原则，是根据报应必须对称和合理的观念（见：利二十四 10~20）。从理想的角度而言，有人受到伤害时，真正公平的作法，是将同样伤害加诸伤人者身上。这作法骤看虽然极端，其实却有限制向被控伤人者施行刑罚的功用。刑罚不能大于原先的伤害。大部分人身伤害的法律指定的处分，都是罚款而非报复性的伤害犯人身，因此同态复仇规定的用意，最有可能是限制赔偿的数目，每个受伤器官都定有款额（参看 * 埃施嫩纳的法律：鼻子、手指、手、脚都有定额）。此外，同态复仇亦以其基本格式，出现在 * 汉摩拉比法典（第 196~197 条）中；然而接下来的法律，却因当事人社会地位（自由人、奴隶、贵族）而有差别。在大部分案例中，同态复仇是在蓄意伤害他人时方始有效。

二十一 22~36 个人责任 古代近东极其注重个人责任。他们设立十分详细的律例，来处理人手或财产所造成的每样不同伤害，以求保障个人及其工作能力。用角撞人的牛是典型的例证。在出埃及记以外，* 埃施嫩纳

和 * 汉摩拉比都有法律，对容许有撞人前科之牛的自由行动的人，处以罚款。然而圣经例证的规定，却是牛和主人都要用石头打死。有关物主明知危险却仍疏于防范的类似法律，还包括有恶犬（埃施嫩纳）、违章建筑（埃施嫩纳；出二十一 33~34），以及贵重动物受人或兽伤害（* 利皮特—伊施他尔；汉摩拉比则针对兽医治疗失当）等。大体而言，这一类罪行的处分是罚款，数额得视乎受伤的程度和受伤人兽的价值。

二十一 26~36 关于个人责任的刑罚 个人责任案件所判处的刑罚，大体上得视乎受伤的是谁或什么。主人若虐待奴隶到使他伤残——失去一只眼睛或一颗牙齿——的地步，就要释放奴隶作为赔偿。若有人导致他人死亡，就要看情况决定刑罚。主人若是明知危险却不设法防范，导致有人因其疏忽而死亡，他就要偿命。同样，贵重的动物若有伤亡，肇事的主人必须作出同等的赔偿。但主人若是不知潜在的危險，法律也很有弹性，主人不必为损失或伤害负起全责。

二十二 1~4 古代近东的偷窃 偷窃的定义是没有合法的同意而占取动产或不动产。古代近东有关的法律量多而详尽，可见偷窃在当时是很严重的问题。论及的案例包括窃盗（二十二 2~3；* 汉摩拉比）、抢劫（汉摩拉比）、趁火打劫（汉摩拉比），以及未经许可擅用他人的财产或自然资源（如二十二 5 及汉摩拉比讨论非法放牧）。「书面性」的美索不达米亚文化极其注重契约、转让证书，和转让见证人的左证（汉摩拉比）。这些为防止欺骗而设的商业惯例，经文之中虽有提及，却主要出现在记载而非律法之中（创二十三 16；耶三十二 8~15）。在缺乏物证，或不知损失责任何在时，有时亦有起誓的必要（二十二 10~13；汉摩拉比）。如此，神被召请作为见证，起誓之人将自己放在受神审判的地位上。

二十二 1~4 偷窃的刑罚 偷窃所判的刑罚随物主的身分和被盗之物的价值而变异。按照 * 汉摩拉比法典，偷窃庙宇和宫殿之物的人要判处死刑。然而受害者若是政府或庙宇官员，则可减刑至被偷对象价值三十倍的罚款；物主若是一般公民，罚款则是十倍。但贼人如不缴交罚款，这条法律则指定要将他处死。出埃及记二十二 3 则从轻发落，卖这贼人为奴以赔偿损失。由巨额的罚款而至死刑等等惩罚，显出社会对这种罪行的态度是何等严肃。

二十二 2~3 窃盗 本节背后的观念，是人有自卫和保

护自己财产不容偷窃的权利。屋主如果杀死晚上入屋行窃的贼人，可以算为自卫（如：* 吾珥南模的法律）。但窃贼若在日间入屋，情况则断然不同，因为屋主能够看清危险程度，又能高呼求助。* 汉摩拉比法典更加上一个象征式的阻吓窃盗措施：把已处死的窃贼尸体，砌墙围在他自己在受害人的泥砖墙壁上挖出来的洞中。

二十二 5~15 有关财产损失的责任 在大部分情况之下，财物受损或丧失的责任是由当时情况或合约所决定。赔偿数额的根据通常是实物（牲口、五谷、果子）的价值；若是农田或果园遭受破坏或导致失收时，则按照所失去的生产能力。由疏忽所造成的案件，责任之所在也很清楚。不预防火的蔓延，牲口失控，疏于维修堤坝或灌溉系统等，都是其中的例子。在每个案例中，容许危险继续存在，或不约束牲口活动的人，都必须赔偿所导致的损失（* 汉摩拉比和 * 吾珥南模皆然）。然而不是所有损失都要赔偿的。在某些情况下，法庭亦会以事出意外，或已经包括在租赁合约之内为由，拒绝受理赔偿的要求（二十二 13、15）。

二十二 5~15 财产损失的刑罚 由于财物受损或丧失可以实际估值，牵涉到财产责任案件之惩罚的功用，是提供合理的金钱作为赔偿。按照圣经的律例，数额有时可由审判官决定，有时则定为损失财物的双倍价值。美索不达米亚法典更加具体：租赁牲口可受的各种损伤都一一列明，并且各有补偿的定价（如 * 利皮特—伊施他尔）；每亩被水淹之农田的五谷产量亦有规定（* 汉摩拉比）。

二十二 16 婚约 婚约是双方家庭谈判的结果，男方的家庭要付出聘礼，女家则提供妆奁。男女一旦被许配为未婚夫妻，就要在法律上受合同的约束。因此强奸的刑罚得视乎女子（一）是否处女，以及（二）是否已经许配于人。

二十二 16~17 聘礼 男家的聘礼是结婚协议要求的一部分。女子是否为处女，以及曾否结婚，是聘礼多少的根据。然而在本节讨论的情况下，女子虽遭强暴，仍可得到处女的聘金。

二十二 16~17 对婚前性行为的看法 婚前性行为所以不当，有几个理由。这样做（一）僭夺女子父亲洽谈婚约的权柄，（二）削减聘礼的金额，又（三）使丈夫无法肯定长子是否自己的骨肉。律法制约非法婚前性行为的方法，是强逼违犯之人娶这女子为妻，及 / 或缴付

处女当得聘礼之金额为罚款。如此父亲为洽谈婚约时，就不必因女儿非处女的身分而尴尬或蒙受金钱上的损失。

二十二 18 行邪术的女人 施行邪术在以色列社会中，是遭受严禁的死罪（见：利十九 31，二十 27）。圣经所有关乎法术的律法都是 * 定言式的命令。禁令如此严峻，可能是因为它和迦南宗教有关，但亦可能不过因为法术是对掌管万有之神的挑战。

二十二 19 人兽性行为 禁止与动物发生性行为的律法，也是以命令的格式写下（见：利二十一 15~16；申十七 21）。人兽性行为和同性性行为，都同样违背了生养众多的基本命令（创一 28，九 1）。品种杂交更混淆了被造之物各从其类的分界。这种行为在 * 赫人法律中也在被禁之列。

二十二 21 无助的寄居者 保护外侨的命令每次在圣经中出现，所根据的理由都是纪念出埃及，和以色列人未在巴勒斯坦定居之前的寄居身分（见：申二十四 17~22）。这命令的另一根据，是神的形像为软弱之人的至终保护者。软弱的不论是整个国家，还是社会中最易受人欺凌之辈，都没有分别。人道对待寄居者一方面是根据待客友善的通例，另一方面也是了解到这个非公民的阶层，如果没有特别的照顾，就有遭受歧视或被人欺侮之虞。

二十二 22~24 无助的孤儿 孤儿、外侨、寡妇是古代社会软弱无助的三个阶层。这些人易受欺凌，所以特别得神关顾，不许别人压迫他们，又咒诅压迫者，使他们遭受同样的厄运。当时战乱、饥荒、疾病频繁，因此时常都有大量的孤儿。这些人虽然有助于整体的劳动力，如果无人收养，便无从承受产业，或以学徒身分学习一技之长（如：* 汉摩拉比法典）。

二十二 22~24 无助的寡妇 寡妇和外侨、孤儿一样，经常都得仰赖施舍来过活。这三个阶层的人都无法自保，所以需要法律的保护。他们可以在田地、果园、葡萄园拾取遗穗和果实（申二十四 19~21），神的律例让他们以受保护阶层的身分，维持一己的尊严。寡妇不能承受丈夫的遗产，其妆奁亦已用来供养子女（如：* 汉摩拉比的法律）。先夫家庭在某些情况下，有兄终弟及的责任（见：申二十五 5~10；* 赫人法律亦有此例）。不然的话，她就只得自己设法找工作，或谋求再嫁了（见：路得记）。

二十二 22~24 无助阶层应得的待遇 * 吾珥南模法典和 * 汉摩拉比法典的引言清楚表示，作为「睿智之统治者」的君王，必以保护穷人、寡妇、孤儿为己任。同样，在埃及《善辩之农夫》的故事中，原告一开始就称审判官为「孤儿之父、寡妇之夫」。好几个律例（来自不同的 * 亚述法律）都保护寡妇再嫁的权利，并且供养丈夫被囚而假定死亡的女子。因此，无助阶层在古代近东，到处都得到供应。只有「寄居者」是圣经以外没有特别提到的。这不是说别处没有待客友善的通例，而是说这等人在圣经之中，与出埃及的独特经历别具关联。

二十二 25 收取利息 对于贷款时收取利息的限制，是根据两个明显的原则：（一）乡村社会的农民必须互相倚赖才能生存，（二）利息是城市商贾的现象，农民有时不得不和他们买卖，他们却不关心乡村社会的需要（见：何十二 7~8）。因此为了保持以色列人人平等，以及避免乡下人和城市人关系恶化（违犯这律法的案例，见：尼五 7、10~11；结二十二 12），向以色列人收取利息宣布为非法行为（见：利二十五 35~38；申二十三 19）。惟有向非以色列人贷款才能收取利息（申二十三 20）。这律法有别于其他地方较为常见的商业惯例，* 埃施嫩纳和 * 汉摩拉比等法律中系统化地列出贷款时可收之利息，更与本段相对。

二十二 25 贷款惯例 古代的农人、工匠、商贾和现代人一样，都要向放债人借钱作为新一年庄稼，或工厂扩张，或投机买卖的资金。一切都是有息贷款，法典所反映的若是社群的标准，则利率也是法定的。* 埃施嫩纳法典提供了专门的细节，详述以大麦或银子交付利息的兑换率。田地的出产可以用作贷款的抵押（* 汉摩拉比），发生天灾时可以免付利息（汉摩拉比）。为了避免欺诈，债主索取债务时，不得到田地或果园收成作物来还债。收割的必须是田地的主人，这样才能保证所付的是正确的数额。利率不得超过百分之二十（汉摩拉比）。

二十二 26~27 外衣作为抵押 按日付薪的散工经常拿外衣作为工作一整天的抵押。除腰布以外，外衣往往是他们的惟一衣物。律法因此规定外衣必须在日暮之时归还，免得他们晚间无以御寒（见：申二十四 12~13；摩二 8）。外衣若不归还，他们可能就要放弃自由之身，自卖为奴。亚弗内扬（Yavneh-Yam）挖掘到主前七世纪末的希伯来语铭刻，记载了一个农工的申诉，说他的外

衣被人无理夺取。他请求法庭把权利、自由身分，和外衣归还给他。

二十二 28 毁谤神或官长 本节的希伯来原文可以译作「神」，也可以译作「审判官」。两者都不容忽视或侮慢。审判官和官长（王国时代以前的酋长，是由长老推选，而经神认可的）都必须敬重。不这样做就是对长老和神选择统治者的权柄表示怀疑，因此可判死刑（见：撒下十九 9；王上二十一 10）。亵渎就是拒绝神的临在和权能，这也是死罪（利二十四 15~16）。

二十二 29 五谷的奉献 城市用巨大、石壁的坑穴作为谷仓，来储藏收成。村民也是用这种谷仓，但规模较小，在房屋附近的天然石灰岩中开凿出来。每次收成都应该有一部分分别出来献给神。这命令提醒人在封存收成之前，首先作出奉献。

二十二 29 献头生的为祭 当时的普遍信念是：若要保证丰饶，头生的牲畜和每家的长子都必须献为祭物（参十三 2；利二十七 26）。以色列的信仰禁止杀人献祭，奉上牲口代替婴孩（参：创二十二），并且以利未人取代长子献身事奉（民三 12~13）。

二十二 30 第八天 要牲口出生八天之后，才从母亲身边取来献祭的规定（见：利二十二 27），可能是基于下列几个理由之一：（一）与儿子在第八日受 * 割礼（创十七 12）对应；（二）人道对待牲口的表示；（三）试图使献祭与七日的创世循环相协调。

二十二 31 死畜之肉 以色列人禁戒吃可能会使他们在礼仪上不洁的肉，作为他们「分别出来」作神子民的标记。由于被其他野兽所咬死之动物的肉，可能曾经与不洁的猛兽接触过，又无法肯定血是否已经流净，所以在遭禁之列（见：利七 15）。

二十二 31 狗 成群的野狗素有好奇食腐肉之名（诗五十九 6；王上十四 11），经常在街道和城乡郊外的垃圾堆中觅食。奚落敌人或起誓之时，往往都会提到被视为不洁的狗（撒上十七 43；撒下十六 9）。

二十三 1~9 维持司法公正 官僚若是腐败，任何司法系统都会发生冤屈之事。为求维持司法程序的公正，本段劝诫审判官公平对待所有的人，不屈枉正直，不收受贿赂；警告见证人不得作假见证，以致无辜者被判有罪；又提醒全体以色列人他们有责任帮邻舍，并且以殷勤公正对待外侨。这样一来，每个人都可以放心对审判官说话，自知必能得到公平的审讯。并且人人都能安然知道

自己的性命财产，是关乎所有公民的事。

二十三 1~9 古代近东无助的穷人 由于古代近东大部分文化都有社会阶层，穷人不是时常都能得到与有财有势之人平等的待遇。* 汉摩拉比虽然说自己是为当地带来公正，保护弱者，「虔诚、敬畏神的君主」，法典和智慧文学的字里行间，却有足够证据显示事实并不尽如理想。埃及之《阿曼尼摩比的教训》(Teachings of Amenemope) 劝诫人不可向穷人偷窃，欺骗残废人，或侵占寡妇的田地。《善辩之农夫》中的演说(埃及中王国时代，主前 2134~1786 年) 提醒法官说，作孤儿之父、寡妇之夫是他的责任。

二十三 8 古代的贿赂 贿赂一语包括了政府官员和审判官一切循非合法途径获得的收入。它通常在法律诉讼时发生，用意是影响其判决。古代文明一致明文谴责这种行径，因为它能颠倒是非。对于擅改已经封缄之判决的法官，* 汉摩拉比法典剥夺其职位。而汉摩拉比的王室书函，也提及过处罚一个收受贿赂的官员。贿赂为圣经律法所禁(二十三 8; 申十六 19)，先知亦谴责贿赂审判官的行为(赛一 23; 弥三 11)。

二十三 10~11 休耕年 第七年休耕田地是仿照神创世时在第七日安息的事迹。以色列的农夫可能是每年休耕田地的七分之一，而不是全年不耕种整片田地。美索不达米亚的田地休耕更加频繁，因为灌溉所用之水的盐分，对田地有不良影响。休耕更能避免耗尽泥土中的养料。这律法中社会福利的层面(利二十五 1~7、18~22 的解释更为直接，见该段之注释)，再一次表现了对穷人的关怀。

二十三 13 提别神的名 古代近东的普遍习俗，是在献祭或进行日常事务如犁地或建屋等时，提说神祇的名号，藉以求福。为求避免以色列人奉行多神宗教，禁止使用他神名字或承认其存在，都是有必要的(见二十 3)。他们求助求福的对象，只能是耶和華。

二十三 15 除酵节 除酵节的来临是大麦收成季节的开始(公历三~四月)。无酵饼用刚收割的谷物所制成，所庆祝的是这年收获的第一个表记。它大概原本是迦南的农业庆典，在以色列却与出埃及和逾越节有关。

二十三 16 收割节 三个收割节日的第二个，发生在初熟节七个星期之后(三十四 22; 申十六 9~12)，通常称为七七节或五旬节。在农业周期中，它和小麦收割季节的结束同时，按传统，它与在西乃山颁布律法相连。

它又与盟 * 约更新和朝圣旅程有关。庆典包括了将两个饼和一篮成熟果子，为感谢丰足的收成献作「摇祭」。

二十三 16 收藏节 全年最后一次的收割是在秋天雨季开始之前，代表农业历法新一年的开始。这是收集最后成熟的五谷和果子的时候。这个为期七天的节期又称为住棚节，为收割者筑棚是其象征。按照以色列的传统，这节日是纪念旷野的流浪。耶路撒冷所罗门的圣殿也是在这节日的期间奉献(王上八 65)。

二十三 17 朝圣的责任 以色列每家人都要一年三次在圣殿朝见神，这规定与农业历法和除酵节、收割节、收藏节三个主要的收割节日相连。这个宗教的责任同时也是市集、解决诉讼、订立婚约，以及身体或灵性上沾染不洁之人进行洁净之礼的机会。

二十三 18 酵不可混和血祭 酵和有酵的面团严禁与祭牲同用，其根据是酵可以代表腐化。祭牲的血代表生命，若与酵发生接触就会遭受贬低或腐化。

二十三 18 脂油的处理 与祭牲肠胃相连的脂肪部分保留为神的分(二十九 12~13; 利三 16~17)。这部分不可保留，也不可过夜，因为它和血一样，是生命精髓的所在。

二十三 19 初熟果子 照收割节的规例，收割时最先得到的农产要带到神的面前献为祭物。它一方面表示感谢，另一方面亦代表日后秋收时象征式的一部分(见：申二十六 2~11)。

二十三 19 山羊羔及其母乳 禁止用山羊羔母的奶煮山羊羔(可能象征所有初生的牲口)的命令，曾被解释是为针对迦南或其他外邦的异教惯例而设的(见三十四 26; 申十四 21)。

这律法的根据，可能因为收藏节期间是山羊出生的季节，牠们又是祭筵的一部分。它又可能根据以人道对待动物的命令，因为未断奶的羊羔胃中可能仍有母乳。另一顾虑是母乳可能含血，因而能使祭肉或祭筵沾染不洁。

二十三 20~33

领以色列进入应许之地

二十三 20 天使预备道路 神的同在和带领首先在出埃及时以云柱火柱的姿态出现(十三 21~22)，天使为

百姓预备道路的应许也是依从这个叙述模式。

二十三 21 我的名在他里面 新国际本的「我的名在他里面」，和合本作「他是奉我名来的」。神所差派的「使者」或天使是神自己的延伸，代表祂不断与以色列百姓同在。由于在初民眼中，名字和命名（创二 19，十七 5）别具权能（见九 16；利十九 12），耶和華将自己的名授与这天使的意思，就是说人要顺从他，如同顺从神一样。神一切的临在和能力，都与这位使者同在。他们要信任他能够成就神的应许。

二十三 23 迦南的居民 迦南居民的名单代表了当地人种的复杂。迦南充当美索不达米亚和埃及之间的陆桥，所以素来吸引了很多不同民族到此定居。

二十三 24 柱像 迦南的祭仪场所所立之物包括了祭坛、圣柱、圣石。本节所提的柱像是巨型的直立石块，代表当地神祇的能力。这些柱像有时单独，有时成组出现。

二十三 28 黄蜂 译作「黄蜂」的字眼（见：申七 20；书二十四 12），可能是埃及十灾般的某种神圣「恐怖」。埃及和 * 亚述的文献和浮雕都描述在他们自己的军队之前，飞着以翼轮姿态出现的神明，恐吓敌军。「黄蜂」（zirah）一字可能还是双关语，因为它和「埃及」（mizraim）音近。若然，它是反映耶和華用埃及大军在迦南的战事，来削弱整个地区，以便以色列在当地定居。

二十三 31 边界 应许之地的界线在西南方定为红海（亚喀巴湾）或埃及的边界，西临地中海，东面是幼发拉底河和美索不达米亚。即使所罗门王在位之时，以色列的国境也从来没有包括这么广大的地区。然而从理想的角度看，这疆界却很合理，因为它包括了当时两大超级强国之间的全部土地。

二十四 1~18

正式立约

二十四 1 长老七十人 这些人受任命作为各支派的代表。他们以立 * 约代表的身分，与摩西、亚伦，和亚伦儿子一起前来。他们的声音和人数（七十），代表整个国家接受盟约。

二十四 4 写上 古代近东文字的证据，要到主前三一

〇〇年才开始存在。埃及的象形文字和美索不达米亚的 * 楔形文字都是音节性的复杂系统，因此绝大多数的人都是文盲，需要专业性的文书代写代读。至于全世界最古老的字母文字，则是在西乃半岛的塞拉比特卡丁挖掘到，来自主前第二千年纪中期的例证（其上之碑文称为原始西乃文（proto-Sinaitic），来自迦南的则称原始迦南文（proto-Canaanite））。全世界所有字母都是源自这个文字系统。字母文字的发明使识字率大为增加。文字从远古开始，已经在商业、条约、历史、文学、宗教的作品之中应用。美索不达米亚的文字写在烘过的泥版上，埃及则使用蒲草卷。至于纪念碑的碑文，两处地方都是刻在石上。可惜多个世纪以来，写在蒲草纸或皮革上的文件大部分都已经腐化毁坏。录之于文字不独是作为交易的备忘，更代表条约或盟 * 约的建立（如本节），付诸笔墨的行动本身已足启动协议的条款。

二十四 4 坛和十二根柱子 筑坛和立柱是立 * 约仪式的一部分，代表神和十二支派郑重聚首，藉文约和献祭宣誓彼此效忠（有关类似的纪念柱，见：创三十一 45~54 和书二十四 27）。

二十四 5 平安祭 立 * 约仪式献这种祭十分适宜，因为它为参与者分享而设的。完全烧在坛上的只是祭牲的一部分，余下的部分用来设宴，来缔结人神之间的条约协议。

二十四 6 洒血在坛上 血是生命力的精华，是以属创造万物的神所有。因此之故，从祭牲收集来的血差不多一定是倒回坛上。这样做可以提醒百姓生命神圣，和谁是生命的赐与者。

二十四 7 约书 公开宣读盟 * 约的条款，是每个更新盟约仪式的一部分（见：书二十四 25~27；王下二十三 2；尼八 5~9）。对以色列人来说，所赐给他们的律法就在此时诵读、承认、实行。好几个同时代的 * 赫人条约都指明协议要定期宣读。

二十四 8 把血洒在百姓身上 把献祭的血洒在百姓身上并不常见，除本节以外只在亚伦和他儿子的膏立仪式中出现（利八）。这个象征性的行动建立特殊的关系，认定百姓为属神之人。受血所洒的可能其实是那十二根柱子，因为它是百姓的代表，并且可以同时接受洒血。

二十四 10 看见以色列的神 看见神的面（神的 * 显现）一贯被描述为危险的事（创十六 7~13，二十八 16~17，三十二 24~30；士六 22~23）。以色列人的代表

在此以筵宴作为立 * 约仪式。然而此时神的临在对他们并不构成危险。他们是奉神之命而来，受祂的保护。

二十四 10 蓝宝石铺地 由于古代近东的人对蓝宝石 (sapphire) 一无所知，砌成这个装饰华丽之路面的，最有可能是天青石 (经商自阿富汗运来)。天青石用来镶嵌君王的接见室和宝座 (见：结一 26)。主前第一千年纪某些美索不达米亚文献的传统，可以上溯到加瑟人 (Kassite) 时代。这些文献提到三层天，每一层天的路面各以不同的石材铺砌。中层天所用的石名叫萨吉珥穆德 (saggilmud)，看来很像天青石，据说这就是天青的由来。大部分神明都住在中层天。

二十四 12 石版 古代近东的惯例，是将重要文件、法典，和记录君王勇武战绩的年表铭刻于石 (有关石版的讨论，见三十二 15~16 的注释)。神在西乃山赐给摩西的石版也是依循同样的模式。「所刻的是十诫」，这是个十分古老的传统说法，然而版上写的究竟是什么，其实无法肯定。原来的石版被毁之后 (三十二 19)，神又另赐新版 (三十四 1)。第二套石版安放在 * 约柜之中 (申十 5)。

二十四 18 四十是否约数？ 四十这个数字多次用作完满结束的表达，象征长短适中的一段时间已经过去，如：一代 (创二十五 20)、成长之人的年岁 (二 11)、旷野流浪的日子 (十六 35；民十四 33)、士师或酋长的统治年限 (士三 11，十三 1) 等。这个象征性的数字经常出现，表示它在文化和文学上意味深长，因此在大部分情况之下，无须视为实数。

二十五 1~二十七 21

约柜及其陈设

二十五 3 贵金属 金、银和青铜是王国时代之前以色列人可用的金属和合金中，最重要的几个，它们是贸易的货币，也可以用来制造首饰、祭仪圣物、香坛。在本节，这些金属所代表的是百姓的心意，他们愿意捐献最贵重的对象，供圣幕 (Tabernacle) 的建筑和陈设使用。

二十五 4 颜色线 惟有最贵重的对象，才可以用来装饰圣幕。染料有些是用海洋软件动物的腺分泌制造，有些则来自植物，但全都极为昂贵，并且大部分是舶来品。本节的颜色是由最珍贵最贵重者开始，递减列出：蓝色、

紫色、朱红色。

二十五 4 细麻 与其他布料一样，打过的亚麻也可以制造不同粗细等级的麻布。粗麻布可以制帆、头巾、外衣。本节字眼所指的是「最细的麻布」。这是埃及官员的衣料 (创四十一 42 中的约瑟)，在此则用作圣幕的陈设 (见二十六 31、36，三十八 9)。

二十五 5 红色染料 圣经不常提到硝皮的过程。硝皮所用的是石灰、树皮、植物的汁液，还需要足够的水源。本节中公羊皮的制作过程大概包括了硝制和染红，或其中之一。

二十五 5 海狗 和合本译作「海狗」的动物，可能是儒艮 (dugong，一种素食的哺乳类动物) 或海豚。两者红海都有出产，皮革硝制后可用作饰物。几千年来，阿拉伯海湾地带一直有人为其皮革捕猎这些动物。* 亚喀得语一个形容某种黄色或橙色准宝石的字眼，可能与这字有关；若然，这字则是指所用染料的颜色。

二十五 5 皂荚木 这是西乃半岛出产的一种沙漠树木，木质极硬，宜于制造圣幕及其陈设。这是可能是来自埃及语的借词，因为埃及普遍使用皂荚木。



皂荚木

二十五 6 膏油 作膏抹用的香料是没药、肉桂 (cinnamon)、香蕉 (cane)、桂皮 (cassia；配方录于三十 23~25)。其宗旨是消除一切凡俗的气味，将圣幕的内部转变为可供崇拜和神降临的圣所。

二十五 7 红玛瑙 虽译作「红玛瑙」，这宝石的实际身分却无法确定。创世记二 12 提到伊甸园附近的哈腓拉出产这种石头。这种可雕刻的石头可能是天青石，也可能是缟玛瑙 (onyx)；后者是一种乳白和黑色相间的

玉髓石 (chalcidony)。

二十五 7 以弗得 以弗得是一件专为大祭司而设的祭服 (参二十八章)。它是用金子配以精巧的宝石装饰造成, 附带有胸牌, 属祭司外袍的一部分 (二十八 25、31), 代表大祭司的权柄, 与耶和华的临在。

二十五 8 圣殿的观念 圣殿不是供人集体敬拜的建筑物, 而是容让神在百姓中间居住的地方。它必须保持圣洁纯净, 以求神继续恩准祂的同在。祭司存在的目的, 是要维持地方的纯净, 以及防止闲杂人等进出。发明圣殿的用意, 不是要有可供献祭的地方。反之, 好几个祭所以存在, 都是为了维持圣殿而设的。其中最须保存的, 是神的临在。赎罪祭 (和合本; NIV: 「洁净祭」; 见: 利四 1~3 注释) 和赎愆祭 (和合本; NIV: 「赔偿祭」; 见: 利五 14~16 注释) 等祭, 都是为此而设的。

二十五 10~22 约柜 (大小、设计、功用) 约柜是个木箱, 开口在上方; 按照一肘等于十八吋的准则计算, 这柜长约三呎, 宽和高都是两呎左右。它内外都铺上了最纯净的金箔, 旁边安装了四个 (也是包金的) 环子, 可以穿上以金为外壳的杠。杠是用来扛抬约柜的, 保证除了大祭司以外, 没有人触摸约柜。封闭的约柜、里面保存法版的金盖子, 以两个有翼基路伯为装饰。约柜的主要功用是储藏石版, 以及作为神宝座的「脚凳」, 为神和以色列人之间, 提供实质的联系。将需要起誓立定的重要文件 (如: 国际条约) 安置在神明脚下, 是埃及很普遍的惯例。《亡经》甚至提到神明亲手写上程序的金属砖块, 安置在这神明的脚下。故此脚凳 / 安置处合而为一, 是有案可稽的埃及惯例。埃及人在庆典时把神像放在轻便的小艇中游行。按照当代的绘画, 这些小艇是大小与约柜相仿的箱子, 用杠搬运, 并于其上或两旁饰以充任守卫的活物。法老图坦卡门 (Tutankhamen) 的墓中, 也挖掘到一个附有环子 (作扛抬之用), 大小相若的箱子。

二十五 10 肘 以色列肘的标准长度等于手肘到中指指尖的距离。号称全长一千二百肘的西罗亚水道, 长度是一千七百三十二点六呎。由此可知一肘的长度介乎十七吋半至十八吋之间。由于考古学家至今仍未发现过以肘为单位的尺度, 肘的实际长度仍然未能确定。

二十五 16 法版 这个直译作「见证」的字眼, 是指所赐给摩西写了律法的石版 (和合本: 「法版」)。将法典安放在特制容器中, 作为献与神明的表示, 是古代近

东的惯例。二十五 17 施恩座 (大小、设计、功用) 原文称为 kapporet, 新国际本作「救赎盖」的施恩座, 是块作为约柜上盖的实心金版 (其大小依照经文指定的尺寸)。圣经把它和约柜分别讨论, 可见它别具意义。施恩座的装饰是两个彼此相对的基路伯, 翅膀高张在约柜之上, 翼尖差不多相碰, 象征式地高举眼不能见之神的宝座。有了约柜为「脚凳」, 施恩座为宝座的支柱, 神的临在就得以向百姓显明。



会幕中的约柜与基路伯

二十五 18~20 基路伯 圣经的描述加上考古学家的发现 (包括一些精致的象牙制品, 分别来自美索不达米亚的宁鲁德 (Nimrud)、叙利亚的阿斯兰塔什 (Arslan Tash)、以色列的撒玛利亚), 显示基路伯是复合性的活物 (兼具几种生物的特色, 如埃及的狮身人面兽), 往往具有翅膀和四足动物的身体。基路伯经常在古代艺术中出现, 往往位于神明或君王宝座的左右。基路伯卫护宝座, 柜为脚凳, 以及旧约中耶和华坐在基路伯之上为王的描述 (如: 撒上四 4), 都支持约柜代表眼不能见之耶和华宝座的观念。空置的宝座在古代世界广为应用, 其作用是在神明或君王来到时, 供他们使用。

二十五 23~30 陈设饼的桌子 神前的桌子是个以金为外壳的四足桌子, 也是用杠穿在两旁环子上搬运。桌上放着十二个「陈设饼」 (见: 利二十四 5~9)。这饼要不断供在桌上, 每个星期结束之时更换新饼。

二十五 31~40 灯台 金灯台设有七个枝子, 立在圣幕的外圣室中, 神前桌子的对面。圣经没有记载它的尺寸, 只说它要用一整块金子锤出来。它的功用是为圣所提供照明, 只有亚伦父子才有资格照管。到了新约时代, 金灯台成为了犹太教和永生的象征, 因此出现在无数浮雕

和马赛克镶嵌画中。然而学者一般相信它们的外貌有别于旧约时代的灯台。主前一个世纪的一个钱币上，有最古老的灯台图像，其上的灯台十分朴素，底座是斜角的。有人相信灯台是生命树的代表，后者是艺术中很常见的表征。



会幕中的陈设饼桌

二十六 1~6 基路伯图案的细麻布幕幔 圣幕的四层幕幔中，这是最里面的一层。它由十张彩色基路伯图案的细麻布组成。每张长二十八肘，宽四肘（ 42×6 肘），每五张缝合为一，形成两大张幔子。这两张幔子则用蓝色的圈子和金痕扣接为一（总面积 60×42 肘）。

二十六 7~13 山羊毛幕幔 这一层山羊毛幔子的功用，是保护盖在圣幕上面的细麻布幔子。它和细麻布幕幔一样也是十一幅缝合的幔子，再用圈子与青铜痕扣接为一（总面积 66×45 肘）。

二十六 14 公羊皮盖子 遮盖圣幕顶部的第三层幕幔用硝制公羊皮制造，圣经并没有说明它的大小。中间的这两层可能有双重功用：除了保护圣幕以外，可能还象征经济上至为重要的二种牲畜（绵羊和山羊）。

二十六 14 海狗皮顶盖 圣幕幔子的材料由最幼细的布料，逐步进展到最坚粗的皮革，足以严封里面的圣所。这个用「海狗」或海豚皮所造的第四层（这是防水的最佳材料；见二十五 5），圣经也没有说明其大小。

二十六 15~30 架构 支持遮盖幕幔的骨干用皂荚木制造，包括了三面由竖板所组成的墙壁。这些竖板用榫头和横杠相连，插在镶了金银的槽座上。整个建筑物长三十肘（45 肘），宽和高都是十肘（15 肘）。

二十六 31~35 圣所的幔子 这幔子在圣幕里面，把一个立方形的空间分隔出来，所形成的内圣室称为至圣所，

作为存放约柜的地方。这张十肘（15 肘）见方的幔子，是用彩色线和细麻布造成，悬挂在四根插于银座的镶金柱子之上。这张幔子和圣幕最内层的幔子一样，也是绣上了基路伯的图案。

二十六 1~36 圣幕的设计、大小、陈设 圣幕是个长方形的建筑（宽 50 肘，长 100 肘，即 75×150 肘），里面分作两个大小相同的正方形（ 75×75 肘）圣所。圣幕的神圣地带共有三个：约柜安置在至圣所里面，圣所幔子外方的圣所是存放灯台、香坛、陈设饼桌的所在，祭坛则设于外院。圣幕和祭坛各都是安放在自己的正方形圣所中央。外院的入口是在东面，宽二十肘（35 肘）。外院是进入（屋轴沿东西线搭建的）圣幕最圣地带的唯一途径。设计相仿的活动建筑（幔子悬于镶金的柱子或横梁之上），早在主前第三千年纪中叶已经在埃及使用，圣用俗用的都有。第十九王朝的埃及王帐有两个房间，但外室的长度是内室的双倍。

二十六 1~36 古代近东的活动神殿 虽然活动神殿的例证，没有一个有圣幕这么完备，贝督因人（古今皆然）从转移扎营地点时，有圣物和活动祭坛随行却是不争的事实。古代近东文献又有记载祭司携带神像和各种装备，周游全国各城镇的行程表。这作法容许神明访问神庙，巡察首要庙宇在外所有的设施，以及参与不在首都举行的周年庆典。迦南的宗教文献亦提过作为神明居所的帐幕。考古学家在亭拿找到主前十二世纪一个米甸庙帐的遗迹，这帐棚也是幕幔挂在柱子上的形式，但却不是活动的建筑。

二十六 1~36 直轴设计的神殿 古代神殿对称的建筑，显示古代人对神圣地方的几何是何等重视。神明被视为宇宙权能的核心。故此至少在象征的层面上，神殿必须分为一系列圣洁程度递增的地带，并且祭坛和代表神祇临在的对象，亦当安置在最神圣地点的正中央，以求反映神明的核心性角色。这设计形成权能与威严的焦点，能使向这神明作出的祈祷、祭祀、求告更有效力。考古学家通常是按照进入殿内深处之房室的排列，以及代表神明所在之主室所朝的方向，来将这些庙宇分门别类。在「直轴」（direct axis）设计的建筑中，从祭坛直行就可走进内殿（cella）；但在「曲轴」（bent axis）建筑中，从祭坛前行却需拐弯九十度，才能走到偶像所立之处。直接进入长方形的内殿时所经过的门口，有些开在较短的一面墙壁（长室（long room）），有些开

在较长的一面（宽室（broad room））。圣幕的设计是「直轴」的形式，但却不是长室，也不是宽室，因为至圣所（内殿）是正方形而非长方形的。

二十七 1~8 祭坛 祭坛是焚烧祭物的地方。为了方便搬运，它的结构是用皂荚木材制造的空心正方形（长宽都是 5 肘，高 3 肘），四面有坛角，外面以青铜包裹，并有青铜制造的网栅。此外还有好些用具（铲子、盘子、肉锺子、火鼎），来处理祭肉和灰烬。祭坛和约柜一样，也是安装了环子和杠，以便搬运。虽然及不上约柜圣洁，祭坛依然是神人之间的接触点，因此安置在圣幕外院的轴心上。可以在此事奉的人，限于亚伦的祭司家族；其功用是使百姓与丰饶之立 * 约应许和应许之地相连。百姓藉献祭公开承认神所赐予的丰盛。因此，祭坛使他们的与保佑和赐福他们的大能，进入契通的关系。



会幕中的外院

二十七 9~19 院子 庙宇建筑的原则规定要用围墙封闭一个空间，使最圣洁的部分与凡俗的日常生活隔离。对圣幕来说，这空间就是幕院。院子的界限是用细麻布造的帷子标明（高 7 呎），帷子里面的面积大约是一一五〇平方呎（100 肘×50 肘）。由于圣幕最里面的部分高达十五呎，帷子只是防止站在外面的人向内看，神临在的象征依然明显可见。幕院的帷子悬挂在五十六根插于铜座的柱子上。在此使用较不昂贵的材料，也是依照圣幕建筑由珍贵到普通的次序。

二十七 21 会幕 亚伦父子要在「会幕」（Tent of Meeting）中，正在分隔至圣所和圣所的幔子之外，安放以橄榄油为燃料的油灯。神要在此向摩西彰显祂的临在，所谕示的信息就是对百姓的指示（见三十九 32，四十 2、6、29）。因此这个地方除具象征意义以外，尚有

实际的功用。不灭的灯火见证神的临在，亚伦经管灯台是祭司所扮演的角色。「会面之帐幕」一名间接暗示神的带领，这首先是对摩西的应许，延伸至全体百姓。



会幕祭坛中的网栅

二十七 20~21 使灯常常点着 至圣所的入口要用最清纯的橄榄油所提供的不灭灯光来照明。这个由亚伦父子所经管的灯，象征神的临在。塞缪尔记上三 3 曾经提及这个祭司的职务。

二十八 1~43 祭司的衣袍

二十八 1 祭司的任职 祭司的专业化显示宗教系统臻于成熟。神单独挑选亚伦父子，就是指定谁有资格在圣幕事奉，同时为以色列将来世代的大祭司，设立世袭的旧系统。祭司的世系属于利未支派，限于亚伦一族。由于他们的职责是为百姓献祭，主持重要节日，祭司拥有其他以色列人所无的权利和义务。祭司有只许他们穿着的特殊服饰。祭物的一部分归他们所有。祭司不得拥有土地，也不能担任非祭司的职务。他们需要持守比别人更高的顺服标准，若是不能尽责或不为百姓作好榜样，就会迅速受到制裁。

二十八 1 古代近东的祭司 祭司是古代近东所有文化共有的发展。没有专人担任祭司职务的只有贝督因部落。作为祭司界的一份子，他们所扮演的角色是服事庙宇、献祭、主持宗教仪式、筹办庆典。祭司从幼年开始就在庙中接受教育。在部分情况下，他们在祭司阶层的地位是世袭的。他们是文盲的社会中极少数识字的人，因此

众人倚靠他们记录重要事件，和解释这些事件与神明旨意的关系。这就是 * 占卜。占卜和祭礼 * 仪式，是祭司势力和权柄的主要根源。祭司有独特的阶级制度。最高级者是大祭司，他的势力有时堪与君王匹敌。其次是负责日常 * 仪式和祭礼的中等祭司，再其次是乐师，最下等则是庙役。后者负责例行的打扫，以及任何大型社会都需要的门房工作。

二十八 6~14 以弗得 亚伦的祭司服饰之中最重要的一样是以弗得。以弗得若非只盖身上的细麻布短袍，就是为前身而设，扣肩束腰的衣物。制造时用尽五种的颜色线，又使用金丝和刻石，足显其重要性。每块石上刻有六个支派的名字，不断提醒所有人他是在神面前代表全国。圣经提到它后来与偶像和拜祭假神拉上关系（士十七 5，八 24~27），显出以弗得可能是从 * 美索不达米亚社会引进的——或者原是祭司服饰，又或者是偶像所穿的衣物。胸牌（二十八 15）、乌陵和土明（二十八 30）、以弗得，都有 * 占卜（或求问，撒上二十三 9~11）的用途。因此，大祭司所穿的衣物，有助于辨识神的旨意。



大祭司的胸牌

二十八 15~30 胸牌 用制造以弗得的彩色细麻布料，折起来就造成了一个九寸见方的袋子。然后要用金炼和蓝带，系着胸牌的金环和以弗得的肩带和腰带上，使这胸牌牢牢地与以弗得相连。用金子嵌在胸牌上的，是十二块准宝石，分四行排列，每行三块（参较：结二十八 13 的宝石）。每块石上都刻有以色列一个支派的名字，进一步提醒每一位（包括神在内）祭司作为百姓代表的责任。袋子中紧贴在祭司心上，放着乌陵和土明。乌陵土明和胸牌本身，都可用作求问神旨意的工具。古代近

东的人相信石头（包括各种宝石）具有 * 驱邪（apotropaic）的价值，能够保护人不受灵界势力之害。主前七世纪的一本 * 亚述手册记载了一系列的石头及其「功效」——从转离神明的怒气到避免偏头痛都有。某个祭礼文献又列出了十二种宝石和准宝石，可以用来制造护身符，当作项链穿戴。

二十八 30 乌陵和土明 与本段其他对象不同，圣经没有提到乌陵和土明的「制造」，暗示在此之前，乌陵和土明已经在使用之中，只是从今开始，它要安置在大祭司所用的胸牌之中而已（参：利八 8；申三十三 8）。圣经自始至终没有描述过乌陵和土明，但源自希腊统治及以后时代的传统，却暗示它们能够藉抽签的方式，显示神的旨意（参：民二十七 21；撒上十四 37~41，二十八 6）。乌陵和土明并不像其他占卜方法，具有不良的意味；圣经讨论到非以色列人的崇拜和 * 仪式时，也从没提及乌陵和土明。然而以是非题的方式求问神明（寻求 * 神谕），却是古代近东广为人知的作法。特别值得注意的是 * 巴比伦的塔米图（tamitu）文献。这文献保存了不少神谕性问题的答案。此外，美索不达米亚又有石子占卜（psephomancy），广泛使用肯定和否定的石头（大概是鲜明和乌黑的石块）。* 亚述一个文献中，更具体提及条纹大理岩（alabaster）和赤血石（hematite）。他们会求问一个问题，然后抽出一块石头。同一颜色的石块要连续抽出三次，才能肯定答案的正确性。乌陵在希伯来语中是「光」的意思，理所当然与鲜明或白色的石头有关。最近一个研究指出由于法码和印章广泛使用赤血石，* 苏美语称之为「真实石」。希伯来语「土明」一字含义亦当相同。

二十八 31~35 外袍 大祭司在以弗得底下，要穿着一件松身套头，几乎长达脚跟的蓝色袍子。袍子有加强的领口，以避免破裂，并且只有袖孔，没有衣袖。袍子底边的装饰十分华丽，有刺绣的石榴，石榴与石榴间挂了铃铛。

二十八 33~34 石榴 石榴是环绕着祭司的袍脚，用蓝、紫、红色的线绣上的。圣经的叙述和诗歌多次提到石榴（民十三 23，二十 5；歌四 3，六 7），石榴也是所罗门圣殿的装饰（王上七 18）。它通常是应许之地丰饶的象征。* 乌加列祭仪法器也是以石榴为装饰。

二十八 33~35 金铃铛 祭司袍脚刺绣的石榴与石榴之间，挂了细小的金铃铛。其功用是作为祭司在至圣所

里面活动的信号。它提醒祭司要谨守律法执行职务，又让百姓知道他是在圣洁特区之内。

二十八 36~38 雕刻的金牌 冠冕前面刻着「归耶和華為聖」字样的金牌，提醒祭司他所扮演的特殊角色。与君王的王冠一样，它也是权柄的象征。这个代表职位的牌子，同时亦要担任所有 * 仪式的人，为一切过犯负责。

二十八 38 担罪 作为监管一切宗教仪式的人，大祭司必须以慎重的态度对待自己的职位。雕刻金牌加在他冠冕前面，一方面是他权柄的象征，另一方面也是警告，若果怠于服从 * 仪式和献祭的律法，他就要担罪受罚。

二十八 39~41 内袍 细麻布内袍是圣经时代无分男女都普遍使用的衣物。这种贴身穿着，长达脚跟的长袖内衣，有遮挡烈日的作用。有时富人（创三十七 3；撒下十三 18~19）和祭司会在内袍加上刺绣或华丽的底边。

二十八 39 冠冕 冠冕用细麻布制造，按照约瑟夫（Josephus）的描述，其形状是非锥形（《犹太古史》（Antiquities of the Jews）3.7.6）。大祭司的冠冕大概比一般祭司的华丽（二十八 40），其上有雕刻的金牌，并且有多种颜色。

二十八 42~43 细麻布裤子 祭司和普通人不一样，必须在内袍底下穿上细麻布裤子，以遮掩下体。如此，他们在上下祭坛或打扫其四周时，才不致露体。美索不达米亚很多祭司都赤裸供职，在以色列这是严禁的。

二十九 1~46

授职典礼的指示

二十九 1~46 分别为圣典礼 下令制造圣幕、约柜、祭坛，一切用具和装饰之后，摩西如今指示如何将这些人选和祭司分别为圣，好事奉神。摩西安排和执行分别为圣的仪式，所担任的是祭司的职责，今后这责任要落在亚伦和他的子孙身上。这 * 仪式为期七天，其用意是为圣幕与祭坛的应用、在这圣所当献的各祭，和祭司的角色和特权，立起先例。血是仪式中最重要的物品之一，它是生命的象征，洒在祭坛和祭司的衣袍上。祭物（面粉、饼、油）和祭牲要献在坛上焚烧。如此圣幕和祭坛便得以成圣合用。一部分的肉要作为摇祭，留下作为祭司可得之分。典礼自始至终强调首次分别为圣和祭

司今后的一切作为，有不可分割的连贯性。

二十九 2~3 细麦面 用来分别圣幕、祭坛、祭司为圣的物品，都是神所赐给百姓之土地丰饶的代表。用来制造无酵饼和薄饼的必须是最上等的面粉，才能作为务农维生之百姓当献的祭物。

二十九 2~3 调油的无酵饼 小麦和橄榄油是古以色列主要的商品作物。百姓将两者调和为祭品，就是承认每年赐予丰饶的神。献祭的次序同时亦象征种植、收割，和农业庆典等季节性的事件。

二十九 2~3 抹油的无酵薄饼 把素祭和祭肉一同献上，表示百姓接纳盟 * 约，承认神是丰饶的赐与者。提供无酵饼、调油无酵饼、抹油无酵薄饼的含义已不可考，它可能代表当时常见的糕饼，又可能是特别为 * 祭仪而设的物品。

二十九 4 用水洗身 新上任的祭司不首先进行沐浴之礼，便即穿上圣服，当然不合体统。分别为圣典礼规定他们务须全身浸入水中。洗身后只需在执行职务之前洗手洗脚就可以了（三十 17~21）。

二十九 5 腰带 只有大祭司才有特别设计，专门织造的带子束腰。一般祭司只能用普通的腰带（二十九 9）。这带子能够标明他的地位，但也有实际的用途：可以在他下拜或献祭时保持衣袍齐整。

二十九 7 膏立 按照本段和利未记八 12，只有大祭司分别为圣就职时，才需要在头上倒油膏立。然而在出埃及记三十 30 和四十 15，亚伦父子却一同受膏。在头上受膏与后来膏立君王一样（撒上十 1，十六 13），油都是象征神对百姓的赏赐，以及如今藉这典礼加诸领袖身上的责任。照以色列的常例，受膏是蒙拣选的象征，经常和圣灵的赐与有密切关系。请参看：利未记八 1~9 的注释。

二十九 8~9 内袍、裹头巾、腰带 亚伦的儿子在父亲手下作为次一等的祭司，祭服没有亚伦的那么华丽。他们责任的重要性不及大祭司，故此，服饰虽使他们有别于其他以色列人，分别为圣的典礼却没有这么繁复。

二十九 10、15、19 按手在牲畜头上 每只祭牲牵到坛前时，祭司都必须检查牠是否合格。检查过后，祭司就要执行象征认可的仪式，按手在牲畜上，为牲畜的死亡和牺牲的目标而负责。部分学者更提出这行动有肯定所有权的意思。有关其他可能性的讨论，可参看：利未记一 3~4 的注释。

二十九 12 坛角上的血 在任何祭礼中，坛角都特别是神临在的象征。祭司将祭牛的血抹在坛角上的意思，就是承认神的临在，以及祂赐生命和洁除罪的能力（见：利四 7）。

二十九 12 坛脚的血 祭坛是祭牲奉献的焦点，也是将神所当得的归给神的平台。必须用赎罪祭的血从根基（底座）开始净化，它才能完全圣洁，合乎这仪式（14 节）。

二十九 13 焚烧脂肪部分 由于是赎罪祭，公牛没有一部分可以保留。因此脂肪、肾（腰子），和可以用来占卜（这是美索不达米亚的惯例）或分派给参与者的肝，都要烧在坛上。

二十九 14 其他部分在营外焚烧 不洁和残余的部分要在营外毁灭（见：申二十三 12~14）。由于这牛是赎罪祭，它的皮、肉、粪都已到受污染，不宜再作食物或其他用途（见：利四 12）。

二十九 14 赎罪祭 以色列人所献的几种牺牲和祭物一般来说，包括了感谢和赎罪。赎罪祭（NIV：「洁净祭」）的作用，是净化因接触（实质或属灵上之）* 污秽，或因某种事故（如：梦遗，申二十三 10）变得不洁之人。赎罪祭又可用作将祭司分别为圣，因为他们必须维持的 * 洁净标准，比普通以色列人更高。* 仪式所用的牲口承受了他们代为牺牲之对象的罪恶和不洁，因此已经全然不洁，不能再供食用或制造任何产品。祭牲每一部分都要毁灭：内脏和脂肪烧在坛上，皮肉和骨头则在营外烧为灰烬。后者的功用是避免百姓的住处受其污染。更详细的讨论，可参看：利未记四 1~3 的注释。

二十九 15~18 公绵羊为燔祭 分别为圣 * 仪式中所献的第一只公绵羊，要完全烧在坛上。死羊要切块洗净，以便安放坛上，并且不被秽物所玷污。牧民十分珍惜牲口的肉，然而作为丰饶象征的牛羊都必须完全烧灭，这个对神的牺牲才算全面。向神的能力致敬的祭，必须献得毫无保留。

二十九 18 馨香的火祭 祭物的香气也能吸引 * 美索不达米亚的神祇（如：有关洪水的《* 吉加墨斯史诗》）。然而这些神祇却必须倚赖这些食物维生。按照以色列的传统，「馨香的火祭」一语表示祭物献得合宜，能够讨神喜欢（见：创八 21）。后来更成为专用术语，形容足以蒙神悦纳，并且得蒙悦纳（参较：利二十六 31）——但不是作为祂的食物——的牺牲。

二十九 20 把血抹在耳垂、拇指、拇趾上 血怎样令祭坛合神所用，亦同样可以用来选派祭司的各样器官：听神的话、用手献祭、用脚领人崇拜。赎罪的血更有一一净化这些器官功能的作用（参较：利十四 14）。

二十九 20 坛四围的血 三只祭牲之血的作用，是消除刚分别为圣几位祭司的罪。将第一只羊的血洒在坛上，他们更承认神赐生命的能力，他们事奉的意义，以及作神仆人的委身心志（参较二十四 5~6）。

二十九 21 弹血和油在祭司身上 血和油是祭礼中首要的部分。把这两样弹在祭司及其衣服之上，授职典礼便告完成，祭司不但在实质上认定供奉之用（参较二十四 8 认定百姓为立 * 约的保证人），更得以净化。

二十九 22~25 摇祭 献祭 * 仪式的第三个步骤，是在素祭篮子和授职礼的公绵羊中，抬起一部分作为「摇祭」。这一大堆的祭物很可能只是抬起，没有真的摇动。如此圣物才不致失去平衡，甚或掉在地上。因此经文的用语译作「抬祭」（与「举祭」有别）更为妥当，埃及的浮雕亦同样描绘这个奉献祭物的方法。这姿态象征一切祭物都是源自神，属乎神的。无酵饼和薄饼在此是在坛上焚烧，但公绵羊的肉则用作立 * 约筵席的基础，供亚伦父子食用，有别于全部烧毁的第一只公绵羊。本段又定下先例，规定祭物中属于祭司的是哪些部分（留意摩西也留下一份祭肉，因为他的角色是主持典礼的祭司；26 节）。

二十九 26~28 部分祭物给祭司食用 由于祭司只许负责宗教事务，又不能拥有土地，他们维生所需，惟靠坛前祭物的一部分。某些部分，如公羊的胸和腿，是特别为祭司保留的。这是曾经献为祭物、奉上给神的食物，因此只有祭司才有资格食用。基于同样理由，他们所没有吃的也必须毁灭。

二十九 29~30 世袭的祭司圣衣 本段打断了关于祭肉的讨论，列出后世祭司承接圣职的规定。本来为亚伦制造的大祭司圣服，要在亚伦死亡时传给他的继承人。是以亚伦去世时摩西脱去他身上一切圣服，然后在为期七日的 * 仪式中，转授给他儿子伊莱贾撒穿上（民二十 22~29）。

二十九 31 煮在圣处 摇祭和举祭的肉既已成圣，就不能在平常地方烹调，必须拿到圣幕的院子中进行。圣物只在圣洁程度相当的地方处理，就能保持原有的能力和权柄。

二十九 34 烧尽残余食物 留下供养祭司的祭肉既然是圣洁的，就不能作其他用途，或给普通人作食物。因此没有立刻吃掉的部分必须用火毁灭，以避免圣物受到滥用。

二十九 36~37 赎罪 祭坛得以成圣是根据净化的观念。人造的对象既是人手所造，就不可能洁净到可以合神使用的地步。惟有按照规定，透过冗长（一日两次，为期七日）的 * 仪式，天天献上贵重的祭牲（公牛），祭坛才净化到足以称圣洁。制造祭坛的人固有的罪，和所用材料所受到的污染（即它并非圣物），都因为这些步骤变得可以合神所用。此后任何接触祭坛的事物（包括祭司和祭物）都必须洁净。若能保持这个程度的 * 洁净，祭物就能蒙悦纳，百姓就能因其服事得益。请参看：利未记一 4 的注释。

二十九 37 凡挨着坛的都成为圣 因着祭坛超然的圣洁程度（仅次于圣幕的至圣所），任何与它发生接触的对象都变得圣洁。同样，防止不洁的人或物触摸祭坛也十分重要，免得其圣洁遭受损失或污染。

二十九 38 每日当献之祭 为百姓对付罪和感谢而献祭，并非只在特殊节日（如：就职典礼）执行，而是每日当做的事。是以祭司必须每天献上两只一岁的羊羔（称为塔米德〔tamid〕，即「常献」的祭），早晨一只，黄昏一只。这个天天进行的 * 仪式对百姓象征神一直与他们同在，和他们有经常遵守盟 * 约的责任。祭物不断流向祭坛，更能维持坛的圣洁，和祭司作为专业宗教人员的身分。

二十九 40 伊法十分之一 以色列主要的固体容量单位是贺梅珥，即一只驴子所驮的分量。按照不同的史料，贺梅珥等于三又五分之四至六又二分之一蒲式耳。伊法（这是来自埃及语的借词）等于十分之一贺梅珥（结四十五 11），即八分之三至三分之二蒲式耳。每日当献细面粉的分量，是十分之一伊法（约 1.6 夸脱）。

二十九 40 一欣四分之一 欣（埃及语借词）是液体容量单位，约等于一加仑。每日当献的祭包括四分之一欣（1 夸脱）的橄榄油，与细面粉混和。此外每日还要献上一夸脱的酒，作为奠祭。

二十九 40~41 奠祭 奠祭是每日在圣幕当献为祭的一部分。这祭要与羊羔和加油的面粉早晚献上，象征神全日的保佑和施恩。饭前浇奠是普通的家常习俗。每日的祭承袭了这个 * 仪式，作为神与百姓共享的立 * 约

筵宴。

三十 1~38

香、油、水

三十 1~10 香坛 圣幕摆设妥当、打扫干净，祭司又已就职后，神的临在就要进入至圣所，定期与摩西会面（二十九 42~43）。故此另一样的陈设，就有了安放的需要；这个一方面代表神的临在，另一方面又能保护人，在人的眼前隐蔽这临在的陈设，就是香坛。它是一张皂荚木制成的小桌（18 吋见方，高 3 呎），和祭坛一样有突出来的角，外面包金。香坛要安放在封闭至圣所的幔子外方。这个室内的坛和约柜一样也是安装了环子，可以用杠扛抬。每日晨昏要把特别调制的香料烧在坛上。赎罪日祭牲的血要点在四个坛角之上，作为一年一度再次净化之礼。

三十 7~8 烧香 现存烧香的考古证据，可以追溯到以色列史最早的时期。然而在以色列神庙 * 原地（in situ）出土的香坛，却没有几个（亚拉得是个例外）。所用的香料大概是由乳香和其他有香味的树胶调制。烧香有其实用上和宗教上的目的。祭肉在坛上燃烧气味难闻，烧香可以把它盖过。用香烟来熏圣所有驱虫的作用，又能使圣幕笼罩在神秘中，代表神的临在，或使人不能眼见神的临在。另一个可能，是滚滚烟雾象征百姓的祈祷升到神面前。

三十 10 一年一次的赎罪礼 赎罪日是一年一度，为消除去年罪行所构成之污染而设的特别日子。按照利未记二十三 27~32，这日发生在新年之后第十天。大祭司当日要进到圣幕里面，在金坛上烧香。当日特献之祭的血也要点在香坛角上，使这个至圣的坛和流通其上的香，与全国之罪有洁净的需要相连。有关这个一年一度之 * 仪式，包括将百姓的罪归与阿撒泻勒等的详细讨论，记载在利未记第十六章。

三十 11~16 人口统计和殿税 每个二十岁以上的男丁都要缴交半舍客勒的人头税，来支持圣幕的开支。这是人人平等的做法——不分贵贱，每人所付的数额都是一样。但本段也有阴暗的一面，因为若不全体接受统计，就会受到灾殃和冒犯神。其他经文（民一；撒下二十四）显示，由于人口统计有征兵和课税的用处，百姓对它必

存疑惧。然而至少在此，男丁缴费被数之后「过去」，是象征他们接受了供应圣幕建造和维持需要的责任。

三十 11~16 人口统计与吉利 早至主前二五〇〇年的埃卜拉版片，人口统计已经为古代近东政府提供实际的用处。百姓不能领会其中的益处，因为它能导致加税和征召壮丁作充军或强逼劳工之用。从这个角度看，难怪普遍信念视人口统计为不吉利或冒犯神的根源。美索不达米亚的 * 马里文献（主前十八世纪）描述有人逃入深山，来避免被数点。塞缪尔记下二十四章形容人口统计之后，神降瘟疫来处罚戴维与以色列人。统计的动机是骄傲，可说是这个灾难的解释。

三十 13 舍客勒 以色列男丁缴付的半舍客勒殿税用的是贵金属而非钱币；这作法至少维持到主前六世纪。一舍客勒的平均重量是十一又五分之二克，但经文所说的是「圣所舍客勒」，学者相信它比通用的舍客勒为小。考古学家挖掘到的法码，显示舍客勒的重量在九又十分之三至十又二分之一克之间。但本节所述的圣所重量，也有可能是指比「市用」之舍客勒更贵更重的标准。

三十 13 季拉 季拉（这是来自 * 亚喀得语的借词）是以色列最小的重量单位。它是二十分之一舍客勒，大约等于半克。

三十 17~21 铜洗濯盆 装了水的洗濯盆要安放在幕院里，祭坛和圣幕进口之间。祭司每次进入圣所之前，必须用它来洗手洗脚，作为供圣职的准备。他们藉此在献祭前从手上洗去外界的不洁，并且洁净脚部，免得从街上带来尘土和泥污。这盆子不是特别节日才用得上的器皿，而是每日都要用到的，所以它要等到将祭司分别为圣的就职典礼完成后，才加在圣幕用具总目上。



铜洗濯盆

三十 22~33 膏油 圣经规定要用珍贵的香料（没药、肉桂、香蔗、桂皮），与橄榄油混和，来制造膏抹圣幕及其中一切陈设，以及祭司的物质。制作手续包括了把香料浸在水中煮沸，然后调油储存，变陈到香气渗透整个调剂为止。膏油是由专业的匠人制造，以保持其独特性。其作用是划定圣所和祭司为圣。

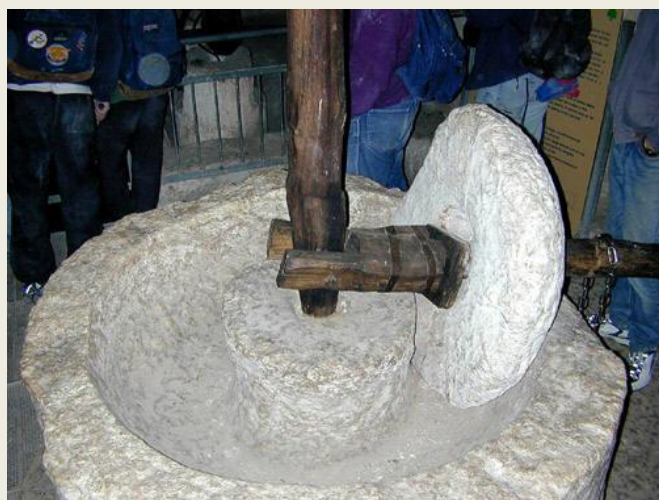
三十 23~24 香料 膏油所列的香料全部都是进口的货物，价钱应当很高，并且十分珍贵。这些香料有些来自阿拉伯南部（没药）、印度和斯里兰卡（肉桂），有些则经固有的海陆商道从远方（耶六 20 曾经提及，和合本作「菖蒲」的香蔗）运来。有组织的专业的香水匠用它来调制成的香油，可以用作私人妆扮，也可用来膏抹祭司或圣地。

三十 30~33 配方圣洁 膏油的配方保留作圣用。这种圣物产生的香气是专为圣幕及其中人员所用，不可当作俗用。

三十 34~38 香的配方 圣幕金制香坛所烧的香，必须按照不可抄袭、不可作别用的特殊配方制造。配方所列的材料有四：拿他弗（大概来自安息香树（balsam tree）的树胶或树脂）、施喜列（软件动物的分泌物）、喜利比拿（一种波斯出产的树脂，能使其他气味更加浓烈），和来自阿拉伯南部的乳香。

三十一 1~18

预备制造圣幕及其陈设



橄榄榨

三十一 1~11 木匠和金匠 摩西说明圣幕及其陈设的

制作之后，接着挑选执行任务之工匠。圣经又说神赐他们优秀的金工、雕刻、木工技巧。参与圣工的匠人蒙神明添加专长的案例，还有制造西帕尔（Sippar）祭仪神像的专家，得到伊亚神引导的记载（主前九世纪）。

这两位由摩西选为监督的技工，负责模造圣幕的各个部分，将某些圣物予以包金或包铜，织造幕盖、幕幔，和祭司的衣袍，以及雕刻以弗得和胸牌上的宝石。

三十一 12~17 安息日为立约的记号 * 割礼是个人参与盟 * 约的记号（和合本：「证据」）。同样，以色列集体参与盟约的记号就是守安息日。它和割礼一样，是每一代都必须奉行的责任。

守安息日和割礼的分别，则在于前者不是只做一次，而是必须恒常保持，并且定期藉行动表彰的态度。圣幕及其陈设的制作既已说明，就得解释这圣工与安息日律法之间的关联。即使是圣幕的工程，也必须七日停止一日，向创造万物的神表示尊重，并且表示接受顺服神命的立约承诺（见二十 8~11）。停工休业在经济上虽则可能构成重担，从另一方面看，精神和体力亦可藉此得以恢复。在安息日休息的诫命，重要到所有违犯之人人都要判处死刑的地步。

一 14~15 工作的准则（圣与俗） 愿意在安息日休业是顺服盟 * 约的表示。在这个完全安息的日子，圣俗的工都一概不可做。经文在此没有提出具体的案例，但所列的刑罚包括了放逐和处死。这可能表示案件必须个别审核，来决定所做之事应否算为「工作」（见：民十五 32~36；耶十七 21 的案例）。

三十一 18 两块法版 神给摩西两块石版的话，显示它是接续在二十四章 18 节中断的叙述。本节更表示在叙述中加插有关圣幕的建筑和祭司分别为圣的材料，至此告一段落，叙事回复到西乃山所发生的事件。「见证版」（和合本：「法版」）在三十二章 15 节再次出现，是「见证柜」（二十五 16~22；和合本：「法柜」）一名的由来。

三十二 1~35

金牛犊

三十二 1 造可以在我们前面引路的神 摩西是以色列人与耶和华之间惟一的联络人，耶和华能力与带领的媒

介。对以色列人来说，摩西说不定已经死掉。没有了摩西，他们相信已经与耶和华失去了联络。因此需要新的媒介，来扮演「在他们前面」的角色。按照第三十三章 2 节，这媒介是一位天使。同样，所造的金牛犊所扮演的，是耶和华代表的角色。

三十二 2~4 金牛犊的像 考古学家在好几个遗址（基利波山、夏琐、亚实基伦），都挖掘到青铜或其他合金制造的公牛或牛犊小像。但这些小像的长度都是只有三至七吋。在主前第二千年纪的迦南文化背景中，牛犊是普遍之丰饶和力量的象征。所描绘的神明通常不取公牛或牛犊的外形，而是站在这牲畜的背上。然而兽像崇拜也非罕见之事，经文亦无迹象显示以色列人仅将金牛犊视为座台（如约柜之为脚凳）。他们在「向耶和华守节」时崇拜这牛犊，显示所触犯的是十诫之第二诫而非第一诫。

三十二 4 金牛犊的制造 亚伦将金子加热软化到一定程度之后，便开始塑造，可能包在木雕的形像上。

三十二 4 这些是你们的神 「这些是你们的神」的宣言，表示在一定程度上，牛犊是耶和华的代表。他们不是篡改历史，说拯救他们的是另一位神。

三十二 5~6 筑坛向耶和华守节 这坛是为守圣节而筑造，证明如第 6 节所言，这是牺牲用的祭坛。引进偶像作为耶和华的代表怎样败坏了对祂的崇拜，以色列人崇拜时的举止亦同样变得败坏。这种粗俗猥亵和狂饮过度的行径，原是异教丰饶崇拜庆典的特色。

三十二 9~14 神的烈怒 古代近东宗教相信神明惯性地（因不明或不可明的理由）恼怒自己的信徒，经常对他们横加惩戒。因此摩西恳求的重点，是保持耶和华名声独特之处。

三十二 15~16 这面那面都有字 石版有两块大概是因为摩西得到两个抄本，不是因为诫命有些写在一块版上，有些写在另一块版上。所用的是石版，似乎表示它比泥版为大。但刻字的石版如基色历法（Gezer calendar）等，都是只有手掌大小。这个时代的埃及惯例，是使用岩石上凿下来的薄片。正反两面都刻字并不罕见。字写到正面的底部时，文书往往绕过底边，在反面接续。只有手掌大小的石片都足够写下十五至二十行字。

三十二 19~20 跳舞 跳舞在古代世界，经常都与祭仪庆典有关。* 丰饶崇拜的舞蹈虽不尽然，但往往都有肉欲的特色。庆祝军事胜利之时也会跳舞，守节的对象是

领他们出埃及地的神，亦与此吻合。

三十二 19 摔碎石版 摩西虽然愤怒，却不是发脾气才打碎石版。把刻了立约条款的石版打碎，是典型废除盟约的象征性行动。

三十二 20 喝偶像灰汤 * 乌加列文献也曾使用「烧、磨、撒、喝」四部曲，作为一个神祇被彻底摧毁的表示。金子不能烧毁只是微枝末节（这金子大概是包在木制偶像外面；见三十二 4 注释）——重要的是极具破坏性的行动已经展开。圣经没有说以色列人被逼喝这汤是针对他们的惩罚，而是表示牛犊被毁是终极而无可挽回的。

三十二 30~35 你所写的册 神明的账簿在古美索不达米亚是很普遍的概念，簿上所记的包括了某人注定的命运和赏罚。进一步讨论，可参看：诗篇六十九 28 的注释。

三十二 35 瘟疫 古代近东到处的无数史料，都曾论及流行性的疾病。经文没有提到症状，所以这是什么瘟疫（和合本：「耶和華殺百姓」）也无从稽考。

三十三 1~6

准备离开西乃山

三十三 3 流奶与蜜之地及其上的人 有关当地居民的讨论，请参看三章 8 节的注释。有关迦南为「流奶与蜜之地」的讨论，则请看三章 7~10 节的注释。

三十三 7~23

摩西与主会面

三十三 7~10 营外之会幕 律法规定的制度（二十五~三十章）是要建筑神可以住在他们中间的圣所。但这时主已不肯在他们中间居住，反要另设会幕于营外，使摩西能够得到引导。没有事务要在这帐幕里面进行，但耶和華会在云柱降下时，在会幕门前与摩西会面。此地是为先知而非祭司事工而设的，这里没有献祭，也无祭坛。后来立于营之中央的圣幕（二十五章及下所述，安放约柜的帐幕）建成之后，也有了会幕的功用。

三十三 11 面对面说话 面对面说话是惯用语，表示双方关系诚恳而坦率，与三十三章 20~23 节并无抵触。民数记十二 8 的「口对口说话」意思相同（和合本：「面

对面说话」）。

三十三 18~23 神的荣耀、背、面 摩西想要见神的荣耀，并不是要求神做祂从未做过的事。第十六章 7 节告诉百姓他们将会看见神的荣耀（又见：利九 23）。摩西亦曾说服神与百姓同行（其实是行在他们前面）。摩西的请求，是看见神的临在 / 荣耀来到带领的位置。神同意这请求，但警告摩西祂的面是不可见的。神明有可惧而难以接近的面容，并不是以色列神学独有的概念。美索不达米亚的神祇也是以神圣荣光梅岚穆来彰显其能力。

三十四 1~35

新石版和新添的律法

三十四 6~7 神的属性和祂有意惩罚三、四代 摩西想要认识「神的道」（三十三 13），在此所列的十三样神的属性（数目是按犹太传统），就是给他的答案。列举神祇属性的目录古时并不罕见。怜悯和正义虽是其中荦荦大者，大部分清单所注重的都是有关权能的属性，然而本段的焦点却在乎神的仁慈恩惠。圣经多次引用本段的清单（民十四 18；尼九 17；诗八十六 15，一〇三 8，一四五 8；珥二 13；拿四 4；鸿一 3），以致形成某种信仰宣言。宣读神的特征可能在被掳之前已经是圣殿崇拜固有的一部分，犹太教礼仪沿用至今。本段虽然强调怜悯、不变，和祂爱的可靠性，却仍一清二楚地说明不顺从神的命令，足以祸延子孙（见：申五 9）。惩罚三、四代所表达的事实，是背 * 约能使全家担罪。换言之「三四代」是指全家在世的人。在金牛犊事件之后（三十二 19~35），这是有关集体性罪咎的鲜明警告。

三十四 12~13 毁灭异教的崇拜物 这个重申顺服诫命是何等重要的段落，特别提到要毁灭各种各样的异教崇拜，* 祭仪圣物和偶像尤然。这也可能是针对金牛犊事件（三十二 19~35）作出的回应。应许之地的居民很明显有不同的神祇和不同的崇拜方式。以色列人绝不可受怂恿与这些人结盟，或崇拜他们的神。因此之故，一切外邦崇拜的迹象都必须铲除。执行这命令是极强信心的表现，因为当时人相信毁坏圣物大大冒犯神明，能够导致最严厉的惩罚。以色列人若是顺命，就证明了他们确实相信神能够保护他们不致受到报应。

三十四 13 亚舍拉柱 以不同但相关名字出现的女神 * 亚舍拉 (和合本:「木偶」), 似乎是美索不达米亚和叙利亚—巴勒斯坦好几个不同诸神系统中男性元首的伴侣。这些神祇计有 * 巴比伦风暴之神阿穆鲁 (Amurru)、* 乌加列神明 * 伊勒, 可能迦南神祇 * 巴力亦包括在内。圣经经常将亚舍拉描绘为立于祭坛不远处的圣柱 (和合本:「木偶」)。仍受多神世界观影响的以色列人对她的欢迎程度, 从西乃半岛西北部之孔蒂拉特阿吉鲁的一个碑文, 就可见一斑:「耶和华与祂的亚舍拉」。

砍下这些祭柱的命令, 是外邦影响必须从国中除净的表征。这话亦接续了本段的主题: 必须顺服「嫉妒之神」(和合本:「忌邪的神」)的诫命, 祂不能容忍象征敌对神祇的事物, 也不能容忍针对他们的崇拜(二十四 4~5)。

三十四 16 圣妓 这里可分好几个类别。「圣」妓所得的入息归庙宇所有。「祭仪」妓的宗旨, 是透过性交的 * 礼仪来保证 * 丰饶。此外圣妓和祭仪娼妓, 还有业余(如: 创三十八)和职业妓女(如: 王下二十三 7)之分。祭仪娼妓在古以色列和近东其他地方, 并没有确实的证据。迦南文献将娼妓算为庙宇人员, * 亚喀得文献亦证实有人献身终生在庙宇如此事奉。

但本节所用的希伯来字眼虽然和亚喀得语「妓女」一词有关, 却不能证明其中牵涉到宗教礼仪或祭仪的执行。这些娼妓其实颇有可能是庙宇聘请作筹款之用, 但不给予女祭司的正式身分的。再者由于女子往往没有私人财产, 当娼有时似乎是赚钱还愿的惟一方法。禁止将娼妓的入息带进圣殿的命令, 可能正是针对新巴比伦 (Neo-Babylonian) 时代, 雇用小区平民女子当娼之 * 伊施他尔神庙庙役的反应。这些女子的入息将会归为庙产。

上述各点都是以色列和古代近东, 有业余和职业圣妓存在的证据; 但业余和职业祭仪娼妓的存在, 则较难得到肯定。除非将一年一度的圣婚礼包括在内, 否则美索不达米亚是否有祭仪娼妓, 是不容易证实的。然而在伊施他尔 (司性欲之女神) 庙中事奉的娼妓, 若说在丰饶祭仪中不扮演什么角色, 却也是难以想象的。

三十四 17 铸造神像 考古资料证实, 用铸模来大量生产神像是颇为寻常的作法, 古代近东不少神祇的偶像都如此铸造。用各种金属或黏土造成的神像, 可以售给私

人, 给他们在家中自设神坛 (见: 士十七 4~5)。本节的禁令是进一步澄清二十章 4 节含义的具体例证, 并且是针对三十二章 2~4 节金牛犊之铸造作出的。

三十四 18 除酵节 本节重申二十三章 15 节的诫命。本节把它包括在礼仪的十诫内, 更增添其权柄 (见三十四 28)。

三十四 19~20 头生人畜的奉献 这条包括在礼仪的十诫之内的诫命, 重复出埃及记载中赎回头生儿子和牲口的命令 (十三 11~13)。

三十四 21 安息日 这个在安息日停工的命令, 是重复二十章 9 节 (见该节的注释)。

三十四 22 七七节 这个节日和二十三章 16 节中, 收成小麦的收割节相同。它是全年三个主要的农业节日其中的一个。包括在礼仪的十诫内, 更增加其权柄。

三十四 22 收藏节 这节就是二十三章 17 节所形容的秋收节日。申命记十六 9~17 亦曾论及这些主要的农业节期。本段附带应许保护收割者不受邻邦攻打, 进一步鼓励百姓遵从诫命, 一年三次为收获奉献。

三十四 23~24 朝圣 本节与二十三章 17 节和申命记十六 11、14 一样, 命令他们把收成的奉献带来。每个男丁都必须一年三次携同劳力的果子, 来到主的面前, 以求保证今后土地丰饶, 同时表明他们已经遵行了盟 * 约的要求。

三十四 25 血和酵不可同献 这个礼仪十诫的命令, 重复了二十三章 18 节的律法。酵象征食物腐化或变坏, 所以不可与象征生命的血相混。

三十四 25 逾越节的残羹 十二章 8~10 节首先提出有关逾越节筵席的命令, 二十三章 18 节再重复一次。这命令依照主要农业节期的既定次序在此出现, 强调这一组律法和出埃及事件之间的关联。禁止保留残羹是筵席称圣的表征。

三十四 26 初熟果子 这命令重复二十三章 19 节的律法。头生儿子如何藉祭礼赎回, 将首先收取的五谷和果子献给神为祭, 亦同样要赎回, 使它可以给人食用。

三十四 26 用母乳煮山羊羔 二十三章 19 节的律法在此重复。煮食或献祭时禁止混合奶和肉, 是以本节为根据。它亦有可能是针对迦南宗教崇拜方式所作的反应。

三十四 28 礼仪的十诫 神写在两块石版上的第一套十诫, 已经在金牛犊事件时, 毁于因百姓不忠而满腔愤慨的摩西手下 (三十二 19)。故此三十四章 28 节记载

第二套的石版，然而所刻的律法与出埃及记二十章和申命记五章稍有不同。第二套律法比较强调出埃及事件，并且比第一套更注重正确的崇拜方式（几乎逐字抄录第二十三章的某些部分）。

三十四 29 摩西的「角」 摩西把法版带回来时面皮发光，反映神的光辉。他自己起先虽然没有留意到这个现象，后来却与百姓一同了解到这是他直接与神接触的证明。此后他要蒙起面来，使百姓看不见他面皮上的光辉。耶柔米（Jerome）翻译武加大译本时（约主后 400 年），将希伯来语的 qaran 光辉，译作拉丁语的角（cornuta），因为这个希伯来字眼经常可指「角」。故此传统的说法，是摩西的经历令他长了角。这个错误观念导致米开朗基罗（Michelangelo）在十六世纪，雕刻了有角的摩西像。

古代近东图像用神明冠冕上的光芒或角，来象征其权能，这是角与光辉之间关系的例证。这些光芒是神明——特别是其头上或冠冕——所发的荣光（亚喀得语称之为梅岚穆）。例如一首 * 苏美诗歌对女神因南娜（Inanna）的描绘，就是其可怕面容发出光辉，使周遭尽皆慑服。此外，又有一个更加近似的对应之处：* 汉摩拉比之子桑绥卢纳（Samsuiluna）接待了恩里勒的使者，他们面上也是发出光辉。一篇文献又描述恩里勒神「其角闪烁如日光」。



米开朗基罗的摩西雕像

三十五 1~3

安息日

三十五 2~3 在安息日生火 本节重复三十一章 15 节禁戒在安息日做任何工作的命令，并且进一步禁止在安息日生火。这是安息日不得执行何种工作之主题的延伸（见三十四 21）。后世犹太教拉比律法的判决，规定必须在安息日之前点灯，免得房屋陷于黑暗。但在安息日时却不可为这火加添燃料。

三十五 4~三十九 31

执行指令

这几章经文描述圣幕的实际建造过程。包括材料的收集（三十五 4~29），比撒列和亚何利埃布尔被立为首席工匠，以及他们手下工人的挑选（三十五 30~三十六 7；参三十一 1~10）。出埃及记三十六 8~38 描述圣幕完全按照二十六章 1~36 节所定的尺寸建造。接下来的是约柜（三十七 1~9；见二十五 10~22）、灯台（三十七 17~24；见二十五 31~40）、香坛（三十七 25~29；见三十一 1~10）、祭坛（三十八 1~8；见二十七 1~8）、幕院（三十八 9~20；见二十七 9~19）的制作，以及匠人所用材料的总数（三十八 21~31）。

最后一个部分描述祭司圣服的制造：以弗得（三十九 2~7；见二十八 6~14）、胸牌（三十九 8~21；见二十八 15~30），和其他祭司衣物（三十九 22~31；见二十八 31~43）。摩西在一一检验，认可为合乎神命令的规格之后，便予以祝福（三十九 32~43）。

三十八 8 会幕门前伺候的妇人 古代近东有很多女子在庙宇以不同方式事奉的例子。由粗重工夫到祭司职任，禁欲到当娼，短期到终身事奉，都各自有其例证。因此要确定本节所提女子提供什么服务，是十分困难的。塞缪尔记上二 22 谴责以利二子行为不端正，暗示这些女子不是有愿在身，就是身为处女。然而必须提及的一点，是以色列完全没有因宗教理由禁欲的例证，经文也没有将这些女子形容为处女。

三十八 24 摇祭的金子 建筑圣幕所用的材料，本段由贵到贱一一列出。这些材料和保留给祭司食用的祭肉（二十九 27）一样，都是首先献给神作为摇祭（和合本：

「所献的」)，把它分别出来作为圣用。

三十八 24 金子二十九他连得并七百三十舍客勒 用来装饰圣幕陈设的金子，其量以他连得计算（他连得是以色列最大的重量单位，相等于 3000 舍客勒）。一他连得重七十五又五分之三磅，一舍客勒则重五分之二盎司。换言之，这里一共有二千二百一十又百分之六十五磅金子。



鸟瞰会幕

三十八 25 银子一百他连得并一千七百七十五舍客勒 献来美化圣幕陈设的银子重七千六百零一磅（按一舍客勒等于 0.4 盎司，一他连得等于 3000 舍客勒，即 75.6 磅计算）。这银子原是从每一位以色列男子收集回来的赎命税（三十 11~16）。

三十八 26 比加 比加是相等于半舍客勒的重量单位，重五分之一盎司。每个二十岁以上男丁所缴付，来支持圣幕之建造和维修的赎命税，就是这个数目（见三十 11~16）。

三十八 26 以色列人的数目 人口统计被数点，并且缴付了半舍客勒银子赎命税（见三十 11~16）的男子，共有六十万零三千五百五十名。这数目与民数记一 46 所记之人口统计总数相同。这统计的用意，是计算二十岁以上可服兵役男子的数目。

三十八 29~31 青铜七十他连得并二千四百舍客勒 按照三千舍客勒（0.4 盎司）等于一他连得（75.6 磅）计算，献为摇祭用来建筑圣幕的青铜，有五千三百五十磅。这种比较耐用的金属，用来制作入口的底座、铜坛及其网、祭坛的器具、支持院帷柱子的底座，以及橛子。

三十九 32~四十 38

圣幕竣工

四十 17 时间 圣幕在新年当日立起，还差两个星期便是出埃及的周年纪念，距离百姓到达西乃山的日子，刚好是九个月。整个建造过程完全没有偏离神的指示。新的崇拜纪元在岁首开始，自然无比恰当。

利未记

— 1~17

燔祭

— 1~2 会幕 在出埃及记建成圣幕以前，会幕位于营外，是神启示之处（见：出三十三 7~10 注释）。圣幕如今既已开始应用，亦可称之为会幕。

— 1~2 仪式的启示 古代近东的祭司无疑都会宣称自己所守仪式来自神明，然而保存这些仪式的典籍却不如利未记一般，自称为神的启示。占卜或先知性的神谕虽然规定了部分的仪式，这过程却没有将之设立为持久性的制度。早期 * 苏美文学描述母神指导人洁净、祈求，和平息神明怒火的方法。

— 2 献动物为祭 有人提出很多的理论，试图解释献祭制度背后的观念。某些文化认为牺牲是向神明提供食物，以照顾其需要的方法。又有人视牺牲为取悦神祇，求施援手的礼物。献祭在其他情况下，也有被视为与神明建立关系，或维持关系的方法。上述只是十多个可能性里面的几个而已。献动物为祭的历史不容易追溯。

最早期的 * 苏美文学，特别是《卢加班达史诗》（Lugalbanda Epic），证明献祭（其实当视为「仪式化的屠宰」）原是使人可以食肉的手段。想要宰杀动物为食，只要把肉与神祇分享就可以了。献祭最早的考古证据，来自前第四千纪美索不达米亚乌拜德（Ubaid）时代的祭坛。综观 * 亚述和 * 巴比伦历史中，* 仪式化屠宰的目标都是提供作观兆用的内脏。

— 3~4 燔祭 献为燔祭的动物一定要是公的，去皮以外，要完全烧在坛上。挪亚所献的是这种祭，艾萨克也几乎成为这祭的祭物。圣经描述其他民族也会献燔祭（如：民二十三 14~15），来自叙利亚（* 乌加列、* 阿

拉拉赫)和安那托利亚(*赫人)的文献,亦证实叙利亚—巴勒斯坦有献燔祭的习惯。反之,埃及和美索不达米亚,则至今仍未发现献这种祭的证据。燔祭是到主面前请求的方法。请求的内容可以是胜利、怜悯、赦免、洁净、施恩,和一系列的其他事务。献祭的目的是恳求神回应。祭司为以色列献这祭,每日至少一次。特别仪式和节期通常都包括燔祭。

一 3 公的牲畜 公的牲畜比较贵重,但同时亦较便于作为牺牲品。牛群中需要一定数目的母牛来生养小牛,相比之下,公牛只需几只就已足够维持了。换言之,所生的公牛有很大的比率可作食用或献祭。另一方面健壮的公牛则很有吸引力,因为群中可以有更多的牛只得到牠优良的遗传因子。

一 4 按手在燔祭牲的头上 按手是献祭*仪式中的重要步骤。其用意不是把罪转归给祭牲,因为非赎罪的祭也需要按手。另一个可能是献祭者在某种程度上与祭牲认同,或作他的替身,或认定祭牲属他所有。按手在圣经中出现的例子,显示其中大部分都含有转归或指认(或两者都有)的作用。但是所转归或指认的是什么却不一定清楚,并且会随环境而改变。



会幕与祭坛

一 4 赎罪 这祭和其他祭的功用,同样都是「赎罪」(NIV、和合本)。但很多学者如今都同意不论在*仪式上还是神学上,「赎罪」都不是这个概念最理想的翻译。部分仪式文献大概提供了最具说服力的证据。

在这些文献中,「赎罪」的对象不是罪也不是人,而是与神的临在有关的圣物,如约柜或祭坛等。第二个重要的观察是,有时罪虽没有犯,却有「赎罪」的必要

(例如女子每月在仪式上的*不洁)。基于上述及其他理由,近代学者相信「净化」是更为理想的翻译,严格一点来说,是「洗净」。如此,因献祭者的罪和*不洁而玷污的祭坛,就得以洗净。其目的是保持神在他们中间,有圣洁不可侵犯的地位。这仪式和杀菌剂一样,主要是治疗性的,但也可以有预防性的功用。洁净的媒介通常是血,但不是每次皆然。在圣所消除污染能使献祭者洁净,为他与神相和铺路。

古代近东也有藉擦拭或抹上某种物质,来洗净仪式上之不洁或邪恶影响的记载(洁净之物包括了城镇、房屋、庙宇、个人)。但这些大都是法术性的礼仪。

一 5~9 祭司的角色 献祭*仪式某些部分是由祭司执行的,因为只有祭司才可接近祭坛或圣所(见:出二十八 1 注释的概论)。古代近东的祭司除献祭仪式外,*占卜和法术礼仪也有他们的分。咒语和其他有关平息神怒气的意见,也在祭司职务范围之内。祭司应该熟知哪些仪式,才能产生哪些所需的效果,又须懂得这些仪式的正当执行方法。

一 5 血的重要性 对以色列来说,血是在仪式上洁净的途径——然而古代近东的邻邦并没有类似的概念。血代表祭牲的生命或生命力,因此祭牲必须杀死,其血才有效力。进一步资料,可参看十七章 11 节的注释。

一 5 把血洒在坛的周围 把血洒在坛的周围所象征的,是用祭牲的死亡,洗净对献祭时所作祈求有不良影响的一切污秽。血代表祭牲的生/死,坛则代表圣所(神的临在),即向神请求的所在。

一 8~9 块子 肉块连同头和板油(suet;即内脏周围的硬脂肪)可以立刻放在坛上。需要水洗的只有内脏和腿,使坛上不致有粪便。

一 9 馨香 典型献祭所产生的,是所谓馨香的烧肉气味。这话无疑有拟人化(anthropomorphism,用形容人的用语描述神)的成分,通常只有团体性的筵宴和特殊庆典才会食用熟肉,因此重要的团体观念和这种气味就起了连带关系(如感谢祭的香气)。神因某种形像或声音而喜悦,与此并无分别。在古代近东四围列国的思想中,拟人化的成分只有更重。他们的神明需要食物维生,香气能够勾起他们的食欲。

一 10~13 坛的北边 在此指明使用坛北面的理由,大概是那里有最多空间可供此用。

一 14~17 以鸟为祭 这些雀鸟主要是家鸽。家贫不能

拥有或献上较大牲口的人，可以献之为祭。来自 * 阿拉拉赫和安那托利亚的文献证明在周围文化中，雀鸟也是合宜的祭物。近期研究显示要除去的不是嗉囊，而是肛周，即尾部、肛门、肠脏。这也是清洗祭物以备献祭的步骤。

一 16 东边倒灰的地方 早期犹太教的拉比，已经提出倒灰的地方在东边，是因为那里离开圣所最远。但经文并无说明理由。

二 1~16

素祭

二 1~3 素祭 犹太教拉比认为素祭是为穷人而设，可以取代燔祭。美索不达米亚亦有为穷人作出类似安排的记录。用来形容这祭的字眼有「礼物」和贡品的意思。献这祭的意思是表示尊重和崇敬，同样的字眼在 * 乌加列语和 * 亚喀得语中（即迦南和美索不达米亚），亦有相同的用法。这种祭通常是在庆典而非忧伤或哀悼之时献上。一般来说只有一部分烧在坛上，象征式地献给主，其余留给主持典礼的祭司。素祭有时与其他的祭同献。

二 1 细面浇上油加上乳香 素祭的材料是谷物、油、乳香。谷物是小麦磨成面粉之后留在筛子中的粗面粉（grit 或 semolina）。油是橄榄油。最上等之油是捣开橄榄提取的，但若是用作素祭，则压碎磨成的次等的油也可接受。油很易燃，烹饪时可作酥化剂。

香是从某种树木的胶脂所制成的乳香，这种学名为 *Boswellia* 属的树木只产于阿拉伯半岛南部和索马利兰（Somaliland），亚丁湾（Gulf of Aden）两岸之处，雨量、气温、土壤不合，就不会生长。其芳香气味令近东各地对乳香都有很高的需求；美索不达米亚和埃及都广为使用；法老图坦卡门的墓中也挖掘到一些。乳香的产量低、需求高，故此十分昂贵，是骆驼商队贸易的主要商品。素祭只用少量的乳香，全数用闷火慢慢烧尽。

二 3 归祭司的分 素祭和很多祭一样，都有部分祭物留给祭司食用。这是供应祭司需要的方法之一。有关这惯例更详细的讨论，请参看六章 14~18 节的注释。

二 4~10 烤的素祭与调油的无酵细面饼 给祭司食用的素祭可用烤炉、铁釜，或煎盘调制。用的是同样的油

和粗面粉，但不加乳香。本节更指明不可加酵。任何的酵通常都不可作圣用，原因可能是它能使食物变质（发酵作用）。

二 11~13 蜜 蜜是一种自然资源，所指的大概是指蜜枣的糖浆，而非蜂蜜。* 赫人虽然成功地驯养蜜蜂，并且在献祭中使用蜂蜜（迦南人亦然），在以色列却没有类似的证据。在圣经之中，蜜与其他农产同列（见：代下三十一 5）。

二 13 盐 盐广被用作防腐的象征。当时立约或结盟时，有使用盐来象征条款效力久远。来自 * 巴比伦、波斯、阿拉伯、希腊的文献，都一致反映这个象征性的用法。同样，圣经也用「盐约」一语，来形容主和以色列之间所立的 * 约，表示这约是长期有效的。

盟友建立这种协议时，通常会共享菜色包括盐腌肉类的筵宴。故此献祭时加盐作为盟约关系的提示，是很合适的。再者，盐能防止发酵，酵若是悖逆的象征，盐自然就代表抑制悖逆的事物。最后，盐又象征不产，因此亦在条约的咒诅宣言中使用。在一个赫人条约中，见证人宣告如下的咒诅：若是毁约，愿这人和这人的家和他的土地，像盐没有种子一样没有后嗣。

二 14~16 初熟之物为素祭 素祭除可取代燔祭，或其他的祭同献以外，也可以在收成时作为初熟果子的祭。这祭的五谷不经加工，而是穗子尚在青绿的成熟阶段时整个烘了献上。本节所说的谷物可能是大麦而非小麦。

三 1~17

平安祭

三 1~5 平安祭 平安祭经常与燔祭同献，所献的也是牲畜。这祭在分享立 * 约筵席时往往同时献上（出二十四 5；书八 31），并且在君主制度成立之后，确认君王对神、对百姓所扮演的角色。* 乌加列与 * 亚马拿（皆迦南地区）文献描述欢宴时，用类似的字眼形容显要之人彼此馈送的礼物。平安祭共分甘心祭、还愿祭、感谢祭三类。三者共通之处是献祭者可以藉此与亲朋共享筵宴。板油烧在坛上，肉类则全在筵宴中食用。

三 3~4 盖脏的脂油 本节所指的板油是内脏——主要是肠、肝、肾——周围的脂肪层，很容易整片剥下，但不可吃。美索不达米亚人不以板油为祭物，古代近东

很多其他文化却献之为祭。经文的用语颇为专门。米格伦（J. Milgrom）的注释如此翻译：「遮盖内脏的板油和内脏周围所有的板油；两个肾脏和肾周围、肌腱（不是 NIV 所译的「腰肉」）之上的板油；与肝脏的尾状叶（caudate lobe），要与肾脏一同取下。」

三 6~11 肥尾巴 所献的若是羊，祭物就要包括「肥尾巴」。本区绵羊的尾部长达四至五呎，重达五十磅。

三 11 为食物的火祭 本节再次显出非以色列的献祭观念，影响了以色列的献祭用语。诗篇五十 12~13 等经文，明言以色列不可以为神需要祭物作为食物。由于这术语只限于形容这一种祭，它的意思可能是神与他们分享祭筵，不是需要祭物维生。

三 12~17 脂油都是耶和华的 板油和血同属归耶和華的分。血怎样是祭牲生命的表征，板油亦同样是祭肉的表征。

四 1~五 13

赎罪祭

四 1~3 赎罪祭 赎罪祭是「洁净祭」（NIV；purification offering）的传统称呼。学者了解到它不是针对道德上的罪行，而是净化仪式上的严重不洁。不论是个人有此需要，还是公开的分别为圣典礼或节期，这祭能够净化或洗净圣所（而非献祭者），除去罪行或祸患之不良影响。古代近东的庙宇需要不断净化，因为他们相信 * 不洁会使邪魔易于破坏庙宇。但在以色列，维持圣所 * 洁净的原因却是神的圣洁。圣所必须保持圣洁，主才会继续住在他们中间。

四 4~12 按手 按手是献祭 * 仪式中的重要步骤。其用意不是把罪转归给祭牲，因为非赎罪的祭也需要按手。另一个可能是献祭者在某种程度上与祭牲认同，或作他的替身，或认定祭牲属他所有。按手在圣经中出现的例子，显示其中大部分都含有转归或指认（或两者都有）的作用。但是所转归或指认的是什么却不一定清楚，并且会随环境而改变。

四 6 弹血七次 弹血七次是同时净化圣所每一部分，不必分别处理的方法。弹血的对象是分隔外面圣所和至圣所的幔子。

四 7 香坛的四角 在坛的四隅上安设犄角，是全古代

近东共有的设计。学者的考据显示这些角是神明的标志，然其功用却不明。圣所里面的香坛和外面的祭坛都有角。

四 7 香坛 这祭把血抹在香坛的四角上。香坛在以色列和迦南人的圣所中，都是典型的陈设。这些坛上所烧的香是几种香料混合制成的，主要成分是乳香，此外还有拿他弗、施喜列、喜利比拿。按照后期犹太传统，这调剂包括十二种香料。烧香所生的烟代表百姓的祷告上到神前。



会幕中的香坛

四 12 在营外焚烧其余的部分 血和脂油献上之后，祭牲余下的部分（包括肌肉）要在营外焚烧，使献祭者不能分受：这祭是没有祭筵的。第二圣殿时代的倒灰之处位于耶路撒冷北墙之外。其灰经检验后证实含有动物的遗骸。

四 13~32 赦免 得蒙赦免是献上赎罪祭和赎愆祭的用意。动词赦免的主语永远是神，不会是人，并且不排除惩罚（见：民十四 19~24）。因此赦免是关系性而非法律惩处的概念，是必然的结论。献祭者所寻求的是与神和好，不是刑罚得宽宥。

五 1~4 公开要求作证 第一个案例所针对的，是法庭为某个案件公开要求资料，却知情不报的人。这种公开请求在古代近东很常见。第二、第三个案例与沾染 * 不洁有关。第四个案例则关乎一时冲动所起的誓。* 赫人文献也视背誓为 * 不洁。

五 5~10 列为「犯罪」的行为 这些罪行不是无意也非故意而犯，而是自属一类。违犯的原因可能是疏忽，也可能是软弱。但因日久遗忘或不愿缴付代价，犯法至今已经过了一段时期。这祭与第四章的祭不同之处，在于认罪是必经步骤，相同之处则是其结果同是圣所得洁

淨，神人得和好。

五 11~13 不可加油和乳香 当献何种祭物是基于献祭者的财力。至穷之人献上素祭依然合适。油和乳香与喜庆有关，这不是庆典，所以不当献。

五 14~六 7

赎愆祭

五 14~16 赎愆祭 新国际本作「赔偿祭」(reparation offering)，传统称为赎愆祭。「罪愆」虽然经常是这字的恰当翻译，它在献祭系统中却有更专门的功用。这祭是针对某一类的罪行——按学者的理解，所代表的是失信或渎圣的行为——而设的。「失信」是违背盟 * 约的恰当形容，「渎圣」则泛指污秽圣地或圣物。两者在古代近东都是人所共知的罪行，* 亚述、* 巴比伦、埃及、* 赫人、* 亚兰的文献，都找得着例证。赫人的《庙宇官员指南》对于划分各类的渎圣行为，尤有帮助。例子包括：（一）祭司私取不属自己的祭物部分，或私取捐给庙宇的财物回家使用；（二）平民怠于按时献上神明当得的祭物。上一章赎罪祭所针对的罪行，是不圣洁之物污染圣地。赎愆祭所针对的，则是将圣物取作俗用。古代近东其他献祭系统都没有这两样祭的存在。

五 18 公绵羊、另外加五分之一、圣所舍客勒 以色列人官长的赎罪祭规定要献公山羊，赎愆祭指定的公绵羊却与其他为洁净带来的牺牲有别。除了这羊以外，犯罪者又要用银子缴交他所污秽对象的价值，并且另加价值的五分之一作为赔偿。学者大致认为估价的圣所舍客勒比常用的舍客勒为轻，但却没有确实的资料。考古学家挖掘到的舍客勒法码，重量在九又十分之三至十又二分之一克之间。

六 1~7 罪行的比较 本段所列的罪行嫌犯是否无辜只能藉宣誓断定，因为在大部分情况下，物证都是不存在或无法认明的。上一段经文针对褻渎圣物，本段所指的渎圣则是起假誓。在此罚款了事，表示这罪行是在民事的层面处理，视为轻罪而非重罪。但在不少古代法典中，重罪也是可以藉金钱赔偿解决的。

六 8~13

燔祭

六 9 燔祭的火彻夜烧着 由本段开始，是指示祭司如何献各样的祭，这些祭在前几章已述及。燔祭是全日最后献上的祭，本节规定它要彻夜焚烧，并且等到早上才清洁祭坛。如此为以色列的祈求才不致在晚间中断。

六 10 细麻布衣服 制造祭司衣服细麻是自埃及进口的。细麻在埃及也是祭司服装特有的布料。天使所穿的也被形容为细麻布衣服（如：但十 5）。

六 14~23

素祭

六 16 给祭司的供应 不论崇拜者有没有吃掉部分的祭牲，祭物的数量仍足够供应祭司的食用。* 巴比伦的惯例也是如此，君王、祭司，和庙宇的其他人员都可以收取祭物的一部分。早至 * 苏美时代的文献，已经表示私吃分别为圣之物是滔天的罪行。

六 16 会幕的院子 在亚拉得发现的以色列庙宇，其院子分为两个部分，接近圣所的部分较为隐蔽。以西结形容与圣殿相连，有些小室供祭司吃他们的分。因此无论是屏风围起来的露天房间，还是仍在院中的相连小室，本节中的「院子」始终是个隐蔽的地点。

六 18 摸者成圣 这些圣物具有传染能力，但只限于直接接触，间接接触是无效的（该二 12）。少数专家宣称只有对象才会因接触圣物而成圣，人类则不受影响，但大部分学者都不相信这种分别是存在的。美索不达米亚的规例亦同样禁止触摸圣物，但对传染力却没有讨论。祭司必须把「患了」圣洁的对象充公，从此限于圣用。

六 20 伊法十分之一 两个祭的用量约是五杯面粉。每次调制一个直径八至十吋的扁面包。

六 24~30

赎罪祭

六 27 洗净弹了血的衣服 这祭的血吸收了 * 不洁，这衣物亦因此成为不洁，所以需要洗净。

六 28 瓦器和金属器皿的处理 陶器本质多孔，能够吸收所装之物的 * 不洁。反之，铜或青铜容器则易于清洗洁净，供日后使用。

七 1~10

赎愆祭

七 2 血洒在坛周围 将血洒在坛的四周是象征着，用祭牲的死亡，洗净对于当时的祈求，或会有不良影响之污染。血代表祭牲的生命和死亡，祭坛代表圣所，即神的临在。

七 3 脂肪部分 本节所指的板油是内脏——主要是肠、肝、肾——周围的脂肪层，很容易整片剥下，但不可吃。更详细资料可参看三章 1~5 节的注释。

七 6 在圣处吃 圣幕院内设有供此用的地方。请参看六章 14~23 节的注释。

七 8 祭司的分 上文在六章 14~23 节的注释中，已经讨论过祭司当得之分的概念。按本节祭牲的皮也归祭司所有。从 * 巴比伦至整个地中海地区，都找得着这习惯的例证。

七 11~21

平安祭

七 12 感谢祭的预备 呈交祭司的是四种不同的饼，每样一块。「饼」大概是指烘制时打过孔的辫状环形面包。

「薄饼」是圆盘状的饼，厚约半吋。

七 14 举祭 传统译作「举祭」(heave offering) 的字，新国际本作「捐献」，指捐赠的礼物。* 亚喀得语 / 巴比伦语和 * 乌加列语的同源字，都证实了这个用法。

此类对象的拥有权经非正式的步骤，从私人转属神明；捐献的地点通常亦不限于圣所。

七 15 感谢祭与其他平安祭的分别 感谢祭与其他平安祭不同，经常是在圣所以外的地方献上的。所以有较严格规定的需要，必须在献祭当天吃。理由可能是避免有沾染 * 不洁的情形。这问题在圣所范围较不严重。

七 19~21 剪除吃不洁净之物的人 本节所提的不是要人执行的刑罚，而是神的作为。这种惩罚的对象通常是限于侵犯圣物的人。

七 22~27

吃脂肪（板油）和血

七 22~27 禁吃脂肪和血的命令 板油和血同列为归耶和華所有。血怎样是祭牲生命的表征，板油亦同样是祭肉的表征。非祭牲的板油可吃，但任何动物的血都不可吃。

七 28~36

归祭司的分

七 30~34 摇祭 对经文详细的研究，证明这些祭并没有「摇」什么东西；然而把祭在神面前抬起作为奉献，却是有可能的（埃及之「升祭」(elevation offerings) 是这作法的例证）。这祭与「举祭」(14 节) 的分别，在于它一定是在神面前，即圣所献上的。大部分学者都同意这是一种特殊的奉献典礼。美索不达米亚和 * 赫人仪式中，都有「摇礼」的例证，但与以色列的仪式相较，这种典礼是在迥异的情况下进行的。

七 31~34 胸和腿 由于没有提到左胸还是右胸，学者相信祭牲不是左右劈为两半，而是在肋骨底下腰斩。这一大块完整的胸，是供祭司分享的上等鲜肉。腿是单人份的上肉，留给主持献祭的祭司享用。

八 1~36

亚伦父子分别为圣

八 1~9 膏抹和膏油 作膏抹用的香料是没药、肉桂、香蕉、桂皮（见：出三十 23~25 的配方）。油象征神给百姓的恩赐，以及如今藉这典礼加诸其领袖身上的责任。按照以色列的惯例，膏抹是拣选的象征，经常和圣灵的赏赐有密切关系，然而在关乎祭司的经文中，却从来没有暗示这一点。埃及和 * 赫人相信膏抹能够保护人不受冥界神祇势力之害，君王和祭司都受膏抹。* 亚马拿文献提到努哈瑟(Nuhasse)一位君王受法老所膏，以及一位巴力的女祭司在埃玛尔受膏。美索不达米亚的君王没有膏立的证据，但某些祭司则有受膏。此外在整个古代世界，膏抹都是一个人法律地位得到提升的象征。

保护和身分改变两个概念，可能都与祭司受膏有关。膏抹能在他处理圣物保护他，并且使他与神界认同。

八 5~30 分别为圣典礼 授职和膏抹是社交场合的常见活动。美索不达米亚文学中的例证，包括了《* 吉加墨斯史诗》中恩基杜预备成为社交界的一份子，以及《亚达帕神话》中 * 亚达帕被大神亚奴召见时所受到的款待。

在以色列的分别为圣典礼中，为了强调这些正常步骤，预备进入事奉神的圈子时，要穿着最上等的衣服，使用最昂贵的膏油。埃及祭司的就任礼也有特别的装束和膏立仪式。

八 1~7 古代的祭司 祭司是古代近东所有文化共有的发展。没有专人担任祭司职务的只有贝督因部落。作为祭司界的一份子，他们的角色是服事庙宇、献祭、主持宗教仪式、筹办庆典。祭司从幼年开始就在庙中接受教育。在部分情况下，他们在祭司阶层的地位是世袭的。他们可能是社会中少数识字的人，因此众人倚靠他们记录重要事件，和解释这些事件与神明意旨的关系。这就是 * 占卜。占卜和祭礼 * 仪式，是祭司势力和权柄的主要根源。祭司有独特的阶级制度。最高级者是大祭司，他的势力有时堪与君王匹敌。其次是负责日常 * 仪式和祭礼的中等祭司，再其次是乐师，最下等则是庙役。后者负责一般的打扫，以及任何大型社会都必须有的门房工作。

八 7 以弗得 亚伦的祭司服装之中最重要的一样是以弗得。以弗得若非只盖身上的细麻布短袍，就是为前身而设，扣肩束腰的衣物。圣经提到它后来与偶像和拜祭假神拉上关系（士十七 5，八 24~27），显出以弗得可能是从 * 美索不达米亚社会引进的——或者原是祭司服装，又或者是偶像所穿的衣物。胸牌（出二十八 15）、乌陵土明（出二十八 30）、以弗得，都有 * 占卜（或求问，撒上二十三 9~11）的用途。如此，大祭司所穿的衣物，有助于辨识神的旨意。有关祭司其他衣物的讨论，可见于出埃及记二十八章的注释。

八 8 乌陵和土明 圣经没有描述过乌陵土明，但源自希腊统治及以后时代的传统，却暗示它是某种标记，能够藉其外观和表象，以抽签的方式显示神的旨意（见：民二十七 21；撒上十四 37~41，二十八 6）。乌陵和土明并不像其他占卜方法，具有不良的意味；圣经讨论到非以色列人的崇拜和 * 仪式时，也从没提及乌陵土明。

然而以是非题的方式求问神明（寻求 * 神谕），却是古代近东广为人知的作法。特别值得注意的是 * 巴比伦的塔米图文献。这文献保存了不少神谕性问题的答案。此外，美索不达米亚又有石子占卜，广泛使用肯定和否定的石头（大概是鲜明和乌黑的石块）。* 亚述一个文献中，更具体提及条纹大理岩和赤血石。他们会求问一个问题，然后抽出一块石头。同一颜色的石块要连续抽出三次，才能肯定答案的真确性。乌陵在希伯来语中是「光」的意思，理所当然与鲜明或白色的石头有关。最近一个研究指出由于法码和印章广泛使用赤血石，* 苏美语称之为「真实石」。希伯来语土明一字含义亦当相同。

八 9 圣冠 这是指戴在额上或冠前象征权柄的饰物。古代最有名的例子大概是法老王冠前方，称为乌拉厄斯的蛇像，学者相信它有护身的作用。按照大祭司的衣饰描述中，学者通常认为这圣冠就是一面「金牌」。由于译作「牌」字的原文字眼又可解作「花」，这徽记可能也是花状的。

八 10~21 膏抹圣所 膏抹的目的是把圣幕各个部分分别出来作为圣用。埃及人定期膏抹神像，但只是正常维修手续，与分别为圣无关。

八 14 接手 请参看四章 4~12 节的注释。

八 22~30 授职礼与公绵羊 本节用以形容承接圣职之礼的词组「充满其手」，在 * 亚喀得文献中可以形容祭司，也可以形容君王。* 亚述王阿达德尼拉里二世（Adad-Nirari II）即位时，用这话描述人把象征王权的令牌放在他的手中。但这词组有更广泛的应用，并且不一定需要信物。于本段而言，所指的是除了在赎罪祭（14~17 节）和燔祭（18~21 节）之外，再献上一只公绵羊为祭，表示赋予他们承接圣职的权柄。

八 23 右耳垂、右拇指、右拇趾 本节所指的是耳部何处未有定论（耳垂（和合本）和对耳轮是最普遍的说法）。血有洁净和保护他不受「圣物感染力」影响的双重功用。古代近东 * 仪式中的抹血和涂血通常是集中在边缘和入口上。

八 29 摇祭 请参看七章 30~34 节的注释。有关第 25~29 节细节的讨论，可见于第一章的注释。

八 30 弹油弹血 亚伦此时已经抹过膏油涂过血了，在此弹油弹血别有目的，是为分别为圣之故。

八 31~36 赎罪 「净化」比「赎罪」更能表达这字眼

的概念。请参看一章 4 节的注释。

八 35 住宿七日 大祭司不可因为任何理由离开此地，因为这样做会使他感染不洁。他执行职务时只要不离圣所范围，就能吸收 * 不洁而不受其影响。一旦离开，这些 * 不洁就会对他构成性命危险。* 苏美文献形容恩图女祭司（entu-priestess）亦要面对同样的危机。仍在阴界的 * 杜穆齐（Dumuzi，死而复活之神，与丰饶崇拜之季节循环有关）在街上游行时，她们一步也不可踏出庙宇。为期七日的奉献典礼颇为常见，古德奉献 * 拉加什庙宇便是例证。

九 1~22

祭司事工的开始

九 1 第八天的典礼 有关本段细节的资料，可见于前面的注释。七天的启用奉献典礼完成后，制度在第八日开始实施。主的显现是典礼的高潮（4~6 节、23~24 节）。所罗门圣殿启用时（王上八 62~64）也有类似的启用典礼，并且以启用（hanok）一词来形容（犹太教的修殿节（Hanukkah，约十 22）虽以此为名，却与本段无关；它是纪念主前二世纪马喀比革命（Maccabees）在安提阿古·伊比芬尼（Antiochus Epiphanes）污秽圣殿后，重新启用圣殿和祭坛的事迹）。

九 23~十 20

主的荣耀显现及回应

九 23 主的荣耀 古代近东大部分的庙宇奉献典礼，都是环绕神明正式在庙中开光而举行（通常指神像搬入庙中）。* 耶和华在此没有开光，但其荣光却从刚奉献的圣幕之中显现出来。云柱火柱是最可能的显现方式（见：出十三 21~22 注释），在整个旷野历程中，神的临在都是如此彰显。在此火从柱中冒出，烧尽所有的祭物。

十 1 香炉 它最有可能是长柄锅子，能够铲起热炭。由于香是放在里面焚烧，其用处是作为手提的香坛。埃及人想要保护自己免受邪魔干扰时，也用香炉烧香。圣经中颇为相似的例证，可见于民数记十六 46~50。

十 1 凡火 祭坛（香祭的炭当取自此处）烧着烈火，难以走近。亚伦二子认为需要香烟来防止百姓直接看见

神的荣耀（见十六 3），所以便从别的地方（凡火）取炭应用。

十 3 亚伦默默不言 举哀的惯例是要大声恸哭，亚伦的沉默与之相对。他不是震惊得哑口无言，而是决意遵守在职祭司不得哀哭的规定。

十 4 亲属照顾死者 照顾死者是亲人的重要责任之一。这时死者的弟弟仍在献祭，不能抽身。故此需要召来远房亲戚执行当尽的义务。

十 6~7 哀悼礼仪和膏油 蓬头散发和撕裂衣裳是哀悼的两大表示。此外，还有剃头剃须、头上蒙灰，甚至用刀划身。哀悼通常为七日。摩西警告亚伦不得哀悼，因为这样做是违反典礼期间祭司必须保持的状况。膏油一旦开始了这个过程，将之打断就是贬低了圣所之圣洁和神之临在的重要性。请参看二十一章 10~12 节。

十 8 清酒浓酒 枣、蜜，和谷类都可以发酵成为饮料，但最普遍的酒却是大麦酿造的。仪式性醉酒在古代近东文学中略有出现，圣经亦曾提及（赛二十八 7）。

十 10 圣洁范围 第 10 节制定了几个类别。圣物（分别出来给神之物）全都是洁净（在仪式上净化）的。非圣物（俗物或普通之物）则有些洁净，有些不洁。祭司的职责是保持二者间的分别，所用的方法称为圣洁范围。按照这概念，圣洁空间的中央是至圣所，约柜之所在。在这轴心外面的是一圈一圈的圣洁地带，* 洁净程度各有不同。能够维持正确圣洁和 * 洁净程度的规例，由祭司负责执行。

十 11 祭司的教训 祭司的教训包括了道德和 * 仪式方面的事务，但本节的重点似乎是后者。申命记二十四 8 是这种祭司教训的例证。古代祭司被视为执行 * 祭仪事务的专家，所以关于复杂手续的问题，往往都得求教于他们。

十 12~15 祭司当得的分 第 12~15 节的细节已经在第六至七章的注释中讨论过了。

十 16 吃赎罪祭的重要性 相信赎罪祭有能力吸收 * 不洁，即献这祭所要消除之物。这种仪式上的吸收是古代近东常见的概念。所吸收的分量若是极大（如：赎罪日），则整只祭牲都要烧尽才能除去 * 不洁。但在大部分情况下祭司食用指定的部分，就是他在洁净过程中的责任；米格伦提出这是圣洁吞没 * 不洁的象征。这说法若是对的话，米格伦认为亚伦对摩西所说的话反映他的恐惧和谨慎，也就没错了。他两个儿子陈尸圣所，

可能大增赎罪祭所吸收的 * 不洁，使祭肉对祭司有致命的作用。

十一 1~46

洁和不洁的食物

十一 2 饮食的规限 美索不达米亚有很多某些食物短期遭禁的例子。* 巴比伦又有证据显示，有些神祇只肯接受某种牲畜为祭物。但却没有好像本段一般，凌驾一切之上的系统。虽然现有史料中完全没有与以色列饮食规限对应的系统，可吃的动物名单大致符合古代近东人饮食的惯例。

十一 3~7 动物分类的准则 主要的准则是（一）行动方式，和（二）身体上的特征。动物的饮食习性和生存环境则绝口不提。人类学家的理论是动物洁与不洁，是视乎牠是否具备在其分类中使之「正常」的所有特征。其他理论则与健康及卫生有关。这些理论的弱点是，理论所不能解释的例证太多了。另一个很多人接受的传统解释，是禁吃的动物与非以色列的宗教 * 仪式有关；其实以色列邻邦的献祭习惯和以色列极为相似。一个新近提出的理论可信性颇高：神的「饮食」是以色列饮食的模式。换言之，不能献给神为祭，就不宜给人作为食物。

十一 7 猪 * 亚述的智慧文学以猪为不圣洁，不宜庙中使用，是神明所憎恶的。又有一个解梦文献说吃猪肉是凶兆。但猪肉十分明显是美索不达米亚常吃的食物之一。某些 * 赫人 * 仪式必须献猪为祭。然而米格伦却观察到，这些仪式中的猪不是放在坛上作为神明的食物，而是吸收 * 不洁，然后焚烧或埋葬，献给冥界神祇为祭。同样，猪在美索不达米亚也是献给鬼魔的祭物。有证据显示埃及以猪为食，希罗多德（Herodotus）宣称当地也以猪为祭。埃及史料提到庙产饲有猪群，猪又经常列为捐献给庙宇之物。色特神尤其以猪为圣。然而以猪为祭物的例证，主要来自希腊和罗马，献祭的对象大都是冥界神祇。市镇中的猪经常和狗一同食腐为生，更加令人恶心。以赛亚书六十五 4 和六十六 3、17 清楚反映了以色列人对猪的态度。前者更提及与崇拜死人的关联。故此以猪为祭，很可能就等于是献祭给鬼魔或死人。

十一 8 * 不洁的转移 与死兽发生接触的对象除非埋

于土地，否则会吸收其中的不洁。因此水泉和水井以及种植的种子不受影响。第 38 节的种子是预备作食物的，所以会变得不洁。人接触死兽也会变得不洁，需要净化。所吃的肉大部分都是按祭仪宰杀的，所以不会有不洁转移给人。

十二 1~8

分娩后的净化

十二 2 礼仪上的不洁 不洁不一定是能够避免的，不洁的理由往往与犯罪毫无关系。有几类的不洁是不能随便避免的，包括来自性交、疾病，以及与人兽尸骸发生接触的不洁。这虽是礼节上而非伦理上的问题，圣洁范围依然必须维护，免受不适宜之事物影响。此外，经血中有鬼魔居住，也是常见的信念。

对以色列人来说，经血和精液等人体分泌物，与生命有密切关系。它所代表的潜在生命一旦不能实现，就成为死亡的代表，变得不洁。分娩所导致的不洁被视为与每月经期的不洁同等，在古代文化中也极为普遍。埃及、* 巴比伦、波斯都有案例。

十二 3 割礼 请参看：创世记十七 9~14 的注释。

十二 4~5 三十三 / 六十六天的净化 开头七日另加三十三日，一共是四十日。这是估计时间的惯常日数。产后出血可以长至二至六个星期，所以这个估计十分恰当。波斯和希腊对于分娩后进入圣洁地区，也同样有四十日的规限。不少文化更认为女婴需要更长的净化期。* 赫人认为婴孩有三（男婴）、四（女婴）个月，是不洁净的。至于净化期为何因婴孩性别而有分别，却没有肯定的理由。

十二 7 赎罪 这一类案例证明旧译的「赎罪祭」，其实应该是「洁净祭」（NIV；参看第四章注释）。这里并没有需「赎」之「罪」，只有在坛上被清除的 * 不洁（见一 4 注释）。

十三 1~59

皮肤病

十三 2 皮肤病的种类 研究本节用语的学者认为经常译作「大麻疯」的字眼（NIV 作「传染性皮肤病」），

正确的翻译应该是「(皮肤)损害(lesion)」,或可以用较不专门的「鳞屑状皮肤病」。这些皮肤上的斑点可能有发肿、流脓,或鳞屑的问题。* 亚喀得语的用语亦同样广泛;* 巴比伦人也是视之为不洁,又看为神明的惩罚。

在古代近东,临床痲疯病(汉森氏病)要到亚历山大帝(Alexander the Great)时代,才有发生的记录。并且汉森氏病最主要的病症一个也没有在经文中出现,反之所列的症状却显示与汉森氏病无关。经文不把它形容为传染性的病症。照所记的描述,现代医学可以诊断为牛皮癣、湿疹、癩痢、脂漏性皮肤炎,以及一系列的霉菌感染。这病像「雪」的形容最可能是指它像雪花片片,不是指颜色(某些译本中的「白」字是加上去的)。

整个文化对皮肤病的憎恶,可能是因为它看来(有时还有气味)仿佛死尸腐烂的皮肤,因而与死亡有关。自然而然的厌恶感,加上基于仪式而非医药因素的隔离,使患者被社会遗弃之地位严重恶化。某个旧比巴伦的兆头就反映了这一点:皮肤上的白斑是这人遭受他的神摒弃的表示,因此其他人也必须摒弃他。

十三 45 患者的举动 蓬头散发、撕裂衣服和蒙面,表示这人是守丧者。按照当时迷信的看法,守丧者这种打扮能够保护他免受盘旋于死人之上的邪恶力量所影响。他的喊叫警告人不可接近,因为普遍信念以为他口中的气也能玷污人。

十三 46 住在营外 营内虽然不用保持圣殿的* 洁净程度,但仍有其规限。* 巴比伦文学也记载了类似的规定,强逼皮肤病患者隔离居住。这些人可能住在坟墓附近。

十三 47~59 受污染的布 这是指能够使布料或木头发霉的霉菌。美索不达米亚文学认为它与邪恶或鬼魔有关,但经文却没有把它拟人化。

十四 1~57

净化污秽之物

十四 2 洁净仪式 这些* 仪式惟独针对仪式上的* 不洁,并不理会泥污和细菌。用的必须是野生的雀鸟,因为放生(已沾染不洁)的雀鸟绝不可以误献为祭。美

索不达米亚和* 赫人的净化仪式使用雀鸟的原因,是因为雀鸟能够将* 不洁带回天上的本源。使用香柏木的原因,显然因为它与线和血一样,都是红色的。对以色列人来说,这仪式是象征性的,不是法术(因为人已经痊愈)。很多解经家都相信红色代表生命。

十四 8 剃除毛发的意义 毛发有时代表人的生命或身分,但在本节却无象征意义。剃除净尽的作用是使人人人都能看见皮肤已经复原,以及避免有任何残余的* 不洁留在毛发上。

十四 10 伊法十分之三 伊法十分之三约有六夸脱,即与三只羊同献之素祭的分量。

十四 10 一罗革油 罗革的分量不大,连一品脱也不足,但却难以精确估计。圣经只在本章使用这字,它在其他语言中出现时亦同样含糊。

十四 12 赎愆祭 这个祭最好是译作赔偿祭,已经在第五章解明。它是在圣所受到某种损失时献上的。进行这* 仪式的原因之一,可能是为了补偿献祭者受隔离时所积欠的祭。

另一个理论则认为皮肤上的疾病有时可能是神明对亵渎圣物的惩罚,献上这赎愆祭是以防万一患者真是不知而误犯此罪。

十四 12 摇祭 请参看七章 30~34 节的注释。本段是惟一典礼使用全只祭牲的例证(见七~八章)。

十四 14 右耳垂、右拇指、右拇趾 请参看八章 23 节的注释。

十四 15 油的使用 古代近东用油作为保护剂。这作用到了以色列虽然可能已不复存在,油依然是礼仪中重要的一部分(例如现代人把榭寄生挂在家中,已经不是为了避邪,而是作为圣诞装饰一样)。埃及在整日活动前准备偶像的一个* 仪式,包括类似第 18 节描述的步骤。

十四 18 赎罪油 (更可能是整个赎愆祭* 仪式)、赎罪祭、燔祭、素祭,都各自被形容为对个人有赎罪的功用。有关赎罪是「洗净」之义的讨论,可参看第一章注释。这词在此形容的,是一个能够还人清白,使这人可以重新全面参与祭礼系统的复杂仪式。

十四 34 大痲疯的灾病 本节所指的是霉菌所造成的感染,古时视之为凶兆。美索不达米亚在好几个不同的场合中,都有针对发霉的* 仪式。他们相信发霉的墙壁表示家中有人将要死亡。霉菌是鬼魔及附同之灾难将临的先兆。然而本段并没有这些成分,需要执行仪式的

是房屋，不是在其中居住的人。

十四 48 洁净仪式 古代近东其他地方净化霉菌的已知礼仪，与本节的礼仪有些相似。* 胡利人的仪式使用雀鸟（两只献祭，一只放生），又焚烧香柏木，和以色列人一样。* 巴比伦人则使用乌鸦和鹰隼，后者到野外释放。有关这仪式的其他细节，可参看本章开头的注释。

十五 1~33

漏症

十五 1~15 疾病造成的漏症 本节所形容的黏液分泌物，最常见的病因是淋病（古代只有较良性种类）。另一个看法鉴定这是传染性的尿道血吸虫病。这疾病是古代常见的祸害；考古学家挖掘给水系统时，找到这种与蜗牛亲缘，血吸虫（Schistosoma）属的寄生虫。古代近东其他地方相信这种分泌物是患者被鬼附的证据，但在以色列，这人只需要洗身并到圣所行净化礼，不像在美索不达米亚一般，需要 * 驱邪。

十五 16~18 遗精 * 赫人相信梦遗是与精灵性交的结果。圣经不认为它有什么可耻之处，净化手续只是洗身，毋需献祭。一切性行为都能使人全日不能进入圣殿，直到黄昏为止。埃及也有此惯例，但古代近东很多其他文化却无此证据，原因大概是仪式化的娼妓十分普遍。* 赫人的习惯是这些文化的例证。他们规定性交后只须洗身便能参加庙宇仪式，但没有等候期；也不明文禁止在庙中进行性行为。

十五 19~24 月经 古代世界到处都视经血令人 * 不洁，几个文化更以为有被鬼魔影响的危险。以色列对此也是认为只要洗身，毋需献祭，也没有避邪的仪式。主前第二千年纪末期某位 * 亚述君王下旨，禁止行经中的妇女在献祭之时觐见君王。

十五 25~33 失常的月经 正常月经之外继续排血的主因称为月经过长。其结果是长期的不洁，并且几乎不可能生育。因为出血时期是禁止行房的。

十六 1~34

赎罪（洗净）日

十六 2 出入圣所的规限 古代的庙宇通常不是公开崇

拜的场所。庙宇特区被视为圣地，因此出入受很严格的限制。地区愈圣洁，限制就愈严格。一方面是保护人类，因为擅入圣地是玩命的行为，另一方面是避免神明的居所受亵渎。

十六 2 从云中显现 * 亚喀得语用梅岚穆一语，形容神明荣耀显现时可见的光辉。但这光辉同时亦受烟或云所遮蔽。部分学者相信在迦南神话之中，阿南一语表达了梅岚穆的概念；这正是希伯来语中译作「云」的字眼。然而这字的出现次数又少又隐晦，因此无法作出有把握的判断。

十六 2 施恩座 「施恩座」是新国际本之「救赎盖」的传统译法，但所有译本其实都是臆测而已。这词所指的，是块设于约柜上方的长方形实心金版（与基路伯用同一块金子制成；见：出二十五 17 注释）。一个理论认为这字来自埃及语，因为埃及语有一个谐音字，指让人歇脚之处。约柜有时称为神的脚凳，与此很符合。

十六 4 亚伦的衣服 有关大祭司服饰的描述，请参看出埃及记二十八章的注释。他在此并没有穿上全套礼服，只是穿着简单的细麻布衣裳，以表谦卑。祭司穿着的细麻是自埃及进口的，在当地也是祭司特有的衣料。此外，圣经形容天使也是穿着细麻衣（如：但十 5）。典礼到了后来，祭司又要换上正常的制服（23~24 节）。

十六 6~10 这日的目的 古代近东的其他文化虽然有驱邪的 * 仪式，其邪恶的本质全都是仪式上或属鬼魔的。但在以色列，它却包括百姓所有的罪。典礼必须先献赎罪祭，祭司才能踏入圣所。进入以后，他就要行洒血的仪式，净化圣所的每个部分，消除一年以来所累积的不洁。这仪式由内而外，直至罪恶归到属阿撒泻勒之羊头上为止，这羊会将罪带走。平常赎罪祭的目的是求赦免（见四 13~32 注释）。一年一度行这仪式的用意，则是摒除百姓的罪。

十六 8 阿撒泻勒 英语 scapegoat「出逃之山羊」（直译，一般译作「替罪羊」）一词译自希伯来语的 azazel（阿撒泻勒），这是将一个希伯来字割裂成两个字的翻译——可能性不高。第 8 节说一只羊「归与耶和华」，另一只「归与阿撒泻勒」，所以最一致的作法，是将「阿撒泻勒」解释成专有名词，大概是个鬼魔的名字。这是早期犹太圣经学者的理解，伪经以诺书（主前二世纪）就是例证。这羊不是「献」给阿撒泻勒（与十七 7 相合），而是「放」给阿撒泻勒（26 节）。* 巴比伦人相信无人

烟的荒地之中，有阿卢鬼魔（alu-demon）居住，本节的概念大抵相同。埃卜拉版片记载净化某个陵墓的礼仪，是将所用的山羊放到干草原地区去。

十六 8 古代近东替罪羊的概念 * 赫人有好几个将邪恶转移到动物身上，然后把牠送走的 * 仪式。这些动物有时被视为用来平息神明怒火的礼物，有时不过是消除邪恶的方法而已。美索不达米亚转移 * 不洁的仪式经常视动物为人的代替品，取代这人的地位，成为鬼魔的攻击对象。用来治疗热病的阿萨基马尔苏蒂（Asakki Marsuti）仪式，将作为病人代替品的山羊遭到旷野。上述仪式与以色列作法的重要分别，在于前者靠咒语施行；这种概念在以色列仪式中绝不存在。此外，平息鬼神怒火是古代近东大部分仪式的动机，然而以色列的惯例却完全没有这种用意。

十六 8 拈阄 拈阄给主机机会挑选作为祭物的羊。

十六 12 香的功用 香坛是以色列和迦南圣所共有的设备。这些坛上所烧的香是几种香料混合制成的，主要成分是乳香，此外还有拿他弗、施喜列、喜利比拿（见：出三十 34~38）。按照后期犹太传统，这调剂包括十二种香料。烧香所生的烟代表百姓的祷告上到神前。

十六 29 七月初十日 它在秋季岁首节之后第十日举行。即公历九月月底。

十六 34 一年一次为他们赎罪 在 * 巴比伦的新年 * 仪式中，祭司需要宰杀一只公绵羊来洁净圣所，并且念咒赶鬼。君王陈明自己在位之时没有违犯一系列的罪行，最后把羊尸丢入河中。

十七 1~16

血与食肉

十七 4 流血的罪 可作牺牲的家畜不能在圣幕或圣殿范围以外，按仪式宰杀为平安祭。这禁令有助于防止向他神或在非法神庙中献祭的作为，又能避免在圣所以外杀牲的血可以视作取悦冥界神祇的想法。这人所犯的是在不合法仪式中流血的罪。

十七 7 公山羊 这词（和合本：「鬼魔」，参小字）最有可能是指半人半兽（就如希腊神话中之羊人（satyrlike）），经常在野外或无人烟之处出没的鬼魔。

十七 9 从民中剪除 一般接受的想法，认为这用语反映神会施行合适惩罚的信念。它不是说要对犯人采取任何司法或社会性的行动，而是静待神的作为。

十七 11 生命是在血中 美索不达米亚人相信人类最初是由某位被杀神明的血造成的，生命的精华是在血中的概念在此显而易见。然而在古代近东各处地方，却完全没有任何禁戒吃血的规条，也没有仪式用得着血，如献给神明，或作净化礼等。

十七 11 血能赎罪 因为当时的人相信生命的精华是在血中，所以血在献祭 * 仪式中能够有净化作用。有关译作「赎罪」之字眼的详细讨论，可参看一章 4 节的注释。

十七 12 禁止食血 食血不难视为吸取另一生物之生命力的行为。这种想法，以及食血能毁灭生命力，使之消散的观念，都是严禁的。反之，生命必须献回它所从出的神那里。

十八 1~30

有关性的禁令

十八 1~29 性方面的禁忌 在每个社会中都有性禁忌，作为对婚姻习惯、奸淫与不正当性行为的约束。其规限随文化而改变，但都各自反映其社会的经济环境和道德观。全属 * 定言式的第十八章律法，只说所禁的行为能玷污人。第 22~29 节中「可憎恶的」一语，指出这种行为是违反神本性的。* 苏美和 * 亚喀得的对应用语，亦认定这是神明憎嫌的行径。在乱伦方面（6~18 节），讨论的重点在于直系血亲（父母子女、兄弟姊妹）和姻亲（夫妻、叔伯母、姑姨丈等）之间的关系。惟一例外是兄终弟及的责任（申二十五 5~10），作弟弟的必须与嫂嫂发生性关系。大部分其他社会对于乱伦的态度，亦同样深恶痛绝（例如 * 赫人律法中的禁令）。某赫人条约禁止与嫂嫂和堂姊妹、表姊妹发生性关系，违者处死。埃及是个例外，王室中乱伦甚是普遍（但王室以外则没有什么奉行的证明），这是加强或集中王室权柄的手段。* 以拦君王亦有这种想法。已婚者通奸（20 节）侵犯了家庭的神圣，并且污染继承过程（见：出二十 14 注释）。

十八 21 使儿女经火归摩洛 北非洲之迦太基，以及萨

丁尼亚 (Sardinia) 的腓尼基遗址，都挖掘到以孩童为祭的考古证据。* 亚述时代 (主前八至七世纪) 的叙利亚和美索不达米亚，也有奉行此习俗。几处经文都记载了把孩童以牺牲的形式奉献给神明的作法，其目的有时是 * 丰饶 (弥六 6~7)，有时是作战胜利 (士十一 30~40；王下三 27)。然而圣经律法却是从不容许以此作为祭物，献给 * 耶和华的 (申十八 10)。很多学者认为摩洛是冥界的神祇，* 仪式起源于迦南的祖先崇拜。某个主前八世纪的腓尼基碑文，记述基利家人与敌军交锋之前，向摩洛献祭。

十八 22~23 同性恋和人兽性行为 同性恋 (22 节) 和人兽性行为 (23 节) 在古代近东，都是与 * 仪式和法术有关的作法。后者曾在 * 乌加列神话中出现，但在法律材料中遭禁 (* 赫人法律亦然)。混淆分界是违反 * 洁净之概念的。

十八 24~28 迦南人的性变态行为 这些性变态行为，不可以单纯视为人类本性堕落的结果。崇拜仪式中进行性交的用意，是促进土地丰收，牲畜和人口 * 兴旺 (fertility)。迦南宗教包含丰饶崇拜的证据虽然充分，仪式化性交的具体细节却鲜有资料。庙宇人员肯定包括男女娼妓，但他们在仪式中所扮演的角色却仍隐晦不明。本段经文又间接表示违犯这些关乎性交的规条能使人、地污秽，将他们赶出，使以色列人在此定居，是必须进行的洁净过程。地和其上居民有亲密关系，对于以农牧维生的人来说，是十分自然的观念。虽有此地始终属于他们的保证，本段依然告诫以色列人，免得他们同样污秽己身，以致同遭被逐的厄运。

十九 1~37

各种律法

十九 9~10 故意低效率的收割 在 * 丰饶 * 祭仪中留在田间的一部分，是献给土地神明的祭物；在此却成为照顾穷人的方法。古代近东法典虽然没有这种规条的例证，来自 * 努斯的文献却暗示有类似的习惯。

十九 11~19 社会契约 本段所记的是另一套 * 定言式 (命令式) 的法令，与出埃及记二十 1~17 的十诫相似。它使我们进一步认识神和以色列之间的社会契约，和以色列人彼此之间的权利义务。这种人类及其神明之

间的社会契约，历史之中再没有其他例证。然而古代近东的信念，是神祇关心社会正义，人类亦自信必须向神明——若非私人或家庭的神祇，就是正义之神沙马士——负责。他们亦相信神明会审判人类的行为，并且可以被召来人间为人的行为作见证。所以对以色列的邻邦来说，管制人类行为的社会契约是人与人之间的合同，起誓召来的神明只是担任保护者的角色。

十九 19 混合动物、种子、材料的品种 混合物有时保留作圣用。申命记二十二 9~11 的对应经文证明以色列也是如此。圣幕幔子和大祭司的外衣都是用羊毛和细麻掺杂制成，可见它是保留圣用。这也是死海古卷 (Dead Sea Scrolls; 4QMMT) 的诠释。* 赫人法律亦禁止同种两样种子，违者处死。

十九 20~22 婢女的地位 对待奴隶的行为和惩罚各处有不同的标准。古代近东法律对于强奸婢女的刑罚，有几个不同的案例。* 吾珥南模的新苏美 (Neo-Sumer) 法律，和 * 埃施嫩纳的 * 巴比伦法律 (两个都是主前 2000 年左右)，都规定强奸婢女需要罚款。埃施嫩纳的法律进一步指出女子仍是原主的财产，强奸不能用作获取奴隶的劫掠手段。圣经不视此为奸淫的案例，所以不判死刑 (见：申二十二 23~24)。理由是她严格来说是奴隶，不是自由人 (见：出二十二 15~17)。

十九 23~25 果树的管理 果园价值极高，以致律法禁止在战争时砍伐 (申二十 19)。园中所植的树木通常不只一种 (见：摩九 14)。最常见的果树包括无花果、橄榄、蜜枣、西克莫 (和合本：「桑树」)。有些果园有灌溉系统 (民二十四 6)，但大部分都似乎是种植在山边梯田的 (耶三十一 5)。最初三年必须小心栽培修剪，树木才能正当地长成，保证丰收。这期间所结的果子算为不洁 («未受割礼的»)，不得食用。第四年所有的出产必须奉献给神为祭。主人从第五年开始可以吃树上的果子。

十九 26 占卜 * 占卜是先知 (弥三 11) 以及观兆、交鬼、行邪术的人，用来断定神明旨意，预知未来的一系列方法。查看祭牲内脏，分析各种兆头，从自然或非自然现象中解读未来 (见：创四十四 5) 等，都包括在内。本节「不可吃带血」之肉的禁令，是与禁止参与任何占卜或邪术行径的法令有关。换言之，这句话不是饮食律法，这律法关乎的是将祭牲的血倒在地上或「圣坑」之中，吸引亡魂 (见：撒上二十八 7~19) 或冥府的神

祇，以便向他们求问未来的作法。几处 * 赫人文献以及奥德苏斯 (Odysseus) 下访冥府的故事 (《奥德赛》(Odyssey) XI 23~29、34~43)，都提到过它。圣经谴责这种行径 (申十八 10~11)，因为它与 * 耶和华是全能的神、不受命运操纵的观念相违背。

十九 27 剃发的意义 男性的头发是男子气概和生殖能力的象征 (见：撒下十 4)。女性则为美丽之故，加以修饰妆扮。禁止修剪「头的周围」和「胡须的周围」所用的字眼，与十九章 9~10 节「不可割尽田角」的相同。两者都和奉献有关——一个是给穷人，一个是给神。这律法紧接在禁止 * 占卜之后，暗示剃发是与迦南人献上头发，作为对死者灵魂之挽回祭的习惯有关 (见：申十四 1)。* 汉摩拉比法典对于作假见证之人的刑罚，是剃去他一半的头发。中亚述的法典则容许债奴的主人以拔发为惩戒 (见：尼十三 25)。上述两条法律都暗示失去头发是个耻辱。主前九世纪一个腓尼基碑文记载某人奉献剃下来的头发，向女神 * 亚施他特 (Astarte) 还愿。按照初民的想法，头发 (以及血) 是人生命精华的主要表征之一。故此感应法术经常以它为原料，从下述的例证就可见一斑：据称是先知的人向 * 马里君王传达信息时，习惯附上一束头发。这头发可以用来占卜，来断定先知的信息是否可信。



后铜器时代的亚施他特饰版

十九 28 为死人用刀划身 哀悼和 * 祭仪习俗有时包括自割身体 (见：王上十八 28；耶十六 6，四十一 5)。动机可能是为吸引神明的注意，驱赶亡魂，或显示自己的悲痛大得不能单以嚎啕表现。此举遭禁可能是基于它

与迦南宗教的关系。例如 * 乌加列文献中关于神祇 * 巴力的故事循环 (约主前 1600~1200 年)，就有一个神祇 * 伊勒哀悼巴力之死的例子。他表示悲痛的仪式是在头发上堆满泥污，穿着麻衣，并且用剃刀自割。该文献说：「他好像犁园子一般犁胸口」。

十九 28 刺青 「在身上刺花纹」之禁令所指的，若非刺青，就是在身上绘画，作为宗教 * 仪式的一部分。花纹的用意可能是保护人不受亡魂干扰，或表示这人是某个团体的一份子。主前六世纪西古提人陵墓中的遗体，提供了一些这种作法的例证。以色列律法禁止的原因，是这样做是擅自改变神的创造。* 割礼是神的命令，所以与此不同。

十九 29 娼妓 前后的律法都是禁止玷污人或土地的出产。本节禁止出卖女儿为妓，也是为了防止玷污她和全家的名誉。对于生活拮据的父亲来说，这是很大的诱惑，然而本节视之为对百姓对土地的道德污染。这作法和第十八章 24~28 节一样，都会至终导致被逐出此地。家庭和社群失去名誉，可能是这种极端性刑罚的理由。但本节亦有可能是指 * 祭仪娼妓，即在 * 耶和华以外崇拜别神。

十九 31 交鬼的和行巫术的 圣经谴责行巫术和邪术的人 (申十八 10~11)，因为他们与迦南宗教有关，并且试图向灵界寻求智识能力，是规避求告 * 耶和华的作为。这种近于民间习俗的作为，是一种「通俗宗教」，并且在「正规宗教」以外，充当不少人的「影子宗教」。有时更因为它与占卜有关，其 * 仪式和方法与正规宗教相对立，它便为走投无路的人提供另一条出路 (参较扫罗在撒上二十八章向隐多珥的交鬼妇人求助)。* 汉摩拉比法典和中亚述法律都禁止行邪术和在施法中使用药物，证明禁止这种行径、视之为威胁的，并不限于以色列。

十九 35~36 公道的度量衡 买卖时必须使用公道法码和升斗的命令，与第十九章 11~18 节的律法有直接关系。该处经文要人公平互待，并且全盘接受「要邻舍怎样待你，就要怎样待他」的想法。* 汉摩拉比法典规定用五谷或银子还债，和用五谷买酒，都一定要用标准的量和衡。违者的刑罚轻则财物充公，重则处死。

二十 1~27 能污染的行为

二十 2~5 把儿女献给摩洛 本书的一大主题，是拜偶像就等于使自己是娼妓，与别神犯奸淫。这样做会污染 * 耶和华的圣所、以色列民本身，和全地。经文谴责将儿童献给摩洛为祭的行为（见十八 21 注释），并判犯此罪的人以石刑处死（这是团体性的死刑，每个人都要参与为净化礼）。这命令绝不可违，倘若社群佯为不见，神便要自己施行惩罚。把犯罪者「从民中剪除」的意思，是完全摒除于神与社群之外，一般视为神所执行的刑罚。



汉摩拉比法典

二十 9 咒骂父母 新国际本虽作「咒骂」(和合本同)，学者研究却显示在此所犯的是以轻藐的态度对待父母，不是咒骂。这罪行较为广义，必定包括出埃及记二十一 15 不可殴打父母的禁令，更是第五诫「当孝敬父母」(二十 12) 的反面。每个命令都是为了维护家庭的团结，以及保证每一代都以其所配得的尊重、饮食、保障，来供养父母而设的（见：申二十一 18~21）。美索不达米亚

的法典和法律典籍对于轻藐父母的问题也十分清楚。* 苏美法律准许将不认父母的儿子卖为奴隶，* 汉摩拉比法典规定切除殴打父亲之儿子的手。* 乌加列文献中一个遗嘱用本节所用的动词来形容一个儿子的行为，以剥夺其继承权。

二十 10~16 判处死刑的性罪行 性法例所针对罪行（奸淫、乱伦、同性性行为、人兽性行为）的严重性，在本法典中与拜偶像同等，因此也是死罪。两种罪行都能玷污人和地，所以绝不可以姑息。

这种性质的罪行在其他法典中亦遭重惩：* 汉摩拉比法典（第 129、132 条）规定奸淫必须接受「神明裁判」（trial by ordeal），强奸（按第 130 条）是死罪，（第 154 条）定乱伦的惩罚为放逐。* 中亚述法律（第 20 条）对同性性行为的惩罚是宫刑。与猪、狗性交，* 赫人法律（第 199 条）定为死罪。舒皮卢柳玛（Shuppiluliuma）与胡卡纳（Huqqana）所签署的赫人条约，规定后者不得与姊妹或堂姊妹、表姊妹发生性行为，因为赫人处死这样做的人。但这些禁忌却不是有普世性的约束力。例如波斯时代鼓励人与自己的姊妹、女儿、母亲结婚，以表示虔诚。但对以色列人来说，这些都是对于社会的基本单位——家庭，构成危险的行径。危害家庭就是危害盟 * 约。

二十 20~21 无后的刑惩 有儿女就等于老来有人照顾，死后有人埋葬，并且将家庭延伸到下一代。无后就是家庭被剪除，并有老来死后孤苦的危险。

二十 27 交鬼和行巫术 请参看十九章 31 节的注释。

二十一 1~二十二 32

为祭司而设的规例

二十一 5 祭司剃须之例 祭司特别受命，要保持自己洁净神圣，因为把祭物献给神是他们的责任。故此，他们的皮肤和须发必须保持完整，没有瑕疵损毁，作为他们圣洁的见证。因此，他们不得参与割伤身体、自拔头发、剃除胡须等迦南人致哀的习俗。事实上，他们如果以任何有失圣洁的姿态出现，都是可耻的（见：亚三 3 撒但控诉大祭司乔舒亚的场面）。

二十一 7 祭司结婚之例 祭司有特别的规例，不得与曾为妓女的女子结婚（「因作妓女被污」一语表示犯罪

者明目张胆；和合本：「妓女或被污的女人」）。此外，他也无权与曾经离婚的妇人结婚。理由可能是在离婚诉讼中，不贞是丈夫所持的主要理由（见：民五 11~31；申二十二 13~14，二十四 1）。

二十一 10~14 特别为大祭司而设的规例 大祭司需要持守更严格的 * 洁净规例。为了不致污染己身，他必须避免接触死人，即使不克参与父母的丧礼也在所不惜。一般的哀悼，他更不能参与（见：民十九章，因死人沾染不洁所行的净化仪式）。这规限可能也是故意令祭司不能介入崇拜死人的 * 祭仪。再者，大祭司的妻子必须是处女。她必须从未结过婚，也不得曾经离婚或作过妓女。大祭司受膏，是要在与神交往时，代表全国之 * 洁净。故此，他必须避免接触一切能够玷污他的人或物，好使至圣所不致因此被污。

二十一 16~23 排除有缺陷的祭司 有缺陷或瑕疵的牲畜怎样不宜作为祭物（二十二 19~22），身体有缺陷的祭司亦同样不可以在祭坛事奉。古代近东每个宗教都要求祭坛的圣洁特区之内保持仪式上的 * 洁净，祭物和祭坛主持宗教事务的人员都包括在内。故此，祭司必须完全健康，可以自由支配全身功能、心智。因此所有「瞎眼（包括只瞎一眼）、瘸腿、被毁容、畸形」之人，都不能担任祭司职务。清单颇为详尽，因意外（骨折、睾丸压坏）、先天因素（侏儒、瘸腿、驼背）、疾病（皮肤病、疮痍）所构成的缺陷，都包括在内。有缺陷的祭司虽然不能接近祭坛，却仍有权分享祭司当得的祭物。

二十一 21 神的食物 大部分祭物都有一部分保留作为滋养祭司之用（有关献祭与祭司当得之分的描述，见二 3、10，七 6、31~34，二十四 8~9；民十八 12~13、15、26）。有缺陷的祭司即使没有资格参与献祭 * 仪式，依然有权利食用这些神圣的食物，因为他的身分仍是祭司。埃及和美索不达米亚文献之中，亦提到神明和服务他的祭司共享祭筵，能够在侍从与神明之间形成特殊的连结。见一章 1~2 节与三章 6~11 节的注释。

二十二 3~9 排除不洁的祭司 祭坛与在此供职之人，必须保持绝对的清纯 * 洁净。以色列人如此，古代近东各处民族也是。埃及祭司要在冗长的净化礼仪之后，才能走近坛前。一处 * 赫人文献在有关维持祭司和庙宇在 * 仪式上洁净，以及若沾染不洁如何净化的事上，记载了长篇大论的指示。后者与第二十二章十分近似。

任何不洁事物（不合法或有瑕疵的祭物、不洁之人或祭司）都能污染祭司，必须执行冗长的净化礼仪，才能再度执行任务。第二十二章 4~5 节的指南，列出了一系列必须与圣洁特区和祭司隔离的人物。曾经接触死人、不洁的人或兽，或吃过不洁食物的人，都包括在内。此外，* 赫人法律又禁止曾经与马或骡发生性关系的人成为祭司，这是另一类能使人不宜担任祭司职位的不洁状态。

二十二 8 兽尸 被人发现的死兽，全部都是不洁的。惟有按照仪式宰杀，经过正确放血手续的牲畜，祭司方可食用。

二十二 10~16 领取祭司之分的资格 有些食物是惟有神明及其祭司方有资格食用的。「坎图齐利斯的祈祷」（Prayers of Kantuzilis）中某位 * 赫人国君的誓言，就是个生动的案例：他保证自己从来没有吃过「分别为圣给我神之物」。至少按照以色列的律法，分给祭司的分是可以与家人共享的，但客人和雇工却不可吃。

这限制的根据是这些食物是圣的，不可给予家属（包括家奴）以外的人。即使是嫁到祭司团体以外的女儿，也不可以吃。但这女儿若在丈夫死后归回父家，法例却批准她重新吃用祭物。

二十二 17~28 牺牲不合规格的等级 祭坛和祭司怎样必须没有缺陷、在仪式上洁净，献作牺牲之物亦须如此。但不同的祭，对于合格祭物的要求也有不同的等级。例如献作甘心祭或还愿祭的牲口，必须是没有缺陷的雄性。瞎眼、受伤、残废，或皮肤有病（疮、疮等）的牲畜都不合规格。次一等的甘心祭，则可献上畸形或发育不良的牛羊。然而睾丸受损的则不可献上。同样按照 * 赫人的仪式，狗虽通常被视为不洁，却可献给阴间的神祇。

二十二 28 宰杀母子的禁令 不可同日献母子牲畜的规定，为牲口不多的人提供一定程度的保障。因为若非如此，仪式的要求对他们寥寥几只的羊群来说，可能就会构成无法弥补的损失了。在已知的外邦 * 祭仪中，并没有类似的作法，足以和这个规例相抗衡。部分学者提出的另一个解释，则认为它是基于人道因素。

二十三 1~44

宗教历法

二十三 1~44 以色列的宗教历 出埃及记二十三 12~19, 三十四 18~26; 利未记二十三章; 申命记十六 1~17; 民数记二十八至二十九章记载了以色列节期的历法。

每个版本都各有自己的特色和重点。全年要献祭物的总目, 在利未记中与安息日、逾越节、除酵节、七七节、吹角日、赎罪日、住棚节等节期互相交织。这些节期标明了农历年的各个阶段, 庆贺收成, 并且归功、献祭给赐他们丰盛的神。其中几个节期更与历史事件牵上了关系。安息日严格地说虽然不算是节期, 它在此提及却表明了它的重要性, 又给我们机会略窥初民计算日子的方法。古代近东其他地方所用的历法, 大都比以色列的重视日月的运行, 因为日月是主要神明的彰显。以色列的历法虽不忽略日月的周期, 却比较不注重春分、秋分(日夜等长), 和夏至(日间最长)、冬至(夜间最长)等日子(有时被视为日月相争的现象)。由于农业的季节至终得依循太阳的周期, 古代近东全面使用的阴历系统必须定期调整, 以求与太阳周期协调。在祭司认为有调整必要时, 加插只有几日长短的第十三个月作为闰月。

二十三 3 安息日的圣会 圣会或宣告是古代宗教习俗中重要的一环。这是地区性或全国性集体崇拜的聚会。百姓所得的呼召, 是放下日常工作来集合。除了知道是进行集体性的 * 仪式以外, 聚会的内容却无法确定。后期聚会的功用是公读, 所有这些聚会早期的证据则付之厥如(见: 申三十一 10~13)。本节是惟一将圣会与安息日相提并论的经文。

二十三 5 逾越节 本节中逾越节的祭, 是纪念出埃及的史迹(详述于出十二~十三)。这庆典在一月(公历三~四月)十四日的黄昏开始。由于所献的必须是一岁的羊羔, 有人臆测它原来是本地游牧民族的活动, 当时成为农业节期除酵节的一部分。到了崇拜集中在耶路撒冷的时代, 逾越节成为朝圣节期。但圣殿于主后七十年被毁之后, 它又回复为在家中举行的庆典。

二十三 6~8 除酵节 除酵节标明大麦收成的开始(公历三~四月)。无酵饼是用新收割的谷物, 不加酵母制成, 作为本年第一次收成的庆祝。这个为期七日的庆典和燔祭, 首尾两天禁止一切工作(见: 出十二 14~20 注释)。

二十三 10~14 收成的摇祭 「初熟果子」要带到祭司那里, 作为收获节期的一部分。祭司要在主的祭坛前面,

摇一摇或抬起这捆庄稼。这是吸引神注意祭物的作法, 表示一切礼物和祭物都是出乎神, 并且属于神。它又有开放其余庄稼, 供百姓自由使用的功用(见七 28~38 注释)。

二十三 12~13 燔祭、素祭、奠祭 一岁羊羔的燔祭、双倍平常分量的素祭, 和浇酒的奠祭, 代表以色列的三大主要物产(橄榄油有时取代酒的地位——见二 1; 民十五 4~7)。这三样合起来, 他们的畜牧和耕耘的劳力, 就会得到神所赐的丰饶。馨香的气味吸引神注意祭物(见: 创八 20~21, 挪亚所献的祭), 并且标明它是按照规定的感恩 * 仪式——不是美索不达米亚和埃及宗教中喂饲神明的作法。

二十三 15~22 七七节 这节日又称收割节或五旬节(出二十三 16), 是三个主要收获节期之二, 定在收割初熟庄稼之后七个星期(出三十四 22; 申十六 9~12)。按照农业的循环, 这是小麦收成季节的结束, 依传统则与西乃山颁布律法相连。它又与更新盟 * 约及朝圣旅程合在一起。庆典包括了奉上两个饼和祭牲(七只一岁的羊羔、一只公牛、两只公绵羊)作为「摇祭」, 以及为感谢丰收献上的奠祭。此外, 又献上一只山羊, 作为百姓的赎罪祭。

二十三 16~20 祭物 百姓要在七七节献上一系列的祭物。「初熟之物」的祭与平常的素祭不同(见二 13)。两个饼是加酵的, 但不会烧在坛上(见七 13 的规例)。作燔祭的祭牲(七只一岁的羊羔、一只公牛、两只公绵羊), 代表以色列多元化的经济。所献之祭包括一只山羊为赎罪祭却理由不明, 只可能因为百姓在食用收获之前, 必须在 * 祭仪上恢复 * 洁净。

二十三 23~25 吹角日 七月(以色列历法中至圣的一个月)的第一日要以吹公绵羊的角(shofar)为记, 以纪念立 * 约的协议以及神给百姓的一切赐与。当日不准工作, 并要献上燔祭(所献祭物总目, 见: 民二十九 2~6)。节期一直延伸到该月的第十日, 即赎罪日(详情见十六 29~34)。吹角日后来成为新年庆典, 但这是被掳归回以后的事。

二十三 26~32 赎罪日 有关赎罪日的资料, 请参看第十六章的注释。

二十三 33~43 住棚节 全年最后一个收获节期发生在秋天, 雨季来临之前, 这是农历新一年的开始(七月十五日)。最后一批成熟的五谷和果实, 于此时聚集收

藏。这个为期七天的节期，又称为收藏节（出二十三 16），其象征是为收割者建筑以绿叶为装饰的棚。按照以色列传统，这节是纪念旷野的流浪。所罗门圣殿的奉献典礼（王上八 65），也在这节举行。

二十三 40 果子、叶子、枝子 经文指示以色列人庆祝这节，要用果子（柑橘属）与棕树、柳树的枝叶装饰所筑的棚，来代表土地的丰盈和茂盛。节日的庆典大概还包括跳舞，以及拿着多叶的树枝巡游。百姓藉此承认神所赐与的丰盛，并且集体庆贺盟 * 约可见的成就。

二十三 42~43 住棚 以色列人必须在住棚节的七天中筑棚居住，来纪念旷野的生涯。这些临时住处的另一个实际应用，是为节期结束分派收获之前看守庄稼的工人，提供栖息的所在。



会幕中的祭司和金灯台

二十四 1~9

圣所的维持

二十四 2~4 油灯 只有最上等的橄榄油，才能用在点亮圣幕圣洁特区的圣灯之中。盛载灯油的金灯台（见：出二十五 31~39），位于会幕的证幔（the curtain of the testimony）外面（见：出二十七 20~21），要从晚上到早晨点着。亚伦及其后裔所受的圣托，就是在此后万代之中，保持这灯长明。油灯与会幕的很多 * 祭仪式器一样，也是象征 * 耶和华的同在和护佑，以及祭司无休止的事奉。

二十四 4 金灯台的意义 构成金灯台那家喻户晓的印象的六个旁枝和中央灯盏，出自出埃及记二十五 31~40 的形容，并且可能象征伊甸园中的生命树。然而二十四

章 4 节对这灯台的形容只包括它是用金子造成的事实。灯盏的数目则没有说明。

二十四 5~9 饼和香的陈设 十二个陈设饼代表以色列十二支派（出二十五 23~30）。祭司每逢安息日要食用这饼，并且安放新饼。乳香代替细面烧在坛上，造成「献祭的香气」。饼是圣的，所以保留给祭司（但见：撒上二十一 4~6）。

二十四 10~23

亵渎者的案件

二十四 10~16 亵渎的性质 神的名是圣的。经文警告百姓不可滥用神的名字（出二十 7），同样，妄自用神的名字来咒诅，或指名咒骂神（出二十二 28），都是亵渎的行为。这是可处以石刑的死罪。* 亚述文献对亵渎者的处罚，是切断舌头，并活活剥皮。

二十四 14~16 石刑处死 石刑是团体性的处死方法，也是圣经最常提及的一种。其功用是制裁侵犯整个社群的罪行（二十 2 的叛道，二十 27 之行巫术），每个被得罪之人都必须参与。由于要断定哪块石头导致罪犯死亡是不可能的，故此没有一个人需要为这死亡负责。美索不达米亚的文献没有提及石刑，只提及淹死、刺刑（插在尖柱上）、砍头、火烧为处死的方法。

二十四 17~22 同态复仇法 同态复仇，即「以眼还眼」的法律观念，在圣经（出二十一 23~25；申十九 21）和美索不达米亚法典之中都可以找到。* 汉摩拉比法典（主前十八世纪 * 巴比伦）则稍加变化，刑罚随犯人和被害者的社会地位（贵族、公民、奴隶）有所不同。设定价钱在死罪的案件中赎命，或取代同等的伤害（打断臂骨、剜出眼睛等）的必要，也是可能的。这些法律的根据，是要保证合法的赔偿，从而避免私自寻仇对文化所造成的危害。从理想的角度看，一个人受了伤害，真正公平的作法是对犯人作出同样的伤害。这作法骤看似似乎极端，其实际功用却是规限对于被告所能作出的惩罚。

二十五 1~55

安息年和禧年

二十五 2~7 地得安息 这一套规定每逢第七年休耕田地的律法，与出埃及记二十三 10~11 对应。然而用安息一词来形容第七年，却只有本段经文。让土地休息的好处，是减低盐渍化（泥土的含钠量）速度——灌溉是盐渍化的主因。土壤养分耗尽和盐量高而成灾，是美索不达米亚田地大幅丢空的原因。在第七年任何耕耘都遭禁止。* 乌加列文献也提到七年的耕作循环，有人认为休耕的概念亦包括在内。然而土地自生的田产，却是全体百姓、雇工，甚至牲口，都可以吃的。这政策可能是每年在同一块田的不同部分实施，使每一部分至终都能休息。

二十五 8~55 禧年 每逢第五十年（七个安息年加一年）的标记，是全面取消债务和解放奴隶，并且让一切抵押或出卖的土地回归原主。* 乌加列有关不动产的文件，也显然十分着重土地所有权是永久的。* 赫人和美索不达米亚地区，亦经常（通常发生在新王即位的第一年）宣告地归原主和解放债奴的法令，其中有案可稽的早期君王，包括了吾鲁因宁金纳（Uruinimgina）和安米萨杜卡（Ammisaduqa）。以色列律法的核心观念，是百姓对土地有不可剥夺的权利。土地可以用来还债，但禧年时必须回归原主，正如债奴服事七年便可得释放一样（出二十三 10~11；申十五 1~11）。这当然可以成为被掳归回之人收复土地的根据，但并不排除在历史的较早期，这习俗已经存在的可能。

二十五 23 土地属神和庙宇经济 以色列人居住的全部土地都是 * 耶和华的财产，他们只是蒙授土地的佃户，因此不能卖断给人。到了禧年（五十年一度），所有抵押来还债的土地都回归原主。这人若是已死，他至近的亲属就有责任赎回土地，使之不离本族（二十五 24~25；耶三十二 6~15）。上述概念与埃及相仿：拥有土地的「神圣」法老，把地授给子民；但这却与美索不达米亚的庙宇经济相对立：个别公民、君王、各神的庙宇都拥有土地。* 汉摩拉比法典提到赏赐的土地，在臣属死后就回归君王。庙宇所有的土地也可授给佃户，佃户必须捐献收成的一部分，才有资格在其上耕种。这种地主身分杂而不一，经常倚靠无权出售土地之佃农的制度，与圣经背后的统一观念并不相符。

二十五 24~25 至近的亲属 和合本「至近的亲属」，新国际本作「救赎的亲属」。以色列人既是蒙 * 耶和华赐与土地的佃农，就不能把土地出售。若是抵押一部

分来还债，他们的亲属就有责任清偿债务，以求「赎」回土地。古以色列集体性社会素以著称的责任感和团结性，从此可见一斑。耶路撒冷被围时，杰里迈亚代赎他亲属的土地（耶三十二 6~15），和路得记四 1~12 的法律背景，都是这律法实施的案例。土地从此得以保留在大家庭之内，作为他们是 * 立约的社群一份子的表记。拿伯以不敢放弃「先人留下的产业」为由，拒绝将葡萄园卖给亚哈王（王上二十一 2~3），可见将土地视为不可剥夺的权利是何等重要。在美索不达米亚（特别是早期），土地往往是家族私有，而非个人的财产。

二十五 29~31 城内房屋和村庄房屋的分别 有墙城内和无墙村中的住宅，在法律上归不同的类别。在城中居住的主要是利未人、工匠，和政府官员。买主只能在一年之内赎回所售的房屋。一年之后就算是卖断。同样按照 * 埃施嫩纳的法律，卖掉房屋的欠债者，在房屋再次出售时有首先买回的权利。然而在以色列乡村里面，位于田地和牧草旁边的住宅（直译是「营地」），在法律上却与可耕种的土地同类，因此不得永卖，在禧年时回归原主。这种法律所根据的是两者不同的社会背景，并且了解到都市中的土地不能生产农作物，只能提供住处和买卖的场所。

二十五 38 禁收利息的命令 这律法和其他禁止向以色列同胞借贷时收取利息的命令（出二十二 25；申二十三 19；请参看该处注释）一样，也是为帮助人脱离破产的处境，避免因拖欠借款而致身为债奴而设的。它对于金钱和五谷的借贷同样有效，后者通常是在收获之后清偿。此外这些律法将欠债者放在比奴隶和外邦人高一等的层面上，对他们有保留一定程度之尊严和体面的作用（参：申二十三 20）。* 埃施嫩纳和 * 汉摩拉比的法典都有为借贷制定的利率（20~33.3% 是常见且算为合理的利率）。但若发生泛滥等天灾，不成文的规定是必须以同情欠债者为由，免除他的利息。

二十五 39~55 以色列的奴隶制度 古以色列视永远为奴为最不人道的处境。针对奴隶制度而设的部分，反映律法深明贫困的因由，并且设法用非武力的手段，来处置其受害人。再者这些律法亦没有处理美索不达米亚奴隶制度的主因：战争。容许人在向另一家人借贷金钱或索取服务时，抵押全家人工作能力的惯例，足以显示以色列人对此事的关注。为求避免丧失土地或儿女，欠债者一家可以逐日清还债务。在国家的层面上，以色列

力求防止有人欠债累积到非为奴不可的程度。因此，禁止贷款时收取利息的律法，在绝大部分的情况下都是对穷人有帮助（出二十二 24；申二十三 19~20；利二十五 35~37；结十八 3）。有时一家人会困乏到一个地步，债主坚持要其中成员卖身为奴来还债（王下四 1；尼五 1~5）。但这种情况下所产生的只是临时的债奴，因为律法将人为奴之期限定为六年（出二十一 2~11；申十五 12~18）。法例对于以色列人贩卖或奴役其他以色列人，亦有所限制（利二十五 35~42）。在这种情况下，财政陷入困境的以色列人将会沦为雇工或契约仆役，但不会变成奴隶——即使主人不是以色列人也没有例外（二十五 47~55）。第 48 节所论之奴隶赎身，美索不达米亚好几处的史料都有提及。

二十六 1~46

顺服和悖逆

二十六 1 鑿成的石像 这用语只在圣经此处出现（然而民三十三 52 亦有可能再度提及），意思非常的隐晦。胡罗维茨（A. Hurowitz）根据一处亚述碑文，提出所指的可能是庙宇门坎上有装饰或刻字的版子，君王祈求吉兆时俯伏于其上。有关可能类似的情形，请参看：以西结书四十四 3 的注释。

二十六 1 柱像 立起来的圣石和神像（十九 4），都同样是遭禁的异教 * 祭仪圣物。这些柱像可能是代表神明的单块巨石，也可能是围绕祭坛或神庙的一套柱子。在基色和夏琐出土的柱子刻有装饰，如高举之手，或与某位神明有关的记号等。

二十六 1 偶像的本质和形式 古代近东偶像的形状和大小各有不同。有些用木、石刻成，有些则以金、银，或青铜铸造（见：赛四十 19~20）。其外貌基本上是人形（埃及除外，当地偶像混合人、兽特征），但有独特，甚至规格化的姿势、衣着、发式。他们不视偶像为神明，但相信神祇居于偶像之内，并且透过偶像彰显其临在和意旨。文献所描述真人大小的偶像，考古学家发现的数量极少。然而书画的描绘却足以提供可靠的细节。

二十六 3~45 条约程序的祝福和咒诅 典型的古代近东法典和条约，都在结尾附有神明祝咒的段落（见：申二十八；* 汉摩拉比的法典〔主前十八世纪〕；艾萨克

哈顿条约〔主前 680~669〕；主前三世纪埃及法老兰塞二世和 * 赫人君王哈图西利斯三世之间的条约）。咒诅照例远比祝福为多，并且如同本段，其严重性逐步递增。这些句子背后的原则，是必须引进神明的善意和处分，才能保证法律和条约得到遵守。如此与单独倚靠百姓和邻舍自动自觉地守约相比，双方才会感受到必须遵行约定的迫切性。

二十六 4~5 丰饶的重要性 地若不持续出产，人就不能存活。因此能否丰饶——即风调雨顺，田地、葡萄收获丰饶——是经常存在的顾虑。因此之故，古代近东很多神祇都和雨及风暴、* 丰饶、生长季节有关。本段把丰饶包括在全套祝福之内，是重申 * 耶和華赐给百姓土地和儿女的立 * 约应许（换言之，使他们有自己的土地，并提供丰饶使每一代得以维生）。

二十六 5 农历 基色历法是主前十世纪一个学童写在石灰石片上的习作。一如这日历所显示，以色列人将全年分为农业的节令。如此，「时雨」（4 节）是在秋季（公历十至十一月）来临，滋润新下种的田地，又再在春季（公历三至四月）降下，在收割前使谷粒完成其成熟过程（申十一 14）。

二十六 8 五个人要追赶一百人 所应许之平安福气的表记之一，是「神圣战士」* 耶和華会为他们打仗，使他们不论胜算如何渺茫，都可以得胜。因此，五个人就能击败一百人。这个「受害人反成胜利者」的主题，重现于申命记三十二 30；乔舒亚记二十三 10；和以赛亚书三十 17。此外摩押王米沙的碑文（约主前 830 年），亦有「神圣战士」救助的保证。

二十六 13 所负的轭 轭通常是加诸牲畜后颈上的横木，在头部两边的位置穿有轘子，可以系于牲畜的颌下。百姓在埃及为奴时肩负重担，有如负轭的牛（见：耶二十八 10~14）。神打碎了这奴役的轭，使他们从重担之下得到释放，能够像自由人一般昂然而立，重获自由和作为人的尊严。

二十六 16 疾病的性质 这咒诅声言带来的疾病，包括了某种「痲病」、热病、某种损害患者视力和食欲的病症。上述症状全都包括在「惊惶」一语之内——这是神的忿怒和敌人入侵所导致的抑郁和焦虑。美索不达米亚虽然挖掘到讨论临床诊断的文献，要认定本段所述的疾病是什么病症，依然是不可能的事。

二十六 19 天如铁、地如铜 这个比喻性的咒诅，在申

命记二十八章的咒诅部分，和艾萨克哈顿的条约（主前七世纪）中，都有出现。它暗示地本身将会与百姓为敌，变得坚硬如铜，原因是天的铁门关闭，不复有雨降于其上。

二十六 26 十个女人在一个炉子烤饼 粮食少到多个女人能用同一炉子烤饼的描绘，在费赫叶遗址（Tell Fekherye）出土的 * 亚兰塑像亦有提及：一百个女人的饼，也不能装满炉子。

二十六 29 古代近东的食人事件 只有在极端绝望和濒临饥馑的情况下，才会导致古代近东的人采取食人的下策（见：王下六 24~30）。本段和申命记二十八 53~57 的咒诅部分，以及主前七世纪的 * 亚述条约包括这一点，以求显示神对悖逆之人的惩罚，是何等的可怕。

二十七 1~34

许愿

二十七 2~13 愿的本质 古代近东大部分文化，都有关乎许愿的资料。这些文化包括了 * 赫人、* 乌加列、美索不达米亚，和埃及（后者资料最少）。愿是自动与神明建立的协议。这案例之愿所牵涉的，是献身在圣殿事奉之人的价值（见：撒上一 11）。它可能与出埃及记十三 13，十四 20；和民数记十八 15~16 赎回长子的作法有关，但不涉及以人为祭。等值表按照被赎之人的性别、年龄，和工作能力，来评定被赎之人的价值。如此，圣殿才有足够的款项来应付维修和购置设施的需要（王下十二 5~6）。它和所有的愿一样，都召请神的参与（此举之严重性可见于出二十 7），双方都有责任履行愿中的条款。愿通常是有条件的，并同时向神明祈求。用以赎人的对象本身除非有不宜奉献之处（即不洁或有不健康），否则就会成为圣物，不可再行赎出。赎价数额之巨（高达五十舍客勒），表示此非普通之愿。

二十七 2~8 人的奉献 把人奉献到圣殿事奉，可能是根据每家都要为神的事工作出牺牲（即提供劳力）的概念。因此，塞缪尔还未出生，母亲已经把他奉献到示罗的圣幕中事奉（撒上一 11）。然而在劳工不足的以色列地区，此举是不切实际的。这制度的设立，就是按照被赎之人性别、年龄、工作能力、付款能力为根据的等值表，用赎人的方法，来满足这个责任。* 吾珥南模法典，

以及 * 埃施嫩纳和 * 汉摩拉比法律中，按照被害人所受的伤害、年龄、社会地位和性别规定罚款的人身伤害条例，都与之相近。

二十七 3~8 相对价值 决定那奉献在圣殿事奉之人赎身的相对数额，所根据的条件有四：年龄、性别、工作能力、付款能力。其背后的假设，是成年男子从二十至六十岁劳工的总值是五十舍客勒。儿童工作的年数虽比成人为多，规定的赎价比成人为低（性别亦有影响）。一如意料，六十岁以上之人的数额不及工作年龄者。穷人需付的数目则由祭司根据其付款能力来决定。这些数字虽然可能反映奴隶的价格，不同年代的变动幅度却使之无法成为可靠的指标。

二十七 3~7 数额 赎回奉献在圣殿事奉之人的数额，一律用银子计算。按照二十季拉等于一舍客勒来计算（二十七 25），赎价最大者五十舍客勒，达雇工年薪的多倍。由此可见许下这种愿的人不多，因为愿一旦许下，就不可不还。他们根本付不起这个价钱，所以赎回奉献之人大概不是经常发生的事件。

二十七 3 圣所舍客勒 赎银根据圣所舍客勒缴付，而非普通的舍客勒；后者约等于十一点五克。学者大致认为秤银子所用的圣所舍客勒比常用的舍客勒为轻，但却没有确实的证据。考古学家挖掘到的舍客勒法码，重量在九又十分之三至十又二分之一克之间。

二十七 9~13 赎回牲口 当事人如果有意用牲口来还愿，牲畜的价值和是否合格，必须由祭司检定牠是否有瑕疵或其他未臻完美之处，以及是否洁净（即可否作祭物）。在礼仪上不洁的牲畜依然可以奉献，只是必须加上价值的五分之一赎回。奉献者的意思若是将牲口献上为祭，就在任何情况之下都不得赎回（见二十二 21~25）。这种对于祭牲在仪式上是否 * 洁净的关注，在 * 赫人和美索不达米亚的仪式中也很常见。

二十七 14~25 房屋或土地的奉献 住宅或田地无论是为人所有，或是作为借贷的抵押品，都可以分别为圣，只是必须先由祭司检定和估价。如此在地主有意时，就可按这定价，另加五分之一赎回。此外物业还需进行净化 * 仪式——这一点在 * 赫人文献中也很明显。此举之由来，可能是奉献者发愿在正常献祭和什一奉献之上，特别对神的圣所或祭司作出供应。此人没有后嗣，亦可能是其动机。这样一来，土地的出产或房屋的使用（储物或出租）就属于神了。物业估价和支配时又需顾虑到

的因素，还有禧年的问题。惟有属于业主但没有赎回的地，才会至终成为祭司的永久产业（二十七 20~21）。

二十七 21 祭司的产业 * 赫人、埃及和美索不达米亚的文献，证明了庙宇团体拥有土地，并且藉其出产得利。虽则只有圣经才提到，有将产业转让给圣殿或庙宇的习惯，然而整个近东的祭司团体，似乎都很可能会占用分别给神明使用的土地。但在圣经里，惟有在业主未能赎回土地的情况下，这种事才会发生。产业在这时候成「圣」，和祭牲一样，从此不得赎回。故此，在禧年庆典时，这地不再回归原主，反成祭司的永久产业。

二十七 25 二十季拉为一舍客勒 圣所舍客勒(11~13克)必须包含二十季拉(0.571克，即8.71格令(grain))的银子。本节制定的，是在赎回已经奉献之人口或财物时，收取赎银的合法重量单位。

二十七 29 当灭之人 有些罪行是不能藉献祭或赎金挽回的。被判犯了拜假神（出二十二 19）、违犯当灭之物的禁令（书七 13~26）、谋杀（民三十五 31~34），或故意触犯 * 洁净礼仪（如 * 赫人文献）的人，不可赎回。在某些情况下，这些人的家人和财物也须毁灭，以求全面铲除邪恶。他们作出了侵犯神之圣洁，以及污染社群的行为，因此被判处的惩罚，必须毫无例外地执行。惟有这样，神的声誉才能恢复到正当的神圣地位，百姓亦能消除其中的 * 不洁。

二十七 31~33 赎回什一奉献 土地所有的出产（五谷和果实）既都属神，就必须献上什一奉献（申十四 22~26）。拨归什一奉献之物不可视作甘心祭的一部分，因为什一奉献完全是 * 耶和華的产业，不得受人所限制。什一奉献可以照其价值，加上五分之一赎回。应当留意的一点，是这数额只能赎回农产（参较：民十八 14~19）。牲口不但不可赎，试图赎回不但不能赎出被选为什一奉献的牲口，连有意作为代替品的那只，亦一并充公。

民数记

一 1~46

人口统计

一 1 西乃旷野 「西乃的旷野」是指以色列安营之山四周的旷野地带（见：出十九 1~2 注释）。

一 1 年代小注 参较本节和出埃及记四十 17，显示圣

幕已经立好一个月了，而百姓在西乃安营也已经差不多一年了。

一 2 人口统计的目的 古代的人口统计是为征召壮丁而设的，召来的男丁有时得服兵役，有时要参与官方的建筑工程。政府往往同时课取人头税，人头税有时甚至是人口统计的动机。这次统计的目的虽是征召军兵，与出埃及记三十 11~16（参注释）为收取殿税而作的统计，却不无关系。

一 46 人口的数目 有关这问题的讨论，可参看：出埃及记十二 37 的注释。

一 47~二 34

营地的安排

一 52 支派的分组 祭司和利未人的营地设于圣所四面，其他支派则每边三个安营，在外围形成方形。军营呈方形，是这时代埃及的惯例，而主前九世纪的 * 亚述艺术也显示，君王位居受保护的中央。犹太为众支派之首，领导最重要的东营（圣幕入口朝东）。长子流便领导南营，但支派为北营之首，因为但是 * 妾生众子最长的一个。拉结众子的支派位于西面，居首的是被立为约瑟长子的以法莲。

一 52 纛 埃及军兵每个部队都是以神祇为名，旗帜（纛）之上都有所属神祇的标记。因此假定每个支派都有象征该支派事物在其纛上，是理所当然的事。但另一方面，亦有释经家将这字解作军兵的单位，而非旗帜。

二 3~32 统计的人数 出埃及记十二 37 的注释已经讨论过，人口的数目是个问题。此时可行性最高的解决方法，是将本段所记的视为混合的数字。由于希伯来语的「千」字（'lp）的写法和译作「军事部队」的字眼相同，「七万四千六百名」（4 节）也可译作「七十四 个部队，（共）六百人」。第 32 节的总数，本来则是五百九十八个部队（'lp），五千（'lp）五百人。经文在抄写传递之时，这两个字可能发生混淆，加在一起成为「六百零三千」（即六十万三千）。这解释若对，则以色列出埃及的人数大约有二万。

三 1~四 49

利未各宗族

三 7~10 守卫圣所的利未人 利未人在圣所周围安营，奉命格杀擅自进入圣所之人，对圣幕的出入构成了限制。古代圣所不是容许公众集会的场地，而是神明的居所。
* 赫人的文献以及来自幼发拉底河上游之 * 马里的文献，都视祭司为守卫者。按照 * 巴比伦人的信念，担任庙宇入口守卫的，还有鬼魔或保护性的灵。

三 12~13 利未人取代头生儿子 不少古代文化都有崇拜祖先的 * 祭仪，为死去的先人奠酒，以求他们的亡魂对在世的人提供保护和帮助。* 巴比伦人相信脱离躯壳的灵 (utukki) 和鬼魂 (etemmu) 没有受到照料，就会变得十分危险，并且经常是施咒的对象。安葬是照顾死人的第一步，此后还要经常献上礼物，并且对死者的人格和名声予以尊崇。长子要负起祭祖的责任，所以继承家神（经常是先人的像）的也是他。祭祖和 * 殡葬祭仪虽在以色列遭禁，先知的谴责却证明这是一般平民的叛道行为之一。因此把长子身分转授给利未人，就暗示了以色列当有的，不是由长子负责保持的家庭式先祖崇拜，而是由祭司维持管制的全国性宗教活动（又见：出十三 1~3；申十四 1~2，二十六 14 注释）。有关法律背景之讨论，可参看八章 24~26 节的注释。

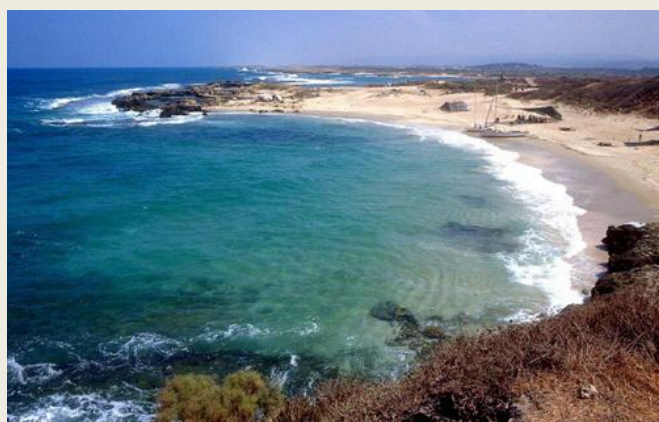
三 47~51 赎银 * 亚喀得语（巴比伦）和 * 乌加列语（迦南）的文献，都同样提到过代赎和赎价的概念，但其功用却不相同。全国在此以利未人来「对换」，买回长子。其余的长子则必须按照利未记二十七 6 的价格，用金钱买回来。舍客勒的平均重量是十一又五分之二克，但古籍亦有提到可能更重的「重舍客勒」。此处提及的圣所法码可能较「市用」舍客勒标准更有价值和重量。一般看法认为这是较轻的舍客勒（见：出三十 13 注释）。五舍客勒大约相等于半年的工资。

四 6 海狗皮 和合本译作「海狗」的动物，可能是儒艮（一种素食的哺乳类动物）或海豚。两者红海都有出产，皮革硝制后可用作饰物。几千年来，阿拉伯海湾地带一直有人为其皮革捕猎这些动物。另一个解释，则认为这字与 * 亚喀得语中一个形容某种黄色或橙色准宝石的字眼有关；若然，这字则是指所用染料的颜色，而非某种动物。

四 6 纯蓝色的毯子 按照最近的诠释，认为这是紫蓝色或紫色。这种颜色的染料，从地中海沿岸水浅之处出产的骨螺 (murex snail, 学名 Murex trunculus) 提

炼而得，是腓尼基的主要输出品之一。以色列北岸的多珥 (Dor)，发现了一个古提炼厂。按照一位化学家的计算，需要二十五万只骨螺，才能提炼出一盎司的纯染料。这染料用来制造至圣之物，如至圣所的幔子，和大祭司的衣袍等。

四 46~48 利未人的数目 按本段三十到五十岁之利未男子的数目是八千五百八十。三章 39 节则指出一个月以上的男性共有二万二千人。换言之不足三十岁，或五十岁以上的男丁，应该是一万三千四百二十名。这样的年龄分配很合理，显出上述数字的比率是对的。然而二章 3~32 节的注释讨论过「千」字的混淆，这情形依然有存在的可能。



从多珥遗址望向紫色染料厂

五 1~4

逐出营外的人

五 2 传染性皮肤病 有关这些疾病性质的讨论，可参看：利未记十三 2 的注释。

五 2 漏症 有关各类漏症的讨论，可参看：利未记十五章注释。

五 2 礼仪上的不洁 不洁不一定是能够避免的，不洁的理由往往与犯罪毫无关系。有几类的不洁是不能随便避免的，包括来自性交、疾病，以及与人兽尸骸发生接触的不洁。这虽是礼节上而非伦理上的问题，圣洁范围依然必须维护，免受不适宜之事物影响。此外经血中有鬼魔居住，也是常见的信念。

分娩所导致的不洁被视为与每月经期的不洁同等，在古代文化中也极为普遍。埃及、* 巴比伦、波斯都有案例。

五 3 住在营外 营地必须维持的 * 洁净程度，虽然没

有圣殿地区那么高，限制依然是存在的。* 巴比伦文献也提过类似的限制，皮肤病的患者被逼隔离，很可能是在坟墓附近居住。

五 5~10

行骗案件的赔偿

五 6~7 法律的性质 本段中案例是有人在法庭正式宣誓，讹骗他人，而后来追悔。圣经的命令，是向受害者、其亲属，或祭司，照原数另加两成赔款，再献上适当的贖愆祭。* 汉摩拉比法律典型的处罚，则在赔款之上加上六分之一，作为利息。

五 11~31

丈夫疑妒的案例

五 14 诉讼的根据 这个诉讼的惟一根据，是丈夫的疑妒。第 12 节用来形容这罪行性质的字眼，是指背信或渎圣的行为（见：利五 14~16 注释）。因此很有可能是先前已经有人要这女子起誓宣称自己是清白的，她现时被控的是起假誓的罪名。控诉的原由可能是她发现怀孕，但丈夫却否认孩子是他的。

五 15 丈夫当做的事 丈夫要献这祭的理由并不清楚。这祭和普通的素祭不同，献的是大麦（如穷人的祭）而非小麦，并且和其他可能与犯罪有关的素祭一样，不可加上油和乳香。油和乳香通常和庆典有关，而非喜庆之事。

五 16~17 祭司当做的事 * 马里（美索不达米亚西北部）文献提到一宗神明裁判的案例，要求神明喝饮混和了城门泥土的水。此举对神明构成约束，要他们履行保护该城的誓言。这里所用的配料都是圣的（洗濯盆的水，圣所地上的尘土），混和在其中的，还有关于女子有责任维持圣所 * 洁净之咒诅的字句。

五 18 蓬头散发 在其他经文中，这是哀哭的表示。意思可能是女子要采取哀哭的姿态，直到主的判语显明为止。

五 23~24 古代近东的神明裁判 「神明裁判」所指的，是透过某种通常会对被告构成危险的机制，把他放在神的手中。神明若是插手保护被告得免受害，就是宣告被

告清白的判决。古代近东大部分神明裁判，都牵涉到水、火、毒药等危险。暴露在这些危险之中的被告，实质上在神明未曾施行作为表明其清白之前，是在假定为有罪的处境底下。相对而言，本段不施法术，也没有牵涉危险，只是制造供神作出响应的环境而已。如此女子在此是假定为清白，直至（受神操纵的）环境证明实际情况相反为止。* 汉摩拉比法律亦包括了类似的案例，女子在河中接受神明裁判，来断定她是否清白。

五 27 负面结果 所述病患的解释包括了子宫血崩、假妊娠、子宫脱垂、生殖器官萎缩等。无论身体上显出的是何种症状，经文清楚表明其结果是不育。女子若是因为怀孕之故才需接受这个裁判手续，这药剂预期的功效，可能是导致私通所怀的胎流产。

六 1~21

拿细耳人的愿

六 3 戒酒 本节用了好几个不同的字，来形容葡萄发酵制成的饮料。虽然有些用语可以形容其他原料（如：谷类等）酿制的酒，本段只用可以形容葡萄制品的字眼。可见 * 拿细耳人只限于禁戒葡萄制成的酒类饮料。这命令所针对的不是醉酒，而是一切的葡萄饮料。

六 3~4 禁戒葡萄制品 有些解经家觉得禁戒葡萄制品，有尊崇游牧生涯的意思。但若说这是圣经或祭司的用意，却很难说得通。另一个解释，是将葡萄视为迦南地的主要产品——甚至特色——之一，因此和丰饶崇拜有象征性的关联（留意探子带回一挂葡萄〔十三 24〕，作为土地丰饶的证据）。何西阿书三 1 亦提到葡萄干和葡萄饼，在 * 丰饶崇拜的 * 祭仪中使用。

六 5 头发的意思 主前九世纪一个腓尼基的碑文，记载某人向女神 * 亚施他特还愿时，将剃下来的头发奉献。经文在此没有讨论头发剃下来要怎么处理，这一点十分重要。它不是如上述的碑文需要献上，也不是如其他文化需要安置在庙宇或圣殿中。所奉献的头发是未剃的（9 节），不是已经剃下的。对男性来说，头发象征男子气概和生殖能力（见：撒下十 4）。女性装饰头发，梳理整齐，以表美貌。「头的周围」和「胡须边缘」不可修剪的禁令，用语和描述割尽田角的利未记十九 9~10 相同。两处经文都和奉献有关——一个是给穷人，一

个是给神。* 汉摩拉比法典对于作假见证之人的刑罚，是剃去他一半的头发。中亚述的法典则容许债奴的主人以拔发为惩戒（见：尼十三 25）。两条法律都暗示失去头发是耻辱。按照初民的想法，头发（以及血）是人生生命精华的主要表征之一。故此感应法术经常以它为原料。例如被称为先知的人向 * 马里君王传达信息时，习惯附上一束头发。使他们可以用占卜来断定这先知的信息是否可信。（见：利十九 27）。学者的研究又显示剪发在古时有将自己从其他人中分别出来（如在服丧时），或表示重新进入社会（拿细耳人似乎是这意思）的功用。

六 6~7 禁与尸体接触 被死人污染是礼仪上之不洁最普通、最无法避免的缘由之一（见十九 11 注释）。有人进一步臆测说，接触尸体因而在礼仪上不洁，所针对的可能是经常都有人奉行之死人 * 祭仪（见三 1 及下，有关利未人代替头生子之注释）。

六 8 拿细耳人的背景 * 拿细耳人禁戒的三样事物代表丰饶崇拜（葡萄）、感应法术（头发）、死人 * 祭仪（被死人污染），可能并非意外。因为这是 * 耶和華崇拜设法消灭的三大民间宗教。然而为什么单选择这几件事物，和这愿的背后本来是什么意思，都是难以重构的细节。

六 9~12 违犯时须执行的仪式 如果在礼仪之上触犯了愿的要求，就必须献祭「洗净」祭坛，但只需用价格最低的祭物（斑鸠或雏鸽）。此外，又必须另献羊羔作为赎愆祭（NIV：「赔偿祭」），因为如此违愿算为背信（见：利五 14~16 注释）。

六 13~20 结束誓愿 一连串的祭（有关每个祭的资料，可参看利未记最初几章的注释）结束誓愿之后，头发就要剃除烧掉。古代近东大部分的愿都是有条件的，与从前或当时的恳求有关（见：利二十七章注释），因此没有理由假定 * 拿细耳人的愿有何不同。因此这愿以祭礼作结，一点不足为奇。与古代近东誓愿的背景相较，其反常之处只在于它在献祭之前，有一段仪式化的禁戒时期。

六 22~27

祭司的祝词

六 24~26 古代近东的祝福 初民相信祝福咒诅本身

具有能力，能使之自行实现。本段所记的，大概是祭司在参加某种 * 仪式的人离开圣所时，给他们所祝的福。有两个小型（长约一时）的银制卷轴，在耶路撒冷称为凯特夫欣嫩（Keteph Hinnom）的地区出土。这些来自主前六、七世纪某个墓穴的 * 护身符，里面正好有本段的祝福。这些卷轴是现存最早的圣经经文例证。藉神明的脸光得着怜悯，是早至主前十二世纪美索不达米亚的典籍和碑文，以及一封来自 * 乌加列的函件，都曾经提及的概念。召请神明赐下看护照顾和安乐的句子，亦经常出现在 * 乌加列和 * 亚喀得的问安中。最后在西乃半岛北部之孔蒂拉特阿吉鲁发现，源自主前九世纪的大瓮，上面所画的（希伯来文）字样亦包括了「愿耶和華赐福给你，保护你」这句话。



凯特夫欣嫩

七 1~89

为圣幕所作的奉献

七 1 膏抹圣物的作用 膏抹是奉献的举动。本节没有说明用的是油还是血，学者一般的见解，是前者可能性较高。

七 13 银盘子 本节所列的两件银器都是较像是碗形的。前者大小是后者的两倍，并且大概较深。重量依次是三磅和一磅半。

七 13 细面 本节所指的细面，是小麦磨成面粉后，留在筛子里面的粗面粉。素祭所用的也是这种面粉（见：利二 1 注释）。

七 14 金盃 这些勺子（和合本：「盃」）的重量约有四盎司。译作「盃」的字眼，在原文其实是「手」字。

有些在 * 亚马拿出土的钳子，末端是手的形状。然而本节的器具可以「盛满了香」，却显示这是勺子而非钳子。它的容量虽然不大，但所盛之物却贵重，加在制盃的金子之上，这细小的分量已经是十分可观的礼物了。
七 84~88 所献对象的功用 经文不是说这些牲畜立刻被献为祭。译作「所献的」一语的字眼，原文并不是指牺牲。牲口到圣幕时，是指定为何祭所献（如清单所示）。但牠们暂时只是圣所的牲口，到有需要时才用得上而已。这些运作的基本所需，可说是圣所乔迁的礼物。

八 1~4

灯台

八 2 灯台 轴心两旁各有三个分叉的设计，在地中海一带 * 晚铜器时代的文化中颇为常见。请参看：出埃及记二十五 31~40 的注释。

八 5~26

利未人

八 7 剃毛净化 埃及祭司的净化步骤，亦有剃尽头上和身上毛发的要求。剃刀通常是用青铜制造，有两种设计。一种是刀形，柄圆；一种刀柄瘦长，呈直角安装在刀身平面上。

八 10 接手 以色列人献祭之时，也是使用同样的步骤（见以下的注释）。此举象征式地任命利未人充任以色列人的代表。

八 11 利未人作为摇祭 摇祭（「升祭」是更佳的翻译）是奉献的礼仪（见：利八 27 注释）。

八 12 利未人接手在公牛头上 请参看：利未记一 4 的注释。

八 12 为利未人「赎罪」 有关本节译作「赎罪」的字眼，是献祭之净化作用的结果，可参看：利未记一 3~4 的注释。然而本段并无献祭之事，有的只是祭礼的象征。利未人没有为以色列人执行净化的礼仪——那是祭司的工作——他们只是提供赎价，保护以色列人免受神的忿怒而已。在 * 巴比伦和 * 赫人的平息神明怒气的 * 仪式中，这种尝试十分普遍。

八 24~26 利未人的角色 古代近东有一种法律上的

交易，欠债者的家人可以向出借货财的债主提供服务。他的工作范围和期限都预先指定，其服务算为借贷的利息。这人成为债主家庭的一份子，为债主所供养。利未人亦同样在债主（神）家中提供指定的服务，由祂所供养。以色列从中所得的，是他们的头生子。

九 1~14

逾越节

九 1 西乃的旷野 这是西乃山周围的旷野地带（见一 1 注释）。

九 2 逾越节 逾越节去年在埃及设立之后，在此首次奉行。有关这名字在希伯来语中的意思，请参看：出埃及记十二 11 的注释。有关逾越节的进一步讨论，可参看：出埃及记十二 1~23 的注释。

九 15~23

云柱的带领

九 15 云柱的性质和作用 有人认为火山活动是云柱火柱最合理的解释。主前一六二八年（西北 600 哩外的）帖拉岛火山爆发，带来了弥诺斯文化的末日，爆发的景象可能在尼罗河三角洲地区都看得到。但这事件在时间上太早了（见附论「出埃及的日期」，111 页），并且这解释也无法解释柱子如何前行，和圣经所描述的位置（他们是朝东南方前进）。经文没有说柱子是超自然的产物，只是说它提供超自然的带领。因此有人提出这可能是先遣部队使用某种火盆，将之安放在杆子上所产生的现象。这是商队经常使用的方法。可是，圣经每次都是描述柱子是主动（降下、移动）而非被动的（从来没说它被人移动）。因此先遣部队的理论很难有什么支持。在古代世界中，神明有光辉或火焰围绕是很平常的信念。在埃及文献中的表现方式，是暴风雨随同有翼的日轮。
* 亚喀得语用梅岚穆一语，来描述这种神明荣耀可见的彰显，这种彰显通常是在烟或云笼罩之下的。有人认为梅岚穆的概念，在迦南神话中是用阿南一语表达，与本节译作「云」的希伯来字眼相同。只是这字在圣经中出现的次数又少，意义又隐晦，因此不能太有把握。无论如何，本节所述的柱子是只有一条的：白昼时看见烟云，

包在里面的火光晚间照亮出来（见：出十三 21~22）。

十 1~10

银号

十 2 银号 从所用的材料可以看出，它们不是其他经文中那些用羊角造成的号角。当时军事和崇拜仪式，都有使用喇叭形的管状号角。埃及浮雕和出土文物都有例证。例如法老图坦卡门的墓中，就有一个这样的乐器（长度几达两呎的银号）。

十 2 银工 银矿的提炼科技可以上溯到主前第三千年纪中期。一种名为灰吹法（cupellation）的技巧，利用坩埚从铅矿中提炼银子，再透过几个阶段，进一步净化。主前第三千年纪时 * 吾珥的银匠，已经懂得利用银子制造乐器和首饰等对象。

十 3~7 吹号为讯 作战时传达讯息，有好几种方法。无论是成防阵线还是空旷地区，烽火都得到广泛使用。高举的杖和标枪，有时亦能传递简单的讯息。* 晚铜器时代（亦即本处经文的当代）的埃及，已经有在军事和宗教上使用号角讯息的例证了。号角可以混合长短的角声，传达预定的信号。

十 11~36

离开西乃

十 11 年代小注 这时以色列人离开埃及不过十个月，当时仍在西乃。按照现代的历法，那是五月初。

十 12 行程 西乃旷野若如本书上述，是在西乃半岛南部的话，他们就是向东北方行进了。巴兰的旷野约在西乃半岛东北角，加低斯巴尼亚也在此地。他们沿途所经的站口，第十一章结束时亦有提及。以色列人流浪四十年，大部分时间都在巴兰旷野中度过。

十 29 流珥的儿子何巴 摩西的岳父在出埃及记二章名叫流珥，出埃及记三章则称叶忒罗，在本节则似乎名叫何巴（见：士四 11）。一旦明白用语模棱两可之处，这疑难就得到解释。用来形容女子男性近亲的字眼含义很广泛，同一个字可以解作女子的父亲、兄弟，甚至祖父。大部分解答都是基于这一点。流珥可能是祖父兼族长，叶忒罗才是西坡拉的父亲，亦即是摩西正式的岳父，

何巴是叶忒罗的儿子，摩西的内兄。另一个可能是，叶忒罗和何巴都是内兄，流珥是他们的父亲（见：出三 1）。

十一 1~十二 16

悖逆顶嘴的百姓

十一 3 他备拉 我们有理由相信此地可能也即是基博罗哈他瓦（34 节），因为两地之间并没有旅程的记载。两个名字都反映在当地发生的事件。其确实所在并没有肯定的考证。

十一 4 肉 他们渴望想吃的，并非牛、羊或鹿的肉。他们虽有牲口，却不愿宰杀，免得削减牧群的数目。再者这些肉类是庆典食品，不是他们日常的食物。他们在埃及住在河边，吃惯了鱼类。下一节的话解明了所指的是什么肉类。

十一 5 埃及的饮食 按照本节的描述，以色列人在埃及的主食有五样。其中几样在埃及的文献和壁画中都有提及。和合本中之「西瓜」可能是指西瓜，也可能是指香瓜（muskmelon）。

十一 7~9 吗哪 出埃及记十六 31 称这自天而降的粮食为「吗哪」，并且形容它的样子。它与露水同降（14 节），表示这个神迹性的供应，是透过自然现象成就的。吗哪最常被学者认为是吸食怪柳树汁之小蚜虫的分泌物。这种分泌物硬化掉下来之后，可以收集为甜味剂。问题是这种物质只于某个季节（公历五至七月），在有怪柳之处出产，并且全季节的产量也不过是五百磅左右。相对而言，圣经记载每人每日的收集量是半磅。此外，亦有学者认为这是汉玛达所产的甜汁，汉玛达是西乃半岛南部常见的植物，是使糕饼有甜味的作料。这现象和十灾一样，它的发生也不一定是其反常之处，超乎自然的是它发生的时间和幅度。无论如何，基于自然现象的解释似乎全都远不及圣经的描写。其种籽用来与吗哪外貌相比的植物，大部分译本都作芫荽。但芫荽在沙漠极少出现，这字较有可能是泛指有白色种籽的沙漠植物（见：出十六 4~9）。

十一 25 灵和受感说话 以色列和古代近东，都有超脱（ecstatic）预言——即似乎是人在「着魔」或魂游象外的状态下所说出之预言——的记载。超脱的先知在美索不达米亚的称号是穆胡（muhhu）。在以色列，超脱

往往令先知被视为狂人（例如见：撒上十九 19~24；耶二十九 26）。只是它在本节的结果并不是说预言，而是作为神能力临到长老身上的表征。就此而言，它可说是和使徒行传二章如火焰之舌头相同。

十一 31 鹈鹕 这种体小而肥的候鸟每年三至四月间，从苏丹北部迁徙到欧洲时，往往途经西乃半岛。牠们一般是顺风飞行，侧风有时会将牠们驱逐到地上（或水中）去。在筋疲力尽之际，牠们会低飞到很容易被人捕捉的高度。觅地栖息的鹈鹕，曾经有压沉小舟的记录。在西乃半岛着陆时，鸟只的密度可以拥挤到要降落在其他鹈鹕上面的地步（见：出十六 13）。

十一 32 十贺梅珥 贺梅珥是一只驴子所驮的分量。它后来虽然成为确实的固体容量单位，其准确性却不是素来都这么高的。十贺梅珥有估计是四十蒲式耳的，也有估计是六十蒲式耳的。但无论怎样估计，以色列人总是被贪婪蒙蔽了心。鹈鹕通常必须先用盐腌过才摆出来晒干。经文没提这一点，可能表示他们忽略了这步骤。是以本段的灾殃可能是食物中毒。

十一 34 基博罗哈他瓦 此地的确实位置缺少有把握的考证。

十一 35 哈洗录 部分学者暂时考证为卡德拉泉（'Ain el-Khadra）。

十二 1 摩西的古实妻子 旧约中的古实可以是指几处不同的地方。出现次数最多的，是英译本通常翻作「衣索匹亚」（和合本：「埃提阿伯」）之处。这是很容易导致误解的，因为「古实」一名所指的并不是今日的衣索匹亚（旧称阿比西尼亚），而是埃及以南之尼罗河流域的古国努比亚（在今日苏丹境内）。古代埃及和努比亚的疆界通常是在尼罗河的第一和第二大瀑布（First & Second Cataract）之间。努比亚的国土不太可能延伸到位于喀土木的第六大瀑布之上。另一个理论认为古实即古珊，按照哈巴谷书三 7，古珊就是米甸。对部分学者来说，这说法很具吸引力，因为圣经已经提过与摩西结婚的，是米甸女子西坡拉（出二~三章）。种族问题虽然似乎是米利暗和亚伦反对的理由，圣经却没有足够的证据澄清她的种族背景。埃及绘画中的努比亚人肤色深黝，但很多时候却没有黑种人的其他特征。

十二 5 云柱 有关云柱的总论，可参看：出埃及记十三 21~22 的注释。有关云柱为神与摩西会晤方法的讨论，则请参看：出埃及记三十三 10 的注释。此时他们

来到会幕，是要听取案件的判决。在迦南文献中，主神 * 伊勒也是在帐幕居住，并且从帐幕中（这是神明集会之处）颁布旨意和判语。另一个刑罚之判决出自会幕的例子，可参看：利未记九 23 的注释。

十二 6 先知 这时期古代近东已经有根深蒂固的先知制度。如经文所述，异梦和异象是惯常的启示方式。* 马里城（在摩西以前几个世纪）有五十多个文献，记载当地官员向马里王心利林（Zimri-Lim）禀报先知的言语。耶和華选择藉谁人说话都可以，但摩西的地位和经历，却超越了其他的先知。异梦和异象经常使用象征，需要（藉 * 占卜或透过使用解梦典籍的专家；见：创四十五 5~18 注释）诠释。但要明白神对摩西的启示，却不用破解这种谜语。

十二 10 米利暗的病 在古代近东，汉森氏病（现代麻疯病的名称）要到亚历山大大帝时代，才有发生的记录（见：利十三 1~46 注释）。本段和旧约其他地方所形容的皮肤病，比较接近牛皮癣或湿疹。第 12 节将之比作死胎，进一步证实这诊断。因为这象喻所形容的是皮肤剥脱（exfoliation），不是组织坏死（necrosis，坏死的包括骨骼和神经），后者才是汉森氏病的症状。夭折胎儿的肤色由红转棕灰，接着皮肤开始脱落。

十二 16 巴兰的旷野 请参看十章 12 节的注释。

十三 1~33

侦察全地

十三 21~22 探查的范围 寻的旷野是位于死海南端与地中海之间直线以南，又称为尼革（和合本：「南地」）的地带。它是迦南地的南界。利合经常被认为是地中海和夏琐中间的巴拉特伯利合遗址（Tell el-Balat Beth-rehob）。哈马口最有可能是位于奥朗底河（Orontes）发源地之一，今日名叫莱布韦（Lebweh）的地方。这是哈马地的南界，因此亦是迦南的北界。这几个参照点显示探子探查了约但河和地中海之间，整个南北全长三百五十哩的地区。

十三 22 亚衲族 第 22 节和 28 节特别提到亚衲的子孙。所列的都是 * 胡利人（即圣经中的何利人，见：申二 注释）的名字。亚衲的子孙通常被视为「巨人」（和合本：「伟人」）；33 节；申二 10~11；撒下二十一 18~

22)，但「巨大」可能是更合适的形容。圣经以外的史料完全没有提到过亚衲族人，但阿纳斯塔西第一蒲草纸（Papyrus Anastasi I；主前十三世纪）中的一封埃及函件，却形容迦南有些勇猛战士，直立有七至九呎之高。两副来自主前十二世纪，体高七呎左右的女性骸骨，亦在外约但的扎伊尔德叶遗址（Tell es-Sa'ideyeh）出土。

十三 22 希伯仑的建造 希伯仑城比锁安城早七年建成。锁安是埃及的贾内特（Dja'net），希腊人称之为泰尼斯。这城在第二十一王朝（主前十二世纪）时，成为尼罗河三角洲地区的首都。最早有出土文物证据的建城者，是主前十一世纪中叶的苏森纳斯一世（Psusennes I）。希伯仑城的考古状况十分复杂。城址在 * 初铜器时代（主前第三千年纪）已经有人居住，中铜器时代第二期（至主前第二千年纪中期为止）已经筑有城墙。有迹象显示以色列人入侵时期该地有部落性的居民，接着到了 * 铁器时代（主前 1200 年以后）又再次有人在此永久定居。经文所指的是希伯仑城哪次的建筑，却难以确定。

十三 24 以实各谷 这地区有很多干河，因此不可能肯定本节所指的是哪个地方。今日希伯仑附近的拉默特安莱（Ramet el-'Amleh）以葡萄著称，附近亦有一条干河。

十三 26 加低斯 加低斯巴尼亚通常被考证为别是巴以南约五十哩的库代拉特泉（'Ain el-Qudeirat）。全区的水源以此最为充足。考古学者并没有在此地发现这个时代的文物。然而这地素来是游牧民族和贝督因人落脚之处，大量的当代「尼革陶器」（Negev ware），显示以色列人流浪的时代，这地亦当如此。

十三 27 流奶与蜜之地 迦南地被形容为「流奶与蜜之地」。对以畜牧维生的人而言，这话是描绘土产的丰盛；但对农夫来说却不尽然。奶来自羊群，蜜——大概是指枣的果浆，不是指蜂蜜——是自然的出产。* 乌加列史诗 * 巴力与摩特中，也有类似的话，描述大地回复丰饶时，河谷流满了蜜。早至《* 辛奴亥的故事》的埃及文献，都描述迦南是个有丰富自然资源，农产又丰盛的地方（见：出三 7~10）。

十三 29 当地的居民 按照第 29 节，在这地居住的人种有亚玛力人、* 赫人、耶布斯人、* 亚摩利人和迦南人。亚玛力是亚伯拉罕的后裔，属以扫一系（创三十六

15）。他们是游牧或半游牧民族，主前第二千年纪下半叶在尼革和西乃地区居住。著名的赫人来自安那托利亚，即今日的土耳其。有些在叙利亚和迦南定居的部族，亦同样称为赫人。这两种赫人可能有血缘关系，但亦可能无关。迦南赫人有闪族语的名字，但安那托利亚赫人的名字却属印欧语系。耶布斯人在耶路撒冷一带居住，只有圣经才提过他们，并且所提供的数据也很少。* 亚摩利人（在美索不达米亚称为阿穆鲁或马尔图人）早于主前第三千年纪中期，已经出现在信史之中。大部分学者相信他们来自叙利亚，盘据了近东不少地区。「亚摩利」可以是指地方（「西方人」），也可以是指民族。他们有些是游牧民族，然而早在主前第三千年纪末期，叙利亚已经有亚摩利人的城邦。迦南人是住在有墙城邑的主要居民，但他们似乎不是此地的原住民。在 * 亚马拿书函中（主前第二千年纪中期），这地区的君王自称为基纳努（Kinanu），同时代的埃及碑文用的也是这名字。埃及也有关于迦南居民的记录。亚门霍特普二世（Amenhotep II，主前十五世纪）某次战役的俘虏名单，分别列出迦南人、阿皮鲁人（无地业或离乡别井的人）、沙苏人（有时被视为与圣经中之米甸人和亚玛力人有关联的游牧民族）、胡鲁人（Hurru，胡利人）的数目。



亚门霍特普二世

是指西乃半岛东岸的亚喀巴湾。

十四 36~38 探子的遭遇 以色列人的怨言起初令神愤怒得判处他们全体死于瘟疫（12 节）。摩西求神开恩后，从轻发落为所有不信之人死在旷野，不得看见应许之地。立时死于瘟疫的只有那些带回报告，质疑神能力的探子。译作「瘟疫」的字眼十分模糊，不足以确定所指的是何种疾病；虽然部分学者认为这是形容鼠疫。旧约通常视瘟疫为神对严重亵圣或亵渎罪行的刑罚。

十四 45 何珥玛 本节的「何珥玛」是个双关语。它在希伯来语的意思是「毁灭」，这正是入侵之以色列人所遭的厄运。这字同时也是一个地理用语，指别是巴以东七哩半的地点，暂时考证为马索斯遗址（Tell Masos，即梅沙什废墟（Khirbet el-Meshash））。

十五 1~31

在当地献祭之例

十五 1~31 祭礼系统的基本元素 在以色列的祭礼系统中有规定要献的祭，也有自愿献上的祭，并且对整个以色列社群而至外侨都同样有约束力。规定要献的祭必须带到圣幕或圣殿，由祭司烧在坛上。所献的包括了农产（五谷、果子、油、酒），以及牛群羊群的一部分。而所献祭物的一部分，又指定供应祭司社群的需要。有些祭是除罪性的，主要用来针对指定的罪或违犯律法之处，同时又成为净化 * 礼仪的一部分，洁净接触过不洁之物（尸体、病人、体液）的人。自愿献上的祭可以作为慷慨的表示，也可以是为某件可喜之事（结婚、生子、特别丰富的收成）感恩。献给 * 耶和华的祭与其他古代近东祭礼不同之处，在于前者不是为滋养神而设的（参看 * 巴比伦的《* 吉加墨斯史诗》中，洪水故事结束时的饥饿神明）。祭物必须依照仪式献上（「馨香的火祭」），才能获取神的祝福或赦免。进一步资料，可参看利未记开首几章的注释。

十五 22~26 集体性担罪 无意间触犯了法律，依然需要净化。例如按照 * 汉摩拉比法典，无意触犯奴隶法律的人，必须在神祇面前宣誓以表无辜。在以色列，整个社群都要为无知而犯和忽略的罪（通常与 * 仪式或法律问题有关）负责。「社群」一语包括了以色列人和侨民。所犯的罪可能是做了违犯律法的事而不自知，或

十三 33 就如蚱蜢一样 用夸大其词的动物譬喻来形容大小的分别，不是罕见的作法（参较英语用「小虾」来形容人之矮小或微不足道）。蚱蜢是可吃的，更令人不寒而栗地想到：「他们一口就可以把我们吞下有余了。」另外 * 乌加列史诗《* 凯雷特》（Keret），又用蚱蜢来形容一队大军人数之众。

十三 33 内非林 圣经惟一肯定提到「内非林」（和合本：「伟人」）之处，是创世记六 4。但该节经文并没有提供什么有关他们身分的资料。部分学者认为这字亦出现在以西结书三十二 27（经文有轻微的异读，和合本：「仆倒的」），其意义当是指勇士。时代最早的释经者（两约之间时期）对这字之理解，可分为视其为巨人、英雄、堕落天使三派。

十四 1~45

百姓决定不进应许之地

十四 6 撕裂衣服 撕裂衣服和发上蒙灰一样，是古代近东常见的示哀方式。* 乌加列史诗《* 阿赫特》（主前约 1600 年）是个经外的例证：故事主人翁的姊妹预言旱灾来临时，撕裂父亲的衣服。此举往往是为亲人、朋友、要人之死（撒下三 31）致哀。但亦可以表示耻辱（如本节），或者失去名誉或地位（撒下十三 19）。

十四 8 流奶与蜜之地 请参看十三章 23 节的注释。

十四 13~16 神的保荐及其意义 神明提供守护是古代近东普遍接受的信念。每个城市各有自己的守护神（例如 * 巴比伦的守护神是 * 玛尔杜克），很多行业亦都有可以前往求助的神明。然而这种关系，表示当城市或团体之间发生争斗时，他们的神祇亦参与战事。负方的神明名誉扫地，往往遭其崇拜者所摒弃。因此，摩西对耶和华的祈求，是基于他对神是以色列人的保荐者，以及关乎土地和子孙之应许的认识。耶和華若因他们的悖逆而在旷野杀灭他们，难免会被人认为这是祂无法成就应许的结果。

十四 25 地理小注 本节的指示是要求惧怕直接北上进入迦南的以色列人，从位于巴兰旷野的加低斯南下到亚喀巴湾旁的以拉他。因此本节的芦苇海所指的并不是红海，而是与民数记二十一 4 和申命记一 40，二 1 一样，

因混淆导致误食部分祭肉或脂油。不像利未记四 13~21, 那里指定要献公牛犊除罪, 并且把它形容为为赎罪(净化)祭。本段却称之为「燔祭」, 并要同时献上一只公山羊为赎罪(净化)祭(见: 利四 1~3 注释)。

十五 30 故意犯罪 这罪行与无意而犯的罪相反, 犯者明知自己的行为, 有预谋地公然违抗神和社会。例如按照 * 苏美法律, 公开斥责父亲的儿子不但继承权会被剥夺, 还可以被卖为奴。同样按照以色列的律法, 故意作出的罪行是不可不罚的, 因为所违背的不但是神的律法, 也是社会同意遵守这些律例的集体盟 * 约。「从民中剪除」一语表示进行惩罚的包括了人、神双方的媒介——大概是官方处死, 神绝其家系。

十五 30 褻瀆 译作「褻瀆」的动词全本旧约只在本节出现。意思是嘲笑或谩骂神, 而否认祂的权柄。这是完全反抗律法的行径。因为对社会所构成的威胁, 犯人必须「从民中剪除」。这话可能是指死刑, 但大概是指神的刑罚, 灭绝这人的家系。这罪行之极端严重性, 从古列圆柱(Cyrus Cylinder, 主前约 540 年)的话, 就可见一斑。圆柱的碑文谴责 * 巴比伦王拿波尼度(Nabonidus)否认 * 玛尔杜克作为巴比伦城之神的权柄, 并且解释他是因此遭神摒弃, 波斯人遂得以畅通无阻地夺取该城。

十五 32~36

违犯安息日者

十五 32~36 在安息日捡柴 这事迹提供法律上的 * 起源故事数据, 解释违犯安息日(捡柴大概是用来煮食, 违犯了出三十五 3)的严重性, 以及作为将来触犯安息日案件的先例(见: 尼十三 15~22 中, 尼赫迈亚的社会改革)。犯人只需扣留到神宣判刑罚为止, 本案的惩罚是石刑处死。处决不论是群体性与否, 都要在营外执行, 以求避免因与尸体接触而沾染不洁。

十五 37~41

縫子的规例

十五 37~41 衣服上的縫子 每个成年的以色列男子都要在袍子褶边的四角上缝上蓝色的带子, 不断提醒他

们神的诫命。蓝色染料提炼自骨螺的腺, 极为昂贵(见四 6 注释)。无数浮雕、绘画、文献, 都证明了衣服褶边的装饰, 在古代近东十分普遍。褶边的设计往往反映了穿着者的身分或职位。縫子是象征性的, 为鼓励良好的行为而设, 不是 * 护身符, 没有驱除危险或试探的功用。带子蓝色可能是象征每个以色列人都是祭司国度一份子的身分(见: 出十九 5~6 注释)。

十六 1~十七 13

可拉叛乱和亚伦的杖

十六 1~3 宗族和支派的政治架构 在以色列社会中, 每一个人的身分都是根据他是某家、某族、某支派之一份子而有的。他们不但藉此分为戚族(流便人在此宣称自己的地位比摩西高), 更以此为任命长老和议会成员的根据——每支派每宗族都可以有若干人士, 来协助维持法纪, 以及帮助摩西执行审判。戚族之间彼此竞争, 是部落联盟的常见现象。在这种松散的政治架构中, 效忠狭窄的家族团体的倾向, 往往比向整体效忠为强。即使王国时代的君主, 也不时遇到效忠不专的问题(撒下二十 1~2; 王上十二 16~17)。

十六 6~7 香炉的作用 这些香炉最有可能是可兼用来铲起煤炭的长柄小锅。由于他们在里面烧香, 这也是活动的香坛。埃及人要驱邪防身时, 也是用香炉烧香。烧香净化坛的四周, 并且象征神的临在(见: 出三十 7~8, 34~38 注释)。摩西提出一个试验, 下令可拉及其叛党在神面前用香炉烧香。烧香是祭司独有的权利, 况且若是做得不得其法, 不论有无祭司身分, 都是十分危险的事(利十 1~2)。

十六 10 利未人和祭司的分别 圣幕以及祭坛周围的圣洁特区都交由利未人照管。他们的责任是监视将祭物带来奉献的以色列人, 防止他们违犯任何律例, 或擅进祭司专用的圣洁地区。祭司则在祭坛负责实际执行各样的 * 仪式和献祭。虽然两者同属祭司社群, 亦同受祭物的一部分, 祭司需要负起较大的责任, 对 * 仪式的执行亦有更大的权力。在美索不达米亚的庙宇社群中, 分工和分权也很普遍。

十六 13~14 流奶与蜜之地 「流奶与蜜之地」成了应许之地的同义词。它原是盟 * 约应许的一部分, 在此

引用则是对比旷野生涯的艰苦。这自然亦包括牧原茂盛，以保证牛羊的奶量丰富。又参看：出埃及记三 7~10 的注释。

十六 14 剜人的眼睛 这是一句成语，意思是蒙骗人。可拉党人拒绝参与摩西提出的试验，指控他是骗子，已经蒙蔽了这么多人跟从他。

十六 28~30 咒诅的宣告 为求证明他的权柄来自神，摩西求神彰显类似埃及十灾的大能。叛党领袖大坍和亚比兰率领全家公然抗命，摩西对他们的咒诅必须彻底到百姓再无疑问，谁是神所拣选之领袖的地步。所以他所求的，是地自动打开，活活将这些人全家送到阴间。在古代近东传统（乌加列和美索不达米亚史诗）中，阴间经常被描绘为大开的口。如此，没有人可以说：致这些人死命的是地震等自然现象。他们的厄运早有预言，一旦成为事实，就证明了摩西是真先知。

十六 31~35 地震和火的审判 地震和火是很多人的死因。然而这些反对摩西亚伦的人，却和他们全家一同被地和神的「火」（原文 kabod，即「荣耀」）所灭。整个社群一同目睹这事，证明神选择摩西作为领袖。美索不达米亚文学《吾珥被毁悼词》（Lament for the Destruction of Ur），亦同样提到神明的忿怒藉风暴性大火和地震彰显。再者，亚述巴尼帕王的亚述文献，亦提及过神明的干预导致火从天降，杀灭敌人。

十六 47 用香来赎罪 这时神因百姓悖逆摩西而生的怒火，以瘟疫的形式「发作」出来。摩西亚伦烧香，如同 * 驱邪性的补救办法（类似出埃及记十二 7 逾越节涂在门框上面的血）。经由认可的祭司所烧的香，对百姓的罪有除罪性的功用，又能保护他们免受神的怒气。但比较普遍的除罪方法是血祭（见：利十七 11）。埃及人用香来驱除有敌意的超自然力量，在埃及亦有案可稽。他们在祭仪巡行中也是为此带着香炉。按照文物的描绘，这也是城被围攻时所执行的 * 仪式之一。

十六 47~50 瘟疫的性质 这个杀死了一万四千七百人瘟疫，是以曾经杀死埃及长子之「灭命使者」的姿态出现。其能力大得摩西要下令亚伦拿烧着香的香炉，站到死人和快要死的人中间，才能制止进一步的毁灭。这是反常的，因为祭司的惯例是不得接触死人。显然这是惟一遏阻瘟疫的方法。靠着经文要诊断这是何种病症，是不可能的（见二十五 8 注释）。

十七 2~7 以杖作为族长的标记 牧人用杖引导羊群。

杖在长老或族长手中（大概有独特的雕刻，使人一看就知是归谁所有），就是他权柄的象征（见：创三十八 18）。将十二个族长的名字写在杖上，放在会幕之内，奉神之命而发芽的杖属谁所有，这人被指派为祭司，就毫无疑问了。这种公开挑选的模式，亦可见于乔舒亚记七 14~15；塞缪尔记上十 20~21。

十七 4~11 用木器占卜 用来断定谁是神所拣选的祭司领袖的方法，是一种 * 占卜术（藉对象断定神旨）。这方法与何西阿书四 12 所谴责的占卜术断然不同，后者使用木偶或 * 亚舍拉柱。在本段中全体族长加上亚伦，各自奉命将杖放在会幕里面。经文中的「杖」字是句双关语，这字在希伯来原文中，也是「支派」的意思，象征神要分别各族的族长。这事此后不再重演，因此不属祭礼 * 仪式的一部分。亚伦的杖开花，就正式证实了他的权柄；这事再无斟酌的余地。在树木附近进行占卜活动，也可见于士师记九 37 提及的「卜者之树」（NIV；和合本音译：「米恶尼尼橡树」），和士师记四 4~5 之「底波拉的棕树」。* 乌加列文献有关仪式的段落亦有提到树木的使用。

十七 8 杏的意义 亚伦的杖像杏树枝一样发芽、生苞、开花。整个创造过程象征神有掌管受造万物的能力，应许之地的丰盛（见：创四十三 11），以及亚伦一系祭司必须具备的「警醒」（希伯来语 saqed 一字，可译作「杏」，又可译作「警醒」）。在杰里迈亚书一 11~12 中，杏树枝象征神保守以色列。古籍（如：埃及之《* 阿希卡尔的智能》）以杏花为该地区最早开花的植物，因此可能也是象征亚伦职位居首。

十八 1~32

祭司的责任和权利

十八 1~7 圣洁范围的概念和维护 圣洁空间的核心是至圣所：约柜之所在。从这一点以辐射式扩散开来，是多个以同心圆的方式排列，洁净程度不同，对 * 洁净程度要求各异的地带。祭司的主要任务之一是实施规例，以求维持每个地带的圣洁程度合乎规格。整个利未支派既被挑选作为祭司，就有必要分派职务责任，构成以亚伦父子为首的阶级性制度。所有利未人交由亚伦一家照管。他们要负担维持会幕运作的一切粗重事务，以

及守卫圣区，向带来祭物的崇拜者提供帮助。然而实际献祭，以及在约柜前面事奉，却是只有亚伦父子及其后裔才有资格执行的工作。要是有利未人违犯这些约束，这人以及亚伦都要死亡。非利未人擅进圣所禁区亦必须处死。上述对社群的约束，和亚伦一家要负起的重责，能够加强和保护神事工的奥秘和能力，以及一切与之有关的事物。

十八 8~10 祭物的分 至圣的分——即带入会幕至圣特区的供物（见：利六 1~七 10）——指定归给亚伦父子，作为他们负担重责的奖赏。这些分与其他祭物不同，是不可分给家人同吃的，只有在仪式上洁净，圣洁程度足以食用圣供物的祭司才可以吃。这些包括素祭、赎罪祭、赎愆祭的供物，一部分要烧在坛上，余下的则成为祭司的圣食物。赫人的圣洁文献也很关注君王和非圣职官员食用「神明食物」的问题。圣洁财产的重要性亦可见于美索不达米亚法律：偷窃庙产的刑罚十分严峻（巨额罚款，甚至死刑）。

十八 11 摇祭 部分保留给祭司和家人的另一样祭物是摇祭，即在祭坛前面藉抬举 * 仪式得到特殊地位的礼物（见：利八 22~30 注释）。然而本节所指的不是所有的摇祭，因为有些摇祭必须烧尽（出二十九 22~25），又有一些是祭司中男丁专用的（利十四 12~14）。

十八 12~19 祭司的特权 永归祭司及其家人（不包括儿媳及雇工）之对象的最后一项，是一切初熟的收成（五谷、油、酒）和头生牲畜的肉。本段加添了一些规条。主人可以照定价将不洁的牲畜赎回，父母必须赎回婴孩（见：出十三 12~13，三十四 19~20）。全部的血和脂肪，以及某些内脏都要烧在坛上，作为平安祭献上（利三 9，七 3）。动物的这些部分象征生命的精髓，因此理当全献给神，不保留给祭司食用。

十八 16 圣所舍客勒 赎回孩童和不洁牲畜所用的舍客勒，等于银子二十季拉（11.5 克）。本节所指的，不是要到主前四世纪才出现的钱币。有关舍客勒重量的讨论，可参看：出埃及记三十 13 的注释。

十八 19 盐约 盐广被用作防腐保存的象征。立约或结盟的典礼经常用盐来象征条款有长远的效力。* 巴比伦、波斯、阿拉伯、希腊的文献，都证实了这个象征性的用法。同样，在圣经中，主和以色列所立的 * 约，也被称作盐约——即长久保存的约。建立协议的盟友通常会共享筵宴，以盐腌之肉为主菜。故此，祭中用盐是个合

适的备忘物，令人不忘盟约的关系。再者，盐有妨碍发酵过程的功用，而酵是悖逆的象征，所以盐自然就成为防止悖逆的代表（见：利二 13）。

十八 21~32 古代近东以什一奉献为祭司薪酬 将出产（五谷、果子、牲口）的十分之一指定为祭司的薪酬，显然是以色列独有的作法。美索不达米亚的庙宇虽可向自己田地的佃农收取租金，却无法向全民课税。是以支持庙宇和祭司的经费，必须全部来自庙产与私人及王室的捐赠。埃及和美索不达米亚的君王也有土地可以课取入息，但其意义却与什一奉献不同。迦南文化的什一制度与以色列十分相似，但受益者却是君王与行政机关，不是祭司——虽然祭司有时也是行政机关的一员。利未人在征服迦南后，并没有分到土地，他们要由全体百姓藉什一奉献供养。然而值得留意的，还有利未人亦须将所得的十分之一交给亚伦一家，显出利未人与祭司之间，有明显的分界。

十九 1~22

红母牛的典礼

十九 2~10 红母牛的意义 指定要被献为祭，其血与灰混和，用来净化触摸了尸体之人的，一定要年轻的母牛。牛要红色可能是代表血，但不能肯定。希伯来原文并没有说明这牛的岁数，但不容牠负轭耕耘，或做任何工作，可能表示牠是刚刚长成而已。塞缪尔记上六 7，非利士人用来拉车搬运约柜的，可能是这种母牛。这种牛可作祭物，因此也可用来试探神明的旨意。申命记二十一 1~9 中的凶杀悬案，也是规定要牺牲母牛犊，用牠的血来进行净化 * 仪式。牲畜的血和无辜状态，是洁净仪式的关键。

十九 2~10 红母牛的仪式 律法规定必须将一只没有残疾、未曾负轭的红母牛，交给亚伦的儿子伊莱贾撒在营外宰杀，才能制造能够洁净因触摸尸体而遭沾染不洁之人的调剂。此事由伊莱贾撒执行，因为牛尸能使身为大祭司的亚伦不洁。伊莱贾撒把这牛的血向会幕洒七次，又监督焚烧尸骸的工作，并且将香柏木、牛膝草、朱红色线丢入火中。烧剩的灰储存在营外，供日后之净化 * 仪式所用。然而参与献祭的人即使洗澡、洗衣服，仍会因此不洁净到傍晚时分。* 赫人仪式亦证实了使祭司暂

时 * 不洁的，包括了仪式本身，以及用来净化人之调剂的原料。

十九 11 因尸体而致在仪式上不洁 死人 * 祭仪在古代近东流传很广。美索不达米亚和古以色列虽然没有清楚的来生观念，却依然有死者的灵能够影响活人的信念。例如按照赫人文献，他们惧怕死人的原因，似乎是恐怕在死者的灵「面前不洁」，就如在神明面前不洁一样。故此 * 赫人在祖先的坟墓中献祭，但他们对于被尸体沾染，却似乎不以为意。反之，美索不达米亚的南布尔比 (namburbi) * 仪式，却显出他们对尸体所导致的不洁相当畏惧。理由可能是恐怕混淆了阳世阴间两个存在的层面。人接触了死尸——不论是人尸、兽尸——就会沾染不洁。必须经过净化，他才不会将 * 不洁传染给其他人，甚至整个社群。赫人的仪式虽然也包括洗身、献祭、隔离，但古代近东净化仪式细节最为详尽的，大概还是首推圣经。

十九 17~19 洁净仪式 洁净被尸体污染者的方法，是要一个在礼仪上洁净的人，把红母牛的灰放在器皿中与活水混合，用牛膝草洒在不洁的人身上。用牛膝草的原因，是因为其枝条多毛，能够吸收水分。洒水要在第三天和第七天进行（三和七两个质数，在 * 仪式和故事中都经常用到），然后在第七日不洁者要洗澡、洗衣服自洁。到傍晚时分，这人在仪式上就洁净了。这样一来，社群就不会混淆洁与不洁，并且得以维持全体配事奉神的理想。

十九 20~21 洁净礼的水 祭礼母牛的灰与泉水或河水混合制造的调剂，称为「除污秽的水」。它洒在不洁者身上，作为洁净 * 仪式的一部分。赫人的仪式中，亦有以水作为消除 * 不洁或不洁之嫌疑的方法。然而民数记所描述的调剂，又同时有使洒水之人不洁到傍晚的作用。它所以如此，是与调剂的目的有关，并且假设祭礼用到的材料，本身有污染作用。

二十 1~13 盘石出水

二十 1 年代小注 旷野流浪的四十年已面临结束，有分出埃及的人因为不许进入应许之地，此时当已不在。领袖的交接在米利暗于第四十年第一个月去世时开始，

并于五个月后亚伦之死（民三十三 38）达到高峰。

二十 1 寻的旷野 寻的旷野位于巴兰旷野北面。其确实地点虽无法肯定，但却有应许地南界之名（民三十四 3~4；书十五 1、3）。以色列居住有相当时日的绿洲加低斯，也是在寻的旷野里面（见十三~十四章）。

二十 6 神荣耀显现 摩西亚伦在危急关头转向神寻求带领帮助，他们来到会幕门前，以恳求者的身分俯伏于地。神的荣耀 (kabod) 因他们谦卑哀求而显现，提供解决的办法（类似情况，见：民十四 5~12，十六 19~22）。神的光辉或能力以可见的方式出现，在美索不达米亚史诗中十分普遍，他们称之为梅岚穆，可以用来击败敌方（例如在《* 埃努玛埃利什史诗》中，* 玛尔杜克和 * 查马特二神之争）。

二十 1~13 盘石出水 沉积岩在石面底下，有时有可以聚水的囊穴。石上渗水显示出水囊的存在，击打石面就能放出里面积存的水。然而本节所述水量之多，是这种理论无法解释的。

二十 13 米利巴水 出埃及记十七章的米利巴水位于西乃山一带，利非订一地。如今他们则在利非订东北偏北一百五十航空哩处的加低斯。然而地点虽异，此为争闹（米利巴）之水则一。

二十 14~21

向以东的请求

二十 14~21 晚铜器时代的以东 以东是死海以南直到亚喀巴湾的地区。考古学家最近在本区几个定居的遗址中，挖掘到少量 * 晚铜器时代的陶器。但却找不到建筑物或文字记录。埃及人称这地区的游牧民族为肖苏 (Shosu)。但这用语可能是社会阶层而非种族的名称。

二十 22~29

亚伦之死

二十 22~26 何珥山 亚伦死地（但按照申十 6，他却死在摩西拉）的传统地点是彼特拉附近的内比哈伦山 (Jebel Nabi Harun)，但此地却不是「以东边界」上。在加低斯西面，接近以东边界的马德拉山 (Jebel Madrah) 是另一个可能，但当地缺乏足够的水源。



内比哈伦山

二十 29 哀哭三十天 正常的服丧期是七日（创五十 10；撒上三十一 13）。但为了表示他们的重要性，百姓为摩西（申三十四 8）、亚伦都哀哭了三十天。这也是领袖交接的场合，伊莱贾撒继承父亲大祭司之职，穿上他的圣服（民二十 26）。后来乔舒亚亦同样继承摩西（申三十四 9）。

二十一 1~3

亚拉得被灭

二十一 1~3 亚拉得 现在名为亚拉得的遗址，是个 * 初铜器时代（主前第三千年纪上半）有墙的城邑；那是亚伯拉罕之前很久的年代。当时亚拉得是西乃半岛蓬勃之炼铜工业的重镇。按照考古学家的挖掘，此地有定居迹象的下一个时代，是 * 铁器时代的初期（士师时代）。这时代的亚拉得建有一系列的护城楼，约在所罗门时期还有一个庙宇。由于此地出埃及和征服时代并没有定居的痕迹，部分考古学家提出迦南人时代的亚拉得，是在今日名叫亚拉得之遗址西南七至八哩外的马珥哈塔遗址（Tell Malhata）。主前十世纪的埃及碑文提到亚拉得共有两个。

二十一 1 亚他林 这字含义不明，可能是个地名，也可能是指某种职业（KJV 和 LXX 译本作「探子」）。而可能性最高的，则是指死海南岸的地区，或许是塔玛尔（Tamar）的遗址。以色列人在此被亚拉得王的军队攻打。

二十一 3 何珥玛 希伯来语中「何珥玛」一字的意思

是「毁灭」。在此用作地名，是纪念以色列人的胜利。他们起誓要将这个地区的迦南人城邑尽行毁灭，并且将一掬物奉献给赐他们胜利的神。这和向耶利哥城所宣告的 * 赫伦（herem；和合本：「当灭的」）相似（书六 17~19、24）。作为地名，这字所指的是别是巴东面七哩半，暂时考证为马索斯遗址（即梅沙什废墟）。



亚拉得在铜器时代的城墙

二十一 4~9

铜蛇

二十一 4 行程 以色列人从以东边界上的何珥山向南行进，前往亚喀巴湾北端的以拉他。考古学家对当地的鉴定，显示以东人要到所罗门年间（主前十世纪），才扩张到这么远的地方。

二十一 6~7 蛇 本段没有清楚说明蛇的种类，可能是沙漠蝮蛇的一种。「火」或「有翼」的形容，可能因为牠是眼镜蛇，或指其攻击之迅速（申八 15）。较广泛的讨论，可参看：创世记三 1 的注释。

二十一 8~9 挂在杆子上的铜蛇 按希伯来语这蛇是用铜（copper），而非英译本的「青铜」（bronze）制造。青铜是铜和锡的合金，在发生此事的亭纳地区冶炼，所以这翻译也是有其实际背景的。考古学家在本区挖掘到埃及女神哈妥尔的庙宇。在士师时代占用了这庙宇的米甸人，把它改装成挂了幔子的神殿。就在这个神殿的内室中，有一条长约五吋的铜制蛇像出土。古代近东普遍相信某物的像能够保佑人不受此物之害。是以埃及活人死人有时都佩戴蛇形的 * 护身符，以求自保不受蛇害。最后值得一提的，还有 * 尼尼微出土的一个青铜

碗；这碗颇为有名，上有希伯来语的人名，以及一条有翼之蛇挂在某种杆子之上的图画。



二十一 10~20

穿越摩押之旅

二十一 10~20 行程 民数记三十三 44~48 详列了这个旅程途经的各站。城邑数目不明，因此亦难以提供考古证据。但无论如何，当代的埃及地图和行程表，都记载了好几个的站口。撒烈谷是今日的黑萨干河（Wadi el-Hesa），亚嫩河则流经莫吉布干河（Wadi el-Mojib）。两河的流向都是从东至西，前者注入死海南端，后者河口则在死海东岸的中腰。

二十一 14 耶和華的战记 圣经作者在编纂征服迦南的历史和传统之时，引用过好几种史料，书面的和口头的都有。书面的史料包括了雅煞珥书（见：书十 13；撒下一 18），与耶和華的战记。圣经所记的三个片断显示，这两本书主要是记述国家肇建时代的凯歌，及有关耶和華大能和以色列领袖的史迹。可惜这两本书都已佚失，但圣经提到它们，显出经文的记载至少有一部分，是基于文化传统之记忆的。

二十一 21~35

西宏和噩

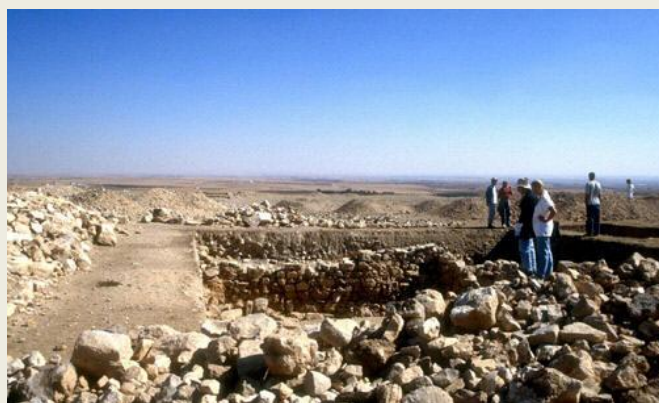
二十一 21 亚摩利人 主前二千年之后，* 阿穆鲁或亚摩利人是美索不达米亚人数颇众的民族，来自主前十八世纪 * 马里文献和 * 巴比伦王 * 汉摩拉比的行政档

案，都曾经提到他们。埃及的记录把他们列为主前十四世纪时，奥朗底河以南，一直延伸到外约但的几个王国之一。他们实际上控制了外约但，可能是与埃及和赫人帝国的争斗有关。这两个强国之间的加低斯之役（主前约 1290 年）并没有决定性的结果，产生了短暂的政治真空，亚摩利人得以操纵本区。主前一二〇〇年左右海上民族的来临，使形势更为复杂。在圣经之中，亚摩利人可以用作民族的名称，指西宏和噩的王国（民二十一 21、33），也可以是指迦南的居民（创十五 16；申一 7）。

二十一 23 雅杂 雅杂是以色列人与 * 亚摩利王西宏大军打仗的战场。根据教会史家优西比乌（Eusebius，主后四世纪）和米沙碑文（主前九世纪）的记载，雅杂可能是在马达巴（Madaba）和底本两个区域之间，摩押地东缘之塞梅特干河（Wadi al-Themed）旁的梅代尼叶废墟（Khirbet Medeinayah）。申命记二 33 和士师记十一 20 都曾经提及这场战役。

二十一 24~30 占领之地 本段形容为西宏和噩的国土的外约但中部地带，南方达亚嫩河谷，北方以雅博河为界。摩押是这地区的一部分，亚扪则不是。这些「王国」在这时代似乎不是有组织的国家，以色列人击败它们也只是得以安全通过其领土，各支派并非直接控制这些地区，也不能在此定居。

二十一 25~28 希实本 现代的黑什班遗址（Tell Heshban）位于耶路撒冷正东面约五十哩左右。然而考古学家却找不到任何迹象，证明主前一二〇〇年之前有人在此定居。部分学者怀疑 * 晚铜器时代的希实本可能在别的位置，贾卢珥遗址（Tell Jalul）是其中一个可能。最近在本区的勘测和挖掘，发现了越来越多的 * 晚铜器时代陶片。但要进一步肯定这时代定居的性质，依然十分艰难。



贾卢珥遗址

二十一 29 基抹 以色列庆祝战胜西宏和噩之外约但两国时所唱的这首「讥讽诗歌」，提及摩押神祇 * 基抹。主前九世纪时摩押王米沙的碑文中，也曾提及这神祇（又见：士十一 4；王上十一 7）。正如摩押是以色列的仇敌，作为摩押的国神，基抹亦与 * 耶和华对敌。基抹的 * 祭仪与耶和华崇拜相似，其属性（赐给百姓土地和胜利）也相仿。这可能不过表示古代近东的人对他们神明的期望，国与国间并没有什么分别。基抹一名最早出现于叙利亚北部埃卜拉的一个神祇名单上（主前约 2600~2250 年）。美索不达米亚和 * 乌加列，都可能有人崇拜这个代表黏土或泥砖的自然力量神祇。

二十一 30 毁灭的范围 希实本和底本依次是摩押北部（亚嫩河以北）北端和南端的重镇。有关希实本可参看上面本章的讨论。底本就是今日的迪班（Dhiban），在亚嫩河（莫吉布干河）以北一二哩处。它的主前九世纪，是米沙王的王城之一，其名字在当地出土的碑文中地位显著。然而当地缺乏 * 晚铜器时代的文物，因此有人怀疑古代的底本究竟是在迪班，还是在附近的另一处地方。事实上，底本列在兰塞二世的行程表中，证明晚铜器时代确实有一个以此为名的城市。挪法的地点未有考证，甚至连读法也不能肯定。米底巴是摩押北部中央地带的首要城邑，学者认为它就是现代同名的城市。由于它是现代化都市，当地的挖掘工作十分有限。

二十一 32 雅谢 这地名可以是指一个城邑，又可指这城附近地带，包括圣经称为「女儿」（和合本：「女子」）的小村。其位置虽未有定论，最有可能的遗址是在贾齐尔废墟（Khirbet Jazzir），即雅博河以南十二哩左右。它的功用是作为亚扪边界的哨站。它反映了以色列兵团朝东的攻势。



从西面看迪班遗址

二十一 33 巴珊 击败西宏之后，以色列人向北行进，到达北界为黑门山，东界为得如瑟山（Jebel Druze），西临加利利海的巴珊地区（今日名叫戈兰高地（Golan Heights）），在以得来（今日之戴尔阿（Der'a），位于加利利海东面三十哩）击败噩王。巴珊是个广大、富庶的高原，以牧草著称（诗二十二 12；摩四 1~3）。更详细讨论可参看：申命记三章注释。

二十一 33 以得来 以色列在巴珊东南部边界的以得来，击败 * 亚摩利王噩。这城是今日叙利亚的戴尔阿，位于大马士革以北大约六十哩，加利利海东面三十哩，雅穆克河附近。此地虽然从未有考古学者进行挖掘，却曾在埃及和 * 乌加列的古籍当中提及。

二十一 33 噩 巴珊的 * 亚摩利王噩被形容为利乏音人（巨人）的最后一位，他的床「是铁的，长九肘，宽四肘」（13 呎×6 呎；见：申三 11 注释）。有关这人的资料历史付诸阙如。以色列传统多次庆祝这次的胜利，并且记载于申命记一 4，三 1~13，四 47，二十九 7，三十一 4；乔舒亚记二 10、九 10；列王纪上四 19。

二十二 1~二十四 25

巴兰和巴勒

二十二 1 摩押平原 这是约但河东死海北岸广阔的平原或草原地带，对岸是耶利哥平原（书四 13）。这位置恰可成为进入迦南地的跳板。

二十二 2 摩押王巴勒 摩押王巴勒并没有在其他历史典籍中提及。实际上，除了米沙碑文提供了一些主前九世纪的数据以外，只有极少的摩押历史被现代学者所发现。必须留意的一点，是王这个称号除了可以用来形容庞大帝国的统治者之外，更可以像本段一样，用来形容小国的领袖或部落的首长。

二十二 4~7 米甸人 米甸人是住在外约但南部地区的民族。圣经将他们形容为亚伯拉罕和基土拉所生的后裔（创二十五 1~6），在约瑟的记载中他们以商队贸易为业（创三十七 25~36）。摩西逃离埃及之后成为米甸人叶忒罗家族的一份子（见：出二 15 注释），但以色列人入侵迦南之事，米甸人并没有参与。在巴兰的记载中，米甸长老与摩押人联盟，并且有分聘请巴兰来咒诅

以色列。

二十二 4~20 代尔阿拉的巴兰 一九六七年由夫朗肯（H. J. Franken）率领的荷兰考古学团，在约旦称为代尔阿拉的遗址中，发现了一些刻了字的灰泥残片。这些鉴定来自主前八五〇年左右的残片，显然是用 * 亚兰文写成的。残片提到比珥的儿子巴兰，即民数记二十二至二十四章形容为先见的那人。文献虽然十分片断，有很多空白和字眼不能确定之处，余下文字已足肯定巴兰是个先见，夜间领受神明信息，其信息出乎邻舍意料。文献所述的事件是否与圣经相同虽是待决的疑案，但它却肯定确立了在主前九世纪，一个与某位名叫巴兰的先知有关之经外传统的存在。巴兰可能是恶名昭彰，以致过了几百年，仍然是个重要的先知名人。若然，较早之以色列征服记载所描述的，便是同一个人。



代尔阿拉遗址

二十二 5 毘夺 此地大概是位于幼发拉底河支流萨朱尔河（Sajur River）畔，叙利亚北部之迦基米施十二哩外的毘特鲁（Pitru）。鉴于民数记二十三 7 说巴兰是从亚兰请来的，上述的地点看来很吻合。但遥远的距离（约 400 哩），却驱使部分学者在比较接近摩押的地方另觅毘夺的遗址。

二十二 6 巴兰的先知地位 乔舒亚记十三 22 将巴兰形容为「术士」，但民数记二十二 6 却说他的祝福和咒诅是有效力的。他来自美索不达米亚的上游地区，迦基米施的附近，具有国际性的真先知信誉。在民数记二十二至二十四章的记载中，巴兰一再提醒巴勒说，他只能宣讲神放在他口中的信息（民二十二 18、38，二十三 12、26，二十四 13）。巴兰虽然用献祭仪式来获取神的响应，他不独是个占卜者而已。* 占卜有时虽会被美索

不达米亚的先知所用，和它有关的，却主要是检查祭牲和观察自然现象（如：雀鸟飞行的途径等）的 * 祭仪人员。巴兰每次都似乎是直接与神沟通，然后以 * 神谕形式向巴勒宣告神的话语。这是以赛亚书、杰里迈亚书，和其他的以色列先知书中的典型先知训谕方式。有五十多个 * 马里文献（时间比巴兰早了几个世纪，地点在迦基米施下游 250 哩左右）中，都记载了口传的神谕；不同的神明透过一般人或僧侣，向马里王心利林传达各种各样的信息。可见在这个时代左右的古代近东，先知活动并不罕见。

二十二 6 咒诅的力量 咒诅能够将神明的怒气召来，临到个人、团体、城市，或地方上。任何有意召来死亡、毁坏、疾病、失败之人，都可以创作宣讲咒诅。咒诅有时亦包括执行仪式，例如按照一个赫人文献，针对把「受污染」的水给王饮用之人的咒诅，规定要在宣告之时倒水。盟 * 约或条约经常有咒诅偕同，目的是借取作为签署条约一方之神明的能力，作为对有意背约者的警告。然而咒诅对于其施行者，亦可能有不良的效应。咒诅父母（出二十一 17）或神（利二十四 11~24）的人必须被处死。巴兰记载中所反映的以色列传统，是惟独耶和華能够施行咒诅，先知即使擅自行事，也不能生效。然而巴勒对巴兰的形容，是他与神明协调到祝福咒诅都必然有效的地步。实质上，他们相信这个作为神明媒介和代表的先知，有能力向神明作出善意恶意的请求。然而巴兰却否认这一点，指出他只能说出神让他说的话。

二十二 7 * 占卜的卦金 事关重大的信息当然可以赚取费用或报酬（见：撒下四 10）。占卜师是宗教的从业员，提供服务可以索取酬金（撒上九 8）。但巴兰要到咒诅以色列人之后才能收费（民二十四 11）。故此，这数额可能是报酬而非定金。

二十二 18 巴兰与耶和華 巴兰若果确然是个美索不达米亚的先知，曾经奉多个神祇的名说话，他用上「* 耶和華我神」的称谓，骤看似乎十分异常。但巴兰很可能只是认识以色列之神的名声（见：书二 9~11 喇合的话），又或对每个神都是如此称呼，来夸耀自己先知的威信而已。巴勒邀请巴兰的理由似乎是根据他祝福咒诅之能，他求告的是哪位神都没有关系。因此我们没有必要坚持巴兰所事奉的，惟独是耶和華。

二十二 21~35 神差派后反又敌挡 圣经有好几个似乎是神改变主意的奇怪案例。主召唤雅各布（创三十

一~三十二)和摩西前往某地,却在途中阻挠他们。在每个例证中,神都是有意要他们成行,只是有未了的问题需要首先解决而已。

二十二 22~35 耶和华的使者 古代的国家元首很少有直接的接触。外交和政治上的交流必须倚靠居间者才能达成。担任居间者的使节是己方的全权代表,有资格代替己方说话。所代表之人亲临时可以得到什么款待,他也可以得到。这种标准的外交礼节,并不是误解使节就是君王。使节所受的款待,只是反映对他所代表之人应有的尊重而已。一切礼物都视为代表己方,而不是使节本人送出的。对代表人所说的话,都视作必然会准确覆述,就如直接向所代表者说出一样。代表人以使节身分说话时,听者都知道他所表达的不是自己的意思,而是他君主的言语、见解、政策、决定。同样,耶和华的使者也是祂的使节,祂王室的公使,全权代表信息之源。此处用来形容耶和華使者的希伯来语字眼是 satan (音译「撒但」,和合本:「敌挡」)。但这位天使并非乔布记一至二章和撒迦利亚书三 1 有格性的「控诉者」、「仇敌」。本节用这个字只是形容天使在此扮演的敌对角色而已。

二十二 28~30 会说话的动物 除本段以外,会说话的动物在圣经中出现,只有创世记三 1~5 夏娃和蛇的对话。该处经文将蛇形容为最狡猾的动物,会说话的动物可能只有这一种。巴兰叙述中的驴子要在神给予能力之后才能说话。这种故事通常归入寓言一类,在古今文学中都颇受欢迎。寓言一般有智能文学式的主题,用意是肯定或质疑一些基本的真理。古代近东文学里面的例证,包括了埃及《两兄弟的故事》(Tale of Two Brothers)中会说话的牛,和 * 亚述《* 阿希卡尔的教训》(Teachings of Ahiqar)中豹和羚羊的对话。会说话的动物在这故事中出现,是要向巴兰表明神能选择透过任何动物说话,动物本身并无功劳。

二十二 36~41 地理 二人从摩押北界附近的亚珥摩押 (Ar-Moab, 和合本:「摩押京城」, NIV:「摩押某城」), 北上到基列胡琐和巴力的高处。亚珥摩押 (见二十一 15) 的地点至今未有定论,但学者一般认为它和位于王道所循的亚嫩河南支的沿岸,现代名叫巴卢阿 (Balua) 的地点有关。基列胡琐和巴力的高处的所在也都不明。部分学者认为后者是在王道上的亚珥北面二十五至三十哩处。又有学者认为它还要北一点,更接近

以色列人安营地点之处。

二十三 1 七座坛 七字在圣经经常出现,可能和创世的日数或由于它是质数有关(参:王上十八 43; 王下五 10)。圣经再没有筑七座坛献祭的例证。此举可能是个非以色列的 * 仪式,每个坛都是献给不同的神明。可以想象得到,国际条约签署时或会召请神明作为协议的见证(* 亚述王艾萨克哈顿与推罗之巴力签署条约时,召请「七神」),并且为每一神祇筑坛献祭(见:创三十一 44~54)。此外,美索不达米亚与条约无关的文献,也证实了用七个祭坛,同时向高位之神献祭的习惯。

二十三 1 以公牛公羊为祭 这两样是古代近东最珍贵、最高价的牲口。献之为祭就是表示崇拜者尽了最大的努力来取悦神明,以求得其帮助。乔布为三友所献的赎罪祭,亦同样包括了这些动物每样七只(伯四十二 8)。

二十三 3 在净光的高处求启示 「净光的高处」的翻译颇有争议,希伯来原文字眼的意思仍有疑问。上文下理似乎清楚指出巴兰远离摩押人,要独自进行 * 占卜。这可能是 * 仪式上的需要,也可能是神只愿意与巴兰直接接触。无论怎样,高处经常令人联想到神明及其启示(西乃山、撒分(Zaphon)、奥林帕斯山)。

二十三 4 与 * 伊罗兴会面 古代的神明通常是藉异梦、与死人通灵,或庙宇先知魂游象外时说的话,来传达信息。本节的用语显示这些方式一个也没有用,然而巴兰与神会面的性质却没有说明。

二十三 14 琐腓 / 昆斯迦 「琐腓」的意思是「守更者」、「守望者」。这个非专有名词用来形容昆斯迦时,就是指摩押高原可以西眺望迦南(参二十一 20)的山岬。「琐腓」的意思,不过是说巴兰上到现有瞭望点,等待神的征兆。他的意图可能是藉雀鸟飞行的途径来求得兆头。此举不但是美索不达米亚常用的 * 占卜法,也在代尔阿拉的碑文中出现(见二十二 4 注释),显然是与巴兰有关。

二十四 1~2 巴兰之方法与神圣灵角色的分别 巴兰是个美索不达米亚的先知,他召唤神的惯常步骤应该包括某种 * 占卜。一旦知道耶和華的意思是要祝福以色列人,巴兰就放弃了机械式的方法,容许自己直接受神启示。他转向以色列人时,就得着了神圣灵的能力,宣讲神的祝福;宣讲时大概是魂游象外。他甘愿在摩押王面前自我敞开,就证明了信息的真实,并且也是超脱式预言的例证(见:撒上十 5~6、10~11)。

二十四 5~7 隐喻 巴兰的 * 神谕之中，包括了以色列丰盛富足的应许。他俯望他们的阵营，将他们比喻为沉香和香柏的树林。沉香树的原产地并非迦南，这隐喻可能是指移民至此的以色列，被神「种植」在应许之地。香柏树通常并不生于水边，所指的可能是任何一种针叶树。水源和种子的丰足回应迦南地的肥美，和多子多孙的立 * 约应许。作者提到国王，又描述这国将来要战胜敌方亚玛力人。亚玛力王亚甲后来被扫罗王所杀（撒上十五 7~8）。

二十四 7 亚甲 亚甲是扫罗王年间亚玛力人的勇武君王（撒上十五 7~8）。亚玛力人虽被扫罗击败，却不断作为以色列的肉中刺（撒上二十七 8，三十一 1；撒下一 1）。亚甲一名在伊斯帖记重现，作为仇敌亚甲人哈曼的族名。有人认为亚甲是个称号（如埃及王皆称「法老」），但并无证据。

二十四 17 星和杖的隐喻 星在古代近东虽然经常代表君王，这隐喻在圣经中却甚少用到（赛十四 12；结三十二 7）。但它在此与代表王权（诗四十五 6：「你国权的杖是正直的杖」）的令牌同现，却确定了这个诠释。换言之，巴兰的 * 神谕在此预言以色列王国的兴起，国势（如令牌之挥动）延伸到外约但地区。埃及杜得模西士三世（主前约 1504~1450 年）的碑文，亦证明了令牌可以像狼牙棒一样，用来打碎敌国的头。

二十四 20 亚玛力人 亚玛力人是个部落联盟，主要在迦南东南方的干草原地带居住（出十七；士六~七）。撒玛利亚以西的山地，可能也有一些亚玛力人的部族。圣经一贯将他们描绘为与以色列竞争土地的对手。「诸国之首」可能是亚玛力人的自称，又可能是表示他们是首先与以色列人对敌的民族（出十七 8~15）。

二十四 21~22 基尼人 基尼人在这 * 神谕以先虽被视为友邦（出二 16~22，摩西之岳父），在本段与亚玛力人同列于被谴责的范围内。他们是居住在西乃半岛北部加低斯一带的游牧民族，并可能以流动铜匠（西乃多有铜矿）和牧人身分在加利利地区出没。巴兰讥讽他们在山区的住处，说他们至终必亡于亚述。

二十四 22~24 亚述 这名所指的不太可能是主前第七、八世纪时，雄霸全古代近东的新亚述帝国。因为这样一来，这 * 神谕的焦点（甚或其写作日期）就变得太后期了。但另一方面，亚伯拉罕和基土拉所生的亚书利族（创二十五 3），却似乎不会大到能够击败基尼的

地步。主前十四世纪时的 * 亚述，在军事上已经强盛到有分促成 * 胡利人的美坦尼（Mitanni）王国覆亡，但却没有他们军力再往西进的证据。本节所指的，最有可能是创世记二十五 18 中，与以实玛利族有关的亚述。

二十四 24 基提 这是塞浦路斯岛的古称（创十 4），以基提翁（Kition）城为名。在后期文献（昆兰（Qumran）等）中，基提一名泛指航海诸国（但十一 30）或罗马人。至于本节，则有人提出是指「海上民族」——即主前一二〇〇年左右入侵近东的混合民族（包括非利士人）。

二十四 24 希伯 按照创世记十 21 和十一 14，希伯是希伯来人的祖先。但在这个 * 神谕中，这理解是不合上文下理的，因为这样一来，以色列就遭受咒诅了。可能的解释包括了它是描述基提攻打「希伯」，它是指基尼的一族，或以色列的亚设支派。然而关于这名字，至今仍未有令人满意的解释。

二十五 1~18

巴力毘珥事件

二十五 1 什亭 这地的全名是埃布尔什亭（民三十三 49），这是乔舒亚探子和以色列人入侵迦南的出发点（书二 1，三 1；弥六 5）。约瑟夫记载这地位于约但河东面七哩，其实际地点虽不可考，却可能是克夫雷因干河（Wadi Kefrein）旁的汉曼遗址（Tell el-Hammam）。

二十五 3 巴力毘珥 * 巴力以山（如：洗分）或迦南各处的城邑（见：民三十二 38，三十三 7；王下一 2）为名，并非罕见之事（「巴力毘珥」在原文是「毘珥之巴力」的意思）。以色列人在这个案例中，受摩押的女子影响，崇拜毘珥城（见：申三 29 的伯毘珥）的神。这次事件，显然是他们第一次与迦南 * 丰饶和风雨的神祇巴力有所接触，因为巴力一名并没有在创世记之中出现。这次接触以灾难收场，成了神对拜偶像反应严厉的先例。

二十五 4 曝尸 处死的方法虽然不明（见用语相同的撒下二十一 9），把这些不忠领袖的尸体示众是有其用意的。其用意可能是消弭神的怒火，也可能是表明严禁祭偶像，作为对其他人的警戒。律法传统禁止曝尸或悬尸过夜（申二十一 22~23）。将尸体插在柱上示众是 * 亚述的常例（西拿基立和亚述巴尼帕的年表中都有提

及)。

二十五 6 带到他家人那里去 这名以色列人可能不过是把米甸妻子介绍给家人(和合本作「弟兄」)认识而已。但很多学者相信构成问题的,是仪式化性交的习俗。此人将米甸女子领到家人那里,是鼓励家中所有男子参与这个严禁的 * 仪式——全体百姓其实已经弃绝昔日祭偶像的行为。他们所进的「亭子」(8 节)似乎是个圣室,表示这是性交仪式。然而这是 * 丰饶崇拜的仪式,以色列人这时并未务农,所以这仪式有什么意义也很难想象。另一个理解则是按照诗篇一〇六 28,巴力昆珥和献祭给死人有关(NIV:「没有生命的神」,和合本:「死神」)。他们可以辩称第 8 节的瘟疫,是祖先之灵作祟,可以藉性交仪式平息。若然,则本节带女子所到的「家人」,就可能是祖先之灵了。

二十五 8 瘟疫 圣经没有提到症状,所以以色列人遭受的是何瘟疫也不清楚。美索不达米亚讨论诊断的文献,经常试图在某些症状、疾病与据说致病的罪之间,建立因果关系。以色列并没有这种疾病分类的系统,但他们仍会将大规模或突发的严重疫症,视作神的惩罚。古代地方性和流行性的疾病包括了伤寒、疟疾、霍乱、肺结核、炭疽、腺鼠疫、白喉等等。耶和華对瘟疫的使用,与古代近东瘟神的作为相仿。按照美索不达米亚神话,匿甲(或埃拉(Erta))是瘟疫的神,冥界的王。迦南对应的神祇是雷谢夫(Resheph),赫人的则是伊沙帕(Irshappa)。大约在这时代的赫人君王穆希利(Murshilish),在祈祷中埋怨说有一场瘟疫,已经延续了二十年之久。他认为这是对他父亲所犯之罪的惩罚。

二十五 13 祭司的约 这 * 约和与戴维所立的约一样(撒下七 8~16; 诗八十九 29),也是「永远」的约。永久性条约协议的用语和概念,并非圣经所独有,在美索不达米亚的条文之中也很普遍(见: * 亚述王艾萨克哈顿的藩属条约)。非尼哈这时的虔诚行为,是亚伦家中惟有属他的一族得到在圣殿事奉之专利的根据(代上六 3~14 的家谱单独记述他的家系,他弟兄的则绝口不提)。

二十六 1~65

第二次人口统计

二十六 55 拈阄分地 用拈阄的方式分配土地,作决定的权利就归于神。在美索不达米亚, * 马里的君王也是用这方法将封地分配给藩属和退伍者。

二十七 1~11

西罗非哈女儿的案例

二十七 1~11 女儿的继承权 人若死而没有男丁作为后嗣,其地业就必须由男性亲属赎回(有关兄终弟及的责任,见:申二十五 5~10 注释;有关禧年,则见:利二十五 8~55 注释;有关亲属的权利,则见:利二十五 25~28)。女儿的继承权则是独立的问题,不能根据现有的法律处理,必须透过 * 神谕得到神的判决。兄终弟及的权利(申二十五 5~10)显然与此无关,因为男性继承人(儿子、叔伯等)并不存在。在这情况下作决定,制定律法在没有子嗣时给予女儿继承权,以及规定分配遗产的手续。美索不达米亚的法律典籍中也有些先例(苏美文献古德法例 B 条(主前约 2150 年)、* 阿拉拉赫(主前十八世纪)、* 努斯、* 埃玛尔)。然而民数记二十七章的律法后来却有修改的必要,问题是女儿若嫁到原有支派以外,家族就有失去土地的危险。因此,民数记三十六 6~9 进一步规定继承土地的女儿,必须与同支派的人结婚。

二十七 12~23

任命乔舒亚

二十七 12 亚巴琳山 亚巴琳是个山脉,由约但河口往东绵延,绕过死海的北端(见:申三十二 49),形成摩押高原的西北缘。在这山脉之中,摩西将要观看应许之地的山峰则是海拔二千七百四十呎的尼波山。

二十七 14 地理小注 本节按照民数记二十 1~13 的记录,附带覆述摩西和亚伦在米利巴所犯的罪。本节证明这些事件发生在加低斯巴尼亚绿洲附近;加低斯大概是艾因干河(Wadi el-'Ain)的库代拉特泉,亦即是西乃北部最大的绿洲。寻的旷野是迦南以南,尼革沙漠一直延伸到西乃半岛的不毛地带。

二十七 18 圣灵 乔舒亚被选为摩西的继承人,他有资格担此职任的根据,是神所赐与的权柄。他的战功(出

十七 9~13) 和无惧于面前百姓和长老的勇气(民十四 6~10, 二十六 65), 都表现了这种特征。将来他会被智慧的灵充满(申三十四 9), 但此时他被擢升为统帅的主因, 却是神所赐与的领导才华。当时除了神所特别指派之人以外, 以色列并未设有凌驾于所有支派之上的政治架构。有神圣灵所加的能力, 遂成为各支派授与政治权柄的条件。

二十七 18 接手 接手是授与权柄, 和象征领袖间政治权力之转移的步骤之一(见: 民八 10; 利十六 21)。例如 * 亚马拿岩墓(主前约 1400~1350 年), 就有法老授职给臣子的壁画。他们穿着特殊的服饰, 法老在他们以上伸手, 作为他们新得权柄的象征。

二十七 21 祭司与乌陵 乔舒亚作为摩西继承人的特征之一, 是他对大祭司谕示职分的使用。大祭司能够借着乌陵和土明, 以问题求问于神, 获取是或非的答案(见: 撒下二十三 9~12, 三十 7~8 中, 戴维与亚比亚他的作法)。乌陵土明是何模样虽不可考, 其用法却与 * 巴比伦观兆文献中的谕示性问答相仿。其安放所在是大祭司的「胸牌」里面, 贴近他心口的袋中(出二十八 16; 利八 8)。进一步资料, 可参看: 出埃及记二十八 30 的注释。

二十八 1~15

献祭

二十八 1~30 节期和圣日 总而言之, 古代近东所有地方的节期和圣日都和农务有关。除了天天对神明的献祭以外, 每个城镇和村庄都有自己「守护神明的节日」。此外还有国家性神祇巡回各镇的场合, 「探访」神庙, 促进全地的 * 丰饶和安乐。美索不达米亚节期中最重要的一个是阿基图(Akitu), 即新年的庆典。君王充任主神的角色, 女性的大祭司则扮演其配偶, 代表首席的女神。二人所执行的一系列错综复杂之神圣 * 仪式和献祭, 目的是取悦神明, 以求保证来年富庶丰饶。此外, 年中庆祝的节期, 还有庆祝阴历的每个「新月」, 以及农民历的重要事件(雨季或每年泛滥的来临、开耕、收割等)。有些仪式的根据是季节的转换。为「将死之神」搭模斯(又称 * 杜穆齐)哀哭就是一例; 惟有借着信众的眼泪, 这神才能从阴间得释(见: 结八 14)。

二十八 1~8 每日献祭之献祭者及理由 古以色列祭礼系统的核心, 是祭司为百姓献上的每日常献之祭。这是为百姓执行的集体性奉献, 取代每个人当献的祭。祭物虽然随时代不同而有所歧异(本段是早晚都献祭牲, 王下十六 15 则是早晨献燔祭, 晚上献素祭), 其用意则是向神表示不断感恩, 并且象征每日守 * 约(见: 利一 1, 有关燔祭的注释)。他们很明显的信念是, 这个惯例若是打断, 将会为百姓带来严重的恶果(见: 但八 11~14)。

二十八 9~10 安息日献祭之献祭者及理由 奉行安息日的命令, 是七日停工一天, 并且加献燔祭, 作为对从埃及为奴得释的纪念(出二十 11)。每个以色列人及其牲口、奴仆、客旅, 都一定要遵守这法例, 奉行安息(出三十一 12~17)。这祭是一次代表全体百姓献上的, 各家各族无需献祭。并没有什么证据证明古时的以色列人利用安息日的时间聚会崇拜。安息日与年中其他所有节日都没有关联, 只有安息年和禧年(利二十五)是与它对应的例证。惟独以色列才有出埃及事件, 故此古代近东没有任何民族奉行与此相似, 每星期一次的圣日。

二十八 11~15 月朔献祭之献祭者及理由 阴历是古代近东通用的历法, 月神辛之崇拜也很普遍, 美索不达米亚北部尤然。新月(月朔)是每个月的初一日, 象征月神统治的延续。把月朔献祭包括在礼仪历内的经文只有民数记第二十八章, 但其他地方也有提及其庆祝(撒下二十 5; 王下四 23)。月朔之祭和安息日的献祭一样, 也是加在每日常献的祭以上。大量贵重的祭牲(两只公牛犊、一只公绵羊、七只公羊羔), 添上一只公山羊为赎罪祭, 把这祭的地位提升到与其他主要节期等同。

二十八 16~二十九 40

节期历

二十八 16~25 除酵节 除酵节代表大麦收成季节的开始(公历三~四月)。无酵饼是用新收成的谷粒, 不加酵母烤制, 欢欢喜喜地吃用, 因为这是来年收获的象征。进一步资料, 可参看: 出埃及记十二 14~20 的注释。

二十八 26~31 七七节 这节日又称收割节或五旬节(出二十三 16), 是三个主要收获节期之二, 定在收割

初熟庄稼之后七个星期(出三十四 22; 申十六 9~12)。和安息日一样,七七节之日期也不是按照阴历的(原因是纯粹倚靠月球周期的历法欠准)。按照农业的循环,这是小麦收成季节的结束,依传统则与西乃山颁布律法相连。它又代表更新盟 * 约与朝圣旅程。庆典包括了奉上两个饼作为「摇祭」(见:利八 27 注释)、祭牲(七只一岁的羊羔、一只公牛、两只公绵羊),以及为感谢丰收献上的奠祭(见:利二十三 15~22)。与其他主要节期一样,这节日也要献上一只山羊,作为百姓的赎罪祭(民二十八 30)。

二十九 1~6 吹角日 七月(以色列历法中至圣的一个月)的第一日要以吹公绵羊的角为记,以纪念立 * 约的协议以及神给百姓的一切赐与。它发生在全年新月第七次出现的七月(参较安息日的循环),可能是它这么重要的原因之一。当日不准工作,并在每日常献之祭以外,献上燔祭。节期一直延伸到该月的第十日,即赎罪日(详情见十六 29~34)。吹角日后来成为新年庆典,但这是被掳归回以后的事(见:利二十三 23~25)。

二十九 7~11 赎罪日 赎罪日是每年特别为对付百姓之罪而设的日子。这日所有 * 仪式都要由大祭司在圣所中执行,可见其重要性。按照利未记二十三 27~32,赎罪日发生在民事历新年(七月初一)之后第十天。大祭司当日要进到圣幕里面,在金坛上烧香,百姓则留在家中祷告禁食。当日特献之祭的血也要点在香坛角上,使这个至圣的坛和流通其上的香,与全国之罪有洁净的需要相连。有关这个一年一度之仪式,包括将百姓的罪归与阿撒泻勒等的详细讨论,记载在利未记第十六章。进一步资料,请参看该处经文之注释。

二十九 12~39 住棚节 全年最后一个收获节期发生在秋天,雨季来临之前,这是农民历新一年的开始(七月十五日)。最后一批成熟的五谷和果实,于此时聚集收藏,尚有余暇前往耶路撒冷朝圣。这个为期七天的节期,又称为收藏节(出二十三 16),其象征是建筑以绿叶为装饰的棚,让收割者可以休息。按照以色列传统,这节是纪念旷野的流浪(见:利二十三 33~43)。所罗门圣殿的奉献典礼(王上八 65),也在这节举行。它备受欢迎,以致先知撒迦利亚用这节来形容耶和華最后得胜之后,万国所庆祝的末世节期(亚十四 16)。

二十九 13~38 祭牲的数量 其他一年一度的节期,没有一个牺牲祭物的数量,及得上为期八日的住棚节。被

献为祭的共有七十一只公牛、十五只公羊、一百零五只羊羔、八只山羊,此外还有同献的素祭和奠祭(参较:结四十五 13~25,该处经文规定节期当献之量远少于本段)。所献公牛的数目在节期中每日递减。理由可能是反映时间的过去,或免得国家最贵重的牲口过度损耗。大量的祭牲一方面显示秋收所带来的欢乐(盟 * 约应许成就的表记),另一方面亦反映了为耶路撒冷众多朝圣者提供食物的需要。

三十 1~16

有关许愿的规条

三十 2~15 愿的重要性和角色 许愿突出执行某种事务(献祭,见:利二十七;戴维将约柜运往耶路撒冷,见:诗一三二 2~5)之人的敬虔程度,或在谋求达到某种目的时,作为与神明讨价还价的方法(耶弗他求作战胜利之愿,士十一 30~31)。如此,誓和愿的分别,在于后者大体上是有条件的,不是纯粹的诺言。愿也可以用来表示奉献时期的开始,如 * 拿细耳人的愿(民六);或在战时以献上禁戒之祭的形式,将所有战利品奉献给神(民二十一 1~3;书六 18~19)。这是召唤神明与崇拜者建立契约的宗教性行动,故此绝对不得违约,免得触怒神明(见:出二十 7 不得「妄用」神名的命令)。更详细资料,可参看:利未记二十七 2~13 的注释。

三十 3~15 女子与许愿 按照本段的规定,少女和妻子未得父亲或丈夫的许可,不得许愿奉献己身。作为一家之主,父亲或丈夫有权使之作废。然而他若起先赞同许愿,继而试图妨碍女子执行,就要承受许愿不还的惩罚(14~15 节)。第一个案例(3~5 节)中,女子受父亲的监护,因此不拥有财产,也不得未经许可,妨碍父亲为她安排婚事,或使家庭藉她得益。已婚妇人亦同样对丈夫的家庭有义务,不可不与丈夫商酌,便作出对家庭运作或经济独立有影响的决定(6~8 节、10~13 节)。哈拿是圣经之中,惟一妻子自行许愿,将儿子终身奉献在示罗会幕之中事奉的案例(撒上一)。

三十 3~15 女子顺服的角色 虽然女子(特别是王室的女子)往往对丈夫有极大的影响力,然而以色列社会中能够任意而行的,似乎只有守寡或年老的妇人。与父母同住的少女或为人妻者,在法律上受其父亲或丈夫所

支配。她们没有拥有财产、创办生意、提出诉讼、安排婚事的权利。这些事务都属男子的专利。已婚妇女在社会中自由运作的例子似乎不是没有（如：箴三十一），但一贯都是在丈夫许可之下进行的。无论是在圣经之中，还是古代近东整体的背景，持家和生子立后，以及在环境许可时协助家庭经济（耕作、放牧、工艺），是女子的首要责任。按照 * 汉摩拉比的法律，注重经商而漠视家务的女子，可被丈夫遗弃。过了生育时期的老妇可能归属另一社会阶层，成为女性的长老（见：底波拉一一士四~五，以及提哥亚和亚比拉的聪明妇人——撒下十四 2~20，二十 15~22）。

三十一 1~54 与米甸作战

三十一 1~12 米甸人 米甸的领土主要是在阿拉伯半岛西北部的亚喀巴湾东面。然而在不同时代，米甸人亦有西入西乃半岛，北上外约但的记录。他们在历史初期虽然似乎是半游牧民族和贝督因人，考古研究却显示这个地区早在 * 晚铜器时代（出埃及与士师时期），已经有村庄、有筑墙之城，和大规模的灌溉系统。但米甸人一名，至今仍未在古代文献中提及。

三十一 6 圣所的器皿 古代近东几乎所有的军队，都有祭司、占卜者（可见于 * 马里文献）、先知（王下三），与手提的圣物（亚述王撒缛以色列三世之年表（主前 858~824 年））同行。这样神明才可以在战场上被人求问，或被召唤来领导军队得胜。身为亚伦之子兼高位祭司的非尼哈的同在，有助于建立军队的自信。本节所指的器皿是什么并不清楚，但可能包括约柜、祭司胸牌，和乌陵土明（参看其他提及搬运约柜上战场的经文：书六 4~7；撒下四 3~8）。

三十一 6 用作发信的号筒 军队人数众多，部署地区颇大之时，号筒尖锐的声音有双重的功用：象征神的声音，使敌军丧胆（见：士七 17~22），以及向不同的部队发信号（见：代下十三 2）。其他经文虽有使用羊角发信号的例证（士三 27，六 34；尼四 18~20），本节的希伯来文字眼却是指金属的号筒。号筒大概用青铜或银制造，可以发出四至五个音调。这时代的圆筒形喇叭状的号筒，在军事上和宗教上都有其用处。埃及浮雕的

描绘，和出土的实际乐器（如：法老图坦卡门墓中，挖掘到长两呎的银号）都可以证明这一点。有证据证实在 * 晚铜器时代（这个时代），埃及在军事和宗教上，都使用号筒发信号。预定的信号包括了长短号声作为密码。

三十一 17~18 谁当处死的理由 决定谁当处死的条件有二：（一）所有男童必须处死，以免将来构成军事上的威胁，（二）所有非处女都要死亡，她们曾经与当处死的人发生性关系，所以已被沾污。处女就如「未耕之田」一样，可以藉婚姻成为以色列支派的一份子（士二十一 11~12）。她们也有可能沦为婢、* 妾。在以色列人被米甸女子诱惑的巴力昆珥事件中（民二十五），这些少女可算无辜。

三十一 19~24 净化 士兵因曾接触死人，所以必须净化。为士兵和战利品而设的七日净化 * 仪式，必须在营外进行（参较：申二十三 10~15），免得沾污其余的百姓（见：民十九 11~13、16~22）。按照净化的仪式，士兵必须洗澡（民十九 18~19）、洗衣服（类似的命令，见：利十一 25、28；与昆兰的《战事规程》（War Scroll））。战利品要用火和水净化。* 赫人的生育仪式也有用火来洗濯金属的习惯。

三十一 25~50 分配战利品的定例 直到十分接近现代的时候，军队才不以战利品为粮饷。古代近东视之为神圣的权利。* 马里文献记载官员立誓承诺不会干预手下之人夺取配得之掠物。神明通常亦得一分，由随军祭司在战场收取。按照本段分配的定例，士兵所得的是百姓的十倍。军队将总数的五分之一拨归伊莱贾撒（用作圣所维修），百姓所得的五十分之一则用作供应利未人。创世记十四 20 亚伯拉罕十献其一给撒冷王麦基洗德，以及塞缪尔记上三十 24~25 戴维将战利品平均分配给将士和平民，都与本段相近。

三十一 50 金子为赎价 数点人口古时极不受欢迎（见：出三十 11~16 注释），并有触犯神明之虞。因为这是对神明表示不信任，和对个人权力的注重（见：撒下二十四 1~17，戴维人口统计所导致的瘟疫）。按照出埃及记三十 12 的律法，每次人口统计之后，都要为每个男子收取赎命的价银。在数点以色列军队人数，确定米甸没有杀伤他们一人之后，官长就用从战死之人身上取来的金器缴付这赎价。缴付赎价（NIV：「赎罪」）的用意是避免瘟疫（见：民八 19）。这些金饰用来熔铸圣所需用的器皿，永远纪念这次的胜利，和百姓愿意顺服

神律法的心。所献的金子重约六百磅。

三十二 1~42

得外约但为业的支派

三十二 1 雅谢和基列 雅博河一带的外约但地区宜于放牧，吸引流便和迦得支派在此定居。雅谢大概是雅博河以南十二哩，位于亚扪边界上的贾齐尔废墟（见：民二十一 32）。基列地区（* 乌加列文献中曾经提及）是从南面的亚嫩河，往北延伸到巴珊以及加利利海外约但一面的湖边。



迪班在铁器时代的摩押神庙地基

三十二 3 城邑的名单 这名单在民数记三十二 34~38 再次出现。亚大录被考证为底本西北八哩，死海东面八哩之处的阿塔鲁斯废墟（Khirbet 'Attarus）。米沙石碑（约主前 830 年）的碑文也提到这城是以色列人所建，以及迦得支派在此定居。底本（=迪班）是摩押的首都，位于亚嫩河北面约四哩，死海以东十二哩处。今日之宁林遗址（Tell Nimrin）附近的宁拉，与雅谢一同位于外约但的北区。希实本（=黑什班）是在马达巴平原的西北角（尼波山东北三哩），它虽称为 * 亚摩利王西宏的首都，却没有考古证据证明主前一二〇〇年之前有人在此长期居住（见：民二十一 25~28 的注释）。伊莱贾利（=阿珥（el-'Al））在希实本东北（见：赛十五 4，十六 9；耶四十八 34）。示班地点不明。尼波的位置亦未确定，但曾在米沙石碑中提及。比稳（=马因（Ma'in），亦即民三十二 38 的巴力免）在希实本西南十哩。摩押王米沙（主前九世纪）在其凯旋纪念碑上，

宣称此城是他自己所建。



亚嫩河

三十二 1~37 外约但地形 外约但包括巴珊、基列、亚扪、摩押、以东等地区，各处的地势有很大的分别。北部包括黑门山脉（最高峰海拔 9,230 呎），以及胡列盆地（Huleh Basin，海拔 230 呎）与加利利海（海拔 695 呎）之间的裂谷（Rift Valley）。南端是亚略巴湾。裂谷自北至南，沿约但河延伸到死海（最深处在海平线下 2,550 呎）。约但河东面的基列山地海拔有三千五百呎，南部彼特拉地区附近的以东山区，更高达五千七百呎。以大马色为起点，横渡几条干河，绕过东面沙漠地带的「王道」，是本区南北的主要大道。东西行的商旅则沿亚比斯（Wadi Yabis）、雅博、宁林（Wadi Nimrin）、加拉巴（Wadi Gharaba）诸干河行进。本区气候干燥，因此必须倚靠灌溉才能耕作，但却为游牧民族提供足够的牧草。

三十二 34~42 外约但各支派产业的地理 按照名单上城邑的地点（大部分的位置，见：民三十二 3 注释），迦得支派在外约但地区的南部、北部、西北部（以基列和巴珊为主）筑城。流便人集中于希实本及其附近村落。乔舒亚记十三 15~31 有关城邑分配的记录，将一部分迦得建筑的城邑拨归流便支派。民数记三十二 3 没有提及，但地点可以测定的城邑，包括了亚嫩河畔，迪班以南三哩的亚罗珥；拉巴西北五哩的约比哈（=朱贝哈特（Jubeihat））；宁林遗址以南的伯哈兰（=拉梅遗址（Tell er-Rame）或伊克坦努遗址（Tell Iktanu））；迪班西北六哩之外的基列亭（=库雷亚特废墟（Khirbet el-Qureiyat））。近二十年来考古学家加强了对本区的注意，但不少遗址至今仍未挖掘。

三十三 1~56

旷野行程

三十三 1~49 行程表 行程表的体裁在古代近东的年鉴中十分常见，例子之一是主前九世纪 * 亚述王的年鉴。他们描述战役的方法，是列数所停的各站和征服的各城。比较接近本段所述之时代的，还有埃及多次远征叙利亚—巴勒斯坦地区的记录之中，所保存的行程表。

上述名单颇为彻底地记录了入侵以前，从埃及的兰塞前往约但河渡口的旅程。但此表也略去了一些重要的地点（玛撒、米利巴），表示它也非完备。以色列人的行程包括几个阶段：（一）从埃及到西乃旷野（5~15节；其中不少地点都已经在出十三~十七的注释中个别讨论过）；（二）从西乃旷野到以旬迦别（16~35节）；（三）从以旬迦别到寻的旷野之加低斯（36节）；（四）从加低斯到摩押（37~49节）。不少地名已无从稽考，因为只在圣经此处出现，其他古代史料和现代地理与考古研究都未能提供进一步的资料。

以下是至少暂时可考的地名：兰塞（达巴遗址；见：出一 8~14 注释）；以旬迦别（王上九 26），位于亚喀巴湾头的海港，若非克莱费遗址（Tell el-Kheleifeh）就是在法尔昂岛上（Jezirat Far'on，这是本区惟一具有大规模海港遗迹的地点）；普嫩（=费楠废墟（Khirbet Feinan）），在死海以南三十哩；亚巴琳山，在尼波山附近，死海东岸（见：民二十七 12 注释）；埃布尔什亭（即什亭，见：民二十五 1 注释），若非克夫雷因干河（在耶利哥对面，自东至西流入约但河）畔的汉曼遗址，就是东面不远的克夫雷因遗址（Tell Kefrein）。

三十四 1~29

待分之地

三十四 1~12 边界轮廓 对应许之地边界的描绘，自然而然地接在取代当地现有居民的命令（民三十三 50~56）后面。以色列史中虽然没有一个阶段的国界与本段相同（至于实际领土，见：撒下三 10「从但直到别是巴」一语），这里的描述却与主前十五至十三世纪时，埃及在迦南所占领的土地大致相似，并且亦接近圣经对戴维

和所罗门所控制区域的叙述。勾画这边界的是一套当时已知的地点（支派分界，见：书十五~十九）。最明显的界线是东界和西界——约但河和地中海。北界直入利巴嫩山区的何珥山（位置不明的山峰，大概在利巴嫩山脉内）和哈马口（最可能是奥朗底河源头之一旁边的莱布韦）。这是哈马地的南界，因此也是迦南地——包括大马色一带和巴珊（大约相等于今日的戈兰高地）——的北界。西达达很可能是今日的瑟达德（Sedad），位于莱布韦东北三十五哩。西斐仑和哈萨以难通常被考证为西达达东南面的两个绿洲。向南延伸的边界穿越加利利海直到雅穆克河谷（第 11 节所列地名皆不可考），然后西入约但河谷，南达位于寻的旷野（见：民二十一 1 注释）的加低斯巴尼亚（见：民十三 注释），最后往西在阿里什干河转入地中海。学者经常将哈萨亚达和押们考证为加低斯一带的另外两个水泉：克代斯泉（'Ain Qedeis）和穆维利泉（'Ain Muweilih）。亚克拉滨坡位置不明，但通常被考证为沿马拉干河（Wadi Marra）朝东北前往死海南端的窄道。

三十五 1~34

逃城

三十五 1~5 利未人的城邑 由于作为祭司献祭和处理宗教事务是利未人的主要职责，他们并没有分到应许之地的一部分以供耕作（见：民十八 23~24）。他们所得的是四十八个城邑，以及四周可供放牧牛羊的土地（有关他们在这些城邑中的产权，见：利二十五 32~34）。埃及统治迦南时（赫人也有这作法），定下了把城镇交给祭司管理的先例；部分城市定为王室的产业，交在祭司手中，由他负责全区的行政。这些埃及人的行政中心往往是设防的城堡，负责收取全区的贡物或赋税。同样，按照美索不达米亚和叙利亚的习惯，指定的城市亦附有属于王室的草场。利未人的城邑虽无从事非宗教性行政的证据，却很可能是宗教教育和课取圣殿税的中心。经文规定必须要有牧草，可能表示仪式所用的祭牲，是在此饲养的。

三十五 6~34 逃城与司法制度 六座利未人的城邑，要成为犯了误杀之人的庇护所（又见：申四 41~43）。为被告提供庇护，免得他被「报血仇」者所杀的方法，

可能有延伸或替代出埃及记二十一 12~14「庇护性祭坛」的作用。祭司团体可能担心犯法者抓住祭坛的角，有污秽祭坛和圣所之虞。将庇护地区扩大到整个逃城，* 玷污就不会发生。被告在审讯之前，也可以有较佳的住宿环境。古代近东到处都有地位特殊之圣城或王城的踪迹，但这种城邑所提供的保障，通常只是法定义务上的豁免。禁止流受保护者之血的，只有一处的文献。庇护的概念也在古希腊和罗马的史料中出现，反映政府有意加强管制司法制度，剥夺家族复仇的权利，以求保证正当的诉讼程序。

三十五 9~34 家族复仇的责任 圣经律法虽然清楚显示「报血仇者」有责任为被杀害的亲属复仇，这种家族间的血仇对于司法的执行却有不良的影响。设立六个逃城的目的，就是给人有回复冷静的时间，以及为被告提供正当程序。

罪名没有两个见证人就不能成立（民三十五 30），然后处决罪犯就成为了「报血仇者」的责任（民三十五 19~21；申十九 12）。谋杀犯不得赎命（民三十五 31~32）。这一点和古代近东其他的法律形成对比，赫人和中 * 亚述的法律，都容许赎价买回凶手的性命。亚述法律则采取中间途径，给予死者最近的亲属权利，选择处死凶手还是接受赎价。

三十五 25、28 大祭司的死 解除误杀人者之罪的，不是这人在逃城流放的日子（见：书二十 2~6）。任何人被杀都会构成流人血的罪，惟有另一人的死亡，才能把它消除。被告被宣判不是谋杀犯，因此必须接受庇护，直到大祭司去世为止。故此，消除杀人之罪咎的是大祭司的死亡。如此，大祭司就在死时，依然在 * 祭仪上服事百姓，消除流人之血所构成的罪咎（见：出二十八 36~38；利十六 16）。

三十五 33 流血玷污地 作为盟 * 约赐与的应许之地是圣洁的，会被流血与拜偶像玷污（见：结三十六 17~18）。由于血是生命之源、神的赐与，因此流血所造成的 * 玷污只有借着流血，才能涂抹。即使是祭牲的血，也必须倒在坛上，作为宰杀牠的人的赎价（见：利十七 11）。这是宣判有罪的谋杀犯所以必须处死，以及祭司之死所以能够涂抹误杀所构成之玷污的理由。这命令若不遵行，就会使地败坏。地和其上的居民受到玷污，神就不能继续在他们中间居住。祂若离弃这地，地就不能出产盟 * 约所应许的丰盛（见：创四 10~12）。

三十六 1~13

继承法的案例

三十六 1~13 支派保留女儿所继承的土地 民数记二十七 1~11 所成立的律法将继承土地的权利，给予西罗非哈的女儿，因为西罗非哈没有男丁作为后嗣（次经《多比雅传》六 13 记载了这律法的应用）。这律法无意产生了一个漏洞，容许地业因通婚而转归别的支派。这是增设这附加法例的理由。这法例规定继承了地业的女子，不得嫁出本支派以外，以求保持支派原有地业的完整。本段清楚显出保全家族的产业，是以色列社会最重视的标准之一。其背后的原因是，土地是盟 * 约的赐与，因此每个家庭所得的地业，就是这家庭在盟约之中的分。

古代近东其他国家虽然也很重视土地的产权，土地有如此深刻之宗教意义的，却一个也没有。

申命记

— 1~8

序言

— 1~2 地理概况 亚拉巴就是约但河裂谷，有时专指死海和亚喀巴湾之间的部分。地点的名单比较近似行程表，不像是形容以色列人当时的位置（所以有提到西珥山路程的话）。所列各处的位置难以肯定。西珥山是以东的别名，西珥山的路就是西乃半岛前往以东所走的路。有关加低斯巴尼亚的详细讨论，可参看：民数记十三 26 的注释。有关西乃山 / 何珥山位置的讨论，则请参看：出埃及记十九 1~2 的注释。本段所提的十一天脚程（140 哩），吻合西乃山在南部的理论。

— 3 年代小注 十一月就是提别月，即公历十二月至一月。在以色列地这是正值雨季，但以色列人此时仍在南面雨量极少的地区（每年平均两吋）。当时虽是冬天，但日间的平均气温应该还是华氏六十五度（18℃）左右。本节「第四十年」的确实年分甚难肯定，因为经文并没有提供绝对的时间坐标。古代世界只用相对用语纪年（如「某王在位第五年」），圣经也不例外（在此是「出埃及第四十年」）。绝对的纪年系统（「1385 年」）并

不存在。请参看 111 页「出埃及的日期」。

— 4 历史背景 这些战事的记录载于民数记二十一 21~35。本节所提的三个地点，只有希实本曾被挖掘，但这个遗址也有争议之处（见：民二十一 25~28 注释）。本节称亚斯他录为巴珊的首都。埃及、* 亚述文献，和 * 亚马拿书函，都提到过这个城市。部分学者相信 * 乌加列文献提到神祇 * 伊勒统治的所在，也是这个地方。它今日称为亚斯他拉遗址（Tell 'Ashtarrah），位于雅穆克河畔，加利利海东面二十五哩左右之处。西宏和噩都没有在任何经外文献中出现。

— 6 何烈山 何烈是西乃山的别名，最可能位于西乃半岛南部。更详细的讨论，可参看：出埃及记十九 1~2 的注释。

— 7 地理概况 本节主要是按照地形分区来描述。* 亚摩利人的山地大概是指整个南部，与此相对的是位于北部之迦南人的地。亚拉巴是指亚喀巴湾以北的约但河裂谷。山地从南到北延伸在在约但河西岸，只有耶斯列平原把它一分为二。高原（原文：「萨非拉」(Shephelah)，NIV：「西麓」）是南部山地延伸到沿海平原的地区。南地（原文：「尼革」）是死海、地中海、亚喀巴湾之间的三角形旷野地带。利巴嫩山（或译「黎巴嫩山」）是北部的山脉，幼发拉底河（和合本：「伯拉大河」）的西北支流，构成了这地的东北边界。

— 9~18

司法制度

— 16 古代近东的司法体制 接近这个时代的埃及和 * 赫人记录，亦同样显示司法系统是等级性的。赫人的《军官及司令指南》（Instructions to Officers and Commanders）甚至与第 13 节相同，让军官担任法官。这作法反映了士师记所显示的那种军事活动与司法活动关系密切的情形。在大部分其他司法系统中，难断的案件都是呈交给君王处理，在此的最高裁判则是摩西。如此古代近东的领袖，无论是部落、军事，还是城、省、国家性的官长，都有责任审判自己管辖范围内的案件。陪审团并不存在，但长老有时也会集体判案。审判官如果只有一人，有财有势之人会否得他偏护就成了很实在的问题。无论是古代近东典籍或是圣经，都视公正和明

察为至重要的美德。律师也不存在，大部分人在法庭上都是充任自己的律师。证人可以传召，宣誓担任极其重要的角色，因为今日大部分搜集证据的科学方法当时都不存在。

— 19~25

探子的差派和报告

— 19 亚摩利人 * 亚摩利人又称为阿穆鲁人（* 亚喀得语）或马尔图人（* 苏美语）。亚摩利人一语（意即「西方人」）和迦南人一样，也可用来泛指迦南地的所有居民。狭义的亚摩利族于主前第三千年纪中期，已经出现在信史之中。大部分学者相信他们来自叙利亚，盘据了近东不少地区。

— 24 以实各谷 这地区有很多干河，因此不可能肯定本节所指的是哪个地方。今日希伯仑附近的拉默特安莱以葡萄著称，附近亦有一条干河。

— 26~46

百姓悖逆

— 28 亚纳族 民数记十三 22、28 特别提到亚纳的子孙。所列的都是 * 胡利人（即圣经中的何利人，见：申二注释）的名字。亚纳的子孙通常被视为「巨人」（和合本：「伟人」；民十三 33；申二 10~11；撒下二十一 18~22），但「巨大」可能是更合适的形容。圣经以外的史料完全没有提到过亚纳族人，但阿纳斯塔西第一蒲草纸（主前十三世纪）中的一封埃及信件，却形容迦南有些勇猛战士，直立有七至九呎之高。两副来自主前十二世纪，体高七呎左右的女性骸骨，亦在外约但的扎伊尔德叶遗址出土。

— 44 西珥到何珥玛 学者大都认为西珥地是在以东中部的丘陵地带（海拔大体超过 5,000 呎）。北临古怀尔干河，南面是拉斯纳克布。何珥玛的遗址在别是巴以东七哩半外，暂时考证为马索斯遗址（即梅沙什废墟）。沿着朝西北方前进的大道，从西珥到何珥玛约有五十哩。

— 46 加低斯巴尼亚 加低斯巴尼亚通常被考证为别是巴以南约五十哩的库代拉特泉。全区的水源以此最为充足。考古学者并没有在此地发现这个时代的文物。然

而这地素来是游牧民族和贝督因人落脚之处，大量的当代「尼革陶器」显示以色列人流浪的时代，这地亦当如此。

二 1~25

旷野流浪

二 1 地理概况 以色列人循红海的路，沿着亚拉巴南行，大概还未走到亚喀巴湾顶端的以拉他。反之，他们似乎在西珥南区，在某条东西流的干河那里向北绕行，最后来到前往摩押的北行大道。

二 8 亚拉巴的路 亚拉巴的路自南至北，从亚喀巴湾经约但裂谷直通死海。

二 8 以拉他和以旬迦别 以拉他接近今日的亚喀巴市（Aqaba）。以旬迦别是亚喀巴湾头的港市（王上九 26）。它可能是克萊费遗址（部分学者认为这是以拉他），也有可能是在法尔昂岛上（这是本区惟一具有大规模海港遗迹的地点）。

二 9 亚珥 亚珥有时被视为亚罗珥的别名。有学者认为这是地区的名称，又有学者提出它是王道之上，位于亚嫩河一条支流旁边的巴卢废墟（Khirbet Balu）。王道是约但河东岸南北行的主要通道。

二 10 以米人 创世记十四 6 也提过这种人。此外我们对他们一无所知。

二 10 亚衲人 请参看一章 26~46 节的注释。

二 11 利乏音人 创世记十五 20 提到利乏音人是原居迦南的民族之一，但经内经外，都再没有关于他们的资料。* 乌加列文献用过利乏音一字，部分学者认为所指的是去世英雄和君王居住的阴间。虽然在以赛亚书十四 9 等诗歌（还有乔布记和诗篇）用到利乏音一语时可能是指阴魂，我们仍然没有理由认为圣经中的利乏音人与此有关。

二 12 何利人 何利人在古代近东文献中，一贯称为 * 胡利人。他们属印欧民族，主前第二、第三千年纪时，集中在幼发拉底河畔居住。第二千年纪时他们建立了 * 美坦尼帝国，大约在本书之年代时衰亡。很多胡利人团体因此四处流亡，迁徙到叙利亚和巴勒斯坦一带。胡利人是 * 努斯的多数民族，* 阿拉拉赫、* 马里、* 乌加列、* 亚马拿诸地的文献，也曾提及他们。埃及人经

常称迦南为呼利地（Khurri）。

二 13 撒烈溪 撒烈溪是以东和摩押之间的边界，大概是今日的黑萨干河。这河长三十哩，自东至西注入死海南端。

二 19 亚扪人 亚扪人住在摩押人北面，雅博河附近的地区。* 亚述记录称他们为在贝南曼努（Benammanu）地居住的比特亚扪（Bit-Ammon）人。他们在此地定居时，正值以色列的流浪时期。

二 20 散送冥 创世记十四 5 称散送冥为苏西人。但除了与利乏音人有关外，我们对他们一无所知。

二 22 以东人和何利人 以扫子孙和 * 胡利人之间的战事，历史一无所知。至今仍然未有确实的考古证据，证明胡利人曾经在以东居住。

二 23 亚卫人和迦斐托人 学者考证迦斐托就是克里特岛，也是经常被视作非利士人本乡的地方（创十 14；摩九 7）。迦萨是沿海平原上非利士人的五个城邑之一。圣经只在几处地方隐晦地提到亚卫人，此外我们对他们一无所知。

二 24 亚嫩谷 亚嫩河就是今日的莫吉布干河，长约三十哩，朝西北及西方穿越外约但，流入死海东岸的中腰。亚嫩河经常作为摩押的边界，但摩押人的控制，有时亦往北延伸到希实本一带。

二 25 神圣恐怖 初民经常相信强大、得胜的军队参战时，对于神明成为神圣战士的恐惧，会率先进入战场。在杜得模斯三世（Thutmose III）的碑文上，埃及文献将这种恐惧归功于亚孟一锐。* 赫人、* 亚述、* 巴比伦的文献，都各有能使敌军满心恐怖的神圣战士。

盟约和古代近东条约

考古学家手上有许多主前第一和第二千年纪时，宗主国及其藩属所立的条约。第二千年纪的例证大部分是赫人与其他国家所立的条约，第一千年纪的则来自主前七世纪时，艾萨克哈顿和亚述巴尼帕等亚述君王的时代。这些条约在格式上酷肖圣经中好几个盟约文件，申命记尤然。这些条约的开始，都是首先在导言中介绍成立条约之宗主的身分。除了列举他头衔和德性以外，导言更强调他的伟大和宣布条约的权利。在申命记中，这是第一章的开首五节。条约接着在历史引言中，描述双方以往的关系，特别注重宗主的仁爱和权能。在申命记中，这个部分由一章 6 节至三章 29 节构成（部分学者认为

这部分可以延伸到第十一章结尾)。条约的核心是详述双方责任的条款部分,申命记在第四至二十六章颁布的律法,达到同样的目标。条约以三个法律性的段落作结:有关文约的指示、协议的见证、守约和背约所导致的祝福和咒诅。申命记在第二十八至三十章处理这些问题。

一旦明白上述的格式,便不难看出主的意思,是要以极为常见的文学体裁,向以色列说明祂与他们所立的约。以色列人应该能够明白主是将自己放在宗主的地位,他们当以藩属的身分响应。这种关系能够为向宗主效忠的藩属,带来支持和保护。

二 26~37

对抗亚摩利王西宏之战

二 26 * 亚摩利王西宏 这场战争首先记载在民数记二十一章。西宏一名只在圣经记载中出现,考古学对他的首都和王国,都无法提供甚么数据。



从亚嫩河谷向南望

二 26 希实本 现代的黑什班遗址位于耶路撒冷正东面约五十哩左右。然而考古学家却找不到任何迹象,证明主前一二〇〇年之前有人在此定居。部分学者怀疑 * 晚铜器时代的希实本可能在别的位置,贾卢珥遗址是其中一个可能。最近在本区的勘测和挖掘,越来越发现越多晚铜器时代的陶片。但要进一步肯定这个时代定居的性质,依然十分艰难。

二 26 基底莫的旷野 这是摩押东疆以外的旷野地区。基底莫城暂时考证为旷野南角的萨利亚(Saliya)。

二 32 雅杂 雅杂是以色列人与 * 亚摩利王西宏大军

打仗的战场。根据教会史家优西比乌(主后四世纪)和米沙碑文(主前九世纪)的记载,雅杂可能是在马达巴和底本两个区域之间,摩押地东缘之塞梅特干河旁的梅代尼叶废墟。申命记二 23 和士师记十一 20 都曾经提及这场战役。

二 24~30 占领之地 本段形容为西宏和噩的国土的外约但中部地带,南方达亚嫩河谷,北以雅博河为界。摩押是这地区的一部分,亚扪则否。这些「王国」在这时代似乎不是有组织的国家,以色列人击败它们也只是得以安全通过其领土,各支派并非直接控制这些地区,也不能在此定居。

二 34 尽都毁灭 有关「当灭之物」的讨论,可参看七章 2 节的注释。

二 36~37 地理概况 亚罗珥是个边疆的城堡,考证为现时位于亚嫩河转往南流之处,河谷北面不远的阿拉伊尔('Ara'ir)。在该处遗址出土的有 * 晚铜器时代的文物。以色列人在整个外约但地区每战必胜。这个亚嫩河(摩押北界)与雅博河(亚扪领土)之间的地区,自南至北有五十哩,自东到西有二十至二十五哩。

三 1~11

对抗巴珊王噩之战

三 1 巴珊 击败西宏之后,以色列人向北行进,到达噩王的国土,即今日名叫戈兰高地的地区。巴珊的北界是黑门山,东界是得如瑟山(浩兰山(Mount Hauran)),西界是加利利海,南界是雅穆克地区。他们在以得来(今日之戴尔阿,位于加利利海东面 30 哩)击败噩王。限于雅穆克河(上游?)的巴珊本土,是个广大、富庶的高原,以牧草著称(诗二十二 12; 摩四 1~3)。

三 1 噩 圣经以外完全没有史料或考古文物,提供关于噩王的数据。

三 4 亚珥歌伯 按照本节的形容,亚珥歌伯显然是个人口极众的地区。有时这名与巴珊同义;另一个可能则是指雅穆克河以南,几面被这河围绕的地区。主前九世纪几位 * 亚述王在这地区的浩兰山附近,发现并攻取了很多城市。

三 5 外约但的设防城 这地区并没有进行什么挖掘,但索勒格遗址(Tel Soreg)等遗址,可能代表了这地

区典型的无城墙农村。主前十四世纪的 * 亚马拿文献，提到加利利海东面，他们称为加鲁（Garu = 基述）地区的七个城邑。考古学家在戈兰高地的调查，也找到了二十七个 * 中铜器时代末期有人定居的城市，和八个 * 晚铜器时代的城市。

三 5 有门有闩 城门通常设有多个门室（有外门、内门），连接两门的路有时还要拐弯。纳瑟贝遗址（Tel en-Nasebeh）的 * 铁器时代外门旁边的石上，设有可安放门闩的狭槽。城内居民只要将横闩推入墙上的插口，就能关锁城门。

三 9 黑门山 / 西连 / 示尼珥 黑门山是前利巴嫩山脉的一部分。其最高峰沙伊克山（Jabal ash-Shaykh），海拔九二二呎，终年积雪。「西连」一名见于埃及、* 赫人、* 乌加列的材料。主前九世纪的 * 亚述记录称之为萨尼鲁（Saniru）。

三 10 撒迦和以得来 以得来是今日叙利亚的戴尔阿，位于大马士革以北大约六十哩，加利利海东面三十哩，雅穆克河附近。当地没有挖掘活动。埃及和 * 乌加列的古代文献，也曾提及这个城镇。撒迦是现代的萨珥哈德（Salhad），在以得来东面二十五哩外。

三 11 噩王的铁床 虽然不少解经家甚至圣经译本都把它解作玄武岩石棺，本节的用语却很清楚，因此应当保留「铁床」的翻译。很多形容为金、银、象牙的器皿其实都不是用这些材料制造，而是用之以装饰、包裹、镶嵌；同样这张床也不一定是实心的铁床。此时仍属 * 铜器时代，铁被视为珍宝，是以本段特别提到这床，亦不足为奇。床长十三呎，宽六呎，与巴比伦庙宇厄萨吉拉中玛尔杜克神的床大小相同。床不独可供睡眠，设筵或庆典时也可作躺卧之用。有些浮雕描绘君王斜倚在华丽的长榻上。

三 11 利乏音人 请参看二章 11 节的注释。

三 12~20

外约但的分配

三 12~17 地理概况 基列是外约但地区，以雅博河和雅穆克河为南北界线的丘陵地带。这地的南部以及取自西宏，南达亚嫩河（这河是摩押的北界）的地区，归流便和迦得支派。基列延伸到雅穆克河曲的部分（亚珥歌

伯区域？），和雅穆克河北面的某些地方（全部取自噩王），归玛拿西支派。基述和玛迦虽显然是噩王国土的一部分，却不包括在内。

基述是加利利海东滨一个小地区。玛迦在基述北缘，延伸到黑门山。埃及的 * 碎陶咒诅文献曾经提及此地。**三 17 昆斯迦** 昆斯迦是亚巴琳山脉中的一峰（民二十七 12），与比它稍高的尼波山形成一对。这两山被鉴定为沙伊汉山（Jebel Shayhan）的双峰，位于米底巴西北五哩左右，彼此相隔一哩半。立于约但河十哩之外。

三 21~29

摩西观看全地

三 27 从昆斯迦观看 昆斯迦山在高度上虽然比尼波山低四百呎，在位置上却比较接近北面和西面，因此对于约但河谷和对岸的地势，能够提供更理想的视野。地中海约在此地以西六十哩外，但却被约但河西面的群山阻挡，不能看见。天朗气清时，可以看见北面一百哩外的黑门山，以及耶斯列谷西北缘的山头（他泊山和基利波山），中央山地的山峰（基利心山和以巴路山），西南面直达隐基底。

三 29 伯昆珥对面的谷中 学者大致上同意，尼波山脚的阿荣穆萨干河（Wadi Ayun Musa）就是伯昆珥谷，并以阿荣穆萨废墟（Khirbet Ayun Musa）为小镇的遗址。

四 1~40

顺从律法的呼召

四 3 巴力昆珥 * 巴力昆珥是在伯昆珥所崇拜的神祇。本节回顾民数记二十五章所记载的事件，以色列人受摩押女子诱惑而拜祭偶像。他们可能是首次与迦南的 * 丰饶崇拜接触。在生计全得倚靠风调雨顺和土地肥沃来维持的农业社会中，丰饶崇拜十分普遍。这种信仰的 * 祭仪经常有个「死而复生」的神祇，来反映季节的转移。人类丰饶和土地肥沃间的连带关系，使宗教 * 仪式添加了性欲的成分。

四 6~8 守律法的结果 律法在此被描绘为智慧与公义的证据，使以色列有别于列国。现存好几个古代近东的法典都在引言和结语中，解释法典能够证明立法的君

王，是何等智慧公正。同样对所罗门来说，能够作出公正的法令和宣判，就是他智慧的明证。古代近东的君王往往都指望自己的法典，能够促使神明相信他们是智慧公正的统治者。主在此是亲自向祂的子民和普世彰显祂自己的智慧和正义。

四 7 神的相近 美索不达米亚的君王，都向正义之神（沙马士）呈交法律，作为自己为君公正的证据。神明是宇宙定律的维护者，授权君王立法的也是他们。定律被视为宇宙固有之物，法律应当是这冥冥中之宇宙定律的反映。然而在以色列人的想法中，律法出乎神的本性，祂才是法律的源头。立法者不是摩西，而是 * 耶和華。主颁布律法，就是借着使祂与其他古代神祇迥异的作为，自我启示。这就是本节特别指出的「相近」之处。

四 10 何烈山 何烈山是西乃山的别名，最有可能位于西乃半岛南部。请参看：出埃及记十九 1~2 的注释。

四 13 两块石版 请参看：出埃及记二十四 12，三十二 15~16 的注释。

四 15~18 禁戒偶像 第二诫的重点是当如何崇拜 * 耶和華，因为所禁的是代表祂的偶像（上一诫已经排除其他的神明）。这诫命与艺术无关，虽则古代的雕像实质上也是艺术品。

偶像通常是用木雕成，包以锤平的金箔银箔，冠以最上等的衣饰。禁令所关注的是偶像的用法，其焦点在于权能。古代近东的神祇以特殊方式在偶像中临在，（在神祇向崇拜者施恩时）可以到达使 * 祭仪偶像成为神明的地步；然而这也不是神祇惟一的显现方式。由于这个关联，人可以向偶像施行符咒等法术，来要挟、控制、驱动神祇。此外，帮助或关顾神祇，又有另一套的礼仪。偶像所代表的世界观和对神明的概念，与耶和華之自我启示是互不相容的。

四 19 古代近东的天象崇拜 在大部分古代宗教中，天体神祇（日神、月神、金星尤然；* 巴比伦宗教分别名为沙马士、辛、* 伊施他尔）都占了首要的地位。这些神明掌管历法与时间、季节与气候，被视为最具力量之神。他们为观兆者提供征兆，并且从天上观看万有。* 耶和華警告以色列绝不可行的，至此包括 * 丰饶崇拜（3 节）、施法和操纵神明（拜偶像，16~18 节），观兆和认为神祇与自然现象有关的想法（19 节），亦即是古代世界异教多神崇拜的所有主要特征。

四 20 铁炉 现时用来铸铁的鼓风机，当时仍未发明。

铁的熔点是摄氏一五三七度，古代科技并无把握达到。但当铁加热到摄氏一千一百度以上时，就会变成柔软可锻的半固体状态。炉通常以木炭为燃料，以提供化学过程所需的碳元素。钢（铁碳合金）的坚硬程度，是基于所吸收的碳量。炉温越低，锻炼过程重复的次数就越多，才能清除足够的矿渣，产生可用的成品。铁炉虽可比喻逼迫，炼炉的火却是建设性而非破坏性的。将脆弱的矿石变成耐用铁器的，正是这炉。出埃及的经历将以色列人转化为与神立 * 约之民。

四 26 天地为见证 古代近东条约一般会召请神明作为见证，裁判未能履行条款之人。本节并没有神化天地，而是以之为整个被造世界的代表，象征协议的效力远超人类的寿命。诗篇八十九 28~29、34~37 更完整的描述，比较清楚地说明了其间的含义（又见：耶三十三 20~21）。

四 28 对偶像的看法 以赛亚书四十四章，杰里迈亚书十章、诗篇一一五 4~8 都表达了同样的观点。有关古代近东宗教对偶像的信念，请参看上文四章 15~18 节的注释。素来吸引学者注意的一点，是经文并不驳斥异教的神话或其神明的存在，而是攻击它对偶像的理解。然而至终要对他人证明他所信奉的神明并不存在，是十分困难的。可以做的，是证实这些神明并不如他们所信的行事。对圣经作者来说，「以偶像为崇拜的对象」，是异教信仰最脆弱、最荒谬的一环。这些神明如果不能在自己的神像中显现，这种世界观的其他环节亦变得可疑了。

四 32~34 以色列与神明的独特经历 经文特别强调的两点，同时也是盟 * 约的两大特色：拣选（34、37 节）和启示（33、35 节）。* 耶和華藉这两个作为，使自己有别于其他古代近东的神明。古代近东的神祇有时会拣选一个人或一家人，向他们施恩。这人通常是个君王，宣称某神是他的保荐者。然而若无启示，这种「拣选」也不过是臆测或宣传手段而已。古代近东的神明不会启示——也不一定会有——长远的计划。他们不会启示自己是怎样，也不会透露什么能够取悦他们，或使他们不悦。崇拜者若非透过推论或演绎，就不能得悉这一切。反之，* 耶和華已经选择借着律法（「你们要圣洁，因为我是圣洁的」）和作为（与列祖立约、十灾、出埃及、引进应许地等）启示祂自己。

四 41~43

逃城

四 42 逃城 有关逃城的资料，可参看民数记三十五章的注释。比悉位于米底巴邻近地区。米沙碑文（主前九世纪）曾经提及此地，但考古学家却未能鉴定其位置。最有可能的两处地方，是乌姆阿玛德（Umm al-Amad；米底巴东北七哩左右）和贾卢珥遗址（米底巴正东面三、四哩）。基列的拉末一般考证为今日兰撒（Ramtha）附近，以得来以南，位于王道之上的鲁梅思遗址（Tell er-Rumeith）。然而此地却挖掘不到所罗门王年间以前的文物。哥兰即现代的桑朱兰（Sahm al-Joulan），位于阿兰（el-Allan）河的东岸，戈兰高地的东缘。

四 44~49

领土的描述

四 48 边界 经文最后环列整个外约但的边界：从南面的亚嫩河（摩押本土的北界），到北面的黑门山，又包括约但裂谷和死海（亚拉巴海）。

五 1~33

十诫

五 2 何烈山 何烈是西乃山的别名，最可能位于西乃半岛南部。更详细讨论，可参看：出埃及记十九 1~2 的注释。

五 6~21 十诫 请参看：出埃及记二十章注释。

五 22 两块石版 石版有两块大概是因为摩西得到两个抄本，不是因为诫命有些写在一块版上，有些写在另一块版上。所用的是石版，似乎表示它比泥版为大。但刻字的石版如基色历法等，都是只有手掌大小。这个时代的埃及惯例，是使用岩石上凿下来的薄片。正反两面都刻字并不罕见。字写到正面的底部时，文书往往绕到底边，在反面接续。只有手掌大小的石片都足够写下十五至二十行字。

六 1~25

律法的重要性

六 3 奶与蜜 迦南地被形容为「流奶与蜜之地」。对以畜牧维生的人而言，这话是描绘土产的丰盛；但对务农的人来说却不尽然。奶来自羊群，蜜——大概是指枣的果浆，不是指蜂蜜——是自然的出产。* 乌加列史诗 * 巴力与摩特中，也有类似的话，描述大地回复丰饶时，干河流满了蜜。早至《* 辛奴亥的故事》的埃及文献，都描述迦南是个有丰富自然资源，农产又丰盛的地方。

六 4 一神信仰的种类 一神宗教可分几个阶段，分别可以用来形容不同时代，不同以色列人的信仰。至纯的一神信念可称为哲学性一神信仰（philosophical monotheism），即古往今来存在的只有一位神。* 单一主神信仰（henotheism）则承认其他神的存在，但往往坚持自己的神才是其中的至高者。同样，* 一神崇拜（monolatry）也是形容某人或某个团体专一崇拜某神，但对于其他神明是否存在却不置可否。最后，实用性一神信仰（practical monotheism）的奉行者则承认好几位神，但其宗教和崇拜活动则大部分集中在某一位神祇身上。申命记的材料与实用性一神信仰互不相容，但并不排除单一主神信仰和一神崇拜。

六 4 耶和华是独一的 其他古代近东文献宣称某位神祇是独一或惟一（例如苏美的 * 恩里勒、迦南的 * 巴力，都作过这种宣称），通常都是指他有至高的统治权。另一个可能性，是这话是针对 * 耶和华的惟一性而说的。在古代近东，主要神祇可以有多个神庙，每个神庙所强调的，都是该位神明不同的一面。对于美索不达米亚的人来说，阿尔贝拉（Arbela）的 * 伊施他尔神和 * 乌鲁克的伊施他尔神，可能有颇大的分别。巴勒斯坦的碑文亦有撒玛利亚的耶和华、提幔的耶和华等字样，证实了这问题在以色列也是存在的。

六 4 古代近东的一神信仰 旧约时代有两个可说是一神主义的运动，发生于古代近东。第一个在摩西五经时代，由埃及法老亚肯亚顿发起；第二个则是在巴比伦被波斯王古列攻陷之前几年间，由 * 巴比伦王拿波尼度发起。两个运动的寿命都不超过二十年。亚肯亚顿试图建立单独崇拜日轮亚顿的制度。亚顿没有神话故事，也不以人形出现；这是没有偶像，亦甚少应用庙宇和 * 仪

式的崇拜。他多方设法扑灭对当地主要神祇亚孟—锐的崇拜，并且宣告日轮为独一的神（但似乎没有尝试扑灭其他神祇）。亚肯亚顿的本意虽然可能是哲学性一神信仰（有人甚至认为这是三位一体的信仰），接受他信念的臣子却似乎没有几人。拿波尼度则重建月神辛在哈尔兰（Harran）的庙宇，以之为法定的神明。十年之久他在阿拉伯西北部的特玛（Teima）居住，显然（按照部分学者的诠释）献身于建立辛神的 * 祭仪。然而历史却没有证据，显示此举有排除其他神祇的作用。拿波尼度虽然尊崇辛神，却仍然照例到访其他神的庙宇，并且捐献。他可能与巴比伦当权的祭司发生纠纷，或基于贸易策略，或其他政治上的理由，所以才在特玛居留；把它穿凿为基于一神改革是没有根据的。故此，以色列在这阶段所持的无论是一神信仰还是单一主神信仰，古代世界都没有什么可比之处。

六 6 身体的象喻 和英语一样，希伯来语也使用身体的不同部分，来形容人的各个层面。「手」可以代表能力和权柄，「臂」代表力量，「头」代表领袖……等等。这些象喻不少都成了英语的一部分，一方面因为本身十分合理，另一方面是因为圣经对英语世界的影响深远。然而在两个语言之中，身体象喻的含义亦不尽相同。例如在希伯来语中，肾脏是良知的所在，喉咙关乎生命与个性。英语用「心」来比喻感情的所在，与逻辑和理性相对。希伯来语则同时以之形容感情与理性 / 思维中心。其他闪族语言如 * 乌加列语、* 亚兰语、* 亚喀得语等，也是采取这个用法。

六 8 手上额上的记号 头带和臂带在叙利亚—巴勒斯坦是常见的饰物，只是现存的图画并不能证明它受以色列人所佩戴。古代近东的人经常佩戴 * 护身符，以驱除邪灵。贵金属和宝石被视为其中效力最宏者。护身符有时还包括具有法力的语句或咒语。以色列惯例反对护身符，在此即使使用，其作用亦变成律法的备忘物。在其他地方使用，也可能录有祷文或祝福，如一九七九年在耶路撒冷城郊某个被掳前时代之古墓发现的几个小型银制卷轴。这些记录了民数记六 24~26 祝福的袖珍卷轴，是现存圣经经文最古老的例证。此外又有证据，显示当时有人使用戴在前额或手臂的记号，作为向某位神明效忠的表示。

六 9 门框和城门的铭刻 除了门户作为房屋的入口，需要特别保护以外，埃及的门框上亦有神圣铭刻的证据。

这一类规定的功用，若非在积极方面保全生命的延续，维持与神明之互惠关系，就是在危险环境中消极地避免恶果。门框上逾越羊羔的血有后者的功用，其上的律法则是前者的例证。文字能够提供保护的概念，可见于美索不达米亚的《埃拉史诗》（Erra Epic）。只要家中存放这本书的抄本，就能避免瘟神的入侵。

六 10~11 晚铜器时代的迦南城市 迦南在 * 晚铜器时代（主前 1550~1200 年）的特点是人口消减，设防城的数目及不上 * 中铜器时代。连村落和乡镇亦有明显的衰退迹象。按照 * 亚马拿书函（主前十四世纪时迦南和埃及之间的往来函件），迦南北部最重要、最强盛的城邦包括了夏琐和米吉多，中部则是示剑，南部是耶路撒冷和基色。考古学家发现在这些城市中，较为富裕之居民的房屋不但舒适，通常更设有天井式的院子。大部分城市四周是可耕的土地，城中大部分的居民在其上耕作。掘井和开凿储水池，掘泥松土，设立灌溉系统，全都是迦南农民生涯的一部分。果林和葡萄园通常需要多年栽培才能有所出产，但这一切奠基工作都已经有人为他们代劳了。

六 13 指着耶和華的名起誓 由于誓言的能力和果效都极被信服，起誓就成了证实哪个神明最具能力的办法。以色列人虽然继承了迦南人的城镇、房舍、农场，却不可以承受这些据称是保护城邑、使地丰饶的神明。对这些神明表示弃绝的方法之一，就是拒绝在誓言中承认他们的能力。

六 16 玛撒 玛撒是他们为西乃附近之利非订，盘石出水之处所起的名字（见：出十七 7）。

七 1~26

关于外邦的应许和政策

七 1 迦南的居民 * 赫人来自安那托利亚，即今日的土耳其；然而在叙利亚和迦南的部分地区居住的赫人，却不一定与他们有关。迦南赫人名字属闪族语系，但安那托利亚的赫人却有印欧语系的名字。现时对革迦撒人所知甚少，但 * 乌加列文献却证实了他们的存在。* 亚摩利人（在美索不达米亚称为阿穆鲁或马尔图人）早于主前三千年纪中期，已经出现在信史之中。大部分学者相信他们来自叙利亚，盘据了近东不少地区。「亚摩

利」可以是指地方（「西方人」），也可以是指民族。他们有些是游牧民族，然而早在主前第三千年纪末期，叙利亚已经有亚摩利人的城邦。早至埃卜拉版片（主前二十四世纪）「迦南」已经在文献中出现。迦南人被形容为有墙城邑的主要居民，但似乎不是这地的原住民。在 * 亚马拿书函中（主前第二千年纪中期），这地区的君王自称为基纳努，同时代的埃及碑文用的也是这个名字。比利洗人究竟是种族还是社会阶层（住在无城墙地点的人），至今未有定论。希未人有时被认为与何利人有关，若然，他们可能就是 * 胡利人。耶布斯人所占据的地区，特别是耶路撒冷城，是后来便雅悯支派的属地。他们经常和住在同一地区的比利洗人连上关系。比利洗人、希未人、耶布斯人，都没有在圣经以外出现。

七 2 灭绝净尽（原文 * 赫伦（herem），和合本：「灭绝净尽」、「当灭之物」）英译本有时选用英语查禁（ban）一字，来表达这个完全毁灭的概念。本节的命令，在第 5~6 节阐明。正如有些祭物完全归神，有些祭物则由祭司与献祭者分享，同样有些战利品也是完全归主所有。全牲的燔祭怎样尽烧在坛上，查禁亦指定要全然毁灭。作战是耶和华所下的命令，代表祂对迦南人的审判，故此以色列人在此是执行神的使命，有耶和华作他们的司令官。这不是他们的战争，而是祂的战争，祂既是胜利者，战利品也就属乎祂。

神圣战士的主题虽然遍及整个古代近东，灭绝净尽的概念则比较有限——这用语在圣经以外，只在摩押的米沙碑文中出现。此外，* 赫人的材料中，也有毁灭净尽的观念。部分遗址如基色等，在 * 晚铜器时代也很明显有一层烧毁的迹象。城被围攻时，卫生条件最是恶劣，瘟疫亦无法遏止。把攻陷的城市彻底烧毁因此也有卫生上的理由。

七 3 异族不可通婚的命令 按照同时代的 * 赫人典籍，有些城市是法定的庙城，拥有某些特权。为了保障这些特权，禁止其中居民与外人通婚。同样以色列全地已被指定为「神的地」，以色列人更是祭司的国度。是以通婚的禁令有保障盟 * 约之特权，以及维持宗教理想 * 洁净的双重功用。

七 5 柱像 立起来的石头（masseboth）显然是迦南宗教普遍的特色，但在以色列的立约仪式中，亦以纪念碑的姿态出现（见：出二十四 3~8；书二十四 25~27）。它与 * 亚舍拉和 * 巴力等迦南神祇有关，对 * 耶和

华崇拜构成竞争和损害，是它遭禁的原因。

考古学家在基色、示剑、夏琐、亚拉得都发现了柱像。后三者的柱像都明显是在圣洁特区之内，是这些地方之 * 祭仪的一部分。夏琐出土的柱子刻有高举之手和日轮。

七 5 亚舍拉柱 * 亚舍拉可以是 * 丰饶崇拜的女神名字，也可以（如本节）是指 * 祭仪圣物（和合本：「木偶」）。这女神是以色列的异教叛道者普遍崇拜的对象，有时更被视为 * 耶和華赐福的中保。孔蒂拉特阿吉鲁和科姆废墟的碑文，都反映了这种信念。在迦南神话中，亚舍拉是主神 * 伊勒的配偶。早在主前十八世纪，她已经在美索不达米亚文献中，以 * 亚摩利神祇阿穆鲁之配偶的身分出现。这支作为 * 祭仪圣物的柱子上面，不一定会有象征神明的图案。柱子可能是人工的树木，因为亚舍拉经常和圣林有关。这种祭仪圣物有时是人工制造或建筑的产品，有时则是种植的树木。至于这些柱子在 * 仪式之中的实际功用，现存数据少之又少。

七 6~11 立 * 约关系 本段所用的慈爱、尽忠、谨守遵行等字眼，在这时代的国际条约中十分常见。* 赫人、* 亚喀得、* 乌加列、* 亚兰的例证，全部显示宗主向藩属所表达的正面态度，是慈爱、友善、恩惠；藩属则当以顺服和忠贞作为回报。

七 15 埃及的恶疾 部分学者认为这话是指十灾，其他人则认为这是指来自埃及的病症。若是后者，所指的是什么便难加确定。但对木乃伊的检验显示天花、疟疾、脊髓灰白质炎（小儿麻痹），都是流行的疾病。此外又有肺气肿和肺结核的迹象。埃及医学以治疗眼疾以及消化及排泄 / 泌尿系统的疾病闻名。这一点可能反映了最常见之顽疾的性质。原始的卫生条件使情况更加恶化，按照考古学家的发现，即使是有钱人的住宅也不例外。埃及早季时有疾病流行的名声；结束这早季的，是尼罗河每年的泛滥。

七 20 黄蜂 军队往往可以昆虫来比喻，如：蜂子、苍蝇（赛七 18~19）、蝗虫（珥一~二）。然而有些学者认为这是埃及一名的双关语（见：出二十三 28 注释），或是直指埃及，因为这是象征下埃及的昆虫。又有学者将这字译作「瘟疫」、「恐怖」。

八 1~19

纪念神的作为

八 3 吗哪 在旷野喂养以色列人的究竟是什么食物很难确定。出埃及记十六 4~9 的注释讨论了几个可能。

八 4 衣服没有穿破 在《吉加墨斯史诗》中，* 乌特纳皮什廷下令要让 * 吉加墨斯在归程时，穿上不会穿破的衣服。乔布记十三 28 用「虫蛀」或发霉来形容衣服穿破。本节表示超自然的因素，保护衣服不致腐败。

八 7 水源 经文提到河、泉、源。前者是天降水分在地势高处溢流的产物，后者则来自地下水。在降雨是季节性，并且雨量有时有限的地区，不但耕作必须倚靠灌溉维持，水源对于牲畜和人口也十分重要。约但河西虽然甚少河流，却有很多水泉为城乡供水。

八 8 主要农产 本节所列的七样，是这个地区的主要农产。埃及之《* 辛奴亥的故事》形容迦南地时，列出了这七个农产的其中六个（略掉石榴）。酒和橄榄油是本区首要的出口货物。其他几样也是当地人的主要粮食。蜜是指枣椰树而非蜜蜂的产品。

八 9 铁和铜 经文又从矿藏的角度，列出本地的自然资源。巴勒斯坦有无数劣等的铁矿，上等铁矿寥寥可数。今日巴勒斯坦的铁矿只有一个，位于雅博河畔阿吉隆（Ajlun）山区的穆加阿特雅尔代（Mughar-at el-Wardeh）。采铜的地点大都位于外约但。铁矿可于地面开采，铜矿则需开凿矿井。

九 1~6

侵略作为惩罚

九 1 设防城 在缺乏保障的乱世，城防至为重要。* 中铜器时代后期（主前十八~十六世纪）的迦南，正值这种乱世，很多设防（有墙）城都在此时建筑。不少这些城市都在这时代结束时被毁，其中很多都没有在 * 晚铜器时代（主前 1550~1200 年）重建。一般假设是这时埃及统治整个地区，为本区带来和平。但此地仍有好几个设防城，作为埃及统治的行政中心。中铜器时代发展的城防设施，包括在城墙底部加设陡峭的土坡（有些高达五十呎），以及围绕城外在基岩开凿的护壕。这些设施能使攻城器械不能接近，又能防止敌军开掘隧道。

石制的城墙厚达二十五至三十呎，高度大概是三十呎。

九 2 亚衲族 请参看一章 28 节的注释。

九 7~11

追忆西乃事件

九 8 何烈山 何烈是西乃山的别名，最可能位于西乃半岛南部。更详细讨论可参看出埃及记十九 1~2 的注释。

九 9 石版 请参看五章 22 节的注释。

九 16 金牛犊 考古学家在好几个遗址（基利波山、夏琐、亚实基伦），都挖掘到青铜或其他合金制造的公牛或牛犊小像。但这些小像的长度都是只有三至七吋。在主前第二千年纪的迦南文化背景中，牛犊是普遍之丰饶和力量的象征。所描绘的神明通常不取公牛或牛犊的外形，而是站在这牲畜的背上。然而兽像崇拜也非罕见之事，经文亦无迹象显示以色列人仅将金牛犊视为座台（如约柜之为脚凳）。他们在「向耶和華守节」时崇拜这牛犊，显示所触犯的是十诫之第二诫而非第一诫。

九 22 他备拉、玛撒、基博罗哈他瓦 这是以色列人遭受神审判的地方。民数记十一章记载食鹌鹑所导致的瘟疫，这事在他备拉和基博罗哈他瓦发生；玛撒的事件则记载于出埃及记十六章，百姓向神挑战，要祂供应饮水。

九 23 加低斯巴尼亚 加低斯巴尼亚是旷野流浪时期首要的安营地点。请参看一章 46 节的注释。

九 28 好战的神明 第 28 节的话骤看虽似荒谬，在古代近东的宗教背景中，却不是反常的想法。在多神信仰的系统里神明并非全能，他们设法要做的事，有时无法达成。再者，他们素无友善、坦率、可靠之名。例如美索不达米亚神祇 * 伊亚告诉「最喜爱的」* 亚达帕，神明将要请他吃的食物是「死亡之饼」，其实这饼能使他长生不死。在《* 吉加墨斯史诗》中，伊亚欺骗百姓说，* 乌特纳皮什廷若不乘船出发，福气就不会如雨降给他们。但他们送他离去之后，神明所降的雨却出人意外地成为洪水，将他们灭绝。主前一二〇〇年时吕彼亚人不满神明在他们对抗埃及时，给予他们初步胜利，但却存心至终把他们灭绝。埃及的殡葬文献（金字塔文献、石棺文献）所针对的，也是敌对的神明。

十 6 亚干井、摩西拉、谷歌大、约巴他 这些地点也

有在民数记三十三 30~34 出现,其位置大都不能确定。但有人考证约巴他为亚喀巴湾西岸,某个名叫他贝(Tabeh)的绿洲。

十 12~十一 32

对耶和华的立约回应

十 17 神明的称号 列举神明的名号和属性,是古代近东常见的赞美方式。其中最为显著的是 * 巴比伦创世史诗《* 埃努玛埃利什》。本诗宣告巴比伦主神 * 玛尔杜克的五十个名字。

十 17 神明受贿 按照古代近东的宗教信仰,神明是可以受人控制的,因为他们也有需要。献祭和庙宇的维持是护理喂饲这些神明之方案的一部分。如果有人能向神明提供所需的食物、衣着、居所,就能赚取其恩宠。这经文清楚说明,绝不可以将 * 耶和华与以色列邻邦的神祇等量齐观。本段所反映的意象,是耶和华为公义审判官,拒绝为一己的利益而扭曲公理。

十一 1 古代近东对神明的爱 * 亚马拿书函(都是迦南藩王向埃及霸主所写的信)用「爱」字来形容友好忠诚的国际关系。藩属用这字来表示忠于彼此间盟约条款的诚意。这用法在圣经中的明显案例,可见于列王纪上五 1。美索不达米亚文献劝人爱某位神祇的例子十分罕见,但总而言之,古代近东的神明不求崇拜者所爱,也不与他们建立盟 * 约关系。

十一 2 伸出来的膀臂 埃及法老用「伸出来的膀臂」一语,比喻其势力和权柄的伸展。但将其能力伸展到埃及,拯救其子民的却是 * 耶和华。请参看:申命记二十六 8 的注释。

十一 4 红海 / 芦苇海 这水域的确实位置有很多不同的理论。巴拉湖和廷萨湖是最普遍的看法。请参看出埃及记十三 18 的注释。

十一 9 流奶与蜜之地 请参看六章 3 节的注释。

十一 10 埃及的灌溉方法 本节的对比不是说雨水比灌溉好。灌溉方法和科技的成功及价值是有目共睹的。再者它也不是说巴勒斯坦经常不足的雨水,胜于尼罗河每年定期泛滥所带来的充足水量。已知的灌溉方法没有一个可以用「用脚浇灌」一语形容。然而列王纪下十八 27 保存在几个古卷中的读法,却显示这话可能是形容小

便的婉词。若然,本节的对比便与灌溉科技和水量是否充足无关,而是指用来种植食物之水的洁净程度。

十一 11~15 以色列的季节 以色列有雨季(冬天)和旱季(夏天)。雨季在秋雨(或作「早雨」,公历十~十一月)时开始,到春雨(「晚雨」,四月初)之时结束。这些雨水十分重要,因为它能提升泥土中的水分,使地软化易于耕耘。五谷在春天收割(公历五月收割大麦,六月收割小麦)。夏天(七~八月)则是打麦和簸谷的时候。葡萄在秋天收成,橄榄则延伸到冬天为止。

十一 18 手、额、门框的象征 请参看六章 8~9 节的注释。

十一 24 从利巴嫩到伯拉大河 有关这地大约的疆界,请参看一章 7 节的注释。

十一 29 基利心山和以巴路山 基利心山和以巴路山位于中央山地示剑城的两旁。基利心(海拔 2,849 呎)在城南,以巴路山(海拔 3,077 呎)则在城北。这里被选为典礼所在地的理由,一方面因为它被视为全地的中心点(士九 37),另一方面则是因为这地方可以看见很大部分的应许地。两山之间的山谷名叫纳布卢斯干河(Wadi Nablus),是少数几条贯通本区的通路之一。山谷南端颇为狭窄(两座山山脚的距离只有四分之一哩强),宜于举行设想中的启应宣读典礼。

十一 29 祝福和咒诅 当时的国际条约包括了祝福和咒诅,针对负责履行 * 约中条款者。祝福咒诅的执行者,是奉其名成立协议的神明。从主前第二千纪到第一千纪间,祝福的程序渐而少见,咒诅程序却越来越长。

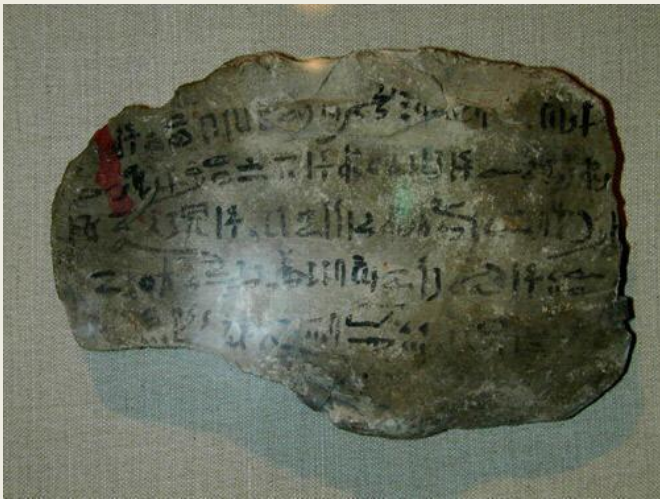
十一 30 吉甲 此地不是乔舒亚记中作为以色列人据点的吉甲,而是位于北面的示剑一带。其可能位置之一,是示剑东面四哩左右,法尔阿干河(Wadi Far' ah)畔的乌努克(El-Unuk)。

十二 1~32

中央崇拜地点

十二 2~3 户外的神庙 户外的神庙在迦南人中显然十分常见。作者憎恶这种地方性 * 祭仪场地的原因,是它所鼓吹的「通俗」宗教,包含了迦南崇拜成分,偏离既定「惟独 * 耶和华」的教义。因此所有地方性的

祭坛、奉献给 * 亚舍拉的木偶、圣林，任何与迦南神明（* 巴力、* 伊勒，等）有关的地点，以及耶路撒冷——「耶和华你们的神所选择之处」（申十二 5）——以外任何对神的崇拜，都在遭禁之列。这些户外的 * 祭仪场地，和经常被形容为城镇之地区性宗教中心的邱坛（原文 bamah；王上十一 7；耶七 31；结十六 16；代下二十一 11；米沙碑文），有很大的分别。邱坛显然是户内的场所，建筑目的是为圣洁陈设和祭坛提供安放之处，以及提供足以容纳祭司的地方。列王纪下十七 9~11 清楚反映了这两种宗教场所的分别。



主前十一世纪刻有埃及文字的碎陶片

十二 3 柱像 请参看七章 5 节的注释。

十二 3 亚舍拉柱 迦南人的崇拜和以色列人在邱坛和城内神庙进行的 * 混合宗教崇拜（syncretized Israelite worship），其共通之处在于 * 亚舍拉柱的竖立（和合本：「木偶」；士三 7；王上十四 15，十五 13；王下十三 6）。究竟它不过是象征树木的木柱，还是刻有 * 丰饶女神形像，还是圣林的一部分，仍然未有定论。列王纪下十七 10 形容「各青翠树下」都有亚舍拉柱，似乎显示这是为 * 祭仪而立的柱子，而非种植的树木。作为 * 伊勒神的伴侣，亚舍拉显然是个很受注重的女神（见：王下十八 19），* 乌加列文献（主前 1600~1200 年）也曾提及对她的崇拜。她在圣经叙述中恶名昭彰，表示其 * 祭仪是 * 耶和华崇拜的主要敌手（见：出三十四 13 和申十六 21 的禁令）。亚舍拉柱被人竖立崇拜，以及受到强烈谴责，被人砍下焚烧的例证如此之多，也是这个理由（士六 25~30；王下二十三 4~7）。进一步资料，可参看：申命记七 5 的注释。

十二 4、30~31 迦南人的崇拜方式 迦南宗教遭禁之

处应当包括利用偶像控制神明、* 丰饶崇拜的习俗（可能包括与庙妓进行 * 仪式化的性交，但见二十三 17~18 的注释）、献儿童为祭、占卜、平息神明怒火的仪式。

十二 3~5 将其名从那地方除灭；耶和华立他名 圣经的叙述清楚显出名字所具有的果效和能力（见：创十七 5，四十一 45；出三 13~15；申五 11）。古埃及将失位的官员甚至法老的名字，从他们的纪念碑上除去的风俗，就反映了这种信念。此外，古代近东各处 * 碎陶咒诅文献的程序，都是指名咒诅敌人，召请神明降下灾难（民二十二 6；耶十九 3~15）。埃及在整个主前第二千年纪都有使用碎陶咒诅文献的痕迹。他们把敌国统治者或城邑的名字写在器皿之上，然后把它打碎。呼吁以色列人「涂抹」迦南人及其神祇名字的命令，是要他们从历史之中将之消除。在人类与神明的服事都与名字有关的世界里面，惟有这些名字从记忆中消失，毁灭才算彻底。这一点成为事实之后，剩下的圣名只有一个，崇拜他神的理由便不复存在（见：赛四十二 8）。

十二 5~7 在神面前献祭 全古代近东普遍的观念，是神明各有自己的势力范围，因此受庙址所局限（例如 * 巴比伦神是 * 玛尔杜克，以革伦神是巴力西卜）。信奉这些神明的人有责任来到主要的神庙，在此献祭、许愿、正式结盟立约，或在神祇的圣洁特区之内在法律上作证（* 汉摩拉比法典和 * 中亚述法典都有此规定）。如此请愿的人能够召请神明作为见证，增添他所奉行之事的效力。此举又能加强神庙的权威性，显出这是神彰显临在的地点。

十二 11 许愿 请参看：利未记二十七 2~13 的注释。

十二 16 食肉前先倒血 * 乌加列和美索不达米亚的神圣文学把血视作所有动物的生命力。在以色列传统中，作为生命力的血属于赐生命者造物之神 * 耶和华。因此以色列人必须戒食仍有血在其中的肉类。这种圣洁的液体必须从肉中流尽，然后「如同倒水一样倒在地上」，使之回归于土。献祭时的血必须倒在坛上（见：利十七 11~12）。

十二 20 吃肉 以色列人可以随心所欲地吃肉的应许，与土地及丰饶的立 * 约应许有密切关系。然而概括地说，这个社会所拥有的牲口，却从来没有多到可以随意宰杀的地步。故此献动物为祭是圣洁而隆重的场合。他们可能要很多个星期才有一次机会食用祭肉。

十三 1~18

唆使人崇拜他神的人

十三 1~18 叛逆之源 本段认为先知、近亲，和地区性的颠覆分子，都可能成为叛乱的温床。亚述王艾萨克哈顿对藩属的要求，是将敌人、亲人、先知、受感说话者、圆梦者所说一切不合体统或批评的话，都要一一禀报。

十三 1~3 鼓励人崇拜他神的先知 为了划清惟独 * 耶和華之宗教的界线，申命记必须驳斥谴责其他神明及其先知的教训和宣言。在迦南及邻近地区居民当中，都有事奉其他神明的先知、占卜者、祭司的存在（* 马里文献，民二十二~二十四中巴兰的史事，以及代尔阿拉碑文都曾提及）。然而在此最为可憎的一点，却是以色列人奉其他神之名说话。这种内部传教工作特别可怕，因为它的可信度较高，是以更有果效（见：民二十五 5~11）。这种先知所说的话或预言若是成为事实（这是真先知的证据之一；申十八 22），以色列人仍当留意他有无归功于神。若是不然的话，这就是神对他们是否忠诚的考验，他们必须弃绝这先知，以使人堕落为由将之处死。

十三 1~5 古代近东藉异梦预卜未来 在古代近东，异梦是领受神明信息的标准办法之一（见：创二十八 12 的雅各布；创三十七 5~11 的约瑟；和但二、四章的尼布甲尼撒）。它在 * 旧巴比伦的观兆文献中，与检验羊肝、反常气候、牛羊怪胎等等被视为彰显神明旨意的现象一同出现。* 拉加什的古德（约主前 2150 年）所作的梦，是最有名的异梦之一。有一形像在梦中命令古德建筑一座庙宇；这形像与但以理之梦和以西结蒙召（但七；结一 25~28）等启示文学叙述中的形像，十分相似。* 马里的王室书函（约主前 1750 年）亦记载了大约二十个有关异梦的先知性预言，作梦者全部都不是专业宗教人员。这些兆头极受重视，受到认真的研究。美索不达米亚和埃及的专业祭司，都受过圆梦和解兆的训练（见：创四十一 8 和但二 4~11 中的术士、博士，和用法术、行邪术之人）。

十三 10 石刑处死 除了因为以色列到处都有石头可用以外，选择石刑还因为这是团体性的处死方法。没有一个人需要为罪犯死亡负责，但若是侵犯社会的罪行

（叛道、褻渎、行邪术、偷窃当灭之物），则每位公民都必须参与，把恶事从社群中消除（见：申十七 5；利二十 27，二十四 14；书七 25）。家庭方面的罪行，诸如奸淫或是一直冥顽不从，也可以用石刑处罚，而且整个群体都要参与（申二十一 21，二十二 21）。圣经以外的文献，完全没有提到以石刑为处死方法。古代近东法典所列的死刑，只有淹死、火烧、刺刑（插在尖柱上）、砍头；并且在每个情况下，负责执行惩罚的都是官方，不是全体社群。

十三 16 掠物为燔祭 指定完全属神的掠物有两种：* 赫伦（圣战；书六 18~19）的战利品，以及在叛道城镇收集的掠物。保留这些对象能够使人败坏，并使神的忿怒临到百姓（书七）。

十三 16 荒堆 译作「荒堆」的希伯来语字眼是 *tel*，来到英语成为 *tell*，中译「* 遗址」，指古时长期在旧城遗址之上加盖建筑，所累积而成的多文化层土墩。

十四 1~21

洁净与不洁食物

十四 1~2 服丧仪式 祭祖和与哀悼追思死者有关的 * 仪式，在古以色列十分常见。这种作法背后的假设，是死者虽以虚无飘渺的形式存在，在一定时期之内依然对活人有所影响（见：撒二十八 13~14）。是以服丧者在用饭之时奠酒，并且穿着特定的服饰。然而服丧仪式是在私底行进行的，和公开崇拜不一样，所以较难控制。希西家和约西亚在位时大力推行一神宗教，将 * 耶和華崇拜定为全国性信仰之时（王下二十三 24），这种行径亦成为集中攻击的对象。申命记特别禁止的行为（如割伤皮肤等），亦有在 * 巴力故事循环和 * 乌加列的《* 阿赫特史诗》（约主前 1600~1200 年）中提及。与法术和多神信仰的关系，使这种作法成为以色列作者攻击的主要对象。请参看：民数记三 12~13 和申命记二十六 14 的注释。

十四 2 珍贵财产 英译作「珍贵财产」（和合本：「特作自己子民」）的字眼在古代近东其他语言中，是指藉分配掳物或遗产而得的财宝。* 阿拉拉赫王在其印章中自称为哈达神的「珍贵财产」，证明了这字亦可指人。同样在 * 乌加列文献中，* 赫人宗主称乌加列王为「珍

贵财产」，也是表示他的身分是得宠的藩属。此外，以色列人又被称为「祭司的国度」，表示以色列在列国中扮演祭司的角色，是万民和神之间的媒介。再者在古代近东还有一个案例颇多的作法：一城或一个群体的人，可以脱离君王的辖管，直接成为某位神明的子民。如此以色列脱离埃及之后，也是得到了这个分别为圣的身分。

十四 3~21 饮食的规限 美索不达米亚某些食物短期遭禁的例子很多。* 巴比伦又有证据显示，有些神祇只肯接受某种牲畜为祭物。但却没有好像本段一般，凌驾一切之上的系统。虽然现有史料中完全没有与以色列饮食规限对应的系统，可吃动物名单大致符合古代近东人饮食的惯例。

十四 6~10 动物分类的准则 主要的准则是（一）行动方式，和（二）身体上的特征。动物的饮食习性和生存环境则绝口不提。人类学家论动物洁与不洁，是视乎牠是否具备在其分类中使之「正常」的所有特征。其他理论则与健康与卫生有关。这些理论的弱点是，理论所不能解释的例证太多了。另一个很多人接受的传统解释，是禁吃的动物与非以色列的宗教 * 仪式有关；其实以色列邻邦的献祭习惯和以色列极其相似。一个新近提出的理论可信性颇高：神的「饮食」是以色列饮食的模式。换言之，不能献给神为祭，就不宜给人作为食物。

十四 8 猪 * 亚述的智慧文学以猪为不圣洁，是神明所憎恶的，不宜在庙中使用。又有一个解梦文献说吃猪肉是凶兆。但猪肉十分明显是美索不达米亚常吃的食物之一。某些 * 赫人 * 仪式必须献猪为祭。然而米格伦却观察到，这些仪式中的猪不是放在坛上作为神明的食物，而是吸收 * 不洁，然后焚烧或埋葬，献给冥界神祇为祭。同样，猪在美索不达米亚也是献给鬼魔的祭物。有证据显示埃及以猪为食，希罗多德宣称当地也以猪为祭。埃及史料提到庙产饲有猪群，猪又经常列为捐献给庙宇之物。色特神尤其以猪为圣。然而以猪为祭物的例证，主要来自希腊和罗马，献祭的对象大都是冥界神祇。市镇中的猪经常和狗一同食腐为生，更加令人恶心。以赛亚书六十五 4 和六十六 3、17 清楚反映了以色列人对猪的态度。前者更提及与崇拜死人的关联。故此，以猪为祭很可能就等于是献祭给鬼魔或死人。

十四 21 路边死兽的处理 在极其缺乏蛋白质的地区如古以色列，糟蹋好肉几乎可算是罪行。但由于尸体的血未经流净，以色列人不可食用（见：申十二 16；利十

一 40，十七 50）。这些肉类可以施舍给外侨（他们是受保护阶层之一，申一 16，十六 11，二十六 11），也可以卖给不在以色列定居的外国人。

十四 21 用山羊羔母的奶煮山羊羔 请参看：出埃及记二十三 19 的注释。

十四 22~29

什一奉献

十四 22~29 什一和赋税 什一在古代近东，与赋税没有什么分别。两者都是由村镇向政府缴付的五谷、油、酒，通常存放在庙宇建筑中，再从此分配出来，供养王室和宗教官员。什一奉献无论在收取还是在配给上，圣俗的界线都十分模糊。君王在位被视为神明的拣选，储存的中心也是宗教中心。什一 / 赋税所换取的服务，包括了行政和神圣事务。塞缪尔记上八 10~17 清楚描述了这个方案：君王「必取十分之一给他的太监和臣仆」。* 乌加列经济文献和王室信件所勾画出来的，正与此一模一样。后者也是列明了各色专业人员（工匠、官僚、庙宇官员）及其配给分量。古代近东各处的官方建筑，都首先需要估定土地和村落出产的价值，所课取的什一税款正反映了这种公务计划。进一步资料，可参看：民数记十八 21~32 的注释。

十四 23 吃什一奉献 本节不太可能是说奉献者要吃尽什一奉献。若然，这献款就无法供养祭司，以及作为穷乏者的储备金了。这命令大概是要人将什一奉献（或等值的银子）带到耶路撒冷神的圣所，以表虔诚（见：申十四 24~26）。食用的部分代表立 * 约筵席，与出埃及记二十四 9~11 中所吃的相同。

十四 27~29 对利未人的供应 十八章 8~18 节说得更清楚：利未人要收取什一献祭的一部分，因为征服后他们没有分得一分土地。按照 * 乌加列经济典籍，工匠、官员可获分派定额的五谷和酒（见十四 22~29 注释）。作为宗教事务的专业人员，他们亦可以同样分得土地的出产。换言之，利未人所提供的服务得到补偿，是可以预期的事。

十四 29 对无助者的供应 以色列法律传统的一大特色，是对软弱穷困之辈——寡妇、孤儿、外侨——所提供的帮助（见：出二十二 22；申十 18~19，二十四 17~

21)。如此，第三年的什一奉献（不是当年多收十分之一），是保留为供养社会中无助者之用。早至主前第三千年纪中期，美索不达米亚的法典已经表示关心有需要的人。但大体而言，它所针对的只是权益的保障和司法上的保证，不是金钱上的供给。

十五 1~18

奴隶的释放与债务的取消

十五 1~11 古代近东的金融系统 古代近东衡量国家财富的尺度，是按照自然资源（采矿和农业）和贸易这两个经济基础。故此必须有复杂的金融系统，才能支持这些事业。例如风险资本（以金、银、宝石、香料等形式提供），是由埃及和美索不达米亚的君王或企业家，供应给沿地中海航道前往塞浦路斯和克里特，以及沿红海南下，前往阿拉伯、非洲、印度的商船。此外，他们又贷款给在古代近东从事贸易的商队（预期的最低投资利润是百分之百），并且在耕种季节向农人提供种子和农具。上述的借贷通常都会收取利息（但也有一类是定期之内无息的贷款）。* 汉摩拉比法典包括无数管制利率的例证；在贷款者索取利息超过百分之二十的情况下，甚至没收投资。农夫若在某年失收，往往需要倚靠借贷才能供应来年生活的所需，和耕种时所需的物资。收成若是多年欠佳，就可能需要抵押田地、出卖妻儿，最后自己沦为债奴。

十五 2~3 豁免债务 申命记律法在第七年结束时全面豁免所有债务，其实是将原本只是讨论休耕的安息年律法（出二十三 10~11）扩充。随着经济的增长，法律亦有扩张的必要，一方面包括债务，另一方面亦包括抵押还债之土地的归还（见：利二十五有关禧年的律法）。旧巴比伦王阿米萨杜卡（Ammisaduqa；主前 1646~1626 年）的米沙龙（misharum）敕令，确定了本段所指的是全面豁免债务，而非暂停一年摊还的可能性。这法令的文件禁止债主在敕令颁布之后追讨债务，违者处死。但它也和申命记律法一样，身分主要是外国人或新定居侨民（十五 3 的外邦人）的商贾，依然必须偿还给投资者，因为这是交易，不是债务。

十五 1~6 安息年 每逢七年休耕一年，一方面是承认创造大工，另一方面也是保养得法的例证；这规例首先

在出埃及记二十三 10~11 出现。利未记二十五 2~7 扩充这律法，更具体地讨论它对地对人的影响。申命记法例的重点则在债务的豁免、奴隶的释放（十五 12~18），以及安息年公开宣读律法的教育过程（三十一 10~13）。圣经以外没有与安息日或安息年对应的法律，但 * 乌加列的 * 巴力史诗却提到七年一度的耕作周期，可能与此有关。按照 * 汉摩拉比法典，被卖为奴的妇孺三年之后便可得释。

十五 12 希伯来 希伯来很可能原本是与 * 亚略得文献中的 * 哈比鲁一样，是泛指无地、无国，受雇为佣兵、劳工、奴仆的人。这名虽不一定含有贬意，却仍有些负面的含义，因为初民的自我意识通常以团体或地方为基础。鉴于圣经中的第一个「希伯来人」埃布尔兰，是个没有地业的移民，「吉普赛人」一类的字眼，可能更能表达其大概意思。以色列村镇的居民自视为有地产的自由人，故此「希伯来人」就是指一贫如洗（参较：耶三十四 9），或寄居外邦的以色列人（士十九 16）。希伯来人需要做足六年的为奴日期，才能得回抵押的田地，重获地主身分。如此，出埃及记二十一 2，申命记十五 12，和杰里迈亚书三十四 9 中的「希伯来人」，都是指以色列人。他们和非以色列人不同，不能被卖为终身奴隶。他和非以色列人不同之处，是他有得释的权利。

十五 16~17 穿耳典礼 请参看出埃及记二十一 5~6 的注释。这里与该处圣经惟一不同之处，是申命记在第 17 节多了「你待婢女也要这样」一句话。因为这里的奴隶释放律法，对男女奴隶的讨论比较详细。

十五 19~23

头生牲畜

十五 19~23 头生牲畜的处理 将头生牲畜奉献给神明，在古代近东其他文化中并没有肯定的旁证，然而部分学者宣称在 * 乌加列文献中，找到这种作法。即使果真如此，这些文献也不能提供什么数据，让我们明白这作法背后的动机。

十五 23 吃血 有关食用动物之肉时禁止同食其血的命令，请参看：利未记十七 11 和申命记十二 16、20 的注释。

十六 1~17

三大节期

十六 1~17 以色列的圣历 这历法的不同版本，可见于出埃及记二十三 12~19，三十四 18~26；利未记二十三章；民数记二十八至二十九章（见这些经文的注释）。

十六 1 亚笔月 亚笔月（公历三~四月）被视为以色列历法中的正月（一月），与出埃及事件相连（见：出十三 4，二十三 15）。学者相信某些月名源自迦南月分的名称，本月也是其中之一。* 巴比伦历法引进以后，正月称为尼散月。亚笔月按照出埃及记二十三 15，与除酵节相连；按照申命记的律法，则与逾越节有连带关系。

十六 1~8 逾越节 参较出埃及记十二章的注释。这条申命法例顾虑到出埃及之后以色列社会的转变，并且将逾越节的庆典中央化，局限于「耶和华你神所选择要立为他名的居所」（6 节），即耶路撒冷举行。

十六 8 严肃会 在古代世界，严肃或宣告的大会是大部分宗教中极重要的一环。这是地区或全国性的公开集体崇拜。百姓被召放下日常的职业来参与这些活动。

十六 9 禾稼 七七节（见：出二十三 16）与公历三至四月的小麦收成相连。基色历法指出这是「收割与设筵」的月分。由于全国各地小麦成熟的时间不同，「禾稼」的收成应该需要法定的七个星期才能完成。

十六 9~12 七七节 三大节期之二发生在收割初熟谷物之后七个星期（出三十四 22），它又名收割节（出二十三 16）或五旬节。在农业周期中，它和小麦收割季节的结束同时，按传统它与在西乃山颁布律法相连。它又与盟 * 约更新和朝圣旅程有关。庆典包括了将两个饼、祭牲（七只一岁的羊羔、一只公牛、两只公绵羊），和奠祭，为感谢丰收献作「摇祭」。并且同时为百姓牺牲一只山羊，作为赎罪祭。

十六 13~17 住棚节 全年最后一次收成发生在秋天，雨季来临之前，这是农历新一年的开始（第七月的第十五日）。最后一批成熟的五谷和果实，于此时聚集收藏。这个为期七天的节期，又称为收藏节（出二十三 16），其象征是为收割者建筑以绿叶为装饰的棚。用棚字形容这节期在申命记首现，它大概是反映收割工人在禾田上支搭帐篷，使他们可以整天工作，不用回家歇息的习惯（见：利二十三 42）。按照以色列传统，这节是纪念旷

野的流浪。所罗门圣殿的奉献典礼（王上八 65），也在这节举行。

十六 16 朝圣节期 有关以色列人必须一年三次朝见神的责任，请参看：出埃及记二十三 17 的注释。在古代世界其他地方，每个城镇都各有自己的守护神和地方性庙宇。因此进行守节等崇拜活动并没有长途朝圣的必要。然而 * 巴比伦 * 玛尔杜克神的「阿基图」（新年）大节，无疑很能吸引远近的朝圣者。带着神像按照象征性的阶段游行，是古代近东节期的主要特色之一。与以色列节期的朝圣规例对应的，并不是其他宗教的节期，而是 * 赫人条约中要求藩王定期朝见宗主，重申效忠（并且每年献上贡物）的条款。

十六 18~十七 13

建立司法制度

十六 18~20 古代近东的司法系统 * 汉摩拉比法典（约主前 1750 年）的引言，和埃及智慧文学中「善辩之农夫」所说的话（约主前 2100 年），都证明了保护社会中穷困软弱者的权益，被视为当权者的责任。君王、官长、地方官必须秉行「真正公义」（见：利十九 15）。事实上，士师记和先知书（赛一 23）中「世界颠倒」的主题，正是描写「有人立法，无人执法」的社会现象（例如埃及的《奈费尔蒂的异象》，约主前 1900 年）。古代近东国家行政是否得法，在于法律和执法是否可靠。为求达到这个目的，每个有组织的国家，都设立了法官和地方官系统，处理民事刑事案件。他们的职责是听取供词、调查控诉、审核证据，然后作出判断（详述于 * 中亚述法律和汉摩拉比法典）。然而有些案件需要君王来处理（见：撒下十五 2~4），也不时有上诉交由最高的地方官员审判（如 * 马里文献）。

十六 19 古代的贿赂 不论何时何地，法官和政府官员都会有受贿的诱惑（见：箴六 35；弥七 3）。在官僚制度之下，双方竭力出奇制胜时，受贿几乎成为通例（弥三 11；拉四 4~5）。然而至少在理论上，贿赂是受谴责并明令处罚，以求杜绝或加以制约的问题。故此，* 汉摩拉比法典严惩修改自己判决的法官（假设是因受贿），除了罚款从苛外，更永远剥夺其职位。出埃及记二十三 8 禁止受贿屈枉正直，认为这是得罪神、得罪软弱无辜

者，而至于全体社群的行为（见：赛五 23；摩五 12）。

十六 21 亚舍拉柱 请参看：出埃及记三十四 13；申命记七 5，十二 3 的注释。

十六 21 柱像 请参看：出埃及记二十三 24；申命记十二 3 的注释。

十七 3 天象崇拜 古代近东到处都有人崇拜天体（日、月、行星、恒星）。太阳神（沙马士）是 * 亚述和 * 巴比伦的主要神明之一。月神（埃及名为妥得，美索不达米亚称之为辛，在迦南宗教中名叫雅拉（Yarah））也广受崇拜。在历史上，以色列人大部分时间都很熟悉亚述文化和宗教，并且备受其影响（见：申四 19；王下二十一 1~7，二十三 4~5）。到了新巴比伦帝国时代，以色列人依然奉行这些禁戒的行为，在屋顶香坛上向「天上的万象」烧香（耶十九 13），因而受到谴责。崇拜这些自然现象，冒犯 * 耶和华作为万有惟一掌权者的地位，是以被禁。然而这种通俗的崇拜方式，仍然不断在先知书和乔布记中出现（见：伯三十一 26~28，三十八 7）。进一步资料，可参看：申命记四章注释。

十七 5 石刑处死 请参看十三章 10 节的注释。

十七 6~7 古代司法系统中的见证人 在不同案件中充任见证是个严肃的责任，不容被滥用（出二十 16；民三十五 30；申十九 16~19）。其责任包括听取他人证供，签署商业或民事文件，或在法律诉讼中作证（* 吾珥南模法律、* 汉摩拉比法典、* 中亚述法律）。见证人在证明商业交易的可靠性（耶三十二 44；汉摩拉比法典），如：产业转让、婚姻，和改变社会地位（* 中亚述法律）等案件中，扮演极重要的角色。他们偶然还会在呈到神明面前的事务中，充任百姓的代表（出二十四 9~11；汉摩拉比法典）。

十七 8~13 古代近东的观兆裁判 没有证据或证据不足的案件，可以凭观兆作出判决。原告必须咨询专职宗教之人（十七 9 的祭司利未人），寻求神明判语是他们所提供的服务之一。古代近东的占卜方法包括了检验羊肝的肝卜术（hepatoscopy），解梦（* 巴比伦文献中有专文列出不同的梦各有什么预示——意外、死亡、战争胜败等；见：但二 9），记录自然界的反常现象，以及使用天文图表等（主前十至七世纪的 * 亚述帝国尤然）。圣经中的乌陵和土明（出二十八 30；民二十七 21）也是有助于断定神的旨意，此外又有先知指出饥荒、干旱等自然灾害，象征神对不忠子民的审判（摩四 10~

12；该一 5~11）。

十七 14~20

君王

十七 14~20 神明拣选君王 * 苏美的君王名单（King List），据称记录了由洪水之前开始，直至 * 吾珥第三王朝（约主前 2000 年）结束之时所有君王的名字。这文献开首的第一句是「当王权自天而降时」。

美索不达米亚历史一贯的假设，是每位统治者都是得到神明的认可，才得以在位。因此，* 汉摩拉比（主前 1792~1750 年）在他法典的引言中，谈到神明在 * 巴比伦建立「永久性的王权」，又描述阿农（Anum）、* 恩里勒二神如何拣选他统治百姓。这信念所导致的结果，是君王有责任凭智慧公义统治，不滥用权力，并且遵行神明的命令和要求。埃及的情况略有不同，因每位法老都被视为神明。

十七 16 加添马匹 由于马的主要功用是拖拉战车及乘载骑兵作战，屯积马匹就表示这位君王若非采取侵略性的外交政策，就是想要向百姓或邻邦炫耀自己的财富和权势。本节提到埃及，是暗示以埃及为盟友或战马的供应者（赛三十六 6~9）。这种联盟到了王国时代后期，成了犹太和以色列的祸患，广被众先知所谴责（赛三十一 1~3；弥五 10）。

十七 17 结亲联盟 以婚姻为外交工具，是古代近东到处都实行的政策。例如 * 马里君王心利林（主前十八世纪）就利用自己的女儿，来与邻邦巩固联盟、建立条约。同样，法老杜得模斯四世（Thutmose IV；主前 1425~1412 年）亦与 * 美坦尼国王的女儿结婚，来表示友好关系，结束与这个幼发拉底河中游的王国之间的一连串战争。所罗门的七百妃（妻）、三百嫔（* 妾；王上十一 3），是他权势和财富的证据（和申十七 16 的马匹一样），与法老女儿的婚姻尤然（王上三 1）。结亲策略在政治上虽有很大的利益，所罗门妃嫔引进了对别神的崇拜（王上十一 4~8），却显明了这种婚姻的危险性。

十七 17 王室的财富 本节继续讨论沉缅于王室权势象征（马匹、妃嫔、金银）的主题，警戒君王不可单为增添王室的财富，而过度加重百姓的赋税。各样的财富都会导致骄狂、叛道，拒绝或低贬 * 耶和华的重要性

