

## 五卷晚期小先知書導論

John J. Collins 著；活水編譯小組編譯

本文摘自「活水聖經詮釋系列舊約卷十七」，編譯自 John J. Collins, “Introduction”, *JOEL*、*OBADIAH*、*HAGGAI*、*ZECHARIAH*、*MALACHI* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2013), pp.7~12, 30~32, 41~46, 59~67, 121~124。本文導論岳厄爾、亞北底亞、哈蓋、匝加利亞、瑪拉基亞五卷小先知書著作。小先知書作為舊約聖經最後十二卷書的總稱，並非因為其先知身分地位比較小，而是因為這些書卷的篇幅較短。整體而言，先知的工作包含傳達天主的旨意，將天主的啓示、警告、預言傳達於其子民；先知的工作也包含教師，教導百姓天主的典章律例；當然，先知領受天主的神諭，也是百姓的守望者及代禱者。

### 一、《岳厄爾先知書》導言

在《希伯來聖經》中，《岳厄爾先知書》被列在「十二小先知書」中的第二本，介於《歐瑟亞先知書》和《亞毛斯先知書》之間。在希臘文《七十賢士譯本》(LXX) 中，整體而言，十二位小先知的作品，是依循其寫作時間先後順序而排列的，《岳厄爾先知書》被排在第四。主前第八世紀的歐瑟亞先知和亞毛斯先知被放在開頭或附近，而流放後的哈蓋先知、匝加利亞先知和瑪拉基亞先知則被放在結尾。然而，岳厄爾的作品似乎是這規則的例外。

雖然《岳厄爾先知書》本身，幾乎沒有提供具體寫作年代的任何證據，但人們普遍認為它是流放後的作品。有兩個考量支持它較晚年代出現的看法：其一，根據岳四 6，有些猶太人被賣給希臘人為奴，這節經文暗示了流放巴比倫之後的日期，當時猶太民族很弱，與希臘的接觸正在增加（不一定須要是主前約 330 年亞歷山大大帝征服之後的日期）；其次，對「上主的日子」和「審判萬邦」的描述類似於其他流放後經文中發現的末世期盼（例如：依廿四～廿七；則卅八～卅九；匝十四）。還有一些對較早期先知書的迴響，顯示岳厄爾是先知傳統中的後來者。

《岳厄爾先知書》寫作日期大約在主前 400 年左右，是一個合理的推測。如果這是正確的，岳厄爾可能是除《達尼爾書》之外，最晚近寫成的先知作品。無論如何，它很可能是整部先知文庫中最晚出現的書籍之一。它在《希伯來聖經》中佔一席之地，是它與《亞毛斯先知書》有主題上的關聯。岳四 16「上主從熙雍怒吼，從耶路撒冷發出自己的聲音」，與亞一 2「上主由熙雍一怒吼，從耶路撒冷一出聲」相互應和，這兩本書也都共有「上主的日子」這主題。

### （一）結構與組成

本書分為截然不同的兩部分。其一：岳一 1～二 17 描述了一場蝗災，並呼籲司祭們舉行懺悔儀式；接著是岳二 18～27 中天主的答覆和再保證。其二：則是關於未來天主將傾注祂的聖神，拯救餘民並審判萬邦。《思高聖經》及 *New American Bible*

遵循《希伯來聖經》原文，區分了另外兩章：岳三及岳四；其他譯本如《和合本聖經》，則將簡短的岳三併入岳二（成了岳二 28~33）。這兩部分透過「上主的日子」這主題連結在一起，但這兩部分各有不同的意義。第一部分提到「蝗災」；第二部分是「審判和拯救之日」。兩部分之間有明顯的相似之處，可能是同一位先知的作品。然而，許多學者認為岳三及岳四是後來添加的。

## （二）蝗災

直到現代，蝗蟲一直都是近東地區的災禍。它們分布在北非和近東，特別是撒哈拉和阿拉伯半島，以及西乃半島和猶大等沙漠地區。在某些尚未完全被了解的情況下，牠們會成群地遷徙以尋找食物，其影響是災難性的。牠們曾出現在亞毛斯先知的神視中（亞七 1~3），在那裡牠們吃光了地上所有的草，並觸動先知為無助的人民求情。岳厄爾先知對蝗災進行了特別生動的描述，將蝗蟲比作入侵這片土地的無敵軍隊。

我們不知道這次蝗災發生在何時，《岳厄爾先知書》的敘述有兩個面向值得注意。首先，由於人們對蝗蟲束手無策，所以他們求助於宗教禮儀。先知請求司祭舉行哀悼儀式並呼求天主。在舊約中，先知勸告司祭舉行宗教禮儀的情況並不常見。更多時候，先知們對宗教禮儀持批評態度，因為宗教的真正衡量標準是在市集和社會關係中實踐正義。在流放回歸後，聖殿中的禮儀崇拜至關重要，我們將看到哈蓋和匝加利亞也都積極支持聖殿的禮儀崇拜。無論如何，面對蝗災，不管是司祭或先

知都無能為力，只能呼求天主。

然而值得注意的是，宗教禮儀並不包括任何認罪。先知常將諸如耶路撒冷的毀滅等災難，視為對人民罪惡的懲罰。在這種情況下，苦難當然被視為天主的作為，但在《岳厄爾先知書》中幾乎沒有跡象顯示這是對罪惡行為的懲罰。唯一可以支持這種解釋的經文是岳二 12~13，先知以天主的名說話，呼籲人們「全心歸向我」。「應撕裂的，是你們的心，而不是你們的衣服」，這樣的勸言讓人想起流放前先知典型的對宗教禮儀的不信任。然而，這並不是否定所有的宗教禮儀。人們被敦促「應全心歸向我，禁食，哭泣，悲哀！」除此之外，並沒有指控人民，也沒有表明為什麼需要「皈依」。大概是人們缺乏專一精神，而苦難是引起人們注意並回轉歸向上主的一個機會。

岳厄爾將蝗蟲的入侵描述為「上主的日子」。這個表述在《岳厄爾先知書》中出現了五次（岳一 15，二 1、11，三 4，四 14），在其他先知書中出現了大約十四次。它總是指即將要發生的事。最早的參照點是在亞五 18。很明顯，人們期待著「上主的日子」，很可能因為它是一個指定的節日。然而亞毛斯說：「上主的日子」將是黑暗而非光明，陰暗無光。

自亞毛斯以降，「上主的日子」變成一個對以色列或萬邦進行神聖審判的專業術語。因此，一些學者將岳厄爾在本書第二部分所描述的意思，理解為蝗蟲是即將到來的天主親臨干預的徵兆或預警。然而在岳一和岳二中，「上主的日子」似乎指的是蝗蟲入侵本身。例如，在岳二 2 中，「那是一個陰霾昏暗的日子，

是一個濃雲漆黑的日子！」「上主的日子」不一定是世界末日，而單純是大災難的一天。這不一定是獨特的事件。原則上，上主的日子可能不只一天，儘管它通常有著具體的特徵。岳厄爾是唯一一位對自然事件使用這類語言的先知。「上主的日子」的末世聯想，生動地傳遞了蝗蟲所帶來毀滅性災難的感覺。

就其性質而言，蝗蟲的入侵是短暫的。根據岳三 18，上主被百姓的呼求所觸動，就憐憫他們。接下來是寬心保證的先知話，承諾百姓會得飽飫，並永不再蒙羞（岳三 19b-27）。

