© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

戰爭與和平：79-99

耶利米與約瑟夫——投降與投誠之間的迷思

張雲開
建道神學院
Alliance Bible Seminary

All Right Reserved

「勝」「敗」「困」「和」只是戰爭結局宏觀的可能性；在微觀的層面，尤其是在弱勢而被攻擊的一方，戰爭本身的威脅、對戰爭後果的計算和想像，以及戰爭的經驗，往往令參與者和受影響者作出不同的決定和行為舉措，來確保自己或他人（同胞）的安全。如果「和平」是宏觀的意願的話，「平安」便可被視為微觀個人的祈求。要達到目的，除了「戰鬥」或「逃跑」（fight or flight）外，「投降」和「投誠」也是兩個典型的行為反應。「投降」及「投誠」兩者不必是互相排斥的態度和行為，但對戰敗一方來說，後者明顯有出賣本國本族的味道。本文考慮兩個在猶太人不同歷史場景出現的角色，在面對當時最大的帝國勢力，考慮民族的存亡和一己的禍福時，在戰爭與和平之間所作的抉擇。[1]

---

[1] 本文比較耶利米和約瑟夫；一方面約瑟夫把自己與耶利米比擬（見*B. J.* 5.391-393），另一方面兩個人物的相關記錄相對可讀（尤其是後者）。拉比文獻也記載與約瑟夫同時代的拉比約哈難•本•撒該（Rabban Yohanan ben Zakkai，主後1- 80年）於七十年耶路撒冷失陷

© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

耶利米和約瑟夫都被視為是十分複雜的人物，兩者都在其民族面對強大軍事威脅時作出出降行動和勸降的言論，但後代對耶利米和約瑟夫的行為卻有截然不同的看法。耶利米的舉動無礙他的言論和行傳被編納入猶太人的聖經正典裏，而且內容基本上無法觀測到任何負面的評價。反之約瑟夫在猶太人歷史中毫無光彩可言；其著作得以保存，主因十分明顯：這些作品有當代史料的價值。在二十世紀前，約瑟夫的主要閱讀羣體為基督教人士，而猶太傳統對約瑟夫的抗拒，要到二十世紀才「解凍」。正因如此，把二人作比較可以看出一些導致二人在其著作的接受史（reception history）裏產生差異的因素。本文認為，降敵言論和行為往後被接受與否，要視乎一系列的因素，包括降敵者的身分、動機、言論的一致性、降敵行為的必須性和行為背後的意識形態、自身利益的體現和民族利益的盈虧作用、以及降敵者降敵時背後的支持力量。由於耶利米和約瑟夫皆自詡為先知，即使兩者都無法見證敵人（巴比倫和羅馬）的沒落，其對猶太人和敵人所作預言的實現與否和實現的程度，都是影響其後來被本族歷史敘事接受與否的重要指標。就本文的立場看，除了預言的實現狀況，耶利米和約瑟夫決定背後的個人利益考慮和二人後續行為的印證，直接影響了後世對二人的觀感和態度。

All Right Reserved

一　耶利米

本文第一個分析的對象是活於公元前六世紀的以色列祭司／先知耶利米。按照舊約耶利米書的記載，耶利米是生於耶路撒冷東北大概四公

前出走而投降羅馬，而且向羅馬人預言他們必勝，和維斯帕先（Vespasian）將榮登該撒寶座（*b. Git*. 56a-b; *Aboth de-Rabbi Nathan* [ed. S. Schechter; New York and Jerusalem, 1997], 19-24；亦見*Lam. Rab*. 1:5），與約瑟夫的預言相似。撒該拉比本人甚至被譽為「該撒之友（אוהבו של מלך 和 אוהבו של קיסר היא」（見*Aboth de-Rabbi Nathan*, 19, 21-22）。對於撒該拉比的故事，學者有不同看法，但一般都認為拉比的記述受耶利米書內容影響匪淺，故我們在這裏不另作比較。見Amram Tropper,"Yohanan ben Zakkai, *Amicus Caesaris*: A Jewish Hero in Rabbinic Eyes,"*JSIJ 4* (2005): 133-49, 此處144-49；另見Menahem Kister, "Legends of the Destruction of the Second Temple in Avot de-Rabbi Nathan," *Tarbiz* 67 (1998): 513。

© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

里，位於便雅憫地的利未人之城亞拿突，[2] 本身為祭司，[3] 是希勒家的兒子（יִרְמְיָהוּ בֶּן־חִלְקִיָּהוּ）。他於猶大約西亞王第十三年（公元前627年）蒙召成為猶大的先知，歷經約哈斯、約雅敬、約雅斤及西底家五個王朝，直到耶路撒冷人被巴比倫人所擄，前後大概四十年，恆常作以色列的先知（耶一2～3）。

耶利米成長於以色列歷史的關鍵時刻。按照耶利米書、列王紀下和歷代志下的記載，這段歷史可以分為下列主要段落：[4]（1）約西亞改革前（627-621年）：耶利米的信息主要指出猶大的罪和呼籲猶大悔改（耶三6～四2）；（2）約西亞改革之後至迦基米施之戰（621-605年）：耶利米的工作相對沉默，但從他對約西亞極為正面的態度看（見耶二十二15～16），耶利米對將來可能還抱有一定的希望；（3）迦基米施之戰至第一次被擄（605-597年）：迦基米施之戰是耶利米先知工作的重要轉捩點，巴比倫滅亞挫埃（耶四十六3；代下三十五20；王下二十三29；戰事見於《尼布甲尼撒早年年鑑》泥板，現收於大英博物館 [編號ABC 5]），開始新霸權時代，耶利米開始明指巴比倫為將來滅猶之手（耶二十4；參

All Right Reserved

[2] 有關亞拿突，見書二十一13～18；代上六54～60。

[3] 這一點MT表達得比較含糊，耶一1和哀一1的Targum都以耶利米為祭司中的一員。從耶利米書的內容看，耶利米有針對獻祭行為的言論（耶六20，七17～19、21～24、31～33，十一15，十七1～2），亦曾在殿門和殿的院內宣講（耶十七1～15，二十六1～15）。聖經其他記載只稱耶利米為先知（代下三十六12；但九2；太二17，十六14，二十七9；參代下三十六21-22；拉一1），但典外文獻也有稱耶利米為祭司的（*Paraleipomena Jeremiou [= 4 Baruch*]五18），只是並非焦點。見John Barton, "Jeremiah in the Apocrypha and Pseudepigrapha," in *Troubling Jeremiah*, ed. A. R. Pete Diamond et al., JSOTSS 260 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 306-17；但歷代志下對耶利米的記載似乎也支持耶利米為祭司這個說法。

