



中華福音神學院

神學碩士科

碩士大報告

從結 36:23-37:14 看神的靈與
神話語的關係

指導教授：何世莉

學 生：何佳玲

中華福音神學院（台北）道學碩士

二〇一四年六月

目 錄

一、導論	1
二、以西結書 36:23c-38 的抄本差異	
2.1 LXX 與 MT 抄本	1
2.2 文士的誤植?	2
2.3 翻譯的問題或來源的問題	2
2.4 經文鑑別的目的與限制	3
2.5 LXX 有編修的痕跡	3
三、方法論	4
四、修辭結構分析	
4.1 界定修辭單元	6
4.2 透過重複的單字片語來觀察本段經文的主題	7
4.3 透過觀察動詞序列來辨別講論型態與結構	9
4.4 段落內的結構分析	11
4.5 本單元的結構分析	17
五、修辭動力分析	
5.1 勸說情境	18
5.2 勸說策略	19
六、修辭效果分析	21
七、結論	22
八、神學反思	22
參考書目	25

一、 導論

筆者於 2013 年 11 月曾發表的一篇文章「從埃及的創造記敘再思神的創造——創 1:1-2:4」中，發現神的靈與神的話語有不可分割的關係。透過 Hallo 的上下文方法¹，看見聖經中神的靈相當於埃及文本中神的心思意念；這是一種表面字義相異，而認知概念相同的情況。換句話說，筆者認為 נְשֵׁם (靈)基本上與埃及一樣，用來表達心思意念，包含生命。與埃及不同的是，這個心思意念帶著創造的能力，且從獨一神耶和華而來。近 20 年來因 Text Linguistics 的興起，一些新興的希伯來文法學家在句法上也有些突破，如 Alviero Niccacci 就認為創 1:1-3 的創造不是傳統以為的神只有透過祂的話語創造，他認為神乃是透過祂的靈和祂的話語創造²。W. Hildebrandt 從聖經神學的角度來看，他也認為神的靈和神的話語的工作密不可分，在詩歌智慧書中還包含了神對人的照管和引導³。如詩 33:6 諸天藉耶和華的話而造；萬象藉他的靈而成 (筆者譯)。及詩 143:10 求你指教我遵行你的旨意、因你是我的神，你的靈本為善，求你引我到平坦之地(和合本)。Hildebrandt 更發現到了以色列的被擄時期，先知們對神的靈的認識與理解有重大的進展。故此，筆者從以西結 36:23-37:14 來探討神的靈與神的話語有什麼密切的關係，並這兩者在人身上的工作為何？筆者所使用的研究方法為修辭鑑別(Rhetorical Criticism)。

二、 以西結書 36:23c-38 的抄本差異

2.1 LXX與MT抄本

以西結 37:1-14 中記載的枯骨復活異象在經文鑑別學上有個重大的問題，是我們在開始研究前需要先處理的。我們現今使用的馬索拉抄本(以下簡稱MT)結 37:1-14 的上文結 36:23c-38 在七十士譯本(以下簡稱LXX)的 papyrus 967 抄本(以下簡稱P 967)中不存在，而且 P 967 中的以西結章節順序也與 MT 的記載不同。在 P 967 中，結 37:1-14 之前的經文不是我們在 MT 看到的 36:1-23a，而是 MT 的 39 章。若我們對比 MT 和 P 967 的結 36-39 章內容，P 967 的 36-39 章順序會是 MT 的 36:1-23a、36:23c-38、38 章、39 章、37 章。學者們提出幾項支持 LXX 較 MT 為可靠的理由：第一、LXX 成書時間較 MT 為早，約於主前 2-3 世紀。第二、LXX 的經

¹ Hallo 在比較的細節上有更多細節的提醒：(1)相似性和相異性都需顧及。(2)相似性的現象被視為共同的文化遺產，不以文化借用的角度看。(3)比較時，常見的情況有表面字義相似，而認知概念相異；反之亦然。(4)在比較前，讓所有的元素在自己的文章脈絡中被理解。(5)除了時間和地理性，亦須考慮文化圈的影響。(6)若二份文本屬不同文學體裁(genre)，相異的重要性會降低。(7)文本的一個功能可以發生在不同文化，和不同的文學體裁。(8)當有元素是借用時，可能會有元素轉化的現象。(9)一個文化顯少不變，不論在同時代跨區橫斷面，或跨時間的縱斷面。參 John H. Walton, *Ancient Near Eastern Thought and the old testament* (English: Apollos, 2007), 26-27.

² Niccacci, Alviero *The Syntax of the Verb in classical Hebrew Prose* (England: Sheffield Academic Press, 1990), p.36-38.

³ W. Hildebrandt, "3. The Spirit in the Writings," *Dictionary of the old testament: Prophets*, (Mark J. Boda and J. Gordon McConville, eds.; England: InterVarsity Press, 2012), 750.

文長度較MT的為短，經文鑑別上會以短的為優先考慮。第三、回顧過去以西結的經文鑑別研究的歷史，大部分學者傾向LXX較MT可靠⁴。

2.2 文士的誤植？

雖然如此，還是有反對此看法的學者，首先提出反對的有Floyd V. Filson (1943)。他以結12:26-28為例，提到這段經文在MT中有記載，卻不見於LXX，是因為結12:25末為καὶ ποιήσω λέγει κύριος (所說的必定成就)和12:28末完全一樣，很可能是文士在抄寫時眼睛跳行閱讀，而造成漏抄的現象，這在經文鑑別上稱為parablepsis⁵。同樣的道理，他認為結36:23c-38類似結12:26-28，是另一種LXX漏抄現象，經文鑑別上另稱為homoioteleuton。意思是結36:23a末καὶ γνώσονται τὰ ἔθνη ὅτι ἐγώ εἰμι κύριος (他們就知道我是耶和華)和36:38末καὶ γνώσονται ὅτι ἐγώ κύριος的頭尾幾個字一樣⁶。

筆者認為Filson以結12:25-28的文士抄寫失誤現象的理由有點牽強。雖然文士抄寫錯誤的情況可能發生，但就整體來說，文士抄寫失誤的機率非常低，故一般在經文鑑別的判定上，把抄本判定為文士的失誤會是最後的一個選項。況且假使結12:25-28真的是parablepsis的現象，嚴格上說來並不會導致文士在結36:23c-38再次發生失誤的現象。換句話說，結12:25-28和結36:23c-38之間沒有絕對的因果關係。又特別要抄漏結36:23c-38這麼大一個段落，發生的機率更是微乎其微。學者Johan Lust也不同意Filson的看法，他認為結36:23c-38在LXX遺失不能視為意外—文士的失誤。他有幾個理由：(一)36:23c-38包含了1451個字元，這麼長段落的失誤非常罕見。(二)若36:23c-38的漏抄已發生，那接著應該是37:1的經文，但之後卻接著38章？(三)Old Latin Codex Wirceburgensis跟P967一樣，也是少了這段，且後面接38章⁷。因此，基於以上的理由，我們對Filson嘗試提供的文士誤植解釋仍不滿意。

2.3 翻譯的問題或來源的問題

若文士誤植的答案不好，還有什麼理由可以解釋抄本的差異？E. Tov認為若不是翻譯的問題，那可能是LXX的來源文本Hebrew Vorlage本來就有問題？由於翻譯具有內部整體取向一致性原則，如譯者在翻譯時，會一致地採逐字翻譯(literal translation)或意譯(paraphrase)。若LXX採逐字翻譯的取向，那就不可能不翻結36:23c-38這麼長的一個段落。若LXX採意譯，LXX可能會有增減，換句話說，某一段落沒有翻出來是可能發生的。E. Tov參考G. Marquis, Sollamo, E.

⁴ Johan Lust, "The Use of Textual Witnesses for the Establishment of the Text." In *Ezekiel and his book* (ed J. Lust; Leuven university press, 1986), 9.

⁵ Floyd V. Filson, "The omission of Ezek. 12:26-28 and 36:23c-38 in codex 967," *Journal of Biblical Literature* 62 no 1 (1943): 28.

⁶ Ibid., 31.

⁷ Johan Lust, "Ezekiel 36-40 in the Oldest Greek manuscript." *Catholic Biblical Quarterly* 43 no 4 (1981): 520.

Tov-Wright, C. H. Cornill, J. W. Wevers的研究，從LXX翻譯的字序、字詞選用等方面的一致性，顯示LXX的翻譯取向為逐字翻譯⁸。既然LXX的翻譯研究證實LXX的短少不是來自翻譯，那就是LXX的來源問題，因為LXX逐字翻譯自他的來源文本Hebrew Vorlage。

2.4 經文鑑別的目的與限制

Hebrew Vorlage是個假設性的手稿，屬重構性的文件。雖然最近有昆蘭文獻11QEzek.的出土，但因為出土的古卷太零碎的關係，也無助於Hebrew Vorlage的重構⁹。一般來說，經文鑑別學的主要目的為重建原始文本，或找出所謂的最終文本。透過本文的經文鑑別過程，我們追溯到Hebrew Vorlage，然而這是最終文本嗎？我們不知道，因為可能在Hebrew Vorlage之前還有，而且不知道有幾個版本？這正是經文鑑別的限制，經文鑑別到最後，我們只能推出一個假設性Vorlage版本。E. Tov也認為舊約的經文鑑別目的不在重建某個階段文本的傳遞過程，而在於文本的最終形式¹⁰。若我們依循經文鑑別的幾個判定原則，我們只能得到一個答案。舉例來說，以西結書第7章只能有兩種可能：一、因為LXX或他的Vorlage短少，所以MT才是原始的文本。二、因為MT以米示大(Midrashic)的方式擴充了文本，所以LXX才是原始的文本。非一即二的思考乃基於經文鑑別的前提，在文本的流傳過程中，有一個原始的版本，因為所有的抄本都是由那個初版傳抄下來，因此也只有那個理念中的最終文本是被認可的¹¹。E. Tov從最近出土的昆蘭文件發現，昆蘭社群使用文本的習慣與我們不同。他們在聖經中的某卷書會使用數個文本。故此，E. Tov認為文本的最終形式判定標準應該是由信仰群體來決定，也就是說，應以文本是否被某信仰群體所採用來決定其最終形式。雖然傳統的經文鑑別的最終文本邏輯合理，但因著經文鑑別法的限制，不可能找到那個理念上的最終版本。又歷史告訴我們，三一神的信仰確實透過各種抄本被流傳下來。因此筆者也同意E. Tov從文本使用的歷史角度，按照我所在的信仰群體使用的MT文本來決定最終文本。

2.5 LXX有編修的痕跡

Lust 觀察MT結36:23c-38的用詞與寫作風格，發現此段落特別與以西結書其他處表達不同。他參考Thackeray的研究，提到結36:28中神的自我稱謂使用長型的獨立人稱代名詞 אֲנִי ，而本卷書其他地方有138處卻都使用短型的獨立人稱代名詞 אני ¹²。這個長型的獨立人稱代名詞常見於耶利米書，又結36:28的 אֲנִי

⁸ E. Tov, "Recensional Differences between the Masoretic Text and the Septuagint of Ezekiel," in *The Greek and Hebrew Bible* (ed. Emanuel Tov; Atlanta: SBL, 1999), 399-340.

⁹ Ibid., 340.

¹⁰ J. Lust, "The Use of Textual Witnesses for the Establishment of the Text." 16.

