



凤凰文库  
宗教研究系列

# 圣经历史哲学

SHENGJINGLISHIZHIXUE

上卷

赵敦华 著

 江苏人民出版社



凤凰文库  
PHOENIX LIBRARY

凤凰出版传媒集团  
PHOENIX PUBLISHING & MEDIA GROUP

**凤凰文库学术委员会委员** (按姓氏笔画排序)

叶秀山 刘东 江晓原 许纪霖 杜继文 李强 李学勤  
汪晖 张一兵 张海鹏 陈众议 洪银兴 钱乘旦 郭齐勇

---

**凤凰文库出版委员会**

主任 谭跃  
副主任 陈海燕 周斌 吴小平  
成员 刘健屏 余江涛 金国华 顾华明 王瑞书 钱元元  
周海歌 姜小青 黄小初 汪修荣 顾爱彬 刘锋  
周兴安 吴迪 杨建平 吴源 胡明琇 章祖德

---

**凤凰文库·宗教研究系列**

主编 赖永海 何光沪  
项目总监 刘健屏 姜小青 刘锋  
项目执行 府建明 王华宝 孙峰



凤凰文库  
宗教研究系列

# 圣经历史哲学

SHENGEJINGLISHIZHIXUE

上卷

赵敦华 著

ἱστορικὴ φιλοσοφία τῆς βιβλικῆς ἱστορίας

Philosophia Biblicae historiae

Philosophie der biblischen Geschichte

Philosophie de l'histoire biblique

Philosophy of Biblical History

## 图书在版编目(CIP)数据

圣经历史哲学 / 赵敦华著. --南京:江苏人民出版社, 2011. 7

(凤凰文库·宗教研究系列)

ISBN 978-7-214-06744-9

I. ①圣… II. ①赵… III. ①圣经-历史哲学-研究  
IV. ①B971

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 142852 号

---

书 名	圣经历史哲学
著 者	赵敦华
策 划 编 辑	汪意云
责 任 编 辑	汪意云
装 帧 设 计	刘葶葶
责 任 监 制	王列丹
出 版 发 行	凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 江苏人民出版社
集 团 地 址	南京市湖南路 1 号 A 楼, 邮编: 210009
集 团 网 址	<a href="http://www.ppm.cn">http://www.ppm.cn</a>
出 版 社 地 址	南京市湖南路 1 号 A 楼, 邮编: 210009
出 版 社 网 址	<a href="http://www.book-wind.com">http://www.book-wind.com</a> <a href="http://jsrmcbs.tmall.com">http://jsrmcbs.tmall.com</a>
经 销	凤凰出版传媒股份有限公司
照 排	江苏凤凰制版有限公司
印 刷	江苏凤凰扬州鑫华印刷有限公司
开 本	960 mm×1 304 mm 1/32
印 张	34.125 插页 8
字 数	880 千字
版 次	2011 年 11 月第 1 版 2011 年 11 月第 1 次印刷
标 准 书 号	ISBN 978-7-214-06744-9
定 价	93.00 元(上下卷)

---

(江苏人民出版社图书凡印装错误可向承印厂调换)

## 出版说明

要支撑起一个强大的现代化国家,除了经济、制度、科技、教育等力量之外,还需要先进的、强有力的文化力量。凤凰文库的出版宗旨是:忠实记载当代国内外尤其是中国改革开放以来的学术、思想和理论成果,促进中西方文化的交流,为推动我国先进文化建设和中国特色社会主义建设,提供丰富的实践总结、珍贵的价值理念、有益的学术参考和创新的思想理论资源。

凤凰文库将致力于人类文化的高端和前沿,放眼世界,具有全球胸怀和国际视野。经济全球化的背后是不同文化的冲撞与交融,是不同思想的激荡与扬弃,是不同文明的竞争和共存。从历史进化的角度来看,交融、扬弃、共存是大趋势,一个民族、一个国家总是在坚持自我特质的同时,向其他民族、其他国家吸取异质文化的养分,从而与时俱进,发展壮大。文库将积极采撷当今世界优秀文化成果,成为中西文化交流的桥梁。

凤凰文库将致力于中国特色社会主义和现代化的建设,面向全国,具有时代精神和中国气派。中国工业化、城市化、市场化、国际化的背后是国民素质的现代化,是现代文明的培育,是先进文化的发

展。在建设中国特色社会主义的伟大进程中,中华民族必将展示新的实践,产生新的经验,形成新的学术、思想和理论成果。文库将展现中国现代化的新实践和新总结,成为中国学术界、思想界和理论界创新平台。

凤凰文库的基本特征是:围绕建设中国特色社会主义,实现社会主义现代化这个中心,立足传播新知识,介绍新思潮,树立新观念,建设新学科,着力出版当代国内外社会科学、人文学科、科学文化的最新成果,以及文学艺术的精品力作,同时也注重推出以新的形式、新的观念呈现我国传统思想文化的优秀作品,从而把引进吸收和自主创新结合起来,并促进传统优秀文化的现代转型。

凤凰文库努力实现知识学术传播和思想理论创新的融合,以若干主题系列的形式呈现,并且是一个开放式的结构。它将围绕马克思主义研究及其中国化、政治学、哲学、宗教、人文与社会、海外中国研究、外国现当代文学等领域设计规划主题系列,并不断在内容上加以充实;同时,文库还将围绕社会科学、人文学科、科学文化领域的新问题、新动向,分批设计规划出新的主题系列,增强文库思想的活力和学术的丰富性。

从中国由农业文明向工业文明转型、由传统社会走向现代社会这样一个大视角出发,从中国现代化在世界现代化浪潮中的独特性出发,中国已经并将更加鲜明地表现自己特有的实践、经验和路径,形成独特的学术和创新的思想和理论,这是我们出版凤凰文库的信心之所在。因此,我们相信,在全国学术界、思想界、理论界的支持和参与下,在广大读者的帮助和关心下,凤凰文库一定会成为深为社会各界欢迎的大型丛书,在中国经济建设、政治建设、文化建设、社会建设中,实现凤凰出版人的历史责任和使命。

# 目 录

作者的话 / 1

导 言 / 1

## 上卷 旧约历史哲学

第一章 耶和華一神论的序言——《创世记》释义 / 38

第一节 创世 / 39

1. 圣经本体论 / 39

2. 创世六阶段 / 41

第二节 造人 / 45

1. 早期人类被造 / 46

2. 现代智人起源的环境 / 48

3. 亚当被造 / 48

4. 图腾人被造 / 49

5. 夏娃被造 / 52

第三节 早期人类的罪 / 53

1. 最初的合约 / 54

2. 乱伦禁忌的起源 / 55

3. 乱伦禁忌的义务和本能 / 56

4. 犯罪经过 / 58

5. 该隐之罪 /62
6. 亚当的谱系 /66
7. “神的儿子们” /67

#### 第四节 洪水 /69

1. 人和动物都灭亡了吗? /69
2. 计算知识 /70
3. 人类的融合 /71
4. 第二次合约 /71

#### 第五节 挪亚的子孙 /72

1. 挪亚的权威 /73
2. 挪亚子孙的谱系 /74
3. 巴别塔之罪 /75
4. 与上帝疏远 /76
5. 人类融合和共同犯罪 /77

#### 第六节 耶和華的革命 /79

1. “耶和華”之名的来源 /80
2. 耶和華一神论的开始 /83
3. 耶和華一神论的目标 /83
4. 耶和華的应许 /84
5. 应许的类型 /85

#### 第七节 耶和華的福佑 /87

1. 族父谱系学 /87
2. 族父年代考 /89
3. 族父生平考 /97
4. 族父史的结束语 /110

#### 第八节 耶和華的崇拜者 /112

1. 崇拜耶和華的仪式 /113
2. 敬畏耶和華 /115
3. 亚伯拉罕的神,以撒的神,雅各的神 /116

#### 第九节 外族人的多神崇拜 /118

1. 麦基洗德 /119
2. 罗得 /120

3. 夏甲和以实玛利 /121

4. 以扫 /123

5. 异族的妻子们 /123

6. 他拉家族 /124

7. 亚比米勒 /126

8. 法老 /127

## 第十节 耶和华一神论与多神论的最初论战——《约伯记》释义 /128

1. 历史背景 /128

2. 历史启示和神话术语 /130

3. 问题和主题 /132

4. 多神教的辩护 /134

5. 约伯的批判 /136

6. 崇拜耶和华的坚定信念 /138

7. 约伯的绝望和希望 /139

8. 以利户的裁决 /142

9. 耶和华的裁决 /144

10. 约伯的天平称出什么? /147

## 第二章 耶和华的产业 /149

### 第一节 “从埃及领出来脱离铁炉” /150

1. 大族的起源 /151

2. “叹息哀求” /153

3. 耶和华的自我显现 /154

4. 先知的诞生 /157

5. 大能之手在行动 /160

6. 赎罪的逾越节 /162

7. 红海战歌 /163

### 第二节 西奈之约 /166

1. 律法 /168

2. 帐幕 /175

3. 祭祀 /178

4. 祭司 /179

5. 军队 /184

6. 以色列社会制度 /185

第三节 在旷野中重生 /186

1. 西奈山下的反叛 /186
2. 贪欲的恶语 /189
3. 取代摩西的悖逆 /190
4. 临阵逃脱的背叛 /191
5. 夺取领导权的叛乱 /193
6. 摩西之罪 /195
7. “耶和华就在他们面前显为圣” /196
8. 巴兰的祝福 /198
9. 最后的反叛和死亡 /199
10. 新一代的诞生 /200

第四节 誓约 xin(新、心、薪)传——《申命记》释义 /201

1. 《申命记》的叙事、誓约和预言 /202
2. 进入应许之地的经过和教训 /205
3. 胜利进军应许之地的保障和原因 /208
4. 摩押誓约 /211
5. 誓约条文 /212
6. 誓约仪式 /218
7. 祝福和咒诅 /219
8. 誓约的见证 /219
9. 摩西之死 /223
10. 申命历史,还是先知传统? /224

第五节 誓约民的胜利进军 /226

1. “耶和华军队的元帅” /227
2. 尽行毁灭和归顺融合 /231
3. 誓约的谨守遵行 /233
4. 平安赐福的实现 /237

第六节 誓约民的沉沦 /239

1. 《士师记》成书年代考 /240
2. 两代人的过渡 /241
3. 犯罪和拯救的循环 /243

4. 士师的拯救 /245
5. 士师的衰落 /250
6. 律法沦丧和精神蒙昧 /252
7. 道德沦丧和社会解体 /254

### 第三章 大卫之约 /258

#### 第一节 新时代的来临 /259

1. 《撒母耳记》作者考 /260
2. 先知与君王 /262
3. 王国兴起的社会条件 /263

#### 第二节 以色列王国肇始 /269

1. 政治哲学的根本问题 /269
2. 君王的正当与不正当 /271
3. 扫罗被立为王 /273
4. 立王仪式的失败 /275
5. 扫罗的正当性危机 /277
6. 悖逆君王扫罗 /277
7. 自我沉沦的过程 /278

#### 第三节 大卫王国的兴起 /281

1. 崭露头角 /281
2. 受人爱戴 /282
3. 流离生涯 /283
4. 先知运动的保护 /283
5. 祭司阶层的支持 /284
6. 异国避难 /285
7. 旷野磨炼 /285
8. 亚比该的明智 /287
9. 走出困境 /288
10. 王者风范 /289

#### 第四节 大卫之约的恩典 /292

1. 大卫的城 /293
2. 迎接约柜 /293
3. 立约经过 /295

4. 大卫之约的特征 /296
  5. 大卫之约的最初效果 /298
- 第五节 大卫之约的见证 /299
1. 大卫诗篇的启示 /299
  2. 耶和华是王 /301
  3. 锡安神权 /303
  4. 未来的弥赛亚 /304
  5. 救赎恩典 /306
  6. 大卫王国的近期和远期目标 /308
  7. 耶和华的庇护 /309
  8. 赐福万国的长久目标 /310
- 第六节 宫廷史的启示 /312
1. 大卫之罪 /312
  2. 王室悲剧 /315
  3. 押沙龙叛变 /317
  4. 平定叛乱 /318
  5. 大卫的赎罪祭 /320
- 第七节 大卫之约的延续 /323
1. 所罗门登基 /324
  2. 建造圣殿 /327
  3. 重申合约 /328
  4. 辉煌见证 /331
  5. 所罗门犯罪 /333
  6. 埋下祸根 /335
- 第八节 所罗门智慧 /336
1. 智慧的类型 /336
  2. 高于外邦人的人生智慧 /343
  3. 人生智慧的德目 /345
  4. 家庭伦理的智慧 /348
  5. 爱情中的天启智慧 /350
  6. 宫廷智慧 /354
  7. 人生智慧的解构 /356

## 第四章 先知时代 /366

### 第一节 耶和华一神论的捍卫者 /368

1. 《列王纪》、《历代志》和先知书作者考 /368
2. 反偶像崇拜的时代主题 /371
3. 两个王国的正当性和合法性 /372
4. 先知与君王 /374
5. 受苦难的上帝仆人 /376
6. 先知的预言 /377
7. 先知的三个类型 /378

### 第二节 早期先知知行录 /379

1. 分裂肇始 /379
2. 先知的咒诅 /381
3. 战争惩罚 /382
4. 亚撒改革 /383
5. 约沙法改革 /386
6. 两国短暂合作 /387
7. 约沙法与亚哈联姻的危害 /389

### 第三节 以利亚时期 /390

1. 耶和华兴起的先知 /390
2. 迦密山的较量 /391
3. 何烈山受命 /392
4. 荣耀耶和华的胜仗 /393
5. 以利亚的咒诅 /394
6. 广行神迹 /396
7. 拯救北国 /398
8. 膏立哈薛 /399
9. 膏立耶户 /400
10. 耶何耶大改革 /402
11. 两国对先知的不同态度 /404

### 第四节 公元前八世纪先知的启示 /407

1. 中兴时期 /408
2. 强盛和繁荣中的罪恶和危机 /409

3. 亚述帝国的兴起 /412
4. 内忧外患 /415
5. 战争动员和精神激励 /417
6. 对北国的终结审判 /422
7. 北国灭亡 /427
8. 希西家改革 /429
9. 惩罚罪恶和未来救赎的统一 /432
10. 耶路撒冷保卫战 /436

#### 第五节 耶和華一神論的宣言書——《以賽亞書》釋義 /440

1. 全書結構 /442
2. 同時代先知書集大成 /443
3. “以馬內利”的兆頭 /447
4. 耶和華懲罰列國的計劃 /452
5. 解救耶路撒冷的見證 /461
6. 釋疑解惑的啟示 /466
7. 耶和華僕人出場 /471
8. 耶和華僕人為什麼要承擔苦難? /473
9. 為什麼要有新的救贖主? /477
10. 彌賽亞如何招聚萬民歸向耶和華? /480

#### 第六節 滅亡前的吶喊 /483

1. 瑪拿西的罪惡 /483
2. 約西亞改革 /485
3. 審判亞述帝國 /488
4. 審判的公義 /490
5. 審判猶大國 /493
6. 米吉多之戰 /495
7. 最後的毀滅 /496

#### 第七節 苦難僕人耶利米——《耶利米書》釋義 /499

1. 全書結構 /499
2. 蒙召作先知的痛苦 /500
3. 神人同悲共憤的罪惡和苦難 /504
4. 政治迫害 /509

5. 亡国一代的悲剧 /514

6. 未来希望 /515

#### 第八节 守望者以西结——《以西结书》释义 /516

1. 守望者的历史责任 /517

2. 混合宗教的危害和根源 /522

3. 君王的个人责任 /525

4. 审判外邦的信息 /528

5. 复活的希望 /531

### 第五章 祭司时代 /534

#### 第一节 集体哀歌的求告 /537

1. 解读集体哀歌的方法 /537

2. 上帝之民得救 /539

3. 重建圣殿 /544

4. 大卫王室复新 /545

5. 期盼弥赛亚 /546

#### 第二节 上帝在外邦的荣耀——《但以理书》释义 /548

1. 主题和方法 /548

2. 智慧的来源 /550

3. 巴比伦宫廷中的神迹 /553

4. 波斯宫廷中的神迹 /557

5. 默示大全 /559

#### 第三节 第二圣殿 /565

1. 回归耶路撒冷 /566

2. 第二圣殿的开工和停工 /569

3. 建造第二圣殿的动力——《哈该书》释义 /570

4. 建造第二圣殿的理由——《撒迦利亚书》1—6章释义 /572

5. 第二圣殿完工 /576

6. 围绕第二圣殿的拯救——《撒迦利亚书》第7—14章释义 /577

#### 第四节 宗教改革 /582

1. 第二批回归 /582

2. 以斯拉的宗教改革 /584

3. 修建城墙 /585
4. 尼希米的宗教改革 /588
5. 继往开来的总结预言——《玛拉基书》释义 /590

第五节 散居犹太人得恩典 /597

1. 《以斯帖记》的历史真实性 /598
2. 以色列史的终结 /599
3. 恩典战胜命运 /601
4. 自卫反击的权利 /602
5. 上帝在外邦的准备 /604

希伯来文字母转化表 /605

中文、希伯来文、英文主题词对照索引(上卷) /606

## 作者的话

本书是《基督教哲学 1500 年》的后续。那本书出版之后,得到一些朋友的鼓励,要求我再写一本近 500 年的基督教哲学。我曾经试图写近现代基督教哲学的书,但一直没有成功。我得出这样的结论:基督教哲学实质上是圣经哲学,我过去理解的基督教哲学不是圣经哲学。这个想法写在《基督教哲学 1500 年》2007 年的“再版前言”里。我说:“基督教哲学的前提和基础是基督教的信仰和教义,而不是自诩为中立或客观的理性;因此,它的观点以《圣经》为准绳,它的内容是《圣经》的理性化。惟其如此,它才需要希腊哲学这个(但不是惟一的)理性工具,才需要在信仰中建构哲学的方法。我必须坦诚地说,本书未能以《圣经》为中心理解和把握基督教哲学。现在看来,本书开始对《圣经》的阐释不够充分,而且只是把《圣经》作为基督教哲学的思想来源,在开头提了一下,而没有联系基督教哲学发展的全过程阐发《圣经》的基本原则和核心观念。与此形成鲜明对照的是,本书始终贯穿着希腊哲学的线索,把柏拉图主义和亚里士多德主义作为中世纪基督教哲学的一以贯之的传统。这种厚此薄彼的处理方式是西方哲学史家的范式,我为本书没有摆脱这个范式而感到遗憾。”我

那时对圣经哲学究竟是什么的问题想得不甚明了。经过多年的学习、思索和写作，这本题为“圣经历史哲学”的书终于呈现在读者面前。至于这本书的内容是不是基督教哲学，读者自有判断，人或见仁见智，众说纷纭，我当沉默无语，因为我已经说出了知识和良心告诉我的一切。

对所有帮助我完成本书的人，我心存感激。

首先感谢我的妻子江立怡医师几十年的支持和默默无闻的奉献。她独自操持家务，照顾家庭和我的健康，使我得以专心于学问。虽然我的所有著作都有她的贡献，我愿把迄今为止我这本最重要的书献给她。

非常感谢北京大学哲学系、外国哲学研究所和宗教学系的同仁。在这个秉承“囊括大典、网罗众家、兼容并包、思想自由”传统的群体中，在各种学说的交汇和激荡中，同仁们的著述和交谈对我启发良多，教益颇丰，恕不能一一致谢。

衷心感谢国际精英基金会(International Leadership Group)前主席、夏威夷大学希洛分校宗教学系前主任艾文·亚当博士(Dr. Evyn Adams)的精神鼓励。这位年逾90岁的老人心系中国和北大，他的言行对我的思想有深刻影响。衷心感谢国际精英基金会董事杨克勤教授和陈庭忠博士阅读初稿，提出宝贵意见。衷心感谢曹坚博士帮助录入希伯来文术语对照表。

没有出版界朋友的努力，这本书不会以现在的面貌出现在读者面前。感谢江苏凤凰出版传媒集团的大力支持，尤其诚挚感谢总编辑刘卫先生、本书策划和责任编辑汪意云编审认真和细致的审阅和修订。

赵敦华

2011年3月10日

北京大学外国哲学研究所

# 导 言

每一本学术著作的导言都有“破题”的任务。本书题目“圣经历史哲学”的意思不是“关于历史的圣经哲学”(biblical philosophy of history),而是“关于圣经历史的哲学”(philosophy of the biblical history),或“对圣经历史的一种哲学解释”(a philosophical Interpretation of the biblical history)。在对圣经历史进行哲学解释之前,首先要解答一些问题:圣经批评与圣经历史有何关系?圣经批评与哲学有何关系?圣经历史与哲学有何关系?圣经解释与哲学有何关系?导言分 12 节。大致来说,导言前 2 节解答前两个问题,后 10 节解答后两个问题。虽然写得长一些,希望读者耐心读完,因为正文将不再集中讲哲学,导言的哲学思想将贯穿全书。

## 一 圣经批评的哲学前提

现在不管什么人如何解释圣经都不能绕开圣经批评。圣经批评似乎是一门很高深的学问,不但涉及神学、哲学和传统的解经学,而且包含宗教史、历史学、语言学、文字学、心理学、社会学、考古学、文学、美学等众多研究领域,构想出五花八门的方法和结论,诸如什么“四底本说”、

“申命学派”，什么“寻找历史中耶稣”、“两来源或四来源说”、“形式批评法”、“编修批评法”，以及什么“历史重构法”、“文本解构法”和“读者回法”，等等。如果早期解经者重返人间，一定会对现在圣经研究目瞪口呆。早期解经者依赖使徒统绪和希腊罗马学问，而现代批评者依据古典学的文字功底和近现代西方哲学的某些理论。

圣经批评(criticism)不是中立的鉴赏和评论，因为它所依据的标准、方法和前提都有哲学的来源。圣经批评在从文艺复兴到启蒙运动的哲学发展过程中建立起它的哲学前提。戴灵(Samuel Terrian)说：“一件意味深长的事是，一种独立的释经学的探讨不是由释经学家们自己所发起，乃是由政治哲学家霍布斯和斯宾诺莎等所发起的。”<sup>①</sup>霍布斯的《利维坦》和斯宾诺莎的《神学政治论》这两部政治哲学著作几乎囊括以后300年圣经批评的哲学前提。这些哲学前提可被归约为下列10条。

#### 第一，否认神迹的先验论

圣经中记录的神迹是作者耳闻目睹的经验事实。从理论上说，史上的经验事实只要不自相矛盾就是可能的。休谟认为神迹不可能发生，因为“所谓神迹乃是借神明的一种特殊意志，或借一种无形作用的干涉，对自然法则的违背(transgression)”<sup>②</sup>。把“自然法则”当作经验世界得以可能的先验条件，以“违反自然法则”或“超自然”为由认定神迹在经验世界不可能发生，这是先验的否定。比如，大卫·施特劳斯说，历史探索的基本信念是，“认为一切正在发生或已经发生了的事情都是自然发生的——即使是最杰出的人物也仍然不过是人，因而初期基督教记载的超自然色彩必然是外加的、不真实的”。他以《民数记》中关于“耶和華叫驴子开口”(22:28)的记载为例说，“我们会坦率地告诉他，他是在开玩笑，他一定在做梦，即使我们不怀疑他的诚实，并谴责他是在绝对说谎”。<sup>③</sup>再比

① 《旧约论丛》下册，周天和译，香港：基督教文艺出版社1981年版，第354页。

② 休谟：《人类理解研究》，关文运译，商务印书馆1972年版，第102页注。

③ 施特劳斯：《耶稣传》第一卷，吴永泉译，商务印书馆1999年版，第8,208—209页。

如,布尔特曼说:“我们不可能一方面使用电灯和无线电,受惠于现代医学和外科手术的发明,另一方面却相信《新约》中关于精灵和奇迹的世界。”<sup>①</sup>

### 第二,消解圣经历史的经验论

特洛尔奇(Ernst Troeltsch)提出历史研究的三原则。一是批判原则:历史研究的结论是可被修改的或然性,除非有可靠的经验证据的验证,不要相信历史记载的真实性和准确性;二是类比原则:所有历史时期的自然法则是相同的,如果一本书记载的历史事件与现在发生的事件不相似,就可以断定它们没有在历史中发生;第三是关联原则:历史现象都是相互关联、相互依赖的,如果一本书记述的事件与其他书中的历史事件没有关联,它们不可能孤立存在。<sup>②</sup> 这三条原则按照经验论的方法论,把《圣经》当作汗牛充栋的历史文献中的一个,《圣经》开始的创世、造人和洪水的记载是世界各地都有的老生常谈的神话故事,往后的族长时代和《出埃及记》似乎与其他民族的上古史一样,充满着神话、传说和史诗的混合;直到《列王纪》之后,才有了比较像样的编年史,可按照类比和关联原则,从圣经选取那些与其他历史文献和知识相符合的素材,拼合出古代巴勒斯坦地区史、犹太教史和罗马史的补充。

### 第三,怀疑圣经证据的不可知论

先验论和经验论在历史上总是通向不可知论,圣经的历史批评也不例外。在他们看来,有决定意义的圣经记载既不符合人类知识的可能性条件,也没有符合经验论标准的证据,因而不能成为历史事实的证据。比如,他们怀疑以色列人是否从埃及迁移到迦南,甚至是否曾在埃及定居。即使相信这段迁移史的人,也不愿相信耶和华行大能拯救以色列人的记载陈述历史事实,“批评学派试图消除以色列历史中有关神的目的的因素,指出圣经所说并不真实,而是人的虚构;并不是真实的历史发

---

<sup>①</sup> R. Bultmann, *Kerygma and Myth*, ed. H. Bartsch, New York: Harps & Row, 1961, p. 5.

<sup>②</sup> E. Troeltsch, *Religion in History*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1991, pp. 13-14.

展,而是用先知时代的观念来重新编排原始传说所想象出来的”<sup>①</sup>。一般说来,新约批评学者可以承认耶稣是历史真实人物,可以承认他的虔诚信念和高尚品质,但却不相信福音书记载的耶稣史迹。“重新寻找历史中的耶稣”的运动得出不可知论的结论。布尔特曼宣布:“我的确认为我们现在对耶稣的生平和为人几乎是一无所知,因为早期基督徒对此没有兴趣。我们所能得到的只是片断和传说,其他了解耶稣的途径至今还没有找到。”<sup>②</sup>甚至像巴特这样保守派的神学家也说:“基督的复活,或他的再次降临,都不是历史事件。科学家们大可放心,我们这里谈的都是发生在圣经中的事件,而不是历史事件。”<sup>③</sup>

#### 第四,判定圣经有错的理智主义

按照近代哲学认识论的标准,只有清楚明白的概念和数学逻辑推理才必然为真,经验推理是或然的、因此是有错的知识,历史知识中的不可靠和错误的成分更多。斯宾诺莎从希伯来圣经中找出圣经有错的“硬证据”。第一,先知声称得到的启示“离奇暧昧不明”,“不提供确实性”;“不是数学的(那就是说,不是感性事物的知觉的必然结果),而只是或然的”。<sup>④</sup>第二,圣经历史书中的数字不一致,比如,《列王纪上》说所罗门在出埃及 480 年后开始建圣殿(6:1),与此前年代之和不一致;再如,《以斯拉记》记录的回归人数与《尼希米记》的记录不一致。第三,希伯来圣经古抄本没有元音和标点,“后代的人按他们对圣经的解释,随着自己的意思加以补充”<sup>⑤</sup>。如果有人说不低阶批评可以通过确定希伯来文语法和词义来消除歧义,斯宾诺莎给予“釜底抽薪”的答复:“古时说希伯来话的人

---

① J. Orr, *The Problem of the Old Testament*, New York: Charles Scribners Sons, 1917, p. 61.

② R. Bultmann, *Jesus and the Word*, New York: Scribner, 1934, p. 8.

③ K. Barth, *The Word of God and the Word of Man*, London: Hodder & Stoughton, 1928, p. 90.

④ 斯宾诺莎:《神学政治论》,温锡增译,商务印书馆 1997 年版,第 33, 35, 37 页。

⑤ 同上书,第 118 页。

没有把这种话的任何原则基础留给后世。他们没有传给我们任何东西：字典、文法、修辞学，一无所有”，“差不多所有关于果实、禽鸟、鱼类的名字和许多别的字，代久年湮，都一无所存”；“见于圣经的许多名词和动词的意思，不是完全丧失了，就是难以确定”；“差不多所有希伯来语特有的短语和习惯语，都磨灭了”。斯宾诺莎试图从希伯来圣经不可避免的歧义异文和手抄本错误这两个方面证明：“把圣经中所有的话都懂得清楚，是不可能的”，“用圣经理史的方法解释圣经所造成的困难很大。圣经的真意有很多地方是无法解释的，充其量只能猜测”<sup>①</sup>。

#### 第五，概述圣经倾向的宗教进化论

19世纪末德国比较宗教史学派发展起来的宗教进化论认为，宗教开始于低级的原始宗教，进化到一神论的高级阶段。威尔豪森的“四底本说”所作的一切考证，都是在人与上帝的合约是一个高级的宗教观念、早期以色列人不可能有如此先进的一神论的前提下作出的。他说：“在年轻人之间，从来没有听说过一个抽象的创世的神学观念，希伯来人也是如此。我相信这样的术语和观念是在他们被掳到巴比伦之后才有的。”<sup>②</sup>按照宗教进化论的模式，古代以色列人、没有文字的日耳曼人和冰岛人，都处在相同的低级宗教阶段，可以通过跨文化比较来推测以色列人的文化。于是，甘克尔把19世纪流行的研究德国民间文学的方法运用于几千年以前的圣经理史，把《旧约》中的族长历史比作冰岛口头流行的家族传奇。鲍尔把黑格尔辩证法误解为哲学进化论，他构造出从公元50年至100年之间的基督教史的进化模式：巴勒斯坦熟悉耶稣的犹太人是正题，关于耶稣见闻的口传信息代表正题倾向；希腊化的外邦人是反题，他认为新约中前四封保罗书信是最早形成的基督教文献，代表反题倾向；公元70年耶路撒冷被毁之后，散居各地的犹太人和希腊

<sup>①</sup> 斯宾诺莎：《神学政治论》，温锡增译，商务印书馆1997年版，第116、117、121页。

<sup>②</sup> J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, Edinburgh: Adam and Charles Black, 1885, p. 312.

化外邦人组成的教会是合题,三部“同观福音书代表合题倾向;《约翰福音》则是公元2世纪的“压轴”之作。

#### 第六,解释圣经文字的文化决定论

圣经批评的基本假定是,圣经的每一卷都经过长期传说和多人整理、编辑,反映不同历史时期的文化和宗教观念。比如,《创世记》来源于美索不达米亚的神话和传说<sup>①</sup>;圣经的智慧书来源于埃及和巴比伦人创作的箴言、寓言和诗歌等体裁的“智慧文学”。在新约研究中,哈纳克把“道成肉身”的教义归结为希腊哲学的影响,布尔特曼认为,《新约》中的神话成分来自中东地区宗教。他说:“即使是犹太人的末世论,也是在波斯和巴比伦神话的影响下达到了宇宙论的层面。这些神话也是诺斯替派神话思维的来源”,而《约翰福音》的来源是前基督教的诺斯替派闪语文献。圣经批评者如果在《圣经》中发现与中东地区其他文献中的词句或观念有相似之处,就断定前者必定源于后者。他们的逻辑是这样一种“文化决定论”:以色列人生活在闪语文化圈和埃及文化圈,他们的经典反映文化圈的传统;如果有什么特质的话,那也是异族文化影响下的当地文化特征;同理,早期基督徒认同的经典反映犹太、希腊化或中东其他宗教的文化传统和特征。圣经批评者经常为何种文化影响圣经而争论,却从未思考圣经对当地文化是否有过决定性影响的问题。

#### 第七,确定圣经作者身份的社会决定论

从霍布斯、斯宾诺莎开始的历史批评从否认“摩西五经”的作者是摩西作为突破口。旧约历史批评对各卷“真实作者”所作的考证的前提是,圣经各卷作者是不同历史时期社会群体的成员,他们的思想反映社会现实,而不是上帝向他们所作的启示。他们达到的结论是,“摩西五经”中没有早期人类和早期以色列人的真实消息,历史书和先知书也不是以色列史的可靠记载,充其量只是透露被掳后犹太教发展的一些历史信息。

---

<sup>①</sup> H. Gunkel, *The Legends of Genesis*, Chicago, 1901.

新约历史批评者所说的“生活境况”(Sitz Im Leben)也是影响福音书作者的社会环境,他们关于福音书来源和作者作出种种猜测,只是为了证明生活在与耶稣不同的社会环境中的福音书作者根据自己的需要和目的,从长期流传的耶稣故事中选择素材,组合成书。狄比流说:“形式批评(Formgeschichte)所加强的首要思想是,从来就没有关于耶稣的‘纯粹’历史见证,任何关于耶稣言行的叙述都是为了劝说非信徒皈依和肯定信仰而构成的宣告,都是表明信仰的证据。”<sup>①</sup>形式批评尚且承认同观福音书有共同来源,而编修批评者则认为福音书作者就是早期教会生活境况的奠基人,是他们的事工、信心和希望的开创者。<sup>②</sup>编修批评和形式批评同样认为福音书作者并不忠实地记录耶稣言行,分歧只是在于形式批评认为福音书作者填补了“蓝本”与福音书之间的“空白”,编修批评认为填补的是耶稣基督与早期教会之间的“空白”。但为什么有“空白”?为什么耶稣、使徒、福音书和早期教会不能有一脉相传的历史连续性?这是把圣经启示等同为被社会环境决定的社会思想的人不愿正视的问题。

#### 第八,理解圣经启示的主观主义

如果以为圣经批评者不信圣经启示,那是一个错误。圣经批评所属的解经学和圣经研究是传统的神学领域,从业人员具有神学背景和信仰的立场,圣经批评学者大多数是牧师、神父或教士,以及神学院教授,他们把圣经启示等同为一种宗教信仰,并以主观主义的哲学解释宗教信仰。比如,施莱马赫认为宗教的本质是一种特殊的人类经验,一种依赖实在整体、追求无限和永恒的情感(Gefühl):<sup>③</sup>基督教的本质是基督徒的

① M. Dibelius, *Form Tradition to Gospel*, New York: Charles Scriber's Sons, 1961, p.295.

② G. Bornkamm, etc., *Tradition and Interpretation in Matthew*, London: SCM, 1963, H. Conzelmann, *Theology of St. Luck*, New York: Harper & Row, 1960, W. Marxsen, *Mark the Evangelist*, New York: Abingdon, 1969.

③ F. Schleiermacher, *On Religion*, Richmond: John Knox, 1969, p.79.

自我意识和内在经验,圣经是具有这种意识经验的人所写。<sup>①</sup> 施莱马赫开创了现代神学和圣经批评的主观主义方向,他使用文学理论的“移情说”,要求现代读者想象古代作者的生活环境和宗教情感,在心中移进或分享圣经作者的宗教情感。再比如,祁克果认为圣经启示是“主观真理”,他以《创世记》22章为例说明,启示人心的真理只是充满悖论和不确定性的主观体验;基督徒信仰是单个人的生存体验,而与历史的真理相对立。他说:“如果基督教被看作历史文件,那么最重要的就是得到一份完全而可靠的报告……很明显,对历史的确定至多只是一个近似值,而近似值不能使人满意,近似值与永恒的幸福既不相似,也不能保证它。”<sup>②</sup> 圣经历史批评者认为基督教信仰来自圣经启示,而不取决于圣经叙事是否历史事实;即使不知道耶稣的历史真相,也不妨碍他们相信耶稣基督。史怀哲说:“对我们意义重大、能够帮助我们的不是历史中的耶稣,而是存活在人心中的耶稣。不是历史中的耶稣,而是从他里面来的灵及其对人心的影响和治理,征服了世界。”史怀哲是一名热忱的传教士,不知他在写这段文字时是否想到保罗的话:“若基督没有复活,我们所传的便是枉然,你们所信的也是枉然”(哥林多前书 15:14)<sup>③</sup>。问题是:“存活在人的心中耶稣”难道不是从坟墓中复活的“历史中耶稣”吗?

#### 第九, 阅读圣经文本的后现代主义

圣经文学批评似乎是面对历史批评而作的“信仰的辩护”:极端的圣经历史批评否认《圣经》中人和事的历史真实性,而文学批评者就会辩护说,《圣经》本来就不是历史书,而是故事,它的启示在于启迪心灵。比如,威尔豪森说亚伯拉罕这个传奇人物是“在不自觉的情况下,不经意创造出来的一个艺术品”<sup>④</sup>,文学批评者接着告诉人们如何欣赏《圣经》中这

① F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, 2<sup>nd</sup> ed., Philadelphia: Fortress Press, 1928, p. 265.

② S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, vol. 1, Princeton University Press, 1985, p. 104.

③ 本书中《圣经全书》引文如无特别说明均引自和合本。

④ J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, pp. 331, 320.

类“艺术品”。现代学科的分工产生这样一个不幸的误解：文学系中研究的作品就是文学作品，在文学研究者眼里，圣经只是文学作品，文学评论学科的各种学说和方法都适用于圣经解释。里肯说：“我们知道，如果一本写作集的主题是人类经验时，如果它的类型被认为是文学的，如果它展示了技巧性，如果它使用了语言的特殊资源，如果它借助文学原型（重复出现的意象，说明情节的格言，角色的性格类型），那么它就是文学的。根据这些标准，圣经完全是一部文学作品。”<sup>①</sup>问题不在于《圣经》在多大程度上是文学作品（伟大的历史著作同时也是文学名著），也不在于能否运用文学形式表述圣经启示（如弥尔顿的《失乐园》等书所示）；问题在于：《圣经》与荷马、莎士比亚、雨果、海明威、卡夫卡或曹雪芹等人的文学作品或希罗多德、塔西陀或司马迁等人历史著作是否属于同一类著作？圣经人物如亚当、亚伯拉罕、大卫和耶稣、保罗的事迹是历史的实在，还是人的想象力虚构的文学类型？对文学批评者看来，圣经叙事的是非真假不是一个应该讨论的问题；《圣经》没有真实记录历史的义务，即使文学传记和报告文学也只是对历史人物和艺术加工。文学批评者要讨论的问题是：圣经对我们有什么重要性？由于离开了圣经的历史真实性，“我们”是谁？何种“重要性”？问题的答案因人而异，因时而异，因社会文化的变迁而异。圣经文学批评中的新批判主义<sup>②</sup>、读者回应批评<sup>③</sup>和解构主义<sup>④</sup>等流派是后现代主义的思潮的一部分。西方马克思主义者、弗洛伊德主义者、女权主义者、东方神秘主义者，以及尼采、荣格、福柯、拉康、德里达的追随者，纷纷涉足圣经文学批评，从圣经中找到他

① L. Ryken, "Bible as Literature", in *Foundations for Biblical Interpretation*, p. 59.

② K. R. Gros Louis, etc. eds., *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, Nashville: Abington, vol. 1, 1977; vol. 2, 1982.

③ E. McKnight, *Post-Modern Use of the Bible: The Emergence of Reader-Oriented Criticism*, Nashville: Abingdon, 1988.

④ P. D. Miscall, *The Working of Old Testament Narrative*, Philadelphia: Fortress Press, 1983.

们愿意看到的東西,把圣经世界变成光怪陆离的游戏世界。

#### 第十,索隐圣经文字的意义理论

任何圣经解释都不能离开对圣经文字意义的解释,因而都有一定的意义理论作为哲学前提。中世纪的寓意、隐喻和神秘的解经法的哲学前提是把圣言(*logos*)的神圣意义与柏拉图主义“摹仿说”相结合的意义理论。施莱马赫一反传统解经学把圣经解释成圣言的神圣意义的做法,主张按照圣经作者的意图和语法来解释圣经的意义。历史批评以文本批评和语文学为基础,寻找圣经文字背后的隐藏作者、编者和成书时代的信息。伽达默尔看到任何形式的历史考证都有考证者自身的视域,不可能还原作者的最初意图;他把文本当作惟一的解释对象,每一个解释者是文本的主体,世世代代的解释文本和原作者的文本在历史中构成了连续的视域融合,从而填补了解释者与原作者之间的时空鸿沟。按照伽达默尔解释学的意义理论,圣经批评的主要任务不再是寻找圣经作者和成书的历史,而是在当代人文和社会科学的视域中重构以色列人、犹太教和新约时代的社会、文化和宗教的历史,把圣经的文字转变成验证当代理论的历史素材(如存在哲学和结构主义),或从重构的圣经历史中吸取改造现实和面向未来的新启示(如解放神学和希望神学)。从圣经历史批评转向文学批评的理论背景是语用学的意义理论的兴起。强调使用者与语言关系的语用学的意义理论,如“语言游戏”、“言说行为”和“符号能指”等,被运用于圣经文本的分析和阅读。圣经文学批评强调圣经使用者和阅读者主动参与所开创的新的意义:既有看待世界的新视野,也有社会交往的实践作用,还有陶冶情感的修养或“治疗”意义,更是培养和强化宗教信仰徒的生活方式。不管圣经历史批评、社会科学批评或文学批评,都在追问圣经语言文字背后隐藏的意义是什么。在此意义上,他们都是“索隐派”。其实,《圣经》语词的意义是明晰的,如果说有一些不明白之处,那是因为“救主以色列的神实在是自隐的神”(以赛亚书 45:15)。上帝为什么“自隐”?自隐了哪些启示?这些问题岂不更值得思考。

## 二 重估圣经批评的价值

圣经批评从诞生起就是各种观点争论和冲突的战场,圣经批评的方法和观点曾取得压倒性胜利,但现在遭到广泛的质疑。人们可以不赞同圣经批评者的立场,但没有权利判断他们的信仰;现在的圣经解释可以不采用圣经批评的观点和方法,但不能绕开圣经批评,好像什么也没有发生过。圣经批评的初衷是为了解决信徒面临的信仰问题。文艺复兴时期开始兴起的圣经文本勘定提出了圣经不同版本不一致,以及某些字句有歧义等问题。宗教改革开始的圣经翻译引起对圣经希伯来文和希腊文语法和文字的深入研究,新教鼓励信徒的自主理解圣经,在阅读中与上帝直接交流。启蒙运动进一步否定了基督教的权威,也否定了教会、宗教领袖或神学家们垄断圣经解释的权威。原来被权威解释所掩盖的问题一下子暴露出来。人们的感覺好像是看穿了皇帝新衣,圣经好像暴露了它那高贵的赤身裸体,任凭人们指点。但是,皇帝的新衣既不是圣经作者的伪装,也不是默示他们的上帝的遮掩,而是人的理性的化身。历代的批评者如同那个说谎的裁缝为圣经制作了一件件新装,自己欺骗自己,人的理性遮蔽圣经启示。

在人类接触、熟悉圣经初期,权威的指导是必要的。在整个中世纪,教会是信仰的保姆,庇护圣经启示免遭异端的攻击、污染和歪曲,同时利用希腊哲学的理性解释启示真理。当人的理性成熟到不再需要保姆的庇护、不再相信权威的解释的时候,圣经真理以适合于理性成熟状态的方式向人类启示。这一新的启示方式是人类成熟的理性对圣经的提问,当理性提出的问题被理性自身一一解开,圣经真理越来越明显,越来越深刻,越来越普遍。

圣经批评作为19世纪以后发展起来的新兴学科,向圣经提出新的问题。比如,圣经的作者是谁?圣经(特别是摩西五经和福音书)在成书

之前是不是经历了一个口传阶段？这个阶段对圣经作者有何影响？他们所处的社会文化环境对圣经的写作有何影响？他们使用的语言和写作方法、风格有何特点？圣经的成书有没有一个编辑过程？编者是如何处理原始资料的？为什么要这样处理？圣经是如何保存、翻译和传播的？如何理解圣经不同版本的差异？如此等等。为了解决这些问题，圣经批评涉及神学、哲学、人类学、神话学、宗教史、比较宗教学、历史学、文字学、语言学、心理学、社会学、政治学、文学、美学等众多的研究领域。如果没有圣经批评提出的问题和引起的讨论，人们对圣经的解释可能还停留在传统解经学的水平，或完全局限在神学范围之内。

提出和解答圣经批评的问题并不意味着要否认“默示无误”或圣经的权威；相反，如果这些问题得到合理的解答，“默示”和圣经权威将获得更坚固和广泛的理性基础。但是，圣经批评在大多数问题上作出不正确或错误的答案。圣经批评的错误并不能抹杀它们问题的价值。在人类思想史上，问题往往比结论更重要，探索的过程比结果更有价值。这一评价标准也适用于圣经批评运动。圣经批评的前提和结论虽然是错误的，但它使人们聚焦于它所讨论的问题，围绕这些问题的不同意见的争论是通往正确答案的必由之路。圣经批评者的探索虽然失败了，但他们擦亮了人们的眼睛，使人们分清理性的正确使用和错误使用，避开他们的错误途径，进行新的理性探索。圣经批评是显明圣经真理的一个必要环节。也许，上帝愿意人的理性先蒙蔽自己，然后启示人的理性自我解蔽。

圣经批评的思潮在学术界遭到有识之士的抵制，人们开始回到历史本身解释圣经。特别是 *The Tyndale Old Testament & New Testament Commentary*（《丁道尔旧约新约圣经注译》）、*Expositor's Bible Commentary*（《释经者圣经注释》）和 *New International Commentary to Old Testament & New Testament*（《旧约新约新国际注释》）等丛书，逐段逐句释疑解惑，在很大程度上消除了圣经理史批评的影响。本书的哲学批判得

益于这些书中神学、历史学和语文学等方面的具体证据。

本书的“圣经历史哲学”有否定和肯定两个方面。否定地说,本书对圣经历史的解释说明圣经批评的哲学前提往往导致错误的解释;肯定地说,本书力图表明正确的圣经解释需要合理的哲学前提。在开始解释圣经历史之前,需要对本书依据的哲学前提做一交代。以下说明本书所依据的 10 个哲学前提。

### 三 拯救史的哲学解释

为要抗议常规历史学家把《圣经》处理为汗牛充栋的世界史和宗教史文本中的一个,一些神学家把圣经历史称为“神圣史”(Heilsgeschichte),或拯救史(salvation history 或 redemptive history)。拯救史如同任何历史一样,是在时间中发生一系列事件,包含以下八个的连续过程<sup>①</sup>:第一,人的犯罪败坏上帝创造的世界和人性;第二,上帝维护自然秩序和人的良心,作为拯救人类的起点;第三,人试图通过自我完善的努力,克制自己,完善自身,以避免罪的恶果,达到善的目标;第四,上帝在以色列史中赐人约定、祝福和应许,与人和解;第五,以色列人违约,反叛、亵渎和犯罪,忽视和拒绝上帝的拯救;第六,《旧约》用人所能理解的语言和方式,逐步揭示上帝拯救人类计划;第七,《新约》记载耶稣基督的福音、赎罪、复活和使徒传道的事件是拯救的中心和启示的顶点;第八,启示最终显明,拯救计划最终完成,人类历史终结,上帝之国来临。

拯救史是上帝与人交往的全过程,拯救史的主体是上帝,核心是上帝的拯救计划,发生在时间和人中间的一切事件都围绕这个核心而展开。圣经历史的核心事件是上帝与人的六次合约,即:亚当之约(创世纪 2:15—17),挪亚之约(创世纪 9),族父之约(创世纪 12, 15, 22, 26, 28,

<sup>①</sup> C. L. Salm, *Studies in Salvation History*, Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall, 1964.

46),西奈之约(出埃及记 20—31),大卫之约(撒母耳记下 7)和耶稣新约(四福音书)。这些核心事件之外的事件都是合约的见证,或见证上帝的信实、公正和慈爱,或见证人的信心、悖逆和犯罪。

前两次合约是原初启示和对史前人类犯罪的见证,后四次发生在有文字记载的人类文明史之中。这六次合约和见证一脉相承。史前时代的拯救始于亚当之约,结束于挪亚之约。文明时代开始的罪恶导致新的拯救,上帝对亚伯拉罕作出后裔、土地、王国和赐福万国的应许。圣经记载的以色列史和新约时代是逐步实现四个应许的拯救史,拯救史的规律即上帝的拯救计划。

有人不喜欢“计划”这个词,以为那只是“拟人化”的说法。如果说圣经记载把上帝“拟人化”的话,那只是意味上帝形象与人的生命息息相关,上帝的行动垂身示范,上帝的言语晓之以理。而贯穿在几千年圣经历史的逻辑线索,却不是“拟人化”的计划。设后裔、土地、王国和赐福万国分别为 a, b, c, d, 则四者之间有这样的逻辑关系:前者是后者的必要条件,即  $\sim a \rightarrow \sim b \rightarrow \sim c \rightarrow \sim d$ ; 而后者是前者的充分条件,即  $d \rightarrow c \rightarrow b \rightarrow a$ 。重要的是,四个应许的逻辑关系在历史中展开:以色列史依照实现四个应许必要条件的步骤而展开,而新约历史按照实现四个应许充分条件的步骤而展开。

$\sim a \rightarrow \sim b$  意味着如果没有人数足够多的应许的后裔之民所需要的土地居住,土地的应许就不能实现;果然,雅各的后裔在埃及成为大族,上帝把以色列民从法老之民分别出来,成为上帝应许的后裔之民。 $\sim b \rightarrow \sim c$  意味着如果没有需要保卫和治理的应许之地,应许王国就不能实现;果然,以色列人定居在迦南地,并与异族长期争夺和保卫应许之地。 $\sim c \rightarrow \sim d$  意味着如果一个王国不成为强国,就不能对其他国家发挥影响力,赐福万国的应许就不能实现;果然,以色列人建立王国由弱变强,大卫王国在所罗门时期名扬四方,所罗门的圣殿和智慧,起到在外邦荣耀上帝之名的作用。

但是,上帝的四个应许只是部分而不是完全、暂时而不是永久地实

现在以色列史之中。以色列人的王国分裂、衰落、灭亡，迦南地随之丧失，犹太人被流放，虽然返回耶路撒冷，但仍在黑暗中等待复兴。上帝应许落空了吗？以色列王国的灭亡只是显示了上帝的愤怒吗？被掳后的回归和希望只是上帝新一轮的宽恕吗？否，这一段令以色列人痛心疾首的历史表示透露出上帝拯救计划的奇妙目标：通过人性之罪的反作用力增加拯救和启示的力量，以色列王国的失败恰恰是必要条件句 $\sim a \rightarrow \sim b \rightarrow \sim c \rightarrow \sim d$ 转化为等值的充分条件句 $d \rightarrow c \rightarrow b \rightarrow a$ 的历史条件。这个逻辑等值转换不是人的思想推演，正是新约的福音：赐福万国的恩典(d)，宣告上帝之国的来临(c)，应许之地扩大至地极(b)，人类中拣选之民成为“真以色列人”(a)。“新约”之新，在于更新和扩展了旧约的应许：第一，“照亮一切生在上的人”(约翰福音 1:9)的福音充实“万国因你的后裔得福”的应许；第二，“进入天国”的召唤成全王国的应许；第三，福音“直到地极”的传播扩展应许之地的范围；最后，“给你们和你们的儿女，并一切在远方的人”的祝福(使徒行传 3:29)完成拣选人类的救赎。这些被更新、扩展和成全了的应许，从人神和好的新约时代开始，到世界历史终结之时，被逐渐、完全、彻底地实现。

拯救史不是古代巴勒斯坦史，也不是世界史。世界史中不知有多少部落、王朝或民族、国家兴衰覆亡，无一幸存；唯独得到拯救启示的人，从亚伯拉罕子孙到以色列人及至基督信徒，绵延不绝，由少变多。拯救史不是宗教史，宗教史上不知有多少神灵登上舞台表演，无一不下台卸妆，还原成人；唯独上帝自始至终显现、说话和行动。拯救史的信息不是历史编纂学(historiography)文本。人类凭经验和记忆所书写的历史学文本千差万别，杂乱无章；惟有拯救史的信息逐步展开，有条不紊，前后呼应，一脉相承。这些信息最早在亚当、挪亚和亚伯拉罕三个家族中口耳相传，被摩西记载成书，再经历代先知增添，在以色列人中留存；耶稣的福音被使徒记录和见证，连同旧约启示，先犹太人、后在外邦人中传播，构成从《创始记》到《启示录》的正典。

#### 四 神意的本体论解释

上帝的拯救计划即圣经中的“神意”(chūshāb, *pronoia*)。神意和“命定”、“命运”、“天意”等传统观念和“历史规律”的区别,归根到底是祁克果和巴特强调的“时间与永恒之间无限的本质区别”。<sup>①</sup> 诚如巴特所言,“上帝之言从永恒到永恒”<sup>②</sup>,而人在有限的时间之中;但这不意味上帝在时间之外,也不意味圣经是人书写的历史。上帝固然不在时间的某一点或某一段,但上帝的永恒存在是“过去—现在—未来”连续整体,所以耶和華说:“我是过去—现在—未来的存在”<sup>③</sup>;上帝说:“我是阿拉法,我是俄梅戛;我是首先的,我是末后的;我是初,我是终。”(启示录 22:13)上帝之名的宣告贯穿于创世、拯救和新创世的全过程。圣经历史是按照同一计划、为了同一目标、由“三位一体”上帝的作用完成。旧约和新约是“过去—现在—未来”的连续的历史启示,所以旧约结束于先知预言,耶稣应验过去先知的预言,成全西奈之约,实现大卫之约,并把旧约的末世预言显明为未来拯救的步骤和目标。

圣经历史的事件如同任何历史事件一样发生在某一时间;根本的差别在于,拯救史的重要事件具有“过去—现在—未来”的时间结构:当下事件既是过去事件的完成,也是未来事件的征兆。比如,耶和華对“蛇”说:“女人的后裔要伤你的头”(创世记 3:15)。这句话意思不甚了了,但在后来的记载中越来越明了:显明在亚当和夏娃生塞特(5:3)、塞特的后裔耶稣(路加福音 3:23—38)的谱系(过去);显明为耶稣“仗着十字架夸胜”(歌罗西书 2:15)、“败坏那掌死权的,就是魔鬼”(希伯来书 2:14)的赎罪事件(当下);也显明在“龙向妇人发怒,去与她其余的儿女争战”(启

① 《罗马书》,魏育青译,四版前言,香港:道风书店 1998 年版,第 17 页。

② K. Barth, *Church Dogmatics*, I. 2, Edingburgh: T & T Clark, 1956, p. 527.

