

字義與解經：約坦的寓言

■ 胡維華

士師記常被認為記敘的是以色列的黑暗時期，不但強敵環伺，外患頻仍，支派之間也常有不合，甚至武力相向的情形，而在宗教方面，以色列人常常偏離耶和華的信仰，雖然上帝憐憫，興起拯救者，使他們能脫離外族的欺壓，不過，很快地，下一回合的混亂失序又登場，要從這本書中得到任何啟發或安慰，彷彿大海撈針。

約坦的故事就是在這樣的場景中發生。將以色列人從米甸人手中救出的英雄基甸死後，他的兒子亞比米勒覬覦大位，透過半哄半騙成功地收編了示劍鄉親，這些人成為他的爪牙，到處追殺基甸的兒子們，企圖剷除所有對權位可能產生的威脅。基甸的小兒子約坦，自然也在追捕之列，可惜他的逃亡不太成功，他被困在基利心山頂，眼看著這群人就要殺他尋賞，約坦決定放手一搏。他對眾人發表了一場演說：「有一次，樹木要膏一王治理他們，就去對橄欖樹說：『請你來作王治理我們！』橄欖樹對它們說：『我豈可停止生產使神明和人得尊榮的油，而行走飄搖在眾樹之上呢？』樹木對無花果樹說：『請你來作王治理我們！』無花果樹對它們說：『我豈可停止結甜美的果子，而行走飄搖在眾樹之上呢？』樹木對葡萄樹說：『請你來作王治理我們！』葡萄樹對它們說：

『我豈可停止出產使神明和人歡樂的新酒，而行走飄搖在眾樹之上呢？』眾樹對荊棘說：『請你來作王治理我們！』荊棘對眾樹說：『你們若真的要膏我作王治理你們，就要來到我的蔭下尋求庇護；不然，願火從荊棘裡出來，吞滅黎巴嫩的香柏樹。』」（《和 10》士 9:8-15）。

故事說完了，約坦接著直言教訓眾人，「現在你們若以誠實正直立亞比米勒為王，若善待耶路巴力和他的家，若照他手所做的回報他—從前我父為你們爭戰，冒生命的危險救你們脫離米甸的手，但是你們如今起來攻擊我的父家，在一塊磐石上把他的七十個兒子全殺了，又立他使女所生的兒子亞比米勒為示劍居民的王，因為他是你們的弟兄—你們如今若以誠實正直對待耶路巴力和他的家，就可以因亞比米勒歡樂，他也可以因你們歡樂；不然，願火從亞比米勒發出，吞滅示劍居民和伯·米羅，又願火從示劍居民和伯·米羅發出，吞滅亞比米勒」（士 9:16-20）。¹

傳統的理解認為，約坦既然以荊棘來比擬亞比米勒，顯然對他非常不屑。別說橄欖樹或無花果樹，亞比米勒甚至連葡萄樹都比不上，勉強只能算是荊棘。當然，約坦對示劍人也沒客氣，他們連樹木都不如，樹木要立王，都還知道要從眾樹中最有聲望、最挺拔的開始徵詢，不像示劍人，根本就是被綁架，讓亞比米勒予取予求，不論如何，示劍人同意立亞比米勒為王，就像是在荊棘之下尋找遮蔽，大家得屈身湊合，結果不但遮蔭的效果不佳，還要擔心被荊棘刺傷，這還不是最

1. David Janzen, "Gideon's House as the ʾāṭod : A Proposal for Reading Jotham's Fable," *CBQ* 74 (2012):465-475.

糟糕的，約坦警告，若不小心，最後會有火燒出，而荊棘的易燃必然帶來極大的傷害。

這樣的解釋似乎非常合理，只是我們不免懷疑，這些示劍人的修養不凡，面對約坦的譏諷嘲笑，竟然處之泰然，他們不僅沒有一時惱羞成怒，在他慷慨陳詞時給他一刀，讓他當場斃命，他們甚至是雍容大度地讓約坦離開，繼續他逃亡的旅程（士 9:21），這樣的見識似乎與被亞比米勒輕易哄騙的形象不符。不過，更嚴重的問題是約坦所勸誡的話，「你們如今若以誠實正直對待耶路巴力和他的家，就可以因亞比米勒歡樂，他也可以因你們歡樂」，似乎過於正面，與荊棘之說的完全負面顯然不符。

所有的聖經詮釋都得忠於原文，特別是當各家看法有歧異或碰上難題時，原文最是關鍵。此處的議題在於 *ṭatod*（士 9:14,15）一字所指為何。現代的譯本使用了幾個不同的詞語：bramble（刺藤）、thorn bush（荊棘叢）、thorn shrub（多刺灌木）。² 雖然具體所指有些微的差異，基本的共同點都在於這是有刺的矮樹叢，中文譯作「荊棘」也許差異不大。

不過，這並非學界的共識。Moldenke 與 Moldenke 就認為此處所提的植物應該是 *Ziziphus officinarum*，那是一種多刺，中型大小的樹，結可食用如莓般的果實，果中有核，核中有兩個種子，果實成熟時為番紅

2. 有關現代譯本或學者的理解，可參 Silviu Tatu, “Jotham's Fable and the *Crux Interpretum* in Judges IX,” *VT* 56 (2006) : 105-124.

色，大小形狀均類似橄欖，果實數目極多。³然而，此樹長成之後的樹蔭，並不吸引人，此外，它的可燃性不佳。⁴

希伯來大學植物系的 Michael Zohary 提出另一個看法，他認為 *ṯāṭod* 應是 *Ziziphus spina-Christi*。⁵ 中文或可譯作「棘棗」，這是一種棗樹 (Jujube tree)，屬於鼠李科 (Buckthorn family, *Rhamnaceae*)，棗屬 (Genus *Ziziphus*)。棗屬約有 40 個品種，通常是帶刺的灌木或小樹，相較之下，*Ziziphus spina-Christi* 就顯得與眾不同。它主要分佈在撒馬利亞、以色列南部，以及約旦河谷。樹葉呈卵形，長 3 至 5 公分，寬 2 公分，葉緣有鋸齒，有兩個帶刺的托葉，一個是直的，另一個為鉤狀。長成之後，樹高可達 10 米，有些枝幹會彎曲成長、甚或著地。這些枝葉涵蓋的範圍，可達十公尺直徑，高聳茂密的樹形，很容易成為地標。⁶

除了樹形巨大之外，它的果實也值得一提。刺棗全年開花，黃綠色的花形細小，果實則為圓球形核果，呈黃褐或紅色，味甜。遠從法老時代開始，埃及人就拿這果實來做麵包，即使在今日的埃及農村，類似的

3. Harold N. Moldenke and Alma L. Moldenke, *Plants of the Bible* (Plant Science Books—New Series, 28; Waltham, Mass., 1952), p. 206.

