

——在神的日子中得隱藏

耶路撒冷的審判與救贖(中)

萬民都同心合意地敬虔事奉神，因為事奉的對象一致，因此打破種族的藩籬，共同為所事奉的主奮鬥。

信仰
專欄

西番雅書



文／黎為昇
圖／哈莫尼安

在耶和華大而可畏的日子尚未到來以前，世界的萬民與列國將會分裂成兩大陣營，一為敵基督的國度，就是在《啟示錄》第五號吹響，從天墜落的那顆星，也就是保羅所說的，坐在神的殿裡自稱是神的那位「罪人（ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας）」、「沉淪之子（ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας）」（帖後二3）所建立的聯盟，當牠離開無底坑後（啟二十3），從那時牠迷惑列國的力量不再受限制（啟二十七-8）；另一個為基督的國度，也就是《啟示錄》第七號吹響時所形成的國度：「第七位天使吹號：便有大聲音在天上，說：『世界的王國成為我們的主的與祂基督的』（直譯）」（啟十一15）。這兩大陣營將為以色列的餘民，也就是全以色列得救一事而戰（啟二十七-10）。

在本段西番雅先知的眼光，突然間從王宮中支持或反對約西亞王宗教改革的兩大陣營對立之場景，跳躍到這末後日子兩大陣營對峙的情境。第8節便是這敵基督聯盟的結局，第9至10節便是「我們的主與祂基督的國度」的結局，第11節之後，便是指**在耶和華大而可畏之日以前**，以色列餘民得救的榮景。¹

第一、敵基督聯盟的結局（三8）

直譯經文：

「所以，你們要等待我」耶和華宣告說，「直到那日，我的起來是為了掠奪；因為我的判決是去招聚萬民，為了我聚集的列國，去澆灌我的盛怒在他們身上——所有我暴烈的忿怒，因為用我狂熱的火，全地將被燒盡。」（三8）

在第8節一開頭，先知便說「לָכֵן (所以)」²，表達為之前所提及耶路撒冷遭神審判的事件提出一個結果。由於耶和華是信實的神，祂所宣告的一定能實現，相信祂的人可以滿懷信心來等待、期望。

這裡的「תִּכְתְּבוּ (你們要等候我)」中的「תִּכְתְּבוּ (你們要等候)」，是「תִּקְהוּ (等候)」這字的第二人稱、複數、命令式(imperative)的Piel動詞，³意指某人持續某種狀態，直到所預期的結果發生。⁴這裡第二人稱、複數陽性的「你們」，所指的不再是指上面被譴責的悖逆之民，而是指著下

文成為主基督國度的子民。因為當我們論及「תִּקְהוּ (等候)」這字時，其前提是必須對我們所要等候的人產生信任感，對他有所期待，才會讓我們願意放棄行動，而甘於持續我們目前的狀態。因此一個要等候神的人，必須學習信任神，有神必應允我的信心，並且持續地對神有所期待而放棄擅自行動的主權，這也就是「仰望神」（彌七7）。

至於神要相信祂的人等候什麼呢？就是神為了掠奪所興起的日子，也就是說他們必須等候耶和華的日子，也是神公義審判的日子。這「עָרַב (掠奪)」，原指捕獲物，就是被其他動物捕食而被殺死或捕掠的動物、鳥類等，後來便衍生用在戰爭中，從敵人處所俘獲的戰俘或戰利品；而「קוּמִי (我的起來)」當中的「קוּם (起來)」，意思是處在站立的位置，⁵原本有坐著或俯伏姿勢的意涵（創十九1；書七10），⁶因此「我的起來是為了掠奪」是比喻神好像戰士，開始起身要殺死或捕掠那些違背祂的人。⁷