¹¹ Ibid.,

¹² H. St. J. Thackeray, *The Septuagint and Jewish Worship* (London: British Academy; Oxford University, 1921), 126.

אֲשֶׁר נָתַתִּי לְאַבְתִּיכֶם (我所賜給你們列祖之地)也是申命-耶利米神學 (Deutero-Jeremiah)的慣用語言¹³。除了上述的字詞hapax legomenon現象，學者在以西結書又發現另一個句型上只出現一次的現象。תַּחַת אֲשֶׁר (現在卻)為罕見的關係代名詞用法，是耶利米書中較常見的用法(耶29:19和50:7)，以西結書在整卷書中也僅使用這唯一的一次。Lust 還觀察到一個很罕見的句型，如結36:27 וְעָשִׂיתִי אֵת אֲשֶׁר (I will bring it about that)關係代名詞前出現受詞記號אֵת¹⁴。其實這個句子的概念在結11:19-20就出現過，但在本段中的語法特徵卻相當不同。因此，Lust 認為結36:23c-38是MT後期編修所造成的¹⁵。筆者同意Lust的看法，本書編修的痕跡從卷首就出現，結1:1-3的人稱代名詞從第一人稱轉換成第三人稱，說明了這卷書是經過編輯的。WBC註釋書的學者Zimmerli也支持Lust的MT晚期編修看法，他們亦觀察到結36:24-32的內容與以西結其他處的經文有許多重疊之處。這個編修的現象呈現了文本在抄傳過程中的複雜性，若按照傳統經文鑑別學的理论，我們只能接受那個晚期編修之前的最終版本。但沒有人有那個版本，流傳下來的只有晚期編修後的版本，也就是我們現在讀的MT版本。以上亦是筆者不選擇LXX的另一個理由。

三、 方法論

確定了文本之後，接下來就是決定採用何種方法來看這段經文。自十九世紀以降，威爾浩生觀察到的經文問題，及提出的底本假說影響了之後整個聖經研究世界的研究方法，發展出來源鑑別、形式鑑別、傳統歷史鑑別等學派。然而這些方法的焦點都不在文本上，而是在文本的背後。如來源鑑別尋找的底本；形式鑑別追溯文本成文前的流傳過程中的口述傳統及其風格的發展歷史；傳統歷史鑑別則關注介於來源鑑別的成文階段和形式鑑別的口述階段之間的發展史。二次世界大戰之後，歷史鑑別研究在聖經學者中心仍然盛行，但同時也有人引入了別的方法。聖經研究的學者開始以聖經的最後形態為焦點，而不是聖經成書前的形態。學者更專注於聖經的文學特質，這些進路統稱為文學進路(Literary approaches)。其中一個稱為修辭鑑別學。筆者將以此方法論作為本文研究結37:1-14經文。

修辭鑑別法在聖經研究的歷史上，最早可追溯到希臘羅馬的亞里斯多德，一開始他提倡的修辭學研究，是怎麼樣讓人的演說更具說服力，怎麼用字遣詞、安排所要表達的次序，好讓聽眾更能接受。當時教父、基督徒受西羅文化影響，採此方法讀聖經就很多，特別是讀新約的部分。在奧古斯丁的著作中，曾多處提到保羅用此法論理。直到1969，SBL新會長James Muilenburg更新修辭鑑別學的研究。同時也是形式鑑別學的資深學者的他發現大部分的學者受形式鑑別法的影響，只關注風格，沒有告訴我們這些風格是用來表達什麼。他認為修辭鑑別關心的是

¹³ Johan Lust, "Ezekiel 36-40 in the Oldest Greek manuscript." 522.

¹⁴ J. Cooke, *Ezekiel* (ICC; Edinburgh: Clark, 1936), 395.

¹⁵ Johan Lust, "Ezekiel 36-40 in the Oldest Greek manuscript." 524.

結構、說服論理的過程而不是風格。基本上，他不是要提出一套全新的方法論，而是在形式鑑別的基礎上加以補充，從更遠的角度看文本。對比Gunkel提出的傳統形式鑑別，於形式分析時聚焦在經文背後的口傳歷史(convention)，會把某單元的經文孤立起來，而忽略心理的和傳記的解釋¹⁶。換句話說，傳統的形式分析忽略了文本個別、獨特的角度。他提醒那些反對他看法的人說，聖經固有的文學優勢不容忽視，這是經文應先被理解的角度。他對修辭鑑別法作了如下的定義：

“A responsible and proper articulation of the words in their linguistic patterns and in their precise formulations will reveal to us the texture and fabric of the writer’s thought, not only what it is that he thinks, but as he thinks it.”¹⁷

他的形式分析更關注希伯來文作品的結構形態、動詞的序列、風格設計的使用如何巧妙的被串連起來，好達成作者想表達的目的或意圖¹⁸。除了文本(講論)和作者(講者)的元素，古典修辭理論中的第三元素讀者(聽眾)也被納入Muilenburg修辭鑑別的關注焦點。雖然Muilenburg提到他也關注古典修辭的第三元素讀者(聽眾)的反應。但未見他提到這部分的修辭工作。他的學生Phyllis Tribble整理他的理論，列出的修辭鑑別工作有二：

(一) 定義文學(修辭)單元的範圍：使用形式內容分析來找出單元的頭尾，如信封結構的頭尾都會出現主要概念。

(二) 分辨結構：描繪整體的結構設計和個別部分如何交織。如一再重覆的字或片語、講論(discourse)的類型、情節的發展、角色特寫，以及句法的強調等¹⁹。

Muilenburg的貢獻在於他正視文本的本質—文本與身俱有的功能，並尊重與肯定文本的完整性。讓嚴謹的文字分析工作回歸文本最主要的訴求—仔細聆聽文本要表達的內容與目的為何。如今，他的修辭鑑別學也成為聖經研究的經典之作。

現今的註釋書很少見到所謂的修辭鑑別的分析。或許是因為修辭鑑別的分析工作仍停留在形式內容的分析，以致於學者們很多停留在風格(Style)的分析，而未告訴大家，作者要透過這些風格陳述的意涵。1980年Michael V. Fox在The Rhetoric of Ezekiel’s Vision of Valley of the Bones一文再次強調修辭鑑別學的核心工作，他提醒大家，形式內容的文學分析不應該是修辭鑑別學的重點，他認為古典修辭學的勸說動力講論(Suasive force of discourse)才是修辭鑑別的首要關注。這樣的看法也被the Committee on the Advancement and refinement of Rhetorical Criticism of the National Development Project in Rhetoric (1970)採納，而被包含入修辭鑑別的定义²⁰。他的修辭工作重點在於：(1)修辭者的情勢；(2)修辭者的目的；

¹⁶ Tribble, P. *Rhetorical Criticism*, (USA: Fortress Press, 1994), 26.

¹⁷ Muilenburg, J. “Form Criticism and Beyonds,” *Journal of Biblical Literature*, 88 no 1 Mr (1969): 7.

¹⁸ Tribble, P. *Rhetorical Criticism*, 26.

¹⁹ *Ibid.*, 27, 102-104.

²⁰ Fox, Michael V. “The Rhetoric of Ezekiel’s Vision of the Valley of the Bones,” *Hebrew Union College*

(3)修辭者的角色認同(立場)；(4)修辭者的策略。Fox的提醒讓修辭鑑別的工作跳脫形式內容的微觀分析，以更宏觀的角度來觀察整個修辭。然而這些分析的條件因為較抽象，不容易掌握。1999年Thomas Renz所提出的修辭鑑別似乎更為完善與具體。他補充了Muilenburg所缺乏的聽眾的反應，也納入了Fox強調的修辭鑑別核心工作。他的修辭工作次序為(1)確定修辭的單元；(2)修辭的場景為何；(3)說理人的主要論述；(4)使用了什麼修辭的技巧；(5)帶出什麼修辭效果²¹。參考這些學者們的學術結晶，本文將以Muilenburg的理論為本，採用他所提出的形式內容分析為工具進行修辭鑑別工作²²。然後加上Fox強調的修辭工作重點。最後補充Thomas提出的修辭效果來進行我的修辭鑑別工作。故以下將進行的修辭鑑別工作有：修辭結構分析、修辭動力分析，及修辭效果分析。

四、 修辭結構分析

過去有許多學者在經文的結構分析投入了許多心血，結果也非常豐碩。然而對於經文的結構卻難有共識，因為沒有一位學者會提出跟另一位學者相同的結構圖。其實經文的結構圖無法統一不叫人意外，因為每位學者個人的觀點很容易影響分析的結果，又分析的工具非常多元。H.V.D Parunak(1978)在他的博士論文概覽學者們在以西結書的結構分析，發現對稱的元素是主要的觀察重點²³。之後的學者們採用此元素加以分析，M. Fishbane(1985)認為結 37:1-14 的結構圖為 Chiasm (ABCC'B'A')。C. Westermann(1987)卻認為結 37:1-14 的結構圖為對稱的二單元(vv.1-10, vv.11-14)。雖然結構圖不同，但兩位學者卻對本段經文的核心有共識，他們都看出 37:11 是本段經文的關鍵²⁴。過去的研究成果提醒我們，第一點：我們不可能得到唯一正確的結構圖，正如 Fox 的提醒，修辭結構分析不在形式內容的文學分析。換句話說，得到那張結構圖不是終點，而是從那張結構圖看出所要表達的內容。第二點：選用的分析工具很重要，他能幫助我們找到結構的關鍵，作者的動機與目的。筆者的修辭鑑別工作，將參考 Muilenburg 的理論，首先界定修辭的單元。之後透過仔細反覆的閱讀修辭單元尋找單元中編修者使用修辭技巧；如重覆、講論(discourse)的類型、動詞的序列、情節的發展、角色特寫，以及句法的強調等；進而帶出的修辭目的。

4.1 界定修辭單元

結 36:38 之後，結 37:1 開始一個新的場景(scene)，那是一片充滿枯骨的平原。P 967 多了 ἀνθρώπων(人骨)一字，讓讀者更清楚的知道那堆骨頭不是一般野外常見的死去野獸的骨頭，而是人類的骨頭。雖然 MT 沒有這個字，但不影響本段經文的理解，因為當讀者再繼續看下去就可以知道這是人骨。按照 Muilenburg

Annual 51 (1980): 1-15.

²¹ Thomas Renz, *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel*, (Boston: Brill, 1999), 13-14.

²² Phyllis Tribble, *Rhetorical Criticism*, 102-104.

²³ *Ibid.*, 128.

²⁴ *Ibid.*, 129.