### （三）審判的日子

然後，先知在岳三和岳四中繼續談論一般認知上的「上主的日子」，即「天主審判的日子」。上主在蝗蟲入侵中所展現的毀滅性力量，自然地讓人想起審判的主題。然而，即使在這一點上，岳厄爾也與亞毛斯等早期先知有所不同。對亞毛斯而言，「上主的日子」主要是「對以色列審判的日子」；對岳厄爾來說，這是「對列國進行審判的日子」。對以色列，或至少對正義的遺民來說，這是救恩的一天。凡呼求主名的人必會得救（只有以色列的遺民才能得救的想法，是典型流放後的預言）。

對列邦的審判部分，是源於針對猶大國所犯的罪行。在岳四 4-8 中，提洛、漆冬和全部培肋舍特被指控掠奪猶大，並將男孩和女孩賣給希臘人作奴隸，以換取酒和妓女。然而，對列邦的審判不僅僅是對鄰國人民的報復，這是對「四周的一切異民」普遍的審判（岳四 12）。這類報復所有外邦人的神視，經常

在後期的先知書中出現，在則卅八～卅九和匝十四中可以找到例子。它反映了一個經常受到鄰國欺侮的民族的怨恨。復仇的慾望並非人類最高尚的情操，但卻是理解的，它在新約《若望默示錄》中佔有一席之地。現代發展中國家的許多人也有同樣的感受，因為他們對繁榮和宰制的西方抱持反感。

然而，岳厄爾對未來的憧憬不僅僅是復仇而已。蝗災過後，他以和平與富足的承諾來安慰百姓。在岳四 18 中，他夢想有一天「山嶽必要滴下新酒，丘陵必要流下乳汁」。在《岳厄爾先知書》的文字中，以色列遺民是這些祝福的主要接受者。然而，他們所表達的希望，也是受壓迫人民在任何時間或地點的普遍渴望。岳四 17 更具體地表達了猶太人的希望：「耶路撒冷必要成為聖地，外人不能再從那裡經過」。如果這種期望看起來像是孤立主義者或仇外的，那我們應該記住，外邦人過去經常玷污和掠奪耶路撒冷，並且將來還會這樣做。

#### （四）《岳厄爾先知書》與默示文學特徵

《岳厄爾先知書》和其他流放回歸後的先知作品，例如依廿四～廿七和匝九～十四，有時被指有著「默示文學特徵」。這個指向的原因，是他們透過普世審判的意象使人聯想起新約中的《若望默示錄》。早期先知們主要關注特定的歷史危機，例如亞述或巴比倫人的入侵。然而，在流放回歸後，人們關懷的不再那麼具體，而是更具普世性特質。敵人不只是特定的民族，而是泛指外邦人。反面而言，對未來的希望不僅僅是恢復到以

前的狀態，而是徹底改變生活條件。誠然，山嶽滴下酒的想法是誇張的，且不宜按字面理解；但在流放回歸後的先知訊息中所表達的希望，比早期先知更具烏托邦性質。

然而，《岳厄爾先知書》和後來的默示文學諸如《達尼爾書》和《若望默示錄》之間，仍然存在著深刻的差異。一方面，形式上有區別：岳厄爾的宣告採用先知性神諭的形式，它們代表臨到岳厄爾的「上主的話」（岳四 1），就像臨到亞毛斯或耶肋米亞一樣。《達尼爾書》和《若望默示錄》主要是神視，而且具有神秘的特徵，需要天使來詮釋。另一方面，對未來的希望也有極重要的差異。默示性希望的標誌是個別死者的復活和審判（參：達十二 1~3；默廿 11~15）。《岳厄爾先知書》並沒有提示任何這樣的希望。未來的盼望仍然是關於作為一個群體的人，即使它們只適用於遺留下來的少數人。

也許《岳厄爾先知書》對未來最獨特、也是最著名的憧憬，是在第一個五旬節的背景下，將岳三 1~5a（「我要將我的神傾注在一切有血肉的人身上」）用在新約聖經的宗二 17~21 中。五旬節的語言之恩，被視為應驗了岳厄爾的預言，並證明上主的大而可畏的日子已經來臨。

## 二、《亞北底亞先知書》導言

《亞北底亞先知書》是聖經中最短的一部作品，總共只有 21 節。它在《希伯來聖經》的「十二小先知書」中，被緊接安排在《亞毛斯先知書》之後。之所以如此安排，是由於主題上

的考量：《亞北底亞先知書》大量的內容與厄東有關，而《亞毛斯先知書》的亞九 12 正好也談及有關厄東的議題。十二小先知書的編者認為：《亞北底亞先知書》的內容，可以詮釋亞九 12 這一節，雖然這不一定是合乎真正的目的。希臘文《七十賢士譯本》編排的順序是這樣的：歐、亞、米、岳、北。《亞北底亞先知書》接續在《岳厄爾先知書》之後，因為二者的主題都是「上主的日子」。

### （一）結構及其整體性

這本簡短的作品可分兩部分。北 1~14 包括一些詛咒厄東的神諭，因為厄東對猶大做了惡事。北 15~21 包括一個更普遍的對萬邦審判的預言，而後談到猶大的復興。這樣的結構，與《岳厄爾先知書》的結構十分類似：由有特定歷史意義的諸神諭開始，接著而來的，是對無限期未來之「上主的日子」來臨的期待性神諭。

當然，這麼簡短的一本先知文學作品，確是可能全由單一作者寫成的；但也有許多聖經學者認為：北 15~21 的末世性神諭，是後人加上來的。採取北 15~21 是後加之觀點的學者們都有一個傾向：認為這是最後的編輯者給所有「先知文學」作品都加上了這些類似的神諭。總之，因為對厄東的審判，與對萬邦更普遍的審判之間有著類似性，這點使本書有了整體性。

### （二）歷史脈絡

本書第一部分的歷史脈絡，從北 11 述說厄東的內容上可以

看出：

當外邦人擄掠他財寶的那一天，  
蠻族來到了他的城門下，對耶路撒冷拈鬮時，  
你也置身其間，好像他們中的一個。

這正是耶路撒冷遭猶大及厄東之外的第三國摧毀當下的描述。這非常類似主前 586 年耶路撒冷遭巴比倫摧毀的情況。可是，有些聖經學者反對這種說法，因為《希伯來聖經》中有關歷史的作品中，並沒有任何厄東入侵猶大或以色列的記錄，而且考古學上也沒有任何相關的證據。厄東的這種形像，其實是在流放回歸後的先知文學作品中，才開始顯得很突出、很負面。流放回歸後，猶太人仇恨厄東的這種意識，已經成了必須有的基本心態。在更後來的經師時代，厄東常常被用來作為猶太民族主義典型的首要敵人，甚至成了羅馬的代名詞。

有些聖經學者認為：厄東在《亞北底亞先知書》中已經成為象徵性的敵人了。然而，北 11 的內容十分特殊，其間可能是在反省歷史經驗。假如這種說法正確，那麼《亞北底亞先知書》裡的神諭，或最少其第一部分裡的神諭，很可能就是發布在耶路撒冷陷落之後的猶大地區。若然，這些神諭應該是與《耶肋米亞哀歌》同時代的作品，也該歸入那些在流放巴比倫期間、在猶大地區生活見證的作品之中。