4. Silviu Tatu, "Jotham's Fable and the *Crux Interpretum* in Judges IX," *VT* 56 (2006): 117.

5. Michael Zohary, *Plants of the Bible: A Complete Handbook to All the Plants with 200 Full-Color Plates Taken in the Natural Habitat* (Cambridge, 1982), p. 155. *Ziziphus spina-Christi* 的名字反映出學界的一種說法，認為這是耶穌戴的荊棘之冠。

6. Silviu Tatu, "Jotham's Fable and the *Crux Interpretum* in Judges IX," *VT* 56 (2006): 117.

做法仍時有所聞。希臘哲學家 Theophrastus（主前約 371~287 年）及羅馬學者 Pliny the Elder（主後 23~79 年）都曾記述過這種植物及其甜味的果實，以及藥用的紀錄。⁷ 可蘭經提及這樹三次，它也是今日伊斯蘭教認定唯一的聖樹。⁸ 即使這些神聖象徵的形成是較晚期的發展，我們不難想像刺棗在早期的迦南是相當醒目而重要的植物。如果約坦的寓言提到的是刺棗，而非荊棘，那麼對當時的聽眾來說，它所代表的意義必然十分不同。

上述植物學的討論並沒有提供絕對的答案，接下來，我們考慮希伯來文 *ʔatod* 一字在聖經中的用法。

除了約坦的寓言之外，此字也出現詩篇 58:10[中9]，原文為：
bʔterem yābinû sirōtekem ʔatod kʔmô-ḥay kʔmô-ḥārôn yîsʔārennû。這節經文在詮釋上並不容易。《和 10》譯作「你們用荊棘燒火，鍋還未熱，上帝就用旋風把未燒著的和已燒著的一齊颳去」。這個翻譯有值得商榷之處。首先，「燒火」顯然是將動詞 *yābinû* 以譬喻的方式理解，如此解讀是否合適有討論空間，不過，將第三人稱的動詞變成第二人稱很明顯地偏離了原文。其次，動詞 *yîsʔārennû* 是基本形，而非使役形，將之譯作「上帝就用旋風把…颳去」，並不恰當。當然，原文第三人稱單數

7. H. Rackham, *Pliny Natural History* (London and Cambridge, Mass., 1968).

8. Amots Dafni, Shay Levy, & Efraim Lev, “The Ethnobotany of Christ's Thorn Jujube (*Ziziphus spina-christi*) in Israel,” *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 8 (2005).

的「他」，所指涉的主詞究竟為何，也需要探究。⁹

有學者主張理解為「在你們的鍋感受到荊棘之前，不管是青翠還是著火，強風將它掃走」。¹⁰ 這雖然較貼近原文，不過，意義卻很模糊。究竟強風掃走的是什麼？我們可能以為單數的「它」指的是「鍋」，不過「鍋」在原文是複數，就算單複數的不一致不是絕對的不可能，鍋被吹走的含義也未必清楚。另一個可能它是「荊棘」，不過，荊棘被強風吹走，似乎代表火燒無法進行，或是被中斷了。若這表達審判，使用的語言在舊約中，是少見的溫和。有關意義的另一個問題在於，究竟「青翠與著火」指稱的又是什麼？肉既然已在鍋中，雖然還未烹煮，無論如何都不該再用 ḥay 來形容。若「青翠」是形容荊棘，我們至少得承認這是罕見的表達。

意義的不明確，甚至是語意的牽強，使得學者們轉而尋找其他的可能。學者 Tatu 指出，śʿr 可以理解為「熟識」，與 byn 「知道」平行，而 syr 可以理解為「荊棘」，而與 ʔatod 形成平行，如此理解，經文可譯作「在你們的荊棘知道 ʔatod 之前，活著或在怒氣中，願他們與他熟識」。¹¹ Tatu 的解讀有幾個問題，首先，下半句的祈願語氣純粹是個人偏好的理解，但缺乏句法的支持，yīśʿārennû 仍應以一般的未完成式來

9. 同樣的問題也出現在 NET Bible 的譯文 “he will sweep it away along with both the raw and cooked meat.”

10. 譯自 Artur Weiser, *The Psalms* (Philadelphia: Westminster, 1962), 429.

11. Silviu Tatu, “Jotham's Fable and the *Crux Interpretum* in Judges IX,” *VT* 56 (2006): 114.

理解。其次，對於 $k^{\text{c}}m\hat{o}-\text{ḥay } k^{\text{c}}m\hat{o}-\text{ḥār\hat{o}n}$ ，Tatu 似乎將難解的理由歸因於詩體格律的限制，也因此並未討論真正的意義。筆者卻認為，可以稍微改變詮釋 $k^{\text{c}}m\hat{o}-\text{ḥay } k^{\text{c}}m\hat{o}-\text{ḥār\hat{o}n}$ 的方式，全句可以譯作「在你們的荊棘知道 ḥatod 之前，他（們）將與他熟識，如活著的（神），如烈怒」，意思是在 ḥatod 長成，使荊棘看出 ḥatod 的不同之前，神的審判就會來到，惡人將認識神是真正的活神，也將見識到祂的烈怒。此處的文意暗示，荊棘與 ḥatod 有相當的差別。若就上文討論所提及的各種選項，棘棗似乎是較可能的選擇。

此字另外兩次是帶定冠詞與 $g\hat{o}ren$ 形成組合詞作為地名出現（創 50:10,11），中文聖經以音譯而作「亞達的禾場」。那是約瑟帶領埃及的車輛、馬兵，以及雅各的眷屬，從埃及出發之後，在約旦河東停留，為雅各哀哭七天的地方，當時哀哭的盛大，甚至震撼了迦南的居民。當然，我們無法完全排除這地名（「亞達的禾場」）的背後反映的是以植物作為人名的傳統，而此人也許原本的出身並不特別顯赫，如荊棘一般。不過，我們也當考慮另一可能性，亦即此地名的由來是因為某棵高大的棘棗樹，自然而然地成為當地的地標。不論如何，我們還有一個問題需要思考，那就是約瑟一行人選擇該地來進行哀哭的儀式，是純粹巧合，還是有其他的原因？