註

1. 相同的經文也出現在「彌四1-7」：1-4節是萬國集體進入神的家的事件；5節世界將分成兩個陣營：奉自己神的名之萬民與奉耶和華神的名之萬民對峙；6-7便是以色列餘民，也就是以色列全家得救的事件。
2. 中文和合譯本遺漏「所以」一詞，如此便模糊了上段與本段的因果關係。
3. 此節的Piel型式的「תִּכְתְּבוּ (你們要等候)」，為不及物用法原型形式(Qal)動詞，轉變成及物動詞的用法所致。
4. 本文的字義皆出於希伯來文原文字典，書目請參見本文末所列的參考書目。
5. 相同用法請參考《約伯記》十九章25節。
6. 因為「קוּמִי (我的起來)」為不定詞、附屬型(infinitive construct)之動名詞，其後所接的第一人稱、單數的字尾，可作為本子句的主詞。然而，加在不定詞附屬形的字尾可以表示主詞，也可以表示受詞，必須由上下文判斷。
7. 當中的「לְעֵר (為了掠奪)」，七十士譯本(Septuagint)卻譯為「εἰς μαρτύριον (為了見證)」，因為他們將עָרַב視為「לְעֵר (為了見證)」的讀音，而「μαρτυρία (見證)」其意思為提供關於某人或某事的資訊，為所陳述的事提出直接的證據以供參考之途。

神說：「**חֲשׂוֹנִי**（我的判決）」⁸，其意是指一種由官方，通常是透過法官，正式發佈一道法律的裁決，表示神已經作出審判，並為祂所判決的採取行動，這行動也就是要透過招聚萬民與列國的方式，將神的烈怒傾倒在他們身上。

基本上，我們觀察人類的歷史可發現，若非有共同的利益，國與國之間、民與民之間彼此是很難一起合作；尤其每個人各懷鬼胎，即使合作也不長久。但聖經卻揭櫫未來的列國會聚集起來，也就是由歌革（Gog）所帶領的國際聯軍（結三八；啟二十八），他們之所以有辦法聯合起來，乃是撒但迷惑列國的能力不再受到限制，因此他們被撒但迷惑而一起為了牠與基督王國爭戰，「**他們包圍聖徒們的眾軍營，以及這蒙愛的這座城（直譯）**」（啟二十九）。唯有面對殘酷的戰爭，才能證明哪些人是為了貪戀惡事、利益、抵擋真道而戰；哪些人是為了神、真教會、維護真理而戰。

我們的神乃是烈火！祂的審判是全地的，公義的火也必燒滅全地。所謂「**אש קנאה**（我狂熱的火）」中的「**קנאה**（狂熱）」，意思是指一種強烈的願望，深深地想為某個目標委身，換句話說，某人為了達到某個目的而不顧一切熱衷地執行他心所願之事。一旦神執意要執行祂所判決的事，祂的怒氣全

開，就像先知所說「**全地將被燒盡**」，或者像彼得所說的：「**有形質的將要消失，並且烈火將被釋出，並且地與其上的物將被燒盡（直譯）**」（彼後三10）。

第二、我們的主與祂基督之王國的結局（三9-10）

直譯經文：

因為那時，我將轉變列國為被潔淨的嘴唇，他們所有的去求告耶和華的名，一個肩膀事奉祂（三9）。

從古實河以外我的敬拜者，我所分散的女兒，他們帶我的供物來（三10）。

萬國都來歸向耶和華不是獨獨出現在《西番雅書》中而已，在其他的先知書或書卷也有相同的觀念。⁹除了他們徹底悔改，將事奉的對象轉向神以外，萬民都同心合意地敬虔事奉神，因為事奉的對象一致，因此彼此間可以打破種族的藩籬，共同為所事奉的主奮鬥。一方面他們從自身生命的改變開始，徹底更新自己的言語與行動；另一方面他們更要完成最後的任務——戰勝敵基督聯盟，將末後以色列的餘民當作供物獻給神。

1. 口的更新（9a）

第9節中的「**אֶפְתְּחֵם**（我將轉變）」是**פָּתַח**的不完成式動詞，其意為改變某物的本質

註

8. 此處的「**חֲשׂוֹנִי**（我的決意）」如同之前的「**קִיּוּ**（我的起來）」一樣，也是附屬型的不定詞（construct infinitive）之動名詞，其後所接的第一人稱、單數的字尾，可作為本子句的主詞。