### （三）與其他先知訊息的關係

《亞北底亞先知書》與《岳厄爾先知書》一樣，全書連一

句直接批判以色列或猶大的內容都沒有。有些聖經學者認為，這兩位都是禮儀型先知，把宗教禮儀行動看作是他們的先知性工作，這對他們的同胞是福利，對他們的敵人卻是毀滅。亞北底亞的先知訊息立基於反對外邦神諭的傳統，這傳統諷刺地表達於《亞毛斯先知書》之中（請見：亞一～二），而且更廣泛地被運用在整個「先知文學」的很多作品裡（例如：耶四六～五一）。然而，對猶大不做任何的批判，必定是看到耶路撒冷淪陷之後才會有的反應。留在當地的人已然徹底失望，他們所需要的是支持和鼓勵，而不是批判。

《亞北底亞先知書》與《岳厄爾先知書》一樣，也都引用了古老的先知訊息。最接近的平行例子是在耶四九 7~22。請對照比較：北 1~4 與耶四九 14~16；北 5~7 與耶四九 7~11。我們不必總結地認為這些作品是在互相抄襲。最有可能的是：所有作品都有同一個不知名資料來源的傳承存在，這傳承內容就成了後來各個先知文學作品的典型寫法。

#### （四）本書的神學理念

《亞北底亞先知書》很大一部分內容，是在喚起對猶大敵人厄東的仇恨。本書常因其中的復仇心態而遭到現代人的批判，不過懷著仇恨心態的正義觀充斥於舊約作品中，尤其在先知著作之內。假如有人認為《亞北底亞先知書》的復仇心態似乎特別濃厚，這是由於這本書特別短，而使得這個復仇的主題特別顯眼。復仇的渴望並非沒有正當理由，最重要的基本假設

是：一個民族絕不應該利用另一個民族的不幸遭遇而獲利，尤其是對自己的鄰邦及親戚做了這樣的行為，更令人痛恨。以基督信仰的標準來說，仇恨絕對是不好的。舊約也有一種把仇恨留給天主來解決的觀念，例如：「等到他們失足之時，我必復仇報復」（申卅二 35）。不過，想要「復仇」仍然是人類真實的一種情緒，最好的做法是要承認這種情緒的存在並談論它，而不是假裝它不存在。

《亞北底亞先知書》結束在猶大和耶路撒冷復興的先知訊息上。本書與《岳厄爾先知書》一樣，所訴求的是古老的「熙雍神學觀」，也與詠四六及詠四八一一樣，把熙雍看作「上主的聖山」。本書也與其他流放回歸後的先知訊息一樣，認為只有猶大遺民可以獲救；而且，來自厄撒烏家族的厄東子民，沒有一個得以獲救（北 18）。

### 三、《哈蓋先知書》導言

《哈蓋先知書》，與《岳厄爾先知書》和《亞北底亞先知書》不同，一開始就非常具體地指出了先知活動的時間，即「達理阿王二年六月初一」（主前 520 年）。此外，哈蓋和匝加利亞是極少數其作品以他們自己名字來命名、並在歷史書中被提及的先知（依撒意亞的名字，在列下十九中被提及，在依卅七中也有這段經文）。厄上五 1~2 提到哈蓋：「那時，有哈蓋和依多的兒子匝加利亞二位先知，受感動奉以色列天主的名，勸勉在猶大和耶路撒冷的猶太人。於是沙耳提耳的兒子則魯巴貝耳，和約匝達克的兒子

耶叔亞起來，下手修建耶路撒冷的天主殿宇；身邊有天主的二位先知，鼓勵人民」。接著，在下一章中，我們被告知：「於是，河西州長塔特乃、舍達波則乃和他們的同僚，全照達理阿王所頒布的，一一遵行。猶太人的長老遂繼續修建，因著先知哈蓋，和依多的兒子匝加利亞的鼓勵，進行得很是順利；如此，他們遵照以色列天主的旨意，並按照波斯王居魯士和達理阿的諭令，完成了建殿的工程」（厄上六 14~15）。據此記載，在猶太人首次從巴比倫流亡地回歸之後，大約經過二十年，哈蓋和匝加利亞在耶路撒冷聖殿的重建中發揮了關鍵的作用。聖殿直到達理阿第六年（主前 516 年）才完工。

### （一）結構

《哈蓋先知書》包含四個神諭，每個神諭都有固定的格式，以一個日期開始。第一個神諭（蓋一 1~11）發布的日期是達理阿第二年 6 月 1 日（主前 520 年 8~9 月間）。這個神諭譴責人們未能重建聖殿，並聲稱他們所經歷的不幸，都是由於這次重建聖殿的失敗而造成的。接下來是一個簡短的敘述（蓋一 12~14），描述了在省長則魯巴貝耳和大司祭耶叔亞的領導下人們的反應，他們開始進行重建工作。

第二個神諭（蓋二 1~9）發布在 7 月 21 日，面對人們對新聖殿規模的失望。根據厄三 12~13，許多記得舊聖殿的老人看到新聖殿的基礎時都哭了，以致人們分不清年輕人的歡呼和長輩的哭泣。然而，哈蓋並不沮喪。他鼓勵猶大省長、大司祭和人

民要堅持下去，並承諾新聖殿的光榮將比舊的更大。

第三個神諭（蓋二 10~19），發布日期為同年 9 月 24 日，認為人民的祭品不潔。這也許可以解釋為什麼當聖殿工程開始時，他們的命運並沒有重大改變。然而，哈蓋堅稱「從今日起」天主會祝福人民（蓋二 15）。

最後一個神諭發布的日期與第三個的日期相同，並只針對猶大省長則魯巴貝耳。上主應許要推翻列國，並為則魯巴貝耳戴上他的印戒。印戒賦予佩戴的官員以國王名義行事的權力。那麼，則魯巴貝耳就是上主行使權力的工具。雖然哈蓋沒有完全明確指出，但他強烈認為則魯巴貝耳將恢復王位，是復興達味王國的默西亞。

哈蓋的整個先知生涯似乎只持續了不到三個月。其他一些先知（如亞毛斯），也可能只有非常短暫的先知生涯；而其他先知（如依撒意亞），則活躍了數十年之久。哈蓋似乎只是為了一個非常具體的目的而被召喚來幫助重建聖殿的。然而，他的神諭許諾猶大國的生活將發生轉變，但這一轉變從未實現。這可能是他職業生涯短暫的一個因素。

《哈蓋先知書》是以一種比其他先知都更清晰的歷史敘事統整而成。這些神諭以連貫的順序呈現，並透過蓋一 12~15 中的散文介紹和簡短敘述結合在一起。這種時序和邏輯連貫性，在其他先知書中是無與倫比的。我們可以推斷這些神諭是由後人精心編輯出來的。這本書很可能是在神諭發布後不久，在它對猶大生活轉變的預言很明顯不會實現之前寫成的。

## （二）歷史脈絡

哈蓋發布神諭是在達理阿二年，即主前 520 年，當時正是波斯帝國的動亂時期。達理阿並非以和平的方式繼承而登上王位的。主前 522 年，王位曾被一個名叫高墨達（Gaumata）的人所篡奪。達理阿是執政的阿契美尼德家族（Achaemenid family）的成員，他領導了一場推翻篡位者的計謀。正如歷史上經常發生的那樣，帝國的一些附屬民族抓住了機會發動叛亂。達理阿必須平定米底亞（Media）和巴比倫的叛亂，並於主前 519 年鎮壓埃及的反叛。許多學者懷疑這些叛亂也激起了猶大國獨立的希望，這些希望是相當不切實際的。

令人懷疑的是，從波斯人那裡獲得權力的則魯巴貝耳和大司祭耶叔亞，是否也曾被革命熱情所席捲。但先知哈蓋和匝加利亞很可能也曾抱持這樣的希望，這不是基於對政治和軍事條件的現實評估，而是基於他們對天主力量的信仰。兩位先知似乎都希望能恢復猶大王室。可惜我們並沒有關於猶大省長和大司祭的想法的記錄。