根據經文的記敘，「約瑟吩咐伺候他的醫生們用香料塗他父親，醫生就用香料塗了以色列。四十天滿了，就是塗香料所規定的日子滿了。埃及人為他哀哭了七十天」（創 50:2-3），換言之，雅各遺體的處理依

循的是埃及的風俗。因此，深入探討埃及有關喪葬的文化，或許有助於我們明白經文的含義。

對埃及人來說，死亡是一個過程，人結束此生進入另一種存在的必經之路，協助人平安通過這個關卡的因素，除了自身活著時的良言善行之外，歷代的埃及人發展了複雜的禮儀，藉著喪禮的佈置與陳設，家人合宜的追思與哀哭，祭司定時的吟誦與禱告等等，讓死者能得到力量順利經歷死亡。¹² 在這套繁複的體系中，象徵與圖騰扮演著非常重要的角色，藉著繪畫與雕刻，思想得以投射，信念得以表達，死者得以進入另一種形式的生命。這其中與我們正在討論的概念最相關的就是聖樹，它頻繁地出現在石棺，墳墓的牆上，以及死亡之書的抄本中。

舉例而言，在 Thutmose 的墓中有個壁畫（圖一），一棵有著眾多枝葉的樹，其中的一根枝子形狀類似女人的乳房，另一根枝子則是手臂的樣子，手臂扶住乳房，讓人吸吮乳汁。¹³ 另一個更為華麗的壁畫（圖二），來自第十九王朝（主前 1345–1200 年）Sennudyem 的墓，王與妻子向一棵枝葉茂密、結實累累的樹跪拜，樹幹是女人的身形，甚至有頭髮與五官，這女人手裡有食物與飲水，提供給敬拜者享用。¹⁴

12. Amy L. Balogh, “The Tree of Life in Ancient Near Eastern Iconography,” in *The Tree of Life*, ed. Douglas Estes (Leiden: Brill, 2020), p. 49.

13. Othmar Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, trans. T. J. Hallett (Winona Lake: Eisenbrauns, 1997), fig. 253.

14. Keel, *Symbolism*, fig. 254.

類似的例子可以說是不勝枚舉，事實上，如此將樹與人形結合的圖騰表達了神明的護庇以及祝福，在埃及有著古老的歷史，至少可以追溯至第五王朝（主前 2494-2345 年）。¹⁵ 除了壁畫等象徵的表現之外，埃及人也在喪葬的場合中使用真實的樹木，比如新王國時期（主前 1550-1077 年）埃及人會在墳墓旁邊栽植西克莫無花果樹（*Ficus sycomorus*）。¹⁶ 它可以長高至 20 公尺，枝條向外伸展形成可觀的樹蔭，此樹全年都是花期，所結的果實可食用。因為樹蔭象徵保護，果實象徵供應，它與壁畫中的樹所傳達的意義可說是沒有差別。

我們不清楚埃及文明與風俗對雅各的安葬具體的影響為何，不過，如果約瑟願意使用埃及人的方式來處理雅各的屍體，那麼從埃及人的角度來說，選擇有一棵高大的棘棗樹做為送葬中主要的場所自然是再合理不過了。

綜上所述，我們沒有直接的證據證明 ʾātoḏ 就是棘棗，不過，這可能性確實值得考慮。回到約坦的寓言，我們已經談到將 ʾātoḏ 理解為荊棘會碰到的困難，那麼如果 ʾātoḏ 是棘棗呢？既然棘棗可以長成大樹，也有茂密的枝條形成可觀的樹蔭，那麼它成為約坦所說的眾樹之王，就有相當的說服力，換言之，約坦並沒有否定亞比米勒可以成為君王領導眾人之意。就眾人沒有殺約坦的結果來看，這個說法比起以亞比米勒為荊棘更

15. Nils Billing, *Nut, the Goddess of Life in Text and Iconography* (Uppsala: Uppsala University, 2002), 224.

16. Jan Assmann, *Death and Salvation in Ancient Egypt*, trans. David Lorton (Ithaca: Cornell University Press, 2001), 168-171

為合理。當然，細心的聽眾還是可以在眾樹精挑細選，選擇最合適的君王的橋段，聽出約坦對於示劍人沒有選擇，而是被情勢所迫，只好接受亞比米勒一事，有嘲諷之意。

如果示劍人可以擁立亞比米勒為王，那麼他們不是該聽命於他，而置約坦於死地嗎？約坦很有技巧地指出，其實，支持亞比米勒為王真正的理由是眾人感念基甸對以色列的貢獻，而回報基甸的方式必然得善待基甸的家人。然而，示劍人卻殺害了他許多的兒子，顯然他們愧對基甸，言下之意，他們當然不該繼續犯錯，而殺害約坦。既然他們已經選擇投靠亞比米勒之下，願他們持守忠誠，滿得王的保護，不然，兩邊的火發出，必是兩敗俱傷，不堪設想。

約坦的故事，到此可說告一段落。如果我們繼續延伸，這個小故事對於我們認識以色列人進迦南之後的文明的進步，有相當的幫助。約坦透過過寓言與訓誨，成功地逃過一劫。從亞比米勒簡單幾句的威脅利誘就能使示劍鄉親對他完全輸誠來看，這群人在見識閱歷上並沒有超卓不凡之處，然而，他們對約坦寓言中的弦外之音可以心領神會，因此對他的訓誨能坦然接受，我們或許需要因這個故事而對這個時期以色列社會重新估量。在智慧傳統中，「寓言」有相當的代表性，這也許反映少數人的教育，就如生在權貴之家的約坦，不過，平民百姓都可以明白其中的微言大意，我們就不該以為這些人都是販夫走卒，也許以色列社會的教育已經有一定的規模與水準了。

圖一



圖二



本文作者：胡維華

研讀本（新標點和合本）系列舊約編輯暨撰述委員

關於《哥林多前書》1:5「口才」的翻譯

■ 黃基源

林前 1:5 譯作「口才」的希臘文為 λόγος，該詞語的語意廣泛，可指「話語」（林前 1:17「言語」希臘文同），也可指「原理」、「法則」（林前 1:18「道理」希臘文同）。¹ 然而，學者似有一致的觀點，多將 λόγος 理解為「話語」，常譯為 speaking,² speech,³ word,⁴ discourse；⁵ 英文譯本

1. Thomas H. Tobin, "Logos," *ABD* 4:348-56.
2. Gordon Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, NIC (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1987), 38; Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A commentary on the Greek text*, NIGTC (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2000), 84.
3. Paul Gardner, *1 Corinthians*, Zondervan exegetical commentary on the New Testament (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2018), 60; Roy E. Ciampa and Brian S. Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, The Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Co., 2010), 64; David E. Garland, *1 Corinthians*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 33; C. K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (New York: Harper & Row Publishers, 1968), 36.
4. Raymond F. Collins, *First Corinthians*, ed. Daniel J. Harrington, Sacra Pagina Series 7 (Collegeville: The Liturgical Press, 1999), 62.
5. Joseph A. Fitzmyer, *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible 32 (New Haven/ London: Yale University Press, 2008), 132.