③ 据出埃及记 3:14 译,参见第 2 章 1 节 3 条 2 款。

示录 12:17)的末世兆象(未来)。

再比如,上帝命令亚伯拉罕在“摩利亚地”的“山上”,用“独生子”以撒献祭(创世纪 22:2),这听起来是“荒谬的”;大卫在同一地点(“耶布斯人亚劳拿的禾场上”)“献燔祭”,“止住”上帝忿怒(撒母耳记下 24:18, 25);所罗门选择在“耶和华向他父大卫显现的摩利亚山上,就是耶布斯人阿珥楠的禾场上”(历代志下 3:1)建造圣殿,这似乎与古代君王建造神庙没有什么不同;以色列人世世代代在圣殿向上帝献赎罪祭,似乎也是古代社会常见的祭祀活动。直至“神设立耶稣作挽回祭”(罗马书 3:25),“藉着他免去神的忿怒”(5:9),“藉着神儿子的死,得与神和好”(5:10),以前这一切反常或平常的历史事件的意义才被揭示。

圣经各卷之内和之间的对应、双关、交叉、重复、呼应和比喻等文学手法的启示奥秘在于拯救史事件“过去—现在—未来”的时间结构,古代解经的“寓意法”和现代解经的“类型法”的本体论前提是“三位一体”上帝“过去—现在—未来”的永恒存在。圣经批评者把文本要素从拯救计划和拯救史过程剥离、抽取出来,进行探赜索隐的语文学考证。现代哲学家使用现象学的方法,虽然发现时间具有“过去—现在—未来”的结构,作为人的意识结构或生存结构,无视圣经语言文字的神学,只是天马行空式的论断和没有依据的发挥。把圣经与其他历史的和宗教的文献相比对,则犯了混淆范式的错误;而要求圣经的历史记载服从常规历史学的方法和标准,犹如使用一个尺度衡量不可通约的两个单位那样无效。由此,我们可以理解神学家要求区别拯救史与世界史的合理性所在。

## 五 圣经历史的历史科学标准

神学家要求区别拯救史与世界史有其合理性,但如果以为神圣史与世界史(Historie)不可通约、拯救史与历史科学(Geschichtswissenschaft)无关,那就是从正确的前提推导出错误的结论。区分拯救史与世

界史的目的是为了证明拯救史具有世界史无可比拟的真实性和可靠性,而不是为了让拯救史摆脱历史科学的负担。任何真理都有接受科学检验和提供证据的义务,拯救史既然是真理,就不能例外。它需要历史科学的证据作为真理的见证。如果《创世记》关于早期人类的记载不能解开其他上古史记载的谜团,那么它就很难不被混同于神话传说;如果从亚伯拉罕开始的耶和华一神论传统不能说明比较宗教史的事实,那么对耶和华的信仰不过是古代诸神崇拜的一个分支;如果以色列史不能说明中东地区的王朝更迭和战争的结局,那么它只是世界史主流之外的野史传闻;如果《新约》不能说明基督教兴起和发展的事实,那么它就真的是后人编排的故事了。

一些人以为圣经既然是上帝的启示,信仰不需要历史证据。他们的理由是,任何历史记载都有作者的主观意图和角度,既然人们一般相信历史学的著作,信徒也有相信圣经记载的“认识论权利”。<sup>①</sup>这一辩护把圣经作者与人的历史著作的作者等量齐观,“认识论权利”不过是以信仰的主观来对弈历史经验的主观的主观主义策略。我们说,拯救史和人类史都要承受真理的义务,两者在历史科学的标准面前接受同等检验。拯救史虽是上帝的言语和行动,但如果承认上帝的启示向人启示,上帝的行动对人施加,上帝之言是由人转达和书写,并承认圣经记载的人的罪和悖逆是真实的,那么没有理由不承认圣经历史发生在人的历史之中,应像人类历史其他部分一样接受历史科学的检验和说明。如果说圣经历史与人类史有任何不同的话,那就是圣经历史是上帝的拯救史,而人类史是人的自觉或不自觉的创造活动。上帝的启示和拯救发生在人类史之中,拯救史在人类史中胜利进军,圣经历史显明了世界历史的方向、节奏和进程。拯救史与人类史的关系同样需要历史科学的检验和说明。

历史科学与自然科学都是合规律、有证据的考察,都需要经验检验和理论说明,差异在于经验检验和理论说明之间的比例。自然科学用大

---

<sup>①</sup> 普兰丁格:《基督教信念的知识地位》,邢滔滔等译,北京大学出版社2004年版,第270—321页。

量的、齐一的经验证据检验规律,用探索的理论说明反常或罕见的事实;而历史科学用零星的、杂沓的经验证据揭示历史规律,用始终如一的理论说明所有事实。比如,历史学家要求“地上文献和地下证据双重验证”;但任何历史文献只是在几个点上有考古学证据,而且往往有不同的解释。再比如,特洛尔奇要求历史事件与现在可观察的现象类似,要求历史文献相互关联;但任何历史文献中都有独此一次、没有因果关系的奇异现象,任何文字文献之间的关联在年代、意义和源流等方面都有争议,以致很多关联是否有历史关联都很难说。

与其他历史文献相比,圣经的经验证据是充分的。比如,圣经考古学和中东考古学找到了圣经地理、事件和人物的地下证据,虽然这些证据数量不多,其中一些还有争论,但既然历史科学中的考古学证据只能是历史文献的验证几个点,而不可能覆盖全部,圣经历史中被验证的几个点就有关键意义;随着这样的关键点会越来越多,对圣经考古学证据的质疑会越来越少。再比如,希伯来圣经与闪语文献、新约与同时期历史文献的关联很多,这些关联也是历史科学的经验证据。现在的问题不是圣经能否符合“关联原则”的要求,而是如何解释这些关联。这些关联在圣经批评者看来是圣经历史从属于中东宗教文化的证据,而从拯救史的观点看,与圣经相关联的历史文献只是圣经启示的蜕变和分流。

用历史科学的标准来衡量,圣经的经验证据不逊于任何历史文献,而圣经的拯救史说明更有无与伦比的优势。与其他历史文献相比,圣经保存最好,流传最广;圣经历史开始于创世,结束于末世,贯穿整个有文字记载的文明史;圣经启示告诉人类的过去、现在和未来;人知道和顺从拯救计划,是谓圣经的信仰。没有哪一本历史文献能够像圣经那样在几千年的时间里首尾一贯地说明世界和人类的全部,所有历史文献的总和也不可能像圣经那样充足丰满地刻画历史的目的和规律。

圣经中神迹是独有、罕见的历史事件,但完全符合历史科学的检验和说明标准。要求拿出神迹具有与现在发生事件相似的经验证据,那是

把神迹等同于实验室的操作。须知,任何唯独一次的历史事件都没有留下充足的经验证据,但并不违反自然法则,圣经中神迹也是如此。本书将一一解释神迹为什么是可能的合规律事件。尤为重要的是,神迹是拯救史说明的必要的历史事件;如果没有神迹,圣经理史将成为一大堆细枝末节和杂乱无章叙事的堆砌。肯定地说,神迹与人类史有因果联系。比如,红海神迹结束以色列人在埃及受奴役历史,耶稣复活影响了人类历史的进程。自然科学中对概率极低的事件所作的说明叫“人择原理”(anthropic principle),意思是由于这个事件是导致产生观察和评价自然的人的一个参数,这个自然事件因此必然发生,否则宇宙将不是现在的样子。这个原理同样适用于对神迹所作的历史科学说明:只是因为现在的人类是圣经理史的后果,圣经记载的那些神迹必然如此;否则整个人类历史将被重写。

## 六 圣经启示和真理的同一性

“真理”是哲学的应有之义。柏拉图说:“没有什么能比真理更接近于智慧的了”,爱智慧和爱真理在本性上是相同的。<sup>①</sup> 亚里士多德说:“讨论真理问题属于那些探讨共相和研究第一本体的人。”<sup>②</sup> 西方哲学史的主流观点认为只有理性才能发现必然真理,历史中即使有真理,也是偶然的。莱辛说:“偶然的真理永远不可能成为必然的理性真理的证明”<sup>③</sup>,这句话道出所有圣经理史批评者持有启蒙主义和非圣经启示的真理观。

“真理”(alētheia)一词是《新约》中最常见词汇之一,共出现 109 次,形容词“真”(alēthēs)出现 25 次,“真实”(alēthinos)出现 28 次。耶稣向审讯他的彼拉多宣告:“你说我是王,我为此而生,也为此来到世间,特为

① 柏拉图:《理想国》,485c—d.

② 亚里士多德:《形而上学》,1005a35—b1.

③ 《历史与启蒙—莱辛神学文选》,朱雁冰译,华夏出版社 2006 年版,第 67 页。

给真理作见证；凡属真理的人就听我的话”（约翰福音 18:37）。彼拉多反问：“真理是什么呢？”（38）彼拉多问题是一个让二千多年哲学家殚精竭虑的问题。海德格尔发现，“真理”（*a-lētheia*）的意义是“除蔽”，但把赫拉克利特和巴门尼德当成首先认识到真理即除蔽的人，他和其他哲学家都没有认识到“除蔽”的意义是除去罪的蒙蔽。新约明白无误地表明：人的罪遮蔽真理，救赎就是除蔽。耶稣说“你们必晓得真理，真理必叫你们得以自由”（8:32）。自由即从罪的奴役中解脱（*lysis*）或“救赎”（*lytrōsis*）；救赎出自恩典（*charis*），因此说“神就是爱（*agapē*）”（约翰一书 4:8）；真理是启蒙之光，因此说“神就是光”（约翰福音 1:5）。海德格尔也说：“真理的本质是自由”；又说：“自由就是向光敞开的遮蔽……真理就是预定一定时间发生的启示领域。”<sup>①</sup>海德格尔作为神学院的学生，圣经术语是他不可避免的思想源泉，但他却有意无意地遮掩这一来源。<sup>②</sup>

哲学真理和圣经真理有“除蔽”、“自由”和“启蒙”等相同的术语表述，但有一个根本区别：哲学家不知道或不承认人的罪性是接近真理的主要遮蔽物。罗素说：“如果我们反问自己，希腊观点与中世纪观点之间的主要区别是什么？那我们就可以完全这样说：前者缺乏原罪意识。对于希腊人来说，人们似乎并不为遗传下来罪孽负担苦恼不堪。希腊人的心灵里是没有赎罪或灵魂获救一说的。”<sup>③</sup>确实，有无罪的意识是区别圣经启示与哲学一般的标记。不过，圣经启示使人得自由，并不让接受者“为遗传下来个人罪孽负担苦恼不堪”。

我们用海德格尔和罗素的例子说明，圣经真理不是一个哲学范畴，而是救赎行动；自由和启蒙不是个人或社会的独立自主的思想或行动，

① M. Heidegger, *Being and Time*, Oxford: Basil Blackwell, 1962, pp. 126, 306.

② 道斯泰尔告诉人们一个具有讽刺意味的细节：海德格尔在弗莱堡大学作“论真理的本质”讲演的大厅外墙上，赫然刻着“真理必叫你们得以自由”的箴言。R. J. Dostal, “The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger”, in *Hermeneutics and Truth*, ed. Brice R. Wachterhauser, Evanston: Northwestern University Press, 1994, p. 233, note 25.

③ 罗素：《西方的智慧》，崔权醴译，文化艺术出版社 1997 版，第 358 页。

而来自恩典的信仰效应。就其恩典本性和除蔽功能而言,圣经真理等同于启示(希伯来文 *gālāh* 和希腊文 *apokalyptō*)。启示和真理都是历史过程,即拯救史。拯救史主体是上帝,受体是罪人,而近代以来的哲学的主体是自我,受体是自我意识的对象。近代认识论哲学认为真理是自我的认知活动的标准 and 目标,启蒙哲学认为启示是不承认任何权威(尤其是圣经权威)的自我解放和自由,现代存在哲学认为真理是人的生活意义和价值的自我显现,后现代哲学根本否认有共同真理,有的只是自我的欲望和相应的文化或文本的流动。由此可见,拯救史与哲学史的根本区别不是一般意义的神与人(*human being*)的对立,而是救赎的上帝和得救的人(*person*)为一方,与只有自我意识而没有罪的意识的个人主体(*subject*)为另一方的对立。由此可理解,后者这一方为什么会为圣经批评提供源源不断的哲学资源。

## 七 解蔽和蒙蔽的历史循环

当黑格尔说“真理是全体”<sup>①</sup>,他说出了一个任何哲学家都会同意的常识。从古到今的哲学家,如果他们承认有真理的话,都要进行系统的哲学解释。黑格尔系统解释的新鲜之处是循环上升的辩证法和世界历史的一致性。海德格尔把辩证法循环转变为存在论的循环,即,对存在意义已经有所理解的存在者(*Dasein*)通过解释显明隐约的存在意义。伽达默尔认为解释学的循环是文本解释的传统,即文本的作者和世世代代解释者“过去—现在—未来”的“视域融合”或“效果历史”。辩证法的、存在论的、解释学的循环都有道理,唯独缺乏罪与救赎的循环的洞见。

系统解释并不是哲学所特有的,系统神学也是系统解释。针对系统神学的理论建构不符合圣经真理的做法,艾伯林说:“在‘圣经神学’中,

<sup>①</sup> 黑格尔:《精神现象学》上卷,贺麟等译,商务印书馆1997年版,第12页。

神学家要特别致力于《旧约》与《新约》联系的研究,把圣经作为一个整体来理解,最终探讨圣经中多种多样见证的内在统一的问题。”<sup>①</sup>我们要进一步说,圣经神学的系统解释在圣经理史之中,而圣经理史是罪的遮蔽与启示解蔽的真理全体。

如果罪和恩典是人类生存的基本状况,那么圣经理史是“存在论的循环”。《士师记》描写以色列人“犯罪—求饶—解救—再犯罪”(2:11—19)的循环往复是全部以色列史的常规,每次循环都加重罪孽。先知总结说以色列人犯罪的原因在于拒绝真理:“有眼不看,有耳不听”(以赛亚书 6:10,耶利米书 5:21,以西结书 12:2)。新约的启示是,上帝之子的赎罪切断了犯罪与宽恕的循环,但拒绝认罪仍是人类的自发反应。耶稣指着人的意愿说:“凡作恶的便恨光,并不来就光,恐怕他的行为受责备”(约翰福音 3:20);他指着上帝的计划说:“恐怕他们回转过来,就得赦免”(马可福音 4:12)。从此,认罪还是定罪成为人是生还是死(to be or not to be)的“终结关怀”(ultimate concern)。

如果圣经作者是上帝的代言人,那么圣经各卷文本是上帝自我展开的“解释学的循环”。梵蒂冈第二届大公会的《教会宪章》说:“为了撰写各卷经书,上帝拣选出一些人,在这些人运用自己的能力和力量的时候利用他们,在他们心中,用书写的形式,通过他们有效地转达真正作者想写下的一切并只写这一切。”<sup>②</sup>世世代代的先知或使徒书写的经书环绕往复,似乎在重复同样的叙事和预言,这为“底本说”、“来源说”和“编修说”等文本分析提供了想象的空间。应该看到,圣经启示的循环不是简单重复和拼凑,而是不断回到原点,不断指向关键点。挪亚之约的普遍启示、族父之约的应许、西奈之约的律法、大卫之约的上帝之国既是后写经书回到原点,也是以前经书指向的关键点。基督是旧约全书预言的关键

<sup>①</sup> G. Ebeling, “The Meaning of ‘Biblical Theology’”, in *Word and Faith*, London, 1963, p. 96.

<sup>②</sup> 引自奥特《信仰的回答》,李秋零译,香港:道风书店 2005 年版,第 27 页。

点,耶稣把“摩西的律法、先知的书和诗篇上所记的”指向他的话,都“讲解明白了”,预言旧约和新约的话“都必须应验”(路加福音 24:27,44)。圣经文本是前后指涉、内在融会、依次展开的启示,任何人的文本(尤其是多作者的文集)不可企及,任何人的创作、编撰和诠释的解释传统不可比拟。

如果上帝是神意的决策者和实现者,那么圣经的拯救史是“辩证法循环”。黑格尔说:“哲学的最后目的和兴趣就在于使思想、概念与现实的和解。哲学是真正的神义论。”<sup>①</sup>用辩证法的术语说,上帝的自我运动是绝对真理与世界历史的对应和统一。在向人的意识的显现中,圣经启示是由隐到显、从简到丰、由低及高的辩证真理,每一次合约都是循环上升的节点,在绝对真理的顶点矗立着十字架的启示。在历史的时间维度中,上帝在天上,人在地上;上帝之爱的肯定和离弃的否定、人的悖逆的否定和回归的肯定,正义惩罚的否定和宽恕赎罪的肯定,这样的上帝和这样的人构成曲折前进的世界历史,终结于人与上帝完全和好。

## 八 救赎智慧和圣经信仰的一致性

启示的真理是理性的还是非理性的?这个问题让基督教哲学面临“合法性的危机”。争论的焦点是信仰与理性的关系。在虔诚的信徒和自称无神论的哲学家中,都有不承认信仰与理性内在关系的观点。德尔图良说:“基督徒和哲学家有何相似之处?”<sup>②</sup>耶路撒冷和雅典有什么关系?帕斯卡说:“亚伯拉罕的上帝,以撒的上帝,雅各的上帝,不是哲学家和学院派的上帝。”<sup>③</sup>海德格尔出于相反的立场也认为“基督教哲学”是一

---

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,贺麟等译,商务印书馆1981年版,第372页。

② 德尔图良:《护教篇》,涂世华译,上海三联书店2007年版,第80页。

③ B. Pascal, *Pensées*, New York: Penguin, 引自格鲁秀斯《帕斯卡尔》,江绪林译,中华书局2003年版,第8页。

个如同“木铁”(hölzernes Eisen)那样的自相矛盾的概念<sup>①</sup>,他说:“就其彻底的自我提问的问题性(Fraglichkeit)而言,哲学必须在原则上是无神论的。”<sup>②</sup>吉尔松为基督教哲学的合法性辩护,他说:“只有从启示与理性之间的内在关系出发,才能赋予‘基督教哲学’一词以积极的意义。”<sup>③</sup>布隆代尔(Maurice Blondel)认为信仰处在超自然维度,而理性属于自然维度的认识,认识理性界限、并以信仰超越信仰的人才是基督教哲学家。<sup>④</sup>

在我看来,基督教哲学的可能性并不取决于理性与信仰是否有内在关系或超越关系,关键问题的是:何种理性?什么信仰?深得其师心传的伽达默尔说出海德格尔用无神论理性对抗信仰的深层次理由:“海德格尔认为哲学在根本上是无神论,因为哲学反抗上帝。即使他把罪责(Schuld)当作人的此在的历史变动中的本质因素,也高度赞扬哲学不知何为‘罪’(Sünde)。哲学的‘无神论’的这种自我理解显然内在地反驳基督教对存在的理解,在那里,此在不被理解为是自立的,而与罪和恩典不相分离,服从上帝的召唤,感受上帝的恩典。(海德格尔)这一区别是拒斥……坚持这样的观点:没有基督教哲学。”<sup>⑤</sup>这道出了无神论哲学与“不知罪”的“自我理解”之间的内在联系。从圣经的观点看,信仰上帝是理性的,反之则是非理性的。保罗的见证是:“故意不认识神”是“不合理的(mē kathēkonta)”(罗马书1:28)。加尔文说明“存心作恶,反抗上帝”的非理性所在:“这种愚拙不仅是由于虚妄的好奇心,也是由于假自信,与妄想超过人类认识限度的过度欲望”<sup>⑥</sup>。

① 英文译作“圆的方”(round square),见 *An Introduction to Metaphysics*, New York: Anchor Books, 1961, p. 6.

② M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. II/61, Klostermann, 1994, s. 197.

③ E. Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, London: Sheed & Ward, 1936, p. 35.

④ 转引自 M. Nédoncelle, *Is There a Christian Philosophy?* New York: Hawthorn Books, 1960, p. 97.

⑤ G. Gadamer, “Kant and the Question of God”, in *Hermeneutics, Religion, and Ethics*, New Heaven: Yale University Press, 1999, p. 1.

⑥ 加尔文:《基督教要义》上册,1.4.1,香港:基督教文艺出版社1991年版,第12页。

圣经中的信仰与理性确有内在关系,但这种理性不是希腊人的智慧和“这世上的智慧”(哥林多前书 1:22,2:6),也不是“按照人的传统”(kata tōn anthrōpōn tēn paradōsin)的哲学(歌罗西书 2:8),而是基督显示的“神的智慧”(哥林多前书 1:24)。神的智慧可以说是救赎的理性,即用上帝使用理性的说服力达到救赎的目的。圣经充满这样的范例。耶和与偶像崇拜者进行理性的、平等的辩论,要求“那些抬着雕刻木偶”的人“彼此商议”(以赛亚书 45:2—21)，“你我可以一同辩论,你可以将你的理陈明,自显为义”(43:26)。耶和与华揭露偶像制造者“仿照人的体态”(44:13)造神,偶像崇拜出自人饱暖之余的私欲:“他把一份(树木)烧在火中,把一份烤肉吃饱。自己烤火说:‘啊哈!我暖和了,我见火了!’他用剩下的作了一神,就是雕刻的偶像。他向这偶像俯伏叩拜,祷告他说:‘求你拯救我,因你是我的神’”(44:15—17)。耶稣的宣讲充满理性,比喻具有逻辑的力量。拉姆说:“就逻辑形式而言,主使用了类比法(路加福音 11:11—13)、归谬法(马太福音 12:26)、排中律(12:30)、更真法(a fortiori, 12:1—8)、蕴含法(12:28)和矛盾律(路加福音 6:39)。”<sup>①</sup>

圣经中的理性既然是救赎智慧,不认罪的人不能接受,反倒把拒不认罪的自我理解贴上“人类理性”的标签,把救赎智慧排斥在理性范畴之外。先知称那些拒不承认合理、真实见证的人“心蒙脂油,耳朵发沉,眼睛昏迷”(以赛亚书 6:10)，“有眼不看,有耳不听”(耶利米书 5:21)。保罗说:“世人凭自己的智慧,既不认识神,神就乐意用人所当作愚拙的道理拯救那些信的人,这就是神的智慧了”(哥林多前书 1:21)。这里谈及的不是神的愚拙与人的智慧的对立,而是神的救赎智慧与人的理性自我蒙蔽的对立。在历代基督教哲学中也有这样的对立:或顺应“神的智慧”,用救赎智慧除去世人的自我蒙蔽;或顺应“人所当作愚拙的道理”,把理性排斥在信仰之外,自夸信仰的超理性或神秘。

<sup>①</sup> 转引自 A. N. S. Lane, *Interpreting the Bible*, Inter-Varsity Press, 1997, p. 207.

## 九 自明原则的语言哲学解释

圣经启示是自明的,这是基督教读经和解经的基本原则。自明原则的依据有二:一是圣灵感染在读者内心起作用,二是圣经语言意义自明。关于这两者的联系,路德说:“虽然福音每天只是靠圣灵传来的,但是我们不能否认它是藉语言传来的,藉语言传播的,也藉语言保存的。”路德看到“自夸有圣灵而蔑视圣经”的危险。他说:“我十分明白,圣灵所做的一切是这样完全;若语言没有帮助我,叫我对圣经有了准确的认识,我就真是已大大失败了。”<sup>①</sup>在圣经语言是否自明的问题上,有三种基本立场。第一,圣经批评者认为圣经语言不是自明的,而是充满矛盾和混乱,因而需要圣经以外的知识来梳理和重构意义;第二,传统的神秘释经者认为 *scriptura sacra est verbum de*(圣经是神的语言),而人的语言不可理解、不可表达神的语言;第三,圣经“包含”(continent)神的语言,“上帝在圣经中通过人按照人的方式说话”<sup>②</sup>。我认为第三种立场可以合理而正确地解释圣经语言的自明性。

上帝用人可以理解的方式说话意味着:圣经词汇是日常用语,圣经语法是希伯来文、亚兰文和通用希腊文的语法,圣经叙述方式是人所熟悉的文类,圣经叙述的人和事是普通生活中的典型,圣经词汇、语法和叙述经过合适的校勘和翻译可被任何其他人类语言群体中的人所理解和接受。相信和理解圣经语言的自明意义需要接受这样一个语言哲学前提:人类不同的语言有相同或相似的意义,可以指称共同的对象,描述同样的事实。20世纪早期语言分析哲学家区分了语言的“指称”与“意义”,他们认为语言的基本意义是指称对象,主要功能是描述事实。然而,后

① 《路德选集》下册,徐庆誉等译,香港:基督教文艺出版社1991年版,第18—19,24页。

② 梵蒂冈第二届大公会:《教会宪章》,引自奥特《信仰的回答》,李秋零译,香港:道风书店2005年版,第27页。

期语言哲学却发生转向,哲学家们纷纷抛弃指称和描述事实的意义,单方面地强调象征意义和不同语言的“不可通约性”;即使承认指称和描述意义的人也觉得有必要坚持不同语言之间的“彻底的不可翻译性”。传统解经学中向来有 *sensus literalis*(文字意义)与 *sensus realia*(真实意义)之争,圣经批评所依赖的文字考证完全否定圣经语言的真实意义,历史批评重构的文字意义限定在某个特定时代和人群,而伴随着语言哲学转向兴起的文学批评联想翩翩的文字意义则是象征主义的“能指”。

圣经语言的自明原则要求回到圣经的真实意义。问题是:现代的校勘者、翻译者和读者如何能够把握二千多年前圣经作者使用语言的真实意义?如果答案是人类语言有相同或相似的指称和描述意义,人们可以继续追问:为什么圣经语言与人类其他语言有相同或相似的指称和描述意义?回答这个语言哲学家争论不休的问题需要回到圣经启示本身,“惟有圣经”(sola scriptura)就是“回到本源”(ad fontes)。在创世之始,上帝“从一本造出万族的人”(使徒行传 17:26)，“一本”(ex henos)包括共同的人类语言结构。洪水之后,“他们成为一样的人民,都是一样的语言(śāphāh,和合本译作‘言语’)”(创世记 11:6);巴别塔之后,上帝“变乱他们的言语(lāshôn,和合本译作‘口音’),使他们的语言彼此不通”(11:7)。按照语言哲学的区分,语言(langue)是相同的意义和结构,而言语(parole)是不同的语音、文字和语法。圣经的启示是,人类的言语“变乱”使人类语言的交流产生障碍(“彼此不通”),但这并不意味人类共同语言的消失。事实证明,合适的校勘和翻译可以消除古今言语(如圣经希伯来语和现代语言)和不同言语(如中文和西文)造成的语言障碍,而上帝赋予人类语言的共同结构和理解力确保各种圣经文本和译本有同等程度的自明性。圣经批评者如斯宾诺莎学究气十足地警告说,不懂古希伯来文者不能研究《旧约》。古典语文学的迷信者不仅罔顾圣经语言的自明,而且缺乏语言哲学的见识。

## 十 跨学科圣经解释的知识论基础

自明性原则并不意味着圣经的每一字句的意义都一目了然,无需研究、探索和解释。需要专门研究和解释的圣经词句可被分为两类。一类是奥秘的启示。启示包括上帝用人所理解的语言说话,也包括先知的梦境和异象,有些梦境和异象的预言和警告当时即被理解,有些是当时不能理解的奥秘。先知忠实地记录了某些他们自己也不能理解的语词、梦境、异象和数字。这些奥秘在历史进程中被逐步揭开,但仍有少数梦境、异象和数字的意义至今未明。这些意义未明的奥秘并不影响圣经主要的和基本的启示的自明性,如保罗说,藉着耶稣基督和福音,“永古隐藏不言的奥秘”“如今显明出来”(罗马书 16:25—26)。对于这些奥秘,可以而且能够用探索和开放的精神寻求可能的解答。

需要研究和解释的另一类圣经词句意义并无奥秘,它们是这样一些普通词句,如果按照常识和字面来理解,很难被认真地当作史料和知识。比如,创世、造人、伊甸园和洪水等记载听起来好像是在世界各地都有的老生常谈的神话故事;往后的族长时代和《出埃及记》似乎与其他民族的上古史一样,充满着神话、传说和史诗的混合。人们固然可以诉诸不可思议的神迹,但问题是:圣经中的神迹如何与用相似语言表达的神话和传说中的神迹相区分?而且,一些关于人自身的记载似乎没有必要诉诸神迹,比如,会说话的蛇,亚当后代的超常寿命,七、八十岁的撒拉仍有令人馋涎的美貌,等等。圣经批评排除了神迹的解释,把这些语词的意义解释为象征,如同其他神话传说一样。

如果我们知道上帝在圣经中用当时人所理解的语言说话,如果我们认为圣经语词的基本意义是描述历史事实,那么不难把圣经使用上古流行的神话传说的话语还原为当时的历史事实。比如,我们将在第一章解释创世“六天”的意义是宇宙起源的六个阶段,在亚当被造的前后上帝多次造人,

“蛇”的指称是蛇族人,史前时代的人名不是个人的“私名”,而是氏族部落的“公名”,族父年龄是几代家主持续的时间,族父史中有些亲属称谓反映了古代社会“还子”的习俗。通过这样一些解释,圣经中的神话传说语言的意义与现代自然科学、人类学和上古史已知的事实相符合,而且可以说明圣经中这些历史记载与神话传说之间本源与蜕变的关系。

圣经研究现在已经是跨学科、多学科的学问,包括自然科学、社会科学和文史知识。圣经批评者引用现代科学和知识证明圣经记载的非历史和不真实,圣经维护者认为圣经启示是非科学的,圣经语词的意义是象征或文学手法。我们需要区分争论中的两个不同问题:第一,圣经启示是否需要接受科学和知识的检验?第二,圣经解释是否需要现代科学和知识?第一个问题涉及人类知识的界限。圣经启示是神的智慧,科学和知识是人的智慧,要求神的智慧接受人的智慧是颠倒因果,以神迹不能通过科学知识检验为由而否认圣经启示是颠倒是非。第二个问题涉及人类知识的能力。圣经解释的智慧与科学知识的智慧都是上帝赐予人类的礼物,正确使用人类理性能量的果实是真理。“真理不反对真理”,人的理性发现的真理不反对启示真理,科学和知识的真理也不反对圣经解释的真理。就是说,圣经解释可以而且必须是多学科的研究和探索,两者合则相得益彰,分则两败俱伤。在人类探索真理的道路上,没有圣经解释的科学和知识是瞎子,而没有科学和知识的圣经解释是瘸子。

## 十一 圣经无错的整体主义评价

保罗说:“圣经(*graphā*)都是神所默示(*theopneustos*)的”(提摩太后书3:16)。有一种说法,认为保罗肯定圣经是“神的默示”,但没有肯定圣经“无错”(inerrancy)。还有人认为,“圣经无错论”只是一个过时的教条,不应该成为现代基督教信仰的一部分,更不应约束对圣经的学术研究。还有人说圣经是“有限的无错”,即,只在那些能够产生信仰的教义

上无错,而不是在科学和历史的事实上无错。更有一种流行意见,要用“圣经权威”取代“圣经无错”;这种观点认为,圣经权威是默示对圣经读者产生的力量,而经文即使无错,本身并无权威。<sup>①</sup> 这个说法只相信神而不相信神对圣经作者的默示也能对读者产生同样的感染力。一些为无错论辩护的人认为,圣经无错依赖原始文本的无错证据,比如,“关于圣经无错的芝加哥声明”(Chicago Statement on Biblical Inerrancy)设置了“圣经无错”不可达到的高标准:“在知晓一切事实的情况下,圣经在其原稿即原始文本中,如果按照写书过程中发展起来的文化和交流方式得到合适的解释,那么,不管在作者所要达到精确程度上,还是在与上帝及其创造的一切问题上,圣经的一切论断完全为真。”<sup>②</sup>

针对这些人的解释,我们愿意强调,“圣经无错”是圣经作者对圣经启示的整体评价,这一评价本身是神的默示,而不是人的解释或看法,无论人是否承认、如何解释“圣经无错”,圣经无错是不以人的认识和意愿为转移的启示真理。人无权更改“圣经无错”的默示,但可用“信仰的类比”的方式理解这一默示。可与“圣经无错”相类比的是人对自己相信的科学和知识体系的整体主义评价。

现代哲学中有各种整体主义。日常语言学派的整体主义认为充当语言游戏规则的句子是不可怀疑的“语法命题”,它们如同河床那样规定语词多种多样、变动不定的用法。<sup>③</sup> 科学哲学的整体主义认为经验依赖理论,而范式决定理论及其证据。<sup>④</sup> 结构主义的整体主义认为全体大于部分的总和,结构决定要素的意义。蒯因的整体主义认为人的知识体系由场合句、固定句和恒久句三个由表及里的层次组成,场合句的真值被固定句的理论解释和恒久句的逻辑系统所保障,除非逻辑系统的核心发生根本变化,经验观察不能动摇知识整体。<sup>⑤</sup>

① S. Davis, *The Debate about the Bible*, Philadelphia: Westminster, 1977.

② D. Dockery, *The Doctrine of the Bible*, Nashville: Convention Press, 1991, p. 80.

③ L. Wittgenstein, *On Certainty*, New York: Harper & Row, 1972.

④ 参阅赵敦华《当代英美哲学举要》,当代中国出版社 1997 年版,第 285—291 页。

⑤ 参阅赵敦华《现代西方哲学新编》,北京大学出版社 2001 年版,第 267,207—208 页。

圣经无错论的整体评价比任何整体主义的哲学更加彻底和全面。圣经无错论不仅肯定耶稣基督的核心启示决定圣经的其他启示,不仅表明每个启示都有“过去—现在—未来”的维度,相互联系,前后贯通,在末世得到完全显明;更为彻底的是,它坚持《圣经全书》中每个被认真勘定的文句皆无错。如果人们认为最后一点不可能,那么总会出现出人意料的可能的无错;人们每一次在《圣经》中找出的错误,最后都证明错误的是他们自己,而不是《圣经》。矛盾的命题和不一致的统计数字是否认无错论的“硬证据”,但它们都反过来成为肯定无错论的证据。比如,斯宾诺莎在圣经年代学中得到不一致的结论,那是因为他没有扣除《士师记》中的重复记载的年代;他在《以斯拉记》和《尼希米记》看到的不一致的统计数字,那是因为两书采用了不同的统计方式。再比如,耶稣差遣十二门徒时嘱咐他们带拐杖(马可福音 6:8)和不带拐杖(马太福音 10:9,路加福音 9:3),那很可能是在不同场合说的话。还比如,马太和彼得对犹大之死的描述不同(马太福音 27:5,使徒行传 1:18),如果知道“仆倒”(prenes)在通用希腊文中也有“肿胀”的意思,那么可知彼得描述了马太所说“吊死”的惨状,两者并行无误。

从整体上解读圣经,可知圣经是一个语言和知识系统,即,上帝之言的语言系统和拯救史的历史科学系统。从神的智慧与人的智慧、救赎理性与人类理性之间的整体与部分的关系来看,上帝之言与人的语言系统、拯救史与历史科学相辅相成,相得益彰。这既意味不能用人所知的经验证据否认圣经的核心启示,也意味圣经启示并非不可理解或超越理性,拯救史与人类历史无不关联。比如,用“没有人能够死而复活”的经验证据否定耶稣的复活是完全不切题的,因为“人不能死而复生”是说人的自然生命的结局,而“耶稣复生”和“基督使死人复生”是说神和人的永恒生命。耶稣不仅在人心复活,而且在现实中复活;永恒生命不只是人的信仰和希望,也是“过去—现在—未来”的事实。整部圣经都在叙说复活和永生的事实和希望,而不是充满想象和象征符号的故事。

## 十二 圣经解释的可错性

我们需要区别圣经启示与圣经解释。“圣经无错”是对圣经启示的整体判断,而不适用圣经解释。任何人的圣经解释都不是神的智慧,也不是自明的启示,因此是可错的。圣经信仰介于无错的启示与可错的解释之间。《安立甘信条三十九条》第六条说:“圣经包含得救所必需的所有事情,所以凡未载于圣经,或未被圣经证明的,都不必要人信之为信条,或视为得救必需的要求。”<sup>①</sup>凡载于圣经的皆为启示,凡被圣经证明的皆为信经信条,而个人的圣经解释未载于圣经,因此不是无错的启示;除非被信仰群体公认为能被圣经证明,也不是基本无错的信条。

任何人的圣经解释不但事实上经常有错,而且在本性上必然有错。在对人类理性本性的各种哲学反思中,卡尔·波普的意见值得注意。他认为理性的本性是批判自身,一切科学理论都可证伪,通过试错的理性探索,科学理论的逼真度越来越高,但永远不能达到绝对无误的真理。<sup>②</sup>批判理性主义不适用于救赎理性,但适用于人类理性,不适用于启示的真理,但适用于作为科学理论的圣经解释。

圣经解释者在真理面前人人平等。“圣经无错论”的维护者虽然符合整体评价的启示,但对词句意义的解释未必符合具体的启示;信仰者虽然符合一些信经信条规定的启示,但未必符合信经信条以外的圣经启示,这样的例子屡见不鲜。反之,圣经批评者可以发现一些字句的真实意义,圣经敌对者也会说出他们不愿意看到的真理,比如,策划杀害耶稣的大祭司该亚法说:“一个人替百姓死,免得通国灭亡,就是你们的益处”(约翰福音 11:50)。再比如,费尔巴哈说,不是神创造人,而是人创造神,这个道理已经包含在二千多年前先知书之中:“偶像是匠人铸造,银匠用

<sup>①</sup> 《历代基督教信条》,汤清译,香港:基督教文艺出版社 1989 年版,第 215 页。

<sup>②</sup> 参阅《赵敦华讲波普尔》,北京大学出版社 2006 年版,第 27—40 页。

金包裹,为它铸造银链。穷乏献不起这样供物的,就拣选不能朽坏的树木,为自己寻找巧匠,立起不能动摇的偶像”(以赛亚书,40:19—20)。无神论和现代宗教学关于人造神的学说,验证了圣经反对偶像崇拜的启示。<sup>①</sup> 还比如,敌基督的尼采高呼“上帝死了”,因为他不能容忍“他洞察人的内心、终极的羞辱和丑陋”,“深深刺入我内心最肮脏的隐秘之处”<sup>②</sup>;而虔信者黑格尔却看到路德宗早已在“上帝之死”的赞美歌中表达的真理:“这表达出有限、易逝、软弱和否定的人性自身是神性的一个时刻、以及发生在上帝之中的觉悟。”<sup>③</sup> 圣经解释者无论持什么立场,应该而且能够进行平等的说理和辩论。愿圣经中的教诲磨炼信仰者的谦卑:“天怎样高过地,照样,我的道路高过你们的道路,我的意念高过你们的意念”(以赛亚书 55:9);愿批判理性约束理性主义者的骄傲:“我认为我是正确的,但我可能有错,而你可能是正确的。无论如何,让我们讨论吧,这样比我们各自坚持自己正确可能更接近正确的理解。”<sup>④</sup> 至于本书作者的态度,可由一个中世纪哲学家的祈祷表达:

Respice, Domine, exaudi illumina nos, ostende nobis teipsum. <sup>⑤</sup>

① 卡尔·巴特区别了“人的宗教”与“上帝之言”。他说,“最终的,宗教的人类可能性……是一种人的可能性,因此是一种有局限的可能性,与它相对立的是上帝的自由”(《罗马书释义》,香港:道风出版社 1998 年版,第 299 页);“启示并不以宗教为起点,而是取缔宗教:宗教在基督的十字架上被处决,这里是它的真正危机”(引自奥特:《信仰的回答》,香港:道风书店 2005 年版,第 354 页)。

② 尼采:《查拉斯图如是说》,引自格鲁秀斯《帕斯卡尔》,中华书局 2003 年版,第 78 页。

③ Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol 3, Berkeley: University of California Press, 1985, p. 326.

④ 波普尔:《猜想与反驳》,中国美术学院出版社 2003 年版,第 453 页。

⑤ Anselmus Cantuariensis, *Proslogion*, 1.

《旧约》和《新约》是基督教《圣经全书》的两部分。需要辨别《旧约》、希伯来圣经和七十子圣经这三部经书的异同。希伯来圣经是通过以色列人传世的经典,公元前4世纪已完成39卷(记作24卷)。公元90年左右犹太教确定这39卷经书为正典,称之为《希伯来圣经》或《塔那赫》(Tanakh)。<sup>①</sup>中世纪的“马拉索本”是《希伯来圣经》的传抄本。

托勒米二世(公元前285—246年)召集七十二位犹太学者把希伯来圣经翻译为希腊文,这部最后成书于公元前1世纪的经典被称作“七十子译本”(Interpretatio septuaginta vivorum)。七十子圣经除翻译39卷希伯来圣经,还收入公元前2世纪前后创作的经文共14卷。46卷的拉丁通俗本(Valgate)、天主教和东正教的《旧约》或多或少收入这14卷经文。<sup>②</sup>

基督新教确定“马拉索本”的39卷为《旧约》正典,但与《希伯来圣经》的排列顺序不同。《希伯来圣经》按照“妥拉”(摩西五经)、“早期先知书”、“后期先知书”和“著作”的顺序排列;而基督新教的《旧约》采用七十子圣经的分类,按摩西五经、历史书、智慧书和先知书这四个门类排列。除第一门类篇目相同,其他三门类不包括七十子圣经和天主教、东正教《旧约》中的“次经”(Aprocrypha)。<sup>③</sup>

本卷以基督教的《旧约》或《希伯来圣经》为依据,按照旧约历史的顺序、而不是经书门类的顺序,把握拯救史的发展脉络,阐释旧约启示的哲

---

① Tanakh是《希伯来圣经》三部分Torah(律法书)、Nebi'im(先知书)和Ketuvim(著作)的缩写。

② 拉丁通俗本不包括《马加比传》之三、四和《所罗门诗篇》,并把《厄斯德拉三书》(即七十子圣经《厄斯德拉一书》),以及《厄斯德拉四书》和《玛拿西祷词》列入附录。1546年天主教大公会确定《旧约》正典同拉丁通俗本。东正教希腊文《旧约》正典还包括《厄斯德拉一书》(即东正教斯拉夫本《厄斯德拉二书》或拉丁通俗本《厄斯德拉三书》),《玛拿西祷词》,《马加比传》之三,以及《诗篇》第151首;并把《厄斯德拉二书》(即东正教斯拉夫本《厄斯德拉三书》或拉丁通俗本《厄斯德拉四书》)和《马加比传》之四列入附录。

③ 历史书中不包括《厄斯德拉》一、三、四书、《犹滴传》、《多比传》、《马加比传》一二三四书;智慧书中不包括《三童歌》、《所罗门智训》、《便西拉智训》、《玛拿西祷词》和《诗篇》第151首;先知书中不包括《所罗门诗篇》、《巴录书》、《耶利米书信》、《苏撒拿传》和《彼勒与大龙》。

学内涵。第一章阐释《创世记》和族父时代的作品《约伯记》；第二章在从《出埃及记》到《士师记》的 6 卷经书中的早期以色列史中阐释拯救史；第三章根据《撒母耳记》、《列王纪上》前 11 章、大卫诗篇和所罗门的智慧文学，阐释以色列王国兴起的政治哲学和人生智慧的启示；第四章根据《列王纪》、《历代志》的历史记载，阐释先知书中的历史启示；第五章参照《以斯拉记》、《尼希米记》和《以斯帖记》的历史记载，阐释《诗篇》哀歌、《但以理书》和被掳后先知书中预示新约的拯救计划。

# 上 卷

---

旧约历史哲学

# 第一章 耶和華一神論的序言

## ——《創世記》釋義

《創世記》是“起源之書”。書中交代起源的句式 *’elleh thôlēdhôth* 共出現十次，除第一次交代“天地的來歷”，後九次都是一個家族起源的開頭語。他們分別是：亞當(5:1)，挪亞(6:9)，挪亞的子孫(10:1)，閃(11:10)，他拉(11:27)，實瑪利亞(25:12)，以撒(25:19)，以掃(36:1,9)和雅各(37:2)。<sup>①</sup> 第一次的“來歷”和後九次的“後代”是同一個詞 (*thôlēdhôth*)，這個詞來自動詞“生”(*yāladh*)，可引申出譜系、後代和起源、歷史等意思。《創世記》前 11 章記載世界和人類起源的歷史，第 12 至 40 章敘述亞伯拉罕、以撒和雅各、約瑟等以色列人祖先的歷史。

宗教史學派和聖經批評者看《創世記》如世界很多民族古而有之的起源神話和祖先傳奇；但我們需要看到一個明顯不同的事實：神話中名目繁多數不勝數的大小神祇早已消失在歷史舞台，無人相信崇拜，充其量是歷史博物館中的文物；而《創世記》中的上帝耶和華始終是聖經歷史的主角，至今和未來仍是很多人崇拜的聖父和主。從歷史的觀點看，《創世記》是聖經啟示的首要之書，說明世界藉上帝之言創造，人的歷史源于

---

<sup>①</sup> C. F. Keil, *Biblical Commentary on the Old Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1949, pp. 70 - 71.

上帝的榮耀、賜福以及人的犯罪、背叛。耶和華與亞伯拉罕和他的子孫的關係，則是上帝與人類和好的開端和典範。在“起源之書”和“樣板之書”的意義上，《創世記》堪稱《舊約》全書所要闡明的耶和華一神論的序言。

## 第一節 創世

語言文的考證是研究一切古籍的重要方法，對《創世記》的研究尤為重要。史前時代通行的話語是神話 (myth)、傳說 (legend) 和傳奇 (saga)，以口耳相傳方式的流傳，直到文明時代才被加工整理成文字記載。《創世記》的語言表達和流傳方式也是如此。相傳摩西是《創世記》和其餘四經的文字作者；他靠聖靈的感動，用文字忠實記錄了前人口傳成千上萬年的原初啟示。《新約》見證說，上帝“在古時藉著眾先知多次多方地曉諭列祖”（希伯來書 1:1）。現在的聖經批評者把《創世記》的文字記載與史前神話傳說混為一談。<sup>①</sup> 如何從史前時代的話語中解讀出超越時代的原初啟示的信息，這對歷代聖經研究者都是一個重大挑戰。面對這一挑戰，神學或哲學思辨、神話學的田野調查和考古學的發掘成果，似乎無能為力或發力甚微。古典語文學的方法卻能從最接近於先民口語的文字記錄中揭示出隱藏在語言中的啟示和文字見證。第一章描寫創世的語言透露上帝具有人所不可比擬的智慧、力量和意志。

### 1. 聖經本体論

新約說：“信就是所望之事的本体 (hypostasis)。”<sup>②</sup> 這裡的“信”即啟

<sup>①</sup> 比如，聖經批評者岡克爾在 1901 年宣稱：“創世記的敘事是歷史還是傳說？對現代歷史學家來說，這不再是一個需要討論的問題。”H. Gunkel, “The Literary form of Genesis 1 - 11”, in J. B. Payne, ed., *New Perspectives on the Old Testament*, Waco, Tex.: Word, 1970, p. 50.

<sup>②</sup> 本書導言和上卷中希臘文轉化字母用斜體字標出，希臘文詞匯原文參見下卷索引。

示,“本体”即上帝,因此新约接着说:“我们因着信,就知道诸世代(*aiōnas*)是藉神的话(*rēmāti theou*),这样,所看见的,并不是从显然之物造出来(*gegonenai*)的”(希伯来书 11:3)。新约这段话点明《创世记》第一章的主题是圣经本体论。其中,希腊文的“世代”(*aiōnas*)相当于希伯来文的“来历”(tōlēdhōth);“造出来”(*gegonenai*)相当于希伯来文的“创造”(bārā);“神的话”(*rēmāti theou*)相当于希伯来文“神说”(ēlōhīm' āmar)。圣经开始叙说的创世过程显示上帝是世界的本体(本原和首要原因),这一启示不仅是圣经的开端,而且是贯穿圣经全部启示的本体论基础。

### (1) 上帝之言的创世

上帝说:“要有”(yēhî),现实中“就有了”(wayhî)或“事就这样成了”(wayēhî-khen)。这样的句式在圣经第一章出现 4 次(1:3, 6, 14, 20)。这一句式描述了上帝以“说”(āmar)创世的特别方式,如《诗篇》作者总结说:“他说(āmar),就有(hāyāh);命立,就立”(33:9)。“说”即圣经中的“上帝之言”。从哲学上看,上帝之言的“有”或“是”(yēhî/be)和“存在”(wayēhî/it was)是前因后果。上帝之言的创世方式不但解释世界存在和存在物的原因,而且从一开始就隐含创世上帝的“耶和华”(YH-WH)之名“我是”(ehyeh/I am)。

### (2) 创世的独有行动

上帝创世开始于“神最初创造天地”(1:1),结束于“神息了他一切创造的工”(2:3)。这里的动词“创造”(bārā'),表示上帝独有的创世行动,圣经也用“造”(āśūh)和“制造”(yātsar)等词表示上帝创世造人,后两个动词同样适用于人类活动,但始终把 bārā' 留作上帝创世的专用动词。比如,“南北为你所创造”(诗篇 89:12),“谁创造这万象”,“创造诸天”(以赛亚书 40:26, 42:5),“耶和华创作(bērî' ā, 与 bārā' 同词根)一件新事”(民数记 16:30)。

### (3) 上帝“看为好”

上帝不但“说”,而且“看”(rā' āh)。“看”是上帝对所造事物的评价,

“好的”(tôbh)是对他所造事物的祝福。上帝“看……是好的”句式在圣经第一章出现7次(1:4,10,12,18,21,25,31),每一创世行动之后都有这样的评价。如果说“要有”是事实判断,那么“是好的”是价值判断。现代哲学家普遍认识到事实判断与价值判断的区别,但这只是对人的判断,而不是对神的判断。上帝创世行动是事实和价值的统一,因为上帝不但是存在的原因,也是价值的来源。在此意义上可理解通常所说“真善美的统一”之本源。

## 2. 创世六阶段

圣经第一章描述的创世是上帝对人类先民的最初启示,我们不能、也不需要完全依据现代语言来理解这一原初启示的文字意义,语文学考证因此是必要的。但是,创世毕竟涉及宇宙和地球起源问题,也不能认为圣经文字与人类现有的科学知识无关,甚至相抵触。我们遵循语文学考证与现代科普知识相结合的方法。

比如,“六天创世”听起来不符合宇宙起源的上百亿年时间,与神话无异。虽然希伯来文的“天”(yôm)是日常用语,表示一周中的一天,但创世“六天”并不是一个日常时间的概念,而是借用人能理解的日常术语,表示先人难以想象的漫长时间。《诗篇》中说:“在你看来,千年如已过的昨日,又如同夜间的一更”(90:4)。《新约》的见证是,“主看一日如千年,千年如一日。”(彼得后书2:8)“千年”也还只是当时人们所能想象的概略大数。即使在现代,人们也很难想象宇宙年代的漫长。史前时代口传的启示,用“一天”代表以数十亿年为时间单位的宇宙演化过程,如同当代天文学家卡尔·萨根在《伊甸园之龙》中用24天等于10亿年的比率、把从“宇宙大爆炸”开始到现在的150亿年的历史压缩为1年。<sup>①</sup>两者有异曲同工之妙:如果说萨根的工作只是普及科学知识,那么《创世

<sup>①</sup> C. Sagan, *The Dragons of Eden*, New York: Random House, 1977.

记》则用当时先民所能理解的语言叙述了一个宇宙演化模式。我们不能、也不需要要求原始思维和现代科学相一致,但我们可以做一点圣经希伯来文的语文学考察,把叙述创世的原初语言的意义归结为现代科普知识的概念和命题,从而看到创世“六天”与宇宙演化六阶段之间的同构性(synmorphism)。<sup>①</sup>

### (1) 宇宙起源

圣经开始于“起初神创造天地”的庄严宣告。“起初”(bĕrê' shîth)指绝对的开端,在此之前没有任何存在物,各民族的创世神话都说创世之前已有混沌,神在混沌中生成。圣经从一开始就与创世神话划清界限,上帝“从无到有”(ex nihilo)“创造”(bārā),混沌不是创世之前的状态,而是上帝最初创造的“天地”,即天地未分的混沌。“地是空虚混沌,渊面黑暗;神的灵运行水面上”(1:2)。“空虚混沌”(tōhû wābhōhû)在圣经中连用,如“耶和华必将空虚的准绳、混沌的线砵拉在其上”(以赛亚书 34:11)，“我观看地,不料地是空虚混沌;我观看天,天也无光”(耶利米书 3:23)。在先知书这两句中“空虚混沌”指荒原大地,而最初创造的空虚混沌被比作大地深渊。

这“地”虽是混沌,但已有空间位置,有上下之分:下有“渊面黑暗”,上有上帝之灵,“神的灵运行水面上”(1:2)。“灵”(rûach)是风,“运行”(rāchap)是飘动、飞行,“水面”指混沌一片。创世伊始,上帝之灵在混沌上面刮起宇宙风暴,这里面包含着无以言表的现代宇宙论的“黑洞”概念。

接着,“神说:‘要有光’,就有了光”(1:3)。“神看这光是好的”,上帝第一次评价为“好的”。“这光”(’ôr),是宇宙大爆炸瞬间的闪光,它撕裂

<sup>①</sup> 关于“同构性”的解释,参阅 M. C. Hyers, *The Meaning of Creation: Genesis and Modern Science*, Atlanta: John Knox, 1984, pp. 67-71.

了混沌的黑洞，“把光暗分開了”，“有晚上，有早晨”(1:4)。后来的先知见证说：“我造光，又造暗”(以赛亚书 45:7)，黑暗混沌和爆炸混沌的宇宙之光都是上帝的创造，用现代的语言说，第一阶段创造出空间、时间和能量。

### (2) 星云被造

在第二阶段，第一阶段混沌一片的“水面”被分割成“诸水”。“诸水”(mayîm)是对原始星云的形象描述，上帝在“诸水之间”创造了“苍穹”(1:6)，“苍穹”(râqîa')如同一道道拱门，把第一阶段的混沌分割成诸多原始星云。虽然宇宙可能有无数星云，圣经只关心地球星云(“苍穹以下的水”)和地球以外的星云(“苍穹以上的水”，如同我们现在所说的“银河”)的“分开”(1:7)。“神称苍穹为天空”(1:8)。“天空”(shāmyîm)不是一开始创造段的“天地”(‘êth hashāmayim wə’êth hā’ārets)，那还是天地未分的混沌状态；此时的“天空”则是天(星云)与地(地球)之间的空间。

### (3) 地球被造

在第三阶段，上帝在地球上造出海与土地，“天下的水要聚在一起，使旱地露出来”(1:9)这些语言叙述了地球星云逐渐冷却、形成旱地和海的过程。原始地球上并出现了原始生命，“各从其类”，“类”(mîn)表示物种。圣经叙述的原始生命物种的先后发生顺序(1:11)是：从“青草”(deshe')到“菜蔬”(‘ēš'ebh)和“树”(‘êts)。“青草”代表绿藻、蓝藻等最早的单细胞原生物，而“菜蔬”和“树”分别代表真核生物和原始植物，其中包含“种子”、“果子”和“核”(1:11—12)。“种子”和“核”是同一个词 zera'，代表细胞核；而“果子”(pěri)则代表植物的根茎。圣经的叙述符合地球上最早出现生物进化顺序。

### (4) 光体被造

在第四阶段，“神造了两个大光，大的管昼，小的管夜，又造众星”(1:16)。18世纪的启蒙学者曾嘲笑圣经把太阳放在光的创造之后，但事实

证明,应该被嘲笑的是他们。他们不懂得,这里的“光”(hamā'ôr)不是宇宙第一缕光('ôr),而是发光的星体。星体固然是大爆炸之后的星云凝固而成的,但对地球而言,第二阶段被造的外空星体不等于发光体,原始地球大气层中氧气很少时,外空星体的光线不能穿透大气层。直到地球上蓝绿藻的光合作用和某些细菌的分解作用致使大气层中氧气大量增加,大气层变得透明,外空星体才成为照耀地球的“星体”(1:16, kôkhābh)。星体是大爆炸很久之后的星云凝固而成的,地球上原生生物出现在太阳和月亮的照耀之前,这完全符合现在已知的地球演化过程。<sup>①</sup>

这一阶段被造的光体,即太阳和月亮之光,起到“分昼夜,作记号,定节令、日子、年岁”(1:14)的作用,于是地球上有了日常意义上所说的“早晨”和“夜晚”。圣经的古代批评者追问在光暗分开之前,何来时间。<sup>②</sup> 那是不了解“天”所代表的“阶段”;圣经批评者质疑日月光体被造之前,何来早晨和夜晚之别,这是不了解第一天的“昼夜”(1:5)代表第一阶段的混沌和光的区分,而与第四阶段的光体无关。

#### (5) 动物被造

在第五和第六阶段,上帝创造出水里的、天空中和陆地上的各类动物。值得注意的是,水里和天空中的动物从“水要多多滋生”开始,(1:20)。圣经先描述海洋和爬行动物的被造,“神就造出大鱼和水中滋生的各样有生命的动物”;“大鱼”(tannîn)在圣经中是鳄鱼和龙等两栖动物,如“将水中大鱼的头打破,你曾砸碎鳄鱼的头”(诗篇 74:13—14),“刑罚鳄鱼,就是那曲行的蛇,并杀海中的大鱼”,“砍碎拉哈伯,刺透大鱼”(以赛亚书 27:1,51:9)。然后是空中动物的被造:“又造出各样飞鸟,各从其类”(1:10—23)。最后是陆地动物的被造:“神说:‘地要生出活物来,各

① 生物对原始地球的作用现在被称作“盖亚学说”。罗夫洛克说:“上帝和盖亚、神学和科学、生物学和物理学不是分离的、而是单一的思想方式”(J. Lovelock, *The Age of Gaia*, Oxford University Press, 1988, p. 212)。

② 奥古斯丁:《忏悔录》第12卷10章。

从其类’”(1:24)。

现代生物学证明,最早的动物起源于海洋,然后是走向陆地的两栖爬行动物,爬行动物再分化成鸟类和哺乳动物,直至在创世的最后阶段造人。圣经对动物被造顺序的记载,即使用现代科学的眼光看,也是理路简明、层次清晰的动物起源论。

总之,创世六天的记载用通俗、简明的文字,向先民们说明了从宇宙起源到人的被造的发生顺序。依次出现的自然现象和事物,是上帝使用前一阶段的被造物为材质而创造的,因此,不同阶段的被造物既有自然演化的连续性,又有上帝使它们“各从其类”的新创造。如果不是上帝的启示,先民能想出如此先进的思想,那是不可思议的。

## 第二节 造人

如果把圣经对上帝造人的记载理解为真实的历史,而不是在许多民族或原始部落中都可以发现的神话故事,首先遇到的困难来自比较神话学。圣经描述的亚当被造听起来无异于其他造人神话,如女娲抟土造人的神话或古希腊皮拉和丢卡利翁丢石成人的神话,与我们现在知道的关于人类起源的科学知识完全不相吻合。另外的困难来自圣经批评学,他们认为《创世纪》有两个版本:圣经第一章叙述神(’ēlōhîm)在第六个阶段后期造人(1:26—29),第二章叙述“耶和華神”(YHWH) ’ēlōhîm)造亚当(2:7)。“四底本”说把造人的两次叙述分别归之于 P 底本和 J 底本两个来源,只是到以色列史的后期才被编者合成,根本不是史前时代的信息。<sup>①</sup>

为了解《创世纪》关于早期人类的叙事,我们提倡语文学考证和历史还原法的结合。两者的结合有这样一个语言哲学前提:不同的话语可

<sup>①</sup> J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, New York: World, 1965.

以有相同或相似的意义,远古神话的话语和现代知识的话语可以指称共同的对象,因此可以从史前时代的话语中解读出真实的历史信息。通过对话语、意义、对象和事实之间关系的合适解释,《创世记》中的造人、原罪和洪水,可被还原为关于人类起源和远古文明的一些已知事实。我们先看“上帝造人”的启示如何被还原为与现在的人类学知识相一致的历史信息。

### 1. 早期人类被造

不赞成“底本说”的解释者指出,第1、2章中造人的两次叙述并不是两个独立的故事,而是先对人类(hā'ādhām)特征进行一般描写、后对人类始祖亚当(ādhām)进行特殊刻画的叙事过程;圣经第1、2两章的叙述有着从一般到具体的逻辑:先描述从混沌到人类的宇宙论,再进入人的历史。<sup>①</sup>这一辨析固然比“底本说”更有逻辑,却不能解释为什么第2章开始说:“天地万物都造齐了。到第七日,神造物的工已经完毕,就在第七日歇了他一切的工,安息了”(2:1—2)。我们的解释是,第1、2章既不是两个底本,也不是从一般到具体的叙事,而是造人的连续过程。

现代人类学告诉我们,人类包括生活在500万到100万年前南方古猿,250万到200万年前的能人,200万到30万年前的直立人,50万到3.5万年前的智人,以及10万年至今的现代智人。现在人们普遍接受了达尔文进化论的解释,认为这些人种都是黑猩猩进化而来,分歧只在“单一中心起源”还是“多中心起源”,一次起源还是多次起源。现代基因分析技术支持包括现代智人在内的所有人类都起源于非洲的单一中心多次起源论。创世论者以为圣经关于亚当被造的记载意味人类一次被造,拒绝承认现代人类学的事实。人类起源问题于是成为创世论与进化论

---

<sup>①</sup> E. J. Young, “The interpretation of Genesis 1, 2”, *Westminster Theological Journal* 23 (1960), pp. 151–178.