先知也可能認為：猶大王室可以在不反抗波斯的情況下恢復。波斯人曾是猶太民族的恩人，他們允許猶太人民返回耶路撒冷並重建聖殿。他們允許達味的後裔則魯巴貝耳擔任省長。先知們可能也希望他們能夠恢復猶大國的王權，附屬民族常保留自己的國王為帝國霸主的附庸。但波斯人無意讓猶大獨立，也不打算縱容恢復王權的願望。我們將連結匝加利亞的先知訊息，更廣泛地思考這個問題。

### （三）哈蓋的神學理念

哈蓋與岳厄爾和亞北底亞一樣，並與大多數流放前的先知不同，他非常贊許聖殿的崇拜。他對典型的司祭傳統禮儀中訂下的聖潔性問題表現出興趣。這種關注在《厄則克耳先知書》中也曾出現（尤其是則四四），但在其他早期的先知作品中卻很少見。然而，哈蓋的宣講中最具爭議的，是他假設人民的福祉依附於聖殿及其崇拜。毫無疑問，在任何時期，主持聖殿崇拜的司祭以及支持的人們都會廣泛認同這個預設。然而，亞毛斯和依撒意亞等先知則嚴厲地批評了這種信仰理念（請參：亞五 18~25；依一 12~16）。耶肋米亞先知嘲笑那些只信賴「上主的聖殿」的人（耶七 4）。即使在哈蓋的時代，這項質疑的傳統也被匿名的第三依撒意亞先知所延續（請參：依六六 1），他讓上主嘲弄地問：「上天是我的寶座，下地是我的腳凳，你們還能在那裡給我造殿宇，建我休息的地方呢？」同樣明顯的是，大多數猶太人從巴比倫返回時，並沒有把重建聖殿放在優先地位。

哈蓋責備百姓把自己的利益放在第一位，為自己建造「有天花板的房屋」，而主的殿卻仍為廢墟（蓋一 4）。他的推理是基於古代神話思想，將土地的肥沃與對神明的崇拜聯繫在一起。但他的論點將注意力集中在宗教社會學中一個有趣的問題上：在一個資源匱乏的社區，人們應該先關注人類的基本需求，例如住房，還是優先考慮支援禮拜和聖殿（或教會）？即使從純粹的社會學角度來看，聖殿的重要性也不應被低估。透過重建聖殿，人們將社區作為一個整體，置於個人需求之上，並為他們

的社群認同創造了一個重要的象徵。這些象徵的重要性，可以從美國天主教的歷史中得到生動的體現，由非常貧窮的人組成的移民社區，在美國東北部和中西部各地建造了地標性教堂，這些教堂不僅宣揚了天主的光榮，同時也宣揚了移民社區本身的凝聚力和抱負。哈蓋不是社會學家，但他協助建造的聖殿一直是猶太人身分和自豪感的主要象徵，直到黑落德王時代，大黑落德王用更宏偉的建築取而代之。聖殿對這時期猶太人民的凝聚力和團結，做出的貢獻不可估量。

哈蓋說服人們重建聖殿的修辭策略，是承諾「從今天起，我必要祝福你」（蓋二 19）。事實證明，這是一個冒險的策略，聖殿的建造並沒有為生育和繁榮帶來任何明顯的改變。哈蓋既不是第一個、也不是最後一個做出預言卻未應驗的先知。正如我們所熟知，後來的猶太教和基督徒歷史中預言世界末日或歷史終結者如過江之鯽（1840 年代北美的米勒派運動為一顯例）。研究這類運動的社會學家指出，即使面對相反的證據，相信這類預測的信徒往往堅信這些預測將會實現。哈蓋也是如此。對於那些因新聖殿規模較小或奠基時種子未發芽而灰心喪志的人，他的回應是讓他們耐心等待。

可惜的是，《哈蓋先知書》只記錄了他那三個月的傳道活動。我們真想知道：他對天主讓新聖殿充滿光榮的希望，到底堅持了多久。後世的猶太人可能會聲稱，預言最終實現了：當時居住在其他國家、但來到耶路撒冷朝聖的猶太人的捐獻，使聖殿變得更加豐富。然而，哈蓋最初的預言不僅預見聖殿的財

富，也預見到外邦人的從屬地位。他特別希望將各國的財富帶到耶路撒冷，而不僅僅是猶太流亡者的財富。

哈蓋預言提出的最後一個問題，涉及對默西亞的期待。「默西亞」一詞源自希伯來文 *mashiach*，意思是「受傅者」。「基督」一詞是希臘文 *christos* 英語的音譯。大司祭，可能還有一些先知，都被傅油，但最出色的主的受傅者是達味王。例如詠二中提及國王是上主的受傅者。根據撒下七，上主應許達味，他的一個後裔將在耶路撒冷永遠為王。然而，主前 586 年耶路撒冷被巴比倫人摧毀之後，猶大就不再有達味那樣的君王了。因此，默西亞一詞代表了期待未來一個人物恢復達味王國的希望。

基督宗教聲稱這期望在耶穌身上實現了，祂的國度並不屬於這個世界。然而，對猶太人而言，只有一位能夠真正恢復以色列王國的君王，才能在這個世界上實現此一目標。這樣的君王不一定是超性或天上的人物，而且他也不會被預期永遠存在並統治。他只單純是一位恢復了達味家族的君王。應該注意的是，*mashiach* 這個字在《希伯來聖經》中從未用於指涉未來的人物。這種用法首先出現在《死海古卷》，以及《七十賢士譯本》中的《撒羅滿聖詠》等作品中，其歷史只可以追溯到主前十一世紀。但是，對一位恢復達味王室的君王的期待，在《希伯來聖經》中可能可以追溯到後流亡時期的篇章，這就足以為證了（依十一；耶廿三 5~6，卅三 15~18 等）。如果我們說哈蓋先知的第四個神諭，其中主說祂將使則魯巴貝耳成為祂的「印戒」，甚或可能是「默西亞」，所有這一切都意味著：哈蓋期望則魯巴貝耳將恢復

達味的王室，並且他的後裔將接替他在耶路撒冷爲王。我們並不是推論哈蓋認爲則魯巴貝耳是個超性、神聖的人物，就像基督宗教神學中對基督的理解一樣。

#### 四、《匝加利亞先知書》導言

在「十二小先知文集」之中，《匝加利亞先知書》是最長的作品之一，幾乎跟《歐瑟亞先知書》的長度相當。它也是最複雜、最有爭議性的小先知作品。匝加利亞先知與哈蓋先知一樣，在厄上五 1 及六 14 談論聖殿重建相關議題時被提及。然而，在整個《匝加利亞先知書》之中，只有不到一半的內容，真正屬於匝加利亞先知本人（本書稱這部分爲〈第一匝加利亞〉）的作品。因此，一般聖經學者把本書劃分爲兩大部分：〈第一匝加利亞〉（Proto-Zechariah：匝一～八）及〈第二匝加利亞〉（Deutero-Zechariah：匝九～十四）。尤有甚者，更有些聖經學者更把匝十二～十四劃爲〈第三匝加利亞〉（Trito-Zechariah）。

其實，連〈第一匝加利亞〉（匝一～八）的劃分法仍有所爭議，因爲有人認爲：匝一 1-6 及匝七～八並非匝加利亞本人的作品。匝九～十四的神諭來源之根據十分模糊；這些篇章，在整部《希伯來聖經》中，屬於最難理解的部分。