的理論，掌握頭尾相同主題的原則來確認修辭單元的結尾。單元開頭使用的主詞，讓我們看到此場景的第一主角為神；而本節的主要動詞為 **נָחַ** (hiph, 置放)。而這段經文的結尾在結 37:14，因為在本節中一樣可以看到相同的主詞與動詞。另外，除了主詞和動詞這兩個元素，14 節末出現先知神諭的慣用語 **נְאֻם־יְהוָה** (耶和華的宣告)，這個片語讓我們更有把握的確定本節是文本的邊界。大部分的學者對這個單元的頭尾界定也多有共識²⁵。

4.2 透過重複的單字片語來觀察本段經文的主題

本段經文一再重覆出現，且 14 節的經文高達 10 次的二個字根為 **רוּחַ** (靈、風、氣息)，和 **עצמות** (骸骨)；同樣觀察到重複修辭特色的 Leslie Allen(1989)認為 **רוּחַ** 這個字在本單元的使用是在說明 36:27a 所謂的復活的大能²⁶。雖然 36:27a 離 37 章的不遠。但筆者從 36:27-28 的解釋，所謂神的靈在人裏面會「使你們遵行我的律例，謹守遵行我的典章(36:27b)」，然後他們將會住在他們列祖的地(36:28a)。因為 38:28a 的概念與 37:12 平行，所以筆者同意 Allen 的看法，說明神的靈在人裏面的復活大能，應用到當時以色列人的處境，顯於外的乃是他們願意歸回故土。不過筆者認為 36:27b 的意涵不能忽略，因為以色列民歸回故土隱含了遵行神的律例和典章。換句話說，若我們考慮居住異邦的以色列民，可能因長年生活在一個地方漸漸地融入當地的生活，甚至被異邦文化同化。若他們不聽信先知以西結的話，是很難歸回故土。從以西結描述來看，以色列民確實已失去盼望(結 37:11)。

另一位學者 Greenberg(1997)則認為出現 5 次的另一個字 **חַיָּה** (活過來)帶領我們走向這個主題的雙高峰(10, 14 節)。不過 Fishbane 和 Westermann 從對稱的條件來看，卻一致地把高峰定在 11 節。正如筆者前面提到的問題，這是因為選用的分析工具不同所造成的。由於修辭的技巧很多元，我們需要更全面的考慮在這單元中所有出現的修辭技巧，並他們交織後帶出的效果。筆者建議讓我們先接受一個字詞主要的強調功能。從本單元之首的 **רוּחַ יְהוָה**(神的靈)和 **עצמות** (骸骨)同時出現，筆者認為本單元的主題很可能有兩個主角，分別是骸骨與靈。

עצמות (骸骨)

עצמות (骸骨，複數)作為本單元的第一主角，此單字在舊約聖經中共出現 124 次。可能有幾類的用法，如表達人與人之間親密的關係(創 2:23)、人死後的骸骨(創 50:25)、深沈於人內裏的感官(耶 20:9)等。John Walton 認為骸骨的數量顯示出一個災難的現場，因為大量的骸骨不得埋葬會令人聯想到戰場上的屍骸²⁷。D. D. Luckenbill 則認為以西結可能接受古近東米索波大米地區的咒詛敵方的概

²⁵ Leslie C. Allen, "Structure, Tradition and Redaction in Ezekiel's Death Valley Vision," in the *Among the Prophets* (ed. Philip R. Davies and David J.A. Clines: JSOT Press, 1993), 128-129.

²⁶ *Ibid.*, 141.

²⁷ 華爾頓、麥修斯、夏瓦拉斯，《舊約聖經背景註釋》，台北：校園，2006，頁 1005。

念。如 ANET 538b “[If you are disloyal] may Ninurta, leader of the gods... fill the plain with your corpses, give your flesh to eagles and vultures to feed upon.” 學者 F. C. Fensham 也同意 Luckenbill 的看法，認為以西結用這個咒詛(骸骨的隱喻)來暗指以色列民因為對耶和華不忠而被擄到巴比倫²⁸。W. Eichrodt 則認為以西結用平原作為神人相遇的特定地點，在結 3 章中神在榮耀中向以西結顯現，而結 37 章則是神執行審判及戰勝死亡的轉折點²⁹。從本單元中的用字，如 37:9 使用 **בְּהַרְוֵיגִים** (被殺的人們)提示這些骸骨是被刀劍所殺，而骸骨一堆表明有很多被殺之人，確實可能是一場戰爭遺留下來的。又 37:10 提到骸骨活過來之後變成一大群 **חַיִל** (軍隊)，這個字雖然有其他可能的意思，但以西結書中提到這個字，均用來表達軍隊，如 17:17；29:18-19；32:31；38:4，15³⁰。筆者同意上述學者們的看法，骸骨是以西結用來表達人的死亡，而且不是一種自然死亡的現象。

以西結 37 章平原中的枯骨像是一個國家的生命缺乏神的靈內住³¹。舊約社會中，人一旦沾染屍體和骸骨會造成禮儀上的不潔。而未經掩埋的骸骨散落於地，也會造成那片土地的不潔(結 39:15)。蔡梅曦還觀察到本單元使用的「墳墓」也是象徵禮儀上的不潔，和受咒詛；並呼應了結 11:3 和彌迦書 3:3 以肉和骸骨來象徵以色列的罪³²。筆者認為若我們再考慮上文 36:17-19 以西結提到以色列民四散在列國的緣由出於神的審判，以及結 37:11 的提示：『人子啊！這些骸骨就是以色列全家；他們常說：「我們的骸骨枯乾了，我們的盼望消失了；我們都滅亡了。」』將可更深的看到本單元訴說的第一個主題：以色列國亡於己罪。

רוּחַ יְהוָה (神的靈)

第二個主題 **רוּחַ יְהוָה** (神的靈)與先知關係密切，通常一個人能否成為先知，就是看他的身上有沒有神的靈。回顧過去神的靈降臨在人身上的以色列歷史，除了先知，還有與先知同期的王、士師時期的士師，以及先祖時期的領袖。如今神的靈卻要降臨在所有以色列民身上。雖然眾先知們都靠神的靈發預言，但每位隱喻神的靈卻不全然相同。W. Hildebrandt 觀察後期先知書對該詞的使用，其範圍包含了風、氣息，和神同在。他亦觀察到在小先知書和耶利米書較不常提到神的靈，而較強調神的話語；大先知書中則較多提及的有以賽亞書和以西結書³³。同

²⁸ F. C. Fensham, “The Curse of the Dry Bones in Ezekiel 37:1-14 Changed to a Blessing of Resurrection,” *Journal of Northwest Semitic Languages* 13 (1987): 59-60.

²⁹ W. Eichrodt, *Ezekiel: A Commentary*. London: SCM, 1970, 507.

³⁰ Hummel, Horace D. in *Ezekiel 21-48*. Concordia Commentary; Saint Louis: Concordia Pub., 2007, 1083.

³¹ 骸骨的存放之處象徵人的命運(摩 6:10；創 50:25；出 13:1；詩 141:7)。詩人也常用骸骨來描寫上帝的子民的生命狀態(詩 22:15；31:11；102:4；哀 1:13；哈 3:16)。“Bone,” in *Dictionary of Biblical Imagery*, Edited by Leland Ryken and James C. Wilhoit and Tremper Longman III. Illinois: IVP, 1998. Page 113-114

³² 蔡梅曦，《榮光的回歸：以西結書神啟異象研究》，台北：宗博出版社，2008，頁 127。

³³ W. Hildebrandt, “4. The Spirit of Yahweh in the Latter Prophets,” *Dictionary of the old testament*:

樣身處被擄情境的北國先知以賽亞(735~700 BC)認為神的靈除了帶有審判，還包含了潔淨的功能(賽 4:4)³⁴，以及對更新(Restoration)的期盼(賽 40)³⁵。與先知以西結(593~571 BC)同時代，但傳道時間稍早的耶利米(627~586 BC)在他使用的 18 次中，把神的靈(Tenor)喻依為風(Vehicle)，主要用來隱喻神的審判³⁶。本單元以西結使用的喻依與耶利米相同，同樣是風，卻不同於耶利米的隱喻，會帶來毀滅與刑罰的審判；而是帶來生命的救恩(37:1, 5, 6, 8, 9, 10)。蔡梅曦認為本單元的救恩屬申命歷史學家的「條件性祝福」的神學題旨。神展開救贖的先決條件正如賽 30:15 得救在乎歸回與安息。換句話說，百姓需先悔改歸向神才能得救³⁷。筆者不同意蔡梅曦的看法。因為從本單元的異象中，枯骨復活全然不見枯骨有任何行為或能力為自己作些什麼？枯骨之能站立且行走，乃是靠先知以西結口中所出的話語，以及在異象中有神的氣息吹在枯骨身上。又從上文結 36:21-22 提到背後的理由乃是神為了自己的聖名。因此，筆者認為以西結的救恩預言全然出於神慈愛的本性。故本單元的第二個主題：以色列國之復國乃是靠神的靈，神的靈潔淨以色列國後，再次被神稱為祂的子民(37:12-13)；並重新得著歸回以色列地的盼望(37:14)。

4.3 透過觀察動詞序列來辨別講論型態與結構

Parunak(1978)認為本單元有三個講論公式：「他對我說」、「人子」、「預言...說」，透過這三個公式，可劃分成 37:3-8、37:9-10、37:11-14 三個段落³⁸。而 Allen(1989)的結構分析條件獨樹一格，他強調單元中的神諭(divine speech)，他認為有四個段落 37:3a, 37:4-6, 37:9, 37:11-14，並且提出本單元屬救恩講論(oracle of salvation)³⁹。筆者和 Parunak 一樣，在閱讀此段經文時，亦觀察到「他對我說」、「人子」、「預言...說」等字似乎可以作為劃分講論段落的邊界⁴⁰。然而若我們嚴謹的在每次出現這三個公式切割段落的話，不會是 Parunak 列出來的三段，而會變的非常零碎。亦若是兩組(如「他對我說」和「人子」為一組)兩組(如「他對我說」和「預言...說」為一組)配對為條件的話，到了第 9 節的「預言...說」一樣會被切斷。這樣看來 Parunak 的分段公式，很大程度也是依賴其個人觀點。

Prophets, 750.

³⁴ Ibid., 751.

³⁵ W. Hildebrandt, "4.3 The Spirit of Yahweh and Israel : Covenantal Restoration," Dictionary of the old testament: Prophets, 753.

³⁶ W. Hildebrandt, "4. The Spirit of Yahweh in the Latter Prophets," : 750.

³⁷ 蔡梅曦，《榮光的回歸：以西結書神啟異象研究》，台北：宗博出版社，2008，頁 100-101。關於申命史家對以色列興亡的看法，參閱 W. Zimmerli, *Old Testament Theology in Outline*. (Atlanta: John Knox Press, 1978), 178-179.

³⁸ Parunak, "Structural Studies in Ezekiel" (PhD dissertation, Harvard, 1978; Ann Arbor, MI: University Microfilms International), 479-81.

³⁹ Leslie C. Allen, "Structure, Tradition and Redaction in Ezekiel's Death Valley Vision," in the *Among the Prophets*, 130.

⁴⁰ D. D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib*, (Chicago: University of Chicago Press, 1924), 46.