NIV, NASB, NRSV 亦不遑多讓，均譯作 speech；中文譯本也有類似傾向，《和合本修訂版》、《現代中文譯本修訂版》、《呂振中譯本》譯作「口才」，《思高譯本》也譯為「言論」。雖然學者對林前 1:5 λόγος 的理解似乎一致，但這樣的理解並非沒有問題，以下，為能解析此處 λόγος 的語意，筆者將先疏理 1:5 的上下文脈，接著討論 1:5 的全句翻譯，最後則對 λόγος 的可能譯法提出論述。

《哥林多前書》係使徒保羅為處理哥林多教會的諸多問題而寫，他依照希臘、羅馬的書信慣例，在書信開始，載明作者與收信人 (1:1-2)，並向收信人問候 (1:3)，之後進到他為收信人的感恩與代禱 (1:4-9)，當中，保羅因上帝在基督耶穌裏賜給收信人恩惠而獻上感謝 (1:4)，接着提到「又因你們在他裏面凡事富足，口才、知識都全備。」(1:5)，然後進一步說明收信人能夠「凡事富足，口才、知識都全備」，是因保羅為基督作的見證在收信人心裏得以堅固 (1:6)，以致他們能在恩賜沒有一樣不及人的狀況下，等候主耶穌基督的顯現 (1:7)。因此，保羅此處提到的「口才、知識」(1:5)，應是屬靈的「恩賜 (χάρισμα)」(1:7)，是「恩惠 (χάρις, 1:4)」的具體彰顯，而「恩賜 (χάρισμα)」的目的，則為幫助收信人預備主的再來 (1:7)。⁶ 釐清 1:5 的上下文脈後，接着討論 1:5 的翻譯。

首先，《和合本》將引介 1:5 的連接詞 ὅτι 譯作「又因……」，似乎認為 1:5 是保羅提出他獻上感謝的第二個理由。《和合本》如此翻譯，可能是將 ὅτι 理解為「因為 (because)」，故譯為「又因」。然而，此處

6. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 41-2.

ὅτι 應無「又」的意思，它不是指保羅「又」提出另一個感謝的理由，而是想要接着說明 1:4 上帝所賜的「恩惠」具體為何，⁷ 所以，ὅτι 宜作「因為」而非「又因」，保羅在 1:4-5 所要表達的，應是他因上帝賜給收信人恩惠而獻上感謝 (1:4)，而感謝的原因是：「因為」上帝使他們凡事富足，口才、知識都全備 (1:5)。事實上，ὅτι 除了可作「因為 (because)」，亦可作「就是 (that)」，如此理解，更能呈現 ὅτι 是引介 1:5，要進一步說明 1:4 的「恩惠」。⁸ 故 1:5 可譯作：「『就是』你們在他裏面凡事富足，口才、知識都全備。」

其次，關於「凡事富足，口才、知識都全備」的翻譯，其希臘文直譯是：「在各樣事上富足，有着各樣的口才和各樣的知識」。因此，哥林多教會所領受的恩惠是「在各樣事上富足」(1:5a)，而所謂的「在各樣事上富足」，就是上帝賜給他們「各樣的口才和知識」(1:5b)。

處理林前 1:5 的上下文脈與翻譯之後，現在分析 λόγος 可能的譯法。

如本文開始所指，諸多學者與中、英文譯本以「話語」的面向翻譯 λόγος，如《和合本》譯作「口才」，這樣的翻譯取向，應與學者對哥林多社會情境的理解有關。

7. Ciampa and Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 63.

8. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 38 n.12.

哥林多社會充滿榮譽與羞辱的氛圍，凡事皆考量如何提升自己在別人眼中的地位，⁹ 其中一個不可或缺的管道是通過「贊助人 - 受助者 (patron-client)」的社會網絡，為自己建立更多的榮耀。在這種社會網絡中，人與人的關係是一種「交換」，¹⁰ 出身卑微的試圖依附成功致富者，以對方的榮耀作為自己的誇口，並從對方獲得保護與資源來發展自己的事業，提升自己的地位；已成功致富者明白財富是衡量社會地位的標記，但卻不是唯一的標記，¹¹ 因此，為能取得更多的榮耀，他們透過贊助別人，或藉著受助者的感恩與歌頌，或藉著受助者本身的名聲，來贏得別人的讚許，以突顯自己的地位。於是，許多有錢人競相成為巡迴演說家的贊助人，因為希羅社會崇尚修辭，將「口才」視為智慧的象徵，¹² 而智慧亦是評估社會地位的重要指標，¹³ 故若擁有口才或成為巡迴演說家的贊助人，就可以此誇口，增添榮耀，提升個人的社會地位。¹⁴ 所以，當保羅為哥林多教會領受 λόγος 的恩賜，向上帝獻上感謝時，依哥林多

9. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 561-2.

10. Ben Witherington III, *New Testament Rhetoric: An Introductory Guide to the Art of Persuasion in and of the New Testament* (Eugene: Cascade Books, 2009), 17-8.

11. Ben Witherington III, *Conflict & Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1995), 22-3.

12. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 146.

13. Stephen M. Pogoloff, *Logos and Sophia: the Rhetorical Situation of 1 Corinthians* (Atlanta: Scholars Press, 1992), 119.

14. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 561.

社會高舉口才的背景推論，¹⁵ λόγος 可合理地理解為與「話語」有關的恩賜，譯作「口才」、speech 等語詞。

此外，將 λόγος 譯作「口才」亦可從當時希羅修辭的慣例得到支持。按希羅修辭的風格，演講者在演說的開始，為能吸引聽眾聆聽，常會談論聽眾喜歡的、有興趣的話題，以取得聽眾的善意回應。¹⁶ 因此，考量保羅能在書信開頭取得哥林多教會的好感，當他在感恩代禱提到上帝所賜的 λόγος 時，很容易被理解為哥林多信徒所關注的「口才」。

從哥林多的社會情境來看，λόγος 可譯作「口才」，然而，這樣的翻譯並非毫無疑問，因為哥林多教會的分黨問題 (1:10-4:21)，係肇於他們將傳道人視為世上的巡迴演說家，以「口才」評價傳道人地位的高低 (4:3; 2:1-5; 林後 10:10; 11:6)，並將自己歸在該傳道人的名下 (1:12; 3:4)，以此誇口，因而造成教會的分黨。¹⁷ 如此一來，哥林多信徒所領受的「口才」，已然不是一種能幫助他們預備主再來的恩賜 (參 1:8)，同時，也使保羅為收信人所獻上的感謝，變成一種間接且隱藏的批判，以致某些

15. Bruce W. Winter, *After Paul Left Corinth: The Influence of Secular Ethics and Social Change* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2001), 32–6.