爭論的主戰場。

進化論的主要困難，一是沒有發現南方古猿與黑猩猩之間的中間環節，因此還不能說南方古猿由黑猩猩進化而來，更不必說其他人類了；二是不能證明現代智人從智人或直立人進化而來；相反，所有考古學證據都證明 3.5 萬年前智人突然滅絕，現代智人迅速繁衍，成為地球上的主人。

堅信人類一次被造的創世論者的主要困難，一是不能解釋聖經兩次關於造人記載的一致性：為什麼分兩次記載？兩次記載是否有從一般到具體的邏輯？二是不能應對人類確實曾包括外貌接近猿的人種這一現代人類學事實。

《創世記》1:27—2:24 記載上帝多次造人的歷史，其實可以解決爭論雙方的困難。第 1 章寫上帝“照着 (bě) 自己的形象 (tselem)”，“按着 (kě) 自己的“樣式”(dēmûth) 造人，乃是“造男造女”(1:26)，而不是“各從其類”；上帝賦予人類“治理”(rādhah) 大地、“管理”(kābhash) 動物的職權(1:28)，把“遍地上一切結種子的菜蔬，和一切樹上所結有核的果子”，全賜人作食物(1:29)。這些是對南方古猿、能人、直立人和智人之內的人類共同特征的敘述：這些人種的祖先是一對男女，直立行走，漫遊大地，有比動物更高的智力，有捕食能力，但主要靠採摘果實為生。“神看着一切所造的都甚好”(1:31)，于是在“第七日”“歇了他一切的工(‘āśāh)”(2:2)，“歇了他一切創造(bārā‘)的工(‘āśāh)，就安息了”(2:3)。

注意 2:4 的斷句：“這些是天地被造時的來歷(2:4a)。在耶和華神造天地的日子，乃是這樣(2:4b)：野地還沒有草木，……(2:5)”這段話中有兩個“天地”：天地被造(bārā‘)的“來歷”指天地萬物的起源；“耶和華神造(‘āśāh)天地的日子”應是上帝造的人類生存環境。<sup>①</sup> 上帝在第六階

① V. P. Hamilton, *The Book of Genesis*, Chapters 1–17, Grand Rapids: Eerdmans, 1990, p. 151.

段造的人类面临灭绝,他所造的一切要变得不好。事实上,南方古猿、能人、直立人等人种在冰河期的严酷环境中一个接着一个灭绝,智人也到灭绝的边缘。可以说,亚当是上帝创造的第一个现代智人。

## 2. 现代智人起源的环境

现代智人的历史开始于生存环境的变化,包括植物、土地和水。“野地还没有草木,田间的植物还没有长出来”(2:5),不等于说陆地上没有任何植物。“植物”(‘ēšēbh)在创世第三阶段已经提到(1:11—12),但“田间的植物”是可供人食用的“菜蔬”;田间的植物没有长出来,是因为“没有人耕地”。2:5中的“草木”(šîach)在圣经中第一次出现,用以描写最早人类的生活环境。人类学证明,现代智人起源于灌木丛生的非洲草原,不正是圣经描述的“野地草木”吗?

“神还没有降雨在地上”(2:5),不等于地上没有水,“有雾气从地上腾,滋润遍地”(2:6)描述了滋养人的水源。“雾”(’ēdh)来自闪语的 id (河流),“雾气从地上腾”的意思是“河流从地上涌现”,这不正是对冰河结束期大地解冻、水溢成河自然环境的生动描述吗?人类学表明,现代智人在距今最后的冰河期结束时突然出现在世界各地。

## 3. 亚当被造

“亚当”(’ādhām)是圣经提到的第一个人的专名,第1章中“造人”的“人”(hā’ādhām)是人的通名,前面有定冠词 hā。希伯来圣经用“亚当”同一个词表示人的通名和专名,分别指称人类和现代人类的始祖。圣经接着描述了第一个现代智人的被造:“耶和华神用地上的尘土造(yātsar)人,将生气吹在他鼻孔里,他就成了有灵的活人,名叫亚当。”(2:7)这里的“尘土”和“生气”表示亚当由身体和精神两方面构成。

“地上”(hā’ādhāmāh)与“亚当”有词源学上的联系,“尘土”(’āphār)不只是一个比喻,它也解释了现代生化科学的一个事实:土壤

中包括人体所需的一切元素。圣经作者认为,上帝把土中的元素结合成人的肌体,如《诗篇》所说的“奇妙可畏”的造人方式:“我在暗中受造,在地的深处被联络,那时,我的形体并不向你隐藏。我未成形的体质,你的眼早已看见了”(139:15—16)。用现在的语言说,土中的元素按照一定方式,被结合成为构成人体的要素,如人的细胞、染色体、基因之类的东西。

上帝创造的人有双重生命:输入到人身体的“生气”(něshāmah)和人与上帝相通的灵(rúach)。“生气”在《旧约》中表示生命,特别是人的生命(如7:21,约伯记27:3,以赛亚书42:5)。《旧约》的“生气”或“气息”相当于《新约》中的“灵魂”(psychē),而“灵”(rúach)相当于希腊文的 *pneuma*。通过语词意义的对应,亚当被造的启示贯穿圣经:人的堕落是人的生命与上帝之灵即圣灵的分离;《新约》中于是有“属肉体”(psychikos)和“属灵”(pneumatikon)的更多、更明显的区分。

#### 4. 图腾人被造

耶和华造出亚当以后说:“那人独居不好,我要为他造一个配偶帮助他”(2:18)。上帝每创造一样东西总是说“这是好的”,惟独这一次说“不好”。为什么不好?上帝祝福人类“要生养众多,遍满地面”(1:28)。独居的第一人不能“生养众多”,故而“不好”。上帝于是要为亚当“造”(‘ăšāh, 2:18)一个配偶。“配偶”的原意是“合适的帮手”(‘ēzer kě neghēdô),“帮手”(‘ēzer),是阳性名词,不限于女人,但因为这个帮手要配合(“合适于”)亚当繁衍后代,因此也可称之为配偶。

令人疑惑的是,上帝造出的帮手却是“用土所造成的野地各样走兽和空中各样飞鸟”(2:18)。从字面上看,这段话完全文不对题:动物岂能成为人的配偶;而且逻辑混乱:在亚当被造之前已经造出的动物(1:24—25),在亚当前再次被造。难道圣经真的是语言错乱的神话,或是不同版本的凑合吗?回答这一问题的关键是要理解:远古人类的语言符号中,“走兽”、“飞鸟”等是部落的图腾标记。比如,“虎”是简古表述,翻译

为现在语言就是：“一个以虎为图腾的部落”。圣经使用当时的简古表述，与亚当不同的人被称作“走兽”和“飞鸟”，实际上指以走兽和飞鸟为图腾的原始部落。用史前简古表述的原初启示隐藏着上帝再次造人的历史信息，但语文学的考察可以揭示隐藏的秘密。

首先，耶和華說：“我要造一個適合亞當的幫手”(2:18)，這裡的“我要造”和 1:26 中“按著我們的樣式造人”的動詞都是  $\text{‘}\ddot{\text{u}}\text{’}\ddot{\text{a}}\text{h}$ ，相同的動詞應有相同的賓語，第二句的賓語也應是有了上帝樣式的人。

其次，這些“用土所造成的走獸和飛鳥”(2:19)；與 2:7“用地上的塵土造人”的動詞都是  $\text{y}\ddot{\text{a}}\text{tsar}$ ；在聖經中，“土”(  $\text{‘}\ddot{\text{a}}\text{ph}\ddot{\text{a}}\text{r}$ ) 是上帝造人的特殊材料，比如，“你是從土而出，你本是塵土，仍要歸於塵土”(創世記 3:19)；“你使人歸於塵土”(詩篇 90:3)，等等。上帝“用土所造”的東西無例外的是人，沒有理由認為 2:18 中“用土所造的”是惟一的例外。再次，“野地”(  $\text{‘}\ddot{\text{s}}\ddot{\text{a}}\text{deh}$ ) 是造人的自然環境(2:5)，第 2 章描述的“野地各種走獸”與第 1 章所描述的“各從其類”造出的“地上(  $\text{‘}\text{e}r\text{e}t\text{s}$ ) 走獸”(1:24, 25, 30)，完全不是一回事。

最後，聖經後來的記載也透露了在最初的亞當家庭以外還有其他人類存在的信息。比如，“耶和華就給該隱立了一個記號，免得人遇到他就殺他”(4:15)，這說明該隱在遷徙中遭遇其他人類。再如，“該隱與妻子同房，他妻子就懷孕了”(4:17)，“塞特也生了一個兒子”(4:26)，亞當第一代後裔的妻子只能來自亞當家庭之外的人類。<sup>①</sup> 還比如，推羅人“曾在伊甸神的園中”(以西結書 28:13)，“歌散、哈蘭、利色，和屬提拉撒的伊甸人”(列王紀下 19:12)。這些亞當家庭以外的人是從哪裡來的呢？答案只能在 2:18—20 中尋找。

① 猶太拉比文獻設想亞當和夏娃還生有女兒，亞當的兒子和女兒通婚(J. L. Kugel, *The Bible as It Was*, Cambridge, MA.: Belknap Press of Harvard, 2001, pp. 87-88)。我們在第三節將談到，如果亞當家族完全實現內婚制，那麼早就被自然淘汰了，即使上帝也不會挽救他們。

上帝把所造的帮手“带到亚当前面”，表示他们与亚当地位相同，此即“合适”(kěneghdô)之意。“看他叫什么。那人这样叫各样的活物，那就是它的名字”(2:19)。这是一个人称呼另一个人的平等交流。分析哲学家可能会嘲笑“亚当命名”为“博物馆神话”：“展品是意义，语词是标签”<sup>①</sup>。实际上，“他叫”(wayyiqrā)的名字(shēmôth)是复数，而不是类名，亚当为动物种类命名既不可能，也无必要。其所以不可能为动物命名，因为命名(qārā')是创世的上帝之言，上帝称被造物的名，这些东西就一一被造。亚当之所以没有必要为动物种类命名，是因为动物“各从其类”，名随类出，类以名分；陆地动物从地上“活物”的“各从其类”，再到“牲畜、昆虫、野兽，各从其类”，然后一一分类：“野兽，各从其类”，“牲畜，各从其类”，“昆虫，各从其类”(1:24—25)。这种分类不正是生物学的“纲，目，门”的命名法吗？亚当的称呼是辨别他人身份，而不是分门别类的命名。

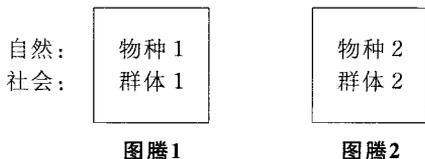
从上下文看，上帝“看”(rā'āh)亚当如何称呼他面前的活物，是在等待看亚当的选择，看亚当是否能从新的活物中辨别出他的配偶。“那人这样叫各样的活物，那就是它的名字”(2:19)。意思是，亚当可以自主决定这些活物的归属：或归于自己，归于异类。“只是亚当没有遇到适合他的帮手”意思是，亚当把供他选择的伙伴一一归于动物类，没有找到归于自己的配偶。就是说，亚当这个被上帝命名的“人”，用动物名称称呼其他人类，表示亚当不认可他们为人类(hā'ādhām)，不愿与其他人类结成生育配偶。

“亚当命名”是亚当选择帮手的身份认同事件，亚当把其他人类族群归于一类动物，这是图腾的基本特征。正如列维—斯特劳斯所说，图腾是“把自然和社会理解为一个有机整体的分类图式”<sup>②</sup>。图腾的图式把社

① 蒯因：《本体论的相对性》，收于《蒯因著作集》第2卷，中国人民大学出版社2007年版，第369页。

② 列维—斯特劳斯：《野性的思维》，李幼蒸译，商务印书馆1987年版，第153页。

会的某一群体和自然的某一物种归于一类,如下图所示。



为什么世界上的原始部落都有图腾?图腾是如何起源的?图腾的社会功能是什么?这些困惑了人类学家上百年的问题,圣经只用寥寥十几个字就解决了。圣经的启示是,耶和華為亚当创造配偶,亚当把这些人类归于动物类别,称之为“牲畜”、“飞鸟”和“走兽”,这就是图腾的来历。亚当不与他们婚配,不同类别的图腾人就相互通婚,图腾最初的社会功能是外婚制。为什么要实行外婚制?圣经也有所启示。让我们继续看下去。

## 5. 夏娃被造

圣经第 1 章中有“照着他的形象造男造女”(1:27)之说,这是造人与造动物的根本不同之处,动物的被造“各从其类”,惟有人的被造是“造男造女”。上帝造出第一个现代智人“亚当”是男人,为了给亚当找到配偶,即“适合亚当的帮手”(2:18),但“亚当没有找到适合他的帮手”(2:20),指亚当没有从为他造的其他人类中挑选出帮助他生育的配偶。上帝于是就为亚当造另外的“帮手”。上帝就用亚当“身上所取的肋骨,造成(bānāh)一个女人”(2:22)。“肋骨”(tsēlā')也有“一半”(tsadh)的意思,圣经用当时人们理解的语言描写上帝用男人的肋骨造女人,犹如我们今天说“男人的一半是女人”那样平常,并不是人的想象力制造的神话;用现代科学的语言说,圣经描写了上帝用第一个男人“克隆”出第一个女人的事实。

从词源学上说,“女人”(ʾishāh)来自“男人”(ʾish)。“女人”的称呼表示男女密切关系;亚当称第一个女人是“我骨中的骨,肉中的肉”,如同今

天所说的“骨肉亲”、“血浓于水”之类的说法,表达出没有肉欲的、相当于后人所说的“柏拉图式的爱情”。

圣经接着说,“因此,人要离开父母与妻子连合,二人成为一体”(2:24)。“因此”(‘al kēn) 显明这一句的意义是回顾夫妻关系的缘起,而不是叙述现在意义上“离开父母”后结成生儿育女的夫妻。应该注意:圣经2:18—25的主题是上帝耶和華要为亚当创造帮手,“帮手”(‘ēzer)是阳性名词,其作用并不限于可生育的女人。夏娃是亚当选择的帮手,却不是“适合的”配偶,因为两人并不生育,因为没有性关系。

圣经中的最初一对夫妻是生命伴侣和合作伙伴。《新约》强调婚姻“二人成为一体”的神圣义务:“神配合的,人不可分开”(马太福音19:6);人要“与主成为一灵”(哥林多前书6:17),是“指着基督与教会说的”“最大奥秘”(以弗所书5:32)。正如上帝最初创造的一对夫妻“成为一体”而没有性爱(*eros*),基督和教会也是由圣爱(*agapē*)联为一体的新郎和新娘。这一“最大奥秘”直到新约时代才揭开。在旧约历史的开始,圣经描写了最初的夫妻如何成为生育配偶的过程,这一过程伴随着他俩离开上帝耶和華之罪,罪从此进入人类历史。

### 第三节 早期人类的罪

“原罪”的“原”有两个含义:一是“原初”,即最初的人所犯的罪;二是“原型”,即人类犯罪心理和行为的类型。这两个含义在圣经中都有:原罪既是从亚当、夏娃开始的,也贯穿于人类全部历史。如果仅仅从字面上理解,人类始祖因为偷吃善恶树上的果子而被上帝惩罚。这些话听起来与神话无异。其实,这些文字记载了亚当后代用简古和隐讳方式传说他们始祖的一段不光彩历史。如果我们把这种传说所隐藏的、符合现代文字语言意义的信息补充进来,这段历史也就昭然若揭了。

## 1. 最初的合约

上帝耶和华造出亚当,把他“安置在伊甸园,使他修理看守”(2:15),“吩咐他说:‘园中各种树上的果子,你可以随意吃;只是分别善恶树上的果子,你不可吃,因为你吃的日子必定死!’”(2:15—17)这段话记述了上帝耶和华第一次与人立约的内容。亚当与耶和华之间有无合约?这是一个有争议的神学问题。先知说:“亚当背约”(何西阿书,6:7),这明确说明上帝的禁令是与人的最初约定。加尔文和“合约神学”认为,上帝与伊甸园中的亚当有合约关系。<sup>①</sup>虽然此时尚无“合约”的字眼,但耶和华命令中包含合约的职责、权利和义务三要素,一条也不少。

亚当的职责是“修理”(‘*abhadh*)和“看守”(shāmar)伊甸园;虽然使用了不同的术语,但这里的意思与第1章中赋予人类“治理这地”(1:28)的职责相当。亚当可以“随意吃”园中的果子,与第1章中上帝把“一切树上”的果子赐给人类作食物(1:29)的恩惠相当,这是上帝赋予早期人类的采摘生活方式。只是,第一次合约规定了未见于第1章中的义务:亚当“不可吃”分别善恶树上的果子。

现在的问题是,上帝既然赋予亚当不劳而获的生活权利,为什么不让他分辨善恶呢?我们首先需要解决的问题是,对人类始祖来说,何谓善,何谓恶?研究者早已猜测到,“分别善恶树上的果子”肯定与某种性意识有关,因为亚当和夏娃吃了这树上的果子之后“知道”(yādha‘)自己赤身露体(3:7)。<sup>②</sup>但研究者只是把这段描写与同时代的神话作比较,而没有把它理解为发生在远古的真实事件。人们至今不能肯定,“分别善恶树上的果子”代表什么样的性意识?亚当为什么不可有这种性意识?为什么会有“必定死”的后果?以下的语文学解释,可以帮助我们读出真

<sup>①</sup> G. Bray, *Biblical Interpretation*, Downers Grove: InterVarsity, 1996, p. 205.

<sup>②</sup> R. Gordis, “The Knowledge of Good and Evil in the Old Testament and Qumran Scrolls”, *Journal of Biblical Literature* 76 (1957), p. 130.

实的、与现在的人类学知识相一致的历史信息。

## 2. 乱伦禁忌的起源

生物学和人类学的研究表明,乱伦禁忌是人类生存和繁衍所必需的普遍准则。对人类始祖来说,外婚制是善,近亲繁殖是恶;如果不能区别最初的善恶,一个部落将自然灭绝。<sup>①</sup>因此,原始部落普遍实行乱伦禁忌。

乱伦禁忌根源何在?乱伦禁忌是哺乳动物的共同本能<sup>②</sup>,还是克制人的乱交本能的社会准则<sup>③</sup>,或是自然选择保留的现代智人的特有禀赋<sup>④</sup>?在这些问题上,人类学家们争论不休。可以肯定的是,在距今10万至3万年这段时间里,早期人类和现代智人的数量都很少,但3万年之后,现代智人的人口突然大量增加,世界各地都发现了他们的遗迹,而此时也正是早期人类灭绝的时期。现代智人的人口增加是因为他们突破了近亲繁殖的瓶颈;他们之所以能有突破,是因为他们遵守乱伦禁忌的规则。但最初的乱伦禁忌不是见诸文字的规则,甚至不是口头表达的

① 生物学家证明,在任何情况下,近亲繁殖都会造成物种退化的有害后果;就人类而言,这些有害后果包括后代的死亡率高,智力低下,有遗传缺陷的比例高达30%—40%。一个近亲繁殖的群体在短短数代之后就濒于灭绝(S. Mellen, *The Evolution of Love*, San Francisco: Freeman, 1981)。

② 哺乳动物一般都没有近亲交配的行为;黑猩猩等,近亲繁殖的现象更少。参阅C. N. De-gler, *In Search for Human Nature*, Oxford University Press, 1991, p. 257.

③ 一些研究成果表明,乱交是早期人类特有的性行为。人类特有的性行为,如人类直立无毛体貌的性吸引特征,强烈而持续的性欲和性爱等特征,使人成为最“淫荡”的动物,乱伦禁忌是克服乱交的社会规则。参见H. Fisher, *Anatomy of Love*, W. W. Norton, New York, 1992.

④ 比如,南方古猿的幼儿死亡率高达53%至65%,比现存的黑猩猩的幼子死亡率高得多(S. Mellen, *The Evolution of Love*, Freeman, San Francisco, 1981, p. 141),南方古猿的高死亡率很可能是乱交的结果。再如,属于智人的尼安德特人在距今三四万年前突然“神秘”地灭绝,很可能是尼人高于现代智人的死亡率所致(E. Zubrow, “The demographic modeling of Meanderthal extinction”, in P. Mellars and C. Stringer, ed., *The Human Revolution*, Princeton University Press, 1989, pp. 212–231)。尼人较高的死亡率,也可用他们近亲繁殖的倾向来解释。

命令,而表现为辨别血缘关系图腾的标识,它是这样一条无声的命令:有相同图腾的男女不可婚配。最初的图腾标识是图腾物的具体画像。距今三万多年的法国和西班牙的洞穴壁画中的那些栩栩如生的动物,应该是最早的图腾。一副画中的几百头牛可能是同一家族的群像,家族成员与图腾物有一一对应关系。最早的图腾——乱伦禁忌——外婚制——人口增加——文明诞生,这是导致现代智人最后成为地球主人的因果链条。进化论者不能解释为什么从距今4—5万年开始人类人口和文化突然出现“大跃进”(Great Leap Forward)。<sup>①</sup>《创世记》第3、4章的历史记载有助于我们理解人口繁衍“大跃进”的起因。

如果我们前面的理解是正确的,那么,《创世记》记载的“亚当”和“动物”为标记的两种人的被造,相当于现在被称为“现代智人”的起源。<sup>②</sup>亚当用动物名字称呼其他人类,相当于图腾制的起源。“图腾”(ototeman)的原意是“他是我的亲属”,亚当称其他人类为动物,恰恰表明了“他们不是我的亲属”的意思。当然,圣经记载的重点并不是说明图腾制的起源,而是说明最初那个人犯罪的原因:独立于图腾制以外的亚当,却与一个和自己有密切血缘关系的女人发生了性关系,违反了乱伦禁忌的命令。

### 3. 乱伦禁忌的义务和本能

上帝要为亚当造出“合适的帮手”,是为了让他选择生育的配偶,但亚当不愿从他们中间选择生育配偶,而愉快地接受了他“骨中的骨,肉中的肉”的女人。“骨中的骨,肉中的肉”犹如现代的克隆人,两人的婚配是百分之百的近亲繁殖。如果夏娃是亚当的性伙伴,那么上帝就造出了

① J. M. Diamond, “Great leap forward”, *Discover*, 10 (1989), pp. 50 - 60; P. R. Ehrlich, *Human Nature*, Washington DC.: Island Press, 2000, p. 98.

② 圣经没有记载已灭绝的早期人类,只记载留存至今的人类。这种有选择的记载是圣经的主题所决定的。圣经是一部拯救史,而不是自然史,详细记载所有被造物既无必要(有的被造物对人的生存和拯救无关),也无可能(先民不可能理解他们从未见过的被造物)。

“不好”的東西。上帝造男造女是“好”的，圖騰人的男女按照外婚制生育是好的，亞當和夏娃之間沒有肉欲的夫妻關係也是好的。但男女關係也有不好之處，那就是近親交配。亞當或者從那些上帝為他造出的“圖騰人”中選擇生育配偶，或者放棄交配生育，與上帝為他造出的“女人”連合“一體”，上帝要亞當自由地進行選擇。如果亞當選擇夏娃作妻子，那麼亞當與夏娃不可違背亂倫禁忌。上帝與人的第一次合約，不是文字約定，也不是強加於人，而在亞當自由選擇的條件下生效的自然本能。

上帝耶和華不但與人立約，而且為人提供人遵守合約的能力。上帝要亞當發明圖騰制，是為了以此阻止原始部落近親交配；上帝給予亞當和夏娃防止亂倫禁忌的本能，“當時夫妻二人赤身露體並不羞恥”（2：25）。如果我們追問：為什麼不知羞恥？回答：因為彼此沒有性吸引力，赤身露體並不引起性衝動，不會發生性關係。即使從日常經驗也可以知道，在彼此沒有性慾望的男女之間，如異性的幼童之間或幼童與近親之間，不會因為赤身露體而感到羞恥。亞當和夏娃最初也是如此。

愛德華·韋斯特馬克(Edward Westermarck)在《人類婚姻史》一書中指出，人類家庭成員免於亂倫，主要不是法律、習俗或教育造成的，而是出於本能。他說：“在正常情況下，人們並沒有要從事法律所禁止的這種行為的慾望。一般說來，自幼就在一起親密生活的男女明顯地不存在那種戀情。”<sup>①</sup>根據他的觀察，幼年起一直密切生活在一起的男女彼此缺乏性吸引力，甚至連想到他們之間的性關係，都會產生厭惡感。

20 世紀 60 年代兩項研究結果表明，從小密切生活在一起的男女確實有性排斥的現象。一項研究考察了台灣地區的童養媳習俗。童養媳和她的未來丈夫之間普遍缺乏性吸引力，他們長大後成婚的比例較低，結婚後離婚的比例也較高。另一項是在以色列基布茲集體農莊進行的調查。農莊中的兒童生活在一起，長期的朝夕相處並沒有培養男女間的

---

<sup>①</sup> 韋斯特馬克：《人類婚姻史》第二卷，李彬譯，商務印書館 2002 年版，第 638 頁。

性爱,相反,这些农庄中的儿童(共 125 人)长大后没有一对结为夫妻。这些证据使得韦斯特马克当年提出的假说通过了经验的检验。<sup>①</sup>

其实,乱伦禁忌是不是人类本能的问题,圣经已有启示。“分别善恶树上的果子”,象征分辨善恶的羞耻之心。对人类始祖来说,羞耻之心源于乱伦行为。亚当和夏娃在堕落之前,不知道、也不需要知道乱伦之恶和乱伦禁忌之善,过着天真无邪的生活,因此赤身裸体而无羞耻之心。只是在堕落之后,他们知道了乱伦的可耻,才不敢面对上帝,才需要裙子遮住下体。如果我们的这个解释能够成立,那么,人类始祖最初犯了乱伦之罪。圣经中有这样的记载吗?

#### 4. 犯罪经过

按照字面意义,蛇先引诱夏娃吃了分别善恶树上的果子,夏娃又诱使亚当吃了,“他们二人的眼睛就明亮了,才知道自己是赤身露体”(3:7)。这些话听起来与神话无异,即使不把这些话当作神话来解释的人,也认为这些文字是象征性的,而不是写实的。语文学的考证可以帮助我们理解,这些文字记载了用简古和避讳方式传述了一段不为人熟知的历史事实。

##### (1) 词意分析

首先应当理解,伊甸园里的蛇,既不是神话中会说话的动物,也不是魔鬼的化身,而是以蛇为图腾的人。“耶和華神所造的,惟有蛇比田野一切的活物最为工巧(‘ārûm,和合本译作‘狡猾’)”(3:1)。“田野一切的活物”指图腾人,“蛇”是人类最古老的图腾之一。“工巧”与“赤身露体”(‘arûmîm)有相同词根。圣经的文字提醒读者注意:最有心计的蛇族人如何一步步接近素朴天真的夏娃。

蛇族人首先歪曲、夸大上帝的禁令:“神岂是真说,不许你们吃所有

---

<sup>①</sup> C. N. Degler, *In Search for Human Nature*, Oxford University Press, 1991, pp. 258 - 259.

树上的果子呢？”(3:1)夏娃纠正蛇族人说：“园中树上的果子，我们可以吃，惟有园当中那棵树上的果子，神曾说：‘你们不可吃，也不可摸(wělo’tiggě’û)，免得你们死(pen-těmūtûn)’”(3:2—3)。拉德解释说，上帝只是说“不可吃”，而夏娃却说“不可摸”，擅自改动了上帝命令。<sup>①</sup>其实罪不在此。上帝在夏娃被造之前向亚当下达禁令，上帝后来可能也向夏娃下达禁令，亚当也可能向她转达这一禁令。不管夏娃是直接或间接知道这一禁令，她说不可吃，“免得死”(pen-těmūtûn, 3:3)和上帝说吃的“必定死”(môt tāmût, 2:20)，并没有什么不同。要害在于“吃”和“摸”的真实意义，在第20章，上帝对企图染指撒拉的人下令：“我不容你沾着她……你若不归还他，你和你所有的人都必要死”(20:6—7)。这两个禁令中分别被译为中文的“摸”和“沾”，在希伯来文中是同一动词“碰”(lingōa’)，特指非法的异性肉体接触，“碰”是致“死”(tēmūthāh)之罪。圣经启示有相互验证的内在联系，参照后来的禁令，我们现在可以揭开上帝向人类始祖下达的禁令的真实意义：“分别善恶树上的果子”代表对乱伦冲动的羞耻心，“碰果子”代表男女肉体接触，“吃果子”代表发生性关系，“知道善恶”代表乱伦之后的羞耻感。

蛇族人引诱夏娃说：“你们不一定死，因为神知道，你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如神能知道善恶(tōbh wārā)”(3:4—5)。蛇族人混淆了上帝与人的区别：上帝预先知道违反乱伦禁忌的一切罪恶后果，而人在违反乱伦禁忌之后才有羞恶之心。夏娃受引诱犯罪有五个步骤：第一，“见(rā’āh)那棵树的果子好作食物”，是说看生殖如同吃食一样对人有利害；第二，“也悦人的眼目”，是说生殖愿望的快乐(ta’āwāh)；第三，“且是可喜爱的”，是说性欲冲动(nechmād)；第四，“能使人有智慧”，是说有关生殖和性行为的技巧(lěhatsěkîl)；最后，“就摘下果子来吃了”，是说夏娃与蛇族人发生性关系。圣经用寥寥数语，描写出夏娃先有生殖

① G. von Lad, *Genesis: A Commentary*, Philadelphia: Westminster, 1973, p. 86.

的愿望,再有性欲冲动,最后实施性行为的过程。

如果夏娃不是亚当的妻子,如果亚当在夏娃被造之前选择了外族配偶,夏娃与蛇族人的性行为是完全正当的,甚至连上帝也无权指责他们。但是,此时的夏娃犯了双重罪过。首先,她推翻了亚当与上帝的约定,夏娃的性欲和性行为犯了违约之罪;另外,夏娃违背了上帝指定的夫妻关系,与外人发生性关系,犯了通奸之罪。

夏娃接着犯了更大的罪,她把摘下来的果子“又给了丈夫,她丈夫也吃了”(3:6)。夏娃的“摘”和“给”表示“碰”果子,即与亚当发生肉体接触;亚当的“吃”与先前的夏娃“吃果子”一样,指发生性关系。两人的性关系是乱伦之罪,彻底推翻了乱伦禁忌的命令。他们的乱伦禁忌的心理本能使他们感到可耻。“他们二人的眼睛就明亮了,才知道自己是赤身露体”(3:7)。“眼睛就明亮了”是说他们感觉到乱伦禁忌的可畏,“知道赤身露体”是说他们感觉到乱伦冲动的可耻。

亚当和夏娃犯罪之后“躲避耶和华”。当不得不面对上帝时,他们又犯推卸责任之罪。亚当把罪责推到夏娃身上,又强调说,夏娃是“你所赐给我、与我同居的女人”,似乎是说:“我与她发生性关系,你上帝也有责任”;而夏娃则归咎于“蛇的引诱”。夏娃说:“那蛇欺骗(*nāshā'*)我,我就吃了”(3:13)。安德森说:“希伯来文中‘欺骗’这个词很少用,但意义不含糊……希腊文和拉丁文圣经容许我们把这句翻译为‘诱奸’。”<sup>①</sup>公元1世纪的犹太学者菲洛看出这一点,他说:“女人是亚当有罪责生活的开始。当亚当独居的时候,他过着像世界生长般的生活,如同上帝那样……但当女人被造之后,爱欲(*eros*)进来了,这个欲望(*pathos*)又产生了身体上的快活,错误和违法由这种快乐开始,由于这种快乐,导致了男人在不朽和赐福场所的有朽的、不幸的生活。”<sup>②</sup>亚当和夏娃犯了骇人

---

① G. A. Anderson, *The Genesis of Perfection*, London: Westminster John Knox, 1989, p. 91.

② Philo, *Creation*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, pp.151 - 152.

听聞的亂倫和通姦之罪，以及違約和推諉罪責的罪。人類社會尚且要懲罰這些罪行，何況是公正的上帝呢？

## (2) 《新約》的見證

《創世記》的第3章中用委婉曲折的方式敘說有關夏娃、蛇和亞當之間的性關係，猶太拉比心知肚明，他們留下一些解釋和暗示。<sup>①</sup> 但不相信耶穌基督的人總也不明白這段史實的拯救史意義。只是既熟悉猶太教解經文獻、又認識耶穌基督的保羅、路加等使徒才揭開了人類始祖犯罪的性質、原因和後果的奧秘。《新約》關於原罪的見證有四個方面。

第一，保羅說，原罪的起源是“順從身子的私欲(*epithymiais*)”(羅馬書6:12)，“不是亞當被引誘，乃是女人被引誘(*apataō*)，陷在罪中”(提摩太前書2:14)。這是說，原罪源於情欲和不正当性關係。原罪之後的男女不榮耀和感謝上帝，上帝就“任憑他們逞着心里的情欲(*epithymiais*)行污穢之事”(羅馬書1:24)。保羅列舉的開始於“情欲”(*pathē*)和“欲火”(*orexei*)的罪(1:26,27)囊括人類歷史上的一切罪惡。

第二，原罪的後果是死，“因一人的過犯，眾人都死了”(羅馬書5:15)。亞當、夏娃犯罪之後“必定死”(2:17)，因為他們的情欲既是罪性的根源，也是人類繁衍的工具。上帝耶和華說：“那人已經與我們相似，能知道善惡。現在恐怕他伸手又摘生命樹的果子吃，就永遠活着”(3:22)。有罪的人類雖“能知道善惡”，但不能行善避惡。保羅說：“我所願意的善，我反不作；我所不願意的惡，我倒去作”(羅馬書7:19)。這是原罪之後的人類一般狀況。亞當、夏娃因情欲而失去了伊甸園中享有的不朽生命，他們的生命和罪性在因情欲而繁衍的人類中世代延續。

第三，原罪改變了夫妻“二人同為一體”的神聖含義，人類婚姻變成傳宗接代的工具。耶穌帶來新的啟示：“這世界的人有娶有嫁，惟有算為配得那世界，與從死里復活的人，也不娶也不嫁”(路加福音20:34)。“有

<sup>①</sup> 古代拉比文獻中有关記載，參見 G. A. Anderson, *The Genesis of Perfection*, pp. 89-92.

娶有嫁”是有性关系的婚姻，“不娶也不嫁”是没有性关系的婚姻，只存在于伊甸园和新创造的圣城。圣经叙述的拯救史从人类始祖失去永恒生命开始(创世记 3)，以义人复活得永生而告终(启示录 22)。

第四,原罪以后夫妻的性关系是实现上帝赐福人类“要生养众多”(1:28)的自然途径,夏娃在走出伊甸园时成为“众生之母”(3:20)。保罗在论述夏娃之罪以后接着说:“女人若常存信心、爱心,又圣洁自守,就必在生产上得救”(提摩太前书,2:14)。这“女人”既可以是“有福的”玛利亚(路加福音 1:42,45),也可以是以虔诚和爱情的态度来生儿育女的普通妇女。

## 5. 该隐之罪

上帝在把亚当、夏娃逐出伊甸园时,“用皮子作衣服给他们穿”(3:20)。这应理解为上帝赐予人类的普遍恩典,衣饰掩体因此而成为人类文明的开始,羞耻之心成为人类道德的基础。但道德和文明并不能阻止人类继续犯罪。在该隐和亚当的后裔身上,我们可以看到后来文明史中所有罪恶的类型。

### (1) 该隐是谁?

该隐是亚当和夏娃的头生子吗?圣经可没有这么说。仔细阅读原文:“现在,亚当知道他的妻子夏娃,她就怀孕,生了该隐”(4:1)。在圣经大多数译本中,这里的“知道”被译为“同房”。但希伯来拉比书中有这样的解释:“蛇与她(指夏娃——译者)交配,她怀了该隐,因此说‘亚当知道他的妻子夏娃。’知道什么呢?知道她已经怀孕了。”<sup>①</sup>“知道”(yādha<sup>ʿ</sup>)和以“yd<sup>ʿ</sup>”为词根的词在圣经共出现 1058 次,只有 15 次表示性关系。《创世记》第 4 章另外 2 处“知道”(4:17,25)确有“同房”的意思。我们不能仅凭经外的说法就断定 4:1 中的“知道”有“同房”的意思。我们需要仔

---

<sup>①</sup> 引自 James L. Kugel, *The Bible as It Was*, Cambridge, MA.: Belknap Press of Harvard, 2001, p.86.

細察看、領悟《聖經》內的證據。

《創世記》有多處“曲筆”暗示該隱不是亞當的親子。夏娃在生了該隱之後說：“耶和華使我得了一個男子”(4:1)。“得了”(qānāh)是“擁有”的意思，如後來的亞伯拉罕說：“凡你擁有的東西，我都不拿”<sup>①</sup>(14:23)。耶和華已經使亞當和夏娃成為一對男女(2:23)，夏娃聲稱她擁有的“男人”(ʾish)，既不是亞當(因為她只是亞當的一部分)，更不是該隱(因為該隱不是與女人配對的男人)；說這個男人是該隱的父親蛇族人，豈不是更合理嗎？“耶和華使我得”不過是夏娃的掩飾而已。比較夏娃在生塞特之後所說：“神另給我立了一個兒子代替亞伯”(4:25)。“兒子”(zeraʿ)表示親生子，夏娃只承認亞伯和塞特是親生子，而該隱只與含糊其辭的“一個男子”有關。這是否暗示該隱不是她和亞當親生子呢？

更明顯的是，上帝耶和華對蛇族人說：“你的後裔和女人的後裔彼此為敵”，“女人的後裔要傷你的頭”(3:15)。這裡的“後裔”也是 zeraʿ，指夏娃和亞當的親生子。按傳統寓意解經法，“女人的後裔”指耶穌基督，而蛇的後裔是魔鬼，“女人的後裔要傷你的頭”是耶穌基督戰勝魔鬼的預言。我們不反對這樣的解釋，但認為這一解釋恰恰證明該隱不屬於“女人的後裔”。因為耶穌是“亞伯拉罕的後裔”(馬太福音 1:1)，而亞伯拉罕來自“亞當—塞特—挪亞—閃”的譜系(路加福音 3:34—38)。因此，上帝最初的預言把該隱排除在亞當和夏娃的後裔之外，而“蛇的後裔”也不在人類以外，“魔鬼”象徵著繼承了該隱之罪的邪惡勢力。

《新約》中更明白的見證是：“魔鬼從起初就犯罪……誰是魔鬼的兒女……不可像該隱，他出自(ex)那惡者(tou ponērou)，殺了他的兄弟”(約翰一書 3:8—12)。如果知道《新約》中“魔鬼”或“撒旦”是原初啟示中“蛇”的代名詞(啟示錄 12:9, 20:2)，那麼這段話的意思是說，該隱是蛇族人的兒子。這一個對早期基督徒不是什麼秘密，德爾圖良明白地說：“從

<sup>①</sup> 和合本譯為“凡是你的東西”。

魔鬼的种子受孕,她(夏娃)生了一个儿子。”<sup>①</sup>

## (2) 该隐三桩罪

该隐是私生子身份或许可以解释上帝为什么“只是看中了亚伯和他的供物,只是看不中该隐和他的供物”(4:5)。上帝的态度却引起了该隐的强烈嫉妒,“该隐就大大地发怒,变了脸色”。上帝警告该隐说:“你为什么发怒呢?为什么变了脸色呢?你若行得好,岂不蒙悦纳?你若行得不好,罪就伏在门前。它必恋慕你,你却要制伏它”(4:5—7)。注意上帝提醒该隐不要像他母亲夏娃那样“恋慕”(即罪的冲动),而要“制伏”罪。用现在的话来说,该隐面临着犯罪或制罪的自由选择。该隐虽然出身不好,但上帝不看重出身,重在他自己的选择。

该隐选择犯罪,他把他的弟弟亚伯“杀了”(hāragh),这个词表示蓄意谋杀,圣经中另一同义词是“杀人”(rātsach);该隐是最早的杀人犯。

该隐杀人以后,上帝质问:“你兄弟亚伯在哪里?他说:‘我不知道!我岂是看守我兄弟的吗?’”(4:9)“我不知道”是撒谎,第二句话是抗辩:“我没有看守我兄弟的义务,不要问我!”亚当尚能在上帝面前承认做了错事,只是推脱罪责而已;该隐的行为更加恶劣,他根本否认犯罪,而且为自己没有犯罪作伪证。

从嫉妒,到谋杀,再到抵赖罪行,这是该隐犯罪的三部曲。如果说,亚当、夏娃在性行为上犯罪,而该隐之罪带有更严重的社会犯罪性质。上帝给亚当的惩罚是“终身劳苦,才能从地里得吃的”(3:17),因而继承父业的该隐先前靠种地谋生。而现在,上帝给了该隐更为严厉的惩罚:“你种地,地不再给你效力,你必流离飘荡在地上。”(4:13)

“流离飘荡在地上”有两层含义:表面上的意思是大迁徙,居无定所,而深层的含义则是上帝不再与人面对面地直接交流。因此,圣经强调,自“该隐离开耶和華的面”(4:16)之后,上帝很少亲身露面;到摩西之后,

---

<sup>①</sup> 德尔图良:《论耐心》5:15,引自 *The Bible as It Was*, p. 86.

“看到耶和華面的必死”更是成為常規。如果不理解人的原罪，就無法理解上帝的啟示從露面到隱身的變化。

### (3) 該隱的子孫

聖經第4章記載的該隱譜系是聖經第一個譜系，和其他譜系一樣，這個譜系有很高的歷史可信度。按這個譜系的記載，該隱及其子孫們擅長於發明。“耶和華就給該隱立了一個記號，免得人遇到他就殺他”(4:15)。“記號”(ὄθη)在聖經中可表示辨別家族的標識，如除酵節“在你手上作記號”(出埃及記13:9)，耶和華要以色列人各歸“本族的記號”(民數記2:2)，以色列探子給喇合家“實在的記號”<sup>①</sup>(約書亞記2:12)。耶和華給該隱立的記號不同於亞當給其他人类的圖騰。該隱的記號是什麼？現在的解釋連篇累牘，但最有歷史可信度的理解應是，該隱後代以石為標志。這大概可以解釋遍布世界的史前巨石文化現象。英國、西班牙和復活節島上的巨石陣，以及後來在埃及和墨西哥等地建造的金字塔，引起人們無窮的遐想。聖經記載引起的问题是：這些巨石是不是不同時代的該隱子孫為紀念上帝給他們始祖的記號而建造的紀念碑呢？

與巨石文化顯示的文明水平相當，該隱的子孫創造了人類早期文明。該隱發明了建城(4:17)，第七代的雅八是“住帳棚牧養牲畜之人的祖師”(20)，猶八是“一切彈琴吹簫之人的祖師”(21)，第八代的土八該隱是“打造各樣銅鐵利器的”(4:23)。這一發明順序大致上與新石器晚期到銅鐵時代現代智人在大遷徙中創造文明的过程相一致。該隱的譜系只記到第七代為止，這不是說該隱的後代在第七代之後就滅絕了，而意味著他們與其他人類融合了。

該隱譜系留給人們的警示是，人的罪惡和文明同步增長。第六代的拉麥發展出兩個新的罪行：他是多妻制的始作俑者，娶了兩個妻子(4:19)，又是暴力專制的始作俑者。“拉麥之歌”(4:23—24)揭示了人類暴

<sup>①</sup> 和合本譯為“證據”。

力统治的起源：“壮年人伤我，我把他杀了；少年人损我，我把他害了。”上帝在把该隐逐到遥远的地方漂泊时，对世界各地的人类下达了一个保护令：“凡杀该隐的，必遭报七倍”（4:15），再次显示上帝的慈爱。但是，拉麦却把上帝给予该隐的豁免权变成自身拥有的使用暴力的权利：“若杀该隐，遭报七倍；杀拉麦，必遭报七十七倍。”这句表明，拉麦既是祖先崇拜者，又是一个活生生的暴君。拉麦代表了人类刚踏进文明门槛时代的种种罪恶：忘记上帝的恩典，而把祖先神化，崇拜和继承了始祖的杀人罪恶，滥用报复的权利攫取统治的权力，又用祖先崇拜的名义使用暴力。

## 6. 亚当的谱系

圣经第5章记载的亚当谱系中，第一次出现了圣经年代，每一代都有生子和去世这两个年龄，共计10代。《旧约》三个古版本记录的年代不一，据马索拉本，从亚当到洪水历时1656年<sup>①</sup>，撒玛利亚五经的记录是1307年，七十子译本的记录是2262年。不管哪一个版本中的“年”，都不等于365天。圣经中365天的年历始于洪水时代，亚当谱系中的“年”不是洪水之后的“年”，而是口传时代结绳记事的时间单位。我们不能根据亚当谱系的年代推测创世的开始，或推算洪水的年代。17世纪的英国大主教厄谢尔（James Ussher）如此推测出创世发生于公元前4004年10月22日，成为后人的笑柄。但是，我们也不能走向另外一个极端，认为圣经年代只是后人臆造和想象的神话世代。现存的苏美尔神话记录的国王谱系共8代，历时24万多年。<sup>②</sup>与这些神话年代相比，亚当谱系中的年代精确到个位，相对较短，比较接近现在所知的史前年代。

圣经谱系的年龄还有一个令人费解之处，为什么每代人生育那么晚、活得那样长？奥古斯丁和帕斯卡都曾经严肃地思考过这一问题，但

<sup>①</sup> 据和合本，10代的年龄之和： $130 + 105 + 90 + 70 + 65 + 162 + 187 + 182 + 600$ （洪水时挪亚的年龄）= 1656。

<sup>②</sup> W. W. Hallo, *The Ancient Near East*, New York: Harcourt, 1971, p. 39.

沒有找到令人滿意的答案。<sup>①</sup> 參照中國古籍記錄的遠古系譜，我們可知，遠古時的人名是部落或氏族的“公名”，而不是個人的“私名”，“某生某”也不指個人的生育，而表示子部落從母部落中分化出來。<sup>②</sup> 比如，《山海經》中“黃帝生駱明，駱明生白馬，白馬是為鯀”的記載，說的是黃帝部落經過兩次更迭，傳到了鯀這一部落。<sup>③</sup> 史前社會的血緣關係穩固，每隔千百年才發生一次更迭，是很自然的。在亞當譜系中，一個家族在繁衍一百多年之後分化出子家族；幾百年後，由於沒有男性繼承人等原因，這個部落自然消亡，這是可信的史實。

## 7. “神的兒子們”

聖經第六章開始說：“當人在世上多起來，又生女兒的時候，神的兒子們看見人的女子美貌，就隨意挑選，娶來為妻”（6:1—2）。人們不禁要問：誰是人的女兒（*běnoth hā' ādhām*），誰是神的兒子（*běne-hā' ʿlōhīm*）？傳統上認為，文中的“人”泛指人類，“神的兒子們”被理解為天使。這顯然違背聖經中“天上的使者”“也不娶，也不嫁”（馬太福音 22:30）的啟示。現代有兩種解釋值得注意：一是認為“神的兒子們”指該隱的後代，3:19, 23—24 描述的拉麥開始的多妻制和暴力專制，發展到 6:1—4 描述的掠奪民間女子的神權貴族統治<sup>④</sup>；另一說認為，“神的兒子們”指塞特的後代，“人的女兒”指該隱的後代。<sup>⑤</sup> 加爾文認為，虔誠的塞特後代與該隱的女兒們通婚混雜，乃是“卑劣的不幸”。這一解釋甚為精當。

① 奧古斯丁：《上帝之城》15 卷 9 章；帕斯卡：《沉思錄》，第 624, 625 節。

② 徐旭生：《中國上古史的傳說時代》，科學出版社 1960 年版，第 35 頁；徐復觀：《兩漢思想史》第一卷，學生書局 1980 年版，第 295—350 頁。

③ 郭璞在《大荒東經》“帝俊生黑齒”文下注道：“諸言生者，多謂其苗裔，未必是親所產。”司馬貞在《史記·五帝本紀》“少典之子”文下注道：“少典者諸侯國名，非人名也。……若以少典是其父名，豈黃帝經五百餘年而始代炎帝為天子乎？何其年之長也？”

④ M. Kline, “Divine Kingship and Genesis 6:1—4”, *Westminster Theological Journal* 24 (1962), pp. 220—221.

⑤ J. Murray, *Principles of Conduct*, Grand Rapids: Eermands, 1957, pp. 243—249.

我们要注意,第6章记事是5:1开始的“亚当的后代记在下面”的继续。亚当谱系中说,第三代以挪士的时候,“人才求告耶和華的名”(4:26),这是说从那时起上帝不再向亚当的后代露面,他们通过向上帝祈祷而知道上帝的名。6:1—4记载了遗忘了上帝之名的亚当后代的口传信息:他们经过漫长年代之后,忘记自己的身份是“人”(hā'ādhām),而自称为“神的儿子们”,凌驾在该隐后代和图腾人之上,抢夺美貌的“人的女儿”为妻。

圣经以堕落的亚当后代的口吻说:“那时候有伟人在地上。后来,神的儿子们和人的女子们交合生子,那就是上古英武有名的人”(6:4)。这话听起来很像希腊神话中诸神的表现。看看希腊神话就可知道,那里的诸神诱奸或抢夺人间美女,引发了多少罪恶:贪淫,嫉妒,欺骗,偷窃,暴躁,暴力,反叛,等等;而他们与人间女子所生后代,被崇拜半神半人的英雄、巨人来崇拜。希腊神话与圣经关于神的儿子们的记载有同一口传历史的来源,只是希腊神话的记载掺杂了文字讹错和混乱记忆,虽然内容丰富多彩,但失去了圣经简古记载保持的真实历史,即,亚当的后代把自己装扮成诸神,要其他人类顶礼膜拜,他们犯了前所未有的渎神之罪;也可以说,他们是最早把人变成偶像的渎神者。

从亚当、夏娃、该隐及其后代的身上,我们看到将在人类历史上反复出现的罪恶的原型。原罪有动机和行为两个方面。肉欲、嫉妒和统治欲等是犯罪动机;通奸、乱伦、谋杀、撒谎、暴力专制、自我神化、渎神、欺压等是犯罪行为。原罪影响到人际关系与人神关系两个方面,一开始就表现为违背与上帝耶和華的合约和对他人犯罪。上帝的惩罚并没有阻止人类罪行的蔓延和发展,反倒使人神关系越来越疏远,上帝从此隐身,人反倒冒充神灵,用偶像崇拜代替对上帝的信仰,犯下背叛和渎神之罪。早期人类之罪在“神的儿子们”那里登峰造极:“人在地上罪恶很大,终日所思想的尽都是恶”(6:5)。他们不但自己犯罪,而且败坏世界,引起人类群体之间的暴力冲突:“世界在神面前败坏(shāchēth),地上满了强暴

(chāmas)”(11)。

#### 第四節 洪水

很多地方都有毁灭远古文明的大洪水传说,这些传说是对一次真实事件的清晰程度不等的历史记忆。古气象学对这次历史事件自然原因的解释是,距今最近一次冰河期结束,冰川融化在世界各地造成洪水泛滥。圣经却给出这次历史事件的社会原因:洪水是上帝对早期人类罪恶的审判:“人既属乎血气,我的灵就不永远住在他里面”(6:3)。

圣经批评者把圣经的洪水记载等同为其他民族的洪水神话,认为上帝用洪水毁灭世界上所有人类和动物,表现了“暴怒,可怕和极度危险”的形象。<sup>①</sup> 洪水的确是上帝的第一次审判,但上帝的审判是公正的。上帝所惩罚的,是“终日所思想的尽是恶”的人(6:5),所毁灭的,“在神面前败坏,地上满了强暴”的世界(6:11)。仔细阅读圣经即可发现,洪水中上帝耶和華的恩典。

##### 1. 人和动物都灭亡了吗?

圣经说洪水的毁灭后果:“凡在地上有血肉的动物”死了,“所有的人”(ʾādhām)都死了”(7:21),“凡在旱地上、鼻孔有气息的生灵都死了”(22),“凡地上各类的活物,连人带牲畜、昆虫,以及空中的飞鸟,都从地上除灭了”(23)。圣经批评者说这些重复是 P 和 J 底本叠加的结果。<sup>②</sup> 他们不理解这四句话中的术语各有所指。第一句中“有血肉的”(bāśār)指动物;第二句中单称的“人”(ʾādhām)指亚当家族;第三句中“有气息的生灵”指图腾人,如上帝创造他们时所示(2:19);第四句是总结,地上的

① R. Stark, *One True God*, Princeton University Press, 2001, p. 27.

② H. Gunkel, *Genesis Übersetzt und Erklärt*, 9<sup>th</sup>. ed., Göttingen: Vandenhoeck, 1977, p. 137.

“活物”(yěqûm)包括人和动物,圣经的描写不可谓不周全。但我们要记住,这些描述不是从上帝观点俯瞰的大地,而是方舟里的人平视的景象,属于“挪亚的后代记在下面”(6:9)的叙事。这些话只是说洪水毁灭了挪亚一家所知、所见的所有人和动物。洪水并没有毁灭人类和所有动物,否则挪亚的孙子在洪水之后将无配偶。圣经内的证据是,洪水前的“伟人”(Něphîlîm)仍然生活在摩西时代,“我们在那里看见亚衲族人,就是伟人,他们是伟人的后裔”(民数记 13:33)。

## 2. 计算知识

上帝不但保全了义人挪亚全家和他们周围动物的生命,还给予挪亚有效的劳动技术、知识和能力。“挪亚”(nōach)的名字来自“安慰”(nācham),即“为我们的操作和手中的劳苦安慰我们”(5:28)。计算知识是上帝耶和华在洪水中赐予挪亚的“安慰”。为了应付洪水,挪亚学会了如何造大船(6:14—16),如何测量水势(7:20)。更重要的是,知道如何计算年历。洪水一年的天数,通过挪亚全家惊心动魄的印象和记忆而代代相传。据分析,圣经关于洪水的记载有如下对称的时间结构。<sup>①</sup>

7:4:7 天等待洪水

7:10:7 天等待洪水

7:17:40 天大雨

7:24:150 天洪水泛滥

8:3:150 天洪水消退

8:6:40 天等待

8:10:7 天等待地干

8:12:7 天等待地干

---

<sup>①</sup> J. W. Wenham, *Genesis 1-15*, Waco: Word, 1987, *Expositor's Bible Commentary*, vol. 2, Grand Rapids: Zondervan, p.90.

挪亞 600 歲的 2 月 17 日洪水開始(7:11), 601 歲的 2 月 27 日走出方舟(8:14)。從此, 聖經按照一年 365 天的日曆記事。<sup>①</sup> 約瑟夫說, 亞伯拉罕在迦勒底學得一年等於 365 1/4 天的知識。<sup>②</sup> 迦勒底的天文學知識的起源可追溯到洪水時期, 而後在閃族中發展出來。

聖經中精確數字計算始於洪水記載, 可以說, 挪亞是第一個數學家。上帝的第一次審判毀滅了亞當後裔建立的遠古文明, 但並沒有滅絕文明。依靠洪水中上帝教導的新知識, 挪亞的後代迅速建立起持續至今的人類文明。

### 3. 人類的融合

上帝反復教導挪亞如何對動物加以“各從其類”的分類(6:19—20; 7:2—3, 14—16; 8:17—19; 9:10)。洪水之前, 由於亞當後代的罪惡, 地球上的人分成“神的兒子”、“人的女兒”(該隱的後代)和“動物”(圖騰人)等不同族群, 沒有“人類”的概念。在洪水中, 受上帝反復教育, 又與方舟里的動物朝夕相處, 挪亞一家知道, 神是神, 人是人, 動物是動物。洪水之後, 不再有“神的兒子們”, 動物各從其類。挪亞子孫、該隱後代和原來被認為與動物同類的圖騰人, 被歸為同一人類。這意味著, 洪水後的拯救史敘事將從亞當家族擴展到全人類。

### 4. 第二次合約

人類的拯救史開始於上帝的普遍恩典, 就是洪水之後上帝與人和“一切活物”(9:10)的合約。這雖然是第二次合約, 但因為首次使用“合約”(bē'rîth)這一重要術語, 大多數人理所當然地把這次合約理解為第一次。這次合約表現了以後合約的三項基本特徵。

首先, 合約是上帝的恩典。挪亞一走出方舟, 就“拿各類潔淨的牲

---

① R. de Vaux, *The Early History of Israel*, vol. 1, Philadelphia: Westminster, 1978, p. 188.