#### （一）第一匝加利亞

##### 1. 結構

所有聖經學者都認爲：匝一～六確實是出自匝加利亞先知

親手的先知訊息；更準確地說，是匝一 7~六 15。這整段經文中，有八個神視和三個神諭。八個神視分別是：匝一 7~17，二 1~4，二 5~9，三 1~5，四 1~6a、10b~14，五 1~4，五 5~11，六 1~8。第一個神諭，出現在第三和第四兩個神視之間（匝二 10~17）。第二個神諭，插在第五神視的中間，即匝四 6b~10a。第三個神諭，見匝六 12~14。值得注意的是，有些聖經譯本對第一章和第二章的劃分是不同的。《希伯來聖經》、《思高聖經》和 *New American Bible* 中的匝二 1~4，在《和合本聖經》及有些其他譯本則被編碼為匝一 18~21，因此匝二中的經節編碼也有所不同。

《匝加利亞先知書》中的神視，是以一個詮釋性天使的角色為特色。《亞毛斯先知書》中最早的先知神視，是先知直接與天主對話（參：亞七~八）。在則四十~四八中，先知對新耶路撒冷有一個詳盡的神視，其中有一位天使充當嚮導。詮釋性天使在《匝加利亞先知書》中，比任何早期的先知訊息都更突出。後來，詮釋性天使成為默示性神視中的標準特徵，如同我們可在達七~八中所看到的。

匝加利亞先知的的神視，是由匝一 1~6 和匝七~八中的宣講材料所構成。該材料在語言和主題上，類似於申命紀神學寫作圈的作品。雖然這些資料並非來自先知本人，但它使第一匝加利亞先知的言論，成為一本以他的神視為核心而且連貫的作品。

## 2. 歷史脈絡

〈第一匝加利亞先知〉的歷史背景與《哈蓋先知書》基本相同。匝一 1 設定他的先知訊息開始於達理阿二年八月，在哈蓋先知的第二個神諭之後；但在哈蓋先知的第三個和第四個神諭之前。日期格式再次出現在匝一 7（達理阿二年十一月二十四日）和匝七 1（達理阿四年九月四日）。匝加利亞先知的其他神視沒有註明日期，但它們大概集中在達理阿二年到四年（520~516 BC）之間的一個短時間內。

雖然厄上將匝加利亞先知與哈蓋先知串聯起來，都在呼籲人們重建聖殿；但重建的呼籲，在《匝加利亞先知書》中並沒有那麼顯著。在匝四 7 中的第五個神視說：則魯巴貝耳將把聖殿的角石搬出來。在這個神視中間插入的那個神諭更是具體：「則魯巴貝耳的手奠定了這殿宇的基礎，他的手也要完成這工程」（匝四 9）。然而，匝加利亞先知所關心的，似乎更是耶叔亞和則魯巴貝耳的地位，而不是聖殿的建造。

匝三的第四個神視，講述為大司祭在天庭受到撒殫指控時的辯護。耶叔亞被無罪釋放，他的罪名也被免除。無論他有什麼缺點，匝加利亞先知堅持認為他應該得到無條件的支持，因為他「不是由火中抽出來的一根木柴嗎？」（匝三 2）從流亡歸來的這個小族群狀況太不穩定，不宜允許對其領導人進行批評。

在匝三 6~8 中，上主的使者勸戒耶叔亞的話，以這樣的應許結束：「我必要使我的僕人『萌芽』生出」。「嫩枝」或「萌芽」（希伯來字 *tsemach*）這個字，是默西亞的一個頭銜。請比較耶廿

三 5：「看，時日將到——上主的斷語——我必給達味興起一支正義的苗芽」。依十一 1 使用不同的希伯來單字 (*choter* 及 *netzer*) 來表達同樣的意思：「由葉瑟的樹幹將生出一個嫩枝，由它的根上將發出一個幼芽」。在所有這些情況下，其意象都意味有新的成長。《依撒意亞先知書》的經文設想一棵老樹被砍倒，必有一棵新樹苗從中長出來。後來，在《死海古卷》中，「達味的世脈」 (*tsemach David*) 這一表述，成了指稱默西亞的標準方式。那麼，「我必要使我的僕人苗芽生出」的應許，意味著天主即將恢復達味的血脈。恢復這血脈的人，將是一位默西亞；從某種意義上來說，他將是一位復興達味王朝的受傳的國王。

在《匝加利亞先知書》的上下文中，毫無疑問，所討論的人物應該是則魯巴貝耳。我們已經看到哈蓋先知宣稱：則魯巴貝耳是主的「印戒」。在匝四中，則魯巴貝耳是聖殿儀式性的建造者。殿宇的建造是古代近東國王的功績。雖然從人的角度看來，則魯巴貝耳不可能繼承王位，但這並不困擾匝加利亞。王權的恢復不是靠軍隊，也不是靠武力，而是靠上主的神能 (匝四 6)。即使路上的障礙物看起來像座山，它們也會變成平原。請比較依四 3~5 中對巴比倫復興的描述：「一切深谷要填滿，山陵要剷平。」

然而，猶太族群的希望並不完全集中在則魯巴貝耳身上。在復興的猶太族群中，大司祭的重要性將與君王相媲美。在第五個神視 (匝四 3) 中，先知看到兩棵橄欖樹，側翼的燈檯有七盞燈。這兩棵橄欖樹，在希伯來原文文本中，被認為是站在主

面前的「兩個油之子」。「油之子」一詞通常被翻譯為「受傅者」；這個翻譯可能會受到質疑。這段經文中，表示「油」的希伯來字 (*yitshar*)，通常並不用來表示傅油用的油 (*shemen*)。儘管如此，很明顯這裡的「兩個油之子」是指耶叔亞和則魯巴貝耳。如果則魯巴貝耳被傅油成為國王，耶叔亞將被傅油任命為大司祭。後來在《死海古卷》中，我們發現了指向亞郎和以色列這兩位默西亞的文獻。《匝加利亞先知書》為這個後來的期盼提供了典範。在後流放時期的猶大，大司祭的職位比被流放前更為重要。從此以後，理想的猶太族群應該有兩位領袖：大司祭和君王。

在波斯帝國治下，大司祭的領導權並不特別有爭議。君權的恢復則是另一回事。在匝六 9~15 中，先知被告知要收集金銀並製作冠冕。希伯來原文表達的冠冕是複數，但在一些聖經譯本（例如：《和合本聖經》）中被修改為單數，因為先知被告知「將〔它〕放在大司祭耶叔亞的頭上」。依常理，耶叔亞只會戴一頂王冠。然而，接下來的神諭似乎不適合大司祭：「看，有一個人名叫『苗芽』，他要自動萌芽，他要建築上主的殿宇。是他要建築上主的殿，是他要承受尊榮，坐在寶座上執政；並且有一位司祭立在他右邊，他們二人之間必和平相處。」在這段話中，「苗芽」顯然是一個王室人物，他與司祭有明顯的區別。那麼，這個人物不可能是指耶叔亞。先知也不可能將王冠戴在司祭的頭上，以表明君王即將來臨。看起來這個神諭原本是寫給則魯巴貝耳的。正如我們所看到的，他在匝四中被認為有功於聖殿的建造。他是迄今為止，最有可能被認定為默西亞「苗芽」的候