16. Aristotle, *Art of Rhetoric*, trans. J. H. Freese, LCL193 (London: Harvard University Press, 1926), 6.2.13; Collins, *First Corinthians*, 58; Troy W. Martin, “Invention and Arrangement in Recent Pauline Rhetorical Studies: A Survey of Practices and the Problems,” in *Paul and Rhetoric*, eds. J. Paul Sampley and Peter Lampe (London/New York: T&T Clark, 2010), 103.

17. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 150-1, 158; Collins, *First Corinthians*, 164.

學者將保羅的感謝理解為反諷，¹⁸正如 Welborn 所言：保羅的讚美是誇飾，也是反諷，哥林多信徒因恩賜而自大，以致教會分黨。¹⁹

但是，將保羅的感恩與代禱理解為反諷，亦有待斟酌。Peter T. O'Brien 明智地指出：若把 1:4-9 當作反諷，保羅對上帝的感謝就有失真誠！²⁰只是，即使贊成 O'Brien 的觀點，同意保羅的感謝是真誠的，那麼，「口才」被收信人用來當作評價傳道人和個人地位的指標，與「口才」是上帝的恩賜且保羅為此獻上感謝，二者之間的張力要如何化解呢？鑑此，將 1:5 的 λόγος 譯作「口才」確實有待商榷。

如本文開頭所言，1:5 的 λόγος 語意廣泛，除可理解為「話語」，亦可指「原理」、「法則」，正如 1:18 的 λόγος 譯作「道理」，因此，1:5 的 λόγος 很可能與 1:18 的用法相同，意指基督信仰的法則（參 1:18「十字架的道理」），宜譯作「道理」或「道」而非「口才」。這樣一來，1:5 的全句翻譯可作「就是你們在他裏面，凡事富足，有着各樣的道理和知識。」此處的「道理」與「知識」應指上帝藉基督耶穌施恩拯救的福音道理與知識。

18. Peter Thomas O'Brien, *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*, Supplements to Novum Testamentum vol. XLIX (Leiden: E. J. Brill, 1977), 18n, 113.

19. L.L. Welborn, "On the Discord in Corinth: 1 Corinthians 1-4 and Ancient Politics," *JBL* 106, no.1 (1987): 108.

20. O'Brien, *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*, 113-6.

將 1:5 的 λόγος 理解為「道理」，意指上帝賜恩與哥林多信徒，使他們認識各方面的信仰法則，這樣的恩賜確實能幫助他們預備主的再來 (1:8)，而非與他們因高舉「口才」而造成的分黨有所關聯，同時也使保羅向上帝所獻的感謝顯為真誠，不再被懷疑有反諷的意味。不但如此，保羅藉由此處指出哥林多教會在「道理」與「知識」上富足，更是為之後所要處理的議題鋪路，清楚陳明哥林多教會的問題是：已在福音的「道理 (λόγος)」上富足 (1:5)，卻崇尚世俗的「言語 (λόγος)」 (1:17)，沒有按照十字架的「道理 (λόγος)」行事為人 (1:18)；已領受福音的「知識」，卻是以這些「知識」自高自大，未能在愛中運用「知識」造就人 (8:1)。

鑑於以上分析，筆者認為林前 1:5 的 λόγος，宜作「道理」而非「口才」！

本文作者：黃基源
研讀本（新標點和合本）系列撰述委員

參考資料：

Aristotle. *Art of Rhetoric*. Translated by J. H. Freese. Loeb Classical Library
193. London: Harvard University Press, 1926.

Barrett, C. K. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. New
York: Harper & Row Publishers, 1968.

Ciampa, Roy E., and Brian S. Rosner. *The First Letter to the Corinthians*. The
Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids: Wm B. Eerdmans
Publishing Co., 2010.

Collins, Raymond F. *First Corinthians*. Edited by Daniel J. Harrington. Sacra
Pagina Series 7. Collegeville: The Liturgical Press, 1999.

Fee, Gordon. *The First Epistle to the Corinthians*. The New International
Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans
Publishing Company, 1987.

Fitzmyer, Joseph A. *First Corinthians: A New Translation with Introduction
and Commentary*. The Anchor Yale Bible 32. New Haven/ London: Yale
University Press, 2008.

Freedman, David Noel, ed. *The Anchor Bible Dictionary*. 6 vols. New York:
Doubleday, 1992.

- Gardner, Paul. *1 Corinthians*. Zondervan exegetical commentary on the New Testament. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2018.
- Garland, David E. *1 Corinthians*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.
- Martin, Troy W. “Invention and Arrangement in Recent Pauline Rhetorical Studies: A Survey of Practices and the Problems.” Pages 48–118 in *Paul and Rhetoric*. Edited by J. Paul Sampley and Peter Lampe. London/New York: T&T Clark, 2010.
- O'Brien, Peter Thomas. *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*. Supplements to Novum Testamentum Vol. XLIX. Leiden: E. J. Brill, 1977.
- Pogoloff, Stephen M. *Logos and Sophia: the Rhetorical Situation of 1 Corinthians*. Atlanta: Scholars Press, 1992.
- Thiselton, Anthony C. *The First Epistle to the Corinthians: A commentary on the Greek text*. The New International Greek Testament Commentary. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2000.
- Welborn, Laurence L. “On the Discord in Corinth: 1 Corinthians 1–4 and Ancient Politics.” *Journal of Biblical Literature* 106, no.1 (1987): 85–111.

Winter, Bruce W. *After Paul Left Corinth: The Influence of Secular Ethics and Social Change*. Grand Rapids: William. B. Eerdmans Publishing Company, 2001.

Witherington, Ben III. *New Testament Rhetoric: An Introductory Guide to the Art of Persuasion in and of the New Testament*. Eugene: Cascade Books, 2009.

-----, *Conflict & Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1995.