[4] 下述為一簡單描繪。就耶利米書而言，過往的學者較為熱衷於重建一個「歷史的耶利米」，把耶利米書的內容和不同的歷史階段對比及掛鉤，但近期的研究卻更多的假設耶利米書的主要內容來自成書過程中不同的編修痕跡。前者可見於William L. Holladay、Jack R. Lundbom、J. G. McConville等著作，而後者可見於Robert P. Carroll、Karl-Friedrich Pohlmann、William McKane等，其中McKane和Carroll尤其是極端，二人都基本上否定在耶利米書能察覺任何層面的協調和一致性。對McKane所採立場的評論，見Carolyn J. Sharp, *Prophecy and Ideology in Jeremiah: Struggles for Authority in the Deutero-Jeremianic Prose* (London: T&T Clark, 2003), 11-13。把耶利米書的內容和耶利米的先知生涯做對照的一個嘗試，可見於William L. Holladay, *Jeremiah 1: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 1 – 25* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress Press, 1986), 1-10。

© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

耶二十一2）。對耶利米來說，猶大滅亡的命運已經跡近宿命；耶利米開始把言說筆錄為書（耶三十六1～2），耶利米和朝廷不同的派系衝突也開始白熱化；（4）第一次被擄至耶路撒冷被毀前（597-587年）：約雅斤君臣於597年降巴後被擄（王下二十四10～12），耶利米似乎成為傀儡王西底家的顧問之一，而耶利米的信息已經指向未來的以色列，寄猶大的盼望於巴比倫的被擄之民，但也因此言論而在耶路撒冷被排擠，受盡折磨；（5）耶路撒冷被毀後（587年後）：耶利米仍留耶路撒冷，直至基大利被殺，耶利米及餘民被帶落埃及，耶利米結束他的先知工作和生命於斯。

就耶利米面對巴比倫兵臨城下時的主和言論，我們所得知的都來自耶利米書。雖然學界幾乎公認耶利米書的成書歷史（composition history）極其複雜，甚至文本的內部聲音往往不一致，[5] 但對我們的論證而言，耶利米書的寫作和編修歷史的不同看法並沒有產生不能協調的矛盾，所以本文亦會省略這方面的討論。學者對耶利米的主和立場沒有歧見，問題是這個立場本身背後的動機、原因、這個立場的表述方式，和往後以色列人對這個立場的理解和接受的現象。

All Right Reserved

二　耶利米的「降巴」言論

公元前七世紀中葉巴比倫崛起，於612年取亞述人的尼尼微城。609年埃及王尼哥欲北上助亞述重奪哈蘭時於米吉多擊殺猶大約西亞王，但最終尼布甲尼撒於605年大敗亞述與埃及聯軍於迦基米施，亞述帝國從此一

[5] 對耶利米書內容的一致性的尋索，往往引發出更多不同的讀法，Martin Kessler編的 *Reading the Book of Jeremiah: A Search for Coherence* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2004) 就是一個典型的例子。就學界對耶利米書的多向性研究，見Robert P. Carroll, "Surplus Meaning and the Conflict of Interpretation: A Dodecade of Jeremiah Studies (1984-95)," *Currents in Research: Biblical Studies* 4 (1996): 115-59。採用敘事分析手法指出耶利米書的複雜性、「複調性（polyphony）」、和「剩餘意義」可見於Mark Roncace, *Jeremiah, Zedekiah, and the Fall of Jerusalem*, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 423 (New York: T&T Clark, 2005)。要指出的是，在近期的研究方法中，採用修辭分析的敘事評論往往被學者用以探索耶利米書信息的整全性，在華語世界裏，代表性的著作該為何傑：《國殤情懷・先知風範——耶利米書二十六至四十五章表述先知的敘事策略與修辭手法》，聖經研究叢書（香港：漢語聖經協會，2010）。

© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

蹶不振，中東局面也產生全面變化。約西亞的陣亡和亞述被滅亦同時令耶利米的行為和際遇產生一連串的變化，其一就是在605年（約雅敬第四年），耶利米首次把耶和華給他的話語讓他的文士巴錄通盤筆錄下來，作為對猶大的警告，讓以色列人可以悔改（耶三十六1～8），但該卷牘卻被約雅敬閱讀後割裂燒毀（耶三十六23）。王的行為引發耶利米再默一卷，而且添上好些後來的話語。前書已經指明巴比倫王要來毀滅猶大地（耶三十六29），但鑑於成書的目的是讓猶大有機會悔改，書中所寫的毀滅只可以算是一個可能發生的場景，但約雅敬的行動卻引發耶和華對他的審判：「他後裔中必沒有人坐在大衛的寶座上」，而且「我必因他和他後裔，並他臣僕的罪孽懲罰他們。我要使我所說的一切災禍臨到他們和耶路撒冷的居民，並猶大人；只是他們不肯聽從。」（耶三十六29～31）[6]

以色列一向理解耶和華和大衛所立的約並非是完全無條件的（撒下七12～16；但參代上十七7～14），但即使持申命史觀的聖經作／編者普遍承認猶大的諸王多有違背耶和華與大衛家的盟約，在舊約的文獻中，惟獨耶利米指出大衛家不單已經違反盟約的條件，更清楚說明盟約裏所訂明違反條件時的後果會於當代實現。在耶利米的口中，耶和華的「應許」已經從「必不斷人坐在以色列的國位上（לֹא־יִכָּרֵת לְךָ אִישׁ מֵעַל כִּסֵּא יִשְׂרָאֵל）」（見王上二4，八25，九5；代下六16，七18；參撒下七13、16；耶三十三17），轉變成「必沒有人坐在大衛的寶座上（מֵהְיוֹת־לוֹ בֵן מֹלֵךְ עַל־כִּסְאוֹ）」（耶三十三21）。到了這個階段，耶和華似乎不再期望以色列人會悔改，猶大被擄的終局，也因此從多變的「可能」變成簡單的「宿命」，不能逆轉。

---

[6] 對就耶和華與大衛所立的約的無條件性與條件性，學界從古近東君王一藩屬盟約的比較研究中有不少討論和澄清，見Moshe Weinfeld, "The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East," *JAOS* 90 (1970): 184-203，及Dennis J. McCarthy, *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, AnBib 21A (Rome: Biblical Institute Press, 1981)；亦參Bruce K. Waltke, "The Phenomenon of Conditionality within Unconditional Covenants," in *Israel's Apostasy and Restoration: Essays in Honor of Roland K. Harrison*, ed. A. Gileadi (Grand Rapids: Baker, 1988), 123-39。Heinz Kruse從一個編修和傳統評論的角度看，認為大衛之約原本並無條件，附帶之條件乃後加；見其"David's Covenant," *VT* 35 (1985): 139-64，此處159-64。

© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

在這個場景下，我們可以審視耶利米在597年後，西底家在位期間，被巴比倫滅國的危機達到頂峰的時候，他如何向西底家建議投降巴比倫。

第一段勸降的說話記載在二十一章：巴比倫人兵臨城下，西底家欲知耶和華的旨意，但耶利米的回覆是勸王歸降迦勒底人：

> 你要對這百姓說：「耶和華如此說：看哪，我將生命的路和死亡的路擺在你們面前。住在這城裏的必遭刀劍、饑荒、瘟疫而死；但出去投降圍困你們之迦勒底人（וְהַיּוֹצֵא וְנָפַל עַל־ הַכַּשְׂדִּים הַצָּרִים עֲלֵיכֶם）的必得存活，保全自己的性命。我向這城板臉，降禍不降福；這城必交在巴比倫王的手中，他必用火焚燒。這是耶和華說的。」（耶二十一8～10）

這段言說的重要性在於尼布甲尼撒的名字首次在這段經文中出現（二十一7），而且圍城的是耶和華，不是尼布甲尼撒；是耶和華把耶路撒冷所有人交付尼布甲尼撒（二十一5～6），可以說，尼布甲尼撒就是耶和華旨意的具體化身，耶和華攻擊耶路撒冷，後者成為了耶和華「聖戰」的對象，站在與耶和華對立的一方。[7] 起碼對耶利米來說，事情已經無法逆轉，「宿命」已經形成。

第二段勸降的說話記載在二十七章，是著名的「真假先知對決（二十六～二十九章）」的一部分：[8]

> 無論哪一邦、哪一國，不肯服事巴比倫王尼布甲尼撒，不把頸項放在他的軛下，我必用刀劍、饑荒、瘟疫懲罰那邦，直到我藉巴比倫王的手毀滅他們。這是耶和華說的。至於你們，不可聽從你們的先知和占卜的、做夢的、觀星象的，以及行邪術的；他們對你們說：「你們

[7] 就耶二十一1～10裏頭所表述耶和華與尼布甲尼撒的關係，見John Hill, *Friend or Foe?: The Figure of Babylon in the Book of Jeremiah MT*, Biblical Interpretation Series 40 (Leiden: Brill, 1999), 75-82。

[8] 有關耶利米書二十六至二十九章裏對真假預言的看法的分析，見Mark Leuchter, *The Polemics of Exile in Jeremiah 26-45* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 25-55；尤見Anthony Chinedu Osuji的論文，*Where is the Truth?: Narrative Exegesis and the Question of True and False Prophecy in Jer 26-29 (MT),* BETL 214 (Leuven: Uitgeverij Peeters, 2014)。對該段經文的歷代演繹可見於Seth B. Tarrer, *Reading with the Faithful: Interpretation of True and False Prophecy in the Book of Jeremiah from Ancient Times to Modern*, JTIS 6 (Winona Lake: Eisenbrauns, 2013)。

© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

> 必不致服事巴比倫王。」他們向你們傳的是假預言，要叫你們遠離本地，以致我將你們趕出去，使你們滅亡。但哪一邦肯把頸項放在巴比倫王的軛下服事他，我必使那邦仍在本地存留，在那裏耕種居住。這是耶和華說的。我就照這一切話對猶大王西底家說：「你們要把頸項放在巴比倫王的軛下，服事他和他的百姓，就得存活。（הָבִיאוּ אֶת־ צַוְּארֵיכֶם בְּעֹל מֶלֶךְ־בָּבֶל וְעִבְדוּ אֹתוֹ וְעַמּוֹ־וִחְיוּ）你和你的百姓何必因刀劍、饑荒、瘟疫而死亡，像耶和華所論不肯服事巴比倫王的國家呢？不可聽那些先知對你們所說的話，他們說：「你們必不致服事巴比倫王」，其實他們向你們傳的是假預言。耶和華說：「我並未差遣他們，他們卻託我的名傳假預言，使我將你們和向你們說預言的那些先知趕出去，一同滅亡。」（耶二十七8～15）

當然，勸降的言論是鑲嵌在對先知話語真偽的分辨論述之中，亦即是說，勸降是以申命史觀作為基礎。一方面耶利米指出事情是否應驗仍然是先知話語真偽的試金石（申十八20～22），因而向對方提出挑戰，預言更指出耶和華殿裏和宮中的器皿會被掠奪，而對方也可以向上帝祈求掠奪不會發生（耶二十七18～22）。另一方面，耶利米一直在警告和哀慟地說話，所針對的現象也是申命史觀裏耶和華的祝福與詛咒的直接邏輯延伸，況且在第一次被擄的大震盪之後，預言往後有「平安穩妥」這類說話顯得特別軟弱無力。但即使預言的大前提是耶和華到底有沒有向某人說話，先知的言論仍然包含着理性的成分：「你和你的百姓何必因刀劍、饑荒、瘟疫而死亡，像耶和華所論不肯服事巴比倫王的國家呢？」（耶二十七13，又見二十七17）在此之上，耶利米聲稱尼布甲尼撒為耶和華的僕人（עַבְדִּי，耶二十七6；參二十五9，四十三10），在當時候的場景不單難以理解，也為耶利米的勸和言論增加多一層張力，因為如果耶和華與巴比倫王連線，那麼西底家的聽命與否可能便無足輕重。[9]

第三、四段勸降的說話都記載在耶利米書三十八章：

---

[9] 就耶利米對尼布甲尼撒王正面的說法，見Hill, *Friend or Foe*?, 129-44。

© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

> 耶和華如此說：留在這城裏的必遭刀劍、饑荒、瘟疫而死，但歸向迦勒底人的必得存活（וְהַיֹּצֵא אֶל־הַכַּשְׂדִּים וְחָיָה）；至少能保全自己的性命，得以存活。耶和華如此說：這城必要交在巴比倫王軍隊的手中，他必攻下這城。（耶三十八2～3）
>
> 耶利米對西底家說：「耶和華－萬軍之神、以色列的神如此說：你若歸順巴比倫王的官長，你的命就必存活（אִם־יָצֹא תֵצֵא אֶל־שָׂרֵי מֶלֶךְ־בָּבֶל וְחָיְתָה נַפְשֶׁךָ），這城也不致被火焚燒，你和你的全家都必存活。你若不歸順巴比倫王的官長，這城必交在迦勒底人手中。他們必用火焚燒，你也不得脫離他們的手。」西底家王對耶利米說：「我怕那些投降迦勒底人的猶大人，恐怕迦勒底人把我交在他們手中，他們就戲弄我。」耶利米說：「迦勒底人必不把你交出。求你聽從我對你所說耶和華的話，這樣對你有好處，你的命也必存活（וְיִיטַב לָךְ וּוחְיִי נַפְשֶׁךָ）。若你不肯歸順（וְאִם־מָאֵן אַתָּה），耶和華指示我的話是這樣：看哪，猶大王宮裏所留下來的婦女必被帶到巴比倫王的官長那裏。這些婦女要說：你知己的朋友引誘你，他們勝過你；你的腳陷入淤泥，他們卻離棄你。人必將你的后妃和你的兒女帶到迦勒底人那裏；你也不得脫離他們的手，必被巴比倫王的手捉住，這城也必被火焚燒。」（耶三十八17～23）