選人。

那麼，匝六的文字似乎已被更改。最初，先知被告知要製作冠冕，大概是為則魯巴貝耳和耶叔亞各一頂。然而，對則魯巴貝耳加冕的內容，對於波斯當局來說可能太過分了，或者對於《匝加利亞先知書》的編輯們來說似乎太冒險了。則魯巴貝耳大約在這個時候起，就從歷史記錄中消失了。我們不知道他是被波斯人除去了，或是自然死亡了，還是繼續過著他猶大省省長的平靜生活。我們也不知道他是否寬恕匝加利亞的默西亞狂熱。但他從未被加冕為王；所以有關他受加冕的內容，也就從《匝加利亞先知書》中被刪除了。

以現代標準來看，本書編輯得並不是很徹底。冠冕的複數名詞被允許保留，而與現在寫給耶叔亞的神諭似乎明顯地不協調。古代的編輯很少是頭尾徹底的；聖經充滿了不盡嚴謹之處，為後世的文字批判提供了素材。在這種情況下，這些不盡嚴謹之處，讓我們對猶大歷史上激動人心的事件有了迷人的了解。大約五百年後，另一位活在耶路撒冷的人物（耶穌），受到了默西亞式語言的歡迎。

### 3. 第一匝加利亞的神學理念

期待默西亞的主題，在匝加利亞先知的神視中顯得尤為突出。然而，這絕不是本書唯一的主題。也許這些神視中最震撼的是它們的司祭色彩；但，匝加利亞最關心的是消除罪惡。這在匝三中對大司祭的審判的內容，表現得很明顯。當耶叔亞被

無罪開釋時，他穿上了潔淨的節慶服裝。這事件是神視的一部分，但服裝的象徵意義對司祭來說非常重要（例如，請參：則四四 17~19）。

匝五 5~11 中的第七個神視，再次想像以女人的形式將邪惡從猶大移至巴比倫。這個神視的象徵意義，讓人想起肋十六中透過「代罪羔羊儀式」除去罪孽的事。匝加利亞先知所希望的復興，不僅是政治上的獨立，也是消除這片土地上的罪（參：匝三 9）。這種司祭的關注，在早期先知中是非典型的，但厄則克耳先知是個明顯的例外，他是除哈蓋先知之外，與匝加利亞先知關係最密切的先知。

匝一 1~6 及匝七~八中所建構的神視講道篇章，具有強烈申命紀神學學派的特質。匝一 1~6 引言的段落，確立了典型的申命神學主題，斷言「上主曾對你們的祖先大發忿怒」，並且如果人們歸向祂，祂就會回到猶大來。主已透過「我的僕人先知們」發出警告，但人們卻沒有追隨。這個引言，一方面合理化了上主對猶大的懲罰，另一方面也警告讀者要嚴肅認真注意接下來先知在本書中要講的話。

匝七記載了人們如何從貝特耳來到耶路撒冷，詢問哭泣和齋戒的事。匝加利亞先知的回應，讓人想起《申命紀》和從亞毛斯到耶肋米亞等老先知們所不斷重申的：上主關心的不是禁食，而是仁愛和憐憫，以及對寡婦、孤兒和外方人的保護。人們所遭受的苦難，是由於他們沒有遵守法律和先知的話。本章的語調與匝加利亞先知先前的神視截然不同，卻與耶肋米亞先

知講道的散文部分相似。

匝八也讓人想起《耶肋米亞先知書》中八股式的宣講文體部分，特別是耶卅三中的希望及安慰之神諭：「在你們所謂人獸絕跡的荒野地方，在猶大的城市和耶路撒冷，沒有居民和牲畜的荒涼街上，人還要聽到愉快和喜樂的聲音」。匝加利亞先知期待著時候會到，這座城市將充滿男孩和女孩在街上嬉戲。這些充滿希望的預期，可能是《匝加利亞先知書》原著的結論，因為它是在主前六世紀末、先知生活時代之後不久編輯出來的。

## （二）第二及第三匝加利亞

《匝加利亞先知書》的最後六章（匝九～十四），在整部《希伯來聖經》中屬於最模糊、最難理解的段落。雖然從中世紀起，它們就被劃歸《匝加利亞先知書》，然而，匝加利亞先知確實沒有在這些章節中出現。它們只不過是在古抄本中，被抄寫在匝加利亞神諭之後的「附錄」罷了。匝九～十四，與《瑪拉基亞先知書》一樣，屬於作者失傳的「神諭集」的一部分，被置於「十二小先知文集」之末，作為「附錄」。

### 1. 結構

這些內容可以用匝九 1 及匝十二 1 作為劃分篇章之依據。這兩節都以「神諭：上主的話」作為開端，「神諭」乃這一篇章的標題；同樣的標題「神諭」也出現在拉一 1。「神諭」這標題給了我們暗示，這是劃分文本為不同篇章的標記，表明前後文本內容不是連貫的同一篇章。大部分的神諭似乎都在反映某種

特殊的心理狀態，而這種心理狀態似乎無法重整再出現。

匝九～十四的內容，包括了一些對早期聖經書卷的回應和引述發揮，有些聖經學者把它們視為是某種對早期聖經的詮釋方法，但，它們並不表現出對古老經文的清楚及直接的詮釋。這些神諭並不被視為是聖經詮釋的作品。它們常被視為是在用古代文學來反映寫作時代的處境，猶如我們在《岳厄爾先知書》及《亞北底亞先知書》中所看到的一樣。在某些情況下，它們可能展現出與任何歷史事件無關的純末世景象，與岳三～四中所敘述的一樣。

## 2. 匝九～十四中的各類主題

或許，這幾章中最明顯的主題是與「默西亞型君王」有關的主題。匝九：以預言上主將要毀滅以色列許多鄰邦為開始。而後，在匝九 9 的神諭中，呼籲熙雍女子盡量喜樂，因為「看，你的君王到你這裏來，他是正義的、勝利的、謙遜的，騎在驢上，騎在驢駒上」。「驢」，是以色列民族在成立君主制度建立王國之前的民長時代，所選用的交通工具。這一段經文表達：這位即將來臨的君王，他的國度將要回到北國以色列及南國猶大諸君王之前所流行的、較謙遜之統治者風格。本章繼續描述天主將解救耶路撒冷，並顯示以色列子民就是天主的武器。

在接下來的幾章中，還表達了幾個不同時代之統治模式的主題。匝十：抱怨「民眾流離失所，有如沒有牧人的羊群」（匝十 2）。這首神諭接著表達出上主對「牧羊人」的忿怒。在此開

啓了一個問題：這群牧羊人到底是哪些人？他們想必就是被流放巴比倫回歸之後的猶大領袖們。這牧羊人的主題仍然出現在匝十一中。在此，似乎報告先知採用了一個象徵性的行動，在這行動中他試圖表達出：上主就是以色列子民的牧者，目標是要付出「三十兩銀子」，這是贖回一個奴隸的價錢。

接著，先知又再重新說明牧羊人的角色，因為不夠格的牧羊人將要出現在這塊土地上；太多的猶大領袖，他們都符合在此形容的不夠格的牧羊人。另有一難解的神諭針對不夠格的牧者，請見匝十三 7~9。談到「三十塊銀錢」的新約文本，請見：瑪廿七 9（猶達斯的故事），瑪竇作者說這是引用《耶肋米亞先知書》的說法。

匝十二：敘述焦點轉到「達味家族」。這段經文喚起了列國進犯耶路撒冷或熙雍山的傳統主題（例如：詠二）。在匝十二 3~十三 6 中，我們看到了一系列由「那一天」一詞引出的神諭。這個既定格式，經常用於介紹由編者們添加到先知文集集中的神諭。這些神諭中，有一些內容驚人但又晦澀難懂。上主將先讓猶大勝利，致使達味家族和耶路撒冷的光榮不應受舉揚。這段經文反映了匝一至八章中完全缺乏城市與鄉村之間緊張關係的意識。儘管如此，它還是斷言達味家族將「有如上主的使者」（匝十二 8）。