再思北國的敬拜系統－北國先知的觀點

■ 張長暉

引言

王上 12:25-33 的敘事提到，北國開國君王耶羅波安一世（主前 931/930-913 當政，以下簡稱耶羅波安）為避免百姓前去南國耶路撒冷的聖殿獻祭崇拜，從而心向南國，便於北國的但與伯特利各設立一座金牛犢，並建邱壇之殿，定節期，立不是利未人的凡民為祭司。列王紀多處評論，耶羅波安設立金牛犢此舉，是叫北國的百姓陷在罪裏（王上 12:30; 王下 10:29），且將敬拜金牛犢視為北國君王一脈相承的罪惡（如王下 10:29; 13:6,11; 14:24; 15:18,24,28），並暗示金牛犢是導致北國滅亡的主要原因（王上 14:14-16; 王下 17:20-23）。

然而，若細讀列王紀的記敘，會發現主前九世紀的北國先知以利亞、以利沙，並未譴責耶羅波安所造的金牛犢，主前八世紀向北國傳講信息的先知阿摩司與何西阿（在他事奉的前期），亦從未抨擊北國的敬拜系統。此一現象暗示，對這些先知來說，有更重要、更緊急的信息需要對北國傳講，這些先知認為是其它的議題一而非金牛犢的問題，將使北國遭受刑罰，甚至滅絕。

以利亞、以利沙、阿摩司與何西阿對北國的批評

先知以利亞第一次出場於王上 17 章，當時北國的君王是亞哈（主前 874-853 當政）。按王上 16:30-33，亞哈與西頓的公主耶洗別聯姻，在首都撒馬利亞建造耶洗別所信奉的巴力的廟，在廟中為巴力築壇，這是將巴力提升至國家之神的地位，與耶和華並列。對此，先知以利亞自是無法容忍，他譴責亞哈「離棄耶和華的誡命，去隨從巴力，使以色列遭災」（王上 18:18），並責備百姓「心持二意」—又敬拜耶和華又敬拜巴力（王上 18:21）。以利亞要百姓做出選擇：「若耶和華是神，就當順從耶和華，若巴力是神，就當順從巴力」（王上 18:21），只能選一個敬拜。因而以利亞所發信息的重點，是須對上帝專一忠誠：若敬拜上帝，則不當再去敬拜其它神明。以利亞身為北國的先知，他在此要百姓專一敬拜的上帝，即為但與伯特利敬拜中心所敬拜的上帝。雖該二地均有金牛犢，均有邱壇，均有非利未人的祭司，但以利亞並未特別指出並加以批評。

接續以利亞事奉的以利沙，與王室關係密切，曾幫助北國君王對抗宿敵亞蘭（王下 6:9-10），但他亦未譴責北國的金牛犢。此外，王下五章談到，亞蘭的將軍乃縵在承認以色列的上帝為唯一的神之後，他希望上帝能夠饒恕他在偶像廟前必須跟着主人一同屈身叩拜。而從以利沙容許乃縵將軍在偶像廟前屈身，可以看出或許以利沙更關切的，是人對上帝有從心發出的敬畏。至於敬拜上帝的具體形式與地點，究竟是否在偶像前有看似叩拜的動作，或是在北國還是亞蘭，以利沙則顯出相當寬容的態度。

此外，王下 9-10 章指出，以利沙曾差先知門徒去膏立耶戶（主前

841-814 當政) 作王，並吩咐他擊殺亞哈與耶洗別全家，而耶戶在遵命擊殺亞哈家之後，亦拆毀了亞哈所建的巴力廟、燒毀巴力的柱像、並除滅巴力的祭司(王下 10:18-28)。對於耶戶擊殺亞哈與耶洗別全家並除滅巴力的行動，上帝讚許耶戶：「你辦好了我眼中看為正的事，照我的心意對待亞哈家」(王下 10:30)。值得注意的是，王下 10:29 暗示，耶戶在除滅巴力之餘，並沒有一同除滅但與伯特利的金牛犢，但緊接着的王下 10:30 卻記敘上帝並未抨擊此舉，且暗示「未除滅金牛犢」亦無損於「耶戶辦好上帝眼中看為正的事」。

先知阿摩司事奉於北國耶羅波安二世(主前 793-753 當政)的時期(摩 1:1)，他極力譴責當時北國的權貴搶奪他人財物(摩 3:10)、欺壓弱勢(摩 2:6-8; 4:1; 5:10-13; 8:4-6)，奢華宴樂(摩 6:4-6)。阿摩司之所以任憑北國權貴「往伯特利去犯罪」(摩 4:4)，勸戒他們「不要往伯特利去尋求」(摩 5:5)，且宣告上帝的火將「在伯特利焚燒」(摩 5:6)，並非因上帝厭惡在伯特利以金牛犢為代表的敬拜系統，而是因北國「使公平變為茵蔯，將公義丟棄於地」(摩 5:7)。因此，上帝之所以說：「你們雖然向我獻燔祭和素祭，我卻不悅納；也不顧你們用肥畜獻的平安祭，要使你歌唱的聲音遠離我，因為我不聽你們彈琴的聲音」(摩 5:22-23)，並非因為北國有敬拜金牛犢的問題，或任用不是利未人為祭司。上帝之所以不接受他們的祭物，是因北國丟棄了公平與公義。

先知何西阿事奉的年代同樣開始於耶羅波安二世的時候(何 1:1)，何西阿書第一、三章與何西阿的個人經歷有關，第二章則在譴責，北國

追隨巴力，如同行淫的婦人，而在第四到第七章一何西阿事奉前期¹所傳講的內容中，他所強烈抨擊的是：北國違背十誡，道德敗壞（何 4:1-2），敬拜偶像亞舍拉²（何 4:11-14,17），祭司與領袖失職（何 4:6; 5:1-2），追求與外邦結盟（何 7:11），卻不尋求也不倚靠上帝（何 7:10,13-14），同樣也沒有譴責金牛犢的問題。何西阿書一直要到第八章，才首次提到金牛犢，若金牛犢對何西阿來說一開始就是有問題的，為何何西阿不在他事奉的前期就談呢？根據何第四章至第七章的內容來看，北國當時更應該面對的問題，在於敬拜金牛犢以外的其它面向。