(参较八 11~14)。

传道书二 8~11 和杰里迈亚书四十八 7，都讨论过虚荣君王积聚财富的惟一理由，只是为了满足一己的骄傲。这些财富通常是庙宇和国库的贵金属资产，捐赠和战利品都包括在内。其中有些虽是钱币和金条，占绝大部分的却是珠宝、* 仪式中使用的器皿、宗教圣物，以及王室或富裕家庭中的各种装饰。朝贡所需的银两必须由这些宝库支付，有时甚至提取一空(见：王上十四 26；王下十八 15)。挖掘出土或文献叙述中的王宫、庙宇，经常都有指定用作库房的房间。库房的管理人员也是王室官员之一。

十七 18~20 君王也在律法之下 在美索不达米亚和埃及，君王是法律之源。察知并维持宇宙原有之秩序(埃及称之为玛阿特，美索不达米亚称之为默(me))，是他的工作。除了神明以外，没有谁能惩罚君王「以正法纪」。他虽不在法律之上，人类的法庭却没有审判他的制度。以色列在法律上可能也是一样，但先知作为神的代言人，却足可责备君王。

十八 1~13

祭司和利未人

十八 1~5 对利未人的供给 崇拜者不论有否食用祭牲的一部分，一定数量的祭肉总为祭司供给了食物。* 巴比伦习惯也是如此：君王、祭司，和庙宇的其他员工各都获得部分的祭牲。早至 * 苏美时代的文献，已经将食用分别为圣之物，视作极严重的罪行。有关交给祭司的什一奉献，请参看：民数记十八 12~19 的注释。

十八 6~8 利未人在城镇中的作用 定居时代初期，利未人主持地方性神殿和祭坛的事工。他们的角色是作为专职的宗教人员，执行祭祀，把律法教导百姓。有些利未人可能几代住在同一个地方(撒上一 3)，但也有证据显示还有一些是巡回的利未人，周游全国，受聘在地方性的神殿或邱坛担任短期性的职务(士十七 7~13)。在重视土地的社会中，利未人被突显为没有地业的一群(书十四 3~4)。他们的责任本是教导百姓何为适当的崇拜，但士师记却清楚显出他们所作的，有时是制造问题而非解决问题。他们大概是传统和律法的维护者，经常担任审判官的职务。

十八 9~22

从神明领受信息

十八 10 占卜 请参看：利未记十九 26 的注释。* 占卜包括了先知(弥三 11)、术士、交鬼和行法之人所用的一系列寻求神明旨意，预卜未来的方法。这些方法包括了检验祭牲内脏，分析各种兆头，以及从自然和反常的现象中察看将来(见：创四十四 5)。以色列人中有认可的「占卜」方法(乌陵和土明的使用)。本节所谴责的是一群以算命为业之人。

十八 10 邪术 初民认为法术既是与超自然界发生接触的方法之一，就必然有善恶两面。在美索不达米亚和 * 赫人文化中，施行有害法术是死罪。邪术包括利用饮料、小像、咒语，使死亡、疾病、不幸临到受害人；有别于专业驱邪者和「老妇」所奉行之实用而有益的法术，后者负责执行庙宇的建筑和奉献礼仪，以及提供医疗服务。只有埃及一地的法术才没有正邪之分。施法者的职责是威胁鬼魔或其他神道力量，驱使他们行事或解除咒诅。以色列律法全盘否定这些行径，理由是它基于多神信念，冒犯 * 耶和华作为万有之主的身分(见：出二十二 18)。

十八 10 观兆 美索不达米亚文献中提及的祭司阶层之一，称为巴鲁(baru)占卜者。其职责是施行脏卜术(extispicy；主要对象是羔羊)，检验动物的肝脏，为要求察知将来的求卜者诠释其中的兆头。有意开战的君王(参较：王上二十二 6)、商队将要启程的商人、患了病的人，都会咨询巴鲁。政府官员经常在函件中包含兆头的报告(* 马里文献)。由于兆头含义有时隐晦，往往需要咨询几组的观兆者，才将回应对付诸实行。全部的观兆文献(包括以往的事件及预言)，都收藏在庙宇和王宫的档案中，供在职的占卜者查考。他们甚至设有肝脏模型，供教授学徒之用。

十八 10 法术 本节的法术和邪术一样，通常都归入非法的法术一类。用法术者可以在宫廷或庙宇中任职，也可以成为地方性的草药医生或巡回的占卜者。后者受聘便能提供方法，使人能以伤害或毁灭仇敌(见：利十九 26，二十 6；王下二十一 6)。漠视美索不达米亚善恶法术之间分别的以色列律法，谴责女巫(出二十二 18)，

并且宣判行邪术者的话为不可靠(耶二十七9;玛三5)。

十八 11 用迷术的、交鬼的、行巫术的 施行巫术和邪术的人受到谴责，因为他们和迦南宗教有关，并且以其「技艺」寻求智识和能力的对象，是灵魂而不是 * 耶和華。这些人是通俗宗教的代表，这种宗教比较接近一般平民的习俗，对不少人来说，是一种非正式的「影子宗教」。由于它和 * 占卜有关，其 * 仪式和方法不时和正式宗教发生直接冲突，并且作为走投无路之人的另一条出路(见：撒上二十八扫罗求助于隐多珥的非法女巫)。* 汉摩拉比法典和 * 中亚述法律，亦同样禁止邪术和施法所用的饮剂。显示禁止、忧惧这种行径的，并不限于以色列人。

十八 11 过阴 古美索不达米亚虽然没有很明显的来世观念，也未设想到有赏罚的处所，却已经有祭祖和向亡魂献祭的作法。施行法术的人共同创制一个咨询亡魂，预卜未来的办法(见：撒上二十八7~14 中隐多珥的女巫)。这种所谓的「招亡术」(necromancy)，可以是求问某个或是「相熟」的灵魂，也可以是招起任何交鬼者之咒诅所吸引来到的鬼魂。* 赫人占卜者所奉行的仪式，通常使用装满了饼和血的祭坑，希腊英雄奥德苏斯亦使用盛满了血的坑穴，来吸引亡友的鬼魂。当时人相信只要向去世的祖先奠酒，他们就会保佑仍然在世的后人。* 巴比伦人相信脱离躯壳的灵(utukki)和鬼魂(etemmu)没有受到照料，就会变得十分危险，并且经常是施咒的对象。安葬是照顾死人的第一步，此后还要经常献上礼物，并且尊崇死者的人格和名声。长子要负起祭祖的责任，所以继承家神(经常是先人的像)的也是他。

十八 10~13 占卜禁令的世界观基础 旧约所教导的世界观，坚持 * 耶和華是独一的神，在宇宙中有至高的能力和权柄。古代近东的多神宗教与之形成鲜明的对比，他们不认为自己的神明(甚至作为一个整体时)在宇宙中有至高无上的能力。他们相信知识和能力之源，是个无位格的原始境界。* 占卜的目的是试图从这境界中汲取智识，咒语则是想要利用其能力。故此无论是 * 占卜还是咒语所采取的世界观，都是与耶和華的启示相抵触的。

十八 14~22 先知的功用 这些人不独是一般的宗教从业员，有些人虽然隶属祭司社群，却能置身于这制度之外。其角色是向当权者和社会秩序挑战，提醒领袖和

百姓，他们与 * 耶和華立 * 约的责任，并且警告他们违犯盟约协议所导致的惩罚。先知蒙授特殊的能力、信息、使命，并且蒙召为先知还有特殊的催逼感。被召者纵或可以规避一时(参看乔纳的逃亡)，至终仍需回应呼召。值得一提的还有一点，要向自己同胞说出严厉或谴责的话，先知有时或会觉得难以启齿。在这种情况下的先知，会经历无可抗拒的催逼感，驱使他说话(耶二十9)。由于这是来自神的信息，他们可以不为所说的话负责，不可被控以叛乱、煽动、凶言等罪名。故此，对先知来说最重要的事物是他的信息，不是他的一己。当然有些先知如巴兰或伊莱贾等变得颇有名声，但其根据仍是他的信息以及代表神说话的能力。先知要得着百姓的信任，信息就得成为事实。某些先知虽然是 * 祭仪社群的一份子(以赛亚、以西结)，或作为宫廷的先知(拿单)，他们似乎时常都能置身其外，批评这些团体，指出他们毁弃与神所立的 * 约之处。

在王国时代初期，先知宣讲的主要对象是君王和宫廷，与古代近东其他地方的先知一样(有人称他们为「前古典(preclassical)先知」)。但从主前八世纪开始，他们逐渐将焦点集中到百姓身上，成为社会/属灵事务的评论员；这一种才是我们心目中的先知(「古典先知」和「写作先知」)。他们的角色不是预告未来，而是向人解释神的政策和计划。

十八 20~22 假先知 和讨论引人事奉别神之人的申命记十三1~3一样，本段中的假先知一般来说，也是奉别神之名说话的人。申命记否定这些神明的存在，所以也质疑这些神明之先知的真实性。至于未经许可擅自奉 * 耶和華之名说话的先知，验证是否为真先知的准则，是看他的预言是否成为事实。圣经提及过好几个假预言的例子。杰里迈亚谴责哈拿尼雅(耶二十八12~17)，并且警告所有预言被掳时期会迅速完结的其他先知时(耶二十九20~23)，也批评过假预言。情况有时可能混乱到要等到事过境迁，真先知的身分才能显露出来(见：王上二十二)。关注假预言问题的并不限于以色列人。其他文化通常利用 * 占卜来证实先知的信息，但这在以色列是不可行的。

十八 14~22 古代近东的预言 大量的先知话语，出现于来自美索不达米亚、叙利亚、安那托利亚的文献之中；显示绝大部分的古代近东历史，都包含了先知的存在。这些文献虽然有一部分可以归入智慧文学或观兆报告

之属，却仍有不少是叙述自称领受了神祇信息之人的话。其中最有名的来自 * 马里（主前十八世纪）。这五十篇左右的文献记载了男女先知的报告：有人谋害君王的警告，神祇要人建筑庙宇或献上 * 殡葬祭礼的告诫，以及战争胜利的保证。这些先知宣布从梦或预兆中所领受的神明信息。其余的则据称是进入魂游象外的状态，以受感先知的形式说话。这种预言也出现于主前十一世纪的埃及故事《* 温纳蒙》，和塞缪尔记上十 5~11；列王纪下三 15 中。

十九 1~21 死罪的案例

十九 1 晚铜器时代的迦南城市 现有关于 * 晚铜器时代迦南城市的知识，大部分都是来自考古学家的挖掘和勘测，以及统治该地区之埃及法老的碑文。证据显示这个时代的主要城市（耶路撒冷、示剑、米吉多）都建有城墙，但有人口聚居之处却十分疏落。主前一二〇〇年以前中央山地的人口十分稀少。人种却很混杂，包括了来自 * 赫人王国，叙利亚、美索不达米亚，和阿拉伯沙漠地区的人。埃及显然难以统治这个地区，他们被逼多次出兵镇压叛乱，剿灭土匪（主前十四世纪的 * 亚马拿书函，和法老亚门霍特普二世（约主前 1450~1425 年）、法老梅雷他（约主前 1208 年）的胜利石碑，都有报导这些事件）。

十九 2~3 古代近东的逃城 有关以色列之逃城的讨论，可参看：民数记三十五 6~34 的注释。庇护所和避难处是颇为古老的概念。* 巴比伦和 * 赫人的文献都提及所有人都可以得到保护的圣地。由于尼普尔、西帕尔、巴比伦等大型庙城之守护神的庇护，其中的居民也得到特殊地位。其中的原则是只有神明才有资格收回对这些人的保护，因此没有从神而来的预兆或神迹，谁也不得流他们的血（希罗多德记载了一个古典时代的例证）。按照埃及的传统，庇护的有效范围只限于庙宇场地，而非全城。这一点与圣经之中逃亡者前往祭坛寻求庇护的例子对应（王上一 50~53，二 28~34）。

十九 6 报血仇者和司法制度 有关家族为死者复仇责任的讨论，可参看：民数记三十五 9~34 的注释。「报血仇」者称号的来源，可能是族中有人被杀时，家族有

进行流血复仇行动的责任。这虽是部落社会的典型行径，在有组织的国家中，却会对维持法纪构成极大的危害。因此本段中之「报血仇的」（这用语只在圣经有关逃城的讨论中出现），可能是由政府所指派，负责缉捕被告，并且在谋杀罪名成立之后将之处死，以求满足家族和政府需要的人。

十九 11~13 死刑 在圣经之中，可以判处死刑的罪行包括了叛道（利二十 2）、亵渎（利二十四 14）、行巫术（利二十 27）、违犯安息日（民十五 35~36）、窃取 * 赫伦（当灭之物；书七 25）、严重忤逆父母（申二十一 21）、奸淫（申二十二 21）、乱伦（利二十 14），和蓄意杀人（民三十五 9）。石刑是最常见的处死方式，但也有些罪行是要烧死或刀剑刺死的。每个例子背后的用意，都是要从社会中消灭污秽人的成分，藉以除却能够吸引百姓转离盟 * 约的恶。

十九 14 挪移地界 地是神的赐与，并且是按照神所赐下的划分方式分配给百姓的，故此挪移界石非法窃取土地，就是针对神的偷盗罪。证实古代产权法的例证，包括了主前十六世纪加瑟人的库杜鲁（kudurru）界石，主前十一世纪埃及智慧文献中不可迁移测量官标石的劝诫（《阿曼尼摩比的教训》），以及何西阿书五 10 的咒诅。每个例子都呼吁神明来保护业主的权益，不致被人侵占。

十九 15~20 古代司法制度中见证人的角色 见证人是古代司法系统中不可或缺的一环。反映这点的证据之一，是以色列律法规定必须要有两个见证人，才能定人有罪（民三十五 30；申十七 6；王上二十一 13）。* 汉摩拉比法典和 * 中亚述法律在商业交易，以及在民事刑事案件中，也是极为倚重见证人。

十九 21 同态复仇法 「以眼还眼」，即同态复仇法（拉丁语 *lex talionis*，直译「复仇法律」）的法律原则，在圣经律法和美索不达米亚法典中都可以找到。圣经例证（出二十一 24；利二十四 20）反映了有意消除社会中具有污染能力或不洁成分的态度，并且谆谆告诫要「不可怜恤」犯罪者。美索不达米亚法律同时包括理想化的同态复仇法，以及缓刑的规律制定赔偿的限度。例如 * 埃施嫩纳的法律集成制定毁伤他人一眼的的罚款是银子一弥拿。在 * 汉摩拉比法典中有关赔偿责任的法律中，伤害的对应视乎被害者和被告人的社会地位，可以是完全相同的伤害，也可以是罚款或毁伤身体。即

使在美索不达米亚法律规定必须完全对应的伤害时，也很可能是罚款了事（甚至可能包括在法律之内），不是真的拔牙剜眼。

二十 1~20

战争的规例

二十 2 祭司对军队训话 战争既被视为宗教事务，祭司和其他僧侣就理所当然要随军同行。随军祭司所扮演的角色，可见于 * 亚述的文献和浮雕。他们负责搬运看管神明的偶像和徽号（见：书六 4~5；撒上四 4），执行宗教 * 仪式和献祭，无疑还会奉神祇之名向军队训话。上述最后一项工作可能包括诠释预兆，保证神明的帮助，以及鼓励士兵为神明所拣选的君王奋勇作战（如杜库提宁努他一世（主前 1244~1208 年）和亚述纳瑟帕二世（Ashurnasirpal II；主前 883~859 年）年表之所述）。

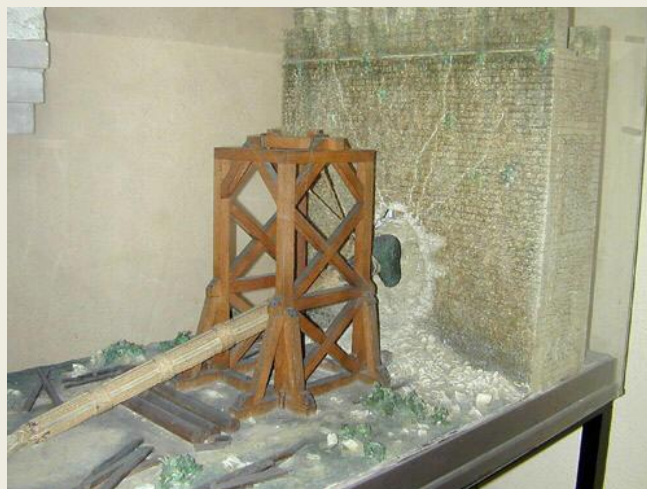
二十 5~9 豁免兵役 虽然全体四肢健全的自由男丁都理当服兵役，实际上几个特殊类别的人是可以豁免的：祭司（按照 * 马里文献）、新婚者（申二十四 5）、有宗教义务需要执行的人（见：利十九 23~25），都是例证。采邑要满足对国王的责任，必须征召士兵参军。征召方法有好几种，人口统计和强征壮丁都包括在内（马里）。圣经容许「惧怕胆怯」的人退伍的根据可能是为了维持军队的纪律，但亦同时保证参战者相信耶和华会在打仗时帮助他们（见：士七 1~3）。至于出钱请人代服兵役的规例，各法典之间却有不少矛盾。* 赫人法典容许这作法，* 汉摩拉比法典却禁止之。后者所根据的理由，是参加君王的战事是条直接命令。而贵族子弟则可能预先有特殊安排，以免在法律上陷入进退两难的困境。在迦南的《* 凯雷特史诗》中，国王召集军队事关重大，以致一般豁免理由（新婚等）都要全数取消。

二十 10~15 正常的战争惯例 古代近东的标准惯例是不发给士兵粮饷，而从攻取村镇的战利品中分配一部分给他们。由于战争被视作神明所下达，有其辅助的使命，战争所有的掠物依法来说，都是神明分别为圣的财产。故此分配的手续必须十分严格，免得犯上了神圣的避讳。例如按照 * 马里文献，军官要立誓「不吃」军阶相等或较低之人的阿萨孔（asakkum）（即不侵害其

权益）。违犯的罚款极重。按照这个模式，美索不达米亚和以色列的军队都同样将俘虏的妇孺，连同牲口和动产视作战利品；并且杀灭男丁（见：创三十四 25~29；和 * 亚述王西拿基立的年表）。如此胜利者的劳力才得到回报，并且被攻取城市的荒凉景象，更提高了胜方国势和神祇的声誉。

二十 16~18 圣战的手续 在特殊情况下，军队可以选择放弃俘虏和掠物，将之全数奉献给赐他们胜利的神祇。这习惯希伯来语称为 * 赫伦，军事策略中十分罕见。彻底摧毁一个城市的事，只发生过寥寥几次：乔舒亚记六 17~24 的耶利哥、乔舒亚记十一 10~11 的夏琐、士师记一 17 的洗法、塞缪尔记上十五 3 的亚玛力人。此外彻底毁灭有时亦可以稍加变化，申命记二 34~35 和三 6~7 都是案例（杀尽人口，牲畜成为战利品）。这种战事在圣经以外的例证，首先发生于主前九世纪，摩押王米沙与迦得支派的战争中。类似的概念又可能在几位 * 亚述王的年表中反映出来，他们以完全灭尽作为心理战的策略，驱使背叛的国家降服。

二十 20 攻城设施 要攻取有墙的城邑，必须进行一系列的攻城设施，如：坡道（和合本：「垒」；撒下二十 15；王下十九 32）、攻城台（和合本：「戍楼」；赛二十三 13；结二十一 22），和防止对方突围的围墙（结二十六 8；弥五 1）。撞城锤（结二十六 9）和城墙底下开掘之隧道的支柱，都需要使用木材。申命记特别批准攻城时砍伐树木，就是这个原因。不少这类的攻城器械和同时的作战方法，可见于 * 亚述王亚述纳瑟帕二世（主前 883~859 年）位于宁鲁德的浮雕。



罗马的攻城锤模型

二十一 1~9

谋杀悬案

二十一 1~9 无辜者血的处理步骤及其概念 有关净化 * 仪式的意义和红母牛的使用，可参看：民数记十九章的注释。这些注释同时亦讨论「无辜血」被流时，除罪的重要性。按照 * 赫人的法律，尸体若在田野被人发现，死者的继承人可以从最接近发现尸体之处的城镇得到一些财产——除非城镇在九哩之外。但这法律所注重的是继承人的权利，而非流无辜血的问题。

二十一 10~14

被俘女子的权利

二十一 10~14 被俘女子的权利 如何处理战俘是战争无法避免的一部分。部分女性俘虏自然会成为奴隶（王下五 2~3），但也有不少会被士兵取来为妻。申命记律法所处理的，是这些女子如何被收纳为以色列社会的一份子。这个转变手续包括剃头、更衣，和一段服丧期。作为女子旧生命死去，新生命开始的标记（参看：创四十一 41~45，约瑟的转变）。* 马里文献亦为被掳女子提供衣服和工作。俘虏结婚后所得的权益，与一般以色列女子的相仿，强调离婚不会降低其地位。规定俘虏婚后，要与阶级相等的亚述妇女穿着同样服饰的 * 中亚述法律，所关注的也是相同的问题。

二十一 15~21

儿子的对待

二十一 15~17 长子的权利 长嗣继承法是继承权的根据。这法律规定父亲遗产分配时，头生儿子可得双份。单单列出几处地方的文献——中亚述、* 拉撒、* 马里、* 努斯——就可证明这是古代近东的常例。这种法律的用意，是保证财产的世袭有条不紊。* 汉摩拉比的法律给予父亲权利，选择优待任何一个儿子。按照努斯文献，父亲可以选择修改长子的权利。古代近东最接近本段的法律，是汉摩拉比的法律指定奴隶成为妻子后所生的子女，若在父亲在世之时得到承认，就可以和正式妻子所

生的子女，承受同等分量的遗产。

二十一 18~21 逆子的处死 家庭的团结受到破坏，儿子拒绝照父母所当得的顺从和供养他们时，整个社会就因他受到危害。本段的用语证明此事和弃绝盟 * 约有关。「贪食好酒」一语表示此子已无可救药。正当法律程序包括父母作为犯罪的见证，然后规定社团性执行死刑（见：申十三 10 注释）。这罪行对盟约所构成的危害，与崇拜别神相等。美索不达米亚法律亦同样保障父母的权益，但刑罚只限于剥夺继承权和伤残肢体。请参看：出埃及记二十一 17 的注释。本段律法限制父母的权柄，此事必须交由长老处理，父母没有独断独行的自由。

二十一 22~23

罪犯处死后处理

二十一 22~23 曝尸 由于申命记的律法通常不太关注礼仪上之 * 洁净和污染成分等问题（见：利十三~十七，以及利二十 10~16，二十二 3~9 的注释），「玷污了地」可能是指暴露之腐尸所造成的景观和恶臭问题。死尸被视为有污秽能力的事物（利二十二 8；民五 2），因此对活人构成威胁。圣经提及曝尸的记载，只有寥寥几处（书八 29，十 26~27；撒下四 12，二十一 8~13）。本段所讨论的不太可能是指以绞刑处死，而是将死尸插在树上或柱上示众。西拿基立王（主前 704~681 年）位于 * 尼尼微之宫殿的 * 亚述浮雕，描绘士兵立起桩子，把拉吉城居民的尸体插于其上。这种可耻的示众方式如此可怕，可能是以色列律法规定尸体必须在日落之前取下埋葬，不留给鸫鸟或其他野兽吃食的原因（创四十 19；撒下二十一 10）。

二十二 1~12

律法杂录

二十二 1~3 失物 和出埃及记二十三 4 一样，本段亦要求以色列人归还别人失落的财物（牲口、衣着等），或好好保管以备物主领回。综合两条律法，无论物主是以色列人还是仇敌，这准则都同样有效。* 埃施嫩纳和 * 汉摩拉比的法律都曾经讨论失物，但两者都扩张了法

律的范围，规定财物再度出售时，发现者的责任和物主的权益。

二十二 5 古代近东装扮为异性者 古代服装不但反映人的社会地位，更显示其人的性别。古希腊罗马的剧院需要男扮女装，因为女子不得在此表演，此外，这也是同性恋者的行径之一。古代近东提到男扮女装或女扮男装的，主要是 * 祭仪或法律性质的文献。例如 * 乌加列英雄 * 阿赫特被谋杀之后，因为没有男性亲属，他的姊妹帕格赫特（Paghat）在女装底下穿着男装，以担任报血仇者的角色。一对夫妻在 * 亚述智慧文学的对话中，提出交换衣服，进而扮演对方的性别角色。这可能是个 * 丰饶崇拜的礼仪，又或者是个以某位女神为主题的宗教剧。这种和其他宗教的关联或许是申命记以此为「可憎恶」的理由，然而使性别模糊可能也是原因之一。* 赫人文献在好几个法术的礼仪中，使用与性别有关的对象和服装，以求影响施法者自己的性别身分，或者消滅或改变仇敌的性别身分。镜子和纺纱杆是代表女性的对象，男性的则是各色兵器。

二十二 6~7 鸟窝的处理 除了显然对动物福利有人道上的关注以外，释放长成的雀鸟继续繁殖，反映了对自然资源的保护。申命记二十 19~20 禁止砍伐果树的命令近似本节，两者都是一方面保存食物的来源，同时提供满足眼前需要的办法。

二十二 8 屋顶的栏杆 由于屋顶也算是居住空间的一部分（见：撒下十一 2；王下四 10），栏杆是适当的安全设施。这律法所针对的，是客人因建屋者疏忽而受伤时，房屋主人当负的责任。* 汉摩拉比法典（第 229~233 条）亦警告营造者，不得建筑不合规格或不安全的房屋，而导致有人伤亡。违者轻则罚款，重则处死。

二十二 9~11 材料的混合 有些混合物是分别为圣的材料。羊毛搀合细麻是专用作制造圣幕和祭司外袍的材料——这是死海古卷（4QMMT）的诠释。* 赫人法律亦以死刑阻吓人不可混种两样种子。禁止使用这些混合材料并没有明显的理由，但可能源自宗教上或文化上的禁忌。收成被视为「不洁」或要充公给祭司，显出这是宗教上的理由，所针对的可能是迦南 * 丰饶崇拜的 * 仪式或习俗。不同种类的牲口在利未记十九 19 中禁止交配，在本段则禁止一同耕作。早于主前第三千年纪已经有杂交混种实验的记载。

二十二 12 縫子 每个成年的以色列男子都要在袍子

褶边的四角上缝上蓝色的带子，不断提醒他们神的诫命（民十五 37~41）。无数浮雕、绘画、文献，都证明了衣服褶边的装饰，在古代近东十分普遍。褶边的设计往往反映了穿着者的身分或职位。縫子是象征性的，为鼓励良好的行为而设，不是 * 护身符，没有驱除危险或试探的功用。

二十二 13~30

有关婚姻的律法

二十二 13~21 贞洁的凭据 未结婚前身为处女，是子女和继承人是丈夫亲生的保证，所以极被珍视。女子家庭的健全性有赖于她能否出示贞洁的凭据。本段所指的物证或许是新婚时（染了处女膜破裂时的血）的被单，但也可能是女子上次行经时所用的破布，证明她结婚前并未怀孕。

二十二 19 一百舍客勒银子 诬告的罚款大约是银子两磅半。* 汉摩拉比的法律也有诬告不贞的讨论，但都和婚礼无关，并且也没有规定罚款的价值。按照申命记二十二 29，五十舍客勒银子的聘礼数额，本节的罚款是聘礼的双倍，因此对于这一类的诬告有确切的阻吓作用。这数目大约等于十年的一般薪酬。

二十二 22 行淫 与他人妻子发生性关系，按照圣经和古代近东法典都是死罪。埃及《两兄弟的故事》称之为诚实男女必然不会考虑的「大罪行」。它直接攻击人的家庭，窃取他生育的权利，危害他遗产不能有秩序地传给继承人（见：出二十 14 注释）。此举又使男女双方都变得污秽（利十八 20；民十三 5）。由于奸淫不但攻击婚姻的神圣，更是广泛污秽之源，所以是神要驱逐这地居民的理由之一（利十八 24~25）。

二十二 23~24 「在城里」的条件 在城内被强奸的处女自动处死，因为她有机会高叫，可以召来援手。其默许是死刑的根据。美索不达米亚有关强奸的法律亦顾虑到案发地点。然而 * 苏美法律比较注重女子的父母是否知道女子外出，以及强奸犯知否她是奴隶还是自由人（强奸身为奴隶的处女，* 吾珥南模和 * 埃施嫩纳的法律处以罚款）。最接近申命记律法的是 * 汉摩拉比的法律。犯人若在街道上强奸女子，又有证人见证女子曾经自卫，他就要判处死刑。* 中亚述法律容许受害人

的家长强奸强奸犯的妻子。此外有法律容许强奸犯在受害人家同意之下与她结婚，并要付出极高的聘礼。

二十二 23、25 「已经许配」的身分 婚约是个神圣的协议，可以和与耶和華所立的 * 约相提并论（见：结十六 8）。「许配」的协议（一）订明聘礼和妆奁的价钱，（二）保证新娘在结婚之时仍为处女，（三）要求双方绝不违约。由于婚姻在古代近东经济和社会上有如此重要的地位，很多法律都和它有关。例如 * 埃施嫩纳和 * 汉摩拉比的法律都解释正式婚约的重要性。汉摩拉比法律更教导人如何下聘，以及讨论其中一方想要取消婚约的案例（见：撒下三 14）。协议一旦达成，其他人就有责任尊重女子经已许配人的身分，算是已经结婚（见：创二十 3）。故此即使结婚典礼和洞房完婚仍未举行，奸淫的律法已经全面生效。

二十二 25~27 「在田野」的条件 在这案例中，以色列律法加添了一个条件，说明在郊外被人强奸的女子算为无辜，因为她的叫声大概不能引来援手。她被视为清白的根据，是基于这种情况下没有抗拒的可能。这律法虽然单纯讨论已经许配人的女子，但对于已婚妇人可能同样有效。* 赫人法律亦有类似的规定，男子一定要「在山区」抓住女子才可判为有罪，罪案一定要「在家中」发生，女子方可判为有罪（见：箴五 3~14 的淫妇）。

二十二 29 五十舍客勒 聘礼的多少大概是随未来新娘家的地位和财富而改变。五十舍客勒银子大概是标准的价钱（按照 * 中亚述法律，这是新娘处女身的价值），但可能还有其他礼物上的往来（参较：出二十二 16~17）。这种交易的极限，是 * 乌加列宗教文献中，月神雅里（Yarih）为月之女神尼卡珥（Nikkal），付出了一千舍客勒的聘礼。衡量这些数目的尺度，是古代的标准年薪——银子十舍客勒。

二十二 29 古代近东的离婚 古代近东法典中最直截了当的离婚法例，是中亚述法律第三十七条：休妻是丈夫的权利，他也有权选择是否给她金钱上的补偿。其他法例起码提供离婚的根据：妻子忽略家务而从商（汉摩拉比）、抛弃丈夫（* 中亚述法律）、不育（汉摩拉比）等。一般的观察，是埃及和美索不达米亚的男子几乎可以用任何理由休妻。此外，也有好几个史料规定补偿的数额：正妻银子一弥拿，曾为寡妇者银子半弥拿（吾珥南模），没付聘礼者银子一弥拿（汉摩拉比）。也当提到的是女子在离婚诉讼中也有某些权利：保留聘礼（*

中亚述法律），收回妆奁（汉摩拉比），领取一分遗产作为妆奁（汉摩拉比）。在一件案例中，某位对婚姻不满的女子得以带着全部妆奁离开（汉摩拉比）。但这是由于她的德行经得起考验，若证明犯错，她可以被处死刑（汉摩拉比）。

二十二 30 乱伦 大部分其他社会对于乱伦的态度，亦同样深恶痛绝（例如 * 赫人律法中的禁令）。埃及是个例外，王室中乱伦甚是普遍（但王室以外则没有什么奉行的证明），这是加强或集中王室权柄的手段。* 以拦君王亦有这种想法。* 汉摩拉比的法律规定要处死在父亲死后与母亲发生性关系的人。

二十三 1~14

使会和营污秽

二十三 1~8 摒诸会外 「耶和華的会」和比较常用的「以色列全会众」一样，是个专门用语，指全体有资格作决定、参与祭仪，以及参加以色列军队（弥二 5）的成年男子。由于他们身为选民，必须在 * 礼仪上保持洁净，来满足盟 * 约的要求（出十九 6），故此不洁者和外人必须排除，不得参与会中的活动。所列的例子包括了在性方面有缺陷（大概指阉人）因而不能生育的人，私生子（包括乱伦和与异族通婚所生的人），和某些永久不得加入会中之国家的子民。

二十三 4 巴兰的家乡 巴兰家乡的地点不详。民数记二十二 5，二十三 7；和申命记二十三 4 似乎表示他来自幼发拉底河上游，大概是迦基米施以南十二哩，* 亚述王撒幔以色列三世（主前 858~824 年）在独立石碑上曾经提及的昆特鲁。然而民数记二十二 21~35 对巴兰旅程的描述，却表示距离没有这么远，大约是从亚扪出发。

二十三 9~14 营地卫生 军队既是进行圣战，就必须在礼仪上维持洁净状态，与神的圣洁相称。因此个人的卫生程度必须提高，强调人（见：利十五 16~17）、地都有干净的需要。在营外开掘茅厕当然有健康上的价值，然而按照本节，这种平凡的工作却是防止礼仪上之 * 不洁的关键；这种不洁能够使神摒弃他们（见：申八 11~20）。

二十三 15~25

律法杂录

二十三 15~16 奴隶制度 古以色列虽有债奴的存在，却有六年的限期，然后就可得释。永久性的奴隶虽然也有，但都是外族战俘和选择接受这种身分的以色列人（出二十一 2~11；申十五 12~18）。后者可能就是这律法所针对的人，因为债奴可以指望至终得释。以色列逃亡奴隶的律法在古代近东的背景中十分反常。但这是和以色列昔时在埃及为奴有关，基于全国对这种制度的憎恨（见：出二十二 21）。* 汉摩拉比法典把收藏逃亡奴隶列为死罪，并且将捉拿奴隶归回的赏金定为银子两舍客勒。同样，法老兰塞二世和 * 赫人君王哈图西利斯三世所成立的国际条约（约主前 1280 年），也包括了引渡条款，规定逃亡奴隶必须解回本国。

二十三 17~18 祭仪 * 娼妓 这里可分好几个类别。「圣」妓所得的入息归庙宇所有。「祭仪」娼妓的目的，是透过性交的 * 礼仪来保证 * 丰饶。此外，圣妓和祭仪娼妓还有业余（如：创三十八）和职业妓女（如：王下二十三 7）之分。祭仪娼妓在古以色列和近东其他地方，并没有确实的证据。迦南文献将娼妓算为庙宇人员，* 亚喀得文学亦证实有人献身终生在庙宇如此事奉。但本节所用的希伯来字眼虽然和亚喀得语「妓女」一词有关，却不能证明其中牵涉到宗教礼仪或祭仪的执行。这些娼妓其实颇有可能是庙宇聘请作筹款之用，但不给予女祭司的正式身分的。再者，由于女子往往没有私人财产，当娼妓有时似乎是赚钱还愿的惟一方法。禁止将娼妓的入息带进圣殿的命令，可能正是针对新巴比伦时代，* 伊施他尔庙的庙役出雇平民女子当娼妓的反应。这些女子的入息将会归为庙产。上述各点都是以色列和古代近东，有业余和职业圣妓存在的证据；但业余和职业祭仪娼妓的存在，则较难得到肯定。除非将一年一度的圣婚礼仪包括在内，否则美索不达米亚有否祭仪娼妓，是不容易证实的。然而在伊施他尔（司性欲之女神）庙中事奉的娼妓，若说在丰饶祭仪中不扮演什么角色，却也是难以想象的。

申命记二十三 18 译作「变童」的希伯来字眼，通常是「狗」的意思。主前四世纪的基提翁碑文以这用语形容接受庙宇粮食配给的人。所指的有可能是庙宇官员

或祭司，但不能肯定。最近研究结果显示至少到了波斯时代（主前六~五世纪），狗在腓尼基人的 * 祭仪中扮演某种重要的角色。狗（kalbu）字还有较为正面的意思：「忠心者」，所以有时也在人名中出现（如圣经之迦勒）（见：出三十四 16）。

二十三 19~20 利息 请参看：出埃及记二十二 25 的注释。申命记直言借钱给非以色列人可以收取利息，这是出埃及记没有说明的一点。

二十三 21~23 许愿 十诫命令人「不可妄称耶和華的名」（出二十 7）。奉神名所许的愿一说出口，神就与这人订立了合同。此人若是未能履行愿中的条款，就等于是违背合同，将会面临神的忿怒（见：士十一 35~36）。

申命记中有关许愿的教训属于智慧文学，在格式上类似传道书五 4~7。其目的是防止不智的言语，古代近东智慧文学中多有对应之处。例如主前七世纪 * 亚述之《* 阿希卡尔的教训》指出「人的话是雀鸟，释放后便永不能收回」。埃及《阿曼尼摩比的劝诫》（Admonitions of Amenemope；约主前 1100 年）又同样说道：「说话之前先停下来想想……这是神明喜悦的品质。」有关许愿的进一步讨论，可参看：利未记二十七章和民数记三十章的注释。

二十三 24~25 拾穗 寡妇怎样可以在成熟的田地和果园中拾穗捡果维生，旅人亦同样可以在经过田地时摘一把谷物或果子来恢复体力（见：申二十四 19~21）。但若是故意收割邻舍的田地，就变成偷窃了。埃及《善辩之农夫》（约主前 2100 年）故事中，亦曾讨论过旅人可受友善款待的权利。

二十四 1~22

保护尊严

二十四 1~4 离婚 按照经文离婚的根据是妻子令丈夫不满意（和 * 中亚述律法一样）。如此没有清楚的理由，就不能离婚（与 * 汉摩拉比和 * 中亚述律法相同），丈夫要在休书上写明其中细节（见：耶三 8）。若是依照其他法律诉讼的程序的话，这休书就要交由长老组织审核，并且听取见证（汉摩拉比的法律同）。进一步资料，可参看：申命记二十二 29 的注释。

二十四 4 玷污 第 4 节所用的罕见希伯来动词形式，

清楚证明本节中的女子是无辜的受害人。因着丈夫的无情，她被逼宣称自己不洁，但第二段婚姻证明无论她有什么 * 不洁，另一位丈夫都能接受。故此这禁令的用意，是防止前夫再度与她结婚（藉以获取某些金钱上的利益）。因为不洁的若是女子，禁令就是对她而发，她就不得再与他人结婚了。

二十四 5 新婚的规例 这条人道的律法，近似申命记二十 7 的征兵律法。后者豁免订婚者的兵役，本节则特别豁免新婚的人。两条律法的目的都是给他时间成家立后。但第二十四章的律法同时亦关心个人上战场前，有享受生命的权利。

二十四 6 磨石乃维生的必需品 磨石包括两块石头，通常用玄武岩制造。下磨石很重（有时几乎重达一百磅），谷粒放在上面平或微弯之处，以较轻的上磨石（重量在四至五磅之间）磨成面粉。这石的外形是按照操作者的手制造的。买不起经过加工谷物的穷人，必须每天自己磨麦。若是被逼拿磨石作为整日工作的抵押，他就失去了糊口的办法了。

二十四 7 古代近东的奴隶买卖 古代近东虽然到处都有奴隶买卖（见：创三十七 28~36），法律却禁止绑架自由的公民，卖之为奴（参较：出二十一 16）。申命记和 * 汉摩拉比的法律都以绑架为死罪。这些法律对奴隶贩子构成约束，使他们不致诱拐迷路孩童或不幸成人，来充实自己的存货。在奴隶市场出售的人，绝大部分都是被自己家人出卖，或是原为战俘。

二十四 8~9 大麻疯 请参看：利未记十三 1~46 有关祭司如何诊断皮肤病的注释。申命记的命令只是强调只有祭司才有独特的权柄，判断一个人是否患有这种皮肤病（其实大概是牛皮癣等皮肤病，因为汉森氏病要到希腊时代才在近东出现），并且在痊愈后执行净化 * 仪式。

二十四 10~15 有关抵押的规例 借贷者抵押财产的一部分，作为还债或履行其他财务责任的保证，是古代近东的商业惯例。例如 * 汉摩拉比法典和 * 赫人的法律都有规定抵押田地和耕地的价值。汉摩拉比和 * 中亚述法律都有讨论作为借贷抵押之人在法律上的权利。与较早时 * 约书律法的版本（出二十二 26~27）相比，申命记律法的独特之处，在于它对借贷者人道方面的权益和个人尊严的保障。贷方不得进入借方家中，自行取物作为抵押品。反之，维持他私人住处之不可侵犯，并

且给他机会选择作为抵押之物品，就能保存债务人的尊严。如此穷人所得的待遇，就和其他以色列人没有两样。

二十四 16 家庭对犯罪所负的责任 列王纪下十四 6 提出个人责任的法律概念，作为免除罪犯之子刑罚的理由。但仍未明朗化的一点，则是这原则和 * 团体责任之间的关系，后者可见于申命记十三 12~17 和二十一 1~9。在这些经文中，全国都有责任维持礼仪上洁净，除去构成污染分子。若是个人和团体责任是可以同时存在的法律观念，父亲一人犯罪导致全家被杀的案例（书七 24~26；撒下二十一 1~9；王下九 26），就须被视作神的审判，而非法律系统的裁决了。

二十四 17~18 为无助者伸张正义 社会中「受保护阶级」（孤、寡、外侨）在法律上的权利再度列明（见：出二十二 21~24；申二十六 12）。神在出埃及事件中彰显的怜悯，以及土地丰饶的盟 * 约应许，是保护供给这些人的根据。为无助者提供法律保障，是古代近东颇为常见的主题（出二十三 6），在智慧文学尤然。例如埃及《阿曼尼摩比的教训》劝诫人不可「向穷人偷窃，欺骗残废人……侵占寡妇的田地」。埃及文献《善辩之农夫》用来形容地方官的称号，包括「孤儿之父、寡妇之夫」，提醒他有责任维护社会中无助者的权利。**二十四 19~22 对有需要者的供应** 丰收既是神盟 * 约应许的反映，田地和果园的主人把收获的一部分与人分享，是理所当然的事（见：出二十二 22~24；申二十三 24~25 注释）。这规条有好几个目的。它保证全体社群参与供养穷人的慈惠工作（利二十三 22）。不收割一部分的田地可能和定期休耕有关（出二十三 10~11），这作法让地有休息的机会，恢复肥沃。在古代近东其他地方，遗留在田中的可能原本是献给地方性 * 丰饶崇拜神祇的祭物。将这些送给穷人而非地方性的神祇有一石二鸟之效；圣经一方面消除了拜祭假神的污点，另一方面亦设立了实用的福利制度。

二十五 1~19 个人的权利

二十五 1~3 法庭所作出之刑罚 复杂社会中法律上的争执，有交由司法系统处理的必要。这系统必须包括法官和听取证供的地点。乡村只需召集「长老」到村口

或禾场上听讯（见：申二十一 18~21；得四 1~12）。城和镇的法官则是政府所指派的官员，审理乡村法庭的上诉（申十七 9~10），以及本身辖区的案件（撒下十五 3；耶二十六 10~19）。他们的责任包括听取证词，按照法律作出裁判，并且主持刑罚的执行，以保证合乎法律的规定（按照 * 中亚述法律，法官必须视察行刑）。

二十五 2~3 鞭挞次数的限制 依照古代近东法律（* 中亚述和 * 汉摩拉比法律），男女都会因为各种的罪行而被处以笞刑。鞭挞次数由二十至六十下不等。但申命记却将次数限为四十下。这限度可能是基于四十的象征性意义，也有可能法例只容许以色列人忍受这个程度的伤害和羞辱，因为再进一步就有使他终身无法参与社会和宗教活动之虞。

二十五 4 牛在谷物加工的功用 牛的功用是耕田和在收获后拖拉打谷橇，压开麦穗，使谷粒脱出。作法是将割下来的禾秆在禾场排列，以便沉重的打谷橇在其上辗过。牛蹄亦有助于这方面的加工。不得笼住牛口的命令也是依循以上律法的人道模式，让牛食用谷物的一部分作为酬劳。由于拥有可以并肩负轭之牛队的农夫不多，牛只大都是政府所供应（观察自 * 马里文献），或从较富有的农户甚至邻村租用（* 利皮特—伊施他尔和 * 汉摩拉比法律，都包括了关乎租用牛只和赔偿责任的律例）。

二十五 5~10 兄终弟及婚姻 有关这习俗的进一步讨论，可参看：创世记三十八 6~26 的注释。* 赫人法律第一九三条和 * 中亚述法律第三十三条都有极其相似的法例，但两者都没有从立后和有秩序地继承遗产的角度，解释其用意。这两点申命记中都有提及。故此律法虽然为寡妇提供因婚姻和子女而得的保障，其焦点却是亡夫的权益。然而对亡兄（最佳诠释为「至近之男性亲属」）的责任，有时可能造成经济困难（见：得四）。故此律法的下半段容许弟弟公开放弃这个责任。路得记的例证显示，这声明给予寡妇随意再嫁的权利。弟弟虽然必须公开受辱，被冠以不合作之名，然而财政方面的需要有时却足以构成采取此策的理由。

二十五 7~8 城门的长者 由于居民不断需要进出城门前田，交通频繁的城门遂成为古代近东城镇审讯和贸易往来之处。商人可以在此摆设摊位或甚至坐于伞下，等待客人光顾（见：创十九 1 之罗得）。有法律诉讼需要处理时，城中长者若非已经坐在城门口（箴三十

一 23），就是可以从途人中召集（得四 1~2）。

二十五 9 脱鞋 凉鞋是古代近东通用的鞋类，但也是具有象征意义的衣物之一；于寡妇及其合法监护人或丈夫兄弟尤然。原因是土地买卖所根据的，是人一小时、一日、一星期，或一月能走的三角形地带（王上二十一 16~17）。土地是以三角形勘测，然后以作为界标的粗石作为测量基准（申十九 14）。由于他们用鞋来行走，鞋子遂成为可动地契。寡妇脱下监护人的鞋子（得四 7），就等于是剥夺这人管理她家族地产的权力。

二十五 11~12 法律 * 中亚述法典有一条极为相近的对应法律，女子所受体罚的程度，是视乎受损的是一个还是两个睾丸。然而申命记律法刑罚的根据却似乎是女子行为之不端，与男子生殖器官的受伤程度无关。她的手要切除，因为这是犯罪的肢体（见：申十九 21 有关同态复仇法的注释）。她的用意虽是帮助丈夫，但抓住另一个男子的生殖器官却是有辱于她自己及她丈夫的性行为。

二十五 13~16 量和衡的标准 在没有钱币的社会中，贸易必须倚赖标准的量制和衡制。埃及古墓和以色列、美索不达米亚好几处的遗址，都有刻着特定标志表示重量的金属或石制法码出土（* 亚述的宁鲁德主前八世纪的文化层，挖掘到格式他的狮形法码）。用重法码买，轻法码卖的商人，是诈骗供货商和顾客（见：箴十一 1，二十 23；摩八 5）。这种作法虽然被谴责为可憎的行为，古时却十分常见。埃及《善辩之农夫》斥责政府官员和五谷批发商故意讹骗百姓，就是良好的例子。

二十五 17~19 亚玛力人 请参看：民数记二十四 20 的注释。亚玛力人在尼革、外约但、西乃半岛的广大地区流浪。他们没有在圣经以外出现，肯定与他们有关的考古证据亦不存在。然而考古学家的勘测，却发现了可观的证据，显示这时代本区有类似亚玛力人的游牧或半游牧民族的踪迹。以色列虽然几度试图消除亚玛力人（出十七 8~13；撒上十五 2~3），他们却以令人震惊的密度，多次重现为以色列的敌人（士六 3；撒上三十一 1；撒下八 12；代上四 43）。一如本段所示，他们拒绝在以色列人横渡西乃半岛时施以援手，是成仇的始因。然而后来的纠纷，却大概是由于领土上的冲突，以及彼此向对方村镇所进行的劫掠。

二十六 1~18

初熟果子

二十六 1~15 古代近东初熟果子的奉献 把「初熟果子」（牲口、农作、人丁）献给神明是基于丰饶崇拜的宗教原则。远古以来的假定，是神明创造各种各样的生命，并且要求收取农作物和人畜母腹的初熟果子，作为回报。以色列的信仰消除了不良的部分，容许将部分牲口和人类的全部长子赎回（出十三 11~13；民十八 14~15）。此外，献上初熟果子也可能有政治上的用途。* 亚述王西拿基立（主前 705~681 年）的年表记载，他命令被征服的民族将羊、酒、枣的初熟之祭，献给亚述的神明。

二十六 5 将亡的亚兰人 这句信条式的话，强调以色列人祖先身为游牧民族。亚伯拉罕一家的本乡是「巴尼亚兰」或「两河的亚兰」（见：创十一 28 注释）。用亚兰人一语描述亚伯拉罕和雅各布，比较可能是指 * 亚兰未曾凝聚成后世文献所述的国家以前，散居在上美索不达米亚的部落。按照 * 楔形文字之文学中其他的案例，亚兰一名可能原本是这个地区的名字（参 * 旧巴比伦时代之西帕尔安南坦），后来才用来形容当地的居民。有关亚兰人的进一步讨论，可参看：创世记二十八 5 的注释。

二十六 8 大能的手和伸出来的膀臂为埃及象喻 神这两样属性在申命记四 34，五 15，七 19，十一 2，二十六 8；和先知文学（耶三十二 21；结二十 33）中，屡屡一同出现。其起源可能是埃及的王室赞美诗和官文。例如主前十四世纪的 * 亚马拿书函中，耶路撒冷总督阿布迪黑巴（Abdi-Heba）就说到是因为「王大能的膀臂」，他自己才能在政府中担任此职。同样，第十八王朝的「阿西利斯之赞美诗」（Hymn to Osiris）用「当他膀臂强壮」一语，来描绘 * 阿西利斯神（Osiris）的长成；而哈伦哈布（Haremhab）的「* 妥得之赞美诗」（Hymn to Thoth），则形容这位月神用「伸出来的膀臂」引领神圣轻舟横越天空。

二十六 9 流奶与蜜 请参看第六章 3 节的注释。

二十六 11 与利未人和外侨分享 「受保护阶级」再次列出，本节下令将祭物的一部分与他们分享。利未人和外侨都不可拥有土地，所以在经济方面都有缺陷（见一

16，十二 18，十四 29，十六 11）。帮助这些需要援助的人，于利未人而言是他们作为祭司所提供的服务，外侨则担任流动劳工。

二十六 12~15 古代近东的什一奉献 请参看十四章 22~29 节和民数记十八 31~32 有关什一奉献的注释。

二十六 12 第三年为十分取一之年 请参看十四章 22~29 节的注释。

二十六 12~13 对有需要者的供应 有需要的四类人是利未人、外侨、寡妇、孤儿。由于他们没有地业和家庭的保障，所以向这些无助者提供食物和法律保障，便成为了国家的责任（见一 16）。他们在此是以三年一度之什一奉献的形式得到资助。但进一步的供应，相信还会在每年年内给予他们（见：得二 2~18）。

二十六 14 守丧或不洁时饮食 这个表示礼仪上洁净和顺服的三迭祷文，在格式上类似乔布的「清洁之誓」（伯三十一）。这祷文声称献祭者没有因为本身不洁而玷污了圣筵。例如触摸过死尸的人算为不洁（利五 2）。* 赫人为君王调制御膳和为神明预备素祭的 * 仪式，严格注意卫生上的清洁，并要摒除礼仪上不洁的人、畜（狗和猪）。申命记的律例所针对的，亦有可能是崇拜祖先的 * 祭仪，和迦南或美索不达米亚的 * 丰饶崇拜（见：结八 14，妇女为 * 杜穆齐 / 搭模斯哭泣）。

二十六 14 为死人送去 请参看：民数记三章和申命记十四 1~2 有关崇拜祖先 * 祭仪所执行之 * 仪式的注释。本节的话保证祭筵并没有被不洁的人，或将部分祭物献给死人等具有污染能力的行动所玷污。这种行为包括供给亡魂食物，使他前往阴间之时得以强壮（可见于《多比雅书》四 17），以及求问将来的事（申十八 11）。此外，诗篇一〇六 28 又指出为死人献祭，和崇拜迦南的神明 * 巴力之间的关系。无论目的是什么，这种行径都是向 * 耶和華以外的能力表示倚靠，是圣经作者所谴责的，因为它会使人污秽，导致毁灭。

二十七 1~8

在以巴路山立坛

二十七 2 壘上石灰的纪念碑 古代近东的书写方法包括了用墨在蒲草纸上（埃及），尖笔在泥版上（美索不达米亚），雕刻器具在石上，以及树枝在加了腊的木版

上写字。由于刻石十分费时，雕写长篇碑文一个变通办法，是在石上搽了灰泥，然后在较软的灰上写字。这一类碑文在巴勒斯坦的代尔阿拉（见：民二十二 4~20 注释）和孔蒂拉特阿吉鲁（见七 5 有关亚舍拉柱的注释）都有出土。

二十七 4 以巴路山 基利心山和以巴路山位于中央山地示剑城的两旁。基利心山（海拔 2,849 呎）在城南，以巴路山（海拔 3,077 呎）则在城北。本节所说之坛的建造发生在乔舒亚记第八章。有些考古学家相信这坛的遗迹已被发现。这是一个位于以巴路山峰之一的建筑，大小约为二十五乘三十呎，坛墙用粗石砌成，厚约五呎，高达九呎。里面填满灰和泥，似乎有一条坡道通往顶部。坛的四围是个院子，兽骨俯拾即是。遗址发现的陶片鉴定为来自前一二〇〇年。

二十七 5 坛用粗石筑造，不动铁器 本节的指示和出埃及记二十 25 对应。铁器是为石头加工之用——修整其形状，使建筑物更加牢固。有好些加工过之石头制造的石坛，在犹大出土（最佳例证在别是巴）。这坛不是作为圣所的一部分而设的，使用未经斧凿的石头，大概有助于保持这个分别。王国时代亚拉得堡垒的神殿院中，也有一个粗石（即未经加工的石）制成的祭坛。

二十七 6~7 筑坛的用意 这祭坛似乎无意作为永久性的建筑（使用粗石的另一个理由），而是专为这次庆祝典礼而制造的。在此献上的只有平安祭（见：利三注释），没有赎罪祭，也没有赎愆祭。

二十七 8 有关碑石的法律 刻着 * 汉摩拉比法典的石碑，是用闪长岩造成，高达八呎，公开展示以便查阅。王室的碑文通常都是安放在显眼之处。时至今日，纪念碑文也可见于墓碑、建筑物基石，和历史性遗址上。这些碑文的目的是要给人看见、留意、纪念。反之，古代近东的条约则经常安置在圣处，一般人无法得见。其用意是将协议付诸笔墨，安放在奉其名立约的神明面前。

二十七 9~26

宣读盟约咒诅

二十七 12 基利心山和以巴路山 请参看十一章 29 节的注释。

二十七 15~26 咒诅的宣读 这些咒诅不是形容什么

事会发生在叛盟背 * 约的人身上，而是针对各种具体的背约行为，召请不具体的咒诅。百姓在本段中严肃宣誓不暗中违约。国际条约经常包括这种宣誓仪式。

二十七 15 偶像的使用 请参看四章 15~18 节的注释。

二十七 16 轻慢父母 孝敬父母亦包括尊重他们有关盟 * 约的教训。这诫命假定宗教的传统，在家中得以传承。家庭被视为将盟约教训一代传一代重要而不可或缺的一环。父母配受敬重，是因为他们是神权柄的代表，目的是保存盟约。子女若不听父母，甚或否认其权柄，便会危及盟约。在此值得留意的一点，是诫命带来立约的应许：可以长期在此地居留。反之，对古代近东人而言，不尊重父母权柄和忽视作子女的责任所危害的，不是宗教传统，而是社会的基本结构。对这诫命的违犯包括了殴打、咒诅父母，父母年老时不供养，和死后不厚葬（见：出二十 12）。

二十七 17 地界的重要性 请参看十九章 14 节的注释。

二十七 19 为无助阶层伸张正义 以色列法律传统的一大特色，是对软弱穷困之辈——寡妇、孤儿、外侨——所提供的帮助（见：出二十二 22；申十 18~19，二十四 17~21）。早至主前第三千年纪中期，美索不达米亚的法典已经表示关心有需要的人，大体上针对权益的保障和司法上的保证。

二十七 20~23 乱伦和人兽性行为 大部分其他社会对于乱伦的态度，亦同样深恶痛绝（例如 * 赫人律法中的禁令）。埃及是个例外，王室中乱伦甚是普遍（但王室以外则没有什么奉行的证明），这是加强或集中王室权柄的手段。* 以拦君王亦有这种想法。人兽性行为在古代近东是与 * 仪式和法术有关的行径。它在 * 乌加列的神话中出现（祭司可能有模彷的仪式），但在法律材料中遭禁（* 赫人法律尤然）。

二十七 25 受贿赂害死无辜之人 这个咒诅不明显之处，在于不知它所指的是刺客的酬金（如此便是上一节的变异），还是法官或证人收受金钱，以求陷害无辜之人，使他被定死罪而处决（参：王上二十一 8~14）。不论何时何地，法官和政府官员都会有受贿的诱惑（见：箴六 35；弥七 3）。在官僚制度之下，双方竭力出奇制胜时，受贿几乎成为通例（弥三 11；拉四 4~5）。然而至少在理论上，贿赂是受谴责并明令处罚，以求杜绝或加以制约的问题。故此 * 汉摩拉比法典（第 5 条）严惩修改自己判决的法官（假设是因受贿），除了罚款

从苛外，更永远剥夺其职位。出埃及记二十三 8，禁止受贿屈枉正直，认为这是得罪神、得罪软弱无辜者，乃至全体社群的行为（见：赛五 23；摩五 12）。

二十八 1~14

盟约祝福

二十八 2~11 古代近东条约的咒诅和祝福 咒诅和祝福是主前第三千年纪至第一千年纪条约的标准成分。然而其具体性和两者间的比例，却随着时代的变迁而有所不同。由于盟约是奉神祇之名宣誓而立，带来咒诅和祝福的也是这些神明，而非立约的双方。这里的情况略有不同，因为神也是立 * 约的一方，不独是执法者而已。本章咒诅有不少都在主前七世纪的 * 亚述条约中，在类似的字句中出现。《阿特拉哈西斯史诗》中亦找到相似之处，诸神在降下洪水之前，首先降灾于地上。这些灾难包括了疾病、干旱、饥馑，卖家人为奴，人互相吃食。

二十八 15~68

盟约咒诅

二十八 22 古代近东的病理学 被不同疾病所扰害，是 * 亚述条约文献的咒诅之一。古代近东的一贯态度，是从超自然的因果关系观看病理学。病患通常是违犯了某些禁忌，因而触犯存恶意之鬼魔或神明的结果。「痨病」大概包括肺结核（在古以色列颇为罕见）和其他症状相似的疾病。第 22 节亦包括发烧和发炎的症状，第 27 节则描述各种皮肤病。第 28 节所列的症状与梅毒相同（古代近东通常是非性病型的梅毒）。如此看来，病理学似乎是依照症状分类。

二十八 23 铜天铁地 主前七世纪某个 * 亚述（王艾萨克哈顿之）条约的咒诅，与此十分相似。它不但同样使用铜和铁的象征，更进一步解释，铁地不会生产，铜天不会降下雨露。

二十八 25~29 被吃、患病、疯狂、被抢 艾萨克哈顿的条约不但包括一系列这样的咒诅，连次序也几乎相同。可见本段所列的，是这一类文件咒诅部分的典型成分。

二十八 27 疮 这里的疮也是描述症状，不是疾病。本

节并没有提供足够的细节可供诊断（臆测包括天花、慢性湿疹、皮肤溃疡、梅毒、坏血病），然而咒诅的重点其实是症状而非疾病。埃及的第六灾（出九 8~11），和乔布所受的煎熬（伯二 7~8），也是同样的症状。利未记十三章（18~23 节）所列的皮肤病中，也包括这一样。

二十八 40 橄榄不熟自落 只有成熟变黑的橄榄，才能榨取橄榄油。一般橄榄树通常都会因为花朵或不熟的青橄榄掉落，失去大部分的果子。干旱或疾病又会使掉落更加严重，令所余的果子少之又少。* 亚述文献并不包括这个咒诅，因为美索不达米亚所用的油是芝麻油。

二十八 42 蝗虫 亚兰的塞菲雷 (Sefire) 条约所列的咒诅，包括七年蝗患。蝗虫在古代近东是太常见的灾祸，其破坏性和所制造的混乱，使之恶名昭彰。蝗虫的繁殖地在苏丹一带，在二、三月间开始袭击，随着风向迁徙，或到埃及，或到巴勒斯坦。蝗虫每日食量与本身体重相等。蝗群有时大得可以覆盖四百平方哩，而每平方哩的蝗虫数更可以多达一亿。

二十八 48 铁轭 轭通常是加诸牲畜后颈上的横木，在头部两边的位置穿有轘子，可以系于牲畜的颌下。由于轘子是最易断裂的部分，铁轭最可能是安有铁轘的轭。

二十八 51 五谷、新酒、油为主要物产 五谷、新酒，和油除了是本区三样最主要的物产以外，更是三个收获季节的主要产物（五谷在春夏收割，葡萄在秋季，橄榄则于冬天收成）。橄榄油是本节所指的油，也是本区外销的主要产品之一，因为埃及和美索不达米亚都没有出产橄榄。

二十八 53 人吃人 人互相吃食是主前七世纪 * 亚述条约的标准咒诅之一。在面临饥馑之时，这是逼不得已的最后手段。严重饥荒（例证可见于《阿特拉哈西斯史诗》）和围城都能使食物供应断绝，导致本段经文所述，或条约所预期的这个程度之绝望。围城在古代经常发生，故此这种情况并不如想象中的罕见。列王纪下六 28~29 记载了这种极端行动的圣经案例。

二十八 56 不肯把脚踏地 作者的意思是，即使优雅考究到做梦也不敢想象赤足走路的女子，也会绝望到用自己的家人充饥。

二十八 58 这书 在我们心目之中，书是有页面、有书皮，经过装订的东西。这种书古时并不存在。本节的用语可以是指任何的文件，从碑文到卷轴，蒲草纸、泥版、

石片都包括在内。

二十八 68 坐船回埃及去 主前七世纪的 * 亚述君王强逼藩属为他的战事提供兵源。如此以色列人乘船回埃及的方法之一，就是被逼参与亚述从腓尼基海岸所发动的战役。这表示他们不断被外邦仇敌所压制，如咒诅之一一细述。另一个可能性是他们沦为奴隶，叙利亚—巴勒斯坦的埃及奴隶贩子经常使用船只作为运输工具。

二十九 1~29

盟约更新

二十九 5 衣服没有破，鞋没有坏 请参看八章 4 节的注释。

二十九 6 没有吃饼，没有喝酒 神对他们的供应不是饼和酒，而是吗哪和水。本节中提及浓酒颇不寻常——禁饮这酒的只有事奉期间的祭司（利十 9），和有愿在身的 * 拿细耳人（民六 3）。

二十九 7 西宏和噩 这两场战争记于民数记二十一章。西宏一名只在圣经记载中出现，考古学对他的首都和王国，都无法提供甚么数据。圣经以外也完全没有史料或考古文物，可以提供对于噩王的了解。有关希实本和巴珊的资料，请参看：民数记二十一 25~28、33，和申命记三 1 的注释。

二十九 19~21 暗中背约者 亚兰（塞菲雷）和 * 赫人条约中，也有暗中背约之人依然会有咒诅临到的观念，其咒诅包括背约者之名（家庭）被毁灭。

二十九 23 遍地硫磺盐卤 盐和硫磺（见：创十九）都是能够严重损害土壤的矿物。这是在素以不毛为名的死海地区至为明显的两样物质，它又与所多玛、蛾摩拉的毁灭有关。

二十九 24~25 惩罚之理由 同样的问题，和类似的答复，亦出现于主前七世纪时一个 * 亚述文献中。阿拉伯人违反条约，发动叛乱。亚述王亚述巴尼帕在这文献中解释他平乱的理由，是因为这些阿拉伯人毁弃了在亚述神明面前所立的誓。

二十九 29 隐秘的事 初民相信某些知识是神明所专有的。某首赞美古拉（Gula）的诗歌指出医生的技艺是神明的秘密。

三十 1~20

对祝福咒诅的回应

三十 2~5 赦免条款 有别于古代近东的其他条约，申命记中所述的盟 * 约包括赦免条款，在违犯盟约之后提供第二次机会。悔改和重新献身于约中的条文，可以恢复盟约。其他的古代盟约并不排除如此施怜悯的可能，但在条约中明文包括的，却一个也没有。

三十 6 心中受割礼 本节之「割礼」（和合本：「将心里的污秽除掉」）所指的，当然不是真正的开刀。* 割礼已经成为委身于盟 * 约，接纳其中条款的象征。就此而言，它可以加之于心，作为外在 * 仪式渗透全人的反映。

三十 19 天地作为见证 请参看四章 26 节的注释。

三十一 1~8

任命乔舒亚为摩西继承人

三十一 2 古代近东人的平均寿命 埃及人认为最理想的寿数是一百一十岁，来自叙利亚 * 埃玛尔的智慧文献则以之一百二十岁。检验木乃伊证实当时埃及人的平均寿命是四十至五十岁，但文献中亦指出有七、八十岁的人。美索不达米亚不同时代的文献，也提及有人活到七十至八十多岁。* 巴比伦王拿波尼度的母亲更据称活了一百零四年。

三十一 4 西宏和噩 有关这二王以及与他们的战事，请参看：民数记二十一章注释。

三十一 9~13

有关宣读律法的指示

三十一 9 将律法写出来 从主前二〇〇〇年左右的 * 吾珥南模的律法（其实大概是他儿子舒珥吉（Shulgi）所编纂），到主前第二千年纪初期的 * 利皮特—伊施他尔、* 埃施嫩纳、* 汉摩拉比和 * 赫人的法律，到第二千年纪后期的 * 中亚述律法，每个时代的统治者都循例编纂律法，付诸笔墨，以证明他们尽了伸张正义的责任。

三十一 10 七年一次宣读律法 好几个 * 赫人条约都包括定期公开宣读文约的条款——一个说每年三次，其他的则较有弹性，只说「时常而不断」。

三十一 10 豁免年 安息年是豁免债务的时候。请参看十五章 1~6 节的注释。

三十一 10 住棚节 住棚节是秋收之时纪念旷野流浪的节期。请参看十六章 13~17 节的注释。

三十一 14~29

将来的悖逆

三十一 15 云柱停在会幕门以上 出埃及记的圣幕建成之前，会幕是位于营外作为启示之处（见：出三十三 7~10 注释）。然而圣幕现已启用，并且也称会幕。主亦再次在云柱之中显现。在古代世界神明有光辉或火焰围绕是很平常的信念。在埃及文献中的表现方式，是暴风雨随同有翼的日轮。* 亚喀得语用梅岚穆一语，来描述这种神明荣耀可见的彰显，这种彰显通常是在烟或云笼罩之下的。有人认为梅岚穆的概念，在迦南神话中是用阿南一语表达，与本节译作「云」的希伯来字眼相同。只是这字在圣经中的出现次数又少，意义又隐晦，因此不能太有把握。请参看：出埃及记十三 21~22 的注释。

三十一 22 立约诗歌 从主前第三千年纪初期开始，各种的诗歌已经在古代近东到处出现。戴维之前一个多世纪时，* 亚述一个名单已经列出了三百六十首左右，分为数十类的诗歌。诗篇之中也包含了好几首有关立 * 约的诗歌（如：诗八十九）。

三十一 26 安放于约柜之物 安放在约柜里面的对象，只有其上有律法的石版（十 2、5）。将需要起誓立定的重要文件（如：国际条约）安置在神明脚下，是埃及很普遍的惯例。《亡经》甚至提到神明亲手写上处方的金属砖块，安置在这神明的脚下。安放在法柜前的，也有几样物件：一罐吗哪（出十六 33~34），和亚伦开过花的杖（民十七 10）。本节将律法书加在其中。

三十二 1~43

摩西立约之歌

三十一 30 立约诗歌 请参看三十一章 22 节的注释。

三十二 4 盘石的暗喻 盘石在塞缪尔记下二十二 3 是神的别号，这字也可解作「山」或「堡垒」。它用在以色列的人名之中，可以比喻神（民三 35 之苏列，是「神是我盘石」的意思），也可以作为神的名字（民二 20 之比大菴，是「盘石是我救赎者」的意思）。* 亚兰和 * 亚摩利的人名，也有包含这字，但所指的是其他神祇。本段在第 31 和 37 节，也用此字形容别神。盘石所暗喻的，是保障和拯救。

三十二 8 至高者 旧约经常使用以罗安（Elyon，和合本：「至高者」）一名，作为 * 耶和华的别号（见：创十四 17~24 注释）。至今仍然未有具说服力的证据，证明以罗安是古代近东某位神祇的名字。反之，它却经常作为其他神明的别号，迦南诸神系统中的主神 * 伊勒和 * 巴力尤然。

三十二 8 神明将地业赐给列邦 在以色列神学中，将地业分配给万国的是 * 耶和華（五 2、9、19；摩九 7），但有时亦不排除诸神各自将地业赐给自己子民的概念（士十一 24）。古代近东的君王试图扩张领土时，往往宣称是神明把地分配或赐给他们。惟独以色列的领土，是根据与 * 耶和華之盟 * 约关系而分配的。

三十二 10 眼中瞳人的暗喻 瞳人在此所指的，是身体上敏感而受保护的重要部分。

三十二 11 鹰的生态 这鸟是鹰的可能性虽然不能排除，翼展达八至十呎的兀鹫才是这鸟名惯常的翻译。圣经参考书虽然经常提到大鹰在雏鸟飞累了时，会将牠们背负在翼上，或在牠们无法振翅飞翔时接着牠们，博物学家的观察却无法证实这个说法。实际上大部分的鹰都要到三、四个月大时才首度试飞，那时牠们已经大致长成。再者，博物学家的观察都一致同意，第一次的飞翔通常都是在父母离巢外出时发生的。

另一个解释是，如果所指的是鹫的话，这个象喻可能具有政治意味。埃及女神内克贝特是鹫神，代表上埃及，是法老和全地的保护者。以色列素来受埃及保护，直至耶和華将他们带来归己为止。内克贝特被描绘为母性极强的女神，王族和神明出生，都有她的协助。在第十八王朝，即以以色列在埃及居留的末期，她位于卡布（el-Kab；上埃及第三省的省会）的庙宇，曾经大兴土木，显示她在当时备受信奉。故此，本节的象喻可能不是基于对兀鹫生态的观察，而是来自对鹫神内克贝特的描绘。本节将原属内克贝特的特点转归耶和華（见 12

节：「并无外邦神与他同在」）。

如此，本节的上半描述兀鹫怎样照顾保护幼鸟，下半则利用埃及人用来形容照顾保护的常用暗喻，描绘耶和華对祂子民的照顾保护。此外，美索不达米亚之《埃坦纳的故事》（Story of Etana），也描述乘载 * 埃坦纳的飞鹰，多次让他掉下，然后再用翅膀把他接住（见：出十九 4）。

三十二 13 地的高处之暗喻 山上易守难攻，所以通常是筑城地点，军方亦选择它作为战略性据点。是以乘驾地之高处，是暗喻胜利和保障。

三十二 13 蜜和油的来源 虽然旧约圣经里面的「蜜」大多都是枣椰树果子的甜汁，本节中的盘石却表示所指的是石上蜂房所产的蜂蜜。橄榄树是油的主要来源，这种树只需极少水分便能茂盛，因此可以生长在多石的土壤中。

三十二 14 巴珊的公绵羊 巴珊地区（见：申三 1 注释）以牲畜肥美著称。此地牧草优良，是出产上等牲口的天然饲料。

三十二 15 耶书仑 耶书仑的字根与「以色列」一名的字根相关，是诗歌中以色列的别名。

三十二 17 祭祀鬼魔 本节译作「鬼魔」的字眼在旧约中只在诗篇一〇六 37 重现，但在美索不达米亚却是广为人知的一种灵 / 鬼，称为谢杜（shedu）。这是一种保佑性的护卫者，主管个人的健康和福利。此非神明的名称，而是一个类别的灵体（与旧约的基路伯相似）。由于谢杜能够保护人的健康，亦同样容易把它毁灭，所以不断献祭抚慰他，是明智的作法。他们虽被描绘为有翼的活物（类似基路伯，见：创三 24；出二十五 18~20 注释），却（不像神明）没有供人膜拜的偶像（有关如何崇拜偶像，见：申四 28 注释）。

三十二 22 山的根基 按照古代的世界观，死人所在的冥界是在地底下面，山的根基也是在此，支撑穹苍的山头亦然。以色列人虽然很明显是使用根据这种世界观的用语，却难以断定这真是他们的信念，还是诗意的用法。

三十二 23~25 古代近东的天谴 饥荒、瘟疫、恶兽、战乱，都是有意惩戒属下人类之神明所用的工具。无论在历史还是文学之中，「神的作为」（天灾）之不可预测令人视之为神明不悦的表示。《阿特拉哈西斯史诗》和《* 吉加墨斯史诗》都记载洪水之前，神明曾经尝试利用这些手段来减少人类的数目。

旧约说明能够导致这些审判的罪行，反之，在古代近东，审判只表示某位神祇因某种缘故发怒，留待百姓自己发现怎样冒犯了神明。例子包括 * 赫人之穆希利祈求瘟疫止息的祷文，好几个 * 苏美和 * 亚喀得哀悼大城陷落的文献，和埃及智慧文学《伊普沃的警告》。

上述的文献全部都把各种全国性的灾难，视为神明的惩罚。《埃拉史诗》大概是最显著的例子：埃拉神（* 巴比伦神祇匿甲）暴虐所造成的混乱和毁坏，使得整个文明都受到威胁。然而申命记三十二章的经文，却必须从条约格式的角度理解。惩罚不是无端、无理、没有解释，而是与所违犯的条款相称的。

三十二 33 毒蛇 第 24 节下半的用语十分广泛，描述食肉或凶猛的野兽，和有毒牙或毒刺的动物。后者并不限于蛇类（毒蛇种类不多），蝎子也包括在内。

三十二 38 神祇的饮食 祭物是神明的饮食，神明必须赖以维生，是古代近东对于献祭的普遍观念（见：利一 2 注释）。这种概念虽然得到部分以色列人的接受，却被他们应有的世界观所排斥（见：诗五十 7~15）。经文嘲笑这种观念，指出有需要的神明不会有拯救的能力。

三十二 39 无诸神系统 当时大部分宗教都有自己的诸神系统，亦即神明的大会，治理诸神辖区、超自然世界，而至于人类世界。诸神系统通常有一位神祇作为首脑，这位神祇也和其他神明一样，有至少一个女神作为伴侣。第一诫禁止以色列人持这种想法。* 耶和華不是诸神系统之首，也没有伴侣——「在祂面前」（和合本：「除了我以外」）并无别神。本节进一步坚称再没有其他神明行使权力，或与祂争夺势力范围或权柄。福气和丰富不是友善神明阻挡鬼魔和混沌的结果，同样，惩罚也不是因为邪恶势力胜过保护者的迹象。反之，一切都是耶和華的计划，这是外邦异教的多神信仰无法设想的概念。

三十二 44~52

结语和对摩西的指示

三十二 49 亚巴琳山脉与尼波山 亚巴琳是个山脉，由约但河口往东绵延，绕过死海的北端（见：申三十二 49），形成摩押高原的西北缘。在这山脉之中，摩西将要观看应许之地的山峰则是海拔二千七百四十呎的尼波山。毘

斯迦山和尼波山被鉴定为沙伊汉山的双峰，位于米底巴西北五哩左右，彼此相隔一哩半。立于约但河十哩之外。

三十二 50 何珥山 亚伦死亡地点（但按照申十 6，他却死在摩西拉）传统上认定是彼特拉附近的内比哈伦山，但此地却不是「以东边界」上。在加低斯西面，接近以东边界的马德拉山是另一个可能，但当地缺乏足够的水源。

三十二 51 寻的旷野之加低斯的米利巴 位于寻的旷野的加低斯巴尼亚（见：民十三 26 注释），是民数记二十章摩西击盘出水的地点。米利巴是「争吵」的意思，两次盘石出水事件都以此为名。

三十三 1~29

对各支派的祝福

三十三 1 族长的宣告 在圣经材料中，族长的宣告大体上是子孙的土地是否肥沃，子孙是否繁茂，家庭中关系各方面等将来的命运。族长所宣告的无论是祝福还是咒诅，虽然不当作是神所赐下的预言，依然备受重视，其约束力亦得承认。宣告通常是族长在临死之前说出。本章最能令人联想到创世记四十九章，雅各布在该处经文祝福众子，即摩西现时祝福的各支派之祖先。

三十三 2 西珥 学者大都认为西珥地是在以东中部的丘陵地带（海拔大体超过 5,000 呎）。北临古怀尔干河，南面是拉斯纳克布。

三十三 2 巴兰山 大部分学者认为巴兰山是西乃 / 何烈山诗歌中的别名。

三十三 5 耶书仑 请参看三十二章 15 节的注释。

三十三 8 乌陵和土明 祭司用以寻求 * 神谕之物。请参看：出埃及记二十八 30 的注释。

三十三 17 牛和野牛的暗喻 牛和野牛是丰饶和力量的象征，如此，后者是迦南诸神系统元首 * 伊勒的称号。而这两种动物，都包括在属约瑟的两个支派——以法莲和玛拿西——的祝福之内。某个 * 乌加列文献形容 * 巴力和摩特二神的大力，如野生的牛一般用角抵触。* 巴比伦王 * 汉摩拉比亦用野牛抵触的用语来形容自己的军威。

三十三 22 巴珊 巴珊地区位于雅穆克河上游，加利利海的东面，其北界是黑门山。但支派的领土原本是在南

部非利士海岸一带，然而但族后来往北迁徙，定居在加利利海以北，邻近巴珊，名叫但的城市中。

三十三 24 用油洗脚 在到处都是尘土的地区，洗脚是日常的需要，也是正常的待客行为。然而只有富豪和最为考究的人，才会经常用（橄榄）油洗脚。参较：约翰福音十二 3。这话是暗喻富足。

三十三 25 门闩 城门和屋门的关锁系统，是可以滑动插入门框插口的横闩（用木头或金属制成）。把这横闩装牢在门上的托架，可能才是和合本译作「门闩」的东西。

攻破城门的方法是用撞城锤冲击两扇门相接之处，试图撞断横闩。本节所述的托架有加强横闩的作用，但本身也有被撞断的可能。托架若是铜、铁制造，就能使城门更加稳固。

三十四 1~12

摩西之死

三十四 1 尼波山和昆斯迦山 请参看三十二章 49 节的注释。



从尼波山望向西北

三十四 1~3 尼波山的视野 地中海约在此地以西六十哩外，但由于被约但河西面的群山阻挡，不能看见。天朗气清时，可以看见北面一百哩外的黑门山，以及耶斯列谷西北缘的山头（他泊山和基利波山），中央山地的山峰（基利心山和巴路山），西南面直达隐基底。

三十四 1~3 地的疆界 这时虽未分地，本段却有部分使用支派的领土来形容摩西所见的地区，与申命记一 7

描述的疆界不同。经文从摩西所在的地点往北开始，以反时针的次序列举各处。

三十四 6 伯昆珥 学者大致上同意，尼波山脚的阿荣穆萨河谷就是伯昆珥谷，并以阿荣穆萨废墟为小镇的遗址。

三十四 7 非正典文献有关摩西之死的讨论 犹大书第 9 节提到摩西尸体所引起的争执，次经和拉比文学在好几处地方都有臆测，《摩西升天记》（Assumption of Moses；所有抄本皆已佚失）和《摩西遗训》（Testament

of Moses；现存只有主后六世纪之拉丁文抄本）尤然。前者描述摩西直接升天，后者则间接表示他死于自然因素。申命记说得很清楚：摩西死了，这记载并无反常之处。至于埋葬他的是谁，经文则颇为模糊，但他的墓地却清楚是没有标记，不为人知的。

三十四 8 摩押平原 这是约但河东死海北岸广阔的平原或草原地带，对岸是耶利哥平原（书四 13）。这位置恰可成为进入迦南地的跳板（见：民二十二 1）。

历史文学

导论

古代近东有大量的材料可作例证，解释旧约的历史文学——其数量远超可供解释旧约其他类型文学的材料。这些古代资源包括了可以分类为王室碑文、编年文献，与历史性文艺。王室碑文提供君王成就的记录，特别是战绩和建筑工程。编年文献依次列举历史大事，从简单的君王名单，到宫廷和战争的记录都有。历史性文艺大部分是史诗一类的记述，忆述君王的经历。这些文献有时是碑文（刻在峭壁石面、石碑浮雕，或雕像之上），但以写于泥版之上者为多。有些编年史是记录在小型的方版上，有些则用大片的泥版，甚或筒形、柱形，或砖块状的多边形泥柱。

事迹必须化为文字，才能留于后世。然而必须有编纂者，才能将事迹记录为文字。但编纂者有意无意之间，必然按照某些准则来工作。这一套的准则称为修史原则（historiography）。随着文化甚至撰史人的不同，修史原则亦有歧异。撰史人认为史料应该用何种格式、内容、结构来保存，当然会影响他的修史原则。但这不过是表层的问题而已。往事有什么重要性？编纂这些记录有何目的？历史事件怎样发生？有什么因素和动力驱动历史？历史事件的发生是否依循某种的模式？其背后有否意向？这些问题的答案对于如何撰写历史，扮演极重要的角色。不同的人，不同的文化，对于这些问题有不同的答案，更不言而喻。故此，所有历史的记录，都反映了某种对于往事的观点。无论什么修史原则，都是由编纂者试图回答的问题而决定。就历史而言，说有「正确」和「错误」的观点是不当的，因为这样做是假设有一个共同而绝对的尺度存在。观点、意识、感受只有存在和不存在之分，要冠以「正确」、「错误」的标记永不如想象中的简单。从这角度看，任何一套修史原则都当称为「历史观点」。在某一程度而言，所有史学著作都应视为社论。

研究修史原则时，首当发现的是作者撰写的宗旨是什么。不然在重构当代历史之时，便无法知道怎样利用其作品了。十分重要的，是不要以为他们撰史的观念与现代西方人相同。现代人对于撰写历史的想法往往是为修史而修史（虽然有时事实并非如此）。当代社会的一个优良信念，是认为将以往发生的事件记录、评价，进而存留后世，本身已经是当为之事。此外，寻求「事实真相」和因果关系的热心，也是现代人的特点。

在大部分的古代历史中，「事实真相」的重要性似乎远不及现今。大部分提供历史数据的典籍都是在王室赞助之下编写的，效劳的对象是君王，不是客观的历史学家。王室的声誉远比准确性重要。这种历史现代人称之为宣传材料。古代近东的历史材料无论是王室的碑文还是编年史，君王名单还是年表，背后总是有宣传的用意。和今日的竞选演说一样，真相对王室固然有用，但却不是主要的目标。宣传要是合乎真相，功效当然更加宏大；但如果只有统计和零碎的「事实」，将就使用亦无不可。这些文献对于真相所采取的观点，自然是最美化君王的角度。作者试图藉这些记录回答的问题，是「这人为什么可以算为成功的好君王？」这些人所用的策略是否包括隐瞒事实和供应假情报，在大部分情况之下都无法肯定；但不利消息是一贯缺乏的。如果敌对双方都有某场战争的记录，两方面同时宣称自己获胜亦不足为怪。君王篡改碑文，以自己名字取代先王（即使是自己父亲，亦在所不惜）之名，也是普

遍惯例。古时的君王甚少承认战败，对他统治的批评都是来自继任的君王，后者的动机可能不过是巩固自己的政权。古代文化的历史绝大部分都是谋求私利的事业。

以色列的历史文学与编年文献有很多相似之处，又包括了好些与王室碑文和历史性文艺相仿佛的例子。然而以色列文学的宗旨是神学性的。它和其他历史文字一样，是选择性的，背后亦有特殊的用意。其宗旨是记录耶和華在历史当中的作为，祂如何掌管事态的发展，并不注重纯为历史之故而保存史实。在这些记录之中，国比王重要，并且神是其主要焦点。以色列作为与神立约之民的身分和功用，是全体历史文献的骨干。故此，大部分古代历史的宗旨，可说是为君王的成就提供建设性的理解，而以色列历史的宗旨，亦可说是为神的成就提供建设性的理解。

必须留意的另一点，是古代对神明在历史中所扮演角色的理解，与现代西方文化有很大的分别。截至启蒙运动时代为止，持完全超自然世界观的人十分普遍。神明干预世事，和不能按自然现象来解释的事件经常发生，都是广被接受的信念。这些观念在启蒙运动发生了重大的改变。这运动所产生的历史鉴定法坚持，不能用经验证实的，便不能接受为真相。这种新修史原则只能接受历史之中自然的因果关系。大体而言，这是现今西方文化所采取的看法。

我们周围社会的世界观，和古代史家的世界观大相径庭。古代作者会觉得今人撰史的方法十分陌生，因为对他们来说，数据若不应用，单单列举客观事实和发生的事情是毫无意义的。初民虽然不会否定历史中自然因果的存在，却会更加注重神明在历史中所扮演的角色。现代历史学家面对以色列的修史原则，可能会有「它并没有提供可靠数据」的反应。反之，面对现代的修史原则的以色列历史学家，其反应则可能是「它并没有提供有价值的数据」。

因此研究启蒙运动以前文化的修史原则时，了解驱动这种修史原则的世界观，并且尊重其可靠性，是十分重要的。以色列修史原则所代表的世界观，认为神引导的工作具有根本的重要性。这种看法远超过单单承认超自然世界偶尔会介入人类事务而已，在自然现象中，也能看见神的作为。实际上，这种看法坚持万事都编织在神的大计之中。这个大计，就是驱动历史的力量。

古以色列的修史原则和邻邦文化有很多共同之处。美索不达米亚的历史记载虽不自居为神明的启示，对于神明的活动依然极表关注。然而美索不达米亚宗教的多神本质，却不能发展出「全部历史是在神明一个大计掌管之下」的概念。顶多只有当政王朝宣称神明有建立维持这王朝的计划。有些典籍回顾远古，构想一个延伸到今日的模式（如：魏德内尔（Weidner）和阿基图两个编年史）。这些文件所注重的通常不是神明的作为，而是人对神明做了什么。美索不达米亚人的假设，是神明积极参与构成历史的因果过程。他们相信神明有能力，并且亦会出手干预。但神明作为的动因和所作的干预，却是杂乱无章的，不是按照某种整体性的大计。以色列的观点和美索不达米亚的一样，也是视神为一切果效的动因，积极干预塑造世事。以色列记录历史的用意，不是记录所发生的事件，而是记录神怎样在历史之中行事。世俗历史在以色列是不存在的。

按照古代超自然的世界观，事件是启示，是神明活动的结果。遗憾的是这些事件不诠释，人就不能知道神明作为的用意。要作出这种诠释，以色列周围的多神文化不得其法。美索不达米亚的人只能靠自己辨识神明的动态。反之，以色列人不但视事件为启示，连历史也包括在内。换言之，神不但选择施行作为，更定意为祂的作为提供诠释，让人知道祂为何做这些事，所要达到的目的是什么。这样一来，耶和華不但是事件的动因，更是这些事件之诠释的来源。这一点用神学的用语来说，就是历史的一般启示，得到了修史原则的补足。

总而言之，以色列与古代世界同样相信历史事件是启示——神明施行作为的证据。这是与现代西方修史原则构成强烈对比的态度。但以色列却相信修史原则也是启示，这是与古今所有其他修史原则断然不同的独特见解。

乔舒亚记

— 1~18

乔舒亚的授任

一 4 应许之地的范围 「旷野」包围了这地南面和东面的疆界。黎巴嫩和幼发拉底河（和合本之「利巴嫩」和「伯拉大河」）是北界的东西两端。在其他有关应许

地疆界的讨论中（见：申一 7 注释），幼发拉底河是指这河在埃玛尔一带转北的地区。

大海，即地中海，是这地的西界。赫人的全地最有可能是指叙利亚，赫人帝国在主前一二〇〇年左右灭亡之后，很多赫人社群都在附近地区定居。

一 8 律法书 在我们心目之中，书是有页面、有书皮，经过装订的东西。这种书古时并不存在。本节的用语可以是指任何的文件，从碑文到卷轴，蒲草纸、泥版、石片都包括在内。

律法书是申命记中赐给摩西之指示的抄本，安放在约柜前面（见：申三十一 26 注释）。

一 16~18 宣誓效忠 按照古代近东的典籍，当时国际关系的规矩是新王即位时，旧王的藩属必须向新王立誓表示忠贞。史料显示在这个时代，埃及的法老和巴勒斯坦城邦的君王之间，有这样做的习惯。

二 1~24

耶利哥的探子

二 1 什亭 此地的全名叫作埃布尔什亭（民三十三 49），是乔舒亚的探子和以色列人进入迦南地的跳板（书二 1，三 1；弥六 5）。约瑟夫认为，什亭离开约但河有七哩之遥。其实际地点不明，但可能是克夫雷因干河畔的汉曼遗址。

二 1 耶利哥 耶利哥座落于死海以北六哩，约但河西五哩，克珥特干河（Wadi Kelt，或作 Wadi Qelt）畔的一个绿洲（名叫里哈〔er-Riha〕）旁边，把守着约但河谷和西面的中央山地（此地的城市包括了耶路撒冷和伯特利，前者在西南偏西 15 哩外，后者则在西北偏西 15 哩）之间的战略性要道，以及雅博河与死海之间的主要涉渡点。此地每年雨量虽然只有四至六吋，却由今日名叫苏丹泉（'Ain es-Sultan）的水泉系统，提供充足的水源。古城的遗址名叫苏丹遗址（Tell es-Sultan），在海平面以下八百二十五呎，是全世界最低的城市。遗址呈长椭圆形，占地十英亩，圆周长约半哩。这样大小的城市大概可以容纳两千人，此外，四周的农场和村落也会有人居住。这城的考古资料，可参看第六章 1 节的注释。

二 2 古代近东的探子 古代近东经常使用探子，来搜

集有关敌方动态和兵团大小的情报。探子假扮成逃兵或难民来渗入敌军，并非罕见的伎俩。他们侦察城市时会特别留意防御设施、粮食储备、食水供应、战斗人数，以及预防袭击和围城的战备状态。其中最重要的，是尽可能搜集有关水源的资料。因为若能切断或损害敌方水源的供应，便能大增围城的成功机会。

二 3 城邦的君王 这时的迦南在政治上不是统一的个体，而是由很多小「王国」——城邦——所构成。这些城邦通常包括一个大型的设防城，以及邻近地区的村落和农场。这些城邦都各自有君王和军队。主前十四世纪的亚马拿书函就是不少这些身为藩属的迦南城邦，与宗主埃及法老之间的来往信件。

二 5 天黑关城门的时候 虽然有墙的城镇在黄昏时关锁城门并不罕见，敌军逼近时却会执行得更严厉。赫人的史料记录其谨慎程度。关闭封锁城门，要由城中官阶最高的官员亲自监督。城门是巨型的建筑，几重城门之间还有门室，守夜的人甚至官员，都可以在门旁睡觉。

二 6 房屋的结构 四室房屋是典型的以色列房屋，主要出现在主前一二〇〇年以后。这种由粗石或窑砖建造的房屋，大小约有三十呎见方。它有一个露天院子，四面是房间（有时有两层楼），平顶。至于早期的迦南房屋的资料则较为缺乏，只知它也有露天院子，四围亦有房间。外墙用较大的石头迭成（有时厚度只有一层，有时则厚达数呎），隙缝用较小的石块填补。墙壁外面通常埽以泥浆，里面则抹以灰泥。门用木造，门枢的插座用石造于地下，往往没有窗户。房间和院子之间通常用一排木柱或石柱分开，并可能挂了帘子充作隔板。屋顶用横放在墙壁顶部的横梁，加上树枝、禾秆，埽以黏土造成。泥地上面有时会抹上灰泥，厨房地区则盖以石板。

二 6 麻 亚麻是制造细麻布的原料。高质量的布料用幼嫩的亚麻制造，绳索等结实的产品则使用成熟、质地较韧的制作。基色历法虽然提及过其种植，亚麻却大部分自埃及进口。收割下来的亚麻在「沤麻」之前，首先需要摊开晒干。沤麻是将材料放在不流动的水中，以离析可用的纤维。麻 必须摊开彻底晒干，才能进行下一阶段的工作。此时的亚麻又湿又臭，躲藏在里面极之难受，大概与活埋在馊水中的感受差不多。

二 7 约但河的渡口 若是没有桥梁，可以涉水渡河的浅滩便成为了战略性的据点。加利利海南端和雅穆克河之间的一段约但河不容易涉渡。雅穆克河往南到贾卢尔

德干河 (Wadi Jalud; 即哈律溪) 的部分则有好几个涉渡地点, 耶斯列谷口伯善地区和对岸基列之间渡口尤多。在这区域的南面群山逼近裂谷, 直到与雅博河会合之处为止; 亚当渡口在南面不远之处。约但河两岸的地势从这里开始变得崎岖, 要等到往南差不多二十哩之后, 才到达耶利哥的几个渡口。

二 10 西宏和噩 除圣经以外, 有关西宏和噩的历史数据并不存在。这二人是以色列在外约但击败的两个亚摩利君王, 进一步资料, 请参看: 民数记二十一 21~35 的注释。

二 11 喇合的宣言 喇合向以色列的神耶和華表示敬畏, 承认祂是诸天全地的神。在古代近东的宗教思想中, 这是将耶和華归入宇宙性神明一类, 以祂为具有大能的国家守护神。迦南人所听闻的报告显示祂能够影响天气、河海、疾病, 和动物世界。她的话虽然反映了耶和華的权柄和能力如何令他们畏惧, 却远非一神信仰的表示。她没有宣称放弃旧神, 或表达摒弃的意愿, 也没有向耶和華表示效忠, 只是向祂求助。她对于律法的要求似乎一无所知, 也没有证据证明她体会到此时在以色列中孕育的, 是个革命性的宗教系统。简言之, 她的话显示她并没有摆脱多神观点的桎梏, 她只是有认识权能的慧眼而已。当时人相信作为神圣战士的神明会带来神圣恐惧, 在强大常胜的军队之前开入战场。埃及杜得模斯三世的碑文将这恐惧归功于亚孟—锐神, 赫人、亚述、巴比伦的文献都各自有能使仇敌满心恐惧的神圣战士。

二 15 城墙上建屋 筑在城墙边上的房屋在这时代十分普遍。这样做能添加城墙的厚度和支撑, 有利于城市; 又能提供牢固的墙壁来支撑房屋, 有利于居民。考古学家在耶利哥挖掘到房屋建于内外墙之间壘了灰泥的护堤上面, 屋背倚着外郭的内侧 (见六 1 注释)。

三 1~四 24 渡过约但河

三 1 什亭 请参看二章 1 节的注释。

三 4 二千肘 二千肘略长于半哩。

三 10 这地的居民 本节的名单与摩西五经一再出现的名单相似。所列七组的迦南居民三个十分有名, 其余四个的资料却少而又少。早至埃卜拉版片 (主前二十四

世纪), 「迦南」一名可能已经在文献中出现, 然而最早的确实例证, 则是来自马里的材料 (主前十八世纪)。迦南人是有墙城邑的主要居民, 但似乎不是这地的原住民。在亚马拿书函中 (主前第二千年纪中期), 这地区的君王自称为基纳胡 (Kinahhu), 等同于同时代埃及碑文中的基纳努 (Kinanu)。有名的赫人来自安那托利亚, 即今日的土耳其; 然而在叙利亚和迦南的部分地区居住的赫人, 却不一定与他们有关。迦南赫人名字属闪族语系, 但安那托利亚的赫人却有印欧语系的名字。希未人有时被认为与何利人有关, 若然, 他们可能就是胡利人。比利洗人究竟是种族还是社会阶层 (住在无城墙地方的人), 至今未有定论。现时对革迦撒人所知甚少, 但乌加列文献却证实了他们的存在。亚摩利人 (在美索不达米亚称为阿穆鲁或马尔图人) 早于主前第三千年纪中期, 已经出现在信史之中。大部分学者相信他们来自叙利亚, 盘据了近东不少地区。「亚摩利」可以是指地方 (「西方人」), 也可以是指民族, 但不一定有连带关系。他们有些是游牧民族, 然而早在主前第三千年纪末期, 叙利亚已经有亚摩利人的城邦。耶布斯人所占据的地区, 特别是耶路撒冷城, 是后来便雅悯支派的属地。他们经常被认为和住在同一地区的比利洗人有关系。比利洗人、希未人、耶布斯人, 都没有在圣经以外出现。

三 16 分开约但河 这时是春季 (见四 19), 前利巴嫩山脉的融雪经常导致约但河泛滥。洪水冲刷两岸山崖或地震所导致的山泥倾泻, 不时会在本段所提的地点, 截断约但河的水流 (最近一次发生于 1927 年)。记录显示约但河水流中断通常有两日之久。



约但河鸟瞰

三 16 撒拉但旁的亚当城 亚当城就是今日的达米亚 (Damiya), 位于约但河东, 雅博河汇流处的南岸, 耶

利哥渡口以北十八哩的地方。约但河两岸陡峭，加上二河合流的大量河水，特别容易发生山泥倾泻。撒拉但经常考证为北面十二哩的扎伊尔迪叶遗址（Tell es-Sa'idiyeh），或雅博河北岸的乌姆哈马德遗址（Tell Umm Hamad）。

三 17 干地 亚述王撒珥根二世（主前八世纪）的一个碑文很值得留意。他自诩率军渡过泛滥期间的底格里斯河和幼发拉底河，如行干地。

三 17 约柜的角色 神圣战士的主题描述己方的神祇与敌方的神祇作战，把他击败。亚述视匿甲为战王，伊施他尔为战争女神。迦南的巴力和巴比伦的玛尔杜克都是神圣战士。这不是「圣战」，因为古代近东并没有其他种类的战争。大部分军队作战前都会预先祈祷观兆，以保证神祇的同在，又会携同神祇的旗号（纛）或偶像，以象征其同在。约柜是耶和华的纛，代表主在以色列人面前开路，带领他们的军队进入迦南。这概念与神明加添君王武器的力量，在他面前或身旁作战的亚述信念，并没有很大的分别。

四 13 四万人 译作「千」的字眼有时是指军事部队（四万原文作四十千）。本节可能是这意思，但这问题十分复杂。更详细资料可参看：出埃及记十二 37 的注释。耶利哥城估计只有一千五百至二千人口，亦当与这数字参较。

四 13 耶利哥平原 耶利哥与约但河相距约莫五哩，中间整个地区都是辽阔的平原。

四 18 回复泛滥 水流中断的原因若是上游山泥倾泻，积聚的水量当会极大。阻塞之处最后被水力逼开时，冲下来的洪峰必然相当壮观。

四 19 正月初十日 圣经上一次提到日期是在申命记一 3，那是出埃及第四十年十一月初一日。摩西训话之后便登山死亡（申三十二 48），接着百姓为他哀哭三十天（申三十四 8）。因此可以假定这时是第四十一年的正月初十日，即摩西去世之后两个月。正月是尼散月（公历三月至四月之间），也是庆祝逾越节的时候。这是宜于军事活动的季节，因为农田成熟的庄稼，刚好可以为入侵的军队提供粮秣。若是接受早期出埃及的论证（见：出埃及记十二章有关出埃及日期的附论），这时大约是主前一四〇〇年。晚期出埃及的理论若对，此时则是主前一二四〇年。

四 19 吉甲 吉甲的地点至今未明。部分学者推测它在

耶利哥东北的梅夫吉尔废墟（Khirbet Mefjir）附近。当地的水源可算充足，并有颇大的火石矿脉露出地表（五 2），和古代的文物（但全部来自主前 1200 年之后）。

圣经的另一个吉甲则被考证为达瓦拉废墟（Khirbet ed-Dawwara），位于耶利哥、艾城、基遍、耶路撒冷所构成之圆圈的中央，距离每处地方都不超过六哩。但大概不是本节所述的吉甲。

五 1~12

割礼和逾越节

五 1 亚摩利人和迦南人的诸王 此时本区由很多小型的城邦所组成。这些城邦每个都有自己的君王、军队、领土。亚摩利人住在山地，迦南人则在沿海地区居住。迦南人城市的地点较具战略价值，因为来自埃及的主要商道都穿越沿海地区（有关商道的进一步讨论，可参看第 84 页的附论）。以色列争取控制山地，远比控制平原成功。亚马拿书函为主前十四世纪的迦南城邦，提供了不少数据。为数不少的函件，都是这些君王请求埃及多派军队，帮助他们镇压阿皮鲁 / 哈比鲁人所引起的骚乱。贯彻整个主前第二千年纪从埃及、安那托利亚，到底格里斯河以东，超过二百五十处的文献，都用哈比鲁一名，来形容流离失所的人。以色列（希伯来）人无疑也算是哈比鲁人的一分子。在亚马拿的档案中，巴勒斯坦地区最显赫的君王是基色王米珥基卢（Milkilu）、耶路撒冷王阿布迪黑巴、示剑王拉布阿尤（Lab'ayu）、夏琐王阿布迪蒂尔希（Abdi-Tirshi）。埃及人的行政城有好几个，其中包括沿海的迦萨和约帕，以及耶斯列谷（以及商道）通往到约但河道上的伯善。

五 2 火石刀 石器时代最早出现的工具和武器，是从适当的角度凿开火石而产生的碎片。这些碎片十分锋利，随处可得，并且颇为耐用。即使在金属制造的工具和武器都普遍应用之后，以色列和埃及仍然使用火石碎片施行割礼。在此使用石刀，可能反映这个历史悠久的传统可以追溯到未有金属用具之前，但也可能不过因为他们一次需要大量的刀而已。有人提出经文所指的是刀锋平滑锐利，因而备受欢迎的黑曜岩。

五 2 割礼 割礼是古代近东普遍实行的青春期、丰饶崇拜，或结婚的礼仪。早至主前第三千年纪，已经有埃

及浮雕描绘祭司用火石刀为青少年施行割礼。以色列虽然不是古代近东惟一为儿子行割礼的民族，这却有证明他们是立约社群一份子的作用。用语证据显示，割礼若是婚礼的一部分，执行者必然是新娘的男性家长，表示在这新关系中，新郎在这家庭之下得到保护。对象若是婴儿，它主要是仪式上的划痕，不是为了什么健康上的理由。它包括了流血，显示这也可算是献祭仪式，可能有取代其他民族所实行之献人为祭的作用。我们可以视割礼为神在自我启示和与子民建立关系之际，将普通习俗转化，赋予新（但未必完全无关之）意义的无数例证之一。



梅雷他的胜利石碑

五 2 第二次 有人怀疑一个人怎能「第二次」受割礼。本节可能是指重新设立割礼的仪式（见 5 节），又有人认为这是更彻底的外科手术。因为埃及的割礼只是背侧切口，并切除包皮。但第 5~8 节否定了第二个解释。

五 3 除皮山 「除皮山」原文作基比亚阿拉洛。经文若是以之为地名，其确实地点则不明。

五 6 奶与蜜 迦南地被形容为「流奶与蜜之地」。对畜牧为生的人而言，这话是描绘土产的丰盛；但对农务

来说却不尽然。奶来自羊群，蜜——大概是指枣的果浆，不是指蜂蜜——是自然的出产。乌加列史诗巴力与摩特中，也有类似的话，描述大地回复丰饶时，河谷流满了蜜。早至《辛奴亥的故事》的埃及文献，都描述迦南是个有丰富自然资源，农产又丰盛的地方。

五 10 逾越节 逾越节庆祝从埃及得释放，在此又可能是预备征伐的净化典礼。请参看：出埃及记十二 1~11 的注释。

五 12 吗哪 有关吗哪的详细讨论，可参看：出埃及记十六 4~9 的注释。以色列人途经不同的地带，吗哪供应从不断绝，证明了吗哪是超乎各种自然现象所能解释的范围之外。

有关迦南和以色列的埃及资料

主前十六世纪中期第十八王朝兴起时，埃及人开始在迦南有立足之处。此后四个多世纪间，其影响力有消有长。埃及不时出师远征，有几个时代更派兵戍守商道的重要据点，以保持其势力。杜得模斯三世在位期间（主前十五世纪），叙利亚—巴勒斯坦成为埃及的一省。亚马拿时代（主前十四世纪）衰退了一段时期之后，军事活动在第十九王朝初期（主前十三世纪）恢复频繁。在与赫人争夺叙利亚的控制权时，迦南成为埃及的军事基地。亚马拿文献为迦南的政治状况和埃及在这地区所扮演的重要角色，提供了不少宝贵的数据。此外埃及的记录，也提供了如下有关这段时期的其他资料：（一）埃及战役的行程表经常提到圣经中也有出现的城市。杜得模斯三世的名单所列的迦南城市，就超过一百个。这些行程表有助于考证城市的位置，因为它也列出了两旁城邑的名字。此外又有一些没有挖掘到这个时代文物的遗址出现在埃及行程表中，证明了当时确实有人在此定居。

（二）主前十三世纪埃及浮雕所描绘的迦南城堡和设防城，必然类似乔舒亚所攻打之城邑。（三）梅雷他著名的胜利石碑（主前十三世纪后期）是最先提及以色列一名的经外史料。这个一八九六年出土，高七呎半的黑色花岗岩石碑，详述了这位法老对吕彼亚和海上民族所发动的战事，接着提到劫掠迦南，包括击败亚实基伦、基色、亚诺安、以色列。埃及学家尤尔科（F. Yurco）提出卡纳克的壁画所绘的，可能也是梅雷他的战役。若然，这就是以色列人在图画中出现的最早例证。

五 13~六 27

征服耶利哥

五 14 元帅 乔舒亚所遇见的超自然元帅，是耶和華执掌其事，为他们的军事胜利负责的另一个表示。摩西怎样在燃烧的荆棘中与神相遇，得到出埃及计划的传递，乔舒亚的相遇亦同样得到神的征服计划。这位元帅所供应的信息包括要在耶利哥使用的战略(记载于六 2 及下)。古代近东人经常把战事描绘为神明的指示，并要照神明的计划执行。神明在战争前夕来访，在古代近东文学中并不常见。神明指挥作战的话语则以谕示方式临到，而神的临在则可见于战争之时。但在乌加列的凯雷特史诗中，神祇伊勒却在梦中临到凯雷特王，给他作战的指示。另一个比较接近的对应例证，则是巴比伦王桑绥卢纳(主前十八世纪)接待恩里勒神之超自然使者时，得到向拉撒和埃施嫩纳发动几次战争的指示。但这些例证都不是在战争前夕发生——这些人尚未召集军队。

六 1 耶利哥 人类在耶利哥定居可以上溯到主前第九千年纪，使之成为全世界历史最悠久的城邑。其遗址引起了很多争论，严重的侵蚀让考古学家的诠释过程变得十分复杂。所依据的文化层因侵蚀而模糊不清，大量证据更被完全消除。肯扬(Kenyon)一九五〇年代的挖掘结论，是第四层城市于主前一五五〇年(中铜器时代末期)左右被灾祸所摧毁(有地震和火焚的痕迹)，此后直至主前九世纪为止，只偶尔有稀少的人口在此定居。这结论对早期和晚期出埃及和征服的理论，都构成了疑难。其中最重要的论点，是遗址没有晚铜器时代进口自塞浦路斯之陶器的残片。但亦有学者反驳说，当地依然有很多晚铜器时代(主前 1550~1200 年)本地陶器的例证。因此在考古学而言，这遗址依然有很多问题未得解答。第四层城市的周围建有石砌的护墙(高约十五呎，尚有起码八呎高之泥砖城墙加建其上)。这石墙所支持的壕灰护堤，是个高十五呎的斜坡；斜坡顶部是第二道的上墙，也是用泥砖砌成。第四层城市即使不是乔舒亚时代所攻陷，其城墙大概仍在应用之中。两道城墙间的壕灰护堤上面筑有房屋。当代的亚马拿文献和埃及行程表都没有提及这个城市。有关地理方面的资料，可参看二章 1 节的注释。

六 3~4 七日寂静行军 在乌加列的凯雷特史诗中(耶

利哥人大概对它有所认识)，凯雷特的兵团抵达乌德姆(Udm)城时，神祇伊勒指示他们六日保持肃静，不发一箭，第七日该城就会派遣使节，献上贡物，请他们撤军。



杜得模斯三世的城市名单

六 4 祭司的角色 祭司必定要在场，以保持约柜的圣洁。要他们带头，是再次提醒人这战争是耶和華的，不是以色列人的。有关约柜的象征意义，可参看三章 17 节的注释。



祭司吹角

六 4~5 吹角传信号 本段所指的号角是公绵羊的角。羊角能够吹奏好几个不同的音调，但却不能奏出旋律。因此它的主要用途是在崇拜或战事中传信号。这乐器独特的外形，是把羊角在热水中浸软，加以扭曲压扁造成的。战争时的传信号方式有几个。防线和野战都经常使用烽火。有时高举的杖或短枪可以传达简单的命令。有证据证实在晚铜器时代(这个时代)，埃及在军事和宗

教上，都使用号筒发信号。祭司的角声据信包括了长短号声作为密码。

六 20 城墙 中铜器时代发展的城防科技，很多都在晚铜器时代继续使用，包括在城墙底部加设陡峭的土坡（有些高达五十呎），以及围绕城外在基岩开凿的护壕。这些设施能使攻城器械不能接近，又能防止敌军开掘隧道。城墙是用泥砖建筑在石砌的根基上，厚达十至二十五呎，高度大概是三十呎。赫人文献记述一个类似的事件，某位神祇使墙垣（在此是木墙）塌下，作为报应式的审判。



耶利哥的护城墙

六 21~24 完全归神(赫伦) 英译本有时选用英语「查禁」(ban) 一字，来表达这个完全毁灭的概念（原文赫伦(herem)，和合本：「灭绝净尽」、「当灭之物」）正如有些祭物完全归神，有些祭物则由祭司与献祭者分享，同样有些战利品也是完全归主所有。全牲的燔祭怎样尽烧在坛上，查禁亦指定要全然毁灭。作战是耶和華所下的命令，代表祂对迦南人的审判，故此以色列人在此是执行神的使命，有耶和華作他们的司令官。这不是他们的战争，而是祂的战争，祂既是胜利者，战利品也就属乎祂。神圣战士的主题虽然遍及整个古代近东，灭绝净尽的概念则比较有限——这用语在圣经以外，只在摩押的米沙碑文中出现。此外，赫人的材料中，也有毁灭净尽的观念。部分遗址如基色等，在晚铜器时代也很明显有一层烧毁的迹象。城被围攻时，卫生条件最是恶劣，瘟疫亦无法遏止。把攻陷的城市彻底烧毁因此也有卫生上的理由。最容易理解「赫伦」概念的比方，是视之为辐射。核爆不但能够作出大规模的毁坏，受其辐射影响的范围还会更广。受辐射污染的对象怎样令人恶而远之，谨慎处理，以色列人对于遭禁之物亦当有同样的

态度。从拟人的角度看，就像你给辐射一个对象，这对象就从此无可挽回一样。亚干取了当灭之物，就是接受了这种辐射的感染。

六 21 刀口 「刀」原文作「刀口」。圣经描述「刀口」和「刀锋」的用语，反映这时代的刀剑不是直而两刃的。刀身接近刀柄的部分是直的，但锋利之处却是在前面镰刀形部分的外边。这种弯刀是用来砍，不是用来刺的武器。

六 26 重建受咒诅 亚述的碑文通常亦有表现被毁城市不得重建的意念，但不会像本节一般包括誓言。主前第二千年纪初期有关征服哈图沙(Hattusha)的赫人典籍中，安尼塔(Anitta)向任何有意重建这城的君王宣告咒诅。

六 26 重建和丧子之间的关系 请参看：列王纪上十六34。以往的理论以当代的惯例，是房屋奉献之时杀死家中一个孩童为祭，来解释儿童骸骨埋在房屋门坎的现象。这诠释已经被大部分学者所摒弃，部分专家相信这咒诅可能与血吸虫病(schistosomiasis，或裂体吸虫病(bilharzia))有关。这种疾病是由一种耶利哥附近十分普遍之蜗牛传播的血蛭所引起，受感染的是泌尿系统，能使成人不育、儿童夭折。

七 1~26

亚干犯罪的结果

七 1 当灭之物 请参看第六章 21~24 节的注释。

七 1 集体性的责任 古代近东每个人的自我观念都是基于作为团体的一份子而界定。团结合一和互相倚赖都是极为重要的观念，团体藉以结合为一个单元。因此个人的行为是不能在团体以外独立看待的。以色列中有人犯罪，全体都要分担责任。团体观念除了反映社会的观点以外，更是以色列与主立约的直接结果。律法之中含有很多关乎个人行事的方针，一个人犯罪，能够危害全以色列从盟约所得的利益。

七 2 艾城 艾城的遗址一般考证为位于耶利哥西北偏西九哩，耶路撒冷以北十哩，面积二十七英亩的遗址特珥(et-Tell)。这个全盛时期在主前第三千年纪（初铜器时代）的遗址，远在族长时代之前已经被毁。此地再无有人定居的迹象，直至主前一二〇〇年，一个小村

落（大小约有六亩）在此建立，并以残余的初铜器时代旧墙作为其防御设施。换言之，没有证据显示这个遗址在任何一个可能的征服年代，有人在此居住。这个考古学的记录令有些人怀疑圣经的记载是否属实，但其他人则怀疑这个遗址是否真的就是艾城。在过往一个世纪中陆续有其他地点被学者纳入考虑，但至今仍未有任何一个具有说服力。



特珥遗址

七 2 伯亚文 名为伯亚文的城镇未有确切的考证。经文提及这城时的语气显示它比艾城著名。玛尔扬遗址（Tell Maryam）经常被提出为可能的地点。考古学家至今仍未在此挖掘，但初步勘测却发现了铁器时代的文物。有人相信何西阿以伯亚文为伯特利的别名（四 15，五 8，十 5）。

七 2 伯特利 请参看八章 9 节的注释。

七 5 示巴琳 有些译本形容以色列人逃往「采石场」（NIV，这字的意思是「打碎」），其他译本则以之为地名「示巴琳」（和合本）。这地区有很多采石场，但这个字却不是石矿的一般名字。一位考古学家认为这字应当译作「废墟」，指初铜器时代古城的废墟，位于当时较小的晚铜器时代城镇的下坡。经文不是说艾城的人从城门前追赶以色列人（这是很多译本的翻译，和合本也包括在内），而是说追赶他们「经过城门，直达废墟」。这门可能是初铜器时代古城的「干河门」（Wadi gate）。

七 6 哀哭 哀哭的习惯通常包括撕裂衣服、哭泣，把灰和尘撒在头发上，和身穿麻布。这些所谓麻布其实是用山羊或骆驼毛织造，十分粗糙，穿着起来很不舒服。很多时候这麻布仅是腰布而已。正式的哀哭期是三十日，但可以照着哀哭者的意思无限期延长。

七 7~8 亚摩利人和迦南人 亚摩利人和迦南人是本

地的主要居民。有关他们的民族背景可参看三章 10 节的注释；至于政治背景则可参看五章 1 节的注释。

七 13 自洁 自洁是执行使自己在礼仪上洁净的一系列步骤。这些步骤主要包括洗濯和避免与任何会令人不洁之对象发生接触。这通常是参与仪式之前必当执行的步骤。对以色列来说，献祭、节期，以及任何牵涉耶和華的过程——如战争或寻求谕示的步骤等——都是需要自洁的仪式。

七 14~18 寻求神谕的步骤 经文并没有说明将家族和个人分别出来的办法。部分译本加上「拈阄」字样，但在以色列拈阄通常是在答案有随机成分之时才用得着。这时他们所寻求的是神谕，向神提出问题，期待得到引导或资料（见：创二十四 12~21 的注释）。支派和宗族带到神面前问的问题是「犯罪的人是否属于这族？」所用的步骤若与乌陵土明相同（见：出二十八 30 的注释），答案必定要超乎或然率的可能，才升格为神的神谕（例如同一答案多次重复）。古代近东有时会利用拈阄来寻求神谕，但在大部分情况下神谕都是以占卜的方法求取（例如检验祭牲的内脏以断定吉凶等）。然而鉴于事先的自洁程序，他们可能不是用任何方法，而是直接领受神的讯息。

七 21 亚干的掠物 迦南城镇的贵金属已经规定属于圣所所有，因此亚干所取的严格而言是属于神的财产。亚干所藏的包括了五至六磅银子，半条金子。这代表一般人工作一辈子的所得。这时代的巴比伦（示拿）衣服是有纓络的，穿起来披在一边肩膀上，边缘搭在手臂上面。

七 25 石刑处死 石刑是团体性的处死方法，也是圣经最常提及的一种。其功用是制裁侵犯整个社群的罪行（利二十 2 的叛道，利二十 27 之行巫术），每个被得罪之人都必须参与。由于要断定哪块石头导致罪犯死亡是不可能的，故此没有一个人需要为这死亡负有罪咎。美索不达米亚文献没有提及石刑，只提及淹溺、刺刑（插在尖柱上）、砍头、火烧等处死的方法。

七 25 全家处死 违犯当灭禁令的刑罚，是本身成为当灭之物。禁令的规定是灭族。禁止子女为父亲之罪受罚的律法（申二十四 16）所针对的是某些具体作法。例如按照汉摩拉比法典，导致他人儿子死亡的刑罚就是处死罪犯的儿子。另一个例子是报血仇的范围可以延伸到谋杀犯的全家。这律法的用意是对民事的法律系统加以约

制。本段所述的事件完全属于另一类别，因为是神亲自作出审判。灭族是只有神才有资格判处的刑罚。

七 26 亚割谷 亚割谷的位置至今不明。一个看法认为它是位于耶路撒冷东南十哩外，昆兰以西不远南北走向的犹大沙漠之中的布基亚（el-Buqia）。可惜这地点离开耶利哥太远，并且方向也不对。按照另一处提到亚割谷的经文，此地位于犹大和便雅悯的边界（见十五 7）。布基亚的位置太近南面。但另一方面，位于耶利哥、艾城、吉甲一带的地点如努埃玛干河（Wadi Nu'eima）却是太近北面了。

八 1~29

击败艾城

八 1 艾城 请参看七章 2 节的注释。

八 2 伏兵 以色列军所采取的策略是非正面攻击。进行伏击、佯退、诱饵、渗透等活动，而不长期围攻或对阵作战。马里文献（主前十八世纪）、埃及阿纳斯塔西蒲草纸（十三世纪）、中亚述文献（十世纪），都有古代近东使用这些战术的记录。

八 3 三万大能的勇士 攻打军力大概不会超过几百人的城镇，三万（原文「三十千」）似乎是个超乎常理的数目。三万伏兵当然更不切实际。按照同样的译法，第 25 节艾城被杀的人数是一万二千名。但经文将艾城形容为人丁不多的小城（七 3）。它若比耶利哥小，人口总数应当不会超过一千人。上述几点显示这些经文译作「千」的字眼，应当采取另一个字义，译作「部队」或「分队」。有学者提出每宗族可能各自派兵参战，部队人数没有一定，而是按宗族人丁数目而定。随着历史的发展，部队人数才以一千为标准，但在此以前每队可能少至十人。第七章 4~5 节，第一次攻打艾城时派遣了三「千」士兵出战，阵亡了三十六人便已算为伤亡惨重。迦南城邦的君王在亚马拿文献中，往往向埃及乞讨十至二十个士兵来增援他们的军队。有关以色列人数的难解之处，可参看：出埃及记十二 37 的注释。有关巨大数字的讨论，则请参看：历代志下十一 1，十三 2~20 的注释。

八 9 伯特利 在第 17 节伯特利的人参加追击之前，伯特利不过是个地名而已。圣经没说伯特利被毁，只是在

十二章 16 节提到伯特利王战败。约瑟家的支派在士师记一章集中攻打这城。按学者一般的考证，伯特利就是耶路撒冷北面十哩开外，特珥（艾城的传统地点）以西一哩半的贝廷（Beitin）。此地的中铜器时代大型设防城，于主前十六世纪中期被毁。到了晚铜器时代大规模重建，并且在这期间（主前 1550~1200 年）有两次被毁的痕迹。部分学者质疑贝廷就是伯特利的说法，理由是难以在邻近找到艾城的合宜地点（见七 2 的注释）。除此以外可能性最高的地点是南面一、二哩的比雷（Bireh）。

八 9~13 战阵 伏兵在黑夜掩蔽之下行军十哩，然后在城的另一面巩固阵地（西面；耶利哥和吉甲在艾城的东面）。军队的主力于翌日向西沿阿萨斯干河（Wadi el-Asas）行进，到达艾城北面山谷或山坡的营地。艾城士兵出来时，以色列兵团按照伏击计划，向东面的大本营退却。

八 18 短枪 乔舒亚时代的短枪是金属的枪头，安装在短木杆子上。后世的标枪用绳环辅助，使之螺旋飞行，可以抛掷得更远更准；但在这时代并没有这种记录。很多学者提出本段经文所指的武器并非短枪，而是著名的弯刀（见六 21 注释的描述）。

八 25 杀死一万二千人 意思大概是十二个部队。请参看八章 3 节的注释。

八 28 焚城 特珥的遗址并没有晚铜器时代毁于大火的迹象，铁器时代的建筑也没有被火焚毁。请参看七章 2 节注释中有关艾城考古问题的讨论。

八 29 将王挂在树上 按照十章 26 节，列王首先被杀，然后才挂在树上。可见本节与处死无关，而是对待尸首的方法（见：撒下二十一 12 与撒上三十一 10 的比较）。很多学者相信它所指的是将尸体插在刑架上，类似后世亚述和波斯的作法。埃及偶尔亦有曝尸的作法。曝尸代表最后一次的侮辱和亵渎（见：赛十四 19~20；耶七 33，八 1~3），因为古代大部分民族都认为埋葬得体及时，能够影响死者来生的幸福。请参看：列王纪上十六 4 的注释。

按照《吉加墨斯史诗》，恩基杜从冥界回归时告诉吉加墨斯说，死而不葬的人不能安息，死而没有亲人在世照顾他的人只能吃丢在街上之物。一个巴比伦的咒诅描述埋葬是让死者灵魂与亲人团聚。即使是以色列人也相信死者是否入土为安，对来生很有影响。因为他们和

邻邦一样，把对来生有帮助的对象给亲人陪葬。最常见的陪葬品是陶瓷器皿(装满食物)和珠宝(有驱邪作用)，有时还加上工具和私人用品。

八 29 在尸首上堆石 主前二〇〇〇年左右在尸首上堆石埋葬是巴勒斯坦常见的作法，南部尼革和西乃的干燥多石地区尤然。这个时代迦南的惯例是埋葬于可多次使用的坟墓。全家人都可同葬在井洞底部的石室中。所有日常用品，墓穴中都一应俱全。

八 30~35

以巴路山上更新盟约

八 30 坛的作用 这坛似乎是特别为这一次的庆典建造，不是作为永久性建筑(这是使用未加工粗石的另一个理由)。在此所献的祭只有燔祭和平安祭(见：利三的注释)，没有赎罪祭、赎愆祭。

八 30~31 现代在以巴路山的发现 部分考古学家相信以巴路山祭坛的遗迹已经被发现。这建筑物位于其中一个山峰之上，宽二十五呎，长三十五呎，墙厚五呎，高九呎，用粗石制成；里面填满了泥土和灰烬，有一坡道直达顶部；四面是院子，里面找到动物的骨头。这遗址出土的陶器源自主前一二〇〇年。

八 31 坛用不动铁器的粗石造成 本节的指示与出埃及记二十 25 的对应。铁器的用处是为石块加工，使造出来的建筑物更加牢固。考古学家在犹大地发现过好几个用加工过之石头制造的祭坛(状态最佳的在别是巴出土)。本节的祭坛不属圣所的一部分，使用粗石可能有保持这分别的作用。

八 32 律法刻于纪念碑 刻着汉摩拉比法典的石碑，是用闪长岩造成，高达八呎，公开展示以便查阅。王室的碑文通常都是安放在显眼之处。时至今日，纪念碑文也可见于墓碑、建筑物基石，和历史性遗址上。这些碑文的用意是要给人看见、留意、纪念。反之古代近东的条约则经常安置在圣处，一般人无法得见。其用意是将协议付诸笔墨，安放在奉其名立约的神明面前。有关石块用作界石和地契的资料，可参看：塞缪尔记上七 12 的注释。

八 34 公开宣读 在大部分人都是文盲，(除了基本的家庭记录之外)几乎没有人家中有片纸只字的文化中，

公开宣读有宗教、文化、政治意义的文件，是很重要的。好几个赫人的条约都包括定期公开宣读文约的条款——一个说每年三次，其他的则较有弹性，只说「时常而不断」。

九 1~27

基遍契约

九 1 晚铜器时代的政治状况 晚铜器时代(主前 1550~1200 年)是几个主要国际强权之间的僵持时期。这段时期的绝大部分，埃及不但控制了巴勒斯坦，更经常觊觎主要海陆商道的汇集地叙利亚。本区的另一个强权称为美坦尼，这个胡利人联盟在北方占据了底格里斯河和地中海之间广阔的弧形地带。美坦尼衰落而至解体(约主前 1350 年)之后，被亚述所取代。亚述首先在底格里斯河上游兴起，日益强盛，最后延伸到幼发拉底河流域。赫人帝国乘美坦尼衰落，亦趁机从安那托利亚向南伸展势力，和埃及争夺腓尼基海港和幼发拉底河商业航道之间的重要通路。南巴比伦在这期间是在加瑟人控制之下。大国之间的权力斗争，使得巴勒斯坦微小的城邦无望在政治上有什么影响力。但这地区依然极具战略地位，不但为埃及提供城堡作行政和配给之用，更是商品从陆路出入埃及的必经之途。



亚马拿书函(泥版)

九 1 亚马拿书函 亚马拿档案主要是主前十四世纪初，

迦南城邦君王写给亚门霍特普三世和亚肯亚顿两位埃及法老的差不多四百封信件。其出土地点是开罗以南差不多二百哩的亚马拿遗址，亦即尼罗河上游亚肯亚顿首都的遗址。这些书函为当时的政治形势，提供了最佳的数据。上一段注释所描述的国际性斗争，令迦南各处的小国王略为担忧。但他们更为关注的，却是哈比鲁人（参下一段的注释）所构成的威胁，是以向埃及求助，来对付这些人。这些信件显示，他们担心当地君王中的领袖会叛变，与哈比鲁人联盟。鉴于当时埃及对迦南的疏忽态度，另与外国结盟有很大的吸引力。不难想见以色列入侵迦南时，这些城邦的君王也会有同样的担忧；设防城被敌军所占领，必会令他们十分不安。

九 1 哈比鲁 贯彻整个主前第二千年纪从埃及、安那托利亚，到底格里斯河以东，超过二百五十处的文献，都用阿皮鲁 / 哈比鲁一名，来形容流离失所的人。迦南君王在很多亚马拿书函中，请求埃及多派军队，帮助他们镇压哈比鲁人所引起的骚乱。以色列人无疑也算是哈比鲁人的一分子；希伯来一语的某些用法，很可能也是源自哈比鲁一词（见：创十四 13 和出二十一 2 的注释）。主前第二千年纪初期，以色列人尚在埃及之时，哈比鲁一名在极广的地理范围中出现，因此哈比鲁人是不可能等同于以色列人的。

九 3 基遍 基遍一城通常被考证为位于耶路撒冷西北六哩，艾城西南大约七哩，现代名叫吉布（el-Jib）之处。当地的挖掘发现了早至士师时代已经建成的双重给水系统。两个系统中时代较早的一个，包括垂直直通三十五呎的石灰岩（井壁有供人上下的螺旋石阶）和一条隧道，容许城中居民到遗址基层的水泉打水。第二个系统则是由一条有阶梯的隧道通往另一个（较可靠的）水泉。「基遍池」（见：撒下二 13）十分有名，因此这给水系统也是有力证据，证明此地确是基遍的遗址。于当地发现刻有这城名字的瓶柄，更是进一步的证据（但必须同时一提的是，当地也发现了一些印有其他城市名字的瓶柄，原因是出口葡萄酒是这城的主要工业）。出土的文物没有什么可以鉴定为出自征服时代，然而遗址的挖掘范围十分有限（于 1950 年代末期进行）。经外史料甚少提及基遍。法老示桑克一世（Sheshonq I；和合本：「示撒」；主前十世纪末）在入侵巴勒斯坦的战役成功之后，将基遍加入攻占（或到访过）城市的名单中。

九 3 欺骗策略 史料虽然没有另一个这种欺骗手段的

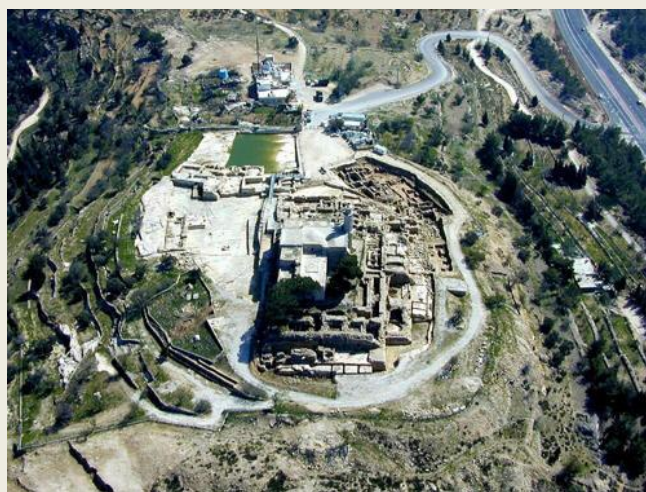
例证，却记载了无数古代立约不诚实和讹诈的例子。

九 7 希未人 希未人经常与何利人混淆或共通，两者可能都是胡利人。胡利人是印欧民族的部落，主前一五〇〇至一三五〇年间在美坦尼王国中统一（有关当时政治状况请参看九 1 的注释）。亚马拿档案保存了一些美坦尼胡利人和埃及人之间的通信。胡利人是赫人帝国中的主要民族之一，又是努斯城中的多数民族。同时代的埃及典籍经常称迦南为胡鲁地。

九 10 西宏和疆 除圣经以外，有关西宏和疆的历史数据并不存在。这二人是以色列在外约但击败的两个亚摩利君王，进一步资料，请参看：民数记二十一 21~35 的注释。

九 10 亚斯他录 本节称亚斯他录为巴珊的首都。在同时代的埃及文献、亚马拿书函（提到它的统治者名叫艾亚布（Ayyab）），和后期亚述文献中，这城都十分有名。部分学者相信乌加列某文献提到神祇伊勒统治的所在，也是这个地方。它今日称为亚斯他拉遗址，位于雅穆克河畔，加利利海东面二十五哩左右之处。

九 14 求问耶和华 寻求默示是求问耶和华的方法。在以色列而言，所用的通常是乌陵土明等机制。请参看七章 14~18 节的注释。



内比桑威珥遗址

九 17 基遍诸城 属基遍的三个城市中，两个的考证颇有把握。现代的基非拉是基遍以西五至六哩，稍为偏南的克非雷废墟（Khirbet el-Kefireh）。基列耶琳是基非拉南面数哩之处的阿札尔遗址（Tell el-Azhar）。学者一般认为比录在基非拉以北，伯特利 / 艾城一带，大概是今日的比雷或内比桑威珥（Nebi Samwil）。



基遍的水井及螺旋石阶

九 18 誓言的约束力 在一个视神明为活跃、有能、可惧的文化中，起誓是很认真的事。愿可以废除（利二十七；民三十），但立誓的人却受神明复仇威胁的约束。誓言若遭违背，奉其名起誓的神祇就会被视为无用无能。主前十四世纪的赫人君王穆希利相信战乱和瘟疫是立誓缔结之条约被人违背的结果。塞缪尔记下二十一章描述违背本段所起之誓所导致的恶果，明证乔舒亚视之为圣是正确的作法。

九 27 劈柴挑水 需要很多的劳力，才能维持献祭的火不灭，净化的水无缺。基遍人在此负起了供应柴和水的责任。工作的卑贱使他们在所选择的奴役中，永远处于下等人的地位。

十 1~43

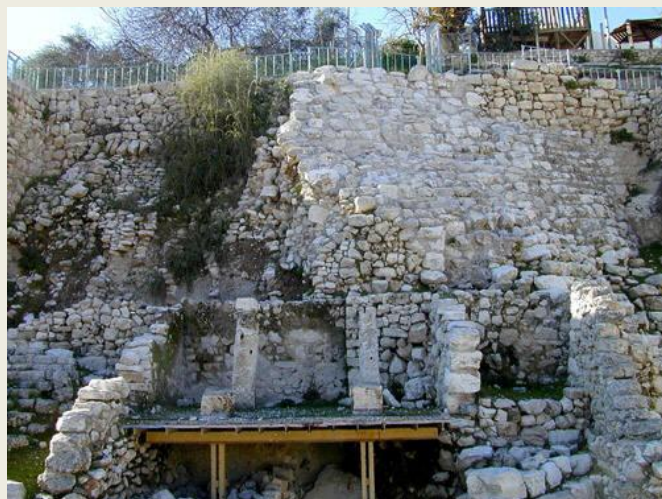
击败南方联盟

十 1 亚多尼洗德 这人的名字类似创世记十四章中耶

路撒冷王麦基洗德（「麦基」是「我王」的意思，「亚多尼」是「我主」的意思）。经外文献并没有提供任何有关此人的资料。

十 1 亚马拿文献中的耶路撒冷 亚马拿文献（见九 1 的注释）中有六封耶路撒冷王阿布迪黑巴的信件，向法老请求军事援助。他警告说，埃及对该地区的控制受到威胁。一方面是因为哈比鲁人，另一方面是因为其他城邦的君王有欠忠诚，趁埃及反应冷淡而自立。耶路撒冷是本区重镇之一，与示剑争夺山地的控制权。

十 1 耶路撒冷的晚铜器时代文物 这时代的耶路撒冷大小只有十亩左右，座落于今日城墙南面，南北走向的山脊上面。人口应该不会超过一千。山脊顶部只有四百呎宽，长度约为一千五百呎。在此出土的晚铜器时代文物颇为稀少，只集中在山脊东北缘的 G 区里面。所发现的包括某个不知名建筑的地基，和一座巨型的石造阳台。



耶路撒冷 G 区

十 2 基遍的战略地位 山地和平原之间的主要通道之一，是伯和仑和亚雅仑谷之间的山隘，这是基遍所控制的地区。加上已经击败耶利哥、艾城、伯特利，以色列如今控制了横贯巴勒斯坦（从约但裂谷前往海岸）的主要道路。

十 2 都城 都城是较大地区的行政中心。亚马拿时代的埃及有好几个这样的城市供总督居住，迦萨和伯善是其中之一。示剑和夏琐因为控制地区广大，也被视为都城。基遍的战略位置 and 防御工事，亦使它有称为都城的资格。

十 3 盟友：何咸、昆兰、雅非亚、底璧 当代史料完全没有提及这几个人，但他们所有的都是在这时代有很

多类似例证的名字。例如亚马拿文献中贝鲁特王的名字雅帕哈达 (Yapa'-Hadda)，可和雅非亚一名参较。名字往往是关乎神明的声明；雅帕哈达的意思是「哈达神已经显现」。这一类人名经常省略神祇的名字。另一个更加近似雅非亚的名字，是亚马拿文献中基色王雅帕胡 (Yapahu)。

十 3 希伯仑 位于耶路撒冷南面大约二十哩的希伯仑遗址 (Tell Hebron)，是这个十二英亩古城的遗址。在当地挖掘的学者并没有找到任何晚铜器时代定居的痕迹，亚马拿文献也没有提及这城的名字。但埃及兰塞二世 (主前十三世纪) 的行程表却将希伯仑列为本区城市之一。进一步资料，请参看：创世记十三 18 和民数记十三 22 的注释。

十 3 耶末 耶末据考证是耶路撒冷西南十五哩的雅穆克废墟 (Khirbet el-Yarmuk)。这个占地四英亩的卫城是晚铜器时代的城市，座落于以拉、梭烈二谷之间的战略性位置上。这两个山谷是萨非拉地区 (山地和沿岸平原之间的丘陵地带；和合本作「高原」) 通往沿海诸城的两大通路。

十 3 拉吉 拉吉 (杜韦尔遗址 (Tell ed-Duweir)) 位于耶路撒冷西南约三十哩，占地约三十英亩，是萨非拉地区的重要城市之一。它和希伯仑二城，一同把守进出山地的要道。耶路撒冷王阿布迪黑巴就在亚马拿文献中，宣称拉吉与基色和亚实基伦，一同运送食物和用品 (朝贡？结盟？) 给哈比鲁人。另一封信则表示拉吉王心雷达 (Zimredda) 被哈比鲁人所杀。其他在亚马拿文献中提及的拉吉王名字，尚有希普蒂巴卢 (Shipti-Balu) 和亚布尼伊卢 (Yabni-Ilu)；拉吉君王所写的信则有五封。在当地的挖掘发现了中铜器时代城市的遗迹。这城市十分可观的防御设施，于这时代末期 (主前 1500 年代中期) 毁于大火。亚马拿文献时期的晚铜器时代有颇多的人口在此定居，然而大概没有城墙。这时代没有毁城的迹象 (圣经也没有如此说)。在这时期此地有一巨大庙宇。

十 3 伊矾伦 拉吉东南约七哩，在拉吉和希伯仑之间的艾通遗址 (Tell Aitun)，最有可能是伊矾伦的遗址。经外文献没有提及这城，也未有人在这遗址挖掘。

十 5 亚摩利 请参看五章 1 节的注释。

十 6 吉甲 位置不明。请参看四章 19 节的注释。

十 9 从吉甲行军至基遍 由于吉甲的地点不明，要估

计以色列人行军的距离是很困难的。耶利哥和基遍之间约有十五哩，因此行军距离应该不会超过二十哩，甚至可能少至五哩。

十 10 伯和仑、亚西加、玛基大 把守伯和仑山隘的是伯和仑双城：上伯和仑 (贝特乌尔福卡 (Beit Ur el-Foqa)，位于基遍西北约二哩) 和下伯和仑 (贝特乌尔塔塔 (Beit Ur et-Tahta)，再往西北约一哩半，海拔高度却低约 1,000 呎)。有学者认为这城是亚马拿书函中的比特宁努他 (Bit Ninurta)。山隘通往的亚雅仑谷 (亚马拿文献称为艾雅隆纳 (Ayyaluna)) 是山地和沿海平原之间的主要通道。亚摩利人进入亚雅仑谷之后，南行越过梭烈谷，前往东南约十二哩外俯瞰以拉谷的亚西加 (耶末以西约一哩)。在此继续南行约十四哩，到达玛基大。所走的是山地和萨非拉之间的侧翼路线。玛基大按考证是拉吉和希伯仑中间，伊矾伦东北仅三哩外的科姆废墟，即联盟几个城市之间的中央地带。当地只进行过有限度的挖掘，并无晚铜器时代文物的报告。亚西加是札卡利亚遗址 (Tell Zakariya)，当地虽有迦南人定居的痕迹，文化层却不能提供什么考古学上的数据。

十 11 冰雹 在征服记录中冰雹以神明审判的姿态出现，并非圣经所独有。亚述王撒珥根二世写信给他的神亚述 (Ashur)，禀报在攻打乌拉尔图的战役中 (主前 714 年)，阿达德 (Adad) 神「从天上降石」猛攻他的敌人，把他们灭绝。在这场战争中一队联军被撒珥根进击逃经隘口山谷，最后敌军的王在山的裂缝中藏身。

十 12 基遍和亚雅仑谷 日月的相对位置对于诠释本段经文十分重要。基遍居东，亚雅仑谷则在西面，显示这是日出月落之时。在满月期间月亮在东方日出之后不久在西方沉落。

十 12~13 日月作兆头 古代近东月分并无标准长度，而是随月相的变化而改变。这种阴历需要定期按照太阳年作出调整，使月分与季节协调。每月是以新月初现作为开始，满月则在月半，这日的独特之处是月亮在日出几分钟后沉落。满月在某月的第几日发生是该月日数的指标。第十四日满月被视为吉兆，因为如钩的新月在三十日出现，该月的长度就算为「正确」，万事和谐。十四日若发生「冲」 (日月在穹苍两极相对) 的情形，这月就算为「长度充足」之月，由长度充足的日子组成。随着月分进度的不同，人心目中的日子亦有长有短。第

13 节记载说日月的表现和一般长度充足的日子不同。基于这种信念，当时人在每月中旬时分必然细心观察地平在线，希望能够在吉日（十四日）看见日月冲。在其他日子发生的冲，则被视为各种祸患——如战败、城陷等——的凶兆。如此日月的运行就成为了每月吉凶的兆头。古代近东的人极重视这些预兆，并且经常用以决定当日是否出战。一如上述有关基遍和亚雅仑谷的注释，乔舒亚记有关日月位置的叙述证明这是满月将近日出之时。

十 12~13 天象用语 美索不达米亚人观兆时用待、立、停等动词，来形容天体相对的运行和位置。日月不待就是月亮不等太阳出来便已西沉，不能有冲。日月待或立，就是冲发生，表示当日满月。名为《埃努玛、亚奴、恩里勒》（Enuma Anu Enlil）系列中的兆头，经常提到月亮改变运行速度，以求造成或避免与太阳发生冲。同样，经文第 13 节描述太阳并不急于移动，反立于天上之原位。值得留意的，是经文没有表示这是独特的天文现象。反之，第 14 节明言这事独特之处，在于神依从人的战略（「耶和华听人的祷告」）。某首美索不达米亚的哀悼诗歌（主前第一千年纪）用类似用语描述神明的审判：诸天隆隆作响，大地震动，太阳卧在地平在线，月亮在天上停留不动，邪恶风暴横扫全地。乔舒亚明了亚摩利人迷信观兆，可能是他向神求取能使他们丧志之凶兆的理由。这兆头是冲发生在不吉之日。

十 13 雅煞珥书 按照学者的推测，雅煞珥书所载的是描述英雄事迹的古代诗歌（圣经只在本节与撒下一 18 提及本书）。「雅煞珥」一名可能是形容词正直，也可能是希伯来动词唱的形式之一。本书已经佚失。

十 16~43 古代近东的征服记述 埃及的战争日记对战役的描述与乔舒亚记相仿。杜得模斯三世的记录亦提供了长篇记载，与含有标准重复句子之简短报告交杂使用的例证。赫人和亚述的战役报告在格式上亦与此相似。宣称神明授命出师，介入使之得胜，以及追击、压制、征服，使敌军被彻底打败，都是共有的成分。可见乔舒亚记的作者对古代近东文书的格式和惯例十分熟悉。

十 19 不容他们进自己的城邑 玛基大和拉吉、伊矶伦、希伯仑等城市都只有几哩的距离。乔舒亚希望能够防止这些君王返回本城，召集军队顽抗。城市失去领袖，才会易于攻取。

十 24 把脚踏在颈项上 亚述王杜库提宁努他一世（主前十三世纪）「把脚踏在」被击败之君王，和（象征式

地）被征服之地的「颈项上」，表明这一切都成为了他的脚凳。因此使仇敌作脚凳（诗一一〇 1）的象征，可说是与本节所述的行动有关。

十 26 曝尸 列王首先被杀，然后才挂在树上。可见本节与处死无关，而是对待尸首的方法（见：撒下二十一 12 与撒上三十一 10 的比较）。很多学者相信它所指的是将尸体插在刑架上，类似后世亚述和波斯的作法。埃及偶尔亦有曝尸的作法。曝尸代表最后一次的侮辱和亵渎（见：赛十四 19~20；耶七 33，八 1~3），因为古代大部分民族都认为埋葬得体及时，能够影响死者来生的幸福（见八 29 的注释）。

十 29 立拿 玛基大前往拉吉路上的小镇立拿，通常被考证为位于泽塔干河（Wadi Zeita）畔的博纳特遗址（Tell Bornat），其位置是把守希伯仑前往海岸最佳路线的战略地点。这遗址虽未有挖掘，勘测却发现了一些晚铜器时代和铁器时代的文物。此外亦有其他学者认为东面五哩，拉吉东北九哩外的贝达丘废墟（Khirbet Tell el-Beida），才是立拿的遗址。



基色中铜器时期的泥砖门

十 33 基色 基色的遗址是哲色遗址（Tell Jezer），这遗址占地三十三英亩，位于亚雅仑谷西端，距离本段的军队集结地二十五至三十哩。其军队虽失败，城却未被攻取（参看十六 10）。法老梅雷他攻取诸城的名单中包括了基色。它也是亚马拿书信中最重要的迦南城市之一，文献中有十封信件，是君王雅帕胡写给法老的。这遗址曾经进行大规模挖掘。其中铜器时代的城墙十分厚重，在该时代末期毁于大火（大概是主前十五世纪于杜得模斯三世手下）。晚铜器时代绕城的墙壁厚十二至十四呎，高度超过十五呎。

十 33 荷兰 基色王荷兰未见于当代任何文献。但这是西闪族语典型的人名。

十 36 希伯仑被毁 有关希伯仑的一般讨论，可参看十章 3 节的注释。由于晚铜器时代的文化层尚未在希伯仑发现，考古学不能提供什么乔舒亚和以色列人灭城的数据。由于现代希伯仑市是建于古城原址之上，很多地方都不能进行挖掘。

十 38 底璧 底璧是现代的拉布德废墟（Khirbet Rabud），占地十五英亩，位于希伯仑西南约八哩之处。这个晚铜器时代迦南人的设防城，居高临下于希伯仑和别是巴之间的希伯仑干河（Wadi Hebron）之上。当地挖掘只限于两壕，因此不能提供什么乔舒亚灭城的数据。

十 40 征服的地区和范围 本段所述的全部都是山地南部和萨非拉南部的城市。经文没说他们攻打基色、耶路撒冷等城。本节的描述包含了整个地区。控制这地区的诸王既被击败，全区就归以色列所有。在征服的叙述中用夸张的字眼形容毁灭的彻底，是很平常的事。在乔舒亚记十五 13~16 的经文中提到希伯仑和底璧仍有居民，充分显出本节具有夸饰成分。法老梅雷他的碑文宣称以色列的后裔没有一人存留，米沙碑文形容以色列彻底永远灭亡，用的也是这种渲染手法。赫人、埃及、亚述的战役记述中，也有这种形容军事胜利的修辞手法。这并不表示记述有失准、欺骗、误导的意思，因为这种形容战迹的手腕是人所共知的，任何读者都能看出。

十 41 加低斯巴尼亚到迦萨 加低斯巴尼亚代表应许地尼革地区和西乃旷野的边界。迦萨（正北面约六十哩外）则代表地中海沿岸，巴勒斯坦和西乃半岛埃及属地之间的边界。这两个地点形成应许之地西南方的强界。

十 41 歌珊直到基遍 如十一章 16 节和十五章 51 节所示，「歌珊」不是指埃及三角洲同名的地区，而是犹大山地的一个区域，山地尽南面的遗址都位于此。基遍是南部战役所攻占的地方中，位置最北的一个。这两点合起来，代表了这场战役中征服之地的东界。

十一 1~15

击败北方联盟

十一 1 耶宾 这可能是略去神祇名字以求缩短人名的另一个例子（见十 3 有关盟友的注释）。类似的名字可

见于亚马拿文献中，拉吉王名叫雅布尼伊卢（Yabni-Ilu），意即「伊卢（Ilu）神创造」。按照马里文献（主前十八世纪），夏琐王名叫雅布尼阿杜（Yabni-Addu），意即「阿达德神创造」。

兰塞二世的行程表可能也提及过这个名字，基顺（Qishon）王名叫伊布尼（Ibni）。基顺可能就是基低斯，底波拉和巴拉在此与也是名叫耶宾的另一位夏琐王作战（士四 1~13）。

十一 1 夏琐 夏琐（凯达遗址（Tell el-Qedah））位于加利利海北面约十哩，本区主要商道汇集之处。遗址顶部的上城约有二十五英亩大小，下城则占地一百七十五亩，使之成为肥腴月弯最大的城市之一。遗址高度约为一百四十呎。围绕上城的中铜器时代城墙用泥砖建造，厚二十三呎。下城有一部分由护堤和护城干壕保护。按照亚马拿文献，夏琐是本区最重要的城市。亚马拿文献中的夏琐王名叫阿布迪蒂尔希。这人自称忠于埃及，但在哈比鲁人支持者中，他也榜上有名。他又被控夺取亚斯他录王艾亚布的城市（见：申一的注释）。



夏琐下城的干壕



夏琐在中铜器时期的武器

十一 1 玛顿 基于抄本的歧异，大部分学者都接受了玛顿即是米伦；本段在第 5 节提到米伦是联盟安营之处。现时学者大致的倾向，认为米伦就是提比哩亚和加利利海以西大约五哩的卡尔内希廷遗址（Tell Qarnei Hittin）。当地的挖掘发现了一个晚铜器时代的城堡，于主前十三世纪被毁。埃及的杜得模斯三世（主前十五世纪）和亚述的提革拉昆列色三世（Tiglath-Pileser III，主前八世纪），都自称曾经攻取米伦。玛顿王约巴之名未在其他史料之中出现。

十一 1 伸仑 伸仑（亚马拿文献和杜得模斯三世的行程表称之为香胡纳（Shamhuna））就是位于耶斯列谷西端，拿撒勒以西五哩，卡尔内希廷西南十七哩之处的桑穆尼亚废墟（Khirbet Sammuniya）。有晚铜器时代的文物在这遗址出土。

十一 1 押煞 按照初步的考证，押煞（亚马拿文献和杜得模斯三世的行程表称之为押煞帕（Akshapa））就是凯桑遗址（Tell Keisan），位于伸仑西北偏北约十二哩，地中海岸三哩，亚柯平原之上。阿纳斯塔西第一蒲草纸（主前十三世纪）证实这城确在亚柯平原，但却指向凯桑南面一点的位置。有晚铜器时代的文物在这遗址出土。

十一 2 各地区 第 2 节所描述的地区很难确定。它似乎是指东面由夏琐和加利利海开始，往西南包括加利利地，在多珥山冈入海的一大片地区。多珥山冈（NIV：「纳福特多珥」（Naphoth Dor））大概是城镇多珥（布尔吉废墟（Khirbet el-Burj））的别名之一，多珥是晚铜器时代的重要海港之一。基尼烈可能是指基尼烈湖（加利利海）西北岸的城镇，也有可能是指这湖本身。亚拉巴就是约但河裂谷。

十一 3 人种 有关人种的讨论，可参看三章 10 节的注释。

十一 3 米斯巴地的希未人 米斯巴地区是往南进入胡列盆地，东临黑门山的山谷。住在这里的希未人最有可能是美坦尼地区来此定居的胡利人。请参看九章 7 节的注释。

十一 4 晚铜器时代的战车 晚铜器时代的迦南战车是几乎没有装甲的轻型车辆，轮有四辐，由两匹马拖拉。它和下一个时代的铁车有很大的分别，后者设有装甲，轮有六辐来装载额外的重量。

十一 5 米伦水边 米伦若果确实是在卡尔内希廷（见

十一 1 有关玛顿的注释），米伦的水若非附近的水泉，就是附近的河流。遗址北面山谷有一条干河的河道。

十一 6 砍断马的蹄筋 马不能像今日一样可以用鎗予以人道毁灭。以色列人用不着马，也无从照顾牠们。他们当然不愿敌方继续使用这些马匹。砍断蹄筋是在跗关节处切断后跗腱（相等于人类脚跟的跟腱）。

十一 8 追击的路线 追击的路线似乎是绕过称为上加利利的地区，往西经图兰谷（Turan Valley）和伊弗他伊勒谷（拿撒勒以北的两个山谷）直达海岸，然后沿着海岸线北上到西顿的属地，后者的南界是利坦尼河（Litani River）从东往西流的部分（密斯利弗玛音？）。然后自此东行到利坦尼河转为北至南流之处，进入胡列谷（米斯巴谷，马尔吉阿荣（Marj 'Ayyun）），再南下夏琐，得被击败诸王的城邑。

十一 11 夏琐被毁 夏琐的上城和下城都于主前十三世纪毁于大火。下城从此再无人居住。所罗门王的重建工程只限于上城。

十一 12 都城 都城（NIV；和合本：「这些王的……城邑」）是较大地区的行政中心。亚马拿时代的埃及有好几个这样的城市供总督居住，迦萨和伯善是其中之一。示剑和夏琐因为控制地区广大，也被视为都城。基遍的战略性和防御工事，亦使它有为都城的资格。

十一 13 造在山冈上的城 山冈所指的是无数古代遗址都有的废丘。城市建于高地则易守难攻。但除了天然的山丘以外，每次有人居住的文化层在被毁或放弃之后，废墟都被铲平以便重建新城。几个世纪以来文化层层层相迭，人工的山冈——遗址——便越积越高。有些遗址的文化层超过二十个。考古学家的任务，就是逐一厘清这些文化层，以求重构遗址的历史。

十一 16~23

征服过程的总结

十一 16~17 征服的范围 第 16 节所列的地名，除了北至加利利，南达尼革的海岸以外，全地所有区域都包括在内。第 17 节用两个地标描述所征服的土地。哈拉山接近南部以东的边境，通常考证为位于马拉干河畔，别是巴和寻的旷野之间的哈拉克山（Jebel Halaq）。巴力迦得是这地的北界，位于夏琐以北，但 / 拉亿一带。

部分学者认为它是但城东面不远的班雅斯（Banias）。学者一般认为利巴嫩平原即是米斯巴谷（见十一 8 的注释），与利坦尼河谷会合，注入胡列谷。有关「尽行杀灭」等用语，可参看十章 40 节的注释。



胡列谷中的胡列湖

十一 21 亚纳族人 亚纳的子孙通常被视为「巨人」（和合本：「伟人」；33 节；民十三 21~33；申二 10~11；撒下二十一 18~22），但「巨大」可能是更合适的形容。圣经以外的史料没有提到过亚纳族人，但埃及的碎陶咒诅文献可能提及他们。此外，阿纳斯塔西第一蒲草纸（主前十三世纪）中的一封埃及书函，则形容迦南有些勇猛战士，直立有七至九呎之高。两副来自主前十二世纪，体高七呎左右的女性骸骨，亦在外约但的扎伊尔德叶遗址出土。

十一 21 希伯仑、底璧、亚拿伯 十章 3 节和十章 38 节的注释已经依次讨论过希伯仑和底璧的考证。亚拿伯亦位于犹大山地，大概是希伯仑西南约十五哩外的乌纳布瑟吉尔废墟（Khirbet Unnab es-Seghir）/ 勒克什遗址（Tell Rekhes）。同时代的埃及文献也曾经提及这城，在此出土的亦包括铁器时代的文物。

十一 22 迦萨、迦特、亚实突 迦萨、迦特、亚实突后来成为南部沿海平原上，非利士统治者五大都城之三。亚实突距离海岸约三哩，在耶路撒冷正西面。乌加列文献曾经提及这城，在此的挖掘也找到了晚铜器时代大规模定居的遗迹。迦萨距离海岸约两哩，在亚实突西南二十哩左右。现代迦萨座落于古城原址之上，因此不能进行有规模的挖掘。但圣经时代的经外文献有不少这城的资料。迦特比较内陆，在以拉谷伸入萨非拉之处，亚西加西面五至六哩的萨非遗址（Tell es-Safi）。近代没有什么挖掘活动在当地进行。



从亚实突的欣城堡向西望

十二 1~24

被击败的君王名单

十二 1 亚嫩谷到黑门山 号称被征服的外约但地区，从南面的亚嫩河（摩押和西宏国土之间的疆界），延伸到北面的黑门山（见：申三 8），距离为一百三十航哩。用「从但到别是巴」来形容巴勒斯坦，是用两极来表达地理范围的另一个例子。



萨非遗址

十二 2~3 地理概况 由于圣经中之希实本的确位置依然不明（黑什班遗址并没有征服时代的文物），它只能说是位于死海北端附近的摩押领土之内（见：民二十一 25~28 的注释）。西宏领土的东部地区从位于亚嫩谷边缘，控制当地贸易和道路的边城亚罗珥开始，包括雅博河以南的基列地区。而在约但河东岸方面，西宏统治的地区据称从雅博河以北延伸到基尼烈湖（加利利海），南面则直达死海的东北岸，包括耶利哥对面昆斯

迦山脉的山坡。

十二 4 利乏音人 利乏音一词在圣经之中，不是指人死后的灵魂（诗八十八 10~12；赛二十六 14），就是如本节一样指外约但比珊地区的原住民（创十四 5；申三 13）。这些人以身材高大著称（民十三 33；撒下二十一 16），并且与亚衲人和摩押地的以米人一样，被入侵的以色列人所逐。拥有巨大铁床的噩王被称为这民族的最后一人，这是他们在以色列人入侵时衰亡的另一个证据。乌加列有关古代君王和英雄的传奇（见：赛十四 9），或许能够解释利乏音为何与死人有关。他们和外约但民族的关系，可能是基于乌加列对这地区的传说，同时又可能与他们的神明或以之为名的祖先拉帕（Rapah）有关（见：申三 11、13 注释中讨论利乏音人的附带数据）。

十二 4~5 地理概况 噩王领土的范围从外约但北部的黑门山脉和巴珊，延伸到南面的雅穆克河。他的首都 是 亚 斯 他 录（加利利海东北二十五哩的亚斯他拉遗址）和以得来（曾经出现在埃及法老杜得模斯三世的年表中，位于今日约旦雅穆克河某支流畔的戴尔阿）。噩王疆土的东界是撒迦，大概即现代的萨珥哈德（见：申三 1~11 注释）。

十二 7~8 地理概况 本段重复乔舒亚记十一 16~17，列出约但河西所征服的土地。此举是按照创世记十五 19~21 所立的约，强调以色列对这地的拥有权；并且作为各支派分地的根据。南界是 以 东 附 近 的 哈 拉 山（今日之哈拉克山）。北界是黎巴嫩边界，黑门山脚附近的巴力迦得。此外本段又列出了一些地理特征，如「山坡」（见：书十 40，大概指山地下到萨非拉，或犹太旷野下到死海的斜坡）和「旷野」；这是后来犹太支派定居的地区（见：书十五 61）。

十二 9~12 君王名单 这个君王的名单大致依照他们在乔舒亚记六至十一章被以色列人征服的次序。耶利哥和艾城（在伯特利旁边，见：书七 2）出现在乔舒亚记六至八章。记录在乔舒亚记十 3、23 的迦南南部联盟诸王，则列于第 10~12 节。亚述的碑文有时也会列出某位君王在战役中征服的国土和君王之名单。例如提革拉昆列色一世，就描述自己在五年之内，征服了四十二国的土地。撒幔以色列一世（Shalmaneser I）则自称摧毁了五十一个城市。

十二 13 底璧 请参看：乔舒亚记十 38 注释对底璧的

描述。

十二 13 基德 基德的位置不明。部分学者提出这可能是抄录上的错误，这城该是尼革（和合本：「南地」）西部的迦南城市基拉珥。然而所罗门王有一名官员被描述为基德人（和合本：「基第利人」，代上二十七 28），显示真有一城以此为名。这城有可能是希伯仑北面约七哩的杰杜尔废墟（Khirbet Jedur）。

十二 14 何珥玛 这名的意思是「毁灭」，故此可能用于几个不同的地方。它似乎位于犹太尼革地区的南部，但确实地点依然未有定论（可能的地点包括别是巴东面七哩的米珥遗址（Tell el-Milh），和别是巴东面七哩的马索斯遗址）。这名字和民数记十四 45 以色列初尝败绩，以及击败亚拉得（民二十一 1~3）都有关系。

十二 14 亚拉得 亚拉得遗址（Tell'Arad）位于尼革南部，别是巴东北偏东十八哩之处。好几个小规模 的 遗 址 都 与 这 城 镇 有 关。乔舒亚时代的亚拉得，其实可能是亚拉得遗址东面四哩外的马珥哈塔遗址，或别是巴东面七哩的马索斯遗址（梅沙什废墟）。然而这些遗址中陶器证据的存在与否，却产生了很多不同的意见。值得注意的，是亚拉得遗址在埃及势力影响下，一度是个主要的设防城，但到了初铜器时代末期几乎已经无人在此居住。此外，又有证据显示铁器时代（主前十一世纪）一个无城墙的乡村在此出现，可能正与描述基尼人 在 此 定 居 的 士 师 记 一 16 对 应。

十二 15 立拿 请参看：乔舒亚记十 29 注释对立拿的描述。

十二 15 亚杜兰 按考证亚杜兰是位于犹太南部的萨非拉，耶路撒冷西南约十六哩的玛德库尔酋长遗址。它在此虽然只是在被征服君王名单中昙花一现，别处经文却提到它与戴维有关（撒上二十二 1），并且为所罗门的设防城之一（代下十一 7）。先知弥迦在预言中因它在亚述侵略时被毁而哀哭（弥一 15）。

十二 16 玛基大、伯特利 有关玛基大，请参看十章 10 节的注释；伯特利则参看八章 9 节的注释。

十二 17 他普亚 他普亚是以法莲、玛拿西两支派属地之间的边城（见十六 8，十七 7~8），按考证是纳布卢斯东南九哩，位于山顶之上的阿布贾拉德酋长遗址（Tell Sheikh Abu Zarad）。十五章 34 节提到犹太有一同名的城镇，但该城的地点却未有定论。

十二 17 希弗 城邦希弗的位置未有定论，但最有可能

是在玛拿西支派属地的东北部，可能北达多姆谷和基利波山脉。考古学家最近在该地区的勘测结果，显示穆哈法尔遗址 (Tell el-Muhaffar) 可能是希弗的遗址 (有关希弗和西罗非哈地业之间的关系，见十七章 2~3 节的注释)。



亚拉得初铜时代的城门和铁器时代的堡垒

十二 18 亚弗 按照埃及法老杜得模斯三世 (主前 1490~1436 年) 和法老亚门霍特普二世 (主前约 1447~1421 年) 的年表，本节的亚弗位于沙仑平原，雅康河 (Yarkon River) 发源地的拉斯艾因遗址 (Tell Ras el-'Ain)，在今日的特拉维夫附近。它也是以色列和非利士之间两场战争的战场 (撒上四 1，二十九 1)。



从亚弗看沙仑平原及雅康河上游

十二 18 拉沙仑 依照七十士译本的读法，拉沙仑可能只是亚弗地点的表示 (「沙仑的亚弗」)，因为其他地方也有同名的城市 (见：书十三 4，王上二十 26~30)。但拉沙仑若是独立城镇的话，它最有可能是非利士地区附近。

十二 19 玛顿、夏琐 有关这些被征服地点的讨论，可

参看十一章 1 节的注释。

十二 20 伸仑、米仑、押煞 有关这些被征服地点的讨论，可参看十一章 1 节的注释。

十二 21 他纳 主前二七〇〇年创建于米吉多西北约四哩，俯瞰耶斯列谷之山顶上，今名蒂因尼克遗址 (Tell Ti'innik) 的他纳，直到主前十五世纪法老杜得模斯三世，在年表中记录米吉多之役 (约主前 1486 年) 时，才首次在经外史料中出现。这个耶斯列的城镇位处富庶必争的地区，因此在被征服城市的名单中一再出现。它在乔舒亚的征服名单中出现，也不出乎寻常。他纳起初虽是亚设支派的属地，圣经后来却形容它是玛拿西地业的一部分 (书十七 12；士五 19)。按照挖掘的报告，他纳的全盛时期是主前第三千年纪中期，以及主前十七至十四世纪之间。在埃及丧失对本区的控制力，海上民族入侵之后，主前十二世纪中期在此定居的人数十分稀少。然而主前十世纪时新的防御系统开始在此重建，证明王国时代人口再度兴旺。

十二 21 米吉多 由于极具战略价值之耶斯列谷的西边入口、沙仑平原、埃及和美索不达米亚之间的国际沿海商道，都在米吉多的控制之下，无数古代君王都留意到它。米吉多在主前三三〇〇年肇建于两道泉水旁边。埃及 (杜得模斯三世、薛提、兰塞二世的年表，和亚马拿书函)、赫人、美索不达米亚的军队争夺控制这城和穿越叙利亚—巴勒斯坦的经济命脉，以致它被毁后又重建达二十次之多。晚铜器时代城市 (文化层第 VIIA) 于主前十二世纪被毁，大概发生在海上民族入侵 (因有非利士陶器出土)，埃及接而失去宗主地位的时候。除了在这个被击败君王名单中出现以外，圣经其他征服记述都没有提及米吉多之名。这城归玛拿西支派所有 (书十七 11)，但要等到王国时代才被以色列所攻取 (士一 27；王上四 12，九 15)。

十二 22 基低斯 加利利地区 (加德斯遗址 (Tell Qades)) 和米吉多附近的拿弗他利地区 (士四 11，五 19；阿布库代斯遗址 (Tel Abu Kudeis))，都有以此为名的地方。它在名单此处出现表示这城位于耶斯列谷，但确实地点无法肯定。

十二 22 约念 约念按考证是米吉多西北不远，位于米珥干河 (Wadi Milh) 流入耶斯列谷之处，西布伦边界之上 (书十九 11，二十一 34) 的约念遗址 (Tell Yoqneam)。这城创建于初铜器时代，截至鄂图曼帝国时代为止，一

直有人在此居住。它名列在杜得模斯三世征服城邑的名单中，足见其战略地位。主前十三世纪的动乱曾经毁灭这城。可能因为以色列向北扩张，它在主前十一世纪末又再度被毁。

十二 23 多珥 临海城市多珥的创建，最有可能与主前十三世纪时，兰塞二世试图促进叙利亚—巴勒斯坦和爱琴之间贸易的计划有关。非利士人居住一段时期之后（埃及温纳蒙旅程的故事见证这一点），这城归所罗门所有，并且成为他的行政中心之一（王上四 11）。它是玛拿西支派的属地，但要到王国时代才被攻取（书十一 2；士一 27）。



从东北鸟瞰米吉多

十二 23 吉甲 / 戈印 称为吉甲的城市有好几个，遍布古代迦南全地。「戈印」只是「外邦人」的意思，因此这名对于地点的描述没有什么帮助。但部分学者却按照七十士译本的读法，认为这名和士师记四 2 之「戈印的夏罗设」有关（和合本：「外邦人的夏罗设」）。乔舒亚记将这城列于多珥和得撒之间，可能表示它位于沙仑平原东部。

十二 24 得撒 学者一般考证为中央高地纳布卢斯东北七哩的法尔阿遗址（Tell Far'ah）。得撒只有一次出现在圣经中，就是王国时代前，乔舒亚记里被征服君王的名单。它和玛拿西支派的关系，是根据家谱中一位名叫得撒之女子的名字（民二十六 33；书十七 3）。新石器时代（Neolithic Age）已经有人在这地定居，主前一七〇〇年左右城市规模最大，筑有厚墙和城堡。它在铁器时代中的全盛时期，则在作为北国以色列首都之时（王上十五 21），然而迁都撒玛利亚之后，便式微为次等的驻地。

十三 1~33

外约但的分配

十三 1 古代近东的疆界表 好几个赫人的条约，都包括了类似乔舒亚记十三至十九章的疆界表。其中所列的，是宗主国交托给藩属之土地的边界。土地严格来说虽属宗主所有，宗主却向藩属提供地方性的控制权，并且说明为这法律关系定义之土地的界限。这些地业是向宗主效忠而保有的疆土。赫人与属地塔亨塔萨（Tarhuntassa；位于安那托利亚中南部）所立的条约，记载了现存最详尽的疆界表。这两个条约的宗旨，是标明什么土地属于塔亨塔萨，什么土地属于同为藩属的邻邦。这宗旨与乔舒亚记十三至十九章相仿，因为这段经文的主旨，也是标明什么土地属于什么支派。划分疆界是宗主的角色，此举表明了宗主对于藩属及其领土的控制权。

十三 2~5 未得之地 在这名单中，有待攻取之地分为三个区域：（一）非利土地，包括非利士人的五大城邦，以及南面阿里什干河与埃及接壤之处（见：书十五 4）；

（二）腓尼基海岸地区；以及（三）叙利亚东面的比布罗斯和黎巴嫩山区。以色列人从来没有占领过上述的最后一个区域，惟两者之间仍有贸易上和外交上的关系（王上九 19）。第二个区域中的腓尼基城邦推罗和西顿虽然分给了亚设支派，却从未被攻取（士一 31）。然而他们却肯定是戴维、所罗门政府的盟友（王上五 1，九 11~13）。各种海上民族在非利土地各处定居。几处遗址（最近期一个是米克纳遗址 / 以革伦遗址）中之被毁文化层，都与非利士人入侵，迦南人被取代相符（有关亚卫人，见：申二 23）。位置未能肯定的城市只有迦特一个（学者提出谢里阿遗址（Tell esh-Sheri'ah）和萨非遗址，后者可能性较高）。

十三 6 地势 本节重提腓尼基地区，但称之为所有西顿人之地。本节可以理解乔舒亚记十三 5 地理总结的一部分，也可能是全段的结语。但无论如何，它证明了北界确实是号称乔舒亚所攻取的地区（有关米斯利弗玛音的讨论，见：书十一 8 的注释）。

十三 9~13 地势 有关外约但地理的描述，可参看：乔舒亚记十二 2~6，和申命记三 8~17 的注释。

十三 9 米底巴平原 这个米肖尔地区（Mishor，摩押北部）内部，位于约旦首都安曼以南约二十五哩的肥沃

高原，归流便支派所有。以色列和摩押争夺本区控制权的多场战争，都在此发生（士三 12~30；撒上十四 47；撒下八 2；代上十九 7）。

十三 10 希实本 有关亚摩利人西宏的王国，以及摩押这个地区的讨论，请参看：民数记二十一 26~30 的注释。

十三 17~20 地点 西宏国中被攻取城市的名单（希实本、雅杂、以得来、底本、米底巴），亦可见于民数记二十一 21~35。民数记三十二 33~41 又宣称本区诸城尽属流便、迦得、玛拿西支派所有。巴末巴力也在巴兰的故事循环（民二十二 41）中出现，好几个城市都名列在利未人城邑的名单中（书二十一）。未经讨论的遗址地点包括有伯巴力勉的遗址马因（米底巴西南四哩）；基底莫的遗址雷梅珥废墟（Khirbet er Remeil），或阿莱扬（'Aleiyān，米底巴东南十五哩）；米法押的遗址内法废墟（Khirbet Nef' a，安曼以南四哩），或贾瓦遗址（Tell Jawah，安曼以南五哩），而最有可能的，则是乌姆拉萨斯（Umm er-Rasas，米底巴东南大约二十哩）；西比玛的遗址库尔恩基布斯废墟（Khirbet qurn el-Kibs）；细列哈沙辖的遗址扎拉特废墟（Khirbet ez-Zarat，离死海不远）；伯昆珥的遗址乌荣穆萨废墟（Khirbet 'Uyun Musa）。

十三 21 米甸的族长 民数记三十一 8 亦同样列出被击败之米甸族长的名单，并且称之为王。以未和利巴只在这两个名单中出现，民数记二十五 15（代上八 30）称苏珥为米甸一个宗族的首领。按照出埃及记十七 10，以色列一名族长也是名叫户珥。利金是个颇为常见的人名（代上二 43~44，七 16）兼地名（书十八 27）。这些名字可能又和外约但和阿拉伯半岛北部之间的几个地方有关，所勾画的是当地商道受谁所操控。

十三 22 巴兰 请参看：民数记二十二章有关巴兰的注释，以及民数记二十五 3 讨论巴力昆珥事件的注释。后者可能是巴兰在此（书十三）丧命的缘由。

十三 24~29 迦得的地势 分派给迦得支派的领土包括了大部分的基列。这地区座落在雅博河以南，直到安曼附近山区的地方。本段中的亚罗珥是在安曼（拉巴）附近，不是乔舒亚记十三 16 中提及较南面的亚罗珥。雅谢大概可以考证为萨尔废墟（Khirbet es-Sar，约在希实本八哩外）。比多宁是在萨珥特（es-Salt）东南约三哩的巴特纳废墟（Khirbet el-Batne）。玛哈念最

常被考证为雅博河谷昆努伊勒南面不远的黑加格遗址（Tell Heggag）。底壁可能在它北面不远，但确实位置不明（见：摩六 13）。至于名单上的其他地点，伯亚兰若非拉梅遗址（Tell Rameh），就是黑斯班干河（Wadi Hesban）汇流之处的伊克坦努遗址（Tell Iktanu）。伯宁拉若非布莱珥遗址（Tell Blebil），就是宁林遗址（Tell Nimrin）。疏割大概是雅博河畔的代尔阿拉遗址。撒分是卡夫林吉干河（Wadi Kafrinji）畔的扎伊尔迪叶遗址。

十三 30~31 玛拿西的地势 圣经对于分配给东面的玛拿西半支派土地的描述，不及迦得支派的详细。民数记三十二 39~42 和申命记三 13~14 是其对应经文。其领土大致上从迦得支派北界玛哈念开始往北延伸，包括巴珊大部分的地方（见：书十二 4，十三 11~12），直达黑门山。「睚珥的一切城邑」的位置无法确定，因为虽然分布巴珊各处，这些应该只是安营地点而已（见：民三十二 41；申三 14；代上二 22）。至于玛拿西的后代玛吉，可参看：创世记五十 23 和民数记二十六 29。这个支派属地当与基列北部有关（见：民三十二 39~40；士五 14）。

十四 1~十九 51

地的分配

十四 6 基尼洗族 基尼洗是非以色列人的部族，在地理和人种上与基尼人、迦勒族、俄陀聂族有关（见：创十五 19；民三十二 12；士一 13）。他们的领土包括希伯仑西南，直达死海南面以东一带的地区。这些小部族在王国成立以后，逐渐被犹大支派所吸收。

十四 15 亚衲族 请参看十一章 21 节的注释。

十四 15 希伯仑 请参看十章 3 节的注释。

十五 2~4 犹大南界的地势 按照民数记三十四 3~5，犹大的南界就是国界。它从死海南端以东的边界开始，延伸到寻的旷野（见：民十三 21，二十 1），最后西临地中海。亚克拉滨坡可能是纳克布萨法（Naqb es-Safa；见：民三十四 4）。加低斯巴尼亚是以色列人横渡旷野时的集结点，亦从此发动侵略（见：民十三 26；申一 19、46）。它的遗址最有可能是西乃半岛北部艾因干河畔的库代拉特泉。希斯仑、亚达珥、甲加等村落的位

置至今不明，但可能和加低斯巴尼亚附近的水井和水泉有关。押们的地点也不能肯定，但有学者认为它是附近多个水泉之一，名叫穆维利泉。埃及小河则是阿里什干河，参看：乔舒亚记十三 3。名单上各地间方向的描述十分笼统，只能提供粗略的方位。

十五 5a 犹大东界 犹大属地的东界是死海。这边界从死海南端以东的边界开始，朝西北延伸到耶利哥和克珥特干河，直上伯特利的山地。河口是指约但河于海拔以下一千二百八十五呎流入死海之处。与不少古国一样，犹大也是以天险为界。

十五 5b ~11 犹大北界 犹大北界从约但河口开始，往西北延伸到耶利哥和克珥特干河。它在耶路撒冷（耶布斯）南面经过，经犹大山地达基列耶琳（代尔阿札尔（Deir el-Azhar）），朝伯示麦（鲁梅雷遗址（Tell er-Rumeileh））直达「以革伦（米克纳遗址）北坡」的非利士边界。接着往西贯通梭烈谷直抵雅比聂（代下二十六 6，后称詹尼亚（Jamnia））和地中海。本段提及吉甲构成了问题，因为学者一般相信此地位于犹大领土的北面（书五 9）。亚都冥坡直译为「血坡」，是塔珥阿特丹（Tal'at ed-Damm）。隐示麦是指耶路撒冷南面的一口水井，按考证是橄榄山东的霍德泉（'Ain el-Hod）。隐罗结位于耶路撒冷东面汲沦谷和欣嫩子谷会合之处。尼弗多亚按考证是耶路撒冷西北两哩的利夫塔（Lifta）。

十五 7 底璧 请参看：乔舒亚记十 3 有关这名字的注释。该处经文的底璧是伊矶伦王，是被乔舒亚打败的迦南联盟之一。此外，乔舒亚记十 38 也有一个名叫底璧的城市。本节的底璧也是地名，但有别于乔舒亚记十 38 的城市。它可能是耶路撒冷东北的托格勒特德布尔（Thogret ed-Debr）。

十五 15 基列西弗 这是后来名叫底璧之处的迦南名字（见：士一 11~12）。「基列西弗」是「书城」或「条约镇」之义，可能反映了当地有文士的学院，或是缔结某个条约的地点。圣经记述显示这城位于希伯仑西南，犹大山地的南部。近代的挖掘显示拉布德废墟可能是其遗址。

十五 13~19 地的赐与 迦勒将地赐给俄陀聂和女儿押撒，是古代近东典型的封建式赐与。君王和诸侯往往赏赐土地给将领作为酬报，同时又有开垦无人耕种土地，增添税收的功用（可见于好几条汉摩拉比法律）。又有

政府使用这种手法来促使部落土人安居，免得他们为国家的安定和经济带来麻烦（可见于马里文献）。同时提供封地和赐婚（见：撒上十七 25，十八 17），只是强调征服亚纳族人的重要性。由于所得之地颇为干燥，押撒求赐水源（见：创二十六 17~33）并无不是之处，只是驱使父亲更加诚实地面面对这个问题而已。

十五 21~32 犹大山南部的城镇 这些南部城镇以别是巴为中心，从以东的边界开始，延伸到地中海的沙鲁险（见：书十九 6）。以下是位置已被确认的地点：甲薛（撒下二十三 20；尼十一 25）可能是别是巴和亚拉得之间的加雷遗址（Tell Gharreh）；雅姑珥可能是别是巴东面九哩的加拉废墟（Khirbet el-Gharrah）；基拿被考证为亚拉得西南三哩的霍瓦特乌扎（Horvat 'Uza）；加略希斯仑可能是亚拉得北面四哩的卡尔亚特因废墟（Khirbet el-Qaryatein）；亚曼可能是别是巴附近的贝尔纳瓦廷（Be'er Navatim）；摩拉大可能是别是巴东面六哩的瓦廷废墟（Khirbet el-Watin）；巴拉可能是马索斯遗址附近的图卢默德巴（Tulul el-Medbah）；麦玛拿初步考证为塔特里特废墟（Khirbet Tatrith）；三撒拿可能是尼革平原的香萨尼亚特废墟（Khirbet esh-Shamsaniyat）；临门可能是别是巴东北八哩的哈里夫遗址（Tel Halif；见：尼十一 29；亚十四 10）。

十五 33~47 犹大西部的城镇 萨非拉地区（和合本：「高原」）的犹大西部城镇，在名单中自北至南分为四组，以拉吉为中心。包括非利土地及其主要的城邦（以革伦、亚实突、迦萨）的最后一组只是在名义上归属犹大，因为要到王国时代，这些城邑方始归降。以下是位置已经初步确认的地点：耶末（见：书十 3）是耶路撒冷以西十六哩的雅穆克废墟；洗楠可能是拉吉附近的阿拉克卡尔巴（'Araq el-Kharba）；拉吉是杜韦尔遗址（书十 3），其城防设施曾在王国时代大事扩建；伊矶伦位置至今不明（认为它是黑西遗址（Tell el-Hesi）的传统说法并无根据）；立拿可能是萨非遗址或博纳特遗址；以帖是阿特尔废墟（Khirbet el-'Ater）；亚实拿是伊德纳（Idhnah）；尼悉是希伯仑西北八哩的贝特内西布废墟（Khirbet Beit Nesib）；基伊拉是萨非拉东部的基拉废墟（Khirbet Qila；可能是亚马拿泥版中的基珥图（Qiltu））。

十五 48~60 山地城镇 犹大山地是夹在东面的犹大

旷野和西面的萨非拉高原之间南北走向的狭长地带。它包括了五个各有村镇的区域（七十士译本：六个），分配给犹大支派。位置已经初步确认的地点如下：沙密是比雷；雅提珥是阿提尔废墟（Khirbet 'Attir；见：撒上三十 27）；亚拿伯是亚拿伯废墟（Khirbet 'Anab）；亚念可能是希伯仑西南七哩的古韦因塔塔废墟（Khirbet Ghuwein et-Tahta）；何伦是在伊林废墟（Khirbet 'Illin）；亚拉位于拉比叶（er-Rabiyeh）；度玛可能是代尔多梅（Deir ed-Domeh；或许是亚马拿书函（EA #256）中的乌杜穆（Udumu））；伯他普亚是在希伯仑西面三哩的塔富（Taffuh）；洗珥是在希伯仑东北五哩的西伊尔（Si' ir）；玛云可能是希伯仑南面不远的马因遗址（Tell Ma' in；见：撒上二十五 2）；迦密是在凯密废墟（Khirbet el-Kermel）；淤他是在雅他（Yatta）；基比亚可能是耶路撒冷西南的哲巴（el-Jeba'）；伯夙是希伯仑北面四哩的图贝卡废墟（Khirbet et-Tubeiqah）；基突可能是杰杜尔废墟；拉巴可能是埃及征服名单和亚马拿文献中提及的鲁布图（Rubutu）。

十五 61~62 旷野城镇 犹大旷野是死海东面沿岸的一段干旱地带（见：诗六十三 1）。高陡的悬崖和深峭的山谷是海岸的特征。比较内陆一点的是犹大山地的东坡，本区山坡的高度在大约十哩之内下降三千多呎，对气候有极大的影响。每年的雨量并不足以维持农务，亦不宜于大规模的长期居留。惟有水泉和水井附近才能维生，因此本段只提到六个城镇。其中有把握知道其位置的只有伯亚拉巴（大概是耶利哥东南三哩，克珥特干河北岸的加拉贝泉（'Ain el-Gharabeh））和隐基底。后者按考证是死海西岸朱尔恩遗址（Tell ej-Jurn）的温泉绿洲。部分学者认为西迦迦是昆兰废墟（Khirbet Qumran）。

十六 1~4 约瑟二支派的疆界 在约但河、死海和耶利哥附近，便雅悯支派的边界上，约瑟二支派的领土与犹大支派的北界最为接近，在耶利哥（属便雅悯支派）城往北延伸。其疆土包括了山地、伯特利，并穿越称为伯亚文旷野（见十八 12）的干旱地带，又往西延伸到基色（见十 33），直达地中海。但这最后一部分只是在名义上归以色列所有而已。

十六 2 伯特利 / 路斯 路斯和伯特利之间的关系，不是名字更改这么简单（见：创二十八 19；书十八 13；

士一 23）。它们其实是两个地方，但在日后历史中伯特利成为了祭仪重镇，名声掩蔽了路斯，使两者合而为一。两个遗址都当在贝廷或其附近（见八 9 的注释）。

十六 5~9 以法莲的疆界 第 1~4 节已经说明了南界。以法莲的疆界往北延伸到示剑一带，然后往东往南伸展到他纳示罗（塔纳福卡废墟（Khirbet Ta' nah el-Foqa））与雅挪哈（雅农废墟（Khirbet Yanun））。本区已经肯定位置的遗址包括了亚他绿（大概是迪阿布酋长遗址（Tell Sheikhed-Diab）或玛札尔遗址（Tell Mazar））和拿拉（耶利哥附近的吉斯尔遗址（Tell el-Jisr）或梅夫吉尔废墟）。其领土的西端包括了他普亚（大概是阿布贾拉德酋长遗址；见：书十七 7~8）。

十六 10 苦工 被征服的人组成苦役队或担任下贱工作（见：书九 27），是很常见的作法。强迫劳工也是帝王和暴君滥用权力的结果之一。他们强征壮丁以为徭役，进行建筑道路、桥梁、城墙等工作（见：王上五 13~14，十二 4；此外，主前六世纪的古列圆柱，亦以此为巴比伦王拿破尼度所犯的罪行之一）。按照亚马拿文献，同时代的米吉多王也有这个作法。

十七 3~4 西罗非哈的女儿 请参看：民数记三十六 1~13，讨论女儿之继承权利的注释。

十七 7~11 玛拿西的疆界 本段对这支派范围的描述颇为含糊，只说其领土在以法莲的北邻，示剑一带，延伸至与亚设支派毗邻。领土有时亦会重迭，至少他普亚城（见：书十二 17）属于以法莲，但其周围的区域却分配给玛拿西（见：书十六 9）。西界是地中海，东面与以萨迦接壤。在其他支派境内分配给玛拿西的城市，除多珥以外，全在伊斯德伦平原（Plain of Esdraelon；耶斯列平原东部不包括耶斯列谷的地区；见：书十二 21）之上。这些城市计有伯善（胡斯恩遗址（Tell el-Husn））、米吉多（穆特瑟林遗址（Tell el-Mutesellim）），纳布卢斯附近的以伯莲，迦密山南面沿海的多珥，隐多珥（拿撒勒东南七哩）、他纳（米吉多西北四哩的蒂因尼克遗址）。

十七 16 铁车 本节和士师记一 19 都以敌方有铁车，作为以色列人不能完全征服迦南各地的理由。铁器是赫人和海上民族在主前十二世纪引进的科技。但这科技要到主前十世纪，才在叙利亚—巴勒斯坦文化中普及起来。征服记述中提到的铁车，最有可能是指车身加铁巩固，或轮子包铁的战车。其上可能还安装了钉子或箭头，以

增加其重量，并使这武器在冲入对方步兵阵中时更具破坏力。然而车辆能否灵活，以及拉车之马的体型和气力是否足够，对于加铁的分量都构成了限制。

十七 16 伯善 伯善位于耶斯列谷的东端，把守进出约但河谷的重要商道。玛拿西虽然分得此地，却因为其中居民使用铁车，未能在乔舒亚时代把它攻取。直到王国时代，迦南人一直保有这座孤城（撒上三十一 10~12），最后才成为所罗门王的行政区域之一（王上四 12）。现今在此的是个双重的遗址，罗马/拜占庭城市西古提坡里斯（Scythopolis）建在遗址底部旁边。考古学调查证明了铜石器时代（主前 4500~3300 年）以降，一直有人在此定居。这地首先隶属埃及（始于主前十六世纪杜得模斯三世），后来则受海上民族和以色列统治。水源充足（贾卢尔德干河）、田地宜于耕种、地点具战略性，都是保证这地居民历来丰足的条件。（译注：圣经其他地方作伯善（Beth Shean）的城，塞缪尔记称为伯珊（Beth Shan）。）

十八 1 祭仪中心示罗 示罗（塞农废墟（Khirbet Seilun））位于以法莲山地伯特利和示剑之间一个肥沃的山谷中，整个铁器时代都有人在此定居，并且在历史中好几个时候都有重要的建筑。这些建筑物包括了城门系统和及可能是庙宇的复合建筑。主前十一世纪中期的毁灭层可能与塞缪尔记上四 1~10 非利士人夺取约柜同时。士师记二十一 19~23 记载当地有王国时代前之宗教活动，后期的正典（诗七十八 60；耶七 12~15）更显示耶路撒冷圣殿落成以前，这是一个祭仪中心。

十八 4~8 古代地图的制作 地图的绘制至少可以上溯到主前第三千年纪。挖掘出来的泥版上面有些刻着地图。最值得一提的是美索不达米亚城市尼普尔的地图集（来自主前 1500 年），以及巴比伦人的「世界」地图（主前第一千年纪中期）。埃及又有一个来自兰塞二世年间（主前十三世纪）的采矿地图。

十八 6~10 拈阄 藉拈阄断定神明旨意，是占卜法的一种。请参看：出埃及记二十八 30，有关「乌陵和土明」，和民数记二十六 55，有关拈阄之应用的注释。支派的排名是按照逻辑上的次序，可见拈阄所定的不是哪个支派可以先来挑选，而是各支派按既定的次序差派代表，然后拈阄决定该支派所得的是哪片土地。古代近东瓜分父亲遗产的惯例，是长子先挑选自己的分，其他继承人则拈阄分配。

十八 11~20 便雅悯的分 便雅悯的领土位于犹大和约瑟之间，犹大的北界与便雅悯的南界大致相同。便雅悯的北界则沿着以法莲的边界至基列耶琳为止，并不延伸到地中海，藉以保留土地给但支派。本段形容的次序是自东而西（始于约但河流入死海之处），从耶利哥北邻，延伸穿越山地，转南到路斯（伯特利）的山坡，直达伯和仑和基列巴力（又称基列耶琳），亦即是西界的终点。这边界经过欣嫩子谷，证明了耶路撒冷在便雅悯属地之内。

十八 14 伯和仑 伯和仑是个双子城，上伯和仑（基遍西北两哩的贝特乌尔福卡）和下伯和仑（再往西北约一哩半，海拔高度却低约 1,000 呎的贝特乌尔塔塔）。有学者认为这城是亚马拿书函中的比特宁努他。伯和仑山隘通往的亚雅仑谷（亚马拿文献称为艾雅隆纳）是山地和沿海平原之间的主要通道。乔舒亚记十六章和十八章所提的虽然不能肯定是上伯和仑还是下伯和仑，二者把守商道的重任却可能是它们在圣经作者心目中合而为一的理由。

十八 15 基列耶琳 基列耶琳，即「树林城」，亦即是耶路撒冷北面八哩之处的代尔阿札尔，位于便雅悯和犹大支派属地交界之处。乔舒亚记十五 9 称之为巴拉，乔舒亚记十五 60 和十八 14 则称之为基列巴力。侵略记述（书九~十）和约柜暂时退隐（撒上六 19~七 2）的史事，都曾经提及此地。

十八 21~28 便雅悯的城邑 虽然有些城市的位置未能确定，好几个城市都已得到考证。巴拉是亚拿突东北面的法拉废墟（Khirbet el-Farah）；俄弗拉是伯特利东北四哩的泰伊贝（et-Taiyibeh）；迦巴可能是伯特利北面七哩的特珥废墟（Khirbet et-Tell）；基遍一般考证为耶路撒冷西北四哩的吉布（见：书九 3~5）；拉玛是耶路撒冷北面五哩的拉姆（er-Ram）；比录可能是比雷；米斯巴可能是纳斯贝遗址（Tell en-Nasbeh）；基非拉是吉布西南的克非雷废墟；摩撒可能是耶路撒冷西面的贝特米泽废墟（Khirbet Beit Mizze）；基比亚—基列可能是称为「基列耶琳山」（见：撒上七 1~2）的邱坛。

十九 1~9 西缅的分 西缅的领土被形容为「在犹太人地业中间」，故此这支派可能很早便被吞并或同化，只余下原有属地的名称给人缅怀。本段的城市大都在尼革（「南地」），其余两个（以帖、亚珊）在萨非拉（「高

原」，见：书十五 21~32）。上文没有讨论过的城市中，伯玛加博「战车之家」和哈萨苏撒「马匹村」可能只是绰号，不是地名，或许亦即是麦玛拿和三撒拿（书十五 31）。

十九 8 巴拉比珥 此地可能与十五章 24 节的比亚绿相同（见：代上四 33 的巴力），其位置大概是在别是巴的东邻。「南地的拉玛」一语（即「尼革的高地」）表示这是一个邱坛，或进行祭仪的地点（见：撒上三十 27；和合本：「南地拉末」）。

十九 10~16 西布伦的分 拿撒勒之名虽未出现，却是这分地业的定位点。边界和大部分的城市都是以这个城市为轴心，往东、西延伸。北界是在提比哩亚以西约十二哩，拿撒勒西北六哩的临门（今日的龙曼纳（Rummaneh））。撒立——大概是拿撒勒东南五哩的沙杜德遗址（Tell Shadud）——是另一个面西的定位点，边界由此沿着基顺河延伸，直到约念为止（见：书十二 22）。东极远达以萨迦的领土，即拿撒勒东南两哩左右。在此提及的地点有大比拉（他泊山附近的达布里叶（Daburiyeh））和雅非亚（拿撒勒东南面的亚法（Yafa））。西布伦与海岸惟一的关联（虽则似乎不合创四十九 13 和申三十三 18~19），是它和亚柯之间的贸易，这贸易可能是透过附近的城市拿哈拉（纳珥遗址（Tell en-Nahl））进行。但西布伦的领土并不延伸到地中海。

十九 15 伯利恒 这个位于西布伦之拿哈拉西北的城市，与南部犹大境内的伯利恒并不相同。士师以比赞埋葬于此（士十二 9~10）。时至今日，这附近尚有一条阿拉伯人的村落，保存了贝特拉恒（Beit-Lahm）之名。

十九 17~23 以萨迦的分 这片土地主要是在玛拿西以北，亚设以东，拿弗他利以南的耶斯列谷之内。其北界从他泊山，延伸到约但河加利利海南面不远的部分。本区极不稳定，并且很具战略性，埃及法老杜得模斯三世（提及亚拿哈拉、基善）和薛提一世（提及利篋=耶末，大概与伯善以北六哩的雅尔穆塔山（Mount Yarmuta）相同）的年表都反映了这一点。其他位置已经确认的地点如下：耶斯列是基利波山西北的泽林（Zer'in）；基苏律即吉斯绿他泊（书十九 12），是拿撒勒东南两哩的伊克萨珥（Iksal）；书念是耶斯列东北三哩的索伦（Solem）。

十九 24~31 亚设的分 亚设位于亚柯平原，在西布伦和拿弗他利的西面，往北延伸到腓尼基海港推罗、西顿。

这地区在埃及的王室年表中也有很显著的地位。杜得模斯三世攻取迦南城镇的名单包括黑甲（大概是哈尔巴吉遗址（Tell el-Harbaj）或卡西斯遗址（Tell el-Qassis））、押煞（见：书十一 1）、米沙勒（在迦密山附近）、亚拉米勒；兰塞二世的名单则有加拿（推罗东南七哩）。其他位置已经确认的地点如下：迦步勒是卡布勒（Kabul）；义伯仑是亚柯东北十哩的阿布代废墟（Khirbet 'Abdeh）；乌玛可能是亚柯；利合（十九 30；有别于十九 28 的利合）可能是亚柯东面七哩的加尔比遗址（Tell al-Gharbi）。提及推罗和西顿并不表示这些地方已被占领。本段的可能只是理论上而非实际上的疆界。然而属于这些城邦的乡村可能在不同的时代，受以色列所控制。

十九 29 亚革悉 位于亚柯北面的亚革悉虽然分给亚设支派，却从来没有被他们攻取（士一 31）。遗址的挖掘证明从中铜器时代第一期到罗马时期，当地是个兴隆的贸易中心。它几度被洗劫，然后又再重建。主前八世纪是其全盛时期，直到主前七〇一年毁于西拿基立手下为止。此地不可与十五章 44 节中位于萨非拉，分给犹太的同名城市混淆。

十九 32~39 拿弗他利的分 他泊山是本支派地业的主要基准点。拿弗他利的南界沿着法贾斯河谷（Wadi Fajjas）往东，直到约但河为止。这一点也略有争议，原因是「撒拿音的橡树」位置不明（见：士四 11），但以之为南界的看法可能性最高。在这界在线的位置已经认定的地点如下：希利弗（他泊山附近的阿巴塔特废墟（Khirbet 'Arbathath））、亚大米尼吉（特珥废墟）、雅比聂（纳安遗址（Tell en-Na'am））、拉共（曼苏拉废墟（Khirbet el-Mansurah））。户割的确实位置颇有争议，但大部分学者考证为加利利海西岸的雅库克（Yaquq）。其他位置已经确认的地点如下：亚大玛大概是约但河流入加利利海之处西北两哩半的哈贾尔达姆（Hajar ed-Damm）；以利稳是黎巴嫩边界上的雅龙（Yarun）；有关夏琐的讨论，可参看十一章 1 节的注释；基低斯是在今日已被排干之胡列湖（Lake Huleh）的北面。

十九 40~48 但支派的分 但支派在便雅悯以西，从梭烈溪到约帕旁的雅康河，虽然分到了颇为广大的一片土地，他们实际占用的，大概不会超过其中一小部分。大部分的地区初时受非利士人，后来则被亚述人所控制。

所罗门年间这地属于他的南区，并为犹大的一部分。原属于但的伯示麦（鲁梅雷遗址）就是一例，它后来被列为犹大境内的利未人城邑（二十一 16）。其他属于但支派的地点如下：色拉宾在基色以东，大概是瑟珥比特（Selbit；见：士一 35）；亚雅仑（曾在亚马拿文献中提及）大概是基色东面五哩的雅洛（Yalo）；亭拿他是伯示麦西北五哩的巴塔希遗址；基比顿曾在杜得模斯三世战事表中提及，大概是默拉特遗址（Tell el-Melat）；比尼比拉曾在西拿基立的年表中出现，位于接近约帕之阿拉伯村落凯里亚（el-Kheiriyah）的附近；拉昆可能是一条河，也可能是约帕附近的雷凯特遗址（Tell er-Reqqeit）。

十九 47 利善 但支派大概因为非利士人的压力被逼迫迁徙（见：士十八）。他们北上到利善（拉亿），将之易名为但，后来到了耶罗波安治下，成为主要的祭仪中心。这个城邦（这一带最大的城市，占地约五十英亩）位于胡列盆地以北，通往大马色的路上，有泉水之利；这泉是约但河的水源之一。埃及的碎陶咒诅文献和马里书函，都反映了其重要性。

十九 50 亭拿西拉 这城又称亭拿希烈（士二 9），是在全体支派各得土地之后，分给乔舒亚的地业。地名上的差异可能与地业分配有关，因为「西拉」是「剩余」的意思。这个通俗词源可能改变了原有的地名。亭拿西拉虽在以法莲境内，却是乔舒亚家族专有的政治飞地（即独立地区）。这地被考证为示剑西南约十二哩的蒂布纳废墟（Khirbet Tibnah）。当地的挖掘证明了铁器时代第一期曾经有人在此大事定居重建（见：书十九 50）。

二十一 1~9 逃城 请参看：民数记三十五章的注释。

二十一 1~45

利未人的城邑

二十一 1~2 利未人城邑的概念 请参看：民数记三十五 1~5 的注释。

二十一 3~40 在全地分配城镇 民数记三十五 1~5，将城镇和牧原入息的一部分拨归供养利未人之用的律法，在此以拈阄——交给神作决定——的形式实施。但是支派与支派相比，仍然有不均匀的现象，并且这不均之处与各支派的人数亦无关系。其中一个可能，是其分

配是按召利未人各宗族的大小而作出的。

二十一 3~40 利未人的城邑 有些利未人的城邑是著名的祭仪中心（希伯仑、示剑），有一些如亚拿突等是与后期的利未人团体（亚比亚他的后裔）有关，但也有些城镇是在前线或疆界地区，可能是「殖民地」或边城。如是者第 11~15 节的地点是在非利士的边界；第 28~35 节的城市所循的则是以色列的北方和沿海，毗邻受米吉多等强盛之迦南城邦所控制之地区的疆界；第 36~39 节的则是约但河东，在所罗门王以后以色列失去控制的地带。以下是本段名单中上文没有讨论，但位置已经认定的城市：雅提珥是希伯仑西南十三哩的阿提尔废墟；以实提莫是希伯仑西南八哩的萨穆（es-Samu'），在此出土的有铁器时代的文物；亚珊（不是亚因，代上六 59）是别是巴西北一哩多的阿桑废墟（Khirbet 'Asan）；淤他是希伯仑西南五哩的雅他；迦巴是耶路撒冷东北六哩的哲巴；亚勒们是亚拿突东北一哩的阿珥米特废墟（Khirbet Almit）；曾在主前七〇一年西拿基立的年表中出现的伊利提基，是基色西北的默拉特遗址；亚雅仑是耶路撒冷西北十二哩的雅洛；押顿大概是亚革悉东面四哩的阿布代废墟；基低斯是夏琐北面六哩的加德斯遗址，此地初铜器时代的文化层比较清楚，铁器时代的则比较零散；丁拿大概是拿撒勒西北六哩的龙曼纳。



鸟瞰伯示麦

二十一 16 伯示麦 这镇位于萨非拉东北部，梭烈谷的非利士边界上，按考证是鲁梅雷遗址。遗址的挖掘证明从中铜器时代第一期到罗马时期，当地几乎不断有人居住。它在圣经记载中最重要的角色，是在塞缪尔记上六 9~15 约柜被掳的事件中。伯示麦在成为以色列联合王国的行政驻地以前，曾在主前十一世纪被毁（罗波安并没有在此设防，主前九世纪可能有一段时间无人在此居

往)。本地出土的文物包括了亚门霍特普三世 (Amenhotep III) 和兰塞二世的埃及圣甲虫 (护身符)，以及乌加列语的泥版，反映了这个位置具战略性的城市与其他地方的贸易联系。

二十一 18 亚拿突 位于耶路撒冷东北三哩拉斯卡鲁贝 (Ras el-Kharrubeh) 的亚拿突，是便雅悯境内的利未人城邑。亚比亚他一族被流放于此 (王上二 26)，此地也是先知杰里迈亚的故乡 (耶一 1)。挖掘的勘测证实了铁器时代第一期至拜占庭时代，一直有人在此定居。

二十一 21 示剑 请参看：创世记十二 6；乔舒亚记二十四 1；和士师记九 1 的注释。



基色的所罗门式城门

二十一 21 基色 把守着海岸前往耶路撒冷之战略性要道的基色，遗址在兰莱 (Ramleh) 东南五哩之哲色遗址。在铜石器时代 (主前 3400~3300 年) 开始，此地已经有人类定居的迹象，但在主前二四〇〇年至二〇〇〇年间，却有一段长期荒凉的时期。基色在中铜器时代重建，主前一八〇〇年后成为主要的设防城。主前一六五〇年之后在此建筑的「邱坛」，自南至北排列了十个柱像或独立石碑。杜得模斯三世的战事 (约主前 1482 年)，可能是这个文化层被毁的缘由。亚马拿时代是另一个全盛时期，这时基色是埃及控制迦南的首要据点之一。铁器时代第一期的主前十二至十一世纪，此地受非利士人所操纵。以色列人于所罗门在位期间，才首次占据这城 (王上九 15~17)，在此的挖掘发现了典型所罗门式的夹壁城墙和多门室的城门，与米吉多和夏琐发现的相仿。

二十一 24 迦特临门 按考证这城与两个相邻的遗址有关：阿布泽通遗址 (Tell Abu Zeitun) 和哲里舍遗址 (Tell Jerishe)。两个遗址都在今日的特拉维夫附

近，距离地中海不超过两哩，并且很接近雅康河。可能两地都是这城的遗址。因为暂弃城址之后，往往在附近另建同名的新城。此地可能是杜得模斯三世城市名单中，称为 knt 的迦特；又有可能是亚马拿版片中提及的吉蒂临蒙尼 (Giti-rimuni)。

二十一 38 基列的拉末 基列的拉末原本是分给迦得支派的土地，申命记四 43 把它指定为逃城，乔舒亚记的名单更将之列为利未人的城邑。由于经文的描述并不清楚，而叙利亚边境亦有好几个与之相符的遗址，这城的实际地点无法肯定。可能性最高的一个是在现代叙利亚和约旦边界之上，兰撒南面三哩的兰米思遗址 (Tell Ramith)，在此出土的包括了铁器时代的文物。

二十一 43~45 古代近东记述战绩的概括性语言 在古代近东王室年表中，使用神圣统治者按神计划，英明勇武地完全占领，彻底征服某处地方等话语作结，是颇为常见的作法。例如亚述王西拿基立对他第三次战役的记载 (包括主前七〇一年围攻耶路撒冷)，不但包括攻取城市的名单 (梅雷他石碑和摩押石碑也有类似的名单)，结语更描述他成就的伟大。同样，法老杜得模斯三世的阿尔曼特石碑 (Armant Stele; 主前 1468 年) 亦有描述「这位良善之神在每次特出的事件中，所成就之英勇得胜作为」的结语。这种话是古代近东征服年表记录中，十分普遍的文学特色之一 (进一步讨论，见十 40 的注释)。

二十二 1~34

与外约但支派之间的误会

二十二 8 战利品的性质 成功征服的结果，是从被击败的城邑和居民手上获取大量的各种战利品。按照古代的经济系统和对对象的评价，本段算是颇为典型。分享掠物的命令表示各支派在目标上团结一致，并有助于将来彼此的合作 (见：撒上三十 16~25)。

二十二 9 示罗 有关这地作为以色列人聚集和作为祭仪中心的角色，可参看十八章 1 节的注释。

二十二 10 基利绿 第十八章 17 节似乎交替使用基利绿 (和合本意译为「一带」) 和吉甲，本节可能也是如此 (梵蒂冈抄本 [Codex Vaticanus] 更以吉甲取代基利绿)。然而本段的重点似乎是约但河东的支派，在迦

南最边缘的地方，建立未经许可的祭坛。几乎所有学者都认为吉甲是在约但河畔，耶利哥东北不远的地方。

二十二 9~34 祭坛模棱两可的用处 流便迦得支派的人建筑祭坛，驱使住在约但河西的其他支派，担心他们是否有意设立另一个祭仪中心，与示罗分庭抗礼。这场争议不寻常之处，是其主角是祭司非尼哈而非乔舒亚，这一点进一步强调此事与礼仪有关。但基列地的支派亦迅速指出他们建筑祭坛的用意不是献祭，而是作为他们与耶和华及其他支派立约结盟的纪念碑(参四 19~24)。坛「看着高大」的解释，是作为团结的巨大记号，而非宗教上的竞争。这样一来，吉甲继续作为立约的集合点(九 6~15)，示罗和以后的耶路撒冷则扮演祭祀中心的角色。

二十二 11~20 背约为讨伐之由 违犯协议之中任何条款或盟约都能导致战争，是条约文件中标准的规定。例如在法老兰塞二世和赫人君王哈图西利三世之间的条约中(约主前 1280 年)，二王就向违犯联盟之人宣告咒诅，并且召请一系列神明作为见证。对流便和迦得人作出的指控表示，盟约联系不但要求他们在征服的期间和征服之后保持军事上的联盟，更要以示罗为祭仪中心。强调示罗可能反映这是祭司所关注的事务，与政治因素无关。在此支派之间的对立显然是由于用意方面的误解，又或与能否有渡过约但河之自由通行权有关(见：士十二 1~6)。

二十二 17 拜昆珥的罪 在此提到的是以色列从前崇拜巴力昆珥所犯的祭拜偶像的罪行(见：民二十五 3、4、6、8 的注释)。他们认为流便和迦得人建立未经许可的祭坛，能够影响人崇拜假神，再次招来神的震怒(在民二十五导致瘟疫)。

二十二 34 为祭坛命名 给地方和纪念碑起名，作为重要大事的纪念，在圣经颇为常见。例如创世记十六 7~14 神向夏甲显现，导致附近一井命名为庇耳拉海莱(即「看见我的永生者之井」的意思)。同样基甸在士师记六 24 称新建之祭坛为「耶和华沙龙」(即「耶和华是平安」的意思)。

二十三 1~16

乔舒亚对领袖的训话

二十三 1 年代小注 圣经没有表示乔舒亚对百姓领袖的「最后赠言」，究竟紧接在乔舒亚记二十二章的事件之后发生，或者本身是导致乔舒亚记二十四章更新盟约仪式的事件(留意本段绝口不提演说的地点)。最重要的一点可能是征服完成(进入神所应许的安息)，和乔舒亚结束领导地位之间的关联。

二十三 2 领袖的种类 摩西在出埃及记十八 21~22 指派了一组官员担任审判官之职，来减轻他作为领导者的负担。在征服期间，圣经在不同场合之中，亦提及过几种不同的支派、宗族领袖：长老(书七 6，八 33)、审判官(八 33)、官长(一 10，三 2，八 33)。这些人帮助乔舒亚咨询行政、军事事务，并且执行他的命令，在营中负责组织和维持法纪的工作。但他们在经文之中也有礼仪上的功用。

在其他经文中，这些领袖在重要的仪式和缔结盟约等场合中，充任百姓的代表(见：出二十四 1；民十一 16)。此外，他们在司法上的角色，亦经常在圣经中提及(申十六 18，十九 16~18，二十一 1~4、20)。



示剑在中铜器时代的城门

二十三 13 受压制的比方 引诱他们犯罪的其他文化和其他神祇，被形容为各种陷阱、奴隶贩子的鞭笞、能使游人失明的利刺。不可被混合宗教所诱惑，是圣经一再提出的警告(出二十三 33，三十四 12；民三十三 55；申七 16)。本节的比方虽然听来有些地方性智慧文学的味道(见：诗六十九 22；箴二十九 6)，却与盟约关系、悖逆结果等概念有密切的关系。

二十四 1~27

更新盟约

二十四 1 示剑 位于以法莲山地，耶路撒冷以北三十五哩的示剑（巴拉塔遗址），支配了基利心山和以巴路山之间的山隘和商道。其考古史从铜石器时代起，到希腊时代为止，一共包括了二十四个文化层。中铜器时代期间显然是许克所斯人统治或操纵这城，在此兴建了巨大的护堤和庙宇。埃及于主前十六世纪复兴，彻底摧毁了中铜器时代第三期的城市。然而这城在晚铜器时代重建，亚马拿文献提到它是当地君王拉布阿尤的根据地。拉布阿尤虽然向埃及表示效忠，却在迦南北部建立了自己的小帝国（约主前 1400 年）。遗址的铁器时代并没有毁灭层，因此以色列人可能没有经历过什么重大的争战，便获取了这城的控制权（乔舒亚攻取城市的名单并没有包括示剑；十二 7~23）。它被挑选为乔舒亚更新盟约典礼的举行场所，可能是基于与列祖的关系（创十二 6 亚伯拉罕的祭坛；创三十三 18~20 雅各布在此买地；创三十四底拿被强奸之处）。典礼在卫城之上迦南人神殿的所在地或其附近举行，可能亦含有以色列人宣称他们的神是超乎一切迦南神祇的意思（进一步数据，见：士九 1 的注释）。

二十四 1 领袖的种类 请参看二十三章 2 节的注释。

二十四 2~27 盟约的格式 这个更新盟约典礼的程序，与古代条约以及申命记的格式相同。有关「古代近东条约和盟约」的讨论，请参看申命记开首的附论（232 页）。

二十四 2 以色列的异教背景 列祖的本乡美索不达米亚，是个充满多神宗教传统的地方。本段指出埃布尔兰一家崇拜不少的神明，本城的守护神、祖先的神明，以及有能力医治疾病或导致丰饶的神祇，都在崇拜之列。惟有耶和华的盟约应许，才使他们戒除这种作为（见：创世记十二章有关「亚伯拉罕的信仰」之附论，52 页）。这是重要的证据，证明亚伯拉罕并没有承袭某个不绝如缕的古代一神信仰传统。

二十四 2 大河那边 这是一个专门用语，指幼发拉底河西岸的地区。例如他拉在创世记十一 31 所迁往的哈兰，就是在幼发拉底河的西岸。严格地说，吾珥也是在幼发拉底河的西岸。然而按照美索不达米亚的战争年表，和后期波斯的行政文件（见：拉七 21）所反映这城所在

的省分，表示本节所指的是幼发拉底河北部，西入叙利亚、腓尼基 / 巴勒斯坦的地区。

二十四 5~7 红海 进一步资料，可参看：出埃及记十三~十四章的注释。

二十四 8 亚摩利人之地 进一步资料，可参看：民数记二十一 21~35 的注释。

二十四 9~11 巴兰和摩押人 进一步资料，可参看：民数记二十二~二十四章的注释。

二十四 11 黄蜂 译作「黄蜂」之字眼的确意义不明。七十士译本（旧约最古老的希腊文译本）作「黄蜂」或「胡蜂」，很多解经家都接受这是象征神的干预，为以色列人的征服开路。军队往往可以用昆虫来比喻，如：蜂子、苍蝇（赛七 18~19）、蝗虫（珥一~二）。然而有些学者认为这是「埃及」一名的双关语（见：出二十三 28 注释），或是直指埃及，因为这是象征下埃及的昆虫。若然，这话是指埃及以往入侵巴勒斯坦，对以色列的战事有所帮助。又有学者将这字译作「瘟疫」、「恐怖」。

二十四 1~27 更新盟约的典礼 圣经经文中共有四个可识别的更新盟约典礼。这些典礼不但表示重申立约条款，并且更代表以色列史进入新的一个阶段（见：出二十四 1~8；王下二十三 1~3、21~22；尼八 5~9）。每个典礼都包括召集百姓，重述神大能的作为或宣读律法，百姓重申对盟约的效忠，以及举行献祭或节期庆典。乔舒亚在示剑的作为表示过去（出埃及与征服迦南）已经完满结束，并且展望百姓在应许之地定居的将来。

二十四 26 石头和橡树 立石和称圣的树木或树林，是迦南人（见乌加列的《阿赫特史诗》）和早期以色列人祭仪场所的一部分（立石，见：创二十八 18~22；出二十四 4；撒下十八 18；树木，见：创十二 6；申十一 30；士六 11，九 6；撒上十 3）。虽然两者都受到后期正典的谴责（出二十三 24；利二十六 1；申十二 2；王下十六 4），在此的使用却很自然。其功用可能也是纪念重要事件（如书四 2~9，纪念渡过约但河的十二块石头）。此外，这石和木也有使更新盟约的典礼，有别于示剑之巴力庙宇的作用。

二十四 28~33

乔舒亚的去世和安葬

二十四 30 迦实山 这山的位置虽然不明，却应该是在以法莲山地，亭拿西拉（蒂布纳废墟）以南的地方。如此它当在示剑西南二十哩左右之处。

二十四 32 以色列列祖在迦南的坟地 列祖所用的两块坟地都是从此地的原居民买来的。第一个坟地麦比拉洞，是亚伯拉罕在希伯仑附近，从赫人以弗仑手上买来的。亚伯拉罕、撒拉、艾萨克、利百加、雅各布都在此安葬。只有拉结不是在此埋葬，原因是她在伯利恒附近猝死于难产（创三十五 19）。雅各布在她坟墓立碑，是这地区游牧民族安葬于坟丘（tumulus）的习俗。

按照乔舒亚记的记录，埋葬约瑟的地点是示剑附近，雅各布向哈抹买来的牧野。身为移民的列祖无法在家冢安葬，他们必须永久把地买下，免得坟墓被人干扰，或失去前往坟墓的权利。乔舒亚和伊莱贾撒的坟墓却与此不同，他们是埋葬在征服得来，分配给他们及其子孙的土地上。

二十四 33 小山 新国际本作「基比亚」，和合本（意译）作「小山」。亚伦之子伊莱贾撒的坟墓是在以法莲属地。优西比乌记载它是在戈夫纳（Gophna）以北五哩之处。然而名叫基比亚的地点有好几个，经文可能只是称之为「非尼哈的小山」而已。这种地方性的地名暂时是无法辨识的。

士师记

一 1~二 5

得地的尝试

一 1~2 默示的信息 古代近东军队交战之前，双方司令有透过默示或兆头，向神明寻求帮助和信息的惯例（见二十 18）。例如亚述王室碑文假定战争是「奉亚述神之命」而有的。但要知道这呼吁的性质和紧急程度，却需使用一系列的占卜方法，如：检验牲畜内脏、拈阄，或观察自然现象，如鸟飞途径或云彩的形状等。默示或响应经常能够左右他们（一）是否在当日作战，（二）当用何种战略。

一 3 西缅和犹大的领土 乔舒亚记十九 1~9 分派给西缅支派的地业，是在巴勒斯坦南部「犹太人地业中间」。这两个毗邻的支派结伴合作十分合理。然而西缅后来终

于被大族犹大所同化。于是犹大邀请他们一同得地为业，实质上就变成了西缅支派被吞并的邀请。

一 4 比色 这是犹大和西缅与迦南人和比利洗人打仗，击败其领袖亚多尼比色的战场。这地虽然没有地理数据在士师记出现，扫罗王的史事（撒上十一 8~11）却提到过这个地名。这段经文显示比色是个宜于集结军队的平原，位于约但河的东畔，距离基列雅比（玛克卢布（E1 Maklub））西南不超过十二至十五哩。勘测示剑和约但河谷的结果显示，（发现在铁器时代文物的）萨珥哈布废墟（Khirbet Salhab）很可能就是比色的遗址。

一 6 砍断手脚的大拇指 这种残人肢体的手段和塞缪尔记上十一 2 之剜出右眼的目的，同样都是一方面侮辱俘虏，一方面防止他们再度成为战士。对这些脚步不稳，不能再握手枪剑弓箭的人来说，行乞是惟一维生之途。来自撒幔以色列三世年间（主前九世纪）的亚述浮雕，有描绘战俘被伤残和肢解的场面。

一 7 在桌子底下拾取零碎食物 这些伤残无助的俘虏除了在俘获他们之人桌边乞食以外，完全走投无路。他们像狗一般在桌子底下吃冷饭残羹，供人展示，是要表明征服者的大能（伊勒神如此对待与他对敌的神祇，是乌加列文献中的对应例证）。亚多尼比色如今沦落到他以往伤残的七十位王的困境，正是本段尖刻之处。

一 7~8 耶路撒冷 本段虽然描述耶路撒冷被掠焚烧，定居时代所有其他谈及这城及其中耶布斯居民的段落，皆显示犹大（书十五 63）和便雅悯（士一 21）支派，都无法得到这地，在此定居。它在士师记十九 10~12 中，仍被视作外邦城市。由于这段期间（亚马拿瓦解和海上民族造成动荡之后的时代）没有考古数据，这问题无法得到解答。部分解经家提出被攻打焚烧的，是城中没有城墙保护的一部分，但这是无法证实的理论。最后要等到戴维才把这城攻陷，变成以色列的首都（撒下五 6~10）。

一 9 地理概况 本节所反映的动向是自北而南的。其中包括在犹大山地南部朝希伯仑和尼革（和合本：「南地」）北部前进，以及朝西面前往萨非拉（和合本：「高原」）和非利士海岸。暗示他们的意思，是尽可能占领分配给犹大（书十五 1~12、21~63）和迦勒（书十五 13~19）的土地。

一 10 希伯仑 希伯仑是在别是巴东北二十三哩，耶路撒冷东南十九哩的鲁梅达山（Jebel Rumeidah）上，通

往萨非拉、尼革西部、耶路撒冷的大道交会之处。经文中提及的旧名基列亚巴（见：创二十三 2；尼十一 25），可能表示它是亚纳族部落的集中地（书十四 15，十五 13）。有关此地的进一步资料，可参看：乔舒亚记十 3~5 的注释。

一 11 底壁 位于犹大山地的最南部，希伯仑西南面的底壁，在铁器时代初期可能是入侵之海上民族所建立的边城（书十一 21 的亚纳族如果不是迦南人的话）。其遗址最可能是在拉布德废墟。请参看：乔舒亚记十 3、38~39，十一 21 的注释。

一 12 以女儿为赏赐 这种事虽不常发生，对于野心大的男子来说，有机会「高攀」平常不可能得到的亲事，藉以提升社会地位，应当很有吸引力。例如戴维所以能够藉婚姻成为扫罗王室的一分子，是因为扫罗提出以女儿为赏赐，而戴维亦打败了歌利亚（撒上十七 25）。本段和歌利亚事件，都被视作又艰难、又危险的功绩。故此这种特殊赏赐的目的，是要英雄人物挺身而出。俄陀聂因为是迦勒的亲人，已经颇有地位，但依然可以得到更大的威望。

一 14 求一块田 俄陀聂因为攻取基列西弗得到了妻子后，妻子押撒劝他求一块田来养家。这田可以当作是妆奁，因为前面经文并没有记述。然而女儿通常是不会得到土地作为妆奁或遗产的（但见：民三十六 1~13）。故此索要土地的请求必须由男性亲属提出。此外，俄陀聂也是身负战功的重臣，有资格获取土地作为赏赐（类似案例可见于马里文献）。同时代的一个巴比伦界石描述父亲把土地的产权授给女儿。

一 14 下驴 此举的解释各异。有人相信押撒发声（拍手）吸引父亲的注意，同时对赐给丈夫的土地表示轻藐。另一个看法则认为下驴是请愿的意思，她再次以女儿的身分恳求父亲。没有水源的地很明显是没有价值的，押撒的任务是要保证她家庭的生计。

一 15 上泉下泉 本节所指的水源可能是在干河河床浅掘，或在地下水位较低之处所浚的深井。但也有可能是指尼革地区某处地方，然其今址已不可考。

一 16 基尼人 基尼人是住在西乃半岛的沙漠，以及尼革东部和南部直到亚喀巴湾为止之地区的几个部落或宗族之一（创十五 19；撒上二十七 10，三十 29；代上二 55）。基于士师记四 11 中希百帐棚的位置，基尼人的活动范围可能北达耶斯列谷。这民族与摩西和叶忒罗

（何巴）的关系，可以上溯到出埃及记三 1。他们被描述为牧人（士五 24~27）、商队组织者、游行的金属匠人。上述最后一项技能，是从他们名字的字源推测出来的，「基尼」可以是「锻炼」金属之义。请参看：民数记二十四 21~22 的注释。

一 16 棕树城 按照本节的描述和其他经文（士三 13）的左证，此地最有可能是死海西北不出八哩外的绿洲古城耶利哥（苏丹遗址）。这城的存在和富庶（无数的棕榈树和肥田）完全是依赖于苏丹、杜克（'Ain Duq）二泉不住的供应。中石器时代（Mesolithic Age）有人首先在此定居（约主前 9000~8700 年）。随着人口的增长这城也越加重要，以致在初铜器时代第三期（约主前 2700 年）建筑了完整的泥砖城墙系统。由于侵略和征服，这城亦间或无人居住（如初铜器时代第三期末，以及晚铜器时代第二 B 期开始，主前 1350 年左右的时候）。此地在士师时代人口稀少，可能只有边城或商队落脚处的功用。它要等到主前九世纪才得以重建为城市（见：王上十六 34）。



亚拉得在铁器时期的神殿遗迹

一 16 亚拉得 这个位于别是巴谷，希伯仑以南二十哩的亚拉得遗址，首先在铜石器时代有人定居。到了初铜器时代，因为与埃及有广泛经济上的接触，下城（围绕某个天然洼地建筑，有储水池和水井的双重功用）大为扩张。铁器时代的上丘建筑了一个无城墙的乡村。这村落除房屋以外尚有祭仪场所或院子的遗迹，可能是士师记和塞缪尔记上二十七 10 所描述，基尼人在此定居的证据。亚拉得上丘共有七个铁器时代的文化层，其中包括主前十世纪的堡垒和庙宇的复合建筑。

一 17 洗法（何珥玛） 这是士师记的征服记载中，被

犹大和西缅所攻取的尼革村落之一。以色列把它名字改为何珥玛，即「毁灭」之意（又见：民二十一 3，显示它在亚拉得附近）。按考证它是位于亚拉得和别是巴之间地区的马索斯遗址和伊拉遗址（Tell Ira）。

一 18 迦萨 位于迦南沿海平原西南部，重要的国际大道（「非利土地的道路」，出十三 17；或称「沿海的路」（Via Maris），赛九 1）旁边的迦萨（哈鲁伯遗址（Tell Harube）），在主前一五五〇年至一一五〇年间，是埃及统治迦南的省会。法老杜得模斯三世的年表和亚马拿文献都曾提及这城。海上民族入侵之后，它成为非利士人五大城市之中最重要的一个，非利士人和以色列人之间好几次的冲突，都和它有关（六 3~4，十六 1~4）。描述犹大攻取这城的经文有点疑难。七十士译本说迦萨、亚实基伦、以革伦并没有被他们所攻取，似乎与一章 19 节相符。该处经文指出以色列人不能赶出平原的居民。



亚实基伦临近海边的遗迹

一 18 亚实基伦 非利士五城之一，位于迦萨以北十哩左右的亚实基伦，在历史之中主要都是作为海港。其地点的战略性吸引了从中铜器时代（约主前 2000~1800 年）开始，已经一心想要控制迦南和以北大道的埃及人的注意。当时埃及的碎陶咒诅文献，已经提及这城的名字。亚马拿时代（主前十四世纪）亚实基伦的统治者是亚肯亚顿的藩属，文献中包括了几封他写给这位法老的信件。梅雷他在胜利石碑（约主前 1208 年）上提及这城，又在卡纳克大庙壁画上描绘它被攻取的情景。它虽被分配为犹大的属地，却和其他非利士的平原城市一样，从来没有被以色列人攻取。

一 18 以革伦 犹大（书十五 11）和但（书十九 43）

都在分地名单上，分配到位于萨非拉和中央山地交界的以革伦。按考证它是耶路撒冷西南约二十哩，非利士和犹大之间前线之处的米克纳遗址。这地虽然有可以上溯到铜石器时代的痕迹，挖掘却证明第一个主要城市要到晚铜器时代才出现。陶器和圣甲虫（主前十九世纪）文物，证明当时它曾经与埃及和塞浦路斯接触。主前十二世纪海上民族入侵，使当地物质文化发生突变，城市扩张，并且有新的人种在此居住。主前第一千年纪在亚述和巴比伦统治之下，以革伦成为工业重镇，其精炼厂出产大量的橄榄油。士师记的名单指出它是未被犹大所攻取的非利士主要城市之一（士三 1~4）。

一 19 铁车 贯彻整个征服时期，以色列的敌人都有使用铁车的特点，平原诸城尤然（见：书十七 16 和士四 3 的注释）。铁车反映他们不但科技程度比以色列人高，也比他们富有（见：撒上十三 19~21），因而对于征服能否成功，构成了重大的威胁。制车用铁的分量可能十分微少，然而不论是用来装饰、强化，还是作为护轮，都有使敌军丧胆的作用。本段提到铁车是冷静地自量军事实力，指出以色列人被困于战车用途有限之山地的理由。当然他们曾经得到保证，有作为神圣战士的神之帮助，各支派的军队必然能够克服这个阻碍（书十七 18；士四 7）。然而考古证据和本段的话，都一致公认有些地方是以色列人一直无法征服的。这话所反映的态度，是以环境的现实，为失败文过饰非。历史要等到以色列人学会冶铁的科技，在军事上能与非利士人抗衡之后，这个可怕的兵器才失去震慑他们的能力。

一 20 亚衲族 这些人是征服期间居于迦南的民族之一。他们的领土以希伯仑为中心（书二十一 11），身材被描述为极高大（申二 10，九 2），以色列人对他们极为畏惧（民十三 28、33）。他们被迦勒赶出希伯仑，可能证实犹大地区的人驱逐当地的居民，至少有一次成功的记录。后来亚衲族人的残余分子，可能逃亡到迦萨、迦特、亚实突等非利士人的城。请参看：乔舒亚记十一 21 的注释。

一 21 耶布斯人 圣经最初提及耶布斯人时，将他们形容为迦南的后裔（创十 16）。他们大概不属于闪族，是赫人和胡利人的远亲，于主前第二千年纪时来到本区，沿着便雅悯的南界在山地（书十五 8）和耶布斯城定居（书十五 63；撒下五 6）。然而亚马拿文献则只提耶路撒冷，并没有提及耶布斯；耶布斯也没有在咒诅文献中

出现。本节中便雅悯人不能攻取这城的话，也在士师记十九 10~12 中利未人拒绝在非以色列人的「外邦城」中住宿一事得到证实。戴维攻取耶路撒冷之后，耶布斯若非受到同化，就是被奴役而至终失去民族性（撒下五 6~9）。

一 22~23 伯特利 伯特利（现代之贝廷）处于耶路撒冷北面不远，横贯中央山地之通路的交会之处。其地点的战略价值，使它自然成为以色列及日后侵略者的进攻对象（本节提到约瑟——即以法莲——所反映的，可能是这地分给便雅悯之后支派间的联盟；见：书十八 22）。它在圣经之中素有作为崇拜地点的先例（见：创二十八 19 的注释），当地亦挖掘到中铜器时代的祭仪法器。后来此地终于成为分裂王国时代两大祭仪中心之一（王上十二 29~33）。这城被攻取的情形并没有记载在乔舒亚记中，但可能和侧城门（postern gate；城门入黑关闭之后供人出入的小道）有关。类似的城门曾在耶路撒冷城南的拉玛特拉黑珥（Ramat Rahel）出土。挖掘结果显示主前十三世纪末伯特利有一个极巨大的毁灭层。

一 26 赫人地的路斯 本节中的赫人之地通常被当作是叙利亚或黎巴嫩一带，因为这两个地区是海上民族于主前一二〇〇年入侵以前，赫人帝国的一部分。但这个新的路斯亦有可能仍在巴勒斯坦北部，伯特利以西的地方（见：民十三 29；书十六 2）。



在伯善的埃及民居及建筑

一 27 伯善 伯善按考证是胡斯恩遗址，位于迦南北部耶斯列谷的东端。它和耶斯列谷西端的米吉多，一同把守至为重要的商道（和合本：「沿海的路」）。由铜石时代开始直至今日，此地几乎不断有人居住。现时遗址底部旁边还有另一个城市的遗址，这城建于希腊时代，

是低加波利十城之一，并且在罗马 / 拜占庭时代大加扩建，名为西古提坡里斯。挖掘出来的证据似乎显示伯善和很多其他晚铜器时代的遗址不同，并非毁于海上民族之手。兰塞三世到了主前十二世纪初期，依然统治这个重要的商业中心。圣经表示这城并没有被扫罗所攻取（撒上三十一 10~12），到了所罗门时代，它才成为以色列领土的一部分（王上四 12）。

一 27 他纳 有关这个迦南北部城市的讨论，参看：乔舒亚记十二 21 的注释。

一 27 多珥 有关这个迦南北部沿海城市的讨论，参看：乔舒亚记十二 23 的注释。

一 27 以伯莲 这个遗址位于耶斯列谷东端之伯珥阿梅废墟（Khirbet Bel'ameh）的堡垒，是把守这个运输要道的一组城市之一。它被列为玛拿西支派无法攻取的城市之一（书十七 11~12），但在分裂王国时代成为以色列边城之一，颇为重要（王下九 27）。它名列杜得模斯三世（约主前 1504~1450 年）征服土地的名单中，足见它在战略上的重要性。

一 27 米吉多 有关这个位于耶斯列谷西边入口之城市的讨论，参看：乔舒亚记十二 21 的注释。

一 29 基色 有关这个连接沿海平原及非利土地，和山地及耶路撒冷之重镇的讨论，参看：乔舒亚记十二 21 的注释。

一 30 基伦 这个分配给西布伦支派的城市，最有可能是在耶斯列谷的西北部。其他认为它是位于亚柯平原的理论（库丹内遗址〔Tell Qurdaneh〕和法尔遗址〔Tell el-Far〕），主要是根据这是有利于迦南战术的因素。按照现有资料，这说法的可能性不大。

一 30 拿哈拉 这个西布伦属地的确实位置虽不清楚，却有人辩称这城就是海法附近，地中海东面五哩的纳珥遗址（Tell en-Nahl）。两个名字字源相符，和当地所发现初铜器时代至阿拉伯时代的文物，都支持这个看法。但这遗址位于亚设属地之内，构成了至今未得解决的地理问题。

一 31~32 亚设属地 有关分配给亚设支派之疆土的讨论，参看：乔舒亚记十九 24~31 的注释。

一 33 伯示麦 有关这个位于萨非拉东北部地区，接近非利士边界之城市的讨论，参看：乔舒亚记二十一 16 的注释。

一 33 伯亚纳 此地的确实位置至今未明。现时最有可

能的地点是上加利利地区的萨夫德巴蒂克（Safed el-Battikh）。杜得模斯三世、薛提一世、兰塞二世各人在位时的埃及记录，似乎都提及过本城，它显然是位于夏琐和推罗之间的大道上。

一 34~36 亚摩利人 有关这个在以色列立国之前，已经住在迦南之民族的讨论，参看：民数记二十一 21 的注释{\LinkToBook:TopicID=382}。对于美索不达米亚和叙利亚—巴勒斯坦的文化和语言影响最为深远的民族，大概就是他们。他们创造了汉摩拉比时代巴比伦的高度文明，并且直到铁器时代开始为止，至少在一部分地区保持了文化上的独特性。

一 35 希烈山 往往有人认为这个「太阳山」就是伯示麦（见：书二十一 16）或伊珥示麦（书十九 41），但不能确定。它可能只是雅洛（基色东面五哩）以南几条村庄之一。作为但支派的属地，它应该是在亚雅仑谷的东南部地区。

一 35 亚雅仑 这个分配给但支派的地方（书十九 42）大概就是在亚雅仑西端，基色东面五哩的雅洛。这是前往山地的主要通道，其地点极具战略性。它在亚马拿文献中提及，又在扫罗战事的记录中出现（撒上十四 31），都反映了这一点。

一 35 沙宾 这个但支派属地的城市（书十九 42），按考证是亚雅仑西北三哩的瑟珥比特。它后来并入所罗门王第二行政区域之内（王上四 9），可能和亚雅仑一样，是把守亚雅仑谷通道的堡垒之一。

一 36 亚克拉滨坡 这名所指的是死海西南方的一个山隘，今名纳克布萨法。最早使用它的大概是前往亚拉巴和以拉他采铜地区的埃及人（见：民三十四 4；书十五 3）。

一 36 西拉 虽然此地位置不明，和亚克拉滨坡的关系却表示它是在死海的西南方。由于西拉是「石头」的意思，部分解经家认为它若非拿巴提人的石头城彼特拉，就是布塞拉（Buseira）西北两哩处，现代的西拉（Sela'）。然而在这两处地方的挖掘，都没有找到主前九世纪以前的文物。

二 1~5 波金 这地方的名字起源于以色列人被神的使者斥责之后哭泣的事迹。他们受责备的理由，是疏于遵守盟约，并且没有向迦南人发动全面战争。其位置不明，但经文暗示它是在约但河西，吉甲附近。

二 6~三 6

士师循环

二 9 亭拿希烈 有关这个地名的讨论，可参看：乔舒亚记十九 50 亭拿西拉的注释。这地在以法莲境内，是乔舒亚所分得的土地。这村落的遗址按考证是示剑西南十五哩的蒂布纳废墟，有大量铁器时代第一至第二期的文物在此出土。

二 9 迦实山 这山与亭拿希烈和乔舒亚所得之地有关，但位置至今不明。但它应该是在以法莲境内，示剑西南十五至二十哩的范围之内。由于这是丘陵地带，要肯定是何山岭十分困难（见：撒下二十三 30）。

二 11~13 诸巴力 本节的复数并非表示神祇的数目众多，而是同一个风暴和丰饶神祇，在不同地方以不同方式显现。神祇通常都与地方性的场所（邱坛、神庙、城镇）相连。耶和華似乎也是如此（伯特利、耶路撒冷、示罗，全都和神的名字或临在发生关联）。巴力是「主」的意思，早在主前十八世纪，已经在马里文献的亚摩利人名之中，以神祇名字的姿态出现。有些学者甚至提出早至主前第三千年纪末期的例证。到了主前十四世纪，埃及人用这名字称呼风暴之神。阿拉拉赫、亚马拿、乌加列的文献，都清楚以之为风暴之神阿达德的名字。巴力又是丰饶崇拜的神祇，会死（冬）而复起（春）。乌加列神话描述他与雅姆（海洋）、摩特（死亡）作战。女神亚拿特和亚施他特是他的伴侣。

二 13 亚斯他录 亚施他特是迦南诸神系统中巴力的伴侣，在不同的地方性场所中显现时，往往是复数「亚斯他录」的形式。亚施他特是丰饶崇拜的女神，也是战神。在全本圣经中，这名字的单数形式只在列王纪上十一 5 和列王纪下二十三 13（和合本皆译作「亚斯他录」）中，用来描述腓尼基城市西顿的首席女神。实际上在乌加列和腓尼基文献中，几个女神（亚拿特、亚斯他录、亚舍拉）都被形容为巴力的伴侣。迦南最多人崇拜亚施他特，可能是其他女神与她混合为一的原因，但这可能不过是地方性的惯例而已。亚施他特的祭仪在埃及新王国时代（可能因与迦南有更多的接触）和美索不达米亚也有出现。

二 11~19 人神关系的循环 循环式的人神关系在古代近东是个常见的模式。他们以下列事件的系列，作为

对国运兴衰的解释：人的行为触犯神明，使神明发怒，导致灾殃临到国中，最后重得神明恩宠。亚述王艾萨克哈顿对于巴比伦城（在他父亲西拿基立手下，于主前七世纪）被毁的描述就是一例。这文献与本段的分别，在于（一）艾萨克哈顿所列的罪行都是与礼仪有关的；和（二）并无拯救者兴起（尽管艾萨克哈顿显然以此自居）。

二 16~19 士师 「士师」的英译「法官」（judge）在英语中的意思，是在既定的司法系统中伸张正义的官员。然而本书所用的希伯来名词，却是形容为以色列各支派伸张正义的人。这种正义所指的，是在外邦欺压之下得到庇护。在国际间伸张正义往往是君王的角色。士师与君王不同之处，在于他们即位并无正式手续，其职位亦不能传给子嗣。他们也没有行政机关的辅助，没有常备军，不以赋税帮补经费的开支。换言之，士师的职务虽或与君王大体相同，却缺乏王室的大部分特权。君王需要审判民事案件，士师可能也有类似的职责（见四 5），但这不过是次要的角色而已。士师在一般事务上并非国家元首，但却有召集各支派军队的权力。在王国成立之先，没有一个支派的人能够向别的支派行使权力。神是惟一的中央权柄。因此士师若能召集几个支派的军队，就被视作神的作为透过士师彰显（见六 34~35）。惟有君主制度的建立，才在各支派之上安设永久性的人类中央权柄。

三 3 非利士的五个首领 海上民族入侵（约主前 1200 年）之后，一群名为非利士的人在迦南的沿海平原和萨非拉一带定居。从此兴起了五大城邦：迦萨、亚实基伦、亚实突、迦特、以革伦（书十三 2~3）。在亚实突和亚实基伦挖掘到的毁灭层，显示埃及人的戍军在主前一一五〇年左右被推翻，非利士人在当地定居。这些城邦和附属的村落虽然在政治上各自独立，但在面对以色列和其他国家时，却经常以联盟方式出现（见：撒上六 16，二十九 1~5）。在全盛时期，非利士联盟一直往北扩张到卡西勒遗址（Tell Qasile；雅康河入海之处的海边），往东穿过耶斯列谷，直达伯善。要等到以色列在戴维和所罗门领导下成为强国，才在巴勒斯坦其他地方遏止非利士人的霸权。

三 3 迦南人 请参看：创世记十五 19~21 讨论征服前迦南地居民的注释。在士师记的时代中，迦南人一语是个统称，描述入侵之以色列人的四大相邻民族（非利士人、希未人、腓尼基（西顿）人）。与创世记十 15~18，

十五 19~21 相比，本段的名单小得多。其主因大概是反映以色列人需要面对的主要政治团体。

三 3 西顿人 创世记十 15 将西顿列为迦南后裔之一。然而在士师记的时代，这话所指的是以色列各支派所得地业北面，利巴嫩和腓尼基的居民。城邦西顿是地中海的主要海港之一，位于另一个腓尼基主要海港推罗以北二十五哩处。乌加列的《凯雷特史诗》（约主前 1400 年）、亚马拿文献，和法老杜得模斯三世的战事表，都曾经提及此地。它后来和以色列有外交上（耶二十七 3）和经济上（赛二十三 2）的往来。

三 3 希未人 有关这一族迦南居民，以及他们和胡利人或赫人可能有什么关系的讨论，参看：创世记三十四 2 的注释。

三 3 利巴嫩山 这个山区自北至南绵延一百多哩，高度超过一万呎。其西坡每年的雪雨量高达六十吋，使之成为宜于农务的肥田。自古已有的辽阔香柏树林，也是此地之地中海气候的直接结果。东坡雨量虽然不及西坡，却有好些河流和水泉，坡度较为平坦的贝卡谷（Beqa' Valley）一带，亦因此颇为富庶。

三 5 迦南人 在迦南地与以色列人对敌国家的名单，几处经文所列的略有不同（见：创十五 19~21；申七 1 列出七国，惟革迦撒人士师记没有提及）。个别讨论可见于：士师记三 3（迦南人）；创世记二十三 3~20（赫人）；士师记一 34~36 和民数记二十一 21（亚摩利人）；创世记十五 20（比利洗人）；创世记三十四 2（希未人）；士师记一 21（耶布斯人）。

三 7~11

俄陀聂

三 7 巴力和亚舍拉 这两个迦南丰饶崇拜的神祇往往一同出现。他们代表雨量和田产的丰足。有关他们对于以色列人谨守盟约构成危险的讨论，参看：士师记二 11~13 的注释。

三 8 米所波大米 两河的亚兰（英文的翻译）所指的，是东叙利亚境内，幼发拉底河北部，以及拿鹤、哈兰二城所在的哈布尔三角地带（见：创二十四 10）。这是主前一五〇〇至一三五〇年间，胡利人的美坦尼帝国的所在地。早至主前一三六五年，赫人已经向美坦尼发动攻

击。主前十四世纪中期这个胡利人的王国崩溃，导致难民和部落出离这个地区。古珊利萨田（Kushan-rish'atayim）一名虽在音译过程中变得希伯来化，仍与同时代胡利人的名字有若干相似之处（Kuzzari-rishti）。因此以色列所面对的第一个威胁，有可能是来自寻找新家园的流离部落，而非一心扩张领土的外邦帝国。

三 12~30

以笏

三 12~13 摩押人、亚扪人、亚玛力人 摩押和亚扪是外约旦两个和以色列人有亲戚关系的王国（见：创十九 30~38 的注释），在此以敌国的身分出现，大概是反映以色列各支派领土的开拓，导致边境局势变得紧张。亚玛力人素被描绘为以色列不共戴天的仇敌（见：民二十四 20；申二十五 17~19）。虽然按照部分的记载，西乃半岛和米甸是他们的根据地，迦南东南部和撒玛利亚山地似乎也有他们的踪迹。就因为这一点，他们对侵略者如伊矶伦的摩押兵团而言，是极为有用的盟友。

三 13 棕树城 和士师记一 16 一样，这话所指的也是死海北岸的绿洲耶利哥。对于任何试图控制犹太旷野和通往中央山地的军队而言，耶利哥是自然的根据地。

三 15 左手便利 本节和士师记二十 16 一再提到左手便利的便雅悯人，显示该支派有两手使用兵器的训练。然而善用左手到足以作为战略的程度仍是罕见，以笏谒见伊矶伦时竟能私藏武器。

三 15 贡物 国家被另一个国家或政治实体征服，或事务受其霸权左右的结果，就是缴纳朝贡（见：撒下八 2；王上四 21；王下十七 3~4）。贡物可以是贵金属（照重量计算，或以首饰或器皿的形式交付）、农产（收成中可观的一部分），或劳工。这种经济负担当然不受欢迎，往往成为作乱和战争的因由。很多经外文献都记载了这种惯例。例如亚述君王的年表，就经常包括收到之贡品的总目。撒曼以色列三世（主前 859~824 年）的黑色棱柱（Black Obelisk）记录耶户向亚述的贡物是金、银、铅，和硬木材。提革拉毘列色三世（主前 744~727 年）从大马色、撒玛利亚、推罗等地，收取了象牙、象牙、细麻衣服等奢侈品作为贡物。

三 16 以笏的剑 以笏打造的匕首大概是青铜所造。这把长度只有十八吋的直剑，较不容易被伊矶伦的摩押卫士发现。剑身直而可以有两刃，与当代比较普遍却只宜砍，不能直刺的弯刀不同。由于这剑是用来插入对方身体，它大抵也没有护腕，只有剑柄或缠了布的一端供执剑者握拿。这样一来，短剑就可以完全插入伊矶伦体内，使他迅速死亡，并且因为伤口被塞，不会有太多的血液外流。这叙述有不少不寻常的环节，这剑也不例外。操剑的是左手便利的人，其设计目标只有一个：刺杀。



黑色棱柱上耶户进贡的贡品

三 16 带在右腿上 以笏用的是左手，剑绑在右边大腿上是自然的作法。刺的武器必须打横拔出才能立刻出击。但由于大部分人用的都是右手，守卫搜身到对他们来说不便携带武器之处时，很容易就会疏忽。

三 19 吉甲附近的偶像 这些偶像（NIV；和合本：「凿石之地」；若非立石就是雕刻的偶像）可能是以色列（以法莲 / 便雅悯）地和伊矶伦在耶利哥占据的地之间的界标。吉甲可能有一座迦南人的神殿，以笏要把贡物送到此地，让神明作为臣服的见证。然而以后的行动（士师记三 26 再次提及此地）却似乎显示，这不过是以笏掉头回到伊矶伦宫殿的地点而已。

三 19 机密 伊矶伦对以笏奏报之机密的反应（遣退侍从），显出他对这要信的重视。他预期听取的比较可能是神明的谕示而非间谍的报告，不然就会要臣子同听消息了。以笏用「王啊！」的称呼吸吸引他的注意，然后顺着他的心意，指称信息来自耶和华（20 节）。正如以笏的同胞臣服于他，如今伊矶伦亦期待神明的信息是与他将来的战绩和恩宠有关（马里文献记载某个预言将谋反的消息密报给君王知悉）。伊矶伦的野心在此害了他的

一命。

三 20 王从座位上站起来 译本中的这句话是按照七十士译本的话读法所加。它在记述中加添了一步行动。伊矶伦站起之时，无疑使自己更易于被以笏刺中（三 21）。

三 23 建筑设计 我们对伊矶伦接见厅建筑设计的理解，是基于一个只在本段出现，可以译作「梁上的上层房室」的字眼。本节的用语显示在较大的接见厅中，建有阶梯可达的平台。这个私人房室和大型接见厅之间显然有门户分隔，由于这是君王专用的私人会面地点，它大概还设有厕所——有时这是令人引而为之的设施。伊矶伦邀请以笏上楼进入密室，关门上锁，以笏才有机会暗中刺杀他。以笏接着揭起厕所的座盖，穿过地板进入楼下的厕所（和合本：「游廊」），然后从「司阍门」进入大接见厅。以笏经门廊离开不会引起守卫的注意，内室出来的粪便气味使他们迟迟没有查看君王没有现身的因由。

三 24 气味 伊矶伦被以笏刺死时肛门括约肌失控，放出类似粪便的气味。卫兵不敢打扰君王大解（类似的婉词，见：撒上二十四 3），给予以笏逃走和召集军队的机会。

三 26 西伊拉 此地的位置和地理特征未能确定。它接近「吉甲凿石之地」（见：士三 19），表示它在约但河谷，耶利哥以北不远之处。这地点接近得可以召集以色列人攻打耶利哥的摩押戍军。

三 28 渡口 把守约但河的渡口（水浅可供涉渡之处），就等于是控制了军队往来迦南和外约但之间的路径（见：书二 7 的注释）。以笏的战略是防止伊矶伦的军队撤退，同时阻挡任何来自摩押的援军。士师记十二 5~6 耶弗他把守渡口与以法莲对敌，和兰塞二世对加低斯一役（约主前 1285 年）与赫人作战的描述，都是战略性地使用渡口的其他例证。

三 31

珊迦

三 31 珊迦 我们没有理由要将珊迦视作一位士师，或以色列人。主前十三世纪时非利士人正从北面侵入埃及，埃及人无疑会雇佣兵攻打他们。珊迦可能是这些雇佣兵领袖之一（大概是阿皮鲁人，见：书五 1 的注释）。

他的军事干预对埃及和以色列是同样的有利。无论如何，神总是使用他作为拯救的器皿。

三 31 亚拿的儿子 珊迦的这个名称或称号，可能表示他是亚拿特（=亚拿）的崇拜者，或与她有关；亚拿特是迦南战神，也是战士的守护女神。珊迦很可能是胡利语的名字（但亦有人提出这是西闪族语，即迦南名字）。故此他可能和耶弗他和戴维的三十勇士（撒下二十三 8~39）一样是个雇佣兵。有人认为这称号就是马里文献中的哈纳特人（Hanans），他们是来自哈纳特（=亚拿特）神庙的勇猛佣兵。此外，主前十三世纪埃及亦有一名战士号称亚拿特之子。又有来自晚铜器时代的箭头，上面刻有「便亚拿特」（即「亚拿特之子」）的字样。这几点都反映可能有一个战士阶层以这称号为名。

三 31 非利士人 海上民族成功地攻占近东沿海的全部地区（埃及除外，兰塞三世勉强把他们驱逐）以后，开始在叙利亚—巴勒斯坦定居，成为与当地居民竞争的对手（参：士三 3）。海上民族包括了非利士人，他们有好几个竞争对手，以色列是其中之一。本节描述六百个非利士人被珊迦攻打。经文可以读作珊迦一人用赶牛的棍子全数杀死他们。但这并不排除他是迦南当地或胡利人雇佣兵领袖的可能（他大名鼎鼎，连底波拉的故事也提及他；士五 6）。他杀灭共有的敌人，至少间接帮助了以色列人。

三 31 赶牛的棍子 *malmad* 这个字在全本圣经仅仅在此出现。它可以是指牧人赶牛时所用的刺棒或引路竿子。棒尖若是经火烧硬或用金属制造，在没有正规兵器时，它可以用作短枪或长矛。它和其他士师记中常见的临时兵器一样，反映这文化的科技程度较低。

四 1~24

底波拉和巴拉

四 2 夏琐 夏琐（凯达遗址）是在加利利北部（加利利海以北约十哩），大马色和米吉多道上的战略性位置之上，主前十八世纪的马里文献和十四世纪的亚马拿文献，都以为之重镇。乔舒亚记的记录描述它「素来在这诸国中是为首」（书十一 10），并且乔舒亚记和士师记都记载夏琐王耶宾被击败（书十一 13；士四 24；又见：撒上十二 9）。考古学家的挖掘亦证实了主前十三

世纪重要之毁灭层的存在，这毁灭层可能是海上民族、以色列人，或其他民族攻打的结果。所罗门王后来重建这城的防御设施（王上九 15）。直到亚述侵略时代（王下十五 29）为止，夏琐一直是主要的商业中心，和以色列北疆的门户。进一步资料，可参看：乔舒亚记十一 1 的注释。

四 2 外邦人的夏罗设 这个七十士译本作「诸国之林」的地名，并不清楚是城市的名字，还是指加利利地区的一个森林地带。有人试图把它考证为不同的遗址（哈尔巴吉遗址、阿穆尔遗址（Tell Amr）），但未有决定性的考古证据。此外要把它等同于亚马拿书函中的穆拉什蒂（Muhrashti），亦同样没有充足的理由。按照经文的描述，它似乎是耶斯列谷中一个召集军队或整装待发的地点，或许还是非利士人控制下的地区（西西拉并非闪族语系的名字）。它亦有可能不过是加利利中一个受西西拉所控制的区域。西西拉似乎是与夏琐王耶宾联盟的军政总督。

四 3 铁车九百辆 这场战争所用战车的数量，庞大到让部分学者认为这数目流于夸大。古代近东文献有时夸大敌军的实力，使己方战胜时，将领或神明可以得到更大的荣耀。其他修史风格怀疑是夸张的例子，包括亚述王撒幔以色列三世（主前 858~824 年）在年表中宣称敌军有三千二百四十辆战车，和法老杜得模斯三世自称在米吉多一役中掳获敌军车辆八百九十二辆。圣经中其他战车数目极大的例子有：塞缪尔记上十三 5（30,000 辆，七十士译本作 3,000 辆）；列王纪上十 26（1,400 辆）；历代志上十九 7（32,000 辆）。有关战车加铁的资料，可参看：士师记一 19 的注释。

四 5 判断 士师记中描述担任审判官之职的，全书只有底波拉一人。她在已成这地区地标的一棵棕树底下听案、审判，并且给予求问的人神谕。圣经对她「法庭」的描绘，与乌加列的《阿赫特史诗》（约主前 1500 年）相仿。后者描述丹尼珥王坐在城门外的禾场上，为孤儿寡妇断案（《阿赫特》III. i. 20-25）。

四 5 拉玛和伯特利中间 属便雅悯支派的拉玛按考证是耶路撒冷以北三哩的拉姆，伯特利（贝廷）则在它北面四哩，通往以法莲的路上。这种交通频繁的大道是士师和先知坐下开审的合理地点。

四 6 基低斯 有关这个位于上加利利，胡列湖西北面，按考证是加德斯遗址之地点的讨论，参看：乔舒亚记十

二 22 的注释。

四 6 在他泊山集结军队 他泊山是耶斯列谷东北端矗然突起，形状独特的平顶山头（距离拿撒勒两哩半）。这山位于西布伦、以萨迦、拿弗他利属地相接之处（书十九 22），是这三个支派兵团集合的合理地点。从这山头南望可见基利波山，西眺可见迦密山。战前战后（见：士八 18；撒上十 3）若要进行献祭或其他祭仪活动，这山是中立的地点。敌军如果察觉他们的动向，他们亦有险可守，又能无惧于西西拉的战车。然而实际的战事却发生在南面的基顺河谷（Wadi Kishon）。



从西北鸟瞰他泊山

四 7 把西西拉引到基顺 基顺河位于他泊山南面，他纳（见：书十二 21）附近。这一带虽是通常对西西拉所用的战车有利的平原（见：士一 19），河水却显然因豪雨之故漫过两岸（士五 20~21）。战场因此会变得泥泞不堪，胶着战车，将之变为樊笼。他们用巧计把过度自信的敌军引到地形变化使他们措手不及的地方，以色列人从此占了上风。

四 10 一万人 这个数字很难断定究竟是指「十千」人还是十个部队，希伯来原文的用语并不清楚。通常每个宗族都会派遣一个武装部队，每个部队人数应该都远逊一千人。进一步讨论，可参看：乔舒亚记八 3 的注释。

四 11 基尼族 有关这个由加利利起，南达尼革和西乃半岛，散居各处之民族的讨论，参看：民数记二十四 21~22；士师记一 16 的注释。

四 11 撒拿音的橡树 何巴安营之处应该是拿弗他利的南界（书十九 33）。由于地标或圣树的关系，使它在这事件中与底波拉的棕树对应（士四 5）。其位置最可能是在他泊山附近，基低斯区域之内。这地点在战场北边，在脱逃者如西西拉徒步即能走到的范围之内。

四 12~13 西西拉的战略 西西拉收到巴拉联军在他泊山部署的消息后（消息大概来自基尼族的盟友——见：士四 17），便召集军队战车东行，穿越耶斯列谷直达以斯德伦平原。他们进军基顺河之时，应该会经过米吉多（当时未有人居住）和他纳。西西拉的战略就在此时随着河床冲来的大水，和使平原变为泥沼的豪雨而土崩瓦解。

四 14~16 以色列的战略 巴拉在底波拉领导下执行的战略，显然是把支派联军集结在他们领土边缘的他泊山。从这山上可以清楚瞭望整个地区。若是过早被敌方发现，这山能够提供保障，其树林亦足作掩护。一旦将西西拉的兵团经耶斯列谷引到基顺河边的平原，以色列军就能在他们困于干河泛滥的泥泞时施以突袭。照士师记四至五章所述，这个战略必须倚赖神的干预（暴雨），和作为耶和華代表的底波拉在适当时机下达出击的命令。

四 18~21 雅亿热心待客 在士师记「世界颠倒」的主题之下，很多习俗和日常惯例都反其道而行（有关事情的正确次序，见：创十八 2~8 的待客过程）。向西西拉提供招待的是妇人而非丈夫。作客的不当作任何要求，西西拉却又要喝东西，又要雅亿为他站岗。最后谋杀客人更绝非友善待客之道。然而雅亿杀死西西拉可能是有理的，因为他对和她和她家的名誉可能都会构成威胁。

四 21 橛子和锤子 雅亿用来杀死睡梦中之西西拉的武器，是她颇为惯用的。这是她每次扎营无疑都要用上的东西，如今自然而然就想到在此使用。而一锤把橛子透过脑袋钉在地上，也是她素常做惯了的动作。

五 1~31

底波拉的歌

五 1~3 高唱凯歌 庆祝胜利并使功绩传于后世的方法之一，是把它谱成诗歌唱出。这些诗歌可以实时用来歌颂英雄（见：士十一 34；撒上十八 6~7），又可永为口头传统的一部分（见：出十五 1~18 的「海之歌」）。

《杜库提宁努他的史诗》（主前十三世纪亚述）中，关于他对抗加瑟王卡什蒂利阿什（Kashtiliash）的诗歌，就是古代近东凯歌的例子之一。这歌记载杜库提宁努他怎样基于以往的关系，请求神明帮助，神明又怎样前来

帮助。歌中还有一段，讥讽敌王阵上逃亡。底波拉之歌与第四章的散文对应，同样，古代近东文献之中，也有好几个战事兼用散文和歌体记载的例证（除了《杜库提宁努他的史诗》以外，尚有来自主前十三世纪之提革拉毘列色一世、兰塞二世，和主前十五世纪之杜得模斯三世的例证）。

五 6~7 无法无天的时代 珊迦和雅亿的个人英雄事迹是这个不法时代中惟一的光明时刻，这段时期的特征，是以色列的战士无处可寻，道路上则土匪横行，商旅和农夫只得走山边小径。这个本书「世界颠倒」主题所反映的乱世，亦可见于刻在东约但河谷代尔阿拉遗址灰泥壁上的巴兰异象。

五 8 没有盾牌枪矛 塞缪尔记上十三 19~22 亦有提到以色列科技的落后和兵器的缺乏。可能是因为非利士和迦南统治者强逼他们交出所有兵器，也有可能是他们根本没有打造这些武器的必备知识。无论如何，底波拉之歌暗示他们所以受人欺压，是因为崇拜他神和耶和華的震怒。

五 10 骑白驴 只有富商有这种高价的座骑。本节呼吁社会各阶层的人，不论是骑得起牲口的还是穷困必须步行的，一同唱歌赞美拯救祂子民的耶和華。

五 11 打水之处的人 向耶和華所唱的歌，还须盖过在水井和商队歇息之处打水之人的呼喊。这些人用钹和其他乐器，大声传扬这消息和所爱的故事。他们靠着娱宾和打水，能以传扬故事维生。

五 14 根本在亚玛力人的地 响应底波拉呼召的支派之中，有一组以法莲人是从亚玛力山地的比拉顿而来的（见：士十二 5）。本段虽有可能是指各地的亚玛力人，视之为以法莲境内一个地区却较合理。

五 14 玛吉 本段和历代志上七 14，都同样显示玛吉是一个部落的名称，居于以法莲和西布伦之间，基顺河附近。

五 19 他纳 位于米吉多东南五哩，基利波山以西差不多同样距离的他纳，是把守耶斯列谷的几个设防城之一（见六 33 的注释）。此地曾在法老杜得模斯三世对米吉多战役的汇报（主前十五世纪）中论及，亚马拿文献可能亦顺带提到过。主前十二世纪时只有稀少的人口，但却有一个按考据在主前一一二五年的毁灭层。

五 20 星宿争战 在古代近东和地中海的传统中，神明（如：埃及的雷谢夫神、美索不达米亚的匿甲神、希腊

的阿波罗神)都和天体(行星、恒星、彗星)有关。有时他们会离开原有的轨道,参与人类的战事,扰乱敌军,带来畜疫。早至主前第三千年纪末期,亚述王撒珥根的文献已经提到太阳昏暗,星宿往前攻打敌军。杜得模斯三世的巴卡珥山石碑(Gebel Barkal Stela)亦提到在天上闪耀的星辰,帮助他混乱歼灭与他对敌的胡利人(见:民二十四 17,星和杖的使用)。然而值得留意的,是士师记经文中的星辰是没有位格的,他们只是传递耶和華信息的器皿而已,不是有位格的神祇。进一步讨论,可参看:乔舒亚记十 12~13 的注释。



海法附近的基顺河

五 21 基顺河泛滥 基顺河若非将耶斯列谷的水往西排出地中海的穆卡塔干河(Wadi al-Muqatta),就是从他泊山往东注入约但河的比拉干河(Wadi el-Bira)。在底波拉歌中,这河是战略中不可或缺的一环。借着天上星宿的帮助(在乌加列和美索不达米亚史诗中,这是雨水的来源之一),一场使基顺河山洪暴发的反常夏季暴雨,决定了基顺一役的战果。河水涨溢使两岸饱和,消除了西西拉战车的效用。这故事和出埃及记十四 19~25 十分相似,法老的战车也是动弹不得,被红海回流的水毁灭。

五 26 打破头颅 在乌加列的迦南文献中,女神亚他尔特(Attart; 即圣经之亚斯他录)号称压碎敌人头骨的战神。

五 28 母亲在窗前等待 女人(不论是母亲还是妻子)站着等待丈夫或儿子从阵上归来,总是无比心酸的一幕。她一方面要维持尊严,不免设想一些情景,作为亲人迟迟不归的理由(29~30 节),但另一方面亦只得倚窗切望。这窗户有时成为她的樊笼,有时却像画框一样,突

出她为注定失败,但仍满怀希望的代表人物(见:撒下六 16 的米甲,王下九 30~32 的耶洗别)。

五 30 掳物 神明命令和国家光荣是初民打仗的借口,但吸引君王和一般士兵前往战场的却是掳物。战利品是财富、权力、制敌(见:申三十一 11~12,二十 14; 书十一 14; 撒上十四 30~32)。

六 1~八 35

基甸

六 1 米甸人 米甸人是住在约但南部的一个民族。他们被形容为亚伯拉罕和基土拉的后裔(创二十五 1~6),在约瑟夫的记载中,他们是从事贸易的行商(创三十七 25~36)。摩西逃离埃及之后,成为叶忒罗之米甸族的一份子(见:出二 15 的注释),但米甸人并没有参加以色列人征服迦南的行动。在巴兰的叙述中,米甸的长老与摩押人联盟,一同聘请巴兰来咒诅以色列(民二十二 4)。米甸领土原本是以亚喀巴湾东岸的阿拉伯半岛西北部为中心,但在不同的时代,米甸人亦有西侵西乃半岛,北入约但的记录。虽然在其早期历史中,米甸人似乎是半游牧民族或贝督因性质,但考古学研究却发现早在晚铜器时代(出埃及和士师时代初期),这地区已经有村落、设防城,和大规模的灌溉系统。然而现存的古代文献,依然没有一个提及米甸人。但也有学者认为他们就是经常在埃及文学中提及的沙苏人。

六 2 在山洞中藏身 以色列只有为数极少的设防城,故此他们必须在山林中寻求庇护,才能保全他们的所有和家庭无恙。在这个地区,他们所用的山洞最有可能是迦密山和耶斯列谷西南翼的依朗山('Iron Hills)之间的地区。

六 3 在收割季节侵略 侵略的时间十分重要。若是收割季节已过,村民就会妥为收藏谷物,比较经得起攻打。五谷若是仍在田野,侵略者就有充足的粮秣,村民则一无所有。本节暗示侵略在公历四至五月间发生。一旦失去全年的粮食,全村就会陷入瘫痪状态,故此,吃不完、偷不走的,侵略者会全数毁灭。践踏田地更会对将来的耕种有不良影响。

六 3 亚玛力人 请参看:民数记二十四 20 的注释。亚玛力人在尼革、约但、西乃半岛的广大地区流浪。经

外史料没有提及他们，肯定与他们有关的考古证据亦未出现。但考古学家在该地区的勘测却发现了大量来自同一时代，与亚玛力人同样是游牧或半游牧民族的遗迹。

六 5 骆驼 经文没有清楚说明的，必须小心不可武断假设。圣经明言亚玛力人有无数骆驼，但却没有表示这些牲口是代替战马，用于骑兵队中。实际上有关驯养骆驼的考古证据，显出还要两个世纪，骑兵中才开始有骆驼。无论如何当时代所用的驼鞍，依然证明当时人已经有效地在运输和驮货方面使用骆驼。

六 8 先知 这是圣经之中第一个不提其名的先知。有关预言和先知各方面的讨论，参看：申命记十八 14~22 的注释。这人在此被形容为护约者，惟独崇拜耶和華是他信息的焦点。古代近东先知的信息往往包括敬拜对象和方法的劝诫。

六 11 耶和華的使者 古代的国家元首很少有直接的接触。外交和政治上的交流必须倚靠居间者才能达成。担任居间者的使节是己方的全权代表，有资格代替己方说话，亦有他所代表之人的权柄。所代表之人亲临可以得到什么款待，他也可以得到。这种标准的外交礼节，并不是误解使节就是君王。使节所受的款待，只是反映对他所代表之人应有的尊重而已。一切礼物都视为代表己方，而不是使节本人送出的。对代表人所说的话，都视作必然会被准确覆述，就如直接向所代表者说出一样。代表人以使节身分说话时，听者都知道他所表达的不是自己的意思，而是他君主的言语、见解、政策、决定。同样，耶和華的使者也是祂的使节，祂王室的公使，全权代表信息之源。

六 11 俄弗拉 俄弗拉遗址的位置依然未能肯定。可能性最高的地点，是位于米吉多和耶斯列谷摩利冈之间，现代的阿富莱（Affuleh）市。树木往往与默示和神明显现有连带关系，有时更是崇拜场所的标记（见：创十二 6，二十一 33，三十五 4；士四 5，九 37；赛一 29；何四 13）。

六 11 在酒醱中打麦 禾场是广阔的泥地或石地，通常在空旷地方，以便让风吹散麦糠。一般来说，禾场是社群中公用的设施。打麦主要在公历六至七月间进行，作法是用棒或拉牛在禾捆上践踏。酒醱是在石上凿出来的正方形或圆形凹洞，只能容纳几个人在里面行走。在酒醱中打麦远不及禾场显眼。

六 12 大能的勇士 天使所用的这个称号惯常译作「大

能的勇士」（NIV、和合本），在军事性场合中这是正确的译法。但这用语亦在社交场合中形容过好几个人（见：得二 1；撒上九 1；NIV：「有地位的人」；和合本则一个作「大财主」，另一个作「大能的勇士」）。这话在此是指社会中能负责、正直的人。

六 15 至贫穷、至微小 基甸形容自己宗族无能，本人在家中没有地位的话，是与权柄有关。他连在本家本族召集军队的权力都没有，别的支派就更不用说了。有地位的人才会有司令权，基甸的意思是他没有这些。

六 16 如一人 新国际本与和合本都将原文「如一人」解作是指米甸人在基甸面前的软弱。但另一个理解是基甸虽然缺乏正式的权柄，以色列人却会在其领导之下联合为一，并肩作战。

六 19 基甸的祭 基甸形容他想把礼物拿来之时，「礼物」一语是个一般性的字眼，不一定是指祭物，但礼物包括膳食，往往亦与献祭有关。形容该隐和埃布尔礼物的也是这个字眼（见：创四 1~7 的注释），但在该处是指献祭系统中某种的祭（素祭；见：利二）。山羊羔不是牵来宰杀，而是做好才拿来，显出这是膳食不是献祭。这膳食包括山羊肉、汤、无酵饼（因为烹调时间不多）。一伊法约等于半蒲式耳，够做十个直径八至十吋的薄饼。就当时的艰难环境而言，此举十分阔绰。

六 20 放在石上 是天使要基甸把膳食放在石上，使之上其烧尽，由食物变为祭物。盘石有时可作祭坛之用（撒上十四 32~34），但通常只是用来流干祭牲的血而已，在此当然无此必要。

六 25 七岁的第二只牛 经文中提及的可能有两只公牛（NIV 没有，但见 NASB 与和合本小字）。献为祭的是第二只，有人相信用来拆毁祭坛的是第一只。由于只需几只公牛便能繁殖牛群，公牛不少幼时已被宰杀。只有最优良的品种才会留下来供繁殖之用。故此，七岁的公牛必然是上佳的种牛，献之为祭亦必然是极为重要的大事。有些公牛也会留作役用，但通常都经过阉割使之驯服易驾驭。本节的公牛若是两只，第一只则大概是去势的役畜。

六 25 巴力的祭坛 这坛虽说是基甸的父亲所有，镇中居民的反应却显示这是公用的神庙。以色列境内好几处地方（夏琐、拉吉），都发现了这时代迦南人的庙宇，或露天崇拜场所；多坍东面几哩外的「公牛场址」（Bull Site）就是一例。然而在这些遗址中找到的，大都是直

立的石头 (masseboth; 见: 创二十八 18~19 的注释) 和香台, 没有什么祭坛。现存最早期的以色列祭坛, 是来自前十世纪, 位于亚拉得的粗石祭坛。这坛八呎见方, 高度几乎有五呎。

六 25 木偶 (英文作「亚舍拉柱」), 「亚舍拉」一词可以是指丰饶崇拜女神的名字, 也可以一如本节, 是指某一种祭仪圣物 (和合本: 「木偶」)。这女神在以色列偏差的多神观念中, 是很多人崇拜的神祇, 有时甚至被视为耶和华赐福的中保。孔蒂拉特阿吉鲁和科姆废墟所发现的碑文, 都反映了这种信念。在迦南神话中, 亚舍拉是主神伊勒的伴侣。早在前十八世纪, 她已经在美索不达米亚文献中出现, 作为亚摩利神祇阿穆鲁的伴侣。这支作为祭仪象征的柱子不一定有神明的肖像, 它可能代表人工树木, 因为亚舍拉经常和圣林有关, 并且以一棵规格化的树木作为代表。祭仪圣物有时是制造或建造的, 但有时亦可能是种植出来的。至于这些柱子在仪式中的用途, 却没有什么现存数据。

六 31 约阿施的辩护 基甸的父亲约阿施向试图为被得罪之巴力复仇的村民抗辩, 指出这种案件不是社会能够刑罚的, 必须由巴力亲自报仇。因为一旦受到亵渎, 神明必须负责审判 (见: 利十 1~3; 撒上六 19; 撒下六 7)。约阿施宣称任何私自复仇的人都要被宗族审判, 受全族所处分。在古代近东神明亲临保护自己的庙宇和偶像, 是更为常见的事。例如魏德内尔编年史 (Weidner Chronicle), 就记载玛尔杜克神如何报应执行仪式不合格的人。同样, 自己的偶像被以拦人夺走后, 玛尔杜克又设法把它归还给巴比伦。然而这些报应都是自称为神复仇器皿的人所执行的。约阿施希望能够避免的, 正是这种托词。

六 33 耶斯列平原 耶斯列平原名字的由来, 是平原东端的城镇耶斯列。这个肥沃的平原是迦密山脉和下加利利之间的分界, 它由迦密山北的亚柯平原起, 沿着基顺河向东南延伸, 在摩利冈和基利波山之间穿过, 在伯善城旁进入约但河谷。这个全长十五哩 (从约念到耶斯列) 之平原的宽度, 由五至十哩不等。主要商道经米吉多旁的依朗干河 (Nahal 'Iron) 进入这个平原, 故此这地有时又叫米吉多平原, 后称哈米吉多顿。这是一个天然的战场, 圣经中有很多战役, 如: 底波拉和巴拉与迦南人的战争 (士四), 扫罗和非利士人基利波山之役 (撒上三十一), 约西亚和法老尼哥的战事 (王下二十三 29),

都在此发生。主前五世纪杜得模斯三世有名的米吉多之役, 也是在此制服迦南。

六 34~35 士师记中之耶和华的灵 在士师记中, 与耶和华的灵有关的行动, 通常都是召集军队。部落社会没有中央政府, 因此要其他支派支持遭遇困难的一两个支派, 并非易事。在这种情况下, 领袖的尺度是没有正式司令权的他, 能否驱使他人跟从。对以色列来说, 这是耶和华能力的标记, 因为惟独祂才有权柄召集众支派的军队。耶和华是惟一的中央当权者。因此有人召集军队, 行使惟独属耶和华的权力 (见: 士十一 29; 撒上十一 6~8), 就是明显的证据, 证明耶和华的权柄是在这人里面运行。这是以色列士师的特征之一。

六 36~40 羊毛的默示 古代近东寻求神谕的方法, 是向神明提出是非性的问题, 然后让神明透过某种是非即否的机制提供答案。以色列的祭司携带乌陵和土明作为寻求默示的方法 (见: 出二十八 30 的注释)。基甸显然不得使用这方法, 故此必须想象一个可供寻求神谕的自然现象 (其他例证, 见创二十四 14; 撒上六 7~9)。他的的是非答题是主会否使用他来拯救以色列。求取谕示的方法是按照羊毛整夜留在禾场会变得怎样。羊毛柔软而具吸水性, 禾场则是石或硬泥地, 预期的结果当是羊毛潮湿而禾场干燥, 因为这是自然现象。基甸把它当作对他默示问题「是」的答案。神已藉天使宣告祂的用意, 基甸在此是给主机会通知他是否已改变计划。但当第一晚的结果是与正常情况完全吻合之后, 基甸不免怀疑「沉默」是否表示神的忽略。故此, 他倒转了指标, 将反常的现象——羊毛干燥、禾场潮湿——视作「是」的答案。在此背后的想法, 是提供答案的若是神, 祂就必然能够改变惯常现象, 暂时撤销自然定律, 以求传达信息。古代近东人若要以自然现象作为寻求神谕的机制, 大多使用祭牲的肝脏或肾脏 (这种占卜方法称为脏卜术; 见: 申十八 10 的注释)。

七 1 哈律泉 哈律泉位于基利波山北面的山脚, 耶斯列镇东面约一哩半, 耶斯列谷东端的狭窄山隘中。

七 1 摩利冈 摩利冈在基利波山的正北面, 他泊山南面, 堵塞耶斯列谷的东北角。交通必须绕过摩利冈的南面, 穿过基甸集结军队的山隘, 才能到达伯善和约但河的渡口。米甸人则驻扎在摩利冈西面之耶斯列谷中, 距离哈律泉四至五哩, 十分接近基甸的家乡俄弗拉 (见六 11 的注释)。



哈律泉的洞穴



从南面鸟瞰耶斯列平原及摩利冈

七 3 基列山 这话极为难解，不少学者相信经文在抄录上出现了讹误。基列山通常是指约但河东岸的地区，很难与本节吻合。

七 5~6 喝水的方式 跪下喝水，头浸在水中渴饮的人（一）易于被人攻击，（二）喝水时不能看清敌军的动向，（三）可能有水蛭之危险。另一个作法是平伏（比较不容易成为袭击目标），保持警戒，把水掬到口中，继续留意四面的情形。

七 13 梦 古代近东人通常相信梦具有特殊意义。不独米甸的士兵视之为预兆，偷听的基甸亦然。梦中的象征往往十分隐晦，故此解梦一般来说最好是给专家进行，但梦也有些是颇为清晰易明的。不需要什么专家，都能看出大麦饼代表农夫，帐幕代表牧民。有关梦的进一步讨论，参看：创世记四十 5~18，四十一 8~16；申命记十三 1~5 的注释。偷听的话（无意）成为鼓励性预兆的概念，也出现于《奥德赛》书内，婢女表示盼望这是众求婚者最后一顿饭的一幕中。

七 16~21 基甸的战略 基甸把三队士兵调动到敌营

的北、西、南三面（摩利冈在东面）。他们所用的火把是用芦苇一类材料制造，能够长时间闷燃，直至在新鲜空气中挥动为止。瓶子能够在需要用到火把之前，遮掩闷烧的红光。三队士兵都到达预定地点之后，便吹起羊角。备有羊角发信的通常只有几名士兵，其他人需要双手携带武器和盾牌。同样，夜战时也需要分派士兵高举火把来照亮战场，并在周围阻挡撤退。故此，吹号和高举火把的人，一般只占军队的小部分，其余的人则预备打仗。所以当米甸人听见三百号角同响，无数火把围绕时，自然深信大军即将杀进军营。基甸则指示士兵在周围据守阵地。

七 22 互相击杀 神明使敌军混乱，从而得胜是很常见的主题。贺如司的神话是埃及文献中的例子之一。贺如司神混乱敌军，使他们互相击杀，不留一人。

七 22 伯哈示他 最普遍的看法认为此地就是耶斯列东面六哩，前往伯善路上的村落沙他（Shatta）。换言之，米甸人是绕过摩利冈南面逃走，试图在伯善谷边的一系列约但河渡口过河。

七 22 西利拉 在其他经文，西利拉又名撒拉但（书三 16）或洗利达。如今大部分学者都把它考证为埃布尔米何拉南面八哩，但在约但河东库夫林哲干河（Wadi Kufrinje）南岸的萨迪叶遗址（Tell es-Sadiyah）。

七 22 埃布尔米何拉、他巴 埃布尔米何拉是在约但河的西岸，伯善以南的地方。可能性最高的地点是伯善以南十一哩，伯善谷南端，雅比斯干河从东面注入约但河之处的阿布苏斯遗址（Tell Abu Sus）。在这遗址的勘测发现了一些来自同时代的陶片。他巴的地点则较难肯定，学者经常把它考证为拉斯阿布他巴特（Ras Abu Tabat）。但这遗址的位置似乎太南，很接近萨迪叶遗址，但不接近阿布苏斯遗址。

七 24 伯巴拉 此地位置不明，但很明显是在约但河谷，是埃布尔米何拉附近的渡口之一。

八 1 以法莲人的怨言 每个支派虽然都分到了地业，支派间经常仍有土地上的争执。基甸所发起的军事行动显然会得到一些原本在米甸人控制下的土地。有新土地可供分配，以法莲人自然不想被摒诸局外。此外，当然还有人人都想分得一分的战利品。

八 5 疏割 疏割是位于雅博河以北一哩，约但河东面三哩之处的代尔阿拉遗址。在此出土的，有这个时代（铁器时代第一期）的文物。遗址顶部约有美式足球场的一

个半大，即一又四分之一英亩。这是个从事青铜提炼工业的小规模城镇。



从北面看代尔阿拉遗址，疏割

八 6 西巴和撒慕拿的手已经在你手里（和合本无「的手」二字）当时习俗是将已死敌兵的手砍下，来计算造成了多少伤亡。同时代的埃及纪念碑上，刻有战后断手堆积如山的图画。由于米甸二王仍未死亡，疏割的人不愿站在抵抗军的一方。

八 8 昆努伊勒 昆努伊勒位于雅博河畔，疏割东面五哩之处，现今称为达哈布谢基叶遗址（Tell ed-Dhahab esh-Sherqiyeh）。在当地的勘测证明这时代有定居迹象，但遗址仍未有人正式挖掘。

八 9 城楼 由于昆努伊勒遗址仍未挖掘，这楼未被发现。但铁器时代城镇的防御系统，通常都包括这种城楼。例如挖掘结果显示，疏割遗址在士师时代末期有一个类似的城楼，其直径差不多有二十五呎。这种城楼也有可能为城门结构或墙上瞭望站的一部分，而在这时代较为常见的，则是作为本地神庙内护塔的一部分。

八 10 加各 加各很可能根本不应译作地名。这字在原文中具有定冠词（地名通常没有），其意思是「平地」。这地几乎肯定就是贝卡阿盆地（Beqa' a Basin）。这是一个辽阔平坦的洼地，由西南到东北长五哩，宽两哩，位于现代安曼（圣经称拉巴）西北约七哩之处。

八 11 住帐棚人的路 一条地方性的路线从雅博河谷上来，从昆努伊勒南行，再转东南与贝卡阿盆地的西南角交会。然而「住帐棚人的路」则当更为偏僻。本节说他们前往挪巴和约比哈的东面。挪巴位置不明，约比哈则通常考证为安曼西北六哩，贝卡阿盆地南缘山脊中部左右的朱贝哈特。基甸若到达约比哈的东面，就必然是

绕过贝卡阿盆地的东北端。这一点显示「住帐棚人的路」是沿着雅博河再往东行好几哩路，才转南绕过贝卡阿盆地的南边，在此发动攻势。这条路从昆努伊勒启程约有二十哩，从最初发生战斗的摩利冈则大约有七十哩。



从西面望雅博河谷

八 13 希列斯坡 希列斯坡和上文的加各一样具有定冠词，因此大概不是专有名词。「希列斯」是「太阳」的意思，但对于地点的考证没有什么帮助。八章 11 节注释的考据若是正确的话，这山隘（和合本：「坡」）大概是盆地西南角的出口。它可能是指盆地出口本身上的斜坡，也可能是指贝卡阿盆地前往分水线的上坡，这分水线是在盆地朝西北通往疏割之路上约两哩之外。

八 14 一般平民是否识字 苏美、埃及、亚喀得、赫人语文所用的楔形文字或象形文字，都是以音节为单位，符号数以百计，以致只有职业的文书，才有时间读书识字。主前第二千年纪中期发明了拼音文字，由于所用符号不出三十个，识字变成人人可学会。早于主前十七世纪，西乃半岛（塞拉比特卡丁的绿松石矿）已经有奴隶留下的拼音文字铭刻（原始西乃文字〔Proto-Sinaitic〕）。因此，基甸这么容易找到能够写下首领名字的人，并不令人意外。

八 14 长老 这些长老是统治该城的议会。小镇的议会通常由每家最年长的两个人组成。本节所述的议会可能正是如此，因为长老有七十七人，而遗址的规模（见上文八 5 的注释）显示本城人口约有二百至二百五十名，即三十至三十五户人。乌加列文献将「七十七」与「六十六」对应用于象征中，表示数目之大。有关「七十七」的另一个代表性的用法，可参看八章 30 节的注释。

八 16 用荆棘责打 这里和第 7 节所用的动词，在旧约一贯有「鞭挞」的意思。好几处经文用这字形容仇敌被

灭（见：弥四 13）。基甸扬言要用荆条和枳棘一同鞭挞 / 毁灭这些首领。这可能是指处死的方式，又可能是指对尸首的侮辱。留意昆努伊勒的人亦同样被处死。

八 18 他泊山所杀的人 圣经没有提及他泊山有什么战斗。伏击发生时米甸人背后是摩利冈，山冈南面是主要退路（见七 22 的注释）。他泊山若发生战斗，就是有人试图绕过冈北，经他泊干河（Wadi Tabor）逃到约但河。从第 19 节可以推想基甸必然是派遣家人把守那山隘，阻挡敌军撤退。

八 20~21 被未成年之人处死 行刑者若是不得其法，或缺乏足够体力或自信一刀了事的话，被人用刀处死是十分漫长痛苦的事。基甸虽把这荣幸给儿子，不难想象这二王为何希望熟手的人执行其事。

八 21 骆驼的月牙圈 月牙圈所代表的相信是月亮，有好几个在阿朱珥遗址（Tell al-Ajjul）等地方出土。耳环也有些是弯月形的，法拉遗址（Tell el-Fara）和詹梅遗址（Tell Jemmeh）发现了好些例证。



詹梅遗址

八 26 一千七百舍客勒金子 创世记二十四 22 形容一个鼻环可重半舍客勒。耳环若是重量相当，一千七百舍客勒就等于三千四百只耳环了。这数量等于四十二磅金子。

八 27 金以弗得 以弗得是祭司衣袍的一部分（见：出二十八 6~14 的注释），在埃及和美索不达米亚都是神像和高级祭司的专用衣服。出埃及记三十九 3，金子是如何加在织造这服装的每一条线中。本节所述的以弗得可能也是用金线织造，不是金子打成的。基甸寻求神谕既然成功（六 30~36），在其他经文中以弗得既然又与神谕有密切关系（它用来安放乌陵土明，见：出二十八

30 的注释；可以用作寻求神谕，撒上三十 7~8）可以推想这件以弗得也是用作寻求神谕的工具。想要求问神明的人，可以前来（付款，靠基甸家族的专家协助）得到答复。

八 30 七十个儿子、许多的妻 古代统治者的婚姻大都与政治上的联盟有关。想要与这统治者结盟或受他保护的村镇、城邦、部落、国家，都会将首领家族的女儿嫁给宗主，来缔结条约。这是藩属效忠的表示，因为王朝的延续如今对他有了切身的关系。儿子众多表示家族强盛，人丁旺盛就能保证家系不会断绝。对统治者而言，这一点尤其重要，因为政府的关键性职位，通常都是由戚族把持。因此在理论上，大家庭才能保证王朝的延续。部分学者相信七十只是惯常表示众多的虚数而已。除了几个圣经的例子以外，乌加列神话对巴力家族的描述，也是说女神亚锡拉特（Athirat；即亚舍拉）有七十个儿子；在赫人有关埃珥库尼萨（Elkunirsa）和亚舍图（Ashertu）的神话中，巴力则宣称杀死了亚舍图（即亚舍拉）的七十七（或作八十八）个儿子。

八 32 家家 这时代的殡葬习俗是几个尸体葬于同一墓穴中。遗体仰天躺卧，私人遗物围绕身旁排列。

八 33 巴力比利土 巴力比利土是「盟约之主」的意思，是示剑人所崇拜的神祇（示剑位于俄弗拉以南约三十哩，基甸一妾来自此地）。这称号并没有在圣经以外出现，但请参看九章 46 节有关伊勒比利土的注释。

九 1~57

亚比米勒

九 1 示剑 示剑的原址考证在今日纳布卢斯东面，耶路撒冷以北三十五哩的巴拉塔遗址。可能由于接近基利心山和以巴路山，这城作为圣地有极悠久的历史。它位于两山之间山隘的东口，地点极具战略性，故此也成为了重要的贸易中心。早在中铜器时代第一期，法老塞索特里斯三世（主前 1880~1840）的埃及文献已经提及过示剑。按照亚马拿文献（主前十四世纪），示剑是迦南重镇之一，欣欣向荣。耶路撒冷总督向法老投诉说，示剑总督拉布阿尤容许哈比鲁人在全区横行（进一步资料，见：书五 1 和九 1 的注释）。古城占地约六亩，四面是圆形的城墙，城门筑在东面，庙宇建于卫城。士师的铁

器时代这城没有什么改变。乔舒亚没有攻取这城，所以没有灭城的痕迹。卫城的庙宇很可能就是第 46 节提到的巴力比利土庙。第 49 节提到的破坏可能就是遗址第十一层结束时（约主前 1125 年）的瓦砾和灰烬。

九 2 以色列之长嗣继承权 在古代近东，长嗣继承未必一定是通例。很多文献都清楚表示子女是平分产业。至于统治权的继承，兄弟在某些文化中还比儿子优先。其他文化则由君王指定继承人，有时更需臣民的同意。在以色列文化中，长子一般来说是有某些特权，但产业和职位都不一定是必由长子所得。

九 4 七十舍客勒银子 庙库付出了七十舍客勒银子来买基甸七十个儿子的性命，显出他们被视为何等下贱（参较：利二十七 3，将一个男丁的赎价定为五十舍客勒，而二十舍客勒可以购买一个奴隶）。

九 4 巴力比利土庙 有关巴力比利土的讨论，参看上文八章 33 节的注释。考古学家在这个时代的示剑城内，只找到一个肯定是庙宇的遗迹（但有部分学者认为其他几个建筑物也可能是庙宇）。至于这庙宇遗迹是巴力比利土的庙宇，或是伊勒比利土的庙宇（见 46 节），还是这两个名字是指同一庙宇，是现有资料依然未能解决的问题。

九 4 雇佣兵的使用 示剑般大小的城市人口大约有一千人，故此可以有二百至三百人的军队。然而这些人大部分都应该不会愿意做聘请这些雇佣兵来做的杀人工作。雇佣兵的动机往往都和掠物有关。在本节的情况下，这种事当然不会发生。按照主前十八世纪时马里的军事组织，学者相信庙宇会为有神明支持的军事活动，提供财政上的支持。

九 5 杀人仪式 基甸众子被「杀在一块盘石上」的话，显示这是杀人仪式。献祭地点通常是祭坛，盘石往往亦可用作临时祭坛（见六 20 的注释）。这时代示剑卫城庙院中最主要的对象是个巨大的立石，亦可能与这一点有进一步的关联。铲除王位的竞争对手是古代近东甚至历史中屡见不鲜的行径。但按照现有的史料，古代近东却没有杀死竞争对手，把他献之为祭的例证。

九 6 示剑的柱子 希伯来原文的字眼含义隐晦，「柱子」是修改拼法的翻译。现有学者按照考古学的发现，提出这字不当修正，而当译作建筑术语「栅栏」。

九 6 米罗 米罗最合理的诠释，是解作示剑卫城中设防的庙宇场地（见九 46 的注释）。米罗通常是指有泥

土堆成之人工高台的地区。

九 7 基利心山 基利心山麓上的人无疑可以让示剑的人听见他的声音。基利心山紧贴城南，天然的音响效果容许本段冲突的发生。距离示剑不远的山脚，有一处突出的山岩，经常被指为本段事件发生的地点。多个世纪以前的庙宇的遗址，当时应该仍然安在。



从示剑望基利心山

九 8 树木的比喻 主前第二千年纪初期旧巴比伦有一个名叫桤柳和棕树的寓言。两树争辩谁为优胜时，讨论他们各自对王宫的贡献。纳布（Nabu）与塔什默图（Tashmetu）的爱情诗（Love Lyrics）提供另一个值得注意的例证，不同树木（香柏、丝柏等）的树荫被用作保护君王的暗喻。在苏美神话《卢加珥埃》（Lugal-e）中，对抗宁努他的敌人是自立为君王的植物。

九 9~13 橄榄树、无花果树、葡萄树 这是三个对巴勒斯坦经济最有贡献的物产。橄榄油、无花果、葡萄酒是本区主要的食粮和出口货品，因此代表内政修明，外交成功，两者都是君王统治得法的结果。

九 14 荆棘 很多学者都相信这是指刺黄杨（prickly boxwood）。这种树的叶子极小，除非走进树丛当中，不然不能用来遮荫——这当然是很不愉快的经历。巴勒斯坦气候干燥，经常发生丛林山火。这种灌木燃烧所产生的热力，往往足以点燃大树。亚兰文献《阿希卡尔的教训》中，有一段荆棘和石榴树的对话。

九 21 比珥 「比珥」在希伯来语中，是「井」的意思；很多城镇名字中都包括这字（如：别是巴的「别」字）。因此要肯定这镇的身分是很困难的事。最为学者接受的想法认为它是示剑以北，耶斯列谷中，基甸家乡俄弗拉附近的小镇比雷。

九 25 山贼 将城市战略性地建在商道之上的好处，就是路经此地的行商，在此卖货，购入当地货品到别处出售，为本城带来生意和关税。山上若有土匪，示剑对于行商便变得没有吸引力，亚比米勒就会失去原本能够收取的关税。这个使贸易瘫痪的策略，用意是要使亚比米勒破产。

九 26 迦勒和他的弟兄 这个时代有很多流浪的家族，迦勒和他弟兄这一帮人完全符合了这个描述。这些人被逐离开本城本地，以流浪商旅或雇佣兵身分四处巡回，寻找可以重建家园的地方。亚马拿文献称这种人为「哈比鲁」。

九 28 种族骚乱 示剑的父亲哈抹是指族长时代已经在当地定居的原住民（见：创三十四）。迦勒的用意似乎是要离间以色列人和希未人（胡利人？）之间的关系。亚比米勒以自己混血的身分，作为可被任命为统治者的理由（见八 31，九 2）。他同时作为两个民族一员的身分，从前怎样使两方都接受他，如今却成为他被双方摒弃的理由。

九 35~37 山的影子 迦勒和西布勒站在城的东门往东瞭望，在他们正前方的是阿斯卡尔平原(Askar Plain)，东南（乌尔梅山 (Mount el-Urmeh)）、东北（卡比尔山 (Mount el-Kabir)）都有山岳。日出之时北山的西麓和南山的北麓（两山都有树林）都笼罩在阴影底下。乌尔梅山顶有一个建于这时代的碉堡，可能是亚比米勒的大本营（41 节的亚鲁玛）。

九 42 攻击出到田间的人 本节所用的字眼可以是指下田耕作（如九 27），但也可以是指上阵作战（见：撒下十一 23，十八 6）。这城虽然驱逐了迦勒，但显然还有一群不愿和亚比米勒牵上任何关系的人，在此发动战事。

九 43~44 伏击 进攻城门的一支伏击部队很可能是来自位于城南的基利心山山麓，在出城的军队正面迎战另外两个部队之时，突袭他们的后方。

九 45 撒盐 其他经文虽然再没有这作法的例证，赫人典籍却提到过在被灭的城上撒水堇，主前三世纪的亚述文献又描述撒幔以色列一世在遭毁的城撒盐。亚兰的塞菲雷条约中的一条咒诅，亦提到这两种物质。但这些文献都没有解释这行动的目的。有人以为其用意是使田地从此不宜耕作。但不是所有盐都有此效力，并且撒盐之处是城内，不是农田。再者这也不能解释水堇为何有同

样的功用。无论是旧约还是古代近东，盐在分别为圣时使用（见：利二 11~13 的注释）。这一点显示此举是将城净化或分别为圣给神明的仪式。此外，盐又有防止发酵的效用，由于酵象征悖逆，盐不难成为悖逆障碍的代表。最后，盐又象征贫瘠不毛。在一个赫人条约中，立约见证人宣告咒诅说，愿背约者和他一家、田地，都如盐没有种籽一样，后继无人。



从南面看比雷小镇



示剑的巴力比利土神庙遗址

九 46 巴力比利土庙 与「伊勒比利土」（NIV；和合本：「巴力比利土」）一名相当的证据，出现于乌加列版片中一首胡利人的赞美诗中；该诗称之为 il brt。伊勒是迦南诸神系统中的主神，「比利土」是「约」的意思。有学者提出杂居于示剑的以色列人和迦南人，可能产生了混合宗教的信仰，将以色列立约之神耶和华的成分，与迦南神明伊勒合而为一。这时代庙宇的遗址在示剑的卫城出土（见九 1，九 4 的注释）。庙宇长一〇八呎，宽九十二呎，护墙厚十八吋。庙院中有一块立石

(massebah)。另外有学者提出附近以巴路山的圣地(见:书八 30~31 的注释),才是巴力比利土庙的地点(因为按照 45 节,居民是在毁城后才撤退至此),但这里完全没有堡垒的痕迹。

九 48 撒们山 撒们山在旧约其他地方没有再次出现。有人提出这可能是指基利心山或以巴路山。但为什么要在此使用别名,却难以理解。另一个可能,是它指山谷对面基利心山以南的第二个山脊。

九 50 提备斯 按照初期基督教的著作(优西比乌),提备斯是现代的图巴斯(Tubas),位于示剑东北九哩。此地没有进行任何考古工作。

九 51 城中的高楼 这时代城镇共有的特征之一,是城内筑有另一个设防区域,算是一种护城楼。这种护楼通常是一座塔,建于城内地面最高之处。庙宇全区、粮仓、库房都可能建于其内。

九 53 上磨石 磨石是由两块石头——主要是玄武岩——所构成。下磨石平坦或微凹,十分沉重(有时重达一百磅)。谷物置于其上,用另一块石头磨成面粉。这上磨石比较轻,只有四至五磅重,形状与推磨者的手对称。

铁器时代初期的政治气候

在晚铜器时代(主前 1550~1200 年),政治强权不断互相争夺巴勒斯坦的控制权(见:书九 1 的注释)。随着海上民族于主前一二〇〇年来到(见:士十三 1 的注释),这些强国若非被彻底消灭(如:赫人),就是失去威胁的能力(如:埃及)。到了铁器时代(士师记本段所述的年代),权力僵局已被权力真空所取代。没有强权争取控制本区的结果,是小国开始考验自己的实力,建立地方性的「帝国」。在时代初期利用这时机的是非利士人。后来戴维和所罗门又能在叙利亚—巴勒斯坦建立具有相当势力的帝国,无需担心美索不达米亚、安那托利亚、埃及的干预。

十 1~5

小士师陀拉和睚珥

十 1 「小」士师 经文从来没有称他们为「小」士师。这是现代化的名称,用来形容圣经没有记载曾经参与战

事的士师。故此,其士师事工必须从另一方面形容。伸张正义是君王的本分,也是这些士师的角色。他们的工作虽然牵涉司法制度,重点却不在此,而是在于治理的各方面。这些人是地区性的统治者。请参看二章 16 节的注释。

十 1 沙密 有人认为沙密即是后来北国以色列的首都撒玛利亚。它若非撒玛利亚,其位置便不能肯定。

十 3 三十个儿子、三十匹驴驹、三十座城邑 除了是指亲生儿子以外,同样的字眼也可以是指藩属(见:王下十六 7),或服事他的人(见:撒上二十五 8;王下八 9)。本节形容睚珥领土所控制的包括三十座城邑,这些作为藩属的城邑各有统治者(他们通常骑驴子)。赫人神话描述坎纳什的王后一年之内生了三十个儿子。

十 4 哈倭特睚珥 「哈倭特睚珥」的意思是「睚珥的定居处」。在此是指加利利海东面,雅穆克河和雅博河之间基列的地区。

十 5 加们 加们位置的理论虽多,这些地点却不能提供什么证据。

十 6~十二 7

耶弗他

十 6 神祇名单 诸巴力和亚斯他录(=亚施他特)所指的是迦南的神明,其他神祇则按邦国分别,不提其名号。但另一方面,从政治角度理解每国的神也是没有必要的;因为他们大都是丰饶崇拜或其他代表自然界事物的神祇而已。本节反映以色列的混合宗教倾向和多神观念。古代的多神信仰是个开放式的系统。对于有能力带来灾难或赐福的神明,置之不顾或不加事奉都被视作愚昧的行为。

十 8 基列 基列是外约但的一区,南面以雅博河为界(但有时往南延伸到亚嫩河),北界则是雅穆克河。

十 9 亚扪人 亚扪人住在摩押人北面,雅博河附近的地区。亚述记录称他们为在贝南曼努地居住的比特亚扪人。他们在此地定居时,正值以色列的流浪时期。

十 17 米斯巴 名叫米斯巴的地点有好几个。最有名的一个是在便雅悯支派属地,按考证是耶路撒冷以北约六哩的纳斯贝遗址,但要召集军队在基列开战这地方太远了。雅各布与拉班立约(创三十一)之基列的米斯巴是

可能性最高的地方，但其位置亦同样不明。亚扪人安营的基列可能就是当时名为基列，位于雅博河以南约六哩，今日名叫哲珥亚德废墟（Khirbet Jel'ad）的小镇。

十一 18 军政总督 面临军事威胁时，由长老或酋长统治的地区往往都甘愿隶属军政总督之下，以求得到保护，甚或铲除敌人。这种政治现实在神话故事中也可见。在巴比伦之玛尔杜克的创世赞美诗（Creation Hymn）中，玛尔杜克应允负起迎击年轻神明所带来之军事威胁的责任，就成为诸神系统的元首。学者相信这种安排，就是君主制度在古代近东形成的社会阶段之一。

十一 1 大能的勇士 经文形容耶弗他是个「大能的勇士」。本节所用的字眼不一定有军事上的意味，它也可以是指社会中有名誉或有地位——即能负责——的人。然而在本段，他的名声很可能正是来自他的战功。第六章 12 节用来形容基甸的，也是同一句话。

十一 2 私生子逐出家门 必须指出的一点，是耶弗他不是因为家羞或耻辱问题，所以才被逐出家门。因着庙妓和多妻制度的存在，同父异母的兄弟姊妹同住一家颇为平常。本节的经文指出遗产才是驱逐的动机。不论作为长子的耶弗他或许能得双分，还是他们平均分配（见九 2 有关长嗣承继权的注释），少一个人其他人总是能够多分一点。

十一 3 陀伯地 按考证陀伯是在基列西部，以得来（戴尔阿）和波斯拉（布斯拉香 [Busra ash-Sham]）之间地区，浩兰山以西约二十哩的陀伊贝（et-Tayibeh）。此地未有挖掘活动，然而同时代杜得模斯三世的都市名单中，它可能榜上有名。

十一 8~10 提供给耶弗他的官位 长老最初提供给耶弗他的职位是基列地的军政总督，但显然仍在长老约束之下。在第 9 节的谈判中，耶弗他取得了长老之上的权柄，进一步接近了王位（参较第九章亚比米勒怎样在示剑地区被立为王，以及塞缪尔记下二 1~4 戴维单作犹大之王的事迹）。

十一 12~13 领土争执的谈判 要明白这个谈判，必须首先了解亚扪人和耶弗他共有的概念，是邦国对土地的主权（*eminent domain*；或作「征用权」）来自神明的赐与。拥有土地的权利是由神明赐与，审断案件和至终（在战争中）维持土地分配，亦须诉诸神明。土地谁属的问题与何人首先在此定居无关，所按照的是神明赐与土地的证据，以及这位神明为祂子民保全地业的能力。

十一 15~23 耶弗他的宣称 以色列人的土地是取自亚摩利人而非亚扪人的。亚扪人虽或能够声称这地是亚摩利人夺自他们，耶弗他的要点依然是耶和華从亚摩利人手上夺取这地，赐给以色列。纵使亚扪人昔时有什么权利，也因为以色列人多年在此居住不被责难，而宣告失效。有关耶弗他论证之地理问题的讨论，可参看：民数记二十一章的对应注释。

十一 24 基抹 基抹以作为摩押人的国神为名。主前九世纪的摩押石碑（Moabite Stone；又称米沙碑文）形容他带来战事上的胜利，一如耶和華之于以色列。亚扪的国神通常是米勒公（王上十一 5、33；NIV：「摩洛」）。基抹虽被摩押人取为国神，其名字之变体卡米什（Kamish）在埃卜拉神祇名单中出现，并且在当地筑有庙宇，显示远在摩押人之前，于主前第三千年纪的叙利亚，基抹已经在出现在闪族神祇的名单之上。某个亚述的神祇名单显示基抹（卡穆什 [Kammush]）亦即冥神匿甲。至于基抹与何种自然现象有关，则仍然未能确定。同样在出土文物中，亦未有公认为基抹的图像。

十一 26 年代小注 耶弗他指出以色列人拥有这地已经三百年的历史。虽然无疑是约整数，这数目仍然支持主前十五世纪而非十三世纪征服迦南的理论（见：出十二有关出埃及日期的附论，第 111 页）。学者一般认为耶弗他约在主前一〇〇〇年左右。这日期不可再晚，不然就容不下塞缪尔、戴维、所罗门了。虽然耶弗他即使数据有误或故意夸大，对于圣经的可靠性都没有影响，但以色列人住在当地若果只有他说的一半时间，却很难相信这论证会有什么力量。

十一 29 耶和華的灵 耶和華的灵再次与大军的召集发生了关系（参看六 34~35 的注释）。耶弗他虽然得到权柄统率基列，在玛拿西其他地区如巴珊（基列以北）和约但河西的广大范围，他都没有正式的地位。

十一 29 军队的动向 鉴于米斯巴的位置不能肯定，本段并没有足够的具体数据，来重构耶弗他如何集结军队。

十一 30 许愿 愿是有条件的承诺，通常是给神献上礼物（进一步资料，见：创二十八 20~22；利二十七 2~13；民三十 2~15 的注释）。克里特王伊多梅纽斯（Idomenus，大致与耶弗他时代相同）的愿，是古典文学中与耶弗他之愿对应的案例。他在洗劫特洛伊城归回时遭遇暴风之险，因此和耶弗他一样许愿，结果要献上儿子为祭。通常求神帮助的祭物是在开战之前献上的

(见：撒上十三 8~12)。如果战前是有可能或没有机会献祭的话，不难想象会有人许下耶弗他一样的愿。耶弗他另一个作法是将掠物献给神(参较：民二十一 2)，但对于以色列境外的城市来说，这样做大概是不合宜的。

十一 31 耶弗他预期会看见什么 牲口不错是在以色列人的住宅之内居住，但动物是不会出来欢迎人的。狗不住在家中，不养为宠物，也不宜献祭。再者，就耶弗他大胜的程度和重要性而言，单纯献牲为祭亦不相称。可见耶弗他必然是预期要献人为祭(有关古代近东以人为祭的讨论，见：创二十二 1~2；申十八 10 的注释)。

十一 31 燔祭 本段所用字眼在圣经出现二百五十余次，每次都是描述真祭物烧在坛上，从没有比喻上或象征性的用法。有关燔祭的讨论，可参看：利未记一 3~4 的注释。描述杀人献祭的创世记二十二 2 和列王纪下三 27，用的也是这个字眼。

十一 33 占领的范围 耶弗他占领的范围包括二十个城市，记名的有三个。考古学家在这地区发现了不少小型的城堡，有圆形的瞭望楼。这二十个城镇可能有不少都是这个模样。有名的亚罗珥城位于亚扪属地的南界，亚嫩河转南之处的峡谷北缘。但本节中的很可能是比较接近拉巴的另一个同名城市(书十三 25 同)。亚备勒基拉明大概是杜得模斯三世城市名单中名叫 krmm 的城镇，但这城镇的位置不明。依照后期的希腊史料，米匿立于希实本和拉巴之间，初步考证为乌姆巴萨廷(Umm el-Basatin)。虽然这些地点仍有不明朗之处，耶弗他却很明显不只把亚扪人驱逐出属以色列的基列境外而已，他实际上是入侵了亚扪，攻取了不少的戍楼，其中绝大部分都在拉巴和希实本之间。

十一 34 庆祝凯旋 扫罗和戴维的庆典(撒上十八 6~7)，是少女唱歌跳舞欢迎战士得胜归来的例证；出埃及记十五 20~21 米利暗之歌在一定程度上亦与之相同。按照出土的浮雕，耶弗他女儿的「鼓」不如现代的铃鼓(NIV 作“tambourine”)会叮当作响，而是圆框一面蒙皮的手鼓。

十一 34 独生儿女 按照古代近东的通俗信仰，后裔对去世祖先的尊崇对于死者身后幸福有莫大关联。虽然不受圣经所赞许，以色列人有时亦持类似的观念。在盟约的背景下，作为立约团体的一份子，每家都得到一分地业的赐与，家系断绝就是地业被剥夺。不论所持的是何种世界观，独生儿女死亡不论在观念的层面上，还是个

人感情的层面上，都是很大的打击。

十一 35 裂衣示哀 撕裂衣服和发上蒙灰一样，是古代近东常见的示哀方式。乌加列史诗《阿赫特》(主前约 1600 年)是个经外的例证：故事主人翁的姊妹预言旱灾来临时，撕裂父亲的衣服。此举往往是为亲人、朋友、要人之死(撒下三 31)致哀。但也可以是面临重大损失的表示，上述的乌加列例证，民数记十四 6，和本段都是如此。

十一 35~36 违愿 许愿是崇拜者召请神明同作协议的宗教行动，故此不得违背，免得惹起神明不悦(见：出二十 7 不可「妄称」神名的命令)。愿虽不得违背，律法中却有宽容的余地，愿牵涉以人为奉献对象之时亦然(见：利二十七 2~8 的注释)。耶弗他对这漏洞显然一无所知。

十一 37 流浪山头两个月 在乌加列的迦南神话《巴力与摩特》中，身为处女的亚拿特神流浪山头，为失落丰饶悲哀，因为巴力已经死亡。因此为失落丰饶而流浪山头的主题，可能与耶弗他女儿的要求有关。按照早期美索不达米亚的信念，死亡被人哀悼的是「赐腹中胎儿生命」的杜穆齐神(圣经中之搭模斯)。两个月的时限可能与以色列的一「季」有关。基色历法(主前十世纪)将一年分为八期，其中四期长两个月，另外四期长一个月。第二个两个月长的期(撒种)是在丰饶问题最为显著的冬季。

十一 39 还愿：女子在圣幕事奉？ 部分诠释者提出耶弗他的女儿没有被杀献祭，而是分别为圣在圣幕事奉，终身禁欲。终身奉献在圣所事奉(撒上一 28 的塞缪尔)，和女子在圣所事奉(出三十八 8；撒上二 22)的例子都不是没有。但女子许愿禁欲或终身分别为圣，在圣所中事奉的例证却不存在。就整个古代近东而言，奉献在圣所事奉通常表示作为娼妓，与禁欲无关(见：申二十三 17~18 的注释)。这种奉献一般被视为与献儿子为祭同等。最重要的一点似乎是旧巴比伦时代(主前 1800~1600 年)称为纳迪图(naditu)的一类女子。她们与庙宇的关系是作为「神祇新妇」，因此不得结婚，但不一定要禁欲。汉摩拉比法典提到男子与纳迪图结婚的案例，但在这情况下她并无子女。

十一 40 哀哭 新国际本译作「纪念」(commemorate)的字眼含义不明(它在圣经中只于本节和士师记五 11 出现，后者和合本译作「述说」)，但却是圣经对于这

个每年奉行之日子的惟一形容，解经家只得揣测其性质。但不清楚了解它的性质，就难以提出古代世界的对应例证。在旧巴比伦时代，纳迪图（参看上文的注释）每年为死而无子无女的人执行某些礼仪。本段的背景反映这个奉行四天的节期在某一方面，是丰饶失落的致哀期（见上文十一 37 的注释）。

十二 1 北方 撒分（NIV）的大约位置很清楚，但其确实地点学者却无定论。乔舒亚记十三 27 把它列于迦得境内的疏割旁边。学者一般认为它是疏割（代尔阿拉遗址）北面两哩的科斯遗址（Tell el-Qos）。

十二 1 以法莲人的怨言 以法莲人素有好争斗的倾向（见八 1 与基甸的争论和该处经文的注释），基甸虽能安抚他们，他们的怨言在此却升级成为内战。以法莲的地业在约但河彼岸，取自亚扪人的土地并无寸土是分给他们的。此外不得忽略的一点，是以色列支派各为独立单位，使之团结的是共有的信仰和遗产。他们愿意承认的正式领袖，只有国神耶和华，以及各支派的长老和宗族的首领。耶弗他违反了这传统，因为他得到了正式的统治地位（见十一 8~10 的注释）。其他支派可能视之为威胁。

十二 4 基列人为叛徒 以法莲人试图否认基列人的支派地位，以求驳斥他们拥有领土的权利。在历史上，基列人是玛拿西支派的宗族之一。称他们为以法莲和玛拿西的混血儿，就是不把他们视为正式的宗族支派，有权拥有地业，反将他们当为擅占空地的人。这是以法莲试图巧取豪夺土地的伎俩。

十二 5 约但河的渡口 本节所指的是位于雅博河汇流之处以南，亚当城旁边的几个渡口（见：书二 7 的注释）。

十二 6 古希伯来语发音方面的歧异 古代近东的闪族语言之间，部分子音的发音略有不同。其中一个歧异之处是希伯来语的子音 sh 综合了乌加列语（类似迦南语）sh 和 th 两个子音。如是者希伯来语的「三」字 shalosh，在乌加列语是 thalath，在亚兰语则是 talat。最重要的一点是亚扪语也有这个 th 的子音变化，以法莲人和基列人发音不同也是因此之故。与其说是方言有别，不如说是地区性的变化。要加练习就咬准母语所无的子音，对任何人都是极困难的事。伦斯堡（G. Rendsburg）对当时情况的重构，最能符合语言和上文下理的细节。以法莲人平常将「示播列」读作 shibboleth，基列人则和亚扪人一样，将这字读作

thibboleth。基列人遇到怀疑是以法莲人的人之时，逼使他们说 thibboleth，然而以法莲人只能说出 sibboleth。「示播列」一字可以有「穗」或「急流」两个意思。照当时情形后者较为合理。

十二 8~15

小士师以比赞、以伦、押顿

十二 8 「小」士师 经内经外都再没有关于这几个人的史料。有关其职事的讨论，可参看十章 1 节和二章 16 节的注释。

十二 8 伯利恒人 学者一般认为本节的伯利恒不是犹太境内，耶路撒冷南面几哩的那个，而是西布伦境内，加利利山地之内，耶斯列谷北面不远的伯利恒。但这说法的惟一根据，是因为以伦和押顿都是来自这区域。

十二 9 政治性婚姻 古代统治者的妻子儿女，通常都是他政治联盟的代表。想要与这统治者结盟或受他保护的村镇、城邦、部落、国家，都会将首领家族的女儿嫁给宗主或他儿子，来缔结条约。这是藩属效忠的表示，因为王朝的延续如今对他有了切身的关系。儿子众多表示家族强盛，人丁旺盛就能保证家系不会断绝。对统治者而言，这一点尤其重要，因为政府的关键性职位，通常都是由戚族把持。因此在理论上，大家庭才能保证王朝的延续。第 9 节显示这是一个庞大的政治联盟网络。

十二 12 西布伦地的亚雅仑 著名的亚雅仑镇和亚雅仑谷是在分配给但支派的地业之内，不是本节所述的地方。此地位置至今不明。

十二 13 比拉顿 比拉顿按考证是撒玛利亚东南偏南六至七哩外的村落法拉塔（Farata）。

十二 14 四十个儿子、三十个孙子、七十匹驴驹 很难断定这些儿孙究竟代表政治联盟（见十 3 的注释），还是他所统治之宗族的大小（见上文十二 8 的注释）。本节提到驴驹支持第一个看法，提到孙子则支持第二个看法。

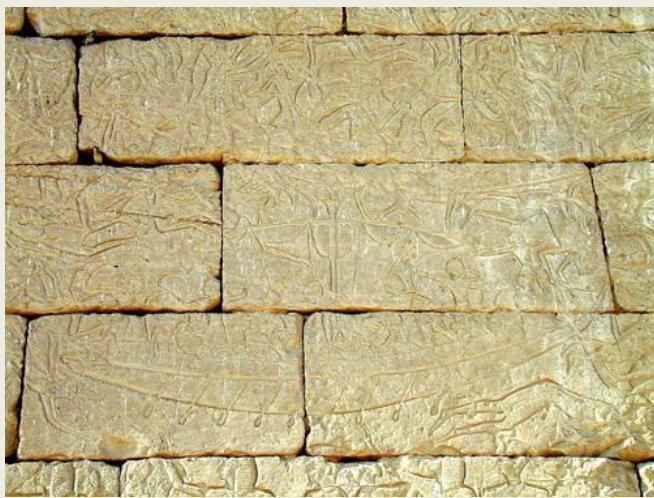
十三 1~25

参孙出生

十三 1 非利士人 士师记和塞缪尔记上下闻名的那些

非利士人，是主前一二〇〇年从爱琴海一带移居至巴勒斯坦之海上民族的一部分。学者一般相信就是这海上民族，驱使赫人帝国衰亡，并且摧毁了叙利亚和巴勒斯坦沿海多个城市，如：乌加列、推罗、西顿、米吉多、亚实基伦等；然而他们牵涉在这些地区只有间接证据而已。位于梅迪内哈布的著名壁画，描绘了他们和埃及法老兰塞三世打仗的战况。描述特洛伊城之围的荷马史诗，也反映了这个大规模的人口转移。这些来自克里特、希腊、安那托利亚的人，大概以塞浦路斯岛为发动攻击的基地。海上民族被逐出埃及之后，这个后来被称为非利士人的部落在巴勒斯坦南部沿海定居，建立了亚实基伦、亚实突、以革伦（米克纳遗址）、迦特（萨非遗址）、迦萨五个都城。

十三 2 琐拉 琐拉今名萨尔阿（Sar' a），位于梭烈谷内，在耶路撒冷西面十六哩之处。梭烈谷是沿海平原经萨非拉前往耶路撒冷附近山地的主要通道。



梅迪内哈布壁画上的海战

十三 2 不育 不育往往令妻子易受丈夫欺凌，因为按照大部分婚约，这都足以构成离婚的理由。此外，丈夫又会因此另立妻妾；新妻若能生儿育女，地位便在家中提升。但家庭斗争和精神压力却非经文的重点。玛挪亚妻子的不育，是显明日后参孙生命事业是超乎自然的因素之一。

十三 4~5 拿细耳人的愿 拿细耳人的愿和古代近东大部分的愿一样，都是与神明所立的有条件协议，以献祭作为应允所求的响应。拿细耳的愿与众不同之处，是在献祭之前的禁戒时期。参孙的情况更是可圈可点，因为他的守戒时期不止几日或几周，而是一生之久。有关拿细耳之愿的详细讨论，参看：民数记六 1~21 的注释。

十三 5 头发在仪式上的重要性 主前九世纪一个腓尼基的碑文，记载某人向女神亚施他特还愿时，将剃下来的头发奉献。经文没有讨论头发剃下来要怎么处理，这一点十分重要。它不是如上述的碑文需要献上，也不是如其他文化需要安置在庙宇或圣殿中。所奉献的头发是未剃的，不是已经剃下的。按照初民的想法，头发（以及血）是人生命精华的主要表征之一。故此，感应法术经常以它为原料。例如被称为先知的人向马里君王传达信息时，习惯附上一束头发。使他们可以用占卜来断定这先知的信息是否可信。

十三 15~16 款客筵席 当时待客的风俗，是对于任何到访的陌生人，都要提供憩息的机会，使他们能够恢复精神，用一顿膳。目的是保证陌生人可以成为朋友。对象所提供的是预言之时，这一点当然更加重要。新鲜肉食最显慷慨，因为这不是他们日常所吃的食物。

十三 17 名字的重要性 当时人相信名字和本人的本体和精髓息息相关，对于行法或施咒亦十分重要。让别人知道自己的名字是施恩和信任的意思，从人的角度而言，更是自甘敞开的表示。十诫不许以色列人用耶和华的名字施法，试图控制祂。但玛挪亚在此并无恶念，也无意用这名字来召请神明。经文显示玛挪亚不知这是超自然的访客。因为他如果是先知的话，有人公开对他准确的宣告表示满意，自然会提高他的声誉。知道名字，才能如此报答这位先知。

十三 19 素祭 本节形容素祭的字眼是「礼物」和贡品的意思。献这祭的意思是表示尊重和崇敬，同样的字眼在乌加列语和亚喀得语中（即迦南和美索不达米亚），亦有相同的用法。这种祭通常是在庆典而非忧伤或哀悼之时献上。一般来说只有一部分烧在坛上，象征式地献给主，其余留给主持典礼的祭司。素祭的材料是谷物、油、香。谷物是小麦磨成面粉之后留在筛子中的粗面粉。油是橄榄油；易燃，烹饪时可作酥化剂。香是乳香；用一种只产于阿拉伯半岛南部和索马利兰的树木树脂制成。素祭只用小量的乳香，全数用闷火慢慢烧尽（进一步资料，见：利二的注释）。

十三 19 在石上献祭 食物放在石上，就变成了祭物，在其上烧尽。盘石有时可作祭坛之用（撒上十四 32~34），用意有时是流干祭牲的血。

十三 22 忌看见神 神明有可畏、不可接近的荣光，并非以色列神学独有的概念。美索不达米亚的神祇也是藉

其神圣光辉梅岚穆来显示权能。然而这种展示虽能令人丧胆，却不会使人丧生。经文中也能清楚看出这位使者并没有梅岚穆一类的荣光，因为玛挪亚没能看出他超自然的身分。古代近东文学之中并没有对应禁忌的例证。

十三 24 参孙之名 参孙之名是意为「太阳」的希伯来语名词的一个形式。在他家南面两哩之处的小镇伯示麦，名字是「太阳之居所」或「太阳之庙」的意思。拜祭日头是已知的以色列异端宗教行为之一（王下二十三 11）。部分学者甚至提出在某些浮雕（他纳的香台）和文学（如：诗八十 2~3；申三十三 2）中，耶和华有时被描绘为太阳。

十三 25 玛哈尼但 玛哈尼但的意思是「但（支派）的营」，因此很可能不是指长期有人定居的地点。琐拉和以实陶（代尔舒贝布废墟〔Khirbet Deir Shubeib〕）相隔只有一哩，但这两个城镇中间流过的克萨朗干河（Wadi Kesalon）畔有一个水泉，可能就是本节所指的地方。

十四 1~十六 31

参孙的英勇事迹

十四 1 亭拿 亭拿今名巴塔希遗址，位于参孙家乡琐拉沿梭烈谷西行五哩半之处，约在琐拉和属非利士的以革伦城的正中间。在当地的挖掘找到了这时代有人定居的证据，但对于圣经记述并不能提供新的了解。

十四 2 父母安排的婚事 古代近东到处都视婚姻为宗族间的结合（动机往往与经济有关），所注重的是家庭地位，不是要配合有情人，使之终成眷属。因此这些结合的安排，是由各家之主操纵的。何时结婚、结婚对象，都由父母决定。当事人往往尚在孩提时代，已经互相许配。内族通婚——即与同一支派或村落的人结婚——十分常见，在以色列尤然，因为地业和所属支派有密切的关系。即使是有自由挑选对象的人，也必须倚靠父母出面谈判财务事宜，即聘礼（见：创二十九 18~20 的注释）和妆奁（通常是财物）；这两样都归新妇所有。然而无论是古代近东还是圣经，有关聘礼的讨论都远比妆奁为多。

十四 3 未受割礼 古代近东好几个民族都奉行割礼（见：创十七 9~14 的注释），非利士人则否。这句话

与身体特征和社会习俗无关，而是识别以色列为民族的立约记号。

十四 5~6 狮子 古代君王英雄经常夸耀其猎狮技巧。跨立于战车之上的法老手持弓枪，面对狮子，是埃及绘画常见的场面。亚述君王亦同样号称拥有数以百计的狮子作为狩猎的纪念品。哈拉夫遗址（Tel Halaf）一幅浮雕（约主前 900 年）描绘勇士执剑与狮子搏斗。其他的古代英雄如苏美王吉加墨斯和希腊传说中的赫尔克里士，也有空手击毙狮子的成就。狮子在巴勒斯坦的森林地带十分常见，在这时期琐拉和亭拿之间梭烈谷附近地区都是森林。

十四 6 耶和华的灵 耶和华的灵从前在本书出现，都是在召集军队成为战略性问题之际介入其事（见六 34~35，十一 29 的注释）。神的灵将只有神才能赐下的权柄给予士师。于参孙而言，所给予的不是权柄而是体能。耶和华的灵多次临到参孙（见十四 19，十五 14），但他不是每次都做出了超常的作为。共通之处是他每次攻击和被攻击时，神的灵都介入其事。

十四 10 为新郎而设的筵宴 这是婚礼的第二个阶段，发生在结婚正式宣告之后。完婚是传统七日筵宴的高潮，有时在婚筵的第一晚举行。按照圣经的描述，典礼在帐篷底下进行（诗十九 4~5；珥二 16）。乌加列文献中凯雷特王的故事也有描述他与胡赖（Huray）结婚时的筵宴，只是没有提供细节。

十四 11 三十个陪伴 新郎的陪伴来自新娘的本族或本村，支持新人结合。这些人的责任不明，可能是作为新娘的保障，调查新娘在夫家是否得到合理的待遇，她若遭丈夫离弃，可能还要负起供养她的任务。

和合本「众人看见参孙」一语，部分古卷作「因为他们惧怕他」。这若是正确的读法，本节可能暗示出席人数这么多，可能是因为有恫吓的成分。如此便能解释这些陪伴为什么在第 15 节宣称他们是被逼前来受人抢劫。

十四 12 谜语 谜语的基础通常是所用字眼含义双关。表面是字眼一般的用法，但要解谜却须猜到字义较不常见的一面。有学者提出参孙谜语的表面，可能含有粗鄙（描述筵宴中饮食过度的结果）或淫秽（形容即将进行的洞房）的意味。但这两个理解，本身似乎都是过于隐晦，不足以构成谜语的表面意思。在同时代的希腊传说中，莫普苏斯（Mopsus）在特洛伊城被掠后，以谜语挑

战率领亚该亚大军离开的领袖之一卡珥赫斯(Calchus)。引人入胜的一点是后来创立亚实基伦城的，据说就是莫普苏斯。

十四 13 三十套衣服 本段所述的三十套衣裳是特殊场合穿着的盛服。在今日就等于是三十套三件式的西服。正如西服底下需要衬衣，这些绣花的衣裳底下也必须穿着本节提到的里衣。

十四 14 蜂蜜在尸骸中 爱琴海一带(非利士人的本乡)的文献也有蜜蜂在大型动物尸骸中筑巢的主题。因此这谜语是非利士人所能解答的。

十四 18 以谜解谜 参孙的朋友解答他的谜语，又同时提出新谜语，透露了他们得到答案的途径。蜜和狮子是参孙的谜底。但有什么是比蜜还甜，比狮子还强呢？答案当然是女子的诱惑。参孙立时破解他们的谜语，显出他猜谜技巧之高。他又以一个双关语作为响应。「用别人的母牛犊耕地」是「设身处地」的意思，但也有骚扰他妻子的不良含义。



亚实基伦的遗迹受到海浪侵蚀

十四 19 亚实基伦 地中海边的亚实基伦位于特拉维夫南面差不多四十哩。其遗址占地一百五十英亩，由于是非利士人五大城市之一，有大规模的城防设施。亚马拿时代(主前十四世纪)统治这城的迦南人名叫伊德雅(Yidya)，亚马拿档案中有好几封信都出自他的手笔。非利士人于主前一七五五年左右开始在此定居。参孙的事业开展的时代(铁器时代一期)，亚实基伦至少在北坡设有防御工事、护坡(城墙外防止敌军逼近的斜坡)，和泥砖建筑的高塔。从亭拿到亚实基伦约有二十五哩的行程。至于他为什么不前往比较接近的以革伦、迦特，甚至亚实突，却不清楚。

十四 20 婚礼的结局：妻子给了别人 妻子给了参孙的陪伴并不表示有暗中偷情的存在，而是正当的措施。陪伴在婚礼中的角色是保证妻子即使被离弃——她家人相信此事已经发生——仍能继续受到供养。巴比伦一篇对伊施他尔女神的祷文祈求愤怒的年轻人能够回到住在岳家的妻子，与之相连之仪式要使她怀孕。

十五 1 割麦子的时候 这个地区收成小麦的时候是公历五月底。

十五 1 带着一只山羊羔 新人虽在婚筵的第一晚完婚，新娘却经常不在七日宴会结束之后与丈夫同住。此后数月，丈夫可以携带礼物到她父家探访新娘(并且留宿一夜)，直到做完搬迁准备为止。巴比伦的习惯是四个月。其用意大概是作为试验期，看看妻子会否怀孕。

十五 4 三百只狐狸 学者相信译作「狐狸」的字眼比较广义，也可以是指豺。在此所用的很可能是豺，因为较为实际。狐狸独自觅食，豺则成群出没。要捕捉这么多狐狸不但需要很多时间，狩猎范围亦须相应增大。豺可以成群捕猎，故此比较容易办得到。在这时代这两个品种都是巴勒斯坦固有的野兽。

十五 5 堆集的禾捆和未割的禾稼 堆集的禾捆是指已经割下堆起，有待打禾的庄稼。未割的禾稼则仍在田间。橄榄和葡萄要几个月后方可收成，但这场大火依然造成了不可挽回的损失。

十五 8 以坦盘 伯利恒附近有一个名叫以坦的小镇(代下十一 6)，但它在东面太远的地方了，再者，参孙也不在城内。最多学者支持的地方，是参孙家乡琐拉附近，梭烈谷山坡上的阿拉克伊斯玛因('Araq Isma'in)。

十五 9 利希 利希(即「颞骨」)究竟是地名还是形容，并未有定论。亚喀得语用「颞」字来形容地区的边界，旧约虽然没有这用法的例证，部分学者觉得士师记在此是这意思。相信这是地名的学者一般把它考证为伯示麦附近，前往耶路撒冷方向，犹大境内的西亚格废墟(Khirbet es-Siyyagh)。此地距离琐拉和以坦盘约两哩。

十五 13 新绳 埃及古墓找到的绳子是用蒲草或枣椰树的纤维制造。在以色列，一种名叫麻雀草(sparrow-wort)的沙漠丛树则是最适宜、最方便造绳的材料。新绳没有旧绳脆硬，因此也比较坚韧。

十五 15 驴腮骨 驴子的腮骨(下颞骨)大约有九吋长，重不及一磅。它形状微弯，可能仍有不少牙齿，增强其

杀伤力。

十五 19 水的供应 沉积岩在石面底下，有时有可以聚水的囊穴，击打石面就能放出里面积存的水。但经文没有交代神怎样打开石头。

十五 19 隐哈歌利 这地区没有找到与本段细节吻合的水泉。

十六 1 迦萨 迦萨是非利士人五大城市之一，位于亚实基伦西南十二哩左右，距离地中海岸约三哩。在亚马拿时代，它是本区最重要的埃及行政中心。这个占地一百三十五英亩的城址，在沿海平原南面的入口，通往埃及的主要商道旁边，座落于全区地势最高之处。埃及浮雕描绘这城在主前三世纪有良好的防御设施，但有限度的挖掘并没有发现什么旧约时代的文物。

十六 3 城门的结构 经文提到城门的三个部分：城门本身（门扇）、门框、门闩。两扇城门的门枢通常是安装在埋于土中的石臼中。门两旁的是门框，用木制成，安牢在墙上。铁器时代一期的城市很多都不建城墙，而在城周兴建紧贴一起的房屋以充当城墙。门闩可以在门上滑动，末端套入门框上的插口，然后用一系列小木钉锁在门的托架上。因此在城门关锁以后，没有钥匙就无法出城。由于迦萨的古城至今未被考古学家所发现，因此对于这门，很难有更详尽的细节。这时代的门洞宽度可达十二呎，有些则只有六呎宽。

十六 3 希伯仑前的山 希伯仑在迦萨东面几有四十哩之遥，并且全部是上坡路，但经文不是说参孙把城门搬到希伯仑附近。本节的用语经常可以解作「前往希伯仑的途中」（如：书十三 3）。他在往希伯仑的大道上出发，把城门丢弃在途经的某个山头上。

十六 4 梭烈谷 参孙的活动范围主要在梭烈谷一带。主谷约在耶路撒冷西面十三哩，是个长约三十哩的干河河谷的一部分。这河谷从耶路撒冷附近的山区，往西北延伸到地中海，也是沿海平原通往耶路撒冷一带之犹太大山地的主要通道。

十六 5 非利士人的首领 非利士人的五个首领似乎地位相同。用来形容他们的字眼很可能源自非利士的语言，大部分学者都相信这字可以溯源到海上民族的语言（希腊语或其他印欧语系的语言）。在未发现进一步资料以前，要进一步分析其政治状况是不可能的。

十六 5 一千一百舍客勒银子 一千一百舍客勒银子是数额极巨的款项，如俗谚所说：足以作为君王的赎价（见：

撒下十八 12）。劳工的年薪只有十舍客勒，四至六百舍客勒已足买下一片土地了。相比之下，五个首领的五千五百舍客勒银子就是平均年薪的五百五十倍。假定今日的平均年薪为二万五千美元，他们所提出的就是一千五百万美元的赏格了。

十六 5 非利士人对参孙气力的信念 非利士人相信参孙的大力是有秘密，可以被别人发现，并且利用来使他软弱的。可见他们认为参孙的能力，是基于超自然或法术的因素。参孙了解这一点，所以向他们提供捆绑他的法术。正如今日迷信的人认为只有银子造的子弹才能杀死狼人，古代传统亦同样相信某些物质具有狭制超自然现象的法力。赫人文献称之为「接触与转移礼仪」的一类法术。这些礼仪使用不同颜色和材料制造的毛线或绳索来狭制法力。

十六 7 未干的青绳子 新鲜的细绳或弓弦有时是用牛肠制成（NIV：「新鲜细绳」，和合本：「青绳子」）。苏美文献提到弓弦是用绵羊的腿（大概指腿腱）或公绵羊的肠制造。乌加列文学则提及公牛的腿腱。这些绳索通常要风干以后才可使用。又有学者相信所用的是静脉。七条之数也显示此举和法术有关。

十六 11 新绳 请参看十五章 13 节的注释。

十六 13~14 织布机 这时代的织布机有平台式和竖立式两种。按照本段的描述，大利拉的织布机似乎是前者。四根柱子照长方形排列，钉在地上。经线按一定的间隔系在两边的长棒上，长棒则在柱子之间把纱线绷紧。长棒扣在柱后之时，纱线应是拉紧与地平行，以待纺织。纬线则系于梭上，并以横杆交替分开经线，使梭可以拉着纬线在其中穿过。纬线就位之后便可以用橛子钉住，使之紧贴前面的纱线。参孙发挥想象能力，提出要用自己的头发代替纬线。从法术的角度而言这当然是合理的作法，因为他们相信生命精华是在头发之中，纺织则是约束性的行动。参孙一蹴而起，同时拉动了整个织布机，把绷紧了布的长棒在四根柱之间拔了出来。

十六 13 七条发绺 当时男子有束发甚至把发束髻起的习惯。参孙的发型是七条发绺（后面一束，两侧各三束）。

十六 17 拿细耳人 有关拿细耳人的愿和头发意义的讨论，参看：民数记六章的注释。参孙虽或多次违愿，但他的愿只需更新便可。剃头则不同，因为这是结束誓愿的方法。

十六 17~19 剃头而失无敌之能 按照亚波罗多若 (Apollodorus; 主前二世纪) 的记载, 这概念在爱琴海地区的初期文献中有好几个例证。其中一个为墨迦拉 (Megara) 王尼瑟斯 (Nisus) 的故事。他的长发使他所向无敌, 但他的女儿斯其拉 (Scylla) 却爱上了他的仇敌克里特王弥诺斯 (Minos; 主前十七世纪), 因而剪下了父亲长发的一部分, 使弥诺斯能够战胜。特勒博阿 (Teleboea) 王特雷拉奥斯 (Pterelaos) 也遭受了相似的命运 (也是来自亚波罗多若的史料)。使他长生不死的头发, 也是被爱上敌人的女儿剃掉。来自爱琴海地区的非利士人可能也熟知这些故事。若然, 参孙提出来的办法对他们来说就很合理了。

十六 21 剜出眼睛 大部分例证来自美索不达米亚。当地的习惯是剜出战俘的眼睛或割掉他的舌头。

十六 21 铜炼 手铐和脚镣都古代近东都有使用, 就当时而言, 青铜是合理的材料。即使到了铁器时代, 青铜依然是镣铐的材料 (耶三十九 7)。参孙很可能手脚都有镣铐。

十六 21 推磨 将谷粒磨成面粉用的通常是磨石, 这是社会阶层最低之人的工作。手磨 (又称鞍磨) 是古时家用的基本设备之一, 用两块石头制成 (参看: 士九 53 的注释)。美索不达米亚的大型磨坊往往充作监狱工场, 但囚犯所用的依然是手磨。由驴或奴隶推动的大型旋转式石磨要到旧约时代之后才发明。埃卜拉的王宫有一个存放了十六个手磨的房间, 相信是囚犯磨面之处。在磨坊工作的通常包括战俘、罪犯, 和欠债不还的人。

十六 23 大衮 有证据显示早至主前第三千年纪的马里, 大衮已经是闪族诸神系统中重要的一员。他在主前第二千年纪上半受亚述人所崇拜, 乌加列文学又奉他为巴力哈杜 (Baal Haddu) 之父。乌加列城的大衮庙比巴力庙还大。故此学者一般假定这神祇不是非利士人从爱琴海故乡带来, 而是在到此落籍之后才采纳的。学者经常视之为五谷或风暴之神, 但仍都有臆测成分。

十六 25 叫来戏耍 参孙所提供的娱乐大概是对他的瞎眼, 与他的机智和大力无关。把障碍物放在他面前, 殴打和绊倒他, 都是在陌生地方虐待盲人的无数办法之一。

十六 29 庙宇结构 卡西勒遗址 (古名不明, 但居民是非利士人, 位于今日特拉维夫市内) 和伯善的庙宇, 是考古学家所发现, 惟一来自这个时代的非利士人庙宇。

但拉吉的庙宇也颇有帮助。这些庙宇通常在中央通道之处, 筑有柱子支撑屋顶 (可能部分露天)。这时代庙宇的柱子一般是木制, 安放在石台之上, 屋顶的重量使之不会移离本位。在铁器时代一期, 卡西勒遗址庙宇面积最大之时是二十五乘四十五呎。伯善的庙宇中厅有两根柱子, 这庙呈正方形, 每边四十五呎。位于拉吉卫城之晚铜器时代的庙宇 (时代较早, 且是迦南人的庙宇) 亦有相似的设计: 中厅有两根柱子, 但地方较大, 有六十乘一百呎。

十六 29~30 使房子倒塌 第 30 节的动词暗示扭转的动作。参孙大概是将柱子转离石座, 屋顶失去支撑便随即塌陷。

十六 31 琐拉和以实陶 琐拉今名萨尔阿, 位于梭烈谷内, 在耶路撒冷西面十六哩之处。梭烈谷是沿海平原经萨非拉前往耶路撒冷附近山地的主要通道。琐拉和以实陶 (代尔舒贝布废墟) 相隔只有一哩, 但这两个城镇中间流过的克萨朗干河畔有一个水泉, 可能就是本节所指的地方。



从伯示麦看琐拉和以实陶

十七 1~十八 31

米迦和但人

十七 2 一千一百舍客勒银子 银子的数额虽大 (舍客勒约等于 8 克), 却不超出实际的可能 (参照亚伯拉罕用四百舍客勒银子买下麦比拉洞, 和士师记八 26 基甸的战利品)。它最可能是这个妇人的妆奁, 她若丧夫或遭他遗弃, 就需要这笔款项维生。按照十六章 5 节, 非利士五王各自付给大利拉的也是这个数额。

十七 2 咒诅 为这一千一百舍客勒银子所起的究竟是「誓」还是「咒诅」，经文颇为模糊。米迦的母亲可能已将这笔款项认献给耶和华，又可能是将咒诅加在贼人身上；两者都有召请神作为见证的需要（见：民五 21；尼十 29）。母亲可能是急于找着认献的银子，所以呼求神助。米迦说银子在他那里的语气不像孝顺儿子，反像惧怕触犯禁忌（分别为圣之物）的人（见：书七 20~21）。

十七 2 将咒诅变为祝福 和巴兰一样（民二十三 11），米迦的母亲也是将咒诅变为祝福。知道儿子擅取银子虽或令她失望，她却迅速改变了呼求的内容。如此就避免了将临的灾难（见：撒下二十一 3）。

十七 3 分别给神而造像 出埃及记二十 4 禁止偶像的制造。但士师时代律法不行的背景和迦南人的普遍作风，却保证了以色列人难免受其影响（见：士八 27，基甸制造以弗得）。偶像可以用木、石刻成，也可以用贵重金属铸造（见：出三十二 1~4；王上十二 28 的金牛犊）。好几个迦南人的遗址都找到了偶像的铸模。按照学者的推想，材料在铸造过程开始时分别为圣，然后借着某些仪式（埃及和美索不达米亚文献中提到的「开口」仪式）和典礼，将灵气赋予偶像。至终造成的，是个分别为圣，供所代表之神祇使用的产品（有关会幕分别为圣的讨论，见：出四十 9~11；利八 10~11）。



琐拉的参孙墓

十七 5 神堂 考古学家在叙利亚—巴勒斯坦各处的遗址，都发现了家祠的存在。这些私人的神庙主要是满足一家，或村中整个家族的需要（代尔阿拉遗址的灰泥残片和孔蒂拉特阿吉鲁的碑文，都可能与这种神庙有关）。较多人聚居的地方则有正式的庙宇和神庙，作为信奉者的崇拜和献祭中心，以及事奉该神祇之祭司团体的根据

地。然而圣经经文特地指出米迦的神堂，并不是敬拜耶和華的正当地方。当地设有偶像，更清楚反映出无人监管的地方性崇拜，是何等危险的一回事（见：申十二 2~7 的律法）。

十七 5 以弗得 以弗得是惟独亚伦和其他大祭司才有资格穿着的祭司服装（见：出二十八 6~14 的注释）。其形状大概与围裙相似，用羊毛、细麻、金线织成的特殊布料制成。镶着代表以色列支派之十二块宝石的胸牌，也是安装在以弗得上面（出二十八 25）。用来求问神旨的乌陵和土明与胸牌有关，以弗得亦因而成为神谕过程的一部分。由于与神明有这密切关系，亦有人对之膜拜（见：士八 27 中基甸的金以弗得）。米迦的以弗得是为使私人神堂看来更加正当而设的，与神像同列，显示它也是崇拜的对象（见：士十八 14~31）。

十七 5 神像 任何雕刻的形像都被出埃及记二十 4~6，三十四 17 所严禁。然而金属和木、石所造的偶像始终是古以色列不断存在的现实（参看：赛四十 19~20；何八 4~6）；因此米迦造像是丝毫不足为奇的事。下文的利未人正式认可这些偶像，才是将士师时代的无法无天变得恶名昭彰的缘由。

十七 6 没有王 由于中央权力有限，士师不能在百姓中推行大规模的宗教和社会改革，亦没有资格调解支派之间的纷争。经文的记载把祭司、支派领袖、士师描绘为问题的一部分，而非其解决方法。集权政府的兴起，的确是有解决这些问题的可能，但对王权没有正确的认识，也不会有进步的机会。一如塞缪尔记上八至十二章显示，有君王也有其缺点。试图用政治方法解决属灵问题，是个危险的错误。

十七 7~10 家庭祭司 米迦原本的计划是指派一个儿子负责神堂的祭祀事务。但当任用利未人的机会来到时，米迦迅速把握时机，让自己的神堂有了正当地位（留意它在士十八 14~15 怎样变得更有地位）。「为父」一语暗示他有能力在人向神提出是 / 非的问题时，作出神谕性的答案（见这句话在王下六 21，八 9，十三 14 的用法）。这句话又可与士师记五 7 将底波拉形容为「以色列的母」一语相提并论。然而地方性或家庭专用的祭司，至终却被一意将崇拜集中在耶路撒冷的王国勒令禁止（见：王下十八 4，二十三 5~9）。

十七 7~9 巡回的利未人 由于利未人要以祭司身分服事所有支派，他们并没有分配到地业（书十八 7）。

因此一个年纪轻轻的利未人周游四方，为自己本行寻求雇主时，并没有悖于常理之处。他和犹大支派的关系构成了一些问题，但其历史背景却不明朗。

十七 10 祭司的薪水 律法没有规定祭司的薪酬。出埃及记二十八 1 和二十九 26~28 描述祭物中保留给祭司的部分，乔舒亚记二十一 3~40 则列出分配给利未人来供养他们的城镇和牧野。反之，一定数额的贵重金属，则只能算是贿赂，或提供给有价值之雇员的聘用定金而已。

十八 1~2 但族的迁徙 分配给但支派的地业，是在以法莲和便雅悯之间的沿海平原上（书十九 40~48）。他们最是接近非利士人，受他们的影响也最为直接（见：士十三~十六，参孙的事迹）。他们最终可能觉得永远无法与这个远比自己强大的民族竞争。

十八 5~6 谕示 古代近东最普遍的占卜形式之一，是向神提出是 / 非的问题。方法包括拈阄，或（如本节）向先知或神庙的祭司求问。这样做虽然似乎不会有含糊之处，这位利未人的答复却证明了问题是可以有毫无内涵的句子回答的。美索不达米亚的巴鲁祭司有时会使用杯子占卜（见：创四十四 5 的约瑟），或先参考观兆文献才提供答案。

十八 7 拉亿 这城位于黑门山脚，以色列国土极北之处（书十九 47 称之为利善），距离但族原得的地业约有一百哩。但人攻取了拉亿，把它改名为但。这个包括了约但河发源地之一的城址有悠久的历史，埃及的碎陶咒诅文献和马里书函中都有提及。这个北部城市受腓尼基（西顿）人所影响，并不令人意外。有关但支派的进一步资料，请参看十八章 29 节的注释。

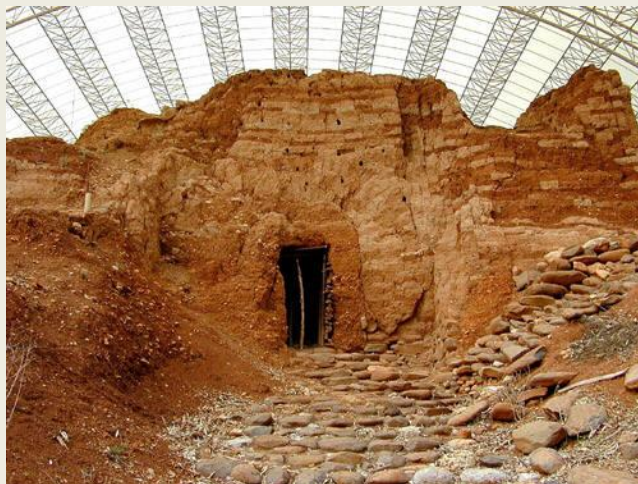
十八 12 基列耶琳 基列耶琳名列于犹大境内的城市之一（书十五 60），学者大致公认它就是耶路撒冷西北偏西九哩的阿札尔遗址，但考古学和经外文献都没有支持这看法的证据。本节的玛哈尼但亦证明它在这附近一带（见十三 25 的注释）。这遗址距离曾与它联盟的基遍只有六哩（见书九 17 的注释）。

十八 14~27 劫掠神堂 神堂和庙宇被攻打抢掠，是古代战争无可避免的一部分。这些地方经常用作谷仓或货仓，并且存放贵重金属打造的对象，成为攻击对象是很自然的事。将神像掳走作为「人质」也是普遍的作法（见：撒上五 1~2），马里书函（主前十八世纪）和波斯时代的古列圆柱（约主前 540 年）都有案可稽。

十八 28 西顿、伯利合 拉亿被但人攻取时，是个由西顿人（来自黎巴嫩海岸）控制的村落。伯利合的确实位置不明，但最可能是在胡列谷（Huleh Valley）与黎巴嫩南部之贝卡谷相连之处的哈马口附近（民十三 21）。



从夏琐看胡列盆地



但城在中铜器时代的泥砖门

十八 29 但 但城遗址（Tel Dan，或作卡迪遗址（Tell el-Qadi））位于黑门山脚，有好几个水泉供应食水。这些水泉也是约但河的源头之一。在此出土的一块碑文呼吁「但的神」，证明了这地确是但城的遗址。然而它的原名却是拉亿（见：书十九 47；士十八 7）。埃及的碎陶咒诅文献，或许还有马里的书函，都是用这名字称呼本城。中铜器时代此地建筑的范围有三十英亩。这个时代遗留的泥砖拱门显出这城的文化是何等发达。这城在铁器时代被征服虽然没有毁灭层的证据，却有很多文物（陶瓷、储物坑）反映铁器时代的居民是个新的人种。在此出土的也不包括这时代的庙宇或神庙，然而主前十世纪王国分裂后耶罗波安王建筑的庙宇（王上十二 29~

30)，可能是扩建传统的原址。

十八 30 支派的祭司 利未人必须是所有支派的祭司。因此把革舜的儿子乔纳单称为但支派的祭司，并没有不合常例之处。乔纳单得这地位的过程，是首先在以法莲担任家庙的祭司，在偶像面前供职，接着默许米迦家中的这些神像被充公。何西阿谴责祭司不将有关神的真知识传授给百姓（何四 6），这人推行假崇拜，所犯的也是同样的毛病。



示罗废墟

十八 31 示罗的神殿 士师（士二十一 19）和塞缪尔（撒上一 3）时代，示罗的神殿是祭仪的中心，但却显然在以便以谢一役之后，被非利士人所毁（撒上四 1~11）。诗篇七十八 60 和杰里迈亚书七 12，二十六 6~9 表示神殿可能在重建之后，继续使用到所罗门王兴建耶路撒冷圣殿为止。示罗的遗址按考证是塞农废墟，大约在伯特利和示剑之间的中点。这个占地七英亩半的遗址位置极具战略性，并且土地肥沃，水源可靠，很方便就能到达贯通以色列心脏地带的南北大道。当地发现的铁器时代一期废墟颇具规模，亦有大火烧毁的痕迹。这个时代出土的建筑物有公共的房屋，但没有神殿的痕迹。神殿最有可能的位置，是已被侵蚀和后来的建筑破坏了遗址顶部。

十九 1~二十一 25 攻打便雅悯的内战

十九 1 利未人 有关利未人角色、职务、供养的讨论，参看：民数记十六 10；申命记十四 27~29，十八 1~5、6~8 的注释。

十九 1 妾 妾是次等的妻子，结婚时大概没有妆奁陪嫁。父亲必须选择公开立之为继承人，妾的儿女才有权利分领遗产（留意创世记二十五 1~4 亚伯拉罕如何对待基土拉等妾所生的子女）。可能这种安排只在正妻不育时才有必要（见：创世记十六 1~4 中的夏甲，和三十五 21~22，利亚和拉结之婢女的功用）。但在大部分情况之下，在与女子父亲订立为妾的婚约时，已经预知她的地位是要比正式妻子为低。这个利未人所定的合同可能只是以她为性伴侣而已，因为按照他的社会地位，他的妻子是要具备某些条件的（见：利二十一 7）。这可能是他不急着要把妾带回家中的理由（士十九 2）。

十九 1 山地 / 伯利恒 从地理角度而言这是不太远的距离（大概三十哩），但总是属于不同支派的领土，后来更分属以色列和犹大两国。无论如何这距离至少是一整天的脚程。这是他们必须途中停宿的原因，他们等到下午才出发，因此只能走到耶布斯 / 耶路撒冷（士十九 8~11）。经文所说的其实是「以法莲山」（NIV、和合本：「以法莲山地」），所指的可能是全区最显著的高地阿苏尔山（Jebel el-'Asur）。

十九 10 耶布斯 / 耶路撒冷 有关这两个地名关系的讨论，参看一章 7~8 节和一章 21 节的注释。这城在伯利恒以北四哩左右。

十九 12~14 基比亚 如今学者一致同意基比亚的遗址，是在耶路撒冷东北约四哩外，盘据在一个布满岩穴之峡谷（见：士二十 47 的临门盘）旁边山上的贾巴（Jaba'）。基比亚虽被形容为便雅悯境内的村落，后来在扫罗成为以色列第一位王时，却成为他的城堡（见：撒上十 26；赛十 29）。这几位旅人大概是在耶路撒冷西面经过，然后往东北走上经亚拿突前往迦巴的路。



扫罗的基比亚

十九 15~17 广场待客 本段暗示利未人一行人进村时，并没有人迎接他们，与创世记十九 1 不同。他们被逼露宿于城中的广场上（原文 rehoab，和合本：「城里的街上」）。这是不宜住宿的地方，若非走投无路，他们不会在那里过夜。过客要如此露宿，正反映了这镇的不良待客态度。创世记十九章的天使有意在街上过夜，显然是要试验当地的居民。士师记十九章的利未人被逼露宿广场，暴露了基比亚人没有向他表示友好的基本过犯。

十九 18 耶和华的殿 利未人所说的可能是他自己在以法莲境内的家，他在当地未必一定有祭仪方面的职务。但也有可能是指安放约柜的示罗神殿，当地有利未人负责正式的献祭职事（撒上一 3）。

十九 21 洗脚 按照惯例主人在口头上只当向客人提供适中的服务（通常是水、食物、住处，和洗脚）。这并不表示他不可以给予客人更多的东西，只是保护他不会因为允诺得太多，但无力履行，而致蒙羞而已。无论如何，主人总是有责任尽力保证客人的舒适，以凉水洗濯又热又多尘土的脚，当然亦包括在内（见：创十八 4，十九 2，二十四 32）。

十九 24 提供女儿和妾 本节的情景可能是要描绘一个人人自危的扭曲世界。这位以法莲人对那些人所说「任凭你们」所为一语，是这个叙事最后一句话的伏笔：「各人任意而行」（士二十一 25b）。必须一提的是在古代以色列，女子在法律上是丈夫的延伸，有权利得到与丈夫同等的保障——丈夫只需指出她是自己妻子便可以了。此时这位以法莲人的角色显然从「友善」一转而变为「不友善」，「冷酷无情地」提出要把利未人的妾交给群众，以求保存自己的名声甚或性命。严格来说，妾和利未人在法律上是不可分的，可以在友善待客的习俗之下，得到同等程度的保障。

十九 25 利未人把妾交给群众 本段的对话没有创世记十九 9 那么戏剧化。基比亚人没有指控那个以法莲人「还想要作官哪」，只是置他于不顾而已。文中充满了逼切感，原因是群众失去了理性，这可能是利未人把他的妾推出门外落入群众手中的理由。两次都是主人被客人救了一命，只是罗得客人的解决办法，远胜于利未人的法子。两处经文都很明显的一点，是客人被逼自救，同时拯救主人的性命。这个情节逆转的反讽形成了事件的高潮，然而利未人的妾所受的强暴，依然使人难免恶

心。她是受害者，她的父亲、丈夫，以及不尽地主之谊的基比亚人，把她自立的惟一尝试（十九 2，她逃离她的丈夫）破坏无遗。这个利未人为求自保，选择把她牺牲。

十九 29 切块寄出 利未人再度辱没他的妾，把她的尸身切为十二块作为可怖的请帖，召集全体支派集会。此举和塞缪尔记上十一 7 扫罗召集军队的行动，有明显的对应之处，扫罗将牛切成十二块。

二十 1 但到别是巴 经文列出以色列领土的南北两极，作为地理范围的传统表示。两地距离约有一百六十哩。

二十 1~3 米斯巴 王国时代之前的以色列，经常以这个便雅悯支派境内的地点作为集合之处（书十八 26；撒上七 16）。这地名的意思是「监视」，可能是个军事的哨站或边界上的城堡，故此是个宜于建立士师记所形容之营寨的地点。按考证它大概是耶路撒冷以北六哩的纳斯贝遗址。

二十 2 拿刀的步兵四十万人 和很多其他提及军队人数的经文一样，不容易断定本节的希伯来字眼应该译作「千」还是「部队」（进一步讨论，见：书八 3 的注释）。无论怎样，这次的召集总是有很多人回应。基于城镇的数目、大小、人口密度估计，这时代以色列的人口约有二十万至二十五万。本节所述的刀大概是青铜制造，因为我们知道以色列要到王国时代才有铁器的科技。

二十 3~8 听讯和判决 这事的发生过程在好几方面都是按照以色列的司法程序。支派的首领和长老集合听取见证，然后作出判决（参看：申二十一 18~21，有关逆子之处理的注释）。这件事与既定程序的主要分别，在于说话的只有这利未人。在正常情况下必须有两个见证才能作出判决（见：民三十五 30；申十九 15）。此次众支派的决定包括在惩罚执行之前，誓不解甲归田。这个程度的团结在士师时代是前所未有的。在此以前支派经常互相攻打（士十二 1~6），或拒绝参与集体性的军事行动（见：士五 15~17）。名誉受损或严重的公开羞辱必须报之以军事行动的概念，亦可见于塞缪尔记上二十五 21~22，戴维遭受拿八冷遇之后的誓愿。

二十 9、18 掣签作决定 打仗之前首先掣签在士师记中形成「含摄」的结构。在全书开始时，神对以色列人「我们中间谁当首先上去攻击迦南人」问题的答复，是犹大（士一 1~2）。而在全书最后一件史事中，也是犹大得到「当先上去」与基比亚和便雅悯人争战的指示（二

十 18)。在以色列传统中，掣签（或拈阄）在分地（见：书十四 2，十九 1~51）和司法程序（见：书七 14~21；撒上十四 41~42）中很是常见。这是占卜形式的一种，神藉签阄（骰子、跖骨、刻饰的象牙片等）回答所提出的问题，使人能作出决定（见：士一 1~2，十八 5~6 的注释）。

二十 15 拿刀的有二万六千 有关庞大数目的讨论，参看二十章 2 节的注释。

二十 16 七百左手掷石兵 这些人可能是两手同利（见：士三 15 的注释）的特种或精锐部队。他们投石准确到能够为寡难敌众的军队力挽狂澜的地步（代上十二 2 提到便雅悯族另一批由掷石专家组成的英雄或精锐部队）。

二十 26 禁食 在圣经以外，古代近东没有什么禁食的例证。禁食通常是在哀悼之时进行。旧约中宗教性的禁食通常与向神恳求有关。其原则是所求之事重要到一个地步，恳求者集中精神于属灵景况上，肉身需要则退居幕后。如此，禁食是为使人净化，在神面前谦卑而设的（诗六十九 10）。二度败于便雅悯人手下之后，各支派聚集求神指示，预备求问之前，他们首先禁食献祭，以求消除一切罪污和可能导致战败的障碍。其他与战争有关的类似案例，可参看：塞缪尔记上七 6 和历代志下二十 1~4。

二十 26~28 约柜在伯特利 这是士师记惟一提到约柜的经文，因此在本书大部分的时间中，约柜的所在和用处都不清楚。学者一般假定在这期间约柜搬迁了几次，到了塞缪尔记上开始之时，它是位于示罗。

二十 28 时间 由于士师记所载的史事不一定依照时间次序，这些事件也有可能发生在定居时代的初期。如此亚伦的儿子就有可能依然在世，在伯特利的约柜之前事奉。如果所指的是较晚之时代的话，这位祭司则可能是非尼哈第二，示罗之以利的一位前辈。

二十 29~36 伏击战略 如本段所述一样使用诱饵进行伏击，似乎是以色列人常用的战略。乔舒亚第二次攻打艾城用的是这策略（书八 2~21），亚比米勒攻取示剑时也是使用类似的战术（士九 30~45）。这策略归入非正面攻击一类。进行伏击、佯退、诱饵、渗透等活动，而不长期围攻或对阵作战。对于没有攻战器械，或没有足够人手进行围城、防止反攻、堵塞逃亡等等的军队来说，围攻有墙的城镇十分困难。这个计策是要诱使敌军自开城门，或派遣部队出城，以便让伏兵切断其退路（见：

代下十三 13~18 耶罗波安战略的失败）。马里文献（主前十八世纪）、埃及阿纳斯塔西蒲草纸（十三世纪）、中亚述文献（十世纪），都有古代近东使用这些战术的记录。

二十 33 巴力他玛 此地是在基比亚和伯特利之间，位置未能确定。在这一带范围的阿塔拉废墟（Khirbet Atarah）、拉斯塔维珥（Ras et-Tavil）、萨雷基比叶（Sahre al Gibiyeh），都可能是其遗址。这城是佯攻军的战场，给另一支的以色列军裕余攻陷摧毁基比亚。

二十 35 杀死二万五千一百人 便雅悯人最初集结了二十六个部队，外加七百名受训的战士（15 节）。第 35 节的死亡总人数，接下来几节加以分类。部队之中被歼灭的有二十五个，其中十八个灭于战场（44 节），五个在逃亡之际（45 节），两个被「扫荡」净尽（45 节）。七百名受训的战士中，被杀的有一百个，六百人逃脱躲藏（47 节）。

二十 45 临门盘 在基比亚 / 迦巴附近的石灰岩峭壁上布满了小岩穴。伏兵可以在此发动突袭，这六百名劫后余生者亦可在此藏身（见：士十九 12~14 的注释）。「石榴岩」就是这个意思（希伯来语「临门」就是「石榴」之义）。它最有可能是基比亚 / 迦巴东面约一哩，位于司文尼干河（Wadi es-Swenit）的贾雅洞（el-Jaia Cave）。

二十 48 屠城(连人带畜) 本段虽然没有使用这字眼，但所形容的行动正是赫伦：全体人、畜、财物全数灭尽作为对神牺牲的圣战（和合本：「灭绝净尽」、「当灭之物」；见：乔舒亚记六 17~21 的耶利哥，以及塞缪尔记上十五 2~3 针对亚玛力人的赫伦）。这就是便雅悯人幸存者只有（在临门盘藏身的）六百名的缘故。这是极端的战争方式，甚为少用，因为不能为胜利者提供任何战利品或奴隶。

二十一 1 起誓 不智的誓言再次在记载中出现（见：士十一 30~31，耶弗他的誓言）。他们在惩罚便雅悯人的狂热中，发动了彻底毁灭的战争，又起誓不与任何幸存者通婚，消除了这支派继续存在的可能（有关遵守誓言的重要性，见：民三十 2~15）。这或许是针对将来可能便雅悯人发生冲突的保安措施。问题是毁灭的程度过于彻底，这六百名幸存者变成没有妻子，也没有娶妻的对象。由于以色列人背誓就会招来神的震怒，他们必须为便雅悯人另觅新娘的供应。

二十一 4 筑坛 伯特利如果只是一个集结军队的地点，不是为约柜而设的永久性祭仪场所的话，建筑新的耶和華祭坛供以色列人使用就有理由了（见：出二十 24~26，讨论筑坛的注释）。也有可能需要在户外或高处建筑新坛，来容纳集结的大量以色列人（见：士六 26，基甸的新坛）。

二十一 4 献祭 他们建筑新坛，并且献上燔祭和平安祭，以求自洁，使自己配受神的注意（见：出二十 24）。这样做的原因，是因为立了不智的誓言，自陷困境。他们必须为便雅悯支派几乎灭绝而负责。如今满心后悔的他们，向耶和華寻求引领，使便雅悯不致灭族。筑坛献祭是正确的作法（士二十 26 亦然），神亦作出了回应。

二十一 8~12 基列雅比 这城最可能是基列北部山地，约但河东面不远，雅比斯干河畔的玛克卢布遗址（Tell Maklub）。它俯临城下交通频繁的河谷，位置极具战略性。这地区大部分的往来贸易，都由它控制（见：撒上十一）。

二十一 5、10 缺席者处死 以色列各支派立了团结一致的誓。任何不来集合的都被视为敌方的支持者，配受同样的命运。为了成全誓言，基列雅比成了惩罚的对象，更顺带成为幸存之六百便雅悯人妻子的来源。

这誓言近似扫罗召集以色列列众支派，从亚扪人手下拯救基列雅比人时，在塞缪尔记上十一 7 所说的话。他扬言要屠杀不集合出战者的牛，但其人可能亦不能幸免于难。某个马里文献生动地描述了这种恐吓。罪犯首级插于竿上游行示众，作为对逃避兵役者的警戒。

二十一 6 长老 在没有君王或类似首脑领导的情况下，众支派惟有让各支派的长老集体作出决定。这些人是乡村文化中的执法者（申十九 12，二十一 2~6，二十二 15），并且在重要集会中充任百姓的代表（书八 10；撒上四 3）。

二十一 19 地理概况 示罗（塞农废墟）的节期，必然在南面之伯特利和北面之示剑（耶路撒冷以北约三十哩的巴拉塔遗址）之间的朝圣大道上举行。利波拿是在示罗的北面（大概是卢班〔el-Lubban〕或卢班舍库杰〔Lubban Sherqujeh〕）。从众长老的这些指示可以看出，他们没有一人参与过这迦南节期。

二十一 21~23 示罗的女子 早期希腊和罗马传统也有抢亲的观念，可能还反映了古代并不罕见的习俗。本段中的节期显然是个与丰收有关的迦南人丰饶崇拜礼

仪。

二十一 25 没有王 本章以上文已经出现过的句子作结，以当时无王在位，来解释士师时代的乱象（见：士十七 6 的注释）。这是全书的感叹号。

充满暴力和死亡的事件，是支持王国的有力论证。盟约无人理会，百姓作乱，人人目无律法，所行的都是自己眼中看为正的事。故此，在有力的领袖统治之下重建盟约，是得着平安和秩序的惟一希望。

路得记

— 1~22

往来摩押

— 1 年代小注 记述者将路得的故事安置在士师时代，但没有说明这是那几个世纪中的哪个时候。书末的家谱若是没有跳代的现象（见：创五 1~32 的注释），本书的事迹最合理是发生在主前十二世纪下半，大约与耶弗他、参孙同时。

— 1 伯利恒 伯利恒位于耶路撒冷南面约五哩。当地出土的文物包括了铜器时代和铁器时代的陶瓷，但由于不断有人在此定居，不能有什么挖掘活动。这城受天气影响比其他地方为大，因为它没有水泉，必须依靠水库供水。这地区的主要农产包括五谷（小麦和大麦）、橄榄、葡萄。

— 1 饥荒时前往摩押 好几条干河分布在摩押地区之上，这地雨量充足，土壤吸收力强，宜于耕种。以利米勒一家人大概北上耶路撒冷，经过耶路撒冷通往耶利哥的大道，在耶利哥附近的渡口涉渡约但河。大道在此朝东上到希实本，与南北行的王道交会，从此通往摩押各地。视乎他们在何处定居，这旅程当有七十至一百哩长，需时大约一个礼拜。

— 1 摩押 摩押地区位于死海东面，北达亚嫩河，南达撒烈河。这区域自北至南约有六十哩，从死海到东面的沙漠约有三十哩。亚嫩河以北的「摩押平原」本来属于西宏（见：民二十一），后来分配给流便支派。现今对这时代的摩押所知不多，但考古学者的勘测已经找到了几十个来自这时代的城镇。

— 2 以法他人 「以法他」可能是地理上的区域，也可能是宗族祖先的名称。这名字曾经用作称呼不同支派、

不同宗族的人，故此可能有混淆之虞。但地理上的用法亦同样无法确定。

一 3~5 寡妇的困境 寡妇在古代近东是失去一切社会地位的人，有时更同时失却政治和经济地位；就和美国社会中的流浪汉一样。她们通常没有男性的保护者，因此在经济上必须仰赖社会的帮助。

一 1~6 神的干预 与其他自然现象一样，饥荒的结束也被视为主干预的结果。古代近东人相信无论是在历史还是自然界中，神明都在因果关系中扮演最重要的角色。按照我们的世界观，我们的倾向是首先指出人为或自然因素，然后才会说：「当然，神在背后掌管万事。」古代近东的情况恰好相反。神被认为是饥荒战乱背后的主因，即使提及自然或人为的原因，也视为次要因素。他们不会排除自然因素，正如我们也不会排除超自然因素一样。

一 8 娘家的优点 女子得保护的地方通常是父家，不是娘家。路得记二 11 暗示路得父亲依然健在。「娘家」在其他经文出现（创二十四 28；歌三 4，八 2），都和预备出嫁有关。美索不达米亚和埃及的情况都与此吻合，母亲是女儿的护卫者，也是爱情、婚姻、性爱方面的顾问和监督。故此内奥米劝这两个女子回娘家的意思，不是要她们寻求法律上的保障，而是希望能够为她们提供新的家庭。