另一段引人注目的經文在匝十二 10~14 中，談到了對達味家族和耶路撒冷居民的憐憫之心：「他們要瞻望他們所刺透的那一位：哀悼他如哀悼獨生子，痛哭他像痛哭長子。」這句話的

希伯來原文直譯是「是我，他們所刺透的那一位」。儘管如此，聖經學家們還是一再嘗試，要找出這裡提到的人是誰。在若十九 37 中，「他們所刺透的那一位」指的是被釘在十字架上的耶穌。我們只能充滿信心地說，神諭期待在未來的某個時間點上，全面和解即將實現。當這篇神諭撰寫時，達味家族是否仍然是耶路撒冷的一股活躍力量並不確定。所以，整段經文可能應該被解讀為一個假設的末世場景。

匝九～十四中最難解的一段經文在匝十三 2~6。在此預見到有一天，先知會為自己的使命感到羞恥並拒絕承擔它。圍繞預言職責的恥辱感，可能源自於耶肋米亞先知時代、流放巴比倫期間，以及回歸後時期再度發生的先知之間的衝突，也源於因預言的結果並未實現，而對預言先知失去信任。太多的先知曾假借上主的名義說謊。因而，預言在波斯時期已經失去了權威性。我們不知道哈蓋和匝加利亞之後有任何希伯來先知的名字。在希臘時期（主前 330 年之後），默示文學作品被歸於古代著名人物的名下，如哈諾客或達尼爾，而不是其真正的作者們。在第二聖殿時期，宗教權威越來越多地被掌握在經師的手裡，他們成了舊約作品的詮釋者，而不是那些傳布來自上主新啓示的先知們。

《匝加利亞先知書》結束在匝十四的《厄則克耳先知書》中的瑪哥格地之歌格神諭（則卅八～卅九）。這純粹是默示文學中的末世想像，沒有任何歷史事件的根據。這又再一次為外邦人攻擊熙雍山的故事提供了框架。在這種情況下，這座城市將被

佔領，就像被巴比倫人佔領一樣；但，隨後上主會起來，祂的出現將伴隨著地震和大地變形。上主必擊打所有與耶路撒冷作戰的人民，使他們的肉、甚至他們的眼睛都腐爛。這種對列邦復仇的暴力形象之後，是一個更和平的結局。所有倖存的列邦，將年復一年地在帳棚節（Sukkoth）慶祝上主的王權，耶路撒冷將成爲一座聖城。

匝十四是第二聖殿時期，被新增到先知文集中的一個典型匿名神諭。這些神諭並不關心它們撰寫時發生的事件，而是關心歷史的最終答案，即世界的終極目標。它們反映了聖經光榮的許諾，以及猶大在波斯人和後來的希臘人統治下，微不足道的存在之間的差距。他們表達了對以色列上主的王權得以展現其全部光輝的那一天的渴望。

這些神諭常被稱作默示文學之雛形（Proto-apocalyptic）。它們類似於我們在《達尼爾書》或《若望默示錄》中所看到的世界末日之景象，因爲它們設想了人類現世歷史最後的終結。它們的共同點，在於傾向超越當前的特定情境，並整體地關照歷史之終結。然而，默示文學在一個關鍵方面與這些晚期的先知文學有所不同。在《達尼爾書》和《若望默示錄》，以及託名於哈諾客的著作中，歷史的最高點是在「死者的審判和復活」事件之上；《匝加利亞先知書》的任何部分都沒有暗示這種期望。因此，稱這些神諭爲默示文學，是不恰當的。相反，它們代表了聖經預言的最新階段。。

## 五、《瑪拉基亞先知書》導言

與〈第二匝加利亞先知書〉一樣，傳遞《瑪拉基亞先知書》神諭的作者並沒有具名。本書拉一 1，開宗明義就說這是一篇「神諭」；這一點與匝九 1 及匝十二 1 相同。「瑪拉基亞」這個名字來自拉三 1，意思是「我的使者」。與〈第二匝加利亞先知書〉不一樣的是，《瑪拉基亞先知書》乃是一本組織精密、前後連貫的作品。顯然。這是出自一位極優秀先知之手的佳作。我們將跟隨傳統的說法，稱本書的作者為瑪拉基亞先知。

### （一）結構

本書包含六篇演講或辯論，並在結尾處另外加上兩個短小的附言。根據《思高聖經》，本書六個單元的辯論是：拉一 2~5，一 6~二 9，二 10~16，二 17~三 5，三 6~12，三 13~21。有些聖經譯本，如《和合本聖經》，把本書劃分成四章；《和合本聖經》的拉四，相當於《思高聖經》的拉三 19~24。

有些辯論看起來好像是法理形式上的正式辯論；但，其實可能更屬於民間性質的非正式辯論；米六就是一個好例子。辯論的典型特徵，是引證出相對抗的觀點。我們也可在智慧文學類型的作品中發現此類辯論性文獻，尤其可在《德訓篇》中找到佳作（例如：德十五 11~20，十六 17~23）。

### （二）歷史脈絡

與《哈蓋先知書》及《匝加利亞先知書》很不一樣的是，《瑪拉基亞先知書》並沒有指明確定的日期，也很少引證知名的歷

史事件。在開頭的神諭（拉一 2~5）中，明確指出厄東在主前第六世紀中葉被巴比倫毀滅的事件；又提及了「省長」（拉一 8），這點表示本書寫作的時間，是在巴比倫集權政府終結之後的波斯帝國統治期間。而且，本書還在拉一 6~二 9 中批判了司祭職，表示這時已經恢復了聖殿祭祀的體制。因此毫無疑問，這表明本書寫成在流放巴比倫之後，而且，比《哈蓋先知書》與《匝加利亞先知書》更晚編輯而成。

在討論本書編輯而成的時間時，另一個參考因素是拉二 10~16 中的休妻議題。本單元還論及與異教民族女子通婚的問題（拉二 11）。我們知道：異族通婚是厄斯德拉時代（主前 458 年）的熱門議題，厄斯德拉處理這問題的手段是：促使猶太男子把娶自外邦的妻子辭退（見：厄上九~十）。我們不能確定：瑪拉基亞之所以會討論休妻的議題，是否是在回應厄斯德拉的行動；但，厄斯德拉的這項行動，確實可為瑪拉基亞討論休妻議題提供了出色的意義。假如這正是瑪拉基亞宣講這神諭的背景，那麼瑪拉基亞宣講的行動必定發生在主前第五世紀中葉，而《瑪拉基亞先知書》的編輯成書必定在稍後不久。

本書被安排在先知文學叢書的最末，這個事實可能促使我們認為本書是最後寫成的一本先知文學作品。但事實不必然如此；《岳厄爾先知書》可能更晚寫成，而且我們無法確認第二匝加利亞的神諭究竟發表得更早或更晚。《達尼爾書》確定是更晚寫成的，約在主前第二世紀。不過，《瑪拉基亞先知書》確實是最晚寫成的希伯來文先知文學作品之一。編輯者在本書之末加