② 約瑟夫:《猶太古史》1.158。

畜、飞鸟”向耶和华献燔祭。“耶和华闻那馨香之气,就心里说:‘我不再因人的缘故咒诅地’”。第二次合约是上帝对挪亚的信所作的奖赏,《新约》的见证是:“人非有信,就不能得神的喜悦”(希伯来书 11:6)。但是,上帝知道,即使经过洪水的惩罚,人也不会改过自新。上帝说:“尽管人从小时心里怀着恶念,也不再按着我才行的,灭各种活物了”<sup>①</sup>(8:21)。“尽管……也不”的句式表明,这一庄严承诺是白白赐予的恩典。

其次,第二次合约有记号——彩虹,以这一人人可见的自然现象为记号,象征着惠及全人类和自然界的普遍恩典。普遍恩典包括两部分:一是上帝重申的祝福:“神造人,是照自己的形象造的”(9:6),“你们要生养众多,遍满了地”;二是上帝规定的自然法则和秩序:包括自然界有规则运行:“地还存留的时候,稼穡、寒暑、冬夏、昼夜就永不停息”(8:21—22);免除全球大灾难:“不再有洪水毁灭地”(9:11);自然界盛产“活着的动物”和“菜蔬”(9:3)作人的食物。

最后,人在合约中要履行自身义务。第一次合约中乱伦禁忌的义务涉及生命的繁衍,这次合约规定的义务要求尊重生命:“惟独肉带着血,那就是它的生命,你们不可吃”(9:4)。这一命令不但要改变人类茹毛饮血的原始习俗,而且要求爱护人的生命:“流你们血、害你们命的,无论是兽是人,我必讨他的罪”(9:5)。洪水之后,吃人的大型凶禽猛兽灭绝,然而人类仍在自相残杀。尽管如此,人类的杀戮受文明准则的约束,不至于自行毁灭。圣经描述的合约,揭开了世界文明的普遍准则起源,那是上帝下达保护生命、禁止滥杀无辜的神圣命令。

## 第五节 挪亚的子孙

正如上帝预料的那样,大洪水的惩罚并没有阻止“从小时心里怀着

<sup>①</sup> “尽管”即希伯来文 *ki*, 和合本没有译出,英文新标准修订版(NRSV)把 *ki* 译为 *for*, 也不确切。*ki* 的意思是 *however* 或 *even though* (“尽管”), 见 R. Moberly, “At the Mountain of God”, *Journal for the Study of the Old Testament*, Supplement Series 22(1983), pp. 91, 113-115.

惡念”(8:21)的人类继续犯罪。人类享用第二次合约带来普遍恩典创造出成熟的文明,同时也把史前的原罪扩大为全球范围的罪恶。

## 1. 挪亚的权威

洪水后的记载始于这样一次事件:挪亚醉酒。这件事的重要性不在挪亚家中是否有醉酒乱性的丑闻<sup>①</sup>;而在挪亚事后对“不孝”的含的咒诅,以及对“子为父隐”的闪和雅弗的祝福。“咒诅”(ʾārar)和“祝福”(bārak)在日常用语中只是表示未必一定会实现的愿望,但圣经用法却不同,它们表示必将实现的预言。上帝因预知和权能而实现他的咒诅和祝福;族长则是靠运用和分配权力、财富而实现他的咒诅和祝福。比如,以撒祝福雅各说:“愿多民侍奉你,多国跪拜你;愿你作你的主”(27:29)。这是把统治权传给雅各,而把以扫的“福分夺去了”;以撒不能再为以扫祝同样的福(27:35,38),因为统治权只能传授一次。挪亚的咒诅和祝福是最早的权力和财产分配方式。

挪亚说:“迦南当受咒诅,必给他弟兄作奴仆的奴仆”<sup>②</sup>(9:25)。人们不禁要问:有过错的是含,为什么受咒诅的却是迦南?对此问题的不同解释。<sup>③</sup>我的回答很简单:挪亚不能剥夺含已有的财产,只能阻止他的儿子继承财产;对迦南的咒诅剥夺了含的子孙的财产继承权和其他权利,使之沦为奴隶。

挪亚对闪的祝福是:“耶和華闪的神是应当称颂的”(9:26)。这不是要人们称颂耶和華,而是要人们因为耶和華的缘故敬重闪。第二次合约明明是耶和華对“挪亚和他的儿子”的祝福,是“与你们和你们的后裔立约”(9:1,8),挪亚却说耶和華只是“闪的神”(ʾēlōhê shēm),这就把求告耶和華之名的祭祀作为特权赐给闪的后代了。

① 关于“丑闻”的猜测,见 H. H. Cohen, “The Drunkenness of Noah”, *Judaic Studies* 4, University of Alabama, 1974; F. W. Basset, “Noah’s Nakedness and the Curse of Canaan, A Case of Incest?”, *Vetus Testamentum* 21 (1971), pp. 232 - 237.

② 七十子圣经译作“含当受咒诅”。

③ 见 F. I. Andersen, *The Sentence in Biblical Hebrew*, The Hague: Mouton, 1974, pp. 54, 112.

挪亚对雅弗的祝福是：“愿神使雅弗扩张，住在闪的帐棚里”（9:27）。“扩张”是武力征服，挪亚赋予雅弗武力和军事征服的资源。原文中“住在”（yishēkon）没有主语，谁住闪的帐棚里？答案或神，或是雅弗。如果是前者，那么意味雅弗要到闪的神庙接受庇护；如果是后者，那么意味雅弗将占据闪的地盘。这句歧义并不是挪亚的疏忽，而是他预见到古代国家中祭司和武士这两个统治阶层的争斗和联合。这些记载揭示了最早国家的特征：族长不可冒犯的声誉和分配权力和财产的权威，祭司、武士和奴隶三个阶层的分化，神权和王权之间的张力，等等。

在挪亚之前，咒诅和祝福属于上帝之言；挪亚所作的咒诅和祝福，并没有得到上帝的授意或启示。相反，他以上帝代言人的姿态，以自己是否被尊敬为标准，把后代分为统治和被统治阶层，这是违反上帝意愿的罪。洪水之后第一桩罪，竟是洪水之前完全的义人挪亚所为！上帝为什么不阻止挪亚的罪呢？从奥古斯丁以来，一些神学家把国家解释为“必要的恶”。这种解释符合圣经的记载。上帝在洪水刚结束之时就说：“人从小时心里怀着恶念”，挪亚也不例外。但是，人为了维护私欲和恶念而创建的国家，使各怀恶念的人们不得不遵守基本的社会秩序。上帝在国家起源时就没有阻止它的发生，后来以色列人决意要立王时，上帝也不反对这一请求（撒母耳记上 8:22）。

## 2. 挪亚子孙的谱系

《创世记》第 10 章记载了挪亚的三个儿子闪、含和雅弗的谱系。他们的后代“分开居住，各随各的方言、宗族立国”。这一记载直到 19 世纪还被认为是真实的历史。确实，第 10 章古朴记实的风格使最挑剔的怀疑论者也难以在文字上找出虚幻或造假的破绽。这一章以谱系形式写成，提到约七十个人名和地名<sup>①</sup>，它们的指称层次分明，分布清楚，而且，

---

<sup>①</sup> 马索拉本提到 70 个，七十子本提到 72 个。

这些名字在圣经后来的记载中大多再现。没有理由认为古人凭空编造出那么多名称,有理由把圣经世界中的国家理解为洪水后挪亚子孙迁徙的产物。<sup>①</sup> 圣经反复提及“方言”(shōnôtām)、“民族”(mishēpchôth)、“领土”(’ārātsôth)和“国家”(gōyēhem)的分化(10:5,20,31),这四者正是构成任何国家不可或缺的四要素。<sup>②</sup>

挪亚子孙的迁徙伴随着军事征服,他们不但有国家的先进组织形式,建造“大城”(10:12)的先进技术,还有勇猛的精神,如含的后代宁录“为世上英雄之首”。这些“耶和华面前的英勇的猎户”(10:9)势不可挡地横扫欧亚大陆。不知来历的雅利安人入侵印度河流域,迈锡尼人入侵希腊和克里特岛,世界史上的这些疑案是不是挪亚子孙所为呢?至于发生在中东和西亚的征战,确实是圣经记录在册的挪亚子孙们之间的战争。比如,雅弗的第四个儿子雅完(Javan)是推罗人和后来的希腊人的祖先,含的第二个儿子麦西(Mizraim)和孙子帕特鲁细人(Patrusim)是埃及人的祖先,孙子宁录(Nimrod)是亚述人一支祖先(另一支来自闪的二儿子亚述),闪的大儿子以拦(Elam)是波斯人的祖先,三儿子亚法撒(Arpachshad)是迦勒底人的祖先。

### 3. 巴别塔之罪

挪亚子孙到了迁徙的十字路口巴别,他们在分散之前作了个决定:“来吧,我们要建造一座城和一座塔,塔顶通天,为要传我们的名,免得我们分散在全地上”(11:4)。这是一个有罪的决定。“塔顶通天”做什么用呢?约瑟夫在《犹太古史》中说,通天塔在宁录领导下建设,为的是“不让上帝再在地上发洪水”,“他要建一座比洪水还要高的塔,以此报复对他

① 圣经第10章的世界东起波斯(以拦),南至埃塞俄比亚(古实),西到克里特岛(基提),北抵土耳其(歌篾、玛代)。

② 参阅 V. G. Childe, *What Happened in History*, Penguin Books, 1942; F. Oppenheimer, *The State*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1914.

们祖先的毁灭”<sup>①</sup>。又如古代犹太拉比所理解的那样，“他们建造反对上帝的战塔”<sup>②</sup>。建造通天塔的目的是“传我们的名”。注意“名”和“闪”是同一个词 *shēm*，“传我们的名”的意思是“免得我们分散在全地上”忘记我们的祖先。这是祖先崇拜之罪。洪水之前的亚当后裔以“神的儿子们”之名神化自己的起源，前车之鉴不远，挪亚子孙又要重蹈覆辙；通天塔将要成为这些自称“神的儿子们”的人的标志物。

上帝深知人的罪性难移，但既然已经承诺不再用洪水惩罚人的罪恶，他就要防范于未然。挪亚的子孙原共有“一种语言”(*śāphāh' echāth*)，上帝现在“变乱(*bālal*)他们的口音，使他们的言语彼此不通”(11:7)。于是，这座罪恶的标志物轰然倒塌，“耶和华使他们从那里分散在全地上”(11:8)。“分散”(*hēphīts*)有被驱散的意思，表示上帝耶和华对大搞自我神化和祖先崇拜国家的惩罚；“全地上”(*kol-hā' ārets*)指世界各地。由于没有共同的言语，不同国家崇拜不同的神和祖先，偶像崇拜在宗教、民族和国家之间冲突中被削弱，没有人能主宰世界历史，没有偶像被全世界所崇拜。世界历史的真正动力是上帝的意志。

#### 4. 与上帝疏远

人类学家现在知道，人类语言的分化与早期人口迁徙和文化传播有密切联系。马克斯·缪勒用比较语言学方法研究宗教的起源，他认为欧亚大陆最早人类在分化之前用同共同语词称呼共同崇拜的至上神，分化之后的不同族群的至上神名称仍然保留着相同的词根。<sup>③</sup> 圣经的记载说

<sup>①</sup> Josephus, *Jewish Antiquities*, 1:113 - 114.

<sup>②</sup> 3 Barch, 2 :7; J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. I, New York: Doubleday, 1983, p. 664.

<sup>③</sup> 缪勒说：“19世纪古代史最重要的发现只是一个词源学的等式：梵语的 *Dyaush-Pitar* = 希腊文的 *Deu Pater* = 拉丁文的 *Jupiter* = 古斯堪的纳维亚语的 *Tyr*。……这意味着和证明了所有这些人曾经有过同样的信仰，崇拜共同的、有同样名字的至上神，这个名字的意思是天-父。”(Max Müller, *Anthropological Religion*, London: Routledge/Thoemmes, 1997, p.82.)

明了文明時代人類族群和語言分化的原因，那就是，與上帝越來越疏遠。“罪”在希伯來文中最常用的詞是 *chāthā*，原意是“失去目標”(miss the mark)。人類失去了與創造、關愛他們的上帝的聯繫，這是首要的、基本的罪。

聖經前 11 章記載的“人”特指現在所說人類的一個分支——亞當及其後裔。他們四次與上帝相疏遠。

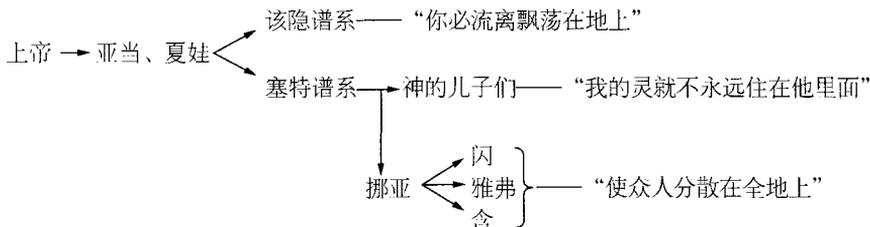
(1) 他們的始祖亞當和夏娃最初在伊甸園與上帝面對面親切交談，他們由於罪而被逐離開上帝。

(2) 該隱由於更大的罪而不能見上帝的面(4:14)，亞當的嫡傳從第三代以挪士開始，只能求告上帝的名(4:26)。

(3) 從那時起到洪水之前，亞當的後裔中除第七代的以諾和第十代的挪亞“與神同行”，其餘的人以“神的兒子們”的名義作惡。

(4) 上帝以挪亞為義，洪水後與他立約，但這一切並未阻止挪亞及其子孫在洪水之後與上帝疏遠，在巴別塔之罪達到高峰。從此之後，這一支人類分散在世界各地，他們用不同的名稱稱呼神，而忘記了惟一上帝耶和華之名。

聖經前 11 章記載的人與神的疏遠過程，以亞當後代的三大譜系為線索，這些譜系中的人最終都離開了上帝的靈，只是地上的“塵土”而已。如下圖所示。

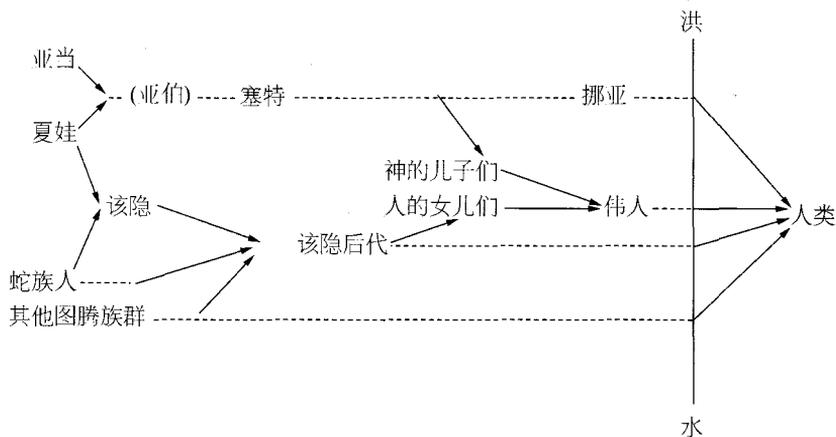


## 5. 人類融合和共同犯罪

聖經記載的亞當後裔在與上帝疏遠的同時，也對其他人類犯罪，或

与其他人类共同犯罪。《创世记》对史前人类关系的记载时隐时现,对犯罪过程和细节讳莫如深,字字珠玑,暗藏玄机,其记事风格好像是现在正面教育的伦理影片,不宜展示可能让人模仿的犯罪细节。但是,为了理解历史的事实,我们要像法官那样拷问事件的真相,其中的一个关键是要了解亚当这支人类与其他人类之间既分离、又融合的关系。

上帝让亚当为动物命名,标志着亚当一族与动物图腾族群相分离的开始;而夏娃受蛇族人引诱犯罪,标志着这一族人与动物图腾族群相融合的开始。最初融合的产物是该隐,该隐的后代则是在大迁徙过程中与动物图腾族群相融合,繁衍的后代使“人在世上多起来”(6:1)。“神的儿子们”与“人的女子”的结合则是亚当家族与动物图腾族群的第三次融合,他们的产物被洪水所灭绝。洪水之后挪亚子孙的大迁徙是以亚当为始祖的族群与动物图腾族群的第四次融合,他们的后代分布在全世界各地。以下是亚当族群与动物图腾族群融合的线路图。



人类的四次融合与亚当族群的四次堕落是同一个历史过程。亚当族群在迁徙与融合的过程中,一方面传播了上帝耶和华之名和对上帝的崇拜,这说明了为什么很多原始部落有一个惟一的至上神的观念;另一方面,亚当族群渐渐淡忘了上帝耶和华之名,或把祖先神化为上帝的形象,或把上帝崇拜与图腾族群崇拜的鬼怪神灵相混杂,产生出形形色色

的偶像崇拜。宗教史学者看到的“原始一神教”、万物有灵论、祖先崇拜、多神教,以及巫术和人祭等现象<sup>①</sup>,都可用亚当族群在与图腾族群的融合中发生的堕落,加以合理的解释。

## 第六节 耶和华的革命

人类踏进文明门槛之后,上帝耶和华之名和形象被淡忘,世界各地的人类或用不同的名称崇拜一个陌生的、形象模糊的至上神,或把偶像当作神的形象来崇拜。值此关键时刻,上帝在历史之中向族父显现了耶和华一神论。耶和华一神论是人类历史上第一次具有革命意义的宗教改革和价值重估,它要推翻一切偶像崇拜,代之对惟一造物主和救主的崇拜。耶和华是这场革命的倡导者和推动者。耶和华革命是上帝与人和好漫长进程的开始,《旧约》是上帝耶和华与人和好的拯救步骤、途径和目的之历史记录。在此意义上,我们把旧约的拯救史纲概括为耶和华一神论。宗教学家也许不接受这一概括,他们区别形形色色的一神论:奥义书的一元论(Monism),秘传(esoteric)一神教,单一神的一神论,犹太教和伊斯兰教的形而上的一神教,基督教的三位一体一神教,文化单一神论,等等。<sup>②</sup> 我的回应是:其一,耶和华一神论是《旧约》启示的中心,而不是“一神教”类型中的一个,耶和华与一元论、单一神论(henotheism)、神秘宗教等“人的宗教”无关<sup>③</sup>;其二,耶和华是《旧约》历史的中心,耶和华一神论是显现在从远古到以色列人中的历史事实;其三,“三位一体的一神论”是耶和华一神论的转型和发展,即从旧约的耶和华一神论

① A. Lang, *The Making of Religion*, London: Routledge/Thoemmes, 1996.

② S. T. Davis, "Monotheism in philosophy and religion", in Robin Wang, ed., *Chinese Philosophy in an Era of Globalization*, State University of New York Press, pp. 69-74.

③ 圣经启示与人的宗教的区分,如巴特所言,“最终的、宗教的人类可能性……是一种人的可能性,因此是一种有局限的可能性,与它相对立的是上帝的自由,是上帝施恩赦免人、使人在他身边接受考验、得到保障的自由。”卡尔·巴特:《罗马书释义》,香港:道风出版社1998年版,第299页。

转化为新约的基督中心论。

《创世记》第12—60章记述的耶和华革命的历史包含《旧约》以后部分的全部主题：谁是耶和华？耶和华为什么拣选以色列人？以色列人代表了哪些人类之罪？耶和华如何拯救？上帝耶和华拯救人类的计划是什么？围绕这些问题，我们从以下几个方面来阐述族父历史：上帝耶和华的名称和拯救意愿（本节），耶和华拯救第一步（第七节），拯救最初成效（第八节），以及拯救的阻碍（第九节）。

### 1. “耶和华”之名的来源

“神”（<sup>1</sup>ēl 或 <sup>1</sup>ēlōhîm）和“耶和华”（Yahweh）是同一上帝的两个不同名称，圣经从第二章起就把 YHWH 和“神”连用，“耶和华神”（YHWH <sup>1</sup>ēlōhîm）是上帝的全称。但问题是，这两个名称经常分开使用。上帝的不同名称成为圣经批评的“底本说”否认圣经是惟一上帝启示的一个重要理由。这一理由是不能成立的，即使在日常语言中，不同的名称也可指称同一实在。重要的不在名称，而在名称指称的实在；重要的问题不是：人为什么用不同的名字称呼神？而是：谁是耶和华？在圣经中，第一个提出这一问题的人是法老。法老说：“耶和华是谁……我不认识耶和华”（出埃及记 5:2）；与之相反，所有信仰惟一上帝的人都有一个共同的目标：“认识耶和华你的神的名”。关于“谁是耶和华”的争论现在仍然继续，认识希伯来圣经中的“耶和华之名”很有必要。

“耶和华”来自希伯来文日常用语“我是”（<sup>1</sup>ehyeh），希伯来圣经作者刻意用 YHWH 这四个辅音字母拼写“四字圣名”（Tetragrammaton），这四个辅音字母组合在一起，而且 Y 和 W 是轻音，YHWH 不可发音，以免有人“妄称”或亵渎惟一上帝的圣名。希伯来圣经始终都有“耶和华神”（YHWH <sup>1</sup>ēlōhîm）（创世记 2:4，等）和“我主耶和华”（<sup>1</sup>adhōnāy YHWH）等称呼（创世记 15:2,8，等）。马索拉本的抄写者把 <sup>1</sup>ādōnāy 的元音字母标注在 YHWH 之间，变成 Yahweh 或 Jehovah 和中译名称“耶和

華”或“雅威”這樣一個可發音名稱。

從形成過程來看，“耶和華”的名稱似乎只是希伯來文字學和翻譯史上的偶然語言現象，有人甚至把 Jehovah 貶低為 1520 年一個抄本的錯誤。從這一名稱的原初意義來看，YHWH 始終如一地表示：過去、現在和將來都存在的活神。希伯來聖經中的“耶和華”是崇拜者對“我主”和惟一“上帝”的尊稱，七十子聖經用希臘文 *kýrios* 替代希伯來文的“耶和華”；大部分英文聖經用 Lord 替代“耶和華”，沒有保留 YHWH 之名。應該看到，希伯來聖經中既有 YHWH，也有 *ʾādōnāy*，還有“主耶和華”。無論什麼語境都用“主”替代“耶和華”，可能會省奪 YHWH 即“我是”(*ʾehyeh*)的“永有自有”(I was-am-will be)的含義。而且，《新約》也保持了“耶和華”之名(啟示錄 19:1,3,4,6)。因此，在《舊約》中保持“耶和華”之名是必要的。更重要的是，在希伯來聖經中，知道或不知道 YHWH 之名，是信仰上帝或崇拜偶像的標志。“知道 YHWH 之名”意味著知道 YHWH 是真正的活神，並把他崇拜為惟一的主。“不知道 YHWH 之名”的人也談論神，他們把耶和華當作諸神中的一個，甚至褻瀆耶和華之名；他們崇拜別神為“主”(baʿal, 巴力)。如果只承認舊約中上帝是“我主”，而不是惟一上帝耶和華，那麼，崇拜“主”和崇拜“巴力”的區別何在？

中文聖經和合本和思高本忠實地保持了希伯來聖經或舊約中“耶和華”或“雅威”的名稱。這是本書依據和合本闡釋舊約的耶和華一神論的原因之一。當我們談到耶和華一神論，首先是名分之爭，YHWH 與別神、耶和華與巴力名稱不同，實質上是上帝與偶像的根本對立。其次，耶和華一神論是希伯來人的傳承。“人類”最初認識的上帝被稱為 El，而同一個上帝被希伯來人稱為 YHWH。《創世記》前 11 章的原初啟示表明，耶和華是創造世界和主宰史前人类的上帝；“耶和華”和“神”是表示同一位上帝的兩個同義詞。比如，《創世記》1—2:4a 中創世的上帝是“神”，2:5—3:24 中與亞當交往的上帝是“神耶和華”；以後各章中，“耶和華”和

“神”交替使用或连用,意思等同。比如,“耶和华见人在地上罪恶很大”(6:5)和“世界在神面前败坏”(6:11),我们实在看不出这两句话的意思有什么区别,不明白“底本说”为什么硬要给这两句话分派所谓 J 本和 E 本的不同来源。

区分“耶和华”与“神”的一个依据来自词源学。“耶和华”源于希伯来文 YHWH;而“神”来自闪语的 El(希伯来语<sup>1</sup>ēl,乌加列语<sup>1</sup>il,美索不达米亚语和阿默勒特语 ilu,北阿拉伯语<sup>1</sup>ilāh,非利士语<sup>1</sup>l,等等),El 的词根是<sup>1</sup>wl,意思是“强大,至上”。<sup>①</sup> YHWH 和 El 在词源上并无联系,能否因此说,两者表示的上帝源于人的不同宗教传统呢?用比较语言学的方法来研究宗教起源的人,轻易得出肯定的结论;而相信圣经启示直接来自上帝的人,则不难得出否定的结论。

圣经前 11 章告诉人们,上帝之名最初在亚当—挪亚谱系中的部落中口耳相传。在漫长的史前时代,可能有多条传播上帝之名的途径,但最终保留在圣经文字记载中的途径只有一条,即,只在知道耶和华之名的族群中代代相传。这些族群是:亚当<sup>②</sup>——以挪士<sup>③</sup>——以诺<sup>④</sup>——挪亚<sup>⑤</sup>——闪<sup>⑥</sup>——希伯。希伯是闪的第三代子孙(11:11—16),希伯来人的祖先。这一传播途径可以解释上帝的名称为什么有两个不同的词源:洪水时代之后,原初启示先用闪语传播,但不久就在希伯的后代中用希伯来文传播;希伯来文是闪语的分支,按语言学的一般道理,希伯来人知道上帝的闪语名称 El,而其他闪族人却不一定知道上帝的希伯来文名称 YHWH,因此,只是在最终用希伯来文记载的圣经中,才同时保留了上

① D. N. Freedman, ed., *Eerdmans Dictionary of the Bible*, Grand Rapids: Eerdmans, 2000, pp. 384 - 386.

② “耶和华神便打发他出伊甸园去”(3:23)。

③ “那时候,人才求告耶和华的名”(4:26)。

④ “以诺与神同行,神将他取走,他就不在世了”(5:24)。

⑤ “唯有挪亚在耶和华眼里蒙恩”(6:8)。

⑥ “耶和华闪的神是应当称颂的”(9:26)。

帝的这两个名称,并把这两个名称当作同义词使用。

## 2. 耶和华一神论的开始

自上帝耶和华洪水后“晓谕”挪亚和他的儿子(9:8)的千百年后,耶和华首次向一个名叫亚伯兰的人说话:“耶和华对亚伯兰说:‘你要离开本地、本族、父家,往我所要指示你的地去’”(12:1)。“离开”(lek-lěkhāh)的召唤后来多次出现,耶和华第一次要亚伯兰“离开本地、本族、父家”有什么意义呢?圣经后来的见证是:“亚伯拉罕和拿鹤的父亲他拉,住在大河那边侍奉别神”(约书亚记 24:2)。“大河那边”指偶像崇拜的中心迦勒底。<sup>①</sup>天主教圣经《犹滴传》在谈到以色列人时说:“这民族原是迦勒底人的后裔,原先侨居在美索不达米亚,因为不愿随从自己祖先所居迦勒底地的神祇,就离弃了自己祖先的途径”(5:6—8)。亚伯兰离开那里,到达目的地后,“为耶和华筑了一座坛”(12:7,8),“求告耶和华的名”(8)。这说明“离开”不只是地理位置的迁移,而是从偶像崇拜的中心到以上帝耶和华为中心的信仰的根本变革。耶和华向亚伯兰宣称:“我是耶和华,曾领你出了迦勒底的吾珥”(15:7)。“我是耶和华”在圣经中出现 145 次,首次出现宣告耶和华一神论的开始。

需要区分“耶和华一神论”和“耶和华崇拜”这两个不同概念。耶和华的创世、造人、对早期人类的赐福和惩罚显明了惟一神的形象,“我是耶和华”进一步向人昭示惟一神论,而“耶和华崇拜”则是人对惟一神论启示的积极回应。

## 3. 耶和华一神论的目标

耶和华一神论是对人类的普遍要求,因此,虽然耶和华最先只是召

---

<sup>①</sup> 迦勒底的首都吾珥是偶像崇拜之风盛行之地,现代考古学家在这里发掘出巨大的神殿,供奉着主神宁各(Ningal)和他的妻子月神南娜(Nanna)。参阅 C. L. Woolley, *Ur of the Chaldees*, New York: Penguin, 1940, pp.143-144.

唤亚伯兰一人,但他已为亚伯兰的后裔安排好代表崇拜惟一上帝的人类前进方向的拯救计划。因此,耶和华应许亚伯兰说:“我必叫你成为大国。我必赐福给你,叫你的名为大,你也要叫别人得福。为你祝福的,我必赐福与他;那咒诅你的,我必咒诅他。地上的万族都要因你得福”(12:2—3)。这一应许不是指着亚伯兰说的,而是通过亚伯兰繁茂的后裔(“大国”),对地上的万族的祝福。耶和华对亚伯兰的祝福的最终目的在于拯救全人类。

“地上的万族因你(或你的后裔)得福”,在《创世记》中出现 5 次,其中,12:3、18:18 和 28:14 中的“得福”(wě'nibhrěkhû)是被动式(Niphal),而 22:18 和 26:4 中的“得福”(wě'hithěbākhû)是反身式(Hithpael)。解释者对这两个动词句式的差别有不同看法。<sup>①</sup> 我们以为,反身动词句表示亚伯拉罕后裔因自己的信而得拯救,亚伯拉罕后裔是因信称义的人。如保罗说:“圣经既然预先看明,神要叫外邦人因信称义,就早已传福音给亚伯拉罕,说:‘万国都必因你得福’”(加拉太书 3:8)。被动句表示人类因亚伯拉罕后裔得到拯救,亚伯拉罕后裔是一个人。如保罗说:“所应许的原是向亚伯拉罕和他子孙说的。神并不是说众子孙,指着许多人;乃是说你那一个子孙,指着一个人,就是基督”(加拉太书 3:16)。《旧约》的语句细微差别,与保罗神学有着如此密切的对应联系,岂不令人深思。

#### 4. 耶和华的应许

耶和华对亚伯拉罕、以撒和雅各的应许和祝福,在 250 年时间内多达 11 次。对亚伯拉罕作出 6 次应许:第一次是耶和华召唤亚伯兰离开吾珥时作出的应许(12:1—3,参阅本节第 2,3 条);第二次是亚伯兰到达迦南之后,耶和华作出赐予土地和使你的后裔如同地上的尘沙那样多”

<sup>①</sup> W. C. Kaiser, *Toward an Old Testament Theology*, Grand Rapids: Zondervan 1978, p. 13; C. Westermann, *Genesis*, vol. 2, Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984, p. 175.

(13:15—16)的应许；第三次耶和华与亚伯兰立约时应许他的后裔在异地滞留四代之后返回，得到“从埃及河直到幼发拉底大河”辽阔土地(15:16—21)；第四次耶和华以“全能的神”名义(17:1)与亚伯兰和他“世世代代”的后裔立“永远的约”(7)，上帝应许说：“你的后裔极其繁多，国度从你而立，君王从你而出”(6)，把“迦南全地，赐给你和你的后裔，永远为业”(8)；第五次耶和华化身为入，应许撒拉“必生一个儿子”(18:10)，应许对亚伯拉罕“必要成为强大的国家，地上的居民都必因他得福”(18:18)；第六次应许亚伯拉罕说：“我必赐大福给你”，他的子孙多如“天上的星，海边的沙”，“地上万国都必因你的后裔得福”(22:17—18)。

耶和华对以撒有两次应许：第一次应许“我必坚定我向你父亚伯拉罕所起的誓”(26:3)，重申“要加增你的后裔”，“要将这些地都赐给你的后裔”和“地上万国必因你的后裔得福”等应许(26:4)；第二次应许“我与你同在，要赐福给你”，并再次应许“你的后裔繁多”(26:24)。

耶和华对雅各有三次应许：第一次耶和华在梦中应许雅各的“后裔必像地上的尘沙那样多，必向东西南北开展，地上万族必因你和你的后裔得福”；第二次耶和华以“全能的神”名义，应许雅各说：“你要生养众多，将来有一族和多国的民从你而生，又有君王从你而出。我所赐给亚伯拉罕和以撒的地，我要赐给你与你的后裔。”(35:11—12)；最后一次耶和华在“异象”(mar'ôth)中向雅各显示，以“你父亲的神”名义，应许雅各在埃及“成为大族”，(46:3)。

## 5. 应许的类型

我们看到，上述 11 次应许在耶和华的不同显现和人的不同处境中作出，耶和华或重申，或强调，或变通内容大致相同的应许。我们能否在这些大致相同的内容中归纳出几个应许类型呢？威斯特曼归纳出七个应许：后裔，领地，护佑，土地，繁衍，祝福，合约；科林斯归纳出四个应许：后裔，人神关系和人际关系，土地，以及“应许的暗喻”(allusions)。问题

是,威斯特曼的概括标准取自人的宗教进化论,他认为只有前三个应许才是族父时代的宗教愿望,后四个只是反映了以后的宗教观念<sup>①</sup>;科林斯的归纳标准是文字统计,四者之间既无逻辑联系,也无时间顺序。<sup>②</sup>

按照文本考证与历史启示相结合的解释原则,我们把上帝的应许归纳为四个类型:第一,后裔应许,如“后裔极其繁多,甚至多不胜数”(16:10);第二,土地应许,如“迦南全地,赐给你和你的后裔,永远为业”(17:8);第三,王国应许,如“君王从你而出”(17:6);第四,“地上的万国都必因他得福”的应许(18:18,22:18,26:4)。

上帝在作出应许的同时,也有祝福和咒诅,如“为你祝福的,我必赐福给他;那咒诅你的,我必咒诅他”(12:3)。在威斯特曼和科林斯上述分类中,祝福被解释为某种特殊的或暗喻的应许;也有人反过来把应许当作特殊的祝福。<sup>③</sup> 在我们看来,祝福或咒诅是实现应许的必要恩典,应该要以应许为中心来理解祝福或咒诅的护佑作用。

这四个应许的关键词分别是“民”(gîm)、“地”(hāerāts)、“君王”(mamelkhē)和“万国”(gōyēhem)。从词义上分析,“民”指一个族群;“地”是这个族群居住的独立领地;“君王”的动词词根是“统治”(mlk),另一相关名词是“王国”(mamēlākhāh),指在一独立领土实施的政治制度;“万国”指世上其他国家或族群。

在对亚伯拉罕、以撒和雅各多次显现中,上帝通常每次作一个或几个应许,并无上述顺序。我们现在把这些应许按照后裔、土地、王国和万国的顺序排列,因为前者是后者的必要条件。就是说,如果没有应许的后裔之民,也就不需要足够大的土地居住,土地的应许就不能实现;如果没有保卫和治理应许之地的需要,应许王国就不能实现;如果一个应许

① C. D. Westermann, *The Promises to the Fathers*, Philadelphia: Fortress, 1980.

② D. J. A. Clines, “The Theme of the Pentateuch”, *Journal for the Study of the Old Testament*, Supplement Series 10, Sheffield: 1978, pp. 32-43.

③ A. P. Ross, *Creation & Blessing*, Grand Rapids: Baker Books, 1988.

的王国强大到对其他国家发挥影响力的程度,赐福万国的应许就不能实现。这四个应许的逻辑关系在历史中展开,表现为时间先后的顺序。我们将看到,以色列史依照实现这四个应许的步骤而展开。《创世记》12—60章是以色列前史,记载耶和华如何使亚伯拉罕和他的子孙成为繁多后裔的祖先。

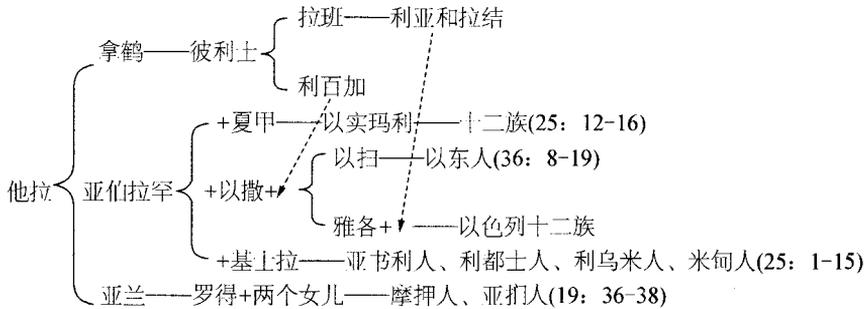
## 第七节 耶和华的福佑

圣经历史批评者认为,《创世记》第12—60章在成书之前,在很长时间里是口头传说,如同北欧古代的传奇(Saga),来自不同的原始部落,后来才由祭司编辑在一起,组合成关于族父的传奇故事,不能当作信史来读。《创世记》成书之前,确实有一个很长的口传时期,但不能把所有的口传历史都等同于传奇,尤其不能把《创世记》中的族父史归结为传奇。族父史与传奇的一个根本区别在于它有一个连续主题,即从亚伯拉罕到以色列大家族的繁衍。这不是自然繁殖过程,其间历经三代家族,遭遇太多、太大的艰险危难,如果在自然状态中,亚伯拉罕的家庭早已灭绝。只是由于耶和华的干预和福佑,障碍才得以排除,危难才化险为夷,亚伯拉罕的子孙才成功发展为家族,从而实现了“你的后裔繁多”应许的第一步。耶和华对亚伯拉罕和他的子孙的福佑,是上帝后来进一步实现他的四个应许的范式,无论是上帝祝福或咒诅之言,还是拯救行动,都可以在族父史找到原型。

### 1. 族父谱系学

如前所述,“这是××的后代”的句式是《创世记》的纲要,共出现十次,其中五次与族父谱系相关。他拉的谱系(11:27—32),记载了他拉三个儿子的妻子和儿女的姓名,表示亚伯拉罕家族与弟弟拿鹤和侄子罗得家族的关系;其余四个谱系,即,以实玛利(25:12)、以撒(25:19)、以扫

(36:1,9)和雅各(37:2)的谱系,都是亚伯拉罕的后裔。亚伯拉罕的亲戚和后裔的血缘关系如下图所示。



注: { 包括多支后裔, +表示配偶, ——表示一支后裔。

上述谱系表示,圣经记载中很多民族的祖先也是亚伯拉罕的直系或旁系后代。圣经的记载表明,上帝对亚伯拉罕和以撒作出的“后裔极其繁多”的应许,并非只是实现在雅各身上。“后裔”指血缘关系,耶和华关于后裔的应许没有、也不需要违反人类血缘关系,实现这个应许必定要惠及所有与亚伯拉罕有血缘关系的后代。

保罗说:“那以信为本的人,就是亚伯拉罕的子孙”(加拉太书 3:7)。这一新启示与亚伯拉罕后裔的血缘关系并不必然矛盾。因为这一经过许多代的民族融合,亚伯拉罕的血统如同撒在大海中的一把盐,不计其数的人与亚伯拉罕都有或多或少的血缘关系。就拿《新约》开始记录的耶稣谱系(马太福音 1:2—17)来说,在第一阶段的十四代人中,大卫的曾祖母路得是摩押人(路得记 1:4);在第二阶段的十四代人中,所罗门的母亲是“乌利亚的妻子”,而乌利亚是赫人(撒母耳记 11:3),约西亚的母亲是波斯加人(列王记 22:1);在第三阶段的十四代人中,以利亚撒在巴比伦“娶了外邦女子为妻”(以斯拉记 10:22,25)。耶稣谱系不只是为了证明他是大卫的后裔,同时也说明耶稣是有外邦人血统的人子。到了耶稣时

代,上帝对亚伯拉罕后裔的应许和祝福适用于外邦人,这是耶稣基督的恩典,同时也是水到渠成、蒂熟瓜落的人类自然繁衍结果。

## 2. 族父年代考

批评者否认圣经历史记载是信史的一个重要理由是族父的年龄不可信:亚伯拉罕活到175岁,他100岁时还能与90岁的撒拉生以撒,140岁以后还能与后妻生6个儿子;撒拉65岁和90岁时仍有美丽动人的容貌;以撒活到180岁,雅各活到147岁,也难以令人置信。

为了解决关于族父年龄的疑难,有必要在圣经记载的蛛丝马迹中,对族父年代进行考证。考证的目的不仅要精确知道族父的实际年龄,而且要根据圣经内的见证,说明族父年代对今人的启示。

### (1) 圣经年代学的一般特点

我们在解释亚当谱系时解决了三个困难问题:第一,谱系中的名称不是祖先的个人专名,而是以他为始祖的民族的公名;第二,“××生××”的句式不是在说生育,而是在说从父子两个部落的分离;第三,洪水之前的“年”不等于按照日月运行精确测定的日历年,“年”在那时是一个比现在的“年”更长的时间记数单位。

上述第三个特点在洪水之后已不复存在,那时所说的“年”与现在并无区别。但族父时代仍保留了前两个特征。比如,耶和华向亚伯拉罕预示,他的后裔要在异地受苦“四百年”,“到了第四代”,才返回迦南地(15:13,16)。《出埃及记》记载的从雅各的儿子利未(经哥辖和暗兰)到摩西的谱系正好是四代。以色列人在埃及寄居四百三十年,“一代”平均一百三十多年,表示一个氏族存在的时间,而不是一个人的一生。

人类进入文明时代之后,一个氏族消失的速度比远古时代加快。在圣经的谱系中,挪亚氏族存在时间是九百五十年,而他的儿子闪的氏族是六百年,他的孙子亚法撒的氏族是四百年,再后的氏族只有二百年左右了。“他拉共活了二百零五岁”(11:32),这是说他拉的家族存在的时

间。以下要解释的是,亚伯拉罕、以撒和雅各的年龄也都是以他们名字命名的家族的年龄,而不是个人的实际年龄。

## (2) 闪族的长孙过继制

历代圣经解释者都不知道闪族的一个习俗:儿子把头生子过继给父亲当儿子。直到现在,新疆哈萨克人还保留这个古俗,称作“还子”：“子女结婚后,生下的第一个孩子要交给男方的父母抚养,他们被视为父亲和母子关系,而不是祖孙关系,孩子与自己亲生父母则成了兄弟姐妹的关系。一般情况下,爷爷不让孙子知道自己的亲生父母,让孩子称爷爷、奶奶为‘爸爸、妈妈’。他们对待孙子就像父母对待儿子一样的关心和爱护。”<sup>①</sup>圣经内有这种习俗的痕迹,试举三例。

例一:闪在谱系中,拿鹤既是他拉的父亲(11:24),又是他拉的儿子(11:26)。合理的解释是:他拉过继给父亲拿鹤的儿子继承了拿鹤的名号。

例二:“拿鹤生了几个儿子:长子是乌斯,他的兄弟是布斯和亚兰的父亲基母利,并基薛、哈琐、必达、益拉、彼土利(彼土利生利百加)。这八个人都是密迦给亚伯拉罕的兄弟拿鹤生的”(22:20—23)。

例三:雅各在临死前对约瑟留下遗嘱:“我未到埃及见你之前,你在埃及地所生的以法莲和玛拿西,这两个儿子是我的,正如流便和西缅是我的一样。你在他们以后所生的,就是你的,他们可以归于他们弟兄的名下得产业”(48:5—6)。约瑟把两个年长的儿子过继给雅各当儿子,以法莲和玛拿西这两个雅各的孙子得到儿子的名分,和雅各亲生的儿子拥有同样的继承权。这可以解释为什么以法莲和玛拿西与雅各的十二个亲生子并列为以色列人支派的近祖;约书亚分配迦南土地时,以法莲、玛

---

<sup>①</sup> 楼望皓:《新疆婚俗》,新疆人民出版社2006年版,第51—52页。

拿西支派和其余十一个支派享有同等的权利(约书亚记 16—17)。<sup>①</sup>

圣经记载过继和继承制度,可以使我们理解圣经没有记载的这样一种现象:如果一个人(B)没有男性继承人,他的父亲(A)可以从他(B)或他的兄弟(B<sub>1</sub>)过继给他父亲(A)的儿子中,指定一人(C)作为他(B)的继承人,不但继承他(B)的家产,而且继承他(B)的名号。

另外,一个家族的家主名号不变,但世代不同。因此有必要区分家主的实际年龄和家族年龄。口传历史的家族年龄采取几代家主实际年龄的累加制。比如,第一代家主在七十岁去世,不管第二代家主的实际年龄多大,他在继承家族名号时的年龄是 71 岁,假如他当时的实际年龄是 40 岁,而他在实际年龄的 80 岁去世时,家族年龄是 110 岁[70 + (80 - 40) = 110];如此累加,直到这一家族名号不复存在,就说享有这一名号的家主共活了一、二百岁。

### (3) 亚伯拉罕和撒拉年代考

以上所说的继承、过继制度和家族年龄计算法,有助我们揭开亚伯拉罕年龄之谜。第一次出现在圣经记载中的亚伯兰已是 75 岁的老人。我们说,这个亚伯兰其实是一个年轻的第二代家主,75 岁只是他的家族年龄。这样说有什么依据呢?

首先可以从他拉的年龄来推算。圣经两处提到他拉的年龄:“他拉活到七十岁,生了亚伯兰、拿鹤、哈兰”(11:26);“他拉共活了二百零五岁,就死在哈兰”(11:32)。他拉在 70 岁之前生亚伯兰,亚伯兰离开他拉家族时 75 岁,此时他拉不到 140 岁;就是说,他拉在亚伯兰离开后活了六、七十年才去世。但《新约》中使徒司提反的见证却是,亚伯拉罕“离开迦勒底人之地,住在哈兰。他的父亲死了以后,神使他从那里搬到你们

<sup>①</sup> 博学的弗雷泽用“幼子继承权”解释雅各夺取以扫的长子名分和以法莲、玛拿西得到雅各的祝福,但他承认“幼子继承权”的意义是“还债”(merchetum),要求“最小的儿子一直与父亲住到最后”,功能是“逆向选子”,“永久继承人是以前某种方式依附在故土上的最小的儿子。”(弗雷泽:《〈旧约〉中的民俗》,7.2,3;童炜钢译,复旦大学出版社 2010 年版,第 211,215 页)“幼子继承权”实际上是长孙继承制,与长子继承制并无矛盾,且要求长子奉献头生子尽孝。

现在所住之地”(使徒行传 7:4)。不能说《旧约》与《新约》的不同记载中必定有一个是假,因为两者计算方式不同。《旧约》中的口传历史不分家主和家族年龄,而新约时代只论人的实际年龄。他拉家族有几代家主:生亚伯兰等三个儿子的那一代家主,离开吾珥,死在哈兰;他拉家族仍居住在哈兰,延续了一两代才消亡。同样,那个在父亲死后离开哈兰的亚伯兰是第二代家主。如果第一代亚伯兰在 60 岁左右去世,第二代在 20 岁左右时继承了亚伯兰的名号,那么他离开哈兰时的实际年龄约在 35 岁 $[20 + (75 - 60) = 35]$ 。

撒莱比亚伯拉罕小 9 岁,如果亚伯拉罕下埃及时的实际年龄不到 40 岁,撒莱不到 30 岁,“埃及人看见那妇人极其美貌”(12:14),也就没有什么可奇怪的了。

圣经两次提到第二代亚伯兰的年龄:第一次,“生以实玛利时,亚伯兰八十六岁”(16:16)。按照我们的假设,他那时的实际年龄约在 47 岁,与夏甲生了儿子;第二次,“亚伯兰九十九岁”时,实际年龄约在 59 岁,“撒莱九十岁”是说撒莱的家族年龄,实际年龄约在 50 岁,到了“月经已断绝了”(18:11)的年龄。当耶和华应许他们来年要生一个儿子,两人都不相信,“心里说:‘一百岁的人,还能得孩子吗?撒拉九十岁了,还能生孩子吗?’”(17:17)他们的实际年龄约在五六十岁,即使在现代,这个岁数的夫妻也很难生育,他们两人的疑惑很自然,很正常。即使不把“一百岁”和“九十岁”理解为实际年龄,也不影响耶和华赐予这个两代没有生子的夫妻在五六十岁生子的恩典。生以撒的前一年,撒拉 50 岁不到,风韵犹存,被基拉耳王“取了去”(20:2)也就不足为奇了。

亚伯拉罕两次称撒拉为妹子(12:13, 20:2),并不完全在说谎。亚伯拉罕辩解道:“她也实在是我的妹子,她与我是同父异母,后来作了我的妻子”;他并强调说:“当神叫我离开父家漂流在外的时候”,他们以兄妹相称(20:12—13)。一个合理的解释是,第二代家主亚伯兰是他拉第二个儿子拿鹤过继给他拉的继子,而撒莱是拿鹤与另外一个妻子所生的女

兒,所以說“她與我是同父異母”,這對夫妻在血緣上是(“實在是”)兄妹。古代部落有親上加親的習俗,他拉家族亦不免俗,拿鶴娶他的侄女即他的弟弟哈蘭的女兒密迦為妻(11:27,29)。古代婚配習俗把 1/4 親緣關係作為亂倫禁忌的底線。至於摩西律法規定了更嚴格的底線,那是幾百年後的進化產物,不能用之衡量族父時代的倫理。

撒拉在家族年齡 137 歲時死去(23:1),此時她的實際年齡約在 97 歲。第二代亞伯拉罕死在撒拉之後,實際年齡 110 歲之時。即使在現在,也是罕見的高壽,耶和華的“你要享大壽數”祝福(15:15)是亞伯拉罕特別長壽的原因。

至於又娶一妻、生了 6 個兒子的亞伯拉罕,則是第三代家主,在世 28 年左右,在家族年齡 175 歲時,“壽高年邁,氣絕而死”(25:8)。可以合理地猜測,第三代亞伯拉罕家族家主是大馬士革人以利以謝。亞伯蘭原先要把家產傳給他(15:2)。亞伯拉罕家中“管理他全業最老的僕人”很可能也是以利以謝。他對“耶和華我主人亞伯拉罕的神”的忠誠,具備繼承亞伯拉罕事業和家產的資格。他死前把家族的固定資產“全都給了以撒”,“財物分給庶出的眾子”(25:5—6),亞伯拉罕的名號隨之消亡。

#### (4) 以撒年代考

“以撒共活了一百八十歲”(34:28),這也指以撒家族的存在時間。聖經記載暗示,以撒的生平實際上是兩代人的生活。讓我們在蛛絲馬迹中查找隱藏的歷史真實性。

以撒 40 歲娶利百加(25:20),利百加那時“容貌極其俊美”(24:15),可能還不到二十歲。“利百加生下兩個兒子的时候,以撒年正六十歲”(25:26),利百加還不到 30 歲,“容貌俊美”(26:7),以至以撒要稱利百加是妹妹。按我們上面的解釋,亞伯拉罕是利百加祖父拿鶴的親生子,以撒和利百加實際上是堂兄妹,以兄妹相稱也不算謊言。

以掃 40 歲時,以撒已經 100 歲,“眼睛昏花,不能看見”,要在“未死之前”為兒子祝福(27:1,4)。但奇怪的是,聖經卻沒有說他在祝福之後

死去,直到第 35 章,才说“以撒共活了一百八十岁。以撒年纪老迈,日子满足,气绝而死”(35:28—29)。合理的解释是,第 27 章记载了第一代以撒在 100 岁时,为儿子们作了祝福式的遗嘱后死去。继承了以撒名分的第二代家主又过了 80 年“日子满足”的生活;他死之后,无人继承以撒名分,这个家族的年龄是 180 岁。第二代以撒没有得到上帝的启示,圣经因而没有记载他的事迹。

#### (5) 雅各年代考

“雅各平生的年日是一百四十七岁”(47:28),这也是家族年龄,经历两代人历史。第一代雅各在 40 岁时得到以撒对长子的祝福,为躲避哥哥以扫的报复,在舅舅拉班家里待了 20 年(31:41),娶了两妻两妾,生有 11 个儿子。雅各 60 岁以后回归故里生了便雅悯。约瑟 17 岁被他的哥哥们出卖时,雅各 77 岁左右。他的儿子欺骗他说约瑟已死,雅各悲痛欲绝(37:35),从此生活在悲痛之中。约瑟 30 岁左右时在埃及被法老重用,又经过 7 个丰年和几个荒年。此时雅各至少 116 岁,他仍在怀念约瑟,对大儿子说:“你们使我白发苍苍、悲悲惨惨地下阴间去了”(42:38)。这句话暗示第一代雅各垂死前的悲哀。当他的儿子告诉约瑟还在人世时,“雅各心里冰凉”,不肯相信。“心里冰凉”(wayyāphigh libbô)表示心死之哀,旋即“心就苏醒了”(ruâcha chāyah, 45:26,27),要“趁我未死以先”与约瑟见一面(28)。雅各的愿望得以实现,在埃及歌珊与儿子相见,“以色列对约瑟说:‘我既得见你的面,知道你还在,就是死我也甘心’”(46:30)。前后这些话足以说明第一代雅各到埃及之后,全家在歌珊为法老畜牧(47:6)度过饥荒最严重的几年时间(47:12—13)。第一代雅各活到 120 多岁去世。

“雅各住在埃及地十七年,雅各平生的年日是一百四十七岁”(47:28)。我们可以把这句话理解为,第二代雅各在埃及定居 17 年。法老曾下令赐予雅各“国中最好的地”(47:6),约瑟选择兰塞作雅各家族的定居地。第二代雅各对法老说:“我寄居在世的年日是一百三十岁,我平生的

年日又少又苦,不及我列祖在世寄居的年日”(47:9)。“一百三十歲”指家族年齡,“我平生的年日”指實際年齡。如果說130歲是雅各的實際年齡,“我平生的年日又少又苦,不及我列祖在世寄居的年日”怎麼也說不通。惟一合理的解釋是,雅各是第二代家主,家族年齡130歲時被賜予蘭塞之地,他在那里定居17年去世。第二代雅各是先知式人物,第48和49兩章記載雅各臨死前對子孫的祝福是先知的預言。

#### (6) 族父年齡的啟示

聖經以後記載的人的壽命在人類自然壽命極限之內。比如,“約瑟活了一百一十歲”(50:22,23),亞倫活一百二十三歲(民數記33:39),“摩西死的時候年一百二十歲”(申命記34:7)。雖是罕見的長壽,沒有理由懷疑這些年歲是個人的實際壽命。<sup>①</sup>

聖經沒有明確地區別亞伯拉罕、以撒和雅各的家族年齡和實際年齡,這種敘事方式符合當時流行的敘事方式。聖經總是用當時人能理解的方式流行。在沒有文字的口傳歷史時代,名稱是家主的世襲名稱,年齡是家族業已存在的年份,這些是當時自明的習慣用法。聖經作者後來照實記錄口傳歷史,沒有另加文字說明,從而保持了原初啟示的歷史真實性,避免了其他民族的口傳歷史在轉變為文字記載時經常發生的訛誤、省奪、加意和歧異。後來的聖經解釋者按照書面語言的習慣,以為人名和年齡都指同一個人,才造成解經難題。再後的聖經批評者望文生義,引起了更大的誤解和混亂。在這樣的情況下,我們需要把口傳歷史的習慣用法轉化為書面語言的用法,按照聖經記載中的線索,區分家族年齡與家主實際年齡,這樣才能復原口傳歷史的真實性。

復原後的族父的實際年齡雖然比聖經記載的年齡小,但他們的生育年齡和壽命仍然超出正常水平,仍然可以顯示耶和華的福佑,同時

---

<sup>①</sup>《出埃及記》4:24—26 暗示的摩西新生,可被理解為信仰和精神上的新生,似無必要理解為家主的更迭。

不违反自然规律。圣经承认人类生命的自然限度：“我们一生的年日是七十岁，若是强壮可到八十岁”（诗篇 90:10）。族父实际寿命在一百多岁，足以证明上帝祝福的恩惠；没有必要用更长久的寿命来表明上帝的福佑。

复原后的三代族父，每一代有二或三个家主，但耶和華只向其中的一个家主显示，即，向第二代亚伯拉罕和第一代的以撒和雅各显示。其他家主在圣经历史中也有一席之地，如第三代亚伯拉罕的外族后裔是以色列人的对手；第二代以撒的住地“乃是亚伯拉罕和以撒寄居的地方”（35:27），即应许之地。至于第二代雅各对子孙的最后祝福，并没有因为世代的变更而改变耶和華对第一代雅各的祝福。

圣经告诉我们第二代亚伯拉罕与第一代以撒，以及第一代以撒与第一代雅各的父子血亲关系，但没有记载其他家主的血缘。除了可以肯定他们是他拉家族或亚伯拉罕家族的成员，我们没有必要追究他们的血缘。《新约》中的见证是，强调亚伯拉罕的世代血统，反倒会掩盖上帝向亚伯拉罕所作的应许和启示。耶稣对犹太人说：“我知道你们是亚伯拉罕的子孙，你们却想要杀我，因为你们心里容不下我的道”（约翰福音 8:37）。耶稣在谈到为什么他们不能听他的道时接着说：“你们出于你们的父魔鬼，你们父的私欲，你们偏要行。他从起初是杀人的，不守真理，因他心里没有真理；他说谎是出于自己，因他本是说谎的，也是说谎之人的父”（8:44—45）。耶稣又谴责那些以亚伯拉罕的血统为荣耀的犹太人继承的是祖先身体上的罪，而不是亚伯拉罕凭着与上帝相通的灵所行的事，“你们若是亚伯拉罕的儿子，就必行亚伯拉罕所行的事”（8:39）。保罗也说，上帝对亚伯拉罕后裔的应许，“也归给那效法亚伯拉罕之信的”（罗马书 4:16）。这些都是说亚伯拉罕与其后裔的联系在于灵，而不在于身体的遗传。既然如此，圣经有什么必要区分亚伯拉罕家族中不同家主的血缘差别呢？

### 3. 族父生平考

族父史由亚伯拉罕、以撒、雅各和约瑟四个部分构成，每一部分都有出生、婚配、生育、发家、死亡和谱系等记录。人们在任何家族史中可以看到相似的内容，族父是普通人，只是因为耶和华的恩典，他们才成为耶和华一神论的第一批信徒和榜样。考查《创世记》四个族父历史，不是编年史，每一环节都突出耶和华对他们无微不至的福佑。

#### (1) 亚伯拉罕生平

第一代家主亚伯兰约于公元前 2160 年代生于迦勒底的吾珥。<sup>①</sup> 他的妻子“撒莱不生育，没有孩子”(11:30)。子嗣是困扰这对夫妇的人生大问题。他们虽然不能理解耶和华所作应许的全部含义，但赐予子嗣的应许始终鼓舞、激励着他们的信仰。(家族年龄)75 岁时耶和华召唤亚伯兰离开吾珥，目的是“叫你成为大国”(12:2)，当然首先要赐予他子嗣。亚伯兰和父亲他拉先从幼发拉底河下游的吾珥迁徙到上游的哈兰，他拉半途而废，亚伯兰坚持达到目的地迦南，崇拜耶和华。

刚到迦南的头一二年，“因饥荒甚大，亚伯兰就下埃及去，要到那里暂居”(12:10)。虽然“暂居”(gûr)表示亚伯兰并不想永久离开应许之地，但在圣经中，除非得到上帝允许(46:3)，“下(yārad)埃及”是表示背离正道的措辞。<sup>②</sup> 虽“饥荒甚大”，亦不能免其咎。亚伯兰在埃及虽然保住性命，却使撒莱沦为法老的嫔妃。上帝并不舍弃偏离了正道的亚伯兰，“降大祸与法老和他的全家”(12:17)，让法老释放撒莱。<sup>③</sup>

蒙受这次恩典以后，亚伯兰有了坚守迦南的使命感。在与罗得分家

① L. J. Wood, *A Survey of Israel's History*, Zondervan, 1986, p. 21.