雖然何 4:15「以色列啊，你雖然行淫……不要上到伯亞文，也不要指着永生的耶和華起誓」有談到伯特利的敬拜（此處「伯亞文」應是對「伯特利」蔑視的說法），但本節希伯來文更好的翻譯應當是：「以色列啊，若你在行淫（若你正行淫）……就不要上到伯亞文，就不要指着永生的耶和華起誓」（參《思高譯本》何 4:15）。故此處的重點應為，那敬拜偶像、有如對丈夫不忠的行淫婦人的北國，既已與偶像連結，就不配再指着永生的耶和華起誓。故在此文脈之中，「不要上到伯特利（伯亞文）」，更有可能是指，那「行淫」且「敬拜別神」的北國以色列，「不配」再去伯特利敬拜上帝。按此理解，此處是針對何 4:12-13 所提，

-
1. 大部分的學者皆同意，何西阿書在結構上可分為第一到第三章，第四到第十四章兩大部分，且第四章至第七章的內容，應是依照時序反映了北國自耶羅波安二世至「亞蘭—以法蓮戰爭」（主前 734/733）之後的時空底下，何西阿事奉前期所發的信息。
 2. 由於樹在古代以色列與迦南文化中代表女神明亞舍拉，故何 4:13 所描繪的，應是北國百姓在樹下敬拜亞舍拉的場景。

北國在樹下燒香敬拜偶像的問題，而非譴責伯特利的金牛犢。

此外，何 4:6 譴責祭司「你棄掉知識，我也必棄掉你，使你不再給我做祭司，你既忘了你上帝的律法，我也必忘記你的兒女」，強調上帝將不再承認北國祭司的兒女，拒絕他們的兒女繼承祭司的職分。由該處的文脈可知，祭司受譴責的原因，並非因他們在但與伯特利敬拜金牛犢，或因他們不屬於利未支派，而是因他們忘記上帝的律法，也不教導百姓遵守上帝的律法。

雖然這些先知對金牛犢的沈默，不代表他們的認可，但若金牛犢對這些先知來說，確是北國的首要大罪，且是造成北國滅亡的主要原因（王上 14:14-16; 王下 17:20-23），那麼為何他們選擇聚焦於北國的其他罪惡，卻對金牛犢存而不論？此一現象應暗示了，對這些先知來說，北國更需要悔改的罪惡，在於敬拜金牛犢以外的其它面向。

北國敬拜系統當中的一些要素可追溯至早期的以色列

其實在以色列的早期歷史中，祭司可由非利未人出任，邱壇亦可用來敬拜上帝，以利亞等先知之所以沒有對北國的敬拜系統加以譴責，可能反映了以色列早期歷史的狀況。

以非利未人做祭司，《舊約》中有先例可循：撒上 1:1 指出，撒母耳為以法蓮人而非利未人，但他卻承繼祭司的職分；撒下 8:18 希伯來文作「大衛的眾子都作祭司」（《和合本》作「大衛的眾子都作領袖」），

而大衛的眾子係屬猶大支派；撒下 20:26 希伯來文作「睚珥人以拉作大衛的祭司」（《和合本》作「睚珥人以拉作大衛的宰相」），睚珥人以拉可能屬瑪拿西支派（見民 32:41；申 3:14；書 13:30）。這些經文暗示，至少在以色列的早期至大衛作王的年代，祭司並非一定要由利未支派的人所出任。

而在邱壇建殿，雖然現今許多讀者會將邱壇與偶像崇拜相連結，但早期「邱壇」並無貶義。邱壇可用來敬拜上帝，例如撒上 9:14 提到撒母耳去到邱壇獻祭，王上 3:3 談到所羅門王上到基遍「極大的邱壇」獻祭，而上帝就在基遍，於夜間夢中向所羅門顯現。代上 16:39 亦談到大衛指派祭司撒督和他眾弟兄，在基遍的邱壇獻燔祭。這些經文的場景雖均在耶路撒冷聖殿建成之前，但王下 18:22 暗示，即便是在耶路撒冷聖殿建成之後，「上帝的邱壇」的敬拜仍舊存在，一直延續到希西家王（主前 728-687/686 當政）的年代。希西家在位時進行宗教改革，他關閉各地的邱壇與祭壇—無論是敬拜上帝或是敬拜偶像的，並將對上帝的敬拜，全部統一至耶路撒冷的聖殿。

因此，「邱壇」可能是在希西家的宗教改革之後，才因耶路撒冷聖殿成了唯一合法的敬拜中心，而變成一負面的詞語，與偶像崇拜相連。王上 15:9-14 指出，希西家之前的亞撒王（主前 911/910-870/869 當政）除去國中的變童，除掉一切偶像，又砍下亞舍拉，王上 15:11 與 15:14 均給予亞撒極高的評價，稱讚他是「效法他祖大衛行耶和華眼中看為正的事」、「一生向耶和華存誠實的心」。但與此同時，王上 15:14 也特別

指出亞撒王「邱壇還沒有廢去」。若邱壇在亞撒的年代已不正當、不合法，那麼亞撒為何不一同除去呢？而既然亞撒已除滅偶像，則他所留下、沒有廢去的邱壇，便只能是敬拜耶和華上帝的邱壇。且按列王記編者於王上 15:11 給予的評價，留下邱壇，似乎並無損於亞撒「行在耶和華眼中看為正的事」。因此，我們要問：那所留下的邱壇，在亞撒的時代真是非常負面的嗎？更有可能的情況是，關於亞撒沒有廢去邱壇的評論，應是後期編者抱持「耶路撒冷聖殿是唯一合法敬拜中心」的想法，回過頭去對亞撒的評論。

而按後期編者「耶路撒冷聖殿是唯一合法敬拜中心」的想法，耶路撒冷聖殿之外一切的敬拜場所，包含北國的伯特利³，均是不正當、不合法的。王上 13 章談到有一從南國猶大來的神人，來到伯特利的邱壇旁，對該壇發降災的神諭，有可能即是此種想法的先驅（王上 13 章的場景遠早於希西家宗教改革時代），但此一神人的想法卻非以利亞等先知的想法。此外，讀者或許會認為神人譴責伯特利的壇，必然是因為金牛犢的關係，但事實上王上 13 章從未提到「金牛犢」，且王上 13:32 指出，神人的神諭是指著「伯特利的壇，與撒馬利亞各城有邱壇之殿」⁴所發，看

-
3. 耶羅波安之所以選擇將金牛犢安置於但與伯特利，應有其歷史淵源，除此二地分別為北國國界的極北與極南以外，更重要的原因，應是此二地均為古老的敬拜中心，摩西的孫子曾在但城作祭司（士 18:30），而伯特利則與以色列的先祖關係密切，上帝曾於在此向雅各顯現（創 28:10-18），雅各日後亦於該處築壇獻祭（創 35:1,6-7），士師時期的伯特利為重要的敬拜中心，約櫃當時亦在該處（士 20:26-28）。
 4. 王上 13:32 應有後期編修的元素，因此時耶羅波安在位時的首都並非撒馬利亞，而是得撒。