上的〈結尾附言〉，不但是在為本書的瑪拉基亞先知諸神諭寫〈跋〉，而且更是在為整部「十二小先知書」寫〈跋〉。

### （三）瑪拉基亞先知書的主要理念

拉一 2~5 中的第一篇神諭，聚焦在一個盛行於流放之後的熱門議題之上：嚴懲厄東。請拿《亞北底亞先知書》的同一議題來作比較，我們可以發現：瑪拉基亞所講的厄東被消滅，並不只是一個預期要實現的神諭，而是在反映一個已經發生了的事實（厄東已經在主前 550 年左右被巴比倫消滅掉了）。這點可以在猶太人所問的問題上反映出來：「你怎樣愛了我們？」先知是拿猶大的命運與厄東的命運做比較的方式來答覆這問題。猶大確實曾被消滅了，但它又復興重建起來了；反之，按瑪拉基亞先知的觀點來說，厄東將會永遠沉淪在廢墟之中。的確，在波斯帝國統治巴勒斯坦期間，幾乎沒有任何提及厄東的歷史事蹟。這個神諭並不太關心對厄東的報仇，反倒是更關心猶大的復興。

拉一 6~二 9 是本書最長的一篇辯論，主題是在批判司祭職的問題。瑪拉基亞與流放之前的先知（如亞毛斯及米該亞等人）不同；甚至他的神諭，也與流放之後的神諭（如依六六）有所不同。瑪拉基亞先知並不關心祭獻本身的價值，及其效用等問題。他卻批判祭品是否合宜；他強調與其供上不恰當的祭品，倒不如把聖殿之門關掉算了。值得注意的是，他把司祭職的起源追溯到肋未，而不止於亞郎；他並沒有仔細區分肋未人與司祭之間職務的不同，他們是亞郎的後裔（見：戶八），或匝多克的後裔

(見：則四四)。

在拉一 11 中，瑪拉基亞明白地聲稱：「從日出到日落，我的名在異民中大受顯揚，到處有人為我的名焚香獻祭，並奉獻潔淨的祭品，因為我的名在異民中大受顯揚」。這並非在預言未來末世時期的景象，而是在敘述先知自己時代的現象。當時正是第二聖殿時期，在以色列地之外確實有一些猶太人建立的聖殿。其中之一在埃及南部的象島（Elephantine），此處有一塊猶太僱傭兵活動的僑居地。之後，在埃及的獅城（Leontopolis）也建有一所聖殿，大司祭敖尼雅第四（Onias IV）在瑪加伯起義期間（主前 168~164）出走，來到這裡興建了一所聖殿。「多俾亞家族」（Tobiad family）也可能曾在約旦河之外的某地方，建立過一所聖殿。

上述這些聖殿違反了《申命紀》的法典，並不像瑪拉基亞所推崇的那樣。很可能，瑪拉基亞先知把任何一個宗教對他們自己的至上神之禮拜行為，等同了猶太人對雅威的禮拜。據說波斯王居魯士也稱他們的「上天之神」為「雅威」（厄上一 2）。其實，在波斯的宗教裡，最高的「上天之神」，名字叫做阿胡拉·馬茲達（Ahura Mazda），意思是「智慧之主」。必須注意的是，《瑪拉基亞先知書》之編輯者把這樣的一個宣告，放在較長的一篇辯論裡；顯然，瑪拉基亞先知有意地使用異邦人對他們崇敬之神的禮拜之情，來羞辱猶太人的司祭們並不尊重雅威。但無論如何，本段敘述對外邦人朝拜以色列的天主的可能性，給予非常正面的評價。

第三篇辯論（拉二 10~16），是有關如何處理異族通婚及離婚

的問題。這一段很難詮釋，因為現存文本有些殘破不堪。我們將在之後詮釋文中逐步仔細分析。在此，我們暫時先做個簡單說明：瑪拉基亞是反對異族通婚及離婚的。當然，異族通婚的問題在於：可能導致人不再崇拜上主【請記得：列上十一 1~8 中的撒羅滿之著名例子】，可是，離婚並非解決問題的好辦法，因為如此做違反了《創世紀》中所立下的創造秩序。

當然，好的解決方法是要保護這些娶自外邦妻子所生的孩子，確保猶太社會不致失去這些小孩。瑪拉基亞這樣的主張當然會引起爭論，可是，這個議題無論你如何主張都會引發爭論的。值得注意的是，瑪拉基亞是所有先知中唯一明白主張反對離婚的。古代整個近東地區，包括以色列及猶大，男子有權在某些情況下休妻；女子卻幾乎不可能被允許主動提出離婚的訴求【埃及南部的象島（Elephantine）猶太僑居地例外】。

瑪拉基亞先知的第四篇神諭，預言上主即將降臨於聖殿，以回應「公義的天主在那裏？」這抱怨式的疑問（拉二 17）。在《出谷紀》中，天主派遣了使者，或天使，在以色列的前面幫忙預備道路；在依四十中，更在天庭中有呼聲直接喊說：「你們要在曠野中預備上主的道路，在荒原中為天主修平一條大路」。這篇辯論的主旨，是在確定「盟約的使者」（拉三 1）。在這樣的文體脈絡中，很難區分來者是上主本身，還是祂所派遣的使者。同樣地，在《創世紀》中說「上主的天使」時，其實也是很難區分到底是不是上主本身。

此段文本的主旨，聚焦在針對上主來臨的恐懼感，這種恐

懼感來自以往早期先知文學作品中所描繪「上主日子」來臨時的恐怖景象（請見：亞五 16；依二 12~17；也請參考本詮釋書 24~25 頁，對岳厄爾先知「上主日子」所做的詮釋說明）。瑪拉基亞所說的「上主日子」，有點像亞毛斯先知所說的，上主是來審判祂的子民及他們的崇拜行為，並予以煉淨之，而不是來審判異邦列國的。

第五篇辯論（拉三 6~12）重複了一些先前批判的崇拜禮儀行為，並許諾：假如他們改正了這些偏差的崇拜禮儀行為，會有豐厚的祝福及賞報。最後一篇辯論（拉三 13~21）又回到神義論及賞報的議題。在此尤其值得關注的是，在猶太人中間有個特殊群體，其成員都是「敬畏上主的人」（拉三 16）。這個群體似乎可以超越先知所批判的範圍之外，很可能是屬於天主所特選的小圈圈之內的人。在此，開始有了產生宗派主義的思想傾向：並不是每一個猶太人或以色列人都可以得救，而是只有少數的成義之人才能得救。這種發展傾向，也可在第三依撒意亞先知的作品中發現（見：依五六~六六）。這種宗派主義的思想傾向，之後在第二聖殿時期內發展得愈來愈嚴重，最後在《死海古卷》的文獻中完全呈現出來。

#### （四）結尾附言

《瑪拉基亞先知書》在結尾處有兩個短小的附言。第一附言（拉三 22）要大家記得「我僕人梅瑟的法律」。瑪拉基亞當然知道妥拉的重要性，也偶爾引用，但他的神諭並沒有特別強調妥拉，並以此為中心理念。於是，本書的編輯者就特別加上這

一句附言，肯定妥拉的重要首席地位。這句附言，也可能就是為整部「十二小先知書」作〈跋〉。

第二附言似乎更契合於瑪拉基亞所宣講的各篇神諭。厄里亞要成為使者，被派遣來預備上主的道路。厄里亞並沒有死亡，活著就被提升天，為的是他將再回來世間，準備上主日子的末世來臨。《瑪拉基亞先知書》這裡所述及的，是期待厄里亞再來這傳統信念的最早證據。新約時代，這樣的期待已經深深牢固地建立在人們的心中了（請參：瑪十一 14，十七 10-13，在此把洗者若翰視作厄里亞）。在猶太教的傳統中，他們逾越節的慶典禮儀中，厄里亞也佔有一席之地。