動詞序列的爭議

除了字詞的特徵，Muilenburg 還提到一項超越字詞的修辭技巧——動詞序列。Greenberg 認為 37:1、37:2、37:7、37:8、37:10 句首的 waw 連接詞之後，應該是 yiqtol (imperfect)，而不是動詞 qatal (perfect)。他認為此現象乃是希伯來文後期的語言習慣⁴¹。希伯來文文法學家 S. R. Driver(1874)也曾觀察到希伯來 we-qatal 在早期較少見，一直要到王國後期之後才較常見⁴²。不過 E. Y. Kutscher 追溯希伯來語文的歷史發展後，發現問題可能沒那麼簡單。Jouon-Muraoka 也在他的 *A Grammar of Biblical Hebrew* (#119z, za) 討論 37:7 和 37:10 的異常用法，因為有早期的經文，如士 5:29；最後他還是反對此動詞序列為晚期說法⁴³。

希伯來文近年來受語言學發展的影響，有一支新興的句法研究 Discourse Linguistics，這類的分析關注動詞詞型變化 (conjugation)，屬於希伯來文動詞系統的研究。Christo H. J. Van Der Merwe(1993)在散文體裁(prose)中分辨出幾類講論(Discourse)，如敘事(narrative)、教導(instructive)、程序(procedural)、預言(predictive)、敘述(descriptive)、解釋(expository)。Roberts E. Longacre 延續 Christo H. J. 的研究，他觀察到希伯來文的動詞序列用法有兩個主軸動詞詞型 Wayyiqtol 和 Weqatal，當中的 Wayyiqtol 常見於敘事；而 Weqatal 較常出現在預言、程序、教導等講論中⁴⁴。

講論型態：預言講論 (Predictive Discourse)

筆者參照 Longacre 的動詞序列理論，發現這兩個動詞詞型在本單元中 Wayyiqtol 出現 14 次，而 Weqatal 則出現 22 次。對比本段出現的其他動詞詞型 (imperative, qatal, yiqtol) 出現的次數相對高出許多，蠻符合 Longacre 的主軸動詞詞型說。由於本單元中有兩個主軸動詞詞型使用的頻率較高，我們如何判斷那一個才是我們的主軸動詞？或許詞態學(morphology)可以提供一些幫助，筆者觀察本單元末了的先知神諭公式 נְאֻם־יְהוָה (這是主耶和華的宣告) 已暗示我們，這是一個預言。又單元中共使用了 7 次的講論指標詞 וְהִנֵּה (看阿)⁴⁵，讓我們更有把握 37:1-14 可能是 Merwe 提出的「預言講論」。若再參照 Longacre 的分類，預言講論較常出現的 Weqatal 符合本單元使用頻率最高的動詞詞型。

講論的結構：敘事談話 (Narrative Discourse)

⁴¹ Moshe Greenberg, *Ezekiel 21-47* (Anchor Bible 22A; New York: Doubleday, 1997), 749.

⁴² S. R. Driver, *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and Some Other Syntactical Questions*, (Michigan: Oxford University, 1874), 158-164.

⁴³ Paul Jouon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Subsidia Biblica 27; Roma: E.P.I.B., 2008), 375-376.

⁴⁴ Roberts E. Longacre, "Weqatal Forms in Biblical Hebrew Prose." in the *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics* (edited Roberts E. Longacre; Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1994), 52.

⁴⁵ Alviero Niccacci, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, 33.

然而，為何本單元的 37:1-3 段落使用一連串 Wayyiqtol？他在預言講論中的地位(或功能)為何？Alviero Niccacci (1986)參考德國學者 H. Weinrich 的研究，在他的 *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose* 一書提到，希伯來文的講論(他稱為 Speech)有時也包含敘事段落，他稱為「敘事談話(Narrative Discourse)⁴⁶」。這與我們前面提到以 Wayyiqtol 為主軸的第一層敘事(narrative)不同，屬於第二層敘事，也就是從文本中人物(講論者)的觀點敘事。敘事談話有兩個特色：第一、通常由第一、二人稱來主導整個單元⁴⁷。第二、他以申 5:2-5 及士 11 章為例，認為在 Wayyiqtol 之前可能有(X-)Qatal 動詞子句⁴⁸。就第一個特色來看本單元，整個來說最主要的主角為第一人稱，也就是以西結本人。前言提到他領受耶和華的神諭；之後進入兩者一連串的對話，如此看來，確實由第一人和第二人稱主導。就第二個特色來看本單元，前言中第一個子句的動詞 הִיָּתָה 為 Qatal，之後便進入 Wayyiqtol 序列動詞。筆者將借用敘事談話的兩個文法特色分段(以希伯來文對照中文(新譯本)呈現於表格中)，並以分段後的結構，來觀察本預言講論在情節發展、角色特寫，及句法強調等修辭技巧。

4.4 段落內的結構分析

第一段 37:1-3 神在異象中向以西結顯現 (第一次對話)

<p>1A 敘事 談話</p>	<p>הִיָּתָה עָלַי יְדִי־יְהוָה וַיּוֹצֵאֲנִי בְרוּחַ יְהוָה וַיְנִיחֵנִי בְּתוֹךְ הַבְּקָעָה וְהִיא מְלֵאָה עֲצָמוֹת וַיְהַעֲבִירֵנִי עֲלֵיהֶם סָבִיב סָבִיב וְהִנֵּה רַבּוֹת מְאֹד עַל־פְּנֵי הַבְּקָעָה וְהִנֵּה יְבֻשׁוֹת מְאֹד</p> <p>¹ 耶和華的手按(Qatal)在我身上；耶和華藉著他的靈領(Wayyiqtol)我出去，把我放(Wayyiqtol)在平原上， 這平原布滿了骸骨。² 他帶我在骸骨的四圍經過(We-qatal)； 我看見平原上面有很多骸骨，都非常枯乾。</p>	
<p>³ 他問(Wayyiqtol)我：“人子啊！這些骸骨能活過來(Yiqtol)嗎？”</p>	<p>וַיֹּאמֶר אֵלַי בֶּן־אָדָם הֲתַחְיֶינָה הָעֲצָמוֹת הָאֵלֶּה</p>	<p>1B 主軸</p>
<p>我回答(Wayyiqtol)：“主耶和華啊！唯有你才知道(Qatal)。”</p>	<p>וַאֲמַר אֲדַנִּי יְהוָה אַתָּה יְדַעְתָּ</p>	<p>1C 主軸</p>

本單元共分為三段，第一段(37:1~3)談到神主動向以西結顯現(Theophany)，讓他看到一個靜態的異象，並問他異象中枯骨的意涵。蔡梅曦認為在先知書的異象中，神或天使常以修辭提問來啟示真理(耶 1:5-6, 11-12, 13-14; 摩 7:8-9, 8:1-2)，

⁴⁶ 學者們對講論的定義不同，Niccacci(1986) 稱講論為 Speech；Merwe(1993) 稱講論為 Discourse。因此筆著將 Niccacci 的 Narrative Discourse 翻譯成「敘事談話」以作區別。

⁴⁷ Alviero Niccacci, 102.

⁴⁸ Ibid., 108, 20-21.

他認為神的問問突顯耶和華旨意的權威與力量⁴⁹。Longacre 的預言講論下的主軸動詞理論幫助我們看到本段的動詞序列焦點在 1B 及 1C。其中出現第一特寫角色—枯骨，還以修辭問句定調本單元的主題：枯骨可以活過來！以西結深知生命在神的手中，人死不能復生(伯 14:14)，然而他的回答「唯有你才知道」又對神開放，知道神可以使死人復生(王上 17:17-24)，就看神是否願意⁵⁰。

第二段 37:4-10 神在異象中命令以西結預言 (第二次對話)

	<p style="text-align: center;">וַיֹּאמֶר אֵלַי הַנְּבֵא עַל־הָעֲצָמוֹת הָאֵלֶּה וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם⁴</p> <p>⁴ 他又對我說(Wayyiqtol): "你要向這些骸骨說預言(Imperative), 對它們說(Weqatal):</p> <p style="text-align: center;">הָעֲצָמוֹת הַיְבֵשׁוֹת שִׁמְעוּ דְבַר־יְהוָה⁵ כֹּה אָמַר אֲדַנִּי יְהוָה לְעֲצָמוֹת הָאֵלֶּה</p> <p>'枯乾的骸骨啊! 你們要聽(Imperative)耶和華的話。⁵主耶和華對這些骸骨這樣說:</p> <p style="text-align: center;">הֲנֵה אֲנִי מְבִיא בְכֶם רוּחַ וְחַיִּיתֶם⁶ וְנָתַתִּי עֲלֵיכֶם גְּדִים וְהֵעֵלְתִי עֲלֵיכֶם בָּשָׂר</p> <p style="text-align: center;">וְקָרַמְתִּי עֲלֵיכֶם עוֹר וְנָתַתִּי בְכֶם רוּחַ וְחַיִּיתֶם וַיְדַעְתֶּם כִּי־אֲנִי יְהוָה</p> <p>看哪! 我必使氣息進入你們裡面, 你們就活過來了(Weqatal)。⁶我必使你們生筋(Weqatal)長肉(Weqatal), 給你們包(Weqatal)上皮, 又把氣息放入(Weqatal)你們裡面, 你們必活過來(Weqatal); 你們就知道(Weqatal)我是耶和華。"</p>	<p style="text-align: center;">2A</p> <p style="text-align: center;">主軸</p>
<p style="text-align: center;">2B</p> <p style="text-align: center;">敘事 談話</p>	<p style="text-align: center;">וַנִּבְּאֵתִי⁷</p> <p style="text-align: center;">כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִי וַיְהִי־קוֹל כְּהַנְּבִאִי וְהִנֵּה־רָעֵשׂ וַתִּקְרְבוּ עֲצָמוֹת עֶצֶם אֶל־עֶצְמוֹ</p> <p style="text-align: center;">וַרְאִיתִי וְהִנֵּה־עֲלֵיהֶם גְּדִים⁸</p> <p style="text-align: center;">וּבָשָׂר עָלָה וַיִּקְרַם עֲלֵיהֶם עוֹר מִלְמַעְלָה וְרוּחַ אֵין בָּהֶם</p> <p>⁷ 於是我遵命說預言(Weqatal);</p> <p>我正在(Wayyiqtol)說預言的時候, 就聽見有響聲, 骨頭與骨頭互相結合(Wayyiqtol)起來, 格格作響。</p> <p>⁸ 我觀看(Weqatal), 見骸骨生了筋,</p> <p>長(Qatal)了肉, 又有皮包在(Wayyiqtol)上面, 只是它們裡面還沒有氣息。</p>	
	<p style="text-align: center;">וַיֹּאמֶר אֵלַי הַנְּבֵא אֶל־הָרוּחַ⁹</p> <p style="text-align: center;">הַנְּבֵא בֶן־אָדָם</p> <p style="text-align: center;">וְאָמַרְתָּ אֶל־הָרוּחַ כֹּה־אָמַר אֲדַנִּי יְהוָה</p> <p style="text-align: center;">מֵאַרְבַּע רוּחוֹת בְּאֵי הָרוּחַ וּפְחִי בְּהַרוּגִים הָאֵלֶּה וַיַּחֲיוּ</p> <p>⁹ 他對我說(Wayyiqtol): "你要向氣息說預言(Imperative)。</p> <p>人子啊! 你要說預言(Imperative)。</p> <p>你要向氣息說(Weqatal): '主耶和華這樣說:</p> <p>氣息啊! 你要從四方而來(Imperative), 吹(Imperative)在這些被殺的人身上, 使它們活過來(we-yiqtol)。</p>	<p style="text-align: center;">2A'</p> <p style="text-align: center;">主軸</p>

⁴⁹ 蔡梅曦,《榮光的回歸:以西結書神啟異象研究》,台北:宗博出版社,2008,頁117。

⁵⁰ Cf. Walther Zimmerli, *Ezekiel 2: a commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, chapters 25-48* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 260.