起來更像是針對北國所有的邱壇。在此「北國所有的邱壇均須受到譴責」的想法，加上此一神人來自於南國猶大的身份，暗示了王上 13 章背後所反映的，有可能是「耶路撒冷聖殿是唯一合法敬拜中心」的觀念。

最後，關於耶羅波安所造的金牛犢，根據王上 12:28，當耶羅波安引介金牛犢時，他所說的是：「以色列人哪……這就是領你們出埃及地的上帝」，係將金牛犢與上帝相關聯，而非外邦神明。讀者或許會認為金牛犢在此的問題，在於將此一雕刻的形象當作上帝來敬拜，但若是如此，為何以利亞等先知對此沈默？撒下 22:11 談到耶和華「乘坐基路伯飛行」，民 7:89 論到上帝「從法櫃的施恩座之上，二基路伯之間」說話，基路伯為受造物，約櫃上被雕刻出來的基路伯，則是「受造物」的「可見形象」，因此在以色列早期的歷史中，及所羅門的聖殿裏，以「受造物」的「可見形象」來代表承載上帝的座騎或地方，似乎是可接受的。因而有觀點猜測，耶羅波安所設立的金牛犢，可能是用來代表上帝的座騎，上帝仍然是不可見、沒有具體形象的。⁵但由於迦南宗教中描繪的巴力也常站在公牛背上，因此耶羅波安的金牛犢，與巴力的牛犢概念可能過於相似，加重了宗教混雜，從而成了日後先知批評的對象。又或者，金牛犢雖然最初只是一個與上帝有關的宗教物件，一開始並未遭到以利亞等先知的批判，但經過一段時間之後，百姓開始向此宗教物件燒香敬拜，才產生了如王下 18:4 所述敬拜摩西銅蛇的問題，使得金牛犢成為罪惡。

5. 如 Tryggve N. D. Mettinger, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context* (Stockholm : Almqvist & Wiksell International, 1995), p. 19.

何西阿書第八章

在以利亞、以利沙、阿摩司之後，何 8:4-6 是先知第一個提到金牛犢的地方：

「⁴ 他們立君王卻不由我，他們立首領我卻不認。他們用金銀為自己製造偶像，以致被剪除。⁵ 撒馬利亞啊，耶和華已經丟棄你的牛犢；我的怒氣向拜牛犢的人發作，他們到幾時方能無罪呢？⁶ 這〈牛犢〉出於以色列，是匠人所造的，並不是神。撒馬利亞的牛犢必被打碎。」

在此「撒馬利亞的牛犢」有兩種常見的理解：(1) 指迦南神明巴力，因迦南宗教常以公牛代表巴力，按此理解，此處係在譴責北國的巴力崇拜；(2) 指耶羅波安的金牛犢，按此理解，此處上帝向拜金牛犢的人怒氣發作，是因牛犢本身僅是一宗教物件，是匠人所造的，並非上帝本身，而此處暗示北國將金牛犢當做上帝來拜，如上一節最後所述，是類似百姓拜摩西銅蛇的問題。

然而，前文所談的以利亞、以利沙、阿摩司，均未針對金牛犢做出譴責，何西阿書前七章亦未提及金牛犢的問題。若對何西阿來說，金牛犢從一開始就有問題，應當予以譴責，那為何在他早期的事奉中從未提及？一種可能的解釋是，或許對何西阿來說，金牛犢在他早期的事奉並不是問題，但後期何西阿的想法出現了轉變，開始認為金牛犢有其問題。但此處也不能排除有另外一種解讀的方式：按何 8:4-6 的前文來看，何

8:1-3 先是抨擊北國違背與上帝的盟約，干犯上帝的律法，而北國所違背、所干犯的，應包含了之前所談到道德敗壞、敬拜偶像、祭司與領袖失職、追求與外邦結盟等罪孽，何 8:4 則接着譴責北國自立君王與首領，用金銀製造偶像（應指巴力），是因着北國種種的罪孽，故何 8:5 才宣告，上帝要丟棄北國的金牛犢—北國對上帝的敬拜中的最重要物件，暗示上帝將不再接受北國對他的供奉，要與北國斷絕關係。換言之，這樣的理解暗示：若北國願意離棄巴力與亞舍拉，願意追求公義，祭司與領導階層願意順從上帝，教導百姓律法，不再追求與外邦結盟來確保國家利益，那麼，北國的金牛犢或許就不用廢去。

結語

本文首先談到，列王紀多處對耶羅波安的金牛犢持極其負面的評價，並歸咎其為北國滅亡的主因。不過，此一看法似乎並非以利亞、以利沙、阿摩司的看法，這些先知在他們的講論中，強烈抨擊北國其它面向的罪惡，並未提及金牛犢的問題。是這些罪惡（如亞哈敬拜巴力，或北國欺壓弱勢、丟棄公義），導致北國遭災，甚至滅國。

何 8:4-6 可能為先知史上，首次提及金牛犢的段落。按常見的理解，該處有可能在談：那本應代表上帝座騎的金牛犢，日後卻被百姓當成上帝來敬拜，是以何西阿開始對其嚴加批判。但何 8:4-6 似乎也不能排除有另一種可能的理解：是北國其它方面的罪惡，諸如缺乏公平正義、敬拜巴力、投奔外邦等問題，才導致上帝要打碎此一牛犢。而列王紀之所

以多處對金牛犢持極其負面的看法，應與希西家宗教改革之後逐漸發展的「耶路撒冷聖殿為唯一合法的敬拜中心」的想法有關：在早期以色列的歷史中，邱壇可用來敬拜上帝，也是正當與合法的敬拜場所，是在耶路撒冷聖殿中心的觀念形成之後，耶路撒冷以外所有的敬拜中心，才變得不正當、不合法，北國伯特利的敬拜中心，應是在此一標準之下，才受到強烈的譴責，該地的金牛犢，亦可能是在此一背景之下才受到抨擊。

以利亞等先知未對耶羅波安金牛犢採批判的態度，勢必與出埃及記中亞倫的金牛犢的敘事形成某種程度的張力。此一現象是否暗示，以利亞等先知在他們事奉的當時，不知道亞倫金牛犢的傳統？抑或，他們對亞倫金牛犢傳統的理解，有另一個版本？關於這些問題，就有待另一篇文章來進一步探尋了。

本文作者：張長暉
研讀本（新標點和合本）系列編輯