9. 參見「賽二3，十一10，十九23-25」、「彌四2」、「亞十四16-21」……等。

或本性。所謂的「בְּרוּךְ (被潔淨)」，是「בָּרַךְ (潔淨)」作為形容詞用的被動分詞 (passive participle)，其意是以物質上某物被清洗或移除污穢喻意之方式，比喻某種情況已不再存在，並有新的狀態的意思。因此「被潔淨的嘴唇」表示原本萬民的言語是污穢的，因為他們所說的盡是誇大、褻瀆神的話，甚至用他們的言語求告偶像，譏笑敬奉神的人 (詩四二3，一三七3)；現在神要改變他們的本質，從潔淨的口，作為潔淨他們生命的濫觴，當他們的口被潔淨時，他們所說的話便截然不同，將不再是會污穢生命的話語。

當先知以賽亞被差遣之前，他見了神臨在的異象便說：「禍哉啊，我！因為我滅亡了，因為我是嘴唇不潔的人，也在嘴唇不潔的民之中 (直譯)」 (賽六5)，可見每個人要進入服事神的行列，神第一步要求的是嘴唇聖潔。這也就是神要列國成為祂國度的子民，必須要克服的屬靈操練，因此雅各長老才會說：「假如有人自認為是虔誠卻不約束他的舌頭而欺哄他的心，這種的信仰是徒勞的 (直譯)」 (雅一26)。

當列國的生命開始被改變之際，他們也開始與神有了連結，最直接的狀態就是他們已會求告耶和華的名。什麼是「שֵׁם יְהוָה (耶和華的名)」？¹⁰「יהוה (耶和華)」起初是神與以色列民立約所立的名，因為神要摩西對以色列人說：「耶和華神是你們父親的神，亞伯拉罕的神、以撒的神、與雅各的神，祂差我到你們這來，這是我的名字，直到永遠；這也是我的紀念存到萬代 (直譯)」 (出三15)，¹¹尤其是《詩篇》一三五篇13節的「耶和華啊！祢的名到永遠 (直譯)」與《何西阿書》十二章5節的「耶和華是萬軍之神，耶和華是祂的名 (יְהוָה יְהוָה) (直譯)」，更是直接了當地說「יהוה (耶和華)」是神的名。

然而，「יהוה (耶和華)」這名是神與以色列人所立的名字，該字是從「הָיָה (是)」的第三人稱、未完成式的「יִהְיֶה (祂是)」而來的，源自於神吩咐摩西要對以色列人這樣說：「『我是』差我到你們這裡 (אֲנִי אֶהְיֶה אֵלֵיכֶם) (直譯)」 (出三14)，在此處神是用「אֲנִי (我是)」作為稱呼自己，好讓生長在埃及多神環境中的以色列民，透過摩西向以色列民揭曉祂的

註

10. 猶太人看見יהוה而讀成אֲדֹנָי (Adonai主)，但他們並沒有改變書寫יהוה的方式。事實上，在直譯經文中יהוה的確不應該譯成「耶和華」，但筆者考慮很久，實在找不到適合的中文字表達沒有母音、僅有子音的「יהוה (YHWH)」，因為中文沒有子音單獨存在的字或字母，因此筆者也模仿猶太人的作法，將和合本慣用的「耶和華」視為יהוה的「中文符號」，但不讀「耶和華」的音的方式處理之。雖然真理研究會只決議為「以耶和華或雅威稱呼神不適合」，但並沒有進一步討論如何改寫יהוה的中文書寫模式，因此這也是筆者考慮許久不得不選用大家熟悉的字眼之緣由。

英文許多版本採用七十士譯本 (Septuagint) 的方式，將יהוה翻譯為「Κύριος (Lord)」，當然在翻譯上便有譯者更改原文之嫌，畢竟יהוה是專用於神與以色列民立約的名字，因此筆者個人覺得若要用採取יהוה的意譯，「ἐγώ εἰμι (我是 I am)」 (約八24) 甚至比「Κύριος (主Lord)」更貼近יהוה的原意。