和之前兩段勸降的言論一樣，這兩段對話顯示出耶路撒冷的命運已經無法逆轉，而且從敘事結構上看，三十六和三十七至三十八章兩段故事有事件式的平行表現，[10] 而兩個故事的連接點都指出當時的王與臣僕百姓都不聽（וְלֹא שָׁמַע）」耶和華的話（三十六31，三十七2），[11]顯示出猶大人悔改的機會已經過去，而耶和華的旨意已不會有改變的可能。

[10] 何傑稱之為「綴段式平行體」，見其《國殤情懷・先知風範》，頁212～213。

[11] 何傑：《國殤情懷・先知風範》，頁208～209。

© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

在耶路撒冷當前的困境底下，耶利米的言論所帶來的後果是可想而知的。耶利米被人控告叛國顛覆，如果不是有人相救，恐怕早就一命嗚呼（見耶三十八1～13；又參二十六16、24）。其實在此之前，耶利米針對猶大的言論已經令他的聽眾十分反感，屢屢讓耶利米身陷險境。[12] 在耶利米這種經常性的言論底下，稍為不小心就會被人懷疑他有意向巴比倫人投誠（例耶三十七11～15），加上尼布甲尼撒毀耶路撒冷後對耶利米恩遇有加（耶三十九11～14），即使耶利米實際上並沒有向巴比倫投誠，但所發生的事情卻很難不讓耶利米遭受同胞的敵視。

從舊約所記載有關耶利米勸王及耶路撒冷人歸降巴比倫的言論看，耶利米從來沒有向巴比倫「出賣」過猶大或耶路撒冷。事實上，他自己都否認有投降巴比倫的行為（耶三十七11～15）[13]；他所做的，只是勸作猶大君主的西底家歸降尼布甲尼撒，恪守他在巴比倫底下的藩屬關係，免得災禍臨到耶路撒冷的眾民。從這個角度看，即使歸降者或倡議歸降者即使往往在當下會被標籤為「賣國」，但不能否認的是，在人類戰爭史中歸降的行為比比皆是，尤其是在強弱懸殊和為人民爭取生存空間的前提下，歸降往往被視為是兩害取其輕的合理做法。但在耶利米這個個案中，還有一個重要因素需要納入考慮範圍內，就是耶利米的「反巴」言論。

舊約後期的先知論述除了有針對以色列和猶大的言論，更有針對圍繞着以色列和猶大的諸城和列邦的言論。在亞述和巴比倫侵略行動期間運作的先知言論中，後者尤其是明顯，耶利米書也不例外。就本文而言，耶利米針對巴比倫的言論引發一個基本問題：如何把在第五十至五十一章的反巴言論和二十七至二十九章、三十九至四十章（尤其是三十九11～四十6；又參四十三8～13，四十六13～26）中對巴比倫相對正面的言論

[12] 例如他那些針對他的家鄉亞拿突的言論令他見棄於他的宗族（耶十二5～6；參十五10）；耶利米的言論往往被視為是顛覆人心，令他被打和枷鎖（二十1～2）、被譏辱（二十7～8）、被謀害（二十六8～9）、被囚（三十二1～3）、被捉拿（三十六26）、被打和囚禁（三十七14～15）。

[13] אִינֶנִּי נֹפֵל עַל־הַכַּשְׂדִּים（三十七14b）。

© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

協調。[14] 但嚴格來說，所謂對巴比倫「正面」的言論，也只不過限於把巴比倫看成是耶和華的「僕人」（二十五9，二十七6，四十三10），用以在歷史上執行耶和華對列邦，包括猶大的審判工具。耶利米勸猶大歸降，一方面是他相信巴比倫的勝利是耶和華不變的旨意，另一方面是為了保護猶大的人民免遭生靈塗炭，但這立場本身不必與對巴比倫的敵意有衝突，尤其是如果耶利米原則性地拒絕把巴比倫和猶大放在對等的位置來看待雙方與耶和華的關係。即使耶和華使用巴比倫，以色列卻是祂的立約子民，耶利米的思想無可避免地會圍繞着猶大的福祉做出發點。[15] 也正是這個原因，在五十至五十一章裏，對巴比倫的審判神諭無可避免地會夾雜着對

All Right Reserved

[14] 耶五十、五十一兩章針對巴比倫的言論是四十六至五十一針對列邦的言論（oracles against the nations, OAN）的一部分。馬索拉文本（MT）和七十士譯本（LXX）兩者的OAN之間所呈現的內容、編排和位置（MT的OAN從四十六章伸展至五十一章，LXX的OAN卻見於二十五章中部至三十一章，而巴比倫在列邦的位置在兩個文本中亦不一致）問題早招學界注意，相關的研究可見於 J. W. Watts, "Text and Redaction in Jeremiah's Oracles against the Nations," *CBQ* 54 (1992): 432-47；D. J. Reimer, *The Oracles Against Babylon in Jeremiah 50-51: A Horror Among the Nations* (San Francisco: Mellen Research University Press, 1993), 此處見頁107-55；Sven Soderlund, *The Greek Text of Jeremiah: A Revised Hypothesis*, JSOTSS 47 (Sheffield: JSOT Press, 1985), 193-248；Carolyn J. Sharp, "'*Take* Another Scroll and Write': A Study of the LXX and the MT of Jeremiah's Oracles Against Egypt and Babylon," *VT* 47 (1997): 487-516。文本和傳統評論並非本論文焦點所在，我們只當提出，即使放棄在OAN裏尋索耶利米的原話（ipsissima verba），或像Robert P. Carroll一樣在歷史層面採取一種最低綱領主義（minimalism）來閱讀耶利米書（見其代表作 *Jeremiah: A Commentary*, OTL [Philadelphia: Westminster Press, 1986]），甚或認同D. J. Reimer所言，以MT及LXX各出自不同的底本（*The Vorlage*，見其*The Oracles Against Babylon in Jeremiah 50-51*, 107），但只要承認五十至五十一章的內容是建基於耶利米的原來反巴言論（如Reimer, *The Oracles Against Babylon in Jeremiah 50-51*, 260），本文的議論便能成立，而在這一點上，學界幾乎沒有異議（儘管Carroll的反傳統看法，見其*Jeremiah*, 816；另見於他的 "The Book of J: Intertextuality and Ideological Criticism," 收於*Troubling Jeremiah*, 220-43，此處頁226）。就五十至五十一章的結構分析，見K. T. Aitken, "The Oracles Against Babylon in Jeremiah 50-51," *TynB* 35 (1984): 25-63；A. O. Bellis, *The Structure and Composition of Jeremiah 50:2-51:58* (Lewiston: Mellen Biblical Press, 1995)；Martin Kessler, *Battle of the Gods: The God of Israel versus Marduk of Babylon: A Literary/Theological Interpretation of Jeremiah 50-51*, SSN (Assen: Van Gorcum, 2003)。