一 13 等待内奥米儿子的理由 以色列律法设立了兄终弟及婚姻的制度（见：创三十八 6~26；申二十五 5~10 的注释）。人死时妻子若无子女，其兄弟就有责任使寡嫂怀孕，使死者家系不致断绝。然而解经家却留意到按照内奥米口中的描述，她即使有儿子能给路得和俄珥巴子女，这人的父亲也不是她们亡夫的父亲，因此亦不合兄终弟及婚姻的条件。此举不能保全玛伦和基连的家系。话又说回来，这些儿子至少能为她们提供法律保障，并且在年老时照料她们。

一 16~17 路得承诺的性质 内奥米没有传道的用意，反而设法将路得赶回她自己的神那里去。嫁进异邦家庭的女子继续寻求原有神祇的庇护，并非罕见之事（见：创三十一 19；王上十一 8，十六 31）。基于经文所提供的资料可以作出的结论是，路得承认耶和华只是她归化新民族、新地方的结果。路得说内奥米往哪里去、在哪里住，她也去哪里、住哪里，亦同样说内奥米的民族、神明也是她的民族、神明。这似乎是她对内奥米而非耶

和華所作的承諾，其基礎是她和內奧米的关系，不是因為她對一神信仰在神學上的超然性，或耶和華是諸天全地惟一真神的認識。



亚嫩河以南的摩押平原

一 17 死也不能使你我相离 大部分译本都没有清楚译出，路得在此是说就是死亡也不能使她离开内奥米。换言之，她会埋葬内奥米，尽行一切身后礼仪，并且与她同葬一地。没有子女的寡妇必然关心死后是否有人照料，对于内奥米来说，这是重大的承诺。路得要葬在内奥米之地的决定，显出她已完全放弃原先的效忠和倚靠，立志与内奥米共生死。同葬冢进一步保证内奥米死后继续会得到妥善的照顾。死者所得的照料对他的来生有莫大影响，是当时的通俗信念。

一 19 合城的人 伯利恒在以色列史上虽然占了极重要的地位，却从来不是大城市。在大部分时期中，它的人口不会超过两百人，这时大概还远不及此数。

一 20 名字的重要性 古代近东的人起名时，通常都会想到名字的意义，并且还盼望这名字能够代表他人生的特征或影响其命运。可惜内奥米一名的意思（甜），只能对她的不幸构成讽刺。她说经历过这么多苦难（玛拉）之后，自称为内奥米只是妄言妄语而已。

一 21 神明使人受苦 初民相信一切平凡的日常事务背后都有神明的作为，因此能够影响人生的方向。（带来饥荒的）自然界循环，以及疾病、死亡，都在神明的掌握之中。因此内奥米认为耶和华是她苦楚之源是很自然的现象。必须留意她并没有转而指摘神。她没有坚称无辜或寻求洗雪，也没有公开质疑神的正义。然而我们大可假定她相信自己在神明面前并没有什么值得指摘之处，而令她痛苦之处是她不明白耶和华攻击她的理由。

但另一方面，古时普遍的观念是神明行事的根据是凡人鲜能明白的。这种迷惑是美索不达米亚智能文学普遍的主题。

一 22 动手割大麦的时候 这地区收割大麦是在公历四月中至四月底，雨季结束的时候。这是主要农产收获季节最早的一个。

二 1~23

路得与波阿斯相识

二 1 波阿斯的地位 传统译本把波阿斯形容为「大能的勇士」，但新国际本之「有地位的人」可能是比较正确的译法（和合本：「大财主」）。战功固然可以带来地位（见：士十一 1，耶弗他），但很多圣经用这句话来形容的人，都没有战士的名声。故此这句话可能有较广义的用法（见：士六 12 的注释）。

二 2 穷人拾取麦穗 以色列律法规定穷乏或赤贫的人可以跟在收割者身后，拾取掉下来或余下的麦穗（见：利十九 9~10；申二十四 19~22 的注释）。完全需要仰赖他人慷慨维生之人，往往因此失去自尊。这个社会方案使受益人辛苦劳力而得食物，能够保全他们的自尊不被剥夺。

二 8 波阿斯的田 由于这地是按宗族家庭分配，看起来是一大片的田其实可能是分属不同的宗族、不同的家庭成员。这些田地的分界虽有界石标明，从一个家族的田地误进另一个家族的田地仍是很容易的事。其实对于穷人来说，走遍整片田地反而更容许他们拾取足够的粮食。然而波阿斯的意思却是要路得得到妥善的照顾。

二 12 投靠神的翅膀下 投靠神翅膀下的暗喻也出现在诗篇之中（三十六 8，五十七 2，六十一 5，九十一 4），并且每次都和盟约之下的看顾保守有关。其他古代近东文化也有使用这个暗喻，在埃及甚至没有身体的翅膀也代表保护。君王经常被形容为在神祇翅膀的荫下。同样在阿斯兰塔什出土，鉴定为主前八世纪文物的象牙雕刻，也描绘多个有翅膀的人形，保护一个位于中央的人物。

二 14 将饼蘸在醋里 路得所吃的饼大概是某种以谷物为作料的糕饼，通常掺油调制。她用来蘸饼之液体的基本原料是酿酒过程的副产品。用作饮品味道苦涩，但在此用作调味品或佐料则十分可口。

二 15~16 优待的拾穗权利 第 16 节覆述波阿斯给仆人的指示所用的词句极为隐晦，但意思却清楚是要便利路得的工作。最合理的猜想认为他命令仆人从自己收割的禾捆中抽一些出来，留给路得拾取。

二 17 打禾 有硬地的禾场往往是公用的。打禾通常是用棒或石分开麦粒和谷糠。

二 17 伊法 一伊法大约等于三分之二蒲式耳，即三十至五十磅谷粒。这是分配给男性劳工一个月的粮食了。

二 20 至近的亲属 「至近的亲属」的角色是协助收复支派的损失，人命上（负责搜捕凶手）、法律上（协助诉讼）、财产上（买回家人失去的财物）的损失都包括在内（原文 go'e1，NIV 作「救赎的亲属」〔kinsman-redeemer〕，和合本在不同场合分别译作「报血仇的」或「至近的亲属」）。由于这地是耶和华的赐与，身为佃户的以色列人不得把它出售。若是抵押还债，亦须从速赎回。土地从此得以保留在大家庭之内，作为他们是立约社群一份子的标记。拿伯以不敢放弃「先人留下的产业」为由，拒绝将葡萄园卖给亚哈王（王上二十一 2~3），可见将土地视为不可剥夺的权利，是何等重要。在美索不达米亚（特别是早期），土地往往是家族所有，而非个人的财产。个人出售地产的能力十分有限。

二 23 收完了大麦和小麦 大麦收成季节到公历五月结束，与小麦季节相连。小麦则延伸到六月为止。

三 1~18

路得的方案

三 2 在禾场上簸大麦 簸麦工作通常是在下午炎热时分过去，傍晚风起之时进行。簸扬的步骤是用长柄的叉子将打过的麦穗扬在空中，让风把较轻的麦糠吹到另一处地方（稍后收集为饲料），谷粒则掉回地上。禾场通常设于空旷地方，以求尽风之利。

三 3 路得沐浴抹膏 本节所述的香膏是庆典或其他节期常用的香油。这些油的香味通常来自进口的植物。

三 3 不让波阿斯认出的理由 部分学者说为路得是穿着新娘的服饰，给人看见便会揭露她的用意。大部分学者则相信她躲藏是静待时机，与庄重无关。

三 7 睡在麦堆旁边 禾场是社群公用的设施，所以除

了波阿斯以外，还有其他人在此簸麦。每人在禾场都有传统的一隅，每人在庆典过后都睡在自己的麦堆旁边，看守到明早可以搬运回家为止。

三 7~9 掀开脚上的被和用衣襟遮盖 在旧约好几处地方，「脚」是用作婉词，暗指生殖器官。「用衣襟遮盖」一语在以西结书十六 8 订婚的背景中，也有性欲的隐意。路得记的经文不是指明目张胆的性行为，而是心照不宣的挑逗。

三 9 路得之所求 路得所用的词句在其他地方含有文定和婚姻的意思。下一节波阿斯的回应也清楚证实她所求的是婚姻。内奥米并没有叫她这么爽直，但在她心目之中，结婚亦肯定是她的目标。

三 12 更近之亲属的重要性 由于所得的利益，负起救赎亲属之责任也必须设立先后次序。故此亲戚关系上较近的人，可以优先选择是否担此一职。

三 14 不可使人知道有女子到场上来的理由 除了有意保全他们二人的名声以外（13 节用来形容住宿的字眼并没有性欲上的含义），波阿斯更提防不可让不检的疑云，笼罩在明早进行的法律事务上。

三 17 六簸箕 由于所用单位不明确，其分量也无法肯定。所指的不太可能是伊法，因为六伊法太多了，她不能搬动。波阿斯可能只是用铲子或双手舀给她。

四 1~16

丈夫和儿子

四 1 坐在城门那里 以色列城市的城门地带是个空旷的活动中心。商贾、访客、信差、审判官都在该处进出，处理他们的事务。要找人从这里找起也是最合理。因为城门是下田的人必经之路，波阿斯希望能够在此遇上他要寻找的那人。无数出土城门的设计，都显示城门范围四周设有长凳，作为多用途的会面场所。由于伯利恒城的考古挖掘十分有限，至今仍未发现这时代的任何城门。

四 2 十位长老为见证 长老通常是宗族的首领或家族的家长，他们是统治该城的议会，主持立法和司法的事务。这件事没有需要判决之处，他们的角色是监督整个协议过程，确保是完全依照法律和常例。他们也是协议的见证人。

四 4 这人有意赎地的理由 这亲属相信赎了内奥米的

地，扩张自己原有的永久性地业是指日可待的事。内奥米没有继承人，她死后土地就归这人所有，他的子孙也可继承这地。现今赎地的金钱成为可以在将来收取利润的投资。如果所牵涉的只是赎回地业，这是一笔很具吸引力的生意。

四 5~6 路得的介入如何改变了情形 波阿斯一旦把与路得结婚算为亲属的责任之一，整个经济局势立时起了重大变化。这位亲属不预期路得是交易的一部分，是情有可原的。若不严重放宽对这习俗的诠释，与路得实行兄终弟及的责任不可能临到他的身上（有关兄终弟及的律法，见：申二十五 5~10 的注释）。

然而第 5 节的话清楚显示保全死者的名是他义务的一部分。他若与路得结婚，路得将来的儿子都成为以利米勒家业的继承人。如此用来赎地的金钱便不再是投资，反而会缩减这人的家产。所用的金钱不会至终添加他家族的地业，只会成为慈惠的捐赠。此外，他还要花钱供养内奥米、路得，和不知多少儿女。路得的子女甚至可能有资格和他自己的子女共分他原有的产业。这人很可能已经结婚，救赎路得对他家庭的经济冲击，是他作这决定的主要因素。

四 7~8 脱鞋 凉鞋是古代近东通用的鞋类，但也是具有象征意义的衣物之一；于寡妇及其合法监护人尤然。原因是土地买卖所根据的，是人一小时、一日、一星期，或一个月能走的三角形地带（王上二十一 16~17）。

土地是以三角形勘测，然后以作为界标的粗石作为测量基准（申十九 14）。由于他们用鞋来行走，鞋子遂成为可动地契。寡妇脱下监护人的鞋子（得四 7），就等于是剥夺这人管理她家族地产的权力。按照努斯文献，土地转让包括以新地主之脚取代旧地主之脚的步骤。

四 9~10 交易的性质 波阿斯购入了内奥米一切地业财产，就负起了照顾她的全部责任，在世供应她的所需，死后予以殓葬。他接纳路得，就是自愿负责给她生儿育女的机会。她所生的第一个儿子将会成为以利米勒和他两个儿子的继承人。

四 11~12 祝福 结婚时所祝的福甚少提及夫妻关系，子女才是其重点。创世和立约之时所祝的福，都以生育为神所赐的福气。这是古代近东一贯的信念，乌加列文献对凯雷特王的祝福就是一例：愿他的新婚妻子为他生养七、八个儿子。

给波阿斯的祝福是从以色列（创三十之拉结和利亚）

和犹大（创三十八之他玛）历史中汲取例证。

四 15 子女的责任 本段指出这个儿子会提升内奥米的情绪（和合本：「提起你的精神」），在失夫丧子之后给她安慰。她在个人关系方面固然大有损失，但经济方面的艰难，甚至按照当时通俗的信念，必须倚靠后代定期奉行仪式的来生问题（见：民三1 注释），可能更是她悲痛的理由。她的悲痛在此得到了慰藉，因为父母可以预期子女在晚年照顾他们（提供食住、法律保障、殓葬等）。

四 17 内奥米的儿子 部分学者相信内奥米正式收养了这孩童。养子古时虽然普遍，在此的情形却没有收养的必要。另一个看法认为这儿子是交给内奥米养育，因为他是取代她儿子的地位。这虽不无可能，最佳理解却是内奥米在此被奉为这孩子在法律上的母亲，在他的教养上扮演重要角色。这孩子则在往后继续给她供应。

四 17~21

家谱

四 18 家系的重要性 我们在此发现本书发生的事件，几乎令以色列家族之中断绝了一脉。这一脉竟是戴维家。伟大的君王戴维差点没有出生。这家谱证明神解决了这个家庭危机。内奥米的家系不但没有绝后，反而成了以色列家的大族之一。使人能够度过士师时代艰苦岁月的（一 1 的背景），是信实和忠诚。信实忠诚亦产生了戴维等人物（四 21 的结局）。

塞缪尔记上

一 1~28

塞缪尔的出生

一 1 以法莲山地的拉玛琐非 便雅悯境内耶路撒冷以北五哩，伯特利以南四哩有一个名叫拉玛（现代的拉姆）的城镇。由于一章 19 节说塞缪尔住在拉玛，部分学者认为此地就是拉玛。然而经文清楚表示拉玛琐非位于以法莲山地。长久以来都有人认为这就是新约的亚利马太，位于示罗以西十五哩。

一 2 以色列的多妻习俗 以色列和古代世界大部分地

区一样，大体上都是奉行一夫一妻制。一夫多妻并没有违犯法律或当时道德标准之处，只是在经济上难以实行而已。妻子不育是一夫多妻的主因，但助长这习俗的还有几个因素：（一）男女数目不平均，（二）需要生产大量子女来担任放牧和农田的工作，（三）藉多重婚约以求提高家族声誉和产业的意欲，（四）产妇死亡率极高。在女子必须各有所适，参与生产的游牧民族和农村社会中，一夫多妻最为普遍。圣经中平民一夫多妻的案例，大都发生在王国时期之前。

一 2 不育之耻 由于生育是神最大祝福的表征（诗一二七 3），不能生育经常被视作神惩罚的记号。再者女子若不生育，她在家中的地位便变得危殆。不育的女子不但有被离弃、受疏远、降低地位的可能，实际案例也有不少。美索不达米亚的祷文和法律文献，证明了这是古代近东到处都存在的问题。

一 3 示罗 以利加拿的家乡无论是在便雅悯的拉玛还是以法莲的拉玛琐非，前往示罗都是十五哩的路程。一家大小则要两天才能走完这段路程。示罗的遗址按考证是塞农废墟，大约在伯特利和示剑之间的中点。这个占地七英亩半的遗址位置极具战略性，并且土地肥沃，水源可靠，很方便就能到达贯通以色列心脏地带的南北大道。当地发现的铁器时代一期废墟颇具规模，亦有大火烧毁的痕迹。这时代出土的建筑物有公共的房屋，但没有神殿的痕迹。神殿最有可能的位置，是侵蚀和后来的建筑破坏了的遗址顶部。

一 3 年祭 律法规定一年共需三次朝圣：除酵节、七七节、住棚节。很多学者都认为以利加拿的旅程是在后者发生。然而由于经文并没有说明朝圣筵席所庆祝的节期，部分学者相信这是一个传统的家庭仪式，反映以利加拿其人的虔诚。

一 3 以利一系的祭司 以利来自亚伦第四子以他玛一脉。士师时代开始时的大祭司，是亚伦儿子伊莱贾撒的儿子非尼哈。亚伦另外两个儿子拿答和亚比户，因为触犯礼仪被杀（利十）。然而看管会幕和约柜的事工如何从伊莱贾撒一系手上，转移到以他玛一系，却没有清楚说明。

一 4 将祭肉分给他们 好几个祭都提供分享祭筵的机会，平安祭尤然（见：利三 1~5 的注释）。牺牲若是包括祭筵，主礼的祭司和献祭者全家都能分得一分祭肉，肉类是古代不常食用的珍品。其社会地位大约相等于美

国的火鸡大餐。

一 5 哈拿得双分 希伯来原文对哈拿之分的描述十分隐晦。大部分译本的诠释都是双分（NIV、NASB、NKJV、NRSV、和合本），其他译本则作「只得一分」（RSV）或「特别的一分」（NLT）。很多解经家都赞同「只得一分」的解释，因为它所引出的对比最合上文下理。

一 7 示罗的圣所 这圣所称为「耶和华的居所」（和合本：「耶和华殿」），但不说明建筑的性质。第 9 节称之为「殿」，表示它是房屋。但二章 22 节提到「会幕」，即圣幕。这种用语上的歧异，显示这帐幕若非在周围立了更牢固的建筑，就是支搭在称圣的围墙之内。后者可能是迦南人的建筑。



示罗安放会幕的地方

一 8 有丈夫比十个儿子还好 以利加拿安慰哈拿的话没有什么力量。二人的关系在人的层面上虽然可说是满足了哈拿感情上的需要，事情却没有这么简单。第一，不育在社会上有不良名声。第二，此事牵涉到家庭的绝续。父母必须倚靠儿女在年老时照顾他们，好好安葬他们，继续他们的名声。甚至有人相信死者来生是否安乐，是在乎后代的供应。哈拿的社会地位和将来的指望都十分暗淡。基于这些理由，以利加拿这个善意的问题听来只是空话。

一 9 祭司坐在入口 以利可能年纪已经太大，不能继续供职，但仍可负责公关事务，在入口欢迎崇拜者，兼任顾问和教师。本节所述的家具虽可译为椅子，在大部分经文都是指宝座或首席。公众地方用的大多是长椅，住宅则长榻或凳子较为普遍。马里出土的文物中有不少例证，是来自住宅的凳子。

一 11 许愿 愿是自愿建立，有条件的协议。古代近东

大部分文化——赫人、乌加列、美索不达米亚，和例证较少的埃及——都有这种作法。古代世界最普遍的愿，是请求神明时作出的。典型的条件是求神供应或保佑，愿所许的则通常是给神献上礼物。牺牲是最常见的礼物，但也有可能是指给予神殿或祭司的其他礼物。还愿一般是在神殿公开进行的。在乌加列文学中，凯雷特王许愿求一位能够生育的妻子，并且献上相等于妻子体重的金银作为回报。

一 11 修剪头发 禁戒不修剪头发是拿细耳人的愿最重要的特色（见：民六的注释）。拿细耳人的愿通常有限期，但本节和参孙的情况一样，却指明是终身的。头发和愿有什么关系并不清楚，然而按照初民的想法，头发（以及血）是人生命精华的主要表征之一。故此感应法术经常以它为原料。例如被称为先知的人向马里君王传达信息时，习惯附上一束头发。使他们可以用占卜来断定这先知的信息是否可信。

一 13 无声的私祷 祈祷往往同时献祭。正式执行其事的祭司，必须收费才献上祭物、背诵对应之祷文。哈拿因为没有能力正式缴费，只得自行祈祷。使她兴奋的是祭司的有利祝福，她视之为具有神默示的效力。美索不达米亚的先见 / 祭司则为求子的妇女占卜观兆。旧约有无数自发性祈祷的例证，但说明是默祷的却只有这一个。古代近东的祈祷有规格化的倾向，并且往往有咒语基础。故此我们对自发性的默祷所知甚少。

一 19 敬拜的性质 本节所指的敬拜大概是指参与每日早晨的献祭（见：利六 8~13 的注释）。

一 22~24 断奶年龄 断奶通常发生在两岁至三岁之间，由于表示人生进入另一阶段，所以会举行庆典。按照埃及《安尼的教训》（Instruction of Any），孩童吃奶约有三年。

一 24~25 献祭的性质 以利加拿和哈拿所献的祭包括公牛一只、细面、酒。按照民数记十五 8~12 细面和酒是与公牛同献之物。「三只公牛」（和合本）而非「一只三岁的公牛」（NIV），是更容易的译法。他们献上的细面和酒是三只牛的分量，更支持这一点。所献的若是三只公牛，以利加拿和哈拿就极为慷慨了。

一 28 终身归与神 一章 11 节的注释已经提到过，拿细耳人奉献时期这么长是不寻常的。即使如此，愿中既已定下时限，她亦依愿而行。哈拿不独是还愿，她更是实行一个古老的传统。每个母亲所生的第一个男丁都定

准归神。这概念在古代近东，有时导致杀童为祭，以求确保丰饶。在另一个情况下，长子在祖先崇拜中继承家中祭司的职务。在以色列长子则分别为圣——头生的儿子归属神，负责祭仪职务或在圣殿中作为圣用。这种身分的儿子可以赎出，以色列律法容许利未人取代其地位（民三 11~13）。因为许了愿的缘故，哈拿没有行尽赎出长子之礼。美索不达米亚有时有将奴隶终身献给庙宇作为礼物的情形，亚喀得文学中亦证明有一类女子终身奉献于庙宇作为庙妓。从主前第二千纪初期开始，苏美文献已经有将儿童作为礼物奉献给庙宇的例证。

二 1~10

哈拿的祈祷

二 1 角 角有时用来比喻后代（特别见：代上二十五 5；诗一三二 17 亦然）。它用作能够抵触仇敌的武器，是力量可见的表示。角也是美索不达米亚神祇和君王礼冠的一部分。

二 6 阴间 译作「阴间」的字希伯来原文是 Sheol。古代近东普遍的信念，是人死埋葬后依然在某种冥界中继续存在。送往阴间被视为神的审判，但阴间却不被视作继续有赏罚的地方。由于坟墓是进入冥界的途径，阴间经常成为坟墓的别称。

二 8 颠倒世界 神的作为经常被视作倒转世事的次序。被颠倒的可能是被造之物（大山变为尘土、山谷高升、日头变黑）、社会秩序（穷人得尊荣，如本节；有权势的失位），或政治状况（帝国衰亡）。这个「世界颠倒」的主题是表达神掌管万事的方法之一。它可以用来表达审判、赏赐，和将临的神国。在这国度之中，过错会得到修正，新秩序将会形成。

二 8 地的柱子 地的根基有时被形容为柱子（诗七十五 4），有时则为水（诗二十四 2）。本节所用的字眼全本圣经只出现一次，译作柱子和水都有解经家提出；新国际本则译作「根基」（和合本：「柱子」）。水和柱子都是古代对宇宙结构想法的一部分。

二 10 天上的雷 古代近东将雷和闪电视作神明降临时的常见现象，战争之时尤然。从苏美《因南娜的颂词》（Exaltation of Inanna）和赫人风暴之神的故事，到亚喀得和乌加列神话，神明的描述都是在雷声中审判仇

敌。图画中的巴力是手拿霹雳。赫人和亚述君王都袭用了雷声的用语，将自己形容为神明的器皿，雷暴般攻打叛盟和拦阻他们扩张帝国的人。

二 10 这时代王的观念 本节提到王令人诧异，因为以色列王国此时仍未建立。然而君主政体在当时是普遍的观念，以色列的某些地区亦曾试过（士九）。再者创世记十七 6；民数记二十四 17；申命记十七 14~20 等经文，亦预期君王的存在。

二 11~36

以利家的没落

二 13 三齿的叉子 考古学家在基色挖掘到三齿叉的例子。这些叉子是用青铜打造，柄短，齿长而直（有点像短柄的干草叉），考证为晚铜器时代的文物。本节所用的字眼在古亚述文献中，也是用来描述类似的用具。

二 13~16 祭司取肉的惯例 经文将示罗的正常步骤与以利二子的作法对比。两者都不合摩西五经的规定（见：利七 30~34）。五经详述哪个部分属祭司所有。示罗的正常步骤是叉子从沸腾的锅中插上什么肉来，就给祭司。以利的儿子坚持什么时候想要什么，立刻就要什么。他们在礼仪上所犯的过犯有三：（一）挑选最好的给自己；（二）要烤的不要煮过的肉；（三）拒绝先把脂油烧在坛上（利三 16，七 25）。

二 18 细麻布以弗得 细麻布以弗得是祭司专用的服装（见二 28），本节表示塞缪尔已经成为学徒。以弗得很可能是一种围裙。细麻是基本的材料，但高等祭司的以弗得有金线织在布料之内。

二 19 塞缪尔母亲所制作的衣服 本节所述的袍子同样可以是祭司的衣服（见：出二十八 31~34），但其他有地位或权力的人亦会穿着（君王、先知、乔布和他的朋友，神）。历代志上十五 27 形容为祭司独有的衣着。它通常有独特的摺边，以显示穿着者的地位。

二 22 会幕门前伺候的妇人 古代近东有很多妇女在庙宇不同岗位服事的例子。由粗重工夫到祭司职务，从禁欲到娼妓，从短期到许愿终身奉献——各种各样的例子都可以找着。因此要肯定本节所述之妇人的服务性质十分困难。对以利二子性行为为不检的谴责，显示这些女子若非执行某些敬虔职务，就是当为处女。然而必须提

及的，是以色列完全没有因宗教理由禁欲的证据，而经文也没有描述她们是处女。进一步的讨论，可参看：士师记十一 39 的注释。

二 27 先知 古代近东十分清楚先知所扮演的角色，在马里城出土，报告不同先知之不同信息的五十多篇文献，证明了这一点。先知通常是传达神明的信息。进一步讨论，可参看：申命记十八章的注释。

三 1~21

塞缪尔成为先知

三 3 耶和华殿 本节的用语显示这是一座建筑物。进一步讨论，可参看一章 7 节的注释。

三 3 神的灯 圣幕里面的金灯台是应当彻夜长明（出二十七 21；利二十四 1~4），永不熄灭的，说这灯「还没有熄灭」当然多余。但另一方面，上文已经讨论过示罗的惯例不一定合乎律法的规定。「神的灯」一语在其他地方有盼望的意思（撒下二十一 17；王上十一 36；王下八 19），在本段背景中这也可以是合理的解释。

三 3 古代近东的培梦 初民相信在庙宇及其范围之内睡觉的人能够得知神明的计划。有些人甚至进行献祭仪式，在庙宇之内留宿一宵，以求得到这种启示。这种礼仪称为「培梦」（incubation）。在上古文学中，培梦都是纳兰辛和古德等君王寻求信息的方法。在士师时代乌加列的阿赫特（达尼珥求子）和凯雷特（凯雷特求子）的史诗，都提到过这种作法。塞缪尔虽然是执行日常事务，明显没有期待启示的意思，他的经历仍可从庙宇和启示普遍被视为有密切关系的角度来理解。现存的古代近东文学，并没有这种非故意培梦的例子。

三 4~10 塞缪尔的梦？ 主临到塞缪尔，和他说话，他就起床到以利那里（10 节），故此现代读者通常不会认为他的经历属于梦的一种。然而按照初民的定义，这些成分与梦是没有抵触的。

在古代近东文学中（美索不达米亚、埃及、赫人，甚至希腊，都有例证），有一类异梦称为「听觉信息梦」（auditory message dreams）。埃及法老杜得模斯四世（主前五世纪）、赫人君王哈图西利斯（主前十三世纪）、巴比伦王拿波尼度（主前六世纪）的梦，都是这个种类的著名例子。在这些例子中，这些梦的作用都

是证实他们的王权或所推行的事业。

神明在听觉信息梦中显现（见 10 节），有时能把人惊醒。梦的内容是神明说出来的信息，不是事件或象征性的形像。人说话回答神明的例子，也有好几个（如：拿波尼度）。故此，按照古代近东的标准，塞缪尔的经历也可算为梦。

三 11~14 重复信息的重要性 传给塞缪尔的信息与第二章神人所宣讲的几乎完全一样。重复信息表示其重要性，并且有证实其真确性的作用。它又有肯定塞缪尔蒙召为先知的功用。

四 1~七 1

约柜的被掳和归还

四 1 铁器时代初期的政治气候 在晚铜器时代（主前 1550~1200 年），政治强权不断互相争夺巴勒斯坦的控制权（见：书九 1 的注释）。随着海上民族于主前一二〇〇年来到（参看下一个注释），这些强国若非被彻底消灭（如：赫人），就是失去威胁能力（如：埃及）。到了铁器时代（士师记本段所述的年代），权力僵局已被权力真空所取代。没有强权争取控制本区的结果，是小国开始考验自己的实力，建立地方性的「帝国」。在铁器时代初期利用这时机的是非利士人。后来戴维和所罗门又在叙利亚—巴勒斯坦建立起具有相当势力的帝国，无需担心美索不达米亚、安那托利亚、埃及的干预。

四 1 非利士人 士师记和塞缪尔记上下闻名的那些非利士人，是主前一二〇〇年从爱琴海一带移居至巴勒斯坦之海上民族的一部分。学者一般相信就是这海上民族，驱使赫人帝国衰亡，并且摧毁了叙利亚和巴勒斯坦沿海多个城市，如：乌加列、推罗、西顿、米吉多、亚实基伦等；然而他们牵涉在这些地区只有间接证据而已。位于梅迪内哈布的著名壁画，描绘了他们和埃及法老兰塞三世打仗的战况。描述特洛伊城之围的荷马史诗，也反映了这个大规模的人口转移。这些来自克里特、希腊、安那托利亚的人，大概以塞浦路斯岛为发动攻击的基地。海上民族被逐出埃及之后，这个后来被称为非利士人的部落在巴勒斯坦南部沿海定居，建立了亚实基伦、亚实突、以革伦（米克纳遗址）、迦特（萨非遗址）、迦萨五个都城。

四 1 以便以谢和亚弗 这两处地方都是在山地和平原之间某个重要山隘的附近。这地区位于非利士以北（距离非利士五大城市最北面的以革伦二十哩左右），示罗以西约二十哩。按考证亚弗是现代的拉斯艾因(Tell Ras el-Ain)，又名亚弗遗址(Tell Aphek)，在雅康河畔。早于主前十九世纪的埃及碎陶咒诅文献，和杜得模斯三世（主前十五世纪）的行程表，都提及过它的名字。考古学家在此发现了这时代非利士人定居的证据。至于以便以谢的位置则较不确定。如今不少学者都相信它是位于山地边缘，在山隘中与亚弗遥遥相对，在其东面两哩，今名伊兹伯特萨尔塔(Izbet Sartah)的遗址。这个小城镇（半英亩）建立于士师时代末期，于主前十一世纪初期被弃置。在此出土的，包括了最古老、最长篇的原始迦南文字。陶片上刻了八十三个字母，但没有连贯的文字，学者鉴定为字母表。部分学者相信这是早期的以色列文字。



西弗的埃及首长官邸

四 3~4 约柜和基路伯 约柜是个木箱，开口在上方；按照一肘等于十八吋的准则计算，长三至四呎，宽和高都是二又四分之一呎左右。它内外都铺上了最纯的金箔，旁边安装了四个（也是包金的）环子，可以穿上以金为外壳的杠。杠是用来扛抬约柜的，保证除了大祭司以外，没有人触摸约柜。封闭约柜，里面保存法版的金盖子，以两个有翼基路伯为装饰。约柜的主要功用是储藏石版，以及作为神宝座的「脚凳」，为神和以色列人之间，提供实质的联系。埃及人在庆典时把神像放在轻便的小艇中游行。按照当代的绘画，这些小艇是大小与约柜相仿的箱子，用杠搬运，并于其上或两旁饰以充任守卫的活物。圣经的描述加上考古学家的发现（包括一些精致的象牙制品，分别来自美索不达米亚的宁鲁德、叙利亚的

阿斯兰塔什、以色列的撒玛利亚），显示基路伯是复合性的活物（兼具几种生物的特色，如埃及的狮身人面兽），往往具有翅膀和四足动物的身体。基路伯经常在古代艺术中，出现在神明或君王宝座的左右。基路伯护卫宝座，柜为脚凳，以及旧约中耶和華坐在基路伯之上为王的描述，都支持约柜代表眼不能见之耶和華宝座的观念。空置的宝座在古代世界广为应用，其作用是在神明或君主来到时，供他们使用。

四 3~7 战事中使用约柜 神圣战士的主题描述己方的神祇与敌方的神祇作战，把他击败。亚述视匿甲为战王，伊施他尔为战争女神。迦南的巴力和巴比伦的玛尔杜克都是神圣战士。这不是「圣战」，因为古代近东并没有其他种类的战争。大部分军队作战前都会预先祈祷观兆，以保证神祇的同在，又会携同神祇的龕或偶像，以象征其同在。主前九至八世纪的亚述君王经常提到神明的龕率领他们。约柜是耶和華的龕，代表主在以色列人面前开路，带领他们的军队进入迦南。这概念与神明加添君王武器的力量，在他面前或身旁作战的亚述信念，并没有很大的分别。古代近东几乎所有的军队，都有祭司、占卜者（可见于马里文献）、先知（王下三），与手提的圣物（亚述王撒幔以色列三世之年表（主前 858~824 年））同行。这样，神明才可以在战场上被人求问，或被召唤来领导军队得胜。

四 9~10 非利士人对以色列的控制 当时以色列领土有多少受非利士人所控制不容易确定。大部分学者估计受控制地区，是耶斯列谷往南，经中央山地但不包括耶路撒冷一带山地，直达大部分的尼革。

四 10 三万以色列兵阵亡 以色列很明显是伤亡惨重，但如何理解数字仍然很难确定。进一步的讨论，可参看：士师记二十 2 的注释。

四 12 示罗 示罗的遗址按考证是塞农废墟，大约在伯特利和示剑之间的中点。这个占地七英亩半的遗址位置极具战略性，并且土地肥沃，水源可靠，很方便就能到达贯通以色列心脏地带的南北大道。本章虽然没有提及示罗被非利士人所毁，杰里迈亚书七 12~15 却显示它毁于此时。当地发现的铁器时代一期废墟颇具规模，亦有大火烧毁的痕迹。

四 12 头蒙灰尘 在整个新旧约时代，头蒙泥土、灰尘、炉灰都是哀悼的典型表示。美索不达米亚和迦南也有此习例。很多哀悼礼仪都是活人与死者认同。头蒙灰尘象

征埋葬，是很容易理解的。

四 21 人名的意义 起名在古代世界是大事。他们相信名字能够影响人的命运，因此起名者能够在一定程度上，控制一个人的将来。名字所表达的往往是期望或祝福，有时是纪念出生时的场合，尤其场合特殊之时。这名字所根据的是用来形容约柜和以利（18 节）的名词兼形容词。生子在正常情况下虽是大事，一切对国家有重大意义的事物——以利、他的二子，尤其是约柜——都没有了。前景看来极为暗淡。

五 1 亚实突 亚实突距离海岸约三哩，在耶路撒冷正西面。遗址的地点位于现代亚实突市南面约三哩半。它的卫城占地二十英亩，下城则超过一百英亩。乌加列文献提及这城是个贸易中心，考古的挖掘也在卫城找到了晚铜器时代大规模定居的遗迹。在此的迦南城市被海上民族所毁，非利士人接而在此定居，这城遂成为非利士五大都城之一。塞缪尔时代的铁器时代遗迹是在遗址的第十个文化层，属非利士文化。这时本城已有优良的城防，并且开始从卫城往下城扩建。这文化层至今未有庙宇出土。

五 2 非利士的庙宇 这时代非利士庙宇有一圣所，神像在此显眼地供奉于平台之上。有关非利士庙宇建筑的讨论，可参看：士师记十六 29 的注释。

五 2 大衮 有证据显示早至主前第三千年纪的马里，大衮已经是闪族诸神系统中重要的一员。他在主前第二千年纪上半叶受亚述人所崇拜，乌加列文学又奉他为巴力哈杜之父。乌加列城的大衮庙比巴力庙还大。故此，学者一般假定这神祇不是非利士人从爱琴海故乡带来，而是在到此落籍之后才采纳的。学者经常视之为五谷或风暴之神，但仍都有臆测成分。

五 2 约柜当作战利品存于庙内 约柜存于庙内是表示以色列的神耶和华，战败后成为大衮的俘虏。战场之上的败绩显示其衰弱，在为主的大衮面前屈为奴役象征其地位卑下。相信可能还继续有受辱的机会。这作法和得胜君王对待被俘君王的手段十分相似（见：士一 6~7 的注释）。神像被夺为战利品的例证，古代有好几个例证。玛尔杜克的神像曾经被哈纳人（Hanaeans，主前十七世纪）、以拦人（主前十三世纪）、亚述人（主前七世纪）从巴比伦掳走，每次都终于得以归还回庙。此外，沙马士的神像亦于西帕尔被苏特人（Suteans）所掳（主前十一世纪）。这是主前八至七世纪亚述人的惯例，而

且以赛亚也预言巴比伦的偶像将会遭到被掳的厄运（赛四十六 1~2）。亚述王艾萨克哈顿亦提到要将敌人的神明掳为掠物。

五 3~4 仆倒、头和两手折断的意义 大衮不断仆倒，证明耶和华并非战败、衰弱、卑下，也不会受辱。约柜放在大衮庙内的用意是侮辱，但折断大衮的头和两手却表示毁灭。将仇敌首级示众是证实其死亡（见十七 51~54），将手砍下是计算伤亡人数的方法（见：士八 6 的注释），残其肢体也是证明敌方无能的手段。乌加列文献描述战事女神亚拿特将被杀敌人的头和手从战场上带走。这事的发生也与偶像的制造方法相吻合。某篇同时代的赫人祷文，记载祈祷者允诺提供一个真人大小王像，头、手、脚用金子制造，其余部分则用银子。由于神像通常是穿衣的，人力物力自然会花费于没有遮蔽的部分之上。偶像通常不是整个铸造，而是分开几个部分，用榫接合。

五 5 门坎为圣 门坎通常是整块的石头，横置于门洞的底部，凸出地面少许。门枢插在门坎两端凿出来的孔洞上，凸出的门坎防止门扇逆开。门户通常被视为神圣而脆弱的地方。迷信者以为踏在门坎之上，在门外出没的邪灵就能乘机进入屋内。非利士人可能比较偏向如此解释大衮的遭遇。从近东到远东，由叙利亚、伊拉克，而至中国，类似的迷信观念都继续存在，然而古籍中对这迷信看法的数据却付诸厥如。

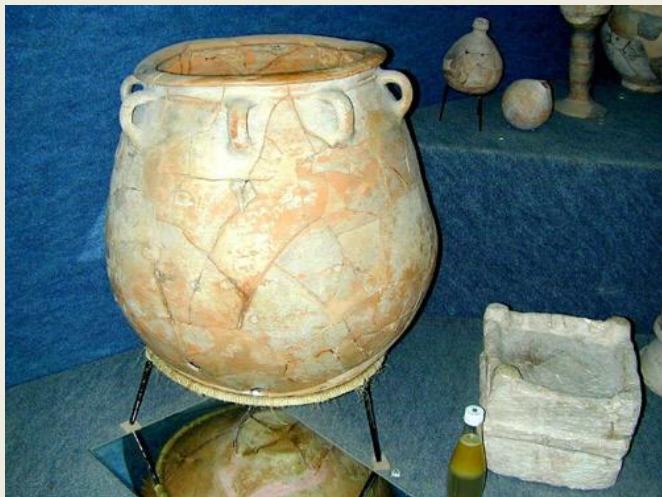
五 6 非利士人的灾病 经文中提及老鼠（在本节中一句只保存于七十士译本的话，以及六 4），显出这是传染性的疾病，可能是腺鼠疫。译作「痔疮」的希伯来语字眼，大可用来形容这种疾病发生在腹股沟淋巴结的症状。然而一个问题是，古代近东在这么早的时期并没有腺鼠疫的记载，因此又有学者提出，这是透过鼠类污染食物传播的杆菌性痢疾。但这说法若对，这疾病和痔疮的关系却又难以解释了。

五 8 非利士五城的首领 这五城的统治者似乎有同等的权柄。用来形容他们的字眼大概是非利士用语，大部分学者相信其字根来自海上民族的语言（希腊语或别种印欧语系的语言）。在没有足够数据以前，要进一步分析其政治关系是不可能的。

五 8 迦特 学者暂时考证迦特为以革伦 / 米克纳遗址以南五哩的萨非遗址。非利士五城之中这城最接近犹太。这遗址虽然证实了铁器时代文物的存在，却没有挖

掘活动。此城位于以拉谷旁，这谷是沿海平原前往耶路撒冷附近山地的主要通道之一。

五 10 以革伦 按考证以革伦是梭烈谷内的米克纳遗址，在耶路撒冷西南约二十哩，距离地中海十五哩。遗址中有占地四十英亩的下城，十英亩的上城，以及两英亩半的卫城。一九八〇年代初期开始的挖掘为本城提供了清楚的描述。以革伦在王国时代以出产橄榄油闻名（精炼厂超过一百个）。一九九六年在当地出土的一个碑文（鉴定为主前七世纪的文物），提供了西闪族语非利士方言的首个案例，用腓尼基文字写成。本城在这时代的城防，是一道超过十呎厚的泥砖城墙。考古学家在此挖掘到一座这个时代的大型公共建筑物（面积超过2,500方呎），相信是宫殿/庙宇的复合式建筑。他们若是正确，这建筑物很可能就是安放约柜，和众首领会谈之处。



以革伦博物馆内用分隔橄榄油的陶罐

六 2 祭司和卜者 此事如今既然怀疑是与耶和华的超自然能力有关，对付约柜既是超乎非利士人及其神明能力所及之事，他们便向专家求助，咨询应付的对策。祭司的专长是处理圣物和圣洁方面的问题，占卜师则通咒语、观兆、施法。

六 2 正确步骤的重要性 与约柜同来同往的灾病明证他们所面对的是位震怒的神，必须借着礼物和仪式，才能消弭其怒气。通俗的信念认为必须献上合意的礼物，说出正确的话语，执行恰当的举动，怒火才能平息。步骤不正确不但徒劳无功，可能更会平添神明的怒气。这些事完全发生在法术的领域内，法术则是准确程度很高的一门学问。

六 3 赔罪的礼物 有关这祭礼的讨论，可参看五章

14~16节的注释。这祭礼所对付的过犯之一是亵圣，即亵渎圣地或圣物。赎愆祭所针对的罪行，是将圣物转移到俗用的范围之内。换言之，非利士人是承认亵渎了约柜。

六 4~5 对应灾病的象征 制造老鼠和痔疮的形像，是感应法术的手段，以代表替代实物。他们将这些表征与约柜一同归还，就是希望能够送走神明的惩罚。古代近东到处都有老鼠或其他动物的形像出土，相信是施法之用。

六 4~5 老鼠的角色 上文五章6节的注释提过按照部分古卷，这灾病和老鼠有关。英译本通常把希伯来语的字眼译作「小鼠」(mouse)，但这字的含义较为广泛，「大鼠」(rat)也可包括在内。腺鼠疫是由寄生于大鼠身上的跳蚤传播的。

六 7~9 寻求神谕的方法 这方案若是成功，就能证明他们是否正确诊断了问题的症结，以及他们希望平息其怒气的神明是否接受他们的礼物。除了献上赔罪礼物和试图利用感应法术将灾病送走以外，非利士人更是在求问耶和华。他们寻求神谕，是因为归还约柜等于承认以色列神的能力胜过他们的神。这样做当然很不光彩，如果不是绝对肯定耶和华的作为是他们问题的根由，他们也不会这样承认。神谕所要断定的就是这一点。寻求神谕时向神明提出是或非的问题，然后用某种答案非是即否的工具，让神明藉以回应。以色列的祭司携带乌陵和土明作为寻求默示的方法（见：出二十八30的注释）。古代近东人若要以自然现象作为寻求神谕的机制，大多使用祭牲的肝脏或肾脏（这种占卜方法称为脏卜术；见：申十八10的注释）。非利士人在此也是使用自然现象的方法（其他例证，见：创二十四14；士六36~40）。他们的是/非题，是耶和华是否降灾者。寻求神谕的方法是依据牛只的正常行为。神谕的答案若为「否」，这些牛就会和一般母牛一样，回到棚中乳养牛犊，或游荡到田野里面。问题的答案若「是」，耶和华就会凌驾于牛只的本性之上，使牠们不顾自己乳部的肿胀，不闻乳牛的哀号，兴高采烈地沿路上山直往以色列的属地伯示麦去。这程序背后的想法是，提供答案的若是神明，祂就必能改变动物的正常行为和自然定律，以求传达答案，如祂降灾一样。

六 9 伯示麦 伯示麦的地点是在以色列和非利士的边界地区，占地约七英亩，座落于一个山脊之上，俯瞰横

卧于城北的梭烈谷。以革伦通往伯示麦的大道就是沿这梭烈谷行进，长约九哩。这城的遗址是在今日谢姆斯泉（Ain Shems）西面的鲁梅雷遗址。遗址有一个的文化层，鉴定属于铁器时代主前十一世纪中期，即塞缪尔的时代。在这文化层中出土的包括了一座住宅，宽敞的院子铺了石版，周围有好几个房间。

六 13 小麦收成时节 这地区收割小麦是在公历五月、六月之间。

六 15 以石为坛 其他提到以石为坛的经文包括了士师记六 20~21，十三 19；塞缪尔记上十四 33~34。这样高举祭牲便于流净其血。但以色列人的临时祭坛大都是几块大石堆成的。

六 19 击杀七十人 对于死在伯示麦的人数，学者有相当的争议。新国际本「七十人」的翻译是按照几个希伯来文古卷。但更可靠的一系列古卷的数目却是五万零七十人。这数字很奇怪，因为旧约通常会将它约到万位；其可能性也很低，因为伯示麦只是一个小型的乡镇，人口不会超过一千。即使是七十之数，也有人认为是人数众多的比喻而已（见：士八 30 的注释）。

六 19 擅观约柜内部的惩罚 揣测这些人的死法在现代虽然很流行，经文却没有提供任何数据。按照民数记十四 20，连祭司也不得眼望约柜。伯示麦的人虽然很难避免这样做，好奇心却驱使他们的行为超出了无意瞥见的范围，触犯了约柜的圣洁。圣洁空间和圣物受严格限制，在古代世界是很常见的现象（见：利十六 2 的注释），把约柜当作新奇事物是公认的亵渎行径。

六 21 基列耶琳 基列耶琳名列于犹大境内的城市之一（书十五 60），学者大致公认它就是耶路撒冷西北偏西九哩的阿札尔遗址，但考古学和经外文献都没有支持这看法的证据。按照士师记十八 12，它和玛哈尼但有关，证明这城也是在这附近一带（见：士十三 25 的注释）。这遗址距离曾与它联盟的基遍只有六哩（见：书九 17 的注释）。基列耶琳位于伯示麦东北约七哩之处。

七 2~17

击败非利士人

七 3 外邦的神和亚斯他录 亚斯他录在此与外邦神明的区分。亚斯他录是个女神的名字，迦南人称为亚施他

尔（Ashtar）或亚施他特，是巴力的伴侣（见：士二 13 的注释）。「亚斯他录」一字是复数，可能表示全体神祇及其伴侣都必须清除净尽。

七 5 米斯巴 名叫米斯巴的地方有好几个（这地名的意思大概是「哨站」或「防营」），这个在便雅悯境内的地点，是其中最有一个的。学者经常认为它就是耶路撒冷以北约六哩，占地八英亩，名叫纳斯贝遗址的地点。这时代的米斯巴是个椭圆形的围场，周围的墙厚度约有三呎，把守着犹大山地和以法莲山地之间的南北主要通道。

七 6 倒出井水的理由 献祭经文中虽有论及奠酒，旧约却完全没有其他仪式化奠水的例证。按照拉比文献的描述，奠水是住棚节奉行的仪式之一。学者相信在这种情况下，奠水是随同求雨之祷告的。奠水在美索不达米亚，是献给死人之祭礼的一部分。此外，他们浚井之时，亦倒出井水以驱除邪灵。然而本段和悔改净化有关，上述理由没有一个与之吻合。

七 6 根据宗教理由的禁食 在圣经以外，古代近东没有什么禁食的例证。禁食通常是在哀悼之时进行。旧约中宗教性的禁食通常与向神恳求有关。其原则是所求之事重要到一个地步，恳求者集中精神于属灵景况上，肉身需要则退居幕后。如此禁食是为使人净化，在神面前谦卑而设的（诗六十九 10）。以色列人在悔改之际同时禁食，以求消除一切罪污和可能导致受非利士人压制的障碍。其他与战争有关的类似案例，可参看：士师记二十 26 和历代志下二十 1~4。

七 6 塞缪尔的领导 圣经用「审判」一语描述塞缪尔的领导，与士师的职衔相同（见：士二 16~19 的注释）。如此塞缪尔的资历，就包括了先知、祭司、士师三方面。塞缪尔领导他们悔改，以求得着拯救的本段，将这三个角色综合为一。

七 7 非利士人的反应 以色列人集合奉行宗教典礼时，非利士人为何出兵攻打？古代近东发动军事行动之前，通常都会举行仪式。与已知节期无关的可疑集会，是间谍和探子能够看出战事将临的线索之一。探子定期向亚述君王禀报属下藩属王是否参与可能与备战有关的仪式。

七 9 献为燔祭的羊羔 在献祭系统中，每日都要献上羊羔为祭（见：出二十九 38 的注释），赎罪祭中也有使用（见：利十二 6，十四 10），然而两者用的都是一

岁的羊羔。本节所述的却是吃奶的羊羔——亚喀得语作早春羊（早春出生，夏季之前宰杀的羊）——其肉最是鲜嫩。亚述尼拉里五世（Ashur-Nirari V）年间（主前八世纪）的一篇亚述文献，也提到某个条约的起誓仪式中，用上了早春羊。

七 10 天上打雷 古代近东将雷和电看作神明降临时的常见现象，战争之时尤然。从苏美《因南娜的颂词》、赫人风暴之神的故事，到亚喀得和乌加列神话，神明的描述都是在雷声中审判仇敌。图画中的巴力是手拿霹雳。赫人和亚述君王都袭用了雷声的用语，将自己形容为神明的器皿，雷暴般攻打叛盟和拦阻他们扩张帝国的人。有关神圣战士的进一步讨论，可参看：出埃及记十五 3；乔舒亚记三 17，六 21~24，十 11 的注释。

七 11 伯甲 此地只于圣经本节提及，位置依然不明。

七 12 纪念碑 以（通常刻了字的）石块作为地界的标志，是古代近东的惯例。巴比伦人用作界标的「库杜鲁」石，有时更刻有王室赐下土地产权的细节。这些石头是产权公开而合法的证据，深信受到神明的保佑。库杜鲁有时也和这块石头一样有自己的名字（如：「永恒地界的建立者」）。埃及人也有竖立纪念石柱标明边界的风俗，攻取而得的土地尤然。主前第二千年纪到处都有例证。巴比伦和埃及的石碑之上，通常都有较为长篇的碑文，概述胜利的经过，或列出与继续保有土与地有关的条款或咒诅。

七 12 善 不少古版本和译本都作「耶沙拿」，大部分解经家都认为这读法可能性较高。善没有在别处记载，耶沙拿则通常被学者认为是布尔吉伊萨内（Burjel-Isaneh）。然而非利士人朝北方直逃的可能性却比较低（他们在该方向也不是没有防营）。善（「牙齿」）可能不是地名，而是地形的描述。

七 12 以便以谢 四章 1 节所述的以便以谢（伊兹伯特萨尔塔）大约在米斯巴西北二十哩。本章的以便以谢可能是另一个地方。塞缪尔给这地方起名，并且藉这名字的意思（「帮助之石」），表示以便以谢从今是代表胜利，不复如另一个以便以谢一般，是失败受辱的象征。

七 14 从以革伦直到迦特 从以革伦（梭烈谷）直到迦特（以拉谷）是一条长约五哩，自北而南的直线。沿海平原的非利土地是在这条线的西面，通往犹大山地的萨非拉则在其东。本节的意思大概表示萨非拉地区被非利士人所夺取的城镇，如今全数收回。

七 14 亚摩利人 在以色列人和非利士人来到之前，亚摩利人和迦南人是这地的主要居民。进一步背景资料，可参看：民数记三 29 的注释。

七 16 塞缪尔的辖区 伯特利、吉甲、米斯巴的巡回范围似乎完全在便雅悯境内。名叫吉甲的城镇有好几个，一个列在犹大领土的北部。这若是本节所说的吉甲，塞缪尔的路线就是从拉玛琐非的家中出发，东南行十五哩到伯特利。在此再往南行两哩就能到达米斯巴，吉甲则在差不多十哩外。归程长约二十五到三十哩。此外还有更加接近伯特利和米斯巴，也是名叫吉甲的地点，可能才是本节所说的地方。马里文献中提到一个名叫阿斯库东（Asqudum）的占卜师。这人亦同样定期巡回四个城镇，向其中居民提供服务。

七 17 拉玛的坛 经文没有说明这坛是供献祭还是作为纪念（见：书二十二 9~34 的注释）。若是祭坛，它可能是接替示罗被非利士人所毁的祭坛。

八 1~22

立王的要求

八 2 塞缪尔儿子的角色 塞缪尔是在七章 16 节所述的巡回范围之内「审判」以色列人。这种审判并不是七章 6 节中的审判，而是在百姓的争讼中作出判决（见：出十八 13~27；申十六 18~20 的注释）。塞缪尔二子也是作这一类的士师，不是士师记中担任拯救角色的那种士师。他们的辖区十分偏远（见下一个注释），不如塞缪尔是在中央地带。

八 2 别是巴 别是巴位于以色列地的南端，尼革北部的是巴遗址（今日之别是巴东面三哩处）。来自这个时代的文物，显示当地居民正在由流动转变为定居的过程中。最早期的屋宇也在此时开始建筑。人口应该不会超过两百名，因此这不是什么重要的官差。

八 6 古代近东的君王 古代君王的势力和权柄几乎没有限度，并且经常声言其统治有神明的支持。初民相信王权自天而降，其根源可以上溯世界最初的创造和组织。君王的功用是作为神圣统治者的副摄政者，维持社会秩序和正义是其职责。神明托他照管百姓和国土。君王被视为在世时持有神圣的职位（不同时代、不同文化对这一点有不同的理解），死后则成为神明。正义和法律出

乎他们。他们经常具有祭司职务，并且被描绘为牧者。维修供应庙宇是君王的重责之一。古代近东各处的君王都同时是军事领袖。他们保护拯救百姓，并且攻取新的领土。扩张领土不但能够带来更多的自然资源和商道，更为国库带来掠物，为国家带来奴隶劳工。两者都能减轻百姓和国家的负担。

八 6 领袖想要什么 以色列的领袖坚信他们需要一位固定的政府元首，有统治众支派的中央权柄，有常备军队供他指挥。他们断定支派联盟的组织，使他们在军事上处于不利的境地。并且相信君王率领受过训练的常备军，能够挽回劣势，保障国土。他们误将问题视作政治问题，因此亦寻求政治解答。塞缪尔试图给他们澄清的，是他们的问题不是政治而是属灵的问题。没有属灵的答案，单有政治的答案是不能解决问题的。

八 7 以神为王和以人为王 以色列的支派架构并不容许以人为元首的中央集权。摩西提供先知的权柄，乔舒亚亦得到军事上的权柄，但乔舒亚的职位并没有人继承。摩西被视为中间人，在神领导百姓时传达神的指示。同样，乔舒亚亦一再表示乔舒亚是神军队元帅（书五 13~15）的属下，胜利是神的胜利。每个支派都有自己的领袖，但中央权柄是属于神的，祂要给谁就可以给谁。士师是神所兴起，并赋予公认之中央权柄的（见：士二 16~19 的注释）。神兴起军事领袖、神带来胜利等事实，证明神才是率领军队出战的君王。以色列若蒙神喜悦，就必然得胜。这些领袖作出这种要求，就是暗示神并没有成功地带来胜利，君王必能比祂称职。

八 11 王者的特权 有君王就必然有附属的行政机关。这机关需要地方和资源运作。容纳行政官员的房舍必须建造，土地必须是王室所有。常备军必须征集，也须为这军队提供食宿。故此，君王必须持有动用人力物力的权力。藉征税和徭役来供给王国的需要，素来是君主的特权。故此，无论在政治还是经济上，立王都会带来重大的改变。本段对于君主政体的描述，与古代近东同时代的现有资料相符，在乌加列文献之中，迦南君主政体的模式尤其显而易见。

八 11 车马 以色列从来没有战车和骑兵。没有君主中央集权，常备军就无法设立这些兵种。因为只有正规军队才能提供所需的训练。战车的制造和维修，以及马匹的收容和喂饲，没有相当程度的监管就无法实行。

八 11 奔走在车前 奔走在车前的人负责通告君王的

莅临，以及作其护卫。赫人文献描述神明走在君王的车前，带领他得胜。奔走在君王车前的人担任徒步传令兵之职务（见：撒下十五 1；王上一 5，十八 46）。

八 12 军官 紧急状态时自动召集的军队（如以色列过往的作法），并没有受过训练的军官。但常备军却有委任这种军官的需要。亚述和巴比伦的军事用语也反映了这种军阶的分别，例如五十夫长是低级军官的一类。

八 12 为王耕种田地 行政机关一旦设立，部分土地便成为王室私有的地产（代下二十六 10）。犯罪行为可以导致土地被王室没收，死后没有子嗣继承家传的地业，也是土地归给王室的途径之一。这些田地需要耕种，以供应政府的需要，并且储存以备不时之需。在此耕作的包括徭役（作为税收的一种）、外族的奴隶，以及没有他法偿还欠款的债奴。

八 12 为王制造兵器 王所要的武器包括弓箭、刀、短剑、盾、枪。这时代的以色列人若非未曾学会打铁科技，就是有人成功地防止他们铸造铁制兵器，因此，他们的武器是青铜的。即使到了欧洲的中世纪时代，依然有御用工匠随军维修属王武器的惯例。努斯文献的王宫雇员名单，也包括木匠和铜匠。

八 13 厨司、面包师、香料师 在王宫厨房当值的有厨子和面包师。王族和政府官员（往往也是王亲国戚）需要定期受到王室格局的供奉。此外，君王可能还有囚犯或家仆需要糊口。

香料师负责宫廷中好几样的职务。君王的衣物需要定期熏香，宫殿亦需烧香以保持到处芬芳。再者，有些香料可作药用，因此香料师同时也兼任药剂师。亚述文献和埃及古墓壁画都有描绘制造这些香料和香膏的繁复过程。

八 14~15 土地充公 具吸引力的地产往往成为王室充公的对象。君王以此赏赐官员和宠臣，以求保证他们忠心（见二十二 7 的注释）。这惯例在赫人和乌加列材料中很是常见，此外，在巴比伦的加瑟时代，封地给朝臣也很普遍。

八 16 征用驴子、奴隶 哪个奴隶吸引到君王的注意，或牲口有什么特出之处，都可能被君王充公。君王喜欢什么，平民除了献为礼物以外，别无选择。

八 17 十取其一作为税收 按照乌加列文学十取其一是村镇付给君王的定额。十取其一在圣经之中，素被视为当给祭司或神殿的数目，但在本节则是奉给君王的税

款。

九 1~27

扫罗与塞缪尔相会

九 1 基士的身分 传统译本把基士形容为「大能的勇士」，但新国际本之「有地位的人」可能是比较正确的译法。战功固然可以带来地位（见：士十一 1 的耶弗他），但很多圣经用这句话来形容的人，都没有战士的名声。故此这句话可能有较广义的用法（见：士六 12 的注释）。

九 1 便雅悯 便雅悯支派是雅各布幼子的后裔，在近期历史中名声不太光彩，在士师时代的内战中几乎被灭族（士二十~二十一）。这支派所分得的土地面积虽然不大，却很具战略性，在犹大和以法莲两个强族之间。这时仍然未受以色列人控制，但将要成为伟大城市的耶路撒冷，是在便雅悯境内。

九 2 扫罗的外貌和身材 古代近东的人极为重视君王的身材和外貌。最早期的君王不过是暂得权势的军阀，他们是慍悍的勇士或骁勇的斗士。即使到了王权成为持久性制度之后，君王依然具有勇士的雄风，是百姓引以为傲的对象。被形容为骁勇善战的亚喀得王撒珥根，战场上所向无敌的亚述王杜库提宁努他，英勇而善战的尼布甲尼撒，高大且英俊的英雄战士吉加墨斯，都是其中的例子。

九 2 扫罗的经外记载 至今古代近东的碑文，没有一个曾经提及扫罗。除了非利士人以外，他和其他民族没有什么接触。但非利士的出土文物中，并不包括大规模的历史档案。

九 4~5 扫罗搜索的范围 扫罗住在耶路撒冷北面约六哩的基比亚。以法莲山地约在他家西北十五哩外。沙利沙地和沙琳地虽含义不明，大部分诠释家都认为两地分别是位于以法莲山地西北角和西南角的巴力沙利沙（Baal-Shalisha）和沙珥宾（Shaalbim）。单是围绕全区走一趟已经是六十哩的路程，对三日搜索（20 节）来说这是很大的数字。学者大致同意苏弗地是以法莲山地中塞缪尔的家乡（其根据是塞缪尔记上一 1）。

九 6 塞缪尔的名声 扫罗的住处距离塞缪尔家乡只有一箭之遥，又在塞缪尔辖区之内，竟然不知这位举国闻

名的人物，有一点奇怪。理由大概不是圣经对塞缪尔名声的描述言过其实，而是表示扫罗其人政治和属灵事务的无知。

九 6~9 地方性「神人」的角色 塞缪尔虽然举国知名，终生与他同乡的人可能视他为村中的哲人。所照管的村落以礼物供养这些哲人，并且在各种琐碎的人生事务上向他们请教。健康和疾病、仪式和祈祷、法律和政治，以及各种私人 and 社群事务，都在他们提供顾问之列。

九 8 作礼物的银子 四分之一舍客勒的银子大约等于普通劳工一个星期的薪酬。鉴于失驴的价值，这数额是合宜的。

九 9 形容先知的用语 本段一共享了三个不同的字眼：神人、先见、先知。前者是泛称，用来形容其他两个都适宜。先见和先知所从事的活动大抵相同，但在社会中却扮演不同的角色（与士师和君王的分别大致一样）。但本节只是从用语的角度，不是社会的角度提出这一点。

九 11 出来打水 城镇通常是建于水源（泉、井）附近的高地。后世会开凿地下水道以求确保水源，但这时代的人必须每日出城打水以供当日所需。这种事通常等到黄昏，不在炎热的午间进行。

九 12 邱坛 邱坛（希伯来语作 bamah）是有祭坛运作的崇拜场所。通常不是露天，而是室内的设施，有分别为圣的陈设，场地大得足以供祭司服务（但我们不能假设它们全部建于山丘之上）。米沙碑文证明这些神庙也是摩押崇拜的一环。米吉多和纳哈里亚（Nahariya）等遗址都找到了可能是邱坛的例子。

九 12 在邱坛献祭 圣经虽没说明这城的名字，大部分学者都相信这是塞缪尔的家乡拉玛（拉玛琐非，见一 1 的注释）。他在示罗陷落之后于拉玛筑坛（七 17），当时约柜流亡，这城大概就是以色列的中央圣所。献祭通常与筵宴有关，在此亦不例外。本节大概是月朔祭礼，是个庆典（见二十 5 的注释）。另一个可能是登基祭礼，是预知扫罗来访之塞缪尔特别召开的。

九 13 祝祭 除此以外，旧约圣经没有一处经文提过祝祭之事。祝福通常是说出盼望神明会带来的好话。由于献祭经常与祈求有关，塞缪尔的祝福可能是盼望所求蒙允。

九 21 扫罗反对的理由 古代近东的君王即使家世平平无奇，通常都会加添一些显赫之处，以防有野心的对手以这弱点为叛乱的借口。没有正当的家世，就会被视

为觊觎王位的骗徒。以家世卑微作为反对理由在圣经中并不罕见，其人有时甚至还引以为荣（摩七 14）。有关便雅悯支派的讨论，可参看九章 1 节的注释。除此以外，再无扫罗家族的进一步资料。

九 22 筵宴的客堂 分给祭司和崇拜者的分，有时规定必须当场吃用（如：利七 6）。由于筵宴是献祭崇拜重要的一环，神殿往往设有专供此用的房间。本节用来形容这房间的字眼，在其他地方则用来描述庙宇范围之内，接连于神殿的各种房间。考古学家经常挖掘到与主殿相连的副室，但往往无法断定每个房间的用途。

九 23 上等的肉 大腿（和合本：「腿」，24 节）被视为最上等的肉，通常保留给主持的祭司食用（利七 32~34）。塞缪尔在此把它让给上宾。

九 25~26 宿于房顶 虽然梯级和支柱等证据证明不少房屋楼高两层（甚至三层），考古学家却只能在文化层的瓦砾中发现楼房的平面设计。二楼（房顶）的房间较宜居住和睡眠，因为空气比较流通。

十 1~27

扫罗受膏被选为王

十 1 膏以橄榄油 古代近东某些地方有膏立君王的惯例。大部分证据来自赫人描述登基典礼的史料。美索不达米亚的君王则没有膏立的证据。埃及法老不受膏立，但却膏立其臣子和藩属。膏立确认他们受其统治，同时表示受他保护。这模式符合扫罗膏立为神藩属的观念。但在塞缪尔记下二 4 中，膏立戴维的却是百姓。此举显示戴维和受他统治的人之间，某种契约的存在。努斯人订立商业合同时，以油彼此相膏。埃及婚礼也包括油膏的一步。有关君王登基的资料，可参看十一章 15 节的注释。

十 2 位于泄撒的拉结坟墓 这遗址的考证极度复杂。详细研究——包括对照不同抄本和难解之处——的结果，显出有两个可能。其一是这墓可能是在基列耶琳附近（见六 21 的注释）。基列耶琳大约在塞缪尔家西南约十五哩之处。第二个理论则以本段中扫罗可能行走的路线为根据。他似乎是从拉玛朝东走向迦巴，拉结墓应该在这路上。

十 3 他泊的橡树 士师记四 5 提过「底波拉的棕树」，

那是她听审之处。亚伯拉罕又曾在摩利橡树那里暂歇（见：创十二 6 的注释）。树木有作为地标、集会处，甚至崇拜场地之用。在烈日炎炎的地区，树荫更其有特殊意义。

十 3 往伯特利崇拜 贯彻以色列的历史，伯特利都被视为重要的崇拜场所。士师时代至少有一段时间，约柜存放于此。这地也有祭坛可供献祭（见：士一 22~23，二十 26~28，二十一 4 的注释）。

十 3 祭物 山羊、饼、酒是祭筵的基本材料。扫罗得到这分别为圣的饼，就是再次得到祭司的待遇（见九 23 的注释），并且被尊为显要人物。

十 5 神的山 「神的」一语显示山上有某种神庙或神殿（NIV：「神的基比亚」；「基比亚」是「山」的意思），但此时被非利士人的防营所霸占。由于十三章 3 节提到非利士人在迦巴有一个防营，不少学者认为两者是同一个地方，即耶路撒冷北面约六哩，今日名叫贾巴的村落。当地没有进行挖掘，但表层勘测结果显示有铁器时代的遗迹。这地与密抹在司文尼干河的峡谷两边遥遥相对，俯瞰从北面通往耶路撒冷一带，横越这深谷的战略性渡口。有关基比亚的讨论，可参看十章 26 节的注释。

十 5 邱坛 在多处文献中被描述为各城各镇地区性宗教中心的邱坛（希伯来语 bamah；王上十一 7；耶七 31；结十六 16；代下二十一 21；米沙王的摩押石碑碑文），和户外的祭仪场所是有分别的。邱坛虽在户外，却有室内的设施，安放分别为圣的陈设、祭坛，以及大得足以供祭司服务的场地。

十 5 乐器 这些全部都是当代典型的乐器，早达主前第三千年纪，已经出现在古代近东的文献、浮雕、绘画之中。至于本节之中哪个当译作「瑟」，哪个当译作「琴」，学者仍然未有定论。和合本译作「瑟」的，是个十弦的乐器，学者相信「琴」则弦数较少。两种乐器都是手提的，框用木制。按照古代的浮雕，本节的「鼓」是圆框蒙皮的手鼓，不如现代的铃鼓般，会叮当作响。「笛」则是青铜或芦苇杆制造的双管乐器。

十 6 音乐和受感说话的关联 当时人可以受训为职业的先知（或先见），以色列史的早期有先知的行会，一般称为「先知的儿子」（和合本：「先知的门徒」）。这些先知通常使用各样的办法，预备领受预言性的默示。在驱使人进入昏睡（超脱）状态方面，音乐扮演十分重

要的角色。他们相信这种状态能使人易于领受神明的信息。马利文献提到庙宇中有整个阶层的人，经常作出超脱式的预言。

十 6 耶和華靈的角色 士師時代時，與耶和華的靈有關的活動通常都是召集軍隊。部落社會沒有中央政府，因此要其他支派支持遭遇困難的一兩個支派，並非易事。在這種情況下，領袖的尺度是沒有正式司令權的他，能否驅使他人跟從。對以色列來說，這耶和華能力的標記，因為惟獨祂才擁有權柄召集眾支派的軍隊。耶和華是惟一的中央當權者。因此，有人召集軍隊，行使惟獨屬耶和華的權力（見：士十一 29；撒下十一 6~8），就是明顯的證據，證明耶和華的權柄是在這人裡面運行。這是以色列士師的特徵之一。掃羅的中央權柄是持久性的，並且比士師所具有的全面，但仍需耶和華靈的認可和授權。在十一章 6 節，聖靈的授權導致掃羅能以和昔日的士師一樣，召集軍隊。在本段則以先知活動的形式出現，尤其顯出他有接受神帶領的能力。

十 8 吉甲 七章 16 節的註釋已經討論過，好幾處地方都以吉甲為名。故此要斷定本節所指的是哪個吉甲是不可能的。

十 8 獻祭的意圖 燔祭和平安祭是最通用的兩個祭禮。前者經常與祈求有關，後者則在節日喜慶時，提供在主面前進行團體性的筵席的機會。因此這些祭祀很有可能是與君王即位，甚或向非利士人發動軍事行動有關。塞繆爾在家乡獻祭，有人前往伯特利獻祭，如今又要在吉甲獻祭，證明了一個時代的祭禮，並不局限在一個中央的場所舉行。

十 10 掃羅為先知 古代近東的君王經常被視為有先知的恩賜，埃及尤然，法老是神明的代表和發言人。截至此時為止，以色列的民政領袖往往亦混合了統治權和先知活動（摩西、底波拉、塞繆爾）。塞繆爾集祭司、先知、治理角色於一身，但前二者却是治理的根據。就掃羅而言，問題是被選為君王的人可以累積多少祭司和先知的成分。古代近東的王權不時包括了這些角色。因此「掃羅也列在先知中嗎？」是個很合邏輯的問題。

十 17 米斯巴 名叫米斯巴的地方有好幾個（這地名的意思大概是「哨站」或「防營」），這個在便雅憫境內的地点，是其中最著名的一個。學者經常認為它就是耶路撒冷以北約六哩，占地八英畝，名叫納斯貝遺址的地点。這時代的米斯巴是個橢圓形的圍場，周圍的牆厚度

約有三呎，把守着猶大山地和以法蓮山地之間的南北主要通道。



米斯巴鐵器時代的城牆

十 20~21 推選君王的过程 按照美索不達米亞的證據，占卜的用途是認可當選者，與提名無關。以色列禁止占卜。本段所述的过程比較接近尋求默示，與喬舒亞記第七章十分相似（見：書七 14~18 的註釋）。

十 25 國法 這國法似乎是制定某種憲法或規章的文件。它可能是詳述百姓臣服於君王，君王則臣服於主。在埃及的登基儀式中，妥得神要宣告，表示諸神正式認可王位的繼承。本段沒有提到掃羅有否當真登基，只是稱他為被選立的那位而已（見十一 15 的註釋）。

十 26 基比亞 掃羅的家乡基比亞素被視作耶路撒冷北面約三哩的富珥遺址（Tell el-Ful）。考古學家雖然在当地發現一個小型碉堡，並且稱之為「掃羅碉堡」，很多學者都不信服這個看法。現時考古、經文、地形的證據，全都支持基比亞和迦巴是同一地点，位於耶路撒冷北面約六哩，司文尼干河峽谷南緣上之賈巴。

十一 1~11

掃羅擊敗亞捫人

十一 1 基列雅比 基列雅比是外約但的城市，大概是位於約但河支流之一，流經基列北部山地的雅比斯干河畔。當地好幾個地方都有人提出是基列雅比的遺址，但具有說服力的却一個也沒有。可能性最高的是雅比斯干河一個河曲之處北岸的瑪克盧布遺址，這地區有鐵器時代一期（主前 1200~1000 年）文物的詳細證據。聖經描述這城從士師時代開始，已經與以色列有條約關係（士二十一；參：撒下二 4~7）。要到掃羅死後，基列

雅比才归并为以色列的一部分。参：塞缪尔记上十一 9~10。

十一 1~2 拿辖 亚扪和以色列不断为约但河东的土地发生冲突（见：士十一 33）。死海古卷的残余片断修正的塞缪尔记十 27b 节，提供了拿辖对迦得和流便支派构成威胁的证据；犹太史家约瑟夫（主后 37~100 年）也证实了这一点。这时代的亚扪史籍已经全数湮没，经外文学没有任何有关拿辖的资料。

十一 1~2 亚扪人 除了圣经以外，亚扪人在信史中出现，只限于后期亚述的年表（主前 733~665 年）和当地碑文的片断史料（截至主前 590 年）。圣经把他们形容为外约但的民族，因亚伯拉罕的侄儿罗得与以色列人有亲戚关系。

出埃及以降，亚扪人向来与以色列为敌，直到他们被继承扫罗王位的戴维征服为止（撒下十~十二）。

十一 2 剜出右眼 非利士人（对参孙，士十六 21）和巴比伦王尼布甲尼撒（对犹大王西底家，王下二十五 7）都有使敌人失明的惯例。亚述亦经常这样对待叛盟的藩属王。犹太史家约瑟夫（主后 37~100 年）指出剜出右眼能使士兵丧失战斗能力，因为盾牌是挡在左眼之前的。然而按照塞缪尔记上十一章的文理，剜眼的用意却是凌辱。砍断君王手脚的大拇指，是另一个使受制之人伤残的作法（见：士一 6 的注释）。

十一 4 基比亚 请参看十章 26 节的注释。

十一 6 神的灵的角色 神的灵临到扫罗身上，就如昔时临到俄陀聂、基甸、耶弗他，尤其是参孙（士十四 6、19，十五 14）身上一样。

士师时代时，与耶和华的灵有关的活动通常都是召集军队。部落社会没有中央政府，因此要其他支派支持遭遇困难的一份子并非易事。在这种情况下，领袖的尺度是没有正式司令权的他，能否驱使他人跟从。对以色列来说，这是耶和华能力的标记，因为惟独祂才有权柄召集众支派的军队。耶和华是惟一的中央当权者。因此有人召集军队，行使惟独属耶和华的权力，就是明显的证据，证明耶和华的权柄是在这人里面运行。这是以色列士师的特征之一。圣灵在塞缪尔记上第十章使扫罗的表现像先知一样，如今在第十一章，扫罗则行使召集以色列军队的权柄。他的义怒立时反映了被圣灵感动的现实，与参孙怒中击杀了亚实基伦三十个人的处境相似（士十四 19），部队的反应证实了这一点。

十一 7 牛块信息 在圣经中藉肢解传达信息的对应案例，可见于士师记十九 29~30。没有记名的利未人将其妾的尸身切作十二块，召请人来参与攻打便雅悯的支派性内战。意思是不参与这战事的人将会受到同样的惩罚。马里一篇函件记载名叫巴迪林（Bahdilim）的某人，请求马里王准许他砍下一个囚犯的人头，给军队传观，警告不合作集队作战之人。

十一 8 比色 比色的位置考证在约但河西岸，示剑东北十二哩，基列雅比以西约十四哩的伊布齐克废墟（Khirbet Ibzik）。这废墟位于俯瞰玛拿西山地峻峭之拉斯萨珥默（Ras es-Salmeh）山坡的西南面，故此是个宜于渡过约但河，前往基列雅比的地点。

十一 8 军队的大小 本节所列的士兵人数，旧约各古译本之间有很大的分别。但后期版本所列的以色列和犹太人数都较庞大。按照不少考古学家的估计，这时代迦南的总人口也仅是这数目而已。学者经常将希伯来语的「千」字，解作是指形容士兵单位的字眼，不是指实数（见：书八 3；士二十 2 的注释）。

十一 9 从比色到基列雅比的距离 如果现代考古学家对比色和基列雅比的考据都是正确的话，二城就是相隔十三至十四哩了。若是傍晚开始行军，很容易就能在翌日清晨到达亚扪人的阵营。

十一 12~15

扫罗立为君王

十一 14~15 在吉甲确认王权 吉甲是塞缪尔巡回范围内一个祭仪中心，其位置至今未明，大部分学者相信是在耶利哥附近（见：撒上七 16 的注释）。此地是最接近战场的神圣地点，因此被选为登基的所在。扫罗虽经两个不同的程序被选为王，却要在如今经过战火考验之后（毋忘百姓想要一位能够率领他们军队作战的君王），才得以真正登基。经文没有提到确认先前的选择，只说他们立他为王。美索不达米亚的新年庆典中，有庆贺登基的典礼。古代近东登基时通常包括将王室的标志、宝器授与君王，并且予以膏立。仪式通常亦包括主神确认君王已得天命。然而本节的扫罗不但早已受膏，其正统身分亦已得到确认。

十一 15 平安祭 平安祭一部分给神，一部分则给崇拜

者食用。这祭的典型用法是确立条约和盟约的协议。进一步资料，可参看十章 8 节；出埃及记二十四 5；利未记三 1~5 的注释。

十二 1~25

塞缪尔的演说

十二 1~5 塞缪尔自表清白 三千年来的官场并没有什么改变。新政府将国家的问题推在旧政权身上是很普通的事。以捏造的罪状诬告对当权者权力构成威胁的人，也是家常便饭。塞缪尔采取步骤要人承认他在行政方面清白，故此是理所当然的作法。秉公行义是统治者的责任，塞缪尔要人证实他并没有被人控以不公。本段所述的法律程序其有三步：（一）列举见证者（耶和华、祂的受膏者（王）、百姓；3 节），（二）塞缪尔向见证者申诉；（三）见证者回应。这模式亦可见于路得记（四 4、11）和乔舒亚记（二十四 22）。

十二 6~12 历史时距 出埃及记十二 40 说以色列在埃及居留了四百三十年。列王纪上六 1 说从出埃及到圣殿奉献共有四百八十年。扫罗登基在奉献圣殿之前可能达八十年之久。换言之塞缪尔在短短五节之内，概述了八百至八百五十年的历史。这就如一个现代的演说家在一百字之内，讨论了基督教自十字军时代至今的短处。

十二 12 神的王权 出埃及记以降，经文一直发展的观念是耶和华为以色列人争战，以致祂受推崇为战士与君王。乔舒亚记一再表示以色列的胜利是主的胜利。耶和华被公认为他们的王和勇士，引领他们在战争中得胜。圣经有众多的经节，形容耶和华是王（如：出十五 18；民二十三 21；士八 7；撒上八 7，十 19）。然而神是王的概念，并非只见于以色列。玛尔杜克（巴比伦）和巴力（迦南）二神都制服了海洋——他们仇敌的化身（分别名为查马特和雅姆）——来彰显其王权。在争战中建立秩序，被高举为王，和设立居所，都是古代近东文学描述宇宙性战事中穿插的主题。具体一点来说，亚述人就宣称亚述神是君主，在位的亚述王基本上只是他世上的代表而已。其分别是以色列和其他国家不同，截至此时为止仍然没有在世的对应角色。神被视为兴起军事领袖和赐与胜利的那位，证明了祂才是引领他们在战争中得胜的君王（见八 7 的注释）。从今开始，扫罗在世上

的王权就是耶和华在天上作王的反映。

十二 17~18 收割小麦时下雨 公历五至六月的小麦收成时节下雨，在巴勒斯坦极为罕见，因此可以解作是超自然的现象。再者，下雨会损坏作物（见：箴二十六 1）。神在此见证他们的不是。

十二 19 塞缪尔的新角色 塞缪尔与昔日的摩西、底波拉一样，素来以先知的身分充任政治的领袖。在建立了君主制度以后，先知的角色转变为咨询。他们不再以神信息之领受者的身分带领百姓，而是作为君王的顾问。君王依然保留接受他们意见与否的自由。本段又强调先知代求的角色（进一步讨论，见：申十八 14~22 的注释）。

十二 25 君王与百姓认同为一 古代近东往往视君王为国家的化身。故此，君王需要为百姓的行为负责，而百姓也会因为君王的作为而受罚、蒙福。

十三 1~22

扫罗献祭

十三 1 年代小注 由于大部古卷都没有完整地保存本节，扫罗登基时的年岁遂难肯定。旧约的希腊文译本（七十士译本）在此加上「三十」一数，但可能是后人照戴维即位时的岁数（撒下五 4）推算而得。扫罗儿子乔纳单已经成年，并且死前已有一孙（撒下四 4）。扫罗在位年数列为两年，但大部分解经家都相信部分的数字是在抄录时佚失（即应作「十二年」）。然而犹太史家约瑟夫（主后 37~100 年）和路加（徒十三 21）都知道扫罗在位共四十年的传统。鉴于最早期抄本的这数字拼法特殊，不少学者如今都相信他的在位年数已经佚失。

十三 2 常备军的大小和性质 扫罗所拣选的三千人大概是精选的侍从或禁军，不是志愿参军打这场仗的总人数；后者数目将会更大。古代近东的常备军由受过专职训练的军人和雇佣兵组成。他们负责镇守防营和边疆的哨站，以及作为王宫的卫士。三千可能只是代表三个部队（一队由乔纳单指挥，两队由扫罗指挥）。迦巴并非大城，在正常情形下驻防人数应该不会超过几百名。但以色列人在不久的将来，却要面对非利士的联军（见 5 节的注释）。

十三 2 密抹 密抹高达海拔二千呎，其遗址（现代之

穆克马斯 (Mukhmas)) 是在伯特利西南四哩半之处。当地铁器时代的遗迹十分稀少, 以致部分专门学者认为北面半哩多, 有当代人在此定居迹象的哈拉福卡废墟 (Khirbet el-Hara el-Fawqa), 是更有可能的地点。本区的丘陵地带对战车的使用构成障碍。

十三 3 非利士人在迦巴的防营 迦巴按考证是耶路撒冷北面约六哩, 今日名叫贾巴的村落。当地未有进行挖掘, 但表层勘测结果显示有铁器时代的遗迹。这地与密抹在司文尼干河的峡谷两边遥遥相对, 俯瞰从北面通往耶路撒冷一带, 横越这深谷的战略渡口。

十三 4 吉甲到密抹的距离 上文已经谈过, 名叫吉甲的城镇有好几个, 其确实位置不明 (见七 16 的注释)。十章 8 节的吉甲似乎在迦巴附近。扫罗安营之处若是乔舒亚时代的吉甲, 它就会在东面很远的约但河畔, 距离密抹约二十哩。如此一来, 扫罗离开战区就十分远了。

十三 5 非利士的军队 在这个场合中, 非利士的军队占绝对的优势。他们有战车三万辆 (经常被修正为三千辆), 马兵 (驾驶战车的人) 六千。修正数字若是正确的话, 每辆车便有两名士兵了, 合乎当代埃及、安那托利亚、亚述已知的作法。相比之下, 亚述王撒幔以色列三世 (主前九世纪) 号称率领十二万大军渡过幼发拉底河 (伯拉大河)。亚述各省的总督必须为亚述军队招募士兵, 其数目有时高达骑兵一千五百, 步兵二万。由于亚述行省超过二十个, 亚述大军的人数十分庞大。

十三 6 藏身之处 开凿来储水的坑穴和水池在干旱之时, 是很方便的藏身之处。通常在城镇地区才有这些设施。古时司文尼干河两旁是森林地带, 因此在丛林躲藏也是可以的。司文尼干河和克珥特干河一带的峭壁上面也有很多山洞。巴勒斯坦的洞穴在危急之时往往为人提供保障。山洞有时也可用作家冢。这些不容易到达的地点, 当地居民应该熟知其位置。穴居的难民也在犹大坚固城拉吉附近的洞穴中留下了经外的石刻证据。他们在洞壁上写着「怜悯人的神啊, 求你怜恤我; 耶和華啊, 求你怜恤我!」又写道:「耶和華啊, 求你拯救!」

十三 7 迦得和基列地 迦得和基列都被用作以色列约但河东领土的统称。基列的居民是流便和迦得支派。以色列人逃亡至此, 因为这地比较远离非利士人的行动基地。

十三 8 扫罗的难题 在战争即将发生之前献祭, 以求博取神明的欢心, 在古代近东十分常见。他们盼望这次

心能够保证神明参与战事。当代希腊文学《埃利奥特》提供了不少例证。而赫人和亚述 (如: 主前七世纪亚述王艾萨克哈顿) 的记述, 也有充分的证据, 显示战前藉献祭和观兆断定神明旨意, 是军事策略中不可或缺的一部分。对扫罗而言, 进行仪式的需要与在战略上的时机发生了冲突。他决定不放弃仪式所带来的益处 (自行献祭), 同时设法在丧失良机之前进行突袭。

十三 8~13 扫罗的罪过 大体而言, 君王执行某些祭司职务并不罕见 (见: 撒下八 18 的注释)。然而鉴于塞缪尔的关键性地位, 阐释扫罗王权的国法 (十 25) 要是清楚划分两者的职限, 也可算是意料中事。值得注意的是第 13 节不是指控扫罗触犯祭司规条或亵渎圣物, 而是违犯神的命令。

十三 9~10 献祭的功用 燔祭和平安祭是最通用的两个祭礼。前者经常与祈求有关, 后者则在节日喜庆时, 提供在主面前进行团体性的筵席的机会。此外, 平安祭相信有时亦代表承认神的王权——在开战之前这一点很重要。有关献祭的一般资料, 参看: 利未记一 3~4, 三 1~5 的注释。

十三 14 合神心意的人 这句话的意思, 是神如今会照祂自己的意思拣选一个人 (按照祂自己的旨意和目标, 而非以色列人的旨意和目标)。这句话与戴维本人是否敬虔无关, 而是显明神照自己的意思废弃扫罗 (以色列众人所仰慕的人; 九 20), 代之以某位用另一种尺度冲量的人。亚喀得文献描述神明恩里勒立他所选择之人为王时, 用的也是一样的措词。尼布甲尼撒在耶路撒冷也是立他所选择的人为王。

十三 15 吉甲到基比亚 从乔舒亚的吉甲行军到基比亚是十五哩左右的距离, 即一天的路程 (有关地点考证方面的困难, 见十三章 4 节的注释)。

十三 16 迦巴与密抹 这两个地方在司文尼干河的峡谷两边遥遥相对, 把守从北面通往耶路撒冷一带, 横越这深谷的战略渡口。密抹位于迦巴东北一哩多之处。

十三 17~18 掠兵的路线 非利士人的部队往三个不同方向入侵。俄弗拉是密抹以北五哩外的城镇。通往密抹西面约十二哩之伯和仑的道路途经基比亚, 应该是非利士平原进入耶路撒冷一带山地的主要补给路线。最后密抹东南面的边疆大道俯瞰的洗波音谷, 大概是在密抹和耶利哥两地正中, 司文尼干河与克珥特干河合流之处。这是通往约但河谷的主要通道。

十三 19~20 垄断铁器 古代炼铁必须克服的科技问题包括如何维持高温，提供足够的气流，混合适当分量的碳和铁（这是将锻铁转化为钢的「渗碳过程」），以及析离矿渣的重型工具。没有经过渗碳处理的铁制武器，连青铜武器都及不上。巴勒斯坦在主前十世纪以前，并没有可靠渗碳科技的迹象。炼铁的起源地在何处已不可考，但到了主前第二千年纪末期，在古代近东已经十分普遍（安那托利亚和今伊拉克北部尤然）。现今学者的看法是，铁器大规模取代青铜不独是因为冶铁科技的普及，制造青铜合金的锡日益难求也是因素之一。值得留意的一点是，经文并没有说以色列冶铁科技落后，而是说他们缺乏铁匠。对以色列人来说青铜武器应该还十分可用。这几节经文可能表示严禁打铁是防止制造武器的手段。

十三 21 铁工的费用 铁工所收的费用极高昂（NIV：「磨锄、犁索价三分之二舍客勒，磨三齿叉、斧子、赶牛锥则索价三分之一舍客勒」；和合本：「但有铍可以铍铲、犁、三齿叉、斧子，并赶牛锥」）。要维修的（锄、犁、斧子、赶牛锥）都是农具。这些工具是铜制铁制都有可能，但以色列人被禁止不能开铺修理。巴勒斯坦到处都挖掘到这个时代的铁犁。铁锄（显然是某种长柄的锄头）则在巴勒斯坦南部的詹梅遗址出土。赶牛锥则是尖头的工具，用来驱赶牛只耕地。

十三 22 武器的短缺 本节确定了无论是铜器还是铁器的制造，以色列人被禁止不能进行。我们必须假定统治全区的非利士人没收了一切武器，并且立法禁止所有的冶金活动，以致以色列人可用的只是最原始的武器。

十三 23~十四 48

密抹渡口大捷

十三 23 密抹渡口 密抹渡口是从北面通往耶路撒冷一带之路上，横越司文尼干河之深峭峡谷的战略性渡口。有关密抹的进一步资料，参看第 2 节的注释。一队士兵从非利士营进军到峡谷（或渡口）的斜坡上，这峡谷将密抹，与基比亚 / 迦巴和以色列营，分隔开来。此地四面环山，这山形成了河谷的北面。除了连接基比亚 / 迦巴的渡口以外，无路通往密抹。

十四 1、6、17 拿兵器的人 替乔纳单拿兵器的人不单

是搬运军事用具的脚夫而已。他和乔纳单并肩作战，可能是他的扈从或学徒。在古代近东文学中，最近似的对应人物是战车上拿盾牌的人。



鸟瞰密抹

十四 2 米矶仑的石榴树 部分学者认为米矶仑是个禾场，其他学者则提出这是司文尼干河的古名。基比亚 / 迦巴东面一哩有个名叫临门盘（希伯来语「临门」是「石榴」之义）的地方（见：士二十 45 的注释）。当地有一个巨大的山洞，可能是扫罗的大本营。但如果禾场的说法才是正确的话，迦巴和司文尼干河之间有一个古禾场。乌加列文献提到这禾场是达尼珥王与百姓会面之处。然而在本节所述的情况下，禾场这种空旷地方的可能性似乎比较低。

十四 3 细麻布以弗得 以弗得是祭司衣袍的一部分（见：出二十八 6~14 的注释），在埃及和美索不达米亚都是神像和高级祭司的专用服饰。在其他经文中，以弗得与神谕有密切关系（它用来安放乌陵和土明，见：出二十八 30 的注释；可以用作寻求神谕，士八 27）。

十四 4~5 地势：播薛和西尼 米克塔拉废墟（Khirbet el-Miqtara）是司文尼干河南岸距离渡口不远，山崖开始变得陡斜之处的小村落。这地区有很多凸出的巨石，攀登悬崖的人能够避免给人看见。

十四 6 神圣战士的观念 神圣战士的主题描述己方的神祇与敌方的神祇作战，把他击败。亚述视匿甲为战王，伊施他尔为战争女神。迦南的巴力和巴比伦的玛尔杜克都是神圣战士。按照这种世界观，人类的战争不过是神明间战事的代表。人类的军兵不论是强是弱，能力较大的神明总会得胜。故此，乔纳单深信耶和華若为他们争战，他们必然胜利。

十四 10 神谕机制的解释 这时代的神谕机制大体上

是按照非是即否的机制运作，神明透过指定的事件提供是或非的答案。指定的事件一般是正常或异常事件的发生（见：士六 36~40；撒上六 7~9 的注释）。然而在本节的情况下，非利士人的两个盘问都可说是正常而合宜的。故此，乔纳单的用意，似乎是寻求耶和华的指引，看看非利士人是否（无意之间）邀请他进入他们的阵营。

十四 14 战场 本节的希伯来文字句十分艰涩，各译本之间有很大的歧异（和合本：「都在一亩地的半犁沟之内」）。原文中半犁沟一语表示乔纳单在一亩大的田地上，杀出了一条半犁沟（估计十至十五码）宽的血路。

十四 15 地震 古代近东经常形容天雷地震同现，是神明参与战事的表示（见二 9 的注释）。并且相信强大、得胜的军队参战时，对于神明成为神圣战士的恐惧，会率先进入战场。在杜得模斯三世的碑文上，埃及文献将这种恐惧归功于亚孟—锐。赫人、亚述、巴比伦的文献，都各有能使敌军满心恐惧的神圣战士。神明使敌军混乱，从而得胜是很常见的主题。贺如司的神话是埃及文献中的例子之一。贺如司神在埃德富混乱敌军，使他们互相击杀，不留一人。

十四 19~20 用以弗得求问 乌陵和土明安放在祭司之以弗得的口袋中（见上文第 3 节的注释）。用乌陵和土明求问的方法大概是提出是 / 非问题，然后把其中一块石头摇出来。学者相信摇出来的，要一连三次是同一块石，答案才能确定。扫罗要亚希亚停手，就是表示他决定终止求问过程，在没有神带领的情况下开战。

十四 23 神参与的方式 四个通常显示神明参与战事的因素，证明胜利当归功于主：神谕的带领（10 节）、以寡敌众仍然得胜（14 节）、地震（15 节）、非利士人陷于混乱恐慌（20 节）。四者都是乔纳单的成就，扫罗虽然迫切求问，却没有得着神的帮助。

十四 23 伯亚文 名为伯亚文的城镇未有确切的考证。经文提及这城时的语气显示它比艾城著名。玛尔扬遗址经常被提出为可能的地点。考古学家至今仍未在此挖掘，但初步勘测却发现了铁器时代的文物。有人相信何西阿以伯亚文（直译：「罪恶之家」）为密抹以北之伯特利（直译「神之家」）的贬称（见：何四 15，五 8，十 5）。此外又有一个可能。部分旧约古卷作伯和仑，这城位于密抹的东面。追击往亚雅仑的途中，这几个城镇都有路经的可能。

十四 24 为打仗而禁食 在圣经以外，古代近东没有什

么禁食的例证。禁食通常是在哀悼之时进行。旧约中宗教性的禁食通常与向神恳求有关。其原则是所求之事重要到一个地步，恳求者集中精神于属灵景况上，肉身需要则退居幕后。如此禁食是为使人净化，在神面前谦卑而设的（诗六十九 10）。这应该是备战仪式的正常步骤之一，但为何要在战争进行时执行，却不可理解。扫罗如此强调禁食，不是为了成圣给神，而是为了自己复仇的心。

十四 31 密抹到亚雅仑 亚雅仑（今名雅洛）是在伯和仑西南几哩外，位于密抹以西约二十哩。这城是在山地的边缘。

十四 32~35 吃没有流尽血的肉 乌加列、美索不达米亚的宗教文学视血为所有动物的生命力，以色列亦然。在以色列传统中，作为生命力的血属于赐生命者造物之神耶和華。因此，以色列人必须戒食仍有血在其中的肉类。这种圣洁的液体必须从肉中流尽，然后「如同倒水一样倒在地上」，使之回归于土。献祭时的血必须倒在坛上（见：利十七 11~12）。利未记十九 26「不可吃带血」之肉的禁令，是与禁止参与任何与占卜或邪术行径的法令有关。换言之，这句话不是饮食律法，所指的是将祭牲的血倒在地上或「圣坑」之中，吸引亡魂（见：撒上二十八 7~19）或冥府神祇，以便向他们求问未来的作法。几处赫人文献以及奥德苏斯下访冥府的故事（《奥德赛》XI 23~29、34~43），都提到过它。圣经谴责这种行径（申十八 10~11），因为它与耶和華是全能的神，不受命运操纵的观念相违背。

十四 33~35 以石为坛 把石当作祭坛并非前所未见。伯示麦的祭礼也在石上进行（六 14）。只有将血尽倒在地，宰杀牲畜作为俗用也是可以的（申十二 15~24）。

十四 37 不回答求问 一般的假定是求问神须用乌陵和土明（见下一个注释）。同样的答案必须接连出现数次，才能确定。

十四 40~43 非是即否的归咎程序 扫罗安排了一个类似选立他为王（十 19~21）和定亚干之罪（书七 16~18）的拈阄仪式。按照一些可靠古卷的经文，安放在祭司以弗得的乌陵和土明是决疑的工具（见：出二十八 30；利八 8；申三十三 8）。圣经自始至终没有描述过乌陵和土明，但源自希腊统治及以后时代的传统，却暗示它们能够藉抽签的方式，显示神的旨意（见：民二十七 21；撒上十四 37~41，二十八 6）。以是非题的方式求问神

明（寻求神谕），却是古代近东广为人知的作法。特别值得注意的是巴比伦的塔米图文献。这文献保存了不少神谕性问题的答案。美索不达米亚又有石子占卜，广泛使用肯定和否定的石头（大概是鲜明和乌黑的石块）。亚述一个文献中，更具体提及条纹大理岩和赤血石。他们会求问一个问题，然后摇出一块石头。同一颜色的石块要连续摇出三次，才能肯定答案的真确性。乌陵在希伯来语中是「光」的意思，理所当然与鲜明或白色的石头有关。最近一个研究指出由于法码和印章广泛使用赤血石，苏美语称之为「真实石」。希伯来语土明一字含义亦当相同。赫人的「KIN」神谕（KIN-oracles）详细描述问题，恳求答案有利作结。接着连拈三阄，以断定答案。本段也是提出一系列的是非题，在这答案非是即否的诘问之后，所拈的阄断定违犯者是乔纳单。

十四 47~48 扫罗的成就 记述者虽一直强调扫罗在属灵方面的失败，在此则坦言他也多次胜利。但经文和经外材料都没有表示这些胜利代表以色列的势力范围或领土有所扩张。摩押、亚扪、以东是东面和南面的邻邦。边界在西南方的非利士人和亚玛力人，是当代以色列人的大敌。琐巴是个亚兰人的王国，位于今黎巴嫩的贝卡谷地区。扫罗这些战事可能是自卫性而非侵略性的。

十五 1~35

扫罗在亚玛力事件的失败

十五 2~8 亚玛力人 亚玛力人是个游牧民族，住在犹太南面尼革和西乃半岛的沙漠地区。圣经作者将他们和以东人一样，视作以扫的后裔。出埃及记十七 8~13 记载以色列人从埃及进入亚洲西部是遭受他们的封锁。从那时开始，他们一直是以色列的传统敌人。本段是以色列入侵亚玛力领土的第一个记录。亚玛力人没有在经外史料中出现。

十五 3 灭绝净尽 英译本有时选用英语「查禁」(ban) 一字，来表达这个完全毁灭的概念（原文赫伦(herem)，和合本：「灭绝净尽」、「当灭之物」）。正如有些祭物完全归神，有些祭物则由祭司与献祭者分享，同样有些战利品也是完全归主所有。全牲的燔祭怎样尽烧在坛上，查禁亦指定要全然毁灭。作战是耶和華所下的命令，代表祂对迦南人的审判，故此，以色列人在此是执行神

的使命，有耶和華作他们的司令官。这不是他们的战争，而是祂的战争，祂既是胜利者，战利品也就属乎祂。神圣战士的主题虽然遍及整个古代近东，灭绝净尽的概念则比较有限——这用语在圣经以外，只在摩押的米沙碑文中出现。此外，赫人的材料中也有毁灭净尽的观念。最容易理解赫伦概念的比方，是视之为辐射。核爆不但能够作出大规模的毁坏，受其辐射影响的范围只会更广。受辐射污染的对象怎样令人恶而远之，谨慎处理，以色列人对于遭禁之物亦当有同样态度。从拟人的角度看，就像你辐射一个对象，这对象就从此无可挽回一样。扫罗不遵行查禁的指令，就是违犯了这一点。应许之地以外的人虽然不是灭绝净尽的范围之内，神却因为亚玛力人对祂子民的危害，将他们挑选出来灭尽。

十五 4 提拉因 位于尼革的城市提拉因（书十五 24 称为提炼）位置不明，但距离希伯仑以南约三十哩的西弗（今泽弗废墟（Khirbet ez-Zeifeh））不远。这城是犹大支派的属地。

十五 4 军队的大小 扫罗在塞缪尔记上十三章有士兵三千，戴维攻打亚玛力人只用了四百人。这些经文译作「千」的字眼，应当采取另一个字义，译作「部队」或「分队」。有学者提出每宗族可能各自派兵参战，部队人数没有一定，而是按宗族人丁数目而定。随着历史的发展，部队人数才以一千为标准，但在此以前每队可能少至十人。如此，来自以色列的是二百个部队，十个则来自犹大。士兵人数却不可考。

十五 6 基尼人 在圣经之中的基尼人，与以色列有互不侵犯的关系。有学者提出「基尼」是指金工，基尼人是游行的金属匠人。他们通常居于犹太东南边界接近以东的地方。很多基尼人都和摩西有关（士一 16，四 11）。有人提出他们有礼仪专家的地位。

十五 7 哈腓拉到书珥 哈腓拉位置不明，但大概是在阿拉伯半岛西缘，现代的麦地那附近（见：创二十五 18 的注释）。扫罗追击他们直到埃及虽然不无可能，经文的措词却容许其他的可能。一个理解是扫罗沿着通往该处的路追赶他们。第二个理解则认为经文所指的是某一组的亚玛力人，他们是哈腓拉通往书珥路上的行商。

十五 12 王的纪念碑 古代近东的君王往往立碑纪念胜仗。碑上往往记录战役成功的细节，并且宣告这王是全区的宗主。最有名的石碑之一，是埃及王梅雷他（主前 1224~1214 年）纪念胜过吕彼亚人的那个。这些纪

念碑一般推崇（或夸耀）君王，但通常更会详述神祇怎样将胜利赐给所宠爱的王。扫罗的纪念碑立于犹太地的城镇迦密。后来押沙龙又在王谷竖立了一座类似的纪念碑（撒下十八 18）。

十五 22 听命胜于献祭 古代近东神明在神谕中下达的指示通常都与君王必须执行的仪式程序有关。指示若是进行军事活动，不难推断神明下达这命令的原因，是战利品能使其庙宇得益。以致听命和献祭的观念难以分开。献祭是听从大部分神谕指示的必然结果。因此扫罗从献祭的角度理解顺服，不把它视作另一个可能，是不难明白的想法。

十五 23 古代近东背景中罪行之对比 和合本译作「悖逆」的字眼，在希伯来语中是与坚持己见有关。这字曾经用来形容以色列人在旷野时的争闹。在此则指扫罗尝试为自己的行动辩解开脱。塞缪尔把它和占卜（和合本：「行邪术」）相提并论。占卜者相信借着各样的指标（例如祭牲的脏腑等），能够得知神明的作为和动机，宣称无需神明提供具体数据，便能知道如何取悦他。扫罗亦同样（不顾耶和華具体的命令，反而）坚称自己知道怎样能够取悦神明。他的论点是他有知道怎样能够取悦神的内幕消息——这正是占卜据称能够提供的数据。和合本译作「顽梗」的希伯来语字眼，是用来形容人坚持采取某个行动。塞缪尔正确地把它与拜偶像（他特别提到「特拉芬」，见：创三十一 19 的注释）相比，因为偶像通常是用来操纵神明、强逼神明做事的（见：申四 15~18 的注释）。将食物和礼物献给神的用意，是要神觉得有应允祈求或赐下福气的必要。塞缪尔暗示扫罗计划将一切牛羊献上给神，所做的正是这种行径。扫罗试图用礼物操纵神，就和拜偶像的人没有两样。

十五 27 塞缪尔的衣襟 大祭司的服饰有精工装饰的底边（出二十八 33~34），塞缪尔的外袍也会有独特的缘饰或设计，作为先知的标志。它可能经过特别的染色或有独特的缝工，象征其人的力量和权柄。在某个马里文献中，衣襟在泥版上的压印就证明了先知的身份，可见它用作身分识别的重要性。丈夫休妻时也要象征性地切断她袍子的衣襟。扯住衣襟在乌加列语、亚兰语、亚喀得语（皆圣经希伯来语的同源语）中，都是常用的语句；在亚喀得语则作「抓住衣襟」。无论在以色列还是美索不达米亚，扯住别人衣襟都是恳求和屈服的表示。扫罗扯住塞缪尔外袍的衣襟，是他孤注一掷的寻求怜悯。

乌加列的巴力故事循环也是如此，女神亚拿特抓住摩特神的衣襟，为她兄弟巴力陈情。但在旧巴比伦文献中，抓住衣襟却是强逼他人在法庭相见的意思。衣襟断裂时，先知看出这行为的象征性。撕裂衣襟表示王国会从扫罗手中夺去。

十五 33 处死亚甲 本节所用的字眼全本旧约只在此出现，有人将之译作「乱刀分尸」。肢解是处决位高敌人的常见手段，可见于亚述王撒缛以色列三世的浮雕中。

十六 1~12

戴维受膏

十六 1~13 继承叙述及赫人辩述文献 对戴维登基以色列国位的描述，与主前三、十四世纪安那托利亚的赫人年表典籍有些相似之处。《特勒皮努公告》

（Proclamation of Telepinu）是个法令或诏书，其引言长篇大论地为特勒皮努（Telepinu）王辩护。篡位得国的特勒皮努叙述他所推翻的王几代以前的事迹，作为他得位的理由。他虽然和戴维一样地位不是出乎世袭，却证明自己是来自一个正统而成功的家族，但这家族的节操却被他所取代之君王所出卖。《哈图西利斯之辩述》（Apology of Hattusilis）是另一例证。这文件的主旨是证明使哈图西利斯得位的革命是合理的。他和特勒皮努一样，也是宣称上任君王的不配，是他得位的因由。戴维取代不配的扫罗表面看来和这两个赫人君王十分相似。但经文苦心证明的，是戴维不但没有僭夺王位，连可能削弱扫罗统治的行为也没有做过。他没有参与任何阴谋，反之，他不过是神全盘大计之中的一名小卒。

十六 1 膏以橄榄油 古代近东某些地方有膏立君王的惯例。埃及人和赫人相信受膏能保护其人不受冥界神灵之害。大部分证据来自赫人描述登基典礼的史料。美索不达米亚的君王则没有膏立的证据。埃及法老不受膏立，但却膏立其臣子和藩属。膏立确认他们受其统治，同时表示受他保护。亚马拿文献中提到努哈瑟（位于今叙利亚）的王受法老所膏。这模式符合戴维膏立为神藩属的观念。在塞缪尔记下 4 中，膏立戴维的则是百姓。此举显示戴维和受他统治的人之间，某种契约的存在。努斯人订立商业合同时，以油彼此相膏。埃及婚礼也包括油膏的一步。有关君王登基的资料，可参看十一章 15

节的注释。膏油的材料包括没药、肉桂、香蕉、桂皮（配方录于出三十 23~25）。油象征神给百姓的恩赐，以及如今藉这典礼加诸其领袖身上的责任。按照以色列的惯例，膏抹是拣选的象征，经常和圣灵的赏赐有密切关系。此外，在整个古代世界，膏抹都是一个人法律地位得到提升的象征。保护和身分改变两个概念，可能都与君王受膏有关。膏抹能在国位上保护他，并且使他与神界认同。

十六 4 伯利恒 伯利恒村镇这座落在耶路撒冷南面约六哩，肥沃的贝特贾拉（Beit-Jalah）地区和干燥的波阿斯地区的边界上。主前十四世纪耶路撒冷王阿布迪黑巴可能提过这地。他曾在信中提及一个名叫伯特宁努他（Bet-Ninurta）的城镇，有学者提出这名应作比特拉汉玛（Bit-Lahama）。在伯利恒找到的寥寥几件铁器时代（主前 1200~586 年）的文物，主要在下城出土。

十六 5 献祭和地区性神庙 耶路撒冷兴建圣殿之前，以色列人在为数颇多的地区性神庙中献祭，是可以的。本节虽无明言，此地可能是个邱坛（希伯来语 bamoth），即执行祭仪的人造场所。这些场所通常设有高台或祭坛等祭仪用具。后来邱坛受先知所谴责。

十六 7 神明鉴察内心 神明不只能观察外貌，并且有更深入的洞悉能力，是很常见的理解。在一篇令人费解的苏美哀悼诗歌中，月神被描绘为鉴察站在他面前恳求之受膏者肠脏和内心的神。新巴比伦文献说正义之神沙马士能够看透人心。

十六 10~11 第八子 排行第八之幼子成为英雄的主题，在名为《卢加班达在库隆库拉》（Lugalbanda in Khurumkurra）之苏美史诗（主前第三千年纪中期）已经出现过。八弟卢加班达与兄长一同出外冒险，攻打阿拉塔（Aratta）城。一连串奇遇之后，他以英雄的姿态崭露头角。

十六 13~23

在王宫的戴维

十六 13~14 耶和华灵的角色 士师时代时，耶和华的灵将惟独属于神的中央权柄加诸一个人身上（见：士六 34~35 的注释）。主的灵在十分相似的环境下临到扫罗（见十一 15 的注释），并使他与先知活动相连（见十 6）。

代表更持久的中央权柄的君王角色，亦同样需要主的授权。君王是神的代理人，与士师、先知一样，同是担任上天的职务。圣灵不会同时授权两个人担任同一项工作。作为神代表之角色一旦授予戴维，便从扫罗身上夺去。圣灵怎样能够给人勇气、魅力、洞察力、智慧、自信等正面的特性，灵力影响亦能产生负面的结果，如：恐惧、偏执、寡断、猜疑、短视。第 14 节描述这种属灵影响的字眼，不一定是指是非对错方面的恶，但却广泛包括各种不同的负面表现（见：士九 23；赛四 4，三十七 7，六十一 3 为例）。神能够用疾病惩罚人，亦同样可能用精神病管教人。美索不达米亚的看法是君王有从神明来的梅岚穆（神明荣耀可见的表现）。这光辉指定他是神明的代表，并且表示他是得到神明的认可。亚述雕刻描绘它是盘旋于君王之上。君王若被证明为不配或无能，梅岚穆就会被收回。如此，在汉摩拉比法典的跋语中，王向不听从法律的人宣告咒诅。如果是未来的君王，汉摩拉比说：「愿亚奴神收回他的梅岚穆，打断他的令牌，咒诅他的命运。」

十六 16~18 宫廷乐师 古代近东各处都有很多宫廷聘任男女宫廷乐师的证据。底格里斯、幼发拉底河谷、赫人的安那托利亚，和埃及地区，都找到文献的记载（例子包括乌鲁克和马里）。此外，埃及的古墓壁画也常常绘有乐师。君王娱乐和祭仪典礼，是聘请乐师的主因。伙食名单证明了他们是宫中固定的雇员。

十六 16 琴 本节所述的弦乐器比较准确一点，是手竖琴。其结构通常是共鸣箱顶设有两支竖臂，弦线在乐器上部以横杆相连。迦南人的米吉多城发现了好几个这种竖琴的样本。

十六 20 随戴维送上的礼物 不难想见戴维的父亲耶西送上礼物，可能是因为他觉得儿子被选在王宫服务，是很荣幸的事。饼和酒是旧约中不时提到的礼物。但本节送礼的原因却不清楚。在没有正式赋税的制度下，戴维家人捐献给御厨可能是因为戴维成了其中的一份子。新亚述时代有无数的案例，记载属下以食物为礼，献给亚述王。

十七 1~58

戴维与歌利亚

十七 1 非利士人 塞缪尔记上下所记述的非利士人，是主前一二〇〇年从爱琴海一带移居至巴勒斯坦之海上民族的一支。学者一般相信就是这海上民族，驱使赫人帝国衰亡，并且摧毁了叙利亚和巴勒斯坦沿海多个城市，如：乌加列、推罗、西顿、米吉多、亚实基伦等；然而他们牵涉在这些地区只有间接证据而已。位于梅迪内哈布的著名壁画，描绘了他们和埃及法老兰塞三世打仗的战况。描述特洛伊城之围的荷马史诗，也反映了这个国际性的动荡。这些来自克里特、希腊、安那托利亚的人，大概以塞浦路斯岛为发动攻击的基地。海上民族被逐出埃及之后，这个后来被称为非利士人的部落在巴勒斯坦南部沿海定居，建立了亚实基伦、亚实突、以革伦（米克纳遗址）、迦特（萨非遗址）、迦萨五个都城。他们在夺取约柜之战（撒上四），和将来扫罗父子阵亡的一役中（三十一章），一再侵入以色列领土。扫罗在位时不断与他们争战，试图将他们驱逐出境，以及防止他们再度入侵。

十七 1 非利士营的位置 梭哥（今阿巴德废墟（Khirbet Abbad））是萨非拉谷地的一个城镇，在非利士领土附近，伯利恒以西约十四哩之处。学者在这遗址的勘测，找到了一些来自这时代的陶瓷文物。亚西加（今札卡利亚遗址）是个梭哥西北三哩外的城堡，把守着横过以拉谷的主要通道。考古学家在二十世纪初曾经挖掘这个遗址，发现了来自这个时代，有四个城楼的长方形城堡。这地是非利士平原通往犹大山地的主要隘口，因此对双方来说都很具战略性价值。贯通萨非拉地区的干道从拉吉北上亚西加，但在亚西加南面一哩左右有一条朝东的岔路，沿桑特干河（Wadi es-Sant）通往以拉谷。以弗大悯仍然未能确认，但理当在这一带地区。



梭哥



远望亚西加

十七 2 以色列营 以拉谷（以拉是笃耨香树（terebinth）的意思）是个在南北纵向的宽阔平原。这谷在梭哥东面约二哩，桑特干河从犹大山地下流之处，有一隘口。

十七 4 迦特 学者暂时考证迦特为以革伦 / 米克纳遗址以南五哩的萨非遗址。非利士五城之中这城最接近犹大。这遗址虽然证实了铁器时代文物的存在，却没有做什么挖掘活动。此城位于亚西加西面约五哩，在从以拉谷往下流之桑特干河畔。

十七 4 歌利亚的身材 按照经文的形容，歌利亚身高约有九呎半。有人怀疑他和亚纳族同种，亚纳族是迦南地的巨人，以色列入侵迦南时将之击败。亚纳的子孙通常被视为「巨人」（和合本：「伟人」），但「巨大」可能是更合适的形容。身材如此高大的勇士并非以色列人虚构，也不是经过润饰的传说。阿纳斯塔西第一蒲草纸（主前十三世纪）上的埃及信件，形容迦南有些勇猛战士，直立有七至九呎之高。两副来自主前十二世纪，体高七呎左右的女性骸骨，亦在外约但的扎伊尔德叶遗址出土。

十七 5~7 歌利亚的盔甲 歌利亚的头盔大概饰有羽毛，如非利士和埃及艺术所示。他的铠甲（直译「褶襖的护甲」）大概是著名的埃及式青铜鳞甲，重一百二十五磅，能保护全身。鳞甲的最佳形容来自努斯文献。护甲用七百至一千块大小不同的鳞片，缝在皮革或布制的背心之上制成。前后两片在肩膊处缝合（有洞留给头部），长度大概及膝。歌利亚的护胫大概是希腊迈锡尼（Mycenae）形式，以青铜照腿形打造，里面垫以皮革，保护整个腿肚。其弯刀（和合本：「铜戟」）大概是重

型、弯曲、扁平的军刀，锋刃在弯刀的外面（见：书八 18 的注释）。他的枪大概是标枪，铁制的枪头重十五磅多，可能附环以供投掷，一如同时代的希腊和埃及的设计。大部分武器都以青铜制造，枪头却是铁制。歌利亚的盾牌大概是竖盾，比圆盾为大。

十七 8~10 决斗式战事 战果有时可由单独比武决定，派遣单人为己方军队的代表，藉决斗显出神明的旨意。埃及便尼哈桑的壁画（主前第二千年纪初期）和埃及《辛奴亥的故事》，都有单独决战的例子。一个主前第二千年纪上半的迦南陶瓶亦有决斗的描绘。时间上比较接近当时的对应例子，还有《埃利奥特》（海克特（Hector）对艾杰克士（Ajax，又作 Aias），巴里斯（Paris）对曼尼雷厄斯（Menelaus））和赫人哈图西利斯三世之辩述。在哈拉夫遗址发现的主前十世纪浮雕描绘两个斗士抓着对方的头颅，用短剑相击。

十七 11 君王的角色 经文无疑有意暴露扫罗无能。百姓昔日所求的，是一位能够率领军队出战的君王。但另一方面，君王指派勇士代他上阵也没有出奇之处。因此即使君王是位勇猛的战士，也可给予其他人表现武艺的机会。就如现代拳击赛的主要项目之前，也有预赛一样。早在苏美史诗《吉加墨斯和阿卡》（Gilgamesh and Aka）之时，已有真勇士暂不上阵，差遣能干的属下先与敌方战斗的习惯。《埃利奥特》亦显然有此作法：派楚克勒斯（Patroclus）披上阿奇里斯（Achilles）的甲冑挑战海克特。无论如何，战况拖延了这么久，扫罗早当自己接受挑战。

十七 12 以法他人 以法他人大概是迦勒家族在伯利恒地区的一支。伯利恒是以法他大族中的一个村落，后来宗族和村名合而为一。

十七 12 伯利恒 请参看十六章 4 节的注释。

十七 17~18 粮秣 戴维来到营中时，带来了大约半蒲式耳烘谷（小麦或大麦）、面包、奶酪，都是平民爱吃之物。谷粒通常用来制饼食用，一部分很可能会用来酿造麦酒。按照埃及文献，十块饼、半磅大麦、一壶麦酒便等于一日的标准工资。亚述年表描述士兵行军得携带谷物和马匹的草料。亚述的地方总督必须在军队行经该区时，打开粮仓提供服务。由于此时军队驻扎于犹大山区一带，当地人很可能有提供军粮的责任。

十七 18 戴维向他们要什么 耶西要戴维向哥哥问好，并且「要一封信来」。戴维很可能必须带回某种信物，

证明货物已经送到。这是耶西已经履行供应军粮责任的证据，戴维兄长亦因此可以领取配给。亚喀得（来自美索不达米亚的亚喀得语是希伯来语的同源语）的证物通常是装在盒子里的泥版，给信差携带。

十七 19 伯利恒和以拉谷之间的距离 伯利恒和以拉谷之间约有十五哩。戴维要走一整天才能到达目的地。



从亚西加望向以拉谷

十七 25 杀死歌利亚的报酬 古代君王经常有兴趣罗致勇将向他效忠。古代近东家族之间，婚约经常有政治或社会联盟的作用，使他们能够彼此互惠。因此，勇士的家庭透过与王室的关系能够得到重视，而君王亦能藉此与杀死歌利亚的著名英雄结盟。希伯来原文没有提及课税（和合本：「纳粮」），只说他父家在以色列是自由的。有学者认为这个希伯来语字眼和亚喀得语的同源字有关，该字在亚喀得语中有时是指一个社会阶层。若然，这字就是形容他家受王室的保护，得到田地和物资的俸禄，塞缪尔记上二十二 7 暗示这一点。这个受保护阶层在马里文献、汉摩拉比法典、埃施嫩纳法律中十分常见。按照这些文献，个人大概因为对君王所提供的服务，可以得到土地的封赏。乌加列文献中形容英勇行为所得赏赐的用语，或者与之更为相近。这人可得豁免，无需被强征到王宫服务。

十七 36 伯利恒附近的狮子和熊 最近在巴勒斯坦的挖掘，显示铁器时代（主前第一千年纪初期）几个文化层中有狮子和熊的痕迹。熊通常出没于中央山地的山林地带，栖息于洞穴和森林之中。这时代中央山地的树林比现代浓密，狮子亦以此为家。现代虽然已经没有狮子的迹象，本地到了二十世纪初期依然有熊的存在。远古时代希腊、土耳其（安那托利亚）、近东、伊朗、印度

都有狮子，分布极广的棕熊则有叙利亚品种。

十七 37 期待神的介入 神明是人战争伙伴的观念在古代近东是很常见的主题。美索不达米亚和埃及都将胜利归功于神明。是神明自己主动与人相遇，继而与君主并肩作战（见四 3~7 的注释）。按埃及编制军团以神祇为名，并且在该神祇之纛下作战。迦南的神圣战士被视作大自然的蹂躏者。但这些文化也了解神明亦可以人为媒介参与其事，这人受任在战事中奉行神的命令。同时代的希腊文学《埃利奥特》是清楚的例证，诸神各自帮助保佑自己宠爱的人。



主前五世纪哥林多式的铜头盔

十七 38~39 扫罗的盔甲 主前三千年纪初期，埃及和美索不达米亚已经有使用甲冑（盾牌、头盔、铠甲、护胫）作为防御的证据。被考古学家发现的例证虽少，即使在最早期的绘画中（例如苏美城市拉加什的浮雕，以及埃及前王朝年代希拉贡波立（Hierakonopolis）的壁画），士兵已经穿着厚重的盔甲了。亚述王西拿基立（主前七世纪）的宫殿的墙上，展示了无数描绘亚述军装和战术的浮雕。君王的战衣和铠甲想必十分独特。戴维穿着出去，许多人必然以为是王亲自上阵。这种身分混淆的情况可能对扫罗很有吸引力，百姓到底是等着他

领他们作战。《埃利奥特》也有类此交换身分的例子，派楚克勒斯穿着阿奇里斯的铠甲出战，希望能够威吓特洛伊人。戴维的推辞反映出他了解自己没有受过使用这些兵甲的训练，临阵披戴弊多于利。



主前六世纪辛杜斯的铜头盔

十七 40 机弦 投石环索（和合本：「甩石的机弦」）虽然仅被形容为牧童的武器，正规战事中也使用，歌利亚应该很清楚它的杀伤力。西拿基立尼尼微王宫壁画有亚述的掷石兵。在巴比伦名为《卢鲁彼勒南默基》（Ludlul Bel Nemeqi）的智慧文学中，被害人用一连串暗喻描述自己如何得到拯救。其中一个宣称玛尔杜克神攫取敌人手中的机弦，打开他的飞石。铁器时代的犹太城堡拉吉发现了一些亚述掷石兵所用的弹球，有拳头大小（直径 2~3 吋），曾用于主前七〇一年亚述人围攻拉吉的成功战役中（主前 587 年巴比伦围攻拉吉时，亦可能再度使用）。便雅悯人亦以掷石兵的准确和杀伤力强闻名（士二十 16）。掷石精兵所投掷的石弹，估计可以超过时速一百哩。其有效射程大概不会超过一百码。掷石方法是将石弹放置在两端系绳的皮兜中，在头顶急旋，然后将一边的绳索放开。

十七 43~47 骂阵 歌利亚辱骂咒诅戴维和他的神，反映了近东和地中海东部各处的军队，在这种冲突中常说这样的话。夸张性侮辱的用意是打击对方的锐气和勇气。这些咒诅不是空话，而是相信真有说话者之神祇支持的。主前七〇一年时，西拿基立的代表在耶路撒冷城门口颂扬亚述神明的伟大，讥笑犹太的神，说祂无力保护自己的城（王下十八 17~36）。在《吉加墨斯史诗》中，守

卫香柏树林的胡瓦瓦（Huwawa）说，吉加墨斯应当把自己的肉给鸷鸟和食腐动物吃食。

十七 43 歌利亚之神的名字 本节虽然没有提及歌利亚之神的称号，圣经却指出非利士人主要神祇之一名叫大衮。大衮是幼发拉底河中游地区与地中海沿岸之间，很多西闪族人的守护神祇。迦萨和亚实突两个非利士的城市中，都找到了大衮庙的遗址。此外，非利士人所崇拜的神祇还有：庙宇在以革伦出土的巴力西卜，以及有一庙宇在伯珊（译注：塞缪尔记称为伯珊（Beth Shan）的城，圣经其他地方作伯善（Beth Shean））的亚斯他录（撒上三十一 8~13）。然而考古学证据更显示非利士人与爱琴海地区，仍有祭仪和建筑学上的联系。亚实突、以革伦，和卡西勒遗址，都找到了类似在爱琴海发现的女神图样。此外，出土的还有受爱琴海设计影响的祭仪法器。

十七 45~47 戴维夸口的根据 戴维的宣告在古代的神学架构中，是可以接受的。在此对立的有两个概念。第一个概念是对于战斗中的神祇来说，比较强壮，装备较好的战士是更为有效的器皿。这是歌利亚看来优胜的原因。戴维按这逻辑推理到其必然的结论，求得第二个概念。神明若果当真是透过人类器皿彼此争战，这些人有何力量和武器都不相干。因此，戴维称神为万军之耶和華，以军事性的用语形容祂是「以色列全军的神」。他夸口的根据是耶和華而非自己的能力。这说法在心理上，可能足以削弱歌利亚的自信。在《埃利奥特》中，海克特同样承认阿奇里斯比自己优胜，但亦指出神明可能在他一方，使他能以击杀阿奇里斯。在另一个例子中，海克特与忒拉蒙（Telemon）之子埃阿斯打成平手时，海克特提出延期再战，以待神明决定谁当得胜。



在以拉溪流中挑选石头

十七 49 戴维的石弹 关于戴维掷石时和歌利亚之间的距离，经文并没有提供任何数据。机弦所掷的石弹足以致命，但必须击中（有护甲之）头部的几个要害才行。戴维打中的是少数几个足以击昏人的部位之一。这容许他进前夺取歌利亚的佩刀，趁他昏迷把他杀死（并非如NIV所说，是石弹把他击毙）。

十七 51 砍下敌人的头 用敌人自己的武器把他杀死并非前所未见。后来比拿雅亦同样夺取一个埃及人的枪，用那枪把他杀死（撒下二十三 21）。在埃及文学中，辛奴亥曾经用一个雷坦努（Retenu）士兵的战斧杀死其人。歌利亚的首级大概是用来示众的战利品。据说亚述王亚述巴尼帕与王后在园中饮宴时，将以拦王的首级展示在邻近的树上。

十七 52 迦特、以革伦、色拉音 以革伦和迦特一样，是非利士五大城市之一，在迦特以北约五哩处。色拉音是个城市（也是路名），在梭哥和亚西加附近（见：书十五 36）。它大概是亚西加东北约一哩外，今日的沙里亚废墟（Khirbet esh-Sharia）。因此，色拉音是在迦特东面约六哩，以革伦东南七哩处。从色拉音西行的大道可以通往迦特，也可以通往以革伦。

十七 58 有关戴维的经外资料 戴维其人并没有在任何以色列碑文，或以色列以外任何史料，或当时代耶路撒冷的任何文物中提及。然而新近在但城遗址出土的主前九世纪亚兰碑文残片，却以「戴维家」一名，来称呼继联合以色列王国而起之犹大王国的王室。这是来自敌国的经外证据，证明犹大人自视其王朝是源于某位名叫戴维的人，这戴维几乎必然是圣经中的戴维。

十八 1~30

在扫罗家和朝廷的戴维

十八 4 乔纳单送给戴维的礼物 用来形容乔纳单送给戴维之外袍的字眼，经常是指王袍。乌加列文献提到太子穿着特别的衣袍。以色列若有此例，乔纳单将外袍送给戴维就等于是逊位了。此外，他又将日常所用的战衣和弓送给戴维。以色列人佩刀的方法，是将刀鞘悬在腰带之上。弓大概是动物的角、筋与木条黏合制成。乔纳单送给戴维的礼物，很可能显示他愿意将自己作为以色列国位继承人的身分，禅让给戴维。他这样做是表示忠

于戴维，甚至可能表示臣服。

十八 5 戴维的官位 在此交给戴维管理的武装部队，是专业军人组成的常备军。他的职务可能不是带兵，而是行政（「陆军部长」之类），与塞缪尔记上十八 13 不同。该节描述他受委任为现役的司令。

十八 6~7 扫罗和戴维的对比 「扫罗杀死千千，戴维杀死万万」是平行诗体表达巨大数目的标准方法。诗篇九十一 7 使用类似的平行句子，描写神保佑人免受瘟疫之害。甚至乌加列诗歌也用这种对句，形容工匠神祇科撒瓦哈西斯 (Kothar-wa-Hasis) 巧工制造成千的银器、上万的金器。这些字句的用意是表达数目之大，不是比较谁比谁优胜。虽然有时最受推崇者是放在最后，扫罗发怒之由可能不过是因为将戴维与他相提并论，就是把他视作与身为君王的自己同等。

十八 10 琴 请参看十章 5 节，十六章 16 节的注释。

十八 10 枪 扫罗的枪似乎是令牌一类的王权标志（又见二十二 6，二十六 7）。扫罗在二十二章 6 节中持枪立于臣仆面前，彷彿埃及艺术对君王手持令牌的描绘。亚述图画中的君王亦经常手持兵器，枪是其中一种。此枪不如较短的标枪是为投掷而设，而是步兵用来击刺的武器。但《埃利奥特》亦有描绘勇武的战士投掷重型的枪矛，有效地击杀对手。

十八 13 戴维的官位 本节说戴维统领一千人（和合本：「千夫长」），但这字大概是指一个宗族所派遣的部队，人数随宗族大小而异。随着历史的发展，部队人数才以一千为标准，但在此以前每队可能少至十人。以色列军显然是以这种「宗族」分队（民三十一 5；书二十二 21、30；士五 8）。在「千夫」以下，军队可以再分为「百夫」（撒上二十二 7），甚至「五十夫」（见：撒上八 12 的注释）。戴维如今成为现役的军官。

十八 17 娶王的女儿 娶君王的长女能冠以戴维「王的女婿」的头衔，大大提升其社会地位，在某些社会中，甚至可以是登上王位的进身之阶。但以色列显然无此习例。戴维自知出身配不上扫罗家族，但扫罗亦有兴趣罗致这个知名的战士，向他效忠服务（见十七 25 的注释）。因此戴维较低的社会地位，对于与扫罗家通婚并不构成障碍。

十八 25 聘礼 聘礼是未婚夫付给女子双亲的金额（见：创二十九 21~24；出二十二 16~17；申二十二 23、25，二十二 29 的注释），基本上是以备在丧夫或被弃之时，

供给妻子的需要。王室一分子自然无此需要，但聘礼的数额依然反映了新娘的地位。戴维并没有足够财富与王族通婚，但聘礼是由女子父亲定的（见：创三十四 12），扫罗要求的聘礼不是按照财力，而是按照未来夫婿的勇武。用砍下的肢体计算阵亡人数的作法，在古代近东并不罕见。砍下来的大都是手（见：士八 6 的注释）或头（王下十 6~8；亚述王撒珥根二世亦有将首级聚集成堆的习惯）。要求阳皮是要保证死者都是非利士人，因为以色列其他大部分的邻邦都有割礼的习俗。

十九 1~24

扫罗追杀戴维

十九 13 神像 这字原文作特拉芬 (teraphim)，指家用的偶像，似乎可用作占卜（结二十一 21；亚十 2），并且与家族的运气和繁荣有关。圣经作者提名谴责这种偶像（出十五 23；王下二十三 24）。创世记三十一章的记述也是用这字眼形容拉班的神像。拉结能够将这些神像收藏在骆驼的驮篓中（创三十一 34），证明其体积颇小。然而按照本节，戴维米甲家的神像却有真人的大小和形状。很多小的偶像，都在美索不达米亚和叙利亚—巴勒斯坦出土。这是「通俗」或地方性宗教的一部分，与主要神明的庙宇和全国性祭仪有别。最近发表的研究提出这些神像可能是祖先的代表，但其他学者则相信它和家族的守护神有关。

十九 18 拉玛 寻找安全之地的戴维从基比亚 / 迦巴，走到只有两哩外的拉玛，亦即塞缪尔的家乡。

十九 18~24 拿约 拿约一语只在本段与拉玛同用。它大概不是专有名词，而是泛指营地。马里文献用与这个希伯来用语同源的亚喀得语字眼，形容流动牧民社群在城郊的营地。以色列的先知团体可能是居于这些牧民的住处，也有可能是在拉玛城外建立类似的营地。

十九 20 魂游象外之预言 当时人可以受训为职业的先知（或先见），以色列史的早期有先知的行会，一般称为「先知的儿子」（和合本：「先知的门徒」）。这些先知通常使用各样的办法，预备领受预言性的默示。在驱使人进入昏睡（超脱）状态方面，音乐扮演十分重要的角色。他们相信这种状态能使人易于领受神明的信息。马里文献提到庙宇中有整个阶层的人，经常作出超

脱式的预言。超脱式预言，或似乎在「着魔」或魂游象外状态底下所说出之预言，在美索不达米亚是由称为穆胡（muhhu）的僧侣执行的。在以色列，超脱往往令先知被视为狂人（例如见十九 19~24；耶二十九 26）。只是它在本节的结果并不是耶和华的预言信息，而是作为神能力临到使者身上的表征。就此而言，它可说是和使徒行传二章如火焰之舌头相同。

十九 22 西洁的大井 西洁是指光秃的高处，不当视作专有名词，因为这字有定冠词（专有名词并不常见）。从基比亚通往拉玛的两哩路上，共有超过半打的水井或水泉。

十九 24 扫罗「露体」 连扫罗免不了被神的灵「感染」，受其控制（有超脱性的经历），结果脱去衣服。这是扫罗在各方面被圣灵掌管的又一例证（参十 10，十一 6，十六 14）。译作「露体」的字眼可以是指脱去外衣，不一定是指完全裸体，本节大概是这意思。扫罗不但在塞缪尔面前蒙羞，他摘下王者标志更是他国王身分被神弃绝的证据。

二十 1~42

乔纳单帮助戴维

二十 5 月朔的节期 由于使用阴历的缘故，古以色列以每月的初一日新月初现之时为节期（即每二十九或三十日一次的节日）。这日与安息日一样，所有工作都告休止（见：摩八 5），并且需要献祭（民二十八 11~15）。王国时代君王成为这些庆典的要角（见：结四十五 17），这可能是扫罗的筵席在政治上为何如此重要的原因。这节期到了被掳归回的时代依然奉行（拉三 5；尼十 33）。从主前第三千年纪末期开始，直到主前第一千年纪中期的新巴比伦时代，月朔在美索不达米亚也是重要节日。

二十 6 家庭性年祭 以利加拿和哈拿一家亦有奉行家庭性年祭的传统（见一 3 的注释）。这年祭与农业和朝圣节期是互不相干的（代下八 13）。当时戴维全家要在宗族的根据地伯利恒聚集。由于这是尽责和向家庭效忠的表示，戴维以年祭为由推辞不在扫罗的月朔庆典中出席，是很方便合理的。

二十 26 在礼仪上不洁 扫罗相信戴维缺席可能是由于礼仪上的不洁。祭仪活动如月朔节期等，不洁的人都

不得参与。好些理由都能使人不洁：接触人体分泌如血或精液等，触摸尸体或病人，触摸曾与不洁之物发生接触的东西（见：利十一~十五有关不洁和净化礼仪的律法）。净化的主要方法包括洗澡、等待期、献祭，和受祭司检验。

二十一 1~9

戴维逃经挪伯

二十一 1 挪伯 挪伯的确实位置不明，但学者一般相信它是在耶路撒冷北面不远处。可能地点包括斯科匹山（Mount Scopus）坡的拉斯梅沙里夫（Ras el-Mesharif），和库默（Qu'meh）（见：赛十 32）。在戴维时代这是圣所的所在地，由亚伦的后人供职。圣所大概是在以利和他儿子死后（见：撒上四 10~22），从示罗迁移至此。

二十一 4~6 桌上的饼 陈设饼桌上要摆设十二个新烘出来的饼，象征以色列的十二支派（见：出二十五 23~30）。祭司每逢安息日要食用这饼，并且安放新饼（见：利二十四 5~9）。这时由于急需粮食，戴维又保证他的手下在礼仪上洁净，亚希米勒的职权容许他特准他们食用。

二十一 5 洁净 由于这是保留给祭司食用之物，戴维必须宣誓保证他的手下在礼仪上洁净，祭司才可以将「圣饼」交给他们。性交和触摸行经期间的女子，都能使人「不洁」（利十五 32~33）。

二十一 7 司牧长 以东人多益大概是扫罗聘请的雇佣兵。不少译本都容许轻度的修正，将这字改作「传令兵」。作为国王信差或密探，他要在全国传达命令，并且禀报异常事件，如戴维忽访挪伯等；这翻译与此十分吻合。马里文献亦提到过国王信差有此功用。但另一方面，司牧长也是很普通的行政职位。例如这也是抄写乌加列神话《巴力与摩特》之文书的职衔之一。

二十一 7 多益在此的原因 圣经说多益于挪伯留「在耶和华面前」。他可能是等待给王所提出之问题的回复，也可能是私人的求问。他若是信差，则前者最有可能。他如果是牧人，则可能是正在运送祭牲，或向挪伯祭司报告其活动。

二十一 9 放在以弗得后边 按照出埃及记二十八 6~

14 的形容，以弗得是大祭司的服装。以弗得在古代近东是用来给神像穿着的衣物。由于这里没有偶像，另一个可能是它是挂在某种架子上（这也是士师记八 24~27，基甸之以弗得的另一个解释）。当时约柜仍未恢复应用，以弗得可能成了圣所中最重要的圣物。掳获的权能之物如歌利亚的刀自然得安放在此（正如约柜也是放在大衮庙内；见五 2 的注释）。

二十一 10~15

戴维与亚吉

二十一 10 亚吉 这个亚吉王并没有在任何经外史料中出现，但有证据显示后期非利士有另一位王，也是名叫亚吉。按照主前七世纪的亚述记录，帕迪（Padi）之子伊考苏（Ikausu）是以革伦王。在以革伦（米克纳遗址）出土之同时代碑文所记的帕迪之子亚吉，与这伊考苏是同一个人。

二十一 10 戴维为何前往迦特？ 距离挪伯虽然超过二十哩，迦特仍是非利士主要城市中最接近犹大的一个。戴维很可能有意向非利士人提供作为雇佣兵的服务。他们应该会欢迎戴维这样知名的武官，不与他们对敌，反而和他们合作。此外，戴维向他们效忠可能至终会给他们机会发动攻势，罢免扫罗，另立戴维作为以色列的傀儡君王。这一切都是非利士人欢迎戴维的理由。然而意料不到的因素，却使情况有所改变。

二十一 11 唱歌 亚吉的顾问提出戴维作为勇将和非利士仇敌的名声，覆述在塞缪尔记上十八 7 首次出现的诗歌，警告首领不可信任戴维。这个戴维称颂的地位达到了国歌的程度，消除了戴维希望非利士人能够想象一切与他合作的优点。

二十一 13~15 装疯 戴维并不愚笨，知道作为敌军战士的名声，消除了自己作为雇佣兵、盟友、政治傀儡的资格。故此聪明地改变举动，摇身一变成为疯子。戴维名气虽大，却没有几个非利士人曾经就近见过他，能够一眼认出他来。戴维自表身分，是他们知道他是鼎鼎大名之戴维的惟一证据。他一旦装疯，这证据的可靠性就受到质疑。如今他不过是个自称为名人的疯子而已。古代近东经常将精神病视作神明附身。显示这点的一个迹象，是本节用来形容戴维举止的字眼（shaga'），列王

纪下九 11；何西阿书九 7；杰里迈亚书二十九 26 用这字形容先知的超脱行为（「狂妄」）。这些人虽被接受为神明临在的象征或其使者，却不是追求的对象。当时人容许他们存活——戴维期待的正是这一点——但却尽可能排除他们不成为主流社会的一部分。

二十二 1~5

戴维组帮

二十二 1 亚杜兰洞 这个位于萨非拉的地方（大概是伯示麦以南 5 哩，迦特东南 10 哩的玛德库尔酋长遗址），是戴维和他手下在他流亡时期的集结地和据点（有关戴维与他三十勇士的事迹和这地的关系，见：撒下二十三 13）。此地似乎是非利士和以色列领土之间的「无人地带」。

二十二 1~2 戴维一帮人 和往昔的政治或社会异见人士一样（见：士十一 3 耶弗他的那帮冒险分子），流亡时期的戴维也是组织了四百名属下。这些人之中虽然包括了一些家人（他们若不流亡，则可能会被扫罗因戴维之故囚禁或杀害），大部分相信都是社会中流离失所的人（古代近东文学称之为「哈比鲁」人）、雇佣兵，或认为有机会推翻扫罗的人。怨恨和不满使他们拥戴戴维为领袖。

二十二 3 摩押的米斯巴 这个米斯巴（「哨站」）的确实位置不明。它大概是摩押的王城，至少也是一个堡垒。约但的凯拉克（Kerak）和鲁詹梅什勒弗（Rujm el-Meshrefeh）都有可能是其遗址。

二十二 3~4 摩押为何能提供保护？ 可能由于祖先路得是摩押人，戴维觉得摩押王会因血缘关系，向他父母提供庇护（见：得四 17~22）。戴维亦有可能是期待摩押视扫罗为敌人（撒上十四 47）。士师时代时阿拉拉赫王伊德里米（Idrimi）逃往位于埃玛尔的外祖家中，是革命家向母亲祖国寻求庇护的另一例子。伊德里米在流放时期成为哈比鲁党的领袖，最后靠这些人的帮助得以复辟。

二十二 4 山寨 此地最有可能是戴维在亚杜兰洞附近的大本营（见：撒上二十二 1）。部分学者提出这是指马萨大（Masada）。

二十二 5 迦得 这位以色列的先知或先见首次在此出

现。他要戴维归回犹大正视扫罗的忠告，向戴维提供神的赞助，使他可以开始追求国位。有关他和戴维人口调查的关系，参看：塞缪尔记下二十四 11~25 的注释。



亚杜兰洞

二十二 5 哈列的树林 这个森林地区的确实位置不明，但必然是在犹大境内。学者提出有可能的地点包括科雷萨废墟（Khirbet Khoreisa，在希伯仑东南约 6 哩），和基伊拉（今希伯仑西北约 6 哩的基拉废墟（Khirbet Qila））附近的卡拉斯（Kharas）。

二十二 6~23

处死祭司

二十二 6 基比亚的垂丝柳树 统治者再次被描绘为坐在树底下听案（见十四 2 的扫罗，以及《阿赫特史诗》中的乌加列王达尼珥）。垂丝柳是一种适应了沙漠环境的树木，树枝多而细长，叶如鳞片。在山地的基比亚附近十分罕见。在此更可能是个祭仪场所的标志（见：士四 5 在圣棕树下审判的底波拉）。

二十二 7 军官的特权 君王、酋长、军阀保持属下军官效忠和拥护的法子之一，是借着封赏土地（采邑）及收取其中农产和其他资源的权利（参八 12~15）。例如汉摩拉比法典和马里文献，都有描述封地得主的权利，和对国家的责任。如是者扫罗提醒属下他们所得的采邑，全得倚赖他的恩惠。若要保有采邑，就不能盘算转而效忠戴维。他们也不当信任戴维有能力让跟从他的人保持原有的封地和军阶。

二十二 10 求问神 古代近东分派给大祭司的责任之

一，是应邀求问神谕。巴比伦和亚述的宗教文献提到检验牲口内脏，查考预兆文献，和使用与神明有关的对象占卜未来。他们在挪伯所用的，大概是乌陵和土明（见：出二十八 30）或以弗得（见：撒上二十三 5、9 中，亚比亚他如何使用以弗得）。二十一章 1~9 节并没有提到谕示，但亚比亚他在二十二章 15 节承认曾经为戴维求问神。

二十二 14 戴维的官位 由于君王极少正式访问别国首都，作为王室特使的人就成了君王的替身。他们的角色是作为外交公使和谈判代表，有时更为对神明的特使。王使是所代表国家权柄和势力的化身，通常会得到地方官员妥善的款待。他们本人和私有财产都受到保护。亚希米勒覆述戴维与众不同之处，如他身为王室一份子以及他是王侍卫的司令官，作为帮助他的辩护。只有最可靠、最忠心的人，才能擢升到这种官阶（见十八 27；撒下二十三 22~23）。他向戴维提供食物，是作为对公使的尊重。来自马里和其他美索不达米亚城市的文献列举食物、衣着，和其他必需品，是用来供给王室特使路上所需，以求取悦他们的君主。

二十二 16~19 王怒灭祭司社群 扫罗屠杀亚希米勒和挪伯整个祭司社群命令的褻渎程度，严重到他自己的军官拒绝执行。愿意照做的只有以东雇佣兵多益一人，于是挪伯居民被屠杀净尽。扫罗的命令是他精神不稳定的另一证据；并且他将要发现（二十八 6），此举使他基本上与耶和华隔绝。君王往往被政敌指为冒犯神明。如同亚述王杜库提宁努他以「触犯沙马士」罪指控卡什蒂利阿什，以及波斯王古列宣称自己被玛尔杜克神拣选来惩罚拿破尼度，因为拿破尼度未能尽职尊崇这位神祇及其祭司。而主前十四世纪埃及独行其是的法老亚肯亚顿，则褫夺了极其权势之亚孟一锐神祭司的特权，并且在所有碑文中涂抹亚孟的名号。故此，扫罗的行动亦可视为严重褻渎的行径。

二十二 20~23 亚比亚他 挪伯屠城事件只有一位祭司幸免于难。亚希米勒之子亚比亚他带着圣物以弗得（二十三 6），逃到戴维的营中。亚比亚他告诉戴维发生了什么以后，戴维为这事件负责，接纳这位祭司为他团体的一份子。这是整件事的关键，戴维的营中从此有了神的代表，扫罗与神则再无联络。亚比亚他后来更用以弗得为戴维求问神，（撒上二十三 9~12），并且在这帮流亡之人中，作为神临在可见的象征。再者，有关

以利家族的预言（撒上二~三）也在这事件中应验，因为这些祭司都属以利的宗族。

二十三 1~29

戴维被追捕、得救

二十三 1 基伊拉 基伊拉（今希伯仑西北约6哩的基拉废墟）位于萨非拉东部，非利士的边界附近，相信经常被劫掠者突击。亚马拿版片亦提到过这个城市，是耶路撒冷和希伯仑统治者互相争夺的对象。

二十三 1~5 非利士人 有关非利士人作为迦南人种之一，以及作为以色列仇敌的讨论，参看四章1节的注释。

二十三 9~12 用以弗得求问神 有关使用以弗得占卜的讨论，参看：士八24~27的注释。亚比亚他能够替戴维求问神，与扫罗缺乏神的带领形成强烈的对比。

二十三 7 设防城 基伊拉被形容为有门有闩可供关锁的有墙城。作为南北穿越萨非拉地区和东入犹大之大道的枢纽，这城必须设防抵御攻击。留意非利士人在二十三章1节所攻打的，是没有设防的禾场。扫罗看见戴维受城墙之围，臆断要擒获他应当比在空旷地区容易。这遗址未被挖掘，故此考古学不能为经文提供进一步的数据。

二十三 14 西弗旷野的山寨 西弗遗址（Tell Ziph）的地点位于基伊拉东南十三哩，希伯仑东南五哩之处。此地虽属犹大领土，却是在荒凉的草原范围以内，逃亡者很容易就能找到藏身之处。山寨是用作传信站的小型前哨基地，当地牧人和村民以之为联络地点。



西弗旷野

二十三 15~18 树林 这字的意思是「树林」或「山林」（NIV 音译为「霍里什」），进一步规限戴维和他属下在犹大旷野躲藏地方的位置，作为他和乔纳单会面的背景。学者一般把它考据为西弗遗址以南两哩外的科雷萨废墟。

二十三 19 哈基拉 / 叶希芒 犹大旷野东缘与死海平行的带状不毛之地称为叶希芒（Jeshimon）。此地虽然干旱，崎岖的地势却为逃亡者如戴维提供了很多隐蔽的地方；哈基拉山就是其中之一（见二十六1、3十分相似的描述）。

二十三 24 玛云旷野南边的亚拉巴 戴维进一步南迁到死海沿岸的犹大旷野，亚拉巴不过是指整个约但河裂谷，在此大概与犹大旷野同义。玛云大概是希伯仑南面八哩，西弗遗址南面四哩半的马因废墟（Khirbet Ma'in）。

二十三 29 隐基底 隐基底绿洲位于死海中部，耶路撒冷东南约三十五哩之处。源源不绝的泉水，使它在这荒芜地区，洒上了一抹生命和色彩。在其悠久历史中，这地曾经用作祭仪场所、军事岗哨、商业中心。戴维选择这个地区的理由，大概是基于这一带洞穴的数量和水源的供应。考古学家在这附近发现了好几个分裂王国时代（主前八至七世纪）的堡垒。一个建于水泉，另一个则建于峭壁顶部，可以俯瞰方圆数哩内的游人。



俯瞰隐基底

二十四 1~22

戴维饶扫罗一命

二十四 2 野羊的盘石 隐基底（基底泉）是「山羊羔泉」的意思。这些盘石的名字大概源自水泉的名称。附近山头出产野山羊（ibex），这地名亦可能源出于此。

但无论如何，率领三千人在这地区进行搜索，总是很危险的任务。

二十四 3 扫罗入洞的原因 洞外的羊圈显示可能有人供他盘问戴维的行踪，但扫罗独自入洞却是因为他想大解时不受干扰而已。

二十四 4~5 扫罗衣襟的重要性 大祭司的服装有精工装饰的底边（出二十八 33~34），扫罗的外袍也会有独特的缘饰或设计，作为王者的标志。它可能经过特别的染色或有专供御用的独特缝工，象征其人的力量和权柄。在某个马里文献中，衣襟在泥版上的压印是先知的身分证明。在亚喀得文献中，丈夫切断妻子外袍的衣襟表示休妻。在外交情况下则是断绝友好关系的象征。

二十四 6 耶和华的受膏者 戴维拒绝趁机杀死扫罗（又见二十六 8~11），是根据君王是「耶和华的受膏者」之身分。使他得位的是神，因此亦惟独神才能使他失位。对于王位的争夺者来说，刺杀手段所开的是极为不良的先例（看它在王上十五 25~十六 27 如何逐步升级）。只要能够保持作为「耶和華受膏者」的神秘感，受命于神对君王来说，是十分有效的保障。故此，戴维拒绝行动，一方面是忠于神原本立扫罗为王的任命，另一方面在他即位后，亦能以此为谴责刺杀行为的根据。古代近东一般相信君王本人受神明的保佑。赫人某个对君王的祝词就反映了这一点：风暴之神会摧毁任何对王构成威胁的人。

二十四 14 死狗 在亚喀得文学中，自贬往往是谦卑的表示。自比为死狗或流浪狗甚为普遍。亚马拿书函和拉吉书函中，也有用过类似以狗为题的暗喻。

二十四 21 不剪除后裔的誓 古代近东非因世袭而得位的君王，普遍都习惯实时处死上一任君王的后代，以消除竞争对手和叛乱的可能。但灭绝整个家族，这政治上的权宜之计，在通俗的想法中却对已死家人的来生有不良的影响（进一步数据，见：民三 12~13；书八 29）。

二十四 22 山寨 请参看二十二章 4 节的注释。

二十五 1~44

戴维与拿八和亚比该

二十五 2 玛云旷野 请参看二十三章 24 节的注释。

二十五 2 迦密 这城镇是在犹大旷野之内，约在希伯

仑东南八哩，玛云以北一哩之处。按照十五章 12 节，扫罗从亚玛力人攻取这城，是以此地居民有效忠扫罗倾向是意料中事（可见于 10~11 节拿八对戴维的反应）。

二十五 3 拿八 这个人名的意思是「愚人」。没有一个母亲在儿子出生时给他这样取名，因此较有可能是圣经作者加诸其人身上的名字，以表示他在故事中的角色。他的愚昧和妻子亚比该的智慧形成了强烈的对比。

二十五 7 护卫羊群 戴维对拿八的口讯暗示他的人自愿保护他的羊群，不受野兽和匪徒的攻击（见 15~16 节）。剪羊毛是数点羊群，酬谢牧人的庆典，戴维这时亦为属下求取供养之物。主前第二千年纪初期一个牧工和羊主之间的合同，在美索不达米亚城镇拉撒出土。牧工通常在剪羊毛时平安交出绵羊山羊，以换取薪水或佣金。戴维属下所求的就是这报酬的一部分。这报酬通常包括羊毛、乳制品，或谷物。拿八不但一口拒绝他们的请求，更对戴维出言侮辱。

二十五 18 亚比该礼物的供应 按照拿八自己的话，他所给仆人的报酬是「饼、水、肉」（二十五 11）。如今亚比该将二百个饼、两皮袋酒、五只宰了的羊包括在礼物之内。这些礼物承认戴维和他属下为拿八羊群所提供的保护和服务。此外，她又加上一蒲式耳（五细亚）烘穗、一俄梅珥（两夸特）葡萄干（按照七十士译本之较佳版本）、二百无花果饼，作为庆典时殷勤款客的表示。这是仓存的食粮，对戴维一党人十分有用。

二十五 23~31 古代近东的说词 说词通常出现于智慧文学之中，亚比该的话也不例外。她劝谏戴维不要理会愚人说话（参：箴二十六 2）的方式，仿若埃及蒲他霍特普（Ptah-Hotep；主前 2450 年）和阿曼尼摩比（Amenemope；主前七世纪）的《教训》，和主前七世纪的亚述哲人阿希卡尔的话。这些人和亚比该一样，都是颂扬忠贞为美德，并且强调统治者对百姓的责任。后者是古代近东最有名的一篇说词——埃及中王国时代《善辩农夫的抗议》——之中，不可或缺的一环。

二十五 39~44 君王以婚姻为结盟手段 古代近东到处的外交文献，都包括了作为国际政治联盟工具的婚约。主前十八世纪的马里王心利林，将几个女儿嫁入邻国的内宫，自己又娶了几个外国女子，成功地巩固势力，使国土更加稳定。戴维登上以色列国位之前，亦结了好几次婚，以巩固自己的政治和经济地位。和扫罗女儿米甲的婚姻，使他成为王族的一份子。与亚比该结婚拉拢他

和希伯仑地区的关系，娶耶斯列人亚希暖则是与米吉多、伯珊一带的家族建立联系。这个亲族的关系网保证全国各地的长老议会中，都能够有拥护戴维的声音。

二十六 1~25

戴维第二个杀死扫罗的机会

二十六 1 地点 请参看二十三章 14、19 节的注释。

二十六 8~11 耶和华的受膏者 请参看二十四章 6 节的注释。

二十六 11 枪和水瓶 枪通常是步兵在前线所用的武器，这不是君王所站的地方。扫罗似乎时常枪不离手（例如见十八 10，十九 9；撒下一 6），表示这枪大概是他王位的标志。故此，它可能是礼枪。可能也重要的一点，是扫罗从前想要击杀戴维时，用的也是这枪。本节中的水瓶或壶子，大有可能是这时代的圆盘状器皿，瓶口两旁有提手可供系上皮带。在这地区夺取人的食水和武器，是使他性命有危险。因此戴维此举是要证明扫罗生死在他手上。

二十六 19 被逼事奉外邦神 人一旦被逐出国，就失去了在熟悉之圣地崇拜己神的机会。他们若要崇拜，只得崇拜外地的神祇，接受侨居地之人的习俗。埃及中王国时代被放逐者辛奴亥的故事，也表达了类似的思维。

二十六 20 山上的鹞 捕猎鹞的方法，是击打树丛追赶雀鸟，直到牠们筋疲力尽为止。如此描述扫罗追赶戴维最是恰当。希伯来语鹞一字的原义，还有一个双关语。这字原本是「求告于山者」的意思（见：耶十七 11）。戴维谴责扫罗王时，说的正是这一点。

二十七 1~12

戴维作非利士的藩属

二十七 2~12 非利士佣兵的角色 古时雇佣兵颇为普遍（见：耶四十六 20~21）。这些人往往都是政治逃亡者，和戴维一样。他们对主人的效忠，是基于他们对将其流放之统治者的憎恶（主前五世纪时，很多希腊僭主（tyrant）被逐后加入了波斯大军，在马拉松之役（Battle of Marathon）与希腊联军作战）。同样地，迦特王亚吉误信戴维，一方面是由于戴维和扫罗势同水

火，另一方面戴维劫掠给他的无数礼物，亦自有帮助。戴维乘此机会（一）逃避扫罗，（二）藉劫掠增加财富，用来联络犹大地的长老，（三）学习军事战略和非利士人的铁器科技，以及（四）藉劫掠行动消除以色列的部分仇敌。戴维不留活口，故此能够一直保持亚吉的信任，直到回归犹大登基为止。

二十七 2~3 迦特 迦特的确实位置虽然未有定论，学者现今的看法认为迦特是萨非拉北部，以革伦 / 米克纳遗址以南五哩的萨非遗址。亚马拿书函证明这城在非利士时代以先已经存在，其居民照传统是迦南的亚衲族人（见：书十一 22）。迦特是非利士五大城邦之一，也是巨人歌利亚的家乡，和攻打以色列战事的领导者（见：士三 3）。

二十七 2 亚吉 这个亚吉王并没有在任何经外史料中出现，但有证据显示非利士后期有另一位王，也是名叫亚吉。按照主前七世纪的亚述记录，帕迪之子伊考苏是以革伦王。在以革伦（米克纳遗址）出土之同时代碑文所记的帕迪之子亚吉，与这伊考苏是同一个人。

二十七 6 洗革拉 洗革拉的确实位置仍有争议。学者提出的地点有好几个。但可能性最高的则是沙里亚遗址（Tell esh-Shari'a；位于尼革西北部，迦特东南约十五哩），和是巴遗址（最常被视作古别是巴的遗址，在现代别是巴市四哩外；见：创二十二 19 注释）。争论的原因是沙里亚遗址铁器时代（王国时代初期）的遗迹可能有些断续之处，以及别是巴的原址可能是在是巴遗址西面。是巴遗址的定居历史虽与洗革拉的现有资料相符，这看法却将洗革拉定在迦特南面超过三十哩之处。这两个理论都是将戴维的山寨考据在尼革之内，他在此地很容易就能向南面的西乃半岛发动攻势，或东侵以东、米甸。这些地方和非利士地有足够的距离，使他能够在无人监管的情况下活动。

二十七 7 年代小注 这是戴维即位之前的最后一个阶段。学者一般认为他在主前一〇一〇年左右登基。

二十七 8 基述人 这些人住在西乃半岛北部，非利士东南面的地区（见：书十三 2），但不可与巴珊地区戈兰南部的基述居民（书十三 11）混为一谈。后者是戴维属下掠兵无法到达的区域。这些南部的基述人据信是非利士人的盟友，因此是戴维在尼革地区的正当袭击对象。

二十七 8 基色人 原文「吉齐人」一语只在本段出现，此外没有任何经外史料提及。其他古卷的异文将这些人

指为「基色人」（和合本）。基色镇位于迦特东北十至十二哩之处，洗革拉若在迦特以南二十五至三十哩，就不太可能在戴维的袭击范围之内。

二十七 8 亚玛力人 请参看：申命记二十五 17~19 的注释。

二十七 8 书珥 书珥旷野位于西乃半岛北部，迦南和埃及东北边界之间的地区（见：出十五 22 的注释）。游牧民族如基述、亚玛力等民族，传统上在这地区定居，以其干旱环境作为天然屏障。

二十七 10 耶拉篾 戴维对亚吉模棱两可的回答，表面上显示他是劫掠犹大的村落。耶拉篾是犹大的一个宗族，住在别是巴南面不远之处（见三十 29）。

二十七 10 基尼 请参看：民数记二十四 21~22 的注释。

二十八 1~25

扫罗和隐多珥的交鬼妇人

二十八 2 戴维作近卫 戴维从前服侍扫罗（二十二 14），如今又被委任为亚吉王近身护卫的首领。此事把他陷入左右为难的困境，因为他几乎一定要参加与扫罗正面为敌的战争。

二十八 3 交鬼的和行巫术的人 有关占卜的整体性讨论，可参看：申命记十八章的注释。行巫术和邪术之人受谴责，是因为他们与迦南宗教有关，并且其「技艺」不以耶和華為对象，反向灵界寻求知识和能力。他们所代表的，是一种「通俗宗教」。本段中遭禁的人所奉行的占卜，是在仪式性陷坑中招来祖先鬼魂，把未来告知活人。

二十八 3 禁令 扫罗严禁交鬼和行巫术者的决定，通常是值得嘉许的作为，因为这种行径与迦南崇拜习俗有密切关系。这些人的功用是招祖宗的魂，来述说将来的事。迷信观念和秘术权能的神秘感，令人对这些人心存恐惧，甚至排斥。几乎一千年以前，拉加什王古德亦从国中禁绝交鬼之人，可见这法令不一定和一神信仰有关。本节同论扫罗的禁令和塞缪尔之死，以表示扫罗完全丧失了咨询神旨意的合法兼非法门径。

二十八 4 以色列营和非利士营的位置 耶斯列谷的东端自南至北的宽度只有十哩左右，北面被他泊山阻塞，

南面被基利波山围堵。两山之间的十哩又被小山摩利冈分割为两道山隘。非利士安营的书念镇是在摩利冈的西南麓，隔着哈律谷（耶斯列谷通往伯珊的南隘），与扫罗安营的基利波山遥遥相对。两营相距约有五哩。隐多珥是在北隘（他泊山和摩利冈之间）的中央，以色列营北面六、七哩外（约两小时的脚程）。扫罗大概从东面绕过摩利冈，以避免非利士营。留意隐多珥（萨萨弗废墟（Khirbet Safsafeh））严格地说虽是玛拿西的属地，却在扫罗控制范围之外（书十七 11）。这场战争发生在非利士以北这么远的地方，显示非利士人正尝试把加利利地区从扫罗王国中分割出来。扫罗的轻武装军队，取丘陵区域的地利安营。

二十八 6 扫罗寻求信息的方法 扫罗将要和非利士五大城邦所集结的庞大兵团作战，自然十分担忧。他首先使用惯常的方法求问神，想知道神圣战士是否赐他胜利。求问的方法包括了「培梦」——即在圣所或圣物旁边住宿，以求得到神明所赐的异梦（见三 3 的注释）——乌陵的阉（见：出二十八 30 的注释），和先知的异象（见：撒上十 10~11 中，扫罗从前和先知的关系）。扫罗多方求问，却得不到一个答案，证明他已遭神离弃。

二十八 7 扫罗有意咨询的专家 关于神对面前战事的旨意，求问无门的扫罗违犯自己不得交鬼的禁令，暗访隐多珥的交鬼妇人。她素有名声，能够成功地求问鬼魂和先人的灵魂。这个隐多珥的专家用祭坑招来亡魂。申命记十八 10~11 虽然将这种行径形容为迦南宗教「可憎恶的事」，旧约在隐多珥事件之外，却没有提到过祭坑的使用。本段的施法者和赫人的法术一样，也是老「妇人」。这些祭坑据称是灵魂能够在幽冥之间往来的法术门户。施法者具有关于这些祭坑位置和招魂步骤的特殊知识。经文没有表示其人被灵魂附身或藉她说话，因此与现代的灵媒有别。

二十八 8~11 招魂的程序 希腊（荷马之《奥德赛》）、美索不达米亚，尤其赫人文学中的例证，提供了程序的细节：（一）在夜间（二）占卜到位置之后用特殊工具挖坑，（三）在祭坑中放置食物（饼、油、蜜）或祭牲的血为祭，以吸引灵魂，（四）吟诵招魂的咒语，包括灵魂的名字，（五）礼成后覆盖祭坑，以防灵魂脱逃。施法者和当事人在程序中各有所司。出现的灵魂具有人形，通常能够直接与当事人沟通。但美索不达米亚的招亡术中，却只有施法者凭涂在脸上的礼仪膏油，能够看

见灵魂。

二十八 14 先知的长衣 由于古代的衣着往往是身分的标记（见约瑟在创三十七、三十九、四十一的一系列服装），可以想见先知亦有特殊装束。长衣是塞缪尔之灵的记认（见：王上十九 19；王下二 8、13~14 中伊莱贾的外衣）。

二十八 8~20 关于来生的信念 当时人相信死人的灵魂会降下阴间，这个继续存活之所在十分模糊，并没有奖赏惩罚之处的分别。

二十八 8~11 古代近东之求问死人 由于发展完备的祭祖制度遍及古代近东的大部分地方（乌加列文献强调男性子嗣照管父祠的角色，可能是反映这一点），死人被视为有影响活人的能力。他们相信为先人奠酒，其灵魂就能保佑帮助在世的后人。巴比伦人相信脱离躯壳的灵（*utukki*）和鬼魂（*etemmu*）没有受到照料，就会变得十分危险，而经常成为施咒的对象。安葬是照顾死人的第一步，此后还要经常献上礼物，并且对死者的人格和名声予以尊崇。长子要负起祭祖的责任，所以继承家神（经常是先人的像）的也是他。这个程度的照料所根据的信念，如在扫罗求问隐多珥交鬼的妇人所见的，是亡魂持有对活人有帮助的信息，并能与他们沟通。祭司、交鬼的，和招亡术士都能求问这些灵魂。但这是很危险的作法，因为有些灵被视为鬼魔，能够造成极大的伤害。要全面重构以色列人对去世先人和来生的信念虽然十分困难，考古证据却显示被掳之前，可能有崇拜死人或祖先之祭仪的存在。如：（一）以色列铁器时代的古墓发现供饮食用的器皿和餐具，（二）经文提及为死人放置的食物和奠祭（见：申二十六 14；诗一〇六 28），及（三）对家冢的注重（见位于希伯仑之亚伯拉罕及其子孙的坟墓）和在此举行的哭丧仪式（见：赛五十七 7~8；耶十六 5~7）。无论是地方性还是家庭式的祭祖，都被先知和律法严厉谴责。

二十八 24 为扫罗摆设的膳食 隐多珥妇人请扫罗用膳是按照待客必须殷勤的习俗。她和亚伯拉罕一样，也是宰了牛犊，并且做饼，摆设极为昂贵的盛筵（见：创十八 6~7）。这妇人在这牛犊以外不太可能还拥有其他牲口，故此，对扫罗所表示的，真是极大的尊荣。扫罗的迟疑可能和她的职业或与别神的关系有关，也有可能是塞缪尔凶言使他丧志的表现。他终于接受邀请，正与他素来拖泥带水、自相矛盾的生涯相符，亦有听天由命，

吃临刑之前最后一餐的气氛。

二十九 1~11

非利士人拒绝戴维的帮助

二十九 1 亚弗 / 耶斯列的泉 迦南好几个区域都有名叫亚弗的地方。耶斯列谷某泉一语，规限了本段之亚弗的位置。这个亚弗最有可能是沙仑平原的南部，雅康河发源地的拉斯艾因遗址。本节暗示非利士人首先在亚弗集结军队（和四 1 以便以谢之役一样），然后前进三十五至四十哩进入耶斯列，迎战扫罗。参照约瑟夫的记载，亚弗就是巴勒斯坦的该撒利亚（*Caesarea Maritima*）南面二十六哩的安提帕底（见：徒二十三 31）。



安提帕底主后一世纪的人行道

二十九 3 希伯来人 以色列人一再被非利士人称为希伯来人（见：创十四 13 的注释）这可能是个统称，如亚述和埃及文献中的哈比鲁和阿皮鲁人，也可能对没有领袖或国家之人的贬称。戴维的雇佣兵身分与亚马拿文献中哈比鲁人一语十分吻合。

二十九 5 戴维杀死万万 这句话在经文中引用，在此是第三次（撒上十八 7，二十一 12）。起先它是戴维荣誉的标志，和扫罗忌才和憎恨他的因由。在与非利士人有关的段落中，这歌则用来提醒亚吉不可信任戴维的效忠。它在本段则给予戴维合理的托词，不在决定性的战争中与「耶和华的受膏者」对垒。

三十 1~31

洗革拉之难与反击亚玛力人

三十 1 亚弗与洗革拉之间的距离 沙仑平原和洗革拉所在的萨非拉南部之间，约有五十哩。携同辎重的武装部队要三天才能走完这距离并非反常之处。



洗革拉

三十 1 亚玛力人 亚玛力人一个令人希奇之处，是他们无论被以色列人击败多少次，总是会卷土重来，制造麻烦（见：出十七 8~16；撒上十五 1~9）。这次他们是趁戴维远在亚弗，对他袭击他们的村落（撒上二十七 8）作出回应。紧接在这个突击行动之后的事件，是戴维击溃亚玛力人，救回家人和财物。记述藉此证实扫罗被杀之时，戴维远在他方。戴维扮演英雄的角色，打败以色列的敌人，拯救自己的人免受灾害，扫罗则在基利波山败于非利士人手下。

三十 7~8 用以弗得求问神 戴维所问的是寻求神谕的典型问题，请求神以「是」或「否」作为响应。以弗得作此使用的其他例证，可参看：士师记八 24~27；塞缪尔记上二十三 9~12 的注释。

三十 9 比梭溪 这干河是个深峭的峡谷（宽度约有 300~400 呎），需要灵敏的身手和大量的精力才能横渡。它位于尼革西部，和基拉耳河同为迦南地的南界。

三十 11~13 埃及奴隶 亚玛力的劫掠者在急于逃走之际，遗弃了一个有病的埃及奴隶。戴维款待这人，给他饮食和葡萄饼，令人联想起塞缪尔记上二十五 18 亚比该给戴维的供应。此事再次表现戴维古道热肠，更为他提供了军事情报，使他能够以寥寥四百士兵，击败数目远胜他们的亚玛力人。

三十 14 基利提 这民族与非利士人和比利提人有关，其名字显示他们来自克里特岛。他们在尼革的领土大概

与洗革拉和犹大毗邻。

三十 14 迦勒的地 分给迦勒及其家族的土地是在迦南南部的希伯仑和底璧一带（见：书十四 6~15，十五 13~19）。后来此地是在犹大领土之内（书十五 1~12）。

三十 17 骑骆驼逃脱 对于住在尼革和西乃半岛北部大草原地区的亚玛力人来说，骆驼是最理想的驮兽和闪电突击的交通工具。在此牠们是亚玛力余孽迅速逃亡的方法。进一步讨论，可参看：士师记六 5 注释。

三十 18~25 战利品的分配 有关打仗之后分配掠物规条的讨论，可参看：申命记二十 10~15 的注释。戴维谨遵留守堡垒和辎重的后勤部队，亦当平均分配战利品的神圣规条。从亚弗行军之后疲惫过度，无法继续追击亚玛力人的两百士兵依然有用。戴维若是被逼撤退，他们就是后卫，因此有资格分取掠物。

三十 26 犹大的长老 戴维将夺取自亚玛力人之掠物的一部分送出去的慷慨行动，有深广的政治意味。有能力分派财富，在近东是权力的表示。此举将这些长老标明为戴维的臣子。戴维在寻求王位时，可以期待他们的支持（见：撒下二 4）。

三十 27~31 各城 除了希伯仑以外，收到戴维礼物的城镇包括了亚拉得北面不远的伯特利（卡尔亚特因废墟；书十九 4）；希伯仑以北四哩，属于迦勒（书十五 58）的伯夙（图贝卡废墟）；别是巴东南十九哩之南地的拉末（大概是拉克梅井 [Bir Rakhmeh]；乔舒亚记十九 8 又称巴拉比珥或南地的拉玛）；希伯仑西南十二哩的利未人城邑雅提珥（阿提尔废墟）；别是巴东南十二哩的亚罗珥（今阿尔阿拉 [Ar'arah]；书十五 22）；息末（地点不明）；希伯仑西南十哩的以实提莫（萨穆；书十五 50）；希伯仑南面七哩的迦密（基米珥遗址 [Tell el-Kirmil]；撒上十五 12）；何珥玛，大概是别是巴东面七哩的梅沙什废墟（书十五 30）；别是巴西北不远，犹大地的利未人城邑歌拉珊（阿桑废墟；书十九 7）；希伯仑西北十五哩，属于萨非拉地区之内的亚挾（阿特尔废墟）。这些地方大部分都在称为犹大山地的区域之内，少数几个则在较南面的尼革。

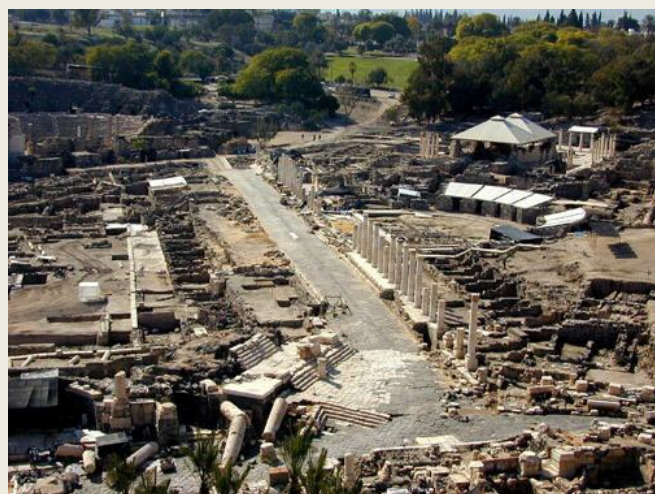
三十一 1~13

扫罗之死

三十一 1 基利波山 有关非利士军和以色列军在耶斯列谷之阵营的讨论，可参看：塞缪尔记上二十八 4 的注释（又见：代上十 1~12）。连他三个儿子在内，扫罗军中这么多人都死在基利波山麓，显出非利士人战术上的优势，迅速逼使他的军队溃逃。他们可能是试图倚靠丘陵的地利重整旗鼓，但在没有扫罗几个儿子的领导之下，军队迅速被屠杀，扫罗即将被掳。

三十一 3~5 扫罗被活捉面临的厄运 这时代被掳的君王经常会被人伤残，并要终身受尽凌辱。剜出眼睛，砍下拇指、拇趾，都不过是其中的几个手段。他们在痛苦的余年中，不是在胜利君王的饭桌底下乞讨争夺掉下来的碎渣（见：士 6~7），就是在公众场所示众，受路人随意欺凌，以为侮辱。巴比伦人、亚述人、波斯人都有虐待俘虏的习惯；文学中记满了他们所做，令人毛骨悚然的行为。亚述记录中也有君王要求拿兵器的人把他杀死的其他例证。这位以拦王与其拿兵器者同时互刺而亡。

三十一 9 割下他的首级 君王的首级是个珍贵的战利品，供胜利者夸耀其战功。据称亚述王亚述巴尼帕与王后在园中饮宴时，将以拦王的首级展示在邻近的树上，并且形容砍头是「使他比以前更死」。



伯珊的罗马遗址

三十一 10 军装放在庙里 战死者的衣服除了可被剥脱为掠物以外，扫罗的盔甲（这是敌方所熟悉的王位象征；见：撒上十七 38）也和歌利亚的刀（撒上十七 54）与约柜（撒上五 2）一样，拿到庙中展示。非利士人的神明藉此得荣耀，扫罗和以色列神的失败则被活画出来。有关亚斯他录之名的讨论，可参看：士师记二 13 的注释。

三十一 10 曝尸 将扫罗肢解不葬，对于他家国而言是最大的侮辱和羞耻。通俗观念认为埋葬失当，能够危害死者来生的幸福（见：王上十六 4 的注释）。古代近东军队素有将战败敌人的尸首插在刑架上的作法。譬如说，亚述人视之为心理战术和恐怖手段（可见于其王宫壁画上）。

三十一 10~12 伯珊 这时代的伯珊（胡斯恩遗址）不是受非利士人所控制，就是与他们联盟。这城居高临下地俯瞰耶斯列谷，是将扫罗残尸示众的理想地方。这个占地十英亩的土丘立于耶斯列谷的东端，把守进入约但河谷的重要商道。截至王国时代为止，迦南人一直保有这座孤城（撒上三十一 10~12），最后才成为所罗门王的行政区域之一（王上四 12）。现今在此的是个双重的遗址，罗马 / 拜占庭城市西古提坡里斯建在遗址底部。考古学调查证明了铜石器时代（主前 4500~3300 年）以降，一直有人在此定居。这地首先隶属埃及（始于主前十六世纪杜得模斯三世），后来则受海上民族和以色列统治。水源充足（贾卢尔德干河）、田地宜于耕种、地点具战略性，都是保证这地居民历来丰足的条件。考古学家找到了这时代双庙的遗址，部分学者认为是本段中之亚斯他录和大衮的庙宇（见：代上十 10）。



伯珊正在挖掘中铜器时代的围墙

三十一 11~12 基列雅比 有关扫罗最初与这城的关系，参看十一章 1 节的注释。他们从伯珊救回扫罗的尸体，反映出亚扪人围城之时的拯救，使他们自觉有回报的责任（撒上十一）。

三十一 12 从基列雅比到伯珊的旅程 基列雅比的确实位置虽然不明，它必然是在基列山地北部雅比斯干河畔。距离伯珊十三哩的玛克卢布遗址是很可能的地点。

三十一 12 火葬 其他经文并没有认可火葬为正当的

安葬仪式（有关以火烧为死刑方式，见：利二十 14；书七 25）。尸体当时可能已经腐烂不堪，需要使用极端手段才能使之洁净。没有任何膏抹的手法足以应付。《埃利奥特》中英雄遗体皆被火化，可能显示扫罗也是得到同样的荣誉。古代近东民族之中已知是实行火葬的民族，只有美坦尼的胡利人和赫人（都是在主前第二千年纪中叶）。

三十一 13 雅比的垂丝柳树 扫罗记述中充满讽刺的最后一点，是他葬在垂丝柳树之下。塞缪尔记上二十二 6 描述他在这种树底下或旁边召集军队，行使君王的权力。他墓地的标记不是宫殿、都城、王国，而是简单一棵沙漠草木。垂丝柳树长于沙地，落叶，高度可达二十呎，细小的树叶能够分泌盐分。树皮可硝制皮革，木可作建材或制为木炭。这种健壮的树木可作树荫，又可作为牧畜的草料，贝督因人常常种植。美索不达米亚的符咒以垂丝柳为圣树，有净化之能。其木可供造像，一度被视为与宇宙的稳定息息相关。

塞缪尔记下

— 1~16

扫罗的死讯

— 1 年代小注 本年大概是主前一〇一〇年。这是从王国时代可靠性较高的日期上溯而得的。

— 1 洗革拉 洗革拉的地点未能肯定，可能地点的讨论，可参看：塞缪尔记上二十七 6 的注释。

— 2 头蒙灰尘 贯彻新旧约时代，头蒙泥土、灰尘、炉灰都是哀悼的典型表示。美索不达米亚和迦南也有此习例。很多哀悼礼仪都是活人与死者认同。头蒙灰尘象征埋葬是很容易理解的。

— 2 叩拜以示尊重 伏地叩拜是古代近东表示尊敬的标准方法。埃及古墓壁画到处都有臣子或仆人在法老面前俯伏于地的例子。亚马拿版片（主前十四世纪）中每封信的开首都是问安，接着是对法老向前向后叩拜七次的既定程序。

— 2 新闻传递 官方传递新闻的正常方法是信差。但信差也是只能送到几个重要地点而已。由于政府已经几乎整个被铲除，余下的不是逃亡便是在躲藏之中。正式信差即使有，大概也没有几人报告基利波山的战果。远

在战事南面七十五至八十哩以外的洗革拉就更不用说了。传达新闻的人还有从战场回来的士兵，或城镇之间的行商。但本节的亚玛力人，却很明显是特地来找戴维，一意邀功。

— 6 伏在自己枪上 枪一直是扫罗其人的重要象征。从作为攻击戴维的武器（撒上十八 10~11），作为他的标志（撒上二十六 11），到面对死亡时作为拐杖。

— 8 亚玛力人 请参看：申命记二十五 17~19 的注释。由于最近突击戴维城镇洗革拉的正是亚玛力人（见：撒上三十 1），这人已经性命堪虞，他的消息也不会有人相信。

— 9 扫罗的要求 扫罗自知劫运难逃，并且生不如死（见：撒上三十一 3~5 的注释），他的要求反映死前尽量少受苦的愿望。

— 10 冠冕和臂环 本节所提的头饰译作环冠更为准确，所指的是悬挂在额头或帽子前方，经常作为权柄象征的饰物。早在苏美时代，环冠已经是王权徽记之一，是由亚奴神赐给君王的。古代的最佳例证大概是法老冠冕前方，相信有保护作用的蛇像「乌拉厄斯」。在以色列大祭司衣饰的描述中，圣冠通常附有「金牌」（见：利八 9 注释）。

旧约完全没有提及的臂环（和合本：「臂上的镯子」），主前第一千年纪是很普遍的装饰。考古学家在以色列找到的例子，早达主前十一世纪。亚述王西拿基立送给儿子（兼继承人）艾萨克哈顿的珠宝总目，提到了环冠和臂环。

— 11 撕裂衣服表示哀悼 撕裂衣服和发上蒙灰一样，是古代近东常见的示哀方式。乌加列史诗《阿赫特》（主前约 1600 年）是个经外的例证：故事主人翁的姊妹预言旱灾来临时，撕裂父亲的衣服。此举往往是为亲人、朋友、要人之死致哀。

— 12 哀悼仪式 哀悼仪式很多都是源自（一）与死者认同，（二）供应死者，或（三）保护活人不受死者影响。但要追溯某个仪式所反映的是这些信念中的哪一个，却不是时常都能办到的事。

哭泣、哀号、作歌哀悼，都是古代近东大部分民族殡葬仪式中的重要环节。禁食、撕裂衣服，和不穿平常穿着的衣服，都是示哀之法。

— 15 戴维的命令 处死这名亚玛力人牵涉很多复杂的因素。上文已经提过，身为亚玛力人使他性命危殆。

再者，戴维曾经两度拒绝杀死扫罗，因为他尊重扫罗是耶和華受膏者的身分，他对于别人的要求也不会比较低。三者，他若接纳此人的行动，承认这是有利于己的话，别人就大可指摘他是派人杀死扫罗了。此举虽然或可算为安乐死，戴维与杀死扫罗一事仍然必须保持距离。

一 17~27

戴维为悼念扫罗、乔纳单的挽歌

一 17 **挽歌** 学者在近东文学中找到了好些葬礼哀悼诗歌的例证。其中最有名的大概是《吉加墨斯史诗》第八块泥版中，吉加墨斯为亡友恩基杜所作的哀悼诗歌。这歌呼吁其他人与他一同哀悼，并且表扬死者的德行和英雄事迹。

一 18 **雅煞珥书** 按照学者的推测，雅煞珥书所载的是描述英雄事迹的古代诗歌（圣经只在本节与乔舒亚记 13 提及本书）。本书已经佚失。「雅煞珥」一名可能是形容词「正直」，也可能是希伯来动词「唱」的形式之一。

一 20 **迦特、亚实基伦** 迦特和亚实基伦是非利士五大都城之一。有关这两个城市的进一步资料，可依次参看：塞缪尔记上 5 8；士师记 14 19 的注释。

一 20 **未受割礼** 古代近东好几个民族都奉行割礼（见：创 17 9~14 的注释），非利士人则否。这句话与身体特征和社会习俗无关，而是识别以色列民族的立约记号。

一 21 **咒诅基利波山** 这咒诅的焦点是当地的肥沃程度。它和《阿特拉哈西斯史诗》等文中，以导致饥荒为目标的咒诅相似。这地变作死亡之地（干旱不毛的田地），就可算为死于当地之人的纪念碑。

一 21 **盾牌抹油** 当代以色列的盾牌是用木制成，上面绷以皮革，作圆形或圆顶的长方形。盾牌作战之后需要涂油将血抹净，并且处理皮革，使之保持柔韧。

一 24 **美衣** 以色列女子的衣饰不过是扫罗在位时生活水平提高的反映。商道若能维持平靖，商旅便自然增加；商旅增加的结果，是进口货品普及，本地出口亦有市场。

二 1~7

戴维被拥立为王

二 1 **求问神谕** 从塞缪尔记上二十三章到全书结束，戴维一直是在祭司亚比亚他的引导下，用以弗得求问神。他在此所用的很可能也是这方法。求问神谕的过程，是向神明提出是/非问题，然后利用非是即否的机制求取答案。出埃及记描述的标准程序，是使用乌陵和土明（存放在以弗得的袋子）。

二 1 **希伯仑** 位于耶路撒冷以南二十哩左右的希伯仑，座落在犹大山地的中央，是该区重镇之一。它占地十二英亩，定居日期约在主前一二〇〇年的遗址，附近的水泉超过二十四个，因此十分具有吸引力。大约在戴维的时期，这城装修扩建了防御设施。作为戴维首都的七年年头，是这城的全盛时期。

二 4 **支派君王** 以色列最初也是在支派的级别上尝试实行君主制度（士九）。由于非利士人在基利波一役之后（撒上三十一），很可能已经占领了以色列的中部地区，有自由参与选立君王的，可能只有寥寥几个支派。支派自治在以色列已经有很悠久的历史，在此以前当地的迦南民族也是奉行城邦政体。再者，扫罗三个儿子与他同时阵亡，即使支派首领满意扫罗的王朝，非利士人亦容许他们继续执政，有关继位人选的清楚资料也不存在。基于上述因素，支派自行拥立君王是很逻辑的一步。

二 5~7 **寻求支持** 外约但的基列雅比应该还不是在非利士人的控制下。由于他们曾得扫罗拯救（撒上十一），此地一直是扫罗关键性的支持者。如果能够说服这批忠诚拥护扫罗的首领承认戴维，他们或许能够率先成为其他外约但城市甚或北部地区的榜样。戴维指出他们妥善安葬扫罗，是已经报答他的恩情了——扫罗已经与世长辞，他们对扫罗和他一家已经没有什么亏欠了。扫罗昔日怎样护卫他们，戴维也愿意提供同样的保障。

二 8~三 5

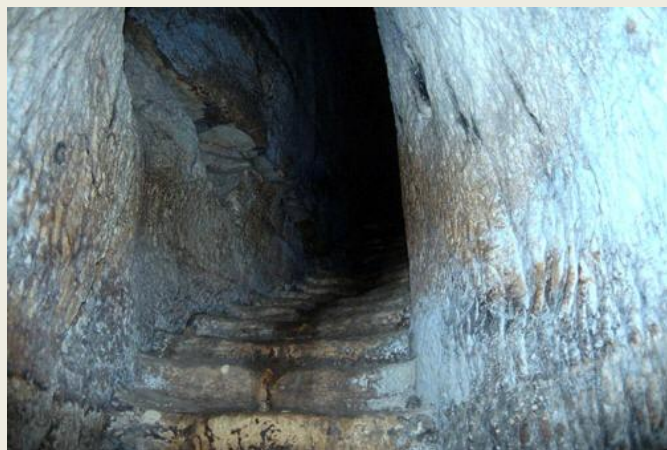
戴维、扫罗两家之争

二 8 **玛哈念** 除了作为扫罗之子的行政中心以外，此地也是戴维逃避押沙龙时设立大本营的地方（十七 27）。史籍记载法老示桑克在所罗门儿子在位时入侵，摧毁了这地方。玛哈念虽然很明显是在外约但地区，确实位置

却是不明。今日最普遍的看法，是认为它是雅博河北岸的达哈布加尔比遗址（Tell edh-Dhahab el-Gharbi）。这遗址未有挖掘活动，但表层勘测证实这时期有人在此定居。

二 9 扫罗家政治实权的所在 押尼珥是扫罗的堂兄弟，也是他军队的总司令（元帅）。他没有自登宝座，反而拥立了扫罗在世的儿子之一伊施波设为王。他似乎得到北方好几个支派的支持。伊施波设虽有王位，经文给人的印象却是手握大权的是押尼珥。军事强人立无能者继位是很寻常的事。在埃及初期历史中，第十八王朝末期亚肯亚顿属下的军事司令（可能还是他的岳父）阿伊（Ay），是亚肯亚顿年纪尚幼之驸马图坦卡门的头号支持者和顾问。

二 12 基遍 基遍一城通常被考证为位于耶路撒冷西北六哩，艾城西南大约七哩，现代名叫吉布之处。当地的挖掘发现了早至士师时代已经建成的双重的给水系统。两个系统中时代较早的一个，包括垂直凿通三十五呎的石灰岩（井壁有供人上下的螺旋石阶）和一条隧道，容许城中居民在围城之时到遗址基层的水泉打水。第二个系统则是由一条有阶梯的隧道通往另一个（较可靠的水泉。由于本节中的「基遍池」十分有名，这给水系统也是有力的证据，证明此地确是基遍的遗址。当地发现的刻有这城名字的瓶柄，更是进一步的证据（但必须同时一提的，是当地也发现了一些印有其他城市名字的瓶柄，原因是出口葡萄酒是这城的主要工业）。



基遍水利工程的隧道

二 12~13 打斗的理由 基遍是非利士人所占领之地区中的主要城市，因此大概还在非利士人的控制下。任何一方的军队竟然能够在非利士领土中彼此发动军事行动，是难以想象的事。比较有可能的是押尼珥有意投

奔戴维，这旅程是初步的商讨。押尼珥不会愚蠢到不带兵随行，戴维亦自然谨慎从事派兵护送。约押在基遍截获押尼珥，二人决定派遣新丁或佣兵竞技以供娱乐。这些「比赛」发生流血事件虽在意料之中，争执却恶化到全面斗殴的地步。



基遍的酿酒地窖

二 13 基遍池 基遍池是个著名的给水系统——现代工程的模范。建筑者向下凿通三十五呎的石灰岩，造成直径几达四十呎的宽井，井壁有螺旋石阶通往底部。井底再有一条直行的隧道，凿有石阶下落四十五呎，直达地下水位（石阶共有七十九级）。建筑这池的用意，是以备城被围攻之时，可以为城中居民提供安全的水源。学者估计这项庞大的建筑工程，一共搬运了三千吨的岩石。至于通往城外水泉的隧道，则要等到后来才开凿出来。

二 14~16 单独比武 视一人为全军代表，让神明表达旨意的单独决战（如戴维与歌利亚的比武），有时自会发生。但本段所述的大概不是这种武斗，因为同时有十二组人对打，并且用意亦据称是娱乐。但值得一提的，是战争有时也被描述为节期（早至撒珥根年间，比较接近当代的则有《杜库提宁努他史诗》）。新国际本将「戏耍」译作「肉搏」，掩蔽了这是表演赛的事实。个人武斗的例子在埃及的便尼哈桑壁画（主前第二千年纪）和《辛奴亥的故事》，都找得到，一个主前第二千年纪上半的迦南陶瓶亦有绘画。时间上比较接近的又有希腊迈锡尼和赫人的文学。在哈拉夫遗址发现的主前十世纪浮雕，描绘两名比斗者抓着手头的头，用短剑互刺。

二 16 刀 形容比武者所用兵器的希伯来语字眼，通常译作「刀」。但这字可以是描述两刃的短剑（长度不超

过十六吋)，或单刃的长刀。按照本节近身互刺的描绘，所用的兵器是前者。

二 21 剥去他的战衣 单独决战的战利品是被杀者的财物。军人的衣着、盔甲，和武器的质量，能够反映其军阶和地位。这些物件就成了胜利者得胜的纪念品和地位的象征。亚撒黑不肯要无名小卒的战衣，只肯要军官的。

二 23 枪镞 枪杆的末端通常用金属包裹，并不磨尖，但收细为锐利的刃口。枪镞可以当作刺棒使用，也可以用来把枪插在地上。这种金属枪镞出土的很多，在壁画中亦有出现。

二 24 地理概况 第 24 节中几个地名的考据都没有把握。「通基遍旷野的路」可能朝东北通往约但河谷。基亚和亚玛山都位置不明。基遍通往迦巴的路上，在其附近的肥沃谷地有一个小山，可能就是亚玛山。

二 29 押尼珥的行程 亚拉巴是指约但河谷。押尼珥可能是经密抹隘口（见：撒上 15 的注释），下入河谷中亚当城的渡口（见：书 2 7 的注释）。毕伦可能根本不是地名，即使是，地点依然不明。

二 32 葬在父亲的坟墓 铁器时代埋葬的习俗是多人葬在同一墓穴中。尸体仰卧，四周排列私人对象。

三 6~39

押尼珥变节被杀

三 7 与妃嫔同房 妾（和合本：「妃嫔」）是没有妆奁陪嫁的女子，职务包括为家庭生儿育女。在王室中她们可能是次要政治联盟的结果。由于妾是性伴侣，占用父亲的妾不单要负乱伦之名，更被视为试图僭夺族长的权威。同样继承王位的人有时也会将上一任君主的妃嫔据为己有，从而夺取其权柄。以色列此时正值部落社会和王国之间的过渡时期，支持君王的关系网主要来自有权势的宗室和家族。娶妻立妾是在各处地方拉拢支持的方法。富商、军事领袖，甚至祭司家族，都能提供支持。

三 8 狗头 全本旧约惟独在此出现这措词。有关自比为狗的自贬语，可参看：塞缪尔记上二十四 14 的注释。

三 9 咒诅程序 这个程序在塞缪尔记和列王纪十分普遍，通常出自王族口中。路得在路得记一 17 使用这程序，是个例外。这程序在阿拉拉赫和马里文献中也有出

现。押尼珥没有说明神会怎样做。由于这一类的誓言通常包括肢解祭牲的仪式，一般假定这人是自招肢解之咒。

三 10 押尼珥转移王位 上文二章 9 节的注释已经提过，在这临时政府中，伊施波设大概只是傀儡王，押尼珥才是手握实权的人。军队若是效忠押尼珥，押尼珥一旦变节，伊施波设就会无人保护。押尼珥大概还能成功地改变依然臣服扫罗王朝之北方支派的效忠对象。

三 13~14 米甲的地位 上文三章 7 节的注释经已指出，内宫是在国内国外建立支持基础的公认方法。身为扫罗女儿的米甲对于试图承袭扫罗王国的戴维来说，能够代表一定程度的正统性。古代的法律（可见于汉摩拉比、埃施嫩纳，和中亚述的法律）规定被武力逐离家门的人，回归时可以收回妻子。即使在妻子改嫁（有时是维生所必须）生育之后，他依然保有这权利。

三 14 一百阳皮 这是戴维为米甲所下的聘礼（见：撒上 18 25）。杀死一百非利士人的功绩，证明他是有价值的军事盟友，有资格成为王室的姻亲。

三 17~19 押尼珥的外交 押尼珥如今成了戴维王国的代表。他不但计划自己变节，更同时带来北方各支派。支派性的决定是由召集一起的长老作出的。他特地亲访便雅悯支派的长老，一方面是因为他本人是便雅悯支派的首要领袖，但更重要的，却是因为扫罗出自便雅悯支派，因此便雅悯支派最是忠于扫罗及其子孙。

三 20~21 押尼珥与戴维的协议 重要契约缔结时，典型的作法是立约各方共享筵席，庆贺刚刚圆满结束的法律协议。与押尼珥同行的二十人可能是以色列中有势力宗派的代表，和一小群扈从的高级军官。

三 22 攻击劫掠 无论是雇佣兵、被征入伍者，还是正规军中的职业军人，都视掠物为当兵薪酬的一部分（如侍者视小费）。有时攻击的是军事目标（扩张领土或控制商道等），有时则旨在打扰敌方，同时为士兵争取额外薪酬。由于戴维并无资金经营政府或军队，劫掠可能是军粮的惟一来源。

三 26 西拉井 这个绿洲的传统大概位置是在希伯仑以北约两哩之处。

三 29 咒诅约押一家 戴维所宣告之咒诅的范围十分广阔。第一个咒诅（漏症、大痲疯）所牵涉的是最严重、最令人羞耻的疾病（进一步细节，见：利十三的注释）。第二个咒诅意思最为难解。新国际本与和合本译作「拐」的字眼，现时按照乌加列和亚喀得文献显明是指纺纱用

的「纺锤」或「绕杆」。本节所用的措词普遍用来描述做粗重工作的妇女。赫人士兵若是背誓就会失去男性地位，誓言描述这惩罚的方法，就是违者要手执纺锤和镜子。换言之，这是以绝后咒诅约押一家。第三个咒诅是横死，第四咒诅则是缺乏或饥荒之灾。

三 31 哀悼仪式 请参看一章 12 节注释。

四 1~12

伊施波设遭刺杀

四 3 比录和基他音 学者一般认为比录在基非拉以北，伯特利 / 艾城一带，大概是今日的比雷或内比桑威珥。这是欺骗乔舒亚的基遍诸城之一（见：书九）。本节记载在当地居住的希未人逃到基他音（位置不明），便雅悯人显然成为比录的惟一居民。

四 4 米非波设所受的伤 圣经虽然没有澄清细节，学者一般相信扫罗在基利波山之役阵亡之后，非利士人得以控制整个中部地区。若然，非利士人很可能会洗劫扫罗的首都基比亚。这样就能解释扫罗家急于逃难，以致米非波设受伤的理由。米非波设若是颈椎或脊椎受伤就会下身麻痹，但情况可能没有这么严重。腿骨或是脚踝骨折没有得到适当的接合或治疗，也能使他瘸腿。使用夹版的正骨术自古已有，但突破性骨折则通常无可挽救。

四 5 午睡 在近东的半干旱气候中，日间最炎热的时分（午饭之后）往往都是用作休息或午睡。

四 6 王宫中的麦子 谷仓在君王住所附近虽然不难引证，此处经文却有一个极具说服力的抄本异文，描述一位女性守卫在收取麦子之后，倦极而睡。

四 12 肢解和曝尸 将刺客的尸首肢解不葬，对他们本人和家族来说，是最大的侮辱和羞耻。通俗观念认为埋葬失当，能够危害死者来生的幸福（见：民三 12~13；书八 29 的注释）。古代近东军队素有将战败敌人的尸首插在刑架上的作法，亚述人视之为心理战术和恐怖手段（可见于其王宫壁画上）。砍断手脚大概是将他们的痛苦延续到来生的意思，但现时仍未有足够有关此举和背后想法的例证，使人有把握地解释其理由。

四 1~12

伊施波设遭刺杀

四 3 比录和基他音 学者一般认为比录在基非拉以北，伯特利 / 艾城一带，大概是今日的比雷或内比桑威珥。这是欺骗乔舒亚的基遍诸城之一（见：书九）。本节记载在当地居住的希未人逃到基他音（位置不明），便雅悯人显然成为比录的惟一居民。

四 4 米非波设所受的伤 圣经虽然没有澄清细节，学者一般相信扫罗在基利波山之役阵亡之后，非利士人得以控制整个中部地区。若然，非利士人很可能会洗劫扫罗的首都基比亚。这样就能解释扫罗家急于逃难，以致米非波设受伤的理由。米非波设若是颈椎或脊椎受伤就会下身麻痹，但情况可能没有这么严重。腿骨或是脚踝骨折没有得到适当的接合或治疗，也能使他瘸腿。使用夹版的正骨术自古已有，但突破性骨折则通常无可挽救。

四 5 午睡 在近东的半干旱气候中，日间最炎热的时分（午饭之后）往往都是用作休息或午睡。

四 6 王宫中的麦子 谷仓在君王住所附近虽然不难引证，此处经文却有一个极具说服力的抄本异文，描述一位女性守卫在收取麦子之后，倦极而睡。

四 12 肢解和曝尸 将刺客的尸首肢解不葬，对他们本人和家族来说，是最大的侮辱和羞耻。通俗观念认为埋葬失当，能够危害死者来生的幸福（见：民三 12~13；书八 29 的注释）。古代近东军队素有将战败敌人的尸首插在刑架上的作法，亚述人视之为心理战术和恐怖手段（可见于其王宫壁画上）。砍断手脚大概是将他们的痛苦延续到来生的意思，但现时仍未有足够有关此举和背后想法的例证，使人有把握地解释其理由。

五 1~25

戴维的胜利

五 1 骨肉 希伯来文惯用语「骨肉」的意思，与中文相同（英语则作「血肉」）。他们将血缘关系的肯定，视作政治联盟的根据。参较：士师记九 2 的类似情况。

五 3 长老的角色 长老是以色列宗族的首领。在没有君王或其他领导者的情况下，各支派必须倚靠众长老的集体决策。这些人是乡村文化中的执法者，并且在重要集会中充任百姓的代表。百姓在接受戴维的统治之前，首先寻求长老的认可。

五 3 与長老立约 犹大支派的首领在二章 4 节达成协议，全体支派亦同样在此正式宣告戴维的王权。此举可能包括书面的认可，与塞缪尔记上十 25 中扫罗登基的文件相似。

五 3 膏立 戴维在二章 4 节已受犹大的首领膏立。膏立代表身分的转变，象征他们对他王权的肯定。有关膏抹习例的进一步讨论，可参看：塞缪尔记上十六 1 的注释。

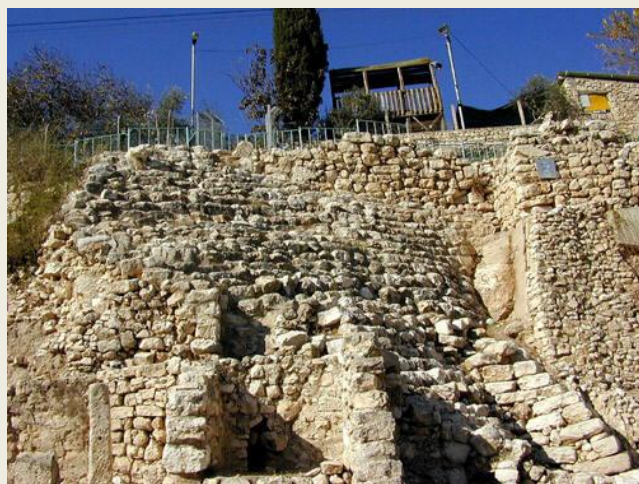
五 4~5 年代小注 学者一般相信戴维的在位期间是在主前十世纪开首的三分之一（主前 1010~970 年左右）。四十往往是约数，但第 5 节的分目却显示它可能是准确的实数。



华伦竖坑入口至通往水塔的隧道

五 6 耶路撒冷 这城的地点极具战略性。它位于耶利哥一带约但河口通往沿海大道的东西横贯公路之侧，又在从别是巴穿越山地通往伯珊最重要之南北大道之旁，更座落于犹大和便雅悯的边界之上。山脊东西两旁的深谷和基训泉可靠的水源，使它成为易于防守，极具吸引力的地方。耶路撒冷最早是在主前第二千纪初期埃及的碎陶咒诅文献中提及，其君王名为雅基兰穆

(Yaqirammu) 和沙伊札努 (Shayzanu)。第二次在史料中出现，则是耶路撒冷王阿布迪黑巴在亚马拿文献的六封书函中，向法老请求军事援助。耶路撒冷是该区重镇之一，在亚马拿时代与示剑争夺山地的控制权。耶路撒冷在征服时期被以色列军击败，但其中居民未被驱逐，以色列人亦未能在此定居（士 11:21）。这时代的耶路撒冷城在现代城墙的南面，只占据了南北山脊十英亩左右的地方。全长约一千五百呎的山脊，顶部的宽度只有四百呎左右；其中居民不可能超过一千人。迦南人的耶路撒冷城建筑在一个人工的平台上面，由一系列的阶丘支撑。考古学家在山脊的东北角上发现了一个「阶梯石构」(Stepped Stone Structure)，高度超过五十呎，可能就是建筑第 7 节中耶布斯人卫楼（和合本：「保障」）的平台。戴维把它扩充，用作第 11 节之宫殿的地基。围绕这城的墙厚达十呎，首先建于八百年前。除此以外，考古学家在城中再没有找到什么戴维年间的文物。



耶路撒冷的阶梯石构

五 6 耶布斯人 圣经最初提及耶布斯人时，将他们形容为迦南的后裔（创 10:16）。他们大概不属闪族，是赫人和胡利人的远亲，于主前第二千纪早期来到本区，沿着便雅悯的南界在山地（书 15:8）和耶布斯城定居（书 15:63；撒下 5:6）。戴维攻取耶路撒冷之后，耶布斯人若非受到同化，就是被奴役而至终失去其民族性（撒下 5:6~9）。

五 6 瞎子、瘸子 有人提出这可能是个使用魔法的战术。站岗在城墙上面，据称能使进城的人变瞎、变瘸。但大部分学者都相信这句不过是夸口的讥笑而已：「即使是瞎子瘸子守城，你们也不能攻打进来！」

五 7 锡安 锡安一名的来源至今无法考证，然而在此

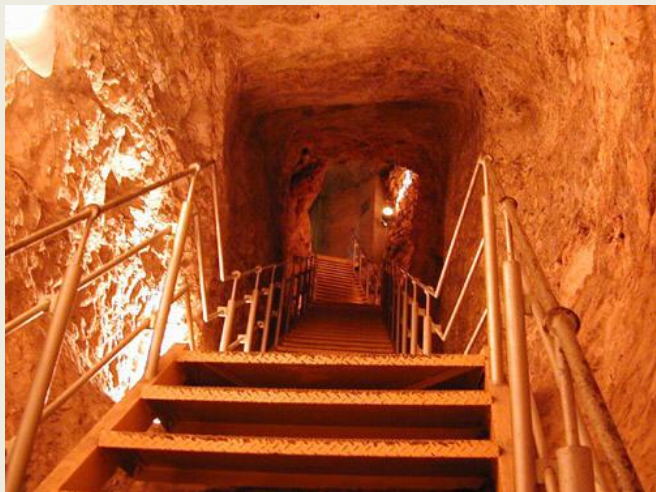
（首次在圣经中出现）似乎是指耶布斯的卫城。这字后来成为戴维城的代表，在旧约大部分的预言和诗歌中，作为整个耶路撒冷城的别名。

五 8 水沟 超过一个世纪之久，很多解经家都认为戴维入城的途径是华伦竖坑（Warren's Shaft）——一条在岩石中开凿，供城中居民在基训泉取水的隧道。但赖希（Reich）和舒克朗（Shukron）二人最近在隧道系统作出的考古研究，却证明华伦竖坑从来没有用作取水的隧道，并且在戴维年间并不与地下水道的系统相连。以下的注释讨论这诠释所牵涉的各点。

基训泉位于城东南面的汲沦溪谷。这泉每日喷水三至四次，每次四十分钟左右，每日供水量是四万五千方呎（足够装满一个七十五呎见方，深八呎的水池）。

供水系统在战略上的重要性。城被围攻之时，其中居民能够有可靠的水源，是极为重要的一点。但这城外郭建于山脊，水泉则在谷中。故此，古代的工程师煞费心机在床岩中开凿隧道、竖坑，使城有水源供应。夏琐、米吉多、基色、基遍等城，都有类似的供水隧道（见二 13 的注释）。古代近东在岩石中开凿之供水系统最早的一个，来自主前十三世纪的迈锡尼。

耶路撒冷的供水系统。城内入口处的下行通道有斜坡和石阶，接着急往右转进入水平的隧道，隧道末端一道陡斜的石阶引入天然的岩洞。从入口到岩洞是一百三十呎。岩洞有一个急弯通往设有防御工事的城楼，此楼有一大型水池收集基训泉的水。



从华伦竖坑中向上望

戴维渗透入城的方法。从外面进入水道的惟一方法，是借着从水泉引水到城楼之隧道分叉出来的水沟。这水沟纵贯全城，盖以巨石，但不是隧道。学者至今依然不

能就约押如何进城，提供明确的解释。

五 9 首都为王私产 「戴维城」称号所反映的，可能是首都不但成为王室的居所，更成为在位君主及其承继者私人物业的古代惯例。从主前十三世纪的杜库提宁努他，到主前八世纪的撒珥根，亚述王都有将首都以自己为名的记录。撒珥根买下了杜尔沙鲁金（Dur-Sharrukin）一地，在其上兴建京城（科萨巴德（Khorsabad）），和暗利为新都撒玛利亚买地的作法相仿（王上十六 24）。这些属于王室领地的城市通常是行政机关（主要由王的亲戚组成）的所在，并且享有某些特权，如：豁免赋税、徭役、兵役、牢狱，以及有最美丽、最豪华的建筑工程。例如在巴比伦，尼普尔、西帕尔、博尔西帕（Borsippa）等城由于是宗教中心，也在享有这些特权（称为 kidinnutu）的城市之列。政治首都如尼尼微、巴比伦等，也得到类似的地位。

五 9 米罗 大部分学者如今都接受新国际本的「支撑阶丘」（和合本：「米罗」），就是考古学家称为「阶梯石构」（参看五 6 的注释）的城防设施。它是用岩石和泥土造成，使城内的建筑用地增多了二千方呎左右。

五 11 推罗 推罗是古代腓尼基人的主要海港之一，位于耶路撒冷北面约一百哩，地中海的一个小岛之上（占地约 150 英亩）。这城和它在大陆的堡垒多次出现在古代的史料中。最早的是埃卜拉文献，此外，埃及的碎陶咒诅文献、亚马拿文献、《凯雷特史诗》（乌加列）、《温纳蒙的故事》（埃及），而至希腊、罗马的史料，都有提及。它除了在当时的航海商业中扮演极重要的角色之外，纺织和染色工业（见：民四 6 的注释），以及香柏木出口，都是此地的经济栋梁。

五 11 希兰 按照犹太史家约瑟夫（主前一世纪）的纪年，学者一般认为推罗王希兰一世（腓尼基语作阿希兰（Ahiiram），亚述文献作希隆穆（Hirummu））是于主前九六九至九三六年在位。约瑟夫宣称拥有广泛的推罗历史记录，亦提供了很多希兰年间的历史数据。然而按这日期，戴维和希兰却没有重迭的时候，故此很是可疑；约瑟夫时代的推算方法可能有问题。现有的古代近东史料并无这位希兰的资料，但后来以他为名的希兰二世却十分有名。他的名字也很常见。大约在同一时代，邻邦比布罗斯王阿希兰的名字，也出现在其石棺之上。

五 11 香柏木 香柏树的生长速度缓慢，树龄可以高达三千年，高达一百二十呎。其木纹理细致，气味芳香，

经久耐用，因此古代大部分庙宇和宫殿都以之为精选的木料。高树脂含量防止霉菌的生长。利巴嫩山脉西坡（海拔 5,000 呎以上）的利巴嫩森林，是这些树木生长的少数几处地方之一。主前第四千年纪以降，美索不达米亚和埃及已经进口这些木材。到了主前一〇〇〇年时，当地著名森林的树木已经所余无几。这些罕有的木料亦因而日益珍贵。

五 11 戴维的宫殿 考古学家虽然未能发现戴维宫殿的任何遗迹，推罗王希兰的协助显示它应该有腓尼基的建筑设计。当代的腓尼基设计，有一例证在叙利亚出土。这种设计亚喀得语称之为「比特希兰尼」(bit-hilani)，所指的特色是建筑物正面有显著柱子的门廊。在以色列米吉多挖掘出的比特希兰尼式宫殿，学者考证为所罗门的王宫。耶路撒冷戴维宫殿的外貌，大概与此最为相近。米吉多的宫殿大约是七十呎见方，里面的一楼有几个大型的厅堂，听政厅、内院各一，和约十二个较小的房间，供居住或行政之用。建筑物至少楼高二层，并且有一戍楼。



米吉多挖掘出的宫殿

五 13 君王以婚姻为政治策略 古代近东到处都以婚姻为外交工具。想要与这统治者结盟或受他保护的村镇、城邦、部落、国家，都会将首领家族的女儿嫁给宗主或他儿子，来缔结条约。这是藩属效忠的表示，因为王朝的延续如今对他有了切身的关系。例如主前十八世纪的马里王心利林，将几个女儿嫁入邻国的内宫，自己又娶了几个外国女子，成功地巩固势力，使国土更加稳定。同样，法老杜得模斯四世（主前 1425~1412 年）亦与美坦尼国王的女儿结婚，来表示友好关系，结束与这个幼发拉底河中游的王国之间的一连串战争。戴维登上以

色列国位之前，亦结了好几次婚，以巩固自己的政治和经济地位（见：撒上二十五 39~44 的注释）。本节所述婚姻的目的大概是保证耶路撒冷大族的支持。

五 17 保障 本节所指的保障与塞缪尔记上二十二 4，二十四 22 的，不是同一处地方，但可能是耶路撒冷的耶布斯卫楼。考古学家在现代耶路撒冷旧城城墙的南面，耶布斯古城的北端，发现了建筑这卫楼的平台，和一些卫楼城墙的遗迹。

五 18 利乏音谷 梭烈谷在伯示麦一带的萨非拉地区的东面，在耶路撒冷周围的山区分叉为几个山隘。梭烈谷在一处地方转向东北面的基遍，利乏音谷则朝东南偏东伯利恒和耶路撒冷之间的区域延伸。这谷与耶路撒冷通往伯利恒的南北大道接连，然后转往东北进入耶路撒冷。这是非利士人切断犹太支持戴维军队的战略性地点。

五 19 求问神谕 从塞缪尔记上二十三章到全书结束，戴维一直是在祭司亚比亚他的引导下，用以弗得求问神。他在此所用的很可能也是这方法。求问神谕的过程，是向神明提出是 / 非问题，然后利用非是即否的机制求取答案。出埃及记描述的标准程序，是使用乌陵和土明（存放在以弗得的袋子）。



利乏音谷

五 20 巴力昆拉心 学者相信这名字中的「巴力」（作为神明的称号），表示这是圣地。其名字可能源自犹太的儿子法勒斯，戴维一脉的祖先。部分学者认为此地是伯利恒西北约两哩，基罗和贝特贾拉 (Beit Jala) 之间的山脊。

五 21 撇弃偶像 古代近东几乎所有的军队，都有祭司、占卜者（可见于马里文献）、先知（王下三），与手提的圣物（亚述王撒幔以色列三世的年表（主前 858~824 年））同行。这样神明才可以在战场上被人求问，或被

召唤来领导军队得胜。神圣战士的主题描述己方的神祇与敌方的神祇作战，把他击败。他们通常会进行祈祷、观兆，以求肯定神明的临在。只有在最危急的情况下偶像才会被丢弃。古代有好几个神像被夺为战利品的例证。请参看：塞缪尔记上五 2 的注释。

五 24 桑树梢上有脚步的声音 如果所指的是香脂树（NIV；和合本：「桑树」），这些树就是名叫乳香笃耨树（mastic terebinth）的灌木丛，在山地十分常见。这翻译虽然有很多疑点，其他的看法亦无可取之处。但本节提到某种树木，却是众所公认的。有人提出戴维是在树木中寻求神谕，观察树木，视之为神的带领。但这是否正常求问神谕的程序，却难以证实。



埃及神殿中的亚孟——锐与狮子的石像

五 24 神圣前锋 在神圣战士的主题中，神明会率先进入战场克服敌军；这是古代近东普遍的看法。在赫人记录中，哈图西利斯三世宣称女神伊施他尔在他前头出去。在埃及，则宣称亚孟——锐神在杜得模斯三世的军队前头出去。神明使敌军满心恐怖，阵脚大乱，有时还会带来雷轰（见：撒上七 10 的注释）、地震（见：撒上十四

15 的注释）。

五 25 从基遍到基色 利乏音谷（按照第 22 节，这是非利士人安营之处）是在耶路撒冷西南面。基遍到基色的走廊地带是在亚雅仑谷内，即耶路撒冷西北。第 23 节显示戴维调兵到非利士人西面，截断他们的退路。这样做会将非利士人赶往耶路撒冷（约 2 哩）。他们会在西面经过该城，然后在城北朝西北方转向基遍（6 哩）。非利士人在这地区可能还有防营，他们也有可能不过是前往下一条可以下到平原的通道。由于经文提到基色，他们可能是朝西北离开基遍，经伯和仑山隘（约在 3 哩外；见：书十 10 的注释）下入亚雅仑谷（5 哩），基色则在七哩外。换言之，戴维将非利士人完全逐出山地。

六 1~23

约柜安置在耶路撒冷

六 1 挑选的人三万 戴维的常备军如今共有三十个部队（见：书八 3 的注译）。约柜的重要性和军事上的价值，从护送军队的大小就可见一斑。以游行方式展示军威，从古到今都很普遍。主前七世纪玛尔杜克的神像从亚述城归回巴比伦城时，亦有亚述军队偕同。

六 2 巴拉 按照历代志上十三 6，巴拉是基列耶琳的别名。约柜自非利土地归回之后，一直存放在基列耶琳。按照大部分学者的（初步）考证，其遗址是耶路撒冷西北偏西九哩的阿札尔遗址。

六 2 坐在二基路伯上 约柜是个木箱，开口在上方；按照一肘等于十八吋的准则计算，这柜长约三至四呎，宽和高都是二又四分之一呎左右。它内外都铺上了最纯净的金箔，旁边安装了四个（也是包金的）环子，可以穿上以金为外壳的杠。杠是用来扛抬约柜的，保证除了大祭司以外，没有人触摸约柜。封闭约柜、里面保存法版的金盖子，以两个有翼基路伯为装饰。约柜的主要功用是储藏石版，以及作为神宝座的「脚凳」，为神和以色列人之间，提供实质的联系。埃及人在庆典时把神像放在轻便的小艇中游行。按照当代的绘画，这些小艇是大小与约柜相仿的箱子，用杠搬运，并于其上或两旁饰以充任守卫的活物。圣经的描述加上考古学家的发现（包括一些精致的象牙制品，分别来自美索不达米亚的宁鲁德、叙利亚的阿斯兰塔什、以色列的撒玛利亚），显示

基路伯是复合性的活物（兼具几种生物的特色，如埃及的狮身人面兽），往往具有翅膀和四足动物的身体。基路伯经常在古代艺术中出现，往往位于神明或君王宝座的左右。基路伯护卫宝座，柜为脚凳，以及旧约中耶和華坐在基路伯之上为王的描述，都支持约柜代表眼不能见之耶和華宝座的观念。空置的宝座在古代世界广为应用，其作用是在神明或君主来到时，供他们使用。

六 3 新车 使用新车能够保证此车往昔的应用，没有使之在礼仪上不洁的可能（如曾经用来装载粪肥或死畜等）。然而圣经对约柜运输的指示，向来都是祭司用杠扛抬，不是用车。用车子搬运约柜的先例，是非利士人所立的（撒上六 7）。



迦百农会堂中有约柜在轮子上的装饰



重建载运约柜的拉车

六 5 崇拜音乐 这些全部都是当代典型的乐器，早达主前第三千年纪，已经出现在古代近东的文献、浮雕、绘画之中。至于本节之中哪个当译作「瑟」，哪个当译作「琴」，学者仍然未有定论。和合本译作「瑟」的，

是个十弦的乐器，学者相信「琴」则弦数较少。两种乐器都是手提的，框用木制。按照古代的浮雕，本节的「鼓」是圆框蒙皮的手鼓，不如现代的铃鼓般，会叮当作响。第四样乐器最难翻译（和合本：「钹」，NIV：「叉铃」），因为全本圣经只在这里出现。大部分学者认为它是摇铃或博浪鼓一类的乐器。最后一样（和合本：「铎」，NIV：「钹」）是用青铜制造的敲击乐器，惟一未能确定之处是其大小。

六 6 拿艮的禾场 这禾场位置不明，经文表示它在俄别以东家附近。俄别以东的住处离耶路撒冷不远，但无法更准确地肯定其地点。

六 7 乌撒的错误 处理约柜必须尊重谨慎从事，因它具有危险的本质（和电流一样）。本节译作「错误」（NIV：「不敬」）的字眼，全本旧约只在此出现，但其字根在同源语言中，却有「侮蔑」（亚喀得语）、「轻率」（亚兰语）的意思。

六 10 俄别以东家 俄别以东一名，是「以东之仆」的意思（以东大概是神祇的名称；参较俄巴底亚=俄别—雅，即「雅（巍）之仆」）。他又称为迦特人。戴维的近卫是由一群迦特军人（雇佣兵？）组成（见十五 18），这人可能是其中之一。学者一般相信他家是在耶路撒冷附近，但却没有证据。

六 13 六步献祭一次 亚述王亚述巴尼帕将玛尔杜克的神像归还到巴比伦时（主前七世纪），沿途每隔两哩便献上肥牛一次（亚述城到巴比伦之间约有 250 哩）。戴维半哩路所献的祭，数目就与亚述巴尼帕的相同了。经文并无说明祭坛是什么，游行的时间有多长。译作「牛」的字眼是个统称，公牛母牛都包括在内。摩西五经的礼仪指令之中，并没有「肥牛犊」的类别（和合本：「肥羊」）。一般假定这时牲畜受特别的喂饲娇养，好使其肉嫩滑。经文没有说明这是何种祭礼。

六 14 细麻布的以弗得 以弗得虽然是祭司服装，戴维却不一定是扮演祭司角色主持其事。他可能是以恳求者的身分来到主前，和一般崇拜者一样，而不是以祭司的身分「献祭」（见下文第 17 节的注释）。

六 14 古时之舞蹈 古代跳舞的证据大部分都和祭祀有关，但美索不达米亚和埃及的史料，却经常描绘为提供娱乐而跳舞的人。节期时的舞蹈大概与现代的土风舞相同，一组人以互相配合的舞步演出。其他时间的舞蹈则比较接近芭蕾舞，演出戏剧或其中一幕。单独演出的，

有包括旋转、蹲伏、踊跃、蹦跳等的舞蹈，亦有类似现代体操的特技舞步。舞者有时穿着极少的衣物，有时甚至裸体。在祭仪中除了专业跳舞的人外，参与的公务人员（祭司或政府官员）有时亦会跳舞。某个赫人仪式指明王后亦须参与。但现有史籍却没有君王跳舞的例证。

六 14~21 戴维的行动 第 14、16 节中译作「跳舞」的动词只在本段出现。在同源的乌加列语中，其用法反映手指的动作，表示他所做的是弹指、挥动手指等。第 16 节译作「踊跃」的动词除了只在本节出现外，尚以稍微不同的形式，在创世记四十九 24 中形容手臂的敏捷。在历代志上十五 29 的对应经文中译作「跳舞」的是另一个动词，这字只在另外两处地方形容人的动作（一次在乔布记二十一 11 与唱歌欢乐对应，另一次在传道书三 4 与哀恸相对）。广而言之，这字所表达的，是摇摆、颤抖、振动的意思。戴维所做的可能与跳舞无关，而是摇动手臂，或弹指、挥动手指等动作。

六 15 吹角 本段所指的号角是公绵羊的角。羊角能够吹奏好几个不同的音调，但却不能奏出旋律。因此它的主要用途是在崇拜或战事中传送信号。这乐器独特的外形，是把羊角在热水中浸软，把它扭曲压扁造成的。

六 17 为约柜搭帐幕 经文并没有将这帐幕形容为会幕或圣幕，这两个是西乃山所制定之圣所的专有名称。迦南的宗教文献亦提过作为神明居所的帐幕。考古学家在亭拿找到主前十二世纪一个米甸庙帐的遗迹，这帐棚也是幕幔挂在柱子上的形式。设计相仿的活动建筑（幔子悬于镶金的柱子或横梁之上），早在主前第三千年纪中叶已经在埃及使用，圣用俗用的都有。

六 17 燔祭和平安祭 燔祭通常与祈求有关，要完全烧在坛上（见：利一 3~4 的注释）。平安祭是团体性的筵席的基础，典型用于条约和盟约的确立典礼。进一步资料，可参看：塞缪尔记上十 8；出埃及记二十四 5；利未记三 1~5 节的注释。平安祭也在登基典礼（撒上十一）和圣殿奉献典礼中出现。约柜的安置仪式可能还与登基庆典同时举行。参看下一个注释。

六 17 登基庆典 杜库提宁努他一世（主前十二世纪）年间的亚述文献，形容君王在登基节期时脱去王袍，在神明面前谦卑祈祷，然后重新登基，接受祝福。接着是列队向宝座游行，以接受大臣所献的效忠礼物作结。戴维的庆典与之相似是显而易见的。本段所庆祝的是耶和华的登基。戴维脱下王袍，以普通祈求者的身分，领队

向觐见室（帐幕）游行，接着献上祈求和效忠的祭。根据第 21 节，更可以推断这典礼同时重新认可戴维被立为王。亚述文献又保存了几个建立王城的记录（亚述纳瑟帕、撒珥根、西拿基立、艾萨克哈顿）。这些记录描述神像搬运入城，同时举行献祭和宴会（又有音乐），将大量饮食分派给百姓。

六 18 给百姓祝福 初民相信祝福自有能力，使之能以成就（咒诅亦然）。祝福通常是在人参加过仪式，离开神殿时由祭司给予的。一句古代近东召请神明赐下看顾和平安的惯用语句，经常出现在乌加列和亚喀得的问安中。此外，西乃半岛北部的孔蒂拉特阿吉鲁，又发现了一个主前九世纪的大型坛子，上面用希伯来文字漆上了「愿耶和华赐福给你，保护你」的话。

六 19 给百姓的礼物 这里所说的饼，是烘制时打过孔的辫状环形面包。「枣饼」（和合本：「肉」）是传统的翻译；这字只在本段出现，意思不明。译作「葡萄饼」的美食可以用任何干果制成。何西阿书三 1 指明用的是葡萄干，但本节并没有提供这一类数据。它应该是整个压成方块或球状的干果。

六 20 米甲不满之处 经文在第 16 节说米甲看见戴维所做的事（见六 14~21 的注释）就轻视他，但要等到本节才解释得罪了她的是什么。米甲不满之处不在有损威严的举止，而在戴维的衣着。上文已经提出两个理由，解释戴维为何脱下王袍，穿上细麻布的以弗得之简单服饰。若在游行时参加跳舞（见上文六 14 的注释），他的衣着更可能与其他舞者相同——往往是极少的衣物。此外，这庆典若是类似登基节期（见上文六 17 的注释），则君王的习例是要扮演一般祈求者的角色。由于米甲将他比作「轻贱人」，前者可能才是她的意思。

七 1~29

赐给戴维的约和王朝

七 1、11 安靖 本节表示神将不受仇敌干扰的安息赐给戴维，贯彻全本旧约，主都提到要将安息赐给百姓。在戴维有意建殿的背景中，这一点尤其重要。因为在古代近东庙宇是给神明安息的。有些庙宇的名字，甚至暗示这是该庙宇的主要功能，相信神明的安息能够导致其地上百姓的安息。反之，圣经很少提到神的安息，除了

安息日外，神的安息从不是人安息的先决条件。

七 2~3 先知为顾问 塞缪尔时代之前，先知借着其职分作为政治上的领导者。王权制定之后，先知的角色转为顾问。先知不再以神信息领受者的身分带领百姓，而是向君王提供引导；君王保有接受或摒弃这信息的自由。进一步资料，可参看：申命记十八 14~22 注释。

七 2 香柏木房屋和帐幕的分别 古代近东得胜的君王经常会为守护神明兴建庙宇，以表示谢意。例子从主前第三千年纪中期的苏美人，到亚述、巴比伦，甚至波斯时代都有。他们预期庙宇（神祇的居所）能够将神明的护佑带给君王及其领土。永久性华夏（香柏木）的用意，是保证主的临在和恩宠。乌加列文献相信父神伊勒居住在一个帐幕神庙之内（很多迦南神祇都是如此）。反之，巴力则为自己建造美轮美奂的宫殿。

七 5 神明批准建造 古代兴建庙宇之前，获得神明核准是十分重要的一步。君王如果没有得到有关地点、方位、大小、材料的指示，所能预期的只有失败。在新巴比伦时代，拿破尼度曾经提及一位君王未得神明同意便自行动工，结果庙宇倒塌。纳兰辛在苏美之《亚喀得的咒诅》（Curse of Akkad）中，寻求一个容许他兴建庙宇的兆头。他虽未得兆头，却擅自动土。他这行动后来被指控为导致亚喀得王朝衰亡的理由。

七 8~11 神明作为君王的保荐者 古代近东的君王很多都自称有国神的保荐。赫人和美索不达米亚的典籍特别清楚。他们确认是神明使君王得位，赐他土地，立他王权，也靠这神祇护佑君王，赐他胜过仇敌，坚立他的王朝，从而决定君王的运气。

七 13 儿子建殿 现存的碑文有一个记载新巴比伦帝国的著名太后阿达德古皮（Adad-Guppi；主前六世纪），报称辛神在梦中告诉她说，她儿子会在哈尔兰为他兴建庙宇。此事和戴维的分别，在于这是重建日久失修的神殿而已。

七 14 神王之间的父子关系 埃及的王权尤其注重这一点，因为他们视法老的王权来自神界。具体一点来说，法老被视作太阳神锐的儿子。在乌加列文学中，库布尔（Khubur）王凯雷特被称为迦南主神伊勒的儿子。亚兰君王甚至以之为王号（便哈达的意思是哈达之子）。美索不达米亚自主前第三千年纪中叶以降，君王如古德、汉摩拉比、杜库提宁努他、亚述巴尼帕等人，皆以神明血统为君王的特权。

七 14~15 管教仍有保证 在主前第二千年纪的一个赫人条约中，赫人君王哈图西利斯三世向藩属塔亨塔萨的乌珥米特舒普（Ulmi-Teshup），保证他儿子和孙儿都会继承他的土地。文献继续说乌珥米特舒普的后代即使犯错受罚（甚至被判死刑），乌珥米特舒普只要仍有男丁，便永不会丧失其土地。

七 15 立约的爱 赫人、亚喀得、乌加列、亚兰的例证，全部显示宗主向藩属所表达的正面态度，是慈爱、友善、恩惠；藩属则当以顺服和效忠回报。亚马拿书函（都是迦南藩王向埃及霸主所写的信）用「爱」字来形容友好忠诚的国际关系。藩属用这字来表示忠于彼此间盟约条款的诚意。这用法在圣经中的明显案例，可见于列王纪上五 1。美索不达米亚文献劝人爱某位神祇的例子十分罕见，但总而言之，古代近东的神明不求崇拜者的爱，也不与他们建立盟约关系。

七 18~29 有关戴维祈祷的观察 亚述巴尼帕一世（比戴维早一代的亚述王）在一个向女神伊施他尔作出的祈祷中，为她的保荐致谢。他所感谢的恩宠包括了从微贱之处提拔他，任命他为百姓的牧者，给他大名，容许他为百姓伸张正义。拿单向戴维指出，神对他所施的也是这些恩惠（8~11 节）。

七 22 一神信仰 本节「除你以外再无神」一语，比往昔一切的话更进一步。初民虽然屡有颂扬神祇到几乎排他的地步，与古以色列的一神理想相比依然有天壤之别（见：出二十 3；申六 4 的注释）。

八 1~18

戴维的国

八 1 京城的权柄 新国际本以之为地名，音译作默特阿玛（Metheg Ammah）。很多人都怀疑这不是地名，并且提出不少很有创意的解释。它若是地名的话，位置至今未明。

八 2~3 选择性、比例性的处死 本段所形容选择处死的方法，无论是在圣经还是在现有的古代近东记录，都没有对应的案例。

八 2 进贡 一个国家或政治实体若征服他国，或是延伸霸权于其事务之上，所导致的结果是臣服的国家需要缴纳贡物。贡品可以是贵金属（照重量计算，或作为饰

物或器皿)、农产(收成中可观的一部分),或人力。这种经济外流当然不受欢迎,所以往往成为叛乱或战争的理由。有关这习例的经外史料十分广泛。例如亚述君王的年表,通常都列出了所收贡品的总目:撒幔以色列三世(主前859~824年)的黑色棱柱碑文,记载了耶户进贡给亚述的银、金、铅、硬木;提革拉昆列色三世(主前744~727年)则从大马色、撒玛利亚、推罗等地的藩属,收到了象皮、象牙、细麻衣服之类的奢侈品。

八 3 哈大底谢 哈大底谢被形容为利合的儿子,可能表示他和重镇伯利合有关(见十6)。与戴维同时代的亚述王亚述拉比二世(Ashurrabi II)报称亚兰方面形势极为动荡,亚兰王试图向亚述扩张领土。他没有提及这个亚兰王的名字,但此人最有可能就是哈大底谢。这个名字并不新奇,因为主前九世纪时对抗亚述的亚兰王,也是这个名字(亚述文献称之为阿达德伊德里(Adad-Idri))。

八 3 琐巴 这个举足轻重的亚兰王国是在前利巴嫩山脉一带,贝卡谷北部(奥朗底河南部),往东延伸到荷姆斯(Homs)平原。主前八至七世纪的新亚述记录曾提及此地。

八 3 大河 本节所指的地区,最有可能是幼发拉底河(和合本:「伯拉大河」)邻近埃玛尔的弯曲之处。按照历代志上十八章,这场战事发生在奥朗底河畔的哈马。和合本「国权」一词希伯来原文作「手」,这字在其他地方又可以是指戴维在此竖立的石柱或纪念碑,上面刻有王室碑文(撒上十五12;撒下十八18)。第13节描述戴维造了一「名」(和合本:「得了大名」),这是希伯来文中纪念碑的别称。埃及法老杜得模斯三世(主前十五世纪)曾经夸耀他们在幼发拉底河所竖立的石柱。



主前六世纪的铁车模型

八 4 战车 叙利亚这时代的战车设计,与主前九世纪亚述浮雕之中描绘的相同。这些战车以双马负轭拖拉,旁边另有一至二只套了挽具的马。载客的小平台安装在后轴之上,车轮木制有辐。乘车者一人负责驾驶,一人则配有弓箭枪矛。二人立于车上,护栏只高及大腿中部。

八 4 砍断马的蹄筋 马不能像今日一样可以用鎗予以人道毁灭。以色列人用不着马,也无从照顾牠们。他们当然不愿敌方继续使用这些马匹。砍断蹄筋是在跗关节处切断后跗腱(相等于人类脚跟的跟腱)。

八 5 大马色的亚兰人 亚兰人于主前十一世纪入侵黎凡特(Levant,即地中海东部沿岸诸国及岛屿)。按照楔形文字之文学中其他的案例,亚兰一名可能原本是这个地区的名字(参旧巴比伦时代之西帕尔安南坦),后来才用来形容当地的居民。现有的证据显示在主前第二千年纪整段时期之内,亚兰人都是在幼发拉底河上游一带居住,首先是以村民和游牧民族的身分,后来成为政治联盟的国家。本段经文没有提及大马色王,显示大马色这时仍未成为本区强权。

八 5 大马色 大马色建于绿洲之上,绿洲水源来自巴拉达河(Barada River),前利巴嫩山脉山麓在其西面,叙利亚沙漠在其东面伸展。它首先出现于主前十五世纪杜得模斯三世的地名总目之中,亚马拿文献亦有提及它的名字,但不是重要角色。这城要等到主前九至八世纪与亚述发生冲突时,才崭露头角。此地不断有人居住,因此没有什么挖掘的机会,当然也不能为圣经时代提供启发性的数据。

八 7 金「盾牌」 这个希伯来字眼的意思久已湮没,现代学者相信这是借自亚兰文的术语,意指弓匣。礼仪用的弓匣亦在后期波斯浮雕中出现。

八 8 比他和比罗他 亚马拿文献中提到荷姆斯南面有一个名叫图比库(Tubiku)的城市,可能就是本节的提巴(NIV;和合本:「比他」,参:代上十八8)。埃及的行程表中亦有提及此地。比罗他是贝卡谷中,巴力伯克(Baalbek)南面的贝雷坦(Bereitan)。历代志上十八8的名单提到均(又名库努(Kunu)),这是巴力伯克的古名(大马色以北差不多五十哩)。

八 9 哈马王陀以 哈马王陀以控制琐巴以北的地区,琐巴王国的影响受以色列所抑制,显然令他十分高兴。哈马(Hamath)除了是奥朗底河畔一个城市(现称哈玛

(Hama)，约在大马士革以北 130 哩) 的名称以外，在新亚述记录中还是国名。陀以只有在圣经中出现，但这名字在胡利语中颇为常见，显出哈马这时仍未成为亚兰城邦之一。

八 10~11 将贵重金属分别为圣献给主 分别为圣献给耶和华的意思，是捐献给殿库，使之成为受祭司经管，不入王库的产业。礼仪用的兵器、祭仪用的法器等特殊器皿当会得到保存，大部分较小的器皿则会融为金块。

八 12 戴维的控制范围 戴维王国包括外约但，至少南达亚嫩河。以东领土主要集中在死海西南的地区。戴维以这地区的两条主要商道为攻打对象。

八 13 盐谷 别是巴和死海中间的米珥干河是一个可能的地点，但支持这一点的不过是这地的名称而已。

八 14 设立防营 在藩属和所攻取的地方设立防营，容许宗主国扩张补给路线，监视活动，维持控制。防营有粮食和兵器的储备，驻军足能平乱，以及应付一切违犯条约的行为。他们亦同样可以收取贡物，控制行商的活动。

八 16~18 行政官员和组织 排名当先的是约押，反映军队统帅在政府中处于一人之下，万人之上的地位。这是黎凡特的惯例。史官负责管理政府的档案和文件，可以视作传令官，甚至今日的新闻秘书。任何人晋见王都须先得他的批准，且兼任司礼官。书记掌理外交公文，在某些方面可与今日的国务卿（外交部长）相比。有人提出这是仿效埃及政府的模式，但仿效对象是迦南政府，也是有根据的说法。

八 17 大祭司二人 亚比亚他来自以利一系，以利是从这时代开始就担任大祭司（见：撒上一 3 的注释）。圣经后来指出撒督是亚伦长子伊莱贾撒的后代（代上六 8）。权力转移在士师时代如何发生并无数据。撒督一脉素来在犹大保有大祭司的权益亦非没有可能，但这不过是臆测而已。祭司互相竞争在古代近东并不罕见，但通常牵涉不同神祇的祭司。

八 18 基利提人和比利提人 这些人不是正规军人，而是以家臣身分服务戴维的雇佣兵。基利提人按考证是来自克里特岛的移民。非利士人据信也是来自爱琴海这个区域，与他们有密切关系。比利提人只在这一类经文中出现，与基利提人有关。

八 18 众子作「领袖」 希伯来文作「祭司」，但问题并没有表面看来严重。利未人虽然蒙派专职负责圣所的

一切事务（见：利十 10；民十八 1~7 的注释），却没有经文禁止非利未人担任其他的祭司事工。（见：出二十八 1 注释）。然而随着时代的进展，与圣所无关的祭司职务渐遭淘汰（见：王下二十三 8）。后西乃时代的经文显示在家庭中有执行祭司事务的迹象（士六 24~26，十三 19；撒上二十 29），并且在古代近东的文化背景中，长子通常有责任执行祭拜祖先的责任（见：民三 1 的注释）。扫罗曾经因为参与祭司职务受责，但理由可能不过是违犯规定他和塞缪尔各有所司的国法（撒上十 25）而已（见：撒上十三 8~13 的注释）。戴维的祭司权利可能与在耶路撒冷的传统角色有关。诗篇一一〇 4 等经文，反映了这种王族祭司传统的存在。戴维在安置约柜仪式的参与，可能亦与此有关（上文六 14）。

九 1~13

戴维照顾米非波设

九 3 两腿皆瘸 有关米非波设和他瘸腿的讨论，可参看：塞缪尔记下四 4 的注释。

九 4 罗底巴 这是外约但雅穆克河北面的一个地区。这地的人起初与扫罗同盟，戴维后来使之变为属国。

有铁器时代一期和二期的定居痕迹的多伯尔遗址（Tell Dober），可能是控制全区的城市。它位于戈兰的南端，雅穆克河以北之处。

九 7 戴维此举非比寻常之处 米非波设大有理由惧怕戴维。新王得势时铲除所有王位的竞争对手，在美索不达米亚文献中有极广泛的先例（参较：王上十五 29，巴沙谋杀耶罗波安的全家）。这一类的整肃行动，后来更成为对政敌或背叛先王之人作出报复的机会。例如亚述巴尼帕登上亚述宝座后最初几个法令之一，是肢解、处死敌对他祖父的人，把他们的尸体用来喂狗。然而戴维却将扫罗王室仅存的男丁米非波设，视作扫罗产业的合法继承人。除此慨慷作为以外，戴维同时更下令与己同席。这是对米非波设表示尊重，但亦有人指出这是对他保持监视，使他不能谋反。

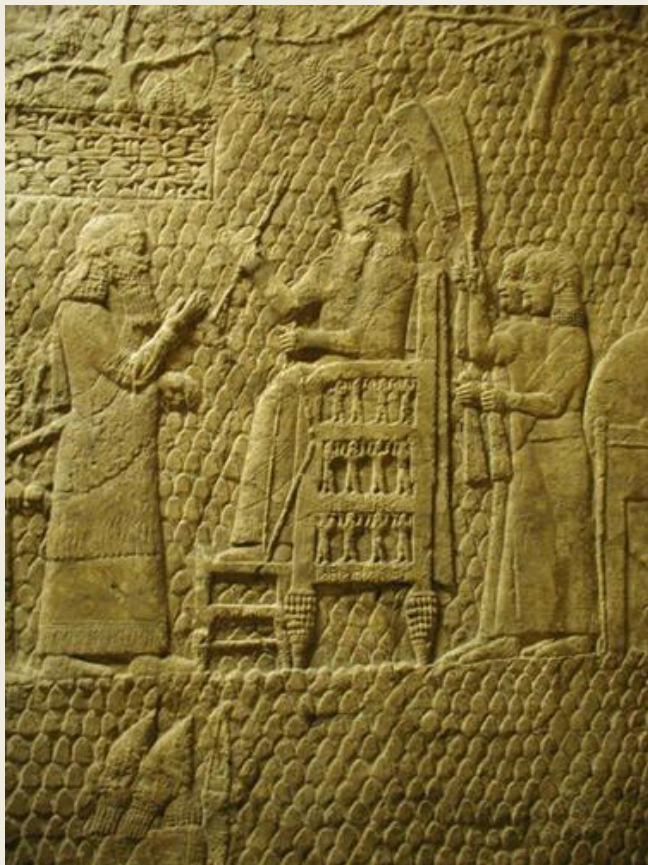
九 7 与王同席 政治犯甚少囚于监牢。对在位者来说，把他们软禁在王宫或京城，让他们享受「与王同席」之乐，同时密切监视其活动，是更有效的作法。巴比伦和亚述时代的配给记录证明了王「贵宾」所得的供应，包

括了粮食、衣服、油。在波斯宫室居住的，包括了因政治因素被扣留的人和「盟友」，以保证赋税和兵源供应不绝。换言之，米非波设和多年以后的约雅斤（王下二十五 27~30）一样，得以享受王宫的厚赐，但却没有真正的自由。

十 1~19

与亚扪人的战事

十 2 戴维对待哈嫩的原意 戴维流亡之时不但有作非利士雇佣兵的时候，更求助于扫罗的敌人亚扪王拿辖。互不侵犯和彼此支持的协议，对戴维拿辖二人都有益处。现存的古代近东条约，大部分都是强国向藩属索要贡物和其他责任的宗主条约（见艾萨克哈顿的藩属条约）。有些条约，如主前十三世纪结束埃及和赫人之间战争者，则以「兄弟」形容双方君主（兰塞二世和哈图西利斯三世）间的平等地位。由于条约被视为「永远」之约，戴维派遣代表与哈嫩更新约定的内容，并没有反常之处。使臣所遭遇的敌对反应，显示亚扪人恐怕戴维要将平等协议转为宗主条约。



拉吉浮雕上的西拿基立

十 3 哈嫩给戴维臣子的待遇 戴维使者的胡须被剃去一半（这是象征性的去势，延伸将戴维亦包括在内），并且衣服的下半截在大腿部位被割断，使他们好像奴隶或俘虏一般赤身露体（见：赛二十 4）。这些人是使节，理当受到尊重，并且更持有外交豁免权。这种看来像是「恶作剧」的行径，其实是直接挑战戴维的势力和权柄，导致两国之间的战火。其代表受「强奸」或象征式去势的作为，戴维断不能视若无睹，不予报复。按照亚述的王室年表（撒珥根二世、西拿基立和亚述巴尼帕），违犯起誓所立的协议，以及武力挑战亚述的权柄，都是宣战的正当理由。年表记载的事件虽然不及本段生动，仍然列出了政治上算为挑战的作为。

十 5 等胡须长起 胡须是男子性能力的象征（参较马里书函中，亚述王桑希阿达德讥笑儿子雅斯马阿杜（Yasmah-Addu）说：「你不是男人——没有胡须吗？」）哈嫩此举所传达的实质信息，是以色列会失去能力，陷于哀悼，衣服撕裂，须发剃除（见：赛十五 2）。这些使节作为戴维的代表，所受的对待令他们极为难堪。戴维自己亦觉受辱，故此，他不让他们公开露面，直至「损害」看不出来为止。

十 6 联盟 小邦小国经常会结盟合作，一起对付共同的敌人。觉得有需要增强实力来对付戴维的亚扪人，此时向亚兰求助。二十分队的士兵，分别来自叙利亚以色列交界的伯利合（位于胡列谷的但城遗址一带；见：士十八 28），以及贝卡谷北部的琐巴。杜得模斯三世时的埃及记录曾经提及前者。有关以色列与亚兰王哈大底谢的其他冲突，可参看：塞缪尔记下八 3 的注释。玛迦也是位于伯利合东南，黑门山以南，约但河东。最后一个军队（十二分队）则来自陀伯（基列地中加利海东南面十二哩的陀伊贝）。联军名单所列的地名自北到南，涵盖了奥朗底河而至亚扪领土的区域。

十 7~12 战况 两个不同的兵团（亚扪人防守自己的城门（大概是拉巴），亚兰人则在邻近地区集结），逼使约押将军队一分为二，并且与同为司令的亚比筛商讨应变计划，以防以色列军其中一队溃败（参较：代上十九 9~13 的记载）。他所采取的战略，显示敌军的阵形出乎他意料之外，也没有足够的兵力两面持续作战。他两面受敌，形势虽然危殆，战略却似乎有效，至少造成了旗鼓相当的局面。这可能是他没有乘胜追击，反而退

回耶路撒冷的理由。

十 16 希兰 这个城市或地区的确实位置不明，但大概是在外约但北部，大马色和哈马之间（结四十七 16 的异文支持这一点）。哈大底谢从幼发拉底河对岸召来的军队，可以逼近到这个足以对戴维控制本区构成威胁的地方集结。差不多一千年以前，埃及的碎陶咒诅文献曾经提及这个地方，但对于确定其位置并无帮助。

十 17 战线 军队通常是取地势之利和按己方武器方面的优势而布阵。经文显示亚兰将军朔法有战车，又有步兵。步兵是由五十夫长率领，作密集队形摆列，前排是拿盾的枪手，紧贴他们后面的是弓箭手和投石兵。双方军队接战时，使用板斧和匕首肉搏。战车通常部署在两翼，使之有灵活运作的余地。

十 19 以色列的附庸国 战场上的兴衰导致政治联盟上的改变，在古代近东并不罕见。随着亚兰的兵败，很多本来向哈大底谢宣誓效忠的村镇，都转而支持戴维，向他进贡。艾萨克哈顿的藩属条约和大部分亚述君王的战事记录，都可以找到这作法的对应例证。但不要以为戴维能够完全而彻底地号令外约但的北部地区。战场上一日得来的强制支持，只需稍露弱点，便会烟消云散。

十一 1~27

戴维与拔示巴

十一 1 列王出战的时候 古代近东虽然极少宣战，战事必然在冬雨结束之时发生，却是不难预料的事。春天有好几个月的时间可用，因为到了收割季节，所有四肢健全的男丁都要到下田工作。亚述和巴比伦的年表很多都提到战役在一月（尼散努（Nisannu）月）或二月（艾亚鲁（Aiaru）月）开始（公历三至五月）。

十一 1 王不出战 君王由于国事或健康缘故，不能每次战役都率军出征。例如在列王纪下十八 17~35 中，亚述的西拿基立派遣一个名叫拉伯沙基的臣子围攻耶路撒冷。戴维决定不偕军出征，可能反映他对约押将才的信任，也可能表示有紧急的外交事务待理，又或有内政问题需要他的关注。

十一 1 拉巴 拉巴是古亚扪人的首都，其地点与现代约旦的安曼市相同，位于耶路撒冷东面四十哩，雅博河发源的泽尔卡（Zerqa）河北岸。由于此地不断有人居

住，考古挖掘十分有限。只有古老的卫城得到仔细研究，但只有少量戴维年间古城的遗迹（可能有一墙为他所建筑）。



安曼卫城的防御工事

十一 2 王宫的平顶 由于耶路撒冷黄昏时有清凉的微风，很多人都在此时外出进行社交活动，或安坐家中屋顶享受新鲜空气。宫殿的建筑设计最有可能与较普通的居屋相似，屋顶上有宽敞的大厅或睡房（撒下九 25）。

十一 2 沐浴 拔示巴沐浴大概是行经后的净化礼（见：撒下十一 4）。这是按照利未记十五 19~24 的净洁律法。她在屋顶沐浴的用意，不知是利用凉风吹干身体，还是趁机吸引王的注意。

十一 3 拔示巴的家世 拔示巴的父亲以连是戴维「三十勇士」干部的成员之一（撒下二十三 34），因此是有势力家族的首长。这位以连的父亲亚希多弗，是戴维最尊重的顾问之一（撒下十五 12，十六 23）。这一点加上她丈夫赫人乌利亚也是「三十勇士」之一（撒下二十三 39），显示戴维很清楚知道自己所见的是谁的家，亦与拔示巴相识（本节另一个译法是戴维说：「她莫非是拔示巴？」）。

十一 4 月经纔得洁净 上文提到拔示巴沐浴，是指她行经七日不洁之后的洁净礼仪（见：利十五 19~24）。这一点证实她和戴维发生性行为之时，是最有可能受孕的时候（月经开始之后十至十四天），又证明乌利亚不可能是她孩子的父亲。

十一 6~7 军中有赫人 作为迦南地七大民族之一（申七 1），士师和王国时代的赫人大可被雇为佣兵，充任劳工，或与以色列人通婚。他们的祖先可能是安那托利

亚帝国，或较近期之叙利亚北部新赫人邦国的移民。

十一 9~11 乌利亚的言行 约柜随军（11 节）表示他们正在进行某种「圣战」，军队需要遵守额外的规条（见：书五 4~8，开始征服战争之前的集体割礼，和申二十三 9~11；撒上二十一 5，营中士兵须守的净化礼仪）。乌利亚若是利用戴维给他的机会与拔示巴行房，就可以有借口说是他使她怀孕。然而乌利亚坚持在军营留宿，以求保持自己在礼仪上的洁净，却逼使戴维采取更激烈的手段。

十一 14~15 死亡之信 由于乌利亚来见戴维是要给他战况的第一手消息，戴维差他把急件和军令的公文带给约押并没有反常之处。但要受害人亲手传递自己的死刑执行令，却是很多文化民间传说共有的故事的情节（见《埃利奥特》：柏勒罗丰（Bellerophon）被人诬告，将自己的死刑执行令带给里底亚王）。但它只此一次在圣经中出现。

十一 15~16 乌利亚的部署 作为戴维「勇士」之一，乌利亚经常会身先士卒，并且战斗计划中可能有战略性的据点要他坚守（见：撒下二十三 8~39 对这些勇士的形容）。但这一次他是被人故意放在与亚扪人精锐部队对敌，并且寡不敌众的处境中。乌利亚被描绘为无可指摘的军人，显示他虽则无疑会对战术存疑，仍能凛然遵令。

十一 16~24 战术 双方似乎都是采取佯攻和陷阱的战术。围城之时并没有追击的必要。乌利亚的任务可能是尝试率兵攻破城墙。以色列军的伤亡主要发生在守军出城迎战乌利亚的攻城部队，诱使他们逼近城墙，进入城头矢石射程之时。约押预期戴维会引述亚比米勒被杀之著名事迹（士九 50~53），显出以色列人若仅是中计进入被人夹击的致命陷阱，就只是冒险失败或犯上战术上的错误而已。但此事亦能为乌利亚之死提供了可以讲得通的解释，并且大概也没有导致以色列兵太多的伤亡。

十一 26~27 服丧期 标准的服丧时期是七日（创五十 10），只有伟人才配有更长的日期（摩西、亚伦皆为三十日；申三十四 8；民二十 29）。新寡妇人可以得到与其他玷污之净化日期相同的时限，然后才需考虑改嫁（见：利十二 2，十五 19）。

十二 1~13

拿单的责备

十二 2~4 比喻的用意 拿单母羊羔的比喻为控诉戴维与拔示巴的淫乱罪，从司法角度处理这事。作为百姓权益的头号维护者（见：撒下十五 4；王上三 4~28），君王必须作出判决，彰显其智慧。戴维虽然审判了「富户」的行为，其智慧却不足以看出他所审判的其实是自己。

十二 2~12 控诉的性质 拿单要求戴维作出判决的案件，骤看似乎与戴维的罪行无关，因为它没有牵涉奸淫和谋杀。这案件所暴露的，是奸淫谋杀都只不过是另一个更严重之罪行的结果而已。这罪行就是滥用权力。戴维受到神圣法庭（神透过先知说话）的正式起诉。罪名不独是强夺他人的妻子，而是自以为可以予取予求，不满神的赐与。此事证明君王不在法律之上，即使政府当局不加干预，仍会受到神的审判。

十二 5~6 该死 / 偿还四倍 戴维义愤填膺，希望能够将这个没有怜悯心的犯人判处死刑。但律法在这方面很清楚，偿还四倍符合出埃及记二十二 1 关于偷羊的法例（汉摩拉比法典规定罚款是被窃牲口的十倍价钱）。

十二 8 主人的家、主人的妻 由于王族的婚姻是君王权力的反映，在国家名义上代表政治和经济的联盟，因此在王位交替时，新王有必要接管旧王的禁宫，使条约责任不致断绝。戴维在伊施波设死后（撒下四 5~7）继位之时，理当把扫罗一家置于保护之下，其禁宫亦不例外。故此，塞缪尔记上二十五 43 顺带提到与戴维结婚的亚希暖，可能就是扫罗的妻子（撒上十四 50）。

十二 11 咒诅 戴维权力被篡，妻子被夺（见：撒下十六 21~22，押沙龙取戴维之妻），刑罚正与罪行相符。这话甚至暗示他有失位的可能。他家中将有暴力和淫乱，作为他暴力和淫乱的报应。

十二 15~25

戴维和拔示巴的孩子之死

十二 16 戴维的请求 旧约中宗教性的禁食通常与向神恳求有关。其原则是所求之事重要到一个地步，恳求者集中精神于属灵景况上，肉身需要则退居幕后。如此，禁食是为使人净化，在神面前谦卑而设的（诗六十九 10）。巴比伦祷文也有类似的祈求用语和倚赖神明能力的态

度，以求驱邪复康。

十二 20~23 戴维的言行 戴维的臣仆不晓得神已经向孩子宣告审判，因而误解戴维的行动。禁食可以是为哀悼（这是戴维臣仆的假设）。但戴维此举是希望能够使神回心转意，禁食的目的是辅助其祈求。戴维看见祈求被驳回，便立刻终止禁食。

十二 23 我必往他那里去，他却不能回我这里来 戴维不过在此承认拯救儿子的尝试宣告失败。他不认为继续祈求能使儿子死而复生，反了解他们要到死后才能团聚。这话可说是对人类命运深刻的形容，与创世记三十七 35 中雅各布悲哀的回答相仿。吉加墨斯哀悼同伴恩基杜之死时，曾说他「已经前往人类的命运」。而在同一篇史诗中，西度里（Siduri）又提醒这位故事的主人翁说：「神明创造人类之时，已经为他命定死亡」。有关来生问题的进一步资料，可参看：乔布记三 13~19 的注释。

十二 26~31

攻取拉巴

十二 26 王室卫楼 本节提到一个卫楼（和合本：「京城」），下一节提到水源（和合本：「水城」）。学者一般假设拉巴古城的水源来自城旁一道充沛的水泉，但不知道防守卫城和水源的究竟是否同一城墙。攻取有墙城市的办法之一是切断其水源。卫楼所以失守，可能是因为以色列军控制了水源。希腊时代安提阿古三世攻取这城之时，用的也是这个战术。

十二 27 水源 由于雨量经常不足，又只在冬季下雨，城镇大部分时间必须倚赖井、泉、水库供水。美索不达米亚的君王经常在年表中夸耀他们建筑运河、引水道、运水轮的功绩（又见：王下二十 20）。水源一旦被人攻取，围城便会迅速结束。至于拉巴的水源如何防守，现时则一无所知。

十二 28 君王完成最后阶段 古代君王和法老的年表甚少提及手下将领的名字，并且一贯将神明所赐的胜利归功于国王。王不一定率军出征。亚述文献记录留京的君王，将率兵之任交给高级将领或太子。朝中要务不容君王稍离之时尤然。因此，戴维不在战场出现，可能会导致他的百姓（或诽谤者）怀疑他是否无能、受威胁，或因他故无法履行君王职务。君王即使亲自率兵，亦大

多不会亲自冲锋陷阵，只是运筹帷幄于大本营中。但按照惯常的作法，君王依然尽可能率军进入所征服的城市。

戴维曾经目睹自己的胜仗，如何得到普罗大众的欢迎，导致分裂的现象。他最后得登宝座，亦得有赖这些事件。因此约押的谁将称为拉巴征服者的话，必然能够刺激戴维，迅速把他召到战场来。



拉吉浮雕上的战俘

十二 30 金冠冕 本节所用的字眼通常是指礼仪用的头饰。古代君王和神祇普遍使用锥形的帽子和缠头巾。这个冠冕的重量证明它是完全用黄金制成，不是由亚扪王所戴，大概是置于玛勒堪（根据一个极有吸引力的异文）神像的头上。很多迦南神像都配有锥形的头饰，亚扪人的神如此装饰也没有反常之处。按照文法，本节也可以是说戴维所戴的，是冠上掠来的宝石，而不是重达七十五磅的冠冕。因为即使是简短的仪式，这样重的冠冕也难以戴于头上。

十二 31 战俘徭役 战俘是美索不达米亚和叙利亚—巴勒斯坦苦力的主要来源之一。王室年表和碑文（例如摩押的米沙石碑）中提到的庞大俘获人数，可能流于夸大。比较可靠的是列明粮食、衣物配给和奴隶死亡的官方档案。这些人很可能立刻用于重建战火造成的毁坏，

最后定居落籍，成为农夫或军人。

十三 1~22

暗嫩和他玛

十三 8~9 作饼 这不是简单的作饼，因为所用的是特殊的锅（在后期犹太文献中提及），将抻好的面团煮成某种的饺子。暗嫩装病，并且讹称需要他所信任的人调制滋养的食物，显示食物必须易于消化，并且防范被人下毒。

十三 12~13 他玛的恳求 他玛的恳求可归纳为四点。第一点是这样做不合以色列的习俗。强抢女子为妻很明显不是闻所未闻之事（见：创三十四 2，示剑强奸底拿；士二十一 19~23，抢夺出来跳舞之示罗女子），但显然被视为不可接受之「非以色列」行径。他使用极强烈的字眼来形容强奸，意思是要给他一个当头棒喝。她恳求的第二、第三点分别提到自己和暗嫩的个人荣誉。她了解没有见证便无法提出控诉，惟有寄望于他作为以色列王子，能够作出明智的判断。她说这样做会使他成为愚妄人。这是形容没有原则、没有个人荣誉，下场不好之人的字眼。他玛最后的尝试（13 节），是暗示自己愿意下嫁为他家的一份子。

十三 18~19 他玛的彩衣 他玛所穿的昂贵绣花衣服（这字在圣经之中，只在创三十七 3 约瑟的记载中出现），证明她是戴维家的处女。这件衣服代表她纯洁和待字闺中的身分，因此仍受王室的保护看顾。他玛撕裂彩衣一方面是示哀，另一方面则是因为失去荣誉。她再无权利穿这彩衣，她的将来也发生了严重的改变。

十三 19 头蒙灰尘 把灰尘撒在头上和撕裂衣服，身披麻布一样，都是志哀的方式（帖四 3；耶六 26）。本节以手抱头的姿势，可能出现在主前十三世纪比布罗斯王阿希兰的腓尼基石棺之上，只是棺上的哀哭女像是用双手抱头，本节则是单手。埃及《两兄弟的故事》亦以此为哀悼的姿势。

十三 20 他玛的命运 由于她已不复为处女，她在家中的价值已大为消减，甚至可能无人下聘。她不住在戴维家，反受押沙龙家照顾，就反映了这一点。她终生不会满足。亚马拿文献将无夫之妇形容为不耕之田。

十三 23~39

押沙龙杀死暗嫩逃亡

十三 23 巴力夏琐 学者一般将这地考证为伯特利东北五哩的阿苏尔山，位于中央山地的崎岖地带。

十三 23 剪羊毛 羊毛是古代近东极重要的工业。举例来说，苏美城市尼普尔政府档案中很大部分的泥版，都和羊毛工业与贸易有关。剪羊毛在初夏进行，通常是在织染业的地区附近（例如在亭纳发现了大量织布机用的碓石）。由于剪羊毛和收割一样需要大量人手，在节期时举行也能减轻负担（见：撒上二十五 7~8）。

十三 24 地理概况 戴维众子从巴力夏琐逃走的路线不能有把握地重构。他们虽无疑是绕道而行，但本节的经文难以肯定，不能提供细节。新国际本照七十士译本所加的何罗念（和合本无，这是现代中文译本的译名），可能是指上伯和仑和下伯和仑，其西北有一主要山隘。两地分别考证为耶路撒冷西北约十哩外的贝特乌尔福卡和贝特乌尔塔塔。两城都不能从耶路撒冷看见，但这个往西的要道派有哨兵据守是理所当然的事。经文只是指出这群旅客前来所走的道路而已。

十三 37~38 押沙龙逃亡 谋杀暗嫩之后，押沙龙逃回他外祖父位于巴珊戈兰高地南部的王国基述那里。亚马拿文献和埃及的碎陶咒诅文献，都曾经提及这个独立王国和它在加利利海东岸的城市。戴维和达买女儿的婚姻，不过是几个和亲政策制造的外交联盟其中之一而已（撒下三 3）。

十四 1~20

提哥亚的聪明妇人

十四 2 聪明的妇人 无论是故事的发展还是政治的形势，都需要一个说话得体的人（又见：撒下二十 16~19，亚比拉的聪明妇人）。但若要和这些女子一样说话有人听从，却需有相当的身分。受过教育或具有特殊地位的女子（祭司、文士、先知）有时在古代近东史料中出现，但「聪明妇人」的类别则至今未能确认出来。

十四 2 提哥亚 提古亚废墟（Khirbet Tequ'a）位于犹大山地与旷野交界之处，约在耶路撒冷以南十哩。由于这村庄又小又偏僻，这妇人才得以提出这个耶路撒冷

大概无人闻知的案件。

十四 2 妇人的计策 这妇人乔装和法律虚拟计策所根据的，是个有名的文学主题。例如在埃及神话中（主前十二世纪的文献），贺如司和色特二神互相争夺阿西利斯神所留下的王位。贺如司的母亲伊西斯假扮为牧人遗孀，以假案上诉于色特，说外人企图夺取她儿子的产业，并要把他驱逐。色特为她义愤填膺，其判语却证明了他自己的不是。

十四 4~11 以王为最高法院 古代近东君王的主要责任之一，是为百姓秉公行义（汉摩拉比法典的引言；撒下八 15；王上十 9）。君王将权柄分派给长老和审判官，让他们处理大部分诉讼（撒下十五 4），以应付繁重的案件。但依然有好几处的文献（马里书函和吾珥南模法典）——很多都和孤儿寡妇的苦境有关——视君王为最后上诉之门。

十四 7 死刑由宗族负责 按照出埃及记二十一 12，谋杀是死罪（吾珥南模法典很明显也是如此）。执行死刑通常是宗族的权利和职务范围（如中亚述律法）。然而「报血仇的人」（撒下十四 11）也有可能不是宗族的成员，只是受雇执行死刑而已。没有见证人令这案件更加复杂（民三十五 30）。绝后是更严重的问题；寡妇会变得无人照顾，家庭田产则复归宗族，由最近的男性亲属所得。

十四 7 对宗族的好处 某人的最后一名后嗣若是死亡或被处决，其产业仍得保留在宗族之内，由最近的男性亲属赎回（见：耶三十二 6~16）。宗族中的显要人物富上加富，田地继续有人耕作，对全族都有经济上的利益（参看亚哈得拿伯葡萄园之事；王上二十一；王下九 25~26）。

十四 11 报血仇的人 民数记三十五 16~28；申命记十九 6~12，解释报血仇的人在法律上的角色。至于这人是宗族聘请来执行死刑的人，还是宗族的一份子，学者未有定论。血仇即使局限在宗族之内，依然极具破坏性。设立逃城的理由，就是让人有恢复冷静，重核案情的机会（见：民三十五注释）。

十四 13~17 与押沙龙案情类似之处 这位聪明的妇人灵巧地将她的假想案件，与押沙龙的处境比对。在这模拟之中，她自居国家（或百姓），戴维成了报血仇的人，他对押沙龙的攻击对国运和盟约的继承都构成了危害。她又隐然指出可能有阴谋家因押沙龙的逃亡和死亡

得益，至终攫取戴维的权柄和势力。妇人以智慧文学的惯用方式作出恳求，希望戴维能作「公正君王」，为她案件提出公义的解决办法。

十四 20 王无所不知 埃及人也认为他们的君王具有一切的知识，能够洞悉任何人的思想。他们相信这是君王统治正直，审判合乎公义根据。

十四 19~20 约押为押沙龙撑腰 戴维在位期间，约押一直是他军队的元帅兼政治总顾问。有时当戴维不能作出决定（如押沙龙一事），或有危害王国威信可能的時候（见：撒下十九 1~8），他能够独自作出决策。这种独立行动的能力一方面有利于戴维，另一方面亦使他对约押的权势存有戒心。此时，约押可能感到押沙龙渐得民望，认为在朝中加以监视，比任由他在外削弱戴维的威信为佳。作为忠心的属下，约押亦觉得有必要保证国位到时候能顺利交接，是以相信押沙龙的问题若不解决，是不智之举。

十四 21~33

押沙龙复得恩宠

十四 24 押沙龙未复原位 因政治理由被放逐并不罕见。例如埃及中王国时代的大臣辛奴亥被逼流亡二十余年，西拿基立王的顾问阿希卡尔被流放时，则在埃及居住过一段时期。但他们返国时，却可以预期得到尊崇款待，并能官复原职。但戴维虽然应允约押所求，准许押沙龙回到朝廷，却不容他复位（作为太子？）。可见押沙龙死罪虽免，戴维却无意赐他特赦，只是把他加以监视而已。

十四 26 押沙龙的头发 押沙龙的长发是他刚健英俊的缩影，其浓密度和重量（2~4 磅）都十分出众。主前九世纪一个腓尼基的碑文，记载某人向女神亚施他特许愿时，将剃下来的头发奉献。按照初民的想法，头发（以及血）是人生命精华的主要表征之一。故此感应法术经常以它为原料。例如被称为先知的人向马里君王传达信息时，习惯附上一束头发。使他们可以用占卜来断定这先知的信息是否可信。押沙龙的头发在经文中并没有这一类的用途。在此提及不过是作为他死法奇特的伏笔（撒下十八 9~15）。一个观兆文献中，有男子若头发美丽，便命不久长的说法，也可能支持这个概念。

十四 26 王的平之舍客勒 犹大的衡制标准最有可能是根据首先在乌加列、巴比伦，或埃及制定的舍客勒（一舍客勒约等于 3.5 盎司）。但这些标准也不是完全不变的。重达 4.5 盎司的舍客勒亦有例证。

十四 33 押沙龙完全复位 押沙龙苦等多时终能觐见君王，加上戴维的亲吻，表示他重得父亲的爱眷（有关亲嘴作为亲切的问安方式和亲属的表示，见：创三十三 4；出十八 7）。这些动作公开展示，是证明二人已经完全和解。但戴维并没有作出押沙龙将继位为王的承诺。

十五 1~十九 43

押沙龙之乱

十五 1 车和马 车马和五十名扈从可能是官方语言，代表君王或其继位者的地位。车以双马负轭拖拉，旁边另有一至二只套了挽具的马。载客的小平台安装在后轴之上，两个车轮木制有辐。乘车者一人负责驾驶，一人则配有弓箭枪矛。二人立于车上，护栏只高及大腿中部。本节字眼所指的，是埃及和美索不达米亚皆有使用之礼仪用车。这是当代最豪奢的交通工具，通常包了金子，又镶满了天青石等各种宝石。

十五 1 五十人奔走 这些在车前奔走的人，负责宣告君王和王子的来临，以及作他的护卫。赫人文献描述神明跑在君王车前，领他战胜。跑在君王车前之人担任徒步传令兵之职。五十人是正规军的单位。押沙龙的扈从有如此数目，也显示他有尉级的军阶。他无论身往何处，这五十个引人注目的士兵，都显然是他自居为太子的凭据。

十五 2~6 押沙龙博取民心 有意取代父王之位的王子，都必然会公开批评政府中的贪污和渎职行为，试图损害王者的威信。例如乌加列王凯雷特的儿子，就谴责他不听寡妇、穷人、受欺压者的案件。押沙龙所采取的也是同样的计策。趁着戴维领导能力不及（未能任命审判官），和北方支派日益动荡，乘虚而入。除了向他们描述自己会怎样秉公行义以外，押沙龙又以平民百姓自居，不容求助者向他叩拜，反以亲嘴相待，视之为平辈或朋友。

十五 7~10 希伯仑 押沙龙在希伯仑（耶路撒冷东南 19 哩）登基在政治上十分高明。此地除了是列祖坟墓麦

比拉洞的所在地以外，尚是戴维作犹大王之时的京城。押沙龙在此显示他与盟约和戴维原本之权力中心的关系。此地与耶路撒冷有相当的距离，使他能够避免干预，以及集结部队进军首都。

十五 8~9 还愿 古代近东大部分文化，都有关乎许愿的资料。这些文化包括了赫人、乌加列、美索不达米亚，和埃及（后者资料最少）。愿是主动与神明建立的协议，通常是有条件的，并同时向神明作出祈求。许愿是崇拜者召请神明同作协议的宗教行动，故此不得违背，免得惹起神明不悦。这可能是戴维应允押沙龙请求的理由，虽然这时离他许愿，已经相隔六年之久。

十五 10 角声 号筒和羊角可以在战时用作传信号的工具，也可以在庆典之中，预备作出重要公布，或君王登基之时吹奏。羊角能够吹奏好几个不同的音调，但却不能奏出旋律。因此，它的主要用途是传信号。这乐器独特的外形，是把羊角在热水中浸软，把它扭曲压扁造成的。有证据证实在晚铜器时代（这个时代），埃及在军事和宗教上，都使用号筒发信号。他们据信是吹奏长短号声作为预定的密码。

十五 10 在希伯仑作王 戴维在迁都耶路撒冷之前，曾经在希伯仑作王七年。押沙龙依照这个王朝传统，在希伯仑自立为王。叛乱因此可以有更大的正当性，可以有充分的证据，证明他得到犹大和北方支派双方的支持。希伯仑位于犹大山地的中央，是当地最重要的城镇之一。它大约在耶路撒冷南面二十哩。进一步资料，可参看二章 1 节的注释。

十五 12 献祭 这些祭和塞缪尔记上十 8 一样，很可能也是最通用的祭之二：燔祭和平安祭。前者经常与祈求有关，后者则在节日喜庆时，提供在主面前进行团体性筵席的机会。献祭的宗旨应当是王权的创立，甚或针对戴维的军事行动。一方面祈求神的祝福，另一方面则是预备押沙龙与出席者设立联盟的筵席。

十五 12 亚希多弗 戴维的首席顾问之一亚希多弗，在此初次出现。十一章 3 节的注译提到过他可能是拔示巴的祖父。在王权若非承袭就是在战场赢取的王国中，顾问对于提供老练、明智、得体的策略和见解，有莫大的帮助。这些人经常被冠以大臣、首相、王室管家等职衔，负起王国行政的很多重责。这时代的以色列君王还未设立这些职位，亚希多弗亦从无出现于他大臣的名单中，然而他身为王的参谋，必曾参与这些事务。

十五 12 基罗 虽然有些学者将亚希多弗的家乡，考证为希伯仑西北五哩的贾拉废墟（Khirbet Jala），它可能是在西南面一点，接近底壁的位置。这城是犹大支派的属地（书十五 51）。

十五 16 妃嫔守殿 君王的婚姻往往是他权力的反映，也是政治或经济联盟的代表。由于这些婚姻是以国家名义建立，王位易手之时，新王有责任接管旧王禁宫。如此条约的履行才不会有中断的现象。戴维所留下的妃嫔可能来自耶布斯人（见五 13）或希伯仑支持押沙龙的家族。

十五 18 基利提人、比利提人、迦特人 这些人不是正规军人，而是以家臣身分服务戴维的雇佣兵。基利提人按考证是来自克里特岛的移民。非利士人据信也是来自爱琴海这个区域，与他们有密切关系。比利提人只在这一类经文中出现，与基利提人有关。跟随王来的迦特人可能是戴维作迦特王亚吉属下时的军旅（撒上二十七 1~12），但也有可能不过是他登基后所组成的侍卫队。这些军人似乎全部都是非利士人或克里特人。至于戴维撤出耶路撒冷时，所能召集的军队只有这些特种雇佣部队（见：撒下八 18），还是他们不过是军团的一部分，经文并没有交代清楚。

十五 19~22 雇佣兵的效忠对象 聘请雇佣兵来增强本地军队的实力，是古代近东的惯例（例如埃及在新王国时代开始，便开始雇用努比亚人）。但戴维说得好，雇佣兵是否效忠是基于能否定期得到粮饷，并且在有机会时，只会帮助胜利的一方。迦特人以太向戴维表示效忠极不寻常，他的话反映长年累月的关系，和不受钱财支配的忠义。

十五 23 地理概况 戴维朝东出离耶路撒冷，横越汲沦溪谷前往隔着山谷与耶路撒冷遥遥相对的橄榄山。他继而沿着耶路撒冷通往耶利哥的大道，朝东北方向巴户琳前进，穿越经文称为旷野的地区，直达约但河谷。他最后会在耶利哥的渡口横渡约但河，北上玛哈念。

十五 24~25 约柜的角色 携同约柜是合理的一步，约柜代表耶和华的临在，因此被视为具有极大法力之物（有关约柜在战争中意义的讨论，见：撒上四 3~7 的注释）。然而戴维却能看出自己若是被神离弃，约柜不但对他毫无帮助，可能更会构成危险。此外，将约柜留在耶路撒冷对他可能还有利益，因为它能掩护撒督、亚比亚他，和众祭司的间谍活动（撒下十五 35~36，十七

15~16）。

十五 25~26 试验神的恩宠 以色列人相信从人生际遇的顺逆，就能看出他是否蒙神恩宠。因此戴维王被逐出耶路撒冷，几乎可以被形容为神明的裁判。他的话显示他宁可事情交托给神。戴维没有忘记十二章 10~12 节中拿单的判语，也不能肯定这些事件是否对他罪行的审判。戴维所靠的是撒督先见之能，从耶和華处得悉他至终的命运（参较扫罗所用的，则是隐多珥的交鬼妇人；撒上二十八 3~8）。马里一个先知文献警告将有叛乱，并且说明君侧必须多有可靠的臣仆。戴维希望听到的，可能是这一类的信息。

十五 28 旷野的渡口 「旷野渡口」所指的，是耶利哥附近可涉水渡河的地点，距离耶路撒冷约有一天的行程。与其踏出完全离开王国之象征性的一步，戴维计划在约但河西岸，距离流入死海之河口约四哩处扎营。他可以在此休息，等待耶路撒冷形势如何发展的消息（见：撒下十七 16）。

十五 30 橄榄山 古代地名所指的是如今已不复存在的地标或小径，是时常都有可能发生的事。本节的地名可能是指橄榄山（见：亚十四 4），但也有可能是指橄榄山三个山脊中一个山腰上通往东北的一条路径。距离耶路撒冷城墙不到一哩。

十五 32 山顶敬拜神的地方 这个崇拜地点圣经从前没有提及过，大概是指某个传统的露天祭坛或荒废的神庙。有人认为此地就是挪伯（撒上二十一 1，二十二 19），但这看法不能肯定，再者，学者一般相信挪伯应该在北面更远的地方。

十六 1~2 食物供应 任何军队出战，都需要粮草和补给。亚述的地方总督必须在军队行经该区时，打开粮仓提供服务。本地人通常都有提供军粮的责任。本段的食物同时也是献给君主的贡品，承认戴维统治之权。洗巴的礼物虽然不算失礼，却及不上塞缪尔记二十五章中，亚比该的礼物那么慷慨。

十六 3~4 米非波设缺席 戴维的切身问题虽然是自己家中的变乱，这事件提醒我们失位的扫罗家族依然在背后蠢蠢欲动，意图乘虚复兴。洗巴将米非波设形容为不满现状之人，似乎成功地博取了戴维的欢心。洗巴的指控听来十分可信，以致戴维把米非波设的地业充公。苏美法典规定养子若对收养家庭拒绝承担法律上的责任，土地可被没收。将上一任君王的土地充公，是戴维

素有的权利。他此时行使这权利，但没有将地据为王室所有，只把它授与忠臣。

十六 5 巴户琳 巴户琳是便雅悯支派的村镇，位于橄榄山北面（大概是拉斯特明〔Ras et-Tmim〕或伊布克丹废墟〔Khirbet Ibqe'dan〕）。扫罗是便雅悯人，他本族中依然有忠于前朝的团体并不出人意料。此地可算是耶路撒冷的门前，而耶路撒冷本身也是便雅悯支派的属地。

十六 11 这是耶和华吩咐他的 戴维不是自称知晓耶和华与示每谈话的内容，也不是说示每领受了某种先知的信息。耶和华是透过发生的事件，「吩咐」示每咒骂戴维。眼见戴维被亲生儿子逐离王位，不难作出戴维在神手下受审判的结论。如此惟一需要臆测的，是什么罪行导致这种惩罚。戴维不过是承认示每以为他被神咒诅是完全正当的想法，因此没有责怪他有分一杯羹的想法。戴维必须等到将来证明清白之后，才能将示每的行动视为叛国，而非了解眼前状况是神施行报应的声音。

十六 21 押沙龙与戴维的妃嫔 好几个例证都显示禁宫是在位君王独有的财产。任何染指禁宫女子的尝试，都被视作叛逆或僭权（见：撒下三 6~11，伊施波设对押尼珥的反应；王上二 20~21，亚多尼雅求赐亚比煞）。按照西拿基立的年表，禁宫被另一位君主所得，是屈服和退位的表示。进一步资料，可参看三章 7 节的注释。

十七 1 一万二千人 这数目可能代表十二支派征来的兵丁，而非实数（原文作「十二千」）。部分学者提出译作「千」的字眼，不过是个军兵的单位。进一步资料，可参看：乔舒亚记八 3 的注释。

十七 1~3 亚希多弗的计策 亚希多弗相信戴维一旦消除，任何抗拒押沙龙的势力都会瓦解。向戴维缺乏组织、筋疲力竭的「军队」进行突击，很可能得在他们所挑选的地方杀死戴维，击溃他原已丧失斗志的部队。这不是对阵会战，而是有既定目标的外科手术式的打击。

十七 5~13 户筛的计策 户筛扮演戴维任命的反间角色（撒下十五 32~36），驳斥亚希多弗立时攻击戴维的计划。他所提出的是在军事上稳扎稳打的策略：首先在首都和全国巩固势力，然后才集结大军攻打失位的王。他又提出押沙龙如果一即位便遭败绩，他的统治能力便会受到质疑，使戴维有复辟的机会。户筛描绘新王率领海洋般辽阔的军兵，以排山倒海之势对付微弱的敌军，巧妙地将押沙龙的自傲玩弄于股掌之上。以致他们无视

于亚希多弗计谋的长处，误将拖延和从长计议视为智慧之策（见：撒下二十 4~13 中，亚玛撒未能及时对示巴之乱作出响应，所导致的恶果）。

十七 13 用绳子拉城 梯子攻城是攻城器械之一，套索的爪钩可能亦有这用途。攻城者以此攀登城墙，或拉出砌墙的石块，以便撞城锤撞击。亚述王宫的攻城壁画描绘用尖嘴锄拆墙，但攻城者或许亦会使用钩子和绳索。

十七 17 隐罗结 隐罗结位于汲沦溪谷和欣嫩子谷会合之处，是基训泉南面半哩的另一个水泉。其水大概与基训泉来自同一源头（与艾尤布井〔Bir Ayyub〕，即「乔布井」相连，供应耶路撒冷城外之人的需要。这种人来人往之处是最宜打听闲言闲语的地方，乔纳单和亚希玛斯在此等待城中的消息，也不会引人注目。

十七 18 巴户琳 巴户琳是便雅悯支派的村镇，位于橄榄山北面（大概是拉斯特明或伊布克丹废墟）。戴维的探子竟然得到巴户琳居民的帮助，被他们藏在井中，有点讽刺的意味。因为咒骂戴维的基拉之子示每，正是以此为家（撒下十六 5）。

十七 23 亚希多弗的行动 旧约圣经并没有谴责自杀行为。经文中的六个例证（亚比米勒、参孙、扫罗、为扫罗拿兵器的人、亚希多弗、心利），甚至暗示一定程度的尊严和勇气，与罗马哲学家辛尼加（Seneca）对自杀的形容（《第七十书信》〔70th Epistle〕）相仿。他说：「有智慧的人该活多久就活多久，不是可活多久就活多久。」如此，亚希多弗此行是经过深思熟虑的。他先在家中办理后事——大概包括写好遗嘱，保证遗产有条理地转给后人——最后才上吊自杀。他亦可以逃离刽子手的刀下，因为他对押沙龙的支持必会被视作反叛耶和华的受膏者。

十七 24 地理概况 我们可以假定戴维离开耶利哥的渡口，前往三十五哩外的玛哈念之后，押沙龙才渡过约但河。玛哈念按考证是雅博河北岸的达哈布加尔比遗址。这城是伊施波设的首都（撒下二 9），又在法老示桑克的记录中出现，可见它是重要的行政中心。这遗址未有挖掘活动，但表层勘测证实在这时期有人在此定居。

十七 28~29 粮食 戴维再次为自己和属下收取粮食（见：撒上二十五 18，亚比该的补给品；撒下十六 2，洗巴提供的粮食）。在每个例证中，所奉上的食物都可视为贡品或藩属当尽之责任。亚扪人先后被扫罗（撒上十一）和戴维（撒下十）所征服，因此，者被逐出耶路

撒冷的戴维王，仍能得到盟友的款待和尊重。

十八 1~2 军队编制 将军兵分为三队，每队各以一千人或一百人的单位组成，是以色列典型的军队编制（见：民三十一 48；士九 43；撒上十一 11）。马里文献等美索不达米亚史料，提到各种军阶地位的军官，指挥不同的军事队伍。除了一般编制的军队以外，这些文献亦有论及专事伏击侦察的轻武装特种部队，和专门负责保护司令或君王的卫兵。

十八 6 以法莲树林 最可能是这战场的地点，是外约但的玛哈念一带（见：撒下十七 27）。这理解符合押沙龙上门挑战戴维，而非戴维渡过约但河进攻以色列的描述。这「树林」的浓密程度颇有争议。开垦和侵蚀已经使雅博河以南地带面目全非。本节的字眼可指仅有疏落小林的崎岖山地，也可以是指真正的森林。树林冠以「以法莲」一名颇不寻常，因为以法莲属地全在约但河西。但这支派可能在此得到了一些地业，也可能有人在此定居（见：士十二）。

十八 8 死于树林的比死于刀剑的更多 旧约说到土地吞吃人时（如本节的树林），是指对人构成生命危险的严峻荒凉环境。由于挑选战场的是戴维王而非押沙龙，他的军队能够尽可能利用崎岖环境和嶙峋密林的地利，是不难想见的事。埋伏，诱敌进入沟壑或干河峡谷的佯攻，都可能是他们使用的游击战术。迷失路途、方向不辨的孤军，只能任人宰割。

十八 9 押沙龙的危境 经文不是如一般人所料，说押沙龙的头发被树枝绕住（和合本），而是说他的头夹在树上。这情景充斥了象征意味：御骡（王者当骑的牲口）弃自称为王者而去，让他挂在树上——被挂的人是在神面前受咒诅的（申二十一 23）。

十八 11 十舍客勒银子、一条带子 一年薪水的红利，加上独特的衣饰，反映押沙龙之死对约押具有何等大的战略价值。吉加墨斯的战衣包括佩带短剑用的带子，和某种的肩带或腰带。但尽管新国际本译作「战士的带子」，本节的字眼（阴性）却从来没有在别的地方用作形容军装的腰带（通常用阳性形式）。以赛亚书三 24 用这字描述女子的腰带，所指的可能是特殊场合穿用的绶带（见：王上二 5 的注释）。

十八 14 短枪 约押所用的「短枪」在别的地方，一贯是指用来打人的棍棒。动词通常是打击的意思（士三 21 是个例外）。「心」字不一定指内脏，也可以用指胸口

或上腹部。约押若想刺戳押沙龙，他大概会使用刀剑或枪矛。反之，约押的用意似乎是用棒子重击他的躯体，把他从树上打下来。由于这样猛打一根棒子可能会打断（见：赛十四 29），约押用上了三根。押沙龙一下地（大概已经不省人事），约押十个助手便联手把他了结。

十八 14 拿兵器的人 军队中的司令和军官都有拿兵器者随行（见《埃利奥特》的例证）。这些可靠的副手在打仗时作为贴身护卫（见：撒上三十一 4~6），司令若失落或打断兵器，就给他另一个。这些人显然还兼任「朋友」和顾问（戴维在撒上十六 21 和十四 12~17 分别作为扫罗和乔纳单拿兵器的人）。

十八 16 吹角 古代近东所有军队在准备上阵之前，必然向全军公布进攻和撤退的指定信号。号角和徒步的传令兵可能是调动军队的惟一方法。此外，角声又可用作召集军队作战，和仿如马里文献的烽火一般，作为警报信号。

十八 17 埋葬习俗 亚述文献记载叛乱者的尸首经常插杆示众，并且不予埋葬，作为惩罚。以色列的领袖也有实行「示众」（见：书十 17，敌对五王的处决），但不会将尸身无限期悬挂（申二十一 23）。因此，即使是可诅可咒的人，也可以葬在石堆之下（见：书八 29 的注释）——但不可与亚述君王荣誉的丘坟混为一谈。

十八 18 纪念石柱 乌加列史诗《阿赫特》（主前约 1600 年）提到为子者的责任之一，是为祖先神明竖立石碑或石柱。没有儿子（在生？）的押沙龙，只有自己动手立柱。这事颇具讽刺性，因为他自己也不是葬于家冢。他自立的纪念碑成了失败生命的记号。今日位于西珥万村（Silwan；与耶路撒冷隔着汲沦溪谷遥遥相对），称为押沙龙墓的古墓，是很后期的建筑（希律时代）。



在汲沦溪谷的押沙龙柱

十八 18 王谷 此地的确实位置不明，但很多时候被认为是耶路撒冷东面的汲沦溪谷，又或者是欣嫩子、泰路平（Tyropoeon）、汲沦溪三谷的交会点。创世记十四 17 又称之为沙微谷。

十八 19~23 报信者 古代近东的军队和政府官员习惯使用徒步传令兵。马里文献形容战场上部分的军队调动是由传令兵执行的。他们又负责传递外交公文，和代表团、商队抵达的消息。这些文献和圣经记载，都似乎表示传令兵有不同的军阶。有些人如马里文献中的苏哈隆（suh\arum），是以精力和速度作为挑选条件的年轻人。此外，外交使团中又有一些负责传信的低级官吏（大概与身为祭司的亚希玛斯相当）。重要任务可以交托给这些人传达。

十八 24 城瓮 由中铜器时代开始，城市的防御设施包括了厚墙和复杂多室的城门。铁器时代的模式随地而异（夹壁城墙和实心城墙都有），但基本上进出的信道都是窄而有阶，以求限制能够进城的车辆类型和交通量。从外门走到内门，经常有一个九十度的拐弯。这个内外城门之间（和合本：「城瓮」）的地方，是哨兵卫房和法律商业官员会面之处。考古学家在但城的内外城门之间，挖掘到一个高台，相信是这城统治者开堂公审时安放坐位之处。

十八 24 城门楼顶 城门不论是圆形还是方形，都一概设有多层的城楼，供瞭望之用。米吉多、亭纳、夏琐、拉吉的例证，都证明了这些城楼是城防设施，也是哨兵的望台。

十八 33 城门楼 城门既然设有多层的城楼，城墙之间自然就有充足的地方建设卫房和小室，供安置驻兵和会面议事之用。收到押沙龙死讯的戴维退到小室之中，一方面可以察看回朝的军队，另一方面也可以不受干扰。他没有回到城内，证明他对于微妙的政治局面不是懵然不知，但同时又显示他暂时未能回复日常的作息程序。

十九 8 王坐在城门口 最近在但城遗址的挖掘，在城门内部发现了一个似乎是石制的高台。这高台曾经一度有顶篷遮盖，上面可能设有宝座。典礼和外交场合，以及诉讼程序可能都得上它（见：王上二十二 10）。乌加列史诗《阿赫特》描述达尼珥王坐在城门口，为孤儿寡妇断案。因此，君王坐在宝座之上，就是履行身为王者的责任——戴维这时想给人的，就是这种印象。

十九 11~15 戴维复辟的程序 押沙龙已经受膏为王，犹大和以色列各支派的首领于是否重立戴维为王之事，亦没有一致的意见，故此，有作出某些让步和保证的必要。例如押沙龙的元帅亚玛撒如今接管戴维的军队（但不包括精兵和雇佣兵团，他们仍在约押辖下）。戴维又不得不诉诸骨肉关系和昔日的效忠的誓言，来劝诱自己本支派。戴维被逐而至终复位，堪与主前十五世纪阿拉拉赫王伊德里米的经历相比。后者被逼失位七年，才能得回臣属的效忠。

十九 15 吉甲 在王国时代初期的大部分时间中，吉甲似乎都是祭仪的中心。可能由于从前扫罗在此被立为王，这地又接近约但河（大概是耶利哥东北面约一哩之梅夫吉尔废墟一带的遗址），支派长老在此欢迎戴维归回作王，最是恰当。请参看：塞缪尔记上七 16，十一 14~15 的注释。

十九 24 修脚剃胡须 新国际本翻译所描述的忽略个人仪容，往往是因服丧之故。这又可以作为米非波设无意自立为王的证据。因他若有此意，必然会刻意打扮，以求有王者的风采。此外，以西结书二十四 17 以赤足蒙唇为吊丧的表示。本节对米非波设的形容也容许这个解释，因为经文只是说他没有「做」脚和须而已。

十九 22、29 特赦 君王是贵胄和王室的「家庭元首」，犯上政治罪行或叛逆的人，他能以家长的身分操其生杀大权（见：王上二 19~46）。示每和米非波设二人都得罪于戴维，可以判处死刑。然而戴维选择在自己登基之日赦免他们，作为他宽宏大量，愿意饶恕政敌的象征（见：撒上十一 12~13，扫罗类似的话）。美索不达米亚君王登基之时，照例宣告安杜拉鲁（anduraru）——释放囚犯和债奴。苏美王吾鲁因宁金纳（主前二十四世纪）的改革文件，更证明了类似的释放有时亦包括政治犯人。按照这文件，甚至窃贼和谋杀犯也能得释。在埃及，新法老登基时往往同时宣告大赦。

十九 42 吃王的食物 与王同席或吃王仓粮食的就是王的食客，受了俸禄就必须表示效忠（可见于列出贵族和官吏所得之粮食供应的马里及巴比伦行政档案）。这是米非波设定罪的根据：戴维的供应是他自愿接受的（撒下九 6~7）。犹太支派的首领否认这种关系的存在，坚持他们欢迎戴维是根据他统治的能力，不是受了他的贿赂或赏赐。

十九 41~43 支派争论的根由 偏袒和差别待遇必然

会在政策和特权中反映出来。论战的核心问题，在于王国是环绕戴维王和戴维家所建立的（提到王与他们是亲属之犹大长老的立场），还是无论谁作王，都配得全民效忠的制度（以色列的立场）？这场争论是示巴之乱和北方支派在耶罗波安领导下脱离联邦的先兆，并且令人联想到士师时代经常发生的支派龃龉。两个例子都证明了在王国制度之下的中央政府，这时仍未成为以色列人根深蒂固的观念。以为以色列在联合王国时代自有合一性，而视分裂王国为反常现象，是很容易有的错误观念。其实直到被掳归回时代为止，支派性地方主义对国策的影响，远比国家一统的观念为深。

二十 1~25

示巴之乱

二十 1 示巴的宣言 在复辟程序中自觉受到排斥的以色列各支派军队，并没有向犹大或戴维发动战争，只是在示巴领导之下摒弃戴维而已（示巴并没有集结军队，只是叫他们「各回各家去罢」）。示巴的话只是宣告撤回对戴维王权的支持，并没有表示支持另一位君王。示巴是便雅悯人，他可能依然效忠扫罗家，会寻求拥立扫罗的后代，只是经文没有说明这一点。

二十 3 十个妃嫔的处置 由于押沙龙曾经与这些女子发生性关系，她们不能再作王的性伴侣。如果她们是支持押沙龙之政治盟友的禁宫代表，她们成为不受欢迎人物就更有根据了。戴维继续履行对她们的责任，但她们永不会为他生儿育女。汉摩拉比法典规定寡妇有资格接受「食物、油、衣物」的供给。出埃及记二十一 10，给妾类似的权利。

二十 4~5 召集军队 给亚玛撒这么少的时间在犹大宗族中召集军队，用意可能是考验亚玛撒和他们的忠诚。亚玛撒曾经服事押沙龙，犹大支派的长老则最近不久才对戴维宣誓效忠。他们可能使用徒步传令兵来召集军队（见：撒上十一 3~5，集结军队共享七天）。马利文献则描述使用刻字的名单，在村落和游牧民族的聚居地中招募兵丁。但所使用的若是这个程序，三日便不足以召集庞大的军队。

二十 6 你主的仆人 本节形容约押是亚比筛的主人。由于约押这时失宠，甚至可能降级，常备军如今归亚比

筛统帅。军队共分三种。第一种是雇佣兵，他们是王的私人军队和护卫，称为基利提人和比利提人，有数百之众。第二是常备军，大概包括以色列人和雇佣兵。他们是受过专业训练的军人，原是约押的属下，如今由亚比筛率领。常备军通常有数千的兵力，但这时继续效忠于戴维的大概只有犹大支派的人，故此人数相信只有几百名。第三是在危急时有资格应召入伍的人。亚玛撒试图征召的就是他们。

二十 8 基遍的大盘石 圣经时常提到当时人所共知，但如今已无人知晓的地标（见：士四 5，底波拉的棕树）。如此，作者所指的可能是某个祭坛或邱坛，如内比桑威珥（位于吉布以南约一哩；见：撒上十四 33；王上三 4），亦可能不过指基遍（耶路撒冷西北四哩的吉布）附近一个形状特殊的岩石而已。

二十 8 约押的佩刀 约押的计谋很难重构。他所穿的是一般的战袍，束着佩了刀鞘的军装腰带。一般的理解是约押设法把刀装作是意外从鞘中掉出来的样子。接着用左手把刀拾起，以不构成威胁的模样握着，走到亚玛撒跟前。

二十 9 抓住胡子 除了表示屈服（即亲吻对方的脚，《吉加墨斯史诗》等多个古代文献都提及过）之外，史料中并没有与非亲属亲嘴的例证。有时亲嘴是和好的表示（见：创四十五 15，约瑟和他的兄长），约押和亚玛撒可能正有此意。它有时亦有关注，以及对共同之难题表示同仇敌忾，如塞缪尔记下十五 5。男子亲嘴时抓对方的胡子并不反常，此举使双方都难以自卫，所以比较常见于战场打斗之中。在此愿意亲嘴是信任的表示，只是亚玛撒信任错人了，约押趁机铲除了竞争对手。



从西北看伯玛迦

二十 14 伯玛迦的亚比拉 伯玛迦的亚比拉通常被考证为以色列极北部，但城西北三哩的亚比拉坎赫遗址（Tell Abel el-Qamh）。杜得模斯三世征服城市的名单曾经提及这城。列王纪上十五 29 和亚述年表，都记载了它被提革拉毘列色三世攻取之事，它在战略上的重要性，由此可见一斑。

二十 15 筑垒攻城 攻城的方法之一，是建筑一条坡道（和合本：「垒」）作为使用攻城塔架的平台，以及使撞城锤有冲击的余地（王下十九 32；耶六 6；结四 1~8）。当时城市普遍设有斜堤和高墙，使敌军难以正面进攻，因此有建筑坡道的需要。考古学家挖掘过实际坡道的遗迹（如：建于马萨大者），亚述不但在浮雕描绘其使用，西拿基立等亚述君王的年表更加以形容。现存最早的一个攻城坡道遗迹，于主前七〇一年亚述围攻拉吉时所建。来自戴维年间之坡道的证据现时虽未发现，由于撞城锤几乎已有一千年的历史，坡道亦必然在应用之中。

二十 16 聪明妇人 请参看：塞缪尔记下十四 2 的注释。

二十 19 以色列中的大城 新国际本作「以色列之母的城」，和合本作「以色列中的大城」。「母亲」（'em）一字在腓尼基、乌加列、旧巴比伦诸语言中的对应字眼是亲族用语，有宗族之意。故此，聪明妇人说有被灭危险的，可能是以色列的宗族之一，不是「发源之城」。亚比拉人还素有明智的传统，因此，她奉劝约押要与他们一样「聪明」，饶了这些与他同为立约之民者的性命。



马萨大的攻城土坡

二十 23~25 行政职位 戴维圈内大臣的名单，反映戴维的行政架构日益复杂（参较：王上四 1~19，所罗门的行政官员名单）。本段和塞缪尔记下八 15~18，与新巴比伦行政文件中的名单相似。这些职位虽与示巴之乱

无关，圣经编纂者在此加插，却是显示政治秩序得以恢复。添设徭役（服苦的人）部长一职，则反映加强防御工事和改良王国内部交通和运输系统的新政策。

二十一 1~14

基遍人复仇

二十一 1 旧政权罪行祸延今日 古代近东的普遍观念认为君王是国家的化身，百姓的代表。赫人君王穆希利在位年间一场为期二十年的瘟疫，被认为是上一任君王罪行的结果，亦作出了平息神怒和赔偿的措施。同样，巴比伦王拿波尼度亦求问神明，发现任内所遇的某些艰难，是由于忽略了月神辛的结果，于是尝试纠正。古代典籍中谴责先王行为最值得注意的例子，大概是魏德内尔编年史。这文件批评十三名君王，因为他们没有以应有的态度尊重巴比伦的厄萨吉拉神殿，并且以之为当政者必须虔诚的根由。

二十一 1 因饥荒而求问 饥荒、瘟疫往往被视作神明不悦或忿怒的征兆。赫人君王穆尔西利斯编写了一系列的瘟疫祷文，以求转离神明的怒气。「寻求神的面」（NIV）在巴比伦和赫人史料中，也是常见的措词。寻求上级的面的意思，通常是指特别为咨商或询问指示而作出的谒见。经文没有说明戴维是寻求神谕，还是进入圣所对神说话。

二十一 2~4 基遍人 基遍（今日之吉布）属便雅悯支派，位于耶路撒冷西北六哩之处。进一步资料，可参看：乔舒亚记九 3 的注释。基遍人因乔舒亚记九章所记的事件，受条约的保护。他们很容易成为民族主义狂热下的牺牲品，是不难理解的现象。但圣经的记载却没有提供扫罗王在位时攻击他们的数据。

二十一 5~9 扫罗子孙七人被杀曝尸 古代近东的罪犯和叛盟者经常遭受处死曝尸的惩罚。几个来自当代曾受暴刑的尸体，在半游牧的亚兰人向亚述缴纳贡物的所在地：叙利亚的特尔卡（Terqa，今阿色拉遗址（Tell Ashara））出土。此外，巴比伦地很多加瑟人界石（主前第二千年纪末叶）所列的咒诅，包括了侵犯该地界协议条款之人将遭受曝尸。

二十一 6、9 在耶和华面前的山上 耶和华面前的山（和合本：「在耶和华面前，悬挂在山上」）相信是列

王纪上三章提到的大邱坛。一般看法认为此地就是基遍以南一哩的内比桑威珥。此事在耶和華面前进行，可能显示这是某种礼仪性的行动。上文所述的加瑟人条约咒诅，也是在神明面前举行。

二十一 9 收割的日子 大麦在阳历四月开始收割，即希伯来历法的西弗月。这月名借自迦南语言，相当于巴比伦的伊亚尔月（Iyyar），即农事历的二月。古代对巴勒斯坦收割时分的描述，可见于基色历法（主前十世纪）。按这日历收割一个月大麦之后，是一个月收割小麦。作物可以用手拔出，或用镰刀收割。

二十一 12~14 对尸骨的处理 我们只能假定扫罗和乔纳单的骨灰埋葬在此，他们的遗体火葬（撒上三十一 11~13），在古以色列是很不寻常的作法。以色列人认为人的身躯（「肉体」）和灵魂基本上是不可分的。人是灵也是肉体。因此，死尸既然仍是人存有的一部分，就必须小心处置。死者的身体一旦被毁（例如：因被曝尸），就严重危害到他的存在（进一步数据，见：王上十六 4 的注释）。当代文学和美索不达米亚古城吾珥所存的，都反映了这个观念。去世的亲属葬在私人住宅的神庙之下，他们在一定程度上，仍被视作家庭的一份子，需要餐具和其他日用品的供应。因此遗骨和遗体的料理必须谨慎从事。戴维亦同样小心照顾扫罗和乔纳单的遗体。

二十一 15~22

对抗非利士人的功勋

二十一 16 兵器 这个非利士人的枪或枪头（枪通常不是铜制的），重三百舍客勒，即七磅半左右，亦即是歌利亚枪头重量的一半（撒上十七 7）。他腰间佩着「新刀」——这用词很含糊，可能是荣誉的代表。

二十一 17 以色列的灯 圣殿必须点着长明不灭的灯（出二十七 20）。这灯象征神在他们中间，和他们因此能得享有的生命和盼望。「神的灯光」一语亦可指盼望（王上十一 36；王下八 19）在此也很合理，因为戴维王朝代表神所赐与的王权。这字在乌加列语和亚喀得语的类似用法，则与统治的永恒性和神明的临在有关。亚述王提革拉提色三世被形容为人类之光。一个旧巴比伦的惯用语，将家庭无后形容为火盆熄灭。

二十一 19 枪杆如织布的机轴（和合本之「粗」字为原文所无。）本节所述的枪必然是装上了皮索和圆环以供投掷的那种，其形状与织布时用来拉起综统的木杆和圆环相似。这种枪于铁器时代初期（主前约 1200~900 年），是爱琴海地区和埃及所用的兵器。埃及和希腊艺术中，都有描绘用上述工具织布的女子。

二十一 20~22 手脚都是六指 初民以极为好奇和怀疑的态度对待身体畸形的人。美索不达米亚的观兆文献中，有整个部分是描述先天性的畸形，骈拇枝指也在讨论之列。

二十二 1~51

戴维的胜利诗歌

二十二 1~51 唱胜利之歌 庆祝胜利并使之传颂于后世的方法之一，是撰作吟唱诗歌。古代近东从主前第三千年纪初叶开始，已经有各种各样诗歌的记录。戴维在位之前约一世纪，亚述已有歌目刊载歌名凡三百六十条，分数十类别列出。唱歌响应神助人得胜，是圣经普遍的主题。虽然风格与希伯来诗歌有别，美索不达米亚和埃及的君王亦会写作赞美诗歌奉献给神明，感谢神明使他们胜过仇敌。例如亚述王杜库提宁努他一世（主前 1244~1208 年），就撰写了一首长篇史诗给亚述神，为战胜巴比伦感谢，并且辩明攻打巴比伦，是因其统治者卑鄙之故。

二十二 2~3 盘石的象喻 盘石在旧约之中，经常象征保障和牢不可破之避难所的防护。神是将保障和安全赐给自己百姓的盘石（或山岳）。主前第二千年纪末叶安那托利亚和巴勒斯坦好几个最重要的神祇（如创造神伊勒），都被形容为神化的山岳。

二十二 5 死亡波浪的象喻 本节和约拿书（拿二 6~7）一样，作者将自己的处境形容为死亡入口的水盖。死亡是阴间——即死人的居所——的同义词。旋转的水流代表混沌、破坏性的水，不但对生命构成危险，更能殃及被造的世界。

二十二 6 阴间的绳索 古代近东的猎户普遍使用套索捕猎。这象喻以阴间为猎人。在古代近东很多文化中认为，阴间，这坟墓的居所是个真实的所在，以尘土为食的死人在此过着虚无的日子，盼望后代能够供应他们的

需要。此地有闸门和守卫将死人关锁在内，因此称为「无回之地」。主前第二千年纪亚喀得史诗《伊施他尔下阴间》就用过这个形容语句。旧约虽然没有详加描述，希伯来人对于阴间的看法显然无大分别。

二十二 14~16 耶和华为战士 神圣战士的主题描述己方的神祇与敌方的神祇作战，把他击败。亚述视匿甲为战神，伊施他尔为战争女神。迦南的巴力和巴比伦的玛尔杜克都是神圣战士。古代近东将雷和电看作神明降临时的常见现象，战争之时尤然。从苏美《因南娜的颂词》，赫人风暴之神的故事，到亚喀得和乌加列的神话，神明的描述都是在雷声中审判仇敌。图画中的巴力是手拿霹雳。赫人和亚述君王都袭用了雷声的用语，将自己形容为神明的器皿，雷暴般攻打叛盟和拦阻他们扩张帝国的人。

二十二 34 母鹿的蹄 王国时代巴勒斯坦有数目颇为庞大的伊朗鹿（但已经在上世纪绝迹）。这种鹿素来无人驯养，铜器时代和铁器时代遗址的证据，显示当地人甚少吃这种动物的肉。按照主前十五世纪沿海地区之阿拉拉赫某配给总目的描述，有些鹿是养于樊笼的（见：诗十八 33 注释）。

二十三 1~7

戴维临终之言

二十三 1 戴维的默示 引言中新国际本译作「默示」的字眼（和合本不直接译出），最惯常的用法是引述耶和华的话，但有时也可引述智慧人（亚古珥；箴三十 1）或先知（巴兰；民二十四 3、15）的话语，本章第 2、3 节显示本节的默示也归这类。这是旧约之中惟一的一处经文，暗示戴维可以名列先知之中。

二十三 1 美歌者 这词组所形容的是戴维还是「雅各布的神」无法肯定。按这用语在乌加列文献中的用法，两个理解都是可行的。第一个理解形容戴维的歌唱才华，第二个理解则将神形容为歌颂的珍贵对象，又或以色列珍贵的捍卫者。

二十三 5~7 王权的象喻 在第 5 节开始的象喻以太阳为主题。公正君王的统治就如温和日光之于五谷，但却会摧毁作恶的人。以太阳代表君王的公正（本段所述的君王是耶和华），赫人有此例证，埃及如此形容君王

尤多。埃及中王国时代一首赞美亚孟—锐神的诗歌，形容君王是光线之主，将赐生命的光线照在他所爱的人身上，对敌人却是能把他灭尽的火焰。美索不达米亚的正义之神，是太阳神沙马士。荆棘象征叛逆之人，他们会被挑入火中（太阳热力的结果）。

二十三 8~39

戴维勇士的名单和事迹

二十三 8 戴维的勇士 一般的看法认为这三十人是一组特殊的侍从，跟随戴维（见：撒上十七 25 的注释），作为他的「特种部队」。他们是精选的特工人员，不一定在军队组织之内运作。

二十三 11~12 巴斯达闵 巴斯达闵（原文无此地名，NIV 照代上十一 13 所加）又名以弗大悯（撒上十七 1），按照圣经的形容，此地位于以拉谷附近，梭哥和亚西加之间。是以此地位于伯利恒西面，接近非利士海岸的地方。梭哥东北四哩的达蒙（Damun），是巴斯达闵今址的可能地点之一，但却很难说得上是在梭哥和亚西加中间。

二十三 13 地理概况 亚杜兰约在耶路撒冷西南十六哩，按考证是今日的玛德库尔酋长遗址。至于亚杜兰「洞」就是这城还是附近某处，却不能肯定。利乏音谷也是位置不明，但可能是耶路撒冷西南面，今日称为巴克阿（el-Baq'a）的地区（见五 18 的注释）。因此亚杜兰洞是在利乏音东北方的某处。

二十三 14 山寨 这山寨最有可能是戴维在亚杜兰洞附近的大本营（见：撒上二十二 4），部分学者提出这是指马萨大。按照上文下理，本节似乎是描述戴维未曾作王的流亡时期。戴维即位后这字是指锡安（撒下五 17；和合本之「山寨」和「保障」，原文是同一个字）。

二十三 15~17 伯利恒城门 在铁器时代伯利恒为数极少的遗迹中，没有找到井，也没有找到城门。现存的铁器时代遗迹位于现代伯利恒圣诞教堂附近的坡上。铁器时代似乎无人在遗址上部定居，故此戴维年间的城门和水井大概位于下城。

二十三 20 下雪的时候下狮子坑 狮子在铁器时代虽然数量大概不多，依然在野外出没。这种野兽要等到现代才绝迹。捕猎狮子是君王和英雄最喜爱的活动，埃及

和亚述君王都选择围猎作为表现男子气概的场面。陷阱是捕猎狮子的方法之一。狮子被赶入陷阱，阱中通常有网罗把狮子缠住，猎人持枪跳入坑中把猎物杀死。本节提到下雪，可能因为积雪令行动更加艰难。巴勒斯坦南部的高地下雪并不罕见。

二十三 23 王的护卫长 比拿雅作为护卫长的职位，正是戴维在扫罗政府中所担任的官职（见：撒上二十二 14）。这些护卫大概就是称为「基利提人和比利提人」的雇佣军团（见十五 18 的注释）。护卫长一职亦经常在亚述记录，和讨论大利乌一世和亚哈随鲁（希腊史称薛西，主前 521~465 年）之波斯军队的希腊史料（如：希罗多德）中提及。

二十四 1~17

戴维的人口统计

二十四 2 人口统计 人口统计已经是古代近东政府行使的实用措施之一。其实施可能早至主前约二五〇〇年的埃卜拉版片的时代（但证据不多），主前第二千年纪中期则有明显证据。

这些政策的利益不一定能够得着百姓的赏识，因为所导致的往往是赋税、征兵、徭役的增加。从这个角度看，难怪通俗观念认为人口统计是不幸之源，或神明不悦的因由。美索不达米亚的*马里文献*（主前十八世纪）描述有人逃入深山，以免被数点。

二十四 5~8 行程表 人口统计者首先东行进入外约但地区，直达领土的东南角，亚嫩河畔的亚罗珥，然后上到北端的但城。他停合示已不可考，但是按行程的动向大概是经常被视为东北界之黑门山一带。他们在此向西北前往腓尼基海岸上的西顿，然后向南穿过国家的主要部分。值得留意的一点是提到推罗（以色列本土以外）之后，名单列出希未人、迦南人，便跳到全地南端的别是巴，同时略去不提约但河西各个区域、城镇、地区的名字。

二十四 9 统计结果 对于研究人口密度的考古学家来说，一百三十万勇士的总数似乎太高。戴维年间全地的总人口，估计只有三十至九十万人。除了估计人口的方法有争论的余地以外，另一点不可忘记的是「千」字也可以是指人数远不及一千的部队。

二十四 10 统计导致受良心责备 戴维进行人口统计的原因是因神发怒（第 1 节，罪状不明）。他因这决策而良心受责，显示人口统计的动机是平息神的怒气。按照古代近东的传统想法，平息神明怒火的办法之一是贿赂；换言之，是向神殿大送礼物。由于人口统计通常包括收取圣殿的人头税（见：出三十 11~16 有关人口统计和殿税的注释），是次人口统计有可能是意图将大量金钱注入殿库，以求平息神怒。耶和華当然不喜悦受到这种对待，与其平息其怒气，统计反使之恶化。本段的惩罚是祂本来发怒和戴维平息怒火之尝试的共同结果。

二十四 11 先见 先见和先知的活动大致相同，但他们在社会结构中的角色却有不同（其分别大致与士师和君王之别相同）。先见似乎能够将职位传授给学生或儿子，先知却是神主动呼召的。

二十四 12~15 王与百姓为一 古代近东的普遍观念认为君王是国家的化身，百姓的代表。例如赫人文献认为君王犯罪能导致全民受罚。君王经常视自己今昔的罪行为今时灾难的理由，因而祈祷向神明寻求宽宥。

二十四 16 天使攻击百姓 本节的用语和出埃及记十二章逾越事件的记载相同。在美索不达米亚史诗《埃拉与伊舜》（*Erra and Ishum*）中，瘟神埃拉（又名匿甲）从事大规模的毁灭行动，最后得到属下伊舜的安抚，全地才不致灭绝。明显的分别（之一）是塞缪尔记中灭命的天使完全受耶和華的控制，反观埃拉的史诗，巴比伦的主神玛尔杜克则遥不可及而不置可否。

二十四 18~25

祭坛与禾场

二十四 18 耶布斯人亚劳拿 戴维攻取耶路撒冷时并没有驱逐当地的耶布斯居民。在城北保留了可观的一片土地的亚劳拿，有时被称为耶布斯总督。实际上胡利语（学者一般认为耶布斯人是胡利人的一支）称封建领土的统治者「厄里纳」（*ewrine*），以致部分学者相信亚劳拿（异体「亚瓦拿」*Awarna*）是职衔而非人名。

二十四 18 禾场 由于禾场是宽敞平坦的空旷地方，它很自然就成为城镇居民的聚集之处。由于与收获关系密切，它更是举行宗教活动和节期的自然场所。基于这些因素，亚劳拿的禾场很可能在更早的年代，已经有某种

的宗教传统。

二十四 22 打粮的器具和套牛的轭 打粮的器具是个木板制造的平台，有孔洞插上铁块。打禾时在板上堆上石块，用牲口拖拉。这板在麦上拖过，能使打禾更加容易。这器具和牛轭成为本节之献祭方便的木柴来源。



打粮的器具

二十四 24 五十舍客勒银子 与亚伯拉罕买下麦比拉洞的四百舍客勒（创二十三）相比，这不算是大笔的金钱。此外，历代志上二十一 25 记载购买整个场地的数额是六百舍客勒金子。

列王纪上

— 1~53

所罗门与亚多尼雅争位得胜

一 3~4 亚比煞的地位 戴维没有与亚比煞亲近一语，证明她没有正式成为禁宫的一份子。她虽然非妻也非妾，作为王最后一位伴侣却使她的身分，暧昧到后来被卷入权力斗争中的地步（见二 13~21 的注释）。

一 3 书念 书念（今名索伦）位于以萨迦境内（书十九 18），拿撒勒东南七哩之处。主前十五世纪杜得模斯三世攻取城市的名单，和主前十四世纪的亚马拿书函，都提及过这个地方。

一 5~6 以色列之长子继承权 在古代近东，长子继承未必一定是通例。很多文献都清楚表示子女是平分产业。至于统治权的继承，兄弟在某些文化中还比儿子优先。其他文化则由君王指定继承人，有时更需臣民的同意。

在以色列文化中，长子一般来说是有某些特权，但产业和职位都不一定是必由长子所得。有关古代近东文化中长子的继承权利，可参看：申命记二十一 15~17 的注释。

一 5 五十人在他前头奔走 政治地位高的人，经常都会乘坐马车，携同一大群徒步传令兵作为扈从，以标榜自己的权柄（参见：撒下十五 1 的注释）。按照撒玛根二世等亚述君王的年表，摆阵作战时五十人构成一个战斗单位。

一 7~8 军队和祭司的拥护 在乌加列史诗《凯雷特》中，王子雅西布（Yassib）辩称老弱的凯雷特王已经无法负起君王的职务，因此必须逊位给继承人。戴维之子亦同样各自谋取有利的地位，来接替年迈父亲的王位。他们的作法是向国中手握实权之团体——军事领袖和祭司社群——寻求支持。缺乏这两个团体之一的支持，便无法坐稳国位（依次见：王上十六 15~18；王下十一）。朝代没有更替，所以不必重新请求各支派宗族的支持。拿单和拔示巴力倡摄政（埃及和美索不达米亚的君主政体中颇为普遍），没有强行逼使戴维退位，如此便为所罗门赚取了王位。

一 9、19 献祭 所献的大概是最通用的两个祭礼：燔祭和平安祭（和合本：「宰（牛羊）」）。前者经常与祈求有关，后者则在节日喜庆时，提供在主面前进行团体性的筵席的机会。这是为君王登基而献的祭，采取押沙龙的模式，一方面祈求神的祝福，另一方面预备亚多尼雅与出席者设立联盟的筵席。马里文献和亚马拿书函的例证，显示这种立约筵席是缔结条约和联盟的步骤之一。

一 9 隐罗结 隐罗结泉位于汲沦溪谷的基训泉的南面，相距只有六百五十码左右（见一 33 的注释），距离戴维的王宫只有半哩。典礼在此举行的理由，大概是因为这泉座落在便雅悯和犹大属地的交界（两支派相信都可以在此取水）。亚多尼雅便可以说他的支持者就是当初拥立戴维的支派联盟。约押和亚比亚他的支持亦可以作为这传统因素的代表。琐希列盘石有时译作蛇石，大概是指某个形状特殊，并与某些礼仪传统有关的岩石。

一 21 王位竞争对手的待遇 新王得势时铲除所有王位的竞争对手，在美索不达米亚文献中有极广泛的先例。这一类的整肃行动，后来更成为对政敌或背叛先王之人作出报复的机会。要明白拔示巴为何担心自己和儿子所

罗门有性命危险，可以参看亚述王西拿基立于主前六八一年被二子所弑的史事。他虽已指定将王位传给儿子艾萨克哈顿，内战依然爆发，军队分裂。艾萨克哈顿最后终于夺取政权，处死谋杀父王的犯人。王位交接时布满阴谋在古代近东并不罕见。戴维儿子之间亦曾发生流血的争执（撒下十三~十五），戴维驾崩后新王的竞争对手可能会全体遭受整肃。艾萨克哈顿解决继承人问题的方法，是要盟友签署合约，支持他分别立为亚述王和巴比伦王的儿子。

一 33 王的骡子 在王国时代初期，君王的正当坐骑是骡子（见：撒下十八 9）。马里书函记载这习惯的一个先例。该信劝诫心利林王说，用骡不是用马拖拉的车子比较合乎君王的体统。也有可能以色列要到后期，马匹的使用才开始普及。这时代的骡子比马昂贵两倍至三倍，是进口货，并且当然不能生育。

一 33 基训 这水泉如今名叫西蒂马尔扬泉（'En Sitti Maryam），位于汲沦溪谷，戴维的耶路撒冷东麓之下（参见：撒下五 8 的注释）。亚多尼雅的支持者是传统的支派组织，所罗门的根据地则似乎是王城耶路撒冷本身。因此作为耶路撒冷水源的基训泉，是举行这典礼的适当地点。

一 34 受祭司或先知膏立 这一点的模式是先知膏立将要作王的人（见：撒上十六 1），表示神认可他的统治。古代近东的祭司经常在政治上扮演重要角色，但古代近东的先知却从来没有成为立王者的记录。在这个王位首度世袭的场面中，祭司、先知同时参与盛典是合理的。如此神（透过先知）以及服务百姓与耶和华的宗教社群（特别是耶路撒冷圣所），都公认王有统治之权。

一 38 基利提人和比利提人 有关这些雇佣兵（大概是克里特岛或其他海上民族的后代）的讨论，可参看：塞缪尔记下十五 18 的注释。他们是惟独向君王负责和效忠的禁卫军。雇佣兵通常受过严格训练，埃及、美索不达米亚、罗马的史料都曾提及他们。

一 41 城中的响声 隐罗结距离城的南墙虽然只有二百五十码，海拔高度却低了很多（接近现代西珥万村底部西南角之处）。城内和基训泉的活动，都无法从这个角度看见。但喧嚷的声音却很容易传到山谷的彼方。

一 49 亚多尼雅宾客四散 亚多尼雅的宾客显然有心强行提出继位的问题，但却没有触发内城的胆量。他们更无意作为这个如今无疑会被冠以逆贼之名者的盟友。

所罗门很明显已经得到王和耶路撒冷当权者的拥护，亚多尼雅已经注定要失败。



从雅博河东望右边的玛哈念

一 50 抓住祭坛的角 亚多尼雅抓住祭坛的角（见：出二十一 13~14）是要求圣地的庇护。考古学家在别是巴等地挖掘到有角祭坛的例证（见：二 28 的注释）。然而只有误杀人者才有资格得到庇护，亚多尼雅的「罪行」是僭夺君王统治之权。祭坛可能因为与圣洁空间和神明有密切关系（见：出二十七 1~8），可以给面临刑罚的人，用来宣誓表明无辜（可见于汉摩拉比法典）。

二 1~11

戴维给所罗门的指示

二 1~11 君王临终的指示 好几篇埃及的智慧文学，都是采取新即位的王领受上一任君王教训的格式；其中最有名的是《梅里卡雷的教诲》（约主前 2100 年）。梅里卡雷的父亲给他的忠告和本段一样，也是指导他如何处理某些情况，以求保证统治得以公正无忧。新王的责任是以智慧处理有造反倾向之人。连叛逆的种类与戴维出主意要所罗门对付的人，也有相似之处。

二 5 约押的罪行 押尼珥（见：撒下三 29 的注释）和亚玛撒（见：撒下二十 9 的注释），都是约押违背戴维旨意所铲除的军政竞争对手。两个事件都令戴维在政治上陷入窘境，不得不公开谴责约押。有鉴于约押以往对付政敌的手段，他的罪行必须处罚，国家才能得到稳定。

二 5 血染腰带鞋子 本节用来形容腰带和鞋子的字眼，从来没有清楚是描述军装的例证（见：撒下十八 11 的注释）。其意思可能是染血的衣物证明约押不是在战场

上杀死他们。

二 7 与王同席吃饭 与王同席或吃王仓粮食的就是王的食客或他选择供养的人。他们受了俸禄，就必须表示效忠（可见于列出贵族和官吏所得之粮食供应的马里及巴比伦行政档案）。受这种供养的人一般是政府官员或有战功的勇士。这些人很多都已经是王家的一份子，或将要与王室联婚的人（见：撒上十七 25 的注释）。

二 8 玛哈念 除了作为扫罗之子的行政中心以外，此地也是戴维逃避押沙龙时设立大本营的地方（撒下十七 24 的注释）。史籍记载法老示桑克在所罗门儿子在位时入侵，摧毁了这地方。玛哈念虽然很明显是在外约但地区，确实位置却是不明。今日最普遍的看法，是认为它是雅博河北岸的达哈布加尔比遗址。这遗址未有挖掘勘测活动，但表层勘测证实在这时期有人在此定居。

二 8 示每的罪行 请参看：塞缪尔记下十六 11 的注释。



传说中的戴维皇陵

二 10 王陵 耶路撒冷的卫楼是戴维所攻取，因此是他的私有土地，宜于用作他和后世君王的陵墓。乌加列王宫范围内的竖井陵墓，表示王族有此惯例。犹太沿海地区的考古调查显示，铁器时代初期（主前 1200~1000 年）和铁器时代第二期（主前 1000~600 年）的坟墓似乎主要是墓穴或长方形的墓室，有些更设有前院和停放尸体的石台。我们只能臆测陪葬对象的质素和数量，因为至今仍未发现王国时代任何陵寝的痕迹。但根据迈锡尼、埃及、乌加列的王陵，这些坟墓应该有与死者地位相称的财宝。今日锡安山上对游客称为戴维坟墓的地方，只是晚期的传统而已。第一圣殿时代惟一设有墓碑的坟墓，是在现代隔着汲沦溪谷与戴维之耶路撒冷遥遥相对的西珥万村内。这些坟墓不及（葬在戴维城内的）戴维古远，并且也不是王族的坟墓。

二 11 年代小注 和典型的古代近东年表一样，每一位以色列和犹太君王之记载的结语，都提到他在位的年数，有时更提及其他的当代君王。四十虽然很多时候是大约的数字，在此的精确分目却证明戴维真的在位四十年。戴维应该是主前一〇一〇至九七〇年在位。

二 12~46

所罗门身登大位

二 19 王母的座位 古代世界有三种王后。现代人最熟悉的一种是君王的正妻（如：以斯帖王后）。君王的伴侣有时不过是点缀品，但在某些情况下（例如主前第二千纪的赫人）却是王的代表，手握大权（见耶洗别在亚哈宫廷中的角色）。第二种王后是君王驾崩后，自登宝座摄政的妻子或母后（如：犹太的亚他利雅、埃及的哈苏雪（Hatshepsut））。第三种是儿子继亡夫为王之后，依然能够左右他政治决策的太后（如：亚述的桑穆拉玛特（Sammuramat）、犹太的玛迦，见：王上十五 13）。本节所述的拔示巴正扮演了这种角色。至于太后在司法、经济、社会事务上所行使的影响力有多大，则视乎个人的性格而定。犹太列王几乎每一位的母亲都名列圣经（以色列诸王则否），显出贯彻整个戴维王朝，太后的角色都很重要。

二 13~21 亚多尼雅的请求 支持君王的关系网主要来自有权势的宗室和家族。娶妻立妾是在各处地方拉拢支持的方法。富商、军事领袖，甚至祭司家族，都能提供支持。由于王族的婚姻是君王权力的反映，在国家名义上代表政治和经济的联盟，因此在王位交替时，新王有必要接管旧王的禁宫，使条约责任不致断绝。因此有继位资格的人，有时会将上一任君主的禁宫据为己有，从而夺取其权柄。故此，任何染指禁宫女子的尝试，都被视作叛逆或僭权。按照西拿基立的年表，禁宫被另一位君主所得，是屈服和退位的表示。亚比煞若是从未正式成为禁宫的一份子，其身分便比较暧昧，亚多尼雅的请求亦不算是公然觊觎大位。然而亚多尼雅想要得到戴维最后一位伴侣，可能是谋夺王权的一步。所罗门无疑是选择如此诠释他作出这请求的用意。

二 26 亚比亚他被黜归回亚拿突 铁器时代第一期的村镇亚拿突，位于耶路撒冷东北约三哩的拉斯卡鲁贝。

村址在波斯时代稍往北迁到（现代之）亚拿塔村。亚比亚他和他家族显然继续在这地区拥有地业（留意在耶一 1，三十二 7~9 中，杰里迈亚和亚拿突、哈拿篋田的关系）。所罗门整肃亚多尼雅支持者的行动之一，是要亚比亚他辞去大祭司的职位，把他贬逐「回乡」。亚比亚他曾经在戴维手下忠心担任祭司和求问神的职务，所罗门不愿处死他和他祭司家族的原因是不难理解的（见：撒上二十三 9~12）。

二 28 祭坛的角 请参看：列王纪上一 50 的注释。迦南的遗址和塞浦路斯的挖掘也找到了有角祭坛的例证。坛角的用处可能是捆绑祭牲或支撑烧香的碗。约押抓住坛角，不能使他得到庇护。原因是他背叛所罗门，和私自谋杀押尼珥和亚玛撒。第 31~33 节「流人血之罪」的指控和咒诅，是表明戴维家清白，兼且谴责约押家的誓言。兰塞四世年间，即主前十二世纪的埃及法律文献，训示官员不得未经许可，便向人施以刑罚。文献说：「他们一切所行的，（应当）降在他们自己的头上。」

二 34 葬在旷野他自己的坟墓里 约押很可能葬在伯利恒附近的家坟中（按照撒下二 32，他弟弟亚撒黑在此埋葬）。本节用字所指的是空旷的牧原，不是沙漠，吻合犹大山地的地势。

二 36~37 示每遭软禁 根据示每昔日咒诅戴维的作为（撒下十六 11），和戴维临终的训谕（王上二 8~9），所罗门将他软禁——即囚犯自行保证不步出既定界限。他们显然担心示每若从耶路撒冷北行，会有挑衅便雅悯人反叛所罗门的可能。参较吾珥南模和汉摩拉比等法典对奴隶行动的限制，示每可能丧失了部分公民权。按照《梅里卡雷的教诲》（见二 1~11 的注释），有作乱前科但现时不牵入叛乱的人，必须放逐。

二 37 汲沦溪 以汲沦溪为示每的北界，清楚显示他不得与便雅悯族的人往来——按照塞缪尔记下二十章，他们曾经参与示巴之乱。汲沦干河位于俄斐勒东邻，分隔耶路撒冷和橄榄山。

二 39 地理概况 非利士城市迦特虽然未能肯定考证，学者大致同意它就是以革伦 / 米克纳遗址以南五哩的萨非遗址。戴维和亚吉的关系和他从此招募雇佣兵（撒下十五 18~23），反映迦特至少在条约上，是处于以色列势力范围之内。示每到此寻觅两名奴隶，表示他已经走到耶路撒冷西面颇远的地方，直达萨非拉一带，很明显已经走出了软禁范围之外。



从北面望萨非遗址的白色峭壁

三 1~3

所罗门简述

三 1 法老的身分 圣经作者选择不提这位法老的名字，但他最有可能是西阿蒙（Siamun）——国势较弱之第二十一王朝，倒数第二位的统治者。这位法老需要应付底比斯祭司的内忧，无法攻打非利士和以色列，因此选择透过和亲与所罗门结盟。其用意大概是削弱非利士地南面沿海的非利士人（约主前 960 年）。

三 1 和亲结盟 王族以婚姻为外交工具，藉条约和家庭关系，与地方性首领和外国君王结合为一的政策，在古代近东有悠久的历史（见十一 1 的注释）。所罗门得到法老女儿的事实，证明当时他的势力比埃及的君主为大。她的妆奁包括将基色转让给所罗门，使以色列王可以得到能够俯瞰萨非拉北部，又能把守沿海地区和耶路撒冷附近山地主要通道的战略性据点。

三 2~3 在邱坛献祭 按照圣经的记载，耶路撒冷圣殿建造之前，献祭和宗教礼仪都在地方性的神庙或邱坛举行。这些地方是特别为此建设，大部分是可以进入的处所，祭仪活动在其中举行（见：撒上九 12~13 的注释）。其中很多都可能是都市的设施，但这并不表示不能建于城外的山岗（王下十七 9~11）。邱坛的实际形貌及陈设已不可考，但大量文献把它描述为献祭的所在，显示有些可能颇具规模。最后王国和耶路撒冷的祭司组织试图取缔邱坛，原因是他们希望强调所罗门的圣殿，是「耶和华所选择的」地方。

三 4~15

所罗门的梦

有关本段的资料，可参看：历代志下第一章的注释。

三 16~28

所罗门智慧的例证

三 16 娼妓 卖淫虽被律法所禁（利十九 29；申二十三 18），以色列却容许其存在。实际上好几个记载都以妓女为女主角（书二的喇合，创三十八的他玛）。她们的社会地位虽则肯定很低，却很可能是喇合故事中不可或缺的关键；好几件意想不到的事情都在此发生。

所罗门愿意审理这两个妓女的案件，正与他「公正君王」的形像相符（弥补戴维司法方面的缺失——撒下十五 2~4）。本段亦与美索不达米亚诸法典对娼妓所提供的法律保障相符（利皮特—伊施他尔和中亚述法典）。

三 16~28 君王审判时的智慧 所罗门的智慧借着他能够明辨公理而彰显，这是他作为「公正君王」的特色。古代近东几乎每个以关心国家安乐，爱顾最小国民之统治者身分登基的君王，都自称有此特征（参看汉摩拉比法典引言，神明在此把「使公正在国中兴旺」的托付交给他）。认为君王必有智慧的例证，包括埃及《善辩农夫的抗议》（主前二十至十八世纪），和主前十一世纪埃及祭司温纳蒙上诉比布罗斯君主，求他解决他案件的事迹。

四 1~33

所罗门的行政机关

四 7 行政区域系统 所罗门改组王国，以求一统君王的权柄，着手削弱地方观念和支派观念。征服迦南后，定居时代开始时所分定的支派区域，对戴维王朝足以构成危害。示巴领导下的北方支派已经尝试过脱离联合王国（撒下二十 1~2）。若是重新划分政治区域，各支派和新得之迦南城市人口就会互相混杂，如此国王便能预防政治上的问题。如此改组又便于筹措资金，有助于全国性工程（见：王上九 15~19）、国防、国际性企业（王

上九 26~28）的发展。由于每个区域都要每年一个月负责王室的开支，定期的赋税制度（在宗教性的什一奉献之外）便可设立，进一步削弱地方性的自治，加强中央政府的权力。

四 7 王室的开支 王家包括王的直系亲属、大臣和属下官吏（见：王上四 1~6 的名单）。因此，管理以色列行政区域的十二个官吏（见：王上四 8~19 的名单），所资助的就是所罗门的政府。他们的责任包括经营本区的自然和人力资源，以求确保这些地方性资源，能够更加有效地使国家得益。指派地方官向中央政府提供服务，也是赋税的一种。乌加列、马里、巴比伦的行政档案显示王室对于地方总督，有什么要求。这些文件列出了必须缴纳之原料和加工货品的定额。上一年供应的物品数量，有时亦一并列出。

四 8~19 地理概况 乌加列和阿拉拉赫的行政档案中，也有类似本段的文学形式。经文对于所罗门王国各省的描述并不详细，因此无法确定各省的疆界。每区的官吏显然都有一个或多个的行政中心，例如便亚比拿达的首府在多珥，巴拿则在他纳和米吉多。有些区域显然包含了原有的支派属地，但原本在中央高地的地业，加利利东部的拿弗他利，和加利利西面山坡的亚设。但其中最特出之处，则是所包括原属迦南人和非利士人的土地：埃及《温纳蒙故事》（主前十一世纪）中提到过的海上民族港口多珥，和沙仑平原上的迦南城市希弗（书十二 17）。名单到最后才提到犹太支派（20 节），表示他们与戴维家的关系，可能使其行政和财政措施，与其他区域有别。

四 21 所罗门王国的版图 将所罗门的王国形容为从东方的大河（指幼发拉底河在埃玛尔地区转北的部分）起，直达埃及边界的阿里什干河为止的用意，是表现所罗门统治地区的广大，显出它与申命记第一章和乔舒亚记第一章盟约的应许之地相符。从亚喀得王撒珥根年间（主前第三千年纪），直至后期的亚述统治者为止的美索不达米亚年表，都陈述了他们王国的范围。这些记载通常反映了君王在固有土地以外的征战，或延伸经济霸权，向邻邦和行商索要贡品和关税的功绩。其实所谓「控制」或「疆界」是有好几个程度的。经文虽无详述所罗门在不同的地区行使多少的控制权，但几个不同的关系仍是可以看出来的。除了从但到别是巴的传统领土外，所罗门尚有行省（征服的国家，如：摩押、以东、亚扪），

藩属（朝贡，但仍归本国人统治，如：哈马、琐巴、非利士），和盟友（条约伙伴如：埃及和推罗）。

四 22 日用的食物 每日供奉给所罗门宫廷之五谷和肉食的数量，与其他和埃及法老同等的君主相若。本节所用的埃及语借词（歌珥=贺梅珥=6.3 蒲式耳），显示这句话的格式，可能是模仿埃及、迦南，或非利士诸国的官方记录。留意所列的食物全部都可在粮仓囤放，或在草场或围栏畜牧，直到食用之时为止。时鲜食品他们也吃，但（除油以外）却不会记明数目重量，在马里文献食物分配明细账一类的行政文件中出现。后者详细记录分配给奴隶、官员、到访要人之食物的确实数量。

四 25 自己的葡萄树和无花果树 这是一句经常出现在历史年表和不少先知书中的成语，象征以色列安乐繁荣。当神震怒之时，相反的事便会发生。葡萄树和无花果树与和平一同毁灭。这个惯用语所指的，是使人有余暇享受人生的安全和中等富裕环境。葡萄树和无花果树能够遮荫和结果，享受这些树木表示有远景展望，因为两者都要一定的年数才开始有出产。

四 26 车马 战车每辆一般需马三匹，两匹拖拉，一匹后备。三匹马照例同厩，是以一万二千匹马（和合本：「马兵」），四千马厩（和合本：「套车的马四万」），正合比例。这数目表示战车可以多至四千辆（但有些马匹可能供骑兵使用）。然而按照列王纪上十 26，所罗门战车共有一千四百辆。这战车数目虽大，却及不上西方列王主前八五三年于夸夸（Qarqar）之役迎击亚述时，亚哈所派遣的二千辆战车（见二十二 1 的注释）。主前十三世纪时，赫人及其盟邦集结了二千五百辆战车，在加低斯之役中迎战兰塞二世。

四 30 东方人的智慧 智慧在古代近东是历史悠久的传统。埃及哲人蒲他霍特普（主前 2450 年）和阿曼尼摩比（约主前 1100 年），和亚述名臣阿希卡尔（约主前 700 年）等人的箴言，部分与圣经的箴言书相呼应。此外较长篇的智慧书卷如：乔布记、传道书等，无论格式还是内容，都类似埃及《自杀论辩》（Dispute over Suicide；约主前 2100 年），和巴比伦《有关人生苦难的对话》（Dialogue about Human Misery；约主前 1000 年）。即使是比较经典的史诗如：《吉加墨斯循环》和《伊施他尔下阴间》，也包含了智慧文学的成分，探讨人类必死和对个人成就之关注等问题。这是极为浩瀚的文学和传统，所罗门的智慧超过这些先哲，是绝不简单

的话。

四 31 以探、希幔、甲各、达大 这些著名的智慧人在族谱之中，和犹大、他玛的儿子谢拉（创三十八 30）也有关联。玛曷（在希伯来语中，是「舞者」之意）可能表示他们的角色是乐师，这职业与崇拜和智慧演出都有关系。以探和希幔虽不列入利未人的行列，由于名字都在诗篇标题中出现（诗八十八，八十九），可能也是圣殿正式崇拜的一部分。

四 32 箴言三千句 这些「箴言」（原文：mashal，正是箴言书在希伯来原文圣经的名称）是古代近东的一种体裁，其特征是以简短精练的句子，表达实用而普及的价值观念。三千是大约的数字，所形容的是他所讲述之箴言的数量，不是所撰作的数量。智能古今皆然，往往是研究和搜集资料的结果，不是想象力的反映。

四 32 诗歌一千零五首 古人不时使用某数加一的递增，或约整数加一或加一个数字的方式（见：箴六 16；摩一 3），来表达「更多」的概念。但本节的「五」字却甚少如此使用。人所共知的《一千零一夜》，是这种近东表现方式的另一个例证。主前二〇〇〇年左右吾珥王舒珥吉亦有文名。在赞美自己的诗歌中，他自夸所受的教育和文学技巧，并且自称是首席御用乐师。

四 33 植物界 古代有关植物的智慧与今日植物学家所研究的不同。口头传讲的草学知识是他们的课题之一，除了药物功用以外，工业（染料）和食用价值也在他们兴趣范围之内。其他文化更会包括不同药草的魔法功能。植物智慧的另一个专题是农务——即农夫对种子、种植、培植、施肥、收获的知识。但由于本节是在讨论箴言、诗歌时，谈到所罗门的智能以树木为对象，这智能的表达方式比较可能是在使用树木的比喻，或含有智能教训的寓言。讲述这种比喻必须深切认识树木和灌木的特性，旧约（士九 8~15）和古代近东（如：垂丝柳和棕树的苏美寓言）都有其例证。

四 33 动物界 新国际本虽然使用「形容」、「教授」等动词，希伯来原文只说他「谈及」（和合本：「讲论」）动植物。上节已经提过，他凭着对物性的深切认识讲述故事——有关动物的比喻和寓言，目的是教授智慧。伊索并不是第一个使用这种文体的作者。

在所罗门之前一千多年，苏美人已经将动物用在辩论和寓言之中了。「蛇与鹰」是现存亚述寓言中最有名的一个。此外，古埃及（如：《阿曼尼摩比的教训》）

和美索不达米亚（如：主前第一千年纪亚兰文的《阿希卡尔的教训》）的智慧言语，也充斥着有关动植物的模拟和比喻。

五 1~六 38

兴建圣殿

有关前五章的进一步资料，可参看：历代志下二 1~18 的注释。

五 1 以色列和推罗的关系 推罗位于腓尼基海岸，西顿以南二十五哩，离岸半哩的一个小岛之上。当地的腓尼基居民控制了整个地中海的航海贸易，故此十分繁荣。埃及温纳蒙的记载（主前约 1080 年），证实他们是独立国家。塞浦路斯的考古文化层和后期北非海岸的迦太基，都找到受他们影响的痕迹。但过分注重贸易和缺乏充足农田，却逼使他们与邻邦建立关系。后者对于腓尼基商船所带来的货物甚感兴趣，愿以五谷或其他自然资源交换。所罗门并吞了非利士地区，因而成为希兰的良好贸易伙伴，不断为腓尼基的建筑营造业提供收入。

五 1 希兰 按照犹太史家约瑟夫（主前一世纪）的纪年，学者一般认为推罗王希兰一世（腓尼基语作阿希兰，亚述文献作希隆穆）是于主前九六九年至九三六年在位。约瑟夫宣称拥有广泛的推罗历史记录，亦提供了很多希兰年间的历史数据。然而按这日期，戴维和希兰却没有重迭的时候，故此很是可疑；约瑟夫时代的推算方法可能有问题。现有的古代近东史料并无这位希兰的资料，但后来以他为名的希兰二世却十分有名。他的名字也很常见。大约在同一时代，邻邦比布罗斯王阿希兰的名字，也出现在其石棺之上。

五 3 在他脚下 亚述王杜库提宁努他一世（主前十三世纪）「把脚踏在」被击败之君王，和（象征式地）被征服之地的「颈项上」，表明这一切都成为他的脚凳。主前十五世纪一个古墓壁画鲜明地描绘了这一点。杜得模斯四世脚踏盒子，坐在母亲（？）膝上；盒中是成堆的仇敌。进一步资料，可参看：诗篇一〇八 13 的注释。

五 17 石矿 山地的石灰岩开采出来，是为耶路撒冷圣殿之用。他们只是将石头从山崖中凿出来。至于加工打磨的精整过程，则是腓尼基巧匠的工作（见：王上七 10）。

六 1 年代小注 这个有关所罗门兴建圣殿的年代小注，

是出埃及和征服日期论战的核心（见：有关出埃及日期的附论，111 页）。大部分学者都认为所罗门圣殿的奉献日期是主前九六六年。这日期加上四百八十年，就表示离开埃及的年分是主前一四四六年。鉴于考古学上的难题，和主前十五世纪埃及对叙利亚—巴勒斯坦的控制，这日期受到质疑。以致不少学者如今视四百八十（ $40 \times 12 = 480$ ）为某种规格化的数字，象征十二士师或十二代，每人或每代四十年（典型的约整数）。按照希兰一世的年代，和腓尼基人在迦太基成立殖民地的年代，圣殿兴建最可能发生在主前九六七年至九五七年之间。这小注所用的，是腓尼基人的典型措词。

六 1 西弗月 这是迦南和以色列历法中的二月，相当于公历四月和五月之间。本节指明西弗月就是二月，可能表示这月分以色列人也不熟悉，而是针对较广泛之非以色列对象所用的官方称号。

六 4 严紧的窗棂 由于希伯来原文所用的建筑用语是专门的术语，其确实意义已不可考。有人提出所建造的是外面窄，里面宽的窗户（见：结四十 16〔英译〕）；所指的亦有可能是有格子（棂）的窗户（和合本）。然而美索不达米亚的庙宇没有窗户，却是所罗门圣殿不见天日的反证（见：王上八 12）。达拉泉（'Ain Dara）的庙宇则在石上刻了假窗，有窗棂设计。

六 5 六个厢房 由于本节一般译作「旁屋」或「翼」的希伯来用语含义不明，圣殿建筑的这个部分亦随之隐晦。这些地方可能是圣殿最初建成的部分，初时用作储物，后来随着圣殿的增大亦向上扩展。它本来的用意是否作为永久建筑或扶墙已不可考，建筑材料亦不能肯定。同时代建于达拉泉的庙宇之大堂两旁筑有高身的走廊，本节所述的，可能正是这种走廊。

六 6 壁阶 随着高度的递增，靠着圣殿外墙的厢房亦逐渐偏置。对于这个建筑设计，胡罗维茨（V. Hurowitz）有两个诠释：（一）圣殿外貌仿佛「香柏木箱」（香柏梁木是平放在墙壁上部厚度减薄形成的壁阶之上）；或（二）「倒塔」外形，圣殿外貌看来越高越宽。

六 7 所用工具 建殿场地不动铁器，但却显然在石矿使用，可见避免在建筑圣坛或圣屋时使用铁器的禁忌（见：申二十七 5；书八 31），严格程度及不上从前。描述古德为他神建庙的早期苏美记述，说他坚持建筑庙宇时附近一带不可听到噪音。石匠用大型的尖嘴锄（重 30 至 35 磅）采石，再用小型的锄头（重 12 至 15 磅）

加工。出土的工具皆有木柄，铁头形状则各有不同。铁头的大锤和长型两柄的锯子，亦出现于亚述浮雕之中。

六 14~35 请参看：历代志下三章的注释。

六 36 凿成的石头三层 内院墙壁每三行石头平放一块香柏木板（在已知的例证中，板厚约为四吋）的设计，大概是缓冲地震的设计。这些木板亦能抵消石块大小和平滑程度略有不同的问题。乌加列、全安那托利亚及克里特岛诺索斯（Knossos）的一个宫殿，和其他迈锡尼文化的遗址，都可找到这风格的例证。它在被掳归回后的第二圣殿的应用，则可见于以斯拉记六 4。

六 38 布勒月 本节所用的是迦南历法的名字，以及月分的古名（yerah，意即「月亮」）。布勒在腓尼基碑文中，也是月分的名称。这字的意思是「湿气」，指地中海气候秋天的雨季。它是第八个月，相等于公历的十至十一月。

七 1~12

兴建宫殿

七 1~12 王宫的大小和建筑 所罗门王宫复合建筑和古代近东其他地方（如：马里、尼尼微、巴比伦、书珊）的禁城一样，占地都有几英亩。宫殿本身比圣殿为大，兼有行政部门、法院、军械库的功用。本段所述的建筑物之中，「利巴嫩林宫」的描述最是详细（长 150 呎，宽 75 呎，高 45 呎），四十五根香柏木栋梁分三行排列，使王宫看来仿佛「树林」。房屋整体的设计类似叙利亚和美索不达米亚的「比特希兰尼」式王宫（见：撒下五 11 的注释）。中央会议厅（长 75 呎，宽 45 呎）三面设有厢房。厢房楼高三层，中厅则是开放式的，上面是平形的天花板。两旁和前后都有门户，阳光从楼上房间的窗户进入，间接照亮听政室和主厅。圣经并没有详细描述另外两座王宫（8 节）。这些王宫的功用是作为住所，因此没有必要好像公共建筑那样建筑得富丽堂皇，来维护王国的威望。

七 9 石块的加工 王宫所用的石头需要切成特定的大小和形状，以求符合「丁砖顺砖」的形式。再用香柏木梁加强其稳定性。软石灰岩必须在犹大山地的峭壁锯出来（接触空气后自会硬化），所提供的加工石块（琢石石工）远比锤打凿刻的精美，可以砌得更加紧密。

七 10 石块的大小 巨大的基石的长度约在十二至十五呎之间，重以吨计。希律王在耶路撒冷兴建圣殿的基石平台所用的石块更加巨大（其中一块长度超过 40 呎，重约 100 吨）。可见在大型建筑中，这些石块并无反常之处。

七 15~22 独立式柱子 这两支空心的铜柱高三十四呎（连柱头），直径几达五呎。史籍对亚述城市卡尔杜库提宁努他（Kar-Tukulti-Ninurta）庙宇柱子的形容，亦同样包括长度、圆周，和上端所冠之柱头的设计。特别值得留意之进一步资料，是其上刻有铭文。由于这是出入口的特色，这些柱子可能视作门柱。雅斤和波阿斯可能各是柱上铭文的首字，后来才被视作柱名。石榴和莲花（和合本、NIV：「百合花」）都经常用作建筑物的装饰。

七 23~51 请参看：历代志下四章的注释。

八 1~66

圣殿奉献

八 2 以他念月 这个秋季的月分（当等于公历九至十月）是雨季的一部分，住棚节在这月举行（见：出二十三 16b；申十六 13~17 的注释）。圣殿在七月奉献（王上六 38 指出竣工日期是在八月），可能表示竣工之后有一年的庆典，或奉献典礼延后几乎一年，以求在收获节期举行。

八 14~66 请参看：历代志下六章的注释。

九 1~9

耶和華的回應

有关本段的资料，可参看：历代志下七章的注释。

九 10~28

所羅門的事跡

九 11 加利利地的二十座城 由于加利利地的范围有好几个不同的定义（见：书二十 7；赛九 1），送给希兰的土地可能包括远及米吉多的部分西麓。此地最有可

能是腓尼基和以色列之间的缓冲地带。按照历代志的记载，这些城市后来归还给所罗门（代下八 2）。美索不达米亚和埃及的王室档案、条约、年表，都可以找到交换土地和城市的先例。例如亚述王西拿基立的年表，描述他把攻打希西家领土所夺取的城镇，转交给亚实突、以革伦、迦萨的非利士王。

九 14 一百二十他连得金子 在古代近东的度量衡系统中，他连得是最重的单位（相等于 60 弥那或 3,000 舍客勒）。一百二十他连得大约等于四吨金子。有关金子数量的统计，可参看：历代志上二十二 14 的注释。

九 15~19 建筑工程 所罗门利用徭役推行公共建设计划，以求强化以色列的统一，和阻吓埃及法老示桑克的武装侵略。本段自北而南所列举的工程总目，在风格上类似摩押的米沙碑文和亚述的王室年表。这方案把耶路撒冷改头换面，扩展了它的居住面积和防御设施。并且又在战略性的商业军事中心如：夏琐、米吉多、基色，以及南部的边城巴拉和他玛（胡斯布泉（'Ain Husb））等地，加强了国防能力。建筑形式的一致性（夹壁城墙、六室城门），容许考古学家在缺乏经外史料的情况下，证实许多个地点是这时代的建筑。这样大规模扩充整体建设所注入的资金，不但对地方经济很有帮助，更能为可能存有敌意的迦南原住民提供更有建设性的工作。

九 15 米罗 戴维年间的耶路撒冷城在现代城墙的南面，只占据了南北山脊十英亩左右的地方。全长约一千五百呎的山脊，顶部的宽度只有四百呎左右。迦南人的耶路撒冷城建筑在一个人工的平台上面，由一系列的阶丘支撑。

考古学家在山脊的东北角上发现了一个「阶梯石构」，高度超过五十呎，很可能就是塞缪尔记下五 7 中耶布斯人卫楼（和合本：「保障」）的平台。戴维首先将它扩充为宫殿的地基。所罗门向北发展城市时又再度扩充，供他王宫和圣殿场地使用。大部分学者如今都接受新国际本的「支撑阶丘」（和合本：「米罗」），就是这些巨大建筑物地基的挡土墙（包括考古学家称为「阶梯石构」的部分）。除此以外，考古学家在城中再没有找到什么戴维和所罗门年间的文物。

九 20~28 请参看：历代志下八章的注释。

十 1~13

示巴女王之访

有关本段的资料，可参看：历代志下九 1~12 的注释。

十 14~29

所罗门的财富和荣华

有关本段的资料，可参看：历代志下九 13~28 的注释。

十一 1~13

所罗门被妃嫔诱离正道

十一 1~3 和亲 古代近东到处都以婚姻为外交工具。例如主前十八世纪的马里王心利林，将几个女儿嫁入邻国以巩固联盟，缔结条约。同样，法老杜得模斯四世（主前 1425~1412 年）亦与美坦尼国王的女儿结婚，来表示友好关系，结束与这个幼发拉底河中游的王国之间的一连串战争。故此，古代统治者的婚姻往往是政治联盟的代表。想要与这统治者结盟或受他保护的村镇、城邦、部落、国家，都会将首领家族的女儿嫁给宗主或他儿子，来缔结条约。这是藩属效忠的表示，因为王朝的延续如今对他有了切身的关系。戴维登上以色列国位之前，亦结了好几次婚，以巩固自己的政治和经济地位。和扫罗女儿米甲的婚姻，使他成为王族的一份子。与亚比该结婚拉拢他和希伯仑地区的关系，娶耶斯列人亚希暖则是与米吉多、伯善一带的家族建立联系。这个亲族的关系网保证全国各地的长老议会中，都能够有拥护戴维的声音。

本节提到妃嫔数目庞大的用意，是在所罗门以及臣仆和邻邦的关系上反映出他的财富和权势。作者并没有谴责他的多妻行径——因为这是政治活动无可避免的一部分。他所谴责的是所罗门容许她们引诱他离弃耶和華。

十一 2 异族通婚的禁令 混合宗教是圣经作者最关注的事务之一。以色列若要忠于耶和華，便不能受外来的影响。从这角度看，异族通婚和容许非以色列的母亲教养孩童只会削弱盟约的结连（见：申七 3 的注释）。

十一 3 王裔的妃子 本节分列地位较高的妻子和一般的妾（原文的「妻」、「妾」，和合本分别译作「妃」、「嫔」，下同）。乌加列文献亦提供了禁宫有类似分类

的例证。在阿尔哈巴 (Arhalba) 的宫中，子女有继位资格 (如：库巴巴 (Kubaba)) 的妻子才算是真王族的女子，与地位较低的女子有别。

十一 3 嫔三百 禁宫兼具政治和满足性欲的功用。妻子 (妃) 是国际联盟系统的一部分，也是继位者的来源。妻子众多是权力的反映，也是防范女性不孕的措施。然而禁宫女子的社会地位不尽如一，来自较不重要家族的女子只可为妾 (嫔)，其子女不得继承王位。

十一 5 亚斯他录 她是迦南的丰饶女神，风暴之神巴力的伴侣，有关讨论可参看：士师记二 13 的注释。乌加列文献 (史诗《凯雷特》，和《巴力和亚拿特故事循环》) 称之为亚他尔 (Athtar) 或亚施他特，在美索不达米亚的宗教典籍则名叫伊施他尔。腓尼基的推罗和西顿都把亚斯他录 / 亚施他特奉为首席女神，并将其崇拜遍植地中海各处地方。在那些地方她被认同为希腊女神亚富罗底特 (Aphrodite)。

十一 5、7 米勒公 亚扪人的神米勒公 (= 迦南的巴力)，第 7 节称为摩洛。(有关迦南和腓尼基神祇摩洛与以孩童为祭的关系，见：利十八 21 的注释。) 亚扪碑文和人名之中，都可以找到米勒公一名的例证。这名在本段中比摩洛合理，因为所列的是国神的名字。至于第 7 节的摩洛究竟是笔误还是同一名字的不同写法，却难以确定。

十一 7 基抹 摩押王米沙 (约主前 830 年) 用十分近似耶和華的字眼，来形容这位神祇。基抹是一名国神，他惩罚自己子民的方法，是用容许他们当暗利在位时，被以色列所挟制 (见：王下三)。他又要人发动解放的圣战 (十分相似书六 17~21 的赫伦)，并且和耶和華一样是摩押人的神圣战士 (书十 42)。除摩押以外，崇拜基抹的可能还有称他为卡米什的埃卜拉人。此外，某个亚述文献指称他就是阴间神明匿甲，故此，他似乎是美索不达米亚诸神系统的一份子。

十一 14~43

所罗门的政敌

十一 14 以东人哈达 以东在戴维制服邻邦的战役中，已经被戴维所征服 (见：撒下八 13~14)。戴维设立防营的用意，可能是维持对商道的控制和前往亚喀巴湾的

通道。如今大概因为得到埃及的勉强支持 (见 22 节的注释)，新一代的以东领袖对以色列的控制构成了威胁。没有什么证据证明当时的以东已经成为一个国家。哈达比较可能是代表该区有势力的一个部落而已。他与所罗门作对的形式，可能只是袭击商队，而非独立战争。当代的经外史料，并没有提到这个人物。

十一 15~16 约押对以东的攻势 亚述记录也有这种全面性的灭族行动的例证，在拉吉发现的万人冢遗迹，亦可上溯到主前七〇一年西拿基立进攻犹大的战役。冢中一千五百具尸体中，有很多都是平民；反映围城之时的人口损耗，和杀灭要塞中大部分居民的手法。

十一 17~18 哈达的历程 哈达和耶罗波安一样，向埃及寻求政治庇护。他首先从以东向东南方逃亡，到达阿拉伯半岛北部的米甸，然后前往西乃半岛西北部的巴兰 (大概是费兰绿洲；见：民十三 3)。迂回的路线和崎岖的地势，有利于逃亡之人。

十一 18 法老的身分 第 40 节指明当时的法老名叫示撒，本节则不然。本节中的最有可能是第二十一王朝的法老，但身分已无进一步证据。由于哈达从儿时直到成人在埃及居住，几位法老都可能与他有过接触——奥索康 (Osorkon；主前 984~978 年) 和西阿蒙 (主前 978~959 年) 都肯定包括在内。这时代的法老不论是谁都会欢迎巴勒斯坦和外约但的流亡政客，面对日益强大的所罗门和希兰，他们需要维持力量均势。

十一 18 哈达之流亡 古代近东政界一个有趣的现象，是政治上的异见人士和流亡的王族，会经常得到别国的收容 (埃及、巴比伦、波斯，按照《辛奴亥的故事》，甚至巴勒斯坦的蕞尔小国也会这样做)。互相竞争的君王以这些人为棋盘上的卒子，所争夺的是全区经济和政治的控制权。庇护人把住处供给流亡者，与他们缔结婚约，向他们提供一些金钱或军事上的援助，便放任他们尽量在对手边界生事。这是消耗对方资源，以备将来入侵的方法。

十一 19 答比匿 这字源自埃及语的 t.hmt.nsw，可能是职衔而非人名。其意思大致与希伯来语的 gebira (「母后」，和合本：「王后」) 相当，这字在原文圣经接在「答比匿」后面 (中文是在前面)，作其批注。她的身分是「王之妻」，太子之母。

十一 22 法老挽留哈达 这位法老很可能是西阿蒙。若然，他就是与以色列结盟 (见三 1)，并把女儿嫁给所

罗门的那王。与戴维年间相比，此举代表政策上的转变。当时埃及窝藏与哈达同类的仇敌，以牵制以色列的扩张。哈达决意回归组织叛党与所罗门作对，使西阿蒙陷入极度尴尬的处境。

十一 23 利逊 这名与 rozen 一字同源，可能是王的尊号。虽有有人提出希旬才是他的真名（见十五 18），这看法却甚少支持的证据。他较有可能是希旬本人的父亲或祖父。这位亚兰人统治者哈大底谢的臣子显然逃脱了戴维的屠杀（撒下八 3~8），并且做过一阵子山贼的头目。在所罗门当政的初期，他自立为大马色的统治者，建立了一个王国（亚兰），在整个主前十至九世纪，与以色列作对。

十一 24 琐巴王哈大底谢 有关戴维和外约但北部及加利利西部亚兰诸国所发生的冲突，可参看：塞缪尔记下八 3~8，十 6 的注释。琐巴位于大马色北面（见：撒下八 3 的注释），戴维和所罗门扩张以色列领域之前，它是控制部分之叙利亚和美索不达米亚北部的几个亚兰王国之一。

十一 24~25 大马色的亚兰 这是以叙利亚大马色城为中心的小国（见：撒下八 5~6）。它在以色列分裂为两国之后势力渐增，成为叙利亚—巴勒斯坦地区最具影响力的国家。亚述王撒幔以色列三世年间的史料提到它是举足轻重的敌手，并且是一个国际联盟的首脑（主前 853 年夸夸之役，见二十二 1 的注释）。

十一 26 洗利达 耶罗波安的诞生地可考据为以法莲境内，示剑西南约十五哩的塞里达泉（'Ain Seridah）。

十一 27 米罗 有关米罗之建筑的用途，可参看九章 15 节的注释。

十一 28 耶罗波安的地位 耶罗波安是所罗门政府的地方官员，负责管理地区性的徭役，即「约瑟家」（以法莲 / 玛拿西）区域中，被政府征召担任短期服务（从事搬运、建筑）的人。由于本节没有用「服苦」一词，可以假定耶罗波安管理的是以色列人，不是奴隶。他的职位大概与马里文献中的 rabi Amurrim「亚摩利人之首」相同。后者的职责包括率兵和管理地区性劳工，监督水坝和庙宇整修等建筑工程。

十一 29 亚希雅 示罗（见：撒上一 3 的注释）虽然在以利之时已经被毁，不能继续作为祭仪中心，但由于具有悠久的历史，它在宗教上依然有其传统地位。亚希雅来自北方可能没有特殊意义，然而他所扮演的，却是早

期先知常有的立王者之角色。扫罗和戴维都是先知塞缪尔所膏立的，示罗正是塞缪尔受训之地。这先例在下世纪延续不止，北国每个主要王朝（耶罗波安、巴沙、暗利、耶户）的兴衰，都是按照先知的宣告成为事实。被指定为王的人有些甘愿等待时机成熟（如：耶罗波安），但先知的宣告有时亦会触发政变（如：耶户）。古代近东的祭司有时是政治要角，但古代近东其他文化却完全没有先知扮演立王者角色的例证。无论如何，初民普遍相信先知不但宣告神明的信息，更能借着宣告触发神明的行动。亚述王艾萨克哈顿给藩属的指示，规定任何人说出不合体统或批评的话，他们都必须举报。但被他特别指明必须举报的对象，却是先知、超脱式预言者，和圆梦者。亚希雅此举实时导致耶罗波安身陷险境，却是不难想见的事（40 节）。

十一 30 先知衣裳的分割 亚希雅撕裂的是一般的衣裳（见：申二十二 26），不是代表他职位的服饰。这是惊人之举，因为衣服十分昂贵，大部分人只有一套可供替换。象征性动作成为先知传达信息最普遍的方法之一。这些动作有些是普通、正常的行为，但大部分都有反常的倾向（见：结四 1 的注释）。有动作附同的先知宣告，能使预言的实现和功效，有更强的迫切感。它和其他先民对法术世界的看法，也有一些相似之处。念咒施法时，也需要进行某些仪式性的行动，才能达到预期的目标。有关先知和法术关系的进一步资料，可参看：列王纪下四 34，五 11 的注释。

十一 33 亚斯他录、基抹、米勒公 有关这些迦南神祇的讨论，可参看：列王纪上十一 5、7 的注释。

十一 36 耶路撒冷有灯光 永恒的火焰是持久和纪念的象征，同样，戴维的后代在耶路撒冷执政，也是神对戴维王朝应许的实据（撒下七 8~16）。这字在乌加列语和亚喀得语的类似用法，则与统治的永恒性和神明的临在有关。亚述王提革拉提拉舍三世被形容为人类之光。一个古巴比伦的惯用语，将家庭无后形容为火盆熄灭。

十一 40 示撒 示撒（史称示桑克一世）原是定居于埃及三角洲地区（布巴斯蒂斯（Bubastis））之吕彼亚（今利比亚）一个大族的首领；他们在此定居，是几百年前（主前十二世纪）被征服的结果。他靠结婚成为第二十一王朝的法老家族的一份子。该王族死而无后，便继位为第二十二王朝的创始君王（约主前 945 年）。把戚族置于要位，和建立更多的婚姻联盟，都是他赖以得位的

手段。示撒一登大位，便决志恢复埃及昔日的强盛，在好几处地方——三角洲地区（包括泰尼斯和孟斐斯）和赫拉克里奥坡立（Herakleopolis）——策画庞大的建筑工程。圣经的记载和他在比布罗斯的人像都证明了他极有意在叙利亚—巴勒斯坦地区扩展埃及的霸权。他在主前九二五年侵略巴勒斯坦的经过，录于卡纳克的碑文（包括被毁城市凡 154 个），和米吉多的纪念碑上。罗波安付出了巨额赔款，耶路撒冷才得以幸免于难（王上十四 26）。



来自米吉多的示撒石碑的残余部分

十一 40 埃及作为庇护者 哈达怎样在埃及得到政治庇护（见十一 18 的注释），耶罗波安亦向示撒寻求支持和保护。援助所罗门的对手自然符合有意进侵巴勒斯坦之法老的政策。耶罗波安接受帮助的代价，甚至可能是不妨碍示撒的入侵，容许他沿海北上到他纳、米吉多和内陆直至伯善。

十一 41 所罗门记 圣经在讨论君王事迹之后，习惯上表明记述所参考的典籍——这典籍往往是「以色列诸王记」（见：王上十四 19，十六 14）。然而本节所列的史籍却似乎是专门记述所罗门生平事迹和他智慧言行的书卷。从历史学角度而言，这些史籍佚失十分可惜。古代的王室年表往往不独是史实的客观记述，更是君王在神明面前树立信誉，惠及后世君王的工具。这些年表不论是以神学还是宣传为目的，重点通常都是身后的名声。

十二 1~24 反叛罗波安

有关本段的资料，可参看：历代志下十章至十一章的注释。

十二 25~33

耶罗波安建立王国

十二 25 修筑示剑 耶罗波安选择示剑（巴拉塔遗址）作为他第一个首都的因素，包括其战略性地点（位于耶路撒冷以北约三十哩，基利心山和以巴路山之间的狭窄山隘中）、水源供应，和丰富的农业资源。其地点使它能够支配途经以法莲地区的所有贸易和军事活动。耶罗波安重建的防御工事已经没有什么现存的考古证据，只是有证据显示遗址九重文化层的夹壁城墙和城楼，是沿着晚铜器时代的防线建筑。结束第九、第十两层的毁灭层，可能都是埃及法老示撒入侵的结果。有关示剑早期的历史，可参看：士师记九 1 的注释。