11. 相同的記載也出現在「詩三十四，九七12，一〇二12」等處。

名「יהוה」，知道並要相信祂是唯一的存在者、獨一的真神。

但是，神不用陳述祂自有永有事實的名字——「יהוה（耶和華）」來拯救世人；而是透過「Ἰησοῦς（耶穌）」或「ישוע（約書亞）」¹²這名來施行拯救，因為這名字的意思也就是耶和華是拯救之意。這名字是神的名（約十七6、11、26），藉著道成肉身的人子揭曉這是唯一能救贖我們的名字。如同彼得說他是靠著「Ἰησοῦς Χριστός（耶穌基督）」的名使瘸子得到痊癒（徒四10），並接著說：「沒有其他任何的拯救，因為在天之下、在人之間沒有其他任何所賜的名，必須藉著它來拯救我們。（直譯）」（徒四12）；也就是說「Ἰησοῦς Χριστός（耶穌基督）」就是神與世人立約，要施行拯救的名，因為只有透過耶穌這位中保，我們才能被永恆的存在者「יהוה（耶和華）」所拯救。

總結來說，雖然「יהוה（耶和華）」是揭曉神是唯一存在者的名，但求告神的人意味他需要救恩，需要被救贖，因此便要求告「יהוה（耶和華）」拯救世人的名——「ישוע（約書亞，耶和華是拯救）」或「Ἰησοῦς Χριστός（耶穌基督）」，向神呼求自己需要救恩，不單單是以色列人，更在末世要拯救列國、救贖萬民歸於祂。因此當我們「奉主耶穌的名（ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ）」說話行事的時候（西三17），其實已經包括了

「主κύριος（אֲדֹנָי יְהוִה）」——唯一的主宰、存在者，以及「耶穌Ἰησοῦς（ישוע）」——唯一人類的救主。

2. 行動的更新（9b-10）

除了嘴唇更新之外，這些被神所揀選的人，他們也要同心合意地事奉神。所謂的「שָׂכָם אֶחָד（一個肩膀）」，其意為並肩地（shoulder to shoulder），以步調一致、異口同聲的方式，一起做一件事。西番雅先知預言將來從列國前來歸順神的人，會肩並肩、心連心地「לְעַבְדוֹ（事奉祂）」。「לְעַבְדוֹ（事奉祂）」是「עָבַד（服侍）」的附屬型不定詞（construct infinitive），可以視作名詞或形容詞的動名詞。而「עָבַד（服侍）」的意思是成為受契約束縛的奴隸，也就是要付出相當的精力和緊張地幫助另外一個人，其社會地位比不被綁約的奴僕更低。當然在神國的「עָבַד（服侍）」與社會不同，因為我們的主人，並不需要我們幫助，但因著我們事奉祂，心屬於祂，使得神大大地尊寵與賜福。

而且西番雅預言那時的事奉神不再只是一個動作，更是一種生命，是因為連續不斷地、習慣不停地、週而復始的事奉生活，會使事奉神漸漸成為生活當中，如同吃飯、睡覺一樣不可或缺的一部分。若事奉者能突破因習慣所形成外在的桎梏，事奉神會從外在的動作，進入到生命當中，成為他的態度、性格、甚至生命的元素，這時候的事奉神已

註

12. 後期希伯來文的形式改為יהושע。

經從動詞的「עָבַד (服侍)」，昇華到一種可以用來形容一個人的不定詞之動名詞——「עֲבָד (事奉)」，而且事奉對象是專注於神的動名詞——「עֲבָדוֹ (事奉祂)」。

在第10節中，先知這裡特別提到「從古實河外我的敬拜者」，古實在埃及的南端，關於古實的背景以及與埃及的關係，可參閱筆者在九月份《聖靈》月刊中的〈列國的結局(下) 埃及與亞述的結局〉一文，便有較詳盡的解釋。至於「גִּבְרֵי-כוֹשׁ (古實河)」，因為有時古實成為尼羅河流域上游的別名，因此「古實河外」是形容極遙遠的地方。「עֲבָדוֹ (敬拜者 worshippers)」這個僅有複數型、陽性的名詞，是源自「עָבַד (禱告)」這動詞，在此處指的是上文所說這些進入「我們的主的與祂基督的國度」、求告耶和華的名、並肩地事奉神的萬民，也就是《啟示錄》第七章第9節之後，那些來自各國、各族、各民、各方，一同聚集到寶座與羔羊面前的敬拜者。