2B' 敘事 談話	<p style="text-align: center;">וְהִנְבֵּאתִי כְּאֲשֶׁר צִוִּיתִי וַתְּבוֹא בָהֶם הַרוּחַ וַיְחִיּוּ וַיַּעֲמֵדוּ עַל־רִגְלֵיהֶם חֵל גְּדוֹל מְאֹד־מְאֹד ס</p> <p>於是我遵命說預言(Weqatal)，氣息就進入(Wayyiqtol)骸骨裡面，骸骨就活過來(Wayyiqtol)，並且站起(Wayyiqtol)，成了一支極大的軍隊。</p>
-----------------	---

筆者與大部分的學者看法一致，也符合 Parunak(1978)提到的修辭結構中的對稱性元素。第二段(37:4~10)內仍可分成二小段(2AB, 2A'B')。不過與第一段的結構反過來，先有主軸動詞段落，才有敘事談話。兩個主軸動詞段落同為耶和華的話，而兩個敘事談話則為以西結的回應。若我們對比二小段 2A2A' 主軸，將會發現 2A 與 2A' 的內容基本上是一樣，差別在於 2A 是整體性的描述，交待預言的全部內容；2A' 為特寫描述，聚焦於如何讓氣息進入長了肉和皮的枯骨中。再對比二小段敘事談話 2B2B'，也就是以西結的回應，你會發現 2B 到 2B' 則有進展。2B 以西結遵命說預言後，馬上看到的枯骨這時動了起來，而且有聲音，不過還沒有氣息在內。2B' 則讓他看到氣息進入長出皮肉的枯骨變成一大支軍隊。

蔡梅曦認為先知以西結 2B2B' 的動作是修辭的關鍵，強調耶和華能使死者復活的大能⁵¹。筆者從情節的進展來看，發現更深的機轉在 2B'，此預言的成就在於 הַרוּחַ(靈)是否進入枯骨，因為一直到 2B' 才全然成就 2A 的預言內容。而角色特寫也有進展，主題單字 רוּחַ 到了 2A'B' 多一個冠詞 הַ，前加冠詞的用法在希伯來聖經中只出現 19 次，共 9 段經文。傳道書中有 3 段用來描寫造物主的創造生命和掌管生死的大能(傳 1:6；8:8；11:5)。以西結書則有 2 段。結 1:12-20 的 הַרוּחַ 作為四活物的靈，決定四活物前行的方向。因為 37:9 神命以西結對著靈說話 (אֶל־הַרוּחַ)，又指明這靈會從四方而來，因此筆者修正前面(頁 9)作「風」的看法，這裏很可能暗指四活物，也就是神的使者的靈⁵²。Ronald Hals 也認同我的看法，他說 37:8b 已暗示枯骨不能復活乃因神的靈尚未內住⁵³。他又認為這裏描繪的上帝子民的新造是一種刻意地修辭結構，與創 2:7 的舊創造呼應，因為同樣都有兩個事件，人的肉體被造成後，會有生命力(創 2:7 是氣息；這裏是靈)的內住⁵⁴。

第三段 37:11-14 神解釋前面異象後，命以西結說預言(第三次對話)

3A 敘事 談話	<p style="text-align: center;">וַיֹּאמֶר אֵלַי בֶּן־אָדָם הֶעֱצְמוֹת הָאֵלֶּה כָּל־בֵּית יִשְׂרָאֵל הֵמָּה</p> <p>¹¹他對我說(Wayyiqtol)："人子啊！這些骸骨就是以色列全家；</p> <p style="text-align: center;">הֲיֵה אֹמְרִים יְבֹשׁוּ עֲצְמוֹתַיִנו וְאֶבְדָּה תְּקוּתָנוּ נִגְזְרָנוּ לָנוּ</p>
----------------	--

⁵¹ 蔡梅曦，《榮光的回歸：以西結書神啟異象研究》，頁 118。
⁵² 使者的靈的概念後來有繼續發展，到了亞 6:5-8 可以看的更清楚。
⁵³ Ronald M. Hals., *Ezekiel* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1989), 269. Zimmerli 也認為這裏是靈不是風或氣息。
⁵⁴ *Ibid.*

	他們常說：'我們的骸骨枯乾(Qatal)了，我們的盼望消失(Weqatal)了；我們都滅亡(Qatal)了。
<p>12abc 因此，你要說預言(Imperative)，對他們說(Weqatal)：'主耶和華這樣說(Qatal)：</p> <p>12de 看阿!是我打開(Parpitive)你們的墳墓，把你們從墳墓中領上來(Weqatal)， 我的子民哪！(筆者譯)</p> <p>12f 帶(Weqatal)你們回以色列地去。</p> <p>13a 你們就知道(Weqatal)我是耶和華， *</p> <p>13bc 當我打開(inf. crt.)你們的墳墓，把你們從墳墓中領上來(Inf. crt.)的時候， 我的子民哪！(筆者譯)</p> <p>14ab 我要把我的靈放在(Weqatal)你們裡面，你們就活過來(Weqatal)；</p> <p>14c 我要把你們安頓(Weqatal)在你們的土地上，</p> <p>14def 你們就知道(Weqatal)我耶和華說了，就必實行(Weqatal)。這是主耶和華的 宣告。"</p>	<p style="text-align: center;">לִכְן הַנְּבֵא וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם כֹּה־אָמַר אֲדַנִּי יְהוָה¹²</p> <p style="text-align: center;">הִנֵּה אֲנִי פֹתַח אֶת־קְבֻרֹתֵיכֶם וְהֵעֵלִיתִי אֶתְכֶם מִקְבְּרוֹתֵיכֶם עִמִּי</p> <p style="text-align: center;">וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם אֶל־אֲדָמַת יִשְׂרָאֵל ס</p> <p style="text-align: center;">* וַיִּדְעֻתֶם כִּי־אֲנִי יְהוָה¹³</p> <p style="text-align: center;">בְּפִתְחֵי אֶת־קְבֻרֹתֵיכֶם וּבִהֲעֹלוֹתֵי אֶתְכֶם מִקְבְּרוֹתֵיכֶם עִמִּי</p> <p style="text-align: center;">וְנִתַּתִּי רוּחִי בְכֶם וַחַיִּיתֶם¹⁴</p> <p style="text-align: center;">וְהִנַּחְתִּי אֶתְכֶם עַל־אֲדָמַתְכֶם</p> <p style="text-align: center;">** וַיִּדְעֻתֶם כִּי־אֲנִי יְהוָה דֹּבַרְתִּי וְעָשִׂיתִי נְאֻם־יְהוָה פ</p>

11 節 以色列民灰飛煙滅

第三段(37:11-14)的整體結構又回到第一段，先敘事談話，然後再進入主軸。這段敘事談話一開始就讓人恍然大悟！把情節推向另一個層次，神更深的向以西結解釋前面異象中的枯骨不只是枯骨，而是指著以色列民說的。有學者認為本單元的高峰(Peak)在枯骨復活的第 10 節，但筆者與 Fishbane 和 Westermann 看法接近，認為在 11 節處再創高峰。Zimmerli 也認為 11 節以色列全家回答特別突出，最後兩個子句 **תְּקֻוֹתֵנוּ נִגְזְרָנוּ** 的韻腳讀起來有一股哀怨的味道，前一個子句骨頭枯乾來自罪的原故(詩 31:11；箴 17:22)⁵⁵。這樣的概念其實在前面結 33:10 已提及，以色列民自 587 B.C. 被擄後就知道自己因罪而死⁵⁶。Hals 亦觀察到第一段描繪平原上遍滿非常枯乾的骸骨，表示罪孽深重⁵⁷。Hummel 從句法的角度看，認為「我們的骨頭枯乾了」之後接「**וְאֲבָדָה תְּקֻוֹתֵנוּ** (我們的盼望消失了)」，且之間

⁵⁵ Walther Zimmerli, *Ezekiel* 2, 262.

⁵⁶ *Ibid*, 258.

⁵⁷ Ronald M. Hals., *Ezekiel*, 269.

有連接詞 waw，這個 waw 是用來進一步闡明枯骨隱喻的意涵⁵⁸。筆者同意 Hummel 的看法，這樣就把罪跟以色列全家的盼望連接起來，讓處在被擄中的以色列全家知道自己得罪神，被擄至巴比倫。難怪他們知道自己只有被刑罰的份，完全沒有復國的希望。11 節的最後一個子句「נִגְזְרֵנוּ לָנוּ (我們都滅亡了)」前面沒有加 waw，與前一個子句斷開，押韻的現象造成回音繞樑之效，強化盼望消失的概念，同時又加深失去盼望的淒涼。

12-13 節的抄本議題

第三段中較具爭議之處在 12-13 節，敘利亞抄本(Syriac Peshitta)少了這兩節，而 LXX 抄本則少 12 節。Zimmerli 持 MT 的版本，認為 12 節的 עַמִּי (我民)是特別用來解除何 1:9 以色列民被神命名為羅阿米(非我民)的咒詛⁵⁹。Allen 持 LXX 版本，認為 12 節的 עַמִּי 是 MT 參考 37:27 לְעַמִּי (作子民)，和 34:30 名詞子句中的 עַמִּי 後加上去的，主要為了強調上帝和以色列民之約的重要性⁶⁰。Hummel 也持 MT 的版本，他認為這裏的抄文證據含糊不清，敘利亞抄本刪去之處，大部分的 LXX 卻有所修訂，而 עַמִּי 到 13 節又再次出現⁶¹。他認為 12 節讓復活的應許和神與其子民的盟約連接起來⁶²。筆者認為 Hummel 的看法較為可取，就抄本的年代來看，LXX 是較具參考性的，至於 MT 與 LXX 的差異，筆者於頁 4 已討論過，基本上採 MT 的立場。

耶和華的辨識公式(Recognition Formula)

Zimmerli 和 Hals 都觀察到以西結此處引用出埃及傳統和盟約的語言⁶³。Hals 比較結 36:16-38 和結 37:12-13 兩段經文，發現 36:24 有三個動詞，לָקַח (取)、קָבַץ (聚集)、הֵבִיא (帶回)。而 37:12 則有 לָקַח (取)、הֵבִיא (帶回)⁶⁴。Hals 認為 13 節一開始的耶和華辨識公式 וַיִּדְעֻתֶם כִּי־אֲנִי יְהוָה (你們就知道我是耶和華) 是第三段的高峰⁶⁵。為更清楚此公式的用法(功能)與意涵，筆者透過聖經軟體 BibleWorks8.0 搜尋來研究此公式。發現整本舊約共出現 26 次，首次出現於出埃及記 6:7

「我要以你們作我的人民，我也要作你們的神；你們要知道我是耶和華你們的神，是把你們從埃及人的重擔底下救出來的。」(新譯本)

⁵⁸ Hummel, Horace D. *Ezekiel 21-48*. 1069.

⁵⁹ Walther Zimmerli, *Ezekiel 2*, 256.

⁶⁰ Leslie C. Allen. *Ezekiel 20-48*. Word Biblical Commentary Volume 29; (Dallas: Word, Incorporated, 1990), 183.

⁶¹ Hummel, Horace D, *Ezekiel 21-48*. 1070.

⁶² Ibid.

⁶³ Walther Zimmerli, *Ezekiel 2*, 263. Ronald M. Hals., *Ezekiel*, 269

⁶⁴ Ibid, 270. Hals 視以西結 36:28；37:12-13 為新出埃及傳統，和更新盟約的語言。

⁶⁵ Ronald M. Hals., *Ezekiel*, 269.