从东南面望昆努伊勒

十二 25 昆努伊勒 昆努伊勒按考证是约但河东面五哩，雅博河畔的达哈布遗址，意即「金堆」（又名达哈布谢基叶遗址）。耶罗波安可能是在示撒入侵巴勒斯坦时迁都至此。然而位于卡纳克的示撒攻取城市名单却也包括了昆努伊勒，证明此城不足以为远遁之地。耶罗波安可能利用本地的城堡，来控制这个本来是戴维统治的外约但地区（基列）。

十二 26~27 耶路撒冷和戴维家的关联 由于耶路撒冷是戴维所攻取，当地的圣所又是戴维和所罗门所建立，神的家和戴维家在意识上密切相连，两者和耶路撒冷更

有不可分割的关系（有关耶路撒冷是戴维王朝私产的资料，见：撒下五 9 的注释）。耶路撒冷圣殿所供奉的，正是确立戴维王朝的耶和华。立约的耶和华是领他们出埃及，赐他们土地的神。耶罗波安必须在干扰这个传统关系的前提下，设法打断耶路撒冷的耶和华崇拜的政治关系。

十二 28 金牛犊 这些金牛犊和约柜，同样不是偶像。约柜和牛犊的功用，都是作为神的宝座或高举祂荣耀的座台。这些牛犊所反映的是混合宗教。引进迦南人的宗教和文化，是以色列普遍的问题。公牛和牛犊在乌加列文献中，与神祇巴力和丰饶崇拜有关。伊勒神经常称为「公牛伊勒」，又有一个故事描述巴力和亚拿特结合生了一只公牛犊。此举取悦接受调和耶和华和巴力崇拜之意象的以色列人，耶罗波安很可能视之为精明的政治策略。考古学家在好几个遗址（基利波山、夏琐、亚实基伦的公牛场址，以及示罗发现的一个陶制的小像），都挖掘到青铜或其他合金制造的公牛或牛犊小像。但这些小像的长度都是只有三至七吋。

十二 28 牛犊作宝座 耶罗波安的动机是在耶路撒冷以外提供另一个崇拜中心，故此这些神庙必须设有足以和约柜分庭抗礼的宗教标志。牛犊在主前第二千年纪的迦南文化中的著名标志，代表丰饶和大力。但为了避免被视为偶像，学者辩称这些牛犊是耶和华的宝座。这说法的根据，是迦南和乌加列的雕塑和浮雕，描绘神明站在公牛的背上。此外，美索不达米亚的月神辛和南纳尔（Nannar）在圆筒印章和宗教文献中，都取公牛之形，或被形容为跃立的「狂暴公牛」。因此耶罗波安将金牛犊安置在但和伯特利神庙的用意，有可能是作为看不见之耶和华的宝座和座台。部分学者发现在主前第三千年纪的图画（主要是圆筒印章）中，神祇是站在有翼的复合生物（一如基路伯）背上。要到主前第二千年纪的叙利亚，公牛才成为主要的「座台动物」。

十二 28 牛犊与耶和华的关系 大部分学者都公认，耶罗波安的金牛犊与耶和华之（混合宗教）崇拜有关。这论点的根据，是并没有其他神祇的名字与这些牛犊相连，以及「领你们出埃及地的神」一语。耶罗波安与埃及虽有联系（见：王上十一 40），后者却似乎排除了牛犊与埃及公牛神祇亚皮斯有关的可能。乌加列的对应例子显示牛犊与巴力和伊勒都有关系。有人尝试用大量的经文和考古证据，证明这些牛犊是与哈兰、吾珥的月神辛，

以及约瑟支派内部祖先宗教的遗迹有关，但都不过是臆测而已。牛犊不论原意是为何制造，有什么背景，它最后和以色列社群的虚假崇拜牵上了关系。所触犯的非第一诫，就是第二诫；但后者的可能性较高，即使一个世纪后耶户从以色列中铲除巴力崇拜时，也没有对牛犊采取行动（见：王下十 28~29）。

十二 29 但和伯特利 耶罗波安选择以这两个地点作为王国的宗教中心，是基于两地昔日与祭仪活动的关系。伯特利是雅各布见神显现（创二十八 10~22）和筑坛（创三十五 1）的所在。但则在士师记十八 27~31 成为但支派的神庙。从地理的角度，这两城位于王国的两端，对百姓朝圣和献祭很有帮助。

十二 30 伯特利 请参看：乔舒亚记八 9 和士师记一 22~23 的注释。位于两国边界之上，在耶路撒冷北面只有十一哩之遥的伯特利（贝廷），是耶罗波安设立神庙的自然地点。其神殿可以吸引在其他情况下，可能会南下到所罗门圣殿敬拜的朝圣者。伯特利的重要性后来会超越但城，成为「王的圣所」。



在但城挖掘出的邱坛

十二 30 但 请参看：士师记十八 29 的注释。从腓尼基殖民时代，到日后但支派迁居至此（士十八 27~31），但（拉亿）素有祭仪中心的传统，耶罗波安以此作为基础。位于极北面腓尼基和叙利亚边境之上的但城，大概是条约谈判的地点，还兼作边城哨站。然而地处偏僻的黑门山麓，与以色列的权力中心撒玛利亚相距亦远，却可能是它在耶罗波安年间之后丧失地位的因素。

考古学家在但城挖掘到耶罗波安为牛犊兴建的邱坛。神殿的场地长一九五呎，宽一四五呎，有一大型的祭坛和露天的殿院。出土对象包括主坛的大型坛角，和

一个较小的有角祭坛。

十二 31 邱坛的神庙 由于耶罗波安政策背后动机是政治，他认可继续使用传统之地方性神庙和「邱坛」，是很自然的事。此举响应扩大地方自治的盼望（见：王上十二 4，支派领袖的请求），并且也是赚取民心的作法，因为它容许「通俗宗教」在没有过度管制的情况下，在迦密山、吉甲、米斯巴、他泊山等地自由发展。这些地点有些是露天的祭坛，但「建殿」一语显示有些是都市中心的大规模祭仪设施（王下十七 9~11；代下 3）。宗教活动缺乏中央管制，自然只会助长混合宗教。

十二 31 新祭司 古代近东也有将不同的祭司社团的轻重地位加以改换的先例。例如埃及法老亚肯亚顿曾经尝试击破亚孟神祭司的权势，独尊亚顿一神。同样，新巴比伦之王拿波尼度亦以月神辛取代玛尔杜克，作为帝国所崇拜的主神。在上述两个案例之中，都是受贬祭司的报复，导致当政王朝失势。利未人在新王国所得的待遇，证明耶罗波安对他们并不信任。耶罗波安相信任命非利未人为祭司，才能保证他的政策（伯特利和但的神庙、金牛犊、邱坛的使用、新的宗教历）毫无问题得以执行。以色列的祭司和利未人把持着相当的政治影响力，故此，耶罗波安觉得有必要任命向他效忠，靠他得位的人。

十二 32~33 新节期 八月（玛黑什温月（Marchesvan））相等于公历的十至十一月，比耶路撒冷的主要节期——新年和住棚节的庆典——晚一个月。住棚节是个收获节期（见：申十六 13~17 的注释），因此有学者提出耶罗波安更改日期，是反映以法莲的秋收果子的日期比犹太为晚。另一个可能，是七月的节期可能牵涉了一些政治因素。

列王纪上八 2、65 清楚证明耶路撒冷的圣殿是在这段时期奉献。巴比伦以新年为庆祝国神和君王登基的时机。由于圣殿奉献代表耶和华在圣殿登基，不免有一定程度的连续性。这节期所庆祝的若是王权，庆典在耶路撒冷举行，焦点必然是戴维王朝蒙神拣选的地位。

十三 1~34 神庙与先知

十三 1 神人 有关预言和先知各层面的讨论，可参看：

申命记十八 14~22 的注释。这位无名先知和士师记六 8 的那位一样，都是盟约的维护者。他谴责耶罗波安和伯特利祭坛的信息，清楚暗示此地的神庙是违法的。古代近东的先知所宣讲的信息，往往包含哪位神明当受敬拜，如何敬拜，和哪些神庙合法等问题。

十三 2 以人为祭 有关以色列人不奉行献人为祭的讨论，可参看：创世记二十二 1~2 和二十二 13~19 的注释（对照：士十一 30~40）。古代近东某些文化虽然有杀人（特别是婴儿）献祭的习俗（迦太基、努斯、特珀高拉（Tepe Gawra）都有考古证据；见：利十八 21；王下三 27），这记载中神人的咒诅却是指伯特利的祭坛被污秽。「（死）人的骨头」一语澄清烧在坛上的是死人的骨头，不是将杀于其上的人献作祭物。任何圣地都必须在礼仪上保持洁净。将坟墓中取来的尸骨放在其上焚烧，能够将坛污染到难以再用的地步。

十三 3 预兆 先知为真的凭据是所说的话成就，但这凭据亦能以惊人的姿态出现：耶和華藉预兆证明先知是祂所差遣。在这种情况下，所需的是个不会被误解的标记，显明神对伯特利祭坛的震怒。单单要求它终被废弃是不够的。反之，他宣告祭坛实时被摧毁，献祭的圣灰被污秽。灰中含有专门保留给神（见：利一 16；有关坛灰的处理，见：利六 10）之脂油的剩余部分。如此献祭的媒介（坛）和献坛的祭本身，都因神的命令宣告失效。

考古学家发现的祭坛很多都是用石灰岩制造。石灰岩是一种硬度不高的石头，易于开采，现成可用。石中有杂质和加工时间不足，都是石块受热时自行破裂的因素。

十三 4 手就枯干 大部分解经家都鉴定为（脑部）溢血或血凝块栓塞的症状，但这并不能解释手臂为何能伸不能缩。后者现代医学称为猝倒症（cataplexy；即神经系统受震动所导致的肌肉僵硬）。

十三 7~9 吃饭和赏赐 筵席和礼物往往是立约程序的步骤（见：创二十四 52~54，三十一 43~46；出二十四 9~10）。筵席更是款待客人礼节中不可或缺的部分，这时双方暂时撇开敌意（见：士十九 1~9）。神人拒绝与耶罗波安和解，是神公开谴责这王和他的政策的进一步表示。塞缪尔记上十五 24~31，塞缪尔和扫罗之间的一幕，与本段也有一些相似之处。该段经文所述的事例，很可能也包括解决纠纷，更新联盟的欢宴。但神在此却明令禁止修睦。

十三 11~18 老先知的举动 神人虽然成功地回绝了耶罗波安邀请他合作的尝试，却没有拒绝伯特利先知团体的友谊之手。共享筵席可能被人理解为犹大来的神人和伯特利的（众）先知联盟的表示。

十三 21~22 审判的神谕 先知有时会领受到令他不安，宁可不必宣讲的信息。本段虽证明伯特利的老先知出言欺骗，耶和华却没有因此不能透过他，向漠视祂原先指示的神人宣告审判。

十三 26~32 先知的安葬 神人死因特殊(24~25节)，证人看见狮子只是站在尸身旁边，甚至没有攻击驴子，都证明了这是神的审判。与伯特利祭坛被毁的预兆相比，这一个更能向老先知证明他就是导致同工身死的原因。实际上他在第32节所讲的话，可说是以「北国」先知的身份，保证神人对祭坛和撒玛利亚邱坛所宣告之咒诅的真实性，并强调其成就是无可避免的。老先知把他安葬（换言之是接纳他为自己家族的一份子），以表示对他出卖之人的敬意。他自己将来亦会在此埋葬——将他们的双重咒诅永远缠结为一。神人的特殊死因虽或可被误解，以为他对祭坛所宣告的咒诅并无根据，本段所保存的史事却证明了咒诅的真实性，同时解释这人的死因。

十四 1~20

以色列王耶罗波安一世

十四 3 给先知的礼物 有关送象征式礼物给先知的其他例子，可参看：塞缪尔记上九 6~8；列王纪下五 5；和列王纪下八 9 的注释。先知可能和利未人一样没有地业，必须倚靠向他们咨询之人的礼物来提供饮食和生计。由于耶罗波安的妻是微服前来，她的礼物亦较微薄。但无论数额多少，这礼物是向先知所代表的神表示尊敬（见：士六 18~21，基甸送给天使的礼物）。考古学家在迦南人和以色列遗址发现的大量供还愿用的神像，显示求问神谕或咨询神明时，往往需要献上食物或丰饶崇拜的标志。

十四 2、4 示罗 有关亚希雅和示罗的讨论，可参看十一章 29 节的注释。至于示罗（伯特利和示剑之间的塞农废墟）在初期王国和分裂王国时代建有露天神庙还是较大规模的庙宇场地，则不能肯定。无论如何，源自士

师时代以利家族的祭司团体一直居于此地（撒上一 7~9），直到王国时代（有关这地被毁，见：耶七 12~15）。这种宗教中心也会吸引有意亲近神之临在的先知如亚希雅。

十四 9 王被指摘 指出君王决策错误而触怒神明，导致举国遭殃，在美索不达米亚有悠久的传统。主前第三千年纪末叶亚喀得王朝的纳兰辛，是美索不达米亚的典型案列。一本名叫《亚甲德的咒诅》（Curse of Agade）的著作，将亡国（要几十年后才发生）的原因归咎于他亵渎圣城尼普尔的恩里勒神出名的庙埃库尔（Ekur）。

十四 10~11 耶罗波安家所受的咒诅 对于执政的王朝来说，最可怕的咒诅莫过于预言王族被灭，王权转移其他人。这可能是亚述列王个个都谨慎列出被暴力罢免之君王的名单，以求恐吓有意谋反甚至「不急急伏在君王脚前」（西拿基立年表中的约帕人西德基亚（Sidqia））的人。耶罗波安父子和全体扈从/奴仆被灭，栩栩如生地被形容为被火焚烧的粪土般烟消云散，一无所剩。尸首不得埋葬，被食腐的野狗所吃，使耶罗波安家的子孙与祖先隔绝（见：申二十八 26），是进一步的羞辱。其他针对以色列王室的类似咒诅，可参看：列王纪上十六 4 的注释。

十四 15 木偶 有关迦南祭仪遗址中亚舍拉和代表她临在之木柱的讨论，可参看：申命记七 5 和士师记二 13 的注释。

十四 17 得撒 有关这城在王国时代以前的背景，可参看：乔舒亚记十二 24 的注释。耶罗波安和他的直接继承人——巴沙、以拉、心利、暗利——都可能以此为首都。得撒一般被考证为示剑东北七哩，前往伯珊路上的法尔阿遗址。此地高度适中，水源可靠（两道水泉供水给法尔阿干河），处于商道的战略性位置之上，并且很容易便可到达亚当城旁的约但河渡口。城门和防御设施是重建于中铜器时代遗迹的上面，遍布城中的新住宅有中央计划的痕迹。示撒入侵巴勒斯坦时攻取城市的名单提到这城，足见它在政治上的重要性。

十四 19 诸王记 古代近东君王按年记载重大事件和成就的标准方法，是制作年表。现存的古代编年史虽然有助于重构历史年分和地理位置，却经常是官方宣传的露骨例证（如：亚述君王的年表）。然而单单提供简洁史料的也不是没有（如：新巴比伦时代的年表）。本节提到以色列诸王记，再次证明圣经作者的记述，有些是

取材于比较大而详尽的史料。

十四 21~29

犹大王罗波安

有关本段的进一步资料，可参看：历代志下十二章的注释。

十四 23 高冈 户外的神庙在迦南人中显然十分常见。申命记作者憎恶这种地方性祭仪场地的原因，是它所鼓吹的「通俗」宗教，包含了迦南崇拜成分，偏离既定「惟独耶和华」的教义。因此所有地方性的祭坛、奉献给亚舍拉的木偶、圣林，任何与迦南神明（巴力、伊勒等）有关的地点，以及耶路撒冷——「耶和华你们的神所选择之处」（申十二 5）——以外任何对神的崇拜，都在遭禁之列。这些户外的祭仪场地，和经常被形容为城镇之地区性宗教中心的邱坛（原文 bamah；王上十一 7；耶七 31；结十六 16；代下二十一 11；摩押的米沙碑文），有很大的分别。邱坛显然是室内的场所，建筑目的是为圣洁陈设和祭坛提供安放之处，以及提供足以容纳祭司的地方。列王纪下十七 9~11 清楚反映了这两种宗教场所的分别。

十四 23 柱像 立起来的石头 (mas[s]eboth) 显然是迦南宗教普遍的特色，但在以色列的立约仪式中，亦以纪念碑的姿态出现（见：出二十四 3~8；书二十四 25~27）。它与亚舍拉和巴力等迦南神祇有关，对耶和华崇拜构成竞争和损害，是它遭禁的原因。考古学家在基色、夏琐、亚拉得都发现了柱像。后二者的柱像都明显是在圣洁特区之内，是这些地方之祭仪的一部分。夏琐出土的柱子刻有高举之手和日轮。有些柱像底部设有盆子，学者推测这是供浇奠（液体的祭）之用。

十四 23 木偶 迦南人的崇拜和以色列人在邱坛和城内神庙进行的混合宗教崇拜，其共通之处在于亚舍拉柱的竖立（和合本：「木偶」；士三 7；王上十四 15，十五 13；王下十三 6）。究竟它不过是象征树木的木柱，还是刻有丰饶女神形像，还是圣林的一部分，仍然未有定论。列王纪下十七 10 形容「各青翠树下」都有亚舍拉柱，似乎显示这是为祭仪而立的柱子，而非种植的树木。作为伊勒神的伴侣，亚舍拉显然是个很受注重的女神（见：王下十八 19），乌加列文献（主前 1600~1200

年）也曾提及对她的崇拜。她在圣经记载中恶名昭彰，表示其祭仪是耶和華崇拜的主要敌手（见：出三十四 13 和申十六 21 的禁令）。亚舍拉柱被人竖立崇拜，以及受到强烈谴责，被人砍下焚烧的例证如此之多，也是这个理由（士六 25~30；王下二十三 4~7）。进一步资料可参看：申命记七 5 的注释。

十四 24 变童 有关祭仪娼妓的进一步资料，可参看：申命记二十三 17~18 的注释。本节所用的字眼兼以阴阳二性形式出现，可能是以委婉方式，指分别出来担任特定职务的人。同一个字眼在亚喀得文学中，是指分别为圣在神庙或庙宇服务的工作人员。这些工作人员包括了娼妓，但亦包括乳母和收生婆。男性所担任的是何种职务却不清楚。

十五 1~8

犹大王亚比央

有关本段的资料，可参看：历代志下十三 1~22 的注释。

十五 9~24

犹大王亚撒

有关本段的资料，可参看：历代志下十四至十六章的注释。

十五 18 希旬、他伯利们 这两个名字只在圣经讨论此事之时出现。这时代的亚兰史料并不存在，而当代的亚兰文献也没有论及亚兰的君王。这两个都是合理而正当的亚兰语名字，此外再无现存的历史资料。

十五 25~32

以色列王拿答

十五 25 年代小注 圣经作者对照以色列和犹大诸王在位年日的尝试，有时并不容易协调。亚撒最可能在主前九一四年即位，但拿答第一年很可能要到主前九一一年才开始。此外，拿答在位期间虽然前后包括两年，合起来却只有几个月，他便在主前九一〇年秋遇刺身亡。

十五 27 基比顿 位于非利士境内，基色西面约两哩的

默拉特遗址可能只是以色列边界上的一个前哨军事基地（留意按照书二十一 23 它被列为但支派的属地）。这城之地点具战略性，可见于其名字出现于法老杜得模斯三世（主前 1468 年）和亚述王撒珥根二世的战役名单。后者当时正镇压亚实突的叛乱（主前 713 年；赛二十一 1）。

十五 29 铲除旧政权的王族 有关政权交替时进行整肃行动的讨论，可参看：列王纪上一 21 的注释。所有有资格继位的人既被消除，巴沙本族继位的可能性便大为提高。此时应验之耶罗波安家的咒诅（王上十四 7~16），在形式上类似吾珥第三王朝之《亚甲德的咒诅》：亚喀得王纳兰辛亵渎尼普尔某个神庙，以致神明的震怒降临到他和他的国。

十五 33~十六 7

以色列王巴沙

十五 33 得撒 请参看：列王纪上十四 17 的注释。得撒在巴沙年间正式成为北国以色列的首都，直到暗利迁都到撒玛利亚为止（王上十六 24）。

十五 33 年代小注 巴沙的在位日期是圣经中最难解决的时间问题之一。巴沙如果真如本节所记，是在亚撒第三年登基，并且在位二十四年的话，他便是在亚撒二十六年驾崩（见十六 8）。问题是按照历代志下十六 1，亚撒三十六年时亚撒正和巴沙打仗。学者提出的解释有很多，但都不太有说服力。按照蒂利（Thiele）的考证，巴沙在位的日期是主前九〇九至八八六年，与犹太王亚撒和大马色王便哈达一世同时。从这时开始，大马色的亚兰人执本区之牛耳达一个世纪之久。

十六 4 狗、鸟、不得埋葬 巴沙家族（但留意不包括巴沙本人）注定要遭受的，对古代的人来说是最可怕的命运。曝尸代表最后一次的侮辱和亵渎，因为古代大部分民族都认为埋葬得体及时，能够影响死者来生的幸福。按照《吉加墨斯史诗》，恩基杜从冥界回归时告诉吉加墨斯说，死而不葬的人不能安息，死而没有亲人在世的人只能吃丢在街上之物。一个巴比伦的咒诅描述埋葬是让死者灵魂与亲人团聚。即使是以色列人也相信死者是否入土为安，对来生很有影响。因为他们和邻邦一样，将亲人与对他们来生有帮助的对象同葬。最常见的陪葬

品是陶瓷器皿（装满食物）和珠宝（有避邪作用），有时还加上工具和私人用品。以色列律法规定即使是处以刺刑之罪犯的尸体，也必须在日落之前取下埋葬，不留给鸢鸟或其他野兽吃食。主前第一千年纪的亚述记录也反映了这种对死尸的态度。亚述巴尼帕惩罚反对者的办法，是将他们的尸首丢在街上，四处拖拉。尸体被食腐动物吃掉便不能埋葬，因此是最不荣誉的刑罚。同时代的亚述咒诅宣称：「愿狗把他不得埋葬的尸体撕为碎片。」在一个案例中，尸首更被砍碎喂狗。这种暴行的用意，是保证尸体不可能得到安葬，使这人的灵魂四处漂泊，不能在来生享受安息。埃及偶尔亦有曝尸的习惯。

十六 6 得撒 得撒是耶罗波安王的住处之一，大概从巴沙王开始，更成为北国的首都。学者把它考证为示剑东北七哩，前往伯珊路上的法尔阿遗址。此地高度适中，水源可靠（两道水泉供水给法尔阿干河），处于商道的战略性位置之上，并且很容易便可到达亚当城旁的约但河渡口。城门和防御设施是重建于中铜器时代遗迹的上面，遍布城中的新住宅有中央计划的痕迹。示撒入侵巴勒斯坦时攻取城市的名单提到这城，足见它在政治上的重要性。



法尔阿遗址的南面

十六 8~14

以色列王以拉

十六 8 年代小注 以拉在位的年数十分短暂，并且显然没有发生什么重大事件。和前任的君王一样，经外史料也没有提及过他。按照蒂利的考证，他在位的日期是主前八八六至八八五年。

十六 11 杀死旧王全家 存留被刺的君王的亲人活命，内战是咎由自取。亲人在道义上有为旧王之死复仇的责

任，亦必然能够找到支持他们收复王位的人。因此对旧政权的统治者抄家灭族，无论是在以色列还是全古代近东，都十分普遍。

十六 13 虚无的神 原文只作「虚无之物」，但在主前九至六世纪，这是对偶像很普遍的称呼。这称号从圣经的角度，指出偶像是没有能力、没有价值的东西，信靠它的人在思想上出了毛病。

十六 14 诸王记 古代近东各处都有定期记录年表的习惯。现存的例证大部分来自主前第二千年纪中期的赫人君王，和主前九至六世纪的亚述和巴比伦。以年鉴形式详述军事战役的王室碑文，是年表文献的代表。此外，又有宫廷记录，记载每年发生的大事。考古学家至今仍未发现任何以色列或犹太的年表。

十六 15~20

以色列王心利

十六 15 年代小注 按照蒂利的考证，心利是在主前八八五年作王七日。

十六 15 基比顿 基比顿被列为主前十五世纪初叶，法老杜得模斯三世在巴勒斯坦所攻取的城市之一。七百多年后，它又是亚述王撒珥根二世攻打亚实突之战役中（主前 713~712 年）所征服的重镇。这城若是默拉特遗址，它便是极具战略性地位于非利士平原和犹太山麓的交界附近，在耶路撒冷西面差不多二十哩，基色西面约四哩之处。当地并没有大规模的挖掘，但有这时代的文物出土。此外，这城也很明显是个设防城。

十六 16 军队拥立君王 指定谁作王虽然通常不是军队的职责，军队的支持在王位的争夺战中，依然是重要的一环。古代近东的兵变次数大概比现有史料所显示的频繁，因为大部分君王都想将自己形容为循正当途径得位者。没有几位君王想要立下靠军威夺权秉政的先例给人模仿。无论如何，亚述王提革拉毘列色三世（主前 745 年）和撒珥根二世（主前 722 年），以及波斯王大流士大帝（主前 522 年）都是靠军方支持，在同国之人手上夺取政权的著名例子。他们都各自有一个自圆其说的故事，解释自己有正当理由得位。

十六 18 王宫的卫所 古代的得撒，法尔阿遗址发现这个时代有被毁和弃城的痕迹。遗址西北角所发现的设防卫

楼，大概是心利纵火焚毁的那个。另一个君王在宫中自焚的例子发生于主前六四八年。巴比伦被亚述巴尼帕围攻失守时，沙马士舒马乌金（Shamash-shuma-ukin）跳进王宫大火之中。

十六 21~28

以色列王暗利

十六 21~22 争夺继位权 继承王位者若非先王的儿子，有人互相争夺王位是意料中事。竞争者更各自有党派支持。提比尼有什么根据继位，支持者是谁，都已不可考。此外，内战的详情亦无记载。

十六 23 年代小注 蒂利将暗利的在位日期考证为主前八八五至八七四年。在本区历史中，这是一个关键性的时刻，因为这时亚述正准备向西方扩张。亚述纳瑟帕二世在主前八八三年即位，把控制范围扩展到整个幼发拉底河流域西端的亚兰王国比特阿迪尼（Bit-Adini）首先被他支配。主前八七七年他进军到地中海，再在奥朗底河 / 利坦尼河和地中海之间南下，向沿途各城索取贡物，到推罗为止。此外，大马色的亚兰人在便哈达的领导之下亦成了必须正视的势力。这一切因素逼使以色列在国际大局中，摸索适合它存在的有利位置。



从南面望向撒玛利亚遗址

十六 24 撒玛利亚 暗利建造撒玛利亚城，把它定为北国以色列的首都。位于旧都得撒以西约十二哩的撒玛利亚，座落在交通要道之上，很容易到达北面的耶斯列平原，东南面的示剑，和西面的海岸。约但河西两条主要

的南北要道都在它的附近。考古学家在它遗址的卫城挖掘到相信是暗利的王宫，以及分隔卫城和下城的部分城墙。墙厚约五呎，用当时最上等的石工筑成（在墙沟上，照丁砖顺砖的规格以琢石砌成）。亚哈王进一步加强城防设施，加建厚度超过三十呎的夹壁城墙。

十六 24 二他连得银子 二他连得等于六千舍客勒。这数额远超戴维购买最后成为耶路撒冷圣殿地皮的价钱，但这片地也比圣殿场址大了很多。这是一百五十磅银子。从经济角度而言，其购买力大致等于今日一千五百万至二千万美元。即使将上城下城的全部面积（在罗马时代约有一百六十英亩）都包括在内，这片土地依然极为昂贵。

十六 27 古代近东史中的暗利 虽然现存史料之中，并没有当代人和暗利交往的例证，主前九世纪中叶的史料，却从好几个角度提及暗利。

摩押王米沙的碑文描述暗利从前欺压摩押，作为米沙宣称他近日支配暗利继承人的历史背景。亚述王撒幔以色列三世的碑文则称以色列为暗利地。由于暗利与亲亚述的推罗、西顿友好，他可能亦采取亲亚述的立场。太子亚哈和西顿公主耶洗别的婚事，是他和腓尼基人联盟的凭证。亚兰人与亚述敌对，这政策把他们放在敌对地位，亚兰遂成为以色列最逼近眉睫的威胁。但暗利亦显然与亚兰达成了一定的协议，与他们维持互不信任的和平。感受到亚述压力的亚兰人，在本区亦需要友邦。

十六 29~34

以色列王亚哈继位

十六 29 年代小注 蒂利将亚哈的在位日期考证为主前八七四至八五三年。八五三年他大概依然在位，因为按照撒幔以色列三世的记录，他是在夸夸之役中抵抗亚述的西方国家联盟的要员。

十六 31 耶洗别 惟一可能提到耶洗别的当代记录是一个来自这时代，刻着 yzbl（耶洗别）一字的印章。这个大型印章上面刻了埃及的图案，以及腓尼基文字的人名。有学者提出作为王的女儿，她可能享有国神巴力默珥卡特（Baal Melqart）女大祭司的职位。

十六 31 西顿王谒巴力 谒巴力于主前八八七至八五六年作西顿王。全腓尼基都在他统治之下，推罗是他的

首都。几个世纪之后的约瑟夫形容他本是女神亚施他特的祭司，后来篡位得国。约瑟夫在这些事上虽然未必可靠，但他所根据的似乎是某些可能译自腓尼基记录的希腊语史料。把推罗发展为岛港一事，史家归助于谒巴力。他可能还建筑了南港和港口的防波堤。现存的当代文献至今仍然未有提及他的例证。

十六 31 巴力默珥卡特 早至主前九世纪，巴力默珥卡特已经是推罗的主神。他被认为等同于美索不达米亚的冥界神明匿甲，后来又与希腊神祇赫拉克里（Heracles）相当。他有时被称为推罗的巴力，因此是耶洗别和亚哈所信奉的巴力。故此，这神并不是经常在圣经中称为巴力的迦南神祇哈达。在主前九世纪亚兰的比尔哈达（Bir-Hadad）碑文中，默珥卡特是个战神。然而旧约时代有关这神事迹的神话，却已全然佚失。后期的文献视默珥卡特为死而复起之神（与自然循环对应），使他死而复活的似乎是火。

由于默珥卡特一名从来没有在圣经中出现，亦有学者提出其他的可能性。最普遍的看法认为这巴力是巴力沙门（Baal Shamem；即「诸天之主」）。在整个主前第一千年纪，巴力沙门都是腓尼基的主神之一。然而有关这神祇的资料大部分都是来自主前八〇〇年以后，本段所述时代的相关材料十分有限。

十六 32 撒玛利亚的巴力庙 在撒玛利亚的挖掘至今尚未发现亚哈所筑之巴力庙的遗迹。有人提出这庙宇有助推广亚哈和耶洗别鼓吹这城是巴力圣地的概念（有关这地位所带来的特权，见：撒下五 9 的注释）。这表示这城是个独立的行政区域，正如南国的锡安亦往往如此。至于这一点有何重要性，可参看：列王纪下十 21 的注释。

十六 33 亚舍拉 亚舍拉可以是丰饶崇拜女神的名字，也可以（如本节）是指祭仪圣物。这女神是以色列的叛道者普遍崇拜的对象，有时更被视为耶和华的配偶。孔蒂拉特阿吉鲁和科姆废墟的碑文，都反映了这种信念。在迦南神话中，亚舍拉是主神伊勒的配偶。早在主前十八世纪，她已经在美索不达米亚文献中，以亚摩利神祇阿穆鲁之配偶的身分出现。这支作为祭仪圣物的柱子上面，不一定会有象征神明的图案。柱子可能是人工的树木，因为亚舍拉经常和圣林有关。这种祭仪圣物有时是人工制造或建筑的产品，有时则是种植的树木。至于这些柱子在仪式之中的实际功用，现存数据少之又少。

十六 34 重建耶利哥 乔舒亚对任何有意重建耶利哥城的人宣告咒诅。曾经有不少解经家以当代的惯例是房屋奉献之时杀死家中一个孩童为祭，来解释儿童骸骨埋在房屋门坎的现象（称为奠基祭（foundation sacrifice））。同样，建城之人亦会杀童为祭，把他埋在城中某个重要部位。这诠释已经被大部分学者所摒弃，部分专家相信这咒诅可能与血吸虫病（又称裂体吸虫病）有关。这种疾病是由一种耶利哥附近十分普遍之蜗牛传播的血蛭所引起，受感染的是泌尿系统，能使成人不育、儿童夭折。

十七 1~24

伊莱贾和旱灾

十七 1 基列的提斯比 除本段以外，旧约再没有提到过提斯比一地，原址不明。其传统位置是雅博河以北八哩，无甚可取之处的伊斯蒂比（Istib）。

十七 1 不雨和巴力 亚哈和耶洗别的政策和措施，目的是促进以巴力取代耶和华为以色列的国神。伊莱贾推行的论战是：更有能力的那位神就是王。按照现存古代文献中的迦南材料（特别是乌加列版片所提供的数据），巴力是闪电和风暴之神，土地丰饶是他的功劳。耶和华中止降雨，就是要在自然界中巴力所谓的管辖范围之内，显示祂王权的能力。预先向亚哈宣告此事是祂彰显王权和大能的方法。巴力若是降雨者，耶和华宣告要中止降雨时，两者间的竞争便开始。

十七 3 基立溪 这个事件显明耶和华要供应谁就供应谁，显示祂的掌权。基立干河的位置不能有把握地肯定。新国际本将其位置译作「约但河东边」（和合本同），但这个希伯来文词组往往是「前往」的意思，表示这干河可能是从西面东流入约但河。克珥特干河合乎这形容，并且以所在地荒凉著称。经密抹流往耶利哥的司文尼干河在半途与克珥特干河会合，后者是前往约但河地区的主要通道。此地在撒玛利亚东南大约三十哩。另一个位于撒玛利亚地区的可能地点，是在亚当渡口注入约但河的法里亚干河（Wadi Faria）。

十七 4 乌鸦供养 乌鸦性喜在荒凉多石地带——如干河——栖息。他们将剩余食物藏在崖边石隙的习惯，于伊莱贾更是有利。他可以观察收藏之处，然后前往取食。

乌鸦多食腐肉，但也吃蜜枣等果实。

十七 9 撒勒法 撒勒法（今萨拉范（Sarafand））是推罗、西顿之间，接近地中海岸的一个城镇。主前十三世纪的埃及文献将它列为港市，主前第一千年纪截至罗马时代为止，它一直是繁荣的制造业和工业中心。这城在此的重要性在于它证明了耶和华所造的旱灾，连巴力本家也不能幸免。

十七 10 在城门捡柴 妇人在此捡拾小树枝来升个小火。本节的动词显示她是细心搜寻丢弃的残枝。城门口交通频繁、货物拥挤，要捡拾别人掉下来的细碎对象，最是适宜不过。

十七 10 寡妇 在经常有疾病和战乱的社会中，寡妇十分常见。由于寡妇没有分受遗产的权利，法律通常给予她们特别优惠的待遇，准许她们在已经收割的田中拾取遗穗，又保护她们不受压迫。她们需要法律保障的原因，是她们没有能力自保，必须不断倚靠别人的救济才能过活。吾珥南模法典和汉摩拉比法典的引言清楚表示，作为「睿智之统治者」的君王，必以保护穷人、寡妇、孤儿为己任。同样，在埃及《善辩之农夫》的故事中，原告一开始就称审判官为「孤儿之父、寡妇之夫」。神明若要显示自己作为君王的角色，对无助者表示关注，关心陷于困境之寡妇的需要，是明显的方法之一。

十七 10~11 伊莱贾的请求 按照正常的待客礼节，伊莱贾的请求极适当（向客人提供款待的地方通常是城门）。然而在这旱灾饥馑的关头，他的请求却暴露了社会和个人所面对的危机。

十七 12 耶和华你的神 这妇人在此清楚指明以色列的神耶和华。伊莱贾的形貌必然有些一看便知是以色列人的特色，妇人亦按照标准礼貌，指着与她说话之人所信奉的神明起誓。她所说的虽是公式化的语言，却在无意之间肯定了耶和华是永生神。但她所说的话并没有显示她对耶和华是不是有个人信心。

十七 12 面和油 作为基本食物的烤制产品，其中一样是面粉调油制造小薄饼。

十七 14 面和油的供应与丰饶的关系 谷物和油是撒勒法的主要出口货。连这两样东西都匮乏，可见旱灾是何等严重。这两样也是维生最基本的必需品。作为主要粮食，它们也是丰饶程度的指标。在这个与巴力继续竞争的关头，耶和华显出，在「巴力的地方」供养「巴力的子民」，和祂供养自己的百姓，或选择中止对任何人

的供应，对他来说都是同等容易的事。

十七 18 儿子死亡和先知的关系 先知广被视作危险人物，在他们周围具有相当的冒险成分。神明可以是慷慨的赐与者，但也可以是严厉的督工，先知是其代表。再者，若是触怒或因小事冒犯先知，他可能冲口说出咒诅，而这咒诅亦必然实现。妇人假定孩子死亡是因为她犯了某种（不知名的）罪行，而这罪行所以引起神明的注意，是因为先知与她同在之故。伊莱贾同住素来对她有益，但如今她却觉得代价太高了。

十七 21 三次伏在孩子身上 有人认为这是口对口人工呼吸的例子，因为初民以断气为死亡。然而成人的重量压在孩子身上只会产生相反的结果。描述得比较详细的列王纪下四 34~35 提供了另一个解释。在美索不达米亚的咒语文学中，器官与器官的接触是邪灵控制对象——附身——的方法。按照这种信念，生机或活力能够借着不同器官的接触从一个身体转移到另一个身体。先知仿照据称为邪灵所用的方法，就能靠着耶和華的力量（留意他的祷告）赶鬼，使孩子复生。不少学者认为这是圣经之中感应法术最明显的例证之一。

十七 22 复生与巴力 丰饶神祇的特点之一，是他们与草木和季节对应的死而复生循环。神祇会在冬季的几个月「死亡」，并且下到冥界，然后在春天复生，出离冥界，把丰饶带回大地。他的丰饶能力不但能够影响五谷和牲口，连人类也包括在内。由于他们定期死而复生，所以丰饶神祇被视为不时有使死人复生的能力。因此耶和華使这孩子复生，也是再次在被视为巴力的核心领域之内显示能力（见：王下四 16~35 的注释）。

十八 1~46

迦密山的竞争

十八 3 家宰俄巴底 俄巴底所担任的，是政府之中最高的几个职位之一（见四 6 的注释）。这职位后来虽然发展成为首相，在这阶段大概只是管理王室的土地和财产而已。一个来自前六世纪拉吉的印章上面，有个名叫基大利的人也宣称居此一职。

十八 4 杀耶和華众先知 古代近东的标准宗教系统对于崇拜其他神明，公开持宽容的态度。因为逼迫可能是大有能力的神祇，可能导致神明的震怒和惩罚。历史上

要到很久之后的时代，才有宗教性之不容异说和逼迫出现。古代的宗教逼迫政策，往往都是基于政治因素。埃及法老亚肯亚顿向亚孟—锐神祭司采取行动，是因为他们政治和经济影响力过大。他是企图削减他们的权势。耶洗别的目标是将巴力立为以色列的国神，取代耶和華。这是她忠于巴力的表示。耶和華的先知当然会基于宗教、政治、个人、传统的理由，反对这种变革。他们亦最有能力在百姓中间正式发动大规模的反对行动。因此从政治角度看，先知必须铲除。

十八 19 迦密山 位于现代海法（Haifa）港南面的迦密山，很可能一直是以色列和腓尼基之间的疆界，并且和许多山头一样被视为圣地。早在杜得模斯三世的名单（主前五世纪）中，迦密大概已经以亚柯一带之圣山的称号见于史书。亚述王撒缦以色三世也是在此收纳推罗和以色列王耶户的进贡（主前 841 年）。迦密其实是一个山脉的名称，从突出地中海的部分开始，朝东南方的米吉多绵延三十哩，止于耶斯列平原的西北端。竞争发生在山脉的哪个山峰已不可考，其地点也有可能是在山麓而非山巅。圣山的崇拜地点通常是在山脚，不是山顶，因为那是一般人不得侵入的圣地。伊莱贾最后上到山顶是为降雨祷告（42 节）。



远望迦密山脉

十八 19 在耶洗别的桌子吃饭（原文直译；和合本：「耶洗别所供养」）值得注意的一点，是供养巴力和亚舍拉先知的是耶洗别而非亚哈。这一点表示耶洗别有自己的饮食设施和财富来源。她才是这些先知的保护者和赞助人。

十八 23~24 竞争的性质 这个以神明有否降火之能为核心的竞争，牵涉了三个重要的概念。（一）火是神临在的表示。圣经经文从燃烧的荆棘到火柱到以西结所

见的宝座异象（结一 4），火都是随同神的显现来临。这竞争是双方各自请求自己的神明现身。（二）火与风暴之神的闪电有关。风暴之神巴力的肖像是手执霹雳，文献更把他形容为闪出火或电光。一处文献甚至形容巴力用火来建造自己的居所。因此巴力的崇拜者相信他是火的主宰。在描述耶和華接連于巴力每个势力范围之内显示其优越性的记载中，能否带来火焰是极为重要的一环。（三）火表示献祭蒙悦纳。这一类的燔祭通常是偕同祈求献上。这时每人心中所求的都是旱灾结束。如果双方所求的都是旱灾结束，下雨时双方都能够宣称是自己神明的功劳。故此，这竞争是要显示哪位神明对其信奉者作出响应。降火表示祈求蒙应允，接下来的降雨的功劳便不被误认。故此，了解降火和降雨的密切关系，是十分重要的。

十八 26~29 先知对巴力的呼吁 新国际本描述这些先知「在所筑的坛四围踊跳」（26 节；和合本同），又「用刀枪自割自刺」（28 节）。第一个形容之动词的意思仍然未有定论。这动词与出埃及记十二章译作「逾越」的字眼相同（见：出十二 11 的注释），译作保护性地看守可能更佳。古代世界虽然有很多仪式性舞蹈的例子，文献之中却没有一个与迦南人有关的例证。本段所述的自我割伤是哀悼仪式的一部分。按照乌加列文献，诸神听闻巴力死亡时亦有此举。再者，来自乌加列的亚述智能文学显示，流血哀悼礼仪与超脱式先知有关。

十八 27 伊莱贾的讥讽 经文提到伊莱贾提出巴力可能进行的活动有四：默想、走到一边、行路、睡觉。这些活动可以和乌加列文献描述巴力的部分活动有关。女神亚拿特前来寻找巴力时，所得的答案却是他已出猎。乌加列文献描述巴力死亡的部分，一再重复的句子则说他必须被唤醒。以弗所之米南德（Menander of Ephesus）是约瑟夫所参考的古希腊史料，此人报称唤醒赫拉克里（=默珥卡特；见十六 31 注释）的仪式，是与戴维同时代的推罗王希兰所设立的。古代世界的神话认为神明的各种活动，有很多和人类相仿。伊莱贾虽是出言讥讽，他对迦南人信念的形容却也不是没有根据的。巴力的先知不会认为他的描述荒谬或不合神明体统。

十八 30 伊莱贾重修祭坛 本节的用语显示此地原有祭坛作崇拜耶和華之用，但后来遭受破坏而失修。祭坛被拆毁的原因想必是耶洗别鼓吹巴力崇拜的结果。宗教改革往往包括毁坏能够成为竞争对手或不合规格的邱

坛。神殿或祭坛的方位和地点是神明所定，因此十分重要，是很普遍的信念。故此第 32 节虽然说伊莱贾是用十二块石头——大概没用其他石头——「筑坛」，他的作为仍可称为「重修」。原因是这坛和昔日的祭坛依然有其连续性。

十八 32 沟的大小和用意 经文用可容纳半蒲式耳谷物，来形容沟的大小。但只能容纳半蒲式耳的沟不会很大。经文或许是指绕坛挖掘之沟的深度，等于盛载（原文：「如房屋存放」）这么多谷物之标准容器的大小（正如我们描述两公升的瓶子等）。沟的功用是防止溢流，不然这些水只会被干燥的土地吸尽。

十八 33~34 浸透祭物 有人觉得对于忍受了三年旱灾的人来说，倒水在坛上浪费之至。但不可忽略的一点，是经文从来没说这是淡水。附近地中海的水取之不尽，只是饮不得而已。

十八 38 耶和華的火 古代近东的风暴之神通常备有霹雳作降火之用。这时代的亚述君王则形容神明为烈火，又用火在面前开路。亚述王艾萨克哈顿（主前七世纪）将自己军队的挺进和攻击，形容为不能压抑的火。这都是神明据称开入战场的姿态。霹雳所放的火是他的主要兵器。迦密山事件没有形容耶和華用火摧毁敌人；反之，祂是用火击败对手巴力。另一个耶和華降火烧尽祭物的例子，发生在亚伦父子就职之时（利九 24）。

十八 40 基顺河 基顺河发源于耶斯列平原北端，朝西北于海法东面不远之处流入地中海。其水来自迦密山脉的群山，以及拿撒勒四周的加利利山区。

十八 44 云 经文没有显示这些事件发生的季节。巴勒斯坦夏天通常滴雨不降，但天上偶尔亦有云层。冬天是雨季。雨通常来自西方（地中海），如本节一样。秋天雨季开始之时，骤雨往往迅速来自西方。用人手比较云的大小，其实是估计云有多远——手伸直，看看能否用手把云遮住。

十八 45 耶斯列 耶斯列距离迦密地区约有十五至二十哩，其遗址占地十五英亩，位于摩利冈和基利波山之间，耶斯列谷东南端的入口之处。亚哈在此建筑过冬的陪都。在此的挖掘发现了可以上溯到这个时代的大型王宫禁院，占据了遗址的一大部分（见二十一 1 的注释）。

十八 46 束腰 「束腰」通常是指用腰带束紧松身的衣物或长袍的下摆，以便进行激烈活动。本段经文颇为难解，因为所用的动词只在本节出现，其含义不明。例如

伊莱贾格杀先知时若是已经束腰，本节很可能是说他是放松了腰带。新国际本虽有「袍子」字样，原文却没有提到任何衣物。



从东面鸟瞰耶斯列遗址

十八 46 伊莱贾跑在亚哈前面 本节不是说他跑赢了亚哈的马车，而是说他跑在车子前面，直到耶斯列。跑在君王或王子车前的人是他的扈从（见：撒下十五 1 有关同一句词组的诠释）。靠着耶和华能力的伊莱贾显然担起传令先知之职，沿途宣告亚哈改变态度，向耶和华效忠。耶和华的能力带来福气、成就、胜利。在赫人文献中跑在君王车前的是神明——伊莱贾在此的身分是神的代表。主前八世纪亚兰王比尔拉基布（Bir-Rakib）将自己描绘为亚述王提革拉毘列色三世的忠心藩属，「跑在他的轮旁」。

十九 1~18 伊莱贾逃亡

十九 3 别是巴 别是巴是全地最南之处，遗址位于尼革北部的是巴遗址（现代别是巴东面三哩）。其名字源自在此开掘来为本区人畜供应食水的水井（见：创二十六 23~33）。考古证据显示从王国时代到波斯时代，都有人在此定居。

十九 4 在旷野走了一日的路程 伊莱贾显然是朝西南方走向西乃半岛。一日大约是前往加低斯巴尼亚三分之一的路程。

十九 4 罗腾树 金雀花（retama raetam）在这地区十

分常见，高度从五至十呎不等。在这个干旱荒凉的地带，它是惟一能够提供树荫的灌木。

十九 5~7 天使的供应 本节对天使所提供之食物的形容没有什么与众不同之处。伊莱贾请求寡妇为他做的也是这种食物（见十七 13）。最重要的一点大概是以色列人在旷野时据报也是用吗哪制作同样的饼（民十一 8）。

十九 8 前往何烈山的旅程 何烈是西乃山的别名。西乃山若如经文所述是在西乃半岛的南部（见出十九 1~2），伊莱贾必须再走两百哩，不难用上四十天的时间。商队确实是可以每天走十七至二十哩，但伊莱贾不习惯如此旅行，何况他还是独自行路。在这种天气、这种情况之下，一天走五哩并不反常。



置于迦密山的伊莱贾雕像

十九 11~13 火、风、地震和神显现的关系 神的显现是神彰显其临在。在古代近东，神的显现经常和战争有关。初民相信战神用霹雳（闪电和火）、暴风、地震恐吓敌军，为自己子民作战。从苏美《因南娜的颂词》，赫人风暴之神的故事，到亚喀得和乌加列神话，神明的描述都是在雷声中审判仇敌。图画中的巴力是手拿一束霹雳。赫人和亚述君王都袭用了雷声的用语，将自己形容为神明的器皿，雷电般攻打叛盟和拦阻他们扩张帝国的人。以色列的耶和华也被视作战神，但如今伊莱贾得以看见祂远不止此（见：下一条注释）。

十九 12~17 耶和华的计划 古代近东视神明为活跃于历史事件之中。君王宣称是守护神立他们为王，支持他们，带领他们，赐他们胜利和成就。但值得留意的一点是，神明的干预时常都含有政治宣传的意味。古代近东的神明没有可供启示的计划，他们虽然活跃于历史的领域之中，却没有表示他们对历史发展的方向有什么大

计。本段清楚让伊莱贾看见耶和华不是性情暴烈的战士，和古代近东其他神祇一样随一时的兴致卫王、废王。祂为历史别有计划。祂的战事不是盛怒之下的流血事件——而是小心盘算过的长远计划。一切风火地震过去以后，这计划便可表明。第 12 节「微小的声音」所形容的，不是耶和华说话方式，而是毁坏性喧嚷之后余音回荡的静默。耶和华之带领的声音要在完全静默之下，才能听见。

十九 15~16 膏立三个代替者 伊莱贾的错误，在于他自以为是不能取代的，是神最后的惟一希望。耶和华宣布三个继承人，是表明祂永不会走投无路。亚兰王哈薛将会成为神审判以色列的器皿（进一步资料，见王下十 32 的注释）。耶户会成为以色列王，同时将神的审判带给亚哈家（进一步数据见：王下十章的注释）。伊莱沙则会接替伊莱贾的先知事工。

十九 15 大马色的旷野 大马色的旷野（和合本：「从旷野往大马色」）是指大马士革（大马色）和幼发拉底河谷之间，浩瀚的叙利亚沙漠。肥腴月弯所绕过的，就是这个沙漠。

十九 16 埃布尔米何拉 埃布尔米何拉位于约但河西岸，伯珊以南的某处地方。可能性最高的地点是伯珊南面十一哩，伯珊谷南端的阿布苏斯遗址。雅比斯河在此从东面注入约但河。

十九 18 未曾与巴力亲嘴 撒幔以色三世的黑石碑（Black Stele）描绘以色列王耶户在亚述王面前以嘴亲地。在《埃努玛埃利什史诗》中，玛尔杜克救平叛乱，自显为众神之首后，诸神集会亲吻其足。这是向王和神表示臣服的常见动作。同样亲吻偶像也包括亲吻偶像的脚，作为崇敬、臣服、效忠的表示。在马里书函中，特尔卡王基布里大甘（Kibri-Dagan）通知马里王心利林前往特尔卡亲吻大甘（Dagan）神像的脚。

十九 19~21

伊莱沙被选为学徒

十九 19 用十二对牛耕地 大地主可以同时差派多个工人，各自驱赶一队牛只拖拉犁头，来迅速完成耕田的工作。伊莱沙在此是监管十二个牛队。

十九 19 先知的外衣 本节所述的外衣，有别于塞缪尔

记上十五 27 的外袍。这件独特的先知外衣很可能是兽皮所造，外表多毛（见：亚十三 4），然而不是每件外衣都是如此。古代近东文献甚少提及先知的衣着，因此难以比较。可能有关的一点是，由这个时代开始，亚述铭刻描绘了几个身穿狮头外衣的人。这些人有几个正在进行仪式活动（舞蹈），并且偕同神明。按照学者的臆测，他们可能是驱邪者。

十九 21 伊莱沙的响应 亲嘴通常是见面问安，不作辞别之用（NIV 的「说再见」是希伯来原文所无）。父亲（或祖父）与儿女亲嘴在好几处地方，都是祝福他们的前奏（创二十七 36，三十一 28、55，四十八 10），本节可能也暗示这一点。偕同祝福的还有庆祝的筵席，宰牛是为此提供食物。因此伊莱沙可能是要求给他机会领受父母的祝福。

二十 1~43

亚哈与便哈达

二十 1 亚兰王便哈达 这时代的亚兰历史还有许多需要澄清的地方。问题起码有一部分是因为好几位君王都名叫便哈达（即「哈达神之子」）。撒幔以色三世的碑文则记当时在位之人名为哈大底谢，使问题更加复杂（见：撒下八 3 的注释）。第一位便哈达在第十五章出现，他在位年间是在主前九世纪，但要更准确的考证日期已不可能。列王纪下八章中被哈薛所谋杀的王名叫便哈达（约主前 842 年），但后来继哈薛作王的人，也是名叫便哈达。便哈达其名在一篇奉献给默珥卡特神的碑文中出现，但却不清楚是指哪一个便哈达。学者提出诸王的年代次序可能是：便哈达一世（王上十五），便哈达二世（王上二十），哈大底谢（撒幔以色三世的碑文，有人认为这是便哈达的异体），便哈达三世（默珥卡特碑文），哈薛，便哈达四世。古代近东暂时再没有其他材料，来解答这个谜。

二十 1 三十二个王 这时代的小国经常成立联盟。撒幔以色三世于主前八五三年西侵时，在夸夸之役得到了十二名大王组成之联盟的欢迎。撒幔以色的碑文列出了联盟各王所供应的骑兵、步兵、战车。这时存在的还有很多城邦和部落，每个都有自己的「王」，因此三十二个王成立联盟并不是难以想象之事。

二十 5~6 进贡的条款 亚哈起先是愿意满足便哈达的要求，缴纳朝贡，和平投降。按照所导致的藩属关系，亚哈的家属有人要被取为人质，以保证条款的要求得到满足。当时的亚述惯例是取王子为人质，以鼓励合其心意的措施，亚兰人在此也作出同样的要求。便哈达眼见亚哈这么合作，便得寸进尺地坚持要没收王宫中任何有价值的物品。

二十 13~14 先知的角色 这是以色列前古典预言时代，先知所扮演的角色与古代近东其他地方的先知十分相像（见：申十八 14~22 的注释）。他们最常处理的问题之一，是军事行动的可取性，本段是例子之一。由于时人相信神的参与是军队成功的要素，事件发生的次序必须从神下达作战命令开始。在亚述的王室碑文中，这种神明的命令几乎可算是很典型的。此外，交锋的时间和战略等事务，求问神旨也十分重要。在扫罗和戴维时代，这一类数据通常是祭司藉求问神谕的设施获取的（见：撒上十四 10，二十二 10，二十三 9~12 的注释）。如今他们不请祭司寻求神谕性的响应，反向先知提出问题。先知是神的代表，能够提供预言性的默示，作为神的响应。

二十 23、28 山神、平原的神 按照古代近东的多神观点，神明通常被视为各有领地，和政治领袖一样。这些领域有时是照国界分割（每国有自己的守护神），有时则依循地形上的区域和界线（河、山、湖泊、平原）分割；本节中的人就是持这想法。以色列境内多山，首都撒玛利亚和耶路撒冷皆在山区；这些因素都助长了耶和華领域在山区的臆测。

二十 24~25 战略计划 第二次军事行动的战术和上一次的有很大分别。上次亚兰联军是直接攻打撒玛利亚，其用意是围城。第二阶段的重点则不在使城中的居民饥饿或攻破城墙，而是在空旷地方对阵作战。亚兰人可以在此全面发挥他们战车和骑兵的优势。不晓得是因为战术不同还是上一次的失败，亚兰人又撤换了全体将领，招募新兵来打仗。

二十 26 亚弗 古以色列有好几个名叫亚弗的地方（可能多达五个），以致发生这场战争之地点的考证变得复杂。最普遍被提出是战场遗址的是一个位于加利利海的东岸，以色列通往大马色的路上。这地点的问题是亚兰为什么会选择一个离撒玛利亚这么远的地方，以色列人又为何要长途跋涉与他们打仗。耶斯列平原一带是最合

理的地点，而非利士人在基利波一役于亚弗集结军队，更提高这地点的可能性（参较：撒上二十八 4，二十九 1 的注释）。

二十 30 逃入亚弗 由于亚弗的位置未有定论，要从考古角度讨论城防是不可能的。城墙坍塌不一定是围城、攻破，或神明干预的结果。使城墙塌陷的主要战术是在墙下开凿隧道。实际上学者提出干壕（深达床岩）和土制护堤的用处，就是防止削弱城墙基础的地道挖掘。城墙的地基若不坚稳，上层建筑就会崩溃。

二十 31 麻布和绳索 麻布是示哀的常见方式。阿希兰的石棺上绘画了正在哀恸的女子，她们的裙子上束着似乎是麻布的腰巾。绳索可能是象征他们自居为战俘。亚述和埃及的浮雕对叙利亚俘虏的描绘，都是颈上套着拴绳。

二十 33 请他上车 藩属必须在车轮旁边奔跑（如亚兰的比尔拉基布碑文），只有地位同等之人才被邀上车。称便哈达为兄弟，又邀请他上车，表示亚哈愿意重新协商原有的关系。亚哈从前可能是便哈达的藩属，若然，二人之间应该有宗主条约。条约当规定亚哈向亚兰纳贡，并且服于其权下。「兄弟」的新关系表示双方建立平等条约，亦无需朝贡。如此双方的关系便属平等，彼此在军事上互相支持，并且以平等地位开拓新的商道和贸易事业。亚哈宁可接受平等地位，不乘胜进击使便哈达成为藩属，可见其宽厚的态度。

二十 34 条约条款 归还攻取的土地，使两国恢复传统的疆界。便哈达作出的其他让步则与贸易机会有关。新王接管主要城市之后首先施行的措施，包括为自己的商人设立新的市集，并且为自己兴建纪念广场。接着有商贾移居至此，在城中开办生意。但城城门之外的院子就是这习惯的例证。按考古学家的考证，在此出土的一连串建筑物是个为纪念亚兰征服者的市场，其石碑显眼地立于城中（今称为戴维家石碑〔House of David Inscription〕）。

二十 35~40 先知的作为 拒绝打伤先知之人的遭遇，清楚证明即使是慈行，违犯神的命令仍能致命。先知显然是要头部受伤，这样一来他所包扎的绷带便会十分逼真。绷带虽是他的伪装，使他得以窥见王面的却是所受的伤。值得留意的一点是，亚哈虽有仁慈之名（31 节），又对便哈达施恩，对这伤者的判决却绝不慈悲。一他连得银子的数额极巨，显示俘虏是名要人。有关「先知的

门徒」的讨论，可参看：塞缪尔记上十九 20。

二十一 1~29

拿伯的葡萄园

二十一 1 耶斯列的王宫 有关耶斯列的一般讨论，可参看十八章 45 节。耶斯列的王宫于一九九〇年代初叶出土，长方形的宫殿范围占地约十一英亩，绕以夹壁围墙，四角有城楼，并建有六室城门、护城壕、土制护堤。护城壕是从岩石凿出，平均宽度三十呎，在好几处地方深度几达二十呎。巴勒斯坦的护城河都是无水的（称为护城干壕（fosse）），用意大概是防止敌军在城墙之下开凿隧道。耶斯列距离撒玛利亚约有二十三哩。

二十一 3 葡萄园是遗产的一部分 亚哈所出的价不但公道，甚至可称慷慨。拿伯拒绝不单是因为「这是祖业」等传统的感情因素，他更有神学上的理由。得地为业是盟约的赐与。这是按支派、宗族、家庭分配的世袭性地业，代表每个家庭在盟约应许和利益之上的分（进一步数据见：利二十五 23 的注释）。马里和乌加列的典籍都反映了土地永有的惯例，又有严格的规条管制财产转让——只是没有提出宗教性的解释。此外，又有可能因为耶斯列是王居所在，因此具有特殊地位，城中居民亦享受某些利益（见：撒下五 9 的注释）。这些利益包括土地免受王室征用，甚至可以交换地业。

二十一 7 王的权利 学者相信本段反映了以色列君王所得的权利，与当代腓尼基人的想法的真正分歧。两者间的分别包括了（一）土地至终属于谁，和（二）君王有否绝对权力等问题。在第一个问题上，以色列人相信所有土地都是耶和華的地，腓尼基人则视土地为王室封赐之物——所有土地都是王的给予。就第二点而言，以色列王权的专制程度，单在设计上已经比大部分王国为低——因为君王也在法律之下。耶洗别当然不习惯这些细微的区别。

二十一 9 宣告禁食 君王有宣告禁食的权利，理由通常是某种重大事务祈求（见：撒上七 6）。例如为了应付当时所面对的旱灾，可以禁食一天来求雨，或省察犯了什么罪行会带来旱灾。戴维在塞缪尔记下二十一章安排扫罗家人的死亡，来弥补扫罗家的罪行。同样杀死拿伯，也被视作解决导致禁食之困境的办法。

二十一 9 座位的安排 拿伯所坐的高位是他社会地位的反映，也为他行动足能影响整个社群的说法提供支持。两个假见证的座位离他不远，使他们能够宣称听到拿伯所说的话。

二十一 11~13 拿伯的罪行 咒诅（和合本：「谤渎」）王等于是直接放弃对王的效忠（如：士九 27~28；撒下十六 7~8），将困境完全归咎于王。咒诅神亦同样是表示不忠，包括中伤、怀疑，有时则是归咎于神。以赛亚书八 21 是咒诅神和王的例子，将自己所面对的艰难和危机归咎于他们。在这个带领全体社群同心寻求目前危机始因的聚会中，两名冒充的见证人宣称他们听见拿伯把危机归咎于神和王。此举被判为叛逆，拿伯被已经暗中教唆过的官员处以死刑。阿拉拉赫一个文献表示因叛逆罪处死之人，其财产被充公归王宫所有。

二十一 19 血被狗舐 狗是在街头流浪，以垃圾为生的食腐动物。只有死得不名誉，甚至得不到妥善埋葬的人（王就更不用说了），尸体才会暴露到这个地步。通俗的观念认为埋葬不得体，能够危及死者来生的幸福（进一步讨论见：王上十六 4 的注释）。以色列人认为人的身躯（「肉体」）和灵魂基本上是不可分的。人是灵也是肉体。因此死尸既然仍是人存有的一部分，就必须小心处置。主前第一千年纪的亚述记录也反映了这种对死尸的态度。亚述巴尼帕惩罚反对者的办法，是将他们的尸首丢在街上，四处拖拉。同时代的亚述咒诅宣称：「愿狗把他不得埋葬的尸体撕为碎片。」

二十一 27 亚哈的响应 身穿麻布和禁食在古以色列被视为忏悔和哀悼的要素。在圣经以外，古代近东没有什么禁食的例证。禁食通常是在哀悼之时进行。旧约中宗教性的禁食通常与向神恳求有关。其原则是所求之事重要到一个地步，恳求者集中精神于属灵景况上，肉身需要则退居幕后。如此，禁食是为使人净化，在神面前谦卑而设的（诗六十九 10）。这些所谓麻布其实是用山羊或骆驼毛织造，十分粗糙，穿着起来很不舒服。很多时候这麻布仅是腰布而已。阿希兰的石棺上绘画了正在哀恸的女子，她们的裙子上束着似乎是麻布的腰巾。

二十二 1~40

基列拉末之战

二十二 1 年代小注：夸夸之战 亚哈和便哈达在第二十章末结盟之后，至今已有三年。学者一般假设他们继续作为盟友，是因为亚述王撒幔以色列三世逐渐西侵所构成的威胁。在主前八五三年，他终于入侵亚兰南部。西方十二国联盟与他在夸夸会战。撒幔以色列将以色列王亚哈和亚兰王便哈达，列为哈马王雅胡莱尼（Iarhuleni）领导下之联盟中实力最强者。夸夸位于奥朗底河畔，大马色以北约一百五十哩，但在哈马以北则只有二十五哩。撒幔以色列虽然宣称战胜，研究日后历史却发现西方联盟成功地达到了他们的目标。撒幔以色列要到十至十二年后，联盟开始瓦解之时，才开始有控制该区的迹象。对付撒幔以色列大致成功，很可能是亚哈有自信对亚兰人采取军事行动，试图收复基列的拉末的原因。

二十二 12~38 米该雅和亚哈 请参看：历代志下十八章的注释。

二十二 38 撒玛利亚的池 撒玛利亚遗址的挖掘，在西北角的城墙里面，王宫的旁边，发现了一个大型的水池（16×33 呎）。然而这池是否本节所述的水池，却无法肯定。究竟经文是说妓女在池子中或在血中，还是在两者之中洗澡，也不清楚。

二十二 39 象牙宫 这时代十分流行以象牙作为家具和护墙板的镶嵌材料。牙的主要来源是从亚兰进口的象牙（当时叙利亚象仍未绝种）。象皮、象牙、活象，有时都包括为贡品的一部分。亚述巴尼帕在卡拉（Kalah）的王宫，发现了一些十分精美的象牙雕刻，用来装饰墙壁。在主前九至八世纪撒玛利亚的遗址发现了超过五百块象牙残片，其雕刻包括了好些腓尼基和埃及艺术主题。

二十二 41~50

犹大王约沙法

二十二 42 年代小注 按照蒂利的考证，约沙法的在位日期是主前八七二至八四八年，其他计算系统都只有两年以下的差异。至今未曾发现古代近东提及过约沙法其人的经外碑文。

二十二 46 变童 有关祭仪娼妓的进一步资料，可参看：申命记二十三 17~18 的注释。本节所用的字眼兼以阴阳二性形式出现，可能是以委婉方式，指为分别出来担任特定职务的人。

同一个字眼在亚喀得文学中，是指分别为圣在神庙或庙宇服务的工作人员。这些工作人员包括了娼妓，但亦包括乳母和收生婆。男性所担任的是何种职务却不清楚。

二十二 48 船队 海船通商在主前第三千年初叶已经出现。主前第二千纪中叶乌加列船队已有一百五十艘。一艘沉没商船（位于土耳其乌卢布（Uluburun）沿岸）被捞起，让人略窥当时所载的货物种类。主前第一千纪的商船是设有桅杆瞭望台的单桅船只，排桨有一至二行。典型长度约为五十呎，但亦有较大的例证。

二十二 48 俄斐 卡西勒遗址一个主前八世纪的碑文曾经提及俄斐的金子。惟此地之确实位置不明。金子从以旬迦别进口显示此地位于阿拉伯半岛，但学者亦有考虑印度和东非等地。

二十二 48 以旬迦别 以旬迦别是亚喀巴湾头的港市。它可能是克莱费遗址（部分学者认为这是以拉他），也有可能是在法尔昂岛（珊瑚岛）上，这是本区惟一具有海港遗迹的地点。水下考古工作为第二个看法提供支持的证据，巨墙、码头（但不属铁器时代），和少量铁器时代的陶片，都在发现之列。建筑这个人工海港所用的科技，与腓尼基的推罗所用的相似。



从岸边看珊瑚岛

二十二 51~53

以色列王亚哈谢

二十二 51 年代小注 蒂利考证亚哈谢的在位日期为主前八五三至八五二年，经外记录没有提及过他。

列王纪下

— 1~18

以色列王亚哈谢

一 2 楼上的栏杆 在撒玛利亚遗址的挖掘证实了当时的王宫确实是有二楼的。其建筑风格包括通风的房室，本节中的格栅（和合本：「栏杆」）应该是个木制的格子墙，同时提供遮荫和空气流通。

一 2 撒玛利亚 撒玛利亚是北国以色列的首都。进一步资料可参看：列王纪上十六 24 的注释。

一 2 巴力西卜 多年以来学者都相信巴力西卜（Baal Zebub）是故意的讹体，这名字原本是指在乌加列文献中，经常被称为阴间之主的巴力西布珥（Baal Zebul，即「酋长巴力」）。如此，马太福音十 25，十二 24 等几处新约经文使用「别西布珥」（Beelzebul，和合本：「别西卜」），并以之为撒但之名，就有理由了。「西卜」一字是「苍蝇」的意思，这名若是美称的话，就可能是指他有能力驱逐传播疾病感染的苍蝇。乌加列神祇伊勒杜卜（El-Dhubub）的名字，可能也有相同的意思。有些现存的乌加列咒语，是召唤巴力西布珥避邪驱病的。然而亚哈谢所求问的不是医治的咒语，只是自己会否痊愈而已。伊莱贾在第 6 节向他提供的，正是这默示。

一 2 以革伦 撒玛利亚前往非利士城镇以革伦（米克纳遗址）大约是六十哩的路程。有关此地的进一步资料，可参看：士师记一 18；塞缪尔记上五 10 的注释。

一 8 伊莱贾的衣着 有关伊莱贾外衣的讨论，可参看：列王纪上十九 19 的注释。然而本段却没有具体提到他的外衣，只是将他形容为「多毛」：所指的可能是他的衣服（和合本、NIV：「毛衣」），也可能是他本人。后者的可能性较大，因为 NIV 译作「带子」（和合本：「皮带」）的字眼，在其他经文一概指缠腰布。如果他是穿着其他衣物的话，这缠腰布就无法看见了。当然，另一个可能是他是披着一件多毛的斗篷，但却可以看见斗篷底下只穿着皮制的缠腰布。

一 10 火从天降 古代近东的风暴之神通常备有霹雳作降火之用。这时代的亚述君王则形容神明为烈火，又用火在前面开路。亚述王艾萨克哈顿（主前七世纪）将自己军队的挺进和攻击，形容为不能压抑的火。这都是神明据称开入战场的姿态。霹雳所放的火是他的主要兵

器。

一 17 年代小注 亚哈谢的兄弟约兰继承他的王位。按照蒂利的考证，他的在位日期是主前八五二至八四一年。如此，犹太和以色列在同一时间，由两位名字几乎完全相同的君王统治。



米克纳遗址

二 1~18

伊莱贾被提升

二 1 吉甲 名叫吉甲的城镇有好几个，要断定本节所指的是哪一个并不容易。最有名的一个在耶和哥附近（见：书四 19 的注释）。但如果是这个，他们先从吉甲到伯特利，再从伯特利到耶利哥就变得很奇怪。此外第 2 节说他们「下」到伯特利，若是这个吉甲，也不合理。另一个吉甲则在迦巴、密抹一带（见：撒上十三 4 的注释）。这城在伯特利以南只有几哩，并且需要下山才能到达伯特利。

二 2 伯特利 伯特利是一个金牛犊神庙的所在地，也是重要的宗教中心。其历史包括了族长（创二十八）、征服和定居（书八；士一）、塞缪尔（撒上七），并且至少有一段短时期，约柜是停放于此（士二十 26~28）。

二 3 先知门徒 当时人可以受训为职业的先知，以色列史的早期有先知的行会，一般称为「先知的儿子 / 团体」（和合本：「先知的门徒」）。这些先知通常使用各样的办法，预备领受预言性的神谕。在驱使人进入昏睡（超脱）状态方面，音乐扮演十分重要的角色。他们相信这种状态能使人易于领受神明的信息。马里文献提到庙宇中有整个阶层的人，经常作出超脱式的预言。亚

喀得文献则使用「马尔巴里」(mar bari, 意即「巴鲁(baru)之子」)一语, 作为属于一个行会的占卜者, 他们偶尔也会说出先知性神谕。

二 4 耶利哥 伯特利到耶利哥大约是十二哩的路程(大部分是下坡路), 半天就可走完。在亚哈时代这地已经重新有人定居(见: 王上十六 34 的注释)。

二 6 约但河 约但河比耶利哥再远五哩。这大约是乔舒亚过约但河的地点。

二 9 加倍 伊莱沙求得「双份」(和合本:「加倍」)的意思, 不是要比伊莱贾多得一倍, 而是比其他继承人多得一倍。这是延续家庭之长子承受遗产的惯例。伊莱沙所求的是作为伊莱贾衣钵传人的地位。

二 11 伊莱贾升天之处 伊莱贾的事工一直是摩西生平事迹的反映。过到约但河东之后, 他们是朝着尼波山(摩西去世的地点)的方向行去, 这山距离约但河约十哩。经文虽然没有提及尼波, 也没有提到他们是在山上, 却显示他们是在这一带地区。

二 11 火车、火马、旋风 译作「旋风」的字眼通常都与神的作为有直接关系(拿一: 狂风), 有时则显示祂的临在(伯三十八 1)。至于战车的象喻则较为难解, 因为经文之中的火车、火马并没有扮演什么角色。在古代近东的象喻之中, 重要的神明往往有战车随行。一个名叫拉基布伊勒(Rakib-El)的神祇, 是迦南神明伊勒战车的驾驭者。在文献中, 他和风暴之神哈达有关, 只是现有资料太少, 不足以进一步详细研究这个值得留意的关联(如本节之战车与暴风)。在亚喀得文献中, 太阳神沙马士的谋士布内内(Bunene)是指定的战车驾驭者。战车与太阳神有关的一点, 可能是火车的解释。驾驭者的责任是运送神明, 特别是送他进入战场。在以色列的宗教信仰中, 耶和华有时按照古代近东熟悉的概念自我显现。例如在伊莱贾与巴力先知竞争的事件中, 耶和华自显为控制丰饶, 能够降火响应人的神; 这种象喻性语言经常把祂喻为太阳(诗八十四 11)。按照本段的描绘, 风暴之神哈达有战车驾驭者偕同, 可能与祂有共通之处。这些相似之处显示本节可能是应用一般人熟悉的象喻, 来澄清神明在这个前所未见的关头所扮演的角色。

二 12 我父 「父亲」的称号在希伯来和亚喀得语中, 可以是指一组人的领袖。同样「儿子」是指该组人的一份子。

二 12 以色列的战车马兵 经文没有清楚表示伊莱沙这时是高呼他的所见, 还是以这称号描述伊莱贾。若是后者(如十三 14 所暗示), 这称号可能表示他把伊莱贾的地位形容为战车的驾驭者, 不但与神关系密切(参二 11 注释中的布内内), 更是送祂进入战场之人。

二 12 把衣服撕裂 撕裂衣服和发上蒙灰一样, 是古代近东常见的示哀方式。乌加列史诗《阿赫特》(主前约 1600 年)是个经外的例证: 故事主人翁的姊妹预言旱灾来临时, 撕裂父亲的衣服。此举往往是为亲人、朋友、重要人物之死(撒下三 31)致哀。

二 13 先知的外衣 伊莱贾在列王纪上十九 19 将自己的外衣搭在伊莱沙身上, 拣选他接续工作。本节所述的外衣, 有别于塞缪尔记上十五 27 的外袍。这件独特的先知外衣很可能是兽皮所造, 外表多毛(见: 亚十三 4), 虽然不是每件外衣都是如此。古代近东文献甚少提及先知的衣着, 因此难以比较。可能有关的一点, 是由这个时代开始, 亚述铭刻描绘了几个身穿狮头外衣的人。这些人有几个正在进行仪式活动(舞蹈), 并且偕同神明。按照学者的臆测, 他们可能是驱邪者。在本节之中, 伊莱贾的外衣是伊莱沙继承他的灵和能力的表征。

二 19~22

耶利哥的水

二 19 水质恶劣 耶利哥旁的苏丹泉水质素有问题, 乔舒亚记六 26 和列王纪上十六 34 的注释已经详细讨论过。除了上述注释讨论过的寄生虫理论以外, 另一个看法认为耶利哥城塌陷时地底岩层可能同时变位, 使泉水受放射性污染, 因而导致不育。

二 20 新瓶和盐 新瓶是没有受过不洁之物污染的瓶子, 表示他是进行某种仪式。这字虽然全本圣经只在这里出现, 含义不明, 但译作「瓶」(和合本)总比新国际本的「碗」来得理想。盐是用来对付咒诅, 因为咒诅与悖逆有关, 而盐则是防止悖逆的象征(见: 士九 45 注释)。

二 23~25

童子与熊

二 23 嘲笑者的年纪 用来形容这些人的有两个不同的用语。第一个（23 节）是一个名词、一个形容词结合的词组，在别的地方指儿童和青春期前的少年。第二个（24 节）则是指年轻的一代，婴儿（如：得四 16）到中年人（如：王下十二 8，罗波安当时四十岁，而这些少年人是他的同辈）都包括在内。这群人大概是十多岁的少年。咒诅的是伊莱沙，施行审判的却是神。

二 23 秃头 伊莱贾若是多毛（见一 8 的注释），伊莱沙的秃头和他就有很大的对比，可能有人以为他的能力永不会及得上他的师傅。因此，这些讥笑的话就等于是否认他的先知位分和呼召。而他的咒诅若实时成就，便能突出地否定这种想法。如此，伊莱沙在第 19~22 节消除了一个咒诅，在第 23~24 节却施行了另一个咒诅。

二 24 熊 叙利亚熊在这时代仍未绝种，在以色列的森林中居住。熊通常出没于中央山地的山林地带，栖息于洞穴和森林之中。伯特利比耶利哥接近这些森林地区。兽患通常被视为神的惩罚（见十七 25 的注释）。

二 25 伊莱沙的路线 耶利哥到伯特利约有十二哩的路程。伯特利到迦密山则几乎七十五哩。迦密山回到撒玛利亚差不多是四十哩。

三 1~27

摩押之战

三 1 年代小注 第一章 17 节已经提及过约兰继位。按照该节圣经，他是在约沙法之子约兰第二年登基；本节则作约沙法十八年。因此蒂利相信约沙法和儿子有一段共同执政的时期，他认为该年是主前八五二年。

三 2 巴力的柱像 神庙和庙宇经常将立石安置在摆设偶像的壁龛中。这些石块上有时刻着神明的浮雕，但大部分都是空白一片。以色列很多地方的挖掘，如：但、基色、阿拉得，都找到了这种石头。

三 4 摩押王米沙 米沙以其碑文（摩押石碑）著名。碑文详述摩押从前受以色列所控制，并且颂扬米沙解放他们的功绩。这个四呎高的石碑一八六八年发现于亚嫩河北岸底本的遗址。碑文纪念神殿落成，指名述及暗利，又提到他的儿子（亚哈，也有可能是他孙儿约兰），但未书其名。内容说到摩押国神基抹曾经藉以色列惩罚自

己的地，但如今则带来胜利。下一节圣经提到米沙成功地摆脱以色列的控制（亚哈谢年间？），故此摩押石碑的事件发生在本段记载的事件之前。



摩押石碑

三 4 贡品 十万只羊羔虽然看来是极多的贡物，仍远逊于亚述王西拿基立自称取自巴比伦的八十万只羊。

三 6~8 战略 米沙在亚嫩河北岸的米底巴平原设防，因此联军不容易从北面攻打摩押。结果他们南行经耶路撒冷、希伯仑、亚拉得，再绕过死海南端（穿越以东旷野），从意料不到的方向进攻摩押。从撒玛利亚行军到亚拉得约有八十五哩，从那里采取较直接的路线，则再有五十哩才到达吉珥哈列设。

三 6~8 以东旷野 以东旷野不容易考证，但第 9 节提到他们行军七日，显示所指的是以东东面的地区。他们可能是绕过撒烈溪的南面，从东面进击摩押。

三 9 没有水喝 从离开耶路撒冷的时候开始，他们所经过的都是干旱荒凉的地带，没有什么水源。在这种气

候很容易便会脱水，甚者致命。

三 11 先知在场 宗教人员（祭司或先知）随军是古代近东军队的常规。他们的功用是求问神明、观兆、献专用的祭，以及在军中作为神临在的代表。

三 11 倒水在伊莱贾手上 伊莱沙被形容为伊莱贾的私人随从。他所做的虽是卑贱的工作，和这位传奇性先知的关系，以足为他们带来神助的盼望。

三 13 父亲、母亲的先知 约兰的父母亚哈和耶洗别，是事奉巴力和亚舍拉先知的支持者。可圈可点的是约兰没有否认这些先知和他们事奉的神明，只是回答说这是耶和華发动的战事，要祂来处理。这可能表示这位北国的君王可能曾经求问耶和華，并且得到有利于军事行动的答复。但也有可能这联盟得以实现，是因为约沙法曾为自己的参与求问耶和華之故（见：代下十八 4~7）。无论神的指示如何临到，约兰如今的诠释却是耶和華蓄意导致他们灭亡。

三 15 弹琴的 这字译作「乐师」更佳，因为经文没有说明乐器。它最可能是戴维为扫罗弹奏的手竖琴。特别是在这个较早的年代，先知通常使用各样的办法，预备领受预言性的默示。马里文献记载神殿中有一批人专门起乩，领受预言信息。在驱使人进入昏睡（超脱）状态方面，音乐扮演十分重要的角色。他们相信这种状态能使人易于领受神明的信息。手竖琴的结构通常是共鸣箱顶设有两支竖臂，弦线在乐器上部以横杆相连。迦南人的米吉多城发现了好几个这种竖琴的样本。

三 17 水的供应 军队可能是在撒烈干河河谷一带。撒烈和其他干河一样，都是按季节排下高地的溢流。故此在低地无雨之时，干河也会突然满水。干河一涌而来的河水转瞬流尽，挖沟是蓄留河水的办法。知道高地下雨，大水将临的人，还有底波拉（见：士四 14~16）。

三 22 水红如血 在炎热空蒙的旭日底下，沙岩水道中的水被误认为血，是不难想象的事——尤其是摩押人没理由相信河床上到处都是装满了水的坑。但他们如果真的以为眼前所见的是血，尸体又在哪里呢？摩押人若是存着劫掠的心冲锋出来的话，所见的比较有可能是看来空置的阵营。因此他们是将水的出现视作兆头，以为敌军内哄，互相击杀，逃兵流散。实际上，美索不达米亚一个观兆系列文献指出河水如果带血，内部不和会导致军队自我为敌，兄弟阋墙。亚述对战争的描绘又包括血流成河的局面。

三 25 摩押的待遇 破坏生态环境的目的，是要在经济上造成长期的破坏。水泉和农田的石头终有一日能够清除，但要重建有生产能力的农业经济却是漫长而艰巨的过程。水泉有时会改道到另一个较不合用的出口，田地所受的损坏可能严重到生产力大为降低的地步。砍伐树木对于生态平衡更有严重的影响。除了树荫和木材的损失以外，表土侵蚀更能扩大林木丧失对环境构成的不良影响，加速田地荒废的问题。有些果树（如：枣椰树）需二十年的培植才开始多产。摧毁农业基础是侵略军采取的典型战术，目的是折磨被征服者，以及促使他们迅速投降。亚述的记录和浮雕对于所采取的惩戒性手段记载得尤其详尽。这些手段包括了砍伐树木、破坏牧原，和毁坏供灌溉用的水道系统。

三 25 吉珥哈列设 这是摩押南区首都的名字，又称吉珥摩押（和合本：「摩押的基珥」；赛十五 1）。学者考证为现代的凯拉克，位于亚嫩河以南十七哩，王道之上。考古学家未有在当地进行挖掘，但表层勘测显示有少许铁器时代遗迹。

三 27 以孩童为祭 北非洲（迦太基）和萨丁尼亚的腓尼基遗址，都挖掘到以孩童为祭的考古证据。亚述时代（主前八至七世纪）的叙利亚和美索不达米亚，也都奉行这个习俗。几处经文都记载了把孩童以牺牲的形式奉献给神明的作法，其目的有时是丰饶（弥六 6~7），有时是作战胜利（士十一 30~40），如本节。然而圣经的律法却是从不容许以此作为祭物，献给耶和華的（申十八 10）。某个主前八世纪的腓尼基碑文，记述基利家人与敌军交锋之前，向摩洛献祭。

四 1~7

把油供应给赤贫妇人

四 1 先知门徒 请参看二章 3 节的注释。

四 1 债奴 由于古代近东自然环境缺乏稳定性，农民和小地主往往需要欠债。旱灾和随之而来的失收若果持续超过一年，问题只会更加严重。他们可能被逼得出售土地财产，甚至家人和自身。以色列法律顾及这种情况，一方面为债主提供合理的劳工期，另一方面亦为债奴规定时限。为奴不得超过六年，重获自由后债务亦同时取消。对某些人来说，这可能是个适当的解决方法。但如

果无地可回，很多人或会选择继续服侍债主，到城市谋生，或者参军。

四 2 油 油是橄榄油；易燃，烹饪时可作酥化剂。烹饪前通常先与谷物调合，有时可涂在面团上面。

四 8~37

伊莱沙和书念妇人

四 8 书念 书念位于耶斯列谷东端，摩利冈的西南麓。这城名列于埃及的行程表中，其遗址有铁器时代的遗迹。



鸟瞰书念及耶斯列谷

四 10 屋顶的房间 铁器时代以色列的典型房屋是所谓的四室房屋。一楼的后室宽度与房屋相等。前部分作三个彼此平行，但与后室成直角的房间。中间的一个经常是露天的院子。学者相信这些屋子大部分楼高都是两层，但存留至今可供考古学家观察的却少之又少。本节所用建筑术语之含义已不可考。



夏琐一间西室房屋的遗迹

四 16~35 儿子的赏赐、收取、复苏 在乌加列史诗《阿赫特》中，正义的达尼珥王蒙神明赐予儿子（阿赫特）。由于失宠于神明，其生命被夺去，后来得以复生，显然是神明使他复苏。

阿赫特的记载的细节和本段虽然全无共同之处，神明有能力赏赐、收取、重新赐与，却是常见的主题。

四 18~20 死因 学者虽然通常将儿子的死亡归因于中暑，其他看法还有脑出血、脑疟疾、脑膜炎。但圣经所记细节太少，因此诊断不可能太有把握。

四 23 月朔和安息日 由于使用阴历，古以色列人每隔二十九至三十天，把每月的初一日，即新月初现之时，庆贺为节期。当日和安息日一样，需要中止一切工作（见：摩八 5），并且献上祭物（民二十八 11~15）。在王国时代，君王是这些庆典的要角（见：结四十五 17）。

月朔从主前第三千年纪末叶，直到主前第一千年纪中期的新巴比伦帝国时代，也是美索不达米亚的重要节期。这是一般人咨询先见或寻求默示的良机，这可能是伊莱沙和这些圣日有关的原因。

四 25 迦密山 由于圣经没有提供伊莱沙住在迦密山何处的数据，准确地点难以断定。然而书念和迦密山区的距离约有二十哩。

四 27 抱住神人的脚 抱脚是自卑和恳求的表示。此举在旧约虽然不复重现，亚喀得文献却记载了各种各样的亡命之徒和求助之人，抱住王的脚来表示顺从或降服，以及作出请愿。

四 29 束上腰 为求保证长衣不会对剧烈运动构成干扰，外衣的下摆可以拉起来绑在腰带底下。

四 29 把杖放在孩子脸上 除本段以外，圣经再没有提到过先知有杖的配备（摩西的杖是另一个希伯来语字眼），这字在其他经文中只是指用作支持身体的普通杖子——很多时候是拐杖或手杖。第 31 节似乎显示伊莱沙和基哈西相信这杖有可能使孩子复苏。按照亚喀得的咒语文献，杖有时是驱赶阿萨库（asakku，带来疾病和发烧）邪灵的器具。由于孩子感到疼痛的是头部，杖要放在他的脸上。

四 34 伊莱沙采取的步骤 在美索不达米亚的咒语文学中，器官与器官的接触是邪灵控制对象——附身——的方法。按照这种信念，生机或活力能够借着不同器官的接触，从一个身体转移到另一个身体。先知仿照据称为邪灵所用的方法，就能靠着耶和華的力量（留意他的

祷告) 赶鬼, 使孩子复生。不少学者认为这是圣经之中感应法术最明显的例证之一。

四 35 打了七个喷嚏 译作「喷嚏」的字眼只在本节出现, 含义不明。按照上文下理, 这字指「抽搐」或「呻吟」也是有可能的。

四 38~41

毒汤

四 38 吉甲 位置不能确定; 参看二章 1 节的注释。

四 38 锅 这是供煮食用的宽口锅子。可以是陶器, 也可以是金属制品。

四 39 熬汤的作料 学者一般相信有毒的作料是称为苦西瓜 (colocynth) 的黄瓜, 今日普遍称为「所多玛苹果」 (apple of Sodom) 其毒足以致命。

四 41 加面 粗面粉和细面粉被视为有驱除邪术的法力。古代近东的施咒或仪式经常用得上它, 只是不如本节所述。面粉有时可以制作面团小像, 用于法术仪式中。有时则在施法对象周围洒上面粉圆圈。伊莱沙所采取的步骤往往都与法术界有相像之处, 但永不依照常见的方式, 也没有仪式性的成分。

四 42~44

喂饱多人

四 42 巴力沙利沙 巴力沙利沙的传统位置是沙仑平原上的伯萨里萨 (Bethsarisa), 在约帕西北偏西约十五哩外。其他解经家则采取比较接近吉甲的地点, 如以法莲山地东部, 伯特利西北约六哩的隐萨米亚 (Ein Samiya)。

四 42 送给伊莱沙的礼物 礼物中的初熟的果子通常是献到神殿中给祭司使用的。身为神人的伊莱沙显然也有资格接受这等礼物。

五 1~27

伊莱沙和乃缦

五 1 亚兰 / 叙利亚 以色列北面的亚兰地, 希腊人称

为叙利亚。现有证据显示亚兰人主前第二千年纪一直在幼发拉底河上游定居, 开始时是农村居民和牧人, 后来在政治上成为联盟国。在这时期他们有时是盟友, 有时则是为以色列带来最多侵扰的敌人。

五 1 痲疯 研究本节用语的学者认为经常译作「大痲疯」的字眼, 正确的翻译应该是「(皮肤) 损害」, 或可以用较不专门的「鳞屑状皮肤病」。这些皮肤上的斑点可能有发肿、流脓, 或鳞屑的问题。亚喀得语的用语亦同样广泛; 巴比伦人也是视之为不洁, 又看为神明的惩罚。在古代近东, 临床痲疯病 (汉森氏病) 要到亚历山大大帝时代, 才有发生的记录。并且汉森氏病最主要的病症一个也没有在古代文献中出现, 反之, 所列的症状却显示与汉森氏病无关。经文不把它形容为传染性的病症。现代医学照所记的描述, 可以诊断为牛皮癣、湿疹、痢痢、脂漏性皮肤炎, 以及一系列的霉菌感染。整个文化对皮肤病的憎恶, 可能是因为它看来 (有时还有气味) 仿佛死尸腐烂的皮肤, 因而与死亡有关。自然而然的厌恶感, 加上基于仪式而非医药因素的隔离, 使患者被社会遗弃之地位严重恶化。

五 5 乃缦的礼物 乃缦所携同的是数额惊人的礼物。十他连得等于三万舍客勒, 换言之大约七百五十磅银子。六千舍客勒金子约是一百五十磅 (一舍客勒金子大致等于十五舍客勒银子)。换算到今日的购买力, 这是七亿五千万美元。典型的年薪是十舍客勒银子, 一舍客勒金子可以买一吨谷物, 可见这数额是何等巨大。

五 6 向外国君王求医 君王为疾病向异邦君王求助的例子有好几个。赫人对巴比伦的驱邪者有很高的评价。埃及大夫则以医术精湛闻名, 其眼科尤然。

五 7 撕裂衣服 撕裂衣服, 特别是王袍, 是示哀的意思。后者表示此乃全国性的危机或灾难。圣经一直没有告诉我们当时谁是以色列王, 但和伊莱沙接触的主要是约兰王。

五 10 约但之旅 伊莱沙大概是在撒玛利亚 (见 24 节的注释), 到约但河大约是四十哩的路程。撒玛利亚和约但河之间并没有直接、易走的途径。他大概要循所来的原路北上多坍, 沿多坍谷到耶斯列平原, 再从耶斯列穿越基利波山隘, 经伯珊下到约但河。

五 10 沐浴七回 按照美索不达米亚的南布尔比 (namburbi) 仪式, 保护性净化的方法是面对上游浸水七次, 再面对下游浸水七次。仪式又包括把献给伊亚神

的礼物放入水中。其信念是流水能将不洁带到冥界。伊莱沙在此所选择的，也是一个对于生活在充斥着法术仪式的世界里面之人，有相当熟悉程度的步骤。从医学角度而言，以色列好几处地方（如：提比哩亚附近），都有能够使患上某些疾病的皮肤恢复健康的温泉。然而经文特别提到约但河，不得与矿泉相混淆。

五 11 预期的步骤 乃缦显然预期伊莱沙使用别的方法。呼召和念咒时经常同时需要举手（这译法比「摇手」为佳）。亚兰的札库尔（Zakkur）碑文和好些浮雕都描述举手祈祷的动作（右手举起，手心向内，肘部弯曲）。亚喀得文献中称为舒伊拉（shuilla，举起手）的一系列咒语，现存的抄本都是来自当代。这些著作以呼召和赞美神明的祷文开始，逐步提升至祈求平息怒气、保护、驱邪的祷告。按照古代的世界观，执行仪式而不召请专人按照正当的动作念咒，主持一切步骤，是很不寻常的一回事。毋庸专家在场，使乃缦误以为任何水源都有净化的功效。他预期伊莱沙以专人的身分使他的病情改观，伊莱沙却故意不担任这角色。

五 12 亚罢拿和法珥法 部分古卷的异文作「亚曼拿」（Amana）大概比亚罢拿（Abana）为佳，因为前利巴嫩山脉有亚曼拿山，又有亚曼拿河（今名巴拉达河（Barada））从山侧流入大马士革平原。法珥法河的位置则较难确定。它可能是从黑门山侧流进大马士革东南面沼泽地带的阿瓦吉河（el-Awaj）。

五 17 将土带回 乃缦坦言他带这些泥土回去是要用来献祭。这话表示他有意用带回去的泥土筑坛（本节所用的「土」，与出埃及记二十 24，命令他们建筑土坛的字眼相同；进一步资料见：该节经文的注释）。

五 18 临门庙 临门（Rimmon = Ramman「打雷者」）相信是亚兰诸神之首，风暴之神哈达的别号。学者对两者之间的关系虽然很有把握，这名字在圣经以外依然从未出现（见：亚十二 11 之「哈达临门」）。大马士革（大马色）有限的挖掘未能发现本节所述的庙宇，然而乌迈亚德清真寺（Umayyad Mosque）的基石之中，有一块发现是来自这时代的立石碑（orthostat）。这碑用玄武岩制造，上刻文字。它在此被发现，表示清真寺可能是建于古代庙宇遗址之上。

五 22 先知门徒 请参看二章 3 节的注释。

五 22~23 基哈西所求 与乃缦准备好要付的数目相比，基哈西的要求绝不过分，但这笔款项依然相当可观。

一他连得银子是三百年的薪金（对于年薪三万五千元的人来说，这就等于一千万了），乃缦更给他双倍。基哈西所冀求的是一生无忧。

五 24 山冈 新国际本译作「山冈」（和合本同）的字眼是个专用术语，指通常与王城相连的卫城。这字显示伊莱沙当时住在撒玛利亚。

五 26 指摘基哈西 无论这笔金钱是乃缦的私产还是来自亚兰王的国库，基哈西都可以自辩说他是收回掠自以色列的物而已。但基哈西的动机与慈惠和充实国库无关。伊莱沙口中的「橄榄园、葡萄园、牛羊、仆婢」，是指他用这些钱可以买什么东西。新得的财富能够为他带来终生受用不尽的奢华和安逸。基哈西把作为先知的高贵呼召，贬低为出租神能力图利的行业。

五 27 病症的转移 初民相信祝巫能够借着魔法和咒语使人患病。消除疾病的仪式（如：南布尔布仪式）通常包括将邪恶转移到某个对象，然后把它丢弃。一般观念是乃缦的病藉沐浴仪式转移到水中，随流水消逝。但乃缦也曾触摸过带来的礼物，本段将礼物视作将邪恶转移的媒介。这概念和我们所谓的接触传染病原相仿（但在医学上没有一个皮肤病的病原体能够如此迅速地藉自然方法传播）。

五 27 基哈西的厄运 请参看五章 1 节的注释中有关大麻疯的讨论。这不是死刑，他不但没有生命的危险，连健康也没有危险。这病可算为社会性疾病，被社会遗弃是其主要后果。这病像「雪」的形容最可能是指它像雪花片片，不是指颜色（某些译本中的「白」字是加上去的）。

六 1~7

斧头失而复得

六 1 先知门徒 请参看二章 3 节的注释。

六 2 建屋的木料 由于聚会听伊莱沙讲学的地方太小，他们决意合作建筑一个较大的场所。森林茂密的约但河谷是获取木料的理想地方（皂荚木、垂丝柳、柳树的可能性最高）。

六 5 铁斧头 这时进入铁器时代已久，然而铁器随着打铁和冶炼科技的进步，虽然日渐广泛，却仍是高价贵重之物。

六 6 斧头漂上来 法术有一类牵涉接触和转移礼仪。与具有法力的对象的接触，能够将属性和特征从一个对象转移到另一个对象。圣经没有说明伊莱沙砍下来的是哪种木头，但美索不达米亚仪式所用的通常是垂丝柳木。神的先知如此广泛使用似乎与法术有关的活动，或许有人会觉得不宜。但不能否认的一点，是在古代的人眼中他就像是施行魔法一样。请参看四章 34 节，四章 41 节，五章 11 节的注释。

六 8~23

目迷之亚兰军被伊莱沙所擒

六 9~11 先知提供军事数据 按照古代近东先知活动的例证，君王经常向先知咨询军事事务。然而伊莱沙提供的情报，却远比其他文献中的例子来得具体。

六 13 多坍 住于多坍遗址的这城十分壮观，占地约二十五英亩，位于撒玛利亚北面十哩，行商和牧人北上耶斯列平原的主要大道之上。城周（多坍谷）是良好的牧场，因此早在初铜器时代（主前 3200~2400 年）已经发展成主要的城市，并且对行旅来说是自然的地标。经外文献虽然没有提及这城，考古学家却已肯定铁器时代第二期，当地有大规模定居的痕迹。

六 17 火车火马 经文不是说火车火马遍布众山（复数），而是满了（一个）山，并且围绕伊莱沙。这一点显示这「山」是多坍城所在的遗址（这城比四周的平原高出两百呎）。他们代表先知的侍卫。耶和華经常被称为「万军之主」，即天军的统帅。祂这队战车来此是要作战。有关火车火马的进一步讨论，可参看二章 11~13 节的注释。有关耶和華作为神圣战士，则可参看：塞缪尔记上四 3~7 的注释。

六 18 眼目昏迷 用来形容昏迷的字眼，本段以外只用来描述所多玛城中罗得家门外聚集的人群（创十九）。这字与亚喀得语中昼盲症一字有关，在希伯来语（和亚兰语）中，又用来形容夜盲症（与创十九吻合）。按照亚喀得文献，上述两种病症都需要法术来医治。昼盲症和夜盲症的主要病因，都是缺乏维生素 A，而维生素 B 的缺欠，可能亦助长了两处经文都显然提及的昏乱感觉。所以医治这些症状的法术中，主要的一步使用了（富于维生素 A 的）肝脏，是很值得留意的一点。杜库提宁

努他史诗一个值得注意的段落中，这位亚述王记述诸神如何站在他的一方，沙马士（太阳和正义之神）据称使敌军目盲。

六 19 多坍到撒玛利亚的路 要领这个看不清楚，神志昏乱的军队走路，这段十哩的路程可能需要颇多时间才能走完。



多坍遗址

六 21 我父阿 「父亲」的称号在希伯来和亚喀得语中，可以是指一组人的领袖。同样「儿子」是指该组人的一份子。王用这称号表示他接受伊莱沙的地位，并且反映他对神人的尊重。

六 22~23 战俘的待遇 「弓的俘虏」是亚述文献中形容作为战利品之人的一个字眼。胜利者可随意处置他们，或以他们为苦役，或出售为奴，或把他们释放。伊莱沙的用意是要趁此机会和亚兰建立友好关系。为他们摆设的是个盛宴，甚至可能是建立条约协议等特殊场合而设的团体性筵席。

六 24~七 20

撒玛利亚之围

六 24 便哈达 这时代的亚兰历史还有许多需要澄清的地方。问题至少有一部分是因为好几位君王都名叫便哈达（即「哈达神之子」）。撒幔以色列三世的碑文则将当时在位之人名为哈大底谢，使问题更加复杂（见：撒下八 3 的注释）。第一位便哈达在列王纪上第十五章出现，他在位年间是在主前九世纪，但作出更准确的日期考证已不可能。列王纪下八章中被哈薛所谋杀的王名叫

便哈达（约主前 842 年），但后来继哈薛作王的人，也是名叫便哈达（王下十三 24）。便哈达其名在一篇奉献给默珥卡特神的碑文中出现，但却不清楚是指哪一个便哈达。学者提出诸王的年代次序可能是：便哈达一世（王上十五），便哈达二世（王上二十），哈大底谢（撒缦以色列三世的碑文，有人认为这是便哈达的异体），便哈达三世（默珥卡特碑文，王下八章），哈薛，便哈达四世。古代近东暂时再没有其他材料，来解答这个谜。本段如果是按照正当时序记录，当时在位的就必然是便哈达三世。但如果本段不是按照时序，而是主题性地记载当时的史实，则这围城之王可能是哈薛的继承人。

六 25 围城导致饥荒 围城的用意就是要使城中居民极度饥渴，因而不战而降。本节的饥荒与自然环境无关，而是围城导致粮食用尽的结果。

六 25 贱粮的价格 「驴头」应该是人最不想吃的东西了，但仍以高得荒谬的价钱出售。标准的月薪大约只有一舍客勒。本节的第二项可能真是鸽子粪（直译；和合本，NIV 脚注），它有在极度艰难处境中用作食物的记录；但也可能是某种有刺皂荚树的豆荚（NIV），这字在亚喀得语偶尔有此用法。这东西不论是用作食物还是燃料，几盎司（按照 NIV，约 0.3 公升）已经值多个月的薪水了。按照《纳兰辛的古他传奇》（Cuthean Legend of Naram-Sin；纳兰辛在主前第三千年纪末叶统治美索不达米亚），六夸脱半的大麦（不足一星期的粮食）在围城之时值银子五十舍客勒（五年的薪水）。

六 29 人吃人 人互相吃人是主前七世纪亚述条约的标准咒诅之一。在面临饥馑之时，这是逼不得已的最后手段。严重饥荒（例证可见于《阿特拉哈西斯史诗》）和围城（如：主前 650 年左右亚述巴尼帕围攻巴比伦）都能使食物供应断绝，导致本段经文所述，或条约所预期的这种绝望。围城在古代经常发生，故此，这种情况并不如想象中的罕见。

六 32 长老 长老是城镇和支派中具有影响力之家族的代表。他们与伊莱沙同坐，期待他领受默示，指示行动方针或宣告拯救将临。然而这位圣经不记其名的君王显然因为久等默示，此时已经忍无可忍（33 节），认定这次围城是耶和华的惩罚。在以色列，视先知为宣告者和视先知为唆使者两个概念之间，并没有明显的分界。因为古代普遍的观念，是长于此道之人有能力驱使神明服从他说的话，而以色列依然未能摆脱这种观念。以色列

列王认为激动耶和華对撒玛利亚采取行动之事，伊莱沙难辞其咎。

七 1 价格改变 一细亚约等于七夸脱半，大约足够一个成人一星期的食用，故此本节的价格仍是过高（然而参较六 25 的注释，就可看出处境已经大为改善）。巴比伦文献提供了价格的数据。在正常情形下，一舍客勒可以买到大约一百夸脱大麦，但这时只能买到十五夸脱。亚述巴尼帕围攻巴比伦时，一舍客勒只能买十夸脱大麦。一家四口糊口所需大约是每日四夸脱大麦。

七 2 军长 学者相信这里所用的字眼原本是指战车上的第三名队员，这人的职责是持盾保护驾车者和弓箭手。后来则在战车场合以外，泛指拿兵器的人，或在行政事务中作王辅助的人。

七 2 天上的窗户 经文用富有诗意的「天上的窗户」一语，来形容降雨的出口。这不是科学化的用语，而是从说话之人的角度描述，就如「日落」一类现代用语一样。除本节以外，这个说法在古代近东文献中出现的唯一案例是巴力建屋的神话。他居所的窗户被形容为云层的裂口。但即使在此也和雨水无关。军长只是泛称神的供应，因为讨论的主题是食物，不是水。

七 3 大痲疯 有关在此译作「大痲疯」的皮肤病患，可参看第五章 1 节的注释。这些被社会遗弃者比城中的人更加贫乏。

七 6 赫人和埃及人的军队 赫人几个世纪以前已经离开了安那托利亚的家乡，在亚兰以北，以迦基米施和卡拉特珀（Karatepe）等城邦为中心的定地区定居。在这时代，哈马很可能仍是赫人城邦之一。赫人诸邦和亚兰人之间素来已有争战。埃及则比较难以解释，因为甚少证据显示这时代的埃及在黎凡特地区有活跃或有兴趣的迹象。此外，埃及人有复数的「诸王」也很奇怪。部分学者提出此字应作「穆斯里」（Musri；原文 ms]ry），不是「埃及」（希伯来原文 ms]rym）。其地点虽然未有定论，所指的却就是同时代撒缦以色列三世碑文中的穆斯里。穆斯里是主前八五三年夸夸一役中，与撒缦以色列三世作战的「哈提地」联军的一份子。在主前八四一年撒缦以色列三世黑色石碑的进贡名单中，穆斯里之名紧接在以色列王耶户之后。这穆斯里若如很多学者所假定是埃及的话，本节就证明了埃及在这地区活跃。它若在北叙利亚，则其位置至今不明。部分学者支持这论点，因为主前八世纪亚兰的塞菲雷条约，也提到它是阿尔帕德

(Arpad; 北叙利亚之阿勒坡以北)的邻邦,其他学者则认为这个穆斯里不是地名,而是君王的名字。

七 10 守城门的 有墙城市的城门必然在晚上关锁,围城之时当然长期上闭。

七 15 亚兰撤退 撒玛利亚的领袖怀疑这是古时十分有名的计策——表面放弃围城返国,暗地设下伏兵。几个世纪前希腊攻取特洛伊城,大概是这计策之使用最有名的例证。史诗《埃利奥特》记载了这场战事的始末。他们追踪撤退的亚兰人,直到四十多哩以外的约但河为止。

八 1~6

书念妇人的田地

八 2 非利土地 撒玛利亚每年的雨量虽然比南面的沿海平原(非利土地)稍多,近海的洪水泛滥的冲积平原却比较不受雨量影响,是捱过饥荒的理想地方。

八 3~6 土地充公 弃置的土地照例归王室所有,直至有人认领为止。申请者是这妇人证明她丈夫已经去世。在这情况下,她可以代儿子申请,因为他是这地的合法继承人。

八 6 田地的收入 田地的收益通常不归原主,因为这算为保养田地,在其上耕种之人的报酬。

八 7~15

哈薛作亚兰王

八 7 大马色 撒玛利亚到大马色是一百二十五哩左右,大约是一星期多一点的脚程。大马色是亚兰的首都和王室的所在地。有关此地的进一步讨论,可参看:塞缪尔记下八 5 的注释。

八 7 便哈达 有关辨识任何一名便哈达身分所面对的混淆,请参看六章 24 节的注释。由于哈薛本年登基,这是主前八四二年。按照撒幔以色的记载哈薛所谋杀的是哈大底谢。

八 8 哈薛 哈薛出现于同时代的撒幔以色三世的记录中,被指为篡位者。他的在位日期是主前八四二年至八〇〇年左右。几个亚兰和亚述的片断碑文都曾经提及他的名字。曾经在夸夸阻挡了撒幔以色三世的西方联盟,

于主前八四〇年代解体。然而继续其反亚述政策的哈薛依然抵抗多年,经历了好几场对阵战,和一次不成功的大马色之围(他仍被逼缴纳极重的朝贡)。撒幔以色三世主前八三六年起注意力转移到其他地方(主要是乌拉尔图),继承者亦无能,以致哈薛在位的大部分时间,都能够集中精神对付以色列。有关他对以色列采取的军事行动,可参看十章 32 节的注释。

八 8 求问耶和华 亚兰人虽不崇拜耶和华,却不会否认祂的存在或能力。古代的多神观念是个神明数目没有限制的系统,不论是什么神明,其能力都会受到尊重。先知亦同样备受崇敬,患病时绝不会放弃求问他们的机会。此举虽有可能得罪巴力宗教的僧侣(见一 2 的注释),能够从神界获取默示总是值得一冒的险。

八 9 礼物 乃幔的礼物数额惊人,本节的也是一样。初民奉献礼物给神明往往是存心操纵神明,或使神明自觉不好意思推辞,这礼物也必须从这角度理解。

亚兰王相信先知有能力影响所代表的神明,这是他谋取吉语的方法。他高价索求的不是假报告,而是要先知说出具有神明能力的大能言语。

八 12 被攻取城市的待遇 本节所列的战术是防止将来叛乱的标准措施。设防城市(保障)一旦被焚毁,以后作乱时就不能用作集合军队的地点。男丁、儿童、婴孩被杀,现时和将来的军队就被摧毁。主前九世纪亚述的战绩记录曾经提及焚烧男女孩童。剖开孕妇甚少出现于史料之中。按照一首赞美战功的诗歌,亚述王提革拉毘列色一世(约主前 1100 年)有此作为。新巴比伦帝国的一首挽歌亦顺带提及这种行径。

八 13 狗 狗被视为常见的有害动物。自比为狗是谦虚和自贬的表示。拉吉信件和亚马拿书信都有类似用法的例证。

八 16~24

犹大王约兰

有关本段的资料,可参看:历代志下二十一章的注释。

八 25~29

犹大王亚哈谢

有关本段的资料，可参看：历代志下二十二章的注释。

九 1~29

耶户兵变

九 1 膏立君王 古代近东某些地方有膏立君王的惯例。埃及人和赫人相信受膏能保护其人不受冥界神灵之害。大部分证据来自赫人描述登基典礼的史料。美索不达米亚的君王则没有膏立的证据。埃及法老不受膏立，但却膏立其臣子和藩属。膏立确认他们受其统治，同时表示受他保护。亚马拿文献中提到努哈瑟（位于今叙利亚）的王受法老所膏。这模式符合耶户受膏，表示他得到众先知而至于耶和华支持的观念。在塞缪尔记下二 4，膏立戴维的则是百姓。此举显示戴维和受他统治的人之间，某种契约的存在。努斯人订立商业合同时，以油彼此相膏。在埃及，油膏抹也用在婚礼中。按照以色列的惯例，膏抹是拣选的象征，经常和圣灵的赏赐有密切关系。此外，在整个古代世界，膏抹都是一个人法律地位得到提升的象征。保护和身分改变两个概念，可能都与君王受膏有关。膏抹能在国位上保护他，并且使他与神界认同。

九 1 基列的拉末 基列的拉末之实际地点未能肯定。大部分学者根据遗址大小、地点，和表层勘测所发现的铁器时代陶片，接受兰米思遗址就是这城的理论。这看法若是正确，基列的拉末便是位于王道之上，大马色南下之路转往西行的转折点那里。这路在伯珊附近渡过约但河，进入耶斯列谷，与主要的大干道会合（见：创三十八有关商道的附论，第 88 页）。

九 6~10 先知和政变的策动 南国犹大王位接替的根据，是永远确立于神和戴维家所立的约上。北国以色列按照先知的宣告而建立（王上十一 29~39），但王朝的接续却没有保证。每个主要王朝（耶罗波安、巴沙、暗利、耶户）的兴衰都与先知的宣告相符。指定为王之人有时甘于等待时机成熟（耶罗波安），但在别的情况下，一如本节，先知宣告就激发了政变。古代近东的祭司经常是政治事务的要角，但古代近东其他地方的先知，却没有一人扮演以色列立王者的角色。无论如何，古代近东的普遍观念是先知不但宣讲神明的信息，更在宣讲之际触发神明的行动。亚述王艾萨克哈顿对藩属指示，要他们举报任何不合宜或批评的话，特别提到先知、超脱

式预言者，和解梦家。难怪对君王不友善的先知必须监视，免得他制造混乱。如此，君王想要囚禁这种先知，也是可以理解的，因为他们的话一出口，已经有煽动叛乱或带来厄运之虞。

九 14 基列的拉末的战事 本年为主前八四一年，发生事件的次序十分复杂。亚述王撒幔以色列三世在该年向亚兰发动侵略，与哈薛发生了一连串军事冲突。按照撒幔以色列的记录，哈薛与他在黑门山对阵作战，被他打败，但成功地撤退回到大马色。撒幔以色列围城攻打但不能成功，故此将怒气发泄在基列的拉末东邻的浩兰（Hauran）地区上。他从此处进军迦密山，并在迦密山收纳了耶户的贡物。从浩兰到迦密山，耶斯列平原是必经之路。将这一切事件并合为一，则须假定亚兰是在该年初春进攻基列的拉末，被犹太和以色列联军迎击。按照撒幔以色列三世的惯例，他是在公历五月一日左右出师。从亚述到大马色约有五百五十哩，因此，他要到六月中旬才能走完这段路程。哈薛一听到撒幔以色列将临的消息，便迅速北上，在黑门山迎战亚述大军。仍在基列的拉末的耶户也听到亚述入侵的消息，他所面对的问题是当持什么立场。靠着亲亚述党的支持和先知的膏抹的扶助，耶户发动政变。耶户趁撒幔以色列围攻大马色失败，以及大肆摧残浩兰地区之际，着手屠杀亚哈全家和巴力的信徒。大权一旦稳握，耶户即容许撒幔以色列过境穿越耶斯列平原，并且在迦密山献上贡物。



耶斯列遗址的挖掘

九 14~16 基列的拉末到耶斯列的路程 从基列的拉末到耶斯列大约是四十五哩的路程。耶斯列的遗址占地十五英亩，位于摩利冈和基利波山之间，耶斯列谷东南端的入口之处。亚哈在此兴建过冬的陪都。在此的挖掘

发现了可以上溯到这个时代的大型王宫禁院，占据了遗址的一大部分（见九 30 的注释）。

九 17~20 打发信差迎接马兵 战车小队迅速逼近的原因有好几个，但没有一个是吉兆。他们不是被敌军追赶就是存恶意而来。打发出去的骑士可以是把信息带回给王的信差，也可以是谈判代表。本段反常之处是情况这么不明朗，二王竟还亲冒大险（显然还没有侍卫）出迎耶户（21 节）。

九 21 拿伯 有关与拿伯有关的事件背景，可参看：列王纪上二十一章的注释。

九 22 淫行邪术 早在主前第二千年纪中叶，这罪名已被用作废黜太后的根据。赫人君王穆希利二世反对去世父王的巴比伦籍妻子，宣称她施行邪术。值得留意的一点是在场两位君王与耶洗别都有亲戚关系：她是以色列王约兰的母亲，犹大王亚哈谢的外祖母。

九 27 园亭之路、姑珥、以伯莲、米吉多 亚哈谢从耶斯列取南行之路。这是回家（犹大）的方向，但前往北国首都撒玛利亚也是走这条路；他在那里可望得到保护。南行之路沿基利波山的山麓绕过耶斯列谷的东缘。伯哈干（Beth Haggan；NIV、和合本：「园亭之路」）是这路从山谷出来进入多坍平原，从此前往撒玛利亚山区的地点。以伯莲位于这个平原北端的小丘顶部，距离耶斯列差不多十哩，急于逃命的战车不出半小时就能走到这里，但距离撒玛利亚仍有十五哩。此时决定前往米吉多，战车改道转往西北。米吉多只在十二哩外，同样能为重伤的君王提供庇护，并且沿着耶斯列平原西南缘所走的是平坦大路。

伯哈干是今日的詹宁（Jenin），曾经在埃及的碎陶咒诅文献中出现，亚马拿文献称之为金纳（Gina）。当地的遗址占地七英亩，出土文物包括铁器时代的陶片。杜得模斯三世年表中曾经提及以伯莲，按照学者的考证是现代的伯珥阿梅废墟。这两个遗址都未进行考古挖掘。

九 30~十 17

诛灭亚哈家

九 30 耶洗别的举动 初民使用科尔粉（kohl；成分是方铅矿〔硫化铅〕或辉锑矿〔三硫化锑〕）调油或水作为眼线的化妆品，使其杏形更加显著。美发程序可能包

括香水、染料、辫发的使用。耶洗别的目的是使自己不论在形貌、社会，还是政治上都有吸引力。女子凭窗而望是个常见的题材，可见于宁鲁德、撒玛利亚、阿斯拉塔什出土的精美象牙雕刻中（后者的女子头戴埃及的假发）。

文学中的女子眺望天际，是等待丈夫或儿子从战场回归（见：士五 28 的注释）。但一般看法都认为象牙雕刻中的女子是妓女，可能和亚施他特的崇拜有关。本节可能是暗指耶洗别所赞助的亚施他特和异邦崇拜的关系（留意耶户在第 22 节对她的指控）。

九 30 耶斯列的王宫 耶斯列的王宫于一九九〇年代初叶出土，长方形的宫殿范围占地约十一英亩，绕以夹壁围墙，四角有城楼，并建有六室城门、护城壕、土制护堤。护壕是从岩石凿出，平均宽度三十呎，在好几处地方深度几达二十呎。巴勒斯坦的护城河都是无水的（称为护城干壕），用意大概是防止敌军在城墙之下开凿隧道。耶斯列距离撒玛利亚约有二十三哩。

九 31 称耶户为「心利」 亚哈和耶洗别是暗利王朝的一份子，这王朝是从篡位者心利手上夺取大权（见：王上十六）。耶洗别提及这事件的意思，是警告耶户他未必能够稳握政权，可能也会被人推翻。「平安么？」不但表示愿意谈判，更质问他是否相信毁灭亚哈一家能够为国家、为他自己带来平安。他可以采取的另一条策略是与她联盟，因为政权接替具有连续性对他有益。她化妆之目的若是为使自己迷人，她可能是提出耶户可以接收先王的禁宫，以建立自己政权的合法性（有关这惯例的讨论，见：撒下三 7 的注释）。西拿基立年表形容禁宫被他人所夺是失位的表示。

九 32 太监 太监是受托照顾监管君王禁宫的官员。他们身为阉人，不会对禁宫中的女子构成威胁，也不会与这些女子生下被误认为王裔的子女。值得提出的一点是，本节的希伯来用语所指的并不限于太监，部分学者相信这字连行政官员也包括在内。然而按照本节的背景，禁宫的管理人作为太后的随从是最合理的看法。

九 36 被狗所吃 亚述（特别是亚述王亚述巴尼帕）有把尸首丢在街上让狗（以及猪、豺、鸟）吞吃的习惯。在一个案例中，尸首更被切碎喂狗。条约咒诅也包括如此向叛徒宣告厄运。这种暴行的用意，是保证尸体不可能得到安葬，使这人的灵魂四处飘泊，不能在来生享受安息。亚喀得文献《马珥库》（Malqu）咒语集大概记

载了最值得注意的例子，一个行邪术（22 节）女子所受的咒诅是被狗撕碎。进一步资料可参看：列王纪上十六 4 的注释。

十 1 耶斯列 请参看九章 14~16 节的注释。

十 6 杀死旧王全家 存留被刺的君王的亲人活命，内战是咎由自取。亲人在道义上有为旧王之死复仇的责任，亦必然能够找到支持他们收复王位的人。因此对旧政权的统治者灭族，无论是在以色列还是全古代近东，都十分普遍。

十 8 首级堆在城门口 亚述人有将阵亡和因叛乱被杀之人的首级放成一堆的习惯。这时代的惯例是堆在城门外，警告其中居民叛乱者必受严惩。

十 11 集体处死 本节译作「密友」的，在亚喀得和乌加列史料中是个专门的字眼，指受宫廷供养的人。这些受王室的保护，享有宫廷特权者大概不是以色列人。除他们以外，亚哈的家人、行政官员、僧侣，皆被杀尽。

十 12 牧人剪羊毛之处 此地（NIV：「牧人的伯艾吉（Beth Eked）」）必然是在耶斯列往撒玛利亚几乎长达三十哩的路上，但其位置并无有把握的考证。这地若是牧人聚会或集合羊群之处，多坍平原一带该是合理地点。

十 12~14 亚哈谢亲人的待遇 由于以色列王约兰是犹大王亚哈谢的叔父或伯父，亚哈谢这些亲人与亚哈家族至少有间接的血缘关系。单这一点便足以使他们恶运当头了。本节中的坑是个水库，牧人聚集之处自然有这设备。约瑟的兄长也是同样在多坍一带，把他囚禁在这样一个水库里面。

十 15 与乔纳达结盟 乔纳达是利甲族的领袖。利甲族是以色列中一个颇为隐僻的部族。他们显然是苦修者，以坚守半游牧生涯（有人认为这是因为他们是游行的工匠）和宗教上的保守主义（见：耶三十五章在两个世纪后对他们的描述）为名。

十 18~27

铲除巴力祭仪

十 19 巴力的大祭（登位节期） 古时即位的新王个个都会宣称自己对于国神或地方性的神祇，比旧王虔诚。他们的承诺往往包括修理、重建、扩建、修饰神殿。这

策略不但能够赚取祭司和善男信女的支持，更有希望能够博取神明对新政权的认可。自居为本地神祇的王室赞助人和首席支持者，对王来说是政治上正确的作法。耶户可能是要举办登基节期的庆典，自己以巴力藩属的身分登基，同时承认巴力登基为诸神之王。在这种庆典中缺席，很容易被视为叛国大罪。

十 21 撒玛利亚的巴力庙 在撒玛利亚的挖掘至今尚未发现亚哈的巴力庙遗迹。有人提出这庙宇有助推广亚哈和耶洗别鼓吹这城是巴力圣地的概念。这表示这城是个独立的行政区域，正如南国的锡安亦往往如此。因此即使在耶户被立为以色列王，亚哈家灭族之后，撒玛利亚城——特别是庙宇场地——的控制权，依然必须分别处理。

十 22 掌管礼服之人的礼服 这些礼服是巴力崇拜祭仪中穿着的法衣（番一 8）。此外，在这种场合穿着圣服，很可能也不得佩带武器——这一点对于耶户的部下特别有利。

十 26 柱像 迦南神殿的壁龛往往不是放置偶像，而是供奉立起来的圣石。这些通常是素净的石碑，但偶尔亦有在石面以浮雕方式刻上神像的。

十 27 作为厕所 当时习惯是在传统原址重建庙宇，因为他们相信其位置来自神明的启示，所以是属于圣地。耶户把它用作厕所（或作垃圾场），是要保证此地永远不能再建庙宇。如此，巴力祭仪在撒玛利亚复兴的机会便大为减少。

十 28~36

以色列王耶户

十 32 哈薛攻击以色列 经文没有提供军事的详情，只是形容整个外约但地区落在哈薛手上。主前八三八年以后，亚述几十年之久没有西来本区，亚兰人因此得以着手建造自己的小型帝国。这处境一直延续至耶户之子约哈斯年间（见：王下十二~十三章的注释）。

十 34 亚述记录中的耶户 耶户一登以色列的国位便立时向撒幔以色列三世进贡，显示他的支持者不但包括信奉耶和华的宗教保守派，更有政府中的亲亚述党（见九 14 的注释）。这一党的人认为被亚述击败是西方联盟解体的必然结果，并且厌倦永无止境的战争。报告耶户主

前八四一年向亚述王撒幔以色列所献贡物的黑色棱柱，描绘耶户卑微地俯伏于地。他所献上的贡物包括金、银和一些短枪。



黑色棱柱上刻着耶户进贡时俯伏在地的情形

十一 1~21

亚他利雅

有关本段的资料，可参看：历代志下二十二至二十三章的注释。

十二 1~21

犹大王约阿施

有关本段的资料，可参看：历代志下二十四章的注释。

十三 1~9

以色列王约哈斯

十三 1 年代小注 按照蒂利的考据，以色列王约哈斯于主前八一四年登基；当年是犹大王约阿施二十三年。这时代亚述的注意力集中在别的地方，以致亚兰人在哈薛的领导下得以扩张在本区的控制。

十三 3 哈薛对以色列的控制 哈薛于主前八四二至八〇〇年是亚兰一大马色的王。他的名字也出现于叙利亚阿斯兰塔什出土的象牙残片，和亚述国之亚述城发现的圆筒印章上。亚述人宣称曾经从哈薛那里夺取战利品。这位亚兰王曾于主前八四一年与亚述王撒幔以色列三世

作战，被他击败；但亚述人亦无法攻取哈薛的都城大马色。亚述的威胁于主前八三六年之后衰减，哈薛得以集中精神攻打以色列和非利士。

十三 5 脱离亚兰的拯救者 圣经没有说明这位「拯救者」（字根与「弥赛亚」一字相同）的名字。这句话令人联想吉士师时代的拯救者。这人可能是邻邦的统治者，哈马王察库尔（Zakur）和亚述王阿达德尼拉里三世（Adad-Nirari III）这时都十分强盛。连犹大王约阿施也有人提出是可能的人选。

十三 6 亚舍拉 迦南人的崇拜和以色列人在邱坛和城内神庙进行的混合宗教崇拜，其共通之处在于亚舍拉柱的竖立。究竟它不过是象征树木的木柱，还是刻有丰饶女神形像，还是圣林的一部分，仍然未有定论。列王纪下十七 10 形容「各青翠树下」都有亚舍拉柱，似乎显示这是为祭仪而立的柱子，而非种植的树木。作为伊勒神的伴侣，亚舍拉显然是个很受注重的女神，乌加列文献（主前 1600~1200 年）也曾提及对她的崇拜。亚舍拉崇拜到了主前第一千年纪依然在腓尼基盛行，并且在暗利和亚哈王朝时期引进以色列。她在圣经记载中恶名昭彰，表示其祭仪是耶和華崇拜的主要敌手。进一步资料可参看：出埃及记三十四 13 和士师记六 25 的注释。

十三 10~25

以色列王约阿施

十三 10 年代小注 按照蒂利的考据，约阿施在主前七九八年（犹大王约阿施三十七年）即位，作王十六年（至主前七八二年）。在这时期之内亚述日益活跃，在西方的影响力吸引了亚兰的全副精神（见十三 22~25 的注释）。亚述王阿达德尼拉里三世（主前 810~783 年）的碑文曾经指名提及犹大王约阿施。

十三 14 以色列的战车马兵 这句在列王纪下二 12 也有出现的话，似乎是亚兰战争时代的惯用口号。伊莱沙积极参与以色列的军事活动，素有耶和華参与以色列战事中间人的名声。按照当代的神话，有些神祇是神圣战士战车的驾驭者，把他送上战场（见二 11 的注释）。这称号可能承认伊莱沙扮演了相同的角色——他来时，有耶和華与他同来。

十三 15~19 箭的象征 伊莱沙的动作虽然与非以色列

列的法术手法有相似之处，并且也没有指名提及以色列的神，神的旨意依然隐然见于本段之中。美索不达米亚的法术仪式虽然经常使用弓箭，这个似乎是仿效箭卜术（belomancy）的仪式在其史料之中却无例证。



从南面鸟瞰迦特西弗

十三 22~25 与亚兰的接触 经文在此与亚述的史料相吻合。亚述王桑希阿达德四世年间（Shamshi-Adad IV，主前 824~811 年），亚述全神贯注于巴比伦的战事，无暇西顾。亚兰诸国得以扩张其势力。到了阿达德尼拉里三世在位之时（主前 811~783 年），亚述的注意力重回西线。阿达德尼拉里好几个纪念碑，都描述他击败了大马色和阿尔帕德（另一个亚兰强国），并且向他们收纳贡物。按照里玛遗址（Tell al-Rima）出土之石碑的记录，以色列王约阿施亦有朝贡给亚述人。大马色被削弱到以色列可得拯救的地步，但后者亦至终成为亚述的附庸国。

十四 1~22

犹大王亚玛谢

有关本段的资料，可参看：历代志下二十五章的注释。

十四 23~29

以色列王耶罗波安二世

十四 23 年代小注 按照蒂利的时序，耶罗波安二世在主前七八二年即位。在此以前（主前七九三年起），他可能与父王约阿施共政了十一年，也计算在他在位年数

之内。这时以色列不受亚述和亚兰的威胁，使他们有一段可以繁荣和扩张的安全时期。

十四 25 收复故土 耶罗波安的扩张使以色列回复到所罗门在位时的版图。帝国的北角是哈马口（今名莱布韦；埃卜拉文献称之为埃玛图（Ematu），亚述史料称之为拉布乌（Lab'u）），即大马色北面四十五哩，今日黎巴嫩贝卡谷北部，奥朗底河发源地之一的地方。这是哈马地的南界，因此也是迦南地的北界，和帝国的北界。埃及王杜得模斯三世的都市名单（主前十五世纪），和亚述王提革拉提色三世的年表（主前八世纪）都曾经提及这城。亚拉巴海（或作亚拉巴干河，参：摩六 14）就是死海，是王国的南界。

十四 25 迦特希弗 只有本节提到迦特希弗是乔纳的故乡。按考证此地是拿撒勒东北几哩外的梅舍德（el-Meshed）。

十四 27 前古典预言 在王国时代初期，先知宣讲的主要对象是君王和宫廷，与古代近东其他地方的先知一样。有人称他们为「前古典先知」。但从主前八世纪开始，他们逐渐将焦点集中到百姓身上，成为社会 / 属灵事务的评论员，这一种才是我们心目中的先知，称为「古典先知」和「写作先知」。他们的角色不是预告未来，而是向人解释神的政策和计划。在本段中乔纳所扮演的是前古典先知的角色，他在约拿书的角色则比较近似当时发展中的古典先知。有关古代近东预言的进一步资料，可参看：申命记十八 14~22 的注释。

十四 27 涂抹 「涂抹」一语来自洗净蒲草纸卷，以便再用的典型埃及作法。按照美索不达米亚的信念，在碑文中涂抹祖先名字会触犯神明。同样，耶和華应许不涂抹以色列的名（把它毁灭），反应许施行拯救。

十四 28 大马色、犹大、哈马 大马色和哈马都是有名的亚兰邦国（进一步资料，见：撒下八）。但尧迪（Yaudi，和合本：「犹大」）却不容易考证。尧迪很可能是亚述史料中的姚迪（Iaudi），学者一贯视后者为犹大。亚述当时无能阻止主前约七七三年至七四五年之间，以色列在耶罗波安统治之下的扩张。

十五 1~7

犹大王亚撒利雅（乌西雅）

有关本段的资料，可参看：历代志下二十六章的注释。

十五 8~12

以色列王撒迦利雅

十五 8 年代小注 撒迦利雅在主前七五三年统治了一段短时期。他与犹大王亚撒利雅（乌西雅）同时作王（约主前 792~740 年）。

十五 13~16

以色列王沙龙

十五 13 年代小注 沙龙在主前七五二年继撒迦利雅统治了一个月。亚撒利雅仍在犹大执政。

十五 16 得撒 得撒是耶罗波安王的住处之一，大概从巴沙王开始，更成为北国的首都，直到暗利迁都到撒玛利亚为止（王上十六 24）。学者把它考证为示剑东北七哩，前往伯珊路上的法尔阿遗址。此地高度适中，水源可靠（两道水泉供水给法尔阿干河），处于商道的战略性位置之上，并且很容易便可到达亚当城旁的约但河渡口。城门和防御设施是重建于中铜器时代遗迹的上面，遍布城中的新住宅有中央计划的痕迹。示撒入侵巴勒斯坦时，攻取城市的名单中提到这城，足见它在政治上的重要性。

十五 16 提斐萨 提斐萨（或他普亚）可能后来称为叙利亚的撒普萨库斯（Thapsacus），位于幼发拉底河（和合本：「伯拉大河」）北部的河曲。撒普萨库斯一名要到主前四世纪才在希腊史家色诺芬（Xenophon）的著作中出现。提斐萨也被列为所罗门的城市之一（王上四 24，提弗萨）。提斐萨与以色列的距离，显出米拿现在亚述的衰落时期有很大的影响力。

十五 16 孕妇的待遇 剖开孕妇甚少出现于史料之中。按照一首赞美战功的诗歌，亚述王提革拉毘列色一世（约主前 1100 年）有此作为。新巴比伦帝国的一首挽歌亦顺带提及这种行径。

十五 17~22

以色列王米拿现

十五 17 年代小注 按照蒂利的考证，米拿现的在位日期是主前七五二至七四二年。与以往三位以色列王一样，他也是与犹大王亚撒利雅同时。他的任期亦与提革拉毘列色三世领导下的新亚述帝国有的重迭。

十五 17~22 亚述碑文中的米拿现 亚述年表描述米拿现和其他黎凡特地区的君王，一同向提革拉毘列色三世（又称普勒或普卢（Pulu））缴纳极重的贡礼。他的名字又出现于近日在伊朗出土的一座亚述石碑上。所列的贡品包括了银子、金子、锡、铁、象皮、象牙、蓝紫色和红紫色的衣物、彩色的细麻衣服、骆驼。米拿现大概只送上了所列的部分贡物，没有每样都送上。

提革拉毘列色三世的西方战役（主前 734~732 年）

提革拉毘列色三世即位（主前 743 年）不久，便在叙利亚积极活动，试图控制行经这个在经济上极具战略价值之地区的商道。到主前七三八年，他已成功地从本区大部分重要邦国（包括大马色、各港市、撒玛利亚）手上收纳了贡物。接下来几年他的注意力集中在乌拉尔图（北方凡湖一带），到主前七三五年时，他已控制该区。主前七三四年他发动了所谓第二次西方战役。他最初的目标是率兵贯穿全区，沿大干道直下迦萨，以炫示军威，重新行使其控制权（特别是商道的控制），和收纳贡物。一切史料都没有提到他遭遇任何抵抗。主前七三三年亚述大军重临，大马色是其主要攻击目标。亚兰人虽伤亡惨重，大马色却成功地抵受了亚述军四十五日的围攻。提革拉毘列色转军南下以色列地区，吞并了大片的以色列领土，立为亚述行省；夏琐、米吉多等设防城皆被摧毁。以色列人被外迁了一万三千人，但没有迁入新居民。以致下加利利人口衰竭了几代之久。战役的最后阶段发生在主前七三二年，大马色城陷而被吞并。以色列王比加被处死，代之以亲亚述的何细亚。

十五 23~26

以色列王比加辖

十五 23 年代小注 米拿现之子比加辖于主前七四二年登基，作王二年。亚撒利雅仍是犹大的君王。

十五 25 王宫里的卫所 「卫所」一语以赛亚书十三

22 也使用过，并在对句中与「华美殿」对偶。这字在该处经文，似乎是特指在王宫场地之内的一个建筑物。这建筑物很可能是某种防御工事。亚述君王建筑的大型宫殿经常称为「王的堡垒」。这些防御工事能够在城被攻破或发生叛乱时，在城内提供可供防守的阵地。

十五 27~31

以色列王比加

十五 27 年代小注 经文指出亚撒利雅统治犹太最后一年，比加成为以色列王，作王据称二十年。按照蒂利的考证，他的在位日期是主前七五二至七三二年，换言之他与米拿现和比加辖同时。若然，则这期间有超过一人自称为王，吻合列王纪下的作者（们）对这动荡时期的形容。列王纪下的作者（们）可能从约但河东另立王国之时开始计算比加的王祚。这个复杂的问题依然有待解决。

十五 25~31 比加和亚述的战役 亚述王提革拉毘列色三世的年表称比加为帕卡哈（Paqaha）。这年表宣称以色列人推翻比加之后，提革拉毘列色代之以何细亚——以色列的最后一位君王（主前 732 年），并且向以色列索取极重的朝贡。

夏琐已出土的一个水壶的把手残片也有提及比加的名字。其上只有「属比加之酒」的字样。

十六 1~20

犹大王亚哈斯

有关第 1~9 节的资料，可参看：历代志下二十八章的注释。

十六 10 在大马色与提革拉毘列色会面 这次会面发生在主前七三二年大马色陷落之后。作为藩属的亚哈斯必须出席，重新表示臣服，同时参与亚述王的庆功宴。

十六 10 大马色的坛 亚哈斯仿造大马色祭坛的理由似乎不是出乎亚述的压力，而是由于这坛给他的印象。按照现有的史料，当时亚述并没有强逼藩属崇拜其主神亚述的习惯。因此本段似乎应当视作艺术创作，而非混合宗教的问题。至今未有任何考古或文献资料描绘这坛有何特色。

十六 14 铜坛 请参看：历代志下四 1 的注释。这是殿院中的主坛，所有祭牲都在此献上。

十六 14 重新排列祭坛 铜坛本来是放在圣殿的正东面，即殿门前面。亚哈斯的新坛原本是在殿院入口和铜坛之间。如今铜坛既被迁离东西轴心，安放在新坛以北的侧位，焦点便转移到新坛之上。换言之新坛实际上是取代了铜坛的地位。

十六 15 功用分配 新坛上所执行的都是以色列独有的仪式，在祭仪上并无创新之处，也没有在以色列惯例中搀合异邦仪式。新坛照单全收了祭礼系统规定在铜坛执行的全部仪式。惟一一项在铜坛执行的功用，在以色列的仪式文学中却没有出现过。所用的动词（和合本：「求问」）是或检验或审查的意思，可能表示检验献祭祭牲的内脏是否提供兆头。至于亚哈斯为何专把这功用留给铜坛却理由不明。

十六 17 朝贡 本节所述的是收集贡物的步骤之一。用来搬运铜海之水的盆子是安放在四面镶版，有轮子的手推车上。在塞浦路斯出土的类似设施，按考证是所罗门时代的对象。支持铜海的铜牛（其描述可见于：代下四 2~5 的注释）能够供应大量的铜，以满足朝贡定额之所需。铜牛是主前九世纪时亚述王亚述巴尼帕所收贡物的一部分。

十六 18 为亚述王所作的改建 本节所述的行动究竟是进一步搜集贡物给亚述人，还是反映亚哈斯向亚述的宗主地位表示臣服和肯定的修改，不容易断定。所用的字眼都是意义不明的建筑学词汇。

十七 1~6

以色列王何细亚

十七 1 年代小注 北国被亚述大肆毁灭的结果之一，是何细亚于主前七三二年登基。这时代南北两国年代的对照十分复杂，并且没有容易的解决办法。学者公认君王共政发生过好几次，是构成这混乱现象的因素之一。亚述王提革拉毘列色三世在年表中宣称他立何细亚为犹太国的王。

十七 4 何细亚和亚述的关系 何细亚眼见埃及的势力再次延伸到黎凡特地区，觉得有需要与埃及展开谈判，以求摆脱亚述的权势。埃及王梭的身分未能完全确定，

但学者认为主前七三〇至七一五年统治埃及三角洲东部地区（包括泰尼斯和布巴斯蒂斯）的奥索康四世（Osorkon IV）是很有可能的一位。无论如何，何细亚向埃及求助未能成功。何细亚被亚述逮捕（和外迁）的确实日期未能肯定。撒缦以色五世（Shalmaneser V）在位年日甚短（主前 727~722 年），留下来的记录较为贫乏。撒珥根二世（主前 721~705 年在位）提到撒玛利亚人（即北国以色列人）的存在，但却没有提到他们的王，显示这王可能已被外迁。

十七 5~6 撒玛利亚失陷 亚述史料形容撒玛利亚被「摧残」（约主前 724~721），所指的可能是全国。毁灭的考古证据一部分在以色列的示剑城出土。这些证据吻合亚述的一贯战略：首先毁坏一国的领土，然后围攻被切断资源的主要城市。西拿基立和尼布甲尼撒二世都采取这个策略攻打耶路撒冷。亚述具有无可匹敌的围城战术，但撒玛利亚之围依然长达三年，可见这城的防御设施是何等牢固。撒玛利亚于主前七二二或七二一年沦陷。圣经虽然说撒缦以色五世攻取撒玛利亚，继承他王位的撒珥根二世却在亚述年表中自己居功。撒珥根又自称重建了这城。

十七 6 外迁政策 这时亚述实施外迁政策已经几乎有四个世纪之久。撒珥根自诩外迁了二万七千二百九十人离开撒玛利亚。记录没有说明这是否单是男丁的数目，以及他们来自属撒玛利亚的全地还是京城。亚述王宣称他掳走的人数足够组成一个设有五十辆战车的兵团。亚述人又有将其他被征服的民族安置在撒玛利亚境内的政策（主前 733 年时提革拉毘列色没有把人口重新迁入加利利，似乎是偏离了这个政策）。撒珥根则自称将迁徙自其他地方的人，安置在撒玛利亚。外迁政策的用意是要令被征服的民族失去一切值得保卫的事物。这些失去故土、国家，民族意识受到损害（强逼归化的结果）的人，不会争取自身的独立性。

十七 7~41

以色列的罪行和结局

十七 9 邱坛 按照圣经叙事的描绘，耶路撒冷圣殿建造之前，献祭和宗教礼仪普遍在地方性的神庙或邱坛（希伯来原文是 bamoth）举行。这些地方是特别为此

建设，在大部分情况下是可以进入的处所，祭仪活动在其中举行（见：撒上九 12~13 的注释）。其中很多都可能是都市的设施，但这并不表示不能建于城外的山岗。邱坛的实际形貌及陈设已不可考，但大量文献把它描述为献祭的所在，显示有些可能颇具规模。最后王国和耶路撒冷的祭司组织试图取缔邱坛，原因是他们希望强调所罗门的圣殿是「耶和华所选择的」地方，以及消除在邱坛所盛行的混合宗教崇拜。有关邱坛的进一步资料，可参看：申命记十二 2~3 的注释。

十七 10 柱像 立起来的石头（mas[s]ebot）显然是迦南宗教普遍的特色，但在以色列的立约仪式中，亦以纪念碑的姿态出现（见：出二十四 3~8；书二十四 25~27）。它与亚舍拉和巴力等迦南神祇有关，对耶和华崇拜构成竞争和损害，是它遭禁的原因。考古学家在基色、但、夏琐、亚拉得都发现了柱像。后二者的柱像都明显是在圣洁特区之内，是这些地方之祭仪的一部分。夏琐出土的柱子刻有高举之手和日轮。但城的柱像设于城门，并能清楚看见有献上还愿祭的痕迹。



夏琐的柱像

十七 10 木偶 迦南人的崇拜和以色列人在邱坛和城内神庙进行的混合宗教崇拜，其共通之处在于亚舍拉柱的竖立（和合本：「木偶」）。究竟它不过是象征树木的木柱，还是刻有丰饶女神形像，还是圣林的一部分，仍然未有定论。本节形容「各青翠树下」都有亚舍拉柱，似乎显示这是为祭仪而立的柱子，而非种植的树木。作为伊勒神的伴侣，亚舍拉显然是个很受注重的女神，乌加列文献（主前 1600~1200 年）也曾提及对她的崇拜。她在圣经记载中恶名昭彰，表示其祭仪是耶和华崇拜的主要敌手。巴勒斯坦出土之印章上的图画表示铁器时代

的亚舍拉是规格化的树木。进一步资料可参看：出埃及记三十四 3；士师记六 25 的注释。

十七 11 烧香的异教仪式 在经外世界烧香有好几个不同的用处。腓尼基人烧香来处理君王的尸体，预备他进入来生。在比布罗斯的一个碑文里，君王自述躺卧香中。迦南人的乌加列也在死人的祭仪中烧香。美索不达米亚则在奉献和挽回祭中烧香。他们相信香能把祈祷送达神前，神明就会吸入馨香。这些习例都在圣经中遭受谴责。

十七 16~17 不蒙悦纳的崇拜方式 铸成的牛犊或公牛的偶像，是典型的迦南祭仪圣物。牛犊的像在本区好几个地方都有出土（进一步数据，见：王上十二 28 的注释）。在大部分古代宗教中，天体神祇（日神、月神、金星尤然；巴比伦宗教分别名为沙马士、辛、伊施他尔）都占了首要的地位。这些神明掌管历法与时间、季节与气候，被视为最具力量的神。他们为观兆者提供征兆，并且从天上观看万有。黄道十二宫（Zodiac）的分界，这时仍未发明。有关巴力的资料，可参看：士师记二 11~13 的注释。「使儿女经火（或作焚烧儿童）」的经外证据虽少，但在亚述和亚兰世界都是有案可稽的习俗（见：申十八章的注释）。占卜和法术在美索不达米亚都很普及。占卜者相信借着各样的指标（例如祭牲的脏腑等），能够得知神明的作为和动机。近一百五十年来，考古学家已经发现了数以千计的预兆记录和咒语。

十七 24 重新殖民于撒玛利亚 本节虽然没有提及亚述王的名字，亚述史料却宣称撒珥根二世在主前七二〇年整顿本区，但这些文献却没有说明被迁移至此的民族的名称。然而在整顿后五年之内，有些阿拉伯部落被迁徙至撒玛利亚。在这期间，巴比伦也是在亚述操纵之下。古他按考据是巴比伦东北二十哩的易柏拉欣遗址（Tell Ibrahim）。亚瓦今被考证为阿瓦镇（Awa；亚喀得语作阿玛〔Ama〕，即东巴比伦的阿玛图〔Amatu〕）。哈马是叙利亚奥朗底河畔的亚兰都城。西法瓦音暂时考证为尼普尔南面的西皮拉尼（Sipirani），但叙利亚的沙巴伦（Shabarain）仍是另一个可能。无论怎样，亚述的政策都是将混杂的人种，重新殖民到一处地区。

十七 25 神所差遣的狮子 四出蹂躏的野兽被视为神明所降的典型惩罚。早在美索不达米亚的《吉加墨斯史诗》，神祇伊亚已经责备恩里勒神，因为他不派狮子蹂躏人间，反而使用洪水这么戏剧性的办法。除了野兽以

外，神明更使用疾病、旱灾、饥荒来削减人类的数目。狮、狼在遍地游行，是亚述时代凶兆所带来的常见威胁。同样，被野兽所残害也是违犯条约的咒诅之一（又见：申三十二 24）。

十七 25~29 撒玛利亚的混合宗教 撒珥根二世年间的亚述碑文指出新居民是以亚述人的身分课税。再者，他们更需要学习崇敬神和君王的正当方法。古代近东大部分民族都相信神明各有泾渭分明的辖区。如此，耶和華拥有撒玛利亚，配得他们的敬拜。然而在此定居的人也带来了原有的神祇。古代近东的多神观念是个神明数目没有限制的系统。神明一旦彰显了能力，漠视他是很危险的（见：书二 11 的注释）。撒珥根在这地区实行宗教混合，目的是要削减民族意识的影响力。

十七 30~31 神祇名单 美索不达米亚史料中，并没有提及名叫疏割比纳的神明。「比纳」（Benoth）可能亦即是「巴尼图」（Banitu；「创造者」的阴性形式），后者经常用作伊施他尔的别号。匿甲是美索不达米亚之瘟疫和阴间的神。古他（巴比伦东北二十哩）正是其首要祭仪中心。亚示玛之名出现在阿拉伯之特玛的碑文，和一些亚兰语的人名里面，然而现今对他一无所知。亚瓦如今被考证为阿瓦镇（亚喀得语作阿玛，即东巴比伦的阿玛图）。匿哈和他珥他分别被考证为以拦神祇伊布纳哈札（Ibnahaza）和迪尔塔克（Dirtaq；又作达克达德拉〔Dakdadra〕）。学者认为亚得米勒就是阿迪尔米勒（Addir-Melek）。「阿迪尔」是个称号，意即「大能者」，可以用作称呼巴力，也可称呼耶和華。「米勒」是「王」的意思，可指作王之神。最后，亚拿米勒据信是迦南女神亚拿特（或其对应男性神祇：安）和米勒（经常用来描述西闪族神祇亚他尔的称号）的综合体。现时对最后这两名神祇所知甚少，但部分学者认为他们和摩洛有关（见：利十八 21；申十八 10 的注释）。

十八 1~二十 21

犹大王希西家

十八 1 年代小注 请参看：历代志下二十九章的注释。

十八 4 铜蛇和铜块 和合本之「铜块」新国际本圣经按照原文音译作「内胡什坦」（Nehushtan）。这字没有在经外出现，大概是希伯来语青铜（neh]oshet）和

蛇 (nah]ash) 的复合字。紫铜或青铜制造的蛇像在古代近东无数遗址出土，这些显然是祭仪中使用的偶像，通常都是握在神祇手中。主前第二千年纪末叶至第一千年纪，这种蛇像在叙利亚—巴勒斯坦尤其普及。内胡什坦大概是个专司医治的神祇（特别是医治蛇咬），并且可能被视为耶和华与以色列民之间的中保（见：民二十一 8~9 的注释）。一个著名的铜碗在尼尼微出土，上面不但刻有希伯来人名，更有一条挂在某种竿子上的有翼之蛇。

十八 8 击败非利士 非利士的海港自从提革拉毘列色三世年间（主前 745~727 年），已经被亚述所控制。希西家很可能是在亚述王撒珥根二世战死沙场之后，于主前七〇五年向这地区发动侵略。希西家大概是乘亚述虚弱，联合本区的反亚述邦国公然反叛这个庞然大国。他发动攻势的用意是逼使亚述放松对通往埃及商道的控制。但继承撒珥根王位的西拿基立，却成功地在非利士扶立了亲亚述的政府。

十八 11 北国百姓被迁往之处 撒玛利人迁往的地方不能完全确定。哈腊是尼尼微东北一个城市和省分的名字。撒珥根在此使用战俘作为劳工建都，这些战俘可能包括以色列人。哈博河是幼发拉底河在叙利亚东部的一条主要支流（即哈布尔河），当地有庞大的亚兰人口。歌散（哈拉夫遗址）是哈布尔河源头附近的城市，并且是亚述比特巴希安河（Bit Bahian）的首府。在歌散出土的亚述档案中，找到了以色列的人名。亚述上几个世纪不断入侵，导致当地人口衰退。被迁移至此的人大概是耕种王室的田地。「玛代人的城邑」大抵是受亚述控制的玛代地区，位于今伊朗西北部。撒珥根在玛代的战役有详实的档案记录。他的碑文记载了被迁来的居民在哈尔哈城堡（Harhar）和基谢苏（Kishessu）重新殖民的历史。这些以色列人应当会在前线负责军事任务。

十八 14~16 希西家的贡物 按照西拿基立的碑文，希西家进贡了金子三十他连得（约一吨）、银子八百他连得（约二十五吨）。亚述文献更加详细，宣称希西家必须献上他的女儿、妾、男女乐师、象牙、象皮，和各种其他对象。

十八 17 西拿基立的官员 其他译本的他珥探、拉伯撒利、拉伯沙基，新国际本作「最高统帅」、「军官长」、「战地司令」。新国际本译作官职的作法是正确的，在亚述文献中也很常见。第一，「陆军元帅」他珥探（亚

喀得语：图尔探（turtan））是首席的军官。他代表王，有时是太子。第二，「太监长」拉伯撒利（亚喀得语：拉伯撒雷希（rab sha reshi））大概是王的侍卫这支独立军队的代表。第三，「酒政长」拉伯沙基（亚喀得语：拉伯撒克（rab shaqe））相信是省长。

十八 17~37 西拿基立威胁耶路撒冷 有关资料可参看：历代志下三十二章的注释。

十九 2 书记舍伯那 舍伯那是希西家年间一位高级官僚。他曾作王室的「家宰」，其职事不明，但可能是政府中地位最高的大臣。经文多次提及这官职，一系列的官印和它们的封泥都反映其存在（见：耶三十二的附论）。舍伯那后来降级为文书或书记（相信是由于某种丑闻）。耶路撒冷附近发现了一个古墓，其中有部分的人名（结尾是耶和华）和王室家宰的官阶。部分学者相信这是以赛亚书二十二 15~16 提及的舍伯那之墓。

十九 8 西拿基立攻打立拿 立拿位于犹大的萨非拉，城堡拉吉东北八哩；大概是贝达丘废墟或（再往西行 5 哩的）博纳特遗址。这城筑于泽塔干河畔，把守海岸通往希伯仑的最佳途径，因此极具战略价值。亚述年表描述西拿基立围攻迦特和亚西加，而尼尼微的浮雕壁画主题则是拉吉之围。立拿也是在这附近，显示亚述王正逐步逼近心目中的猎物：耶路撒冷。



推罗棱柱上刻着西拿基立打败西希家

十九 9 特哈加 特哈加（努比亚语：塔哈尔卡（Taharqa））是埃及第二十五王朝的古实籍君王（主前 690~664 年在位）。有关古实的地理位置，可参看：民数记十二 1 的注释。虽然经外文献未有左证，圣经中

「古实王」可能是他仍是太子之时所得的称号。他在埃及大事建筑，修筑庙宇，重建孟斐斯（他的首都）、底比斯、纳帕塔（Napata）的城墙，并且在埃及各处留下无数碑文。主前六七四年以前特哈加在黎凡特从事多场战役。该年亚述王艾萨克哈顿进攻埃及，但被特哈加击退。然而艾萨克哈顿三年以后攻取了孟斐斯，埃及王只得向南逃亡。主前六六六年亚述军再度入侵，逼使他逃往努比亚。他在主前六六四年驾崩时仍是公认的埃及王。

十九 12~13 列国名单 歌散位于叙利亚，以色列人被外迁至此（见：十八 11 的注释）。哈兰在歌散以西，在今日土耳其境内，巴利克河河畔。利色（又作拉萨帕（Rasappa））最有可能是叙利亚境内，幼发拉底河畔，埃玛尔以东，马里以西，后来成为亚述一省省会的城市。叙利亚西北部名叫比特阿迪尼（伊甸）的亚兰部落从前被撒幔以色列三世（主前 858~824 年在位）征服，并且被迁往提拉撒定居。后者最有可能是今伊拉克扎格罗斯山脉（Zagros Mountain Range）迪雅拉河（Diyala River）附近的蒂利亚述里（Til-Ashshuri；意即「亚述人丘」）。哈马和亚珥拔都是提革拉毘列色三世（主前 745~727 年在位）所攻取的主要亚兰城邦，位于叙利亚。西法瓦音暂时考证为尼普尔南面的西皮拉尼，但叙利亚的沙巴伦仍是另一个可能。希拿和以瓦位置不明。

十九 15 坐在二基路伯上 基路伯是有翼的活物，与以色列的约柜和耶和华的临在有关。耶和华在天上出行时，也有基路伯随同（见：诗十八 11）。亚述的神话文献称之为卡里布（Karibu），即天使性的代求者。他们在亚述艺术中以各种复合生物的形态出现，有一个或多个面孔（人、牛、鹰、狮），两条或四条腿。进一步资料可参看：出埃及记二十五 18~20 的注释。

十九 23 砍伐利巴嫩的香柏树 以赛亚在此变换措词，意指亚述王西拿基立的自夸。穿越难行的山隘，砍伐高大的树木，以食水供给军队，是主前第九至第八世纪的亚述年表一再出现的题材。西拿基立自称曾经砍伐利巴嫩的香柏树，用来建筑尼尼微的王宫和政府大楼。

十九 28 钩上鼻子 这意象在亚述文学和图像中也有对应的例证。叙利亚津吉尔利（Zinjirli）一个石碑描绘艾萨克哈顿用绳拉着穿在唇上的环子，拖带推罗的巴力和埃及王特哈加。亚述巴尼帕又自称曾用尖利的工具，刺穿（以实玛利王）乌阿特（Uate'）的双颊，把环子穿在他的颞骨上。同样，以赛亚也是模仿嘲弄亚述的作

法。

十九 29 农业更新 本节显示农田已被亚述军蹂躏不堪。亚述年表有充足的证据，证明他们是故意摧残敌国的农田。提革拉毘列色三世破坏大马色的办法是砍伐它四周的果园。他的年表形容他攻打巴比伦时，也是进行同样的破坏。即使如此，以赛亚告诉希西家说，正常耕作恢复之前，「再生」的作物依然能够供给他们两年的需要。

十九 32 不射箭、不筑垒 亚述王西拿基立在年表中详述他围攻犹大四十六个城镇的经过。他又自称用「土工」围绕耶路撒冷，把希西家困为笼中之鸟。但和其他城镇不同，年表并没有记录西拿基立何时开始围攻耶路撒冷。他继续描述希西家献上的贡物，只是没有明言攻取这城。进一步资料可参看：历代志下三十二章的附论。

十九 35 神明铲除敌人 亚述巴尼帕在一个碑文中宣称舒穆伊卢（Shumuilu）的阿拉伯王乌艾特（Uaite）因为没有遵守约中条款，全军被瘟神埃拉击倒。

十九 37 尼斯洛 美索不达米亚已知的神明中，没有一个以此为名。这字可能是故意修改的神祇名号，所指的可能是玛尔杜克、努斯库（Nusku），或宁努他。本节所记的事件发生在耶路撒冷之围以后二十年，即主前六八一年，第十个月的二十日。

十九 37 亚拉腊 亚拉腊（又名乌拉尔图）是个强大的王国，位于今日亚美尼亚境内凡湖、乌米亚湖（Lake Urmia）、塞凡湖（Lake Sevan）一带。艾萨克哈顿有提及与他争夺王位的兄弟，却没说他们逃到哪里寻求庇护。但他曾经勒令亚拉腊南部舒尔比亚（Shurpia）的王，将逃到当地的亚述人遣送回国，所指的可能就是他这些兄弟。三个世纪之久（约主前 900~600 年），亚拉腊的几个王国一直是亚述北方的边患。当地的挖掘显示一个繁荣的文明，图像和文学十分进步。

二十 3 希西家的祈祷 亚述王亚述纳瑟帕一世（Ashurnasirpal I；主前十一世纪中叶）在一篇现存的祷文中，以自己忠于女神伊施他尔为由，恳求疾病得医治。他除了形容自己谦卑、虔诚，得神所爱以外，更提到自己忠诚执行的无数礼仪。他又讲述自己的流泪和焦虑，哀求神明施恩医治。希西家的祷文记于以赛亚书三十八 9~20；可参看该处经文的注释。

二十 7 无花果饼 在乌加列，无花果饼可以是佐料，也可作药用。后期的犹太拉比文学和古典史料（如：老

普利尼 (Pliny the Elder) 都表达了无花果干具有药性的信念。膏药 (NIV; 和合本: 「饼」) 有时是供诊断而非药用。药剂敷上一两天后, 便可检查皮肤对药物的反应, 或药物对皮肤的反应。埃玛尔某个医药文献, 就提到了如此使用无花果或葡萄干的处方。这种药剂有助于诊断当如何治疗病人, 以及他能否痊愈。

二十 11 亚哈斯台阶的影子 这个「亚哈斯台阶的影子」(NIV; 和合本: 「亚哈斯日晷的日影」) 可能是一种日晷。昆兰 (死海) 古卷中的以赛亚书三十八 8, 将本节写作「亚哈斯屋顶房间的日晷」。一座埃及出土的房屋模型有两段用来显示时间的阶梯, 所根据的可能是类似的概念。但另一方面, 这也可能不过是通往屋顶或上层建筑的梯级, 在每日某些时分可以看见影子而已。本节的经文没有明言这建筑的用处是显示时间。敬拜天象是另一个可能。但它如果真是计时装置的话, 本节就是这种装置在旧约出现的惟一案例。旧约世界从巴比伦到埃及都有日晷的记录, 考古证据可以上溯到主前十五世纪。

二十 12 比罗达巴拉但 比罗达巴拉但 (又作米罗达巴拉但) 就是亚述和巴比伦史料中的玛尔杜克阿普拉伊丁纳二世 (Marduk-apla-iddina II)。他原是迦勒底比特雅金 (Bit-Yakin) 部落的首长, 与亚述王提革拉毘列色三世联盟, 对抗另一名巴比伦统治者 (约主前 731 年)。十年之后, 比罗达巴拉但得了巴比伦的国位, 撒珥根二世要到主前七一〇年才能把他废黜。比罗达巴拉但再次以地方性迦勒底酋长的身分, 作为亚述的藩属。主前七〇五年撒珥根战死沙场后, 比罗达巴拉但与人合谋发动叛乱, 以求摆脱亚述的统治。列王纪下的事件大概就在这时候发生。希西家对抗亚述统治的行动, 显示他与比罗达巴拉但政策一致。这位巴比伦酋长废了亚述所立的巴比伦王, 自己在邻近的博尔西帕执政 (主前 703 年), 但在同年被亚述的新王西拿基立所废。比罗达巴拉但逃到以拦, 不久便客死当地。

二十一 1~26

犹大王玛拿西

有关本段的资料, 可参看: 历代志下三十三章的注释。

二十一 13 线铊 准绳和线铊是古代近东各处用来建

筑泥砖房屋的常见工具。测量地皮所用的是准绳 (绞绳、细绳、线)。总建筑师用锡或石块作为坠子的线铊, 来检验房屋的建筑是否合格。

二十一 18 乌撒的园 乌撒园的位置未能确定。部分学者臆测这园是在戴维城东, 西罗亚村的坟场里面。但乌撒可能是患了痲疯的犹大王乌西雅 (Uzziah) 的简称。这可能是乌西雅的私人园子, 后世君王继续使用。

二十二 1~二十三 30

犹大王约西亚

有关本段的资料, 可参看: 历代志下三十四章的注释。

二十三 1 长老的作用 长老 (族长式的家族首领) 是早期的以色列支派组织中的要角, 他们到了王国时代显然仍有其功用。得到授权治理地方性社团的长老, 在王国的政治领导上依然扮演一定的角色。巴比伦城市的长老, 亦同样扮演着维持稳定和在社群中制定法律等有限的角色。但这些人并不主动干预朝政, 因为控制国家权力基础、经济、军队的, 都是中央政府的君王。

二十三 2 公开宣读文件 即使在发明字母之后, 古代近东大部分人都仍是文盲, 因此公开宣读文件有其重要的功用。亚述史料记载传令官在城门向群众宣读王室的公告。

二十三 3 站在柱旁 王站在柱子旁边 (犹太史家约瑟夫作平台)。这可能是圣殿中专为君王而设的直立建筑。古代近东其他地方并没有明显的对应惯例。

二十三 4 天上万象 敬拜天上万象所指的, 是在大部分古代宗教中都占了首要地位, 对天体神祇 (日神、月神、金星尤然; 巴比伦宗教分别名为沙马士、辛、伊施他尔) 的崇拜。这些神明掌管历法与时间、季节与气候, 被视为最具力量的神。他们为观兆者提供征兆, 并且从天上观看万有。主前第二千年纪末叶编纂完成的天兆大全《埃努玛、亚奴、恩里勒》共有七十块泥版, 作为参考典籍几达一千年之久。这时期的以色列封缄印章显示天体神祇十分普及。美索不达米亚的占星家已经设定了很多星座 (其中不少经希腊传入西方之后, 今日依然沿用), 但黄道十二宫的分界, 这时仍未发明。进一步资料可参看: 历代志下三十三 5 的注释。

二十三 4 汲沦溪到伯特利 汲沦溪是在戴维城的东面。

伯特利则在耶路撒冷沿大道北行十哩之处。截至一个世纪前，北国亡于亚述之时为止，伯特利一直是金牛犊神庙的所在地。约西亚又污秽了当地的坛（15、16 节），因此把这些污秽宗教对象的灰倒在这里最是合适。

二十三 5 拜偶像的祭司 「异教或拜偶像的祭司」（希伯来语 komer「科默尔」）在古代近东——特别是亚述——有很多对应的案例。来自加帕多家的旧亚述文件（主前 2000~1800 年），以及亚述王桑希阿达德一世年间（主前 1814~1781 年在位）的一篇马里文件，都曾经提及「孔卢」（kumirtu）祭司。在亚述王亚述巴尼帕（主前 668~631 年）的一个碑文中，一位阿拉伯王后被冠以「孔米尔图」（kumirtu）女祭司的尊号。此外，主前第一千年纪时亚兰语也是称祭司为「孔拉」（kumra'）。因此我们有理由相信本节所提的，是在崇拜巴力、亚舍拉等西闪族神明之神庙中服务的祭司。然而也有学者相信这些人是叛教的耶和華祭司。

二十三 6 将灰撒在坟上 乌加列文献也曾使用「烧、磨、撒、喝」四部曲，作为一个神祇被彻底摧毁的表示——每个具破坏性的行动都已展开。将灰撒在坟上对偶像而言是最终极的污秽。

二十三 7 变童 「变童」一语的希伯来语原文（qedeshim），是「称圣的男子」的意思。现时对这习俗所知甚少，但按照被谴责的彻底程度，很可能和祭仪娼妓有关（见：申二十三 18~19）。亚喀得语和乌加列语也有同源的字眼，但其功用也不明确。字根的意思是在礼仪上洁净。在亚喀得语中，qadishtu 是具有特殊地位的女子。她在庙宇中担任特定的职务（收生婆、乳母、奉献在庙中事奉神祇的人），但这些职务没有一个和性欲有明显的关系。乌加列的情况亦大致相同。他们在本节中遭受谴责，可能与他们事奉外邦神祇有关。

二十三 7 为亚舍拉织帐子 这些女子所织的显然是某种用来装饰亚舍拉像（或柱）的外罩或服装。织或绣衣服给神像穿着，在美索不达米亚是已知的习例。

二十三 8 污秽邱坛 在圣地执行遭禁的祭仪，能使圣地污秽。利未记一书概述了如何保持耶和華圣地洁净的律法。有些事物所以能够污秽圣殿，是因为它与耶和華的临在互不兼容。导致其他神祇之神庙污秽的，或许是不同的活动。然而也有一些共通的活动，能够产生污秽的效果。圣地若被用作坟场（见 14 节）或厕所（见 27），就会永远污秽。

二十三 8 迦巴到别是巴 迦巴（今名贾巴）是便雅悯境内一条小村，约在耶路撒冷以北六哩。当地未曾进行挖掘，但表层勘测结果显示有铁器时代的遗迹。这地与密抹在司文尼干河的峡谷两岸遥遥相对，俯瞰从北面通往耶路撒冷一带，横越这深谷的战略渡口。其功用大概是兼为神庙的边城。在本节中，与犹大最南的城市别是巴相对。考古学家在当地发现了一个拆散了的有角祭坛，可能是在约西亚年间被毁。无论如何，这句话清楚显示约西亚在犹大全境中（自北至南），清除了一切外邦崇拜的活动。

二十三 8 城门旁的邱坛 但城的柱像是在城门口内的神庙中发现，并能清楚看见有献上还愿祭的痕迹。学者相信这些柱像是代表某些被以色列所攻取之城市的神祇。若然，这祭所还的就是向这些神明所许的愿（可能是帮助以色列人倾覆与他们作战的城市）。有关柱像的进一步资料，可参看十七章 10 节的注释。

二十三 8 乔舒亚的门 乔舒亚的门并没有在其他经文中出现，其确实位置不明。它可能是耶路撒冷其中一个城门的别名。这门大概是邑宰的门；邑宰在城市政府中是地位最高的官员。一个主前七世纪的犹大印章，上有刻着「邑宰」字样的椭圆徽饰，并有令人联想到亚述标志的艺术背景。

二十三 9 吃无酵饼 本节译作无酵饼的字眼可以泛指素祭，也可以是指逾越节庆典中食用的无酵饼。由于酵与变质有关，因此被视作不洁净，大部分圣礼都使用无酵饼。

二十三 10 欣嫩子谷、陀斐特、摩洛 「陀斐特」是以儿童为祭献给摩洛神的祭仪场所。这个希伯来字眼大抵是指放置儿童的火炉，它在乌加列语和亚兰语中的对应词汇是「炉、灶」的意思。学者相信陀斐特是在欣嫩子谷的边缘，未与汲沦溪谷会合之处。按考证欣嫩子谷是戴维城西南面的拉巴比干河（Wadi er-Rahabi）。很多学者认为摩洛是冥界的神祇，源自迦南的祭祖礼仪。一个主前八纪的腓尼基碑文记述基利家人与敌军作战之前献祭给摩洛。摩洛一名似乎与希伯来语动词 mlk「统治」有关。给摩洛的祭是在巴力的设施献上，可能表示摩洛是巴力以及其他神祇的别号（耶三十二 35）。

二十三 11 献给日头的车马 亚述在重要仪式中使用白马，其诸神系统中的重要神祇亚述神和辛神都与之有关。白马要在某个神祇的脚前奉献。并且好几个亚述神

祇在节期之时都要乘坐马车。在亚述神话中，太阳（神）乘坐马车横越天际，驾车者名叫拉基布伊珥（Rakib-il）。从本节的混合宗教角度看，耶和華大概被人当作是太阳神崇拜，祂所乘坐的就是这些车马。反映本节的考古证据，包括一些设有日轮的铁器时代马像，和刻在他纳出土之祭仪台上的一匹背着日轮的马。这马与作为底座的金牛犊，和作为脚凳的约柜，在意象上也有共通之处。三者都是宝座的代表，不是神的代表。

二十三 12 亚哈斯楼顶 楼上的房间（和合本：「楼顶」）通常用作听政室，换言之，本节所述的地方都是宫中显眼的地方。

二十三 13 邪僻山 在希伯来文中，「邪僻山」一语大概是个双关语，与「膏油山」或「橄榄山」相对。这山肯定是今日阿拉伯人的西珥万村旁边崛起的小山。

二十三 13 所罗门王的偶像 所罗门王为外邦妃嫔所筑的设施，包括供她们崇拜自己之神的偶像和神庙（见：王上十一 5~7）。

二十三 14 充满人的骨头 将人骨堆在废物堆上的用意，大概是防止有人尝试捡回这些对象。其根据是对触摸尸体的禁忌（见：民十九 11 的注释）。

二十三 16 掘尸 约西亚在此应验列王纪上十三 2 的预言。无论是美索不达米亚还是以以色列，十恶不赦的罪犯皆不得埋葬，其尸骨不是火烧就是被弃于野外。这是最悲惨的命运，因为他们相信灵魂和肉体是缠结不可分的（进一步数据见：民三 12~13；书八 29 的注释）。尸骨一旦被毁，这人亦不复存在。

二十三 21~30 庆祝逾越节 参看：历代志下三十五章注译。

二十三 31~35

犹大王约哈斯

二十三 31 年代小注 约哈斯短短三个月统治的开始和结束，都在发生在主前六〇九年。这时正值亚述帝国在哈尔兰覆亡不久，埃及和巴比伦即将开始激烈争夺近东霸权之时。

二十三 33 与埃及的关系 亚述在主前六一二至六一〇年崩溃之后黎凡特地区变得很不稳定。埃及和巴比伦为本区霸权激战。主前六一〇至六〇九年时，埃及显然

有意为亚述余下的惟一重镇哈兰解围，但不能成功。犹大王约西亚试图阻止埃及入侵叙利亚，但在米吉多负伤，后来因伤致死。本区的权力真空，令犹大成为埃及的附庸国（主前 609~608 年）。埃及一度受耽延后，四年之后北上迦基米施与迦勒底军会战，但却一败涂地（主前 605 年）。主前六〇一至六〇〇年迦勒底乘胜进军埃及，但却伤亡惨重。无论如何，犹大只有一段短时期在埃及治下。

二十三 33 哈马地的利比拉 利比拉（现代的泽拉遗址（Tell Zerr'a））是叙利亚奥朗底河畔之加低斯附近的行政军事重镇，约在亚兰都城哈马以南二十哩。主前八世纪时亚述曾于此地建筑城堡。后来巴比伦王尼布甲尼撒二世以之为西方战线的大本营。

二十三 33 强制犹太朝贡 本节的金额远不及希西家必须缴纳的罚款（银子三百他连得、金子三十他连得；王下十八 14）。金（七十五磅）银（七千五百磅）的比率也有不同（从前是 10 比 1，如今是 100 比 1）。

二十三 34 更改名字 他的名字只作出些微的更改。名字中神名构词（theophoric）的成分由「以利」（神明的统称）改为「约」（即耶和華）。新名大概与向新宗主立誓效忠有关，亚述诸王也有这习惯。在一代以前，亚述王亚述巴尼帕把森美忒库一世（Psammetichus I；法老王尼哥的父亲）立为地区性统治者时，将他名字改为纳布舍齐班尼（Nabushhezibanni）。留意但以理等四人的名字也被更改（但一 6~7）。

二十三 36~二十四 7

犹大王约雅敬

二十三 36 年代小注 约雅敬在位的十一年是主前六〇九至五九八年。在这期间，巴比伦在埃及边界打了一场激烈的战争，但不分胜负。双方军队的人数都严重损耗，迦勒底王尼布甲尼撒无力进攻埃及。这可能是助长约雅敬背叛巴比伦的因素。

二十四 1 尼布甲尼撒与约雅敬 尼布甲尼撒二世主前六〇五年在迦基米施之役大胜埃及之后，于同年登上巴比伦的国位。从那时开始，约雅敬大部分的在位年日一直是巴比伦的藩属。《巴比伦年鉴》指出这场战役以后，迦勒底人从埃及手中夺取了黎凡特地区的控制权。此后

尼布甲尼撒试图乘胜侵略埃及（主前 601~600 年），迦勒底却似乎因此元气大伤了一段短时期。这一点可以是促使约雅敬与埃及联盟的原因。尼布甲尼撒的反应是开动西方的守备部队攻打犹大，约雅敬成为枷上战俘（见：代下三十六 6）。圣经记载他卒于犹大，似乎显示他得免被掳的厄运。

二十四 2 入侵的军队 迦勒底是巴比伦王尼布甲尼撒二世闪族语系的民族。从主前第一千年纪初期开始，亚述记录已经记载他们是巴比伦地的居民。我们最熟悉的亚兰人来自以色列北方的亚兰邦国，但除他们以外，尚有东亚兰人。这些闪族语系的人种在底格里斯 / 幼发拉底河谷广泛居住，并且经常与迦勒底人一同出现。迦勒底人似乎主要在城镇居住，亚兰人则是半游牧民族。按照巴比伦的史料，摩押人和亚扪人是巴比伦的属国，因此有责任派兵协助攻打悖逆的邻邦。

二十四 7 巴比伦对埃及 尼布甲尼撒二世在迦基米施之役击溃埃及之后，试图于主前六〇一至六〇〇年乘胜追击，侵略埃及。双方在埃及小河（大概是尼罗河三角洲区域东缘的阿里什干河）会战。战况显然十分惨烈，尼布甲尼撒的军队未能攻克埃及。然而巴比伦军却成功地在黎凡特重新集结部队，发动攻势。埃及无力反抗。

二十四 8~17

犹大王约雅斤

二十四 8 年代小注 约雅斤短暂的任期包括主前五九八年最后一个月，和五九七年头两个月。由于约雅斤似乎是在尼布甲尼撒军队即将抵达耶路撒冷之时登基，挑衅巴比伦西行的应该是他父亲约雅敬。

二十四 10~11 五九七年耶路撒冷之围 迦勒底人在主前五九七年攻打耶路撒冷，作为对犹大叛乱的响应。按照《巴比伦年鉴》的记载，围城的时间是三个月，即大概是约雅斤作王的整个期间。尼布甲尼撒虽然在年表中将胜仗归功于己，却没有亲自督兵，反将这责任交给手下大将。城这么容易被攻取可能是因为当时是冬天，粮食短缺。城中人口则比平常为多，因为犹大其余地方的人都到耶路撒冷来避难。

二十四 12 约雅斤被囚 犹大迅速投降可能是巴比伦人颇为宽容地对待犹大人的原因。亚述和巴比伦对待叛

盟国王的惯例是把他们外迁。巴比伦（或亚述）认为他们是违背效忠誓言的统治者，处以适当的惩罚。征服者通常会另立尊重他们利益的人为王，这人通常来自同一王族，为百姓在政权交替上保持一定的连续性。

二十四 14 外迁 现存的巴比伦记录虽然没有提及外迁策略，可以假定的是他们在某个程度上承袭了亚述的行政方针。一般的政策是掳走有势力的人（有钱人和军队）和熟练的工匠——在巴比伦可以廉价雇用这些人。「极贫穷的人」若非无用，就是不会构成威胁，因此可以留在犹大。

二十四 17 更改名字 玛探雅和约雅敬一样，也被巴比伦强制改名。《巴比伦年鉴》只说尼布甲尼撒二世立他所撰择之人为王，并且这是一个「合他心意的人」，换言之这人已经被巴比伦人所「驯养」。巴比伦人为王所起的，和往常一样是个希伯来语的名字，这样做对他们最是有利，因为不会激起暴乱。

二十四 18~二十五 26

犹大王西底家和耶路撒冷之陷

二十四 18 年代小注 犹大国最后一位君王西底家于主前五九七至五八六年在位。当时统治埃及的是尼哥二世（主前 601~595 年在位）、森美忒库二世（Psammeticus II；主前 595~589 年在位）、阿普里斯（Apries；主前 589~570 年在位）。统治迦勒底帝国的则是尼布甲尼撒二世（主前 604~562 年在位）。

二十五 1 耶路撒冷之围 巴比伦人于主前五八七至五八六年围攻耶路撒冷所筑的垒，显然是攻城「墙」而非惯常的坡道。亚述史料描述艾萨克哈顿于主前六七二年，征服凡湖以南之乌拉尔图王国舒尔比亚（Shurbia）时，所用的也是同样的器械。

艾萨克哈顿形容他的部队「攀过攻城墙作战」。攻城墙大概比城墙为高，攻城的士兵才能爬到守军的城墙之上。正如主前七〇一年亚述王西拿基立之围一样，巴比伦也是有系统地歼灭犹大全地的城堡；拉吉是其中一个（见：耶三十四 7）。铲除耶路撒冷周围一切军事威胁的另一个原因，是阻吓埃及不得干预。

二十五 4 突围军队 按照上文下理，可以假定这句难以翻译之经文的意思，是王与他的卫士试图往东逃走。

「一切兵丁」可能是指攻破防线入城，促使西底家逃亡的巴比伦士兵。

二十五 5 耶利哥平原 王所走的是亚拉巴的路（见 4 节），即从耶路撒冷通往耶利哥的道路。耶利哥位于约但河裂谷的草原地带。耶利哥平原是耶利哥城东面平坦干旱的空旷地带，因此他们逃跑没多远，便被巴比伦军轻易捕获。

二十五 7 西底家的待遇 在古代近东，失明是悖逆奴隶（甚至属国君王）普遍得到的待遇。亚述的藩属条约对将来违背效忠誓言的人，亦宣告同样的咒诅。其他亚述史料则提到盲掉战俘一目，使他可以作为劳工，但失去作战能力。西底家被囚于「刑罚之家」，这是亚述语中「监狱」的对应字眼。

二十五 8~10 耶路撒冷失陷 巴比伦军司令尼布撒拉旦在尼布甲尼撒二世的一个大臣名单中，被称为「膳长」。「膳长」和「酒政长」一样，都是亚述和巴比伦高官的古称。这些人经常受遣担任外交或军事任务（例如拉伯沙基就是西拿基立的酒政长；王下十八 17）。

尼布撒拉旦的责任包括拆毁耶路撒冷，押解犹太的达官贵臣前往处死（8~12 节、18~21 节），几年之后再押一批犹太人掳走（约主前 582 年；耶五十二 24~30）。尼布撒拉旦按照亚述和巴比伦的惯例，拆毁了城中的主要公共建筑物和防守之用的城墙，使之不能抵挡进一步的攻击。

二十五 13~17 耶路撒冷遭劫掠 列王纪下的材料大概是抄录自今已佚失的犹太圣殿官方记录。这些器皿的制造记于列王纪上七 15~50，可与本段参较。大批铜器可能是战利品清单。

列王纪下第七章中本段没有提及的对象，可能多年以前已被送往亚述（例如按照王下十六 17，十二只铜牛已经被亚哈斯王贡献给提革拉昆列色三世）。巴比伦史料没有包括犹太掠物的总目。

二十五 22 省长 基大利可能从前曾经是西底家王的臣子，因为在拉吉出土的一个主前七世纪末之印章戳印，上有「王室家宰基大利是属」的字样。但这印章可能是属于同时代的另一个基大利的（见：耶三十八 1）。此外，基大利一名又出现在亚拉得出土的一块陶片上。这人大概是耶路撒冷「亲巴比伦党」中的要员。

巴比伦和亚述一样，都是希望能够在犹太建立一个大力支持巴比伦的政治核心体。但和亚述不同，巴比伦

人并没有把帝国其他地方的人迁来犹太，在此重新殖民。

二十五 23~25 米斯巴 作为犹太残余部分首都的米斯巴，是耶路撒冷北面约八哩外，占地八英亩的城址。有关这城较早的历史，可参看：塞缪尔记上七 5；历代志下十六 6 的注释。近日重评在此的挖掘，确认了这时代的文化层。在此出土的文物之中，包括一个属于「王的仆人雅撒尼亚」的印章，这人可能就是本章第 23 节中提及的雅撒尼亚。

二十五 27~30

约雅斤得释

二十五 27~30 在巴比伦的约雅斤 约雅斤被掳后三十七年是主前五六〇年。以未米罗达（巴比伦语作阿默珥玛尔杜克（Amel-Marduk），意即「属玛尔杜克的人」）在主前五六二至五六〇年统治巴比伦。他是尼布甲尼撒二世的儿子暨继承人，被尼里格利萨（Neriglissar）所弑，兼夺其位。他短暂之统治只有极少史料存留于世。以未米罗达赐给约雅斤的是「座中之座」，显示巴比伦还有其他被囚的君王。恩格尔棱柱（Unger Prism）上记录了以未米罗达任内被囚君王的名单。推罗、迦萨、西顿、阿尔瓦德（Arvad）、阿尔帕德的王都榜上有名。巴比伦的食物配给名单亦有提到约雅斤的名字，显出他确实是与巴比伦王同席吃饭，进一步证实了圣经所提供的的数据。

历代志上

— 1~54

从亚当到雅各布和以扫的家谱

— 1~4 亚当的众子 有关本段家谱的进一步细节，可参看：创世记五章。

— 5~27 挪亚的众子 有关本段家谱的进一步细节，可参看：创世记十至十一章。

— 13 迦南诸族 有关这些民族的进一步资料，可参看：出埃及记三 8 的注释。

— 29~54 亚伯拉罕非以色列人的后代 有关这些家谱的讨论，可参看如下经文的注释：夏甲（以实玛利）

于创世记二十五 12~18, 基土拉于创世记二十五 1~6, 以扫于创世记三十六章。

家谱对被掳归回读者的意义

虽然历代志的大部分材料都是记载被掳前时代的历史, 其写作对象却是主前六至五世纪自巴比伦被掳归回, 在故土落籍的人。家谱对他们来说是民族性的凭证。与耶和华所立的约确立他们是神的选民, 在祂所应许的地上居住。家系就是他们作为其中一份子的证明文件。这是他们从上一代所得的产业, 也是他们对子孙的遗赠。古代家谱的功用往往是社会性而非历史性的。它不是按照次序一代接一代地作出报告, 而是以与旧日的关联, 解释社会现有的结构和情况。以色列的系谱报告, 更在其上添加了原就蕴含于其中的神学重点和意义。与旧日的关联能将意义赋与他们现有的神学处境。初民不是从个人, 而是从作为群体一份子的角度寻求自我意识。这群体不单包括当代的戚族, 更包含各代。家谱是他们将自己置入这个万代一体之系统的办法。所列举的不一定包括每一代的人。这些家谱甚至可和希伯来书十一章信心伟人的名单等量齐观。今日能够追溯到自己祖先是五月花号横渡大西洋的乘客, 或独立宣言的签署者的美国人, 必都以这身分自豪。不同的是, 对以色列而言, 这些关系并非单是社会地位的象征而已, 而是权利和利益的根据。

二 1~九 33

十二支派的家谱

二 42~55 迦勒的特出之处 出埃及的一代中惟有迦勒和乔舒亚能够进入迦南地。迦勒更在犹大支派的地业之中, 希伯仑的附近, 获赠特殊的地业(书十四 6~15)。由于家谱是认领土地的凭据, 认可迦勒的地位十分重要。

三 1~16 戴维的王族世系 犹大支派中另一大族当然就是王族。本段所列的名字有好几个是列王纪名字的异体: 亚比雅 / 亚比央, 约兰 (Joram/Jehoram, 和合本皆作约兰), 亚撒利雅 / 乌西雅, 沙龙 / 约哈斯, 约雅斤 / 耶哥尼雅。这些分别大部分都可以用下述三个理由之一来解释: (一) 名字中圣名部分拼法不同; (二) 异体同义词; (三) 王号与本名的分别。

三 17~24 被掳之后戴维子孙 名单中大部分的人都只在本段出现。例外者是所罗巴伯, 圣经有比较多关于他的数据(见: 拉三 2 的注释); 和哈突(22 节), 我们只知他和以斯拉一同归回(拉八 2)。

四 21 亚实比族织细麻布的各家 本节上文提到玛利沙, 令人怀疑亚实比族可能也是位于耶路撒冷山地和沿海平原之间的萨非拉地区, 但就现有数据无法提供更加明确的位置。同行的工匠通常聚居在选择从事该专业的城镇, 组织他们的行会。工艺的技巧可以一代接一代地传授下去。早至主前十五世纪, 阿拉拉赫文献已经列出了超过六十个这种家庭工业, 纺织是最普及的工业, 大部分家庭都小规模地从事, 但它亦能支持大规模的工业中心。亚麻加工、纺纱、染布、编织都是细麻科技的一部分。

四 22 哥西巴人 这名字难以考证, 如果一定要, 哥西巴最有可能是萨非拉地区亚革悉的异名。学者初步鉴定它是距离玛利沙约五哩, 现代称为贝达遗址(Tel el-Beida)的地点。

四 23 王在尼他应和基低拉的窑匠 不难想象王宫和圣殿都希望能够吸引最佳的巧匠, 来供应他们的需要。他们对工匠的支持包括提供物资、场地、工具, 可能还有奴隶帮忙做粗重工作。此外, 工匠还可以得到粮食、衣服, 和其他的供应。本节所提的也都是萨非拉的城镇, 至于其确实位置, 学者却没有一致的意见。

四 41 米乌尼人 这族人的身分学者有好几个大相径庭的意见。第一个看法认为他们是阿拉伯南部的玛因人(Minaeans, 其国名叫玛因(Ma'in))。这个民族对烧香用之香料的垄断, 到了主前四世纪已经延伸到巴勒斯坦。此外, 又有学者认为这些人是提革拉昆列色三世碑文中提到的穆乌纳亚(Mu'unaya)人。第三个可能则是他们与犹大山地希伯仑以南的城镇玛云有关。

四 42~43 西缅支派的新土地 西缅人的新土地是在他们原本在尼革所得的领土南面, 但可能仍在亚拉巴西面, 加低斯巴尼亚东面之处。迁到这里大概四十至五十哩的路程。

五 1 流便丧失权利 有关这事件的资料, 可参看: 创世记三十五 21~22 的注释。

五 8~9 定居范围 流便人的定居范围是在外约但死海北半部的旁边, 南面是亚嫩河(莫吉布干河), 北面是米底巴高原和尼波山。这个不时被摩押所占据的地区,

长宽都约有二十哩。

五 10 夏甲人 提革拉昆列色三世的碑文提到亚兰人有一个名叫哈加兰努 (Hagaranu) 的部落，部分学者认为他们就是夏甲人。然而按照现有史料，我们对他们所知无几。

五 16 迦得人的定居范围 基列和巴珊从南到北，占据了外约但几达一百哩长的一段地区。基列是外约但的丘陵地带，南面是雅博河，北面差不多到达雅穆克河。巴珊 (今名戈兰高地) 是以黑门山为北界，得如瑟山 (浩兰山) 为东界，加利利海为西界，雅穆克为南界的地区。限于雅穆克河 (上游?) 的巴珊本土，是个辽阔肥沃的高原，以牧草著称。撒迦 (11 节) 位于加利利海东面约六十哩，浩兰山的南边。沙仑郊野是指外约但一个位置至今不明的地区。摩押碑文也提到过这个地区，但也没有说明其地点。



撒曼以色列三世石像

五 19 对抗夏甲人联军的战争 与夏甲人联军的都是阿拉伯部落。伊突 (罗马时代称为以土利亚，位于加利利东北，见：路三 1) 和拿非施都是已知的以实玛利后代 (创二十五 15)。主前七世纪一封写给亚述王亚述巴

尼帕的信件中，曾经提及拿非施地区。挪答 (可能是创二十五 13 的亚德别) 可能也是亚述记录 (提革拉昆列色三世) 中的外约但部落之一。除了史料中顺带提及他们以外，我们对这些民族和这场战争一无所知。

五 21 战利品 牲畜和人口的数目大得难以置信。相比之下极度成功的撒曼以色列三世，东征西讨二十年的结果也不过是战俘十一万零六百一十名、骡马差不多一万、牛三万五千多、驴子几达二万、羊不到十八万五千。西拿基立攻取巴比伦战役的净获也只是人二万口、驴一万一千、骆驼五千、羊八十万而已。

五 26 被亚述迁移的外约但支派 提革拉昆列色三世 (本名普勒)，于主前七三三年侵入上加利利和下加利利，外迁人数据报是一万三千五百二十名 (见：王下十五 29 的注释)。这场战役将北国以色列的领土缩减到撒玛利亚及其邻近地区，其独立国的身分亦只能多维持十二年。迁移所到之处集中在幼发拉底河中游。歌散 (即古赞努 (Guzanu)，亦即是哈拉夫遗址，位于迦基米施东面约一百哩) 是在哈布尔河边。哈腊按考据是亚述碑文中的哈拉胡 (Halahhu)，位于尼尼微东北约八哩。



提革拉昆列色三世浮雕

六 31~46 利未支派的乐师 戴维的三名首席乐师希幔、亚萨、以探三人都有显赫的家世，可循不同系上溯到祖宗利未。古时有乐师行会在神庙和圣所事奉。早在主前第三千年纪的埃及，已经有祭司监察在崇拜中服务的乐师。赫人和巴比伦人的庙宇工作人员都包括乐师。很多宗教场面——包括各种仪式、典礼、节期——都包

括了音乐伴唱或伴奏。进一步讨论可参看：阿摩司书五 23。

六 48~49 利未人和亚伦子孙的不同职务 亚伦子孙的祭司职责主要是献祭和与圣所有的事务。利未人则主要是照管圣洁界限的其他职任，包括管制出入禁区的人等，以及供应、维修圣所（详情见九 22~33 的注释）。

六 55~56 郊野和村庄的区别 围绕着希伯仑城的郊野是授与利未人之土地的一部分。但本节澄清希伯仑地区的其他村镇，包括周围的可供耕作的农田，都仍是迦勒的分。

六 64 利未人的城邑 有关利未人城邑的资料，可参看：民数记三十五 1~5 节和乔舒亚记二十一 3~40 的注释。

七 28~29 以法莲和玛拿西的属地 以法莲的属地介乎南面的伯特利和北面的示剑之间，并不包括沿海平原（基色是其西界）和约但河谷。玛拿西的属地位于以法莲的北面，沿着耶斯列谷的南边（因此包括他纳和米吉多），含括撒玛利亚山地（直达基利波）和迦密山脉。约但河谷（伯珊）和沿海平原（多珥）都在玛拿西境界的范围之内。

九 1 家谱写以色列诸王记上 在王室的正式档案中记录家系表有好几个理由。第一，不论土地是王室还是神的赐与，都和家庭有关。因此，财产方面的分争，往往都需要参考家谱的记录才能解决。第二，征召百姓为政府服务，不论是徭役还是兵役，都是以人口统计为根据，课税亦然。人口统计的记录通常是按照家族的谱系分类。

九 3 重新殖民名单的重要性 这名单所列的是在耶路撒冷定居的人。本段与上文不同之处，在于上文尽皆记述回归先祖的地业居住。耶路撒冷居民这么少的缘故，是很多家族在巴比伦毁城之时已被屠杀。其他支派来到耶路撒冷居住的人，必须弃置（甚至放弃）原属支派的祖业。愿意这样牺牲，以求补足耶路撒冷人口的人特别配受推崇。

九 22~27 守门的人 祭司负担最重要的几个责任之一，是管制谁可以进出圣殿场地，即「圣洁范围」（有关这概念的讨论，见：利十六 2；民十八 1~7 的注释）的内层。圣所若被不洁所污染，就要献上赎罪祭（NIV：「洁净祭」；见：利四 1~3 注释），并且可能会有惩罚临到个人和百姓身上。守门者必须防止未经许可的人擅进。圣殿里面有很多贵重对象，金银随处都是，对于

斗胆擅闯圣所偷窃圣物而无惧于神审判之人来说，这是很大的诱惑。这些贵重的对象也需要保护。圣物若遭不正当的使用，就须献上赎愆祭（NIV：「赔偿祭」；见：五 14~16 注释）。守门者的责任就是防止有人犯上这种罪。

九 28~33 利未人的其他职责 祭司阶层需要多种不同的技能。数点圣所的器皿（大部分都是金子制造）所牵涉的，包括了盘存步骤，对象使用的监管和记录，器皿的维持和保管等工作。消耗品亦要盘点补充，有些调剂需要圣洁配方（见：出三十 23~25）。

十 1~14

扫罗之死

有关本段的注释和细节，可参看：塞缪尔记上三十一章。

十一 1~9

戴维登基、攻取耶路撒冷

有关本段的注释和细节，可参看：塞缪尔记下五章。

十一 10~47

戴维之勇士及其功绩

有关本段的注释和细节，可参看：塞缪尔记下二十三 8~39。

十二 1~40

戴维的第一支军队

十二 2 两手同利的战士 左手便利在古时不被接受，因为普遍被视为与邪恶或鬼魔有关。由于他们在很多情况下都不能使用左手，左撇子尽都两手同利。然而两手同利在战场之上却能提供独特的优势。例如在作战时逼使敌军移向左方是很常见的战略。这样一来，使用右手的士兵（用左手）所持的盾牌便远离敌人，而全身暴露在敌方攻击之下。两手同利的士兵只需把盾牌交到右手，

作战能力便不会受到损害。藏身在树木或石头后面的弓箭手可以射击更广的范围，因为他们能够在两边放箭，而不会暴露于敌军攻击之下。

十二 15 高水位时渡过约但河 正月是公历三月，春季的温度使高山雪融，导致约但河水泛滥。亚述王撒珥根二世（主前八世纪）在一个值得留意的碑文中，宣称自己在高水位时率兵渡过底格里斯、幼发拉底二河，如行干地。

渡河者一方面须冒大险，但另一方面（正因如此）由于没有人想到有人在这种情况下渡河，奇袭才有可能成功。

十二 23~40 支派联盟作为王权的基础 以色列虽然决定以君王作为国家元首，却仍是支派性的部落社会。因此，任何有意作王的人，都必须获得支派首领和宗族军事代表的支持。

十三 1~14

将约柜运入耶路撒冷未得成功

有关本段的注释和细节，可参看：塞缪尔记下六 1~11。

十四 1~17

战胜非利士人

有关本段的注释和细节，可参看：塞缪尔记下五 17~25。

十五 1~十六 43

约柜运入耶路撒冷

十五 1 戴维在耶路撒冷的建筑工程 王宫是圣经提到的惟一工程。可惜考古学家至今未能发现戴维时代在耶路撒冷建成的其他建筑物。有关戴维的王宫，可参看：塞缪尔记下五 11 的注释。

十五 20~21 乐调 新国际本没有翻译「阿拉莫特」（alamoth；这字出现于诗四十六的诗题，可能是它变体的字眼则出现于诗四十八 14 和诗九的标题上）、「舍米尼特」（sheminith；诗六，诗十二的标题）两字，因为其确实意义至今未明。第一个字非专门的用法是指

「少女」，因此有时被解作是指女高音的音域（和合本：「调用女音」）。后者的意思是「八」，有人推测可能是指八度上的某个位置（和合本：「调用第八」）。亚喀得文献显示当时已经学会七度音阶和不同乐调（「定弦」）的使用。部分亚喀得乐谱都有提及构成和弦的音程（如：三度音程）。

有关本段余下的细节的注释，可参看：塞缪尔记下六 12~23。

十六 26 以偶像为神明 请参看：利未记二十六 1；申命记四 15~18 的注释。

十六 39 圣幕位于基遍的邱坛 除了历代志之外，圣经没有具体提到圣幕是在基遍。基遍在耶路撒冷西北面只有六哩之遥，列王纪上三 4 指出这是最重要的邱坛，并且在该处有一个可供使用的祭坛。

十六 42 古代近东崇拜中使用的乐器 请参看：六章 31~46 节的注释。

十七 1~27

对戴维的盟约应许

有关本段细节的注释，可参看：塞缪尔记下七章。

十八 1~17

戴维王国的建立

有关本段细节的注释，可参看：塞缪尔记下八章。

十九 1~19

亚扪战争

有关本段细节的注释，可参看：塞缪尔记下十章。

二十 1~3

拉巴溃败

有关本段细节的注释，可参看：塞缪尔记下十一 1，十二 29~31。

二十 4~8

非利士的战役

有关本段的注释和细节，可参看：塞缪尔记下二十一 15~22。

二十一 1~30

戴维的人口统计

有关本段细节的注释，可参看：塞缪尔记下二十四章。

二十二 1~18

建殿的筹备工作

二十二 1 石匠 这个时代的石块加工的技术称为「琢石石工」。工匠用铁凿修饰石块正面贴近边缘的部分，石面的中央却不施凿。耶路撒冷周围地区盛产石灰岩，也有石矿可供开采，但质地较硬的石材则需从远方运来。加利利和哥兰（戈兰）一带出产大量的玄武岩，亚拉巴南部以拉他（以禄）附近的沙岩表层底下则可开采花岗岩。巨石是用木楔子深插岩缝之中开采，木块在浇水之后膨胀，便能使岩石爆裂。建筑时将巨石砌在指定位置的方法，是把铅球散在下面的石块之上。再在其上加砌石块时，铅球自会压扁。

二十二 2 铁制的钉子和钩子 在这时代铁器的使用已经十分广泛，但仍被视作装饰。本节的「钩子」（和合本；NIV：「配件」）最有可能是钉在门上的铁片或箍环装饰。

二十二 2 铜工 青铜是在坩埚冶炼，然后用铸模制作器皿。

二十二 3 香柏木 香柏木的主要用途是制造房室中的细工护墙板。第二个可能的用处是在各层石工之间加插的梁桁。圣殿中的雕刻很多用的都是橄榄木而非香柏木。

二十二 13 金子十万他连得 这是多得惊人的金子。三千七百五十吨金子照今日的价格，约值四百五十亿美元，当时的购买力更远超于此。在旧约圣经中这是数量最大的一笔金子，远超过其他经文。历代志其他地方曾经提

及三千他连得（112 吨）金子（代上二十九 4）。历代志之外数额最大的是金子六百六十六他连得（25 吨），那是所罗门每年所得的数量。埃及法老献给神明最大的金银数额，是示撒所献的二百吨（有很多是取自耶路撒冷）。在亚述碑文中，提革拉昆列色三世、撒珥根二世、撒幔以色列三世等君王甚少列明所得之贡物或战利品中金子的重量，即使有，也通常是十至五十他连得而已。多个世纪以后的波斯波利斯（Persepolis）相信囤积了古代西方世界最大的宝库。这城被亚历山大大帝征服时，金银宝藏的价值估计是十二万他连得（=4,500 吨）银子。

二十二 13 金子若干？ 按照一九九三年世界矿藏量的统计，全球金子共有五万五千四百三十五吨。美国联邦储备银行的黄金存量约有九千吨。一立方呎的纯金重一千二百磅（照今日的市价值七百万美元）。戴维给所罗门奉献的金子若是制成这种方块，足可从地板到天花板，放满一个可以容纳两辆汽车的标准车库（6,250 块）。建造圣殿的人用的若是这种方块，足以建成圣殿两个主室三面的外墙。墙厚一呎，长九十呎，宽三十呎，高三十呎。

二十二 13 银子一百万他连得 和金子一样，这也是极其庞大的数量（几乎有 40,000 吨），远超过一切经内经外史料的记载。

二十三 1~二十六 32

利未人及其职责

二十三 28~31 利未人的职责 请参看九章 22~33 节的注释。

二十四 6 文士 古代的文士（和合本：「书记」）是当代的会计师、编史家、记者、私人秘书、私人教师、图书馆管理员。文士所受的主要是语言、文字方面的训练，见习时期再给他们其他的专长。虽然文士大部分终生都不过是书记或中级官吏，有些却成为著名的哲人，甚至成为一国首相；乌加列文献就记载了其中的例证。

二十五 1 音乐和预言的关系 先知通常使用各样的办法，预备领受预言性的默示。在驱使人进入昏睡（超脱）状态方面，音乐扮演很重要的角色。他们相信这种状态能使人易于领受神明的信息。马里文献提到庙宇中有整

个阶层的人，经常作出超脱式的预言。

二十六 15 库房 这字只在本节和尼赫迈亚记十二 25 出现。在亚喀得语中它所指的是庙宇院门旁边的附属房屋，与尼赫迈亚记中较为专门的用法相符。

二十六 16 沙利基门 本节是这门在圣经之中出现惟一的一次，其位置和功用都不清楚。按照上文下理它似乎是在圣殿的西（后）面，但不是西门。由于殿西有一个广场地区（见二十六 18 的注释），这门可能是进入广场西端的路径，西门才是广场进入圣殿地区的通道。

二十六 16~18 守门者的角色 祭司负担最重要的几个责任之一，是管制谁可以进出圣殿场地，即「圣洁范围」（有关这概念的讨论，见：利十六 2；民十八 1~7 的注释）的内层。圣所若被不洁所污染，就要献上赎罪祭（NIV：「洁净祭」，见：利四 1~3 注释），并且可能会有惩罚临到个人和百姓身上。守门者必须防止未经许可的人擅进。圣殿里面有很多贵重对象，金银随处都是，对于斗胆擅闯圣所偷窃圣物而无惧于神审判之人来说，这是很大的诱惑。这些贵重的对象也需要保护。圣物若遭不正当的使用，就须献上赎愆祭（NIV：「赔偿祭」，见：利五 14~16 注释）。守门者的责任就是防止有人犯上这种罪。

二十六 18 游廊（帕尔巴） 按照死海古卷中的《殿卷》（Temple Scroll），这个含义不明的建筑用语似乎是指圣所西邻（即其后面）一个（类似广场的）空旷地方。其上有些独立的柱子。

二十六 20 圣殿的府库 请参看二十六章 16~18 节的注释。

二十七 1~24

军队的编制和军官

二十七 1 名单的意义 以色列人对君对国的义务，包括有需要时参军，并且定期服苦。后者以徭役作为税收方式的一种。然而本段的名单却是针对前者而言。后备军队的组织并不完全按照支派分队。在过渡为正规军队之时，各班后备军队都要每年服现役一个月。在职业的常备部队和雇佣兵以外，组成轮换的正规军团。

二十七 24 烈怒临到以色列人 有关这个事件的资料，可参看：塞缪尔记下二十四章的注释。

二十七 25~34

政府

二十七 25~31 王的财产 这些人的责任是管理王的地业和财富。全国到处都有属于御用资产的原因，是死而无后者的地业全归王室所有。同样，基于各种原因欠王债务的人，亦需耕作王的田地。除了地产以外，王也拥有羊群牛群在全国各地放牧。

二十八 1~21

所罗门受任建殿

二十八 1 古代近东的王室行政 本节所列的分类包括众支派的代表（这是王国时代之前的十二支派系统的遗迹）、各军的司令（包括王的侍卫和国军）、王室财产的管理人、王宫的行政人员（文士、太监、谋士、「内阁」），以及戴维的特种部队（不一定依循军队制度活动的精锐特工人员）。但祭司和利未人却没有提及。但他们在场是可以假定的（21 节）。早至主前第四千年纪，古代近东已经有明显的官僚体制。地方官、属下官吏、审判官、传令官、督察都是都市和乡村政府的一部分。但本段名单所列的却是君和国的行政，换言之是王室行政，不是社会的行政。可与之相较对比的是几个世纪后亚述君王手下是三名大臣，他们的职责大致与美国的国务卿、总统首席顾问、参谋首长联席会议主席相等。次一等的官员则包括大部分的王宫行政人员。

二十八 2 脚凳的象喻 约柜是个木箱，开口在上方；按照一肘等于十八吋的准则计算，这柜长约三呎，宽和高都是两呎左右。封闭约柜，里面保存法版的金盖子，以两个有翼基路伯为装饰。约柜的主要功用是储藏石版，以及作为神宝座的「脚凳」。将需要起誓立定的重要文件（如：国际条约）安置在神明脚下，是埃及很普遍的惯例。《亡经》甚至提到神明亲手写上程序的金属砖块，安置在这神明的脚下。故此，脚凳 / 安置处合而为一，是有案可稽的埃及惯例。埃及人在庆典时把神像放在轻便的小艇中游行。按照当代的绘画，这些小艇是大小与约柜相仿的箱子，用杠搬运，并于其上或两旁饰以充任守卫的活物。法老图坦卡门的墓中，也挖掘到一个附有

环子（作扛抬之用），大小相若的箱子。

二十八 11 殿的设计 考古学家通常是按照进入殿内深处之房室的排列，以及代表神明所在之主室所朝的方向，来将庙宇分门别类。在「直轴」设计的建筑中，从祭坛直行就可走进内殿；但在「曲轴」建筑中，从祭坛前行却需拐弯九十度，才能走到偶像所立之处。直接进入长方形的内殿时所经过的门口，有些开在较短的一面墙壁（长室），有些开在较长的一面（宽室）。所罗门圣殿的设计是「直轴」的形式，但却不是长室，也不是宽室，因为至圣所（内殿）是正方形而非长方形的。此外，所罗门圣殿在祭坛和内殿之间还有前室、游廊、院子，和多个厢房。这都是古代近东庙宇建筑的常见设施。叙利亚塔雅南遗址（Tell Tayanan）一座主前九世纪的庙宇有完全一样的设计：有两支独立柱子的游廊，长形的前室，直轴上的小型内殿；其大小是三十八呎乘八十三呎（所罗门圣殿则是 30×90 呎）。

二十八 15~17 圣殿的用具 考古学家在古代近东各处遗址，挖掘到很多庙宇用具的例子。其中包括各种的火盆、铲子、容器。至于不同器具的数据，可参看：历代志下四章的注释。

二十八 18 基路伯为车辇 本节是基路伯和战车题材直接比较的惟一经文（直译「并用金子造车子的模式，亦即是张开翅膀、遮掩耶和华的约柜的基路伯」）。在以西结书一章和十章中，称为基路伯的活物与耶和華的活动宝座同行，但从来没有被称为车。圣经的描述加上考古学家的发现（包括一些精致的象牙制品，分别来自美索不达米亚的宁鲁德、叙利亚的阿斯兰塔什、以色列的撒玛利亚），显示基路伯是复合性的活物（兼具几种生物的特色，如埃及的人面狮身兽），往往具有翅膀和四足动物的身体。基路伯经常在古代艺术中出现，往往位于神明或君王宝座的左右；例如亚希兰王石棺上宝座图画的两旁。

二十九 1~9

给圣殿的奉献

二十九 2 红玛瑙 有时译作红玉髓（carnelian）甚至天青石，但其实是何种矿石却未能肯定。

二十九 2 彩石 新国际本作「绿松石」，译作辉锑矿

是另一可能。有人相信这是拼造马赛克镶嵌画所用之灰浆的原料（参看下一节注释）。

二十九 2 各种颜色的宝石 本节提到各种颜色的宝石（和合本：「一切的宝石」），反映镶嵌画的使用。

镶嵌画在古典时代十分流行。所用的石块不是人工染色的，而是在什么地方找到不同颜色的石块，就从那里进口，使镶嵌画可以有各种颜色。

最早期的镶嵌画地面是用各种颜色的卵石，拼砌几何图案。要等到后期这些石块才切割成立方体（方格化（tessellation）），并且用来拼砌图画。

古代近东所发现的镶嵌画，没有一个早于主前八世纪（位于小亚细亚的戈尔迪昂（Gordion）），但镶嵌工艺早至主前第三千年纪已有存在的证据（出现于吾珥的王龕）。

二十九 2 大理石 有些译本把它译作阿拉巴斯特（alabaster，和合本：「汉白玉」）。大理石（marble）必须从希腊进口，但在波斯时代引进到腓尼基之前，它并没有在当地出现的证据。虽然以斯帖记一 6 提及过大理石柱（和合本：「白玉石柱」），和用这种材料铺砌的石地，大理石制的柱头（柱子顶部装饰性的部分）却要到主后第一、第二世纪才有在近东出现的考古证据。

近东的阿拉巴斯特是类似碳酸钙的大理石（中文称为「条纹大理岩」），与欧洲产的阿拉巴斯特不同，后者是石膏的一种（中文称为「雪花石膏」）。

圣经时代古代近东全区都是使用这种材料制造上等的器皿和建筑物的石柱。西拿基立的「无比宫殿」主要是用白色的石灰岩，虽然条纹大理岩也是可以供他使用的建材之一。

二十九 4 贵金属的数量 这些数字换算为超过一百吨金子，超过二百五十吨银子。埃及法老献给神明最大的金银数额，是示撒所献的二百吨（有很多是取自耶路撒冷）。在亚述碑文中，提革拉昆列色三世、撒珥根二世、撒幔以色列三世等君王甚少列明所得之贡物或战利品中金子的重量，即使有，也通常是十至五十他连得而已。比较可以与本节相提并论的，是亚历山大大帝据称取自波斯首都书珊的九千他连得金子，和四万他连得银子。

二十九 4 俄斐 卡西勒遗址一个主前八世纪碑文也提及过俄斐的金子。俄斐的确实位置不明，但这些金子从以旬迦别进口，显示它可能位于阿拉伯，但印度和东非洲也一度在考虑之列。

二十九 7 领袖礼物的数额 五千他连得金子几乎是二百吨，银子更是双倍的分量。衡量金子的另一个单位达利克是波斯帝国的货币，历代志的作者很明显是把数量换算为当代的单位。

这种金币是主前六世纪末由波斯王大流士大帝所铸造，达利克很可能是以他为名。这是近东铸造的第一种货币（但希腊世界铸币已有超过一世纪的历史）。达利克重约十分之三盎司，其上有一个弓箭手的形像。如是者一万达利克就大约是一百八十五磅，即两他连得半。

历代志作者不把它算入其他金子之内，可能因为它在奉献之时已被铸为供贸易用之大小的金锭。即使在发明金币之前，主前第二千年纪已经有限度地使用标准重量的锭（没有一定的装饰或形状）和环（各种的环形）作为货币。

二十九 10~30

所罗门登基

二十九 21 登基祭礼 燔祭和平安祭是最通用的两个祭礼。前者经常与祈求有关，后者则在节日喜庆时，提供在主面前进行团体性的筵席的机会。这种祭礼在国家层面上的典型应用，是作为缔结条约和联盟的步骤之一。这祭礼的用意一方面是祈求神的祝福，另一方面则是预备为所罗门与出席者建立联盟的筵席。

二十九 29 历代志所参考的史料 历代志的作者列出了他用来编纂本书的多个史料。这些文献虽然大都已经亡佚，列为圣经正典的塞缪尔记和列王纪亦必然包括在内。本节所列的是戴维年间三个知名先知所作的记录，但它们究竟是言行录、选集、预言，还是其他种类的文件却不清楚。

现存的古代文学之中，除了圣经所载的以外，没有一个据称是出自宫廷先知的手笔，因此，没有先例供我们推测这些著作的性质。

历代志下

— 1~17

神对所罗门的祝福

— 3 基遍的邱坛 耶路撒冷西北四哩的基遍（今名吉布），位于便雅悯山地，附近有好几个水泉。它有一个极具规模的隧道给水系统，使之成为当地重镇。所罗门献上一千牺牲（王上三 4）之大祭的祭仪场所或邱坛，本身可能是在基遍南面约一哩，名叫内比桑威珥的山岬。基遍亦出现在法老示撒的巴勒斯坦战役的城市名单中，其重要性可见一斑。圣经作者在耶路撒冷圣殿建造和「耶罗波安的罪」存在之前，并不谴责邱坛的使用（见：撒上十 8；王上十二 28~31 的注释）。

— 3 会幕 有关这个旷野时代之神圣设施的建造和使用，可参看：出埃及记二十七 21，三十三 7~10 的注释。它和约柜分开的事实只在本段记载。

— 4 基列耶琳 非利士人归还约柜之后，这个村镇是安置约柜的所在（撒上七 1~2）。本镇被考证为耶路撒冷西北偏西九哩的阿札尔遗址，但考古学和经外文献都没有支持这看法的左证。按照士师记十八 12，它和玛哈尼但有关，证明这城也是在这附近一带（见：士十三 25 的注释）。这遗址距离基遍只有六哩（见：书九 17 的注释）。



基列耶琳

— 5 铜坛 有关这坛的制造，参看：出埃及记三十八 30，三十九 39。这坛应当是安置在会幕前方的（又见：王下十六 14）。会幕和铜坛在基遍，约柜则迁往耶路撒冷，表示在耶路撒冷圣殿兴建之前，有两个不同的宗教中心。

— 5 就近坛前（和合本「就近」一语，直译是「寻求」，NIV：「求问」。）求问通常是指向神明提出问题，寻求默示，但本节却没有说明或暗示有这样一个问

题。本节另一个极具说服力的异文，将「寻求」的对象解作祭坛，而非神的默示。此事发生在以后几章的建殿活动之前，是很合理的。策画兴建新神殿之时，收集与旧神庙有关的圣物是十分重要的。这个在几个世纪之前曾经被亚伦就使用过的祭坛，会有相当的圣洁程度。但所寻求的若果真是神谕的话，这神谕很可能是关乎有意建殿之事。这种工程不会在未得神认可之前开始（见二 1 的注释）。

一 6 献一千牺牲为燔祭 这个级数的献祭可以与出埃及记二十四 5~8；列王纪上八 5 相比。通常如此的铺张程度是重要之立约场合，或与耶和华开创新关系的表示。埃及古墓壁画描绘桌上累积的大量牺牲，至少在数量上足以反映所罗门在基遍献祭所表现的敬虔和能力。

一 7~12 培梦 历代志的经文虽然没有谈到梦，列王纪上三章却提供了个中的细节。初民有单独或集体前往神庙，进行献祭仪式，在庙宇之内留宿一宵，以求在梦中获取该庙神祇的信息（见：创二十八 13~15；撒上三 3 的注释）。因此对于求神显现的培梦来说，地点是极重要的因素（乌加列英雄凯雷特王的梦是其中一例）。这人在异象之中被神祇的显现惊醒，又得到必须警醒听取神祇宣告的呼吁。古代近东文学众多的例证，包括亚述王亚述巴尼帕形容伊施他尔在梦中向他显现，以及新巴比伦帝国的君王拿波尼度记载玛尔杜克和辛两位神明，在梦中以全副荣耀站在他的面前。

一 7 神的提议 在这一类所谓听觉信息梦之中（见：撒上三 4~10 的注释），神和王对话并不罕见。这种梦的功用是认可其王权，或核准王有意付诸实行的事业。

一 8 所罗门承认神的守护 古代近东各处的君王表彰立他们为王的神祇，用的也是类似的词句。例如赫人君王模瓦得利二世（Muwattalli II）就描述自己不论是资格还是成就都及不上父王，接着表彰提拔他，把他立在宝座之上为王的神祇。

一 12 赏赐智慧 古代近东的君王都宣称具有聪明睿智，将智慧归功于神明的赐与也不罕见。亚述王撒珥根感谢伊亚和伯勒特伊利（Belet-ili）二神之助，宣称是全世界最有智慧的君王。亚述神在梦中向西拿基立王保证说，他的智慧胜过一切专家的智慧。亚述巴尼帕不但夸耀自己的学识和智慧，更夸耀自己的专门技能，和与学者辩论的能力。他把赐下丰富智慧的功劳，归给神祇沙马士和阿达德。

一 14 所罗门的战车 所罗门集结如此庞大的战车兵团，表示他有意仿效邻邦和敌国展示军力。在野外或平原作战之时，与步兵或骑兵同时进击的战车一方面是突击武器，另一方面也是弓箭手的流动平台。亚述年表记载夸夸之役（主前 853 年，见二十二 1 的注释）中战车数量之巨，证明在司令官的策画中，它所占的地位是何等重要。所罗门的部队在数目上还及不上亚哈在这场战争中提供给西方联盟的二千战车。主前十三世纪赫人及其盟友在加低斯之役中召集了二千五百辆战车，与兰塞二世对敌。

一 14 所罗门的马厩 考古学家在以色列各地（米吉多、黑西遗址、拉吉、别是巴、夏琐）广泛发现马厩设施，显示以色列和犹大军队普遍包括战车部队。大部分马厩共有的建筑形式（柱子将长室纵分为三，只有一个门），反映出对实用性的注重，和统一的建筑计划。马厩设备包括了矮小的石柱，柱上有供拴马用的孔洞，又有大而浅的石制马槽（类似亚述纪念碑上的图画）。设施需要很具规模，才能为这些受训战马提供居住和运动的场所。米吉多的马厩（发现的大都可以上溯到亚哈王的时代）可以容纳四百八十匹马。统计考古学家所发现的全部马厩，可供确认的马房数目几达八百。



所罗门的马厩

一 15 所罗门的金子 有关戴维和所罗门金子的统计数字，可参看：历代志上二十二 14 的注释。

一 16~17 与埃及贸易 所罗门似乎是在埃及和安那托利亚的马匹和战车贸易中，充任「中间人」的角色。腓尼基人建立了大部分的商业联系，并且提供能将货物运到地中海各地的船只。所罗门有他们作为贸易伙伴，加上自己位于亚、非二洲之间的战略性位置（有关其马

匹牧场，见：代下八 3~4），以色列在比较和平的时期开发贸易市场，是很自然的一步。早在亚马拿时代，当地人已经从埃及进口骏马，赫人也从埃及进口。亚述和赫人的史料都把埃及提供的高头大马（努比亚马），和他们的矮马视为不同的种类。

一 16 库厄 本节新国际本作：「所罗门的马匹进口来自埃及和库厄，王的商人从库厄照价买来。」库厄（Kue；和合本：「一群」）是土耳其东南部低地，古希腊史料称为基利家的地区。主前一二〇〇年赫人帝国解体后，库厄崭露头角成为主要的贸易中心。除了被形容为所罗门的贸易伙伴之一以外，亚述年表也提到它是夸夸之役（主前 853 年）的参战国之一，它又出现于阿齐塔瓦达（Azitawada；主前八世纪末）的卡拉特珀碑文中。

一 17 车马的价格 按照碑文的材料，战车的价格是每辆六十至一百舍客勒。所罗门所付的比这数字多出几倍，证明这并不是普通的战车，而是供演示和游行用的装饰性马车，埃及和美索不达米亚都有广泛的例证。这些车辆是当代最高级的交通工具，镶嵌了金子、天青石，和其他宝石。亚马拿书函提到美坦尼王有一辆包了三百多舍客勒金子的马车。马匹的价格也偏高，但买的若是良马，也不算过分。按照主前第二千年纪的赫人史料，拉车的马一匹只需二十舍客勒。但在主前第二千年纪初期至第一千年纪中叶，叙利亚和巴比伦却有以二百至三百舍客勒成交的例证。

一 17 与赫人和亚兰人的出口贸易 要从陆路购入车马的赫人（见：王下七 6 的注释）和亚兰人，一定要与所罗门和他的腓尼基贸易伙伴打交道。主前第十一和第十世纪时，亚述和巴比伦式微，大马色等亚兰部落乘势而兴（见：王上十一 23~25 的注释）。基利家和亚兰都知道亚述仍有恢复为强国的能力（后来在主前九世纪，他们果然复兴），因而即使价格再贵，他们依然以继续培训精兵为良策。

二 1~四 22 所罗门建殿

二 1 古代之庙宇兴建 主前第二千年纪初期拉加什的统治者古德培梦时得到指示，要为女神宁吉尔苏（Ningirsu）兴建庙宇。文献记载他如何收集材料（木、

石、金、银），集合工人，并在竣工后举行为期七日的奉献筵席。他结果因这劳苦得到了长寿和成功统治的应许。几乎一千年以后，文献又提到类似的细节。艾萨克哈顿得到指示要重建巴比伦著名的厄萨吉拉庙。乌加列的一首史诗记载了另一个有趣的建庙故事：神祇巴力为自己建造居所。同样，搜集材料、集合劳工、功成庆典等情节都一一出现。

二 2 征募劳工 进行兴建圣殿等公共工程的徭役是根据人口统计征集的。按照所罗门年间庞大的工程数量来看，以色列本土的人很可能也和外侨（「寄居的」）一样被召参与徭役。耶罗波安作为约瑟支派的徭役的总监（王上十一 28），以及北方支派用石头打死另一个管理徭役的官员亚多兰（王上十二 18），都反映了这一点。主前第二千年纪下半叶，强逼劳工在叙利亚已经十分普遍。古列圆柱列数新巴比伦帝国之王拿波尼度的罪状之一，就是与「强逼劳工」有关的一切暴行。

二 2 扛抬的 熟练和非熟练的工人之间分工合作，是一切劳工的通例。被分派作「扛抬的」人大抵是非熟练的壮丁。这些人负责搬运木、石，建筑材料和工具。按照美索不达米亚的文件，苦力的工作通常是由战俘或奴隶担任。由于本段牵涉的外侨，这可能是他们的工作，但个人的技巧和背景当然也有影响。



戴维城的采石场

二 2 凿石头的 列王纪上五 15~18 的对应经文表示，他们不但需要采石工人从山壁中将石块开凿出来，亦需要受过高度训练的腓尼基迦巴勒人（来自比布罗斯）雕琢石材，供建殿之用。石矿场的开凿方法是首先在石块四围挖沟（宽约两呎），把它孤立。然后将木楔子钉进石底的岩缝之中，再在其上浇水，使木膨胀，石块便松脱出来。工人虽然不用什么技巧，督工却需要受过训练，

方知在何处挖沟，才能采到最好的石头。下一阶段是粗凿石块的雏形，才交给真正的石匠接手雕琢石面，凿成所需的大小。这种工作的精确程度极高，石块无需用灰浆接合。埃及之《行业的讽刺》描述腿酸背痛的凿石工人弄到手臂伤残，是要为建筑物制作「宝贵石头」。西拿基立在尼尼微之王宫的护墙板装饰，亦有描绘凿石者的工作。

二 2 工人的总数 劳工的总数是十五万三千六百人（17~18 节），分为搬运、凿石、督工三种。这种数字所反映的，可能是几年建殿工程之中曾经应召参与建筑之人的总数，不是某一时间工人的数目。战争是亚述和巴比伦君王的劳工来源，劳工不足有时甚至是发动战争的原因。按照一个报告，亚述巴尼帕搜集了五万工人来建筑卡珥胡（Kalhu）城。

二 3~16 王室函件 古代近东有很多王室函件的例子，内容包括建筑材料（如：利巴嫩的香柏木）的要求、奢侈品、外交公文等。主前十一世纪交由埃及祭司温纳蒙传递的信件，内文包括香柏木材的要求，又提到法老和腓尼基沿海诸王几代以来的长期邦交。马里的几位君王定期写信给藩属和盟友，交换新闻，报告所要求或购买的制品、牲口、原料抵达的消息。所罗门在本段与希兰所交换的信件虽然没有按照经外公函的典型格式记录，依然反映了一般的生意来往。

二 4 焚烧美香 有关在会幕中烧香，以及烧香在古代近东其他地方的应用，可参看：出埃及记三十 7~8 的注释。烧香是古代近东膜拜神祇的惯常步骤，其必要性是希兰所容易了解的。

二 4 陈设饼 有关每星期制作供奉之「陈设饼」的讨论，可参看：利未记二十四 5~9 的注释。这祭是神临在和约中丰饶应许的象征。把食物供献在神明面前是古代近东的惯例，尽管以色列人的作法和邻邦的有很大的分别（见：利一 1~2 的注释）。

二 4 安息日、月朔、节期 民数记二十八至二十九章讨论以色列的宗教历，可参看其注释。虽然安息日为以色列所独有，月朔和一年一度之节期却是希兰和腓尼基人很容易理解的责任。

二 5 耶和华超乎诸神的根据 亚述帝国的年表形容亚述神，创世史诗《埃努玛埃利什》形容巴比伦的玛尔杜克神，亦如此号称自己的守护神超乎诸神。这是任何一国的内部文件都必然会使用的词藻。一国宣称自己的神

胜过别国之神，往往是根据超然的军事力量，或大能的作为。这些话若是出自从前崇拜如今被视作次等神祇之人的口，则最有说服力。喇合的话（其根据是超然之军事力量和大能的作为；书二 11）和乃缦的宣告（根据医治的作为；王下五 15）都是例证。

二 7 进口工匠 亚述和巴比伦为搜集劳工而发动战争时，巧匠是其首要目标（见：王下二十四 14、16 的被掳名单）。工匠的需求往往超过本地所能提供是原因之一，此外，不同地方的工匠或会基于所有的自然资源，进一步发展某些科技。工匠的行会经常是由家族组成，他们世代相传实行的，是自己所发展的技术和秘传技巧。这是值得争取的技能。此外，贸易亦能提高广传他们的名声，使这些工匠成为各国争取的目标。

二 7 朱红色蓝色线 这些线所用的是古代最上等、最受欢迎的染料，极为昂贵。圣幕装饰和刺绣祭司的服饰都用得上它。「蓝色」的线按照最近的诠释，认为这是紫蓝色或紫色。这种颜色的染料，从地中海沿岸水浅之处出产的骨螺提炼而得，是腓尼基的主要出口之一。以色列北岸的多珥，发现了一个古提炼厂。按照一位化学家的计算，需要二十五万只骨螺，才能提炼出一盎司的纯染料。这染料用来制造至圣之物。

二 8 木材的种类 基本上香柏树和松树是用来制造梁木或其他支撑建筑物之材料的。其他古代近东君主如巴比伦王尼布甲尼撒等经常兴建巨大的建筑物，这用法亦依从其模式。列王纪上十 11~12 的檀香木是从俄斐进口的紫檀木（red sandalwood；原产地是印度和锡兰），这是制造家具用的上等木料，因为可以打磨得十分光滑。然而历代志的檀香木却可能是绿杜松木（green juniper），这是一种高大针叶的枞树，主要用作木材。他们通常将硬木打磨光滑，木纹细腻，气味芬芳。有几种木还有驱虫和防霉的功效。用来砍伐木料的工具包括铁头斧和两柄的铜拉锯。埃及的古墓和古墓壁画提供了很多这一类及其他工具的数据。

二 10 伐木工人的报酬 腓尼基伐木工人薪金的协定虽然是按整个工程而定，每日大抵仍有将薪酬或配给分派给个别工人的需要。这些人虽然属于伐木者的行会，仍有可能包括胡普舒（hupshu）工人（亚马拿、努斯、亚述诸地的文献皆有提及），后者完全倚靠每日的所得而过活。小麦和大麦各十二万五千蒲式耳，酒和油各十二万加仑，足以作为六至八千工人三年的粮食配给。

二 14 雕刻 骨器、象牙、贝壳、石材、宝石、木材，和各种金属都可雕刻。雕刻艺术包括把宝石或准宝石雕塑刻琢为印玺或徽章。古代近东各处的人都使用柱形或压印印章作为私人的身分证明，或以参与者名义立定公文或合同的方法。圣殿中很多的陈设和护墙板都有使用雕工的需要。

二 16 以筏运木 利巴嫩产的香柏木的贸易无论是在埃及（旧王国时代至主前八世纪）还是亚述文献中，都有充分的左证。提革拉昆列色三世曾经一度禁止腓尼基人与他们在巴勒斯坦和埃及的贸易伙伴进行贸易，以防止他们建造舰队或变得过于富强而构成威胁。在巴勒斯坦沿岸从海路运输木材南下，可以扎为木筏——这法子需要紧靠海滨，因为风暴能把木筏打散——也可以用船装载。亚述浮雕中的腓尼基船只有同时装载木材，又拖着木筏的。撒珥根王宫中又有浮雕描绘他建筑工程中使用的香柏木筏，在河中顺流而下。早至主前二〇〇〇年古德的庙宇工程，已经使用这个办法。约帕是古时最接近耶路撒冷的港口，也是木材最自然的登陆地点。推罗到约帕几达一百哩，约帕到耶路撒冷的陆运距离约有三十五哩。

二 17~18 征为徭役的外邦人 有关徭役的征召和使用，可参看二章 2 节，二章 7 节的注释。

三 1 摩利亚山 提出这地名的用意是将圣殿的场址与献上艾萨克的事件相连（见：创二十二 2 的注释），即使这关系可能不过是名字相同而已。

三 1 阿珥楠的禾场 有关戴维购下这个场地的讨论，可参看：塞缪尔记下二十四 15~25 的注释。禾场和城门一样都是在法律上特殊功用的地点：谷物在此分配，诉讼在此解决（见：王上二十二 10），神亦可能在此显现（见：士六 36~40）。禾场一般设在城墙以外的高地，以便大风把糠吹散。初民认为选择在何处建庙十分重要，往往花费很多时间精力来进行。他们又相信神祇自己会指定地点。本段没有描述这种过程，这个具有悠久圣洁传统的场址已经合用。没有求问默示，也没有从神而来的信息指定地点。

三 2 年代小注 所罗门即位不久，建筑工程便于主前九六〇年代中叶宣告开始。二月初二日时春天雨季刚好结束，年初的节期亦已成过去。该月的初一日大概是月朔的节期，所以到初二日才动工。

三 3~4 规模 历代志对圣殿实际尺寸的描述并不完

备，并且其中的数字和列王纪上六 2（长六十肘、宽二十肘、高三十肘）也有不同。历代志略掉主建筑物的高度，但在第 4 节指出殿廊的高度是二十肘（新国际本按照七十士译本及古叙利亚文译本；和合本按照希伯来原文作「一百二十肘」）。因此，这尺寸可能是依照地基计算而已。两处经文在用语方面也有不同，但可以用语言随时代变迁来解释。「古时的尺寸」之肘比申命记三 11 的肘略短。美索不达米亚文献对庙宇的形容旨在把荣耀归给建庙的王，反之，圣经则提供足够数据让读者得以想见（但不足以重新兴建）其建筑物。

三 3~4 廊子 殿廊是耶路撒冷圣殿三个部分最外面的一部分。其存在使圣殿设计与泰纳特（Tainat）与叙利亚、腓尼基各地之庙宇的模式相仿。这廊子似乎不是圣殿复合建筑的基本部分，而是附加的建筑。它没有门户，和殿内两室不同。在结构上它和王宫的大院相仿（见：王上七 12）。圣殿的主室和至圣所合起来可称「耶和华的殿」，殿廊则可比对传统近东建筑的大型住所附设之院子。

三 5 棕树和链子的雕刻 在巨型建筑来使用棕树为装饰主题最明显的例子，可见于心利林年间（主前十八世纪）马里王宫的壁画。棕树是多产的象征，所生的枣是整个地区经济的主要资产和食物来源。链子在列王纪上七 17 只是用来装饰铜柱的柱头，历代志的版本扩大了其应用。埃及庙宇中柱子的棕树和莲花所代表的概念，是庙宇作为神祇领域之全地的缩影。

三 6 巴瓦音的金子 巴瓦音虽然最有可能是地名，其位置却不可考。有人提出此地就是也门以及阿拉伯东北部的理论，但却没有遗址与之牵上关系。这字可能是金子纯洁程度的标准，字本身则可能来自 parim「公牛犊」或 para「果树」。但不论字源学上的背景是哪一个，金子的颜色类似血或果子，都可能是这种金子级数特高的原因。

三 7 雕刻基路伯 本节对墙上雕刻的形容，与列王纪上六 29 对应。这种有翼的活物是神临在的象征，亦绣在圣幕内层的幔子和分隔至圣所的幔子上（出二十六 1）。阿贡卡克里默（Agum-kakrime）于主前第二千年纪后期的一个碑文，描述他的捐献和兴建玛尔杜克、萨尔帕尼通（Sarpanitum）二神神庙的事迹。这神庙门上的装饰包括有角的蛇、野牛、狗、蝎子人，和几个邪魔，保护性的拉赫穆邪魔（lahmu-demon）亦在其中。同时代叙

利亚达拉泉的庙宇也有很多人面狮身兽和狮子的雕刻。

三 8 金子六百他连得 相比之下这么小的至圣所竟然贴了六百他连得（39,600 磅）金子，手笔可能过大了。如此大量的黄金比较可能是打成金箔，包在整个圣殿的内墙之上。有关金子数量的比较，可参看：历代志上二十二 14 的注释。

三 9 金钉重五十舍客勒 撇开新国际本的翻译（和合本同），这句难解经文的意思大概是把金制镶饰钉在墙上的铁钉，一共享了五十舍客勒重的金子包裹。五十舍客勒（14.5 盎司）若是一口钉子的重量，这钉子就太重了，若是金钉的总重量，钉子的数量就少得不敷应用。

三 10~13 基路伯雕像 这些独立的橄榄木雕像充任至圣所保护者和门口守卫之职（参较王上六 23~28），和真基路伯在伊甸园的工作一样（创三 24）。古代近东庙宇的建筑设计在好几方面，都令人联想到这个园子（作为神明的住处或听政厅）的图像。由树木（通常是棕树）形式之柱子摆列的复合性有翼活物十分普遍，叙利亚—巴勒斯坦和幼发拉底河上游一带尤然。和至圣所中遮掩约柜的基路伯一样，这两个包金的基路伯也是神临在和某种宝座的象征。古代近东的图像设计对君王和神祇的描绘，经常在其两侧摆列复合性的有翼活物。迦南风暴之神巴力的像往往塑造他站在公牛之上（有关耶和华「乘坐」基路伯，可参较：诗十八 10）。进一步资料可参看：出埃及记二十五 18~20 的注释。

三 14 幔子 按照列王纪上六 31~32 的记述，所罗门圣殿的两个部分以一扇木门分隔。门上刻了基路伯、棕树、花，并且贴了金子。历代志指出这幔子如何作为第二层的屏障。新约时代的圣殿也是又有门，又有幔子。将圣洁特区从俗世的不洁中隔离出来，是古代庙宇建筑必备的一环。

三 15~17 独立的柱子 进一步数据，可参看：列王纪上七 15~22 的注释。它在圣殿的位置可与示剑、夏琐、推罗的庙宇建筑参较。

三 16 安装了石榴的链子 不论是在古代近东文化之中还是在立约的应许里，石榴都是丰饶的象征（申八 8）。古代多个浮雕描绘献祭的君王或祭司使用杖头有石榴装饰的令牌。新近出土的一个象牙石榴（大概是这种令牌的顶部），上面用希伯来文刻着「主之圣殿是属」一语，显示它为祭司所用。

四 1 铜坛 用青铜制造雕塑品似乎首现于王国时代。

这个供献祭用的正方形平台每边长三十呎，下面几层形成上坛的阶梯。这坛和其他祭坛一样，也是「神的桌子」之象征。祭物放在坛上，为神所赐与的丰饶表示感谢（见：王上八 64；王下十六 14）。鉴于这平台和祭坛的巨大体积，它很可能不是整块铸成。它大概是用木制成，外面以青铜包上（参较：代下六 13 所形容的小坛）。

四 2~5 铜海 从撒珥根二世年间（主前八世纪）开始，亚述浮雕已有「铸成之铜海」（见：王上七 23~26）的对应例证。浮雕描绘两个巨大的釜锅，架在牛像的前腿上，安置在穆萨西尔（Musasir）城的庙宇前面。其实际功用与圣幕的盆子（出三十 18~21）与第 6 节的十个盆子相仿，都是供祭司洗濯用的。此外，又有人提出它有象征性的意义。它的十二只牛象征十二支派，其庞大的体积（圆周达四十五呎）则令人联想到耶和华的角色，是创世之神和地上混沌大水之主宰。如此，耶和华便凌驾于代表海洋和风暴的迦南神祇雅姆和巴力，以及巴比伦神祇玛尔杜克之上（见：诗二十九 10，一〇四 1~9；赛五十一 9~10）。

四 6 盆 考古学家发现了一个正是用来支撑这一类盆子的青铜盆座，来自主前十二世纪。盆座有轮子，并以有翼的复合性活物为装饰（见：王上七 29）。

四 7 灯台 十个金灯台（见：王上七 49）和圣幕的一个灯台（出二十五 31~38）有很大的分别。它大概是圆柱形，木制，包以金叶。这些灯台放在殿内两侧，燃点的光芒和反照的金光加强所罗门圣殿和神临在本来已有的光辉和荣耀（其他经文提及这些「所定的」物件之例证，见：耶五十二 19；代下十三 11，二十九 7）。这些陈设加上桌子、香坛或炉子，使这地看来有「耶和华之家」的感觉。

四 8 桌子 有关桌子和陈设饼功用的进一步数据，可参看：利未记二十四 5~9。

四 8 金碗 列王纪上七 50 也有讨论这些金碗，但提到其数是一百的却是历代志。其确实用处不明（NIV：「洒用的金碗」），但可能是用来在盆中取水（6 节），也可能是用来盛载祭牲的血（见：出二十四 6、8，二十七 3）。

四 9~10 院子的设计 这个腓尼基形式的三分布局，也出现在叙利亚西北部达拉泉的庙宇中。如此圣洁特区就能规限为祭司专用，与圣殿复合建筑中可能与世俗建筑物毗邻的部分，清楚分别出来。

四 11 盆、铲、碗 这是户兰所造之法器清单中的最后几样，与献祭和烧香有关。但遗址的挖掘出土的对象包括香铲（见：利十六 12~13）。盆用来装香坛的灰，碗则是盛祭牲之血的（出三十八 3；民四 14）。这一切的专用器具，都是特别为使献祭剩余之物，能够得到适当的处理而设的。坛灰不得清除，血不得正确的收集和使用，祭坛和圣殿就不能保持洁净。

四 16 肉锒子 考古学家发现好几个大型的叉子，可能就是历代志所述的肉锒子（它被包括在出二十七 3；民四 14 的总目中）。按照利未记七 28~36 的规定，祭牲归给祭司的部分是右腿和胸。但王国以前示罗的神殿，却发生过祭司从公用的釜中抽取祭肉的事故（见：撒上二 13 的注释）。

四 17 地理概况 按照乔舒亚记三 16；列王纪上四 12，撒利但位于约但河东，死海和加利利海中间的「约但平原」上。其确实位置未有定论，但扎伊尔迪叶遗址和默克伯拉遗址（Tell el-Meqberah）都是有人提出为可能的地点。疏割位于代尔阿拉遗址，大约在雅博河以北一哩，约但河以东三哩之处。遗址找到了这个时代的文物。遗址的顶部约有一个美式足球场大小，即一又四分之一英亩。这是一个很小的村落，从事冶炼青铜的工业。

四 21 灯台上的花 出埃及记二十五 31~40，三十七 17~24 更加生动的描绘灯台上的花朵（杏花）设计。米吉多出土的一个灯台，和在阿斯兰塔什发现的小型柱子上面，都找到以花朵为题材的类似设计。在迦南和埃及的装饰中，莲花图案也很普遍。这设计的用意可能是表达恒久之丰饶，提醒人与神所立的约。

四 21 灯盏和蜡剪 历代志所列的金制神圣用具，又包括安装在多干灯台之上的灯盏，以及在灯台和香坛之间搬运火炭的炭夹（和合本：「蜡剪」；见：王上七 49；赛六 6）。这些炭夹或许又可以用来取出熄灭了的灯芯，并在点燃后放回原处。即使是夹子或蜡剪这等粗用的器具，也是包了「精」或「纯」的金子，可见它在祭礼仪式中的重要性。

四 22 镊子 镊子的功用是整理浮在灯油中的灯芯（出二十七 20），使之不会爆出火星或不能点燃（见：赛四十二 3）。祭司的日常事务之一是照料灯台（出三十七），镊子能够保证仪式不会受到不必要的妨碍，灯盏也不会突然熄灭（赛四十二 3，四十三 17）。然而这个希伯来字眼甚为罕见，部分学者把它译作「乐器」。他们的根

据是美索不达米亚文献和亚述浮雕，都描绘庙宇仪式和「神明用膳」使用音乐伴奏。

四 22 调羹和火鼎 本节和列王纪上七 50 用来形容火鼎的字眼，是两种火斗的其中一种——本段所述的有一长柄（见：利十 1；民十六 6）。香和热炭可以置于火鼎之中，香熏全室或祭坛各处。昆兰文献提到将火运入圣殿用的是这种火鼎。埃及新王国时代的绘画描述驱邪仪式和游行都会使用长柄的香炉。调羹则是用来为灯添油，或为香坛或香炉加香（王上七 50）。

五 1~七 22

所罗门献殿

五 3 七月节 历代志只有月分的数目，没有记载其名字：以他念月。有关这个秋季月分的讨论，可参看：列王纪上八 2 的注释。通用的历法之中有一个只用数字，不用月分名称。本节所指的节期是住棚节。

五 12 细麻布衣服 细麻布虽然通常是祭司专用的衣料（利六 10，十六 4），在这特殊场合中，利未人和乐师都是全体身穿细麻布衣服。祭司服饰所用的细麻是自埃及进口；细麻在当地也是祭司特有的料子。天使所穿的也被形容为细麻布衣服。

五 12 乐器 钹、瑟、琴、号都是当时典型的乐器。早至主前第三千年纪，已经出现在古代近东的文献、浮雕、绘画之中。至于本节之中，哪个希伯来字眼当译作「瑟」，哪个当译作「琴」，专家仍然未有定论。和合本译作「瑟」的，是个十弦的乐器，学者相信「琴」则弦数较少。两种乐器都是手提的，框用木制。钹是用青铜制造的敲击乐器，惟一未能确定之处是其大小。号不是其他经文中那些用羊角造成的号角。当时军事和崇拜仪式，都有使用喇叭形的管状号角。埃及浮雕和出土文物都有例证。例如法老图坦卡门的墓中，就有一个这样的乐器（长度几达两呎的银号）。

六 12~13 祈祷的姿势 所罗门最初的姿势，在第 12 节和列王纪上八 22 是站着高举双手，掌心向上，向会众发表演说，为圣殿作出奉献祈祷。列王纪上八 54 暗示所罗门于某时开始跪下，历代志下六 13 提供了这个细节。美索不达米亚史料中之咒语祈祷，如以伊施他尔为对象之祈祷，暗示祈求者是俯伏于地，并且仪式化地

高举双手。赫人史料也显示相似的姿式和手势。君王领祷并不罕见，但祷文是预先作好还是现场自发却难以断定。

六 22 起誓在司法程序中的角色 有关誓言应用之背景，参看：申命记一 9~18 的注释。起誓在古代近东的法规中颇为普遍，偷窃案件和财物受损的案件都见得着它。它又出现在条约缔结的程序中，神明被呼召来见证所达成的协议。

七 5~7 献祭的数目和种类 燔祭、素祭、平安祭都在此提到了。有关平安祭和食用祭肉之前先烧脂油的讨论，可参看：利未记三 1~5 的注释。有关素祭的规条则可参看：利未记二 1~3，六 14~23 的注释。圣经没有明言所献的祭牲有多少是燔祭（全牲在坛上烧尽），有多少是平安祭（其肉在祭筵中食用）。出席者参与宗教性团体筵席时所吃的肉，似乎大部分都是所罗门王所提供。本节的数字虽大，与古代近东文学中其他的数字相比，却没有超出比例。主前八七九年亚述王亚述纳瑟帕二世为自己在首都迦拉所建的王宫举行奉献宴会时，就供应了羊五千只、羊羔和牛各一千只、鹿五百只、羚羊五百只、鸟三万四千只、鱼一万尾。

七 8 从哈马口直到埃及小河 有关所罗门王国的版图，可参看：列王纪上四 21 的注释。哈马口（埃卜拉文献称之为埃玛图）最有可能是位于奥朗底河发源地之一，今日名叫莱布韦的地方。这是哈马地的南界，因此亦是迦南的北界。这个位于大马色以北四十五哩的地点，是帝国的北角。埃及小河就是阿里什干河。

七 12~22 神的回应 神本段的话语有好几个可圈可点之处。首先，神没有按照古代近东的惯例，在建殿之前选择地点（见三 1 的注释），祂彰显拣选是在献殿之时。第二，圣殿虽被形容为神临在之处，祂在第 14 节依然坦言祂要从天上垂听他们的祷告。然而第三，祂的名、祂的眼、祂的心仍必在这殿中。「名」是祂「己」的延伸。眼代表数据的搜集，因此是「知道」的意思。现代人一般以「心」为情感之所在，与逻辑和理智相对。但对希伯来人来说，心同时是感情兼理智 / 才能的核心。相关之闪族语言如：乌加列语、亚兰语、亚喀得语等，亦有相同的用法。有关庙宇观念方面的资料，可参看下一条的注释。神将会在殿中垂听的祷告并非来自每星期固定的祈祷聚会，而是与燔祭一同献上（国家性、君王性、祭司性、个人性）的祈求。最后，按照古代近东的

想法，圣殿所面对的危险与疏于尽职之人是相应的。促使神明离弃自己庙宇和城市的罪行，通常是疏于履行礼仪上的责任。神在此警告以色列不得转离律法。律法虽然包括礼仪，却比它广泛得多。

七 16 古代近东的庙宇观念 本段将圣殿视为地上神能力的容器。祂在此观看世事，也在此行事（情感和决定）。古代近东视庙宇为全地的缩影。它若非代表宇宙性的大山（美索不达米亚），就是代表万物所出自的原始山丘（埃及）。它是一座宫殿，与神祇在天上或圣山上所居的殿宇对应。他们相信神祇是在庙中代表他的神像「里面」，但偶像不是神明（有关偶像的进一步资料，见：申四的注释）。

八 1~18

所罗门的成就

八 2 希兰所赠的城邑 列王纪上九 11 记述所罗门将加利利地区的二十座城，转让给推罗王希兰的经过，可参看其注释。本节所指的如果是相同之城镇的话，希兰把它归还可能有好几个理由。但所指的若是另一个事件的话，则圣经没有提供任何关于这些城市之位置，或转让背后之协议的数据。

八 3 哈马琐巴 在较早的经文中哈马和琐巴是两个不同的地区（见：撒下八的注释），但到了所罗门时代却似乎归在同一统治者之下。这两个地方都在所罗门王国号称拥有的领土极北的边界上。前往这地区的远征军大都只会是安抚性或示威性的军事行动，就如美索不达米亚的君王亦自称率军远征「直达大海」。哈马以牧草著称，后世的亚述诸王以它为放牧战马的中途站。所罗门也是如此使用这地，亦不无可能。因为他也是从库厄进口马匹（见一 16 的注释）。

八 4~6 建筑工程 有关所罗门的建筑工程，可参看：列王纪上九 15~19 的注释。达莫是巴勒斯坦和阿拉伯半岛北部之间商道之上的绿洲帕珥米拉（约在大马色东北 125 哩之处）。把守伯和仑山隘的是伯和仑双城：上伯和仑（贝特乌尔福卡，位于基遍西北约二哩）和下伯和仑（贝特乌尔塔塔，再往西北约一哩半，海拔高度却低约 1,000 呎）。这山隘通往的亚雅仑谷（亚马拿文献称为艾雅隆纳）是山地和沿海平原之间的主要通道。有

学者认为伯和仑是亚马拿书函中的比特宁努他。学者一般认为巴拉就是基列耶琳或邻近的某个遗址，在耶路撒冷的东面（书十五 9，十八 14）。此地列为犹太境内的城邑（书十五 60）。其遗址虽普遍认为是耶路撒冷西北偏西九哩的阿札尔遗址，却没有考古证据或经外材料的支持。如此大兴土木的作用是增强防御工事，在主要的商道上设立站口，并在边疆地区实际执行所罗门的辖权。

八 7~10 强逼劳工 有关使用外侨（寄居的）参与徭役（服苦）工程的讨论，可参看：历代志下二 2、7 的注释。

八 13 安息日、月朔、一年三节 历代志下二 4 也列出了每星期至每年一度之主要宗教责任，与本节相似。有关三个一年一度之节期的讨论，可参看：申命记十六 1~17 的注释。



珊瑚岛上塔楼的古老地基

八 17 以旬迦别和以禄 以旬迦别是亚喀巴湾头的港市。它可能是克莱费遗址（部分学者认为这是以拉他），

也有可能是在法尔昂岛（珊瑚岛）上，这是本区惟一具有海港遗迹的地点。水下考古工作为第二个看法提供支持的证据，巨墙、码头（但不属铁器时代），和少量铁器时代的陶片，都在发现之列。研究发现了这港口为埃及船只所用，并且建筑人工海港所用的科技，与腓尼基的推罗所用的相似。以禄是亚喀巴湾北岸的村镇，红海和阿拉伯航运以之为商港。

八 18 俄斐 这国供应大量的珍奇木材和宝石（王上十一 11），并且是黄金的产地或市场（王上九 28）。在圣经以外只有卡西勒遗址一个碑文（主前八世纪）提到过俄斐，但对于考证其位置并无帮助。学者提出阿拉伯、印度，和非洲的索马里（Somali）都有可能是俄斐的所在。

九 1~12

示巴女王

九 1 示巴 学者对示巴地点的看法大都是阿拉伯半岛的西南角（可能是也门）。这地点十分接近来自美索不达米亚的商道，红海的航运又使之与非洲和印度发生联系。早在主前第二千年纪中叶，示巴已经和叙利亚—巴勒斯坦有接触。所罗门在亚喀巴湾的贸易中心兼海港以旬迦别所带来的竞争，可能对示巴的骆驼商队构成威胁。这地区的统治者想要和这个日益强大的商业强国建立友好关系，是很自然的事。圣经没有提到这位女王的名字，但亚述在主前第一千年纪初叶与阿拉伯的接触，也是经常要与手握大权的女王打交道。她可能是女王，也可能是王后，受丈夫所派主持这个重要的外交使命。一千四百哩长的旅程，需要多个星期的跋涉才能走完。

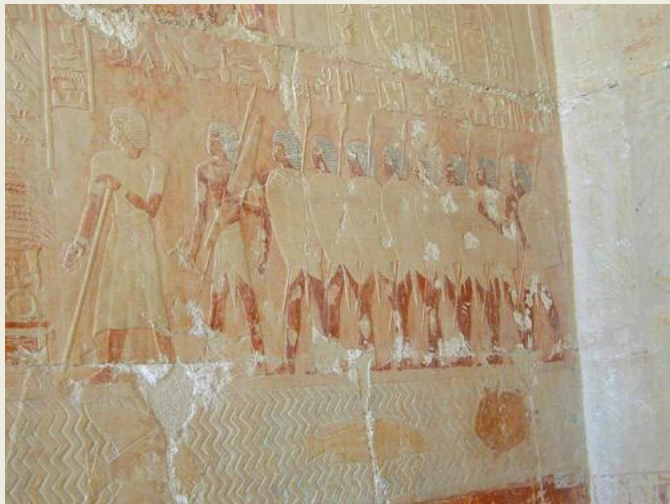
九 1~4 考问智慧 较量智慧是古代近东文学的常见题材。它在巴比伦文学中以寓言的形式出现，以动物或植物为竞争者。即使是苏美时代的文学，已经反映了辩论的竞赛，其目的是较量哪一方最有智慧。君王具有智慧被视为理所当然的事——这是成为君王的自然现象，但通常亦归功于神明的赐与。亚述巴尼帕不但夸耀自己的学识和智慧，更夸耀自己的专门技能，和与学者辩论的能力。他把赐下丰富智慧的功劳，归给神祇沙马士和阿达德。智慧的证据包括重建城市和庙宇，发展未用之地，筑造水利工程，督导宗教礼仪的奉行。这些行动大部分可被视作敬虔的表现。

九 4 席上的珍馐美味 表现极端财富的方法之一，是御桌之上所展示之食物的数量和种类。能够与王同席是个殊荣，可以同时招待的人数则是其权力的表现。这宴会更在人间与美索不达米亚史诗（如：《亚达帕的故事》）之中经常出现的神明筵席对应。泥版所保存的众多古代菜谱，足证古代近东的御宴所供奉的是款式繁多而精美的高级菜肴。

九 4 群臣分列而坐 所罗门政府的大小和他王者的权势，从定期与他同席之人的数目就能估计出来。再者能够长期供养这些人，也是王国富足的表现（见：王上十八 19 中耶洗别供养四百五十名巴力的先知，以及四百名亚舍拉的先知）。

九 4 仆人和酒政 所罗门侍从之多，其官服之华丽，鲜明地向示巴女王和一切人等证明了他的富强。并且显示与以扈从人数多寡来衡量势力的埃及、美索不达米亚、波斯宫廷相比，所罗门亦毫不逊色。

九 9 一百二十他连得金子 示巴女王所带来的礼物，包括了重量几达八千磅（四吨）的金子。这么大的数目形容为朝贡，或建立合伙生意关系的股份可能更加贴切。按照列王纪上九 14，得自推罗王希兰的也是同样的数量。有关金子数量的资料，可参看：历代志上二十二 14。



哈苏雪远征鹏特的浮雕

九 9 香料 示巴应该是座落于运输乳香和没药的主要商道之上，在价格上两者都可与黄金相提并论。香料贸易的证据，可见于描绘女法老哈苏雪远征埃及南部之鹏特（Punt）的代尔巴哈里（Deir el-Bahari）浮雕上。此外，香油、香剂、药用或熏尸用的物品，也是循这些商道运输。对君王的宝库而言，这是最合宜不过的礼物。

有关乳香的进一步资料，可参看：利未记二 1 的注释。有关香料的进一步资料，则可参看：出埃及记三十 23~24 的注释。

九 9 宝石 在米吉多、基色、以旬迦别的挖掘发现了大量的宝石贮藏，其中包括了红玉髓、玛瑙、条纹大理石岩。雕刻为印章或首饰的宝石则在腓尼基的遗址，以及乌加列、比布罗斯出土；并且很多遗址都发现了块滑石（steatite）或釉陶（faience）制造的埃及圣甲虫。古代近东的人相信石头（包括各种宝石）具有驱邪的价值，能够保佑人不受灵界势力之害。主前七世纪的一本亚述手册记载了一系列的石头及其「功效」——从转离神明的怒气到避免偏头痛都有。某个祭礼文献又列出了十二种宝石和准宝石，可以用来制造护身符，当作项链穿戴。此外形貌特殊的非宝石，亦因为可以用来拼砌马赛克镶嵌画而备受珍视（见：代上二十九 2 的注释）。

九 10~11 檀香木 有关这个品种之杜松木，以及它和列王纪上十 11~12 中的紫檀木之关系的讨论，可参看：历代志下二 8 的注释。

九 11 琴瑟 很多种木材都能制造琴瑟，但木材不同，音质也有分别（见：代下二 8 的注释中有关檀香木和杜松木的讨论）。米吉多出土的一块象牙牌匾（主前十二世纪）和钱币上有瑟的图画。很多地方都有琴的踪迹，包括兰塞二世年间（主前十三世纪）埃及一个盲人琴师的浮雕。有关琴瑟的进一步资料，可参看五章 12 节的注释。

九 13~31

所罗门的财富

九 13 金子六百六十六他连得 这是惊人的数量，约等于二十五吨黄金。参考亚述年表中的贡品总目，大概是对照的法子之一（圣经说西拿基立向希西家索取三十他连得（几乎一吨）金子）。这数字显示所罗门具有庞大的贸易网，其入息远超大部分国家（见：王上九 14、28，十 10 的数字）。有关金子的进一步资料，可参看：历代志上二十二 14 的注释。

九 15~16 金盾牌 这五百个「锤出来的金子」（这用语在圣经中只限于描述这些盾牌）制造的挡牌和盾牌是专为在典礼中使用而设，它又有展示所罗门财富的作用。

挡牌的重量是七磅半，盾牌则含有三又四分之三磅的金子。列王纪上十四 25~28，示撒劫掠耶路撒冷的史事曾经提到过这些盾牌，又提到制造铜盾牌取代它们（很明显是经济状况改变的表示，距离以色列的「黄金时代」更是远了一步）。考古学家的挖掘提供了好些在仪式中供展示用的兵器（如：在吾珥出土的金刀和金斧）。古代近东的文物只有铜制的盾牌，金制的则至今未曾发现。但撒珥根二世在乌拉尔图所掠对象的总目，却包括了六个金盾牌，每个的重量据称超过五十磅。



拉吉浮雕上西拿基立的宝座

九 17~19 宝座 所罗门辉煌的宝座至少在材料和结构上，足与腓尼基媲美。塞浦路斯的萨拉米斯(Salamis)第七十九号古墓出土的主前八世纪象牙宝座，是例子之一。按照腓尼基王阿希兰石棺的雕刻，他所坐之宝座两旁为有翼的狮子。

描绘西拿基立攻掠拉吉（主前 701 年）的浮雕中，更包括了几个盛饰的宝座。正如乌加列的《巴力史诗》所形容的一样，所罗门的宝座也是高举于一切之上，显示他大有权势的地位。他的金脚凳在乌加列也有对应的例证。其意思是只有王才能悠闲地坐下，他的威信和全

地惟他是属，使他一无所惧（有关约柜为耶和脚凳的讨论，见：代上二十八 2 的注释）。

九 20 利巴嫩林宫 有关这王宫的形容，可参看：列王纪上七 1~12 的注释。金盾牌在此展示（15~16 节），其他较实用的兵器又储藏于此（赛二十二 8），显示这宫殿兼具君王住宅和军火库的双重功用。

九 21 船只 这种称为他施船只的大型货船，似乎是红海和阿拉伯沿岸贸易所用的某种船只（见：赛二 16）。历代志在此描述这些船只的目的地是他施（按照杰里迈亚书十 9 是贵金属的产地，按照以西结书二十八 13 则出产宝石；其位置大概在地中海西部，可能是迦太基或西班牙西南部）。这些船只能够大为扩展所罗门的贸易联系，并且暗示他和腓尼基人可能在商业上有更广泛的合作。有关船只的进一步资料，可参看：列王纪上二十二 48 的注释。

九 21 象牙、猿猴、孔雀 所罗门的通商企业不但带来了大量的金子，更从远方将奢侈品运来以色列。「象牙、猿猴、孔雀」只在本段出现，在希伯来语中大概是与外语谐音的借词。例如学者不能肯定第三个字眼应该译作「狒狒」（NIV）还是「孔雀」（和合本）。主前十世纪至十世纪的亚述君王亦喜爱夸耀自己所收集的珍禽异兽，猿猴更是经常被特别提及。

九 25 屯车的城邑 战车每辆一般需马三匹，两匹拖拉，一匹后备。三匹马照例同厩，是以一万二千匹马（和合本：「马兵」）和四千马棚正合比例，表示战车马队共有四千辆。然而，按照列王纪上十 26，所罗门战车共有一千四百辆。这战车数目虽大，却及不上主前八五三年西方列王于夸夸之役迎击亚述时，亚哈所派遣的二千辆战车（见：王上二十二 1 的注释）。主前十三世纪时，赫人及其盟邦集结了二千五百辆战车，在加低斯之役中迎战兰塞二世。本节明显表示所罗门在边境上所派驻的兵力，不但足以保卫国土，更有突击部队能够迅速执行报复性或讨伐性的军事行动。

九 29 史料 总结所罗门统治的对应经文，记于列王纪上十一 41~43（有关王室年表的资料，可参看该处经文的注释）。然而历代志所列的数据源尚且包括了两位与所罗门同时代之人的著作。他们是先知拿单和亚希雅。先见易多的默示书是第三个史料，所指的可能是历代志下十二 15。

援引这些书卷的目的，一方面是显示历代志的著作

是基于多个书面和口头的史料，另一方面是作者为有意的读者，指点进一步研究的方向和角度。

十 1~十二 16

罗波安的统治

十 1~2 年代小注 这些事件的发生日期大致肯定是主前九三一年（见十二 2 的注释）。

十 1 示剑 选择示剑作为高峰会议的场地暗示两件事实：（一）罗波安在政治地位上比戴维弱；塞缪尔记下五 1 记载各支派的首领来到戴维的首都希伯仑，承认他的王权。（二）此地位于与前王国时代之领袖乔舒亚（书二十四）息息相关，并在祭仪上作为耶路撒冷竞争对手（见：王上十二 25 的注释）之地区的核心；在这里举行会议使罗波安进一步陷于不利处境。罗波安离开自己的权力中心前来此地，其实是冒了很大的险。会议地点的选择，已经为他在谈判之时缺乏洞察能力和政治手腕下了伏笔。

十 4 所罗门严厉的徭役制度 波斯王古列所举敌手巴比伦王拿波尼度的罪状之一，是「强逼」百姓「服苦」。同样，以色列长老亦要求罗波安的政府削减苦役。美索不达米亚典籍也有新王宣告默沙隆（mesharum）法令，解放一个阶级之奴隶，或减轻一城或一区的赋税的先例。各支派的不满是有根据的，若不妥协，就不能维持王国的统一。

十 6~8 老年人 王室或政府的「新人」、「旧人」（即最近升级为王的顾问，和已经服务多年的人）之间，似乎有分裂的迹象。「老年人」代表所罗门年间已经在职的人。他们若非王亲（王同父异母的兄弟，或堂兄弟、表兄弟等，如：撒下十三 3 之乔纳达），就是政府的官员。新人大抵是罗波安自己的堂兄弟或同父异母兄弟，年龄与他相若。苏美史诗《吉加墨斯与阿卡》中也有一个类似的场面。吉加墨斯咨询意见时也是先问老年人（他们反对作乱），再问城中的年轻人（这些人组成军队，赞成叛乱）。在此得采纳的也是年轻人的意见。

十 11 鞭和蝎子 鞭被用来驱策奴隶、牲口，或作为酷刑工具已经有悠久的历史。部分学者认为蝎子是鞭的一种，鞭梢附有金属或玻璃的碎片（罗马人称之为「蝎子」）。然而至今为止，挖掘、浮雕，或罗马时代以前的文献，

都没有这种鞭子的左证。但是一个亚喀得文的字眼总目将铜蝎与奴隶的铜镣并列，因此，亚喀得文的学者暂时把它鉴定为笞端的金属倒刺。

十 16 以色列和犹太不稳定的联邦 北方支派在示巴之乱时已经响起过这个号召呼声（见：撒下二十 1 的注释）。以为以色列十二支派视统一为自然或当然的趋向，是很容易有的误解。实质上他们是十二个独立的部族单位，具有很多使他们分裂的因素。戴维和所罗门年间的统一，不但发生在富强的年代，更是高度的技巧和极大的努力的结果。然而将这些政治实体联结为一的因素只有一代的年日，以色列和一般的酋长国（如：扫罗在以色列支派中组织的国家）一样，仍然过度依赖领袖本人的魅力。酋长国和帝国都有些微不和便土崩瓦解的倾向。如今北方众支派一旦了解犹太支派和戴维家无意与他们妥协，容许他们扩张自治，减轻赋税，统一的代价和南北双方观点的歧异，便成为了分裂的导火线。

十 18 用石头打死 有关石刑作为处死方式，可参看：申命记十三 10 的注释。哈多兰之死就像革命或暴乱的第一响炮。掌管公共工程者（包括负责巨石的搬运工作）竟然死于乱石底下，几乎可说是因果报应。

十一 1 十八万战士 对犹太和便雅悯支派来说，这是极大的数目。美国独立战争自始至终美方联合军队的总和，才大约与这人数相等。现代对当代总人口的估计，显示南人口不会超过三十万。按照主前九至八世纪新亚述帝国的记录，亚述军队的人数从大约四万五千人（撒幔以色列三世）扩大到超过二十万人（西拿基立即位）。在夸夸之役，西方十二国联军以六万大军迎战撒幔以色列。赫人帝国军队人数的最高记录是五万名（主前十三世纪加低斯之役）。上述几点显示这些经文译作「千」的字眼（和合本之「十八万」，原文作「一百八十千」），应当采取另一个字义，译作「部队」或「分队」。有学者提出每宗族可能各自派兵参战，部队人数没有一定，而是按宗族人丁数目而定。随着历史的发展，部队人数才以一千为标准，但这时每队的人数可能远不及此。

十一 2~4 先知有关战事的默示 这是以色列前古典预言时代，先知所扮演的角色与古代近东其他地方的先知十分相像（见：申十八 14~22 的注释）。他们最常处理的问题之一，是军事行动的可取性，本段是例子之一。由于时人相信神的参与是军队成功的要素，事件发生的次序必须从神下达作战命令开始。在亚述的王室碑

文中，这种神明的命令几乎可算是模式化的一部分。此外，交锋的时间和战略等事务，求问神旨也十分重要。然而默示有时却是不请自来，或出乎意外来到的。马里文献中有一个例子描述心利林王梦中得到警告，不可参与某场战役。

十一 5~12 犹太的坚固城 名单所列的都是犹太境内的城市，除亚多莱音（现代之杜拉（Dura），位于希伯仑西面三哩）之外，全部都曾在经外史料中提及（例如：示撒侵略的记录，见十二 2）。这些城邑形成耶路撒冷山地的内部防线。它们南北分为四组，在战略性的据点防守主要的通路和大道：（一）伯利恒、以坦、提哥亚、伯夙把守东面的疆界；（二）梭哥、亚杜兰、迦特、玛利沙把守西面；（三）南面的防线包括拉吉、西弗、亚多莱音；（四）琐拉和亚雅仑似乎是西北面的堡垒，希伯仑（戴维的旧都，撒下二 1）则可能是集结军队的基地，或西南两区的中心地带。考古研究对于罗波安修筑工程的所在不能提供什么帮助。只有少数几个遗址（特别是拉吉）显示有防御工事的痕迹。

十一 11~12 坚固城的储备 罗波安坚固城内的防营必须储备充足的粮食和兵器，才能成功地戍守边界。马里文献的行政总目详列了军队十日、十五日，或一个月所需之粮食、油、酒的数量。历代志只是简单概述所需的资源（但没有说明分量或多久才补给一次）。

十一 15 公山羊和牛犊偶像 有关牛犊偶像的资料，可参看：列王纪上十二 28 的注释。公山羊偶像大概是指类似羊人，经常在野外或无人居住之地出没的鬼魔。旧约只提及过它们几次，并且现有的古代近东史料也没有对应的案例。

十一 22~23 以王子为行政官员 训练太子和其他王室成员的办法之一，是任命他们为行政官员。亚比雅的情况更可能是与父王罗波安共同执政（见二十一 2~4）。埃及的记录和美索不达米亚的年表，亦经常形容王子被指派为总督或地区性的行政官员（例如：参看亚述王桑希阿达德任命儿子雅斯马阿杜和伊施默大甘（Ishme-Dagan）治理王国的某些部分）。

十二 2~4 示撒 示撒自己的记述刻在位于卡纳克（又名底比斯）之亚孟神（Amon）庙宇复合建筑的墙壁上。这记述列出了他自称攻取的一百五十多个城市的名字，又模糊地提到在叙利亚地所收取的贡物。名单中没有提及耶路撒冷，所记的地点以色列南部和北部的都有。示

撒以迦萨为基地，派遣几支军队穿越尼革，主力则经萨非拉前往耶路撒冷。在当地转往北行，穿过中央山地，经耶斯列平原直达米吉多，然后顺着大干道沿海南行。行程表亦记载他曾在外约但进行劫掠，东渡地点是亚当城，转往西行后向伯珊回师。考古学家在名单中很多个城镇找到了在时间上符合当代的毁灭层。



在卡纳克神庙的示撒城市名单

十二 2 年代小注 按照埃及的史料，示撒执政和第二十二王朝的创立发生在主前九四五至九二四年之间。罗波安在主前九三一年继位为王，他在位第五年就是主前九二七年。很合理地发生在所罗门驾崩，王国分裂之后。

十二 3 路比人、苏基人、古实人 埃及军队包括了征自埃及西疆和南疆地区（吕彼亚、努比亚）的兵员。由于示撒本身是路比（又译吕彼亚，今名利比亚）人，携同本族的部队出征是很合理的行动。史料更显示他曾在努比亚指挥作战，这些人大概是被强逼参战。苏基人没有在其他经文中出现，但主前十三、十二世纪的埃及史料（称他们为朱克坦人（Tjukten））却提到他们与路比人有关。战车一千二百辆可与当年所罗门的兵力相比（见：王上四 26 的注释）。

十二 9 示撒的战利品 很多为圣殿制造的金器银器都被当作贡物掠去，免得耶路撒冷被毁，著名的金盾牌（见九 15~16 的注释）也在其内。示撒报称献给他神庙宇的两百吨金银，绝大部分都是本节的宝物。

十二 13 罗波安的母亲 所罗门娶了很多国籍的女子，亚扪人也包括在内（见：王上十一 1），因此罗波安的母亲拿玛是亚扪人也没有什么不正常之处。她的婚姻很可能是两国政治联盟的代表。圣经经常提及犹太王母亲的名字，很可能表示太后一职很具影响力（见：王上二

19 的注释)。

十二 15 史料来源 先见易多除本节所述的史记以外，尚有其他作品（代下九 29，十三 22），但这位先知却没有在任何圣经记述中提及。先知示玛雅的著作可能是另一本经外历史，历代志的作者概述史事时，曾经参看本书。示玛雅是警告罗波安不可发动内战，并在示撒入侵时劝他悔改的那位先知（见：代下十一 2，十二 5）。

十二 15 南北两国的战事 两国之间没有全面性战争，但不断发生边境冲突，直到约沙法年间为止（王上二十二 44）。然而这些冲突所构成的骚乱和流血，依然足以不断消耗双方的人力物力。在较小的规模上，它亦可与塞缪尔记下二 12~32 戴维和伊施波设之间的争斗相比。

十三 1~22

亚比雅的治疗

十三 1~2 年代小注 这是本书首次对照以色列和犹太君王的年分（见：王上十五 1）。然而不同于列王纪的作者，历代志只限本段使用这个纪年的程序。按照耶罗波安是在主前九三〇年登基，亚比雅是在主前九一三年开始作王。

十三 2~20 亚比雅和耶罗波安之间的战争 战场洗玛脸山的位置至今未能完全确定，但学者一般认为是在伯特利附近。最为人所知的一个是拉斯塔胡内（Raset-Tahuneh）。亚比雅的措词表示他有意重新统一南北两国，即使要动用武力，也在所不惜。这场战争是对阵会战，不是围城而攻。历代志所列的军队人数往往大得出乎意外，本段亦不例外（一百二十万人）；但在古籍之中这并不是最大的数字。希罗多德记述亚哈随鲁（希腊史称薛西）率领五百万大军进攻希腊，被指斥为极度夸张。相比之下，美国内战的盖兹堡（Gettysburg）之役（西半球最大的一场战役）双方军队的总和也不过是十六万五千人而已。此外，北国若是一战丧失五十万人的话，这场战事就是史上伤亡最惨重的几场战役之一了。按照古代的史籍，亚述王阿里克登伊利（Arik-den-ili）自称杀人二十五万四千。次他一等的西拿基立，则宣称在哈卢勒（Halule）一场战争中，杀敌十五万名。第一场索姆战役（First Battle of Somme；主后 1916 年，法国），同盟国军队的阵亡人数是六十二万三千人。这

场战争打了六个月，《金氏世界纪录》（Guinness Book of World Records）列为古往今来死伤最大的战事。盖兹堡之役双方阵亡人数是五万，只有本节数字的十分之一。罗马人和匈奴人（Huns）在马恩河畔之夏农（Chalons-sur-Marne）所打的一场战争（主后 451 年，法国），是古代历史中伤亡最重大的战事之一，阵亡人数是二十万人。进一步资料，可参看十一章 1 节的注释。

十三 5 盐约 古代近东天气炎热，盐是人畜维生的必需品，又是主要的食物防腐剂（马里文献形容它作为商品的价值）。立约或结盟的典礼经常用盐来象征条款有长远的效力。巴比伦、波斯、阿拉伯、希腊文献，都证实了这个象征性的用法。同样，在圣经之中，主和以色列所立的约，也称作盐约——即长久保存的约。建立协议的盟友通常会共享筵宴，以盐腌之肉为主菜。故此，献祭中用盐是个合适的备忘物，令人不忘盟约的关系。再者，盐有妨碍发酵过程的功用，而酵是悖逆的象征，所以盐自然就成为防止悖逆的代表。

十三 8 金牛犊随军 军队携同神像前往战场有很多的先例。神圣战士的主题描述己方的神祇与敌方的神祇作战，把他击败。军队经常携同神祇的龛或偶像，以象征其同在。主前九至八世纪的亚述君王经常提到神明的龛率领他们。约柜是耶和华的龛，代表主在以色列人面前开路，带领他们的军队进入迦南。这概念与神明加添君王武器的力量，在他面前或身旁作战的亚述信念，并没有很大的分别。古代近东几乎所有的军队，都有祭司、占卜者（可见于马里文献）、先知（王下三），与手提的圣物（亚述王撒幔以色列三世之年表〔主前 858~824 年〕）同行。这样，神明才可以在战场上被人求问，或被召唤来领导军队得胜。

十三 11 祭司奉行的仪式 有关这些礼仪活动的资料，可参看：利未记六 8~13；出埃及记二十五 23~30 的注释。

十三 19 犹大所攻取的城镇 伯特利是耶罗波安的南方祭仪中心，攻取它是很大的功劳。接下来的经文清楚表示到了耶罗波安二世和先知阿摩司的时代（摩七 10），这城已经回到以色列的掌握之中。伯特利附近的耶沙拿位于耶路撒冷以北十七哩，按考证是布尔吉伊萨内。以法拉音（书十八 23 作「俄弗拉」）一般相信是伯特利东北四哩的泰伊贝。南国因这场胜仗控制了从犹大进入以色列的两条大道。这两条路在伯特利的两旁北行，并

于示罗南面不远会合为一。所攻取的土地面积约有二十平方哩。

十三 22 史料来源 「先知易多注释」大概出自历代志下九 29，十二 15 所述之同一位先知的手笔。这位先知的名字只在提及这些史料之时出现，这一点很是奇怪。他没有在任何圣经记述中提及。

十四 1~十六 14

亚撒的统治

十四 3 外邦神的坛 所罗门为外邦妃嫔提供的服务，包括容许她们祭祀自己神祇的祭坛和神庙（见：王上十一 5~7 的注释）。亚撒所毁的可能有一部分就是这些祭坛。

十四 3 邱坛 有关邱坛的进一步资料，可参看：列王纪上三 2~3；申命记十二 2~3 的注释。



但城发现柱像的位置

十四 3 柱像 立起来的石头 (mas]s]eboth) 显然是迦南宗教普遍的特色，但在以色列的立约仪式中，亦以纪念碑的姿态出现（见：出二十四 3~8；书二十四 25~27）。它与亚舍拉和巴力等迦南神祇有关，对耶和華崇拜构成竞争和损害，是它遭禁的原因。考古学家在基色、但、夏琐、亚拉得都发现了柱像。后二者的柱像都明显是在圣洁特区之内，是这些地方之祭仪的一部分。夏琐出土的柱子刻有高举之手和日轮。但城的柱像设于城门，并能清楚看见有献上还愿祭的痕迹。

十四 3 木偶 迦南人的崇拜和以色列人在邱坛和城内神庙进行的混合宗教崇拜，其共通之处在于亚舍拉柱的

竖立（和合本：「木偶」）。究竟它不过是象征树木的木柱，还是刻有丰饶女神形像，还是圣林的一部分，仍然未有定论。列王纪下十七 10 形容「各青翠树下」都有亚舍拉柱，似乎显示这是为祭仪而立的柱子，而非种植的树木。作为伊勒神的伴侣，亚舍拉显然是个很受注重的女神，乌加列文献（主前 1600~1200 年）也曾提及对她的崇拜。她在圣经记载中恶名昭彰，表示其祭仪是耶和華崇拜的主要敌手。进一步资料可参看：出埃及记三十四 13；士师记六 25 的注释。

十四 7 城防设施 亚撒所设防之城市的名字虽然没有在历代志中列出，他很明显享有建筑大师的名声。美索不达米亚的年表和即位纪元的头衔经常都以君王的建筑活动，作为他成功的凭证。历代志的作者亦有意以「建筑」作为「好皇帝」的标志。国泰民安是这些活动所带来的结果。

十四 8 士兵的装备 亚撒的步兵分为突击部队（配备大型盾牌和枪）和便雅悯籍的弓箭手，反映兵种之间的分工合作（参较：代下二十六 14，乌西雅提供给军队的装备）。亚述王西拿基立的王宫浮雕，描绘着士兵配备长矛、近身肉搏用的武器和自卫的圆盾。撒幔以色列三世的浮雕则描绘其弓箭手身穿铠甲长袍，并有持盾手随同，使他可以专一拉弓，不虞箭矢之害。便雅悯的弓箭手没有这种辅助兵员，但将较小型的盾牌穿在臂上，也能在射击时得到相当的保护。

十四 9 古实王谢拉 由于古实一名经常是指成了埃及法老的努比亚人（见：代下十二 3 的注释），部分学者认为谢拉就是当时（约主前 897 年）统治埃及的法老奥索康一世 (Osorkon I)。但示撒之子奥索康是吕彼亚人，不是努比亚人。因此谢拉若是与埃及军队同来，他就必然是与第二十二王朝合作的努比亚将领（这个王朝在示撒年间对努比亚有一定程度的控制）。其他学者则相信谢拉比较有可能是个贝督因人的酋长（有关「古实」一名的这个解释，见：民十二 1 的注释）。有关军队大小的讨论，可参看十三章 3~20 节的注释。希伯来语不像英语，没有一百万一词，这数字在原文作「一千千」，表示数目之众（又可解作「一千部队」）。例如英语也可以用「一整月的星期天」，来描述时间的长久。

十四 9 战车部队 谢拉军队这么大，战车的数目却少得奇怪。但不同的军队各有所长，三百仍是很强的战车部队。美索不达米亚和埃及的记录和王宫浮雕显示，这

种配置两人或三人的活动平台可以发射箭矢，也可以在战场上运送司令官或传令者，也可以作正面攻击。军队往往是围绕战车组织，每辆战车的司令官都有附属的步兵。有关战车部队大小的比较，可参看一章 14 节的注释。



从南面看玛利沙

十四 10 地理概况 亚撒和谢拉战争发生在玛利沙附近。这是罗波安所设防的城市之一，按考证是犹大西南部边界上的桑达卡纳遗址 (Tell Sandakhanna)，在拉吉东北四哩，耶路撒冷西南不足三十哩之处。洗法谷只在本节经文中出现 (但可能亦即是士一 17 的洗法)。这谷被形容为在玛利沙附近，它大概就是玛利沙和贝特古弗林 (Beit Guvrin) 北邻的古弗林干河 (Wadi Guvrin)。

十四 12~14 基拉耳 有关这个位于尼革地区，但确实地点未明 (别是巴西南约 25 哩的哈罗珥遗址，是可能性最高的一个) 之遗址的讨论，可参看：创世记二十一的注释。基拉耳可能是整个地区，而非城邦的名字，如此，亚撒蹂躏「四围的城邑」一语，便能得到解释。

十五 8 可憎之物 这词不是单指偶像 (NIV 的翻译)，而是指从礼仪或宗教的角度，一切令人恶心或厌恶的事物。与不得认可的外邦崇拜活动有关，因而遭禁之饮食和对象尤然。

十五 10 年代小注 亚撒若是强调这次集会献祭，和主要宗教节期或事件之关系的话。发生在三月的事件包括神在西乃山显现 (出十九 1)，以及七七节 (利二十三 15~16)。由于这次集会包括更新盟约，纪念在西乃山盟约之更新 (出二十四) 也可能是活动的一部分。这庆典发生在主前八九二年。

十五 16 亚舍拉 有关亚舍拉柱 (和合本在其他经文中译作「木偶」) 的讨论，可参看十四章 3 节的注释。太后的政治地位和影响力 (见：王上二 19 的注释)，足以对亚撒所实施的改革构成损害。这可能是他全盘否定她的行为，并且彻底毁灭这些偶像的原因。

十五 16 汲沦溪 汲沦溪就在耶路撒冷东面城墙的外面，是这城的主要水源基训泉的所在地，也是亚撒王拆毁偶像的理想地点。所罗门曾经在此为亚斯他录、基抹、摩洛建筑祭仪场所 (王上十一 7)，但后来以改革为念的君王如亚撒、希西家 (代下二十九 16)、约西亚 (王下二十三 13) 等在国中铲除败坏时，却以这谷作为展示其政策的地点。

十五 19~十六 1 年代小注 本段为亚撒和巴沙之间冲突所记载的日期，与列王纪上之对应经文提供的数据有难以协调的地方。进一步资料，可参看：列王纪上十五 33 的注释。

十六 1 拉玛 巴沙将距离耶路撒冷北面只有五哩的拉玛 (今名拉姆) 并入版图，于犹大而言是很值得关注的事。罗波安怎样在以色列和犹大之间的南北干线上，把自己的控制范围往北推进五哩 (见十三 19 的注释)，巴沙如今亦将自己对同一组干线的控制，推进到两国之间传统分界的南面五哩之处。这遗址未有考古学家进行挖掘。

十六 2~3 与便哈达所缔结的条约 按照本节和列王纪上十五 18~19 对应经文对这条约的形容，亚兰显然是采取观望政策，也许是看看对敌双方哪一方面所出的条件比较优厚。便哈达一世于主前九世纪初叶在位，但不可能有更确切的日期。有关主前九世纪亚兰历史难题的资料，可参看：列王纪上二十一的注释。

十六 4 亚兰所攻取的地 便哈达在亚撒挑衅之下向以色列北部发动攻击，使巴沙丧失了一条重要的商道。这场战役被攻取的城市 (见：王上十五 20) 但 (北方的祭仪神庙)、胡列盆地北端的以云 (约在但城北面十哩，现称阿荣 ('Ayyun))、埃布尔玛音 (王上十五 20 称为亚伯伯玛迦)，全部都是叙利亚通往腓尼基沿海诸城推罗、西顿、亚柯的路上的镇市。以云首先列出，显示攻击是从西面开始，然后往南延伸。亚兰占据了这些城镇多久无法确定，然而按照列王纪下十 29，它们在几十年后已经稳稳回到耶户的手中。但城的一个碑文提到另一场叙利亚攻打以色列北部的战役，显出这是以色列统

治者不断需要面对的外患。



从米斯巴望向南面的耶路撒冷机场

十六 6 迦巴和米斯巴 亚撒将预期建造拉玛防御设施的物资，改而修筑的两个地方，都是防守犹大北面边疆的城市。迦巴（位于耶路撒冷东北四哩，今名贾巴）在别处经文中被形容为犹大的最北点（王下二十三 8），其功用是把守密抹渡口。米斯巴（耶路撒冷以北八哩的纳斯贝遗址）是俯瞰以色列犹大接壤处之山脊大道的堡垒。亚撒在这两城设防，便截断了任何对拉玛的进一步威胁。米斯巴位于拉玛以北约三哩，把守伯特利通往拉玛的道路。这城遗址的挖掘发现这时代的城墙筑有十一个城楼，墙厚十二至十五呎，高三十五至四十呎。迦巴约在拉玛东面两哩，拦阻来自这方面的攻势。

十六 7 先见 先见哈拿尼虽然只在本段经文出现，列王纪上十六 1；历代志下十九 2，二十 34 却提到他是先知耶户的父亲。「先见」（ro'eh）一词显然是「先知」（nabi'）的别称（见：撒上九 9 的注释）。

十六 9 耶和华的眼目 这个象喻给人的感觉，是耶和华具有普世性的视野（等于无所不在），并且介入世事（反映神的掌管）。主前第二千年纪末期一块巴比伦的界石形容月神辛是「天地的眼」。

十六 12 脚上有病 有人尝试将亚撒的脚病诊断为痛风（圣经时代并不常见）或血流受堵塞所导致的坏疽。当时的医生有些和法术有关，其他的则使用草药。亚撒单独求助于医生，显出他不求神助，促使自己身亡。

十六 14 为他烧了许多的对象 君王的陵墓是在峭壁之上开凿的。亚撒的殡仪颇具规模，包括为他烧香，举国哀悼，并在家冢安葬。焚烧对象与火葬无关，也不是为了掩饰病者尸体的气味，而是为了炫耀君王的财富。亚述以之为驱邪仪式，在君王的葬礼中十分常用。

十七 1~二十一 3

约沙法的统治

十七 2 以法莲的设防城 历代志下十五 8 已经提及过亚撒将控制范围往北延伸到以法莲山地。约沙法为这些圣经不具其名的城市设防，是这政策很自然的下一步。部署当地的军队数字，圣经也没有记载。后期的拉吉书信显示这一类前哨基地定期有书信来往，并以烽火作为预先警报系统。

十七 3 求问巴力 「求问」（和合本：「寻求」）是指向神明寻求谕示。此举通常在该名神祇的庙中进行，以其祭司作为媒介。古时的谕示往往是由占卜者观察祭牲脏腑，从而求得或吉或凶的答案。耶和华虽然全面被以色列尊为国家性的守护神，为丰饶崇拜或在农业事务上向巴力求问的依然大有人在。此外，在患病或健康等日常事务之上，他们也选择咨询巴力，不向耶和华求问（见：王下一 2）。

十七 6 除掉一切邱坛和木偶 请参看十四章 3 节的注释。

十七 11 亚拉伯人 旧约中之亚拉伯人的住处是叙利亚沙漠的边缘，并且延伸到尼革和阿拉伯半岛。他们大约是这个年代，在亚述的王室碑文中出现（例如：在夸夸一役中，他们被列为盟邦之一）。

十七 12 建筑工程 这些建筑大部分都是军事工程，为要提供戍防基地、军需中心、边防前哨，以防守进入国家的通道。考古学家在死海旁边的约但河谷发现了一系列堡垒，可能就与约沙法之治有关。军需中心的作用是囤积粮食和其他必需品，以备围城或饥荒之需。

十七 14~19 约沙法的军队 约沙法征召之军队的大小，刚好是他父亲亚撒军队的双倍，有一百余万人（见：代下十四 7）。有关军队大小的讨论，可参看十三章 2~20 节的注释。军队班次照宗族分列也是仿照其他兵团的模式（代上二十七 1）。撇开巨大的数字不谈，部队编列的风格显出这是根据某种的编制形式。其细心报告亦反映了军阶和组织，是有规定之步骤程序的。

十八 1 和亲结盟 古代统治者或其子女婚姻，往往都是政治联盟的代表。古代近东到处都以婚姻为外交工具。想要与这统治者结盟或受他保护的村镇、城邦、部

落、国家，都会将首领家族的女儿嫁给宗主或他儿子，来缔结条约。例如主前十八世纪的马里王心利林，用自己的女儿增强与邻邦的联盟，缔结条约。同样，法老杜得模斯四世（主前 1425~1412 年）亦与美坦尼国王的女儿结婚，来表示友好关系，结束与这个幼发拉底河中游的王国之间的一连串战争。所罗门的七百妃，三百嫔是他权力和财富的反映，与法老女儿的婚姻尤然。约沙法和亚哈的和亲联盟，是将亚哈的女儿亚他利雅，嫁给约沙法的儿子约兰。

十八 2 下到撒玛利亚 耶路撒冷的海拔高度比撒玛利亚高出颇多。但两地高度即使相等，仍是要下撒玛利亚，因为从耶路撒冷山地出发几乎向哪个方向，都是要走下坡。这两个首都之间的距离大约是四十哩。

十八 2 宰了许多牛羊 条约的缔结通常以盛宴作结，仪式性的筵席是其中的主要步骤。这些牛羊是为献祭而宰杀，目的是召请神明认可协议。

十八 2 基列的拉末 基列的拉末之实际地点未能肯定。大部分学者根据遗址大小、地点，和表层勘测所发现的铁器时代陶片，接受兰米思遗址是这城市。这看法若是正确，基列的拉末便是位于耶斯列东面四十五哩外的外约但地区。这个位置极具战略性的城市，座落于王道之上，大马色南下之路转往西行的转折点。这路在伯珊附近渡过约但河，进入耶斯列谷，与主要的大干道会合（见：创三十八有关商道的附论）。列王纪上二十 34 亚兰王许诺将取自以色列的城市归还。他可能没有依约而行，基列的拉末仍在亚兰人的控制下。亚哈在这场战争中阵亡，因此必定发生在主前八五三年的夸夸之役以后。在该场战争中，以色列和亚兰联盟对抗亚述（见：王上二十二 1 的注释）。

十八 4 先知的角色 这是以色列前古典预言时代，先知所扮演的角色与古代近东其他地方的先知十分相像（见：申十八 14~22 的注释）。他们最常处理的问题之一，是军事行动的可取性，本段是例子之一。由于时人相信神的参与是军队成功的要素，事件发生的次序必须从神下达作战命令开始。在亚述的王室碑文中，这种神明的命令是很典型的。此外，交锋的时间和战略等事务，求问神旨也十分重要。在扫罗和戴维时代，这一类数据通常是祭司藉求问神谕的设施获取（见：撒上十四 10，二十二 10，二十三 9~12 的注释）。如今他们不请祭司寻求神谕性的响应，反向先知提出问题。先知是神

的代表，能够提供预言性的默示，作为神的响应。

十八 7 凶言 初民普遍相信先知不但宣告神明的信息，更能借着宣告触发神明的行动。难怪对君王不友善的先知必须监视，免得他制造混乱。亚述王艾萨克哈顿给藩属的指示，规定任何人说不合体统或批评的话，他们都必须举报。但被他特别指明必须举报的对象，却是先知、超脱式预言者，和圆梦者。如此，君王想要囚禁这种先知，也是可以理解的了，因为他们的话一出口，已经有煽动叛乱或带来厄运之虞。

十八 9 在禾场安设宝座 因着农业和丰饶的关系，禾场往往是举行重要仪式的地点。禾场是个宽阔、平坦、空旷的地方，除了用作打禾以外，肯定还可作其他用途。因此，在宫殿设施不敷应用，或有公开集会的需要时，禾场用作露天场地并不令人意外。乌加列的《阿赫特史诗》形容达尼珥王在城门外的禾场上公开审断案件。

十八 16 没有牧人的羊群 亚述王撒珥根二世的一个碑文描述某个敌军的司令官好像羊群被偷的牧人一般逃跑，就擒后上着脚镣被带走。

十八 18 耶和华的朝廷和议会 在乌加列文献中（《凯雷特史诗》尤然），天上议会围绕宝座是人所共知的一幕；惟一不同之处，是这迦南故事中的议会是由诸神系统中的神祇组成。此外，主前十世纪比布罗斯的叶希米珥克（Yehimilk）碑文，和阿齐塔瓦达的卡拉特珀石碑，也提供了其他的例证。在亚喀得的《埃努玛埃利什史诗》中，众神之会推举玛尔杜克作其首脑。这会的成员有五十个神祇，其中七名组成内阁议会。在以色列的信仰系统中，这些神祇被天使或灵——神的众子或天军——所取代。在一般情况下，议会所商量的应该为以色列出战的策略，但这次他们却讨论如何使亚哈败亡。

十八 19 议会征求志愿者 在乌加列《凯雷特史诗》中，诸神议会的元首伊勒向会中成员征求志愿者驱除凯雷特的疾病。但到了最后，是伊勒亲自动手创造一个活物来医治他。

十八 19~22 谎言的灵 这是由「奸细」执行的行动。戴维当年想要破坏儿子押沙龙所发动之叛乱时，差派参谋户筛在押沙龙的核心集团中卧底。户筛的任务是提出迎合押沙龙心意，但至终能使戴维得益，使他计谋得成的策略（撒下十五 32~37，十六 15~十七 14）。如今历史又再重演。神计划使亚哈败亡。本段描写他所信任之谋士（众先知）献上符合他心意的计策，是导致他面

临神所命定之厄运的因素。

十八 24 躲藏在严密的屋子中 这字眼所指的是最私人的地方。这是独自退隐或寻求庇护的人所到的地方。

十八 26 米该雅被囚 古代的监牢并不是让罪犯改过自新的地方。冥顽不灵的犯人大都会被派终生苦役。与苦役无关的监狱通常位于王宫或庙宇，但有时不过是深井而已。被囚者有些是在押待审，但大部分都是在此工作还债的人，有些则是政治犯。后者所构成的，是对国家稳定的威胁，而非对社会健康的危害。这等人所受的惩罚往往不是单独监禁，而是示众羞辱。米该雅还押等待的，却是他的预言和战争的结果——这战果就是他要受的审讯。

十八 29 亚哈改装上阵 当有对君王不利的凶兆（通常是日蚀）之时，亚述有时会举行君王替身的仪式。此举在主前八〇〇年已有左证，但于主前第七世纪最是有名。这仪式由另一人穿上王袍，并且施行各种的仪式和咒语，使这人与君王认同。这人于是便承受了本该临到君王的运数（通常是死亡）。他们相信这样做就能够转嫁凶言，使君王免祸。本段经文虽然没有什么证据显示君王替身仪式，却反映了亚哈至少有类似的想法：他以为不穿戴君王的服饰，便能避免先知所宣告的厄运。然而必须指出的一点，是本段避祸的概念，远比君王替身仪式中嫁祸的概念来得明显（有关转移祸患的进一步资料，见：王下五 27 的注释）。最重要的是除了仍穿王服的约沙法以外，这里并无指定的替身。约沙法最低限度变成了厄运的避雷针，这正是替身在计划中要扮演的角色。亚哈的伪装虽然有可能蒙骗敌方的军队，最主要的用意却是瞒过能使所宣告之命数成为事实的超自然力量。

十八 30 亚兰的战略 步兵肉搏缠战时，亚兰战车部队的目标则是以色列王。马车在战斗时通常有特定的用处，不会介入混战。开战时，他们或会作为前锋，攻打对方的步兵，随后则在外围拦截或追击某些目标，本节就是后者的例证。擒王策略的好处，是对他施以惩罚，同时避免酿成将来的祸端。

十八 33 甲缝 本节形容铠甲有两个部分（「甲缝」直译「铠甲的两个部分之间」）：整块的护心镜和鳞甲战袍。他中箭之处若非是在两者之间的夹口，就是在鳞甲的鳞片之间。鳞甲的最佳形容来自努斯文献。护甲用七百至一千块大小不同的铜制鳞片，缝在皮革或布制的背心之上制成。前后两片在肩膀处缝合（有洞留给头部），

长度大概及膝。从主前九世纪开始，有些鳞片是用铁打造。

十九 5 设立审判官 按照来自旧巴比伦时代（约主前 2000~1600 年）之叙利亚的马里文献，君王指派审判官执行特殊的职务，如：协助地区行政、作为地区性总督、指挥军事战役、干预本国的司法事务等。我们可以想见约沙法任命的司法官，工作的范围狭窄集中，主要是法律上的事情。汉摩拉比法典（约主前 1750 年）的引言，和埃及智慧文学中「善辩之农夫」所说的话（约主前 2100 年），都证明了保护社会中穷困软弱者的权益，被视为当权者的责任。君王、官长、地方官必须秉行「真实的公义」（见：利十九 15）。事实上，士师记和先知书（赛一 23）中「世界颠倒」的主题，正是描写「有人立法，无人执法」的社会现象（例如埃及之《奈费尔蒂的异象》，约主前 1900 年）。古代近东国家行政是否得法，在于法律和执法是否可靠。为求达到这个目的，每个有组织的国家，都设立了法官和地方官系统，处理民事刑事案件。他们的职责是听取供词、调查控诉、审核证据，然后作出判断（详述于中亚述法律和汉摩拉比法典）。然而有些案件需要君王来处理（见：撒下十五 2~4），以及不时有上诉交由最高的地方官员审判（如马里文献）。

十九 6~7 司法系统 「审判官」一语可以形容神，也可以形容人。这些人的权柄来自神，其主要角色是在以色列人（在此是犹太人）之间维持关系的和谐。王国时代的审判官很明显是在指派他们之君王的统辖之下。换言之，他们是在王的核准之下治理百姓，不是好像士师时代一般作为统治者（「审判官」和「士师」在原文是同一个字）。古代近东的领袖，无论是部落、军事，还是城、省、国家性的官长，都有责任审判自己管辖范围内的案件。陪审团并不存在，但长老有时也会集体判案。审判官如果只有一人，有财有势之人会否得他偏护就成了很实在的问题。无论是古代近东典籍还是圣经，都视公正和明察为至重要的美德。律师也不存在，大部分人在法庭上都是充任自己的律师。证人可以传召，宣誓担任极重要的角色，因为今日大部分搜集证据的科学方法都还未出现。

十九 8~11 利未人和祭司的角色 王国分裂以后，北国很多利未人和祭司都与耶路撒冷和南方的圣所隔绝。约沙法下令利未人、祭司，和家族的族长在耶路撒冷接任审判官的工作（即：审判诉讼）。利未人基本上是法

庭的官吏，负责执行法院的判决。（见：申十八 6~8 的注释）。祭司和审判官的角色往往重迭，因为神谕经常是断案的方法。没有证据或证据不足的案件，可以凭观兆作出判决。原告必须咨询专职宗教之人（申十七 9 的祭司利未人），寻求神明判语是他们所提供的服务之一。首都耶路撒冷进行诉讼的人，很多都需要这一类的帮助，在此设立利未司法系统是很合理的事。

十九 11 行政架构 耶路撒冷的法庭是由利未人、祭司、族长、审判官组成，与第二十二王朝（主前十至八世纪）的埃及政府有若干对应之处。

二十 1 摩押人和亚扪人 亚述王撒缦以色三世在其年表中，提到鲁胡比（Ruhubi）之子亚扪王巴萨（Ba'sa）派兵加入亚兰的联盟，在主前八五三年和八四一年与亚述作战。摩押王大概是米沙，他名字曾在列王纪下三章提及，在一个摩押语的长篇碑文中，米沙讲述自己如何反抗以色列的统治（见：王下三 4 的注释）。这次侵略并没有在经外史料中提及。它可能在对抗亚述的西方联盟解体，各国开始互相攻击之后发生。

二十 1 米乌尼人 有关这些人的身分，学者有好几个断然不同的看法。第一个看法认为他们是阿拉伯半岛南部的玛因人。他们对香料贸易的控制，主前四世纪已经延伸到巴勒斯坦地区。其他学者则认为米乌尼人是提革拉昆列色三世碑文提到过的穆乌纳亚人。第三个可能则是相信他们与犹大山地希伯仑以南的城镇玛云有关。他们与其他犹大南界的居民并列。

二十 2 以东 以东（NIV；和合本照原文译作「亚兰」）的心脏地带是在亚拉巴（从死海延伸到亚喀巴湾的深谷）的东面，撒烈溪（黑萨干河）与亚喀巴湾之间的地区。戴维和约沙法之间的大部分时候，以东都是犹大领土的一部分。以东这时似乎得到了相当程度的独立，其领土成为突击耶路撒冷的战略性基地。

二十 2 哈洗逊他玛 哈洗逊他玛的位置不明，部分学者认为它是在死海南端附近，大概是隐基底和伯利恒之间的哈萨萨（el-Hasasa）。绿洲隐基底是在死海的中部旁边，耶路撒冷西南面约三十五哩之处。这地终年不止的水泉，为本区的不毛景色平添了一抹生命和色彩。在它悠久的历史之中，隐基底曾经作为祭仪中心、军事哨站、贸易中心。这一带亦发现了好几个来自王国时代的堡垒。一个建在水泉旁边，另一个则建于崖顶，能够监视方圆几哩之内游人的行踪。

二十 10 西珥山 西珥山是在以东。学者大都认为西珥是在以东中部的丘陵地带（海拔大约超过 5,000 呎），北临古怀尔干河，南面是拉斯纳克布。但在本节这词大概是指以东全地。

二十 16 洗斯坡 洗斯坡经常被认为是在提哥亚东南面约九哩外注入死海的哈萨萨干河（Wadi Hasasa）。本节的上文下理显示这山隘是耶路撒冷和隐基底之间的一个要塞。

二十 16 耶鲁伊勒旷野 耶鲁伊勒旷野是提哥亚东南面，下往隐基底的缓坡。

二十 19 哥辖族和可拉族 哥辖族和可拉族是王国时代作为耶路撒冷圣殿领袖的两大家族。他们也是利未支派中最重要的几个家族（或宗族）之二。按照历代志上六 22~24（又见：出六 18；代上六 31），可拉族是哥辖族的一部分。

二十 20 提哥亚的旷野 提哥亚的旷野从犹大高地的城镇提哥亚（今提古亚废墟）往东延伸。这地区位于耶路撒冷南面约十二哩。

二十 26 比拉迦谷 比拉迦谷（比拉迦是「祝福」、「称颂」的意思）的确实位置不明。部分学者相信它可能是提哥亚和隐基底之间的贝雷库特干河（Wadi Bereket）。

二十 28 琴、瑟、号 瑟在古代近东的使用极为广泛。埃及的古墓壁画描绘外约但的人弹瑟。尼布甲尼撒的乐团则显然包括琴（见：但三）。以色列的琴是木制的八弦乐器（见：代上十五 21）。古以色列的号有好几种。本节所指的是军事或宗教场合中用作召集的号角。号角有时出现在古代近东的艺术中。例如在土耳其西南部卡累亚（Caria）出土的青铜号手像（约主前 800 年）。

二十 31 年代小注 按照蒂利的看法，约沙法于主前八七二至八四八年在位。其他学者的计算与此亦只相差一、两年而已。有人提出他在位头三年是与父亲亚撒共同执政。与他同时代的以色列王是亚哈、亚哈谢、约兰。当时统治亚述的是亚述纳瑟帕二世和撒缦以色三世。约沙法至今未在经外材料中出现。

二十 33 邱坛 有关邱坛的进一步资料，可参看：列王纪上三 2~3；申命记十二 2~3 的资料。

二十 34 诸王记 列王纪上下和历代志上下所记，载入以色列诸王记中的年表现已亡佚。可以推想的是，这些年表在结构上和内容上，类似古代近东其他地区之君王的年表。亚述后期的君王（约主前 1100 年以降）遗留

了明细的军事年表、详述战役、策略，与屏藩君王的关系，和对国神的虔诚。来自主前第二千年纪中期的赫人、埃及、巴比伦年表，在本质上亦很相近。可以假定叙利亚—巴勒斯坦其他王国，也有撰作年表的习惯。



刻有亚述纳瑟帕二世的石碑

二十一 1 年代小注 按照蒂利的计算，约兰于主前八五三至八四一年在位。有人提出他在位头五年是与父亲约沙法共同执政。与他同时代的以色列王是亚哈谢和约兰。当时亚述王撒幔以色列三世多在西方发动战事，使之成为关键性的年代（见：王上二十二 1 的注释）。

二十一 3 赏赐 约沙法仿照耶罗波安的先例，将众子安置在设防城中，（藉赏赐）供养他们（见：代下十一 23）。这是有名的亚述习例。例如：艾萨克哈顿（主前 681~668 年在位）立长子沙马士舒马乌金为巴比伦王，幼子亚述巴尼帕为亚述王。只是长子并不满意这份「礼物」，不久便发动内战。

二十一 4~20

约兰的统治

二十一 4 残杀兄弟 新王铲除所有王位的竞争对手，在旧约（见：士九 5；王下十一 1）和古代近东都有极多的先例。由于君王多妃多嫔，儿子众多，因此竞争王位的人数往往极多。例如埃及的兰塞二世（约主前 1292~1225 年在位）就有五十多个儿子。由于大部分国家都没有长子继承的习惯，谁得继承王位是常有的问题。

二十一 6 与亚哈的关系 王国之间藉和亲结盟不但是当时的惯例，对于有可能成为敌国的邻邦来说，有时更是建立友好关系不可或缺的工具。历代志下的情景可以如此构想：约沙法和亚哈是亲密的盟友，遂使约沙法之子约兰与亚哈（亦即是耶洗别）的女儿亚他利雅结婚，以求进一步巩固两国关系。此举当然将耶洗别的故乡腓尼基的巴力崇拜引进犹太。请参看十八章 1 节的注释。

二十一 7 赐灯光与戴维 灯在以色列经常用作象征生命和繁荣的譬喻。它在墓中安放也是这个意思。「祂的灯」在圣经中经常是生命的象征。永恒的火焰是持久和纪念的象征，同样，戴维的后代在耶路撒冷执政，也是神对戴维王朝应许的实据（撒下七 8~16）。这字在乌加列语和亚喀得语的类似用法，则与统治的永恒性和神明的临在有关。亚述王提革拉毘列色三世被形容为人类之光。一个旧巴比伦的惯用语，将家庭无后形容为火盆熄灭。

二十一 8~10 以东背叛 这场叛乱虽然没有在其他经文或经外史料中提及，拉玛特马特雷尼革（Ramat Matred Negev）却发现了一个毁灭层，可以上溯到示撒之突击（主前十世纪末期），或本节所提之叛乱。

二十一 10 立拿 立拿是犹太主要的城堡之一，也是首都耶路撒冷防线的一部分。因此这一城若是背叛，犹太全国都陷入险境。立拿通常考证为贝达丘废墟（拉吉东北九哩），或（西面约五哩外的）博纳特遗址。位于泽塔干河畔，把守海岸由西前往希伯仑的要道，位置极具战略性。

二十一 15、18 约兰的病 一个看法认为约兰「肠子的病」是慢性变形虫痢疾。此外，又有人更具体地提出这疾病导致直肠严重脱垂。

二十一 16~17 非利士人和亚拉伯人的攻击 本段所

述的攻击大概是犹大众所周知的仇敌，从西（非利士）南（亚拉伯）两面发动的一连串突击。按照经文的上文下理，可以假定这些突击，是犹大因以东背叛变得衰弱的结果。

二十一 19 为他烧对象 他们拒绝为约兰执行的，是颇具规模的殡仪。这些仪式包括为他烧香，举国哀悼，并在家冢安葬。焚烧对象与火葬无关，也不是为了掩饰病者尸体的气味。而是为了炫耀君王的财富。亚述以之为驱邪仪式，在君王的葬礼中十分常用。



埃及的帝王谷

二十一 20 列王的坟墓 犹大列王都是葬在戴维城内，即汲沦、欣嫩、泰路平三谷所围绕的小山脊。（除了几个显著的例子之外，）从罗波安到亚哈斯列王都是安葬于此。稍后的君王若非葬在「乌撒的园」内（玛拿西和亚们），就是葬在自己的坟中（约西亚）。至于希西家和约西亚以后的诸王，圣经则没有明言其安葬之处。戴维城内王陵的位置未能肯定。新王国时代（约主前 1550~1050 年）很多埃及君王都是各自葬在帝王谷（Valley of the Kings）的陵墓中。亚述君王则显然没有共同的陵墓。

二十二 1~9

亚哈谢的统治

二十二 1 亚拉伯攻营者 这些随亚拉伯人来攻营的军兵很可能与历代志下二十一章所述的有关。换言之，他们可能是非利士与其他种族，乘犹大国势衰弱之际试图自立。他们必定认为犹大没有戴维家执政，就会变得更加虚弱。

二十二 2 年代小注 亚哈谢于主前八四一年在位，与亚述王撒幔以色列三世（主前 858~824 年在位）同时。到了这个时候，在夸夸之役对抗撒幔以色列的联盟已经大致解体，反亚述的观点逐渐变得不再流行。

二十二 5 与哈薛之战 犹大和以色列的亲戚关系是他们联手攻打大马色的亚兰王哈薛的缘故。西方联盟已经分裂，如今你争我夺。

二十二 6 耶斯列 耶斯列按考证是以萨迦境内耶斯列谷东端的泽林 / 伊兹拉阿珥遗址（Tel Yizra'el）。这城大约在米吉多东南十五哩，到了亚哈年间，是以色列国的冬都。北国灭于亚述手下（主前 722 或 721 年）之后，失去了重要性的耶斯列，从此一蹶不振。进一步资料，可参看：列王纪上二十一 1 的注释。

二十二 9 撒玛利亚 撒玛利亚作为北国以色列的首都，已经有两个世纪之久。这城是在主前九世纪初期为暗利所建筑，并于主前七二二或七二一年被亚述毁灭。这城建于山上，比附近的谷地高出三百呎。正在通往示剑、约但河谷、米吉多、耶斯列、耶路撒冷等地的主要商道的交会之处。考古学家于二十世纪彻底挖掘了它的遗址。进一步讨论可参看：列王纪上十六 24 的注释。

二十二 10~二十三 21

篡位者亚他利雅

二十二 10 亚他利雅处决的人 亚他利雅在儿子亚哈谢在位之时身为太后（见：王上二 19 注释），享有作为「统治者」的高位；太后显然是个正式的职衔。这职衔使她在礼仪和政治事务上，持有特殊的影响力。按照其他王朝统治者的惯例，篡位者亚他利雅试图毁灭原有之戴维王朝的成员。从前北国的篡位者也是使用同样的手段，杀尽上一个王朝的全体成员。这种诛杀统治家族的作法，在以色列和古代近东各处都十分普遍。新王登基时铲除所有王位竞争对手，在美索不达米亚文献中有极多的先例。

二十二 11~12 藏身圣殿 戴维王朝仅存的最后一员在何处藏身未能确定。中世纪的学者推想圣殿屋顶有供祭司安歇的房间，是禁止亚他利雅进入的。然而圣经完全没有提到圣殿有寝室的设置。无论怎样，这个孩童总是躲藏在圣殿范围之内，大祭司的住处那里。除了只有

极少数人能够进出以外，圣殿和古代的庙宇更是让人避难和提供庇护的所在。

二十三 1~3 祭司的政治势力 古代近东很多地方的祭司，都具有相当大的政治势力。他们拥有土地和奉献给庙宇的独立资产，并且在感情上控制民心。虽然对以色列来说，先知制度的权力比祭司更加明显，祭司在政治上很可能仍有一定程度的影响力。祭司耶何耶大的妻子约示巴是上一任统治者约兰王的女儿，换言之，耶何耶大与王族有姻亲关系。

二十三 5 基址门 基址门在列王纪下十一 6 称为苏珥门。其实际位置未能确定。

二十三 9 藏在殿中的兵器 这些兵器储藏在什么地方不能肯定，因为圣经没有提及殿中有军火库。这些可能是供君王游行的礼仪用兵器，在此展示。原为战利品或贡物的重要兵器，可能亦包括在内。希伯来原文中用来形容这些兵器的是罕见的字眼。新国际本译作「小盾牌」（和合本：「挡牌」）之字眼的意义久已湮没，现代学者相信这是借自亚兰文的术语，意指弓匣。礼仪用的弓匣亦在后期波斯浮雕中出现。

二十三 10 圣殿的地理概况 王宫的守卫显然是围绕王宫站岗，并且保护王宫前往圣殿的通路。按照列王纪上的描述，所罗门的圣殿似乎是王宫复合建筑的一部分。这个时代圣殿场地和王宫复合建筑的设计，现今所知极少。

二十三 11 律法书 这似乎是制定某种宪法或规章的文件。它可能是详述百姓臣服于君王，君王则臣服于主。在埃及的登基仪式中，妥得神要作出宣告，表示诸神正式认可王位的继承。君王、臣民、神明彼此立约的主题，亦可见于主前第二千年纪末期的赫人年表，和主前第一千年纪中期的亚述藩属效忠誓言。亚述档案曾经记录亚述王艾萨克哈顿与亚述百姓订立有约束力的盟约，要他们忠于继承人亚述巴尼帕。圣经之独特处，在于它说有一份具体的文件要交在君王的手上，这一点是其他经外史料没有提及的。

二十三 11 膏立 这里所执行的都是以色列和犹太君王登基仪式的惯常步骤。首先吹响羊角，表示百姓承认并臣服新王。「愿王万岁」这句话出现在圣经历史书好几处地方，和「登基诗篇」（诗四十七，九十三，九十六，九十七，九十九）。这句话是在君王即位之后使用的。膏立君王也是象征性的动作，表示耶和华对王的恩

宠。有关膏立的进一步讨论，可参看：塞缪尔记上十六 1 的注释。

二十三 13 王的柱子 这可能是圣殿入口的两根柱子——雅斤和波阿斯——其中之一（见：王上七 15~22 的注释）。以西结形容圣殿「门廊」的「门框」有供王站立之处（结四十六 2）。王可能站在专用的平台之上。二十三 15 王宫的马门 马门是王宫的一门，并不是城的马门。后者可能是供骑马者从东面进城的通道（耶三十一 40）。

二十三 17 巴力庙被拆毁 本节（与王下十一 18 的对应经文）是惟一提到耶路撒冷之巴力庙的经文，因此只能臆测其位置。它可能是王宫一带的私人神庙。然而在耶路撒冷南面两哩的拉玛特拉黑珥，却挖掘到一座类似撒玛利亚王宫的巨型建筑物。其位置也是在城市的卫城之外，与撒玛利亚的巴力庙相同。百姓对于巴力庙被毁的反应，与几年前对耶户大肆整肃的反应性质相似。旧政权一切痕迹都被消除。在埃及新王国时代，杜得模斯三世试图灭尽哈苏雪在位的一切遗迹，而荷伦黑布（Horemheb）等王则着重消除亚顿诸王的痕迹。

二十三 19 守门的 守门者显然是御用的侍卫，负责把守君王惯常用来进出圣殿范围的通路（又见：王上十四 28；王下十一 19）。圣殿通往王宫的实际路径已不可考，它可能是在南面，位于圣殿山（Temple Mount）和戴维城之间。

二十三 20 耶路撒冷的地理概况 圣殿山位于戴维城北端的最高点。王宫大概是圣殿复合建筑南面的近邻（可能与之相连）。紧接在其东南面的是汲沦溪谷，这谷把圣殿山和橄榄山分隔开来。戴维城的西南面是欣嫩子谷。

二十四 1~27

约阿施的统治

二十四 1 年代小注 约阿施于主前八三五年至七九六年在位，与他同时代的以色列王是耶户、约哈斯、约阿施。当时统治亚述的是撒缦以色列三世、桑希阿达德五世（Shamshi-Adad V）和阿达德尼拉里三世。

二十四 4 古代近东修复庙宇的观念 无论是在叙利亚、美索不达米亚，还是以色列，庙宇 / 圣殿都是文化、经

济、社会的中心。它是城市守护神明的居所，因此被认为是神祇临在之处。「照顾喂饲」神明，是城市统治者的责任。神像需要每天沐浴、穿衣、喂饲。对君王来说，维修神祇的居所与军事上的胜利同等重要。亚述和巴比伦无数建筑物的碑文，都以君王重修某某神明的庙宇，作为他虔诚的证据。同样重建或修复耶和殿的人，也得到这种虔诚的名声。修复包括实际和礼仪两方面。荒置庙宇的建筑需要整修（见 13 节的注释），或有遭窃的陈设和器皿须得复原。金器和墙上所贴的金箔可能也要重新设置。然后需要执行适当的仪式，使庙宇恢复圣洁。最后它又需要人力物力上的供给，才能正常运作。

二十四 5 捐献的收集 古代近东的君主素有收集捐献来修复庙宇的惯例。但他往往亦会使用徭役来重建庙宇，或向百姓征收建筑材料。只有列王纪下十二 5~7 记述第一次的收集过程，该次筹募并不成功。收集款项的对象，和合本译作「所认识的人」（NIV：「司库」（treasurer）），这字只在有关这事的描述中出现，如今根据乌加列和亚喀得文献，考证为「殿库」之义。它可以是指分配庙产（或殿产）的官员，也可以是指财产本身。

二十四 5 以色列的赋税 圣经可以译作「赋税」的字眼少得出奇。最常用的一个最为广义，其意思是「为课税估价」。这字可以形容以色列王被逼向霸主缴纳朝贡，也可以形容为圣殿收取款项，本节就是一例。塞缪尔记上八 15~17 描述了课税的过程。君王有权豁免整个家庭，不用他们纳税（见：撒上十七 25）。所罗门有一团官吏，负责定期收税（王上四 7~19）。北国背叛罗波安的动机显然也是苛税。一些记录运给君王饮用之酒，上有「御用」一语的陶片，在撒玛利亚出土。陶片来自好几处地方，这些地方可能是集中地方性赋税的仓库。徭役是赋税的另一个方式（见：出一 10；书十六 10；撒下二十 24）。美索不达米亚的税收记录虽更完备，与以色列的税收惯例相比，似乎仍有很多相同的特点。

二十四 6 法柜的帐幕 法柜的帐幕较常称为会幕或圣幕（见：出三十三 7~10 的注释）。所罗门圣殿建筑之前，这是以色列人用作崇拜的中心地点，也是约柜和其他祭仪法器的安放之处。即使到了王国时代，圣幕继续在以色列史中扮演重要的角色，甚至给人这帐幕是支搭在圣殿场地之中的感觉（见：王上八 4=代下五 5）。

二十四 11 王和祭司共同管理资金 亚述王艾萨克哈

顿（主前七世纪）的记录，亦证实了共同管理修复庙宇资金的习例。该文献又记载双方因工程遭受拖延的问题，彼此就谁当负责而互相指摘。

二十四 12 修理工人 日常维修圣殿复合建筑，是「殿里办事的人」的责任。但大规模的修理则需另觅熟练劳工承办。本段所列的劳工种类与同时代的亚述记录大体相同。

二十四 13 工程的性质 熟练劳工重修圣殿似乎直修到原有的地基。这些工人包括了木匠、建筑工人、石匠和凿石工人。「建筑工人」包括了熟练和主要负责搬运泥土的非熟练劳工。木匠负责工程所用的一切木料，包括屋顶、门窗、梯级，以及殿中一切祭仪法器。石匠和凿石工人在山穴和山壁矿井中开采石头，然后切割成适当大小之石块。必须记得的一点，所罗门的圣殿是腓尼基匠人承建的。但圣经没有明言约阿施年间有否使用外籍劳工来修复圣殿。

二十四 14 圣殿的器皿 本节所列的祭仪法器是由所罗门的匠人所造（王上七 50），与腓尼基人制造的器皿（王上七 13~47）不同。约阿施之后两个多世纪，尼布甲尼撒二世攻取耶路撒冷时，这一切器具都沦为战利品。这些器皿最理想是译作：「为供奉和燔祭所用的器皿、碗，和金银的器皿。」

二十四 15 耶何耶大终年一百三十岁 耶何耶大的寿命比摩西（120 岁）、亚伦（123 岁）还长，显出神对他大施恩宠。历代志作者突出耶何耶大的年岁，证明他十分重要，地位和犹大君主相等。埃及文献视一百一十为理想岁数，一百二十则是美索不达米亚人想象中的目标。主前六世纪时，巴比伦王拿波尼度的母亲阿达德古皮据称活到一百零四岁。

二十四 18 亚舍拉 亚舍拉显然是立于树木旁边的人造柱子（见：耶十七 2），但有时也可能是真树木（见：申十六 21）。这个祭仪圣物是女神亚舍拉的象征。柱子通常被视作与女神的像有关，但这像是另一个对象。进一步资料可参看：列王纪下十三 6 的注释。

二十四 23 春季打仗 在古代近东，春天（NIV：「一年之初」；和合本：「满了一年」）是发动军事冒险的惯常季节。首先，冬季的气候不容许大规模的行军；第二，春天作物成熟，入侵的军队可以掠为粮秣。亚述年表特别详细记述冬天或盛暑，士兵最是辛苦之时发生的战事。

二十四 23~24 与亚兰争战 主前九世纪末叶随着亚述方面的压力消除，大马色的亚兰王国开始向西向南延伸势力，直逼犹大（见：王下十 32 的注释）。他们并且攻打迦特（大概是萨非拉北部的基他音，不是非利士人的迦特），直接对耶路撒冷构成威胁（见：王下十二 18）。这时的亚兰王名叫哈薛（见：王下八 8 的注释），他在主前八四三年登基，统治到主前九世纪末为止。

二十五 1~28

亚玛谢的统治

二十五 1 年代小注 蒂利划给亚玛谢的日期是主前七九六至七六七年。亚玛谢与以色列王约阿施和耶罗波安二世同时。当时统治亚述的是阿达德尼拉里三世、撒幔以色列四世、亚述但三世（Ashur-Dan III）。

二十五 5 军队的大小 希伯来语的「千」字（~eleph），也可译作「单位」，后一个译法在本段比较合理。因此，亚玛谢的人口统计断定可供征募的壮丁足以组成三百个部队（和合本：「三十万」，原文作「三百个 ~eleph」）。然兵员的确实数目是多少，圣经则没有明言。有关数字的进一步数据，可参看：历代志下十一 1，十三 2~20 的注释。

二十五 6 雇佣兵 雇佣兵在古代近东的战事中广为应用。亚述从提革拉毘列色三世年间（主前 745~727 年在位）开始，对佣兵十分倚重。雇佣兵虽然身经百战，并且受过严格训练，但粮饷未准时派发，或要与同胞作战时，他们的忠心便经常受到质疑。在波斯战争（Persian Wars，或称波希战争）中的普拉战役（Battle of Plataea；主前四八〇年）中，爱奥尼亚籍的雇佣兵倒戈相向，出离波斯营寨，加入希腊兵团。

二十五 6 银子一百他连得 他连得是古代近东最大的重量单位，在阿拉拉赫、叙利亚的乌加列，和旧约（出三十八 25~26）中，相等于三千舍客勒。一百他连得银子约等于三又四分之一吨。这显然是雇请佣兵的总额，等于每个部队一他连得银子。这数额并不过分，但不过是「订金」而已——真正的利润来自劫掠。

二十五 11 盐谷 盐谷按考证是别是巴东面，死海南面约三哩的米珥干河（Wadi el-Milh）。这一带很多地区都有高度足以把人摔死的山崖。



从东面看甘拉

二十五 11 西珥 西珥是以东国一个部分的圣经名字，经常用作以东的同义词。因此「西珥人」都是以东人的别称。在来自埃及的亚马拿书函（主前十四世纪）中，西珥是个地名。

二十五 12 处死方式 在这段经文以外，再没有将敌俘推下山崖作为处死方法的记载。基于地理因素，这可能是最方便的处死方法。主后六十七年犹太革命时，甘拉城（Gamla）数以千计的犹太人不愿被罗马兵擒获，宁可跳崖自尽。

二十五 13 从撒玛利亚直到伯和仑 伯和仑是亚雅仑谷上到山地的坡路，约在耶路撒冷西北十二哩。从军队集结之处回家的路，是从亚拉得北上希伯仑，然后稍为偏西穿越萨非拉继续北行。循这路从亚拉得前往伯和仑是五十哩左右的路程。从伯和仑要再往北行五十多哩，才能到达北国的首都撒玛利亚城，因此不可能是本节所指的城市。除非犹太有另一个圣经从来没有提到过的「撒玛利亚」，不然圣经原著应作「希伯仑」等字。雇佣兵的入息主要来自劫掠，本节就是他们的收费办法。

二十五 14 西珥的神像 一般的假设认为这些是以东神祇的像。以东的国神名叫科斯（Qos）。崇拜战败国的神明并不罕见。但城城门内侧设有柱像，并能清楚看见有献上还愿祭的痕迹。学者相信这些柱像代表一些被以色列攻取城市的神明，祭是为还向这些神明所许的愿而献上的（大概是感谢他们帮助以色列攻取这些与他们对敌的城市）。

二十五 21 伯示麦 伯示麦是耶路撒冷以西约十五哩的城镇，座落在耶路撒冷和非利士沿海地带之间的萨非

拉区域。它是把守梭烈谷的一个重要城堡，使有意劫掠耶路撒冷的侵略者无法得逞。伯示麦的遗址（鲁梅雷遗址）显示以色列征服之前，迦南人于此地有大规模定居的痕迹。

二十五 23 耶路撒冷的地形 学者料想以法莲门是在耶路撒冷城的西北角，角门则位于东北角。北部是容易进入耶路撒冷的惟一方向。其他部分的城墙由于面对西南面的欣嫩子谷和东南面的汲沦溪谷，并不容易出入。



从南面鸟瞰拉吉

二十五 24 约阿施的劫掠 亚述记录经常提到战败国君王的家属被押回亚述为人质，以求保证这王的服从。亚述巴尼帕（主前 883~859 年在位）被形容为「劫持人质，确立胜利」之君。本节并没有记述犹大人质的身分，但可以假定他们若非王族，就是贵胄家族的要员。

二十五 27 拉吉 拉吉（杜韦尔遗址）是犹大萨非拉的要塞。这城是耶路撒冷防线的一部分，亚玛谢逃亡至此并不令人意外。亚述和巴比伦分别在主前八世纪和七世纪侵略犹大时，都曾经攻取拉吉。拉吉位于耶路撒冷西南面约三十哩，遗址占地约有三十英亩。

二十六 1~23

乌西雅的治疗

二十六 2 以禄 以禄（Elloth，又名以拉他（Elath），圣经不同书卷使用不同的拼法，NIV 全作以拉他）是所罗门在亚喀巴湾头建筑的一个海港（见：代下八 17 注释），与邻近的港口以旬迦别关系密切。它为犹太与阿拉伯、非洲、印度打开了贸易之门。乌西雅显然是有意

复兴所罗门所创立的红海贸易。

二十六 3 年代小注 按照蒂利的计算，乌西雅长久的统治始于主前七九二年，终于七四〇年。学者推想他开始统治时与父亲亚玛谢长期共同执政，后来又与儿子约坦共同执政。以色列王是耶罗波安二世（乌西雅在位五十二年，有四十年与他重迭）、撒迦利雅、沙龙、米拿现、比加辖、比加与他同时。当时统治亚述的是阿达德尼拉里三世、撒幔以色列四世、亚述但、亚述尼拉里五世、提革拉昆列色三世。这期间的绝大部分亚述都很衰弱，使以色列和犹太都得以扩张繁荣。贝特米尔辛遗址（Tell Beit Mirsim）出土的一个印章，上面发现了乌西雅的名字。提革拉昆列色的记录提到尧迪有一位名叫亚兹利奥（Azriau）的王（列王纪称乌西雅为亚撒利雅），但大部分学者都不认为这人就是乌西雅。

二十六 6~8 军事胜利 虽然没有经外文学记载乌西雅击败非利士人、亚拉伯人、米乌尼人的战绩，非利士城市亚实突却找到了毁灭城市的考古证据，可能来自乌西雅年间。此外，又有证据显示乌西雅在新攻取的领土上建造城堡。迦特（萨非遗址；见：撒上五 8 的注释）、亚实突、雅比尼三城构成一个每边长十至十五哩的三角形，支配耶路撒冷正西面的非利士平原北部。非利士城市亚实突附近的穆尔遗址（Tell Mor），是本段所述之城堡的例证。

由于以色列在耶罗波安二世的统治之下十分强盛，乌西雅不能向北扩张领土，只能将注意力集中在西南两面，制服从前趁犹大国势不稳而攻击他们的各族。有关米乌尼人的进一步资料，可参看二十章 1 节的注释。姑珥巴力的位置至今未能确定。

二十六 9 耶路撒冷的城楼 哪些城楼是乌西雅所建虽然未能确定，本节的城楼大概与亚述人在尼尼微、迦拉、亚述、杜尔沙鲁金等重要城市建筑的城楼相似。杜尔沙鲁金是撒珥根二世（主前 721~705 年在位）所筑的城堡，城楼建于四角的战略性位置之上。至于乌西雅建筑城楼之处的城门，可参看：历代志下二十五 23 注释的描述。最近在基训泉一带发现的巨型城楼，或会证实是本节所述之防御工程的一部分。

二十六 10 在旷野建筑望楼 乌西雅在犹太的建筑活动颇具考古证据。基比亚文化层第三层 B 的城楼大概是这时兴建。阿布塞利默遗址（Tell Abu Selimeh）的大规模建筑工程大概也可上溯到这个时代。有迹象显示

昆兰和费什卡泉（'Ain Feshkha）的早期建筑物和水库都是建于乌西雅年间。别是巴一带的尼革地区，也发现了防御工事、水库、农田的遗迹。

二十六 11~13 乌西雅的军队 乌西雅设有常备军，不必在战事发生时才征募兵员，这是他强盛的证据。亚述史料显示提革拉昆列色三世于主前八世纪中叶入侵黎凡特时，乌西雅的军队强大到可以参加对抗亚述联盟的地步。

二十六 14 军械 乌西雅的财富，使他可以向自己的军队提供铁器时代的传统武装。本节所列的兵器与亚述军队的武器相同，亚述人在年表中有详细的描述，又经常在王宫墙上的浮雕中描绘。亚述和邻邦以色列所构成的威胁，大概是乌西雅厉兵秣马的始因。

二十六 15 机器 乌西雅所造的「机器」大概是装置在城墙之上，保护向敌人投石或射箭之守军的屏障。犹大城堡拉吉的剩余物资，证实了乌西雅建筑工程的性质。它们又出现在尼尼微城西拿基立王宫的浮雕壁画中。昔日曾经有学者相信本节所述的是弩炮（catapult），但这么早的时代并没有使用弩炮的证据。

二十六 16~19 乌西雅的罪行 乌西雅的罪行是直接侵犯祭司有关圣殿崇拜的特权（民十六 40）。香坛位于圣殿的外室，这室除祭司以外，无人可以进入。

他被控的渎圣（NIV 译作「不忠」，18 节），是专门以赎愆祭补救的罪行（见：利五 14~16 的注释）。

二十六 19 大痲疯 马里王雅顿林（Yahdun-Lim）咒诅所有亵渎他所奉献之庙宇的人，要他们患上大痲疯。可见在一般人心目中两者是有关联的。研究古代近东语言的学者认为经常译作「大痲疯」的字眼，正确的翻译应该是「（皮肤）损害」，或可以用较不专门的「鳞屑状皮肤病」。这些皮肤上的斑点可能有发肿、流脓，或鳞屑的问题。亚喀得语的用语亦同样广泛；巴比伦人也是视之为不洁，又看为神明的惩罚。在古代近东，临床痲疯病（汉森氏病）要到亚历山大大帝时代，才有发生的记录。并且汉森氏病最主要的病症一个也没有在古代文献中出现，反之，所列的症状却显示与汉森氏病无关。经文不把它形容为传染性的病症。照所记载的描述，现代医学可以诊断为牛皮癣、湿疹、癩痢、脂漏性皮肤炎，以及一系列的霉菌感染。因此乌西雅所患的是哪种皮肤病并不清楚。这病像「雪」的形容最可能是指它像雪花片片，不是指颜色（某些译本中的「白」字是加上去的）。

整个文化对皮肤病的憎恶，可能是因为它看来（有时还有气味）仿佛死尸腐烂的皮肤，因而与死亡有关。自然而然的厌恶感，加上基于仪式而非医药因素的隔离，使患者被社会遗弃，地位严重恶化。乌西雅究竟是因为患病还是祭仪性罪行遭受隔离也无法肯定。乃缦患了类似的疾病，但依然能够继续负起最高统帅的职务。学者假定乌西雅之子约坦是在乌西雅犯了祭仪性罪行之后，才开始摄政。

二十六 23 乌西雅的陵墓 现今以色列博物馆（Israel Museum）的收藏品，包括标明犹大王乌西雅埋葬之处的墓碑铭。这是第二阶段安葬他遗骨的墓碑。

二十七 1~9

约坦的统治

二十七 1 年代小注 约坦于主前七五〇年至七三二年在位，大概与父亲乌西雅共同执政十年，与儿子亚哈斯共同执政三年。约坦统治的经外证据包括克莱费遗址出土的印章戒指，戒上刻有他的名字和一只角公绵羊。此外，亚哈斯王玺的印文上也刻了他的名字。

二十七 3 耶和华殿的上门 所罗门以后之圣殿建筑史的现存资料甚少。圣殿的上门是殿院北面的进口。先知杰里迈亚被囚之处的便雅悯高门（耶二十 2），可能亦即是本节的上门。

二十七 3 俄斐勒 按学者考证，俄斐勒山是圣殿山和称为戴维城的南面山脊之间的一段地方。它显然建有围绕圣殿 / 王宫复合建筑的防御设施。部分学者相信有一座卫楼建筑于此，名字就叫做「俄斐勒」。

二十七 4 营寨 约坦继承父业，在犹大山地大兴土木，建筑城堡，大概是作为守御侵略的防线。他不但在树林中建筑营寨，更有可能参与植林计划。考古挖掘至今仍未发现肯定与约坦有关的防御设施。然而新亚述帝国正是在他在位年间，在提革拉昆列色三世领导之下逐渐成形。对于国防的重视无疑是与日增的威胁有关。

二十七 5 亚扪人 亚扪人住在摩押人北面，雅博河附近的地区。亚述记录称他们为在贝南曼努地居住的比特亚扪人。约坦执政末年时亚扪王名叫沙里布（Sharib）。现存并没有亚扪或亚述记录，能够为亚扪人在主前七三三年以前的历史提供亮光。亚扪人曾经向乌西雅朝贡，

但显然试图摆脱犹太的控制，所以才需要武力镇压。

二十七 5 贡品的数额 亚扪人所缴纳的贡品数量极多，足以和希西家年间亚述人向犹太所出的条件（王下十八 14~17）相提并论。一百他连得银子超过三吨，小麦、大麦各一万歌珥，约等于每样谷物六万五千蒲式耳（见二 10 的注释）。

二十八 1~27

亚哈斯的统治

二十八 1 年代小注 蒂利认为亚哈斯于主前七三五年至七一五年在位。表示与他同时的是以色列的末代君王何细亚，以及亚述王提革拉毘列色三世、撒缦以色五世、撒珥根二世。这时期诸王的年代十分复杂，各系统的年分有很大的差异。大部分系统都是基于一连串错综复杂的共同执政时期。其中一个对亚哈斯的看法认为他是被犹太政府中的亲亚述派推上宝座，希望与亚述合作能够带来和平；这事最早可能发生在主前七四一年。提革拉毘列色一座建筑物上的铭文，将亚哈斯名列朝贡者之一（碑文使用他名字的正式写法：耶和亚哈斯〔Jehoahaz〕，亚述语作尧哈斯〔Iauhazi〕）。此外他王玺所盖的印也被考古学家所发现。

二十八 2 铸造偶像 亚哈斯所铸之像所代表的是迦南诸巴力，不是地方性的神祇。「巴力」一词使用复数的理由，可能与希伯来语中「伊罗兴」一字也是复数的原因相同——伊罗兴是希伯来语泛用的「神」字。为供奉崇拜铸造偶像，为摩西律法所禁（见：出三十四 17）。巴勒斯坦多个遗址都发现了用来铸造迦南神祇（包括巴力）的金属模子。

二十八 3 欣嫩子谷 欣嫩子谷横列于耶路撒冷的南面，在城的东南角与汲沦溪谷会合。通往这谷的城门是哈珥西门（或作瓦片门；耶十九 2）和谷门。这谷因着亚哈斯和玛拿西在此崇拜巴力而遗臭万年。约西亚王污秽了这个地区，来防止将来有人再度在此拜祭偶像（王下二十三 10）。

二十八 3 用火焚烧儿女 圣经作者将外邦人焚烧自己的儿女来事奉神明（申十二 31；王下十七 31），和拜偶像的以色列人「使儿女经火」，视作不同的两回事。但「使儿女经火」若不是以儿童为祭的话，就无法肯

定是什么。申命记十八 9~10 将「使儿女经火」与其他迦南的占卜方法同列。同时代的亚述史料，也可以找到这时代有焚烧儿童的迹象。亚述一部分的经济文件的惩罚条款包括「将孩童献给辛神」。

二十八 4 邱坛和青翠树 圣经并没有提到其他犹太君王在邱坛崇拜，只将之列为犹太百姓的行为（如：王上二十二 43）。希伯来语用不同的动词形式，来描述神庙的非法祭礼，和耶路撒冷圣殿的合法献祭。亚哈斯当然因为所作的非法祭礼而遭受谴责。有关邱坛的进一步资料，可参看：列王纪下十七 9 的注释。

二十八 5 被亚兰人击败 本节所描述的，是所谓叙利亚—以法莲战争（Syro-Ephraimitic War）。一个广为学者接受的理论，认为叙利亚和巴勒斯坦一带的国家（包括以色列和亚兰）缔结联盟，要与在提革拉毘列色三世领导下日益强大的亚述对抗。大马色亚兰的王利汛于主前七三三年成为盟主。在此以前一年，亚兰和以色列试图强逼犹太王亚哈斯加入对抗亚述的联盟，并且设法剥夺亚哈斯的王位（见：赛七 6）。亚哈斯向亚述求救，亚述便在主前七三三至七三二年西征，蹂躏全区，灭大马色的亚兰国，在以色列设立傀儡君王（何细亚）。其他学者则相信叙利亚 / 以法莲联盟的侵略行为只是反映他们扩张领土的野心，与结盟抵抗亚述无关。提革拉毘列色三世的亚述年表删削之处甚多，但仍可以看出亚述东征西讨的梗概。

二十八 14~15 战俘所得的对待 亚述年表和壁画浮雕描绘被掳离开本地的人所要忍受的残酷对待。男性通常赤身，鼻子和嘴唇往往穿着痕子，有些人缺了臂腿。又有人带着财物同行。以色列人显然也采取类似的政策，但被先知俄德所谴责。因此本段所描述的看顾和怜悯程度，是很值得留意的。

二十八 16 亚哈斯求助于亚述 被其他叙利亚—巴勒斯坦国家侵略之时，亚哈斯的应付方法是向亚述求救。亚述年表虽然没有直接提到这个恳求，却把他列为向提革拉毘列色三世朝贡的君王之一。

二十八 17~18 军事上的困境 亚哈斯不但惧怕亚兰和以色列联军的侵略，似乎也是为了与以东和非利士打仗，才向亚述求援。最近沿着以东和犹太的古代边界的挖掘，证明了以东在隐哈泽瓦（En Hatzeva，或作哈泽瓦泉）和基米特（Qitmit）等镇，侵入了犹太的南地（尼革）。在亚拉得出土，上书这时代之军事公文的陶片，

亦显示他们认为以东侵略逼近眉睫。非利士人把领土扩张到萨非拉，收复从乌西雅年间开始受犹大控制的地区（见二十六 6~8 的注释）。本段的描述包括通往犹大山地的三大山隘（亚雅仑、梭烈、以拉三谷），但提到的城市却没有一个找到被非利士征服的考古证据。提革拉昆列色三世在主前七三四年的战事也将非利士列为攻打对象之一，战果是他于主前七三四年在迦萨竖立石碑，并在七三三年攻陷亚实基伦。宁鲁德出土的一封亚述信件反映了巴勒斯坦在这时候十分动荡。亚哈斯所丧失的土地并没有归还给他，反被组织成亚述的行省。

二十八 23 大马色之神 古代近东大部分人种都相信神明在地理上各自被辖区所规限。君主实际上是受托管属于神祇的土地。神明通常无法控制自己领土以外发生的事情（那是其他神祇的辖区）。由于大部分战争都被当作是圣战来执行，胜利便归功于得胜军队的神明。

早至主前第三千年纪中叶，苏美城市拉加什已经宣称击败邻邦乌玛（Umma），是他们诸神所赐的胜利。亚哈斯在此坦承亚兰人胜过他，可见他们的诸神更有能力，也更加有理。哈达（风暴之神）是亚兰诸神系统中大马色的神明之一，按照迦南的史料，这大概是巴力的正名（「巴力」只是「主」的意思）。

此外，亚哈斯又为大马色的神造了一座大坛（王下十六 9~16）。究竟这是腓尼基、亚兰，甚至亚述形式的坛则不清楚。这坛是造来取代所罗门王所建之铜坛的。亚哈斯访问的庙宇大概是哈达临门的庙（见：王下五 18）。然而本段所描述的，却是典型的以色列礼仪。

二十八 24 神殿里的器皿 这些圣殿器皿大概包括容器、用具、陈设、工具。按照列王纪下十六 17~18，亚哈斯必须依照指示将各物运给亚述王；「安息日的廊子」是其中之一。然而亚述人通常不会干顶地方性的祭仪习俗。亚哈斯呈上这些物件显然是为了满足贡物中金属的定额。

二十八 24 在各处的拐角筑坛 巴比伦文献提到街角和院落的小型露天神庙或壁龛。一份文献说女神伊施他尔在巴比伦城有一百八十个这种设施。这些神龛凸起于地，顶端设有祭坛，到此的主要是女子。如是者本节「拐角」一语，基本上大概是指祭仪用的壁龛。

二十八 25 在各城建立邱坛 如今犹大全地都变成了外邦祭仪的中心。亚述人（亚兰人亦然）并不强逼任何属民改拜别神，但向他们朝贡的民族或会觉得改拜征服

者的神祇，或许能够改善与他们的关系。有关邱坛的资料，可参看：列王纪下十七 9 的注释。

二十九 1~三十二 33

希西家的统治

二十九 1 年代小注 在位日期以希西家的争议最多。蒂利在坦承与圣经部分对照日期抵触的前提下，将他的日期考证为主前七一五年至六八七年，与亚述王撒珥根二世和西拿基立同时代。这时埃及的君王是沙巴科（Shabako）、舍比特库（Shebitku）、塔哈尔卡。很多学者相信希西家在主前七二七年登基的可能性更高；而希西家十四年（王下十八 13）与西拿基立发生接触时，西拿基立尚是太子，代父亲撒珥根二世率兵。亚述记录证实主前七一三年曾经西征亚实突。由此时开始，这两位要角接续多年发生连串冲突，直到西拿基立登基之后，于主前七〇一年围攻耶路撒冷达到高潮。

希西家统治的经外证据包括贝特米尔辛遗址出土，鉴定为他年间的印章，上刻希西家的名字。在叙利亚—巴勒斯坦多处地方出土，来自主前八世纪末叶以后的御用瓶柄戳印，大概也是首现于希西家年间。除了耶路撒冷的扩张和建筑工程（见三十二 5 的注释）以外，拉吉的大型竖井（great shaft）也大概是在这时兴建。

二十九 3 古代近东修复庙宇的观念 无论是在叙利亚、美索不达米亚，还是以色列，庙宇 / 圣殿都是文化、经济、社会的中心。它是城市守护神明的居所，因此被认为是神祇临在之处。「照顾喂饲」神明，是城市统治者的责任。神像需要每天沐浴、穿衣、喂饲。对君王来说，维修神祇的居所与军事上的胜利同等重要。亚述和巴比伦无数建筑物的碑文，都以君王重修某某神明的庙宇，作为他虔诚的证据。同样重建或修复耶和殿的人，也得到这种虔诚的名声。修复包括实际和礼仪两方面。荒置庙宇的建筑需要整修，或有遭窃的陈设和器皿须得复原。金器和墙上所贴的金箔可能也要重新设置。然后需要执行适当的仪式，使庙宇恢复圣洁。最后它又需要人力物力上的供给，才能正常运作。

二十九 4~15 利未人 约沙法年间以降，一个多世纪以来利未人都没有在耶路撒冷的祭仪中扮演什么重要角色。希西家按照典型的修复程序，动用传统的祭司家

族来净化圣殿，使之在礼仪上回复圣洁。接着又恢复他们原有的职责（见十九 15 的注释）。

二十九 15 分别为圣 分别为圣（和合本：「洁净」）是个礼仪上净化的步骤，使人可以与圣洁的事物发生接触。程序随文化不同而异，但大部分都共有的概念，是必须进行某些礼仪步骤来消除不洁，以保全神明庙宇的圣洁。祭司则大概是按照出埃及记二十九章所详述的规例分别为圣。

二十九 16 汲沦溪 汲沦溪谷与欣嫩子谷相连，后者素来被耶路撒冷的居民当作垃圾场。希西家和约西亚一样，将一切不合法的祭仪圣物搬到这谷，以求净化耶路撒冷。此外，汲沦溪谷也用作平民的坟地。

二十九 17 历法 正月是尼散月，约在公历三月至四月之间的春季。本月是宗教历中全年节期开首的月分。净化程序是由外而内的，因为殿中每一部分都需要执行独特的礼仪。圣殿达到一定的圣洁程度，某个范围便可进入。圣洁程度进一步提升，则可开启下一个范围，如此类推。将圣殿的外围地区分别为圣需时八天，而圣殿建筑本身则再用八天来执行净化程序。

二十九 18 将器皿分别为圣 重新奉献圣殿分三个步骤进行：清洁圣殿，重新分别为圣，最后是启用奉献典礼。亚哈斯王取去的器皿必须重新分别为圣，因为离开圣洁特区以后，这些对象便不再洁净。

二十九 21~24 献祭仪式 会幕奉献之时并没有献祭仪式。所罗门圣殿奉献之时，祭牲的数目则多得不可胜数。圣经没有一处地方为本段所列的数目提供指示。有关赎罪祭的资料，可参看：利未记四 1~3、4~12 的注释。

二十九 25 乐器 有关琴瑟的讨论，可参看：历代志下二十 28 的注释。古代近东所用的钹有两种。一种是两个凹度不深的金属圆盘，用法是各执于一手，互相敲击。另一种则是杯形，一钹固定不动，用另一个敲击。本节所指的钹是哪一种并不清楚，但大概是用青铜制造。

二十九 27~30 歌唱 「戴维和先见亚萨的诗词」一语表示利未人可能使用某种赞美歌集或圣诗书，类似圣经的诗篇。

古代近东大部分君主都雇用男女的歌手，在宫殿或庙宇中歌唱。马里的档案对女歌手和每日配给她们的粮食，有详细的形容。以色列的歌手至少有二十四班（代上二十五）。歌手家族有三位族长的名字记在圣经之中

（亚萨、希幔、以探；代上六 18~32）。这些歌手大抵都是自由人，但圣殿也有奴隶（和合本：「殿役」；拉二 43~58；尼七 46~60）。

圣幕的音乐有女子扮演的角色（出三十八 8），但圣经并没有清楚提到殿中备有女性的歌手。

二十九 29~30 崇拜的姿势 部分经文显示以色列人是站着祈祷的（撒上一 26；王上八 22；耶十八 20）。其他的经文却形容下跪（如：代下六 13）、举手（诗二十八 2；赛一 15；哀二 19），甚至完全拜伏于地的姿势（诗五 8，九十九 5、9）。姿势随祈祷的性质不同可能有所改变。在祈祷姿势方面，以色列并不是与其他文化完全不同的。上述的每一个姿势，都有在美索不达米亚的无数例证中出现。例如美索不达米亚史料中之咒语祈祷，如以伊施他尔为对象之祈祷，暗示祈求者是俯伏于地，并且仪式化地高举双手。赫人史料也显示相似的姿式和手势。

二十九 29~30 在户外崇拜 耶路撒冷的以色列人通常是在殿院之中，朝着圣所本身祈祷（诗五 8，二十八 2，一三八 2）。耶路撒冷以外的犹太人则朝着耶路撒冷和圣殿的方向祷告（王上八 44~48）。在大部分古代近东文化中，平民都无权进入庙宇，只在庙院中祷告。古代的庙宇不是崇拜的场地，而是作为神明临在的居所。崇拜虽在庙中进行，却没有集合全体信徒的定期的崇拜聚会。

二十九 31 感谢祭 感谢祭是平安祭的一种（见：利三 1~5）。祭牲一部分烧在坛上，余下的则由崇拜者食用。

二十九 32~33 燔祭的祭牲 燔祭的规定录于利未记一 1~17。完全被火烧尽的是燔祭，所献祭牲的数量记于本章 32 节。第 33 节所列的则是感谢祭的数量，这祭包括焚烧一部分作为象征，余下的则用于团体性筵席中。在公开的典礼中，这种祭礼的组合十分普遍。

二十九 35~36 献祭和节期 圣经的节期不论目标、内容，还是起源，都与古代近东其他民族有别。古代近东的节期在新年或季节转换之时举行。以色列人则抱着对耶和华恩典感到亏欠的心，参与节期。邻邦节期的活动一般包括哀悼时期、游行，和神圣戏剧（以及其他娱乐）的表演，又提供向神明求问谕示的机会。

三十一 希西家对北国的号召 亚述这时已经征服北国以色列（见：王下十七 5~6 的注释），并且乘胜进逼余下的西方诸国。希西家的父亲亚哈斯订立与亚述合作

的政策，他名列于亚述贡品总目之中就是证据。希西家希望能够收复乌西雅所攻取，但被亚哈斯所丧失的一部分土地（见：王下十八 4~8）。希西家必须在北方建立宗教方面的支持基础，方能实现其政治雄心。

亚述王撒珥根二世战死沙场（主前 705 年），大概是希西家开始这些号召活动。希西家趁亚述内乱扩张领土，最后导致西拿基立向叙利亚—巴勒斯坦发动侵略（主前 701 年）。

三十 1~3 重守逾越节 撒玛利亚所受的灾难，很可能驱使以色列的内部，产生一个同情希西家的政策，赞成他以耶路撒冷崇拜统一全国的改革。被亚述征服之后，北国无疑有很多难民逃往犹大，特别是混合宗教（崇拜渗入了外邦宗教的成分），如今在以色列盛行。举国庆祝逾越节与希西家统一全国的计划十分吻合。以色列人和犹太人可以同时追忆出埃及这个共有的史事。

三十 2~3 逾越节的举行日期 逾越节通常是在希伯来历法中第一个月的十四日举行。但律法亦有规定（民九 6~13），容许当日不洁或远行的人，在二月补守。希西家延期举行庆典，使北国的人可以出席。

三十 13 朝圣节期 按照希伯来历法，需要前往耶路撒冷朝圣的主要节期每年共有三个（有关之讨论，见：出二十三 15~17 的注释）。过节期间朝圣者的人数令耶路撒冷十分拥挤。在古代近东的宗教活动中，朝圣十分有限，因为大部分的崇拜都在地方性守护神的神庙举行。

但偏远地区的居民也会来到神庙朝圣。最近发现的古代的商队客店如孔蒂拉特阿吉鲁等，可能提供了古代朝圣的证据。在这些客店壁上涂画的人可能是朝圣者（但亦有可能是商旅）。巴比伦亦可能有人上京参加新年的登基节期，但这不算是宗教方面的本分。埃及较为常见的作法，是神祇在各处属他之神庙间巡回，而不是百姓远行到某种的中央神庙。

三十 15~17 逾越节的仪式 希西家的逾越节有两点与惯常的作法并不相符。第一点是举行庆典的日期不同（见：代下三十 2~3 的注释），第二点是以色列人特准不须遵行好几样的礼仪规定。由于到会的人很多都未能自洁，主持宰杀逾越节羊羔的是利未人。这通常是一家之主的职责，但这些人大部分都未自洁（民九 6）。然而不洁的人在某些情况下，也是可以食用逾越节羊羔的。

三十 21 除酵节 除酵节的设立，是为了纪念希伯来人

从埃及得拯救（见：出十二 14~20 的注释）。它是一年一度的三大节期之一，照例在一月十四日举行。守节者吃无酵饼七天，并且不得劳动。节期的第一日和最后一日需要献祭（民二十八 16~25；申十六 1~8）。

三十 23~24 希西家供应祭牲 这个团体性的宗教筵席出席者所吃的肉，似乎大部分都是由王所提供。祭牲虽多，与其他古代近东文学中的数字相比，却没有不成比例之处。亚述王亚述纳瑟帕二世为自己在首都迦拉所建的王宫举行奉献宴会时，就供应了羊五千只、羊羔和牛各一千只、鹿五百只、羚羊五百只、鸟三万四千只、鱼一万尾（主前 879 年）。

三十一 1 柱像和木偶 请参看：列王纪下十七 9 的注释。

三十一 1 邱坛和祭坛 请参看：列王纪下十七 9 的注释。

三十一 2 利未人的职务 所罗门王所制定之利未阶层，希西家重新肯定其职务。负责献祭的是祭司，负责崇拜的则是利未人（又见：代下二十九 15 的注释）。

三十一 3 王所奉献之物 三十章 23~24 节所述的是为节期所提供的祭牲，本节则是定期对圣殿日常运作所提供的资金。希西家按照所罗门所定下的先例，定期给圣殿提供燔祭牲（代下二 4）。

有关常献之祭的规定，可参看：民数记二十八至二十九章。古代近东的君王（作为国家整体的代表）是国神的首席崇拜者。宫廷在供应常献之祭的事务上担任要角，是不难想见的事。

三十一 4 利未人应得的分 祭司和利未人当得的分详述在民数记十八章（可参看该处经文的注释）。礼物归祭司所有（12 节），什一奉献则属于利未人（21 节）。希西家很明显是煞费苦心，要使掌理宗教事务的人员，能够专心从事摩西五经所分派给他们的职务。

三十一 7 历法 三月等于公历的五月中旬到六月中旬。这月分在被掳归回以后虽然名叫西弯月，希西家时代的名字却无从稽考。七月称为以他念月（被掳归回后叫提斯利月），相等于公历的九月中旬到十月中旬。奉献从三月收集到七月，表示每样主要农产的收成都包括在内（公历五月扁豆和大麦成熟，六月是小麦，九月是枣和葡萄，十月是橄榄）。

三十一 11 殿里的仓房 古代近东大部分的庙宇复合建筑都设有附属的房室，作仓库、厨房、祭司室，和其

他非宗教事务之用。例如位于叙利亚特尔卡的宁卡拉克女神（Ninkarrak）庙（约主前一六〇〇年），就设有大型的厨房储物复合建筑和祭司室（供祭司更衣之用，不是宿舍）。同样，希西家所预备的仓房，大概是在原有房室之外加建的新地方。

三十一 14 守东门者 祭司负担最重要的几个责任之一，是管制谁可以进出圣殿场地，即「圣洁范围」（有关这概念的讨论，见：利十六 2；民十八 1~7 的注释）的内层。圣所若被不洁所污染，就要献上赎罪祭（NIV：「洁净祭」；见：利四 1~3 的注释），并且可能会有惩罚临到个人和百姓身上。守门者必须防止未经许可的人擅进。圣殿里面有很多贵重对象，金银到处都是，对于斗胆擅闯圣所偷窃圣物而无惧于神审判之人，这是很大的诱惑。这些贵重对象也需要保护。圣物若遭不正当的使用，就须献上赎愆祭（NIV：「赔偿祭」；见：利五 14~16 的注释）。守门者的责任就是防止有人犯上这种罪。此外，本节还澄清了发放官员的职任。东门是殿门之中最重要的一个，因为圣殿的正面是朝东的。

三十二 1 西拿基立的战役 西拿基立在他在位之时（主前 705~681 年）主要在两个地区发动战争。他在叙利亚—巴勒斯坦至少进行了一个大规模的战役，以耶路撒冷和希西家的革命为中心（主前 701 年）。巴比伦是他统治所面对的另一问题地区，在此的战事也很激烈。迦勒底叛军在米罗达巴拉但的带领下不断与他作对（见：赛三十六 1 的注释），最后导致西拿基立于主前六八九年屠巴比伦城。

三十二 3 水源 水源包括泉、井、引水道。他们堵塞了城外的水泉和水井，使之不得为亚述军所用。亚述的威胁逼使希西家设法保护耶路撒冷的水源，这就是所谓希西家水道（Hezekiah's Tunnel）。这水道从城东汲沦溪谷旁的基训泉开始，凿通一千七百五十呎的床岩，直达城南西侧的西罗亚池。十九世纪末考古学家在水道中发现了一面石碑，描述水道工人如何在两端同时开掘，最后在中间会合。有关水利系统的进一步数据，可参看：塞缪尔记下五 8 的注释。

三十二 5 延伸耶路撒冷的城墙 最近考古学的研究结果，发现耶路撒冷城在希西家年间有扩建的迹象，并且人口也有增加。希西家似乎加强了城防设施，大概还设立了行政中心和战斗司令部。在现代耶路撒冷旧城（Old City）犹太人区（Jewish Quarter）的挖掘，找到了希

西家城墙的残余片段。原建于南北向山脊上的城市，大概因此向西扩张了七百码之多。



拉吉浮雕上的攻城土坡

三十二 9 围城战术 尼尼微城描绘拉吉之围的亚述浮雕，刻有撞城锤、七个攻城车、被掳的犹大人，以及坐在躺椅之上，旁观拉吉之战利品在面前搬过的西拿基立。这些画版强调亚述人是军事科技的专家。他们的军队编制极有条理，包括有弓箭手、标枪手、投石兵，以及管理攻城坡道和攻城车的士兵。攻城车是具有重型装甲的四轮车辆（较早期的设计则有六轮），前方装有长而尖的铁头杆子。车长十至二十呎，高四至六呎。车顶后面敞开，前面密封。西拿基立为这军事器械所增添的创新之处，包括裹以皮革。其他活动塔架的用处则是把弓箭手调至撞城锤旁以作掩护。除这浮雕以外，古代近东各处地方尚有很多壁画浮雕，描绘亚述的攻城战事。虽然如此，亚述人依然认为谈判是更上之策。例证可见于列王纪上十八至十九章。

三十二 11 神明在战争中的角色 在古代近东，军事行动在外邦神祇指导下进行并不罕见。故此亚述形容耶和華是站在他们一方，犹太必然战败（见：赛七 19，十 5~6；代下三十五 20~22）。文献也有其他的对应段落，

描述敌国的神祇呼吁亚述。一个亚述文献描述玛尔杜克神呼吁撒珥根二世前来侵略巴比伦。另一个巴比伦文献则描述玛尔杜克呼吁波斯王古列来取这城。圣经亦同样描写耶和華召集军队，来使巴比伦溃败（赛十三 4）。有关神明在战争中角色的进一步资料，可参看：出埃及记十五 3；塞缪尔记上四 3，八 7，十七 37 的注释。

三十二 12 废去耶和華的邱坛 这是希西家将崇拜集中在耶路撒冷之改革活动的一部分。从圣经作者的立场看，这是正面的成就。但从亚述的观点看，他们可以藉此从两方面攻击希西家。首先，亚述人会认为削减崇拜神祇地点的数目不是好事。从他们的观点看，崇拜当然是越多越好。其次，他们有可能从另一个古代惯例的角度理解希西家的行动：在侵略逼近眉睫时，偏远的神像往往需要集中在首都保存。米罗达巴拉但在撒珥根二世年间，就曾经采取过这样的步骤。侵略者的论调所根据的想法，是将这些神明迁离原有的神庙，不但会令他们不高兴，更会使他们得不到足够的喂养。侵略者可以从而宣称他们是响应这些神祇的呼吁，要将他们恢复到原有的位置。

三十二 18 希伯来语和亚兰语 犹大的书记请求拉伯沙基（见：王下十八 17）用亚兰语，不用希伯来语说话，因为他们不想城墙上的百姓听到信息的内容。犹大人被掳之后，亚兰语成了他们的语言，此事这时仍未发生。拉伯沙基却出其不意地展示他对犹大的语言（圣经希伯来语）的认识。粗野的回应证明了他抱着劝诱和煽动的目的前来。拉伯沙基（身分是省长）甚至可能是西拿基立手下的以色列人，如尼赫迈亚和阿希卡尔（Ahiqar；次经多比传指出这位「艾萨克哈顿王的智慧哲士」是个以色列人）。亚兰语和希伯来语在语系上是近亲，在这个时代已经成了古代近东外交界的通用语言。

三十二 27~29 希西家的富足 希西家的富裕是以王库充足来形容。金银、宝石、香料反映贸易方面的成就，可能还表示他收纳朝贡。五穀和牲畜反映丰收，以及政府精明，能够有效地收纳和囤积收成。从他是别国附庸的身分看，这是令人诧异的成就，足以作为神赐福的明证。

西拿基立的碑文

现存有关西拿基立朝代的材料，有好几个来源。现称「年表」（*annal*）的文献准确一点来说不算是一年表，

因为不是在所记录之战事当年写作。它所以称为年表，是因为它是按照严格的时序编排。很多碑文都是收藏在建筑物地基的小室中，有些甚至是在原址发现。年表通常经过多次的编纂。此外还有称为「给神的信」（*letter to god*）的文体片断，是个耐人寻味的非年表文献。

攻打耶路撒冷的记载大概是在战役发生之后几个月撰作（约主前 700 年）。亚述人除了将文件安放在建筑物地基之中以外，更把它刻在宫殿墙壁的浅浮雕之上。这场战役有好几个抄本刻在大型的桶状圆柱之上。尼尼微又有描述亚述围攻拉吉（犹大的重要城堡之一）的石刻，发现于西拿基立王宫第三十六室里面。年表描述犹太广泛地区被毁，但却没有提到攻取耶路撒冷。因为西拿基立虽然宣称以望楼围绕耶路撒冷，针对犹太首都的严厉攻势却未能完成。犹太城市被劫掠者凡四十六个，其中多个被送给敌国非利士。西拿基立曾经宽待推罗王，文献中却没有他宽待希西家的记载。这地区的其他君王都被取代（如：亚实基伦的西德拉（Sidra））。亚述雕刻的证据十分重要：图中被攻取的城市是拉吉，不是耶路撒冷。年表宣称超过二十万犹大人被俘（但不一定被掳到外邦），并且好几个进行叛乱的非利士城市，最后都被攻取。西拿基立又将犹太的命运描述为希西家的责任（将自己的侵略归咎于敌国君主，是亚述的惯例）。按照文献的记载，西拿基立要求希西家献上女儿、兵器、女子、金子，和多种艺术品。西拿基立碑文之中，以这个贡品总目最为详尽，显示撰作者希望读者忽略他们未能攻取耶路撒冷。然而希西家仍被镇压。希西家虽打胜仗，但仍旧身为亚述藩属，向住在尼尼微的西拿基立朝贡。

拉吉

拉吉一城（杜韦尔遗址）是个坚固的驻防城或王室卫城。罗波安在此建筑防御工事（主前 920 年）；此举有战略上的功用，因为能够加强薄弱的北疆。拉吉古城是个长方形的遗址，位于犹太山地和沿海平原之间的萨非拉山麓地区，座落在天然的山丘上，四面有深谷围绕。拉吉设有外门内门的复合建筑，内墙厚度超过十二呎。门室中出土的青铜残片按考证是亚述时代的文物。另外在此又发现了十八块迦勒底时代的陶片书函，其内容与尼布甲尼撒的侵略有关。拉吉被围攻两次，相隔只有一个世纪多一点；因此两个毁灭层互相混杂，不容易分辨。由于这城四面环山，可供亚述军发动围城的地点只有西

南角，然而至今仍然未有考古证据，证实这是亚述大军安营之处。全镇各处都可以看见被毁的痕迹，如烧成焦炭的残余物件。当地的攻城坡道是用石块堆成，按考古学的考证这是近东最古老，也是以色列境内惟一的一条。外貌相像的坡道，也可见于亚述的壁画浮雕中。城被拆毁到距离地基只有几呎的程度。所有建筑物都被火焚毁，遗迹曾经被烈火焚烧，砖块亦烧成红色。地面散满了器皿和用具的碎片。全城遭洗劫一空，留下的只有没有价值或过重的对象。当地发现了数以百计的箭镞，二十件鱼鳞铠甲，一个青铜制造的头盔顶饰。还有数达一千五百的一堆人骨和被斩首的颅骨（挖掘者相信死者是平民），这些骨头有从坡顶滚下大坑之中的痕迹。人骨之上又堆满了兽骨（包括猪骨）和很多陶器。超过四百个瓶子柄上有 mlk（御用）字样的戳印，只有拉吉的遗址才能为这种瓶子提供时代的左证。亚述人认为围攻这城极为重要。上文已经提过，尼尼微有整个房间的浮雕是纪念这个战绩的。拉吉室（第三十六室）地处王宫的要冲，用意是炫示征服犹太和拉吉的功勋。画版表示亚述兵分三行攻城，大军后面的地势类似拉吉。因此，学者得到前所未有的机会，可以将新亚述时代的古城浮雕，和实物本身对比。

三十三 1~20

玛拿西的统治

三十三 1 年代小注 蒂利将玛拿西长久的统治鉴定为主前六九六至六四〇年，可能包括与父亲共同执政的时候。同时代的亚述王是西拿基立、艾萨克哈顿、亚述巴尼帕。重要的埃及君王是塔哈尔卡和森美忒库一世。在这段时期中的绝大部分，亚述在西方都有极大的影响力。

三十三 4~5 殿中的坛 坛在神殿两院的位置令学者煞费心思。列王纪上六章的圣殿设计只对内院有详细的描述。因此，这些祭坛在范围极大的外院中如何安置至今不明。

三十三 5 玛拿西的异教行径 敬拜天象（日、月、星、星宿）是在圣殿的坛和王宫的屋顶上（见：王下二十三 12）进行的。早至主前第二千纪初期，来自叙利亚—巴勒斯坦的古代近东文献已经有天象崇拜的描述。这时候它在美索不达米亚十分普及，来自以色列的印章显出

天象神祇在当地也很流行。星辰被视作神明和世人之间的媒介，能控制世事。亚述君王亦偶尔被描绘为穿戴行星的标志，行星当然与某些神祇有密切关系（进一步数据，见：王下二十三 4 的注释）。这时代的亚述政策是不介入或限制地方性的宗教活动，因此没有理由相信玛拿西设立这些崇拜活动是被逼的。

三十三 6 使儿女经火 这种作法的经外证据少如凤毛麟角。亚述法律文献将一个有关刑罚的条款形容为：「他要把儿子烧给（月神）辛，把女儿烧给伯勒特塞里（Belet-seri）。」又请参看：历代志下二十八 3 的注释。

三十三 11 玛拿西和亚述的关系 玛拿西从父亲希西家手中继承了亚述的一个附庸小国。亚述王艾萨克哈顿（主前 681~668 年在位）的年表提到玛拿西和叙利亚—巴勒斯坦的一组君王，必须将建筑材料运到尼尼微供某个工程所用。艾萨克哈顿的继承人亚述巴尼帕也将玛拿西列作送他礼物的一组君王中之一员。在这两个文献之中，玛拿西都被形容为忠心的藩属。