[15] Rannfrid Thelle, "Babylon as Judah's *Doppelgänger*: The Identity of Opposites in the Book of Jeremiah (MT)," in *Concerning the Nations: Essays on the Oracles Against the Nations in Isaiah, Jeremiah and Ezekiel*, ed. Andrew Mein et al., LHB/OTS 612 (New York: Bloomsbury T&T Clark, 2015), 77-94；此處93。

© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

猶大（和以色列）復興的預言（見五十4～5、19～20、33～34）。[16]對於耶利米的「反巴」言論和他的勸降言論之間的不協調，學界普遍太過小題大做；其實這種雙重論述的存在，正好意味着耶利米的「投降」並非「投誠」。[17]後來的讀者可能因為耶利米的預言成真而改變他們對耶利米的看法，但耶利米書的編者會明白一個忠於耶和華的先知的不尋常行為和言論，和一個愛民愛國者的痛苦和矛盾。

就耶利米在猶太人和基督教歷史上都從未被視為一個叛國者（儘管他部分的同輩對他有不一樣的看法）這現象，我們大概還可以有以下的說法：

（1）耶利米作為一個先知，他的預言的確實現在他當代之中。即使他的言論一直被他的國人視為有顛覆性，到西底家時候甚至有叛國的味道，但一旦預言實現了，所有的控訴都變成多餘的。當然，作為留在耶路撒冷餘民的一分子，耶利米仍然要面對各種困厄的環境和殘弱政府所帶來的政治問題，再加上部分餘民堅持要投誠埃及，耶利米和他同胞之間的矛盾將會繼續。

（2）耶利米書的形成，表明耶利米並非完全孤立無援，沒有任何同道。事實上，597年被擄到巴比倫的猶大貴胄精英，在當地形成一個政治和經濟相對穩定的猶太人羣體，可以想像，他們的關注點和耶路撒冷餘民的關注點和利益會有明顯不能接合的地方。雖然耶利米最終死在埃及，但

---

[16] 見Andrew G. Shead, *A Mouth Full of Fire: The Word of God in the words of Jeremiah,* NSBT 29 (Downers Grove: InterVarsity Press, 2012), 207-16；Martin Kessler, "The Function of Chapters 25 and 50 – 51 in the Book of Jeremiah," in *Troubling Jeremiah*, 64-72。

[17] Csaba Balogh認為即使被擄前的先知也有這種雙重論述的現象；他分析哈巴谷書對巴比倫的態度認為，這種態度在被擄期間的先知更為明顯。對比耶利米的態度，哈巴谷對巴比倫的看法同樣存在二價和和張力，尤其見於哈一12：

יהוָה לְמִשְׁפָּט שַׂמְתּוֹ
וְצוּר לְהוֹכִיחַ יְסַדְתּוֹ

見其"Survival of the Fittest: Habakkuk and the Changing Trail of the Prophetic Tradition," in *Wichtige Wendepunkte. Verändernde und sich ändernde Traditionen* in Zeiten des Umbruchs, ed. Hodossy-Takács Elöd; Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 98（Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014), 43。

© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

耶利米書的形成卻是在巴比倫和耶路撒冷。耶利米先知身分的保存，也是有賴這些猶太人羣體持續對耶利米的認同，而猶大被擄往巴比倫七十年後的回歸，也正面印證耶利米先知的身分。[18]

三　約瑟夫

若耶利米是在猶太文化裏備受愛戴的先知和愛國者的話，約瑟夫[19]就是一個被猶太人唾棄的自詡為先知的賣國者。[20]他生於第一世紀中葉（主後36-37年左右），大概使徒保羅歸信基督之時，出自猶太人一個祭司貴族之家，[21]接受了當時最好的教育，而且著作豐富，其中流傳下來的作品包括《猶太戰記（*Bellum judaicum*，7卷）》、《猶太古史（*Antiquitates judaicae*，20卷）》、《自傳（*Vita*，1卷）》，和《駁斥阿比安（*Contra Apionem*，2卷）》。作為對公元第一世紀羅馬巴勒斯坦的歷史資料來源，約瑟夫著作的重要性是無與倫比的。它們不單成為現代以色列地羅馬遺跡

All Right Reserved

[18] 我們在上文沒有太多討論耶利米書裏面所出現的多重聲音的問題。這個問題直接和耶利米書的成書過程有關，但因為我們在開頭已經排除討論耶利米書的編修歷史，所以也沒有討論文本裏頭出現的不同派系的聲音。就這個題目，可參Christopher R. Seitz, *Theology in Conflict: Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah*，BZAW 176（Berlin: DeGruyter, 1989）；Carolyn J. Sharp, *Prophecy and Ideology in Jeremiah*; Mark Leuchter, *The Polemics of Exile* 和A. R. Pete Diamond et al., eds., *Troubling Jeremiah*。

[19] 約瑟夫生為瑪提亞之子約瑟夫，後來被羅馬該撒賜新姓名為Titus Flavius Josephus。

[20] 其中一個典型的極端負面的看法可見於Abraham Schalit, "Die Erhebung Vespasians nach Flavius Josephus, Talmud und Midrasch. Zur Geschichte einer messianischen Prophetie," *ANRW* II, 2 (1975): 208-327。就對此作品的寫作方法的一個嚴厲的評論，見Horst R. Moehring, "Joseph ben Matthia and Flavius Josephus: The Jewish Prophet and Roman Historian," *ANRW* II, 21.2 (1984): Appendix, 917-44。另一個對約瑟夫研究具影響力的正面評論可見於Tessa Rajak, *Josephus: The Historian and His Society*, 2d ed. (London: Duckworth, 2002)。一般而言，較早期的約瑟夫研究傾向專注在他作品中的偏見、錯謬、矛盾和希利尼化的問題（如Harold Attridge, S. J. D. Cohen, Sean Freyne等），但重視約瑟夫著作的正面貢獻亦不少（如Louis Feldman, Per Bilde, Steven Mason, Paul Spilsbury等）。一個較早前的約瑟夫作品及生平縱覽可見於Per Bilde, *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: His Life, his Works, and their Importance*, JSPSS 2 (Sheffield: JSOT Press, 1988)；就研究方法看，比較重要的突破可見於James S. McLaren, *Turbulent Times?: Josephus and Scholarship on Judaea in the First Century CE*, JSPSS 29 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998)。