當我們再次回顧第10節的經文「從古實河外我的敬拜者，我所分散的女兒，他們帶我的供物來。」乍看之下，「בְּתוּלוֹתַי (我所分散的女兒)」似乎是指「從古實河外我的敬拜者」；但事實上，這單數的「בַּת (女兒)」是指第11節之後的以色列餘民，一方面西番雅先知已經看到將來以色列的選民因悖逆神被分散在列邦之中；另一方面卻又看到當他們覺醒之後體認神的恩惠，願意再來就近神，向祂祈求的美景。

另外「בַּת (女兒)」也是指著後面同為陰性、單數名詞的「בְּתוּלוֹתַי (我的供物)」，這「בְּתוּלוֹתַי (供物)」也就是指藉著宗教禮儀將禮物獻上給神，或穀物、牲畜等祭品。為什麼先知會說，從列國而出的敬拜者，要將以色列的餘民當作神的供物獻上呢？究竟這兩者彼此之間有何關連呢？

◆關於神國的萬民 與以色列餘民的關係

根據先知以賽亞的預言，到末後的日子，那些歸到神國的萬民會把以色列的餘民從世界各地帶回來耶路撒冷（賽六六20）。若我們假設保羅也同樣承襲這樣的觀點，他說：「因為我是為了列國的耶穌基督之僕役，作神福音的祭司，以致於列國的祭成為蒙悅納，在聖靈裡已被成聖（直譯）」（羅十五16），此處的「列國的祭」，是表示保羅將福音傳給外邦人，使他們受洗歸入基督的名下，便洗淨、成聖、稱義（林前六11），這些被赦罪的外邦人便成為潔淨的祭物被獻給主。

保羅在《以弗所書》論到教會的時候，也用同樣的觀點表達主耶穌基督藉由「道中的水洗」，將教會洗淨而分別出來給祂自己：「祂使她聖潔，藉著在道之中的水洗洗淨之後，以致於祂將使榮耀的教會分別為聖給祂自己，沒有汙點、或皺紋、或任何類似的事；而且以致於她是聖潔且毫無瑕疵的（直譯）」（弗五26-27）。因此「他們帶我的供物來」之意，也就是指已歸入真教會的

萬民將福音傳給分散在各地的猶太人，使他們信而受洗，成為祭物獻出來給神的意思。

過去筆者在讀經的時候，常常對以色列得救的議題感到困惑，因為根據保羅在《羅馬書》十一章25-26節的記載，以色列人得救是神救贖計畫最後，也是最大的工程。因此我們的前輩傳道人經常呼籲教會所有的信徒，當向各國、各民、各族、各方傳福音，等到人數添滿了，以色列全家便會為神所拯救，以迎接主再臨的那一刻。然而在聖經許多經文中，偏偏又記載列國是因為以色列人而得著救恩，例如：「亞八20-23」就是典型的例子，明明是十個從列國出來，拉住一個猶太人的衣襟，因為看見神與他們同在，便要與他們同去。因此從字面上，很清楚是指著列國因為猶太人得著救恩而進入耶路撒冷，相關的經文也出現於「番二7、9；彌五3、7-8；摩九11-12；亞十四16-19；啟七4-12」……等。

為了解決這樣矛盾的問題，過去傳統便採取寓意釋經法，也就是假設一切聖經必須從靈意上來了解，強調唯有屬靈的人才具有看見聖經更深層、奧祕的意義，以致於將聖經詮釋提升到「屬靈層次」，便可解決觀念衝突之處。以上述為例，若將吸引列國歸來的以色列人、猶太人定義成屬靈的以色列人或屬靈的猶太人，便可將耶路撒冷寓意為教會，並以《希伯來書》十二章22節作為經文解釋的根據，如此一來，便可解決以色列全家得救出現在最終時刻，但又有猶太人將福