三十三 11 玛拿西被囚 艾萨克哈顿死后，亚述分由他两个儿子统治。亚述巴尼帕分得亚述，即位不久便完全支配了分得巴比伦统治的哥哥沙马士舒马乌金。沙马士舒马乌金实际上与一般总督无异，到了主前六五二年，显然厌倦了这个臣服角色的他，在以拦的支持下发动了一个为期五年的血腥内战。结果在巴比伦被围两年之后，沙马士舒马乌金在横扫巴比伦的大火中身亡。史籍记载沙马士舒马乌金曾经试图争取附庸国的支持，部分学者推测玛拿西在这场叛乱中大概是巴比伦总督的支持者。值得留意的一点是，亚述人囚禁玛拿西的地点是巴比伦（或许是与其他叛党一同目睹叛乱失败的结果），不是尼尼微。亚述经常将背叛的藩属掳走一段时期。有证据证明「悔改」（即被亚述所驯服）了的君王，往往能够释放回国，恢复原位。

三十三 12 玛拿西的祈祷 历代志经文并没有记载玛拿西祈祷的内容。但后世的次经却包括了一篇优雅的祷文，托称是他的作品。

三十三 14 耶路撒冷的扩建 玛拿西扩建耶路撒冷防御工事的理由可能与乃父希西家不同（见三十二 5 的注释）。埃及在森美忒库一世的领导下兴起，可能驱使亚述协助犹太加强防御设施，后者则迅速成为缓冲国。黑西遗址和亚拉得都可以找到或许是玛拿西年间建筑之

防御工事的遗迹。

三十三 21~25

亚们的统治

三十三 21 年代小注 亚们短暂的统治发生在主前六四二至六四〇年。当时统治亚述的是亚述巴尼帕。

三十四 1~三十六 1

约西亚的统治

三十四 1 年代小注 约西亚于主前六四〇年至六〇九年作犹大王。亚述巴尼帕的统治结束后，亚述长期陷入无政府状态，最后于主前一〇年崩溃。在埃及作王的是森美忒库一世和尼哥二世。拿布波拉撒（Nabopolassar）则任巴比伦王（主前 626~605 年在位）。这是亚述崩溃，巴比伦侵入亚述领土的时代。埃及则试图乘乱攫取巴勒斯坦的控制权。

三十四 3~5 宗教整肃 古代最有名的一次整肃行动，是主前十四世纪时埃及鄙弃亚肯亚顿之宗教改革。在图坦卡门执政的短暂时期之内，埃及设法透过传统的祭司，恢复崇拜传统的神祇，铲除亚肯亚顿的异端邪说。这些行动包括了修复旧有的神庙和庙宇，提供运作所需的人力物力，归还被充公的财物。与他们竞争的神庙和亚肯亚顿在亚马拿兴建的新都皆被弃置。荷伦黑布毁坏了亚马拿的庙宇，拆平庙址，将其材料用于其他建筑工程之中。余下的则付诸一炬。约西亚整肃的证据可见于以色列人所用的印章。较早时代的印章有丰饶神祇、太阳神、天象神明等常见的图案，到了这个时代则只刻有个人名号，偶尔有石榴等花样装饰的印章所取代。

三十四 6 整肃北方 从前虽发生过多次拆毁邱坛和异教祭坛的行动（如：希西家所发动者），约西亚整肃的彻底程度却是史无前例的。列王纪下二十三 15 进一步记载他焚烧（耶罗波安所筑的）北国邱坛，这是从来没有人做过的。亚述对本区的控制转趋微弱，是他能够实施这些行动的原因。

三十四 8 古代近东修复庙宇的观念 无论是在叙利亚、美索不达米亚，还是以色列，庙宇 / 圣殿都是文化、经济、社会的中心。它是城市守护神明的居所，因此被认

为是神祇临在之处。「照顾喂饲」神明，是城市统治者的责任。神像需要每天沐浴、穿衣、喂饲。对君王来说，维修神祇的居所与军事上的胜利同等重要。亚述和巴比伦无数建筑物的碑文，都以君王重修某某神明的庙宇，作为他虔诚的证据。同样重建或修复耶和華殿的人，也得到这种虔诚的名声。修复包括实际和礼仪两方面。荒置庙宇的建筑需要修理，或有遭窃的陈设和器皿须得复原。金器和墙上所贴的金箔可能也要重新设置。然后需要执行适当的仪式，使庙宇恢复圣洁。最后它又需要人力物力上的供给，才能正常运作。

三十四 9 修建的资金 按照本节的数据，所需款项是藉课取某种殿税来提供。古代近东的君主素有收集捐献来修复庙宇的惯例。但他往往亦会使用徭役来重建庙宇，或向百姓征收建筑材料。

三十四 10~11 工人和材料 日常维修圣殿复合式建筑，是「殿里办事的人」的责任。但大规模的修理则需另觅熟练劳工承办。本段所列的劳工种类与同时代的亚述记录大体相同。熟练劳工包括了木匠、建筑工人、石匠和凿石工人。

「建筑工人」包括了熟练和非熟练劳工，后者主要是负责处理泥砖。木匠负责工程所用的一切木料，包括屋顶、门窗、梯级，以及殿中一切祭仪法器。石匠和凿石工人在山穴和山壁矿井中开采石头，然后切割成适当大小之石块。

三十四 12~13 利未人的角色 这里所列的都是古代近东庙宇中工作人员的典型职务。有关利未人角色的进一步讨论，可参看十九章 8~11 节的注释。

三十四 14 律法书的发现 埃及和美索不达米亚都有修建庙宇时发现古籍的记录。埃及建筑物的石制部分曾经发现过卷轴，而美索不达米亚则不时发现地基储藏库和石碑。在较早的时代，地基碑文（如：刻在砖碗之上的文字）的作用是将建筑工程奉献给神明。碑文随着时间的进展愈加复杂。到了这个时代，发展成为在庙宇和宫殿建筑中埋藏地基匣子的惯例。匣中藏品包括王室碑文，描述君王在军事上和建筑上的成就。而这些文件的用意之一，则是提供数据，帮助将来着手修复庙宇的君王。这些发现都循例记录在案。

巴比伦的末代君王拿波尼度（主前 556~539 年在位）以好在建筑物中搜寻古籍著称。主前七〇〇年代的埃及法老沙巴科更宣称在一个严重损毁的古代蒲草纸

上，发现了一个遗忘已久，关于蒲他神创世的神学文献，并将其内容刻于石上（今日称为「孟斐斯神学」（Memphite Theology））。本节所述的律法（或教训）书可能是一份收藏在地基匣子或殿墙夹壁之内的文件。另一个可能，则是它在圣殿档案之中发现。这书究竟抄录了旧约之中哪些书卷不能肯定，但起码包括了申命记。

三十四 22 女先知 女先知虽然颇为罕见，在美索不达米亚也有案可稽。来自主前第二千年纪初期之叙利亚的马里文献提供了男女先知的证据。

亚述王艾萨克哈顿年间也有女子以先知身分说话的记载。女性先知的职能似乎与男性先知相同。

三十四 22 掌管礼服者 撒玛利亚的巴力庙也有一个居于类似职位的员工（见：王下十 22）。同时代的巴比伦文献亦曾提及类似的职衔。这些礼服应该是崇拜神明时使用的祭服（见：番一 8）。

但上述的庙宇都有神像需要穿衣，耶路撒冷的圣殿却非如此。在此储藏的惟一服装是祭司的圣服。这些衣服需要特别照管，才不致沾染污秽。

三十四 22 耶路撒冷第二区 西番雅书一 10 形容第二区（和合本：「二城」）与城的「山间」和玛革提施区有关。部分学者认为这区是戴维城的近郊，建于耶路撒冷的西山。考古学家的挖掘证实本区在这时代是个大型的城市。进一步资料，可参看三十二章 5 节的注释。

三十四 29~33 约西亚的改革 请参看：列王纪下二十三 1~20 的注释。

三十五 7 王的捐献 约西亚的逾越节捐献足与希西家的相比。可参看：历代志下三十 23~24 的注释。

三十五 10~14 逾越节的定例 有关逾越节定例的进一步资料，可参看：出埃及记十二 1~11 的注释。有关希西家年间守节的讨论，可参看：历代志下三十 15~17 的注释。

三十五 18 庆典史无前例 这是乔舒亚记五 10~11 所提及的节期之后，第一次集体奉行逾越节。从乔舒亚时代直至约西亚更改政策，逾越节素来是家庭式的礼仪（但请参看三十 15~17 希西家年间守节的经过）。巴比伦的阿基图节日，是久已不守的古代节期恢复奉行的例子。这个登基典礼（巴比伦节期中最重要的一个）停止庆祝了二十年（主前 689~669）。巴比伦回复昔日重要地位之后，艾萨克哈顿重新举行这庆典。

三十五 20 尼哥进军迦基米施 《巴比伦年鉴》记载尼

哥在主前六〇九年出兵支援亚述。位于叙利亚的省会哈尔兰于一年以前被玛代和巴比伦联军攻取，亚述正试图收复。尼哥的部队将会增援迦基米施的要塞。埃及眼见国际均势转移，巴比伦兴起取代亚述的地位，遂改与亚述结盟。

可以假定尼哥相信亚述若能击退巴比伦和玛代，他自己向巴勒斯坦和叙利亚扩张势力的野心，将有更大实现的可能。约西亚的反亚述立场是不难理解的，因为犹太受亚述所压制已经超过一个世纪之久。亚述虽有埃及的帮助，依然不能成功地将玛代人和迦勒底人逐出哈尔兰。

三十五 22 米吉多之战 从埃及循大干道（见：创三十八有关古代近东主要商道的附论）经肥腴月弯前往巴比伦，先是沿着巴勒斯坦海岸前进，来到迦密山的险阻后转往内陆，经米吉多（见：书十二 21 的注释）入耶斯列平原（见：士六 33 的注释）。这是截击行经本区之军队的合理地方，历史上很多战事都在这个著名的地理舞台上发生。然经外历史并没有记载这场战争。约西亚虽然不能阻止埃及大军北上，却可能造成足够的拖延，使埃及军队不能在亚述抵抗玛代和巴比伦的战争中，提供什么帮助。

三十五 25 哀悼诗歌的写作 杰里迈亚为约西亚所作的哀歌现已亡佚。在君王驾崩（特别是死于非命）和城市沦陷被毁等场合中，哀悼性挽歌十分普遍。除了圣经的杰里迈亚哀歌以外，主前第二千年纪初期也有苏美人悼念城市或庙宇被毁的哀悼诗歌，被哀悼的城市包括吾珥、埃里杜、尼普尔、乌鲁克。苏美哀悼诗歌的文学结构酷肖圣经的模式。所哀悼之神自己容许城市被毁，因而构成属灵上和实质上的危机。苏美和圣经的哀悼诗歌都同样展望这城市将来能够时来运转，得以复兴。

三十六 1~23

约哈斯、约雅敬、约雅斤、西底家的统治， 和耶路撒冷陷落

参看：列王纪下二十三 31 至二十五 30 的注释。

三十六 22~23 有关古列和他诏命的资料，可参看：以斯拉记一章的注释。

以斯拉记

— 1~11

古列的诏书和供给

— 1 年代小注 录于古列圆柱的诏书宣告要重建被掳到巴比伦各神的庙宇。按照这诏书，「古列元年」很可能是他攻取巴比伦城，下达敕令的主前五三九年。古列于主前五五九年登上波斯国（当时名叫安香（Anshan））的宝座，花费了二十年的时间巩固王国，将势力延伸到小亚细亚的里底亚（主前 546 年攻取撒狄），最后才转而攻打巴比伦和巴比伦王拿波尼度。

— 1 古列 细心参较希罗多德的《波斯战争》（*Persian Wars*；参看以斯拉帖记的附论）和《巴比伦年鉴》所得的结论，是古列原为波斯某族（阿契美尼德（Achaemenid））的首长，主前五五〇年与玛代的末代君王阿斯推阿格（Astyages）夺权得胜。接而集合底格里斯河东两区（今伊朗）的兵力，向里底亚进军（主前 547 年），并且在攻取小亚细亚西部的撒狄之后，攻打爱奥尼亚。他在主前五四六至五四〇年之间巩固东北两面的疆界，然后于主前五三九年往西攻陷巴比伦，将新巴比伦王国纳入版图。巴比伦城于当年公历十月打开大门迎接古列，古列则保证玛尔杜克神殿不遭毁坏或污秽。他的行政方针容许崇拜地方性神祇，并且认可本土文化。称为「古列圆柱」的文物（参看下一条注释），就是这个政策的最佳例证。古列于主前五三〇年在东北部边界与西古提部落作战时阵亡，儿子刚比西斯（Cambyses）继位。

— 2~4 古列圆柱和波斯政策 波斯对待藩属及其文化的行政方针，很明显与亚述和新巴比伦帝国不同。古列圆柱所记载的诏书，反映古列容许帝国中的各民族一定程度的自治。圆柱没有指名提及犹太，但却下令所有神庙和庙宇受损的修理，被毁的重建，并归还一切被掳为质的神像。考古学家在乌鲁克城的庙宇遗址中，发掘到重修神庙所用的砖块，上面有古列一名的压印。被掳的人获准归回本乡，但要在本地总督的领导下服事波斯帝国。这些总督往往都是本地人。上述方针显示与其使用残酷手段抑压破坏本土文化，波斯所采取的是怀柔政策。他们希望认可地区性的特征和在宗教上给予相当程度的自治，能够避免帝国分裂，以及防止亚述和巴比伦所面对接连不断的内乱。这些政策的基础可能因为波斯

王室的官方信仰祆教（Zoroastrianism，又称琐罗亚斯德教或拜火教），具有兼容并蓄的特质。但亦必须了解波斯不会无视于地方性统治者越轨，或批评谴责波斯政府的行为（参看所罗巴伯的例证，即使在先知哈该和撒迦利亚敦促下，他仍不愿轻举妄动）。

— 2 祆教的「天上的神」 古列王在古列圆柱中，将战胜巴比伦归功于巴比伦的主神玛尔杜克。以赛亚书四十五 1~5 采取同样的主题，但纵使古列并不「认识」耶和华，仍然把功劳归给耶和华。这两句话都很符合祆教兼容并蓄的本质。祆教相信主神阿胡拉马兹达（Ahura Mazda）不断与恶神阿利曼（Ahriman）的黑暗势力作战。波斯人将被认为是协助波斯王的神明如玛尔杜克、耶和华等，视作隶属于阿胡拉马兹达光明势力之天军。以斯拉所强调的重点与以赛亚相同，也是不提阿胡拉马兹达，反而宣称耶和华才是天上的神。「天上的神」一语又出现于伊里芬丁蒲草纸（Elephantine papyri），这是来自主前五世纪末埃及的犹太文件。这里称耶和华为天上的神，并不反映古列本人的信念。他下令重建其他神庙时，对其他的神祇亦同样表示尊重。

— 3 在耶路撒冷的神 「在耶路撒冷的神」（NIV）反映古列圆柱的用语，指示被掳之民及其神明归回本乡。神掌管万有，控制权势最大之君王的动机，以及祂宝座与恒常一样，永在耶路撒冷的两个观念，同在本节之中。

— 4~6 提供物资和礼物 由于不是每一个以色列人都选择从被掳之地归回，这句话所指的人若非留下不走者，就是非犹太人的邻舍。若是后者，本节就与以色列人出埃及时向埃及人要金银器皿，「把埃及人的财物夺去」有密切的关系（出十一 2，十二 35~36）。这些「甘心献上」的礼物可与在旷野时用来装备会幕的捐献相提并论（出二十五 2~9）。这样一来，回归者的需要（牲口和其他物资）和重建耶路撒冷所需的材料，都可以得着供应。

— 7~10 耶和华殿的器皿 马里文献和古列圆柱的讨论，皆显示一个民族被征服时，他们的圣物——包括偶像和崇拜中使用的各样器皿——都一同被掳为质。证明自己的神胜过被征服者之神的方法之一，是污秽其圣物，或将之放在臣服的地位上（见：但五 1~4；撒上五 1~2）。如今一切圣物都需盘存清点以保证没有缺失，才归还到耶路撒冷，作为修复圣殿（有关这些金碗的讨论，见：代下四 8~11），恢复敬拜耶和华的步骤之一。

一 11 设巴萨 尽管有人试图将设巴萨解释成示拿萨（代上三 18），使这位「犹大的亲王」（拉一 8，NIV，和合本：「犹大的首领」）成为戴维家的一份子，或解释成所罗巴伯，以求协调以斯拉记和哈该书、撒迦利亚书的事件，但这位历史中甚少提及的设巴萨，大概还是另有其人。「犹大的亲王」可能是王裔的称号，表示他是戴维家族中地位颇高的一员。但这称号亦有可能是指其官职，若然，他可能是个陪同被掳者归回本地，监督过渡为地方性省政府（将权力转移给所罗巴伯）的波斯人。他是波斯指派治理犹大（称为叶胡德（Yehud））的第一位省长，负责保管圣殿的器皿，以及奠基重修耶路撒冷的圣殿。除他以外，考古学家借着出土的瓶柄和印章，又另外发现了三位现今对他们一无所知之犹大省长的名字。以斯拉记和尼赫迈亚记都没有提及他们。

一 11 从巴比伦上耶路撒冷 被掳者回归的路线，最有可能是沿幼发拉底河北上到马里或迦基米施，然后转往西南到大马色，再沿商队大道下到沿海大道，或沿约但河谷直达耶利哥，再朝西北方向前往耶路撒冷。巴比伦到耶路撒冷的距离大约是九百哩，这旅程可能需时八至十个星期。

二 1~70

被掳回归者

二 1 犹大省 犹大省（叶胡德）原属巴比伦行省（satrapy，或译「总督辖区」，是波斯最大之行政区域单位，由总督（satrap）管辖），亚哈随鲁年间则成为「大河西」（直译「河外」，指幼发拉底河以西地区）行省的一部分。因此经文的意思是：原本被掳自犹大的人如今回到耶路撒冷。考古学家按照钱币的分布，推测波斯国的犹大省南达伯夙（希伯仑以北六哩），西邻基色，北至米斯巴，东临约但河。

二 2 现时有关众首领的资料 所罗巴伯是大利乌王时的省长，上一任的省长则是设巴萨。比革瓦伊是个波斯语的名字，尼赫迈亚执政之后由他作省长。至于其他的人，耶书亚（哈该书和撒迦利亚书称他为乔舒亚）在所罗巴伯时担任大祭司之职（亚三 1~10）。有趣的是尼赫迈亚和亚撒利雅（以斯拉一名的另一个写法）的名字在同一个名单中出现（尼七 7），但这些大概是很普通

的名字。本节的末底改不可误以为是以斯帖的亲属。必珊和米斯拔没有再在别的记载中出现。以斯拉记四 7~24 提到利宏是上奏亚达薛西王，投诉有关耶路撒冷之活动的官员（「司令」，和合本：「省长」）之一。

二 3~67 百姓的阶级 主要的回归者有些是宗族或家族团体（2~19 共 17 族），有些照地理区分，其中大部分地名都在耶路撒冷以北（20~35 节共 22 个地名），此外，还有四个祭司家族的成员（36~39 节，共 4,289 人），和一小群的利未人（40 节，只有 74 人）。名单余下的部分则包括在圣殿工作或服事祭司的人：歌唱的、守门的，以及三十五族殿役（43~54 节）；后者可能本来不是以色列人（这些人或者可以和乌加列或新巴比伦指定为殿役的行会相比较）。称为「所罗门仆人」后裔的人（55~58 节）也是非以色列人（见：王上九 20~21 的徭役），他们可能是在人力的需要增加时被调归圣殿团体。最后一组人（59~63 节）的族谱不够古远，未能证实为祭司的一份子，但仍成功地避免受巴比伦文化所同化。

二 69 礼物的数量 达利克约等于半舍客勒，巴比伦的舍客勒重约八又五分之二克。由大利乌年间（古列之后几十年）开始，铸成称为达利克的波斯钱币。在此供重建使用的大约有五百六十五磅金子，三吨银子。

三 1~13

祭坛和圣殿的重建

三 1 七月 七月称为提斯利月，时值秋季（约等于公历九至十月）。它和住棚节的关系亦可见于尼赫迈亚记七 73~八 2 中，以斯拉的盟约更新典礼。

三 2 耶书亚 耶书亚是被掳回归时代初期的大祭司。他祖父西莱雅在巴比伦攻取耶路撒冷时，被尼布甲尼撒所处决（王下二十五 18~21；留意以斯拉也是西莱雅一系的人，见七 1）。犹大王位的继承人所罗巴伯（见下一条注释）充任省长一职。由于犹大仍在波斯的权下，他的权力是有限制的（不得与波斯王竞争）。故此统治社群的责任由省长、大祭司二人分担，祭司的角色变得更为重要。现今对他所知不多，只知他是有份重建圣殿的领袖之一，没有同时代的经外文献提到他。

三 2 所罗巴伯 所罗巴伯是戴维王位的继承人（他是

约雅斤的孙子，见：王下二十四的注释），在波斯王大利乌一世手下任犹大省长。当时人对他的期望颇大，这些期待更富有弥赛亚的色彩。无疑有些人期待他建立应许中的王国，将自由带给为奴的他们（波斯人的奴隶）。他的职责虽以俗务为主，以斯拉记则把他和大祭司耶书亚，形容为重建耶路撒冷圣殿幕后的动力。他在波斯王准许之下统治，维持法纪和收税是他的责任。所罗巴伯是戴维家作省长的最后一人，但考古学家却发现了示罗密（代上三 19 将她列为所罗巴伯的女儿）的一个印章，把她标明为以利拿单的妻子之一或属下官员。以利拿单相信就是所罗巴伯后继任为省长的人。

三 2 燔祭 修建圣殿和正式开始崇拜耶和華的第一步，是建筑祭坛，恢复燔祭（见：申二十七 6~7 的先例）。值得留意的一点是，按照伊里芬丁蒲草纸的记载，当地的犹大社群希望能够重建被毁的圣殿，但立誓不在坛上献上燔祭，以保全耶路撒冷的优越性。有关燔祭的概论，可参看：利未记一章的注释。



拿波尼度的花岗石碑

三 3 根基 为了保持与被掳之前耶路撒冷圣殿崇拜的延续性，把坛筑在原有地基上是不可或缺的一环（类似的重建过程，见：代下二十四 12~13）。如此圣洁空间就得以复苏为祭祀耶和華的惟一正确地点。古代神庙或庙宇地点的选择是永不轻率从事的。早至主前二〇〇〇年古德的泥版已经记载一个复杂的异梦。他在梦中得到关于庙宇之地点、大小、方位的详细指示。因此，重建之时一找到正确的地方，就必须设法寻找原有的建筑设计和地点。巴比伦的末代君王拿波尼度在一个碑文中，记载他在差不多一个世纪之前撒珥根王建筑的地基上重建西帕尔的庙宇，一时的偏差也没有。美索不达米亚

一些考古学遗址，发现在同一地点上多次重建庙宇，文化层有十几个之多。

三 3 早晚献燔祭 能够维持在每日晨昏不断献祭，是完全遵守圣殿体制的标记。按照出埃及记二十九 38~42 和民数记二十八 3~8（进一步资料，见这两处经文的注释），这祭是每早晨黄昏各献一只一岁的羊羔，和细面、油、酒。这制度曾经两次在停息一段时期之后恢复（主持者是代下二十四 14 的约阿施，和代下二十九 7、27~29 的希西家）。停息的理由包括疏忽和亚述压力的抑制。

三 4 住棚节 有关这个主要宗教节期的资料，可参看：出埃及记二十三 16b；利未记二十三 33~43；申命记十六 13~17 的注释。这个节期的庆祝与所罗门圣殿的奉献（代下五 3），和以斯拉的盟约更新典礼（尼八 13~18）也有关联。三个案例都象征百姓有新的开始，而庆典包括筵席则必定是使缔结盟约或条约正式化的步骤（见：创三十一 54 的注释）。

三 5 月朔与一切圣节 有关这些以色列宗教历史上之节期的背景，可参看：民数记二十八 1~30 的注释（又留意撒上二十 5）。他们很明显是决意恢复所有昔日之宗教礼仪，使宗教活动正规化。

三 7 粮食、酒、油 劳工的标准薪酬一定包括每日粮食、酒、油的分配（见：代下二 10 所列的各项）。巴比伦、马里，和美索不达米亚很多其他城市，都发现了粮食配给总目（包括自由身之工人和奴隶所得的分量），作为这一点的左证。

三 7 浮海运输香柏树 主前十一世纪埃及祭司温纳蒙向叙利亚的统治者订购的香柏树，也是浮海送货。本节安排将重建圣殿所用的树木运往海港约帕，也是根据类似的安排（有关此举的进一步例子，见：代下二 16 的注释）。

三 8 年代小注 第二圣殿和所罗门的圣殿一样，也是在春季第二个月，即西弗月，动工建筑（王上六 1、37）。工程说是在所罗巴伯来到圣殿原址的第二年开始，问题是经文没有清楚说明他是几时来的。他从来没有被形容为与设巴萨或古列同一时代（但四 1~5 或者可以如此解释），但却时常和大利乌有关。以斯拉记二章往往被视作另一次的回归，大概发生在第一章所述的回归之后十五年。故此，本节的第二年是指哪一年并不容易鉴定。

三 10 根基的重要性 有关地基立在圣洁空间的意义，可参看第三章 3 节的讨论。此外按照美索不达米亚的惯

例，需要献上奠基的祭，并将记述君王奠基的版片、圆柱或圆锥埋于当地（正如现代也有将时代文物密藏器安置在公共建筑之基石的习惯）。例如主前十九世纪马里王雅顿林的地基碑文，不但描述沙马士庙的建筑，更描述远征香柏山脉（Cedar Mountains）和地中海的战役。主前五二五年刚比西斯亲自参与埃及内特女神（Neith）庙宇奠基的庆典，足证波斯人十分注重在神殿的传统地点奠基。

三 10 号和钹 号、钹、琴、瑟等乐器，经常在宗教礼仪中宣告开始，或在游行中使用（见：代上十六 5~6；代下二十五 11~13）。敲钹可能象征雷声，或在游行之时数节拍。号声则是战场上或重要场合中的发信工具。

三 12 第一和第二圣殿的比较 古代庙宇的富丽程度，是基于几个因素。大小虽有影响，建材的质素和工匠的手艺却更加重要。被掳归回的社群纵有波斯政府的援助，所能动用作为材料的资源依然远逊于所罗门。金子的分量，石块的质量和大小，石匠和金工的技巧，都是第二圣殿无望与第一圣殿匹敌的。老一辈之人的失望不一定反映他们是注重外表而已。当时和出埃及时代的看法，都同样认为殿宇和陈设的豪华和壮观，是向住在圣所之中的神表示尊崇的合理方法。百姓因为无能提供与神荣耀相称的富丽环境而感到悲哀。

四 1~24

重建大计遭反对的历史

四 1 回归者的敌人 被掳者回归时以色列和犹大地都不是没有人烟的地方。没有被掳到巴比伦之人的后代，和被亚述迁徙至此之人（王下十七 1~6）的后代，都以明确的种族身分存在。作者以斯拉称他们为「敌人」，显出回归者已经和他们发生过冲突（拉三 3），而他们提出协助重建圣殿，并不是出自真心。无论如何这些人对于崇拜耶和華，很可能与被掳归回者有不同的理解（见：王下十七 33）。这一点有助于理解所罗巴伯对他们的回答，为什么如此简要。

四 2 艾萨克哈顿的徙置政策 撒玛利亚在主前七二二年沦陷以后，亚述王撒珥根二世下令将以色列大部分的人口，迁徙到哈腊和玛代两地（见：王下十七 6 的注释）。而亚述帝国内部的民族，则被安置来此取代他们（见：

王下十七 24 的注释）。艾萨克哈顿在位之时（主前 681~669 年）大概还有进一步的外迁活动（见：赛七 8 的注释），西顿人大概是在主前六七六年的战役之后被迁至此。这些人的后代被形容为「犹太和便雅悯的敌人」，但在这么早的波斯时代，他们还未称为撒玛利亚人。

四 5 古列至大利乌 波斯王古列一直统治到主前五三〇年，当年他在帝国东北部边界与西古提部落作战阵亡。继位的是他儿子刚比西斯。刚比西斯最大的成就是征服埃及。但他在此后不久即遭谋杀，在一连串斗争之后大利乌继位。大利乌争取到多数波斯贵族的支持，并且娶了古列的女儿。他在主前五二二年登基，耶路撒冷圣殿是在他在位之时竣工的（主前 515 年）。

四 6~23 年代次序 本书是在以斯拉/尼赫迈亚时代写作的，当时大约是主前四四〇年。开首几章回顾差不多一个世纪以前，发生在主前五三八至五一八年之间的事情。作者在第 5 节提到反对和耽延时，岔开话题从第一次遭受反对至写作之时的长久历史，最后才言归正传，回到主前五二〇年继续他的记述。贯彻这个离题段落共同主题，是被掳归回耶路撒冷之人的梦想遭到反对。他从大利乌王谈到亚哈随鲁王，又再谈到亚达薛西王（当时是他在位）。亚哈随鲁在主前四八六或四八五年登基，一上台便忙于镇压巴比伦的叛乱——此事大概触发了西方各省的起义，叶胡德（犹大）亦可能牵涉在内。无论如何，大规模动荡已足构成理由，搁置耶路撒冷的建筑活动。这情形一直延续到到亚达薛西年间（主前 465~424 年），并且从接二连三指控以色列人不忠的信件看，他们的首领也身受嫌疑。

四 6 亚哈随鲁 大利乌的儿子亚哈随鲁于主前四八六或四八五年登上波斯宝座。初年致力于镇压巴比伦和埃及的叛乱。乱平后巴比伦独自成为一个行省，受波斯政府直接统治。此后，亚哈随鲁秉承父亲一意征服希腊的野心，率领庞大军团强渡希拉海（Hellespont；现称达达内尔海峡〔Dardanelles〕），从北面入侵希腊，焚雅典城。但他的海军在萨拉米斯海战中全军覆没，陆军粮道因而不继。接而大将马顿尼乌（Mardonius）主前四七九年在布拉的战役中阵亡，使他再无胜望。亚哈随鲁以好几个庞大的建筑工程闻名，但他的统治却于主前四六五年因遇刺而结束。进一步资料，可参看：以斯帖记一 1 的注释。

四 7 亚达薛西 名叫亚达薛西的波斯王共有三位。尼

赫迈亚记中的最有可能是亚哈随鲁之子亚达薛西一世（主前 465~424 年）。在圣经以外，现今对他所知极少。希腊史家希罗多德提到他的课税表，以及他在位时的一些不良经济政策。希腊诸城邦在萨拉米斯和布拉的二度大捷（主前 480~479 年）之后，乘胜多方设法削弱波斯在近东的权势。因此，亚达薛西在位之时，需要忍受两次叛乱（见：尼一 1 的注释）。但他至终仍能作王四十年之久。

四 7 亚兰方言 亚兰语和希伯来语在语系上是近亲。它在亚述时代已经十分重要（见：代下三十二 18 的注释），巴比伦和波斯都以它为外交界的通用语言。波斯的内部文件虽然继续使用波斯文（往往是译自亚兰文），他别（Tabeel）等官员的奏章当会使用亚兰文书写。这样，全国各地的官员便可以有共通的语言，来执行王的事务（参较罗马帝国使用希腊语，以及现代的外交上使用法语）。

四 9~10 上奏者的官职 利宏的官衔「司令」（NIV，和合本：「省长」）是个有资格发布命令或王室敕令的文职官员。作为书记（sapar）的伸帅负责抄录官方文件，翻译为亚兰文或其他语言，并且撰写课税记录。帝国到处，包括伊里芬丁，都可以找到这种官吏，因为职位较高的官员经常都用得上他们的服务。「审判官和官吏」（NIV，和合本：「底拿人、亚法萨提迦人」）等其他官职则较不明确，大概是指利宏的随行人员。

四 10 亚斯那巴所迁移的人 亚斯那巴是亚述巴尼帕的亚兰文名字。圣经再没有其他经文提到这位亚述王的迁移活动。但每一任的亚述王都打过很多场战役，有的是镇压叛乱，有的则是对付敌国的联盟（如：赛二十一~4 中所提及，发生在主前 711 年的亚实突之乱）。亚述巴尼帕于主前六四八年攻打叛乱的巴比伦时，很可能牵涉西方各省，导致被株连的以色列人迁离本地。

四 12~16 控诉的性质 本段所指的回归者可能是古列、大利乌年间来到耶路撒冷的人，不然，就是最近在亚达薛西一世年间回来的。重建这城引起这些官员关注，似乎表示基于以往的经验，耶路撒冷素来是反叛和骚乱的渊藪，将会再次在全区引发叛乱。但真正的威胁也有可能是叛变了总督默加比朱斯（Megabyzus；约主前 448 年），耶路撒冷可能会乐于与他合作。拒绝交税与叛国同罪（亚述王西拿基立的年表指控希西家的，也是类似的罪名）。他们夸大事态的严重性，可能是蓄意引

起王的注意，对耶路撒冷人加以留难，要他们在动工建筑之前，先向王室请求核准。

四 15 先王实录的性质 这些档案可能包括年表和编年史。古代近东各国都有记录王室年表的习惯，现存例证大部分来自主前第二千年纪中叶的赫人诸王，以及主前九至六世纪的亚述和巴比伦。年表亦可以详述战役之年表性王室碑文的姿态出现。此外，王室又有编写年鉴，记载每年发生的大事。考古学家至今仍未发现任何来自波斯阿契美尼德王朝的年表，但波斯政府大抵也会尽可能搜集亚述和巴比伦的官方档案。这些文件能够从历史的角度，帮助他们了解如今所统治的百姓。因此，要求考察的先王实录，可能包括从前与以色列国和犹太国的关系（特别是撒珥根二世、西拿基立、尼布甲尼撒诸王的年表），以及波斯文书所记的较近期事件。

四 16 河西之地 幼发拉底河（和合本：「伯拉大河」）以西的地区，除了独自为一行省的巴比伦以外，是个庞大的波斯行省，由总督所治理。总督属下的官衔包括「帕赫特」（pah]at；见五 3 的达乃，和合本：「总督」）和帕蒂法拉萨（patifrasa），即王室监察。行省中有一些较小的行政单位，叶胡德（犹大）是其中之一。治理这些单位的，都是王所任命的官员。

四 18 译成何种语言 亚兰语虽是外交界（公文、条约）的通用语言，波斯王朝的官方语言仍是波斯文。因此，这信读给亚达薛西之时，文书会将亚兰文译成波斯语以方便君王（NIV：「已经在我面前翻译宣读」，和合本：「已经明读在我面前」），以及维持御前会议的庄重性。

四 24 大利乌第二年 在描述城墙系统之建筑的插曲之后，叙述在此回复到大利乌王年间耶路撒冷圣殿的重建工程。大利乌第二年是主前五二〇年或五一九年初。当时刚比西斯过世后的继位问题已经解决，大利乌有余暇处理耶路撒冷圣殿等事务。

五 1~17

达乃上书大利乌

五 1 哈该 被掳归回的人中包括了先知哈该和撒迦利亚。两人对于所罗巴伯领导百姓都有弥赛亚盼望的热切表示，又都大力鼓吹重建耶路撒冷的圣殿。回归者致力重建生命和家园而忽略圣殿，是哈该特别关注的问题

(该一 2~11)。哈该一名在伊里芬丁蒲草纸(来自一个多世纪之后)中多次出现,但只能证明这是当时颇为常见的人名而已。

五 1 撒迦利亚 撒迦利亚的意思是「耶和华纪念」,在被掳和回归时代是个常见的人名。圣经指出这位主前六世纪的先知,是个显赫的祭司家族的一份子,易多是其祖先(见:亚一 1)。他的信息和哈该一样都是强调重建耶路撒冷圣殿,但他亦提倡祭司于波斯所任命的叶胡德省省长以外,在政治方面担任更重要的角色。

五 3 河西的总督达乃 达乃是总督(satrap)乌什坦努(Ushtannu)属下的帕赫特(pah]at)或佩胡(peh]u)(和合本:「总督」),按照一份来自主前五〇二年的巴比伦史料,后来升任为总督。作为地方官,他尽职调查圣殿的重建,向大利乌请示这项工程是否得到核准。他一得许可便全力执行钦令,可见是位尽责的官员(拉六 13)。

五 3 示他波斯乃 若是人名,这是指达乃的同僚(大概是文书),参与调查耶路撒冷圣殿的建筑活动。这词亦有可能是达乃的官衔,意即「大法院首席书记」。

五 8 大石和插入墙内之梁木 本节译作「大石」之亚兰词汇的意思,学者看法颇不一致。部分解经家认为这字和「滚」有关,据此臆测这些石头大概是凿成可以滚动的形状,推到适当位置才加工雕琢,与其他石块砌在一起。其他学者则引证亚喀得语 aban galala 一词,指为建筑用的料石。梁木设计可能是防止地震的措施,也可能是模仿所罗门圣殿的建筑风格(见:王上六 36)。

五 12 天上的神 请参看:以斯拉记一 2 的注释。

五 12 尼布甲尼撒拆毁耶路撒冷 伊里芬丁书函(Elephantine letter)于主前四〇〇年申请在该埃及军事殖民地重建被毁之庙宇。耶路撒冷长老为重建圣殿所提出的理由很值得与此参较。两者都提到「天上的神」,同时又提出历史的理由。以斯拉记中所提出的解释,则将巴比伦对犹太人的毁灭,归因于他们的不忠,和洁净时期的必要性(见:耶二十五 8~14)。本段又呼吁波斯王仿效先王古列,作为他们宗教复兴的媒介(见:赛四十五 1~3)。

五 14 设巴萨 请参看:以斯拉记一 11 的注释。

六 1~12

大利乌核准

六 1 巴比伦藏宝物之典籍库 有关波斯帝国档案之保存的讨论,可参看:以斯拉记四 15 的注释。大利乌在位之时,巴比伦仍是大河西行省的省会,因此属下省分的一切档案都是在此储藏。这些文件很多都是写在泥版或泥柱,但也有一些是写在蒲草纸或皮卷上。

六 2 亚马他城的宫 截至主前五五〇年为止,亚马他一直是玛代的首都。这城位于今伊朗西北部之扎格罗斯山脉,奥朗底山(Mount Orontes)脚。被古列攻取之后,成为波斯君王的夏宫的所在地。他们将朝廷在书珊和亚马他之间搬来搬去,以求享受宜人的气候。地区中心巴比伦找不到有关古列和被掳以色列人的档案,搜索范围便扩大到此地的王室典籍库。波斯帝国广泛使用皮卷存盘。

六 3 殿的规模 学者一般的意见是圣殿的大小在抄录时出现了错误。所罗门圣殿只有六十肘长,二十肘宽,三十肘高。这殿既是建在旧殿根基之上,大小应与之相同。另一个可能是谕旨中所记的是理想的尺寸,或最大的限度。奇怪的一点是,古列和大利乌都如此关心资助庙宇的重建工程,因为(无论是按照文献还是考古资料)庙宇对波斯阿契美尼德王朝的国教祆教来说,并没有扮演什么重要角色。希罗多德亦同样提到波斯的宗教活动并无庙宇。

六 7 在原处建造 美索不达米亚王室年表最常记录的任务之一,是重修庙宇(如:吾珥第三王朝之吾珥南模,和加瑟王库里加珥朱(Kurigalzu)的年表)。圣洁空间一旦被确定,并且投入宗教性应用,便必定要继续应用。因此君王如古列会相信重建圣殿的惟一适当地点,就是原有圣殿的地基(见:拉三 3,三 10 的注释)。这通例也是身为征服者的国家或宗教,往往将其崇拜场所建于庙宇或教堂旧址的理由。

六 8 经费出于王库 谕旨包括重建圣殿的大小(见 3 节),表示波斯政府顾虑开支可能超出预算。大河西行省可能需要征收特殊的赋税,以应付重修工程。但这些税款应该是首先归入国库,才按需要支付给耶路撒冷承建的工匠。这工程既成王室预算案中的一项,就算是得到了正式的认可。古列圆柱(见一 2~4 的注释)并没有清楚说明柱上所记各项工程的费用,究竟有多少是由王室库房所承担。但巴比伦好几处遗址的挖掘,都发现用来重修神殿的砖块,上有古列之名的戳印,表示重建

经费是由王室库房所提供的。

六 9~10 使用所供应的祭物 在此之经文和帝国各地的碑文，都反映大利乌在这事上极其慷慨。受益的埃及人甚至称他为「众神之友」。本段所提的牲口是指定作燔祭之用的（见：利一 3~4 的注释）。由于配给的小麦、盐、酒、油都是按日分配，它可能是祭司和建筑工人共享，但亦有可能是供献祭之用。素祭（细面加油制造）经常与其他祭物同献，主持的祭司可以分得一份（有关这些祭中小麦、油、盐的使用，见：利二章的注释）。有关用酒作为奠祭的讨论，可参看：利未记二十三 12~13 的注释。按照约瑟夫的记载，几个世纪后安提阿古大帝（Antiochus the Great），亦同样向犹太人供应建殿经费和本节所述的祭物。

六 10 为王的寿命祈祷 古列圆柱也有类似的话：请求神明（大概还包括其信徒）向玛尔杜克神「托付」古列和他的儿子，赐他们「长寿」。此举的用意虽然可能仅是希冀得到神祇的祝福，但也有可能是防止他们祈求推翻其王权，或对他作出咒诅。实际上按照希罗多德的记述，每次献祭都必须同时为王代求。伊里芬丁蒲草纸更向某位波斯官员承诺，他若帮助重建被毁的神殿，他们就会为他代祷。谕旨可以将王描述成熟悉子民的宗教习例，并且对他们十分关心的样子，桑索斯法令（Xanthos Charter）就是一例。这份来自主前三五八年之利西亚（Lycia，今为土耳其一部分）的文件，确立波斯对当地一种祭仪的支持。其中所提到的争议与本段相似。

六 11 违者所受的刑罚 条约和圣旨在条款的后面，经常以咒诅或警告违者受罚作结。乔舒亚记六 26 中乔舒亚对重建耶利哥之人所宣告的咒诅，可与卡拉特珀的阿齐塔瓦达王建筑城门的命令中，对任何改建他城门的诸侯所宣告之咒诅相提并论。汉摩拉比法典的结语亦同样任命将来的统治者维持法纪，不然便要面对神明的咒诅。亚述的拉吉浮雕和好几个王室档案都提及过刺刑。其作法是将被处死者的尸首插在尖柱上示众。波斯有刺刑的例证，阿默斯特里（Amestris）在她儿子亚达薛西在位之时处死因纳罗斯（Inaros，吕彼亚的叛乱领袖），就是例子之一。死者尸身被雀鸟昆虫所食，不得埋葬。大利乌在碑文中所用的咒诅之一，是：「你若涂抹这些字句，愿阿胡拉马兹达杀死你，毁灭你家。」又一个说：「你所建造的，愿阿胡拉马兹达拆毁。」

六 12 奉地方性神祇之名咒诅 由于大部分初民相信

各地有各地的神祇，受地方和人种所规限，神明权限之内的事务交由地方性神祇处理是理所当然的作法。

六 13~22

竣工、奉献、庆祝逾越节

六 15 告竣日期 第二圣殿竣工这么大的场合，必须细心记录。所记的日期为亚达月，是巴比伦历法中的十二月，即公历二月至三月。大利乌王第六年应该是主前五一五年。本节的完成日期是亚达月初三日，即公历主前五一五年三月十二日。应该提到的是次经以斯得拉一书七 5 和约瑟夫都记载竣工日期是亚达月二十三日。有些学者认为这才是正确的日期，因为初三日是安息日。

六 17 献殿礼与列王纪上相比 有关所罗门圣殿奉献活动的讨论，可参看：历代志下七 5~7 的注释。第二圣殿奉献典礼中所献祭牲的实际数目远不及所罗门时代（王上八 63）：当时是二万二千只，如今是一百只，当时是羊十二万只，如今公绵羊二百只、绵羊羔四百只。公山羊作为赎罪祭是按照祭礼献上（利四 22~26；见：利四 13~32 的注释）。十二只的数目正与以斯拉有意重新强调十二支派联盟在经历被掳劫运之后获得新生，可在犹大和耶路撒冷恢复与耶和华之立约关系的观念相符。

六 19 逾越节 自约西亚王（一百年多年以前）以后，圣经再没有守逾越节的记录（见：代下三十五 18 的注释）。如今犹太人社群在犹大地复兴，这个与被掳归回者脱离捆绑之历程对应的礼仪（见：出十二 1~28 的注释），自然亦须恢复。正月（尼散月）十四日是宗教历所指定的日期（出十二 2~6；利二十三 5）。留意上一次的逾越节庆典，也是在洁净重修圣殿之后举行（见：代下三十章的注释）。

六 21 除掉所染外邦人的污秽 这些人的身分有好几个不同的理解。他们可能是北国的余民，或犹大没有被掳的人（见：代下三十 17~21）。这些人在被掳时期与非以色列人的接触可被视为污秽，现在必须定意与他们隔离。另一个可能是可以参与逾越节的庆典者，按照出埃及记十二 48 的规定，延伸到包括进犹太教的人（gerim），即皈依单独崇拜耶和华者。

六 22 除酵节 请参看：出埃及记十二 14~20；利未

记二十三 6~8 的注释。由于希西家（代下三十 13）和约西亚（代下三十五 16~17）庆祝逾越节时亦包括这个节期，在此庆祝这节期也很适合。这个七日庆典所表达的喜乐，是由于神的作为使「亚述王的心转向他们」（象征位于美索不达米亚的波斯统治者），使圣殿得以修复。

七 1~28

受亚达薛西委任之以斯拉抵达

七 1、7~8 年代小注 这些事件如果发生在亚达薛西一世任内，亚达薛西王第七年就是主前四五八年。上一章所述事件至今已经差不多有六十年的时间。以斯拉的出发日期是正月（尼散月）初一日，即公历四月八日，到达耶路撒冷的日期则是五月（阿布月（Ab））初一日，即公历八月四日。这是春季至盛夏的干旱炎热时分，须沿最北的道路而行，绕过沙漠地带，并得小心计划路线，使回归者途中不致缺水。

七 1~5 以斯拉的世系 以斯拉必须有一定的资格，他的使命才能得到认可，他的行动才可能有法律上的效力。以斯拉和耶书亚（见三 2 的注释）不同，圣经没有提到他是大祭司。但身为亚伦的后裔（本段从亚伦到以斯拉只列出了十六代，详细家谱，见：代上六 5~53），依然证明了他有显赫的家世。经文很可能暗示他是西莱雅的后代；西莱雅是主前五八六年圣殿被毁时的大祭司。这家谱没有提及耶书亚，很可能是因为他属西莱雅另外一系，或本段所指的是西莱雅另有其人（这名字在这时代十分普遍）。

七 6~12 以斯拉的专长 这里描述以斯拉有好几个特点，大部分都以他作为文士和天神律法之教师的才干有关。身为文士的以斯拉可能是波斯的公务员。古代近东政府习惯雇用受过外交和法律训练的文书或书记。这些人负责翻译属国或盟邦的文件。并且受派出访调查，以协助君王及其谋士作出决策（进一步资料，见：尼八 1 的注释）。史籍中的例证包括主前七世纪亚述文书阿希卡尔，和埃及中王国时代《行业的讽刺》中对文书行业的形容。后者称赞这是值得尊敬的专业，其利益远胜其他职业。

七 8 四个月的旅程 漫长旅途所发生的事件，照例不予记录（见：创十二 1~9）。公历四月出发，八月抵达，

表示途中炎热干旱。他所走的最有可能是商旅北路（长约 900 哩），沿幼发拉底河北上，在马里转往西行，直达塔德穆尔（Tadmor），然后西南经大马色（大马士革）入巴勒斯坦。同行人数众多，并且包括妇孺，每日平均脚程大抵不会超过十哩。

七 14 王的七个谋士 按照以斯帖记一 14 和古代历史家色诺芬、希罗多德的记载，波斯王倚重的枢密院，由七名亲王或参谋组成。故此，以斯拉所担任的这种调查性任务，由王和谋士的名义下达是很自然的事。

七 14 任务的性质 关注属国是否各自保持神明的宠爱，是波斯诸王的一贯作风。重修庙宇可以取悦神明，按照本节，奉行宗教法令是另一方法。以色列的神若是喜悦百姓遵行祂的教训，这些教训便必须强制执行。必须设立官吏负责教导，并且督促监察其实施情形。因此以斯拉的使命是断定波斯国叶胡德省的犹大人，是否谨守摩西五经的律法。当地人上书投诉或咨询的次数，显示这个调查有进行的必要。身为文士的以斯拉的专门技能足以应付这个任务，亦有资格判断法令是否实行。如此，波斯王使用属国的子民（又同样使用尼赫迈亚），试图保证帝国得到神明的认可，以及避免冒犯神（见 23 节）。

七 15~17 波斯人向耶和华献祭 波斯王有公开向地方性神祇献祭的记录，一方面是表示尊重，另一方面安抚新被征服的民族，对他们有政治上的利益（例如古列圆柱上所载古列为玛尔杜克神所做的事）。祭牲的清单，以及附加的素祭、奠祭（民十五 2~10），显示波斯人在起草撰写谕旨之前，必已咨询过犹太人的专家。刚比西斯年间（主前 530~522 年）就有这样一个例证：埃及扎伊尔斯（Sais）的祭司乌札荷尔（Uzahor）出力说服王重修内特女神的庙宇，并且监督重修过程。工程包括奠基，恢复仪式、节期，以及挪用公费津贴庙宇的运作。

七 22 供给的数量 亚达薛西王下达行省官员的配给数量虽有规范，其限额却高得出奇：银子三又四分三吨、小麦六百五十蒲式耳、酒六百加仑、油六百加仑、盐无限量供应。这数字未必一定是按照圣殿运作的需要推算出来的。反之，正如下一节所显示，其根据是转离以色列神的怒气需要何等大的数额。

七 23 神学心态 按照初民的平息心态，神的怒气若然不得平息，以色列的叛党就有口实宣称他们反抗波斯的

行动是由耶和華所推動的。以斯拉時代波斯正面臨叛亂。呂彼亞人因納羅斯于主前四六〇年奪取了埃及的控制權，在地中海又得到雅典艦隊的大力協助。這場叛亂在主前四五六至四五四年之間被默加比朱斯剿平，因此，以斯拉正在叛亂的高峰啟程（主前 458 年）。亞達薛西王對耶和華、聖殿、祭司極度尊崇，是按照波斯素有的政策（古列圓柱），承認天上之神的能力，並在諭旨中強調要「詳細辦理」，足見事態的緊急程度。

七 24 聖殿工作人員免稅 豁免賦稅可能還有一個理由：以斯拉的處境是他不為人所知，並且與外來勢力有關。免稅可以在耶路撒冷的聖殿社群中，幫助他得到一些支持。來自大利烏年間的加達塔斯（Gadatas）碑文，記載了此舉在波斯帝國的先例。希臘神祇阿波羅（Apollo）的祭司得免納稅。

七 25 任命官員 以斯拉得到授權在轄區內任命士師和審判官，似乎十分合適。這樣一來，司法系統就不會與他反對，政策亦能保證一致（見：代下十九 4~11，約沙法王的司法改革）。波斯的行政架構包括雙重的官吏：一組管理地方性和習慣性的事務，另一組則負責實施王室的欽令和法例。以斯拉可能有权任命大河西省內的兩組官吏，但鑒於「你神律法」一語，他的主要責任是地方性的事務，這些人可能是在行省各處處理猶大人的律法。

七 26 授權處罰 由於以斯拉是在波斯政府的庇護下，行使波斯政府的權力，列舉的刑罰亦與波斯的刑法相符。以色列律法有提及死刑和抄家，但除了戰俘和基於政治因素的保護性拘留（耶三十七 11~16）以外，囚禁只包括在家的軟禁（利二十四 12）。「充軍」一語譯作「鞭笞」或「肉刑」更佳，因為後者在波斯普遍使用。即使以斯拉從來沒有被逼行使，這個處罰權力已足反映他使命的重要性。

八 1~36

以斯拉率領回歸耶路撒冷

八 2~14 回歸人數與第一次相比 本段列出了一千五百一十三名男丁與以斯拉一同回歸。回歸總數若是五千人（按照婦孺數目的保守估計），本段所列之數約是以斯拉記二 64~65 總人數（42,360 人）的七分之一。

八 15 流入亞哈瓦的河 這河大概是巴比倫附近（半徑起碼有 90 英哩的地區）注入幼發拉底河的無數運河之一。這些河道其中一條附近可能有他們的聚居處，但史料互不相符（七十士譯本；以斯得拉一書八 61 以塞拉斯（Theras）為原址）使問題變得十分複雜。因此原址位置至今不明。

八 17 迦西斐雅 迦西斐雅若是地名，它就是在亞哈瓦附近。但兩處地方都只知大約在巴比倫北部而已。但按照七十士譯本，這字也有可能是個名詞（希伯來語 kesep「銀子」一字的變體），反映易多可能是庫房或銀匠公會的領袖。

八 20 尼提寧 除了有三十名利未人隨以斯拉回歸以外，登記在案的尚有二百二十名尼提寧（殿役）。這些人是利未人的助手，其重要性不可忽略。利未人的數目不多，沒有這些僕人做粗重工作，聖殿就不能正常運作。以斯拉列出他們的名字和世系，就是核准他們的資格。

八 21 禁食 在聖經以外，古代近東沒有什麼禁食的例證。禁食通常是在哀悼之時進行。舊約中宗教性的禁食通常與向神懇求有關。其原則是所求之事重要到一個地步，懇求者集中精神於屬靈景況上，肉身需要則退居幕後。如此，禁食是為使人淨化，在神面前謙卑而設的（詩六十九 10）。經文表示這些猶大人關心自己的安危，祈求的目的是神的保佑，好使他們能夠宣稱即將進行的旅程是順從神旨意而做的。

八 21~23 被搶劫的危險 以斯拉一行人沒有軍隊護送（見：尼二 9 中與尼赫邁亞同行的人），因此路上遇到危險是很嚴重的問題。當時有好些政治勢力試圖打亂波斯帝國西部的均勢。此外，運輸大量金銀的非武裝團體，很容易就會成為執意搶劫的亡命之徒宰割的對象。

八 26~27 數量 以斯拉將波斯王的賞賜過秤記錄，就算是完成了這方面的任務。六百五十他連得銀子等於二十四噸半。一百他連得的銀器和一百他連得的金子各重三又四分三噸。二十個重一千達利克的金碗等於十九磅。數量雖然極大，却非不合理，因為這是王和被擄猶大家族的禮物。

八 31 所走路程 出發時是公曆四月，因此直接橫渡沙漠是不可能的（全長約 500 哩）。他們必須走較長的北路，沿幼發拉底河北上，往西經大馬色（大馬士革）入巴勒斯坦（全長約 900 哩）。請參看一章 11 節和七章 8

节的注释。

八 35 献祭 有关第二圣殿奉献祭礼的讨论，请参看：以斯拉记六 17 的注释。波斯王下令被掳者回到耶路撒冷之后必须献祭（拉七 17）。本节记载以斯拉把这命令付诸实行。和以斯拉记六 17 一样，这里也提到赎罪祭。进一步证明每一群回归者都需接受净化。

八 36 总督和省长 波斯帝国分为二十一个行省（在巴比伦独自成为一个行省后，变为二十二个），各有总督治理。但由于部分行省过于庞大，遂再分给多一重的官员管治。这些官员称为「帕赫特」（peh]a），其职责包括协助收税和执行钦令（见：拉五 14 的注释）。

九 1~15

异族通婚的问题

九 1~2 指控的性质 以斯拉不久便得到消息：有人严重违犯他来此坚立的律法，与一系列的非犹大人通婚，对以色列的文化和宗教的存亡构成威胁。内族通婚——即只容许特定团体之内的人（包括改信犹太教者）通婚——成为被掳回归社群的信条（见九 10~12 的注释）。他们了解异族通婚能够造成文化上的分裂，削弱他们在宗教上作为分别出来之「选民」的独特性。这罪行特别令人发指之处，是本当熟知律法的祭司和利未人（参较：何四 6），也参与这种「不忠」（NIV）的行径。

九 1 异族名单的意味 本段的非以色列种族的名单所列的，是征服时代的标准清单（以色列人受命将他们驱逐），夹杂一些出埃及时代善待以色列的民族（申二十三 3~6）。因此它所反映的，是以斯拉所引述之律法的时代，而非被掳回归之时代。这些种族在以斯拉时好些已不复存在。因此这名单的用意不是针对这些民族，而是提出某些种类。在被掳回归的时代背景中，有人被视为当被驱逐者，又有人以犹大人仇敌自居。任何属于这种类的人，都不得与他们通婚。

九 3 以斯拉的回应 以斯拉对异族通婚指控的第一个反应是传统的志哀动作：撕裂衣服、拔脱须发。这是古代近东共通的作法，埃及的古墓壁画和各处的文献（如：乌加列《阿赫特的故事》）都有描绘。有关本节所述和其他志哀方法的数据，可参看：以斯拉记四 1 的注释。

九 10~12 与外族通婚的罪行 不得与外族通婚的禁

令虽然主要来自申命记七 1~5，本段的话却是引述自利未记和申命记好几处地方的经文。与同宗族的人结婚（内族通婚）和与友邦和亲，在古代近东社会都很普遍。早至苏美人时代，反对异族通婚的态度已经存在。

神话《马尔图的婚礼》（The Marriage of Martu）将贝督因人描述为吃生肉，不埋葬死者的野蛮人——文明人不会与他们通婚。以色列人亦受命在他们的「属灵宗族」（即崇拜耶和华的人）之内通婚。但这时代在属灵的一致性以外尚有另一个问题。拣选和盟约使土地的产权平添了神学上的意义。与外族通婚是能够危害土地拥有权的因素之一，随之受影响的包括了盟约上的益处。伊里芬丁文献（与以斯拉、尼赫迈亚相隔不及五十年的犹太文献）描述土地重新分配，家族失去土地，是外族女子嫁入犹太家庭，得以承受产业的结果。与本地人结婚能够在文化上污染以色列人，削弱他们作为被神分别为圣之民的宗教身分，违犯容许他们「吃那地的美物」（申六 11）之盟约的条款。

十 1~44

异族通婚问题的解决方法

十 3 波斯时代的离婚 犹太律法并没有明文规定要与外族妻子离婚。按照申命记的条例（申七 1~5），这种结合原本不应该存在。现存有关波斯时代离婚的数据来自伊里芬丁的犹太文件。婚约经常包括离婚之时如何处置妆奁、聘礼、财产、儿女的条款。离婚似乎不是罕见或复杂的事务，最受关注的反是经济方面的影响。在伊里芬丁，离婚不必提出任何理由。

十 8 抄家和逐离被掳回归者的会 要所有公民来到耶路撒冷为杂婚之举答辩，三日限期已经足够。把财产充公给圣殿（又见：次经以斯拉一书九 4）和驱逐是二合一的惩罚，因为公民必须是被掳回归者之会的一分子才有权拥有财产（注意：代下十五 13 的死刑）。这罪行被视为背约和对社群不忠的表示。早至汉摩拉比法典，性罪行已经可以导致流放。在上述两个情况下，罪名都是不当之性行为，和违背社会之规范。

十 9 年代小注 此事发生在基思流月（第九个月），即公历主前四五八年十二月第三个星期，距离以斯拉抵达只有四个月多一点。

耶路撒冷在那个月分若是天下大雨，气候寒冷的话，当然会令集会的人很不舒服。发抖战栗和婚姻瓦解所导致的激动心境，只会因天气更加恶化。

十 13 大雨的时令 公历十月至二月是犹太和耶路撒冷的寒季兼雨季。本节所用的是经常用作描述倾盆大雨的字眼。

在这个季节，气温降到华氏四十多度（5~10℃）并不反常。在接近十二月下旬（十九日）的雨季在露天的广场开会，可能有使与会者意志消沉的作用，使他们愿意妥协，接受以斯拉对通婚问题的解决办法。但另一方面寒冷和下雨所造成的不适，加上长时间在此站立，亦有使人脾气暴躁的可能。将这事交由委员会处理，至少可以使他们不必再冒风受雨。

十 16~17 查办的任务 问题的核心在于一百一十人的妻子，是否非以色列人。在门第和新判决的影响范围等问题上，必然还有很多混淆不清之处。被盘问的人包括祭司、利未人、歌唱者、守门者，和非圣殿人员。这些人很多都具有影响力，因此可以假定委员会执行职务时必然十分圆滑。每个人都必须细心查问。

这些婚姻所育的儿女都须查明，因为社群中产业的继承方式会受影响。接着每个人都必须立誓（见：代上二十九 24）休妻，并与自己和这些外族女子所生的子女断绝关系。此外，又要决定何种赎愆祭才算合适（见：利五 14~26）。

尼赫迈亚记

— 1~11

尼赫迈亚有关其使命的祈祷

— 1 尼赫迈亚 在主前五世纪中叶，亚达薛西一世年间（主前 465~424 年），尼赫迈亚官拜波斯王酒政的重要职位。主前四六〇年埃及发生叛乱，五年之后才被平定。美索不达米亚以北一个行省的总督默加比朱斯又在主前四四八年造反。可见这是帝国历史中的动荡时期。因此可以想象，波斯这时必定愿意与帝国中的几个少数民族——如犹太人等——结盟。是以主前五世纪中叶时犹太人如尼赫迈亚等能在帝国中任此高位，是很可信的。

— 1 基思流月 基思流是被掳之后的希伯来月名，相等于公历的十一月中旬至十二月中旬。主前六世纪末犹

大人被掳之后，显然承袭了巴比伦人历法的月分名称，一直沿用到波斯时代。

— 1 年代小注 「二十年」所指的是甚么时候并不清楚（原文并没有和合本的「亚达薛西王」五字）。它可能是指尼赫迈亚来到书珊城之后的第二十年。但可能性较高的看法则认为这是指亚达薛西一世的纪年（主前 465~424 年在位），本节只是略掉他的名字而已（见：尼二 1）。若然，亚达薛西王二十年就是主前四四五年。

— 1 书珊城的宫中 书珊的卫城（NIV）是波斯君王冬宫的所在。书珊城历史悠久的其余部分，与它是分隔开来的。至少由主前第四千年纪开始，已经有人在书珊定居。书珊后来成为以拦的要塞，直到主前七世纪被玛代人和波斯人攻取为止。占地十英亩的卫城位于遗址北端的高地，称为阿帕达纳（Apadana）之处。王宫是大利乌王所建，他好几位继承人都曾使用这地方。

考古学家在王宫的挖掘找到不少的设施，其中包括波斯王的听政厅。宫殿是个正方形的建筑物，边长超过三百五十呎，各有七十二根石柱，高度估计在六十五至八十呎之间。位于巴比伦东面约二百二十五哩的大书珊城，是建筑在三座山头上，俯瞰肖尔河（Shaur River）。菱形的遗址周边长约二又四分之一哩，占地几达二百五十英亩。此外，城东山谷对面，又有一个占地二十英亩的商人特区。

— 2~3 耶路撒冷的光景 自从一百四十年前被尼布甲尼撒二世所毁以后，耶路撒冷一直是个废墟。城墙、城门被毁的城市，对于外来的侵略完全没有防御的能力。以斯拉记记载在亚达薛西一世当政的较早年间（约主前 458 年），曾经尝试重修城墙，但不能成功。因此这些人所描述的显然是最近一次的失败尝试。有人提出亚哈随鲁年间，波斯曾经攻打耶路撒冷，但证据不足。而波斯和希腊军队曾经在黎凡特南部互相攻击，却是有案可稽的。

— 4 尼赫迈亚的反应 尼赫迈亚的反应，是犹太人面对惨事时的典型举动（见：拉九 3~5）。头发和胡须往往在哀悼时剃除。祈祷时常同时禁食，暂时放下身体上的需要，以求集中注意在所面对的问题上。

— 4 祆教的「天上的神」 「天上的神」一语是波斯帝国的常用语，后来成为犹太人宗教语言的一部分。主前五世纪埃及伊里芬丁的犹太书函中，也有使用这个字眼。这称号可以上溯到伊朗圣人琐罗亚斯德

(Zoroaster)；他大概来自主前第二千年纪末期，但生卒年月未能确定，至今仍众议纷纭。到了大利乌一世年间（主前 521~486 年在位），琐罗亚斯德教（传入中国后称为祆教）已经成为波斯诸王所信奉的宗教。祆教徒所崇拜的「天上的神」名叫阿胡拉马兹达，是位有美善计划的永存者。他们又相信另一位邪恶神明的存在，作为阿胡拉马兹达的对应角色，其能力与阿胡拉马兹达相等。但尼赫迈亚毫不犹豫地把这常用的名号冠以耶和華。

一 11 酒政 在古代近东宫廷中，酒政的地位十分重要。他能够直接与君王见面，因此有很大的影响力。亚述和波斯的文献和浮雕都有酒政的描述。酒政接近王的禁宫，因此往往是太监。但并没有证据显示尼赫迈亚是如此。后期的史料称酒政为试酒者。除此以外，酒政又是印章戒指的持护者兼首席财政大臣。

二 1~10

尼赫迈亚被派执行任务

二 1 尼散月 希伯来历法的尼散月等于公历三月中旬至四月中旬。这月带来春雨和大麦、亚麻的收成。尼散一名是犹太人被掳之时沿习自巴比伦的。这月从前名叫亚笔月。

二 1 亚达薛西 名叫亚达薛西的波斯王共有三位。尼赫迈亚记中的最有可能是亚哈随鲁一世之子亚达薛西一世（主前 465~424 年）。在圣经以外，现今对他所知极少。希腊史家希罗多德提到他在位时的课税表，以及一些不良的经济政策。希腊诸城邦在萨拉米斯和布拉的二度大捷（主前 480~479 年）之后，乘胜多方设法削弱波斯在近东的权势。因此亚达薛西在位之时，需要忍受两次叛乱（见：尼一 1 的注释）。但他至终仍能作王四十年之久。

二 1 朝臣在王面前的责任 波斯浮雕有时描绘朝臣以手遮口，免得向君王呼气而获罪。此举究竟表示他们注重卫生（不太可能）、口臭问题普遍，还是对君王极度尊重，已经无法肯定。但其结果是面部表情看不清楚。当时的要求应该是每个人的面上，都要反映着得以服事君王的喜乐。

二 5 重建列祖坟墓所在的城 家庭关系在古代近东文

化中，占了很重要的地位。在世的家人必须小心留意保全去世家人的遗体。在古代文化中，这包括奉行保养死者的仪式。以色列人保存死者的遗骨。他们显然相信人死之后依然存在，并且能够意识。约瑟恳求家人在他们离开埃及时，要将他的遗骨运回迦南。尼赫迈亚亦关心维修先祖的坟墓。

二 6 王后坐在王的旁边 古代近东图像有很多王后坐在君王旁边的例证。她通常有自己的宝座。很多学者按照希腊史家希罗多德的著作，辩称这时代的王后在波斯宫廷中，有非比寻常的影响力。亚达薛西的王后名叫达玛斯皮亚 (Damaspia)，但这时坐在王后宝座上的可能是王太后阿默斯特里。历史记载她极具权势（见：帖五 3 的注释）。主前四四九年时她仍积极参与政事。当时可能依然在世。

二 6 行程的长短（时间和距离） 尼赫迈亚从书珊前往耶路撒冷，走的可能是较长的陆路，沿波斯的王道进入美索不达米亚北部，再往西行直达叙利亚—巴勒斯坦。旅途全长约九百哩，应该要走四个月的时间。以斯拉的旅程也是走了这么久（见：拉七 1 的注释）。

二 7 大河西的省长 本节译作「省长」的字眼可以是指小省分的总督，或波斯帝国中最大行政区的行省总督。帝国的组织是把国家分成多个效率高，大致自治的较小行省。大河西行省总督所统治的，是美索不达米亚以北，现代之亚美尼亚和乔治亚的一带地方。

二 7 通行信 由于尼赫迈亚此行有政治上的目的，他可能预期会遭受当地波斯官员的不友善对待。帝国各处动荡不安亦可能使他受到关注（见：尼一 1 的注释）。主前五世的亚兰文献就包括了这样一封通行信。其主要功用是指示地方官员动用王室的公款，供应这些旅人的需要。

二 8 王园林的管理者 王园林管理员的名字是希伯来语（亚萨）。这园林大概是在利巴嫩（主前六世纪中叶被波斯所攻取）。但巴勒斯坦沿海好几处地方，都可能足以供应他的需要。希腊史家色诺芬和狄奥多罗斯 (Diodorus Siculus)，都提到当地有由波斯官吏管理的公园。

二 8 木材的使用和计划中的建筑 尼赫迈亚要求木料时清楚说明其用处：（一）营楼的门，这是大希律在圣殿北面兴建之安东尼亚堡 (Antonia Fortress) 的前身；（二）城墙的重建工程（城墙虽是用石块或泥砖建筑，

木材仍有支撑或制造城门之用)；(三)作为省长之尼赫迈亚的官邸。泥砖和石块虽然是住宅建筑的主要材料，香柏木仍可用来制造内墙的护墙板。

二 10 参巴拉 和伦人参巴拉是撒玛利亚的省长。埃及伊里芬丁的亚兰语蒲草纸文献有他的记录，又提到他的两个儿子。达利叶干河(Wadi Daliyeh)的蒲草纸文献记载了一系列撒玛利亚省长的名字，其中名叫参巴拉的共有三人。由于他两个儿子的名字都具有「雅」(yah)这个神名构词的成分(「雅」是雅巍的第一个音节；伊莱贾、乌西雅等名字最后一个音节都是耶和华圣名的简称，参巴拉二子亦然)，因此参巴拉可能是耶和华的崇拜者(但见：尼十三 28)。「和伦人」一词意思不明，但可能不过表示他所来自的城镇，名字中含有「和伦」。参巴拉反对尼赫迈亚的原因，是耶路撒冷和犹太本来属于他的辖区。但犹太究竟是他的省分的一部分，还是在行政上受他监管，却不能肯定。

二 10 多比雅 多比雅是亚扪人，因此来自国外。他或许是后世来自约旦地方显赫的多比雅家族先祖。虽然并未直接记载，多比雅可能是亚扪地方的省长，正如他的孙子(亦名为多比雅)在主前第三世纪担任亚扪省长。

二 11~20

尼赫迈亚夜间视察

二 13~15 主前五世纪耶路撒冷的地势 这几节所提及的地名十分难以考证。城北和城西尼赫迈亚所视察的城墙的和城门若非已不存在，就是埋在大希律所建的圣殿平台的底下。城东的王池大概可以考证为西罗亚池。所提的山谷大概是汲沦溪谷。在当地的挖掘找到了大量的石魄，至少很像挡着尼赫迈亚去路的石头。尼赫迈亚显然决定放弃城的东坡，反在该处兴建新墙。因此重建的城肯定比被掳之前小。学者估计当时城的周边约有一哩半，所包围的土地约有八十至九十英亩。

二 16 所提及的团体 官长很可能是指波斯帝国的代表，若非是与尼赫迈亚同来的人，就是管辖当地的官员。犹太平民是指一般百姓。被掳归回之后，祭司在耶路撒冷社会中扮演主要的角色，政治势力日增。贵胄是当地大族的领袖，大概等同于较早期文献中的长老。

二 19 基善 经外史料有亚拉伯人基善的记载。吕彼亚

语和亚兰语的碑文都提及过一位基善，他是基达的王。他的名字亦出现在后期的伯谢阿林(Beth Shearim)碑文，以及在他儿子凯努(Qainu)奉献给女神汉伊拉特(Han-'Ilat)的一件银器上；后者在埃及尼罗河三角洲的玛什库塔遗址(Tell el-Mashkuta)出土。当时亚拉伯人刚刚开始开始在尼革和外约但地区定居(见：尼二 10)。

三 1~32

重建工作的分配

三 1~32 分段指派 在亚述时代，城墙的建筑工程是按段分派给各组工人的。撒珥根在科萨巴德建筑首都时，将城墙按段分派给来自帝国各省的工人建造。

三 1 羊门 羊门(其他时代称之为便雅悯门)在圣殿山北面，毕士大池(这时代称为羊池)一带的路经这门通往汲沦溪谷。这门位于东墙北面，其路应该通往耶利哥。

三 1 哈米亚楼和哈楠业楼 这两座楼位于城的西北面，在圣殿山的附近。其位置大致上与大希律时代之耶路撒冷的安东尼亚堡相同。

三 3 鱼门 从鱼门(又称以法莲门)出城的路引向西北方。这是通往沿海平原的途径之一。

三 3 城门结构 经文描述城门有四个部分：门扇、横梁、闩、锁。两扇城门的门枢通常是安装在埋于土中的石臼中。门两旁的是门梁，用木制成，安牢在墙上。门闩可以在门上滑动，末端套入门梁上的插口，然后用一系列小木钉锁在门的托架上。因此在城门关锁以后，没有钥匙就无法出城。

三 6 古门 古门有时译作耶香纳门(Jeshanah Gate; NIV)，大致在鱼门南面不远之处。按照部分学者的考证，这门亦即是通往城市西部的米什纳门(Mishneh Gate)。

三 8 银匠和作香的 古代的城市都有一些同业行会之成员聚居的区域。工匠的行会往往是由家族构成，每个家族都发展了自己独有的秘传技巧，一代接一代地传下去。

三 8 宽墙 考古学家在耶路撒冷的西山发现了一段这时已经存在的城墙，从圣殿山的西墙向西延伸；这墙远比一般城墙为厚(超过 20 呎)。尼赫迈亚并没有重修

宽墙，因为当时似乎无人在西山居住。



希西家的宽墙

三 9 半个区的统治者 著名的亚述官衔拉伯皮理卡尼 (rab pilkani) 「区长」，为这个只在这情形出现的称号，提供了合理的解释（和合本之「管理耶路撒冷一半」，NIV 作「管理耶路撒冷的半个区」）。可惜有关这一带行政分区的细节，现存资料已经少之又少。

三 11 炉楼 大部分学者相信这是饼铺区。它在城中的位置，邻近王宫和圣殿范围（见：耶三十七 21）。

三 13 谷门 谷门建于西墙，沿着戴维城的斜坡下到泰路平谷之处。克罗富特 (Crowfoot) 于主后一九二六至一九二七年发现的城门，相信就是此地的遗址。这门的宽度约有十二呎。

三 13 撒挪亚 撒挪亚是萨非拉地区的一座城镇，位于耶路撒冷西南偏西约十五哩。

三 14 粪厂门 粪厂门位于戴维城的南端，在谷门南面五百码强。这门开到欣嫩子谷和前往隐罗结泉的路上，但与现有城墙上的粪厂门不同（现代的粪厂门是在圣殿山的西南角附近，可以上溯到鄂图曼 (Ottoman) 时代）。

三 14 伯哈基琳 伯哈基琳现称拉玛特拉黑珥，在耶路撒冷城外不远。

三 15 泉门 这门位于城的东南边，距离粪厂门只有几百码。它大概是前往西罗亚池的通道，基训泉的水就是引到这池。主后一九二〇年代就挖掘到这样一个城门。

三 15 米斯巴 米斯巴按考证是耶路撒冷北面约八哩的纳斯贝遗址。

三 15 王园西罗亚池的墙垣 学者一般认为这池是将基训泉的水引来，供耶路撒冷东缘灌溉的水道。这池建于城的南端，供水给位于汲沦溪谷和欣嫩子谷交界的王

园。

三 15 从戴维城下来的台阶 这台阶建于城的南端，其功用是方便沿陡峭的斜坡上下汲沦溪谷。这一带也发现了古代台阶的遗迹。

三 16 伯夙一半 伯夙是本省最南面的地点，位于希伯仑以北约四哩之处。

三 16 戴维坟地 在今日锡安山向游客宣称是戴维坟墓的地点，其实是个后期的传统。第一圣殿时代惟一的墓碑古坟，是在现代的西珥万村那里。这村隔着汲沦溪谷与戴维时代的耶路撒冷相对。这些古墓虽可上溯至铁器时代第二期，但却不是王陵。罗波安至亚哈斯的犹大列王（除了好几个显著的例子之外），都是在戴维城安葬。后期的君王若非葬在「乌撒的园内」（玛拿西、亚们），就是有自己的坟墓（约西亚）。希西家和约西亚王的几位继位者的安葬之处，圣经都没有提及。戴维城内王陵的位置，至今未能肯定。

三 16 挖成的池子 这是另一个水池 (NIV:「人工池」)，有别于上一节所提的池子。但彼此相距不远。

三 16 勇士的房屋 最有可能是精锐部队的军营，早期的代表人物是戴维的勇士（见：撒下二十三 8 的注释）。

三 17 基伊拉 基伊拉大约位于撒挪亚（13 节）和伯夙（16 节）之间，在耶路撒冷西南二十哩。

三 25 本节的描述 王宫范围是在圣殿山的南面，与之相接。城墙围绕宫殿边角城楼之处，大概就是本节中的「转弯」。

三 26 俄斐勒 按学者考证，俄斐勒山是圣殿山和称为戴维城的南面山脊之间的一段地方。它显然建有围绕圣殿 / 王宫复合建筑的防御设施。部分学者相信有一座卫楼建筑于此，名字就叫做「俄斐勒」。

三 26 水门 这门在山脊的另一边，与谷门相对。城门向东，通往基训泉和汲沦溪谷。

三 27 俄斐勒的墙 俄斐勒的墙从俄斐勒朝西南沿汲沦溪谷延伸，直达水门。在较早的时代，这段城墙是在山坡半腰之处，但尼赫迈亚把它迁移到山脊的上面。考古学家发掘戴维城时，也找到了这城墙的一些片段。

三 28 马门 这门是圣殿复合建筑朝东下到汲沦溪谷的通路。

三 29 东门 部分学者认为这门与圣殿复合建筑东面，今日通称为金门 (Golden Gate) 者有关。在现有的金门下面，可以看见旧门拱顶的痕迹。

三 31 哈米弗甲门 这门又称为召集门，现今对它所知甚少。大部分学者都认为它是圣殿复合建筑的墙，不是城墙的一部分。

三 31 城的角楼 一般的看法认为它在城的东北角，其功用最有可能是瞭望楼。

三 32 羊门 请参看三章 1 节的注释。

三 32 银匠与商人 这城的重要商业中心之一，是在北面的城门旁边。这些团体被分派到这个地区十分合理。

四 1~23

敌人的反对

四 1 参巴拉 请参看二章 10 节的注释。

四 2 撒玛利亚的军兵 撒玛利亚虽然不是军事殖民地，其省长仍有军队可以辅助波斯王。但这些军队究竟是波斯的戍军还是地方性的民兵，却不清楚。

四 2 献祭 通常大规模的建筑工程的奉献典礼都包括献祭仪式。奠基献祭在古代近东十分常见。

四 2 使石头复生 这句话（和合本：「拿出……石头再立墙么」，原文直译：「使石头复生么」）可能与古代近东认为被火烧成黑色的石头已受诅咒，不得作为建筑材料的观念有关。以色列人没有时间开采新石，但旧墙烧过的石灰岩却是不稳定的脆弱材料，不能再用。

四 3 多比雅 请参看二章 10 节注释。

四 18 吹角的人 贯穿整个圣经时代，号角都有宗教、民事、军事各方面的应用。本节所述的羊角早在西乃山时代，已有发信号之用（出十九 13）。有关报讯的进一步讨论，可参看：民数记三十一 6；乔舒亚记六 4~5 的注释。

五 1~19

帮助穷人的判决

五 3~5 埋怨的性质 这些百姓因为参与重建耶路撒冷的工作，不能生产足够的五谷维生。他们要余粮充饥，却苦无积蓄，惟有典当地业（田地、葡萄园、房屋）。再者，波斯人显然亦承袭了迦勒底人强征地税的制度。大利乌一世（主前 521~486 年在位）更以田地的收成作为课税的对象。以色列和古代近东其他地方，都有父

母出卖子女为奴，以满足他们身体上的需要（不致捱饿），希望以后能将他们赎回的例证（见：出二十一 2~6 的注释）。

五 7 有息贷款 有息贷款是借钱给人时收取利息。但以色列人是禁止向同胞取利的（见：出二十二 25；利二十五 38；申十五 1~11）。向外国人放债图利却是可以的。巴比伦的汉摩拉比法典（主前十八世纪）虽容许利息，所指的却是商业贷款，这是以色列所无的。在以色列，贷款是济贫方式之一。其目的是帮助有需要的同胞，不是帮助商人立业营利。

五 11 解决方法 所有因无力还债而被没收的土地如今都无条件归还。在古代近东，没收无力还债之人的财产（包括子女），是很常见的作法。这个案例似乎亦包括收取利息，这些利息都要归还给债务人。

五 14 尼赫迈亚的省长任期 尼赫迈亚在主前四四五至四三三年被任命为省长。这是他第一任的省长任期。部分学者相信隔了一段时间以后，他还有第二次的任期（见十三 6~7）。然而有关尼赫迈亚以及他任职省长，却没有现存的经外证据。

五 14 省长的俸禄 波斯的省长和总督一样，不但有权利为王室向百姓征税，也可以课税充实自己的库房。所收的税款是用来支付地方性的工程，以及支持行政机关的运作。粮食和酒则供应给省长及其家人。波斯波利斯出土的同时代以拦文献（「库房文献」）在记录王库的支出时，也反映了这个惯例。

五 15 四十舍客勒 上几任的犹太省长虽然有可能是犹太人，本节所指的大概是当地总督所委派的非犹太籍省长。圣经提到的省长，除尼赫迈亚以外只有七十年前的所罗巴伯。至于四十舍客勒所指的，究竟是每个百姓每年缴交的数目，还是维持政府运作每日所需的数目，经文却没有说明。无论怎样，这都是一大笔的金钱。考古学家挖掘到一些储物坛子，相信是波斯省长用来收集税款的器皿。部分学者亦相信这时代省长的名字，在印章的戳记中得到保存。

五 18 每日的供应 每日供给一百五十名犹太官员的食物，大概是他们俸禄的一部分。尼赫迈亚和其他省长一样，都是必须定期招待本地官员和外邦显要。开支这么大，而他竟然没有课税来补偿自己库房的所需，是更加令人诧异的一点。

六 1~19

陷害尼赫迈亚的阴谋和城墙告竣

六 2 阿挪平原 阿挪平原大约在耶路撒冷西北二十七哩。在波斯时代，这地若不是在犹大省的北界，就是位于亚实突和撒玛利亚两省之间的中立地带。无论如何，若是会晤仇敌，这总是十分危险的地方。

六 7 先知宣告王权 有关被掳归回之后时代先知职权的数据虽然稀少，较早期的先知却有担任「立王者」角色的记录。北国以色列是因先知的宣告成为事实（王上十一 29~39），每个主要王朝（耶罗波安、巴沙、暗利、耶户）的兴衰，都与先知的宣告相合。古代近东的祭司有时是政治要角，但古代近东其他文化却完全没有先知扮演立王者角色的例证。无论如何，初民普遍相信先知不但宣告神明的信息，更能借着宣告触发神明的行动。因此谣言有先知宣告，能够导致叛乱或酿成灾难，是不难理解的事。

六 15 竣工日期 犹太史家约瑟夫（主后 37~100 年）虽然宣称重建城墙一共享了两年零四个月的时间，圣经却说只用了五十二天的工夫。这种成就在古代有好几个对应的例证。例如修昔提底斯（Thucydides）宣称围绕雅典的城墙是一个月之内建成的（主前五世纪）。由于耶路撒冷是个小城（考古学家认为这时代城墙的周边只有一哩半长），从地基起建筑的又只有东墙（其他部分只需整修），并且考古学家相信质量的水平也不高。因此能够在这么短的时间之内竣工，并非不合理的假设。

七 1~73

家谱

七 2 营楼的宰官 波斯人在整个帝国中设立了无数防营。这些防营虽然往往是由波斯军队而非地方民兵戍守，他们仍受省长或他所指派的人统辖。

七 65 饮食的限制 以斯拉记二 63 亦记录了这个限制。家世不能肯定的祭司被禁不得食用「至圣的物」（见：利二 3，七 21~36），即执行祭仪之后祭司所吃的分。乌陵和土明是寻求神谕的设施（见：出二十八 30 的注释），向来用以向神求问，以求证实自称具有祭司血统的人是否可信。

七 70 金子一千达利克 金制的达利克可能是指波斯的达利克钱币，或玛代的舍客勒，或希腊的德拉克马（drachma，比较流通）。达利克要到大利乌时代才开始铸造，重八又五分之二克。一千块的重量约等于十八磅半。舍客勒重量大致与达利克相同。阿提卡（Attica）的德拉克马则与半个达利克相等。

七 72 金子二万达利克、银子二千二百弥拿 总重量是金子三百七十磅，银子二千二百二十磅（一弥拿等于 60 舍客勒）。这数目与所罗门圣殿所用的数量相比，可参看：历代志上二十二 14。考古学家挖掘到一些银币，是波斯时代在耶路撒冷或其附近地区铸造的。币上铸有 yhd，即「叶胡德」（犹大）的字样，正面是智慧女神阿西娜（Pallas Athena）的头像，反面是猫头鹰的像（雅典的徽记）。其铸工显然远逊希腊的德拉克马。硬币中只有一部分是银子，因此其价值及不上沿海地带如推罗、西顿等地所发现的银币。

八 1~18

宣读律法

八 1 年代小注 假定以色列人是在尼赫迈亚抵达的主前四四五年举行这个集会，以斯拉在当地已经有十三年之久了。七月是提斯利月（公历九至十月），这是民历的新年，赎罪日和住棚节都在该月举行。

八 1 水门 水门（见：尼三 26）接近基训泉，因此能够提供水源。有学者辩称这门所指的，是一段被掳之前已经存在，尼赫迈亚没有重建的城墙。至于这门是新城墙的一部分，还是在它的东面，已不可考。但无论如何，以斯拉并不是在圣殿之中或其附近宣读妥拉（摩西五经）。

八 1 文士 按照波斯和美索不达米亚一般的应用，文士的职位都是负责维持法纪的地方性专员。但可以观察到的是，它在古代有更广泛的职务范围。文士受过训练，能够阅读当时应用中的各种语言，制作文字（包括抄录、听写、著作），对传统文学（正典和非正典文字）和各种国际文学（智慧文学尤然）有所认识，并且能够诠释文学（大概包括法律和礼仪文学）。因此以色列的文士是摩西律法的专家，研读圣经是他们的主要职务之一。文士的地位在被掳归回之后变得崇高无比。他们可能亦

有家族或行会的组织（见：代上二 55）。后来他们又创立了会堂的崇拜。文士很多都和以斯拉一样，同时是祭司与 / 或社会领袖。他们是文化和传统的维护者。大利乌曾经任命一位埃及大祭司改革扎伊尔斯的文士学院和庙宇活动，波斯对此的重视可见一斑。文士更有可能在旧约正典的成立过程中，扮演至为重要的角色。



抄写中的文士

八 1 摩西的律法书 旧约圣经的首五卷书（创世记至申命记）若非全部，至少也有一大部分包括在「摩西的律法书」中。

八 3 公开宣读重要文件 由于古代近东的书面记录十分罕见，重要文件交由文士或传令官宣读，是很常见的作法。来自亚述卡珥胡的书函，描述一位亚述官员在巴比伦百姓面前宣读公告。

八 4 宣读平台 这平台可与所罗门王奉献第一圣殿之时所用的平台（代下六 13）互相参较。本节形容平台之字眼的字根意思是塔楼的意思，强调它是极高的架构，好使所有人都能看见以斯拉在台上宣读。

八 5 是书还是卷？ 本节的希伯来字眼虽然译作「书」，以斯拉所宣读的必然是卷轴。现有折迭而成的书本要到主后二世纪才出现，并且要两个世纪以后，才完全取代卷轴的地位。

八 5 站着听读 在旧约之中，站立是尊重的表示（见：士三 20；伯二十九 8；结二 1）。

八 6 敬拜 崇拜是对宣读圣经的响应。举手表示百姓对神的倚靠（见：拉九 5；诗二十八 2，一三四 2）。俯伏表示在神和祂的话语面前谦卑。在古代近东，向上之人俯伏是很常见的作法。埃及亚马拿的亚喀得语书函，描述贵冑象征式地向法老俯伏。

八 7~8 宗教文件的诠释 第 7 节所列的十三个人都是负责诠释律法的利未人（代下十七 7~9）。他们又将经文翻译（NIV，和合本：「讲明意思」），大概是从被掳之前所用的希伯来语，翻译成主前五世纪巴勒斯坦的通用语言亚兰话。但「翻译」一语的意思，也有可能是指利未人「分析」经文，换言之，将经文逐段翻译或解释。亚喀得语文件用好几个不同的字眼来形容文件中的批注，并且证实口头解释传统的存在。这些注释和正典文学如《埃努玛、亚奴、恩里勒》中有关兆头的讨论，以及法律传统都有关系。

八 10 饮食 圣经并没有说明回去享受筵宴时，吃的是什么美食。这显然是个感恩的筵席，因为他们必须将其中一部分送给邻舍。「肥美的」是最上等的部分，十分普遍（见：利三；撒下六 19；代上十二 40~41，二十九 22；代下七 8~10，三十 21~26）。

八 14~17 住棚节的庆祝 有关这节期的资料，可参看出埃及记二十三 16；利未记二十三 33~36、39~43；申命记十六 13~15 的注释。住棚节通常在七月十五日举行。本段之庆典的独特之处，在于它似乎是综合了好几个传统。利未记二十三 40 指示参加典礼者收集树枝，第 42 节告诉他们住在棚中。但利未记并没有具体说明棚的制作，也没有要求他们到耶路撒冷朝圣。申命记十六 15 把它指定为三个朝圣节期之一，但却没有提到要收集树枝或住在棚中。以斯拉的裁决将这几个传统合而为一，因此百姓在耶路撒冷过节期间，收集树枝，搭棚居住。

八 16 水门和以法莲门 有关水门的讨论可参看第 1 节的批注。以法莲门是被掳前城墙的一部分（见：代下二十五 23 的注释），距离角门约六百呎，大概通往西北方的以法莲地。然而尼赫迈亚记三章所列的地点中，却没有包括这门。

九 1~38

认罪

九 1 年代小注 禁食发生在主前四四五年的提斯利月（第七个月），庆祝住棚节几天之后。住棚节如果是按照律法的规定在十五日开始，应当在二十二日结束。若然，本段没有提到赎罪日便很奇怪了，因为赎罪日是应

该在七月十日举行的。然而第 13 节暗示庆典开始时是初二日，因此当在初九日结束。此外，赎罪日也可能稍为延期举行，并在本段以禁食的姿态出现。但利未记十六章的仪式却完全没有在此提及。

九 1 禁食的原因 在圣经以外，古代近东没有什么禁食的例证。禁食通常是在哀悼之时进行。旧约中宗教性的禁食通常与向神恳求有关。其原则是所求之事重要到一个地步，恳求者集中精神于属灵景况上，肉身需要则退居幕后。如此，禁食是为使人净化，在神面前谦卑而设的（诗六十九 10）。如接下来的祷文所显示，这些犹太人关心自己的罪，以及背约之祖先所犯的罪。律法的宣读使之显露无遗。他们所求的是从外族统治之下得着拯救。

九 1 麻衣 在圣经之中，麻衣是哀悼和忏悔的典型象征。它是一块粗布，一般用黑色的山羊毛织成。它通常贴身穿着，作为束腰的腹带或裙子。对亚述人、摩押人、腓尼基人、亚兰人来说，身穿麻衣都有特殊的象征意义。

九 6 惟独你是耶和华 这是典型的圣经用语，承认神绝对的独特性（见：申六 4 的注释）。这种独特性在此以创世和立约作为具体的表现。

九 6 波斯时代的创世神明 波斯人（至少波斯政府）在尼赫迈亚时代，主要信奉祆教。他们相信代表良善的神明阿胡拉马兹达藉其灵创造了完全美好的世界。但能力与他相等的神明安格拉曼尤（Angra Mainyu），却带来了邪恶和无知，如是者扭曲了阿胡拉马兹达的创造。然而阿胡拉马兹达有预知之能，使被造之物与这邪恶之神作战，为世界恢复到原有的纯洁而铺路。

九 6 天军 本节前面的「天上的万象」和近尾的「天军」，都是译自同一个希伯来字眼。这字可以是指星辰，也可以是指天使之军，两者在四周的文化中，都是崇敬的对象（并且往往无法分割，因为他们视星为神明的显现）。按照祆教的看法，阿胡拉马兹达创造了其他所有的神祇（称为雅札塔斯（yazatas））。但他却在某些层面上倚靠他们，需要向他们献上牺牲。

九 7~37 在祈祷中列举史实 在祈祷或诗歌中覆述以色列的历史，是圣经中很常见的作法（如：诗七十八，一〇五，一三五，一三六）。这是以色列的特色。邻邦在祈祷时指到新年，但却不会提到创世或过往的史迹。

九 20 你良善的灵 由于「你良善的灵」是祆教神祇阿胡拉马兹达常见的别号，部分学者辩称这是犹太教受波

斯影响的例证。但耶和华的灵和邪灵之间的分别，远在这两个民族有接触之前，就已经存在了（见：撒上十六 14；王上二十二 23~24）。再者，波斯时代的以色列人亦不会犹豫将祆教常用的称号，用来形容耶和华（见一 4 的注释）。这种将常用的神明称号另加应用的作法，早至亚伯拉罕时代已经存在（见：创十四 17~24 的注释）。

九 36 波斯王的奴隶 犹太人和波斯帝国中其他的民族一样，都是波斯王的臣民，受他课税。几乎所有古代近东的专制国家，都视全体百姓为王的奴才（或臣民）。但君主本身也是国神的奴隶（亚述神是亚述的国神，玛尔杜克神则是巴比伦的国神）。

九 38 盖章 主前第四千纪以降，古代近东各地从埃及直至伊朗，印章（原文，和合本：「签名」）的使用都十分普遍，考古学家发掘到数以千计的例证。印章可以用作真迹和威信的标记，使文件生效，以及封缄门户或各种容器，防止有人出入或开启。圆筒印章是美索不达米亚最普遍的印章形式，但以色列则以平面印章较为常见。大部分印章都是巧匠用各种材料雕刻出来的。出土的希伯来语印章有好几百个，此外还有一千多个盖了戳印的瓶柄。

十 1~39

百姓的决定

十 30 内族通婚的条款 这条款的法律背景可见于以斯拉记九 1~2。摩西五经的律法一直禁止以色列人与外邦女子结婚（见：申七 3 的注释）。如今以色列人与四周的列国混杂，因而被他们的宗教行为所污染。古代近东社会都普遍有只与本族之人（内族通婚）结婚，或与友善的民族和亲的习惯。以色列人亦受命在他们的「属灵宗族」（即崇拜耶和华的人）之内通婚。但这个时代在属灵的一致性以外尚有另一个问题。拣选和盟约使土地的产权平添了神学上的意义。与外族通婚是能够危害土地拥有权的因素之一，随之受影响的包括了盟约上的益处。伊里芬丁文献（与以斯拉、尼赫迈亚相隔不及五十年的犹太文献）描述土地重新分配，家族失去土地，是外族女子嫁入犹太家庭，得以承受产业的结果。

十 31 安息日的规例 安息日的规例禁止以色列人在

一星期的第七日执行业务。开始时这主要是指农务和畜牧的工作。到王国时代以色列发展商业经济时，禁令亦加诸贸易的业务上，售货归入遭禁之列。如今在被掳归回时代提出的问题，是向不受禁令约束的人（外籍商贾）购物，在安息日是否可行？理由是买东西算不上是执行一己的业务，这一点仍有商榷的余地。然而社群的领袖将安息日的禁令延伸，将买、卖都包括在内。

十 31 第七年的规例 本节中的「第七年」很可能是出埃及记二十三 10~11；申命记十五 1~3 所讨论的安息年和豁免年（其讨论，见该处经文的注释）。按照学者的臆测，尼赫迈亚可能是将两者合而为一，甚至加以管制，好使所有人都同时奉行两者。此举肯定能使这法律更易于执行。

十 32~33 殿税 每年收取用以维修圣殿的税，本来是不存在的。出埃及记三十 13 指定要在人口统计之时，缴纳半舍客勒给圣殿，但这是不同一回事。波斯王大利乌一世和亚达薛西一世虽然都承诺资助圣殿的建筑（见：拉六 9~10，七 21~24），却没有捐增运作的经费（惟：拉七 21~22，亦可能是指继续的援助）。钱币在大利乌和亚哈随鲁年间成为经济的标准。货币贸易在这期间成形，圣殿的运作亦因而需要金钱上的支持。本段三分之一舍客勒大概是对照当时波斯帝国货币系统的数额。当时波斯帝国的基本货币是达利克，重八又五分之二克，价值与巴比伦的舍客勒相等。亚兰的朱兹（zuz）币值是它的一半，相等于希腊的德拉克马。然而以色列的舍客勒长久以来都是十一又五分之二克（与亚述的舍客勒相同）；此外，还有王室舍客勒（乌加列文献称之为「重」舍客勒），按照出土的例证其重量是十二又二分之一至十二又五分之四克。因此重量是四又五分之一克的朱兹，大约就等于传统王室舍客勒的三分之一。

十 34 供应木柴 在王国时代圣殿有足够的员工，来收集所需的木柴。劈柴是乔舒亚记九 27 分派给基遍人的职务之一。但这个时代圣殿人手严重缺乏，因此需要设法另觅木柴来源。

十 35 初熟的土产 把「初熟果子」（牲口、农作、人丁）献给神明是基于丰饶崇拜的宗教原则。远古以来的假定，是神明创造各种各样的生命，并且要求收取农作物和人畜母腹的初熟果子，作为回报。以色列的信仰消除了这部分，容许将部分牲口和人类的全部长子赎回（出十三 11~13；民十八 14~15）。此外，献上初熟

果子也可能有政治上的用途。亚述王西拿基立（主前 705~681 年）的年表记载，他命令被征服的民族将羊、酒、枣的初熟之祭，献给亚述的神明。在以色列农作物的收获传统上是祭司供养的一部分。民数记十八 12~13 具体提到五谷、酒、油，本节更将果树的收成包括在内。

十 36 头胎的奉献 人类的儿童和不洁牲畜都要赎回，此举因而为圣殿经费提供了一些现金的入息。有关头生儿子律法的资料，可参看：出埃及记十三 1~3 的注释。

十 37 奉给祭司和利未人之物 崇拜者不论是否可吃牺牲的一部分，好几个祭都为祭司提供了食用的机会。巴比伦的惯例亦然。按照他们的规例，君王、祭司，和其他庙宇的人员都可获配给部分的祭物。早至苏美文献，食用分别为圣之物已被视为弥天大罪。在大部分其他古代近东的宗教传统中，百姓亦须用类似的方法维持庙宇。食物虽说是被神明「吃尽」，真正食用的当然是庙宇人员。有关什一奉献的进一步资料，可参看：民数记十八 31~32。

十一 1~36

殖民于耶路撒冷

十一 1~2 为什么没有人想在耶路撒冷居住？ 有掣签的需要已足证明有人到耶路撒冷居住是被逼的。古代近东和地中海世界，都视掣签为容让神（或神明）决定某件事情结局的方法。故此，被挑选出来的人会视之为天命（有关掣签或拈阄的进一步资料，可见：书七 14~18；拿一 7~10 的注释）。主前第五世纪的耶路撒冷已被蹂躏无余，同时又是犹太人和邻邦争论的焦点，因此它不是很有吸引力，也不是宜于定居的安全地方。此外，这些人不急着要放弃田地，冒着失却产业的危险，也是不难理解的事。

十一 23 王为歌唱的出命令 本节提到的最有可能是亚达薛西一世，他十分关心祭仪的延续（见：拉四 8~10，七 21~24）。主前第三千年纪以降，大部分古代近东的宫廷都雇用了职业的歌唱者。例如马里王心利林（约主前 1780~1760 年）的宫廷，就有大批的歌唱者。有关以色列之歌唱者的讨论，可参看：历代志下二十九 27~30 的注释。

十一 24 辅助王办事的人 史料中有证据显示波斯帝

国有高层的特使，在各行省中为王的代表。这些人不时在波斯朝廷中代表行省请愿，并向王禀报当地的民情，咨询地方的事务。

十一 25~36 各地的定居情况 除了底本、耶书亚、米哥拿三地以外，名单中的城市都在乔舒亚记十五章中提及。这名单证明犹太人散居的范围颇大。犹大地的地名集中在尼革和萨非拉地区，便雅悯地的地名则包括中央山地和沿海平原。本名单或能提供这个波斯省分的界限。

十二 1~26

祭司和利未人的名单

十二 8 管理称谢的事 历代志上十五 16~24 详细记述戴维所组织的利未人合唱团和器乐团。但此外，圣经却为宫廷音乐提供了甚少的数据。合唱团中男女的数目可能均等（见：拉二 65）。部分学者更辩称合唱团可能不是歌唱，而是吟哦。除了本段以外，圣经再没有讨论管理称谢之人职责的证据。在新亚述的碑文中，乐师归为庙宇员工，男女歌者都包括在内。来自宁鲁德的一份文献，又提到一位首席歌者。

十二 24 戴维的命令 惟一与戴维有关的崇拜指示，散录在历代志上、下多处地方（例如见：代上十五~十六，二十三~二十九章）。

十二 25 在库房那里守门的 有关守门者职责的讨论，可参看：历代志上九 22~27 的注释。

十二 27~47

奉献城墙

十二 27 敲钹、鼓瑟、弹琴 有关乐器的资料，可参看：历代志下五 12，二十九 25 的注释。以色列乐器的术语在乌加列文献中有十分近似的对应字眼。

十二 28~29 四围的村庄 同一行会之人聚居的村庄，全都十分接近耶路撒冷：尼陀法在耶路撒冷东南，迦巴和押玛弗都是便雅悯地的城市，位于耶路撒冷北面六哩。伯吉甲大概是耶利哥附近之吉甲的较长别称。

十二 30 洁净城门城墙 洁净城门和城墙究竟是什么意思并不清楚，因为这是圣经前所未有的概念。本节中

洁净之用语的对象，通常是祭仪所用之法器，或执行仪式之场地；但另一方面发霉的房屋亦有洁净的必要（见：利十四 34~53 的注释）。如果作者所想的是前者的意思，这话可能是反映耶路撒冷是圣城的概念。若是后者，此举之目的就是消除城墙被毁时所带来的不洁（特别是尸体的污秽，在城门或城墙进行的祭偶活动；或广义一点，他们道德上的败坏，见：耶十三 27）。本段没有描述净化的仪式。他们可能向城墙进行洒礼，这是洁净民居所用的步骤。

十二 31~37 第一个唱诗班的安排 游行大概是在城西的谷门开始，第一个唱诗班在城墙顶部向南（反时针方向）游行，前往城墙南端的粪厂门。接着沿东侧北上，直达狭窄之山脊的另一边，在谷门东面与之相对的水门。如是者他们巡行了城的南半部，即耶路撒冷的旧城戴维城。

十二 38~39 第二个唱诗班的安排 另一个游行队伍则偕同尼赫迈亚，从西面顺时针方向北向东行进。他们也是从谷门出发，巡行城的西北面。

城门和城楼都已在尼赫迈亚记三章提及过，以法莲门则出现于尼赫迈亚记八 16。圣经只此一次提到护卫门，学者一般认为这是两队人在圣殿复合建筑旁边会合之处（第一队来自水门，第二队来自羊门）。两组人都在城墙顶走了大约三分之二哩。在现代的城墙上，这是雅法门和希律门之间的距离，大约三十分钟就能走完。

十三 1~31

其他改革

十三 1~3 崇拜中排除外邦人 在此引述的是申命记二十三 3~6，有关排除亚扪人和摩押人不得参与崇拜的律法。是以本段是将这律法加以广义诠释，社会中一切不崇拜以色列神的外邦人都在排斥之列。在此提到亚扪人意义最重大，因为多比雅身为亚扪人是众所周知的事（见：尼二 10）。

十三 4~5 给多比雅的优待 有关多比雅的资料，可参看二章 10 节的注释（又见六 17~19）。据称波斯王刚比西斯亦同样将外国人逐离埃及内特女神的庙宇。

十三 4~5 尼赫迈亚二度任职省长的详情 由于本段所处理的是其他的事务，它并没有指出尼赫迈亚出任犹

大省长的详细情形。尼赫迈亚离开了耶路撒冷一段长度不明的日子。由于他要请求批准，亚达薛西一世大概没有要他回来作第二任的意思。

经文并没有明言或暗示他归来是再任省长。他返回可能正是因为上文所提，有关多比雅的问题。

十三 16 推罗人 推罗人是著名的腓尼基商人（见：结二十七 12~36，二十八 16），整个地中海世界都有他们经商的足迹。古代经济学家的结论，认为商队单在一区穿城越镇是不足够的。他们想要进一步在大型贸易中心建立商业殖民地，可以成为他们的商品持久的市场。

当时耶路撒冷显然有商业殖民的推罗人，获准在不受犹太律法约束的情况下运作。请参看十章 31 节的注释。

十三 24 亚实突话和犹太话 亚实突在被掳之前的时代虽然是非利士人的城市，在这时期说什么语言已不可考。这些人所说的若非是亚兰语（当时波斯帝国的外交贸易的通用语言）的一个方言，就是一般迦南语的某个方言。「犹太的话」则是指圣经希伯来语（见：代下三十二 18 的注释）。

十三 28 参巴拉 请参看二章 10 节的注释。

以斯帖记

— 1~22

瓦实提被废

— 1 亚哈随鲁 圣经在希伯来原文称为亚哈随鲁的君王，在希腊史书中名叫薛西（Xerxes）；于主前四八六至四六五年统治波斯。他的父亲是大利乌大帝，母亲是古列的女儿阿托萨（Atossa）。他从父亲手上继承了一个庞大的帝国，然于在位时虽多次尝试，却始终无法扩张版图。他彻底改变了古列和大利乌年间容忍其他宗教的一贯政策。他所信奉的和父亲一样是祆教，但他却比较敏感地认为宗教是叛乱的因由。按照历史的记载，他拆毁了不少的庙宇，作为对民族主义的遏制。不能攻取新的土地也造成了前所未有的经济张力。与希腊的战事不但不能提供掠夺贡品或扩张贸易的机会，反而对国家经济造成消耗。现存与亚哈随鲁有关的碑铭共有二十多个，最重要者称为戴瓦碑文（Daiva Inscription）。进一步资料，可参看：以斯拉记四 6 的注释。

— 11 从印度直到古实 波斯的版图从印度西北部的印度河谷开始，经近东延伸到北非洲，埃及、吕彼亚、古实（今苏丹）皆其属地。其领土在西北面包括了色雷斯（Thrace）、西古提人的地，整个小亚细亚，并往东横跨亚美尼亚、乌拉尔图、巴克特里亚（Bactria）。

— 1 统管一百二十七省 行省是波斯最主要之行政区域单位，其数目介乎二十与三十一个之间。因此经文所述的不是行省，而是较小的行政区域，或组成帝国的各个民族。

— 2 书珊城的宫 占地十英亩的王宫位于遗址北端的高地，称为阿帕达纳之处。王宫是大利乌王所建，他好几位继承人都曾使用这地方。考古学家在王宫的挖掘找到不少的设施，其中包括波斯王的听政厅。宫殿是个正方形的建筑物，边长超过三百五十呎，各有七十二根石柱，高度估计在六十五至八十呎之间。位于巴比伦东面约二百二十五哩的大书珊城，是建筑在三座山头上，俯瞰肖尔河。长久以来它一直是古以拦的首都。菱形的遗址周边长约二又四分之一哩，占地几达二百五十英亩。此外，城东山谷对面，又有一个占地二十英亩的商人特区。书珊只限于冬季作为波斯首都。夏季气温高达华氏一百四十度（60℃），因此朝廷迁往埃克拜坦那（Ecbatana）。

— 3 年代小注 亚哈随鲁于主前四八六年十一月，在父亲驾崩后即位。因此他在位第三年就是主前四八三年三月至四八二年三月。这段时期最轰动的事件是巴比伦两度生乱。主前四八四年规模较小，四八二年八月的则比较严重。

— 3 被邀请的官员 君王主办极尽铺张的盛宴是很常见的事。亚述王亚述巴尼帕一度宣称大宴十日款客七万。宾客名单详列的人来自亚述各地，又有外国显要、首都（卡拉）的百姓，以及王宫的眷属。波斯筵席曾有款待一万五千宾客的记录。以斯帖记的宾客包括玛代和波斯的贵族、政府中的大臣、高级军官，可能还有各省的总督。

— 4 给他们看了一百八十日 第 5 节所述的是另一个专为王宫干部而设的筵席。住在王宫的只有君王的家眷和政府官员，但本节的用语显示在王宫中服务的较低级官吏也在被邀请之列。这个为期六个月的藏品展示包括了两个宴会。以色列也有炫耀御用宝藏的例证（赛三十九 2）。

一 5 御园的院子 这院子与「比坦」(bitan; NIV:「宫」; 和合本之「御园的院子」原文直译是「王的比坦的园子的内院」)相连,这是一个专有名词,源自亚喀得语的「比坦努」(bitanu),指王宫复合建筑中的某个独立建筑物。艾萨克哈顿的王宫复合建筑中的比坦努长一百五十呎,宽五十呎。学者相信它是君王专用的凉亭式帐篷。这建筑物经常是建于隐蔽的园子中央,园中种植了果树和遮荫树,又有水道、池子、小径——比较近似公园。植物园中往往种有很多珍奇的树木和花草。古列大帝的首都帕萨尔加德(Pasargadae),就挖掘到这样一个园子。

一 6 园子的装饰 设宴的主要地点是凉亭外面排列了柱子的大型院子,地上铺了马赛克镶嵌画。马赛克镶嵌画在古典时代十分流行。所用的石块不是人工染色的,而是在什么地方找到不同颜色的石块,就从那里进口,使镶嵌画可以有各种颜色。最早期的镶嵌画地面是用各种颜色的卵石,拼砌几何图案。要等到后期这些石块才切割成立方体(方格化),并且用来拼砌图画。古代近东所发现的镶嵌画,没有一个早于主前八世纪(位于小亚细亚的戈尔迪昂),但镶嵌工艺早至主前第三千年纪已有存在的证据(出现于吾珥的王龕)。好几个形容园子装饰的字眼的意义都已隐晦难明,但盛宴的奢侈程度却是无可置疑的。所用的是最优等的布匹,最昂贵的染料(见:民四6的注释)。盛酒器皿的种类之多(但没有NIV所译的无柄高脚酒杯),亦反映了典型波斯的优雅作风。

一 6 白玉石 新国际本作「大理石」,有些译本把译作「阿拉巴斯特」(alabaster; 和合本有时作「汉白玉」)。大理石必须从希腊进口,但在波斯时代引进到腓尼基之前,它并没有在当地出现的证据。大理石制的柱头(柱子顶部装饰性的部分)却要到主后第一、第二世纪才有在近东出现的考古证据。近东的阿拉巴斯特是类似碳酸钙的大理石(中文称为「条纹大理岩」),与欧洲产的阿拉巴斯特不同,后者是石膏的一种(中文称为「雪花石膏」)。圣经时代古代近东全区都用这种材料制造上等的器皿和建筑物的石柱。西拿基立的「无比宫殿」主要是用白色的石灰岩,虽然条纹大理岩也是可以供他使用的建材之一。

一 7~8 饮酒的礼节 这种欢庆宴会的礼节据称是君王饮酒时,所有人都要同饮。反之,本段容许宾客不遵

守这准则,不必依照王的榜样,王每次举杯时都不得不陪同举杯。此外,还有「免费酒吧」服务,让他们随意喝酒。这时代的出土文物包括了一些制作精美的金杯。其中一个著名例证,制成有翼狮子的形状,其躯体后部展开成高脚酒杯的样式。

一 9 瓦实提 希罗多德和同时代的波斯记录,都没有提到瓦实提其人。只知她的名字是典型的波斯人名,但却没有进一步的资料。按照希罗多德的记载,亚哈随鲁的妻子名叫阿默斯特里,她是亚哈随鲁继承人亚达薛西(主前四八三年生)的母亲。特西亚斯(Ctesias)叙述她在亚达薛西年间以太后身分,所做的几件残忍行径,又记载她死于主前四二四年。部分学者相信瓦实提和阿默斯特里是同一个波斯人名,分别用希伯来语和希腊语音译出来的结果。

一 9 为妇女设摆筵席 波斯王后拥有相当的产业,并且得到充足的供养,是已知的史实。但另一方面,却没有史料记录女子不与男子同宴,或专为一个性别而设的筵席。

一 9 亚哈随鲁王的内宫 亚哈随鲁奉行一夫一妻的政策,但没有取消禁宫。他虽然在任何时候都只有一位妻子,禁宫中却有超过三百六十名妃嫔。他有不少有案可稽的暧昧关系,很多宫廷秘辛都由此而起。

一 10 心中快乐 按照希罗多德的记载,波斯人往往在醉酒之时作出重要决策,并且在酒醒后认可。

一 10 七个太监 太监在政府服务中,扮演多个很受重视的不同角色。其需求很大,因此波斯所收纳的贡品也包括了男童,去势后受训担任公职。这些人没有家室,因此能集中全副精神在工作上。监管王禁宫的工作往往由他们负责,因为他们受过阉割,不会对禁宫中的女子构成危险,也不会和她们生下被误为王裔的子女。卷入叛乱阴谋的可能性也比较低,因为他们没有后代能够继承大位。在波斯时代之前,亚述、乌拉尔图、玛代都有担任公职的太监。本节所列的人名,有四个出现于以拦文件之中,可见确实是当代常用的人名。按照希罗多德,亚哈随鲁的首席太监名叫黑尔莫蒂穆斯(Hermotimus)。希罗多德将亚哈随鲁身边的臣子形容为阿谀奉承的寄生虫,在王的面前只会说他们认为王会喜欢听的好话。

一 11 展示美貌 不必以为王要瓦实提做的,是无礼或不道德的行为(这是初期犹太教诠释的假设)。在某些东方社会中,禁宫是受严格隔离,法律禁止外人直视王

室女子的脸面。这时代的波斯女子必须乘坐密闭的车辆出入，以免暴露于一般人的目光底下。当时的情况如果真是如此——约瑟夫亦持这看法——亚哈随鲁就是要求瓦实提做一些有失身分或侮辱她王室尊严的举动。把她暴露在王宫所有人面前，对她来说是远比不在贵官面前下跪更大的侮辱，但在礼节上的违犯却大致相等。

一 13~14 询问知例明法的人 希罗多德记载波斯王有一个法官团，由终身任命的法官组成。波斯王倚靠他们诠释法律。色诺芬亦同样证实了这个法官团，是由七位主要顾问组成。

一 19 波斯和玛代人的例 「波斯和玛代人的例永不更改」的概念，除了但以理书和以斯帖记的记载以外，史料中再没有其他例证。但至少可以上溯到汉摩拉比时代（主前十八世纪）的一个传统，是法官在作出判决之后，便不能修改。据此来看，本节所指的可能不是法律，而是裁决。希腊史料的记载互不相合。希罗多德表示波斯王有很大的自由改变主意，狄奥多罗斯则记录了一个大利乌三世（Darius III）无法收回成命的案例。臣子的地位低于君王，当然无权推翻波斯王的法令，而王本人亦会觉得重新考虑既定的法令是很没有面子的一回事。换言之，王室的行为准则排除了君王撤回命令的可能。

一 19 瓦实提所受的刑罚 瓦实提被判处的惩罚不是死刑或离婚，只是在内宫中降级，以致不可能再在亚哈随鲁的朝廷中有任何正式地位而已。此举的实际功效，是废除她一切的权力和威信，使她无望复得王的宠爱。

一 20 旨意传遍通国 波斯帝国素以通讯系统著称——一二千多年后美国西部的快马邮递（Pony Express），亦与之相似。按照希罗多德的描述，这系统在每隔一日路程之处设有驿站，站中备有一人一马。他提到无论雪、雨、炎热、黑夜，都不能阻止这些人完成工作。

希罗多德

希罗多德是主前五世纪的希腊史家。《历史》（Histories，或作《波希战争史》，主前 445 年）是他最有名的著作，书中详细报导波斯与希腊之间战事，如马拉松、塞莫皮莱（Thermopylae）、萨拉米斯等战役。作为当代人物，他为这个时代的希腊和波斯的历史和文化，提供了不少宝贵数据。他虽以易于轻信谣言而遭受非难，其著作对于历史事件的报告和地方（如：巴

比伦城）的描述，依然有极高的价值。希罗多德的著作更以引人入胜而备受推崇。其记载有时虽然互相矛盾，他仍被视作史实、地方、习俗的重要记录者。以斯帖记无数段落都可与希罗多德所记述的资料互作参较。其结果有时是澄清书中的记载，有时则使之更加混淆。

二 1~18

以斯帖被立为后

二 1 时间相隔 一般看法相信第一章所提到的，是筹备进攻希腊的会议。希罗多德提到亚哈随鲁在一个这样的会议中，发表了一篇惊天动地的言论，力主向希腊用兵。战事在主前四八一年春季发动，当年是亚哈随鲁第五年。他在西线从事战争，两年之久希腊和波斯在塞莫皮莱（主前 480 年八月二十八日）、萨拉米斯（主前 480 年九月二十二日）、布拉的、迈卡莱（Mykale；主前 479 年八月）等地多次战斗。主前四八〇年亚哈随鲁撤离希腊，在小亚细亚西岸的撒狄过冬。主前四七九年秋季才回到书珊，那时大约是他作王第七年的第七个月。他可能是冬天在撒狄时开始怀念瓦实提，于是着手找寻她的代替者。

二 3 寻找美貌的处女 当代惟一的另一个例证是萨桑王朝（Sassanid）的乔斯罗斯二世（Chosroes II；约主前 600 年）。他下令每省总督搜罗美貌少女，把她献给君王。

二 3 禁宫生涯 在君王的禁宫生活无疑有其优点，也有其缺点。这些女子虽有一切物质上的安逸，在各方面备受娇养，却无法和丈夫发生亲密的关系。她们与王亲密的机会十分稀少，并且也不可能成为伴侣。禁宫的女子甚至受命照管禁宫的太监，虽然无疑能够成为她们的朋友，但和丈夫的特殊关系，以及在家庭环境下养育儿女，却是她们享受不到的乐趣。

二 5 便雅悯人基士的曾孙 这是有名望的家世。扫罗王也是便雅悯人基士的儿子，戴维时代扫罗的亲戚中也有一人名叫示每（撒下十六 5）。至于本节的基士和示每是否塞缪尔记中的人物，还是讽刺性地另有其人，却很难确定。鉴于以斯帖记广泛使用讽刺笔法，后一个看法亦非不合适。有关其中微妙关系的进一步讨论，可参看三章 1 节的注释。

二 6 时代角度 第二章发生在主前四七九或四七八年。尼布甲尼撒把约雅斤掳走时是主前五九七年，即差不多一百二十年前。故此合理的假定，是主前五九七年被掳者不是末底改本人，而是名单中的一位祖先。

二 9 当得的分 这不过是表示以斯帖所吃的是规定的饮食，由御厨所供应。

二 12 美容步骤的性质 一个普遍的看法认为这程序每天用烟香熏女子，能使她的皮肤和衣物吸收其香气。考古学家发现了很多美容用的香炉，相信是作这用途。这看法虽然和经文的细节相合，这作法却要到现代才有使用的实证。香油可滋润皮肤，近东的干旱气候最能使皮肤干燥。没药是阿拉伯南部（今日之索马利亚和也门）的进口。当地人收集没药灌木（commiphora）表皮渗出来的胶脂，以之作为原料。

二 14 妃嫔 妾（和合本：「妃嫔」）是结婚时没有妆奁的女子。她们加入禁宫的理由不是与其他国家的政治联盟，也不是富豪家族笼络王室的手段。妃嫔是君王的眷属，因此会继续受到供养，但在将来得到王的注意却是不太可能（见二 3 的注释）。

二 16 时代坐标 亚哈随鲁在他作王第七年的第七个月（在希腊的战争之后），在撒狄小住后归回（见二 1 注释）。以斯帖在同年第十个月被召入宫。当时是主前四七八年一月至二月。波希战争结束后，希罗多德没有再记载什么有关亚哈随鲁的资料。因此这时代的史实并没有详细的记载。

二 17 波斯记录中的以斯帖 同时代的波斯碑文和希腊史家，都没有提到过以斯帖其人，或与她有关的事件。

二 19~23

末底改举报阴谋

二 19 朝门 考古学家在书珊城距离王宫的主殿东面大约一百码外，发现一个巨大的门楼。城门中间的通道长约五十呎。门楼外方筑有四塔，又有四根柱子（高约 40 呎）装饰通道通往宫殿复合建筑的房室；这房室占地一万二千方呎。按照城门之处由亚哈随鲁下令制造的碑文，这门是由他父亲大利乌所兴建。

二 23 挂在木头上 新国际本的「绞刑架」是经过诠释的翻译，希伯来原文只是模糊地形容某个木制之物而已

（和合本：「木头」）。按照现存有关波斯习惯的数据，这大概不是指处死的方式。反之，学者一般的看法，认为这话所反映的，是将被处死者的尸首插在尖柱上示众的作法。

波斯有刺刑的例证，阿默斯特里在她儿子亚达薛西在位之时处死因纳罗斯（吕彼亚的叛乱领袖），就是例子之一。死者尸身被雀鸟昆虫所食，不得埋葬。古代并没有执行绞刑的证据。

如果本节所描述的真是处死方式的话，这方式可能是钉十字架（这是七十士译本的注释），希罗多德记载钉十字架是波斯人的作法。但必须同时提到的一点是，即使对希罗多德来说，亦只有尸身才会被钉在十字架上。

二 23 王室年表 古代近东各国都有记录王室年表的习惯，现存例证大部分来自主前第二千年纪中叶的赫人诸王，以及主前九至六世纪的亚述和巴比伦。年表亦可以详述战役之年表性王室碑文的姿态出现。此外，王室又编写年鉴，记载每年发生的大事。考古学家至今仍未发现任何来自波斯阿契美尼德王朝的年表。

三 1~15

哈曼的阴谋

三 1 亚甲族的哈曼 对末底改家世的描述令人联想起扫罗王（见二 5 的注释），同样，对哈曼的介绍，亦使他与古时扫罗故事之要角亚玛力王亚甲相连（见：撒上十五 7~9、32~33）。

三 1 哈曼的官位 以斯帖记虽然没有提到哈曼官居何职，研读本书的人经常以「维齐尔」（vizier）为他的头衔。波斯浮雕将侍立在王面前，手执君王兵器的高级官员称为哈札拉帕蒂什（hazarapatish，经常译作「千夫长」）。这人负责统率御用的侍卫，并且决定谁可以觐见君王。此外，波斯又有另一个称为「王之眼目」的重要官职。色诺芬记载这官员负责观察各省百姓，禀报所见一切。

三 2 跪拜礼 希罗多德记载官阶相等的波斯官员的见面礼是在亲嘴。官位稍低者则亲吻对方的脸颊。如果两者地位有极大的分别，规定的礼节则是拜伏于地。末底改拒绝跪拜不太可能与崇拜有关，因为没有证据显示他不愿在王的面前跪拜。并且以色列人也有屈膝致敬的案

例。屈膝是崇拜的一部分，但其所以如此，却是因为此举本身是崇敬尊重的表示。本节的跪拜并非间接把对象奉为神明。末底改比较可能只是不愿意承认自己和哈曼之间，在地位上有跪拜所间接显示的极大差异而已。

三 7 年代小注 亚哈随鲁王十二年为主前四七四年，当时以斯帖被立为后已经差不多四年了。尼散月在公历三月开始。亚达月是第十二个月，即在公历二月初开始。

三 7 掣普珥 普珥 (pur[u]) 是巴比伦语中的「签」字。考古学家挖掘到一些这些泥制方块的例证。撒缛以色列三世(主前九世纪)的维齐尔(大臣)雅哈利(Iahali)的签大约有一吋见方。这些泥签虽然状似骰子(后者至少可以上溯到主前第三千年纪)，上面却只刻了字(好运气的祷文)，没有数字圆点。掣签的用意是要为哈曼计划中的事务，找一个适宜付诸实行的吉日。至于决定月分的方法，学者其中一个臆测是将普珥掷在上面写了各月名称的版上，看它掉在哪个月的空格上。通常一个答案要连续出现三次才算有效。

三 8~9 波斯的宽容政策 历史学家一般的看法，认为波斯是比较宽容的政权。这评价主要是根据古列容许被掳者归回，重建庙宇的政策。但这决策背后的动机却不一定与宽容态度有关。不少经济、政治、宗教因素，都能成为支持这政策的理由。但这时距离古列的旨意已经有六十年之久，宽容不能消除叛乱，已成不争的事实。一般来说，古代的宗教迫害(如果存在)其根由都与政治和经济有关(可能今日也没有两样)。在哈曼的口中，需要诛灭的不是宗教团体或崇拜方式，而是一个种族。这种族的风俗习惯有强烈的民族主义色彩，其狂热程度使这民族濒于作乱。

三 9 哈曼提出的数额 一万他连得(按照大利乌所定的标准)约等于三百三十三吨。按照今日一盎司五美元的市价，这个数量的银子大约值五百六十万美元。但这数字若与同时代的数额相比，或能提供更加有用的比较。希罗多德记录了二十行省每年朝贡给大利乌的数额。纳贡最多的一省是亚述巴比伦，他们每年所献的数目约等于银子一千他连得(33吨)。而二十行省岁纳的总额则大约是一万三千他连得(按照大利乌所定的标准)。由此可见，本节所述的是个相当大的数目。哈曼认为这是发动他心目中之军事行动所需的经费(NIV 将第 9 节最后一句译作「我就将一万他连得银子，为执行此事的人纳入王的府库」，清楚证明他所提供的是军费)。另一

个更有趣的比较，是里底亚人皮锡乌斯(Pythius)资助亚哈随鲁对希腊用兵的经费。按照希罗多德的记述，皮锡乌斯是全世界第二的富豪(仅次于亚哈随鲁)，身价一万六千四百他连得银子。他把全副家产交由亚哈随鲁处置。最后一个比较如下：修昔提底斯记载在其黄金时代，雅典储备金的总额是银子九千他连得(=10,440波斯标准他连得)。

三 10 印章戒指 现有证据显示早期的波斯君王办理帝国公事时使用圆筒印章，处理私事时则使用平面印章或印章戒指。然而后者的使用在这时代日益普及。印章戒指上刻有王的正式印信，授权执行帝国的事务。考古学家只挖掘到寥寥几个这样的戒指。印章通常是用玉髓石制成，上面雕着君王在有翼日轮(代表阿胡拉马兹达)的保护下，作出英雄事迹(如：杀死恶兽等)的图画。波斯波利斯很多城堡泥版，都盖上了平面印章的戳记。

三 11 这银子仍赐给你 新国际本译作「收回你的钱吧」一语，原文直译是「银子是你的」(好几位解经家都观察到这一点；和合本：「这银子仍赐给你」)，显示亚哈随鲁核准了这笔费用(留意四章 7 节假设银子已经过户)。这笔银子究竟是哈曼自己的财富，还是他可以动用的资金，并不清楚。每个地区都有自己的库房和雇员。哈曼如果是省级的官员的话，他可能是将行省的资金调归国库。从那里开支出来的一切军费，都在王的核准之下执行。波斯波利斯的「库房文献」清楚描绘了司库的角色，司库的职务是分派工作小组，并发配粮食的开支。

三 12 年代小注 以色列人祝贺得拯救的重大庆典逾越节，是在尼散月十四日举行。这谕旨是在尼散月十三日写成，亦即是在十四日开始颁布。因此，犹太人是在庆贺从昔日仇敌埃及人手下得拯救之时，获悉新仇敌的新阴谋。

三 13 谕旨的性质 第 9 节清楚证明其用意是正式的军事行动(NIV 将第 9 节最后一句译作「我就将一万他连得银子，为执行此事的人纳入王的府库」，九章 3 节用一模一样的措词，来形容帮助犹太人的人)。由于每个省分都为波斯军队提供兵员，每个组成行省的小国都设有防营。我们不必假定谕旨是公开颁布，鼓励任何人等都得参与屠杀犹太人。反之，每一族人、每个防营、每个省分的军队都进入戒备状态，在某一日展开密集的军事行动。这行动不一定要在「一日之间」发生。本节的希伯来用语最好是译作「同一日」，表示这是一致的

行动——每一省都在同一时间发动攻势。

四 1~17

以斯帖被召协助

四 1 撕裂衣服、穿麻衣、蒙灰尘 贯穿新旧约时代，头蒙泥土、灰尘、炉灰都是哀悼的典型表示。美索不达米亚和迦南也有此习例。很多哀悼礼仪都是活人与死者认同。头蒙灰尘象征埋葬和腐朽是很容易理解的。本节的所谓「麻衣」是用山羊或骆驼毛织造，很是粗糙不适，并且往往只是一条腰巾。希罗多德笔下的波斯哀悼仪式，则包括撕裂衣服、哭泣、哀号。

四 2 不可进朝门的限制 希罗多德将朝门形容为社会制度下之受害人站立哭号，求王伸冤之处。照理当有法例防止申诉者涌入王宫，但古代史料皆没有这种法律的记录。

四 4 宫女和太监 这是王后两类的私人侍从。有关太监的进一步资料，可参看一章 10 节的注释。

四 11 见王面的限制 见王面的限制是宫廷运作寻常而不可或缺的措施。希罗多德表示波斯的统治者也不例外。但有关死刑和金杖等细节，他却没有提及。很多解经家都奇怪以斯帖为什么不循正当途径求见，甚至稍加等待，看看会否被召（还有好几个月才到限期）。但哈曼如果是身任哈札拉帕蒂什一职的话（见 3 的注释），以斯帖找他安排觐见事宜，整个计划便会受到危害。

四 11 金杖 在波斯浮雕中，坐朝的君王都是手握长型的令牌。

四 11 以斯帖无法觐见 一般想法或会以为以斯帖身为王后兼正室，应该有很多机会传话给王，但事实却未必如此。王后不常与王同寝，也不一同用膳。她有自己的住处。她有时虽会蒙召到听政室，却不能随意出入。

四 16 禁食 旧约中宗教性的禁食通常与向神恳求有关。其原则是所求之事重要到一个地步，恳求者集中精神于属灵景况上，肉身需要则退居幕后。如此，禁食是为使人净化，在神面前谦卑而设的（诗六十九 10）。

五 1~14

以斯帖的恳求和哈曼的计谋

五 1 王宫的地形 王既坐在宝座上，他无疑是在听政室内。尽管书珊城以及其他波斯宫殿的遗址已有大规模的挖掘，本节的用语依然过于含糊，无法肯定是指王宫复合建筑的哪些地区。有关书珊王宫复合建筑的发现，可参看一章 2 节的注释。

五 3 亚哈随鲁允准所求 根据希罗多德的记载，亚哈随鲁曾经两度以无限制承诺答应请求而后悔莫及。作出第一次承诺时，他在追求阿尔泰恩特（Artaynte）作他的情妇。她所求的是亚哈随鲁的妻子阿默斯特里亲手织成的美丽袍子，这对每一个人来说，都是十分不幸的事。阿默斯特里因此发现了奸情而谋求报复。她在亚哈随鲁的生日得到了机会。在得到同样的承诺之后，阿默斯特里索取阿尔泰恩特的母亲（因为她认为这一切都是这女子幕后策画的），并且残暴地把她切割得面目全非。此举导致女子的丈夫——亚哈随鲁的兄弟——发动政变。承诺国土一半的案例早至新亚述文学已经出现。文中提到亚述王会愿意将国土的一半送给能够治愈他儿子的人。

五 4 波斯的筵席 波斯王族很喜欢宴客，他们的宴会往往十分铺张。按照希罗多德的描述，典型的生日筵席的菜肴包括整只的牲口（牛、马、鸵鸟、骆驼，或驴子）。波斯人特别爱吃甜品，饮大量的酒。会中又有乐师和照顾一切细节的侍者。波斯的宴会通常威严而不混乱，并不鼓励呕吐之后继续暴食的行径。

五 14 木架 请参看二章 23 节的注释。

六 1~14

哈曼尊荣末底改

六 1 以斯帖记中的时机 在以斯帖记中，时机是十分有力的文学题旨。世人如哈曼者试图藉谋算和观兆控制时机，犹太的读者却看出时机是在幕后工作之神的手中。因此希罗多德放在亚哈随鲁的顾问阿塔巴努斯（Artabanus）口中的话，最是可圈可点。他在将要惨败收场的希腊战争的前夕说：「人是在时机的掌握之中，但时机却永不屈从人意。」这是哈曼快要学到的功课。

六 1 历史 请参看二章 23 节的注释。

六 8 王的朝服 按照色诺芬的记载，波斯王的袍子是紫色绣金的。在普卢塔克（Plutarch）的著作《塞密斯

托克利兹》(Themistocles)中,流亡的斯巴达王(与亚哈随鲁同时)请求以头戴波斯王的冠冕骑马穿越撒狄,作为所得的礼物。普卢塔克又记载亚达薛西亦曾答允索取朝服的请求,但在礼物之上加上条件,下令不得穿着。在希罗多德的笔下,亚哈随鲁有一件著名的袍子,勉为其难、不幸地给了他的情妇(见五3的注释)。

六8 戴冠的御马 波斯波利斯的波斯浮雕上,有一匹双耳之间安着冠冕的马。

七1~10

哈曼失势

七7 御园 举行这筵席的地点大概与第一章的筵席相同(见一5的注释)。

七8 以斯帖所靠的榻 波斯人的惯例是斜倚在躺椅上用膳。哈曼在绝望之际违犯了不得接近王后的严格规例。被发现在禁宫成员所靠的榻上,将会导致极严重的后果。主前十一世纪,亚述禁止任何人走近禁宫成员七步之内。

七8 蒙脸 被判死刑的犯人蒙着头,是希腊人和罗马人的规例。但本节若是这意思,经文就应该作「头」不作「脸」了。按照某个亚述挽歌,蒙脸是对待死者的方法。由于挂在木架上通常是处置尸体而非执行死刑的办法(见二23的注释),哈曼脸被蒙上可以假定就是他已经死亡的意思。王所宣判的不是死刑。

八1~17

犹太人得拯救

八1 哈曼遗产赐给以斯帖 希罗多德列举了被王下令处决之人产业被充公的例子。他的另一个案例,更证明了亚哈随鲁这样把财产赐给以斯帖是很有可能。阿尔泰恩特索取阿默斯特里亲手织成的袍子之后(见五3的注释),亚哈随鲁试图给她整个城市、大量黄金,甚至私人军队,希望能够换回袍子。

八1 波斯记录中的末底改 博尔西帕(Borsippa)出土的一块版片提到一位波斯官员名叫玛尔杜卡(Marduka),有些学者认为他就是末底改。玛尔杜卡是一位会计师,于大利乌的末年至亚哈随鲁初年在世。按考证来自主前五〇五至四九九年之间,以拦文的波斯

波利斯版片中,这名字经常出现,但在版片之中分别指好几个人。这几个人中究竟有没有一个是未升官之前的末底改,却无法肯定。现存史料之中没有提到有末底改其人,居于本书所述的高位。

八2 印章戒指 请参看三章10节的注释。

八9 年代小注 西弯月二十三日是主前四七四年的六月,距离谕旨颁布只有七十日。

八9~10 有关省分与帝国版图的大小,可见一章1节注释。盖印的戒指,则请参三章10节注释。信使服务,请见一章20节注释。

八11 谕旨中的对策 由于先前的谕旨不能取消便算,所用的对策是以新谕旨抵消旧谕旨。第一个谕旨撤回帝国对犹太人的保护,并且供应攻打他们的军费。第二个谕旨批准犹太人自组民兵,换言之,是撤回王室对受雇攻打犹太人之人的保障(但经费没有撤回)。王室的支持被抵消,犹太人攻打仇敌便算不上是针对王室的叛乱。哈曼的手下陷于与犹太人相同的境地,成为被攻击的对象,攻击他们的人无需顾虑遭受政府的报复。

八15 末底改的朝服 末底改朝服的颜色和材料,反映他贵胄的身分和高级的政治地位。只有和王关系亲密的人,才有权穿着王族的颜色。金「冠冕」是受宠信而非统治者的标记。

希罗多德记载一位船长的建议挽救该船不致沉没,蒙亚哈随鲁赏赐金冠冕。这冠冕是金制的,因此不是缠头巾。这种头饰往往是缚在头上的,因此,最有可能是戴在前额的小冠。

八17 成为犹太人 这用语只在圣经出现,有几个可能的诠释。非犹太人可能是借着皈信、声称(为可能得到的利益而「装扮成犹太人」),或合作(「支持犹太人」),而成为犹太人(和合本:「入了犹太籍」)。最后一点解释了犹太人后来战胜的理由:他们的民兵中,有很多愿意的支持者。

九1~17

犹太人得胜

九1 年代小注 这时已是主前四七三年二月底至三月初。

九1~10 犹太人的仇敌 犹太人的仇敌是仍然参与哈

曼阴谋攻击他们的人。这些人是哈曼所组织，由他提供经费的雇佣兵和戍防军。

第7~10节暗示哈曼的儿子继续将乃父的阴谋付诸实行。希罗多德记载大利乌年间，一个高级官员兼王的亲信参与政变的罪名成立，他家族大部分因此被诛。此外，希罗多德又有一个引人入胜的故事，描述刚比西斯驾崩后，两名术士试图夺取政权，但被大利乌与另外七人合谋刺杀。此事触发公愤，暴民将所能找到的术士尽行杀死。希罗多德甚至指出这日从此成为波斯历法中的重要节日。

九 18~32

普珥日的设立

九 18~32 普珥日 这经文虽然记述了普珥日庆典的来源，定期庆祝这日的证据却相隔很久才出现。次经的

马喀比二书（十五 36）是以斯帖记以外，最早提到这节日的文献。该书称亚达月十三日为末底改日之前的一日。主后一世纪约瑟夫称这节日为夫鲁赖乌斯（phrouraious）。稍后不久，米示拏（Mishnah）使用上了「普珥」一词。

九 24~26 普珥 请参看三章 7 节的注释。

十 1~3

末底改

十 2 玛代和波斯王的历史 请参看二章 23 节的注释。

十 3 末底改的官职 本节虽说末底改的地位「仅次于王」（NIV；和合本：「作亚哈随鲁王的宰相」），却没有提及他的正式官名。三章 1 节的注释讨论哈曼的职位时，已经谈及过其重要性足以称为仅次于王的各种官衔。

诗歌智慧文学

导论

熟悉圣经诗篇的读者，读到某些埃及或巴比伦的材料时，都会觉得这些材料和诗篇有某些相似之处。神明被人称颂的属性，驱使人祷告的问题，个人和团体所关注的事务，甚至句子的口吻，都给人似曾相识的感觉。所有古代近东的社会，都相信神明有维持公正的责任，关心人类世界中正义是否得以伸张。这一点经常是赞美的主题和祈求的根据。再者，疾病、欺压、被弃、磨难，都是所有人共同的经历，都是希望能够从中得到解脱的祸患。

赞美诗和祈祷

以色列及其邻邦在这一方面的文学虽然在表面上相似，两者在世界观上的深切歧异依然可以察觉出来。当人祈求释放或拯救，怜悯或恩典之时，他对于神界如何运作，与人世有何互相影响方面的想法，都同时暴露出来。以色列及其邻邦都相信他们所受的苦难，是因为得不到神明的关注。初民典型的看法，是相信神明被人得罪，所以才不关注人。按照他们的想法，道德行为在人对神责任中所扮演的角色是十分轻微的，故此，他们往往假设受苦之人得罪神明之处，是不给予神明正当的关注。崇拜者要发现自己所忽略的是哪些仪式，或在什么地方得罪了神明，是没有什么希望的。惟一能够做的，只是消除神明的怒气，不是矫正得罪神明之处。因此人们很愿意承认罪咎（犯了什么错都没有关系），并且将祈祷、咒语、仪式集中在平息神明怒气（安抚神心）之上，以求复得神明的关注和保佑。

反之，以色列人则较不相信耶和华不关注是因为祂的怒火。他们坦承有时困惑不解，神为什么不起来帮助他们。在个人方面，他们通常不会贸然引咎，只是将祈祷集中于求神伸冤之上。他们需要神为他们伸冤的原因，是他们所受的苦难很自然会令人下结论说，神是因某些罪行惩罚他们。神对他们祈祷的响应，就是神不是恼怒他们，他们也没有犯下滔天大罪的证据。他们若是犯罪，亦了解到这是与道德上的失败有关，不是忽略了执行什么仪式。他们期待神的恩典从祂本性中显现，不以为人能靠礼物、巴结换取，或藉法术把它引来。

纵使两者之间有这么基本的分别，古代近东文学对于圣经中诗篇的理解，依然很有帮助。圣经很多隐喻都是出

自当时的文化背景。例如将神比喻作牧者、盘石、盾牌，在美索不达米亚文献中很容易就能找到对应的案例。「心所愿的」，「从坑中救拔出来」，或以风为使者都有先例，有助于解释以色列人说这话是什么意思。

古代世界各处地方，都有数以十计的著作，可以大致归入对神说话的大范畴里面。苏美、亚述、埃及文献全部都有很多的例证。乌加列和赫人没有什么赞美诗的材料。美索不达米亚除了赞美诗歌以外，还有种类繁多的咒语文学。平息神明怒火的厄谢玛（ershemma），关于悲伤和灾难的哀悼诗歌厄沙洪加（ershahunga），祈求祷文舒伊拉（shuillas），忏悔祷文希古（shigus）和丁吉尔抄迪巴（dingirshadibba），以及净化祷文书尔普（shurpu），是其中之荦荦大者。埃及的赞美诗主要来自前第二千年纪，这些诗歌具有丰富的形容性赞美词汇。其语句壮丽、乐观、满怀信心，没有什么哀悼或祈求的成分（第十九王朝的代尔麦地那〔Deir el-Medina〕文献和阿纳斯塔西第二蒲草纸〔Papyrus Anastasi II〕，是显著的例外）。

主前十八世纪的苏美语智慧书



智慧文学

现代辞典对于智慧一词的解释，通常会包括常识、审慎、辨识力、判断力、洞察力、理解力等字眼。任何圣经智慧文学的读者，都会发现以色列的智慧文学，也包括了这些成分。但如果以为古代的智能只限于知识、理智、学问、成熟的范畴，却是不正确的想法。其实智慧是更广阔之问题的反映，目的是明白人类在宇宙中的地位。智慧一语的最佳解释，大概是在混沌中制造秩序，或在混沌中辨认出秩序。借着整理、保养、维持、运行宇宙，在混沌中制造秩序，就是（不论是以色列还是外邦之）神（明）智慧的反映。这是创世主题在

智能文学中有这么重要地位的原因。智慧包括对自然界和人类世界、社会和文明、百姓和君王、神界和万国的了解。人类所面对的挑战，是在自己世界的混沌中制造秩序，并在宇宙中辨认出神在其中安置的秩序，从而得着智慧。伦理和礼节，哲学和心理以及明白世界（科学）和人心（伸张正义）如何运作，都在这智慧的范围之内。

埃及思想和来自伸张真理和正义的秩序，有最为密切的关系。玛阿特（ma'at）一语涵盖了这方面自然、社会、政治的適切性。美索不达米亚文学极关注的，是透过观兆、念咒，奉行仪式来明白秩序。智慧是内梅库（nemequ）一语所表达的技巧。美索不达米亚发现的很多箴言都和观兆系列有关，可以归为「观兆—智慧」一类。观兆是根据观察（对象通常是自然现象）作出结论（通常与命运或未来有关）。智能亦同样是根据观察（对象通常是人的行为）作出结论（通常是无可避免的结果）。旧约的智慧文学坚持只有敬畏耶和华（作为智慧的开端），才能在人生的混沌中制造秩序。但另一方面，圣殿的礼仪也是维持秩序的方法。

古代近东的材料包括箴言、劝诫和训诲，以及以对话、独白、寓言形式出现的哲学辩论。它所针对的题目和以色列的智慧文学有很多相似之处。特别好几篇文献的内容，都是受苦之人探讨自己受苦的原因。

将这一切「义人受苦」的著作联系为一的，是「神义论」（theodicy）的问题。所谓「报应原则」的信念，在神的公义和人的苦难之间构成了张力。这原则一语以蔽之，是认定义人兴旺，恶人受苦。明显公义的人竟然会受苦，若是同时接受「报应原则」的可靠性，神的公义就要受到质疑。在以色列之外，这张力并不严重，原因是他们并不深信神明有道德的质量。再者，在多神主义的背景下，取悦一位神祇时得罪另一位是很普通的事。人无故受苦或对神公义的怀疑能够削弱世界有秩序的信念，是可以理解的事。人生遭遇危机时，谁都会觉得被混乱所围困，失却秩序。美索不达米亚的智慧文学解决这问题的办法，往往是否定受苦之义人的存在。此外，他们又愿意接受神明是人所不能理解的。

最杰出的训诲文学来自埃及，现存的十多篇著作，跨越了两千多年（主前第三千年纪初期至第一千年纪末期）。这些著作证明以色列的智慧文学如箴言，属于一种国际性的文学体裁（正如列王纪上在四 30 的宣称）。古代近东训诲文学的内容，包括可见于箴言十至二十九章的简练短句，和箴言一至九章那种较长的劝诫。《阿曼尼摩比的教诲》（主前约 1200 年）和箴言二十二 17~二十四 22 在对比方面最为接近，两者之间有好几个类似的句子和主题。

传道书是一篇列为「悲观文学」的论文。亚喀得语的《悲观对话》（Dialogue of Pessimism），以及埃及的《琴者之歌》（Songs of the Harper）和《人和他「巴」的争论》（The Dispute Between a Man and His Ba；「巴」是魂魄的一部分），都是属于这个小分类的重要著作。这些作品以愤世嫉俗的态度对待人生。《悲观对话》描述两主仆之间的一段对话。主人谈到他有意进行的各样大计。奴隶则列举每个计划的利益。但主人每次都改变主意，决定不予实行。但奴隶对这决定亦表示赞成，同时列数实行的各种弊端。讨论的主题包括前往王宫、吃喝、出猎、成家立室、兴兵作乱、与女子相爱、献祭、开设债生意、筹办慈善事业。作品的结局是主人最后请奴隶建议当做什么。他的答复是：「打断你我的颈项，丢进河里，是一个好事。」这一类文学的论据是强调寻找人生和事业的意义并不简单。从混沌中抓出秩序很少会得到令人满意的结果。

雅歌亦经常归入智慧文学的一类。支持这分类的根据，在乎理解本书是以爱诗作为智慧教训（歌八 6~7）的例证。主前第三千年纪苏美神话文学中有关杜穆齐神的段落中，有一些爱诗体裁的其他例证。但最为相似的则是来自士师时代的一组埃及情歌（Egyptian Love Songs；埃及第十九和二十王朝，即主前 1300~1150 年）。这些情歌通常是在节日中演出，很多与雅歌有共同的特点。然而这些情歌却缺乏圣经书卷认为不可或缺的智慧教训：浪漫、爱情、性欲都能够成为混沌的力量，必须约束在秩序之下。

上述各点证明神将诗歌和智慧の体裁包括在对以色列的启示之中时，并没有开创新的文体或讨论前所未见的题材。祂用的只是古代近东人所共知的材料。祂用自己子民所能明白的方法，清楚有力地对他们说话。因此，扩展我们对古代近东文化学术的认识，只能加强我们对圣经的体会。

乔布记

— 1~二 13

乔布的试炼

一 1 乌斯 乌斯地的确实位置不明。这个词在近东很普遍。杰里迈亚哀歌四 21 提到住乌斯地的以东民，暗示该地是在南方。然而按照杰里迈亚书二十五 20~21，乌斯地则与非利士、以东、摩押有关。

一 3 牲畜的数目 乔布牲口的数目极庞大。亚里士多德（Aristotle）宣称阿拉伯人有三千骆驼，正是本节所列的数目。这数字又可和拿八的三千绵羊、一千山羊参较（撒上二十五 2）。主前第三千年纪的文献记载有些庙宇拥有一万四千只左右的绵羊，私人的羊群则通常小很多。古代近东固定牧场的羊群一般不会超过三百头。季节移牧的羊群数目则在二百到五百之间。最大的是游牧的羊群，数字可以高达几万只。乔布大小牲口的比例也颇为正常。现存史料的数字大都来自亚述的贡物总目，不能为私人牛羊的数目提供可用的估计。

一 3 东方人 「东方人」（原文直译：「东方之子」）在闪族语言中通常是指比布罗斯东面地区，闪族半游牧民族所住地区的居民。主前第二千年纪初期埃及之《辛奴亥的故事》就是如此用这个字眼。创世记二十九 1 的东方人是住在幼发拉底河北部的亚兰人。在以赛亚书十一 14，这话是指以东、摩押、亚扪各地的人。而在士师记六 3，则是米甸人。总而言之，「东方人」似乎和「乌斯地」一样是个泛称。

一 5 筵宴后自洁 净化一般的用处，是使自洁者得以进入圣洁空间，或参与祭仪活动。在以色列，「在营内」居住和进到圣洁界限或圣殿特区之内，需要不同的洁净程度。乔布在礼仪方面十分严谨，设法使家人经常保持洁净。乔布和民数记二十三章的巴兰一样，以族长的身分主持祭礼，用不着祭司。洁净之礼可能包括洗濯和更衣（创三十五 2；出十九 10）。

一 5 心中弃掉神 「弃掉」原文直译其实是「称颂」，这是一个婉词，圣经好几处地方都用过（如：伯一 11，二 5、9；王上二十一 10、13）。这词经常有「鄙视、轻看」的意思。因此，乔布的儿女可能不是「咒诅」（NIV）

神，而是忽视、不顾神。轻至不敬，重至否认，都包括在这用语的含义之内。

一 6 神的众子 在古代近东「神的众子」是诸神系统中次要的神祇。美索不达米亚和乌加列文献都描述过众神召开天庭会议的情景。在以色列，「神的众子」则是指天使。他们和诸神的众子一样，都是在神的天庭中侍立。音拉的儿子米该雅曾经在异象中，看见神与属下在天庭开会（王上二十二 19~23）。在诗篇八十二 1、6，神的众子又被称为「神明」。

一 6 撒但 值得注意的是「撒但」一语（直译是「控告者」）在希伯来原文中是有定冠词的（相当于英语的“the”）。因此在乔布记中，这字似乎是表达一个功能，不是名字。乔布记中的仇敌虽然很可能就是后来被称为撒但的那位，这一点却不能有肯定的结论。希伯来语中「撒但」（satan）一词是用来形容仇敌，人类和超自然的活物都包括在内。即使是耶和华的使者也可以执行这功能（民二十二 22）。这字眼要到两约之间的时代（具体一点来说，是主前第二世纪），才有了作为名字的运用。作为仇敌者的角色通常是监视或挑战神的政策或决定。究竟撒但是否神的众子（NIV：「天使」）之一，却不清楚。

一 6 控诉者的角色 「撒但」一语是指检察官所扮演的角色。这字眼也可以用来形容试图推翻君王的政敌（如：撒下十九 22），以及在法庭上作出控诉的人（诗一〇九 6；亚三 1~2）。波斯和亚述都有类似的秘密特务巡行通国，侦察个人或团体的效忠程度，并在法庭提出指控。

一 15 示巴人 圣经中一共有三种名叫示巴人的人。一种人来自示巴。示巴就是现代的也门，在这时代已经极度都市化，其文明已经达到十分复杂的程度（王上十）。现存很多碑文都是来自这地区的示巴人。此外，衣索匹亚亦有示巴人（赛四十三 3；和合本：「西巴」）。乔布记六 19 将示巴人等同于阿拉伯半岛北部的提玛。这大概就是主前八世纪末提革拉昆列色三世和撒珥根二世的亚述碑文中提到的示巴。乔布记第一章提到的，大概就是这种示巴人。

一 16 神从天上降火 本节将闪电形容为「神的火」。在列王纪上十八 38，耶和华与巴力的竞争中，闪电也被形容为「耶和华降下火来」（又见：王下一 12；伯二十 26；民十一 1~3，十六 35，二十六 10）。风暴之神的

肖像通常都是手执霹雳。

一 17 迦勒底人 从亚述纳瑟帕二世（主前 884~859 年在位）年间开始，亚述年表已经有迦勒底人的记载。他们似乎是在巴比伦定居的半游牧民族，在主前八世纪末成功地控制了该地区。到了主前七世纪末，更接续亚述人在近东建立帝国。其势力在尼布甲尼撒二世（主前 605~562 年在位）年间达到高峰，耶路撒冷就是灭在他的手下。

二 7 毒疮 这字在乌加列语中是指热病而非毒疮，在希伯来语则是指好几种的皮肤病（见：利十三 2 的注释）。乌加列文献描述患处在腰部，令病者无法站立。至于乔布记二章所指的是何种皮肤病却不能确定。古代近东一贯从超自然之因果关系理解病理学。人触犯了某些禁忌而激怒不友善的邪灵或神祇，被视为疾病的因由。病患是照症状而非病因分类，因此诊断难之又难。

二 8 坐在炉灰中 本节中的灰（和合本：「炉灰」）最有可能是来自城外定期焚化全城粪便的「粪堆」或垃圾场。古代近东的送葬者至此坐在粪灰堆中割伤己身。在史诗《埃利奥特》中，海克特之父普莱姆在城郊灰堆的粪中打滚。

二 8 瓦片 古代近东各处地方都有大量陶片出土（考古学家照希腊语称之为 ostraca）。这些碎片往往「循环处理」作其他用途。瓦片在本段中是用来刮皮肤减轻痛痒，还是作为悲伤的表示，却不清楚。在大部分经文中，后者是其用途。在美索不达米亚和乌加列故事《阿赫特》中，「瓦片堆」似乎都是死者居所的别称。在《巴力》史诗中，伊勒神为巴力哀悼时，也是以土蒙头，以石刮皮。

二 11 乔布友人的家乡 古典（小普利尼（Pliny the Younger））和初期教会（优西比乌和耶柔米）的学者，都认为提幔位于拿巴提人之地，彼特拉附近，即今日约旦的境内。按照楔形文字史料的记载，幼发拉底河中游哈布尔河以南的河畔，有一个名叫苏胡（Suhu）的地方。但书亚是亚伯拉罕和基土拉的儿子，示巴和底但的叔父，显示书亚位于南方。然其位置始终无从稽考。拿玛大概是阿拉伯半岛西北部的拿阿玛厄山（Jebel el Na'amaeh），但这也不能确定。

二 12 哀悼习惯 在古以色列，撕裂衣服和头蒙灰尘都是哀悼的典型表示。美索不达米亚和迦南也有此习惯。很多哀悼礼仪都是活人与死者认同。头蒙灰尘象征埋葬

和腐朽是很容易理解的。

三 1~26

乔布的悼词

三 3~6 遭咒和不祥的日子 美索不达米亚的日期表列明每月的凶日(七、十四、十九、二十一、二十八日)。这些日子不吉利,不宜进行商业活动、建屋、结婚。第七个月的第七日甚至禁戒食鱼和韭葱。此外,美索不达米亚的预兆表又列出了不宜男女行房、孕妇生育,或从事好几种社交活动的日子。再者,某些事情也会令发生当日变得不祥(如:畸形婴儿的诞生或君王驾崩)。《埃拉与伊舜的神话》描述被毁灭之城市的统治者向他母亲说,但愿自己是个死胎或在腹中无法出生,因为这样一来,就不会遭遇这个命运。

三 8 惹动鳄鱼 利维坦(和合本:「鳄鱼」)在圣经之中,似乎是个海中的怪兽,代表混沌的势力,但被神所击败(诗七十四 14; 赛二十七 1)。乔布在此求助的对象,是有能力施咒唤醒蛰伏中之利维坦的法师。圣经对利维坦的形容有点类似巴比伦和乌加列的海怪,他们对被造世界的存在构成威胁(见四十一 1 的注释)。

三 9 黎明的星宿 本节要黎明的星宿——即金星和水星——保持「黑暗」。这些行星被视为新一日来临的先兆。

三 13~19 来生的概念 以色列对于来生的概念,与乌加列和美索不达米亚的邻邦十分相似。但他们不一定如乔布记一般,视死亡为安息之处。死亡(希伯来语称之为 sheol, 和合本译作「阴间」)是实存的地方,死人在此必须吃尘土,喝脏水。按照亚喀得语史诗《伊施他尔下阴间》,阴间还有栏栅闸门将死者拘禁于内。并且该处是黑暗没有光亮,只有寂静的地方。死人在这处境不能赞美神。有关来生概念的进一步资料,可参看:以赛亚书十四章的附论。

四 1~五 27

以利法的第一次言论

四 9 神一出气他们就灭亡 在乔布记,神的气息代表沙漠的风,能够摧毁草木(何十三 15; 赛四十 7)。这

词通常是指神活力的作为(见:创二 7)。

四 13~15 带来梦境的灵 神使人沉睡,好接受异梦的主题贯穿全本圣经。例如神在立约典礼时使亚伯拉罕沉睡(创十五 12~21)。美索不达米亚的神明亦然。大甘神(相等于圣经的大衮)经常借着异梦,向来到叙利亚西北部之马里和特尔卡崇拜的人说话。这些崇拜者往往在庙宇中留宿,希望能够领受异梦。《吉加墨斯史诗》描述一阵轻柔的西风使人安眠作梦。按照美索不达米亚的思想,札基库(Zaiqu)是梦之神,他名字是源自代表灵魂的字眼。这灵或轻风穿过门的裂缝,夜间来到人那里。史诗《奥德赛》和《埃利奥特》都反映了相同的观念。

四 18 指天使犯错 彼得后书也提及犯罪天使所受的刑罚。但这信念在旧约却没有清楚的证据(四 18, NIV:「指祂的使者犯错」)。在乌加列神话中,神明的属下(婢女)经常都不顺服、不可靠。本节译作「犯错」(和合本:「愚昧」)的字眼,全本圣经只在此处出现,因此含义无法肯定。

四 19 土房 次经的《所罗门智慧书》九章 15 节,以及哥林多后书五 1; 彼得后书一 14 都尝试过以房屋比喻人身。但灵在其身体中居住的观念也是旧约其他地方没有提及的。土和尘象征人身体的软弱和必死的命运。

五 1 诸圣者 「诸圣者」是指神的仆人和天使,这用语在其他经文也有使用(何十一 12; 亚十四 5; 但四 10、14、20, 七 13; 诗八十九 7)。他们所以称为圣是因为他们亲近神,不是他们本身有何洁净之处。

报应原则

第四章的 7、8 节,清晰地表达了所谓报应原则的思想。它最基本的形式是义人兴旺,恶人受苦。在国家层面上,盟约包括了祝福的可能和咒诅的警告,反映出这原则是其中固有的一部分。在个人的层面上,这是神伸张正义不可或缺的一环。以色列对于来生只有极模糊的概念,对于来生的赏罚也未蒙启示,因此在他们眼中,神的正义只能在今生实现。大部分以色列人相信人在今生所得的赏罚必须与他的义行和恶行成比例,不然神就不能算是公正。这种信念进一步导致大部分以色列人相信人若兴旺,必是公义的赏赐,若受苦,则必然是邪恶的惩罚。受苦越多,人则必然越是邪恶。巴比伦和亚述法术文献的作者,所形容的也是一模一样的报应原则。

但由于他们不是完全相信神明是公义的，这在美索不达米亚并不是重要的神学问题。这原则到了乔布记却被颠倒，因为明显是公义化身的乔布，竟然受尽一切灾难。书中每一个人都相信报应原则。这是乔布友人控诉他的根据，也是乔布质疑神是否公义的原因。这甚至也是控告者（在本书是有定冠词的「撒但」〔the satan〕）可以满怀自信地作出控诉的理由。他利用报应原则来制造张力，据此来控诉神。控告者辩称，神如果是照报应原则运作，他便妨碍了真公义的产生，因为这样一来，人行义便是只为赏赐了。反之，如果神是不照报应原则运作，人类如乔布便会下结论说，神是不公正的。如果乔布受不了他朋友的压力，控告者便算是赢了。他们要他胡乱认罪，不管是否自觉无可指摘，藉此来安抚神的怒气。这样乔布便可重回义人的圈子，重获失落的财富。这是刚正不阿的乔布拒绝作出的妥协——他身为义人，不是为利益而作的。他想要的是证实无辜，不是重获财富。他的正直是对神的信任票，因为他坚持对神来说，公义远比平息怒气重要。本书解决问题的办法，是指出报应原则不是保证或承诺，但神喜悦赏赐义人，亦正视惩罚恶人的必要性。无人有权评价神的正义，因为谁都没有足够的证据要神自辩。相反地，人是能够相信祂是正直的，因为他们深信祂的智慧（这是神在书末言论的重点）。

六 1~七 21

乔布的第一次言论

六 2 烦恼称一称 商人以天平来计算对象的重量。乔布在此希望用他所认识最大的对象海沙，来衡量他的烦恼。海沙经常是不可胜数或极大重量的代表。

六 4 全能者 「沙代」（和合本：「全能者」）不时用作神的别称（创十七 1）。但在此沙代被形容为命运的扭转者，和迦南诸神系统中的瘟神兼战神雷谢夫一样。雷谢夫以弓箭射人，作为传播疾病的方法。

六 15~17 溪流干了的河道 巴勒斯坦的干河（阿拉伯语称为 wadi）在雨季和泛滥的河流没有两样，但在夏季最需要水的时候，却没有水或只有极少的水。

六 19 提玛结伴的客旅 提玛（今日的特玛）位于大马色南面二百哩，是阿拉伯半岛西北部重要的绿洲兼贸易

中心。提玛也被列为以实玛利众子之一（创二十五 13~15）。

六 19 示巴 示巴是阿拉伯半岛西南部的贸易重镇。请参看：乔布记一 15 的注释。

七 1 争战和雇工人 译作「争战」的字眼是指兵役，有时亦指徭役，所罗门强征到腓尼基砍伐树木的工人就是一例（王上五 13~14）。雇工也是有军事上（耶四十六 21「雇勇」）和家务上（利二十五 40）的用途。这些人被视作贫民，必须每日发薪水（利十九 13）。在巴比伦的创世史诗中，人类是专为执行神明所不愿做的卑贱工作（建筑神明的居所，以及供应神明食物）而被造的。

七 6 梭 本节的语言有些需要澄清。在此译作「梭」的字眼在其他地方一贯译作「织布机」。译作「快」之字眼的基本意义是「轻」，甚至「飘渺」。最后译作「指望」的字眼又是「纱线」的意思（如：喇合的「朱红线绳」，书二 18）。当时的平台式织布机是四根柱子照长方形排列，钉在地上。经线按一定的间隔系在两端的长棒上，长棒则在柱子之间把纱线绷紧。长棒扣在柱后之时，纱线应是拉紧与地平行，以待纺织。纬线则系于梭上，并以横杆交替分开经线，使梭可以拉着纬线在其中穿过。纬线就位之后便可以用橛子钉住，使之紧贴前面的纱线。布织成后，经纱就从织布机上割下，只余下少许纱线系在长棒上。本节的象喻可以如此翻译：「我的日子比织布机更飘渺，因它在没有指望 / 纱线之中结束。」

七 6 眼 埃及神话中的天神贺如司与色特神打仗时伤了一只眼。太阳是他的好眼睛，月亮则是受了伤的眼睛。如此，贺如司神日夜俯瞰世人。

七 9~10 来生的概念 这两节的重点是死亡的终极性。有关来生概念的进一步资料，可参看三章 13~19 节的注释。

七 12 大鱼被看守 在古代近东传统中，海洋和住在其中的海怪是混沌势力的代表，必须被击败且镇压，秩序才能来到世上。巴比伦创世神话中的神圣勇士玛尔杜克捉拿了查马特神，把她囚在牢中，上锁监禁，派兵守卫。乌加列神话中的海怪雅姆则被巴力逮捕，由卫兵囚禁。这种象喻在旧约的诗歌部分亦有使用（诗七十四 13，八十九 9~10，一〇四 7~9）。

七 14 被梦所惊吓 噩梦的来源在古代近东和古典世

界中，传统上被视为邪灵或不友善的神祇。此外古典作者奥维德（Ovid）和普卢塔克的著作，也提及邪灵所导致的夜间恐怖。然而在乔布记七 14，导致这些惊吓的却是神。巴比伦也有故事谈到一个受苦不知何故的人（《卢鲁彼勒南默基》），他也是被可怕的凶兆和恐怖的梦境所折磨。

七 15~16 古代近东智慧文学中宁可死亡 美索不达米亚独特的《悲观对话》，是一篇描述两主仆对话的讽刺文学。讨论结束时，主人问什么是好的。奴隶回答说最好是他们二人被打断颈项，一同丢进河里。但这些愤世嫉俗的话。并不足以证实美索不达米亚的人受苦之时是抱宁愿死亡的态度。

七 20 监察人的 按照古代近东的用法，神明观看世人通常是作为保护者。最接近的对应例证大概是文献不时提及，作为观看者的上古七哲。圣经也是通常将耶和华形容为以色列的看顾保护者（申三十二 10；诗十二 7，二十五 20，三十一 23，四十 11，六十一 7）。但乔布在本节之中，却视神为人类的监视者而非保佑者。

八 1~22

比勒达的第一次言论

八 6~7 报应原则 请参看第三章的附论。

八 8~10 传统训诲在古代近东智慧文学中的重要性 美索不达米亚很多智能文学和圣经其他经文一样（伯十五 18；申四 32；以及次经《德训篇》八 9），都强调古人智慧的重要性（如：巴比伦神义论（Babylonian Theodicy）、《卢鲁彼勒南默基》（即「我要赞美智慧的主」），和各种苏美箴言）。在美索不达米亚传统中，称为阿普卡卢（apkallu）的上古七哲是智慧的持有人，将智慧和文明的科技带给世人。贝罗苏斯（Berossus）的作品中，洪水前七哲蒙授全体的启示知识一语，就反映了这个传统。

八 11~12 蒲草的比喻 蒲草不独用于埃及，巴勒斯坦也有使用蒲草。乌加列文献描述蒲草产于萨玛克湖（Lake Samak）的沼泽地带。蒲草的用途有很多，包括篮子、席子，和书写用的蒲草纸。蒲草可以长得很高，有时超过十呎，但一旦缺水，便迅速枯萎。

九 1~十 22

乔布的第二次言论

九 2 人在神面前不算为义 名为《人和他的神》（Man and His God）的苏美智慧文学中，有这样一句话：「从来没有无罪之孩童，由母亲所生」。但这概念与原罪无关，它所回应的是神明从一开始就将邪恶掺入人类文明的苏美观念。

九 5~9 古代近东神明对宇宙的控制 第 4 节下半和第 8 节清楚显示这几节的背景是神圣战士的宇宙性争战。宇宙性争战的主体描述主角神祇胜过宇宙中的势力（通常是死亡或海洋等混沌势力），为宇宙带来秩序。古代近东通常将这些势力拟人化为神祇，但本段在这方面保持一定程度的模棱两可。耶和华在此克服群山（5 节），惊吓冥界（6 节；和合本译作「地」的希伯来字眼有时可解作冥界，所用的动词是表示恐惧战栗，不是地震），熄灭太阳（7 节；大概指日蚀），限定星辰出现的次序（7 节），展开诸天（8 节；按照《埃努玛埃利什》史诗，是用被击败仇敌之尸身），征服海洋（8 节），塑造星宿（9 节）。

九 6 地的柱子 柱子有时代表界限。所罗门圣殿有两根独立的柱子，可能代表圣所的界限。圣幕用柱子悬挂幕幔，构成幕院的界限。即使是用作支撑的柱子（如参孙所倾覆的非利士庙宇），考古资料依然证实是用作门廊或院子的界限。巴比伦称为库杜鲁的界石是柱状的，但可能不过是巧合。古代近东文献并没有地由柱子支撑的对应例证。旧约中惟一的案例是诗篇七十五 3，该节亦可解作是维持明显的界限。在乔布记二十六 11 有柱子的却是天，但这话也是在讨论界限（10 节）之时提出的。因此，地的宇宙性界限比较有可能是活人死人之间的分界。本节译作「地」的字眼有时是指冥界。在亚喀得文献中，冥界的界限由闸门所代表。

九 7 封闭众星 新国际本：「他封闭众星的光」，其中的「光」字是原文所无的。（希伯来原文直译是「他在众星四周封缄」）。这话显示规定众星出现之次序和所行之轨道的是耶和华。美索不达米亚天文学（穆珥阿平系列（Mul-Apin series））将三十六个主星分为三段，分别称为亚奴轨道、恩里勒轨道、伊亚轨道。这些固定的星轨占据了天上南、北、赤道三带。在名叫《埃

努玛、亚奴、恩里勒》的观兆系列中，亚奴、恩里勒、伊亚三神规定了各星的方位、位置、轨道。玛尔杜克在《埃努玛埃利什》史诗中为星辰定立岗位。按照美索不达米亚的理解，众星是镌刻在中层天的碧玉表面上的，整个表面都能移动。上述案例解释经文所用动词「封缄」的意思：固定、镌刻都有封缄之意。

九 8 步行在海浪之上 译作「海浪」的字比较有可能指某种事物的「背部」。这个希伯来语字眼在申命记三十三 29 就是形容踏在仇敌的背上（和合本：「踏在（仇敌）的高处」）。按照巴力的神话，海洋雅姆是巴力的主要敌手之一。由于「雅姆」（yam）也是本节中希伯来语的「海」字，「踏在它的背上」也很合适地表达了克服的意思。法老在埃及的图像中将所击败的仇敌用作脚凳。踏在背上代表击败仇敌，同样铺张苍天亦令人联想到玛尔杜克将所击败之仇敌查马特的尸身，用来塑造诸天。这两点都响应了第 4 节所提出的问题：「谁敌挡祂而不受损伤呢？」（NIV；和合本：「谁向神刚硬而得亨通呢？」）

九 9 星宿 巴比伦的文献证据，如阿米萨杜卡的「金星版片」（Venus tablet；约主前 1650 年），显示当时的天文研究有很高的技巧和准确程度。虽然占星术在埃及的晚期和美索不达米亚的波斯时代十分流行，这种占卜和观兆的活动（见：赛四十七 13）只是纯正科学的延伸而已。文献记录包括行星的动向，主要恒星和星座的位置，以及对月相和日蚀月蚀的描述。由于在美索不达米亚和埃及文化中，有关恒星和行星的学识都很普及，圣经的作者和先知遂有必要说明这些天象是耶和华的创造。美索不达米亚的星座包括了兽类如山羊（=天琴座）、蛇（=长蛇座），物件如箭（=天狼星）、车（=北斗七星），以及人物如亚奴神（=猎户座）。星座之中最受欢迎者是昴宿星团，经常出现于印章之中，连巴勒斯坦和叙利亚都可以找到。新亚述文献保存了一些星座中天体的略图。主前一七〇〇年左右，一篇向晚间之神祈祷的祷文，按名列举各个星座，呼吁它们回答寻求兆头的占卜者。本节所列的第一个（和合本：「北斗」）未能肯定是何星座，可能性最高的是狮子座和大熊座。

九 9 南方的密宫 在美索不达米亚文学中，天的南带称为伊亚神的轨道。但本节经文所用的字眼是南方的「室」，意思不一定是星座。

九 13 扶助拉哈伯的 拉哈伯是被神所杀的海怪之一

（伯二十六 12；诗八十九 11；赛五十一 9）。在巴比伦和乌加列的创世神话中，勇士神祇（在巴比伦是玛尔杜克，在乌加列是巴力）与海怪和牠的扶助者作战，把牠杀死，其方式与耶和华相似。在其他经文中，拉哈伯是埃及的象征式称号（赛三十 7；诗八十七 4）。但拉哈伯一名尚未在任何经外史料中有出现的例证。

九 17 用暴风折断 部分学者（根据一个古译本）辩称希伯来语「暴风」一词，其实应该是「头发」，因为暴风未必能「压碎」人（和合本：「折断」）。如此，本节当译作「神为一根头发压碎我」，即神为极少或不存在的理由压碎乔木。但这理论的反证却是这动词不一定有「压碎」这么具体，它可以是指击以致命的伤害而已（这动词在创三 15 连用两次）。并且暴风与本段宇宙性的背景也比较吻合。

九 26 蒲草船 埃及有些绘画艺术，描述有些船是用蒲草制造的（和合本：「快船」）。古典作者老普利尼在《博物志》（Natural History）更直接说明了这一点。以赛亚书十八 1~2 也提过这被视为轻、快但极之脆弱的蒲草船。

九 30 雪水、碱 本节所用的字眼是肥皂草（源自学名为 Leontopetalon 的植物；和合本：「雪水」）和液（一种碱性的液体）。这是以色列人所知清洁力最强的两种物质。由于洗净身体的方法通常是在皮肤上涂油然后擦除，使用这些强力清洁剂可算是极端手段。

九 31 坑 译作「坑」的字眼在以色列和古代近东虽然通常是指死人的居所（伯十七 14，二十三 22、28），在此却是指化粪池。

九 33 古代近东司法系统中的仲裁者 苏美文献经常形容一个人所崇拜的神祇在诸神最高议会之前为那人的案件代求。这神祇其实是那人的律师。再者，美索不达米亚的司法系统是很先进的。法官往往在有关动产和不动产的争执上作出仲裁（如：遗产、土地的位置和大小、财产的价格等）。埃及《阿曼尼摩比的教诲》中有这样的忠告：「不要说：『为我找一位保护者，因为恨我的人伤害了我。』其实你不知道神明的计划」（利奇森（M. Lichtheim）英译）。

十 15 满心羞愧 按他们对报应原则的信念（参看第三章附论），羞愧是受苦的自然结果。受苦向周围所有人宣告：受苦者正被神惩罚。命运扭转得越是迅速，苦难越是可怕，相信罪行就越是严重。因此按照间接证据，

乔布被视为人中的败类，因而公开蒙羞受辱。

十 18 希望从没出生 《埃拉与伊舜的神话》描述被毁灭之城市的统治者向他母亲说，但愿自己是个死胎或在腹中无法出生，因为这样一来，就不会遭遇这个命运。

十 21~22 死荫混沌之地 这里一共享了五个希伯来语字眼，来形容这个「死荫混沌」之地，阴间，死人居所的黑暗。地上深夜之时，也没有此处黑暗。古代近东通常视冥界为黑暗的处所（亚喀得语称「黑暗的居所」），没有光线之处。

十一 1~20

琐法的第一次言论

十一 13 向主举手 按照古代近东图像的典型模式，举手是普遍的祈祷姿势。举起双手，手心向外，两手相近，在面部的高度的姿态，被视为谦卑的表示。

十二 1~十四 22

乔布的第三次言论

十二 24 首领聪明被夺去 君王因追求荣誉而自受其害的例子，古代世界有很多。吉加墨斯为个人追求长生不死，走到天涯海角；拿波尼度为追求宗教（经济？）目的而自我放逐到特玛十三年之久；波斯穷兵黩武的追求试图往西面之地中海扩张，结果惨败收场。这是妄自尊大加上无限制的自我放纵所造成的恶果。

十三 4 古代近东的医术 在美索不达米亚从事医学科的人有两种，一种是施咒（通常是驱逐邪灵）治疗病人的术士，另一种则是使用草药和药物的医生。医生通常是术士的侍从，后者施咒指示前者的工作。这两种人职务的分别并不明显，术士经常用药物治疗，医生也经常施咒。

十三 12 炉灰的箴言 炉灰可以与水混和制造墨水。这种墨水只可在非正式和临时性的书写场合使用。它和现代的粉笔一样，很容易涂抹消除。值得恒久纪念的真理当然不会用炉灰记录。乔布指出他友人的智慧不过是粉笔涂鸦而已。

十三 12 淤泥的坚垒 译作「坚垒」之字眼的意思不能肯定，因此有几个可能的翻译。坚垒如果是象喻的一部

分，指城市的防御设施，泥土（和合本：「淤泥」）就是制造泥砖的材料。美索不达米亚的泥砖经过窑烧，十分耐用。但其他地方——包括以色列——的泥砖却是晒干的。这种泥砖是质量远逊的建材，泥砖建筑的城墙不能抵御攻击。第二个可能是将「坚垒」解作答辩的言词，即友人所作的雄辩。按这理解，泥土可能是指用来写字，但可以涂抹的泥版。这理解继续上文的主题，强调他们论证的空泛。

十三 27 为脚掌划定界限 学者对这话的象征意义完全摸不着头脑。有些学者指出囚犯的足底可能加了某些记号或烙印，使他易被追踪（NIV：「你在我的脚掌上记号」）。但史料中却没有这种作法的证据。

十四 5 人的日子被限定 人生寿数有定的观念，其他经文中也有出现（诗三十九 4）。可是本节的意思，却大概不是个人寿命的预定，而是人类寿命与其他事物比较之下，是一段微不足道的时间。吉加墨斯在《吉加墨斯史诗》中对恩基杜说，神明永活，但人的日数却有限定，因此人类所做的事没有一样是有实质的。

十四 10~13 来生和阴间的概念 请参看三章 13~19 节的注释。

十四 13~14 古代近东复活的概念 证据显示古代近东对于来生有好几个不同的概念。最基本的概念认为人死后继续在一如坟墓的冥界存在，义人和恶人所受的待遇没有分别。以色列人称之为阴间（Sheol），并且相信在此的人不能与神沟通。迦南和美索不达米亚的人相信有冥界神祇统治这境界。对于经受审判得以进入其领域的人来说，埃及的冥界是比较宜人的地方。不得认可的人则被吞噬。这些概念没有一个包括复活出离冥界的想法。大体而言，古代近东世界观里面惟一的觉醒，是召唤死者灵魂的招魂术（但只是暂时性的觉醒，并且也不包括肉体），以及自然界循环中丰饶神祇的觉醒。这些神祇每年在农业循环结束之时死亡，在冥界「过冬」，然后在春天仪式性地被唤醒。上述概念没有一个与复活的神学教义有任何相似之处。只发生几次的死人复生，和国家性的死而复活（以西结书的枯骨），亦同样不可与这教义相提并论。按照现代的理解，发展完备的复活教义包括了六个要素：（一）指个人的复活，不是国家的复兴；（二）肉身复活，不是灵魂不死；（三）普世性而非孤立的事件；（四）发生在冥界之外；（五）永远不死；（六）义人恶人有不同待遇。祆教似乎这六个

要素都有，但基于史料性质的限制，难以断定这些概念究竟多早的时候在波斯发展完成（进一步讨论，见：赛二十六 19 的注释）。

十四 17 封在囊中 重要物品（如：蒲草纸文件）往往是放在囊中储存。囊口用泥密封，未经许可之人不得开启。美索不达米亚和近东其他各处地方，发现了数以千计的封泥。只是美索不达米亚不用封泥和囊子（或坛子）储存文件，而是用泥制的封套密封重要泥版，封套上更略述其中文件的内容。

十五 1~35

以利法的第二次言论

十五 7 头一个人等同为智者 按照以色列的传统，第一个人亚当是被造而非被生的，并且从来没有等同于智者的传统。按照美索不达米亚的传统，有时被称为第一个人的亚达帕，是智慧之神伊亚给予世人作为模范的。亚达帕得到的是智慧，但没有得到永生。当诸神之王亚奴承诺给他永生之时，亚达帕中计拒绝。如今全人类因此只得接受没有永生，反而有病有死的命运。亚达帕被称为七哲一系之首。将文明技艺传给世人的，就是这七位哲人。然而本节不太可能是暗指任何一个传统。

十五 27~28 肥胖和兴旺的关系 以色列将肥胖等同于健康富足，是因为只有富足兴旺的人，才有饮食过量的财力和长胖的余暇。因此，痴肥反成了神祝福和恩宠的象征。

十五 33 葡萄未熟而落 本节不是指葡萄不健康，而是酸葡萄未有机会成熟，已经被剥得精光。



迦密山的橄榄树林

十五 33 橄榄树花落 橄榄树开花虽然茂盛，大部分的花却自行掉落，不会成熟结果。如此，恶人的计谋亦如同酸葡萄或橄榄花一样，至终不得成熟。

十六 1~16

乔布的第四次言论

十六 9 冷酷的神明 神明好勇斗狠在古代近东的宗教背景中不是反常的想法。在多神信仰的系统里，神明素无友善、坦率、可靠之名。例如美索不达米亚神祇伊亚告诉「最喜爱的」亚达帕，神明将要请他吃的食物是「死亡之饼」，其实这饼能使他长生不死。在《吉加墨斯史诗》中，伊亚提出欺骗百姓说，乌特纳皮什廷若不乘船出发，福气就不会如雨降给他们。但当他们送他离去之后，神明所降的雨却出人意外地成为洪水，将他们灭绝。

主前一二〇〇年时吕彼亚人指摘神明在他们对抗埃及时，给予他们初步胜利，但却存心至终把他们灭绝。埃及的殡葬文献（金字塔文献、石棺文献）所针对的，也是敌对的神明。有很多的例证，描述神祇以及行法术的人将凶眼的咒诅加诸他人身上。

十六 15 缝麻布在皮肤上 麻布是为了哀悼灾难或亲人死亡所穿着的衣物。这是古代近东最常见的志哀方式。衣物本身最有可能是一大片布料，大概是装谷物之布袋的形状，又或是较小的围腰布。本节是圣经之中惟一提到「缝」麻布的地方，但这句话大概是个象喻，乔布将麻布缝定在皮肤上（换言之，他要终生哀悼）。

十七 3 作保 作保和接受保证的例子在圣经之中（见：出二十一 2~6，二十二 6~7；申二十四 10~15 的注释），和古代近东都十分普遍。然而圣经亦有箴言警告人不可没有当头（凭据）便为他人作保（箴六 1，十一 15，十七 18，二十二 26）。凭据是欠债者给予债主，以保证他必定还债的财物（衣服、戒指，甚至孩童）。

十七 16 阴间的门闩 阴间在他们心目中好像世上的城市，有房屋，甚至也有城门（主要是将其中居民关锁于此）。《伊施他尔下阴间》中冥界的城门建筑，更有七道城门，每道城门都有守卫管制出入。

十八 1~21

比勒达的第二次言论

十八 13 死亡的长子 盛行的看法认为乔布所描述的是个致命的病症。乌加列文献提到一个名叫「死亡」（摩特）的神祇，是阴间的统治者；但却没说他有长子。这长子按逻辑应该是瘟神雷谢夫；他有时被等同于美索不达米亚的冥界的统治者匿甲。可惜文献没有表示雷谢夫世系如何。

十八 14 惊吓的王 摩特在乌加列神话中是惊吓的王（NIV：「恐怖的王」）。「惊吓」最有可能是摩特所差遣来打击世人的邪灵群。美索不达米亚和希腊都视邪灵群为针对活人的恐怖事物。

十八 15 硫磺 硫磺产于有火山活动的地区（如：死海一带），燃烧时产生有毒气体二氧化硫。硫磺经常与神的忿怒相连（见：赛三十 33；结三十八 22 的注释）。土地经硫磺烧过便寸草不生（见：申二十九 23 注释）。

十九 1~29

乔布的第五次言论

十九 20 牙皮 有人认为这是反讽语法，因为牙和指甲一样是身体上没有皮肤包裹的部分。另外又有学者认为牙皮是指齿龈，意思是他牙齿都掉尽了。

十九 24 铁笔和灌铅 一般看法认为本节是指用铁笔刻字，然后在刻纹上灌铅。位于今日伊朗之波斯王大利乌一世的贝希斯敦铭文（Behistun Inscription）似乎是用铅镶嵌的。此外赫人、希腊人、罗马人，都使用铅制的写字版片。

二十 1~29

琐法的第二次言论

二十 8 飞去如梦 「飞去」可以指死亡（诗九十 10）。其他经文则将仇敌形容为梦境（诗七十三 20；赛二十九 7）。按照美索不达米亚的想法，梦是札基库神从诸神那里带来的。「札基库」是源自代表灵魂或气息的字眼。

二十 24 铁器、铜弓 铁和铜合起来是力量的象征（伯四十 18）。新国际本译作武器（和合本单作「（铁）器」）的是个意义很广泛的字眼，兵器库中任何东西都包括在内（攻击性和防御性的武器都是，见：结三十九 9 所列

的代表）。因此「铁器」一语应当是指致命的武器。但可能很重要的一点，是乌加列语中这字的同源字是指飞镞。原文「铜弓」新国际本解作「铜镞的箭」。弓有弹性才有效用，因此不会有人用青铜造弓。出土的铜弓都是专门用来陈列的制品，至于可以用来射箭的弓则未发现有铜来装饰的。

二十一 1~34

乔布的第六次言论

二十一 12 琴、鼓、箫 这几样都是当时典型的乐器，主前第三千年纪以降，已经在古代近东的文献、浮雕、绘画中出现。琴是木制的弦乐器，手提式的。按照古代的浮雕，鼓是圆框蒙皮的手鼓，不如现代的铃鼓般，会叮当作响。箫则是青铜或芦秆制造的双管乐器。

二十二 1~30

以利法的第三次言论

二十二 2 人使神有益 按照美索不达米亚人的想法，人是专为服事神明，执行神明所不愿做的卑贱工作而被造的。故此，神明必须倚赖人类维修他们的居所（庙宇），供应他们每日的饮食和衣着的需要。神像实际上必须每日更衣，作为食物的祭品亦需每日献上。

二十二 6 当头 除了债务人职业所需的工具以外，债主可以收取债务人自己选择的对象作为抵押（见：申二十四 4、10~11）。当头若是外衣，则必须在晚间归还给欠债者，使他不必捱冷（出二十二 26~27；申二十四 12~13）。

二十二 14 穹苍 一首对象为巴比伦太阳神沙马士的赞美诗，把他推崇为在天上圈子之中，督导世人的那位。和合本在本节译作「穹苍」的，与以赛亚书四十 22 译作「大圈」的，是同一个字眼（参看该节注释）。在类似及不同场合中使用的亚喀得语对应字眼，则是形容扁平的圆形而非圆球体。间接表示当时人视天为圆拱形的文献证据虽然存在，要达到这个结论仍需更多的数据。以色列在没有相反启示的情况下，也接受了这个古时常见的看法。

二十二 24 俄斐的黄金 卡西勒遗址一个主前八世纪

碑文也提及过俄斐的金子。俄斐的确实位置不明，但俄斐的金子从以旬迦别进口，显示它可能位于阿拉伯，但印度和东非洲也一度在考虑之列。

二十三 1~二十四 25

乔布的第七次言论

二十三 10 试炼之后必如精金 本节所用的模拟与提炼金子的过程有关。金子提炼净化的过程称为灰吹法。金子与铅一同安放在坩埚中熔化，空气在融化后的金属表面吹过后，其中杂质集结为浮渣，余下的只有纯净的金属。乔布在经历过「净化过程」（即患难）之后，也会和经过净化的金子一样，恢复原有的荣誉。

二十四 2 挪移地界 非法挪移界石（地界的标志）被视作极严重的罪行（申十九 14；箴二十三 10）。地界的作用是保护家庭的物业（通常为土地）。美索不达米亚的界石刻有地界的描述，和对侵犯界石罪犯的厉害咒诅。咒诅所形容的，通常是针对犯者身体的病症。讽刺的一点是，这些界石咒诅在美索不达米亚人对疾病的看法上，为我们提供了很多数据。

二十四 9 抢夺婴儿还债 在美索不达米亚，婴儿有时被用作贷款的抵押，有时更被债主在欠债者无力还债时强夺。但债主这种行为是算为不法的。又请参看：乔布记十七 3 的注释。

二十四 11 梯田上的橄榄树 本节译作「围墙」的字眼「舒尔」（shur），很可能是指梯田的围墙。这些梯田使人能够在山坡上种植橄榄树。又有解经家相信这词是指处理橄榄油的装置。玛利沙洞穴（Maresha Caves）中的二十二个橄榄油工厂，为橄榄油的制造过程提供了详细数据。橄榄首先在石盆上用凸镜状石头的侧面，辊在橄榄上压榨。第二阶段则是将盛满了橄榄果浆的芦苇篮子放在石上凿出来的榨床，然后用悬挂在梁子上的石块，将剩余的油榨取出来。亚喀得语中可以解作篮子的字眼，有一个是舒鲁（shuru）。

二十四 11 酒醱 本节描述酿酒的最后一个步骤。葡萄在酒醱中用脚踏压，汁液则从此流入酿盆中。考古学家在巴勒斯坦发现了好些酒醱。这些酒醱通常呈正方形或圆形，开凿自岩床或泥土之中，表面墁以灰泥或铺以石块。造酒时将葡萄放在酒醱之中踩压，压出来的汁液引

入较低的容器（酿盆）。发酵是在这个容器之中进行。

二十四 17 幽暗的惊骇 十八章 14 节中「惊吓的王」一语，和这字词在以西结书二十七 36，二十八 19 的背景，都显示「惊骇」（或「惊吓」）可以解作死人的灵魂，即被安置在冥界的人。

二十五 1~6

比勒达的第三次言论

二十五 2 在远处施行和平 新国际本将原文之「他在高处施行和平」，译作「他在诸天的高处建立秩序」。大部分学者都相信作者是暗指神击败利维坦和其他怪兽的原始争战（伯九 13，二十六 12~13）。在各自击败仇敌之后，巴力（乌加列）和玛尔杜克（巴比伦）亦在诸天施行和平。但新国际本的翻译也非无关，因为击败代表混沌之怪兽，正是在宇宙中建立秩序的途径。

二十五 5 星宿也不清洁 根据现有资料，并没有任何传统认为拟人或神化的星辰犯了什么过犯或罪愆。「清洁」一词也有清晰纯净的意思，在此可能是指夜空上的星也可能会掩蔽昏暗，不一定明亮闪烁。

二十六 1~二十七 23

乔布的第八次言论

二十六 6~11 宇宙观 宇宙在此分为三层：天、地，和地底下死人的境界（6 节中的阴间和灭亡）。按照现有数据，这种三层式的宇宙观与美索不达米亚的看法大致相同，亦与乌加列文献中的相仿。本段的描绘是古代近东普遍的宇宙观。大地呈圆盘状，座落在原始海洋的上面，天则是个架在地上的圆圈（或圆拱？见二十二 14 的注释）。冥界在原始海洋之下，基本上是地上空间的倒影。如此，整个宇宙是个巨大的圆球体，地在中间把它一分为二。

二十六 6 亚巴顿 这个和合本译作「灭亡」的字眼（abaddon），在本节中与「阴间」（Sheol）相对，指出它是地名不是人名。这字所衍自的希伯来语字根亦进一步确定它是一个灭亡之地。二十八章 22 节把它和死亡（希伯来语作 mot）一同拟人化，后者亦是迦南冥界神祇的名字。启示录九 11 将希伯来语的亚巴顿用作人

名，并把它等同于希腊语中的亚玻伦。按照希腊神话，亚波罗是瘟疫和灭亡的神祇。亚喀得文献将冥界形容为黑暗的居所，但不是灭亡之地。



拿巴提人的榨酒池



压榨橄榄的器具

二十六 7 北极 希伯来语「撒分」一词所以解作「北方」，不过是因为它是北方一座山的名字而已（学者一般考证为叙利亚境内，海拔 5,807 呎的卡西乌斯山 (Mt. Casius)，阿拉伯语称阿克拉山 (Jebel al-Aqra)）。它在此的功用不是标明方位，而是解作「圣山」（诗四十八 2「锡安山、大君王的城、在撒分居高华美」），诸神集会的高天，以及乌加列文学中巴力的居所。

二十六 7 悬在虚空 广袤无际，荒凉不毛的原始大水，在此形容为大地座落的「虚空」。这里形容北极铺张之所在的字眼（和合本译作「空中」），与创世记一 2 形容大水般的宇宙性混沌的用语相同，也是与此相合的证据。巴比伦文学称颂沙马士神为在天上悬挂陆地大圈的那位。本节所反映的是初民对宇宙的认知，不是暗指现

代科学的理解。请参看：诗篇二十四 2 的注释。

二十六 10 水面的周围为界限 按照古代近东的世界观，日、月、星辰、云彩，都需要经过门户才能进入天空，地平线（和合本：「水面的周围」）就是门户所在的界限。因此日出日落之际，太阳就是穿过这些门户出入冥界。他们相信太阳在夜间横越冥界，在天的彼端出来。本节将这界限形容为「光明黑暗的交界」。

二十六 11 天的柱子 请参看九章 6 节的注释。

二十六 12 搅动大海 这里所描述的是典型的神话场面：宇宙性的海洋搅动，惊醒代表混沌和没有秩序之势力的生物（通常是海怪）。天神亚奴在《埃努玛埃利什》史诗中创造四风，惊醒深水及其女神查马特。本节又令人联想到乌加列神话中，巴力击败海神雅姆的故事。

二十六 12 拉哈伯 拉哈伯是被神所杀的海怪之一。勇士神祇（在巴比伦是玛尔杜克，在乌加列是巴力）在巴比伦和乌加列的创世神话中，与海怪和牠的党羽作战，把牠杀死，其方式与耶和华相似。在其他经文中，拉哈伯是埃及的象征式称号（诗八十七 4；赛三十 7）。但拉哈伯一名尚未在任何经外史料中有出现的例证。

二十六 13 快蛇 本节最有可能是再一次暗指海怪及其爪牙被击败的故事。玛尔杜克用烈风击败查马特，并用网把她捕捉。以赛亚书二十七 1 亦有提及这快蛇（见该处经文的注释）。

二十七 18 守望者的棚 守望者所搭的棚由于只有暂时性的用处，本来就十分脆弱。农夫在田地中央建筑暂时性的棚子，在收割季节看守成熟的庄稼。

二十七 23 拍掌表示嘲笑 动作和姿势的含义随着文化的不同，亦有所歧异。拍掌在现代文化中可以用来表示赞赏，或召唤属下或孩童，吸引人的注意，伴和音乐，或表示憋气（单拍一下）。在古代社会，这动作亦有不同的用法。拍掌可以用来表示赞美（诗四十七 1）、喝彩（王下十一 12），但亦可以有愤怒或嘲笑（民二十四 10）的用法。不同用意的拍掌在确实姿势上可能也有细微的分别。参较以下三个现代用法的不同含义：（一）双手与手体平行循水平方向拍掌（喝彩）；（二）以大致垂直的方向击掌（憋气）；（三）手掌与身体成直角，双手上下交替拍掌（仿佛拍掉手上的尘埃）。

二十八 1~28

智慧的赞美诗

二十八 1~11 古代近东的采矿 巴勒斯坦和美索不达米亚一样，矿产大体贫乏。巴勒斯坦有无数低质量的铁矿，高质量的铁矿则寥寥可数。今日巴勒斯坦的铁矿只有一个，位于雅博河畔阿吉隆山区的穆加阿特雅尔代。采铜的地点大都位于外约旦。铁矿可于地面开采，铜矿则需开凿矿井。黄金在努比亚和阿拉伯半岛南部开采，土耳其则出产银子。埃及早在第一王朝时代（约主前3000年）已经有采矿的记载。乔布记在此描述的冶金方法，埃及新王国时代（约主前1550~1050年）很多古墓壁画中都能找到。本段所形容的地下采矿方法（一般称为竖井采矿法（pitting）），古代近东在主前二〇〇〇年左右开始使用。这种采矿法是在不同距离挖掘垂直的矿井，以求开采平向的矿层。但在埃及露天采矿则最为普遍，此外，他们亦在山侧或悬崖开凿横向的矿坑。到了主前第二千年纪中叶坑井采矿才日渐普遍。埃及人在西乃半岛的铜矿和绿松石矿，提供了很多有关采矿科技和采矿事业的资料。

二十八 5 火 古代采矿时把岩石弄碎的方法，是用大型的火堆烧热石头，然后浇以加了醋的冷水（他们相信醋能使水更冷）。

二十八 6 蓝宝石 蓝宝石（天青石）是一种深蓝色矿石，主要产地在伊朗。考古学家在底格里斯 / 幼发拉底二河流域的挖掘活动，都经常找到这种矿石的踪迹，美索不达米亚的王陵尤然。天青石矿藏中往往夹杂了金色的黄铁矿成分，可能就是本节提到的「金沙」。



亭纳的铜矿井

二十八 16~19 宝石 本段所列的各种宝石都十分珍贵。译作「金」的用语来自埃及语中描述其产地的字眼，

这产地大概是努比亚。第16节所列的是什么宝石未能肯定，有些学者提出是缟玛瑙或红玉髓。从主前第四千纪开始，埃及已经制造玻璃，其主要用途是装饰（但玻璃器皿要到主前一世纪才在巴勒斯坦普遍出现）。第18节的珊瑚是一种作装饰用的红色宝石。译作水晶的字眼（gabish）是英语 gypsum「石膏」一字的字源，这字全本圣经只在这里出现。第18节的最后一样是某种红宝石。红璧玺则是黄色的贵橄榄石。

二十八 20~28 古代近东思想中智慧的来源 智慧在美索不达米亚不是指智能或道德，而是指通常在祭仪或法术仪式方面的特殊技巧。与智慧有关的神祇主要是恩基（或伊亚），将祭仪和礼仪技艺传授给人类的，就是这个神祇。故此，智慧是来自恩基的，但他也不过是智慧的宝库而已，不是智慧的本源。同样，第23~27节也不是描绘耶和華為智慧的本源或创造者，而是说祂知道智慧何处可寻。但智慧若是解作辨明被造世界固有秩序的能力，这能力就必须来自这秩序的建立者。同样，巴比伦人尊玛尔杜克所有的王权，也是使他被称为智慧之主的根据。

二十九 1~三十一 40

乔布的演说

二十九 6 奶多可洗我的脚 本节的象喻强调乔布的富足。他的羊群产乳之多，使乔布可以用以洗脚。

二十九 6 盘石出油 油的主要来源是橄榄树。这种树木不需很多水分便能茂盛，因此能在多石的土壤中生长。申命记三十二13亦证实了如此诠释本节的正确性。

二十九 7 城门口的尊位 古代近东城市的城门地带是个空旷地方，也是广场或市集的所在。商业交易，司法和其他行政事务也是在此进行。换言之，这是全城可见度最高的地方。作为一家之主（即：长老）的乔布亦在城门设座，可见其地位的重要性。

二十九 12~13 拯救孤儿寡妇 请参看：出埃及记二十二22~24的注释。

二十九 20 荣耀增新和更生 人的荣耀（直译作「肝」）是他最内里感受的表现。乔布有新「肝」表示他的情绪有力而稳定，自觉满足愉快。弓若是干燥就会变得脆弱，过度使用就会失去弹性。弓往往用作精力和身体活力的

象征。因此，本节的意思是乔布是个有少壮力量的「新人」。

三十 4 咸草 咸草是猪毛菜属植物，学名按考证为 *artiplex halimus*，可作食物，但酸度极高。他勒目（Talmud）说只有穷人和即将饿死的人才会吃。

三十 4 罗腾树 罗腾（学名 *retana roetam*）的根是不可吃的，只可用来制炭（见：诗一二〇4）。这种树主要在西乃半岛的沙漠和死海一带生长。

三十 11 松开弓弦 新国际本将本节上半译作「如今神松开我的弓弦苦待我」。弓弦（和合本：「他们的绳索」）松开似乎象征乔布丧失力量。但本节译作「弓」的字眼的含义却不清楚，有好几个不同的诠释。它可能是指帐幕的绳子，这些绳子若是松开，整个帐幕就会倒塌。本节的象喻很清楚：乔布身体虚弱，濒临死亡。

三十 28 发黑 「发黑」一语（和合本小字）似乎是指乔布的皮肤（但也有人认为这是指他的衣服）。译作「发黑」的字眼通常是形容哀悼，这意思在此也最合理：同一句词组（和合本：「哀哭行去」）在诗篇三十八 6 译作「终日哀痛」。但若是解作「发黑」，它可以是指黑色的（山羊毛制）麻衣，或哀悼者用来蒙头的黑色炉灰——后者可能性较高。第 30 节说他的皮肤「黑」（原文是另一个字眼），则与乔布的皮肤病有关。

三十一 1~40 法律上与乔布对应的例证 乔布否认恶行的话在很多方面都与埃及的《亡经》相仿。这部作品描述人死之后来到阿西利斯神的审判台前，必须否认曾经触犯长长的四十二项罪行的任何一条。所列的罪行十分广泛，包括了谎言、偷盗、谋杀、杀死圣牛、窃听、同性恋、捣乱、大声说话、急躁、魔法损害神明。更与本段切合的例证，则可见于一个恳求风暴之神减轻苦难的赫人祷文。坎图齐利斯（Kantuzilis）在一系列的罪行上（背誓、吃禁忌之物、保留不献祭）自表无辜。本段的誓言清楚将乔布置于被告人的地位上。无辜之宣言在向法官提出公审的法律程序中，是很普遍的步骤。在这一类案件中收集足够证据往往是不可能的事，宣誓因而变得十分重要。截至目前为止，乔布一直因神保持缄默而非常苦恼。乔布宣誓表明无辜是希望能够将神的缄默转弊为利。神若对这誓言置之不理，便是默认乔布无辜。

三十一 12 亚巴顿 / 毁灭 亚巴顿和阴间一样，是死人居所的名字（见二十六 6 的注释），与坟墓相对应。这

字直译是毁灭之意。这字在启示录九 11 中与亚玻伦同指无底坑的使者。

三十一 36 状词带在肩上 把东西穿戴肩头上，表示该对象十分重要，穿戴者更引以为荣（见：赛九 6，二十二 22）。铭写在手上、颈项、前额的事物，对穿戴者而言是不断的提醒，对旁人来说则可算为公告（箴六 21；出八 16；申六 8，十一 18）。

三十二 1~三十七 24

以利户的演说

三十二 2 布西人 布西是亚伯拉罕的侄儿（创二十二 20~21；和合本：「布斯」），相信是这一族亚兰人（兰族）的始祖。按照先知杰里迈亚，布斯和示巴、底但都包括在内（耶九 25，四十九 32）。亚述王艾萨克哈顿的年表提到一个称为巴朱（Bazu）的地名，按考证是波斯湾中今日称为巴林的岛屿。

三十二 19 没有出气之缝的酒囊 新皮袋能够装载发酵中的新酒，因为它能随之膨胀。但如果没有任何出气之处，新皮袋依然有爆裂的危险（耶二十 9）。

三十三 15~16 神在梦中说话 请参看：乔布记四 13~15 的注释。

三十三 22 深坑 / 灭命的 亚喀得语也有一个形容冥界的字眼，可以译作「深坑」（*h\ashtu*）。这用语是来自掘来作为坟墓的坑穴。「灭命的」的身分并不清楚。在美索不达米亚文学中，好几个神祇都被形容为「带来死亡者」。然而新国际本「灭命使者」中的「使者」是原文没有的。部分学者提出可靠的说法，认为与深坑相对的应该是「死人的所在」。

三十五 10 夜间歌唱 由于忧患经常被形容为黑夜，夜间歌唱就是令人振奋的变化，无论是个人在失望中歌唱或表达对神同在的信心。另一个可能是，译作「歌唱」的字眼在某些闪族语言的同源字中，是力量或保护的意思。这理解和希伯来原文中的一些对应经文亦有吻合之处（例如：出埃及记十五 2「耶和华是我的力量、我的诗歌」可作「耶和华是我的力量、我的保护」）。

三十六 14 男妓 本节所述的男妓（和合本：「污秽人」）大概是指迦南的丰饶祭仪。有关祭仪娼妓的进一步资料，可参看：申命记二十三 17~18 的注释。本节所用的字

神的演说

眼兼以阴阳二性形式出现，可能是以委婉方式，指分别出来担任特定职务的人。同一个字眼在亚喀得文学中，是指分别为圣在神庙或庙宇服务的工作人员。这些工作人员包括了娼妓，但亦包括乳母和收生婆。男性所担任的是何种职务却不清楚。进一步资料，可参看：列王纪下二十三 7 的注释。

三十六 27 水文循环 虽然部分现代解经家试图将本节视为对水冷凝蒸发循环的科学化解释，上文下理却清楚表示经文有不同的观点（见 32 节描述神手执电光，把它当作矛来使用）。本节所用的两个动词是描述抽取或提炼的过程（正如贵金属也是在提炼的过程抽取出来）。古代近东的人相信雨点的来源包括天上的河流或海洋，包裹全地的大水，和地下的水源。换言之，天上和地底下都是有水的。本节是描写神从这些水中抽取雨点。

三十七 2~4 风暴之神 在乌加列神话中，风暴之神巴力—哈达靠他声音的能力使仇敌惧极奔逃（又见：诗二十九）。亚喀得的对应神祇阿达德的嗓音亦有雷声。风暴之神巴力的肖像通常都是手执一束霹雳。

三十七 9 储藏暴风的南宫 初民相信风是储藏在天上的房室之中。神定期扫除这些房室的储藏。迦南人和巴比伦人将风暴的显现归因于暴雨之神兼风神阿达德。另一个类似（但比较常见）的象喻，则形容耶和华有由风所运转的仓库，储藏雨、雹，和雪，驱动它的大概是祂口中的气。译作「仓库」的字眼亦可形容储藏珍贵宝物或御用兵器的库房。雹、雪、风、雷、电都经常被形容为神用来击败仇敌的兵器。此外，仓库又可用来储藏原料，如：大麦、蜜枣、五谷，或一般之什一奉献等。神亦同样按需要分配仓库的藏品。宇宙性仓库的象喻在古代近东并不常见。

三十七 13 作神惩罚的雨 神可以因应需要，利用风暴来赐福或审判。风雨能够带来五谷赖以成长的水分，但也可以构成破坏。初民相信天气是完全在神明操纵之下，以供赏罚之用。他们不认为世界是按照自然定律运作的。

三十七 18 铸成的镜子 古代的镜子是用青铜铸造，十分坚牢，不容易打破。用这象喻来形容干旱炎热的夏日中，地上的石块土壤反映烈日无休止之金光的场面。再者，初民又相信天是固体的圆拱或圆盘。

三十八 1 神在旋风中说话 神经常在风暴中自我显现（王下二 11；结一 4），并在狂风暴雨中审判列国。古代近东的风暴之神（乌加列的是巴力—哈达，美索不达米亚的是阿达德）也是如此自我显现。耶和華被描绘为暴雨的主宰、风的支配者，能够带来生命，也能作出毁坏。这种显示神威荣的象喻性语言，是古代近东史诗体裁中的普遍特色。例如在乌加列史诗《巴力与亚拿特》（Baal and Anath）中，神祇巴力被形容为「驾云者」，其「嗓音」是雷电的声威。同样，巴比伦的创世故事《埃努玛埃利什》史诗，亦描写风暴之神玛尔杜克藉控制大风和操纵闪电，击败原始大水的混沌女神查马特。另请参看：撒迦利亚书九 14 的注释。

三十八 4 神设问响应挑战 埃拉神（即匿甲神）在《埃拉史诗》中向玛尔杜克就他失却神性尊严之事提出挑战。玛尔杜克的长篇回答为他的处境解释，接着又向埃拉提出一连串无从回答的「何处」、「何人」问题，来维护自己的君主权柄，和证实自己有智慧和掌管之能。

三十八 4~6 大地的根基和角石 初民是从庙宇的角度理解宇宙，以之为宇宙的缩影。本段对神设立宇宙的形容，所提及的也是建筑庙宇最重要的几个阶段。由于庙宇的大小和方向是由地基所决定，奠定地基必须小心从事。勘测庙址是步骤之一，但更为重要的，是神明的沟通，因为庙宇方位是十分重要的一环。第 6 节译作「根基」（与 4 节的「根基」不同，NIV：「基脚」（footing））的字眼最多是形容插圣幕幕版的卯。角石——较佳的译法是用作基石的砖——在庙宇的建筑和重修过程中十分重要。古代近东文学对兴建庙宇最详细的记载之一，是主前二〇〇〇时古德为女神宁吉尔苏兴建庙宇的故事。安放第一块砖时的隆重场面，证明了它在建筑过程中的中央地位。

三十八 5 被造世界的准绳 庙宇的地点和方向有极端的重要性（见：出二十六 1~36 的注释）。无论是神话还是历史记载，美索不达米亚有关兴建庙宇的文献都证实了这一点。玛尔杜克在《埃努玛埃利什》史诗中预备为兴建宇宙庙宇之时，量度了阿普苏（Apsu；庙宇奠基的范围）。

从苏美时代起，直至亚述和巴比伦时代，拥有量度器具都是受神明之任命进行重建工程的表示。因为领袖是透过这些器具来领受神明的指示。

三十八 7 晨星 / 天使 安放「第一块砖」时大肆庆祝是典型的作法。晨星（通常指火星、金星等行星）在古代近东被视作神明而受人崇拜，在以色列则被拟人化为天军的一部分。按照乔布记三十八章的上文下理，这些「星」则与被造的天使对应。乌加列文献中有一首诗，描述几个天象神祇的诞生。

三十八 8 海从母腹中出来（如出胎胞） 按照美索不达米亚的想法，地下水在宇宙之中的某个地区冒出来，这个称为阿普苏的地区，是在大地和冥界之间。在一个咒诅中，阿普苏的母亲是河之女神。按照巴比伦的创世神话的记载，被玛尔杜克击败的海神查马特是万有之母。同样，巴力在乌加列创世神话中，也是击败了海神雅姆。乔布记在此描述海神诞生的主题，是其他文献没有提及的。故此，部分学者认为耶和华将海洋约束在母腹之中，表示祂用不着击败声言要背叛作乱的海洋（如玛尔杜克和巴力的所为），因为海洋素来是受祂操纵的。

三十八 10 海的门和闩 玛尔杜克击败查马特之后创造诸海，并安置卫兵拦阻大水。巴比伦的《阿特拉哈西斯史诗》描述神祇伊亚（=恩基）拥有海的门闩。其他文献则提到海的锁。诸神系统元首的主要责任之一是约束海洋，以求制止混沌，使秩序得胜。

三十八 14 泥上印印 压印式和圆筒式的印章都是在黏土或石上雕刻制成的（见：耶三十二的附论）。将印章按在湿泥土上，就是将形状、轮廓、设计、意义，赋予本来没有明显或独特外形的东西。早晨的日光亦同样能够清楚显示印章上面的刻纹。

三十八 17 死亡的门 在美索不达米亚史诗《伊施他尔下阴间》中，女神伊施他尔需要经过七道城门，才能进到冥界，以及回归活人之地。以色列人亦相信死亡（阴间）有城门把守。

三十八 19 光明的居所 本节所提出的问题最有可能是一方来到时，另一方避到别处。古代近东人相信晚上太阳若非穿越冥界，就是隔离在居室里面。《吉加墨斯史诗》提到一个称为黑暗区域的地方。这是所谓太阳轨道之上一个恒久黑暗的地区。

三十八 22 雪库雹仓 以色列人相信雪雹和雨一样，都是储藏在仓库之中，有需要时拿出来应用（见三十七 9

的注释）。

三十八 28~29 大自然的诞生 古代近东和希腊都有浓厚的神统系谱（theogony；神祇以宇宙中之自然要素的姿态诞生）传统。巴比伦创世史诗以水性雾气（查马特）产生全体神圣自然要素作为开始。其他的神圣形体则产自这些自然要素。希腊诗人海希奥德（Hesiod）的著作《神谱》（Theogony）亦有类似的形像。究竟本节的意思是否定上述的看法，或表示乔布对其答案一无所知，难以确定。在迦南文学中，雾霭的女儿皮德里亚（Pidrya）和阵雨的女儿塔利亚（Taliya）都有在乌加列的《巴力史诗》中出现。美索不达米亚文学有时将露水描述为来自天星。太阳神沙马士被视为露水、雾霭、冰雪的赐与者。

三十八 31~32 星 本节所提到过的星座，有三个（昴宿星团、猎户星座、大熊星座）曾在九章 9 节中提及（见该处经文的注释）。第四个星座是什么却不清楚，但可能是指行星。巴比伦人颇为擅长制作星图（参：赛四十七 13），并且相信天体的运行能够影响世上发生的事。再者，量度星宿的运行亦能预测天气。

三十九 13~18 鸵鸟 主前一〇〇〇年以降，几个世纪之久，以色列的雕刻艺术中都可以找到某个左右有鸵鸟侍立的神祇。基珥（0. Keel）相信这代表在神祇控制下，于旷野幸存的保卫性力量。本段所描述的鸵鸟习性为什么会成为箴言的素材，并非难以理解。鸵鸟似乎无视于雏鸟的死活，因为在遭遇猛兽袭击时，鸵鸟会逃跑，试图把牠们引离平伏地上，受良好掩蔽的雏鸟。不错，鸵鸟是把蛋下在沙中，但压坏的可能并不如想象中的大。鸵鸟蛋蛋壳的厚度有鸡蛋六倍之多。雄鸟分担抱窝的责任，雏鸟孵化后还挑起更多的工作。成熟的鸵鸟可以维持五十哩的时速达半哩之遥。埃及法老爱以其羽毛造扇，是以经常捕猎鸵鸟（鸵鸟被视为图坦卡门的猎物）。鸵鸟要等到主后二十世纪才在西亚绝种。

四十 15~24 河马 截至主后十七世纪为止，传统的看法认为本段中的「伯赫莫特」，就是埃及和非洲大部分地区都盛产的河马（和合本）。无数壁画都描绘埃及的君主以河马为猎物。很多埃及神话都有河马所扮演的角色，牠经常代表与王权对敌的势力。埃及甚至有一个节期，仪式化地杀死象征法老仇敌的河马。这解释的困难之处，在于经文的描述与河马并不相符（17 节尤然）。

两约之间的时代初期的诠释倾向于从神话或超自

然角度解释（例如：很多人认为启示录的兽和大龙，就是伯赫莫特和利维坦）。在乌加列文学中，与七头龙（见下文四十一 1 的注释）同现的是一只名叫阿尔舒(Arshu)的兽；这兽又等同于伊勒神的牛阿蒂克(Atik)。

四十 24 捕捉方法 初民认为河马极难捕捉。策略之一是刺穿牠的鼻子，牠被逼用口呼吸时，就用鱼叉刺入口中杀死。

四十一 1 鳄鱼 利维坦（原文）经常被考证为鳄鱼（和合本）。鳄鱼主要产于埃及（在当地象征王权与伟大），但在巴勒斯坦亦偶有出现。但诗篇七十四 14 说利维坦有几个头（「头」在原文是复数），以及本章 19~21 节说牠呼出烟火，都是鳄鱼的说法难以成立的理由。

另一个诠释将利维坦解作海怪（见：诗七十四 14；赛二十七 1）。乌加列文献提供了支持这看法的证据。文献详细记载某个代表诸海或乱水的混沌巨兽，是一条多头的缠绕海蛇。这兽被巴力所击败。将利维坦形容为「盘蛇」（和合本：「曲行的蛇」）的以赛亚书，和记载风暴之神如何「击打缠绕之蛇利坦(Litan)」的乌加列巴力史诗，有极密切的关系。两处文字所表达的，都是秩序丰饶的神克服了混沌怪兽。

旧约还有好几处经文提及利维坦，但大部分都是和诗篇七十四 14 一样，描述神创世之时在大水混沌（以海蛇为其化身）之上建立了秩序。但在以赛亚书二十七 1 中，秩序和混沌之间的斗争却发生在末世。描述撒但以七头大龙身分坠落的启示录十二 3~9，可能也是响应了称利坦为「七头暴君」的乌加列表征。因此，从圣经

的角度，利维坦最好是归为「超自然活物」一类（如：基路伯），不算是自然或纯神话的动物。这样，它就可以出现在经外神话之中，鳄鱼等类亦可作其象征（如：结二十九 3，尽管该处经文并没有直接提到利维坦一名）。

四十一 18~21 喷火的动物 乌加列神话中巴力与海洋（雅姆）作战的故事，也提及过喷火的动物。雅姆恐怖使者的喷火的样貌，令诸神议会惊惧。《吉加墨斯史诗》用「他的嘴简直是火」一句话，来形容守卫者胡瓦瓦。

四十二 1~17

乔布恢复原有光景

四十二 11 礼物 本节译作「一块银子」的希伯来语字眼(qesita)是个古代的单位，主要在族长时代使用（创三十三 19）。由于一百块银子已经可以买到颇大的一片地皮（又见：书二十四 32），一块银子是相当大的礼物了。金环可能是有钱人所戴的鼻环或耳环。

四十二 12 牲口的数目 乔布如今牲口的数目是故事开始时的双倍（见：伯一 3）。

四十二 15 女儿与儿子同得产业 在古以色列，通常只有死而无子时，女儿才得承受遗产（见：民二十六 33）。因此这里女儿与儿子同分产业，是旧约之中惟一的案例。但主前第一千年纪初期的爱琴海文化，以及乌加列文献中，也有对应的例证。

诗篇

常见的概念

离合诗体 每行的第一个字母可以依次串连成为一定形式的文体，称为离合体(acrostic)。字母离合体的形式是字母按次序出现（第一句的头一个字母是第一个字母，第二句的头一个字母则是第二个字母，如此类推）。其他的离合体所拼成的可能是一个信息，或一个名字（例如：作者的名字，或诗中所尊崇的神明）。诗篇之中有好几首离合诗（第九~十、二十五、三十四、三十七、一一一、一一二、一一九、一四五）。其中最复杂的是诗篇第一一九篇，每个希伯来字母都由连续的八行诗句代表。圣经之中所有的希伯来语离合体的作品，都是字母离合体。美索不达米亚文学中离合体现存的七个例证，都是名字或字句的离合体（亚喀得文是音节文字，没有字母，因此亦没有字母离合体的作品），按一般考证来自主前第一千年纪初期。埃及的例证则是按照数字次序，或牵涉到横直图案的复杂信息。这些作品比较倚重谐音来达到风格上的效果。离合体靠文字表现，因此不能用口头创作。基于视觉因素，这些作品是给人阅读，不单是聆听的。这一点在巴比伦的例证中尤其明显，因为其中某些字符在诗句之中是一个读法，在离合句中则作另一个读法。部分巴比伦的例证，更以每一行的最后一个字符组成形式。离合体的另一个

变化，是离合句在每个诗节中重复。

来生 Sheol（和合本：「阴间」）是希伯来语给冥界的称呼。活人被摒诸阴间虽可视为遭受审判的结果，阴间本身却不应与天堂的赏赐相较，被视为审判的处所。这字有时用作坟墓的同义词，因为坟墓是进入冥界的门户。除了「阴间」以外，诗篇又经常提到「坑」。从苏美时代开始，这种字眼已被用作冥界的别称。基于对坟墓（掘在地上的坑）作为冥界入口的理解，这是很合逻辑的想法。以色列人相信人死以后灵魂继续在这幽暗的世界存在。如此存在虽不愉快，在旧约中却从来没有和地狱之火的痛苦混为一谈（赛六十六 24 的描述与阴间无关）。在以色列思想之中，除阴间以外究竟有没有别处可去却不清楚。免于下阴间的人只是继续存活而已，不是可以去另一个地方。以诺和伊莱贾避免了坟墓，并且相信他们没有下到阴间。按照这二人的例子，他们至少有模糊的概念，知道有别处可去。但这地方究竟是什么所在，那些经文却很不清楚。以色列在没有相反之具体启示的情况下，也大致接受了当时美索不达米亚和迦南邻邦很多人的看法。

拼合美索不达米亚各处的信念，可以看出他们相信死者需要横过沙漠、群山，和一条河流，然后穿过七道城门下到冥界。美索不达米亚文献虽然将这地方形容为黑暗的所在，在此居住的人以雀鸟羽毛为衣，以尘土为食，同时代也有比较温和的描述。这个幽暗世界的居民也是靠未死之人的祭祀过活，并且太阳神在活人之地的夜间经过冥界，以便明晨在东方出来之时，他们也能享受到一些光线。冥界的统治者匿甲和埃勒什基格珥（Ereshkigal）有一群助手，称为阿农纳基（Anunnaki）。这描述虽然令人沮丧，却没有谁宁愿被挡驾不得进门，因为不入冥界就要成为流浪的孤灵，不能享受葬礼的祭祀。

诗篇有好几个语句，经常被诠释为意指与神同在的来生，但其他解释也是可能的。有些诗篇提到醒来的时候见神的面（十一 7，十七 15）。在诗篇的背景中，这句话所期待的不是天堂，而是圣殿的经历；二十七篇 4 节和六十三篇 3 节证实了这一点。这句话在亚喀得文献中也有相同的意义。例如：亚述巴尼帕切望（在庙宇中）瞻仰他神亚述的面，在他面前下拜。一首赞美伊施他尔的诗歌描述看见她面的病人将会复原。《卢鲁彼勒南默基》的用语则比较广泛，巴比伦一个受苦的人说他呼吁自己的神，神祇却不露面，但他仍希冀早晨来临时会为他带来好事。诗篇的作者亦同样预期早晨睡醒时拯救临到（一三九 18）。第二个语句则与得救赎脱离阴间有关（四十九 15）。这只是说诗人暂时得免死亡，不是说他将不会下阴间而上天堂（参较十八 16~19，三十 2~3 的措词和文脉）。在这一点上，美索不达米亚文学也有可以与此参较的文句。玛尔杜克被视为使人从坟墓中复生（见三十 3 的注释），赐生命给死者的那位。医治之女神古拉说她能使死人从冥界回归。这些都是描述医治的语句，不是复活的语句。有关复活的讨论，可参看但以理书十二 2 的注释。

诗篇中的创世 诗篇中赞美耶和華為创造者的话，主要是集中于祂维持宇宙的秩序和运作。祂支配诸天、云彩、太阳、月亮、星辰、大地、海洋、雷电，彰显祂的控制和主权。以色列和古代世界其他民族一样，认为掌管者是谁的问题，远比万物从何而来重要。但无论如何，耶和華依然被视为宇宙每一部分的源头。在宇宙中居住的，从人到各种各样的动物，不论何等微末，都包括在内。诗篇中描述宇宙的意象，并不怕袭用与古代近东神话和过时科学世界观共通的用语。在受了科学启蒙的现代，虽然有人渴望在诗篇的诗意词句之中，找到一些隐藏着，但就科学而言是准确的话；但此举在方法学方面构成了进退维谷的场面。以色列的读者所熟悉的只是自己的文化观点。由于他们在这方面没有得到启示的数据（譬如说，神没有告诉他们圆形的地是靠着万有引力，围绕着太阳旋转），他们的观点只会十分接近古代世界的一般看法。事实若果真是如此，经文所用的字句、意象、观念向他们所表达的，就不独是诗意词句，而是现实了。但无论如何，其重点总是神有主权控制大自然。

神对风暴的控制无论是以祂以霹雳为武装，驾云飞行，还是以祂控制高低气压系统和喷射气流的形象表达，祂持有主权的重点不会改变。神没有向他们提供气象科学的知识，使他们对祂控制天气能有「正确」的了解。祂所用的是他们固有的理解。同时神也没有告诉他们，他们用来思考的器官其实是脑，不是初民想象中的心或肾。祂只是按照他们生理学方面的认识，强调祂重视他们的思想而已。古代宇宙观在旧约许多段落之中都十分明显，以下段落是其中的一些样本，可参看其注释：创世记一 6~8；申命记三十二 22；乔布记九 6~7，二十二 14，二十六 7、10，

三十六 27, 三十八 1~31; 诗篇八 3, 二十四 2, 一〇四 1~35; 箴言三 19~20; 以赛亚书四十 22。经文从来没有取缔当时对科学的认识, 也没有从更先进科学的角度说话。

哀悼 哀悼诗歌可以是濒临绝境之人的宣告, 如诗篇二十二 1~2 中者; 或重要人物去世的挽歌(撒下一 17~27 中戴维哀悼扫罗的挽歌); 或社群在面对危机时的呼求, 如诗篇一三七篇。古美索不达米亚最有名的哀悼诗歌是《吾珥被毁悼词》。这歌纪念主前二〇〇四年该城被以拦王金达图(Kindattu)攻取的事迹。有关最后一个分类的资料, 可参看: 杰里迈亚哀歌中的附论。诗篇书中的哀悼诗歌占了三分之一强, 其中大部分都是个人性的哀悼诗歌。最普遍的哀求主题是疾病和被仇敌欺压。美索不达米亚有好几个术语专门用来形容哀悼文学, 很多都和咒语有连带关系(即试图解决当事人问题的法术仪式)。哀悼诗歌中作出的祈求和古代近东的祷文十分相似, 所恳求的包括了引导、保护、恩宠、神明的注意、从危机中拯救、干预、和解、医治、长寿。

赞美 赞美诗歌也有个人或群体性之分。诗篇中的赞美诗歌占了三分之一强。群体性的赞美诗歌通常以呼召赞美的祈使性语句开始(如:「你们当向耶和华欢呼!」)接着形容神所作的一切美善。个人性的赞美诗歌经常以立意赞美的宣告开始(如:「我要一心称谢耶和华」), 接着声明神在诗人生命之处境中为他成就的事。美索不达米亚和埃及的赞美诗歌主要集中于描述性的赞美, 并且经常由赞美而转为祈求。宣告形式的例子可见于美索不达米亚的智慧著作《卢鲁彼勒南默基》。其名称其实是全书的第一句话, 直译的意思是:「我要赞美智慧的神」。与个人性的赞美诗歌一样, 这个来自美索不达米亚的玛尔杜克崇拜者, 也是细述自己曾经有什么问题, 他的神怎样解救他。

个人的崇拜 诗篇所牵涉的崇拜, 究竟有多少是和每年在圣殿举行的节期, 以及在这些节期所进行的朝圣有关的呢? 究竟又有多少, 是和所献的祭有关的呢? 以色列绝大部分的人, 其住处和圣殿都有很大的距离。只有住处十分接近耶路撒冷的人, 才有机会定期来到这里(但如果无祭要献, 也没有理由前往圣殿)。严守诫命的以色列男子可能会依律法的规定, 一年三次跋涉至此(见: 出二十三 15~17 的注释)。但经文没有什么证据, 显示旧约时代的人曾经一度普遍地严谨守诫到这个程度。故此, 很多以色列人可能穷其一生, 也只是见过圣殿几次而已。因此, 他们必须有别的环境, 容许他们进行敬拜。学者公认会堂最早也不过是被掳归回之后的发明。另一方面以色列到处都有的邱坛, 却遭受摒弃, 排斥在圣经宗教活动的理想世界之外。安息日还未清楚制定为崇拜专用的日子; 虽然至少在耶路撒冷圣殿, 当日是有崇拜活动的。现今所知的, 是以色列的崇拜是以圣洁空间(圣殿)、圣洁时间(安息日和节期)、圣洁礼仪(献祭)、圣洁话语(祷文)为中心。并且其焦点是保持神临在的圣洁, 保持律法和盟约, 以及承认神的身分和作为。但归根结底, 现存有关个人例行的崇拜, 只有少之又少的资料。

报应原则 报应原则最基本的形式是义人兴旺, 恶人受苦。在国家层面上, 盟约包括了祝福的可能和咒诅的警告, 反映出这原则是其中固有的一部分。在个人的层面上, 这是神伸张正义不可或缺的一环。以色列对于来生只有极模糊的概念, 对于来生的赏罚也没有清楚的认知, 因此在他们眼中神的正义只能在今生实现。以色列人相信如果神是公正的, 人在今生所得的赏罚必须与他的义行和恶行成正比。这种信念进一步导致以色列人相信人若兴旺, 必是公义的赏赐, 若是受苦, 则必然是邪恶的惩罚。受苦愈多, 人则必然愈是邪恶。基于这种报应原则的信念, 羞愧是受苦的自然结果。巴比伦和亚述法术文献的作者, 所形容的也是一模一样的报应原则。但由于他们不是完全相信神明是公义的, 这在美索不达米亚并不是重要的神学问题。

圣殿崇拜 圣殿不是设计作为公开崇拜之用的建筑物。其建筑的用意是为神提供在祂子民中居住的所在。它必须保持神圣洁净, 以保证神继续的临在。祭司存在的目的, 是保持洁净和限制外人不得擅进。圣殿和庙宇的发明, 不是提供献祭的处所。反之, 好几个祭的存在都是作为维持庙宇的方法。神的临在是必须保持的因素之中最重要的一个。崇拜活动中最重要者, 是承认祂圣洁, 致力于保持神圣空间的圣洁。因此之故, 崇拜的话语往往包括崇拜的行动。群体性的崇拜虽然有时在圣殿举行, 圣殿却不是建筑来进行崇拜的地方。它的设计是让神居住, 在此崇拜只是无可避免的结果而已。旧约中形容崇拜的字眼, 最常见的一个也含有「服事」的意思。古代近东大部分人都视崇拜为供应神明食物(献祭)、衣着(偶像必须穿衣)、栖身之处(豪华华丽的庙宇), 藉以服事神明的需要。以色列的神虽然没有所需, 但如祭司和利未人一般服事祂仍是合宜的。

古代世界的节期皆是以自然界的循环（新年或丰饶节期）、神话事件（神祇克服混沌而登位）、农业事件（收成）、纪念史实（奉献或拯救）为中心。他们庆祝神明所做的事，并且设法使神明不断为他们施行作为。上述的因素有时会综合出现。这些庆典往往在圣洁的所在举行，因此需要朝圣旅程。古代近东各处地方所庆祝的宗教节期和圣日，大部分都和农业有关。除了天天对神明的献祭以外，每个城镇和村庄都有自己「守护神明的节日」。此外，还有国家性神祇巡回各镇的场合，「探访」神庙，促进全地的丰饶和安乐。美索不达米亚节期中最重要的一个是阿基图，即新年的庆典。君王充任主神的角色，女性的大祭司则扮演其配偶，代表首席的女神。二人所执行的一系列错综复杂之神圣仪式和献祭，目的是取悦神明，以求保证来年富庶丰饶。此外，年中庆祝的节期，还有庆祝阴历的每个「新月」，以及农事历的重要事件（雨季或每年泛滥的来临、开耕、收割等）。有些仪式的根据是季节的转换。为「将死之神」搭模斯（又称杜穆齐）哀哭就是一例；惟有借着信众的眼泪，这神才能从阴间得释（见：结八 14）。在这些群体性的崇拜中，个人通常与观众无异。一个月之内有六至八个各种各样的节期，并非罕见之事。

形容神的常见象喻

在古代近东，为神明添加名号是很常见的作法。这些名号有些是象喻，有些则是形容性的词汇。在《埃努玛埃利什》史诗的结局中，勇士兼诸神系统的新任元首玛尔杜克所受赞美，是他的五十个名字得着宣告。其中最可圈可点的几个，连同一部分的形容，是：赐生命者南蒂拉（Namtilla），净化路径的纯洁神南鲁（Namru），创造人类并解放他们的阿加库（Agaku），正义的指挥者沙朱（Shazu），将地建立在大水之上的阿吉利玛（Agilima）。下文所列的，是诗篇中用作耶和華称号的常见象喻。

角（十八 2，七十五 10，八十九 17，九十二 10，一一二 9，一三二 17，一四八 14）。诗篇之中只有一处地方用这象喻形容神（十八 2）。在古代近东的图像中，神明冠冕上的光芒或角是其权能的象征。这些光芒是神明——特别是其头上或冠冕——所发的荣光（亚喀得语称之为梅岚穆）。例如一篇文献描述恩里勒神「其角闪烁如日光」。在美索不达米亚，君王或神祇所戴的冠冕有突出来的角或凸饰的角十分普遍。这些成套的角有时一层一层迭在冠冕上。亚述纳瑟帕王宫中有翼狮子的人头上，戴着圆锥形的冠冕，其上有三对成层之角的凸饰。可见无论是在圣经还是古代近东，神明令人望而生畏的能力，都能加诸人类，特别是君王身上。

审判官 审判官的责任是裁决呈给他审理的法律诉讼案件。在古代近东的文化中，君王在人的层面上是最高上诉法庭。然而很多案件却没有足够的证据，容许凡人作出有把握的裁决。因此这一类案件只得交由神明调停。神明能够看见一切证据，能有根据而正直地裁判，这种审判官的概念自此而生。这制度运作的主要机制有三。第一个机制是立誓。在缺乏物证，或不知损失责任何在时，有时亦有起誓的必要（出二十二 10~13；汉摩拉比法典）。如此，神被召请作为见证，起誓之人将自己放在受神审判的地位上。第二个机制是神谕。在这种情况下，祭司负责监督整个过程，向神明提出被告是有罪还是清白的问题。古代近东求问神谕的案件通常靠观兆裁决。他们需要牺牲一头牲口，检验其脏腑，以求断决神明的判决（正面表示清白，负面表示有罪）。以色列则采用乌陵和土明。第三个牵涉神明的机制则是神明裁判。「神明裁判」所指的，是透过某种通常会对被告构成危险的机制，把他放在神的手中。神明若是插手保护被告得免受害，就是宣告被告清白的判决。古代近东大部分神明裁判，都牵涉到水、火、毒药等危险。暴露在这些危险之中的被告，实质上在神明未曾施行作为表明其清白之前，是在假定为有罪的处境底下。在上述每个机制中，神都被视为裁决的审判官。在正式的场合之外，神明被视为审判官也含有祂在社会中秉公行义的意思。换言之，他会为不幸、穷乏、无助、受欺压之人出头。在乌加列文献中，巴力有时被称为「审判官」，但这称号更经常是针对雅姆（海洋）而言。后者经常被称为「审判官河」（可能是暗指河水判决的神明裁判过程）。在亚喀得文献中，太阳神沙马士是正义的神，因此经常扮演神圣审判官的角色。在埃及被视为负责秉公行义的则是亚孟—锐（也是太阳神）。

王 在古代近东，王的角色归于国家的主神，诸神系统的元首。在旧约时代，迦南的主神是伊勒和巴力，巴比伦的神是玛尔杜克，摩押的神是基抹，亚扪的神是米勒公（摩洛），亚述的神是亚述，非利士的神是大衮，埃及的神是锐，以东的神是科斯，亚兰的神则是哈达。这些神祇以在其他地方性受人崇拜的神祇之上的身分，（作为诸神

系统元首)行使其神界的统治权。他们在凡世之间和人类君王的关系十分密切,因为他们要在军事大业、建筑工程(特别是兴建庙宇),以及在社会中秉公行义的事上携手合作。一切被视为属于人类君王的责任,至终其实都是神圣君王的责任。军事上的胜利表示神祇的统治权,延伸到被征服国的其他神祇之上。同样,西拿基立列数被他所征服的神祇,就是试图恫吓希西家(见:代下三十二 11 的注释)。在亚哈王时代,耶和華要与巴力争夺以色列的王权(见:王上十七 1 的注释)。在塞繆尔时代,百姓对耶和華的王权失去信心,想要以人类君王取而代之(见:撒八 7 的注释)。诗篇一再宣告耶和華是王。尊耶和華為王无论是否表示以色列有正式的登基节期(见:约珥书注释中有关耶和華的日子的附论),总是承认祂的主权,是凌驾于个人的危机及其背后驱动的事件、国家性的灾难、其他的邦国及其神祇、宇宙及其运作之上。

救赎者 在以色列社会中,救赎者(go'el;和合本在不同场合分别译作「报血仇的」和「至近的亲属」)的角色是由协助支派收复损失的亲属所担任。这些损失可能是人命(救赎者负责追捕凶手)、司法(负责在诉讼中出力),或经济(负责买回家属的产业)。当家族的权益或财产被人侵犯时,他是家族中负责保卫家族利益的成员。这字眼在诗篇之中使用的次数最高。其次的一个(pdh)在法律上是解除一个人所背负的亏欠,或所承担的义务。因此,将头生子赎回,是付上双方同意的价钱而解除他的义务。在旧约之中,这两个字以及其他一切同义词,都没有永远救赎人脱离所犯之罪的意思。诗篇一三〇八 已经是最接近的了,但即使在此,也不过是指解除国家咎由自取刑罚的义务而已。这动词在乌加列文献和亚喀得文献中,都是以神明作为主词。

盘石 (十八 2、31,十九 14,二十八 1,三十一 2,四十二 9,六十二 2,七十一 3,七十八 35,八十九 26,九十二 15,九十四 22,九十五 1,一四四 1)。用作这个神明称号的希伯来语字眼有两个,但在使用上并无足以识别的歧异。以色列四周文化的文学并没有如此使用这称号的例子。但其使用却是无可置疑的,因为亚兰和亚摩利的人名都用之为神名构词的成分。盘石可以作为房屋的地基,也能够提供保障(躲藏其后)或用来遮荫(坐于其旁),它更是不能磨损,不能移动的。这一切都是使之宜于用作神之象喻的特征。

牧者 在古代近东,君王和神祇都经常被描绘为百姓的牧者。羊必须完全倚靠牧人的照顾保护,百姓亦同样倚赖君王和神祇。美索不达米亚的太阳神兼正义的神沙马士,被赞美为在下面的万物的牧者。埃及的太阳神亚孟,则被形容为把他羊群带到牧场的牧者,为他受苦的百姓提供食物。

盾牌 (三 3,五 12,七 10,十八 2、30,二十九 11,八十四 11,一四四 2)。在作战之时,使用何种盾牌是按照预期中的战争种类而定。若是围攻设防的城墙,所用的会是高与身齐的盾牌,这种盾牌能够在城墙上如雨落下的矢石之中提供保护。反之,野战肉搏时则需要灵巧的小型盾牌,来阻挡刀枪的劈刺。诗篇之中几乎所有的例证都是指后者(五 12 是惟一的例外)。神明作为盾牌是古代近东惯用的象喻,例如一个先知以神谕告诉亚述王艾萨克哈顿,女神伊施他尔保证会作为他的盾牌。战争女神伊施他尔又称为「盾牌女士」。作为她行星的金星,其中一个别名阿里图(aritu),在亚喀得语中就是「盾牌」的意思。

高台/保障 (九 9,十八 2,二十七 1,三十一 2,三十七 39,四十三 2,四十六 7,四十八 3,五十二 7,五十九 9、16、17,六十二 2、6~8,七十一 3,九十一 2,九十四 22,一四四 2)。用来表达这象喻的希伯来语字眼有三个,其分布颇为均匀。其含义从可以防守的天险如峭壁或洞穴,到碉堡、设防城,甚至城中设防的卫城都包括在内。某个亚述文献将王形容为百姓的坚城。在埃及和亚喀得文学中,并没有以此象喻形容神明的痕迹。

战士 神圣战士的主题描述己方的神祇与敌方的神祇作战,把他击败。亚述视匿甲为战王,伊施他尔为战争女神。迦南的巴力和巴比伦的玛尔杜克都是神圣战士。按照这种世界观,人类的战争不过是神明间战事的代表。人类的军兵不论是强是弱,能力较大的神明总会得胜。雷轰闪电被视为神明临在的正常现象,发生的背景往往是战争。从苏美《因南娜的颂词》,赫人风暴之神的故事,到亚喀得和乌加列神话,神明的描述都是在雷声中审判仇敌。图画中的巴力是手拿一束霹雳。在诗篇中,耶和華有时被描绘为神圣战士,前来帮助诗人抵抗仇敌,然而有时更被描绘为与宇宙性混沌的势力作战。古代的神话往往描述神明在战争中对抗混沌,结局是制服、驾驭宇宙,为它带来秩序。玛尔杜克(巴比伦)和巴力(迦南),都克服了拟人化地以敌对神祇(分别是查马特和雅姆)为代表的海洋。

宇宙性争战的主题，描绘主神胜过宇宙性的势力（通常是死亡和海洋等混沌的势力），为宇宙带来秩序。在古代近东，这些势力通常都是拟人化为神祇，诗篇在这方面则保持一定程度的模棱两可。

音乐词汇

诗篇的文字和所有的诗集一样，都包括了配乐的说明，调用何曲，适当的节拍，又有演奏的符号或延音等标记，呼吸记号和渐强渐弱的抑扬变化。在现代的乐谱中，这一类的提示都是用意大利文或拉丁文记录。乐师必须学会这些专用术语，才能正确地演奏或演唱。然而两千年以后，很多现代术语的意义也都可能湮没。因此，发现今日无法翻译或完全了解诗篇标题上的术语，是不足为奇的事。

调用女音，诗篇四十六篇诗题 这术语只在诗篇四十六篇出现，但历代志上十五 20 也曾提及。该处经文描述乐师鼓瑟要「调用女音」（alamoth）。鉴于希腊文 *e*lumos* 一字是「小笛」的意思，这字可能是指高音的歌声或用乐器高音域的部分演奏。

调用慕拉便，诗篇九篇诗题 这是一个新段开首的表记（incipit）或一首今已失传之曲调的提示。翻译 'alumot（和合本：「调用慕」）一词有些困难。七十士译本作「少壮的力量」。新国际本译作「儿子（labben，和合本音译为『拉便』）的死」所根据的显然是和乌加列死神摩特（Mot）的关系（见：诗四十八 14）。

调用休要毁坏，诗篇五十七至五十九篇、七十五篇诗题 这大概是个新段开首的表记，一段文字开头几个字，或歌题（可能根据赛六十五 8）。这字加上 miktam（和合本：「金诗」）一语，可能同时是一个略语，禁止毁坏或删除一个碑铭或文字。

调用朝鹿，诗篇二十二篇诗题 这个短句是个提示，指示诗歌的指挥按照一首流行歌曲「清晨的母鹿」的曲调演奏。为人所共知的旧曲填写新词想必是常见的作法。部分学者提出它可能与乌加列神祇 s%h]r 有关，因此这歌曲可能历史悠久。

调用远方无声鸽，诗篇五十六篇诗题 这句话是个歌名或演奏用之曲调的提示。至于 'elim 一字应该译作「鸽子」还是「诸神」却仍有未能肯定之处。

用吹的乐器，诗篇第五篇诗题 有学者提出这里译作「用吹的乐器」的字眼（nehjilot），是如同埃及艺术中专业哭丧者所用的「哭丧笛」。又留意塞缪尔记上 5，受感说话之先知所用的亦可能包括了「吹的乐器」。「用吹的乐器」一语又有可能是诗歌曲调的提示。

用迦特乐器，诗篇第八篇、八十一篇、八十四篇诗题 部分学者认为「吉提特」（gittith，和合本：「迦特乐器」）一词和乐器有关，这乐器大概源自非利士城市迦特（Gath）。但这字也有可能是个提示，表示一首模仿在酒醺（希伯来语 gat）踞葡萄者之工作的节奏、歌曲，或舞曲（见：赛十六 10；耶二十五 30）。

希家荣，诗篇九 16 这字可能是为乐师而设的配乐提示。它含有「言辞」或「沈思」的意思（有关它译作「哀叹」的用法，见：赛十六 7），因此可能表示某种滑奏或颤音，可能是弦乐器伴奏。（本节原文最末二字是「希家荣（Higgayon），细拉」，和合本单译「细拉」。）

耶杜顿，诗篇三十九篇、六十二篇、七十七篇诗题 由于这是戴维圣殿歌唱者之一的名字（代上二十五 1~6），这字在三首诗篇的标题中出现，可能只是指这个人，或以他为名的演奏风格。它又有可能是个指明一首与耶杜顿有关之曲调的提示。

调用为证的百合花，诗篇六十篇，八十篇诗题 这是一个新段开首的表记或一首其曲调今已佚失之歌曲的提示。有关这个译作「百合花」之字眼的用法，可参看：诗篇四十五篇，六十九篇，和历代志下四 5。

调用麻哈拉，诗篇五十三篇诗题 按照列王纪上一 40，这字大概是指一种在庆典游行中使用的笛子或管乐器。由于这字又可译作「疾病」（王上八 37），这乐器可能又在医治礼仪中使用。

调用麻哈拉利暗俄，诗篇八十八篇诗题 「利暗俄」（le`nnoth）一字是「使苦恼」的意思，加插于此，可能与诗篇八十八篇忏悔的主题相协调。由于这词可能又是希伯来语「吟唱」（'anah）一字的形式之一（出十五 21），

它与「麻哈拉」（「笛子」）同用，或许是指几样乐器应答轮奏，或歌声与乐器轮流唱和。

训诲诗，诗篇三十二篇，四十二篇，四十四篇，四十五篇，五十二至五十五篇，七十四篇，七十八篇，八十八篇，八十九篇，一四二篇诗题，四十七篇 7 节（和合本：「用悟性」） 由于训诲诗（maskil）这字在这么多首诗篇中出现，意思又是「理解」（希伯来语 sakal），它可能是一套训诲性或忏悔性诗歌的概括性题目（见：摩五 16~17，这字可能和哀悼有关）。它又有可能是指「巧工写作」的诗歌或论证，包含了令人振奋的字眼，鼓励百姓赞美神（见：代下三十 22）。

金诗，诗篇十六篇，五十六至六十篇诗题 金诗（miktam）这词必定与「戴维的」同用。七十士译本将希伯来语的 miktam 译作希腊文的 stelographia「刻在纪念碑上的碑文」，因此这字可能代表正式宣言、法定歌曲，或仪式化的演奏。它亦可能是指一首铭刻于石，同时又在圣殿公开宣读的诗歌或宣言。

纪念诗，诗篇三十八篇，七十篇诗题 纪念诗（hazkir）这字的动词字根 zakar 出现于利未记二 2；民数记五 15，描述与乳香同献的素祭。同样，它在以赛亚书六十六 3 也是指以乳香为祭。这字在其他经文则用来呼求圣名（出二十 21；摩六 10）。因此，这标题可能是指一个公开的仪式，包括献祭和祈求神的帮助。

祈祷，诗篇十七篇，八十六篇，九十篇，一〇二篇，一四二篇诗题 祈祷（tephillah）这用语是指专门呼召百姓或罪人向神祈祷恳求赦免的诗篇（见：王上八 38）。这首歌曲是哀悼诗歌形式，承认神有权管教百姓，并且嘱咐他们服丧禁食祈祷（诗三十五 13）。

诗，诗篇四十七至五十一篇，六十二至六十八篇，七十六篇，七十七篇，八十篇，八十二至八十五篇，八十七篇，八十八篇，九十一篇，九十八篇，一〇〇篇，一〇一篇，一〇八至一一〇篇，一三九至一四一篇，一四三篇，一四五篇诗题 诗（和合本；原文：mizmor）这个术语在诗篇的标题中出现了五十七次，其中三十五次与「戴维的」同用。由于这字和希伯来动词「修剪（葡萄）」有关（赛五 6），部分学者提出它可能是指一个弦乐器，弹奏这乐器的方法可能与修剪葡萄者用指甲捏断葡萄枝的手法相仿。然而鉴于亚喀得语 zamaru 一字是指「唱歌」，（mizmor）可能不过是个描述诗歌或有弦乐器伴奏的概括性字眼。

细拉，诗篇三篇，四篇，七篇，九篇，二十篇，二十一篇，二十四篇，三十二篇，三十九篇，四十四篇，四十六至五十篇，五十二篇，五十四篇，五十五篇，五十七篇，五十九至六十二篇，六十六至六十八篇，七十五至七十七篇，八十一至八十五篇，八十七至八十九篇，一四〇篇，一四三篇 这是诗篇之中最是随处可见的专用术语。它在三十九首诗篇之中出现了七十一一次，在哈巴谷书三章中出现三次，但从不在标题中出现。由于鉴定这字是原作者所安置，或是编纂者或抄录人的手笔，其确实用意至今不明。学者对这字含义提出的意见包括「插曲」，表示经文或演奏之中的停顿之处。这字又有可能是指示合唱团重唱诗篇一个启应段落或重新强调一些句子，或指示某个乐器（大概是鼓）照节奏敲打或强调一个字的提示。

调用第八，诗篇第六篇，十二篇诗题 译为调用第八的 sheminith，这个术语，有可能译作「八弦乐器」，意指这乐器的使用，或第八弦的使用。这个高音阶能够产生高音调，模仿女子的歌声（见：代上十五 21）。

流离歌，诗篇第七篇诗题 比较亚述语的 s%egu「嚎叫或哀悼」译为流离歌的 shiggayon，这字（又出现于哈三 1），可能是哀悼诗歌的题目或指标。这字在希伯来语是「流离」的意思，在此可能是指歌或诗的主题，又或许表示夸大的节奏或热情的吟唱。

歌，诗篇四十六篇，四十八篇，六十五至六十八篇，七十五篇，七十六篇，八十三篇，八十七篇，八十八篇，九十一篇，一〇八篇诗题 这只是最普通的「歌」（shir）字，在诗篇和其他地方多次出现（出十五 1；民二十一 17；申三十一 19）。它有时用在诗篇的标题或内文中（诗六十九 30，七十八 63），有时则与 mizmor 同用。故此，它在宗教音乐中必然兼有一般性和专门性的用法，如：「上行之歌」（诗一二〇~一三四；和合本：「上行之诗」）。

上行之诗，诗篇一二〇至一三四篇诗题 中世纪和拉比传统认为这十五首诗篇是在耶路撒冷被掳归回后的圣殿中，从女院走上以色列院的十五级阶梯上所唱的诗歌。但可能性更高的解释是，这歌是朝圣者在每年的三大宗教节期，上行往耶路撒冷或「锡安」时所吟或唱的（见：出二十三 17 的注释）。

用丝弦的乐器，诗篇第四篇，第六篇，五十四篇，五十五篇，六十一篇，六十七篇，七十六篇诗题「在弦在线扫过」(neginot)一语所指的究竟是哪一种弦乐器并不清楚。但塞缪尔记上十六 16 中提到戴维弹的琴，和列王纪下三 15 以及埃及温纳蒙的故事中的琴师，都暗示这应该是一种手提的乐器（又见：赛二十三 16）。

调用百合花，诗篇四十五篇，六十九篇诗题 这是新段开首的标记，或是一首曲调今已佚失之歌曲的提示。这话可能表示伴奏所用的，是具有六弦或六铃，形状好像百合花的乐器。「百合花」一词有可能是源自亚喀得语的 *sa-lu-sa-lu*「一捆」，但无法确定。

爱慕歌，诗篇四十五篇诗题 诗篇四十五篇所庆祝的是以色列王与推罗公主的婚礼。这二人可能是亚哈和耶洗别（王上十六 31）。这字只是在此出现，但可能包括在使婚姻正式化的证书中。

第一至四十一篇

诗篇卷一

一 5 审判时站立 在审判或集会时站立（起立）的，是获准发言，可以在会中说话的人。这话通常是指见证人（如：申十九 15；诗二十七 12），但乔布记三十 28 却用这话形容作为原告的乔布。在乌加列的巴力循环中，有某个控诉者在诸神（伊勒的众子）之会中，站起来唾骂巴力。

一 5 义人的会 这会是正式的司法团体，与上节注释中伊勒众子之会一样。诗篇八十二 1 描述神在司法议会中的职务，在概念上与此相仿。在天上有如此功用的神圣议会（见：赛四十 13~14 的注释），但人类的法庭也是集会运作（书二十 9）。

二 6 神立君王 译作膏或立之字的字根，出现在乌加列某个神话文献中。在以色列和古代近东其他地方，王位都是神所命定的。亚喀得王撒珥根（约主前 2300 年）自称是伊施他尔所立的。苏美的《君王名单》（于主前 2000 年之后不久编纂）则指出城镇是凭神明的命定得着其君主。这种意识形态一直延伸到以色列时代。亚述和巴比伦的君王每年举行登基节期，庆祝主神作为君王，重温神明和君王的登基过程。美索不达米亚的君王自视国位得自天命。埃及的贺如司神立王的加冕典礼则包括了分别为圣和净化的礼仪。

二 7 王为神明之子 古代近东的君王通常被视为与神明有父子关系，更经常被视为神明所生。埃及王权尤其强调这一点，因为法老的王权被视为来自神界。具体一点来说，他受孕为太阳神锐之子。在乌加列文学中，库布尔王凯雷特被称为迦南主神伊勒之子。再者，图像证据描绘女神亚拿特喂两个王子吃奶。亚兰诸王甚至将这

称号加在王号之中（便哈达就是哈达神之子的意思）。在美索不达米亚，自主前第三千年纪中期之吉加墨斯以降，荦荦大者包括古德、汉摩拉比、杜库提宁努他、亚述巴尼帕等王，自称有神明血统素来是君王的特权。然而以色列君王作为神的儿子，只是以盟约为根据而已，与血统无关（见：诗八十九 26；撒下七 14）。

二 9 铁杖 令牌是王权的代表，铁则是力量的象征。早至纳梅尔石版 (Narmer palette)，埃及统治者已经被描绘成用棒或令牌击打仇敌的样式。特别值得注意的，是碎陶咒诅文献（参看下一段注释）的证据，显示瓦器是用令牌击碎。

二 9 如同窑匠的瓦器摔碎 埃及君王庆祝统治的方法，是将敌人的名字写在瓦器之上，然后象征性地把它击碎。史家称之为碎陶咒诅文献。亚述王亦同样使用击碎瓦器的象喻，来表示胜过仇敌。

四 6 神的脸光 「神的脸光」的象喻在埃及亚马拿的王室书简，和乌加列的信件都可以找得到。例如埃及王一个臣仆有「太阳（即法老）的面灿烂地照着我」这样一句话。有两个小型（长约一时）的银制卷轴，在耶路撒冷称为凯特夫欣嫩的地区出土。这些来自主前六、七世纪某个墓穴的护身符，上面有民数记六 25 的祝福，其中有求耶和华「使他的脸光照你」一语。这些卷轴是现存最早的圣经经文例证。藉神明的脸光得着怜悯，是主前十二世纪以降美索不达米亚的典籍和碑文中都曾经提及的概念。

六 6 以色列的床榻 在床上哭泣的诗意象喻在乌加列文学中也找得到：「他的眼泪如舍客勒倾泻在地，如五块钱般落在床上。」古以色列的床最有可能和古代近东图像所绘的相似。这些床基本上是躺椅和高床。穷人大概用扁平的垫子睡在地上，一般人用的则是布床。

七 13 火箭 旧约圣经从来不用「箭」字形容人类军队

所用之点着了火的箭（箴二十六 18 的「火把」）。亚喀得文献有几处地方提及过君王把火箭如雨下在敌人身上。这些大概是蘸过某种油或树脂后点燃的箭枝。耶和華所射的箭一般被认为是闪电的霹雳（有关箭和闪电在对句中的使用，见：撒下二十二 15；诗七十七 17~18）。闪电有时就称为火，与火箭的概念相合。神圣战士的主题描述己方的神祇与敌方的神祇作战，把他击败。亚述视匿甲为战王，伊施他尔为战争女神。迦南的巴力和巴比伦的玛尔杜克都是神圣战士。雷轰闪电被视为神明临在的正常现象，发生的背景往往是战争。从苏美《因南娜的颂词》，赫人风暴之神的故事，到亚喀得和乌加列神话，神明的描述都是在雷声中审判仇敌。图画中的巴力是手拿一束霹雳。赫人和亚述君王都袭用了雷声的用语，将自己形容为神明的器皿，雷暴般攻打叛盟和拦阻他们扩张帝国的人。

八 3 指头所造的天 在美索不达米亚的文学中，各层的天是由不同的石头造成的。下层天所用的是碧玉，巴比伦的主神玛尔杜克据说将星宿绘画（镌刻）在其表面之上。这个动词是用来描述图画或浮雕的绘制。《埃努玛埃利什》史诗记载玛尔杜克在天上为年分画定界限。这句话所指的，是他为星辰设立轨道。第 3 节下半亦证明了诗篇在此所述的，也和天体有关。其他经文也有描述神的指头（出三十一 18；申九 10），但在讨论手工时，指头和手亦可在对句中使用（赛二 8）。

八 4~6 人类的尊严 与美索不达米亚的观念（可见于巴比伦的创世史诗）相比，人类在以色列思想中有极崇高的地位。在美索不达米亚的看法中，神明在为自己而设的世界中，并没有预算创造人类为必然的一部分。人得以成为现实，不过因为神明厌倦了用劳力供应自己所需。人类被造是作为神明的奴仆，因为他们没有兴趣吃苦劳力。按照这种想法，人类尊严的根据是神明对他们自己的需要。反观本节，人类却是要统治一切受造之物。

九 12 追讨流人血之罪的 关于家族有责任为死者报仇的讨论，可参看：民数记三十五 9~34 的注释。宗族成员被人杀害时，家族有义务执行流血的报复行动，「追讨流人血之罪的」称号可能源出于此。这虽然是部落社会的典型作法，对于需要维持法纪的有组织国家而言，却有极度不良的影响。故此，「追讨流人血之罪」者可能得到政府的任命，能够同时满足家族和政府的需要，负责拘捕犯人，以及在谋杀案件中执行判决。本诗所论

的可能是比较广义的职务，因为所用的并不是民数记经文中的专门术语。又请参看：创世记四 14~15，九 5~6 的注释。

九 13 死门 初民相信称为阴间的冥界好像世上的城市，有房屋，甚至也有城门（主要是将其中居民关锁于此）。《伊施他尔下阴间》中冥界的城门建筑，更有七道城门，每道城门都有守卫管制出入。在埃及图像中，死门则被形容为进入墓城的通道。

九 20 使人恐惧 初民经常相信强大、得胜的军队参战时，对于神明成为神圣战士的恐惧，会率先进入战场。埃及和亚述浮雕都将神明描绘成有翼轮，在他们军队之前开入战场，使敌军心怀畏惧。杜得模斯三世的碑文将这恐惧归功于亚孟—锐神，赫人、亚述、巴比伦的文献都各自有能使仇敌满心恐惧的神圣战士。神明有可惧而难以接近的面容，并不是以色列神学独有的概念。美索不达米亚的神祇也是以神圣荣光梅岚穆来彰显其能力。神的光辉或「荣耀」压倒敌方。面对这种神圣威荣，外邦的神明和军队尽被击败，被逼臣服于至高神之下。

十一 6 烈火硫磺为恶人的分 按照亚喀得文献，放在炭上燃烧的硫磺是烟熏消毒剂。神祇伊亚和恩里勒降下硫磺来抵消巫术，净化世界。然而神圣战士审判仇敌的武器却不包括这些。本节的措词虽然不尽相同，却仍令人联想到所多玛、蛾摩拉被毁的记载（又见：结三十八 22）。

十一 7 得见审判官的面 在美索不达米亚的象喻中，得见审判官或神祇的面有得他喜爱的意思，所代表的是觐见的权利。这话通常是指恳求者或原告得以觐见法官。审判官或神祇若是转脸向你，你就是得着恩宠。

十二 6 泥炉 译作炉子的希伯来语字眼在圣经中只出现一次。上文所提到的银子，证明本节所指的是提炼金属用的泥制坩埚。埃及壁画中可以找得着坩埚，考古学家也挖掘到泥制的坩埚。

十二 6 炼过七次 银子通常需要提炼几次，才能除尽银渣。本节的象喻表示经过七次（希伯来文化中代表完整的数字）的净化过程后，这人就完全得到洁净。

十三 2 要到几时呢？ 这个在诗篇之中出现了几乎二十次的问句，通常都和哀悼诗歌有关。这句话在美索不达米亚亦出现在苏美的《苏美和吾珥被毁悼词》（Lament over the Destruction of Sumer and Ur）之中：「仇敌眼光投射在我的所有之上，要到几时呢？」

十六 4 浇奠的血 古代近东大部分的奠祭都是大麦酒、葡萄酒，或水，虽然蜜、油、奶亦有使用。但以血为奠祭的证据至今未发现。

十六 6 地界 地界由神所定的象喻，亦可见于申命记三十二 8 神为列邦立定疆界的经文。美索不达米亚出售土地的契约通常清楚标明地界。此外，晚铜器时代位于巴比伦的加瑟人，更使用「库杜鲁」界石作为地业分界的标志。石上所刻的文字包括针对侵犯疆界者的详细咒诅。地业若是遗产的一部分，继承人可以瓜分，各人分得的产业当然有好有坏，有肥有瘠。

十六 8 他在我右边 全副武装的战士用右手拿兵器，左手持盾。站在王右边的，是享有特权护卫他的人。王将这人安置于此是信任的表示，因此亦代表尊荣。反之，耶和華若站于某人的右边，就是向他提供盾牌的保护（见：诗一〇九 31）。这个象喻不难从战场转移到法庭。亚喀得文献通常在并行线上左右并列，但在某些情况下，亦有描写神明走在打仗之人的右边。

十六 10 不将我的灵魂撇在阴间 这句话在本段之中，是指不容某人死在恶毒的敌人手下。诗人不葬在阴间，不会腐坏的原因，是他性命得以保全（见：诗三十 2~3）。一个初期的苏美文献描述某人被控以死罪，但却脱离虎口。因而为自己得着拯救，赞美女神农加珥（Nungal）。

十七 8 眼中的瞳人 这话直译是「眼睛女儿的小子」。申命记三十二 10 也有使用这个惯用语。瞳人是全身最脆弱的部分，因此最需要保护。

十七 8 翅膀的荫下 其他诗篇也有使用以神的翅膀作为避难所的象喻（三十六 8，五十七 2，六十一 4，九十一 4），并且一贯与盟约的眷顾保守相连。其他古代近东文化也有使用这个象喻，埃及尤然。在埃及，甚至没有身体的翅膀也是保护的代。君王经常被描绘在有翼神明翅膀的荫下。同样，一个来自前八世纪阿斯拉塔什的象牙制品，刻了几个有翼的人形，以翅膀保护中央的人像。

十八 4 死亡的绳索 古代近东的猎人普遍使用圈套式的陷阱。这象喻将死亡或阴间形容为猎户。对古代近东很多文化来说，阴间——即死亡的居所——是个十分真实的所在，死人在此只能空虚地存在，吃泥食尘，期盼子孙照顾他们的需要。阴间还有守卫闸门将死者拘禁于内，因此被称为「无法返回之地」。这形容录于主前第二千年纪的亚喀得史诗《伊施他尔下阴间》。虽然旧约

没有详细地描述，希伯来人对于坟墓的看法显然和他们没有什么分别。

十八 8 鼻孔冒烟、口中发火 古代近东所有其他地方都没有使用这个象喻。《埃努玛埃利什》史诗的例证最为接近：玛尔杜克被形容为嘴唇移动时有火喷出。耶和華虽然不能以任何形像表达（无论是否动物都在遭禁之列），诗意地使用动物的象喻，以求突出祂的某些属性，却是可以的（何十三 7 的狮豹；赛三十一 5 的飞禽；哀三 10 的熊；民二十四 8 的野牛）。

十八 9 黑云在他脚下 译作「黑云」的字眼亦出现在乌加列的《巴力与亚拿特史诗》中。神祇巴力被形容为「驾云者」，其「嗓音」是雷电的声威。

十八 10 坐着基路伯飞行 在叙利亚—巴勒斯坦图像中，神明经常被描绘为站在野兽（往往是公牛）的背上。来自马珥塔亚（Maltaya）的某个亚述浮雕，刻画七个神祇分别站在不同的野兽背上。最可圈可点的亚述浮雕，描绘全副武装的风暴之神骑在一只复合性活物背上，这活物有狮子的身体、鹰的翅膀、公牛的头。旧约形容耶和華在圣殿至圣所的基路伯之上立定宝座（见：撒上四 3~4）。而在以西结的宝座异象中（一章、十章），耶和華则是乘坐着复合性活物所担负的流动宝座车辇。

十八 12~15 神圣战士的武器 耶和華所射的箭一般被认为是闪电的霹雳。神圣战士的主题描述己方的神祇与敌方的神祇作战，把他击败。亚述视匿甲为战王，伊施他尔为战争女神。后者作战时如雨般把火降下。迦南的巴力和巴比伦的玛尔杜克都是神圣战士。

雷轰闪电被视为神明临在的正常现象，发生的背景往往是战争。从苏美《因南娜的颂词》，赫人风暴之神的故事，到亚喀得和乌加列神话，神明的描述都是在雷声中审判仇敌。图画中的巴力是手拿一束霹雳。赫人和亚述君王都袭用了雷声的用语，将自己形容为神明的器皿，雷暴般攻打叛盟和拦阻他们扩张帝国的人。

十八 16 大水 巴比伦神祇玛尔杜克使人复原时，这人的赞美形容神祇把他从胡布尔河（Hubur River）中拉上来。这是冥界门前流过的河，从这河中拉上来就是在最后关头得救免死的意思。这象喻后来在希腊神话中成为著名的冥河（River Styx），又进一步在基督教文学《天路历程》（Pilgrim's Progress）中，以流在黄金城前之死亡河的姿态出现。

十八 28 你必点着我的灯 灯在以色列经常用作象征

生命和繁荣的譬喻。它在墓中安放也是这个意思。「他的灯」在圣经中经常是生命的象征。永恒的火焰是持久和纪念的象征，同样戴维的后代在耶路撒冷执政，也是神对戴维王朝应许的实据（撒下七 8~16）。这字在乌加列语和亚喀得语的类似用法，则与统治的永恒性和神明的临在有关。亚述王提革拉昆列色三世被形容为人类之光。一个旧巴比伦的惯用语，将家庭无后形容为火盆熄灭。按照另一个解释，古代近东的迷信想法认为到处都有邪灵潜伏，而邪灵最喜爱的是幽暗之处。神明彰显保护的象征性方法之一，是不断赐与光亮。来自乌加列的文献之中「神明的灯」一类的措词，就反映了这个观念。迦南神祇萨帕什（Sapash）就有「神灯」作为属性。在美索不达米亚，拉马什图是特别令人惊惧的邪灵。神祇努什库（Nushku）以火为代表，他燃亮的灯能使人所惧怕的邪灵不敢接近。诗人在此所指的，可能是为他燃点的灯。耶和华是诗人身旁的灯，避除一切危险。

十八 33 母鹿的蹄 本节所指的，是古代近东几个品种之鹿的其中一种。这字经常与努比亚野山羊（Nubian ibex）、山区野羊（mountain sheep）、瞪羚（gazelle）等山羊属的动物相提并论。这些动物都以在崎岖险地步履稳健著称。远古的苏美文学（如：《杜穆齐的梦》（Dumuzi's Dream））已经使用这象喻来形容步履迅速稳健。

十八 34 铜弓 若果是真正的武器，这话就是指用青铜来装饰的木弓，或青铜为镞的箭。但另一方面，它可能只是诗意地形容战士的硬弩之强。无论在亚述或是埃及，弓都是君王力量的象征和神明的武器之一。作为后者，日轮可以绘画成拉弓的形状。由于这弓属于太阳神，它也可以理解为铜弓。约在戴维时代的一个亚述浮雕，描绘太阳神亚述将一把相连碑文形容为华丽的弓，交到王的手上。

十九 1~4 大自然启示神 埃及的《因辛埃蒲草纸》（Papyrus Insinger；这是一篇两约之间时代的著作）评述说，一位神祇每日都令世人得悉他隐藏的工作。在接下来的二十行中，作者多方形容自然界的运作，是由这神祇创造，并且亦与这启示有关。列举的创造工作包括了光明和黑暗，年、月、日，夏季和冬天，星座，生育过程，睡眠，以及世代的接续。

十九 5 新郎的洞房 新郎的洞房是一个特别布置的房室，供初次同房完婚之用。这字在约珥书二 16 的平行

句，也证实了这个理解。初期的拉比犹太教亦如此诠释这字眼。然而主后七十年圣殿被毁之后，此用语又有了另一个解释，指举行正式结婚典礼的帐篷。

十九 6 初民对太阳运行的看法 很多古代近东文化都假定太阳每日都循轨道在天际行走。美索不达米亚文献提到太阳进出天空的门户。按照这些文献，所有天体都各自沿着路径或轨道运行，以横越天际的带为代表。埃及材料的文献和图像，亦反映了相同的概念。太阳神被描绘为在地平线两端的进口和出口之间，驾着轻舟横越天空。

十九 7 律法和太阳 初民通常视太阳神为正义的神。因此诗人可以很自然地，从耶和华和太阳的关系，转而谈到耶和华藉律法赐与正义。本段形容律法的象喻，很多都与古代形容太阳神的象喻相同。

十九 8 明亮人的眼目 眼目蒙光照是指生命，因此在某一方面来说，这是人人共享的赐与（箴二十九 13）。但律法却能延伸遵守其命令之人的生命。眼中失去光亮，就是死期将至的意思（诗十三 3，三十八 10）。

十九 10 精金 「精金」的象喻古代近东其他文化也有使用。例如在托勒密王朝（Ptolemaic Dynasty）时代，埃及埃德富的庙宇就有好几个门户刻了如下的字样：「无论谁进这门，都要谨慎不带着不洁进入，因为神喜爱洁净，胜于数以百万的财产，或数以十万计的精金。」译作「精金」的字眼意义颇为隐晦（这是一个字，不是一个形容词加一个名词）。它可能是指一个等级或一个种类的金子，如：红金（red gold）或白金（white gold）等合金。

十九 10 比蜜甘甜 蜜是自然的出产。大部分经文中的「蜜」都是指枣椰树果子的甜汁，不是蜂蜜。由于当时没有食糖，蜜就成为了最常用的甜味剂。赫人虽然成功地驯养蜜蜂，并且在献祭中使用蜂蜜（迦南人亦然），在以色列却没有类似的证据。在圣经之中，蜜与其他农产同列（见：代下三十一 5）。本节第三句话（「比蜜甘甜」）有可能是指枣蜜，但最后一句却肯定是指蜂蜜，因为同时提到这蜜是蜂房下滴的。

十九 12 隐而未现的过错 初民相信神明与人所知的相比，有更多的规条、要求、限制。在某个「对每位神的祈祷」（Prayer to Every God）中，来自亚述的崇拜者列出了一连串可能犯上的罪行（吃了被禁之物，我不知道；踏入了禁地，我不知道），祈求饶恕隐而未现

者，因为是无知而犯的。此外，美索不达米亚称为「希古」(shigu)的忏悔祷文亦多次提到犯者不知的罪，并祈求赦免。埃及人也很关注这一点，通俗文字时代(Demotic)的智能文学作品(《因辛埃蒲草纸》)，也记载了作者恳求赦免无知而犯的罪。

二十五 5 旌旗 以色列和其他国家，包括亚述，都有在作战(歌六 4)或召集支派(民二 2)之时使用旌旗的习惯。埃及的军旅以神祇为名(如：亚孟旅、色特旅……等)，其旌旗就是用代表这些神祇的事物作为识别。高举(竖立)旌旗显然是胜利表示。昆兰文献对旌旗作出了详细的描述。

二十一 8 右手搜出敌人 新国际本为求生动，将这句话译作「你的右手会抓住敌人」，不幸歪曲了本节的意象。这个在本节上下半两度出现的动词(直译「寻找」，和合本：「搜出」)是形容用武器攻击敌人，不是把他拘捕。大部分士兵都是惯用右手的，不会用右手抓住敌人——那是拿兵器的手。因此右手是攻击性的，本节是说右手会「找到」攻击目标。一首赞美沙马士的诗歌说这位神祇的武器会直指恶人，没有人能拯救他。在埃及浮雕和绘画(乌加列亦然)中，君王的姿势经常是右手持着武器高举，左手捉住敌人。本节所用的是平行句，不是对比句，因此只是描述意象的一部分。两句话所形容的都是右手的作为。

二十一 9 炎热的火炉 神被形容为炎热的火炉，毁灭放到里面的一切东西。作者大概是指砖窑或冶炼金属所用的大型火炉。有关火炉的进一步资料，可参看：但以理书三 6 的注释。



巴珊的牛群

二十二 12 巴珊的公牛 巴珊是约但河东极肥沃的地

区，以出产羊和肥牛著称。这个畜牧业的重镇不但有娇养供售卖的牛只，更有一种凶猛未经驯养的流浪野牛。法律文献反映当时人有被牛角抵触的危险，并且牛只亦不时会走到街上。

二十二 13 狮子 历史记载狮子有被人养于笼中，放出来供狩猎之用。亚述文献记载违背誓言的人被困入安置在市中心广场的猛兽笼中，被吞噬示众。主前七世纪的另一个亚述文学，有一段落与本段的关系较为密切。该段落以狮子坑形容国王身边与作者对立的凶恶大臣。有一个巴比伦智慧文学中，玛尔杜克神象喻性地封闭(给牠上口套)狮子(欺压者)的口，以制止牠的吞吃策略。

二十二 14 骨头脱节 「脱节」是稍加诠释的翻译，希伯来原文直译是「离散」(相似的动词形式只在三处经文中出现：伯四 11，四十一 17；诗九十二 9)，即成群的猛兽吞吃猎物，每只各自分得一块的样子。古代近东有些文化有二阶段安葬的习俗。遗体首先(在墓穴等地)摊开安放，直至化为白骨为止；这时再将遗骨埋葬在最后安息之处。即使身体被野兽所食，骨头若能收集，这人仍可得到正当的葬礼。如此，亚述巴尼帕说他惩罚敌人的方法，是将他们的骨头拿出巴比伦，四散于城外。他又夸口说要掘开敌国先王的陵墓，丢散其遗骨，「使他们的鬼魂受害不得安息」。进一步资料可参看：诗篇五十三 5 的注释。

二十二 16 犬类 本段将狗等同于恶人。虽然在极早期的新石器时代，近东已将狗只驯养，狗依然是经常在城乡郊外(诗五十九 6、14)或城内街道(王上十四 11)垃圾堆中觅食的食腐动物。因此，「狗」字在圣经之中往往有嘲笑轻蔑的意思。然而古代近东各处地方可能未必如此。亚实基伦发现了一个波斯时代的大型狗坟场(显然与祭仪无关)，有七百多个墓穴。信奉祆教的波斯尊崇狗类，但不把牠们葬于坟场。狗(特别是小狗)是安那托利亚和美索不达米亚避邪和净化礼仪的要角。属安那托利亚的赫人以及腓尼基很多祭仪人员(他们在以色列遭受严谴)都被称为「狗」。最后，美索不达米亚人认为犬类是有医疗用处的。事实上，美索不达米亚的医治女神宁卡拉克经常是以狗像作为代表。又请参看：列王纪上二十一 19。

二十二 16 对手脚的描述 解释本节对手脚的描述十分困难。传统译作「扎」的希伯来语动词全本圣经只是在此出现，并且若不修订原文(将 k'ry 改为 k'rw)，

也不能如此翻译。按照现有的写法 (k'ry)，本节表示诗人的手脚「好像狮子」。部分解经家因此认为这句话的意思，是诗人的手脚好像被擒的狮子一般，被绑在担挑之上。可惜现存所有猎狮场面的绘画和描述，都没有显示是如此搬运狮子的。若是一定要将这字 (k'ry) 视作动词，合宜的对象必须从与希伯来语有关的闪族语言中挑选。可能性最高的一个类似亚喀得语和古叙利亚语的同源字，其意思是「收缩」或「枯萎」。亚喀得的医药文献描述的病症之中，有一样是手脚皱缩的。马太福音二十七章对这字的诠释没有帮助，因为它没有提到本句。

二十二 18 为衣服拈阄 罗马士兵虽然有权夺取罪名成立之犯人的衣服（士兵为耶稣的里衣拈阄赌博），却没有证据证明旧约时代在处决中监刑的士兵有这种权利。但无论如何，现有数据证实这时代的战利品有时是拈阄分配的，因此，人死时衣裳会如此被分，也不是难以明白的事。应当指明的一点是，本节没有说拈阄分衣的是行刑的人。处理遗产的程序亦经常使用拈阄的方法，将产业分配给继承人。美索不达米亚一首哀悼诗歌就表达了这一点。躺在床上弥留的人哀叹人还未死，财物已经被分配。

二十三 2 羊的需要 黎凡特地区的绵羊放牧在雨水滋润的草地上。夏秋两季所吃的则是杂草和田中收割剩下的残茬。绵羊和骆驼一样，可以长期不喝水，但一喝就可以喝九公升。山羊颇能独立，绵羊却不是如此，必须倚靠牧人寻觅水草。牧人又为牠们提供住处、医疗，和为母羊助产。总而言之，绵羊没有了牧人便完全无助。在一个旧巴比伦文献中，阿米迪塔纳 (Ammitana) 王宣称神祇伊亚赐他智慧，使他能够牧养百姓。他更延伸象喻，说自己向他们提供上等的草场和水源，使他们能够在安全的草场躺卧。

二十三 4 杖和竿的使用 杖是挂在腰间的棍子。竿是走路用的杖，有需要时可以用作武器（撒下十七 35），并且用来引领控制羊群。这是牧人传统的工具，主前第三千年纪的圆筒印章刻纹上已经可以看到。

二十三 5 油膏 古代出席宴会的人经常得到的盛情款待，包括主人用上等的油抹他们的前额。这些油不但令他们满脸油光，更为他们本人和会场增添芳香。例如艾萨克哈顿年间的一个亚述文献，就描述他如何在一个王室宴会中，用「最精选的油湿透」宾客的「额头」。在

炎热的近东气候中，油有保持皮肤润滑的作用。埃及的《琴者之歌》和美索不达米亚的《吉加墨斯史诗》，都形容身穿上等细麻衣服，头上膏以没药的人。

二十三 6 住在耶和华的殿中 耶和华的殿是指圣殿，从来不是指神在天上的居所（在二十七 4 十分明显）。「永远」一词构成混淆，但希伯来原文不过是说「长久的日子」，即长时间（哀五 20）。「住在」的翻译（来自七十士译本）若是正确，则诗人是一位祭司，因为只有祭司才能住在圣殿范围之内。然而，若是按照希伯来经文将这话译成「我要回到耶和华的殿中」，所表达的就是期待将来能够享有再回到殿中敬拜的机会。巴比伦王尼里格利萨向神祇表示他宁愿永远在当地。另一个文献又说：「我愿永远站在你面前崇拜修行。」一首赞美玛尔杜克的诗歌中的祈求，是崇拜者能够永远站在神祇面前祷告、代求、恳请。主前第三千年纪的苏美崇拜者为求达到这个目的，将显示自己祈祷模样的小像放置在庙宇中。这样一来，在庙宇之中就不断有代表他们的事物了。

二十四 2 地建立在海上 按照巴比伦对宇宙的认知，大地的根基是在所谓「阿普苏」之上。这是个如水的原始地区，是极重要的神祇恩基 / 伊亚的领域。从自然地理学的角度看，它代表地下水位，在沼泽、水泉浮现出来，又和淡水的宇宙性洋海河流有关。在《埃努玛埃利什》史诗中，玛尔杜克的名字之一是阿吉利玛，即把地奠定在大水之上，建立其上各区者。

二十四 4 不向虚妄 新国际本将这话译作「向偶像举起灵魂」。「举起灵魂」是「培养某方面之胃口」的意思（和合本：「向」）。「灵魂」一词原文中其实是指「喉咙」，引伸为「胃口、欲望」。在好几处的经文中都以神作为对象（诗二十五 1，八十六 4，一四三 8）。新国际本在此译作「偶像」的用语是「空虚、没有价值」的意思（和合本：「虚妄」）。其他作者则用「不是神的」一语形容偶像（耶五 7）。

二十四 7 城门和永久的门户 一首赞美巴比伦太阳神沙马士的诗歌，描述庙宇的各个部分为他而欢欣，其中包括门户和进口。某个拿破尼度时代的文献描述庙门大开迎接沙马士进来。这些是神祇的偶像请入该神之庙宇时所唱的歌曲。城门的「头」如果是指建筑物上的特征，它最有可能是指门顶的横梁或凸出的飞檐。这是埃及和美索不达米亚建筑的共同特征，形容它的亚喀得语字眼

(kululu)，同时又可解作头饰或缠头巾。有人提出这个部分可以从门柱上提起来，容许巨大的对象运过。这说法虽然极具创意，却没有说服力，因为城门设计不会有容易迁移的活动飞檐。抬头是象喻性的可能性似乎比较高。在乌加列文献中神明蒙羞时也是垂首，有理由庆祝时则会抬起头来。



耶路撒冷的古城门

二十七 4 住在耶和华的殿中 请参看二十三篇 6 节的注释。

二十九 1 与乌加列赞美诗的比较 这篇诗与乌加列文学关系密切，超过任何诗篇。一位经常被引证的学者，甚至认为这诗原本是一首腓尼基 / 迦南人的赞美诗，修订改编后成为希伯来宗教集成的一部分。诗中提到的三处地方，据称都是位于叙利亚（6~8 节）。并且据说这诗的用语、概念，甚至文法结构，都是像乌加列文献过于像旧约。本诗虽然有足够的对应和类似之处，可以辨识到类似迦南文学的成分，迦南原著则至今未能证实其存在。再者，所有被鉴定为源自迦南的成分，在其他明显属以色列的文字中也有出现；因此，这些成分只能证明以色列和迦南在语言文化上，大体上有共通之处。诗人可能是将一些巴力的职能加诸耶和华。其用意主要是高举耶和华，传扬祂的荣耀，不是驳斥巴力。另一方面，诗人如果不过是选择模仿迦南原著写作，将赞美的对象由巴力改为耶和华，这一点就不会构成问题。

二十九 1 神的众子 在迦南神话中，「众大能者」（和合本：「神的众子」，原文直译「伊罗兴 (elohim) 的众子」，NIV：「大能者的众子」）是诸神之王伊勒属下的次等神祇。在旧约之中，他们是在耶和华天庭聚会的天使（见：诗八十九 7，一〇三 20，一四七 1；王上

二十二 19；赛六 2；伯一 6，二 1）。

二十九 3 声音如雷 古代近东文学形容风暴之神的声音，打雷时可以听见的段落，俯拾即是。乌加列和亚马拿文献中的巴力，以及亚述文献中的阿达德都是例子。这话亦经常用作耶和华的描述（见七 13 的注释）。

二十九 5~6 树震破，山跳跃 在描述巴力建筑宫殿的乌加列神话中，巴力在登基之前发声如雷，地的高处因而跳跃或震动。几句话之后，他又被形容为右手拿着香柏树作为武器。同样，一首赞美玛尔杜克的诗歌也说他声音如雷，使地震动。他的话语是冲去落拓枣树 (lotus tree) 的洪水。译作「跳跃」的希伯来语动词不时有人以为是嬉戏、跳跃一类的动作，但较有可能是指整群羊走路时上下波动的情景（见：撒下六 14~21 的注释）。用这字来描述地震时地面的起伏最是合适。

二十九 6 西连 西连即是黑门山（见：申三 9 的注释），在诗歌中与利巴嫩交替使用。西连和利巴嫩可能在乌加列文献对句中用作对偶，但未能确定。这两个地方在《吉加墨斯史诗》中明显用作对偶，因为它们吉加墨斯和恩基杜向胡瓦瓦所发动的战事中被打散。二者在亚喀得文献中亦有提及，证明不是迦南文学独有的字眼，而是出现于古代近东各处的文献之中。

二十九 8 加低斯的旷野 乌加列文献中也有论及加低斯的旷野或大草原，据信是在黎巴嫩境内，奥朗底河附近之加低斯市一带。它有又可能是指南方的加低斯巴尼亚。以色列人在旷野四十年时，有很多时间是在此度过。

二十九 10 在洪水之上坐着为王 在沙马士庙出土的一块来自新巴比伦王纳布阿普拉伊丁纳 (Nabu-Apla-Idinna) 时代的泥版，刻有太阳神沙马士在宇宙性大山的山脚下坐于宝座的场面，旁边几条波状曲线，相信是代表宇宙性海洋。这与本节耶和华在洪水（译作天上之海更佳，见一〇四 3 的注释）之上坐着为王的场面非常相像。在这方面，值得注意的是在亚喀得语中，「洪水」一字亦可解作混沌怪兽。更明显的，是洪水在亚喀得文学中被视作神明的武器之一，有时甚至是君王或神祇的描述性称号。洪水可以在战士的前面开入战场，神明也可以在参战之前披上。桑希阿达德五世描述宁努他神是乘驾在洪水之上，被高举的主。希伯来语「特洪」(tehom，和合本译作「深渊」、「深水」等) 一字是指地上的宇宙性大水，反之，这字「玛布尔」

(mabbul) 则是代表天上的宇宙性大水，这是雨水的来源。按照创世记六至八章，挪亚时降到世上的就是「玛布尔」。

三十 3 从阴间救上来，不至于下坑 一篇名叫《卢鲁彼勒南默基》的巴比伦著作记述说，玛尔杜克使一名不知何故受苦的信徒复原：「主抓住我，主使我站起来，主赐我生命，他（从坑中）拯救我，他从毁灭中召我出来，（……）他把我从胡布尔河中拉上来，（……）他拉住我的手。」（英译引自 W. G. Lambert 着，*Babylonian Wisdom Literature*，第 59 页。）

三十三 2 琴瑟 这两个都是当代典型的乐器，早至主前第三千年纪，已经出现在古代近东的文献、浮雕、绘画之中。至于本节之中，哪个当译作「瑟」，哪个当译作「琴」，学者仍然未有定论。和合本译作「瑟」的，是个十弦的乐器，学者相信「琴」则弦数较少。这两种乐器都是手提的，框用木制。乌加列出土的一份音乐文献，提供了一些晚铜器时代音乐的数据。这文献所记载的，是用瑟伴奏一首胡利人祭仪赞美诗所弹的和弦。

三十五 2 大小的盾牌 「大小的盾牌」代表护身装备的两个极端。小盾牌是圆的，大盾牌则高与身齐，后者最有可能是助手负责携带。同样长短枪（3 节，和合本只译作一个「枪」字）也是代表全部的攻击性武器。译作「短枪」的希伯来语字根 (sgr)，没有在旧约其他地方出现。希罗多德提到西古提人有一种双刃的斧头 (sagaris)，死海古卷则用这字形容长矛的柄。若照后一个解释，经文则只是说同一装备可以有两个用途而已。枪杆子可以用来抵挡，或当作长棒挥打，枪头则可击刺。亚述城市尼尼微和卡拉（宁鲁德）的壁画浮雕刻有无数这种以及类似的铁器时代第一、第二期的军事装备。

三十六 7 翅膀的荫下 请参看：诗篇十七 8 的注释。迦南女神亚拿特伸展双翼，是乌加列出土的一块象牙脚板的图案。

三十六 8 乐河 由于译作「乐」的字眼字根与「伊甸」相同，这话可能是指乐园出来的河流。古代近东庙宇和水泉的关系，是有案可稽的事实。实际上，美索不达米亚和埃及某些庙宇，以及乌加列神话中的巴力庙，据说都是建筑在水泉之上（模仿原始大水），有时更从建筑物中流出。这就是本节上半的神殿，为什么可以和这乐河相对（又见：结四十七）。

三十六 9 生命的源头 很多其他经文都使用较为完整的「活水的泉源」（如：耶二 13）。活水是指流动的泉水（与收集的径流或雨水相对）。这最有可能是指世上神圣的生命源头（又见：箴十 11，十三 14）。古代近东的神明肯定被视作生命之源，但将之喻为水泉却未有文献的左证。

三十七 4 心里所求 在亚喀得文献中，这句话是指在策划活动，或在患病或受欺压之中寻求拯救时得到吉兆。一个文献描述某人向神明祈祷，就蒙赐「所求」。以色列的概念若是相似，本节所指的「所求」便不是一般的渴望，而是诗人在祈祷中所求的事物（在 6 节表明；见：诗二十 4，后者所求的是解除困难的筹算得以成就）。

第四十二至七十二篇

诗篇卷二

四十二篇诗题 可拉后裔 诗篇第四十二篇，第四十四至四十九篇，第八十四至八十五篇，第八十七至八十八篇都包括了「可拉后裔」一语。可拉最初在民数记二十六 58 中出现，作为利未各家的首领之一。历代志上二十四至二十六章讨论圣殿的体制时，将可拉族列为「守门的」人（代上二十六 1）。按照历代志下二十 19 他们亦参与赞美耶和华，这可能是诗篇的祭仪诗集提到他们的原因。

四十二 1 鹿 / 心 现存好几个主前八世纪和七世纪的印章上，都刻了母鹿漫步（寻觅水源？）的场面。基珥提出这个艺术题材如此流行，可能和这篇诗所用的象喻有关。

四十二 2 心 在希伯来语旧约中，译作「灵魂」（NIV，和合本：「心」）的字眼是内弗什 (nephesh)。这字所指的是「自我」或「活物」（见：创二 7；直译：神「将生气吹在他鼻孔里，他就成了活着的内弗什」），但不是新约中的「永生灵魂」。因此，圣经并没有暗示内弗什在人死后仍然存活。这字与亚喀得语的纳帕舒 (napassu) 有关联，后者所指的是颈项或喉咙，引伸解作气息。在希伯来用法中，身体和生命活力并没有分别。因此，在列王纪上十九 4 等经文中，内弗什是指「性命」。像这首哀悼诗歌般「将灵魂倒出」（诗四十二 4「我的心极其悲伤」4；撒上一 15「倾心吐意」），能

够耗尽身体的精力或生命力。按照埃及的想法，使人有生命的活力是「巴」(ba)，并且将之描绘成有人脸面的鸟。「巴」在人死时与身体分离，并被视作永恒不死的。但其所在却是天上，不是尸体所前往的冥界。埃及文学中有一篇名叫《人和他「巴」的争论》的著作，讨论自杀的可行性。与「巴」相对的「卡」(ka)则比较像是人死之后留下的影儿。「卡」住在死者的安葬肖像中，享用献给死者的供奉，因此，比较接近死者亡魂的概念。在美索不达米亚这个灵魂称为「埃坦穆」(etlemmu)，并且需要奉献来安抚。学者经常视之为鬼魂。在美索不达米亚人的想法中，「札基库」(zaqiqu)是人的另一个部分，似乎与灵魂最为接近。「札基库」和「埃坦穆」一样，在人死后依然存活，但文献之中甚少讨论。在以色列的用语中，死者的灵称为「伊罗兴」(elohim)。圣经用这个字来描述塞缪尔的灵魂(撒上二十八13)。

四十二 4 节期游行 这一类的游行甚少在圣经中提及，但本节所提的大概与诗篇六十八24所述的节日庆典同类。该处经文所述的游行是由祭司率领，随同的人包括了歌唱者、弦乐手，以及其他乐师，一同前往耶路撒冷圣殿的入口。诗篇一一八27所述的也是节日的游行，参加者手执树枝，跳舞直「到坛角那里」(参看该处经文的注释)。

四十二 6 黑门岭 诗人的地理视角似是由笼统的「约但地」，转到具体的「黑门岭」。一般看法认为前利巴嫩山脉是以色列控制范围的北界(书十一17)，黑门山是山脉中最高的山峰，海拔超过九千呎。考古学家在黑门山的山坡上，发现了二十多个庙宇的遗址。这可能与初民以为崇拜神明要在高处(「邱坛」)进行的信念有关。

四十二 6 米萨山 此地的确实位置不明。地名是「小山」的意思，因此，可能是指黑门山脉中的某个山头。但这得视作者的地理视角和作诗的用意而定。诗人颇有可能是将黑门形容为「小山」，因为它在圣洁程度方面，远不及耶和华的圣山锡安(诗四十三3)。

四十四篇诗题 可拉后裔 请参看「四十二篇诗题：可拉后裔」的注释。

四十四 2~8 神圣战士 进一步资料，可参看：诗篇中「常见的概念」附论的注释。

四十四 20 忘了神的名 神明的名字与祂的能力和固

有的本质，通常有很密切的关系(见：出三13~14；赛九6)。杰里迈亚书二十三27中的假先知试图将神的名字从百姓的记忆中消除，以方便他们引诱百姓跟从巴力。进一步资料可参看：申命记十二5的注释。祈求时不以耶和華為对象，是背约的行为，能够成为神惩罚百姓的理由(撒上十二9)。

四十四 20 举手 这话所形容的姿势代表祈祷或代求，也在以斯拉记九5和诗篇八十八9提及。全面性的讨论，可参看：历代志下六13的注释。

四十五篇诗题 可拉后裔 请参看「四十二篇诗题：可拉后裔」的注释。

四十五 1 我论到我为王作的事 以王而非神明为对象的诗歌，在古代近东颇为普遍，但在诗篇之中却是少数的几个例子之一。这诗和埃及兰塞二世的结婚石碑(Marriage Stele)一样，都是将婚姻描绘为军事力量的结果。王在军事上的胜利，表示与他在政治的联盟是明智之举。

四十五 1 吟唱诗人 在古代近东，君王的正式说书员是文士和哲人。他们精通传统，并且与王室的公务系统关系密切，因此将作为神明政治代表的君王，如何喂养保护国家的功绩，以唱歌说故事的方式提醒百姓，他们是理想人选。如此，巴比伦庆祝新年时，《埃努玛埃利什》史诗的创世故事得到重温，全国各城的代表亦到此向王表示效忠。他们又举行圣礼游行，蜿蜒经过城中的街道，前往巴比伦守护神玛尔杜克宏大的庙宇。文士以斯拉执行盟约更新典礼时，向百姓宣读律法书，以神圣故事提醒他们(尼八1~13)。

四十五 7 用喜乐油膏你 按照中亚述法律，结婚典礼中有一步骤是新郎的父亲以油膏新娘。但在这篇诗中，油膏是王权(不是婚礼)的一部分，表示神膏立君王，授之以王位(进一步资料，见：撒上十1的注释)。

四十五 8 衣服有香气 这诗所包含的用语和细节，对于作为结婚和膏立君王(诗一三三2)时所唱的歌都很合适。在古代近东，吾珥第三王朝的神圣婚礼仪式将两者合而为一，穿着华丽的君王游行至庙宇，在结婚/丰饶的仪式中扮演神祇的角色。参与者的衣物很有可能是加了油和香草、香料。有关这些香料的讨论，可参看：雅歌一3和箴言七17的讨论。

四十五 8 象牙宫 有关大手笔地以象牙装饰陈设和护墙板的讨论，可参看：列王纪上二十二39和阿摩司书

三 15, 六 4 的注释。王宫是展示国家财富的所在, 对国家来说, 是强盛和威信的象征。

四十五 8 丝弦乐器 这译文的由来, 是将希伯来原文的 minni 修改为复数名词 minnim。所根据的是诗篇一五〇 4 中类似字眼的用法。至于所指的是什么乐器, 除了肯定是弦乐器之外, 依然未能确定。

四十五 9 俄斐金饰 有关最上等之黄金的讨论, 可参看: 列王纪上二十二 48; 以赛亚书十三 12 的注释。

四十五 12 送礼 马里书简记录了马里王怎样设法与阿勒坡王的女儿缔结婚约。来往的函件清楚显出结婚礼物到达马里王宫, 君王表示满意之后, 长达一年的谈判便告完满达成。

四十五 12 推罗女子 本节「推罗女子」(原文直译, 参和合本小字) 所指的, 虽然有可能是推罗王的某个女儿, 但此乃腓尼基港市居民的婉称(=和合本「推罗的民」), 可能性却是更大。圣经还有类似的例证, 如: 「锡安女子」(诗九 14, 和合本: 「锡安城」)、「巴比伦女子」(诗一三七 8, 和合本: 「巴比伦城」)等。腓尼基控制了地中海的航运, 因而变得颇为富裕。推罗的礼物应该是极尽奢华、珍奇、昂贵。留意这句话在本节与「民中的富足人」对偶。

四十五 13 金线 服装在古代世界是身分的记号。这篇诗中身为新娘的公主所穿着的是最富丽的衣饰。她和以西结书十六 10~13 的年轻新娘一样, 都是穿着精工绣花 的衣服, 大概还染了腓尼基的紫色。衣服绣上金线使她更加威严。用金子制造耐用的线是不可能的, 但金粉可以加在线或衣服之上, 以增添其富贵的气息。出埃及记三十九 3 解释怎样将金子加在在线织造衣裳。

四十六篇诗题 可拉后裔 请参看「四十二篇诗题: 可拉后裔」的注释。

四十六 9 止息刀兵 耶和华以神圣战士的身分在战争中帮助以色列人(见: 书三 17 的注释), 立约的神亦同样是平安兴旺之源。先知和启示文学对国家复兴的期望, 世界和平的主题是其中的一点。如以赛亚书二 4 所说, 神要解决国与国之间的一切纷争, 「他们要……把枪打成镰刀」。以西结亦同样指出耶和华保证「列国人……知道我是耶和华」的办法之一, 是创造一个打仗兵器被用作燃料的时代(结三十九 7~9)。

四十七篇诗题 可拉后裔 请参看「四十二篇诗题: 可拉后裔」的注释。

四十七 5~8 古代近东的登基节期 古代近东最重要的典礼之一, 是君王登基蒙授代表其王位信物的仪式。玛尔杜克在《埃努玛埃利什》创世史诗中蒙授王权标志就是一例。其他神祇把他推举为王, 并将令牌、宝座、王袍、兵器交给他。亚述登基习俗亦反映了这个仪式: 全体朝臣献上代表其官职的信物以示请辞, 让新王决定是否使他们官复原职。登基在美索不达米亚亦与神明的威严和能力有密切关系, 因为「王权天降」是他们的信念。例如巴比伦王汉摩拉比在其法典的引言中, 指出诸神按名呼召他, 任命他在世执行他们的命令。这些命令包括修复城市, 净化圣礼, 并「建立真理正义为全地之宣言」。在巴比伦的新年节期(「阿基图」)时, 权力要再次授与君王, 登基礼仪亦因此而重演。按照不少学者的臆测, 以色列亦有登基节期(庆祝耶和华及祂所立的王), 并在此时使用本诗等诗篇。但至今依然未有支持这个假说的证据。

四十八篇诗题 可拉后裔 请参看「四十二篇诗题: 可拉后裔」的注释。

四十八 1 圣山 诗篇一再将锡安描述为耶和华的「圣山」(诗二 6, 三 4, 十五 1, 四十三 3, 九十九 9)。但应该明白的一点, 是这地方所以重要、圣洁, 完全是因为神的临在。其他与神祇有关的圣山: 巴力与撒分山相关, 玛尔杜克及其他神明则与美索不达米亚之庙塔等人工的山岳有关联。

四十八 2 在北面 「撒分之高处」(和合本: 「在北面居高」)所指的是乌加列东北二十五至三十哩的卡西乌斯山(阿拉伯语称阿克拉山, 海拔 5,807 呎)。这山被视为巴力的居所(见: 赛十四 13 的注释)。在乌加列文献中, 撒分山是诸神的山, 神明之会在此举行。巴力使者在宣告中称赞撒分山是华美的胜利山。在这篇诗之中, 撒分可能代表方位(北面), 又可能是指但城的庙宇, 这庙宇严格一点来说是在以色列北界的黑门山。但这篇诗亦有可能是表示耶和华是普天下的神, 其他神祇虽各有圣地, 耶和华要取而代之。撒分一度被视作神明的所在, 这称号如今归于锡安。

四十八 7 他施的船只 请参看: 历代志下九 21; 以赛亚书二十三 1 的注释。

四十八 9 在圣殿中崇拜 众王眼见神的能力便急忙逃跑(四十八 4~7), 以色列的朝圣者却不然, 他们从神临在于锡安的威荣中大得安慰, 因为这是他们得救之源。

本节所用的慈爱（原文 h]esed）是个与盟约有关的法律用语，对他们而言，这字代表盟约的应验，也是他们热心崇拜的根据。「在你的殿中」大概不过是指进入耶路撒冷（锡安山），或圣殿山的建筑范围，因为朝圣者是不许进入圣殿内部的。

四十八 12~13 设防城的城楼、外郭、宫殿 设防城的基本建筑设计是作为防御系统，但亦有以雄伟形象来展示国家实力的作用。城墙系统包括一系列的城楼，每个城门都在监视范围之内。建于城楼之间的外郭（NIV：「护堤」）可以高达四十呎（如：但城的遗址），并且经常使用凹凸交替的结构，使守城军队可以从更多的角度射箭或投石。卫楼（和合本：「宫殿」）是在城里面兴建的防御据点，供城墙被攻破时退守之用。卫楼通常建于高处，其塔可烧烽火，作为城际联络网的节点（有关耶路撒冷俄斐勒山的讨论，见：赛三十二 14；尼三 26 的注释）。有关城楼和城墙系统在城防工事方面功用的讨论，可参看：以赛亚书二 15 的注释。有关设防城门的讨论，则可参看：以赛亚书五十四 12 的注释。

四十九篇诗题 可拉后裔 请参看「四十二篇诗题：可拉后裔」的注释。

四十九 4 比喻 本节译作「比喻」的字眼（mashal）的意思十分广泛：「比喻」（结十七 2）、「诗歌」（民二十一 27）、「神谕」（民二十三 7；和合本：「诗歌」）。它在本节和在箴言十 1 一样，都是「教训」的意思（和合本：「箴言」）；指神对百姓的教训，一方面以以色列人为警告的对象，另一方面运用常见的智慧文学体裁，使「万民」——不单以色列人——都能听懂。这话又或可以和哈巴谷书二 6 的「黑暗话语」相提并论。迦勒底的侵略者丧失不义之财，遭受讥刺。

四十九 4 用琴解谜语 对偶工整的诗歌若有琴瑟伴奏，其节拍必然更加动听。伊莱沙宣讲默示之时需要乐师（王下三 15），亦可与此相提并论。埃及《温纳蒙故事》也有一个先知乐师合作的场合。赞美的话毋庸置疑是随着琴瑟乐声吟诵或歌唱的（诗九十二 1~3）。诗人和说书者述说神大能的作为或以色列英雄事迹时有音乐伴奏，是十分自然的作法（士五 11）。

四十九 14 死亡必作他们的牧者 这句话新国际本译作「死亡必以他们为食」。在乌加列的巴力史诗中，死神摩特的外形是个狼吞虎咽的怪兽，吞吃活人：「坟墓的尘土吞吃其猎物，死亡伸出两手随意吃食。」乔布也

是使用类似的意象，来形容「消灭犯罪之辈」（伯二十四 19）的阴间。乔布记十八 2~13 也包括了死亡吞吃恶人四肢的形容。箴言一 12 形容坟墓是个将人囫囵吞下的大嘴，《巴力与亚拿特》的史诗又以同样的意象应和：死神摩特「伸出两手」，「吞吃猎物」。

四十九 15 以色列人的盼望 以色列人在宗教社会概念上，与美索不达米亚人有很多共同之处，对死人复活、最后审判、来生赏罚也没有广泛的了解。这一点要等到被掳归回之后，才在犹太教中明朗化，但以理书十二 2 是例证之一。如此，在这经文之中，诗人是将敌人的命运，比对自己的盼望。敌人无望逃离坟墓，诗人则仰望得着神的救赎。有人提出作者所指的，是好像以诺（创五 24）或伊莱贾（王下二 11）一般，完全避免了死亡，但可能性不大。新国际本将最后一句译作「他必把我取到他那里」（和合本：「因他必收纳我」），其中「他那里」三字纯粹基于诠释，希伯来原文是找不到的。神「拿取」人来救他性命的概念，在诗篇十八 16~17 十分明显；新国际本将同一句话译作「他抓住我」（和合本同）。有关来生的讨论，可参看：诗篇中「常见的概念」附论的注释。

五十篇诗题 亚萨 「亚萨」可能是「亚萨后裔」的略语，指圣殿合唱团之一，或这合唱团的常备曲目。以斯拉记二 41 记载说，随同以斯拉回到巴勒斯坦的歌唱者是「亚萨的子孙」。按照历代志上六 39 的圣殿乐师名单，戴维任命亚萨在耶路撒冷圣殿中，与希幔一同服事。

五十 1~4 太阳神作为审判官的象喻 汉摩拉比法典抄录在一个七呎高的闪长岩石碑之上。石碑顶部的图画描述巴比伦的太阳神沙马士坐于宝座之上，汉摩拉比在他面前侍立。在其下的引言中，汉摩拉比王接受「在地上秉公行义」，「如沙马士高升，普照全人类」的责任。他在巴比伦帝国中，成为代表这位神祇的司法者。亚喀得文献中的求救祷文，也可以找到沙马士作为审判官的描述。主前十四世纪在埃及为法老亚肯亚顿朝廷著作的《亚顿赞美诗》（Hymn to the Aten）中，包括了和这篇诗十分相似的创世象喻。对于秩序和普及性方面的观念尤然：「你的荣耀从高天普照于地，你的光线使你所创造的地丰足。」至于神作为审判官的讨论，请参看：诗篇中「常见的概念」附论的注释。

五十 8~15 献祭的观念 这篇诗勾画了对于献祭目的的正确理解。其用意是对比以色列及其邻邦在献祭观念

的不同。在此强调的有两个要点。第一，神不像美索不达米亚和埃及的神祇，需要食物维生（在吉加墨斯的洪水史诗中，描述神明「像饥饿的苍蝇一样」拥到乌特纳皮什廷的祭物那里）。可能更重要的第二点，是以色列有责任向神献上「感谢祭」作为他们承认盟约的象征。不能分辨仪式和认识神之间的分别，是百姓不断遭受先知谴责之处（撒上十五 22；何六 6）。弥迦更讽刺这些没有效用的祭，指出神对以色列的要求，不过是「行公义、好怜悯」而已（弥六 8）。

五十 21 神和人一样 神指控百姓，说他们忘记了神并非「恰和你一样」，愿意假装没有看见恶行，甚至对他们的罪行表示同意。这种将神极度拟人化的行为是严重的罪行，配受谴责和惩罚。神静默不言并非软弱或漠不关心的表示。杰里迈亚在「圣殿信息」（耶七 9~11）中作出类似的控诉，指出犹太的百姓似乎相信他们能够任意犯罪，来到圣殿就可以宣称：「我们可以自由了。」他声明神在察看他们，对他们的行为不会视若无睹。旧约一开始就描述人类怎样想要成为与神一样，因而堕入罪中。尝试失败之后，人类历史就变成了人类按自己形像改造神的故事。美索不达米亚和埃及神祇的行为被形容成好像人一样——漠然的采取暴力（吉加墨斯和阿特拉哈西斯的洪水故事），或骗取人应得的赏赐（亚达帕）——但仍有超人的力量，必须谨慎相待。诗人和智慧书的作者将耶和華高举到一切神祇之上，其行为道德正直，达到非假神或人类所能达到的理想层面（见：伯四十二 2~6）。

五十一 1~2 除罪的机制 从古代近东的角度看，问题不是罪需要除去，而是神明需要安抚。人只是在遇上他认为是遭神明惩罚的处境时，才知道自己犯了罪。消除神明怒火遂成为这人的目标（神的发怒是有理无理都没有关系）。他们祈求除罪（「除衣服一样脱去我的不端行为」）的意思，是希望神明能够无视于他们的罪行，收回怒火，恢复对他们的恩宠。抱着这种态度对待神明，仪式的用意就只是净化人和平息神明怒火了。仪式没有除罪的作用，只是容许人盼望神明会饶恕他的罪。在以色列而言，正确的想法不是罪永被消除，而是祭礼洗净了神的临在因罪而受到的亵渎（见：利一 4 的注释，有关「赎罪」的讨论）。这些仪式为赦免铺路（见：利四 13~32 的注释）。但这篇诗所讨论的不是献祭的方法（16 节）。只有神施恩典，罪恶才能从案卷中消除。忏悔者

只能请求，不能要求罪恶得赦，是不言而喻的一点（见：诗三十二 10）。所求的是神施怜悯，其根据是祈求者的信靠和神对以色列的立约应许。神若施恩宠，罪就好像蒲草纸卷被刮净，或泥版被洗净（见：民五 23）或打碎一般，「涂抹」净尽。这个象喻也在巴比伦的礼仪文献中出现：王可以下令「打碎我罪孽的泥版」，从而取消债务、罪状，或予以缓刑。同样，按照汉摩拉比法典，打碎以楔形文字写成之泥版合同，就能取消购买军人土地的非法交易。在美索不达米亚文学中都有泥版记载恶行（书尔普文献）和善举的例证。

五十一 3 知道我的过犯 在古代近东文化中，人对于自己如何得罪了神明，通常会大惑不解。造成这种无知的因素有好几个。首先，古代近东的神祇并没有提供具长期不变，足以作为准则的自我启示。其次，多神主义构成一个问题，就是取悦一个神祇的事，可能会冒犯另一神祇。其三，神祇素来没有日日如一的习惯，要知道自己和神祇关系如何并不容易。最后，没有执行对它一无所知的礼仪，也会获罪。因此，譬如在巴比伦的忏悔文学（「希古」祷文）中，忏悔者有时会一古脑儿负起所有的罪责，希望因此误中得罪了神明之处。但有时在列出罪行时，忏悔者又会肯定承认知道自己犯了什么罪。赫人《穆希利的祷告》（Prayer of Mursilis）说，认罪是人与其主和好的一步。以色列律法清明，因此所犯的罪易于辨明。

五十一 4 唯独得罪了神 戴维如果认定他所得罪的唯独是耶和華，被他排除的又是谁呢？拔示巴和乌利亚无疑都被他伤害了。十分重要的一点是：按照上文下理，问题在于审判和执行判决之权谁属（4 节下半）。在以色列，被谋杀者的家人有报血仇的权利，并且政治上的敌人亦无惧于自视为神正直审判之手，惩罚犯罪的君王。戴维这句话可能是规限认错的范围，以致只有耶和華才有刑罚他的权利。

五十一 5 在罪孽里出生或受孕 对神说话时，忏悔者对比神的完美和人软弱的本性，是常有之事（见：伯四 17；诗一三〇 3；耶十七 9）。主前十九世纪埃及一个以亚孟神为对象的祈祷就提出了相同的要点：人类犯错是「正常」的事，正如对神明来说，施怜悯也是「正常」一样。值得强调的一点，是本节不认为受孕之举是有罪的。与性有关的行为如：性交、怀孕、生产等，都能够使人在礼仪上不洁（见：利十五 16~33），但在婚姻关

系之内的行为却从来没有被指为有罪。乔布记十五 14；以赛亚书六 5 等话不过是说与神的绝对圣洁相比，人类的本质都是不洁的。部分解经家虽然极力以本节支持「原罪」的教义，视这句话为忏悔者概括性认罪的一部分，似乎是更合理的诠释。美索不达米亚的咒语文学亦表达了无人无罪——世上所有人都犯了罪的观点。埃及《阿曼尼摩比的教训》亦劝诫人承认作为人的罪性：「不要说：『我没有过错。』」以色列人亦会赞同这个神学观点，因为他们也承认犯罪倾向是人所共有的。但他们却没有更进一步，达到基督教神学认为亚当的罪归与全人类的地步。

五十一 6 神的要求在人内心 按照上一节生产的意象，以及乔布记三十八 36 类似的话，达格利什(E. Dalglish)将本节解作在母腹(母亲的「隐密处」)之中获取知识，似乎是正确的诠释。忏悔者承认不能推说不知者无罪来开脱。他在母腹之中已经知道何谓正当的行为，但却没有遵行所知的律法(3 节)。埃及的《亚顿赞美诗》也有关于出生前学习的类似意象。作者一再赞美神祇，因为即使在母腹之中，他也供应人类存活的一切所需。埃及宗教思想充满了将「玛阿特」(真理)内在化的教训，来抗衡人类本性中的悖逆倾向。「玛阿特」被形容为供人类维生的饼(如：哈苏雪王后的王室年表)。

五十一 7 牛膝草 这种学名称为 *Origanum syriacum* (墨角兰)的矮小灌木，生长在巴勒斯坦的多石之处。它的蓝色红色花朵和叶子具有芬芳气味，因此被以为可供药用。但牛膝草在圣经中，却与洁净之礼有关，利未记十四 4~6 洁净长大痲疯者的典礼就是一例。红母牛的祭礼(民十九 6)，以及逾越节时以色列人在门框上抹血(出十二 22)，都有使用牛膝草的例证。

五十一 7 白=洁净 正如以赛亚书一 18，白色在圣经传统中代表洁净(和合本：「干净」)和喜乐。深的颜色，尤其是黑色，则用来象征服丧和哀悼——两者都和「不洁」有关(见：诗三十五 13；亚三 3~5)。在某个亚述祷文中，王呼吁他的神「变白」他的心，使之从褻瀆的罪中得到解放。在亚喀得语中，动词「使发亮」和「使之变白」是重迭的。在某个巴比伦法术文献中，祈祷者所求的是他能以「变得纯洁如天，净化如地，明亮如中天」。

五十一 10 清洁的心 忏悔者承认自己自出生以来已经有罪之后，如今求神净化他的心(在希伯来传统中，

心是理智的所在)，惟有祂才有能力应允这要求。某个苏美的悔改祷文也是向神明恳求怜悯，「将我所犯的罪」转化为「良善」。这一点和《吾珥被毁悼词》中的祈求相似，后者呼吁神祇南拿(Nanna)保证「它百姓每个邪恶的心，在你面前都变得洁净！」重生和生命改变方向的概念，亦可见于以西结关于国家复兴的默示。神在其中应许「赐给你们一个新心」(结三十六 26)。

五十一 11 从我收回你的圣灵 神的灵虽然多次在旧约中出现，只有在以赛亚书六十三 10~14 才将「圣灵」一语，解作与耶和华的临在同义。收回临在，或禁止不得再与神契通，是所能想象最严重的惩罚。在国家的层面上，这表示盟约关系的结束，整个民族遭毁灭(耶二十三 39；参较：何一 9 中，何西阿第三个儿子名叫「非我民」)。在位君王是神的代表，神的声音和临在一旦与他断绝关系，就是象征他的王朝即将结束(见：撒上十六 14，二十八 6 的注释，有关扫罗处境的讨论)。苏美「对每一位神的祈祷」中，祈祷者也是祈求神祇「不要丢弃你的仆人」。意思大概是被丢弃就是因过错而失去神祇的恩宠。

五十一 16 不喜爱祭物 杰里迈亚向他认为是已经完全败坏的耶路撒冷祭仪系统作出直接的攻击(耶六 20，七 4，三十一 31~35)。诗人和他一样，表示如果没有道德层面维持，献牲畜为祭就没有价值。埃及《梅里卡雷的教诲》也表达了同样的观点：「正直之心的品格，比恶人的牛更蒙悦纳。」他们赞同塞缪尔(撒上十五 22)和何西阿(何六 6)的论证，相信神喜悦虔诚崇拜者的心灵和祷告，而非礼仪上的动作(见：撒上十五 22；赛一 16~17；耶七 9 的注释)。巴比伦智慧文学也提到这一点，该文献鼓励信徒每日「藉献祭、祈祷、合宜的烧香」表示崇敬，但最重要的却是「心中热切渴想」所事奉的神祇。

五十二 2~4 舌头邪恶诡诈 在这句话中，舌头与其人同义。亚述《阿希卡尔的言词》(Words of Ahiqar)将「统治者的舌头」等同于其王权，用的也是相似的象喻。这篇诗所作出的控诉，是诡诈的人选择作出邪恶的言行(参较：箴十二 17)，埃及中王国时代《自杀论辩》也提出了同样的指控。

五十三 5 骨头散开 战场上散满了死者枯骨，是惨败和绝望的常见意象之一。亚述王撒缛以色列三世的年表，描述了敌军被灭，堆起「颅骨成柱」，战场上枕骸遍野

的情景。以西结书三十七章以此作为复兴默示的背景。杰里迈亚书八 1~2 则预言假先知和不忠于神的君王，坟墓被掘，骨头四散，「在地面上，成为粪土」。另请参看：诗篇二十二 14 的注释。

五十四 1 恳求伸冤 按照报应原则（请参看：诗篇中「常见的概念」附论的注释）的前提，受苦者被当作是受神惩罚。基于神是正直的信念，他们相信这人应得惩罚。因此诗人所遭遇的艰难被视作犯罪的证据。神若是介入其事，扭转局势，惩罚仇敌，诗人冤屈便能得伸。神采取这种行动，便是宣告诗人清白，显明他没有失去神的恩宠。就此而言，神是他惟一的希望。埃及智慧文学《善辩之农夫》亦同样将他的神明兼君王法老称为他「最后的指望」，和「惟一的审判官」。

五十四 6 甘心祭 有关以色列祭礼系统的基础讨论，可参看：民数记十五 1~31 的注释。「甘心祭」是个非强制性的祭礼，目的是感谢或还愿（见：利二十二 17~30 的注释）。这祭献于坛上可以作为与神相交的祭筵，也可以作为全牲的燔祭。有关这祭在诗篇中扮演的角色，可参看五十篇 8~15 节的注释。

五十五 14 神殿中的群众 以色列人所得的指令是每年参加朝圣节期，将祭物带到耶路撒冷的圣殿（见：出二十三 17；申十六 16 的注释）。大群百姓或密友同行的宗教之旅（七十士译本用 en homonoia「团结」一词翻译本节），能够形成紧密的团契，彰显他们忠于盟约。与他同行朝圣的人当中竟然有人出卖他，显然令诗人极度痛苦。

五十五 15 活活的入阴间 敌人早逝是诗人祈求的审判。他们要和利未人可拉及其同党（民十六 31~35）一样，被地开口吞了下去，没有机会继续作恶。「忽然」一语的对偶澄清他们「活活的」入阴间并非不会死亡。诗人所求的是他们猝然倒毙。死亡好像一个打开的口，出其不意的吞吃人的形像，亦可见于乌加列的《巴力史诗》。阴间之神摩特被形容为「吸引野牛的水池」，「伸出两手随意吃食」。

五十五 21 心口不一 某个亚喀得谚语也有提到这个不一致之处，指出嘴唇说友善话语的人，心中仍可充满杀人的念头。书尔普咒语系列提到一个言语率直，内心却狡猾的人。

五十六 8 皮袋 / 册子 正如但以理书七 10 和玛拉基书三 16 中，为将来赏罚而记录的案卷或纪念册一样（参

看该两处经文的注释），诗人亦提到神会将 he 一生流离的苦楚记录在案。这个书面的记录，就像将受苦者的眼泪贮存在皮袋中那般。两个动词都是用祈使语气，强调这记录是何等重要。只有配得的人，才能留在神的「生命册」上（见：诗六十九 28）。

五十七 1 翅膀的荫下 诗人有可能是借用申命记三十二 10~11「摩西之歌」中，神像大鹰般振翅覆雏的象喻。鹰翼的形象是神立约施拯救的常见象喻（见：出十九 4）。这话又可能是反映基路伯张开翅膀遮掩约柜（撒上四 4；王上六 23~28），或以赛亚蒙召记述中环绕耶和華，生有翅膀的撒拉弗（赛六 2）。其他诗篇也有使用以神的翅膀作为避难所的象喻（三十六 8，六十一 4，九十一 4），并且一贯与盟约的眷顾保守相连。其他古代近东文化也有使用这个象喻，埃及尤然。在埃及，甚至缺少身体的翅膀也是保护的代。君王经常被描绘在有翼神明翅膀的荫下。同样，阿斯拉塔什一个来自前八世纪的象牙制品，刻了几个有翼的人形，以翅膀保护中央的人像。

五十七 4 敌人为狮子 主前七世纪的亚述文学虽然亦以狮子坑形容国王身边与作者对立的凶恶大臣，但在本节之中同时提到的兵器，却带出了另一个可能。乌加列史料中提到以狮子女神为旗号的弓箭部队。诗人在此亦有可能是暗示一个以此为旗号的雇佣兵部队。

五十七 8 琴瑟 诗篇三十三 2 也有用琴和「十弦瑟」为赞美伴奏的例子。在诗篇九十八 5~6，琴则与号 and 角同用，以求提高诗人庆典的兴奋心情，甚或培养先知预言（见：王下三 15 的伊莱沙）。埃及的《亚顿赞美诗》亦有欢欢喜喜期待清晨的场面：天亮日轮在地平线升起时，「埃及的两地（上埃及和下埃及）一同喜乐」。

五十八 4 塞耳的聋聩 这个象喻是将不听人言的愚昧人或恶人，比作不受弄蛇人指挥的眼镜蛇（乌加列语和埃及语都有这字）。两者的无理行为都酿成了痛苦和患难。蛇虽然没有手来遮掩耳朵（这器官位于身体内部），本节所指的却是违反自然的变态行为。埃及《安肖桑基的教诲》（Instruction of Ankhsheshonqy）也是循这思路指出指教愚昧人是没有用的，他不但听不进去，还会因此而憎恨你。同样《阿曼尼摩比的教训》又警告说，愚昧人的话比暴风的风更加危险。

五十八 5 行法术的 职业的弄蛇人（和合本：「行法术的」）一定要对毒蛇的习性了如指掌。《安肖桑基的教诲》记载了一个大概是来自从事这行业之人的忠告：

吃饱了的蛇不会咬人。弄蛇人除了音乐或道具以外，可能还施法用咒来控制蛇的表演。初民对蛇极度恐惧，一方面是因为相信牠有法力，另一方面是因为牠有毒。埃及和美索不达米亚文学之中，都有针对毒蛇及蛇咬之咒语的例证。因此，「弄蛇」一词不应该令人联想到毒蛇受吹笛法师催眠翩翩起舞的漫画形象。本节又有可能是指有些蛇不受咒语控制。亚略得文献亦有提到某些蛇是「不被法术影响」的。

五十八 6~11 咒诅和咒语的分别 这种诗篇称为「求灾诗歌」(imprecatory psalm)，因为它求神把灾祸降给敌人。古代近东还有仪式或咒语，可以增强这一类的咒诅，或使之生效。这种作法在圣经的信仰系统中是不可接受的。求灾诗歌最好是从报应原则(请参看：诗篇中「常见的概念」附论的注释)的角度理解。神是否正义是基于刑罚是否与罪行的严重程度相称，因此，诗人所求的咒诅就是按照维持正义的需要。这些咒诅的等级与神对其仇敌所宣告的咒诅相同(见：赛十三 15~16)。本段的激烈语言与东闪族咒诅程序的某些方面相符，这种程序将向敌国复仇的责任付托给神明。亚述王艾萨克哈顿的藩属条约召请一系列的神明伤害叛盟者，就是这一类间接咒诅的例子。亚兰语的塞菲雷碑文用的也是这种咒诅，还加上一套诅咒仪式：「这些弓箭如何折断，愿因努他(Inurta)和哈达神亦同样打断玛蒂勒(Mati'el)和他贵胄的弓。」诗人也是用求灾的方法间接作出咒诅，呼吁神「笑话他们」，因为他们试图用微不足道的手段威胁以色列。诗人没有念咒施法或执行咒诅仪式，只是仰赖神打碎这些人的权势和毁灭性武器，使之转强为弱(见：耶四十九 35，五十一 56；结三十九 3)。

五十九篇诗题 历史事件 本诗标题所描述的事件最有可能发生在戴维登基之前，当时作为亡命之徒的戴维，不断被扫罗的手下骚扰。塞缪尔记上十九 11 和二十四章的记述，都可以看到这一类骚扰和追击行动的例证。

六十篇诗题 历史事件 诗篇的编纂者有时试图将戴维生平的历史事件和某些诗篇的主题搭配。这首诗则是与戴维攻打亚兰和以东有关(见：撒下八 3~14 的注释)。

六十 3 使人东倒西歪的酒 神对百姓怒气的猛烈程度堪与烈酒相比，这酒使他们东倒西歪，昏醉无助(见：赛五十一 17、22；以及赛二十八 7 的注释)。这杯又可与民数记五 16~22 中嫌疑犯奸淫之女子所喝的苦水，

和诗篇一一六 13 中救恩的杯相提并论。另请参看诗篇七十五 8 的注释。

六十 4 旌旗 军队使用军旗和纛供发讯和召集之用，以及在城墙悬挂(见：耶四 6)。旌旗的颜色和标志表示其效忠对象，在很多情况下，更包括据信会与人类军队并肩作战之神祇的记号(见：耶五十 2)。亚述王撒幔以色三世的部队行军时，「纛」是插在君王的战车上。安营时则立于王帐之侧，作为献祭和服事神明的焦点。

六十 6 分开示剑 把土地赐给以色列人素来是耶和华盛顿盟约应许的一部分，因此将示剑(耶路撒冷北面 40 哩的巴拉塔遗址)割裂分配，作为对忠于盟约之人的赏赐是祂的权利。可能由于接近基利心山和以巴路山，这城作为圣地有极悠久的历史。提及这地方的古籍很多，其中包括了森乌瑟特三世的埃及记录(主前十九世纪)，和亚马拿泥版(主前十四世纪)。主前第二至第一千年纪的证据，显示不断有人在此地居住，足见这个处于从埃及经别是巴、耶路撒冷，北上大马色之干线网上的城市，在战略上的地位是何等重要。它也是埃布兰到达迦南地的第一站。创世记三十三 18~20 描述雅各布在这城附近置买地业，因此与神最初将应许之地赐给以色列人的事件有密切关系。这地区土地肥沃，耕作放牧皆宜。

六十 6 丈量疏割谷 疏割城位于约但河东，与雅博河合流的地点附近，今日称为戈尔阿布奥贝德(Ghor Abu Obeideh)的地区。这地也很肥沃，并且和示剑一样，与雅各布的记载有关联(创三十三 17)，足以代表立约协议的应许地。好几位考古学家根据埃及的记录(示撒石碑)，以及源自铜石器时代至铁器时代第二期的文物，考证其遗址在代尔阿拉遗址。它名字的意思是「棚」，用来形容这地区游牧民族和矿工(铁器时代第一期的文化层，找到金属提炼的证据)混合组成之人口所用的临时住处，很是合适。疏割座落在基列高地西邻，下到约但河之处的山谷。

六十 7 基列、玛拿西 基列是外约但的一区，位于北面的雅穆克河和南面的亚嫩河之间。这地征服后分给迦得(见：书十三 24~29 的注释)和玛拿西(见：书十三 30~31 的注释)二支派为业。有关整个地区各支派定居地的分布，可参看：民数记三十二 34~42 的注释。

六十 7 作为头盔和令牌的以法莲和犹大 本段将耶和华盛顿比喻作神圣战士，北、南两国以色列(以法莲)和犹

大分别比作头盔和代表其职位的令牌。撒迦利亚书九 13 有一个相似的象喻：犹大为弓，以法莲为箭。译作「护卫我头的」的字眼在其他经文中，并没有用来指甲冑或帽子的例证。希伯来原文可以译作「为我头而设的堡垒」，又或可作「我的首要堡垒」。杖如今经常被考证为雕刻的礼杖，画像有时描绘君王手执这杖，作为其地位的象征。创世记四十九 10；民数记二十一 18 都曾经提及过它。

六十 8 摩押是我的沐浴盆 这句话可能与摩押接近死海有关，但肯定的一点是它表示耶和華制服该国（在诗一〇八 9 重复）。他们被逼为奴，处于为主人洗脚的地位（参较：约十三 5）。这容器（和本合本：「沐浴盆」）通常供煮食之用，但也是多用途的锅或盆，有很多不同的尺寸。这种盆子一般在仪式性的盥洗或沐浴时使用，在亚马拿文献中列为贵重礼物之一。但这象喻的含义却至今未明。

六十 8 向以东抛鞋 凉鞋是古代近东通用的鞋类，但也是具有象征意义的衣物之一。原因是土地买卖所根据的，是人一小时、一日、一星期，或一月能走的三角形地带（王上二十一 16~17）。土地是以三角形勘测，然后以作为界标的粗石作为测量基准（申十九 14）。由于他们用鞋来行走，鞋子遂成为可移动的地契。抛鞋是个含有象征意义的法律步骤，于丈夫的兄弟拒绝接受对寡妇应尽之义务时执行。寡妇则转而脱下他的鞋子，亦即是产权和继承权的象征，然后向他抛鞋（见：申二十五 9；得四 7~8）。按照努斯文献，土地转让包括以新地主之脚取代旧地主之脚的步骤。神在本节猛力向以东抛鞋；此举表示征服或没收该国的土地拥有权。

六十 9 坚固城、以东地 「坚固城」在此与「以东地」对偶，令人推想它所指的是以东的某个主要设防城。这城应该就是波斯拉，构成这字的字根与本节中译作「坚固城」的字根相同。波斯拉是古以东的首都，按考证是该国北部的布塞拉。这城把守王道的一部分，颇为接近西南方五哩之外达纳干河（Wadi Dana）的铜矿。在当地的挖掘证明主前七至六世纪的文化层，是全区防御设施最完备、人口最多的城市。

六十一 4 投靠在翅膀下的隐密处 请参看五十七篇 1 节的注释。

六十一 8 君王还愿 古代近东的君王对神明欠有义务，因为他们是他权力之源。例如：马里的君王必须每年献

祭给全国各处的神祇，重建其庙宇，保证祭司团体得到应得的入息。此外，他们又会为丰收、胜仗（见：士十一 30~31；撒上十四 24），或生育子嗣特别许愿。乌加列史诗《凯雷特》记载了一个许愿的例子。王到亚舍拉神殿中许愿，承诺若能与胡里雅公主（Princess Hurriya）结婚，就会将王妻「聘礼双倍价值的银子」献给女神。

六十二 9 上流人 这用语（bene^h'ish）在此和在四篇 2 节一样，都是有财有势之人的婉称，以及泛指有影响力之人。埃及和巴比伦也有类似的语句，形容这个阶层的人。例如：巴比伦文献经常对比「绅士」和「无绅士风度的人」。

六十三 1 古代人观中的灵魂与身体 诗篇四十二 2 的注释，讨论古代近东对于「灵魂」的概念时，已经指出「灵魂」与「身体」对美索不达米亚人和以色列人来说并没有分别。两者所代表的都是整个的人，而非不同的灵或个体。但在埃及，称为「卡」的生命力，是生命的精华和维持生命的要素。死后埃及人的生命精华则以魂魄「巴」的形态出现，在古墓壁画中经常被描绘为有人脸面的鸟。区别活人和灵魂的例证可见于埃及中王国时代的智慧文学《人和他「巴」的争论》。这篇著作描述一个人和他的「巴」发生争论。这人在绝望之余，认为生命的艰难必须自杀解决。「巴」因此十分恼怒，恐吓说要离他而去。这人十分重视这个威胁，因为这样一来他在来生便不得复活。

六十三 7 翅膀的荫下 请参看五十七篇 1 节的注释。

六十五 4 住在圣殿院中 圣殿复合式建筑虽然主要是祭司阶级的活动范围，能够「住」在神的面前依然是立约社群的每个成员的渴望（见：诗八十四 2，九十六 8）。圣殿场地是神居住的所在，祈祷和法律程序（「在神面前」立誓；见：汉摩拉比法典）都在此进行，其重要性可见一斑。这篇诗强调「拣选」的概念，以及耶和華应许和能力之近。进一步资料，可参看二十三篇 6 节的注释。

六十五 7 使海平静 这句话所指的，是耶和華胜过大水混沌的创世能力（如在创一 2~10；诗九十三 3）。这位以色列的诗人颇有可能沿用了美索不达米亚（创世史诗《埃努玛埃利什》，玛尔杜克在此击败原始大水的女神查马特）和乌加列宗教史诗的用语。后者记载巴力与海神雅姆大战。宇宙性战争的题材也有在其他诗篇

(七十三 14, 八十九 9~10) 中出现, 再次证明以色列的作者袭用其他文化宗教戏剧, 是证明耶和華远超他神之上。请参看一〇七篇 29 节的注释。

六十五 12 旷野的草场 这意象显示即使旷野 (NIV: 「沙漠」) 亦能丰饶, 诗人形容旷野中繁茂的草场。旷野在雨季之时也可以有一年生植物和野花在此生长, 此外, 还有白萨克索珥 (white saxaul, 学名 Haloxylon persicum) 等矮株灌木。这些植物生长之处, 大都是干河河床和山坡上部水分降下或收集之处的高盐分沙地。

六十六 10 熬炼银子 请参看: 箴言十七 3, 二十五 4 的注释。

六十七 1 用脸光照 按照以色列和美索不达米亚传统, 神明以亮光的形式显现, 并且在很多情况下能对人类构成实际危险 (见: 出十六 10~11, 三十三 18~23 的注释)。但在本节之中, 这形像却是善意的, 神能力的彰显带来安慰和保证。同样, 吾珥第三王朝君王吾珥南模 (主前约 2000 年) 的登基诗歌, 也是说恩里勒神「用他发亮的前额」看顾他时, 他就得到了统治的权力。请参看: 诗篇八十 3 的注释。

六十八 4 坐车行过旷野 和合本的「坐车行过旷野」, 新国际本译作「驾在云上」。乌加列史诗文学经常将神祇巴力形容为「驾云者」。《巴力与亚拿特》循环和英雄故事《阿赫特》都可以找着例证。本节描述神掌管风和天气, 又一次证明了诗篇能将其他文化的故事修改, 以求彰显神对大自然和万国有普世性的控制能力 (见: 诗一〇四 3; 耶四 13)。同时作为证据, 驳斥其他神祇能够提供神在约中所应许之丰饶的想法。

六十八 6 孤独的有家 埃及的《善辩之农夫》为这个看顾软弱者的责任提供了模范。这篇中王国时代的智慧文学呼吁君王作孤儿的父, 「无母之人的母」。这篇诗形容耶和華為富于同情心的立法者, 保证孤儿、寡妇、异乡人 (在本节译作「孤独的」), 和任何以色列宗族的成员一样, 都可以得到照料 (有关为无助者秉公行义的法律, 见: 申二十四 17~18、19~22 的注释)。传道书四 8~9 亦有讨论离群、孤独、被人遗忘之人的苦况。

六十八 6 使被囚的出来 在古代近东, 新王在即位的第一或第二年会颁布法令, 释放 (因欠债) 被囚的人 (这法令以后又会定期宣布)。例如: 在旧巴比伦时代, 阿米萨杜卡王 (主前十七世纪) 以沙马士名义取消了所有

债务。故此, 本节所描述的「禧年」主要是与 (因经济或法律理由) 欠债者和释放债奴有关。这个巴比伦法令和以色列不同之处, 在于前者没有证据得到神明的认可, 只是君主心血来潮的结果。有关理想君王把它付诸实行的例证, 可参看十一篇 1 节的注释。历史记载犹大国最后一位君王西底家也曾宣告自由 (耶三十四 8~10)。有关正直君王之统治特征的讨论, 可参看四十九章 9~10 节的注释。

六十八 13 鸽子镀白银、黄金 「鸽子的翅膀镀白银、翎毛镀黄金」一语的含义, 学者未有一致的意见。有些学者认为所指的是兵败逃亡之君王的军纛。这些军纛的顶部是一只鸽子, 迦南女神亚施他特的象征。其他学者则认为是指以色列 (其他雀鸟的象喻, 见: 诗七十四 19; 何七 11)。泰特 (Tate) 提出这些鸽子是用作胜利的信号, 并且可能用彩色布料装饰。这说法似乎可信。

六十八 14 撒们 由于本节的撒们与第 15 节的巴珊对偶, 这名字不太可能是指士师记九 48 所提及, 位于示剑附近的撒们山。「撒们」一名的意思是「暗」或「黑」, 因此可能是指山峰藏于云内。这山也必须更高, 才能够有积雪的美景。

六十八 15 巴珊山 加利利东北的巴珊地区是个肥沃的高原, 海拔约二千呎。它四周由死火山所环绕, 丘陵绵延, 有足够的树林与其牧牛经济相辅相成 (见: 赛三 13; 摩四 1~3)。本节中多峰多岭的山大概是指这地区难以攀登的玄武岩山头。

六十八 18 升上高天掳掠仇敌 就如塞缪尔记上十五 7~15 中打胜仗的扫罗一样, 凯旋的耶和華亦有俘掳、战利品、贡物列队随行。亚述年表中也记载了类似的情景, 西拿基立宣称从犹大掳去二十万人, 连同牲口及其他掠物。古代近东的主要神祇都和地势的高处有关。因此耶和華「升上高处」 (NIV; 和合本: 「升上高天」) 就是回到祂的圣山上 (见: 耶三十一 12), 正如按照乌加列和迦南传统, 巴力亦艾萨克分山作为他行动的大本营。

六十八 23 脚踹在血中 用来描述战果的诗句有时会令人毛骨悚然, 本节显然如此 (诗五十八 10 亦有使用)。涉过仇敌之血的象喻, 在乌加列的《巴力与亚拿特史诗》中亦有使用。女神屠杀整队军队, 然后「在深达膝部的战士血中涉过」。

六十八 24 行走进入圣所 旧巴比伦新年节期 (阿基图)

的庆典，包括了玛尔杜克神的像沿着「神圣大道」，在城中的街道游行。王负责带领（「拖着手」）神祇走上厄萨吉拉庙，这是偶像在年中安置的所在。耶路撒冷并没有举行这种游行的惯例，因为耶和华是不可以用偶像代表的。但作为神能力和临在表征的约柜，却曾经被戴维王运入城中，安放在圣幕里面（见：撒下六）。这篇诗所庆祝的可能就是这件事。

六十八 25 游行队伍中包括乐师 圣殿乐师的任命记载在历代志上十五 16~22。唱赞美诗，用弦乐器和钹伴奏是他们的责任（见：诗四十二 4）。埃及古墓壁画描绘了歌唱、跳舞、作乐的人游行的图像，一如本节所述。

六十八 30 芦苇中野兽的象喻 这野兽最有可能是河马或鳄鱼。两者都是埃及尼罗河两岸的主要威胁。便尼哈桑的古墓壁画有好几个场面，描绘渔夫打渔时，鳄鱼在旁边的芦苇中潜伏，或使用蒲草船捕猎这种危险的两栖动物。从政治的角度看，这话最有可能是暗指埃及。

六十八 31 埃及和古实 由于埃及有几个王朝是由古实人所统治，埃及和古实于此在对偶中使用并没有反常之处。贡物远道从衣索匹亚南部的古实运来，可能是暗指神的能力：地极的人也要向祂臣服进贡（参：赛十八 7）。

六十八 33 驾行在诸天以上 请参看六十八篇 4 节的注释。

六十九 10 禁食 请参看：士师记二十 26 的注释。

六十九 11 麻布 请参看：列王纪上二十 31 的注释。

六十九 19 受苦者被辱骂 以色列人相信，如果神是公正的，人在今生所得的赏罚必须与他的义行和恶行成正比。这种信念进一步导致以色列人相信人若兴旺，必是公义的赏赐，若是受苦，则必然是邪恶的惩罚。受苦愈多，人必然愈是邪恶。基于这种报应原则的信念（见：诗篇中「常见的概念」附论的注释），羞愧是受苦的自然结果。由于祈求者没有朋友，也无人安慰，他只有转向神。因为神「知道」他的苦难，不会蔑视他求助的说话（参：哀一 2、7、9）。《巴比伦神义论》（约主前一〇〇〇年）亦反映了这种绝望感，描绘一个颠三倒四的世界，受苦的人说他不得不「在轻蔑待我的社会的渣滓面前下跪」。

六十九 21 苦胆当食物 在某些经文中，这字可解作毒药（如：申三十二 33 的蛇毒），在其他情况下则是指味道苦涩之物。这解释与醋的对偶相符。照第一个解释，

它几乎必定会导致死亡，照第二个解释，它可能是某种镇静剂。慰问者带来食物可以叫受苦者中止哀悼禁食（撒下三 35）。但哀悼者在此不但没有得到安慰和滋养，反而得到毒药（参较：摩六 12 中，阿摩司控诉公平变为苦胆的例子）。

六十九 21 醋 以赛亚的「葡萄园之歌」所描述的，正是拿给受苦者那种苦涩、没有价值的葡萄酒（赛五 2）。申命记三十二 28~33 中之「毫无计谋的国」，也是同样地令人厌恶。这些百姓的「葡萄」是苦涩的「毒葡萄」，其酒是「大蛇的毒气」。

六十九 28 从生命册上被涂抹 在苏美女神农加珥的赞美诗中，女神在惩罚恶人，向配得的人施怜悯时，讨论她的司法方针。她宣称手握生命的泥版，其上写着义人的名字。另请参看：玛拉基书三 16。

六十九 31 有角有蹄 虔诚的崇拜赞美远比仪式和祭礼更能取悦耶和华（参较：撒上十五 22；何六 6 类似的话）。有角有蹄是已经长成的公牛（参较：弥六 6），这是昂贵的祭牲，按照圣洁规条在礼仪上视为洁净（见：利十一 3~8）。

七十一 7 以我为怪 这字(mopet)希伯来语中的用法，是指能够作为彰显神能力的神迹奇事，在此是指审判或惩罚（参较：申二十八 45~46 的咒诅）。这个专用术语在埃及十灾的记述中一再出现（出七 3，十一 9），并且可用以指将会发生之事件的预兆（王上十三 3,5）。

七十二 1 古代近东的登基诗歌 有很多证据显示古美素不达米亚文明视王权为神明的赐与。汉摩拉比法典的引言中有一句话，说恩里勒神立汉摩拉比王为「牧者」，「在全地秉公行义」。在新年节期「阿基图」时，统治权力再次授与君王。节目包括游行和大规模的庆典。同样，来自主前约二〇〇〇年吾珥第三王朝的文献，也包括了为这些场合而著作的诗歌，庆祝吾珥南模登基。这些著作包括了一系列的句子，逐步描述授权仪式。步骤之一是「将圣杖强加」在君王手中。这些诗句是由君王或向君王唱出，宣告王是身负神赐责任的立法者，和为全地带来丰饶的运河建筑者。祭司以一串的连接回应，列数君王的称号，确认他是「吾珥的王」。

七十二 8 统治的范围 为求显示神将普世性的统治权赐与祂所立的王，诗人使用了好几个象喻。这些象喻亦可见于卢维(Luwian)王阿齐塔瓦达（主前 730~710 年）的卡拉特珀碑文。诗人提到「从这海直到那海」，

这些年表亦宣告王延伸统治范围：「从日出之地到日落之处」。亚喀得文献中也有一位君王夸口说全人类从上海（Upper Sea）到下海（Lower Sea）都臣服于他。

七十二 9 住在旷野的 学者一般将这个希伯来字眼从 s]iyyim「住在旷野的」，修正为 s]arayw「他的仇敌」。但若是保留原有的读法，这话就如诗篇六十八 31 一样，将古实（衣索匹亚的沙漠地带）视为「地极」的地理用语，从而回应七十二篇 8 节的登基应许。

七十二 10 他施、示巴、西巴 为了显示君王的权力，诗人形容世界各地的统治者带着礼物前来觐见。如此，属于地中海西部诸国及岛屿的他施代表西方（见：赛二十三 1 的注释），示巴按考证是阿拉伯半岛南部（也门）和撒巴（Saba）王国（见：赛六十 6 的注释）。

西巴的地点至今未有定论，部分学者认为它位于衣索匹亚，或在阿拉伯半岛西北部的香料之路的某处（见：赛四十三 3）。

七十二 12~14 王的职责 古代近东文学的标准作风，是将君王描绘为立法者（箴二十九 14）和软弱人的保护者（诗三十五 10 把它形容为神的属性之一）。埃及《善辩之农夫》说王的义务是「作孤儿的父」。吾珥第三王朝的登基诗歌形容吾珥南模是「吾珥的维系者」。巴比伦王汉摩拉比在其法典的引言中，记述神明怎样赐他责任「提升百姓福利」，「在全地秉公行义」，好使「强者不致欺压弱者」。

第七十三至八十九篇

诗篇卷三

七十三 24 接我到荣耀里 「到……里」的翻译纯粹基于诠释，希伯来原文是找不到的。神「拿取」人来救他性命的概念，在诗篇十八 16~17 十分明显；新国际本将同一句话译作「他抓住我」（和合本同）。「荣耀」一词在希伯来文圣经从来不是用作天堂的同义词，它的意思是诗人的危机可以「荣誉」地得到解决。诗人所遭遇的艰难为他带来羞愧，因为受苦被视作犯罪和不蒙神喜悦的证据（有关报应原则和来生的讨论，见：诗篇中「常见的概念」附论的注释）。

七十四 4 旗 军队经常携带神祇的纛（旗）或偶像，作为神祇临在的象征。主前九至八世纪的亚述经常提及

神明的纛在他们前面开路。以色列和其他国家，包括亚述，都有在战争时使用旌旗的习惯。埃及的军旅以神祇为名（如：亚孟旅、色特旅……等），其纛就是用代表这些神祇的事物作为识别。军队使用军旗和纛供发讯号和召集之用，以及在城墙悬挂（见：耶四 6）。旌旗的颜色和标志表示其效忠对象，在很多情况下，更包括据信会与人类军队并肩作战之神祇的记号（见：耶五十 2）。亚述王撒缦以色列三世的部队行军时，「纛」是插在君王的战车上。安营时则立于王帐之侧，作为献祭和服事神明的焦点。

七十四 6 一切雕刻的 「雕刻」一语所指的究竟是护墙板，还是与圣殿有关的铜器金器难以断定。清楚的是这殿（和古代世界很多庙宇一样）作为装饰的无数巧工制品，如今尽皆无情地毁于一旦。

七十四 13 将海分开 这篇诗里面没有任何迹象显示所指的是分开红海的事。上文下理的焦点都是诗篇提及多次，与海洋为敌的宇宙性战争。本节所用的动词全本圣经只有在此使用这个形式，因此颇难翻得准确。如果作者所指的真是「分开」的话，他可能是响应《埃努玛埃利什》史诗所记载，玛尔杜克将查马特（「海洋」）一分为二的故事。其他学者则将这话解作是指这些战争开始之前，大海翻腾的情景（见：但七 2、3 的注释）。

七十四 14 鳄鱼 利维坦（原文）经常被考证为鳄鱼（和合本）。鳄鱼主要产于埃及（在当地象征王权与伟大），但在巴勒斯坦亦偶有出现。但本节说利维坦有几个头（「头」在原文是复数），以及乔布记四十一 19~21 说牠呼出烟火，都是鳄鱼的说法难以成立的理由。另一个诠释将利维坦解作海怪（见：赛二十七 1）。乌加列文献提供了支持这看法的证据。文献详细记载某个代表诸海或乱水的混沌巨兽，是一条多头的缠绕海蛇。这兽被巴力所击败。将利维坦形容为「盘蛇」（和合本：「曲行的蛇」）的以赛亚书，和记载风暴之神如何「击打缠绕之蛇利坦」（它有七个头）的乌加列巴力史诗，有极密切的关系。两处文字所表达的，都是秩序丰饶的神克服了混沌怪兽。亚喀得文学有一个名叫「巴什穆」（bashmu）的活物，被形容为有六舌七口。一处文献将巴什穆与其他传说中的活物同列，一只活物有两个头，另一只则有七个头。后者更出现在一个圆筒印章之上。印章描绘牠四头低垂，另外三个则继续作战。旧约还有好几处经文提及利维坦，但大部分都是描述神创世之时

在大水混沌（以海蛇为其化身）之上建立了秩序。但在以赛亚书二十七 1 中，秩序和混沌之间的斗争却发生在末世。描述撒但以七头大龙身分坠落的启示录十二 3~9，可能也是响应了称利坦为「七头暴君」的乌加列表征。因此，从圣经的角度，利维坦最好是归为「超自然活物」一类（如：基路伯），不算是自然或纯神话的动物。这样，它就可以出现在经外神话之中，鳄鱼等类亦可作其象征（如：结二十九 3，尽管该处经文并没有直接提到利维坦一名）。

七十五 3 地的柱子 柱子通常代表界限。所罗门圣殿在门廊有两根独立的柱子，可能代表圣所的界限。圣幕用柱子悬挂幕幔，构成幕院的界限。即使是用作支撑的柱子（如参孙所倾覆的非利士庙宇），考古资料依然证实是用作门廊或院子的界限。巴比伦称库杜鲁的界石是柱状的。古代近东文献并没有地由柱子支撑的对应例证。在乔布记二十六 11 有柱子的却是天，但这话也是在讨论界限（10 节）之时提出的。因此，地的宇宙性界限比较有可能是活人死人之间的分界。本节译作「地」的字眼有时是指冥界。在亚喀得文献中，冥界的界限由闸门所代表。

七十五 8 审判的杯、搀杂的酒 旧约多次以酒比喻审判的杯（耶四十九 12，五十一 17；哈二 15~16）。以赛亚书五十一 17 特别清楚表示这杯所导致的是醉酒（东倒西歪）而非死亡。被逼喝这杯的人失去一切自制和自卫的能力（赛五十一 22~23），变得不省人事。希腊时代的人喝的通常是搀水的葡萄酒，如此可以有更多的饮料，并且整顿饭都可以交谈。但在较早时期，更加普遍的是搀杂或调和的葡萄酒，酒力十分猛烈，饮用必须有节制（见：士九 13；箴九 2）。在美索不达米亚，葡萄酒要等到亚述时代才开始普遍。在这地区，酒是在特殊场合才饮用的。在没有葡萄酒时，葡萄蜜汁可以搀以蜜糖来制造甜酒。

七十五 10 恶人和义人的角 有关「角」的讨论，可参看：诗篇中「形容神的常见象喻」附论的注释。

七十八 2 比喻 本节译作「比喻」的字眼（mashal）的意思十分广泛：「比喻」（结十七 2）、「诗歌」（民二十一 27）、「神谕」（民二十三 7；和合本：「诗歌」）。它在本节和在箴言十 1 一样，都是「教训」的意思（和合本：「箴言」）；指神对百姓的教训，一方面用以色列人为警告的对象，另一方面运用常见的智慧文学体裁，

使「万民」——不单以色列人——都能听懂。这话又或可以和哈巴谷书二 6 的「黑暗话语」相提并论。迦勒底的侵略者丧失不义之财，遭受讥刺。

七十八 9 以法莲被击败 这里没有提供足够的资料，来鉴定所指的是哪一场战争。圣经经常用以法莲作为整个北国以色列的代号。然而在此所指的，可能是以色列历史中颇为早期的事件，即被非利士打败，而丧失约柜的那场战争。支持本节是指这场战争的证据，包括本诗列举以色列人所遭遇的问题，数到这一件事为止（60~64 节）。又有人远走历史的另一端，认为本节是指主前七二二年北国被亚述所灭的事。

七十八 12 琐安 琐安是埃及的贾内特，希腊人称之为泰尼斯。这城在第二十一王朝（主前十二世纪）时，成为尼罗河三角洲地区的首都。在摩西时代，以色列人就是定居在埃及的这个区域。

七十八 14 云彩和火光 这话所指的是在旷野与以色列人同在的云柱火柱。进一步资料可参看：出埃及记十三 21~22 的注释。

七十八 15 盘石出水 有关这事件的资料，可参看：出埃及记十七章；民数记二十章的注释。

七十八 24 吗哪 有关吗哪的资料，可参看：出埃及记十六章的注释。

七十八 27 飞鸟 有关这些雀鸟（鹌鹑）的资料，可参看：出埃及记十六章的注释。

七十八 44~51 十灾 有关十灾的资料，可参看：出埃及记七至十一章的注释。

七十八 60 离弃示罗 位于以法莲山地之心脏的示罗（现代之塞农废墟），是以色列人在改用耶路撒冷之前，召集圣会的所在。在此的挖掘证明到了主前十一世纪之时，此地已经有大规模的建筑。在整个铁器时代这地都有人定居，但供圣用的建筑物却成了遭神审判之神殿的榜样。学者相信非利士人在亚弗之役大胜之后，乘胜蹂躏了这个地区（撒上四）。

七十八 61 约柜被掳 有关这事件的资料，可参看：塞缪尔记上四至六章的注释。

七十九 1 历史背景 主前五八七年巴比伦攻陷耶路撒冷，是旧约时代圣殿被污秽，城被毁灭的惟一案例。

七十九 2 尸首为鸟兽所食 在《吉加墨斯史诗》之中，香柏树森林的护卫者胡瓦瓦告诉吉加墨斯说，他应该让鸷鸟和食腐野兽吃他的肉。有关曝尸的进一步资料，可

参看：列王纪上十六 4 的注释。

七十九 5 这到几时呢？ 这个在诗篇之中出现了几乎二十次的问句，通常都和哀悼诗歌有关。这句话在美索不达米亚亦出现在苏美的《苏美和吾珥被毁悼词》之中：「仇敌眼光投射在我的所有之上，要到几时呢？」

八十 1 坐在二基路伯上的 基路伯设置在约柜的上方或两旁，与之有密切关系。基路伯经常在古代艺术中出现，往往位于神明或君王宝座的左右。基路伯护卫宝座，柜为脚凳，以及本节等经文耶和華坐在基路伯之上为王的描述，都支持约柜代表眼不能见之耶和華宝座的观念。埃及人在庆典时把神像放在轻便的小艇中游行。按照当时的绘画，这些小艇是大小与约柜相仿的箱子，用杠搬运，并于其上或两旁饰以充任守卫的活物。圣经的描述加上考古学家的发现（包括一些精致的象牙制品，分别来自美索不达米亚的宁鲁德、叙利亚的阿斯兰塔什、以色列的撒玛利亚），显示基路伯是复合性的活物（兼具几种生物的特色，如埃及的狮身人面兽），往往具有翅膀和四足动物的身体。

八十 3 使你的脸发光 「神的脸光」的象喻在埃及亚马拿的王室书简，和乌加列的信件都可以找得到。例如埃及王一个臣仆有「太阳（即法老）的面灿烂地照着我」这样一句话。有两个小型（长约一寸）的银制卷轴，在耶路撒冷称为凯特夫欣嫩的地区出土。这些来自主前六、七世纪某个墓穴的护身符，上面有民数记六 25 的祝福，其中有求耶和華「使他的脸光照你」一语。这些卷轴是现存最早的圣经经文例证。藉神明的脸光得着怜悯，是主前十二世纪以降美索不达米亚的典籍和碑文中都曾经提及的概念。

八十 5 眼泪当食物 这话里面英文译作「饼」的字眼，亦可以泛称「食物」（和合本）。亚喀得文献中「我吃苦泪为食物」，「哭泣是我的滋养」等语句，用的也是一样的象喻。

八十 11 海和河 按照地理上的描述，所指的很可能是地中海和幼发拉底河（和合本照希伯来原文译作「伯拉大河」）。

八十 13 野猪 猪在很早的时代已经被人驯养。但野生的品种依然在近东继续繁衍，并且在埃及和美索不达米亚的艺术中出现。

八十一 2 手鼓、琴瑟 请参看一五〇篇 3~5 节的注释。

八十一 3 在月朔吹角 由于使用阴历的缘故，古以色列

列以每月的初一日新月初现之时为节期（即每二十九或三十日一次的节日）。这日与安息日一样，所有工作都告休止（见：摩八 5），并且需要献祭（民二十八 11~15）。王国时代君王成为这些庆典的要角（见：结四十五 17）。这节期到了被掳归回的时代依然奉行（结三 5；尼十 33）。从主前第三千年纪末期开始，直到主前第一千年纪中期的新巴比伦时代，月朔在美索不达米亚也是重要节日。然而月朔（新月）和月望（月圆）在此对偶，显示本节所指的很可能不是月朔的庆典，而是住棚节（参看下一个注释）。

八十一 3 月望，我们过节的日期 住棚节是惟一能够跨越月朔月望的朝圣节期。民数记二十九章的描述记载了有关这两个日子的指示，吹角亦包括在内。

八十一 7 雷和米利巴 以色列人在西乃山时有雷声，但很难解释这雷声怎样和搭救有关，并且米利巴事件也发生在这事之前。因此这雷云（NIV；和合本：「雷的隐密处」）比较有可能被视作拯救以色列出离埃及之神圣战士耶和華的武器（赛二十九 6 使用同样的措词）。米利巴是耶和華藉盘石赐水的地方（见：出十七章的注释）。

八十一 16 盘石出蜂蜜 虽然旧约圣经里面的「蜜」大多都是枣椰树果子的甜汁，本节中的盘石却表示所指的是石上蜂房所产的蜂蜜。

八十二 1 诸神集会审判 在古代近东重要的决策都是在诸神议会中决定。神明在此互相斟酌，交流数据和意见。在乌加列文献中（《凯雷特史诗》尤然），天上议会围绕宝座是人所共知的一幕；惟一不同之处，是这迦南故事中的议会是由诸神系统中的神祇组成。此外，主前十世纪比布罗斯的叶希米珥克碑文，和阿齐塔瓦达的卡拉特珀石碑，也提供了其他的例证。在亚喀得文献的《埃努玛埃利什》史诗中，众神之会推举玛尔杜克作其元首。这会的成员有五十个神祇，其中七名组成内阁议会。在以色列的信仰系统中，这些神祇被天使或灵——神的众子或天军——所取代。

八十二 5 地的根基 按照巴比伦对宇宙的认知，大地的根基是在所谓「阿普苏」之上。这是个如水的原始地区，是极之重要的神祇恩基 / 伊亚的领域。从自然地理学的角度看，它代表地下水位，在沼泽、水泉浮现出来，又和淡水的宇宙性洋海河流有关。在《埃努玛埃利什》史诗中，玛尔杜克的名字之一是阿吉利玛，即把地奠定

在大水之上，建立其上各区者。进一步资料可参看：乔布记三十八 4~6 的注释，以及诗篇中「常见的概念」附论中，有关「诗篇中的创世」的讨论。

八十二 6 神 / 至高者的儿子 请参看八十二篇 1 节的注释。

八十三 6~8 联盟的成员 最初说及的七个民族或国家都是犹太东面和南面的近邻。身分最难确定的是迦巴勒，这名通常是指地中海岸极北之处的比布罗斯。但彼特拉附近有另一个同名的地点，比较符合本段的文脉。非利士和推罗分别是以色列西面和北面的传统敌人。这里又以亚述为联盟的要角，符合主前九世纪中叶至八世纪末的局势。九世纪中叶时亚述的注意力主要集中在北方，因此比较可能是八世纪的冲突。亚述在撒珥根和他儿子西拿基立年间所发动的侵略行动，犹太首当其冲。按照亚述碑文的记载，推罗、比布罗斯、亚实突（非利士）、亚扪、摩押、以东，都已经在西拿基立进军耶路撒冷开始围城之前臣服。这可能已经是足够的理由，视他们为敌方的共谋者。在试图鉴定这篇诗的历史背景之外，还有另一个诠释本段的方法：那就是视之为以色列传统敌人的名单。

八十三 9 米甸、西西拉和耶宾 这是指士师时代的两场战争，神介入其事，帮助以色列人。有关米甸败在基甸手下的讨论，可参看：士师记六至八章的注释。有关底波拉和巴拉击败耶宾王和他手下大将西西拉一事的讨论，可参看：士师记四章的注释。

八十三 10 隐多珥 隐多珥虽然没有出现在士师记对这些战争的叙述中，却是在两个战场的附近。耶斯列谷的东端从南到北的宽度只有十哩。堵塞北缘的是他泊山，南缘的是基利波山。这个十哩宽的出口被小山摩利冈一分为二，各自为隘口。隐多珥位于北面隘口的正中，介乎米甸之役的战场摩利冈，和底波拉和巴拉集结军队的他泊山之间。

八十三 11 众王 本节所列的四王是率领米甸军队与基甸和以色列人对敌的人。士师记八章记载他们兵败被处死的经过。

八十四篇诗题 可拉后裔 请参看「四十二篇诗题：可拉后裔」的注释。

八十四 1~2 羡慕渴想院宇 作为神居所的圣殿是人享受恩宠和祝福的地方。这里所用的动词表示对某人或某些事物「觉得失落」的意思。它包含了一些缅怀旧事，

切望回到美丽回忆中之情况或处境的情怀。朝圣者在此表达了因为不在圣殿而有的失落感。

八十四 4 住在你殿中的 在以色列只有祭司才能住在圣殿范围之内。古代近东各处的人都觉得能够不断活在神明面前是极大的殊荣。巴比伦王尼里格利萨向神祇表示他宁愿永远在当地。另一个文献又说：「我愿永远站在你面前崇拜修行。」一首赞美玛尔杜克的诗歌，祈求的是崇拜者能够永远站在神祇面前祷告、代求、恳请。主前第三千年纪的苏美崇拜者为求达到这个目的，将显示自己祈祷模样的小像放置在庙宇中。这样一来，在庙宇之中就不断有代表他们的事物了。

八十四 6 流泪谷 「巴卡」谷（原文 bakha 音译）如果是个地名，则不可考。如果是意译为「流泪谷」（和合本），亦同样难以索解。另外，有学者提出这字是指一种树木：香脂树（见：撒下五 24 的注释；和合本：「桑树」）。但这些解释都无助于考证这谷的位置，或理解其意义。

八十四 10 看门 祭司负担最重要的几个责任之一，是管制谁可以进出圣殿场地，即「圣洁范围」（有关这概念的讨论，见：利十六 2；民十八 1~7 的注释）的内层。圣所若被不洁所污染，就要献上赎罪祭（NIV：「洁净祭」，见：利四 1~3 注释），并且可能会有惩罚临到个人和百姓身上。守门者必须防止未经许可的人擅进。圣殿里面有很多贵重的对象，金银随处都是，对于斗胆擅闯圣所偷窃圣物而无惧于神审判之人，这是很大的诱惑。这些贵重对象也需要保护。圣物若遭不正当的使用，就须献上赎愆祭（NIV：「赔偿祭」；见：利五 14~16 的注释）。守门者的责任就是防止有人犯这种罪。然而对诗人来说，看门人是很荣幸的人之一，这些人能够不断处于神临在之地。

八十四 11 日头 日头和盾牌的关系在于两者都有保护之能。盾牌的意思很明显，但很多人都不会从这角度理解日头。无论如何，亚述王亦有使用这个象喻，描述他们对百姓的保护，就如太阳的光芒遍照全地一般。

八十五篇诗题 可拉后裔 请参看「四十二篇诗题：可拉后裔」的注释。

八十七 4 拉哈伯 拉哈伯是被神所杀的海怪之一（见：伯二十六 12；诗八十九 10；赛五十一 9）。勇士神祇（在巴比伦是玛尔杜克，在乌加列是巴力）在巴比伦和乌加列的创世神话中，与海怪和牠的党羽作战，把牠杀死，

其方式与耶和华相似。在本节等经文中，拉哈伯是埃及的象征式称号（赛三十 7）。但拉哈伯一名尚未在任何经外史料中有出现的例证。

八十七 4 列国名单 本节没有寻找历史背景的必要，因为名单所列的是将会认识耶和华的一部分国家。这名单包括了超级强国如埃及（拉哈伯）和巴比伦，近邻如非利士（在西南方）和推罗（在西北方），以及远方的邦国（埃及以南的古实或努比亚）。

八十七 6 记录万民 古代属于王室领地的城市通常是行政机关（主要由王的亲戚组成）的所在，并且享有某些特权，如：豁免赋税、徭役、兵役、牢狱，以及享用最美丽、最豪华的建筑工程。例如在巴比伦，尼普尔、西帕尔、博尔西帕等城由于是宗教中心而不是政治首都，也在享有这些特权（称为 kidinnutu）的城市之列。政治首都如尼尼微、巴比伦等，也得到类似的地位。一般假定是有记录把享有这些特权的人登记在案。诗人在此暗指的是在锡安出生的人所有的特殊地位。

八十八篇诗题 可拉后裔 请参看「四十二篇诗题：可拉后裔」的注释。

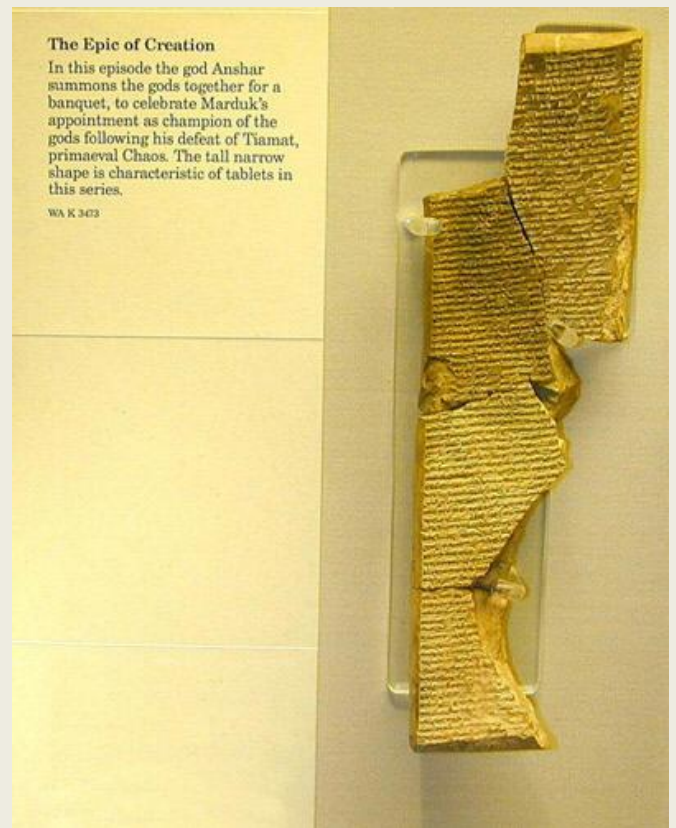
八十八篇诗题 以斯拉人希幔 希幔和以探（见：诗八十九诗题）都被列入所罗门年间著名的智慧人名单之内（王上四 31）。他在戴维执政时受任为利未乐师之一（代上十五 17、19）。

八十八 3 对死亡的忧惧 在这篇充满了对死亡之忧惧的诗篇中，诗人为面临死亡的自己哀悼。它令人联想到《吉加墨斯史诗》中的吉加墨斯对忧惧死亡的回应，是追求长生不死。密友恩基杜的死亡，是导致吉加墨斯这样做的原因。诗人亦同样因为丧失良朋密友而感到绝望（8、18 节）。

八十九篇诗题 以斯拉人以探 这名字出现在所罗门年间哲士的名单之中（王上四 31），并且可能是戴维执政时的利未乐师之一（代上十五 17、19）。此外，再无有关这人的资料。

八十九 7 圣者的会 在古代近东重要的决策都是在诸神议会中决定。神明在此互相斟酌，交流数据和意见。在乌加列文献中（《凯雷特史诗》尤然），天上议会围绕宝座是人所共知的一幕；惟一不同之处，是这迦南故事中的议会是由诸神系统中的神祇组成。此外，主前十世纪比布罗斯的叶希米珥克碑文，和阿齐塔瓦达的卡拉特珀石碑，也提供了其他的例证。在亚喀得文献的《埃

努玛埃利什》史诗中，众神之会推举玛尔杜克作他们的首脑。这会的成员有五十个神祇，其中七名组成内阁议会。在以色列的信仰系统中，这些神祇被天使或灵——神的众子或天军——所取代。