與 Hals 的觀察一致，耶和華的辨認公式源於出埃及傳統，而且首次使用此辨認公式是因神在歷史中拯救以色列民出埃及，因而與他們立約說，「我要以你們作我的人民，我也要作你們的神」。另外，引人注目的是，以西結書竟然含括 21 次。在這 21 次中大部分是審判預言(結 22:22)後出現的結語；除了幾處針對列國的(結 35:9;36:11)，大部分都是針對以色列民，其罪刑包含拜偶像(結 7:4, 9;14:8)、不遵守神的律法(結 11:12)。若我們對比新舊出埃及傳統，將可看到救贖以色列民的是耶和華，施行審判的也是耶和華。雖然 13 節沒有具體的審判理由，但筆者認為以西結似乎用「墳墓」一詞來象徵此概念。如同上面歸納的以西結書使用的耶和華辨識公式，具有強烈的審判味道。游斌說以西結的神學表達不斷出現「你們就知道我是耶和華」是神本主義(theocentric)的集中體現⁶⁶。以西結整卷書把刑罰與拯救、審判與盼望兩個矛盾的主題交織在一起，彰顯了耶和華在審判與拯救的行為中神祕又絕對的本性⁶⁷。

12-14 節堆疊的疊句結構

第三段中最突顯的就是12-13節的重覆，筆者認為這是以西結刻意的修辭技巧。12c 以 הֲיִי (看阿!) 要人注意聽他接下來的話。接著以獨立人稱代名詞當主詞 אֲנִי (我)的出現非常特別，因為一般句子不會把主詞寫出來。 אֲנִי 似乎是神在提醒以色列民，施行拯救的是他！不是別的神，是耶和華神(13a)。主詞之後的「打開」為一動詞字根，卻使用分詞(本單元唯一的一次)來表達即將來臨的行動⁶⁸。到了13b我們看到疊句，不過有點不同，因為「打開」和「領上來」則被名詞化，變成不定詞所有格(Infinitive Construct)，並且前加介系詞 כִּי (當...的時候)⁶⁹，這樣就變成下個子句的附屬子句。換言之，13bc變成14節的時間副詞子句。疊句被堆疊的更厚，更多描繪上帝在作這事(領他們從墳墓上來)的當下，同時有其他事正在發生。也就是14ab「我要把我的靈放在你們裡面，你們就活過來」。筆者發現這是本段很特別的第一組堆疊的疊句(12de變長為13bc14ab)。另一組精心堆疊的疊句為13a的耶和華辨識公式，這個公式在14d再次出現，且與第一組疊句的模式相同，被堆疊的更厚(13a變長為14def)。筆者認為堆疊疊句的效果會讓第二次說時，一來加深重覆的內容，二來引起聽眾的注意，進而留心聽之後增添的內容。換言之，本段突顯了14ab「我要把我的靈放在你們裡面，你們就活過來」，以及14def「耶和華說了，就必實行。這是主耶和華的宣告。」Zimmerli認為結束於14節的重覆耶和華辨識公式乃是再次確認 結36:36

⁶⁶ 游斌，《希伯來聖經的文本歷史與思想世界》，香港：基督教文藝出版社，2011，頁 390。

⁶⁷ 同上，頁 384-385, 390。

⁶⁸ #214 Participle for an imminent action, Ronald J. Williams, *Williams' Hebrew Syntax: Third edition*, (Toronto Buffalo London: University Of Toronto Press, 2007), 88.

⁶⁹ Gary D. Pratico and Miles V. Van Pelt,《聖經希伯來文初階》，台北：中華福音神學院，2009，頁 251。

「那時，在你們四圍所餘剩的列國，就必知道我是耶和華，是我重建了那些毀壞的地方，栽植了那些荒涼之地。我耶和華說了，就必實行。」(新譯本)

神也能行再造的神蹟，並讓世界見證祂是掌管歷史的主，祂說話，也按自己的話行事⁷⁰。Hals認為這裏隱含某種普救論的盼望⁷¹。

4.5 本單元的結構分析：待續的對話結構

第一段，神對以西結說話，一開始以西結帶著敬畏的心簡單的說出幾個字。明顯為對話結構。第二段，神繼續對以西結說話，以西結沒有回話，因為神的話不是問題，而是一種命令，雖是命令，以西結的回答可以聽從、拒絕，或提出疑問來回答神。在這裏我們看到了他選擇聽從，因此就某種程度上來說這也是一種對話。而這樣的對話模式，第二段中有 AB 和 A'B' 兩個。若我們把距離拉遠，從段落的層次來看前二段講論，還可以看到一個更高層次的對話結構。在第一段講論中，耶和華問以西結這一大堆枯骨是死是活？耶和華在第二段講論中，回答了第一段講論的問題。

筆者從段落層次來看對稱，發現第三段相當於前兩段的複本。耶和華用前兩段的元素來說祂想說的話。就修辭技巧來說，這是一種比喻法或借代法。首先，對比 3A 與 1A：枯骨是指著以色列全家說的。再來，對比 3B 與整個第二段：叫以色列人站起來，成為一支極大的軍隊；相當於叫他們從墳墓中起來，帶他們回以色列地，又被稱為神的子民。第三、第二段中當以西結第一次遵命說預言時，可能是以西結話說一半，因著預言的應驗而驚訝於眼前所見的景象，故而漏講靈進入枯骨的話。導致耶和華再次命令，提醒以西結預言靈進入枯骨，來實現耶和華的話。從耶和華再次命令與提醒，讓我們看到靈入骸骨之不可或缺。

「我必使氣息進入你們裡面，你們就活過來了...(37:5bc)」

「我要把我的靈放在你們裡面，你們就活過來... (37:14ab)」

然而第三段與前二段也有一些相異之處。前兩段的內容結構完整，如 1B1C、2A2B、2A'2B'。而第三段只有耶和華的話 3B，之後看不到以西結的回應 3C。這讓本單元的末了停在耶和華要以西結去對以色列民說預言。這樣的結構缺陷呈現出未完成對話的狀態，似乎讓此敘事談話保有他的動態性，可引發讀者的好奇，期待後續的情結發展，以西結有沒有去向以色列民說預言？以色列民活過來了嗎？後來有回以色列地嗎？這些問題將於稍後修辭效果分析討論。

五、修辭動力分析

Michael Fox 強調修辭鑑別的重點應評估修辭者與聽眾之間的勸說動力，這

⁷⁰ Walther Zimmerli, *Ezekiel* 2, 263.

⁷¹ Ronald M. Hals., *Ezekiel*, 271.

動力由三項要素交織而成，包含勸說情勢、勸說策略，以及勸說效果⁷²。關於勸說情勢，Thomas Renz 認為傳統歷史鑑別學派的以西結書的歷史研究是一個很好的起點，在他的專書 *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel* 中整理出六種可能：(1)先知以西結的事奉和寫作本書卷的地點都在巴比倫，這個看法是今天最多學者們支持的，有 Cooks、Fohrer、Eichrodit、Wevers、Zimmerli、Greenberg、Maarsingh、Hals、Allen、Block。(2)先知以西結先在耶路撒冷，約 597 BC.(或 587 BC.)後到巴比倫。(3)同(1)，但當中關於巴勒斯坦的內容與以西結無關。(4)先知以西結的事奉僅在耶路撒冷，以西結書一開始的寫作也在那；甚至書中的巴比倫的架構的內容修改也是在那。(5)先知以西結根本不存在，因此以西結書是巴勒斯坦人杜撰的。(6)先知以西結主要事奉於巴比倫，本卷書的寫作也始於此，一直到被擄後期才成書，有後期的編修⁷³。Kuene 認為若以西結書的成書不在巴比倫，或時間訂在被擄後期的話，這樣本書會變的沒有目的，成為無法理解的文學作品⁷⁴。筆者也同意眾多學者們的看法，認為(1)以西結的事奉和寫作本書的地點都在巴比倫最為可取，因為本書有明顯的勸說動機，就是要以色列民回耶路撒冷。

5.1 勸說情勢

接下來，我們就可以透過修辭研究所使用的社會學，和社會心理學來重建巴比倫的情境。雖然這方面的資訊的直接來源資料取得不易，但我們仍然可以從相近時代的其他書卷經文重建當時可能的社會、經濟，和政治情況。不過我們需要聲明，我們只能重建的所謂近似的情境。Renz 參考 722 BC 北國的被擄經驗，大部分的以色列民居住在米所波大米的北邊(王下 17:6；18:11；代上 5:26)，離以西結被擄之地有段距離。根據亞述文件記載，當時的以色列人和當地居住和平的住在一起，且受亞述政府管理。以色列人還必須為身為亞述市民常進貢給亞述帝國⁷⁵。雖然猶大晚約百年才被擄(597BC)，且被擄去的國家不是亞述，而是新強國巴比倫。但從王下 24:14-16 提到的被擄之民多為領袖、菁英，及工匠和鐵匠等具專業人士。巴比倫很可能仿照前亞述的作法，不是擄去關在牢裏，而是善用這些專業的人力資源。我們還可從出土的新巴比倫帝國的建築碑銘中，看到好興土木的尼布甲尼撒王曾分派部分被擄之民參與建造 Hattim 之地和黎巴嫩山⁷⁶。這些被擄之民很可能是王下 24:14-16 提到的工匠和鐵匠等人。另有一份 Murashu documents 寫的更清楚，有部分猶太人和巴比倫人作生意⁷⁷，也有部分猶太人在

⁷² Michael V. Fox, "The Rhetoric of Ezekiel's Vision of the Valley of the Bones," 4.

⁷³ Thomas Renz, *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel*, 28-31.

⁷⁴ *Ibid.*, 37-38.

⁷⁵ *Ibid.*, 42.

⁷⁶ Daniel L. Smith, *The Religion of the Landless: The Social Context of the Babylonian Exile* (Bloomington: Meyer-Stone Books, 1989), 119. Stephen Langdon, *Building Inscriptions of the Neo-Babylonian Empire, part 1: Nabopolassar and Nebuchadnezzar* (PhD thesis Columbia University: Paris, 1905), 177.

⁷⁷ T. Fish, "The Murashu Tablets," in *Documents from Old Testament Times* (eds. D. Winton Thomas; London: Nelson, 1958), 95-96.