音傳給萬民的矛盾之處。

其實寓意式解經源自於寓意法，是根據柏拉圖思考的理路，將事物區分為實體與理想的兩個層面，並以理想層面定義為事實。猶太拉比採取此法，將摩西律法不適用於希臘化社會環境下的經文「理想化」或「靈意化」，也就是跳脫經文字面意思（פשוט），而找出文字所隱藏或象徵的寓意（דרוש）與靈意（סוד）兩層面，以化解經文與現實環境衝突的窘境。

新約使徒解釋舊約的時候，也採取相同的方式詮釋舊約經文，常常抓出一段經文，不管其上下文的原意，便賦與嶄新的意義。因為他們被聖靈充滿，也擁有詮釋經文的絕對權柄，因此相信耶穌基督的人全盤接受新約作者所賦予的新意義。這種方式我們稱之為「靈意解經法」。

如今我們站在歷史的末端，當我們採取寓意解經的方式來解釋經文時，與靈修有關的層面或許還無可厚非，因為即使解釋錯誤，也不會對得救與否產生破壞性的結果；然而一旦遇到得救性的真理與應許性的預言時，則充滿個人色彩與想像力豐富的寓意式解經法，恐怕會讓我們遺漏，甚至是誤解許多重要的真理。難怪當教父時期，這些教父沿襲使徒這種釋經法，反倒給諾斯底主義、以及後來許多的異端留下很大的釋經空間。

因此筆者將在《西番雅書》三章14節之後，論到耶路撒冷的救贖之歌時，嘗試以

「聖經釋義」之「歷史文法釋經法」進路為基礎，針對經段作結構分析以及重要字義與文法分析，也作情境分析¹³，也根據整合其他相關經文的方式，試著不先以寓意解經法的方式，來解釋上述的經文衝突之現象。筆者深知且確信聖經是神所默示的，任何人以悟性肇始¹⁴的方法進路為基礎，仍舊必須藉著聖靈的帶領，才能將聖經的奧祕參透，領悟神在聖經中所啟示的應許。

參考書目：

原文聖經部分

- 1.希伯來文聖經Biblia Hebraica Stuttgartensia, (MT) Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1997.
- 2.希臘文聖經Nestle-Aland 27th edition, Novum Testamentum Graece, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2001.


希伯來文字典與文法部分

- 1.Brown, F., Driver, S. R., & Briggs, C. A. (2000). Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon (electronic ed.) . Oak Harbor, WA: Logos Research Systems.
- 2.Gesenius, W., & Tregelles, S. P. (2003). Gesenius' Hebrew and Chaldee lexicon to the Old Testament Scriptures . Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc.
- 3.Koehler, L., Baumgartner, W., Richardson, M., & Stamm, J. J. (1999). The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament (electronic ed.) . Leiden; New York: E.J. Brill.
- 4.Swanson, J. (1997). Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains : Hebrew (Old Testament) (electronic ed.). Oak Harbor: Logos Research Systems, Inc.
- 5.Choon-Leong Seow, 費英高等譯，《聖經希伯來文文法》，台北：道聲出版社，2005。

希臘文字典部分

- 1.Arndt, W., Danker, F. W., & Bauer, W. (2000). A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature (3rd ed.) . Chicago: University of Chicago Press.
- 2.Louw, J. P., & Nida, E. A. (1996). Greek-English lexicon of the New Testament: Based on semantic domains (electronic ed. of the 2nd edition.). New York: United Bible Societies.
- 3.Swanson, J. (1997). Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains : Greek (New Testament) (electronic ed.). Oak Harbor: Logos Research Systems, Inc.

聖經註釋書部分

- 1.Jamieson, R., Fausset, A. R., Fausset, A. R., Brown, D., & Brown, D. (1997). A commentary, critical and explanatory, on the Old and New Testaments. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc.
- 2.Walvoord, J. F., Zuck, R. B., & Dallas Theological Seminary. (1983). The Bible knowledge commentary : An exposition of the scriptures . Wheaton, IL: Victor Books.
- 3.Bentley, M. (2008). Opening up Zephaniah . Leominster: Day One Publications. 

註

13. 情境一詞，也就是英文所指的「context」，也就是一般所謂的「上下文」。

14. 參見《歌羅西書》三章16節，及《詩篇》——九篇34節。