② 如“你不要下埃及去”(26:2)，“起身下埃及去，并没有求问我”，“祸哉！那些下埃及求帮助的”(以赛亚书 30:12, 31:1)。

③ 约公元前 2080 年代，埃及处于第 12 王朝初期，伊利奥特弗二世(Inyotef, 2117—2069 BC.) 很可能是《创世记》第 12 章中的法老。

时他作出信仰的选择：“亚伯兰住在迦南地，罗得住在平原的城邑”（13：12）。耶和华更明确地作出“使你的后裔如同地上的尘沙那样多”（13：16）的应许，亚伯兰“为耶和华筑了一座坛”（13：18），以明其志。

第14章描写亚伯兰英勇作战，赢得大祭司麦基洗德祝福。此时的亚伯兰与在埃及寄人篱下、贪生屈辱的他，判若两人。他把自己的收获归于“天地的主、至高的神耶和华”（14：22）。正反两面的磨练把亚伯兰造就为上帝的忠实仆人。耶和华再次承诺“必大大地赏赐你”（15：1），而亚伯兰却质疑说：“主耶和华啊，我既无子，你还赐我什么呢？”他以为跟随他的“大马士革人以利以谢”要成为他的家庭继承人。耶和华明白地应许“你本身所生的才成为你的后嗣”（15：4）。围绕子嗣的对话是耶和华与亚伯兰第一次立约的背景。“亚伯兰信耶和华，耶和华就以此为义”（15：6）。

为了配合上帝赐予亚伯兰亲生后嗣的应许，撒拉把使女埃及人夏甲给丈夫为妾，生了以实玛利。但受埃及人习俗影响的后裔注定不能成为亚伯兰事业继承人，上帝与亚伯兰立永远的约，应许亚伯兰和撒莱成为“多国的父”（*ʾabh-hāmôn gōyim*, 17：5）和“国母”（*sārāh*, 15）。亚伯拉罕当然不能理解永约的深远意义，却理解上帝明示的意义：“要使你从她得一个儿子”（16）。但是，亚伯拉罕“俯伏在地喜笑，心里说：‘一百岁的人还能得孩子吗？撒拉已经九十岁了，还能生养吗？’”（17：17）翻译成现代语言：一个两代没有生子的家庭，在父母已经超过通常生育年龄，岂有后乎？“喜笑”（*wayyitschāq*）是自嘲，而不是嘲笑上帝。相反，亚伯拉罕遵守这次立约，为全家男子行割礼。

为了坚定亚伯拉罕和撒拉的信仰，耶和华显身为人，像朋友一样与亚伯拉罕和撒拉交谈，因此，耶和华后来向先知谈到“我朋友亚伯拉罕”（以赛亚书 41：8）。耶和华和撒拉如同父女间那样亲切地对谈：耶和华应许撒拉明年要有亲生儿子，“撒拉心里暗笑”，耶和华说：“撒拉为什么暗笑……耶和华岂有难成的事吗？”“撒拉就害怕，不承认，说：‘我没有笑。’”

那位说：“不然，你实在笑了”（18:12—15）。撒拉和亚伯拉罕的“笑”一样是自嘲“衰败”和“老迈”，但耶和華宣称没有“不可能”（hāyippālē）之事。

亚伯拉罕在迁徙中，再次面临在埃及时的危险，但没有遭受危害，“亚比米勒还没有亲近撒拉”，即在梦中受到上帝的警告，第二天一早就把撒拉送回（20:4,8）。耶和華对亚比米勒王说：“他是先知，他要为你祷告，使你存活。你若不归还他，你当知道，你和你所有的人都必要死”（20:7）。这正是“为你祝福的，我必赐福与他；那咒诅你的，我必咒诅他”恩典（12:3）的体现。“亚伯拉罕祷告神，神就医好了亚比米勒和他的妻子”（20:17）。接着，“耶和華按着先前的话眷顾撒拉”（21:1），实现了“撒拉必生一个儿子”（18:14），起名以撒，意思是“笑”，这次是感恩的欢笑，撒拉说：“神使我喜笑，凡听见的必与我一同喜笑”（21:6）。

经过 25 年的教育和锻炼，家族年龄 100 岁的亚伯拉罕和撒拉得到亲生子时刻，已经完全信任、绝对信赖耶和華，把自己的一切都交付给上帝。在以撒成长为十几岁少年的一天，耶和華突然命令亚伯拉罕把以撒“献为燔祭”（22:1,2）。上帝命令中“你的儿子”（binkā），“你独生的儿子”（yēchīdhēkhā），“你所爱的”（’āhabtā），表示以撒对亚伯拉罕的可贵。亚伯拉罕毫无保留地遵从上帝的命令，“捆绑以撒”（wayya’āqōd），放在祭坛上，这一事件被称为“以撒之缚”（Aqedah）。

“以撒之缚”是耶和華对亚伯拉罕的试验（nāsāh），最后的结果并没有把以撒献祭。但人们要问，全知的上帝难道需要通过试验才知道亚伯拉罕的信吗？耶和華早以亚伯兰的信为义（15:6），为什么几十年后，要用祭献亲子这一残酷、野蛮方式来试验他的信呢？即使虔诚如祁克果者，也认为这是理性不可理解的“荒谬”。<sup>①</sup> 其实，圣经的记载已暗示可被理解的答案。这一试验结束时，“耶和華的使者”说：“现在我知道你是敬

① S. Kierkegaard, *Fear and Trembling*, Princeton University Press, 1983, pp. 10–11.

畏神的了,因为你没有将你的儿子,就是你独生的儿子,留下不给我”(22:12—13)。希伯来文的“知道”(yad')的使动被动式(Hophal)的意思是有“使你被人知道”。犹太拉比把“现在我知道你是敬畏神的了”清楚地解释为“我已经使所有人都知道,在我告诉你的一切事情上,你都忠实于我”<sup>①</sup>。拉比的这一解释有助于我们理解上帝为什么要用亲子献祭这一不合常理的方式来试验亚伯拉罕。迦南人的一个恶俗是把亲子祭献给他们崇拜的偶像(列王纪下 3:27,耶利米书 19:5)。我们可以想象,那些坚持人祭的恶人会向耶和华提出这样的挑战:为祭拜我们的神,我们可以牺牲儿女;如果亚伯拉罕不能向他的神祭献亲子,那么他的信仰比不上我们的信仰。耶和华用试验亚伯拉罕的结果向世人表明:惟有耶和华值得敬畏,偶像不值得敬畏,“敬畏神”(yēre' ʾēlohīm)的亚伯拉罕能作出比偶像崇拜者所能牺牲东西更加宝贵的牺牲。耶和华的试验意在表明人的信仰是否真诚、坚定,而没有涉及信仰对象是不是真神、祭献方式是否正当等问题。只有耶和华才是真神,别神不过是偶像;耶和华不需要人祭献儿女,圣经谴责人祭的恶俗。但是,能否舍弃心爱的子女,却是衡量耶和华的信仰者能否胜过偶像崇拜者的一个试金石。亚伯拉罕能够不顾一切代价地、无条件地服从耶和华命令,耶和华赐予他“大福”和“如同天上的星,海边的沙”的子孙(22:17)。

“以撒之缚”的意义并不局限于当时,其主要意义在于预示新约。上帝要亚伯拉罕用所爱的独生子向上帝献祭,乃是上帝把自己所爱的独生子为人类献祭的预象。上帝说:“你既行了这事,不留下你的儿子,就是你独生的儿子”(22:16)。七十子圣经把“不留下”译作 *epheisato* (不爱惜)。保罗用相同的语言说:“神既不爱惜自己的儿子为我们众人舍了,岂不也把万物和他一同白白的赐给我们吗?”(罗马书:8:32)这里的“舍”

<sup>①</sup> *The Book of Jubilees*, 18:11, 16, J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, New York: Doubleday, 1983, p.91.

的意思是獻贖罪祭。上帝應許亞伯拉罕說：“地上萬國都必因你的後裔得福，因為你聽從了我的話”(22:18)。保羅說：“神並不是說眾子孫，指着許多人；乃是說你那一個子孫，指着一個人，就是基督”(加拉太書 3:16)。從聖經啟示的“過去—現在—未來”時間維度看，“以撒之縛”這一歷史事件包含着上帝贖罪的奧秘，直到新約時代才能顯明。

亞伯拉罕在(家族年齡)175 歲時去世(25:7)。這意味亞伯拉罕家族三代家主生活在公元前 2160 至 1980 年代。

## (2) 以撒生平

以撒生於公元前 2060 年代，活了 180 歲(35:28)。這意味着以撒家族二代家主生活在公元前 2060 至 1880 年代。第一代家主經歷的“以撒之縛”事件，不但是對亞伯拉罕的試驗，也是對童子以撒的試驗。天主教聖經《猶滴傳》說，人們應該知道，上帝“對亞伯拉罕的考驗又怎樣考驗了以撒”(8:26)。聖克萊門解釋說，以撒在完全知情的情況下，自願地為耶和華的燔祭獻身。<sup>①</sup> 這一試驗的結果中描寫了“耶和華預備”(22:14)。注意“預備”(yir' eh)的原義與“看”(rā' āh)有關，表示上帝的照看和撫養。

亞伯拉罕對以撒的愛，不只是滿足他的物質需要，更重要的是精神上的滋養哺育，培養以撒對耶和華的虔誠之心。為了防止以實瑪利的不良影響，亞伯拉罕和撒拉這對虔誠夫妻果斷地把夏甲母子驅逐出去(21:9—14)。撒拉死後，亞伯拉罕最大心願是為以撒選擇一個純潔的妻子。他對“管理他全業最老的僕人說：‘請你把手放在我大腿底下。我要叫你指着耶和華天地的主起誓，不要為我兒子娶這迦南地中的女子為妻。你要往我本地本族去，為我的兒子以撒娶一個妻子’”(24:2—4)。

這個老僕人忠實履行誓言，反復祈求耶和華的恩賜。他懇求耶和華施恩，把第一個供給水喝的女子賜給以撒為妻(24:14, 42—46)。利百

① 1 Clement, 31:4.

加果然如他所愿而行,那老仆人“定睛看她,一句话也不说,要晓得耶和華賜他通达的道路没有”(21)。利百加接受聘礼,把老仆人引见进家,她的父兄同意耶和華安排的这门婚事,“看哪,利百加在你面前,可以将她带去,照着耶和華所说的,给你主人的儿子为妻”(24:50—51)。圣经如此描述利百加和以撒的第一次见面:“天将晚,以撒出来在田间默想,举目一看,见来了些骆驼。利百加举目看见以撒,就急忙下了骆驼”(24:63—64)。所有这些描写都表明耶和華是以撒和利百加美满婚姻的牵线人。

以撒一生敬畏耶和華,雅各称耶和華為“我父亲以撒所敬畏的神”(31:42,53)。以撒因此而得到耶和華的祝福:“不要惧怕!因为我与你同在,要赐福给你”(26:24)。以撒一生寄人篱下,在陌生环境中可怕的一切危险,都被以撒所敬畏的上帝所消解。

在一个饥荒之年,以撒听从上帝“不要下埃及去”的教导,寄居在上帝指示的地方(26:2)。以撒“恐怕这地方的人为利百加的缘故杀我”,因此称利百加为妹子(26:6—7)。事实证明,以撒的“恐惧”(yārē')是多余的。

圣经三次记载族父把妻子称妹妹、因祸得福的经历(12:10—20,20:1—18,26:6—11)。圣经批评者把三次记载理解为一个故事,他们像读小说那样只关注故事情节,以故事情节相似为由,把这三段记载解释为同一个故事张冠李戴式的重复,其实大谬不然。这三个事件相隔七十多年(从七十多岁的亚伯拉罕到四十多岁的以撒)。古代有杀男掳女的习俗,一个弱小的游牧家族在七十多年的时间里遭遇到三次类似的危险,不足为奇;每当遭遇这种危险时,家主称妻子为妹子,这是一个家族自我保护的一贯做法。

重要的是,圣经记载这三次危险的结果大不相同。第一次时,撒莱已被法老污辱;第二次时,撒拉差一点受辱;这一次,利百加却无受辱之虞。亚比米勒王开始觊觎利百加,就发现了她和以撒的夫妻关系,于是

立即下达命令：“凡沾着这个人，或是他的妻子的，定要把他治死”（26:11）。这一命令不过重复耶和華因为他的父辈掳掠以撒而发出过的警告（20:7），是上帝福佑的后续效果。在上帝安排的顺利环境里，“以撒在那地耕种，那一年有百倍的收成”，“成了大福户”（26:12—13）。亚比米勒因为看到以撒“所行的事都有神的保佑”，于是就与以撒“彼此起誓，彼此立约”（26:28）。

利百加和撒拉一样，是圣经中虔诚的主妇的榜样。为了帮助实现耶和華在她怀孕时指示“将来大的要服侍小的”（25:23）的“神拣选人的旨意”（罗马书 9:11），利百加忍受了“一日丧失”两个儿子的痛苦（27:45）。圣经没有记载利百加的晚年，雅各把“利百加的奶母底波拉”葬在“伯特下边的橡树底下”（35:8），表达出后世对利百加的尊重和怀念。

### （3）雅各生平

以撒 60 岁生以扫和雅各（25:26），是年为公元前 2000 年代，雅各在家族年龄 130 岁时到埃及，是年为 1870 年代。雅各活了 147 岁（47:28），这意味着雅各家族两代家主生活在公元前 2000 至 1850 年之间。

关于以扫和雅各这对双胞胎，圣经有这样的比较：“以扫善于打猎，常在田野；雅各为人安静，常住在帐棚里。以撒爱以扫，因为常吃他的野味，利百加却爱雅各”（25:27—28）。“田野”（šādheh）和“住帐棚”（yōshēb' hālīm）是他俩生活环境的不同。可以设想，由于雅各经常住在家里，利百加给他讲敬畏耶和華的道理，把他培养成“安静的人”（'ish tām）。

雅各的“安静”在于深沉而有心计。雅各先用一碗红豆汤换得扫罗的长子名分，而后冒充以扫骗得以撒的祝福。如果圣经只是故事，雅各的欺骗和狡猾应被谴责，而受骗的以扫应得到同情。圣经中有一段很能说明问题。以撒要以扫打野味给他吃，“使我在未死之先给你祝福”（27:4）；但利百加却对雅各说：“我听见你父亲对你哥哥以扫说：‘……我好在未死之先，在耶和華面前给你祝福’”（27:4）。利百加之所以在向雅各转

达以扫的话时增加了“在耶和华面前”，是为了强调兹事体大，要雅各不择手段达到目的。

以撒的祝福代表耶和华的应许，耶和华在以撒儿子中拣选的是雅各而不是以扫，利百加和雅各让耶和华的祝福不以以撒的主观愿望为转移，以撒眼睛昏花而错把雅各当以扫，让耶和华祝福正确地落在雅各身上。圣经的启示是：上帝的拣选通过人的缺陷和疏忽而实现。正如菲洛所说：“神的眷顾(providence)让先知以撒暂时丧失了视力，致使应该被赐福的人，而不是邪恶的人受到了祝福，这就是神的眷顾。”<sup>①</sup>

为了避免以扫的报复，利百加安排雅各到她哥哥拉班处避难；以撒的安排则是，为了不娶迦南女子为妻，雅各要“在你母舅拉班的女儿中娶一女为妻”(28:1—2)。雅各带着这双重目标，离开迦南地前往异乡巴兰。在旅途中，耶和华第一次向雅各显示，作出后裔和土地的应许。雅各向耶和华提出的三个迫切的愿望：“在我所行的路上保佑我，又给我食物吃、衣服穿，使我平平安安地回到我父亲的家”(28:20—21)。耶和华满足了这三个基本愿望，又使雅各家室殷实，人丁兴旺。耶和华应许的福佑通过雅各机智和勤奋起作用，如俗语所说，上帝只保佑有准备之人。

雅各相中拉班的小女儿拉结，约定用7年的工价为聘礼，拉班却用欺骗手段把大女儿利亚嫁给雅各。雅各沉稳应对，再为拉班做工7年，娶得拉结，并娶两姐妹的婢女悉帕和辟拉为妾。拉结和利亚之间的“生育竞争”(20:8)，固然反映出复杂的妻妾矛盾，背后却是上帝对她们的怜悯(29:31)“顾念”(30:22)。利亚“赞美耶和华”(29:35)，拉结感激“神除去了我的羞耻”(30:23)，雅各说，耶和华使她们生育，“我岂能代替他作主呢？”(30:2)

拉班“欺哄”雅各，10次改了他的工价(31:7)。有心计的雅各用知识和智慧反剥削。他利用牝牡交配原理，“瘦弱的就归拉班，肥壮的就

---

<sup>①</sup> Philo, *Questions in Genesis* 4:196.

归雅各。于是雅各极其发达,得了许多的羊群、仆婢、骆驼和驴”(30—42—43)。

雅各察觉拉班的忌妒(31:2),耶和华及时召唤他“回你祖你父之地”(3)。雅各机警地带着家眷和家产逃离。拉班领人追上雅各,神在梦中警告拉班不要伤害雅各(31:24),加之雅各义正词严地据理力争,他们立石堆为界,和平分手(31:52)。

在回归途中路经以东地,听说以扫带着400人冲着他而来,“雅各就甚惧怕,而且愁烦”(32:7)。他采取三项应对措施:一是把家庭和家产分成两队(7—8),二是祈求耶和华的福佑(9—12),三是派出先遣队携带大批牲畜为献给以扫的礼物(13:20)。

当晚的雅博渡口,雅各把所有人送到约旦河西岸,独自一人留下。“有一个人来和他摔跤,直到黎明”(24)。这个“人”就是雅各白天求告“耶和华我祖亚伯拉罕的神,我父亲以撒的神”(9)的化身。面对面摔跤是耶和华对雅各祈求的回应,象征以色列“与神与人较力,都得了胜”的祝福(32:28)。

第二天雅各遭遇以扫大队人马,耶和华的福佑同时如期而至。雅各机智善变,“一连七次俯伏在地”(33:3),谦卑地称以扫为“我主”(8),自称“你仆人”(5)。以扫不计前嫌,兄弟抱颈亲嘴,相对而泣(4)。雅各没有被一时的亲情所蒙蔽,他清醒地知道未来隐患,因此婉拒以扫邀他同行的善意,佯装追随其后,悄然分道扬镳。以扫返回西珥(16),雅各则“平平安安地到了迦南地的示剑城”(18)。从此兄弟天各一方,800年后兵戎相见<sup>①</sup>,圣经的历史命运感何其大哉!

雅各回到迦南之后,恢复耶和华崇拜,筑坛祭拜“神以色列的神”(33:20)。雅各要求全家“除掉你们中间的外邦的神,也要自洁”(35:1—2)。雅各一家人“把外邦人的神像和他们耳朵上的环子交给雅各,雅各

<sup>①</sup> 以扫后代以东人从扫罗王时起成为以色列的敌人(撒母耳记上14:47)。

都藏在示剑那里的橡树底下”(35:4)。

雅各可以埋葬偶像,却不能埋葬偶像崇拜在家庭中的影响。除拉结生的约瑟(30:25)和便雅悯(35:18),雅各的其余10个儿子在异乡巴兰长大,从小养成的恶习难改。这是雅各晚年悲剧的根源。西缅和利未杀了示剑全家的男人。他们要为受污辱的妹妹复仇(34:31),阻止雅各家与迦南人通婚(34:14),本无可非议;他们的罪恶是“诡诈”(34:13)和暴行(25—29)。在示剑家同意归依行割礼之际,他们大开杀戒,大肆掳掠,令雅各在本地居民中“有了臭名”(34:30)。大儿子流便与父妾辟拉通奸(35:22)。更令人发指的是,十兄弟勾结在一起,谋害约瑟。圣经作者对他们祖先恶行、丑行的揭露和谴责,“显示了作者更关心的是忠实地记叙传说,而不是要将其理想化”<sup>①</sup>。忠于事实的记载,不但把圣经的族父史与美化祖先的史诗和英雄传奇区别开来,更重要的是传达了拯救史的信息:以色列人从一开始就没有摆脱恶俗的罪恶。

#### (4) 约瑟生平

圣经研究者注意到,第37至50章以约瑟为主角,构成了族父史最大单元。圣经批评者把这一单元的叙事理解为短篇小说。这篇“小说”的主题是什么呢?拉德认为是所罗门时代为配合智慧文学而编写的故事<sup>②</sup>;冈克尔认为是王国分裂时期南北朝的支派为了不同或相同的目的而美化约瑟的英雄传奇<sup>③</sup>;文学批评以约瑟叙事中“耶和华”的名称很少出现为由,证明它是不同于其他三个族父故事的文学类型。<sup>④</sup>

在我看来,第37章两句话开始恰恰表明了雅各生平与约瑟生平的完整结构和连续性。“雅各住在迦南地,就是他父亲寄居的地”(37:1),

① H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, p. 27.

② G. von Rad, “The Joseph Narrative and Ancient Wisdom”, *Problems of the Hexateuch and Other Essays*, New York: McGraw-Hill, 1966, pp. 292 - 300.

③ H. Gunkel, *The Legends of Genesis*, New York: Schocken, 1966.

④ G. W. Coats, “Redactional Unity in Genesis 37 - 50”, *Journal of Biblical Literature* 93 (1974), pp. 15 - 21.

表示以前的記載来源于雅各回到迦南地之后的口述历史；“雅各的记略如下”(2)，表示此后的记载来源于雅各在埃及听到的事，其中大部分事实的真相，如犹太和儿媳妇他玛同寝生下法勒斯和谢拉双胞胎(38:12—30)，约瑟被卖到埃及和在埃及的经历，“雅各住在迦南地”时并不知情，直到来到埃及后才如梦觉醒。

以前的三个族父或多或少有人性缺点，约瑟却是完满无缺的人。他有一个完美的开始，“以色列爱约瑟过于爱他的众子”(37:3)。虔诚的雅各对约瑟的“爱”(ʾāhēbh)，如同虔诚的利百加对雅各的爱，表现为敬畏耶和華的家庭教育。约瑟从小诚实，“将他哥哥们的恶行报给他们的父亲”(37:2)。

耶和華在约瑟一生中从未显现，但耶和華如同一只看不见的手，在关键时刻护佑约瑟。约瑟从小具有在他一生中发挥关键作用的解梦能力，是耶和華所赐，正如他所说：“解梦不是出于神吗？”(40:8)童年的约瑟在梦中预见他的哥哥，甚至父母都要向他下拜，心无芥蒂的约瑟“把这梦告诉他父亲和他哥哥们”(37:10)，招致哥哥们的嫉恨。看到“那作梦的(hachāhlōmōt)来了”，“大家就同谋要害死他”(37:18—19)。

圣经说：“约瑟的哥哥们见父亲爱约瑟过于爱他们，就恨约瑟，不与他和睦的话”(37:4)。这是说雅各家庭内“爱”(ʾāhēbh)和“恨”(tsānēʾ)之间的“不和睦”(lʾ shālōm)，是善与恶的冲突。雅各出于爱，派约瑟“去看看你哥哥们平安不平安”；约瑟的哥哥却用“杀”(hārag)的恶意指付“平安”(shālōm)的善意。约瑟哥哥们原计划“将他杀了，丢在一个坑里，就说有恶兽把他吃了”(37:20)。具有讽刺意味的是，他们在坑边“坐下吃饭”。这两个“吃”(ʾākal)暗示，约瑟哥哥们心中的杀意才是那真正的“恶兽”(chyrāh rāʾāh)。

流便提议“不可流他的血，可以把他丢在这野地的坑里”(22)，犹太认为卖人比杀人更有“益处”(betsaʾ)，提议“不如将他卖给以实玛利人”(26)。他们于是用20舍客勒银子的价钱，把弟弟约瑟卖身为奴。据犹

太拉比文献记载：“西缅、迦得和其他六个兄弟用卖约瑟的钱，为他们的妻子、孩子买了便鞋。”<sup>①</sup>先知后来谴责以色列人：“为银子卖了义人，为一双鞋子卖了穷人”（阿摩司书 2:6），即以此事为例，说明贪婪是恶行的另一根源。

两个哥哥的“次恶”主意，却使约瑟神差鬼使般地来到埃及，为后来拯救他的家庭作准备，冥冥中有上帝的安排。约瑟到埃及做了护卫长波提乏的管家，主妇百般引诱“秀雅俊美”的约瑟，他坚定地拒绝说，他不能辜负主人的信任，“我怎能作这大恶和反对神的罪呢？”（39:9）对约瑟而言，道德犯罪是反对上帝之罪（wěchatha' tí lē' lōhīm，和合本译作“得罪神”）。

约瑟受主妇诬陷被关进监狱，在狱中为法老的两个罪臣解梦，其中一个如约瑟预示的那样获释，但忘记约瑟的委托。两年之后，由于法老作了一个梦，这个臣下突然想到约瑟，推荐给法老解梦，这才从根本上扭转了约瑟的厄运。<sup>②</sup> 因祸得福的偶然背后有耶和华福佑的必然：“耶和华与他同在，他就百事顺利”，“耶和华与约瑟同在，向他施恩”（39:2, 21）。

约瑟的成功依靠上帝赐予的智慧，如法老所说：“神的灵在他里面……没有人像你这样有聪明有智慧”（41:39—40）。约瑟在宰相职务上表现出卓越的才能，他不但忠诚地为法老聚集财富（47:14—20），照顾祭司的利益（22），国家购买百姓土地，再把国家土地分给百姓使用，收五分之一的赋税。这分明是埃及古代社会公社解体、土地国家所有制的真实写照。“于是，约瑟为埃及地定下常例直到今日”（47:26），这是四百多年后熟悉埃及国家土地制度的摩西的口吻。他又用百姓的话赞赏约瑟的善政：“你救了我们的性命，但愿我们在我主面前蒙恩，我们就作法老

<sup>①</sup> Testament of Zebulon, 3:1-3, J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, New York: Doubleday, 1983, p. 805.

<sup>②</sup> 约公元前 1920 年代，当时的法老是阿门涅姆赫二世（Amennemhe II, 1929 - 1895 BC）。

的仆人”(47:25)。这里的“我主”(ʾādōnī)既可指上帝,也可指上帝佑护的约瑟,但不影响这句话的启示意义:上帝的恩典通过他的仆人,维护着世俗的王权。

约瑟的使命不是为法老服务,而是拯救他的家庭。在“饥荒遍满天下”时期,雅各家庭不得不下埃及余粮(42:3)。约瑟一方面慷慨救济雅各家庭,另一方面挽救哥哥们的心灵,唤起他们的良知。约瑟先假装指控哥哥们为奸细,以“我是敬畏神”的名义,要他们证实自己的诚实。他们自认在弟弟身上“有罪”(ʾāshēm),罔顾弟弟“心里的愁苦”,“所以这场苦难临到我们身上”(42:18,21—22)。“愁苦”和“苦难”是同一个词 tsārāh,表示他们认识到自己罪恶应有的报应。随后,约瑟又假装陷害哥哥们偷窃,通过家宰指责他们“以恶报善”(rāʾâ tachat ʾôbâ)和“作恶”(harēʾôtem,44:4,5)。他们虽然在这一件事上无辜,但平生问心有愧,犹大不得不承认“神已经查出仆人的罪孽(ʾāwôn)了”(44:16)。在约瑟设计的神圣的道德拷问面前,他的哥哥们认罪并愿意接受神的惩罚,这是和解的前提。

约瑟宽恕哥哥们罪行的根本原因在于,他理解了上帝拯救的计划。他对哥哥们说:“现在不要因为把我卖到这里自忧自愁,这是神差我在你们以前先来,为要保全生命……为要给你们存留余种在世上,又要大施拯救,保全你们的生命。这样看来,差我到这里来的不是你们,乃是神”(45:5—8)。约瑟知道上帝恩典,他个人的遭遇和家族的命运密切相连。上帝预先知道雅各家族将要下埃及躲避饥荒,因此让约瑟被卖到埃及,让他陷入图圈,结识法老身边亲信,并被举荐给法老,这样才使他得以施展才能,官居宰相,安排雅各家族在埃及定居、繁衍。约瑟最后对他的哥哥们说:“我岂能代替神呢?从前你们的意思是要害我,但神的意思原是最好的,要保全许多人的性命,成就今日的光景”(50:19—20)。“意思”的希伯来文是 chāshabh,确切的意思是“计划”。约瑟的历史是人的“恶”(rāʾ)意念和上帝的“善”(ʾôbâ)的计划的斗争,约瑟自觉或不自觉地按

照上帝的计划行事,企图伤害他的恶只是为他提供了执行上帝计划的机遇和条件。执行上帝的计划,但不能代替上帝,这是约瑟对他一生的精辟总结。

约瑟活了110岁(50:22),他的一生有美满的结束,儿孙绕膝,福寿双全(40:22—23)。约瑟是德福一致的榜样,后来以色列史中虔诚的君王和先知,如大卫、但以理等人,也是经过艰苦的磨练,不但达到个人的德福一致,而且把上帝的恩典推广到以色列和其他人类社会。

#### 4. 族父史的结束语

《创世记》有以下三个结束语。

##### (1) 圣经作者描述

圣经作者对雅各家族在埃及安居立业的描述,与开始时耶和华的应许遥相呼应。

第一,在开头,耶和华说:“往我所要指示你的地去”(13:1),于是亚伯拉罕家族“暂居”(gûr)在迦南地;在结尾,上帝说:“我要和你同下埃及”(46:4),雅各家族“居住”(yāshabh)在埃及(47:27)。

第二,在开头,耶和华说:“我必叫你成为大国”(13:2);到结尾,上帝说:“我必使你在那里成为大族”(46:3),雅各家族在埃及“生育”(pārāh)甚多(rābhāh)”。

第三,在开头,耶和华说:“我必赐福给你,叫你的名为大,你也要叫别人得福”(13:2);到结尾,约瑟救了埃及百姓的性命(47:25),得到“埃及一切的荣耀”(45:13),雅各死后,“埃及人为他哀哭了七十天”(50:3),“是埃及一场极大的哀哭”(11)。

第四,在开头,耶和华说:“为你祝福的,我必赐福给他”(13:3);到结尾,法老对约瑟说:“只管叫你父亲和你弟兄住在国中最好的地”,“雅各就给法老祝福”(47:6—7,10)。

以上四个方面的呼应表明了上帝应许的最初效应,但并不意味着应

许的实现。耶和华在与亚伯拉罕第一次立约时清楚表明,应许之地是“从埃及河到幼发拉底大河之地”(15:18),而不是埃及;亚伯拉罕后裔虽然要在埃及成为大族,但仍然是外族的奴仆,最后要被耶和华领出(15:13—14),才能成为独立的大国。雅各家族刚到埃及时得到的礼遇是暂时的;约瑟对埃及人的恩惠,以及由此带来的家族盛名(以雅各的哀荣为代表),也是局部的、暂时的,离“地上的万族都要因你得福”的拯救史目标相差甚远。雅各和约瑟都知道关于未来的启示,都留下与列祖一起安葬在迦南的遗嘱(49:29—31, 50:24—25)。

### (2) 以色列祝福

雅各临死前“在床头上敬拜神”(47:31),雅各的临终祝福代表耶和华的预言:“耶和华啊,我向来等候你的救恩”(49:18)。祝福中“牧养”(r' h)、“救赎”(gā' al)、“以色列的牧者,以色列的磐石”、“雅各的大能者”( 'ābhîr ya' āqobh, 49:24)等术语,在后来的以色列史中不断出现。

雅各为继子以法莲和玛拿西,以及 12 个亲生儿子一一祝福。祝福预示他们的支派的品格和地位,因此祝福中有对 4 个儿子的谴责。雅各谴责长子流便“放纵情欲、滚沸如水”,与父妾通奸,剥夺了他的长子继承权。他谴责西缅和利未“怒气暴烈可咒,他们的忿恨残忍可诅”,剥夺了他们继承土地的权利。他比喻“便雅悯是个撕掠的狼”(49:27),这一品格导致便雅悯支派差点被其他弟兄们灭绝(士师记第 20 章)。

雅各的祝福以犹大为中心,犹大是克敌制胜的“狮子”;“圭必不离犹大,杖必不离他两脚之间,直等细罗(就是‘赐平安者’)来到,万民都必归顺”的最大的祝福,预告以色列君王,乃至遥远的弥赛亚,都出自犹大后代。

### (3) 约瑟遗言

约瑟临死前对他弟兄们说:“神必定看顾你们,领你们从这地上去,到他起誓所应许给亚伯拉罕、以撒、雅各之地”(50:24)。历时 280 年的

族父史到此为止。<sup>①</sup> 如果肯定亚伯兰出生在公元前 2160 年代,那么族父史结束于约瑟去世的公元前 1800 年代。又一个 280 年之后<sup>②</sup>,耶和华再次横空出世,实现他的应许和以色列的祝福。

## 第八节 耶和华的崇拜者

“四底本说”否认族父史真实性的一个重要理由是,族父的上帝有时被称为耶和华,有时被称神(Elohim 或 El),或神名的变形(如 El Elyon, El Shaddai, Eloah, 等);进而推出族父崇拜不同的神,分别来自“耶和华崇拜”(J 底本)、“神崇拜”(E 底本)和“祭司崇拜”(P 底本)三个不同传统,这三个底本到公元前四世纪才被编辑在一起成书,自然不能反映远古的真实情况。这种评判的致命缺点有三:一是以名乱实,没有看到族父崇拜的“耶和华”和“神”是同一上帝;二是颠倒因果,没有看到族父的耶和华崇拜是以色列祭司崇拜的原因,而不是后者的结果;三是本末倒置,没有看到族父的耶和华崇拜有自身起源和发展过程,而不是中东宗教史的分支末流。

耶和华崇拜是耶和华规定的义务。耶和华应许和祝福不是无条件的赐予,他要求被应许、受祝福的人承担合约的义务。哪些义务呢? 耶和华说:“亚伯拉罕听从我的话,遵守我的吩咐和我的命令、律例、法度”(26:5)。耶和华后来与以色列的合约也同样要求,“你要爱耶和华你的神,常守他的吩咐、律例、典章、诫命”(申命记 11:1)。无论哪一次合约都要求人履行崇拜惟一上帝的义务。

① 准确地说,族父历史开始于亚伯兰 75 岁时,100 岁生以撒(21:5),以撒 60 岁生雅各(25:26),雅各活了 147 岁(47:28)。约瑟见法老时 30 岁(41:46),经过 7 个丰年(41:48)和 7 个灾年的第 2 年(45:11),与雅各一家重逢(47:9),雅各 17 年后去世,约瑟 110 岁去世(50:22,26);就是说,雅各之后约瑟又活了 54(110 - 30 - 7 - 2 - 17)年。族父年代共计(100 - 75) + 60 + 147 + 54 = 286 年。

② 以色列人在埃及 430 年,包括族父时代 70 年(雅各在埃及的 17 年和其后约瑟生活的 54 年),耶和华在摩西 80 岁时向他首次显现,430 - 70 - 80 = 280。

如何肯定族父履行了崇拜耶和華、而沒有混同於周圍民族和部落的別神崇拜？俗話說，觀其言，察其行，知其心。根據《創世記》的記載，族父崇拜之言是對耶和華的讚美和求告，族父崇拜之行是崇拜耶和華的特殊儀式，族父崇拜之心是耶和華眼裡看為義的虔誠之心。

## 1. 崇拜耶和華的儀式

亞伯拉罕和以撒的崇拜儀式相同，而雅各有所增益，但崇拜對象始終是耶和華。

### (1) 亞伯拉罕

亞伯拉罕崇拜耶和華的儀式直接來自挪亞，但按照耶和華要求。挪亞“為耶和華築了一個壇”(8:20)；亞伯蘭<sup>①</sup>在摩利橡樹、伯特利和艾、希伯倫幔利的橡樹，以及摩利亞山上“為耶和華築壇”，“求告耶和華的名”(12:7—8, 13:4, 18, 22:9)。野外築“壇”(mizbēach)最初是求告耶和華的場所，當時異教的祭祀場所是神廟，兩者涇渭分明。

挪亞“拿各類潔淨的牲畜、飛鳥獻在壇上為燔祭”(8:20)。耶和華指示亞伯蘭用潔淨的牲畜(“一只三年的母山羊，一只三年的公綿羊”)和飛鳥(“一只斑鳩，一只雛鴿”)獻燔祭(15:9—10, 17)。

上帝與挪亞的“永約”以彩虹為“記號”(9:12—13)，上帝與亞伯拉罕立“永遠的約”的“證據”是“立在你們肉體上”的記號，即割禮(17:11—13)。由於亞伯拉罕“給他的兒子以實瑪利和家裡的一切男子，無論是在家裡生的，是用銀子買的，都行了割禮”(23)。這些男子是中东其他一些民族的祖先，因此，“埃及、猶大、以東、亞扪人、摩押人，和一切住在曠野里剃周圍頭髮的”都“受過割禮”(耶利米書 9:25—26)。公元前 3000 年左右西亞出土文物也證明，聖經中的外邦人已有割禮習俗。<sup>②</sup> 到新約時

① 亞伯蘭即亞伯拉罕原名。

② J. M. Sasson, "Circumcision in the Ancient Near East," *Journal of Biblical Literature* 85 (1966), pp. 473—476.

代,保罗说:“外面肉身的割礼,也不是真割礼。惟有里面作的,才是真犹太人”(罗马书 2:28—29)。这个判断不仅符合基督的信仰,而且符合历史发展的事实。

### (2) 以撒

“以撒之缚”事件中,以撒问父亲:“燔祭的羊羔在哪里呢?”亚伯拉罕回答:“我儿,神必自己预备作燔祭的羊羔”(22:7—8)。这段对话表明燔祭必须满足神的心愿,“于是二人同行”(8)。这些记载不仅表示父子共同接受耶和華试验,而且说明以撒完全继承亚伯拉罕崇拜耶和華的仪式。圣经记载,以撒到别是巴的晚上,耶和華向他显现,“以撒就在那里筑了一座坛,求告耶和華的名”(26:25)。

### (3) 雅各

与恪守父道的以撒相比,雅各在新的环境中新创一些崇拜仪式。在耶和華第一次向雅各显现的地方,雅各确信“耶和華真在这里”,此地“神的殿”(bêt' êlôhîm,也是天的门)，“伯特利”(bêth-'êl)由此得名。也许旅途匆匆,没有筑坛献燔祭的条件,雅各别开生面地“把所枕的石头立作柱子,浇油在上面”(18),以纪念耶和華与自己首次相会。“柱”(matstsêbhâh)和“坛”(mizbêach)不只是形状的差别,柱是“神的殿”的支柱,是以色列人后来建造的圣殿的历史渊源。“浇油”则代表与燔祭不同的素祭(利未记 2:6,15)。

刚回到迦南不久,雅各就恢复祖制,在示剑“筑了一座坛”(33:20);在居住地伯特利又“筑了一座坛”(35:7)。上帝再次在伯特利向雅各显现,“雅各便在那里立了一根石柱,在柱子上奠酒、浇油”(35:14)。这是雅各创新之举的延续。

摩西律法规定崇拜仪式建立在亚伯拉罕和雅各两者仪式的基础之上。从挪亚、亚伯拉罕、雅各,再到摩西的延续发展的仪式,都是对耶和華的崇拜。如果把其中任何一个歪曲为外族别神的崇拜仪式,不但偏离圣经启示,而且违反圣经记载的历史事实。

## 2. 敬畏耶和華

耶和華崇拜不只是儀式，更重要的是崇拜的虔誠之心，即“敬畏耶和華”。虔誠或敬畏之心不是天生的信仰，而是耶和華賜予的恩典。族父史中有三個事件可以說明，耶和華顯現的權能和公義，培養了三代族父的虔誠或敬畏之心。

### (1) 毀滅所多瑪

所多瑪、蛾摩拉是富庶文明之地，“也像埃及地”(31:10)；以道德墮落而臭名昭著：“所多瑪人在耶和華面前罪大惡極”(13)。亞伯拉罕在“四王戰三王”的戰鬥中，奪回被四王掠奪的所多瑪和蛾摩拉的財物，所多瑪王要把財物歸亞伯拉罕，亞伯拉罕回復：“我已經向天地的主、至高的神耶和華起誓，凡是你的東西，就是一根線、一根鞋帶，我都不拿，免得你說：‘我使亞伯蘭富足’”(14:23)。這說明亞伯拉罕不與所多瑪接觸的既定立場。但亞伯拉罕並不知道所多瑪的罪惡與耶和華的公義之間的对立。

耶和華於是親自為亞伯拉罕樹立“秉公(mishēpāt)行義(tsedeq)”(18:19)的榜樣。耶和華說：“所多瑪和蛾摩拉的罪惡甚重，聲聞於我”(20)。亞伯拉罕卻質疑耶和華的公義，“審判全地的主豈不行公義嗎？”於是，圍繞公義的最低限度，亞伯拉罕與耶和華展開討價還價式的“談判”：從50個義人，下降到45個，40個人，30個，20個，最後到10個，耶和華說：“為這十個的緣故，我也不毀滅那城”(18:23—33)。事實證明，所多瑪連10個義人也沒有，“所多瑪城里各處的人，連老帶少”，都來圍攻羅得家的屋子，企圖雞奸外賓，強姦處女，罪莫大焉！耶和華忍無可忍，“將硫磺與火，從天上耶和華那里，降與所多瑪和蛾摩拉”(24)。惟有謙卑接待和極力保護耶和華使者的羅得和他的兩個女兒被救出。次日早晨，亞伯拉罕“站在耶和華面前的地方”，看到“煙氣上騰，如同燒窯一般”(19:28)的毀滅場景，對耶和華公義的敬畏之心油然而生。

## (2) “以撒之缚”

“以撒之缚”的提法把事件的主角由亚伯拉罕转变为以撒。世人知道以撒是亚伯拉罕所爱的“独生的儿子”(22:2),同时也使以撒与亚伯拉罕同行,在祭坛上经历敬畏神的考验。以撒从小畏惧耶和华,平生行事多谨慎。耶和华鼓励以撒:“不要惧怕!因为我与你同在”(26:24)。雅各称耶和华为“我父亲以撒所敬畏的神”(31:42,53),真可谓知父莫如子。

## (3) 天门开了

雅各在流亡哈兰途中,夜宿旷野,“梦见一个梯子立在地上,梯子的头顶着天,有神的使者在梯子上,上去下来”(28:12),“耶和华站在梯子以上”,向他作出应许和祝福(13—15)。雅各睡醒了,“就惧怕,说:‘这地方何等可畏!这不是别的,乃是神的殿,也是天的门’”(17)。雅各感到“神的殿”或“天的门”开了,神的使者“上去下来”;这有何可畏之处呢?《新约》可提供答案。耶稣用这一异象象征圣灵降临在人子身上,人们将看到人子的神迹(约翰福音 1:51—52);《启示录》四次用“天门”或“神殿”的“开了”(4:1,11:19,15:5,19:11),分别象征上帝拯救、忿怒、惩罚和审判的来临。正如亚伯拉罕看到毁灭所多玛的硫磺与火是上帝末日审判的最初兆象,雅各看到天门或神殿开了,是上帝与人息息相联的兆象。面对这样的上帝,岂能无敬畏之心。

## 3. 亚伯拉罕的神,以撒的神,雅各的神

耶和华之名沿亚伯拉罕——以撒——雅各的单线传播,并随着亚伯拉罕家族的影响而扩大。这颗微弱的启示火星注定要通过以色列人,燃起耶和华一神论的燎原大火。

### (1) 亚伯拉罕和以撒的神

上帝在与亚伯拉罕交往中,大多数场合显示为耶和华,有时显示“全能的神”或“神”。在上下文中,“神”(ʾēl 或 ʾēlōhīm)与“耶和华”

(YHWH)是同義詞。比如,“耶和華向他显现,对他说:‘我是全能的神’”(17:1);再如,“神要试验亚伯拉罕”(22:1),而“耶和華的使者”两次“从天上呼叫他”(22:11,15),要试验亚伯拉罕的“神”就是耶和華。

亚伯拉罕称呼上帝为“主耶和華”(15:8),“天地的主、至高的神耶和華”(YHWH'ēl 'elyôn, 14:22),“耶和華永生的神”(YHWH'ēl'ôlām, 21:33)。亚伯拉罕用当时通行的“神”的名称指称他专事崇拜的耶和華,他要老仆人向“耶和華天地的主”(24:3)和“耶和華天上的主”(24:7)起誓,这个老仆人每每向外人宣扬“耶和華我主人亚伯拉罕的神”(12,27,42,48)。这说明亚伯拉罕家庭所有成员崇拜惟一神耶和華。

耶和華向以撒显示为与“你父亲亚伯拉罕的神”(26:24),以撒感谢“耶和華现在给我们宽阔之地”(26:22),“求告耶和華的名”(25),以“耶和華赐福”名义为儿子祝福(27:27)。

## (2) 雅各的神

向雅各显示为“耶和華你祖亚伯拉罕的神,也是以撒的神”(28:13),“他父亲以撒所敬畏的神”(31:53),“你父亲的神”(46:3)。与耶和華的显示相对应,雅各称耶和華為“我的神”(28:21),他求告“耶和華我祖亚伯拉罕的神,我父亲以撒的神”(32:9),“我父亲的神”(31:5,46:1),“我父亲以撒所敬畏的神,就是亚伯拉罕的神”(31:42)。

上帝也向雅各显示为“伯特利的神”(31:13),以及雅各崇拜“伯特利的神”和“神以色列神”。圣经批评者以此为证据,证明雅各崇拜的神是地域神和家族神,而不是亚伯拉罕崇拜的“天地之主”耶和華。他们的分析是断章取义的,我们要分析这些名称出现的背景。

以撒在雅各离开迦南地说:“愿全能的神赐福给你”(28:3),这是代表耶和華的祝福(27:27)。雅各返回迦南地后,先在示剑“筑了一座坛,起名叫神以色列神(ʾēl 'ēōhê yi šrē'ēl)”(33:20)。上帝召唤雅各说:“起来!上伯特利去”,要在那里筑坛崇拜“你逃避你哥哥以扫的时候向你显现的那位”(35:1)。从上文中知道,这位神正是第一次向雅各显示的耶

和华(28:15)。雅各听从召唤,在那里“筑了一座坛,就给那地方起名叫伯特利之神”(35:7)。上帝接着又向雅各显现为“全能的神”,接着说:“我所赐给亚伯拉罕和以撒的地。”雅各临死前也说:“全能的神曾在迦南地的路斯(35:6:路斯即伯特利)向我显现,赐福与我”(48:3),接着以“我祖亚伯拉罕和我父以撒所侍奉的神,就是一生牧养我直到今日的神”(15)的名义,为子孙祝福。毫无疑问,“全能的神”在这两个场合都是过去一直应许亚伯拉罕和以撒的耶和华(12:1,26:2,等)。

同样明显的是,在具体的上下文中,“伯特利之神”,根本不是什么地域神,而等同于亚伯拉罕崇拜的“全能的神”,或“永恒者”(lê' ôlām)。“神以色列的神”也不是雅各的家庭神,而是向亚伯拉罕、以撒和雅各作出连续应许和祝福的惟一上帝耶和华。

总之,族父崇拜的“神”是耶和华的同义词,耶和华被毫无疑问地等同为“亚伯拉罕的神,以撒的神,雅各的神”。认为“神”和“耶和华”是族父崇拜不同的神的看法没有根据。

## 第九节 外族人的多神崇拜

《创世记》中“耶和华”和“神”两个名称混用,但对什么人使用“耶和华”的名称,对什么人使用“神”的名称,却有一定章法,一点不乱。“耶和华”和“神”在三代族长家庭中是同义词,但在外族人中却不是:大多数外族人崇拜一般的至上神或自己家族的神,而不知道耶和华之名;他拉家族和受亚伯拉罕影响的少数外族人,虽然知道耶和华之名,但因与耶和华没有合约关系,依然崇拜自己的家族神,充其量只是把耶和华作为亚伯拉罕的家族神,敬而远之。

这些虽是我们归纳出来的语言用法,反映的却是上帝耶和华之名保留和流传的历史事实:耶和华之名只在亚伯拉罕家族薪火相传,居住在 中东地区的外族人却陷入多神崇拜。但是,多神崇拜者还依稀、模糊、混

乱、零碎、偶然地记起惟一上帝耶和华曾经与他们祖先交往的事迹；耶和华的形象隐藏、湮没在杂乱无章、千奇百怪的传说、神话和铭文之中。因此，多神崇拜中不同名目的神，从至上神到部落和家族的保护神，不同程度地反映远古启示中的耶和华形象。通过分析外族人是否知道耶和华之名或他们对待耶和华的不同态度，我们可以知道族父时代耶和华一神论的保留和影响。

### 1. 麦基洗德

“至上神”首先出自“至高神的祭司”(创世记 14:18)麦基洗德对亚伯兰的祝福。关于麦基洗德的身份，有三点值得注意。一是他的辖地撒冷(Salem)即后来的耶路撒冷(Jerusalem)。约瑟夫说：“以前被称为撒冷的城市现在叫耶路撒冷(希腊文‘神圣的撒冷’的意思)。”<sup>①</sup>二是“麦基洗德”(Melchizedek)在希伯来文中由 malk(王)和 sedeq(正义)两个词构成。因此《新约》中说：“他头一个名翻出来就是正义(*dikaiosynēs*)之王(和合本译作‘仁义之王’)”(希伯来书 7:2)。三是《诗篇》中“按照麦基洗德的等次永远为祭司”(110:4)的说法，“等次”(‘al dibrāti)意味时间顺序，麦基洗德是祭司的开端。挪亚为闪祝福说：“耶和华闪的神是应当称颂的”(9:26)，这赋予闪称颂耶和华的特权，可以说闪是最早的祭司。拉比文献中明确地说：“耶路撒冷王麦基洗德就是伟大的闪。”<sup>②</sup>闪家族的继承人在撒冷被称为正义之王或“平安王”，他的“至高神的祭司”的职位来源于挪亚“耶和华闪的神”的祝福。

但是，“至高神的祭司”在此时已经遗忘了耶和华之名。他以“天地的主、至高的神”的名义为亚伯拉罕祝福，亚伯拉罕接受了祝福，接着补充说：“我已经向天地的主、至高的神耶和华(YHWH’ēl’elīyôn)起誓”

<sup>①</sup> Josephus, *Jewish Wars*, 6:438; *Jewish Antiquities*, 1:181.

<sup>②</sup> *Tagrum Neophyti*, Genesis, 14:8; 引自 J. L. Kugel, *The Bible as It Was*, Cambridge, MA.: Belknap Press of Harvard, 2001, p. 161.

(14:23)。亚伯拉罕在誓言中补充了麦基洗德没有提到的耶和华之名，反映他俩有两种上帝的观念：亚伯拉罕的惟一神是“全能的神”（*‘el shadday*），等同于耶和华<sup>①</sup>；而麦基洗德的至上神虽然还保留了耶和华的“天地的主”形象，但已经失去了耶和华之名。麦基洗德从祖先那里继承了“至高神的祭司”职务，但由于不知道耶和华之名，不能履行崇拜惟一上帝的职责。

犹太拉比把《诗篇》110:4“按照麦基洗德的等次永远为祭司”中的“按照……等次”（*‘al dibrāti*）解释为“在……等次之后”（*‘al dibburo*）。他们据此说，在麦基洗德之后，上帝的祭司已经永远地转移到大卫的后裔。<sup>②</sup> 这个解释符合《新约》中耶稣从犹大家出来作大祭司的启示（希伯来书 7:14—26）。从闪、麦基洗德和亚伯拉罕，再到摩西、大卫、耶稣的圣经记载，有一条脉络，就是外邦人崇拜的至上神与以色列人崇拜的耶和华的相通。

## 2. 罗得

亚伯拉罕的侄子罗得是一个性格复杂的人，原因在于多神论作祟。罗得生于迦勒底的吾珥，显然和家族其他成员崇拜偶像。但他愿意跟随亚伯兰一起到迦南，下埃及，表明他也希望能够得到耶和华的祝福。但罗得迷恋在埃及的物质富足生活，在与亚伯拉罕分家时，“罗得举目看见约旦河的平原，……如同耶和华的园子，也像埃及地”（13:10）。罗得的“举目看见”与 3:6 中夏娃“见”（*rā’ āh*）和“眼目”（*‘ayin*）用的词汇相同，其中的启示是，正如夏娃被善恶果“可喜爱的”外表所诱惑一样，罗得看到的只是约旦平原的“滋润”，如同伊甸园那样充裕，好像埃及地那样富饶；却没有看到所多玛、蛾摩拉的罪恶。他离开了亚伯拉罕的虔诚之家，

① “亚伯兰年九十九岁的时候，耶和华向他显现，对他说：‘我是全能的神，你当在我面前作完全人，我就与你立约’”（创世记 17:1—2）。

② *b. Nedarim 32b*；引自 *The Bible as It Was*, p. 162.

走向偶像崇拜的罪惡之城。

但羅得畢竟知道耶和華之名，他恭敬地接待耶和華使者，“臉伏于地下拜”，稱之為“我主”(19:1—2)。為了保護他的尊敬客人，他甚至願把自己的兩個女兒交給所多瑪人污辱。耶和華使者把他從毀滅中救出。

羅得及其後代摩押人和亞捫人並不因此而崇拜耶和華。羅得代表了因亞伯拉罕而得福的他拉家族的人。他落難時因上帝對亞伯拉罕的應許而蒙福(19:29)，上帝毀滅了所多瑪，但承諾不毀滅羅得居住的地方(19:21)。幾百年後，耶和華告誡以色列人，“不可扰害摩押人，也不可與他們爭戰。他們的地，我也不賜你為業”；“亞捫人的地，我也不賜給你們為業，因我已將那地賜給羅得的子孫為業”(申命記 2:9,19)。這些命令見證了很久以前上帝的應許。

### 3. 夏甲和以實瑪利

夏甲是普通埃及女人，她至少與亞伯拉罕在一起生活 18 年以上(從亞伯拉罕 85 歲與她生子，到 100 多歲以撒斷奶)，但始終沒有認識耶和華。聖經 4 次提到夏甲是“埃及人”(16:13;21:9;25:12)，是為了表示埃及惡俗對她和以實瑪利的不良影響。聖經兩次記載夏甲被逐，並不像歷史批評者所想象的那樣，是什麼文本的重複，而是亞伯拉罕和撒拉在家庭中清除外族習俗的不懈努力。

夏甲“見自己有孕，就小看她的主母”。這是“母以子貴”習俗的表現，古代家族很多矛盾都出於此。“小看”與耶和華所說的“咒詛你的”(12:3)的“咒詛”，在希伯來文中出於同一個動詞 *qālal*。既然耶和華對亞伯蘭已有“那咒詛你的，我必咒詛他”的祝福，所以撒萊要耶和華判斷夏甲是否應受到咒詛：“願耶和華在你我中間判斷”(16:5)。

亞伯拉罕聽任撒萊教訓夏甲，不堪教育的夏甲逃到野外，“耶和華的使者”顯身啟示她。即使耶和華的使者與她面對面地說話，她也不知道

耶和華之名,“她就稱那對她說話的耶和華為‘我見到的神’”(ēl rō'î, 16:13)。<sup>①</sup>

夏甲回到亞伯拉罕家中生養以實瑪利,只是作為實現“使你的後裔極其繁多”(16:10)應許的不自覺工具。耶和華同時說以實瑪利“必像野驢”(12),預示他惡俗難移。果然,以撒出生之後,“撒拉看見埃及人夏甲給亞伯拉罕所生的兒子戲笑”。“戲笑”(tsāchaq)在《創世記》中有男女調情的意思,如“以撒和他的妻子利百加戲玩”(26:8),“他帶了一個希伯來人進入我們家裏,要戲弄我們”,“戲弄我”(39:14,17),等。聖經沒有記載以實瑪利與誰戲笑,只是用“戲笑”一詞表示以實瑪利少年時的性格缺陷,虔誠的撒拉由此斷定“這使女的兒子不可與我的兒子一同承受產業”(21:10)。“承受產業”(yārēsh)不應僅理解為繼承財產物業,更重要的是信守這個家族與上帝訂立的合約。正如保羅後來所說,那些“因信稱義”的人,“就是亞伯拉罕的後裔,是照着應許承受產業的”(加拉太書 3:24,29)。

夏甲母子因此而被亞伯拉罕送出家門。第二次被逐時,她與兒子痛哭,“神的使者”對她說:“神已經聽見童子的聲音了”(21:18)。她的兒子“以實瑪利”(Ishmael)的意思是“神聽見”(yishēmā<sup>(ēl)</sup>)。有人說,夏甲是第一個為上帝命名的神學家。<sup>②</sup> 不過,夏甲母子認識上帝是 E1,而不是耶和華,這是他們最終與亞伯拉罕家族相分離的根本原因。

夏甲和以實瑪利所不認識的上帝因向亞伯拉罕的應許而賜福他們:“至於使女的兒子,我也必使他的後裔成立一國,因為他是你所生的”(21:12—13)。果然,“神保佑童子,他就漸長”。聖經詳細記載的以實瑪利譜系(25:12—18),是實現耶和華應許亞伯拉罕“後裔及其繁多”(16:10)和“必使他的後裔成為大國”(21:13,18)的一部分。正如保羅所說:

<sup>①</sup> 和合本譯為“看顧人的神”。

<sup>②</sup> P. Tribble, *Texts of Terror*, Philadelphia: Fortress, 1984, p. 28.