[21] 約瑟夫的母親為猶太哈斯摩尼王朝的後裔。

© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

考據的歷史及考古讀本，沒有這些著作，我們對一些新約聖經裏的人物和組織如大希律、彼拉多、法利賽人、撒都該人等的認識就會大打折扣。更重要的是，沒有約瑟夫的著作，我們對猶太人在第一世紀反叛羅馬的動亂的成因、經過、和結果就會幾乎一無所知。光是最後這一點，就可以保證約瑟夫名留青史。

按照常理，約瑟夫應該是廣為他的同族人所重視，但事實恰恰相反。直至二十世紀，大部分猶太人都以約瑟夫為猶太國的賣國賊，對猶太教信仰也欠缺忠誠。事緣於公元66年猶太人反羅叛亂開始之時，約瑟夫被委任為加利利的猶太戰士的指揮官。在一次被羅馬軍隊圍剿中約瑟夫不單沒有和他的猶太人部下在約他帕他（Jotapata）所藏的洞穴內一起自殺殉國，而且還使計保存性命。約瑟夫被擒後歸順羅馬，在一次機會底下在當時候的 羅馬平亂元帥維斯帕先（Vespasian，主後69-79年為羅馬該撒）面前指出他將來會成為羅馬該撒。這個「預言」在一年半後實現，約瑟夫也因而獲釋，[22] 而且移居羅馬，於維斯帕先和他的兒子，後來的提多該撒面前行走。兩位該撒都對他甚為厚待，不光在羅馬賜他居停和俸祿，[23] 甚至在猶大地給他地業，又免賦地稅，[24] 雖然他去世前（大概世紀轉接間）都沒有再踏足猶大。[25]

All Right Reserved

---

[22] *B. J.*, 4.623-629; 5.114, 256-257, 261, 325.

[23] *Vita*, 423.

[24] *Vita*, 422, 425, 429.

[25] 約瑟夫明顯明白他在族人中的地位，所以在著作中，即使是對舊約經卷詮釋性的著作，他都不忘為自己的決定辯護，或起碼以當時歸順外族人而又受猶太人尊崇的人物來比擬自己（耶利米便是一例）。就約瑟夫在B. J. 和在Vita裏的相關做法，見David Daube, "Typology in Josephus," *JJS* 31 (1980): 18-36和Christopher T. Begg, "Daniel and Josephus: Tracing Connections," in *The Book of Daniel in Light of New Findings*, BETL 106, ed. A. S. van der Woude (Leuven: Leuven University Press, 1993), 539-545。對約瑟夫政治取向的分析，見Goffried Mader, *Josephus and the Politics of Historiography: Apologetic and Impression Management in the Bellum Judaicum*, Mnemosyne, BCB (Leiden: Brill, 2000)。

© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

職是之故，不少猶太人視約瑟夫為叛國叛教之徒，甚至連羅馬人就他歸降一事也對他沒有好感。[26] 作為一個作家，他也被他的同胞視為一個雇庸兵，以羅馬人的身分替羅馬代言講話。猶太傳統幾乎都是一面倒的負面評價；他的名字沒有在《他勒目》裏出現過，早期猶太人也根本視他的著作為禁忌，即使有流傳，在猶太人中約瑟夫的著作也被修訂，名字也被更換（例：改成 ben Gorion 或 Jossipon）。[27] 直到今天，猶太人對約瑟夫仍然存有一定的戒心。在1937年，一組法律系的學生在比利時的安特衛普特意「重審」約瑟夫，結果他被裁「賣國」罪成，[28] 但1992年在一次電視節目裏，約瑟夫卻因為證據不足而「被判」罪名不成立。

反過來說，在基督教的圈子裏，約瑟夫的著作一直都廣受歡迎，不光是因為約瑟夫記載了耶路撒冷和聖殿的下場，印證了耶穌自己所說的預言，[29] 神學上也同時支持了某些神學家的「替代論（supersessionism）」說法，讓教會取代了以色列民族的地位。加上約瑟夫也稍為點提過耶穌，施洗約翰和基督徒，教會對他的接受度可謂相當之高，甚至在十九世紀的歐洲，約瑟夫作品在基督徒圈子的知名度幾乎可以匹敵聖經。但約瑟夫如何看他自己歸降羅馬的選擇？

All Right Reserved

[26] 在*B. J.* 3.345-354，約瑟夫說他自己在約他帕他洞穴躲藏被羅馬人發現，當他被遊說投降時他記起之前所作的夢，上帝如何告訴他有關猶太人的氣數已盡和羅馬的必勝，所以他心中求告上帝：「我甘願向羅馬人歸降，尋求存活；但我以你（上帝）為見證，我去不是做叛徒（οὐ προδότης），乃是做你的執事（ὰὸς διάκονος）。」在*Vita* 416，約瑟夫提到他在約他帕他投降後，他的猶太同胞想殺他，羅馬人也因對他不信任，認為他是假意投誠，為的是將來出賣羅馬人，而不斷要求該撒懲治他。約瑟夫當時可謂風聲鶴唳，舉目無親。

[27] Bilde, *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome*, 16.

[28] Mireille Hadas-Lebel, *Flavius Josephus: Eyewitness to Rome's First-Century Conquest of Judea* (New York: Macmillan, 1993), 237. 即使如今，不少以色列的中學都會舉行對約瑟夫的模擬審判，藉此訓練學生的愛國之心和辯才。

[29] 例：太二十一33～46，二十三37～39，二十四1～2；加四21～31；帖前二14～16等。

© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

四　約瑟夫的「降羅」言論

（一）　羅馬勝利是上帝的旨意

在*B. J.* 6.110約瑟夫指出上帝站在羅馬人那一邊（θεὸς αὐτὸς ἐπάγει μετὰ Ῥωμαίων），用火來煉淨他的聖殿和清潔耶路撒冷。正因為約瑟夫如此相信，所以他認為猶太人的反叛是一種褻瀆。他歸降羅馬之後，提多吩咐約瑟夫向耶路撒冷人遊說，約瑟夫在耶路撒冷城牆外向他的同胞呼籲。他和耶路撒冷人重溫以色列的歷史，從上帝過去的作為指出現在猶太人是μὴ μόνον Ῥωμαίοις πολεμοῦντες ἀλλὰ καὶ τῷ θεῷ（*B. J.* 5.378）。猶太人自己污衊上帝的聖殿，相反，羅馬人一直尊重聖殿的存在，甚至改變自身的規矩來遷就聖殿，如此情況底下，猶太人還能期望上帝站在猶太人那一邊嗎？[30] 所以約瑟夫的結論是：上帝已經離開了聖殿，站在猶太人現在的敵方那一邊。[31]