创世史诗

八十九 9 管辖海的狂傲 圣经和古代近东传统都视海洋和住在其中的海怪为混沌和没有秩序的代表。海洋和陆地明显的争斗，以及怒海所显示无法遏止的能力，都是构成古代近东宇宙神话的因素。巴比伦创世史诗《埃努玛埃利什》描写玛尔杜克如何在代表大水混沌之女神查马特以龙的形式出现时，把她克服。乌加列传说中很多关于巴力的循环故事，都是描述巴力和对手海神雅姆之间的争斗。同样在乌加列史诗之中，亚拿特和巴力都自称征服了七头龙利坦，取得支配诸海的权力。海既被视为对宇宙不断构成威胁的混沌势力，管辖大海就变成了耶和华能否在这些势力之上行使主权的证据。使海平静就是祂统治之能的表现（见六十五 7，一〇七 29 的注释）。

八十九 10 拉哈伯 拉哈伯是被神所杀的海怪之一（伯二十六 12；赛五十一 9）。勇士神祇（在巴比伦是玛尔杜克，在乌加列是巴力）在巴比伦和乌加列的创世神话中，与海怪和牠的党羽作战，把牠杀死，其方式与耶和

华相似。在其他经文中，拉哈伯是埃及的象征式称号（赛三十 7；诗八十七 4）。但拉哈伯一名尚未在任何经外史料中出现。

八十九 12 南北为你所创造 古时断定方向并不是准确的科学。北极星在这时代约在真北以南十二度，因此定位需要使用星轨和星座。在日常的使用则倚靠地形特征寻找方向。东风在美索不达米亚称为山风，因为群山是在东面。在以色列用语中，「北方」有时被称为「撒分」，本节是例证之一。其实撒分是叙利亚境内一座山的名字（见：诗四十八 2 的注释）。

八十九 12 他泊和黑门 这是以色列境内最显著的两座山。黑门山（前利巴嫩山脉中的一峰，海拔 9,232 呎）位于以色列的北界，经常积雪。他泊山则位于耶斯列谷的东北端，虽然只有 1,929 呎，远不及黑门山，却是从平原崛起，峨然独立的孤峰。「他泊和黑门」若与本节上半之「南北」对偶，作者必然身在加利利地区。



被雪掩盖的黑门山

八十九 14 公义公平为宝座根基 古代近东各处的文献，都表达了公义公平是君王最基本责任的观念。埃及艺术生动地表现了这一点。玛阿特（公平和真理女神）的徽号是宝座底下的平台。

八十九 18 王为盾牌 有关「盾牌」的讨论，可参看：「形容神的常见象喻」附论的注释。

八十九 20 用圣膏膏他 古代近东某些地方有膏立君王的惯例。埃及人和赫人相信受膏能保佑其人不受冥界神灵之害。大部分证据来自赫人描述登基典礼的史料。美索不达米亚的君王则没有膏立的证据。埃及法老不受膏立，但却膏立其臣子和藩属。膏立确认他们受其统治，同时表示受他保护。亚马拿文献中提到努哈瑟（位于今叙利亚）的王受法老所膏。这模式符合戴维膏立为神藩

属的观念。在塞缪尔记下二 4 中，膏立戴维的则是百姓。此举显示戴维和受他统治的人之间，某种契约的存在。努斯人订立商业合同时，以油彼此相膏。埃及婚礼也包括用油膏抹的一步。有关君王登基的资料，可参看：塞缪尔记上十一 15 的注释。膏油的材料包括没药、肉桂、香蕉、桂皮（配方载于：出三十 23~25）。油象征神给百姓的恩赐，以及如今藉这典礼加诸其领袖身上的责任。按照以色列的惯例，膏抹是拣选的象征，经常和圣灵的赏赐有密切关系。此外，在整个古代世界，膏抹都是一个人法律地位得到提升的象征。保护和身分改变两个概念，可能都与君王受膏有关。膏抹能在国位上保护他，并且使他与神界认同。

八十九 24 角 有关「角」的讨论，可参看诗篇中「形容神的常见象喻」附论的注释。

八十九 35~37 帝系如日月之恒 一位大臣为亚述王亚述巴尼帕祝祷说，愿他王权坚立，如日月坚立在天。在黎凡特出土，阿齐塔瓦达王所立的碑文宣称这王的名会存到永远，如日月之名一般。另一个对亚述王的祝祷又说：「正如天地永存，愿我主大王的名，亦在亚述永存」（CAD Q:123）。某首对辛神的赞美诗亦响应了同样的期望。这诗祈求神祇令（主前八世纪的亚述王）撒珥根的统治，可以如天地般长久，并使他的宝座坚定在地的四方。最后，亚述巴尼帕又恳求神祇伊亚赐他长寿、健康、快乐，并使他宝座的根基如上天和冥界般安稳牢固。

第九十至一〇六篇

诗篇卷四

九十 10 预期寿命 约瑟享年一百一十岁，对埃及人来说理想的年龄。对木乃伊所作的检验，证明埃及人的平均寿命是四十至五十岁。埃及《因辛埃蒲草纸》列出十年是孩提时代，再十年学习手艺。作者又计算十年储蓄财富，又十年积蓄智慧，接着结论说人生便失去了三分之二（暗示平均寿命是六十岁）。但他又辩称受得神赐给虔诚人的年日依然余下六十年，表示整数一百年。请参看：申命记三十一 2；以赛亚书四十 6~7 的注释。

九十一 1 住在全能者的荫下 这个能够提供保护阴影，通常是指神翅膀的荫下。请参看十七篇 8 节的注释。

九十一 3 捕鸟人的网罗 这个常见象喻（见：书二十三 13；诗六十九 22；赛八 14）的来源，大概是捕鸟人用网罗狩猎禽鸟这个人所共知的场面。这种活动在埃及古墓壁画中有很多例子，又是苏美《鹫碑》（Stele of the Vultures；见：结十二 13 的注释）的根据。用网罗捕鸟的技巧有好几个。猎户虽然可以用机弦、飞棒（如：便尼哈桑的古墓壁画）、弓箭等方法个别击落雀鸟，圣经和古代艺术都是描绘使用网或笼大批捕猎。例如：位于塞加拉（Saqqarah）的卡根米（Ka-Gemmi）墓（埃及第六王朝）就有一幅捕鸟人使用网罗的图画。部分的捕鸟人显然还使用在网罗中安置饵兽，或以食物为饵诱猎禽鸟（次经《德训篇》十一 30 提供了例证）。

九十一 11 护卫天使 在古代近东作为卫护者的是神明而非天使。美索不达米亚的人相信他们私人的神祇或家神所能给予的看顾保护，是宇宙性或国家性的神祇懒得提供的。亚喀得文献又提到幸福和健康的护卫者，又提及护卫灵。如同本节，这些灵是神明差派来照顾个人的。古代近东人预期得到的保护，是不受邪恶势力的侵害。他们相信这些势力能够带来疾病和灾难。与此有关的另一个危险，是能够针对某人施展的咒语或魔法。以色列人无疑相信灵界的存在，他们之中更有很多人未能成功地摆脱邻邦相信法术的观点。但无论如何，诗人也不是通常从这角度理解自己所面对的艰难。本节是旧约惟一论及护卫天使的经文。

九十二篇诗题 安息日的诗歌 本诗是惟一为安息日而设的诗歌。旧约甚少提及安息日有什么特别的崇拜典礼。有学者提出本诗是在安息日献上每日常献之祭时使用。

九十二 3 十弦的乐器和瑟 这是当时典型的乐器，早至主前第三千年纪，已经出现在古代近东的文献、浮雕、绘画之中。琴和瑟的分别在于两者弦数不同。两种乐器都是手提的，框用木制。乌加列出土的一份音乐文献，提供了一些晚铜器时代音乐的数据。这文献所记载的，是用瑟伴奏一首胡利人祭仪赞美诗所弹的和弦。

九十二 10 高举了我的角 有关「角」的讨论，可参看：诗篇中「形容神的常见象喻」附论的注释。

九十二 10 新油 古代出席宴会的人经常得到的盛情款待，包括主人用上等的油抹他们的前额。这些油不但令他们满脸油光，更为他们本人和会场增添芳香。例如艾萨克哈顿年间的一个亚述文献，就描述他如何在一个

王室宴会中，用「最精选的油湿透」宾客的「额头」。在炎热的近东气候中，油有保持皮肤润滑的作用。埃及的《琴者之歌》和美索不达米亚的《吉加墨斯史诗》，都形容身穿上等细麻衣服，头上膏以没药的人。

九十三 3~4 与海洋的比较 圣经和古代近东传统都视海洋和住在其中的海怪为混沌和没有秩序的代表。海洋和陆地明显的争斗，以及怒海所显示无法遏止的能力，都是构成古代近东宇宙神话的因素。巴比伦创世史诗《埃努玛埃利什》描写玛尔杜克如何在代表大水混沌之女神查马特以龙的形式出现时，把她克服。乌加列传说中很多关于巴力的循环故事，都是描述巴力和对手海神雅姆之间的争斗。同样在乌加列史诗之中，亚拿特和巴力都自称征服了七头龙利坦，取得支配诸海的权力。

九十五 8 米利巴和玛撒 这两个都是西乃山附近之利非订的称号，用来形容百姓爱争斗的本性。神的回应是使盘石出水。有关这事件的进一步资料，可参看：出埃及记十六至十七章的注释。

九十七 2 密云在他的四围 神威风凛凛地乘驾云车横行天际，是个十分常见的意象（诗六十八 4，一〇四 3；耶四 13）。这一类有关神在风暴中显现的描述，可见于形容乌加列神祇巴力的文献。《阿赫特史诗》和《巴力与亚拿特》循环故事，都把巴力形容为「驾云者」。巴力的属性、指挥风暴之能、发出闪电，和以神圣战士身分冲入战场的描述，甚至出现在埃及的亚马拿文献中。耶和华作为创造者、丰饶的赐与者，和神圣战士的特点，与这些早期的史诗都有很多共同之处。耶和华向以色列自我显示为惟一神圣权力的方法之一，是袭用其他古代近东神祇的称号和能力。

九十八 1 圣臂 伸出来，或大能的手或臂，经常在埃及碑文中用作法老能力的形容。整个出埃及的记载都不断如此形容神的能力胜过法老。主前十四世纪的亚马拿书函中，耶路撒冷总督阿布迪黑巴就说到是因为「王大能的膀臂」，他自己才能在政府中担任此职。同样，第十八王朝的「对阿西利斯之赞美诗」用「当他膀臂强壮」一语，来描绘阿西利斯神的长成；而哈伦哈布的「对妥得之赞美诗」，则形容这位月神用「伸出来的膀臂」引领神圣轻舟横越天空。

九十八 5~6 用乐器崇拜 请参看一五〇篇 3~5 节的注释。

九十八 8 将大自然拟人化 将自然力量拟人化在圣经

中并不罕见，但圣经并没有像古代近东其他地方一样，把人格赋予这些力量。在美索不达米亚、迦南、埃及，自然力量都被视作个别神祇的显现。这些神祇有自然界为管理范围，并且是其中的一部分。

九十八 9 按公正审判万民 这里的措词类似美索不达米亚解除债务的宣告。在古代近东，新王在即位的第一或第二年会颁布法令，释放（因欠债）被囚的人（这法令以后又会定期宣布）。例如：在旧巴比伦时代，阿米萨杜卡王（主前十七世纪）以沙马士名义取消了所有债务。带来公正的办法之一，是解救因欠债而受苦的人（通常都不是因为他们自己的过错）。

九十九 1 坐在二基路伯上 基路伯设置在约柜的上方或两旁，与之有密切关系。基路伯经常在古代艺术中出现，往往位于神明或君王宝座的左右。基路伯护卫宝座，柜为脚凳，以及本节等经文，耶和华坐在基路伯之上为王的描述，都支持约柜代表眼不能见之耶和华宝座的观念。埃及人在庆典时把神像放在轻便的小艇中游行。按照当时的绘画，这些小艇是大小与约柜相仿的箱子，用杠搬运，并于其上或两旁饰以充任守卫的活物。圣经的描述加上考古学家的发现（包括一些精致的象牙制品，分别来自美索不达米亚的宁鲁德、叙利亚的阿斯兰塔什、以色列的撒玛利亚），显示基路伯是复合性的活物（兼具几种生物的特色，如埃及的狮身人面兽），往往具有翅膀和四足动物的身体。

九十九 5 在他脚凳前下拜 第一，约柜必须视为神看不见之宝座的脚凳（见：出二十五 10~22 的注释）。第二，脚凳必须视为宝座整体的一部分，代表最接近王的事物。第三，脚凳的象喻有极为深长的意味，因为它代表王使仇敌服在他之下（见：诗一一〇1 的注释）。最后，在脚凳前下拜是表达崇敬的方法之一，与俯伏在神或王的脚前相同。撒幔以色列三世的黑石碑描绘以色列王耶户在亚述王面前以嘴亲地。在《埃努玛埃利什》史诗中，玛尔杜克救平叛乱，自显为众神之首后，诸神集会亲吻其足。这是向王和神表示臣服的常见动作。握住脚部是自贬和恳求的姿势，各种各样的亚喀得文学都提到过它。逃亡或作出恳求的人握住王脚，来表示臣服或投降，并且提出请求。

一〇三 12 东和西 一首埃及赞美亚孟—锐神的诗歌，赞美他对有罪之人施行审判。因他明察之故，有罪的人被遣到东方，义人则到了西方。

一〇三 20~21 大能的天使、他的诸军 「天上诸军」一语在古代近东是指诸神议会。这些神祇很多都以天象为代表（行星和恒星都包括在内；和合本：「天上的万象」）。圣经有时以这用语描述崇拜这些神明的非法行动（见：申四 19 注释）。在其他情况下，这话是指耶和華天使之议会（见：代下十八 18 注释）。第三个用法是指悖逆的天使（赛二十四 21 可能是这用法，在两约之间的文学中则十分普遍）。最后它可以单纯指没有位格的星（赛四十 26）。在古代近东重要的决策都是在诸神议会中决定。神明在此互相斟酌，交流数据和意见。在乌加列文献中（《凯雷特史诗》亦然），天上议会围绕宝座是人所共知的一幕；惟一不同之处，是这迦南故事中的议会是由诸神系统中的神祇组成。此外，主前十世纪比布罗斯的叶希米珥克碑文，和阿齐塔瓦达的卡拉特珀石碑，也提供了其他的例证。在亚喀得文献的《埃努玛埃利什》史诗中，众神之会推举玛尔杜克作其首脑。这会的成员有五十个神祇，其中七名组成内阁议会。在以色列的信仰系统中，这些神祇被天使或灵——神的众子或天军——所取代。耶和华经常被称为「万军之主」（「万军」和「万象」在原文是同一个字），即天上众军的统帅。

一〇四 1~35 《亚顿赞美诗》的比较 主前十四世纪埃及王亚肯亚顿的一篇著名作品，和诗篇一〇四篇，主要在措词和内容上，有好几个相似之处。这首赞美诗所赞美的是太阳神亚顿，因为他看顾万有。类似的主题和模拟，在其他赞美太阳神的诗歌中也可以找得到。诗人一旦决定以太阳作为这首赞美耶和华之诗歌的题材，对应之处的出现便变得无可避免。崇拜日头是以色列人被掳前之混合宗教的特点之一（见：王下二十三 11；结八 16 的注释），并且文学中采用太阳为主题（在文学和图像上），也是有案可稽的作法（旧约例证，见：诗八十四 11；哈三 4；玛四 2）。但无论如何，这篇诗所表达的信仰完全没有和混合宗教共通之处。只有在使用太阳的用语时，才带出了两者之间的相似之处。

一〇四 2 披上亮光 埃及人崇拜亚顿时，日轮本身被视作神祇。因此披上亮光的象喻对于亚顿崇拜来说十分合适，但于其他太阳神却不符合。无论怎样，这句话在《亚顿赞美诗》中没有出现。亚喀得文献描述有些天象神祇披天为衣，但所指的其实是云。另一个段落可能更加贴切：一位神祇以光辉为衣，给玛尔杜克穿上。

一〇四 3 楼阁的栋梁 初民相信天有几层，并且以为每层都各有地板、墙壁、屋顶（见：出二十四 10 的注释）。按照美索不达米亚文献（《埃努玛埃利什》史诗），玛尔杜克击败查马特，建立宇宙时，用查马特尸身的一半造成了天上的水。这水是至高的一层天，称为亚奴天（亚奴是古代的主神，在恩里勒和玛尔杜克之前）。本节所用的若是这个象喻，耶和华就是被形容为住在至高的天上，栋梁就是祂内殿上层屋顶的梁木。在美索不达米亚的文献中，主神玛尔杜克的内殿位于中层天，但对亚奴在至高天上居所的形容，亦同样假设内殿的存在。

一〇四 3 宇宙为殿 诗人描述天上有多层或多室的圣所或宫殿，尝试表达神完全掌管万有的概念（见：诗七十八 69；赛六十六 1）。从圣经或古代近东的角度看，宇宙是个庙宇或圣殿，而庙宇或圣殿则是宇宙的缩影。因此宇宙亦可以和庙宇或圣殿一样，用建筑的用语形容。

一〇四 3 云彩为车辇 神威风凛凛地乘驾云车横行天际，是个十分常见的意象（诗六十八 4；耶四 13）。这一类有关神在风暴中显现的描述，可见于形容乌加列神祇巴力的文献。《阿赫特史诗》和《巴力与亚拿特》循环故事，都把巴力形容为「驾云者」。巴力的属性、指挥风暴之能、发出闪电，和以神圣战士身分冲入战场的描述，甚至出现在埃及的亚马拿文献中。耶和华作为创造者、丰饶的赐与者，和神圣战士的特点，与这些早期的史诗都有很多共同之处。耶和华向以色列自我显示为惟一神圣权力的方法之一，是袭用其他古代近东神祇的称号和能力。

一〇四 4 风、火为使者 《埃努玛埃利什》史诗和《安朱的故事》（Tale of Anzu）都形容风传播英雄神祇战胜混沌怪兽的消息。前者描述北风吹来查马特的血，作为她死亡的信息。后者则记载安朱被打败之后，风把他的羽毛吹到恩里勒神那里。火焰可以是指神忿怒的破坏能力（其实风也有此威力）。

一〇四 6~9 大水混沌 本段所指的并非洪水，而是最初创世时，旱地出现，所有的水各归所定之位的记载。把原始海洋以拟人化出现的混沌势力击败，是古代近东宇宙观最大的共通点（在乌加列文献中巴力击败海神雅姆，在《埃努玛埃利什》史诗中玛尔杜克击败查马特）。

一〇四 9 为水定界限 玛尔杜克击败查马特之后创造诸海，并安置卫兵拦阻大水。巴比伦的《阿特拉哈西斯史诗》描述神祇伊亚（=恩基）拥有海的门闩。其他文

献则提到海的锁。诸神系统元首的主要责任之一是约束海洋，以求制止混沌，使秩序得胜。《宁努他和阿扎格的神话》（Myth of Ninurta and Azag）是反映这主题之文学的最早例证之一。宁努他建筑了一堵石墙来围阻大水。

一〇四 19 月亮定节令 太阳晨升晚落所标明的是每日的长短，月亮盈亏所标明的则是月分，而月分又与季节有关。到了主前第一千年纪初期，古人已经熟知太阳的周期（365 日强）和月亮的周期（354 日强）之间的分别。他们亦愈加清楚藉星宿升降的次序所定的历法。月亮则是决定月分节令的主要因素，但每三年必须加闰一个月，以求与太阳周期配合。若是纯用阴历计算历法，月分所标明的节期就会逐渐偏离这些节期所代表的开耕收割时令（后者当然是由太阳周期所决定的）。

一〇四 26 鳄鱼（利维坦） 请参看七十四篇 14 节的注释。

一〇四 28 张手 在以崇拜亚顿为题的埃及浮雕中，代表神祇的日轮被描绘成伸出无数手臂的样子。每只手臂的末梢都有一手，象征赐下祝福和恩宠。

一〇四 32 古代近东的火山活动 古代近东的人知道火山现象的存在，但没有什么亲眼目睹的机会。美索不达米亚和埃及都是河流文化，附近连山都寥寥可数，更遑论火山了。亚拉腊山是肥腴月弯的活火山之一（但有史以来未曾爆发过），除此以外，叙利亚还有几个，土耳其的南缘又有好几个。最重要的是，爱琴海有六个火山，并且至少有一个曾经在旧约时代爆发（主前 1650 年桑托里尼火山〔Santorini〕）。

一〇五 13~15 族长的流浪 亚伯拉罕离开位于美索不达米亚北部或南部（见：创十一 28 的注释）之迦勒底的吾珥，前往迦南，在基拉耳和埃及都发生过事故。雅各布则游历到美索不达米亚北部的巴旦亚兰，然后回到迦南。约瑟和他全家到了埃及，在当地寄居。在他们每个人的生命中，神的看顾都十分明显。

一〇五 18 脚镣和铁链 脚镣很清楚是扣在踝上，将两脚锁在一起的铐子。新国际本将下半节译作「他颈项被置于铁中」（和合本：「他被铁链捆绑」），这器具用在颈项上，因此必然是个铁枷。这些器具有时可以用来将囚犯锁在一起。主前九至八世纪的亚述雕刻描绘被掳者颈项上了木枷押送或劳役。

一〇五 23 舍地 这是埃及的别名。挪亚的儿子含有些

后代在此定居。

一〇五 29~36 十灾 有关十灾的资料，可参看：出埃及记七至十一章的注释。

一〇五 39 云彩 这话所指的是在旷野与以色列人同在的云柱火柱。进一步资料可参看：出埃及记十三 21~22 的注释。

一〇五 40~41 鹌鹑、天粮、水 有关这些神迹的资料，可参看：出埃及记十六至十七章的注释。

一〇六 7 红海 进一步资料可参看：出埃及记十四至十五章的注释。

一〇六 15 使他们的心灵软弱 新国际本作「使消耗病临到他们」。请参看：民数记十一 33。圣经并没有提供有关这疾病性质的细节。请参看：民数记二十五 8 的注释。

一〇六 17 大坍和亚比兰 请参看：民数记十六章下半的注释。

一〇六 19 何烈山 何烈是西乃山的别名，最可能位于西乃半岛南部，进一步讨论可参看：出埃及记十九 1~2 的注释。

一〇六 19~20 牛犊 / 吃草之牛 请参看：出埃及记三十二章的注释。

一〇六 28 巴力毘珥 本节所指的是以色列人因摩押的女子犯罪的事件。请参看：民数记二十五章及其注释。

一〇六 33 摩西急躁的话 摩西的过失发生在第二次盘石出水的事件中。请参看：民数记二十章及其注释。

一〇六 37 祭祀鬼魔 用来描述邪灵的字眼，在全本旧约之中，除本节以外只在申命记三十二 17 出现。但在美索不达米亚却是广为人知的一种灵 / 鬼，称为「谢杜」。这是一种保佑性的护卫者，主管个人的健康和福利。此非神明的名称，而是一个类别的灵体（与旧约的基路伯相似）。由于谢杜能够保护人的健康，也同样能轻易地把它毁灭，不断献祭抚慰他，是明智的作法。他们虽被描绘为有翼的活物（类似基路伯，见：创三 24；出二十五 18~20 注释），却（不像神明）没有供人膜拜的偶像（有关如何崇拜偶像，见：申四注释）。有关以孩童为祭的资料，可参看：创世记二十二 1；利未记十八 21 的注释。

一〇六 38 迦南的偶像 迦南的神祇包括了伊勒、巴力（哈达）、大衮、亚拿特。

第一〇七至一五〇篇

诗篇卷五

一〇七 10 被掳者遭囚禁 被掳到巴比伦的人虽然绝大部分不会身陷囹圄，依然有些会是政治犯。古代近东大多以坑穴为囚室。要狱中囚犯改过自新，成为良好公民的现代想法，对初民来说是陌生的。欠债者、待审犯人，和政治犯，都被囚于各种各样的监狱里面。

一〇七 16 铜门铁门 希腊史家希罗多德形容巴比伦「环城有城门一百，全部用青铜制造，并且设有铜柱铜楣。」亚述时代的遗址巴拉瓦特（Balawat）挖掘到巨大的铜制城门，使人能略窥巴比伦的城墙是何模样。滑动门闩是关锁城门的常用方法。铁门当然是最难打断的一种（见：申三十三 25 的注释）。

一〇七 18 死门 阴间在他们心目中好像世上的城市，有房屋，甚至也有城墙（主要是将其中居民关锁于此）。《伊施他尔下阴间》中冥界的城门建筑，更有七道城门，每道城门都有守卫管制出入。

一〇七 23~30 海上的风暴 巴比伦的沙马士赞美诗也有一个段落，描述沙马士在海上风暴中拯救商船（及其货物）。但它并没有提到沙马士驱动大浪或使暴风止息，只是说他看顾乘客，救他性命。

一〇七 29 使狂风止息 在初民的眼中，海洋是不受控制之混沌最有力的形象。在神话和旧约与混沌作战的主题中，海洋是宇宙性混沌势力最常见的代表。创世有时是从克服这些势力，为宇宙带来秩序和控制的角度描述。然而本段所讨论的却不是原始时代的过去，而是耶和華能够（再次）控制大海，为这些海上商船恢复秩序。将宇宙性的作为，转化到历史领域的观念，亦可见于以色列人渡过红海等事件之中。耶和華在此也是驾驭控制大海，使之顺服祂的指示。此外不应忽略的，就是这一点也是耶稣平静风和海极之重要的一环。

一〇七 33~35 世界颠倒 在「世界颠倒」的主题中，一切人以为不变而可靠的事物都受到了危害。被颠倒的可能是宇宙（日头变黑）、自然界（大山变为平地）、政治状况（帝国衰亡）、社会秩序（穷人变为富足），或动物界（狮子与羊羔同卧）。先知书把它与耶和華的日子和将临之审判相提并论。巴比伦的《伊拉史诗》（Irra Epic）亦有类似的想法。它形容玛尔杜克从原

始的混沌之中创造世界，带来秩序，逆转世事。

一〇八 2 唤醒清晨 和合本之「我自己要极早醒起」，新译本作「我要唤醒清晨」。旧约经常将清晨(sʕah]ar)拟人化，腓尼基和乌加列的碑文也有这个作法，埃玛尔文献亦有提及。在亚喀得文献中，被拟人化的清晨名叫「舍鲁」(Sheru)。神话之中并没有提及这些角色，文献也没有提到有唤醒清晨的仪式。

一〇八 7 示剑、疏割谷 示剑的原址考证在今日纳布卢斯东面的巴拉塔遗址，距离耶路撒冷约三十五哩。可能由于接近基利心山和以巴路山，这城作为圣地有极悠久的历史。提及这地方的古籍很多，其中包括了森乌瑟特三世的埃及记录(主前十九世纪)，和亚马拿泥版(主前十四世纪)。主前第二至第一千年纪的证据，显示不断有人在此地居住，足见这个处于从埃及经别是巴、耶路撒冷，北上大马色之干线网上的城市，在战略上的地位是何等重要。它也是埃布尔兰到达迦南地的第一站。这地区土地肥沃，耕作放牧皆宜。疏割是约但河东邻近雅博河注入约但河之处的城镇(士八 5)。好几位考古学家根据埃及的记录(示撒石碑)，以及源自铜石器时代至铁器时代第二期的文物，考证其遗址在代尔阿拉遗址。它名字的意思是「棚」，用来形容这地区游牧民族和矿工(铁器时代第一期的文化层，发现到金属提炼的证据)混合组成之人口所用的临时住处，很是合适。疏割座落在基列高地西邻，下到约但河之处的山谷。

一〇八 8 头盔、杖 译作「护卫我头的」的字眼在其他经文中，并没有用来指甲冑或帽子的例证。对应经文只出现在诗篇六十 7。希伯来原文可以译作「为我头而设的堡垒」，又或可作「我的首要堡垒」。杖如今经常被考证为雕刻的礼杖，画像有时描绘君王手执这杖，作为其地位的象征。创世记四十九 10；民数记二十一 18 都曾经提及它。

一〇八 9 摩押是我的沐浴盆 这容器(和合本:「沐浴盆」)通常供煮食之用，但也是多用途的锅或盆，有很多不同的大小。这种盆子一般在仪式性的盥洗或沐浴时使用，在亚马拿文献中列为贵重礼物之一。但这象喻的含义却至今未明。

一〇八 9 向以东抛鞋 凉鞋是古代近东通用的鞋类，但也是具有象征意义的衣物之一。原因大概是土地买卖所根据的，是人一小时、一日、一星期，或一月能走的三角形地带(王上二十一 16~17)。土地是以三角形勘

测，然后以作为界标的粗石作为测量基准(申十九 14)。由于他们用鞋来行走，鞋子遂成为可移动的地契。寡妇脱下监护人的鞋子，就等于是剥夺这人管理她家族地产的权力。按照努斯文献，土地转让包括以新地主之脚取代旧地主之脚的步骤。

一〇八 10 坚固城 「坚固城」在此与「以东地」对偶，令人推想它所指的是以东的某个主要设防城。这城应该就是波斯拉，构成这字的字根与本节中译作「坚固城」的字根相同。波斯拉是古以东的首都，按考证是该国北部的布塞拉。这城把守王道的一部分，颇为接近西南方五哩外达纳干河的铜矿。在当地的挖掘证明主前七至六世纪的文化层，是全区防御设施最完备、人口最多的城市。

一〇八 11 神与军兵同去 神圣战士的主题描述己方的神祇与敌方的神祇作战，把他击败。亚述视匿甲为战王，伊施他尔为战争女神。迦南的巴力和巴比伦的玛尔杜克都是神圣战士。在大部分情况下，战前都进行祈祷观兆，以确保神祇的临在。军队经常携带神祇的龕(旗)或偶像，作为神祇临在的象征。主前九至八世纪的亚述经常提及神明的龕在他们前面开路。约柜是耶和华的龕，代表主在以色列人面前开路，带领他们的军队进入迦南。这概念与神明加添君王武器的力量，在他面前或身旁作战的亚述信念，并没有很大的分别。古代近东几乎所有的军队，都有祭司、占卜者(可见于马里文献)、先知(王下三)，与可携带的圣物(亚述王撒幔以色列三世之年表(主前 858~824 年))同行。这样神明才可以在战场上被人求问，或被召唤来领导军队得胜。诗人在此是召唤神来在战争之中帮助他们对抗敌人。

一〇八 13 践踏我们敌人的 从主前第三千年纪开始，埃及绘画已将君王描绘成践踏被击败之敌人尸骸的样子。例如：大概是统一埃及之纳梅尔(Narmer)的画像，是他用令牌打碎仇敌，踩于其上。同样，拉加什的苏美诸王也被绘成踩在敌军尸体上前进。践踏敌人的传统一直留传到主前第一千年纪的亚述和巴比伦。

一〇九 6~15 求灾和咒语的关系 这种诗篇称为「求灾诗歌」，因为它求神把灾祸降给敌人。古代近东还有仪式或咒语，可以增强这一类的咒诅，或使之生效。这种作法在圣经的信仰系统中是不可接受的。求灾诗歌最好是从报应原则(见：诗篇中「常见的概念」附论的注释)的角度理解。神是否正义是基于刑罚是否与罪行的

严重程度相称，因此诗人所求的咒诅就是按照维持正义的需要。这些咒诅的等级与神对其仇敌所宣告的咒诅相同（见：赛十三 15~16）。本段的激烈言语与东闪族咒诅程序的某些方面相符，这种程序将向敌国复仇的责任付托给神明。亚述王艾萨克哈顿的藩属条约召请一系列的神明伤害叛盟者，就是这一类间接咒诅的例子。亚兰语的塞菲雷碑文用的也是这种咒诅，还加上一套诅咒仪式：「这些弓箭如何折断，愿因努他和哈达神亦同样打断玛蒂勒和他贵胄的弓。」诗人也是用求灾的方法间接作出咒诅，呼吁神「笑话他们」，因为他们试图用微不足道的手段威胁以色列。诗人没有念咒施法或执行咒诅仪式，只是仰赖神打碎这些人的权势和毁灭性武器，使之转强为弱（见：耶四十九 35，五十一 56；结三十九 3）。

一〇九 7 祈祷反成为罪 按照上文下理可以作出的结论是，这话描述法庭中的请愿性祈祷。这种祈祷可以包括自表清白的誓言（例如：伯三十一章中的乔布）。若不是当真清白，这种誓言就会成为神明处罚的根据。

一〇九 24 禁食 在圣经以外，古代近东没有什么禁食的例证。禁食通常是在哀悼之时进行。旧约中宗教性的禁食通常与向神恳求有关。其原则是所求之事重要到一个地步，恳求者集中精神于属灵景况上，肉身需要则退居幕后。如此，禁食是为使人净化，在神面前谦卑而设的（诗六十九 10）。

一一〇 1 坐在右边 全副武装的战士用右手拿兵器，左手持盾。站在王右边的，是享有特权护卫他的人。王将这人安置于此是信任的表示，因此亦代表尊荣。反之，耶和华若站于某人的右边，就是向他提供盾牌的保护（见：诗一〇九 31）。法老荷伦黑布（主前十四世纪）的一个雕像描绘他坐在贺如司神的右边。

一一〇 1 仇敌作脚凳 亚述王杜库提宁努他一世（主前十三世纪）「将脚踏在」每一个被征服之君王，以及（象征式地）每个被征服国家的「颈项上」，清楚表明他们已经成为他的脚凳。主前十五世纪一幅古墓壁画生动地表现了这一点。杜得模斯四世坐在母亲（？）膝上，脚踏的箱子装满了仇敌，摊开成堆。进一步资料，可参看一〇八篇 13 节的注释。

一一〇 4 麦基洗德等次的祭司 麦基洗德是亚伯拉罕时代耶路撒冷的祭司兼君王（见：创十四的注释）。耶路撒冷因此有了君王行使祭司特权的传统。至于戴维家族有此惯例的证据，可参看：塞缪尔记下八 18 的注释。

古代君王同时担任最高级祭司的职位并不罕见（参较美国总统同时是全国军队的最高统帅，英国的君王持有英格兰教会（Church of England；圣公会）元首的头衔）。

一一四 2 犹大为主的圣所 这句话反映「以殿为国」的意象。正如王的宝座设在宫中，神的宝座也是在圣殿之中。神和君王各自在他们的宝座上面治理全国。这概念可以上溯到最早的历史时期，庙宇是最早期的国家行政中心。如此，本节上下两半显然是对句，「圣所」就是「他所治理的国度」的核心。

一一四 4 大山踊跃 在描述巴力建筑宫殿的乌加列神话中，巴力在登基之前发声如雷，地的高处因而跳跃或震动。同样，一首赞美玛尔杜克的诗歌也说他声音如雷，使地震动。译作「踊跃」的希伯来语动词不时有人以为是嬉戏、跳跃一类的动作，但较有可能是指整群羊走路时上下波动的情景（见：撒下六 14~21 的注释）。用这字来描述地震时地面的起伏最是合适。

一一五 4~7 偶像的观念 古代近东偶像的形状和尺寸各有不同。但通常都是用木雕成，包以锤平的金箔银箔。其外貌基本上是人形（埃及除外，当地偶像混合人、兽特征），但有独特，甚至规格化的姿势、衣着、发式。古代近东的神祇以特殊方式在偶像中临在，（在神祇向崇拜者施恩时）可以到达使祭仪偶像成为神明的地步；然而这也不是神祇惟一的显现方式。但执行仪式却可以使神祇在偶像中活过来。有了这相连之处，他们就可以向偶像施符念咒，或行其他法术，以求威逼、胁制，或驱使神明行事。此外，又有别的礼仪可以向偶像施行，对神祇提供帮助或关顾。换言之，偶像所代表的世界观和对神明的概念，是与耶和华的自我启示不相符合的。他们不视偶像为神明，但相信神祇居于偶像之内，并且透过偶像彰显其临在和意旨。文献所描述真人大小的偶像，考古学家发现的数量极少。然而书画的描绘却足以提供可靠的细节。美索不达米亚的偶像需要每日喂饲、更衣，甚至沐浴。食物的祭每日要献给神明（食用的无疑是庙宇的工作人员）。为偶像穿衣脱衣需要其他的工人，此外，又需要人负责洗濯，和在庆典时搬运偶像。

一一六 13 救恩的杯 上下文是在圣殿还愿的背景，显示这话是指献上奠祭，作为对神美善和护佑的见证。埃及、腓尼基、美索不达米亚的浮雕，证明奠祭在古代是一种普遍的感谢方式。这奠祭代表神明所赐的拯救（救恩），亦表示所许的愿已经偿还。

一一六 14 还愿 愿是自愿建立，有条件的协议。古代近东大部分文化——赫人、乌加列、美索不达米亚，和例证较少的埃及——都有这种作法。古代世界最普遍的愿，是请求神明时作出的。典型的条件是求神供应或保护，愿所许的则通常是给神献上礼物。牺牲是最常见的礼物，但也有可能是指给予神殿或祭司的其他礼物。还愿一般是在神殿公开进行的。在乌加列文学中，凯雷特王许愿求一位能够生育的妻子，并且献上相等于妻子体重的金银作为回报。

一一八 22 匠人所弃的石头 琢石石工在铁器时代以色列的建筑设计日益普遍，取代了较早时代所用之未经琢磨之巨砾和毛石的地位。要将两幅墙壁稳定地接合时，必须在中间插入一方精工雕琢的石头，这块石头就成了房角石。这石应该比其他石头巨大，插入时需要特别的工夫或仪式。其表面大而平滑，最宜刻上宗教口号、主持建筑的技师或君王的名字，和建筑日期。房角石可能亦用作基石。有关后者的资料，可参看：注释的下一段，和以斯拉记三 3 及三 10 的注释。

一一八 22 房角的头块石头 房角石——较佳的译法是用作基石的砖——在庙宇的建筑和重修过程中十分重要。古代近东文学对兴建庙宇最详细的记载之一，是主前二〇〇〇年古德为女神宁吉尔苏兴建庙宇的故事。安放第一块砖时的隆重场面，证明了它在建筑过程中的中央地位。

一一八 27 节日游行 和合本之「理当用绳索把祭牲拴住，牵到坛角那里」，新国际本作「手拿树枝，参加节日游行，上到坛角那里」。以色列人受命庆祝代表这地丰富茂盛的住棚节。他们要在过节时挥动树枝，并且用果子（枸橼）和柳树、棕树的树枝作为棚的装饰。这节日庆典大概包括舞蹈，以及携带一束一束多叶的树枝游行。百姓如此承认神所赐与的丰富，并且团体性地庆祝盟约可见的成就。古代近东文献又有记载祭司携带神像和各种装备，周游全国各城镇的行程表。这作法容许神明造访神庙，巡察首要庙宇在外所有的设施，以及参与不在首都举行的周年庆典。这些神圣游行展示神祇的偶像和标志，穿街过巷直到神庙。献祭、圣舞，和其他祭祀活动都在此举行。

一一九 1 离合体 大部分译本（和合本不在其内）都按照希伯来文字的次序，依次将本诗分成各有八节的小组。每一组在原文之中，都以该字母开首。这种文体

称为离合体。有关离合体的进一步资料，可参看：诗篇中「常见的概念」附论的注释。

一一九 72 千万的金银 这是诗人表达大笔财富的方法。当时普通的年薪大约是十舍客勒银子。

一一九 83 烟熏的皮袋 这里所说的皮袋虽有用来装酒的记载（撒上十六 20），却不是酿酒的容器，而是作盛装液体之用（例如：士四 19 用来装奶）。亚喀得语的同源字（nadu）是指装水的皮袋（通常用羊皮制造），基遍人拿这些皮袋可能就是作这用途（书九 4、13）。译作「烟熏」的字眼也很罕见，所指的可能是灰而不是烟。所多玛、蛾摩拉被灭之后，创世记十九 28 描述这种物质如同从窑中出来，充满了周围的空间（和合本：「烟气上腾，如同烧窑一般」）。在诗篇一四八 8 中，它与雪和一系列大自然其他的破坏性力量同列（在此应该是指火山灰，见一〇四 32；和合本：「雾气」）。诗篇一四七 16 亦将雪与灰（在原文是另一个字，和合本：「炉灰」）并论。在诗篇一一九篇的本节中，这比喻是形容久等但却似乎不见回应的人。酸奶酪等制品需要将皮袋埋在灰中，作长时间的文火加温。当时的乳制品中酥油（ghee）虽然比较普及（见：赛七 15 的注释），但酸奶酪仍是古已有之的食物。

一二〇4 罗腾木的炭火 罗腾树树干的硬木，可以制造质量极佳的木炭。

一二〇5 米设和基达 米设是安那托利亚中部的王国，被亚述王撒珥根二世所征服，又曾经被俄罗斯南部的辛梅里人侵略。学者相信在辛梅里战争之后，它被里底亚所并吞。亚述人称他们为穆什库（Mushku），希罗多德则称之为莫斯希（Moschi）。主前八世纪末的穆什库王名叫米塔（Mita），在希腊文献中就是能够点物成金的米达斯（Midas）王。他位于戈尔迪昂的陵墓已经被学者确认挖掘。基达是以实玛利的次子（创二十五 13），也是全盛时期在主前八至四世纪的一个部落的名字。亚述和后期巴比伦的文献称之为卡塔尔（Qadar）。基达的人名似乎与闪族语的南支有关。这些以阿拉伯半岛南部为根据地的部落，亦不时在黎凡特和西乃半岛出没。至少到希腊时代为止，他们是以养殖羊只和行商为业。由于这两个地方是在以色列的不同方向，在本节中以对偶形式出现大概是代表遥远的蛮荒地帶。

一二一 1 山地的帮助 新国际本将山形容为需要帮助的所在，大概是正确地译出了本节的俗语。身为朝圣者

的诗人望山而生畏（因为路途崎岖，并且有盗贼和恶兽埋伏的危险），因此在旅途之中寻求神的庇佑。

一二一 3~4 睡觉 在美索不达米亚文学中，神祇睡着了就是对求救之人没有回应的意思。恩里勒被形容为似睡实醒。在某个巴比伦祷文中，崇拜者想知道他的神祇还要睡多久才醒来。

一二一 6 日月伤害人 任何一个曾经在中东游历的人，都知道脱水和中暑所能构成的威胁。许多通往耶路撒冷的路途都极之炎热。初民相信正如长时间在烈日底下曝晒会有危险，长时间在月亮底下也会有损健康。主前第一千年纪巴比伦和亚述的诊断医书列出了几个被认为是「辛神的手」所导致的症状（辛是月神的名字）。一个症状是病人磨牙，手足颤抖；另一个则包括了癫痫症的所有病症。英语用 moonstruck 或 lunatic 等字眼形容精神错乱或发疯，证明这种想法到比较近代依然存在。

一二二 5 审判的宝座 作为全国最高的司法者，国王需要定期开庭审断上诉的案件。审判宝座正是为此而设。宝座可以位于王宫复合建筑中的听政厅，也可以在城的主门设立。在但城的挖掘就在城门的入口发现了这样的地方，王可以坐于有篷的宝座上作出判决。

一二四 7 捕鸟人的网罗 这个常见象喻（见：书二十三 13；诗六十九 22；赛八 14）的来源，大概是捕鸟人用网罗狩猎禽鸟这个人所共知的场面。这种活动在埃及古墓壁画中有很多例子，又是苏美《鹫碑》（见：结十二 13 的注释）的根据。用网罗捕鸟的技巧有好几个。猎户虽然可以用机弦、飞棒（如：便尼哈桑的古墓壁画）、弓箭等方法个别击落雀鸟，圣经和古代艺术都是描绘使用网或笼大批捕猎。例如：位于塞加拉的卡根米墓（埃及第六王朝）就有一幅捕鸟人使用网罗的图画。部分的捕鸟人显然还使用在网罗中安置圈子，或以食物为饵诱猎禽鸟（次经《德训篇》十一 30 提供了例证）。

一二六 4 南地的河水 巴勒斯坦的干河在雨季与一般泛滥的河水无异。但到了夏天最需要水时却只有少量的水，甚至无水。在耶路撒冷以南的干燥沙漠地带，这些干河间歇性的泛滥，能为当地带来滋润和生命。

一二九 6 房顶上的草 以色列一般住宅的屋顶是用架在墙壁上的横梁，编以芦苇和长草建造。然后涂上泥土填塞孔洞，以求保持相当程度的防水作用。如果有草的种子混合在泥土之中，就会发芽生长。但由于不能生根，

就会迅速枯萎。

一三二 6 以法他和基列耶琳 好几处的经文都证实以法他是戴维的本乡（得四 11；弥五 2）。「雅阿尔（Jaar）的田」（NIV）一般被认为是基列耶琳（和合本），约柜在此存放了二十年。请参看：塞缪尔记上六 21。

一三二 7 在他脚凳前下拜 第一，约柜必须视为神看不见之宝座的脚凳（见：出二十五 10~22 的注释）。第二，脚凳必须视为宝座整体的一部分，代表最接近王的事物。第三，脚凳的象喻有极深长的意味，因为它代表王使仇敌服在他之下（见：诗一一〇 1 的注释）。最后，在脚凳前下拜是表达崇敬的方法之一，与俯伏在神或王的脚前相同。撒幔以色列三世的黑石碑描绘以色列王耶户在亚述王面前以嘴亲地。在《埃努玛埃利什》史诗中，玛尔杜克救平叛乱，自显为众神之首后，诸神集会亲吻其足。这是向王和神表示臣服的常见动作。握住脚部是自贬和恳求的姿势，各种各样的亚喀得文学都提到它。逃亡或作出恳求的人握住王脚，来表示臣服或投降，并且提出请求。

一三二 17 戴维的角 有关「角」的讨论，可参看：诗篇中「形容神的常见象喻」附论的注释。

一三二 17 受膏者的明灯 请参看十八篇 28 节的注释。

一三三 2 油浇在头上 古代出席宴会的人经常得到的盛情款待，包括主人用上等的油抹他们的前额。这些油不但令他们满脸油光，更为他们本人和会场增添芳香。例如艾萨克哈顿年间的一个亚述文献，就描述他如何在一个王室宴会中，用「最精选的油湿透」宾客的「额头」。在炎热的近东气候中，油有保持皮肤润滑的作用。埃及的《琴者之歌》和美索不达米亚的《吉加墨斯史诗》，都形容身穿上等细麻衣服，头上膏以没药的人。膏立祭司用的是最上等的油，象征神给百姓的恩赐，以及如今藉这典礼加诸其领袖身上的责任。按照以色列的惯例，膏抹是拣选的象征，经常和圣灵的赏赐有密切关系。请参看：利未记八 1~9 的注释。

一三三 3 黑门的甘露 译作「甘露」的字眼亦可用作形容微雨或蒙蒙细雨。黑门山到处都是溪流，当然十分湿润。水分是生命和繁荣的象征。本节形容锡安得到了同样的丰足作为利益。

一三四 1 夜间在圣殿执行的事奉 新国际本译作「事奉」的动词，意思是到岗位就位（和合本：「站」）。这字没有必要是指什么仪式，而是指祭司人员在夜间担

任守卫工作。圣殿每日二十四小时都有人守卫，以求保证其圣洁不会受到沾污，其贵重对象不被偷窃。但即使这么「平凡」的工作，也能够给人敬拜的机会。但另一方面，夜间举行仪式的可能性也不能完全排除，因为夜间仪式在古代近东相当寻常，但月神和天象神祇对这些文化十分重要。某个在月朔庆典中宣读，以月神为对象的亚述祷文中，崇拜者描述自己摊开纯洁的香为晚祭。值得留意的一点，这亚述赞美诗是一首「舒伊拉」，即「举手」诗歌。

一三五 7 云雾从地极上腾 在一篇名叫《恩基和世界秩序》(Enki and the World Order)的苏美著作中，天气之神伊什库尔(Ishkur)打开天门。这是美索不达米亚人对于云彩来源的看法。按照美索不达米亚的宇宙观，「地极」就是地平线。这是天门的所在，因为落日就是在此进出天门。

一三五 7 府库中带出风来 迦南人和巴比伦人将风暴的显现归因于暴雨之神兼风神阿达德，但先知杰里迈亚却宣称一切的天气现象都完全是耶和華的工作。他用比喻形容耶和華有由风所运转的仓库储藏雨、雹，和雪，把它驱动的大概是祂口中的气(又见：申二十八12；诗三十三7；伯三十八22)。译作「仓库」的字眼亦可形容储藏珍贵宝物或御用兵器的库房。雹、雪、风、雷、电都经常被形容为神用来击败仇敌的兵器。此外，仓库又可用来储藏原料，如：大麦、蜜枣、五谷，或一般之什一奉献等。神亦同样按需要分配仓库的藏品。宇宙性仓库的象喻在古代近东并不常见。

一三五 11 西宏和噩 这两场战争记于民数记二十一章。西宏一名只在圣经记载中出现，考古学对他的首都和王国，都无法提供甚么数据。圣经以外也完全没有史料或考古文物，提供对于噩王的了解。

一三五 15~17 偶像的观念 请参看一一五篇4~7节的注释。

一三六 6 铺地在水以上 按照巴比伦对宇宙的认知，大地的根基是在所谓「阿普苏」之上。这是个如水的原始地区，是极之重要的神祇恩基/伊亚的领域。从自然地理学的角度看，它代表地下水位，在沼泽、水泉浮现出来，又和淡水的宇宙性洋海河流有关。在《埃努玛埃利什》史诗中，玛尔杜克的名字之一是阿吉利玛，即把地奠定在大水之上，建立其上各区者。进一步资料可参看：诗篇中「常见的概念」附论中有关「诗篇中的创世」

的讨论。

一三六 19~20 西宏和噩 请参看一三五篇11节的注释。

一三七 2 柳树 这种树(NIV:「杨树」)是杨柳一类的树木，最宜在溪流旁边生长(如：巴比伦的底格里斯河和幼发拉底河)。本区是枝干低垂的幼发拉底杨柳(Euphrates poplar)的原产地。有关琴的资料，可参看三十三篇2节的注释。

一三七 7 以东人的行为 俄巴底亚书的主题是向以东针对犹太的罪行提出控诉。这个位于死海东面和南面的国家和以色列的传统关系十分复杂，与两国的传统创建者雅各布和以扫的关系一般。以东有时是友国盟邦(申二2~6；王下三9)，有时则是致命性的仇敌(民二十14~21；摩一11~15)。在新亚述帝国和新巴比伦帝国时代(主前734~586年)，以东沦为藩属。俄巴底亚和先知非难以东之处，大抵是因为主前五八七至五八六年巴比伦王尼布甲尼撒毁灭耶路撒冷，掳去其百姓时，这国从旁协助。可惜历史记载并没有清楚说明以东究竟扮演了什么角色。

一三九 2~4 古代近东神明之无所不知 在古代暗示神祇或君王无所不晓，知识无限，并不是罕见的作法。同样，拿波尼度自称有智慧，知晓一切，并能看见隐藏之事(见：撒下十四19)。但在大部分情况下，这不过是自表优越而已。这首诗篇虽然没有必要从这角度理解，必须了解的是本诗不是讨论神学上的抽象事物，而是视神为司法者。耶和華被称为审判官，知道所有关于诗人案件的资料，能够作出智能而公平的判决。一首赞美古拉的诗歌赞美她的配偶，说他是「检察天之高处，审查冥界之底部」者(Foster 英译)。作为太阳神的沙马士不但被赞美为视察全地，更进一步被形容为知其心意，见其足迹。神明被描述为智慧无限则比较常见。

一三九 8~12 古代近东神明之无所不在 要分辨「有权利到所有地方」和「同时在所有地方」并不容易。诗人的话不过是表示前者，并且也是古代近东的标准看法。正义之神往往就是太阳神，没有一处地方不被他的光线照到，他看见一切事物。即使冥界他也知道。他们相信太阳在夜间横越冥界，日落之后从地平线的西端走到东端，以便次日的日出。因此，作为审判官的他，可以拥有一切所需的数据。暗中行事变得没有可能。古代近东并没有神明同时在所有地方出现的概念，与基督教神学

心目中的无所不在很有分别。

一三九 8 天上和阴间 这对比表达神管辖范围之广。在一封亚马拿书函中，地区统治者塔吉 (Tagi) 接受法老的辖权，说：「我们要上到天上，还是要下到冥界呢？我们的头在你手中」 (Moran 英译)。同样一首赞美沙马士的诗歌确指没有沙马士，「没有人能够下入深处 (或阴间)」。

一三九 9 清晨的翅膀 本节所用的可能是描写太阳的字眼 (与清晨一同升起=东方；在海之彼端下落=西方)，但「清晨」等同于「晨星」则比较常见。天体 (或与之相关的神祇) 被形容为有翅膀并不罕见，但「清晨的翅膀」一语，则没有在亚喀得文献中出现。

一三九 13 人在母腹中，神明已认识 神明在人出生之前已经认识他的观念，在埃及有一个对应的例证。皮安基 (Pianki；主前八世纪时埃及二十五王朝的君主)「尚在母亲腹中的时候」，亚孟神已经认识他，也知道他后来会统治埃及。在《吉加墨斯史诗》中，吉加墨斯「脐带切断之时」，王位已经注定归他。私人的神祇被推崇为「我后裔的出产者」。尼布甲尼撒赞美玛尔杜克为他的创造者。《阿特拉哈西斯史诗》将女神玛米 (Mami) 形容为子宫，人类的创造者。在苏美文献中，整个生产过程从受孕到妊娠和分娩，都在女神宁荷沙 (又称宁图尔 (Nintur)) 的管辖之下，她甚至兼任收生婆。埃及则形容神祇克农 (Khnum；被描绘成窑匠的创造神) 塑造人类。他使血流与骨结合，又从起头织造骨骼。诗人在此的描述很明显不是引进新的神学概念，而是使用古代世界人所共识的措词。

一三九 16 你都写在你的册上了 在《纳布的赞美诗》 (Hymn to Nabu) 中，受苦者哀悼说：「宇宙的记账者啊！我性命已经耗尽了。」一封旧巴比伦时代的信件说作者尚在母腹之时，已经命定有一帆风顺的命运。另一方面坎图齐利斯却在一篇赫人祷文中，诘问神祇怎会在母腹时已经注定他要患病 (濒临死亡?)。有关类似之生命册的资料，可参看：杰里迈亚书十七 13；玛拉基书三 16 的注释。

一四〇 10 炭火之刑 艾萨克哈顿的藩属条约也提到过呼吁烧着的炭落在人身上，作为背约的惩罚。其他文献亦形容神明将火或烧着的石头如雨降在仇敌身上。这惩罚是从神而来，不是从其他人而来的。

一四〇 10 丢在火中的刑罚 从汉摩拉比法典以降，火

烧已经是处死方式之一。主前五世纪的波斯 (亚达薛西之子大利乌二世年间)，和主前二世纪 (马喀比二书十三 4~8)，都有将人推入装满了灰的窖子处死的记载。

一四一 7 骨头散在墓旁 古代近东有些文化有二阶段安葬的习俗。遗体首先 (在墓穴等地) 摊开安放，直至化为白骨为止；这时再将遗骨埋葬在最后安息之处。即使身体被野兽所食，若能收集骨头，这人仍可得到正当的葬礼。因此，亚述巴尼帕说他惩罚敌人的方法，是将他们的骨头拿出巴比伦，四散于城外。他又夸口说要掘开敌国先王的陵墓，丢散其遗骨，「使他们的鬼魂受害不得安息」。

一四二篇诗题 在洞里 戴维逃避扫罗之时，有很多时候是住在洞里 (撒上二十二~二十六)。戴维流亡时代所住的犹太旷野，有很多洞穴布散在整个地区。

一四三 10 引我到平坦之地 古代近东大部分的道路都是未铺的 (亚述时代晚期有几条路是例外)。预备给有轮的交通工具行驶的路 (努斯文献称之为「车路」) 虽然没有铺砌，依然需要插椿、修平，并且定期保养。然而描述道路建筑和保养的，只有极少数的文献。为重型运输而设的道路甚少，并且主要是在商道。如此，一个藩属向马里王投诉说，他要走远路行经主要商道，才能到达叙利亚的首都。亚述王很少夸耀他们的道路建筑，因他们似乎视之为本地居民的责任。艾萨克哈顿在一篇条约中，命令说他儿子继位时，藩属必须顺服他，并且「在每一方面修平他的路」。在一首赞美古拉的诗歌中，这位女神说她会为一切寻求她路的人修直道路。

一四四 6~7 救我出离大水 请参看十八篇 16 节，三十篇 3 节的注释。

一四四 9 十弦瑟 这是当代典型的乐器，早至主前三千年纪，已经出现在古代近东的文献、浮雕、绘画之中。琴和瑟的分别在于两者弦数不同。两种乐器都是手提的，框用木制。乌加列出土的一份音乐文献，提供了一些晚铜器时代音乐的数据。这文献所记载的，是用瑟伴奏一首胡利人祭仪赞美诗所弹的和弦。

一四四 12 按建宫的样式凿成的殿角石 古代的王宫的露天院子、听政厅，和花园凉亭的建筑，都包括了支撑性和装饰性的柱子。以色列并没有人像柱 (caryatid，外貌为人像的柱子) 的例证，原因是偶像遭禁，他们不会有多少人像。埃及有一些人像柱的迹象，譬如丧葬庙宇有些柱子是附有半身像的。然而本节所用的字眼，却

似乎与角有关（和合本：「殿角石」；这字除本节以外只在亚九 15 使用，该节经文和合本作「（坛的）四角」）。以色列的柱子应该是精工雕琢造成，代表匠人工艺的颠峰。

一四七 4 一一称星宿的名 美索不达米亚的星座包括了兽类如山羊（=天琴座）、蛇（=长蛇座），物件如箭（=天狼星）、车（=北斗七星），以及人物如亚奴神（=猎户座）。星座之中最受欢迎者是昴宿星团，经常出现于印章之中，连巴勒斯坦和叙利亚都可以找到。新亚述文献保存了一些星座中天体的略图。进一步资料，可参看八篇 3 节的注释。

一四八 7 大鱼和一切深洋 「大鱼」，原文是「巨兽」，巴比伦的《沙马士的赞美诗》说，即使是最坏的份子，也要赞美尊崇太阳神。名列其中的包括了海中可怕的巨兽。换言之，这首赞美诗表示万物完全顺服沙马士，就如创世记中的创世经文，描述万物是耶和華所造，因此亦顺服祂一样。《拉卜的神话》记述海蛇被造时，身长六十里格（一百八十哩）。

一四八 14 将他百姓的角高举 有关「角」的讨论，可参看：诗篇中「形容神的常见象喻」附论的注释。

一四九 3 跳舞 古代跳舞的左证大部分都和祭仪有关，但美索不达米亚和埃及的史料，却经常描绘为提供娱乐而跳舞的人。节期时的舞蹈大概与现代的土风舞相同，一组人以互相配合的舞步演出。其他时间的舞蹈则比较接近芭蕾舞，演出戏剧或其中一幕。单独演出的，有包括旋转、蹲伏、踊跃、蹦跳等的舞蹈，亦有如同现代体操的特技舞步。舞者有时穿着极少的衣物，有时甚至裸体。在祭仪中除了专业跳舞的人外，参与的公务人员（祭司或政府官员）有时亦会跳舞。某个赫人仪式指明王后亦须参与。

一四九 3 鼓、琴 请参看一五〇篇 3~5 节的注释。

一四九 6 两刃的刀 直译这是一把有两个口的刀。在晚铜器时代（乔舒亚年间），刀的基本形状是弯如镰刀，锋利之处在弯曲部分的外缘。学者相信这形状是「刀口」这个习惯语（如：在书六 21）的起源。这习惯语可能一直保存不变，以致刀的形状逐渐演变到失去产生这习惯语的原有形状之后，两刃的刀仍可以称为「两口的刀」。

其他学者则试图维持语言和外形关系，提出这兵器是双刃斧。但这样一来，这里译作「刀」的字眼便要广义地解作是锋刃的泛称了。这是一个困难（但非不可

能）的引伸意义。

一四九 8 链子和铁镣 本节所用的不是惯常的字眼，但前者可能是指将两手锁在一起的手铐，后者则扣在踝上，将两脚锁在一起（一〇五 18 则十分清楚）。主前八世纪的亚述人，已经开始用铁制造这些器具。

一五〇 3~5 乐器 乐器是初期人类最先的发明之一。埃及最早期的箫可以考证到主前第四千年纪。吾珥王陵挖掘到的几个琴、瑟和一对银笛，鉴定为主前第三千年纪初期的产物。骨制和陶制的笛子起码可以溯源到主前第四千年纪。乐器可供娱乐，也可以作为舞蹈，或公开仪式如游行、祭仪的戏剧等的伴奏。除了简单的敲击乐器（鼓、拨浪鼓等）以外，古代近东最常用的乐器是琴和瑟。古墓的挖掘和庙宇、王宫的壁画，都找得着例子。

文学形容它有安抚心灵、召唤神明，和提供行军节奏的功用。乐师有自己的行会，极受尊重。这些全部都是当代典型的乐器，早至主前第三千年纪，已经出现在古代近东的文献、浮雕、绘画之中。

至于本节之中哪个当译作「瑟」，哪个当译作「琴」，学者仍然未有定论。和合本译作「瑟」的，是个十弦的乐器，学者相信「琴」则弦数较少。两种乐器都是手提的，框用木制。按照古代的浮雕，本节的「鼓」是圆框蒙皮的手鼓，不如现代的铃鼓般，会叮当作响。「笛」则是青铜或芦杆制造的双管乐器。钹是用青铜制造的敲击乐器，惟一未能确定之处是其大小。



罗马文明博物馆中的古代七弦琴

箴言

— 1~九 18

智慧的劝诫

——

一 1 古代近东的哲士 由哲人阐述古代文化之智慧，是古代近东历史悠久的传统。《蒲他霍特普的教训》（Teaching of Ptah-Hotep）和《阿曼尼摩比的教诲》等智慧文学的风格，显示古埃及和美索不达米亚有智慧的学院。哲士以学生之「父」的身分，传授文化所积蓄的智慧，作为援引先例的根据。主前八世纪亚述之《阿希卡尔的言词》可能证明了这些哲人之中，有些是王宫的官吏，大抵是文士阶级的一员。哲人的「言词」包括了不同社交场合中，有关个人行为 and 礼节的论述。他们的话语亦包括了简洁的字句，为政治和外交事务提供建议。因此，他们可说是文化记忆和社会基本价值的传递者。

一 1 所罗门为哲士 按照列王纪上三 7~12，所罗门求得了聪明智慧来治理百姓。所罗门作为睿智君王的传统亦出现在箴言的标题上。列王纪上四 30~33 列举了他智慧的各个方面（参看该处经文的注释）。

一 6 智慧著作的分类 本节列出了智慧著作多个分类的其中三个。箴言（mashal）是警句，用句简练，经常包括对比性的平行句，通常含有寓意，并且必然是以教训方式表达。譬喻是较长的对比，其记述形式一方面是讲故事，另一方面要求听者看出其双重或隐藏的意义（见：撒下十二 1~10 的开头两段注释）。箴言虽然不包括谜语，谜语显然是颇为常见的智力游戏（见：士十四 12~14 的注释有关参孙谜语的讨论）。本节形容谜语的字眼只在箴言出现，其字根通常译作「轻蔑」或「挖苦」。这可能是有意贬低谜语作为真正智慧话的价值。比较长篇的智慧文学可见于传道书。这书包括了一组的话语，同时反省人生矛盾之处。旧约圣经中最大规模的是乔布记的哲学讨论。乔布和他的友人根据受苦的共同主题，对于痛苦和灾难为何临到义人作了一番探讨，甚至试验。

一 8 给儿子的训诲 必须听从父母的教训，是孝敬父母之律法（出二十 12）的必然结论。通常作为孩童第一位教师的母亲，其智慧在此放在与父亲同等的地位上。本节与《蒲他霍特普的教训》和《阿希卡尔的言词》中类似教训的不同之处，在于后者只提到儿子要听「父亲」的话。在上述每个案例中，「儿子」都可解作领受话语的人，血缘关系不必存在。每个学生都会背诵师傅的言语和模拟，但有智慧的却学以致用（见：何十四 9）。

本节不提女儿所反映的事实，是王族的儿子通常都受教育，王族的女儿则否。

一 9 华冠和金炼 父母的话是社会智慧的化身，也能够成为儿子头上装饰的花冠，或代表官职的链环或项链。正如勇士头戴胜利桂冠，新任的官员获赐代表官位的链环和官服，同样，听命的儿子一生也能保证成功稳定（见：箴四 1~6）。如蒲他霍特普所言：「智慧人听从师傅的忠告，故此，他的事业不会失败。」

在埃及文学中，与智慧、真理、正义有关的女神玛阿特，把胜利桂冠赐给诸神，又被描绘成好像项链般挂在各种官员颈项上的样子。

二 18 路偏向阴间 古代近东文献有好几个类似本节所反映之邀请的案例。在《吉加墨斯史诗》中，吉加墨斯击败可怕的胡瓦瓦时，其武勇令女神伊施他尔印象深刻，以致提出以他为丈夫。她列举了无数利益，但吉加墨斯却大谈她的诱惑必然导致的冥界生涯。

同样，在乌加列的《阿赫特》史诗中，女神亚拿特亦提出用金、银、永生，换取阿赫特的奇弓。阿赫特和吉加墨斯一样看穿了谎言，进而详言死亡的必然性。好几个智慧著作都提到与淫妇发生暧昧关系，是导致少年早逝的最必然途径之一（《安肖桑基的教诲》说：「与已婚妇人交合的男子将要在她的门坎前处死」；又见：箴六 25~26）。所牵涉到的危险又令人联想到苏美女神伊施他尔之伴侣搭模斯的命运。他被逼每年的一半要在阴间度过，作为使她能够从冥界得着释放的代价。这个灵魂居住的幽暗世界是个使人极度不快的地方。按照《吉加墨斯史诗》，这个「尘土的居所」没有光亮，死人在此「穿着如鸟」，「以尘为粮，黏土为食」。纵然如此，活人似乎依然能够求问这些灵魂（见：撒上二十八 11~15 的注释）。

三 3 系在你颈项上 有关使用类似护身符的对象来避邪，或作为遵行律法的提醒，可参看：申命记六 8 的注释。本节使用的立约用语「慈爱」（hesed），亦可与这字在杰里迈亚书三十一 3 形容神「以慈爱吸引」以色列归向祂一语相提并论。

三 3 心版 作者有可能是指佩戴小型泥版作为护身符的习惯（参较：创三十八 18 中犹大的印和带子）。然而鉴于杰里迈亚书三十一 33 的对应经文，作者更有可能是指神使律法内化，把它「写在他们心上」的过程。

三 6 指引你的路 艾萨克哈顿在一篇条约中，命令说

他儿子继位时，藩属必须服从他，并且「在每一方面修平他的路」。在一首赞美古拉的诗歌中，这位女神说她会为一切寻求她路的人修直道路。

三 15 红宝石被视为最贵重的宝石 新国际本之「红宝石」，和合本作「珍珠」（参小字）。红宝石和蓝宝石一样，是称为刚玉（corundum）之矿石的形式之一种，成分主要是氧化铝。但红宝石却远为罕见，因此被视为更加贵重。

埃及哲人蒲他霍特普亦将真智慧比作珍奇的宝石（绿宝石），这种模拟因而更有份量。钻石当时仍未发现。

三 18 生命树 生命树的主题在古代近东的史诗和艺术中颇为常见。在《吉加墨斯史诗》中，有一种称为「老人年轻」的植物，生长在宇宙河流的河床。

树木在古代近东的艺术和圆筒形印章中占很重要的地位。学者经常都将这些树木解作是生命树的代表，但在未有更多文学的支持以前，这仍是未能确定的诠释。箴言将这树转化为智慧的形象。与箴言十一 30 一样，以「生命树」作为其化身的智慧，是更充实、更丰富的生命之钥。

「拥抱」（和合本：「持守」）智慧一语和箴言好几处经文（八 17，十八 22）一样，含有男女关系的意味。智慧可与三十一章 10 节之「才德的妇人」相提并论，并与「愚昧的妇人」（九 13~18）和「淫妇」（五 3~14）相对。美好婚姻和开花结果的树所包含的丰饶和满足，在此被描绘成值得追求的目标。

三 19~20 古代宇宙观的用语 箴言和诗篇一〇四 2~9 一样，详细将耶和華形容为万有之主，以及将宇宙塑造为井然有序之房屋的「神圣建筑师」（参较：伯三十八 4~7）。这几节经文又加上了另一个层面，将神拟人化为「智慧」（见：诗一〇四 24；耶十 12）。神明的「愿望」若能与智慧相提并论，埃及的《亚顿赞美诗》就表达了相似的概念：「当惟独有你时，你照自己的愿望创造了世界！」按照哲人的说法，为要完全彰显神的临在和关注，创世之后，天地的架构还要继续维持。

「深渊」在希伯来原文（tehom）是指原始的宇宙性海洋。在巴比伦创世史诗《埃努玛埃利什》史诗中，玛尔杜克将代表宇宙性海洋的查马特一分为二，造成天上的水和天下的水。

四 9 华冠 / 荣冕 新妇（智慧）将传统的结合象征送

给门生（新郎），藉此表达婚筵的意象。本节的华冠荣冕是婚姻的象征（见：赛六十一 10），可与雅歌四 11 新妇芬芳的衣服相提并论。从象喻的角度看，本节亦与以赛亚书二十八 5 对应。神成为以色列人的「荣冠华冕」。

四 23 一生的果效由心发出 古代近东的传统将心视作理智的所在（见：箴十四 33），也是愿意正直智慧过活的人稳妥的源头（见：王上三 5~9 所罗门的祈求）。在埃及的宗教思想中，称为「伊布」（ib）的心是与魂魄「巴」不同的部分，被视作人本性的实质。人死后受亚奴比斯和妥得二神考验之时，称在真实天平之上就是这人的心。《亡经》提供了咒语来保护强化这心，来预备它接受神明的裁判。

五 3 古代近东的通奸问题 与他人妻子发生性关系，按照圣经和古代近东法典都是死罪。埃及《两兄弟的故事》称之为诚实男女必然不会考虑的「大罪行」。它直接攻击人的家庭，窃取他生育的权利，危害他遗产不能有秩序地传给继承人（见：出二十 14 注释）。此举又使男女双方都变得污秽（利十八 20）。

由于奸淫不但攻击婚姻的神圣，更是广泛污秽之源，所以是神要驱逐这地居民的理由之一（利十八 24~25）。埃及《安尼的教训》（第二千年纪中叶）有一个段落劝人提防淫妇，不让她接近她想诱惑的丈夫。

六 1 作保 本节和十一章 15 节，十七章 18 节的对应语句，都反映了针对某些常见商业习惯的反感。这些惯例包括了贷款收取利息，以及作为借贷的担保人。

埃施嫩纳的法律和汉摩拉比法典，都详细解释这些商业交易的规例，以及没收财产的结果。亚述哲人阿希卡尔的话生动地形容债务能够成为何等大的重担：「我搬过沙，运过盐，但没有一样比债务更重。」因此，箴言劝谕人还自己的债，贷款时不要收取利息来加重人家的担子，也不要作放款人，免得因呆账而丧失全部家财（见：箴二十二 26~27）。

六 6 蚂蚁的动作 自然界的生物能够提供好坏品行的例证。本段将蚂蚁推崇为勤劳、远见（参较：箴三十 25）、积谷防饥的典范。亚马拿档案中的一封信又提到牠们习性的另一方面，指出蚂蚁虽小，受到挑衅时依然勇于自卫。

六 21 系在心上，挂在项上 这句话和三章 1~3 节，七章 1~3 节的引言一样，将智慧言语的重要性，与不断作为备忘信物的实物相连。正如申命记六 6~9 的「示

马] (shema) 亦当「系在手上为记号，戴在额上为经文」。有关将避邪的护身符挂在颈上心前，以求保佑其人不受邪魔侵扰的讨论，可参看：申命记六 8 的注释。

七 3 系在指头上 请参看三章 3 节，六章 21 节的注释。

七 8、12 巷口 巴比伦文献提到街角和院落的小型露天神庙或壁龛。一份文献说女神伊施他尔在巴比伦城有一百八十个这种设施。这些神龛凸起于地，顶端设有祭坛，到此的主要是女子。如此，本节「街角」一语（和合本：「巷口」），基本上大概是指祭仪用的壁龛。

七 13 脸无羞耻 参较以西结书十六 30 中的「不知羞耻妓女」。本节译作「无羞耻」的希伯来语字眼较为常见的译法是「有力」或「猛烈」（见：但八 23「面貌凶恶」），但也可以有「无礼」的意思，传道书八 1 是例子之一（和合本：「暴气」）。最后一个译法符合淫妇伏击对象，满怀自信地邀请他们进入她熏了香的房室中的情景。本节亦可与汉摩拉比法典中「不慎重」、「轻视丈夫」的女子相提并论。

七 16 埃及线织的花纹布 亚麻布（和合本之「细麻布」）是埃及最重要的出口货品之一（见：结二十七 7）。王室和私人的文献，都讨论过它由亚麻纱线开始织造的过程，和在易货贸易中的使用。第十一王朝（第一中间期（First Intermediate Period））的一篇文献记载某位农夫怎样用自己田地出产的亚麻织布交租。花布十分昂贵，因为要在制造过程中增添一个步骤。就本段之淫妇而言，花布是财富的表示，其鲜艳色彩更是引入她闺房的诱惑。

七 17 熏了我的榻 淫妇除了用花布铺床外，又用舶来的香料将卧室改变成珍奇可爱的陷阱。这些香膏（如没药、乳香、沉香等，见：歌三 6，四 14）来自印度、阿拉伯沙漠、红海海岸，由商队远道运来巴勒斯坦。近东很多遗址都挖掘到盛装香膏的瓶子。不少埃及的古墓壁画，都绘有香料和膏油的提炼和制造过程。但古代的制作方法有很多细节都已佚失。

七 23 箭穿他的肝 埃及的古墓壁画经常描绘贵族在沼泽地区出猎的情景。雀鸟被赶鸟人从隐蔽之处驱赶出来，惊惶失措之余又撞上猎人射来的箭雨。中了淫妇计策的人不知不觉的脾性，亦反映了他大难临头而不自知的态度。肝被视为最重要的器官之一，因此被形容为中箭之处。

八 11 红宝石被视为最贵重的宝石 请参看三章 15 节

的注释。

八 22~29 智慧在宇宙之先 正如约翰福音以「太初有道」作为开始，作者在此也是宣称智慧是神最先的创造，时间开始之时已经与神同在。宇宙万物被造，智慧都从旁目击。埃及的造物者兼太阳神是锐，玛阿特被形容为他的扈从。智慧和玛阿特一样，似乎也是耶和华的使者，最先被造的一位。这个对智慧的看法也可能与巴比伦的创世神话，或乌加列文献对伊勒神的形容有关，但不能清楚确定。

八 30 智慧为工师 墨菲 (R. Murphy) 正确地看出了本节和出埃及记三 14「我是」一语的关系，所指的是创造者神。智慧如果是以「工匠长」或创造力之灵的角色与神同工的话，本节便恰当地回应了箴言三 19 的意象。但另一方面，智慧若是在神脚前玩耍的「小孩子」的话（部分译本取这翻译，不译作「工师」），仍在的则是在神面前的「欣喜」，以及在别无挂虑的年纪分享万物逐渐成形的兴奋。埃及文献中的玛阿特亦被称为「诸神的孩子」，其游戏使他们欣喜。另一方面，形容创造作为有如工匠作业的例证也有很多，巴比伦史诗《埃努玛埃利什》中，玛尔杜克塑造人类，和巴比伦《阿特拉哈西斯史诗》中宁图—玛米 (Nintu-Mami) 与伊亚—恩基 (Ea-Enki) 比赛用黏土创造人类，都是其中的例子。按照埃及来自孟斐斯的创世文献，创造神祇蒲他也被描绘为专心从事创造工作的工匠。此外，亚喀得文学亦提到七位杰出的「工匠」。他们是古代的七位哲士，在洪水之后来临，将智慧带给早期的君王。

九 1 智慧房屋的七根柱子 智慧的七柱房屋是什么，有很多不同的说法。这些理论包括了天的穹苍、行星、创世的七日、律法的书卷，以及古美索不达米亚的七哲。另外，乌加列的《巴力与亚拿特》史诗亦提到高级神祇伊勒的居所，说他住在「智慧的七室，审判的八厅」之中。墨菲提出箴言及其章句构成智慧女士的房屋，这理论也很有吸引力。在苏美的埃里杜悼词中，恩基（智慧之神）的庙宇埃安纳 (Eanna) 被形容为有七个壁龛和七个火。

九 3 城中至高处的重要性 智慧在八章 3 节呼叫之处，是城门口这个宜于作出公告的地点。但本节城中的「至高处」则通常等于庙宇或王宫的所在地，后者通常建于当地的卫城。呼吁人学习，以及智能、公义的主题，亦可见于以赛亚书二 2。该节圣经描述耶路撒冷的圣殿成

为高处，吸引「万民」到此敬拜（又见：弥四 1）。按照以赛亚书四十 9，向被掳回归者报好消息，也要「登高山」极力扬声宣讲。

箴言与古代近东文献的应和

好几篇埃及和美索不达米亚的智慧文学都包括了与箴言对应的段落（包括语言上、风格上、内容上的对应之处）。来自埃及的包括了（按时间先后次序）：《蒲他霍特普的教训》（约主前 2500 年）、《善辩之农夫的故事》（约主前 2000 年）、《阿曼尼摩比的教诲》（约主前 1200 年）、《安肖桑基的教诲》（约主前 200 年）。此外《孟斐斯创世神学》（Memphite Theology of Creation）（约主前 2200 年）和《自杀论辩》（约主前 2000 年）亦有与箴言应和之处。亚述的《阿希卡尔的言词》（约主前 700 年）和乌加列的《巴力与亚拿特》和《阿赫特》两篇史诗（约主前 1400 年），亦包含了类似的箴言性话语。这些智慧文学著作的相似之处，大部分都可以归因于智慧话语的普世性，此外，抄袭他人语句、意象、箴言，甚至整个譬喻或故事，也是极之普遍的作法。以下是一些案例：

◆ 箴言一 12 形容阴间将人囹圄吞下，《巴力与亚拿特》史诗又以同样的意象和应：死神摩特「伸出两手」，「吞吃猎物」。

◆ 箴言六 23~29，七 24~27 都劝诫有智慧的儿子，要克服对会为他带来灾祸之女子的贪恋，蒲他霍特普亦同样警告人要「远离屋中的女子」，「专心工作」。

◆ 箴言十六 8，二十一 9 提供了一些「胜于」谚语的例子。同样的句子亦可见于《安肖桑基的教诲》：「住在自己的屋中，胜于住在别人的宅邸」；《阿曼尼摩比的教诲》：「有一块饼而心中快乐，胜于拥有世界所有的财富而悲伤。」

◆ 箴言六 16~19 的层递模式：「耶和華所恨恶的有六样、连他心所憎恶的共有七样」，阿希卡尔亦有使用：「两种人令人欢乐，第三种人令沙马士喜悦。」

◆ 箴言三十一 27~31 所形容的模范妻子也得到蒲他霍特普的推崇。他也赞扬愿意留心听从父亲的儿子（见：箴二 1~5）。

◆ 箴言二十二 17 至二十四 22 的「智慧人的言语」的结构模式亦可见于《阿曼尼摩比的教诲》。两者都以总序开始，接着是三十个章句，在多个题目上提供极为

相似的建议。例如《阿曼尼摩比的教诲》和箴言二十二 22 都警戒剥削贫穷软弱的人。而这位埃及哲人和箴言二十三 10 都忠告人不要移动或推倒田地的界石，免得「你的良知毁灭你」。

箴言的应用

古代的箴言和现代的交谈一样，都是用口语方式传达论点的方法。古今皆然，被视为古代智慧的话，值得人认真思考（见：撒上二十四 13）。因此当人引用「省得一文等于赚得一文」的谚语时，他是以个人节俭为智慧。同样，先知以西结引用「母亲怎样，女儿也怎样」（结十六）的谚语时，他也是谴责耶路撒冷跟随「母亲」撒玛利亚走上邪路的行为（参较：耶三 6~11；该处经文使用「姊妹」关系，来表达同样的主题）。以西结更用箴言来表示政策或命运的改变。例如在以西结书十八 2~3，先知引用的谚语表面看来只是承认看见别人吃酸东西，自己口中也会觉得酸这个人所共知的事实。然而在以色列，这句谚语却用来表达团体性责任的法律概念：儿子要为父亲的罪负责（见：出二十 5）。但如今以西结却宣称人受惩罚只会是因为自己的罪，不再会是因为别人的罪。因此，「在以色列中，必不再有用这俗语的因由。」

箴言的效力当然完全在乎引用时的上文下理。是以箴言书的作者指出：「瘸子的脚，空存无用；箴言在愚昧人的口中也是如此」（箴二十六 7）。其他智能文学也有同样的说法。例如：《安肖桑基的教诲》警告说：「愚昧人不能分辨教训和侮辱」；而《阿曼尼摩比的教诲》则指出不当「听从愚昧人的忠告」，因为他们的说话「如暴风吹过」，没有实质。因此，箴言不是供人背诵，人人都能理解的句子。其教训只有睿智的师傅才能分析阐明。它就如学校课程一样，假定要通过老师，才能成就其目标。

箴言是通则性真理

箴言所载的智慧虽然有放诸四海皆准的特色，其中很多的话语都是当时近东文化和集体常识的表现。但必须留意的一点，是「遵守我的命令，就得存活」（箴七 2），「耶和華不使义人受饥饿」（箴十 3）等话，都不是直接的的应许，也不是普世性的真理。圣经世界的价值观未必一定能够原封不动地转移到现代来。此外，贫

穷、需要和渴求等现实，也不一定与公义不足有关，可能不过是经济问题、心理缺陷，或社会弊病的表现而已。

因此理解现代箴言的准则，亦可应用于古代箴言之上（圣经和经外的都包括在内）。它们并不是绝对真理的表现，而是对于人生境遇的真确观点。「四月阵雨带来五月花开」不是应许，也不是保证。恶未必一定有恶报。有时同一个问题可以有完全相反的解决办法，证明了上述现代箴言的特点，亦可见于圣经箴言之中。箴言二十六 4 忠告人不要照愚昧人的愚妄话回答他，但下一节圣经却又鼓励人要照愚昧人的愚妄话回答他。事实上在某些情况之下，第 4 节是合宜的方针，在其他的情况下，则应依从第 5 节。应当依从哪个忠告，往往视当时的情况而定，智慧人知道应当采取什么行动。现代的箴言其实也有同样的「矛盾」倾向。例如：「犹豫者错失良机」，但要「三思而后行」；或「物以类聚」，但「异性相吸」。

十一~二十二 16

所罗门的箴言

十一 6 报应原则 智慧人和愚昧人的对比是古代近东智慧文学的共同题材。智慧的职责之一是向人保证邪恶或愚昧的行为是不会使人得益的。如此，埃及哲人蒲他霍特普（约主前二十五世纪）在其《教训》中，表达了对工作的正确态度：「智慧人早起开始工作，愚昧人早起烦恼事务过多。」埃及哲人阿曼尼摩比（约主前十一世纪）形容在社会中取得成就，而不造成不必要的伤害或痛苦的能力说：「愚昧人的话比外海上的暴风更危险。」另一位埃及教师安肖桑基（约主前八世纪）指出：「智慧人寻求朋友，愚昧人寻求敌人。」在上述每一句话中，智慧的传统都清楚表示有一个报应原则在宇宙之中运行，以智慧人和义人医治性的言行，平衡轻率言行所造成的伤害。有关报应原则的概括性讨论，可参看：乔布记四章的附论、诗篇中「常见的概念」的附论，以及诗歌和智慧文学的导论。

十一 10 以眼传神 新国际本「恶意地眨单眼」（和合本：「以眼传神」）中的「恶意地」三字是基于诠释，而这话在其他经文之中包括双目，因此眨单眼也是不太可能的。亚喀得的观兆智能文献，提供了另一个解释。这文

献记载了一系列有关眼睛的兆头，其中一个坚称人若闭着眼睛，他所讲的便是谎言。但这是指频频眨眼，还是说话时眯着眼睛，却不能确定。十六章 30 节表达了同样的概念。

十一 11 生命的泉源 埃及哲人阿曼尼摩比说得好：丰盛生命在于言行有智慧，但「在庙中公然说话的愚昧人，却好像树种在室内」，因为没有光而枯萎死亡，被人当作垃圾焚烧或丢弃。但另一方面，「沉默寡言的智慧人就像树栽在园子之中」，结甜美的果子，好作树荫，并「永远在园中」繁茂。

十一 1 在市场中作弊 「诡诈的天平」对于商店或银行的东主来说是个诱惑。汉摩拉比的巴比伦法典在政府的司法权力范围之内，以将不诚实之银行家的资产充公为刑罚，试图杜绝这种非法行径。智慧劝诫则鼓励人力求行为端正。如此，埃及智慧文学中「善辩之农夫」告诉君王和大臣说，「有权给足分量的人却亏欠百姓」是个危险的状况。背后的假定是王会认为消除这种有害作法是明智之举。有关主前八世纪奸商习惯的讨论，可参看：阿摩司书八 5~6 的注释。

十一 15 作保 请参看六章 1 节的注释。

十一 30 生命树 请参看三章 18 节的注释。

十三 12 生命树 请参看三章 18 节的注释。

十三 24 古代管教孩童的方法 教导子女孝敬顺服父母，是古代法律（见：苏美法典；出二十 12）和智慧著作十分重视的问题。例如人所共知的：「爱惜棍子，坏了孩子」，就是亚述哲人阿希卡尔所说的。他又表示「不尊重父母之名」的人，「因这恶被正义之神沙马士所咒诅」。他们也很关注父母对子女的责任。埃及《安肖桑基的教诲》清楚指出：「愚昧人的子女在街头闲荡，但智慧人的子女则在他们身旁。」（参较：申二十一 18~21 有关逆子的法令。）

十四 19 俯伏在门口 「门」字在此所指的是义人的家门，不是城门（见：斯三 2，王的臣仆在朝门跪拜的情形）。因此本节对句的意思，就是恶人将要被逼屈从义人，成为他们的仆人。如今以正确的态度，尊重先前所轻视之「新主人」的另一例证，可见于出埃及记十一 8。摩西在此预言埃及的大臣都会「俯伏来见我」。

十五 4 生命树 请参看三章 18 节的注释。

十五 25 寡妇的地界 挪移界石（地界的标志）被视作违犯盟约，因为地是百姓所承受之产业的一部分（见：

申十九 14)。巴比伦的仪式文献将一个疾病解释为设立假界石的结果。埃及的《亡经》亦包括了一句祈求者否认曾经挪移邻舍地界的声明。寡妇没有丈夫提供法律上的保护，很容易就能成为被欺压的对象，这罪行因此更加严重。箴言因此谴责侵犯她权利的行为。《阿曼尼摩比的教诲》亦记载了一个对应的禁令：「不可侵犯寡妇的田地。」

十六 10 王的嘴中有神谕 由于王说话比一般平民的话更有分量，这就成为了君主的主要责任之一。阿希卡尔形容统治者的说话是「两刃的剑」。没有人会对王所说的话提出异议。因此作为国家和神明的代言人，统治者必定不可侵犯平民的权益，或容许不公之事发生。如此，善辩之农夫对法老说：「你是我的主，我最后的指望，我惟一的审判者。」

十六 11 天平和法码 请参看十一章 1 节的注释。按照埃及的《亡经》，灵魂在接受来生神明审判之前，他的「清白誓言」也包括了他没有使用过虚假天平和法码的话。

十六 33 签 有关决定过程使用拈阄或抽签的讨论，可参看：塞缪尔记上十四 40~43 的注释。这是占卜法的一种，背后的假设是神会决定抽签的结果，而回答所提出的问题（通常非「是」即「否」）。

十七 3 贵金属的提炼 金子和银子可以在石墨制造的坩埚中提炼。金子的熔点是华氏一九四五点八度，标准纯银的熔点则是一六四〇度。在此之上又要加上三三八度，金属倒出来时才不会凝结，同时亦不会高到破坏性的结晶体能够形成的热度，合金也不会冷却之前析离。熔化过程中尽可能避免氧气渗透也很重要，这样，金属结构才不会变得多孔。熟练的技术，和对所用的工具与金属有深刻的了解，是提炼过程不可或缺的条件。故此，这是神熬炼人心最恰当不过的象喻（参较埃及宗教传统中，审判灵魂的过程包括「将人心称在天平之上」）。

十七 18 作保 请参看六章 1 节的注释。

十八 18 藉掣签解决争执 有关以掣签为断定真相之方法的讨论，可参看：塞缪尔记上十四 40~43；乔舒亚记七 14~18 的注释。掣签一方面能够在需要随机之抉择时提供答案（与现代人藉抽麦秆签或掷硬币作决定的作法相同），但另一方面，他们却相信答案受神的控制（见十六 33）。

十九 12 王比作狮子 远在主前第三千年纪的亚喀得

文献，已经将王（撒珥根）形容为吼叫如狮。

二十 8 王的角色 王的传统角色是在代表他职位的宝座上乘公行义（有关戴维失职所构成的问题，可参较：撒下十五 2~6 的注释；有关所罗门智慧君王的角色，则可参较王上三 16~28 的注释）。《阿曼尼摩比的教诲》虽然一再声称正义「是神明的赏赐」，它仍假定作为神明代表的君王，能够在地上表达他们的心意。如此，亚述哲人阿希卡尔可以指出：「统治者的舌虽然温柔，却能打断龙的骨头。」

二十 16 为外人作保 有关贷款时拿衣服作当头的律法，记载在出埃及记二十二 26~27 节；申命记二十四 10~13（请参看：该处之注释）。这律法遭受滥用的例证，可见于阿摩司书二 8，和亚弗内扬碑文。两者所针对的，都是应当如何对待邻舍的问题。这个箴言所讨论的是不知其名声，或声望不佳的人（和合本：「外人」，NIV：「外女」）。它劝诫人贷款过度宽大是愚昧行为，可能导致血本无归（参较：箴二十七 13）。

二十 23 法码和天平 请参看十一章 1 节的注释。

二十 26 碌碡 有关附有轮子（或辗压轮）的打谷橇的描述，可参看：以赛亚书二十八 28 的注释。这一类的打谷橇（原文称为 'o`pan 'agalah）没有平台式打谷橇（原文称为 morag）的金属或石制尖齿，对谷粒造成较小的伤害，可以留待簸扬过程将糠和谷粒分离。

二十一 2 衡量人心 按照埃及的宗教传统，死人要在神明面前接受最后的审判。文书神祇妥得负责记载被审者的响应。死者的心则放在天平上与象征真理的羽毛比称。这人的答案若是正确，心亦不比羽毛为重，他的灵魂便能进入阿西利斯神的属境，永远活着。失败的结局是灭亡，因为外貌为鳄鱼的神祇塞贝卡（Sebek）会将灵魂吞吃。金字塔文献和《亡经》都记载了「最后审查」时使用的咒语，和一系列正确答案。以色列借用了这个观念的意象，将神描绘为衡量人心者。心是理智的所在，亦因此是作出抉择者，衡量其心就是断定这人的善恶的能力（见：传三 17；耶二十 12）。

二十一 9 房顶的角上 「胜于」提供了比与邪恶或脾气坏的人接触更优越的对比，或极端的案例。房顶的角或狭窄的阁楼（见：王上十七 19）居高临下，不是舒服的休憩所在，但此处的危险和阻碍却能够保护受苦者，不致与唠叨不休的妻子接触（见：箴二十一 19，二十五 24）。《阿曼尼摩比的教诲》亦有使用这个体裁：「有

一块饼而心中快乐，胜于拥有世界所有的财富而悲伤。」

二十二 17~二十四 34

智慧人的言语

二十二 20 箴言三十则 部分的箴言（二十二 17~二十四 22）至少在一定程度上，似乎是模仿埃及《阿曼尼摩比的教诲》的文学结构。两者都以总序开始，接着是三十个极相似的章句或单位，提供关乎正确言行的建议。

圣经中三十个单位的分段，学者各有不同的见解。原因是段落之中有一些脱离主题，可能表示无关之部分的地方（如：二十三 15、19、26 中以「我儿」开始的附记）。另一个否定这个关系的论点，是新国际本需要稍为修正经文（「我岂没有写三十个话语——谋略和知识的话语——给你么？」；和合本：「谋略和知识的美事，我岂没有写给你么？」），才能堆砌成三十个单位，并且又要添加「话语」这名词，让「三十」（和合本：「美事」）来形容。

除了这个困难以外，还有箴言的段落每个只有寥寥几节（四至六行），阿曼尼摩比的章句则平均有十二至十六行。阿曼尼摩比和箴言最接近的对应部分在二十三章 11 节结束。其他单位则与其他的智能文学关系密切，阿希卡尔的教训是其中之一。这可能表示箴言的作者或智慧学院，对于阿曼尼摩比等智慧文学有相当的认识，但在文学创作方面亦同时保持了一定程度的独立。

二十二 26 作保 请参看第六章 1 节的注释。

二十二 28 地界 古代近东的地皮是在每个角上用界石标明的。在美索不达米亚，这些称为「库杜鲁」的石块通常刻有碑文，咒诅胆敢窃取或移动界石的人。石上又刻有神祇的标志，作为地主守护神的记号。好几个古代的智慧或法律材料，都记载了禁止搬动界石的训令。这些文献包括了埃及的《亡经》、《阿曼尼摩比的教诲》，以及申命记十九 14（又见：箴十五 25 的注释）。

二十三 10 孤儿的田地 以色列律法有一个概括性的训诫：不可占贫穷无助之人如孤儿寡妇的便宜（出二十二 22；申二十七 19）。但这种恶事依然发生。例如：弥迦书二 2 谴责侵占田地，诈取以色列同胞产业的恶人。中亚述法律十分关注战俘或其遗孀的家眷。这些人可以向政府申请供给。

二十三 13~14 管教孩童 管教孩童——包括体罚在内——被形容为明智之举，并且对于儿童的福利十分重要。亚兰语的阿希卡尔箴言与本段几乎句句相同：「不可不杖责儿子，不然你便不能拯救他。我儿啊！我打你，你必不至于死。但我若容让你任意胡为，（你必不能存活）。」

二十三 21 好酒贪食 埃及智慧文学经常谴责暴饮暴食。与本节最为接近的命令记于《因辛埃蒲草纸》：「不要作贪吃的人，免得你成为贫穷的同伴。」

二十三 30 调和酒 通常是换水的葡萄酒加了蜜糖或胡椒造成「香料酒」之后，酒力可以更强。箴言二十一 1 说沉溺于酒的是愚昧人。醉酒是违背智慧传统的。例如希腊有举行喝酒大会（symposium）的习惯。但却调节饮用的分量，使人可以进行理智的对话，并且维持一定的气氛，使参与者可以自由抛开顾虑，藉歌唱吟诗发挥天赋。请参看：传道书九 7 的注释。

二十三 31 酒发红 红色究竟是有某些令人着迷之处，使人更加沉迷于喝酒（这是基于七十士译本的读法），还是本段在翻译上出了问题，并不清楚。这种酒具有闪烁或起泡的特性，可能表示它是某种酒力特强，但易于下咽的佳酿（见：歌七 9），但亦可能和乌加列《巴力史诗》的某个酒字有关。同样埃及之《安尼的教训》亦包括针对醉酒的警告，因为它会令人说话不小心，身体受伤，被朋友弃绝，失去知觉。

二十四 13 蜜和蜂房下滴的蜜 这本智慧书的作者依照以诗篇十九 10 和以西结书三 3 为代表的传统，将神的话语或律法与智慧等同，而视之为追求的对象。在大部分旧约经文中，「蜜」都是一种自然的出产，指枣椰树果子的甜汁，不是蜂蜜。赫人虽然成功地驯养蜜蜂，并且在献祭中使用蜂蜜（迦南人亦然），在以色列却没有类似的证据。在圣经之中，蜜与其他农产同列（见：代下三十一 5）。本节提到蜂房，因此肯定是指蜂蜜。来自蜂房的蜜是最新鲜、最可口的一种。亚喀得文献形容赞美比蜜和酒更甜的话，也是使用蜜为象喻。

二十五 1~二十九 27

希西家的人收集的所罗门箴言

二十五 1 希西家的人 这些大臣或文书究竟是谁并不

清楚。列王纪下十八 18 提到过几个犹大王希西家的顾问，但没有办法把他们等同为誊录所罗门箴言的人。但国家面临危机，正是反省的时候，希西家又有可能是试图借着记录和传播传统的智慧话语，来博取神的欢心（参较：教导人正确言行之《阿希卡尔的教训》，也是呈给亚述王，希望能够复得恩宠的著作）。经文肯定暗示希西家手下有一批王室资助的哲人，负责搜集编纂智慧的话语。

二十五 4 除去银子的渣滓 未造首饰或饰物以前，银子必须首先经过提炼，除去银矿里面天然的氧化铁。不然这银子就会腐蚀，或在冷却之后变脆。冶炼过程中又需小心不让杂质渗入，与银子铸为合金。标准纯银（包括 7.5% 铜的合金）必须在石墨制造的坩埚中提炼，温度是华氏一六四〇度。正当的提炼过程可以比作君王罢免不忠或愚昧的顾问，试图铲除朝廷的邪恶。埃及智慧文学中的「善辩之农夫」亦敦促法老维持正义，作「没有贪心的统治者」及「谎言的毁灭者」。

二十五 11 金苹果在银网子里 与十五章 23 节一样，本节也是说表达得体的语句或智慧话，有极高的价值。作者在此使用的象喻，是个精工制造的珠宝。匠人将一个金制的果子镶嵌在设计复杂的银制背景上。这个雅致的饰物吸引人的目光，就如机巧的话能够感动人心一样。有人提出本节所提的果子是杏而非苹果，但从象喻的角度来看，一点分别都没有。

二十五 13 收割时有冰雪的凉气 按照《基色历书》（Gezer Almanac；主前十世纪末的希伯来语碑文）的工作历，收成在春季以及仲夏和夏末的几个月分进行。烈日底下收割的工人心中渴想的，自然很可能就是凉风甚至冰雪。另一个诠释将「雪」解作融雪所生的水，清凉提神。又有人相信这是指从高山运来，经过小心包装的冰雪。无论所指的是什么，这话都是中肯的象喻，形容久等之后到来的信差，带来使人心振奋安舒之信息的情景（蒲他霍特普的教训亦提及过信差话语的价值）。

二十五 20 碱上倒醋 本节的经文鉴别问题多而复杂，不能在此详述。古译本（七十士译本、古叙利亚语译本）的细节亦各有不同。醋为酸性，碱则是个盐基。两者混合时可见的化学作用会立刻发生。冷天时脱掉衣服亦同样会带来激烈的反应（寒颤）。对着抑郁之人唱歌而导致激烈反应，在历史之中有一个案例：扫罗试图杀死戴维。

二十五 22 把炭火堆在他的头上 《阿曼尼摩比的教诲》亦忠告智慧人把愚昧人或仇敌从深水中拉上来，拿自己的饼给他们吃，直至他们饱得惭愧为止。同样，巴比伦智慧文学的训诫和劝谕，也是说不当「以恶回报与你争吵之人」，反当「向你的敌人微笑」。本节箴言的思路明显也是与此相同，只是「炭火堆在头上」的象喻却至今依然难以捉摸。基于文化的解释包括以下几个：（一）埃及有一个仪式（在主前三世纪通俗文字时代的一个文献中提及），公开忏悔者将装满了烧着之火炭的火盆顶在头上，作为向所得罪之人负荆请罪的办法；（二）中亚述法律有一个将热沥青倒在犯人头上作为刑罚的例证。这两个解释都有困难。第一个来自后期的文献，并且所指行动的意义也有好几个不同的诠释。第二个是热沥青，不是炭。它也是一个刑罚，较为近代将人全身涂满焦油（然后插上羽毛）的私刑，与此相似。保罗在罗马书十二 20 引用这个箴言。

二十五 23 北风 在以色列，北风不会带来雨水，只会带来晴天。因此有人提出这句箴言来自埃及。因为北风会将地中海的雨水带到当地（在尼罗河三角洲一带，每年有五至十吋的雨量）。

二十五 24 房顶的角上 请参看二十一章 9 节的注释。

二十六 1 巴勒斯坦的气候循环 巴勒斯坦夏季永不下雪，春夏两季收割之时亦极少下雨。叙利亚—巴勒斯坦的地中海气候是冬季（公历十月至二月）清凉有雨（在耶路撒冷等地势较高之处，气温在冰点以下），年中其他时候则十分干燥，只在偶尔有反常的骤雨。因此，这句话就和很多古代的智慧文学（《阿曼尼摩比的教诲》、《安肖桑基的教诲》）一样，将愚昧人形容为不受教、不知羞耻的人。阿希卡尔说得好，派（游牧沙漠的）贝督因人出海是没有意义的，因为海不是他自然的居住环境。

二十六 16 七个人 克利福德（R. Clifford）提出，这里所指的是美索不达米亚传说中，将文明和智慧带到世上的七哲。洪水之前来的是七位阿普卡卢，而在洪水之后来的，是对应的七位温玛努（ummanu）。这说法虽有可能，但如果真是指他们的话，「七」字之前应该有定冠词（「那」七位）。

二十六 23 银渣包的瓦器 瓦器上釉（NIV）或包以银渣虽然可以用作装饰，它也有掩饰瑕疵的作用，因此能够用来欺骗买瓦器的人。同样银渣或含有杂质，氧化了

的金属制造的釉料起初或许会很好看，但会迅速失去光泽或者剥落。如此，无赖的嘴唇火热或「着了火」（见十六 27），也可能是试图用欺骗的说话，掩饰内心的憎恨和恶意。

二十六 24 嘴 / 心 某个亚喀得谚语也有提到这个不一致之处，指出嘴唇说友善的话的人，心中仍可充满杀人的念头。书尔普咒语系列提到一个言语率直，内心却狡猾的人。

二十七 9 膏油与香料 以色列人在日常生活中，需要面对很多强烈的气味。他们调制膏油，燃点香料，就是用来盖过难闻的气味，或使自己更能吸引异性（帖二 12；歌一 13；又参看：主前三世纪的埃及情歌），或作为对神的奉献（见：出三十 34~38 的注释）。最常用的香料包括了乳香、没药、番红花，和肉桂、桂皮和橄榄油的调剂。这种芳香气味用来比喻朋友明智的忠告，最是妥当不过。

二十七 13 作保 请参看六章 1 节的注释。

二十七 21 贵金属的提炼 请参看十七章 3 节的注释。

二十八 8 厚利 律法禁止以色列人在借贷金钱或物资时，向同胞收取利息（见：出二十二 25 的注释），向外国人放债图利却是可以的（申二十三 20）。

汉摩拉比法典有足够的证据，显示利率可以高达百分之二十（见：出二十二 25 的注释）。藉高利贷来增添财富，被视作以色列人不当行之事。因为贷款的目的是帮助有需要的同胞，不是占他财政困难的便宜（见：尼五 7 的注释）。

三十 1~三十一 9

亚古珥和利慕伊勒王母亲的言语

三十 25 蚂蚁 请参看六章 1 节的注释。

三十 26 沙番 叙利亚蹄兔（Syrian hyrax）或蹄兔（rock badger）是一种有蹄类哺乳动物，住在岩壁和难以接近的多石地带。这种孤独的生活为牠带来保障（见：诗一〇四 18）。此外，这种动物能够独具匠心地在这种似乎不宜居住的地方居住，是牠适应能力和机智程度的反映。

三十 27 蝗虫 有关蝗虫破坏能力的讨论，可参看：阿摩司书四 9；约珥书一 4~7 的注释。蝗群似乎没有领袖

而能集体行动的事实，使牠们的威力更加令人生畏。

三十 28 守宫 守宫（壁虎）能够在地上爬行（利十一 29）到王宫等防守最严密的所在，可能令他们成为想要在这种高贵地方居住之人的钦羡对象。还有一点就是守宫虽然没有天然的自卫能力，普通人一手就能把牠们抓住，牠们却能充分利用既有的长处，得以成功。

三十一 4~7 古代的醉酒问题 从文字发轫时代开始（约主前四〇〇〇年），美索不达米亚和埃及已经有酿造麦酒，以及用枣和葡萄发酵酿酒的记录。亚述艺术经常以宴会场面为主题，描绘男女在高堆食物的桌前大燕，并用杯子或吸管喝饮料。巴比伦创世史诗《埃努玛埃利什》描述诸神设筵，「使甜酒流过他们的饮管」（酒糟太厚，不得不用饮管）。一首赞美女神宁卡西（Ninkasi）的诗歌颂扬酿造过程，并为能够解渴，并如底格里斯河和幼发拉底河涌流的饮料，而献上感谢。醉酒之害，在诗篇六十九 12 和箴言二十 1 都提及过，但以理书五 1~4 和以斯帖记一 3~8 都有醉酒的宴会，这是古代近东到处都承认的弊端。埃及智慧文学警告人不可醉酒，因为会使人失去自制，被社会所摒弃。马里文献有证据显示在领受神谕之时，醉酒被视作有利的状态。

三十一 10~31

才德的妻子

三十一 10 红宝石被视为最贵重的宝石 请参看三章 15 节的注释。

三十一 13 寻找羊绒和麻 这个长篇箴言所描述的理想妻子，有能力明智地挑选（和合本：「寻找」）最上等的羊绒和麻作为纺织的材料（留意申二十二 11 禁止掺合羊毛细麻织造布料）。亚麻是为供应种子和纤维而种植的。其纤维可以制造衣料、腰带、灯芯。何西阿书二 9 亦将羊毛和麻配对。他又提到这两样以及五穀新酒，都是以色列的丈夫耶和华的赐与，作为立约应许的一部分（汉摩拉比法典和中亚述法律都把它视作丈夫对妻子的责任）。

三十一 16~24 女子进行企业 汉摩拉比法典记载了好几条管制巴比伦女子经营旅店和酒馆的法例。然而有能力置买田地及以职业裁缝身分售卖精工织染衣物，却未必可与之同日而语。本段箴言所描述之「完美妻子」

的理想化图画，对于女子所能从事之业务的形容，远比圣经其他经文所述的范围广泛。女子虽然与家人一起辛苦劳碌耕耘，处理所出的农产，但她们通常没有置买土地的法律地位。古代近东文献中惟一提到女子可以从事的工业是纺织。这可能是其他一切活动的模范。

三十一 19 捻线竿和纺线车 译作捻线竿、纺线车的字眼，全本圣经惟独在此出现。然而上文下理显示这是合理的翻译，这些都不过是纺织业的专用术语而已。本节所表达的是一位有魄力的女子「束起腰来」（如同现代人「卷起衣袖」）积极生产了大量的纺织制品。不但够她一家所用，更足以交给商贾为她售卖。

三十一 21 朱红衣服 有关用来制造颜色衣物——特别是细麻——之各种染料的讨论，可参看：出埃及记二十五 4，二十五 5 的注释。红色和紫色的染料十分昂贵，只有富人才买得起。

三十一 22 细麻和紫色布 整片的细麻布是十分珍贵和受欢迎的货品，可以用作床单或分割来做衣服（见：士十四 12~13；赛三 23）。紫色染料提炼自一种海产软件动物的腺，颇为昂贵。用于本节是强调理想妻子令她一家变得何等富足。

三十一 23 城门口的长老 城门口（见：得四 1~4）是该城长老集合作买卖（见：创十九 1 所多玛城门口的罗得）和听取诉讼的传统地方。旧巴比伦的史料记载长老在法律上的地位，其职务包括审判土地争执，听取宣誓，并充任各种交易的证人（见：耶三十二 12）。

传道书

一 1 戴维的「儿子」 「儿子」一词可以代表政治关系，也可以代表血缘关系（任何男性后代——孙儿、曾孙等——都可称为儿子）。本节将传道者描述为戴维作王的后裔之一。所罗门是最显著的一人。

一 2 虚空 苏美文学以降，贯彻古代近东各个传统，都讨论过存在之毫无意义，尤其是人生之疾苦。自古以来已经是虚空（风）。

一 9 日光之下并无新事 按照其王室碑文，亚述诸王似乎不断寻求新的成就，好夸耀他们做了一些人所未为之事，以求跻身「发明人」或「创办人」——即创立先例者——的名单中。所列的成就包括了历程、征服，建

筑大道、王宫、庙宇、城市，或引进新的技术或庆典。

一 13 哲人的角色 哲人所隶属的似乎是与文士不同的行会，但他们的实际职能和性质仍有不明朗之处。哲人无疑都是教师，但他们究竟是否受过正式训练或教育却不清楚。其他古代近东文化都有哲人的记载，有时更充任王族的顾问。进一步资料可参看：箴言一 1 的注释。

二 5 园囿 宫殿四周往往建有私人的庭园。园中植了果树和遮荫树，又有水道、池塘、小径——就像公园一样。很多珍奇的树木和植物都种在花园之中。古列大帝首都帕萨尔加德的遗址就挖掘到一个这样的园子。

二 6 灌溉系统 摩押王米沙（主前九世纪）也将建筑王宫的蓄水池列为成就之一。犹太史家约瑟夫又在《犹太战争录》（Jewish War）中，宣称耶路撒冷的王池是所罗门所建的。

二 7 以色列的奴隶制度 以色列有些人是被剥夺了至少部分的自由，可以被人买卖的。摩西五经中形容奴隶的字眼最常见的一个是「以别」（'ebed）。但这个字的意思是模棱两可的（它在亚喀得语中的对应字眼 wardu 亦然），任何在上级管辖之下的人都可以如此称呼，这字因此是属下的统称，经常译作「仆人」。族长和君主都是神的仆人，以色列和犹太的每个居民都是王的仆人或臣民，王族成员亦不例外。戴维曾经一度是非利士王亚吉的奴隶（藩属），犹太王亚哈斯是亚述王提革拉毘列色三世的仆人。战俘是奴隶的主要来源，他们被卖为奴。然而按照摩西律法，以色列人是不可以被强迫做奴隶工作的。沦为奴婢的以色列人若非因为本身贫穷，就是因为亲人贫穷而被抵押。债务还清，奴隶身份便告结束。有关古以色列家仆和奴隶的记载只有寥寥几个。其中一个是被掳归回之后的人口统计（主前五世纪），当时奴隶有七千多人，相较之下自由人则超过四万名。富人大概拥有一两个家仆。奴隶虽算为财物，同时亦视为人，具有某些权利。奴隶亦必须受割礼，可见他们被视为家庭的一份子。农业、工艺，或整个经济体系统的任何一方面都没有以奴隶为主的事业，但王国时代（主前约 1000~586 年）似乎亦有政府拥有奴隶的迹象。戴维下令百姓造砖，所罗门则在亚拉巴的矿穴、以旬迦别的工厂，以及王宫和圣殿的工程中使用「奴隶」。这些奴隶大部分都是迦南人，不是以色列人。

二 8 唱歌的男女 聘请乐师主要是为君王娱乐和祭仪典礼。由于这里包括男女的乐师，后者的可能性较高。

通俗和宗教音乐在美索不达米亚和埃及都有悠久的历史，以色列必然有所认识。埃及的古墓壁画记载了舞蹈者的姿势和多种不同的乐器。古代近东各处地方都有很多宫廷聘任男女宫廷乐师的左证。底格里斯、幼发拉底河谷、赫人的安那托利亚，和埃及地区，都找到文献的记载（例子包括乌鲁克和马里）。伙食名单证明了他们是宫中固定的雇员。

二 8 妃嫔 译作「妃嫔」的字眼只在本节出现，通常解作「妾」，实则含义不明。多娶妃嫔无疑是君王的习惯。另外亦有学者认为这字应该译作「藏宝箱」。

三 5 抛掷和堆聚石头 田中的石块必须清除，农夫才能耕种（见：赛五 2）。将石头堆在敌国田地，是使之不能生产（王下三 19、25；赛五 2）。

三 16 审判官贪污 作者哀叹本来代表正义的审判之处，如今成为奸恶的地方。换言之，世事的常规颠倒。这是美索不达米亚文学的常见题材，其中之佼佼者是一篇称为〈巴比伦乔布记〉的著作。进一步资料可参看：以赛亚书五 23 的注释。

四 12 三股合成的绳子 这句显然是古代近东人所共知的说话。在苏美故事《吉加墨斯和活人之地》（Gilgamesh and the Land of the Living）中，二人紧张地预备和可怕的胡瓦瓦作战时，吉加墨斯如此鼓励恩基杜，指出他们能够互相保护，因此必然得胜。

五 1 在圣殿该如何 古代近东文学提出类似的警告。埃及《梅里卡雷的教诲》赞许心中正直之人，说他的品德胜过恶人所献之祭。乌加列一个碑文形容愚昧人鲁莽献上祈祷来平息神明怒火，但却毫无内疚之心。经文所对比的，是信息传达的方向。愚昧人献祭时往往同时请愿，或求恩宠，或盼望应允所求。反之，在圣殿中近前倾听的则是默示，神在其中表示其人是否得蒙喜悦。埃及的《蒲他霍特普的教训》用了几乎五十行的篇幅对比聆听者的德行，和轻率说话者的愚昧，并且加以赞扬。

五 2 起誓 本节是指起誓的可能性最高，因为冒失起誓是个已知的问题。起誓在以色列被视为十分认真的事件。誓必然是奉神祇之名起的。誓言将履行其中条款的重责，放在起这种誓言之人的身上。他若背誓，就有受到神、人报复的危险。法律程序和政治条约和盟约都得上誓言。附庸和霸主两国的王都必须依照誓言，互相支持。

五 3 梦 初民很重视梦，因为他们相信梦能够让人知

晓神界的事物。一部分先知或君王的梦，被视为神明启示的方式。他们更相信大部分的梦都是有预兆，能够传达神明作为的信息，连一般人的寻常梦也不例外。启示性的梦通常表示神明的身分，往往更与这神明有直接关系。预兆性的梦则不提及神明。梦经常充满象征成分，需要有人解梦，但这些象征的明显程度，有时也很合理。他们不认为梦所提供的信息是无可挽回的，但梦依然是令人关注（但不惊惧）的事。所以，本节最好作如下解读：梦带来诸多忧愁，而愚昧人的话多而又多。

五 4 许愿 古代近东大部分文化——赫人、乌加列、美索不达米亚，和例证较少的埃及——都提到过许愿。愿是自动与神明建立的协议。愿通常是有条件的，并同时向神明祈求。这是向神作出的祭仪承诺，崇拜者应允神若响应他的所求，他便会执行某些事务。黎凡特好几处的遗址都挖掘到曾经在还愿祭中使用的文物。再者，腓尼基的还愿石碑和美索不达米亚、埃及、安那托利亚的文学（祷文和感谢文献）都提供了许愿的证据。进一步资料可参看：塞缪尔记上一 11 的注释。

五 6 使者 学者无法肯定这位使者（和合本：「祭司」，参小字）究竟是谁，因为其他经文并没有提到过这个职位。根据本节可以假定，圣殿有一名人员的职责是查明崇拜者有否偿还所许的愿。类似的工作人员亦似乎在腓尼基的碑文中提及。

五 8 贪官污吏 古代近东的君王必须维护百姓的权益。因此秉公行义是王室行政部门的责任。但现实往往比理想无情。所有人（由地方直到庙宇或王宫的每个官员）都分得一杯羹之后，农民收获所余的只是够他糊口而已。

五 17 在黑暗中吃喝 若是从日出到日落都是在田地上劳碌，早餐和晚饭都必须在天黑之时食用。追求财富的人不能得着满足。

六 3 埋葬得体的重要性 美索不达米亚人认为未得正当埋葬的人，注定要成为在地四处飘泊的灵，在人间作祟。圣经描述死于暴力，埋葬不得体之人时所表现的反感，正是间接反映了这种观念。古代大部分民族都认为埋葬得体及时，能够影响死者来生的幸福。请参看：列王纪上十六 4 的注释。按照《吉加墨斯史诗》，恩基杜从冥界回归时告诉吉加墨斯说，死而不葬的人不能安息，死而没有亲人在世的人只能吃丢在街上之物。一个巴比伦的咒诅描述，埋葬是让死者灵魂与亲人团聚。即使是以色列人，也相信死者是否入土为安，对来生很有影响。

因为他们和邻邦一样，将亲人与对他们来生有帮助的对象同葬。最常见的陪葬品是陶瓷器皿（装满食物）和珠宝（有避邪作用），有时还加上工具和私人用品。

六 6 众人都归一个地方去 在以色列人的理解中（邻近许多文化都反映了相同的看法），所作的不是天堂地狱，而是生和死的抉择。本节所讲的是人类的命运，因此众人所归的都同是阴间，即死人的居所。有关他们对于来生的信念，可参看：乔布记三 13~19 的注释，和以赛亚书十四章的附论。

七 1 美好的膏油 古代出席宴会的人经常得到的盛情款待，包括主人用上等的油抹他们的前额。这些油不但令他们满脸油光，更为他们本人和会场增添芳香。例如艾萨克哈顿年间的一个亚述文献，就描述他如何在一个王室宴会中，用「最精选的油湿透」宾客的「额头」。

七 6 锅下烧荆棘的爆声 荆棘纤细的枝桠迅速着火时发出很多引人注目的响声。但其热力不能持久，所以不是作为柴薪的好材料。

七 7 以色列的贿赂 送礼在古以色列十分普遍。牺牲和其他祭物都被视作给神的礼物。送礼在人与人之间也很重要，但在某些情况下（基于送礼者的动机）却是不妥当的，礼物因而算为贿赂。因此，神命令以色列人不可受礼物（贿赂），因为它「能叫明眼人变瞎了」（见：出二十三 8 的注释）。汉摩拉比法典（约主前 1750 年）的引言和埃及智慧文学中善辩之农夫（约主前 2100 年）所说的话，都证明了保护社会中贫穷软弱之人的权益，是在位者行为的准则。古代近东国家行政是否得法，在于法律和执法是否可靠。为求达到这个目的，每个有组织的国家，都设立了法官和地方官系统，处理民事刑事案件。他们的职责是听取供词、调查控诉、审核证据，然后作出判断（详述于中亚述法律和汉摩拉比法典）。不论何时何地，法官和政府官员都会有受贿的诱惑。在古代近东的官僚制度之下，双方试图出奇制胜时，受贿几乎成为通例。然而至少在理论上，贿赂是受谴责并明令处罚，以求杜绝或加以制约的问题。故此，汉摩拉比法典第五条严惩修改自己判决的法官（假设是因受贿），除了罚款从苛外，更永远剥夺其官职。

七 12 银钱护庇人 本节译作「护庇」的字眼，通常是「遮荫」的意思。这话是以树荫能在烈日之下提供的保护和安舒作为比喻。它可能是个谚语，但至今未见于任何文献。银钱和智慧一样，其荫蔽大概就是它能为人提

供的保护。

七 13 曲的变直 古代近东的虔诚人经常因为神明之作为及其用意而大惑不解。在一首赞美恩里勒神的苏美诗歌中，诗人说：「你无限聪明的作为令人惊骇，其含义是纠缠不能解开的线绳」（ANET, 575）。

八 2 朝臣的应有言行 朝臣的言行应该如何，是智慧文学必然会有的忠告，因为它的主要功用是训练朝廷将来的工作人员。埃及的《蒲他霍特普的教训》中有很多的段落，都是针对各种身居领导地位之人写作的。《安肖桑基的教诲》的忠告与传道书本节十分相似：「不要作出你是错误的判决」（16:17）；「在你主人面前说话不要急躁」（17:10）。本节对朝臣所提出的忠告和《阿希卡尔的言词》也很相似。阿希卡尔是主前七世纪亚述宫廷的顾问。

八 11~12 以色列的刑事处分 以色列在刑事处分方面，法律传统与古代近东其他地方相同。圣经之中最常提及的刑罚是石刑、烧死，和分尸。古代近东的史料（汉摩拉比法典、中亚述法律等）偶尔亦会提到刑罚的方式，如：溺死、分尸、刺刑。监禁并不用作犯法的惩罚。有的是为欠债者和政治犯而设的监牢。此外，待审的犯人亦会囚于狱中。

九 5、10 不得赏赐 本节中的「赏赐」大概是指此生的好处，死人不能受用。他们不能享用生命所能提供的一切利益。此外，本节又显示了以色列人的信念是，信心和善行不会带来天堂的赏赐。他们相信神的正义是在今生而非来生执行的。

九 7~10 吃喝快乐 古希腊哲学家伊比鸠鲁（Epicurus）并不是第一个提倡这种生活方式的人。吉加墨斯所得到的忠告也包括了肚子要饱，日夜作乐，衣服干净，身常沐浴，又要以妻子儿女为乐。主前第二千年初叶埃及文学中的《琴者之歌》，亦劝说人生要时常欢喜，追求逸乐。以油膏头和穿着上等衣服都包括在内。

九 7 酒 古以色列的酒有好几种。最普通的一种，用学名为 *Vitis vinifera* L. 之葡萄酿造，色泽通常是红色（创四十九 11~12；箴二十三 31；白酒只在拉比史料中提及）。旧约提到有一种「甜酒」。这种酒大概是葡萄曝晒至少三日之后才开始踩踏酿制的。醋（即酸酒）可用供调味和药用。最常见的酒类饮料是换了水的酒，有时还以香料调制。至于古代近东其他地方，葡萄

酒并不是日常的饮料，而是在特殊场合如节期、登基、婚礼中饮用。圣经对于喝酒的限制主要与祭仪（如：利十9）和奉献（拿细耳人的愿）有关。以色列的祭礼也有使用葡萄酒（例如：作为奠祭）。葡萄酒似乎是重要的商品。所罗门向推罗王希兰提供葡萄酒，以换取建筑圣殿的材料（代下二10、15）。

九8 衣服洁白 学者通常理解白色象征纯洁、喜庆，以及高贵的社会地位。在埃及（《辛奴亥的故事》）和美索不达米亚（《吉加墨斯史诗》），干洁和鲜明的衣服都是安乐的表示。再者，在炎热的中东气候之下，能够反射热力的白色衣服是最理想的衣物。

九8 头上不要缺少膏油 在炎热的近东气候中，油有保持皮肤润滑的作用。埃及的《琴者之歌》和美索不达米亚的《吉加墨斯史诗》，都形容身穿上等细麻衣服，头上膏以没药的人。

九11 天命的概念 天命是个没有位格的力量，掌管事物的运数。智慧之神恩基头戴巫师的帽子，显示他和人间的巫师一样，都试图控制和预测天命。天命刻于泥版，控制这泥版的，就控制了宇宙的运数。这泥版若落在不正当者的手上，世界便会充满混沌。按照一个神话，鸟神安朱偷走了天命泥版（Tablet of Fate；或作「命运泥版」（Tablet of Destinies）），在诸神社会中造成了不少动乱，直至他被杀为止。以色列人对于天命或机遇的看法与美索不达米亚不同。与其将一个事件视为偶发（天命），他们只把它当作是未能逆料而已（意外的惊喜）。「当时」和「机会」不是两个变量，而是一个因素。无论在什么情况下，「时机的巧合」都会将「确保」的结局改变。

九12 狩猎和捕鱼 以实玛利和以扫都是有名的猎户，但狩猎却不是以色列人的常见职业。只有在饥饿或需要对付危害羊群的野兽时，他们才有打猎的需要。然而亚述和埃及都有很多描绘君王出猎的壁画浮雕。圣经亦间接表示所罗门的宫廷有狩猎活动（王上四23）。但以色列对狩猎依然有足够的认识，因此是很多象喻的根据。捕鱼和狩猎一样，在古以色列也不被形容为业余的活动。乔布记中提到过用倒钩枪、鱼叉（四十一7）、鱼痕（四十一1~2；赛十九8）打鱼。和狩猎一样，不少象喻都以捕鱼为题，主要比喻神对个人或国家的审判。

十1 膏油中的苍蝇 这句话和「一个烂桃坏满筐」的意思大致相同。有时微不足道的苍蝇也能令最好的香膏

变坏到必须全瓶倒掉的地步。

十2 左右 右边无疑被视为尊荣之处和最受保护的所在，然而无论是古代近东还是以以色列，左边都没有任何负面意义，或视为具有软弱邪恶本性的迹象。它只有低一等的荣誉，此外，它又是一般人预期不到会被攻击的方向。愚昧人所选择的，是易受攻击和次要的地位。

十8~9 所列各种作业的危险（一）挖陷坑的目的是诱捕大型的动物，因此必须加以隐匿。但这样一来，自己就有掉在其中的可能。（二）墙垣拆卸或在其上开洞装门时，农夫可能在无意间打扰了因石块清凉便在其中居住的蛇。（三）在此凿石之人大概不是专业的石矿工人，因为其他的都是正常的农村活动。译作「凿开」的动词可以解作采石，但也有比较广义的用法，指连根拔起或取出某些东西。因此，这句经文的另一个翻译，可以是指农夫清除田中的石头。被石头砸伤、疝脱、手臂擦伤都是可能导致的危险。（四）最后，劈木头的危险是显而易见的。斧子的头部可能飞脱，木头或能使之转向，以致造成严重伤害。

十11 弄蛇者 初民对蛇极度畏惧，一方面是因为相信牠具有法力，另一方面是因为牠有毒。弄蛇是古代近东到处都有的技巧。弄蛇的人似乎更常出现在古埃及的圣甲虫护身符之上（见：出七11~12的注释）。埃及和美索不达米亚文学之中，都有针对毒蛇及蛇咬之咒语的例证。因此，「弄蛇」一词不应该令人联想到毒蛇受吹笛法师催眠，翩翩起舞的漫画形象。本节所描述的是不受咒语控制的蛇。亚喀得文献亦有提到某些蛇是「不被法术影响」的。

十20 蜚短流长的雀鸟 阿里斯多芬尼斯（Aristophanes）所著的古典希腊喜剧《群鸟》（The Birds）和赫人故事埃珥库希萨（Elkuhirsā），都有「小鸟」泄露秘密的故事。阿希卡尔的箴言又说字就好像鸟一样，把它放走的人没有判断能力。

十一1 粮食撒在水面 埃及史料中《安肖桑基的教诲》（「行一善事并把它丢进河里，河水干后你就会找到它」）和阿拉伯箴言，都有记载这个箴言。传道书的想法若与安肖桑基相同，它就是说自发的善行不保证会得到回报，但「因果自有循环」。

十一2 分给七人、八人 学者一般假定这话的意思是将货物或财产分配（不是投资）。其背景应该与分发遗产或慷慨有关。

十二 1~8 衰老的结果 一个诠释认为以下每行都是暗指生理机能：

第 2 节：目光模糊、意气消沉

第 3 节：两手发抖、弯腰驼背、牙齿剥落、患白内障

第 4 节：丧失听力、失眠晨兴

第 5 节：惊悸日深、头发变白、行动迟缓、性欲消退

第 6 节：脊骨软弱、脑力减退、膀胱失控、心力衰竭

第 7 节：死亡

上述的解释一部分源自他珥根（犹太教的亚兰语诠释性意译本旧约，最早者可以上溯到主后一世纪），但这些关系都难以证实，原因是其中很多都没有其他文献的左证。例如：「金罐」不太可能是指脑子，因为初民仍未了解脑部的功用。循这诠释路线，银炼又为什么不能是指主动脉，金罐又为什么不能是指心脏呢？事实上无人能置可否，可见这路线的诠释完全是臆测。

埃及中王国时代（主前第二千年纪初叶）《蒲他霍特普的教训》的开首包括了十二行句字形容年老的影响（眼花、耳聋、骨痛、失去记忆和判断能力），但都是明言不用暗喻。

十二 3 看守房屋的 「看守房屋的」大概是男仆，在古代近东经常是家奴，往往有相当的权柄（如：波提乏家的约瑟）。

十二 3 推磨的 「推磨的」是婢女或囚犯，他们负责每日磨麦，以便制饼供应全宅。将谷粒磨成面粉用的通常是磨石，这是社会阶层最低之人的工作。

手磨（又称鞍磨）是古时家用的基本设备之一，用两块石头制成（见：士九 53 的注释）。美索不达米亚的大型磨坊往往充作监狱工场，但囚犯所用的依然是手磨。在磨坊工作的通常包括战俘、罪犯，和欠债不还的人。

十二 3 从窗户往外看 女子倚窗而望是个常见的题材，可见于宁鲁德、撒玛利亚、阿斯拉塔什出土的精美象牙雕刻中（后者的女子头戴埃及的假发）。文学中的女子眺望天际，是等待丈夫或儿子从战场归回（见：士五 28 的注释）。本节所用的象喻可能也是以此为根据。

十二 4 声音 在本节关闭的门户是双扇门，因此必然是指熙熙攘攘的城门口（和合本：「街门」）。城市的

喧嚷和（磨坊）工人作业的杂声都不再听到。这些声音到日暮之时都归于寂静。

十二 5 杏树开花 杏树的白花显然代表年老的白发。杏树在公历一月底至二月初开花，是最早开花的树木，高十五至三十呎。杏花是白色微带粉红色，约需十星期结成熟杏。古代另一个形容年老的象喻是黑色山上的白色石膏。

十二 6 银炼和金罐 本节译作「罐」的字眼亦出现于撒迦利亚书四 2~3，描述装着七盏灯的灯盏。

部分学者假设金罐是挂在银炼上，银炼截断金罐便会打破。这是老迈和死亡的象征。按照约瑟夫的记述，位于埃及莱昂托坡利斯（Leontopolis）的犹太庙宇有一盏挂在金炼上的金灯。

十二 6 瓶子在泉旁，水轮在井口 两样东西都和水井或水库有关。轮子（和合本：「水轮」）相信是指将水瓶从井中拉上来的滑轮，但这些装置当时还未广泛应用。

按照另一个解释，译作「水轮」的字（galgal），可能是指煮食用的锅子。这说法的根据是一个相似的亚喀得语字眼（gulgullu；可能并非意外地，这字又可解作「颅骨」）。

雅歌

一 2 亲嘴 在近东各处嘴上亲吻都是热情的表达。惟较早期的埃及人则代之以鼻子相触。

一 3 香膏 用来使身体芳香或燃烧的香料有好几种，有些是油基的，有些则是树脂基的。没药、乳香、香胶是其三（见：赛六十 6；耶六 20）。番红花、菖蒲、沉香都是从印度进口，肉桂来自斯里兰卡，哪哒则来自尼泊尔。有关香料在圣经之中的其他用法，可参看：出埃及记三十 34~38 的注释，有关香膏的讨论，则可参看：箴言七 17，二十七 9 的注释。

一 5 基达 基达是主前八至四世纪阿拉伯半岛北部最强大的贝督因（游牧）民族之一。亚述和新巴比伦年表都曾经提及他们，创世记二十五 13 包括在以实玛利的家谱之内（见：创二十五 12~16；赛二十一 16，四十二 11 的注释）。其帐棚是用兽皮或织造的布，拉在柱子上形成三角形的帐篷。帐棚黑色可能是因为使用黑山羊毛织造（见：出二十六 7~13 的注释）。

一 7 蒙着脸的人 这话含义不明可能是因为不同的社会背景有不同的衣着习惯。按照中亚述法律，国民的妻子、寡妇，和未出嫁的女儿在公众场所都必须戴着面纱（留意创世记二十四 65 利百加未见艾萨克之前，先拿帕子蒙上脸）。在家中或只有家人和奴仆在场（如：丈夫的羊圈）之时，则没有蒙脸的必要。留意按照创世记三十八 14~15，他玛也是用帕子蒙着脸。这可能表示在迦南的社会背景中，面纱是圣妓或在牧羊人中间出入之妓女的标记。

一 9 法老车上套的骏马 和合本，原文直译「法老战车队中的雌马」。埃及文学提到打仗时的一个战术是在战车队的附近放出雌马，以求分散拉车之雄马的注意力，制造混乱。新国际本的「套」字（和合本同），希伯来原文是没有的。

一 11 金辫银钉 圣经作者在此和箴言二十五 11 一样，用精工制造的首饰来形容忠贞和爱慕。本节所述的大概是有银制的垂饰金耳环（和合本：「金辫」），或镶有银饰钉的金器（见：赛三 18~23）。

一 13 一袋没药 没药灌木的产地，是也门和阿曼沿海山脉北邻，西南季风的雨影区内的干燥地区。割开多刺树干，露出树皮，呈淡红色的没药树脂就像多汁的核果一般出现。树脂压碎后可以用来调制香膏或作为制药材料。它略似松节油的天然香气十分耐久，可以置于香囊之中，用以增添性乐趣，或以其芳香掩盖古代住宅常有的气味。挂在颈项上装了各样物质的小囊，在埃及是用作护身符。

一 14 凤仙花 凤仙花所指的，是学名为 *Lawsonia inermis* L. 的散沫花。这种长有芳香白花的植物，中东很多地方都有出产，更在法老图坦卡门的陵墓之中被发现。其叶子和嫩枝可以提炼一种红色、黄色，或橙黄色的染料，可以用来染头发或身体其他部分。其香气类似玫瑰花。

一 14 隐基底 隐基底是耶路撒冷西南三十五哩外的一个绿洲，座落于死海西岸一个峡谷之内。它名字的意思是「山羊羔泉」。在此挖掘到的主前第四千年纪庙宇遗址，证实此地自古以来已经为当地带来清新凉水。这个绿洲夹在四周群山山脊之间的特殊位置，正好比喻「所亲爱者」的双乳（13 节，和合本：「怀中」）之间的一袋没药、一束凤仙花。

一 15 鸽子眼 在印章和其他图像中，鸽子是交媾和诱

惑的主要象征。牠有时又被视作爱情的使者。本节形容眼睛极具诱惑魅力。

二 1 沙仑的玫瑰花 这花的确实品种不明，但本节中希伯来语百合花（shushan）一语却显示这种植物的花朵有六瓣。因此它很有可能是沙仑在平原山丘和潮湿地带出产的多花水仙（*polyanthus narcissus*）。这种在冬季开放的花朵有白色的花瓣和橙黄色的杯形副冠，使丛生的花朵十分美丽。埃及的希腊时代古墓中，发现供奉着水仙花。

二 4 以爱为旗在我以上 原文 *degel* 一字译作「旗」颇有疑点。墨菲和福克斯（Fox）都提到亚喀得语的同源字 *diglu* 是「眼光」、「意图」的意思。福克斯选择将这句话译作「他对我的意图是爱」。但不论是立起大旗作为占有的象征，还是意图作出某事，其结局都是一样的。那就是与所爱之人发生性关系（见：耶二 33）。

二 5 以葡萄干和苹果作为催情剂 女子想要葡萄干和苹果作为医治她「思爱成病」的药物（类似比提（*Chester Beatty*）所记，来自埃及情歌中思爱成病的男子一般）。这病惟有回到恋人身边才能痊愈。本节的葡萄干，有可能和崇拜女神伊施他尔所用的葡萄干饼有关（见：耶七 18 的注释）。苹果在亚述咒语中也被视作催情剂。

二 7 羚羊和母鹿 在古代近东艺术中，羚羊和母鹿经常被描绘为爱情女神的伴侣。

二 9 从窗棂窥探的主题 于撒玛利亚和宁鲁德的铁器时代文化层中出土的精制象牙雕刻，其中有好几个是以「倚窗女子」为主题。部分学者认为她是腓尼基女神亚施他特。这女神和圣妓的祭仪有关（见：箴七 6，淫妇从窗棂之间往外观看）。然而本节所描述的，却是迫不及待的男子一再隔窗而望，看他恋人何时才会容他进入。

二 13 早熟之无花果 本节译作无花果的字眼（*pagga*）并没有在其他经文中出现。但亚兰语和阿拉伯语中的同源字，都是指最先在无花果树上出现的未熟之果。无花果树通常一年收成两次。第一次在公历六月成熟，第二次则在八或九月（见：耶二十四 3；何九 10）。

二 15 狐狸 在埃及的情歌中，狐狸代表急色的男子，与美国习语中的「狼」字相似（=「色狼」）。

二 16 百合花 部分学者认为本节中的百合花其实是指莲花。莲花在埃及和迦南都是性感的象征。

三 2 遍搜全城的主题 有关先知杰里迈亚和搜遍全城寻找「诚实人」的希腊哲学家戴奥真尼斯（*Diogenes*）

的比较，可参看杰里迈亚书五 1 的注释。遍搜全城的主题，又在以西结书九章灭命者和文士的异象中出现。女子因思念恋人而急乱焦虑，驱使她冒险搜寻，使本节充满了迫切感。良家妇女通常是不会在晚间孤身外出的（参较：箴七 6~20 的淫妇）。神话文学也有女性伴侣寻找恋人的情节。迦南神话形容亚拿特四出找寻巴力，埃及神话则记载伊西斯寻找阿西利斯的历程。

三 4 母家 母亲家在创世记二十四 28 利百加的故事中的角色，和路得记一 8 内奥米打发两个媳妇归回的娘家，都和本节的「母家」一样，含有空间和社会的双重意义。每段经文中的「母家」（be^ht' em）一语，都与「父家」（be^ht' ab）相同。大概因为是讨论遗产和土地产权等法律事务之故，大部分经文用的都是「父家」（见：创三十八 11；利二十二 13）。然而女性在生育和治家（见：箴三十一 10~31）上的重要性，却使这两个词汇在以色列文化中，具有同等的社会地位。

三 6 商人的香粉 商队从阿拉伯半岛南部和索马利亚的沙漠地带，远道运来大量没药、乳香等香料。这些贵重的货品不但令商队四围香雾缭绕，更能增添女性的吸引力。埃及情歌一再提到「膏了没药的美女」，以及其他催情的香味。

三 9 木制华轿 这对恋人将自己的闺房比作所罗门王的御帐，用利巴嫩最上等的木材制造，金银作为装饰。本节译作「华轿」的字，学者根据埃及、亚兰、希腊等语言的对应字眼，提出了好几个不同的翻译：从软轿、大轿、觐见室，到「华夏」都包括在内。福克斯认为这字是指园中的有盖帐篷（见：帖一 6），或美索不达米亚文献和埃及古墓壁画中的园亭。他的看法很有可能。

三 11 结婚时母亲给他戴上冠冕 新人在游行前往结婚典礼时头戴花冠（赛六十一 10；参较：斯二 17，波斯王把冠冕戴在伊斯帖头上，立她为后）。圣经没有其他证据显示母亲为儿子加冕为王，然而按照所罗门智能统治的主题，这话可能是指智慧女士将华冠荣冕加在她所选择之人的头上（箴四 9）的意思。在一切有关感情的事上，母亲皆处于优先的地位。

四 1~7 对恋人身体的形容 基珥指出本段形容所注重的主要是动态而非外形。如此，眼睛不是看起来像鸽子眼，而是有鸽子眼的动态（见一 15 的注释）。

四 3 两太阳如同一块石榴 新国际本作「你在帕子后的太阳如同石榴的两半」。基珥十分合理地提出与其将

之译作石榴的「两半」，不如解作石榴上的切口露出了里面红嫩的果肉。这理解回应上半节的嘴唇。若果当真如此，则译作「太阳（穴）」的字眼应当改作「双颊」。

四 4 戴维的高台 按照埃及情歌和艺术（奈费尔提蒂（Nefertiti）的半身像）的描绘，长颈被视作美女的特征之一。因此，将之比作高大坚固的高台十分恰当（见七 4，将颈项比作「象牙台」的形容）。但考古学家却对这建筑物一无所知，它是在耶路撒冷还是另一个城市也不清楚。但比形状更重要的是，高台是全城引以为傲，引以为荣的建筑物。其他经文也有如此比喻颈项的例子（如：诗七十五 5）。

四 4 高台悬挂盾牌 本节进一步延伸象喻，以高台挂满了盾牌（参较：王上十 16~17），比喻富有或受宠爱之女子佩戴项链和首饰（见：箴一 9；歌一 10；结十六 11）。以西结在「推罗的哀歌」中，形容城墙上如何悬挂了盾牌，以成全其美丽（结二十七 10~11）。

四 8 亚玛拿顶 良人如今呼吁他所亲爱的离开遥不可及的远地高处，来与他同在一起。这象喻的意思是他迫切想要与她同在，与她的实际所在地无关。亚玛拿是前利巴嫩山脉的山峰之一，接近亚玛努斯河（Amanus River）的发源地。

四 8 示尼珥与黑门 这两个地名所指的都是黑门山（见：申三 9 的注释）。按照亚述的记录，示尼珥是在外约旦北部前利巴嫩山区之内。本歌在此只是用这遥不可及之处，比喻恋人远离所爱者的孤单感受。

四 8 狮子和豹子 这些野兽经常是女神的伴侣，特别是美索不达米亚的爱神伊施他尔。基珥说，从新石器时代的艺术到古典希腊和罗马时代，这个主题一直都存在。

四 12 园 园子是欣喜和休憩之处，不难用作所亲爱者的比喻。苏美文学用这象喻，将恋人的配偶比作设备充足的园子；亚喀得箴言则将女子形容为欣喜之园。在埃及情歌中女子形容自己如同种满了各种植物的田地。

四 13~14 香料 与埃及情歌一样，本段也是将所亲爱的女子的美丽和魅力，比喻为芬芳的果子、树木、香料（见：箴七 17，二十七 9 的注释）。珍奇植物的数量和种类之多，可能不过是恋人的「甜言蜜语」而已。所列的九种香料之中，只有三样产于以色列（安息香树、凤仙花、番红花）。绯红色的番红花每朵所产的香料极少，要四千朵花才能提供一盎司。乳香、沉香、哪哒则从阿拉伯半岛、印度、尼泊尔、中国进口，因此极为昂贵。

哪哒来自阿拉伯和北非沙漠的骆驼草 (camel grass)。但另一种香料亦以此为名, 称为「真哪哒」(见: 可十四 3), 这种香料则是来自喜马拉雅山坡上一种植物的花朵 (长于海拔 13,000 呎), 被视为催情剂。没药、桂树、菖蒲也都是舶来品。菖蒲来自印度出产的一种香草, 这种香草今日用来制造香茅油。

五 7 守卫给她的待遇 巡逻看守的人可能将夜间外出的孤身年轻女子视为妓女。取去她面纱或帕子 (见: 赛三 18、23), 大概是因为他们的规例与中亚述法律相同, 只容许「一家之母、寡妇, 及其他自由女子」在公众场所蒙脸。女子可能急着寻找良人, 以致衣冠不整, 一如埃及情歌中思爱成病的女子。

五 15 白玉石柱 如今轮到女子用浮夸的语句形容恋人了。把他的腿形容为安在精金座上之白玉石柱的话, 与便西拉 (Ben Sira) 形容女子美丽腿足的话相似 (次经《德训篇》二十六 18)。巴比伦创世史诗《埃努玛埃利什》对于神祇玛尔杜克的描写, 亦有类似的说话, 形容他的外貌匀称完美。

六 4 得撒 虽然从暗利年间开始, 得撒 (法拉遗址) 已经不是北国以色列的首都, 这并不表示得撒变成了荒城。作者可能是避免直接比较耶路撒冷和撒玛利亚, 因为它们是政治上的竞争者, 所以才以得撒代替。并且得撒一名也是双关语, 因为它的字根 rs]h 是「可喜」、「美丽」的意思。恋人故此可以加强语气, 说她「美如得撒」。

六 8 妃嫔 君王的禁宫通常包括 (一) 称为妃 (妻、后) 的女子, 她们的儿子自动列于继位名单中。(二) 地位较低的嫔 (妾), 她们的儿子没有君王直接的命令就没有继承权。(三) 未曾正式觐见君王 (见: 斯二 8~14), 或未曾生育过的「童女」。男子夸口说他所爱的比国王禁宫之内所有女子 (六十加八十加无限) 都更美貌。

六 11 核桃 古巴勒斯坦虽然普遍出产阿月浑子 (开心果) 和松子, 却没有原生的坚果, 如核桃 (学名 *Juglans regia* L.) 等。译作「核桃」的字眼 ('egoz) 全本圣经只在本节出现, 显示这树可能在希腊时代之前, 已经从原产地波斯和印度引进巴勒斯坦。

六 13 书拉密女 由于这字前面有定冠词 (= 英语之 "the"), 它大概是个称号, 如「完美的」, 不是人名。这个名字可能是源自所罗门一名的阴性形式, 又或者和

美索不达米亚女神书曼尼图 (Shulmanitu) 或萨拉 (Sala) 有关。这位歌中女子和耶路撒冷的关系是如此密切, 因此这名字较不可能是指书念城的居民。

六 13 玛哈念跳舞的 并没有一种舞蹈是与外约但雅博河畔的玛哈念 (见: 撒下二 9) 有关的。这名字的意思是「两营」, 因此部分学者把它解释为男女分行, 相对站立而跳的舞蹈。跳舞经常和庆祝胜利 (撒上十八 6~7) 有关, 并且是喜乐的表示 (出十五 20; 士十一 34)。

七 2 调和的酒 希腊时代的人喝的通常是换水的葡萄酒, 如此可以有更多的饮料, 并且整顿饭都可以交谈。但在较早时期更加普遍的是掺杂或调和的葡萄酒, 酒力十分猛烈, 饮用必须有节制 (见: 士九 13; 箴九 2)。在美索不达米亚, 葡萄酒要等到亚述时代才开始普遍。在这地区酒是在特殊场合才饮用的。在没有葡萄酒时, 葡萄汁可以掺以蜜糖来制造甜酒。

七 4 象牙台 有关将美女颈项比喻作高台的讨论, 可参看四章 4 节的注释。

七 4 希实本的水池 水池反射光线, 因此宜于用作所亲爱的女子灿烂之眼光的比喻。在外约但马达巴以北十哩希实本遗址的挖掘, 找到了一个主前八世纪的大型水库或水塘, 可能就是这象喻的根据。当地夏季漫长而干旱, 必须倚靠水池储藏食水。城中居民看见水面流动的闪光, 必然觉得十分美丽。

七 4 巴特拉并门 此地的位置至今未明, 但可以假定这是城市水塘的入口。这句话可能还是双关语。「巴特拉并」是「多人之女儿」的意思, 读音与「巴特纳迪」(bat nadib) 相仿。这是「贵胄之女」的意思, 给所亲爱的女子冠以荣衔。

七 4 利巴嫩塔 本节所指的可能是个高山, 如黎巴嫩南部的黑门山。福克斯认为这话是乳香 (L#bonah) 和地名利巴嫩 (Lebanon) 的双关语。这说法也很可取。换言之, 女子的鼻子芳香, 有如一大堆昂贵香料一般具有吸引力。

七 13 风茄 埃及情歌说风茄是一种催情剂。拉结知道姊姊的儿子流便在田中找到风茄之后, 迅速索取了一个 (见: 创三十 14~15 的注释)。这种阔叶植物的花为紫色, 气味浓烈, 果实小而色黄。

八 2 香酒 有关调和酒的讨论记于七章 2 节的注释。有时酒是用石榴等的果汁酿制的。埃及史料则有用棕榈树液、枣蜜、无花果酿酒的记载。本节以这些饮料的甜

味，比喻亲吻的甜蜜（一 2，五 16）。

八 6 以印记为象喻 本节以印章戒指（见：耶二十二 24），和挂在颈上为护身符的圆筒印章贴近心脏（见：创三十八 18、25 的注释），作为象喻，反映紧密的接触和亲密的关系。某首开罗情歌（Cairo Love Songs；称为「七愿」的 B 组之一）有一句相似的话：「要是我成为她的小印章戒指，她手指的守卫，就好了。」

八 11 巴力哈们 这地名只在本节出现，至今未能考证。次经《犹滴传》八 3 提到一个近似的名字伯拉们（Belamon），但可能只是巧合。这名字被选用，可能不过因为它的意思是「财富的拥有者」，因此成为了葡萄园多产的比喻，又引伸到所罗门禁宫的上千妃嫔。

八 14 香草山 这山与二章 17 节的比特山（NIV：「崎岖山」）相同。两节都是邀请这位年轻男子来享受年轻女子所提供，以山为喻的芳香快乐。这意象类似女神伊施他尔的神圣恋人搭模斯，被形容为「跃过山头」的牧人。

性爱的象喻

部分雅歌的露骨程度，可能令某些读者觉得惊愕。但在古代近东，象喻性的性爱文学并不罕见，埃及情歌

是其中的显著例子。丰饶对于生活在这些文化之中的人来说是十分重要的问题，因为收获是他们生活所围绕的核心，他们必须倚靠丰收过活。他们的宗教节期和圣日大部分都集中在农事历法上，而犁田、撒种、耕耘、收割的意象，亦很容易应用于人际关系上。因此之故，经文之中的性爱象喻也同样是热恋男女激情的表现。他们觉得难舍难分，有时更使用浮夸的语句形容对方的优点和美丽。从他们热情的角度，要他们不用感官和亲密的语句是不可能的。

本诗所颂扬的是生命——自然界和人类之间的生命。因此当「所亲爱的」女子形容她的恋人好像羚羊一般优美地跳过山头，显出他强壮而充满活力时（二 17），读者很容易便能进入她的感情世界。男子用各样美丽的事物比喻她：法老战车队中的雌马（一 91）、眼睛「好像鸽子眼」（一 15，四 1），嘴唇好像红色的缎带（四 3）。女子则把他形容为挂在她颈间的没药香囊，紧贴她的心（一 13~14）。这种比喻重拾伊甸园的悠闲精神，使人暂时忘却人生的疾苦。

大部分译本都将本书最刺眼的性爱形象加以掩饰，代之以婉词和譬喻。鉴于这一类文学的诗歌本质，以及为一般读者保持相当程度的含蓄，此举是无可厚非的。

先知文学

导论

身为基督徒，我们认为只有一位神，而且认为预言含有从神而来的信息，所以我们常以为圣经的预言是个独有的现象。我们觉得圣经以外的预言是错的，的确言之有理，不过圣经预言属于古代近东的悠久传统却是不争的事实。圣经甚至借着巴兰叙事，以及亚哈与耶洗别供奉的巴力先知，让我们知道这一事实。

求神问卜可以是任何从人类范畴以外得到信息的过程。在古代求神问卜有许多方式（见：申十八章注释），但在以色列国多属非法，因为这些法术对神的观念低浅。预言是以色列人合法的求问神的方式，但以色列人的预言不是占卜，需要有特别的经书（例如像是魔咒或是预兆经书）方面的知识 with 训练，或是使用法术。以色列人的预言是建立在神的直接启示。论及先知，以及呈现先知信息的经文散见于古代近东文学。在这些文献里，先知有时用其他占卜方式领受信息。

最重要的先知信息集是在马里的皇家档案里发现的五十块泥版，日期是主前第二千年纪初（与创世记记载的事迹同时期）。这些信件向国王报告当地官员从不同神明得到的预言，就军事与其他政策指示国王，间或也要求行使某些礼仪。

第二部集子是新亚述时期（主前七世纪）三十则神谕。主要神祇是阿尔贝拉的伊施他尔，预言内容是预告国王诸事胜利与昌盛。有些神谕集录于大型泥版上，作为存盘，其余则是一些较短的文章，都是单则神谕，内容简短，从一句到最多一两个段落不等。

埃及文学里面没有声称是出于神的谕令，不过《伊普沃的警告》或是《奈费尔蒂的异象》这些作品（一般认为两部作品皆完成于主前第二千年纪初期）的确也有对社会乱象的观察，以及审判临头的警告，间或也提及秩序的恢复。所以说，这些文章的信息模式也见于以色列的先知文学里的信息。即使有相似之处，埃及却没有其他古代近东地区的先知体系，最明显的原因在于埃及神祇化身于法老，因此，神不需要传声筒，他就人在当中。

我们所知的古代近东预言神谕，与以色列早期的预言类似。以色列的写作先知也被称作「古典先知」，最早正是出现于主前第八世纪。之前的先知诸如拿单、伊莱贾、伊莱沙，还有很多其他先知，都在旧约历史书上留名，但是并没有作品流传下来。他们则被称作「前古典先知」。前古典先知与古代世界的先知最为相似。他们的信息针对国王，与国家政策，或是与全国相关。由此而言，这些先知是国王的官方顾问，但通常是非官方的。相形之下，古典先知对社会与信仰发出针砭，则是对着人民说的。他们的信息虽然有祝福与谴责，不过是发给整个社会的。所以写作先知表达的被掳、毁灭、流放的警告，对这个时期，或对先知体系来说，是前所未有的。

先知常常被认为是疯子，因为在出神的境界领受信息极其不寻常。亚喀得文学有一个先知的头衔是 muh\h\u，通常译为「出神」。不过他们非常看重先知，认为他们信息说出口，即已决定这些话会成真。先知的社会地位则无碍于他们的信息权威。有些先知是圣殿人员，或是国王的参谋或顾问，但是先知出自平常人家也并非不寻常。在巴比伦或亚述，先知的话要受确认，这是借着占卜来完成。他们会求问先知的信息是不是会被欣然接受，而占卜的祭司会从牺牲品的「内脏」找到答案。

很显然古代世界各个文化都相信神会借着某些人沟通。在古代近东，大多数的先知是支持皇家的看法与主张。在以色列，先知却往往是代表与文化抗衡的一股力量。所以，先知通常密集出现于多事之秋。在前古典先知时代，摩西、底波拉、塞缪尔、伊莱贾、伊莱沙都是在有难之际挺身而出。在古典时代，先知则围绕于三个关键时期：

1. 北国灭亡、耶路撒冷被围攻的亚述危机（主前 760~700 年：阿摩司、何西阿、弥迦、以赛亚）。
2. 亚述、犹太与耶路撒冷灭亡的巴比伦危机（主前 650~580 年：哈巴谷、西番雅、那鸿、杰里迈亚、以西结）。
3. 被掳后，波斯掌大权，以及身分认同的危机（主前 530~480 年：哈该、撒迦利亚、约珥、俄巴底亚、玛拉基；但以理虽然在被掳时工作，但是可以算在这个时期）。

写作先知的的神谕可以分成四种类型。定罪神谕告知百姓他们做错了什么事。审判神谕描述神打算以什么方式响应他们的罪状。指示神谕（被掳前很少见）则告诉百姓他们需要做什么，以及当如何行动、思考。事后神谕则让百姓知道神审判之后的计划。只有第四类型也出现于其他古近东预言，但是这些预言并没有像以色列一样，搜集、「出版」，并且被纳入正典。

以赛亚书

— 1~31

痛责以色列的悖逆

— 1 年代小注 在六章 1 节，以赛亚受差遣是乌西雅王驾崩的那一年，约莫是主前七三九年，由此可见，以赛亚的先知事工一直到希西家时代，或至少到主前七〇一年，西拿基立攻占耶路撒冷。这是纷扰混乱的半个世纪；新亚述帝国兴起称霸，侵略北国，攻陷撒玛利亚，大举破坏犹大国。以赛亚受差遣，正值亚述的威胁重新高涨（有关亚述在前一世纪的威胁，细节请参：王上二十二 1；王下九 14 注释）。提革拉毘列色三世于主前七

四〇至七三八年发动西进攻势，主要目标是叙利亚北部的阿尔帕德，结果连带南方的大马色、推罗、西顿、撒玛利亚也要进贡。

— 2 呼天唤地 其他古代近东文学也记载人召唤神为一重要事件作证。此处耶和華对以色列发出正式的判决，非神格化的宇宙被召唤前来作证。一项赫人条约列出一长串神明为见证之后，还列了群山、河流、海洋、幼发拉底河、天与地、风与云，作为见证。神与以色列人立约（见：申四 26 注释），天与地被召来作证。所以，此处呼天唤地聆听神历数以色列人违约的罪状，是很合宜的。

— 4 指控举国集体罪行 《埃拉与伊舜神话》（主前第八世纪巴比伦作品）提到城市理当被毁灭，因为人民

背弃了公义与正直，作恶多端、无所不用其极。在古时，知名城市被毁，一般都解释为是被神弃绝的结果。肇因多半是王触犯了罪行，或者根本就是天意。

一 7 大地荒芜 大地的惨状是被袭击的自然后果。入侵的大军常常因为军源不足，当然就要靠他们所占领的地方维生，而用不着的东西就摧毁。不仅谷物被烧，连土地也遭践踏，导致好几季都没有收成。有时，被攻击的民族甚至会不惜烧毁谷物，不容敌人吃自己辛辛苦苦种植的粮食。神的审判中常常有土地荒芜这一项。《埃拉与伊舜神话》有一段文字形容埃拉准备如何施行毁灭：城市受创变成旷野；群山、牲畜、作物被毁；人口被消灭；立昏君坐在王位上；放野兽为害；铲平宫殿。

一 8 锡安的女子 锡安是耶路撒冷所在的一座山，也代表耶和華征服与统治的宇宙所在，因此与戴维之约，以及神所立定的王权相关。一如和合本所译，锡安的女子就是指城。

一 8 对照的用意 农夫在果园里搭一些小茅屋，供看守的人在收成时保护水果。收成结束后，这些茅屋就会被弃置，在光秃秃的田地中任其荒废。这里形容耶路撒冷也一样空旷荒凉，没有什么东西好保护的。

一 9 对照的用意 创世记第十九章记载的所多玛与蛾摩拉不是被外敌毁灭，但这不是此处对比的用意。经文强调的是神审判的毁灭是全面性的。作者道出此意，接着在下一节马上提到以色列的邪恶也不相上下。一位公正的神想必会对着同等的罪，发出同等的审判。

一 11 燔祭 人通常带着请求献祭。古代人多认为献祭是为神明准备食物。如果对神有什么特别请求，为神准备餐食是应当的礼仪。在以色列，献祭虽然也与请求有关，但是「为神准备餐食」的态度在理论上被排除，只不过如以赛亚与其他先知所指，改正的看法并没有生根，以色列人常常陷于混杂异教思想的情况。「喂养神」的看法认为，敬拜者可以满足神明的某些需求，因此会蒙神明恩宠。

一 12 践踏院宇 古时圣殿是绝对不可冒犯的空间，进出严格监管限制。一般人只有献祭的时候，才能进圣殿，而且只能进到外院。若不是为了圣洁的目的进入神圣空间，就是褻瀆的擅自闯入行为。

一 13 香品 香是古代与祭物一起献上的珍贵物品。香气会掩盖施行礼仪所造成的异味。香的价格不菲（见：利二 1 注释），但大家都相信是蒙神喜悦的祭物。

一 13 月朔与安息日 古代以色列采用阴历，每个月的第一天是「新月」（亦即和合本所译的「月朔」），定为节日（每二十九或三十天）。在安息日要停止一切工作（见：摩八 5），要献祭（见：民二十八 11~15 注释）。过月朔的习俗一直延续到被掳后（拉三 5；尼十 33）。从主前第三千年纪的美索不达米亚，直到第一千年纪中期的新巴比伦时期，月朔一直是很重要的节日。

一 13 集会、严肃会、节期 有三大节期，来自各地的朝圣客会在耶路撒冷聚集欢度。另有其他节期，本地人较多。宗教节期让信徒有机会欢庆、一起进餐、彼此见面。但是原先定为赞美、尊崇神的方式，却不蒙神悦纳。

一 15 举手祷告 历代志下六 12 形容所罗门站着，举起双手、掌心朝天对会众讲话，并且为献殿祷告。美索不达米亚的吟诵祷告，诸如对伊施他尔女神的祷告，祷告者似乎是俯伏在地，也举起双手。赫人的祷告姿势也类似。亚喀得文学则提到一种称为 Shuilla（「举手」）的吟诵。详细资料请参看：列王纪下五 11 注释。

一 15 神明不听祷告 对求告者的不耐是古代文学常见的情节。例如，在尼尼微城挖掘出来的亚述巴尼帕图书馆，里面有〈向众神的祷告〉（“Prayer to Every God”），提及求告者请求所有的神明赦免所有他想到的罪，然后哀叹自己虽然忏悔，但是没有神明愿意牵起他的手、站在他身边；简言之，没有一位神明听他的祷告。《吾珥被毁悼词》这部作品则从神的角度来写，讲到亚奴神与恩里勒神决定不理睬呼救的请求，依然会施行毁灭。

一 16~17 信仰的伦理层面 秉行公义是任何神祇对信众的基本要求。此处所发的是格式化的命令，表示这些是任何文明社会理当承担的责任。建立公义、保护弱者，是一个君王英明与否的标记。以色列与其他国家，这方面惟一的差异在于这些责任与灵性生活有何关联。在古代近东地区，神明有责任维系正义，其中有个很实际的原因：受压制的人会一直不厌其烦地向神吵着得解脱。而且，他们相信公义是宇宙的经纬，其法则在众神的守卫之下。以色列人的世界观不同。他们相信公义是神的内在属性，而不只是供神使唤的工具。美索不达米亚人有信仰上的责任去取悦神，主要是借着礼仪与不破坏文明来达成。以色列人的信仰责任是要学像神，借着伦理行为与个人的圣洁达成。美索不达米亚人会认为洗濯是实质的礼仪行动。以色列人知道，这是指灵性上的悔改与更新。

一 18 对照的用意 这里提到的染料是最耐久、最醒目的染料，会留下明显、永久的斑渍。在旧约或是古代近东文学，找不到红色是罪的象征，但白色的确象征纯洁。

一 22 银子与渣滓 在古代，银子经过一种称为「灰吹法」的冶炼过程，淬取、检验。熔炼过程初步是将银子从含银量不到百分之一的铅矿里淬取出来。铅放在可以渗透的材料，例如骨灰或是陶土作成的容器里，然后用风箱把空气打到溶解的铅上，产生铅氧化物（「铅黄」）。有些氧化物会被骨灰吸收，有些可以从表面刮去。照理说，银子则会留在容器里。只不过，这种提炼过程有许多问题。如果温度过高，或是原料里有其他金属（常见的有铜与锡），灰吹法就会失败。若是这种情况，铅黄刮去后，留下来的不是纯银，而是搀杂了其他金属的银子，所以没有用处。这种无法使用的产品，或许就是此处所译的「渣滓」。经文也有可能指检验过程，亦即将银子与大量的铅一起加热，以便抽取杂质。如果铅的量不够多，不能抽取杂质，银子也就作废了。若是这种结果，银子非但没有炼净，反而比检验前更糟糕。经文可能是指此过程，结果银子成了无用的废物。不过检验过程可以一直重复，最后也有可能成功（见 25 节）。

一 22 美酒 根据相关的亚喀得用语，此处所提的饮料可能是啤酒，而不是葡萄酒。最常见的啤酒是用大麦芽酿制的，但是也有用小麦，甚至用枣椰酿制的啤酒。至于葡萄酒种类就更多，而且价值不等。亚述巴尼帕图书馆有段记载，列出十种上好的酒（伊扎拉的纯酒公认是上上品）。

一 23 法庭上的孤儿与寡妇 以色列的法律传统有一重点，就是为被列为弱势与穷人的群体设定规条。这些人包括寡妇、孤儿，与寄居的外人（见：出二十二 22；申十 18~19，二十四 17~21）。早在主前第三千年纪中叶，美索不达米亚的法律文件，也关心有需要的人，并且提到保障权益，以及维系法庭的公正。根据吾珥南模法典，与汉摩拉比法典的前言，作王的清楚知道，保障穷人、寡妇、孤儿，是「贤君」应有的职责。埃及作品《善辩之农夫的故事》，原告首先称法官为「孤儿之父、寡妇之夫」。由此可见，照顾弱势群体是古代近东地区共有的关注。

一 25 意象的用意 有关渣滓的意思，请参一章 22 节注释。

一 26 审判官 / 谋士 因为这段经文与社会及法律制

度的公正相关，此处的审判官是司法人员，而非士师时代拯救人民的人物（译按：「审判官」与「士师」在英文皆为 judge）。与其对应的称呼的「谋士」一词也是左证，因为谋士从没有用来形容士师。谋士的职责是协助君王订立政策、推行政策。法官的职责是协助君王制定、推行法律，此处的矛头是指向国家政策与司法体系。

一 29 神圣的橡树与花园（参现中）古代近东的花园是种满果树、绿荫参天的公园，作为户外神龛，或是神庙周围的优美环境。神木在当时民间信仰很重要。一般人都以为石头与树木是神明落脚处。迦南宗教则以树木为丰饶的象征（见：申十二 2；耶三 9；何四 13），但是考古与文学上没有留下什么数据，更清楚界定圣木的角色。考古学家在铜器时代晚期的基提翁一地，挖掘到一座神庙，上面刻有六十棵树注的圣木丛。

二 1~5

耶路撒冷的未来时日

二 2 圣殿的山 地形上而言，耶路撒冷雄据四围环境之上，因此，去那里要爬上去。而且圣殿又位居城中最高处，因此，在城中也要往上走，才到得了圣殿。这个神谕利用耶城的地理位置，宣告该城将来的政治地位。

《魏德内尔编年史》宣称巴比伦要在全地被高举、尊崇。亚述建筑物上的铭文也常提到重建神殿、加高神殿。巴比伦文学的《玛尔杜克预言》（比以赛亚书早几个世纪）昭告，巴比伦的神殿将要比现今高两倍，城市因此要睥睨天下。里面也讲到流散的（指从神殿里挪开的神像）要重新回归。接下来又描述和平、公义、昌隆，堡垒也拆除的时代。可以说，城市的重建与升高是古代近东熟悉的修辞笔法。

二 2 万国前来 早在主前两千年的文献，即已记载新神殿吸引普天下的人。苏美人古德提到他要为宁吉尔苏神建造神殿，吸引远方异国人前来聚集，敬崇他们的神。神殿是宣读法律纷争判决的地方，也是询问神明该采取什么行动的地方。异族人或是国王，为了求神问卜而长途跋涉是常见的事。例如：波斯王刚比西斯就从埃及闻名的一座神庙领受了神谕。

二 4 刀打成犁头 这里的「犁」不是翻土的犁，可能是指破土或犁沟的金属犁头，差不多有七吋长。同样的

希伯来字用于列王纪下六 5，却是指斧头类的工具。刀被「打破」，结果变成一些金属片，作不同的用途。

二 4 枪打成镰刀 这里是指一种剪树叶，或是剪葡萄枝嫩芽的小刀。考古学家找到的是又短又薄的金属片，尾端呈弯形，内刃比较锐利，就像弯刀一样。其形状令人联想到铜器时代初期常见的箭头。

二 6~22

耶和華的日子將來臨

二 6 迷信、觀兆 古代的世界觀充滿了各式各樣的迷信。歷世歷代，我們看到有所謂吉利或不吉利的事情或景況的預兆。神對一個人的看法，只能從那個人的境遇好壞來衡量。大家相信鬼魔的力量又強又廣，所以要預先作法驅魔。精通法術的人還可以施咒。大家也相信死人的靈魂在世界上飄蕩。占卜就是能觀察預兆，寫出有效驅逐惡靈的咒文。詳細說明，請參看：申命記十八章注釋。

二 7 滿了馬匹與戰車 亞述的戰車體積龐大，可以載四個人，由四匹馬拉。戰車部隊與戰士代表最優秀的國防技術，需要大量經濟資源，進口馬匹、建造戰車、訓練馬夫與騎兵（相關花費，參：王上十 29）。亞述的軍事優勢在於馬，連國王自己都擔心馬匹的供應，以及必要飼料的尋找。馬的數量與種類都記錄得清清楚楚，出去打仗或別國進貢，也可以借機搜集馬匹。亞述的浮雕上也刻有如何細心照顧馬匹，以及軍隊出征時的騎兵隊。

二 8 偶像 古代近東的偶像形狀大小不一。一般用木頭雕刻，再貼上金片或銀片，最後穿上最高貴的衣服。近東偶像多取人的面目（埃及除外；他們的神像綜合人與動物的特性），並且有獨特，或可以說定型的姿態、服裝、髮型。這些神像就是神明顯現的地方，所以說神像本身就成為了神（如果神明格外喜愛其信眾）。不過這不是神明顯靈的惟一方法，也可以作法讓神靈進入偶像。因此有相關的咒語、吟誦，與其他法術施於偶像，藉此威脅、限制、驅動神明。另外還有幫助或照顧神明的儀式。因此，近東偶像代表的是一種世界觀、一種神觀，與耶和華啟示自己的方式大不相同。偶像不是神，但是一般認為神住在偶像裡面，借着偶像表明自己的存在。文獻上描述真人尺寸的神像，考古學家找到的很少，但

是有些神像的刻工，可以讓我們知道一些正確的細節。

二 10 神的威嚴榮光 古代近東描述的神，一定有明亮、如火的光芒環繞四周。埃及文學筆下的神是有翅膀的日頭，伴之以翻騰的雲層。亞喀得文用梅嵐穆一詞，形容神祇的可見榮光。在神聖戰士——神為祂的子民爭戰時顯示祂的榮耀——的意象里更見明顯（詳情見：出十五 3；書三 17，六 21~24，十 11；撒上四 3~4，七 10 的注釋）。在亞喀得文學，意為恐懼或驚嚇的字眼間或與梅嵐穆有關，可以看出與該節的形似。

二 12 耶和華的日子 見約珥書的附論。

二 13 利巴嫩的香柏樹與巴珊的橡樹 這兩種樹的珍貴價值在於其大小、美觀、堅固、耐用，常當作城門或宮殿的建材。這些建築是民族自尊的象徵，也是人民信心的源頭。

二 15 高塔（和合本：高台）與城牆 這時期的城牆很堅固（相較於前一個時期的炮塔牆），由泥磚、田野的石頭，或修琢過的石頭搭建而成。塔與城牆是城市堡壘的特色，在商業道路與邊境也有不少衛戍堡壘。在以色列，塔與堡壘皆呈長方形。加低斯巴尼亞與賀爾法烏撒的城牆有兩萬到兩萬五千平方呎，不過城牆原先的高度沒有保存下來，所以很難知道到底有多高。一般是十五至二十呎寬，至於高度，從城牆的龐大地基，以及用來爬牆的梯子來看，三十至四十呎是很平常的高度。拉吉的城牆差不多有五十呎高。亞述通常以磚塊算高度。西拿基立在尼尼微的城牆據說有一百八十層磚（六十至七十呎）。以賽亞時代，撒珥根在科薩巴德（Khorsabad）的首都有一道近百呎寬的城牆，上有一百五十座塔，環繞着占地七百五十畝的城市。



夏琐的炮塔墙

二 16 船只 早于主前第三千年纪开始，已有海上贸易。

主前第二千年纪中期，从乌加列出发的船队有一百五十艘船。在土耳其打捞到该时期的贸易沉船，让我们知道不少当时运输的物品。主前第一千年纪的商船，只有一根桅杆，上有瞭望台。可有单边或双边摇桨。船身一般长度是五十呎左右，不过也有更大的船只。

二 19 神显现的效应 在古代近东，地的震动表示神明参与了战事。另外，神以神圣战士的形像出现，是大军马到成功的前兆。杜得模斯三世的碑文，将这种惊惧的形像赋予埃及神「亚孟—锐」（Amun-Re）。赫人、亚述、巴比伦文献里也都有自己的神圣战士，形容神威吓敌军。

二 20~21 田鼠与蝙蝠逃入洞穴 主前第三千年纪，恩荷杜娜娜（Enheduanna）写了献给因南娜女神的苏美诗歌，形容众神看到因南娜的惊人气势，如何抱头鼠窜。这两节可能是指偶像被田鼠带进山洞（19节已经提到人的窜逃）。正如人先前一样，偶像也要躲避耶和华的荣光，但是因为自己动弹不得，所以需要极低等的生物把它们挪走。

三 1~四 1

对耶路撒冷及其妇女的审判

三 1 被困的实情 围城战争的目的是孤立城市，全面封锁，逼使人投降。敌军绕城扎营，因此不能收割食物，也没有人能带食物进来。城内的人只能靠着储粮过活。如果城市的水源是城外的井或水泉，围城时间会很短，因为水槽很快就会没有水。耶路撒冷在城内有供水处（见：代下三十二 3 注释）。围困的支持通常端赖领袖。克服围城困境的「资源」在于能干的领袖，如何鼓舞士气，同时分配粮食得当。

三 2~3 领导阶层 此处的领袖列单相当完备，囊括了军事、宗族领袖，圣职人员（正规与非正规的），以及政治顾问。

三 5 老人的地位 在以色列社会，最年长的男性是一家之主，他在小区内即代表家庭，为家庭作主。所以，家中长者多受社会尊重。

三 6 领袖的衣袍 这里的衣服是指连穷人也有基本衣着，是必需品，所以在律法里禁止用人的衣服作抵押，隔夜不还（见：出二十二 26~27 注释）。这段经文的

意思可能是指情况非常恶劣，很多人连衣服也没有了（因此，有衣服的人更有地位），不过也可能意指王的衣服。同时代的亚述文学里提到，王的衣服在某些礼仪中居重要角色，特别是王位交替仪式。如果有凶兆，显示王的生命有危险，就会指定替身君王，穿上王袍，代表坐上王位，承受凶兆的恶果。此处并没有王位交替仪式的意思，但是衣服的确有个重要的功能。

三 16 脚饰 脚镯一般是铜作的圆环。该希伯来字亦指绑骆驼的铁物。有些挖掘出土的铁器时代坟墓，手镯与脚镯还附在身体上。



古人的手镯

三 17 秃头、长疮 「长疮」的译法并不确定。另一可能就是像和合本所译，无非是「秃头」的另一种说法。很多译法是指整个头被剃，但是希伯来文特别指的是前额。在美索不达米亚，头发剃去一半，是公开羞辱的惩戒方法。特定的发型也用来标示奴隶的身分。

三 18~23 古时精品 「发网」我们现在已经知道是太阳形状的饰品，「月牙圈」顾名思义则与月亮有关。此处有很多名词都有不同的解释。例如，「香盒」（20节）一词的翻译，揣测成分极高。考古学家虽然发现香水瓶，但是不可能当作珠宝佩戴。有人建议是一种护身符，与下个用词匹配。有关古时珠宝的信息有几个来源。一些文学作品提及佩戴不同的首饰。有些文献（例如：马里信件）列有礼品或贡品的清单。里面提到的一些首饰，可以在浮雕或图画，或是考古挖掘物里找到。但是这里有不少用词找不到实际对象是什么。

四 1 七个女人的要求 这些女人想必失去了丈夫与儿子，虽然有生活能力，却失去了社会上的保护。这是战争后常见的现象。从法律与婚约角度来看，供给衣食是

丈夫的责任。但是这些女人因为出于社会对女人的要求，要的不是经济保障，甚至愿意放弃传统的嫁妆，只想有个家室。或者，最惨痛的可能性是被敌军蹂躏怀了孕，所以想要给孩子找个家。

四 2~6

将来的荣耀

四 5~6 意象 烟云火焰令人想起在旷野引领以色列人的云柱与火柱。古代近东描述的神，一定有明亮、如火的光芒环绕四周。

埃及文学笔下的神是有翅膀的日头，伴之以翻腾的云层。亚喀得文用梅岚穆一词，形容神祇的可见荣光；他们的神也是被烟云所环绕。有学者认为，梅岚穆在迦南神话里是'anān，同样的希伯来字在此译为「云」。但是出现次数太少，不能十分确定。无论如何，此处所形容的是一道光，白天看得见其中的烟云，晚上则看得见遮蔽于内的火光。

五 1~7

葡萄园的比喻

五 1~2 古代近东的比喻与寓言 学者一直在讨论，这段经文到底要归类于比喻还是寓言。差别在于这个故事的比较层面有多广。在古代近东文学，早于苏美时期就有比喻的用法，到新亚述时期也有少数例子。在《埃拉与伊舜神话》（抄本日期为主前第八世纪），玛尔杜克哀叹巴比伦，将其比作不生长的植物。玛尔杜克说，自己把松球般的种子撒满城中，却没有果子生出。他像种植果园一样栽培巴比伦，却从没尝到果实。详情参：以西结书十七 1 注释。

五 1~6 栽培果园的准备与维护 葡萄是古代近东的主要出产，因此，当时都知道如何照管葡萄园。在以色列多石的山区，尤其需要保持水土，才能结出理想的果实。农夫会把山区地的石头清除，然后用石头砌成梯田状，防止水土流失。他们也用石头盖小房子或是守望塔，近收成的时节，可以保护作物。农夫也要不断用锄头清除树与树中间的杂草，以免吸收土里的水分。他们也会使用不同的灌溉方法，确保地里有足够的水。如果地的

水分不够，结出的葡萄会又小又酸。另外，农夫也会用石头在葡萄园附近建酒窖或酒池，就不用担心葡萄搬运的时候受损。



拉吉之下的葡萄园

五 8~30

祸哉以色列

五 8 剥削性的土地发展 在古代近东，房地产扩充通常都牵涉到其他人的损失。农夫几季歉收，就得放弃土地权来还债，或是以劳工抵债。在以色列这不仅是经济问题，也是神学问题。因为神将土地赐给百姓，作为盟约的惠施，所以每个家庭都认为自己的拥有权代表约里有自己微小的一份。财务窘境（常常是被压榨的结果）其实也剥夺了一个家庭在盟约里的位分。详情请参：利未记二十五章注释。此外，社群里的决策单位也包含拥有土地的人；一个人如果拥有小区的所有土地，就可以为所欲为了。

五 10 正常产量 通常，一个葡萄园每亩地至少能酿出一千加仑的酒。在古代近东，灌溉区的收成，用撒种数量的比例来看是一比十（不过文献里也记有更好的收成）。所以说，一贺梅珥的种子，照理应该有十贺梅珥的收成（一伊法是十分之一贺梅珥）。这里的收成，与正常产量相比，实在少之又少。

五 12 乐器 这些都是当时的典型乐器，也早在主前三千年纪出现于近东文献、浮雕、绘画。这段经文里的哪个希伯来字应该译为「琴」，哪个字应该译为「瑟」，专家意见不一致。「瑟」有十弦，「琴」比较少。两者

都是木制的手提式乐器。鼓则在考古发现里找到，是皮制的小型鼓，不是现代的铃鼓。译为「笛」的字，则有可能是用铜或芦苇制成的双排吹管。

五 14 坟墓 当时的人认为坟墓是往冥界的入口（希伯来文作 sheol），所以也算为阴间的一部分，因此我们要从文意脉络看作者是指埋葬的地方，还是指死人的世界。阴间不是个好地方，没有财产、回忆、知识，或是快乐。人们也不认为阴间是执行审判与惩罚的地方，但是被送到那里，而没有继续存活，确实被认为是神的审判作为。如此说来，把 Sheol 译为「地狱」是不正确的，因为后者原本就是审判的地方。以色列人对冥界的理解，比较类似美索不达米亚的观念，而不是埃及的看法。详细讨论，见十四章 9 节。阴间吞吃恶人的观念与埃及的《亡经》相呼应。每个人的心会被衡量，有着鳄鱼头的太初怪兽则殷切地站在一旁，准备随时吃掉那些不合格的人。

五 22 酒精饮料 古代有各种不同的酒精饮料。酒（蜂蜜、枣椰、葡萄等）与啤酒最普遍。当时还没有今天归类为「烈酒」（需要蒸馏）的饮料。此处用的两个用语可能是指枣椰酒与葡萄酒，但是不确定。至于此处所提的调酒，是加上香料或油。

五 23 古代近东地区的法官收贿 从汉摩拉比法典的前言（约主前 1750 年），以及埃及智慧文学里的善辩之农夫所说的话（约主前 2100 年）来看，掌权者理当保护社会中穷人与弱者的权益。君王、官员、地方政府都该秉行真正的公义（见：利十九 15）。是非颠倒的主题见于士师记与先知文学（赛一 23），描述「立法、却忽视法律」的社会（例如埃及文学的《奈费尔蒂的异象》，约主前 1900 年）。在古代近东地区，政府是否有效率在于法律的可信度以及实际执行。为了达到这个目的，政府设立了法官与地方官员，处理民事与犯罪案件。他们的任务是要聆听证词，侦查罪名是否成立，衡量证据，最后宣布判决（在中亚述法典与汉摩拉比法典皆有详细说明）。有些案子需要上达君王（见：撒下十五 2~4），有时上诉可达最高法官（一如马里文件所记）。法官与政府官员面临贿赂的诱惑，可见于任何时地（见：箴六 35；弥七 3）。不同党派斗争制胜，因此收贿在腐化的官僚体系里成了家常便饭（见：结四 4~5；弥三 11）。然而，至少理想上而言，政府为了要减少这种情况，需要说理或惩治。所以汉摩拉比法典第五条对那些更改判

决（因为收贿所致）的法官祭出重典，包括高额罚金以及职位永远被撤销。出埃及记二十三 8 禁止收贿，并认为扭曲正义就是冒犯了神、无辜与弱势的人，以及整个社会（见：摩五 12）。

五 26 大旗、哨声 旗帜用来召唤某一区的军队，或是表示集合，或是表示在哪里扎营。旗上通常有部队或宗族的徽记。译为「哨声」的字，也指「嘶声」（和合本）。用在此处的意义，请参七章 18 节注释。

五 27 腰带与鞋带的意义 新亚述军队制服有及膝的裙子，系着一条宽皮带。很多步兵赤脚，但是骑兵穿着长至膝盖，鞋带交叉绑起来的软皮靴。

五 28 弓、箭、马蹄、战车 亚述的马没有蹄铁，所以有硬蹄的马很珍贵，尤其是在叙利亚—巴勒斯坦山区。弓是亚述军队的主要攻击武器。箭头使用不同材料制成，有骨头、角，以及各样金属。战车上可容纳四人，有六至八个很重的辐轮。

五 29 狮子的行动 当自己的区域被侵犯，狮子会吼叫示警。捕获食物而咆哮也是自然不过的表现。这里同时描述了狮子的两种面貌。

六 1~13

宝座异象、以赛亚受差遣

六 1 年代小注 一般认为乌西雅死于主前三三九年，是个历史转折点。七四〇至七三八年，亚述王提革拉毘列色三世首度西进。严重的军事威胁自此开始，最后导致北国以色列灭亡，首都撒玛利亚，以及其他众多南北两国城市被毁，也有大批人口被放逐。亚述正蠢蠢欲动，建立称霸古代近东一个世纪之久的帝国。有关乌西雅的统治，细节请见：历代志下二十六章注释。

六 1 宝座 至圣所向来被视为耶和华的宝座殿堂，所以异象发生于圣殿，再自然不过了。约柜是祂的脚凳，撒拉弗通常侍立在宝座两侧。当然，这是不可见之神不可见的宝座。有关宝座的细节，请参：历代志下三 10~13 与九 17~19 注释。

六 1 衣裾遮满圣殿 译为「裾」（吕译；和合本：「衣裳」）的原文字，在他处（或许此处也在内）都是指衣边。大祭司的袍子边幅装饰华丽出众（见：出二十八 31~35 注释）。衣裾用来表明一个人的身分地位，像是祭司

或国王。在古代近东的图绘传统，神祇通常身着此类袍子，衣服边有刺绣，脚踝边则有一圈三至四吋长的縫子。在近东地区，神像硕大并不希奇。例如：有座叙利亚神庙，在入口大厅的石板上刻了三呎多长的足印。

六 2 撒拉弗 圣经仅在此处称超自然的生物为撒拉弗。在旷野伤害以色列的蛇，原文用的就是这个名称，而以赛亚也两次提到飞蛇（和合本：「飞龙」，十四 29，三十 6）。超自然生物的长相通常都是合成的（见：创三 24 注释），因此我们有很好的根据，认为撒拉弗是有翅膀的蛇。由于该字的希伯来文字根 sarap 与「燃烧」有关，所以也有很好的根据，认为这些生物与火有关。古代近东文学也有些这方面形容的左证。火蛇在埃及文学与艺术屡见不鲜。蛇——或称作「乌拉厄斯」——是皇室与权威的象征，点缀于法老的王冠上，其图像有时也具有两个或四个翅膀，也常具有手、脚，或是脸。在图坦卡门的宝座上刻有直立、带翅膀的蛇。在巴勒斯坦挖掘到很多这一时期的印鉴，都以带着翅膀的蛇为装饰。所以我们知道，以色列人对这个象征耳熟能详。不过六个翅膀的超自然生物则不常见，只有差不多同一时期的哈拉乎废丘（Tell Halaf）一块浮雕上，发现一个人的形状，带着六个翅膀。



图坦卡门的金棺

六 4 撒拉弗呼叫的效应 在亚喀得文献以及阿摩司书九 1，柱顶门坎摇动是摧毁的开始。若是如此，烟云就是摧毁过程引起的结果。不过，撒拉弗的呼叫很难视为大难临头的警告（神的圣洁打折扣的下场）。将烟云与震动视为神显现随之而来的现象比较恰当。烟云这个原文字也出现于四章 5 节。

六 7 洁净嘴唇 美索不达米亚的仪式中，常见以洁净嘴唇代表洁净整个人。特别是神职人员，这是必经的过程，然后才能到神的面前，报导自己所目睹的。

六 7 除掉 这个字的翻译一直有不少困难（有的译本作「赦免」）。有关礼仪观念，请参：利未记一 4 注释。同样的动词出现于亚喀得礼仪文学，指的是「清除」礼仪上的不洁，并且特别用在洁净嘴巴的礼仪。有一个古老的巴比伦祷告，问卜的人以松香擦嘴，准备出现于众神会议当中。巴比伦吟诵经文里，常见火作为洁净的工具。有一系列经文即以 Shurpu（「燃烧」）为题，主要内容就是除去礼仪上的不洁与越界。

六 8 我们 天上的宝座四围环绕着天庭众员，是我们很熟悉的形容，从乌加列文献就已常见（多见于《凯雷特史诗》），不过迦南人的天庭是众多神祇构成的。类似的例子也见于十世纪贝布罗斯的叶希米珥克王的建筑物铭文，以及在卡拉特珀的阿齐塔瓦达王的石碑。亚喀得文的《埃努玛埃利什》记道，是众神会集，指定玛尔杜克为他们的首领。这个会议由五十名神祇组成，其中七名是决策核心。在以色列的信仰，天使或灵体（即神的众子或天军）取代了众神。

六 9~10 先知的角色 形容眼睛与耳朵没有发挥应有的功能，以及心地刚硬发沉的笔法，与其他讲到病症的经文，或是恐惧的状况，颇为符合。在塞缪尔记上二十五章，拿八就是患了瘫痪、中风，或是心脏病，他的心就变得跟石头一样。有一首巴比伦智慧赞歌提及，有个受苦的人形容自己因恐惧而引起的瘫痪，致使眼睛不能看见、耳朵不能听见。我们很难断定，以赛亚信息里的瘫痪是出于灵性毛病，还是出于恐惧。先知的角色是不论听者有无反应，都要传递信息。即使没有反应，至少清楚证明了百姓的罪咎。

七 1~25 以马内利

七 1 年代小注 约坦、亚哈斯、希西家的治理年代非常复杂，不过此处提及的入侵，我们有把握把日期定于主前七三五年。在七三四年，提革拉毘列色三世就已经对西边的问题作出响应，因此，联军不会凭空发起这么大的攻势。

七 1 政治情势 亚述王提革拉毘列色三世在主前七三七至七三五年间，忙着与乌拉尔图与玛代这两个国家打仗。这时，亚述西邻的国家组成联盟，打算抵抗亚述。利汛（见下一段）可能是将比加送上撒玛利亚王座的吃重角色（见：王下十五章对比加的说明）。联军攻打耶路撒冷，可能是跟亚哈斯的亲亚述立场（或是保持中立）有关。围攻的目的是要找个反亚述的人取代亚哈斯作王，如此就会加入联军。

七 1 利汛 利汛在亚述以「拉齐亚努」（Raqianu）这个名字为人所知，很有可能是源于亚兰文名字「拉甸」（Radyan）。利汛至少从主前七三八年就起就在大马色执政（点名他对提革拉毘列色三世进贡），直到七三二年的大马色沦陷。

七 3 地点 当时，希西家的水道尚未建造。水是从基训泉（Gihon spring，位于耶城东边的汲沦溪谷）由导水管引入耶城西南角的蓄水池。导水管今天称为「西罗安水道」（the Siloam Channel），在圣经时代称为「西罗亚」（Shiloah，见八 6）。西罗安蓄水池的水，应该会不时输送到以南的地区作漂布用。到「漂布地」的路很可能经过汲沦溪谷。那里是找得到亚哈斯的好地点，因为他会去检查城内供水情况，要确定在被围困的时候有水可用。

七 6 他比勒的儿子 历史上虽查无此人，但他比勒是亚兰名字，由此推测他是名皇室人员（可能是戴维家族），母亲或许是亚兰的公主。这号人物想当然耳会声援亚兰的政策。另一种猜测是推罗王图贝（谒巴力）；他在主前七三八年也进贡给提革拉毘列色三世。

七 8 年代小注 从这些事件发生的主前七三四年起，中间有六十五年，直到主前六七〇年。有些解经家觉得很奇怪，因为以法莲的版图在主前七三三年大幅缩小，撒玛利亚也于七二一年被毁，百姓被放逐。艾萨克哈顿的政权到主前六七〇年即结束，他在六七一年成功地入侵埃及，而且在这段期间对西境发动过几次战争。但是在他执政时，没有以色列人流动的迹象。

七 11 属天的记号 旧约有几处提到神赐下记号。与此最为类似的例子，见于塞缪尔记上二 34 与列王纪下十九 29（两处和合本皆译为「证据」）。在这些例子，记号与预言开始应验有关。从更广的古代近东脉络来看，如和合本所译，记号是兆头。该区人民相信宇宙间的每一领域都息息相关，兆头与历史的关系，一如病症与疾病的关系一样。历史事件在自然界有相呼应的现象与感应。譬如说，众神把兆头写在天空，或是祭牲的肝脏或肾脏上。这些兆头不仅预示未来的事件，也被认为是事件的一部分。

七 11 深处与高处 巴比伦作品中也说到，占卜的人会用尽一切讯息来源，探索神明的心意，以及记号（兆头）在天上或地下的影响范畴。

七 14 预兆性的名字 一般认为名字与人的个性与命运相关。在埃及，法老的王位名字（通常有五个）代表了他的主张、盼望与梦想。给婴儿起的名字，有时也反映了出生的时代与情况（创二十九～三十；撒上四 21）。

七 15 奶油与蜂蜜（或作蜜糖） 第一个字如和合本所译，是指奶油类的产品，因为箴言三十 33 说，奶油是搅动而成，并非藉凝固或发酵制成的。在亚述与巴比伦的作品，此处使用的希伯来字被称为「ghee」——一种精制的乳脂，味道香甜，又不像其他奶制品容易变质。这是把牛奶里面的油脂溶化、煮沸、过滤而成的产品。在美索不达米亚的作品中，这种产品常常与蜜糖相提并论，用于礼仪、医疗，或是形容食品。它是献给诸神的奠祭中众多产品之一。蜜糖通常指枣椰或无花果做的糖浆，蜂蜜则是找到的时候才用，因为那时还没有开始养蜂制蜜。蜜糖或乳脂是便于旅行携带的营养食品，正合乎那些靠地的出产，自己却不种地的人需要。这两种东西可以混起来，作为枣椰糕或是更普通的小麦糕的配料。

七 16 两个王的下场 比加王的领土是北国以色列。主前七三三年亚述大幅缩小以色列的版图，只留下首都撒玛利亚及其四围。其余的领土被强占，一万三千多人被迫迁移。比加本人死于何细亚策画的阴谋，何细亚继任，受亚述支持（如提革拉毗列色三世的铭文所述）。亲亚述的何细亚向提革拉毗列色进贡，并接受藩属国的地位。何细亚的统治一直到七二一年北国最终被推翻，这也是本节提到孩子晓得弃恶择善的时间（大约十三岁）。利汛的领土是亚兰，首都设于大马色。亚兰国于七三二年被亚述并吞，大马色政权被推翻，利汛被处决。

七 17 新亚述帝国 新亚述帝国于主前七四五年，提革拉毘列色三世登基即告开始。直到六二一年，尼尼微才被玛代与巴比伦联军推翻。衰落的迹象在六五〇年已经很明显，但还是控制了大片近东土地有一世纪之久，而其中十几年，甚至还包括埃及在内。亚述的主要君王有提革拉毘列色三世、撒幔以色列五世、撒珥根二世、西拿基立、艾萨克哈顿、亚述巴尼帕，见于圣经记载以及该时期的文献，其中有这几位皇帝的年表或编年史。亚述帝国可谓向四方发展：吸纳了北方的乌拉尔图、东方的玛代、南方的巴比伦与以拦、西方的叙利亚—巴勒斯坦。鼎盛期还囊括了如今的伊拉克、伊朗、土耳其、叙利亚、黎巴嫩、约旦、以色列、埃及的全部或部分国土。亚述以军事政权闻名，在很多文献上有记载为证，也在历史上流传不衰。亚述的心理战术采用威吓的言词、残酷的摧毁手段，以及刻意挑选的酷刑。版图扩张的动力是经济效益。一旦掌控了贸易以及贸易路线，就能靠着掠夺、进贡、纳税达成渔猎目的。亚述在这段时期的行动，请参一 1，六 1，七 1 注释。

七 18 苍蝇与蜜蜂的意象 译为「发嘶声」的字，也有「吹哨」的意思。养蜂的知识里有一项是可以利用哨声把一群蜜蜂从蜂窝里引出来，到另一个地点。荷马的《埃利奥特》(Iliad) 也将攻击的军队比作蜜蜂与苍蝇。

七 19 意象 本节继续上面的蜜蜂意象，列出蜜蜂喜欢筑窝的地点。

七 20 俘虏剃头 在亚述用语，「理发师」可以是神的头衔。此处是指雅巍具有这种能力。很多译本的含义是指整个头被剃，其实希伯来文特别指前额被剃。在美索不达米亚，头发剃一半是公然羞辱的惩罚。而且奴隶也留特定的发型。多数注释家认为，「脚上的毛」是阴毛的迂回说法。

七 23 葡萄园的价格 我们很难决定，经文到底是指一千棵葡萄树，每棵以一舍客勒收购或卖出(过高的价钱)，还是指一千棵葡萄树的葡萄园，每年的出产可以卖一千舍客勒。后者比较合理，而且在雅歌八 11 有左证。

七 24~25 农地变牧地 牛群与羊群对农地会造成很大的损失。这些动物会践踏土地，把叶子吃掉，最后会导致上层土壤流失，水源耗尽。

八 1~10

亚述入侵

八 1 大牌 这里的书写工具如果是需要刻画(见下一注释)，那质材应该是石版或是烧过的泥版。译为「大牌」的希伯来字，在旧约也只有用过两次，另一处在以赛亚书三 23，夹在衣物名称中，译为「手镜」。亚喀得作品提及妇女衣饰，圆筒形印章(戴在脖子上)也列在其中。这个东西戴在身上是避邪用的，上面通常刻有本人的名字，也有些艺术的装饰。虽然叙利亚—巴勒斯坦地区有圆筒形印章出土，并且在当地为人所熟知，但以色列普遍使用的是戳印，所以没有迹象显示指圆筒形印章的是哪一个字。由于这些封印上面刻有个人名字，而此处的文件也刻着一个人的名字(还包括在印章上的名字前面通常附加的介系词)，因此这里也可能是圆筒形印章，但是光凭希伯来文，我们无法十分肯定(据我们所知，西区闪文没有圆筒形印章这个字)。在新亚述帝国时代，大型的圆筒形印章(有一枚长达七吋半)用作诸神的印鉴。这一切信息，都符合以赛亚书三 23 的用法，以及先知对名字的重视。亚述作品论梦境的记载当中提到，梦中得到一枚印章，与将来的子孙两者间的关联，非常有意思。其中有一句说，如果有人梦里给他一枚刻好的印章，他就拥有一个「名字」，或是儿子了。

八 1 普通的笔(NIV; 和合本: 人所用的笔) 「笔」这个原文用法除了此处，只在旧约出埃及记三十二 4 出现，用在金牛犊的制造。所以，这个字应该是某种钻头与刻刀。出埃及记三十二 16 用了与该名词相关的动词字根，形容十诫镌刻于版上。雕刻圆筒形印章的工匠使用刻刀，以及「精细的钻头」。译为「普通」的原文字，若是用来形容人，是指人的脆弱不堪。或许，这里使用细小的钻头，意指所需要花费的精工。

八 1~2 文件 有证人在场，可见这是一份正式的文件。有人提议是婚约(因为第 3 节)，但是从取名字的重要性来看，应该是出生或取名字方面的文件。

八 3 女先知 这个头衔从没有用来指称先知的太太，而是指女性先知。我们不需猜测这里的女先知是否是以赛亚的妻子，她一定是自己发挥先知功能的妇女。女先知虽不多见，美索不达米亚也有。公元前第二千年纪初期的叙利亚马里文件上，可以找到男女皆具此职分的证据。在亚述王艾萨克哈顿执政时期，也有妇女以女先知的身分发言。所以说，妇女的先知角色与男性先知一样。

八 3 预兆性的名字 见七章 14 节注释。

八 4 大马色与撒玛利亚被掠夺 大马色的财物于主前七三二年沦陷时被抢走，至于撒玛利亚被洗劫的日期就难以确定。列王纪下十七 3 记道，何细亚向撒幔以色列进贡，但没有说撒玛利亚被洗劫。因此，这非常有可能是指撒玛利亚于主前七二一年沦陷。

八 6 西罗亚的水 当时，希西家的下水道尚未施工。水是从「基训泉」（位于耶城东边的汲沦溪谷）由导水管引入耶城西南角的蓄水池。导水管今天称为「西罗安水道」，在圣经时代称为「西罗亚」。

八 6 利汛 见七章 1 节注释。

八 7 洪水涨溢水道 这个普遍的隐喻早在主前第二千纪初期，即已出现于「纳兰辛的古他传奇」，其中将入侵的敌军比作洪水，溢出运河两岸，摧毁了城市。

八 8 提革拉毘列色如何对待犹大 提革拉毘列色的记载里，主前七三四至七三二年间的战事，没有攻打犹大的记录。或是该项记录没有保存，或是本节经文放远眼光在亚述王撒珥根，特别是西拿基立的入侵犹大。后者的看法较可取，因为犹大要等到主前七三二年大马色被毁，才会「为了利汛欢喜」（NIV）。

八 9~10 对列邦的威胁 虽然有不少解经家认为这段话是发自犹大国，其实更有可能是出自亚述。亚述常常对叛变的属国说，他们已经被自己的神遗弃，因为他们没有遵守所发的誓，要尽忠于亚述。这种战术最早见于杜库提宁努他，最晚见于艾萨克哈顿。

八 11~22

对先知信息的回应

八 14 意象 圣所与盘石的意象在诗篇(例：诗十八 1~2) 里也相提并论。圣殿建立在一块基石上，让百姓在急难中有所投靠。从属灵角度而言，神是他们的基石。圈套与网罗用来捕鸟以及其他小动物。不过网罗很可能是指一种掷出的棍子，就像澳洲原住民用的回力镖一样。

八 16 古代的封印文件 卷轴可以用线系起来，再用泥土把结封好，或者放进罐子里，再把罐盖封好。泥土或盖子上的封条要盖上拥有人的印章。美索不达米亚用圆筒形印章，埃及用甲壳虫状印章，叙利亚—巴勒斯坦用方形印章。泥版会封在泥制的盒子里，然后盖上拥有人的印章。印章是用来保证内容的可信。古时也警告人不

可随意损毁封印，若是完好，则认证这份文件是可靠的。详情请参：尼赫迈亚记九 38。

八 19 求问死人 祖先崇祀在古代近东非常普遍(譬如，乌加列作品中特别强调男性继承人要照料父亲的牌位)，所以当地人认为死者具有影响生者的力量。他们相信若为亡故的祖先浇奠酒，他们的亡灵会保护、帮助生者。在巴比伦，若是没有好好照管不具身体的灵(utukki)或鬼(et]emmu)，会非常危险。妥当的照管首先从妥当的埋葬为始，而且要常常祭祀、纪念死者的事迹与名份。头生长子负责管理这些祖先崇祀事宜，同时也承袭了家族神祇(通常是过世的祖先画像)。这么做是因为相信亡灵有沟通能力，也预知未来的事情，对生者很有用。扫罗求问隐多珥的女巫就是个例子。一般是要借着法师、灵媒、卜卦的，来求问亡灵。这种作法相当危险，因为有些灵属于魔鬼，能造成很大的伤害。我们找不到以色列人对祖先崇祀，或是死后生命的看法，但是被掳前，以色列人的确保有敬拜死者或是祖先崇拜的信仰，考古学家发现的古物也证明这一点：(1) 立起的石头(mas]s]ebot)；(2) 在坟墓上挖管道，为死者献食物与饮料(参：申二十六 14；诗一〇六 28)；(3) 看重祖坟(亚伯拉罕的祖坟，以及后代在希伯仑的祖坟)以及在这些坟墓所行的哀悼仪式(参：赛五十七 7~8；耶十六 5~7)。旧约先知与律法都严厉谴责地域性或家族性的祖先崇祀。

九 1~7

未来的盼望

九 1 西布伦与拿弗他利的遭遇 亚述大军于主前七三三年入侵，西布伦与拿弗他利是受害最深的两个支派(见：王下十五 29；提格拉毘列色的铭文也是左证)。他们的领土主要是后来规画为亚述马吉都省(Magiddu)的那些地方(参下一注释)。

九 1 三个地区 亚述于主前七三三年西进，惩罚北国以色列参与反亚述的战争，下场之一就是领土缩减。除了以法莲山区，都纳入亚述版图，规画为三个行政区，在亚述文献里被称为「杜鲁」、「马吉都」、「革拉萨」。以赛亚所提的三个地区，就是这三个行政区。外邦人的加利利是马吉都省(亦作「米吉多」；自耶斯列谷以北

到利坦尼河)；海的路是杜鲁省(亦作「多珥」；从约帕到海法的海岸平原)；沿着约但河是革拉萨省(亦作「基列」；自死海到加利利湖的外约但)。从最近在多珥的考古挖掘来看，当时的亚述色彩极其浓厚。

九 2 盼望与拯救之光 在美索不达米亚的作品，光理所当然由太阳神沙马士供给。作品也赞美他制服黑暗，将光明带给人间。汉摩拉比提到，秉公治国的君王，给苏美与亚喀得之地带来光明。

九 4 米甸的溃败 米甸人在士师时代中期的迫害，已经是五百年多前的往事，但仍旧是神能够无视一切艰难，拯救祂子民的最佳例证。这里所提的一定就是米甸在士师时代的惨败，因为十章 26 节有更具体的指陈。

九 4 轭的意象 先知性的讲论常形容统治的担子为「轭」。在亚马拿信函，迦南城邦的领袖对法老说，他们愿意将自己置于轭下，忠心服事法老。亚喀得智慧文学提到，负神的轭是好事，因为有附带的好处。在《阿特拉哈西斯史诗》，众神因为恩里勒神的担子过重，群起反抗。亚述铭文形容征服土地是将亚述神的轭加在人身上，又形容背叛是丢弃轭。不消说，先知在此使用的是古代近东地区皆熟悉的意象。

九 5 战士的靴子(和合本:「盔甲」) 译为「靴子」的字，在旧约圣经仅出现于此处，但是与更普遍的亚喀得文里凉鞋或鞋子的用字相等。在亚述军队里，不少步兵打赤脚，但是骑士则穿着及膝的软皮靴，用交叉鞋带系起来。军官也有靴子穿。靴子也是从战亡的人身上最常抢夺的物品。

九 5 轂在血中的衣服 在亚述作品中，讲到城市与乡村被敌人的血染红，或是军队穿越敌人的血，是常见的修辞用语。乌加列文学描述女战神亚拿特将膝盖陷入卫士的血中，将裙子置于战士的血里。亚述的巴尔西浦遗址(Til-Barsip)有些绘画上画着亚述人身着红色军装，一些经典文献也形容该时期的军人穿红色或紫色的袍子。亚述作品虽然没有衣服轂在血中的形容，有一处却提到用武器蘸血。

九 6 王位后继有人的预兆 在古代近东地区，王室继承人出生是件大事。埃及神话中的法老诞生就是个例子。哈苏雪的出生被当作亚孟神下达的谕旨，宣告她所要成就的丰功伟业。她的名字由天所赐，受到神的保护与赐福。即使这段神话出自哈苏雪的计谋，藉此宣称自己的王位合法，但是这种宣告用在出生仪式并没有不妥当。



哈苏雪的半身像

九 6 王位名与古代近东的称号问题 古时国王登基，取一个王位名是很普遍的情况。撒珥根的意思是「合法的王」，恐怕不是当王的人刚好有的原名。其他则是称号，藉此将某些特质或成就归诸于王。埃及的登基仪式，有一悠久庄严的传统，就是赐给法老五个称号，表达埃及人相信法老也是神。不过，乌加列王尼柯梅帕(Niqmepa; 主前第二千年纪中叶)的称号更复杂，其中包括了「公义之主」、「皇室主人」、「保护与建造的王」等等。

九 6 古代近东的字句名 古代近东的名字通常在叙述某件事，就是说名字本身就是个自立的句子。很多是关乎神祇。譬如从 Ashurbanipal (亚述巴尼帕)、Nebuchadnezzar (尼布甲尼撒)、Ramese (兰塞)，都可发现神的名字在里面(斜体部分)。即使对圣经认识粗浅的人，也会注意到以色列人的名字有很多以 iah 或是 el 收尾，或是以 Jeho 或 El 起头。这些都代表以色列的神。而这种名字称为「神义名」，肯定神的属性、宣告神的特质，或是祈求神的祝福。有关本节的称号，一种解释是该称号反映出神的重要特质：神圣战士是天外的筹划者，是时间的主宰，是和平的君王(请注意，不是所有的名字都用「是」的这种结构)。

九 6 古代近东的复合名 第八章 1 节的「玛珥—色拉勒—哈施—罢斯」是个复合名，里面有两句对称的叙述。因为第九章 6 节给孩子的是一个名字，而不是多个名字，令我们不由得认为这也是一个长又复杂的「神义名」。这种复合名在古代近东并不常见，所以以赛亚没有当作平常的情况。亚述使用复合名，可见于提革拉毘列色三

世替在卡拉（Calah）建造的宫殿与城门起名字。他把城门命名为「正义之门赐给四方统帅正确判断，令群山与海洋称臣，容人类来到他们的主子面前。」

九 7 未来的王带来理想治权的观念 在称为《玛尔杜克预言》（约主前 1100）的作品中，「预言」有个国王会重建神殿与巴比伦。在他治理之下会有改革、稳定、繁荣。因他的蒙神宠爱，天上的门将永远敞开。神借着这位王治理的结果是和平与正义。「玛尔杜克预言」或许是国王的宣传作品，欲将预言内容应用于自己，不过由此看出以赛亚的措词是描述将来的理想国度颇为人熟知的手法。

九 8~21

审判以色列

九 10 由砖头到凿好的石头、由桑树到香柏树 晒干的泥砖是巴勒斯坦普遍的建材，价廉好用，而且也相当坚固。桑树（NIV：「无花果树」）也是该区常见的一种树，生长快速，但是因为性质近似于灌木，质地又软，因此作梁柱极不理想，然而还是有人用。凿好的石头与质地坚硬的进口香柏木作对照，代表了繁荣与长久。

九 11 利汛的敌人 利汛的最大敌人是亚述，审判也是自他们而来。

九 12 亚兰人与非利士人 这两个群体也是亚述在主前七三四至七三二年间的主要攻击目标。认为他们与以色列一同被利汛的敌人吞噬，虽然不无可能，但是会很奇怪。因为利汛是亚兰王，我们很难把这两族人看作是利汛的敌人。另一可能是指被捕的非利士人与亚兰人被迫加入亚述军队，攻打以色列。有不少证据显示，提革拉毘列色统治期间常常这么做。

九 14 棕枝与芦苇 经文不是指棕枝被砍的日期，而是指树干顶头生出来的棕榈叶状的枝子。由于头尾不分，两端皆朝一个方向发展。棕枝与芦苇都是随着风向弯曲的植物，不能自行往哪方向摆动。

九 20 吃人肉 我们不确定，这节经文是否指吃人肉。不过，主前七世纪的亚述条约，吃人肉是一定加上去的咒诅。如果发生严重的饥荒（一如《阿特拉哈西斯史诗》所叙述），或是围城（一如亚述巴尼帕在主前 650 年围困巴比伦），食物短缺之际，会发生这种情急之余的下

下策。亚述条约预测的就是这种情况。围城战术在古时很普遍，因此吃人肉可能不是什么希奇的事。

十 1~34

犹大与亚述的祸患

十 1 古代近东的恶法 此处非指设立法治体系，而是就某些议题发出命令或规定。在以赛亚时代的政治情势，最需要处理的就是征收进贡的税捐。一般是征收特别税捐，但是某些阶层的人或是宗教地位神圣的城市则得以豁免。当时其他需要处理的问题，可能有解放负债为奴的人，以及分配没收的财产。通常王位继承人会批评前任国王的法律不公平。《吾鲁因宁金纳王的改革》（The Reform Text of Uruinimgina）就指出他废止了前一朝代的恶法。吾珥南模王声称他没有「强行圣旨」，反倒消弭了暴力与渴求公义的呼声。

十 2 孤儿与寡妇 根据吾珥南模法典与汉摩拉比法典的前言，国王很明显的任务就是要作「明君」，保护穷人、孤儿、寡妇的权益。在埃及作品《善辩之农夫的故事》里，原告称法官为「孤儿之父、寡妇之夫」。个人条例（见于中亚述的法律）保障寡妇再婚的权利，而且丈夫若是服刑或疑已死亡，就要供养她的生活。弱势群体在古代近东地区是受到这样的保障。

十 9 城市名单 头两座城市代表叙利亚北部，南方城市（迦勒挪）也被算为北部的城市（迦基米施）。第二组代表叙利亚中部，南方城市（哈马）被算为北方城市（亚珥拔）。第三组代表叙利亚南方与巴勒斯坦，南方城市（撒玛利亚）被算为北方城市（大马色）。这样的排列是地理上、而非时间上的顺序，在第 11 节以耶路撒冷与撒玛利亚的对比，营造出北—南的顺序。

十 9 迦勒挪 又称为「迦勒聂」，或是亚述文的「库拉尼」（Kullani），主前七三八年为亚述据为己有。该城正确地点尚未找到，不过位居亚珥拔近邻，在亚述文称之为「恩旗」（Unqi）的区域。提革拉毘列色认为攻占此城是一大胜利，特别在迦勒挪年表上用浮雕刻画了该城的神像被掳走，而国王屈身臣服，让提革拉毘列色的脚踏在自己的颈上。库拉尼是七三八年战役的主要目标。

十 9 迦基米施 迦基米施很可能也属于主前七三四年

撒珥杜瑞 (Sarduri) 治下的乌拉尔图发起的抵抗亚述的联盟之一。不过迦基米施在主前七三八年的联盟中并没有积极反对提革拉昆列色，其统治者皮西理 (Pisiri) 反而名列进贡行列，七一七年才被亚述纳入版图。该城座落于幼发拉底河西岸，为当今土耳其境内，在亚珥拔东北五十哩之处。

十 9 哈马 在主前七四〇年亚珥拔与联盟崩盘，另一联盟兴起，包含了不少叙利亚南方的城市。哈马就是其中一份子，在主前七三八年联盟被提革拉昆列色打散后，向亚述进贡。哈马 (Hamath 现今称为 Hama，离阿勒坡以南一百哩，大马士革以北一百三十哩) 位于奥朗底河。

十 9 亚珥拔 亚珥拔是现今的利法遗址，在叙利亚北方、阿勒坡以北二十哩，是西境首先挺身而出抵抗提革拉昆列色的城市，并且尝到后果。主前七四三年亚珥拔的国王玛蒂勒与乌拉尔图的撒尔杜瑞，以及他的盟邦联手将亚述阻挡于北叙利亚以外。提革拉昆列色于主前七四三年打散联盟，但是又花了三年的时间，到七四〇年才使亚珥拔称臣，纳入版图。

十 9 撒玛利亚与大马色 提革拉昆列色在主前七三三至七三二年间南征北讨，自然也将这两座城攻下。

十 10 更优越的神像 这段言词并没有区分以色列与犹太，以及西境城市的宗教习俗有何差别。这一节也没有使用形容词，只有在语意间表达出来：列邦的偶像胜过耶路撒冷与撒玛利亚的偶像。如果新国际本的翻译正确，此处比较的是前者的偶像制作与衣物是多么繁复华丽。新美国标准本则取「过于」，表示列国的偶像法力更威猛。第三个可能是指其他城市的偶像数目更多（参现中、新译）。征服一座城最光荣的时刻，就是拿下该城的神像。

十 11 以色列的偶像 以色列的宗教信仰，理想上来说是没有任何具体的偶像，但实际上并非如此。以赛亚与其他被掳前众先知痛责百姓拜偶像。有关亚哈斯设立偶像，请参：历代志下二十八 2。不过这段经文的叙述并没有大家预期的考古左证。找不到王国时期的偶像，很可能是由于希西家或约西亚这些改革家大力摧毁，或是亚述与巴比伦王掠夺的结果。

十 13~14 王室铭文的内容 以赛亚加诸于亚述王口中的狂妄话绝不夸张。这些王室铭文极尽吹嘘之能事，并且都加诸于王。提革拉昆列色自称是神所爱的，是众百姓的光，是全人类的牧者；使众多君王臣服、摧毁城

市、命令进贡；敌军于他只不过是些幽魂。在他之前的亚述纳瑟帕更是喜欢多加头衔，常常列出二十几个。其中有凶猛的龙、奇妙的牧者、圣洁的生命、天下无敌、无惧战场、践踏敌人的铁面英雄，也是无人能挡的狂澜，借着他的优势战争，从东到西的勇猛残忍君主都归于一个权威下（摘录自 Grayson 所著，《亚述王室铭文选》(Assyrian Royal Inscriptions)）。

十 16~19 审判亚述 亚述王虽然自许为众民之光，雅巍——以色列的光——将要盖过亚述王的光芒。亚述王炫耀自己是如何摧毁田地与果园，并焚烧城市；如今，他们也将遭到同样的下场。此处若是指军队（见下一注释），这些国王引以为傲的大军因着疾病而形销骨瘦（传染病是军营里常见的威胁）。主前七〇一年，亚述军队在耶路撒冷城外没有耗力过度，却遭逢巨变（「消瘦的病」，新译、NIV；见：王下十九 35）。但是再过了八十年，玛代与巴比伦征服了亚述与尼尼微，亚述才被推翻。

十 16 消瘦的病（新译本） 新国际本的「健壮军人」（和合本：「肥壮人」）译法，没什么可以令人同意的根据。该字从来没有指军人，而是有丰盛或奢华的意思；在但以理书十一 24 用于疆界。所以，此处较可取的解释是神要把亚述最丰饶的地区变为贫瘠之地。

十 22~23 毁灭的天意 城市按照天意被毁是古代近东熟悉的观念。早在「苏美哀歌」就记有天庭会议下令毁灭吾珥城。在《玛尔杜克预言》，神下令自己迁移到赫地。《魏德内尔编年史》记载玛尔杜克下令，让巴比伦的城市毁于古实人手里。这是因为纳兰辛的冒犯的缘故。在《埃拉与伊舜神话》伊施他尔女神动怒，激起敌军攻击乌鲁克城。本节所表达的是一个很熟悉的观念：这些毁灭行动未必都可算是「公义的」。

十 24 埃及的角色 提革拉昆列色三世执政时，埃及很少卷入叙利亚—巴勒斯坦的政事，因为那是埃及与南方的努比亚与西方的利比亚相争不已的时候。主前七三四年提革拉昆列色三世攻打迦萨城，国王哈弄甚至逃到埃及求救。直到七二七年撒曼以色列五世继承亚述王位，以色列的何细亚才胆敢向埃及求援（见：王下十七 4 注释）。此处提及的是以色列人离开埃及的时代。

十 26 俄立的盘石 这是指耶和華在困难重重当中，拯救了基甸带领的以色列人。士师记七 25 记道，首领俄立被杀于俄立盘石（地点不详）。

十 27 轭的意象 见九章 4 节注释。

十 28~32 路线 此处提及的十二座城形成一条从北方直接通往耶路撒冷的途径。这不是西拿基立在主前七〇一年攻打耶路撒冷的路线。在那次战役，西拿基立拿下耶路撒冷西南萨非拉地区的所有城市，最后一座是拉吉，因此是从那方向进攻耶城。亚叶一般认为是艾城，在耶路撒冷以北十哩。米矶仑则是司文尼干河，是密抹与迦巴之间的通道（参：撒上十四 2 注释）。由基比亚分出三条路，敌军在那里扎营，并不能确定他们会走哪一条。一条往西到拉玛（不到二哩）；一条往西南到基比亚（约三哩半的路）；一条往南到亚拿突（约四哩路）。亚拿突的路从迦琳起（地点不详）到亚拿突以南，经过莱煞到挪伯。大家认为挪伯应该就是如今的斯科帕斯山，在耶路撒冷城西北，眺望全城。玛得米与基柄还是不知座落何处。

十 34 利巴嫩 见二章 13 节注释。

十一 1~16

未来的戴维王与其国度

十一 1 未来理想君王的神谕 请参九章 7 节注释。埃及与美索不达米亚文献都预言将要掌权的君王会政绩有成，实现和平、正义与繁荣，只是这些都是君王登基后写的，藉此让自己的政权更有法统。这一类的神谕在亚述巴尼帕时代还记着给饥饿的人食物吃、给赤身的人衣服穿，并且释放囚犯。提革拉昆列色三世则被形容为巴提尔城（即亚述城）的幼苗或接穗，给人民带来公义。

十一 2 古代近东的神灵加身 在士师时代，耶和华的灵赋予人祂自己才拥有的权柄（见：士六 34~35 注释）。国王的角色代表着更长久的中央权力，因此也需要耶和华的灵。国王是神的代理，与士师、先知一样也是天上的职务。主的灵可以赐下有益的特质，诸如勇气、魅力、洞见、智慧、自信。在美索不达米亚，国王赋有神祇的梅岚穆（神祇可见的荣耀），以此指定他为神明的代表，也表示他的政权合乎法统，被神认可。在亚述铭文里，提到神灵盘旋于国王头上。两者的关联更见于亚喀得用语 *bashtu*，该字通常指尊贵感，通常是神明所赐的，但也可成为人格化的守护灵，就像此处经文一样，赐给人众多特质，也把权柄赐给领受的人。

十一 3~4 审判的挑战 古代国王最重要的责任是伸张公义，因此铭刻文不时提到国王声称自己在这方面的成就。国王的智慧如何，取决于他对复杂案子有什么高见，而他是否胜任，则取决于他是否全心维护社会上的弱势群体。古时认为，解决困难案件的能力，也是上天赐与的（比较所罗门王；见：王上三 16~28 与代下一 12），所以不是完全倚赖法院里的证据审断（见：箴十六 10）。

十一 5 腰带 / 带子 同一个字用了两次，一个是缠在腰间，一个是缠在胯间。这是最基本的衣物，不然就会赤身裸体。

十一 6~8 以动物行为表达理想世界的状况 从苏美时代起，《恩基与宁荷沙》（Enki and Ninhursag）的神话即描写一个乌托邦的世界里，狮子不会杀害，狼也不会掠取绵羊。其他乌托邦作品则描述没有掠食动物（例如《恩默卡尔与阿塔拉之主》记述没有蛇、蝎子、狮子或狼）。

十一 10 旗帜 用来呼叫某一区的军队，或是指示在哪里集合，或是军营在哪里。上面常常画着军团或支派的标志。埃及军队各军团以神祇为名（譬如：亚孟神军团、赛特神军团），旗帜也以神的某种画像来作标示。

十一 11 流放之地 这些地名不一定是用来代表以色列流放的地点，而是为了与下一节提到的「四方」相对应。这里第一次视亚述为真确的流放地点，同时也作为东北区的代表。西南方的埃及则以尼罗河上方的三个名称，包括古实作为指称。以拦与巴比伦则代表东南边陲，而哈马代表北部。最后，「海岛」用来指称更往西的地区。

十一 12 四方 指出居住世界的四个区域，是古时候的惯例。亚喀得文献里提到国王统治四方，很可能是指最遥远的海岸，或是四个极地角落。由此来看，四方不是指四块地理区域，而是四边，因此囊括了其中所有的地盘。

十一 14 近邻 前一节的焦点是普世的，这一节的对象是东、西、南方的近邻。

十一 15 埃及海的海湾 这是圣经惟一次称呼水域为埃及海，因此很难确定是指哪里。大部分注释学者认为是苏彝士湾。

十一 15 幼发拉底河的七条水流 在美索不达米亚地区，把运河从河流引来的水分成不同水道，作为灌溉之

用。水分支以后，各渠道就会减缓水势。

十二 1~6

胜利之歌

十二 1~6 胜利之歌 愤怒的神如今完结公正的邦国审判这个观念，会在以赛亚书再次出现（四十 1~2）。呼吁、赞美神的名字，见于诸多诗篇篇章，包括二十二篇 22~25 节与一一六篇 12~13 节。神的愤怒之后否极泰来的神义论也见于摩押的米沙石碑。上面记载国王提到他们的神明基抹容许他们暂时被征服，最后却使他们胜过敌人。同样的，亚述的艾萨克哈顿、撒幔以色列一世、杜库提宁努他一世的年表也都赞美他们的神「亚述」拥有「普世的权柄」，并且授权予他们制服列国。

十三 1~22

对巴比伦的神谕

十三 1 对外邦的神谕 见：杰里迈亚书四十六 1 注释。

十三 1 以赛亚时代的巴比伦 以赛亚作先知的时候（主前第八世纪下半叶），新亚述帝国在撒珥根派（包括撒珥根二世与西拿基立）的统治下，是世界前所未见的强大政治网络，横跨近东，有段时间埃及也在其内。在这段时期，巴比伦与其迦勒底统治者，就像其他国家一样，受制于亚述。然而，他们也像伊朗西部的玛代人，不时借着叛乱，或是唆使亚述的同盟国来挑衅亚述的一统大业。最令亚述头痛的是默罗达巴拉但（Merodach-Baladan），至少有两次推翻了亚述在巴比伦的首领。主前六八九年，西拿基立终于洗劫巴比伦，自封为巴比伦王。主前六六〇年不久，亚述帝国已经开始瓦解，于是巴比伦与玛代联合，给亚述的末代皇帝亚述巴尼帕更大的压力。他于六二七年驾崩，代表了亚述世界强权的终结，以及尼布甲尼撒与新巴比伦帝国的兴起。

十三 10 众星群宿 根据美索不达米亚的创世史诗《埃努玛埃利什》，星宿是大神玛尔杜克在天上的议会，在那里负责看管自然界的各种力量，帮助他管理宇宙。因为当时认为天体的移动是地上发生事情的兆头，因此常常观星，并且作记录（如《埃努玛、亚奴、恩里勒》所

搜集的），后来在美索不达米亚、埃及、希腊也用在个人占星的方法。如此，日子的凶吉都可以询问法师或占星师来决定。美索不达米亚的星宿有动物模样，比如山羊（天琴座）、蛇（长蛇座）；也有物体形状，比如箭头（天狼星）、推车（大熊座）；也有人物，比如亚奴（猎户座）。最受喜爱的星座是昴宿星团，甚至见于巴勒斯坦与叙利亚的封印上。新亚述帝国的文献也保存了星宿图。

十三 10 众星、太阳、月亮变黑 当以赛亚宣告在「耶和華的日子」整个天空与星球都失去光芒，他是说耶和華的榮耀將掩盖其他所谓的神明的光芒（对照诗篇一〇四 19~22 的措词，该处形容耶和華主掌太阳与月亮）。亚述与埃及都崇拜太阳神（分别称为沙马士与亚孟），尊为他们的的主要神明，巴比伦则特别敬奉月神辛。因此以赛亚的预言特别针对这些神明以及这些狂妄的国家。这种黑暗的凶兆，一如代尔阿拉碑文所述，通常是要预告大灾难的来临，不过以赛亚的讯息却是得胜的讯息：那些「微小的光」将因着耶和華的榮美光灿而消失。

十三 12 俄斐的金子 耶和華介入，洁净人类，将以俄斐的纯金为标准。俄斐的地点至今不详，不过有人主张在阿拉伯与东非一带（津巴布韦或索马利亚）（王上九 28）。卡西尔遗址（Tell Qasile）出土的主前第八世纪碑文，提到俄斐的金子，更证明了俄斐已经是「纯净」的同义字了。

十三 13 天地震动 以赛亚的措词，与乌加列的巴力史诗里形容「风暴神」显灵相似。神圣战士以自然界的变动、强风、几近撕裂大地的轰响，表明自己的威力。类似的例子见于塞缪尔记下二十二 8~16，戴维的赞美诗歌（见该处注释）。

十三 17 玛代人 玛代部族与国王的记载，于主前九世纪末开始出现于亚述文献，特别与购买马匹与控制穿越扎格罗斯山脉（Zagros Mountains）的通商路线相关。提革拉昆列色三世与撒珥根二世都攻打过玛代好几次，抽取贡品，并且迁移其部分人口（王下十七 6）。玛代人居住于伊朗西部，定都于埃克拜坦那。以拦这个伊朗王国统治南部。直到主前七世纪，古阿萨勒斯王联合尼布甲尼撒，以及巴比伦的迦勒底人攻打而毁灭了尼尼微（主前 612 年），他们才成为统一的民族。最后，古列二世的阿契美尼德帝国于主前五五〇年（帖一 3），征服同化了玛代人。

十三 17 对金银没兴趣 从西拿基立的亚述年表可以看见，一座城若被围攻，可以高价挽救自己的下场（王下十八 13~16）。不过，玛代人向来以勇猛闻名，战事一旦开始，绝不为贿赂收买所动（见：番一 18）。

十三 19 推翻巴比伦 以赛亚在世期间，亚述虽然是以色列的祸源，并且被认为是「神怒气的杖」（赛十 5），但神确保审判有朝一日也会临到亚述（十四 25）。所以迦勒底王朝的默罗达巴拉但在位不久即被消灭，只是「耶和華的日子」宏伟的开始的一瞥，令人看见最终会引进一个新纪元。迦勒底的比特雅金部族，原先居住于巴比伦的南部，在主前七二二年主掌整个巴比伦。首先是撒珥根二世，再来是西拿基立，皆曾来袭，但是直到主前六八九年，西拿基立摧毁其城市与主要建筑，一连串的叛乱与镇压，才终告结束。城市的废墟使得迦勒底国破家亡有一个世纪之久，毁灭的景象与回忆堪与所多玛、蛾摩拉相比。不过由玛代人的参与可知，巴比伦下场的预言，最后是在主前五三九年玛代与波斯制服了该城以后实现。

十三 20 巴比伦的命运 此处描述的凄绝荒芜，是照着苏美人哀悼吾珥（约主前 2000 年）的挽歌形式。另一类似的例子是埃及的降祸神谕《奈费尔蒂的异象》，形容旧王国的结束，使得人民茫然无从、运河干旱，给小亚细亚地区与沙漠游牧部族侵袭的机会。巴比伦最后不是灭在敌军手里，而是因着幼发拉底河渐渐改道逐渐衰弱，使这座传奇性的城市沦落为孤立废弃的荒野。

十四 3~23

讥讽巴比伦王

十四 4 讥讽之歌 这首歌故意模仿、采用了哀歌的韵脚，但不是追念死者，而是嘲讽死者。

十四 8 砍伐的人（新译本） 利巴嫩的森林一向是古代君王心目中的宝藏。香柏木是建造圣殿与宫殿的不可缺少的材料。君王也会以征服这些森林伐木来自我炫耀。尼布甲尼撒称之为玛尔杜克的森林，《吉加墨斯史诗》形容柏树林是神明的领土，由可畏的胡瓦瓦看守。攻占这些森林、利用里面的资源是最大的探险。以赛亚书三十七 24 和以西结书三十一章都描述了类似的概念。

十四 9~11 过世的王 古时相信亡者的灵可以回来搅

扰活人。生前拥有的地位与权力也会转移到死后的世界，如此灵魂会愿意留下来。以赛亚此处的描述重点不是亡灵重返人间。先知笔下的巴比伦王已经失去所有的权力与威荣。在迦南神话，摩特神是冥界主宰，具有高尚的品德。不过是巴力下到阴间，领导死去的英雄与尊贵的先祖。在乌加列文学，这些亡灵被称为 Rapiruma，同样的字，新国际本在第 9 节译为「离世的灵」。

十四 12 晨星 这个希伯来字 helel 没有用在旧约其他经节。很多解经家，不论古今，都认为是指金星。这个诠释是早期希腊文，以及拉丁文武加大译本（luciferos，闪亮的，亦即金星）翻译这个字的根据。多数现代解经家认为以赛亚使用了为人熟知的神话故事，比喻巴比伦王的背叛与狂妄造成的悲惨后果。不过目前己知的文献找不到 Helel 背叛的故事左证。

十四 12 黎明之子 旧约常常把黎明（shah]ar）拟人化，从腓尼基与乌加列碑文来看，也是个人民熟知的神祇。

十四 13 近东文献里的天上叛乱 有人认为晨星的故事与乌加列的亚赫尔神的故事类似。亚赫尔趁巴力不在的时候，企图坐在他的宝座上（代替他治理），却发现自己力有未逮，最后落在阴间。亚赫尔这个名字与晨星或许有相同的意思，但却不是 Shah]ar 的儿子（以赛亚如此形容 Helel），也没有因为企图坐巴力的宝座而被丢下去。而且亚赫尔的意图也不是叛变。不过，反叛神明是个常见的主题。古代近东文献中最佳例证可算是《安朱神话》（The Myth of Anzu），讲到一个狮鸟同体的生物想要偷窃神明用来主掌世界的「命运法版」。安朱决定要从众神领袖恩里勒那里偷走法版，成为高高在上，主掌世界与神明的主宰。他发出了一连串的「我要」，一如此处的国王：「我要取得众神的命运法版。我要拿到众神的职责。我要在宝座上立定，行使大权。我要使唤伊吉吉众神（Igigi-gods）。」在这类记载，反叛角色往往都是在狂妄吹嘘。

十四 13 神的众星 这里原文用「伊勒」（El）来称呼神。该字有时用来称呼圣经中以色列的神，但也是迦南众神里的大神名字。在旧约圣经，「众星」间或指天庭的使者（伯三十八 7）。乌加列与美索不达米亚文献则提到星神。

十四 13 聚会的山上 一般认为迦南神话里的众神住在高山上（见下一个注释），因此他们集会的地点在高

处也就可想而知。迦南神话讲到伊勒神在撒分山上召开众神大会，虽然没有用「聚会的山上」一词，但会议是在伊勒的山上聚集。

十四 13 北方的极处 希伯来文 zaphon 意思是「北方」，该词在新国际本圣经译为「圣山」（诗四十八 2）。古代近东思想与希腊神话一样，视高山为神祇的居处。在他们心目中，高山与天上没什么差别。乌加列文学声称巴力的居所是撒分山（一般认为是叙利亚的阿克拉山，海拔 5807 呎）。

十四 14 至上者 (Elyon) 在旧约圣经 Elyon 通常是雅巍的称号。不过因为在其他近东文献中（乌加列、亚兰、腓尼基）也作为神的称号出现（亦有可能是神的名字），所以此处使用的脉络并不十分明确。Elyon 在圣经以外最为人所知是乌加列文学用来作为巴力的称号。

十四 15 被带到坑中 有一则苏美神话，内容与《安朱神话》雷同（见十四 13 注释）。宁努他神胜过了安朱这个生物，并且野心勃勃想要自己掌权。恩基神发现他的计谋，就把他扔到坑里，嘲笑他只是个自吹自擂的狂妄家伙，只想拼命霸占不属于自己的能力。

十四 19 被扔到坟墓 第 12~15 节的神话比喻将阴府的反应（9~11 节）与第 16~17 节人世的反应分开来。敌军首领的尸体被摧残后，常常公开展示（见：撒三十一 10 注释），路过的人会盯着看。这里的句子改为「被扔出来，没有坟墓」更理想，如此表达的是国王不得妥当安葬。这是最后侮辱轻贱之一举，因为古人相信人下葬的时辰与方式，都会影响到来生的好坏。请参看：列王纪上十六 4 注释。在《吉加墨斯史诗》中，恩基杜神从阴府回来，向吉加墨斯报告那些死后没有下葬的不得安息；那些身后没有亲人祭祀的，只能吃扔到街上的东西。巴比伦有句咒人的话，将亡灵与心爱的人牵扯在一起。我们知道连以色列人也相信合宜的安葬会影响到一个人的来生，因为他们像邻国一样，把一些来生需用的物品与亲人合葬：像是容器（装满了食物）与珠宝（用来驱邪），有时也加上其他个人物品与工具。

十四 19 被杀的下场 除了尸体公开展示外，还有其他方法，像是被杀的尸体堆成一堆，或是被踩得认不出来……等耻辱的下场。至于「坠落坑中石头」则意思不明确。

十四 20 永不题说 提及死者的名字也是一种慎终追远的方式（例见：创四十八 16；得四 14）。这句话或

者是指家喻户晓的名字。无论如何，这个国王显然在历史上不会有一席显著之地。

以色列与古代近东的来世信仰

Sheol 是希伯来文的「阴间」。一个人若是从人间被打落到阴间，希伯来人会认为是审判之举，不过阴间本身不是一个与回到天上的奖赏为对比的审判地点。这个字有时也与「坟墓」同义，因为坟墓是通往阴间的门路。以色列人相信亡灵会在这暗影重重的阴间继续存在。他们固然认为那里的生存境界并不安乐，但阴间也从来没有与旧约的地狱之火的折磨相连（以赛亚书六十六 24 的意象与阴间无关）。我们并不清楚，除了阴间还有什么其他阴曹地府。人如果没有去阴间，那就是还活着，并不会去另一个地方。以诺与伊莱贾的例子，让我们隐约感到，似乎有其他的地方可去，因为他们没有进坟墓，应该也没有下到阴间。不过那些经文并没有清楚提到另一个地方。就这方面以色列没有特别的启示，因此，他们的看法一般而言与当时的迦南人、美索不达米亚的邻观念相符。

在美索不达米亚的信仰世界，死人需要跨越沙漠、山脉、河流，然后下一个有七个门的阴间。美索不达米亚文献形容阴间为一个黑暗的地方，居民穿着羽衣，并且吃泥土，但是也有一些正面的记载。这个阴郁世界的居民仰仗活人的祭物。当阳间是夜晚，太阳神穿过阴间，以便隔天早上能再次从东方升起的时候，他们也能晒到一点阳光。阴间的首领是匿甲与埃勒什基格珥，身边有一个叫作阿农纳基的群体作助手。尽管这些形容令人心寒，但是没有人想要吃阴间的闭门羹，因为另一个下场，就是吃不到殡仪祭品的游魂更加悲惨。

十四 24~27

对亚述的神谕

十四 25 亚述 对亚述发出的宣判，显然又提到西拿基立的军队于主前七〇一年在耶路撒冷城外被灭（见十四 16~19 注释）。

十四 26~27 神的计划 神明固然有些一定的神旨，但古代近东的多神主义民族很难体会神明具有一个跨越时空的计划。他们的神祇也不能免除于时间的更替，而

他们的定断也不是普及天下的，所以，连大能的万神之首亚述或是玛尔杜克的能力也大大受限，无从像雅巍在此处与以赛亚书他处所说，能够运筹帷幄一个如此壮阔的计划。不过，亚述王也声称自己登基、打胜仗、扩张版图，都是出于神明的计划。只是这些都只是短程计划。他们认为众神每逢新年会作该年计划，并记载于命运法版上在当年执行。人想要对这些计划知道的更多，就会用占卜的方法。

十四 28~32

对非利士的神谕

十四 28 年代小注 这段时期的年代非常复杂，而且不容易断定亚哈斯王于哪一年驾崩。有些年代算法认为亚哈斯与其子希西家共同执政，以希西家为首（可能因为政府里的反亚述势力）。亚哈斯驾崩的日期最早可能是主前七二六年，或最晚七一五年。较早的日期是以列王纪下十七 1 的对照编年为左证。

十四 29 第八世纪的非利士人 乌西雅执政年间，非利士受犹大管辖，横跨几乎半个第八世纪。亚哈斯执政时重新独立，并且反守为攻。当新亚述帝国崛起，非利士与其他国家一样饱受攻击。提革拉毘列色在主前三四年战役将火力集中于迦萨，非利士于是成为进贡的藩属国。撒珥根登基时，非利士企图挣脱亚述，但是在七二〇年又被攻击，迦萨又臣服于亚述。七一二年撒珥根又西进，镇压了亚实突领导的叛变。以革伦与迦特也是亚述的目标。西拿基立于七〇一年的战役改换了非利士几个城邦的王位，但是只有以革伦需要围城制服。在主前七、八世纪，非利士人与犹大邻邦的命运都差不多。

十四 31~32 非利士人的命运 最后，非利士人与犹大国一样，被尼布甲尼撒打败、放逐。有五座城市还保有其显著地位，不过到波斯时代已经被同化，融入整个帝国的人口。

十五 1~十六 14

对摩押的神谕

十五 1 主前第八世纪的摩押 一如主前第八世纪的叙利亚—巴勒斯坦城邦，摩押受亚述一统帝国所辖治。有

几份亚述文献列出进贡的摩押王，或是不时与其他小城邦联盟反叛的摩押王（主前七一三年的亚实突叛变记载于撒珥根二世统治期的一个棱柱）。因为以赛亚是在希西家统治初期发言，摩押城市被毁可能是出于沙漠部落的袭击，而非亚述。西拿基立的年表交代得很清楚：摩押在主前七〇一年的亚述征讨目睹了犹大被摧毁、耶路撒冷被围攻，因此想要博取亚述欢心。因此，以色列的先知（摩二 1~5；耶四十八章）通常把摩押列为敌国。

十五 1~4 城市 此处列出的被破坏或是被毁灭的城市，全部在摩押北区。基珥（十六章 7 节的吉珥哈列设）位于凯拉克干河（Wadi-el-Kerek）的上游地区，是亚珥区首府。尼波与米底巴皆位于死海北端的东部，离底本约二十哩。希实本与伊莱贾利座落于尼波东北部，也受到攻击。偏南的底本（基珥以北二十哩）与雅杂显然没有直接受到侵略者的影响，但是担心未来会受波及。

十五 2~3 哀悼习俗 在整个古代近东地区，无论是团体或个人的哀挽，都有哭号、剃头发与胡须、穿麻衣、躺在地上打滚这些行动，表示悲伤以及当下与死者感同身受（为期七天）。请参看：弥迦书一 8 与一 16 注释，其中讨论到这些习俗，以及乌加列与亚述文献的经外证据。

十五 5 逃亡路线 摩押逃亡路线的关键在于琐珥，因为此处提到的其他地点都无法辨识（只有记载于杰里迈亚书四十八 3、5、34 平行经文）。根据创世记十四 2~3，琐珥是座平原城市。至于精确地点，学者的猜测是在尼波山附近（申三十二 1~3），靠近死海的北部顶端，以及死海的南端地区。以赛亚书十五 1~4 的攻击集中于基珥与尼波；由此而言，琐珥与其他这些城市位居南方，朝以东的方向逃命才比较合理。

十五 6 宁林的水 根据摩押往南逃的理论，最好将宁林（耶四十八 34）的地点定在从西部流进死海南端的农梅拉干河。附近有个叫农梅拉的地方，可能与水源相关，并作为摩押的前哨。

十五 7 柳树河 如果摩押逃亡路线是南向，沿岸有柳树的河谷应该就是介于摩押与以东之间的黑萨干河（撒烈溪）。这个宽阔的山谷（四哩宽）绵延三十五哩，终结于死海的东南端（民二十一 12）。

十五 8 以基莲 从以赛亚的神谕来看，该处似乎是在南方，不过目前还找不出精确地点。有可能是优西比乌所说的以基莲，就在拉巴以南。学者阿哈罗尼则主张是

黎散半岛 (Lisan Peninsula) 东边的玛兹拉 (Mazra)。



从撒烈溪望向西南面

十五 8 比珥以琳 这个地方的位置尚未有定论。有些学者猜测是与民数记二十一 16 的比珥一样，不过很多地名都是以「比珥」（「井」的意思）开始，因此这个根据大有问题。但是从这个神谕中提到的其他地点来看，我们会认为是靠近死海的南方地点，有可能在凯拉克附近。

十五 9 底们的水 底们由于靠近摩押高原的哈玛德干河 (Wadi Ibn Hammad)，有人认为就是拉巴西北方约两哩半的底聂废墟 (Khirbet Dimneh)。表层勘测没有找到铁器石代的陶磁，不过该地还没有展开任何挖掘工作。

十六 1 羊羔作贡品 摩押高原多处皆适合饲养羊 (民三十二 4)，因此是摩押的主要经济来源，作为贡品也很恰当 (王下三 4)。亚述年表常常列出大笔贵金属、奴隶、珍品的贡物 (说战利品更恰当)。不过，一般抽取属国的税额，羊对官员的日常生活更有用 (亚述巴尼帕二世列出惊恐的赫人首领进贡了一千头牛，以及一万只羊)。

十六 1 西拉 这个字的意思是「石头」，只有作为地名出现过几次。最熟知的一次用法在列王纪下十四 7，提到一处以东要塞被犹大的亚玛谢征服，有人认为就是彼特拉，或是现今的西拉，在布塞拉西北方两哩之遥。以赛亚所提的「西拉」还没有找到地点，但应该不是以东的那一地点，因为这段经文提到的其他地点都没有在以东版图里。

十六 2 亚嫩渡口 亚嫩山谷横贯三哩，是南北交通的最大障碍。渡口是指南北主要道路越过底本的干河交会点 (一如摩押石碑上米沙所言)。这里自然而然成为摩

押人逃亡的必经之地，也是军事重镇 (比较士师记十二 5 与杰里迈亚书五十一 32 渡口的军事重要性)。

十六 7~9 城市 以赛亚的神谕重新审视被毁的地区，描述摩押北区物质与经济上的损害，其中包括希实本与吉珥哈列设这些高地城市 (有关基珥，见十五 1~14)，以及雅谢 (死海北端的雅谢废墟)。西比玛与伊莱贾利记录于此，作为希实本地区的一部分，曾经也是流便所属领土 (民三十二 3、37；书十三 19)。西比玛的地点不确定，伊莱贾利则通常被认为是阿珥废墟，就在希实本遗址东北一哩。

十六 14 摩押的命运 虽然没有哪一历史事件可以看出先知对摩押发出的神谕，但很有可能沙漠部族或是亚述军队穿越该区时袭击它而造成此处描述的破坏。

十七 1~14

对大马色发出的神谕

十七 1 大马色 于主前三三〇年代中期爆发的叙以战争 (见七 1 注释)，在亚述王提革拉昆列色三世攻打叙利亚与以色列，大肆破坏这两个叛乱国家而告终结 (主前 734~732 年)。叙利亚王国由利汛王在大马色统治 (见七 1~9)，一直都是以色列的政治与经济对手。利汛常插手干预以色列与犹大的内政，也常侵犯他们的领土长达十余年。不过他发起反亚述联盟则做过了头，因为亚述不会容忍一个「大叙利亚」敌对势力，于是在七三二年毁了大马色。如亚述年表所记，大军压境，数以百计的城镇「像被洪水扫荡过的山丘」。大规模的破坏不仅使大马色城几乎成了瓦砾，也重划了叙利亚、外约但，以及加利利的版图。

十七 2 亚罗珥 亚述在外约但的战事自然包含了攻占亚嫩河边的要塞亚罗珥 (底本东南方三哩、「王道」以东两哩半的阿拉利尔 [Ara`ir])。该地保卫亚嫩谷的通路，也掌控了摩押与亚扪的疆界。亚罗珥早期可能座落于艾萨达遗址 (Tel Esdar，往北一哩半)，第八世纪被毁之后，迁移到阿拉利尔。

十七 3 大马色的命运 提革拉昆列色三世的年表记述，他于主前三三二年是如何摧毁了亚兰的十六个行政区以及大部分的城市，将一些人放逐，把叙利亚的城市与疆界监管权交给其他更忠诚的藩属国 (其中记载有 591

座城镇被毁)。大马色严重受损，但还是撑了下来，成为新成立的亚述省首府。后来大马色于七二〇年又加入一次由叙利亚的哈马城邦带头的反亚述联盟，却被撒珥根二世打败，之后由亚述省长统治直到六〇九年。大马色曾短时间恢复独立，但是在主前六〇四年被新巴比伦帝国纳入版图。

十七 5 收割人的意象 埃及墓穴壁画描绘的收割过程有收割人左手拉着谷类的杆子，右手拿着镰刀收割（诗一二九 7），如此就已经准备好把禾杆捆成一团，运到打谷场。剩下的就由拾穗者拾拾（得二 3、7）。

十七 5 利乏音谷 该地与其农业普及耶路撒冷西南方，是耶城居民的粮仓，也一定是穷人常常拾穗的地方。干旱或是被围攻，一定会造成城内粮食短缺，就会发生以赛亚的神谕形容的景象。「英雅崖考古计划」（The Ein Yael Project）仔细勘查过利乏音山谷的农业活动，发现该区普遍使用梯田，表示地尽其利，以能供应人口日见增多的耶路撒冷与其邻近地区。

十七 6 打橄榄树 就像收割谷物的农夫一样，律法规定采收果实的时候，「枝上剩下的不可再打，要留给寄居的，与孤儿寡妇」（申二十四 20）。打橄榄的竿子很长，可以把大部分的果实打落到地上，但是枝干顶头上的会留下来（赛二十四 13）。这幅画面正好用来描绘那些生还的余民，与雅巍重新恢复盟约关系。

十七 8 亚舍拉木偶（吕译：「神木」） 请参看：申命记七 1~26 与士师记二 13 注释，论及迦南丰饶女神的礼仪象征。

十七 8 香坛（和合本：「祭坛」） 从考古挖掘我们看到整个古代近东地区的香坛各式各样，有的支脚硕大华丽，图案繁复（像在他纳所挖掘的）；在家中祭祀或是烟熏房间用的则是个简单的桌台，充满了异味与惹人嫌的虫子。以色列人在敬拜时使用香的历史悠久（出三十 7~8；民十六 46~48），与其他民族的神祇与法术也相关（赛六十五 3；耶十九 13）。

十八 1~7

对古实发出的神谕

十八 1 翅膀刷刷响声之地 这有可能指蔓延于尼罗河谷的成群昆虫（申二十八 42 使用了类似的希伯来字）。

不过，这里的脉络是水道上的「使者」，因此，这句话更有可能指在尼罗河上快速来来去去，用蒲草搭建的船。

十八 1 古实河 古实在旧约里可以代表不同的地方，但最常见的是称之为「衣索匹亚」的地带，不过这会误导人，因为古实所指并非现代的衣索匹亚（阿比西尼亚），而是埃及南方的尼罗河沿岸，也就是古时的努比亚（位于现代的苏丹）。埃及与努比亚在古时的分界通常在于第一或第二尼罗河险滩，努比亚扩张不可能超过位于喀土木的第六险滩。主前七三〇至七一五年间是这个地区的繁盛期。第三中期、第二十五王朝由衣索匹亚国王皮安齐亚与其后继人沙巴卡开始，在古实王国范围内执政了一段时间后，开始掌控埃及，在他们的政权下统一。这需要与据有三角洲地带的埃及本土国王争战，抵御西方利比亚的威胁，以及与东边日渐扩张的亚述帝国签署共同防卫条约。

十八 2 蒲草船上的使者 这段期间的外交活动也一定很频繁，不过究竟是谁派出使者，以及派到哪里，都是问号。从衣索匹亚王朝急于控制整个下埃及与三角洲地带来看，他们很可能是打发使者到亚述，寻求军援，或至少承认他们统治埃及的合法地位（见十九 23~25，埃及与亚述关系良好的异象）。在尼罗河上使用蒲草船，而非贵族或军队采用的大型三桅帆船，有可能是暗地里行动。这种轻型的筏用蒲草作成，很容易在尼罗河的水流上航行，躲过危险或是人口众多的区域。

十八 2 高大光滑 衣索匹亚派外交先遣代表到亚述，不可能全程搭蒲草船。这种轻筏只能用在尼罗河。亚述人既不高大，也不光滑（亚述浮雕上都是短小、蓄胡的人），所以使者可能也到自己同胞中间，鼓吹他们为统一埃及努力。希罗多德描绘衣索匹亚人是最高的非洲民族，与此处的揣测吻合。

十八 2 极其可畏 新国际本将这个词译作「奇异的言语」，不过这里的希伯来文是重复型的形容词（qaw-qaw），意思是「强大」。这是个拟声字，可能是模拟行军的节奏，以及大军发出的纷杂声响引起的恐慌。

十八 2 地有江河分开 这是美索不达米亚「两河流域（底格里斯与幼发拉底河）地区」的传神形容。但是衣索匹亚法老沙巴卡的使者，至少一开始是被派到埃及全地，所以这里的「江河」很可能就是指尼罗河的支流与人工水道。

十八 5 收成葡萄的意象 聪明的农夫知道一年当中什么时候该施肥修葺，以期达到最高收成果效。葡萄在五月开花，果实在八月开始成熟。有两种修剪葡萄的方法：

(1) 根据基色历法，在秋天葡萄藤休眠期前，先把年前生产不丰的枝子除掉；(2) 待葡萄冒出，多余的叶子与卷须也会被剪除，好让葡萄结得更多、熟得更快。雅巍同样也在等候适当时机来临，开始修剪地上万邦。

十八 6 藉动物审判 葡萄树剪下的枝叶常常用来当柴火（结十五 2~4），但是这里却留给鸟类与其他动物作食物或筑巢材料。剪下来的枝叶就像分散的列国一样，只是些零散的枝干，间或有些用处，但是对雅巍与犹大不能构成威胁。

十九 1~25

对埃及发出的神谕

十九 1 主前第八世纪的埃及 埃及在主前第八世纪一直是个分裂的国家。示桑克的后继人在泰尼斯的政权并没有受到底比斯的王朝与三角洲的国王首领认可。主前七四五年以后，亚述帝国在提格拉昆列色三世带领下扩张版图，威胁到埃及，因此导致了古实王皮安齐与沙巴卡的兴起。他们统一埃及全地的雄心因为扎伊尔斯为首，结合了北方的省分，停顿了三十年。扎伊尔斯之所以能反抗成功，是因为与非利士与黎凡特其他地区的贸易增多所致。亚述边境省分（非利士、以色列、外约旦）可能是寻求扎伊尔斯国王特夫纳克特（Tefnakhte）援助来反抗亚述。主前七一二年，苏丹国王沙巴克终于征服了下埃及，整个国家再次成为第二十五王朝的单一政权。

十九 1 以云彩为战车 神乘云彩战车以雷霆万钧之姿穿越天空，是圣经中常见的意象（诗六十八 4，一〇四 3；耶四 13）。形容神在风暴中显现，也见于提到乌加列神祇巴力的文献。在《阿赫特史诗》，或是巴力与亚拿特的轮回故事，都称巴力是「乘驾云彩的」。巴力的特性就是对风暴发号施令、发出闪电，或是以神圣战士的身分冲向战场；这些甚至记载于埃及的亚马拿文件。雅巍身为创造主、丰饶之神、神圣战士这些特质，与早期文献里提到的神明特质有很多相同之处。雅巍采用古代近东其他神祇的称号或具备的能力，是为了对以色列人显明，祂是独一的属天能力。

十九 1 偶像战兢 此处同时提到神明 / 偶像与埃及百姓都因着雅巍掌管整个大自然、受造物、万国万邦，而为之震慑。以拟人化的手法形容偶像「战兢」，与《吉加墨斯史诗》以及《阿特拉哈西斯史诗》异曲同工。这些作品提到美索不达米亚的众神集体造出洪水，却被水力的凶猛吓到，像是一群躲在墙后的胆小鬼一样畏畏缩缩。雅巍浩浩荡荡地进入埃及，可与下列经文对照：诗篇九十六 4~5 讥讽偶像，以及以赛亚书对那些「满了偶像」却没有真正属天能力的国家所持的看法（赛二 8，十 10~11，三十一 7）。

十九 3 求问偶像与死者 以赛亚按照他在八章 19 节形容埃及法术的类似笔触，嘲讽埃及倚靠偶像与灵媒，一点用处也没有（不过请参：撒上二十八 7~11）。关于古代埃及的祭司与职业法师如何使用法术的数据相当多。他们采用草药、吟诵、礼仪、放血等方式来治病、驱魔、咒诅敌国与他们的首领，并企图影响神明的决定。有些法术经文是用来让亡灵加速受审过程，早早进入极乐来生。埃及人也认为可以为了各种事去求问神明。考古学家发现了一些打听消息的《亡经》。

十九 4 埃及的命运 对埃及本土统治者的实时威胁是衣索匹亚国王沙巴卡。他的努比亚王国于主前七一六年终于征服了埃及的三角洲地带，刚好符合这段时期。以赛亚也可能是指亚述。主前七二〇年，三角洲的诸王已经加入由迦萨发起的非利士反抗亚述和撒珥根二世的行动。亚述想要征服埃及，将其纳入版图也是想当然耳的。提革拉昆列色三世和撒珥根二世与沿着西乃与非利士交界的阿拉伯部族缔约，帮亚述看守埃及。两国之间一直剑拔弩张，到主前六六三年亚述巴尼帕终于长驱直入尼罗河谷，攻取了底比斯。

十九 5~7 埃及对尼罗河的倚赖 一如美索不达米亚任何流域，埃及的农业与商业完全倚赖尼罗河水系。他们很幸运，因为尼罗河是稳定、容易治理的河流，并定时泛滥（时间由文士小心记载，保存在官方记录）。如果尼罗河不泛滥，就会歉收，工业也会受损（特别是麻布业）。尼罗河的沿岸可以凿成运河或是灌溉水道，以扩张耕地，或是轻量运输。另外，尼罗河的规律泛滥给埃及田地带来肥沃的冲积土，确保作物丰收，减少施肥或是轮耕的次数。交通也主要靠尼罗河上下来回。河上不断有大量的船只载着谷物或其他原料、制品、建筑石头来往。皇家信差、官员，以及很多庙宇的祭司航行尼

罗河，探察监管田地，或是收税。其实，埃及幅员辽阔，正因为军队能够借着水路从王国这一端迅速抵达另一端。

十九 9 亚麻与麻布工业 埃及因为气候湿热，因此必须穿浅色布料。新石器时代即已开始种植的亚麻，就是解决气候问题的方法之一。亚麻能作食品（种子与油），纤维也可以织成麻布。埃及人在十月底种亚麻，种得很扎实（能长高，同时防范分枝），于四五月分长到三呎高的时候收割。这些田地很容易受冰雹破坏（出九 23~25）。幼苗连根拔出来，可以制成细麻布；较老的用来作绳子或腰带。首先将茎干泡在不流通的水槽里泡烂，然后晒干，再把纤维分开（书二 6）。把干燥的茎干捣碎，抽取纤维纺线，长的用来作布，短的留著作灯芯（一 31）。麻布有不同等级，最好的留给法老、贵族、祭司。任何破坏制麻的行动，都会引起连锁效应，波及无数在田里或在工厂的工人。

十九 11 琐安的首领 法老宫廷或是祭司当中阶级最高的是埃及贵族成员代表。与琐安相关的贵族位于上三角洲，离地中海南岸二十九哩。他们自认为是埃及古代贵族的直系后代，然而他们处理危机的无能为力显出这些世家没什么实质重要。琐安在第二十一王朝开始之际（主前 1176~931 年）成为埃及首都，那时以色列的君主制度也开始成形。这里的根据可能是追忆耶路撒冷与琐安的官方来往，因为埃及首都在主前八七三年迁至扎伊尔斯与拿帕塔。

十九 11 古代君王的后裔 埃及的历史悠久没有中断，所以官员面临危机或凶兆之际，会吟诵古时的祷文与咒语（一如咒骂作品里所发现的内容）。他们或是会参考先前的行政记录，以及模范官员留下的指示。世世代代记载于蒲草纸上的文化回忆，具有极高的权威，而早年的官员后代也以智慧的继承人而自傲（包括主前二十五世纪《蒲他霍特普的教训》，以及主前二十二世纪《梅里卡雷的教诲》）。但是这么做也会阻碍别出心裁、有创意的决策。以赛亚讥笑这些人以智慧为傲，却不知道如何处理当下的危机（比较四十三 8~9）。

十九 13 挪弗的首领 主前七一五年以前，埃及的三角洲地带至少由四个互相竞争的法老分治，分成泰尼斯地区（三角洲东区）、莱昂托坡利斯地区（三角洲中区）、扎伊尔斯地区（三角洲西区）。还有很多自称独立，继承埃及古代王朝的小国。这里提到挪弗（亦即孟斐斯）

是要把埃及的分歧混乱与古时的首都牵涉在一起，突显古时的辉煌，与现今群龙无首的讽刺成对比。直到努比亚二十五王朝，沙巴卡窜起，才统合埃及成为单一政权。

十九 15 棕枝与芦苇 此处的对比隐喻，请参看九章 14 节注释。埃及领袖已经昏庸到首尾不分，或是谁有能力（摇棕枝的对象），谁像芦苇一样软弱，在勇者面前低头（五十八 5）也搞不清楚。

十九 18 五座城 我们无从以任何历史记载指认这些城市。杰里迈亚书四十一 1 确实提到四座以色列人居住的城市（密夺、答比匿、挪弗、巴忒罗），不过与本节可能毫无瓜葛。自所罗门以降，的确有以色列人在埃及居留（从商或外交）的证据（伊里芬丁、莱昂托坡利斯）。但是这节经文最重要的一点是雅巍在埃及也受到敬拜，甚至有可能在那些与埃及神祇相关的城市中也受人敬拜。

十九 18 迦南的方言 通常一个外国族群在其他国家居住，应该要学习该国语言，家乡话只有跟自己人才用，否则很难作生意或是从事外交活动。因此在埃及操以色列的希伯来文或是亚兰文并不常见。此处很可能指的是学习雅巍学者的著作或是向雅巍献上的祷告。本节与第 19~21 节一样，指的是埃及人归信雅巍。

十九 18 灭亡城 这个词的意思不明确。各抄本的看法不一致，有的认为原始经文是 heres（毁灭），有的认为是 h]eres（太阳）。七十士译本又加上另一种译法：'ir has]s]edeq（正义城）。如果「太阳城」是原意，有可能是指希流坡利斯，太阳神锐之城。如果是指讲希伯来文的城市，那么一场宗教革命就迫在眉睫了。

二十 1~6

亚实突、埃及、古实

二十 1 撒珥根的亚实突之役 主前七一三至七一一年亚实突的反抗，有圣经记载、亚述记载，与考古学遗物相印证，这种情况很少见。亚实突这座非利士城市在阿苏立王唆使下反叛，可能也指望埃及支持。亚述年表历数他的罪状：拒不进贡，并且在邻国煽动叛乱。结果亚述王撒珥根二世迅速出兵，镇压了任何独立的指望。他册封阿苏立的弟弟阿希梅提登基，后来马上被一个叫亚曼尼的篡位。撒珥根在主前七一二年又派出军队，亚曼

尼逃往埃及。之后亚述的行政官员受命，为帝国治理亚实突。该城第八层的考古挖掘，发现下面有大批坟墓。该层也有亚述石碑残片出土，是模仿立在科萨巴德的石碑，列出撒珥根的战功，包括亚实突战役。

二十 2 以赛亚的角色扮演 以赛亚所演出的预言实在惊人。神命令这位长者（三十年前，主前七四二年受召作先知）以耻辱的赤身方式在大庭广众前周游，目的是要以生动的手法向人民说明，如果加入亚实突反抗阵营，最后会有什么下场。他们也会被剥得精光，当成奴隶被架走（比较：弥一 8；鸿三 5）。在古代衣服的款式与质料是地位的标志，罪人通常是赤身公开示众，表示他们已经丧失了社会地位（中亚述律法）。

二十 3 埃及与古实在亚实突战役中的角色 亚述的记载（撒珥根的宁鲁德棱柱）提到建立一个地中海港口，由埃及与亚述共同管理。这种合作关系可能出于埃及施压，因为亚述掌控赛浦路斯，并且驯服了西乃边境的阿拉伯部族。三角洲诸王恐怕亚述会进一步蚕食，曾经先后支持迦萨王哈诺，以及亚实突王阿齐鲁（Aziru）反叛。篡位的亚曼尼因着这些私下支援，主前七一二年撒珥根二世大军压境之际，他才得以逃到三角洲地带。但是那里的人不肯继续收留他，或是再给他任何军事援助。亚曼尼于是想要找努比亚王朝的沙巴克求援却未果，因为沙巴克更有意征服三角洲诸王国，所以不想惹亚述，于是亚曼尼被当作和平大礼递解给亚述。撒珥根的年表记到这就是他的「显赫威名」如何远播四方。

二十 4 战俘的待遇 战俘在征服者眼里是瓜分的战利品。他们回去要作奴隶，所以先要瓦解他们的士气，同时也用他们来羞辱他们的祖国与同胞。亚述年表也把俘虏列入亚述王掠夺的物品，有时也在叛军前把战俘刺死来杀鸡儆猴。埃及的皇家墓穴绘画常常绘有成排的囚犯在脖子上被绑成一串，走向被掳的命运。这些人物并没有全身赤裸，不过贵重物品或是阶级标志都被除去了（见：撒下十 3 注释）。

二十一 1~10

对海滨之地发出的神谕

二十一 1 海旁的沙漠 (NIV) 此处的希伯来文像和合本译作「海旁的旷野」，或是「沼泽地」都更恰当，因

为这两种译法都符合美索不达米亚的南方状况，因为靠近波斯湾的地区，都是湿地与泥泞地。这里的重点在于主前七〇三年亚述攻占巴比伦，并驱逐其领袖默罗达巴拉但。希西家宫廷里的反亚述阵营指望巴比伦能够反抗亚述成功，让外围的省分如犹太有机会独立。但是亚述在西拿基立手下重振雄风，这股盼望就破灭了。祸哉神谕正反应出这种失望之情。

二十一 2 以拦与玛代的角色 第 9 节虽然清楚说到受攻击的城市是巴比伦，但以拦与玛代在这些事件所扮演的角色则不甚明确。主前七二〇年默罗达巴拉但在巴比伦建立自己的地位之际，这两个来自底格里斯河东边的伊朗民族都曾出过力。撒珥根二世推翻了默罗达巴拉但，他在主前七一〇年逃到以拦。先知在此有可能呼吁以拦与玛代再次帮助默罗达巴拉但抵抗他们的共同敌人亚述。然而当时局势混乱，抢劫背叛不绝，早期的联盟势力很可能因而有所变动。无论如何，主前六八〇年以后，以拦在东区政治舞台已经不是要角，这可能是因为玛代坐大，或是亚述施压所致。

二十一 5 摆设筵席，铺张地毯（「铺张地毯」一词，和合本译作「派人守望」）这里明显描述宴会情景，其实暗指巴比伦毫无警觉，他们将要沦陷。这句话也有可能指为战争准备（一如乌加列史诗中的亚拿特，备好座椅与桌子，让她的战士可以坐下，观赏她如何屠杀敌人），或是描绘巴比伦的抵抗，或是被围攻前各地的情形。

二十一 5 用油抹盾牌 这种准备打仗的行动可能是要让皮革更有弹性，不易破碎（撒下一 21）。古典文学（阿里斯多芬尼斯的《阿查尼安》[Archarnians] 与弗吉尔的《伊尼亚德》[Aeneid]）则主张涂了油的盾牌更有弹性，能回挡敌人的袭击。擦得油亮的盾牌也可以扰乱敌军的视线。

二十一 7 第八世纪的马车队 亚述把马车队分成五十个中队，是他们出征的作战主力。每一车队有二至四人：一人驾车、其他的人则为射手或持盾牌。早期（亚述纳瑟帕）则在车旁附加一匹马，以备有马受伤，或是马车出问题的时候，队员可以骑马逃走。从亚述浮雕中的马车可以看出，一开始亚述的马车是中型车轮，有六条轮辐，车前有一根车辕拉着两匹马。后来撒曼以色列三世统治时期，车型变得更重，车轮变成八条轮辐。西拿基立又加了一个马队，用来拉这些重型马车。

二十一 7 主前第八世纪的骑兵 我们对于主前第八世

纪如何利用骑兵的信息主要得自亚述浮雕，上面刻画着在马车不能发挥功用的山区或树林地区，古代近东军队派遣骑兵出动。有些骑兵拿着弓，有些拿着长矛。这些军力作为震撼部队，与马车队一起攻击敌方大军，分散对方的军力，让亚述的步兵可以乘虚而入（见：王上二十 21）。骑兵也会在战场上传讯，向就近的堡垒或城市报告战况（见：王上二十 20，便哈达在骑兵掩护下逃脱）。马骑射手常常是成双出战，一人拉弓，一人持盾保护战友（见：王下九 25）。

二十一 9 巴比伦倾倒 撒珥根二世于主前七〇五年驾崩，默罗达巴拉但又自封为巴比伦领袖，意味着亚述帝国又面临一连串的叛变（安那托利亚省分的奎 [Que]、塔堡 [Tabal]、希喇库 [Hilakku]）。西拿基立的年表讲到他是如何有计划地制服了所有的叛乱地区。他先对付巴比伦与以拦，因为他们就在亚述帝国核心地带。战争首先在基什爆发，后来因默罗达巴拉但逃离巴比伦而蔓延到美索不达米亚南方的湿地。不过这位巴比伦领袖还是掌控了南方部分领土，让西拿基立在安抚迦勒底人时，碰到不少麻烦。不过巴比伦终于在主前六八九年沦陷，城墙被攻破，亚述大军屠城，彻底摧毁了防御系统、神殿、民房。他们甚至挖运河，把幼发拉底河的水引来，冲走城内的地基或是砖头建筑。

二十一 9 粉碎的神像 西拿基立的年表里面一五一十描述了主前六八九年如何取下巴比伦。在毁灭的疯狂行动中，亚述军人根本无视于敌人的神祇，将巴比伦的神像捶成碎片。不过他们抢救了两尊亚述神明阿达德与色拉 (Shala) 的雕像，那是早在四百八十年前被巴比伦王玛尔杜克—拿丁—阿合 (Marduk-Nadin-Ahe) 掠夺来的。

二十一 11~12

对以东发出的神谕

二十一 11 度玛 这是沙特阿拉伯中北部的绿洲城镇，靠近西尔翰干河 (Wadi Sirhan) 的南端。他们与该区贝督因族的基达联邦有渊源（创二十五 13），所以名字与以东相关。或是该希伯来字 *duma* 与「沉默」一字音似，因此这里以双关语的方式表达与以东的关联。

二十一 11 西珥 以东的这部分领土从外约但高原的

林区一直延及亚拉巴干河 (Wadi al-'Arabah)，或许也包括了彼特拉（见：士五 4）。这个名称出现于十四世纪的埃及文献，其中列出了「西珥游牧民族」的人民与城市。

二十一 11 主前第八世纪的以东 在主前第八世纪，以东一直为着独立奋争。犹太有心往以东扩张，因此削弱了以东的国力：在主前第八世纪初，亚玛谢（主前 801~787）发动攻击（王下十四 7），继承人乌西雅则重建了位于亚喀巴海湾的以拉他（王下十四 22）。以东的弱势更见于对亚述王阿达德尼拉里三世（主前 809~782）进贡一事。叙利亚—以法莲战争在主前七三〇年代使得犹太动荡不安，以东则趁机重新夺下以拉他（王下十六 6）。但是提革拉昆列色三世于主前七三二年逼使以东成为藩属国，作为亚述帝国从大马色到亚喀巴湾的贸易路线「王道」的连接点。从亚述的贡品清单可以看出，主前第八世纪以东一直臣服于亚述，绝少援助其他巴勒斯坦叛乱的藩属国。

二十一 13~17

对亚拉伯发出的神谕

二十一 13 亚拉伯 亚拉伯是不同的贝督因部族据为己有的领土所组成，虽然名义上属于亚述帝国，其实亚述从来没有管到这个地区。阿拉伯各部族居住在南地 (Negev) 的南部与阿拉伯半岛中北部之间。据此，我们可以把本节的亚拉伯译为「荒地」，与二十一章 1 节的「沼泽地」相呼应。有些阿拉伯族群从事商旅贸易，把乳香与没药，奴隶与染料运送到埃及与美索不达米亚。古代文献记载了一些袭击事件，可见他们在贸易路线有时作强盗。阿拉伯人出现于撒曼以色列三世对付主前八三五年夸夸之役，与他对抗的联盟这些记载里，并且持续出现于亚述文献中，一直到主前第七世纪末，亚述巴尼帕在位期间。撒珥根二世的年表也记道，有些阿拉伯人在主前七二二年撒玛利亚灭亡以后，被迫重新立足。

二十一 13 底但 底但各部族以库瑞巴 (Khuraybah, 现今的乌拉) 为活动基地。考古学家在附近的库拉干河谷地挖掘出一个相当周密的卫星村镇地区，扮演商旅角色，与叙利亚、腓尼基、巴勒斯坦来往。主前第七世纪当中，他们可能受以东影响，并且受制于亚述。

二十一 14 提玛 根据亚述与亚兰碑文，提玛长久以来被认为是绿洲城市泰玛（Tayma），位于北阿拉伯沙漠的西域，是从南阿拉伯到叙利亚、美索不达米亚、东阿拉伯的三个主要商业路线「香料之路」（incense road）的交会口。在主前第一千年纪当中，提玛的财富一直为窜起的美索不达米亚帝国所觊觎。亚述王提革拉昆列色三世将该城列在主前七三四年进贡的城市名单里。提玛与底但在主前第六、七世纪都是该区的都会中心。迦勒底国王拿波尼度把提玛作为他的行政中心有十年之久（主前 553~543 年），企图掌控香料贸易。

二十一 16 基达 亚述与新巴比伦文献都提到这个阿拉伯部族，称之为 Qidr 或是 Qadr。基达在创世记二十五 13 与以实玛利有关联，他们的职业是牧羊或是商旅，直到希罗时代。本节提到他们与提玛，可能是指拿波尼度于主前五五三年征服该地区。在巴比伦的经济文献里，基达与提玛的关联很明显。

二十二 1~25

对耶路撒冷发出的神谕

二十二 1 异象谷 根据二十二章 5 节，这里可能是指耶路撒冷或是欣嫩子谷（其邪术上的用途，见：耶七 31~34）。以赛亚痛责寻求他神的犹太民族，因此他们虽然地处锡安山，却不会得到真正的异象。

二十二 1 上房顶 此处亦有可能指邪术与错谬的敬拜。在先知文学有充分的证据显出以色列人在屋顶焚香（耶十九 13；番一 5）。这或许指在米吉多挖掘出的香坛上的象征性「屋顶」。香坛形状像房屋，顶端有檐口，以及焚烧过的余物。在房顶上香另有古代近东的证据。在屋顶烧香出现于美索不达米亚（吉加墨斯）与乌加列（凯雷特）。

二十二 2~3 历史背景 这些事件发生于主前七〇一年，西拿基立来袭之际（见：王下十八 1~二十 21）。亚述王率领大批从帝国境内召集的佣兵与征兵。按照西拿基立年表的说法，这些军人在攻打巴勒斯坦期间，「攻取了四十六座有堡垒的城市、有城墙的堡垒，与无数的村镇。」希西家王像「笼中鸟」一样被困在耶路撒冷。任何想要逃逸的官员都被捉拿，也有不少被处决。位于拉吉，具有重要战略地位的西方边境堡垒被摧毁。考古

学家挖出大批坟墓，可见整个部队被屠杀。尼尼微亚述宫殿的浮雕也刻画着囚犯被流放。西拿基立声称缉拿了二十万又一百五十名战俘，这个数字实在过于夸大，因为要整个犹太空无一人，才能达到这个数目。圣经记载与亚述记载都提到各地被摧毁，后来因为希西家为耶路撒冷付了大笔贡物与赎金，军队才撤退（王下十八 13~16）。

二十二 6 以拦 见二十一章 2 节注释。西拿基立定时从盟国或是属国征召军人。以拦先前虽然支持巴比伦，反对亚述，但是从主前七〇一年战役来看，他们为亚述提供了不少弓箭手。

二十二 6 吉珥 对于这个国家的正确位置，众说纷纭。不过由于吉珥在阿摩司书九 7 与亚兰人有关联，有些学者企图将吉珥置于叙利亚北部，或是西边沙漠（幼发拉底河以西）。此处与以拦并提，可见该国在底格里斯河以东附近。

二十二 8 林库 有关这座位于宫廷里的仓库，见：列王纪上七 1~12 注释。百姓希望能够借着库房存放的武器来抵抗侵略者亚述。

二十二 9 聚集下池的水 根据列王纪下二十 20 注释，以及「西罗亚下水道碑文」的发现，显然希西家是从耶路撒冷城墙内到汲沦溪谷的基训泉，建造了一个一千八百呎长的地下水道。如此他得以在亚述围攻时，确保耶路撒冷的供水没问题。「下池」是两个蓄水池之一，储藏水道的水（见七 3）。下池用来灌溉汲沦溪谷坡地上的梯田，最后流入舍拉水池（The Pool of Shelah），亦即现今的含拉水池（Birket el-Hamra）。



从房顶上看昔日的希西家水池



西罗亚下水道碑文

二十二 9~11 迎战围城准备的工事 知道亚述一心一意要拿下耶路撒冷，所以要修补、加强耶路撒冷的防御工事。同时也要折冲，因为城市的防御固然非常重要，但是也要照顾涌入耶城寻求庇护的人有房子可住。因此，两道城墙之间的地带，不再用来作为暂时栖身之地。如果亚述军队攻破外围防守，这里就是他们的「杀戮战场」。这里也有一部分让它泛滥，让敌军难以跨越，或是作为城内水源。

二十二 15 家宰 家宰的地位可能从一个不起眼的职位，演变成乌西雅年间总管王宫大小事情的内侍。在乌加列与腓尼基文献，也有这个头衔的先例，堪与埃及宫廷的「弗吉尔」（vizier）头衔相比。一般认为这里的家宰是舍伯那，在列王纪下十八 18 被称为书记。舍伯那可能按照手上的工作性质被称作不同的头衔。如果是家宰，舍伯那一定是国王的得力助手与幕僚。如果在西希家时代的称呼比较逊色，就表示他的职位降低了。

二十二 16 盘石凿出的坟墓 耶路撒冷四周的山谷与坡地有不少从当地石灰岩凿出来的坟墓。在西珥万村的坡地上有一座坟墓，里面有半句铭文，以及 'asher' al habbayit 的头衔，亦即第 15 节用来描述舍伯那职称的措词。但是这个铭文没有提到个别人名，所以不可能就此断定是舍伯那。以赛亚责备这名官员，为自己的坟墓大事花费，而没有使用共同墓穴，或是在自家地产上凿出的停尸室。传统式的坟墓有置放尸体的架子，以及放灯火的壁龛，另外还有置放骨头的洼地，以便架子可以置放新的尸体。只有富翁才能雕凿属于自己的坟墓，并加上腓尼基或是埃及的图案或设计（金字塔型或是繁复的墙面装饰）。

二十二 20 印章上的伊莱贾敬 这名官员的名字意思是「愿伊勒建立」，见于贝特米尔辛遗址、伯舍米施、拉玛特拉黑珥等地出土的封印图案。伊莱贾敬在希西家手下担任家宰（'asher' al habbayit；见：王下十八 18，十九 2；赛三十六 3），所以想当然耳会在很多官方文件上盖他的印章。印章图案上有伊莱贾敬的名字出现于希西家时代大批的瓶子手把上。铁器时代的拉吉第三地层，时约主前七〇一年，是发现这些手把的最主要地点。这些手把上有他的印章，表示管理宫廷的物品，把油与酒分配给像拉吉一样的皇家城堡，是他的职责。

二十二 22 戴维家的钥匙 现代要把门锁好，通常只需要很小的钥匙。但是圣经时代的锁相当大，相对的也就需要又大又重的铜或铁钥匙（见：士三 25；代上九 27）。当伊莱贾敬拿到这把钥匙，其大小与华丽的装饰就是可见的象征，表示他有权开关耶路撒冷皇宫的房间与大门。埃及的「弗吉尔」大臣也有这个功用。

二十二 23~25 意象 此处描绘的家居意象，无论是钉牢在地上的钉子，或是钻在砖墙上用来摆设架子或是挂厨具的钉子，对伊莱贾敬而言都是就职礼仪的步骤。这类意象起源于古代以色列的农村文化，因为耳熟能详，反而具有那种力道来比喻杰里迈亚的受召：「拔出、拆毁、毁坏、倾覆、建立、栽植」（耶一 10）。古代近东文学最为人所知的就任典礼是《埃努玛埃利什》中，玛尔杜克担任巴比伦的众神之主。其中宣告玛尔杜克的命令不可更改，而他为众神所设定的界线也不容触犯。

二十三 1~18

对推罗发出的神谕

二十三 1 主前第八世纪的推罗 主前第八世纪是腓尼基的政经扩展时代。他们在地中海西部建立了殖民帝国，以迦太基为首府（由腓尼基公主蒂朵 [Dido] 约于主前八一四年建立）。推罗与西顿这两座腓尼基的海岛城市，在这段时期究竟有多少自由治理权，端赖亚述对他们的影响多寡。阿达德尼拿里三世（主前 810~783 年）收取他们的贡品，不过直到提革拉提列色三世（主前 744~727 年），亚述的压力才愈见沉重。提革拉提列色三世运用灵活手腕，利用推罗对壮大帝国的惧怕，与这些城邦在塞浦路斯结盟。他也迫使推罗每年付出大笔金钱

（证据见于亚述贡品清单），免于军事侵略。推罗的财富颇具传奇意味（见：结二十八 4~5；亚九 3），而推罗王卢利为了保障自己的财富，强迫塞浦路斯的众城邦臣服于他，这使得撒幔以色列五世（主前 726~722 年）与其继承人撒珥根二世（主前 721~705 年）围攻推罗有五年之久。卢利王在对峙终结之际曾企图与亚述和谈，因为亚述已经占领了推罗的本土。不过卢利在西拿基立登基以后又叛变，亚述强迫卢利王流亡到塞浦路斯，并且立伊特伯（Ittobaal）治理西顿王国。

二十三 1 主前第七世纪的推罗 推罗与西顿在整个主前第七世纪对亚述的效忠一直摇摆不定。为了对应腓尼基与埃及第二十五王朝衣索匹亚的提尔哈卡联盟，亚述军队不住攻击推罗与西顿沿海地区，破坏村镇，逼使这两座港都向亚述臣服。主前六七七年，艾萨克哈顿终于彻底毁灭西顿，拿着首领的头颅在尼尼微游行。亚述也严禁推罗王国的巴力一世推展外交，阻止他援助埃及。亚述巴尼帕（主前 667~627 年）也记录了如何对付叙利亚—巴勒斯坦的反亚述势力。他于主前六六三年打垮埃及，摧毁了首都底比斯，立了埃及本地人森美忒库一世作为下埃及的首领，之后又率领大军直挥海岸，惩罚巴力一世与腓尼基人。他完全剥夺了推罗的自主权，将整个腓尼基变成亚述的一个省分，完全掌控了腓尼基的财富与独立的来源——商船贸易。不过，亚述巴尼帕死后，推罗又重新夺回地中海贸易的优势。

二十三 1 他施的船只 商船若想要获利，并且能够在地中海或红海的水面上乘风破浪，需要高明的技术建造这种吨位的船。因为「他施的船只」常常与贸易相提并论（见：王上二十二 48；代下九 21），因此，他们的船只一定是某种特定的船，有可能是在他施造的，但也有可能是因着他们有能力航行远至地中海的西方的他施而命名。亚述浮雕与撒幔以色列三世在巴拉瓦特的铜门门面，都刻画了这些船只只有军事用处，也从很多藩属国载贡品。尼尼微宫殿里有片浮雕刻画着西顿王卢利逃到塞浦路斯。他的船队中有些船上载着圆滚滚的商人，船身有一列屏障，两侧各有两层摇桨的人，在船帆静止的时候推动船只继续航行。有两排划桨的船有个特别名称，叫双桨艇（biremes）。

二十三 2 西顿的商家 西顿的商人一向富有嚣张，可是在此处却静默无言，应该是因为亚述帝国在主前第八世纪中叶扩张一统大业，剥夺了他们的利润；或是指西

拿基立（主前 701 年之后）对该区施压，最后艾萨克哈顿在主前六七七年毁灭西顿城。从亚述掌管的各地召募来的军人，在西顿的遗址上重新建造了一座亚述城市，称为卡尔艾萨克哈顿。

二十三 3 西曷的粮食 腓尼基商人承载地中海沿岸各地的货物。西曷的粮食有可能就是埃及文的 p{sh[hr，在西曷文里译为「贺如司的水池」，代表埃及的丰硕收成，运至尼罗河上游，并且由阿里什干河（王上八 65 的「埃及小河」）或是尼罗河的支流普鲁西亚（Pelusiac）运到海岸地区。河流有一部分也可能与连接巴勒斯坦与埃及的「贺如司之道」平行。

二十三 3 推罗的经济角色 推罗这个海岛城市及其港口离陆地六百码，什么都有保障，就是无法抵制长期的围困。周围的水也够深，所以容许高承载量的船驶进卸货。推罗一心致力于商业活动，由其姐妹城市乌舒提供食物与其他必需品。推罗的船队也建立了据点，有些在塞浦路斯，有些在北非的迦太基，吸取地中海沿岸的资源，特别是金属类，在地中海东西两岸之间奔走。从这一区的腓尼基金属与陶瓷考古证据可以看出贸易关系的时间与程度。他们的主要输出品有杉木、布料、染料、玻璃器具。所罗门与希兰一世的贸易伙伴关系（主前 969~936 年）将腓尼基与以色列的利益向南延至索马利亚，但是双边向外探路可能只有这一次。亚述的一统政权控制了黎凡特海岸，迫使推罗、西顿与美索不达米亚政权合作。他们若企图反叛或是拒不进贡，就会招致侵袭或是经济活动受到裁减。不过，亚述也需要推罗的海洋知识与管道，所以双方虽偶有对峙，可说是来往没有中断。

二十三 4 海中的保障 推罗于主前二七五〇年建立在利巴嫩南方，离海岸六百码以外的沙岩礁上。希兰一世在主前第十世纪填海，使其与附近的沙岩礁连在一起，扩大了领土。那些水手从外围看，这一定像是一座浮在水上的城市。马其顿的亚历山大于主前三三二年从陆地建造了一条通道。在此之前，从来没有军队成功取下推罗。不过推罗也无法完全自给自足。姐妹城市乌舒被亚述占领，推罗的弱点即暴露无遗，结果在艾萨克哈顿执政年间与亚述签下属国条约，对亚述屈就的态度可以从推罗王宣读外交谕令时，亚述官员要在场一见端倪。

二十三 5 推罗的风声 此处的精确事件与日期不十分清楚，可能是指一连串令埃及心寒的事件，因为一个重

要的政治盟国被灭，而且贸易活动也中止了。此处所指的事件有几个可能：主前七〇一年西拿基立攻击腓尼基；六七七年艾萨克哈顿摧毁西顿。有些注释学者主张这是相当后期的事件，像西顿被波斯王亚达薛西三世（主前343年）征服，甚至是主前三三二年亚历山大攻陷推罗。只是如此后期事件，就要找在以赛亚时代之后许多年的先知异象，或是将这段经文完全从以赛亚的时代脉络抽离出来，当作后来的编辑手笔。



主前三世纪亚历山大的大理石像

二十三 6 他施 经内与经外的数据都不清楚，我们只能说他施座落于以色列的西部，如此可以推论他施就是北非的迦太基，以及西班牙南方的一些地点，像是他特苏斯。有人甚至主张是亚喀巴湾的以旬迦别。艾萨克哈顿于主前六七七年击败埃及之后，在他的年表声称控制了塞浦路斯、希腊、他施；换句话说，是整个腓尼基商业王国。

二十三 10 推罗的港口（「港口」和合本译作「腰带拘紧」） 推罗的原址是建立在离海岸约六百码的两座巨大的珊瑚礁上。因为岛上居住空间有限，所以楼房紧密地连在一起（根据亚述浮雕的刻画）。岛屿的两边各有一港口，以便容纳来去不停的大量船只。天然港口位于北端，有海堤与港外锚地保护，并有一连串小岛作屏障。

岛屿南端建造了一座人工港口。亚历山大建立通道，将推罗与内陆连接起来以后，南区就渐渐改变，而沉积土也造出一个更大的半岛地形。由于古推罗原址上面至今依然有现代城市座落其上，所以考古工作非常困难。

二十三 11 腓尼基 该字希伯来原文，一如和合本翻译，是「迦南」。译为「腓尼基」是要帮助读者将注意力集中于推罗的毁灭。不过推罗的毁灭（1）是因为腓尼基吸纳了雅巍痛责的迦南文化；（2）此处以雅巍伸手至海洋，说明腓尼基商人的好资源也救不了他们。这种措词近似于乌加列史诗中巴力与雅姆争战，海神被击败。

二十三 12 塞浦路斯（和合本：「基提」） 塞浦路斯座落于叙利亚海岸七十六哩之外，是腓尼基国王的避难处（推罗的卢利王因着撒珥根二世的亚述大军压境，逃到塞浦路斯）。

这里的神谕否定该地是个庇护所。如果腓尼基失去对推罗与西顿的掌控权，他们的船队就成了孤军，货物也无法运到亚述。

二十三 13 亚述惩罚巴比伦 西拿基立于主前六八九年攻陷巴比伦，以及放逐默罗达巴拉但的历史背景，请参十三章 1、19 节注释。此处提及美索不达米亚这座大城的毁灭，是要引以为鉴，说明推罗在亚述手下的最后下场。

二十三 13 成楼 尼尼微皇宫里的浮雕，以及几位皇帝的年表提到几种不同的围城工具，最常见的就是成楼，推到尽量与城墙贴近，弓箭手从高处可以瞄准敌军，而且可以把攻城的梯子搭到防卫墙。工程人员或是工兵在楼底，不会受到乱石、热油、箭头的攻击，可以展开损坏城墙或是攻城的工作（见二十九 3；结二十一 22）。

二十三 15 推罗的七十年 在先知著作有几处以七十年作为被掳或惩罚的用词（耶二十五 12；但九 2；亚一 12）。这个数字也有完成的含义，表示推罗与腓尼基在神的手中，他们不会再兴盛，直等到神的惩罚完成。其实整个主前第七世纪，由于相继登基的亚述皇帝个个强悍，控制两个城市与其商业活动，所以推罗可说是默默无闻。主前六一二年尼尼微灭亡，推罗曾经有过短期中兴，但后来被巴比伦王尼布甲尼撒围攻长达十三年，大大限制了与内陆的联系。波斯也控制了腓尼基港口，而亚达薛西三世在主前三四五年，因为西顿与埃及联合企图叛变，焚毁了西顿。推罗则受到马其顿的亚历山大围攻七个月，于主前三三二年沦陷，也完全失去了独立自

主权。

二十三 15~16 妓女之歌 推罗受雅巍审判后的光景，比作一个年华老去的妓女，如今只能到街上唱歌，宣传自己的行业，想要吸引那些不愿再上门的客户。曲调与押韵的歌词可能是地中海港都的粗俗文化，为了招徕那些休假的船员。

二十四 1~23

耶和華審判的日子

二十四 1~13 描绘城市的荒凉 这篇城市哀歌流露的祈求，呼应苏美文学的《吾珥被毁悼词》的风格，以及其他表达城市陷落的近东文学作品。两者的比照包括一片荒芜的描绘；不论阶级高低，无人得以幸免；大自然界先前能滋养人，现在什么也不出产。苏美哀歌还提到凶猛的暴风、干旱、饥荒，以及堆积在街上、没有掩埋的尸体。埃及主前十二世纪《奈费尔蒂的异象》也描述了因着太阳消失与运河干涸的咒诅而光秃秃的大地。巴兰的预言（见于代尔阿拉，时维主前 700 年）描述愤怒的众神「将天锁起来」，把所有人变成拾荒者，甚至强迫王子穿破衣，祭司「有汗臭」。

二十四 18 天上的窗户 这个喻意用语形容水从天上泄洪般倾倒，也从地府喷涌出来所造成的灾害效应，请参看：创世记七 11 注释。这幅光景是彻底的毁灭。

二十四 22 牢狱里的囚犯 从这段经文的末世特色而言，作者很可能是在描述他界力量（天使），而非人间的国王，想要与神的力量匹敌而被囚。旧约的模式多为国王被处决（见：士八 21；撒上十五 33），或是被迫谈判投降条件（撒下十 19）。马里的美索不达米亚文献，诸如波斯时期的古列圆柱所描述，神像被「囚禁」起来。长时间囚禁在地府，后来在启示录（十九 20~二十 15）与《以诺书》十八 16 的天启异象中更见完整。

二十五 1~12

凱旋筵席

二十五 6 众神主持的筵席 众神主持的筵席通常是在加冕典礼的时候举行，也就是说，某一位神登上权力宝座的时候。伊勒神要利乏音为巴力准备筵席，就是这种

场合（见十四 9~11 注释）。玛尔杜克登基也举行宴会。这些宴会虽然是为众神举行，但是每年庆祝登基，老百姓也可以普天同庆。

二十五 7~8 除灭帕子、吞灭死亡 在旧约圣经，死亡间或被拟人化（何十三 12），但是在乌加列神话，摩特（「死亡」）是阴曹地府的神，与巴力为敌。因为巴力是丰饶之神，击败摩特象征了每年春天生机重返人间的循环。摩特最常见的画面就是吞吃猎物。针对摩特的仪式是为了要终结他的毁灭行动。此处是雅巍吞灭死亡（摩特），背景是政治性的（国家），而非农业性的。是贪得无厌的帝国以死亡威胁被毁灭的国家，所以死亡的面罩从那些几近绝迹的人面前除去。

二十六 1~21

猶大之歌

二十六 19 古代近东的复活观 来生的观念在埃及文献最清楚。《亡经》对死者进入地府面临的问题提出指示。举凡制作木乃伊；建造坟墓；丰富的陪葬品；家庭与祭司举办仪式，为亡者的永世准备饮食，皆从中看出为来世作准备的繁文褥节。甚至在这个丰富的来生信仰中，还是透露出复活的观念，因为他们相信义人能够死后重返阳世。美索不达米亚的看法较悲观。英雄吉加墨斯横渡「死亡之海」，寻找洪水英雄乌特纳皮什廷，女神西度里告诉他人人类打从受孕就注定灭亡，所以她建议人生在世要享受、要有成就，因为死后就没有乐趣了。乔布说：「人下阴间也不再上来」（伯七 9），呼应了同样的意思，只有在但以理书十二 2，旧约圣经才清楚提到身体复活。因此这段经文如同以西结书三十七 4~14，可能只是谈到神有能力使死气沉沉的国家复苏、复兴盟约群体。这里以「甘露」表达神的能力，或许也有些许埃及的影响。埃及文献形容露水是「贺如司与妥得的泪水」，蕴含了复活的能力。在夏季漫长的干旱时日，露水是维持植物活命的惟一水分，所以作为复活的象征很贴切（进一步的讨论请参看：但以理书十二 2）。

二十七 1~13

以色列被召聚

二十七 1 快行的蛇、曲行的蛇 同样的形容也见于乌加列的巴力传奇，就是巴力的超自然界敌手：「当你杀了飞行的蛇利坦（海怪），摧毁了有七个头的统治者，就是扭动的蛇」（「飞行」与「快行」是同一个字，「曲行」与「扭动」是同一个字）。有关七个头，请参看：诗篇七十四 14。

二十七 1 海怪（和合本：「鳄鱼」） 乌加列与迦南神话都详细记载着太初洪荒的怪兽，形状是有好几个头、身躯扭动的海蛇，代表海水或是四处流窜的水。以赛亚书形容海怪是「曲行的蛇」，与乌加列的巴力史诗提到风暴神「重创扭动的蛇利坦」，两者都有着丰饶与次序的神消灭了洪荒怪兽的意思。旧约圣经有其他经文提及海怪，但是就像诗篇七十四 14 与乔布记四十一 1~34 一样，重点在于神的创造行动，控制了骚动的水流（拟人化为海蛇）。然而在二十七章 1 节，次序与混乱的争战发生在末时。启示录十二 3~9 将败落的撒但描绘为七头龙，可能也呼应了乌加列对利坦的形容：「七头暴君」。

二十七 1 海中的大兽（和合本：「大鱼」） 大海与陆地的搏斗，以及凶猛的大海展现的强悍、看似无可阻挡的能量，造就了古代近东的宇宙神话。巴比伦的《埃努玛埃利什》创造史诗描述了玛尔杜克如何消灭了龙形状的女神查马特。乌加列的巴力传奇也主要是巴力与其对手海神雅姆的搏斗。同样的，乌加列史诗有亚拿特与巴力声称自己征服了七头龙利坦，因此主掌了大海。诗篇一〇四 26 说到雅巍与海兽嬉戏；乔布记四十一 1~11 神质问乔布，是否能展现像神一样控制海怪的能力。此处的经文代表国家或是城市，并不明显；不过有可能意指埃及或推罗，因为两个国家都与海有牵连。

二十七 9 灰石 石灰岩碾碎，制成粉状的东西，可以用来作为黏合材料，或是当作「石灰水」封涂墙上的石头。祭坛粉碎到这种程度，就已经完全失去神圣性。以赛亚在这段经文描述记载于列王纪下十八 4 希西家的改革，以及预言二十三章 12 节约西亚的宗教革新。

二十七 9 亚舍拉神木（和合本：木偶） 这个迦南女神及其仪式的介绍，请参看：申命记七 5 注释。

二十七 9 香坛 该希伯来字指的可能是小型香坛，昼夜不停烧乳香或是类似的香料，祭拜迦南神祇。也有人主张此处所用的字 h]ammamim，是「柱石」的意思（译注：因此和合本译为「日像」），这是迦南人的另一种

大型宗教器物（见：申七 5 注释）。

二十七 12 打谷的意象 这里的「大河」一字（shibbolet）具有巧思的双重意义。以赛亚在此讲到雅巍召聚在「埃及的小河」（阿里什干河）与幼发拉底河之间的所有以色列人。不过这里还同时蕴含了 shibbolet「谷粒」的意思，所以把谷物集在打谷场上，将谷粒与谷皮分开的意象就很清楚了。

二十七 12 从幼发拉底到埃及干河的疆域 提到被掳四散的范围，传统说法就是从美索不达米亚的幼发拉底到阿里什干河，就是埃及的版图（见：创十五 18；王下二十四 7）。请参看：列王纪上四 21，这个地理范畴用来界定所罗门的王国。埃及小河也见于提革拉昆列色三世（主前 744~727 年）的年表。亚述巴尼帕最后于主前六六三年征服底比斯以后，这也成了亚述的版图界线。

二十七 13 大号角（和合本：大发角声） 号角声用来表示战争（如主前第八世纪迦基米施的浮雕上刻画的军乐家），或许因此成为末世与天启文学里常用的意象，当作末时来临的记号（见：亚九 14；启八 6~12）。这里则是唤醒被掳的人，他们有一天要从流放地亚述，以及避难处埃及归回。

二十八 1~29

对以法莲发出的祸哉神谕

二十八 1 花冠（和合本：冠冕） 寻欢作乐的人戴花环，通常是快乐幸福的记号（见：箴四 9；赛六十一 10）。但是在这里，当宴会变了质，醉酒狂欢预示了撒玛利亚城在主前七二二年被亚述毁灭，花冠很快就会枯萎。

二十八 2 神显现的特征 为了显出神的能力，人看到神显现的时候，通常有烟云、火焰、强风、暴雨、地震（见：书十 11；王上十九 11~13 注释）。神同在的彰显当然有其目的，通常是为了呼召领袖或先知来服事，或是传达对敌国（哈三 13），或是对恶人（诗九十四 1~3）的审判。神灵显现在乌加列史诗也很常见（亚拿特与凯雷特都领受了神明的异象），而美索不达米亚文献也常常出现对祭司，或是对国王显灵的异梦。

二十八 7 醉酒在古代世界 酿制不同种类的啤酒，或是葡萄酒，在有文字初期（约主前 4000 年）即已见于美索不达米亚与埃及。亚述艺术也常常描绘筵席，男男

女女在堆积如山的美食前大吃，或是用杯、用吸管喝饮料。巴比伦的创世史诗《埃努玛埃利什》讲到众神如何大开酒席，「从饮用的管子里流出蜜汁」（用管子是必要的，因为饮料里的渣滓太厚）。苏美文学对女神宁卡西的赞歌里称扬酿酒的过程，并且为着止渴、像底格里斯与幼发拉底一样源源不绝的丰富饮料献上感谢。醉酒的毛病见于诗篇六十九 12 与箴言二十 1，以及以斯帖记一 3~8 与但以理书五 1~4 描绘的狂饮宴会，同时也见于古代近东各地。埃及智慧文学警惕人不要喝醉，免得失去控制，并且被社会鄙视。但是在马里文件可以看见，酒醉是领受神谕的优良条件。

二十八 15 与死亡立约 这节经文不由得使我们认为这里指的是与迦南神摩特（「死亡」），或是与埃及死神阿西利斯（见三十 1~2）立约，或是臣服于他们的举动。两者皆代表与各个叙利亚—巴勒斯坦国家，或与埃及缔结的政治联盟，是为了与亚述抗衡。先知警告以色列人，这是愚昧之举，也是他们心地邪恶的征兆（见：伯八 5~21）。一如美索不达米亚的神话英雄吉加墨斯也发现，除了极少数例外（以诺、伊莱贾、乌特纳皮什廷），没有一个人能逃避死亡（伯三十 23）。

二十八 16 房角石的建筑功能 在以色列的铁器时代建筑，可以看出使用切工的石头愈见增加，而较少使用早期的粗糙卵石或是碎石建筑。为了使房子稳固，并且把相连的墙衔接的好，就需要嵌入刻工精细的石头作为房角石。它比一般盖房子用的石头大，嵌入也需要特别技术或是举行仪式。其硕大、光滑的表面是刻上宗教口号、建筑师或是国王的名字，以及施工日期最自然不过的地方。房角石也可能作为奠基石。有关后者，请参看：以斯拉记三 3、10 注释。

二十八 21 毗拉心山 在塞缪尔记下五 18~20 称作巴力毗拉心山，比利乏音谷还要高（书十五 8）。正确地点至今不明，从经文来看，大概是靠近耶路撒冷，伯利恒西北处。

二十八 21 基遍谷 基遍的地点（吉布）在耶路撒冷西北部六哩处，最知名的是乔舒亚与基遍人立约（书九 3~15），以及把迦南军队从基遍赶到伯和仑谷（书十 9~11）。此处雅巍要颠覆祂的神圣战士角色，容许以色列人在这先前打胜仗的山谷被击败。

二十八 25 撒种的策略 这里采用了两种方法。小茴香是佐料，大茴香是香料，也是一种榨油的来源；这两种

在初雨之后用手撒在刚刚犁过的沟。小麦与大麦就要小心处理，免得混种。以色列人应该用播种机，在牛犁田的时候，在地上挖出小洞，人跟在后面把播种机装满了种子，撒在已经挖好的地里，而犁田的动作也会掩埋种子。播种机出现于加瑟与亚述艺术。

二十八 27 打小茴香与大茴香 这两种植物的种子都过于脆弱，不能用太大的打谷用具，用棍子就可以完成目的，也不会损伤到种子。

二十八 28 谷类处理过程 如果农夫只做一个环节的工作，就不可能作出面包。因此必须把收成的谷物送到打谷场，用牛蹄碾碎（申二十五 4），之后再碾轮压过一次。这里所说的「碌碡」是一种器具，上面有好几排轮子。谷粒从壳分出来以后必须要簸扬、筛选，然后交给妇女放在石磨里，磨成细面粉，好用来烤面包。

二十九 1~24

对耶路撒冷发出的祸哉神谕

二十九 1 亚利伊勒 这是描述耶路撒冷的用语，名字本身是「伊勒的祭坛火盆」（吕振中译本在第 2 节尾如此翻译。见：结四十三 15）。该神谕讲到有座城像被带到祭坛上的牺牲品一样被毁灭。

二十九 1 节期周流 除酵节、收割节、收藏节是以色列历法的主要节期，相关内容请参看：出埃及记二十三 15~16，以及申命记十六 9~17。基色历法是主前第十世纪学童在小块石灰岩上作的练习，上面也是按照种田、收成、节庆划分。

二十九 2 祭坛火盆（吕译；和合本：「亚利伊勒」） 火盆是祭坛最上面的一部分，牺牲品在那里焚烧（利六 9），四边有突出的角（王上二 28）。在以西结书四十三 15（和合本：「供台」），重建的耶路撒冷圣殿里的祭坛火盆有十八平方呎。

二十九 3 围困与筑垒 军队攻打有城墙的城市，会竖起攻城的戍楼。戍楼的说明，请参二十三章 13 节注释。亚述浮雕刻有这些移动的塔楼，还有工兵在挖地道，破坏城墙；用撞槌来破城墙与城门；筑土坡来堆动戍楼（耶三十二 24）。攻城的一方有时也会扎营围城，以防里面的居民逃走（见：王下二十五 1；耶五十二 4）。最突出的一个例子依然存在，就是主后第一世纪围着犹太城

堡马萨大搭建的罗马军营与围墙。



重建围攻马萨大的塔楼



重建围攻马萨大的弹弩



放在弹弩上发射的石头

二十九 6 神显现的特征 见二十八章 2 节注释。

二十九 10 蒙盖先知的头 此处遮住眼睛与蒙住头，很可能是死亡的意象，与原文第一行的沉睡相呼应。这两个词都只出现于本节经文，所以很难解释。

二十九 11 封住的书卷 官方文件写在蒲草卷或皮纸卷轴上，存放或是由信差发出去的时候，卷起来用细绳与印章封起来（王上二十一 8；耶三十二 10~11）。封印有可能是戒指或是图章，盖在蜡油或是泥土上，称作

「玺」（伯三十八 14）。考古学家找到很多这种泥印，上面有以色列的官员名字。

二十九 17 利巴嫩 先知采用了与三十二章 15 节相同的自然界逆转意象，描述那些在《吉加墨斯史诗》与埃及的《温纳蒙故事》以杉木林闻名的利巴嫩山脉，将要成为沃土。迦密的田地反要成为林地。这里表达的是盟约的实现，以及无比的丰饶将要重振以色列的财物。

三十 1~33

对顽劣不顺服的人发出的祸哉神谕

三十 1 结盟 请参二十八章 15 节注释，对「与死亡结盟」发出的警告，指的是与埃及来往。

三十 2 埃及的角色 在希西家执政时期，以努比亚为主的埃及第二十五王朝与法老沙巴卡不断地想要煽动叙利亚—巴勒斯坦民族反抗亚述。西拿基立记载他的主前七〇一年战役，曾远至离埃及边境一百哩的伊利提基（Eltekeh）。约西亚时代，法老森美忒库一世则趁亚述在亚述巴尼帕执政末期、国力衰弱之际与其分庭抗礼（主前 627 年歿）。他也曾梦想扩张埃及势力，但是因巴比伦崛起而受挫。

三十 4 琐安、哈内斯 以赛亚强调希西家与埃及的外交关系完全徒劳无益。他说虽然有大使派遣到埃及的首都琐安（上三角洲的塔尼斯，离地中海南岸仅 29 哩），以及哈内斯（赫拉克里奥坡立斯，在尼罗河岸的开罗以南 45 哩），他们的任务将一无所获。在第二十五王朝沙巴卡与第二十六王朝森美忒库一世（主前 663~609 年）统治下，哈内斯一直是重要的区域首府。所以希西家必须同时派代表到这两座城市会见埃及领袖，以便签订协议，或是共同商讨如何抵抗亚述。

三十 6 南方牲畜 穿越干燥贫瘠的南地本来就困难重重，在此又有野兽袭击那些没有警觉心的人，更加深了当地的危险。考古学家在该区发现从铜石器时代到铁器时代都有肉食动物，像狮子或豹的遗骸。当地也有各种毒蛇，像是奎蛇、眼镜蛇。亚述王艾萨克哈顿的年表提到「飞蛇」损害了他的作战计划（见：民二十一 8；赛十四 29）。

三十 6 南地的商旅队 这里描述的商旅队很有可能是希西家的使节团。他们的路线避开通常会走的沿海大道，

因为西拿基立时代，亚述封锁了这条路。他们取道南方至亚喀巴，然后横跨西乃到埃及。他们携带的东西可能有一些是要诱使埃及加入的礼品：乳香、化妆品或涂身体用的树脂、铜或铁的铸模、阴丹士林染料、象牙，以及天青石。

三十 7 拉哈伯 这个名称虽然不见于圣经以外的文献，但是可以与洪荒猛兽利维坦比较，后者亦取扭动的蛇身形像（伯二十六 12~13；见：赛二十七 1 注释）。拉哈伯也作为埃及的同义词。例如：诗篇八十七 4，列出世界强国都要臣服于雅巍的能力。拉哈伯是埃及的喻称，与巴比伦成为一对，表达其重要地位。拉哈伯的双重特性可见于五十一章 9~11 节，该段经文提到雅巍毁灭怪兽（见：诗八十九 10），以及神如何「使海干涸」，明显指的是出埃及与击败埃及的故事。在三十章 7 节，先知嘲讽埃及 / 拉哈伯没有能力帮助以色列阻挡亚述。

三十 8 版上，书上 同时提到泥版与卷轴可能只是平行笔法，然而把预言同时写在泥版（或有可能是陶片）上与卷轴上，可能是大祸临头的征兆。例如，在第一世纪的伪经作品《亚当与夏娃的生活》（The Life of Adam and Eve），夏娃教儿子塞特同时在石头与泥土上写下「堕落之证言」，确保这些记载能经得起水火之灾。下令书写也见于八章 1 节，杰里迈亚书三十 2，与哈巴谷书二 2。写下的文字与说出口的话语一样，也可以发出预言，并确保后世的人能够看到。

三十 10 摆布先知 雅巍常常指责以色列人轻忽先知，或是叫他们只说些中听的好话与异象（见：耶七 25~26；摩二 12）。古代世界普遍认为先知不仅宣告神明的讯息，并且在过程中替天行道。难怪有时候他们想要控制发言负面的先知。亚述王艾萨克哈顿对藩属国的训令里，要求他们若有人发出不当，或是负面言论，特别是先知、起乩、解梦的人，都要向他呈报。所以我们或许能体会，老百姓为什么想要抑制那些可能会说出灾难临头的先知。

三十 13~14 意象的根据 基于泥砖建筑在古代近东极为普遍，所以这里描述的情况一定常常发生。埃及墓穴绘画中可以见到整个过程，从把泥土、水、草和在一起，放在模子里做成砖块（见：出五 7~8）。砖头经过风吹雨打，就慢慢剥落，不再坚固。如果砖头只是晒干，没有放在窑里烧过，遇到墙太高而过重，就会倒塌。刚开始会有缝隙或突起来，渐渐的整面墙就会轰然倒下

（见九 10）。为了防止不良工事，或是增加砖墙的寿命，汉摩拉比法典祭出严峻的刑罚，惩治那些不法包商。

三十 22 玷污偶像 没有任何东西比经血更污秽（利十五 19~23），对以色列百姓而言，没有任何物件比偶像更污秽（申四 15~19）。此处是将文化中最珍贵的东西当作最令人憎嫌的垃圾。

三十 24 用木杵和杈子扬起的饲料 因为百姓重新归顺盟约，连动物也享受到神的丰盛。动物的饲料一般是打谷剩下的谷皮。有一个常用的「饲料」，这个字的意思是「碎草」，是跟大麦混在一起的料。但是这里却是特别以木匙与叉子准备的鸡豆喂动物。这两种用具都可以用来把谷粒与谷皮分开，并且堆起来。

三十 28 毁灭的筛箩 以色列人使用两种不同的筛子，以达到不同的效果。kebara（摩九 9）有很大的洞孔，工人前后摇动的时候，可以接住石头与其他大的东西。本节经文的筛子是 napa，有小的洞孔，上下筛动，可以分出像谷类大小的东西。这是用在神的审判上一个非常好的隐喻。

三十 30 神显现的特征 请参二十八章 2 节注释。

三十 33 陀斐 该字在希伯来圣经中仅在本节作为名词，意思是「火葬场」或是「火葬柴堆」。

神的怒气要烧毁亚述王，就像在欣嫩子谷献祭地点，烧给摩洛王的祭物一样（王下二十三 10）。事实上，尼尼微于主前六一二年被毁之际，亚述王辛沙伊士坤（Sin-shar-Ishkun）真的葬身于宫殿的火窟。

三十 33 硫磺火 磨细的硫磺粉可以增加火焰的强度与亮度，可能是基于此用来象征神的怒气，一如对所多玛。在这个亚述的火葬柴堆的意象，更可以看出神惩罚敌国的威力。硫磺与盐掺在一起，可以侵蚀肥沃的土壤，也是神大大不喜悦的征兆。

三十一 1~9

对政治联盟发出的祸哉神谕

三十一 1 埃及的角色 请参三十章 2 节注释。

三十一 8 亚述的结局 亚述的最终下场是被巴比伦迦勒底人与玛代人率领的联军歼灭。巴比伦年鉴描述尼尼微在主前六一二年是如何陷落于巴比伦的拿布波拉撒，以及玛代的领袖古阿萨勒斯手中。

主前六〇五年在迦基米施的最后一战，我们看到巴比伦的领袖尼布甲尼撒是如何使曾经立于不败之地的亚述军队与埃及盟国的士气完全涣散。如此，雅巍的干预，以及主前六二七年亚述巴尼帕的驾崩，使亚述丧失了强有力的领袖之后，这个民族的影响力就从古代近东消失了。

三十二 1~8

将要来临的王

三十二 1~5 理想时代的异象 这段经文与六章 9~10 节以赛亚蒙召时所叙述当时的以色列景况正好相反。以色列的光景改变，是因为兴起了一位公义的王，秉公执法、维系秩序。古代近东智能作品，自埃及至美索不达米亚，论及「公义国王」，一定会提到这种政治家。例如，埃及的《善辩之农夫的故事》讲到一位公义的国王，是「孤儿之父」与「失亲之母」。第八世纪的埃及贤人安克士宏奇（Ankhsheshonqy）也说过类似的「领袖公义的城市有福了」。

三十二 9~20

对耶路撒冷妇女发出的神谕

三十二 11 腰束麻布 与哀悼、祈求相关的仪式是穿麻布（创三十七 34；王上二十 31~32）。这方面的艺术见于腓尼基王阿希兰（约主前 1000 年）的石棺上，刻画着两个哀悼的妇女，以及其他正在作出一些象征死者离去的动作。

三十二 14 要塞与守望楼（和合本：山岗望楼） 第六世纪初的拉吉信件，以及尼布甲尼撒攻打犹大的记载，都描述到在每一重要的边防重镇的守望楼都会点起信号的烽烟。本段经节作者可能指着防卫兼发信号的守望楼说的，或者「要塞」一字（ִּוֹפֵה）是特别指耶路撒冷城有守望楼的那一部分（见：尼三 26 注释）。

三十三 1~24

对国王的报仇对象发出的祸哉神谕

三十三 4 蝗虫 成群的蝗虫摧枯拉朽，吃净地上的收成与财富这个意象，在约珥书一 4~12 与阿摩司书七 1~2 更形完熟。亦请参：申命记二十八 42 注释。以赛亚的经文流露出反讽的意味，因为先前的毁灭者亚述，如今比起那些当年受她所害的国家遭遇的更惨。

三十三 9 利巴嫩、沙仑、巴珊、迦密 国家彻底丧失了正常功能，再加上对这块丰饶的地区发出警言，再次反映出神的不悦（见二十四 4~7，二十四 1~13 注释）。顺序是从北而南：从利巴嫩的葱翠森林以及贝卡谷地的酒乡（诗七十二 16；何十四 7），南至海岸平原的沙仑肥沃平原（歌二 1），加利利以东到巴珊高原与其优良的牧草区（诗二十二 12）；再往南到迦密狭地，也以畜牧闻名（撒上二十五 2；耶五十 19）。

三十三 18 官员 每个政府都要求各部门恪尽其职。在这个未来的异象，当神所属意的王再次统治之际，人民回想过去的「恐怖时光」。有人来记录缴多少税，有人计算要纳多少贡银，并决定需要有多少军人（「数戍楼」）加入亚述部队（他们需要提供军人），所以生命与财富备受压榨。马里文献有一些信件是由省长与国王写给地方官员，指示他们如何执行这些任务。如果征收不到足够的税额、工人、军人，地方官员将受到严厉惩治，所以他们也当然耳成了压榨人民的「梦魇」。

三十三 19 外语 有些征收税金的亚述人可能来自帝国不同的角落，讲亚兰文，但是大部分以色列人只讲希伯来文（见三十六 11）。他们或许会有些奇怪的口音，更加深被外人管制、犹太受奴役的感受（在巴比伦统治下的相同反应，请参看：杰里迈亚书五 15）。

三十三 22 设律法的角色 所有的国王都以「设律法者」自居。例如，早在主前第三千年纪，苏美王拉加什的吾鲁卡金纳，以及新苏美王吾珥南模在皇室碑文里立誓「不将孤儿寡妇交在有势力的人手中」。主前十八世纪，汉摩拉比法典前言也基于相同的心态宣告说，神明已经钦定他「使公义遍布全地」，好使「强者不得压迫弱者」。这些文献措词类似，另外，塞缪尔记下八 15，形容戴维「向众民秉公行义」，显出古代近东对「公义的王」有相同的认知。然而，国王若是没有尽到这些基本责任，神会介入恢复当有的次序（见：结三十四 7~16）。

三十三 23 船的隐喻 有一首哀悼一名妇女产难而死的亚述挽歌也有类似的隐喻。里面形容她好像一艘漂流的船，停泊的绳索被割断、摇桨人的座位也破损。

三十四 1~17

对列邦发出的审判神谕

三十四 4 消失的星辰 雅巍一向掌管所有受造物，在此展现祂是天上万象的主宰，颠覆受造界，使众星的光芒熄灭。美索不达米亚的宗教信仰有很突出的星象成分，像是众神分布在天空各处，「与他们相关的星辰」标示了年历的不同时节（一如巴比伦的《埃努玛埃利什》史诗）。星兆中，行星的消失表示其相关神祇在战争中挫败。当时认为众神中，最有能力、最抢眼的神明是星神。星星消失与星神坠落相关。所以自然现象与其相关神明藉此审判行动被征服。另外，在美索不达米亚，如果梦见星星坠落，也是不祥之兆。《埃拉与伊舜》史诗描述毁灭，埃拉说他要使行星失去光辉，并且要把天上的星星扯下来。

三十四 4 天空像书卷卷起 天空常被比作覆盖于大地之上的幔子（四十 22），或是帐棚（诗一〇四 2）。以赛亚此处的广阔天空像卷轴一样被卷起来，在希伯来文圣经中可说是非常独特（在新约启示录六 14 有一样的描述）。另外，巴比伦的三个主要神祇都是以天空，而不是以星星为代表。亚奴是天神，地平线分成三条路（连接于亚奴、恩里勒、伊亚）。所以，将天空卷起来是对古代这三个神祇发出的审判行动。

三十四 5 以东的角色 这里的大段落（1~4 节）是关乎神对列邦的审判，形容以东作为牺牲品，只是举出一个例子说明所有国家的下场（比较六十三 1~6）。以东很多时候都用作以色列「敌人」的化身（见：俄 5~9 节；玛一 2~4）。以东在主前第七世纪晚期对耶路撒冷没有采取具体行动（不过请参：代下二十一 8~10），使得很多学者相信这节经文是指以东在主前五八七年间巴比伦的盟国角色（见：结三十五 2~15）。

三十四 6 波斯拉 这是古代以东的首都，一般都认为就是该国北方的布塞拉。该城守护王道，离西南方五哩的达纳干河附近发现的铜矿也不远。考古学家挖掘到主前七至六世纪的地层是该地防御工事最严实、发展最广的时代。

三十四 9 沥青（和合本：石油）与硫磺 沥青常用来作为船身的密封剂（见：创九 14；结二 3），烧沥青在古巴比伦文献却是一种惩罚方式。加上硫磺烧起来的异

味，这两种材料在死海地区都找得到，所以自然而然就成了神的怒气象征（见：创十九 24）。

三十四 11 猫头鹰与乌鸦 此处的悉数毁灭的象征，是那些以在荒野居住或觅食闻名的鸟类（伯三十八 41；诗一〇二 6）已经栖身于城镇的废墟（见：赛十三 22）。同样的描绘见于埃及的《奈费尔蒂的异象》（约主前 2000 年），讲到埃及是如此的弱势，「奇形怪状的鸟靠近人筑巢」，而且「沙漠的畜群要在尼罗河饮水」。

三十四 13~15 野狗、豺狼、鹞鹰 以赛亚的以东衰亡异象，最后以该地只剩下腐食动物与幽灵作结束（见：耶九 11）。那些已经担心自己生命的人，听到野狗与豺狼的嚎叫，更像是鬼哭神号（弥一 8）。有些注释学者认为美索不达米亚的女鬼莉莉丝是在这个梦魇般的世界里出没的生物之一。

三十五 1~10

复兴

三十五 2 迦密与沙仑 以东灭亡以后，北边的地区就免受其压制，重新恢复繁荣与土地的肥沃。其中包括迦密与沙仑（请参三十三章 6 节注释，该处的情况刚好相反），就是沿着以色列北部海岸平原的区域。甚至连亚拉巴的近似沙漠的地带（在约但裂谷；耶十七 6）也会变得丰饶，充满生物，就像那些本来就肥沃的地带一样。

三十五 7 野狗与蒲草的对比 野狗是大草原与沙漠的动物，散布于贫瘠的地带（玛一 3）。在以赛亚的异象中，花园取代了曾是旷野的地区，这些野生肉食动物的生息地将要变为像胡列谷一样的湿地（见四十三 20）。这里经年湿润，草与蒲草可以生长（见：伯八 11~13；赛十九 5~6）。

三十六 1~三十七 38

西拿基立围攻耶路撒冷

请参：列王纪下十八~十九章与历代志下三十二章注释。

三十八 1~8

希西家的疾病

请参：列王纪下二十章注释。

三十八 9~20

希西家的祷告

三十八 9 希西家的信 国王面对生命的危难发出的感恩诗篇，通常会刻在石碑上。其中一个例子就是主前十九世纪拉撒王辛以底南（Sin-Iddinam）。在他写给以治病闻名的宁以西拿神（Nin-Isina）的一封信上，国王展现他的敬虔、善意、效率，作为神明医治他的理由，而他的请求也蒙应允了。

三十八 11 得见耶和华 希西家并没有将「得见耶和华」视为来生的经验。得见耶和华是在圣殿敬拜，并得蒙耶和华的喜悦。第 18~19 节继续说清楚，希西家王并不是指望美好的来生经历。有关以色列的来生信仰，请参十四章 9 节注释。

三十八 12 隐喻 牧人要常常迁来迁去，所以很容易弄破帐棚。用横的织机织布，把线与材料拉在柱子间的横条上。要拿下来的时候，只要把横条从柱子上拿下来，把线卷起来即可（见：士十六 13~14）。织完一块布，就要把连在织机上的线剪断。希西家的生命经纬已经完成，如今要从活人之地被剪除。希腊神话也认为生命或历史如同纺织布料，但是古代近东文献并没有这种比方。

三十八 20 唱我的诗歌 国王写诗篇，特别有名的是戴维，然而他并不是绝无仅有的一位写诗篇的国王。早在主前第三千年纪初期，吾珥的舒珥吉王就以诗歌为国王的健康福祉祷告知名。尼罗也喜爱艺术，自认是第一流的作曲家。理想中的国王是有智能的国王，而音乐就是智能领域中的一项。

四十 1~31

从神的全权与超越得安慰

四十 3~4 古代近东的筑路工程 古代近东的路大部分是没有铺好的（亚述晚期的几条路除外）。虽然没有铺好，但是那些车辆交通用的路（努斯文件称为「马车路」）还是要常常立界线、弄平、维修。不过少有文献提及筑路或修路。高运量的路很少，主要是沿着贸易路

线。所以有个藩国国王向马里王抱怨，他只能沿着主要干道绕路抵达叙利亚。亚述王很少以修筑道路自夸，因为那是地方的职责。艾萨克哈顿在一个条约里下令，当他的儿子继承王位，藩属国必须臣服于他，并且「在各方面为他铺平道路」。

四十 3~9 旷野中的声音，报消息的人 传讯使者在古代近东家喻户晓，他们将政治与民事消息带给城市居民，扮演着不可或缺的角色。每个城市可说是都有一个「呼叫人」向居民宣告重要的消息。外敌侵入前，会派先遣使者与城里剩下的居民谈判。与拉伯沙基去耶路撒冷类似的例子，见于亚述在主前第七世纪攻打美索不达米亚南部，曾派先遣使者到巴比伦谈判。

四十 6~7 生命短暂 感到生命飞逝，并非古以色列人的独有想法。根据美索不达米亚的吉加墨斯史诗，众神命定人类终有一死，而神才能享有不朽的生命。不过苏美国王吉加墨斯历经不少探险，为要得到长生不老的法门。首先他消灭一些非凡人的力量，借着生殖力想要达到不死的境地；后来又去寻找获神明赐以不朽的洪水英雄乌特纳皮什廷。吉加墨斯虽然找到了洪水英雄，也发现了「生命草」，但是他大而无私，想要把生命草带回他的家乡乌鲁克城，与当地市民共享，结果中途被蛇窃走，吉加墨斯只好空手返回。不过作品提醒读者，吉加墨斯建造了乌鲁克的城墙，如今依然矗立，也可说是得到了一种不朽的地位。所以这部史诗是在诠释每个美索不达米亚人都知道的事实：生命苦短，死后每个人都会在阴府过着悲惨的生活。

四十 8 古代近东对「永远」的看法 古代近东的「永远」观念意味着持续、永久的时间，而非无终止的时间。美索不达米亚国王希望他们的名字可以「永远」坚立。他们把财产「永远」（生生不息）留给家庭成员。根据《吉加墨斯史诗》，只有众神的岁月才是「永远的」（持续的），而人类的岁月则是「可数的」。代表永远的用词也与命运已定的观念相呼应。在《吉加墨斯史诗》，恩基度使用咒语，「永远命定」了女祭司珊哈（Shamhat）的下场。亚述碑文也提到众神的命令无从改变，他们的话永远可信。在《埃努玛埃利什》，判军领袖金古与玛尔杜克各有自己已定的命运，所以他们的命令不会改变，他们的话有永恒的价值。

四十 10 国王争战归来的奖赏 赏赐与报应可能是专门用语，指贡品或是打胜仗的战士带回来的战利品。亚

述国王特别提到从征服的人民拿到的大量战利品。例如，西拿基立在他的尼尼微宫殿里盖了一间「拉吉屋」，陈列他在主前七〇一年毁灭以色列的要塞所掠夺的所有战利品。打胜仗回来是国王对自己心爱的手下分赏的时候。

四十 11 国王作为牧者 国王作为百姓的牧者的这个意识型态，大约于主前二四五〇年即见于苏美的卢加耳扎格西。同时代的拉加什国王吴鲁卡金纳声称宁吉尔苏神拥有他的国家，国王则被拣选作「牧者」，为了神与百姓管理城市行政。这种意识型态在古代近东一直延续到以色列王国时期。

四十 12 治理宇宙 在古代近东是众神之首给宇宙带来次序。在《埃努玛埃利什》（巴比伦创世史诗），玛尔杜克神打败查马特女神以后，「横跨天空，视察各地；调整阿普苏的地盘、努丁穆德的居所，并且测量了阿普苏的空间。」他接着又组织了星座、代表神的星辰，以及其他天体。

四十 13~14 古代近东的众神议会 在古代近东，所有的重要决定都是在天上的议会作成的。众神在那里彼此咨询、交换讯息与意见。在巴比伦创世史诗里，阿普苏与查马特这两位万物之源，以蒙牧（Mummu）作他们的顾问，有时还受他责备。当众神最高议会召聚，决定如何攻击查马特，他们就喝得酩酊大醉，最后选出玛尔杜克作王，接受了他的高压统治。以赛亚则坚称雅巍没有顾问，他也不用与天神议会商讨（不过以色列人相信有个天上的议会在运作，见：出二十 3 与代下十八 18 的注释）。

四十 15 天平上的微尘 大地的尘土在旧约圣经中用以表达微不足道。这节经文则说，万民好像尘土，在天平上毫无份量。巴比伦人秤肉或是水果，不会注意天平上的灰尘。

四十 16 利巴嫩的树林与走兽 以色列认为森林最壮观、动物种类最多的地方是利巴嫩。除了提供所罗门圣殿的木材，利巴嫩的香柏木也是埃及的神圣船舫、推罗船只的建材。而亚述则从利巴嫩抽取木材作为贡品，来建造神殿。

四十 19 作偶像 古代近东的神像都是铸造或是雕刻的。木偶像由木刻家用准绳在木头上量长宽，用刻刀描出偶像的形状，然后把粗糙的部分削平，把身体每个部位的比例弄好。不过本节明显指的是铸造的神像，差不

多从四到十吋高不等。模子是把蜡像上一层泥，然后把蜡溶掉，再烧泥模。然后从神像的脚底用嘴子把铜浇进模子里。脚底也用来把神像钉在木墩上。工匠然后用一种专用的小槌，把金箔银箔镶在模子上。工匠也会刻出一些印痕，可以把金线或银线（和合本：「练」）塞进去。然后找一块结实的木头当底座。最近有学者主张底座的木头是印度黄檀。考古学家在古代近东地带已经挖掘出好几千座神像。

四十 22 地球大圈 这里的宇宙画像是古代近东普遍的宇宙观。天空是个拱顶，凌架于圆盘状的大地之上，而大地又座落于太初的大水之上。大水之下是地府，可说是阳间的翻版。所以，整个宇宙是一个极浩大的球体，地球横亘于中央。但这里在讲地是圆形的。

巴比伦文学称赞沙马士是将地的圆圈悬在空中的神。同样的，在一篇向沙马士与阿达德发出的祷词提到，阿达德使雨降在地的大圈。圆圈所反映的无非是起伏的水平线（所以是圆盘状），而非球体（希伯来文另有用字）。古代世界常常认为世界是圆形的。

四十 26 创造神 古代近东地区有不少创造故事，不过没有多少讲到创造天地或星辰。在苏美占星书的前言，有三个神明——安、恩里勒、恩基——是设置天空与星神，并且制定他们的轨道的三位功臣。

巴比伦创世史诗中的玛尔杜克，是由众神议会赐给他创造能力，而玛尔杜克以创造、毁灭了一个星座来试验他所得到的能力。他打败查马特以后，设定了众神的位置，并且建立了星座。

四十 26 星群的名字 在巴比伦创造史诗中，玛尔杜克在天上为众神建造了基地，并且为他们找相像的星球作为他们的形像。所以玛尔杜克虽然没有真正的为星辰命名，不过为相关的星星指定了神祇。

四十 27~28 神明不知道或是疲惫 古代近东的神祇也有凡人的软弱，常常疏忽，甚至根本不知道发生了什么事，所以神与神之间也常常彼此斗智、计诱。例如，恩里勒以水灾毁灭人类，恩基却救了一个剩下的人类，智取恩里勒。但是他劝他所救的亚达帕在亚奴面前拒绝「死亡之饼」，却不知自己被耍，因为亚奴最后给了亚达帕「生命之饼」，完全出乎恩基意料。古代近东的神也会累，常常需要食物、饮水、居处。事实上，神明造人是为了要人做那些自己不想做的劳累事。

四十一 1~29

神帮助祂的仆人以色列

四十一 1 海岛 海岛或海岸地带是指离地中海遥远的地方，也是描述海路抵达的任何地方。

四十一 7 工匠的手艺 请参四十章 19 节注释。这一节是工匠自己准备模子，铸造塑像。金工匠作镶贴，然后用锤子敲平，再磨亮表层。最后一个步骤难以翻译，因为都是专业用语，不过大约是指钉子符合木头底座的洞孔。

四十一 11~12 古代近东先知性神谕的相似点 先知性神谕不是以色列独有的现象。在美索不达米亚某些时期，这是共有的特色。数目最多的神谕发现于中幼发拉底的马里城（约主前 1800 年）。这些神谕大部分都平淡无奇，只是对国王与他的幕僚发出上天的命令（通常与物质相关）。这些神谕通常也论及国王的福祉。接近以赛亚时代之际，亚述王艾萨克哈顿与亚述巴尼帕领受有关君王职责的神谕，要他们牧养人民、发挥正义。像此处的以赛亚经文，古代近东神谕常常应许要战胜敌人。在一则对艾萨克哈顿所发的预言，伊施他尔说国王的敌人要在他眼前像「熟透的苹果」一样滚来滚去。

四十一 15 打粮的器具 打谷器是非常重的木制器具，加上铁齿或石齿，用来分开谷粒与谷皮，再拿去簸扬。



打谷场以及打谷的器具

四十一 16 簸扬 簸扬的过程通常在山头进行，因为有风把谷皮吹去，把谷粒留在地上。农夫用铲子或是簸箕把谷粒扬到空中。埃及的墓墙上有无数簸扬的画面。

四十一 19 再造森林 古代世界只有小规模再造森林。亚述国王在主要城市设置了很多「花园」，里面也种了不少的树，但这不能视为完整的森林再造行动。



簸小麦

四十一 25 北方与日出的呼应 这节经文并无矛盾之处，因为都是指波斯王古列说的。他来自东方，却从北方临到「掌权的」（巴比伦），首先征服了亚美尼亚与美索不达米亚北部。四十一章 2 节也说古列来自东方。

四十二 1~25

耶和华的仆人带来审判

四十二 5 天地与人的创造者 古代近东的创造神在创造的范畴上更受限制。宇宙的元素常常是由神明的生殖力所产生的，不过在某些创造故事也有一位创造神统筹一切。特别是美索不达米亚传说，人是另由一名神祇创造的。埃及的传说则比较将创造的力量归给一个神祇。

四十二 9 宣告过去与未来 古代近东的神不一定能够预测未来，未来操于「命运」之手，那是一股无形的力量，掌控着万事的结局。智慧之神恩基戴着一顶魔法师的帽子，显出他企图掌握、预测未来，就像人间的法师一样。命运写在泥版上，谁掌握了泥版，谁就掌握了宇宙的命运。如果落在歹人手上，就会造成世界混乱。有一则神话讲到鸟神（安朱）偷了命运版，在神明的圈子里引起骚动，最后杀了他才平息。无论如何，古代近东的神不预测未来，但是人们的观念就是神想要掌控。

四十二 11 基达与西拉 基达是一个阿拉伯游牧民族，住在以东与巴比伦中间的北阿拉伯。西拉是以东首都，可能座落于彼特拉的地点。基达与西拉都代表沙漠与山区的偏远地方，但是也受到召唤来敬拜雅巍。

四十二 13 神圣战士 在神圣战士这个主题，神祇是要

与敌军的神祇争战、制胜。匿甲是亚述的战神，伊施他尔是女战神。迦南的巴力与巴比伦的玛尔杜克也是神圣战士。不过我们不该把这些视为「圣战」，因为古代近东没有这种战争。打仗的时候，多会向神明祷告，寻求兆头，确定神明的同在。代表神明的旗帜与神像通常会拿出来，象征他们的同在。主前第九与第八世纪的亚述国王定期求助在他们眼前经过的神明旗帜。他们相信神明能使他们的武器火力强大，并且率先，或是与他们并肩作战。

四十二 22 坑与牢狱的对应 如果没有监狱，或是在远处，就会挖坑暂时置放囚犯。在以色列或巴比伦，监狱主要是拘留等候受审，或是基于政治原因被捕的人。

四十三 1~28

神对以色列的怜悯

四十三 3 埃及、古实、西巴 古列的继承人刚比西斯执政期间，波斯入侵埃及成功，掌控了古实（努比亚）。西巴的地点有很多争论。

四十三 14 巴比伦为船上难民 这节经文描述巴比伦（也就是迦勒底）被古列打败、捕捉。虽然在其他文献找不到，但是迦勒底人显然曾企图搭船，从幼发拉底河航至波斯湾，逃避波斯的征服大军，但是没有得逞。

四十三 15 神明为国王 古代近东的很多政权都认为神明才是当地的真命天子；人间的国王只是神的副手。例如，亚述国王是亚述神（Ashur）的摄政者。玛尔杜克是巴比伦的王，一如巴力是很多迦南城邦的王。在古代苏美，恩里勒是众神之王。事实上，苏美文形容王权是「恩理勒权」（Enlilutu）。

四十三 24 菖蒲 菖蒲（植物学名是 *acorus calamus*）是用在制香。它的茎香气极浓，生长于叙利亚的沼泽地，是从印度西传的。

四十三 24 脂油 动物的脂肪也是献祭的一部分。脂肪跟血都不可以吃。血要放出来，弹在祭坛上。脂油一定要当作祭物的重要一部分烧掉。进一步资料请参看：利未记三 4 注释。

四十四 1~5

仆以色列

四十四 2 耶书仑 耶书仑在以色列人听来是很亲切的名字（见：申三十二 15，三十三 15、26）。名字的意思不十分清楚，不过有人主张是源自希伯来意为「直立」的字根。

四十四 5 写在手上 写在手上可能是指主人的记号在奴隶的手上（见四十九 16）。奴隶有标志在古代近东非常普遍。例如，美索不达米亚有很多时期都要求奴隶头发剃掉一半，作为记号。用刺青或是烙印在手上作标志，表示拥有权。一般是把主人的名字刻在右手。在以色列发现很多铁器时代的瓶子手把，上面刻着 I~mlk，「属于国王」。

四十四 6~20

没有价值的偶像

四十四 10~14 制造偶像的铁匠与木匠 请参：以赛亚书四十 19 与四十一 7 注释。在主前第八世纪的《埃拉与伊舜》史诗抄本，玛尔杜克讲到制作他的神像。首先用圣树的木头，这棵树上达天庭，下至地府。里面也讲到手艺高超的木匠与使用磨石的金工匠，并且称赞他们的手艺。

四十四 17~18 神像如何「还魂」 古人不认为偶像是神明本身，只是他们的代表。不过他们相信神明的灵会住在这些神像里，所以他们会当作神明本身一样祈祷。埃及的神祇以一种称为「开口」的仪式封圣。就像开口仪式赋予木乃伊生命，也同样象征性地把生命赋予神像。美索不达米亚也有开口仪式，是为了净化神像，带进神殿而举行。如果神像与不洁的物或不洁的人接触，也要重复同样的仪式。

四十四 21~28

以色列的救赎

四十四 24 独自创造 圣经描述的雅巍是众神不能匹敌的，也就是说一切的创造行动都是由祂自己完成。这与很多古代近东传说形成强烈对比，因为该地的创世故事是由不同的神执行不同的创造工作。古代近东创世传说另一个共有的观念，就是宇宙的元素是因着与这些元

素相关的神祇诞生而成形，而不是一位有创造力的神明所造的。这种借着生殖创造的观念主张宇宙的起源与神的起源是息息相关的。但是这节经文驳斥这种说法。雅巍没有伴侣，因此，不论是祂自己或是宇宙，都不是生殖的结果，而雅巍也不以生殖力来创造（在巴勒斯坦发现一些碑文，看得出有些以色列人相信雅巍以迦南女神亚舍拉为祂的伴侣。这些碑文与旧约圣经明显有抵触。）

四十四 25 使占卜的癫狂 这节经文呼应上一节。亚述与巴比伦寻求的兆头是占卜的人从天地万象找出来的。事实上，重要的预兆必须要同时从天与地都得到确认的兆头才算数。雅巍造天也造地，所以任何的迹象都在祂的掌握之下。先知是要颁布从神领受的信息，占卜的是诸天全地观测兆头，来决定神明要采取什么行动。这些专业占卜的人不断地以天机神算来诠释政治事件的变迁。当雅巍的计划带出完全出乎他们预计的事件，那些被尊为贤达之士的就变成闹剧一场了。

四十四 28 古列的背景 古列在主前五九〇年出生于现代伊朗法尔斯省。在他于主前五五九年登上波斯王座前，我们对祂可说是一无所知，只有些希腊史学家希罗多德写的有关他童年的传奇。

四十四 28 圣殿的根基 所有的古代近东神殿都打地基建造。在美索不达米亚建造神殿，还要举行一些我们至今不完全明白的仪式。例如在地基要摆放一些东西。我们是从建筑铭文的礼仪经文，以及考古学家在地基实际发现的物品而得知。这些物品包括钉子，或是钉型的对象。在地基存放东西的一个主要目的是纪念该建筑物（进一步数据，请参看：以斯拉记三 3 与三 10 注释）。

四十五 1~25

神复兴以色列

四十五 1 古列王的成就 波斯的古列王是世界上伟大的征服者之一。他在主前五五九年从父亲刚比西斯一世继承王位。主前五五六年，巴比伦王拿波尼度因为一个梦所支使，废弃了与玛代半个世纪前缔结的条约，转而与古列缔约。这给了古列与玛代（由他的外祖父阿斯推阿格所统治）唱反调的自由，并且在五五〇年被他征服。新玛代波斯帝国于焉形成，掌控了整个伊朗。到了五四六年，他击败了里底亚的安那托利亚王国与爱奥尼亚。

接下来五年，他整合对伊朗北方各部落的掌控。这些成就为他的最高成就——主前五三九年征服巴比伦——铺路。古列王于主前五三〇年阵亡的时候，整个古代近东（埃及除外）都在波斯掌控之下。

四十五 2 铜门、铁门 希腊史学家希罗多德形容巴比伦是「百座城门环绕城墙，上有铜门、铜柱、铜梁」。在亚述的巴拉瓦特一地挖掘出大型铜门，让我们一窥当时的巴比伦城墙是什么样子。门用铁门横插锁上，而铁是最难攻破的材料（见：申三十三 25）。

四十五 4 古列王的宗教信仰 古列当然不是敬奉雅巍的。多神信仰在他的碑文里明显可见。有一处他请求所有的神明为着他自称所敬奉的拿布与玛尔杜克这两位主祷告。从其他迹象可以看出，古列王是个祆教信徒（主前第一千年纪初期，伊朗一位圣人查拉图斯特拉的教导开启的宗教）。祆教兴盛于伊朗的阿契美尼德帝国（进一步资料，请参看：拉一 2 注释）。虽然到了大利乌一世及其继承人薛西一世，才有具体的祆教证据，但是从古列王子女的名字可以看出祆教的影响。他也立火架（祆教敬拜仪式重要的一环），每天行使礼仪为人所知。

四十五 13 古列王的归回重建政策 古列王让流放的民族归回原地，在废墟上重建城市的政策，不只嘉惠于犹太而已。例如，他声称将玛尔杜克恢复到原来的巴比伦神的地位，也让很多民族回到自己的家乡（包括流离的巴比伦人），并且重建他们的神殿与其他公共建筑（进一步数据请参看：拉一 2~4）。巴比伦有很多建筑是在古列执政期间重建。

四十五 14 埃及、古实、西巴人 大利乌一世执政期间，波斯在红海开了一条大运河，连接了埃及的尼罗河与阿拉伯（西巴人）的古实两个文化，并且开启了两个大陆间的船只往来。亦请参四十三章 3 节注释。

四十六 1~13

雅巍远胜于巴比伦众神祇

四十六 1 彼勒 彼勒不是个正统的巴比伦名字，而是亚喀得文的「主」（希伯来文 ba' al）。苏美神尼普尔的恩里勒被称为「主」，后来这个头衔也封给巴比伦神玛尔杜克。玛尔杜克是巴比伦的众神之首，是万神榜的守护神。巴比伦创世史诗《埃努玛埃利什》记载了玛尔

杜克如何高升到现今这个地位，据悉是发生在主前第二千年纪末期。玛尔杜克是古远尊贵的埃里度城守护神恩基的儿子。我们虽然常在圣经里看到巴力是与雅巍敌对的神祇，但是在主前第一千年纪没有一个神祇具有玛尔杜克一样的政治威力。他的主要神殿是在巴比伦城的「厄萨吉拉」（「有崇高之首的神殿」），与闻名的梯塔神庙「厄特默南基」（「天地的根基」）有关联。

四十六 1 尼波 尼波（亚喀得文「拿布」）是巴比伦附近的一座城博尔西帕的神祇。他是智慧之神，也是文士与玛尔杜克儿子的守护神。新巴比伦时代的国王都要纳入他的名字（例：尼布甲尼撒、拿波尼度），可见他在那个时代的地位有多显赫。他在以赛亚时代已经颇有地位，因为撒珥根在他的新首都，称作杜尔沙鹿肯（亦即「科萨巴德」）的要塞为他建造了一座相当耀眼的神殿。一个第八世纪的碑文力促百姓信靠拿布，不要相信其他神明。

四十六 1~2 被掳的偶像 巴比伦的节庆日是抬出偶像盛大游行的场合。不过这里指的不是胜利行军。美索不达米亚有很多战争中神像被俘的描绘。巴比伦神玛尔杜克好几次被俘，被带出巴比伦。赫人（主前 1595 年）、亚述的杜库提宁努他一世（主前 1244~1208 年）与西拿基立（主前 705~681 年）都曾毁灭巴比伦，取走玛尔杜克神像，但是后来都归返巴比伦。

四十六 6 以金银造像 见四十章 19 节与四十一章 7 节附注。

四十六 7 偶像的使用与待遇 美索不达米亚地区的人每天要给神像上供、穿衣服，甚至沐浴。他们每天要供奉食物（当然是庙方人员吃掉）。另有人帮神像穿衣脱衣，也另有人清洗神像，庆典时扛出去。

四十六 10 有目标的神 古代近东的神自己无法掌握世界的命运，需要借助外力。在美索不达米亚有些「命运泥版」文献，记载了宇宙间万事的命定结局（包括神的）。谁掌握这些泥版，谁就掌握了万物的命运。有时这些泥版「遇人不淑」，就会造成混乱。有些神明，像是恩基，头戴魔法师的帽子，表示自己有能力掌握、预测未来，但是只能借助于符咒、念经。相反的，雅巍掌管一切，不须借助于泥版或咒语（见十四 26~27 注释）。

四十七 1~15

巴比伦的灾劫

四十七 1 巴比伦的处女 圣经作者与他们邻近的楔形文字写作者一样，常常以女性描写城市。「处女」一词是指着整个遭劫的群体说的。在古代近东，战争中最不幸的受害者就是未婚女子。她们不是失去了属意的郎君，就是在掠地的胜方手下失去贞操。《吾珥被毁悼词》是主前第二千年纪早期，以苏美文写的作品。其中就以这种方式描述吾珥的沦陷。

四十七 2 磨面是低贱工作 在磨坊磨面是相当卑下的工作，在埃及与美索不达米亚通常由年轻的女奴来做（见：出十一 4；士十六 21 注释）。

四十七 2 帕子 在古代近东文化，已婚妇女在公开场合多要遮住部分脸孔，表明自己的已婚身分。这见于中亚述法典。奴隶或是妾不能遮面，因为他们原本就没有遮面的法定地位。

四十七 2 边河 古代世界不知桥梁为何物，所以要从浅滩涉水，过河越溪。奴隶要自己走过去，相形之下，有钱人则是由仆人抬轿子过河。

四十七 5 迦勒底的闺女 这个词句在亚喀得文学指的是一个地区、城市，或民族的居民。此处则是指拟人化的巴比伦，但是在现存的巴比伦文学找不到这种措词。

四十七 8 「惟有我，除我以外再没有别的。」 「惟有我」（原文为「我是」）会立刻在以色列听众引起回响（见：出三 14）。这些国王没有什么说不上口的狂妄之言。第九世纪的亚述国王亚述巴尼帕就给自己封了十一个「我是……」的头衔。

四十七 9 邪术与符咒 巴比伦在古代近东以其魔法与占卜闻名。考古学家已经找到成千上万的文献，里面有各种主题，像是帮助减轻牙痛、卡在母腹里的婴儿，或是不孕母亲的吟诵经文。普罗大众常常会为着一些芝麻小事雇用法师念经。法师来了以后会念咒语，驱赶造成问题的鬼，或是其他闹事的灵界因素。所以可想而知，灾祸临头之际，他们更是靠法师作法来避灾。念经是为了制服有威胁性的灵界力量。

四十七 11 躲避临头祸患的方法 巴比伦有无数的预兆文献，是用来预测、控制未来的会发生什么情况。预兆通常与历史事件相关，就像症状与发病的关系一样。所以要逃避临头的灾祸，就不能做一些有害处的行为。例如，有些日子夫妻不能行房，因为有灾祸（包括死亡）临头。有人事件。普罗大众作重要决定前，会雇用观兆

法师，告诉他们该做什么事，预期也会找法师来诵经或念咒语，化解可怕的事件。最为人所知的是称之为南布尔布的避凶仪式。其中要对众神明发出特定形式的祷告。但是如果没有立即危险的迹象，就不可以作这些仪式。

四十七 13 观天象的与看星宿的 在美索不达米亚，与占卜不相上下的算命方式是占星术。在亚述晚期（约主前 900~612 年），国王要定期听取月亮与其他星体出现的报告，并且要解释这些事预示些什么。巴比伦人在主前五〇〇年发明了黄道十二宫图，大约就是波斯古列王时代。详情请参：以赛亚书二 6；申命记十八章；乔舒亚记十 12~13；列王纪下二十三 4 注释。

四十八 1~22

宣告被掳结束

四十八 10 炼银 银子在古代世界要经过熔化过程，把杂质去掉。银匠或是金匠用吹管煽火炉，用冻石或泥土的模子铸造产品。进一步资料，请参一章 22 节注释。

四十八 13 天与地 请参四十章 12 节与四十二章 5 节注释。

四十八 14 古列对巴比伦的攻势 古列首先对巴比伦的拿波尼度王发动宣传攻势，这记载于巴比伦文献。波斯王于主前五三九年有进展，于十月初，离底格里斯河岸的巴比伦约东北角五十哩的奥皮斯一役大胜。十月十一日，巴比伦以北三十五哩的西帕尔沦陷。十月十三日，波斯大军和平进入巴比伦，受当地人夹道欢迎。古列本人亦于十月三十日进城，宣告自己是巴比伦的解放者。

四十九 1~26

仆人带来拯救与复兴

四十九 1~7 国王肩负上天赋予的拯救任务 古代近东的国王虽然从神明领受责任，他们通常自认上天是命定他们去征服，而非去解救。玛尔杜克的祭司与巴比伦城认为波斯古列王是拯救他们脱离暴君统治的救世主。汉摩拉比在其法典前言声称自己召聚伊辛城中四散的人民，庇护马尔基文城 (Malguim) 的人民。

四十九 2 以刀喻口的意象 刀剑用来比喻先知的話（见：耶二十三 29），在新约圣经比作神的话（例：加

六 17）。刀剑是攻击性的武器，所以此处的含义可能是激进主动的。希伯来文有一个「口」字 (peh)，也有「边沿」的意思，像「刀刃」。所以，这里可能是运用文字的双重意思。

四十九 9~10 复兴的特点 在亚述文学，公义国王的治权会伴之以繁荣昌盛、敬神殷勤、快乐、囚犯得释、病得医治、用油膏抹，并且给有需要的人衣食等现象。雅巍复兴祂的子民也有这些特色，同时也是弥赛亚的形像特色。

四十九 11 建造大道 见四十章 3 节注释。

四十九 12 亚斯旺（和合本小字：希尼） 希尼是尼罗河第一瀑布边的城市，是古埃及与努比亚的南方边界。该地后来在希腊文献被称为伊里芬丁，也就是今天的亚斯旺。



从南面看伊里芬丁

四十九 16 铭刻在掌上 该意象指的是耶路撒冷会刻在（或刺在上面，不过纹身以利未记十九 28 被禁止）神的肉上，所以会永远在祂心上。请参四十四章 5 节注释。

四十九 18 新娘的装饰 以色列的新娘穿戴刺绣的袍子、珠宝、特别的束腰，还有面纱。在这节经文，新娘束着刺绣的腰带。美索不达米亚有不少文献记载两家为了婚事交换礼物，却甚少提及新娘的衣着，或是婚礼的仪式。

四十九 26 意象 「吃自己的肉」与「以自己的血喝醉」很可能就是已经到了山穷水尽、走投无路的比喻（见九 20 注释）。

五十 1~11

罪与罚

五十 1 将小孩卖给债主 古代近东地区，人要贷款或借钱，担保品通常是以个人物产作抵押。而没有担保品可以没收时，债务人或其家庭成员可能被卖为奴。例如：中亚述法典规定质押孩童来抵付债务。当然，整个家族会作出最大努力来确保家庭成员留在家中。请参：出埃及记二十一 2~6 注释。

五十一 1~23

神拯救祂的子民

五十一 6 天与地的终结 这不是关乎地球结局的末世论经节。作者目的是要着重神救恩的永恒性，甚至比创造更为永久。古代近东地区，整个宇宙（或说物质）是未经创造的实体。巴比伦创世史诗中，物质显然是永远存在，后由玛尔杜克神塑型为天、地与阴间，但没有讨论到物质世界的终局。

五十一 9 拉哈伯 拉哈伯并没有在经外任何文献中记载，与海怪利维坦类似，形体为缠绕的大蛇（伯二十六 12~13，见二十七 1 注释）。拉哈伯也是埃及的同义字。例如诗篇八十七 4，列出大国降服于雅巍。拉哈伯是埃及的隐喻，与巴比伦并列，显示其重要性。请参三十章 7 节注释。

五十一 14 囚犯从地牢中得释放 大多数被掳至巴比伦的人没有被监禁，但有些政治犯被囚禁。古代近东大部分地区，以土坑作为监牢。现代能够让囚犯被改造为良好公民的监狱概念，对于古代世界是前所未闻的。欠债的人，等待审判的罪犯、政治犯，被囚禁在数种不同的禁闭设施中。

五十一 18 儿子照顾年迈父母的比喻 在美索不达米亚和以色列，长子都获分较其余子女更多的家产，为了要在父母老年时提供照顾。这里的比喻显出耶路撒冷作为母亲，在年迈时没有任何子女可以提供照顾。

五十一 20 市口 古代近东地区，有些城市有高度都市计划的证据。然而一般的城市，特别是小镇，则是非常随性，少有真正的街道，只有通路或没有盖房子的空地。「市口」指的是角落或十字路口。大多数的城镇都是一

块一块的屋宇，充满杂乱的巷弄和死路，没有交错的道路。路口只在进入开阔广场时才有。

五十一 23 践踏被掳之人 主前第三千年纪早期的埃及国王被描写为践踏溃败敌军的尸体。例如，我们看见可能是埃及最早的统一者那玛尔（Namar），他以令牌击打敌人，践踏其上。同样的，拉加什的苏美国王被描写为行进于敌人尸首之上。践踏敌人的传统，继续到主前第一千年纪的亚述与巴比伦。

五十二 1~12

被掳的锡安得自由

五十二 11 耶和华的器皿 耶和华的器皿，是圣殿的器皿，于耶路撒冷被攻破时，运到巴比伦（关于特殊器皿，见：代下四章注释）。这些器皿于波斯时代返还耶路撒冷。西拿基立在尼尼微的宫殿里，有大量犹太要塞拉吉的工艺品。

五十二 13~五十三 12

受苦的仆人

五十二 14 被击打的王 巴比伦阿基图节庆期间（新年时），国王必须要「牵贝尔（玛尔杜克神）的手」，宣告自己为清白正直的国王。节庆为期十一日的第五日，国王在祭司面前，祭司拿下国王身上的皇室标记（令牌、宝环、宝杖），击打其面颊。祭司接着拽住国王的耳朵，迫使他在玛尔杜克面前伏于地，再次宣告自己的清白。

五十三 4~10 古代近东的代赎仪式 恶兆显现王的生命有危险时，就会使用国王的替身。主要的证据集中在主前第七世纪早期，艾萨克哈顿统治期间，但这样的作法已经实行超过千年。它的原理是厄运可以从一人移到另一人身上。当危险时期将至，国王由替身取代，让替身承受厄运，有时找的替身是被认为没有重要性的人，可能甚至在身体上或精神上有残疾。他被升至高位和职务，至多达一百天，但通常更短。这段期间真正的国王躲在较为隔绝的地方（心理上的流放），并参与多种净化仪式。同时，替身国王经历作王、坐宝座，并被称为牧羊人（美索不达米亚国王的常见头衔），但大家都明白他其实是待宰羔羊。这段期间结束后，替身被处死，

使得神祇的计划完成。预兆显示击打他是神的旨意，如一文献所述，他受死以救赎国王与太子。替身获得丰厚国葬，并献祭，举行驱邪仪式，使得恶兆得以取消，王的日子能够长久。

五十三 4 疾病得医治 乌加列神话中，巴力和摩特的征战包括了拉庇乌玛（Rapiuma，救赎者、医治者）的故事，由死而复活的巴力为首。这些受景仰的祖先被认为是会为着活人介入。他们医治凡人的疾病，帮助生产力，保守他们远离社会罪恶。不过拉庇乌玛自己没有担负凡人的病痛。

五十三 7 羊羔在剪羊毛的手下无声 古代近东文献常常描述剪羊毛，羊承受其命运没有作声。剪羊毛一年一次，在春季，使用剃刀。剃刀是在主前一千年发明，一个人每天可剃约二十至三十只羊。

五十三 10 赎罪祭 赔偿祭传统上被称作赎罪祭。虽然这里用的词通常恰当地翻成罪，但是这个词在献祭体系中有更为专门的用法。这项献祭是针对特殊类别的冒犯，背信或是亵渎神。背信很适合形容违背盟约，而亵渎神一般是指亵渎圣所或圣物。请参：利未记五 14~16 注释。此处，以色列违犯盟约，应该是需要赎罪祭的最可能原因。

五十四 1~17

神怒气的结束

五十四 2 扩张帐幕 这里看见锡安是帐幕的族长形象。作为蒙福有众多后裔的母亲，锡安需要宽大的帐幕。帐幕是用黑山羊的毛手工织成三尺宽的布条搭成。需要容纳更多家族成员时，可再缝上额外的布条。从中间支柱到角落支柱的绳索得要更长，而桩柱必须以更厚实的木头支持重量。

五十四 4 年幼的羞愧，寡居的羞辱 这里的隐喻在第 6 节阐明。无法生养小孩的女性在古代世界被认为是受神明惩罚，无法完成她之所以结婚的目的，可以被休掉、遭丈夫离弃。这里翻作「年幼」的字，指的是尚未生育的人。不孕就是她的羞愧。她成了寡居的，因为她的丈夫离弃她（如大多数婚约的合同所允许），因此成了非议的对象，再婚的希望甚小。因此她没有了丈夫的短期资助，也无法期望老年时，子女能够奉养。

五十四 11 绿松石（NIV）、蓝宝石的根基 绿松石一字的另一种翻译是锍元素，用作黏合物，特别是用在镶嵌上。翻译作「蓝宝石」的字，通常被认为是天青石，是一种古代世界价值甚高的美丽蓝宝石。通往巴比伦城著名的伊施他门，沿途装饰有精巧的图案，背景是由上蓝釉的砖块制成，看似天青石。在称作「乌鲁克预言」的文献里，据说有位将来的国王会以天青石建造乌鲁克的城门。

五十四 12 城门的叙述 第 11 节描述手法，引进关于城门的讨论。此处翻作「女墙」的字，实际上是「太阳」，很可能是指在城门两侧的高塔顶上作为射箭口的圆形、抛光的盾牌。西拿基立对拉吉城防御工事的描绘中，整面墙都可见到这些盾牌（关于太阳与盾牌的关联，亦见诗篇八十四 11）。新国际本与和合本的「红宝石」是个猜测，其他则支持碧玉的译法。该字仅用于此处与以西结书二十七 16，列于亚兰输出货品清单中。红色抛光的铜普遍用于城门，用在这些像太阳的盾牌也可想而知。城门地区的石雕，有着闪闪发亮的石头。翻作「外郭」的字，是个专有名词，指的是沿着城门内通路旁的矮墙（见：结四十 12），此处描写为以高质量的「宝石」制成的石雕，可能有马赛克镶嵌。

五十四 17 无敌 自从主前七〇一年亚述攻击后，犹大就有传说认为耶路撒冷对外来的入侵者是无敌的。这个想法被巴比伦的征服与城毁所打破（主前 605~586 年）。现在以赛亚说明，将来这城会绝对的无敌。

五十五 1~13

寻求主的呼求

五十五 8~9 划清神的道路和人的道路界线 古代近东世界认为神的领域和人的领域是有连贯性的，而神祇有着阶级架构。例如，美索不达米亚的众神榜最上层阶级，是七个神组成的会议，底下是众多的神，其次则是个别的神、天使、魔鬼、英雄（达到半神地位的人），最后才是人。即使最高等的神祇，在个性与行为上都像人，和人一样受到许多法律与限制的规范。他们和雅巍不同，没有高过自然世界，也没有超越性，而是自然世界的一部分。尽管如此，在美索不达米亚文献中也可看到像此处一样的陈述。智慧文学认为，神的道路不可知。

《埃努玛埃利什》宣扬玛尔杜克神的五十个名字，作为他道路的描述。

五十五 11 我的话不徒然返回 古代近东的神祇也宣示主权，代表他们的指示和命令无可撤销，毫无例外地有效。早自苏美神话《卢加尔》(Lugal-e)，就赞美宁努他的命令不会更改，他的决定会被忠实地执行。

五十五 13 恢复 见四十一章 19 节注释。

五十六 1~五十七 21

正义和审判

五十六 2 守安息日 古代近东没有其他文化，像犹太人一样守安息日，而且其特殊之处在于它无关于任何自然的周期或节奏。有个类似的词用于巴比伦文献中，描述满月的日子，国王主领与神和解的仪式，但并非节假日，和以色列安息日亦无共通之处。美索不达米亚在每个月有特殊的日子，被认为不祥，通常间隔七天（也就是每个月的第七天、十四天等）。以色列的安息日并非按每个月的第几天，而是单纯每七天守一次。被掳至巴比伦期间，安息日成为敬拜雅巍的社群最引人注目的特征，因此也成了被掳后犹太教的中心主题之一（包括耶稣的时代）。

五十六 4~5 殿中服务的太监 这个希伯来词汇有时单指朝廷官员，但后来转变为特指太监。新亚述和新巴比伦时期，太监在政府事务的许多职位上，受到高度评价。由于对太监的大量需求，年幼男童也列于向波斯朝贡的清单中，以便经过去势，受训执行政府业务。他们没有家庭在业务上分心，对嫔妃也不构成威胁，造成嫔妃所出之子混淆继承王位的问题，故常被委任照顾、监督皇家嫔妃。他们也比较不会卷入阴谋中，因为没有子嗣可以继承。亚述、乌拉尔图、玛代都在政府职位中任用太监。太监（更恰当的说，遭去势者）原本在以色列社会中遭禁（申二十三 1）。以赛亚书五十六 5 说的很清楚，这些官员无法有子女，但上帝为他们预备。

五十六 9 野兽作为惩罚 整个古代近东世界，野兽对于居住在城市里的人，一直是威胁的来源。当然这一节中野兽是个隐喻，指那些衣冠禽兽，会劫掠住在城里的人。此时期的亚述文献和浮雕，可看到国王狩猎狮子，象征为城市除去野兽的蹂躏。其中有文献主张，杀死十

八头狮子，代表尼尼微城的十八个城门与其通路。

五十六 10~11 以色列社会中的狗 狗在古代近东是食腐动物。只要有垃圾的地方，牠们就会成群结队，时常在城市外围游荡（有时是城市里）（诗五十九 6、14）。牠们通常是撕咬攻击的祸首（撒下三 8），不过也常与医治相关，常常用在净化、驱邪的仪式中，并且在美索不达米亚与安那托利亚地区作为祭牲。狗这个词在以色列（申二十三 18）、腓尼基、安那托利亚用于某些宗教职务上。有些人认为这些「狗」是娼妓。奇怪的是，有一处狗的坟场在波斯时期的非利士亚实基伦出土，有七百多个浅墓穴。没有证据显示有任何宗教活动（虽然狗在波斯的祆教受到崇敬）。

五十七 1 义人之死是奖赏而非惩罚 这一节指出，由于义人遭害，社会完全逆转。有些巴比伦智能文学讨论这主题。例如，「巴比伦神义论」(Babylonian Theodicy，类似圣经乔布记的一份文献)，抱怨正义之人蒙受各种不公，而恶人得畅其所为。作者也抱怨他个人的神不采取任何行动来改善这问题。本节解释，义人的死亡并非受到惩罚，而是能够避过邪恶的时代。

五十七 2 死后的平安和安息 这节有点晦涩难解，但意思是义人的死亡，引领他们进入平安的状态。这不是进入天堂的希望，而是逃离混乱。即便阴间也比败坏的地上的情势要好。

五十七 3 巫婆 巫术和通奸皆指向多神宗教的祈求丰饶仪式。在美索不达米亚，巫术一般是遭禁止的，但美索不达米亚人和赫人一样，把巫师所行的黑（恶意的）巫术，与合法驱邪师行的白（善意的）巫术作区分。中亚述法典中，行巫术是可处死刑的，这种巫术包括使用致死、生病或遭厄运的药剂、小人像、咒诅等。埃及人看起来并未将黑巫术和白巫术作区分。少数的乌加列、亚兰、腓尼基魔法文献显示，这些人对魔法和巫术的看法与美索不达米亚人类似。

五十七 5 橡树下的欲火 古代近东的花园，通常是长满果树和遮荫树木的园子，作为户外神龛的植物园，或提供圣所四周舒适的环境。圣树也在当时大众宗教占有显要地位。这些大众信仰把树和石头认为可能是神灵的居所。在迦南宗教里，它们被认为是丰饶的象征（见：申十二 2；耶三 9；何四 13）。虽然少有迦南人的考古或文字遗物来厘清圣树的地位，但指橡树的字('elim)也可以指「神」，应该不是巧合。迦南丰饶女神是亚舍

拉，而这些树（或木柱）是她的宗教记号。他纳（Taanach）这个地方出土的一个祭祀用的支架，上面有一株圣树，两旁立有狮子，正是女神亚舍拉常被描绘的方式。人们交合的丰饶象征土地的丰饶，在这里被以赛亚讥讽为橡树下的欲火。

五十七 5 献孩童为祭 圣经作者将献孩童为祭归咎于敬拜摩洛的腓尼基人（见：利十八 21；代下二十八 3 注释）。迦太基（位于北非的腓尼基遗址）考古发现有献孩童为祭的证据，找到数百个瓮，装有烧过的婴儿遗骸。纪念石碑刻画孩童为献祭的受害者，在布匿克文称为 mlk 祭（也就是「摩洛」祭）。不过圣经以外，叙利亚—巴勒斯坦地区关于献孩童为祭的证据不足。主前第九世纪哈拉夫遗址，和亚述晚期的法律条文中，有些可能的指述。

五十七 6 谷中光滑石头 这些干河或峡谷是孩童被献为祭的地点。其中最恶名昭彰的是耶路撒冷西边的欣嫩子谷。这些谷地是以色列较为理想的埋葬处，因此也是敬拜死者仪式场所的合理选择。如果「光滑石头」是正确的翻译，那么原文可能指的是在干河凿石而成的墓穴，也因着两者的关联，以至于干河一字也带有墓穴或坟墓的意思。另一种说法，是基于翻译成「光滑石头」一字的字根，和「死亡」、「消灭」的字根，在与希伯来文相关的数种闪族语言都是相同的。若是如此，这里指的是那些被埋在谷中的死者，已成为被敬拜的对象。本节后半段提到敬拜亡者的祭仪。

五十七 6 浇奠祭、献贡物 因着高度发展的祖先崇拜信仰遍布于古代近东世界（举例而言，乌加列文献中强调男性子嗣照料父亲的牌位，可见一斑），死者被认为有能力影响在世的人。据信，如果为死者泼洒奠酒，其灵魂会保护、帮助活着的人。在巴比伦，那些与躯体分离的灵魂（utukki），或是鬼（et]emmu）要是没有受到照料，会变得非常危险，也常是施咒语的对象。对于死者的正确照料，以合宜的埋葬开始，并且持续不断地献礼、纪念尊崇死者及其名字。家中头生的孩子负责祭拜祖先，因此也传承家神（通常是死去祖先的肖像）。这样的照料通常是基于一种信念，相信死者的灵魂可以沟通，并且知道关于未来的信息，可能对生者有用，藉由祭司、灵媒、占卜者等方式来咨询这些灵魂，如同扫罗咨询隐多珥的女巫。这是很危险的行为，因为有些灵是魔鬼，可以造成重大伤害。虽然很难完全重建以色列

对于死去祖先和死后世界的信仰，但很明显在被掳前就有敬拜死者或祖先的祭仪。考古的遗迹可供左证：1. 立石（mas]s]ebot）；2. 墓穴的通道，以供放给死者的食物、饮料等祭品（见：申二十六 14；诗一〇六 28）；3. 家族墓穴（注意在希伯仑，祖先的墓对亚伯拉罕和其后代的重要性），以及在那些墓旁所举行的悼念仪式（见：耶十六 5~7）。祭祀地域和家族祖先皆为先知和律法所谴责。

五十七 7 在山上安设床榻 在山上的床榻，可能指的是迦南地高处（耶二 20），进行异教性行为之处。它的双关语「可躺下之处」带出死亡和坟墓的景象。

五十七 8 丰饶的象征物 这些东西是什么，并没有清楚指明。他们可能是家神（象征生殖的小人偶），或代表繁殖的男性生殖器的象征物。有可能是后者，因为本节最后一行也提到男性生殖器（和合本：「赤露」；参吕译、新译本）。以色列人也在门后面有个纪念物，是一个金属容器，里面装有经文（申六 9，十一 20）。