“那承受产业的,虽然是全业的主人,但为孩童的时候,却与奴仆毫无分别”(加拉太书 4:1)。

#### 4. 以扫

虽然耶和华在以扫和雅各出生之前就向利百加表明:“将来大的要服侍小的”(25:23),但上帝拣选的旨意通过人对耶和华的不同态度表现出来。与雅各敬畏耶和华的虔诚相反,圣经没有一处说到以扫对耶和华有任何认识。圣经说“以扫善于打猎,常在田野”(25:27),在“田野”(sādeh)环境中常处的人是迦南人,因此他娶赫人的两个女子为妻,也就毫不奇怪了。

圣经说,以扫的赫人妻子“常使以撒和利百加心里愁烦”(26:34),利百加甚至“因这赫人的女子,连性命都厌烦了”(27:46)。对敬畏耶和华的人来说,大概只有家庭内部有人崇拜偶像,才能造成这样大的烦恼。这就暗示,以扫因卷入外族妻子的偶像崇拜而失去耶和华的祝福。以扫后来又娶了“以实玛利的女儿、尼拜约的妹子巴实抹”(36:3)。他与这三个外族妻子所生的后代,完全是耶和华崇拜的化外之人。

以撒虽依然为以扫祝福:“地上的肥土必为你所住;天上的甘露必为你所得”(27:39),这预知以扫的后裔兴旺发达,开疆拓土;同时又说“你必倚靠刀剑度日,又必侍奉你的兄弟,到你强盛的时候,必从你颈项上挣开他的轭”(40),这预示以东与以色列成为世代冤家。

以扫的谱系记载以扫后代繁茂,如同以实玛利的谱系一样,也是耶和华赐福亚伯拉罕后裔的自然结果。耶和华在《旧约》的结尾处说:“我却爱雅各,恶以扫”(玛拉基书 1:2—3)。这是拣选最后显出的区别。在族父时代,上帝拣选雅各,但不妨碍以扫因上帝对以撒的应许而得福。

#### 5. 异族的妻子们

族父家庭中来自异族的妻子计有:亚伯拉罕的妾夏甲和后妻,以扫

的赫人妻子亚大、阿何利巴玛和以实玛利族的玛哈拉(28:9,36:作“巴实抹”),以及犹大娶的迦南人书亚的女儿(38:2)。族父与异族妻子所生后代都被排除在耶和華崇拜之外。个中原因何在呢?以色列延续崇拜耶和華传统的一个重要途径是家庭教育。《箴言》一条重要的家训是:“我儿,要听你父亲的训诲,不可离弃你母亲的法则”(1:7—8)。在家庭中,经常教育儿女的是母亲,母亲从娘家带来的习俗往往决定家风。夏甲按埃及人习俗教育出以实玛利,亚伯拉罕的后妻按照迦南习俗教育出亚书利人和米甸人,以扫的妻子们按照迦南和埃及习俗教育出以东人,无一不突显母亲教育对延续传统的重要性。

《创世记》第38章是一个精心安排的插曲,说明耶和華如何通过他玛,制止犹大的迦南族妻子产生的恶果。犹大与迦南人书亚的女儿生有三子,长子珥和次子俄南“在耶和華眼中看为恶,耶和華就叫他死了”(38:7,10)。这两个儿子作恶与异族母亲的不良教育有关,犹大为此苦不堪言。因此,“犹大的妻子书亚的女儿死了”,圣经记载说:“犹大得了安慰”(38:12)。犹大死了妻子,又不按承诺把守寡的长媳他玛许配给小儿子示拉。眼看犹大传宗接代无望,他玛不得不伪装成妓女,与犹大同寝,生下法勒斯和谢拉双胞胎(38:12—30)。如果按照世俗道德标准,犹大嫖妓和他玛乱伦应当受到谴责,但犹大承认他玛“比我更有义”(38:26)。这里的“义”是不拘小节的、耶和華眼里的大义。他玛为犹大生的儿子法勒斯是大卫的祖先(历代志上2:4—14),犹大家由此而得到“圭必不离犹大”(49:10)的祝福,耶和華的大卫之约由此得以实现。他玛不顾世俗偏见,在犹大意料之外的情况下,接种了耶和華崇拜的根苗,因而被称为义。

## 6. 他拉家族

三代族父的贤妻良母撒拉、利百加、拉结和利亚,都出自他拉家族,个中原因何在呢?原来,他拉家族虽然“住在大河那边侍奉别神”(约书

亞記 24:2), 但有充足證據表明, 他們並沒有完全忘記耶和華之名。否則, 他拉不會隨亞伯蘭走出吾珥, 羅得不會隨亞伯蘭到迦南, 撒拉不會堅貞不渝地跟隨亞伯蘭崇拜耶和華, 亞伯拉罕和以撒也不會堅持一定要在哈蘭的他拉家族為兒子娶親。

當亞伯拉罕派老僕人回哈蘭老家為以撒選擇妻子時, 他拉家族已是第三代, 顯然承認耶和華之名的權威。因此, 當老僕人剛見利百加, 以“耶和華我主人亞伯拉罕的神”名義提親, 利百加心裡就同意嫁給以撒, 把老僕人引見給她的父兄。老僕人反復以“耶和華我主人亞伯拉罕的神”的名義向她的父兄提親, “拉班和彼土利回答說: ‘這事乃出於耶和華, 我們不能向你說好說歹’”(24:50)。這充分說明, 他拉家族知道耶和華之名, 尊重耶和華的意願。

他拉家族的第四代傳人拉班對雅各說: “耶和華賜福與我是為你的緣故”(30:27)。他認識到耶和華保護亞伯拉罕子孫, 却不崇拜耶和華, 而崇拜自己家族的神。雅各逃離時, 神在夢中警告拉班不要傷害雅各(31:24), 他知道這是耶和華的旨意, 因此與雅各論理時說: “願耶和華在你我中間鑒察”(49)。拉班在與雅各分手時說: “但願亞伯拉罕的神和拿鶴的神, 就是他們父親的神, 在你我中間判斷”(31:49, 53)。“亞伯拉罕的神”即耶和華, “拿鶴的神”即他拉父親拿鶴崇拜的別神, 拉班把兩者相提並論, 說明他把耶和華下降到亞伯拉罕家族神的地位。

拉班的女兒拉結和利亞成為雅各家庭的主婦之後, 也加入耶和華崇拜的行列, 但有一個過程。

她倆在生育時開始求告、讚美耶和華(29:31—35)。雅各向她倆轉述了“神的使者”和“伯特利的神”召喚回歸的啟示, 她們支持雅各: “現今凡神所吩咐你的, 你只管去行吧!”(31:16)

拉結在臨走時偷走了“她父親家的神像”(31:19)。這件事導致兩個後果: 一是褻瀆偶像的惡作劇, 二是拉結將要與偶像崇拜徹底劃清界線。拉班要追回被偷的神像, 拉結把它藏在駱駝坐墊里, 坐在上面對拉班說:

“现在我身上不便,不能在你面前起来”(35)。拉结的话是借口,但不是谎言。她屁股下的神像沾染着她的月经血,这岂不是对偶像的极大嘲弄。回到迦南地后,耶和華要雅各一家人“除掉你们中间的外邦神”,“外邦的神”(ʾēlōhê hanĕkār)指拉结偷来的“外邦人的神像”,拉结把它交出,埋在地下,此时她与偶像崇拜一刀两断。拉结在生雅各的小儿子便雅悯时难产而死,“雅各在她的坟上立了一统碑”(35:20)。她值得耶和華崇拜者的纪念。

## 7. 亚比米勒

亚比米勒是住在基拉耳的非利士人的王。亚比米勒应是两代非利士王的名号。这两代人对耶和華的认识有一个由不知到知的过程。亚伯拉罕迁移到他的辖地,撒拉被掳,“亚比米勒却还没有亲近撒拉”,即在梦中受到上帝的警告,第二天一早就把撒拉送回(20:4,8)。神在梦中还说,亚伯拉罕“是先知,他要为你祷告,使你存活”(20:7)。亚伯拉罕事后为他祷告,使他不生育的妻妾为他生子。通过这件事,亚比米勒知道亚伯拉罕“有神保佑”,他要亚伯拉罕“指着神起誓,不要欺负我与我的儿子,并我的子孙”(21:23)。他们两人在别是巴起誓结盟,亚比米勒并不知道,保佑保护亚伯拉罕的神是耶和華。

60多年以后,以撒按照耶和華的指示,又一次移居到基拉耳。以撒沿用家族惯用伎俩,称妻子为妹妹。第二代亚比米勒记得上一代的教训,没有轻信,注意观察,“从窗户里往外观看,见以撒和他的妻子利百加戏玩”(26:9)。如果不是有心,如何能发现夫妻“戏玩”这样的隐私呢?亚比米勒随后下达命令:“凡沾着这个人,或是他的妻子的,定要把他治死”(26:11)。亚比米勒“明明看见耶和華与你同在”,而与以撒立约(26:28)。

亚比米勒在圣经中是第一个认识耶和華之名的外族人,亚比米勒与族父交往的经历说明,随着亚伯拉罕家族在迦南的时间长久,受他们影

响的外族人逐渐知道耶和華之名。以后，叶忒罗（出埃及记 18:10—11），喇合（约书亚记 2:9—11），乃幔（列王纪下 5:15）等外族人，也在与以色列人交往中认识到耶和華的威力和权能。

在距亚比米勒 800 多年之后的士师时代，非利士人成为以色列人的主要敌人。在一次战斗中，以色列人草率地抬出耶和華的约柜，开始引起非利士人的极大恐慌，他们说：“我们有祸了，谁能救我们脱离这些大能之神的手呢？”（撒母耳记 4:8）他们鼓足勇气击败了腐败的以色列人，夺得约柜。他们知道“以色列神的约柜”（6:3）就是“耶和華的约柜”（6:2），对耶和華的惩罚极为敏感和恐惧，战战兢兢地用隆重的礼节和赔罪的金器，把约柜送回。非利士人对耶和華的恐惧和尊重，应该追溯到先王亚比米勒对耶和華的认识。

## 8. 法老

族父时代的迦南属于埃及十一王朝（约公元前 2100—1990 年）和十二王朝（公元前 1991—1780 年）的势力范围，族父始终与埃及和法老有不解之缘。亚伯拉罕擅自“下埃及”（12:10），经历了屈辱的磨难之后，“从埃及上来”（13:1）。耶和華命令以撒“不要下埃及去”（26:2），最后却鼓励雅各“下埃及”，又应许“和你们同下埃及去”，“必定带你上来”。从迦南到埃及曰“下”（yārad），从埃及回迦南曰“上”（‘ālāh）。“下”和“上”不是指地理位置，而是指与上帝关系的远和近。

族父在埃及的祸福，与耶和華息息相关。第一次，“耶和華因亚伯兰妻子撒莱的缘故，降大灾于法老和他的全家”（12:17）。法老并不知道这是来自耶和華的惩罚，那时埃及人崇拜的神灵甚多，连法老也不知道得罪了哪一位，只是释放撒莱了事。

第二次，耶和華使约瑟“如法老的父，作他全家的主，并埃及全地的宰相”（45:8）。这一时期的法老虽然不知道耶和華之名，但敬畏神灵，看到约瑟料事如神，知道“有神的灵在他里头”（41:38），因此重用约瑟治理

埃及全地。法老因约瑟功绩照顾他的全家,雅各家族因此在埃及繁衍为大族,实现了耶和华对亚伯拉罕和雅各作出后裔繁多的应许。

圣经中的法老,始终不认识耶和华。差别在于,族父时代的法老惧怕或尊重他所不认识的神,法老则因约瑟得福,埃及国泰民安;而摩西时代的法老对耶和华桀骜不驯,埃及遭受 10 次大祸。耶和华始终控制、利用和惩罚崇拜偶像的法老。

## 第十节 耶和华一神论与多神论的最初论战

### ——《约伯记》释义

《约伯记》是圣经“智慧文学”第一篇,其他各篇“智慧文学”都在题首交代历史背景,惟独《约伯记》没有任何交代,它的意义扑朔迷离。如果我们把《约伯记》放在族父时代外族人的背景中,就不难理解书中论战的性质:一边是约伯的耶和华一神论的启示,另一边是多神教的神学家们。这场论战的缘由是什么,各方观点是什么?论战结果如何?以下简要解释之。

#### 1. 历史背景

《创世记》记载族父时代耶和华一神论在外族人中的影响,可以帮助我们理解《约伯记》的时代背景。故事开始说,约伯住在“乌斯地”(1:1),“这人在东方人中就为至大”(3)。“乌斯”是亚伯拉罕兄弟拿鹤的长子(创世记 22:21),“乌斯地”后来是以东人的住地(耶利米哀歌 4:21:“住乌斯地的以东民”)。约伯的住地说明他是他拉家族或以扫的后裔。

再看约伯的三个朋友(2:11)。第一个是“提幔人以利法”。“以利法”即以扫的长子以利法(36:4),“提幔”是以利法儿子(11),以东人的大族(15),其住地在以色列王国时代成为以东人都城(耶利米书 49:20,以西结书 25:13,俄巴底亚书 1:9)。先知书中“提幔中再没有智慧吗?”(耶利米书 49:7)的说法表明,提幔是以东人智慧中心,约伯的这个朋友是以

利法家族的长者和以东著名的智者,因此首先发言。

第二个是“书亚人比勒达”。“书亚”是亚伯拉罕的庶子(创世记 25:2),亚伯拉罕临死前打发庶子们“往东方去”(6),书亚人在以色列王国时代跟随巴比伦和亚述一起入侵(以西结书 23:23)。“比勒达”(Bildad)是“巴力”(Bi = ba' al)和雷神阿大达(Adad)这两个别神的合称,透露了约伯这个朋友是迦勒底的多神崇拜者。

第三个是“拿玛人琐法”。希伯来圣经中以利法的第三个儿子“采弗”(Tsepho, 36:11, 和合本译作“洗玻”),在七十子圣经中作“琐法”(Zōpha),“拿玛”是约书亚征服的“与以东交界相近的”(约书亚记 15:21)的城市之一(41)。约伯的这个朋友也是以东人。

最后发言的是“布西人兰族巴拉迦的儿子以利户”(32:2)。“布西人兰族”是亚伯拉罕兄弟拿鹤的儿子“布斯和亚兰”(创世记 22:21)的家族,他们与以色列人通婚,“以利户”因此后来也是常见的以色列人名(撒母耳记上 1:1,历代志上 12:20,27:18,等)。最后这个不速之客来自知道耶和华之名、却不崇拜耶和华的他拉家族。

这个故事发生在什么时间?从公元前一、二千年到400年,各种猜测都有。最近的语文学考察表明,《约伯记》的文体、语法、句法和术语,与公元前15世纪的苏米尔语和乌加列语的文献有密切关联,因此可以肯定约伯的故事不晚于公元前10世纪。<sup>①</sup>这个故事最初可能在“迦南的方言”(以赛亚书 19:18)即西闪语系中口传,后来被某位以色列人用希伯来文记录、润色、编辑和加工。但文字上的加工处理并没有失去最初的历史信息。

上面考察也已表明,书中的人在亚伯拉罕之后,以扫后代成为大族之时,但仍在族父时代。一个有力的证据是书最后说:“此后,约伯又活

<sup>①</sup> E. B. Smick, *Job*, The Expositor's Bible Commentary, vol. 4, Grand Rapids: Regency, 1988, pp. 852 - 853.

了一百四十年”(42:16)。族父时代之后人的寿命是实际年龄,不超过120岁;约伯近200岁的寿命是与族父一样的家族年龄,“直到四代”(16)是家族流传的世代;约伯“得见他的儿孙”,“年纪老迈,日子满足而死”(17),是《创世记》描写族父结局的一贯说法(25:8,35:29,50:23)。

## 2. 历史启示和神话术语

约伯和书中的角色既不是以色列人,也不是以色列人的祖先。书中的故事开始于耶和华要试探约伯,结束于耶和华对约伯的显现、启示和赐福。希伯来圣经为什么要记载耶和华向一个埋怨、指责他的非誓约民显示?这要在约伯所处的历史背景中考察。

如上所说,亚伯拉罕的庶出后裔和以扫后代在“东方”成为大族之时,正是以色列人在埃及成为大族的那400年。圣经没有关于耶和华在这段时间向人显示的历史记载,而《约伯记》填补了这一空白。在这一时代,他拉家族和非以色列的亚伯拉罕后裔(以实玛利、以扫)家族中,只有少数人知道耶和华之名,崇拜耶和华者更少,其余大多数人与迦南人、迦勒底人混杂,信奉多神教。约伯是知道并崇拜耶和华的典型,他的三个朋友是多神教的神学家,而以利户知道耶和华之名,却不崇拜耶和华。他们之间的争论是耶和华一神论与多神教的争论。

《旧约》全书都记载耶和华一神论反对偶像崇拜,但有一个逐步展开的过程。《创世记》并没有明确谴责偶像崇拜,直到《申命记》中,摩西才明确宣布:“惟有耶和华他是神,除他以外,再无别神”(申命记4:32—35),耶和华之外统统“非真神”(lo' ʾēloah),“不算为神”(lo el)、是“虚无的神”(ʾēlîlîm)(申命记32:16,17,21)。在此之前,多神教的神被称为“别神”(ʾālōhîm ʾăchērîm),甚至“十诫”也只是要求:“除了我以外,你不可有别的神”(出埃及记20:3),仿佛耶和华之外还有其他神祇的存在似的。产生于出埃及之前的《约伯记》,只能借用当时流行的多神教话语,与多神教的神学家展开论战。

多神教的话语是神话,西亚民族有很多创世神话、起源神话和洪水神话,与世界各地原始部落保留的神话一样,只是圣经前 11 章中原初启示的蜕变和分化,神话不过是用人的想象,歪曲、模糊地反映惟一上帝的最初形象。多神教中最接近于惟一上帝的形象是至上神,如希腊奥林匹斯诸神的至上神宙斯。闪族大祭司麦基洗德称至上神为“天地的主,至高的神”(创世记 14:19)。迦南宗教的至上神名曰“巴力”,意思是“主”,确切地说是“大地之主”。乌加列的神话叙述了巴力获得主权的过程:巴力先从混沌中分出大地和水,又战胜了主宰水的海神亚玛掀起的“大水泛滥”,拯救了大地,再深入水中,打碎了海中大鳄“拉哈伯”的头,最后在“圣山”的颠峰上建立他的“永恒王国”,当“王”统治着天地间的山山水水。<sup>①</sup>

《约伯记》不是惟一使用多神教话语反驳多神崇拜的圣经经文。《诗篇》把巴力的神话转化为耶和华在红海救赎以色列人的“古时的奇事”(77:11):“神啊,诸水见你,一见就都惊惶,深渊也都战抖。云中倒出水来,天空发出响声,你的箭也飞行四方。你的雷声在旋风中,电光照亮世界,大地战抖震动”(16—18)。其他诗篇把巴力的神话还原为耶和华在自然界和人类历史中的拯救大能,如“洪水泛滥时,耶和华做着为王”(29:10);“神自古以来为我的王,在地上施行拯救。你曾用能力将海分开,将水中的大鱼的头打破”(74:12—13);“你管辖海的狂傲,波浪翻腾,你就使它平静了。你打碎了拉哈伯”(89:9—10);“耶和华在高处大有能力,胜过诸水的响声,洋海的大浪”(93:4);“你要歌颂耶和华。……将地立在根基上,使地永不动摇……你的斥责一发,水就奔跑……你定了界限,使水不能过去,不能转回遮盖地面”(104:1—9)。公元前 8—7 世纪的先知也用神话说明古时之事是耶和华的主宰:“从前砍碎拉哈伯、刺透大鱼的,不是你吗?”(51:9)“神从提幔而来,圣者从巴兰山临到……他的

<sup>①</sup> N. Wyatt, *Religious Texts from Ugarit*, Sheffield Academic Press, 1998.

作为与古时一样……耶和华啊，你乘在马上，坐在得胜的车上，岂是不喜悦江河，向江河发怒气，向洋海发愤恨吗？……大水泛滥过去，深渊发声，汹涌翻腾……你乘马践踏红海，就是践踏汹涌的大水”（哈巴谷书 3：3—11）。

《约伯记》中也大量使用类似的神话术语，但有不同的目的：约伯和耶和华用神话提出耶和华一神论的问题和答案，多神教的神学家用神话为多神崇拜辩护。“神”（'ēlōah）在书中出现 40 次，不同的人的“神”所指不同：约伯指惟一上帝耶和华，而他的朋友指多神教的至上神。“耶和华”在书中出现 28 次，除了约伯 2 次称颂耶和华的名（1：21，12：9），其余用于开始耶和华与撒旦的对话（11 次），以及耶和华最后向约伯的显示（15 次）。其他人只字不提耶和华，他们所谓的“全能者”和“神”充其量只是多神教的至上神。

《约伯记》用古诗体写成，极尽诗歌铺陈、回转和神话想象、夸张之能事，不愧为文学瑰宝。我们不能只用文学欣赏的眼光去读它，更要理解其启示意义，不能单凭古代文学的比较，不可纠缠于圣经与中东神话语词上的关联，决定性的解释要参照族父时代耶和华一神论的启示。

### 3. 问题和主题

《约伯记》开始说：“那人完全正直，敬畏神，远离恶事。”（1：1）约伯是耶和华眼里的义人：“完全”（tāmîm）指“完善”，“正直”（yāshār）指义行，“敬畏神”指虔诚之心，“远离恶事”指没有道德缺陷。另外，他还是德福一致的典范，子女众多，家产丰厚，“在东方人中就为至大”（3）。约伯既然被理想化，他的麻烦由此而来。

麻烦来自撒旦的指控，“撒旦”的原意是“指控者”（haśśātsān），《约伯记》使用神话语言把他列为“神的众子”中的一员。《诗篇》中也有这样的语言，如说：“神站在有权力者的会中，在诸神中行审判”（82：1），“主阿，诸神之中，没有可比你的”（86：8），“神的众子中，谁能像耶和华呢？他在

圣者的会中，是大有威严的神”（89：6—7），这里所说的“圣者的会”（qěhal qědōshīm）、“诸神”（ělohīm）和“神的众子”（běnê-hā' ělohīm）表示多神教的众神，而耶和華是“万神之神（hā' ělohīm），万主之主，至大的神”（申命记 10：17），“耶和華為大神，為大王，超乎万神之上”（诗篇 95：3）。这些话借用多神教语言表示耶和華至高无上的权能，并不意味着存在着可与耶和華相比较的“万神”或“万主”。后来的历史书和先知书说明，多神教中的诸神只是人臆造和制造出来的偶像。但在《约伯记》这样流传在以色列人以前和以外的故事里，圣经作者如同诗篇作者一样，不妨借用神话语言表示多神教向耶和華一神论提出的挑战。

撒旦说：“约伯敬畏神岂是无故呢？”（1：9）对待耶和華崇拜者的理想人物约伯，撒旦指控是，约伯只是因为蒙耶和華赐福而信仰。撒旦向耶和華提出挑战：“你且伸手毁他一切所有的，他必当面弃掉你”（1：11）。耶和華于是允许撒旦毁灭约伯全部所有，使其家破人亡，而约伯崇拜耶和華的虔诚之心不改，他说：“赏赐的是耶和華，收取的也是耶和華；耶和華的名是应当称颂的”（1：21）。撒旦不甘心失败，再次向耶和華挑战：“你且伸手伤他的骨头和他的肉，他必当面弃掉你”（2：5）。耶和華于是允许撒旦“击打约伯，使他从脚掌到头顶长毒疮”，约伯痛不欲生。

《约伯记》描写耶和華试探约伯，与《创世纪》第 22 章记载耶和華试验亚伯拉罕相似。虽然描述的语言和方式不同，耶和華这两次试探，不是因为他不知道他们是否义人，而是为了回应多神教提出的挑战。亚伯拉罕用“以撒之缚”的事实，表明耶和華崇拜者能够承担比多神崇拜者更大的牺牲（参阅第 7 节 3 条 1 款）；而约伯要承担的牺牲，不只是身心痛苦，而且是他的多神教朋友的误解、指责和污蔑，他们甚至要泯灭他的希望。在与他们的辩论中，约伯拒绝了来自诸神或至上神的“安慰”，表现了崇拜耶和華的坚定信念和美好德性。但是，由于在耶和華与族父立约的传统之外，由于缺乏耶和華对族父作出的应许和祝福，约伯看不到厄运和苦难的出路和希望。他迫切请求耶和華裁决他的上诉，指示他的前

途。耶和华最后出面回应约伯的请求,肯定约伯所说道理胜过多神教神学家们的辩护。如果回到开始时撒旦代表的多神教提出的挑战,这不啻宣布,约伯崇拜耶和华出于虔诚,而不是出自蒙福得利的私心。耶和华一神论对多神教初战告捷。

#### 4. 多神教的辩护

《约伯记》的主题不是人们常说的神正论,或面对恶的现实为神的正义辩护;其主题涉及一切神正论的前提:谁的神?何种神义?约伯的朋友经常提到的“全能者”(shadhdhay)是“神”(’êlôah)的同义词。“全能者”在《旧约》共出现42次,只有8次表示耶和华。《民数记》2次出现在巴兰看到的异象中(24:4,16),等于“至高者”(16)即迦南宗教的至上神巴力。据哈克特考证,在巴力教的文献中,“全能者”的复数(shdhdhay-in)指厄尔(EI)神会中的诸神(’lhn),米甸人的先知巴兰用“全能者”的单数表示迦南多神教的至上神(民数记24:4,16)。<sup>①</sup>《约伯记》中32次在多神教至上神的意义上使用该词,而不是指耶和华,否则不能解释约伯的对手为什么从来不提耶和华。

约伯的朋友来安慰约伯,最初七天七夜不说话,约伯及其痛苦,就“开口咒诅自己的生日”(3:1)。这本是欲死不能人的哀鸣,约伯根本没有想到质疑耶和华的公正,也没有心情思考神是否正义的一般问题。但是,以利法却引出神是否公正的问题:“必死的人岂能比神公义吗?”(4:17)按现在的理论分析,约伯朋友们的“神正论”有特殊和普遍两个方面;特殊方面针对约伯的苦难,普遍方面针对社会不公正的事实。

##### (1) 约伯的苦难证明神的正义

约伯的朋友从“神必不丢弃完全人,也不扶助邪恶人”(8:20)的前提出发,得出约伯必定有罪的结论:“神追讨你,比你罪孽该得的还少”(11:

<sup>①</sup> J. Hackett, *The Balaam Text*, Chico: Scholars Press, 1980, pp. 29, 87.

6)。然后再假设事实证明他们的结论正确。比勒达说：“或者你的儿女得罪了他，他使他们受报应”（8:4）；以利法说：“你的罪恶岂不是大吗？你的罪孽也没有穷尽。”他想当然地认为约伯曾经剥夺穷人，没有帮助弱者，欺负孤儿寡妇（22:5—9），因此受到上帝的公正惩罚。

面对约伯坚持他清白无罪的事实，他们坚持神对约伯的惩罚不可能有错：“神岂能偏离公平？全能者岂能偏离公义？”（8:3）约伯关于无罪的辩护，只是“依靠虚假欺哄自己”（15:31），“在神面前”妄自“称义”（25:4），“自以为义”（32:1）。

约伯的朋友说，即使约伯说的是事实，也不能改变神的惩罚，因为“人岂能使神有益呢？”“你为人公义，岂叫全能者喜悦呢？你行为完全，岂能使他得利呢？”（22:2—3）。何况“人非无辜”，只能依靠神的搭救（22:30）。

约伯的朋友说，约伯不知道神为什么要惩罚他，那是因为人不能“测透神”，“你岂能尽情测透全能者吗？”（11:7）即使不知道有罪，约伯必须认罪，因为惩罚是神的管教，“神所惩治的人是有福的，所以你不可轻看全能者的管教”（5:17）。

他们让约伯选择两条路：不承认有罪，“使你的灵反对神”（15:3），必要被“神口中的气”所灭亡（15:30）；反之，虚心认罪，向神祈福，“你要祷告他，他就听你”（22:27）“谦卑的人，神必拯救”（29）。

约伯的朋友与其说是“安慰”，不如说陷约伯于不白之冤。约伯说：“我的朋友是我的讥诮者（*mēlīṣ ay rē' āy*）”（16:20）；他们是“无用的医生”、“炉灰的箴言”、“淤泥的坚垒”（13:4,12）。他们认定他有罪的指控，他“至死”不服（27:5），要为自己作无罪辩护。

## （2）社会不公正无损于神的公正

约伯坚持用事实“对全能者说话”，“与神理论”（13:3），约伯指出现实中“好人受苦，恶人得福”；约伯的朋友认为事实无损于神的公正，“神有治理之权，有威严可畏，他在高处施行和平”（25:2）。

约伯提出：“恶人为何存活，享大寿数，势力强盛呢？”(21:7)约伯的朋友回答：“恶人夸胜是暂时的”(20:5)，约伯则说：“不如本人受报，好使他亲自知道”(21:19)。

约伯从社会不公正事实出发，大胆地得出侍奉“全能者”没有益处的结论(21:15)；约伯的朋友们指责约伯“废弃敬畏的意，在神面前阻止敬虔的心”(15:4)，“伸手攻击神，以骄傲攻击全能者”(25)，应该遭受神的咒诅，更加证明神对他的惩罚英明正确。

约伯说，他的朋友们的神正论辩护是失败的，他们“为神说不义的话”、“为他说诡诈的言语”、“要为神徇情”(13:7—8)，是对神的“欺哄”(9)。约伯要进一步说明，他们的崇拜的神是不可辩护的，因为这神本身是不公正的。

## 5. 约伯的批判

对话中似乎有两个约伯：一个心如死灰，依赖等待(3:2—25, 6:4—9, 17:11—16, 30:20—31, 等)；另一个自尊自信，争强好胜(14:13—15, 17:2—10, 19:23—29, 21:1—6, 23:1—7, 27:1—10, 等)。其实，这两个方面反映同一个约伯对不同神的态度：对待约伯朋友们崇拜的至上神或全能者，约伯要与之争论，用自己无罪和社会不公的事实揭露他们的神不公正；而对待自己崇拜的耶和华，苦难中的约伯茫然不知所措，请求、等待他的最后裁决。但困难在于，约伯的语言经常不区分他心目中这两个不同的神的形象。耶和华批评他“用无知的言语”(38:2)。如何区别“神”在约伯话语中这两种不同意义呢？根据文本的意义分析，我们认为约伯在第7、26—28章中的“神”指耶和华；而在其余论辩的场合，约伯随着他朋友们的用法，用“神”和“全能者”表示他们崇拜的神。其所以如此，是因为只有使用共同的语言，约伯才能与他的朋友们论理辩道。以利法问约伯：“诸圣者之中，你转向哪一位呢？”(5:1)“诸圣者”指多神教的诸神，至上神是神的单数，以利法说：“至于我，我必仰望神”(8)，“神不依靠

他的眾聖者”(15:15)。約伯接着說：“我因沒有違棄那聖者的言語，就仍以此為安慰”(6:10)。“那聖者”指“諸聖者”中最高的那一個，即使按照這個至上神的标准，約伯也沒有犯罪。

在最後陳述中，約伯同意瑣法說惡人受懲罰是“從至上的神所得之份，從至高全能者所得之業”(31:2，對照 20:29)。但即使按照約伯朋友們樹立的标准來衡量，約伯也不應該得到惡人受到的懲罰。約伯以咒詛形式，斬釘截鐵地否認自己犯有任何罪行，包括：沒有從事淫邪的宗教儀式，“怎能戀戀瞻望處女呢？”(31:1)沒有“虛謊”、“詭詐”(5—8)；從不“向婦人起淫念”(9—12)；沒有“藐視”奴婢的申訴(13)；沒有“不容貧寒人得其所願，或叫寡婦眼中失望”(16)和與孤兒同吃(17—18)，沒有不救濟窮人和弱者(19—23)；不崇拜黃金和天象(24—28)；對仇人不幸災樂禍(29—30)；沒有不接待陌生人(31—32)；不掩蓋自己的罪過(33—34)；沒有不公平收買土地或酬付工錢(38—40)。約伯的虔誠和道德無可挑剔，不“瞻望處女”和不崇拜黃金和天象這兩條，連多神教信徒也做不到。

約伯不想為個人辯護，他所針對的是多神教的指控。他的朋友從神的懲罰公正前提出發，推导出約伯必定有罪。約伯按照他們的邏輯進行逆向推理，他既然無罪，他們的神的懲罰必定不公正。由此，可以理解，約伯對“神”和“全能者”的抱怨實際上是針對多神教的批判。約伯的批判非常尖銳，如說：“全能者的箭射入我身，其毒，我的靈喝盡了”(6:4)；他自稱是“那將要灰心、離棄全能者、不敬畏神的人”(14)；他“對神說：‘我豈是洋海，豈是大魚，你竟防守我呢？’”(7:12)“世界交在惡人手中，蒙蔽世界審判官的臉，若不是他是誰呢？”(9:24)“神把我交給不敬虔的人，把我扔到惡人的手中”(16:11)，等等。約伯的朋友對這些話加以譴責、漫罵、詛咒，但耶和華的崇拜者卻不以約伯為過，從公元前 4 世紀起，《約伯記》就被無爭議地列入希伯來聖經正典，因為以色列先知知道約伯批判的矛頭所向。

## 6. 崇拜耶和华的坚定信念

约伯在辩论中只在一处提到耶和华：“看这一切，谁不知道是耶和华的手作成的呢？”(12:9)有研究者认为约伯发言中独一处的“耶和华”用法“可疑”。<sup>①</sup>其实，这才是真正的“神”来之笔，是总领“看这一切”的道理。“这一切”指耶和华的公义和大能。

约伯一点也不怀疑自然界、人类社会和个人生活中有神的正义，因此对他的朋友说：“我也有聪明，与你们一样，并非不及你们。你们所说的，谁不知道呢？”(12:3)神正论本身不是问题，关键在于神是谁。如果神是约伯的朋友崇拜的至上神和诸神，那么约伯个人的苦难和社会不公的事实否证了他们的神正论；如果神是上帝耶和华，那么约伯知道他的朋友所说的一切，而且说得比他们更好。

比如，琐法说，全能者“智慧高于天”，“深于阴间”，“其量，比地长，比海宽”，“他若经过，将人拘禁，招人受审，谁能阻挡他呢？”(11:8—10)约伯说明耶和华管辖的一切：“凡活物的生命和人类的气息都在他手中”(10)，从地上的水到人间的君王、列国、谋士、祭司、审判官、忠信人、首领，等等，无不受神耶和华的支配(13—25)。

比勒达赞扬至上神的崇高：“他的诸军，岂能数算？他的光亮一发，谁不蒙照呢？”(25:3)“在神眼前，月亮也无光亮，星宿也不清洁”(5)。约伯在第26章的最后陈述中，针锋相对地赞扬神耶和华的崇高和权能：“在大水和水族以下的阴魂战兢。在神面前阴间显露，灭亡也不得遮掩。神将北极铺在空中，将大地悬在虚空；将水包在密云中，云却不破裂。遮蔽他的宝座，将云铺在其上。在水面的周围划出界限，直到光明、黑暗的交界。天的柱子因他的斥责震动惊奇。他以能力搅动大海；他藉知识打伤拉哈伯。藉他的灵使天有妆饰；他的手刺杀快蛇”

---

<sup>①</sup> E. B. Smick, *Job*, *The Expositor's Bible Commentary*, p. 891, note 4.

(26:5—13)。注意約伯使用的神話語言(參照 9:5—9),描述的却是神耶和華對天和地、陰間和人間(“拉哈伯”和“快蛇”象徵的邪惡)的無所不能的統治。

比勒達說:“惡人的亮光必要熄滅”(18:2)，“他被自己的腳陷入網中”(7),等等,瑣法也有類似說法(20:5—29)。約伯指出他們的神並不能使“惡人的燈”熄滅(21:17),相反,他們中“有人至死身體強壯,盡得平靖安逸”(23)。約伯質疑“全能者定期罰惡”(24:1)的說法,但一點也不懷疑耶和華懲治惡人。在最後陳述的第 27 章,“神”和“全能者”成為耶和華的代名詞:“神為惡人所定的份,強暴人從全能者所得的報乃是這樣”(27:13):“倘或他的兒女增多,還是被刀所殺”(14)，“他的銀子,無辜的人要分取”(17)，“他建造房屋如虫作窩”,“他雖富足躺臥,却不得收殮”(19),等等。

瑣法教訓約伯:“你豈能尽情測透全能者嗎?”(11:7)以利法訓斥約伯:“智慧人豈可用虛空的知識回答”(15:2)。約伯不相信他們的神的智慧,在第 28 章的最後陳述中作了一首智慧的讚歌,結尾一句:“敬畏主就是智慧,遠離惡便是聰明”(28:28),在《詩篇》中是“敬畏耶和華是智慧的開端”(111:10),在《箴言》中是“敬畏耶和華是知識的開端”(1:7)。參照閱讀,可證約伯所說的“主”即耶和華。

約伯的三個朋友再三警告約伯不得埋怨、責怪神。約伯其實根本沒有埋怨耶和華,他發出堅定的誓言:“惟願我的言語現在寫上,都記錄在書上;用鐵筆鏤刻,用鉛灌在磐石上,直存到永遠。我知道我的救贖主活着,末了必站立在地上”(19:23—25)。約伯一方面埋怨、責怪約伯朋友們崇拜的“神”或“全能者”,另一方面決不對自己的“救贖主”有絲毫不滿。對待不同神的不同態度,黑白分明。

## 7. 約伯的絕望和希望

約伯並沒有明說耶和華就是他的救贖主(gō'ēl)。聖經中用“救贖”

一词表示耶和华对以色列人的拯救,如《出埃及记》6:6,15:13,也可用来描述救赎同族人的行为,如《利未记》要求“赎回”至亲或他们的土地(25:25—17,47—54)。《约伯记》的故事发生在出埃及之前,研究者一般认为没有必要把约伯的救赎主等同为耶和华。约伯确实与耶和华没有合约关系,他不知道耶和华的慈爱,但他知道耶和华统治世界的权能和公正(12:9),是自己生死祸福的根源(1:21)。他对耶和华的知与不知,造成既绝望又有希望的悖论。

### (1) 约伯为什么绝望?

约伯崇拜耶和华,承认耶和华控制他的祸福(1:21)。他承认他过去美满生活的直接原因是“神待我有密友之情;全能者仍与我同在”(29:4—6),而他现在苦难的直接原因是神“向我变心,待我残忍”(30:21)。约伯不知道神为什么要向他“变心”,也不知道灾难来自何方神圣,更不知道源于撒旦向耶和华的挑战和耶和华对他的试探。但有一点他很清楚,上帝耶和华有控制所有神的绝对权能;未经耶和华的允许,任何神也不能伤害他。他不明白,上帝究竟为什么要允许神伤害他这个无辜的人,他说:“其实,你知道我没有罪恶,也无要用你的手来解救之事”<sup>①</sup>(10:7)。他不明白赐予他生命的上帝为什么“还要毁灭我”(8),约伯问道:“你手所造的,你又欺压,又藐视,却光照恶人的计谋。这事你以为美吗?”(10:3)“恶人的计谋”指允许恶灵对他实施攻击。约伯感到上帝无缘无故地怪罪他,于是祈求“不要以我为恶(ʾal-tarshīʿēnī,和合本译作‘不要定我有罪’),要指示我,你为何怪罪我(和合本译作‘与我争辩’)”(2)。但他的祈求没有回音,他的身心苦难日益加重,“不得安逸,不得平静,也不得安息”(3:26)。约伯陷入绝望,恨不能结束他的生命,以致咒诅他的生日。

<sup>①</sup> 和合本译作“并没有能救我脱离你手的”。根据“英语标准本”(ESV)“there is none to deliver out of your hand”修订。

## (2) 約伯的希望何在？

為了解除心靈沒有止息的不安，約伯繼續向上帝訴求：“惟有一件，不要向我施行，我就不躲開你的面，就是把你的手縮回，遠離我身，又不使你的驚惶威吓我。這樣，你呼叫，我就回答，或是讓我說話，你回答我”（13:20—22）。“惟有一件，不要向我施行”的意思是，兩件事非此即彼：或者“把你的手縮回，不威吓我”，或者“讓我和你當面說話”。約伯另一處的訴求表達得更清楚：“願他的杖離開我，不使驚惶威吓我；我就說話，也不懼怕他，現在我却不是這樣”（9:34—35）。<sup>①</sup>

對約伯而言，耶和華不是慈愛的上帝，而是威嚴而公正的上帝，他請求與上帝當面說話，是要把他的冤屈上訴給上帝，要上帝親自出面裁決。約伯使了法律語言，如“他本不像我是人，使我可以回答他，又使我們可以同聽審判。我們中間沒有聽訟的人可以向我们兩造按手”（9:22—23）；“我已陳明我的案（‘ārakh mishēpāt），知道自己有義（tsedeq）。有誰與我爭論（rībh，原意為‘訴訟’），我就情願緘默不言”（13:18—19）；“惟願我能知道在那里可以尋見神，能到他的台前，我就在他面前將我的案件陳明，滿口辯白”（23:3—4），等等。

在約伯的上訴法庭上，誰是被告，誰是見證，誰是法官？被告是直接導致他苦難的、用手“攻擊我”的神（19:21）。他要與神對簿法庭。從輕里說，神攻擊他是小題大做：“我豈是洋海，豈是大魚，你竟防守我呢？”（7:12）“人算什麼，你竟看他為大，將他放在心上，每早晨鑒察他，時刻試驗他”（7:17—18）。從重里說，神攻擊他是罰不當罪，製造冤假錯案：“若忽然遭殺害之禍，他必戲笑無辜的人遇難”（9:23）。

法庭上能為約伯的無辜作證的見證者在天上：“現今，在天有我的見證，在上有我的中保（tsebhēdh，即‘證人’）”（16:19），“願主拿凭據給我，

① “杖”（šēbheṯ）相當於 13:21 中上帝的“手”（kaph），有令約伯恐懼不安的威力，因此，“把你的手縮回”和“不使你的驚惶威吓我”不是並列的兩件事，而是與“讓我說話”或“我就說話”相反的同的一件事。

自己为我作保。在你以外谁肯与我击掌呢？”(17:3)。

法庭的法官是谁呢？约伯最后陈述结尾的誓言可以提供答案：“神夺去我的理，全能者使我心中愁苦。我指着永生的神起誓：‘我的嘴决不说非义之言；我的舌也不说诡诈之语’”(27:2—4)。犹如一个上诉人在法官面前宣誓，对被告的指责，没有一点不实之词。“永生的神”在《约伯记》中只出现一次，与约伯第19章指着“我的救赎主”的誓言相参照，可知两者是同一个上帝。

这个上帝有高于神或“全能者”的、裁决人神间是非的权能，因此是约伯拯救的惟一希望：“他必杀我；我却要信任他，在他面前还要辩明我所行的。这要成为我的拯救，因为不虔诚的人不得到他面前”(13:15—16)<sup>①</sup>；又说：“在他那里正直人可以陈明案子(mishēphāt)”(23:4)；“这样，我必永远脱离(pālaṭ)我的审判(mishēpaṭ)”(7)。约伯把全部希望寄托于上帝的公正裁决，他相信上帝“知道我所行的路；他试炼我以后，我必如精金”(23:10)。只是由于他不能确定上帝是否心志已定，是否听任神或全能者继续伤害他，他才惊惶、恐惧(23:13—17)。

在故事的前因后果中，约伯的救赎主或裁决者只能是耶和华。开始时，耶和华允许撒旦(“神”的一员)“伸手”攻击约伯，这才造成约伯的灾难。深受委屈的约伯只能向耶和华上诉。结束时，耶和华出面作出裁决，还约伯清白，赐福给他。故事的背景和结局都可验证约伯上诉的目的是请求耶和华裁决。

## 8. 以利户的裁决

以利户在约伯作最后陈述之后发言，他以裁决者自居，一方面裁决

---

<sup>①</sup> 据英王钦定本译，Though he slay me, yet will I trust in (lô) him(“虽然他杀我，我却要信任他”)；现代中英译本均译为“无”(lô’)指望。有人依然采用“无”的译法，但把“信任”或“指望”译为“沉默”(ychl)，因此译为：“他要杀我，我也不沉默”(R. Gordis, *The Book of God and Man*, University of Chicago Press, 1978)。这是一个折中方案。英王钦定本和折中译法与下一句“在他面前要辩明我所行的”的意义衔接，值得考虑。

約伯三個朋友“無一人折服約伯，駁倒他的話”(32:12)；另一方面裁決“約伯說話沒有知識，言語中毫無智慧。願約伯被試驗到底，因他回答像惡人一樣”(32:35—36)。他的譴責與約伯的朋友別無二致；更為險惡的是，以利戶企圖剝奪約伯上訴的權利和等待上帝拯救的希望。他的發言反映未經世事的年輕人急促而混亂的性格，我們可以通过解釋來條分縷析他的思想線索。

以利戶說，“公義歸給造我的主”(36:3)，那就是他們崇拜的神或全能者(37:23)；人“受欺壓就哀求”，只能向神求救(35:9)。約伯却在“造我的主”之外尋求救贖，那完全是“惡人的驕傲呼求”，“虛妄的呼求”，“神必不垂聽，全能者也必不眷顧”(35:12—13)。以利戶作為他拉家族的后代，聽說過耶和華的名，也心照不宣地明白約伯向耶和華上訴。因此極力貶低耶和華，泯滅約伯的希望。

以利戶說，外族人中無人見過耶和華，“何況你說，你不得見他，你的案件在他面前，你等候他吧！”(35:14)但約伯的等待是徒勞的，因為他是一個不關心人的神，“未曾發怒降罰，也不甚理會”(15)。

以利戶不敢明說耶和華不是救贖主。而在 33:23—30 編造了一個“指桑罵槐”的故事。据说，“一千天使中”有一個“犯了罪，顛倒是非”，應該“下坑”，只是神“給他開恩，說：‘救贖他免得下坑，我已經得了贖價’”。神得到的贖價便是這個天使對神的禱告、在人面前的認罪，以及稱頌“神救贖我的靈魂免入深坑，我的生命也必見光”。他用被神救贖的故事傳神的話，“指示人所當行的事”，“為要從深坑救回人的靈魂”，云云。這個故事的用意針對約伯的“救贖主”，說明除了他們崇拜的神之外沒有其他天使的救贖，更不用說耶和華了。

以利戶警告約伯不要轉向外族人的神求救。他使用的語言十分晦澀。他警告說：“你的呼求，或是你一切的勢力，果有靈驗，叫你不受患難嗎？不要切慕黑夜，就是眾民在本處被除滅的時候。你要謹慎，不可重看罪孽，因你選擇罪孽過於選擇苦難”(36:19—21)。史密克評論說《旧

约》中很少有比这段话更难解的段落。<sup>①</sup>但他的重译没有解决困难。这段话的关键是“你一切的势力”(hăya‘ārōkh)和“众民在本处被除灭”(la‘ălôth‘ammîm)何所指。族父时代的耶和華曾降灾于、或威胁过外族人(12:17,19:25,20:7)。耶和華在外族人心目中是“黑夜的惊骇”(诗篇91:5)。在以利户看来,约伯因为受本族崇拜的神的惩罚,转向“你一切的势力”即外族人的神耶和華求救,如果灵验,将产生“众民在本处被除灭”的灾难性后果,他“选择”(bāchartā)了他个人苦难更大的罪孽。但是,耶和華真的只是外族人的神吗?《约伯记》接下来给出的回答是“不!”

## 9. 耶和華的裁决

耶和華向约伯显现,与其说是受理他的上诉,不如说是对以利户的反裁决。以利户说耶和華不会理会约伯的“案件”(35:14),耶和華就应约伯要“到他面前”的诉求(13:16),“从旋风中回答约伯”(38:1)。耶和華的裁决不是对约伯的案子判决是非,而是否决了约伯上诉的合法性:第一,约伯无权指控诸神的不公平;第二,约伯无权埋怨耶和華允许邪恶的祸害。

### (1) 耶和華规定的宇宙秩序

上帝耶和華质问约伯的第一句话是“谁用无知的言语给我的谋士(‘etsāh)抹黑(chāshak)?”(38:2)这是我的翻译,用“谋士”代替和合本的“旨意”和英译本的“counsel”。‘etsāh一词在圣经中一般表示计策、谋划等,包括《约伯记》其他8例(5:13,10:3,12:13,18:7,21:16,22:18,29:21,42:3)。这个词也可表示谋划者或谋士,如“我的谋士”(诗篇119:24),“他的谋士”(以赛亚书40:13)。我们之所以采用“谋士”这一不常用的译法,是为了更贴近上下文意思。通观全书,约伯并没有隐藏耶和華

<sup>①</sup> E. B. Smick, *Job, The Expositor's Bible Commentary*, vol. 4, p. 1022.

的旨意,因此他回应说:“谁用无知的言语使你的旨意隐藏呢?”(42:3)约伯所说的“隐藏”(‘ālam)和耶和华所说的“抹黑”(chāshak)不是一回事。约伯从来没有“隐藏”耶和华的“旨意”,但他指控至上神或全能者,无异于给耶和华的“谋士”“抹黑”。如果没有约伯“抹黑”的针对性,耶和华接下来的话语似乎无的放矢。书中辩论的五个人都赞颂神统治自然界的崇高和权能<sup>①</sup>,耶和华为什么要大肆铺张无人不同意的观点呢?耶和华批评约伯不知道耶和华创世时安排秩序,不知道诸神是执行造物主意志的“谋士”。但是,如果说约伯只看到耶和华权能、而不承认耶和华“谋士”参与的观点有瑕疵,那么他的朋友用至上神替代耶和华的观点则是本末倒置的大错。

《约伯记》作者借用神话语言,一方面表明耶和华“立大地根基”(38:4)的创世大能,另一方面表明宇宙诸力量的协力:“晨星一同歌唱,神的众子也都欢呼”(7)。所有自然力量都被拟人化为耶和华的辅助设施:“海水冲出,如出胎胞”(8),“我用云彩当海的衣服,用幽暗当包裹它的布”(9),“因这光地面改变如泥上印印,万物出现如衣服一样”(14),“这雪雹乃是我为降灾并打仗和争战的日子所预备的”(23)。所有的自然力量(24—38)都遵守耶和华安排的道路和秩序,一切野兽飞禽都按大自然规则哺育生存,消长去留(38:39—39)。

耶和华最后教训约伯:“争辩(riḅh)岂可纠正(yissôr)全能者呢?让指控(yākach)神的回答他(ya‘ānennah)!”(40:2)耶和华独此一处提到“全能者”和“神”。如果我们照希伯来文原意恢复译文,可以看出耶和华并不等于全能者和神。相反,他要约伯用“纠正”全能者代替与之“争辩”,用“回答”神代替“指控”神。就是说,要用耶和华—神论“纠正”多神教,用耶和华的统治“回答”被夸大的至上神地位。约伯的回应也可证明

① 以利法在 4:10—11,5:9—10,22:12—14,比勒达在 25:2—6;琐法在 11:7—9;约伯在 9:4—13,12:7—12,26:5—14,28:1—14,20—26;以利户在 36:24—37:24 等处都承认神创造和维系自然的奥秘。

耶和華指示的意義：“我是無用的(hēn qallōthî)”(40:4),而不是“我是卑賤的”;約伯只是承認他未能糾正神,而不是承認他在神面前不謙卑。“我說了一次”,“兩次”,“就不再說”(40:5);約伯要按照耶和華指示再說一次,而不是說他要对神保持沉默。

## (2) 耶和華戰勝惡勢力

耶和華質問約伯：“你豈可廢棄我所擬定的？豈可定我有罪，好顯自己為義嗎？”(40:8)這是針對約伯的申訴：“不要定我有罪，要指示我，你為何怪罪我”(10:2)。約伯不知道撒旦對他的傷害是耶和華的試探，他請求耶和華裁定他無罪、清白，實際上怪罪耶和華，以“顯自己為義”。耶和華當然也沒有反其道而行之，定約伯的罪，因為他確實無罪；也沒有否定他的義，因為耶和華確實看他為義人(1:8)。耶和華告訴約伯的道理是，雖然邪惡的撒旦傷害他，但一切惡勢力都在耶和華控制之下，都被耶和華所戰勝。

耶和華用“河馬”和“鱷魚”象征世上最恐怖的惡勢力。“河馬”(bēhēmōth)是陰性複數名詞，文中用它表示單一怪獸，“它在神所造的物中為首，創造它的給它刀劍”(40:19)。它是百獸之王，有巨大殺傷力。“鱷魚”(tannînim)在烏加列語神話中被女神安特(Anat)和“神的公牛”所降伏。<sup>①</sup> 耶和華戳穿了巴力教神話的謊言：“它豈向你連連懇求，說柔和的話嗎？豈肯與你立約，使你拿它永遠作奴僕嗎？”(41:3—4)它是海上巨無霸，“在地上沒有像它造的那樣無所懼怕”(33)，耶和華問道：“誰能剝它的外衣？誰能進它上下牙骨之間呢？誰能開它的腮頰？”(13—14)這裡的答案是自明的，正如聖經後來所說：“你曾砸碎鱷魚的頭，把它給曠野的禽獸為食物”(詩篇 74:14)，“耶和華必用他剛硬有力的大刀刑罰鱷魚，就是那快行的蛇”(27:1)。從《創世記》3:3 開始，“蛇”就是邪惡

---

<sup>①</sup> J. B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament with Supplement*, Princeton University Press, 1969, p. 137.

的象征,它和鱷魚、河馬等怪獸一樣,無論多么桀驁乖戾,多么狰狞恐怖,都被耶和華戰勝、消滅。

約伯過去以為“能惹動鱷魚的”造成他的生命苦難(3:8),耶和華用河馬和鱷魚為例暗示約伯,造成他苦難的邪惡勢力(撒旦)早已在他的控制之下。約伯於是悔不該喪失生活的信心和勇氣,過去他在塵土和爐灰中絕望地詛咒自己的生日,如今“在塵土和爐灰中懊悔”(42:6)。

很多研究者認為耶和華控制自然和動物的奧秘,沒有回答約伯的問題,沒有觸及人生和社會的苦難。這是因為他們先入為主地設定約伯的問題是“神正論”的問題,上帝應該答复義人約伯受難的原因。其實,這樣的問題和解決方案根本不是《約伯記》的思路。約伯的苦難來自撒旦對耶和華的挑戰,約伯在耶和華的試探中顯示了崇拜耶和華的虔誠和堅定。耶和華最後的答复不是重新肯定約伯的義,而是為了裁決約伯與他的朋友爭論的是非。耶和華補充約伯認識上的偏差和不足,但從根本上否認了約伯的多神教朋友們的“神正論”：“你們的議論不如我的僕人說的是”(42:7)。《約伯記》最後解決了開始的“撒旦問題”：“約伯敬畏神豈是無故呢？”(1:9)世上確實有不為個人利益而崇拜上帝耶和華的人,約伯就是這樣的人。

#### 10. 約伯的天平稱出什麼？

約伯說：“惟願我的煩惱稱一稱,我一切的災害放在天平里,現今都比海沙更重”(6:2—3)。天平的一端放着約伯的巨大苦難,另一端衡量出什麼呢？舍斯托夫的《在約伯的天平上》一書用希臘哲學和近代理性主義哲學衡量科學與宗教、啟示真理與理性真理的關係。這本打着約伯名號的暢銷書完全撇開《約伯記》的啟示,無視約伯的虔誠信仰,只是把約伯的多神教朋友的神正論轉化為抽象的哲學議論而已。<sup>①</sup> 實際上,約

<sup>①</sup> 舍斯托夫：《在約伯的天平上》，董友等譯，三聯書店1989年版。

伯的天平不是用约伯的苦难来衡量上帝的正义,而是衡量约伯自己的信仰。约伯的天平称出了不为私利、孤独地信仰惟一上帝的虔诚。诚如安德森的评价:“约伯对上帝之善的信仰通过了审察,即使没有以色列人对上帝全能行动的历史信条的支撑,没有合约群体生活的支撑,没有崇拜体制的支撑,没有先知启示知识的支撑,没有传统的支撑,约伯的信仰在可怕的困苦中、在与经验的矛盾中生存和成长。在圣经全书中,约伯应该说是仅次于耶稣的最伟大的信仰者。”<sup>①</sup>

约伯的苦难不但衡量出无私的信仰的虔诚,而且衡量出没有合约的个人信仰的艰难。注意约伯的身份是以色列史之前的非誓约民,他不知道耶和華对亚伯拉罕的应许和祝福,事前没有感知过耶和華的慈爱。他承受的巨大苦难指向追求上帝的崇拜者所能忍受的最大限度,如他所说:“我有什么气力使我等候?我有什么结局使我忍耐?我的气力岂是石头的气力?我的肉身岂是铜的呢?在我岂不是毫无帮助的呢?智慧岂不是从我心中赶出净尽吗?”(6:11—13)约伯知道“敬畏主是智慧的开始,远离恶就是聪明”(28:28)。但是,敬畏上帝的智慧是有限的,只有上帝的启示、应许和祝福才能不断突破这一限度,创造战胜罪恶和摆脱苦难的奇迹。在《约伯记》中,耶和華亲自显现,使“从前风闻有你,现在亲眼看见你”的约伯突破了难以忍受的苦难限度;在圣经记载的拯救史中,上帝赐予的合约和合约的实现,激励上帝之民们超越人类苦难的界限,不断逼近永生和至福的目标。

---

<sup>①</sup> F. I. Anderson, *Job: An Introduction and Commentary*, Downers Grove: Inter-Varsity, 1976, p. 271.