約瑟夫在他的勸辭裏指出，並非所有猶太人都在這些事情上有分，卻為那一小撮的「叛黨」的不虔不義行為付上了沉重的代價。但他主要的邏輯命題，卻是和耶利米當年的說法有類似的地方。當然耶利米對巴比倫的觀感沒有約瑟夫對羅馬這樣正面，但以上帝為以色列的敵人這個看法，其實同出一轍，而約瑟夫和耶利米（到西底家時期）二人對以色列的結局都同樣抱有十分悲觀的立場，因為時局已經不能扭轉。[32] 所以學者認為約瑟夫有時也自比耶利米，以猶太人的先知自居。[33]

---

[30] *B. J.* 5.402-3.

[31] *B. J.* 5.412.

[32] 約瑟夫在這裏的說法是：命運之神（τυχή）是向羅馬微笑（參*B. J.* 5.367-68）。

[33] 見Nicole Kelley, "The Cosmopolitan Expression of Josephus's Prophetic Perspective in the Jewish War," *HTR* 97 (2004): 257-74；在此，260。亦見Paul Spilsbury, "Flavius Josephus on the Rise and Fall of the Roman Empire," *JTS* 54 (2003): 1-24。

© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

和耶利米一樣，約瑟夫在求和的事情上不光是考慮到上帝的事情，對眼前的處境約瑟夫也有一個很務實的計較：人必須要向強者讓步。[34] 雖然這不是他的主要論點，但披上了信仰的外衣，當人承認上帝已和敵對的一方連結，這個結論也就是再明顯不過了。對耶利米和約瑟夫來說，順從上帝的旨意和務實在歸降的事上沒有矛盾，順服耶和華就是務實。

（二） 災禍的責任在叛黨身上

約瑟夫不單向耶路撒冷人指出解決當前危機的方法，也把災禍的責任推到那些好戰的叛亂分子身上，尤其是那些在整個亂情當中積極主張武力排羅，又以暗殺為手段的「彎刀黨（Sicarii）」，[35] 對他們的自殺行為，約瑟夫尤其不恥。約瑟夫花了很大的篇幅，詳盡的記載在馬察達（Masada）被圍困的叛亂分子領袖雅益的兒子以利亞撒（Eleazar ben Yair）鼓勵屬下自殺殉國的兩個演說，[36] 這樣做的目的當然不是為了表述約瑟夫自己的自殺哲學。雖然約瑟夫使用詭計讓自己在一個自殺協議（suicide pact）的情況底下保存了性命，[37] 但以利亞撒的演說也的確包含著對自殺合法性的正面表述。更重要的是，約瑟夫認為彎刀黨人的死亡能夠成功是因為上帝要他們死，因為他們的死有一種必須性（ἀνάγκη），而這種必須性出自上帝賞善罰惡的本性和祂置放於世上的規律。也正因為它的普世性，善惡因果的規律對約瑟夫來說是希羅的也是猶太的。

約瑟夫無法解釋為何上帝讓羅馬在這個時代崛起，但他明顯覺得他在約他帕他事件以來所行的路、所做的選擇，都是順着天命而做。對約瑟夫來說，以利亞撒和彎刀黨人之死有它的內在邏輯，正如在約他帕他洞穴

---

[34] *B. J.* 5.367, "εἴκειν τοῖς δυνατωτέροις".

[35] 約瑟夫對彎刀黨的看法可見於*B. J.* 7.254-58。

[36] 見於*B. J.* 7.320-88。

[37] 這雖然是個假設，但事實可行。坊間稱這個手法為Josephus lottery，見Hadas-Lebel, *Flavius Josephus*, 108-9。

© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

裏，他的生還也有它的內在邏輯：他明白上帝對他在夢境裏的啟示，也認同上帝和羅馬在「當前」的連線。對他來說，馬察達上以利亞撒一羣人的死亡是因為他們的惡；雖然他把他自己的生存歸咎到上帝的護庇，[39]但他認為明顯上帝救他也是因為他所做的抉擇是正確的。正因為他明白上帝的旨意，所以他不是叛徒，乃是一個先知。[40] 有一點是肯定的，就是按照他後來的文工，約瑟夫的確是有話要說。[41]

五　約瑟夫的「反羅」言論

和耶利米不一樣，約瑟夫的著作中沒有直接和明顯的「反羅」言論。但即使學界普遍認為約瑟夫的著作內容頗具偏見和自我吹捧，他卻未有毫無保留地帶上羅馬代言人的面具，而他的著作也很大程度上不能單純地被視為是羅馬的宣傳機器。約瑟夫視與羅馬對抗是不自量力、為非理性的行為，只會為自己的家國帶來不可彌補的沉淪和破壞。他相信在當時的世界，命運注定羅馬是無法匹敵的，但約瑟夫卻未有全面懷抱羅馬所帶來的和平、富庶和安穩。在約瑟夫的論述裏，羅馬的面譜所表現的是她的能力，而不是她的仁德。

格魯恩（Erich Gruen）比較了約瑟夫和兩百多年前另一個同樣因為戰敗而被帶到羅馬生活的希臘歷史家波里比阿（Polybius，主前200-118年）的史觀，發現雙方都有意無意對羅馬有一種隱晦而含蓄的敵視和慨憤之

---

[38] 有關這方面的討論，見Kelley, "The Cosmopolitan Expression of Josephus's Prophetic Perspective in the Jewish War," 267。Kelley同時也討論學者對以利亞撒自殺演說的猶太和羅馬文化意義的演繹（268-70），只是她認為沒有必要採用還原主義的路向，把約瑟夫看成是一個希羅文化的推銷員，討好文本的羅馬讀者，或是要裝扮成一個敬虔的猶太人，討好猶太的讀者。

[39] *B. J.* 3.387, "πιστεύων τῷ κηδεμόνι θεῷ τὴν σωτηρίαν παραβάλλεται".