巴比倫政府單位當官⁷⁸。這與耶 40:4 描寫護衛長尼布撒拉旦對耶利米說，「若他願同他去巴比倫的話，他必厚待他。」情勢相符。Josephus 認為在尼 8:15-20 提到利未人居住在迦西斐雅一帶，顯示以色列的利未人可以保有他們的信仰，且成為祭司官⁷⁹。因此，Renz (1999)認為被擄去巴比倫的以色列群體某程度來說，享受這些自主權，及管理自己社群的自由。Fox (1980)的看法和 Renz 類似，他認為勸說情勢有兩個客觀的因素：一來以色列群體所處的地點位於巴比倫，二來以色列民可能覺得情況不像早期約書預言應受的刑罰那樣恐怖，如利 26 章⁸⁰。

然而 Fox 又補充說，若我們接受以色列群體享受在巴比倫的日子，會造成解釋結 37:11 所描繪以色列民絕望心境的困難。由於先知耶利米(耶 29:4-7)和以西結也都事先預見被擄的以色列群體可以在巴比倫安居的情境，這使得前述的客觀因素證據不得忽視。為解決這個問題，Fox 認為修辭情勢中的主觀角度敘事可以解釋這個現象。因為在以西結眼裏的絕望，乃是被擄的以色列群體愈來愈習慣在巴比倫的生活，他們的適應與融入當地文化其實代表他們漸漸地失去作為以色列民的身份認同⁸¹。Fox 的看法與筆者在本文 11 頁提到的修辭技巧一致。本單元屬敘事談話(Narrative Discourse)，正是從講論者角度發言，也就是以西結的角度。

5.2 勸說策略

亞里斯多德(Aristotle)認為修辭是一種辯論說服能力，他提出修辭學中有個基本論式—三段論式(Syllogism)，透過證明前提若為真，則結論必為真的推理⁸²。西賽洛(Cicero)認為對人類情感特別有影響力的，莫過於有條理、有修飾的言詞⁸³。筆者認為本單元類似古典修辭的三種溝通體裁中的「協商或勸告」(Deliberative or Hortatory)，其場景一般在公共群眾面前，較看重未來的時間，而溝通的重點在聽眾。此修辭體裁的主要的溝通目標為動之以情⁸⁴。Edwin Black 也認為此單元的體裁屬於勸說 (Exhortation)⁸⁵。而這種勸說體裁能喚起聽眾間情緒反應，進而產生信念⁸⁶。每種修辭體裁都有他的基本修辭勸說策略。簡而言之，勸說策略的主要修辭動力乃訴諸於「情」。這樣的氛圍確實也符合前面討論到本單元的預言不是審判預言，而是帶著安慰的救恩預言。不過 Fox 的看法更為複雜。他認為在巴比倫的以色列人未覺察自己的絕望。他認為這裏的勸說策略類似催眠，用心理學的語言來說，像是在潛意識植入一個新的觀點，好讓他們在有意識的現實情

⁷⁸ Bickerman, "Captivity," 346f.

⁷⁹ Thomas Renz, *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel*, 44.

⁸⁰ Michael V. Fox, "The Rhetoric of Ezekiel's Vision of the Valley of the Bones." 5-6.

⁸¹ *Ibid.*, 6.

⁸² 蔡梅曦，〈榮光的回歸：以西結書神啟異象研究〉，台北：宗博出版社，2008，頁 111。

⁸³ 同上。

⁸⁴ Phyllis Trible, *Rhetorical Criticism*, 8-9.

⁸⁵ Edwin Black, *Rhetorical Criticism*, 138-147.

⁸⁶ Michael V. Fox, "The Rhetoric of Ezekiel's Vision of the Valley of the Bones." 7.

境中有不一樣的觀感，進而克服眼前的困難⁸⁷。用修辭學的語言來說，則是營造出兩極對立(Polar opposite)，首先提出一個不合理的期待，讓聽眾也相信現實是不合理的；然後再讓他們期待這個意外，進而接受這個不合理的期待⁸⁸。

由於勸說的重點在聽眾，因此講論者需要站在聽眾的角度來發言。Fox 觀察到以西結作為一位先知，他沒有採取先知一慣高於聽眾的傳信者(Messenger)位置來代表神說話⁸⁹。從他的講論中，他說他也是一位觀(聽)眾，處於中立的角色。他被迫去看一個令所有人都害怕的場景(結 37:1-2)⁹⁰。因為害怕是所有人類的情感經驗，筆者也同意以西結的經驗令人同情，應該能引發聽眾認同。Fox 認為選擇聽眾位置的勸說策略是讓聽眾的觀點成為他的觀點，而觀點一致勢必帶出信念一致⁹¹。

那要怎麼開始一個新觀點呢？筆者認為37:3a「人子啊！這些骸骨能活過來嗎？」這個修辭問句引導所有人進入這個新觀點。這問題的答案眾所皆知，無人能使枯骨復活！而枯骨復活正是一個不合理的期待。正當所有人聽到這個問題，也同時體認了枯骨復活是一個不合理的現實。不過以西結卻回答說，惟有主耶和華知道。似乎暗示在神有可能。以西結的答案(結37:3b)，和耶和華神接下來的命令(結37:4-6)讓聽眾期待這個意外發展。在Fox看來，以西結的異象最重要的勸說策略在於圖像(Image)，圖像可作為現實情境的投射。像這樣一個奇怪、令人震驚的圖像更有助於汰換舊觀點⁹²。他認為以西結在這裏的肯定相當於植入一個圖像，而圖像先被用來投射現實的觀點，進而被汰換成新的觀點⁹³。若是這樣，這個圖像投射的現實情境是？有些舊約學者認為指向人肉體的死和復活⁹⁴。關於舊約的復活觀，蔡梅曦從其他歷史文獻考據可追溯至公元前三世紀的猶太經典，而舊約中最早的復活概念更具代表性的經文在但12:1-3及賽26:19⁹⁵。Fox也不同意，他認為這裏是比喻成以色列群體被擄至巴比倫和歸回他們的土地⁹⁶。Fox認為以西結傳達神的第二個勸說策略為省略推理(enthymeme)，他先否定一個普世性的前提，就是以西結未說出的答案。然後建構一個三段論來挑戰被擄之民的還未意識到的觀點。以下表列他所汰換的舊與新觀點⁹⁷：

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ibid., 8.

⁹⁰ Ibid., 9.

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid.

⁹³ Ibid., 10.

⁹⁴ 蔡梅曦，〈榮光的回歸：以西結書神啟異象研究〉，台北：宗博出版社，2008，頁 127。

⁹⁵ 同上，頁 129。

⁹⁶ Michael V. Fox, "The Rhetoric of Ezekiel's Vision of the Valley of the Bones." 12, 10.

⁹⁷ Ibid., 12.

舊觀點：以色列的	新觀點：神給的
[枯骨不能復活] (以西結未說出的答案) 以色列是枯骨(37:11ba) 因此，以色列不能復活(37:11b)	枯骨可以復活(37:1-10) 以色列是枯骨(37:12a再次肯定) 因此，以色列可以復活。(37:12-14)

筆者認為 Fox 的修辭策略分析非常精彩。因為當勸說者欲傳達一個未覺察的問題，或面對仍處於否認的狀態的當事者，若採直接表明的溝通模式，通常只會讓聽者覺得事不關己。Fox 讓我們看到修辭比喻深厚的內力，他能引發人內心最深的渴望與情感，處理人不願或無法面對的議題。最後，修辭動力的第三項勸說效果，也是 Thomas Renze 提出的修辭效果，將留待下一個段落討論。

六、修辭效果分析

通常學者們在分析先知預言果效會著重預言內容的應驗與否。但本文討論的並不只於此，修辭鑑別更關心此講論的聽眾(受眾)反應。也就是這群被擄至巴比倫的以色列人聽到以西結在 37:1-14 的講論內容之後，他們如何回應？本文欲探討的那群聽眾距今超過二千年，因為史料的缺乏，我們無法討論講論之下的那群現場聽眾。雖然如此，那些聽到講論的聽眾活在歷史中，假若當中有人聽信此講論，就可能有人保存、傳遞，或編輯成作品；也可能有人聽了遵行先知的話語。因此，我們仍然可以在歷史中找尋此講論所帶出的效果。

Fox 認為先知的預言效果不單在講論的文字形式，其實講論之外有更強的因素會影響其效果。這些講論之外的因素，如先知的生涯、預言中的神學，預言之下的社會背景會幫助聽眾聚焦於某些議題。從預言之下的社會背景來看，先知以西結預言耶路撒冷的毀滅已有一段時日，就在以西結發表本單元講論前不久，耶路撒冷城真的被毀⁹⁸。換句話說，先知以西結不是第一次預言，他的預言應驗一來可以強化他先知話語的權柄，二來應驗的時間點會強化他接下來新講論的勸說動力。以色列被擄後，後來有歸回嗎？根據學者們提供的資料，以西結預言他們歸回以色列地確實發生了。因為他們回去猶大和耶路撒冷後，在宗教上有重大的變革⁹⁹。以色列民對自己的身份認同不僅是餘民¹⁰⁰，還重建了以色列嚴格的一神觀。若我們根據經文來看，拉 2:1「這些猶大省的人，從前被巴比倫王尼布甲尼撒擄到巴比倫去，現在他們從被擄之地回到耶路撒冷和猶大，各歸自己的城鎮。」及拉 2:59 中歸回的族譜(平行經文還有尼 7:6, 61)；也確認以西結本講論具有修辭效果。Talmon 拿被擄至巴比倫的以色列人對比旅居埃及的猶太人，他發現埃

⁹⁸ Ibid., 5.

⁹⁹ Thomas Renz, *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel*, 235.

¹⁰⁰ Richard J. Coggins, "The Origins of the Jewish Diaspora," in *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives* (edited Ronald E. Clements; Cambridge: CUP, 1989), 163-81, 167.

及的猶太人同樣融入當地的生活，最後他們並沒有得到更新的盼望¹⁰¹。而巴比倫的以色列人則接受了以西結的講論，使自己成為耶和華的子民，並歸回他們自己的土地。若我們看以色列後續的歷史，後來更有先知哈該和撒迦利亞，及改革者尼希米和以斯拉接續歸回故土的重建工作¹⁰²。而以斯拉恢復耶路撒冷的崇拜，禁止以色列民與外族通婚的改革工作，讓我們看到神復活大能的工作如同筆者在本文第 7 頁主張的，應包含以色列民有能力遵行律例與典章。如結 36:27-28：

「我必把我的靈放在你們裡面，使你們遵行我的律例，謹守遵行我的典章。你們要住在我賜給你們列祖的地；你們要作我的子民，我要作你們的神。」
(新譯本)

七、結論

本文的修辭分析，讓我們看到以西結在這裏所面對的聽眾是在巴比倫的被擄之民，他們經歷了第一次的被擄、聖殿被毀，以及第二次被擄。以西結用枯骨和墳墓等象徵性的語言解釋他們遭遇的災難—被擄，是來自神的刑罰，而這刑罰反應了被擄之民不願再提的罪(結 36:17-19；7:27)。以西結用枯骨來代表整個以色列國，一開始的平原上的枯骨，象徵耶路撒冷地的亡國慘狀。而墳墓則象徵他們去到了被擄之地巴比倫，一個受禁錮之地。

修辭結構分析，幫助我們看到本單元無論在主題、結構，與講論的內容上都呈現出對稱性(或雙重效果)，就連先知預言講論的公式也如此。所以枯骨復活的異象並不只是審判的預言，經文中更多，且更強烈表達的是神的生命之恩(結 37:1, 5, 6, 8, 9, 10)，此乃救恩預言。蔡梅曦等學者認為的申命歷史觀的「條件性祝福」需在以色列國認罪悔改、潔淨更新、回歸律法之前，神才會展開祂的救贖作為¹⁰³。本文的研究成果不支持此看法。枯骨復活異象論以色列國之復興絲毫看不到以色列民的悔改，筆者只能看到神的救恩無條件的臨到以色列民時，以色列民還在墳墓裏時，而那時神就稱他們為「我民」。是神主動與以色列民恢復約的關係，賜下祂的靈給以色列國，他們才得以復國。這一切全出於神自己的名(結 36:20-21)，耶和華絕對的主權。

八、神學反思

回到本文一開始的問題：神的靈與神的話語有什麼密切的關係，並這兩者在人身上的工作為何？神的靈和話語是決定這個世界存活的第一因。整個世界溯其本源出於神自己，祂從自己創造出這整個世界。神的靈運行就像是神為世界創造而有的心思活動，之後祂說話，也做成祂自己所說的創世大工。祂讓大自然永不停止的運轉，讓世上的萬物活著。世上萬物唯獨人可以反映神自己 **אֲנִי הוֹשִׁיעַ אֶתְכֶם**

¹⁰¹ Talmon, "The Emergence," 595.