五十七 8 祭仪娼妓 古代近东许多所谓的圣妓可能是偶一为之，为要还愿。（见：申二十三 17~18 注释）。迦南或美索不达米亚文献中描述的祭仪娼妓极为含糊不清。不过可以推出结论，娼妓行为有时由庙方发起。旧约有不少经文讲到筵席导致纵欲过度。但这不代表于上述地区祭仪娼妓已经制度化。

五十七 9 摩洛（和合本：王） 旧约描述摩洛是个迦南神祇，且是献孩童祭的对象。古代近东早自主前第三千年纪就有文献证据，于叙利亚的马里和埃卜拉等地方敬拜马力克神（Malik 或 Milki/u）。他也在亚述、巴比伦，以及乌加列（在当地称做 Mlk）受敬拜。从这些文献看来，摩洛是阴间的神，与拜祖先的宗教信仰有关。摩洛一词可能和闪语系「王」的字根相关。关于摩洛与北非腓尼基属地（见：利十八 21 注释）献孩童为祭的概念，请参：以赛亚书五十七 6 注释。

五十七 9 油和香料 这里橄榄油和香料的用途不明。橄榄油可能是献祭用，而香料可能是燃烧馨香祭用。另一种说法则认为它们是用来膏抹将要献给摩洛的孩童。

五十七 9 使者 / 降到阴间 这些使者是行巫术、占卜者，为生者求问死者的人。这些使者可能前往神殿，也就是拜阴间（Sheol）的权柄之处，就其所需，求问神谕。摩洛是阴间之神。

五十七 13 聚集（偶像） 这里所用的词，于乌加列文

献中指的是死者之灵。

五十七 14 修筑道路 见四十章 3 节注释。

五十八 1~14

禁食与安息日

五十八 2 以神谕寻找讯息 自主前两千年开始，整个美索不达米亚、安那托利亚、埃及地区就以神谕占卜和他们的神祇沟通。直觉式的占卜包括神谕、预言、异梦。马里信件描述大甘和他敬拜者间的关系，藉由神谕、异梦、附身和口传命令等方式说话。他将信息给男女先知，甚至一般人。例如有位称作雅娜娜的女人宣称大甘在梦中出现，表示只有马里国王心利林可以拯救一位曾和她一同旅行，遭到绑架的女孩。

五十八 3~7 禁食 古代近东地区，圣经以外对于禁食的证据并不多。通常是在哀悼的情境下实行。旧约里面禁食在宗教上的用法，多与向神献上祈求有关。它的原则是该祈求使人极关切其属灵景况，以致身体上的需要退居幕后。这样，禁食的行为是一种净化、在神面前谦卑的过程（诗六十九 10，一〇二 4）。它本身并不是终点，而是一种自我要求的训练，为更重要的事件作预备。

五十八 9 指摘人的指头 古代世界里，以手指指人，和正式的指控有关（如汉摩拉比法典所载）。兆头文献中，把这手势和咒诅的力量连在一起，这里则表示恶意指谤。

五十八 12 修造久已荒废之处 许多古代城市在被摧毁之后重建。举例来说，巴比伦至少被亚述人劫掠过三次：主前十三世纪由杜库提宁努他一世所领军、主前六八九年由西拿基立领军，还有主前六四八年由亚述巴尼帕领军。每一次巴比伦都由废墟中重建，让该城比以前更宏伟。

五十八 13 安息日的重要性 根据晚期拉比作品，安息日在被掳后的时代，意思是休息一天，专心敬拜神。安息日成为对神和祂的律例表现忠诚的主要方式之一。一篇巴比伦智慧诗歌中说到，敬拜者宣扬敬拜神的日子是快乐的，而用音乐来荣耀这位神，是令人愉快、喜乐的。

五十八 13 古代近东世界的安息日 古代近东没有其他已知文化守安息日，而且特殊在于它独立于任何自然的周期或节奏。也就是说，它并不是每月的某几天，也

和月球或任何其他自然周期没关联，只是很单纯的每七天守一次。虽然美索不达米亚的人并没有把时间分成七天的周期，但在每个月有几个特定的日子被认为不祥，通常间隔七天（就是每月第七、十四天等）。此外，有个类似的词在巴比伦文献中，描述满月的日子，国王主领与神和解的仪式，但并非休假日，和以色列安息日亦无甚共通。圣经上的律法与其说是规定休息，不如说是停止，打断平常工作的活动。

五十八 14 乘驾地的高处 因为天然防御优势之故，城市一般建立在山丘之上，而军队选择山丘作为战略制高点。因此行在高地上的隐喻，代表胜利和安全感。以色列乘驾在地的高处时，神则凌驾云端。神乘坐云车威震天上，是个常见的景象（诗六十八 4，一〇四 3；耶四 13）。这样描述神在风暴中显现，也出现在提到乌加列神巴力的文献中。《阿赫特》和《巴力与亚拿特》的系列故事中，描述巴力为「驾云者」。巴力的属性，就是指挥风暴、施放闪电、化身为神圣战士加入战争，甚至出现在埃及亚马拿文献中。

五十九 1~21

救赎者雅巍

五十九 17 战士的衣着 雅巍于此处再次以神圣战士的角色出现，整装备战。匿甲是亚述的战神，伊施他尔则是女战神。迦南神巴力与巴比伦神玛尔杜克都是神圣战士。《埃努玛埃利什》史诗里，玛尔杜克准备和和查马特争战时，他所持的多是攻击性武器，不是此处所述的防御装备。但据说他也穿有甲冑斗篷，发出慑人的光泽。有时一些众神雕像塑造成穿有护胸甲和头盔，但通常只拿武器。

六十 1~22

锡安的荣光

六十 6 来自米甸和以法的骆驼 骆驼是商人载货的工具，因此有许多骆驼的人，被认为很富有。米甸是阿拉伯游牧部族，自从摩西时代就和以色列人有往来。以法只在圣经其他两处出现（创二十五 4；代上一 33），并和米甸有关，可能是该部族的支系。提革拉昆列色三世

的亚述年表中亦有提到。

六十 6 示巴 示巴王国是阿拉伯西南部的大型贸易中心，输出宝石、金子、香。该王国在当地资料和亚述年表中称作撒巴。在主前第一千年纪间，有着非常进步的都市文明。更进一步的资料，请参：历代志下九 1。

六十 7 基达 基达曾是阿拉伯游牧部族。亚述和新巴比伦文献也有提到。玛斯库塔遗址文献、次经作品，甚至拉丁作家老普利尼都曾提到这个部族。

六十 7 尼拜约 尼拜约是阿拉伯游牧部族，也出现在亚述巴尼帕的年表中。主前六世纪的泰幔尼碑文亦有提到。他们可能是希罗时代与罗马时代的阿拉伯部族拿巴提人的先祖。

六十 9 他施的船只 他施的船只是巨大重型船只，为长程航行设计、高载重量所用。一般认为他施就是腓尼基在今日西班牙地区的殖民地。

六十 13 利巴嫩的荣耀 利巴嫩的「荣耀」是其香柏树森林（见三十五 2），但也输出他种木材。

六十 16 哺乳的比喻 埃及的国王常常在肖像绘画中被刻画为受众神所抚育。例如，有画作描写哈苏雪女王吸吮着女神哈妥尔的乳房。后者是女性、舞蹈、醉酒、性、死亡的神。她通常被描绘成有着牛角的女人。这个比喻意味着受到最好的照顾和注意。

六十 19~20 日月废弃 日头和月亮在巴比伦众神榜中都是重要的神祇。太阳神是沙马士，也是正义之神，是月神的儿子。沙马士给予巴比伦立法人汉摩拉比权柄来制订法律。月神辛是月历和植物之神，他的伴侣是宁葛尔（Ningal），也就是沙马士的母亲。虽然他的主要据点是在吾珥跟哈兰，却在巴比伦最后一位国王拿波尼度执政期间，在巴比伦居重要角色。由于这些神祇在古代世界的宗教系统中居核心地位，没有其他文献提到他们可能会遭废弃或失去作用。

六十一 1~11

雅巍的祝福

六十一 1 被掳的得释放为正义之举 古代近东世界，释放犯人（债务牢狱）作为正义之举，通常发生于新王即位后的第一或第二年（之后则定期为之）。例如，旧巴比伦国王安米萨杜卡（主前十七世纪）因着沙马士神

的缘故，取消了债务。因此，此处的「恩年」指的主要是针对那些有亏欠的人（可能是财务上或是法律上的因素），以及释放因债为奴的人。和以色列不同的是，巴比伦的这项赦令，全凭君主的心血来潮，没有证据显示是神所下令的。十一章 1 节的注释有个例子，是理想的国王作出这样的决定。历史上，犹大最后一位国王西底家曾宣布自由（耶三十四 8~10）。关于以上和其他正义之王执政的特色，请参四十九章 9~10 节注释。

六十一 4 重建古代废墟 见五十八章 12 节注释。

六十一 10 新郎和新娘的穿著 西亚地区衣着和打扮的线索多半靠着图像。古代以色列新郎和新娘都穿着典礼用服饰。巴比伦和以色列新娘有时候穿着刺绣的衣服（诗四十五 13~14），特殊的腰带（珥二 32）和面纱（创二十四 65）。此处新郎戴着「华冠」。特殊节庆服饰的不同，可能也取决于婚姻双方的经济情况。



哈苏雪吸吮女神哈妥尔的乳房

六十二 1~12

高举锡安

六十二 10 古代近东修筑道路 见四十章 3 节注释。

六十二 10 万民的大旗 大旗在古代以色列用来标示支派。它们看来最常用在军队，或是召集部队集结，或是辨认不同军团。这里，以色列多半是在模仿邻国。亚述人用军旗辨认特定军团的部队。

六十二 11 国王凯旋回来的奖赏 见四十章 10 节注释。

六十三 1~19

对以东的审判，对以色列的信守

六十三 1 以东，波斯拉 见三十四章 5~6 节注释。

六十三 3~6 神圣战士 神圣战士的主题，是神征战并且打败敌方之神。亚述的匿甲是战神，而伊施他尔是女战神。迦南神巴力与巴比伦神玛尔杜克都是神圣战士（关于神圣战士的进一步资料，参见：出十五 3；书三 17，六 21~24，十 11；撒上四 3~4，七 10 等处注释）。在亚述，城市和乡间被敌方的血染红，或是军队践踏敌人尸体前进，都是常用的措辞法。以赛亚书九 5 提到战士将衣服滚在血中。在《埃努玛埃利什》，玛尔杜克打败查马特和她的将军金古，践踏战场肮脏的敌人，包括查马特尸体的下半身。

六十四 1~12

祈求雅巍拯救

六十四 4 雅巍和其他神祇的差异 雅巍和古代近东其他神有数点不同。最基本的，雅巍是超越的神，意思是祂不属于或困在物质的宇宙。这和美索不达米亚众神是完全的对比，后者居住在物质世界中。雅巍是惟一的神，没有配偶或众神部下，不像其他列国的神，分享不同的权力。在这一节的明确主题是神为了祂信实的跟随者而行动的意愿。这里的关键是让雅巍行动的动机。祂不需要被贿赂或胁迫才有行动。古代多神信仰里，对神的忠实是由所献上的礼物来表现，也就是用来照料该神的礼物（例如食物）。如果这些礼物没有引起神明的喜悦或行动，那么就会用魔术仪式来强迫该神，做出他没有答应行动。请参：塞缪尔记上十五 23 注释。

六十五 1~25

新天新地

六十五 3 在园中献祭 古代近东的花园，通常是长满果树和遮荫树木的园子，作为户外神龛的植物园，或提供圣所四周有舒适的环境。圣树也在当时大众宗教占有显要地位。这些大众信仰把树和石头认为可能是神灵的居所。迦南宗教里，它们被认为是丰饶的象征（见：申十二 2；耶三 9；何四 13），不过少有迦南的考古或文字遗物来厘清圣树的地位。于基提翁出土的铜器时代晚

期神庙，有一个圣树园，具六十个树坑。这些花园可能是迦南丰饶之神亚舍拉的圣树园。

六十五 3 砖坛 大多数的香坛是以石灰岩制造，所以新国际本翻译成「砖」的字也代表「香坛」，十分合理（在拉吉所发现，主前五世纪石灰岩祭坛上的碑文中，即为此用法）。这些都是举行非法崇拜的邱坛所具有的常见特征。另外，也有巴比伦用来祭拜天神的仪式，有些要在砖砌的祭坛上献祭。

六十五 4 在墓地守夜 许多在古代近东地区行巫术的人（与死人的灵魂接触，见五十七 6 注释）会在墓地过夜，等待和死人通讯。这和「培梦」的仪式相近（见：撒上三 3；代下一 7~12 注释）。

六十五 4 吃猪肉 亚述智慧文学中称猪为不圣洁，不配拿到圣殿，是神明所厌恶的。亦有一份解梦文献，其中吃猪肉是种恶兆。但显然猪肉是美索不达米亚地区日常饮食的一部分。有些赫人祭仪必须献猪肉。然而学者米格伦提到，这种仪式中，猪并不是放在祭坛上作为神的食物，而是吸收承担罪恶，然后烧掉或埋葬，献给阴间神祇为祭。美索不达米亚地区，猪同样被献给魔鬼。埃及地方有猪作为食物的证据，而希罗多德宣称猪也用作献祭。埃及史料提到成群的猪是神殿的财产，并常是捐献给神殿的一部分。猪亦特别用来献给色特神。不过大多数献猪为祭的证据来自希腊和罗马，也多是献给阴间神祇。在都市里，猪和狗常常在街上搜寻食物，以至于更令人厌恶。以色列地方对猪的态度，在以赛亚书此处非常清楚，显示和拜死人有紧密关系。献猪为祭很有可能和献祭给魔鬼或死人是同义。

六十五 10 沙仑 沙仑是一块沿海平原，东边靠着犹大山地，西边是地中海。这谷地以其美景、无人烟，和牧草地出名。它长约三十二哩，宽平均十一哩。

六十五 11 亚割谷 亚割谷可能位于犹大北界，被认为是今日的布夸（El Buqe'ah），是约旦北部荒野中的一块小平原，在耶利哥附近。有三处铁器时代的聚落在布夸出土。

六十五 11 时运、天命 这里所用的名字（神的名字？）「迦得」（Gad，和合本：「时运」）与「弥尼」（Meni，和合本：「天命」）隐晦难解。迦南与腓尼基文献有记载迦得，被认为是幸运之神。弥尼可能和命运有关，因此有些人认为或许与天命有关。它有可能与可兰经中提到的阿拉伯女神玛那特（Manat）相同。巴比伦众神中，

那姆塔 (Namtar, 「命运」) 是阴间的主宰。命运也不时被拟人化、神化。

六十五 17~25 理想的异象 圣经中的理想异象可说独树一帜,无可比拟。不过主前第一、二千年纪的亚喀得文学中已有末世性(未来、预言)异象。亚喀得文献属于伪预言,也就是说,是在谈论的事情发生后写成。这显然是要为发生的事,或所建立的制度赋予合法性。常用的语句是「一位王子将兴起」。这王子通常匿名,但可轻易辨认出。「玛尔杜克预言」也是这类作品,其中玛尔杜克在埃库撒吉(Ekursagil)神庙里传达有位国王将兴起,并「勾勒出天地的计划」。他会聚集分散的人民,给土地带来丰饶,向人民发怜悯,社会将正常运作。不过,六十六章1节更进一步写到天地和宇宙是神的殿宇。创造新天新地在古代世界,或等于造新的圣所或翻新圣所。这是常有的活动。新耶路撒冷是新的首都,也代表神所拣选的居所。同样地,玛尔杜克神发令,众神的圣城巴比伦也将重建。

六十六 1~24

平安如江河

六十六 1 神的殿宇 乌加列文的《巴力神话》(Baal Cycle)中,巴力要为自己建造房屋,以便有居所。同样,宁吉尔苏要求古德王建造屋宇供其休息。前者较与此处有关,因为巴力自己建造屋子,如同雅巍所做。在《埃努玛埃利什》史诗中,玛尔杜克打败查马特后,宣称要为自己盖房子,称作巴比伦,作为众神的居所。第五块泥版末了,有点残缺的片段将这与玛尔杜克创造地,以及对地的权柄连在一起。

六十六 3 打折狗项 狗在以色列并非作为献祭的动物,虽然安那托利亚的赫人是如此。

六十六 3 猪血 铜器时代晚期,猪和狗在安那托利亚的赫人祭祀中占重要地位。当遇到仪式性不洁时,赫人常会杀只猪(多半以腰斩的方式为之)。猪和狗在敬拜地府神明(和阴间或土地肥沃有关)时特别重要。更多资料,参见五十六章10~11节与六十五章4节注释。有些学者认为这种仪式中处理猪的手法,可能是猪被认为不洁净的原因之一。

六十六 15 火、车、旋风 古代近东形像里,重要的神

祇不时由车夫伴随。有个称作拉基布伊勒的神是迦南神伊勒的车夫。亚喀得文学《布内内》里记载,太阳神沙马士的军师获任为其车夫。车夫负责载送该神祇,特别是赴战场。以色列宗教信仰中,有时以近似于古代近东思维的方式描绘或记载雅巍。例如伊莱贾和巴力先知的竞赛中,雅巍显为掌管土地生产力的神,并以火回应;象征性说法则通常将祂和太阳连在一起(诗八十四11)。此处对祂的描绘可能和有车夫为伴的暴风神哈达有共通处。这些相似处显示可能是使用大家所熟悉的形像来陈明,神在这一空前事件中的参与。

六十六 17 园中的仪式 见六十五章3节注释。

六十六 17 吃猪肉和仓鼠 这是另一个对外邦仪式的描绘,可能是源自迦南(见:利十一7注释)。没有经外文献解释这一风俗。此处翻成「仓鼠」的字,可以指许多种小型啮齿目动物。

六十六 19 他施 他施代表越过海,在西方最遥远的陆地。见二十三章1节注释。

六十六 19 普勒 「普勒」在新国际本译为「利比亚」,但在那鸿书三9两者是不同的群体。古代的利比亚大部分是在亚历山大港以西的沿岸地带,但包括尼罗河谷西部的大片沙漠。普勒则较难判断。最有可能的结论是,普勒是利比亚的别名,而两者一起指的是古代埃及以西,约是今日利比亚国的地方。这是往西南方最遥远的陆地。

六十六 19 路德 路德可能是土耳其中西部的里底亚地区。里底亚人说一种近似于赫语的安那托利亚语言。他们于主前六世纪时开创出庞大的帝国,但被波斯王古列所击败、征服。这是西北最遥远的陆地。

六十六 19 土巴 土巴可能是黑海南部的地方,它在亚述编年史被记为塔巴珥,而希罗多德的《历史》(Histories)则记为提巴雷奈。它代表东北方最遥远的陆地。

六十六 19 雅完(希腊) 雅完可能指的是希腊名字爱奥尼亚(Ionia),亦即希腊临着土耳其西海岸的地方以及爱琴群岛。主前第一千年纪前不久,爱奥尼亚的希腊人定居于此。有证据显示他们于主前第八世纪和亚述人有接触。古典希腊文学(例如荷马)和哲学似乎源自爱奥尼亚。

杰里迈亚书

— 1~19

杰里迈亚蒙召

— 1 亚拿突 便雅悯地祭司城邑亚拿突的确实位置，是学者辩论已久的课题。它若非是在亚拿塔（Anata）村南邻拉斯卡鲁贝的高丘，就是位于亚拿塔旁边的山谷里面（犹太史家约瑟夫说亚拿塔就是亚拿突）。最近的想法是亚拿突的原址在拉斯卡鲁贝，但主前六世纪末叶自巴比伦被掳归回后迁到了亚拿塔。考古学的记录似乎支持这个观点。亚拿突最初被形容为戴维几名侍卫的家乡，后来祭司亚比亚他被贬逐至此。按照以赛亚书十 30，这城是在亚述入侵巴勒斯坦的路上，但没有被毁。

— 2 年代小注 杰里迈亚的事工始于约西亚十三年（约主前 627 年），直到西底家十一年（约主前 587 年）第二次被掳。被掳后他似乎还积极活动了几年的时间（见四十二~四十四章）。第一年的时间很重要，因为这是约西亚的改革活动之后一年，巴比伦脱离亚述宣告独立之前一年。无论是政治领域还是宗教领域，都即将面临翻天覆地的改变。

— 2 约西亚 在杰里迈亚的早期事工中，犹太国的王是约西亚（主前 640~609 年在位）。律法书（圣经的某个部分）在约西亚即位之初被发现，此后，约西亚实施了很多宗教和社会改革。他把握这个时机可能是因为亚述发生了灾难性的内乱（约主前 631~626 年）。十多年后亚述帝国开始崩溃时，约西亚与亚述的盟友埃及为敌，但于主前六〇九年或是战死沙场，或是在米吉多遇刺身亡。

— 3 约雅敬 埃及人在亚述帝国灭亡之后（约主前 608 年），迅速侵占了无助的巴勒斯坦地区，并立约雅敬坐上犹太的国位。他的本名是伊莱贾敬，但埃及人将他的名字改为约雅敬。他初时是埃及的藩属，直到主前六〇五年巴比伦在尼布甲尼撒二世领导之下，在迦基米施击败埃及，将黎凡特地区纳入控制范围为止。四年之后巴比伦在埃及边界受挫，约雅敬却乘机反叛，再次附从埃及。但巴比伦人于主前五九八 / 七年攻取耶路撒冷后，约雅敬遭到报复。他可能被杀，但也可能被掳（犹太史家约瑟夫说尼布甲尼撒在耶路撒冷将他处死）。

— 3 年代小注 杰里迈亚的事工一直延伸到西底家十

一年（约主前 587 年）。

— 3 被掳 杰里迈亚显然在主前五八七年第二次被掳之后，依然积极事奉（见四十二~四十四章）。巴比伦人掳走了当地的领袖。考古学家在萨非拉、尼革、犹大旷野的挖掘，找到了被巴比伦人毁灭的迹象。巴比伦史料亦包括了耶路撒冷之围，和无数俘虏被外迁到巴比伦的记载。

— 5 古代近东，人在出生之前就被神明认识或拣选的例证 神明在人出生之前已经认识他的观念，在埃及有一个对应的例证。皮安基（主前八世纪时埃及二十五王朝的君王）「尚在母亲腹中的时候」，亚孟神已经认识他，也知道他后来会统治埃及。在《吉加墨斯史诗》中，吉加墨斯「脐带切断之时」，王位已经注定归他。

— 5 作列国的先知 译作「国」的字眼用作复数时（和合本：「列国」），通常是指外邦的列国。故此，杰里迈亚的先知事工的对象范围是没有限度的。他的信息不单是对犹太宣讲，更包括将要成为盟友，和将要成为敌人的邦国。

— 9 古代近东，在口上接手任命 埃及的王室净口礼仪所显示的观念，是使口部在说话之前作好准备。美索不达米亚的仪式则经常以净化嘴唇，作为净化全人的象征。特别对占卜祭司而言，这仪式是他们能够出席诸神议会，回来报告所见之前的必经步骤。反之，耶和华将话语放在祂先知的口中，并不需要净化仪式。

— 11 杏树 杏树高十五至三十呎，在公历一月底至二月初开花，是最早开花的树木。杏花是白色微带粉红色，约需十星期结成熟杏。

— 14~15 北方列国 这话可以是指巴比伦或西古提，也可以是将来万国进攻耶路撒冷的反响（见：结三十八~三十九；珥三；亚十二~十四）。北方经常是黑暗势力的象征，这些势力包括：非利士人、亚述人、亚兰人。鉴于主要路线的位置，敌人通常除了从北面入侵耶路撒冷以外，别无他法。主前六二七年时，尚无证据证明巴比伦有能力入侵黎凡特地区。然而按照希腊史家希罗多德，西古提人正在这时向西亚洲发动侵略。

— 15 在城门口安设座位 城门口是君王公开执行职务的惯常地点。典礼和外交场合，以及诉讼程序可能都可以在此进行。乌加列史诗《阿赫特》描述达尼珥王坐在城门口，为孤儿寡妇断案。征服城市的君王也是在城门口公开安设宝座，来审判该城及其领袖。最近在但城

遗址的挖掘，在城门内部发现了一个似乎是石制的高台。这高台曾经一度有顶篷遮盖，上面可能设有宝座。

一 16 烧香的用意 所烧的香是好几种香料混合的调剂，烧起来十分好闻。烧香与献祭同用（见四十四 18 的注释），在古代近东各处和以色列都很普遍。乳香（白色的树木树脂）是比较昂贵的香料之一，来自阿拉伯半岛南部的示巴。考古学家在以色列各处挖掘到了很多不同种类的香坛，亚拉得有两个出土，米克纳 / 以革伦则有十个。

一 18 铁柱和铜墙的象喻 铁和铜在很多经文之中，都是力量的象征（见：赛四十五 2）。巴拉瓦特挖掘到亚述人所造的铜制城门。在坚强的城墙之上这种门是一种装饰。埃及的杜得模斯三世自我形容为埃及的铜墙铁壁，意思是他有如牢不可破的设防城。

二 1~三 5

以色列离弃神

二 8 藉巴力说预言，随从无益的神 希西家和约西亚纵然实施改革，犹大百姓依然经常复归混合宗教的信仰，奉行迦南人的仪式，崇拜他们的神祇。这种混合宗教的先知奉巴力之名说预言，并在巴力的偶像之前求问默示。

二 10 基提海岛 按照万国图（创十）的记载，基提是雅完（希腊、爱奥尼亚）的后代。雅完的居处是爱琴海和东地中海。基提大概是基提翁的希伯来语名字。基提翁是个铜器时代的遗址，位于塞浦路斯岛中南部海岸，今日的拉纳尔卡（Lanarca）附近，但更有可能是指全岛。在杰里迈亚时代，基提一语大概是希腊的统称，或泛指遥远的地方。主前七世纪的亚拉得陶片文字所提及的基提人，有希腊语的名字。他们大概是来自塞浦路斯的商人。

二 10 基达 基达是以实玛利的次子（创二十五 13），也是全盛时期在主前八至四世纪的一个以实玛利部落的名字。亚述和后期巴比伦的文献称之为卡达尔。基达的人名似乎与闪族语的南支有关。这些以阿拉伯半岛南部为根据地的部落，亦不时在黎凡特和西乃半岛出没。基达人住在东面的荒野，基提人则住在海角的西面。

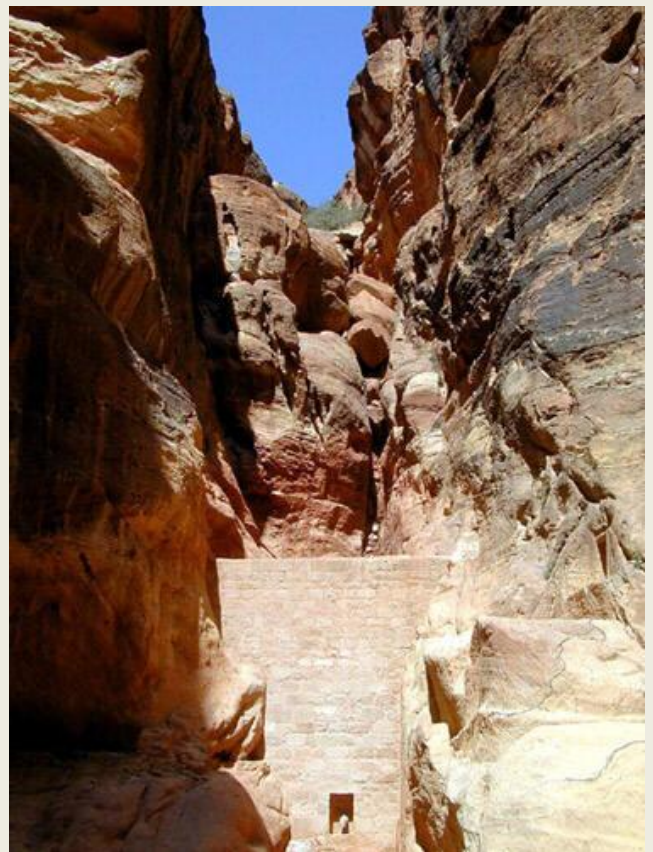
二 11 古代近东国家更换神祇的先例 很多国家因为外来的影响，在其诸神系统中增添新神。但随着时间的

变迁，这些神祇的名字会稍有更改。但一国换了他的神在古代近东而言，是完全陌生的概念。这动词大概有「以货易货」的意思。若然，其意思就不独是更换，而是换取更有价值的事物。



从黎凡特北端向南望

二 13 破裂的池子 水库通常是在成分为石灰岩的山中开凿。蓄水池内部必须漫上石灰灰泥，才能将雨水引入池中。但这些水库往往会出现裂缝，以致存水漏出，农夫丧失维生的必需品。



彼特拉山中的水坝

中，亚舍拉是裸规格化的树木。



贺如司雕像

二 15 狮子的比喻 狮子大概代表如狮吞吃邦国的亚述人。不少亚述战役都符合本节的描述。亚述人好几个城市的城门，都饰以有翅膀、有人面的狮子。

二 15 焚烧城邑 好几场亚述战役都符合这个描述。入侵黎凡特的亚述统治者包括了提革拉毘列色三世（主前 745~727 年）、撒缦以色五世（主前 727~722 年）、撒珥根二世（主前 721~705 年）、西拿基立（主前 705~681 年）、艾萨克哈顿（主前 681~668 年）。由于亚述人无意在这些城镇定居，他们习惯把它焚烧作为不合作的代价，以儆效尤。

二 16 挪弗 挪弗（孟斐斯）是早期埃及君王的住处。很多犹太人（按照希罗多德的记载，很多腓尼基人也是如此）于主前五八七年巴比伦侵略时逃亡至此。这城按考证是开罗以南约十五哩，位于尼罗河西畔的米特拉欣内（Mitrahineh）。

这城由主前一〇〇〇年左右开始衰退，但第二十五王朝把它修复，成为主前七世纪埃及君王的主要住处。第二十六王朝的君王很有可能也是在此居住。进一步资料，可参看：四十六章 19 节的注释。

二 16 答比匿 答比匿是尼罗河三角洲东部地区的一个前哨基地，接近西乃半岛。希腊人称之为达夫内（Daphne），主前七世纪他们以雇佣兵的身分在这基地居住。按照希腊史家希罗多德的描述，达夫内是埃及建筑来阻挡亚述侵略的三个前哨基地之一。犹太人于主前六世纪逃避巴比伦人时，可能一度在此停留。

二 16 打破你的头顶 剃头（NIV，和合本：「打破你的头顶」）在古代近东往往（但不一定）表示其人是奴隶或属下。然而「剃」这个希伯来词语在此的使用颇具争议，学者甚少有一致的意见。

二 18 西曷 西曷大概是「贺如司的水」的希伯来语名称。贺如司是埃及的猎鹰神祇。此地大概是尼罗河三角洲东北部的地域，但位置不明。部分学者相信它就是埃及小河，即从巴勒斯坦南下埃及最先遇到的水域。

二 18 大河 幼发拉底河（和合本：「伯拉大河」）在圣经之中，往往称为大河。

二 20 高冈和青翠树下作为娼妓场所 迦南地方性神殿的丰饶礼仪有一部分是在有各种树木（包括橡树、杨树、笃耨香树）的冈顶进行的。何西阿书四 13 也提到过以丰饶神祇为奉献对象的性交礼仪。在以色列的图像

二 22 碱和肥皂 本节译作「碱」的物质是碳酸钠的副产品，大概自埃及进口。肥皂则用当地某种植物烧成的灰制成。

二 23 众巴力 巴力以复数出现，是指迦南众多的崇拜巴力之祭仪中心。换言之，每个城市（如：推罗、西顿、迦得）都有自己的巴力。旧约之中好几个地名都有巴力的成分，如：巴力洗分、巴力昆珥。学者假定这些地名是「昆珥之巴力」、「洗分之巴力」的意思。巴力是「主」的意思，早在主前十八世纪，已经在马里文献的亚摩利人名之中，以神祇的名字出现。有些学者甚至提出主前三千年纪末期的例证。到了主前十四世纪，埃及人用这名字称呼风暴之神。阿拉拉赫、亚马拿、乌加列的文献，都清楚以之为风暴之神阿达德的名字。巴力又是丰饶崇拜的神祇，会死（冬）而复起（春）。乌加列神话描述他与雅姆（海洋）、摩特（死亡）作战。女神亚拿特和亚施他特是他的伴侣。

二 23~24 骆驼 / 野驴的象喻 年轻的母骆驼（原文，和合本：「独峰驼」）并不是可靠的牲口，经常神经质地到处游荡。母驴（按原文也是雌性）在发情期时变得十分强暴，会追逐公驴。以色列也就像野性的母驴一样，追逐巴力。

二 27 以木头为父，石头为母 本节所指的木头是女神亚舍拉的偶像，象征男性神祇的反是「生我的」。如此，

以色列人的崇拜是胡里胡涂的崇拜。至于经文是泛指多神崇拜还是针对丰饶象征，却难以断定。

二 28 神的数目与城的数目相等 大部分古代近东民族的诸神系统，都有数以百计甚至数以千计的神祇。杰里迈亚宣称犹太人在这方面与他们的多神邻邦没有分别。按照惯例，城镇都各有自己的守护神祇。随着城镇的增长，神祇的数目亦同时递增。

二 32 妆饰 本节译作「妆饰」的字眼在其他经文译作宝石。但在此是指新妇的礼服，或新妇独有的饰物。有关装饰品的描述，可参看：以西结书十六 11~12 的注释。

二 36 因埃及和亚述蒙羞 杰里迈亚是特指某些事件，还是泛指这两个国家并不清楚。至少从主前七三二年开始，犹太和以色列都已经归服了亚述为藩属。但亚述后来不但没有保护他们，反而毁灭了他们；以色列在主前七二一年，犹太在主前七〇一年。埃及则无能保护藩属，不受亚述或其他西亚王国强权的侵害。归根结底，两国都不能向犹太提供所冀望的安全和保障。

二 37 两手抱头 「两手抱头」的姿势在古代近东是志哀的方式，可见于主前十三世纪比布罗斯王阿希兰的腓尼基石棺之上。埃及《两兄弟的故事》亦形容这个姿势是哀悼的表示。

三 1 离婚法 美索不达米亚和埃及都有无数文献，讨论离婚的法律。这些法律虽则大体而言都是偏袒男方，两个文化都容许女子在某些条件之下申请离婚。杰里迈亚在此引述的是旧约的一条离婚法例，记于申命记二十四 1~4。法例规定妻子离婚之后若是改嫁他人，前夫便不可与她复合。因此，杰里迈亚之问题的答案是否定的，这人不得与她再度结婚。

三 3 春雨 本节所提及的是两种不同的雨。甘霖通常是三月下的阵雨。春季下的「晚雨」则降于四月。

三 6~四 4

呼吁不忠的以色列归回

三 6 崇拜习俗 请参看二章 20 节的注释。

三 8 休书 休书在古代近东是人所共知的事物。考古学家甚至发现了一块泥版，其上御用的休书，属于晚铜器时代的乌加列。美索不达米亚的楔形文字泥版，和

埃及的蒲草纸文献，都可以找到数以十计的文献，讨论离婚的法律。

三 9 和石头木头行淫 与石头木头行淫是指崇拜亚舍拉（圣树，即本节之「木头」）和诸巴力（石头）的「属灵奸淫」。

四 4 心受割礼的比喻 如埃及出土的图像证据所显示，割礼并不是以色列所独有的。独有的是其背后的意义：这是以色列人属于耶和华的记号。正常的割礼象征性地将生殖的器官放在耶和华的控制下，作为立约应许——祂要使以色列成为大国——的提醒。心受割礼在概念上是将掌管意志的器官，象征式地放在耶和华的控制下，承认对律法负责任。

四 5~31

敌从北方来

四 5 犹太的主要设防城 按照亚述王西拿基立（主前 705~681 年在位）的记载，犹太一共有四十六个坚固城（即有城墙的城镇）被他攻陷，此外，还有无数村镇。可见犹太好几个城市，都是设有大规模城防设施的。拉吉是犹太的首要城堡之一，其城防设施在本（二十）世纪被彻底挖掘出来。这城有两层的城墙和坚固的城楼。

四 5 信号的性质 吹角是宣告进入紧急状态（见：摩三 6）。住在乡村的百姓和在城外耕作的人听到角声，便要逃进城墙范围之内。本节描述全地同时吹角，因为这是全国性的紧急状态。

四 6 从北方来到 请参看一章 14~15 节的注释。

四 8 腰束麻布 本节的麻布是黑色的粗布衣服（通常用山羊毛织成），供哀悼者在悲伤之时（亲人去世）或面对极大灾难之时穿着。巴勒斯坦的牧人亦使用这种布料，因它价廉而耐用。

四 11 为簸扬或扬净的热风 从沙漠吹来的热风大概是西罗科风。这种风风力太强，不宜在禾场用之簸扬谷物，因为连糠带谷粒都会被它吹走。本节的象喻十分清楚。神的审判将如热风吹到，恶人善人都不能避免。译作「扬净」的字眼在死海古卷中，是用来形容析离谷粒，在此大概也是同样的意思。

四 15 从但传扬 但城（现代之卡迪遗址）位于以色列北方的极限。当地的挖掘显示它在杰里迈亚的时代，是

个很具规模的城市。侵略者从北方来到时，这城当首先目睹。如此，但城的使者向南奔跑，使全以色列都听到这个祸患的信息。

四 15 以法莲山 侵略者从但城南下到戈兰高地，直指以法莲山地。这地区是作为昔日北国心脏的丘陵地带，介于示剑和伯特利之间。

四 23~26 世界颠倒的主题 杰里迈亚的象喻取自创世记一 2 的创世记录。他用诗歌的意象，描述被造世界回复到神未做工之前的混沌阶段。巴比伦《埃拉与伊舜神话》所描述的与此大致相似，它也是逆转了玛尔杜克在原始混沌之中开创秩序的故事。在「世界颠倒」的主题中，一切人以为不变而可靠的事物都受到了危害。被颠倒的可能是宇宙（日头变黑）、自然界（大山变为平地）、政治状况（帝国衰亡）、社会秩序（穷人变为富足），或动物界（狮子与羊羔同卧）。先知书把它与耶和華的日子和将临之审判相提并论。

四 28 天变为黑暗 这个诗歌意象将大地拟人化（希伯来文学经常将没有生命的对象拟人化），就如它在哀悼、转黑、发暗。并没有必要假设杰里迈亚在此是试图形容日蚀等天文现象，尽管形容这现象用的也是相似的词句。

四 30 穿上朱红衣服，用颜料修饰眼目 朱红衣服是最精美的女性服装。染制这种衣物所用的颜料，是从一种从橡树叶子收集回来之昆虫的卵提炼出来的。眼部化妆品（辉锑矿，现代中东仍然使用）用来使眼睛看起来更大，人更美丽。这两样东西与妓女都没有直接关系，一般女子都会用它来使自己尽可能有吸引力而已。

五 1~31

以色列的虚假

五 1 与戴奥真尼斯的比较 犹太人也要和主前四世纪希腊犬儒学派（Cynicism）哲学家戴奥真尼斯一样，走遍全城寻找一个诚实人（在此则是正直人）。然而本节和戴奥真尼斯雷同之处却到此为止。因为犹太人要寻索的是行事正直，忠于耶和華的人。戴奥真尼斯则是搜求符合他世俗观点之正义的人，不一定与神明有关。

五 6 恶兽袭击是否常见？ 在当时的中东，狮子等恶兽远比今日常见。因此被恶兽袭击并不是罕见或意外的事件。犹太人应该很明白这个象喻。

五 8 马的象喻 公马素有性欲旺盛和盲目受直觉驱使之名。犹太人追求淫乱也是如此。这包括了属灵的奸淫，和参与丰饶祭仪的性交活动。

五 12~13 先知宣告平安 向百姓提供平安稳妥和问题得以解决之盼望的先知，无疑会广受欢迎。否认问题的存在是阻力最小的路线。同样，看出在这些事情上支持国王的意愿对自己最是有利，因而愿意以君王最佳利益为己任，散布王想要散布之宣传数据的先知，也多的是。

这些先知「必成为风」。换言之，他们只会变为空话连篇的「风袋子」而已，没有任何价值。

五 24 秋雨春雨 秋雨春雨直译是「早雨和晚雨」。以色列的气候分为雨（冬）季和旱（夏）季。雨季的开始是秋雨（公历十至十一月的「早雨」），并以春雨（公历四月初的「晚雨」）结束。

这些雨水十分重要，因为它能加增泥土的湿度，使地软和，易于耕犁。按照巴勒斯坦的迦南祭仪，巴力是大自然的主宰，控制雨水。但杰里迈亚的论点则是耶和華才是按时赐雨，当受崇拜的那位。

六 1~30

北方大军围攻耶路撒冷

六 1 提哥亚 提哥亚（提古亚废墟）是耶路撒冷以南约十哩的城镇，位于犹大山地耕地与旷野交界之处。从耶路撒冷逃亡的人一天便可走到提哥亚。

六 1 伯哈基琳 伯哈基琳与提哥亚和耶路撒冷都有关联，但确实位置不明。初期教父耶柔米说伯利恒可以看见此地，学者据初步考证为耶路撒冷西面四哩的卡林泉（'Ain Karim），或耶路撒冷南面两哩半的拉玛特拉黑珥。后者是设置号旗的理想地点。

六 6 筑垒攻城 古代的攻城战术是出了名的无用。筑垒攻城是有用的办法，但十分危险，守城的人能用尽方法来阻挠其进度。「垒」其实是攻城坡道，通常是用树木和石块为基础，加上泥土或手头所有的其他杂物堆成。亚述无数的壁画浮雕描绘它在近东各处的应用。再者，犹太的拉吉更挖掘到一条亚述攻城坡道的遗迹（进一步资料，可参看三十二章 24 节的注释）。亚述成功地攻取了这座城，把它摧毁。



拉吉的攻城土坡横切面

六 20 示巴的乳香 用来燃点的香料之中，乳香（白色的树木树脂）是比较昂贵的几种之一，来自阿拉伯半岛南部的香料贸易中心示巴。香料是与祭牲同献的（见：利二 1 的注释）。

六 20 菖蒲 菖蒲（或作香蕉）的原产地最有可能是印度。这是出埃及记三十 23 圣膏油的材料之一，是沼泽植物，可用作补药或兴奋剂。菖蒲不是甘蔗（和合本小字），后者要到旧约时代之后，才往东繁衍到这地区。

六 23 主前七世纪的骑兵单位 主前七世纪的战车和骑兵主要是突击性武器。但经过亚述王提革拉昆列色三世（主前 745~727 年在位）的改革之后，马匹和战车亦扮演了轻弩部队的角色，从马拉的战车中射箭。亚述巴尼帕年间（主前 668~627 年在位）又出现了四人的重型战车。乌拉尔图（圣经的亚拉腊）发明了（不拉战车的）骑兵，他们在撒珥根二世年间（主前 721~705 年在位）提供了一千个特种部队给亚述的军队。帝国各地——特别是叙利亚和亚述的各个首都——更设立了马匹繁殖场。主前七世纪末迦勒底完全承袭了这个骑兵传统。进一步资料可参看：哈巴谷书一 8 的注释。

六 26 滚在灰中 滚在尘土中，在尘土中爬行，或将炉灰洒在身上，是古代近东志哀的表示。

六 27 测定者 和合本之「高台」又可译作「测定者」或「试验人的」（和合本小字）。检验者 / 提炼者是个冶金专家，负责测定矿石的质素。提炼过程将矿石里面的杂质清除，但杂质若是过多，矿石就会整块丢弃。

六 28 铜铁的象喻 古代提炼化验银子的过程称为灰吹法。第一步的熔炼是在铅矿（方铅矿〔galena〕）中提取银子。这时矿石样本中的银子成分还不及百分之一。

铅矿放在骨灰或黏土等多孔材料制造的浅锅中熔化，然后鼓动风箱在熔铅上面吹过，来产生一氧化铅（铅黄〔litharge〕）。部分的一氧化铅被骨灰所吸收，其余的则从表面撇除。在理想情况下，余下的是银子。可惜这个程序可能会发生很多问题。温度若是过高，或样本中含有其他金属（通常是铁、铜、锡），灰吹法就不能成功。在这情况下，撇除铅黄之后剩下的便不是银子，而是混有其他金属的银渣，没有任何功用。这个无用的产品可能就是译本称为「渣滓」的物质。另一个说法认为经文所描述的是检验过程。这作法是用大量的铅与银矿样本加热，希望能够抽取其中的杂质。但检验过程其中一个可能的结果，是铅量不足以抽取所有的杂质，以致整块银子变得无用。银子不但没有炼净，现今情况质素反比未经检验之前更差。经文所述的可能就是这个程序，银子变成无用的垃圾。

七 1~29

殿院的信息

七 2 在圣殿门口宣讲 先知通常是在多人来往的公共场所作出宣告。古代城市的城门是活动的中枢。而圣殿的大门也是一切到这里办事之人的必经之路，包括所有携带祭物前来献上之人。杰里迈亚宣讲的对象就是他们。

七 2 崇拜的性质 希伯来语中解作崇拜的两个字汇之原义是「事奉」和「下拜」（崇敬）。后者是本节所用的字眼，这字通常表示谦卑的行动，并且往往和祈求有关。圣殿主要是国家性的圣所，因此是王室领地的一部分。圣殿是「神的居所」，祂居住的所在。它建筑的用意不是作为团体性崇拜的场所，崇拜者可以进入殿院，但却不能涉足圣殿之内。献祭仪式是在殿院或其他地方进行。古代近东描述庙宇的文献虽然有很多，却没有一个提供任何细节，解释个人在庙宇范围内的崇拜性质。已知的是崇拜者观看偶像时，神明会赐给他们异梦（如：马里文献）。但实际涉足庙宇却必然十分稀罕。

七 4 圣殿的观念 本节针对人所接受的想法，是圣殿对于神来说是如此重要，以致他们也能安枕无忧。在古代近东，整个城都被视为受神明的保护。从这角度看，安置圣殿的耶路撒冷，因而也是神的所在，所以是不可侵犯的。一个世纪前，希西家王年间，耶路撒冷所得的

拯救，无疑更增强了这看法的说服力。同样古代西亚的庙宇也被形容为「神的居所」。最公义的王就是好好维持神祇居所之运作，并且不断修建。神祇在庙宇中居住，就像王和百姓也都住在自己居所一样。庙宇需要维修，正如神祇的偶像也要每日喂饲穿衣一样。这是神祇的需要。这些人相信神明「需要」房屋，因此亦会保护他的房屋，以及为他提供住处的城市。以色列人的想法与邻邦过于相似，因此对于他们的神和祂的圣殿也有了一样的看法，圣殿因而变成了护身法宝。

七 6 古代近东有关无助之人的法律 摩西律法极度关注每一个人的福利，此举更有历史上的理由。由于以色列人曾经在埃及为奴，他们对于奴隶、孤儿、寡妇，和其他无助之人的需要，应该更加敏感。美索不达米亚有无数法律文献，以寡妇、孤儿、弃婴等不幸之人为题。但这些文献通常是讨论他们在法律上的权益（或所缺乏的权益），而不是对他们的照顾。例如新巴比伦时代的寡妇在法律上，是受父亲、兄弟，或亡夫之兄弟的保护。然而丈夫死后在财政上能够独立的，在法律上却不算是寡妇，没有成为受监护人的需要。进一步资料可参看：出埃及记二十二 22~24 的注释。

七 9 道德和宗教责任 以色列邻邦所信奉的宗教亦会要求其信徒的行为合乎道德，但背后的逻辑却可能略有不同。例如在巴比伦，太阳神沙马士也是正义的神。沙马士有责任在世上维护正义，因为正义是作为宇宙架构之秩序的一部分。同样，店主可能要求雇员诚实，因为知道这样做能使他生意成功；但他本人却一点也不诚实。对以色列而言，宇宙顺利运作并不是耶和华要求道德行为的动机。律法出乎祂的本性，祂所要求的圣洁是祂自己的反映。

七 10 称为我名下的殿 圣殿是神选择以立己名的地方。换言之，这是祂在法律上提出产权要求的地方，亦即是祂私有的财产。古代近东的庙宇被视为神明的私宅，即其私有财产。王只是建筑物的管理人，负责其维修而已。

七 10 圣殿提供庇护 无论是美索不达米亚还是以色列，圣殿或庙宇能够提供庇护，是因为这是神明在此居住，崇拜者因此更能得到神祇的保护。然而有别于古希腊，这些地方是没有另一套圣所法律，保护进入庙产范围之人的。

七 12 示罗 示罗（今塞农废墟）位于以法莲山地的中心

地带，是以色列人未有耶路撒冷之前召集圣会的地点。当地的挖掘证实主前十一世纪之时，已经有大规模的建筑。此地在整个铁器时代都有人居住，但其中的圣用建筑物到了杰里迈亚时代很可能都已经成为废墟。学者相信非利士人在亚弗之役（撒上四）大捷之后，乘胜摧毁了这个地方。

七 18 献给天后的饼 这里译作「饼」的字眼是来自亚喀得语的借词。巴比伦人在女神伊施他尔的祭仪中使用甜饼。本节中的「天后」可能也是伊施他尔，但也有些证据显示这是某个不知名的母神，或亚舍拉。这些饼是不用炉子，直接在火的余烬上烧成的。如本段所示，这些祭礼仪式是全家参与的。向神祇献饼在巴比伦极为常见。四十七个代表女神的饼模（有些是女性的形状，有些则是星形），在叙利亚东北部之马里出土，可以上溯到主前第二千年纪初叶的御厨。

七 18 奠祭 奠祭在以色列很常见。但本节所用的措词「浇奠」，在其他经文中往往是用来形容在房顶之上（见三十二 9 的注释）献给其他神祇的祭，表示所崇拜的是天上的万象。

七 20 怒气临到牲畜、树木、农产 在圣经之中「人和牲畜」对应很是普遍（如：出八 13~14）。但加上树木和农产却是别处经文所无的。美索不达米亚诸神之王恩里勒降下洪水时，一切有血肉的都不能幸免。巴比伦的《埃拉与伊舜神话》亦形容人兽同遭的蹂躏。但另一方面，打仗的战术往往以农产和树木为攻击对象。树木被砍下供应围城军队的需要，或单纯作为惩罚性的滥伐山林。农产则用来供应军需，被无意践踏，或故意破坏，使敌国经济崩溃。

七 21 吃燔祭的肉 燔祭必须完全烧在坛上，崇拜者不得吃其肉。但神既无意聆听与燔祭同献的祈求，将这燔祭当作平安祭一般吃掉，还比较有用。

七 29 剪发抛弃 剪发通常含有哀悼的意思。但本节动词的受词却经常是与祭司或许愿不剪头发之拿细耳人分别为圣有关。换言之耶和华是讽刺性地命令百姓剪掉他们分别为圣的头发。因为他们所许的愿一无所用。

七 30~八 3

欣嫩子谷的死亡

七 31 在欣嫩子谷建筑陀斐特的邱坛 「陀斐特」是以儿童为祭献给摩洛神的祭仪场所。这个希伯来字眼大抵是指放置儿童的火炉，它在乌加列语和亚兰语中的对应词汇是「炉、灶」的意思。学者相信陀斐特是在欣嫩子谷的边缘，未与汲沦溪谷会合之处。按考证欣嫩子谷是戴维城西南面的拉巴比干河（Wadi er-Rababi）。很多学者认为摩洛是冥界的神祇，源自迦南的祭祖礼仪。一个主前八纪的腓尼基碑文记述基利家人与敌军作战之前献祭给摩洛。摩洛一名似乎与希伯来语动词 mlk「统治」有关。给摩洛的祭是在巴力的设施献上，可能表示摩洛是巴力以及其他神祇的别号（三十二 35）。

七 31 在火中焚烧自己的儿女 这种作法的经外证据少如凤毛麟角。亚述法律文献将一个有关刑罚的条款形容为：「他要把儿子烧给（月神）辛，把女儿烧给伯勒特塞里。」另请参看：历代志下二十八 3 的注释。

八 2 暴露骸骨 坟墓中的骸骨被视为圣。古代近东对于生死之间桥梁的看法与现代人不同。他们相信只要身体（骸骨）依然存在，并且得到妥善安葬，人死之后仍有知觉。盗墓的目的往往不独是要窃取其中的财宝，更是要打扰死者的骸骨。亚述王亚述巴尼帕攻打以拦首都书珊，搬走死者的骸骨，目的是「逼使他们的灵魂不得安息，夺取供奉给他们的食物和奠祭」。近东各处都有崇拜死人的祭仪。在以色列死者的遗体亦经过小心处理，打扰坟墓是令人发指的行为。这一点又令人联想到雅各布和约瑟都要求以色列人回去时，将他们的骸骨带回应许之地。

八 2 天象崇拜 「天上万军」（和合本：「天上众星」）是由行星和恒星组成的天军。在这些星体之中居住的，是掌管人类命运的神灵。巴比伦人是星象占卜的专家，试图借着观察星象的预兆，来预卜及控制天命。时下占星术的根源始自杰里迈亚之后几个世纪，希腊时代（主前 331 年以降）的巴比伦。主前七世纪以色列的平面印章，显示象征天象神祇的标志，在当代十分盛行。进一步资料可参看：申命记四 19，十七 3；列王纪下二十三 4；历代志下三十三 5 的注释。

八 4~九 26

惩罚将临

八 7 雀鸟移栖的象喻 本节所述雀鸟的确实品种虽然未能肯定，牠们却清楚是顺从耶和华的旨意（在命定的时候移栖到命定的地点）。神的儿女则不然。

八 14 苦胆水的象喻 城被围攻时至为重要的，是可以有安全的水源。水源若有毒素（NIV；和合本：「苦胆」），这城便失去一切防御能力，不得不投降。是以这个象喻的意思是缩短了围城的时间。

八 16 攻击来自但城的方向 请参看四章 15 节的注释。

八 17 巴勒斯坦的蛇 本节的蛇最有可能是比喻迦勒底的军队。圣经所述的似乎是有毒的蛇，但其品种却无法确定。以赛亚书十一 8 提到「虺蛇的洞口」，解经家提出所指的是眼镜蛇，因为牠们通常住在洞中。其他毒蛇包括地毯蝮蛇（carpet viper；以无故攻击人著称）和沙漠蝮蛇（desert viper）。

八 17 弄蛇法术 初民对蛇极度恐惧，一方面是因为相信牠有法力，另一方面是因为牠有毒。埃及和美索不达米亚文学之中，都有针对毒蛇及蛇咬之咒语的例证。因此「弄蛇」一词不应该令人联想到毒蛇受吹笛法师催眠翩翩起舞的漫画形象。本节所指的是不受咒语控制的蛇。亚喀得文献亦有提到某些蛇是「不被法术影响」的。

八 20 季节和得救的关系 收成五谷和果子的时候已经过去，生长成熟的季节亦已过去，但粮仓仍一无所有。本节所形容的是饥荒的情景。因为军队入侵之故，他们没有收割的机会，因此必须面对没有食物过冬的前景。



王道上罗马道路的遗迹

八 22 基列的乳香 这乳香虽以基列为名，基列的边疆也从来没有清楚的界定，却没有证据显示当地曾经有出产乳香的树木或灌木生长。此事的解释有二：其一是所指的物质不是乳香（见四十六 11 的注释），其二是基列是进口乳香的地方，不是出产乳香的地方。贯通基列

的王道是本区的主要商道，乳香是贸易的主要商品。来自东方的香料商队行经这商道，乳香无疑是当地买卖的物品之一（见：创三十七 25）。乳香大概是安息香树（storax tree）的树脂，割开树皮便可提取，相信有药性。约瑟夫宣称死海附近的隐基底是培植出产香料之植物（包括乳香）的主要中心，考古学家也证实了这一点。他们在死海西岸隐基底的戈伦遗址（Tel Goren），发现了一个似乎是出产乳香的设施。

九 15 茵陈 茵陈（好几种蒿属 *Artemisia* 植物的名称）是一种矮小的灌木，叶极苦，果子是民间传统医学的药物，主要医治肠子。它是骆驼和山羊的食物，今日的贝督因人以其干叶泡制一种气味浓郁的饮料。茵陈一语在圣经之中，用来比喻苦痛和悲伤。

九 17~20 善唱哀歌的妇女 虽然这是圣经之中提及专业哭丧女子的惟一案例，专业哭丧却是古代近东流传甚广的习俗。埃及古墓的壁画浮雕有很多专业哭丧者（几乎一定是女性）的图画。美索不达米亚和叙利亚的文献不但描述她们哀悼死人，更为死而复起的神祇（如：杜穆齐或搭模斯）哀哭。这习俗在地中海东部也很流行，古典时代之希腊尤然，并且继续在今日中东某些地方存在。

九 26 心中受割礼 请参看四章 4 节的注释。

十 1~25

耶和華與偶像的對比

十 2 天象的兆頭 在大部分古代宗教中，天體神祇（日神、月神、金星尤然；巴比倫宗教分別名為沙馬士、辛、伊施他爾）都占了首要的地位。這些神明掌管曆法與時間、季節與氣候，被視為最具力量的神。他們為觀兆者提供徵兆，並且從天上觀看萬有。主前第二千年紀末葉編纂完成的天兆大全《埃努瑪、亞奴恩、里勒》共有七十塊泥版，作為參考典籍幾達一千年之久。美索不達米亞的占星家已經設定了很多星座（其中不少——但非全部——經希臘傳入西方之後，今日依然沿用），但黃道十二宮的分界，這時仍未發明。

十 3~4 偶像的製造過程 請參看：以賽亞書四十 19，四十一 7，四十四 10~14。

十 4 古代近東關於偶像及其處理的信念 古代近東偶

像的形狀和大小各有不同。但通常都是用木雕成，包以錘平的金箔銀箔。其外貌基本上是人形（埃及除外，當地偶像混合人、獸特徵），但有獨特，甚至規格化的姿勢、衣着、髮式。古代近東的神祇以特殊方式在偶像中臨在，（在神祇向崇拜者施恩時）可以到達使祭儀偶像成為神明的地步；然而這也不是神祇惟一的顯現方式。但執行儀式卻可以使神祇在偶像中活過來。有了這相連之處，他們就可以向偶像施符念咒，或行其他法術，以求威逼、勸制，或驅使神明行事。此外，又有別的禮儀可以向偶像施行，對神祇提供幫助或關顧。換言之，偶像所代表的世界觀和對神明的概念，是與耶和華的自我啟示不相符合的。他們不視偶像為神明，但相信神祇居于偶像之內，並且透過偶像彰顯其臨在和意旨。文獻所描述真人大小的偶像，考古學家發現的數量極少。然而書畫的描繪卻足以提供可靠的細節。美索不達米亞的偶像需要每日喂飼、更衣，甚至沐浴。食物的祭每日要獻給神明（食用的無疑是廟宇的工作人員）。為偶像穿衣脫衣需要其他的工人，此外，又需要人負責洗濯，和在慶典時搬運偶像。

十 5 偶像的無能 和合本「他好像棕樹，是旋成的」，新國際本作「如像瓜田中的稻草人」。這裡譯作「稻草人」（和合本：「棕樹」）的字眼，全本舊約只在本節出現。稻草人可說是以色列人所能製造，最接近偶像的東西了。如此，「聖」偶像的身分，降到與稻草人相等的地位。它的能力和纏在柱子上的棕櫚葉子沒有分別，肯定不会令人心生畏懼。

十 9 他施的銀子，烏法的金子 烏法雖以金子聞名（但十 5），其確實地點却已不明。一個亞蘭文的他珥根說此地位於俄斐。俄斐是阿拉伯半島南部一個金子的產地。此外，烏法又可能是一個形容詞，意思是「純淨」。有些提及寶石的經文亦提到他施，這些經文似乎表示他施和紅海地區的以旬迦別有關，與烏法和俄斐相符。但在其他經文中，他施則明顯是個位於西方的地點。

十 9 為偶像穿上藍色紫色料的衣服 古代形容顏色的字眼很難詮釋。這些字眼所形容的，是各種代表王族或神明的藍色或紫色（進一步細節，見：民四 6 的註釋）。很多古代近東的偶像都是金製或包金，並且穿上這種顏色的衣物。

十 12~13 創造之神 / 宇宙之神 本段對以色列之神的形容，將祂形容為創造之神兼宇宙之神。祂為宇宙建

立秩序，又借着统管宇宙运作维系这秩序。古代世界甚少神祇将这两个运作范围集于一身。但巴比伦的主神玛尔杜克，确实是在作为创造神祇之外，与雷、雨都有关系。

十 13 从府库中带出风来 迦南人和巴比伦人将风暴的显现归因于暴雨之神兼风神阿达德。但杰里迈亚却宣称一切的天气现象都完全是耶和華的工作。他用比喻形容耶和華有由风所运转的仓库储藏雨、雹，和雪，把它驱动的大概是祂口中的气（又见：申二十八 12；诗三十三 7；伯三十八 22）。译作「仓库」的字眼亦可形容储藏珍贵宝物或御用兵器的库房。雹、雪、风、雷、电都经常被形容为神用来击败仇敌的兵器。此外，仓库又可用来储藏原料，如：大麦、蜜枣、五谷，或一般之什一奉献等。神亦同样按需要分配仓库的储藏品。宇宙性仓库的象喻在古代近东并不常见。

十一 1~17

同谋背约

十一 4 铁炉 现时用来铸铁的鼓风机，当时仍未发明。铁的熔点是摄氏一五三七度，古代科技并无把握达到。但当铁加热到摄氏一千一百度以上，就会变成柔软可锻的半固体状态。炉通常以木炭为燃料，以提供化学过程所需的碳元素。钢（铁碳合金）的坚硬程度，是基于所吸收的碳量。炉温愈低，锻炼过程重复的次数就愈多，才能完全清除的矿渣，产生可用的成品。铁炉虽可比喻逼迫，炼炉的火却是建设性而非破坏性的。将脆弱的矿石变成耐用铁器的，正是这炉。出埃及的经历将以色列人转化为与神立约之民。

十一 5 流奶与蜜之地 「流奶与蜜之地」是圣经常使用的一句话，意指这地区的富庶。迦南人在其仪式文献中也是如此形容这地，埃及文学《辛奴亥的故事》（主前第二千纪初期）也是如此。进一步资料可参看：出埃及记三 7~10 的注释。

十一 13 为巴力所筑的坛与耶路撒冷街道的数目相等 这句话是强调耶路撒冷城中的巴力偶像数目之多。古代近东典型的城市住宅区约有数十个街角。经文并不暗示每个街角都有偶像。无论如何，巴比伦文献提到街角和院落的小型露天神庙或壁龛。一份文献说女神伊施他尔

在巴比伦城有一百八十个这种设施。这些神龛凸起于地，顶端设有祭坛，到此的主要是女子。

十一 15 圣肉 以色列人所吃的肉大部分都与献祭系统有关，因此都是在圣殿指定的地方食用。圣肉所指的就是在情况之下食用的肉类。在此讽刺的一点，是这些人坐在圣殿范围之内食用圣肉时，言谈间所讨论的都是恶事。

十一 16 暴风作为神的审判 和合本「如今他用哄嚷之声」，新国际本作「但祂用巨大风暴的咆哮」。本书已经用过好几次风暴之神的象喻。这里还有闪电与神审判的暴风同来，点着代表以色列的树。进一步资料可参看：塞缪尔记上七 10。

十一 18~23

设计谋害杰里迈亚

十一 21 亚拿突 请参看一章 1 节的注释。

十一 21 说预言为死罪 其他经文提到规定说假预言的先知判处死刑的律法。古代近东各处地方都有人以说预言为职业，但将说假预言定为死罪却大体限于以色列。无论怎样，亚拿突人并没有指控杰里迈亚说的是假预言，他们恐吓的目的只是要他闭口不言。预言的宣讲已有使之成就的能力（写下来也有同样的功用，见三十六 23 的注释），因此，他们相信制止他说话（或靠恐吓，或藉谋杀），就能防止他所宣告的灾难成为事实。

十二 1~17

杰里迈亚的哀叹和神的回应

十二 4 愤世嫉俗想法的根据 在古代近东，神明发怒撤除保护，灾难就会临到。人类将会遭遇很多种问题，很多人都相信这是邪灵作祟的结果。神在申命记三十二 20 说，祂对以色列行恶的响应，是向他们掩面。这样一来，祂就能看见「他们的结局」——即没有了祂的祝福和保护，他们的事业是否顺利？杰里迈亚书在此描述神向他们掩面（干旱和饥荒就是证据），但作恶的人却深信神「看不见我们的结局」（这句话和申命记一模一样），因为他们决意靠自己能力坚持到底。



约但河

十二 5 约但河边的丛林 约但河边的丛林(直译是「高处」)，是指约但河边河水泛滥，芦苇、灌木、树林丛生到好像森林一样。这种地方往往成为狮子的巢穴。这是一个危险难行的地方。

十二 9 斑点的鸷鸟 这字只在这个情况中使用，很多学者都认为所指的不是一种鸟类，而是被鸷鸟所围的鬣狗。这读法也得到七十士译本，和同系语言用法的支持。但经文依然难解。

十三 1~14

腰带和坛子

十三 1 衣物的种类 古代绘画中的缠腰布(和合本:「腰带」)有两种不同的设计。按照迦南的绘画，这布围腰但不在胯下经过；另一种则是埃及人所绘的叙利亚人，其衣物是窄长重迭的布条，也是不在胯下经过。这些衣物有些是用皮革制造，有些则是细麻，本节是其中一例。

十三 4 伯拉河 伯拉河通常是指幼发拉底河。但这河在亚拿突北面三百五十多哩外，来回是极远的路程。

其他学者则提出这是指巴拉干河(Wadi Pharah; 可能象征式地称为伯拉)。这河在亚拿突东北四哩之处(书十八 23 曾经提及巴拉)。

十三 12 各坛都要盛满了酒 这句话是出了名的难解。杰里迈亚可能是引用当时的俗谚，形容对象各有其用。坛盛了酒就满足了其存在之目的，正如帽子戴在头上也

是满足了其存在之目的。杰里迈亚可能是和以赛亚书二十八 23~29 一样，引述简单的俗谚来表达讽刺性的含义。

十三 15~十四 12

审判：被掳、旱灾、饥荒

十三 18 太后 太后在古以色列是个正式职衔。这是一个具有正式权力的高级职位，尤其是在(太后亡夫即前任国王死后)君主尚未成年之时。她不独能够影响儿子，本身亦具有很大的权柄。亚他利雅甚至能够夺权篡位(王下十一)。由于太后在国中有正式的地位，列王纪的作者记述她儿子时，几乎都必定提到她。她大概是于儿子登基为王时，同时擢升到这个官阶。赫人和乌加列文献大体而言，都有对应的太后职位。北国以色列则没有这个职位的直接证据。进一步资料可参看：列王纪上二 19 的注释。本节中的太后大概是约雅斤的母亲尼护施他。约雅斤在主前五九七年只坐了短短一段时间的宝座，便被掳到巴比伦去。

十三 18 华冠 犹太国的王冠大概是戴在头巾之上的金制头圈(见：诗二十一 3; 结二十一 26)。埃及王头戴好几种精美的冠冕；亚述王所戴的通常是半截锥形的帽子，帽上有绣花和宝石；巴比伦王的帽子则为弧形有尖舌。

十三 19 南方的城 「尼革」(和合本在本节译作「南方」，但一般则作「南地」)一词通常是指犹太以南广大的沙漠地带。但在本节则很可能是指犹太南部布满了城镇和防营的地区。这地区介乎伯利恒和别是巴之间，位于其正中的则是希伯仑。主前五九七年这些城市究竟有几个被巴比伦攻打并不清楚，但来自亚拉得的陶片文字则显示以东对他们构成了威胁。

十三 23 古实人和豹 埃及之《安肖桑基的教诲》用一句类似的说话(「没有一个努比亚人会离弃他的皮肤」)，作为一连串不可思议的后果之一(如：「没有一个愚昧人能够得到利润」)。亚兰文的《阿希卡尔的言词》描述一只豹和一只山羊之间的对话，前者愿意把毛借给山羊穿着，使牠可以暖和。山羊回答说，豹只是想借着交换衣服，夺取牠的皮而已。

十三 26 衣襟蒙脸 (和合本的「衣襟」，NIV:「裙

子」。) 本节不是说女子将要被掳, 而是描述敌军进入城镇, 奸淫掳掠。本节比喻犹大将要遭遇同样的命运。

十四 12 禁食 禁食是在一段时间之内暂时戒绝食物。赎罪日是圣经之中惟一的禁食日子, 但在特殊情况之下也有召开公开禁食的时候, 被掳归回时代尤其常见。个人则在哀悼和忏悔之时禁食。在圣经以外, 古代近东没有什么禁食的例证。禁食通常是在哀悼之时进行。旧约中宗教性的禁食通常与向神恳求有关。其原则是所求之事重要到一个地步, 恳求者集中精神于属灵景况上, 肉身需要则退居幕后。如此, 禁食是为使人净化, 在神面前谦卑而设的(诗六十九 10)。以色列除了悔改之外, 以色列人禁食也是为了消除罪咎和一切可能导致他们被人欺压的阻碍。

十四 13~十五 21

假希望和惟一希望

十四 22 以色列的气象学 以色列人和古代近东大部分民族一样, 都是将季节不同的气候, 视作来自地的四方之四风的产品。神不但掌管四风, 更是其创造者。北风带来寒冷, 洒下雨雪; 南风有时带来西罗科风(强烈热风); 东风则带来旷野的干风; 从地中海吹来的西风则被形容为「雨之父」。本节清楚证明一般以色列人会认为雨水自然从天降下是荒天下之大谬的事。没有神明的操纵, 天气是不会自行发生的。

十五 4 玛拿西的作为 列王纪下二十一 3~7 和历代志下三十三 3~7 描述了玛拿西的邪恶行为。这些行为包括了天象崇拜, 和竟然在圣殿之内为巴力筑坛。他被视为最努力将耶和华崇拜与迦南祭仪结合的人。他后来虽然悔改(代下三十三 12), 其罪孽依然深重到神不会推翻其后果的地步。

十五 7 在城门口簸谷 收割下来的禾打过(使谷粒从禾上脱落)之后, 要用簸谷叉将谷扬起(使谷粒与糠分离), 余下的糠 则用簸谷铲清除。这些活动不是在城门口, 而是在郊外空旷之处进行的。但簸谷在本节是审判的比喻(原因是簸谷将好坏分开), 而审判却是在城门口进行的。本节或许是指征服者在城门口决定谁当处死, 谁当被掳, 谁可留下。此外, 本节的「地」字(和合本:「境内」, 参小字)有时可以是指冥界。按照这

个解释这比喻依然是审判。神在冥界的门前将人交于死亡。

十五 8 灭命的午间来 正午被视为全日最安全的时刻, 所以是奇袭的好时机。本节中灭命的是指迦勒底的军队, 神预备他们来攻击祂自己的民。本节所用的字眼并不是形容逾越节灭命天使的字眼(出十二 23)。这字在四十七章 4 节, 五十一章 55 节, 用来形容耶和華所指挥的军事行动。

十五 20 铜墙的象喻 巴拉瓦特挖掘到亚述人所造的铜制城门。在坚强的城墙之上这种门是一种装饰。埃及的杜得模斯三世自我形容为埃及的铜墙铁壁, 意思是他有如牢不可破的设防城。

十六 1~十七 18

灾难将临

十六 4 不得葬埋 埋葬死人在古以色列是必须履行的义务。死而不葬, 暴露在风霜和野兽之下是最可怕的遭遇。再者, 在希伯来人的观念中, 身体和灵魂并没有明确的分界, 死亡并不视为两者的分离。故此, 他们相信死而不得埋葬的人(在一定程度上)对自己的命运仍有知觉。在古代近东, 死而未葬的人不得安息, 直至执行正当的葬礼为止。

十六 5 丧家 本节中译作「丧宴」(和合本:「丧家」)的字眼, 全本圣经只在本节和阿摩司书六 7 出现, 但这是很多其他闪族传统的习俗。乌加列文献、埃及伊里芬丁的亚兰文文献, 以及布匿、拿巴提、巴尔米拉诸语言的碑文, 都提供了丧宴的经外例证。在这些例子之中, 丧宴往往都是在宴会厅举行, 又有饮酒过度和行为不合体统的问题。阿摩司书六 7 的上文下理反映了同样的气氛。不论以色列的习俗怎样, 杰里迈亚都被禁不得参与(正如他也被禁不得出席婚礼)。

十六 6 殡丧礼仪 本节所列的两种礼仪, 在以色列传统都在遭禁之列(见:利十九 28; 申十四 1 的注释)。五章 7 节讨论巴力崇拜时, 也提到过用刀划身。

十六 20 偶像不是神 请参看十章 5 节的注释。

十七 1 铭刻在心版上 本节中的铁笔是用来在石头雕凿永久性碑文的工具, 金钢钻则用来雕刻宝石。这些人的心被形容为极硬的书写材料。

十七 1 铭刻在坛角上 坛角是安装在祭坛四角上的突出物。其功用虽然是作为缚稳木柴和祭牲之处，它也是抹祭牲之血来净化祭坛的地方。这象喻表示犹大的罪会永远镌刻于此，不能藉献祭把它勾消。

十七 2 青翠树旁的坛和木偶 请参看二章 20 节的注释。

十七 2 邱坛 请参看：塞缪尔记上九 12 的注释。

十七 6 碱地 地上有盐（和合本：「碱」）是个祸患。美索不达米亚好几个文献都提到过，主前第三至第二千年纪伊拉克南部的泥土盐渍度渐增。盐分达到某一程度之后，田地就不能用来耕作，只得弃置。有时弃置几个世纪之久。

十七 11 鸕鹚的习性 鸕鹚是在空地浅巢中下蛋。下在这里的蛋虽然会受到恶兽和意外的威胁，这些雀鸟却会下很多蛋，并且雄雌二禽都会参与孵蛋。

本节以所孵之蛋不会孵化，来比喻盼望和计划永远不会实现。新国际本与和合本的翻译表示鸕鹚会孵其他雀鸟的蛋，但这说法是没有证据支持的。

十七 13 写在土里 这句难解的经文可能是名字写在尘土上，迅即消散的意思；也可能是说名字写在地上（或阴间）。这字不是一般译作「尘土」的字，但与十五章 7 节所用的字相同，在该节也是可以解作地或冥界。后者按照本段的文理最为合理。名字写在冥界就是交于死亡的意思。写在天堂的册上就是得着继续存活的命运。名字从这册上被涂抹，并记在冥界的册上就是宣判厄运。诗篇八十八 4 用不同的语句，表达了同样的概念。

十七 13 神明为活水的泉源 「活水」是流动的水，与水库或水池中静止或污染了的水相对。

十七 19~27

安息日

十七 19 平民的门口 「平民的门口」（直译是「百姓之子的门口」）并没有在其他记载中出现。这门似乎是在城的北墙，王在此进城出城。

十七 19 耶路撒冷城门的数目 分裂王国时代耶路撒冷有很多内外的城门。通往城外的门口至少有六个，此外，还有很多门户保护圣殿和王宫范围。作出公开宣告之处通常就在这些城门。

十七 22~24 担出担子 在以赛亚书四十六 1~2 中的「担子」是抬着游行的偶像，尼赫迈亚记十三 15 则用这个字眼形容商人安息日带进城中的农产。本节两个理解都有可能。

十八 1~十九 15

窑匠和瓦器的教训

十八 2 窑匠的家 窑匠的家或工场必须在有黏土供应和水源的地方附近。它又需要足够的空间置放陶轮、踩泥之处及尉等，又要有安放成品和丢弃不合格器皿的场地。器皿烧成后又需要上色。一般手转的陶轮是用两块石制成。上石轮底部有锥形的凸出处，可以套在下轮上方的凹陷处，形成转轮的枢轴。



窑匠造模



窑匠的转轮

十八 3~4 转轮做器皿 陶轮有两种：手转的慢轮，以及（如下述）用脚旋转的快轮或踢轮。窑匠在上方较小

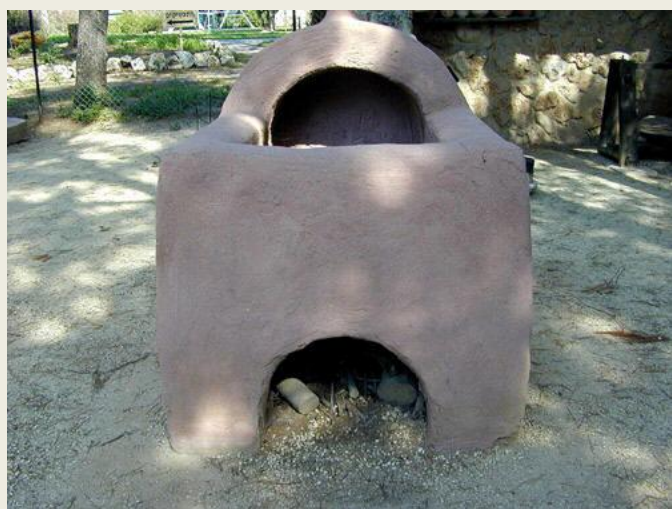
之石轮顶部用手塑造陶器。下轮则提供动量，使旋转快速。窑匠用脚转动下轮。轮子转动时构成离心力，窑匠用手加力，与黏土的离心力相对，使黏土成形。

十八 13 以色列处女 新国际本译作「处女」(和合本:「民」, 参小字) 的字, 在原文是指法律上仍在父亲监管之下的女子。本节以这样一个失信失贞于父亲的女子, 比喻以色列人对耶和華的不忠, 旧约经常把这种行为描述作「为妓」(和合本:「行淫」)。这字在乌加列文献中, 用作巴力的姊妹的称号:「处女亚拿特」。但她的行为却不怎样值得称许, 有些人还觉得她在性关系方面十分随便(但这方面的证据比以前想象中的多)。

十八 14 利巴嫩的雪 利巴嫩(今黎巴嫩)的雪所指的大概是当地最高几个的山峰上的积雪(如: 库纳特索达(Qurnat as-Sawda)), 这些雪每年要到八月才消融。

无论如何, 很多高山的顶部大部分时间都是有雪冠的。

十八 15 没有修筑的斜路 路面铺了的路是修筑过的。铺路是个耗资很大的工程。巴比伦人用泥土和砾石修筑路床, 接着用砖砌在沥青上造成路基, 最后在上铺上石灰石板, 再用沥青填塞隙缝。只有城中最重要的街道才可以这样处理。考古学家挖掘到的例子, 可以上溯到中铜器时代的巴勒斯坦。当时一般的路面是用鹅卵石和陶片铺嵌在黏土上。路面有时还会漫上石灰灰泥。这个时代城郊的道路没有铺砌的例证。但即使是未铺的路也可以积了泥层, 以致水会流到路边。按照另一个解释, 这路可能不过是行走的人多, 踩平出来的。这些路深刻在地面上, 有积水形成泥坑的倾向。



烧陶的陶窑

十八 20 挖坑 古代近东的人挖坑有好几个理由。考古

学家挖掘到的坑很多都是用来作储藏陶瓷器皿或埋藏垃圾, 并且在较不常见的情况下, 用作囚犯的临时监狱。本节所用的都是借自设阱捕猎的用语, 从事此业的人经常使用网罗和陷坑。

十九 1 瓦器的种类 本节的瓦器被形容为「瓶」。这字在杰里迈亚书十九章使用两次, 列王纪上十四 3 (用来装蜜) 一次, 都是用作装载液体。在希伯来语中, 这字(baqbuq)的发音酷似大肚窄颈瓶子倒水的声音。由于瓶颈窄长, 所以修补是不可能的事。这种容器在铁器时代巴勒斯坦到处都有使用。

十九 2 欣嫩子谷 欣嫩子谷位于耶路撒冷的南面, 在城东南角与汲沦溪谷会合。因为亚哈斯和玛拿西二王在此崇拜巴力, 所以这地恶名昭彰。约西亚王污秽了全区, 防止再有人在此祭偶。

十九 2 哈珥西的门口 「瓦片门」(和合本:「哈珥西门」) 的位置不明, 圣经只在此处提及此地。这门可能就是粪厂门(多次在尼赫迈亚记中提及), 因为粪土和瓦片都是丢到欣嫩子谷中之垃圾的一部分。哈珥西门若是邻近这谷, 它就必然是位于耶路撒冷的东南面。

十九 5 在火中焚烧自己的儿子 请参看七章 31 节的注释。

十九 9 古代近东人吃人的行为 在古代近东, 饥荒和围城都会导致人吃人。撒玛利亚(王下六 24~31)和耶路撒冷(哀四 10; 按照约瑟夫的记载, 亦发生在罗马战争中)都发生过这种事故。再者,「吃自己儿女的肉」也是美索不达米亚典型的咒诅形式之一。美索不达米亚史料只有极少人吃人的案例, 但发生的理由都和圣经的例子相同(严重饥荒、城被围困)。

十九 10~11 打碎那瓶 这个意象可以上溯到苏美时代。《苏美和吾珥被毁悼词》说吾珥的居民好像瓦罐被人打碎。

十九 13 向天上的万象烧香 向天象神祇献祭经常都是在屋顶进行(见: 王下二十三 12; 番一 5)。在《吉加墨斯史诗》中, 吉加墨斯的母亲宁松(Ninsun)上到屋顶向太阳神沙马士烧香, 乌加列的《凯雷特史诗》亦形容过这个仪式(又见八 2 的注释)。

二十 1~18

冲突和被囚

二十 2 高门内的枷 译作「枷」的字眼意思不明。这字亦出现于杰里迈亚书二十九 26；历代志下十六 10（「枷之屋」）。它最有可能是将人限制在伛偻姿势的设施，亦有可能是监狱或拘留所。无论如何，杰里迈亚很清楚是被监禁。

二十 11 神圣战士 神在战争中以伙伴身分参战在古代近东是很常见的主题。埃及和美索不达米亚都将胜利归功于神明。这关系是由神明采取主动，并与君王并肩作战（见：撒下四 3~7 的注释）。埃及的军旅以神祇为名，并在这些神祇的薰下作战。迦南将神圣战士描绘为大自然的蹂躏者。但这些社会了解到，祇亦可透过人作为他们参与的媒介。这些人是神明所拣选，在战争中奉行他们的命令。

二十 12 肾作为理智的所在 和合本「肺腑心肠」是译自希伯来原文的「肾和心」。初民相信人的某些器官是有其实际功用的。肾被视作感性和背后动机的中心。肾能够烦恼（伯十九 27；诗七十三 21），能够受神「察验」（耶十一 20），也能「快乐」（箴二十三 16）。肾亦能「指教」（诗十六 7；和合本：「警戒」）人，乌加列文献也有这概念。亚喀得文献则较常认为这些抽象观念与肝脏而非肾脏有关。

二十 14~18 咒诅自己的出生 《埃拉与伊舜神话》描述被毁灭之城市的统治者向他母亲说，但愿自己是个死胎或在腹中无法出生，因为这样一来，就不会遭遇这个命运。

二十一 1~14

神对西底家宣告咒诅

二十一 2 尼布甲尼撒攻击耶路撒冷 主前五八九年西底家决定停止纳贡，倚靠反巴比伦的新任埃及法老合弗拉的支持，来抵抗巴比伦人。主前五八八年一月十五日（按照提斯利历法；若按尼散历法则是主前 587 年），尼布甲尼撒的军队抵达，开始封锁耶路撒冷，隔绝一切的援军，包括埃及人（见三十四 21 的注释）。其他设防城全数被毁，然后全面围攻耶路撒冷，同时试图攻破城北的城墙。主前五八六年八月中旬城墙终于攻破。

二十一 7 围城所造成的破坏 围城所造成的艰苦相当

严重。围城的用意就是要令使城中居民极度饥渴，因而不战而降。本节的饥荒与自然环境无关，而是围城导致粮食用尽的结果。过度拥挤的环境对城中的设施构成严重负担，到水源开始枯竭时，就是脏水也会有人饮用。故此，城被围困之时，百姓的健康情况往往达到疾病流行的地步。

二十一 7 西底家至终的命运 请参看三十二章 4 节的注释。西底家落在尼布甲尼撒手上之后，似乎以俘虏的身分去世。

二十一 14 耶路撒冷的林 这句话所指的并不是附近的树林。「林」字是个与王宫有关的字眼（见：王上七 1~12 的注释），因为建筑这宫时用了大量的香柏木。

二十二 1~30

众王的命运

二十二 5~6 使宫殿变为荒场 《埃拉与伊舜神话》用类似的语句形容城镇与王宫被毁的经过。埃拉表示有意容许山间和城外的野兽进入城中，蹂躏公众地方。他特别提到他要使王宫变为荒堆。

二十二 6 基列和利巴嫩项 基列位于外约但河东，其北界十分模糊，东面则以沙漠为界。利巴嫩项是指其树林（又见：亚十 10）。基列和利巴嫩都以其树林茂盛多产著名。

二十二 10 王被掳去 本节中被掳的王大概是约西亚王的第四子沙龙，他在主前六〇九 / 八年继承父亲的王位，约哈斯是他的王号。他作犹大王三个月之后，被尼哥二世掳到埃及，后来客死当地。列王纪的作者谴责他是邪恶的统治者。

二十二 13 强逼劳工建筑宫殿 约雅敬可能是维修扩建所罗门的王宫，也可能是另一个宫殿。在拉玛特拉黑珥发现了几个可能建于约雅敬年间的建筑物，以及大批盖有戳印的瓶柄，上面有「属于王」的字样。由于王必须缴纳大量贡物给埃及，他可能需要强逼劳工来进行工程。强逼劳工而不付薪水令人联想所罗门年间的工程（见：王上十一 28 的注释），埃及和巴比伦亦间或有这个作法。这是税收方式之一。

二十二 14 香柏木护墙板 香柏木护墙板是当时材料之中最豪华、最昂贵的一种。几乎只有王宫、圣殿，和

庙宇才用得上它。以色列并没有挖掘到很多壁画，但在范围较广的近东地区则有大量例证。在马里出土绘有登基场面的湿壁画等例子，证明室内设计偏用红色和橙色。以西结书二十三 14 也提及过有这特征的墙壁装饰。

二十二 18 约雅敬 请参看一章 3 节的注释。

二十二 20 利巴嫩、巴珊、亚巴琳 这是三个山区。利巴嫩在北面，巴珊在东北面的外约但地区，亚巴琳则在东南面的摩押地。至于这些山所代表的是哀悼的地点、盟友的家乡，还是自然资源的中心，却无法肯定。

二十二 24 带印的戒指 「带印」一词大概表示印章。印章可以是圆筒形的，用绳子挂在颈间，也可以是压印式的，镶嵌在戒指之上，如本节的例子。前者在美索不达米亚十分常见，后者则在以色列使用。美索不达米亚和叙利亚巴勒斯坦分别发现了数以千计的圆筒形印章和戒指印章。印章是威信、身分证明，以及物主的标记。耶和华摘下带印的戒指（约雅斤），就等于是弃绝他的王权。

二十二 25 约雅斤的命运 约雅斤作王只有三个月的时间，便被逼归降尼布甲尼撒。他被掳到巴比伦，并在当地终其余生（见：王下二十五 27~30）。巴比伦的食物配给名单亦有提到约雅斤的名字，显出他确实是与巴比伦王同席吃饭，进一步证实了圣经所提供的的数据。

二十三 1~8

苗裔

二十三 5 苗裔为王嗣 「苗裔」一词出现于讨论弥赛亚的经文，如：撒迦利亚书三 8，六 12 等，所指的是所罗巴伯。大部分学者都认为这词是个专门术语，指已经确立之王朝的正当继承人——在以色列则是指戴维家将来要使国复兴的君王。同样，在塞浦路斯出土，来自自主前三世纪，以默珥卡特神（Melqart）为对象的腓尼基还愿碑文，也提到过埃及托勒密王朝的合法「苗裔」。在昆兰的死海古卷中，这字没有弥赛亚的意味。但在乌加列和亚述文献中都有王权的意味。例如提革拉毘列色三世被形容为巴珥提珥城（Baltil；即亚述城）的苗裔或幼枝，为百姓带来公正。他在地上施行公平公义一语，在巴比伦王的改革宣言中也可以找到对应的例证。西底家王在主前五八八年曾经作过这样的宣言（见三十四

8~11 的注释）。

二十三 9~40

假先知

二十三 13 藉巴力说预言 巴力的先知由主前九世纪中叶，已经在撒玛利亚找到支持者（亚哈和耶洗别）。两个世纪之后虽然亚哈的王朝已经灭亡，北国却从来没有完全弃绝混合宗教。北国在主前七二一年沦陷后，亚述的外迁政策带来了外族人，与北国以色列的余民杂居。列王纪下十七 24~34 描述混合宗教成为本区的祸害。这些先知无疑是散布丰饶神祇巴力能够结束旱灾（10 节），使地恢复多产的虚假盼望。

二十三 18 站在耶和华的会中 耶和华的会大概是指天上侍立于神面前的团体，与诗篇八十九 7 之圣者的会相似。古代其他文化亦相信神明议会的存在，男神祇在这会中执行事务。先知被视为这些会议的旁观者（如：代下十八 18）。进一步资料可参看：以赛亚书六 8，四十 13~14 的注释。

二十三 19 耶和华的忿怒好像暴风 请参看十一章 16 节。

二十三 23 近处 / 远处的神 耶和华在本段确认其超越性（在万有之上，超乎万有）和内蕴性（与万有紧密相连）。祂又同时确认祂是无所不在的，没有人能够在祂面前躲藏，万事无论何等遥远隐晦，祂都知道。这个时代其他的宗教发生了一个突变，从太阳等超然而遥远的神祇，转而注重恒星行星等的神祇，认为他们较为可亲，更愿关心人。另一个解释则以为「近处 / 远处」的意思，是将地方性守护神明和大能的宇宙神明融合为一。古代神祇之中能够符合这种描述的少而又少。

二十三 25 梦作为启示方式 在古代近东，异梦是领受神明信息的标准办法之一（见：创二十八 12 的雅各布；创三十七 5~11 的约瑟；和但二、四章的尼布甲尼撒）。它在旧巴比伦的观兆文献中，与检验羊肝、反常气候、牛羊怪胎等等被视为彰显神明旨意的现象一同出现。拉加什的古德（约主前 2150 年）所做的梦，是最有名的异梦之一。有一形像在梦中命令古德建筑一座庙宇；这形像与但以理之梦和以西结蒙召（但七；结一 25~28）等启示文学记述之中的形像，十分相似。马里的王室书

函（约主前 1750 年）亦记载了大约二十个有关异梦的先知性预言，做梦者全部都不是专业宗教人员。这些兆头极受重视，受到认真的研究。美索不达米亚和埃及的专业祭司，都受过圆梦和解兆的训练（见：但二 4 的注释）。

二十四 1~10

好无花果和坏无花果

二十四 1 约雅斤被掳始末 请参看二十二章 5 节和列王纪下二十四 12 的注释。

二十四 1 尼布甲尼撒 尼布甲尼撒二世（主前 605~562 年在位）是以巴比伦为中心，统治近东几达一个世纪的迦勒底王国的第二位君王。他的父亲迦勒底人拿布波拉撒于主前六二六年脱离亚述宣告独立。尼布甲尼撒在位四十三年，他救平了埃及（但不能成功地把它征服），并且彻底重建了巴比伦。实际上现代考古学家所挖掘到的巴比伦城，绝大部分都可以上溯到尼布甲尼撒年间。迦勒底王国可说是由他所开创，并且在他死后一代便即覆亡。很多文化的传统都保存了这位大王的史料，希腊（视之为杰出的建筑家）和以色列（除了圣经材料以外，尚有后期的拉比史料）是其中之二。

二十四 2 初熟的无花果 无果树上一年的树枝在新叶未生之前，已经在公历五月底至六月初结第一期的果子。新的树枝至少要到三个月之后才会结果。

二十五 1~38

神震怒七十年

二十五 1 年代小注 学者将约雅敬第四年和巴比伦王尼布甲尼撒二世元年考证为主前六〇四年。当时巴比伦王刚刚在迦基米施击败埃及，预备将犹大国取为藩属。

二十五 9 耶和华的仆人尼布甲尼撒 前来攻打以色列之国家的君王经常被形容为神的仆人，因为他们是耶和华旨意的执行者。由于耶和华是不能征服的，任何征服者都是以罚恶的杖之身分，照祂的命令行事。但这并不表示巴比伦王是耶和华的崇拜者。圣经亦曾经如此形容古列，但也没有证据显示他崇拜耶和华（赛四十四 28~四十五 1）。在古代近东的条约中，藩属成为宗主的仆

人，其军队受宗主的指挥。他们受霸主的支配，行他的旨意。

二十五 10 推磨的声音和灯的亮光 最普通的日常活动都告止息，所余的是莫名的沉寂。没有食物生产，有的只是可怕而恐怖的黑暗。

二十五 11 七十年 「七十年」一语虽然可以像亚述王艾萨克哈顿的一句话般，解作一个人的寿命，它也可以是指特定的一段时间。从主前五八七年圣殿被毁，到主前五一五年重献新殿大约是七十年。七十年也是主前六〇五年以色列首次被尼布甲尼撒征服，到主前五三五年按古列旨意归回的年日。

二十五 12 流放七十年 亚述王艾萨克哈顿讨论父亲西拿基立摧毁巴比伦时，视之为玛尔杜克神对自己城市的审判。玛尔杜克恼恨巴比伦的百姓，以致降旨自我流放，离开巴比伦城七十年。但艾萨克哈顿却在毁城十年之后重建巴比伦，并且宣称玛尔杜克将流放期限缩减为十一年。现存有关巴勒斯坦在被掳和部分重新定居时期的数据甚少。外迁于主前五八六年耶路撒冷被毁之后发生。但被掳的只有民中的优秀人物。犹大到处都有毁灭的痕迹，但不是一切都全被毁灭。农民继续在当地生活，有些甚至在圣殿的废墟崇拜（见四十一 4~5）。犹大成为巴比伦的一省，其首府位于耶路撒冷北面的米斯巴。

二十五 15 忿怒的酒 酒作为惩罚之杯的意象在旧约经常出现（诗十一 6，七十五 8；耶四十九 12，五十一 7；哈二 15~16）。以赛亚书五十一 17 特别清楚表示这杯所导致的是醉酒（东倒西歪）而非死亡。被逼喝这杯的人失去一切自制和自卫的能力（27 节），变得不省人事。

二十五 19~26 地理范围 本节所述的地理范围颇为广泛。从非洲东北角的埃及开始，杰里迈亚列举乌斯地（大概是尼革）的诸王、非利士的沿海城市、外约但诸国（以东、摩押、亚扪），然后回到北面的沿海地带（腓尼基）。海岛的诸王是指塞浦路斯等岛屿。杰里迈亚接着往南横过阿拉伯半岛的北部（底但、提玛、布斯；后者是亚喀得文献中位于阿拉伯半岛的巴朱），跳过美索不达米亚（巴比伦地），南行到伊朗西南部（以拦、玛代），最后以「天下地上的万国」作结。所列举的各地都曾俯伏在尼布甲尼撒的淫威之下。

二十五 26 示沙克和密码的使用 「示沙克」是「巴比伦」一字的「阿特巴什」（atbash）。「阿特巴什」是

一种密码，作法是将希伯来文正数的字母与倒数的字母对调（又见五十一 1 的注释）。例如在英语就是 A 被 Z 所取代，B 被 Y 所取代，如此类推（「阿特巴什」（'tbsh）其实是希伯来语的第一个（?）、倒数第一个（t）、第二个（b）、倒数第二个（sh）字母组成的嵌字）。如此，在上面经文中，希伯来语的以拦（'elam）就变成了心基（zimki），而巴比伦（bbl）亦变成了示沙克（shshk）。阿特巴什的功用是掩饰敌方的身分。亚喀得语是音节文字，没有字母，所以没有阿特巴什。

二十五 30 像踹葡萄的呐喊 「呐喊」一语可以形容踹葡萄的人，也可用来形容打仗的人。本节说耶和华的吼叫也是好像踹葡萄之人的呐喊一样。踹葡萄表示收割季节经已结束，因此这场合是冬季来临之前的团体性庆典。这种庆典的特点是欢声震天，所产的新酒有时还会被人过度饮用。

二十五 34~38 牧人 / 头目的象喻 在古代近东，将君王描绘为百姓（羊群）的牧人是很常见的象喻。它是描述统治者的责任和权柄。正如羊主要求牧人交代羊群的景况，神明亦要君王为百姓的福利负责。在此被杀戮的不是羊只，而是牧人。

二十六 1~24

杰里迈亚被控死罪

二十六 1 年代小注 本节的专用术语所指的，是所谓登基年。这是新王登基之后，新一年开始之前的一段时间。新王的元年要到新年之后才正式开始。约雅敬的登基年约在主前六〇九年九月开始，至六〇八年四月为止。

二十六 6 示罗 请参看二十七章 12 节的注释。

二十六 8~9 预言被视为叛逆罪 初民普遍相信先知不但宣告神明的信息，更能借着宣告触发神明的行动。亚述王艾萨克哈顿给藩属的指示，规定任何人说不合体统或批评的说话，他们都必须举报。但被他特别指明必须举报的对象，却是先知、超脱式预言者，和圆梦者。如此君王想要囚禁这种先知，也是可以理解的了，因为他们的话一出口，已经有煽动叛乱或带来厄运之虞。

二十六 10 耶路撒冷地势 耶路撒冷座落在海拔八百公尺，犹大山地接近犹大旷野的一个石灰岩高原之上。这城建于两个主要山脊之上，被欣嫩子谷、汲沦溪谷所

围绕。中间的低洼之处是泰路平谷。东面的山脊是原有的戴维城和圣殿复合建筑。后者建于山脊北面最高之处，因此从王宫到圣殿是要上行的。三十六章 10 节亦有提到「新门」，但这门的确实位置不明。学者一般臆测它是在殿院的南面，作为圣殿范围和南邻王宫之间的通道。

二十六 18 年代小注 希西家于一个世纪之前，在主前八世纪末作王。本节清楚证明先知的信息，是得到记录和纪念的。

二十七 1~22

巴比伦王的轭

二十七 1 年代小注 本节有一个大问题。希伯来原文说当时是约雅敬王的登基年。但接下来几节却指出当时在位的是西底家王。大部分解经家相信这句话是二十六章 1 节误录于此。当时的正确日期是西底家王四年，即主前五九四年（见二十八 1）。

二十七 2 轭的构造 役畜所用的轭是一个安装在后颈上方的木架，颈项两边的孔洞插了轭子。轭子在颌下用带子相连。除了耕田的牲畜用轭以外，人也有些工作是需要负轭的。主前九至八世纪的亚述雕刻描绘俘虏负轭被输送或参与劳动。颈项两旁的木栓清楚易见。有关轭之象喻的进一步资料，可参看：那鸿书一 13。

二十七 3 使臣聚集的原因 主前五九四年时，以东、摩押、亚扪、推罗、西顿诸国的使臣与西底家王合谋作乱，背叛巴比伦。《巴比伦年鉴》记载，主前五九五年十二月至五九四年一月，巴比伦发生内乱，反叛尼布甲尼撒。本节的会议大概是因此召开。

二十七 6 田野的走兽 正如轭是家畜驯服的象征，这预言进一步表示野兽亦同样会在耶和華的手下驯服。有无数壁画浮雕描绘亚述王狩猎野兽的场面。这些野兽包括了狮子等大型的肉食动物。野兽被驯服，有时也是受控制、得平安的理想国度之异象的一部分（见：赛十一 6~8 的注释）。

二十七 7 巴比伦帝国概论 新巴比伦帝国的创立者是尼布甲尼撒二世的父亲拿布波拉撒。拿布波拉撒是迦勒底的君主，于主前六二六年脱离亚述的统治。这位开国君王的统治到主前六〇五年结束，因此亚述的覆亡他亦有责任。在他率领之下，巴比伦人于迦基米施大胜埃及，

以致西亚洲绝大部分都落入巴比伦的手上。尼布甲尼撒于主前六〇五年继承了这个强大的国家，成为它最有名的君王。巴比伦城可说是由他一手重建，他又坚固了巴比伦对整个近东的控制，甚至入侵埃及（但没有成功）。他长久的统治于主前五六二年结束。他三名后裔短暂地继承了国位，一共统治了六年的时间。王朝的最后一名君王是拿波尼度。这人显然是尼布甲尼撒在位之时的高官。他的统治在主前五三九年结束。玛代波斯在古列大帝的领导下攻取了巴比伦城。拿波尼度虽然没有在圣经中提及，他的儿子伯沙撒却以王的身分，在但以理书中成为要角。拿波尼度离弃了巴比伦城，在阿拉伯半岛居住了十年之久。伯沙撒在这期间暂代父亲。

二十七 8~11 先知劝告屈服 圣经的先知作出屈服的劝告，但这种忠告在古代近东先知文献中却是全无例证的。古代的君王一般自视甚高，先知素有报喜不报忧的名声。即使有屈服的信息，也都是透过执行某些仪式顺服某位神祇而已，不是在政治上臣服。反之有些占卜者则会根据兆头，以某时进行某事是否吉利为由，支持或反对某些政治行动。

二十七 9 专业者的种类 本节列举了五种专家。先知从神明领受信息，把它传达给人。占卜者观察兆头，这些兆头大部分都是来自检验祭牲的脏腑（见：申十八 11 的注释）。

古代近东到处的人都视梦为重要的启示方式，圆梦使用各种学术性的资源来诠释（见：但二 4 的注释）。交鬼者（和合本：「观兆的」）与死人沟通，并传达其信息。最后行邪术者是专门从事咒语或诅咒。

按照主前七世纪致亚述王的书简，专门学者事奉王的五个主要种类，是占星者 / 文书、占卜者、驱邪者、医生，和吟唱哀歌之人。

二十七 16 耶和华殿中的器皿 这些器皿大概是圣殿中可以搬动的对象，包括容器和用具。主前五九七年，尼布甲尼撒第一次攻取耶路撒冷时，掠取了圣殿中不少的宝物。但仍然有一些琐碎的对象留下，到十一年之后才被掠去。进一步资料可参看：但以理书一 2 和五 2 的注释。有关这些对象的描述，可参看：历代志下四章的各个注释。

二十七 19 柱子 这些铜柱（见：王上七 15~22 的注释）立于殿院中的前院外面。两根柱子各有名字（雅斤和波阿斯）。在特殊场合中，王大概是站在一根柱子的

旁边（王下十一 14，二十三 3）。

二十七 19 铜海 铜海（见：代下四 2~5 的注释）是个十分巨大的铜制盆子，直径超过十五呎，高度超过七呎。它安放在十二只铜牛的背上，三只一组，每组面朝不同的方向站立。这容器可以装载一万加仑的水，供洗濯礼仪之用。

二十七 19 盆座 盆座包括十个较小的盆子，用来装水洗濯祭牲。支持盆子的盛饰支架，安装在四个活动的轮子之上。每个盆子可容水两百加仑。考古学家发现了一个正是用来支撑这一类盆子的青铜盆座，来自主前十二世纪。盆座有轮子，并以有翼的复合性活物为装饰（见：王上七 29）。

二十七 20 约雅斤被掳 请参看：列王纪下二十四 12 的注释。按照某个巴比伦行政文献的记载，一位名叫雅库基努（Iakukinu = 耶哥尼雅、约雅斤）的，曾向尼布甲尼撒纳贡。

二十七 22 圣物被掳后归还 耶路撒冷圣殿不是古代惟一的器皿被掠，但后来重得失物的庙宇。例如玛尔杜克的神像曾经好几次被掠离开巴比伦城（如：主前 1595 年被赫人所夺；约主前 1235 年被亚述王杜库提宁努他一世所掠；主前 689 年被西拿基立所掳）。但每次偶像都归回到巴比伦原有的位置。

二十八 1~17

哈拿尼雅和轭

二十八 1 年代小注 鉴于西底家王在主前五九七年尼布甲尼撒攻取耶路撒冷之后，需要相当时间组织政府（见二十七 3，五十一 59），「西底家登基第四年」的读法似乎很可能是正确的。若然，本段所载的事便发生在主前五九四至五九三年。由于各国使臣计划如何响应主前五九五年十二月巴比伦内乱的会议，大约也在这时举行，这日期又进一步得到证实。

二十八 1 基遍 请参看：乔舒亚记九 3 的注释。基遍（今吉布）和亚拿突一样，也是便雅悯的属地（耶路撒冷西北 6 哩）。因此哈拿尼雅和杰里迈亚在这事发生前，可能已经相识。

二十八 10 折断了轭 部分学者认为被折断的，比较可能是安设在颈项两旁，固定轭之位置的轭子，不是中间

的横木（有关轭的结构，见二十七2的注释）。这说法很是符合全段的用字。

二十八 13 木轭和铁轭的对比 这里说换了铁制的亦相信是轭子。木轭当然可以折断，作为受欺压得释放的戏剧化表达。但要折断铁轭却不是这么容易。

二十八 14 田野的走兽 请参看二十七章6节的注释。

二十九 1~32

写给被掳长老的信

二十九 1 写给被掳者的信 耶路撒冷和主前五九七年被掳者之间有书信来往，这封信提供了证据。送信人相信是巴比伦的信差或前往美索不达米亚的行商。旧约时代有很多寄送公私信件的先例。拉吉书函是主前七〇一年亚述侵略之时，犹大国对内通信的例证。这封信成功到达目的地的证据，可见于但以理书九章。

二十九 2 太后 犹太国的太后显然有很高的地位，她不独能够影响作王的儿子，本身亦具有很大的权柄（见：王上二19的注释；以及王上十五13亚撒时代有贬黜太后必要的记载）。现知本节所指的太后是约雅斤的母亲尼护施他（见：王下二十四8；耶十三18），被掳时她也失去了太后的职位和一切随之而有的权力。

二十九 2 工匠铁匠被掳 主前五九七年尼布甲尼撒选择将什么人掳去为质时，自然挑选了王室的成员，以及贵族和祭司中充任顾问的人。工匠（见十3）和熟练的铁匠对于巴比伦王野心勃勃的建筑计划可能很有用处，但他们也是犹大国比较富裕之中产阶级的代表人物。最重要的一点，是工匠和铁匠的手艺通常是一代一代传下来的，往往还有秘传的技巧。巴比伦人当然希望能够加以维护，并从中得益。在吉加墨斯洪水故事中，乌特纳皮什廷将工匠包括在方舟之中，反映了这种对于工匠行会的尊重态度。

二十九 10 七十年 这七十年有好几个计算方法。亚述首都尼尼微于主前六一二年失陷。主前六〇五年巴比伦在名义上控制了整个叙利亚巴勒斯坦。巴比伦军两度攻打耶路撒冷，掳人为掠物。第一次是主前五九七年，第二次则是耶路撒冷和圣殿被毁的五八六年。这四个年分都可以作为七十年的起点。在结尾方面，巴比伦在主前五三九年陷落，第一批被掳者在五三八年归回。圣殿在

主前五一五年重建。要堆砌成实数为七十年的场面虽然并不艰难，但不可忘记的一点，却是七十往往是个代表神审判时期的象征数字。主前七世纪巴比伦城被毁于亚述王西拿基立时，巴比伦的神玛尔杜克据称命定巴比伦要作为废墟七十年。但西拿基立的儿子艾萨克哈顿却在诠释上动了手脚，将数字解作十一年，重建了巴比伦城。

二十九 26 枷和锁 本节译作「足枷」（NIV，和合本：「枷」）的字眼，除本节以外只在圣经用过两次（代下十六10；耶二十2），在那两个案例中意思也不明显。部分学者提出这是指特别狭窄或低矮的囚室。但这字在本节与「颈枷」（NIV；和合本：「锁」）同用，表示这可能是某种的枷锁，将先知锁在一个羞耻不舒服的姿势示众（见二十7~8杰里迈亚的埋怨）。但进一步的考证却必须有待将来的新发现。

三十 1~24

复兴的默示

三十 2 写在书上 圣经只有少数几卷先知书明言将耶和華对先知所说的话付诸笔墨，杰里迈亚书是其中之一。帮助杰里迈亚的巴录是位专业的文士（见三十六2~4）。在本段中译作「书」的字眼是个泛称，在当时是指书卷。自主前第三千年纪以降，埃及已经使用蒲草纸书卷。埃及的气候保存了很多这种文件，在现代被人发现。在素来以泥版为主要书写材料的美索不达米亚，新亚述时代（主前八世纪）已经有使用书卷的例证。以色列在差不多整个旧约时代中，大概都是使用书卷。但至今只发现了甚少比主前二世纪之死海古卷（其中超过百分之九十是羊皮纸）更古老的证据。现存最古的例证是在穆拉巴阿特干河（Wadi Murabba'at）的洞穴出土，考证为主前七世纪一封信的其中几行字。一般的蒲草纸书卷是用二十张左右的蒲草纸黏合，造成书卷长约十五呎，高约一呎。羊皮纸在旧约时代远不及蒲草纸通行，但也有使用的左证。

三十 14 与盟友的关系 约雅敬是埃及人于主前六〇九年放在犹大国位的，他一直向埃及效忠，直到尼布甲尼撒的霸权中止这关系为止。六〇四年亚实基伦陷落之后，约雅敬向巴比伦朝贡了几年。但尼布甲尼撒在六〇一年入侵埃及失败，约雅敬再度附从埃及，停止缴纳东

往巴比伦的岁贡。因此当尼布甲尼撒在主前五九七年讨伐耶路撒冷时，埃及是犹太所倚靠的头号盟友。西底家于同年稍后被尼布甲尼撒立为王之后，几乎立刻便与一系列的西方小国商谈，组成抵抗尼布甲尼撒的联盟（见二十七 3 的注释）。五九五年法老森美忒库二世在埃及登基。他起初在南方与努比亚的战争中，获得了一些胜利。一个蒲草纸文件说他在巴勒斯坦胜利游行以示庆祝。因此，埃及虽然不是联盟的发起者，他们也有理由预期埃及会支持他们对抗巴比伦。这联盟最后形成时成员是哪几个国家并不清楚。按照事态的发展，埃及军队于主前五八八年被巴比伦击溃（见三十五 5~7），同时按照诗篇一三七 7，当耶路撒冷毫无疑问即将陷落之际，以东似乎附从了巴比伦。西方诸国中成为尼布甲尼撒泄怒对象的，似乎只有亚扪和推罗。

三十 23 耶和华的忿怒好像暴风 这几节经文的诗风近似苏美的《吾珥被毁悼词》（约主前 2000 年）。两篇著作都将破坏力量形容为暴风或烈风。这首苏美著作的一个诗节形容风好像侵略的军队一般「从城门吹入」，作者又在另一个诗节为「暴风为我所命定的日子」感到绝望。在时间上比较接近杰里迈亚的，还有主前第一千零一年，称为〈他是风暴，在医治时〉（He Is a Storm, At the Healing）的哀悼诗歌，这诗将神明的怒气描述为吹过万国的风暴。称为「巴拉格」（balag）哀悼诗歌的著作中，差不多有四十个经常使用风暴的象喻，这是其中之一。这类哀悼诗歌的写作原意，是平息一个庙宇被拆或正在被拆之神祇的怒气。有关风暴与神明活动的资料，可参看：列王纪上十九 11~13 的注释。

三十一 1~40

新约

三十一 4 以色列处女 请参看十八章 13 节的注释。

三十一 8 从地极招聚 以赛亚书十一 12 的用语与此相仿：神要「从地的四方聚集」以色列人。亚喀得文献谈到统治四方的王，意思大概是指东南西北四方最遥远的海角地极。这句话不是将全地切割为四份，而是用「地极」或「地之边缘」等字眼，包含其中的所有事物。

三十一 9 使他们在河水旁 在下雨为季节性的地区（以色列的雨季为公历十月至二月），河流往往是干涸

无水的（阿拉伯语称之为 wadi「干河」，即只在雨季有水的河床），因此宜于用作小路（如：耶路撒冷下到耶利哥的克珥特干河）。但这些河床满了水却令人联想到旷野水流（民二十 1~13）之清新，甚至神迹性的，和丰饶的应许（有关这个主题，见：申八 7 的注释）。正如祂在旷野施行神迹，神会带他们归回本地之时，亦会供应他们的所需。

三十一 10 海岛 有关这词用指沿海地区和岛屿，可参看二章 10 节。这词在该节圣经是指腓尼基、塞浦路斯、希腊诸岛。但在本节则只泛指遥远的地方，亦即地极。

三十一 12 五谷、新酒和油 五谷（小麦或大麦）、葡萄树产品、橄榄油是地中海地区的人的主食（何二 5、8）。与耶和華所立之约中，这几样是丰饶的实际表示。按照美索不达米亚的古代法律，丈夫对妻子的责任是用大麦、油、衣物来计算（利皮特—伊施他尔法典、埃施嫩纳法律、汉摩拉比法典）。

三十一 15 拉玛 这地最有可能是耶路撒冷北面三哩的拉姆。这名字的意思是「高地」。由于高地易于防守，巴勒斯坦很多城镇都可以用这名字。杰里迈亚在此所描述的号咷痛哭，大概是因为主前五八七年耶路撒冷沦陷之后，这是前往巴比伦之俘虏的集结地（见四十 1）。本节提到拉结，相信是因为拉玛是在拉结坟墓的所在地泄撒附近（见：撒上十 2 的注释）。

三十一 21 古代的指路碑和引路柱 在罗马时代之前的史料虽然没有提到正式的路牌，杰里迈亚呼吁被掳离去的人用石堆标明所走的路，表示这不是前所未有的作法。除路牌以外，道路是以显著地标（《吉加墨斯史诗》和《埃努玛埃利什》史诗的 ittu）或其目的地（民二十 17 王道）作为辨别方法。

三十一 21 以色列处女 请参看十八章 13 节的注释。

三十一 23 圣山 古代近东的想法和希腊神话一样，都是将山的高处视为神明居住的所在（见：赛十四 13）。神的居所耶路撒冷是位于高地，所以被称为神的圣山。

三十一 33 写在他们心上 脏卜术就是占卜者求问神明之后，藉检验祭牲的肠脏寻求答案。进行脏卜术时，念咒的祭司求神明将启示写在祭牲的肠脏上，使人能够了解其旨意和指示。占卜者另一个常用的咒语则是求神祇将真相放在肠脏之上。本节所用的动词（「放」；「写」）和名词（「里面」=内脏，特别是肠；「心」），都与亚喀得文学中形容脏卜观兆的字眼相同。但纵使杰里迈

亚真是使用观兆的语言和概念，这也不过是表达信息的合宜媒介而已。神的命令和旨意是要省察祂百姓的内心才能知悉的。亚喀得文献亦将两个名词（肠脏和心）对偶，来形容人的理智感情中心。

三十一 36 自然定例 按照美索不达米亚的想法，「命运版片」所记的定例，是地上发生一切事的基础。当时的人如此注重兆头，就是因为相信天象、动物的习性，甚至牲畜的肠脏，都会反映这些定例。其假定是神明的定例不论何时都有约束力。例如：在巴比伦创世史诗《埃努玛埃利什》中，诸神宣告说玛尔杜克的「话语不会受到质疑」，其「命令（定例）不会更改」。同样，埃及人阿曼尼摩比关于正义的智慧言语说：「判语属于诸神议会，裁决由神明的定例所注定。」在乌加列《巴力史诗》中，女神亚拿特奉承主神伊勒时，说他的「命令明智」，其「智能存到永远」。偶尔也有文献形容某神的命令是「邪恶」的——洪水史诗《阿特拉哈西斯》就是一例——但这些命令依然得以执行，因为古代神祇在万物之上是有主权的。有关君王统治如天长地久的资料，可参看：诗篇八十九 35~37 的注释。

三十一 37 宇宙中人所不能知的事物 耶和華能够量度上天（见：赛四十 12 注释），亦深知地的根基，但这是人类力所不逮的。美索不达米亚各个创世史诗（《阿特拉哈西斯》、《埃努玛埃利什》）都形容天地的建立、宇宙的秩序，以及每个神祇各自蒙派治理其管辖范围之内的事物。故此，对于上天和冥界的知识是惟独属于神明的。从事寻求这种知识之历程的人，没有一个能够成功（吉加墨斯和亚达帕两位英雄算是最接近目标的了，但他们依然被自己必死的命运所限制，不能成功）。拣选的奥秘和特权都属乎耶和華，正如宇宙的奥秘和特权都是属乎祂一样。

三十一 38 从哈楠业楼，直到角门 请参看：尼赫迈亚记三 1；历代志下二十五 23 的注释。所指的最可能是北墙的西部，巴比伦军相信是在此攻破防线而入城的。耶路撒冷的北墙是最脆弱的一环，因为其他几面都有难以进攻的深谷。

三十一 39 迦立山和歌亚 这是两座耶路撒冷附近的山头，但其确实位置不明。在杰里迈亚的异象中，两地是修复之耶路撒冷的一部分。学者一般将迦立山考证为城的西南山，位于泰路平谷的西面，欣嫩子谷的北面（今日称为锡安山）。这看法若是正确，歌亚应该是在迦立

山的南面或东面。

三十一 40 耶路撒冷的地势 杰里迈亚在这个修复耶路撒冷神圣特区的异象之中，提到毗邻的几个地方。首先提到的欣嫩子谷（耶路撒冷西面的拉巴比干河），一度是巴力崇拜和献人为祭的场所。汲沦溪谷是在城的东南面。田地是巴勒斯坦常见的梯田，在山坡上提供种植葡萄园和橄榄树的地方。耕地当然不会在城墙里面，但它对城市的重要性是将之列为城市资源的理由。马门位于耶路撒冷的东面，接近汲沦溪谷北端之处（见：尼三 28 的注释）。

三十二 1~44

杰里迈亚置买土地

三十二 1 年代小注 以色列及其邻邦有两个计算君王在位年分的办法。一个方法是按照宗教历从一个尼散月算到下一个尼散月（尼散月是公历三 / 四月），另一个作法则是照民事历从提斯利月算到提斯利月（九 / 十月）。以色列的一年若是从春季起算，西底家第十年就是主前五八八年三月至五八七年三月。但巴比伦王尼布甲尼撒即位纪元的第十八年却是主前五八七年三月至五八六年三月（史料肯定他们是用尼散制度）。因此根据上述及其他理由，有人辩称以色列当时是用提斯利制度。若然，西底家第十年和尼布甲尼撒第十八年便有六个月的重迭了。两个说法都各有所短。至目前为止，问题仍不容易解决。

三十二 2 耶路撒冷之围 第三十七至三十八章耶路撒冷之围的描述，比较详细地记载了本节的事件（大概在主前 588 年一月十五日开始围城；另一个说法是 587 年一月五日）。巴比伦撤退了部分兵员来对付逼近的埃及军队（三十七 5），被围的耶路撒冷暂时得到了喘息余地。一封拉吉书函记载了一名犹太官员与埃及的谈判，这可能是埃及先发制人地发动攻击，试图防止巴比伦入侵本土的导火线。尼布甲尼撒成功地击退了试图解围的盟军后，再度集中力量攻打耶路撒冷。

三十二 4 西底家的命运 请参看三十九章 4~7 节的注释。杰里迈亚对西底家的命运的预言有一个讽刺之处：他要「眼对眼」与巴比伦王相对。西底家叛逆所受的惩罚，是被逼目睹儿子被处决，然后自己失明。伴君如伴

虎的概念，与接近神显现所导致的恐惧和危险相对应（见：创二十八 16~17 雅各布的反应，和赛六 5 中以赛亚的惊呼）。西拿基立的亚述年表也有一个君王彰显「荣耀」的类似记载：希西家王「被我（西拿基立）令人恐惧之光辉压倒」。

三十二 7 赎地 按照以色列的传统，土地的所有权与作为立约社群一份子有密切关系（见：王上二十一 3，拿伯拒绝将葡萄园卖给亚哈）。亲戚被逼出售产业时，先知杰里迈亚有责任「赎回」这田地，好使这地不出大家庭或宗族之手（见：利二十五 25~31）。圣经没有清楚表示哈拿篾为什么要卖这块地。他可能只是想逃避巴比伦的侵略，希望有些钱来开创新生。但另一方面，在这个难以出售农作物的时代，他可能只是债务缠身而已。

三十二 8 护卫兵的院 杰里迈亚当时被囚在王宫称为护卫兵院之处，受保护性拘留（见：耶三十七 21），相信是与国王的侍卫同住。这种住宿设施远比杰里迈亚书三十七 15~16 的「牢房」，和三十八章 6 节的干水库（和合本：「牢狱」）舒适。

三十二 9 十七舍客勒银子买地 按每个舍客勒等于十一又五分之一克计算，哈拿篾田地所卖的价钱大约是一百九十四克，即不足半磅银子，这大约是一般劳工一年半的入息。全区被巴比伦占领已经逼近眉睫，土地跌价是自然的结果。但没有其他例证作为比较，又不知道田地的大小，这价钱是否公道不得而知。

三十二 10 地契 最早期的美索不达米亚泥版，已经有地产买卖的记录。这些记载买卖条款的文件是存放在泥制的信封里面，信封上也写了一些买卖的细节。汉摩拉比法典对诸侯出售土地亦有管制，因为这些地都是暂时转让给士兵的。有关土地契约的其他例子，可参看：创世记二十三 16~18，三十三 19 的注释。

三十二 10 用天平平银子 标准的商业惯例是将买地的银两在见证人面前公开称称，以求保证买卖双方满意（创二十三 16；赛四十六 6）。这是必须的步骤，因为有标准重量和价值的钱币，要到主前六世纪末叶才开始通行。

三十二 11 封缄和敞着的版本 伊里芬丁蒲草纸文献中，包括了一些地契，与杰里迈亚和巴录所制作的相仿。在同一张蒲草纸或羊皮纸上抄写一式两份的契约，一份不予封缄，公开让人审阅。另一半则封存，以求保证交易条款不被私自窜改。这一份契约要卷起封缄，再在上

面加上见证人的名字。

三十二 12 在院子订立合法协议 商业交易通常是在城门口等有长老设立座位的地方进行（得四 1；箴三十一 23）。本节说杰里迈亚在见证人和「坐在护卫兵院内的一切犹太人眼前」，为置买哈拿篾田地签署封缄契约，可能是有意证实这是可以进行合法交易的地点。这件事可能和三十七章 12~15 节杰里迈亚被控试图潜离城市有关。杰里迈亚答辩说他只是想去视察新置的田地，应该是交易见证人之一的守门官却拒绝接受解释，反把他囚禁。

三十二 14 契约封存在瓦器里 耶路撒冷的前景极不明朗，因此杰里迈亚用尽方法来保存这个地契。主后一世纪罗马军队即将占据当地时，昆兰的居民也是将死海古卷放在瓦器中保存。这作法正与杰里迈亚相同。



尼布甲尼撒的圆筒形印章



昆兰古卷瓶

三十二 17~20 创造者、审判官、策画者的关系 杰里迈亚祷文中角色的转移反映在以色列和其他古代文化

中，综合神明特性是很常见的作法。他们是从为混沌带来秩序的角度来理解神明的角色。在远古而言，这角色是在宇宙性的规模上，创造万物，为万有带来秩序。混沌无论是以需要降伏之怪兽的姿态出现，还是混沌空虚，需要充满和给予功能，扮演创造者角色的神明都是要为宇宙带来秩序。从日常的角度看，这角色是在社会之中立定公义。混沌和无法无天的状态必须在个人、家庭、社群、国家的层面上消除。第三，作为策画者的神为历史的方向带来秩序。未来在祂引领之下逐步呈现，看来杂乱无章的事件就变得有意义、有目标。

三十二 21 神圣战士显现带来恐怖 在本节中满心恐惧的人是以色列的仇敌（见：出十五 13~16）。神的光辉和「荣耀」击倒仇敌。美索不达米亚文献用梅岚穆（「可怕的灿烂和光辉」）一词形容神祇的威力。将用兵之道灌输给亚述和巴比伦君王，给他们力量，使他们能够「如洪水冲撞」（撒珥根二世）或像「暴风猛然来临」（西拿基立）般胜过敌人的，正是这些神明。其他国家的神祇和军队面对这种神圣的威荣，只会一败涂地，被逼臣服至高的神明。

三十二 22 流奶与蜜之地 请参看：民数记十三 27 的注释。

三十二 24 筑垒攻城 考古学、浮雕、文献材料都提供了主前第一千年纪中叶使用攻城坡道（和合本：「垒」）的证据。主前七〇一年亚述人围攻拉吉所筑的坡道今日依然可见。其建筑估计用了大约二万五千吨的泥土和石块，一千名工人要三至四星期才能完成。

西拿基立的壁画亦描绘撞城锤和攻城车使用这坡道攻城。至于文献记录，提革拉昆列色三世描述他怎样利用人工山丘和攻城设施，攻取城市。进一步资料，可参看六章 6 节的注释。

三十二 29 在屋顶烧香 有关香坛的资料，可参看：以赛亚书二十二 1 的注释。在屋顶献祭不难想象是崇拜天象的行径。美索不达米亚（《吉加墨斯史诗》中吉加墨斯的母亲）和乌加列（《凯雷特史诗》）都提供了左证。

三十二 34~35 叛道行为 这里列数的一系列罪行都与亚哈斯和玛拿西的叛道有关，列王纪和历代志皆已一一记录。详情可参看：历代志下二十八章和三十三章的注释。有关户外神庙的讨论，可参看：申命记十二 2~3 的注释。有关以儿童为祭和神祇摩洛的关联，可参看：申命记十八 10 的注释。有关亚扪人的神摩洛 / 米勒公

的讨论，可参看：列王纪上十一 5、7 的注释。巴比伦和马里文献都曾经提及这个神祇。腓尼基文献也有提到献孩童为祭给摩洛。

印章和封泥

印章是刻了名字或代表物主之图案的小卵石（有时是准宝石），盖于黏土或蜡上代表签署。戳印的黏土或蜡团就称为封泥（bulla）。公文和法律文件都必须盖章表示其效力。考古学家发现了数以千计的印章和封泥，其中大部分都是来自主前八至六世纪。这种平面印章在以色列十分通行，与在美索不达米亚常见的圆筒形印章不同（见：赛八 1，八 16 的注释）。印章通常刻有物主的名字，以及他父亲之名字或官衔。很多时代的印章都另外加上某些装饰。很多印章都有圣经的人名，但大部分都与圣经的人物无关，只是同名异人而已。但圣经有十多个人的名字，确实出现在印章或封泥之中。这些人包括了耶罗波安二世、乌西雅、约坦、比加、亚哈斯、希西家，可能还有约哈斯和玛拿西。又有一个印章上有耶洗别之名，物主可能就是作为伊莱贾仇敌的那位王后。此外，印章被发现的高官则有伊莱贾敬（赛二十二 20）、巴录（本段）、耶拉篋（耶三十六 26）、基大利（四十 5）、耶撒尼亚（四十 8），昆拉提（结十一 1、13）可能亦是其中一人。主前六世纪的亚扪王巴利斯（见四十 14）的印章亦已发现。这些印章最大的贡献，是有助于追踪时代之间通俗信念的变迁，因为艺术中的形像以及人名中的神名构词成分，都是反映当时人视为重要事物的可靠资料。

三十三 1~26

复兴将临

三十三 4 拆毁房屋抵抗攻城坡道 本节可能是根据耶路撒冷被围攻时，建筑城垛抗敌的专用术语，因此，其希伯来原文十分难解。

城被围攻时，靠近城墙的（平民、王族）住宅都被军方征用。有些用作司令部和军营，有些被拆卸作为加强防御工事的材料，有些用作临时医院和殓房，有些则被拆毁来提供地方增建城楼、护堤、反坡道（counter-ramp）。

拉吉的城墙之内发现了反坡道的遗迹，其功用是强化城墙，抵抗亚述军在城外建筑的攻城坡道。考古学家又在耶路撒冷俯瞰汲沦溪谷的东坡发现了大量的砖石，相信是巴比伦军攻城时，梯田之上民居被拆毁的证据。但本节所说的如果是这些民居，则第 5 节拿死尸充满这房屋一语却难以理解。

三十三 15 苗裔 请参看二十三章 5 节的注释。

三十四 1~22

宣告自由

三十四 1 年代小注 列王纪下二十五 1 和杰里迈亚书五十二 4 比较详细地，记载了耶路撒冷是在西底家王第九年十月初十日（主前 588 年一月）开始被围。杰里迈亚书三十四 1~7 的事件，最可能是在主前五八八年的初春，埃及入侵的军队暂时解围之前发生。

三十四 5 人必为你焚烧对象 殡葬礼仪颇具规模，包括为他烧香，举国哀悼，并在家冢安葬。焚烧对象与火葬无关，也不是为了掩饰病者尸体的气味，而是为了炫耀君王的财富。亚述的驱邪仪式，在君王的葬礼中十分常用。

三十四 7 拉吉和亚西加 这两个犹大城堡把守萨非拉的疆界，是惟一未被巴比伦侵略军攻取的两个城镇。拉吉支配了萨非拉和犹大西部全区，是犹大诸王防线的中点。这城介乎耶路撒冷和非利士城邦的中间，把守着沿海地区进入内陆的主要通道。遗址杜韦尔遗址发现了一些铜石器时代有人定居的痕迹。这地在中铜器时代第二期（作为迦南重镇）和铁器时代第二期（王国分裂后被建立为西疆要塞；代下十一 5~10）有大规模的城防设施，其城门十分壮观。拉吉虽然居高临下（其遗址高达一百五十呎），主前七〇一年亚述王西拿基立围城之后依然把它攻取（参看：西拿基立的年表，进一步资料，见：代下三十二 9 的注释）。尼尼微王宫中的亚述浮雕，以及遗址西南角之巨型坡道遗迹，都是战况惨烈的生动证据。内中有一千五百具骸骨的千人冢，可能也是城陷的结果。这城在主前七世纪末重建，但从此不能恢复亚述时代的重要性。

杰里迈亚时代巴比伦围城的文字记录，是在城门口卫兵室出土的二十一块陶片书函（见：下一段的注释）。

亚西加（札卡利亚遗址）位于拉吉北面十一哩，耶路撒冷西南十八哩。这个俯瞰以拉谷的遗址面积只有一英亩。但由于它的高度是海拔一千三百呎，作为山寨很有价值（撒珥根二世的亚述记录曾经提及这城）。一封拉吉书函提到亚西加的烽火灭了——这对于拉吉和耶路撒冷来说，是极为不祥的征兆。



拉吉的战壕显示围墙的改变



从西北面看拉吉

三十四 7 拉吉书函 拉吉书函一共由二十一块用来写字的陶器碎片（其实只有十二片才是真正的信件）组成。这些陶片（称为 ostraca）是由斯塔基（J. L. Starkey）所领导的英国考古团，于一九三二年至一九三八年在杜韦尔遗址发现的。这些书函是以苇笔和煤烟调和的黑色墨汁，用一种草写体的希伯来文字写作的。发现地点是城门口卫兵室的遗址。这些函件相信是主前五八九至五八七年尼布甲尼撒侵略犹大时，这个城堡的司令官写给耶路撒冷之信件的副本。这些书函反映了军纪在非常时期的瓦解，描述与支持犹大的埃及谈判，以及守军发现邻近之亚西加烽火熄灭时的绝望情况。



拉吉书函



发现拉吉书函的城门口卫兵室

三十四 8~11 宣告自由 西底家为全体希伯来债奴宣告自由的非凡行动，是在巴比伦军开始围攻耶路撒冷（主前 588 年一月），和埃及军入侵巴勒斯坦为他们暂时解围（588 年夏）之间的一段时间发生。至于释放这些人的目的，是否只为增添守城的兵源，还是与出埃及记二十一 2~6、利未记二十五 39~55、申命记十五 2~3 的奴隶律法有某些关系，已不可考。在古代近东，新王在即位的第一或第二年会颁布法令，释放（因欠债）被囚的人（这法令以后又会定期宣布）。例如：在旧巴比伦时代，阿米萨杜卡王（主前十七世纪）以沙马士名义取消了所有债务。故此本节所描述的「禧年」主要是与（因经济或法律理由）欠债者和释放债奴有关。这个巴比伦法令和以色列不同之处，在于前者没有证据得到

神明的认可，只是君主心血来潮的结果。

三十四 14 安息年自由出去 请参看：出埃及记二十一 2~6；利未记二十五 39~55；申命记十五 2~3 的注释。这些都是讨论在第七年或禧年释放奴隶的事。

三十四 18 将牛犊劈开分成两半 将祭牲切为两半作为立约典礼步骤之一的仪式，只于本段和创世记十五 9~10（请参看该处经文的注释）出现。旧巴比伦的马里书函，以及主前八世纪阿班（Abban）和雅霖林（Yarimlim）之间的亚兰文塞菲雷条约，都是古代近东的对应例子。两篇文字都提到过将牲口切为两半。这一类祭礼的象征意义，是以生动的图画，表示背约者会有什么遭遇。埃及入侵暂时为耶路撒冷解围之后，犹太的地主强逼欠债者重为债奴。他们违背了在耶和華面前所立的庄严誓言，因此将会受到极可怕的惩罚。

三十四 21 巴比伦退兵 埃及法老森美忒库二世在位之时，大部分工夫都花费在试图收复上一任法老尼哥二世，被尼布甲尼撒所夺取的腓尼基和巴勒斯坦失地。犹太反叛巴比伦，在很大程度上是倚仗埃及支持的承诺（拉吉书函提到这一点）。主前五八八年初夏（见：结三十 20~26）埃及法老阿普里斯（主前 589 年即位）最后入侵南巴勒斯坦，犹太人和被掳者的盼望似乎得到了实现。除了这支军队以外，埃及海军又开往推罗，迅速控制了该区（希腊史家希罗多德记载了这件事）。尼布甲尼撒因此被逼从耶路撒冷撤退。但埃及人迅速溃败（大概发生在迦萨一带），五八八年夏末耶路撒冷再度被围。

三十五 1~19

利甲族的榜样

三十五 2 利甲族 主前九世纪利甲之子乔纳达将他们组织成游牧团体或工匠行会之后（王下十 15~23），这个与基尼人有关（代上二 55）的宗族变得与众不同。两个世纪多之后，这族人告诉杰里迈亚说：他们遵照「先祖」的遗训坚守游牧生涯，不种田，不栽葡萄园，不喝酒。

三十五 6~10 利甲族的生活方式 现今对利甲族的认识，全部都是来自本段经文。这团体自称遵行利甲的儿子乔纳达之命令，过游牧生涯，在帐棚中居住。他们不

可建屋，不耕田，也不喝酒。按照法里克（Frick）的评价，他们不是信奉基要主义，鄙弃犹大城市的腐败宗教，而是游行的工匠，以金属加工、修理战车和兵器为业。他的理论一部分是根据乌加列和亚兰文献。在这些文献中，利甲一名是与战车制造业或驾车者有关（见：王下十 15，耶户对乔纳达的邀请）。在多人集居之处的边缘地带独立生活，容许利甲族人随工作移栖，不受地方政府或赋税所限制。拒绝喝酒的缘故可能是防御性措施，避免醉酒的成员泄漏秘传技巧。他们忠于先祖遗训，与西底家年间的叛盟背约构成强烈的对比。

三十五 11 亚兰的军队 犹大居民的危殆，从利甲族接受耶路撒冷的保护，以及尼布甲尼撒的联合军队包括亚兰部队，就可见一斑。本段所述的事件发生在约雅敬年间，利甲族与杰里迈亚说话是在主前六〇〇至五九七年，耶路撒冷第一次被围时。按照《巴比伦年鉴》的记载，尼布甲尼撒在主前六〇一至五九八年之间，曾经在叙利亚巴勒斯坦发动了一系列的战役。这一连串军事劫掠的结果，是巴比伦的兵团吸收了很多藩属的部队。较常在圣经出现的亚兰人来自以色列北面的亚兰诸国，但除了他们以外，尚有在底格里斯、幼发拉底两河河谷居住的东亚兰人。这些人经常与迦勒底人一同被提及。迦勒底人似乎是城市人，亚兰人则是半游牧民族。

三十六 1~32

焚烧书卷

三十六 1 年代小注 约雅敬王第四年是主前六〇五至六〇四年（按照三十二 1 注释讨论过的提斯利制度）。尼布甲尼撒登基年之后的元年在六〇四年春季开始（见：但一 1~2 的注释）。约雅敬虽然亲埃及，学者依然觉得他很可能于六〇四年年初在叙利亚向尼布甲尼撒纳贡。由于这书卷要等到约雅敬第五年才宣读（9 节），口授笔录时间大概是在第四年的年底（主前 604 年八~九月）。六〇四年年底时，尼布甲尼撒沿巴勒斯坦海岸南下，攻取了非利士城市亚实基伦。这城受到大规模的破坏，很多人都被迁徙。尼布甲尼撒大军南下可能是犹大恐慌之故。

三十六 2 书卷 希伯来原文在此所指的是一种特殊或较为优质的书卷，适合政府文士在正式场合使用。这种

书写材料只在君王作出重要宣言时才用得着。有关书卷的进一步资料，可参看三十三章 2 节的注释。

三十六 4 文士笔录口授材料 杰里迈亚口授的默示因为要公开宣读，所以必须谨慎抄录，因此有需要使用职业文士巴录的技巧。埃及无数的古墓壁画和《克提的教训》（Teachings of Khety），都是文士在古代社会中地位重要的左证。虽然任何人都有资格聘请文士，考古证据（有他名字的戳印）却是巴录是御用文士的有力证据。

三十六 6 禁食的日子 杰里迈亚指示巴录在有很多人到耶路撒冷聚集的禁食日子，宣读他口授的书卷。除了赎罪日以外，禁食并不是宗教历史上的定期活动之一，而是在紧急状态下，需要全民集中宗教精力之时宣告。是次禁食可能与巴比伦大军抵达巴勒斯坦有关（主前 604 年十二月）。

三十六 9 年代小注 约雅敬王第五年九月是主前六〇四年十一至十二月。巴比伦军队于六〇四年十二月沿非利士海岸南下，攻取了亚实基伦城。这个「从北方来到」的敌人可能转向东来耶路撒冷，是宣告禁食的合理时机。巴录就在这时宣读杰里迈亚口授的书卷。尼布甲尼撒于主前六〇三年一至二月回到巴比伦。

三十六 10 地形 王国时代的圣殿建有三层厢房，在三边围绕圣殿。可以假定基玛利雅的房间（和合本：「屋」）是其中一个厢房。旧约对于殿院的描述甚少。本节的「上院」很可能就是列王纪上六 36 的「内院」，即围绕圣殿本身的院子。在圣殿范围之内，这是地势最高的一部分。杰里迈亚书二十六 10 也提到过「新门」，但其确实位置不明。学者一般臆测它是在殿院的南面，作为圣殿范围和南邻王宫之间的通道。

三十六 12 文士的屋子 国王的听政室旁边必然有好些供集会讨论公事或交流信息的小房。君王的顾问或文士的权力象征之一，是可以占用一个小房作为「办公室」。约雅敬的顾问未将杰里迈亚的书卷呈献给王之前，先在文士伊莱沙玛的房间集合，可能是因为这是他们惯常的聚会处。

三十六 16 将先知信息向王禀报的责任 按照主前十八世纪的马里文献，所有御用顾问和政府官员，都有向王禀报先知言论的责任。几篇文献记载了先知的警告：一篇指出可能发生叛乱，一篇则主张献祭，又一篇警告君王不可出征。本节的希伯来原文的强语势措词，加强

了这些令人震惊之警告的紧急程度。杰里迈亚的信息令这些官员惊恐万分，但他们也知道向王报告默示所宣讲的危险，是何等重要的事。

三十六 18 墨 古代近东文士所用的墨成分虽有不同，但都是以碳为主要材料。埃及的惯常作法是在灯黑中调和树胶。化学分析显示书写拉吉书信的墨，是碳与栎瘿和橄榄油调制而成的铁质墨水（iron ink）。

三十六 22 火盆 由于事情在公历十二月发生，王的听政室应该有烧着几个火盆的需要。在他身旁有一个供取暖或燃点熏香之用的，也不令人意外。他的「暖阁」甚至可能有固定的壁炉，但记述的措词似乎表示这是一个流动的火盆，书卷的碎片可以戏剧性地丢在盆的里面。

三十六 23 分篇书写 和合本译作「篇」（NIV：「栏」（column））的字眼，其他经文通常译作「门」。这可能表示书卷的纸页是用皮条串连，或每页的宽度大致与用铰链接驳的写字板相同。这种用木制造，上面通常涂以蜂蜡的写字板，在古代的沉船和新亚述遗址中（后者是宁鲁德某个井底发现的十六块象牙写字板），都可以找到例证。

三十六 23 文士的刀 约雅敬可能是借用文士的削笔刀自己切割书卷，也有可能不过是下令文士代他进行。但这如果是羊皮纸书卷，切开接驳书卷各页的皮条应该比较容易，此外，羊皮纸烧得很慢，并且气味难闻。但这如果是蒲草纸卷轴的话，切割焚烧就不难办到。

三十六 23 切割焚烧表示作废 王切割焚烧杰里迈亚的书卷在某一程度而言，可说是执行咒诅仪式。主前第二千年纪初期，埃及人习惯把将要攻打之城市的名字，写在瓦碗或小像上，然后在念过适当的咒语之后，打它打碎。像杰里迈亚这样将预言付诸笔墨，有使之生效的能力（就如宣讲也有这效果一样）。约雅敬希望焚烧书卷能够取消或削减这个宣判的效力。

三十六 30 曝尸 这句话综合了死而不得埋葬，藉以羞辱尸体的实际行动，以及神宣判约雅敬一家失去统治犹太的权利。类似的咒诅亦可见于列王纪上十四 10~11，亚希雅针对耶罗波安的话，以及列王纪上二十一 21~24，伊莱贾对亚哈所说的话。后来伊里芬丁的犹太人又咒诅当地的总督维德兰加（Vidranga），因为他下令毁灭他们的圣殿。他们求神使他的尸体曝露风霜，被狗所吃，不得正当的埋葬。有关正当埋葬的重要性，可参看：列王纪上十六 4 的注释。

三十七 1~21

杰里迈亚被囚

三十七 1 年代小注 巴比伦围攻耶路撒冷之时，约雅斤于主前五九八年十二月继承了乃父约雅敬的王位。他的统治在三个月后城被攻破之时便告结束。胜利的尼布甲尼撒在这时候立他的叔父玛探雅为王，并将他的名字改作西底家（见：王下二十四 17）。

三十七 5~8 埃及军队的动向 主前五八八年耶路撒冷被围时，埃及法老阿普里斯派遣了一支军队入侵巴勒斯坦，逼使巴比伦暂停攻城（见：耶三十二 2，三十四 21 的注释）。主前五九二年法老森美忒库二世短访巴勒斯坦时（根据赖兰斯第九蒲草纸（Rylands IX Papyrus））可能与西底家订立了条约，埃及这个军事行动是履行其中的承诺。现今并没有这个条约的文件，此外，西底家是否曾与法老见面，还是犹大派遣了代表团前往埃及（根据拉吉书信）也不清楚。按照希罗多德的记载，埃及军队其实更为注重收复对腓尼基海港推罗和西顿的控制权。他亦没有提到埃及在退兵回到埃及之前，曾经在巴勒斯坦与巴比伦作战。

三十七 13 便雅悯门 耶路撒冷众多城门之中，便雅悯门通往东北面，杰里迈亚前往亚拿突最方便就是走这条路。杰里迈亚书十七 19 的记载，以及杰里迈亚书三十八 7 西底家王在此坐朝，都反映了这门的重要性，以及出入人数之多。

三十七 15 监狱 古代近东的监狱只有临时拘禁之用。通常是等候宣判，或等待行刑时才用得上。例如美索不达米亚的作法就包括了囚于庙宇的监牢（农加珥赞美诗）和在家软禁（马里文献）。杰里迈亚被囚于文士乔纳单的房屋，显示在王国时代的耶路撒冷，监狱也不常见。圣经文学也甚少提到监狱。被形容为在拘禁设施与其他犯人同囚的，只有约瑟一人（创三十九 20）。圣经没有说明先知米该雅被囚何处，等候判定他针对亚哈的预言是否真实（王上二十二 27）。监禁的其他例子包括劳动工场，如双目被剜之参孙被逼磨谷之处（士十六 21）。

三十七 16 狱中的牢房 由于杰里迈亚的罪名是试图降敌，他的牢房应该不是文士乔纳单房屋中的好地方。城门一带或圣殿范围内的建筑物，往往在拱形屋顶下

有一些小室。这些空间大概是狭小不能直立，空气也不流通的地方。

三十七 21 护卫兵的院 有关这个接着用来囚禁杰里迈亚之低保安场所的讨论，可参看：杰里迈亚书三十二 8 的注释。

三十七 21 饼铺街 先知书好几处经文都显示耶路撒冷有市集和不同工业的分区（见：赛七 3——漂染业；耶十八 2——窑匠）。埃及也有类似的设施，《克提的教训》描述一个织布店里面，工人整天困在不通风的工厂中劳碌。护卫兵院接近王宫（耶三十二 2），饼铺街大概也在附近。

三十八 1~13

被囚于水库中

三十八 6 被囚于水库中 军队集结待命之处应该设有水库，储藏雨水供旱季之用。耶路撒冷之围在这阶段，正值主前五八八至五八七年的雨季。这个在石灰岩中开凿出来的窄颈水库竟然没有水，可以充当监牢，是当时城内人口比平常为多，以及濒临绝境的左证。池底的泥沼不但令杰里迈亚无法歇息，更极不卫生。王不敢处死杰里迈亚，此举可能是希望疾病和营养不良能够消除这位先知（见：诗七十九 11）。

三十八 7 宫中的古实官员 由于以伯米勒有希伯来语的名字（意思是「王的仆人」），他大概是个来自衣索匹亚的奴隶或获释奴隶，如今在王宫服务。他与杰里迈亚的守卫和于城门坐朝之西底家王对质时从容不迫，显出他是常见王面的人，其意见亦备受尊重。「太监」一语可能是他作为御前官员的职称，也可能是形容他的身体状况（见：赛五十六 4~5 的注释）。

三十八 7 王坐在便雅悯门口 圣经和考古学有十分充足的证据，显示君王定期在城门口设座施行审判。例如但城遗址的铁器时代城门，就设置了供审案用的平台，平台之上还有安装帐篷用的石制脚座。押沙龙指控父亲戴维王不坐在城门口听断百姓的案件时，就是质疑他的政治能力（撒下十五 2~6）。

三十八 14~28

觐见西底家

三十八 14 耶和华殿中第三门 圣殿的「第三」门只在本段经文中出现。西底家既然是要私下会见杰里迈亚，最安全的地方大概就是君王进出圣殿范围的专用入口了。

三十八 23 后妃儿女被带出来 君王若是城陷被俘，他的家眷和全体大臣亦同被俘掳。这是一个可怕的时候，被掳外迁已经是最乐观的前景，悲观的则包括强奸、拷打、死亡。现今有关巴比伦人如何对待俘虏的资料，并没有关于亚述的多。

三十九 1~18

耶路撒冷沦陷

三十九 1~2 年代小注 耶路撒冷被围攻在主前五八八年公历一月开始，于五八六年七月十八日城墙攻破之时结束。圣殿在同年八月中旬被毁。请参看：列王纪下二十五 1~12 的注释。

三十九 3 坐在中门 耶路撒冷城墙攻破之后巴比伦首领设立座位之处，只在本段提及。阿维加德（Avigad）最近在耶路撒冷旧城犹太人区内，挖掘到一段北墙，以及有攻打和焚烧痕迹的城门。另外，又有人相信这门是尼赫迈亚记三 3 中的鱼门。

三十九 4 西底家逃亡 西底家知道城陷，便与群臣经「靠近王园」的那个南门出逃（北墙是巴比伦攻击的焦点，见：三十一 38 的注释）。这个御用场所大概是个果园，用汲沦溪谷的泉水灌溉（见：尼三 15 的注释）。「两墙」（NIV；和合本：「两城」）大概是指希西家加强城防设施抵抗亚述时，重建的一段城墙（见：代下三十二 5）。

三十九 5 经耶利哥前往亚拉巴 亚拉巴是指约但河谷。西底家计划在耶利哥附近的约但河渡口过河，逃往摩押或亚扪寻求庇护。从耶路撒冷下到耶利哥平原的路长约十五哩，是条陡峭的下坡路，沿途尽是不毛多石的山头。路上无处躲藏，没有岔路，也没有可守的山寨——西底家王只是希望先走一步能够给他足够的时间逃出国外而已。他也几乎成功了——巴比伦人追上他时，距离约但河只有几哩路。

三十九 5 哈马地的利比拉 利比拉的城址是在叙利亚

一个大平原上。当时尼布甲尼撒以此为军队的大本营。现代的利比拉城位于奥朗底河畔，荷姆斯湖(Lake Homs)南面不远之处(见：王下二十三 33 的注释)。法老尼哥二世曾经使用此地作为迦基米施之役的军队集结地。哈马是叙利亚一城的名字，也是一个区域的名称，整个奥朗底河谷都在这个区域之内。

三十九 7 剜出被俘君王之目 请参看：列王纪下二十五 7 的注释。亚述王亚述尼拉里五世与阿尔帕德王玛提伊卢(Matti-Ilu)所立的宗主藩属条约，包括了背约者眼睛被挖出的咒诅。亚述王艾萨克哈顿自诩曾使敌人失去耳朵、鼻子、眼睛。剜出眼目作为叛逆惩罚的其他例子包括参孙(士十六 21)，以及亚扪人恐吓要剜出基列雅比人右眼之事(撒上十一 2)。

三十九 7 铜炼 亚述王亚述巴尼帕王宫中的浅浮雕有一些证据，显示俘虏被掳到外地时，用脚镣拴在一起。提革拉毘列色三世年间开始，已经有使用铁镣的记载。到了新巴比伦时代，当然亦应继续使用。但也没有理由相信他们会停止使用铜炼。

三十九 9 巴比伦的外迁政策 新巴比伦帝国承袭了亚述纳瑟帕二世和提革拉毘列色三世创始使用的政策，将叛逆民族迁离本地。此举有政治上和经济上的用意。其设计是将部分百姓掳为人质，同时让原有的王朝继续统治藩国。如此，主前五九七年西底家在耶路撒冷被立为王，但约雅斤和大部分的王族、高级祭司、贵族、工匠，都被带回美索不达米亚。即使到了西底家背叛，耶路撒冷沦陷之后，尼布甲尼撒仍然任命基大利，尝试继续让本地人治理犹大。但基大利却遇刺身亡，导致犹大交由巴比伦省长治理。必须留意的是被外迁的只是一部分的人口。巴比伦人依然希望犹大能够提供入息，因此将田地分配给没有地业的贫民，希望能使该区经济复原。

三十九 10 将葡萄园送给穷人 主前五八六年耶路撒冷陷落之后，不是所有犹太人都被掳去。很多百姓都和杰里迈亚一样，在感受上都是亲巴比伦，至少是反耶路撒冷的(参较：希西家时代弥迦对耶路撒冷的谴责——弥三 8~12)。巴比伦将原本属于被掳者的土地重新分配，一方面是与没有地业的贫民建立友好关系，另一方面则是为经受多年战火蹂躏的国土，奠定农业和经济的基础。

四十 1~6

杰里迈亚获释

四十 1 护卫 尼布撒拉旦虽被尊为「首席管家」，这称呼却很明显是个传统职衔。其职责逐渐演变成直接受王指挥之亲兵部队的司令官。这人和属下士兵担任特殊任务(见：耶三十九 10，他负责外迁战俘；以及王下二十五 8~11，他和属下士兵摧毁了耶路撒冷的圣殿)。攻陷耶路撒冷之后到拉玛的战俘营释放杰里迈亚等需要审慎从事的任务，也是这名特派军官职责的一部分。

四十 1 拉玛 请参看：杰里迈亚书三十一 15 的注释。这个位于耶路撒冷北邻的地点，被用作将俘虏迁离犹太的集结地。

四十 5 基大利 主前五八六年耶路撒冷沦陷，西底家被捕之后，尼布甲尼撒将基大利立为犹太的省长。亚希甘的儿子基大利是显要之沙番家族的成员，但不属戴维家。他在新行政中心米斯巴执政了大约一、两个月，在这期间他着手恢复国家的经济(见：王下二十五 22~26)。拉吉发现了一个具有基大利名字的戳印，显示这人有行政经验。他也有可能是西底家王的首辅(Master of the Palace)，是巴比伦任命的最理想人选。他致力于收割储存农产，并且鼓励难民回归犹太(耶四十 12)，但工作却因遇刺而中断。刺杀他的尼探雅的儿子以实玛利是王室的一份子，不愿立下非戴维家族统治的先例。

四十 6 米斯巴 当时耶路撒冷和大部分犹太南部城市皆已被毁，因此基大利被逼将行政中心设置在边疆城堡米斯巴。此地最为学者接受的地点，是耶路撒冷北面约八哩近以色列边界的纳斯贝遗址。考古学家在这遗址发现铁器时代的防御工事，但却没有找到毁灭层。这两点都显示这个地点，可以供王所新立的省长实时使用。这遗址在巴比伦时代亦进行了相当的改建工程，显示此地由城堡改变为行政中心。

四十 7~四十一 18

基大利遇刺

四十 11~12 古代近东的难民 古代近东在主前八至六世纪之间战火不断，造成了很多难民。难民中虽然可以包括家庭，其中的男丁往往会悄然离去，或是组织游

击队（如较早时耶弗他和戴维所率领之人），或是在附近的干河或人迹罕至之山穴躲藏，等待侵略者离去。比较不幸的人则被绘画在亚述首都尼尼微王宫的墙上。这些浮雕描绘来自被毁城市拉吉的难民（主要为妇孺），乘坐在装载着抢救到之些微财物的车子，或在车旁徒步。亚述和巴比伦的年表都记录了叙利亚—巴勒斯坦被洗劫之城市俘虏的数目。但可以假定的是：大军开到以先已经有很多人逃走，或到山中躲藏，或渡过约但河前往摩押，或加入游牧的贝督因团体。

四十 14 巴利斯 亚扪王可能支持戴维家族争取耶路撒冷王位的活动，亦可能不过是个反巴比伦的君主，有意进一步颠覆被建的基大利的政权。他没有在圣经其他经文中出现，但最近找到了一个戳印却为他的统治提供了经外证据。这个上溯到主前六〇〇年左右的印记，在约旦首都安曼南邻的翁默里遗址（Tell el-'Umeiri）出土。印文包括巴力雅沙（Baal-yasha；意即「巴力拯救」）和米勒公奥尔（Milkom'or；「米勒公是光」）等名字。最近巴利斯的印章亦已发现。

四十一 1 年代小注 虽然部分解经家提出基大利的政权可能维持了五年之久，大部分都认为这个刺杀行动发生在主前五八六年，耶路撒冷圣殿被毁后一个月。七月是住棚节的时令，路上有很多朝圣者，足以作为以实玛利所率团体的掩护。

四十一 5 胡须剃去 有关常见和遭禁志哀方法的讨论，可参看：利未记十九 28；以赛亚书七 20；以斯帖记四 1 的注释。特别在耶路撒冷被毁之后，剃除胡须显然是当时通俗的作法，但经外文献却甚少此举之左证。

四十一 5 将祭物带到被毁之圣所 耶路撒冷及其圣殿既已被毁，这些朝圣者前往献祭似乎十分奇怪。鉴于这些朝圣者所来自的地方（示剑、示罗、撒玛利亚）全都是祭仪或政治中心，他们此行的用意可能有恢复耶路撒冷的意味。他们甚至可能计划执行祭礼仪式，以求净化被毁的圣殿，使之重新可用（参较：代下三十四 8，约西亚王的修复行动，及该处经文的注释）。古代近东各地有这么多被毁的神庙，当时必然有既定的仪式加以洁净，使之可以重新使用。这一点的证据可见于亚述王艾萨克哈顿的年表。年表描述玛尔杜克神如何容许巴比伦及城中各个庙宇被毁和恢复。

四十一 9 引述史事 由于米斯巴没有被巴比伦毁灭，这时代的建筑在此保存得比其他遗址完整。这些建筑物

包括了设有大型房间的屋子，可能还有小型的宫殿，作为基大利的行政中心。在此发现的还有好几个在岩石中凿出来的水库，本节中三百年前亚撒王所挖的（见：代下十六 6），可能就是其中一个。当时犹大王在抵抗以色列王巴沙的战争中得到亚兰王便哈达的帮助，掠夺了巴沙用来扩建位于拉玛之城堡的建筑材料，一部分用来修筑米斯巴。

四十一 10~12 距离和方向 这些人要去的是亚扪地，基遍的方向不对。从米斯巴出发通常需要往北走两哩到伯特利，或是往南走两哩到拉玛，才能到达通往耶利哥和约但河的东行大道。现时只能臆测他们到达拉玛之时可能发现被人自北追击，甚至可能遭遇约哈难的部队，被他们切断东路。这可能是他们决定不继续东行，反而向西前往基遍的理由。基遍（耶路撒冷西北六哩的吉布）位于米斯巴西南三哩外。

四十一 17 金罕寓 这个位于伯利恒附近的地点，大概是金罕的传统地业（撒下十九 37）。像他这样受王室供养的人通常会得到一片土地，作为服务的酬劳（马里文献也提到这个作法）。「基罗特」（参和合本小字）是个没有在其他经文出现的字眼，意思可能是「封地」或「地业」（和合本解作「寓」）。

四十二 1~22 前往埃及的决定

四十二 10 神为所降的灾悲哀 在《埃拉与伊舜神话》中，玛尔杜克离弃了他在巴比伦的神庙，让毁灭之神埃拉审判该城的百姓。毁灭执行之后，玛尔杜克作为他居所的城市而满心悲哀。耶和華所悲哀（和合本：「后悔」）的是耶路撒冷自取的毁灭，不是重新考虑，但愿自己没有作出所作的行为。以色列和巴比伦的材料有很大的分别，但神明为自己所降或容许发生之毁灭而悲哀，却是共有的主题。较早期的苏美文献中描述神明离弃一个诸神议会命定毁灭的城市时，亦有使用这个主题。

四十三 1~13 逃往埃及

四十三 7 在埃及定居的犹太人 基大利被刺之后逃到

答比匿的犹太难民，只是增加了埃及的犹太人口而已。远在亚述时代写作的以赛亚书十一 11，提到上埃及和下埃及都有以色列人。杰里迈亚本人也是向下埃及之密夺、挪弗（即孟斐斯；四十四 1，四十六 14），和上埃及之巴忒罗等地的犹太居民宣讲信息。在这些地方出土的蒲草纸文献也记载了一些很明显是犹太人的名字。埃及最有名的是位于军事殖民地伊里芬丁岛的犹太社群。主前五二五年之前这社群已经创立，约瑟夫在《阿立斯体亚书信》（Letter to Aristeeas）中，提到这地是森美忒库一世所聘请之雇佣兵团的住处。伊里芬丁发现的书信和法律文件描述这个侨居文化如何在埃及地方官和本地居民的敌视下，设法维持固有传统的经过。例如他们在当地建筑了一个小型的圣殿，但却被毁灭。现存书信有一部分是尼赫迈亚时代回归耶路撒冷的犹太社群所写的通信。

四十三 7 答比匿 这个埃及城堡位于尼罗河三角洲东部，接近西乃半岛之处。其城址按考证是在德芬纳遗址（Tell ed-Defenna）。主前七世纪森美忒库一世派遣希腊雇佣兵在这里戍防，这是有人于此大规模定居的第一个记载。答比匿位于通往叙利亚—巴勒斯坦的要道附近，因此是寻求庇护之犹太难民宜于落脚的地方。



伊里芬丁的遗址和神殿

四十三 9 答比匿的法老王宫 德芬纳遗址的挖掘焦点是一个巨大的正方形房屋。按考证来自扎伊尔斯时代（Saite Period；主前七至六世纪，以首都扎伊尔斯（Sais）为名），大概是总督的住宅兼行政中心。这房屋可能就是本节的「法老王宫」，因为全体官员都被视作王室权力的延伸。先知在其泥砖院子中奠基，埋藏石头之举很容易可以象征统治者的转换（译作「灰泥」的

字眼全本圣经只在此出现一次，这翻译是按照：撒下十二 31；尼三 14 的相关字眼）。

四十三 10 光华的宝帐 尼布甲尼撒王若要正式设座，就必须制造临时宝座，并于其上安设帐棚。后者可以为王遮荫，同时也是他普世性统治的象征（参较：赛四 5，耶和华在烟云的帐棚中彰显荣耀）。

四十三 11~12 巴比伦侵略埃及 尼布甲尼撒终将发动侵略，试图征服埃及，是无可避免的事。当时玛代人已经统一了底格里斯河东岸的全区，有效地截断了巴比伦与东方的直接贸易。埃及及其腓尼基盟友则不断在西方和阿拉伯的商道，制造政治和贸易问题。长期（按照主前第四世纪希腊史家米南德的记载，一共是十三年）围城困住了推罗，并且毁坏了腓尼基的大部分地区（主前 584~571 年）。尼布甲尼撒三十七年的片断年表、希罗多德的记述，以及以西结书二十九 19~21 都提到他在主前五六八年侵略埃及，但没有提供细节，只说他击败了沙漠诸部落。这场战役之后，巴比伦很可能在西乃半岛的城堡之中，设立了戍防的部队。



卡纳克神庙的花岗岩棱柱

四十三 13 伯示麦 杰里迈亚在此用希伯来地名「伯示麦」（即「太阳之居所」，NIV：「太阳之庙」），来形容埃及城市希流坡利斯（这是希腊语「太阳城」的意思）。这个位于开罗附近之城市的惯常名字是安城（创四十一 45）。但先知显然有意强调这地崇拜太阳神亚孟一锐的活动。

四十三 13 柱像 本节所用的希伯来字眼是指柱子或直立的石头，作为事件的纪念、盟约的订立、神殿的入口，或神祇的偶像（见：创二十八 18~22；出二十四 4；王上十四 23）。在埃及的背景中，独立的纪念石柱通常称为棱柱（obelisk，或称方尖石碑），竖立原因通常是重要战功或奉献庙宇。例如：希流坡利斯通往亚孟一锐庙的游行大道，两旁就各排列了一行棱柱。

四十四 1~30

在埃及受审判

四十四 1 地理范围 杰里迈亚对侨居埃及之以色列人宣讲信息的对象范围，包括了尼罗河三角洲答比匿的邻近地区，如密夺（位于答比匿东北面约二十哩；见：出十四 2；民三十三 7）、挪弗（即孟斐斯）。巴忒罗是上埃及尼罗河三角洲以南，孟斐斯和亚斯文之间地区的名称（NIV：「上埃及」）。亚述碑文的用语颇为相似，而埃及的用语亦支持这诠释。在鉴定为密夺遗址之处的挖掘，找到了扎伊尔斯时代的陶器，以及城墙两面长度超过六百呎的堡垒。

四十四 15 埃及和巴忒罗 原文之「埃及和巴忒罗」（和合本：「埃及地巴忒罗」），新国际本作「上埃及和下埃及」。本节用广泛的语句，描述犹太难民在埃及定居的地理区域。他们的定居处主要集中在尼罗河三角洲，并没有散居到埃及全长的各地。由于尼罗河是自南向北流，上埃及是指南面的部分。北部的下埃及则包括尼罗河三角洲一带，至孟斐斯地区为止。

四十四 17 天后 请参看七章 18 节的注释。

四十四 18 烧香和浇奠祭 初民十分重视烧香，以之为与祭牲同献之物。其芳香有效地掩盖了执行仪式时的一切难闻气味。香料十分昂贵（见：利二 1 的注释），但相信是神明所喜悦之物。在美索不达米亚，以烧香作为

奉献祭和挽回祭。当时人相信香烟能够帮助祈祷升到神明面前，神明便会吸入香气（进一步资料参看：出三十七 7~8 的注释）。

在美索不达米亚历史中，奠祭一直都很普遍。所浇奠的包括了水、酒、血（参较：撒下二十三 16，戴维的作为）。亚述艺术将奠祭规格化，并且根据所献是何种液体，以及在何处浇奠，浇在什么东西之上，把它分为几个级别。

四十四 19 作天后像的饼 将所献的饼制成女神的形像，大概是借自美索不达米亚习惯。希伯来语的 kawwanim 是个借词，来自美索不达米亚的 kamanu，所指的是一种与女神伊施他尔祭仪有关的甜饼。这些饼在灰中烘制，然后大多用蜜糖或无花果增添甜味。描述美索不达米亚城市「埃舍舒」（eshsheshu）节期的仪式文献，同时提到以肉和以饼为祭。

四十四 30 合弗拉之死 和以赛亚书七章一样，先知杰里迈亚亦向悖逆之民提供一个关乎神旨意的兆头。法老合弗拉（希腊史家希罗多德称他为阿普里斯）是第二十六王朝的第四任君王，于主前五八九年继承森美忒库二世。尼布甲尼撒围攻耶路撒冷之时，他曾出兵进入巴勒斯坦解围，但迅即撤退（见：耶三十七 5）。他派遣海军从侧翼攻击巴比伦陆军则达到一部分的成果，攻取了塞浦路斯。耶路撒冷沦陷后，合弗拉容许难民在埃及尼罗河三角洲地区定居。他身亡的原因是过度倚赖雇佣军队，以及不能控制古利奈的希腊殖民地。希罗多德和当地一个残余的石碑，都记载他是于主前五七〇年，在由他继承人阿马西士（Amasis）所发动的政变中被杀身亡。

四十五 1~5

对巴录的训斥

四十五 1 年代小注 约雅敬第四年应该是主前六〇五年 / 六〇四年。当年尼布甲尼撒在迦基米施击溃亚述。当时约雅敬仍是埃及的藩属，但他政治上的主人却不久便要转换。请参看三十六章 1 节的注释。

四十六 1~28

攻击埃及的默示

四十六 1 攻击外邦的默示 先知文学之中有一个明确的文体，称为攻击外邦的神谕。使用这些文体的段落是以赛亚书十四至二十一章，二十三章；以西结书二十五至三十章；杰里迈亚书四十六至五十一章；阿摩司书一至二章；西番雅书二章；以及俄巴底亚书和那鸿书。这些默示虽然全部都是谴责以色列的敌国，讽刺他们和他们的君王、神祇，每个默示都是独立的单位，有自由达到其写作的目标，不需拘泥于固定的结构或大纲。由于这些默示出现在七十士译本之杰里迈亚书的第二十五章，经常有学者提出它是明确的单位，在未曾加插在杰里迈亚书之前独立流传。在大部分情况之下，这些默示都没有向所针对的国家宣讲，因为其写作对象是以色列。从马里文献开始，已经有这一类体裁的短篇例证。神祇大甘在一篇预言中，向马里王心利林传达关于他仇敌巴比伦的信息：「巴比伦啊！你想做什么呢？我要用网把你捕捉。」

四十六 2 尼哥 尼哥二世于主前六〇九至五九五年在位，是埃及第二十六王朝的君王之一。随着亚述影响力的衰退，这位法老扩张了他与巴勒斯坦的贸易，并且攻取了先前属非利士的迦萨（见：耶四十七 1~7）。《巴比伦年鉴》记述他如何乘亚述受了致命伤之便，在主前六〇五年迦基米施之役之前不久，与他们结盟。他远征这个位于叙利亚北部的战场帮助亚述乌巴列二世（Ashuruballit II）时，途经巴勒斯坦。主前六〇九年他在米吉多一役中击败了约西亚王，然后将北行沿途经过的一切土地据为己有（见：王下二十三 33；代下三十五 20；但一 1~2）。亚述在迦基米施溃败之后，《巴比伦年鉴》记载埃及大军如何遇袭，结果全军覆没。巴比伦于主前六〇四年延伸主权，将犹太包括在内。此后穷尼哥一生，埃及人都没有法子离开自己的国土。

四十六 2 迦基米施之役 尼尼微于主前一二二年被拿布波拉撒率领下的巴比伦、玛代联军所毁之后，亚述的末代君王亚述乌巴列二世迁都哈兰。但这要塞于主前一〇年被攻取。亚述乌巴列成功地与埃及法老尼哥二世结盟，继续占据了幼发拉底河上游的土地达几年之久。然而主前六〇五年在迦基米施覆灭的，只不过是昔日号称「无敌」之亚述大军的残余而已，率军击败他们的正是太子尼布甲尼撒。迦基米施可说是古代近东历史最重要的转折点之一。当时最庞大的帝国终于崩溃，制造了更加庞大的波斯帝国，也引进了短暂的新巴比伦时代。

埃及虽然暂时取得巴勒斯坦和腓尼基，尼布甲尼撒的巴比伦大军继续从迦基米施乘胜而来，于主前六〇四年控制了全叙利亚巴勒斯坦。

四十六 3 大小盾牌 由于古代近东大部分战士都不穿戴厚重的甲冑，他们必须备有盾牌，来挡箭矢和刀剑（见：代下十四 8，有关亚撒军队的装备）。小盾牌（magen）是个持于左手或绑在左臂上的圆盾，其轻便有助于白刃战。可以是椭圆形，也可以是 8 字形的大盾牌（s]inna），则是用较重的材料制造——金属、皮革，或木料——用以抵挡标枪和箭矢。但这种盾牌十分笨重，难以在肉搏中使用。有些战士还有持盾者作为助手（见：撒上十七 7）。

四十六 4 主前七世纪的埃及骑兵 由于骑兵并没有出现在与迦基米施之役同时的埃及艺术中，也不在埃及文献中提及，因此可以有把握地说，骑兵在这时代仍未成为埃及军队的重要部分。但在迦基米施之役至少两个世纪以前，玛代人和巴比伦人已经使用马兵担任传令、侦察，和作战（包括骑射手和突击部队）职务了。例如：哈拉夫遗址的叙利亚—赫人遗迹，就有一个主前十世纪的浮雕描绘穿戴战服的骑士。骑兵比重型的战车灵活，在战场上给予巴比伦军队战斗和联络上的优势。杰里迈亚的话和拉伯沙基的话一样充满了讽刺意味。拉伯沙基说希西家若有人能骑，他会给希西家二千匹马（王下十八 23）。杰里迈亚可能是讥笑埃及，说他们后继无人。

四十六 9 古实人、弗人、吕彼亚人 埃及军队包括了不同的雇佣兵团和盟国的部队，能够令人联想起埃及历史中的政治事件。本节的名单和名字出现的次序，可与创世记十 6 含的众子名单参较。埃及在主前七一一至五九三年之间，是由古实王朝所统治。这个新近的荣誉使古实名列第一。弗人与吕彼亚人是同义词，代表更早期埃及第二十二、二十三王朝，受外族统治的年代（主前 950~720 年）。爱奥尼亚的希腊雇佣兵也是埃及军团的一部分。迦基米施之役战场遗址出土的文物中，包括了一个希腊盾牌。

四十六 11 基列乳香 杰里迈亚讥诮埃及大军兵败，建议他们将基列的药膏涂在伤口上，但亦指出他们的痛苦不会减轻。将希伯来字眼（s]ori）译作「乳香」，是根据七十士译本「松树树脂」（rhetine）的翻译，显然是指一种以这种树脂和橄榄油调制的药性软膏。它是上加利利和外约但地区的产品，曾在古希腊植物学家狄

奥佛拉斯塔（Theophrastus）的著作中提及（见：耶八 22，五十一 8）。但这种树脂究竟产自哪一个品种的树木或灌木，却依然未有定论。

四十六 13 尼布甲尼撒要来攻击埃及地 请参看四十三章 11~12 节的注释。

四十六 14 地理范围 请参看四十四章 1 节的注释。

四十六 18 与他泊、迦密相提并论 这话可能是根据埃及艺术将法老画得比所有人都巨大的习惯。先知如今预言将有一位来到（尼布甲尼撒），其人的身裁和权势可与山峰（他泊山高 1800 呎，迦密山高 1700 呎）相提并论。这话又有可能是指埃及人逃跑的路线。他泊山位于耶斯列谷的东端，迦密山则是巴勒斯坦沿海往南延伸之山脉的其中一个山峰。

四十六 19 挪弗被毁 主前七至六世纪时，孟斐斯（= 希伯来语的「挪弗」；位于今日开罗以南十五哩）是埃及的文化和政治首都。在亚述时代（主前 674 年），艾萨克哈顿成功地攻取了孟斐斯（见：王下十九 9 的注释），但这是杰里迈亚之前很久的事。尼布甲尼撒于主前六〇一年向埃及发动攻势，但不能成功地侵占其本土。巴比伦军队在迦萨大道的埃及要塞密夺被击退，被逼撤军。史料有迹象显示尼布甲尼撒于在位第三十七年（主前 568 年）进行第二次侵略，但却没有关于他是否成功，以及孟斐斯是否牵涉在内的数据。孟斐斯于主前五二五年被波斯王刚比西斯所攻取，法老王森美忒库三世（Psammetichus III）被俘。

四十六 20 牛虻的象喻 这种昆虫只在本段提及，因此考证只能根据这里所提供的资料。这象喻将埃及比作母牛，入侵的巴比伦人比作牛虻等螫刺的昆虫是很合理的形容。

四十六 22 声音好像蛇行一样 本节第一句新国际本作「埃及要如逃跑之蛇发嘶声」，但希伯来原文只说蛇的「声音」，没有说明「嘶声」。但无论如何，蛇发出嘶声来阻吓攻击是不难想见的行为。埃及宗教十分重视蛇，蛇也是君王权力的象征。

四十六 22 斧子和砍伐 征服者所作出的破坏往往包括砍伐树木和果园（见：王下十九 28）。此外，夺取资源有时是征服的目的（见：赛十四 8 的注释）。当然埃及也不是以森林著称。

四十六 25 挪的亚打 挪是希腊人称为底比斯，埃及人称为瓦瑟特（Waset）的城市，位于孟斐斯以南约三百

二十五哩。底比斯的巨大庙宇（位于今日的卡纳克）所尊崇的，是由第十八王朝（主前十六~十五世纪）开始，埃及诸神系统视作主神的亚孟—锐神。亚打（'amon；不是摩押、亚打的亚打（'ammon））——即亚孟（Amun）——是风或「生命气息」之神，与太阳神锐（Re）结而为一，被视作全埃及的崇拜对象，是为亚孟—锐神。随着埃及的国势兴盛，这名神祇亦越加显著。结果他又被名为创造之神，而他的城市底比斯被视为创世的地点。主前六六三年亚述巴尼帕手下的亚述军队攻取了底比斯城，它大部分的财富都被劫掠一空。这城和孟斐斯一样，亦于主前五二五年被刚比西斯洗劫。

四十七 1~7

攻击非利士人的默示

四十七 1 埃及攻击迦萨 尼布甲尼撒于主前六〇一年初向埃及发动侵略。但在巴勒斯坦的围城战争，以及接受约雅敬归降，向巴比伦宣誓效忠等事务，却耽延了他的进度。要等到公历十一月，才能直接攻击埃及本土。巴比伦王或许希望他能够像主前六六三年的亚述巴尼帕一样轻易征服埃及。然而从那时开始，以扎伊尔斯为首都的第二十六王朝法老集中了大量的人力财力，在迦萨大道和以南地区建筑了几条防线。其目的是防止敌军沿着西乃半岛的地中海岸，或在内陆横渡沙漠直接行进。按照希罗多德的记载，尼布甲尼撒在位于尼罗河三角洲东支的埃及要塞密夺被击败之后，尼哥二世的军队北上追击，攻取迦萨，占据了两年之久，直至尼布甲尼撒再次在巴勒斯坦发动战争为止。

四十七 4 主前七世纪末非利士人的状况 主前七世纪的绝大部分时候，非利士城邦都在亚述的统治之下。例如以革伦是主要的橄榄油加工和批发中心，增添了亚述在该区的财富。亚述帝国于主前六二七年亚述巴尼帕驾崩之后崩溃，埃及法老森美忒库一世和尼哥二世侵入非利士地。亚实基伦的出土文物（埃及神祇的青铜小像、青铜法码、陶器）证实了这个非利士的港城，有一个埃及人聚居之处。他们对该区的支配只维持了二十年左右，便因尼布甲尼撒王在主前六〇四年秋发动的战事而结束。

《巴比伦年鉴》描述公历十一至十二月针对亚实基

伦发动的强烈攻势。这攻势是「焦土政策」的开始，最后，犹太和非利士都因这政策破坏无遗，继而大批人口被强迁他处。巴比伦的首要事务是对付埃及，他们并没有兴趣好像亚述人一样，在非利土地设立机关，派兵驻留。

四十七 4 非利士和推罗西顿的关系 非利士和推罗、西顿虽然可能有些政治联系，他们的关系却主要是基于贸易和经济互惠的。推罗和西顿是腓尼基的海港，整个地中海都有他们商船的踪迹。所载的货物包括了来自爱奥尼亚、希腊、塞浦路斯的精美器具、金属锭块、瓶装的油和酒。非利土地——特别是亚实突和亚实基伦——不但是这些商品的市场，更是其埃及、阿拉伯、巴勒斯坦顾客的经销商。埃及亦从事开发与腓尼基海港的关系（见：耶三十七 5~8 的注释），与尼布甲尼撒互相竞争。这竞争终于导致非利土地变为废墟，推罗、西顿落入巴比伦的手上。

四十七 4 迦斐托海岛 非利士人的本乡最常被认为是克里特岛。迦斐托 (kftyw) 一名在埃及、乌加列、希腊、亚喀得文献中都有出现。虽然有人试图把它解作塞浦路斯，考古和地理证据都支持克里特的说法。

四十七 7 攻击亚实基伦 《巴比伦年鉴》一些片断的记载，夸口说尼布甲尼撒的巴比伦大军在基思流月（公历十一至十二月）攻打亚实基伦。此举十分反常，因为当时正值雨季，大部分军队都不会试图发动主要战事（参较：撒下十一 1）。年鉴指出巴比伦军不但破墙而入攻取城市，更焚烧内城，将它夷为平地，把这城变为「遗址废堆」。现代学者在城市的每个部分，都挖掘到充分证据，如：成堆的碎陶，显示曾受严重伤害的骸骨，烧焦的谷物，倒塌的房屋等，证实所遭受的破坏。

四十八 1~47

攻击摩押的默示

四十八 1 主前七世纪末摩押的状况 摩押和非利士一样，主前七世纪时是亚述的藩属。亚述文献至亚述巴尼帕年间为止，列举了四位摩押王的名字，是曾经向他们缴纳贡物的。按照希罗多德的记载，外约但的摩押、亚扪两国在耶路撒冷沦陷之后不久，便接受了巴比伦人的支配。尼布甲尼撒藉此进一步将埃及摒诸叙利亚巴勒斯

坦之外，操纵穿越外约但的重要商道。埃及在摩押的经济和政治活动有悠久的历史，可追溯到杜得模斯三世（约主前 1479~1425 年）。主前八世纪的希汉石碑（Shihan Stele）就反映了这一点：基抹神被描绘成穿着埃及式裙子的模样。

四十八 1 尼波、基列亭 尼波镇的遗址按考证是默凯雅特废墟（Khirbet el-Mekhayyat），距离尼波山最高点只有一哩强。米沙王的摩押石碑提到这是摩押人定居的所在，与此神谕相符。米沙在胜利碑文中自称是基列亭的建造者。学者虽然提出了几个可能地点，其位置至今未能肯定。

四十八 2 希实本 有关这个摩押城市的讨论，可参看：申命记二 26 的注释。

四十八 3 何罗念 贯通摩押高原之王道上的城市位置是否具有战略性，对于摩押的统治者来说，必然是不可或缺的条件。按照米沙石碑，何罗念就是这样一个要地。它大概是在高原西南部，现代的卡特拉巴（Kathrabba）附近——能够清楚俯瞰死海谷地和王道。

四十八 5 鲁希 经外史料如：马底巴的一个拿巴提人石碑，以及来自巴柯巴革命时代（Bar Kochba Revolt；主后 132~135 年）的一个希伯来文合同，都表示鲁希位于摩押高原的西南部。当地有一条罗马路从高原下到死海南端。表层的陶片勘测证实凯拉克西南面，现代的卡特拉巴镇附近的好几个遗址，都有铁器及以后时代有人定居的迹象。

四十八 7 基抹 有关这个摩押主神的讨论，可参看：士师记十一 24 的注释。希汉（Shihan）发现的一个主前九或八世纪之奉献石碑，刻有基抹的肖像。米沙的摩押石碑描述这个神祇，但这个高达一公尺的希汉石碑则将基抹描绘为神圣战士，手执长枪站立，预备护卫摩押人。

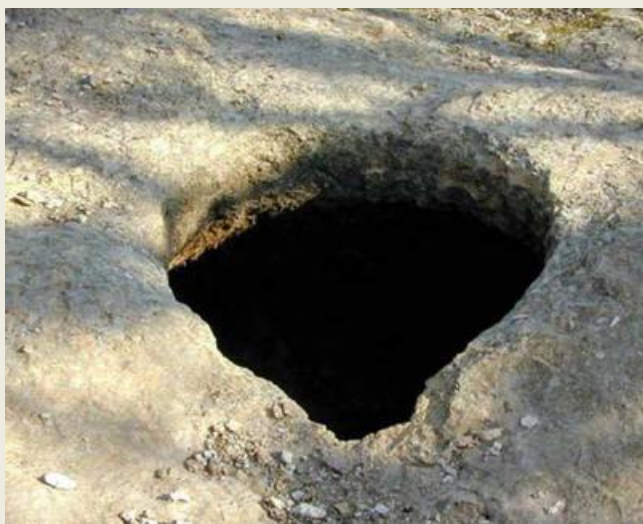


拿巴提人的石碑

四十八 8 山谷、平原和摩押地势 摩押高原自北而南大约有六十哩，其崎岖的边缘在西面毗邻死海，在西南面则与阿拉伯半岛接壤。它在此往西往东扩展十五哩，海拔高度大约三千呎。从东到西切过这高原的，是亚嫩河的支流莫吉布干河。其南界是黑萨干河（撒烈溪）的深峭峡谷。高原北面有一个伸出的地带，称为「米底巴台地」。这地方出入比较方便，因为它没有南面的深峭峡谷。

四十八 9 撒盐在摩押 和合本「要将翅膀给摩押，使他可以飞去」，新国际本作「撒盐在摩押，因它必被糟蹋」。有关亚比米勒毁灭示剑之后又在其上撒盐的讨论，可参看：士师记九 45 的注释。亚述王提革拉提拉舍一世（Hunusa），并在其废墟之上撒盐，向任何胆敢重建这城的人宣告咒诅（参较：书六 26）。将希伯来语 *s[its]* 一字译作「盐」，是根据乌加列语的对应字眼（和合本：「翅膀」）。

四十八 11 酒的渣滓 葡萄踩过之后，其汁液倒进大型的瓶子（容量为 9.75 加仑）里面，用黏土封盖，只留下一个小孔供发酵的气体流出。发酵需时四十日，在这期间的酒是与渣滓或酒糟相混。杰里迈亚在此的象喻是说摩押人从来没有经过外迁，因此其「加工处理」未得完全。



基遍的酒窖

四十八 11~12 从这器皿倒在那器皿里 要完成制酒过程，经过发酵的葡萄汁必须从原本的瓶子倒进新的瓶子里面。渣滓滤掉后发酵才算完成。这时的酒可以在

能够维持华氏六十五度室温的地下的酒窖里面陈化变醇。基遍和卡西勒遗址都发现了类似的酒窖。最后这些酒要倒进较小的瓶子中，方便搬运和立刻享用。

四十八 13 倚靠伯特利 伯特利（和合本：「伯特利的神」）所指的很可能是西北闪族的神祇。这个名字在人名和文献之中出现，有超过一千年的历史。艾萨克哈顿的藩属条约（约主前 675 年），和主前六世纪的犹太军事殖民地伊里芬丁都提供了左证。基抹与伯特利的对比，更是支持以此为神祇名字的证据。但这话仍可以有双重的意义，指耶罗波安在伯特利城所筑之神殿（见：王上十三 26~33；摩七 13）。

四十八 15~16 摩押被侵略 现存惟一记载巴比伦侵略摩押的史料是约瑟夫的著作。他记述说耶路撒冷被毁五年之后，巴比伦王尼布甲尼撒于在位第二十二年（主前 582 / 581 年）在外约但发动战事，使摩押和亚扪都归在他统治之下。由于主前五九四年之后的《巴比伦年鉴》已经残缺不堪，这一点现今无法证实。

四十八 18 底本 请参看：民数记二十一 30 的注释。这个位于亚嫩峡谷北面的城市，主前九世纪米沙作王时，是摩押的首都。

四十八 19 亚罗珥 有关这个底本东南面，位于亚嫩峡谷边缘之城市的讨论，可参看：申命记二 36~37 的注释。

四十八 20 亚嫩 有关这个从东到西将摩押一分为二之深峭河谷的讨论，可参看：申命记二 24 的注释。

四十八 21~24 摩押的城镇 本段提到将会被毁的台地城镇，包括了一些位置不明（何伦）或未能确定的地点。雅杂（最有可能是摩押高原东缘的梅代尼叶废墟）、伯米恩（米底巴西南四哩的马因）、加略（大概是底本东北面的阿莱扬废墟〔Khirbet Aleiyan〕）、底本、基列亭（大概是底本西北五哩的克雷雅特〔el-Qereiyat〕）、伯低比拉太音（大概是底本北面八哩的利布废墟〔Khirbet Libb〕）、波斯拉（大概是希实本东面的乌姆阿默德〔Umm el-'Amed〕，全部都在米沙的碑文中提及。伯迦末只在本节经文出现，可能是底本东面八哩的哲默珥废墟〔Khirbet el-Jemeil〕）。

四十八 25 角 美索不达米亚的神祇和君王的冠冕经常都安设了角，作为能力和权柄的象征，特别表示作战凶猛。这就是角为何经常与力量同义的理由。另一个说法认为这字当解作「弓」。这个理解的根据，是此乃制

造合成弓的材料之一(乌加列史诗《阿赫特》曾形容过),以及杰里迈亚书四十九 35;何西阿书一 5 中「折断……的弓」一语。希腊和埃及文学可能都有支持这用法的证据。

四十八 28 鸽子的习性 摩押人逃避危险的行动,在此与岩鸽(rock dove)的习性相较。这些雀鸟在不易接近的崖壁,以及亚嫩等河流的峡谷边缘的石隙中筑巢,来保护雏鸟。岩石的阴影对羽毛未长成的幼鸟也有帮助。

四十八 31 吉珥哈列设 这是摩押地的重要遗址,按考证是现代的凯拉克(位于亚嫩河以南十七哩,死海以东十一哩)。这城把守一段的王道,并且控制东西横过摩押高原的商队交通。

四十八 32 西比玛和雅谢 有关雅谢的讨论,可参看:民数记二十一 32 的注释。西比玛的位置未能确定,但卡恩基布什废墟(Khirbet Qarn el-Qibsh)和伯特巴力默翁(Bet Baal Meon)都有人提出是可能的地点。它必然是在希实本所统治的地区之内,并且显然以葡萄园著称(见:赛十六 8~13)。

四十八 34 摩押的城市 有关希实本的讨论,可参看:民数记二十一 25~28 的注释。有关雅杂的讨论,可参看:民数记二十一 23 的注释。有关何罗念的讨论,可参看:杰里迈亚书四十八 3 的注释。伊莱贾利位于阿珥废墟(Khirbet el-'Al)的黑斯班遗址(Tell Hesban)东北一哩半。伊基拉施利施亚的位置未能确定(见:赛十五 5)。琐珥(大概是撒烈溪谷南岸的萨非)是这个默示提及之地点最南面的一个,应该在死海附近。宁林的水通常被考证为农梅拉干河(Wadi en-Numeirah),这是一条南端注入死海的溪流。

四十八 37 志哀方式 本节所列的都是古代近东常见的志哀习惯。有关这些仪式和服装的进一步讨论,可参看:利未记十 6~7;以赛亚书十五 23,三十二 11;杰里迈亚书四十一 5 的注释。

四十八 40 大鹰的象喻 这是猛禽(巴比伦)突袭的意象,所指的可能是鹰,也可能是鹫。译作「飞起」的字眼不是指从容的滑翔,而是猛然俯冲,将猎物(在此是摩押)抓起带走(见:结十七 3~4)。

四十八 41 加略 米沙碑文和阿摩司书二 2 的默示都曾提及这个摩押城镇。其确实位置至今未能确定,但克雷雅特和阿莱扬废墟都是可能的地点。这两个地方都是位于摩押台地。

四十八 45 希实本、西宏 有关希实本的讨论,可参看:民数记二十一 25~28 的注释。有关西宏的讨论,可参看:民数记二十一 24~30 的注释。由于西宏是摩押地区亚摩利人的王,首都位于希实本,本节所指的必然是他一度统治的领土。

四十九 1~6

攻击亚扪的默示

四十九 1 主前七世纪末亚扪的状况 以首都拉巴为中心的亚扪王国后来虽然受到巴比伦人的支配,其百姓却没有大规模外迁的记录(3 节)。翁默里和希实本遗址的碑文证据,显示亚扪语文直至波斯时代依然在应用之中。在建筑方面也没有中断,遗址并没有主要的毁灭层,而行政建筑物也一直有人使用。此外,即使在波斯时代,所出产的铁器时代第二期的陶器,在风格上也没有突变的迹象。

四十九 1 玛勒堪 有关这个亚扪人神名的讨论,可参看:列王纪上十一 5、7 的讨论。这字在希伯来语写成:Milcom 而不是 Molech,是源自「王」字(mlk)。这名大概是指这个神祇是亚扪诸神系统之首。这神祇最经常与以儿童作祭物有关,但本节则是描述亚扪人夺取了一度由以色列迦得支派所控制的土地。

四十九 1 迦得之地 有关迦得支派在外约但所分得之地业的范围,可参看:民数记三十二 34~42。他们的领土主要是在基列和巴珊。

四十九 2 拉巴 这个亚扪王国的首都建于卡珥阿山(Jebel Qal'a),其遗址是在今日约旦的首都安曼市内。考古学家已经勘测,部分遗址也已挖掘。人类在这地点及其邻近地区定居,可以上溯到旧石器时代(Paleolithic Age)。亚扪虽然好几次受到以色列人的统治(见:撒下十二 26~31),主前六世纪耶路撒冷被毁之后,却试图向北扩张统治范围。

四十九 3 希实本、爱地、拉巴的关系 在这默示之中,亚扪和摩押的关系十分明显:两国的首都都接到审判将临的信息。但艾城(和合本:「爱地」)在此提及却似乎是不得其所。艾城(一般认为是特珥)是在以色列的伯特利附近,与希实本和拉巴都没有直接关系。由于这城的名字是「废墟」的意思,杰里迈亚的警告可能是指

同名的另一个地方。

四十九 7~22

攻击以东的默示

四十九 7 主前七世纪末以东的状况 以东从提革拉昆列色三世年间开始已经是亚述的藩属，受亚述的统治到一个世纪后亚述巴尼帕驾崩之时为止。以东很可能于主前六〇五年接受了尼布甲尼撒的统治。虽然有些犹太难民在此找到安身之处，耶路撒冷被毁之时，以东显然是袖手旁观（见：诗一三七 7；俄 11 节）。主前五九四年巴比伦攻打亚扪和摩押的战事似乎对以东也没有什么影响。截至主前五五二年拿波尼度的战役为止，他们很可能一直丝毫无损。

四十九 7 提幔 这是一个地理名称，与外约但南部，以波斯拉为首都（摩一 12）的王国以东（俄 9），或其北部同义。以东国可能是在这地区兴起，后来才扩张到南面（见：结二十五 13）。

四十九 7 提幔的智慧传统 请参看俄巴底亚书 8 节的注释。古代不同的民族有不同的智慧，以东人的智慧可能是根据他们对严酷环境的适应能力（见：俄 3 节的注释），或招待定期穿越他们领土之商队的圆滑手腕。

四十九 8 底但 这个阿拉伯半岛西北部的绿洲（现称乌拉（al-'Ula）），是主前六世纪商队的主要站口。以西结书二十五 13 虽然把它与提幔同列，却没有证据显示以东的控制范围延伸到这么南面的地方。然而碑文和陶器的证据，依然表示当地不断有商业活动，有商贾在此定居，甚至可能有政治联系。按照另一个可能，众先知是集体讨论以东和阿拉伯（见：赛二十一 13）。



从北面看波斯拉

四十九 13 波斯拉 位于王道西侧，以及通往亚拉巴河（Wadi Arabah）之西方商道旁边的波斯拉（现代之布塞拉），是以东的首都。考古学家证实尼布甲尼撒年间，此地没有毁灭的迹象。导致耶路撒冷被毁的冲突，以东能够置身事外。可是却有证据显示在主前五五〇年之后，拿波尼度的战役和波斯的统治导致此地的文化发生转变。

四十九 23~27

攻击大马色的默示

四十九 23 主前七世纪末大马色的状况 亚述帝国崩溃后，可以假定亚兰（即叙利亚，首都大马色）暂时恢复独立。但和其他小国一样，主前六〇五年之后又要接受巴比伦的统治。至于此后大马色或亚兰的角色和地位，经外史料却没有进一步的证据，在现代的大马色（大马士革）城也不能进行挖掘。本默示只提叙利亚的城市，显示这个国家可能已经支离破碎，而这些地方的军队亦挑起了先知和耶和华的怒火，出言攻击他们。

四十九 23 哈马和亚珥拔 哈马位于叙利亚中部奥朗底河畔，大马色以北约一百三十哩。此地有悠久的历史，主前第三千年纪的埃卜拉文献已经把它形容为商业和行政的中心。亚珥拔（里法特遗址（Tell Rifaat））是叙利亚北部的中心城市，和哈马一样，在被亚述征服之前都是素有影响力。亚述年表中经常提及这两个地方，但它们的势力和间歇性的作乱活动，到了主前八世纪末都已消灭。进一步资料可参看：以赛亚书十 9 的注释。

四十九 27 便哈达的宫殿 正如以色列国以暗利为名（米沙碑文和亚述年表都如此称呼北国），联合王国和后来的犹太国以戴维为名（但遗址的哈薛碑文）一样，便哈达一名亦与亚兰的统治家族有关。主前七、八世纪并没有一位君王是这个名字，但传统的作法是继续沿用开国统治者的名字，来描述国家或其资源。

四十九 28~33

攻击基达和夏琐的默示

四十九 28 基达 基达是阿拉伯半岛北部的部落之一。它的名字在亚述和新巴比伦的文献中出现，显示他们是

个特别强盛的部族。本节所指的事件，可能是主前五九至五九八年尼布甲尼撒入侵阿拉伯半岛的那个战役。它可能实际是指行军的地理限度，正如经文亦限制所针对的民族。

四十九 28 夏琐 本节的夏琐是指夏泽尔人 (h[as]erim)，不是上加利利地区的夏琐城。这个沙漠部落可能就是乔舒亚记十五 23~25 中尼革的居民。尼布甲尼撒试图平靖并吞阿拉伯半岛北部地区的战役，当会以他们为攻击对象。

四十九 33 野狗 将荒凉或无人居住的地方形容为野狗的住处（见：诗四十四 19；赛三十四 13），是圣经——特别是杰里迈亚书（见九 11，十 33）——惯常的作法。这些食腐动物只会经常在沙漠中出没。本节特别可圈可点之处，是尼布甲尼撒的战役会将本来荒凉的沙漠地带，变为完全不宜居住的所在。埃及奈费尔提蒂的异象，和美索不达米亚苏美人的《吾珥被毁悼词》，都有类似的描述。

四十九 34~39

攻击以拦的默示

四十九 34 主前七世纪末以拦的状况 以拦占据了底格里斯河东面，伊朗高原的绝大部分地方。主前七世纪很多的时候，以拦诸王都是巴比伦的盟友，并肩对抗亚述人。按照《巴比伦年鉴》的记述，从米罗达巴拉但年间开始，他们提供了许多帮助。亚述巴尼帕的年表记载了主前六四〇年以拦首都书珊被攻取的经过。他们的财宝有系统地被洗劫一空，其神祇亦被掳去。从他们如何对待以拦王的遗骸，就可看出亚述人是如何怒气填膺。尸体用盐腌存运到尼尼微火化，然后在风中扬灰。虽然亚述满怀敌意，另一个以拦王朝却在亚述巴尼帕死后成立，继续在书珊统治，直到主前六世纪中叶，在古列之下与玛代和波斯合并为止。拿布波拉撒在迦基米施之役以前与玛代结盟，又开始与以拦疏远，都是助长此事的因素。

五十 1~五十一 64

攻击巴比伦的神谕

五十 2 巴比伦沦陷 杰里迈亚所预言的巴比伦沦陷，要到主前五三九年，波斯王古列攻取这城之时才成为事实。希罗多德记载波斯人将幼发拉底河的河水改道，然后从它的无数水道之一进城。但即使如此，这城也没有被毁或劫掠，因为古列取城是得到了主神玛尔杜克的祭司和其他巴比伦居民的协助，理由是他们不满拿波尼度的统治（古列圆柱保存了波斯人对这些事件的记载；见：赛四十五 1，四十八 14 的注释）。由于杰里迈亚的默示并没有指名提到古列，可以假定这些材料是在巴比伦失陷之前撰写、编纂的。他亦在其他经文宣讲过巴比伦人被灭，被掳者归回的事（见：耶二十七 7，二十九 10）。因此在这一组攻击列国的默示之中，巴比伦灭亡十分合理地被视作耶和華最大的成就，犹太百姓最大的益处。

五十 2 彼勒和米罗达 彼勒是亚喀得诸神系统中至高神祇的头衔，截至主前第二千年纪初叶，这神祇是恩里勒（尼普尔城的守护神）。巴比伦在美索不达米亚中成为为首的城市之后，这头衔转到了巴比伦的守护神玛尔杜克（和合本：「米罗达」）身上。这个神祇至高地位的继承，可见于玛尔杜克在巴比伦创世史诗《埃努玛埃利什》，以及汉摩拉比法典的引言中。两篇著作都是说玛尔杜克是靠作战功勋和其他神明的旨意，才争取到这个阶级。如此，亚述人和巴比伦人都继续沿用彼勒玛尔杜克一名，而他的新年节期亦成了庆祝复得丰饶和生命的典礼（见：赛四十六 1）。甚至连波斯王古列，亦认为自己得以登峰造极，攻取巴比伦城，是拜彼勒玛尔杜克所赐。彼勒在西北闪族的诸神系统中，就等于是巴力。巴力就是「主」的意思。

五十 9 北方联合的大国 本节响应了杰里迈亚蒙召的记载（耶一 14~15），充满了讽刺意味。该处经文描述巴比伦是从北方而来的威胁，要倾覆耶路撒冷。如今这个预言巴比伦亡国的默示，却说他们会被从北方而来的联军所灭。这个联合大国事实上就是古列花费了二十年工夫建立的玛代波斯联盟。

五十 19 地理名称 被掳者复归以色列，亦包括农牧等基本经济活动的恢复，在应许之地复得丰饶的盟约应许。迦密和巴珊都以牧原著称。以法莲山地则有肥沃的葡萄园和田地。基列则兼有农田和牧野。这些地名囊括了北国以色列的全部疆界。

五十 21 米拉大翁 杰里迈亚在此使用的字眼是个双关语，用作描述巴比伦。它是根据亚喀得语「玛拉通」

(marratum) 一词，指美索不达米亚南部，底格里斯、幼发拉底二河之三角洲与波斯湾会合，河水、海水混合的沼泽地带。如此，这个在亚喀得语解作「苦」的字眼，与先知预言灭亡的神谕符合。从前使以色列受苦的民，如今也要自己面对叛逆和痛苦。

五十 21 比割 杰里迈亚在此也是使用亚喀得语的字眼，作为巴比伦的同义词。在巴比伦居住的亚兰人部落之中，有一个名叫普库杜 (Puqudu)。先知引述这个名字，同时使用希伯来语的谐音字「惩罚」(paqad)。普库杜人主要住在美索不达米亚南部，底格里斯河东面的沿海地带。杰里迈亚选用他们，可能是进一步讥刺这个一度强大的国家如今冰消瓦解，要忍受国内部落的叛乱。

五十 38 人因偶像而癫狂 NIV:「偶像因恐惧而癫狂」。其他先知书亦有讥刺偶像的例证(见：赛四十 18~20；何八 4)。但将他们拟人化到具有恐惧和癫狂的地步，则较为罕见(见：赛十九 1)。杰里迈亚可能是暗引洪水史诗《吉加墨斯史诗》的场面：制造洪水的神祇被洪水吓得「像狗般畏缩在外墙」。

五十 39 主前五三九年后的巴比伦史 巴比伦于主前五三九年被波斯王古列攻取之后，这城由拿波尼度和儿子伯沙撒所领导的原有王朝已被铲除，交由波斯的行政官员所统治。接管当年的经济文献显示贸易和正常活动没有扰乱迹象，波斯人的过渡时期处理得十分平稳。此后，每个波斯王都在名号中加上「巴比伦王」的头衔，并且以这城市作为正式住所之一(根据色诺芬的记载)。然而巴比伦亦时而发生叛乱，必须常加镇压(主前 522~521 年，482~481 年又再发生)。为了防止再生暴乱，亚哈随鲁王(希腊史称薛西)搬走了十八呎高的玛尔杜克神像，然后拆毁了厄萨吉拉庙。后来巴比伦城基于政治理由与亚述省合并，对他们来说则是最后的侮辱。

亚历山大大帝从波斯手中夺取中东时，巴比伦城打开大门迎接这位年轻的征服者，厄萨吉拉庙的重建工作亦告开始。这城在亚历山大的接班人手下却陷于困境。西流古(Seleucus)在巴比伦北面，底格里斯河畔，建筑了一座新城市，名叫西流西亚(Seleucia)。这城与巴比伦竞争，并且在主前二七五年被立为王城。巴比伦的百姓被逼迁往西流西亚，巴比伦变成了古圣城遗址。到了主前一世纪，巴比伦完全荒凉。

五十 43 主前五四〇至五三九年的拿波尼度 拿波尼

度惧怕逼近的波斯大军，主前五四三年从位于阿拉伯半岛的陪都提玛迁回巴比伦。他聚集了帝国各地的神像(古列圆柱的记载)，并且十年以来首次举行了尊崇玛尔杜克神的新年节期。

按照拿波尼度自己的年鉴，他亦修建了月神辛的庙宇。然而拿波尼度长期离京，他和共同执政的伯沙撒二人又都漠视祭司和诸神的需要，这二事造成了严重后果。他无法防止巴比伦沦陷。主前五三九年古列向巴比伦进军，公历十月初在巴比伦东北偏北约五十哩，底格里斯河畔的奥皮斯(Opis)打了一场胜仗。十月十一日西帕尔(巴比伦北面约 35 哩)失守，显然是不战而降。十月十三日巴比伦城降服，波斯大军和平入城。

波斯史料宣称他们得到百姓的欢迎，古列于十月三十日入城时，更被誉为解放者。这当然是成者为王的话，可能遮掩了某些实情。希腊史料显示城被攻取后，王被掳为人质，最后在波斯过世。

五十一 1 密码写成的立加米 这句话是用称为「阿特巴什」之密码写成的。「阿特巴什」是一种文学方式，作法是将希伯来文正数的字母与倒数的字母对调(耶二十五 25~26 记载了另一个例子，将巴比伦(bb1)写成示沙克(shshk))。如是者在英语就是 A 被 Z 所取代，B 被 Y 所取代，C 被 X 所取代，如此类推。如此，纽约的 York 字，可以写成 Blip。本段将「迦勒底」一名加以掩饰，以 lbqmy(立加米)五个子音，取代 ksdy(迦勒底)。这样做的原因可能因为直呼敌人名字会构成危险，但更有可能这是讥诮对方的方式之一。

五十一 8 乳香为药用软膏 请参看八章 22 节，四十六章 11 节的注释。亚喀得史料中有所谓的处方文献，描述症状，并列举对症的草药，以及下药之法。然而杰里迈亚在此提出治疗性乳香或树脂，可能是讥刺这些药物，同时指出神的医治大能。

五十一 11 玛代 主前八至九世纪时，玛代各部落为了应付与亚述帝国的冲突，开始组织团结，终于在伊朗北部成立了可见的王国。玛代在古阿萨勒斯(Cyaxares)王的领导之下，与新巴比伦王国联盟消除亚述在美索不达米亚的最后要塞。玛代因这联盟得以大为扩张领土。现存有关玛代和波斯之间冲突的数据，大部分来自《巴比伦年鉴》和希罗多德。开始似乎是古列向其主玛代王阿斯推阿格(Astyages)发动叛乱。古列在主前五五〇年击败玛代王之后，几乎立刻就能利用玛代所得的土地，

为波斯建立一个更为庞大的帝国。

五十一 17 偶像并无气息 请参看十章 14 节的注释。以赛亚讥笑那些信靠人手用树木金银所造偶像的人（见：赛四十四 17~18 的注释），杰里迈亚亦同样揶揄它们是没有生命的骗子。这和以色列的神刚刚相反：其气息赐人生命，从以西结书三十七 5~10 之中的「枯骨」复兴国家。美索不达米亚活化祭仪偶像的仪式包括洗口之礼，重演神祇的出生，然后用圣水打开神像的口和眼，容许偶像活动。但他们却没有一个步骤，是特地使之有呼吸气息的。

五十一 27 亚拉腊 本节所指的地区是乌拉尔图，即小亚细亚东部凡湖附近的一大片土地。自从主前九世纪组成王国以来，亚述和巴比伦的记录一直提及此地，到六世纪为止。乌拉尔图和亚述发生冲突的原因，是因为他们试图往西南扩张，向地中海拓展贸易。

在王国的早期，乌拉尔图人建筑了很多城市，远在希腊也可以买到他们制造的货品。这王国最后在主前五八五年，于一次横扫他们领土的战役中，亡在玛代西古提联军的手下。他们的领土终于成为波斯帝国的一部分。

五十一 27 米尼 这个被耶和華召来惩罚巴比伦的国民，是西亚洲北部乌米亚湖南面，夹在满怀扩张领土和经济野心的乌拉尔图和亚述之间的曼内阿人（Manneans）。从主前八世纪初叶开始，亚述文献已经提到他们。由于主前六〇五年迦基米施之役时他们是亚述的盟友，其领土为玛代所得，最后终于被波斯并吞。

五十一 27 亚实基拿 从撒珥根二世年间开始，亚述年表都将亚实基拿称为伊什库扎（Ishkuza）。希罗多德和西古提人亦有提及他们。主前八世纪时，他们住在今伊朗西北部黑海和里海一带。

本节所列的三国之中，这些骑马的牧民大概是主前六世纪时，最能够对巴比伦构成威胁的一个。巴比伦和波斯文献将他们描述为勇猛，有时甚至野蛮的战士。他们有时与强国结盟，但颇多时候也会以之为劫掠对象。

挖掘其古墓的结果显示，他们与古代近东和希腊文化有广泛接触，亦有土产的艺术风格，称为「动物风格」（animal style）。

五十一 28 玛代 请参看五十一章 11 节的注释。

五十一 32 渡口被占据 溪河可供涉渡之处在军事上是必争之地（见：士三 28，十二 5）。渡口一旦被敌方控制，通讯便被截断，行军便不能走最直接的路线，也

不能从侧翼进攻敌军。

巴比伦沦陷前几个星期，波斯攻取奥皮斯之时，底格里斯河的主要渡口之一亦落入他们手中。几日后，他们又攻取了幼发拉底河畔的西帕尔。波斯控制了这两个城市，便能有效地截断底格里斯、幼发拉底二河一切顺流而下的补给。

对于巴比伦城的人来说，知道自己日渐孤立，不能与盟友和供应他们食物、原料的城镇联络，必然令他们军心大乱。可与这报告参较的，是主前五九八年尼布甲尼撒攻打犹太时，拉吉书函中所记载与日俱增的坏消息。

五十一 32 苇塘被火烧 除了城墙系统、城楼，和其他一般的城防设施以外，巴比伦城尚有好几个专门用来耽延或防止敌军行进的壕沟和池塘。这些池塘的里面或周围都有稠密的芦苇丛。这些苇丛若被纵火，城中居民的恐惧感便会大增。

浓烟会掩护敌军的调动，并令下风的人难以呼吸。放火又能将巴比伦人安置的哨兵和前卫部队，从这些城防沟池的隐蔽之处赶出来。

五十一 41 示沙克 有关这个密码的使用，可参看二十五章 26 节的注释。

五十一 44 彼勒 有关这个神祇称号的讨论，可参看五十章 2 节的注释。

五十一 58 城墙倾倒、城门被火焚烧 古代城市的主要城防设施是城墙和设防的城门地区。巴比伦的防御系统包括两堵围绕全城的城墙。内墙的厚度是二十一呎，外郭则超过十二呎。考古学家至今未能挖掘到外郭的城门，内墙则建有九个巨大的城门，每个都以神祇为名。



巴比伦伊斯他尔门上装饰的马

伊施他尔门已经出土修复，现存于柏林博物馆

(Berlin Museum)。这门有狮子和龙的装饰，古城的宏伟可以想见。城墙和城门都是以石块和泥砖建成。但城门有些门室必须使用木材作为梁木和鹰架，以便调配士兵。石头若被火烧，就会碎裂崩溃(见：士九 42~49)。

城墙被攻破并有系统地倾倒，城门变为废墟之后，这城的实际力量和象征能力都会消失得无影无踪。但被波斯征服时，这城不战而降，巴比伦人和平地接受波斯大军的统治(见五十 43 的注释)。

五十二 1~34

耶路撒冷沦陷

五十二 1~27 耶路撒冷沦陷 请参看：列王纪下二十五 1~26 的注释。

五十二 31~34 约雅斤 请参看：列王纪下二十五 27~30 的注释。

杰里迈亚哀歌

— 1~22

绝望和痛苦：第一首离合体哀歌

一 1 离合诗体 每行的第一个字母可以依次串连成为一定形式的文体，称为离合体。字母离合体的形式是字母按次序出现(第一句的头一个字母是第一个字母，第二句的头一个字母则是第二个字母，如此类推)。其他的离合体所拼成的可能是一个信息，或一个名字(例如：作者的名字，或诗中所尊崇的神明)。诗篇之中有好几首离合诗。

其中最复杂的是诗篇第一一九篇，每个希伯来字母都由连续的八行诗句代表。圣经之中所有的希伯来语离合体的作品，都是字母离合体。杰里迈亚哀歌开首四章都是字母离合体。第一、第二章每节以顺序的字母开始，并且各有三行诗句。第三章每三行诗句都各以同一个字母开始。第四章每节以顺序的字母开始，并且各有两行诗句。第五章节数符合字母离合体，但不是离合体。美索不达米亚文学中离合体现存的七个例证，都是名字或字句的离合体(亚喀得文是音节文字，没有字母，因此亦没有字母离合体的作品)，按一般考证来自自主前第一

千年纪初期。埃及的例证则是按照数字次序，或牵涉到横直图案的复杂信息。这些作品比较倚重谐音来达到风格上的效果。

离合体靠文字表现，因此不能用口头著作。基于视觉因素，这些作品是给人阅读，不单是聆听的。这一点在巴比伦的例证中尤其明显，因为其中某些字符在诗句之中是一个读法，在离合句中则作另一个读法。部分巴比伦的例证，更以每一行的最后一个字符组成形式。离合体的另一个变化，是离合句在每个诗节中重复。

一 3 年代小注 犹大外迁虽然十年之前已经开始，本书的焦点却是主前五八六年圣殿和耶路撒冷被毁，以及全面性的外迁和被掳。

一 4 朝圣节期 按照以色列的历法，每年有三个朝圣节期：除酵节、七七节、住棚节。在正常情况下，过节时分道路都会挤满了前往耶路撒冷朝圣的人。这是欢乐和喜庆的时候。但若是世局动荡，则很少人会冒险前来。况且如今更没有城市、圣殿供人朝圣。

一 10 外邦人进入他的圣所 律法对于非以色列人进入殿院，有极严格的规定(见：申二十三)。只有祭司才有资格进入圣所，而且还有许多限制。但维护神居所圣洁的苦心，如今都因被污秽而枉费。

二 1~22

耶和华的怒气：第二首离合体哀歌

二 1 脚凳 神宝座的脚凳就是宝贵的约柜(见：代上二十八 2 的注释)。由于约柜是他们信仰中至圣之物，他们亦相信这是神最谨慎维护的一样。约柜若都不能幸免，便没有任何事物能够逃避祂的怒气。

二 3 角 角是力量的象征，也是首领的代表。后者比较符合第 2 节末。在美索不达米亚，君王或神祇所戴的冠冕有角十分普遍。这些成套的角有时一层一层迭在冠冕上。亚述纳瑟帕王宫中有翼狮子的人头上，戴着圆锥形的冠冕，其上有三对成层之角的凸饰。苏美的《苏美和吾珥被毁悼词》形容神祇宝座被拆毁，有这样一个诗句：「它有发亮之角的大力母牛被生擒，其角被切除。」

二 8 毁灭的准绳 准绳的功用是断定地产的范围，划分地界，哪片土地属于哪个业主(属于私人或城市)。但这些都不能解释它在本节中与外郭和城墙的关系。按

照这个象喻在列王纪下二十一 13 和以赛亚书三十四 11 的用法，可以假定这是征服者的典型步骤。攻城军队忙于作战，不会有余暇量度，所指的必然是拆毁阶段所做的事。城墙限少会被彻底拆毁，尼赫迈亚记亦证实耶路撒冷的城墙没有完全拆平。但很多城墙都被攻城器械、撞城锤、地道所损毁。使用锤线准绳的用意，就是测定城墙哪些部分已经不再稳定；然后使用量度线决定哪些部分必须拆卸。

二 9 门和闩 在苏美的悼词中，掉在地上的门和闩是属于庙宇的。被丢下是污秽庙宇的步骤之一。本节所述的则是城门及其门闩。有关门闩在城门建筑中的用处，可参看：士师记十六 3 的注释。

二 15 拍掌 动作和姿势的含义随着文化的不同，亦有所歧异。拍掌在现代文化中可以用来表示赞赏，或召唤属下或孩童，吸引人的注意，伴和音乐，或表示憋气（单拍一下）。在古代社会中，这动作亦有好几个功用。拍掌可以用来表示赞美（诗四十七 1），喝彩（王下十一 12），但本节使用的是另一个动词。本段所用的动词所表达的是愤怒或嘲笑（民二十四 10；伯二十七 23）的意思。不同用意的拍掌在确实动作上可能也有细微的分别。参较以下三个现代用法的不同含义：（一）双手与身体平行循水平方向拍掌（喝彩）；（二）以大致垂直的方向击掌（憋气）；（三）手掌与身体成直角，双手上下交替拍掌（彷彿拍掉手上的尘埃）。本节所描写的确实手势究竟怎样却不清楚。

二 19 倾心如水 欺压他们的人拍掌（spq kappayim, 15 节），但本节却鼓励以色列人如水倾出（shpk kammayim）其心。倒水（浇奠）是崇拜的作为。

二 20 人吃人 人互相吃食是主前七世纪亚述条约的标准咒诅之一。在面临饥馑之时，这是逼不得已的最后手段。严重饥荒（例证可见于《阿特拉哈西斯史诗》）和围城（如：主前 650 年左右亚述巴尼帕围攻巴比伦）都能使食物供应断绝，导致条约所预期的这种严重之绝望。围城在古代经常发生，故此这种情况并不如想象中的罕见。

古代世界为城市沦陷而作的哀歌

在以色列的历史、神学、文学之中，耶路撒冷沦陷是个转折点。同样，在吾珥第三王朝（约主前 2000 年）结束之时，吾珥的沦陷（亡于来自东方的军队）对古代

近东来说，也成为了神明离弃城市，导致它被毁灭的画像。这两个城市都各有自己的文学，以哀歌追念所流之泪，同时在神学方面反省失陷的意义。为吾珥沦陷而哀悼的有两篇不同的著作：分别称为《吾珥被毁悼词》和《苏美和吾珥被毁悼词》。此外尼普尔、乌鲁克、埃里杜、埃基玛尔（Ekimar），都各有悼词（但后三者已经残缺不全），可以上溯到主前二十世纪。这些著作与圣经的杰里迈亚哀歌不同之处，在于每个古代近东著作都包括了神明决定修复该城的情节。它在文学上所扮演的角色，是试图证明新王朝的合法性。

这些作品的主题都是神明离弃了该城，使之暴露在敌人手下被毁。它以诗歌的方式，详述百姓的痛苦——失去田地、家园，亲人死亡，被掳、外迁。同时借着思考神明为何如此对待他们，这景况要维持多久等问题，反映他们的绝望。解释一旦提出，城市的陷落便不再视为冒犯神明之故，而是单纯反应政局变动是无可避免之事。

三 1~66

对神信实的盼望：第三首离合体哀歌

三 15 苦楚和茵蔯 茵蔯是一种味苦的药用灌木，有时也可以用来泡制一种浓郁的饮料。本节译作「苦楚」的字眼在其他经文中惟一出现于逾越节的记载。这字与亚喀得语「莴苣」一字同源，但由于这字的字根不过是「苦」的意思，它可以有很多不同的理解。

三 16 用沙石碾断我的牙 下半节暗示牙齿断裂的原因，是脸部被人往沙砾上猛推，不是因为被逼咀嚼沙石。

四 1~22

犯罪的结果：第四首离合体哀歌

四 3 鸵鸟 「鸵鸟」是否这个希伯来语字眼的正确翻译，至今仍未有定论。埃及的狩猎图画和圆筒形印章中都有鸵鸟，古代近东很多地方都有鸵鸟的踪迹。另一个翻译则认为所指的是雕鹗。鸵鸟的说法，与乔布记三十九 16 描述鸵鸟（在原文是另一个字）不顾幼雏的话相符。表面看来，鸵鸟将蛋下在沙中，又离巢觅食，似乎是十分无情的做法。

四 5 美好食物 这字出现次数太少，因此只能假定它所指的不是一种食物或一道菜肴，而是泛指所有可以端上御桌的珍馐美味。

四 5 卧朱红褥子的 衣物的颜色显示这话也是暗指王族。蓝色 / 紫色（和合本：「朱红」色）的染料极为昂贵（见：民四 6；斯八 15 的注释）。只有最高级的政府官员或宗教领袖的礼服才会使用。

四 10 人吃人 请参看二章 20 节的注释。

四 17 指望盟友救援 尼布甲尼撒在主前五九七年讨伐耶路撒冷时，埃及是犹大所倚靠的头号盟友。西底家于同年稍后被尼布甲尼撒立为王之后，几乎立刻便与一系列的西方小国商谈，组成抵抗尼布甲尼撒的联盟（见：耶二十七 3 的注释）。五九五年法老森美忒库二世在埃及登基。他起初在南方与努比亚的战争中，取得了一些胜利。一个蒲草纸文件说他在巴勒斯坦胜利游行以示庆祝。因此，犹大有理由预期埃及会支持他们对抗巴比伦。这联盟最后形成时成员是哪几个国家并不清楚。按照事态的发展，埃及军队于主前五八八年被巴比伦击溃（见：耶三十七 5~7），同时，按照诗篇一三七 7，当耶路撒冷毫无疑问即将陷落之际，以东似乎附从了巴比伦。

四 21 以东的角色 以东从提革拉昆列色三世年间开始已经是亚述的藩属，受亚述的统治，直到一个世纪后，亚述巴尼帕驾崩之时为止。以东很可能于主前六〇五年接受了尼布甲尼撒的统治。虽然有些犹大难民在此找到安身之处，耶路撒冷被毁之时，以东显然是袖手旁观（见：诗一三七 7；俄 11 节）。主前五九四年巴比伦攻打亚扪和摩押的战事似乎对以东也没有什么影响。截至主前五二二年拿波尼度的战役为止，他们很可能一直丝毫无损。



亚实基伦鸟瞰

四 21 乌斯 按照以扫的家谱（创三十六 28），乔布

的家乡乌斯位于以东和阿拉伯半岛西北部。

五 1~22

失去喜乐：非离合体哀歌

五 6 埃及和亚述 由主前七世纪开始，犹大已经受亚述所支配。玛拿西王在位五十五年之内的大部时间都是其忠心藩属。约西亚时代霸权由亚述转移到巴比伦时，犹大瞥见了一线的独立机会。在这个过渡时期之内，埃及开始试图控制本区。埃及人于主前六〇九年将约西亚之子约雅敬放在犹大国位，他一直向埃及效忠，直到尼布甲尼撒的霸权中止这关系为止。六〇四年亚实基伦陷落之后，约雅敬向巴比伦朝贡了几年。但尼布甲尼撒在六〇一年进侵埃及失败，约雅敬再度附从埃及，停止缴纳东往巴比伦的岁贡。因此当尼布甲尼撒在主前五九七年讨伐耶路撒冷时，埃及是犹大所倚靠的头号盟友。故此，犹大可说是完全依赖埃及和亚述，这关系一个世纪多以前已经存在。

五 12 吊起首领的手 这些首领是「挂在仇敌手上」，还是「绑着手吊起来」，希伯来原文模棱两可。后者（和合本的翻译）并无先例。挂起表示处决，一般是处死之后才被挂起来。「挂起」的方法通常是插在竿子上。此举的对象最常是叛党领袖或王室成员（撒上三十一 10）。古代近东的军队普遍将被击败的敌人处以刺刑。譬如亚述，就将这作法视为心理战术和恐怖活动（如他们的王宫壁画上所描绘的）。又请参看：以斯帖记二 23 的注释。

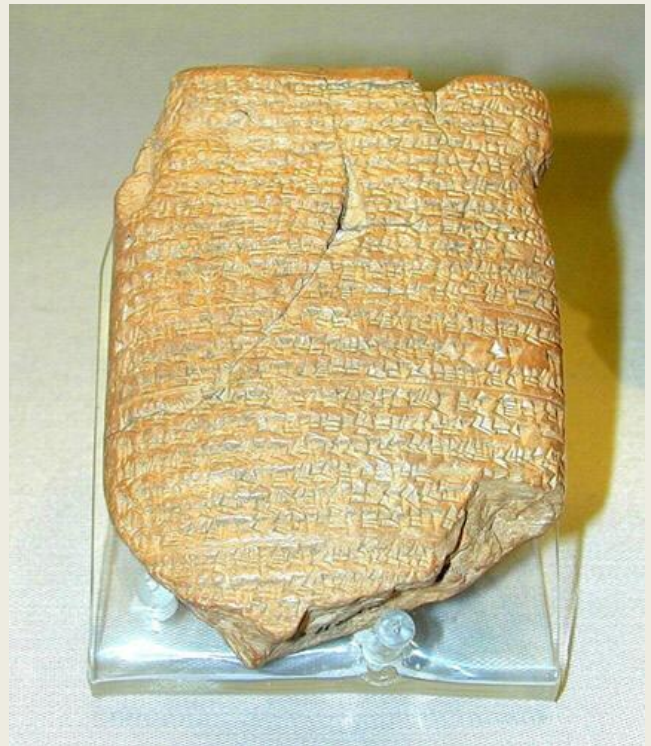


手磨石

五 13 在磨石做苦工 将谷粒磨成面粉用的通常是磨石，这是社会阶层最低之人的工作。手磨（又称鞍磨）是古时家用的基本设备之一，用两块石头制成：下磨石有凹面，上磨石呈长方形。日常将谷粒磨成面粉的工作是用上磨石，将散在下磨石面的谷粒磨成粉。美索不达米亚的大型磨坊往往充作监狱工场，但囚犯所用的依然是手磨。用驴或奴隶推动的大型旋转式石磨要到旧约时代之后才发明。埃卜拉的王宫有一个存放了十六个手磨的房间，相信是囚犯磨面之处。在磨坊工作的通常包括战俘、罪犯，和欠债不还的人。

五 13 木柴的重担 要供应厨房的灶火，木柴是经常不断的需要。王宫、圣殿、大户都使用奴隶来担任这工作。即使是孩童也可以帮忙搬运分配木柴。

五 16 冠冕 王族佩戴冠冕作为地位和权柄的象征。故此这字的意思，亦延伸到包括自然伴随地位和权柄的尊严和荣誉。以色列在本节所戴的不是实物的冠冕，而是他们的尊严和荣誉。



巴比伦年鉴，提及耶路撒冷陷落

以西结书

— 1~28

宝座车的异象

— 1~2 年代小注 约雅斤在位第五年是主前五九三年，四月初五日是公历的七月底。这个年代计算方法，将约雅斤在耶路撒冷被围之时登基计算在内。按照《巴比伦年鉴》，他是在主前五九八年十一月/十二月开始作犹大王。至于「当三十年」是什么意思则众议纷纭，因为主前五九三年并不是任何纪年系统的第三十年。一个常见的说法认为这不过是指以西结本人的年岁，使他有资格在这些事上发言。因为这时他正式达到容许祭司供职的岁数（民四 30）。

— 1 迦巴鲁河 迦巴鲁河不是真正的河流，而是一条运河。这运河在巴比伦城北面从幼发拉底河分叉出来，朝东南方延续六十哩，再在以力附近与幼发拉底河会合。这个灌溉运输的水道系统称为「巴比伦的众水」（诗一三七 1；和合本：「巴比伦的河」）。它兼有扩阔美索不达米亚南部之耕地，和为沿途的小型居留地提供水源的作用（见三 15 的注释）。

— 1 启示文学的异象 异象是启示文学的特色；充满这些异象的，是和神为创造主的各种能力有关的形像。神的使者通常会向先知解释其中的信息（见：启一 1~3）。亚喀得文学中有几篇著作，可说是具有圣经启示文学某些特色的原始型，但没有一样是很接近圣经的样式（有关最接近之关联的讨论，可参看：但以理书十一章的注释中，有关亚喀得启示文学的附论）。丰富象征是启示文学最易辨认的特色，这些象征大量引用神话的主题。预言文学甚少诠释其中的象征。异象本身往往不是以象征的方式，预言将要发生的事，而是作为传达神将做何事之信息的场合。如今大部分学者都认为以西结的预言性异象对后世的启示文学很有影响（见：但七~十二；亚八~十四）。譬如说：他看见神在闪亮的车上设立宝座的异象，成为但以理书十 5~6，以及伪经《以诺一书》十四 18 的一部分。

— 2 约雅斤王被掳 主前五九七年耶路撒冷被尼布甲尼撒的军队攻陷之后，约雅斤王与大部分的首领，和犹太社会中有影响力与富有的人，一同被掳出国（见：王下二十四 8~17）。巴比伦的食物配给名单提到有若干分量的油，供应给「犹大王」和其他高级战俘和王室家眷。最后到了五六一年，在尼布甲尼撒的继承人以未米罗达（巴比伦语作阿默珥玛尔杜克）年间，约雅斤从狱中（大概是软禁在家）得释，可以在王宫中自由行动（见：

王下二十五 27~30)。他客死于被掳之地，犹大王国至此终结。

一 3 被掳社群 主前五九三年时，有以西结作为其中一员的被掳社群是个相当小的群体——大约只有一万人。然而按照列王纪下二十四 14~16 中尼布甲尼撒外迁人口的名单中，这些人似乎包括军事、政治、宗教领袖，以及巴比伦王无数建筑工程中用得着的工匠。受过训练的士兵大概亦被巴比伦的军队所征用。大部分的犹大人口要到主前五八七年之后，才加入他们在美索不达米亚之同胞的行列。将人质和叛逆属国的大部分人口外迁，是亚述和巴比伦广为使用的政策。巴比伦将被掳者在自给自足之村镇中安置的习惯，在尼普尔的文献中得到了证实。被掳对于犹太人来说是痛苦难忘的经验，先知依然鼓励他们在新的环境中安顿下来（见：耶二十九 4~23）。波斯时代的文献证据（主前五世纪的穆拉舒（Murashu）文献），显示他们接受了这个忠告，创办了生意，耕作了田地，在被掳之地自成一族。

一 4 神显现的基础 神显现所牵涉的，是神向人类彰显祂的临在（见：出三，神在西乃向摩西显现的经典案例）。这显现可能是神有位格的亲临——虽然这些段落从来没有详述神的位格——对于身历其事的人来说，这能构成极大的恐惧（见：创二十八 16~17，三十二 24~30）。使人心生敬畏的，是神「荣耀」（kabod）所明证的权能，在美索不达米亚的史诗中，这也是神明的属性之一（称之为梅岚穆）。神显现的目的往往是呼召人事奉祂。如此，伊莱贾虽然已经以先知身分事奉耶和華，在何烈山与神会面时却蒙召担任更大的任务（王上十九）。每位大先知都曾经历神的显现，作为他们事工开始的记号。例如：以赛亚的异象（赛六）包含了耶路撒冷的圣殿，又令人联想到摩西的经历；杰里迈亚的蒙召则有登基的意味（耶一）。就以西结而言，神的出现可以用势不可挡和神秘来形容。神的车子、随行之活物，以及祂对一切自然力量的掌管，都隐含着祂权能的象征。先知一旦被神拣选，当然终归会接受其任务。但一般来说，他们都有推托的倾向。

一 5 古代近东作为宝座守卫的有翼直立活物 古代近东艺术中，有人脸面的有翼活物为数极多，宁鲁德和尼尼微的亚述王宫和庙宇之中尤其常见，但大部分都是四足的。例子包括了在亚述王西拿基立的宁鲁德王宫遗址中所发现的几个巨大守卫像。一个是有人头的有翼公牛，

另一个则有狮身和人面。亚述纳瑟帕建于卡珥胡的王宫则有这一类的雕像，有计划地安置在王宫和庙宇的入口和宝座所在的房屋之中。其巨大身材（高达八呎）特意令一切进入的人心生畏惧。叙利亚腓尼基的艺术也有类似之有翼狮身人面兽像（具有狮子的身体、鹰的翅膀、人的头）。直立（两足）的复合性活物则较少左证。位于宁鲁德的宁努他庙有一些四只翅膀的鹰头人身像。而阿契美尼德的波斯图像所描绘的，则是具有四只翅膀、人头、牛足牛蹄的直立活物。

一 6、10 四个脸面的活物 古代近东似乎没有与这些多面活物完全对应的案例。虽然鹰、牛、狮面在复合性活物中都很常见（实际上，这是美索不达米亚艺术中惟一这样描绘的活物），同一活物有几个脸面却很少例证。一个例子是狮头之上生了一个人头。只有远在罗马，一脸向前、一脸向后的门神雅努斯（Janus）才稍为符合这模式。本节的活物在用途上也是多方面的。这些活物能够同时看见四方，与能够向四面任何一个方向前行的车轮（17 节）有相同的功能。两者都是代表神能力随时临在，以及知道地上发生的万事。此外，本段所提及之活物的身体（狮、鹰、牛），全都在古代近东艺术中有对应的例子，并且每一个所代表的，都是象征神全能的某种能力或属性：狮子表示力量（撒上一 23），鹰表示速度和优雅（赛四十 31），牛表示丰饶（诗一〇六 19~20）。

一 15~18 轮子的用语 车子同时有朝着四个方向的轮子，当然不能有效地向任何一个方向活动。然而这个意象的目的，是它象征对世界每个角落的注意——神是全知的。此外，车子是完全高举在神的四面活物伸展的翅膀上飞行。然而安设轮子本身，已经包含了动感。这一点是从参较守卫亚述宫殿入口的有翼牛像而得出来的。这些牛像很多都有五条腿，表示这活物虽然冻结在浮雕中，本身却是活跃而动态的。亚述艺术之中也有一些设有高轮辋、多轮辐之轮子的战车，以西结的意象可能源于此。如此「轮中套轮」的描述，可能也是表示战车可以更加稳定，正如现代的卡车使用多个轮轴轮胎一样。至于轮上「满有眼睛」的描述，在巴比伦的用语中，椭圆形的宝石称为「眼睛」。轮辋上闪烁着准宝石，使旁观者眼花撩乱。

一 22 头上有穹苍的形象 在四活物的头顶之上，有一个闪耀如水晶或冰的平台。古代近东的雕塑艺术有一些

是有翼活物托着柱子、宝座，或平台的样式。例如主前七世纪尼尼微的亚述王宫里面，就有一些柱子的柱座是狮身人面兽。同样主前十二世纪腓尼基的一个有轮祭仪台用的则是人面、狮身、有翼的像。牠的翅膀和头部似乎是支撑着台的一边。更重要的一点，是主前第一千年纪美索不达米亚的文献提到天有三层，每一层的路面都以不同颜色的石块铺砌。下层天有碧玉的平台，通常被形容为有玻璃状、半透明，或不透明的外表。按照这些文献，中层天的路面是天青石（见：出二十四 10 的注释），支持着彼勒神（玛尔杜克）宝座的高台。

一 26 宝座车 由于古代近东的神明经常参与游行，所以有专为搬运他们而设的车辆。主前第三千年纪末叶的一个圆筒形印章所刻的图画，是神祇站在四轮战车或轻车之上，由狮头、有翼的四足复合性活物拖拉。亚述浮雕中为君王和神明而设的有轮宝座，同时亦设有杠子供人扛抬。

一 26~28 宝座和人的形状 如此令人目炫的异象，只有彩虹或如火之面容可与之相较。这与美索不达米亚梅岚穆（「以能力为衣」）的概念相符。这字在美索不达米亚神祇的描述中经常出现（例如：创世史诗《埃努玛埃利什》对玛尔杜克的形容）。按照大致同时代的美索不达米亚文献，中层天上铺以天青石（这翻译在第 26 节比「蓝宝石」为佳）的平台，支持着彼勒神内殿和宝座高台。内殿被形容为好像玻璃或水晶般闪耀。这个异象在细节上，与美索不达米亚常见的传统主题相符。

二 1~三 15

以西结蒙召

二 6 荆棘、蒺藜、蝎子 先知蒙召的记载通常依照一定的模式。当蒙拣选的先知推搪或表现顾虑时，神则使他安心（见：耶一 7~8）。在以西结的案例中，所用的罕见字眼（译作「荆棘、蒺藜」的两字只在以西结书出现）令人困惑。但可以了解的，是神在先知四围立起荆棘灌木造成的护墙。有人提出本节的「蝎子」是指一种灌木，不是能够螫人的动物，这说法也很可信。

三 1~3 食卷 以西结吃下神赐书卷的意象，是他蒙召及接受使命之记载的一部分。卷上的字句必须内在化。它又赋予能力，彷彿神伸手按杰里迈亚的口，使他有能

力宣讲预言一样（耶一 9）。古代近东并没有直接的对应案例。吃下写了咒语或神祇名字的羊皮纸或蒲草纸，可能是某种埃及或美索不达米亚仪式的一部分。在马里书简和其他旧巴比伦文献之中，「分别为圣归给诸神」或「忌讳」一字（asakku），是用来描述属于神明之物是「不可吃」的。

三 9 使额坚硬的意象 参较同一用语在亚喀得语中的用法，显示以西结的额头被比作最坚硬的石头。但本节不太可能是指金钢钻，因为要到以西结之后一个世纪，古代近东才有钻石的左证。

三 14 灵将我举起，带我而去 希伯来语的「灵」字亦可解作「风」。早在苏美时代，风 / 灵一字已经和异梦、异象有关。梦神被名为「众风」。在亚喀得语中，带来梦境的神名叫札基库，这个名字也是源自风 / 灵一字。此外，他们亦相信在梦或异象之中，人的「灵」是能够升起四处移动的。在后期文学中，《以诺一书》形容这位洪水之前的族长被天使送到伊甸园，在那里作为人类的「守望者」，将他们的所作所为录在书上。

三 15 提勒亚毕 严格一点来说，「提勒亚毕」（巴比伦语 til abubi）一名是指洪水冲来的废物所造成的地方。「提勒」一字是指城市的废墟（一般译作「遗址」）。如此，从犹大掳来的家庭，可能是被安置在一个被战火或洪水摧毁了的地方。巴比伦人可能是要他们重建此地，使迦巴鲁河畔的尼普尔地区，可以恢复出产。这话更是极好的双关语：因为犹太人是被巴比伦人胜利的洪水冲到这地来的。

三 16~27

守望者以西结

三 22~26 耶和華手的果效（哑口） 部分学者提出以西结的问题，是如失语症、精神分裂等疾病的结果。又有几位解经家提出以西结可能是自我约束，对自己在百姓和神之间作为媒介的角色加以限制，又可能是神主动限制其言语（两者都是根据神的命令）。亚喀得的咒语文献描述「被神明触摸」而变得不能说话；以西结的经历可与之参较。这些材料先知应该很熟悉，亦能解释他所有的是先知特有的状态，与健康状况无关。瘫痪感（参四 8）和无法说话在古代世界，人所共知是承受猛不可

当的超自然力量之后的症状。咒语希望能够产生这种情况，这也是受邪灵压制的结果。在一篇巴比伦智慧文学（《卢鲁彼勒南默基》）中，不知自己为何受苦的人形容自己嘴唇不能言语，手脚僵直瘫痪。他的苦难全都归因于「玛尔杜克的重手」。

四 1~五 17

预言毁灭将临的象征性行动

四 1 象征性行动 以西结之前一千多年，马里文献中的先知已经使用象征性行动和双关语作为传达信息的媒介了。在一个案例中，先知生吞了一只羔羊，藉以宣告吞吃全地的危险即将临到。以赛亚（赛二十一——露身赤脚行走）和杰里迈亚（耶十九——游行之后进行碎瓶咒诅仪式）都使用街头戏剧的方式，来吸引听众，藉行动向百姓表明危险的严重程度。

四 1 泥版地图 在泥版（和合本：「砖」）上绘制的地图虽然十分罕见，加瑟时代（主前五世纪）却有一幅尼普尔城的地图。其上绘有从幼发拉底河伸展出来的多条运河，并且显示这些水道流入城中分割出来的各区。图中有两条并行线，表示三个城门和城墙。庙宇和仓库也都在地图中标明。西帕尔的遗址附近又发现了一个世界地图，按考证来自主前五世纪。一条河环绕圆盘状的世界，图顶绘有群山。图中标明了巴比伦、亚述，以及其他城市和国家。



罗马撞城锤车的模型

四 2 围城战略 本段所述的全都是亚述和巴比伦典型的攻城器械和战略。尼尼微和巴比伦的王宫壁画很多时候都绘有攻城场面。有关攻城工程和攻城坡道的讨论，可参看：杰里迈亚书六 6；以赛亚书二十九 2 的讨论。撞城锤有时安装在有轮的攻城塔架上，可以推到城墙或

城门旁边。斜堤是斜建在城墙侧面的土坡，其功用是防止撞城锤发挥效用。帐幕绕城搭建，以确保居民不能逃脱。现存最生动的例证，是主前五十年革命时罗马攻打马萨大城堡，留下的罗马军营绕城而建的遗迹。

四 3 铁釜的用途 以色列人制饼和预备素祭的方法，是用烤盘烧在明火之上，或在泥制烤炉中烘制。有钱人买得起铜釜铁釜，穷人则使用陶瓷的小盘。

四 3 铁墙的象征 铁在较早时代被视为贵重金属。到了主前五世纪虽然比较普及，由于坚固耐用，铁器依然很有价值。以西结指挥围城，因此是扮演神的角色。因此铁墙必须解作神和耶路撒冷居民之间的分隔。它表示即将被围攻的他们，不必指望神圣战士耶和华为他们提供任何帮助。

四 9 饼的原料 这里所列供以西结作饼的材料，包括一些普通的谷物（硬粒小麦、大麦、双穗小麦（和合本：「粗麦」））。这几种谷物都是古代近东所有民族的日常食物，每一个在亚喀得语和乌加列语都有对应的同源字眼。小米是夏季收割的谷物。这配方中不寻常的作料是豆子和红豆（NIV：「兵豆」）。这些蔬菜主要是作汤的材料，虽然偶尔磨碎加在小麦中制造粗面包，但并不常见。布洛克（D. Block）很合理地提出以西结所调制的，是象征围城的面包，材料是从各个容器底部收集回来的碎粒。

四 10 食物的分量 以西结的食物必须过秤并在指定时候食用，代表围城之时粮食必须实行严格配给。二十舍客勒等于八盎司。他不会饿死，但这么少的热量却会使他严重虚弱。食而不饱的衰弱，正好反映了耶路撒冷的状态。

四 11 水的分量 围城之时亦有必要配给食水，因为城中居民必须倚靠水库的存水（见：耶三十八 6 的注释），以及来自西罗亚水道的池水。以西结每日的配给是六分之一欣，即三分之二夸脱。主前五八八年夏秋的酷热天气对耶路撒冷的居民来说，必然十分难受。食水配给这么少，只会加增他们的痛苦。

四 12、15 燃料 牲畜的干粪和压榨橄榄剩下的渣饼，是美索不达米亚和巴勒斯坦等地区最常用的燃料。树木十分珍贵，不能作煮食、取暖之用。但当神命令他用人粪煮食之时，以西结却大为嫌恶。因为人粪是不洁之物，必须埋在远离人类住处的地方（申二十三 12~14）。以西结是个祭司，这样做会使他不洁，他实在无法顺从。

神折衷让他用牛粪煮食。

五 1 用刀剃头 军刀用来剃须剃发当然十分不便。然而军用的「刀」虽是本节所用之希伯来语字眼最常见的翻译，这字也可以是指其他锋利的器具，如：斧头、匕首、鋸齒等（参二十六 9；书五 2）。乌加列文献一处地方，提到用这字所形容的工具切割烤肉。译作「刀」（和合本）等意义比较广泛的字眼，大概是较为理想的作法。选用这字的原因，可能正是有必要同时描述巴比伦人用刀使耶路撒冷蒙羞被征服。

五 2 以发为祭 剪发和剃发最常是与哀悼仪式有关（见：赛十五 2 的注释）。但拿细耳之愿期满时，律法规定许愿期间奉献的头发必须剃下来焚烧为祭（民六 18）。按照初民的想法，头发（以及血）是人生命精华的主要表征之一。故此，感应法术经常以它为原料。例如被称为先知的人向马里君王传达信息时，习惯附上一束头发。使他们可以用头发占卜，断定这先知的信息可否可信。

五 10 人吃人 食物短缺是有墙城市被长期围攻的可怕结果之一。情况有时严重到居民采取吃人手段的地步（见：王下六 29 的注释）。例如亚述年表记载了巴比伦城于主前五〇至六四八年被亚述巴尼帕围攻的情形，又描述濒临饥馑的人被逼以人为食的状况。美索不达米亚好几个条约，都有咒诅叛盟者吃自己家人或百姓的条款（如：亚述尼拉里五世与阿尔帕德王玛蒂伊鲁（Mati'ilu）所立的条约）。圣经中这一类的咒诅可见于利未记二十六 29；申命记二十八 53~57。

五 17 饥荒和恶兽 这两种惩罚的惟一关联，只是两者都是神明可降的典型惩罚之一（本节后来提到的瘟疫和流血是另外两样）。早至美索不达米亚的《吉加墨斯史诗》，神祇伊亚已经责备恩里勒神，因为他不派狮子蹂躏人间，反而使用洪水这么戏剧性的办法。除了野兽以外，神明更使用疾病、旱灾、饥荒来削减人类的数目。狮、狼在遍地游行，是亚述时代凶兆所带来的常见威胁。同样，被野兽所残害也是违犯条约的咒诅之一（又见：申三十二 24）。

六 1~七 27

审判以色列的预言

六 3 邱坛 有关与迦南及假神宗教活动有关的地方性崇拜场所，请参看：塞缪尔记上九 12 的注释。

六 5 骸骨抛散在祭坛的四围 本节的意义是基于三个要点。第一点与曝尸有关。有关埋葬得体的重要性，可参看：乔舒亚记八 29；列王纪上十六 4 的注释。第二点则是关乎圣地被污秽。按照以色列人的想法，与死尸接触能够令人令物不洁。圣地若是成为安置这些不洁之物的地方，就会永远被污秽（见：王下十 27 的注释）。第三点则是以色列灭亡者命运责任何在的问题。这些人死亡的责任是归在这些偶像和祭坛的头上，因为它们袖手不施拯救。此外还有第四点，请参看第 13 节的注释。

六 11 身体语言 动作和身体语言的含义随着文化的不同，亦有所歧异。拍掌在现代文化中可以用来表示赞赏，或召唤属下或孩童，吸引人的注意，伴和音乐，或表示憋气（单拍一下）。在古代社会中，这动作亦有不同的用法。拍掌可以用来表示赞美（诗四十七 1）、喝彩（王下十一 12），但亦可以有愤怒或嘲笑（民二十四 10；伯二十七 23）的用法。不同用意的拍掌在确实姿势上可能也有细微的分别。参较以下三个现代用法的不同含义：（一）双手与身体平行循水平方向拍掌（喝彩）；（二）以大致垂直的方向击掌（憋气）；（三）手掌与身体成直角，双手上下交替拍掌（彷彿拍掉手上的尘埃）。神指示以西结做出一系列象征性的动作（拍手、顿足、扬声感叹），来显示神的忿怒。顿足往往是憋气或忿怒的表示，乌加列史诗《阿赫特》就有一例。在这故事之中，主人翁拒绝把弓交给女神亚拿特，并且告诉她狩猎工具是男子专用的。她气愤得大力顿足，然后匆匆跑到诸神那里寻求报复。本节的感叹词（和合本：「哀哉！」）的用法，是看见有人将受应得报应的表示（「你将后悔莫及！」）。这话增强了审判将临的气氛。

六 13 在祭坛四围被杀（不受保护） 假祭坛不能提供圣地的庇护。正直的神嗤笑信靠其他神祇，以之为庇护盘石的人（申三十二 37）。就近或抓住祭坛一般能够使人得到的庇护（参较：王上一 50~51），如今耶和華拒绝授予。

六 13 青翠树和茂密的橡树 本节说每棵（和合本：「各」）茂密的橡树底下都有祭仪的神庙，从而强调偶像崇拜的蔓延程度（有关迦南人的「户外神庙」之讨论，见：申十二 2~3 的注释）。何西阿书四 13 也是将冈顶和叶茂的林间空地，形容为拜祭偶像的场所。

六 14 旷野到第伯拉他 这话和比较常见的「从但到别是巴」一样都是以整个地理范围，形容神能够从他们领土的一端到另外一端，惩罚以色列人。旷野是别是巴一带的地方，第伯拉他也在七十士译本中出现，是利比拉的别名。这地位于叙利亚哈马，加低斯的南邻（王下二十三 33）。它在本节提及，可能是因为尼布甲尼撒使用这城。主前五八八至五八六年他围攻耶路撒冷时，以此为军队作战的大本营。

七 2 地的四境 「地的四角」的意思是整个地面（和合本：「地的四境」）。另一个类似的用语可见于玛拉基书一 11，和在卡拉特珀出土，阿齐塔瓦达王（主前 730~710 年在位）的腓尼基碑文。这两处文字用「从日出之地到日落之处」一语，来表达神普世性的统治和权能。亚述王撒幔以色列三世的年表说「万国的全体」都已交在他的手中。这句话在以西结书的本节和在其他亚述文献中一样，都是将地的四角形容为君王的领土。

七 13 卖主不能再得所卖的 宣告临到全国的灾难严重到禧年不会奉行（见：利二十五 8~55 的注释）。在正常情况下，出售来还债的土地到了禧年便得赎回，使土地分配可以恢复到征服之后的情形（汉摩拉比法典对于赎地亦有类似的条例）。如今「神的租约」已经撤销，在即将临到的毁灭中，买主卖主都不会得到任何经济利益。

七 18 麻布束腰 腰束麻布是哀悼和悔改的传统象征之一。这些所谓麻布其实是用山羊或骆驼毛织造，十分粗糙，穿着起来很不舒服。很多时候这麻布仅是腰布而已。这习俗不但将人从日常生活中分别出来，由于麻布刺激皮肤，它更能不断提醒人丧失的痛苦。

七 18 头上光秃 剃头虽然受到申命记十四 1 所谴责（大概是祭祖活动之一——见：申十四 1~2 的注释），它却是十分普遍的志哀方法（见：伯一 20；耶四十八 37）。死人的净化仪式（利十四 8~9）和拿细耳人的律法（民六 9）都包括了这一步骤。在美索不达米亚剃除一半的头发是惩罚的方式之一，目的是使这人公开蒙羞。

七 23 锁炼 埃及和美索不达米亚的艺术经常都描绘俘虏被锁炼捆绑。埃及底比斯的兰默塞昂（Ramesseum；兰塞二世的殡葬庙）就有这样一幅浮雕，刻着来自亚洲、衣索匹亚、中非洲的俘虏在兰塞二世面前游行而过。兰塞三世位于梅迪内哈布之殡葬庙墙上的雕刻也有一幅类似的场面，但俘虏是迦南人和非利士人的囚犯。



兰塞三世殡葬庙墙上雕刻的非利士人

七 24 圣所被褻渎 耶路撒冷的圣殿被污秽（诗七十四 7），以及约西亚王有系统地摧毁他领土内和伯特利邱坛（王下二十四 8~15）的记载，都证实了在有意复仇或励志改革的君王手下，即使是圣所也不能幸免。旧巴比伦的马里文献和波斯时代的古列圆柱，都有庙宇被毁，圣像被掳为质的记述。在以西结的异象中，以色列人所建筑的假神祭坛和神庙，如今会被作为复仇者的神冲走毁灭。

七 26 异象、律法、谋略作为得救途径 先知的异象能够提供神的信息，有时能够鼓励人，给他们拯救的盼望。本节中祭司的律法大概是礼仪上的指示，指点人消除神怒火的方法。长老的谋略则被视作传达神智能的媒介，使人能够作出正确的决定。但在动荡毁灭的时代，全地却没有了从神而来或关乎神的指引。所有提供指引的传统方法若非不复存在，就是失去效力（有关这些谋士的作为，见：耶二十六 7~17）。主前二十世纪埃及的一名先见如何在《奈费尔蒂的异象》中，说「官员不再治理地」，「能够说话的都已被逐」。如今犹大亦同样需要面对一个无人能够提供指引，以求作出策画和决定的将来（参较：撒上二十八 6 扫罗所面对的难题）。

八 1~十一 25

在异象中被送到耶路撒冷

八 1 年代小注 第一次看见异象，蒙召为先知之后十四个月，以西结如今经历一个新的异象。这异象戏剧性地证明了耶路撒冷的宗教状态，是何等的颓废。按照以

西结书一 1 所提供的年日，这异象发生的日期是主前五九二年九月十七至十八日。

八 2 金属和火的形象 神这次在以西结面前现身，其光辉与他蒙召的记载相似（结一 26~27）。在两个情况下，都用上了刺目的火光，闪亮的金属或琥珀金的形容。本节所描述的，是神或神圣使者荣耀的壮丽之处。它亦承袭了贯彻古代近东文学的信念，认为与神圣事物发生接触，是十分危险的事（见：结一 26~28 的注释）。

八 3 在异象中被送到别处 由于以西结不会脱离被掳身分，他必须在异象中被送到耶路撒冷，才能见证城中可憎之事。古代近东文学关于异象和异象经历只有极少的资料。《冥界的异象》(A Vision of the Netherworld; 主前七世纪)是个值得留意的文献。一位亚述王子看见冥王匿甲坐在宝座之上，有电光从他发出。这篇文献并没有说明王子怎样被载送，但却提到他是头发被拉着，拖到匿甲面前的。美索不达米亚英雄亚达帕出席诸神议会，是灵中载送的对应例证。亚达帕的守护神祇伊亚令他「行上天之路」，他得以在这地点瞭望「天之地平线到天之顶」。

八 3~16 圣殿复合建筑的地势 圣殿是朝东的长方形建筑，殿外是内院，有围墙围绕。围墙之外是外院。沿墙所建的是一排多用途的房室。异象开始时，以西结先在外院通往内院的北门降落。在这门前，以西结可以从外院望见耸立于内院的祭坛。这个进入圣殿范围的门，是在所罗门建成圣殿之后才另加的（王下十五 35）。院门口附近的窟窿（7 节）所通往的，可能是沿着院墙建筑的房室。这房室大概原本是个仓房，改建成为七十个长老在自己的壁龛前，站着崇拜偶像的神庙。另一个场面（14 节）则发生在门外，同一幅院墙较西面，女子可进入之处。以西结接着在第 16 节被领到圣殿的内院，目击殿廊和祭坛之间所发生的更可憎的事。

八 5 惹忌邪的偶像 玛拿西王在圣殿所立的亚舍拉偶像，也是如此形容（代下三十三 7~15）。这虽然不会是同一个偶像，却很可能是另一个亚舍拉。本节译作「偶像」的是个不常出现的字眼，学者相信是腓尼基语或迦南语的借词，这是支持这看法的进一步证据。按照十诫的第二诫，任何作为崇拜对象的形像，都能惹动耶和华忌邪的心。

八 10 壁画作为崇拜对象 原文指出墙上的形像是刻出来的浮雕。这种艺术形式在亚述和巴比伦都很常见。

第 12 节进一步暗示七十长老各有刻了形像的壁龛供他崇拜。所刻的是动物，显示与埃及的殡葬习俗有某些关系。因为动物通常不是迦南或美索不达米亚的崇拜对象。但埃及人则进行驱邪仪式，以求驱逐祖先墓中的各种生物。此外，古代近东各处地方的驱邪活动都包括烧香。美索不达米亚住宅的墙壁上以蚂蚁、蟑螂为装饰，可能也有驱邪作用。

八 14 为搭模斯哭泣 苏美的次等神搭模斯和其他与丰饶崇拜有关的「将死之神」一样，都是每年有一部分是在阴间度过的（代表没有农产的旱季）。他们在下雨、种植、收割的季节复生。美索不达米亚崇拜搭模斯的仪式，包括乞求神明恢复搭模斯和地土的丰饶。仪式有一系列的挽歌（其根据是史诗中他妻子因南娜，和他的母亲、姊妹始创的诗歌）。吟唱这些挽歌的妇女必须恸哭流泪（作为需要雨水的象征性动作）。以西结形容这些女子在耶路撒冷圣殿门前奉行这些仪式，若非反映耶和華被这丰饶神祇所取代，就是她们沿袭了搭模斯的哀悼礼仪，将耶和華当作是死而复起的丰饶神祇而恸哭。上述两个场面分别描述迦南和埃及的异端，本节又加上美索不达米亚的异端。

八 16 拜日头 古以色列官方崇拜日头的证据似乎主要与玛拿西的统治有关。约西亚王着手消除圣殿里面一切外邦影响时，摧毁了玛拿西安置于此的马和日车（见：王下二十三 11）。伯示麦、隐示麦、希烈山（书十五 7；士一 35）等地名，亦证明崇拜日头十分普遍。本章事件发生的日期正是当年的秋分，可能也并非偶然；因为当天日出时太阳的角度正好直照进殿内。虽然埃及、迦南、美索不达米亚都各有太阳神（分别名叫亚孟—锐、示麦（Shemesh）、沙马士），在此进行的大概是将耶和華当作太阳神的混合宗教崇拜。这就是一系列场面的最后一幕：迦南崇拜（5 节）、埃及崇拜（10~11 节）、美索不达米亚崇拜（14 节）、混合宗教的耶和華崇拜（16 节）。

八 17 手拿枝条举向鼻前 这是一个亚喀得的用语（laban appi），指在神明面前忏悔祈求的谦卑动作。艺术对此举的描绘，是崇拜者将手放在口鼻之前，手中有时拿着圆柱状的物体。苏美称为《吉加墨斯和活人之地》的故事中，有迹象显示所拿的是活树上切下来的小枝。这话在以西结书的意思，就是百姓是故作谦卑。但必须承认的一点是，这些关联十分模糊，可能有完全不

同的意义。

九 2 六个杀人者 这异象中神所任命的刽子手，和逾越节记载中之「灭命的」（出十二 23）虽然很明显有对应之处。七个灭命者之主题的最佳例证，却是主前八世纪新巴比伦的《埃拉与伊舜神话》。在这篇古诗中，亚奴神生了七个神祇（称为塞比提（Sebitti），相信是昴宿星团），然后将他们交给伊亚神作为「他凶猛的武器」。这些无情的活物会杀尽指定路途中的一切生物，谁都不会放过；因此是混沌和强暴的工具。这首诗和以西结的异象一样，为一个主要城市（巴比伦）的毁灭和羞辱提供宗教上的解释。但这里的杀人者只有六个，不是七个，第七名被一文士所取代（参下一段注释）。

九 2 记录员 《吉加墨斯史诗》亦有神圣记录员的主题。伯勒特塞里跪在埃勒什基格珥（亚喀得浮雕中阴间的女王）面前，宣读要死之凡人的名字。然而本节中这人所携带的文士写字用具，则令人联想到纳布的形像。纳布是文士的神，诸神的文士。很多人名中都有他名字的成分（如：尼布甲尼撒），可见他是当代最受人崇拜的巴比伦神祇之一。他是生命泥版的记录员，职责和以西结书的这个仿佛文士之人相同。

九 2 墨盒子 古代一般文士所携带的墨盒子可以在写字时用作调色板，里面装着笔和盛墨的容器；墨通常有黑、红二色。本段中用来描述墨盒子的字眼所包括的埃及借词（qeset），证明它是某一种的调色板。这种板上有放笔的空档和两个装墨的凹陷处。无数埃及古墓壁画都有这种调色板。笔用灯心草或苇杆制成，削尖为可以按写字需要用作毛笔或尖笔。墨用碳和树胶调和制作。红墨则加上氧化铁制成，用来书写标题或绘制书卷上的线条。此外，写字工具还包括削笔的刀子（耶三十六 23）。



文士用的笔与墨盒

九 2 铜祭坛 铜坛是所罗门所建造之圣殿复合建筑的原有陈设之一（见：代下四 1 的注释），原本是安置在「殿和新坛的中间」，亚哈斯王把它搬到北面，好在原处另立祭偶之坛（王下十六 14）。

九 3 神的荣耀在基路伯上 塞缪尔的记载以降，神的「荣耀」和约柜很有关联（见：撒上四 3~4 的注释）。在以西结书中，神的临在与「荣耀」有密切关系——这是实质上的显现，但也是根据约柜是神在二基路伯翅膀之中设立宝座的意象（有关约柜图像上的意义，见：出二十五 10~22 的注释）。

九 4 画记号在额上 文士的行动令人联想到几个对应之处。这「记号」在原文是希伯来文的最后一个字母 tau，在以色列史中某些时代用作签名（伯三十一 35）。在旧约时代的书体中，这个字母是交叉形（×）或十字形（+）。它可能是在将临的毁灭中，配得存活之余数属于神的表示（埃及的《奈费尔蒂的异象》也表达了同样的想法）。在死海古卷、两约之间，以至拉比文献的犹太传统中，这记号都继续被视作义人的标记。能够逃避神忿怒之人所受的标记，当然可与出埃及事件中门框的血（出十二 11）相提并论。以西结书的标记初时被解作与逾越节门框上的血相仿，但由于它与十字架相似，这看法在基督教时代大都不为拉比所接受。

十 1 蓝宝石的宝座 本节覆述一章 26 节对宝座的形容。按照普利尼的著作，至少从罗马时代开始，「蓝宝石」一词其实是指天青石。直至中世纪时代末期为止，深蓝色的天青石都经常被称为蓝宝石。「蓝宝石」（希伯来语 sappir，英语 sapphire）一语源自梵文，后被拉丁文用作借词。天青石是由似长石（felspathoid）、方钠石（sodalite）、青金石（lazurite）等矿物构成，产地是阿富汗的山区。这种石颇为易碎，有首饰、马赛克镶嵌画、装饰家具等用途。使之宜于作为饰物的闪烁特性是来自石中的黄铁矿成分。在亚喀得文献中，这石经常与大神的居所有关联。

十 1 基路伯 有关圣幕和约柜顶盖装饰性基路伯的形貌，可参看：出埃及记二十五 18~20，二十六 1~6 的注释。耶路撒冷圣殿中的两个基路伯是用橄榄木制造，用金包裹（见：王上六 23~28）。这几个对象的图像意义，都是基于神的临在是高举在基路伯双翼之上的观念。神和基路伯的密切关系，可能与迦南和美索不达米亚神

祇骑着或站在动物背上的形像有关（例如：巴力跨在公牛背上）。亦需一提的是亚述艺术中的有翼活物，对于圣经中基路伯的描绘，可能也有影响（见：结一 5 的注释）。第一章并没有表明这些活物是基路伯，但本节将他们归于这类。这是很合理的，因为基路伯最常见的形容，是属神之物或神临在的守卫者。



迦南暴风神哈达站在牛背上

十 2 轮 请参一章 15~18 节的注释。

十 4 耶和华荣耀的光辉 有关神「荣耀」(kabod) 的讨论，以及和美索不达米亚文学中神性荣光梅岚穆概念的对比，可参看：以西结书一 4，一 26~28 的讨论。有关比较埃及和亚喀得宗教文献对神性光辉的描述，和对看见这神圣光芒之人所构成的危险，可参看：出埃及记十三 21~22，三十三 18~23 的讨论。

十 9 水苍玉 这种准宝石在本节和在一章 16 节一样，都是称为「他施石」('eben tarshish)。大部分解经家认为它是指绿柱石 (beryl) 或黄玉 (topaz)。两样都能反射光线，符合本段经文半透明光辉的描述。

十 12 满了眼睛 有关轮子「满了眼睛」的讨论，可参看一章 15~18 节的注释。

十 14 四个脸面 请参看一章 6 节的注释。

十 15 迦巴鲁河 请参看一章 1 节的注释。

十 18 门坎的重要性 地方的入口在圣经世界中具有很大的象征意义。它可以是审判之处(申二十二 20~21)，也可以是施行法律之处，可以在此执行降服或崇拜的行动(撒上五 4；结四十六 1~2)。它可以标明进出某个住宅之处，也可以和以西结书这里一样，标明圣洁空间进入世俗环境的地点。

十 19 东门 这应该是圣殿外院的门口。圣殿复合建筑虽是东西向的建筑，王宫的建筑物和院子与圣洁特区究竟有多么密切的关系却不清楚。以西结在此所指的可能是连接圣殿和王宫的门户。若然，本节的意义就更深了，因为耶和华准备离弃的不但是宗教社群，更包括世俗的政权。

十一 1 首领 这些人的名字都可以在出土的当代印章中找到。虽然除了昆拉提的以外，这些印章都不太可能与这些人有关。昆拉提的印章可能是属于其人的，但无法确定。有关印章和其上人名的进一步讨论，可参看：杰里迈亚书三十二章的附论。

十一 3、7、11 锅和肉的象喻 耶路撒冷的新统治者说他们为城中的百姓创造了安全的避难所，以西结驳斥这个论调。他将他们的说法倒转，将这锅(耶路撒冷)从密封的储物瓶转为煮食用的锅子，百姓(见：弥三 3)及其假统治者将要煮在耶和华的怒火之中(参较：结二十二 18~22)。

十一 18 可憎可厌的物 请参看八章 5 节、10 节有关偶像的注释。

十一 19 石心 石心的概念在古代世界的思想中有一些关联之处，大部分和埃及有关。首先，埃及人相信人死后心要在审判时秤过，来决定这人能否到达来生。这颗人的心若有罪咎的累赘，就会面临大难(见：出八 11 的注释)。

石心当然沉重。更重要的一点是，这象喻和木乃伊制造过程的关系。由新王国时代开始，死者的心脏需要从木乃伊体内取出，与其他的重要内脏安放在礼葬瓮中。原因是埃及人相信到了审判之时，心可能会出卖死者，以致危害来生。

取代人心的，是一块刻成蜚螭形状的石头。这昆虫

在埃及是永生的象征。他们相信把它移植入木乃伊的体内取代人心，死者的生命和活力就能保证恢复。相反地，耶和華使祂子民复生之法，是将不会出卖他们的肉心归还给他们。这个不硬化之心的象喻，在第 17~20 节新的出离和新的约之背景中至为适切。



罗马时期的少年木乃伊

十一 23 城东的那座山 圣殿复合建筑东面的山就是橄榄山。从山顶可以俯瞰圣殿山和城。从耶路撒冷的角度看，这山就是他们往东能见的限度。本节若非暗示神要坐在城外观看（参较：拿四 5），就是说祂要在此从天上归回（这也是基督升天的传统地点，但新约支持的证据不多）。

十二 1~28 被掳的预言

十二 5 挖通了墙 亚述浮雕显示，围城时攻破城防有好几个法子。其中之一是掘松地基或挖穿城墙。以西结从外面挖通己墙，是扮演巴比伦人的角色。巴比伦人在神的命令下，正在设法攻入这城。

十二 6 蒙住脸 蒙脸在某些情况下是哀悼和受辱的表示，但所用的动词与本节不同。蒙脸在此很可能是象征所代表之王的命运（12~13 节）。

十二 6 作以色列家的预兆 以西结扮演出来的预言，为耶路撒冷被毁，百姓被掳即将临到，提供了神的征兆。以西结演出这套行动，自己就成了信息。象征性的行动则更进一步，使先知的生命变为征兆（见：赛八 18；耶十六 2；何一）。

十二 10 耶路撒冷的君王 以西结宣讲时耶路撒冷的统治者是西底家。约西亚儿子之中，他是坐上王位的第三个人，但他的权力却在尼布甲尼撒的监视之下大为削减（见：王下二十四 15~17）。以西结称西底家为「君」（希伯来语 nasi'），不称他为王（希伯来语 melek），是表示他不将西底家视作戴维的真正继承人。

十二 13 网、罗 神明用网罗捉拿敌人的形像在古代近东艺术中十分常见，鹫碑是最生动的几个之一。这碑描绘苏美神祇宁吉尔苏左手拿着芦苇织成的网。被困在网中的是攻打拉加什王埃安纳通（Eannatum）的乌玛士兵。尼哥二世年间的埃及艺术描绘这位法老用巨大的网擒获敌人（见：哈一 14~15）。

十二 13 迦勒底人之地 美索不达米亚史料中首次提及迦勒底人，是在主前九世纪。他们在种族上虽与巴比伦南部的其他亚兰部落相同，其部落结构却是与众不同的。亚述帝国开始衰弱时，迦勒底人的首领拿布波拉撒、尼布甲尼撒等，终于争取到独立，在主前六二五年之后建立了新巴比伦王朝。他们所控制的领土从美索不达米亚南部，一直延伸到幼发拉底河上游哈兰以西的地区，他们也是在这个地区安置掳来的犹太居民。

十二 13 他虽死在那里，却看不见那地 尼布甲尼撒的军队攻取耶路撒冷之后，捉拿了西底家，使他失明，这句话就此应验。西底家虽然被俘掳，终生为囚，他却在被逼目睹儿女被处死之后眼睛被毁（见：王下二十五 7）。主前九世纪亚述纳瑟帕二世和主前八世纪撒珥根二世的亚述年表，都提到过剜出囚犯眼睛的作法。这不过是恫吓侮辱敌人的恐怖手段之一。

十二 18 焦虑不安地饮食 由于饮食是日常生活最基本的活动，吃饭时的气氛经常反映当时的局势。以色列人在逾越节必须「赶紧地吃」，来反映他们已经预备好要出发了。本节的焦虑显出他们外在的威胁。

十二 24 奉承的占卜 卜者的责任是透过各种仪式性的行动——检验羊只的肠脏、求问死人（撒上二十八 8）、研究天象的排列——测定神祇或诸神的旨意。因着与假神和假宗教的关系，这一切行为都是以色列律法所严禁的（见：申十八 10~13 的注释）。卜者自然希望能够取悦付钱的主顾，因此，可能会在举止或言语中奉承或迷惑他们（参较：箴二十六 24~26）。这种讨人喜欢的预测是不当的，必须被视作与杰里迈亚所谴责的行径相等（见：耶二十七 9~10）。

十三 1~23

假先知

十三 10 薄弱的墙漫上灰泥 以西结在此引述一个与杰里迈亚书六 14, 八 11 相似的模拟。对两位先知来说, 真相都被隐瞒, 百姓自欺欺人, 自以为损伤并不严重, 或墙壁实在牢固。它所反映的, 是试图用肤浅的办法解决根本问题的倾向。美索不达米亚也有法律对付没有商业道德的建屋者, 以及疏于维修房屋或掩饰屋宇有欠安全的业主(见: 埃施嫩纳法律和汉摩拉比法典)。

十三 11 神的破坏力 这些墙壁薄弱到要靠几层灰泥来防止倒塌的地步, 当然无法抵挡神所发动的自然力量。一如以赛亚书二十八 2, 三十 30, 狂风大雨加上冰雹, 可以视作神的声音, 如雷发言响应, 向犹大发出谴责。苏美的《吾珥被毁悼词》也有类似的意象。诗人诉说苦难时, 形容恩里勒神怎样拒绝赐与和风和五谷所需的水。代之而来的是来自沙漠的西罗科风, 这风抽干地上一切的水分, 其猛烈的暴风更能吹倒房屋, 更可怕地在空城的城门之间呼啸而过。

十三 14 根基露出 神的怒火强盛到虚假预言所造成的象征性墙壁, 会被夷为平地, 直到地基露出为止。其基础亦被揭露为私利和自我标榜, 不是神的话语。地基通常是在地上掘壕, 在其中用几层石头砌成的。

十三 18 为众人的膀臂缝靠枕 由于希伯来语「靠枕」(kesatot) 一词只在本章(18、20 节)出现, 本节所描绘的是什么习俗并不清楚。它可能与亚喀得语的「捆绑法术」「卡西图」(kasitu) 有关。巴比伦的咒语文献描述施咒捆绑他人心意, 使之顺从自己的办法, 是制造带子戴在手臂或手腕上, 再用誓言使之生效。这些女性的假先知可能施行类似的法术, 但以西结也有可能是将她们的影响, 与他在巴比伦认识的习俗相较。

十三 18 给高矮之人作下垂的头巾 这话的根据也有可能是个亚喀得语的字眼: sapah\u「放松」。这句话如果是与上述「为众人的膀臂缝靠枕」一语对偶, 这「头巾」可能是佩戴在颈间, 用来捆绑他人顺从这些女子的另一个施法装置。这样做当然是需要某种「附着物」。但无论本节所述的是什么配备。学者一般接受的想法, 认为这是某种广为人知, 试图控制他人的巫术。

十四 1~23

对偶像崇拜的审判

十四 1~3 长老来求问 这些长老是被掳群体的领袖。他们以恳求者的身分来见以西结, 寻求指导与默示。坐在他面前(在他脚前)之举, 表示以西结是以师傅和神之代言人的身分与他们说话。但他们究竟是诚心接受他的权柄, 或只不过是好奇他会提出什么信息作为神的话语, 却仍未能确定。

十四 14 挪亚、但以理、乔布 挪亚和乔布不难看出是上古公义的哲人。但不少解经家都觉得以西结不太可能会将同时代的先知但以理与他们同归一组。可是, 本章大概发生在主前五九〇年代。那时但以理来到巴比伦已经差不多十五年, 年纪也约在三十岁上下了。他少年得志(见: 但二 1 的注释), 在朝廷中身处高位已有十载。但无论如何, 但以理总是和另外两人有很大的分别。首先他们两个都不是以色列人。挪亚活在洪水之先, 亚伯拉罕之前。乔布则来自乌斯, 学者一般认为在以东一带。内中有类似乔布记之受苦论证的巴比伦智能文学, 显示这人物的背后有悠久的传统。

部分学者试图在远古历史中另找一位名声卓著的人物, 他们提出本节中的但以理其实可能是达尼珥。达尼珥是古乌加列的明智君王, 英雄阿赫特的父亲。他和底波拉一样(士四 5), 也是坐在树下听断百姓的案件, 为孤儿寡妇伸张正义。然而, 达尼珥并不是耶和华的崇拜者, 很难想象以西结怎么会如此提升他的地位。和以西结书九章受记号的无辜者一样, 这三位以本身公义著称的伟大哲人, 在将临的灾难中也是只能自救而已。一定数目的义人能够挽救城市免除神之忿怒的不成文规定(见: 创十八 23~32; 耶五 1), 如今因犹大叛盟而被取消。

十四 15 恶兽为审判 在第 15~20 节中, 神提出了一系列的方法, 惩罚犹大百姓的罪行, 洗洁地的一切不洁。有关以恶兽作为神震怒之工具的讨论, 可参看五章 17 节的注释。

十五 1~8

葡萄树的比方

十五 2~7 葡萄树的比喻和暗喻 和以赛亚的「葡萄园之歌」（赛五 1~7）一样，以西结也是以葡萄树暗喻犹大（又见：结十七 5~10）。两个案例都是以葡萄树之无用，对比根基稳固的树木或树枝，作为它当被毁灭的原因。埃及智慧文学《阿曼尼摩比的教训》中也有类似的意象，以植物暗喻不加思索便说话的愚昧人。这些人将被连根拔出，焚烧毁灭；因为它们迅速枯萎，一旦拔出便变得没有价值。《埃拉与伊舜神话》（现存抄本来自前八世纪）也有将城市比作不结果子之植物的暗喻。在这篇著作中，玛尔杜克为巴比伦哀悼说，他使这城好像松球般充满果子，这城却不出果子。他如果园般种植它，但却从未尝过其中的果子。

十六 1~63

背弃之女人的比方

十六 3 出世是在迦南地 圣经对耶路撒冷描述说它本是耶布斯人的城市（书十八 28）。戴维攻取此地，把它变成以色列的首都（撒下五 6~10）。来自前十九世纪和十八世纪之埃及的碎陶咒诅祷文，和十四世纪的亚马拿文献都曾经提及耶路撒冷。以西结如此形容耶路撒冷，是试图在神开始向犹大提出控诉之时，首先消除百姓对本城引以为傲之处。

十六 3 父亲是亚摩利人，母亲是赫人 这句话可分为两个层面。首先，它正确地描述耶路撒冷——至少耶布斯人的城市——的政治本源是亚摩利人和北叙利亚赫人。亚马拿文献对这城的描述证实了这一点。然而在象征的层面上，神形容耶路撒冷血统混杂（出三 8 所列之迦南七大种族，在此提到与其中三族的联系），就是说这地方及其百姓是完全的败坏。这地被征服之后，净化其中的祭偶传统是以色列人的责任（申七 1~5）。他们不但没有履行这责任，反而变成了要取代迦南诸国。

十六 4 新生儿所得的对待 本节所述的都是收生婆的责任。她负责切断结扎脐带，用水洗濯新生儿和胎盘，用盐水洗净婴儿的皮肤，最后用毯子包裹婴儿。婴儿接着被送到父母面前，让他们命名。在此所述的是这婴儿不被接纳为家庭的一份子，反弃诸田野，让神来决定其命运。古代世界经常将收生婆预备产房，照顾新生

婴儿，描绘为神明的角色，于比喻之中尤然。巴比伦《阿特拉哈西斯史诗》的一个段落，将丰饶女神玛米形容为神明将人类引进世界的收生婆。在埃及的《亚顿赞美诗》中，太阳神亚顿每早以收生婆的身分统管埃及。收生婆的仪式包括供应婴儿身体的需要，以及象征式地把他从母腹世界交接到活人世界。

十六 5 遗弃婴儿 希腊罗马古典时代和古代近东的文献，都提及过杀婴习俗。最近在亚实基伦的挖掘，发现了罗马—拜占庭（Roman-Byzantine）时代的生动例证，一百具婴儿的骸骨被弃置在阴沟之中。被杀的通常是女婴或畸形的婴儿。原因可能是控制人口或经济上的需要，因为很多村落都是仅能喂养照料健康的儿童和成人而已。婴儿的父母把他「扔在田野」也有法律上的意义。他们是放弃一切关乎这婴儿的权利，让神及/或其他人「收养」，救他一命。这作法的例子包括摩西被弃于尼罗河（但他不是完全被弃，因为他姊姊奉命察看事态如何发展；出二 1~10），以及亚喀得的撒珥根（不是亚述王撒珥根二世）的诞生传说。

十六 8 用衣襟搭在你身上 这是丈夫表示愿供应妻子需要的法律性兼象征性的行动。起誓（berit）是进一步确定。另一个例子是波阿斯，他在禾场上慷慨地遮盖路得，同意在村中长老面前作为她的代表（得三 9）。

十六 9 用油抹你 「沐浴日」是结婚仪式的一部分，抹油象征照顾这少女的责任由父母转移给丈夫。旧巴比伦文献为这典礼提供左证。中亚述的法律中，男子在将要成为他家庭一份子的女子头上倒油的作法，可能也是以这典礼为根据。此举与以西结书十六 4 中的婴孩不得照料，形成强烈的对比。

十六 10 绣花衣服 用来制造礼服的绣花布料，是新娘的礼物之一。只有最贵重的布料才会绣花，绣花衣服被视作战利品（士五 30），以及可与其他国家贸易的货品（结二十七 16）。在实用的层面上，汉摩拉比和利皮特—伊施他尔的法典，都将油、五谷、衣着列为丈夫必须供应给妻子的物品。

十六 10 海狗皮鞋 一般的鞋子是纤维编织品制造，用皮带（赛五 27）绑紧的凉鞋。全用皮制的凉鞋是奢侈品，也是财富和权力的象征。撒幔以色列三世黑色棱柱（主前九世纪）的图版之一，以及亚述王撒珥根二世年间（主前 721~705 年在位）的壁画都有精巧皮制凉鞋的例证。



埃及墓中发现的芦苇和纤维造的凉鞋

十六 11~12 妆饰 很多惯常用来装饰女性身体和头部的饰物，都包括在丈夫在此供应的全套首饰之内（参较：赛三 18~23 较为详尽的清单）。利百加的结婚礼物（创二十四 22）也包括了手镯，大概两端都有兽头装饰。金炼可能是串珠的项链，也有可能是宁鲁德象牙雕刻中亚述王室女子所佩戴的那种金属链环。鼻环亦与利百加的饰物相同（创二十四 22），耳环大概是椭圆形的圈子，戴在耳环孔上。最为夺目的是金冠或头巾，与上述几样合起来构成统治者妻子的全套首饰，在埃及和亚述艺术中都有对应的例证。

十六 13 美食 耶和華怎样在以色列的整个历史中供应他们食物，如今在这个结婚的象喻中，亦同样以新郎和丈夫的身分，向新妇耶路撒冷供应最上等的细面、蜂蜜，和油。美索不达米亚的法典将这些主要食品列为妻子每日当得的赡养物品。本节特地指出她把这些用来做饼的最上乘的材料献给其他神祇时，就被指控有罪（结十六 19）。

十六 15 古代世界的娼妓 古美索不达米亚的商业性娼妓和「神圣性服务」（这是莱尔纳（G. Lerner）的用语）有明确的分界。在楔形文字的文献中，两者都用「哈林图」（h\arimtu）一字来描述（例如在《吉加墨斯史诗》中，「教化」恩基杜的是一位哈林图）。但无论在社会地位还是在存在的用意上，两者都有分别。庙宇所提供的神圣性服务与神圣婚姻的仪式有关，目的是保证土地丰饶。女祭司也有好几个阶层。大女祭司是女

神伊施他尔 / 因南娜的代表，玛尔杜克神据说每晚都会「探访」她们。此外，还有与外界隔绝的女性品级和与外界较多接触的纳迪图（naditu）。后者有资格拥有财产，做生意，甚至结婚。商业性娼妓在庙宇一带出没，其原因与她们在酒馆和城门口出没相同——交通频繁表示顾客众多。庙宇的圣仆和一般娼妓都收取费用，但前者须把它奉献给神明。新妇耶路撒冷有悖常理之处，在于她还要付钱给情夫与他亲近。这句话很明显是指拜祭偶像和离弃与耶和華所立的约。进一步讨论可参看：申命记二十三 17~18 的注释。

十六 16 用衣服在高处结彩 圣经再一次用高处（bamo^ˆt）作双关语，同时形容崇拜偶像的邱坛（在原文是同一个字），和妓女设置在高台之上色彩缤纷的床。以赛亚书五十七 7 亦同样描述过在高山上安设床榻，又在当地献祭给偶像。箴言七 16~17 警告说，淫妇用鲜艳昂贵的毯子铺床（参较：结二十三 17）——这些上等的染色细麻布，正像以西结书十六 10 中，神送给新妇耶路撒冷的礼物。

十六 17 男性偶像 美索不达米亚的神圣文献记载制造这种神像的准确描述。另外又有必须执行的仪式，如「开口」典礼等，给予偶像生命，使之能够成为神祇能力和临在的器皿。由于以西结清楚说明这是「男性的偶像」（和合本：「人像」），他的意思可能是个神祇的准确复制品（通常戴着冠冕或高举长枪）。但也可能这是公牛（参较：出三十二 2~4 的金牛犊）或阳具状的偶像。士师记十七 4~5 也在米迦的故事中，提到用贵重金属制造偶像的例子。

十六 20 以人为祭 有关上文对以儿童为祭献给摩洛的讨论，可参看：利未记十八 21；申命记十八 10 的注释。作为耶和華立约礼物一部分的儿女，竟然在此被「喂」给成为耶路撒冷「情夫」的神祇（和合本「献给他」，原文直译「献给他吃」）。此举完全符合创造偶像，接着为它穿衣抹油，再给它供应食物的想法。美索不达米亚庙宇礼拜的文献，记载了与这一切对应的仪式；例如他们每日向神明的偶像供应两次饮食。然而将儿童当作祭物献给神明，却是腓尼基和迦南的习俗。

十六 24 建造圆顶花楼 耶路撒冷为了证明自己是热心扮演妓女的角色，更在显眼之处建筑圆顶花楼（希伯来原文「格布」geb）。这可能是娼妓之床（见：箴七 16~17）规格化的表示，其功用是作为妓女的「招牌」，

通告她的存在和职业。

十六 24~25 在各街上作了高台 这里所用的并不是惯常译作「神庙」(NIV 的译文)的字眼。这字在别的经文译作高台或山冈(撒上二十二 6; 原文 rama^{\wedge} , 和合本音译为「拉玛」), 和「格布」(geb) 一样, 可能不过是公布当地有妓女的标记而已。它建筑在城中广场(NIV; 和合本:「各街上」)只是因为生意经之故。这女子希望在最多人来往之处, 以求保证生意成功。若是回到耶路撒冷偶像崇拜的象喻, 这话又令人联想到所罗门王为他异族妃嫔之神建筑的无数祭坛和神庙(王上十一 4~8)。有关各处的拐角建筑神庙的讨论, 可参看: 历代志下二十八 24 的注释。

十六 27 减少你应用的粮食 新国际本作「削减你的领土」。盟国或藩属若不履行条约规定的责任, 霸主有权采取讨伐行动。例如: 犹大王希西家拒绝缴纳岁贡之时, 亚述王西拿基立在年表中记载希西家的领土被削减, 交由其他藩属治理。本段译作「领土」的字眼($\text{h}^{\wedge}\text{oq}$)包含了双关的意义。这字一般是指日常配给的粮食(箴三十 8; 和合本:「减少你应用的粮食」), 但在本节立约的背景中, 这字则是指以为国家属于自己, 但其实是神赏赐的分。

十六 26~29 埃及、亚述、巴比伦 以西结在此阐述的主题是与外邦结盟的祸患, 他按照时间次序列数曾经引诱犹大离弃耶和華的国家。这些联盟至终都为犹大带来了毁灭。在以赛亚书三十六 6, 拉伯沙基是因埃及干涉之故责备希西家。近期一点, 西底家表面上与法老森美忒库二世结盟, 导致尼布甲尼撒的军队围攻耶路撒冷(见: 耶三十七 5~8 的注释)。亚述强逼犹大作为藩属, 但亚哈斯王自甘顺服, 在政治上和社会上为亚述提供了更大的利益(见: 王下十六 3~9)。最后在以西结的时代, 犹大王继续维持与迦勒底人的长期邦交。这邦交是希西家与米罗达巴拉但(和合本:「比罗达巴拉但」)的使节所开始的(王下二十 12~19)。「贸易之地」一语可能表示以西结精明地看出, 犹大再次成为古代近东超级强国的经济和政治游戏的卒子。

十六 36 儿女的血 本节重复第 20 节的指控: 耶路撒冷在别神的坛上献上自己的子女为祭。如诗篇一〇六 38~39 所述, 此举非但是可憎之事, 更算是犯了圣经中最严重的罪行之一:「流无辜人的血」(见: 王下二十一 16; 耶二十六 15)。

十六 45 母亲是赫人, 父亲是亚摩利人 请参看: 以西结书十六 3 的注释。以西结不单是指这些迦南民族, 更是指多年以来, 以色列人无疑已经与他们通婚之事。

十六 46 撒玛利亚和所多玛 本节的警告十分清楚。北国以色列的首都撒玛利亚和所多玛都被神宣判为败坏, 皆已被毁(见: 创十九 12~25; 王下十七 5~18)。将撒玛利亚形容为较年长或「大」姊, 可能与这城作为十支派首都的重要性有关。这城于主前九世纪由暗利王所兴建(王上十六 24), 因此远比戴维的耶路撒冷「年轻」。神选择在此论及所多玛的缘故, 可能不过因为它被毁的传统(摩四 11)。就城市而言, 其创建可能早于耶路撒冷, 但鉴于它在创世记十四 8~11 被人轻易攻取, 它的规模据信没有耶路撒冷这么大。

十六 57 亚兰和非利士 和合本之「亚兰」, 新国际本作「以东」。鉴于耶路撒冷被围时, 以东和迦勒底人是盟友(见: 诗一三七 7), 以东人在攻取巴比伦之后得意洋洋, 甚或洗劫犹大, 是很可能的(见: 耶四十九 7 的注释)。主前七世纪时, 非利士踌躇于敌对和亲近巴比伦人之间。例如: 亚实基伦就于主前六〇四年被尼布甲尼撒劫掠焚城。无论怎样, 耶路撒冷于主前五九七年被攻取, 五八七年被摧毁, 已足以作为其他国家出言攻击其中居民的根据。他们可以视耶路撒冷为新所多玛, 作为神针对这败坏悖逆之国大显义怒的证据。

十七 1~24

鹰和葡萄树

十七 1 古代世界的寓言和比喻 说故事时使用寓言和比喻, 是古代常用的修辞手法。其功用是证明论点, 或创造一个听众能够理解或感受的意象。于古代的智慧文学和先知文献, 这一点尤其真确。例如在主前二十世纪埃及之《人和他「巴」的争论》中, 这个意气消沉者的灵魂对他讲了一个比喻, 描述死亡及其无可测度之处。另一篇名叫《安肖桑基的教诲》(主前八世纪)的埃及文献, 则以空屋和未婚女子作为有关浪费之寓言的主题。《埃及情歌》(主前十三世纪)里面充斥了寓言, 将美丽的女子形容为茂盛的沼泽、睡莲蓓蕾、曼陀罗花。埃及哲人奈费尔蒂的异象(主前二十世纪)预言埃及被侵略, 并且说沼泽中一只「怪鸟」的巢, 和沙漠兽群出现

在尼罗河边饮水，就是其记号。这些短篇故事和双关语取悦听者，又能充分表达讲者的论点。

十七 3 以动物和树木为题的寓言 动物会说话（见：民二十二 28~31 的注释），或树木会交谈、行事（见：士九 8 的注释）是最常见的一类寓言。古代近东文学中有好几个例子。例如：亚述《阿希卡尔的言词》（主前八世纪）记载了一个荆棘和石榴树之间的对话，争论彼此的可取之处。在主前十三世纪埃及《两兄弟的故事》中，弟弟亚奴比斯的牛只警告他说，他嫉妒的哥哥巴他计划把他杀死。

十七 4 贸易之地 有关上文以「贸易之地」形容巴比伦的讨论，请参看：以西结书十六 29 的注释。这寓言中之「尽尖的嫩枝」大概是指约雅斤王。他和他的王室在主前五九七年被掳。按照巴比伦的食物配给名单，他们被软禁在尼普尔城。

十七 4 买卖城 腓尼基人与贸易的关系虽然比较闻名，他们所扮演的其实主要是「中间人」的角色。提供本钱和货物供他们运输的人都是以美索不达米亚的城市为根据地（见：赛二十三 8）。吸收了各种生意，置诸控制之下的，其实主要是藉君王战绩扩张的迦勒底商业帝国。很多美索不达米亚年表共有的主题，都是君王远征「至海」，争取了「利巴嫩的香柏树」的控制权。

十七 6~7 葡萄树的比喻 请参看：以西结书十五 2~7 的注释。园丁料理这棵葡萄树的工夫，如把它栽在有充足水源、土地肥沃的地方等，似乎得到了茂盛的成果。但第二只鹰出现之后，葡萄树以乎拒绝了园丁的照料，失去了其存在的意义。它向第二只鹰伸出卷须，似乎是要找另一个不必要之水源的样子。这个反应与预期不符的现象，与以赛亚书五 1~7 的「葡萄园之歌」相似。

十七 12 将其中的君王和首领掳去 鹰和葡萄树之比喻的解释，就是约雅斤及其王室于主前五九七年耶路撒冷陷落后，被尼布甲尼撒掳为人质之事（王下二十四 6~17）。约雅斤和受栽培的葡萄树一样备受尊重。尼布甲尼撒的官方记录证明他得到充足的供应。若是按照但以理及其三友的模式，巴比伦似乎很可能计划同化约雅斤和他的臣子，然后将他们送回耶路撒冷复位，作为巴比伦王的忠心行政官员（但一 3~5）。

十七 13 宗室中取一人 《巴比伦年鉴》记载说，尼布甲尼撒于主前五九七年攻取耶路撒冷之后，将约雅敬王之子约雅斤掳去为质。尼布甲尼撒接着将约雅斤的叔父，

约西亚王的第三子玛探雅立为犹大王。巴比伦王将他改名为西底家，来强调他的藩属身分（王下二十四 17）。

十七 15 西底家的叛乱和与埃及结盟 尽管受过主前五九七年和约雅斤被掳的教训，西底家依然妄想背叛巴比伦人。他于在位初期曾与以东、摩押、亚扪、推罗和西顿的使节会面（耶二十七 3），并且显然又和法老森美忒库二世达成协议（见：耶三十四 21 的注释）。有关埃及人军队调动的讨论，可参看：杰里迈亚书三十七 5~8 的注释。西底家求助之时，法老阿普里斯至少作出了短暂的回应，但他并不能阻止耶路撒冷陷落。

十七 17 筑垒造台 虽然《巴比伦年鉴》的现存部分并没有记载耶路撒冷被围攻（见：王下二十五 1），亚述王西拿基立的年表却记载了主前七〇一年的类似战事。可以假定所作的计划是长期围攻，因为他们投资了极多的人力和时间建筑攻城坡道和塔架。有关攻城科技的讨论，可参看：杰里迈亚书六 6；以西结书四 2 的注释。

十七 18 誓言和盟约 西底家的厄运被归咎于他没有遵守誓言，履行条约。国与国之间的条约通常都包括一系列的咒诅，加诸叛盟团体之上。这些条约是双方各向自己的神宣誓签署的。这样一来，条约若遭违犯，惩罚背誓者的责任就落在本国的神祇身上。

十七 22 栽种香柏树梢的嫩枝 第 4 节的鹰怎样折去香柏树顶的嫩枝，如今耶和華亦同样把一个幼嫩的小枝栽于高山。循这思路，戴维家将会在约雅斤一系得以延续。有关戴维家复兴与此相似的园艺象喻，可见于以赛亚书十一 1；杰里迈亚书二十三 5。

十七 23 供百兽栖身的宇宙树 宇宙树或「天地惟一之树」，是很多民族和传统共有的概念。这树是美和丰饶的代表。从地的众水汲取滋养，为它荫下栖身的所有动物提供荫庇和食物。在古代近东史料中，这树的对称和稳定对死亡有抑制作用，并且构成继续存在的应许。同样，在亚述艺术中有一棵典型的生命树，可能代表君王看顾百姓的角色（见：但四 10~12 的注释）。

十八 1~32

罪责

十八 5~9 《亡经》的负面招认 埃及人相信人死之后，他的「卡」（ka）或灵魂要受阿西利斯的审讯，故此

创作了一个课本，供人准备面对这个「大考」，是为《亡经》。它经常绘画或雕刻在坟墓墙壁的形式，起源于王朝早期时代（主前 2500 年），起码直到主前五〇〇年，仍不断改进。最常见的部分之一，是以「负面招认」形式自表清白。「我没有得罪邻舍」，「我没有虐待牛只」都是其中的例子。乔布记三十一章与此异曲同工。



主前一世纪的《亡经》

十八 6 在山上吃祭偶像之物 这句话所指的控诉相信是在地方性的邱坛（原文 bamo^ˆt）拜偶像。但不论是圣经还是古代近东律法，都没有对应的例子可以提供进一步的资料。十六章 20 节将耶路撒冷的儿童献给诸神作为食物，以及犹太人被控愿意在全地「各高冈、各山顶」上敬拜，都可与此参较。何西阿书四 13，记载了另一个谴责高冈神庙之使用的例子。

十八 6 以色列家的偶像 以西结在此似乎是使用王国时代末期甚至被掳时代，与偶像崇拜有关的极端不洁。他的措词故作不雅，用最粗鄙的语句形容偶像——它与粪便最为相似。

十八 8 古代近东之放债取利 以西结与圣经律法一样，将贷款收取利息视作不义的行为。有关古代近东金钱借贷的讨论，可参看：出埃及记二十二 25 的注释；有关古代世界这些地区的金融系统的讨论，则可参看：申命记十五 1~11 的注释。

十八 20 古代近东的个人责任问题 古代近东的社会结构虽然以群体（部落、宗族、家庭）为基础，文学和哲学的著作之中依然可以看见一缕个人责任的观念。《吉加墨斯史诗》中有一句话，是例子之一。美索不达米亚神祇伊亚痛斥恩里勒神，因为他降下洪水并无正当理由：「向犯罪者追讨他的罪，向违法者追讨其违法」。

十八 31 新心新灵 请参看十一章 9 节的注释。

十九 1~14

以色列王的哀歌

十九 1 古代近东的哀歌 哀悼诗歌可以是濒临绝境之人的宣告，如诗篇二十二 1~21；或重要人物去世的挽歌（撒下一 17~27，戴维哀悼扫罗的挽歌）；或社群在面对危机时的呼求，如诗篇一三七篇。古美索不达米亚最有名的哀悼诗歌是《吾珥被毁悼词》。这歌纪念主前二〇〇四年该城被以拦王金达图攻取的事迹。全歌分为十一个诗节。每节从一个角度描述城市毁坏和王朝的衰亡（参较：哀二 9）。因此，在城墙和公共建筑物重建之时，都会用得着这篇著作。进一步资料可参看：杰里迈亚哀歌注释的附论。

十九 1~9 猎狮和狮子的象征 鉴于以色列（赛五 29；鸿二 11~12）、埃及、亚述文献皆多次提到王族和狮子的关系，以西结使用这个象喻并不令人意外。文献中多次提到猎狮。这是王族的娱乐，但若有吃人的狮子出现（主前九世纪亚述王亚述纳瑟帕二世的一个牌匾上，有一个努比亚人被吞噬的情景），或对村镇构成威胁时（某份马里文献记载使用陷阱捕捉这野兽），猎狮就成了必须的行动。这首「哀歌」所象征的是犹大最后几位君王的其中两位（最有可能是约哈斯和约雅敬）。其双关意思大概是根据创世记四十九 8~12，雅各布对儿子犹大的祝福，称他为「小狮子」的话。

十九 10~14 葡萄园的比方 以西结的这个象征和以赛亚的「葡萄园之歌」（赛五 1~7）之间有极强的对应。在两个案例中，神对葡萄园发怒的原因都是它达不到预期的结果。两处的植物都没有扮演其当作的角色。以赛亚的葡萄园出产「坏果子」（NIV；和合本：「野葡萄」）。以西结的葡萄树「生长高大，枝子繁多，远远可见」，但果子却绝口不提。葡萄树的一切精力都集中在继续延长枝子，象征犹大国及其君王（约雅斤和西底家）的骄傲自大。这两个葡萄园的命运都是一样的。它们都要变为荒地，被风吹干，枝干折断，根与枝条一无存留。以西结藉此说明了哀悼的理由，是国家独立成为过去，神与戴维家所立的约暂时无效力。请参看：以西结书十五 2~7。

控诉、审判、复兴

二十 1 年代小注 从约雅斤及其王室被掳到巴比伦的那年起算，本节的日期当是主前五九一年八月十五日。若是从约雅斤在耶路撒冷登基当年的开头起算，这日期则可以是指主前五九三年。

二十 1 藉先知求问神 人在乱世会寻求默示。按照巴比伦的宗教习惯，看见兆头出现就要向先知或祭司求取解释。在其他情况下，历史事件发生时，若能求到神的话也很理想。这些长老也有可能是希望能够藉此表明他们对耶和华的信任。可是，杰里迈亚书也有证据显示王的代表来找先知，基本上是要命令他宣讲一个耶路撒冷得拯救的默示（耶二十一 1~2）。但本段经文并没有表示他们来见先知有什么动机。然而鉴于以西结在宣讲中回顾旷野的境况，又一再提到以色列早年与埃及的历史，引起众长老关注的，可能是埃及法老森美忒库二世和犹大王西底家之间，可能会成立的协议。学者相信森美忒库是在主前五九二年首度与西底家接触。

二十 5 举手起誓（和合本：向雅各布家的后裔「起誓」，原文：「举手」，新国际本：「举手起誓」。）圣经中多次提到向天举手来起誓的作法（见：申三十二 40；但十二 7）。以西结用这词组十次之多，形容神举手起誓。描述这动作的经外例证，包括了马里文献中「触摸喉咙」，以及主前八世纪帕南穆一世（Panammu I）的亚兰文碑文中，命令被告人向神举起双手起誓的话。

二十 6 流奶与蜜之地 这形容可以上溯到出埃及记的叙述。对以畜牧维生的人而言，这话是描绘应许之地土产的丰盛；但对农务来说却不尽然。奶来自羊群，蜜（大概是指枣的果浆，不是指蜂蜜）是自然的出产。早至《辛奴亥的故事》的埃及文献，都描述迦南地有丰富的自然资源，农产又丰盛。

二十 12 安息日为证据 割礼是个人参与盟约的记号（和合本：「证据」）。同样，以色列集体参与盟约的记号就是守安息日。它和割礼一样，都是每一代都必须奉行的责任。守安息日和割礼的分别，则在于前者不是只一次的行为，而是必须恒常保持，并且定期藉行动表彰的态度。安息日所纪念的是神的创世，而非覆述十诫的理由，本节指出「众安息日」（原文直译：复数可能

表示包括以色列所有称圣的节期）是提醒百姓他们是选民。除他们以外，这记号没有授与任何民族。因此，安息日和律法一样，同时成为立约社群一份子的礼物兼标志。这社群是在出埃及记三十一 13 成立的。

二十 25 不美的律例和恶规 这里所用的希伯来语字眼，对于正确理解以西结这句争议甚多的话极为重要。本节所指的并非西乃山所颁布的律法，也没有用上「妥拉」一语。译作「律例」的字眼和第 24 节中的「命定」（NIV；和合本：「律例」）是同一个字，惟一不同，是这字在该节（照常）是阴性，而不是（本节的）阳性。本节译作恶「规」之字，一般是指神在法律上之判决。如此，以色列人不忠的结果，就是神的命定对他们不利，其判决对他们的存活构成危害。神使用战争、饥荒、瘟疫、外邦军队等力量，使以色列遭受蹂躏。

二十 26 将一切头生的经火 以西结的主题是神有毋庸置疑的权力，向万物发号施令。本节将头生子献为祭物的作法，是响应出埃及记十三 2 所有头生的人畜都属乎神的说话。第十灾是这一点的明证（出十三 14~16），但头生子亦可以藉献祭（出三十四 20）和割礼的奉献行动（创十七 9~14；出二十二 29）「赎回」。然而在腓尼基和迦南的宗教中，献头生子为祭却十分常见（见：申十八 10 的注释中，有关「使儿女经火」作为摩洛崇拜一部分的讨论）。在比较接近以西结的时代中，亚哈斯和玛拿西二王都被指控犯了献儿童为祭的罪（王下十六 3，二十一 6）。由于这二人身为戴维的子孙，是与耶和华立「永远的约」之一员（撒下二十三 5），他们是律法的维护者，以及神圣与民政命令的执行者。他们的可憎行为很容易便符合了以西结书二十 25「恶规」的形容。

二十 28~29 非法崇拜 以西结继续对比履行赐他们「土地、儿女」之立约应许的神，和滥用这些赏赐的以色列人。在此所列的四个崇拜礼仪，可能除了浇奠以外，都是反映崇拜耶和华的仪式。这些行动所以被视为非法，是因为它十分明显是按照美索不达米亚和迦南的惯例，为「喂养」其他神祇而执行的。献上这些祭物不能构成「馨香的供物」（见：创八 21），显出是以正确的行动事奉神。反之，这些饮食是根据神明需要定期用膳的信念（见：洪水史诗《吉加墨斯史诗》中饥肠辘辘的神明）。有关其他针对对祭偶行为，以及邱坛和圣树林之使用的谴责，可参看：以西结书六 13 的注释。

二十 32 事奉木头与石头 圣经中的先知经常耻笑事奉用金属、木头，或石头制造之神祇的外邦人和以色列人（见：耶五十一 17~18；何八 4）。考古学家发现了一些石制铸模，可供倒进熔化了了的金属，大规模铸制偶像。祭偶者以为执行过巴比伦宗教文献中的「开口」咒语等仪式之后，这些偶像便会负起所代表之神祇的临在。

二十 46 南方田野的树林 「尼革」（和合本在本节译作「南方」，但一般则作「南地」）一词通常是指犹太以南广大的沙漠地带。但以西结在此似乎只是用它来表示方向而已（这作法的其他例子，见：结四十 2，四十六 9）。尼革并没有树木，因此认为本节的「树林」是指耶路撒冷的说法很有道理。

二十一 1~32

耶和华的刀：巴比伦

二十一 3 视敌军为神明的惩罚 从主前第三千年纪末以降，侵略的军队已经被诠释为被百姓言行激怒之守护神祇刻意作出的行为（《亚甲德的咒诅》形容这是亚甲德帝国亡于古提（Guti）族的侵略者手下的原因）。古列的话是这种传统神学观念在美索不达米亚的例证。他宣称巴比伦城陷，是因为玛尔杜克恼怒拿波尼度之故。

二十一 18~20 前往拉巴和耶路撒冷的道路 这个在沙上画地图之命令所讨论的，是巴比伦军队的动向。以西结描绘大军开到一个岔路之处——这地方最有可能是大马色——要在当地决定是兵分两路，还是一起行进。某种兆头会指导他们取王道（民二十 17）南行，前往亚扪首都拉巴（位于约但河东面二十三哩外）。所得的若是另一组预兆，他们会转往西行，穿越加利利海以北的戈兰地区。此后军队可以南行到伯珊，然后往西穿过耶斯列谷到达米吉多，再循沿海大道南行。又或采取直接的路线，从伯珊沿约但河继续南行，到达耶利哥才转西进入犹大山地围攻耶路撒冷。

二十一 21 路向的兆头 这决定事关重大，很容易理解尼布甲尼撒为什么向神明寻求带领。他所站的地方是岔路口，这是神明活动的重要所在（见：耶六 16），又使用各种的占卜方法，决定应该首先攻打哪个敌方城市（拉巴或耶路撒冷）。每个技巧都是特为断定神祇旨意而执行的。马里文献有一个值得重视的对应段落，描述

有人需要决定三条路走哪一条时，所作出的求问。

二十一 21 箭和肝的兆头 尼布甲尼撒执行箭卜术——即摇动一束箭枝，在其中挑选一支（和合本：「摇筮」）——并且求问随军的家神偶像。经文所用的字眼是「特拉芬」，如今学者已大致公认是指祖先的像，不是神祇的偶像（见：创三十一 19 的注释）。最后，他又下令占卜的祭司检验羊肝（肝卜术）。这作法十分普遍，他们甚至用泥制造肝脏的模型，用来教导祭司学徒。

二十一 21 垒、台、撞城锤 有关这些器械的使用和围城战术的讨论，可参看：以西结书四 2 的注释。

二十一 26 王的冠冕 按照美索不达米亚文献和亚述王宫壁画艺术的形容，王所戴的「冠冕」其实比较像缠头巾。这头巾是缠头数匝的布条，其上遍布珠宝和金饰，并且精工绣上代表君王权威的标志。以西结呼叶西底家摘下冠冕，就是命令他交出他权力的主要象征，因为他已不配穿戴此物。

二十一 28 亚扪人 亚扪人和犹太一同从事反巴比伦的活动，他们大概是受了埃及人的怂恿。二十一章 20 节的预兆指示尼布甲尼撒首先攻打耶路撒冷，不攻打亚扪人的首都拉巴。拉巴是现代的卡珥阿山，其遗址是在今日约旦的首都安曼市内，考古学家已经勘测过，部分遗址已被挖掘。人类在这地点及其邻近地区定居，可以上溯到旧石器时代。亚扪虽然好几次受到以色列人的统治（见：撒下十二 26~31），主前六世纪耶路撒冷被毁之后，却试图向北扩张统治范围。按照约瑟夫的记述，耶路撒冷被毁五年之后，巴比伦王尼布甲尼撒于在位第二十二年（主前 582 / 581 年）在外约旦发动战事，使摩押和亚扪都归在他统治之下。由于主前五九四年之后的《巴比伦年鉴》已经残缺不堪，这一点现今无法证实。

二十二 1~31

控告耶路撒冷

二十二 6~12 列数罪状 以西结所宣读的起诉书，以一系列违犯利未记十八至二十章圣洁法典基本规条的罪状，谴责犹太百姓及其领袖。这些罪行从未能孝敬父母，到褻渎安息日，和表现猥亵行为，都包括在内。杰里迈亚在圣殿的讲道（耶七 6~11）和阿摩司攻击以色列国的默示（摩二 6~12），都包括了类似的罪状清单。

主前二十世纪埃及之《人和他「巴」的争论》，亦曾提及这个道德和宗教败坏的主题。这篇著作说：「每个人都是盗贼，邻舍之间再没有爱……每个人都选择邪恶。」巴比伦解罪的书尔普仪式亦列举了不少类似的罪行。

二十二 18 炉中的渣滓 将银子从铅和其他合金（铜、锡、铁）中析离出来的，是两阶段的熔炼过程。在第二个阶段除尽硫磺后将银子液化，铅渣就会浮到表面，可供撇除。以西结的象喻表示犹太需要进一步净化（被掳经历），好使其非法背约的本性，能够被神如火的怒气清除（见：玛三 1~4）。又请参看：杰里迈亚书六 28 的注释。

二十二 20 冶金 神将包括代表犹太之银子在内的几种金属放进炉中，继续其提炼过程。神呼气代替风箱吹气，以提高炉中的氧气成分，使火更热。铁匠不一定使用风箱，一幅埃及绘画证明了这一点，图中的金属匠人用管子把气吹到火炉里面。金属进入炉中之后，和被掳的人一样进到中间阶段，改变、净化，或与其他金属结为合金。在本节和其他经文中，这炉子是个社会和宗教变迁的坩埚，神计划使用它来净化这个不肯顺从的国民。有关这时代之火炉的进一步资料，可参看：但以理书三 6 的注释。

二十二 28 虚假的异象和谎诈的占卜 与他从前谴责假先知一样（结十三 6~9），以西结在此也是指控他们按照自己的私意，虚构异象和占卜所得的启示。杰里迈亚对于奉耶和華之名说谎的先知，也是作出同样的控诉（耶二十九 8~9）。

另一个假先知用谎言「漫上灰泥」掩饰真相的例证，可参看：以西结书十三 10 的注释。在巴比伦负责观兆的是「巴鲁」祭司，若是预测错误，他们就会受辱或免职。然而他们的失败，有时可以归咎于没有依循正确的仪式步骤。

二十三 1~49

邪淫姊妹

二十三 3 古代近东的娼妓 有关古代世界之娼妓的讨论，可参看：以西结书十六 15 的注释。申命记二十三 17~18 的注释，为祭仪娼妓的问题提供更详尽的讨论。然而以西结所指的，却是以色列和犹太的祭偶行为：她

们从埃及和亚述结识「情夫」（即：其他神祇；又请参较：何一~三中，何西阿和妻子歌篴的婚姻象喻）。

二十三 3~5 历史中的埃及和亚述 埃及和亚述之间的政治斗争，表示以色列和犹太必须和这两个超级强国维持关系。以西结所谴责的调情行径，则是小国被逼接受的政治妥协。以色列和犹太与埃及第二十五王朝的法老有无数的接触，外交互换和联盟可能都包括在内（如：主前 597 年埃及出兵为耶路撒冷暂时解围的联盟）。黑色棱柱上耶户向撒幔以色列三世跪拜，和提革拉昆列色三世年表记载米拿现朝贡，都是以色列和亚述有邦交的证据。犹太亦需臣服在亚述权势之下，例如：亚哈斯在叙利亚—以法莲战争中求救（王下十六 7~9），以及希西家向西拿基立的军队赎回耶路撒冷（王下十八 13~16）。此外，玛拿西在位五十多年，大部分的时间都是臣服于亚述霸主的手下。

二十三 6 穿蓝衣 考古学的证据显示腓尼基沿岸大量采猎骨螺，来供应珍贵的紫色染料（见：结二十七 7）。由于需要极大数量的螺，才能从其鳃下腺中提炼足够的染料来维持整个企业，染料的价格必须极为高昂（进一步数据，见：民四 6 的注释）。这些军官衣着是蓝色，证明他们官大钱多。

二十三 6 骑着马 亚述和巴比伦军队都设有骑兵单位（主前九世纪亚述王杜库提宁努他的年表中已有提及）。然而按照亚喀得语的对应字眼（paras%annu），本节的希伯来语字眼（paras%im），似乎更宜解作战车兵。留意亚哈王在主前八五三年夸夸之役中，提供了二千辆战车加入联军，抵抗亚述王撒幔以色列三世。



巴比伦伊斯他门上的龙

二十三 14 人像画在墙上 士兵、君王，或象征性活物

的图画，是美索不达米亚装饰宫殿门口和墙壁的标准办法之一（巴比伦伊施他尔门上的龙是一个例子）。譬如说：尼尼微的亚述王宫保存了围城战事和出猎场面，以及王族和神祇的肖像。现今对当时士兵的外貌和衣着，军事技术和武器的认识，很多都是来自这些浮雕。其上的颜料虽然大都剥落，这些图形很明显都曾经是色彩鲜明的。其中有些更比真人巨大，用处无疑是威吓臣民。犹大的首领可能正如以西结所述，是被这些想象中的势力所诱惑。

二十三 14~15 迦勒底人的服饰 现存绝大部分的壁画都是亚述或波斯的，以致巴比伦服饰的细节只有较少的资料，这是很可惜的事。根据现有的画像，这些人的腰带必然是绣花的装饰性衣物（见：赛五 27）。图画中的巴比伦士兵都是头戴无沿帽子，或束着末梢有缨络的发带。

二十三 15 军长 和合本的「军长」，新国际本作「战车军官」。亚述和巴比伦的战车通常载有三人：一人负责驾车，一人是配弓配枪的车长，一人负责持盾；后者还需按需要将兵器递给车长。亚述语称这人为沙珥舒（salsu），本节所用的希伯来语字眼沙利欣（sališim）可能与这字同源（按照希伯来字根，这字可能与「三」有关）。另一个解释认为这字是指一名军阶为第三级的军官。

二十三 15 迦勒底 主前第六世纪的巴比伦是由外族的迦勒底王朝所统治。这族人于主前九世纪首先在巴比伦南面地区出现。他们的部落结构与邻近的亚兰人相似，但却是另为一族。到了以西结时代，形容一个人是迦勒底人（kasdim），意思就是说这人有高社会地位。

二十三 23 比割人、书亚人和哥亚人 这几个族名虽然是指底格里斯河外地区与巴比伦结盟的种族，名字的含义却令人心寒：「惩罚、战斗口号、尖叫」。比割是个亚兰的部族（见：耶五十 21），提革拉昆列色三世的年表曾经提及他们。书亚大概是指苏提（Suti）。对于马里的亚摩利诸王来说，他们是出了名难以管理的一族。哥亚的身分至今未明，部分学者认为他们可能是古提人。

二十三 24 武器和军备 按照亚述的浮雕，战车兵所戴的是尖顶的头盔或缠头巾，上身穿着锁子甲，并有圆盾防身。步兵需要有更大的弹性和速度，因此武装较为轻便，但也佩有大型圆盾。他们的衣服束以一条斜带，用圆锥形的头盔保护头部。每名战士都用枪、刀、斧，或

棒作战（乌西雅步兵的配备清单，见：代下二十六 14）。

二十三 25 面遭毁容 征服者对部分俘虏予以毁容虽非罕见，本节亦有可能是延伸上文婚姻的象喻，在此形容对不贞的阿荷利巴 / 耶路撒冷的惩罚。以西结可能熟悉中亚述法典或类似的法律，给予丈夫惩罚妻子的权力。按照这些亚述的法律，丈夫有权切除妻子的鼻子，又能损毁奸夫的容貌，或把他变为太监。

二十三 37 将儿童当作食物献祭 有关这个以人为祭的罪状，可参看：以西结书十六 20 的注释。

二十三 38 玷污圣所 以儿童为祭是流无辜人的血，此举玷污了耶路撒冷百姓的手。但他们竟然在献上这种祭给其他神祇之后，轻率地进入耶和华的圣所（参较：耶七 9~11）。污秽圣所是十分严重的罪名，不但对于个人和全城构成危险（因为被得罪的神祇可能会灭城），甚至更会驱走神明。他们将带来不洁，就是玷污了神的圣洁，使神的临在无法逗留（见：结十）。

二十三 38 干犯安息日 有关安息日作为盟约关系之记号的讨论，可参看：以西结书二十 12 的注释。侵犯圣殿的圣洁空间能够导致失去神的临在，同样干犯圣洁时间亦能危害神临在所维持的均衡。圣所是神安歇之处，是完全均衡的所在。安息日设立给人的目的，是将这段时间保留，让他们可以在生命中体现这个均衡，同时反映均衡之源。不守安息日就会危害这均衡，使之趋向混沌的状态。对这些圣日和圣事的亵渎，直接侵犯盟约协议的核心。在任何古代近东条约中，此举都能使惩罚或咒诅条款生效。

二十三 40 粉饰眼目 古代近东各地的女子都习惯使用橄榄油和孔雀石（malachite；绿色）或方铅矿（黑色；见：王下九 30 的注释）制造的调剂，使眼睛看起来更大，颜色更深。巴比伦史料提到含有辉锑矿（三硫化二锑）的眼影。他们使用装饰华丽的调色板来磨碎矿石，调和使用。以色列很多铁器时代第二期的遗址，都挖掘到这些调色板；米吉多是其中之一。

二十三 41 华美的床上 淫妇耶路撒冷被形容成与箴言七 10~23 的妓女相差无几。两者都用极具吸引人的床榻、香料、甜言蜜语，来勾引情夫。在希腊时代之前，文献中的躺椅（NIV；和合本：「床」）全部都是位于寝室之中（见：撒下四 7；诗六 6），不是安放在举行宴会的大厅里面。

二十三 41 桌案上的香料膏油 预期进行性活动的淫

妇耶路撒冷用香料熏香了卧室（见：歌一 3，四 10），又预备了膏在头发和身上的香油（斯二 12）。考古学家在位于卢克索（Luxor）之卡纳克神庙复合建筑所发现的埃及情歌，也有类似的意象。



卡纳克神庙外观

二十三 42 酒徒 无论所指的是称为示巴人(NIV; 见：伯一 14~15; 珥三 8)的阿拉伯部落，还是喝醉酒的游牧部落首领（和合本：「酒徒」），本节的重点都是强调这个以流氓和外族人为情夫之淫妇的无耻之处。

二十四 1~27

煮食用的锅子

二十四 1 年代小注 从西底家即位当年（主前 596 年）起算，尼布甲尼撒的军队就是在主前五八七年一月五日（西底家九年十月〔提别月〕十日；另一个算法认为这是五八八年一月十五日）开始围攻耶路撒冷。

二十四 3 锅子 这类锅子通常是陶瓷制造的宽口坛，但这个却是铜制的（11 节）。若供圣殿使用，则用银子或金子制造。这种锅子有好几个不同的大小，可以搁在灶台上，或如列王纪下四 38 的描述，在石砌的三脚架上火烧。煮食用的锅子在先知默示中出现，可参看：杰里迈亚书一 13 的「烧开的锅」。

二十四 6 锅和阉 以西结形容为污染或有病的大概是锅中所盛装之物（肥美的肉块，4 节），不是锅子本身。拈阉是用来决定哪一块肉当保留作特殊用途（大概是给圣殿的礼物）。但在这个模拟之中，这些虽是上等的肉块，却因为已经败坏，没有资格作为圣用。

二十四 7 倒血 血是生命的精华，所以以色列人不得

食用。请参看：申命记十二 16；利未记十七 11、12 的注释。然而本段的论点却不是血的食用，而是血的暴露。动物的血倒出之后必须用土掩盖（利十七 13）。暴露于外的血会从地中呼求报复（创三十七 26）。

二十四 10 把汤熬浓 主前十八世纪巴比伦的菜谱显示，荤食和炖品的佐料除盐之外，还包括了洋葱、韭葱、薄荷、蒜头。在这些古代的烹饪中，厨师还会加上大茴香、芫荽子、小茴香、莳萝等香料，使之滋味独特。鉴于这道菜的象喻性质，煮烂了的肉甚至可能是指用香料处理，预备埋葬的尸体。

二十四 10 使骨头烤焦 肉煮烂到很容易从骨头上脱落之后，骨头便可折断，使骨髓可与其他配料调和，增添肉汤的滋味。汤倒出之后，所余的只是无用的碎骨。为了易于处理，他们将骨头烧到自行散开的地步，然后抛弃在垃圾堆上（参较：结二十二 15）。这象喻所描述的，是彻底的净化或毁灭。

二十四 17 不可办理丧事 其他有关哀悼的例证，可参看：利未记十九 28；申命记十四 1~2 的注释。神给以西结的命令和给杰里迈亚（耶十六 5~7）的一样，都是禁止他照常示哀。实际上，他必须戴上庆典用的裹头巾，穿着鞋子，好像什么也没有发生过一样。

二十五 1~7

论亚扪的默示

二十五 1 攻击列国的默示 请参看：杰里迈亚书四十六 1 的注释。

二十五 1 主前六世纪初亚扪的状况 耶路撒冷被围毁灭时，亚扪虽然出言讥笑（见：结二十一 28），尼布甲尼撒终于将大军指向这个外约但的王国。按照希罗多德的记载，攻打亚扪的战役在主前五八二年开始，导致全区广泛被蹂躏。至于其百姓到底有没有被大规模外迁，如今却遭受学者质疑。原因是出土的波斯时代图章戳印，显示亚扪的文化和政权直到主前四世纪依然存在。请参看：杰里迈亚书四十九 2 的注释。

二十五 4 东方人 正如杰里迈亚书四十九 28 所述的东方人一样，这些人也是来自米甸沙漠地区的游牧民族（见：士六 3）。他们的商队运送外约但和巴勒斯坦各国货品，因此是侵略军队掳掠的对象（赛十一 14）。然

而这些部落的人如今会住在亚扪人的地。本节令人联想到埃及《奈费尔蒂的异象》，这著作提到「沙漠的牧人」会在本来有人聚居之处定居。

二十五 4 果子和奶 得以享用自己劳碌或葡萄园的果子是标准的祝福语（诗一二八 2；赛三 10）。但如今辛苦工作的成果却成为了侵略者的财产（参较：结二十三 29）。农、牧的出产都被夺取，整个经济都彻底破坏。

二十五 5 拉巴 请参看：杰里迈亚书四十九 2；以西结书二十一 18~20 的注释。

二十五 8~11

论摩押的默示

二十五 8 主前六世纪初摩押的状况 摩押是主前五九七年有份参与西底家的战略性会议的国家之一（耶二十七 3）。它虽然似乎得以幸存，主前五八七年为逃避尼布甲尼撒毁灭耶路撒冷的犹太人提供庇护。它有可能在当地惹是生非的角色却未被忘记。约瑟夫记载巴比伦王在五八二至五八一年发动战事，目的是将摩押和亚扪都置于统治之下。现时并没有足够的证据，显示他的战役究竟有多成功。但摩押大概和亚扪一样，都得以继续存在，于主前六世纪末成为波斯帝国的一部分。

二十五 9 城镇 本节所列的城镇都是摩押西部防线的一部分。伯耶西末（阿泽默遗址（Tell 'Azeimeh））座落于死海以北的什亭谷。曾经在米沙石碑中提及的巴力免一般考证为马达巴西南四哩，伯耶西末东南十三哩的马因废墟。基列亭亦名列于米沙石碑，相信位于摩押高原（书十三 19）。学者提出的地点包括克雷雅特和贾卢珥（Jalul），但没有一致的意见。

二十五 12~14

论以东的默示

二十五 12 主前六世纪初以东的状况 在导致耶路撒冷被毁的战事中，以东显然保持中立，或采取亲巴比伦的姿态（诗一三七 7）。杰里迈亚书四十 11 表示以东在主前五八七年之后便不再收容犹太的难民。尼布甲尼撒五八二年发动的外约但战役显然没有到达以东。但他的继承人拿波尼度，却在年鉴中记载主前五五二年围攻以

东的波斯拉。

考古学家在布塞拉和克莱费遗址的挖掘，找到了这个时代的毁灭层。但沿着王道南段的地带又有迅速重建，以及经济活动恢复的迹象。

二十五 13 提幔和底但 有关这两个城镇的描述，可参看：杰里迈亚书四十九 7，四十九 8 的注释。

二十五 15~17

论非利士的默示

二十五 15 主前六世纪初非利士的状况 主前五九七年西底家会议的出席者名单上，略掉了非利士城邦的代表（耶二十七 3），显出当时这地区已经完全落入巴比伦掌握之中。主前七世纪末亚述失去控制之后，法老森美忒库一世的战事严重削弱了本区的实力（见：耶二十五 20；番二 4）。主前五九二年巴比伦的食物配给名单已经包括了亚实基伦王众子，证明他们的人质身分。主前五八八年非利士城邦与犹太合作叛变后，尼布甲尼撒把他们外迁。所迁往的地点显然是尼普尔一带。到了波斯时代，非利士地的非利士人已经所余无几。

二十五 16 基利提人 以西结在诗句中把非利士人和基利提人对偶。但这两族人在人种上和历史上究竟有什么关系，却仍未清楚。学者最常见的看法认为基利提人来自克里特岛。这民族在非利士海岸南部迦萨一带定居之后不久，似乎成为了雇佣兵（见：撒上三十 14；撒下八 18）。

二十六 1~二十八 19

论推罗的哀歌和默示

二十六 3 主前六世纪初推罗的状况 埃及于主前六〇五年被击败之后，推罗成为了巴比伦在西亚洲头号的敌人。它是腓尼基的首要城市，以航海贸易著称。推罗的岛城离岸约六百码，与大陆相对。除了长期被围之外，岛城与海港均一无所惧。港口的深水容许重载的船只停泊卸货。推罗致力于商业活动，其食物和其他必需品则由姊妹城乌舒（Ushu）所供应。推罗的船队在地中海各地建立了殖民地，如：塞浦路斯，和北非的迦太基等。这些殖民地开发当地的资源，尤其是金属的矿藏，以及

流通地中海东西部的货物。这地区各处地方，都能够挖掘到腓尼基金工和陶器的考古证据，反映出这些贸易关系的广阔性和长久程度。推罗的主要出口货品是香柏木、布匹、染料，和玻璃器皿。按照约瑟夫的记载，无数对抗巴比伦人的联盟和阴谋，都有推罗及其君王埃特巴力三世（Ethbaal III）参与其事。

二十六 7 尼布甲尼撒围攻推罗 按照约瑟夫的记载，巴比伦人围攻推罗达十三年之久（约主前 586~573 年）。一篇巴比伦的文献宣称围城时尼布甲尼撒亲自督战。这个长期的围攻显然以和约结束。条约规定推罗的王室外迁到巴比伦，推罗王可以留下，但却在巴比伦专员的控制之下。推罗的势力因长期被围已经消耗殆尽。

二十六 8 造台筑垒 作者对于围城战术有深刻的认识。围城者在城墙外面堆砌攻城土丘或坡道。攻城坡道多次在亚述的壁画浮雕中出现。考古学家又在拉吉挖掘到亚述人成功地攻取这座犹大城堡时，所建筑的攻城坡道。大部分的推罗城都是建筑在海岸附近的海岛上，因此特别难以攻取。

二十六 8 举盾牌 撞城锤搬近城墙之时，必须用盾牌架起蓬盖，来保护推动撞城锤攻城的人。

二十六 9 撞城锤 亚述壁画中的撞城锤，通常是巨大有轮的木制器械，其功用是撞破城门。

二十六 10 巴比伦的骑兵和战车 迦勒底人以善用马兵和战车闻名，但两样都是承袭自亚述的（见：耶六 23 的注释）。酣战之中的马拉战车，是亚述的壁画浮雕的常见题材。

二十六 11 坚固的柱子 坚固的柱子可能是象征抵抗结束的语句。然而希罗多德提到推罗的赫拉克里（默珥卡特）庙以祖母绿和金的柱子为装饰。亚述的壁画浮雕亦描绘推罗一座庙宇外面有两支柱子。

二十七 3 推罗作为商埠的地位 推罗有两个主要海港，北面是天然的港口，南面的则是人工建造的。到这时候推罗充任地中海世界的中间人，将货物从一个遥远的港口运到另一个，至少已有五百年之久。

二十七 5 示尼珥的松树 这种树大概是桧木或东方圆柏。按照申命记三 9，示尼珥是黑门山的亚摩利名称。黑门山位于前利巴嫩山脉南部，贝卡谷的东面。亚述人称之为萨尼鲁（Saniru）。

二十七 5~7 造船的材料 本段所列的是东地中海最上等的造船材料。埃及人喜用松木和枞木制造桅杆和帆

桁。腓尼基的双桨艇（这种船每边各有两列划桨手）两边排列的硬木船桨，是以最耐用的木材制成的。供镶嵌的象牙来自塞浦路斯岛的基提翁。色彩缤纷的埃及细麻布是这地区最热门的面料。凉棚所用的是最昂贵的染料。

二十七 7 伊莱沙岛 伊莱沙岛的位置不明。伊莱沙是雅完的儿子（创十 4）。某个出产染料的推罗殖民地以此为名。伊莱沙大概就是亚马拿泥版之中，一般被认为是塞浦路斯岛的阿拉希亚（Alashiya）。亚马拿泥版有七块提到阿拉希亚的王，这王于主前十三世纪时几度写信给埃及的君王。

二十七 8 西顿和亚发 西顿和亚发是位于推罗北面，地中海沿岸的腓尼基城市。亚发在推罗北面约一百一十哩，西顿则大约是在二十五哩外。当时这两个城市似乎受推罗统治。亚马拿书简和亚述年表，都经常提到过这两城市。

二十七 9 迦巴勒 迦巴勒（即比布罗斯）和西顿、亚发一样，是推罗以北地中海沿岸的腓尼基城市，距离推罗约六十哩。这城大概也是受南面的邻居所统治。主前第三千年纪时，比布罗斯是埃及的贸易伙伴。在亚马拿文献和亚述年表中，这城市有十分显著的地位。

二十七 10 波斯、路德（Lydia）、弗 以西结列数波斯、路德、弗，就是描述已知世界最偏远地区的居民。波斯是在伊朗西部，路德则在土耳其中部。弗人一语则可能是指埃及以西的吕彼亚人。

二十七 11 亚发、你的军队、勇士 第 8 节已经讨论过亚发城。赫勒克（Helech；这是 NIV 的译法；希伯来原文以及和合本皆作「你的军队」）一名，在旧约的其他地方并没有用作地名的左证。但亚述年表则显示这地即是希拉库（Hilakku；即土耳其南部的基利家）。加玛德（Gammad；这是 NIV 的译法；和合本：「勇士」）的地点不明，但可能是亚马拿泥版中的库米迪（Qumidi），其位置大概是地中海的推罗北面。

二十七 12 他施 他施的主要工业是五金。亚述王艾萨克哈顿的年表提到塞浦路斯等岛屿有一个称为他西西（Tarsisi）的地方。此外古典文献中又提到一个位于西班牙西部的腓尼基殖民地，他特苏斯（Tartessus）。

二十七 13 雅完、土巴、米设 雅完（爱奥尼亚）是圣经对希腊世界的统称。土巴（塔巴卢（Taballu））是亚述对安那托利亚中部一个王国的称呼。米设（穆什库）和土巴一样，在亚述年表中也被形容为安那托利亚中部

的王国。这两个国家和亚述的关系都不好。

二十七 14 陀迦玛族 「陀迦玛族」（新国际本：「伯陀迦玛」），最有可能是安那托利亚中部王国坎玛努（Kammanu）的首都。赫人史料称之为特迦拉玛拉（Tegaramara），亚述史料则作提珥迦林穆（Til-Garimmu）。

二十七 15 底但 新国际本作「罗德斯岛」（Rhodes），但这读法按旧约最早的抄本是有问题的（和合本照希伯来原文作「底但」）。又有人认为这字当读作达努纳（Danuna）。按照亚马拿书函，这是推罗以北的一个地区。

二十七 16 亚兰 亚兰所指的是叙利亚的内陆地区，北界是上美索不达米亚，南界在大马色。

二十七 17 米匿 米匿位于外约但，是亚扪的一区，曾在士师记十一 33 提及。按照主后四世纪的教会史家优西比乌的考证，这是希实本东面四哩的城镇玛匿（Maanith）。

二十七 18 黑本酒、白羊毛 黑本按考证是亚述的希珥比努（Hilbinu），即现代的黑珥本（Helbun），位于大马色北面十哩。札哈尔（Zahar 或 Sahar；这是 NIV 的译法；和合本作「白」羊毛）大概是大马色西北面的萨拉（es-Sahra）旷野。

二十七 19 雅完人拿纺成的线 新国际本「乌札珥（Uzal）来的希腊人」，和合本作「雅完人拿纺成的线」。乌札珥大概就是位于安那托利亚，基利家山麓丘陵地区的伊札拉（Izalla）。雅完人（爱奥尼亚人）与这城镇可能有邦交，但这一点并无左证。

二十七 19 桂皮、菖蒲 大马色城所售卖的货品包括「基杜」（qiddu，大概就是桂皮）是原产自东亚的昂贵香料。菖蒲是一种香草，可以用来制造膏油、化妆品、调味料、医药。这种菖蒲大概来自印度。

二十七 20 底但 底但是阿拉伯半岛中部的绿洲，推罗的独特鞍轡来自此地。按考证此地是现代的乌拉，位于也门通往巴勒斯坦的乳香商道之上。

二十七 20 鞍毡 本节译作「鞍毡」（NIV；和合本：「毯子、鞍」）的字眼，大概是源自亚喀得语中「马之覆盖物」一词。

二十七 21 基达 请参看：以赛亚书四十二 11 的注释。

二十七 22 示巴和拉玛 有关示巴的讨论，可参看：以赛亚书六十 6 的注释。在旧约圣经之中，拉玛（ra'ma；

不是便雅悯地的拉玛（rama））只与示巴一同出现。这地可能是阿拉伯半岛中部纳吉兰（Najran）地区的城市「尔格姆特」（Rgmt；这个古名的元音无法确定）。

二十七 23 哈兰、干尼、伊甸、示巴、亚述、基抹 这些地区全部都位于推罗的东北面。哈兰位于上美索不达米亚的巴利克河畔。干尼大概是亚述的坎努（Kannu），位置不明。伊甸是叙利亚巴利克河以西的亚兰邦国比特阿迪尼。亚述是亚述帝国的旧都，也是亚述国主神的名字。其他文献并没有基抹的资料。

二十七 24 货品 本节所列的货品十分罕见珍奇，并且很多都是全本圣经只在此出现一次的字眼（希腊语称为 hapax legomena，意思是「只说一次」）。亚喀得语的同源字对于解释其含义多少有点帮助。「美好的衣物」（NIV；和合本：「美好的货物」）是某种特制的衣物。此外，还有昂贵的紫蓝色和绣花的外袍（NIV；和合本：「绣花蓝色包袱」），最后是外衣或披肩、毛衣以及彩色衣服。

二十七 25 他施的船只 第 12 节虽然指明他施是某个地区（西班牙），「他施的船只」一语似乎暗示腓尼基的起源类似以赛亚书二十三 1~18 的描述。换言之，所指的是开往他施的船只。

二十八 2 推罗君王 当时的推罗王是埃特巴力三世，但这默示没有任何一点肯定是对他说的。经文宣称这名君王自称与推罗的守护神祇默珥卡特同等。这一点是经外文学找不到左证的。

二十八 3 但以理 部分学者认为这人是乌加列史诗《凯雷特》所记的经外人物，然而乌加列的达尼珥并不以大智慧知名。反之，圣经的但以理由于有特殊恩赐，以西结大概对他很有认识。进一步资料，可参看十四章 14 节的注释。

二十八 12 哀歌 旧约圣经和古代近东文献之中有无数的哀歌和挽歌。所哀悼的往往是城市或国家，但也有些是为某人之死而作的。这一首「哀歌」则是讥笑性的讽刺文学。请参看十九章 1 节的注释。

二十八 12 无所不备 亚述王的别号往往有「完全人」或「完美的王」一类的字眼，这话有时也描述神祇的属性。本段将王形容为精工雕琢的印章（和合本：「无所不备」；见：耶三十二的附论）。印章通常是用准宝石刻制，兼有身分证明和护身符的功用。

二十八 13 宝石清单 出埃及记二十八 17~20，三十

九 10~13 中大祭司胸牌上的十二种宝石，好几种都在此出现。镶满了宝石的衣服很明显是彰显他的威严，但没有证据显示所描述的是个胸牌。君王有时佩戴镶满宝石的头巾。古代世界亦有镶宝石的护胸板或胸牌的例证。本节所列的宝石好几种都难以鉴定。现代译本对于这九种宝石，并没有一致的翻译。红玉髓比和合本的「红宝石」为佳。「红璧玺」大概是黄绿色类似橄榄石(olivine)的贵橄榄石(peridot)。第三种并不是钻石(NASB、和合本)，也不是祖母绿(NIV)，而是某种高硬度的宝石。第四种(和合本：「水苍玉」)大概是个黄色的宝石(布洛克提出可能是西班牙黄宝石(Spanish gold topaz))。第五种(和合本：「红玛瑙」)，缟玛瑙是正常的翻译，同时亦颇有可能。第六种一般认为是某种碧玉(和合本)。第七种是天青石(NIV 附注；和合本：「蓝宝石」)。第八种很难确定(和合本：「绿宝石」)。大部分学者公认第九种是祖母绿(和合本：「红玉」)。

二十八 14 基路伯 「基路伯」一词在旧约中出现九十多次，形容天上的某种活物。他们似乎有翼，但其形貌却有很多变化。圣经有多处描述基路伯的例证：牛脸、鹰脸、人脸。他们被形容成与古代近东，特别是亚述艺术中的复合性活物对应的样子。由于这些复合性活物兼具人兽成分，他们是神明临在的合宜象征，在以色列如此，周围地区亦然。本节的基路伯无疑是指创世记三 24 中生命树的护卫者(见该节的注释)。将推罗君王形容为基路伯的意思，就是说他受托为神明财产的管家。美索不达米亚的史料(例如：《吉加墨斯史诗》)经常将这地区的自然资源视作神明的财产，其香柏森林尤然。文物亦支持本节的描绘。基路伯经常出现于当代的象牙雕刻中，有时王亦被描绘为基路伯。这些雕像有时镶有珠宝，并以花朵和山峦为装饰。有关基路伯的进一步资料，可参看十章 1 节；出埃及记二十五 18~20 的注释。

二十八 14 圣山 圣山是古代世界共有的概念。古代近东的想法和希腊神话一样，都是将山的高处视为神明居住的所在。在他们的心目中，山的顶峰和诸天是没有什么分别的。按照乌加列的文献，撒分山是巴力的居所。就以以色列而言，最重要的两个圣山是西乃山和耶路撒冷的圣殿山。古代近东思想中虽然没有乐园是在山上的观念，伊甸园所以有乐园的作用，主要是因为这是神临在之处，可说是宇宙性的至圣所。故此，圣山与伊甸对应

是很合适的，因为两者都是关乎神的临在。以西结书三十一 16 再次提到利巴嫩的树林和伊甸园的关系。

二十八 14 发光如火的宝石 「如火的宝石」有好几个可能的解释。在图像学的范畴之内，某些象牙雕刻以之为装饰(参看上文「基路伯」的注释)。在神话方面，必须一提的是乌加列文献中有一个熔合宝石的宫殿。按照传说，吉加墨斯在旅途中遇见一个树林，里面的树木和灌木上生满了宝石。这里每一个说法都能为本节的描述提供背景。

二十八 16~17 与撒但的关系 由初期教会历史开始，已经有一个释经传统将本段理解为撒但堕落的经过。备受尊重的解经家如加尔文等(他直指其荒谬)，虽然极力反对将同样的诠释方法应用在以赛亚书十四章，这传统依然留存到现代。从背景的角度看，必须指出圣经从来没有一段经文，将撒但形容为基路伯，或与基路伯同在园中。再者，以色列对撒但的理解远比新约有限。即使在乔布记中，撒但也不是名字，而是其职权(见：伯一 6 的注释)。「撒但」一名要到主前二世纪，才被视作邪灵之首的私有名字。并且要到基督教教义发展时，撒但才得到万恶的源头和第一因的地位。故此，以色列人不可能如此理解本段，而新约圣经亦没有提供任何脱离以色列理解的根据。按照上文下理，本节象喻性地形容推罗君王蒙受托付成为高级的管家(其重要程度与园中的基路伯相等)。他不但没有抱着尊重敬畏的心对待这个神圣的信托，反为自己的利益榨取其资源——就如园中的基路伯摆摊售卖果汁一样。故此，他现有的地位被剥夺，信托被收回，并且公开受辱。

二十八 18 褻渎圣所 在以西结书中，以色列人的圣殿遭褻渎，是发生在耶路撒冷被巴比伦人劫掠之时(结七 21~22)。不以对待圣物的态度对待，也能「褻渎」圣物。由于以西结不太可能会视推罗的神殿为圣，本节比较有可能是控诉这君王劫夺神殿宝库，或滥用庙产。

二十八 20~26

论西顿的默示

二十八 21 主前六世纪初西顿的状况 亚述王西拿基立于主前七〇一年击败了贸易重镇西顿，因参与对抗亚述之联盟为由，逼使卢利(Luli)退位。在新王阿布迪

米利库提 (Abdimilikutti) 的领导下, 西顿于主前六七七年作乱, 抵抗亚述王艾萨克哈顿。结果这城被拆毁直到地基, 王被斩首。亚述人重建这城, 并将它改名为卡尔阿撒哈顿 (Kar-Asarhaddon)。这城成为了亚述在本区的行政中心。按照杰里迈亚书二十七 3, 主前五九四年在耶路撒冷合谋的会议也有西顿使节的参与。几年之后, 西顿被逼臣服巴比伦王尼布甲尼撒, 很多百姓都被外迁。并没有史料记载其中的详情, 只知在这时代, 部分被掳的西顿居民, 是在巴比伦的乌鲁克城居住。希罗多德记载说, 主前五八八年埃及与西顿作战, 试图控制腓尼基海岸。但西顿这时很可能已经是巴比伦的藩属。

二十九 1~三十二 32

论埃及的哀歌和默示

二十九 1 年代小注 虽然本段骤然看来, 似乎发生在二十四章 1 节一年之后, 解经家经常作出的结论, 是二十四章 1 节的年分是按照非登基年系统, 而不是登基年系统计算的(见二十四 1; 耶二十六 1; 但二 1 的注释)。若然, 这个默示便是在耶路撒冷被围困开始之后两日宣讲。这说法的可能性较高, 因为埃及对围城的回应发生在第一年的夏天。

二十九 2 主前六世纪初埃及的状况 主前六世纪初期之时, 埃及是在扎伊尔斯王朝, 即第二十六王朝的统治之下。亚述衰亡之后, 埃及试图像以往几个世纪一样, 控制黎凡特地区。然而巴比伦王尼布甲尼撒却在此时趁虚而入, 成功地侵入了本区, 于主前六〇五年迦基米施之役, 决定性地击败了埃及。埃及的法老王森美忒库二世在位之时 (主前 595~589 年在位), 大部分工夫都花费在试图收复上一任法老尼哥二世 (主前 610~596 年在位), 被尼布甲尼撒于迦基米施一役所夺取的腓尼基和巴勒斯坦失地。主前五八九年法老阿普里斯 (合弗拉) 即位。耶路撒冷被围第一年的夏季, 他派遣军队进入巴勒斯坦。巴比伦人只得暂停围城。这支军队, 加上开往推罗, 迅速取得了当地控制权的埃及海军 (希腊史家希罗多德的记载), 逼使尼布甲尼撒从耶路撒冷撤退。但埃及亦被迅速击败 (战场大概是在迦萨附近), 当年夏末恢复围城。

二十九 3 法老的身分 当时统治埃及的法老是阿普里

斯 (合弗拉), 于主前五八九至五七〇年在位。但以西结所针对的大概是所有的法老, 不是其中一人。

二十九 3 卧在河中的大鱼 有关将埃及形容为混沌怪兽的象喻, 可参看: 以赛亚书三十七 的注释。比较具体的解释, 本节所用的字眼很容易可以解作鳄鱼。作者的用意大概兼有两个解释的成分。

二十九 4 鱼的象喻 希腊史家希罗多德记述了在尼罗河捕猎鳄鱼的过程。猎人在钩子上穿上猪肉为饵, 让它在河心漂浮。猎人接着在河边殴打活猪。鳄鱼听闻猪叫便会应声前来, 看见猪肉便一口吞下。猎人便可以拉回钓线, 将吞了钩子的鳄鱼拉上来。

二十九 6 苇杖的象喻 芦苇无论是用作手杖还是拐杖, 都只会断折导致损伤, 不能提供实在可靠的支撑。在以赛亚书三十六 6 亚述人用同样的话形容埃及。对于盛产芦苇的埃及来说, 这个形容倚靠埃及的象喻十分中肯。从具体的角度而言, 法老手执好几支令牌, 作为职权的代表。瓦思 (was) 令牌底部开叉, 顶端的柄子刻成狗头的形状。赫卡 (heqa) 令牌则造成牧羊人之曲柄杖的形状。这些令牌虽然一般不是用芦苇制造, 古墓的发现却肯定至少在一个案例中, 法老的令牌有一支是苇杖。

二十九 10 色弗尼塔 新国际本作「密夺到亚斯文」。密夺是「塔」的意思, 是埃及东北部边塞好几个军事基地的名字。虽然不能确定本节所指的是哪一个地点, 这字总是标明埃及东北面的疆界。色弗尼 (现称亚斯文) 在尼罗河的第一大瀑布的北邻, 是埃及传统的南界 (与古实 / 努比亚接壤)。如是者从密夺到亚斯文 (或「从『塔』到色弗尼」) 就是指整个埃及。

二十九 11~12 荒凉分散四十年 四十年是一代人从兴旺到死去的时间。换言之, 所指的是暂时的全国性惩罚。在摩押一个碑文中, 摩押王米沙宣称他们的地共被以色列霸占了四十年。史料有迹象显示尼布甲尼撒于在位第三十七年 (主前 568 年) 出兵侵略埃及, 至于他有多成功, 或有否掳去部分的人口, 却没有现存资料。孟斐斯于主前五二五年被波斯王刚比西斯所攻取, 法老森美忒库三世被俘。于是在阿契美尼德王朝大部分的时间之内, 埃及都在波斯帝国的统治之下, 只有在主前四六〇年左右反叛独立了一段短时间。

二十九 14 巴忒罗 巴忒罗 (NIV: 「上埃及」) 是孟斐斯以南的所有埃及领土的统称。一个埃及的古老传统坚称国家的发祥地是在南部的上埃及地区。亚述王艾萨

克哈顿自称为穆苏尔（Musur；即埃及北部）和巴图里西（Paturisi；即巴忒罗）之王。

二十九 14~15 低微的国 「低微的国」一语的意思，似乎表示埃及将会沦落到藩属的地位。圣经虽然没有说明他们会成为哪个国家的附庸，历史记载

二十九 17 年代小注 这日是主前五七一年四月二十六日，推罗之围结束后一年或二却十分清楚。埃及于主前五二五年被刚比西斯征服，其后两个世纪是波斯的藩属。年。

二十九 18 尼布甲尼撒围攻推罗 请参看二十六章 7 节的注释。

二十九 18 头都光秃，肩都磨破 尼布甲尼撒的士兵头秃肩破，是因为堆土攻打推罗的重担要他们来负起。建筑斜坡登上城墙的攻城坡道，需要数以吨计的泥土来建筑。此外，他们又曾经尝试建造一条堤道出到岛城的部分。运泥的篮子是放头上或肩头上扛抬。

二十九 18 没有酬劳 士兵的酬劳通常是人口、牲畜、财物等战利品。然而推罗因为投降巴比伦，因此可以豁免被毁之殃。是以推罗没有被洗劫。

二十九 19 尼布甲尼撒和埃及 尼布甲尼撒终究会发动侵略，试图征服埃及，这是无可避免的事。当时玛代人已经统一了底格里斯河东岸的全区，有效地截断了巴比伦与东方的直接贸易。埃及及其腓尼基盟友则不断在西方和阿拉伯的商道，制造政治和贸易问题。长期（按照希腊史家米南德的记载，一共是十三年）围城困住了推罗，并且毁坏了腓尼基的大部分地区（主前 584~571 年）。尼布甲尼撒三十七年的片断年表、希罗多德的记载，以及以西结书二十九 19~21 都提到他在主前五六八年侵略埃及，但没有提供细节，只说他击败了沙漠诸部落。这场战役之后，巴比伦很可能在西乃半岛的城堡之中，设立了戍防的部队。

二十九 21 角的象喻 动物的角是牠们能力的标志，所以是力量的象征。美索不达米亚的神祇很多都绘成有角的。如此，使角生出，就是象征以色列恢复原有的能力。再者，君王的冠冕亦经常安设了角，因此，角可以是特指君王（见：但七 7 的注释）。

三十 4 埃及和古实的关联 古实又名努比亚，是埃及南疆的邻邦。自有信史以来，他们已经和北面的邻国埃及有邦交。多个世纪以来埃及都以强国身分与古实贸易，并且好几次征服了这个地方。然而到了主前八世纪中叶，

古实却成功地征服了埃及，统治当地几乎一百年之久。

三十 5 地理概况 所列的头三个地方（古实、弗、路德），以西结书二十七 10 亦有提及。古实（努比亚）在南面与埃及接壤，弗（吕彼亚，今利比亚）则在西邻。路德就是里底亚，位于地中海的彼岸，经常与埃及联盟抵抗东面各处的敌人。和合本的「杂族」可以是指东南方的阿拉伯半岛（NIV），但这个希伯来字眼很少会这样用。它比较惯常的用法，是指混杂的人种。当代的埃及军队包括了来自亚洲西部和地中海东部各地的雇佣兵团，是有案可稽的事实。古巴（NIV：「吕彼亚 / 利比亚」）地点不明，大概也是位于今日的利比亚境内。「同盟之地」是指不道其名之国家的军队，这国家大概是犹大。当时他们与埃及有军事上的合作，可能和其他国家一样，供应雇佣兵员。杰里迈亚亦知道有犹太人在埃及定居（见：耶四十四 1 的注释）。

三十 6 色弗尼塔 新国际本作「密夺到亚斯文」。请参看二十九章 10 节的注释。

三十 9 使者坐船到古实 本节译作「船」的字眼（是个来自埃及语的借词），是指军舰而非蒲草船或商船。努比亚觉得有了埃及作为缓冲地带，东方无论有什么强国兴起，他们都会有相当程度的保障。埃及法老森美忒库二世虽然曾经在主前五九三年攻打努比亚，本段所警告的却不是来自埃及的攻击。波斯王刚比西斯于主前五二五年入侵努比亚，从那时代开始，努比亚被视为波斯帝国的一部分。努比亚人以雇佣兵身分参加波斯的军队。

三十 10~11 尼布甲尼撒和埃及 请参看二十九章 19 节的注释。

三十 12 将地卖在恶人的手中 初民对于卖物的概念与今日经济的想法不同，所注重的不是「得钱」，而是所有权的转换。亚喀得语中「售卖」一字，也可以是「给予」的意思。路得记四 3~5 显示希伯来字眼的弹性，与本节有相同的用法。故此，质问耶和華卖地有什么所得是无关宏旨的。这不是本节的重点。祂所做的，是将埃及的拥有权转交给巴比伦。

三十 13 挪弗的景象 在这时期挪弗（孟斐斯）是埃及的首都，以及蒲他神的祭仪中心。君王登基也是在这城举行。蒲他是少数几个没有兽头的神祇之一，他是创造神祇，以及工匠行会的守护神祇。

三十 14 巴忒罗 这是指上埃及，请参看二十九章 14 节的注释。

三十 14 琐安 琐安（希腊语的名字是泰尼斯）是尼罗河三角洲东部的城镇。主前八至七世纪是个重要的行政中心。

三十 14 挪 希腊人称为底比斯（NIV）的挪（埃及语又称「挪亚打」），是上埃及的首要城市，新王国时代多个世纪之久，是埃及的首都。它周围建筑了一系列壮观而巨大的圣洁特区。

三十 15 训 训是尼罗河三角洲东北部边塞的重要堡城，学者一般考证为佩卢西翁（Pelusium）。对于埃及抵御西亚洲侵略者的攻击，其位置极具战略性。

三十 17 亚文 亚文的希腊语名字是希流坡利斯（NIV），即「太阳神之城」的意思。这城位于尼罗河三角洲的尖端（南）端，开罗的北邻。希伯来圣经通常称之为安城（见：创四十一 45、50）。

三十 17 比伯实 希腊语称为布巴斯蒂斯（NIV）的比伯实，是尼罗河三角洲的一个城镇。今日名叫巴斯特遗址（Tell Basta），位于开罗以北三十五哩，在尼罗河的泰尼斯支流（Tanitic branch）畔。这城是主前十世纪时第二十二王朝名君示桑克（示撒）的住处。

三十 18 答比匿 答比匿是尼罗河三角洲东部地区的一个前哨基地，接近西乃半岛。希腊人后来称之为达夫内，主前七世纪他们以雇佣兵的身分在这基地居住。按照希腊史家希罗多德的描述，达夫内是埃及建筑来阻挡亚述侵略的三个前哨基地之一。以色列人于主前六世纪逃避巴比伦人时，可能一度在此停留。

三十 20 年代小注 这日期是主前五八七年四月二十九日，与二十九章 1 节的日期相隔只有几个月。埃及即将参战，但以西结警告说不会有任何结果。

三十 21 法老的膀臂 在圣经之中，膀臂是攻击能力的象征，因此打折膀臂就是使这人变得无能的意思（见：诗十 15，三十七 17）。伸出来或大能的手或臂经常在埃及碑文中用作法老能力的形容。整个出埃及的记载都不断如此形容神的能力胜过法老。主前十四世纪的亚马拿书函中，耶路撒冷总督阿布迪黑巴就说到是因为「王大能的膀臂」，他自己才能在政府中担任此职。同样，第十八王朝的「阿西利斯之赞美诗」用「当他膀臂强壮」一语，来描绘阿西利斯神的长成；而哈伦哈布的「妥得之赞美诗」，则形容这位月神用「伸出来的膀臂」引领神圣轻舟横越天空。

三十 23 将埃及人分散在列国 请参看二十九章 11～

12 节的注释。

三十一 1 年代小注 这日期是主前五八七年六月二十一日，与三十章 20 节的日期相隔差不多两个月。由于埃及何时参战并没有肯定的数据，这默示与事情发生时间的关系很难确定。

三十一 2 法老的身分 和在二十九章 3 节一样，以西结大概是泛指所有的法老。主前五八七年在位的法老是合弗拉（见二十九 3 附注）。

三十一 3～17 亚述帝国的版图、国祚、势力 时盛时衰的亚述国几乎有三个世纪的历史（约主前 900～612 年）。在其全盛时期，它的领土十分庞大：从东面的伊朗，到西面的埃及中部、安那托利亚中部、塞浦路斯。它在南面包括了阿拉伯半岛的绝大部分，北面直达现代的亚美尼亚。到了以西结的时代，它才刚从世界舞台消失不久（约二十年前），因此作为历史悠久之超级强国，一朝却烟消云散的例证，亚述最为理想。

三十一 3～14 树的象喻 本节象喻所用的树木是香柏树，古代近东著名的威严象征。很多重要的王宫和庙宇都是用这种材料建造。埃及、亚述、巴比伦的君王都记载他们怎样砍伐利巴嫩的香柏树，来建筑他们的宏伟殿堂。美索不达米亚文献亦有提及宇宙树的神话。这树的根从地下海洋吸取水分，树顶与云层相连。这样一来，这树就将诸天、大地、冥界结合为一。苏美《吉加墨斯史诗》的叙述有一个大树为百兽提供荫庇的主题。苏美女神因南娜在幼发拉底河畔发现了宇宙圣树，把它移植到她在乌鲁克（圣经称之为以力）的圣园。这树在园中引来了神话性的安朱（鸟神）、一条蛇，和邪灵莉莉丝（Lilith）。在《埃拉与伊舜神话》中，玛尔杜克论及默舒（meshu）树。这树的根穿过海洋直入冥界，其顶高过诸天。在亚述文献中，圣树也是人所共知的主题。有人称之为生命树，也有人认为它就是这棵世界树。在艺术中这树的两旁经常有野兽或人类、神祇的像。树的上方中央之处通常有一个有翼的轮子。君王被形容为这树化身为人。学者相信这树是代表神明的世界秩序，但文献中却没有讨论。一如以西结的惯例，这个神话主题被转化成政治意象。

三十一 8～9 神的园 神的园子在以西结书中是指伊甸。但它本节令人联想到的意象，却不是人类从中被驱逐出来的理想家园。美索不达米亚神明之园，与圣经之中乐园的主题是不一样的。这园子是个神明专用的美丽

禁地，擅进之人自担后果。吉加墨斯与同伴恩基杜击败神明指派的树林守卫者胡瓦瓦之后，所进入的香柏树林就是如此。这些园子和当代的御园一样，是个有树木的花园，种满了美丽珍奇的树木。这描述对于圣经的伊甸亦同样適切。

三十一 12 亚述灭亡 亚述帝国于主前七世纪初叶成功征服埃及，国势达到颠峰。然而主前六五二至六四八年的大规模内战，却暴露了这个庞大国家的固有弱点。经受过内战蹂躏的亚述迅速衰弱。亚述巴尼帕的统治结束（主前 631 或 627 年）之后，一切经济和文献史料都在亚述国都尼尼微消失。到了主前六二六年，巴比伦的迦勒底人宣告独立。十四年之内亚述的主要城市全数被毁。王室逃亡到叙利亚的哈兰，军队一片混乱。亚述人可能在迦基米施曾经参与对抗尼布甲尼撒的战事，但他们从此销声匿迹。如此，在大规模内战之后四十年左右，亚述便已烟消云散。

三十一 16 伊甸与利巴嫩相较 这个比较将伊甸是受耶和华保护之地业的圣经主题，和香柏树林是受神明保护之地业的美索不达米亚主题，汇集为一。请参看三十一章 8~9 节的注释。

三十一 18 未受割礼的人 有证据显示埃及的祭司和君王都要接受某种割礼。以色列人一般鄙视未受割礼的人，埃及的王室很可能也有此感受。埃及和以色列对未受割礼的轻蔑态度，从两国都有习惯割下敌军未受割礼之阳具，就可见一斑。

三十二 1 年代小注 这日期是主前五八五年三月三日，以西结收到耶路撒冷沦陷消息之后几个月。

三十二 2 海中的大鱼 本节中的怪兽并不是在尼罗河的里面，而是在「海中」，意思大概是被神所毁灭的宇宙性巨兽（见：赛五十一 9~10；诗七十四 13）。圣经和古代近东传统都视海洋和住在其中的海怪为混沌和没有秩序的代表。海洋和陆地明显的争斗，以及怒海所显示无法遏止的能力，都是构成古代近东宇宙神话的因素。巴比伦创世史诗《埃努玛埃利什》描写玛尔杜克如何在代表大水混沌之女神查马特以龙的形式出现时，把她克服。乌加列传说中很多关于巴力的循环故事，都是描述巴力和对手海神雅姆之间的争斗。同样在乌加列史诗之中，亚拿特和巴力都自称征服了七头龙利坦，取得支配诸海的权力。诗篇一〇四 26 形容耶和华与利维坦（原文；和合本：「鳄鱼」）嬉戏；在乔布记四十一 1~

11，神则向乔布作出挑战，要他证明他也能够像神一样控制利维坦。因此，这些兽所代表的国家是混沌势力的表现，要令神所创造的世界失去秩序，所以必须被征服（见：但七的注释）。

三十二 2 狮子 / 大鱼 排句中以狮子和怪兽（龙，和合本：「大鱼」）对偶，我们现代人或许会觉得奇怪，但在以西结的世界中却绝不异常。巴比伦有名的伊施他尔门以及通往这城门的游行大道两旁的上釉砖壁画，是狮子和龙交替的设计。此外，在美索不达米亚的神话传统中，兼有狮子和龙特色的复合性活物十分常见。《拉卜的神话》中的拉卜尤然。主前第二千年纪初叶以降，君王已经自比为狮子和龙。

三十二 2 搅动诸水，使江河浑浊 本节所描述的是典型的神话场面，宇宙性的海洋被搅动，惊动代表混沌和没有秩序之势力的活物（通常是海怪）。在《埃努玛埃利什》史诗中，天神亚奴创造四风搅动深渊和深渊女神查马特。然而在此搅动大海，威胁要将混沌和没有秩序带到世上的，却是这怪兽。

三十二 3 用网捕捉 在《埃拉史诗》和《埃努玛埃利什》史诗中，代表混沌势力的活物（分别是安朱和查马特）都是用网捕获的。



巴比伦伊施他尔门上的狮子

三十二 4 巨大尸首被飞鸟野兽所吃 在《拉卜的神话》中，拉卜被形容为长五十哩、宽一哩的怪兽。

三十二 6 用血浇灌 在《拉卜的神话》中，被杀之怪兽的血据说一共流了三年另三个月。

三十二 7~8 宇宙性的效应 这些宇宙性效应反映初民所熟悉之世界颠倒的主题（见：耶四 23~26 的注释）。

它又同时直指以崇拜太阳神为核心之埃及宗教的要害。
三十二 11 巴比伦王的刀 请参看二十九章 19 节的注释。

三十二 14 江河像油流动 水中的污泥沉淀到河底之后，河水澄清平静地如油流动（和合本：「缓流」）。乌加列的巴力文献中也有类似的用语（「天降油如雨」）。在该处和在圣经的其他经文，这话都是富庶的形象。反之，在本节如油流动却是它不受干扰之故，但不受干扰的原因，却是因为地已荒凉。

三十二 17 年代小注 这日期是主前五八五年三月十七日，即三十二章 1 节的日期之后两个星期。

三十二 21~22 亚述和他的众民都在阴间 第二十二至三十章所列的国家都遭受了相当大的破坏。以西结心中所想的大概是主前六世纪末亚述帝国终于溃败灭亡的事迹。其军队大概是在迦基米施之役被彻底摧毁，巴比伦的尼布甲尼撒在该场战役中大败埃及（大概还有亚述）。本节的意象描述亚述在死人的居所——阴间——的末日。

三十二 24 以拦 以拦是伊朗西南部（现称胡齐斯坦省（Khuzistan））的重要国家。其首要城市书珊有极悠久的历史，主前第三千年纪初叶，已经在苏美和原始以拦文的记录中提及。以拦于主前七世纪末被亚述所摧残。尼布甲尼撒于主前五九六年侵略此地，主前六世纪稍后时被玛代波斯所接收。

三十二 26 米设、土巴 主后八世纪末这两个安那托利亚的王国相继被内战所蹂躏，被亚述王撒珥根二世所征服，又被俄罗斯南部的辛梅里人所侵略。可惜这两国从主前七世纪至主前六世纪初的历史，极少留存至今。学者相信辛梅里战争结束之后，它被里底亚所吞并。

主前五八五年春季里底亚与玛代爆发战争（见上文第 1 节的年代小注，以及三十八 1 的注释）。到了波斯时代，这两个国家再以个别种族的身分出现。亚述人分别称他们为穆什库（安那托利亚中部）和塔巴珥（安那托利亚东部）；希罗多德则称之为莫斯希和提巴雷奈（Tibarenoi；两者都是波斯帝国的附庸）。主前八世纪末的穆什库王名叫米塔，在希腊文献中就是能够点物成金的米达斯王。他位于戈尔迪昂的陵墓已经被学者确认挖掘。

三十二 29 以东 以东说的是闪族语言，他们是犹太的邻邦，其国土位于死海的东面和南面。主前八世纪时，

以东落入亚述的控制之下，提革拉毘列色三世（主前 745~727 年在位）的年表提到过这件事。直至一个世纪后亚述巴尼帕驾崩时，以东仍在亚述统治之下。在这期间以东人经常被征召到亚述军中，因此在年表中经常出现。

在巴比伦时代，以东显然是这个庞大帝国的支持者，但并无经外记录支持这一点。以东很可能于主前六〇五年接受了尼布甲尼撒的统治。虽然有些犹太难民在此找到安身之处，耶路撒冷被毁之时，以东显然是袖手旁观（见：诗一三七 7；俄 11）。

主前五九四年巴比伦攻打亚扪和摩押的战事似乎对以东也没有什么影响。截至主前五五二年拿破尼度的战役为止，他们很可能一直丝毫无损。

三十二 30 北方的众王子 北方的众王子最有可能是亚兰的统治者或酋长。以色列和犹太的北面有好几个与他们为敌的亚兰王国。最大一个以大马色为中心。

三十二 30 西顿人 请参看二十八章 21 节的注释。

三十三 1~20

以西结作为守望者的角色

三十三 2~6 守望者的角色 守望者站在城中最具战略价值之处，瞭望四周，观看是否有敌军入侵，然后以言语或角声报告。他的责任只是在敌军逼近之时示警，城中居民若是拒绝理会他的警告，他无需负上任何责任。古代近东到处都有守望者。本节中的属灵用法并没有在古代近东出现，然而死海古卷的教派文件却沿袭了这个用法（大概是仿效以西结），社群的首领负责守望神审判的来临。

三十三 3 吹角 本节中的号角是羊角，其音乐功能颇为有限。这字眼（希伯来语 shopar）大概与亚喀得语的 shapparu 同源，而后者则是来自苏美语的借词，意指野生的山羊或野山羊。

这种号角不但可用于战时（宣告胜利、解散或召集军队），以色列更在祭礼仪式中使用（见：诗八十一 4；利二十五 9）。实际上，这是旧约圣经出现次数最多的乐器。进一步资料可参看：乔舒亚记六 4~5。

三十三 7 先知作为守望者 以西结自比为先知性守望者的作法，与以赛亚（二十一 6~9）和杰里迈亚（六

17) 所得的任命相仿。虽然古代近东其他地方的先知并没有类似的称号，这概念却是人所共知的。这些先知有责任警告君王即将发生的事（军事和祭仪方面的事务），有什么对于他个人或王国的稳定会构成危险。

三十三 15 借钱的当头 借贷时需要当头是古代近东各处的惯例。数以千计在美索不达米亚出土的借据，证明这是颇为例行的步骤。例如：在中铜器时代叙利亚的特尔卡，一个名叫普朱隆（Puzurum）的人向本地的太阳神沙马士庙借贷。楔形文字的合同，他保存一半，庙宇（在此扮演银行的角色）则保存另一半。如此这两半就有了收据的功用。普朱隆还清债务之后，庙宇将合同的余下一半归还给他。悔过的坏人归还当头，表示欺压性的借贷问题已经解决，这人撤消了对方的债务。

三十三 21~33

耶路撒冷的命运

三十三 21 年代小注 这日期是主前五八五年一月十九日，耶路撒冷沦陷之后大约五个月。大部分学者都同意这人不是逃亡者，甚至也不是难民，而是侥幸没死但被掳至此的人。这人与灭城之后第一批的俘虏一同被掳到巴比伦。

三十三 25 吃带血的物 这句话直译是「肉在血上」。利未记十九 26 显示此举和遭禁的占卜行为有关。按照中世纪的拉比文献，这是阿拉伯半岛北部一个称为萨比教（Sabian）教派的作法。这些人在团体性筵席中所吃的肉，其血是倒在地上吸引诸灵的。整个古代近东都有类似的习俗。以色列地从神学的角度看，是围绕圣殿搭建的营。这里所列的罪行能使犯者被逐出营外。

三十三 27 野兽作为惩罚 野兽经常为古代近东城市的居民带来恐惧。这时期的亚述文献和壁画中，君王经常狩猎狮子，象征式地为城市消除野兽的祸患。有人提出杀死十八只狮子，是象征尼尼微的十八个城门，以及从这些城门离城的道路。又请参看五章 17 节的注释。

三十三 32 情歌为娱乐 情歌（或色情的歌；和合本：「雅歌」）素来是城市人的娱乐方式，巡回的歌手穿城过镇娱乐百姓。这些歌很多都写在楔形文字的记录中。例如：《吉加墨斯史诗》好几个部分，可能原本都是唱给苏美的城市人听的诗歌。正如荷马的《埃利奥特》和