## 第二章 耶和華的产业

本章接着《创世记》之后阐明耶和華一神论的历史效应,解释的文本是《出埃及记》、《利未记》、《民数记》、《申命记》和《约书亚记》、《士师记》。这六本经书的前四本属于传统的“摩西五经”,《约书亚记》现在被很多人处理为与“五经”相联的“第六经”,再加上《士师记》,便可对以色列早期历史作系统的解释了。

人们从经验科学的角度,用宗教学、史科学、社会学或政治学的方法,把以色列史作为世界古代史的一部分来研究;也按照比较宗教史的方法,把圣经中的神迹解释为人类宗教经验之一;还从圣经批评的角度,把公元前 10 世纪之前的以色列史解释为公元前 6 世纪后才出现的“申命学派”的编排。这样一来,圣经记载的以色列史只是世界各地常见的民族起源和兴衰的故事,以色列史中的耶和華好似偶像崇拜民族历史中常见的俗套,圣经记载历史事件和过程只是后人宗教经验的主观投射。我们则要按照圣经文本记载的历史和启示来解释以色列早期历史。

摩西用一段话总结他所经历的救赎史:“耶和華你神领你进入要得为业之地,从你面前赶出许多国民,……因为你归耶和華你神为圣洁的民,耶和華你神从地上的万民中拣选你,特作自己的子民。耶和華专爱

你们,拣选你们,并非因你们的人数多于别民,原来你们的人数在万民中是最少的。只因耶和华爱你们,又要守他向你们列祖所起的誓,就用大能的手领你们出来,从为奴之家救赎你们脱离埃及王法老的手。所以你要知道耶和华你的神,他是神,是信实的神,向爱他、守他诫命的人守约,施慈爱直到千代;向恨他的人当面报应他们,将他们灭绝。凡恨他的人,必报应他们,决不迟延”(申命记 7:1—10)。这段话概括了耶和华救赎以色列人的五个阶段:第一,“从为奴之家救赎你们脱离埃及王法老的手”;第二,“专爱你们,拣选你们”;第三,“特作自己的子民”;第四,“领你进入要得为业之地”,第五,“向爱他、守他诫命的人守约”和“向恨他的人当面报应他们”。这五个阶段是我们要解释的以色列早期历史的纲要。

耶和华五阶段的救赎有一个共同的目标;即让以色列人得到他的产业。“产业”(nachālāh)的词根是“继承”(nhl),即儿子继承父亲的合法产业。谁是耶和华的儿子呢?早期人类是上帝的儿女,但罪使他们与上帝疏远。于是,“耶和华从地上的万民中”,“拣选”(bāchîr)以色列人,“特作自己的子民”(申命记 14:2)。耶和华说:“以色列是我的儿子(bēnî),我的长子”(出埃及记 4:22),“你们是耶和华你们神的儿女”(申命记 14:1)。以色列人是耶和华“他的产业”(申命记 32:9),“栽于你产业的山上”(出埃及记 15:17);他们承受耶和华赐予的产业不仅有合约和律法,而且有应许之地(申命记 12:9)。作耶和华的子民是承受耶和华赐予产业的前提。如果以色列人堕落为“心中无诚实的儿女”(32:20),耶和华就要把他们“从本地拔起,扔在别的地上”(29:28)。耶和华拣选以色列人为子女、赐予他们应许之地作为产业,乃是贯穿以下解释的以色列早期历史的主题。

## 第一节 “从埃及领出来脱离铁炉”

摩西说:“耶和华将你们从埃及领出来脱离铁炉,要特作自己产业的

子民”(申命记 4:20),这句话概括了以色列人出埃及的原因和目标。为了达到拣选以色列人作耶和華子民的目标,耶和華的拯救行动经历了三个阶段:第一,过渡阶段,上帝实现对族父的后裔作出的应许,以色列人在埃及繁衍成大族;第二,预备阶段,上帝使以色列人“知道我是耶和華你们的神”(出埃及记 6:7);第三,解放阶段,上帝让以色列人看到“耶和華用大能的手将我们从埃及为奴之家领出来”(出埃及记 13:14)。

### 1. 大族的起源

《出埃及记》第一个字和《创世记》46:8 的第一个字相同:“随后”(wē'attāh),表示这两节的对应。《出埃及记》1:1—5 记载雅各家庭刚到埃及的 70 个人,是《创世记》46:8—27 记载的详细名单的提要。七十子圣经加上约瑟在埃及的 3 个孙子和 2 个曾孙,在《创世记》46:27 和《出埃及记》的 1:5 都说“七十五人”;新约时代的司提反沿袭七十子圣经“雅各和全家七十五个人”的说法(使徒行传 7:14)。这两个版本的数字都有历史的精确性。“约瑟和他的弟兄,并那一代的人都死了”(出埃及记 1:6),接着《创世记》的最后一句:“约瑟死了,正一百一十岁”(50:26)。“以色列人生养众多,并且繁茂,极其强盛,满了那地”(出埃及记 1:7),对应《创世记》中上帝的祝福:“要生养众多,遍满地面”(1:28)。

《出埃及记》和《创世记》的对应不是文字上的巧合,两者表示这样的启示:雅各后裔人口增长是自然繁衍的结果,而自然繁衍背后的真实原因却是上帝实现向族父作出的“你的后裔极其繁多”的应许(创始记 17:2,26:24,35:11,等)。摩西对以色列人说:“耶和華你们的神使你们多起来。看哪,你们今日像天上的星那样多”(申命记 1:10)。上帝应许亚伯拉罕和雅各后裔“如同天上的星”(26:4,32:13)的应许业已实现。

“像天上的星那样多”究竟有多少呢?据当时的统计,出埃及的以色列人,“除了妇人孩子,步行的男人约有六十万”(出埃及记 12:37),如果加上老幼妇孺,当时的以色列人不少于 200 万。摩西后来两次统计男人

数字,第一次“从二十岁以外,共有六十万零三千五百五十名”(出埃及记 38:26,民数记 1:46),40 年后的人数是“六十万零一千七百三十名”(26:51)。

很多学者不相信有如此多的以色列人。他们把这一统计数字中单位“千”(ל'eleph)重新解释,认为词根 ל'iph 的意思不是“千”;或指“群”(ל'ip),或指“战士”(mishpāchah),或指“族长”(ל'allûph),或指“头领”(ל'allûphîm)。如此计算,流便支派的“四十六千五百名”被解释为“四十六个部落中的五百人”或“四十六个战士(或族长,头领)和五百人”,其余 11 个支派也是如此。这种解释的困难有二:一是按照这一方法统计的 11 个支派人数的总和应是 18,000 人,而圣经记载的人数总和变成 4,150 (600 加 3,550)人,不能自圆其说;二是利未支派的 22,000 人(3:39),按新方法的解释变成 22 个部落或族长这样一个没有统计意义的数字。<sup>①</sup>把 ל'ip 解释为“战士”或“首领”,并非没有可取之处,应用在《历代志》中,这一方法可以消除不一致的记载,因而行得通<sup>②</sup>;但应用在《民数记》中却导致前后不一致的数字,因而行不通。

我们可以换一个角度思考问题:雅各后裔在埃及的 430 年中能否增长到 200 万人?采用保守的方式计算,假定这个群体实行内婚制,再假定最初 70 人中有 50 个生育年龄的男女,那么可以用下面公式推算以色列群体的自然人口增长率  $x$ 。

$$50 \times (1 + x)^{430} = 2,000,000$$

$$x \approx 0.025$$

就是说,这个家族只要保持 2.5% 的年人口增长率,430 年以后即能达到 200 万人。2.5% 的年人口增长率在和平富足的年代是正常的,圣经中的人数是可信的。

① T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, Grand Rapids: Eerdmans, 1993, pp.63 - 66.

② J. B. Payne, *1,2 Chronicles*, Expositor's Bible Commentary, vol. 4, Grand Rapids: Zondervan, 1988, p. 562.

摩西对以色列人说：“我祖原是一个将亡的亚兰人，下到埃及寄居。他人口稀少，在那里却成了又大又强，人数很多的国民”（申命记 26:5）。“一个将亡的亚兰人”指没有后裔的亚伯兰，“他人口稀少”指雅各在埃及的 70 人之“家”（bayith），在埃及繁衍成为“民”或“百姓”（‘am）和“大族”（gôy gādôl），出埃及时成为“又大又强”的“国民”。这是值得以色列人感激的恩典。

## 2. “叹息哀求”

在埃及的以色列人虽然是大族，却是受压迫的少数民族。摩西说：“有不认识约瑟的新王起来，治理埃及”（1:8）。一些历史学家认为，这是指第十八王朝的兴起（1584—1539 BC）。约瑟很可能是第十二王朝从阿门涅姆赫（Amennemhe）二世到谢努塞尔特（Sesostris）三世的三朝（1929—1843 BC）元老。<sup>①</sup> 第十八王朝驱除了统治上埃及的希克索斯人，自然会歧视居住在埃及的外族人。第十八王朝对外穷兵黩武，对内压迫奴隶和外族人。在埃及的以色列人是王朝法老的子民，但仍被当作奴隶对待。法老特意强调“我们”与“他们”的区分（1:9—11）。以色列人在埃及居住了 430 年。在人类历史上，那么长的时间足以使一个客居异地的民族融入当地主流文化，究竟什么原因使得以色列人没有接受那充满魅力和悠久的埃及文化传统呢？回答是信仰的力量。埃及人的宗教信仰有两个特点：一是多神崇拜，以“拉-阿蒙”（Amon-Re）为主神；二是神权和王权结合，法老被当作神的儿子来崇拜。

为了防范“他们”可能造成的危害，法老制定了种族歧视的政策，用劳役压迫以色列人，企图用杀害男婴的方法灭绝他们。当法老命令希伯来人的接生婆杀害男婴时，“收生婆敬畏神，不照埃及王的吩咐行”（1:17）。以色列人之所以能够逃过种族灭绝的这一劫，是因为收生婆和她

<sup>①</sup> L. J. Wood, *A Survey of Israel's History*, Grand Rapids: Zondervan, 1986, pp. 90, 92.

们的同胞一样,既不崇拜自封为神的法老,也不相信法老崇拜的神。

在法老的压迫下,以色列人“叹息哀求,他们的哀声达于神。神听见他们的哀声……神看顾以色列人”(2:23—25)。“哀求”(zā' aq)在圣经中表示人向上帝申诉冤屈,如耶和华听到被杀的亚伯“向我哀告”(创世记 4:10),所多玛和蛾摩拉的罪恶“声闻于我”(shaw' āh, 18:20)。

在人类历史上,地上的苍生无不向天上神灵申冤,全能的神耶和华知道人间的冤屈,在那么多被压迫民族中,上帝耶和华为什么首先解救以色列人呢? 圣经给出了答案:“神听见他们的哀声,就纪念他与亚伯拉罕、以撒、雅各所立的约。神看顾以色列人,也知道他们的苦情”(2:25)。“听见”、“纪念”、“看顾”、“知道”这四个词在圣经中表示耶和华的合约之爱。耶和华说“我下来是要救他们脱离埃及人的手”(3:8)。圣经三次记载耶和华“下来”(wa' ērēdh): 第一次“下来”阻止罪民造巴别塔(11:7),第二次“下来”惩罚所多玛和蛾摩拉(18:21)。这次下来“拯救”(htstsîl)以色列人。耶和华安排了缜密的拯救三部曲:首先显示自身,然后拣选先知,再后出手拯救。

### 3. 耶和华的自我显现

在沉默了 400 多年之后,耶和华再次显现在人类历史中。在《创世记》的记载中,耶和华在对祂者(世界和人类)的行动和说话中显现,但尚未显示耶和华自身。耶和华这次却向摩西显现自身,耶和华明白地摩西:谁是耶和华? 耶和华是什么?

#### (1) 谁是耶和华?

耶和华首次在荆棘的火烧中向摩西显现,耶和华的第一句话:“我是你父亲的神,是亚伯拉罕的神,以撒的神,雅各的神”(3:6),一下子跨越了时间的间隔,把摩西带到族父时代;接着又回到现实:“我的百姓('ammî)在埃及所受的困苦,我实在看见了;他们因受督工的辖制所发的哀声,我也听见了”(7);耶和华又指示未来:“我下来是要救他们脱离埃

及人的手,领他们出了那地,到美好宽阔流奶与蜜之地”(8)。耶和華显现在以色列人“过去—现在—未来”中的上帝,明白地昭示耶和華是谁。

上帝关于谁是耶和華的启示,不能离开启示的受众。族父时代的那些外族人,即使听说耶和華之名和感受到耶和華的威力,也不能知道谁是耶和華;只有与耶和華有合约关系的族父才理解谁是耶和華。在埃及的以色列人显然没有忘记祖先的历史,耶和華总是从他与族父约定开始,再用他们将看到实现约定的事实告诉他们谁是耶和華。

《出埃及记》第六章记载耶和華再次向摩西显示时,三次宣称“我是耶和華”(ʾănî YHWH),分别显示耶和華与以色列人的过去、现在和将来的关系。从过去的角度说,“我是耶和華”(6:2):“我从前向亚伯拉罕、以撒、雅各显现为全能的神”(6:3),曾应许亚伯拉罕、以撒、雅各赐予他们迦南地(4);从现在的角度说,“我是耶和華”(6:6):听见以色列人被埃及人苦待的哀声,记得与他们祖先立的约(5),“现在你们看见我向法老行的事”(6:1);从未来的角度说,“我是耶和華”(6:8):“救赎你们脱离埃及人之重担”(6:6),“我要以你们为我的百姓,我也要作你们的神”(7),要把你们领进应许给你们产业(8)。三次宣称“我是耶和華”,构成耶和華“过去—现在—未来”连续拯救。耶和華是历史中的存在,在以色列史中是以色列人的救主。

## (2) 耶和華是什么?

耶和華第一次向摩西显现,摩西用旁观者身份委婉地问道:“他叫什么名字?”(13)这是第一次听到耶和華之名的摩西关心的问题。注意摩西问的是“什么”(mēh),而不是“谁”(mi)。耶和華显示的“过去—现在—未来”的形象已经回答了“谁是耶和華”的问题,摩西代表以色列人提出的问题是:耶和華有什么品质和性格?用现代语言分析的区分来说:“谁”的问题解决名称的“指称”(Bedeutung),而“什么”的问题解决名称的“含义”(Sinn)。

上帝回答说:“我是自有永有的(ʾehyeh ʾăšer ʾehyeh)”(3:14a),又

说：“你要对以色列人这样说：‘那自有的(*ehÿeh*)打发我到你们这里来’”(14b)。这句话是圣经中含义最为丰富的话之一，也引起不胜其烦的神学的、哲学的、语言学的，以及非学术的解释和争议。我们引用的和合本译文，不受那些烦琐言谈的干扰，基本保持了希伯来文字本身的意义。

西闪族语的“是”动词的词根是 *hwy*, <sup>1</sup>*ehÿeh* 是希伯来文“是”动词的第一人称单数，即“我是”，而 *ehÿeh* 是第三人称单数的“是”，不受时态限制，表示“他过去—现在—将来是”。希腊文最初也用第三人称单数的“它是”(*estin*)表示“存在”自身，按照比较语言学规则，可以把 *ehÿeh* (“他是”)译作“自有永有”，或自在永在；而“我是”(<sup>1</sup>*ehÿeh*)相当于希腊文“是”动词的单数阴性名词 *ousia*，表示“存在者”或“本体”，可被译为“存在者”。这句话可被更确切地译为：“存在者是自有永有的。”“耶和華”之名的含义在《创世记》用不同名称表示，如“天地的主、至高的神耶和華”(14:22: *YHWH*<sup>1</sup> *el*<sup>1</sup> *elyôn*)和“耶和華永生神的名”(21:33: *YHWH*<sup>1</sup> *el*<sup>1</sup> *ôlêm*)；《出埃及记》中的“自有永有”是耶和華之名含义的提炼和浓缩。当然，“耶和華”不是抽象的“是者”或“存在”。与希腊人的“存在”或“神”的概念不同，圣经记载的上帝存在，具体地表现为创造世界和拯救人类的历史；《旧约》中的耶和華自摩西之后就是以色列史的主宰。

“神晓谕摩西说：‘我是耶和華。我从前向亚伯拉罕、以撒、雅各显现为全能的神，至于我名耶和華，他们未曾知道’”(6:2—3)。这句话颇有争议。耶和華十多次向亚伯拉罕、以撒、雅各显现，至少两次告诉他们“我是耶和華”(创世记 15:7, 28:13)；族父多次“求告”、赞美耶和華，耶和華为什么向摩西说“他们未曾知道”耶和華之名呢？原来，“他们”指 6:1 中法老“且把他们赶出”，即住在埃及的以色列人，而不是指亚伯拉罕、以撒、雅各。现在的译本不能表示 6:1—3 的希伯来文语法结构，以致人们以为 6:3 的“他们”指 6:2 的“亚伯拉罕、以撒、雅各”，而不是 6:1 中复数第三人称动词所蕴含的“他们”。圣经批评者利用不周全的翻译，按照自己的主观臆断，认为耶和華只是出埃及之后的以色列人崇拜的神，此前

族父不知道耶和華。<sup>①</sup> 这种理解切断了从族父史到以色列史的连续性，而且没有圣经文本的依据。

#### 4. 先知的诞生

如果说，耶和華的显示向以色列人下达了动员令，那么他对摩西的再三召唤，选定了战地指挥官。摩西是《旧约》中最大先知，耶和華先知的典范。“先知”在古代西亚是一个流行的称号，不独耶和華有先知，巴力也有先知；不仅以色列人中有先知，埃及人、米甸人中也有先知。摩西的生平表明，耶和華的先知并不取决于人的主观愿望、热情和能力，而取决且仅取决于耶和華的召唤和恩赐。只有得到耶和華的召唤(qārā)的人，才是耶和華的先知。

摩西生于第十八王朝第三代法老图特摩斯一世(Thutmose I, 1525—1512 BC)期间<sup>②</sup>，法老企图灭绝以色列人男婴，母亲把他放在蒲草箱，随尼罗河漂流，巧遇法老的女儿，被“拉出”(māshāh)收养在宫中，“摩西”(Mōsheh)因而得名。这个法老女儿很可能是哈特什普苏特(Hotshepsut)。哈特什普苏特在图特摩斯二世之后成为女王(1503—1482 BC)。犹太族的以斯拉家族的“米列娶法老女儿比提雅为妻”(历代志 4:18)，法老女儿“书拉密女”与所罗门之间有纯洁爱情(雅歌 1:9, 6:13, 7:1)。联系圣经记载中的线索，摩西时代的法老女儿同情、善待“希伯来人的孩子”(出埃及记 2:6)，绝非偶然。摩西在法老宫廷生活 40 年，受到埃及发达的知识和语言训练，他后来能记下“摩西五经”，绝非偶然。在宫廷长大的摩西对受压迫的同胞有深切关爱之情。

图特摩斯三世(Thutmose III, 1504 - 1450 BC)期间，摩西约 40 岁

① A. Alt, *Essays in Old Testament History and Religion*, Garden City, N. Y.: Doubleday, 1968.

② 阿基尔认为生于 1227 年。G. L. Archer, *The Chronology and Metrology of the Old Testament*, Expositor's Bible Commentary, vol. 1, Grand Rapids: Zondervan, 1979, p. 367.

时,有一天看到“一个埃及人打希伯来人的一个弟兄”(2:11),愤起打死了那个埃及人。第二天见到“两个希伯来人争斗”,他们不但不听摩西劝阻,反而用摩西“杀那埃及人”的罪名要挟他,摩西不得不逃亡。摩西在亚伯拉罕庶出后裔米甸人(创世记 25:2)中流亡四十年,娶米甸祭司的女儿西坡拉为妻,生有两个儿子。“过了多年,埃及王死了”(2:23),摩西可以返回埃及了。耶和华及时向他显现,召唤他“将我的百姓以色列人从埃及领出来”(3:10)。如此说来,摩西带领以色列人出埃及发生在阿蒙霍特普二世(Amenhotep II, 1450 - 1424 BC)期间的公元前 1440 年代。<sup>①</sup>

面对耶和华的召唤,摩西以“我是什么人,竟能去见法老”(3:11)为借口,再三推诿。耶和华为他准备好先知之路。摩西说:“他们必不信我,也不听我的话”(4:1);耶和华就把摩西手里的杖变成蛇,使他的手长大麻风,又顷刻复原。这就赐予他行神迹的能力。有行神迹能力的先知被人称为“神人”(ʾîsh hā' ʾēlōhîm)。<sup>②</sup> 摩西成为“神人”(历代志上 23:14),并不是他有什么本事,只是为了让以色列人相信他执行耶和华的意志(4:5)。摩西说:“我素日不是能言的人……我本是拙口笨舌的”(4:10)。耶和华于是赐他口才,“指教你所当说的话”(12),又赐给他“能言”的哥哥亚伦同等的口才(15),又把摩西和亚伦组成一对搭档,摩西接受上帝言语,亚伦表达摩西要说出的言语:“你要以他作口,他要以你当作神”(16)。“先知”(nābhî')来自动词“说话”(nāghad),先知上帝使之说话的人。摩西说先知话的能力完全来自耶和华。耶和华详细指示摩西的行动步骤和他如何对法老说话(3:18,22),以及如何与耶和华的计划相配合(19—21)。预先知道上帝的计划,是先知独特的能力:“主耶和华若不将计划(sôdh)指示他的仆人众先知,就一无所行”(阿摩司书 3:7)。

<sup>①</sup> 阿基尔认为发生在 1446 年春。

<sup>②</sup> 如以利亚(列王纪上 17:18),以利沙(列王纪下 4:7 等)。

即使有耶和華的充分預備,摩西仍然拒絕:“主啊,你願意打發誰,就打發誰去吧!”以致“耶和華向摩西發怒”(4:13—14)。耶和華發怒也許可以解釋接下來發生的事實:“摩西在路上住宿的地方,耶和華遇見他,想要殺他”(4:24)。這是最難解釋的經文之一。七十子聖經把此句中的“耶和華”譯為“耶和華的使者”。猶太拉比的一個解釋是,邪惡的天使瑪斯特馬王(Prince Mastema)為了阻礙耶和華的計劃,想要殺返回埃及途中的摩西,而耶和華救了他。<sup>①</sup> 這種帶有神話色彩的解釋沒有歷史感。

事實是,耶和華命令摩西行割禮。摩西剛出生就被帶進法老宮中,不可能行割禮;他的孩子在米甸族出生,也沒有行割禮。耶和華曾說:“不受割禮的男子,必從民中剪除,因他背了我的約”(創世記 17:14)。這就是耶和華“想要殺”摩西的原因。在沒有其他男人和工具的情況下,割禮由摩西妻子西坡拉“拿一塊火石”施行(4:25)。她說:“你因割禮就是血郎了”(4:26)。文中“割禮”(lammûlôth)是複數,暗示摩西和他同行兩個兒子(4:20)都接受割禮,雖然她只把一個兒子的“陽皮”(‘ārêlâh, 單數)“丟在摩西腳前”(25)。如果摩西沒有受割禮,如何能夠成為西坡拉的“血郎”呢?“郎”(châthan)即新郎,暗示摩西因割禮而成為新人。就是說,耶和華讓“永約的記號”銘刻在他的身上,他手裡的杖(maṭṭeh)於是成為行神迹的“記號”。耶和華賦予摩西“新靈”,他的言行如過去判若兩人。以色列史上最偉大先知誕生了。

聖經記載表明,不管摩西是否願意,耶和華召喚他做先知,他無論如何也擺脫不了這一使命。耶和華給予猶豫者信心和力量,給予響應者勇氣和堅毅。聖經記載的以色列史開始於上帝召喚摩西作他的先知。從此,先知的話和活動影響以色列史的全過程,直至以色列史的終結(撒迦利亞書 13:3)。

<sup>①</sup> The Book of Jubilees, 48:2-4, J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, New York: Doubleday, 1983, pp. 78-79.

## 5. 大能之手在行动

摩西说,耶和华用“大能的手,和伸出的膀臂”,在埃及行“大可畏的事”(申命记 4:34)。“大能的手”(yādh chězāqāh)和“伸出来的膀臂”和“耶和华的手”(hōyāh)、“神的手指”(8:19:’etsba’)等说法,十分形象地表示耶和华行神迹的强大威力。耶和华在埃及 10 次降灾,没有一次露面,但看不见的大能之手始终在行动。

耶和华“伸出膀臂”或“伸手”“重重地刑罚埃及人”(6:6,7:4),原因是法老“刚硬”,不放以色列人出埃及。“刚硬”(chāzaq)一词在《出埃及记》中出现 20 次,10 次是“法老心里刚硬”(7:13,14,22;8:15,19,32;9:7,34,35;13:15),其余 10 次是耶和华“使法老的心刚硬”(4:21,7:3,9:12,10:1,20,27;11:10,14:4,8,17)。现代人道主义者不禁要问:上帝使法老心里刚硬岂不是增加了埃及人不必要的苦难吗?圣经用事实表明,耶和华“使法老心里刚硬”是法老刚硬的心咎由自取。

摩西、亚伦第一次谒见法老转达“耶和华以色列的神”(5:1)的旨意,法老傲慢地说:“耶和华是谁,使我听他的话,容以色列人去呢?我不认识耶和华,也不容以色列人去”(2)。不但不容,反而加重以色列人的苦工和责罚,把以色列人祭祀耶和华的虔诚要求污蔑成“懒惰”不做工的借口(17)。以色列人害怕为祭祀耶和华是否值得付出被杀害的代价(21),摩西也怀疑耶和华能否拯救他们(23)。

为了让以色列人“知道我是耶和华你们的神”(6:7),为了迫使法老容许“以色列人出他的地”(7:2),为了使“埃及人就要知道我是耶和华”(7:5),为了“将我的百姓以色列人从埃及领出来”(3:10),耶和华不得不行大神迹惩罚法老,以达到这四重目的。

由于“法老心里刚硬”,耶和华的神迹受到抵制。耶和华教摩西和亚伦在法老面前把杖变成蛇,法老招来他的“博士和术士”,“术士”(ākshshēphīm)来自动词“表演”(kshp),他们用魔术(bēlahăṭêhem)弄

虚作假,也把杖变成蛇。“亚伦的杖吞了他们的杖”(7:12),戳穿了他们的把戏。“法老心里刚硬”(13),不肯接受教训。耶和華于是实施 10 次打击。

圣经用不同的术语描述耶和華的 10 次行动,如“麻烦”(7:2: nōghēph)、“灾害”(9:14: maggēphōth)、“瘟疫”(9:3,15: debher)、“打击”(11:1: negha<sup>4</sup>)、“重击”(neghēph)。通常被称为“十灾”的前九灾可被分为三组,每组的第一次(血灾、蝇灾和雹灾)是法老清早出门看到的警告(7:15,8:20,9:13);各组的第二次(蛙灾、畜灾和蝗灾)发生在法老的宫廷(8:1,9:1,10:1);各组的最后一次(虱灾、疮灾和黑暗之灾)遍布全埃及(8:16,9:8,10:21)。

这九灾不见得一次比一次更严重,却一步一步达到了耶和華行神迹的四个目的。第一灾时巫师尚能把河水染成血色,抵抗耶和華的神迹。除此之外,他们再无招架之力,任凭耶和華打击。第四灾时法老开始松动,容许以色列人到埃及旷野祭祀,“只是不要走得很远”,还要同时为法老祈祷(8:28)。摩西理所当然地拒绝了这一“准许”,于是法老继续“心里刚硬”,遭受第五灾打击。从第六灾开始,“耶和華使法老的心刚硬”(9:12)，“特要向你(即以色列人)显我的大能,并要使我的名传遍天下”(16)。第七灾和第八灾时法老开始知道耶和華,对摩西说:“这一次我犯了罪,耶和華是公义的,我和我的百姓是邪恶的”(9:27)，“求耶和華你们的神,使我脱离这一次的死亡”(10:17)。但是,法老没有任何认罪的行动,硬是不容许以色列人离开,于是耶和華使法老继续刚硬。第九灾时,埃及有条件地容许以色列人离开埃及,“只是你们的羊群牛群要留下”(10:24)。这等于剥夺了以色列人在旷野祭祀和生存的权利,摩西理所当然地拒绝了这一“准许”。“耶和華使法老的心刚硬”(27),法老威胁摩西“你要小心,不要再见我的面,因为你见我面的那日,你就必死”(28)。“于是,摩西气忿忿地离开法老出去了”(11:8)。

十灾的目标是打击埃及人崇拜的诸神。埃及人的多神教以太阳神

为主神,包括尼罗河,主宰牲畜和管理农业的神牛,乃至繁殖力极强的青蛙、昆虫。耶和华向“埃及一切神”(kāl-<sup>1</sup> elōhēy Mitsrayimt)宣战(12:12),他降下的九灾败坏了诸神的权威。血灾使尼罗河受污染,蛙灾、虱灾<sup>①</sup>和蝇灾把虫神变成折磨生命的害虫,畜疫之灾和疮灾表明了神牛的无能,雹灾和蝗灾戳穿了埃及农业神的神话;最后,黑暗之灾掩盖了埃及人崇拜的主神——太阳。法老被埃及人崇拜为神,他的权威建立在保护人民生命安全的基础之上,第十灾击杀了从法老到囚徒的所有埃及人的头生子,以及一切头生的畜生,“在埃及有大哀号,无一家不死一个人的”(12:30)。法老至高无上的神话破灭,不得不无条件地同意以色列人离开埃及,“依你们所说的,去侍奉耶和华吧!”(12:31)

## 6. 赎罪的逾越节

第十灾不但达到了迫使法老同意以色列人离开和知道耶和华的威力的目的,而且使以色列人知道耶和华是救赎他们的神。“救赎”(gā'al)本是一个法律术语,意思是用金钱“赎回”(pādhāh)奴隶,恢复他们的自由民身份。比如,如果主人不喜欢婢女,“就要许她赎身”(21:8)。耶和华把以色列人解救出埃及不是社会政治意义的解放奴隶,而是拯救史上的救赎。耶和华吩咐摩西对法老说:“以色列人是我儿子,我的长子。我对你说,容我的儿子去,好侍奉我”(4:23)。“长子”(bēkhôr)是继承父亲产业的人,耶和华赎回沦为法老的奴仆的以色列人,让他们继承和侍奉自己的上帝之民。

在《创世记》中,“救赎”这个关键词只使用过一次:雅各临死之前称保护他的神为“救赎我脱离一切患难的那使者”(48:16)。“救赎”在《出埃及记》中再次出现不是偶然的,它用来表示耶和华实现对雅各的应许,把他的后裔以色列人带回到应许之地迦南去崇拜耶和华。

<sup>①</sup>“虱”在希伯来文中是 kēn,表示虱、蠓、蚊等小虫。

救赎要付给主人赎价。以色列人的主从来就是耶和華,非法占有他们的法老必须向耶和華付出赎价,这就是耶和華为什么“把埃及地一切头生的,无论是人是牲畜,都击杀了”(12:12)。但是,以色列人在埃及不认识耶和華的名,他们在400年间曾崇拜其他神,他们也要从罪中被赎出,也应像埃及人那样,把“一切头生的,无论是人是牲畜”作为赎价,付给耶和華。这就是耶和華为什么说:“以色列中凡头生的,无论是人是牲畜,都是我的,要分别为圣归我”(13:2)。差别在于,埃及人的赎价是不情愿被耶和華取走的带罪之物,而以色列人的赎价是主动献给耶和華的圣洁之物。

耶和華的“逾越”区分出这两种完全不同的赎价。耶和華命令以色列人:在那天晚上,每家宰杀一只羔羊,把羔羊血涂在门框上和门楣上,合家当晚把羔羊吃了。羔羊的血有三项功能:第一,避免家中灾祸:耶和華“这血要在你们所住的房屋上作记号,我一见这血,就越过你们去,我击杀埃及地头生的时候,灾殃必不临到你们身上灭你们”(13:13);第二,平息耶和華的忿怒:“不容灭命的进你们的房屋,击杀你们”(13:23);第三,羔羊为以色列人赎罪:“用羊羔代赎”,“凡你儿子中头生的都要赎出来”(13:13)。

逾越节是“以色列众人世世代代该谨守”的定例(12:42)。“献给耶和華逾越节的祭”(27),纪念的是耶和華领他们出埃及前夜的救赎行动。逾越节从预备到宰吃羔羊共七天(12:3,6);逾越节之夜之后“吃无酵饼七日”,是谓无酵节(13:6)。耶和華规定最重要的两个节日,安息日纪念上帝的创世,而逾越节和无酵节纪念上帝的救赎。但是,逾越节的礼仪不能为人赎罪,上帝派遣长子耶稣,作为逾越节的羔羊,在十字架上为人类赎罪,三天后复活,开创了上帝与人和解的新约时代。上帝救赎的行动,贯穿在逾越节和复活节之间和之后。

## 7. 红海战歌

红海是以色列人出埃及的最后障碍,在前有天堑、后有追兵的生死

关头,以色列人奇迹般地渡过红海,最终摆脱了法老的奴役。渡红海事件是以色列人世代传诵的史诗(如诗篇 106,136 首,哈巴谷书 3:15);但与其他文化的史诗有一个根本不同:后者是崇拜祖先的神话传说,前者则是对耶和华救赎史实的记录和颂扬。

### (1) 渡海始末

以色列人“从兰塞起行,往疏割去”(12:37),“在旷野边的以倘安营”(13:20),他们在耶和华“日间云柱,夜间火柱”(13:22)的带领下,“昂然无惧地出埃及”(14:8),到达红海岸边。圣经说此地“在比哈希录前、密夺和海的中间,对着巴力洗分靠近海边”(14:2)。这些古地名现已不能确定。现在学者认为,“红海”(yam-sûph)的“红”实际上是“芦苇”(sôph)的意思,指一芦苇湖泊,而不是现在的红海。不过,我们既然不知道3500年来红海的地理变迁,就不要轻易断定当时红海中没有芦苇海湾,或说这个湖泊与红海不相通。

耶和华最后一次“使埃及王法老的心刚硬”(14:8),使法老错误地判断以色列人在旷野中迷路被困,法老带领“六百辆特选的车和埃及所有的车”,浩浩荡荡杀向红海,令以色列人胆寒惧怕,他们或“向耶和华哀求”(14:10),或埋怨摩西把他们带进旷野送死(11)。以色列人的绝境使得耶和华再行大神迹,以达到“将我的百姓以色列人从埃及领出来(hôtsi)”之目的。摩西按照耶和华吩咐,“向海伸杖”,“耶和华使用大东风,使海水一夜退去,水便分开,海就成了干地”(14:21)。以色列从干地步行过海,追赶来的“法老一切的马匹、车辆和马兵都跟着下到海中”,摩西再次向海伸杖,“水就回流,淹没了车辆和马兵,那些跟着以色列人下海法老的全军,连一个也没有剩下”(14:28)。

### (2) 神迹与自然

《诗篇》的作者用神话语言赞颂耶和华“斥责红海,海便干了”(诗篇 106:9),亲临其事摩西如实记载红海神迹是耶和华利用“大东风”(14:21)的自然效果。自然界的风力达到超强程度,可以把水流分开,在水面

吹开和吹干一条道路,水被强风挡在左右如墙垣;“大东风”指“东向大风”,在大风推动下,以色列人迅速由西向东过海;而埃及军马通过时,风力减退,水墙从两边塌陷,顷刻遭灭顶之灾。

圣经批评者不相信圣经描写的神迹,尤其不相信十灾和红海奇迹,认为这些完全违背自然规律,不可能是事实。他们宁可相信休谟关于神迹的定义:“所谓神迹乃是借神明的一种特殊意志,或借一种无形作用的干涉,对自然法则的违背(transgression)。”<sup>①</sup>他们没有看到,神迹并不违背自然法则。上帝耶和華恪守洪水以后对人类作出承诺:“地还存留的时候,稼穡、寒暑、冬夏、昼夜就永不停息了”(8:22)。事实上,旧约记载的神迹无不是上帝控制自然法则、利用自然力量来达到拯救目的,都不违反自然法则。

红海神迹是如此,埃及“十灾”也是如此。第一灾是现在所说的赤潮,尼罗河中水体富营养化,微生物死亡,“河水的水都变作血了。河里的鱼死了,河也腥臭了”(7:20—21)。河中的青蛙跳上岸,造成第二灾,此后七灾也可以用尼罗河赤潮引起生态恶化的连锁效应来解释。至于畜疫中“以色列人的牲畜一个都没有死”(9:6),第十灾只杀埃及人头生的,而不伤及以色列人的神迹,不是天灾,而是与人的生活方式相关的人的祸福。如果瘟疫和致死疾病在一个社会群体流行,而另一群体不受影响,可以用人的生活方式作社会学的解释,也可以用上帝降下的祸福作宗教的解释。《出埃及记》的历史启示与我们知道的自然规律和流行病知识并不矛盾。

同理,耶和華在西奈旷野降下的食物“吗哪”,是自然生成的有机物;耶和華的使者通过散布瘟疫杀戮成千上万敌军(列王纪下 19:35),约拿在鱼腹中生存三天三夜后脱险(约拿记 1:17—2:19)。这些历史事件虽然十分罕见(否则不是奇迹),但都不违背生物学原理。

<sup>①</sup> 休谟:《人类理解研究》,关文运译,商务印书馆 1972 年版,第 102 页注。

### (3) 红海之歌

摩西“红海之歌”是耶和华神迹的见证。摩西见证亲身经历的事实：“我要向耶和华歌唱，因他大大战胜，将马和骑马的投在海中”(1)，“耶和华是战士，他的名是耶和华。法老的车辆、军兵，耶和华已抛在海中，他特选的军长都沉于红海”(3—4)，“大水直立如垒，海中的深水凝结”(8)，“你叫风一吹，海就把他们淹没，他们如铅沉在大水之中”(10)，“耶和华使海水回流淹没他们，惟有以色列人在海中走干地”，等等。米利暗之歌作了同样的见证(15:11,21)。

这首歌是战歌，是颂歌，也是凯歌。对照耶和华最初向摩西显现“过去—现在—未来”的真神和永生之神的启示，可以从更多的角度理解这首歌。摩西赞颂说：“耶和华是我的力量、我的诗歌，也成了我的拯救。这是我的神，我要赞美他；是我父亲的神，我要尊崇他”(15:2)。“诗歌”可以说是族父流传下来的历史，“我父亲的神”指亚伯拉罕、以撒和雅各的神。摩西酣畅淋漓地颂扬耶和华实现对族父应许和祝福的权能和荣耀：“耶和华啊，众神之中谁能像你？谁能像你至圣至荣，可颂可畏，施行奇事？”(15:11)

从未来角度看，摩西祈祷耶和华“凭慈爱”、“凭能力”把以色列人引进应许之地(15:13)。他预告“非利士的居民”、“以东的族长”、“摩押的英雄”和“迦南的居民”在耶和华的权能和威力面前胆战心惊(15:14—15)。他期待耶和华将伸展“膀臂的大能”，把“你所赎的百姓”(17)，领进迦南地，“栽于你产业的山上”(17)。摩西最后祈望：“耶和华必作王，直到永永远远！”(15:18)这在圣经中第一次树立了上帝之国的拯救目标。

## 第二节 西奈之约

圣经说，在以色列人住在“正满了四百三十年的那一天，耶和华的军队都从埃及地出来了”(12:41)。但那时的以色列人很难说是一支军队，

他们带着大肆掠夺来的“埃及人的财物”(12:36)，“又有许多闲杂人，并有羊群牛群”(38)，数百万人大迁徙。如果不是耶和華在红海行大神迹，他们根本不堪一击。

渡过红海来到西奈旷野，以色列人刚脱离铁炉时的那种热情和兴奋一下子消退了，在荒凉的野地中，民众士气低落，动辄“发怨言”(出埃及记 15:24,16:2,17:3)。耶和華赐予他们甘甜水(16:25)和吗哪(35)，他们却不满足，或贪得吗哪而不听从耶和華的“诫命和律法”(16:28)，或以贪心地索取来“试探耶和華”(17:2)。以色列人第一次在旷野遭到亚玛力人的袭击，完全依赖耶和華赋予摩西之杖的神迹，“摩西何时举手，以色列人就得胜；何时垂手，亚玛力人就得胜”(17:11)，以致需要两人在左右扶住他的手，才得以勉强取胜(12)。百姓每有纠纷都来寻求摩西“在两造之间施行审判”(18:16)。摩西的岳父叶忒罗是米甸的祭司和首领，有丰富的管理经验，他说：“你这作的不好。你和这些百姓必都疲惫，因为这事太重，你独自一人办理不了”(18:18)。摩西接受他的建议，按照外族人的建制，选拔“千夫长、百夫长、五十夫长、十夫长，管理百姓”(21)。

摩西和他的助手们治理百姓，“要将律例和法度教训他们，指示他们当行的道、当作的事”(18:20)。如何得到“律例”、“法度”、“行道”、“作事”这四项指示呢？叶忒罗祝福摩西：“愿神与你同在想法，你要替百姓到神面前，将案件奏告神”(18:18)。叶忒罗所说的神不是米甸人的神，他从耶和華把从“发狂傲”法老统治下解救出来的事实，“得知耶和華比万神都大”(18:11)，“耶和華是应当称颂的”(10)。如他所祝愿的那样，耶和華在以色列人面临生存危机、最需要得到指示的时刻，在西奈山与以色列人立约，又教育他们如何遵守和执行合约。

“以色列人出埃及地以后，满了三个月的那一天”(19:1)到达西奈山下安营扎帐，直到“第二年二月二十日”(民数记 10:11)拔营离开西奈山，历时 13 个月。以色列人从一群乌合之众，被训练成正义之师、威武之

师。《出埃及记》后 16 章、《利未记》和《民数记》前 10 章记载了这一变化过程。这一过程以立约为中心,重在制度建设,建立了以色列人律法、会帐、祭祀、祭司和军队的建制。这五方面的建制不仅整顿和培训旷野中一代以色列人,而且后来成为以色列人的国家体制。本节围绕西奈合约,解释这五方面建制的历史背景和启示意义。

## 1. 律法

西奈合约是耶和华与人的第四次立约。这次合约在《旧约》和《新约》中最为详细,最为典型。“约”(b'ērith)在圣经中共 260 余现,大部分指西奈之约。前三次合约是上帝与家主(亚当、挪亚和三个族父)所立的约,通过家主影响到他的家族和后裔,合约是简明的口头约定。上帝这一次与以色列全民立约,在人类社会已有法律文书的阶段,这一次合约是书面记录的律法。

考古学家发现了公元前 3000 年赫梯帝国与附庸国的宗主权盟约,又在埃及发现了公元前 2000 年类似的政治盟约和人身依附契约。有人以十诫的表述和《申命记》结构与古代近东地区的“宗主权盟约”相似为由,试图证明圣经记载的合约恰如当时宗主权盟约双方的文本。<sup>①</sup> 这样的类比不恰当,因为律法书与同时代西亚地区发现的条约或契约根本不同:律法书是耶和华制定的合约的核心,表现上帝意志,因此可以在中东古代法律湮灭之后的数千年后屹立不衰,依然启示。

### (1) 律法成书经过

圣经详细记载了书写律法的经过。耶和华第一次在西奈山与摩西说话,“摩西将耶和华的命令都写上”(24:4),称之为“约书”(7)。耶和华接着召唤摩西上山:“你上山到我这里来,住在这里,我要将石版并我所写的律法和诫命赐给你”(24:12),摩西在山上住四十昼夜;“耶和华在西

---

<sup>①</sup> M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford: Clarendon, 1972.

奈山和摩西说完了话,就把两块法版(lūchōth hā' eben)交给他,是神用指头写的石版”(31:18);这两块法版“是两面写的,这面那面都有字。是神的工作,字是神写的,刻在版上”(32:15—16)。摩西后来对以色列人说,十诫是耶和华第一次向以色列会众“大声晓谕”的话,“此外并没有添别的话。他就把这话写在两块石版上,交给我了”(申命记 5:22)。上帝手指写的法版没有保留下来。摩西下山看到以色列人铸拜金牛犊,“便发烈怒,把两块版扔在山下摔碎了”(32:19)。

耶和华惩罚犯罪的以色列人之后,吩咐摩西说:“你要凿出两块石版,和先前你摔碎的那版一样,其上的字我要写在这版上”(34:1)。摩西第三次上西奈山,又住了四十个昼夜,聆听耶和华的话。耶和华说:“你要将这些话写上,因为我是按这话与你和以色列人立约”(34:37)。摩西下山之前,“耶和华将这约的话,就是十条诫,写在两块版上”(34:28)。“摩西手里拿着两块法版下西奈山”(29)。

圣经的记载表明,两块法版是耶和华亲写的十诫。除十诫外,律法书还包括耶和华在山上对摩西说的话,包括摩西第一次记录的“约书”,以及在山上 40 个昼夜,记录耶和华面对面与他说的话。摩西记录的耶和华的话,与耶和华亲写的十诫一样真实可靠。耶和华是圣经记录的全部律法书的制定者,摩西只是见证者和记录者。正如耶和华告诉以色列人的那样:“这些律例、典章和法度,是耶和华与以色列人在西奈山藉着摩西立的”(利未记 26:46)。

## (2) 十诫

“十诫”(‘ăšereth hadhîbhêrôth)是律法书的纲领。十诫如何划分?有两种分类:东正教和改革宗的分类是前四条神法和后六条人法;天主教和路德宗把前两条神法合为第一诫,把第六条人法拆分成两条,第一句“不可贪恋人的房屋”为第九诫,其余几句为第十诫。<sup>①</sup>不能简单地说

① 《马丁·路德文选》,中国社会科学出版社 2003 年版,第 36—37 页。

哪一种分类更符合圣经启示。传统认为前四条“神法”写在第一块法版上；后六条“人法”写在第二块法版上，那只是人的猜测，没有圣经的依据。把“不可贪恋人的房屋”作为第九诫，也不符合《申命记》的版本，其中第一句是“不可贪婪人的妻子”，第二句才是“也不可贪图人的房屋”等。

重要的问题是如何理解第一句：“我是耶和华你的神，曾将你从埃及地为奴之家领出来”(20:2)。这一句是十诫的前言，还是第一诫的第一句话呢？我们赞成后一种观点。从十诫的表述来看，只有三个肯定句：“我是耶和华你的神”，“当纪念安息日”，以及“当孝敬父母”。这三句是律法纲领中的纲要，重中之重，要中之要，每一句都是一类诫命的开始。第一句宣示耶和华的主权意志，由此规定以色列人与耶和华的关系；第二句命令人纪念圣日，由此规定以色列人崇拜耶和华的节期和方式；第三句命令人孝敬父母，由此规定社会人际关系。

第一诫中的第一句说明以色列人为什么除了耶和华不可有“别的神”(‘ēlohîm) ‘ăchêrîm)的原因：耶和华的救赎使以色列人从埃及人的奴隶转变为“属于”耶和华的“子民”(19:5)或“产业”(34:9)。“除了我”(‘al-pānāya)的确切意思是“在我面前”或“在我眼里”，表明上帝耶和华眼里不容其他神，因为耶和华以外没有真神。

第二诫更明确地表明，第一诫所说的“别的神”根本不是神，而是人“为自己雕刻偶像(pescl)”(20:4)，“形像”和“那些像”(4—5a)。天主教和路德宗把只崇拜耶和华的命令和禁止偶像崇拜的命令当作同一条诫命的正反两个方面，这是有道理的。耶和华的形象也有两面：对偶像崇拜者是“忌邪的神”，“必追讨他的罪，自父及子，直到三四代”：对“爱我、守我诫命的”，是“慈爱”的神，“必向他们发慈爱，直到千代”(5b—6)。第一诫和第二诫是《旧约》中最重要诫命，耶和华一神论与偶像崇拜的斗争，以及耶和华的慈爱与忌邪贯彻以色列史始终。

第三诫禁止“妄称耶和华名”。“妄”(lashshāw’)是“无用”的意思。

人的宗教中有以神的名义行巫术、咒诅他人的恶俗,如果巫术或咒诅的目的没有达到,人就要咒诅他们崇拜的神。耶和華禁止谴责以他的圣名(shēm)诅咒他人,或逞一己之私利,把耶和華之名与偶像的名严格区别开来。

第四诫以安息日为合约的永久证据(31:16)。上帝命令以色列人要“纪念”(20:8;zākhûr)和“守”(申命记5:12:shāmûr)安息日,以安息日为“圣”(qādash)。安息日的神圣意义有二:一是纪念上帝六天创世,“第七日便安息”(11),人在忙碌六天之后也要歇工;二是纪念耶和華把以色列人从奴仆地位中救赎出来(申命记5:15),他们要在安息日这一天专事崇拜耶和華。

第五诫中的“孝敬”(kābhbhēdh)的意思是“荣膺”。摩西说:“神抚养你们,如同人抚养儿子一般”(申命记1:31),上帝与以色列人的合约关系类似父母与子女的亲密关系。合约要通过家庭教育代代相传,子女以父母为荣,才能从小培养敬畏耶和華的习惯,才能使自觉遵循合约的行为成为长久习俗,“在耶和華你的神所赐你的地上得以长久”(5:16)。反之,在家中不尊重、孝顺父母的人,在誓约民社会中也不能虔诚地对待慈父般的上帝。

第六诫“不可杀人”中的“杀人”(rātsach)指蓄意杀人。早在第二次合约中,上帝就说禁止害人性命,“因为神造人,是照着自己的形象造的”(创世记8:6)。杀人不但违背上帝赋予人类的生命价值,而且直接反对上帝为誓约民社会规定的神圣命令:“不可心里恨你的弟兄……不可报仇,也不可埋怨你本国的子民,却要爱人如己”(利未记19:17—18)。

第七诫“不可奸淫”中“奸淫”(nā'aph)意思是“诱奸”,包括男人和女人。奸淫的根源是情欲,情欲对身体的诱惑犹如偶像对心灵的诱惑。因此,耶和華把以色列人崇拜外族的偶像称作“行邪淫”(34:15,16)。其中的寓意是:婚姻上不忠贞的人也不能钟爱耶和華,沦为合约的背叛者。

第八诫“不可偷盗”中的“偷盗”(gānab)和“拐带”是同一个词,不只

是指偷窃财产,而且指更严重的绑架和拐卖人口的罪行。

第九诫“不可作假见证”中的“假”是“欺骗”(sheqer),在《申命记》版本中是“伪”(shāwě)。作伪证以欺骗为手段,陷害无辜者,危及他们的生命财产安全。

上述九诫是行为准则,而第十诫是动机的准则,“不可贪恋”中的“贪恋”(chāmadh)在《申命记》版中和“贪图”(5:21:’āwweh)。犯罪行为皆有不正当欲望,比如,奸淫起于贪恋他人妻女,偷盗出于贪恋别人的奴婢或财物,作伪证出于因贪恋被害人的妻女、钱财,等等。耶稣一语道出道德禁令的要旨:只有防止犯罪动机,才能禁止犯罪行为:“你们听见有吩咐古人的话,说:‘不可杀人’……只是我告诉你们:凡向弟兄动怒的,难免受审判”(马太福音 5:21—22);“你们听见有话说:‘不可奸淫。’只是我告诉你们:凡看见妇女就动淫念的,这人心里已经与她犯奸淫了”(5:27—28)。

### (3) 十诫的应用

耶和华不但制定十诫,而且用具体事例教导摩西如何具体实施和落实十诫。摩西把耶和华教导的律法具体条文,范围包括民法、刑法和祭祀仪规,既有司法程序,又有案例。用法律术语来区分,律法条文有两类:一是自明法(apodictic),这是用直言判断表示的“绝对命令”,其中有些表达判决死刑的“必死法”;另一类是决疑法(casuistic)。律法的条文包括《出埃及记》中的“约书”(20:22—23:33)、《利未记》中的“圣洁法则”(第17—26章),以及《申命记》中的誓约(第12—26章)。这三处记录有交叉重复,又相互补充,都是十诫的应用、案例和发扬推广。我们以《出埃及记》的“约书”为主加以说明。

### (4) 反偶像崇拜的绝对命令

约书的开始(20:22—26)和结尾(23:20—33)是前三条最重要的诫命的具体规定。开始规定筑土坛祭拜耶和华,要以牛羊献燔祭和平安祭,筑石坛不可用凿成的石头,不可造台阶,乃是为了保障崇拜耶和华的

虔诚和圣洁。约书有“不可作什么神像与我相配,不可为自己作金银的神像”的一般规定,有对偶像崇拜者施以“必死法”：“祭祀别神,不单单祭祀耶和華的,那人必要灭绝”(22:20)。到结尾时落实为反对迦南人偶像崇拜的具体规定：“你不可跪拜他们的神,不可侍奉他,也不可效法他们的行为,却要把神像尽行拆毁,打碎他们的柱像”(23:24);以及“不可和他们并他们的神立约”(32);又规定说,对“奉我名来的”使者,“你们要在他面前谨慎,听从他的话,不可惹他”(21)。这些规定并不是对以色列人未来的预告,而是以色列人必须履行合约义务的绝对命令,是他们得到耶和華慈爱和保护的前提和保障。

#### (5) 守安息日诫命的发扬光大

《出埃及记》21:1—11, 23:9—19 和 35:1—4 是“守安息日”诫命的具体规定。为了纪念耶和華把他们从埃及救赎出来,以色列人要将心比心地为奴仆着想。买来的希伯来人奴仆,“服侍你六年,第七年他可以自由,白白地出去”(21:1)。如果主人不喜欢买来的婢女,“要许她赎身”,无权把她卖给外邦人(8);如果没有实现对她的承诺,“她就可以不用钱赎,白白地出去”(11)。

根据“己所不欲,勿施于人”的道德原则,律法反对种族歧视:“不可欺压寄居的,因为你们在埃及地作过寄居的,知道寄居的心”(23:9)。《利未记》下达肯定句的命令:“和你们同居的外人,你们要看他如本地人一样,并要爱他如己,因为你们在埃及地也作过寄居的”(19:34)。

律法在安息日之外,还特设安息年和禧年的制度,规定每六年后的安息年释放奴隶,取消债务;第七个安息年之后的禧年,“在遍地给一切的居民宣告自由”(利未记 25:10)。正如耶稣所说,律法关于安息日的规定显示上帝的恩典,“在安息日作善事是可以的”(马太福音 12:12)。

人和土地休息,是上帝规定的神圣权利,是“向耶和華守为安息圣日”(35:2)。不管是穷人,还是富人,不管是主人,还是奴仆和寄居的,都有每周休息一天的权利,“都可以舒畅”(23:12)。

安息日扩展为纪念耶和華救贖以色列人的三个节日：逾越节和除酵节(出埃及记 12:1—20,申命记 16:1—8),七七节或收割节(23:16,民数记 28:26,申命记 16:10),住棚节或收藏节(34:22,利未记 23:34,申命记 16:13)。这三个节日分布在春夏秋三季,全民欢庆,“什么劳碌的工都不可作”(利未记 23:36),“在耶和華你的神的面前吃喝快乐”(申命记 14:26),“寄居的与孤儿寡妇,都要欢乐”(16:14)。最重要的庆典是向耶和華奉献新收获物。除了逾越节的羔羊,收割节奉献夏季的新麦(23:19),住棚节奉献“美好树上的果子”(利未记 23:40)。正如耶稣所说,律法关于安息日规定不是禁忌,而是对上帝的感恩,人子有权在安息日取麦穗(马太福音 12:1),“因为人子是安息日的主”(12:8)。

#### (6) 人际关系诫命的案例

《出埃及记》21:12—23:9 应用第五至第十诫,判决具体案例。其中有些是“必死法”：“打人以致打死的,必要把他治死”(21:12),“打父母的,必要把他治死”(15),“拐带人口,或是把人卖了,或是留在他手下,必要把他治死”(16),“咒骂父母的,必将把他治死”(17),“行邪术的女人,不可容她存活”(22:18),“凡与兽淫合的,总要把他治死”(19)。

有些案例按照“无罪推定”的自明原则判决。比如,受邻舍委托看守牲畜的人,“牲畜或死,或受伤,或被赶去,无人看见”,“那看守的人,要凭着耶和華起誓。手里未曾拿邻舍的物,本主就要罢休,看守的人不必赔还”(22:11—12)。

更多的案例是判决人身伤害和财产纠纷的决疑法,一般原则是“以眼还眼,以牙还牙,以手还手,以脚还脚,以烙还烙,以伤还伤,以打还打”(21:24—25)。这一原则不能被简化为“以恶对恶”的格言。这一原则运用在具体案例中,要求对人身伤害的处罚必须公正,不能过重或过轻,“他这样叫人的身体有残疾,也要照样向他行”(利未记 24:20)。比如,如果伤害孕妇导致流产,伤害人必须偿还婴儿生命;如果孕妇受到其他伤害,则按对孕妇的伤害程度对等地惩罚伤害人(出埃及记 21:22—25)。

再比如,如果伤害了奴隶的眼和牙,就要给奴隶以自由(21:26—27)。

再说,“以眼还眼”原则的作用也不是“以恶对恶”,而是以公正制恶。比如,如果“以假(sheqer)见证陷害弟兄,你们就要待他如同他想要待的弟兄”,把他处死,“别人听见都要害怕,就不敢在你们中间再行这样的恶了”(申命记 19:19—20)。

### (7) 律法的价值

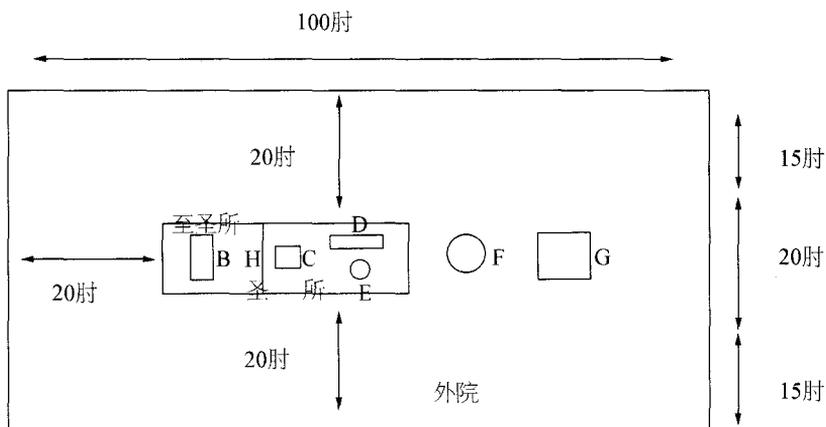
耶稣说:“你们听见有话说:‘以眼还眼,以牙还牙。’只是我告诉你们:不要与恶人作对”(马太福音 5:38—39)。耶稣看到,律法中“以眼还眼,以牙还牙”的原则只适用于法官对人身伤害案件的公正裁决,不能任意扩大它的适用范围,个人之间不能用私刑来报复私仇。如果有人“打你的右脸”,“要拿你的里衣”或“强逼你走一里路”,应该用让步和容忍态度,化解怨怨相报的恶意。耶和華和耶稣在公私不同领域中谈问题,但以公正制止恶的精神是一致的。

毋庸置疑,律法条文带有父权制、奴隶制、等级制和经济上的租赁、借贷,以及族群间战争准则等古代社会通行制度的深刻烙印,一些律法条文随着事过境迁而失去实际用途。耶和華不是颠倒社会现实或推翻现存制度的革命家,但也不能容忍现存社会的迷信、残暴和极端不公正。在西亚社会现存制度中,上帝通过律法改善以色列人的生活,赋予他们神圣权利和新的生活价值。先知把律法体现的价值归结为“行公义,好怜悯,存谦卑的心,与你的神同行”(弥迦书 6:8)。其中最重要的价值是爱(’āhēbh)和公正(mishpāt)。即使在不要杀鸟取蛋、要在房屋顶上装护栏等生活细节上(申命记 22:6,8),也体现耶和華无微不至的关爱。如果说哲学家欣赏苏格拉底格言“未经审视的生活,不值得度过”,那么圣经的启示则是:没有神圣价值的生活,不值得度过。

## 2. 帐幕

第 25 至 27 章记录耶和華指示为他建造帐幕的“式样”(tabnîth),

如下图所示。<sup>①</sup>



帐幕(mishkân)有圣所(miqdâsh)和外院两个部分,圣所又分内外两部分,内部是至圣所。圣所用皂荚木的竖板作围墙,用10幅幔子帐幕,幔子用细麻和蓝色、紫色、朱红色线制造(26:1),用山羊毛织的11幅幔子作罩棚(26:7)。罩棚的外罩是海狗皮作的顶盖,内罩是用染红的公羊皮做的顶棚(26:14)。“染红的公羊皮”象征赎罪羔羊的血,使全圣所都笼罩在赎罪的环境之中。

上图中B是至圣所的约柜,内置两块法版(25:16),上面放置“施恩座”(kappôreth),这个希伯来词的意思是“赎罪罩”,表示上帝接受罪的赎价。七十子圣经把kappôreth译作hilastêrion(平息),表示上帝接受赎价而平息忿怒。

H是幔子,用“蓝色、紫色、朱红色线和捻的细麻”织成,把至圣所和圣所外部分开(26:31—33)。只有摩西和亚伦才能进入至圣所。

在圣所外部,C是用精金包裹的香坛,大祭司每天早晚添馨香料,“作为世代常烧的香”(30:8);香坛上清橄榄油点燃着常明灯,“这要

<sup>①</sup> W. C. Kaiser, *Exodus*, Expositor's Bible Commentary, vol. 2, Grand Rapids: Zondervan, p. 301.