¹⁰² Thomas Renz, *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel*, 238.

¹⁰³ 蔡梅曦，〈榮光的回歸：以西結書神啟異象研究〉，頁 101。以及本文第 9 頁。

בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ (創 1:26)，神把祂的心思賜給人，也命令人像祂一樣治理世界(創 2:7；伯 33:4，34:14-15)。換句話說，人可以像祂一樣思想、說話、做工來繼續維持這個世界，讓世界生生不息。世界的歷史從代表全人類的亞當和夏娃展開，他們擁有神的靈和話語，理應照管世界，可惜後來違背神，吃了善惡樹的果子。按照神的話，他們吃的那日必死。不過他們沒有馬上失去生命，雖仍可活 800 年，但卻失去永生(創 3:22)。人類背逆的生命到創 6:1-7 達到高峰，掌管世界的生命和秩序的人，如今完全不理會社會秩序，見到美麗的女子就強娶作妻，以致於神再次介入，到了這時代，人的壽命只剩 120 年。神的靈本來是全人類都有的，之後演變成只給特別與神親近領袖才有的。如約瑟、摩西、以色列長老、約書亞，這些領袖之所以擁有神的靈，乃是神為了治理他的百姓，讓屬神的人可以繼續活出被造的美好。

到了士師時期，有些士師會被神的靈充滿，這些人身上最主要的任務為拯救並治理以色列民。到了王國時期，我們看到神的靈會在先知和王的身上，同樣也是為了以色列民的好處，王被賦與治理神百姓的責任，而擁有神的靈和話語的先知，則作為守望者，在旁督責在任的王。以色列的歷史到了西元前 6 世紀進入最黑暗的被擄時期，國破家毀，王和眾領袖被擄至外邦。從結 36:17-37:14 中，我們看到以色列民之所以被擄，全是因為他們塗炭生靈、完全忽視神的存在。因此神重重的刑罰，置他們於死地。以色列民因著被神刑罰，進入一種絕望的狀態，以為神已經離棄他們，進而忘記自己的身份。然而神真的放棄以色列民嗎？放棄透過人來治理世界的計畫嗎？神沒有放棄以色列民，祂仍然透過祂的先知以西結說話。祂向以色列民說，祂要作一件新事，這次祂不僅要把祂的靈賜給以色列民的領袖，還要給所有的以色列民。神不再記念以色列民的背信，祂會潔淨他們的一切污穢(結 36:25)。神單憑己意，再次把祂的靈賞賜給以色列全家，領他們歸回以色列地。以色列的復國事件陳明於列國眼前，於是神也榮耀了自己的名(結 36:22)。Hals 說神在這裏的作為相當於創世時神創造人，也賜給人祂的靈一般¹⁰⁴。以色列民，神的子民幾乎又回到了創世時被造的地位，可以再次與神的心思意念相同，繼續說話，繼續做成美事，祝福這個世界來彰顯上帝的榮耀。

Hildebrandt 認為在被擄時期，先知們對神的靈的認識與理解有重大的進展。神的靈除了帶有審判，還包含了潔淨及對更新的期盼。筆者認為神的靈與神的話語到這時期關係更加緊密，兩者合一，變成一體兩面。擁有神的靈，或擁有神的心思意念的神之子民，相當於擁有神的話語。神的話語到這個時期已被書寫下來，也就是過去摩西曾經在西乃山上領受而寫下來的律例、典章。筆者認為到了被擄時期，神的靈在人身上的概念，相當於神的話語在人身上。當以西結說神的靈在以色列民身上，意思是神賜給他們祂的心思和話語後，他們會活過來，並想起過

¹⁰⁴ Ronald M. Hals., *Ezekiel*, 269.

去神曾經對他們說過的話語，然後遵行祂的話語(結 36:27)。對當時的被擄之民，所經歷的真實就是他們本來沒打算回猶大地，後來以西結的講論讓他們再次想起上帝，再次被神的話語感動，而願意歸回耶路撒冷，向人見證神的話語在他們身上掌權。而以色列人這段歷史，看似失敗卻是得勝！正如提 2:13 說的，我們縱然失信、他仍是可信的，因為他不能背乎自己。

先知以西結的枯骨復活的講論，叫我們看見這位創造天地的主是昔在、今在、永在的神，祂的靈和話語的大能不僅能施展使無變有創造，也能施展復活的大能，使以色列國重生，重建以色列國。Hals 也認為以色列復國行動相當於一個新創造，是對著全人類說的，因為以西結刻意地使用了創造的語言¹⁰⁵。若要論以西結的貢獻，應該就是他藉由以色列復興的預言，向世人啟示耶和華賜給墮落之後的人類的重生之恩吧！

¹⁰⁵ Ronald M. Hals., *Ezekiel*. 271.

參考書目

辭典與百科全書

- W. Hildebrandt, "3. The Spirit in the Writings," Pages 750-753 in *Dictionary of the Old Testament: Prophets*, Edited by Mark J. Boda and J. Gordon McConville. England: InterVarsity Press, 2012.
- "Bone," Page 113-114 in *Dictionary of Biblical Imagery*, Edited by Leland Ryken and James C. Wilhoit and Tremper Longman III. Illinois: IVP, 1998.
- David Goodwin, "Rhetorical criticism," Page 174-178 in *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory*, Edited by Irena R. Makaryk. London: University of Toronto Press, 1997.
- Richard S. Hess, "Textual Criticism (Old Testament)," Page 355-356 in *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, Edited by Stanley E. Porter. New York: Routledge, 2007.

專書

- Brotzman Ellis R.. *Old Testament textual criticism : a practical introduction*. Mich.: Baker Books, 1994.
- Tov, Emanuel. *Textual criticism of the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress, 2012.
- Phyllis Trible. *Rhetorical Criticism: context, method, and the book of Jonah*. USA: Fortress Press, 1994.
- Thomas Renz. *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel*. Boston: Brill, 1999.
- Davis, Ellen F. *Swallowing the Scroll: Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy*. London: T & T Clark, 2009.
- Lust, Johan. *Ezekiel and his Book: Textual and Literary Criticism and their Interrelation*. Leuven: Leuven University Press, 1986.
- Ronald M. Hals., *Ezekiel*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1989.
- John H. Walton. *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament*. English: Apollos, 2007.
- Keel, Othmar. *The symbolism of the biblical world : ancient Near Eastern iconography and the Book of Psalms*. New York: Seabury Press, 1978.
- Hildebrandt, Wilf. *An Old Testament theology of the spirit of God*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1995.

- Ronald J. Williams, *Williams' Hebrew Syntax: Third edition*, Toronto Buffalo London: University Of Toronto Press, 2007.
- Paul Jouon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Subsidia Biblica 27; Roma: E.P.I.B., 2008.
- Sue Groom. *Linguistic Analysis of Biblical Hebrew*. Cumbria: Paternoster Press, 2003.
- Alviero Niccacci. *The Syntax of the Verb in classical Hebrew Prose*. England: Sheffield Academic Press, 1990.
- Robert D. Bergen. *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*. Dallas: Summer Institute of Linguistics, Inc., 1994.
- H. St. J. Thackeray. *The Septuagint and Jewish Worship*. London: British Academy; Oxford University, 1921.
- D. D. Luckenbill. *The Annals of Sennacherib*. Chicago: University of Chicago Press, 1924.
- S. R. Driver. *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and Some Other Syntactical Questions*. Michigan: Oxford University, 1874.
- Daniel L. Smith. *The Religion of the Landless: The Social Context of the Babylonian Exile*. Bloomington: Meyer-Stone Books, 1989.
- Stephen Langdon. *Building Inscriptions of the Neo-Babylonian Empire, part 1: Nabopolassar and Nebuchadnezzar*. PhD thesis Columbia University: Paris, 1905.
- 蔡梅曦，《榮光的回歸:以西結書神啟異象研究》，台北：宗博出版社，2008。
- 游斌，《希伯來聖經的文本歷史與思想世界》，香港：基督教文藝出版社，2011。

註釋書

- Walther Zimmerli. Page 256-266 in *Ezekiel 2 :a commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, chapters 25-48*. Hermeneia; Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- Leslie C. Allen. Page 176-188 in *Ezekiel 20-48*. Word Biblical Commentary Volume 29; Dallas: Word, Incorporated, 1990.
- J. Cooke. Page 395 in *Ezekiel*. ICC. Edinburgh: Clark, 1936.
- Moshe Greenberg, Page 749 in *Ezekiel 21-47*. Anchor Bible 22A; New York: Doubleday, 1997.
- Hummel, Horace D. Page 1064-1070 in *Ezekiel 21-48*. Concordia Commentary; Saint

Louis: Concordia Pub., 2007.

Brown, Raymond. Page 1159 in *The Gospel According to John*. 2 vols. Anchor Bible 29A. Garden City: Doubleday, 1966.

華爾頓、麥修斯、夏瓦拉斯, 頁 1005 在 《舊約聖經背景註釋》, 台北: 校園, 2006。

期刊

Floyd V. Filson, "The omission of Ezek. 12:26-28 and 36:23c-38 in codex 967." *Journal of Biblical Literature* 62 no 1 (1943): 28.

Johan Lust, "Ezekiel 36-40 in the Oldest Greek manuscript." *Catholic Biblical Quarterly* 43 no 4 (1981): 522.

James Muilenburg, "Form Criticism and Beyonds." *Journal of Biblical Literature*, 88 no 1 (1969): 7.

Michael V. Fox, "The Rhetoric of Ezekiel's Vision of the Valley of the Bones." *Hebrew Union College Annual* 51 (1980): 1-15.

F. C. Fensham, "The Curse of the Dry Bones in Ezekiel 37:1-14 Changed to a Blessing of Resurrection." *Journal of Northwest Semitic Languages* 13 (1987): 59-60.

專文

Johan Lust. "The Use of Textual Witnesses for the Establishment of the Text." Pages 9 in *Ezekiel and his book*. Edited by J. Lust. Leuven university press, 1986.

E. Tov. "Recensional Differences between the Masoretic Text and the Septuagint of Ezekiel." Page 399-340 in *The Greek and Hebrew Bible*. Edited by Emanuel Tov. Atlanta: SBL, 1999.

Leslie C. Allen. "Structure, Tradition and Redaction in Ezekiel's Death Valley Vision." Page 128-129 in the *Among the Prophets*. Edited by Philip R. Davies and David J.A. Clines: JSOT Press, 1993.

Roberts E. Longacre. "Weqatal Forms in Biblical Hebrew Prose." Page 52 in *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*. Edited by Roberts E. Longacre. Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1994.

1 Bickerman. "Captivity." Page 346f.

Richard J. Coggins. "The Origins of the Jewish Diaspora." Page 163-81, 167 in *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives*. Edited by Ronald E. Clements; Cambridge: CUP, 1989.

Talmon. "The Emergence." Page 595.

T. Fish, "The Murashu Tablets," Page 95-96 in *Documents from Old Testament Times*.
Edited by D. Winton Thomas; London: Nelson, 1958.