[40] Kelley, "The Cosmopolitan Expression of Josephus's Prophetic Perspective in the Jewish War," 273；有點像中國人講的「識時務者為俊傑」。約瑟夫在B. J. 和Vita裏頭的自我描繪的確是明顯的隱惡揚善，處處為自己開脫，只是這也是當時候的寫作風氣。作者進行「自我稱讚（self-praise）」的舉動是合理的，甚至是讀者預期的。就約瑟夫的Vita的成書場景來說，可能也有它另外的必須性，見Pnina Stern, "Life of Josephus: The Autobiography of Flavius Josephus," *JSJ* 41 (2010): 63-93; 此處，91-93。

[41] 就約瑟夫如何看上帝的護理（providence）和列國的興衰，尤其是他對羅馬的看法，見Spilsbury, "Flavius Josephus on the Rise and Fall of the Roman Empire," 1-24。

© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

情。[42] 約瑟夫一方面視羅馬的軍事威力為羅馬成為當代霸主的其中一個重要條件，但另一方面卻花了不少筆墨指出，羅馬的軍事力量和統治為以色列地帶來了暴力和破壞。[43]

約瑟夫對羅馬的結局也有一定的看法。與耶利米不一樣，約瑟夫對羅馬將來的看法不是透過神諭和咒詛來表達，說到底他的讀者主要為羅馬人，這樣做明顯不討好。但在對但以理書尼布甲尼撒夢裏人像的詮釋過程裏，約瑟夫明顯表達了羅馬的下場，只差沒有指名道姓而已。[44] 雖然羅馬在當時正是如日中天，享受好景，但約瑟夫的τύχη語言基本上也暗示了羅馬像所有過去的帝國一樣，她的時間始終會過去。[45]

和耶利米不一樣，約瑟夫的降羅過程比較「不光彩」，這一點連他自己也承認，因為他無法否認當時所有方面對他都滿懷敵意。這樣一來，他往後向耶路撒冷勸降，也只能在耶路撒冷的城外羅馬軍隊的那一邊。無論約瑟夫的口才和修辭多凌厲，環境條件對他的信息多有利，在耶路撒冷民眾的態度上，約瑟夫已經無法自圓其說。另外他也接受了羅馬庇主蔭蔽底下的各種好處，在70年事件的倖存者眼中，約瑟夫明顯有利益衝突的問題，他的說服力也自然大大的降低。

All Right Reserved

---

[42] Erich Gruen, "Polybius and Josephus on Rome," in *Flavius Josephus: Interpretation and History*, ed. Jack Pastor, et al., SJSJ 146 (Leiden: Brill, 2011), 149-62；此處152。

[43] 這些例子很多，如龐培攻陷耶路撒冷後的殺戮（*B.J.* 1.150; *A.J.* 14.66-67），大希律死後羅馬軍隊對耶路撒冷聖殿的焚燒和掠奪（*B.J.* 2.49-50; *A.J.* 17.261-264），彼拉多的兇殘（*B.J.* 2.169-177； *A.J.* 18.55-62），和其他派駐巴勒斯坦的巡撫的殘暴和不仁等等。約瑟夫對羅馬皇室的描繪也一點不美麗，連對他的恩主提多該撒也不客氣，記載了不少提多在鎮壓猶太人叛亂過程中所發生的血腥和暴力事件（*B.J.* 3.298-305，329-331；5.289，449-452；7.23，37-39），見Gruen, "Polybius and Josephus on Rome," 155-58。

[44] 見*A. J.* 10.210，276。

[45] Gruen, "Polybius and Josephus on Rome," 160.

© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

六　結論

耶利米的論述是為猶大而寫的，約瑟夫卻是為羅馬人服務，[46] 但兩者對以色列的外族佔領者和統治者都沒有好感；[47] 兩者面對霸權所作出的選擇基本上都算不得是投誠。約瑟夫在過程中無論在利益上和與宗主的關係上，都比耶利米要正面和持久，而約瑟夫也沒有更積極的接觸他的同胞，難怪即使客觀上兩者都是為面對毀滅危機的同胞作出投降和息戰的呼籲，後人對約瑟夫的評價始終離不開負面的說法。

約瑟夫是自己發表書卷，而耶利米是他人把他的言行編修成書，從後來人的眼光看，各有利弊。約瑟夫眾書裏的聲音的確比較一致，作者聲音明顯聽到，而耶利米書的信息和聲音都十分複雜，但被他人發表也意味着有一定的認受性，有利書信的流傳。

雖然約瑟夫自覺是上帝的先知，但明顯是時不與我，無論在猶大地或是在希羅世界，都沒有認受性。原因部分當然是他的降羅過程所影響，但也是當代的宗教形態所造成。第一世紀的先知，大抵都是抗羅的，像以前以色列那樣子的宮廷先知早已經沒有了，約瑟夫可能礙於他自己的哈斯摩尼血統，仍然幻想他能擔當這種角色，卻是徒然。

約瑟夫和耶利米的歸降勸說除了有意識形態的考慮以外，各自都有從對現實評估而來的務實考慮；從保存同胞的角度看，兩者都不是很成功，可以說，二人被視為叛國賊與否，與他們的歸降能救多少人大概沒有多大的關係。

說到底，在戰爭中說服同胞歸降他方總是一個又大又危險的命題。在保存自己、保存家國、效忠耶和華三者之間，所有選擇都是困難的選擇，「投降」與「投誠」的觀感的形成並非單一因素的結果，但如果巴比倫

---

[46] 按照Louis H. Feldman的分析，約瑟夫也預期他的著作被猶太人所閱讀，見Louis H. Feldman, "Use, Authority, and Exegesis of Mikra in the Writings of Josephus," in *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, ed. Martin Jan Mulder, CRINT 2/1 (Assen: Van Gorcum, 1988), 455-518。

[47] 約瑟夫的情況比較複雜，見Mader, *Josephus and the Politics of Historiography*。

© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

與羅馬戰敗，後人對二人的看法肯定會是一面倒的負面。從這個角度看，「預言」的兌現，即使不是唯一的因素，也的確是決定後世判詞的主要因素。

All Right Reserveed

© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

撮　要

耶利米和約瑟夫都被視為是十分複雜的人物，兩者都在其民族面對強大軍事威脅時作出勸降的言論和出降行動，但後代對耶利米和約瑟夫的行為卻有截然不同的看法。本文審視和比較耶利米和約瑟夫的投降言論，分析他們投降的動機和結果，指出後世對兩者態度的分歧是基於一系列的因素，其中投降的場景、投降後的際遇和對形勢的估計準確與否都是決定性的。

ABSTRACT

Jeremiah and Josephus are compared for their responses to the threat of imperial military annihilation of their own people. Although both surrendered to the enemies and urged his compatriots to capitulate, Jewish posterity regards them very differently. This paper looks at the reasons they gave for surrendering and the consequences of their surrender, with some suggestions as to why Jeremiah is considered a patriot while Josephus a traitor by Jewish posterity.

All Right Reserved