《奥德赛》也是吟游诗人演唱几个世纪后，才付诸文字。情歌在苏美时代与仪式性的婚姻（搭模斯礼仪）文献有关联，并于主前第二千年纪的下半（第十八、十九王朝），在埃及十分流行。指控百姓将神使者的角色贬为娱乐，是极严重的罪名。

三十四 1~31

牧人的默示

三十四 3 作首领的利益 本节引述羊群的三大产品——羊奶 / 凝乳（和合本：「脂油」）、羊毛、肉——来形容首领搜括一切利益，却不尽责爱民。王室和祭司的行政人员免不了需要百姓的各种税收支持。但百姓所当预期的是得益，不是被人剥削。

三十四 3~4 牧人的职责 上一个象喻注重牧人的权益，本段则转而讨论他们所疏忽的责任。这象喻并不限于留意羊群得到保护和喂养等正常的责任，反而将焦点集中在治疗性的责任，如照料病者、寻找迷羊等工作上。这话就等于说是说君王必须为被排斥、失去地位者（如：孤儿寡妇）伸张正义。

三十四 7~16 古代近东的牧者 / 君王象喻 君王是百姓牧者的观念，可以上溯到主前二四五〇年左右的苏美王卢加珥扎格西（Lugalzagessi）。同时代拉加什王吾鲁卡金纳宣称他的国家是属于神祇宁吉尔苏的，王只是蒙拣选作为牧人，代表神明和百姓执行这城的行政而已。负责秉公行义的神祇（在美索不达米亚是沙马士，在埃及则是亚孟），也是如此由人代表。直至王国时代，这种观念都存在于古代近东。亚述王亚述巴尼帕（主前七世纪）和尼布甲尼撒（主前六世纪）都如此形容。

三十五 1~15

论以东的默示

三十五 2 西珥山 西珥山是死海以南，往南延伸到亚喀巴湾之裂谷两面的丘陵地带的古名。主前十四世纪埃及的亚马拿文献已经使用西珥一名。按照圣经的记载，首先住在西珥的是何利人（申二 12、22），他们后来被以东人所取代。西珥后来成为以东全国的同义词。

三十五 5 耶路撒冷沦陷时，以东所扮演的角色 本节

涉及以东和以色列之间长期的不和。圣经其他地方记载尼布甲尼撒二世毁灭耶路撒冷时，以东欢呼喝彩（如：诗一三七；珥三 19；俄 1~14）。本段是惟一提到以东积极参与征服耶路撒冷的经文。

三十六 1~38

复兴的默示

三十六 5 以东的作为 请参看三十五章 5 节的注释。

三十六 25 用清水洒在你们身上 洒水净化是祭司洗身仪式的一部分，然而「清水」一语却是旧约其他地方没有用过的词汇。

三十六 26 象喻 心被视作思想及其意志或倾向的所在。有关石心或重的心，进一步资料，可参看十一章 19 节；以赛亚书六 9~10；出埃及记八 11 的注释。

三十七 1~28

遍满骸骨的平原

三十七 1 在异象中被带到别处 请参看八章 3 节的注释。

三十七 2 遍满骸骨的平原 在此的骸骨数量，显示这是某个灾难的现场。大量尸骸不得正当埋葬令人联想到多个战场，以及从最早的时代开始，美索不达米亚和埃及对于战场的描述。再者，亚述的年表也是用类似的语句形容敌军被灭的情景。古代近东的典型咒诅之一，是被诅者的尸首暴露于日晒雨淋之下。

三十七 12~13 古代近东复活的概念 古代近东好几个地方都有复活的概念。埃及人相信死者复起为星，在天上就位。但大体而言，古代近东世界观里面惟一的觉醒，是召唤死者灵魂的招魂术（但只是暂时性的觉醒，并且也不包括肉体），以及自然界循环中丰饶神祇的觉醒。这些神祇每年在农业循环结束之时死亡，在冥界「过冬」，然后在春天仪式性地唤醒。上述概念没有一个与复活的神学教义有任何相似之处。只发生几次的死人复生，和本段中国家性的死而复活，亦同样不可与这教义相提并论。请参看：以赛亚书二十六 19 的注释。部分学者提出以西结这一次比较可能是被运送到东方。祆教的习惯是不埋葬尸体，盼望他们有朝一日重新组合，死

而复苏。这看法的缺点是波斯文化观念的广传，是在以西结之后几十年。并且祆教也要到主前六世纪末，才开始在波斯生根。

三十七 15~16 写在木上 由于这木是用来书写，以西结可能用了两块木板。当时的普遍习俗，是将蜂蜡调剂涂在写字板上，用来书写正式，但没有存档必要的信息。

三十八 1~三十九 29

歌革和玛各

三十八 2 歌革 歌革的身分多年以来一直令解经家困惑。最合理的解释认为这个名字源自居格斯（Gyges）一名。居格斯是亚述和希腊史料之中一个里底亚王的名字。前者称他为古古（Gugu），统治「玛特古古」（mat Gugu）；在亚喀得语中，这就是「古古之地」的意思。但他是在以西结之前至少五十年在位，因此，有人辩称这名字成为他后代的王号。以西结时代的里底亚王名叫阿吕阿特斯（Alyattes）。里底亚并没有曾经威胁犹大的证据，但主前五八五年时他们与玛代王古阿萨勒斯发生大规模战事。歌革一名与以色列人的著名敌人亚甲和噩十分近似。

三十八 2 玛各 玛各很可能是亚喀得语玛特古古——「歌革之地」——一名的希伯来语音译。约瑟夫指出这地就是安那托利亚西部的里底亚。

三十八 2 米设、土巴 主后八世纪末这两个安那托利亚的王国相继被内战所蹂躏，被亚述王撒珥根二世所征服，又被俄罗斯南部的辛梅里人所侵略。可惜这两国从主前七世纪至主前六世纪初的历史，极少留存至今。学者相信辛梅里战争结束之后，它被里底亚所吞并。主前五八五年春季，里底亚与玛代爆发战争。到了波斯时代，这两个国家再以个别种族的身分出现。亚述人分别称他们为穆什库（安那托利亚中部）和塔巴珥（安那托利亚东部）；希罗多德则称之为莫斯希和提巴雷奈（两者都是波斯帝国的附庸）。主前八世纪末的穆什库王名叫米塔，在希腊文献中就是能够点物成金的米达斯王。他位于戈尔迪昂的陵墓已经被学者确认挖掘。

三十八 4 用钩子钩住你的腮颊 亚述人有用钩子钩住被击败敌人腮颊的习惯，用意可能是屈辱对方，亦可能是方便把他们掳到外地。他们的年表经常提到这个作法，

其壁画浮雕亦生动地描绘此情景。叙利亚津吉尔利一个石碑描绘艾萨克哈顿用绳拉着穿在唇上的环子，拖带推罗的巴力和埃及王特哈加。亚述巴尼帕自称曾用尖利的工具，刺穿（以实玛利王）乌阿特的双颊，把环子穿在他的颞骨上。

三十八 4 大小盾牌 这些盾牌分别是护身和护手的盾牌。请参看二十三章 24 节的注释。

三十八 5 波斯、古实、弗 请参看二十七章 10 节的注释。

三十八 6 歌篋 歌篋被鉴定为亚述年表中的吉米赖（Gimirrai），和希腊史料中的辛梅里人。荷马的《奥德赛》记载他们住在黑海的北岸。他们从北面攻打乌拉尔图，并于主前八世纪侵扰亚述。撒珥根在土巴与他们作战时阵亡。按照希罗多德的记载，他们似乎是被驱赶穿越高加索山脉进入安那托利亚的。主前七世纪他们与安那托利亚的里底亚王国发生冲突。他们击溃了弗里吉亚人（Phrygians），并于主前六七六年洗劫了名王米达斯的京城戈尔迪昂。主前六四四年他们攻陷了里底亚的国都撒狄。居格斯就是这时身亡。到了以西结时代，辛梅里人已经被阿吕阿特斯逐出里底亚。他们后来被玛代人所征服。

三十八 6 陀迦玛族 「陀迦玛族」(NIV:「伯陀迦玛」)，最有可能是安那托利亚中部王国坎玛努的首都。赫人史料称之为特迦拉玛拉，亚述史料则作提珥迦林穆。

三十八 11 无城墙的乡村 无城墙的乡村（在本节；亚二 8；斯九 19 中提及）与有墙的设防城相对，标准的解释是没有城墙、门楼、城门的农村，是不设防，没有能力自卫的地方。

三十八 13 示巴、底但 示巴王国是阿拉伯半岛西南部的贸易重镇，外销货品包括宝石、黄金、香料。地方性的史料和亚述年表称之为撒巴。主前第一千年纪时，此地的都市文明极发达。进一步资料可参看：历代志下九 1 的注释。底但是阿拉伯半岛中部的绿洲，推罗的独特鞍轭来自此地。按考证，此地是现代的乌拉，位于也门通往巴勒斯坦的乳香商道之上。

三十八 13 他施的客商 按照本段的文理，他施客商似乎是从陆路横越阿拉伯沙漠前往示巴和底但，以及前往地中海的行商。

三十八 14 歌革 请参看三十八章 2 节的注释。

三十八 19 以色列的地震 本节所述的似乎是个宇宙

性的地震，类以出埃及记十九；士师记五 4~5；以赛亚书三十 27~28；哈巴谷书三 3~7；诗篇六十八 8~9，一一四篇所形容的地震（见：撒上十四 15 的注释）。这一类的意象亦可见于亚述王艾萨克哈顿的年表。黎凡特地区地震频繁，但以色列是处于以安那托利亚为中心的震区边缘。历史中有名的地震发生在主前七六〇年和三十一年。基督纪元之后这地区的主要地震大约为每个世纪发生一次。

三十八 22 大雹与火并硫磺 在征服记载中提及神明降雹施行审判并不罕见。亚述王撒珥根写信给他的神亚述，禀报在攻打乌拉尔图的战役中（主前 714 年），阿达德神「从天上降石」猛攻他的敌人，把他们灭绝。在这场战争中一队联军被撒珥根进击逃经隘口山谷，最后敌军的王在山的裂缝中藏身。烧着的硫磺（和合本：「火并硫磺」）是一种黄色的结晶体，在空气中自燃，火山地区经常有这种物质。硫磺和雹之间没有关联，只是两者都是可以降于某地的灾难而已。

三十九 1 歌革 请参看三十八章 2 节的注释。

三十九 4 给鸷鸟走兽作食物 死而不葬，暴露在风霜和野兽之下是最可怕的遭遇。再者，在希伯来人的观念中，身体和灵魂并没有明确的分界，死亡并不视为两者的分离。故此，他们相信死而不得埋葬的人（在一定程度上）对自己的命运仍有知觉。在古代近东，死而未葬的人不得安息，直至正当的葬礼执行为止。

三十九 6 玛各 请参看三十八章 2 节的注释。

三十九 9 武器作为燃料 讨论兵器被毁的段落，重点主要是其实用或有益之处。如本节所说，木制部分可以当柴燃烧（这一点有时甚至延伸到衣物；参：赛九 5）。金属的部分可以循环处理作农务之用（赛二 4；弥四 3）。

三十九 11 坟地 学者无法肯定这个坟地的位置。他们只能把它解作「旅人（'oberim）之谷」，或按照乌加列语的对应字眼，译作「过去（或逝去）之人」。后者比较合理。歌革一心想与古代的伟大君王同等，如今他达到理想了，因他们都已死亡。乌加列文献提到一个称为利乏音的群体，他们是来自冥界的活物（见：赛十四 9~11 的注释）。

四十 1~四十八 35

圣殿和地得恢复

四十 1 一月初十日 这个时节称为「一年之首」（和合本：「年初」），与亚喀得语的用法相似。这个异象的发生日期是被掳之后第二十五年的尼散月十日，即主前五七三年四月二十八日。按照以色列人的历法，这是逾越节活动开始的时候。羊羔要在今日挑选，在十四日屠宰。

四十 3 麻绳和量度的竿 麻绳可能类似撒迦利亚书二 17 中用来量度耶路撒冷的准绳。这种绳子似乎是在量度极长距离之时使用。量度的竿则用作量度短距离。部分学者辩称苏美城市吾珥的吾珥南模石碑（Stele of Ur-Nammu）也有类似的图画。

四十 5 长肘与竿子的长度 标准的肘（六掌）估计长十七又五分之三吋，本节的长肘则是二十又二分之一吋。以西结所形容的竿子长六肘，即大约十呎。

四十 6 东门的重要性 东门是耶和華榮光進殿的途徑（結四十三 1~5）。神的榮耀離開聖殿時，所經的也是這門（十 19）。古代近東的廟宇大都朝東建造，因此這門是最重要的門。

四十 7~16 門的建築 這門的規模和設計顯出它在聖殿複合建築中是十分重要的部分。門框的內側飾以棕葉，大概是與所羅門聖殿相似（王上六 29~36）。門中的防禦設施是為軍事而非宗教用途建築的。以西結書下文指出守門的是利未人，這些人負責守護聖殿中的聖潔地方。門室（和合本：「衛房」）的整體設計是米吉多、夏瑣、基色等地的被擄前時代巴勒斯坦的典型。其規模遠比一般廟宇的為大。

四十 7~16 門之大小與現存遺迹的比較 這建築物很明显是个护卫房，其大小是五十肘乘二十五肘（86×43 呎），圣经虽然没有说明所罗门圣殿之护卫房（王上十四 28）的大小，但两者大致相当。与以色列现今已经出土的差不多二十个城门系统相比，这门比多数的都大。但、米吉多、拉吉三城之门的宽度介乎八十至一百呎之间（这门是 43 呎），超过大部分的城门。其他的门的平均宽度比较接近本段描述的门。然而这门的深度（86 呎）却比较大。拉吉最深层的城门之一的深度几达八十二呎。至于门室的描述及尺寸，则与铁器时代的一般城门相当。

四十 17~19 外院的描述和大小 本段加上四十二章 6 节的数据，显示外院有一组房屋，可能是宗教节目时供

崇拜者用膳或聚会之用。这些房屋是有柱子的门廊。经文没有提及房室的数目和大小。这区有一段加高的铺石地，长约一百肘。译作「铺石地」的字眼很少在圣经出现。以斯帖记一 6 用这字形容镶嵌了宝石的马赛克镶嵌画石地。

四十 20~27 南北二门与东门相较的描述和大小 南北二门的特色与东门相同：都各有门室、门框、壁龛、门廊，和棕树装饰。三门的大小也都一样。

四十 26 雕刻的棕树 棕树不但美丽，更令人联想到所罗门的圣殿（王上六 29~36）。这一类的装饰在铁器时代的巴勒斯坦十分常见，在庙宇的正面尤然。

四十 28~37 内院的门（以及没有西门）内院的门可说是外院之门的镜像。内院在西面与外墙相接，在墙和殿之间另有建筑物。这是没有西门的原因。

四十 39 祭 有关各种祭礼的讨论，可参看利未记开首几章的注释。

四十 43 钩子的作用 按照传统的诠释，钉在墙上的钩子是用来悬挂用具的。比较近期的另一个解释，辩称这是用来安放用具的壁龛或壁架。与死海古卷中的《殿卷》（三十 13）的描述相似。

四十 47 内院的大小 内院是个正方形，每边长一百肘，即一百七十肘。面积约等于三分之二英亩。

四十一 1 外圣所的描述和大小 外圣所隐约有一点受巴比伦的影响，并且与米吉多、夏瑣、基色的早期城門有具體的對應之處。這些城門都可能是所羅門建造的（王上九 15）。例如：米吉多的北門甬道的三個門室，與以西結所描述的完全一致。本節（四十一 1）所述的是門廊和至聖所之間的大堂。美索不達米亞無數廟宇都是按這模式設計的（見：出二十六；王上七的註釋）。

四十一 5~11 建築設計 以西結形容聖殿的附屬建築。本段包括了好幾個建築學的專門術語，其中不少的意思都未能肯定。然而其中大部分的形容，却令人聯想到所羅門聖殿的部分（王上六 5~8）。以西結雖然勾畫了聖殿周圍的附屬建築，却没有描述其功用，列王紀上的作者也没有。埃及的宗教中心里面的类似建筑，显示这种单层或多层房屋是庙宇的藏宝库。例如：梅雷他和兰塞二世（主前十三世纪）所建筑的庙宇，其仓库有庙宇本身三至四倍大。这在美索不达米亚也很普遍。

四十一 13~14 大小与所罗门圣殿相较 所罗门的圣殿和以西结书的圣殿都有三个房间。两个圣殿的圣室和

大堂的尺寸都是一样。

四十一 15 第二座房子和楼廊 第二座建筑物究竟是什么，主要是得视乎和合本译作「楼廊」的晦涩字眼当如何解释。这些楼廊是在建筑物的外面，若非三个一组，就是分作三层，内院外院都能看见。部分学者的结论认为其功用是游廊或走道（或二者皆然）。

四十一 16 窄窗 这些窄窗（和合本：「严紧的窗棂」）大概是开在比附属房室为高的墙上，与所罗门圣殿相似（王上六 29~35）。结构相信与在宁鲁德之亚述遗址所发现的「窗前女士」雕刻的三重槽舌设计相似。这雕刻来自主前第一千年纪初期。

四十一 17~20 棕树和基路伯形象 棕树和基路伯很清楚是回顾所罗门圣殿的形像（王上六 29~35）。但有些基路伯只有人脸和狮脸，不像所罗门圣殿的有四个脸面。但基路伯已非独自站立，而是刻于墙上，这可能是头部较少的原因。基路伯的两旁是棕树设计，这是象牙雕刻和其他艺术形式的常见题材。叙利亚阿斯兰塔什出土的主前第一千年纪象牙雕刻，以及巴勒斯坦孔蒂拉特阿吉鲁出土之铁器时代储物罐上的绘画，都有同样的形像。

四十二 13~14 祭司室的供应 祭司室在所罗门圣殿虽然没有什么数据，在巴比伦却很有名。在巴比伦的庙宇复合建筑中，称为比特皮里什提（bit pirishti）是安放祭司圣服，以及价值不菲之神像衣物的房间。

四十二 14 圣衣 至少在西流古时代（Seleucid Era；主前 330 年以降），巴比伦的比特皮里什提是祭司的衣物保管库。这些礼服极为昂贵，因为上面有金银制造的装饰。金匠必须得到官方的核准，才能进入这些房室处理祭司和神像的法衣。

四十三 3 迦巴鲁河 请参看一章 1 节的注释。

四十三 7 君王的尸首 这些「尸首」大概不是遗体，而是指崇拜死人的异教祭仪，与利未记二十六 30 所述的相似。以西结所指的大概是敬拜以色列王族祖先亡魂的作法，类似乌加列拜祭先王的祭仪。至于这两个地方的人是否视祖先为神明，却已无法肯定。

四十三 8 门坎和门框 第 8 节这句话符合列王纪上六至七章对所罗门圣殿的叙述。原有的圣殿是所罗门整个王宫复合建筑的一部分。圣殿和王宫只有一墙之隔。两者之间「门坎对门坎，门框对门框」相邻。

四十三 13 这肘是一肘零一掌 请参看四十章 5 节的

注释。

四十三 13~17 祭坛结构 形容祭坛的专用术语虽与亚喀得文献中的相似，以西结书的坛却与所罗门圣殿的（代下四 1；王上二 28）最为接近。两者的边长十分相似，坛角则是黎凡特地区祭坛共有的主题。这坛虽大，却及不上所罗门的坛，但与考古学家所发现的其他祭坛相当。

四十三 19 撒督的后裔 撒督是戴维和所罗门在位之时，代表亚伦后裔供职的大祭司。被掳归回的社群将祭坛的职务保留给撒督的子孙专有，利未人所能担任的重要职责则比以前缩减。大祭司之职一直由撒督的后裔担任，直到安提阿古四世（Antiochus IV；主前 175~163 年）之时为止。实际上有人认为死海社群（死海古卷的保存者）的形成，可能是对撒督家族失去大祭司职位的回应。

四十三 24 盐 这盐所指的是「盐约」（见：利二 13；民十八 19 的注释）。盐的防腐作用使之成为盟约关系永存的象征。因此，撒盐就是与神立约的纪念。

四十三 25~26 为期七日的奉献礼 安置或奉献典礼为期七日无论是按照古代近东的通则，还是特别限于以色列人，都是惯常的作法。

四十四 1~2 东门永久关闭 巴比伦城的圣门是玛尔杜克（巴比伦城的主要神祇）和其他神明游行之时进出的城门。这门和以西结所描述的东门一样，显然也是打开给神明经过，在其他时间关闭的。

四十四 3 王 本节所形容的王是个宗教性的人物，负责于圣门之处，在耶和华面前食用祭筵。以西结于上文用同一个字眼（不是一般的「王」字）形容戴维家的某位人物（如：三十四 24，三十七 25）。但这人在本节却不扮演任何王族或政治性的角色，其角色只局限在圣殿范围之内。他没有权利穿过神明专用的东门，他在此只有一件工作需要执行。他很明显没有祭司的功能，因为他不得涉足内院。

四十四 3 这门的廊 这位王可以经门廊进入门的建筑，表示他已经循别的门户进入外院。然后再由院中进入东门。他站在门柱边，可以看见祭司执行的祭仪活动。

四十四 8 派别人看守 可能从玛拿西和亚们年间开始，已经有招募外邦人在圣殿服务之事。他们大概是圣殿的守卫。再者，新巴比伦和腓尼基的记录，似乎证实了聘请外族人担任这一类圣殿任务的可能性。

四十四 14 圣殿事务 看守殿宇并不限于圣殿本身，整个圣殿复合建筑都包括在内。利未人亦需负责照管圣殿及其场地。监察整个圣殿场地中的活动。有关这任务之重要性的进一步资料，可参看：历代志上九 22~27 的注释。

四十四 17 必穿细麻衣，不可穿羊毛衣服 羊毛遭禁可能是基于实用上的理由。羊毛较有可能使人出汗。由于人体很多排出物都能导致污秽，因此必须采取措施，防止它在圣殿复合建筑中出现。这似乎是埃及人这样做的理由。按照希罗多德和罗马时代作者卢西安（Lucian）的记载，埃及祭司以细麻为衣料。希罗多德又指出埃及祭司不断洗濯他们的细麻衣物。

四十四 19 圣屋 请参看四十二章 14 节的注释。

四十四 20 剪发的规条 剃光头或蓄长发被禁的原因，最有可能是和迦南死人祭仪的异教习俗有关。利未记二十一 5 是这禁忌的根据（见该节的注释）。

四十四 21 禁酒 这禁令的对应经文是利未记十 9。仪式性的醉酒在巴比伦的创世史诗《埃努玛埃利什》等著作中虽然普遍，圣经禁止的原因据信是保证祭司能够控制自己的各项官能（见：赛二十八 7 的注释）。

四十四 22 婚姻的规条 有关祭司婚姻的明文禁令来自利未记二十一 7、10~14（见该节的注释）。以西结虽然没有提及禁令的理由，该处经文所关注的似乎是维持祭司家系的纯净。

四十四 29~30 祭司的分 这几节经文虽然供应祭司生活所需，它还有更深的意义。祭司其实是应邀吃耶和華的食物。进一步资料可参看：民数记十八 12~19 的注释。一切赫伦，即「不可赎的永献之物」，他们都有权食用。除了指定在祭仪中献上的以外，其他的显然都可作任何用途。

四十五 1 圣洁区域 圣洁区域是保留给圣殿地区之神专用的土地。以西结将这地形容为归还给施与者的礼物。从主前第四千纪开始，美索不达米亚南部的乌鲁克城已经在城中心设有圣洁区域。古美索不达米亚的圣洁区域若非是由建筑物的挡土墙划分出来，就是整个建筑在卫楼围墙之内。出入圣洁特区是有限制的。谁可以进入，以及在什么场合出入，都有严格的标准。旷野时代树立圣幕时，圣洁范围的观念已经在以色列中制定（见：利十 10；民十八 1~7 的注释）。圣洁区域的观念不过是其延伸。

四十五 2~6 圣洁区域的大小 这个较大之分别为圣地区长约八哩，宽约六哩半，面积超过五十方哩。可与之相比较的，是波斯统治之下的叶胡德（犹大）省大约有六百二十方哩。这地区一半（位于中央的部分）保留给祭司和圣所的使用，另外一个八哩乘三哩强的部分，则保留作城市。这城市最有可能是耶路撒冷，只是圣经没有表明它的名字。这设计若是迭加在以色列地之上，它就会包含犹太支派地业中央的一大部分。这个土地分配的体制显出了政府官员的重要性，是视这人的位置是否接近中央最接近神的所在。

四十五 7 王 请参看四十四章 3 节的注释。

四十五 10 公道天平 在没有标准度量衡的社会中，商人往往受诱惑在天平或量器上作弊。其方法往往是使用重量不对的法码，或借着假底等办法改变容器的分量。

四十五 10~12 量器 以色列用来秤货物的是双臂的天平。伊法是固体容量的单位，用来量度谷物，约等于半蒲式耳。罢特是液体容量单位，约等于六加仑，油、酒、水都用它来量度。伊法和罢特都等于十分之一贺梅珥。



用来量重的天平

四十五 17 王的捐献 这人在此以王者角色出现。古代近东的典型惯例是由王供应节期仪式所献的祭物。这是圣经记载和以色列的邻邦都可以观察到的事实。在大型的公开庆典中，百姓往往是观众，领袖（王室和庙宇）则扮演主角。盛典的豪华壮丽，充分显出君王的慷慨。

四十五 18~20 开幕典礼 本段所形容的仪式有一切奉献新殿之净化典礼的特色。这些礼仪通常为期七日，以求保证圣所和圣器都准备就绪。这典礼是圣殿运作的

开始。

四十五 21~25 新逾越节 按照以西结的规画,逾越节的奉行方式与出埃及记十一至十二章的传统不同。逾越节本来是家庭式的节期,每家的家长担任祭司的角色,庆典在家中举行。同时举行的除酵节逐渐与逾越节融合为一,本段也反映了这一点。希西家(代下三十)和约西亚(代下三十五)所举行的逾越节庆典比较国家化和中央化,但以西结在此则更进一步。

四十六 1 月朔的意义 由于使用阴历的缘故,古以色列以每月的初一日新月初现之时为节期(即每二十九或三十日一次的节日)。这日与安息日一样,所有工作都告休止(见:摩八5),并且需要献祭(民二十八11~15)。王国时代君王成为这些庆典的要角。这节期到了被掳归回的时代依然奉行(结三5;尼十33)。从主前第三千年纪末期开始,直到主前第一千年纪中期的新巴比伦时代,月朔在美索不达米亚也是重要节日。拜月的祭仪在古代近东流传得十分广泛,月神在神话文献中占很重的地位。以色列人虽然禁止崇拜任何天象(拜月祭仪亦包括在内;如:申二十三5;耶八2),他们却可以藉吹角和燔祭庆祝每月之初。

四十六 2 王入殿 请参看四十四章3节的注释。

四十六 3 安息日在这门口敬拜 这是旧约明言在安息日敬拜的寥寥几个段落中的一个。其他提到安息日的经文通常只是禁止某些活动。以色列很多节期都有「圣会」,但安息日从来无此训令。此外,值得一提的还有圣殿是安息日崇拜的焦点。圣殿和庙宇是公开举行圣仪时集会之处(指定为圣会的活动)。但必须留意不可将教会的主日崇拜,和以色列安息日在圣殿的敬拜活动过分认同。两者之间的分别既深且广。

四十六 9 由对门出入 这禁令显然不过是在圣殿多人之时控制拥挤,疏导交通的办法。圣殿地区必须是秩序的模范,连交通模式也不例外。任何不受控制,或反映混乱的活动都是不适宜的。

四十六 19~24 煮祭肉的厨房 古代近东好几个庙宇都设有厨房。美索不达米亚的吾珥、阿斯玛遗址(Tell Asmar)、特尔卡,和埃及的卡纳克都找到例证。很多厨房甚至比庙宇本身还大。历代志下三十五11~13暗示所罗门圣殿亦有厨房的设备。

四十七 1 水从殿中流出 古代近东的庙宇和水泉关系密切是有案可稽的事。实际上,在美索不达米亚和埃及,

以及乌加列的巴力神话中,某些庙宇是建筑在水泉之上的(仿效原始大水)。这些水泉有时甚至从建筑物中流出。这个宇宙性大山的象征(庙宇),就这样矗立在原始大水的象征(水泉)之上。

四十七 8 盐海变甜 死海的盐水化为淡水是个神迹性的变化。死海位于海拔之下一二九六呎,是全世界的最低点。死海没有出口,所以其水的矿物质含量极高。从不同水源流下来的水每日带来七百万吨的各种矿物。水分蒸发后把矿物质留下。死海的盐渍度是百分之二十六至三十五(相较之下,美国犹他州的大盐湖的盐渍度是百分之十八,海洋的平均盐渍度则是百分之三点五)。



死海岸边



人可以在死海上漂浮

四十七 15~17 北界 北界的描述虽然十分详细,没有一个地名可以被确定。因此要在地图上绘画以色列的北界是不可能的。但本节与民数记三十四7~9的名单也有近似之处。这名单与迦南地的北界相符,后者是埃及控制下之叙利亚—巴勒斯坦的名字。以西结用广泛的语句所形容的是领土而非疆界。

四十七 18 东界 以西结对东界的形容和民数记三十四 10~12 一样，也是省略了迦得、流便、玛拿西半支派居住的外约但地区。因此，这地的主要疆界是从加利利海南端流到死海的约但河。

四十七 19 南界 南界从东界的最后一点他玛开始，经哈拉山到米利巴加低斯——即加低斯巴尼亚（今库代拉特泉），寻的旷野南界上的一个绿洲。从这里开始，埃及小河（不是尼罗河）就是南界。这河是西乃沙漠北部的入海途径，也是埃及和巴勒斯坦的天然分界。

四十七 20 西界 西界和民数记三十四 6 一样，就是地中海。

四十八 1~7 支派地业与历史相比 以西结书分配支派的地业亦仿照王国之前的模式，不包括利未支派，并把约瑟支派一分为二（以法莲和玛拿西），以维持分作十二份之数。但本段的分配却完全不顾史实。和以西结书四十七章一样，约但河东的地受到摒弃。再者，从东到西的分界亦与自然的地形相对，这地的天然界线是自南而北的。各支派所得的地业大小相同，并且亦符合各支派在家谱之间的关系，分列雅各的妻子和婢女。但犹大和便雅悯依然保有接近圣所的地位。

四十八 9~14 祭司和利未人地业的大小 分给利未人的土地比以前为小，反映他们重要性的式微。撒督一系的祭司和其他利未支派的祭司各得大小相同的地业，都是大约八哩乘三哩强。

四十八 15~20 给百姓地业的大小 城所得的是有城墙围绕，大约一平方哩半的土地。它两边则各有一片约为五平方哩的长方形不设防土地。

四十八 21~22 王的地业 王的地业在中央正方形（圣殿和祭司、利未人的地业）的两边，两片地的宽度都是二万五千肘（约八哩）。这地与公地和利未人的土地是有所区别的。

四十八 23~28 余下的支派地业与历史相比 请参看四十八章 1~7 节的注释。

四十八 31 城门以支派为名 古代城市的城门往往以神祇为名，巴比伦就是一例。但城门以所通往之地为名也不罕见。在以色列，这是比较惯常的作法。

但以理书

— 1~21

但以理与三友抵达 尼布甲尼撒朝廷

— 1 尼布甲尼撒 尼布甲尼撒二世（主前 605~562 年在位）是以巴比伦为中心，统治近东几达一个世纪的迦勒底王国的第二位君王。他的父亲迦勒底人拿布波拉撒于主前六二六年脱离亚述宣告独立。尼布甲尼撒在位四十三年，他救平了埃及（但不能成功地把它征服），并且彻底重建了巴比伦。实际上现代考古学家所挖掘到的巴比伦城，绝大部分都可以上溯到尼布甲尼撒年间。迦勒底王国可说是由他所开创，并且在他死后一代便即覆亡。很多文化的传统都保存了这位大王的史料，希腊（视之为杰出的建筑家）和以色列（除了圣经材料以外，尚有后期的拉比史料）是其中之二。

— 1~2 年代小注 约雅敬在位第三年就是主前六〇六至六〇五年（按照提斯利历法和登基年系统；前者见：耶三十二 1 的注释，后者见：但二 1 的注释）。这时尼布甲尼撒的身分仍是代父率军的太子。他父亲拿布波拉撒于同年八月中驾崩。主前六〇五年初夏，尼布甲尼撒与玛代盟军在迦基米施攻取了亚述的最后的一座孤城。巴比伦与玛代接而瓜分亚述帝国。尼布甲尼撒在叙利亚自居为霸主，于利比拉设立大本营（见：王下二十三 33），开始向新得的臣民收取贡物。犹太是巴比伦所分得之土地的一部分，尼布甲尼撒于主前六〇四年底再度回到此地。主前五九七年之前，历史并没有耶路撒冷被巴比伦人直接围攻的记录。但第 1 节用语笼统，可以有好几个不同的理解。

— 1~2 约雅敬 约雅敬是约西亚王的儿子，试图控制叙利亚—巴勒斯坦的埃及法老尼哥立他为王。约西亚战死沙场之后，百姓拥立他儿子约哈斯为王，约哈斯是反埃及派的代表。这情势只维持了三个月（尼哥当时在哈兰不能抽身），尼哥便把他罢黜，并把他俘虏到埃及。亲埃及的约雅敬被立为王，预期他会成为埃及的忠心藩属。迦基米施失陷，尼布甲尼撒控制了整个地区之后，形势发生了重大转变。约雅敬满不情愿地做了几年巴比伦藩属，但主前六〇一年尼布甲尼撒侵略埃及未能成功时，他再度与巴比伦决裂，向埃及寻求援助。这种不忠的行为最后导致致命的后果，巴比伦于主前五九七年围攻耶路撒冷（见：王下二十四 10~11 的注释）。

一 2 神殿中的器皿 这些器皿是很具吸引力的战利品，不但因为是用贵重金属制造，更因为它是奉献给耶和華神，在祂殿中作奉行仪式之用。当时的人相信夺取对神明最有价值的事物，就表示能力在他之上。一部分这些器皿的描述，可参看：历代志下四章的注释。

一 2 收入他神的庙里 按照马里文献和古列圆柱所提供的资料，一个民族被征服之后，他们的圣物——包括偶像和崇拜中使用的多种器皿——都会被掳为质。显示自己的神祇比被征服民族的神祇优胜的方法之一，是亵渎他们的圣物，或把它放在臣服的地位上。

一 2 他神 玛尔杜克是巴比伦的主神，也是其诸神系统之首。巴比伦的创世史诗《埃努玛埃利什》其实是详述他如何擢升到这个地位的神话，发生时间相信在主前第二千年纪末。他被视为恩基的儿子；恩基是上古最具威严之三神组合其中一位，也是埃里杜城的守护神祇。在圣经中，巴力虽然被形容为耶和華的主要敌手，主前第一千年纪时没有一名神祇在政治上，比玛尔杜克更具影响力。他的庙宇是有名的厄萨吉拉庙，连同庙塔厄特默南基（Etemenanki）是美丽的巴比伦城中最宏伟的建筑物。

一 3 亚施昆拿的官职 西拿基立差派与希西家对峙的三名官员之中，有一名的官衔与本节译作「太监长」的相同（见：王下十八 17 注释；和合本在该处经文译作「拉伯撒利」）。译作「太监」的希伯来字眼有时可以是指宦官（见：赛五十六 4~5 注释）。但究竟何时是特指宦官却难以断定。

一 4~5 侍立在王宫 这些年轻人将要受到的训练，是预备他们将来在御前服务。他们以朝臣的身分，能够担任文士、顾问、哲士、外交官员、省长，以及王室成员的随从等职位。按照主前七世纪致亚述王的书简，专门学者事奉王的五个主要种类，是占星者 / 文书、占卜者、驱邪者（本章 20 节用这字形容及评价但以理和他三友）、医生，和吟唱哀歌之人。一个人同时受几样学科的训练，并没有反常之处。训练外族人担任这些职位，自然会导致下一代的精英被他们同化。这样一来，他们技能的受益人便是巴比伦人，而非他们的敌人了。

一 4 迦勒底的语文 新国际本之「巴比伦人的语文和文学」，和合本作「迦勒底的文字言语」。巴比伦的传统语言亚喀得语，是个复杂古旧的语文，用楔形文字（用芦竿在泥板上压出楔子形状的文字）写成，每个符号代

表一个音节。巴比伦人大部分的经典都是用亚喀得文写成。学者因此必须受该种文字的训练。此外，亚喀得语有无数方言，但可能不少古籍皆已抄译成当代的方言。然而执政的王朝并不是巴比伦本土人，而是属于迦勒底民族（见：赛十三 19 注释）。当时他们的语言和外交通用语是亚兰语，用来书写的是类似希伯来文的字母文字。亚兰语在当代世界普遍使用，因此，但以理及其友人可能已经相当流利。另一个可能，是经文中「迦勒底文字言语」所指的并不是迦勒底民族的语言，而是一个占卜祭司行会的名称。从某个时代开始，这些人亦开始被称为迦勒底人。在但以理书中，这名字兼有两个功用（种族和专业行会的名称）。

一 4 迦勒底的文学 难以确定的一点，是他们所受的训练，究竟好像文士或普通教育一样，包括各样的文学，还是集中于占卜所用的专门文献。观兆文献代表了占卜者的首要文学。学者所列的资格都是说他们精通观兆系列。这些文学是千多年经验的累积，观察各种的现象，并且记录它们所预兆的吉凶事件。除此以外，这些文献又包括使用说明，以及这些专家向王作出报告的公文。有些预兆如异梦或天文现象等，只是将观察付诸文字而已。在其他情况下却需有产生预兆的机制（藉祭牲的肠脏占卜），或牵涉交鬼者。预兆本身早在旧巴比伦时代（主前第二千年纪初叶）已经开始记录，记载的方式主要是「如果……则……」。驱邪者也有其独特的文学；但以理似乎被归入这一类，并与其他驱邪者评价（见一 20 注释）。这些专业人员专门负责辨识各种前兆所代表的危险（天文现象、异梦、怪胎），然后施行礼仪提供保护。南布尔布文献是这种防卫性法术的代表作。

一 5 王所用的膳 本节（以及全章）所用的字眼（patbag）在波斯语亦有出现，相信是个借词。它所指的是王分配给食客的食物。认定这是荤菜是没有根据的。后来希腊人按照手头上之波斯文学对这些食物的形容，指出这是大麦和小麦烘烤而成的面包制品，与酒一同赐下。

一 5 每日赐他们一分 很多人都蒙赐食用王膳的权利。这个级别并不表示他们可以舒舒服服地与王共宴，只是说他们如今是受国家抚养的人而已。新巴比伦时代得到这种食物配给的人，包括某些政府高级官员、技工、巧匠（本地及外邦者）、外交官员、商人和艺人、政治难民，以及被掳到巴比伦或在此被囚为质的外国王室成员。

他们有些只得大麦和油的配给，有些则蒙赐美酒佳肴，这是视他们个别的地位而定。他们所得的供养亦包括衣着和住所。

一 5 养他们三年 文士所受的正规训练为期三年。按照现存旧巴比伦时代的文学记载，训练的课程包括语言和上述的文学范畴，以及数学和音乐。占卜者的训练期有可能更长。但文学中并没有提供准确的提示。

一 7 新名字 更改一人的名字，也是行使凌驾此人及其命运之上的权柄。贯穿圣经时代，外族的统治者都有这个倾向。由于同化是但以理所参与之课程毫不讳言的目标之一，给他另起巴比伦名字是合理的。同样，由于名字往往显示所崇拜的神，巴比伦名字至少在某种微妙的程度上，强迫这些年轻人承认巴比伦的神祇。

一 8 王膳玷污人 但以理及其三友为何拒绝王膳的问题，已有学者作出极详细的讨论，提出过各样的理由。大部分所根据的假定，都是食肉和素菜的对比（有关这理论的问题，可见一 5，一 12 的注释）。分享王的食物确实是表示一定程度的效忠。但他们无论吃什么，这都是无可避免的。犹太人的饮食律法（希伯来语称为「科舍尔」（kosher）的规条，意即「正当」）虽然很可能将肉类视作不洁，但贮藏或烹调不得其法，别的食物也会不洁。再者，犹太人的饮食律法并不禁酒。王宫中最上等的肉类无疑是庙宇供应，曾经献给偶像的（酒亦在这些神祇面前浇奠），但任何食物都可以循这途径到来。他们的决定肯定与素食，或基于健康理由戒食油腻无关（见十 3）。两约之间文学中有无数案例，犹太人觉得有必要不吃外邦人所供应的食物（多比雅书、犹滴传、禧年书）。但问题主要不是食物能玷污人，而是它是整个同化计划的一部分。这时他们生命中每个细节都在巴比伦政府掌握之下，他们没有什么办法抵抗这种控制他们的同化力量。这是他们仍有选择权利的少数几方面之一，他们抓紧这一样，是要保存他们独特的身分。

一 12 素菜 这里所用的字眼通常是指用作牲畜饲料或供种植的谷种。亚喀得语和希伯来语中都不把它用来形容人的食物，但经文并没有说他们得到餐馆式熟食的供应。上文（一 5 注释）已经提过，吃王膳不过表示他们的食物是来自王室的开支而已。譬如军队的口粮就只不过是定量的五谷，士兵要自行用来煮食。谷粒可以磨碎捣烂，加水煮成粥。故此，这样做所需的粮食分量 and 一章 5 节可以是相同的，只是煮食者是他们，而不是御

厨而已。

一 17 异象和梦兆 主前第三千年纪以降，初民已经相信梦的重要性，在于它能启示神明的工作。它被视作灵界使者所传达，来自神明的信息。在亚喀得文献中，这使者名叫札基库。他们有时更尝试在梦中寻求信息（见：代下 17~12 注释）。

一 20 术士和用法术的 本节所用的第一个字眼，是指埃及的圆梦者。创世记四十一 8；出埃及记七 11 用的也是这字眼。历史记载巴比伦人朝廷的顾问中，习惯包括埃及的圆梦者。第二个字眼所指的，则是美索不达米亚的驱邪者。他们的责任是对于不利的兆头或异梦，采取防御措施。后者的技艺在于辨识威胁的迹象，断定转离恶事应当采取什么步骤，以及施行驱邪仪式和念咒使危险转移。疾病也算是一组威胁迹象的部分，因此驱邪者在巴比伦社会中被视作「专业医疗工作者」。这两个字眼清楚表达但以理的技艺胜过外来的专家以及本地的从业员。

一 21 古列王元年 这话最有可能是指由古列开始统治巴比伦的第一年（主前五三九年十月）。换言之，但以理服务的年日超过了六十五年。

二 1~49

令人困扰的梦

二 1 年代小注 按照巴比伦的纪元方法，由新王登基到下一个新年（尼散月，即公历三至四月）之间的一段时间，称为「登基年」。完整的第一年开始之后，才算新王的元年。尼布甲尼撒于主前六〇五年九月六日即位。他的元年是主前六〇四年春季至六〇三年春季。这一章的梦是发生在主前六〇三年春季至主前六〇二年春季之间。《巴比伦年鉴》在这一年的记录缺少了很多重要片段，但仍足以证明尼布甲尼撒当时面对好几个军事方面的严重挑战。他在第四年向埃及发动有名，但不成功的侵略战争。

二 1 令人困扰的梦 请参看一章 17 节的注释。梦既被视作神明的信息，所以经常是引人关注，甚至焦虑的缘由。王所做之梦的性质，已足显示这不是好消息。公司改组时被召到上司办公室的下属怎样觉得不安，尼布甲尼撒亦有相同的感受。

二 2 各种顾问 亚喀得文献将这一系列的专家称为温玛努穆杜 (ummanu mudu)，意即稳秘事的大师。头两个称号与一章 20 节的相同。第三个在旧约圣经中，则是泛指一切施法术，即行邪术的人。按照巴比伦的用法，这名称则专指施咒者。第四个新国际本作「占星者」的，按原文是「迦勒底人」(和合本)。在此是指占星祭司的行会。后来他们专攻占星术。

二 4 亚兰的言语 这些专家用亚兰言语对王说话十分正常，因为这是该国的语言。但以理书从本节开始直到第七章的末尾，是用亚兰文而非希伯来文写成。这两种语文所用的字母完全相同，因此对于不谙原文的读者来说，这分别是看不出来的。

二 4 解梦 解梦通常是由受过当代解梦文学训练的专家执行的。现存数据之中，来自美索不达米亚的比埃及为多。埃及人和巴比伦人都编纂了我们所谓的「梦经」，经中记载了梦的范例和圆解的关键。由于梦通常是用象征表达，解梦者必须能够查考以往所累积，有关梦及其解释的经验数据。通常只有梦的主题才是需要圆解的，不需解释每个细节。解梦包括辨识梦中象征的含义，宣告其意义、后果，所描述事件发生的时间，然后编写一套对这梦的适当响应。这响应可以包括施行驱邪仪式以求抵抗前兆，或君王可以采取的行动。

二 5~9 王的要求 王如果是真的忘记了所做的梦，他应该会不愿承认，因为忘记了梦是个凶兆，表示神明对他发怒。再者，忘记的自然结果，是祈求神明再赐一梦。重要的梦有时是会重复两、三次的(第 1 节的「梦」是个复数，暗示他所做的梦不止一个)。另一个解释，是尼布甲尼撒觉得这梦太不吉利，很容易可以被利用来倾覆他的王位。神祇的话语素来是阴谋家和篡位者的工具(见：王下八 8~15；以及王下九 6~10 的注释)。他指定要神祇将梦启示给解梦者知道，是为了寻求证据，证明梦的解释是符合神祇的信息，不是人类的计谋。

二 11 哲士的宣称 初民相信神明是藉异梦与人沟通，这些专家则相信他们使用手头上的解梦资源时，神明会将梦的讲解向他们启示。但他们手上并没有能使他们洞悉梦之内容的资源。神明启示这一类信息的先例并不存在。

二 12 灭绝哲士 在古代历史中，以阴谋或无能的罪名集体屠杀的例子不胜枚举。希罗多德提到波斯时代的两个案例。在一次事件中一名法师篡位，导致大利乌一世

集体屠杀所有的法师。第二次事件是一道桥梁在风暴中倒塌，亚哈随鲁王(希腊史称薛西)因此处死筑桥的工程师。圣经中的案例发生在扫罗年间，扫罗因为怀疑祭司与戴维同谋，几乎杀尽所有的祭司(撒上二十二 13~19)。

二 14 护卫长 这是一个职责有时不太光彩之重要官员的正式头衔。巴比伦人攻陷耶路撒冷之后，负责有系统地摧残拆毁城市，以及用处死和外迁手段清理战俘的官员，就有这个职衔。这头衔亦与创世记三十七 36 中的波提乏相似。这名字直译是「主厨」，但和现今很多政府的官衔一样(如：美国国会中各政党的「党鞭」)，其任职只能藉观察功能了解，单看头衔是没有用的。

二 19 天上的神 主前六世纪时，这个神祇的称号变得十分流行。波斯的典籍普遍用这称号形容祆教的主神阿胡拉马兹达(见：拉一 2；尼一 4 的注释)。以色列人觉得以此形容他们的神耶和華亦无不妥之处。

二 31 梦见一个大像 埃及法老梅雷他(主前十三世纪)报称在梦中看见神祇蒲他的巨像。神祇核准他向吕彼亚人发动战事。亚述巴尼帕年间记述的一个异梦之中，辛神神像底部的碑文预言巴比伦的叛乱终会失败。

二 32 大像用不同材料造成 用不同材料造成大像并不罕见。由于神像通常是穿衣的，人力物力自然会花费于没有遮蔽的部分。例如：主前第二千年纪中期的一篇赫人祷文，记载祈祷者允诺提供一个真人大小的王像，头、手、脚用金子制造，其余部分则用银子。亚实基伦出土的牛犊小像提供了使用多种金属的例证。像身用青铜铸造，部分四肢用锻铜打造，然后全像用银子包裹。很多出土的主前第二千年纪神像，亦同样是用青铜制造，外面用金子或银子包裹的。即使是小像也经常不是整件铸造，而是用榫或铆钉把各部位衔接而成的。梦中看见的特征很多都是逼真而非超现实的。像的头部最为重要，按理应该在青铜铸成的像上包金。胸膛和膀臂有时能够看见一部分，裹以银子十分恰当。躯干经常有衣服遮蔽，所以在青铜上贴箔的必要。这个时代依然未有铸铁，但一份埃及蒲草纸文献提及铁像(用的可能是锻铁)。铁泥真正混合的惟一办法是用黏土作为助熔剂，但经文的用语显示这泥是烧过的。一个看法认为这是上面镶了赤陶的铁脚。新巴比伦和波斯时代几乎完全没有雕塑像，美索不达米亚亦至今未曾发现任何主前第一千年纪的主要神像。亚述王艾萨克哈顿自诩派人用金、银、铜制

造了一个他自己的像，安放在神明面前，代他祈求。

二 34~35 非人手凿出来的石头 惟一与此稍为有点相似的事件，出现在《吉加墨斯史诗》。吉加墨斯报称梦见恩基杜的来到，代表恩基杜的陨石落在吉加墨斯的脚前。但这石并没有造成毁坏。

二 36~40 四国 除了尼布甲尼撒是金头以外，经文并没有说明这些国家的身分。部分学者提出这次序是巴比伦、玛代、（玛代）波斯、希腊，其他的则相信应该是巴比伦、（玛代）波斯、希腊、罗马。大部分支持这个说法的证据都是来自但以理书七章，注释亦会在该处注释详细讨论。

二 36~40 四国模式 以四个时代或四个帝国披露历史，是古代和古典历史之中，可以找到好几个对应例证的概念。亚喀得文学《朝代预言》(Dynastic Prophecy；西流古时代，主前三世纪?)十分破碎的文字中，提到四个彼此接连的王国(亚述、巴比伦、波斯、希腊)。《希碧尔神谕集》(其内容来自主前二世纪)亦包括了一个四帝国的体制(亚述、玛代、波斯、马其顿；几个来自罗马时代的例子，还在名单中加上罗马，作为第五国)。主后五世纪的罗马作者塞尔维厄斯(Servius)说希碧尔(Sibyl)将不同的世代用不同的金属代表，但现存的《希碧尔神谕集》中却没有记载这样的比较。学者相信将世代比作金属，符合祆教将人类历史表达为四个时代的作法。祆教经典《阿维斯陀》(Avestan)将世代(不是帝国)分为一棵树的四枝，依次为金、银、钢、混铁(含意隐晦)。这些材料虽然很晚期才付诸文字，但部分学者相信它所保存的数据可以上溯到主前第二或第三世纪。将世代比作金属最重要的著作，大概是早期希腊作家海希奥德(Hesiod)的《工作与时日》(Works and Days, 主前八世纪)。他列举的五个世代中，有四个以金属为代表(金、银、青铜、铁)。

二 44 这国必存到永远 主前十二世纪一篇名叫《乌鲁克预言》(Uruk Prophecy)的著作，描述四位施政不善的君王相继兴起之后，继而会有一位君王将伊施他的神像，从巴比伦运回乌鲁克。这预言说这王的儿子会继他的位，其国度会永远坚立(另一个诠释认为这文献来自主前七世纪，并将这儿子解作尼布甲尼撒)。

二 46 尼布甲尼撒给但以理的待遇 和合本译作「奉上」的动词在希伯来语中，通常是指浇奠。但这里的供物(素祭)和香品都是不能倒出浇奠的。本节仍然是用亚兰文

写成。在亚兰文中，这动词是「提供」的意思。这诠释使尼布甲尼撒给但以理的待遇更容易理解。他是向但以理提供祭物，使但以理可以向他的神献上合宜的祭。

二 47 显明奥秘事的 本节强调「显明奥秘事」的角色，因为但以理的成就超出了巴比伦哲士通常所能做的。他们相信神明赐下兆头(如异梦)时，就是作出自我启示，又相信他们是将诠释的智慧，赐给利用手上所有之资源和文学的哲士，藉以启示兆头的讲解。然而但以理却能获取有关梦之内容的进一步启示，他的声誉因此大为提升。

二 48 管理巴比伦全省 帝国分为好几个行省或总督辖区，巴比伦是其中之一。但以理被擢升为省中高官的形容颇为含糊，下一句话却澄清了他高位的性质：他被立为巴比伦一切哲士的长官。这比较可能是行会中的阶级，不是政府中行政官员的地位。

三 1~30

火窑

三 1 什么的像 第 28 节虽然可以暗示这一点，圣经却一直没有明确地指出这是一个神像。这像若是神像，不提神祇的名号便很奇怪；将像立在空旷地方而不立于庙宇，则更怪上加怪。照料神明的工作包括提供食宿，这种养护是不容易持续地在空旷地方进行的。但这如果不是神像，但以理三友拒绝参与就更难理解了(有关第二诫要旨的理解，见：出二十四的注释)。除了神像之外的另一个主要诠释，是把它解作王的像。但向王跪拜以表尊重是圣经没有禁止的。再者，亚述和巴比伦时代的王像，通常是安置在庙宇之中，站在神祇面前为王求福的。因此，典型的理解，是这些王像是在神面前作王的代表，而不是在百姓面前代表王。

最合理的诠释大概是从亚述立碑或立像(通常建于难以接近的地方)的角度，来理解这回事。这些事物的用意虽然是高举君王，巴拉瓦特的城门壁画证明了他们是献祭给这些代表物的。在城门上所描绘的场面虽然显示王亲自出席，祭却是向石碑献上。如此，王在此是接受用通常惟独给予神明的尊荣，但却亲身与它保持距离，以求避免自居为神。这种仪式在外省地方，是臣民宣誓效忠的场合。鉴于但以理书二章的梦表示巴比伦国祚有

限，执行这种仪式是合理的。按照亚述的惯例，藩属君王立誓效忠的典礼，要立起亚述神的武器（大概是战纛）。拒绝参与表示心有反意，参与其事就是接受神祇（以及君王）的主权。三友不是被逼崇拜某神，而是参与向王致敬的仪式。在这仪式之中，王虽然不被视作神明，却得到了神明所得的待遇。但以理不在场的原因，很容易可以解释为这是只限于一省的场合。

三 1 像的大小 希罗多德形容巴比伦玛尔杜克庙有两个纯金的大像。一个像是彼勒坐在黄金宝座上。这像和旁边的金桌子据说用了二十二吨黄金。第二个被形容为人像。希罗多德说这像高十五呎，但其他记载则作十八呎。波斯王亚哈随鲁于主前四八二年把它熔为金砖，重八百磅。罗德斯岛的巨像（Colossus）的高度据说略高于一百呎，因此像高九十呎（六十肘）并不超乎常理，但这九十呎可能也包括了脚座。这像异常之处在于它的宽度只有高度的一成。比例均衡之人像的宽度大约是高度的两成半，这像若是人形，宽九呎，它的高度就应该是三十五至四十呎高。如此，其脚座就必须高达五十呎以上。不难想象高十层楼，宽度只有九呎的东西是不容易保持稳定的。

三 1 杜拉 当地有好几个名叫德尔（Der）的城镇，而「杜拉」（Dura，意思是「有城墙的地区」）则是很多地名共有的成分（如：杜尔库拉舒（Dur-Kurashu）、杜尔沙鲁肯（Dur-Sharruken）、杜尔库里加珥朱（Dur-Kurigalzu）、杜尔卡特林穆（Dur-Katlimmu））。因此至目前为止，要肯定这平原的位置是不可能的事（正如在美国加州说地方名字叫「圣」（San）也没有甚么意思一样（重要地方至少有 40 个））。

三 2 场合 上文三章 1 节已经讨论过，这个聚会是宣誓效忠的场合。历史记载一个世纪之前亚述王亚述巴尼帕也召集了手下的高官，在巴比伦宣誓效忠。现存文献中有一封信是其中一名未能出席之官员写的，他当日不在城中，所以安排在王宫监督面前补誓。信中特别提到他宣誓时，是被诸神的偶像所围绕。

三 2 在场人物 所列大臣之中有两个的官衔是闪族语（钦差、巡抚），其余五个则是波斯语。名单似乎是按官阶列出的。头三个比较知名。第一个（总督）是波斯语，主前六世纪时已经借入亚兰语中，形容行省的省长。接下来的两个都是正当的闪族语，形容总督之下的两级部属。最后四个（臬司、藩司、谋士、法官）是波斯语

借词，其翻译不是太有把握。

三 5 乐器 好几样乐器的名字都是希腊语，主前六世纪时当地已经和希腊有相当接触，所以并无异常之处。从尼布甲尼撒的食物配给名单中，可以看见他也有聘任外来的乐师。这些名单也是巴比伦有希腊人侨居的左证。头两样乐器是管乐器。按照所用的字眼，这角是动物的角，不是金属号筒。笛是在末端吹奏的那种。接下来的三样是弦乐器。其中两个名字是希腊语的借词，中间一个在希腊语中是外来语字眼。第一样（和合本：「琵琶」）曾在荷马的著作（主前八世纪）中提及，是瑟（手竖琴）的一种。古代世界有很多种不同的手竖琴，但却没有用拨子或小锤弹奏之蝴蝶琴（zither、dulcimer）的早期例证。第二样大概是弦数较少的「琴」（和合本），第三样是另一种的「瑟」（和合本）。名单中的最后一项最是难解，风笛、双笛、打击乐器都有人提出（和合本：「笙」）。这是源自希腊语的亚兰语借词，后来引进英语，成为 symphony「交响、协调」一字。

三 6 火窑 窑的用途是烧制陶器或建筑用的泥砖，和金属加工（锻造、熔炼、铸造）。现存有关古代近东火窑的信息并不多。很多早期的窑是封闭的穹顶，有侧门使空气流通，用黏土或泥砖建造，窑室内部则铺以特别挑选的石头。这窑大可假定建于此地是有其用处（大概是为建筑金像），而不是特地作为刑具的。古代文献甚少提到用火窑作为刑罚。主前一八〇〇年左右可能有一个例外。某人将一名奴隶推入砖窑，林辛（Rim-Sin）的判决是由一个属于这人的奴隶将他抛入火窑。然而广泛地说，汉摩拉比法典以降，火烧已经是处死的方式之一。主前五世纪的波斯（亚达薛西之子大利乌二世年间），和主前二世纪（马喀比二书十三 4~8），都有将人推入装满了灰的窖子处死的记载。

三 19 比寻常更加七倍 提高窑内温度的办法通常是用风箱鼓风。「比寻常更加七倍」只是一个措词而已。视其用途而异，窑内温度大约维持于摄氏九百至一千一百度之间。照当时的科技，他们顶多只能加热到摄氏一千五百度。

三 25 神子 这句话出自尼布甲尼撒口中，因此不能预期代表甚么奥妙的道理或高深的神学。「神子」一词只是闪族的惯用语，形容超自然的活物而已。

王所患的病

四 1~2 谕旨 这一类的谕旨通常会记录于石碑，立在显眼之处。有时更会像大利乌的贝希斯敦铭文一般，誊录抄本作传播之用。这谕旨很多细节都与其他谕旨和亚兰文书简相似，但君王如此公开自己弱点的，却甚罕见。

四 10~12 世界树 世界中心有一棵宇宙树的概念，是古代近东文化共有的主题。以西结书三十一章也提及过它。这树的根从地下海洋吸取水分，树顶与云层相连。这样一来，这树就将诸天、大地、冥界结合为一。在《埃及与伊舜神话》中，玛尔杜克论及「默舒」树。这树的根穿过海洋直入冥界，其顶高过诸天。苏美史诗《卢加班达与恩默卡尔》（Lugalbanda and Enmerkar）中的「鹰树」，也扮演相同的角色。在亚述文献中，圣树也是人所共知的主题。有人称之为生命树，也有人认为它就是这棵世界树。在艺术中这树的两旁经常有野兽或人类、神祇的像。树的上方中央之处通常有一个有翼的轮子。君王被形容为这树化身为人。学者相信这树是代表神明的世界秩序，但文献中却没有讨论。

四 13 守望的圣者 守望者是很有名的一种超自然活物，出现于很多种类的两约之间文学中，以诺一书、二书和死海古卷尤然。在上述文学中，它虽然主要是指堕落天使，却不尽限于此。这话作为专门术语的例证，至今仍未在主前三世纪之前的文献中发现。但美索不达米亚人是相信多种保护性之灵体或邪灵之存在的。最接近的对应例证大概是文献中偶尔将上古七哲形容为守望者的话。此外，他们有时亦被形容为圣树的管理人，因此与本节的上文下理也相符合。

四 15 箍住 被铁圈箍住的究竟是树的一部分还是王，难以断定。所指的若果是树，经文就是说它的主根（不是树丕）要被箍住。古美索不达米亚虽然有时用金属圈子装饰树木，却从来没有这样对待树丕，主根就更不用说了。

四 15 天露 在巴比伦文献之中，露是从天上的星那里降下，有时更被形容为星体降下疾病或医治的机制。

四 16 七期 假定这情况持续了七年是不应当的。本节亚兰语的「期」字很特别。亚喀得语之同源字的意思是「特定时期」，可以是指疾病的「期」（阶段）或周期

性的时序。兆头出现之时，经常会订定效力发生的时间。有些「期」——如月相或吉日等——是每月发生一次的。有些则每年一度。又有一些，如日夜等长（春分、秋分）或至点（日间最长或最短的日子：夏至、冬至），则一年发生两次。很多解释都有可能。

四 16 王的疾病 请参看四章 33 节的注释。

四 29 巴比伦王宫 尼布甲尼撒在巴比伦的建筑工程壮丽无比。他把幼发拉底河的河水导入几条运河，在城中穿过。其王宫建于城北的伊施他尔门附近，是以最上乘的材料，布置华丽。宫殿的花园由多层平台组成，当时已驰名国际，后来更誉为古代世界七大奇观之一。这个有围墙的庭院，是个种满了珍奇树木的植物园。其他的建筑工程又包括了庙宇和街道。

四 33 尼布甲尼撒的病症 寻找符合这些症状的解经家将这疾病鉴定为变兽妄想狂（lycanthropy）。这是一种抑郁性的精神病，患者幻想自己是野兽。但本段的特征亦符合原始人或原生人类的形容。这些人缺乏理智（参较第 34、36 节和合本之「聪明」，NIV：「神志」），并且有野兽般的特质和习性（16 节）。在一些古旧的神话中，这是未开化人类的特质。后者可用于描述《吉加墨斯史诗》中的野蛮人恩基杜。从形容苏美冒险家卢加班达（Lugalbanda）的远古文献，到亚述大臣阿希卡尔的晚期文献，都形容与社会隔绝的人，渐而有了这些特征。因此尼布甲尼撒的病症至少有一部分不是精神病，而是与文明隔绝（只有从野外收集的食物、无家、没有个人卫生）的结果。一个片断的楔形文字文献显示尼布甲尼撒可能因某些缘故，在一段时期之内不能照常履行职责。在这段时期之内，执政的可能是他的儿子以未米罗达（巴比伦语称为阿默珥玛尔杜克）。但这文献实在太含糊，难以作出肯定的结论。

四 34 拿波尼度的祷文 在昆兰发现的死海古卷之中，有一篇名叫「拿波尼度的祷文」（4Q242，或作 4QPrNab）。在这个文献之中，患病的是巴比伦的末代君王拿波尼度，而不是著名的前任君主尼布甲尼撒。其相似之处包括七年的患病。使他康复的是一个（不知名的）犹太占卜家。内文涉及异梦，其结局是他崇拜正确之神。这卷轴没有与野兽比较，但有部分释经家修正其文字，包括了这一件事。按照这卷轴，这个七年的病症与拿波尼度在特玛居留的著名史事有关。

五 1~31

伯沙撒王的盛筵

五 1 伯沙撒 伯沙撒是巴比伦末代君王拿波尼度的儿子，与他共同执政。拿波尼度在特玛居留了十年时，作儿子的他在巴比伦执行所有的君王职务。现今出土的许多文件上都有他的名字。从上一章至此已经渡过了约莫三十年。尼布甲尼撒于主前五六二年驾崩，本章的盛筵则发生在主前五三九年十月。



拿波尼度的圆筒石碑上刻有伯沙撒之名



拿波尼度的石碑

五 1 盛筵 这盛筵在主前五三九年十月中旬（他斯利图（Tashritu）月十五日）举行。几日之前，波斯大军在激烈血战之后，攻取了奥皮斯城（位于巴比伦以北五十哩，底格里斯河畔）。接而渡过幼发拉底河，西帕尔城于他斯利图月十四日不战而降。巴比伦很可能已经收到消息，伯沙撒知道波斯大军势将兵临城下。拿波尼度

在奥皮斯之役中率军，并于城陷时逃脱，但被擒之时却是身在巴比伦；他何时抵达，文献中并没有清楚交代。贝罗苏斯（主前三世纪之迦勒底史家，约瑟夫引述）则宣称他是被困于博尔西帕（位于巴比伦以南约十七哩）。有鉴于此，这盛筵似乎是惊天动地之事件发生前的最后一次集会。希罗多德亦提到城陷时，他们正在庆祝节期。然而这个宴会并不表示伯沙撒态度悲观。巴比伦易守难攻，并且他们亦相信己方神祇大有能力。

五 2 从耶路撒冷所掠的器皿 请参看二章 1 节的注释。古代每一个人都知道分别为圣之器皿的重要性。这些器皿没有熔掉，已足以显示它得以保存，是因其神圣之故。由于巴比伦的神被视为征服者，属于「被征服」之神祇的物件，都被当作战利品运入玛尔杜克的庙宇。此时使用这些器皿的原因，是要令人回想这位神祇昔日的胜利（见五 4 注释）。

五 2 伯沙撒和尼布甲尼撒的关系 伯沙撒被称为巴比伦末代君王拿波尼度的儿子，与他共同执政。拿波尼度和尼布甲尼撒并没有明确的亲戚关系。早至希罗多德时代（主前五世纪；见：斯一的附记），尼布甲尼撒和拿波尼度已经被人用同一个名字称呼（拉比内图（Labynetos）），并且间中被人混淆。但在此之外，古代继任的君王更经常号称名为王之子，不在乎二人之间是否属于相同的朝代或家族。例如：在撒幔以色列三世的黑色棱柱上，以色列王耶户被称为「暗利之子」，尽管他不但没有亲戚关系，更是诛灭暗利家族的人（亚述人大概熟知此事）。

五 4 赞美金银铜铁木石所造的神 伯沙撒和他的政府深知帝国正处于千钧一发的境地，接下来的几日会是关键性的时刻。他们盼望他们的神会好像尼布甲尼撒东征西讨的大时代一样，为他们带来胜利。他们「举杯祝颂神明」，庆祝昔日的胜利，是以此为目的。此外，经文虽未明言，他们更有可能是用这些器皿向诸神（原文的「神」是复数）浇奠。他们不但是向巴比伦的守护神祇玛尔杜克祈求，更是向全区所有城市的神祇求助。在动荡时代，这些神祇的偶像都收集到巴比伦保存。

五 5 手 和合本「人的指头」，原文作「人手的指」。没有生命的断手代表被击败的敌人。当时统计阵亡人数的办法是砍下所有死人的右手（回想塞缪尔记上五 3~4 大衮的手）。巴比伦人用圣殿的器皿饮酒，是纪念击败耶和华（可能还有其他国家的神祇）的战绩。但这只手

却不是死了的神没有生命的断手。它不但仍有生命，还有信息可传。其功效就和被斩下来的首级开口说话一样。



埃及点算手掌的浮雕

五 5 写字之处 「与灯台相对的粉墙」一语是个奇怪的细节。因为四壁应该都是粉墙，还有很多灯台照亮全室。考古学家在巴比伦城的挖掘能够提供一些解释。这个觐见室是个一百七十呎乘五十五呎的大厅。从伊施他尔门内侧的入口，要经过三个宽敞的庭院才能到达。部分墙壁是用表面为蓝色珐琅的砖块砌成，其余的则是白色的粉墙。本节译作「灯台」并不是寻常的字眼，可能是个波斯借词。因此可能是特指某一个，可能是不同种类的灯台。

五 7 所提供的报酬 紫袍是用昂贵的染料制成（见：民四 6；斯八 15 注释），只有王族才能穿着。金炼应该是官职的标志。希罗多德把它形容为王族的礼物：刚比西斯送给衣索匹亚王的就是这些。在国中位列第三的意思，就是但以理的地位仅次于伯沙撒和父亲拿波尼度之下。

五 8 不能读那文字 虽然部分学者提出这些字是用某种隐晦的语言写成（如：古波斯楔形文字），经文并没有表示所用的不是当地常用的亚兰语。当时亚兰文和希伯来文一样，写时都是没有元音，并且字与字之间有时是不留间隔的，换言之墙上所写的可能是：srplqtanm (mn~tqlprs)。在何处分字和加插哪些元音人言人殊，使他们不能有把握地读出字句，提供解释。历史上另一个写着含义隐晦信息的例子，是主前七世纪里底亚王居格斯梦中看见「亚述巴尼帕」一名被写出来，同时听到声音鼓励他向辛梅里人发动战事。

五 10 太后 拿波尼度的母亲名叫阿达德古皮，是个模

范太后，十分具有影响力。但她一百零四年的寿命已于主前五四六年结束，当时她已不在人世。本节所指的大概是拿波尼度的妻子，伯沙撒的母亲。按照希罗多德的记载，她名叫尼图克里斯（Nitocris）。

五 25~28 墙上的字 这些字可以视为动词，解作量重或估价；或视作名词，指当时天平所用的各种法码。这些天平可说是古代的现金出纳机，所有做生意的地方都有。考古学家发现了很多这样的法码，有些甚至刻有这些亚兰文的标记。天平和法码也是神评价和审判的代表（如：埃及的《亡经》）。但以理的解释似乎名词动词形式都有用上。使用双关语来诠释兆头是这时代的常见方法。例如：拿波尼度将月蚀解作是将他女儿立为女祭司的指令。

五 27 天平 沃珥特斯(A. Wolters)指出天平的意象，可能还有巴比伦占星术的天平星座有关。巴比伦城于他斯利图月十六日陷落，即主前三九年十月十二或十三日。换言之，这盛筵在他斯利图月十五日晚间举行（十月十一或十二日）。按照巴比伦的传统，他斯利图月是与天平座相连。并且按照他们的手册，天平座每年是在该月十五日上升。巴比伦朝廷中的占星者是天象占卜的专家，列为朝中的哲士，这是他们耳熟能详的一点。对于巴比伦人来说这一点十分重要，因为他们经常试图透过不同类别的兆头，来查证信息的可靠性。

五 30 巴比伦失陷 波斯和希腊史料对于巴比伦失陷的描述，有好几个不同的古代传统。希罗多德（见：斯一的附论）记述波斯围攻巴比伦的结局，是古列使幼发拉底河改道，然后派遣部队在河水进城之处入城。古列在古列圆柱的记载，则报称玛尔杜克神让他不战入城，更被誉为巴比伦的解放者。亲波斯的当代著作《拿波尼度年鉴》（Chronicle of Nabonidus），亦提供了类似的记载。

六 1~28

但以理和狮子

六 1 玛代人大利乌 已知的历史人物之中，大利乌大帝之前并没有另一位名叫大利乌的人物，但大利乌大帝在时间上却是太后期了。由于巴比伦失陷后的统治者是古列，部分学者认为玛代人大利乌和古列是同一个人

(见六 28)。其他人则提出大利乌是率领波斯军进入巴比伦之司令官乌格巴鲁 (Ugbaru) 的别名 (或王号)。此人是古提翁 (Gutium) 的总督, 因此很可能是玛代人 (但他在巴比伦陷落后三个星期逝世)。此外, 又有一名古巴鲁 (Gubaru) 被任命为巴比伦的总督, 亦有人提出可能是大利乌。但除了古列之外, 还有谁有资格称为王 (6 节), 却是很值得质疑的一点。巴比伦失陷时他也大约是六十二岁。但古列是波斯人, 不是玛代人, 并且是刚比西斯 (不是亚哈随鲁, 参九 1) 的儿子。必须进一步的数据, 才能肯定这人的身分。

六 1 一百二十个总督 波斯帝国的主要行政区域单位是行省 (satrapy, 或译「总督辖区」)。其数目介乎二十至三十一之间。因此经文所指的, 必然是较低级的行政总督 (这是希腊史料对他们的称呼)。

六 7 王的禁令 波斯君王毫无自我神化的倾向。再者, 他们相信神明至为重要, 不得漠视。即使是波斯的传统宗教也有一日祈祷三次的惯例, 祆教更把它改为五次。按照另一个解释, 大利乌被说服所下的命令, 可能是针对某些宗教 / 政治的问题, 用意不在禁止但以理 (以及帝国中大多数人) 所做的事。希罗多德记载对波斯仪式的形容, 是说他们不用祭坛, 也不起火。最重要的一点, 是献祭之时崇拜者不得为私人的事祈祷, 只能为王和社群求福。

六 7、17 狮子坑 将擒获的狮子关在笼中, 放出来供狩猎之用, 是有案可稽的做法。然而现有的波斯文献, 却没有将人丢进狮子坑中的刑罚。较早期的亚述文献, 有将背誓者关进城中广场的野兽笼里, 把他吞噬示众的记载。主前七世纪的亚述文学, 又把凶恶和满怀敌意的大臣比喻为狮子阱。巴比伦的某篇智慧文学, 则描述玛尔杜克象喻性地封闭了狮子 (欺压者) 的口 (上了口套), 使他不得再行吞噬。

六 8 玛代和波斯人的例 「玛代和波斯人的例是不可更改的」的概念, 除了但以理书和以斯帖记的记载以外, 史料中再没有其他例证。但至少可以上溯到汉摩拉比时代 (主前十八世纪) 的一个传统, 是法官在作出判决之后, 便不能修改。据此来看, 本节所指的可能不是法律, 而是裁决。希腊史料的记载互不相合。希罗多德表示波斯王有很大的自由改变主意, 迪奥多鲁斯则记录了一个大利乌三世无法收回成命的案例。臣子的地位低于君王, 当然无权推翻波斯王的法令, 而王本人亦会觉得

重新考虑既定的法令是很没有面子的一回事。换言之, 王室的行为准则排除了君王撤回命令的可能。

六 10 一日三次向耶路撒冷祷告 所罗门圣殿之建造以降 (王上八 35), 向着耶路撒冷祈祷已经是既定的惯例。律法并没有规定以色列常例的祈祷次数。旧约和死海古卷都没有在圣殿晨昏献祭的模式以外, 提及任何规范。如上文六章 7 节的注释显示, 波斯的正常惯例是一日三次或五次祈祷。

六 17 玺和印 和合本的「玺」和「印」, 在原文都同是「印章戒指」。现有证据显示早期的波斯君王办理帝国公事时使用圆筒形印章, 处理私事时则使用平面印章或印章戒指。然而后者的使用在这时代日益普及。印章戒指上刻有王的正式印信, 授权执行帝国的事务。考古学家只挖掘到寥寥几个这样的戒指。印章通常是用玉髓石制成, 上面雕着君王在有翼日轮 (代表阿胡拉马兹达) 的保护下, 作出英雄事迹 (如: 杀死恶兽等) 的图画。波斯波利斯很多城堡泥版, 都盖上了平面印章的戳记。

六 19~23 神明裁判表明清白 「神明裁判」所指的, 是透过某种通常会对被告人构成危险的机制, 把他放在神的手中。神明若是插手保护被告人得免受害, 就是宣告被告清白的判决。古代近东大部分神明裁判, 都牵涉到水、火、毒药等危险。暴露在这些危险之中的被告, 实质上在神明未曾施行作为表明其清白之前, 是在假定为有罪的处境下。

六 24 刑罚牵连妻子儿女 现存所有美索不达米亚法典的法例, 严峻程度都及不上这刑罚。旧约中株连家人的刑罚, 通常都是表示灭族。此举将刑罚的对象从个人的生命延伸到他的后代 (见: 书七 25 注释)。希罗多德提到大利乌年间一名高官兼王的亲信谋反罪名成立, 结果大部分家人都被处决。

六 28 大利乌和古列 对于认为大利乌和古列是同一个人的学者来说, 「当大利乌王, 即波斯王古列在位的时候」是可以接受的翻译 (见六 1 注释)。

七 1~28

四个大兽的异象

七 1 年代小注 这异象发生在第五章和第六章的事件之前。伯沙撒元年究竟是什么时候很难确定, 但不应该

把它视作他父亲拿波尼度的元年（主前 556 年）。这年比较有可能是拿波尼度移居特玛（552 年），接着二人开始共同执政的时候。但仍未知道的，是伯沙撒是否立时开始共同执政。《拿波尼度年鉴》是在拿波尼度第七年首次提到伯沙撒共同执政，问题是《年鉴》阙失了第四、第五年，和第六年的一半记录。拿波尼度第六年（主前 550 年）是帝国兴替成形的那一年。古列于当年击败玛代，成立了玛代波斯帝国。一个与此无关的有趣枝节，是拿波尼度有一个来自他的元年的异梦文献，该异梦预言古列将会征服玛代。

七 2 天的四风刮在大海之上 这里所描述的是典型的神话场面，宇宙性海洋被搅动，惊动代表混沌和没有秩序之势力的活物（通常是海怪）。在《埃努玛埃利什》史诗中，天神亚奴创造四风搅动深渊和深渊女神查马特。本节也是如此：破坏性的大风带来动乱。

七 3 有奇怪特征的兽 巴比伦称为《舒马伊兹布》（Shumma Izbu）的观兆系列记载了各种先天性的畸形特征，以及所预告的事件。受过训练的但以理对这文献应该十分熟悉。但以理异象中的兽，也有一些特征是在《舒马伊兹布》系列中找到的。共有的形容包括一边高起来，以及多头、多角。大部分观察都限于牲畜的畸形，尤其是绵羊和山羊。有些畸形现象是与野兽的比较，例证包括绵羊生出来的羔羊（在某方面）与狼、狐狸、老虎、狮子、熊、豹相似。但以理在本章是在梦中而非现实之中观察这些畸形现象，换言之，是将两个重要的观兆机制（异梦和怪胎）合而为一。异梦经典经常将梦中所见的预兆性信息（天象或脏卜预兆），视为与现实所见的，有同等的效力。基于但以理对这两类文献的认识，他应该会有倾向循《舒马伊兹布》的路线解梦。兆头的诠释往往与政治事务有关，如：「王子将会攻取仇敌之地」等。但无论如何，但以理的梦大大超出了《舒马伊兹布》的范围。本章的形容显示他看见了可怕的混沌怪兽，不是有奇怪特征的绵羊、山羊而已。此外，但以理的兽也有很多特征是《舒马伊兹布》未曾提及，也不会预期的，如翅膀和铁牙。因此，明白梦中所见的一些神话性意象，也十分重要。

七 3 兽的意象 好几个神话材料和但以理的大兽象喻都有相似之处。主前七世纪名叫《冥界的异象》的亚述著作，包括了十五个以混合兽形式出现的神圣活物。接着又见冥界之王匿甲坐在宝座之上，自称为诸神之王的

儿子。这异象和但以理的异象有很多重要的分别，但意象上的相似之处仍能提供有用的背景资料。

七 3 从海中上来 圣经和古代近东传统都视海洋和住在其中的海怪为混沌和没有秩序的代表。海洋和陆地明显的争斗，以及怒海所显示无法遏止的能力，都是构成古代近东宇宙神话的因素。巴比伦创世史诗《埃努玛埃利什》描写玛尔杜克如何在代表大水混沌之女神查马特以龙的形式出现时，把她克服。乌加列传说中很多关于巴力的循环故事，都是描述巴力和对手海神雅姆之间的争斗。同样在乌加列史诗之中，亚拿特和巴力都自称征服了七头龙利坦，取得支配诸海的权力。诗篇一〇四 26 形容耶和与利维坦（原文；和合本：「鳄鱼」）嬉戏；在乔布记四十一 1~11，神则向乔布挑战，要他证明他也能够好像神一样控制利维坦。因此，这些兽所代表的国家是混沌势力的表现，要令神所创造的世界失去秩序，所以必须克服。

七 4 有翼狮子的象征 有翼的像在美索不达米亚的艺术和雕刻中十分常见。亚述、巴比伦、波斯的宝座和门口的两旁，都能看见有人头、有翅膀的公牛和狮子。主前八世纪已经出现的有翼人像（头戴有角的头饰），也在古列建于帕萨尔加德的王宫站岗守卫。有翼活物也有在梦中出现的记录。希罗多德报导说古列临终之前几天，梦见大利乌（当时仍是个年轻人）有了翅膀，其阴影笼罩亚洲欧洲。在《安朱神话》（Anzu Myth）中，安朱翅膀被拔去，就被打败。这主题在《埃坦纳的故事》中也很重要，埃坦纳帮助一只翅膀被拔去的鹰。

七 7 第四兽 在《安朱神话》中，复合性活物安朱偷走了可算是宇宙宪章的命运泥版。诸神召来创造所有神祇、最远古之神明女神玛米，请她差派儿子宁努他与安朱作战。神祇宁努他击败怪兽，收回了泥版。宁努他（亦以击败海中的牛人（bull-man）、六头公羊、七头蛇著名）接而蒙赐统治权力和荣耀。《安朱神话》无疑和但以理书七章有很多的分别，它在此亦肯定没有什么显著地位，然而熟悉《安朱神话》的人，亦很可能看见这异象有响应该神话之处。这故事的根源可以上溯到主前第二千年初叶，但主要记载在第一千年纪中叶的巴比伦文献中。宁鲁德一个主前九世纪浮雕的图画，是宁努他和一只只有狮腿但以鹰脚站立之兽搏斗的场面。这兽有羽毛和两只翅膀，手是伸出利爪的狮掌，嘴大张而有尖牙，头生两角。学者相信这画中的是安朱。

七 7 十角 在美索不达米亚，君王或神祇所戴的冠冕有突出来的角或凸饰的角十分普遍。这些成套的角有时一层一层迭在冠冕上。亚述纳瑟帕王宫中有翼狮子的人头上，戴着圆锥形的冠冕，其上有三对成层之角的凸饰。另一个有趣的例子出自《埃努玛埃利什》史诗。查马特是诸神所差派的英雄要击败的可怕巨兽。她创造了十一只怪兽来帮助她，英雄也必须击败这些怪兽。这十一兽中的第四兽也是有十一只角（十角加小角）。

七 9 亘古常在者 在迦南神话中，诸神系统的元首伊勒是个高寿的神祇，被尊为「年岁之父」。在美索不达米亚的《安朱神话》中，远古者则是女神玛米，其子击败怪兽（安朱），获赐统治权力。

七 9 宝座有轮 发出火焰的有轮宝座，亦出现于以西结的宝座异象中（结一，十）。原始的有轮宝座可以上溯到主前第三千年纪末叶的圆筒形印章。当时它不过是供神像游行的马车或小车而已。有些戳印甚至有复合性活物拉车的图画。截至主前九至八世纪，有轮宝座一直在浮雕中出现。

七 10 案卷展开 古代世界每个宫廷都有案卷记载每日的活动，和所发生的事件。这个兽 / 王的行为都已记录在案，现时打开记录是要提供证据，在神开庭审判他的时候使用。

七 13~14 人子 「人子」只是一句闪族的惯用语，形容某一位或某一事物是人——或者至少是类似人。在以色列的神学中，耶和华是大神，也被形容为驾云者。在迦南神话中，这角色由高寿的大神伊勒（见七 9 注释），和他儿子驾云者巴力所扮演。在其中一个巴力神话中，代表大海之混沌的雅姆被他打败，巴力宣告为王，蒙赐永远的统治权力。美索不达米亚的宇宙斗争神话（如：《埃努玛埃利什》史诗或《安朱神话》），都是一位神祇（分别是玛尔杜克和宁努他）击败混沌的威胁，为诸神和自己夺回权柄和统治的权力。但以理受过这些文学的训练，他所得的启示亦以这些他所熟悉的事物为根据，但其共有的主题却经过了重新的包装。两约之间文学如《以诺一书》，以及新约圣经和初期教会的文学，都将人子认同为弥赛亚。

七 16 一位侍立者 以西结书和撒迦利亚书都有负责解释的天使，并且从旧约时代开始，在启示文学中也很常见。美索不达米亚文学中并没有这种人物。

七 17 四王 有关古代文学中四国模式的数据，可参看

二章 36~40 节的注释。本段所指的是哪四国，引起很多争论。除了指出角代表王之外，经文并没有为梦中四兽的特征提供任何解释。很难知道这些特征（如：口齿内衔着三根肋骨）是象征历史事件，还是另有用途，诸如提供预兆性的信息等（见七 3 注释）。但另一个可能，则是这些不过是为意象增添趣味而已。如果所代表的是历史事实，其关系也只能根据臆测。第二兽口中的三根肋骨，究竟是代表玛代波斯帝国所征服的三国：里底亚、巴比伦、埃及；还是玛代所征服的乌拉尔图、曼内阿、西古提（耶五十一 27~29）？第三兽的四头四翼是瓜分亚历山大之帝国的四名将领，还是十一章 2 节提及的波斯四王？第四兽的十角究竟是代表将来的王国，还是主前三世纪末亚历山大之帝国所分裂成的独立十国？经文并没有回答这些问题，背景资料也不能提供解决办法。

七 18 圣民 经文提到的「众圣者」不但至终承受神国（18、22、27 节），更是被迫害的对象（21、25 节）。虽然很多解经家都相信这是指属神的人，这字最经常的用法却是指超自然的活物（等同字眼在乌加列和亚兰文献中的用法，以及这字在死海古卷文学的用法亦是如此）。这看法将会得到进一步的支持，因为在下一章相关的异象中，正是天象和星宿面对攻击（八 10）。

七 24 十王 经文至少在这一点上清楚说明十角是代表十王或十个王国。亚历山大的帝国所产生的十国是：托勒密王朝的埃及、西流古、马其顿、别迦摩、本都、庇推尼、加帕多家、亚美尼亚、帕提亚、巴克特里亚。其他学者则相信这十国是罗马帝国的继承者，因此仍在将来。

七 25 改变节期和律法 在美索不达米亚人的想法中，节期和律法是由以命运泥版方式显现之宇宙定命所支配的，受托管理的是诸神议会或诸神系统的元首。它在好几个古代故事中被私下挪用。在《埃努玛埃利什》史诗中，拿着它的是查马特的帮凶金古（Kingu）。在《安朱神话》中，怪兽（安朱）把它盗取（见七 7 注释），并且威胁说要用它来危害整个宇宙。

七 25 一载、二载、半载 本节译作「载」的字眼与四章 16 节的「期」相同（见该节经文注释）。「二载」只是「载」的复数，不一定是指「两」载。巴比伦人是非常精深的数学家，在很早的时候已经用数字代表神祇了（辛神=30；伊施他尔=15）。再者各有数字和星体代表的神明，亦出现于天体循环的历法计算中。这一切

因素令这句话的意义极度难解。

八 1~27

公山羊和公绵羊的异象

八 1 年代小注 断定本节的困难之处和七章 1 节注释所述之难处一样。伯沙撒王在位第三年很可能是主前五五〇年或五四七年。第七章的异象中只提到一个帝国的名字（巴比伦），如今事隔两年，又多了两个帝国的名字被提及。

八 2 地理概况 乌莱河在书珊一带。书珊是以拦省的省会，距离巴比伦约两百哩。波斯的阿契美尼德王朝的君王将会在这城居住，因此他在此见这异象是很适宜的。乌莱河是一条运河，位于城北。在楔形文字文献和古典史料中，它都和书珊有密切的关联。但以理可以亲身至此，但比较有可能的是他好像以西结有时经历的一样，在异象中被载送到这个地方。

八 3 公绵羊为波斯的星座 在后期的文学中（主后开首几个世纪），黄道十二宫的各宫都以国家代表。而公绵羊则代表波斯。然而但以理书这么早的时候，这关系并没有存在的证据。黄道十二宫的概念源自两约之间的时代。

八 9 小角 这角似乎代表西流古王安提阿古四世伊比芬尼，以下几段注释将会讨论他在主前二世纪时的作为。

八 9 荣美之地 根据十一章 16 节和 41 节，这话很明显是指以色列地。安提阿古三世于主前一二二年至二〇五年向东进侵帕提亚、亚美尼亚、巴克特里亚，主前二〇〇年则在潘尼翁（Panion）一役取得了巴勒斯坦的控制权。他和儿子安提阿古四世多次尝试，都无法攻取（南面的）埃及。安提阿古四世也曾向东发动战事（攻打亚美尼亚和以拦）。他对犹太和耶路撒冷所做的事更是有名（见下文十一 21~39 的注释）。

八 10 天象和星宿抛落在地 在古代近东「天上万象」（和合本：「天象和星宿」）是指诸神议会，其中很多都以天体（行星或恒星）为代表。圣经有时用这词汇形容以这些神祇为对象的非法崇拜（见：申四 19 注释）。在其他经文中，这话则是指耶和华的议会（见：代下十八 18 注释）。第三个用法则用这词指叛逆的天使（赛二十四 21 可能是这用法，在两约之间文学普遍使用）。

最后它也可以纯粹是指天上的星，背后没有任何神祇（赛四十 26）。在《埃拉与伊舜神话》所描述的毁灭中，埃拉说他要使行星的光辉脱落，恒星扭下地面。本段中的天上万象在宇宙战争中代表其中一方，暂时受邪恶小角的害，显出他们大概是神的属下。

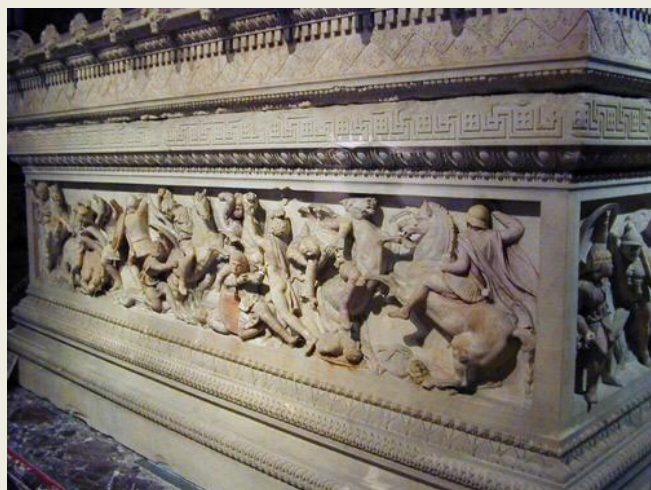
八 11 常献的燔祭 常献的燔祭是每日晨昏所献的燔祭（见：出二十九 38；民二十八 1~8 的注释）。这祭是维持圣所最基本的步骤，也是保持耶和華在他们中间临在的基础。

八 14 到二千三百日圣所就必洁净 和合本「到二千三百日圣所就必洁净」，新国际本作「二千三百个晚上和早晨圣所才重新洁净」。如果献祭中止了二千三百次，而每天献祭两次的话，那是一千五百日（大约三年零两个月）。安提阿古四世伊比芬尼于主前一六七年十二月（基思流月二十五日）在圣殿向他的诸神设立祭礼。但他在同年较早时已经制止了犹太人奉行礼仪（记于马喀比一书一 44~51），但他下诏之日，和禁令实施的确实日期今已不明。马喀比革命之后圣殿重新奉献，在三年之后的同一日（主前一六四年的基思流月二十五日）发生。

八 16 加百列 这是全本圣经之中第一次提到天使的名字。除他以外，圣经提及名字的惟一另一位天使是米迦勒（十 13）。在两约之间文学中（《以诺一书》），加百列是管理天堂的。在昆兰的《战事规程》中，他是围绕神宝座的天使长之一。将耶稣诞生的信息带给马利亚的就是他（路一 19）。天使不但为神传达信息，更解明这些信息，并且回答关于这些信息的问题。是以本节将加百列形容为能够诠释异象的那位。在古代多神宗教的背景中，诸神的使者本身也是神祇（但等级较低）。美索不达米亚的例子是努斯卡（Nuska）和卡卡（Kakka），在希腊神话中扮演这角色的则是希耳米。在拿破尼度的一个梦中，一个年轻人出现，为所见的天象预兆提供诠释。

八 22 四国 大角所代表的王毫无争议是亚历山大大帝，他的希腊大军在主前三三五至三三一年之间彻底消灭了波斯帝国。亚历山大于主前三二三年猝死，年三十三岁。在血统上有资格继承王位的是亚历山大的私生弟弟腓力阿里杜斯（Philip Arrideus），以及在亚历山大死后两个月，罗克桑娜（Roxane）所生的遗腹子亚历山大四世。这二人同被立为傀儡王，朝政则由安提帕特

(Antipater; 马其顿总督)、佩尔迪卡斯 (Perdiccas; 军队总司令)、克拉特鲁斯 (Craterus; 国库司库兼阿里杜斯的顾问) 三名有经验的大臣执掌。到了主前三二一年, 这三位摄政官已经势成水火, 以致第四名野心家——在埃及得到权力的托勒密 (Ptolemy) ——能够燃起战火。克拉特鲁斯战死沙场, 佩尔迪卡斯则被叛变的手下大将刺杀, 其中一名将军是西流古。安提帕特主持大局, 指派朋友安提柯 (Antigonos) 接替佩尔迪卡斯的地位。主前三一九年安提帕特老死。他虽传位给另一人, 他儿子卡桑德尔 (Cassander) 却在两年之内控制了马其顿和希腊大部分地区。主前三一七年夏季卡桑德尔的反对者处死了腓力阿里杜斯。亚历山大四世和母亲罗克桑娜被软禁, 他们当时实际上已经被废黜, 但要到主前三一〇年才被处死。西方的卡桑德尔、埃及的托勒密、东方的安提柯三人如今掌握了统治大权。安提柯着手巩固在东方的势力, 试图支配西流古 (如今是巴比伦总督)。但西流古却在主前三一五年向托勒密、卡桑德尔、利西马科斯 (Lysimachus; 色雷斯总督) 揭发安提柯的夺权阴谋。在一连串战争之后, 安提柯于主前三一一年向托勒密、卡桑德尔、利西马科斯求和。西流古被孤立, 但仍控制巴比伦。主前三〇九年托勒密决定向安提柯用兵, 但却后援不继, 以致在主前三〇六年被安提柯和儿子底米丢 (Demetrius) 反击。但安提柯进攻埃及失败。主前三〇五年托勒密和卡桑德尔、西流古、利西马科斯 (四角最有可能是指这四人) 一同宣告为继承亚历山大的王国。但安提柯要到四年之后, 才在主前三〇一年的伊普萨斯 (Ipsus) 一役中阵亡。卡桑德尔三年后身亡 (主前 298 年), 底米丢亦继续制造骚乱, 但帝国四分, 却是这个长达二十年的继承斗争的结局。



亚历山大大帝的石棺上刻有战事图

八 23~25 面貌凶恶的王 这几节是形容主前一七五至一六四年在位的安提阿古四世伊比芬尼。他自坏才智, 用于伪善、阴谋、出卖、背信的事上。有关他行为的概略, 可参看十一章 21~39 节的注释。

八 26 将这异象封住 请参看十二章 4 节的注释。

九 1~27 七十个七

九 1 年代小注 如果玛代人大利乌与古列同一年开始执政, 大利乌元年就是主前五三九年。这契机也极具深意, 因为这也是帝国兴替重要的一步 (见七 1 注释)。

九 2 杰里迈亚的预言 主前五九七年先知杰里迈亚写信给被掳的人 (耶二十九), 告诉他们被掳的时限是七十年。这可能是但以理这么有兴趣的原因: 他正考虑从被掳之地回归, 如今是否时机成熟。

九 3 禁食、披麻、蒙灰 旧约中宗教性的禁食通常与向神恳求有关。其原则是所求之事重要到一个地步, 恳求者集中精神于属灵景况上, 肉身需要则退居幕后。如此, 禁食是为使人净化, 在神面前谦卑而设的 (诗六十九 10)。贯彻新旧约时代, 头蒙泥土、灰尘、炉灰都是哀悼的典型表示。美索不达米亚和迦南也有此惯例。很多哀悼礼仪都是活人与死者认同。头蒙灰尘象征埋葬和腐朽, 是很容易理解的。本节的所谓「麻衣」是用山羊或骆驼毛织造, 很是粗糙不适, 并且往往只是一条腰巾。

九 17~18 荒凉的城和圣所 耶路撒冷城于主前五八六年被巴比伦人摧毁, 现时只是荒凉的废墟。圣殿被拆毁夷平, 如今已历五十寒暑。

九 21 加百列 请参看八 16 的注释。

九 21 迅速飞来 以赛亚书六章称为撒拉弗的活物能够飞行, 撒迦利亚书五章的异象也有两个以翅膀飞行的妇人, 但本段是惟一提到天使飞行的经文。虽然圣经对其他超自然的活物 (上述两种, 加上基路伯) 的描述包括翅膀, 天使 (传信息的使者) 却不然。但一千五百年来的艺术, 依然将天使绘画成有翅膀的活物。在美索不达米亚的艺术中, 保护性的妖怪和好几种邪灵都是有翼的。两约之间文学第一次提到飞行天使的, 是《以诺一书》六十一 1 (但到了那个时代, 基路伯和撒拉弗都已

归入天使一类)。这话的希伯来语结构复杂，很多注释家都(基于充分理由)认为本段圣经所说的是疲劳(y'p)而不是飞行('wp)。

九 21 献晚祭的时候 按照以色列的看法，傍晚六时左右是一日的终结(不同现代人的午夜)。因此晚祭是在午后未到黄昏时分，即下午三至四时左右献上的。

九 24 七十个七 七年是一个安息年的循环(尤见：利二十六 34~35，以及提及它的代下三十六 21)。七个安息年循环构成一个禧年循环，这循环之后奴隶得释放，地归原主(利二十五)。七十个安息年循环就等于十个禧年循环。本段特别突出第一个禧年循环(25节的「七个七」)，和最后一个安息年循环(第七十个七)。因此这些数字十分明显是富有神学意义，在此形成图式化的架构。在美索不达米亚，七和七十这两个数字则代表时间满足。在犹太文学《以诺一书》中，多个的「七」也有图解的用法(出现于「十个七的启示」(Apocalypse of Weeks)中)。昆兰的古卷也曾论及七十个七这段时间。将时间加以图解的整理，学者称之为年代构图(chronography)，有别于按年代顺序排列的编年学(chronology)。

九 24 封住异象和预言 请参看十二章 4 节的注释。封住是认证的意思。杰里迈亚之预言和但以理之异象的真实性，必须在指定的时间过去之后才能证实。

九 24 膏至圣所 出埃及记二十九章(特别是 36~37 节)对膏抹和净化至圣所的分别为圣典礼的描述，已足为这句话提供足够的背景(和合本：「膏至圣者」，参小字)。圣所一旦被污秽，就必须净化。亚述的庙宇碑文，亦指出将来君王修葺恢复庙宇之后亦需膏抹。

九 25 宣告重新建造 新国际本将这句话译作「令」(和合本同)，然后在附注中指出原文是「话语」。但「话语」通常是指先知的默示，不是王的谕旨。实际上第 23 节还刚刚使用过这个动词和名词的组合(「话语前去」；和合本：「发出命令」)。但以理当时正在省思写信给被掳的人，宣告有关归回和复兴默示的杰里迈亚，因此这个对「话语」的理解，只有更加合理(见九 2 注释)。特别留意杰里迈亚书二十九 10。如此这话语的「前去」的日期可以考证为主前五九七至五九四年之间。

九 25~26 受膏者 很重要的一点是，这个字眼是不定的。换言之是「某位」(英语 "a") 弥赛亚，不是「那位」(英语 "the") 弥赛亚(NIV 附注：「某受膏者」，

和合本：「受膏君」)。先知文学至今仍未将这字采纳为理想中戴维家的未来君王的专用称号(除了本章以外，这字在先知书中只出现于以赛亚书四十五 1 形容古列，以及哈巴谷书三 13 作非专门用法)。在以色列中，祭司和君王都要受膏才能任职。部分学者坚持本段两次提到的受膏者必然不能是指同一位。一位是在第一个四十九年的循环之后(似乎可以是指古列，因为先知书已经称他为受膏者，但被掳归回时的领袖如所罗巴伯和耶书亚也非没有可能)，另一位则在最后一个七之前被剪除。希伯来原文的标点暗示句号应该放在两个数字之间(如：RSV 的翻译)，而不是在「六十二个七」之后，因此亦支持这个看法。从耶路撒冷沦陷(主前 586 年)到古列的诏令(538 年)，刚刚好是四十九年。

九 25 连街带濠 「街」所指的是城中的广场，这是城市设计的主要特征。城市的公开活动在此举行，从政府的公务到生意来往都包括在内。「濠」只能是指干壕这个普遍的城防设施。两者合而为一，就是代表耶路撒冷重新成为安全繁荣的所在，提供顺利运作的都市所有的一切政府功能。

九 26 受膏者被剪除 这位被剪除之受膏者身分最普遍的看法，认为这人是奥尼亚三世(Onias III)，即主前一七一年被安提阿古·伊比芬尼谋杀的大祭司(十一 22 提到这回事)。这说法对很多学者都有难以抗拒的吸引力，因为它在耶路撒冷开始了一个为期七年的压迫时期，包括主前一六七年圣殿被褻渎的事。

九 27 行毁坏可憎的 作者一再使用本节译作「毁坏」的名词(shmm，见八 13)，是故意的。安提阿古和他军队司令阿波罗尼奥斯(Apollonius)把叙利亚公民带来耶路撒冷，他们在圣殿祭坛上崇拜叙利亚的巴力沙门(Baal Shamem；即「天之主」)神。安提阿古将这神祇视作奥林匹斯(Olympus)神祇宙斯(Zeus；和合本：「丢斯」)崇拜。安提阿古的褻渎行径，成了此后一切褻渎的典型。但这概念在主前六世纪已经有先例。在《拿波尼度的叙述诗》(The Verse Account of Nabonidus)这著作中，玛尔杜克神的祭司列数拿波尼度的大罪，指出这是导致玛尔杜克让波斯王古列取代他的原因。所列罪状之一是他建筑了可憎之物、不圣洁之事(将南拿神的像安置在玛尔杜克庙)，并且下令中止最重要的礼仪。

十 1~21

最后一个异象

十 1 年代小注 古列在巴比伦作王第三年是主前五三七 / 五三六年，在时间上十分接近第一波犹太人被掳之地回归，着手重建圣殿的时候（记于以斯拉记一章）。

第 4 节表示异象发生在正月（尼散月）二十四日，即公历四月初。但以理刻苦预备的三星期之内，逾越节和除酵节（尼散月十四～二十一日）的庆典都已成为过去。

十 1 古列 波斯王古列是世界史上最杰出的征服者之一。主前五五九年他继承了父亲刚比西斯一世的波斯国位。主前五五六年巴比伦王拿波尼度因为作了一梦的缘故，放弃了本国与玛代维持了超过半个世纪的和约，转而与古列立约。古列因此可以肆无忌惮地向玛代（统治者是他外祖父阿斯推阿格）发动攻势，并于主前五五〇年把它征服。新的玛代波斯帝国自此形成，控制今日的整个伊朗。到了主前五四六年，他击败了安那托利亚的王国里底亚和爱奥尼亚。接下来的五年他巩固了对伊朗东北部部落的控制。这一切都是为他最大的成就——主前五三九年攻取巴比伦——铺路。到主前五三〇年古列战死沙场之时，整个古代近东（除埃及以外）都已在波斯人的统治之下。进一步资料可参看：以斯拉记一章的注释。

十 3 美味 在经外的犹太启示文学中，禁食往往是预备领受异象不可或缺的步骤。但以理不是禁绝所有食物，而是戒食点心、肉类，和戒酒——回复较为刻苦的饮食。必须一提的，是本节的措词虽和一章 5 节不同，但以理并没有终身奉行素菜白水的限制，却是显而易见的事实。

十 3 油 在不能经常洗澡，又没有现代的止汗除臭剂的地方，使用香油是个人修饰的重要步骤。漠视这些细节是哀悼的表示（撒下十二 20，十四 2）。

十 5~6 这人的描述 白色的细麻衣是祭司和超自然使者的典型衣着（结九~十），精金腰带的富丽令人印象深刻。但大部分的描述都集中于此人（一般相信是指加百列）的样貌特征上。所形容的五样特征（一、身体如水苍玉，二、面貌如闪电，三、眼目如火把，四、手脚如铜，五、声音如大众）也可见于以西结书一章对负起宝座车之活物的描述。车子的整体外貌被形容为火把和闪电，这些活物用以站立的轮子被形容为水苍玉，活物的腿则被形容为光明的铜。所有的希伯来语字眼都用

上了。在以西结书一章中活物翅膀的响声好像军队哄嚷的声音，但以理书天使的声音则好像大众的声音。然而但以理清楚表示这位访客有人的外貌，而不是以西结所见的复合性活物。在巴比伦的智慧著作《卢鲁彼勒南默基》中，无故受苦者经过长期受苦哀悼之后，梦见一名令人印象深刻（体格衣着皆然）的年轻人在他上面站立，使他身体麻木。这人的信息未得保存，但一般的假定是与将临的拯救有关。

十 13 波斯国的君 本节的上文下理显示这名敌对者是个超自然的活物，而不是人类的一个王族（和本本的「魔」字是原文所无的）。昆兰的文学也有用「君」的称号形容天使长。人类历史中的争战与灵界争战相对应的圣经概念，比本段更清楚的经文再没有了。在神圣战士的概念中，这概念已经显而易见（见：撒上五 2，十七 37，十七 45~47）。以色列视天上议会由天使组成，因此，亦以各国各有超自然活物代表其权益的概念，取代国家性守护神祇的概念。这是逐步消除天上的与耶和華竞争的神祇，同时保持超自然的现实观的另一步。

十 13 米迦勒 上文讨论加百列一名时已经指出（见八 16 注释），在此以前的文学并没有提及天使的名字。米迦勒经常出现于昆兰和两约之间文学中，特别是《以诺书》。他被视为以色列的守护天使。

十 20 波斯和希腊 正如第八章一样，本段亦指出按照帝国的接续，亚历山大的希腊帝国将会取代波斯帝国。

十 21 真确书 此书曾被视为类似巴比伦的命运泥版。这泥版记载并命定历史和宇宙的发展（见七 25 注释）。这看法不但符合第十一章所启示的材料，更与十一章 2 节的这些材料的引言协调。这引言特别将以下的资料称为「真事」（原文是同一个字）。

十一 1~45

北方王和南方王

十一 2 波斯四王 这异象发生时古列已经在位，因此不算是四王之一。他最初几位的继承者依次是刚比西斯二世、士梅尔迪（Smerdis；波斯语名字巴尔迪亚（Bardiya），其实是高马他（Gaumata）冒名篡位）、大利乌一世、亚哈随鲁（薛西）、亚达薛西。在被亚历山大大帝所灭之前，这王族接着还有七名君王。末代君

王名叫大利乌三世。诸位君王之中亚哈随鲁大概是最富有的一个，与希腊人打仗的次数亦最多。本节四王大概包括了七十年的波斯历史。

十一 3 勇敢的王 这名勇敢的王除亚历山大大帝以外别无他人。经文跳过亚哈随鲁之后的一百三十年，到主前三三六年。当年亚历山大登基为马其顿王。他英明武勇，五年之内便歼灭了波斯帝国。希腊帝国时代由此开始。

十一 4 向天的四方分开 亚历山大崩于主前三二三年。长达二十年的继承斗争终于导致帝国四分（见八 22 注释）。分裂出来的国有两个在爱琴海地区（卡桑德尔统治希腊和马其顿，利西马科斯统治色雷斯）。其余两个则瓜分近东（托勒密统治埃及和巴勒斯坦，西流古统治叙利亚、美索不达米亚、波斯）。「南方王」所代表的是托勒密王朝，「北方王」则代表西流古王朝。

十一 5 托勒密一世索特尔（Ptolemy I Soter；主前 305~285 年）经文如今集中讨论把巴勒斯坦夹在当中的两个王国（托勒密的埃及和西流古）。在二十年继承斗争的大部分时间中，托勒密都是扮演权力掮客和煽动者的角色（由主前 321 年开始已是要角），但到头来西流古却最是强盛，版图也是最大。托勒密于主前三二一年发动的军事行动破碎了亚历山大死后接掌权力的三人联盟。他少数的几个错误之一发生在主前三〇九年。他试图攻打安提柯（被西流古取代者），但到主前三〇六年明显后援不继，因此被逼撤退重整旗鼓。但他仍能于主前三〇六年在埃及自立为王。

十一 5 西流古一世尼卡托尔（Seleucus I Nicator；主前 312~280 年）亚历山大死后佩尔迪卡斯成为军队总司令，西流古是他属下的将领。他也是佩尔迪卡斯的刺杀者之一。西流古控制了巴比伦一段短时期，但当佩尔迪卡斯继任人安提柯于主前三一六年向他发动攻势时，却被逼逃亡。主前三一六至三一二年他是托勒密手下的将军。他们在迦萨之役并肩作战，对抗安提柯。安提柯在迦萨被击败之后，西流古重新控制巴比伦，并以为之权力中心。第 4~5 节从亚历山大驾崩开始，记载这两个帝国开国君王的事迹，共约四十年。

十一 6 托勒密和西流古联盟失败（主前 246 年）经文在此向前一跳四十年，第一次和第二次叙利亚战争在这期间发生（主前 274~271 年，260~253 年），争夺的主要是叙利亚商道、港口，和自然资源的控制权。在

第二次战争之后双方都有意求和，经文如今集中讨论历史中的这个关键性时刻。大约在主前二五二年，托勒密二世非拉德弗斯（Ptolemy II Philadelphus；主前 285~246 年）把女儿百尼基（Berenice）和大批随从送到西流古王安提阿古二世塞奥斯（Antiochus II Theos；主前 261~246 年）那里，两国和亲结盟。这联盟本来会容许托勒密控制叙利亚，安提阿古控制小亚细亚。但这个脆弱的关系只维持了两个年头，百尼基便生了一个儿子。安提阿古的前妻老底丝（Laodice）大概是因为几个儿子不得继位，据说毒死了安提阿古，然后谋杀了百尼基和她的儿子（以及她的很多随从）。托勒密二世亦于同年崩殁。这联盟不用说是化为泡影，此后五十年两国之间战乱频仍。

十一 7 托勒密三世尤尔格特斯（Ptolemy III Euergetes；主前 246~221 年）百尼基收到安提阿古死讯之后，将已经在埃及登基的兄弟托勒密三世请来叙利亚，为她儿子继位斡旋。但他未能在外甥和姊妹被谋杀之前掌握叙利亚的大局。主前二四五年他出兵侵略叙利亚（第三次叙利亚战争），成功攻取了叙利亚的两个首都安提阿（位于奥朗底河畔）和西流西亚（叙利亚的西流西亚比埃里亚（Seleucia Pieria）），大肆劫掠。但托勒密班师回埃及之后，西流古二世迅速取回二城。

十一 9 西流古二世卡利尼古（Seleucus II Callinicus；主前 246~226 年）老底丝的儿子西流古二世成了他母亲一切阴谋诡计的受益人。主前二四三年他试图争取叙利亚南部和巴勒斯坦的控制权，可是非但不能成功，反而战况逆转，折损了土地。

十一 10 西流古三世（Seleucus III；主前 226~223 年）西流古二世于在位的最后十五年中，不断与弟弟安提阿古希拉克斯（Antiochus Hierax）争斗。两人差不多同时去世，西流古三世继位。第 10 节概述了以后十年所发生的事。西流古三世在小亚细亚攻打别迦摩的战事中阵亡。弟弟安提阿古三世继位，开始厉兵秣马，准备向托勒密四世发动第四次叙利亚战争（主前 221~217 年）。

十一 10 安提阿古三世大帝（Antiochus III the Great；主前 223~187 年）接下来的九节都是讨论安提阿古三世的作为，前后包括了三十年。对于但以理书来说他的统治十分重要，因为他从托勒密的控制下夺取了巴勒斯坦，把它拼入西流古王国，结束了托勒密对以色

列一个世纪之久的统治。此事在主前二一八年开始，当年他成功地侵入了加利利和撒玛利亚。

十一 11 托勒密四世非罗帕托 (Ptolemy IV Philopator; 主前 221~203 年) 在第四次叙利亚战争的大部分时候，托勒密四世抵抗安提阿古大帝并没有什么军事上的成就，仅能一再藉外交手段牵制他南下而已。安提阿古的成就很多都是归功于叛徒的协助，而不是因为他的兵力或军事才华。实际上他缺乏冲劲的战术，使托勒密有机会征召训练军队，于主前二一七年集结可观的军力。

十一 11~13 第四、第五次叙利亚战争 主前二一七年托勒密四世与安提阿古三世在拉非亚 (Raphia) 决战。这场战役成为了第四次叙利亚战争的高潮。拉非亚是巴勒斯坦和埃及之间的传统分界，大约位于迦萨西南二十哩的地中海岸。安提阿古大军以号称七万之众的多数兵力，仍然惨败于埃及人的手下。这次胜利使叙利亚—巴勒斯坦重新落到托勒密王朝的手上。这状态维持到主前二〇四年托勒密四世驾崩为止。托勒密四世死因可疑（只有三十多岁），六岁的儿子托勒密五世伊彼芬尼 (Ptolemy V Epiphanes; 主前 204~180 年) 继承埃及的王位。安提阿古趁着对方争权夺位时，与马其顿王腓力五世 (Philip V) 联盟，发动第五次叙利亚战争（主前 202~200 年）。

十一 14~16 安提阿古三世占领巴勒斯坦 主前二〇一年迦萨之役使安提阿古暂时控制了巴勒斯坦。但他又再次被斯科帕斯 (Scopas) 领导下的埃及军队逼退。然而翌年在帕尼翁 (Panion; 位于约但河源头之一，即新约时代的该撒利亚腓立比，今名班雅斯) 一役中安提阿古击败了埃及人，从此在他们手上夺取了巴勒斯坦。在同一时间，罗马人在第二次马其顿战争中，在希腊找到了根据地。

十一 14 强暴人 马喀比三书记载托勒密四世在拉非亚战争后到访耶路撒冷，在试图进入圣殿时，受到十分恶劣的待遇。但这记载的历史性却受到质疑。这时代的犹大内部有亲西流古 (由大祭司奥尼亚二世 (Onias II) 所领导) 和亲托勒密 (来自大有权势的多比亚德 (Tobiad) 家族，大祭司职位的争夺者) 的党派。史料并没有提供足够的资料，供断定本节所指的是哪一方。

十一 17~19 安提阿古三世被罗马将军西庇阿击败 (主前 191, 190 年) 主前一九六年所签订的和平协议，

令希腊更受罗马支配。不满意这现状的希腊人与安提阿古相谈，请他来帮助他们。安提阿古知道这时必须抵消埃及方面的威胁，遂与他们和亲结盟，将女儿克里奥帕特 (Cleopatra) 嫁与托勒密五世。他同时希望她能够成为有用的间谍，但她转向丈夫效忠，使父亲失望。但无论如何，他总能在主前一九二年发兵前往希腊，但不断转换盟友的习惯终于使他自受其害，他一万大军一大部分主前一九一年在塞莫皮莱离他而去。安提阿古只得乞灵于海战，希望能防止罗马入侵小亚细亚，但也不能成功。主前一九〇年西流古七万援兵开到，加强了安提阿古的实力。人数只及他一半的罗马军队在西庇阿 (Scipio) 统率之下在玛内西亚 (Magnesia, 位于以弗所以北五十哩) 与他交锋。然而由于西流古军队训练不足，加以用兵失策，安提阿古被击败，大部分军队遭屠杀。投降条款极尽侮辱严苛，但他只得无异议接受。

十一 20 西流古四世非罗帕托 (Seleucus IV Philopator; 主前 187~175 年) 安提阿古三世的这个儿子的统治大致和平安乐，并且似乎与耶路撒冷保持良好关系。本节所提到的例外，在他差派属下大臣希流多鲁斯 (Heliodorus) 前往耶路撒冷，没收多余或被反西流古党扣留的款项之时发生。在大祭司奥尼亚三世有机会前往安提阿古上诉及辩解之前，西流古四世却遇刺身亡。下手的是希流多鲁斯，但史家却怀疑与他同谋的是安提阿古四世。

十一 21 安提阿古四世伊比芬尼 (主前 175~164 年) 西流古四世的弟弟安提阿古四世原本在罗马作为人质，哥哥被弑时他正在返国途中 (他已经走到雅典)。他的目标之一是将耶路撒冷改变为希腊文化中心，帮助犹太人转变成希腊公民，接受希腊人的生活方式。他所参与的阴谋多得无数，但对于耶路撒冷而言，最主要的一个却是他如何对待大祭司 (参看下一段注释)。经文称他为「卑鄙的人」，他诚然卑鄙。他的王号「伊比芬尼」 (Epiphanes) 是「神明显现」的意思，但他的百姓却称他为「伊彼曼尼」 (Epimanes) ——即「狂人」。他虽然是王裔，但国位原本是属于西流古的儿子底米丢的 (他却在罗马代安提阿古作为人质)。另一个阴谋则与王位有关。他与侄儿 (还未成年) 共同执政，但侄儿却在几年之后被谋杀。

十一 22 同盟的君 奥尼亚三世被安提阿古扣留，在这期间他兄弟耶孙密谋篡夺其职权。他送给安提阿古大笔

金钱，同时表示愿意支持将犹太希腊化的计划（推行希腊文化，消除犹太习俗）。三年之后大概得到多巴亚德家族支持的曼尼雷厄斯，付出更大的数额。由于已有先例，大祭司一职就从耶孙转到他手上。按照马喀比二书的记载，奥尼亚于主前一七一年左右被谋杀。很多人认为他就是本节所述的「盟约之君」（和合本：「同盟的君」），其他人则认为这是指托勒密六世（见下文）。无数的军兵可说是代表反对安提阿古四世统治的人。这些人包括内部的政敌、犹太的对手，或在埃及等外国中组织的仇敌。

十一 25 第一次埃及战争（主前 169 年）安提阿古想要将埃及纳入版图梦想，终于在主前一六九年实现。侵略的导因是埃及日渐增强的敌意，更可能是对埃及军事行动的响应，因为第一次的冲突是在佩卢西翁和迦萨之间发生（主前 170 年十一月）。无论如何，安提阿古成功地攻取了孟斐斯，并且接受了托勒密六世的投降。

十一 26~28 托勒密六世非罗默托（Ptolemy VI Philometor；主前 181~146 年）托勒密六世登基时年纪尚幼。辅助他的两名大臣尤拉乌斯（Eulaeus）和莱纳乌斯（Lenaeus）煽动对叙利亚的敌意。学者相信托勒密在第一次埃及战争受辱，是因为这两名顾问蓄意削弱他的权力，所以才给他不良的意见。

十一 27 围攻亚历山太未能成功 安提阿古成功攻取孟斐斯后，亚历山太城的居民起而抵抗，拥立托勒密的弟弟为王。安提阿古迅速平定了他们的起义，但却不能攻取这城市。他一回到叙利亚，托勒密六世立刻公布放弃对安提阿古效忠，重新与弟弟共同执政。

十一 28 反对圣约 罗马、希腊、犹太史料在这一点上记载分歧。安提阿古毫无疑问是在埃及归回的途中劫掠了圣殿的宝藏，理由最有可能是收集款项作为维持军事活动的经费。史料不能同意这事件是发生在第一次埃及战争（主前 169 年九月）还是第二次战争之后。

十一 29~30 第二次埃及战争 主前一六八年春安提阿古再度需要围攻孟斐斯。他成功取城，控制了埃及。在他预备围攻削弱了的亚历山太城之时，甚至自立为埃及王。但这次情况有所不同。埃及向罗马求助，正当他向亚历山太进军时，罗马战船抵埠。罗马执政官该犹·波皮利乌·拉纳斯（Gaius Popillius Laenas）在亚历山太城下与他相会，命令安提阿古离开埃及。安提阿古回答说要与顾问商量时，罗马执政官在王周围的地上画了

一个圆圈，坚持要他在踏出圈子之前作出答复。大受屈辱的安提阿古只得承认罗马的权柄，垂头丧气的动身回国，想法子发泄内心的怨愤。当时大约是主前一六八年七月。

十一 30 恼恨圣约 耶路撒冷谣传安提阿古死于战场。失去大祭司职权的耶孙乘机作乱，背叛当时的大祭司曼尼雷厄斯（见十一 22 注释）。安提阿古听到动乱的消息后，可能亲自来耶路撒冷平乱。数万犹太人在战乱中被屠杀，圣殿遭洗劫（曼尼雷厄斯大概与掠兵合作）。另一个报告（可能是稍后发生的事）说安提阿古派遣阿波罗尼奥斯率兵镇压耶路撒冷的暴动。按照马喀比书的记载，他的方法是首先装作安抚，接以大肆杀戮。这可能是另一个场合，而且这些事件和十一章 28 节注释所提的事有什么关系也很难确定。大概也是在这时候，叙利亚士兵在圣殿山边缘设立卫楼（称为阿克拉（Akra））。

十一 31 亵渎圣地 按照马喀比书，安提阿古派来废除犹太宗教活动的人名叫盖隆（Geron）。这样改变圣殿部分的原因，可能是因为叙利亚驻军需要地方进行自己的崇拜活动。主前一六七年十二月他们开始有系统地积极推行希腊的宗教习俗，同时杜绝犹太人的宗教活动。献祭系统、安息日、奉行节期尽皆中止。崇拜地点在全国各地设立，割礼遭禁。圣殿分别为圣给宙斯，并且成为多神崇拜和庙妓的中心。

十一 31 行毁坏可憎的 一般看法认为这是指立于圣殿的奥林匹斯神祇宙斯之偶像，安提阿古将他至爱的宙斯神，与他的叙利亚裔百姓诸神系统的主神巴力沙门认同（见九 27 注释）。

十一 32 巧言勾引违背圣约的人 犹太人中有许多希腊化的附从者，因此若有个人利益的承诺，他们会乐于支持新政策。支持者中最重要的人物是大祭司曼尼雷厄斯。他财源广进的职位，全赖安提阿古所赐。

十一 32~35 犹太·马喀比 在另一方面，亦有很多犹太人激烈反对将犹太地希腊化，很多甚至成为殉道者。其中主要的革命组织由哈斯摩宁（Hasmonean）家族所领导，其发起人是族长玛他提亚（Mattathias），他是一位祭司。

主前一六六年安提阿古派遣特使到他们的城镇实施新规条时，玛他提亚与五名儿子约翰、西门、犹太、伊莱贾撒、乔纳单以武装回应，把他杀死。全家继而离城出走，开始革命。在军事领袖犹大的率领下，他们开

始攻占小镇，意图切断前往耶路撒冷的一切通道。这个封锁行动十分有效，他们终于夺回耶路撒冷，并于主前一六四年十二月，圣殿被污秽恰好三年之后，重新净化圣殿。然而但以理书十一章并没有记载这一件事，并且本段对马咯比革命是褒是贬，学者仍争议不休。



哈斯摩宁宫殿模型

十一 36~39 这几节如果仍是讨论安提阿古，它就是圣殿遭亵渎之艰难时期的概述。安提阿古的狂傲，大手笔地资助某些庙宇，将土地重新分配给支持者，都很容易可以看出是这时期的特点。

十一 37 诸神 安提阿古之前的西流古诸王尊崇阿波罗神，托勒密王朝则推崇阿多尼斯（Adonis；他是爱神亚富罗底特所迷恋的美少年，因此本节中妇女所羡慕的神大概就是指他）。安提阿古对他们置之不理（但不是弃绝他们），专崇奥林匹斯神祇宙斯。他在所铸的钱币中自称为「神明显现」，就足以证实本节对他的评价。

十一 38 保障的神 学者一般认为本节所指的保障是阿克拉，即叙利亚兵的戍楼，连接在圣殿山边。

十一 40~45 最后之战 已知的历史之中，并没有与本节次序相符的记载。安提阿古四世于主前一六四年十二月在波斯战死沙场。很多研究但以理书的解经家都认为本段（有可能从第 36 节开始）很可能是描述远在将来的事件。

亚喀得的启示文学

在亚喀得文学中有好几篇著作（源自主前十二世纪至第三或第四世纪）被归入启示文学一类。它们是玛尔杜克预言（Marduk Prophecy）、舒珥吉预言（Shulgi Prophecy）、乌鲁克预言、朝代预言，和A文献（Text

A）。学者成功证实了部分这些作品和（天象）观兆文献，有文学上的关系，换言之这是但以理的专长。这些著作的主要特征之一，是公然预报一系列无名君王的兴起，同时列举他们一两件的作为。这些作为往往不是好事，著作的用意是谴责这些王。但每个系列的结局，都是一位君王兴起，复兴万事（朝代预言可能是个例外，但其结局残缺不全，因此难以肯定）。学者认为这些著作都是最后一位王在位年间制作的宣传品，新王利用这种体裁来贬损前任君王，同时证实自己的统治合法。因此这些著作皆可称为「伪预言」，因为它所作出的「预报」都是事情发生后伪造的。但以理书十一章不能否认与这体裁有些共通之处，它也是列举一系列的无名君王，同时概述其年间发生的事。然而但以理到了最后却没有一位君王让他宣传。事实上，但以理书是反面的情形：因为最后一名君王安提阿古·伊比芬尼是其罪魁祸首。如此，但以理在此也是和本书其他部分一样，使用既有的主题，但把它改头换面来满足其独特用处。有关启示文学的一般性资料，可参看：哈该书二章的附论。

十二 1~13

末后的盼望

十二 1 米迦勒 请参看十章 13 节的注释。

十二 1 名录在册上 这册似乎是指生命册。在出埃及记三十二 32~34，摩西自愿在这册上被涂抹，此举会导致他的死亡。耶和華回答说犯罪者的名才从册上被涂抹。这是一个象喻，形容所有活人的名单就像是录于账簿一样。

恩基杜在梦见冥界时，看到一本记录所有注定要死之人的册子，可与此相较。某人犯罪时，他的名就被涂抹，导致他的死亡。这一点显示了生命册和审判案卷（见七 10 注释）之间的关系。这册在此依然和继续存活有关，因为册上有名的人可得拯救脱离迫害。这时它仍未被视作永生之册。

十二 2 古代近东复活的概念 证据显示古代近东对于来生有好几个不同的概念。最基本的概念认为人死后继续在一如坟墓的冥界存在，义人和恶人所受的待遇没有分别。以色列人称之为阴间（Sheol；见：赛十四 9 注释），并且相信在此的人不能与神沟通。

迦南和美索不达米亚的人相信有冥界神祇统治这境界。对于已经受审判得以进入其领域的人来说，埃及的冥界是比较宜人的地方。不得认可的人则被吞噬。这些概念没有一个包括复活出离冥界的想法。大体而言，古代近东世界观里面惟一的觉醒，是召唤死者灵魂的招魂术（但只是暂时性的觉醒，并且也不包括肉体），以及自然界循环中丰饶神祇的觉醒。这些神祇每年在农业循环结束之时死亡，在冥界「过冬」，然后在春天仪式性地被唤醒。

上述概念没有一个与复活的神学教义有任何相似之处。只发生几次的死人复生，和国家性的死而复活（以西结书的枯骨），亦同样不可与这教义相提并论。按照现代的理解，发展完备的复活教义包括了六个要素：（一）指个人的复活，不是国家的复兴；（二）肉身复活，不是灵魂不死；（三）普世性而非孤立的事件；（四）发生在冥界之外；（五）永远不死；（六）义人恶人有不同待遇。

祆教似乎完全拥有这六个要素，但基于史料性质的限制，难以断定这些概念究竟多早的时候在波斯发展完成（进一步讨论，见：赛二十六 19 注释）。

十二 3 发光如星 星和天使都被称为「天上万象」（或「天上万军」），因此是互有关联的（见八 10 注释）。当代希腊思想和两约之间的启示文学，都形容义人成为星辰或天使。然而但以理在此只是比较，不是说人就是星。

十二 4 封闭这书 由主前八世纪开始，亚述文献已经有神秘性质的文献。文士在这些作品末尾所加插的符号（称为书末标记〔colophon〕）表示其中记有秘传的学识，只有入门之人才能共享。封闭卷轴的办法是用绳子绑着，然后在绳结上封泥，或安放在坛子之中，加盖密封。绳结或盖子封泥上面再加上物主的戳印。美索不达米亚人使用圆筒形印章，埃及人使用圣甲虫印章，叙利亚巴勒斯坦人则使用平面印章。泥版密封在黏土制成的信封内，外面也要加盖物主的印章。戳印的用意是作为内容可靠的保证。它能警告人不可擅自篡改，原封不动则是文件确为真迹的证明。进一步资料可参看：尼赫迈亚记九 38 的注释。

十二 7 一载、二载、半载 请参看七章 25 节的注释。

十二 11~12 一千二百九十日 / 一千三百三十五日 古代世界大部分地区使用的阴历都是一年三百五十四

日。太阳年共有三百六十五日，是久已确定的事，因此他们必须定期加插规定日数的闰月来调整。希腊订立了每个月三十日的标准，同时定期调整以求符合太阳周期。按照每月三十日计算，一千二百九十日是三年零七个月。

何西阿书

— 1~11

何西阿的家庭

— 1 年代小注 何西阿的预言贯穿主前第八世纪，从乌西雅于犹大执政初期到希西家的结束。这部作品中惟一的以色列王是耶罗波安二世，大约涵盖第八世纪前半。何西阿的信息大多数与耶罗波安死后混乱时期的事件有关，那段时间是在主前七二一年亚述征服以色列、撒玛利亚城被毁之前不久，有一连串软弱、不适任的国王。

— 2 神命他娶妻 神的意旨所定的婚姻，是以色列与雅巍盟约的隐喻。这点以西结在最后变成雅巍不忠妻子的「弃婴（以色列）」神谕已经说过（结十六 1~43）。圣经以外的一个神命婚姻例子，见于何西阿前数世纪，哈图西利斯之赫人年表。哈图西利斯宣称女神伊施他尔在梦中向他显现，并命他取伊施他尔祭司的女儿普渡曦帕（Puduhepa）为妻。这个神命的背书消去一切对这桩婚姻的批评，并且给予妻子参与宗教和皇室活动的权利。

— 4 耶户在耶斯列杀人流血 伊莱沙原来认可帮助耶户登基的政治革命（见：王下九 6~10）。膏抹耶户的「先知之子」，在演说中要求他为被杀的先知讨回血债，消灭亚哈全家，包括其妻耶洗别。耶户照做，先在战斗中杀了约兰（王下九 24）以及犹大王亚哈谢（王下九 27），进入耶斯列城之后，他命全体居民选边站，然后把耶洗别从阳台丢下摔死（王下九 32~33）。接着是对亚哈一「家」（他政治上支持者与政府官员的迂回说法）整肃异己。在耶户的命令下，耶斯列地方惶恐的官员将「亚哈家的七十个儿子」斩首（王下十 6~8）。隔天耶户公开撇清这七十人被杀的责任，并以此为借口，把所有官员处决（王下十 9~11）。这大血案把亚哈的王朝与支持者全部清除，也是何西阿长子象征性名字的由来。这名字因此成为对当朝统治者（耶户的后代）的提醒，其王朝将要为耶户杀人一事负责。面对叙利亚的蚕食和亚述霸权在该地区扩张，这或许也预告王朝将会结束于

类似的腥风血雨中。

一 5 耶斯列山谷（和合本：平原） 这块极其肥沃、有战略地位的谷地（名字的意思是「神撒种」），让人可以在撒玛利亚北部的丘陵地与下加利利东西来往，从东边的伯珊到地中海的亚柯（Acco）。这块地方自然也就成为想要控制该地区的兵家必争之地。有好几次著名的战役都在此发生，其中第一次记录在法老杜得模斯三世（主前 1504~1450 年）的年表中。进一步信息请参看：士师记六 33 注释。



亚柯的防御工事及大炮

二 1~23

以色列为妻为母

二 3 剥去衣服、逐出 有些文献包括努斯城中发现的遗嘱，提到这种对待离弃丈夫去与他人同居之妇人的方式。通常是由子女执行这种合法的行为，目的是要羞辱，可能也作为离婚的手段，然而在丈夫已死的情况下，则与财产权有关。

二 5、8 日常用品与丰饶 汉摩拉比法典与中亚述法典都包括了丈夫依法必须供给妻子日常所需物品清单，其中有谷物、油、羊毛与衣物。这些日常用品组成了古代近东经济的基础，并且也是神所赐给人丰饶的象征（见：耶三十一 12）。因此，何西阿所使用的婚姻隐喻，提供这些物品代表了神履行圣约中的协议。然而，以色列的选择却是另觅所爱（其他的神），敬拜他们，献给他们金和银的礼物，却没有体认到雅巍的赏赐（比较：结十六 13~19）。以色列将这些所需的供应，归功于如巴力等丰饶之神。



亚柯港今貌

二 8 以色列敬拜巴力 自给自足并且供应附近城市（像耶路撒冷）的农业村庄，主宰古代的以色列世界。地中海气候降雨仅在冬季和早春月分（十月至四月），而干旱代表他们脆弱的生活供应受到严重威胁。因此无怪乎迦南风暴之神巴力是如此普及于古代的敬拜，和乌加列与腓尼基的古代宗教文献。雨水意谓生命、生产力、经济富庶以及获雨水之福而强盛。以色列先知的工作变成要展现雅巍是那丰饶（包含降雨）的提供者，而巴力是假神（见：耶二 8，二十三 13）。不过大多数时候，村民宁可把雅巍跟巴力一起敬拜，把丰收的机会加到最大（见：士二 11，六 25~32）。同样，以色列王如亚哈，藉由和亲联姻接受巴力和亚舍拉与雅巍一起放在官方敬拜中心（见：王上十六 31~33）。只有在被掳之后，以色列人才忠心地单单敬拜雅巍，取代敬拜巴力。

二 11 庆典集会与巴力 以色列人混合其他信仰的宗教活动在此显露无遗。他们在收割与月朔庆典沉醉于（也是歌篾不忠行为的隐喻）巴力崇拜（参：结四十五 17 类似的异教庆典列表）。逾越节、住棚节、七七节（五旬节）是一年一度，代表农历年度的节庆。（这些节庆的解说，见：出十二 19，二十三 15~16 注释）。月朔节庆似乎与安息日有关，因为有家庭庆祝活动（见：撒上二十 5），而且停止工作（见：摩八 5）。雅巍的赏赐和那些被认为是迦南丰饶之神、雨神巴力的赏赐没有分别。因此，他们真正的丰盛供应者现在会收回祂的赏赐，使以色列人看出自己的谬误。

二 12 情人所给的葡萄树与无花果 「哈瑞斯蒲草纸 500」（Papyrus Harris 500）上的埃及情歌提到拿一碗甜曼陀罗酒作为情人的礼物。这样的礼物是亲昵和情

爱的常见表现。这把焦点带回以色列 / 歌篾不忠的隐喻。使用葡萄和无花果树也是针对古代以色列财富和欢宴的来源。没有这些在八九月收成的重要物产，就没有庆典。神要将该地转为荒野的威胁，与以赛亚书五 6 所记的相似。

二 12 野兽施行惩罚 在代尔阿拉记有先知巴兰的主前第八世纪亚兰碑文，以及主前二十世纪埃及的《奈尔费蒂的异象》都叙述一块荒废的土地，有着怪异而贪吃的动物搜猎食物。贪吃的野兽被认为是神祇会降下作为惩罚的灾祸之一。早自主前两千年美索不达米亚的《吉加墨斯史诗》中，伊亚神惩罚恩里勒，因为后者没有派出狮子蹂躏人民，却使用洪水等戏剧性的方式。神祇使用野兽、疾病、干旱与饥荒来减少人口。亚述时代，一项与恶兆有关的常见威胁是狮子与狼遍地横行。同样的，受到野兽蹂躏是违背条约的其中一种诅咒。这里的景象是文明瓦解后的混乱状态。关于神咒诅地和其出产的另一例，请参看：申命记三十二 23~25 注释。

二 13 给巴力烧香 因为考古学家发现了大量的小型香坛，像是在拉吉城和米克尼 / 以革伦所见，显然给雅巍或其他神祇烧香，无论是在个别家庭，和官方宗教场合都算常见（见：赛十七 8；耶十九 13）。以色列人受命要在雅巍坛前烧香（出三十 7~8）。但当改向巴力献祭后，正确的敬拜方式就已败坏。香通常用来伴随祈愿。

二 15 亚割谷 当亚干在占领耶利哥时违背了「灭绝净尽」（希伯来文 h]erem）的命令，他与全家都在后来称作亚割谷的地方，被石头打死（书七 25~26）。该地点位于犹太北方的支派边境（书十五 7），是现今的布克亚（El Buque^{ah}）。何西阿提到「麻烦之谷」，是试图要说明如果连这么一个厄运的所在都能够转变，那么歌篾 / 以色列和何西阿 / 雅巍的关系也能够转变。

三 1~5

何西阿复得其妻

三 1 葡萄饼 关于献上甜糕（以无花果或枣椰制成）给美索不达米亚神祇为祭，见杰里迈亚书四十四 19 注释。此处希伯来原文的翻译不十分确定。有些解经家认为这里的意思是「成罐的葡萄酒」，而非葡萄或葡萄干

压制的糕饼。不论是哪一种，都是以丰收葡萄做的献祭之物。

三 2 物价细节 因为大麦的价格增加十五舍客勒银子，我们可以预估何西阿总共的花费约是三十舍客勒。这样的数量等于在出埃及记二十一 32 中，补偿损失一名奴隶所需之数。因为歌篾的情况不明，无法确实知道为何何西阿付出这个数目的金钱。然而，基于中亚述法律，他可能是将她从无法自行解脱的情况中赎回（例如偿付她所欠的债务）。

三 4 在柱像上献祭 关于迦南崇拜和以色列的拜偶像行为中，使用亚舍拉石柱与柱像，请参看：出埃及记二十三 24 与申命记七 5 注释。柱像确实于雅巍敬拜中是合法的一部分，至少在分裂王朝时期如此（见：赛十九 19）。然而，于将临的毁坏时期中，这些宗教象征以及列王将不会得到雅巍的话语或帮助。（见：申十六 22）。

三 4 以弗得或偶像 献祭与圣石代表敬拜神祇的方式，以弗得与偶像指的是向偶像寻求意见的工具。以弗得是祭司服装的一部分（见：出二十八 6~14 注释），而在埃及与美索不达米亚地区都是专属神祇与高等祭司的服装配件。关于以弗得的外观与用作为占卜神旨意的工具，请参看：出埃及二十八 6~14 注释。

那些想要从神明得到信息的，会付一些费用，透过这些术士为灵媒，得到答案。这里的偶像是 teraphim（见：创三十一 19 注释），是古代近东地区用来寻求神祇意旨的工具或替身。不过，就像石柱与献祭一样，神不会提供这些占卜者任何答案。

四 1~19

控诉以色列的不忠

四 10、14 娼妓 在古代美索不达米亚，职业娼妓与神庙的性服务是有所区别的。h\arimtu 这个词在楔形文字中，兼指两者（例如：吉加墨斯史诗中，是一个 h\arimtu「开化」了恩基杜的人），但是两者的目的与社会地位皆有所差异。娼妓所提供的性服务是与归圣的婚姻仪式有关，确保土地的肥沃。有许多不同阶级的女祭司，从最高等的，代表女神伊施他尔 / 因南娜女神，并传闻晚上会由玛尔杜克神「临幸」；到隐居的团体，也有公众的人物如 natidu，可以拥有财产、经商甚至成婚。

职业娼妓在神庙附近营业的考虑，跟在往来频繁的客户店和城门等地聚集，是一样的理由：交通越繁忙的地方，顾客越多。庙妓和职业娼妓都接受报酬，但是前者被期望要把这些收入奉献给神祇。此外，「圣」妓和「庙」妓也有所差别。「圣妓」如前文所述，其收入归于庙方。极有可能娼妓是由庙方所雇用，作为募款的一种方式，而不具有任何正式祭司身分。「庙」妓目的是要透过性仪式来确保土地的丰饶。业余的圣妓/庙妓（如：创三十八章）和职业的圣妓/庙妓（如：王下二十三 7）之间也有差别。

古代以色列或近东其他地区的庙妓证据并不完备。迦南文献在神庙人员中列有娼妓，而亚喀得文献则证实了有人献身，以此方式投入服务神庙。此外，由于女性时常没有个人财产，有时从娼似乎就是惟一赚钱还愿之道。然而，禁止将娼妓的酬劳带到圣殿中，可能是针对像是新巴比伦时期，伊施他尔神庙雇用小区里的女性为娼的反应。

四 11 旧酒、新酒 这里用来形容酒的两个词是对等的，但是代表不同的发酵阶段。在乌加列文的《阿赫特》叙事诗中（VI:7~8），相同的词也是对等使用，但是文献残缺不全，无法提供进一步信息。这句词组的意思是显示出过度饮酒纵乐，会使人神智不清。这些人的心，因着假的宗教行为而被蒙蔽，就像那些酗酒的人，被酒蒙了心一样。（见：赛二十八 7 注释。）

四 12 木头偶像 虽然何西阿有可能指的是棍卜（藉由抽棍杖来占卜神祇的意旨，关于各种占卜的方式，见：结二十一 21 注释），这比较像是神圣的树丛或是亚舍拉石柱（见：出三十四 13）。偶像通常是用木头雕刻而成（见：耶十 3~5；哈二 18~19），而这样的行为在美索不达米亚极其普遍，以至于苏美文献指出某些种类的木头是「众神之肉」。

四 13 在山上敬拜 高处（和合本：「邱坛」）和山顶长久以来与神祇敬拜有关（见：撒上九 12 注释）。例如有些以色列历史上最重要的事件都与山有关（摩西在西乃山上；伊莱贾在迦密山）。同样的，乌加列史诗中，撒分山也被认为是迦南神祇巴力和伊勒的家，或是能力的宝座。因为以色列人是如此容易把敬拜雅巍与其他神祇混淆，何西阿谴责那些在户外神坛献祭的活动（正如他们在申命记十二 2~3 中受谴责一样），视之为败坏将来世代的温床。

四 13 圣树 自古以来，树木就作为地标，与公众的司法、宗教活动有关（见：创三十五 4 注释）。提到树的神圣或重要，有士师记四 5 底波拉的棕树，和乌加列王达尼珥在树下听审人民的讼案。这些独特的树木或圣树丛也和敬拜亚舍拉有关（见：申十二 3 注释），故此，也成了以色列人的陷阱。亚舍拉在以色列肖像传统中被描绘成一种特定型式的树。

四 15 吉甲 此一遗址靠近耶利哥，确实地点悬而未决（见：书四 19）。所有可能的说法中，鉴于调查发现铁器时代古物，最可能的地点是梅夫吉耳废墟，位于耶利哥东北方一哩多。它的名字意思是「石环」，表示其作为宗教中心的重要性。阿摩司（四 4，五 5）与何西阿（九 15，十二 11）都谴责吉甲在宗教上的犯罪和于该处不当的献祭。这些宗教活动的性质没有载明，但是可以假定包括敬拜雅巍以外的神。

四 15 伯亚文 虽然无法得知何西阿本身是否为利未人，他对于智能主题和祭司事物的了解至少意味着和一个利未家庭有紧密的关系。这或可解释他嘲弄伯特利的皇家圣所，以及这地名的双关语（见：摩五 5）。他指出伯特利（神的家）这个以法莲城市是「伯亚文」（败坏之家），宣告它是一个不合法的敬拜地点、以色列社会邪恶的源头（比较他在五 8 的使用）。

五 1~15 继续控诉

五 1 网罗 众所熟知捕鸟人以网罗来困住鸟的画面，可能是此一常用隐喻的来源（见：书二十三 13；诗六十九 22；赛八 14）。埃及墓画描绘了不少这种捕鸟的行动，也是苏美「兀鹰石碑」的基础（见：结十二 13 注释）。

五 7 新月 虽然何西阿可能再次指着因为敬拜巴力而败坏的月朔节（见：何二 11），该词用在此处也可单指着一年循环中，新月分的到来。因此有可能先知是在用常见的词汇抨击以色列人持续的（周期性）自我毁灭。

五 8 基比亚、拉玛、伯亚文 这里是一个典故，指北方和南方王国（以法莲和犹大）关于两国边界的军事冲突。这里指出便雅悯的三个城市（基比亚即 Jeba'，拉玛是 Er-Ram，伯亚文是 Khirbet el'-Askar）意味着

他们可能被以法莲入侵（或许是攻击耶路撒冷的开端），或是他们的男丁被犹大征召作战（或许是侵入以法莲）。这些城市各守卫一条北方通往犹大首都的道路。警报响起可能与主前七三〇年叙利亚—以法莲战争有关（见：代下二十八 5 与赛七 1 注释）。

五 10 挪移界石 对于这项罪行的讨论，请参看：申命记十九 14 注释。

五 13 以法莲转向亚述 叙利亚—以法莲战争的毁灭性结果使得以色列（以法莲）和犹大国力耗竭，面对亚述诸国政治联盟，更显脆弱。发觉到自己附庸国的地位每下愈况，以色列两位国王——主前七三八年的米拿现（王下十五 19~20）与七三二年的何细亚——被迫付出大笔贡款来避免亚述人进一步蹂躏他们的国家。提革拉毘列色三世的亚述年表中，记录这些进贡付款的情形，并且记载其他许多小国在经济上被帝国的资金需求给榨干。

六 1~七 16

转离悔改与复兴

六 3 冬雨、春雨 因着中东的地中海型气候，以色列一年有两次降雨期。冬雨从十二月至二月，主前第十世纪基色历法所记，这波水气使地土松软，预备犁地和小麦、大麦、燕麦的播种。春雨在三四月来到，提供粟、蔬菜作物播种所需的生命之水。这些降雨的时机，决定了丰收或饥荒。将雅巍与降雨相联结，取代了巴力作为雨水、丰饶之神的角色；将雅巍与太阳联结，取代了常与正义相关联的太阳神。

六 7 亚当 由于本节的末尾指出一个地方「那里」（和合本：「境内」），又与吉甲相对称，大多数现代解经家假定这指的是一个城市，而非第一个人类。这个地点一般认为是外约但的达米叶遗址（Tell ed-Damiyeh），就在雅博河南边、法尔阿干河北方，控制着约但河的浅滩。此处提到，是在法老示撒于该地区主前第十世纪战争中所占领的城市之一。

六 8~9 基列与示剑的暴力 这里所记录的事件，可能是主前七三六年比加反抗以色列王比加辖（王下十五 25），战争显然从亚当这个地方开始，借着一群基列人的协助，向西沿着法尔阿干河扩散至以色列，远达示剑

城。比加的支持者在试图消灭王的官员时，获得伯特利祭司的协助。

七 4~8 烘烤的比喻 从主前七三〇年代以色列政治圈的动荡不安来看，这些烘烤的比喻用的很恰当。这里所描绘的炉是由陶土制成，呈圆柱状。于他纳和米吉多城曾挖到这种器具。它可能是嵌在地板上，或是置于其上。拱型的盖顶有个大洞，并设有门，烘烤者由此加燃料（木头、干草、粪便或橄榄渣饼）。火焰会透过这洞冒出，直到剩下一片热热的焦炭。当门关起，热量就会留住，保持许多小时（足以揉面、发面），接着烘烤者会把稍微发起的面饼放入炉的内壁或炭的中间。这个隐喻使用那些稀松平常的工作与众所熟知的画面。比加的反抗军在以色列政治事务的炉中「烧得」凶猛，于主前七三五年摧毁了比加辖的政权。这次行动引发的愤恨积压，如同烤炉累积热气，等待烧灭那些当政的人。接着何细亚于七三二年暗杀比加，立刻逆转了以色列的政治联盟（王下十五 30），转向亚述求助，三年后又再一次寻求埃及联盟（见：何七 11）。这种胡搞的政策让以色列「烤到一半」，就像一条面包放在炉侧墙边，未曾翻面。一面烧焦了，一面是生面团。

七 11 鸽子的行为 以色列王摇摆不定的政治策略被拿来与鸽子易受骗相比（见：箴十四 15 用来形容愚蠢），鸽子是猎鸟者网罗易捕获的猎物。此外，鸽子对于失去的雏鸟不太关心，可能被拿来与以色列对亚述政策的政治健忘症相比（见：何五 13）。

七 11 埃及 / 亚述 比加短暂政权里的大部分时间，采用的是反亚述政策，向埃及人寻求援助。这引发列王纪下十五 29 记载的提革拉毘列色的会战，导致加利利大多数地方被夺去，以色列人流亡亚述（见：王下十五 25~31 注释）。何细亚一登基，最初必须向亚述进贡，但派遣使者去埃及（见：王下十七 4 注释）。这样有二心的行为，惹恼亚述王撒幔以色列五世，围攻撒玛利亚达三年。继承他的撒珥根二世，在主前七二一年攻下该城，将以色列人大部分人口驱逐（见：王下十七 6 注释）。

七 12 猎捕鸟 要捕捉鸟，有好几种不同的方法。虽然猎人可能只使用弹弓，丢掷棍棒（如同便尼哈桑墓中所绘），或用弓来射下单只的鸟，但是圣经以及古代艺术描绘大都是以网或笼子来捕捉大群的鸟。例如塞加拉城的卡根米墓（埃及第六王朝）中，描绘捕鸟者使用网子。显然有些捕鸟者也在圈套中使用诱饵或假鸟来吸引鸟

(传道书十一 30 为证)。很明显，以色列王陷入古代两大强权埃及和亚述所共同设下的政治野心网罗中。

七 16 翻背的弓 合成弓是由木头、角、动物肌腱所组成(记载于乌加列的《阿赫特》叙事诗中)，会受到天气和湿度改变的影响。如果没有收藏在盒子里，会失去弹力，被描述为不可靠或松弛无力(见：诗七十八 57)。亚述智慧文学说阿希卡尔说到恶人的箭反转向自己，而这也可能是何西阿谴责以色列领袖的一部分(见：诗六十四 2~7)。

八 1~14

继续控诉

八 1 吹角信号 如同何西阿书五 8，号角的声音或公羊的角是代表危险将临的信号。这会使人开始动员，驱赶动物到城墙的保护内(见：摩三 6)、关于吹角信号的进一步信息，请参看：民数记三十一 6 和乔舒亚记六 4~5。

八 1 鹰(兀鹰) 何西阿使用捕食的鸟向猎物飞扑而下的画面。看起来最有可能他是在指亚述，再次被用作神怒气的工具。猎捕中的鹰或兀鹰是熟悉的景象，而他们常常被用在近东史诗和神话中(如乌加列的《阿赫特》叙事诗、亚喀得的《埃坦纳》史诗；见：申命记三十二 11 注释)。

八 5~6 牛犊偶像 我们有充足的证据知道，巴力崇拜与牛的宗教形象或画像相关联(如同阿查瑞遗址的兽型神绘像)。关于耶罗波安王试图在但与伯特利建立自己的神庙，以与耶路撒冷为敌，用金牛犊作为神宝座的代表，参看：列王纪上十二 28~30 注释。何西阿谴责放在这些神庙中的金牛犊是敬拜假神的源头，并反应以色列把巴力崇拜与敬拜雅巍混淆。何西阿的时代，只有伯特利尚存，因为提革拉毘列色三世于主前七三三年征服但，而且据推测，摧毁了那里的神庙。

八 6 撒玛利亚的牛犊 使用撒玛利亚而非伯特利作为牛犊的地点，是婉转的指以色列全地(见：何十 5)。亚述年表中，藉由写出一省首都指该省全地，是很常见的作法(见：王下二十三 19)。

八 14 宫殿 希伯来文 he^ˆkal，可能和亚喀得文 ekallu 同一字源(来自苏美文 E. GAL)，「大屋」，

可能意指神殿或宫殿。至少在耶罗波安二世执政早期，试图要在撒玛利亚和其他主要城市建立强化防御的城市和巨大的纪念建筑(关于犹太类似的建筑，见：代下二十六 9~10)。像这样的努力，可以当作是皇家权力的符号，也因此理当受何西阿控诉他们「忘记」神(见：申三十二 15~18)。

九 1~十 15

以色列的审判

九 1 谷场上的妓女 谷场是以色列农业地区几项重要设施之一。收割完的谷物被运到此处，进行处理和流通(见：得三 2、7)。它也很可能是公众聚会(见：王上二十二 10 的冲突)与庆祝丰收(申十六 13)的场所。然而，以色列被指示不再欢喜，因为人民相信巴力能使物产丰饶，显出他们对雅巍的不忠实(见：何二 7~8)。显然一般的妓女和庙妓时常出没在这丰收与剪羊毛的场所(见：创三十八 15~23 注释)。因此以色列就像是谷场的妓女，从那些她所归功丰收的神祇得酬劳，而非认定雅巍的地位。

九 4 居丧者的食物 服丧中的家庭，因为与死者有接触，被认为不洁七天，必须经过仪式的净化，以回到原来的社交与宗教活动中(见：民十九 11 注释)。在这段不洁的期间，他们所有的食物，也被延伸认为受到污染。这些食物虽然可以供给他们营养，但是吃起来却毫无喜乐，也都不能献给神为祭(见：耶十六 7；结二十四 17)。何西阿叙述这就是将来被掳的生活方式。

九 6 摩弗(孟斐斯) 埃及历史中大部分的时间，摩弗(今日的米特拉欣内)是下埃及的首都。它位于今日开罗南方十三哩处，尼罗河的西岸。

九 7 作先知的是愚昧 有时候，被神的灵所充满的人(撒上九 6)和单纯被认为是疯子的人(撒上二十一 13~15；王下九 11)，只有一线之隔。然而，此处何西阿的敌人试图破坏他的名誉，说他的预言其实只是疯人疯语(比较：摩七 10；耶二十九 25~28，类似的控诉)。

九 9 基比亚的日子 关于在基比亚所发生的可憎之事，请参看：士师记十九 12~14 与十九 25。由于何西阿只需单单提到这城市的名字，就代表那些无法无天的可怕景象，还有可耻的行为，显然这个故事在他的时代广为

人知。

九 10 果子的隐喻 葡萄在旷野、无花果树上春季初熟的果子，都有出乎意料之外的喜悦。南地（Negeb）中「葡萄隧道」的证据显示此处可能有葡萄的栽培，而小串的据说特别甜。五至六月成熟的小无花果也是如此。它们被公认为是美味佳品，所以采摘以后马上食用（见：赛二十八 4；鸿三 12）。

九 10 巴力毘珥 关于发生在巴力毘珥，以色列人被什亭附近摩押女子试探，陷入拜偶像的事件，参看：民数记二十五 1~18 注释。

九 13 儿女交与行杀戮的人 有可能是暗示以色列的领袖使人民陷入政治上的动乱，因此让其家庭向横冲直撞的亚述军队门户大开（见：何七 11 注释）。苏美的《吾珥被毁悼词》叙述到类似的事件：围城期间，父母抛弃子女。另一种可能性是「杀戮小孩的人」是指鬼魔。巴比伦的鬼叫作「帕什图」（Pashittu），被认为是诱拐小孩的。这可能是指述抛弃小孩的另一种方法。关于抛弃孩童的进一步信息，请参看：以西结书十六 5。

九 15 在吉甲的恶事 请参看：何西阿书四 15 注释。何西阿的控诉可能是基于征服期间的事件，或是扫罗即位作王的时候（撒上十一 12~15），不过也有可能是指着没有在他处记载，如今不为人知的当代事件。

十 1 柱像 见三章 4 节注释。

十 4 苦菜 希伯来文 rosh 在这里可能是莨菪（Hyoscyamus reticulatus），生长在犁过的田中，特别是接近干草原或是沙漠地区。它长到二呎高，有着多毛的叶子，红微管束的黄花。另一种可能是叙利亚山萝卜（Cephalaria syriaca），种子有毒。浅层的种植有助于散布这些植物，因为只有茎被割断，深根则未受影响（见：伯三十一 40）。

十 5 撒玛利亚、伯亚文 见四章 15 节注释。

十 11 踹谷、耕田的比喻 可能是让幼龄的公牛先在踹谷场上开始工作，练习套轭。这个较为简单的工作，有机会让小牛获得牧草作为奖赏（申二十五 4），使牠们更为听话（见：耶五十 11）。一旦到了可以轻松驾驭的阶段，就可加上轭，好习惯拉动重担（撒下二十四 22）。这也就预备牠们更加规律的工作，在荒地中犁出沟（王上十九 19；耶四 3）。同样的，神选择让听话而强盛的以色列来完成神的计划。

十 14 沙勒幔在伯亚比勒 现代历史学家并不清楚这

个事件。何西阿用来作为彻底毁坏的量度，近似于杰里迈亚将人们的注意力指向示罗（耶七 12~14，二十六 6）。沙勒幔这个名字有好几种看法，包括撒幔以色列三世，因为他于主前八四一年对叙利亚首都大马色的征伐中，很可能远及以色列。或是于七二二年围攻撒玛利亚的撒幔以色列五世。另一种可能是古代摩押王撒码努（Salmanu）；他被列在主前八世纪向提革拉毘列色三世进贡的小王朝之一。列王纪下十三 20 提到摩押劫掠兵团在以色列，可能支持这一见解。至于伯亚比勒，这个遭受浩劫的地点被指认为是伊尔比德市（Irbid）邻近，接近低加波利的培拉（Pella），就在约但河畔巴珊的对岸。

十一 1~11

神对以色列由来已久的爱

十一 6 门栓城门的两扇门 通常是固定在埋于地下的石头基座中，支柱则在门的两边，以木头制成，连于城墙。于拿色别遗址（Tell en-Nasebeh）挖掘出的铁器时代的外城门，在门边的石头上有狭槽，供门放置。人们藉由将门门滑入城墙中的狭槽，锁上城门。

十一 8 押玛与洗扁 这两座城，都尚未被考古学家所确定指认，传统上被认为是所多玛与蛾摩拉，是被彻底毁灭的地点，也是神审判的证据（见：创十九 1 注释）。这些城市一般认为是座落在死海东南方的约但谷。此区发现的遗址中，较广为人知的有铜器时代早期的城市巴贝德拉以及农梅拉。

十二 1~14

继续控诉

十二 1 亚述立约 如同他的前任国王米拿现一样，何细亚最初被迫向亚述王提革拉毘列色三世进贡。亚述年表甚至夸耀称何细亚暗杀比加，夺取以色列王位时，亚述王「让何细亚作他们的王」。同时也提到，何细亚付出「十他连得金子与一千他连得银子」为贡，可能是印证了他于主前七三二年居国王之位。

十二 1 把油送到埃及 何细亚成为亚述附庸国王之后不久，把大量的橄榄油（以色列主要财富之一）送去埃及，改变其效忠对象。这会是一项重要的货品，特别在

不生产橄榄的埃及。然而，玩弄两个超级强国与其从属，招来亚述的怒气，撒幔以色列五世于主前七二二年入侵以色列。

十二 4 与天使较力 见：创世记三十二章，雅各布与天使摔角的数条注释。（虽然这里用的是天使一词，但没有用在创世记三十二章）。何西阿回顾这位族长素负野心与欺骗的盛名。显然先知相信雅各布超过了人跟神相处的应守界线。这个限制人类行为的主题，也可以在苏美英雄兼伊亚神祭司的亚达帕故事中找到。他被带到众神会议之前，因为他竟胆敢折断南风的翅膀，造成干旱。

十二 7 诡诈的天平 阿摩司书八 5 中，也有对肆无忌惮的商人提出相同的控诉。这里翻作「商人」的字，是希伯来文的「迦南」，至少显示出迦南人的影响。这控诉似是基于以色列与其经济体受到邻国不道德行为的影响而腐化。没有标准化度量衡的经济体中，商人会被试探伪造平衡与量度，使用规格不对的法码，和其他变更容器大小的方式。

十二 10 先知的比喻 先知可用来传递神信息的方式之一，是模拟法或可相提并论的故事。所以比喻能够提供双重意义，以日常生活的景象或画面，提供神旨意或审判的解释。例证请参看：以赛亚书五 1~2 和塞缪尔记下十二 2~4 注释，拿单的小羊羔比喻。

十二 11 基列、吉甲 关于基列和比加革命的关联，请参看六章 8~9 节注释。关于吉甲的宗教活动见四章 15 节注释。

十二 11 祭坛好像田间犁沟中的乱堆 成堆石头散乱的分布在田间犁沟，呈现出祭坛被拆毁后的景象。但由于这是在控诉之中，此情境可能呈现的是，祭坛数目之多如同田间犁沟中的乱堆。此处另有一文字游戏，因为希伯来文翻成「堆」的字是 gallim，读起来很像这两座城名字的一部分。

十二 12 雅各布逃跑 何西阿回到他于十二章一开始最先用过的主题，回到雅各布的故事，用来与以色列国将来的苦难与可能的救赎相比较。因此，正如不择手段的雅各布被迫从巴勒斯坦逃到哈兰，以逃避以扫的怒气（见：创二十七~二十八章注释），现在以色列将再次被迫「住在帐篷中」（何十二 9）。不过，雅各布 / 以色列在亚兰所建立的新生活与家庭，带他回到巴勒斯坦，成为以色列人的源头。

十三 1~16

神的怒气

十三 2 制造偶像的技术 关于古代近东地区，用来制造偶像技术的讨论，请参看：士师记十七 3；以赛亚书四十 19，四十四 17~18 等节注释。按照何西阿的说法，获得与使用塑造这些偶像的技术，只是以色列人试图把宗教融合拜假神、败坏其敬拜更进一步的例证。

十三 2 向牛犊亲嘴 撒幔以色列三世的黑石碑上，描述以色列王耶户在亚述王面前亲吻土地。《埃努玛埃利什》神话中，玛尔杜克神救平叛乱，成为众神之首后，众神群集亲吻他的脚。这是对国王和神表示顺服的常见行为。同样，亲吻偶像包含了亲吻其脚以示臣服、顺从和效忠。马里信函中，特尔卡省长基布里大甘建议马里国王心利林移驾特尔卡，以亲吻大甘神像的脚。

十三 3 场上的糠 何西阿再次使用能够轻易在他听众心中勾勒出画面的一系列景象：每日生活的情景。其中打谷场是农人们将谷物运来，用牛脚或打谷橇压碾的地方（见：何十 11 注释），剩下来在场地上没有价值的剩余物会随风飘去。这样的解说加上朝雾、早晨的云雾、速散的甘露，说明了生命的短暂。这与雅巍的永恒性和其他神祇与其偶像的短暂性成了适当的对比。

十三 7 豹 豹安静无声，追踪猎物的概念，符合神的角色：摧毁那没有预备、不警觉的以色列（耶五 6）。伶俐的豹也出现在智慧文学中。例如，亚述《阿希卡尔的言词》有篇豹的短寓言。豹试图要欺骗山羊，把自己的外套借给山羊以遮蔽寒冷。山羊逃跑，发现豹只是为了要牠的皮。豹依然生活在以色列的某些地区（隐基底），但古代不如狮子般普遍。

十三 16 毛骨悚然的惩罚 何西阿预测将要来的战争会摧毁以色列的城镇与村庄，甚至妇孺也无法从劫掠的军队抢劫和强暴的手下逃过；显然这些词句是描述战争破坏的标准笔法。

主前第九世纪亚述征战记录述及焚烧男孩女孩。剖开孕妇的行为比较少提到。这是在一首称赞亚述王提革拉毘列色一世（约主前 1100 年）战胜的诗中，献给他的行动。同时也在一篇新巴比伦哀歌中短暂提到。

十四 1~9

提供希望

十四 5~6 植物的隐喻 雅巍和以色列的关系被比喻成甘露，提供花、树在夏日干季仅有的水分（见：赛二十六 19）。百合花在今日的巴勒斯坦并不常见，但可在某些地方看到；古代是否更为常见，并无定论。此外，神给予生命的本质保证了以色列国的丰饶和活力，使其继续成长扩张，像橄榄树的盘根错结。利巴嫩的香柏树也拿来作比较，它被认为是古代近东最有用的大型成长树木。因其木材有高度评价（王上六 9~10），是建筑的原料，也是美索不达米亚文学中富庶的标记，包含《吉加墨斯史诗》和苏美到亚述许多国王的年表等都有提及。

约珥书

— 1~12

蝗虫入侵

— 2 对老人说话 此处对老人说话，引起许多种解释，认为当时没有国王。有些学者因此把该书的写作时间定在主前第九世纪中叶，当时犹太由败坏的女王亚他利雅统治（见：代下二十二~二十三章注释），而该地的义人拒绝承认她政权的合法性。这个见解的难题在于约珥书清楚呈现出一直要到主前第八世纪才开始的经典预言形式（见：王下十四 27 注释）。如果对老人说话确实暗示没有国王，那有可能此书是在被掳之后的时期所写。三章 3 节更进一步支持这个推测，用过去式来写犹太人的四散。总之，此书的写作年代颇具争议性而复杂。

— 4 蝗虫群 蝗虫在古代近东地区极为常见，并因带来的损害及破坏而恶名昭彰。蝗虫在苏丹地区繁殖，于二三月间开始迁徙，并会随风抵达埃及或巴勒斯坦。一只蝗虫每天吃掉与自己等重的食物。成群蝗虫可以覆盖广达四百平方哩，而每平方哩甚至可以达到一亿只。假使蝗虫被吹到海上前产下卵，那问题会重复发生。一只雌虫于六月产下的卵，有能力在四个月内生出一千八百万只后代。

— 4 蝗虫名称 由于近东地区农业经济对蝗虫十分熟悉，各种语言充满精准的单字。本节有四个不同词汇（整

部旧约中共计九个），远不及亚喀得文（已知有十八个词）。翻译的人对这四个字究竟是否代表蝗虫生命周期发展的四个阶段（1. 幼虫期：黑色、跳行，无翼。2. 黑黄色有翼与颚。3. 黄色，完全成熟。4. 性成熟之成虫），还是不同品种（群居性或独居性），则意见纷歧。

— 6 蝗虫的暗喻 在古代近东的文学作品中，将军队比喻作蝗虫并不希奇。这种暗喻见于苏美文献，诸如亚喀得的咒诅；乌加列的《阿赫特》的故事；十九代王朝埃及文献；新亚述文献。这里是颠倒过来，以入侵军队暗喻描述蝗虫群聚（于二 4~5 明显可见）。在古代近东文学中，常拿它与狮子比较，是因为蝗虫的颜色、面部与口部的形状。

— 7 葡萄树与无花果 蝗虫并不喜爱这里提到的树种，只有在没有其他植物可吃的情况下，才会染指这两种树，由此可见破坏的程度。此外，葡萄树与无花果是安全与富庶的表征，因此它们的惨状代表着民众的情绪。古代近东地区，和平与富庶的美好景象就是能够坐在自家的葡萄树与无花果之下。埃及墓绘、亚述浮雕，以及圣经作者共同使用这词组来形容能够掌控自己生活的人，没有外力干预，得以栽种神（或外邦神）所赐与他们的地（王上四 25；赛三十六 16）。葡萄树与无果树会结果实，也能遮荫。享用它们显示某种长期的兴盛，因为两者都需要数年才能出产。

— 7 剥树皮 蝗虫的恶名不只是因为破坏植物的生命，也是由于咬坏枝子，剥去树皮。如果树皮受到相当的损坏，植物可能无法存活。如果存活，复原的过程会大大降低其结果能力。

— 8 处女暗喻 这里翻译成「处女」的字，指的是一个还未正式离开父家的女子。如果聘金已付，即使还没完婚，她可能按着婚约算是有「丈夫」。这里的隐喻指的是已经许配、快要成婚的女人哀悼她失去的丈夫。

— 9 献祭的断绝 撒珥根二世时代（主前第八世纪末）的亚述诗歌求问神明娜娜雅（Nanaya）终止蝗虫之害。如同约珥，该祷文提到数类蝗虫，以及其断绝众神之祭的哀歌。

— 10~12 军队入侵对农业的影响 生态上的破坏可能让经济瘫痪多年。有时候田地受到极大的破坏，肥沃度大大降低。树的毁损对于生态平衡有着更惨的影响。不只是失去树荫与木材，而且表土的侵蚀会增强；再者，失去森林对环境的贡献，会加速荒地的扩展。有些果树

(像枣椰)要生长二十年才有生产力。农业上的破坏以及砍伐森林,都是入侵军队要惩罚被征服的人、试图加速他们投降的常见战术。亚述记录与浮雕中详细描述惩罚的手段,包括砍树,破坏草原,摧毁灌溉的渠道系统等。

一 13~20

呼吁悔改

一 13 麻布 麻布是以山羊或骆驼毛制成,粗糙而不舒适。在许多场合,麻布只是用来遮腰。亚希兰的石棺上面描绘着哀伤的女子在裙子臀部的部分,围着看来像是麻布的东西。

一 14 禁食 禁食在古代近东地区,除了圣经之外左证不多。通常是在哀伤的情境下发生。在旧约中宗教性的禁食多半和向神呼求有关。原则是该需求甚为重要,以至于当事人关切属灵景况,身体的需要便退居幕后。如此,禁食是为了预备洁净自己,在神面前谦卑的过程(诗六十九 10)。除了悔改的呼吁以外,约珥呼召大家禁食,以除去任何造成他们所受灾荒的罪或障碍。

一 14 严肃会 严肃会是集体敬拜的场合,多半伴随着例行的年度节庆,但是也可在需要时组成。在此情境下看来是一种长老的会议,仪式活动外可能也包括作某些决定。

二 1~27

蝗虫大军和悔改

二 17 廊子和祭坛中间 廊子和祭坛中间是一块限制出入的地区。只有祭司有理由越过祭坛前往圣殿去。但这地方也常用作重要公开活动的舞台。以西结书八 16 有二十五个人在这地方进行混合信仰的太阳崇拜。历代志下二十四 21,耶何耶大的儿子,先知撒迦利亚在这地方被石头打死(见:太二十三 35)。

二 20 北方的军队 北方常是黑暗势力的象征。以色列的敌人通常因为路线所致,也只能取道北方攻打耶路撒冷。

二 20 东海与西海 东海应该是指死海,作为东部的疆界。西部的疆界则是地中海。

二 23 秋雨、春雨 以色列有雨季(冬天)与旱季(夏天)。雨季以秋雨开始(「早雨」十至十一月),以春雨(「晚雨」四月初)结束。这对于土地的湿度与松土犁地很重要。谷物收成则在春天(大麦是五月,小麦是六月),夏季(七、八月)则是打谷簸谷的时节。秋天采收葡萄,而橄榄可以一直采收到冬天。

二 28~32

耶和華的日子

二 28 神的灵浇灌,带来预言、异梦和异象 在以色列的习俗中,用油膏抹是一个拣选的记号,并常与领受神的灵紧密相关,因此可以说被神的灵浇灌,或是神的灵膏抹。美所不达米亚地区认为君王被赋予神祇的梅岚穆(神荣光的可见代表)。在希伯来文,代表灵的字,也可意指风。最早从苏美时代开始,古代近东地区代表灵/风的字,就与异梦和异象有关联。异梦之神被称作「风」。亚喀得文带来异梦之神的名字叫做「札基库」,是从风/灵这个字演绎而来。因此灵和导致预言的异梦、异象的启示间,有着渊远流长的关系。

二 30 血、火、烟柱 这些是平常伴随着战争的恐怖出现的现象。血流满街、屋宇焚烧,从城市升起数哩外都可见的烟。这些是地上审判与危难的征兆,而下一节则是天上审判与危难的征兆。

二 31 日头变暗,月亮变血 这是描述日、月蚀的景象。日蚀发生时,太阳因为月亮经过太阳和地球中间而变暗,这只会发生在新月的阶段。而月蚀是因为地球通过太阳和月亮之间,把月亮给遮住。月全蚀时,完全遮蔽的那一刻,只剩下红色光谱,所以月亮散发出怪异的橘红色,而非变黑。这只会发生在满月的阶段。

二 31 古代近东地区的日月蚀 在新亚述时代,日月蚀代表最有力、最致命的凶兆,被视为「终极启示」。他们是替代君王仪式最常见的原因(见:赛五十三 4~10 注释)。而他们代表的威胁性质,是由他们发生的精确时间、发生在天空中的位置和方向来断定。天上和地上的征兆加起来会产生更进一步的确认,还有更加戏剧性的结果。

神的审判和祝福

三 2 约沙法谷 圣经和其他数据源，甚至传统中，以色列并没有一个称为此名的谷地。可能的说法是（1）这是指某个谷地，跟第九世纪名为约沙法的犹大王有所关联（惟一一次提到他的谷地是在列王纪下第三章）或（2）谷地的名字是按着在该地发生的事（约沙法这个名字的意思是「雅巍审判」）。如果后者为真，如同许多解经家的结论，那地点就可能是在耶路撒冷周围的谷地之一。

三 3 奴隶交易 战争和袭击边境最有利可图的就是奴隶买卖。俘掳卖给奴隶贩子，被运到远离家乡的地方。这些人的实际数量远不及希腊罗马城市里的大量奴隶。奴隶买卖从古代近东最早期就存在。奴隶通常是战俘或是掳掠来的。贩子不时收到奴隶，接着把他们运到他地卖掉。这些人鲜少能获得自由，沦为奴隶的人绝大部分是被自己亲人卖给人口贩子，或是战俘。

三 4 推罗、西顿、非利士人的迫害 这些地中海东部沿岸地区提供海上贸易用的港口。从接下来的几节里，我们可推论这些城市是转运将要被卖作奴隶的俘虏（此处来自犹大）之地。战争中捉拿的人有一些并不值得运走。最快的解决方法就是把他们卖给奴隶贩子，让他们去处理细节。



希腊的爱奥尼亚式柱头

三 6 希腊 这里所用的希伯来字 Javan 可能是希腊名字「爱奥尼亚」（Ionia），指土耳其西海岸和爱琴群岛等希腊领土。爱奥尼亚希腊人最先在主前一千年前

左右定居于此。有证据显示他们于主前八世纪和亚述人有所来往。

三 8 示巴人 圣经中总共有三群示巴人，第一种是从示巴（Sheba，即今日也门）来的，那是个高度都市化，在此时期文明发达的地方（王上第十章）。此区已经有许多示巴人碑文出土。还有一群示巴人在衣索比亚（赛四十三 3）。乔布记六 19 将示巴人等同于阿拉伯北部的提玛，可能是第八世纪晚期，提革拉提列色三世和撒珥根二世的亚述碑文中的撒巴人。此处所指为何者，实难判定。大多数的解经家倾向第一种。

三 10 金属重铸 这里可能是指犁的金属尖端部分，用来划破地表，犁出一条沟来，而非将土翻过的「犁头」。这尖头约七吋长。不过，同样这个希伯来字也用在列王纪下六 5，显然用来指某种斧类。

镰刀是用来割下树叶与葡萄藤上小芽的小刀。考古学所发现的样本是简单的薄短金属片，末端内侧有着磨利的弧形勾，如同镰刀一样，形状有点像铜器时代常见的尖矛头。这些农业用具在战时可以熔掉重铸成武器。

三 15 日、月、星辰昏暗 藉由宣告「在雅巍的日子，天与所有的天体都会黯淡」，以赛亚宣称雅巍的荣光要胜过，并且遮盖所有其他假神的光彩（赛十三 10，又见：诗一〇四 19~22，提到雅巍掌控日月）。因为亚述与埃及都崇拜太阳神（分别是沙马士和亚孟）为其神祇之首，而月神辛在巴比伦相当重要，先知针对这些神祇以及傲慢敌国为目标。这些黑暗的怪象，在代尔阿拉的巴兰碑文中，通常预测一个大灾难的时代。

三 18 小山流奶 此处酒与奶的模拟很独特。为人熟知的奶与蜜的组合是形容一地区支持游牧经济之潜力（见：出三 7~10 注释）。这里的「酒」字指的是新榨的、刚发酵的果汁。阿摩司九 13 也描写它从山上流下，相当合理，因为葡萄藤常常是种在山坡上。

三 18 泉源自殿中流出 古代近东神殿与泉水间的关联，证据颇多。事实上，有些在美索不达米亚、埃及，以及乌加列巴力神话中的神殿，被认为是建在泉水之上（比作太古之众水），有时就从神殿建筑中流出。因此象征宇宙之神殿立在太古之水泉上。

三 18 什亭谷 「什亭」是希伯来文相思树的音译。一般长在干燥、荒野的环境中。从耶路撒冷东部汲沦溪谷到死海间的干河谷，依旧以相思树为其特色，因此以该地作为灌溉目标是合逻辑的选择。

三 19 埃及与以东的压制 这两个国家是以色列人从远古到被掳时期的宿敌。以东在亚述王提革拉毘列色三世执政期间，成为亚述的附庸国，持续受其统治，直到一个世纪后，亚述巴尼帕去世之时为止。他们很有可能在主前六〇五年降服于尼布甲尼撒的统治。虽然有些犹太难民可能在以东得到庇护，耶路撒冷被毁之时（见：诗一三七 7；俄 11 节），他们也只有旁观。两个国家都在杰里迈亚与以西结的预言中，成为被审判的对象。

雅巍的日子

美索不达米亚地区，每年（时常是一年两次）都有众神之王的登基庆典。在这「阿基图」（akitu）庆典中，神祇决定子民的命运，重建秩序，如同古早以前他打败浑沌力量时所做的。事实上，庆典的过程中会诵读创世史诗《埃努玛埃利什》记载玛尔杜克神击败提查马特神，并且升为万神之首的事迹。虽然文献并未直指阿基图庆典就是玛尔杜克节，两者之间是有些相似之处。雅巍的日子指的是雅巍登上祂的宝座，捆绑浑沌，为世界秩序带来正义的时刻。祂裁断子民的命运，义人得奖赏，恶人则按其所犯的罪和叛逆受苦果。对以色列人而言并没有明确的证据显示这是一个例行的仪式，反而是反映出一种历史性的期待。因此，以色列人把其他民族归入神话仪式的部分给历史化了。雅巍的日子也有神显现（theophany）的成分在其中，通常是取击败破坏力量的神圣战士形像（见：撒上四 3~7 注释）。这类神的显现，常常伴随着宇宙现象（见：王上十九 11~13 注释）。这些宇宙现象时常显现出一个天翻地覆的世界（见：耶四 23~26）。雅巍的日子是极重要的日子，而这些现象是这个大日子特别发生的事。以上所述帮助我们了解雅巍的日子，让我们看到以色列人的思维和先知的话语，与当时文化中许多概念交错。以色列文学作品的原创性并不是在于全部新创的架构，而是整合已知的概念，并独特地应用它。

阿摩司书

— 1~2 5

对列国的审判

— 1 提哥亚 提哥亚农村被认为是特夸小区（Khirbet

Tequ'a），约在耶路撒冷南方七哩、伯利恒南方五哩处。因其位于可耕地边缘，居民大概需要非常努力工作才能维持农牧的生活（见：代下二十 20）。关于这个犹太山地小村的进一步信息，请参看：塞缪尔记下十四 2 注释。

— 1 地震 叙利亚—巴勒斯坦地区的地震活动时常发生。此地区位在大马色到亚喀巴湾的约但裂谷之上，因此受到地表间歇活动的影响。夏琐第六层挖掘出大规模地震的证据，年代约在主前七六〇年。有可能就是此处提到的地震，但需要其他地点的确实证据，特别是伯特利和撒玛利亚。以这次地震来界定阿摩司预言活动与乌西雅王（见：撒十四 4~5）统治的时间，可见应该规模很大，而且是一次撼动人心的事件。如果阿摩司的确预测这次地震（如九 1 所示），那么就确定了他是雅巍真正先知的角色。

— 1 年代小注 阿摩司书中纪年提到的列王，为他的先知任务指出一段时间范围。犹太王乌西雅与以色列王耶罗波安二世统治了主前八世纪的前半部。此处提到的地震，可能是在夏琐第六层挖掘所证实的地震，约主前七六〇年。因为阿摩司自称不是以先知为业，许多解经家相信此书的预言涵盖时间较短，没有长达数十年。

— 2 迦密山顶 迦密山从以色列北方海岸俯瞰地中海。海上的微风和二十八吋的年雨量，使其成为整个国家里面最为茂盛的地区。在古代，其青翠山坡上满是橄榄树、葡萄园以及富庶的牧草地（见：耶四十六 18）。阿摩司与其他先知创造出与该地平时肥沃的相反形象，还有神的怒气带来之干旱。先知也为此灾难提供一个地理上广度的概念，从南方的耶路撒冷到北方的迦密山。



迦密山的森林

— 3 对外国的预言 对此一先知间共同的主题，参看：

杰里迈亚书四十六 1 注释。

一 3 主前第八世纪早期的大马色 对亚兰王国和其首都大马色而言，主前第八世纪是以灾难作开场。主前七九六年亚述王阿达德尼拉里三世成功包围了大马色。根据亚述年表，叙利亚王比尔哈达（Bir-Hadad，亚述文作 Mar' i）被迫成为附庸。他也被要求付出巨额贡款，包括两千三百他连得的银，以及五千他连得的铁，来拯救该城。主前第八世纪中叶，衰弱的叙利亚君主政体与其领地，甚至有可能都臣服于以色列王耶罗波安二世（王下十四 28）。

一 3 打过基列 提革拉昆列色三世的亚述年表对于一个国家如何被击败、丢弃，如被「打谷车碾过」一般，有完整的描述。此处阿摩司所提到的事件，可能跟主前第九世纪中，基列和加利利地区遭到叙利亚王哈薛入侵有关（见：王下八 12，以及近期挖掘的但城遗址）。关于其他使用打谷车的比喻，请参看：申命记二十五 4；塞缪尔记下二十四 22；以赛亚书二十八 28 等注释。

一 4 哈薛的家 由于哈薛在主前第九世纪的功绩（见：王下十 32~33），亚兰 / 叙利亚的王朝便被称作「哈薛的家」。该词出现在比哈薛晚一世纪执政的提革拉昆列色三世（主前 744~727 年）的年表中。因此阿摩司并不是指称特定的一位王，而是整个王朝，并以此类推指亚兰这个国家。

一 4 便哈达的宫殿 见杰里迈亚书四十九 27 注释。

一 5 亚文平原 因为亚文在希伯来文中的意思是「软弱」或「偶像崇拜」，很有可能这不是一个城市，而是一个敬拜巴力的地区（比较：何西阿书十 8，伯亚文等同伯特利）。先知所讽刺的目标，有可能是肥沃的贝卡谷地。

一 5 伯伊甸 主前第九世纪，从亚述纳瑟帕二世到撒幔以色列三世时期的亚述年表，都称伯伊甸（Beth Eden，又称 Bit Adini）是一个反叛的亚兰人王国，位于巴勒斯坦东北方两百哩，在幼发拉底河与巴利克河之间。由于它在撒幔以色列三世执政期间被征服并且改名，伯伊甸出现在主前第八世纪阿摩司的预言中，引起这是否为同一地点的质疑。不过提革拉昆列色三世的年表中继续使用伯伊甸来指称一块包含叙利亚城市的地方，而阿摩司可能是用该传统的地理名称。阿摩司时期的执政者是桑希伊鲁（Shamshi-Ilu）。

一 5 吉珥 关于这被称作亚兰人家乡的地点，参看：

以赛亚书二十二 6 与，阿摩司书九 7 的注释。列王纪下十六 9 也有提到。

一 6 主前第八世纪早期的迦萨 由于阿摩司用迦萨作为称呼所有非利士人城邦的同义字，它或许是当时最广为人知的城邦。迦萨因为与阿拉伯部落联盟（后者控制南向阿拉伯之商业路线），在约兰王执政期间是犹大商业上的竞争者（见：代下二十一 16~17）。不过，亚述开始扩张其影响力至叙利亚—巴勒斯坦以后，政治上的情况变得更为复杂。在主前第八世纪头十年，亚玛谢与乌西雅打败以东，重新控制亚喀巴海湾的主要港口（以拉他，见：王下十四 7、22）。乌西雅也在这段时间打败非利士城市与阿拉伯人（代下二十六 6~7）。阿摩司在此神谕中，指的可能是迦萨与犹大间的敌对关系。不管怎么说，提革拉昆列色三世的亚述编年史（主前 734 年对非利士战役）显示出在那个世纪，迦萨这个城市被迫要付出高额贡款以及作为亚述的附庸国。

一 6 贩卖俘虏 战争与边境劫掠，获利最高的就是奴隶交易。俘虏很容易卖给贩子，后者会将其运至远离家乡之处（见：结二十七 13；珥三 6~7）。值得一提的是，早在前撒珥根时期（约主前第三千年纪早期）的美索不达米亚行政文献，就已经有包含分配名单，记载哪些人「属于」、「附属于」家庭或商家（织坊）。这些或许比较适合称作农奴、奴工的人，实际数目不大，当然不能跟希腊与罗马城邦的庞大奴隶数目相比。

一 8 主前第八世纪早期的亚实突 于夏琐、基色等地所见，建造于主前第十世纪的所罗门风格的下城及其防御工事规模，暗示着第八、第九世纪时这个非利士城邦的富庶。在第九层的挖掘显示出亚实突的巨大城门在主前七六〇年左右部分遭毁。这可能是犹大王乌西雅讨伐非利士人的结果（代下二十六 6~7）。在亚述控制叙利亚—巴勒斯坦以前，非利士的小规模城邦、犹大、以色列、外约但竞相控制贸易路线，间歇发生战事，作为一统该地区政治领导权的方法。然而七五〇年以后，亚述和埃及利用这些小城邦作为他们自己的政治手段。

一 8 主前第八世纪早期的亚实基伦 如同亚实突，亚实基伦是非利士五大城邦之一（见：士一 18 与十四 19 注释）。我们对这个地点在主前第八世纪的了解，大多来自亚述编年史与进贡清单。然而，直到提革拉昆列色三世在七三四年的战役之前，对于亚实基伦没有太多着墨。亚实基伦付给亚述统治者的贡品，部分具有异国风

情（像是蒲草纸与象皮），暗示它可能与阿拉伯和埃及有商业来往。

一 8 主前第八世纪早期的以革伦 以革伦所在地范围，于主前第一千年纪的头两个世纪缩小。这可能是因为在以色列人在所罗门执政时掌管非利士。主前第八世纪有些新的建设，包含一个要塞塔，暗示在犹大王希西家控制该地区时，有复兴之势（王下十八 8）。考古发掘并未显示主前第八世纪早期，有任何可观的财富或繁荣。这可能是因为在这篇预言中，其名字只是常见非利士城市列表的一部分。（见：耶二十五 20）

一 9 主前第八世纪早期的推罗 在主前第八世纪的头二十五年，毕马隆（Pygmalion）国王统治推罗。这对腓尼基人来说是相当富庶的时代，他们控制了地中海地区绝大部分的商业活动。他们新近扩展殖民脚步，主前八一五年在北非建设迦太基。有趣的是，阿达德尼拉里三世的亚述入贡清单中，包含了西顿国王，却没有推罗。显然推罗像昌盛的以色列一样（见：摩三 15，六 4），得以暂时避免亚述的纠缠。

一 11 主前第八世纪早期的以东 被并入戴维王国以后（撒下八 11~13），以东最终反叛，在约兰执政时期从犹大手下独立（王下八 20~22）。在西拉之役（也就是以东北部边境的 es-Sela），亚玛谢至少重新夺得以东部分土地（王下十四 7），而到了以色列王耶罗波安二世执政期间（主前 789~749 年），以东和其邻国间持续有边境冲突与对峙。

一 12 提幔、波斯拉 关于这两个以东地名，分别见：杰里迈亚书四十九 7，与四十九 13 注释。

一 13 主前第八世纪早期的亚扪 如同以东，亚扪这外约但国家间歇地反抗以色列人的统治（代下二十 1），而在主前第八世纪时被迫向犹大进贡（乌西雅王执政时，见：代下二十六 8）。政治情势转变的证据，在一份亚述数据源中提到第八世纪时，亚扪使者来到卡拉（Calah，今称「宁鲁德」Nimrud）进贡。不过，第一位列在亚述文献中的亚扪王是哈哈许（Hahash）之子朔比（Shobi，提革拉毘列色三世于主前 733 年所列）。

一 13 对待孕妇 将怀孕妇人剖开的行为很少提到。在一首诗歌中有以此称颂提革拉毘列色一世（约主前 1100 年）的征服。另外在一首新巴比伦的哀歌中也略有提到。

一 14 拉巴 关于这亚扪首都的城市，参看：杰里迈亚书四十九 2 注释。

二 1 主前第八世纪早期的摩押 关于这个外约但国家，在主前七三四年提革拉毘列色来袭之前的情况，主前第九世纪中米沙的摩押碑文是圣经以外的惟一文献证据（比较：王下三 4~27）。根据猜测，敌对关系可能存于摩押与犹大、以色列间，只是没有具体证据。褻渎以东国王遗骨的罪行，可能是以东与犹大联盟的表征。不过，没有恰当的历史背景之下，这件事仍然是个谜。

二 1 焚烧尸体 这种行为的缺德性质，不只是在冒犯以东列王的坟墓，更是在进一步焚烧骨头以得石灰（见：赛三十三 12）。如此遗体所有的荣耀与尊重都被夺去，而摩押人能够指出用这种方式制造的石灰涂过的房子和墙。关于挖掘人类遗骸，请参看：列王纪下二十三 16 注释。

二 2 加略 也在米沙碑文中提到，这城市有摩押神基抹的庙，被指为是 el-Qereiyat 和 Khirbet Aleiyan（见：耶四十八 41）。

二 6~16

以色列的罪

二 8 讽刺的性质 在阿摩司的控诉中，对于富人最大的讽刺是：他们在献给神的殿中之圣坛前毫无节制。他们可能有合法权利在呆账的情况下拿取衣服，或是用穷人冒犯所罚的款项来买酒。不过雅巍说过（出二十二 25~26），穷人愤怒的呼喊将被听见，「因为我是慈爱的神」。就像在亚弗内扬碑文中工人的例子，债主不只应遵守法律，也该考虑到夺债务人物品将会使他们无法维生（见：汉摩拉比法典，禁止夺取债务人的牛）。

二 9 除灭亚摩利人 此处提醒以色列神圣战士的作为。在征服之前，雅巍让以色列人打败亚摩利王西宏与噩（见：民二十一 21，二十一 24~30 注释）。因此，亚摩利这个名字成为迦南居民的同义字（见：士一 34~36，七 14）。

二 9 上灭果子，下绝根本 阿摩司使用一种称为「对合法」（merism），就是用两个相对的观念来表达整体意思的笔法，描绘亚摩利人的完全毁灭。这是先知预言中常用的方式。（见：赛三十七 31，何九 6），亦见于腓尼基的诅咒方式（第五世纪伊斯蒙 [Eshmun 'asor] 碑文）：「愿他们上无枝、下无干」。

二 11 拿细耳人 关于这群自愿立誓洁净的特殊以色列人，请参看：民数记六 1~21 注释。

三 1~15

以色列的罪案

三 2 认识的族 这里希伯来文所用的动词是「认识」。亚喀得文献中亦有同样的俚语描述家神为其敬拜者提供照顾。

三 4 狮子的行为 狮子狩猎时会吼叫以使猎物在狮子攻击时因惧怕而僵住。狩猎成功后，狮子会拖猎物的一部分回窝，以便稍后食用。牠躺在窝中时，可能低声咆哮以表成功的喜悦，或是警告其他猎食者保持距离。类似狮子行为的范例，请参看：以赛亚书五 29 与以西结书二十二 25。

三 5 猎捕雀鸟 古代用陷阱与网罗猎捕鸟类的方式，请参看：何西阿书七 12 注释。有学者包尔(Shalom Paul)提出相当具有说服力的见解，认为译为「网罗」的字应该作「饵」解。因为众所周知的，鸟必须以饵诱入陷阱。

三 9 撒玛利亚的山 虽然撒玛利亚这座城是位于单一丘陵之上，不过这首善之都是被一群更高的山丘所环绕（见：王上十六 24 注释）。如果先知说的是一个可以看见撒玛利亚最终毁灭的最高点，那么这些山丘就很适合。

三 11 预言距离实现的时间 阿摩司约在主前七六〇年说话，可能认定亚述人最终会作为神惩罚以色列人的工具，不过他没有道破。无论如何，主前七二二年撒玛利亚与以色列国将落入撒珥根二世的亚述军队手中，而人口大多被迁到亚述帝国的其他地区。

三 12 牧人的责任 古代美索不达米亚条文（包括苏美法典、汉摩拉比法典，以及赫人法典）都包含了一条款，用来帮助动物被狮子或其他猎食者夺去的牧人。

牧人作见证，在众神面前发誓。或许，若有任何肢体的证据（像是「一片耳朵」）也会被呈上。如此牧人就避免偷窃的嫌疑。他所带来的残骸，并不意味存活，而是丧命的证据。

三 12 床与榻 在将发生的破坏中，撒玛利亚贵族以及富商的屋子会被掠夺。逃离的难民只能够带着小部分财富。阿摩司用只能找回床的床头板与角柱，讽刺他们的

困境。这样的讽刺也见于六章 4 节，先知谴责富人把钱浪费在象牙雕刻的床与榻上。

三 14 伯特利祭坛 关于耶罗波安于王国分裂时，建立在但和伯特利的皇家祭坛，请参看：列王纪上十二 29~30 注释。尽管伯特利与亚伯拉罕、雅各布等族长的祭坛有关联（创十二 8，三十五 7），在阿摩司的时代却是耶路撒冷的敌人，因此其祭坛现被定罪为以色列背信的一部分。

三 14 砍下坛角 坛上的角代表圣所（出二十一 13~14），并且也与赦免和赎罪有关联（利十六 18）。砍去这些角，夺去了坛的特殊性，将其亵渎，变成不过是一块破石头。因此，以色列面对将要到来的破坏，任何庇护或赎其罪的希望都被夺去。

三 15 过冬和过夏的房屋 撒玛利亚富人展现奢华的其中一个表征，是拥有两处住所。夏日在撒玛利亚的住所，有着以色列中部丘陵地带凉爽气候的好处，而冬天的家，可能在温暖的耶斯列谷，让居民逃离酷寒的天气与温度。有一些范例，君王能够随着季节迁移，享受不同官邸，例如亚兰王撒玛(Sam'al)、巴若库(Barrakub)，以及波斯王古列。

三 15 象牙装饰 在古代撒玛利亚遗址发掘出大量用来装饰家具和 Omride 宫殿墙壁的象牙（亦见：王上二十二 39 注释）。埃及与腓尼基 / 叙利亚的风格都有使用，包括贺如司神的象征、莲花绽放，以及「窗中之女」图样。铁器时代的象牙与铜器时代晚期的不同（最佳代表是于米吉多所寻获的），多了玻璃与镶嵌的半宝石。这些象牙一部分可能是由原住在以色列的工匠所雕刻装饰，但更可能是昂贵的进口货。

主前第八世纪以色列经济与社会阶层的改变

因着主前第八世纪一开始所发生的政治变化（亚述扩张和攻获大马士革），以色列得以拓展其经济利益以及恢复其在外约但地区的一统治权。此外，本世纪前半部，以色列与犹太都是由强势的国王长期执政（分别是耶罗波安二世和乌西雅王）。这使得建立全方位的经济政策更为容易，其焦点集中在大量生产出口货品，例如谷物、橄榄油、葡萄酒。萨非拉和低谷地的广大地区已经用来生产小麦（代下二十六 10）。在主前第八世纪，菁英份子得以在小山丘农田和乡村实行这套经济政策。结果，先前试着分散农牧潜在风险的农业策略被颠覆，

而土地用来种植特定的经济作物。负债累累的小佃农，所拥有的小小土地被整并成为大产业。然而这种极有效率的土地利用方式，消灭了先前乡村文化中的混合谷物栽种，土壤更快耗竭。田地休耕和在丰收后的田地上放牧，则被迫停止或遭到严格控制。在这新政策之下，试图增加输出，导致佃农阶层真实面临饥荒的问题，而贵族与商人阶级却可以耽溺于其腓尼基商业伙伴所提供的奢华货品中。所以，在面对家乡基本物资（如小麦与大麦）涨价之外，贫困的佃农发现自己被迫成为债主的奴工，或成为临时工。看到他们被踩在雇主剥削的脚底下，被贪婪的商人所欺骗，卖给他们掺假或低等的谷物为食，难怪阿摩司痛批富人缺乏对穷人的关心。在这样社会不公义、农业特化和经济投机的气氛之下，先知提醒以色列人他们盟约的义务。就像主前二十世纪埃及《善辩之农夫》，阿摩司警告他们，败坏的士师与不诚实的商人，不能期望从愤怒的神得到任何怜悯。

四 1~13

无效的审判

四 1 巴珊的母牛 阿摩司使用饲养良好的巴珊牛作为隐喻，再次显出他的背景是牧人。这些贵重的母牛放牧于外约但这块地方的嫩草，雅穆克河两岸（见：申三十二 14）。阿摩司将撒玛利亚富商贵族自顾享受的太太比作这些良牛。这些牛或女人都没有看见他们自己以外的需要或渴望（比较：赛三 16）。这些女人像是全然自顾不暇吃草的牛一样，根本不能想象在他们多要一杯酒、多吃丰盛一餐时，可能有人正挨饿。此处指的是驯化饲养的牛还是未驯化的野牛，难以判定。两者在巴珊都有，也都合乎这比喻。

四 1 上流社会的女人 主前第八世纪前半，以色列的商人阶层与贵族所享的富庶，是亚述霸权扩张的直接结果。主前八〇二年，亚述王阿达德尼拉里三世攻下大马色城，有效的把叙利亚从以色列政经首敌的位子上拉下来。因此，撒玛利亚城与其余的以色列享受了短暂的和平与富庶，自我放纵于奢华物品与新建筑计划中。阿摩司以那些富人的妻子为目标，特别把她们点出来，作为穷人受到压迫的根据。神的盟约已经把照顾弱势群体的义务交给以色列人，但阿摩司所见到的人，却是不顾念

平民为其高生活标准付上的代价。

四 2 钩子、鱼钩 此处所用的希伯来文并不明确。有种引人的说法是，这节讲的不是用来抓鱼的东西，而是运输鱼用的（篮子与罐子）。这隐喻是从马里文献的预言中而来，其中国王的敌人被描绘成如同篮中之鱼扭动。在美索不达米亚的溪河中捕鱼是用编织的篮子（有时是荆棘编成）。事实上美索不达米亚在主前三千年以后，并没有使用鱼钩的证据。阿摩司关于以色列人在撒玛利亚遭围攻后被捉的隐喻，可能翻译成「鱼篮」较好。不过，如果真的是钩子，那有可能指的是在围城期间所用的拖钩，用来刺穿、拖行犯人。

四 3 哈门 由于这字只出现于此处，因此对于其意义有几种说法。有些学者认为是地名，是被掳者流亡之地。此说法之一是亚述的米尼山（见：耶五十一 27），或是奥朗底河畔，加低斯附近的何珥摩（Hermal）。有人主张修改，只更换一个类似的字母，把 harmon 改为 haddmon，译为「粪堆」，是最贴切的译法，因为那是一个适合弃置囚犯尸体的地方。

四 4 吉甲与伯特利的祭仪场所 伯特利有长久的祭仪活动历史，早自亚伯拉罕于该地筑坛（创十二 8），和雅各布在那里作梦（创二十八 10~22）。对阿摩司而言，此城被耶罗波安指为两个主要的祭仪中心，具有不祥的性质（王上十二 29~30）。吉甲的祭拜活动出现在以色列人过约但河，乔舒亚建碑来纪念的叙事（书四 19~20）。王国分裂之后，吉甲因为与扫罗的关系（见：撒上十一 15 与十五 21）可能被当成北方的敬拜场所。何西阿也谴责此地的败坏（何四 15 与九 15）

四 4 三年什一奉献 此处希伯来文解作「每三日」（和合本）或「第三日」较好（而非每三年）。有可能阿摩司讽刺北方王国祭拜活动的一面。有可能甘心献的祭和非必要的什一奉献（比较：创十四 20）送达后不久即交给圣所，或与某种将来的事件或立誓有关。不过对阿摩司而言，这种频率的献祭不能取代真正的信仰或顺服圣约。

四 9 旱风、霉烂 农人再清楚不过，自然的力量可以对他们的作物造成什么伤害。此处神试着藉由摧毁其丰收来得到以色列人的注意。首先西洛可风（sirocco，译注：从非洲北海岸吹经地中海和欧洲南部的干热风）吹走空气中以及植物所有的水分。接着，过多的降雨使得植物转为黄褐色，在田中枯萎。参看：申命记二十八

22 诅咒的注释。

四 9 剪虫（蝗虫） 昆虫对成长中的作物，以及橄榄树、无花果的叶子，可以造成大规模的破坏。关于另一个蝗虫群聚的例子，以及与神怒气的关系，请参看：约珥书一 4~7。亚喀得的马里文献记载蝗虫降临某城，另一处又说丰收无法完成，因为昆虫群聚。关于蝗虫造成破坏的信息，请参看：出埃及记十 1~20 注释。

四 13 风和心思的关联 希伯来文中翻译成「风」的字，也常常翻成「灵」。主要不是因为这个字有两种意思，而是在古代世界中，人们觉得不容易分辨风和灵的差别。在美索不达米亚人的思想中，神祇借着托梦启示其思想，带来这些梦的信使叫做札基库（Zaḳīqu）。这个常见的字指的是鬼、幽灵，是演绎自动词 zaqu，意思是风吹，或神的气息。

五 1~27

寻求耶和華

五 5 伯特利、吉甲 见四章 4 节注释。

五 5 别是巴的邱坛 在撒巴遗址（Tell es-Saba'，别是巴今址）挖掘到有角的祭坛，年代约在铁器时代第二期，提供了在此南方地点有祭拜活动的左证。古代叙事诗中有提到此地点（创二十一 33），也是塞缪尔的儿子作士师之处（撒上八 1~2）。希西家毁坏耶路撒冷以外的邱坛（亚拉得与别是巴，王下十八 4），可能反映了阿摩司对这些地点的谴责。

五 8 昴星和参星，古代世界的星座 从巴比伦文献上的证据，包括阿米萨度卡王所做的金星表（Venus tablet，译注：记载金星的出现，第一巴比伦王朝，约是主前 1650 年），可见当时的天文研究精准又有技巧。虽然星相学在埃及晚期与波斯时期的美索不达米亚很盛行，这种占卜的活动，解释征兆（见：赛四十七 13）只是真正科学成果的延伸。有关于行星活动、主要固定星球、星座的记录，以及月亮每个阶段、日月蚀，都有记载。因着美索不达米亚与埃及对于星球与行星的广泛知识，圣经作者与先知要将这些天体归于雅巍的创造，是很重要的（见：伯九 9）。美索不达米亚星座包括动物的形状，像是山羊（天琴座）、蛇（长蛇座）；物品如箭（天狼星）以及车（大熊星座）；人物像是亚奴（猎户座）。

星座中最出名的是昴宿星团（Pleiades），甚至常被刻在巴勒斯坦和叙利亚的封印上。新亚述文献保留了星座中星星的素描。主前一千七百年一篇向夜之神的祷文，按名字向星座祈愿，呼求它们回答寻求预兆的占卜者。

五 11 石头房屋 这指的是用切割过的石头（称做 ashlar）建的房屋。因为以色列房屋许多是以粗糙的原石建成。常常地基是石头的，但其上的构造是以晒干的泥砖建造。只有极端富裕的上层人士可以负担这种精工的石造建筑。这种建筑所用的石灰石采自靠近撒玛利亚的地方。此处所用的诅咒称为「无用之咒」，因为咒诅对方的心思与劳力成为徒然，而可以与巴比伦边界上的一块碑文作比较，后者呼求神祇让任何在偷来之地上建房屋的人，其房屋被夺走。

五 12 司法贿赂与迫害 阿摩司其中一个主题是批判社会不公（禁止贿赂的法律，见：出二十三 6~8，申十六 19 及汉摩拉比法典）。国王与官员在法律之下伸张正义，这要求在庶民或智慧文学中有长久的历史。举例而言，一份巴比伦智慧选集中，说道：「寡廉鲜耻的裁判官」是接受礼物，「却让正义胎死腹中」之人。同样的，主前二十一世纪埃及文学中《善辩之农夫》控诉「立法者准许抢劫」及「检察官姑息贪污」。主前十世纪巴比伦「神义论」非难那些「一面掠空乞丐罐中粮食，一面将压迫者仓库装满金子」的人。

五 20 耶和華的日子 请参看：约珥书二章附注。

五 21 节期与严肃会 阿摩司的攻击是对着空洞、机械式庆祝的 ḥagim，也就是三个主要的朝圣节庆的专用语（除酵节、收割节、收藏节，见：出二十三 15~16 注释）。宗教节庆提供了频繁的庆祝，共餐以及社交聚集机会。原本设计来赞美、荣耀神的，却没有为祂带来任何喜悦。

五 23 敬拜的音乐 美索不达米亚以及埃及，有历史悠久的流行与宗教音乐，显然以色列人也熟悉。职业乐师，如旧巴比伦马里文献中以及苏美城邦乌鲁克详载的 kalu 竖琴演奏者，很有可能是耶路撒冷圣殿中利未人乐师，和北方但、伯特利神庙乐师效法的对象。这些古代文明所创造的多种乐器、仪式用乐、忏悔祷词、哀歌、赞美诗，为近东地区设下了作曲与形式的标准。古埃及墓画显示出舞者的姿势以及许多种类的乐器。其中一个圣乐使用的专门技术范例，见于有关叙述创造故事的诗篇——诗篇八、十九、一〇四、一三九篇。这些都包含

了文字以及敬拜和圣剧演出用的音乐元素（前标题、声调记号，以及文字谐韵等）。

五 26 王的圣所（和合本：摩洛的帐幕） 有种错误的看法，认为摩洛神（Sikkuth，七十士译本作 Moloch）直到亚述征服后才传入（见：王下十七 30），因此有人尝试修订希伯来原文，使其读起来是「圣所」或「居所」。事实上，阿摩司的陈述可能反映出亚兰商人和其他旅人，对以色列人造成文化影响的程度。Sikkuth 或 dSAG.KUD 与乌加列文献中的尼努塔（Ninurta）神有关，也特别跟土星有关。

五 26 偶像的龛 这个翻译也是试图修改 kiyyun 这个字，为了把一个天神名字从文字中移除。美索不达米亚星神，亦即土星，在亚喀得文献中以 kajamanu 出现，意思是「恒者」，很适合土星的慢速运转。他们在节庆的日子会带着这些星神的神像游行。

五 26 你们的神星 由于此节提到的神都与土星这颗星球有关，「你们的神星」这句话事实上是指人民对于星神的膜拜。朝圣的行列带着这些神的神像与符号参与游行，穿过市街至其神庙，举行献祭、圣舞，还有其他宗教活动。不过，阿摩司是在讽刺这些行为。与其简单描述发生的事，他预言一个「最终」的行伍，只是这回人们带着偶像一起流亡（比较：赛四十六 1 带着沉重的偶像）。

五 27 掳到大马色以外 由于阿摩司书从来没有直接提到亚述人，无法得知这是否为他说到以色列人将被掳时，要表达的意思。使用「大马色以外」这样一个不精确的词组，令人想起杰里迈亚的威吓「从北方发出」（耶一 14），而两者都简单指着美索不达米亚的方向成为将来毁坏的源头。

六 1~14

灾祸与控诉的神谕

六 1 撒玛利亚山 阿摩司的对句如果要有效的呈现，撒玛利亚山也会包含一个敬拜场所，如同耶路撒冷的锡安山。这有可能指撒玛利亚的卫城部分，庙宇与宫殿所在地。考虑弥迦对撒玛利亚及其偶像的谴责（弥一 6~7），以及以赛亚提到「撒玛利亚及其中的偶像」（赛十 11），可能在耶罗波安二世执政期间，以色列的首都建造了大

神庙。

六 2 甲尼、哈马 虽然其确实地点依然不明，古国翁奇（Unqi）的首都甲尼最可能是座落在安提阿平原，靠近叙利亚的阿勒颇地方。哈马（Hamath，今日称作 Hama，约在阿勒颇南方一百哩，大马色北方一百三十哩处）在奥朗底河畔（进一步信息见：赛十 9 注释）。虽然两者皆于主前七三八年毁在亚述手中，以色列在当时亦在进贡，因此阿摩司书年代不可能那么晚。我们对于阿摩司以前几十年的北叙利亚历史所知甚少，难以辨明他还有可能指哪些地方。

六 2 迦特 迦特目前被认定是萨非遗址，在米克纳遗址 / 以革伦南方五哩。非利士人五个主要城市中，它最靠近犹大。其地点虽然确定有铁器时代遗迹，却少有挖掘。该城位于以拉谷地，是从海岸平原到围绕耶路撒冷的丘陵地带的主要通道之一。在阿摩司时代，是犹大王乌西雅攻击的目标（代下二十六 6 有提及）。

六 4 象牙床 以异国风情或奢华的材料来制造床，令人想到申命记三 11 巴珊王噩的铁床（亦见：代下九 17~19，所罗门的象牙宝座）。西拿基立的亚述年表提到犹大王希西家的部分，其贡品中包括了一张嵌有象牙雕刻的床榻。象牙装饰在当时普遍用于家具和墙板的镶嵌装饰。其中一个主要的来源是大象的长牙，从亚兰进口（当时叙利亚的大象还未绝种）。象皮与象牙，以及活的大象，都在当时进贡品之列。亚述拿瑟帕位于卡拉（Kalah）宫殿的挖掘，发现了一些相当精致，用来装饰墙面的象牙雕刻。撒玛利亚地区的发掘，也找到超过五百片象牙碎片，年代约是主前八至九世纪。许多都有着埃及与腓尼基的艺术图样。

六 4 群中的羊羔、棚里的牛犊 对于能够负担的人来说，最佳质量的肉来自特别饲养在棚里的牛羊（见：玛四 2），并且在屠宰之前，以大麦增肥。这些古代饲养场想当然耳能够以高价钱卖出牲口，并且广为人知（见：耶四十六 21，杰里迈亚的关于过胖雇佣的暗喻）。这种羊（亚喀得语 kirru）的例证，见于主前二十世纪的吾珥第三王朝经济文献。

六 6 大碗喝酒 这里用来形容碗的词，通常与文化活动有关联（见：出二十四 6~8；民七 13）。这表示阿摩司不只是指控他们以大碗过量饮酒，可能还亵渎圣物。此外，考古学家在亚述晚期的宁鲁德墓中，发现一些金酒碗，其中有些在侧面刻有亚述皇后的名字。

六 6 上等的油 古代世界中，参加饮宴的人常常都被慷慨的主人以上等的油膏其前额，在他们脸上，造成一种闪烁的光芒，也为给与房间带来香气。例如艾萨克哈顿执政时的一份亚述文献，描述他如何在一场皇家宴会中，用「上好的油浸湿客人的头」。因为本节阿摩司可能在控诉人民对误用宗教容器，或许他也指责人民使用原本用作宗教仪式的油（见：出三十 31~32）。

六 7 荒宴 这里翻译成「荒宴」的字，原是一个专有名词，指的是葬礼的宴席（比较像是节日纪念餐会，因此用的碗与油通常与宗教仪式有关）。尽管这个词在其他闪族传统中广为人知，却仅用于此处与杰里迈亚书十六 5。圣经以外关于葬礼餐宴的参考资料，见于乌加列文献、埃及伊里芬丁的亚兰文献，以及布匿、拿巴提、帕珥米拉的碑文。这几节经文中列出的，都与盛宴有关：肉、酒、音乐、膏油、闲荡。

六 10 烧尸首 烧尸首并非常见的举动（但见：撒三十一 12 与代下十六 14 注释），而此处动词的拼字也罕见。这引发几种不同的解读方式，例如原文指的不是焚烧尸体，而是涂敷香料于尸体，预备埋葬。

六 10 不提主名 神的怒气甚大，以至于撒玛利亚城的人口只剩下十分之一，而幸存者对雅巍所行的事感到相当战兢，因此他们害怕提到神的名，免得发怒的神继续盯着他们。这样的情况下，「不要作声」这句命令是某种避凶咒语（就像英语中的 God forbid——「万万不可」），避免不小心激怒神（比较：出二十三 13；书二十三 7）。恩里勒尼拉里（Enlil-Nirari，主前 1326~1317 年）执政时的亚述皇家文献提供一些信息。其中一篇记载一位皇家成员被宣布死亡时，王呼叫说「愿神不出声！」，他的目的可能是求神不要对其他任何人行动（或说话）。

六 13 罗底巴（新译；现中。和合本意译为「虚浮的事」） 这是耶罗波安二世在外约但战役中所占领的地点之一（王下十四 25），通常被认为是汗默遗址（Tell'el-Hamme），在雅博河北方不远，当时是亚扪领土。阿摩司把城市的名字念成 Lo-dabar（意思是虚浮），嘲弄这次的胜利。他嘲笑这些人在薄弱的成就中虚无的骄傲，因为与神的胜利相较，微不足道。

六 13 加宁（新译；现中。和合本意译为「角」） 这个重要的地点是在巴珊的埃撒得遗址（Tell es-Sa'ad），雅穆克河北方支流边上（见：创十四 5；马喀比一书五

26）。提革拉昆列色三世于主前七三八至七三七年战役征服该地区后，以此城为亚述国的卡尼那（Qarnina）省首府。

六 14 哈马口到亚拉巴河 关于耶罗波安二世试图恢复以色列的边界，请参看：列王纪下十四 25 注释。

七 1~9

其他惩罚

七 1 蝗虫 请参看四章 9 节注释。

七 1 王的草 虽然圣经中别处皆没有记载，这里指出王得以收取所割之草的一部分，作为租税的一种。

这可能是确保王的战车马匹与骑兵有足够草料的方法。亚述王亚述巴尼帕对一名部下的赏地谕令中，则有反例。该条命令豁免这位官员新得土地，不需缴交草、谷物或一部分牲口。

七 7 准绳 这个传统的翻译已经不再被接受，因为现在认定希伯来文 'anak 是与亚喀得语 annaku 同源，意思是「锡」。一条准绳会附铁或铅的重块，在建筑过程中，用来确定墙是铅直的。

学者包尔认为这里指的是一面锡墙，象征以色列的防卫是多么脆弱、易碎（比较：耶一 18 和结四 3 的铁墙）。到目前为止，这个词的确切意义依然不明。

七 10~17

亚玛谢抵挡阿摩司

七 10 先知预言被当成叛国 在整个古代世界里，一般相信先知不只是宣讲神的信息，同时也发出行动。亚述王艾萨克哈顿在对附庸国的指示中，要求他们报告任何人不恰当、负面的陈述，特别是先知、狂热份子、解梦者。因此，必须控制先知对王负面的话，以免造成各种混乱，也就不足为奇。我们或许可以理解，为何国王想要把那些说出煽动叛变、带来毁灭一类话语的先知监禁起来。

七 13 王的圣所 伯特利是耶罗波安王所建立的两个皇家圣所之一，用来给北国的人民作为替代的敬拜中心（王上十二 26~30）。亚玛谢的职位是政治指派的，因为伯特利的祭司是由国王设立，而不像利未人，来自支

派的后裔（王上十二 32）。他自然就效忠国王，觉得任何对国王或是伯特利圣所的批评都是严重的冒犯。该座官方圣所就是王自己参与仪式活动的地方。

七 14 牧人 没有任何一个犹大中部山丘地带的村庄可以进行单一的经济活动。每一个家庭自己的土地上都有小麦和大麦田，以及小葡萄园，几棵无花果树、橄榄树。如此他们能够期望至少某些农业方面的努力有所成就。同样的，一些绵羊、山羊和牛犊可以作为经济上的保障。让这些动物放牧在山丘上非常容易，只要有小孩看管（见戴维的职业，撒十六 11）。关于美索不达米亚地区的同样工作，见于亚喀得文单字 naqidu，指的是饲养牛、绵羊、山羊的人。

七 14 修理桑树 这种白桑树（学名 *Ficus sycomorus* L.）源自中非东部，在铁器时代散布到埃及与近东地区。这些树每年可六获。因为这种树的果子较一般无花果树（*Ficus carica* L.）为差，主要是穷人在吃。椰枣园最多需要二十年才能够达到最大产能。他们需要极多的照料，因为必须以人工授粉。照料白桑树需要用手将果子划破或刺洞，促使乙烯气体增加，加快成熟。用来划破果子的刀，描绘于底比斯地区的埃及墓画。

八 1~14

审判时机成熟

八 5 经济与宗教间的冲突 如同尼赫迈亚于数世纪后的波斯时期耶路撒冷所发现的，商人做生意的渴望，使他们对宗教法规与安息日规定的遵守，只剩下敷衍或甚至规避（见：尼十 31 注释）。周围的文化中，有许多宗教庆典（见：出二十 8~11 注释），但只有以色列受命遵守安息日，停止一切工作（见：出三十一 12~17 注释）。这种对交易的限制，引起摩擦，显然也促进腐败的商业行为，以「弥补损失」。

八 5 交易舞弊 阿摩司对以色列商人的控诉，不是以色列独有的现象。例如，对于商人使用假天平的控诉，见于埃及的《阿曼尼摩比的教训》，以及巴比伦智慧文学中的一个词句。汉摩拉比法典也有一条类似论及庄家「用轻的秤去度量所借出的谷物或银子，用重的秤去量他们收取的谷物或银子。」

八 6 坏了的麦子 谷物商人尽其所能的从其物业中榨取利润，欺骗穷人，出售「麦糠」。埃及作品《善辩之

农夫》针对那些货品「滥芋充数」的商人有类似的控诉。「坏了」这个原文字只在此处出现，但与「坠落」一字相关，显示最差的质量，或是剩下之物。

八 8 像尼罗河涨起 尼罗河流域有三个月的泛滥周期（自八月至十月），流量大涨的原因是衣索匹亚的季风雨量，流入尼罗河与其支流。虽然泛滥的高度并不一定，埃及人很早就已学会藉由灌溉运河以及其他方式，把尼罗河高涨所带来的一切，做有效利用。

八 9 日头在午间落下 因为日蚀或月蚀在古代近东地区被认为是邪恶之兆，或神明的怒气，当时文学多有记载。其中代尔阿拉碑文上，先知巴兰预言众神决定「让黑暗取代光明」。日月蚀的时候，巴比伦月神「辛」的祭司会穿着撕裂的衣服，唱着悲歌。巴比伦与亚述的记录中，有许多信件与占卜书也提及日月蚀。许多是写给国王警告他们将有日月蚀发生，或是担保会持续通知王室方面日月蚀发生的可能性。关于圣经的例子，请参看：约珥书三 15 与撒迦利亚书十四 6。

八 10 哀悼的方式 请参看：创世记三十七 34~35；利未记十九 28；申命记十四 1~2 等注释。

八 12 这海到那海 在干旱时期，人们费尽心力寻找水，将要从国的这端一直搜寻到那端。圣经的作者（见：诗七十二 8，亚九 10）经常用「这海到那海」来指东到西（从西边的地中海直到东边的死海或约但河）。类似的措辞见于亚兰王阿齐塔瓦达的卡拉特珀碑文「从日出到日落」（见：赛四十五 6），形容从东到西，或是普世的说法。因为在此与「从北到东」合用，有可能是界定北国的南方纬度的边界。

八 12 北到东 南方边界已经在上一行界定出来，而西方边界非常明显。人们从伯特利可以继续往北探究到加利利地区，向着撒玛利亚或但城之类的地方；往东的话可到伯珊或基列的外约但地区。

八 14 牛犊 / 亚示玛 这个字不明确，有各种译法。英文翻成「羞愧」，但看起来最可能指的是叙利亚神祇「亚示玛」（见 NIV 附注；参新译本）。这个神的名字是来自亚兰文的「名」一字，也因此是为数不定的西北闪族男神、女神的简称（巴力、亚拿特、亚斯他录）。虽然正式开始敬拜亚示玛要到主前七二二年才开始，但并不排除此神祇先前就在撒玛利亚受敬拜。后来敬拜亚示玛的证据，来自埃及伊里芬丁信函。

八 14 但的神 因为耶罗波安一世在但透过设立皇家

祭坛，把对耶和华的敬拜制度化（王上十二 28~30），因此阿摩司说「但的神」是很贴切的表达。他指的可能就是耶罗波安用来代表雅巍，并且替代约柜的金牛犊。但城维持宗教上的重要性达数世纪之久，其证据见于主前第三世纪晚期的双语（希腊和亚兰文）碑文，上面写着「致位于但的神」。

八 14 别是巴的神 阿摩司指出别是巴的「神道」，至此完成他对以色列人拜假神的定罪。「从但到别是巴」是常用的词组，用来表示全地（士二十 1；撒上三 20），而阿摩司用来指出以色列人已全面背弃真神（亦见：摩五 5）

九 1~15

毁灭与复兴将临到

九 1 柱顶 为了要描述毁灭将多么彻底，阿摩司再次使用相对法。这次他的范围是从伯特利圣殿的最顶到最底，从装饰柱顶的柱头到门坎（见：番二 14）。这有可能和以赛亚的呼喊叙述比较（赛六 4），但或许也只是反映神威严的同在。古代近东提到类似毁灭的例子有墙、大门、门、门坎遭粉碎或破坏（包括《吉加墨斯史诗》和杜库提宁努他一世的碑文）。

九 2 阴间 / 天上对比 阿摩司采用比较天上与阴间（见：诗一三九 8）两者间天文距离的相对法。在乌加列的《巴力与亚拿特之赞美诗》，摩特神的自我炫耀也有这地下或死亡世界和天上生活的对比。

在古代世界，天堂与地狱并不是被当成宇宙之外「灵界」的地方，而是代表宇宙的两个终极。

九 3 迦密山顶 这一系列用来警告以色列人无法逃离神怒气的对比中，阿摩司使用国内最高地点的意象。迦密山高达海拔一千八百呎，巍巍峨峨，有浓密的森林以及许多洞穴，有些人可能觉得是绝佳的藏匿处（见：摩一 2 注释）。

九 3 海底的蛇 从山顶到海洋之底，没有可以躲藏之处。纵使是最深的地方，神也能令海蛇执行祂的命令（比较：拿一 17）。以色列人深深知道神让海中巨大生物臣服的传说（见：诗七十四 14 与一〇四 26 注释）。类似的竞争见于巴比伦创世神话《埃努玛埃利什》，还有埃及献给太阳神「锐」的诗歌，他必须一再击退蛇妖阿波

菲斯，才能够完成环绕天空之举。进一步相关信息，请参看：创世记一 20；出埃及记七 1；以赛亚书二十七 1 等节注释。

九 6 天上楼阁 阿摩司试着表达神对所有创造的全然控制，始自天堂里多层或多楼阁的圣所或宫殿（比较：诗七十八 69；赛六十六 1）。这些「楼阁」联结着天堂的穹苍，却同时又立在水上（见：诗一〇四 3）。《埃努玛埃利什》神话中有着关于这天上楼阁的记载。其中包括一段在巴比伦，为玛尔杜克神建造厄萨吉拉神庙（Esagila）的描述，写到众神「建造一座高塔，如同阿普苏（天堂以上之水）一般高」。以圣经与古代近东的观点，宇宙就是一座神庙，神庙就是一个微小的宇宙。

九 7 古实人 关于这群来自古代埃及南方苏丹努比亚地方的人，请参看：民数记十二 1 注释。

九 7 迦斐托的非利士人 关于非利士人与迦斐托（克里特岛）的关联，参看：杰里迈亚书四十七 4 注释。以西结书二十五 16 将其与另一群海上民族，基利提人相提并论。关于与亚瓦人（Avvites）的关联，参看：民数记二 23 注释。

先知使用普世救恩的主题来显出神对万民的顾念。非利士人与亚兰人，像以色列人一样，被带到巴勒斯坦，但是以色列人与雅巍的盟约关系，特别点出他们要被惩罚。

九 7 吉珥的亚兰人 阿摩司在此将吉珥指为亚兰部族的家乡，但是列王纪下十六 9 提到吉珥是战胜的亚述人在处死亚兰王利汛后，放逐亚兰人的地方。以赛亚书二十二 6 似乎支持后者，因为提到吉珥与以拦的相关，以拦位于底格里斯河的东方与南方。提革拉毘列色一世（主前 1115~1107 年）的亚述记录中，提到这些部族于主前十二世纪迁徙至亚述。阿摩司在此处与一章 5 节可能是想要指出如同亚兰人被差回他们的根源地，神也可以这般轻易的把以色列人从迦南地派遣出去。

九 9 筛子筛谷 收获谷类的处理流程，包括在打谷场用橇压碎茎，去糠（见：耶四 11），最后用筛子把谷粒与小石子及其他碎砾分开。此处提到的筛子（希伯来文 kebarah）有大洞，以侧向、环形摇动时效果最佳。这种律动让碎砾被甩到外边，让谷粒落到地上，以便收集（见《德训篇》二十七 4）。新国际本原先将 s]eror 译为「谷粒」（和合本：「粒」），后来修正为「小石」，

反映出筛谷的真实情况。

九 12 以东所剩余的 阿摩司使用「所剩余的」这个词组，另有两次（一 8：非利士人，五 15：约瑟）。此处他可能指的是以东地区的一部分，而非全部。

乌西雅王攻下以东港口以拉他（王下十四 22），而后于亚哈斯王在位期间（王下十六 6），又被叙利亚人和以东人夺回。讲到戴维王国的最后复兴，阿摩司可能对这重要的港口城市念念不忘。

俄巴底亚书

1 以东 俄巴底亚书的主题是控诉以东对犹太国所犯的罪。这个国家位在死海的东边与南边，与以色列的渊源错综复杂。一如两国始祖雅各布和以扫之间的矛盾、摇摆不定的关系，以东有时是犹太的友邦（申二 2~6；王下三 9），有时又是死敌（民二十 14~21；摩一 11~15）。在新亚述帝国和新巴比伦帝国（734~586 年）时期，以东是附庸国。俄巴底亚对以东的控诉，看起来最可能和它参与耶路撒冷最后的破坏、人民于主前五八七至五八六年被巴比伦王尼布甲尼撒所掳有关。然而以东在其中的角色到底如何，未有清楚的记录。

1 出使结盟 古代近东地区，国家有战事时，必须召唤所有盟邦和附庸国派遣部队并供应物资来联合作战。信使受差遣呼叫大家实践条约的承诺，并指明征召士兵的数量（如：撒上十一 3~4，和法老兰塞二世与西台王哈图西利斯三世（Hattusilis III）之间的条约）。马里文献甚至记载派遣使者到神庙去禀告神祇军队的情况，并且呼求神助阵。



兰塞二世的条约

3 以东的地势 以东地处山区，主要山岭从撒烈溪南边到亚喀巴。这个地区有很多山峰，高达海拔五千七百呎，陡峭的山壁、山洞和裂口可供军队藏匿。有些以东的城市就座落在这些几乎无法到达的地方，像是波斯拉和彼特拉的多岩山岭乌姆比亚拉（Umm el-Biyara），有人认为就是西拉（Sela）。



彼特拉的山岭

5 葡萄的重要性 以东素以山边优质葡萄园著称。这国家的毁灭应是与小偷和捡剩余者的双重掠夺有关。小偷和采收者留下的，会被捡剩余的人拿走。剩下的都是在地上烂掉、踩过的果实。

6 以东 / 以扫的关系 交替使用以东、以扫两个名字，是由于以扫系该国始祖，记载于创世记三十六 31~39（见：玛一 2~3）。该处有列出以色列的君王制度建立前，八位以东国的君王。

6 隐藏的宝物 该词原文在旧约中只有这里出现，而且因为字的形式特殊，又缺乏别处经文情境参照，故无法适当翻译出来。以赛亚书四十五 3 与杰里迈亚书四十九 10 提供此译法的基础。经文中指出了以东被劫掠得相当彻底。秘密宝物在古代世界为人所知，然而此处用在以东最适合不过，因为其地形，整座城市都可以保持秘密。

7 破坏国际礼仪 国与国之间的条约，像是埃及和赫人帝国之间（兰塞二世和哈图西利斯三世），或是主前七世纪亚述王艾萨克哈顿的附庸条约，作为共同防御公约，要求签署国提供武器、情报，和法律互惠。以东在此被控全然破坏这些协议：难民遭驱逐回到本国边界，

没有获得任何援助；违反盟国间互不侵犯条约；对传统待客之道，包括共进餐食以示和平约定（在诗篇四十一 9 和马里、亚马拿文献都提及盟约之餐），也全然视若无睹。

在古代世界，于己有利或方便就破坏条约，屡见不鲜。例如埃及未在亚马拿期间提供迦南王足够的军队；巴比伦王拿波尼度破坏与玛代人的条约，并且与他认为较具威胁的波斯人另立条约。

8 以东的智慧名声 以东智慧的传统，多少起自该国与乔布的关系（乔布的家乡乌斯，有些人认为位在以东境内），而他的朋友以利法是提幔人。

住在北阿拉伯沙漠边缘，从沙漠商队及铜矿中获利，以东素以利落的商业、灵巧的外交手腕闻名（见：杰里迈亚书四十九 7 的平行叙述）

9 提幔 要确切指出提幔部落地区的位置，有点困难。有些学者认定是波斯拉城，是主前八世纪后以东的首都，然后认为提幔人生活在以东的北部地区。不过另有一些学者根据第四世纪历史学家优西比乌的参考资料，指出提幔在以东的南方，并和古代的国王户珊（创三十六 34）有关。孔蒂拉特阿吉鲁碑文记载到「提幔的耶和华」，并且将这地指向较南方的所在。在此段记载中，提幔是以东国的同义词。

10 针对雅各布的暴行 以东 / 以扫和雅各布 / 犹太之间的兄弟关系屡见于俄巴底亚书中（见 6 节注释），故不需要另行叙述条约协议。这使得对素有亲戚关系的邻邦施行暴力，显得特别令人震惊且可耻。此处形容暴力所用的措辞，含义广泛，包括谋杀、强暴、重伤害、流人血。在此的用法，作为「震撼措词」来显示出伤害的严重程度，和以东受惩罚之合理。新亚述的年表亦有类似的记载，表达了对于盟邦反叛的愤怒、惊讶，并需以军事制裁。

11 为耶路撒冷拈阄 在巴比伦和亚述地区，拈阄作为占卜的程序之一，请参看：出埃及记二十八 30，有关乌陵与土明的注释。入侵者贪婪的看着耶路撒冷，预见劫掠的景象和破坏这城市所带来的巨额财富（见：赛十七 14）。

军队惯例上会有一套分配战利品的方式（马里文献中有对那些未和士兵分享战利品的军官之罚则），拈阄可能是分配货品或奴隶的其中一种方式，意指神的介入。

16 在圣山喝杯 以东本来喝酒庆祝耶路撒冷和其盟

邦陷落，至终却演变成以东和其他参与破坏耶路撒冷的国家，将被迫喝耶和华的「苦杯」（见：诗七十五 8；赛五十一 17；耶二十五 15~16）。

19 领土变迁 在此所预见的是以色列敌人将受报应，以及以色列传统地域的光复。尼革（和合本：「南地」），也就是别是巴和死海低洼地区，将会接手以东的土地。萨非拉（和合本译为「高原」）即滨海平原和丘陵之间的狭长地带，扩展成非利士人的城邦。以法莲和撒玛利亚是主前七二一年被亚述人征服的地区，将会由犹太人民光复。最后，外约但的基列（从下加利利到亚嫩河）会再次由便雅悯族裔掌管（在伯特利和耶路撒冷间的支派属地）。

20 撒勒法 撒勒法位于腓尼基的推罗、西顿间滨海公路上，是预期中以色列恢复后的北部边界。它是一个专门处理紫色染料商业中心，见于主前十三世纪埃及文献中，并列为主前七〇一年降服于亚述王西拿基立的城市之一。

20 西法拉 确实的位置，从西班牙到赫丝佩拉地（Hesperides，位于希腊），到西米迪亚（western Media，位于今伊朗西北）都有可能。这些指证是根据地名和新亚述时期的原文线索。

不过西法拉最有可能的地点是小亚细亚西部的萨尔迪（Sardis）。这是波斯时期里底亚人的首都，而另一份该地发现的双语碑文，以亚兰文记载该城的名字，和希伯来文的俄巴底亚有着相同的子音。这对耶路撒冷被掳之民来说，是遥远的旅途。不过文献中暗示，即使再遥远，也会回去重新据有那块土地的一部分。

约拿书

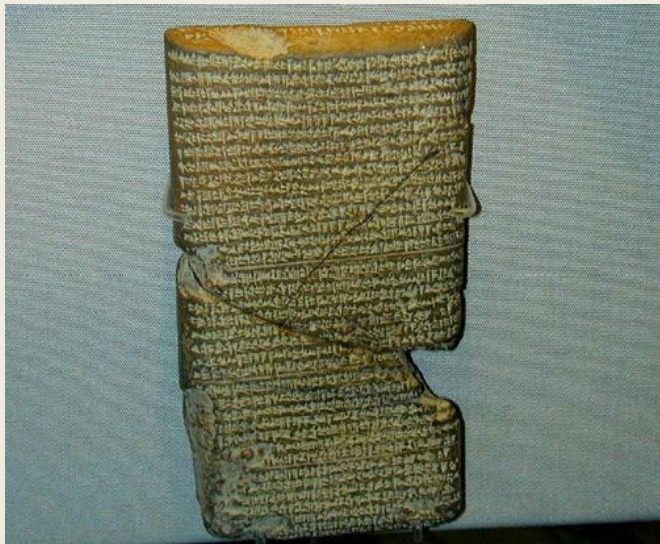
— 1~17

乔纳逃跑

— 1 年代小注 由列王纪上十四 25 可知乔纳是耶罗波安二世时代的一位先知，耶罗波安二世于主前第八世纪前半执政（见：王下十四章注释）。

— 2 尼尼微 尼尼微是今日库云吉克遗址（Tell Kuyunjik），位在伊拉克北部，底格里斯河上游距波斯湾约六百哩处。主前第八世纪尼尼微还没尽显锋芒。主前第七世纪开始的时候，西拿基立王以这个古老的伊施

他尔女神宗教中心作为其首都，将其美化与扩张到约两千英亩。考古学家成功的挖出西拿基立著名的「无可匹敌的宫殿」，有浮雕刻画着西拿基立围攻犹大的拉吉城。早自主前二千四百年起即由国王维护的伊施他尔神庙，也已经挖掘到。在乔纳时代，它是亚述几个主要的都会地带之一，其周长略少于三哩。



巴比伦年鉴，提及尼尼微被毁

一 2 主前第八世纪前半的亚述与以色列 主前第九世纪，亚述对以色列构成重大威胁。以色列一直是西方联盟的一份子，反抗撒曼以色列三世扩张到地中海区的企图（见：王上二十二 1 注释）。主前八四一年，以色列王耶户接受亚述的控管并进贡（见：王下十 34 注释）。不过其后数十年，亚述国势显著衰败，到耶罗波安二世的时候，已经数十年没有与亚述为敌。

一 3 他施 他施是当时所知最远的地理位置。其确切地点不明，一般认为是在西班牙南部，然而也有人相信是北非的迦太基。但我们可以确定，那是一个地中海西部，以出口贸易著名的港口。

一 3 约帕 约帕是今日地中海边台拉维夫南方不远处的港口，在埃及与腓尼基文献、迦南文献（亚马拿泥版）中均有记载。在君主政体时代，它常受制于亚实基伦这个非利士城市。

一 3 船 商船有各种大小，平均时速约二至四哩。所罗门的年代，到他施的船要三年才会返航。这样大小的船，船员不到十二人，所载的货物通常包括谷类、酒、橄榄油。

一 3 船价 由此处的原文用语，许多学者认为乔纳所付的金额，是包下整艘船供他使用。无论是否为真，这

船价都是一大笔钱。

一 5 各人哀求自己的神 守护神很少是呼风唤雨的神祇，因此，水手不会认为是他们自己或家族的神带来这场风暴。古代世界的多神环境里，人们都相信神的活动，但是要找出是哪个神、为什么在作怪，那又是另一回事。

水手们呼求他们的神，希望他们的那个守护神能够对那发怒带来风暴的神，施展一些影响力。他们呼求救助，不是呼求悔改。越多人呼求越好，所以船长摇醒乔纳，让他也求告他的守护神。

一 7~10 拈阄 虽然拈阄有时用来与神祇沟通，许多情况更像是掷硬币，或抽签。所以这里抽签并非用来决定谁该负责，而是决定谁要先说出自己可能对神明造成什么冒犯。不难理解，没有人愿意打头阵。拈阄的时候，每个人拿出一个可供辨识的东西，然后放在容器中，抽出其中一个。

一 9 天上的神 乔纳回答众人的问题，仅指出他的种族渊源（希伯来），和他所事奉的神。最显著的是他描述神是创造沧海旱地的天上之神——正是这样的神能够带来此般风暴。

一 10 他告诉他们 他先前已经跟众人说他逃避神，但众人并不以为意——那是他自己的问题，可能也不是什么希奇的事。众人的恐惧大增，因为他们发现乔纳逃跑躲避天神，将众人陷入险境，落在乔纳的神怒气之下。

一 11~16 我们当向你怎样行？ 水手的下一个问题是怎样缓和神的怒气。古人的宗教观，很少以悔改的角度思考，因为神的动机难以辨明。他们所信奉的神既不注重德行，又反复无常，所以他们的怒气可能根本就是戏弄人，或是霸道、幼稚的惩罚行动，因此信徒试着安抚众神的怒气。不同的神用不同的方式来安抚，所以他们询问乔纳。

一 12 将我抛在海中 众人不愿意听从乔纳的建议，因为他们相信众神会保护他们的信徒。将乔纳抛在海中等死，可能使他们受到乔纳的神愤怒的报复。

一 16 献祭 当海一平静，众人以敬拜回应。所献的祭应该是素祭，在木船上不会用烧的，或许是投入海中。此处所指另有可能是他们返回陆地后所献（因为所载的货物已经投入海中，不再需要继续往他施去）。

一 16 许愿 旧约和古代世界中许愿通常与献祭有关。举例而言，水手可能许愿要在此事的每周年纪念日向雅巍献某种纪念祭。许愿表示水手们经历了某种神的能力。

但这里的经文并不表示他们放弃原来的神，接受雅巍的一神信仰。承认一位神的能力不等于停止继续拜其他神。

一 17 大鱼 经文记载乔纳被一条「大鱼」吞下——大概是最通泛的叙述。没有证据显示那到底是专门名词的鱼或哺乳类，因为希伯来文用这个词形容任何水生动物，因此无法辨识是哪一物种。虽然研究可以找出地中海区常见物种的食道大小，经文坚持神直接介入，表示我们不应该期待那鱼是常见的凡物。

古代世界的信仰中，大型海生动物代表浑沌的力量被创造之神在创造时驯服。这里一如往常地将雅巍描述成全然掌控海生动物，这鱼不过是听命行事。

二 1~10

乔纳的感恩祷告

二 1~6 乔纳的祷告 这祷告可能是一篇众所周知的诗歌，或是仿自既有文本。此处没有提到鱼，而大海的威胁是诗篇文本中常见的暗喻。

海被认为是深具威胁的浑沌之境，其中只有死亡可期。不论大鱼看起来多么吓人，乔纳将之理解为神的拯救。

二 7~10 乔纳与神的关系 神的同在是在圣殿中，乔纳的祷告上达于神。虽然乔纳明白自己的悖逆，他依然认为自己对神忠诚。他没有转去拜偶像。



大鱼吞下人的雕刻

二 9 乔纳许愿 这篇祷文并未说明乔纳所许之愿为何，但大多数古代世界的誓愿都与举行仪式有关。利未记在叙述各种献祭中，说明还愿祭（见：利三 1~5，二十七

2~13 注释）。这个誓愿的性质没有进一步说明，有可能乔纳会以某种感恩祭还他所许的愿。没有迹象显示他许愿要顺从，甘心乐意的去尼尼微。在一首沙马士的诗歌中，这个太阳神被认为是那位拯救被大浪所困者，而接受献酒为报。

三 1~10

乔纳与尼尼微人

三 1~4 往尼尼微去 从约帕（假设鱼在这里放下乔纳）到尼尼微的路程约是五百五十哩。沙漠商队一天通常旅行二十至二十五哩，用将近一个月的时间走完这段路。

三 3 大城 乔纳要完成任务所花的时间，解释了尼尼微的规模。他并不是绕城墙一周，而是在城里的公开场合宣讲。他的行程包括几个城门地区（城门共有十二个），以及数个神庙地区。一天有几个时段，可供宣布重要公告。

三 4 乔纳的信息 乔纳的信息是关于迫在眉梢的审判，是常见的先知信息。我们不应该把先知的角色与宣教士的角色混淆。古代世界的先知，任务是要对特定听众传达神所给予的任何信息。宣教士的任务是要把神救恩的信息传给万民。先知的信息很少像传教士的信息那么令人雀跃。乔纳的信息中，并没有暗示悔改的呼召或是呼召众人离弃假神。没有关于神要他们怎么做的指示，也没有控诉他们邪恶的行为，是没有但书的议约。古代先知并非来传讲全面的神学或改变特定宗教的世界观。先知来是要传达神的信息。

三 4 古代近东世界的先知 预言是古代世界广为人知的现象，因此，亚述人对这样的情况并不陌生。比乔纳晚约一世纪的亚述巴尼帕时代，有一些参考文献提到亚述先知和他们的信息。

先知是国王正式或非正式的顾问，在亚述巴尼帕时代的先知，信息一直都是正面的，肯定王的行动、决定和政策。主前十八世纪的马里文献中有更早的例子，多为负面但是依然显示先知为王提供信息。

三 5~10 信服先知 尼尼微人相信乔纳的信息是来自一位有可能让威胁成真的神。这个结论来自于比较乔纳的信息和预兆的信息。

预兆是观测自然界中与神在历史领域行事有关的

现象。其中一个最常见的观察预兆的机会是检查每日献祭的动物内脏。器官的外型，例如肾、肝被认为是代表吉兆或恶兆。

其他预兆来自动物的行为、鸟的飞行、天体的运动，以及许多其他现象。如果不祥的预兆在乔纳宣讲之前持续数日、数周，人们很容易会接受他的信息为真。如果献祭而内脏的形状确认毁灭迫在眉梢，乔纳的话就会被严肃的看待。

三 5 接受外来者的预言 乔纳是代表另一个国家或外邦神的陌生人，但这无关紧要。古代世界的多神信仰包容数百个神，其中任何一个都可能让他们的生活变好变坏。外来的代表不时会包含先知，因此牵涉到的神，其喜怒哀乐可以在协议中表达出来。如果尼尼微本身的占卜支持乔纳的信息，他们就无以怀疑是哄骗或诡诈。他是个外人，这个因素更可作为他信息真实度的证据，若非神的驱策，一个人为什么要长途跋涉来此呢？记得乔纳并没有要他们改变宗教或是推翻他们本国之神。

三 5~10 回应 尼尼微人的回应，既典型又非典型。非典型之处在于：没有什么证据显示禁食是亚述人或巴比伦人习俗中的宗教回应。有国王披麻，以示自己「像个悔罪者」的例子（艾萨克哈顿、亚述巴尼帕）。通常的方法是试着藉由举办某些祭仪来取悦神祇（牺牲、奠酒等），或借着念咒来防止神明行动。因此有可能尼尼微人试着用以色列人的方式来响应神的怒气。典型的部分是他们试着安抚盛怒中的神祇。他们完全不知道什么使雅巍愤怒，但是任何对以色列宗教的探究都会显示其神喜好公义，对于不公义的事要悔改，包括禁食和披麻，这两者通常随着举哀。

尼尼微人所行的仪式（披麻与禁食），以及道德上的改革，显示出他们很认真看待乔纳，只是没有信仰改变的证据。亚述的多神主义对于一神信仰、圣约和律法一点概念都没有。

在这系统中惟一可知的信仰改变是在众神庙中的神祇挪位。尼尼微人没有弃掉他们的偶像，也没有显出他们用以色列的雅巍替代他们自己的神。承认一个神的大能不等于接受祂成为你独一无二的神。

三 6 下了宝座 当预兆或预言暗示亚述王有危险时，通常会指派一个替身王。这个人会穿着国王朝服，坐在国王的宝座上。同时，国王会开始洁净的行动。一段适当时间之后，那个替代的王会被杀掉。如此，希望将危

险带离王。这里的经文没有提到替身，但是王的举动可能影射出使用这个方法。

三 8 牲畜披上麻布 将牲畜穿上麻布（用山羊毛做的粗糙材质）更进一步解释尼尼微人不了解以色列的神。甚至动物都可能侵犯神，因此也一定要包括在安抚的仪式里面。

四 1~11

实物教学

四 1~4 乔纳的怒气 乔纳因为神很轻易的听信外邦人的安抚策略而感到愤怒。他因为雅巍居然就这样发怜悯，觉得很难为情，并且认为神学上大有问题，因为这样暗示雅巍可以被收买。尼尼微人会因此将雅巍与他们的神一视同仁。

四 5~9 蓖麻与虫 带给乔纳遮荫的植物，用的是一个很通泛，形容瓜科植物的词。如同大鱼一样，经文中的用语不足以作进一步的辨认。摧毁该瓜科植物的虫很可能是蚜虫一类。

四 8 炎热的东风 这里的东风不会是称作「汉辛」（h]amsin）或是「西罗科」（sirocco）的焚风。因为那样太阳就不会是影响的因素。东风在巴勒斯坦是个问题，因为东方是沙漠；但是尼尼微地区东风通常带来降雨。这里是种特殊的东风（NIV 译作「酷热的风」），但该希伯来原文仅用于此处，因此难以确切理解。

四 11 尼尼微城人口 亚述学者估计尼尼微城是首都时的人口（城市中和周围乡村地区）约是三十万，因此前面提到的十二万并非难以置信。

弥迦书

— 1~16

审判将临到撒玛利亚与耶路撒冷

一 1 摩利沙 位于士非拉的拉吉东北方约六哩处，摩利沙（犹底叶遗址 [Tell el-Judeideh]，约在耶路撒冷西南方二十哩）是当时巴勒斯坦城市迦特（萨非遗址 [Tell es-Safi]）的郊区之一。戴维王国建立以后，和拉吉、亚杜兰、摩利沙同时成为防御中心（代下十一 8）。

这些地点和「无数」的村庄都被西拿基立的亚述军队在主前七〇一年摧毁。

一 1 年代小注 因为作者给我们弥迦作先知时犹大王的名字，我们可以将此卷定在主前第八世纪后半期。弥迦的第一篇神谕（弥一 2~7）关乎以色列北方首都撒玛利亚，年代应该正好在该城被亚述人毁于主前七二二年之前。

一 3 踏在地的高处（新译；和合本：「步行地的高处」） 雅巍「出」其「居所」的印象，更加深神显现所具有的庄严感。「踏在」所意味的能力，常常用来形容征服敌人（申三十三 29；诗一〇八 13）。不过，此处的景象是神掌管受造物，用地上的山作为踏脚石（摩四 13）。类似的景象见于乌加列《巴力与亚拿特史诗》，神的信差飞快跳跃于山岭间。城市通常建筑在山丘上，因其自然易于防守，而军队以山丘作为战略控制点。因此踏在高处的隐喻，也是象征胜利与安全。

一 5 撒玛利亚 主前第九世纪早期，暗利建造撒玛利亚，并立为北国以色列的首都。该城位于原本首都得撒的西方十二哩处，地处重要路口，交通便利，北方通往耶斯列平原，东南方有示剑，而西方是海岸，邻近有穿越约但河西方两条主要的纵贯路线。该城的考古发掘，于卫城之处挖到被认为是暗利的宫殿，以及部分分隔卫城与下城的墙。这道墙约五呎厚，用当时最好的石工技术所制（方石使用纵横交错的方式砌于沟中）。亚哈强化防御工事，增加厚逾三十呎，设有暗炮台的墙。

一 6 撒玛利亚的衰亡 亚述史料描述「掠夺」撒玛利亚（主前 724~721 年），可能是指整片土地。在以色列城市示剑发现一些毁城的考古证据。这与亚述常用的策略一致：将某个国家的土地毁坏，接着包围资源已经断绝的主要城市。西拿基立与尼布甲尼撒二世都用这种方法对付耶路撒冷。撒玛利亚遭围城三年，显示出其防御相当坚固，因为亚述不曾在围城战中遭遇敌手。撒玛利亚陷于主前七二二至七二一年。虽然撒幔以色列三世在圣经中被记为攻下撒玛利亚的主导者，在亚述年表中则宣称他的继承人撒珥根二世立下此功。据记载撒珥根也重建此城。

一 6 将石头倒在谷中 雅巍对撒玛利亚的怒气，威力强大，足以与地震的破坏力相较。由于城市多半建在山丘上，城墙的毁坏伴随着石头倒向周遭的山谷。

一 7 所得的财物 许多献给神庙的礼物是用来交换庙

妓的服务（见：申二十三 17~18 注释）。这些礼物可能是金子或银子（或许被拿来制造偶像），或者谷物、牲畜。不过弥迦也有可能像何西阿一样（何四 10~15），是把拜偶像跟淫乱相提并论。支持在偶像庙里拜假神，就是对雅巍不忠的行为。在神庙里受敬拜的偶像，将要与其敬拜者一同被毁，而掠夺神庙将会为征服者带来财富，继续其蹂躏之路。

一 8 赤脚露体 古代近东地区，采用多种举哀仪式。有些要求献祭，像是在埃卜拉泥版中所记载的，是皇家死者祭礼之一。其他则包括持续的哀哭、哀挽代表哀悼者的举动（有乌加列的《凯雷特史诗》为证）。当哀悼者撕裂（哀二 10）或扯去他们的衣物和鞋子（比较：赛二十 2，以赛亚戏剧化的预言），表示他们对先前的景况置之一旁，表示挫折（比较：结二十四 17 对服丧的限制）。这样，他们如乔布一般，公开承认自己是赤裸着来到这个世界（伯一 21）。

一 8 野狗、鸵鸟（NIV：狼与枭） 此处所选的动物声音，是常在旷野与荒地听到的（赛三十四 13；耶五十 39；代尔阿拉碑文的「巴兰预言」）。两者都是刺耳的声音，听了令人毛骨悚然，联想到死亡（埃及神亚奴比斯便是以狼为形象，主管死人与坟墓）。

一 10~15 路线 此处列出的地点都是在犹大的西部，称作萨非拉的山区。西拿基立关于其战役的报告提供了非利士战役的详细资料，但对萨非拉着墨不多。非利士记载中，提到伊利提基、亭拿、以革伦。这代表军队就驻在迦特北方数哩，预备进入犹大。如果弥迦书第一章呈现的是行进路线，那就表示亚述经过迦特南下，取道拉吉（该地区最明显的要塞）西方数哩的一条路，再绕向南方，为要从东南方进攻拉吉。拉吉之后，这条路线向着东北方的耶路撒冷，只有玛利沙不按着顺序。这表示整个萨非拉地区广受破坏。考古调查辨识出该地区被占领的地点从主前第八世纪早期将近三百处，至第七世纪不到五十处，人口也照样减少到先前的一成五。迦特可能位于萨非遗址。许多城市的名字有双关意义，是这段经文的特色。伯亚弗拉（意思是「尘埃」），沙斐（意思是「号角」，地点不明，猜测是埃顿遗址 [Tell 'Eitun]），伯以薛（「立足点」，地点不明），撒南（「她出来」，可能是乔舒亚记十五 37 拉吉地区的洗桶）以及马尔（「苦」，地点不明）。拉吉是在这一串旅程中，最为重要的城市，另行讨论。摩利沙迦特是弥

迦的家乡，可能是今日的犹底得遗址(Tell el-Judeideh, 见一 1 注释)位于这些城市所处的十哩圆形区块的中心，其名字的双关语意味着居民逃跑。亚革悉(可能是贝达遗址 [Tell el-Beida], 拉吉的东北方)与「没有功用的溪流」相比，用来与没有为国王作防御线的要塞相提并论。玛利沙位于拉吉东北方，其双关语有「继承人」的意思，暗示一个没有未来的国家。亚杜兰(谢克马得库尔遗址 [Tell esh-Sheik Madhkur])同样在面对敌军的攻击下，前景看坏。

一 13 拉吉 拉吉掌控萨非拉与犹大西部，作为犹大王防御线的中心点。它位于耶路撒冷与非利士城邦的途中，防卫着从海岸向内陆的主要道路。其地点是以杜韦尔遗址(Tell ed-Duweir)，显示出铜石时代被占领的证据，而中铜器时代第二期(当时是迦南主要城市)与铁器时代第二期(是王国分裂后所建立的西方堡垒，代下十一 5~10)，有大规模的城市防御设施以及壮观的城门。拉吉尽管占尽地利(有堤高达一百五十呎)，在亚述王西拿基立围攻之后，于主前七〇一年陷落(西拿基立年表，进一步信息见：代下三十二 9)。这次围攻之残暴，尼尼微城皇宫的亚述浮雕有图画证据，描绘这些事。在遗址的西南角也发现大片攻城土坡。埋有约一千五百人的千人冢，可能也是城陷时所产生。另外，在城门的守卫室里发现二十一封瓦片信，记载了后来巴比伦王尼布甲尼撒于主前五八六年围城的经过，描述守城的人看着邻城的烽火熄灭，感到绝望的情形。



通往拉吉城门的道路

一 16 剪除头发 有几种仪式与哀悼相关，包括撕裂衣服、用刀划身(见：利十九 28 注释)、禁食(见：撒

下十二 16 注释)，以及在头发上蒙灰或土(见：撒下十三 19 注释)。剃去头发也作为哀伤的表达(耶四十一 5)和洁净仪式的一部分(利十四 8~9；民六 9)。举例而言，亚述祭司在就职时会剃去头发。同样的，《尼普尔的穷人》(The Poor Man of Nippur, 出自索单提比泥版)，有个叙述自己是医生的角色，也把头发剃掉。这可能与洁净自己或者医生不断接触生病与临终的人有关。

二 1~13 不公与假先知

二 2 抢来的土地 借着压迫穷人与弱者来获得财物，违反了不可贪心的法律，还有圣约中战胜后分配土地给每个以色列家庭的约定。尽管有这些法律，小地主却债台高筑，加上大地主所拥有的政治力量引发了种种弊端(见：赛五 8 注释)，见于埃及智慧文学(《阿曼尼摩比的教训》)。

二 5 耶和华的会 指以色列社会中有权作决定和服役的男性群体，关于这个专用名词，请参看：申命记二十三 1~8 注释。

二 5 拈阄分地 当一家之父去世，所有的地产藉由拈阄来分配给众子。埃施嫩纳法典、汉摩拉比法典，以及中亚述法典都有记载这样的情况。西法遗址(Tell Sifr)出土的文献特别提到由拈阄分财产。这里弥迦所说的是，藉由压迫累积地产的人，将会无人继承。

二 11 接受乐观主义的先知 在亚述，先知被期待要支持国王和其政策。以色列先知则与时下文化抗衡，通常都是批评当政的国王。如同杰里迈亚书二十八 8~9 所提到的，人民谨慎对待「说和平预言的先知」。古代以色列先知的角色，是要在人民违反圣约的规范义务时，提供规劝的话与警告。这与古代近东的先知不同，后者在马里文献有提到，主要是注意违反风俗(没有按时献祭或依约筑庙)或是战争之事。

三 1~12 腐败的首领

三 2~3 食人的比喻 犹大首领与司法官员的贪婪豪

夺特质，被拿来与食人的宴席相比。人们成为经济刀俎下的鱼肉，腐败官员则贪得无厌。煮肉、敲碎骨头取骨髓的写实，可能是饥荒或军队围攻时，求生存的必须手段（见：王下六 29 注释）。

三 5~7 失败的先知 失职、失败的先知，不再从神那里得到任何讯息（见：摩八 11~12 神话语的「饥荒」）。这是因为先知的贪婪，出卖他们欺哄的预言，而非自由的宣讲，回应神的提示。把先知讲论商业化，担保那些「供养」先知的商人贵胄之「和平」与富庶；把毁灭的预言在此化为「战争」的寓言，对不贿赂他们的人宣讲。弥迦并非先知商业工会的一员，而是像阿摩司一样，单纯由神所选来讲话的人（摩七 1~15），用神的真实话语取代了他们无用的仪式与占卜的手段。此时亚述的先知通常都是皇家雇员，被期待支持政权的合法性。可以说，这些人哪里油水多，就靠哪边站。

三 12 被耕种像一块田 一块地得要先清除所有的碎砾，才能够犁地播种。这个隐喻展现出此城与根基，将被完全摧毁。亚述的军队会犁平这座城，使其回复原本的耕地状态（比较：赛五 6）。这种情形没有于杰里迈亚在世时发生，不过他说出了这个神谕，并且长老在审判他时引用（耶二十 六 18），显示出先知的预测被汇编研究。

四 1~五 15

不久与遥远的将来

四 3 刀打成犁头 这里说的不是翻土的犁，而是犁的金属尖端部分，专门用来破土或犁沟。这个尖端大约七吋长，不过同样的希伯来字也用在列王纪下六 5，该处显然是指某种斧头。因为刀被「打断」，可能剩下的是金属碎片，可以用作各种用途。

四 4 自己的葡萄树和无花果 葡萄园与无花果树是古代以色列乡村文化的基本食物与经济要素，而其损失会使人民匮乏（珥一 6~7）。古代近东地区和平与富庶的美好景象，就是能够坐在自己的葡萄树与无花果树下。埃及墓中壁画、亚述浮雕，与圣经作者共同使用这个词组来显示能够自行掌管自己生活的人，没有外来的侵扰，能够耕种神所赐与的地（王上四 25；赛三十六 16）。葡萄树与无花果树可以遮荫、结果实，享受这些表示一

定程度的长治久安，因为两者都需要数年才会结果。

四 8 高台/山 译成「羊群的高台」的原文 Migdal Eder，在他处是地名（创三十五 21），在这里与俄斐勒对照（Ophel，和合本在此译为「山」），是耶路撒冷东面山上戴维旧城的一部分。因此，两者的意象都是要塞或是保护羊群的瞭望台，作为神最后恢复以色列国与人民的召集点（比较：赛三十二 14 相反的意象）。如果这个词指的确实是一个要塞塔，它可能是在耶路撒冷（锡安的女儿）的俄斐勒中央塔（要塞或是所在的山丘）。

四 10 巴比伦 以弥迦的时代，如果他用亚述或尼尼微作为被掳去的地点，会较合逻辑。但预言并不总是合逻辑的。弥迦的时代，新亚述帝国，在撒珥根王朝的统治下，撒珥根二世与西拿基立，是举世所见最强势的政治网络，横跨近东地区，后来还短暂包括埃及。西拿基立烧杀掳掠的大军在两次入侵期间，摧毁犹大的许多村庄城镇，而亚述浮雕也描绘俘虏被带离拉吉。在此期间，巴比伦和迦勒底的统治者，像所有其他的邦国一样，都受制于亚述人。不过，他们像伊朗西部的玛代人一样，不时以革命或推翻亚述盟邦、附庸国来考验亚述霸权。特别麻烦的是米罗达巴拉但，他至少两次逐出巴比伦的亚述统治者。最后在主前六八九年，西拿基立掠夺该城，自封为巴比伦王。六六〇年后不久，亚述帝国开始崩裂，巴比伦与玛代联合，给最后的亚述霸主亚述巴尼帕施加更大的压力。他于主前六二七年逝世，代表着亚述世界强权的终结，与尼布甲尼撒暨新巴比伦帝国的兴起。

四 12 禾捆聚到禾场 整个古代近东乡村文化里，主要农业设施之一就是禾场。成捆的谷类被送到这个中央地点，打谷去糠。因为农业与生产力的重要性，禾场自然会具有礼仪的重要性。禾场是大片、平坦的开放空间，显然在打谷以外还有其他用途。所以空间不够时或者想要公众集会而皇宫不适合时，作为露天的场所，也就不足为奇。结果禾场就成为一个集会的场所，法律事务和商业交易都在此敲定。乌加列的《阿赫特》史诗中，国王达尼珥（Danil）公开在他的城门外禾场上评断讼案。那是一个分别善恶的地方。

四 13 铁角铜蹄 圣经虽然没有直接提到动物拉打谷器（但见：撒下二十四 22 注释），弥迦在此显然是描述禾场上的这种标准作业。埃及墓中壁画描绘牛与驴上拉着以燧石和金属块加重的打谷器，这习俗依然为中东农人所沿用。亦有些证据显示铁蹄装在动物的脚上，来

有效切断谷梗。

五 1 用杖击打脸颊 用杖击打脸，通常是轻蔑的表示（见：王上二十二 24；伯十六 10）。汉摩拉比法典对于殴打他人脸部者，有数种惩罚方式，从鞭笞、断肢到巨额罚鍰。击打犹大「审判者」表示对于该国的蔑视，与犹大统治者无力回应。亚述与巴比伦共有的新年节庆（akitu）中，有一道仪式是祭司掌掴王的脸颊，王随即宣称他未涉及不公。

五 2 伯利恒 伯利恒以法他这个双重地名指的是伯利恒地区中的一个部族，也加强与戴维家族的关系（见：得一 1；撒上十六 4，十七 12 注释）。将未来的弥赛亚与戴维家族源头连在一起，而非耶路撒冷，让人想到戴维是如何被雅巍直接选为王，打破王位世袭的模式。这暗示期待一位新戴维。

五 2 有亘古根源的统治者 大多数新亚述帝国的国王都宣称他们的王位是远古以前就由神所定。亚述巴尼帕宣称是由亚述与宁妮尔（Ninlil）两位神所创造，并在远古就由亚述与辛两位神选为王，在其母胎中为作王而生。

五 5 亚述人入侵 亚述人于主前七一三年（虽然该次战役主要目标是非利士地）与七〇一年，由西拿基立王主导入侵犹大。这段文字较像是在讨论后者。详细信息请见：历代志下三十二章的附注。牧羊人一般指的是国王，所以这里的七与八，指的可能是原本预期要组织起来阻挡入侵的联盟。西拿基立的碑文提到西顿、亚实基伦、以革伦（加上埃及、努比亚的协助）被击败、征服。其他的城邦与地区则臣服、进贡（北方的亚发、比布罗斯，南方的亚实突、亚扪、摩押和以东）。至于这些国家当中，有多少实际参与反亚述联盟，无法清楚得知。

五 6 宁录地 宁录——「主面前的大能猎者」——只有出现在创世记十 8~11 洪水前的时候（见该处注释）。该处记载宁录是许多美索不达米亚城市的创建者，包括巴比伦、尼尼微，因此他适合代表任何美索不达米亚帝国。

五 12 邪术 目前发现有数千件的文献是与魔术有关，包含减轻牙痛、帮助难产的孕妇、不孕的母亲等符咒。看起来一般人会为了稀松平常的小事雇用巫师。法师到达后诵念咒语，以驱除制造麻烦的魔鬼或其他神怪。因此他们肯定会寻求符咒师的帮助，以避免预测到的或被要挟的灾害。符咒的目的是以魔法限制将造成威胁的超

自然力量。法术和占卜的活动在美索不达米亚与埃及常见，其地驱魔者、占卜师、术士常驻于朝廷解读预兆、执行仪式。除了这些职业术士以外，另有魔法师作法害人。圣经对两者皆予严禁，因为是召唤雅巍以外的神，并且试图操纵神明。



示剑的石柱

五 13 柱像 石柱（mas]s]ebot）显然是迦南宗教常见特征，并且在几处以色列人立约的场合作为纪念碑（见：出二十四 3~8；书二十四 25~27）。石柱与亚舍拉、巴力和其他迦南神祇有关联，因此被列为敬拜耶和华的敌人和威胁。考古学家在基色、示剑、但、夏琐、亚拉得等地发现圣石柱。后三者的圣石柱明显位于宗教圣地内，是这些地点宗教习俗的一部分。夏琐的圣石柱则雕刻着举起的手与太阳神圆盘形图案。

五 14 （亚舍拉）木偶 亚舍拉可能是一个生殖女神的名字，或是一个宗教物品的名字（此处即是）。该女神常见于以色列离经叛道的信仰里，有时被认为是雅巍的配偶。在孔蒂拉特阿吉鲁与科姆废墟的碑文，可以看出这种信仰。

在迦南神话中，亚舍拉是众神之首伊勒的伴侣。最早于主前十八世纪，她就出现于美索不达米亚文学，当中记载她是亚摩利神阿穆鲁的伴侣。不过，此信仰表征是否产生出神祇的相貌则不确定。此木偶可能是以一株人工树木的样子呈现，因为亚舍拉常常与圣树有所关联。宗教圣物是制造或建造的，有时也可能是栽植的。我们对于这些木偶在仪式中的角色所知甚少。列王纪的作者将敬拜亚舍拉列为亚述攻克以色列的原因之一（王下十七 10 注释）。希西家与约西亚的改革，都试图查禁这些圣化为迦南神祇亚舍拉的形象。

六 1~16

神的讼案

六 1~2 违背圣约的讼案 此处使用古代近东地区的条约句法跟词汇，就像兰塞二世与哈图西利士三世所议定的，多数希伯来先知都用过这种 rib 形式，或圣约的讼案（见：赛一 2~4；耶二 4~9）。此处，所有的受造物都受召来见证以色列违背与雅巍的圣约（见：赛一 2 注释），而所宣布的审判是与神缔约者罪有应得的惩罚。

六 5 巴勒 / 巴兰 先知提醒他的听众一个无人不晓的例证：有个异国与其著名的先知遭到阻挠。他们祈求诅咒，以色列却反而受到祝福。民数记二十二 6 形容巴兰是祝福与诅咒皆有效力的人。他来自上美索不达米亚地区，接近迦基米施，是个享誉国际的真先知。巴勒是出埃及记时期的摩押国王。他对于巴兰的兴趣，似乎是基于后者发出祝福或诅咒的能力——不管他所呼求的神是谁。

一九六七年，由法兰肯（H. J. Franken）所领导的荷兰考古队伍，于约旦地区的代尔阿拉挖掘到一些雕刻过的石膏碎片，年代约是主前八五〇年，显然是以亚兰文写成，并且提到比珥的儿子巴兰，就是民数记二十二至二十四章所描述的那位先知。虽然这些文字残破不全，但可确定（1）巴兰是先知；（2）他在当晚的确收到神的讯息；（3）他的讯息不是那些邻人想听的。至于这份文献指的是不是圣经中说的事件还不能确定，不过确实提供了经外传统，在弥迦之前的一个世纪，有个名为巴兰的先知。

六 5 什亭到吉甲 见乔舒亚记二 1 与四 19 注释。什亭是乔舒亚在约但河东的营地，吉甲是以色列人以神迹渡过约但河、建立基地营，开始争战之处。像这样的简略行踪，常见于美所不达米亚皇家年表，包括了一份国王凯旋之旅的城市名单。

六 6 一岁的牛犊 满一岁的动物比甫出生的价值更高。因此要献上一岁的牛犊为燔祭，是真正在财务上牺牲，代表一个重大的洁净、启蒙仪式。

在这献祭的中心，却是对于美索不达米亚和埃及公式化的宗教仪式的指责，因为在这些异教礼仪，程序超

越了真意。先知试着提出雅巍确切所要求的，和塞缪尔一样（见：撒上十五 22 注释），确定是顺服与爱，并非单单完成献祭的动作。

六 7 夸饰法 弥迦所列出的祭物，大小和珍贵程度逐渐增高。只有所罗门能够献上成千的献祭动物（王上八 63）。油是用作浇奠的（见：利十四 15 注释）。以人献祭是以色列人所痛恶，将之认为是迦南与腓尼基宗教习俗（见：创二十二 1~2 注释）。事实上，虽然雅巍要求每个家庭中头生的儿子，律法其实要求他们赎回儿子，以动物祭牲代替（见：民三 12~13 注释）。神并不是要以过分奢侈的祭品来取悦。人所能献上给祂最为奢华的祭品乃是顺服。

六 10 不义之财 弥迦谴责那些败坏的商人，欺骗客户以自肥。虽然这些行为一旦发生就会被谴责，而在战争时期为害犹深，因为投机商人藉物资短缺的机会来哄抬物价（王下六 25）。这也是阿摩司书（八 5~6）与何西阿书（十二 7~8）都出现的议题。汉摩拉比法典与埃施嫩纳法典都有公平经商的法律，立下行为与价格的标准。

六 10 小升斗 正如阿摩司批评不诚实的商人，让升斗「过小」而收银用大戥子（摩八 5），弥迦亦警告他们不要用假升斗量谷，欺骗顾客。伊法与欣是主要的固体与液体单位，容量等于半蒲式耳（bushel），或一加仑（利十九 36）。古近东的舒尔普（shurpu）咒语中有一项罪行是用大量器购买，以小量器贩卖。

六 11 不公道的天平 / 诡诈的法码 公平的社会中，政府会规定标准化，担保足量的法码和度量。吾珥第三王朝吾珥南模国王（主前 2112~2095 年）的法典序文中，有一张度量衡清单，确保他的统治领域内有公正与诚实，所有商业使用的铜、石法码都标准化。埃及《阿曼尼摩比的教诲》警告不要篡改买卖使用的天平或法码。

巴比伦一篇给沙马士的赞美歌中，描述沙马士为正义之神，惩罚采用与天平、法码有关欺骗手段的商人。弥迦控诉假法码的这个情形，显示当时是无法无天的时代，没有强力的政府或对于遵守圣约义务的顾虑（见：箴十一 1，二十 23）。

六 14~15 惩罚 这些对于贫瘠和破坏的咒诅，近似于埃及的碎陶咒诅文献以及坟墓中棺材上所见。这些代表雅巍对以色列违反圣约的公平审判（见：申二十八 15~44 的一串咒诅）。其他几位先知也使用这种「徒劳无益」

的咒诅（对于某些行动必然失败的威吓：何四 10；番一 13）。

六 16 暗利的恶规 如同「耶罗波安的罪」常被用来形容国王邪恶之深（王下十三 2、11），暗利与亚哈的名字也作为统治者犯下拜偶像之罪的标签（关于亚哈的罪行，见：王上十八 4 注释）。暗利王朝随着撒迦利亚的死，结束于主前七五三年，只比弥迦早了一代。

七 1~20

从毁坏到重建

七 1 农业的指述 根据一份大约是主前九二五年的碑文「基色年鉴（Gezer Almanac）」，采收夏天的果子是一年当中最后一次收获，时间约是八月底至九月，这是无花果的第二次收成（第一次成熟是六月），而果实会被晒干以便在冬季食用（见：赛十六 9；耶四十八 32）。一旦采收完成，捡拾者也取去所有残余果实，接下来好几个月都不会有果实。

七 2 用网罗猎取 捕鸟与捉鱼是当时一般人狩猎的方式，因为只需要网子与陷阱。埃及坟墓壁画中描绘以网子捕鸟（见：箴一 17），而苏美文字中，代表狩猎的字就是以网的形状表意，网子的历史悠久由此可见。以赛亚书五十一 20 描述使用网子，或许是以网阵来围捕羚羊，可能由几位驱赶猎物的人将其赶入陷阱中。当时确实是无法无天的时代，每个人既是猎人，又是猎物（见：诗十 9）。

七 14 地理概况 巴珊和基列都是座落约但河东岸的肥沃地区，原来是分配地土时的一部分（关于迦得与玛拿西所分之地，见：书十三 24~29，十三 30~31 注释），在主前第八世纪时被亚述所夺。这里期望在雅巍胜利的日子，所有失去的地界都会重新归还以色列（见：耶五十 19）。

七 17 舔土如蛇 就如同蛇在伊甸园中被诅咒吃土（见：创三 14 注释），敌国也会降卑（诗七十二 9）。因为异国通常被描述为蛇（赛十四 29；耶八 17），这可能是对于美索不达米亚与埃及宗教艺术里，把蛇当作肥沃象征和神只的进一步谴责。在亚马拿文献中，吃尘土是比喻被击败。

七 19 将罪孽踏在脚下 雅巍对以色列的赦免，使得战胜罪如同国王胜过他的敌人一样，将其踩在脚下，或是把脚跨在其颈项上（见：书十 24；诗六十 12 注释）。类似的「神圣战士」的诸神行动之意象，见于乌加列史诗中亚拿特屠杀她的敌人，以及巴比伦神玛尔杜克，以及赫人神祇铁书（Teshub）的战功。

那鸿书

一 1 尼尼微 这篇谴责亚述首都的神谕，极可能是主前六六三年（埃及城市底比斯被亚述攻占的时期——鸿三 8）以及主前六一二年，尼尼微陷落于巴比伦与玛代联军的这段时期。尼尼微座落于底格里斯河上游（古代的库云吉克，现今的摩苏尔），距波斯湾六百哩，离巴比伦两百五十余哩。尼尼微在亚述历史中一直是个重镇，包括主前十四世纪中叶，中亚述帝国建立前的亚喀得、亚摩利、美坦尼等王朝。帝国扩张到达高峰，西拿基立在位（主前 705~681 年）时，尼尼微成了亚述的首都。考古挖掘其宫殿时，发现有关主前七〇一年入侵、掳掠犹大的石刻。末代国王亚述巴尼帕（主前 668~627 年）的图书馆，提供学者大量古代美索不达米亚文学和科学作品。

一 1 本时期亚述历史 最后的亚述大王亚述巴尼帕，从主前六六八年起统治，至少到主前六三五年。据信他在那一年逊位，到主前六二七年才去世。他结束执政后，亚述历史陷入不明，有时难以断定谁主政，不过主要的两位是亚述艾得伊拉尼、辛沙依士坤。亚述巴尼帕掌权期间，大部分的叙利亚—巴勒斯坦被迫接受亚述治理（然而推罗这地方制造不少困扰）。犹大的玛拿西大多数时候是合作的附庸，但在主前六五二至六四八年亚述巴尼帕的兄弟沙玛士（被任命为巴比伦王），应该是得到玛拿西的支持（见：代下三十三 11 注释），领导一次反抗运动。巴比伦的最后一次揭竿起义是主前六二六年，当时迦勒底人拿布波拉撒自命为王，并且建立了后来成为新巴比伦帝国的王朝。这些巴比伦人和玛代人结盟，带来亚述帝国的败落，从主前六一四年拿下亚述城开始，六一二年尼尼微城，六一〇年哈兰，最后在六〇五年攻克迦基米施。

一 1 伊勒歌斯 称为伊勒歌斯的地名和部族，仅见于

那鸿书。那鸿所处的村落，没有精确的位置。耶柔米认为是在加利利（可能是艾考色 [el-Kauzeh]，或迦百农），而后来一般认为是在尼尼微附近或叙利亚。但这些猜测目前都没有足够证据可以确认。

一 2 忌邪的神 耶和华是忌邪的神，此主题最初出现在十诫（出二十 5），而乔舒亚得胜后重申圣约时再次出现（书二十四 19），又见于以西结的异象「惹忌邪的形像」（结八 5），阻挡神进入耶路撒冷圣殿。这字的意思是决意要热切积极的捍卫那本应属于祂的，敌挡侵占者。神的这种特性，为的是要防止和他神比较，或任何属耶和华者参与其他神只之敬拜或仪式。没有认清耶和华的独一无二地位，会有合理的报应。

一 3 旋风和暴风 一如哈巴谷书三 10，耶和华被描绘成暴风之主，也控制着能带来生命和破坏的风。这种象征性的言语，展现神的威仪，也见于乔布记三十八 1，神现身说话（亦见：王上十九 11~13 的注释），同时为近东地区史诗的常见特色。举例而言，乌加列《巴力和亚拿特史诗》中，巴力神被叙述为乘云者，而他的声音怒如闪电雷声。同样，巴比伦创世故事《埃努玛埃利什》史诗中，暴风神玛尔杜克以控制风和使用闪电，打败了创世浑沌女神查马特。

一 4 使海河干涸 神控制海、河力量的景象，在古代世界中常见（比较耶稣令加利利海平静，可四 39）。旧约中最有力的一例，是分开红海。乌加列人一连串的巴力故事描绘暴风神和海神雅姆，竞赛一较高下。雅姆的形像可能源自于对乌加列附近地中海上剧烈风暴的观察。耶和华「斥责」水流，也见于以赛亚书五十 2，以及诗篇一〇四 7。两段经文皆明述神的威严胜过自然的力量，能在平常肥沃的地方产生干旱。

一 4 巴珊和迦密 叙利亚—巴勒斯坦一带最为翠绿肥沃的区域，当属巴珊和迦密山丘。其中包括了外约但平原北部，加利利海东边，还有向西北延伸至利巴嫩南方、地中海岸上亚柯湾的丘陵地带。巴珊和迦密都以牧草地和牧牛闻名。看到它们变成衰残干旱之地，实在和传统上富足祝福之地全然相反。这种先知预言是「世界翻天覆地」的阐述，也见于圣经外的「巴兰预言」（代尔阿拉 [Deir'Alla] 碑文）和《奈费尔蒂的异象》（埃及古王国时代）。

一 5 神显现的结果 耶和华雷轰般的声音和显现，如同地震般撼动土地。然而从述及小山丘陵和控制暴风的

力量，可看出此处神显现的描绘是以近迫慑人的雷声、闪电和山地风暴的强风特征为底。另一处与此想象类似的例子是在诗篇二十九 3~9，「耶和华的声音」震碎利巴嫩的香柏树、使利巴嫩跳跃如野牛犊。乌加列（巴力传奇）和赫人神话《乌里克米司之歌》（Song of Ullikummi）都写到暴风之神以同样吓人的方式使用风和闪电。

一 13 轭和绳索 预言时常指称政治掌控的重担为轭、绳索。迦南族城邦统治者写给法老的亚马拿信函，提到了他们是怎样乐意、信实地服于埃及之轭。亚喀得智慧文学指出负神的轭是值得追求的，因会带来特别的好处。《阿特拉哈西斯史诗》中，众神觉得恩里勒神的轭无法承担，故起而反抗。亚述碑文描述征服其他地方为加诸亚述（Ashur）神之轭于其民，而反抗则描写为将轭抛弃。在此，先知使用古代近东地区相当熟悉的象征。

一 14~15 尼尼微倾覆之后的历史 依据《巴比伦年鉴》，尼尼微是在主前六一二年春天，遭到围攻三个月后，毁于拿布波拉撒（主前 625~605 年）领导的玛代和迦勒底（巴比伦）联军之手。大军并施行礼仪性和实际的褻渎，包括将城的灰烬运回巴比伦。据记载尼城遭水淹没（根据古典文献，迪奥多罗斯和色诺芬的记载），可能和筑坝拦高什河（Khosr）有关（流经底格里斯河东岸尼尼微城的两处要塞，库云吉克与尼比尤努司 [Nebi Yunus]）。尼尼微城后来重建，并有希腊、巴底亚、罗马等文化遗址，却从未达到先前的盛况。

一 14 亚述庙宇、神只 自桑希阿达德一世（主前 1813~1781 年）起，亚述神殿中的主神就是众神之王亚述及战争和爱情女神伊施他尔。其他的神包括战争和狩猎神宁努他，风神阿达德，月神辛、太阳神沙马士，还有一些次等神只，各自有其崇拜中心，和服事的祭司群体。这些神庙受政府丰厚补助，财源是连年战争期间对邻国搜掠所得。他们的仪式和宗教节庆多是借自古老的苏美和巴比伦。几乎每份亚述年鉴叙述军事战争的部分都有这样的字句：「奉亚述神之令」，藉以将战争合法化。在宁鲁德的亚述纳瑟帕二世宫殿里的饮宴碑文中，按年记载了他的军事胜利，并宣明亚述的神只居于他的宫殿。同样，撒珥根二世建于科萨巴德的宫殿，墙上都有一排文字为装饰，上面写着邀请「亚述，众神之父，伟大的主，和住在亚述的伊施他尔」来此安居。西拿基立将亚述首都迁至尼尼微，为女神伊施他尔重建了巨大

的神庙建筑，企图建立敬拜众神的宗教中心，以及「无可匹敌的宫殿」建筑大业。在古代世界，将所击败城市的神像摧毁、亵渎其神庙，乃极为常见。那些神像会被践踏、拆毁，头和四肢被切下。



在宁鲁德的亚述纳瑟帕二世宫殿的墙刻



在科萨巴德的撒珥根二世宫殿的门口

一 15 犹大受辖于亚述的历史 从大约主前七三四年到尼尼微城在主前六一二年陷落，犹大是亚述帝国内一个附庸国。亚哈斯王进贡给提革拉昆列色二世，并且保持中立以获得独立，导致北国以色列覆亡，和其他邻邦遭劫。希西家试着争取某种程度的独立（清理圣殿、关闭各地的邱坛），导致西拿基立侵入犹大（见：王下十八章注释），拉吉在内的许多城遭灭，还有人口被迫迁移，耶路撒冷遭围攻，全国陷入穷困。玛拿西的政权（见：代下三十三章注释）则以对亚述的掌控全然顺服著称。艾萨克哈顿的附庸条约，除了许多促进和展现政治忠诚的条约之外，并要求重视亚述神且将其奉为自己的神。玛拿西的合作带来一阵子的和平与重建，但是他因此以政治和神学上的妥协出名。在圣经作者的眼里，属历来最糟的国王之列。只有亚述末代国王亚述巴尼帕死后的政治混乱（见一 1 注释），才让犹大在约西亚王掌管下

暂获自由。

二 3 穿朱红衣服的军人 还未在战斗中染血，士兵的红色制服可能代表着他们是训练精良、有专业配备的战斗单位（见：结二十三 6，穿着蓝衣的士兵）。希腊斯巴达人即以在甲冑下穿着红色短袖束腰外衣作为阶级的识别，并进一步吓阻敌人。亚述文学中常常描述城市和乡野沾染着敌人的血，还有军队踏着敌人的血前进。此外，以赛亚书九 5 提到战士们将衣服辊在血中的举动。因此，军队选择穿着红色短袖束腰外衣来暗示他们覆满敌人血迹，是合乎逻辑的。提珥巴西普（Til-Barsip）这个遗址画有红色制服，而古典文献描述此时期的士兵穿着红色或紫色短袖束腰外衣。

二 3 战车上的钢铁 士师时代就已有战车车体上的金属装饰，使其向成排步兵冲锋，威力更强。而装饰战车的例子在亚述浮雕和埃及坟墓壁画中可以见到。

二 5 护盾 这个字于圣经中出现仅此一次，可能是借自亚述人和其围攻者所用之亚喀得语。这个词在亚喀得语指的是塞子，或是堵塞某物用的东西。由于下一节提到操弄水门，试图使宫殿倒塌，塞子可能是用来阻挡西拿基立王在高什河上游两哩处筑拦水坝后，水通常漫过城墙之处。

二 6 尼尼微城河闸 西拿基立王细心计划了运河、水门的网络，以控制高什河的水，提供尼尼微城及周围农田灌溉渠道。虽然本段的原文艰涩，大致上的情形包括筑坝拦河，然后急忙爬上城墙。水坝就当作塞子一样，可以把水放到城里。当水门一开，水墙会冲向城墙，使城墙倒塌。《巴比伦年鉴》没有提到用洪水作为攻城的方法，不过古典文献有。尼尼微所发现考古学的线索，指出有大火灾，但是没有洪水破坏的迹象。



西拿基立祈祷的浮雕

二 6 尼尼微宫殿 「无可匹敌的宫殿」，或今日所称「西南宫殿」，是西拿基立王于主前七〇三至六九一年间所建，由许多互相连结的房间和宫廷所构成（估计有1635 x 786呎，可以容纳二十五座美式足球场）。最靠近御座的地方，有石灰岩雕刻装饰的外墙，巨大的雕像（有翼的公牛，有鱼鳞的巨人）以及精细的军事战役浮雕。功能更实用的外院，则没有煞费苦心的设计或雕像。

尼尼微宫殿的挖掘已经持续超过一百二十年，从一八五〇年代英国考古探险家雷亚公爵（Sir Austen Henry Layard）开始到现在，依然没有完全出土。它的布局是取决于先前已有的伊施他尔神庙，库云吉克土丘最高点的庙塔，以及东南方、西方的高什河、底格里斯河。

二 11~12 狮子的暗喻 亚述众神的图像画中，将尼尼微城的守护女神伊施他尔，画成与狮子相伴，而太阳神沙马士则被描绘成有翼的狮子。

亚述国王，如艾萨克哈顿（主前 680~669 年）描述他们自己的盛怒和战斗时的勇猛如同狮子。然而在此处，一度骄傲地为自己及幼狮予取予求的狮子，却畏缩着，不再发号施令。如此，先知以亚述人最爱的暗喻，以其人之道还治其人之身。

三 4 尼尼微犯罪 此处提到尼尼微的罪恶，其实际罪行不明。然而，这些卖淫和行巫术都是众所周知的暗喻，用来描写蹂躏他人的城市或国家，因为巫师和娼妓都是加害弱者、易受诱惑或疏忽之人。这种诱惑人的娼妓形像，其他例子包括启示录十八 3 的巴比伦，以西结书十六 15~22 与二十三 2~8 的耶路撒冷。这里可能也是指尼尼微城的守护女神伊施他尔，其仪式与传说常包含露骨的性活动。这也可能指亚述人所建立的繁复政治网络，企图要扩展对古代近东大部分地区的掌控。

西拿基立的使者拉伯沙基嘲弄希西家（赛三十六），提到埃及与亚述争权夺势（赛三十六 4~6），而较小国家被划入条约、附庸，导致贫穷与灭亡。显然亚述人经济上剥削叙利亚—巴勒斯坦的自然资源，也可用于那鸿所列的尼尼微罪状（见：启十八 14~17）。

三 7 无人安慰 有位学者（Becking）主张那鸿书一些审判宣告与附庸条约的诅咒类似。他从这一节看出是亚述的诅咒，谓死者将无人关注其亡魂，为其泼洒奠酒。

三 8 底比斯（和合本：「挪亚们」） 在嘲弄尼尼微

的同时，那鸿提醒他们另一个有坚固防御的城市，底比斯（挪亚们原是希腊文，希伯来文沿用）无法抵挡亚述巴尼帕的亚述军队于主前六六三年进攻。古实的统治者坦塔马尼（Tantamani，主前 664~657 年，第二十五王朝）于六六四年控制了底比斯和挪弗（Memphis），招致亚述人的攻击，因为亚述人支持当时北方尼科政权（遭坦塔马尼处决）。在亚述猛攻之下，坦塔马尼在底比斯抵挡了一阵子，随即弃城逃至纳帕塔（位于努比亚地方）。

底比斯位于挪弗南方三百二十五哩处（也就是开罗南方十五哩）的尼罗河东岸，有着像尼尼微一样的壕沟和其他精心建造的防卫系统，给人一种牢不可破的幻觉。此外，如同尼尼微一样，它也是个圣城，献给亚孟神，城内包含了雄伟的卡纳克神庙群。



卡纳克神庙群

三 9 古实、埃及、弗人、路比族为盟邦 当底比斯被亚述人征服时，它和埃及是由古实（努比亚）王朝（第二十五王朝）所统治。努比亚的首都是纳帕塔（在尼罗河第三、第四险滩之间，底比斯南方八百哩处，今日苏丹境内）。古代路比（利比亚）大致是沿着亚历山大港以西的海岸，但包括了尼罗河谷以西的大片沙漠。弗就比较难定位，最可能的结论是，弗是利比亚的别名，用在一起指的是古代埃及西部，以今日利比亚国为主。

三 10 为尊贵人拈阄 当埃及的领导人被迫投降，他们如同奴隶般，与其余劫掠之物一起被发配给亚述指挥官。分配劫掠所得的方式，包括拈阄，见于荷马作品《埃利奥特》、马里文献，与约珥书三 3。

三 14 预备受困 古代近东城市的防御工事包括土制的堡垒，有坡度的斜堤，以及建立于石块根基上，以曝晒干燥的泥砖制成的高耸城墙与门（厚可达二十五至三十呎）。然而，风雨侵蚀这些墙，必须不断地修补。需

要成千上万的砖头，花费多不胜数的时间制造。

许多皇家年表和碑文提到修补建造城墙，是重大成就。在预期将受围攻的情况下，这显得更为重要。尼尼微的城墙是由西拿基立王建造，周长约七哩半。受围攻时，确保有足够水量供应也很重要。

尼尼微的水主要来自河水以及相连的水道，但供给可能受到城外包围的敌人破坏。此处的打水指的是将城中的大蓄水池装满。

三 15~17 蝗虫的暗喻 有史以来，大群的蝗虫就定期侵扰近东。牠们源自沙漠与草原地区的无翼蚱蜢，而当其族群数量成长，就变成有翼的蝗虫，其数量之多，进食、交配与产下大量幼虫的时候可遮蔽日光（见：出十1~20 注释）。

三 17 首领与军长 此处那鸿用广为人知的亚述职称来指朝臣和文官（可能是一个行政官员的泛称）。当时代的记录显示尼尼微城将破之际，有些由亚述乌巴列二世所带领的官员成功地逃到哈兰。

三 18 亚述王的身分 由于那鸿书的年代并不明确，无法推知这最后一篇神谕中的亚述王是指哪一位。大多数的学者认为最早的可能年代是主前六六三年底比斯城被攻破后不久，而最晚可能是六一二年尼尼微城实际陷落时。

那鸿书可能是六二七年亚述巴尼帕死后，亚述帝国开始分崩离析时，为鼓励犹太人民起来反抗而写。这里所指，另有可能是尼尼微城攻破时的亚述王辛沙依士坤。

哈巴谷书

— 1~11

第一次诉苦与回应

— 2~4 陈诉社会不公 哈巴谷虽然对主前第七世纪末的犹太国民发言，他对社会不公的陈述与阿摩司在主前第八世纪对北国以色列的指陈非常相似。两位先知都痛责当时领袖的纵情与腐败（见：阿摩司书二 6~8 的附论，讨论主前第八世纪经济与社会阶层的改变，第 1068 页，以及五章 12 节司法制度腐败的注释）。指责社会不公是埃及智慧文学的典型内容，作者对国家领袖的要求非常高，并且认为揭发高层的腐败关乎文化的存亡绝续。因此在埃及中王国时期（主前 2050~1800 年）

有一本着作《自杀论辩》，揭发在第一中期（主前 2258~2050 年）几乎摧毁埃及社会的严重问题。作者要求自杀解脱，因为「人人都是贼」、「人心贪婪」、「对罪行无动于衷」。在此动荡时期，《善辩之农夫的故事》一书讲到埃及官员需要检查那些法界人士，因他们竟然「认可抢劫」或是「容许腐化」。作者呼吁法官不要接受贿赂，或是姑息造假。在古代近东，公义是社会的重要质素。国王的责任就是维持公义。况且以色列人有盟约在身，更是要在个人、在国家尽力持守正义。

— 6 年代小注 如果哈巴谷的预言会令人惊奇、不可置信（— 5），那么一定是在巴比伦狂扫列国之前发出的。因此，本书的写作日期一定是在主前六〇五年迦基米施战役之前；不然，哈巴谷预言雅巍「兴起巴比伦」就是后见之明了。巴比伦人只有在主前六〇五年之后才对犹大构成重大威胁，而到了五九七年已经拿下耶路撒冷，且以当时的国王约雅斤为人质（见：王下二十四 10~14 注释）。巴比伦于主前六二五年成为独立国家，六二〇年开始扩张版图。不过我们不可能针对哈巴谷的预言算出精确的日期。

— 6 巴比伦人（迦勒底人） 迦勒底人于主前第九世纪第一次出现于美索不达米亚文献。族群上而言，他们属于南巴比伦的亚兰部族，但是却有自身特有的部族结构。亚述帝国衰微之际，迦勒底领袖（包括拿布波拉撒与尼布甲尼撒）于主前六二五年之后渐渐获得独立，建立了新巴比伦王朝。尼布甲尼撒于六〇五年继承了强大的帝国，成为巴比伦最出名的君王，他重建巴比伦城，稳固了巴比伦在近东的操控权，甚至还攻打埃及，但是未能成功。他的长期统治一直到五六二年，接下来短短六年间，有三个国王轮番继位。拿波尼度王朝的末代国王，在尼布甲尼撒时代显然已位居要津，于主前五三九年巴比伦被古列大帝统治的玛代波斯攻陷才告终结。

— 8 巴比伦的武士 从此处形容武士行动迅速来看，应该是指持枪的骑兵，而不是骑马的射手。亚述王西拿基立在尼尼微的宫殿，有浮雕刻画这些骑兵能翻山越岭，突然出现于村中威吓居民。在平原打仗的时候，战车行伍担任射手与骑马作战的角色，是第一线的火力，步兵则尾随其后。骑马的射手或矛枪手，成双出战，以彼此保护。他们也位居军队两侧，以防敌军从后偷袭，或是阻止敌军逃跑。

— 10 土垒（吕译） 围城战争使用土垒，请参下列注

释：以赛亚书二十九 2；杰里迈亚书三十二 24，三十三 4。

— 12~20

第二次诉苦与回应

一 12 盘石 将神比作盘石，是突显神的保佑与护庇。大石头可以遮阳，多石地区常常有石洞可供藏身之用。不过这个隐喻在埃及与美索不达米亚这些广含冲积平原的河流文化区并不常见（见诗篇注释附文，有关隐喻的附论）。不过，盘石也可能不仅是个隐喻，因为出现的位置正是神的名字出现的位置。例如：伊莱贾的意思是「耶和华是我的神」；以此类推，民数记一 5 有个名字以利蓿，意思应该是「蓿」（盘石）是我的神。在亚摩利与亚兰人的名字，盘石也出现于神的名字出现的位置。

一 15~16 捕鱼工具 至少在皇家艺术与铭文中，捕鱼是用筐子，而不是钩子（见：结十二 13；摩四 2 注释）。想当然，上述记载的重点在于政治，形容有能力的领袖就像捕鱼捕鸟一样，能诱使敌军自投罗网（见：何五 1 注释）。



主后二世纪的黑人渔夫嵌图

二 2 拿着泥版奔跑的使者 带着消息跑，可见其紧急与重要。但「读的人」是指从一地赶到另一地方，宣读信息内容的使者，还是指任何宣读信息的人，就不清楚了。若是前者，那就是专业人士保管泥版；若是后者，就是把泥版放在公众场地供人阅读，然后把消息散播开来。前者解释较可取，因为经文说的是泥版，公开贴示

的消息通常刻在石柱上。专业信差在古代近东皇室，诸如马里或巴比伦，是常见的固定职位。他们需要这些「跑手」传达主人的指令（见：耶三十六 4，巴录作为杰里迈亚的书记与信差的任任务）。

二 17 利巴嫩 根据尼布尼甲尼撒的皇室年表，他命令军队建造一条「运输利巴嫩香柏木」的道路，并描述他们如何「穿凿峻岭，开出通路」，建造这条商业道路。尼布甲尼撒打着解放敌人领土的旗号，其实是为了建造自己的宫殿，以及翻修玛尔杜克神庙。可想而知，修路工人为了自己裹腹，也在利巴嫩山区搜寻食物。

二 18 教导虚谎的神像 此处再次宣告敬拜或咨询偶像的无用（其他例子，见：赛四十六 7；何四 12）。以赛亚用了相同的用词形容假先知（赛九 15），不过哈巴谷是指那些借着「使偶像说话」，或是宣告神谕来操纵百姓的祭司。巴比伦的 baru 祭司的功用就是占卜、解释征兆、行使仪式，从神明获得答案。

二 19 使木头、石头有生命 请参：以赛亚书四十四 17~18 的注释。在巴比伦有「开口」的礼仪，把装饰着金子、宝石的木像，转变为神明的具体化身。祭司向神明吟诵「从现在开始，你要在你父 Ea 之前」。之后有列对行进的礼仪，反复清洗木像的嘴（总共十四次）。经过晚上祭祀后，祭司用柳杖打开木像的眼睛，然后给「神明」佩戴相关地位的饰物，置于庙宇的神座上。

三 1~19

哈巴谷的祷告

三 1 流离歌 本节经文作为第三章的题词，如诗篇里的题词一样。流离歌的原文 shigionoth 在诗篇七 1 以单数形式出现。如果在语言学上与亚喀得文的 shigu 有关联，就可能是指哀歌。不过，我们不确定该字的意思。有关这些音乐术语，请参考诗篇注释里的「音乐词汇」。

三 2~19 哈巴谷的诗篇与传奇 从以赛亚书与以西结书常常看到，先知多用熟知的传奇意象来传达信息。第一种方式是以传奇的人物故事叙述历史；第二是改以历史的某些内容叙述传奇故事。当作者以传奇的神战胜大海来描述出埃及，特别是过红海，就是前者的例子（见：出十五 3 注释）。以赛亚书第二十七章与以西结书第三

十二章则是后者的例子：一些熟悉的传奇变成神谕，责备当代历史背景下的真正国家。哈巴谷则两种手法兼用，将巴比伦与迦南地的神话编织于诗歌里。这一章的叙事近似巴比伦的《埃努玛埃利什》史诗：讴歌玛尔杜克；玛尔杜克获得武器（项目类似）；随从侍立两旁，凌驾风暴之上；敌人被攻散击溃。不过这个顺序并非《埃努玛埃利什》史诗所独有，显出哈巴谷刻意采用熟知的故事人物，但是赋以新的用法。

三 3 提幔 请参：俄巴底亚书 9 节，与杰里迈亚书四十九 7。孔蒂拉特阿吉鲁铭文也记有这个地名，可能是以东的疆域或是一座城。

三 3 巴兰山 一般认为巴兰的「旷野」是巴勒斯坦的南部，不过究竟是朝西深入西乃半岛，或是东方提幔附近的亚拉巴，则有不同的意见（见：民十 12 及申三十三 2 注释）。

三 3 太阳的比喻 巴比伦太阳神沙马士的赞歌也使用了类似的词语。在一篇吟诵里提到沙马士发出亮光，以其天上的威荣充满全地。圣经作者间或也以太阳崇拜的字眼歌颂雅巍，有时候甚至被以色列人误作太阳神（见：王下二十三 11 注释）。古代以色列正式敬拜太阳神是玛拿西主政的时代。后来约西亚洁净圣殿，清除异教影响，摧毁了玛拿西为太阳神设立的马与战车（见：王下二十三 11 注释）。伯示麦、隐示麦、希烈山（书十五 7，10；士一 35）这些名字都显出太阳崇拜在当时普遍存在。

三 4 手中的光线 近东风暴之神的常见身姿，就是手高高举起，握着闪电。

三 5 瘟疫、热病 这两个用词在此拟人化，被比作雅巍的助手。译为「热病」的希伯来文 *resheph*，是迦南瘟神的名字，在乌加列、腓尼基（比作阿波罗）、亚兰文献里也常见，并且与巴比伦主掌瘟疫的匿甲神相关。古代近东神话里，作战的神明两旁通常有助手。

三 7 古珊的帐棚 这个民族名称可能是指一游牧部落，但是不见于圣经他处。不过由于在本节与米甸相提并论，我们可以猜测他们的疆土也在南方草原地带，也可能是米甸人里的一个族群。

三 7 米甸的幔子 有关米甸及其人民，请参：出埃及记二 15，与民数记二十二 4~7 的注释。哈巴谷在此预言，战士雅巍从祂的圣山前往攻击巴比伦的路线。显然这么做虽然吓到南方居民，但是他们不会受到伤害。



亚马拿遗址的房屋模型

三 8 与河海的争斗 乌加列的迦南文学里有篇很长的神话，讲到巴力与海神雅姆及其同伙河神拿哈尔（Nahar）的战争；后两者代表混沌与毁灭。哈巴谷提到，雅巍的愤怒不是导向这些神话人物，而是导向祂子民的敌人（13 节）。

三 9~11 神圣战士的寰宇效应 神圣战士率领百姓争战的观念，在以色列的征战叙事里已臻完熟（见：书二 11，三 17 注释）。同样的观念也出现于摩押王米沙的碑文，与先知作品中（见：耶三十二 21）。特别抢眼的例子是以赛亚书三十四章的「雅巍战歌」（见：赛三十四 4 注释）。同时也可以比照乌加列的巴力史诗，讲到神明来临之际，「天为之萎缩」。《阿赫特》传奇故事则形容神的声音如「二重深渊」，响声如雷，预示着大雨的来临。

柯劳斯（F. M. Cross）引述亚马拿文件里，一个藩属王子，推罗的阿比米尔奇（Abimilki）形容法老亚肯亚顿「发出战争的呼喊，一如哈度神（乌加列文献里的巴力），大地因着他的呼声而颤动。」美索不达米亚有一首哀歌，采用了与哈巴谷书类似的战士词汇描述天摇地动、日头落在地平线、月亮在空中停止不动，以及险恶的风暴横扫大地的光景。有关天体运行与战争的关联，请参：乔舒亚记十 12~13。

西番雅书

— 1~13

审判犹大



赫米斯的大理石像

一 1 年代与家谱 卷首语将本卷日期定于约西亚王统治年间（主前 640~609 年）。因为约西亚年幼登基，一群祭司与宫廷官员摄政治理犹大，直至主前六二二年（参：王下二十二 1）。因为在被掳前后有不少人名叫西番雅，加上一个简短的族谱，能更清楚指明是谁领受这些神谕（比较马里泥版与艾萨克哈顿的亚述年表，将先知的名字附在预言上的类似作法）。

一 4 约西亚的改革 本节描述的敬拜礼仪紊乱以及拜偶像的情形，是约西亚在主前六二二年以后（见：代下三十四章注释）采取改革行动的先声。当约西亚成功地洁净圣殿、消除外邦神祇，是打着重新守约的旗号而做（见：王下二十三 24~25）。八十年前，希西家王也推行过类似的改革（王下十八 4）。两次都是因为亚述王朝势弱，促成犹大这种小国在政治与信仰上独立。

一 5 敬拜天上万象 指的是星象神祇（太阳神、月神以及特别是我们称之为「维纳斯」的金星。这些神祇的巴比伦名字分别为「沙马士」、「辛」、「伊施他尔」），普遍见于所有远古宗教。这些神明主掌历法、时间、季节、天候，是众神之中法力最高强的，睥睨众生，赐下占卜的征兆。主前第二千年纪末叶，有人搜集了星象兆头，制作成七十块泥版，以《埃努玛、亚奴、恩里勒》为人所知。近东人编纂、征询这些资料有一千年之久。从以色列出土的该时期印章得知，这些星象神祇很普遍。美索不达米亚星相学家认得不少星座（很多也传至希腊，不过与今人的认知不同），但是还不知有黄道十二宫。进一步资料请参：历代志下三十三 5 的注释。

一 5 摩洛 请参：利未记十八 21 与申命记十八 10。很多学者认为摩洛是冥界的神，其敬拜仪式可能源自迦南，主要是拜死去的祖先。主前第八世纪的腓尼基碑文提到，西利西亚人（Cilician）与其敌人打仗前，献祭给摩洛。

一 8 外邦衣服 犹大已经被外族统治（亚述、埃及、巴比伦）一百多年，因此犹大政府官员为了讨好宗主，采取他们的穿著方式与文化习俗，也就不足为奇。但是犹大与巴比伦在这一时期的穿著，没有完善的文字记载，因此无从详加比较。两个民族的服装差异可能包括件数、风格、材质、织布与染色的手法。后来在希罗时代，有采用外族衣着的例子。大祭司耶孙强迫耶路撒冷的贵胄戴上与希腊神赫米斯（Hermes）有关的宽边帽（马咯比

一 9 跳过门坎 当时的门坎通常是一块石头，横亘于门口，稍微高于地面。朝外的方向有一些孔，可以卡住门，而门坎的高度也可以防止门摆动的太厉害。入口常被人视为神圣又危险的地方。按照迷信说法，跳过门坎会让徘徊于门口的鬼魂进来。这种迷信的看法风行于近东、远东、叙利亚乃至中国。不过，古时这方面的信息却十分稀少。

一 10 鱼门 耶路撒冷有很多城门，供各区居民进出。鱼门是北面城墙的出口，就在哈楠业楼以西（尼十二 38~39）。考古学证实鱼门是建在从圣殿到便雅悯山丘的地脊上。至于名字，可能是源自推罗商人在那里所建立的鱼市场（见：尼三 3）。

一 10 新区（新译；和合本：二城）耶路撒冷的这一区是希西家修建城西山区的防御城墙时所建（代下三十二 5）。玛拿西在位之际，似乎也补修过这些墙（代下三十三 4）。考古学家阿维加德（Nahman Avigad）发现了一道二百二十五呎长，二十四呎厚的主前七世纪城墙。当时很可能环绕着整个西部山丘地带，作为城北额外的保护。

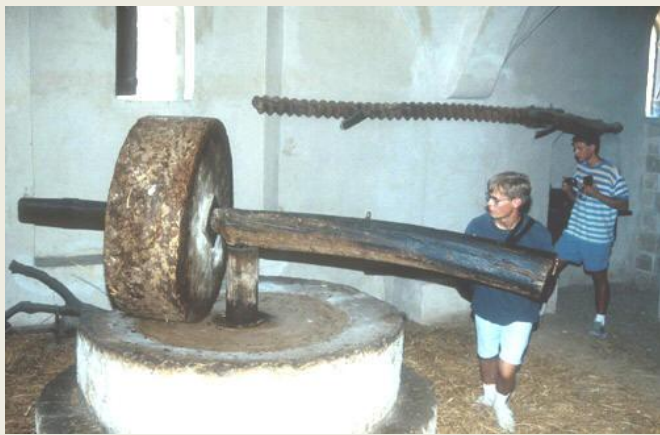
— 11 **市集区** (NIV; 和合本音译为「玛革提施」) 先知呼叫耶路撒冷的每一区轮流哀恸, 西边市集区(或作「臼状区」)的人要大声哭号。根据该希伯来字 maktesh(「碗」或是「臼」, 见: 箴二十七 22), 该区可能位于泰路平山谷的洼地, 在主前七世纪已经围于城墙内。

— 14~215

耶和華日子的神諭审判列國

— 14 **耶和華的日子** 见约珥书的附录。

二 4 **主前第七世纪末的非利士城市** 经过撒珥根二世与西拿基立在主前第八世纪晚期的战事, 很多非利士城市已经沦陷或被毁, 后来由亚述重建, 其中有几座(特别是亭拿和以革伦)很繁荣, 成为橄榄油制造中心。从考古证据可以找出榨油或是织布的工业区(根据出土的大量纺织锤判断)。亚述帝国灭亡后, 非利土地带也有埃及人出现的踪迹(见: 结二十五 15 注释)。这些城市最后于主前六〇〇年, 毁于巴比伦王尼布甲尼撒手中。



橄欖榨

二 8~9 **主前第七世纪末的摩押与亚扪** 一如叙利亚—巴勒斯坦地区的其他小国, 摩押与亚扪也在主前第八、七世纪成为亚述的藩属国; 证据见于亚述年表(由提革拉毘列色三世至亚述巴尼帕)提及四个摩押王的名字。主前第七世纪末亚述国内一片混乱之际, 这些国家想必拥有更大的自主权(参: 结二十五 8 注释)。约瑟夫记道, 耶路撒冷陷落不久, 这两个国家也臣服于巴比伦(见: 结二十五 2 注释)。

二 12 **主前第七世纪末的古实人** 是什么促使先知发

出对衣索匹亚的神谕, 并不十分清楚。古实人自从在主前六六四年被扎伊尔斯王朝的森美忒库一世取代以后, 就没有再统治埃及。这位本土埃及法老在六一六年后, 的确与亚述人结盟, 六〇九年尼哥二世的战役之前, 从他与后继者的碑文里都没有具体提到在巴勒斯坦打过什么仗。有学者认为此处提到古实人, 可能要从与美索不达米亚的关系来看(一如创十 8), 因为此神谕是在对亚述发出的神谕之前。

二 13 **主前第七世纪末的亚述** 亚述巴尼帕于主前六二七年驾崩后, 继承王位的纷争愈演愈烈, 使得亚述国力大弱, 很快就分崩离析。亚述加速垮台的主要原因有二: 首先是严苛的政令, 再加上他们在战争中使用极其残暴的手段(见: 代下三十二 9 该页注释, 有关拉吉陷落的附论, 第 639 页), 使得列国对亚述恨意更深。巴比伦—玛代联盟兴起, 正好与亚述大军匹敌。在主前六一二年, 亚述首都尼尼微已经陷落被毁(见: 赛十三 1 注释)。六〇五年的迦基米施一役, 歼灭了亚述的一切残余军力, 整个江山被埃及与新巴比伦帝国瓜分(见: 赛三十一 8 注释)。

三 1~20

耶路撒冷的盼望

三 3 **首领如狮子** 先知将首领比作贪吃的狮子, 可与诗篇二十二 12、21 的哀歌相比较。在诗篇, 遭受狮子威胁的苦境中人, 呼求神救他们脱离狮子张开的口(又见: 耶二 30)。主前第七世纪的亚述作品以狮子坑比喻国王那些弄臣的凶狠阴险。

三 9 **洁净的嘴唇(和合本: 清洁的言语)** 美索不达米亚的祭仪, 常以洁净嘴唇象征整个人的洁净。尤其是那些占卜法师, 晋见神明或是宣告自己所见之前, 洁净嘴唇是必要的步骤。

三 10 **古实河** 一如在民十二章 1 节的注释所言, 古实在旧约可以指不同的地点, 不过通常是指译为「衣索匹亚」的地方。不过这是误导的看法, 因为古实所指的地区并非今天的衣索匹亚(旧称「阿比西尼亚」[Abyssinia]), 而是埃及南边尼罗河沿岸地带, 古时的努比亚(现今的苏丹)。埃及与努比亚的古时分界线为尼罗河的第一或第二险滩。努比亚最远可能只扩张

到位于卡尔通（Khartoum）的第六险滩。所以，本节指的是上埃及的蓝与白尼罗河地区。另一种说法是因为以色列人没有散布到努比亚，本节指的是美索不达米亚的河流（见：创二 12）。

哈该书

— 1~15

建殿的呼吁

一 1 年代小注 以精确日期引出一段先知叙事，是被掳归回后的常见写作手法。此处提到的君主是大利乌一世，于主前五二二年九月二十九日得到波斯王位。之前帝国问题丛生，先是高马他于三月十一日反叛，并于七月一日篡位，直到刚比西斯逝世，为时七个月。即使大利乌巩固政权以后，反抗活动依然继续，记载于闻名的贝希思敦铭文。哈该记载的日期是主前五二〇年，八月二十九日。

一 1 所罗巴伯 是戴维王位的继承人（约雅敬的孙子；参：王下二十四章注释），在波斯王大利乌一世之下担任犹大省长。周遭的人对他寄以厚望，把他当成民族救星。当然有些人指望他能建立应许的国度，带领人民脱离波斯的奴役。所罗巴伯的职责虽属凡俗，但是以斯拉书却将他与祭司乔舒亚相提并论，许为重建耶路撒冷圣殿的幕后主力。所罗巴伯得波斯王授权治理，他的责任是保障法律与安定民心，并且征收税金。他固然是戴维继承人里最后一位作省长，考古学家发现一枚示罗密的印章（在代上三 19 列为所罗巴伯女儿），上面称她为艾拿坦的妻子或手下。一般认为是艾拿坦继任所罗巴伯为省长。

一 1 乔舒亚 是被掳后初期的大祭司。祖父西莱雅在耶路撒冷沦陷于巴比伦手中，被尼布甲尼撒处决（王下二十五 18~21；请注意，以斯拉也来自西莱雅家族，参：拉七 1）。犹大王位继承人所罗巴伯作省长，但是因为犹大仍受波斯掌控，因此他的权力有其限制（免得逾越波斯王权）。因此以色列群体的统治权分别归属于省长与大祭司，给了后者显要的地位。我们对乔舒亚所知不多，只知道他是率领建造圣殿的领袖之一，当时的经外作品并没有提及他。

一 4 镶盖的房屋（吕译） 「镶盖」一字也有「覆盖

的」、「有天花板的」（和合本）意思，重点在于已经完工。他们的家并不是还在「施工中」，而是已经完全建好，然而圣殿还是一片残垣。这个字并没有华丽或奢侈的意思，但是镶盖的东西也确实如此。当时的民宅用木头镶板是不寻常的。所罗门的王座也是「镶贴的」（王上七 7，和合本：「遮蔽」）。

一 7 先知的建造圣殿角色 主前第七世纪的亚述先知勉励艾萨克哈顿王与亚述巴尼帕王，重新建造某些神明的庙宇。国王一定要有神明来的讯息，才能自由开始准备工作。只有居住在那座庙堂里的神明，才有权下令动工。

一 15 年代小注 此处的日期大约为主前五二〇年，九月二十一日，亦即第一则预言的三周半之后。

二 1~9

圣殿的荣美

二 1 年代小注 应该是发生在主前五二〇年，十月十七日，第一则预言发出后七周。

二 3~4 圣殿的荣光与神的同在 将圣殿造得美轮美奂，主要原因是要配得神的同在，借着建筑与摆设的豪华辉煌来尊崇神。有人甚至以为如此方能使神居住在其中。哈该在此消弭他们的恐惧，向他们确保耶和華打算住在这「不太辉煌」的殿，但是将要给这殿带来威荣。

启示文学

「启示」（apocalyptic）是一种特殊文类的名称，独具特色。启示文学有着些许圣经以外的渊源（参但以理书十一章，有关亚喀得文学的附论，第 1040 页），但是最早的起源在旧约圣经，诸如但以理书与撒迦利亚书。启示文学在圣经中与先知文学紧密相关。在两约期间，有十多本犹太启示文学著作，最显著的是《以斯拉四书》（4 Ezra）、《以诺书》（The books of Enoch）。启示录是新约圣经的启示文学，这期间还有《黑马牧人书》（Shepherd of Hermas）、《彼得默示录》（The Apocalypse of Peter）、《以赛亚升天记》（The Ascension of Isaiah）。这也是诺斯底派喜用的文类，在他们的作品中有不少例子。启示文学具有叙事架构，通常也有天使在先知一旁引路、解说。天使也会带先知游历天境，显明一些实情与事件，或是揭开未来苦难与拯救的一幕。

这种文学作品也使用相当广泛的象征用语，诸如别具意义的数字或是神话意象，大量引用圣经与经外作品，因此图像是启示文学的特色。阅读启示文学有几点需要注意。第一，不是每个细节都具有象征意义，即便是那些具有象征含义的细节，也未必能运用在我们身上。猜测其含义没有什么帮助。第二，我们一定要记住，启示的异象本身不是信息，而是传递信息的工具或时机。比如说，撒迦利亚第一个异象（亚一 7~17）的信息重点并不是番石榴树中间有四匹颜色不同的马。其信息在第 14~17 节说得非常清楚。因此，启示只不过是媒介。

二 10~23

污秽与祝福

二 10 年代小注 与其相等的日期是主前五二〇年十二月十八日，第一则预言发出后的三个半月。

二 12 圣洁的散播 「圣肉」碰触过的东西都成为圣（例如衣襟），但是碰触到衣襟的东西并不能成为圣。此处形容的是当时常见的情况。归回不久（主前 535 年）祭坛即已建好，但是还没有建造圣殿，因此不能按照常规，在固定的圣殿地点吃祭肉，因此需要送到专门吃祭肉的地方。圣经没有将洁净物搬移的规矩，因此一定是以色列人的口传传统。利未记六 27 说到，只要触摸到赎罪祭肉的人就成为圣，若是血溅到衣袍上，就一定要洗干净。

二 13 不洁的散播 礼仪上的污秽则像传染病一样，因着接触而散播（参：利十一 8，二十二 3~9 注释）。接触尸体会引起最严重的污秽。因为尸体而礼仪不洁的人，不准参加正式敬拜（例：民九 6；又见：民十九 11 注释），并且常常被打发出到营外（民五 2）。因此，食物被污秽的人触摸过，就被污染了。

二 17 旱风、霉烂、冰雹，作为神的审判 此处描述的三种审判，是神纠正古代以色列民的惯见手法（参：摩四 9 注释）。旱风的希伯来文指沙漠吹向陆地的热风，也指旱风的损毁效应，使作物枯萎而死。霉烂是指霉菌引起的病，水灾或过量的雨通常是其肇因。第三种坏天候是冰雹，随着强风而来，会破坏农作物。冰雹与其他两种现象一样，被视为神的审判（参：书十 11 注释）。

二 18 年代小注 此处以主前五二〇年十二月二十八

日（与二章 10 节所提的同一天）为耶和华的圣殿奠基日。因此这一天对哈该极为重要。

二 23 印 「印」应该是指封印，可能是圆筒形，用链子穿起来戴在脖子上；或是刻在戒指上，此处应为后者。圆筒形印章在美索不达米亚非常普遍，印戒则通行于以色列。在美索不达米亚和叙利亚—巴勒斯坦两地发现了数以千计的这两种封印。封印代表着权威、身分，与拥有权。



主前一世纪希律所建之神殿模型

撒迦利亚书

— 1~6

悔改的呼召

— 1 年代小注 撒迦利亚将他的神谕日期交代得很精确，一如与他同时代的哈该。他的事工始于主前五二〇年十一、二月，与哈该有一个月的重迭期。

— 1 易多 提到自己的族谱，若是列出好几个名字，最后一个通常是最重要的。尼赫迈亚记十二 4 提到一位易多，是主前五三八年第一批与所罗巴伯归回的祭司。如果这里的易多是同一个人，那么撒迦利亚就是出身于显赫的祭司世家。

— 7~17

第一异象：番石榴谷

— 7 年代小注 该异象出现于第一则神谕后的几个月，

日期定于主前五一九年二月十五日。由于这一轮异象之后才出现第二个日期，我们应当以此作为异象的架构，焦点集中于圣殿的重建。所以说，异象就在新年——古时候建造或是修补圣殿的动工日——前一个礼拜发生，绝非偶然。再者，有些学者主张大利乌王于主前五一九年长驱直入埃及，确保埃及依然对其效忠，而犹太人民担心的就是这些军备，因为他们不确定会受到什么要求与待遇。

一 9 天使引领的异象 天使不仅传达神的信息，也解释信息，并且回答有关信息的问题。因此，我们在但以理书八 16 看到，加百列有解说异象的能力。从古代多神主义的脉络而言，神明的使者通常就是阶级较低的神明。在美索不达米亚，有努斯卡与卡卡作为神明的使者，希腊神话则有赫米斯发挥相同的功能。巴比伦末代君主拿波尼度在梦中看到一名年轻人显现，解释他所看见的天上兆头。

一 10 受差前往遍地 波斯以马骑信差知名。这些人每天在帝国内来来往往奔波，维系着古代世界最有效的联络网脉。蕃石榴树则点出宫廷花园的景象。波斯国王喜欢在朝廷旁种满绿树，在那里接见访客或是问政。

一 11 波斯的和平 正如皇家传讯兵向层峰报告一切平安无事，传讯的天使也向他们的主宰报告。大利乌如今稳坐王位，平息了纷扰不已的叛乱，对帝国是件好事，对犹太人则是恶耗。他们原先以为波斯帝国即将垮台，如此重建戴维王朝有望，因而雀跃万分；现在都幻灭了。再者，如果大利乌王借境犹大前往埃及（参一 7 注释），骑马的使者可以向犹太人担保，波斯大军过境不会招惹麻烦。

一 16 重建的状况 以斯拉记第三章记载了主前五二〇年以前的圣殿施工进度。祭坛当然已经立在地基，开始运用，但是以斯拉记三 10 的奠基日期并不十分明确（参：拉三 8 注释）。重新奠基也不无可能。

一 18~21

第二异象：角与工匠

一 18 四角 美索不达米亚的国王或神祇戴的头冠，常有突出的角，或是浮雕。有时，角会一重重迭起来。亚述巴尼帕的皇宫里的人首飞狮，锥形头冠上就浮刻了三

对迭起来的角。至于四有什么意义，则难以确定。有人认为代表四个帝国的起落（参：但七 17 注释），或是指地的四极，那是敌人出没之处（参：结七 2 注释）。从建造圣殿的脉络来看，更令人信服的看法是，角的象征意义源自祭坛的四角。以色列人回归不久，即已立好祭坛（参一 16 注释），但是因为圣殿重建而必须挪开。

一 20~21 工匠 主前第六世纪末，在巴比伦的神殿里有很多种人员，其中有一群人被称为「乌玛努」（ummanu，「工匠」）。其中包括擅长不同技艺的人（有些人以木头、金属、皮革、金子、布料、石头、宝石为素材，也有专门漂洗衣服的）。同样的名称也用在那些据称天赋异禀的王室参谋。这种人也被视作能写出旷世巨著的贤人。简言之，这个称谓涵盖了宫廷与神殿中的不少专才。巴比伦的《埃拉史诗》清楚说到，是 emmanu 担任雕刻神像的重责。此处使用的希伯来字也指不同手艺人，包括绘图或是在圣殿里服务的人，但似乎并没有扩延到贤士或王室参谋。在迦南众神中，科撒瓦哈西斯是重要的工艺之神。他制作众神的武器，巴力的居处也是他盖的。在埃及众神中，孟斐斯的蒲他是工艺神，是创作神，也是艺术家的祖师爷。如果拆祭坛的是这些人（见前一节注释），他们就是在神殿里负责敬神礼仪的人。

二 1~13

第三异象：准绳

二 2 测量耶路撒冷 圣殿的位置与方位相当重要（参：出二十六 1~36 注释），这也见于美索不达米亚有关神殿的神话与历史记载。《埃努玛埃利什》记道，当玛尔杜克准备建造自己的环宇神殿，他测量了奠基所在地阿普苏。自苏美时代起，直到亚述与巴比伦时代，拥有测量工具是重建圣殿的天意记号。领导人借着这些工具得到神的指示。此外，测量工具也用来决定先前圣殿根基的准确位置。

二 5 其中的荣耀 早在苏美人的文学中，就有神明在一座城，代表该城受保护的看法。例如，在《亚甲德的咒诅》（Curse of Agade），众神离开城市，使该城经受不了敌人的攻击。

二 6 北地 特别是在杰里迈亚书，北方是敌人来袭的方向（参：耶一 14~15 注释），而巴比伦是来自北方

的敌人愈加明显。虽然巴比伦位于耶路撒冷以东，所有交通流量集于叙利亚沙漠的一个弧形区。因此巴比伦从北方进入犹大，以色列人也从北方前往巴比伦。撒迦利亚现在催促他们逃离被掳之地。

二 6 四风 按照美索不达米亚思想，间或也会有七风，但四风才是常见的表达。四这个数字，就与今天风吹来的方向所定的方位点相关。

三 1~10

乔舒亚的衣袍

三 1 撒但 此处与乔布记，「撒但」一词都加了定冠词，所以很明显不能当作个别的名字。该希伯来字用来描述仇敌，可以指凡人或灵界。甚至耶和华的使者也发挥这项作用（民二十二 22）。直到两约时期（特别是主前第二世纪），撒但才清楚具备个体名称的作用。此处与乔舒亚敌对的，很可能就是日后称为撒但的魔鬼，但是不能十分肯定。那些敌对者，最常发挥的角色就是质疑神的作风与决策。

三 3 乔舒亚 是被掳回归初期的大祭司。祖父西莱雅在耶路撒冷陷落于巴比伦时，被尼布甲尼撒处决（王下二十五 18~21；请注意，以斯拉也来自西莱雅家族，参：拉七 1）。犹大王位继承人所罗巴伯作省长，但是因为犹大仍受波斯掌控，因此他的权力有其限制（免得逾越波斯王权）。因此以色列的统治权分别归属于省长与大祭司，给了后者显要的地位。我们对乔舒亚所知不多，只知道他是率领建造圣殿的领袖之一，当时的经外作品并没有提及他。

三 4 站在面前的 控诉人以及站在被告席的景象是天上的法庭。这种观念在以色列与古代近东世界由来已久。在古代近东，所有的重大决定都是天上的议会所决定的。众神互相咨询，交换意见与信息。我们所熟悉的天上宝座周围环绕着议会成员，也见于乌加列文献（最突出的是《凯雷特史诗》），不过这个迦南天庭由众神组成。同样的例子也见于主前第十世纪在比布罗斯国王叶希米珥克的建筑物铭文，或是阿齐塔瓦达王的卡拉特珀石碑。在亚喀得文的《埃努玛埃利什》，是众神集会推崇玛尔杜克为他们的首领。集会有五十名神祇，有七名位是核心成员。以色列人的信仰则以天使——神的众子或

天军——取代了异教的众神。

三 5 衣袍 此处没有提到祭司的特别配备：没有以弗得，没有胸牌，甚至没有细麻衣，只有一顶头巾（和合本：「冠冕」）；由此可见，重点不在于乔舒亚的祭司地位。有一片亚述巴尼帕的浮雕（主前七世纪），国王戴着特殊的头巾，顶着一个篮子，里面装有奠基砖头。因此，我们也可以认为乔舒亚于此准备担起重建圣殿的角色。

三 8 苗裔 多数学者认为「苗裔」是一专用语，指的是一个有规模的王朝的法定继承人。就以色列来说，是重振王室的戴维家族的王。相似的用法也见于在塞浦路斯发现的非利士许愿铭文，纪念默珥卡特神，时值主前三世纪初期。文中提到埃及多利买王朝的法定「苗裔」。昆兰死海古卷使用这个字，但是没有弥赛亚的含义，不过该字的王权含义出现于乌加列与亚述文献。例如：提革拉毘列色三世被形容为苗芽，或是巴提尔城（亦即亚述神），给他的百姓成就公义。

三 9 石头上的七眼 一般认为七只「眼」是七个宝石琢面。问题是古代的宝石只有造形，并没有琢面。从文意脉络来看，将这块石头视为圣殿的新奠基石更为贴切（参四 7 注释）。在美索不达米亚地区，以宝石刻成眼状，上面刻着供奉人的名字，串成链子，献给神殿。亚述与巴比伦国王把宝石放在神殿的地基里。拿布波拉撒提到自己把金银与奇珍异宝撒在地基上。奠基石有时包以珍贵的金属，以便将宝石镶嵌其上。如果撒迦利亚指的是这种作法，七「眼」就是镶在石头上，而非刻在上面。

四 1~14

灯台与橄榄树

四 1 天使引领的异象 参一章 9 节注释。

四 2 灯的描绘 这台用纯金打造的灯，有一个灯座，支撑着一个大的碗状容器，沿着容器有七盏灯，是小型的碗状容器，用来放油。这种碗状灯在圣经时代非常普遍，但是不同时代有不同风貌。一般来说，容器边上有一凹处，可以把灯芯放进去，芯头浸在油里，可以烧起来。每一盏灯各自又有七个凹处，一如考古出土的一些灯的样式。如此，一盏大灯可以有四十七个灯苗。大型

碗状容器想当然盛着油，供应七盏较小的灯。出土文物并没有像此处描述一样复杂的灯。另一种有考古证据左证的样子，是所谓的 kernoï 容器，不过七盏小灯不是座落在碗状容器，而是在一道圆环上。用 kernoï 当作灯使用，见于波斯时期的巴勒斯坦。

四 3 灯的背景 学者基珥曾提到，主前第八至七世纪的封印上刻的图像，经常以简洁的笔法描绘神祇。通常用天体来代表神，最普遍的是上弦月。由于其形状与发光这两个因素，可以对照这里的灯台异象。此外，两侧有下拜的人，这个有时以树木代表，通常是柏树类。如贺宾 (B. Halpern) 所主张，灯台的异象可能就是铭刻在奠基石上的内容。这种说法的好处在于把三章 9 节石头上的七眼，与四章 10 节灯台上的七眼连在一起，因为灯台与石头其实是一样的。

四 6 所罗巴伯 是戴维王位的继承人(约雅敬的孙子；参：王下二十四章注释)，在波斯王大流乌一世之下担任犹大省长。周遭的人对他寄以厚望，把他当成民族救星。当然有些人指望他能建立应许的国度，带领人民脱离波斯的奴役。所罗巴伯的职责虽属凡俗，但是以斯拉书却将他与祭司乔舒亚相提并论，许为重建耶路撒冷圣殿的幕后主力。得波斯王授权治理，所罗巴伯的责任是保障法律与安定，而且征收税金。他固然是戴维继承人里最后一位作省长，考古学家发现一枚示罗密的印章（在代上三 19 为所罗巴伯女儿），上面称她为艾拿坦的妻子或手下。一般认为是艾拿坦继任所罗巴伯为省长。

四 7 石头 很可能是指奠基石，因为无论是新建或重建圣殿，这块石头皆饶有意义。近东详细记载建殿的一个例子是苏美国王古德于主前二千年为宁吉尔苏女神建造神殿。从为着第一块石头举行的祭礼，可以看出对建殿过程的重要。在新亚述帝国文献里，艾萨克哈顿亲自从殿址将旧的奠基石取出来，好让重建工程开始。此处提到平地，可见撒迦利亚正从圣殿旧址将基石取出来，表示重建工程可以开始了。

四 9 所罗巴伯完成建殿 在《亚达德古皮自传》(Autobiography of Adad-Guppi)，拿波尼度王（仅比撒迦利亚早几十年）的母亲亚达德古皮作梦得指示，她的儿子将要在哈兰为辛神建造神殿。拿波尼度将会完成建殿工作，重振哈兰与其守护神的昔日光辉。

四 10 线铈 该字的希伯来文只作「锡石」。古时重建神殿，把旧的奠基石挪开的人，手上通常带着锡铈（参

以上四 7 注释）。地基的纪念文有时也刻在锡版上。

四 10 耶和华的七眼 耶和华的七「眼」以灯台作代表。若是我们在以上主张三章 9 节与四章 3 节相关的看法正确，那么这七眼与三章 9 节的一样，是刻在奠基石上，也是灯台图案的一部分。

四 12 金嘴 四章 3 节注释描述的封印，上弦月有时也挂着考古学者基珥称之为「穗子」的图案。在本节的异象，那些「穗子」成了管子，将油从树上输送到灯里。

四 14 油的意义 第 12 与 14 节用的「油」字是指原料，没有加工的油，不能用来膏立（「受膏者」的希伯来文是「油之众子」）。原油常与兴盛有关联，但是我们难以决定这里是与什么有关联。从立圣殿根基的背景来看，立地基需要用油，而不是用水混合泥浆。油的意义可能在此。这样的联结若是正确，那么就是乔舒亚与所罗巴伯是建殿计划的执行人了。西拿基立声称自己把油当作河水洒在地基上。

五 1~4

飞卷

五 1 飞卷 这里形容书卷飞起来，可见是展开的。我们说旗帜飘扬，或是鸟儿飞扬；但是希伯来文只有后者的意思（不过间或也用「飞」形容火花或云彩）。第 4 节提到飞卷「出去、进入」，因此确定是第二种「飞」的意思。经外作品并没有提到飞卷。

五 2 书的大小 书卷的大小与所罗门圣殿的门廊大小一样，不过我们很难从这一关联找出什么含义。三十呎长的书卷在古代并不算特别，但是十五呎宽就比一般的书卷不知宽几许。比例的问题使得一些学者认为三十呎是指展开露出的那一部分。展开整个书卷的确不常见，一般的作法是把卷轴的两端同时打开，一次只显出几个段落的文字。所以说，展开的部分是三十呎长，比起十五呎的巨大宽度才合理。卷轴上的一段文章的宽度，通常是卷轴的一半高度，一次大概可以读到两个段落，卷起来未开的部分就是其余的宽度了。

五 3 卷轴上的咒诅 此处的希伯来文「咒诅」指的是对那些破坏誓约的人，或是企图搜集犯罪证据时对着大众所发的咒诅（参：利五 1）。知情不报的人无异于同谋，与下手犯罪的人受同样的刑罚。

五 3 两面都写上字（参现中、吕译） 卷轴通常只有一面用来写字，不过写在另一面也不无先例（参：结二 10）。虽然如此，此处的经文是否指两面都用来写字，不是十分清楚。这句词组的两面，大多数是指左右，而非前后。若是指前后，用以西结二 10 的表达方式才合理。所以说，这里的飞卷只摊开两个段落的范围（参五 2 注释），一段论到偷窃的惩罚，一段论到起假誓的惩罚。

五 3 盗贼与不守誓言的人 从经文可以看出这两者有关联。有什么誓言被破坏，会构成偷窃的行为？一个可能就是有人立誓要出钱，让圣殿完工，现在却想要背约。如此，他们不仅犯了偷窃的罪（因为立了誓，这笔钱已经不属于他们），也犯了起假誓的罪。如今发出惩戒（写在飞卷上），把他们搜出来，叫他们自食其果。哈该书一 4 提到这些人的问题出在花钱盖自己的房屋，却不建造圣殿。从玛拉基书三 8~10 来看，立誓奉献却不履行承诺，是被掳归回后的严重问题。

五 4 咒诅进入家门，并且留下不走 如以上注释所提，这些人犯罪是因为收回为圣殿奉献的承诺，而他们阻碍耶和華的房屋建造，导致自己的房屋受损，是非常贴切的。换句话说，他们有朝一日会尝到背信的苦果，罪有应得的惩罚。

五 5~11

量器中的妇人

五 6 量器 此处使用了特别的礼仪容器，装载奠基石送到地基。本节只描述了容器的尺寸——「伊法」（和合本：「量器」）——差不多是一个「蒲式耳」（约 37 升）的三分之二。不过没有提到容器的材质。在美索不达米亚，用来盛装地基存物的容器称为「库铺」（quppu），可以是柳条篮，或是木制的箱子。从装在里面的东西来看，尺寸各不相同。

五 7 铅 新国际本与和合本都认为这是盖子，但本节原文指的是一「他连得」的铅（是一种特别的秤，通常作圆盘状），第 8 节指的是铅块。神殿地基里通常会存放金属块（金、银、铜、铁、铅），有时是碎片，有时是大块，也有时为正方形的凸面泥版，或是砖头。

五 7 里面的妇人 因为容器不大，有人认为里面的妇

人是一尊像。此与神殿的关联在于古代把人像埋在地基一旁，或是门轴石的下面。这些石像或是献给某一神明，或是代表一名守护神。因此，我们不禁要揣测，这个异象就是从圣殿遗址，把装有人像与铅块的盒子拿起来。

五 9 有翅膀的妇人 旧约圣经没有描述天使为女性，或是有翅膀（不过，在但以理书九 21，迦百列似乎是急速飞行而来；但请参该处注释）。在乌加列文学，巴力的姐妹亚拿特长有翅膀。在美索不达米亚艺术，有翅膀的生物通常是守护神或恶魔。女神伊施他尔有时也以翅膀出现于艺术作品。主前第九世纪有块浮雕，上面刻着一棵线条简约的树，两侧各有一名长着翅膀的女性。

五 11 为他盖造房屋 这个「他」在原文是阴性，妇人与量器也都是阴性名词。本节下半段指的是容器，而非妇人，因此房屋是为容器，而非为妇人所造。如此我们更确定容器是存放于圣殿地基里的。「房屋」常用来指称圣殿。

六 1~8

四辆马车

六 1~5 神的马车使者 他们被称为四风（原文作「四灵」），与二章 6 节的「四方」相同。诗篇一〇四 4 将风称作耶和華的使者，这也是风在此节的功用。第一章的骑士好比波斯帝国的马骑信差，不过马车并无此用途，很少见使用者用马车，因为反而更慢，马也更累，无此必要。在古代近东，神祇在马车里，表示载送神祇，并没有使者的意味（见：王下二 11 注释）。

六 9~15

乔舒亚的冠冕

六 11 大祭司的冠冕 这里的冠冕是圆形的，偶尔虽有皇亲贵胄戴，但一般是赐给受表扬的人。可能以宝石制作，一如此处，也可能以鲜花或绿叶编制。

七 1~14

禁食的问题

七 1 年代小注 与其相等的日期是主前五一八年十二月七日，相距第一章的最后一个日期几乎有两年。无论是犹太历法，或是大利乌的事迹，没什么与此日期相关的特别事件。

七 2 伯特利的人 伯特利在耶路撒冷北方十二哩外，位于波斯叶胡德省（犹太）的边陲。

七 3 五月禁食 尼布甲尼撒王于五月摧毁圣殿（见：王下二十五 8），因此定在这时候禁食理所当然。可是现在圣殿已重建，一定会有人思忖是否还需要禁食。撒迦利亚则质问，禁食是为了祈求重建圣殿，还是为了导致国破家亡的罪而悔改。

七 5 七月禁食 七月发生需要禁食的事件，我们唯一所知的是基大利被暗杀（耶四十一章）。耶路撒冷被毁后，尼布甲尼撒任命他为省长。

七 5 禁食的目的 在近东世界，除了圣经，很少提及禁食。通常是在哀伤的时候所发的行为。在旧约圣经，宗教性的禁食通常与请求神相关。重点在于请求的事情是如此重要，因此关注自己的灵性状况，而身体的需求则退居幕后。如此，禁食是在神面前洁净、谦卑的过程（诗六十九 10，一〇二 4）。禁食不是最终目标，而是为着重要的事情操练纪律。

圣殿建造与撒迦利亚的异象

这一系列异象开始先肯定，耶和华在波斯帝国屹立不摇之际依然照管祂的子民。第一个异象表示，祂对未来的计划借着重建圣殿而成就。第二个异象开始准备建殿的位置。拆解祭坛则被视为列国的惊吓。第三个异象继续准备工作，测量城市（从一章 6 节可见，测量城市是建造圣殿的步骤之一）。这么做可以决定殿址的位置。但是，测量在此似乎没什么用处，因为该城没有可以用来计算的城墙。由于圣殿里有不少宝物，同时要保持其神圣，没有围墙保护是相当不寻常的。在第四个异象的序曲，乔舒亚准备扮演他的角色：为着奠基礼仪被洁净，并且得到一顶帽子，用来顶石头。奠基石用七种宝石，作为七个灯台。石头上的刻工是常见的灯台（代表圣殿，也间接表示耶和华住在那里），与立于两旁的线条简约的树。这是供油的橄榄树，常保灯台与圣殿的明亮。油也用来浇在地基上，与泥掺合，用来置放奠基石。所罗巴伯则负责将先前的首块石头取下，如此铲平工作方得进行。第五个异象代表唤醒那些曾经承诺要捐献重建圣

殿的人。他们不仅犯了不守誓言的罪，更是犯了偷窃的罪，因为私藏了原先要捐献给重建圣殿的钱。第六个异象则移除了一尊偶像，可能是先前整修时放在地基里的。那尊像送回原属地巴比伦，可以在那里以此建造神殿。最后，以圣殿作为耶和华实行祂的军事与政治计划的基地作为系列的结束。

八 1~23

复兴的神谕

八 19 各种禁食时机 第七章注释提到五月与七月的禁食。另有两次禁食则与耶路撒冷被困有关。四月禁食代表戴维王朝的终结。耶城被困一年半后，犹太末代国王西底家在四月秘密逃亡。十月则是巴比伦大军围困耶路撒冷的开始。

八 22 强国寻求耶和华 这已经是被掳前的预言主题。参看：以赛亚书二 2 的注释。

八 23 拉住衣襟 这句措词常见于乌加列文、亚兰文、亚喀得文（与圣经相关的语言）。亚喀得文作「抓住衣襟」。在以色列与美索不达米亚，拉住衣襟是恳求或臣服的動作。扫罗拉住塞缪尔的衣襟，就是请求慈悲的最后一搏。在乌加列的巴力神话故事也是如此，亚拿特抓住摩特的衣袍，为她的兄弟巴力请愿。

九 1~17

即临的审判

九 1 哈得拉与大马色 哈得拉不见于其他圣经记载，但是在主前第八世纪中叶新亚述帝国的文献，经常以哈塔瑞卡（Hatarikka）出现。哈得拉位于阿勒坡与哈马之间的奥朗底河上游。这是波斯称为「阿巴尔拿哈拉」（横跨河水之地）的辖区最北端。大马色掌控了奥朗底河与叙利亚沙漠之间的东北部辖区。当时，大马色与哈得拉皆为波斯国的省分。

九 2 主前第五世纪初的哈马 哈马可以是地区或是城的名字，位于奥朗底河沿岸，大马色以北一百三十哩外。哈马在当时若是如某些学者主张是一省分，其疆域可能包括奥朗底河与地中海之间的地区。哈马完全没有主前第六与第五世纪的考古学资料。

九 2 主前第五世纪初的推罗与西顿 这两座城代表利坦尼河与地中海之间的腓尼基各省。推罗与西顿是港口城市，对波斯的西方军事活动非常重要，可是有关该时期这两座城市的资料相当少。

九 5~6 主前第五世纪初的非利士城镇 古时的非利士地区，如今称为亚实突省。迦萨是波斯攻打埃及的基地，亚实基伦则是繁荣的港口城市。从亚实突的考古发现来看，该城在波斯时代相当发达，但是历史资料则付之阙如。

九 7 血与禁忌的食物 此处说的是非利士人按照犹太律法改变他们的饮食。以色列人不能吃没有放血的肉（见：利十七 11~12 的注释），而且有哪些肉可以吃，或不可以吃的规定（见：利十一章注释）。

九 7 以革伦像耶布斯人 乔舒亚征服迦南地时，耶布斯人是耶路撒冷的本地人。他们掌控耶路撒冷，历经数世纪的士师时代，直到被戴维征服。没有什么经文提及他们到底是融入以色列人，还是被消灭（见：撒下二十四 18 注释）。学者认为离耶路撒冷西南方二十哩、离地中海十五哩的梭烈山谷（Sorek Valley），其中的「米克纳遗址」就是以革伦，该处有四十公亩的下城、十公亩的上层遗址，还有两公亩半的「卫城」。以革伦盛产橄榄油，有上百处榨油厂。一九九六年发现一块碑文，年代为主前七世纪，允为首宗西部闪族的非利士方言使用腓尼基文字的例子。尼布甲尼撒于主前六〇三年毁灭以革伦，之后即鲜有人在该处居住。

九 9 国王骑驴 在古代近东国王骑骡子很寻常（见：王上一 33），然而这里指的是普通的驴。亚喀得文虽然有国王驾驴的例证，但绝不是皇室的坐骑。新国际本将这里的动物译作「驴驹」，与士师记十 4 士师的儿子骑的动物一样。以驴为坐骑，代表谦卑，而非尊贵。

九 10 战弓 主前第七世纪（艾萨克哈顿）的亚述作品中，神祇折断敌人的弓，是形容征服。在这节经文，同样的行动却表示防止未来有战事。圣经其他经文以将刀剑打成犁头，表达同样的观念（见：赛二 4 注释）。

九 10 这海到那海 此处没有说出名字，例如地中海与死海，因此具有更广泛的含义，意指包含一切土地的宇宙之海。

九 10 河流到地极 「河流」一字加定冠词，通常是指幼发拉底河。此处没有定冠词，因此泛指河流。在亚喀得文学，宇宙大河称作阿普苏（apsu），与地极正好成

对比。「地极」用来指人所知道最遥远的地方。

九 13 主前第五世纪初的希腊 这里所用的希伯来字「雅完」，可能就是希腊文的「爱奥尼亚」，亦即土耳其西海岸与爱琴海诸岛的希腊地区。爱奥尼亚希腊人在主前第一千年纪以先就在此定居，主前第八世纪则有他们与亚述人来往的证据。到了撒迦利亚的时代，希腊已经与波斯交战（见：斯二 1 注释）。

九 14 神圣战士 神祇以天兵的形像，制服敌军的神祇。亚述的战争之王是匿甲，伊施他尔是女战神。迦南的巴力与巴比伦的玛尔杜克也是神圣战士。在这种世界观中，人类的战争只不过代表了众神之间的争战。不管人类或强或弱，只要神明法力强大，就会胜利。当神明出现，特别是在战场，常有雷电交加伴之。从苏美人的《因南娜的颂词》、赫人有关风暴神的传说，到亚喀得与乌加列的神话，神明总是向敌人发出雷霆万钧的审判。巴力则手执霹雳。赫人与亚述国王形容自己是神的工具，也使用雷电措词，对着触犯条约或阻碍帝国扩展的对象发出雷电的攻击。

九 15 洒祭坛四角的碗 祭坛的四个角洒上祭牲的血，因此碗里装的是血。用碗作比照，表示流血众多。

十 1~十一 3

将犹太从压迫的牧人手里救出来

十 1 耶和華為丰饶之神 在古代近东，有一悠久传统，就是特别敬祀给田野带来雨水丰收的风雨神。在迦南宗教体系里称作巴力。以色列在被掳前也会将田地的丰饶归诸于巴力，同时却乐于承认耶和華是他们举国的神（见：何二 1 注释）。

十 2 偶像与卜士 译为「偶像」的希伯来字是 teraphim，很可能不是神像，而是祖先的像（见：创三十一 19）。那些自称与亡灵有沟通能力的人借着召魂或观兆，借着这些人像来「发言」。擅于预测的人，不仅能解梦（见：但一 17，二 4），也精于引出启示的梦（见：撒上三 3）。

十 3 领袖为牧者 早于主前二四五〇年，国王是百姓的牧者这种观念即已用于苏美国王卢加珥扎格西。拉加什城邦当时的国王吾鲁卡金纳声称他的国家为宁吉尔苏神所拥有，而他是神所拣选的「牧者」，为了神明与

百姓治理城市。主持正义的神（美索不达米亚的沙马士神，或是埃及的亚孟神）也以牧人的形像出现。这种观念在近东一直持续到君权时代，以牧人指称亚述的亚述巴尼帕王（主前七世纪），以及尼布甲尼撒王（主前六世纪）。

十 4 房角石 铁器时代的以色列建筑，不再像早期一样，使用粗糙的卵石与碎石，而是多用雕凿过的石头。为了使其稳固，并且将两面墙接起来，就用形状精细的石头作为房角石，尺寸比一般石头大，因此安装房角石的时候，需要举行特别的礼仪或形式。房角石的平滑、宽阔的表面，正好用来铭刻宗教性标语、建筑师的名字、发起动工的国王，或是动工日期。房角石也可能用作基石。

十 4 帐棚柱（新译；和合本：「钉子」） 桩子对帐棚的重要性，一如房角石之于房屋。从亚述早期领袖艾力士宏（Irishum）的碑文上可见，将桩子钻入神殿的墙，作为完工的记号。由此而言，基石标示了工程开始，桩子则代表完工。这两个用词后来都用来作为比喻，形容一些基要的事物（如：赛二十二 23；拉九 8）。美索不达米亚的地基储存物有时也包含桩子。

十 10 流亡的地点 我们都知道，亚述是北国与南国一些群体被掳的地点（见：赛二十二 2~3 注释）。但是可能早在主前第八世纪或第七世纪则确定无疑，以色列人就已经逃往埃及，或被掳到埃及，在那里结群居住（见：耶四十三 7 注释）。

十 10 基列与利巴嫩 提到基列（约但河东台地）与利巴嫩（利巴嫩山脉与前利巴嫩山脉之间，利坦尼河旁的贝卡山谷），好像美国人提到蒙他那州与怀俄明州一样，引人想起的是广阔、人烟稀少的景象。

十一 1~3 森林与草原的毁灭 在资源稀少的地区，森林与草原非常重要。如果绿地被毁，大片原来可以出产丰硕的土地就会变得荒废无用。现今以色列政府在一些荒地植树，重新恢复土地的用处。古时敌军入侵，会刻意摧毁农田、草地、森林，使一个国家长期积弱不振（见：王下三 25 注释）。

十一 4~17

两个牧人的故事

十一 4 准备宰杀的羊群 圣殿存有大群当作初熟的祭（或其他原因）献上的牛羊，是献给耶和華、待宰的牛羊。圣殿需要用很多牧人照顾这些动物。

十一 6 将百姓交给邻舍 在希伯来文，邻舍与牧人两字非常相似。在这一节因为与「王」并用，因此有些学者主张「邻舍」一字原本应作「牧人」。不过，这里也有可能是刻意的文字游戏。

十一 12 三十块银子（和合本：三十块钱） 到了第 12 节，已经难以断定撒迦利亚究竟是以牧者的身分收取牧者的工价，还是以先知的身分收取工价（见 11 节）。根据主前两千年的法律条文，牧羊人一年的工资是十舍客勒，至于先知则因自己的能力而有优厚的待遇。一名奴隶值三十舍客勒，对此处的解释没什么帮助，因为撒迦利亚并没有被当成奴隶带来。

苏美人说「值三十舍客勒」，是个词组用法，表示根本没有价值。这种意思固然合乎此处的文意脉络，但是从苏美文径自跳接到被掳后的希伯来文，过于突兀，是不可靠的作法。

十一 13 丢给窑户 学者提出三种解释，而且难以取决。第一，圣殿附近可能有间烧窑，以供圣殿所需。但是，为什么要把钱扔到那里呢？第二，「窑户」的希伯来文意思仅是指「工匠」，因此有学者主张此处是指金属工匠，可能用银子打造一座像。这可能说明为什么要扔银子，但是这种解释是把不寻常的意思加在一个意思广泛的字。第三，有人主张「窑户」这个希伯来字稍作更动，可作「财库」解。

早期有些译本即采取这种译法，而新约圣经也有左证（太二十七 5~6，不过在马太福音也有窑户的意思）。三种解释都有难题，而古代近东的信息对解释此处先知的举动没什么帮助。

十一 6 撕裂蹄子 羊很少用来作食物，不过羊毛远为有价值。牧人的主要责任就是维护羊的生命与健康，能够一直多产羊毛。吃羊肉表示那些不知节制的老饕，为了口福而目光短浅，没有智慧看见长期的收获。蹄子撕裂可能是牧人要羊主相信，羊是被野兽吞吃，因此他自己不必负责。另一种可能是牧人拿羊蹄去卖钱，得点利润。

十二 1~14

拯救耶路撒冷

十二 2 令人昏醉的杯（碗） 这句话也出现在以赛亚书五十一 17、22。不过，这里用的是「碗」（saph）而不是杯。作者的用意可能是作双关语，因为希伯来文 saph 也有「门坎」的意思。正如大碗喝酒会醉得步伐不稳，门坎高出地面，也很容易绊倒人。犹太人的门坎是一块石板，两端有凹处，刚好卡住门面（大的城门凹处在地面）。门关上，会顶住门坎。石板门坎也可能就是下一节的难以搬动的重石。

十二 3 重石头 如果上一节的「碗」有双重意思，亦指门坎，那么这就是石板门坎了。门坎是一扇门不可或缺的一部分，城门若是被毁，门坎也会脱落，因此是敌军攻城的主要目标。新巴比伦帝国文献提到拆城门，却没有特别提及把门坎拉出来。苏美人有一篇埃里杜城的哀歌，提到门框被拆。亚喀得文献提及用高质量的石头，并且用门坎作为城门与城墙的基础。西拿基立摧毁巴比伦的时候，把神殿与城墙的地基挖出来，扔到运河里。神殿的门坎通常刻有祷词，祈求神明庇护。

十二 11 哈达临门的悲哀 这个名字并不见于旧约他处，但是两个字分开来则为人所知。哈达是迦南风暴神，是亚兰人的众神之首，通常称作「巴力」。

乃幔在列王纪下五 18 提到临门庙（或是「拉门」，意为「雷电神」），据说就是风暴神哈达的头衔。我们确定这两个名字有关联，但是圣经以外并没有同时出现。有些学者认为他们是在一个叫作哈达临门的地点哀哭，但是此处很有可能是指与哈达临门神相关的哀悼仪式或哭丧日。若是雨水没有按时降落，一个方法就是哀悼风暴神，好在农耕季节得到需要的雨水。

十二 11 米吉多平原 也就是耶斯列谷地。如果此处指的是哀悼风暴神的仪式，那么耶斯列是以色列最肥沃的地区，想当然耳是举行仪式的所在地。如果哈达临门是耶斯列谷地的一个地方，那该地可能是一个发生了浩劫的地方。例如，主前六〇九年，敬虔又前途无量的约西亚王，为了帮助自身难保的亚述帝国阻止埃及大军，即战死于米吉多（见：代下三十五 24~25 注释）。这次惨败令人难忘，甚至为此设立了定规的哀悼日（代下三十五 20、22）。

十二 12~13 具名宗族的历史含义 戴维与利未是公认的皇室与祭司家族。拿单与示每则比较难辨识，因为圣经里同名的人太多。由于拿单也是戴维的儿子（撒下

五 14），示每是利未的孙子（民三 21），不少学者认为是讲到宗族与下面的分支。还有另一饶有兴味的可能性，亦即这些宗族皆与所罗巴伯有关系。他是从拿单与利未而生的戴维后代（路三 29、31），而所罗巴伯的兄弟也叫示每（代上三 19）。

十三 1~9

洁净与陶炼

十三 4 先知的毛衣 先知的特殊袍子很可能是动物皮制成，所以外面还有毛，然而不是所有的袍子都是这么缝制的。古代近东对先知的穿著着墨不多，因此难以比较。同时期的亚述碑文开始刻有人穿着狮子头的外袍，颇耐人寻味。这些人似乎参与某种仪式（跳舞），侍立于神明两侧。有人猜他们是驱魔的法师。

十三 6 先知身上的伤口 在列王纪上十八 28，巴力的先知很明显以自戕作为哀悼仪式的一部分。乌加列文学提到众神听到巴力死亡的消息而自戕。另外，来自乌加列的亚喀得智能文学作品中，将哀悼仪式里的放血举动，与先知狂喜的举动作比较。自加的伤痕代表自己的确是先知。

十四 1~21

耶和华掌权

十四 3 神圣战士 见九章 14 节注释。神站在山顶的形像，在古代近东相当普遍（见：弥一 3 注释），特别是在圆筒形印戒上。在这些图像里，山代表着地的中央。

十四 4 橄榄山 该名称在旧约仅出现于此，是一道由北而南，两哩半长的山脊，在耶路撒冷汲沦溪谷前方的东面。

十四 4 橄榄山裂开 在亚喀得文学，铲平山脉是毁灭之举，不过没有提及将山一分为二，以作逃生之用。从汲沦溪谷往橄榄山的路相当陡峭，横贯东西的山谷当然有助于逃离。

十四 5 亚萨 大家对亚萨的地点意见不一。在其他经节，是扫罗家谱里的一个人名。如果人名与地名有关，那会是便雅悯支派属地里耶路撒冷的西北部。但是山谷何以要延伸至此，则无从得知了。

十四 5 乌西雅王年间的地震 叙利亚—巴勒斯坦地震频仍，因为座落于从大马士革直到亚喀巴海湾的约但裂谷上。在夏琐挖掘的考古第六地层，有大地震的遗迹，差不多是主前七六〇年。

此处指的可能就是这次的大地震，然而我们还需要其他遗址的证据，特别是伯特利与撒玛利亚。这次的地震一般惯于把日期定为阿摩司的先知活动与乌西雅王当政时，可见是大规模地震，所以是个令人难以忘怀的事件。

十四 7 寰宇效应 连时间更替的记号也中止，表示这是一场天翻地覆的效应（见：耶四 23~26），而且伴之以惊人的地形变化（8、10 节）、政治发展（12~13 节）、财富重新分配（14 节），以及敬拜的重新调整（16 节）。

十四 8 耶路撒冷作为水流的分界 「活水」是指流动的泉水（相对于储存的雨水）。耶路撒冷的水源紧邻于东南方，汲沦溪谷的基训泉。耶路撒冷南边有高地（伯利恒到希伯仑），但是地势同时朝西（从萨非拉下至地中海海岸），以及朝东（下至耶利哥、约但裂谷谷地，以及死海）。以色列很多小河只在雨季（冬天）的时候有水，但是这一节却讲到水流不断。基训泉则常年有水喷出（见：撒下五 8）。

十四 10 迦巴到临门 迦巴位于耶路撒冷以北五哩，守着司文尼干河，也就是波斯帝国耶户德省的北方疆界。临门则难以指认。在萨非拉（别是巴以北十哩）的南端有一处遗址叫作「恩—临门」（En-Rimmon），但不在叶胡德省的疆界里，位置也过于偏南，无法与迦巴对称。

十四 10 变为亚拉巴 「亚拉巴」兼具特殊与广泛的意思。从特殊地理位置而言，可以指死海附近，以及亚喀巴海湾南部的干燥地区。从一般地形而言，指的是平坦草原地带。该节经文的文意脉络应该取后者的意思。

十四 10 耶路撒冷的地形 便雅悯门（或称羊门）在圣殿山以北，以伯赛大池（在撒迦利亚时代称作羊池）地带为出口，到汲沦溪谷，耸立于东城墙之北（靠近今天的狮子门），曾经通往耶利哥。如果「第一门」是城门名，可能与「古门」相关（见：尼三 6 注释）。

「角门」位于耶城西部扩建区的西北角，亦即今日雅法城门附近。此处提及的城门沿着北城墙横贯东西。哈楠业楼靠近圣殿山，位于城的西北方，与希律时代耶城的安东尼亚楼位置相同。最后，王的酒醉可能在城南

端的御花园里（见：尼三 15）。酒醉与哈楠业楼则纵贯南北。



耶路撒冷的雅法门

十四 12 形容瘟疫（和合本：「灾殃」） 古代近东对待敌军领袖最常见的方式是剥皮、剜眼睛、割舌头。在这里，「瘟疫」全都做到了。不过这些症状究竟与古代近东哪种瘟疫相关，则尚未得到证实。

十四 16 住棚节作为登基节庆 以色列没有什么特别的登基节庆，不过学者想当然耳认为有这种节日。若的确存在，必然与住棚节相关（见：王上十二 32；拉三 4 注释）。从列国参与，承认耶和華的王权这个脉络来看，更具深意。

十四 18 埃及的雨 埃及雨量稀少，所以不是生产力的主要功臣。埃及农业几乎全部倚赖尼罗河年度泛滥的水量。

十四 20 马的铃铛 当一样东西定作「归耶和華為圣」，是赋予该物品神圣的地位，已经被洁净，用在圣殿中耶和華停留的至圣所。在出埃及记二十八 38，大祭司戴的金牌刻有铃铛。大祭司在袍子上也佩带铃铛，不过是另一个希伯来字（出二十八 33）。此处的用字仅指绑在一起叮当作响的圆形金属片。

十四 20 锅与祭坛前的碗 碗用在不少重要的礼仪，诸如装祭牲的血。相形之下，锅则是圣殿的一般烹调用具。两者都有不同的款式。

玛拉基书

一 3 以扫的山 极有可能是指位于南地（Negev）的

西珥山区（创三十六 8~9、21）。圣经提过西珥山（例：创十四 6；申二 1），应该是指以东国的南部，介于古怀尔干河与拉斯纳克布城。

一 4~5 主前第五世纪的以东 以东在主前第六世纪没有参与反抗巴比伦统治的行动，该地区却显然受到巴比伦最后一个皇帝拿波尼度攻击。俄巴底亚书、杰里迈亚书第四十九章，与以西结书第二十五章提到以东的灭亡，但是从玛拉基书来看，以东人还没有放弃他们的疆域。不过主前第五世纪，以东下场如何，我们所知甚少。当时以东与黎凡特，以及地中海东区有商业来往，而以东境内也有新的人口群聚迹象。

基达人位处大马色东南方的叙利亚沙漠地区，移居、袭击远至摩押与以东的南方。也有可能是拿巴提人于主前第三世纪征服了以东地区，因此从阿拉伯沙漠移居到北部此地。

一 8 献有残疾的动物 波斯政府终止资助以后（见三 10 注释），以色列人想尽办法减少开支。其中一个方法显然就是放宽哪些动物才能用来献祭的规定。

一 12 耶和华的桌子 这个名词在旧约仅见于此处。译为「桌子」的字是个有字意与喻意（例：赛六十五 11）的常见字眼。在以西结书四十 39~43，桌子在内院用来宰杀祭牲或是摆器具。从本节的文章脉络来看，耶和华的桌子与祭坛是同义词，因为祭坛已经被以色列人污秽了。以桌子比喻祭坛，是基于祭牲成为神的「食物」这个意象。有关此意象，请参看：利未记一 2 注释。

二 5~7 被掳回归后的祭司角色 乔舒亚与所罗巴伯带领四千多祭司与利未家族的人，由被掳地之归回巴勒斯坦。祭司与利未人投入各种工作，诸如重建耶路撒冷城墙，教导律法、担起举国各种宗教职责。然而，祭司礼仪到这个时代已经堕落了（特别是尼赫迈亚不在的时候），因为有个外族人（亚扪人多比雅）竟然在圣殿里得到一个房间。从圣经记载来看（尼十三 10~11），利未人有段时间的确废弃了圣殿，而玛拉基书正符合这个背景，因为当时的祭司已经搁置他们的职责，不过大祭司的职位一直在撒督族系延续下去。撒迦利亚书提到，有些国王或省长的民事职分，如今分配给祭司，或根本是被祭司吸纳，以防省长与波斯王抗衡。

二 11 娶事奉外邦神的女子为妻 这句话的意思不十分清楚，可能是指犹太人与非犹太人杂婚。那些嫁给犹太人的妇女，依然虔诚地拜自己的偶像，因此犹太人把

外邦神带进了家门，犯了拜偶像的罪。以斯拉与尼赫迈亚都痛责这种杂婚。有关杂婚，请参看：以斯拉记九 10~12 注释。



拿巴提女神像



典型的拿巴提人房屋遗迹

二 14~16 主前第五世纪的婚姻与离婚状况 波斯时代的婚姻与离婚情况，主要是从埃及伊里芬丁的犹太人文献所得知。结婚契约通常包括若是离婚，如何处理嫁妆、新娘聘金、财产与子女的条款。由于经济因素是最大考虑，离婚在当时很普遍，也很单纯。在伊里芬丁的文献，并没有说一定要提出离婚的理由。

三 1 使者的预备角色 预备耶和華的道路也见于以赛亚书四十 3。这种观念可能源自古代近东的习俗。国王出访，先派使者前往通报当地人国王即将到临，好让他们准备开路（移除障碍物）。

三 2 漂布人的碱 碱用来清洗衣服或其他东西的污浊不洁。此处的碱是出自叫作冰叶日中花（iceplant）的植物，生长于巴比伦，但是不见于叙利亚—巴勒斯坦地

区。该字另一次则出现于杰里迈亚书二 22。

三 3 炼净与熬炼银子 在古代世界，银子是藉由称作「灰吹法」(cupellation)的过程淬取检验。在初步熔炼过程，将铅矿里百分之一的银淬取出来。铅放在容易透风的材料——诸如骨灰或泥巴——制成的低浅容器里熔化，然后用吹风器在熔化的铅上吹气，产生铅氧化物(铅黄)。有些氧化物被骨灰吸收，有些可以从表面刮下来。理想情况，银子会留在上面。玛拉基也可能是指检验过程，就是把银子样品与大量的铅一起加热，以便去除杂质。

三 5 行邪术的 此处的专有名词指那些精于咒语的专家。他们熟知观兆与解梦的作品，施行感应巫术(认为每件物体与其代表的东西相关。例如：对某个人的画像下什么手脚，那个人会遭到同样的下场)，并且召唤鬼神。他们认为魔法维系造物界不坠，人或神明都会用来防卫或攻击。

三 8~10 什一供给食物 在古代近东，什一与缴税没什么差别。两者皆从村镇抽取，缴付政府，储存于圣殿建筑里。然后这些谷类、油、酒均分、供养王室与宗教人员。收集或是均分什一，圣与俗的界线变得模糊不清。此处提及的什一是义务奉献，以维持古代以色列的政府与敬拜礼仪。



拿巴提人的教堂遗址

古代近东有不少国家也征收什一捐，如腓尼基人与迦南人。以色列人受命向神奉献什一，「在耶和华面前吃喝」，可能是个集体聚餐。缴什一却把什一全部吃光不太可能，因为有违供养祭司群体，以及未雨绸缪的初衷。

此处的命令更关乎将什一(或是同等价值的银两)

带到耶路撒冷神的圣殿，以表自己的诚心。进一步的资料请参：民数记十八 21~32 注释。

三 10 圣殿资金的短缺 古代近东很早就发现把属于圣殿的公物挪为私用的问题。在一篇向恩基神发出的苏美文祷词，一名信徒否认私吞了献给神明的祭物。

波斯王薛西统治年间，中止了圣殿资助，意味着供养祭司、敬拜活动，与维修圣殿的担子更加落在人民身上。这些额外的经济责任造成人民眼中的苦境，使得减少圣殿花费似乎更合理。

三 16 纪念册 这个用语在圣经只见于此处，不过其他经节也提到神有记录册(例：出三十二 32；诗一三九 16；赛四 3，六十五 6；结十三 9)。古代近东国王通常保有他们在位的大事记录(见：斯二 23)。以色列与其他近东国家都相信神保有书卷。

在出埃及记三十二 32~34，摩西情愿自己的名字从生命册上涂去，下场就是死。耶和华则回答说，犯罪的人才不会从生命册上涂去。这个象喻表达神好比有本帐，上面记着活人的名字。

恩基杜在他的阴府梦境看到一本册子，上面记着命定死亡的人，有着类似用意。美索不达米亚文献提到写着恶行的泥版，与写着善行的泥版。请参：诗篇五十一 8 注释。

四 2 公义的日头与医治的翅膀 公义的日头带来正义。在近东各地，太阳神皆与正义相关。因此旧约以太阳描述耶和华的作为并非不寻常。

「医治的翅膀」以鸟翅象征日头光线。翅膀隐含着保护照管的意思(因此得到医治)。在古代近东的星相学，将太阳形容为有翅膀的圆盘，在波斯时代尤为普遍。

四 4 何烈 何烈是西乃山的另一名称，就是神向摩西显现自己，并颁布十诫的地方。西乃山的位置并不确定，学者在叙利亚南方至少提出四个可能地点：穆萨山、拉斯萨弗撒费山、塞巴珥山，以及阿尔何落布(al-Hrob)附近的一座山。有关西乃山地点的讨论，请参：出埃及记十九 1~2 注释。