作以色列人世世代代永远的定例”(27:21)。D 是供桌,用精金包裹,“常摆陈设饼”(25:30)。E 是金灯台,仿造杏树形状,有六支分枝,“每枝上有三个杯,形状像杏花,有球、有花”(25:33)。

圣所以外的院子中,F 是铜制洗濯盆(30:18),供祭司洁净洗手用。G 是皂荚木做的祭坛,用铜包裹,祭坛有四个角(27:1—2)。“角”(miqṣôă')和“天使”是一个词,象征四个天使保护圣所。

《出埃及记》35:4—40:38 记载了帐幕建造过程。摩西按照耶和華指示的样式和尺寸,动员以色列人捐献从埃及掠取的金银财宝和他们的所有,组织能工巧匠精心施工,终于在“第二年正月初一日”完工(40:17)。以色列人在出埃及三个月后到西奈山,摩西在山上 80 天,帐幕至早在到西奈后的三个月后动工,历时 5 个月完工。摩西在西奈山上祈求耶和華以后不要离开他们,耶和華应许:“我必亲自和你同去”(33:14),耶和華要求以色列人为他造圣所,目的是“使我可以住在他们中间”(25:8)。在帐幕建成的 38 年里,耶和華与摩西在至圣所直接见面交谈,在帐幕接受以色列人的祭献。

圣经批评者以为,《出埃及记》中有关帐幕的记载,不过是被掳后的祭司阶层把过去圣殿光辉投射到早期历史而编造的故事,属于 P 底本。摩西支在营外的帐棚,“他称这帐棚为会幕,凡求问耶和華的,就到营外的会幕那里去”(33:7)。圣经批评者说,这段记载是更早的 E 底本,说明早期以色列人根本没有造帐幕,只是搭了一个帐棚而已。圣经文本表明,“会幕”(’ihel m’ad)只是建造帐幕期间的临时场所,帐幕建成之后,“会幕”一词不再出现。耶和華说:“自从我领以色列人出埃及直到今日,我未曾住过殿宇,常在会幕和帐幕中行走”(撒母耳记下 7:5)。这说明会幕和帐幕都是耶和華显示之处。

《新约》作者温故而知新。耶稣称上帝之国是“永存的帐幕”(路加福音 16:9)。司提反见证说:“我们的祖宗在旷野有法柜的帐幕,是神吩咐摩西叫他照所看见的样式作的”(使徒行传 7:44)。司提反为恢复帐幕的

历史真相而牺牲了生命。彼得说,耶稣到人世实现了先知的预言:“我要回来,重新修造大卫倒塌的帐幕”(使徒行传 15:16)。《希伯来书》说,耶稣作大祭司,更新了《旧约》中“圣所”、“帐幕”、“作圣所”、“灯台、桌子和陈设饼”和赎罪祭(8:1—5,9:2—15)。这些新约启示只能以《出埃及记》中建造帐幕和会幕的事实为基础。

### 3. 祭祀

以色列人铸拜金牛犊的背叛,暴露他们罪根不除,恶习难改。只是在逾越节纪念耶和华的赎罪,远不能把他们从罪中赎出。耶和华于是指示他们需要在日常生活中经常实行的祭礼。《利未记》第1章至第7章规定这些祭礼的名目和程序,全是耶和华在“会幕”或以后建好的帐幕中对摩西的“晓谕”,摩西把耶和华的话记录成祭祀的礼仪之书。

祭礼的基本模式是“赎罪—感恩”,祭礼包括:赎罪的燔祭,(第1章)和素祭(第2章),感恩或还愿的平安祭(第3章),祈求宽恕的赎愆祭(4:14—5:13)和补偿祭(5:14—6:7)。

这些祭礼依赖的信仰有四:第一,人的日常行为充满了罪和过错,必须用替代品向耶和华赎罪;第二,赎罪祭品不能代替人的认罪,人在祭礼中要有悔改、认罪之心,祈求耶和华宽恕人所犯的罪过;第三,耶和华有慈爱,能够接受人的代赎品和悔过之心;第四,得到耶和华的宽恕要有感恩的回报。以下略作解释。

第一,人不分贵贱贫富,罪不拘大小,都要向耶和华赎罪。无论首领还是贫民,人人平等,都是罪人,都要赎罪。代赎品的大小,视人所犯罪过的轻重和人所承担社会责任的大小而定。罪过越大,代赎品的价值越大;人承担社会责任越大,为他赎罪的祭物价值越大。祭司和首领犯罪或有过错用公牛作赎罪礼,官长用公山羊,一般人用母山羊或绵羊羔(4:1—35);穷人可以用斑鸠或鸽代替羊,即使只交十分之一伊法的细面,祭司也要为他作赎罪祭(5:7—13)。

第二,用动物血赎罪只有象征意义。血是上帝创造的生命的象征,在祭坛上焚烧动物,洒动物的血,象征着人有悔罪之心和他那有罪的旧生命的死亡,以祈求耶和華的宽恕,并赐予他新的生命。祭物和血的象征意义是对人而言的,耶和華并不享用祭物,也不在乎祭礼的厚薄。祭物是表达人的感恩和认罪之心的物质载体,没有物质载体,人心不能表达出来;但如果没有虔诚之心,物质载体毫无意义。耶和華给人的启示是:“我岂吃公牛的肉呢?我岂喝公羊的血呢?你们要以感谢为祭献与神”(诗篇 50:13—14);“神所要的祭,就是忧伤的灵。神啊,忧伤痛悔的心,你必不轻看”(51:16—17)。

第三,耶和華说:“他哀求我,我就应允,因为我是有恩惠的”(出埃及记 22:27)。耶和華的慈爱不但表现在赐予合约,信守合约,拯救他的子民;而且表现在宽恕他们的罪恶。只要以色列人通过祭礼哀求耶和華的饶恕,主持祭礼的祭司都要这样表达耶和華的赦免:“祭司要在耶和華面前为他赎罪,他无论行了什么事,使他有了罪,都必蒙赦”(利未记 6:7)。

第四,得到宽恕赦免的人的感恩祭祀,或“为还愿,或是甘心献的”(7:16)。还愿或回报祭物不拘多少,即使“把一个饼献给耶和華為举祭”(14),也可表达感激之心。“为感谢献平安祭牲的肉”,可在当天吃(15)。感恩的最好方式是履行耶和華“要爱人如己”(19:18)的教导,让其他人也分享到耶和華之爱。求告上帝的人对同样需要上帝帮助的人有爱心,上帝就赐予他更多的爱。正如先知所说:“要把你的饼分给饥饿的人,将漂流的穷人接到你家中,见赤身的给他衣服遮体,顾恤自己的骨肉而不掩藏……那时你求告,耶和華必应允,你呼求,他必说:我在这里”(以赛亚书 58:7—9)。

#### 4. 祭司

祭司是帐幕的管理人和祭祀的主持人。耶和華在西奈山上指示摩西建造帐幕时,也指示为亚伦和他的儿子祝圣,“供祭司的职分”(28:1)。

耶和华规定大祭司的服饰,如决断胸牌里的“乌陵和土明”(30),外袍“以弗得”(31),刻着“归耶和华为圣”的精金牌(36),第29章规定膏封祭司的祝圣仪式,这些“为亚伦和他的后裔作永远的定例”(28:28),标志祭司世袭制度的诞生。

管理帐幕开始只需要亚伦和他的儿子等少数几个人,后来帐幕随军开拔,帐幕收建、保管、运输需要大量人员。耶和华命令单独统计利未人,“照利未人的宗族、家室”,统计“一个月以外的男子”(3:15),代替以色列各支派的头生子侍奉耶和华(41)。“从三十岁直到五十岁”的利未人在帐幕供职。从此,利未人和祭司成为以色列社会的特殊阶层,在以色列史上有举足轻重的作用,特别是他们的文职工作,对圣经的写作有重要贡献。“P底本”说把祭司对以色列社会和对圣经的影响推迟到被掳期之后,那是毫无文本根据的臆想。

《利未记》规定祭司主持祭祀的程序和职责(第8—10章),以及管理帐幕(第24章)。耶和华对亚伦说:“这要作你们世代代永远的定例,使你们可以将圣的、俗的、洁净的、不洁净的,分别出来,又使你们可以将耶和华藉摩西晓谕以色列人的一切律例教训他们”(10:9—10)。这就说明,祭司不只是一个阶层或制度,而且更是圣洁的榜样,他们的行为规则是分别圣与俗、洁净与不洁净的标准,关系到律法的社会成效。因此,《利未记》对洁净与不洁净(第11—16章),以及圣与俗的生活(第17—23,25—27章)的分别和圣洁生活的规定,并不专门适用于祭司,而是适用于“祭司的国度”和“圣洁的国民”(出埃及记19:6)的以色列全民的生活方式。

### (1) 洁净与不洁净

上帝创造的事物都是好的,禽兽本无“洁净”和“不洁净”之分。按律法的价值判断,“洁净”的意思是“纯正”,“不洁净”的意思是“混杂”,如果一类禽兽的特征与另一类的混杂,那么它就是不洁净的。按此标准,“蹄分两瓣、倒嚼”是走兽的特征,没有这两个或其中一个的是不洁净的(11:

2—7)。“有翅有鳞的”是水中动物的特征,无翅无鳞的水中动物是不洁净的(11:10)。飞行动物中的雕、鹰、乌鸦、猫头鹰、蝙蝠等兼有鸟和兽特征,都被认作不洁净的(13—19)。有翅膀的四足爬行动物,也是不洁净的(20)。

女人生育要流血,被认为不洁净(12:2,5)。个中原因是“流血”在圣经象征杀害生命(创世记9:4),而生育是诞生生命,出生和杀生混杂在一起,所以被判断为不洁净。大麻风等皮肤病在光滑皮肤和整齐毛发上增添奇形怪状,自然更不洁净(第13章)。第15章所说的“漏症”指男女性器官排出的精液和经血。性交中男子射精和平时遗精,女子排的性液和平时月经,都被认为不洁净。不是在帐幕前宰杀动物,动物的血和尸首就是不洁净的(第17章)。人的血和尸首就更不洁净了(民数记19:16)。

## (2) 防止不洁净的危害

不洁净是俗人和俗物的普遍特征,在世俗生活中不可避免,圣民和祭司的责任不是消灭不洁净的人和物,而是防止不洁净的危害。不洁净的东西有传染性,能够污染与它接触、接近的洁净者。防止不洁净传染性的方法有三条。

一是与洁净、成圣和神圣者隔绝,因此,不洁净的禽兽不能做食物,更不能当祭物;大麻风病人要隔离,性交后或“漏症”中的男女不能参加祭祀,除父母、儿女、兄弟外,祭司不能面对死人。残疾人不能担任祭司,甚至不能接近祭司(21:16—23)。

二是洁净自身,比如性交、遗精和月经、女子生育后要洗濯,在家中自我隔离一段时间;甚至遗精时所摸的瓦器要打碎,所坐的椅子和马鞍要用水涮洗(15:12)。

三是献赎罪祭,得到祭司的净化。第13章和14章详细记载祭司边祭祀、边治疗、边采取公共卫生措施来处理大麻风的方法。其余不洁行为也要向祭司赎罪,其中有现在所说的心灵治疗作用。

### (3) 杜绝可憎的恶俗

在不洁净的危害中,恶俗的影响最坏、最大。耶和華说:“我在你们面前所逐出的国民,你们不可随从他们的风俗……我是耶和華你们的神,使你们与万民有分别的”(20:23—24)。“拣选”的意义本来是“分别”,誓约民从万民中分别开来,不是靠血缘,而是靠风俗,誓约民属于耶和華,不能随从周围民族的风俗,只能按照耶和華的形象,过圣洁生活。因此,耶和華说:“你们要归我为圣,因为我耶和華是圣的”(26)。这是律法分别圣俗的主旨所在。

以色列人将进入的迦南地,恶俗流行。因此,耶和華下达一条绝对命令:“我要领你们到的迦南地,那里人的行为,也不可效法,也不可照他们的恶俗行”(18:3)。耶和華列举迦南人“可憎的恶俗”;包括:乱伦(18:6—18),与邻居的妻子淫乱,焚烧儿女向偶像献祭,神妓,鸡奸,兽交(18:20—23)。“可憎”(tô‘ēbhāh)一词在18:22—30出现5次(22,26,27,29,30),这个词来自动词“厌恶”(tā‘abh),在圣经中表示上帝强烈憎恶之事,后来先知列举“可憎的事”:“有露继母的下体羞辱父亲的,有玷辱月经不洁净妇人的……还有玷辱同父之姐妹的”(以西结书22:10—11)。这等事不用说做了,连听到都会觉得恶心。耶和華说:“无论什么人,行了其中可憎的一件事,必从民中剪除”(利未记18:29)。

针对迦南恶俗的流毒,《利未记》增加了一些“必死法”,包括:“把自己的儿女献给摩洛的”人祭的死罪(20:2),“交鬼”、“行巫术”、“行邪淫”的死罪(20:6),各类乱伦行为的死罪(11,12,14),兽交的死罪(15—16),“奸夫淫妇”的死罪(10)。针对迦南恶俗的禁令包括:“不可偏向虚无的神”(19:4),“不可为死人用刀划身,也不可在身上刺花纹”(28),“不可用法术,也不可观兆”(26),“不可辱没你的女儿,使她为娼妓”(29)。

律法条文有些规定现在难以理解,比如,不准杂交动物、掺杂种子和混纺衣服(19:19),“头的周围不可剃,胡须的周围也不可损坏”(19:27)这些规定背后的价值观是“不混杂”的纯正。纯正习俗要从小事做起。

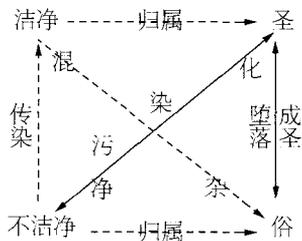
如果生活中器物和行為都是混雜的，那麼不知不覺就會做不潔淨的事，乃至混淆聖俗的分別。

#### (4) 聖潔規則

杜絕惡俗的影響，最根本的是遵守律法規定，因此第 19 章和 20 章有選擇、有針對地重申律法條文。比如，“不可報仇，也不可埋怨你本國的子民，却要愛人如己”(19:18)，“在白髮的人面前，你要站起來，也要尊敬老人”(32)，對寄居的外地人，“你們要看他如本地人一樣，並要愛他如己”(33)，“要用公道天平、公道法碼、公道升斗、公道秤”(36)。這些規定不只是道德底線，而是基於“我是耶和華你們的神”的神聖標準規定的聖潔生活。

律法的潔淨與不潔淨、聖與俗的分別依照這樣的層次，先把潔淨與不潔淨的禽獸分開，再把潔淨與不潔淨的身體和行為分開，然後把潔淨與不潔淨的人和物分別歸於聖和俗，把至聖的耶和華與世俗世界分開，在世俗世界中把屬於耶和華的聖民(以色列人)與俗民(其他人)分開，最後把祭司與其他以色列人分開。全體以色列人都是耶和華的子民，而利未人是以色列的長子，耶和華說：“我從以色列人中揀選了利未人，代替以色列人一切頭生的，利未人要歸我”(民數記 3:12)。利未人和只能由他們擔任的祭司專門侍奉耶和華，祭司“在民中為首”(21:4)，是全体以色列聖民的榜樣。《利未記》第 21 章和 22 章專門規定了祭司聖潔的生活方式。此外，對許願終生侍奉耶和華的人(不限於利未人)，即拿細耳人，《民數記》第 6 章對他們的聖潔生活作了規定。

總之，聖經關於潔淨與不潔淨、聖與俗的兩重區分和關係，可用下圖表示。



## 5. 军队

《民数记》前两章记载耶和華命令“按以色列全会众的家室、宗族、人名的数目”统计“从二十岁以外能出去打仗的”男子的数目,按照十二支派把所有战士编队在东、南、西、北四个方面军中,确立了以色列军事建制。东方面军以“犹大营的纛”(2:3)为统帅,包括犹大支派、以萨迦支派和西布伦支派的三军。南方面军以“流便营的纛”(2:10)为统帅,包括流便支派、西缅支派和迦得支派的三军。西方面军以“以法莲营的纛”(2:18)为统帅,包括以法莲支派、玛拿西支派和便雅悯支派的三军。北方面军以“但营的纛”(2:25)为统帅,包括但支派、亚设支派和拿弗他利支派的三军。组建军队的十二支派中,约瑟的后裔分为以法莲和玛拿西两个支派,不包括利未人。利未人亚伦、哥辖、革顺和米拉利四个家族负责保护和管理中央帐幕。以色列阵式如下图所示。<sup>①</sup>

	拿弗他利 53,400		但 62,700		亚设 41,500	共 157,600
23,200	玛拿西		米拉利		以萨迦	54,400
40,500	以法莲		帐幕		犹大	74,600
35,400	便雅悯	革顺		亚伦 (祭司)	西布伦	57,400
共 108,100			哥辖		共 186,400	
	迦得 45,650		流便 46,500		西缅 59,300	共 151,450

十二支派军队的组合有历史渊源。犹大被雅各赐予长子继承权,地位最高,雅各说“犹大是个小狮子”(49:9),“以萨迦是个强壮的驴”(14),西布伦“必成为停船的海口”(13),预示他们三人的后裔勇猛善战。以法

<sup>①</sup> R. B. Allen, *Numbers*, Expositor's Bible Commentary, vol. 2, Grand Rapids: Zondervan, p. 718. 有改动。

莲和玛拿西是约瑟的儿子,被雅各认作继子,便雅悯是雅各最小的儿子,他们三人都得到雅各的特别关爱的祝福,在以色列人中地位较高。雅各祝福约瑟子孙的“弓仍旧坚硬,他的手健壮敏捷”(24),“便雅悯是个撕掠的狼”(27)。这三个人的后裔也是勇猛之师,是优秀的弓箭手,是百发百中的投掷兵。犹大和以法莲支派统帅的军队是以色列军的主力。

流便和西缅被雅各所咒诅,他们的后裔社会地位不高;雅各说:“迎得必被敌军追逼”(19)。这三人后裔是作战力较弱的军队。雅各说:“但必作道上的蛇,路中的虺,咬伤马蹄”(17),拿弗他利“出嘉美的言语”(21),亚设后裔善于农耕,“亚设之地必出肥美的粮食”(21)。这三人后裔的军队擅长心战,以谋略取胜。后来的战争经验验证了这些支派军队的特征。

## 6. 以色列社会制度

《民数记》记载的各支派军队的首领名称,与代表各支派献祭的族长名称不同,说明了以色列支派有军民两套管理体制。以色列支派是耕战结合的组织,战时成军,受军事首领领导,平时务农经商,受族中长老领导。离开埃及之前,摩西把各支派族长老组成“会众”,管理以色列全社会事务(12:3,16:1)。随摩西上西奈山的70位长老(出埃及记24:9)应是会众代表。离开西奈山之后,耶和华吩咐摩西再次招聚70位长老,分担管理百姓的重任(民数记11:17)。会众是以色列社会的民意代表,由长老和有名望人组成,人数多达几百人(民数记16:2)。圣经中的“以色列会众”是有文字记载的最早民主议事机构,比雅典的民主制早1000年。

以色列人离开西奈山时,已经形成由先知、祭司、军事首领和会众分管权力的格局。在以后的士师时代和王国时代,以色列社会四权分立的格局一直没有改变。以色列社会不是军事独裁或政治极权的社会,也不是通常所理解的神权社会。先知和祭司相互制约,但对会众或君主的意

见没有决定权。誓约民的这种制度与古代各国社会制度有明显区别。

### 第三节 在旷野中重生

西奈旷野是以色列人的得福之地,因为耶和华一直与他们同在,赐予他们律法、制度和生活必需品;旷野也是以色列人的伤心之地,因为他们一次又一次地违背耶和华的律法和意愿,虽受耶和华的管教和惩罚而不改。耶和华说:“这些人虽看见我的荣耀和我在埃及与旷野所行的神迹,仍然试探我这十次,不听我的话”(民数记 14:22)。这 10 次悖逆指:红海边后悔不该违背法老离开埃及(出埃及记 15:22—24),埋怨玛拉的苦水(15:22—24),在汛的旷野埋怨食物匮乏(16:1—3),不听摩西的吩咐储藏吗哪(16:19—20),安息日出工收吗哪(16:27—30),在玛撒向摩西争闹要水喝(17:1—4),西奈山下铸拜金牛犊(32:1—35),在他备拉发恶语(民数记 11:1—3),在基博罗哈他瓦贪欲之心大发(11:4—34),在巴兰旷野听信探子假消息宁死也不肯进入迦南(14:1—3)。因为最后那一次反叛,耶和华使以色列人在旷野又徘徊 38 年,走出埃及的一代人除约书亚和迦勒两人,全部遗尸旷野,连摩西亦不能幸免。

摩西对以色列人说:“耶和华你的神在旷野引导你这四十年,是要苦炼你、试验你,要知道你心内如何,肯守他的诫命不肯”(申命记 8:2)。难道一代以色列人只是上帝试验的牺牲品吗?否!因为摩西接着说:“苦炼你、试验你”,为的是“叫你终久享福”(8:16)。这说明旷野的悲壮蕴涵着耶和华救赎。通过对圣经记载的分析理解,我们可以领悟到,耶和华的救赎计划是用旧百姓的死亡,换来誓约民的新生,第一代人的生命造就了第二代的誓约新民。

#### 1. 西奈山下的反叛

以色列人在“雷轰、闪电、角声、山上冒烟”(出埃及记 20:18)可畏场

景中听到上帝耶和華颁布十诫的声音萦绕在耳,他们却对“不可为自己雕刻偶像”、“不可跪拜那些像”(4,5)的严厉命令置若罔闻。摩西在山上听取耶和華合约,他们却在山下掀起一场制造和崇拜偶像的叛乱。“百姓见摩西迟延不下山,就大家聚集到亚伦那里,对他说:‘起来,为我们作神像,可以在我们前面引路,因为领我们出埃及地的那个摩西,我们不知道他遭了什么事’”(32:1)。这段话刻画出百姓的悖逆之心:“起来”使人回想起挪亚子孙修造巴别塔的反叛号召(创世记 11:3);“为我们作神像,可以在我们前面引路”,表明他们不承认看到在他们前面引路的“云柱”和“火柱”中有耶和華同在(13:21),不承认耶和華就在他们看到“烟气上腾”、“大地震动”的西奈山顶(19:18);“不知道他遭了什么事”,表明他们既不信任摩西,也不信赖召唤摩西上山的耶和華。亚伦用百姓的金耳环,“铸了一只牛犊,用雕刻的器具作成。他们就说:‘以色列啊,这是领你出埃及地的神’”(32:4)。亚伦还在牛犊面前筑坛,要百姓“向耶和華守节”(5),百姓向金牛犊“献燔祭和平安祭”,在金牛犊面前“吃喝”、“玩耍”(6)。百姓把耶和華领他们出埃及地的恩典和荣耀归于埃及人崇拜的金牛犊,崇拜耶和華之外的“别神”;亚伦要求把金牛犊当作耶和華来祭献,混淆偶像崇拜与耶和華崇拜。不管哪种错误,都是与耶和華刚才颁布的诫命背道而驰的反叛。

“耶和華吩咐摩西说:‘下去吧,因为你的百姓,就是你从埃及地领出来的,已经败坏了。他们快快偏离了我所吩咐的道’”(32:7—8)。“下去吧”使人回想起耶和華制止修建巴别塔的命令;他们的“败坏”是根深蒂固的罪性,“快快”地违背合约是忘恩负义。耶和華于是称以色列人为“你的百姓”,而不是“我的百姓”,不是耶和華、而是摩西把他们领出埃及,表明上帝的忌邪和忿怒。

摩西下山看到偶像崇拜的乱象,大发“烈怒”(32:19),焚烧金牛犊,把它“磨得粉碎”(20)。参与制造和崇拜金牛犊的百姓并不是以色列人全体,“亚伦纵容他们”,亚伦同族人中也有“讥刺”他们的“仇敌”。摩西

在营前“凡属耶和华的，都要到我这里来！”一声号令，“利未的子孙都到他那里聚集”(32:26)。利未人遵照摩西指令，“杀他的弟兄与同伴并邻舍”(27)，“那一天，百姓中被杀的约有三千”(28)。这场大叛乱遂告平息。

耶和華在摩西下山前有这样的对话。耶和華说：“我看这百姓真是硬着颈项的百姓。你且由着我，我要向他们发烈怒，将他们灭绝，使你的后裔成为大国。”

摩西恳求说：“耶和華啊，你为什么向你的百姓发烈怒呢？这百姓是你用大力和大能的手从埃及地领出来的。为什么使埃及人议论说：‘他领他们出去，是要降祸与他们，把他们杀在山中，将他们从地上除灭。’求你转意，不发你的烈怒；后悔，不降祸与你的百姓。求你记念你的仆人亚伯拉罕、以撒、以色列，你曾指着自已起誓说：‘我必使你们的后裔像天上的星那样多，并且我所应许的这全地，必给你们的后裔，他们要永远承受为业。’”

对话的结果是：“于是耶和華后悔，不把所说的祸降与他的百姓”(32:9—14)。耶和華的“后悔”是拟人化的说法，上帝不是因为摩西的劝说而改变主意的。圣经说：“耶和華与摩西面对面说话，好像人与朋友说话一般”(33:11)。这里“朋友”指亲密无间的知己，摩西的话是圣灵默示的耶和華的话，“耶和華与摩西面对面说话”其实是圣父与圣灵的交流。

耶和華表达了可以灭绝以色列人的两个理由：一是以色列人是“硬着颈项的百姓”，无论怎样都不会悔改；二是灭绝这一代人并不妨碍耶和華实现对族父的应许，耶和華可使摩西的后裔“成为大国”(32:9—10)。圣灵通过摩西之口表达了耶和華饶恕以色列人的两个理由：一是耶和華领以色列人出埃及的神迹和荣耀前功尽弃，为埃及人留下反对耶和華一神论的口实；二是经过四百多年实现了族父后裔“像天上的星那样多”的应许，从现在起不知多少年后摩西的后裔才能达到那么多人数；现在迦南人的罪孽已经满盈，实现应许之地的时间到了(创世记 15:16)；不能再

等几百年。“耶和华后悔”表示耶和华饶恕以色列人的理由。

饶恕不等于迁就硬着颈项的百姓。圣经明确地说,摩西杀以色列人是执行耶和华的意志:“耶和华杀百姓的缘故是因他们同亚伦作了牛犊”(32:35)。杀少数人只是以儆效尤,更重要的是改变大多数以色列人。耶和华对上山赎罪的摩西说:“我的使者必在你前面引路,只是到我追讨的日子,我必追讨他们的罪”(34)。耶和华知道以色列人世世代代还要犯罪,直到最后日子才审判他们的罪。摩西一代的以色列人承担走向应许之地的历史使命,耶和华的使者即圣灵将在“前面引路”。耶和华重新书写法版,接受了耶和华新指示的摩西“面皮发光”(34:30)。耶和华用各项制度和圣洁生活的规则为以色列人引路。

《利未记》最后一章记录耶和华在“你们若遵行我的律例,谨守我的诫命”条件下的赐福(26:3—13),以及在“你们若不听从我,不遵行我的诫命,厌弃我的律例,厌恶我的典章,不遵行我一切的诫命,背弃我的约”条件下的惩罚(14—39);记录耶和华“他们带到仇敌之地”(41)和“记念我与他们先祖所立的约”(45)的应许。此后的旷野经历是以色列人悖逆与耶和华管教的循环,在此循环中,耶和华一步步把以色列人带入应许之地。

## 2. 贪欲的恶语

以色列人在西奈山下度过出埃及后的第一个逾越节(9:1—14)之后,开拔踏上新的征途。出发时阵营严整(民数记第2章),银号嘹亮(10:1—10),纪律严明(第5章),族长依次向耶和华祭献(第7章),帐幕和云彩交相辉映(9:15—23)。这些场面是经过西奈山整顿之后的新气象,但人的罪性难移,征途中危机四伏。

正如以色列人过红海三天后即发怨言(出埃及记15:22),从西奈山出发三天(民数记10:33)之后,到达他备拉这个地方,“众百姓发怨言”(11:1)。如果说立约之前耶和华体谅百姓五次发怨言,基本上每次有求

必应,那么经历了立约、山下反叛和反复教育之后,百姓仍要发怨言。“耶和华的耳中”听到“恶语”,就“怒气发作,使火在他们中间焚烧”(11:1)。由于百姓的“哀求”和摩西的“祈求”,火才熄灭(2)。

但是,百姓并没有接受教训,“他们中间的闲杂人大起贪欲的心”,他们回想在埃及“不花钱就吃鱼”,有“黄瓜、西瓜、韭菜、葱、蒜”(11:5),而现在没有肉吃,仅有的吗哪“滋味好像新油”(11:8),不是他们喜爱的膏粱厚味。对他们而言,埃及的奴隶比旷野的上帝子民更舒适,口腹享受比上帝恩典更重要。耶和华鄙视、厌恶他们,让贪欲之人自食恶果。耶和华的计策是这样的:刮起大风,吹得海上鹈鹕铺天盖地而来,跌落在以色列人面前,饕餮之徒贪得无厌,撑得食管满胀胃破裂,“肉在他们牙齿之间,尚未嚼烂”(11:33),肉从他们的“鼻孔里喷出来”11:(20),一命呜呼。圣经记载耶和华常用满足恶人欲望的方法惩治罪恶,发生在“基博罗哈他瓦”(“贪欲之人的坟墓”)悖逆是人类难忘的教训。

### 3. 取代摩西的悖逆

摩西因无法满足百姓的贪欲而要辞职:“管理这百姓的责任太重了,我独自担当不起”(12:14)。耶和华于是要摩西招聚 70 个长老,“把降于你身上的灵分赐他们,他们就和你同当这管百姓的重任”(17),“灵停在他们身上的时候,他们就受感说话”(12:25)。有两个被征召、但未去会幕报到的人,灵也停在他们身上,“他们就在营里说先知的話”(12:26)。约书亚要摩西禁止他们说先知的話,摩西说:“你为我的缘故嫉妒人吗?惟愿耶和华的百姓都受感说话,愿耶和华把他的灵降在他们身上”(12:29)。

摩西不嫉妒人,人却嫉妒他,而且嫉妒者是他的至亲——姐姐米利暗和哥哥亚伦。从表面上看,他们因为摩西娶古实女子的家务事而“毁谤他”(12:1),他们真实意图是要取代摩西的先知地位:“难道耶和华单与摩西说话,不也与我们说话吗?”(12:2)耶和华确实也对亚伦说话,前

不久还降临使七十个长老和两个普通人说先知的話,但这些都是权宜之計,只有摩西才是耶和華拣选的先知。耶和華先知的責任是人难以忍受的重負,摩西在被拣选之前曾竭力推辞,前不久又以死請辞:“我若在你眼前蒙恩,求你立时将我杀了,不叫我见自己的苦情”(11:15)。先知在古代中东有崇高名声和地位,摩西却坚辞不就。在此意义上,“摩西为人极其谦和,胜过世上的众人”(12:3)。

然而,摩西的两个亲人却不理解摩西,他们利用摩西辞职和耶和華授予其他人說先知話的时机,企图乘机取代摩西的先知地位。耶和華在他们三人面前,肯定摩西不可动摇的、与耶和華特别亲密的地位:对其他說先知的人,“我耶和華必在异象中向他显现,在梦中与他說話”;但对“我的仆人摩西不是这样”,“我要与他面对面說話,乃是明說,不用謎語,并且他必见我的形像”;其所以有如此差别,是因为摩西“在我全家尽忠”(7—8)。

耶和華当面斥責米利暗和亞倫:“你們毀謗我的仆人摩西,为何不惧怕呢?”(8)耶和華懲罰米利暗,她长了大麻風,被关在营外隔离7天。米利暗和亞倫在哈洗录的毀謗,削弱了摩西的权威,为群体反叛事件埋下伏笔。

#### 4. 临阵逃脱的背叛

摩西后来回顾从西奈山出发后的行軍路线是:通过巴兰旷野(即申命记 1:19:“那大而可怕的旷野”),经过西珥山,历时 11 天(申命记 1:2),来到加低斯巴尼亚(即“加低斯”)。此地与亚摩利人的南部边境接壤。耶和華命令以色列人由此进入应许之地(1:20)。摩西即派 12 个支派的首領当探子深入迦南地侦察。探子们从亚摩利人的山地进入约旦河东岸的迦南平原,从平原南端的利合走到北端的哈马口,共 40 天,回到加低斯(民数记 13:26)。他们带回两种相反的意见。10 个支派的首領承认迦南“果然是流奶与蜜之地”(13:27),但不能进入,因为“那地的民强

壮,城邑也坚固宽大”(28),他们甚至夸大事实,说那里的“人民都身量高大”,是“吞吃居民之地”(32),还有“伟人的后裔”亚衲族人,在他们面前“我们看自己就如蚱蜢一样”(13:33)。只有犹大支派的迦勒和以法莲支派的约书亚认为“我们足能得胜”(13:30)，“有耶和华与我们同在，不要怕他们”(14:9)。

以色列全会众只相信被 10 个探子夸大的敌情，“那夜百姓都哭号”(14:1),第二天“向摩西、亚伦发怨言”，更抱怨“耶和华为什么把我们领到那地”，甚至要另立首领带他们折返埃及(3)。迦勒和约书亚劝阻他们“不可背叛耶和华”(14:9)，“但全会众说：‘拿石头打死他们二人!’”(10)。

在危急关头，“忽然，耶和华的荣光在会幕中向以色列众人显现”(14:10)。耶和华谴责以色列百姓“藐视”他、“不信”他的叛乱行径(11)。与处理西奈山下叛变时一样，耶和华通过他和摩西的交谈，道出他赦免以色列人的那两条理由，另有一条西奈立约时对摩西的宣告：“耶和华不轻易发怒，并有丰盛的慈爱，赦免罪孽和过犯”(14:18, 参见出埃及记 34:6), 耶和华一如既往地按照“大慈爱赦免这百姓的罪孽”(14:19)。

耶和华同时也曾宣告：“万不以有罪的为无罪，必追讨他的罪，自父及子，直到三四代”(14:8, 参见出埃及记 34:7—8)。“直到三四代”不是要子偿父债，而是因为消除父辈恶劣影响通常需要三四代时间。耶和华赐予旷野中的以色列人特别恩惠，只追讨一代的罪孽。探子们在迦南的四十天使以色列人疏远耶和华，按照“一年顶一日”的报应；“你们要担当罪孽四十年”，即“在旷野飘流四十年”，20 岁以上的人除迦勒和约书亚外都死在旷野，下一代人才进入应许之地(29—35)。

耶和华直接惩罚“报恶信的人”，他们“都遭瘟疫，死在耶和华面前”(37)。以色列集体也遭到直接惩罚。他们不听摩西劝阻，冒险进攻迦南地。迦南人可能分两路反击，东路亚摩利人在西珥山打败以色列人(申命记 1:44)，西路亚玛力人和迦南人在“何珥玛”（“毁灭之地”，民数记

14:45)打败以色列人。以色列人被赶回到加低斯(申命记 1:46),沿原路向南撤退。

惩罚以后是耶和華的管教。耶和華“是有怜悯、有恩典的神”(出埃及记 34:6),他不仅不追讨第二代的罪,而且教育他们脱离父辈的恶劣影响。第 15 章关于赎罪祭和安息日的规定,不是简单重复,而是针对“你们到了我所赐给你们居住的地”(15:2)的下一代以色列人的教化。比如,一个在安息日捡柴的人,耶和華命令“全会众要在营外用石头把他打死”(35)。律法中虽有“凡在安息日作工的,必要把他治死”(出埃及记 31:15)的条文,但被付诸执行在圣经中仅此一例,目的是“乱世用重典”,教育年轻一代严守纪律。后世的法利赛人不顾环境变化,禁止在安息日行善救人,以致与“安息日的主”(马太福音 12:7—8)发生尖锐冲突。

## 5. 夺取领导权的叛乱

摩西留下 38 年漂流露营的线路图(33:17—36),其中的地名不可考。在这 38 年中只记载一个事件,因为这一事件加速了第一代人的死亡。在漂流过程中,利未人哥辖族的可拉、流便支派的大坍、亚比兰和安(16:1),以及以色列会众有名望的 250 个首领(2),组成反对派,企图夺取摩西和亚伦的领导权。

反对派指责摩西和亚伦“擅自专权”,这包括两项罪名。第一,摩西和亚伦擅自指派祭司,而不通过会众的集体任命,他们振振有词地说:“全会众个个既是圣洁,耶和華也在他们中间,你们为什么自高,超过耶和華的会众呢?”(16:3)律法规定祭司由亚伦家族世袭,可拉是利未人哥辖族人,职责是帐幕的搬运工(民数记 4:15),无权担任祭司。可拉得到会众多数派支持,遂以“全会众个个圣洁”的借口,要求担任祭司。第二,大坍和亚比兰不是利未人,对祭司职位没有兴趣,他们怪罪摩西“自立为王辖管我们”(16:13),指责摩西领导无方,“你没有将我们领到流奶与蜜之地,也没有把田地和葡萄园给我们为业”(16:14)。

面对莫须有罪名,摩西痛心疾首,“俯伏在地”(16:4),他对可拉和他一党的人说,拣选祭司是耶和华意旨,可拉一党索要祭司职位,“你们这利未的子孙擅自专权了”(16:7)。摩西反驳他们的非分之想:“你们还要求祭司的职任吗?你和你一党的人聚集,是要攻击耶和华”(11)。为了让他们知道耶和华意旨,摩西要求可拉一党 250 人和亚伦都手持香炉,站在帐幕门口(17—18),耶和华必作出裁决,“耶和华拣选谁,谁就为圣洁”(16:5—7)。为香炉盛火上火本是祭司职责,摩西让可拉一党手持香炉,为要他们向耶和华当面申请。对“自立为王”的指控,摩西尤感愤怒,他向耶和华申诉:“求你不要享受他们的供物,我并没有夺过他们一匹驴,也没有害过他们一个人”(16:15)。

第二天,大坍、亚比兰拒绝来帐幕接受裁决,而“可拉招聚全会众到会幕门前,要攻击摩西、亚伦”。在危急时刻,“耶和华的荣光就向全会众显现”(16:19),要在转眼之间灭绝他们。“摩西、亚伦就俯伏在地”哀求道:“神,万人之灵的神啊!一人犯罪,你就要向全会众发怒吗?”(16:22)这次叛乱参与者人数众多,但耶和华不会不分青红皂白地灭绝全会众。耶和华让可拉、大坍、亚比兰三家的帐棚突陷地缝,大坍和亚比兰的“家眷,并一切属可拉的人丁、财物都吞下去”(16:32),又降火烧灭帐幕前持香炉的 250 个人(35);“然而可拉的众子没有死亡”(26:11)。《历代志》中有可拉后代的谱系(上 6:24—30),《诗篇》中有可拉后裔的 12 首作品(42,44—49,84—85,87—88)。

第三天,被摩西、亚伦求情救下的会众其余成员反咬一口:“你们杀了耶和华的百姓了”(41)。他们再次聚集攻击摩西、亚伦。在危急时刻,耶和华的荣光再次显现在帐幕云彩中,再次要“在转眼之间把他们灭绝”(45)。摩西没有时间求情,吩咐亚伦拿香炉到会众中为他们赎罪,“不料,瘟疫在百姓中已经发作了”;亚伦“站在活人死人中间”为百姓赎罪,平息了瘟疫,但瘟疫已夺去 14,700 人的生命。

这场反叛与西奈山下的反叛都是全会众领导的大规模群众叛乱,这

次叛乱损失极为惨重,15,000 多人丧生,会众中的以色列精英几乎丧失殆尽,出埃及的第一代遭受空前损失。惩罚之后,耶和华再次管教第二代,尤其管教遭受沉重打击的利未人后代。第 18 章开始记载耶和华对亚伦说话,一方面要求“你和你的儿子”承担罪责(18:1),另一方面要求亚伦带领“你弟兄利未人”,“使他们与你联合”(2)。为了达到这一目的,第 18 章关于祭司和利未人的规定不是重复,而是针对到达迦南第二代人的新规定。关于祭司享用祭品的新规定(18:8—19)和供养利未人十一税的新规定(18:20—28),只有在以色列人定居之后才能实现,因此在这里第一次出现。第 19 章关于祭司职责和圣洁的规定是针对亚伦儿子“祭司以利亚撒”(19:3)的强调,要求他传给后代“作为永远的定例”(19:21)。圣经批评者看到文本有相同记载就说来自同一底本,考证出不同记载就说来自不同底本,“四底本”说的思维方式就好像说所有的白羊属于第一家、所有的黑羊属于第二家、所有的黄羊属于第三家、所有的杂色羊属于第四家那样可笑。

## 6. 摩西之罪

38 年之后,以色列人又回到与迦南地接壤的加低斯。只有当老一代人消失后,新一代才能进入应许之地。新老两代的交替在最后一年的两次反叛中实现。

这年第一次的起因是“会众没有水喝”(20:2),但他们的攻击范围扩大,全面清算老账和新账。一是为过去反叛者翻案:“我们的弟兄曾死在耶和华面前,我们恨不得与他们同死”;二是否定未来希望:“你们为何把耶和华的会众领到这旷野,使我们和牲畜都死在这里呢?”三是否定出埃及的历史功绩:“你们为何逼着我们出埃及,领我们到这坏地方呢?”(20:5)

如同上一次叛乱时那样,“耶和华的荣光向他们显现”,但耶和华的晓谕与上次大不一样,耶和华这次没有谴责会众犯罪作恶,更没有威胁

要“灭绝他们”；而是要求摩西和亚伦代行神迹，拿着行耶和华神迹的杖，在会众的眼前，“吩咐磐石发出水来，水就从磐石流出给会众和他们的牲畜喝”(20:8)。“吩咐磐石”的做法是效仿40年前摩西在玛拉“呼求耶和华”，耶和华指示他把一棵树丢在水里，使水变甜(出埃及记15:25)。耶和华这次要向以色列民众显示恩典，满足他们要水喝的合理需求。

然而，摩西这次却违背耶和华的命令，他自以为是地斥责会众是“你们这些背叛的人”，骄傲自大地炫耀“我为你们使水从这磐石中流出来”(20:10)，自作主张地“用杖击打磐石两下”(20:11)。摩西之杖有神迹之力，水确实从磐石中流出。但民众以为这是摩西为他们谋得的福利，而不知道其中的耶和华恩典和荣耀。

摩西多次与耶和华争辩，耶和华均不以为忤逆，因为摩西的争辩或是出于谦卑，或是出于圣灵默示；但这一次摩西出于骄傲和自我考虑而违背耶和华的旨意。摩西也许出自抬高自己威望以平息会众怨气的实用目的，但他不相信耶和华将能用更好方式化解会众的怨气，他只能显示耶和华恩典和荣耀，而不能谋求个人威望。亚伦帮助摩西在会众面前共同表演，难辞其咎。耶和华于是对摩西、亚伦说：“因为你们不信我，不在以色列人眼前尊我为圣，所以你们必不得领这会众进我所赐给他们的地去”(12)。“不信我”指他们不执行耶和华计划，不“尊我为圣”是说他们不在以色列人面前显示耶和华恩典和荣耀。他们为这次违忤付出的代价是加入消失了的老一代人行列。正如耶和华38年前所说，能够进入应许之地的老一代只有迦勒和约书亚，摩西和亚伦被排除在外。正如后来诗人的哀叹：“他们在米利巴水又叫耶和华发怒，甚至摩西也受了亏损，是因他们惹动他的灵，摩西用嘴说了急躁的话”(诗篇106:32—33)。

## 7. “耶和华就在他们面前显为圣”

“摩西之罪”事件的结束语：“这水名叫米利巴水，是因以色列人向耶和华争闹，耶和华就在他们面前显为圣”(20:13)。这句话是理解后来发

生的事件的主题提示。耶和華没有原谅以色列人否认出埃及以来的拯救史的“争吵”，既然摩西没有完成在以色列人面前“尊我为圣”的目标，耶和華就要在以后发生的5件事显示出恩典和荣耀。

第一件事是耶和華安排旷野迂回。从加低斯到迦南的最佳路线借道以东的“王道”(20:17)西行，抵达亚摩利人南境，然后折向北方，沿约旦河东岸进入摩押平原，再渡河进入约旦河以西的迦南地。但是，以东人不准以色列人过境，以东王强硬地拒绝摩西谦卑的请求。耶和華不准以色列人占领或强行通过以东人的地盘：“不可与他们争战，他们的地，连脚掌可踏之处，我都不给你们，因我已将西珥山赐给以扫为业”(申命记2:5)。以色列人不得不在围绕以东边境的旷野里大迂回。这是因为以色列人在旷野中苦炼的火候还未到，耶和華为他们安排了更多考验。

第二件事是亚伦去世，终年12岁。亚伦的大祭司圣衣传给儿子以利亚撒，标志第二代祭司顺利接班。

第三件事是以色列人击败迦南人亚拉得王。这是38年来的第一次战斗，也是对迦南人的第一场胜仗。耶和華“把迦南人交付他们”，他们在“何珥玛”毁灭了迦南人。他们当年因得罪耶和華而在同一地点被迦南人所“毁灭”。38年前后天壤之别，显示了耶和華的恩典和荣耀。

第四件事是“摩西的蛇”的奇迹。以色列人在以东外围的旷野行路艰难，“就怨渎神和摩西”，怨渎语言与米利巴水事件时说的话一样。这一次耶和華没有饶恕他们的怨渎，“耶和華使火蛇进入百姓中间”，咬死了很多人。耶和華和以色列人在两次事件中的表现完全相反。这一次，百姓认罪，摩西向耶和華祷告；耶和華命令摩西制造一条“火蛇”，“挂在杆子上，凡被咬的，一望这蛇，就必得活”(21:8)。摩西按吩咐造的杆子上的“铜蛇”，与摩西之杖一样，都是神迹的“记号”。两者共同象征救赎的恩典：摩西之杖为人开出救赎之路，而摩西之蛇则从死亡中救赎人。福音书的新启示是，十字架上的耶稣是同样的救赎恩典：“摩西在旷野怎样举蛇，人子也必照样被举起来，叫一切信他的都得永生”(约翰福音3:

14—15)。

#### (4) 战胜西宏王和巴珊王

第五件事是以色列人胜利走出旷野,以色列人到达“比珥”(habbē'ēr,“井”)时,想起耶和华当年带领他们进入旷野时“招聚百姓,我好给他们水喝”的赐福,不禁唱起“井”的歌(21:17)。从比珥进入亚摩利人的领地,“亚摩利人的罪孽”是耶和华应许亚伯拉罕后裔在应许之地所要清除的第一障碍(创世记:15:16)。果然,以色列人首战告捷,战败亚摩利王西宏和巴珊王噩。西宏当年战败摩押人时曾作战歌咒诅敌人。如今,西宏的咒诅落在自己头上,他和手下被以色列人杀得片甲不留。巴珊王的下场也一样,因为耶和华说:“不要怕他,因我已将他和他的众民,并他的地,都交在你手中”(21:34)。西宏王和巴珊王的覆灭显现的是耶和华的权能、恩典和荣耀。

## 8. 巴兰的祝福

摩押王巴勒看到邻居覆灭,生怕遭到同样下场,于是指示摩押和米甸的长老,用重金聘请巴兰前来咒诅以色列人。巴兰是两河流域享有盛名的先知,当然不会崇拜耶和华,后来并为摩押人和米甸人设计了陷害以色列人的阴谋。但是,耶和华的权能如此神奇,能使一个异教的先知相信耶和华的显示,让他的驴子不听指挥,开口说话。<sup>①</sup>巴兰畏惧耶和华的使者,“神的灵就临到他身上”(24:2);他说:“巴勒就是将他满屋的金银给我,我也不得越过耶和华的命,凭自己的心意行好行歹,耶和华说什么,我就要说什么”(13)。

<sup>①</sup> 大卫·施特劳斯引用古罗马谚语“这个故事即使是卡图说的,我也不相信”,他要“坦率地告诉”写作“耶和华叫驴子开口”的人,“他是在开玩笑,他一定在做梦,即使我们不怀疑他的诚实,并谴责他是在绝对说谎”(施特劳斯:《耶稣传》第一卷,吴永泉译,商务印书馆1999年版,第208—209页)。在现实中,我们也能看到人与他们的宠物可以用语言交流,这种语言也许是肢体语言或特殊的声音。圣经记载了巴兰对他的驴子的语言的理解,并把他的理解转达为神的启示,这是记载历史事实的一种方式。

巴兰不顾巴勒再三要求他咒诅以色列人,反而七次为以色列人祝福(23:1—12; 13—17; 23:27—24:14; 24:15—19; 24:20; 24:21—22; 24:23—25)。<sup>①</sup>这是耶和華的神迹。耶和華为什么要通过敌人阵营中的人为以色列人祝福呢?俗话说,“旁观者清,当局者迷”。耶和華通过巴兰这个“旁观者”之口,教育身在福中不知福的“当局者”。直到最后一年,以色列人仍然抱怨耶和華把他们从埃及带入旷野的不毛之地。但巴兰却看到以色列人的福分。关于以色列人的过去,巴兰祝福:“耶和華他的神和他同在,有欢呼王的声音在他们中间。神领他们出埃及,他们似乎有野牛之力”(23:21—22),“现在必有人论及雅各,就是论及以色列说:‘神为他行了何等的大事!’”(23)关于以色列人的现在,巴兰祝福:“雅各啊,你的帐棚何等华美!以色列啊,你的帐幕何其华丽!”(24:5)关于以色列人的未来,巴兰祝福:“有一位出于雅各的,必掌大权,他要除灭城中的余民”(19)。如果这些话出自摩西之口,以色列人或以为是老生常谈;如果他们知道那是发自敌营的声音,那将是何等欢欣鼓舞、信心倍增啊!

## 9. 最后的反叛和死亡

巴兰毕竟是敌人,当耶和華的灵离开他,他恢复了崇拜偶像的先知本来面目。他为摩押人和米甸人支使了阴毒的一招:选派摩押族和米甸族的一些女子,到以色列驻扎在什亭的军营中勾引战士,与他们行淫,引诱他们向她们崇拜的巴力毗珥献祭,“百姓就吃她们的祭物,跪拜她们的神”(25:2)。早在西奈山,耶和華就警告以色列人不要“与那地的居民立约”,“随从他们的神,就行邪淫,祭祀他们的神”,“吃他的祭物”(出埃及记 34:15)。“淫邪”(zānāh)的原意是“妓女”,既表示违背合约崇拜别神,也指用淫荡的方式崇拜偶像,如宗教节日的群交,神庙中的神妓,偶像刺

<sup>①</sup> E. W. Hengstenberg, *A Dissertation of the History and Prophecies of Balaam*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1948.

激的性行为。以色列人罪恶是彻头彻尾的邪淫。

如同平息前几次群体反叛一样,上帝的惩罚是可怕的,“耶和华的怒气就向以色列人发作”,瘟疫在以色列人营中蔓延,死了 24,000 人。除摩西等三人外,第一代人在这次瘟疫中全部丧生。

值得欣慰的是,第二代人听从摩西的平叛命令。他们的代表是“亚伦的孙子、以利亚撒的儿子非尼哈”(民数记 25:7)。西缅族一个首领心利与米甸族一个首领苏珥的女儿哥斯比,当着在帐幕前祈求上帝饶恕的会众的面前,公然招摇入室媾合。非尼哈义愤填膺,拿枪进去把两人的“腹中刺透”(25:8)。非尼哈的表现平息了耶和华的忿怒,“这样,在以色列人中瘟疫就止息了”(8)。耶和华祝福非尼哈:“我将我平安的约赐给他。这约要给他和他的后裔,作为永远当祭司职任的约,因他为神有忌邪的心,为以色列人赎罪。”(25:12—13)这是对新一代以色列人的赞许和应许。

## 10. 新一代的诞生

《民数记》第 26 章记载的第二次人口统计,揭开了以色列史的新篇章。这次统计的人数,“没有一个是摩西和祭司亚伦从前在西奈的旷野所数的以色列人”,表明出埃及时的二十岁以上的人,除迦勒和约书亚以外,“连一个人也没有存留”;“因为耶和华论到他们说:‘他们必要死在旷野’”(26:64—65)。

第一次统计总数为 603,550 人(1:46),这次统计的总数为 601,730 人(26:43),两者相差仅 1,820 人。经过 39 年艰苦卓绝的生活,以色列人口只下降 0.3%,恰如摩西所说:“你们在旷野所行的路上,也曾见耶和华你们的神抚养你们,如同人抚养儿子一般,直等你们来到这地方”(申命记 1:31)。《民数记》最后几章记载,耶和華為第二代以色列人的诞生准备了领导人、财物和精神三项礼物。

首先,指定摩西的接班人约书亚(27:12—23),由非尼哈指挥打胜第一仗,清除了什亨之乱祸首苏珥、巴兰,以及由以利亚撒继任大祭司,这

三者标志第二代领导人的诞生。

其次,非尼哈从米甸俘获的人口和大批牲畜、财宝(31:6—12,32—54),是以色列人自掳掠埃及人财物以来的最大收获。

更重要的是,耶和華為新一代准备的精神礼物,他重申律法祭礼(第28至29章),还对新一代的家庭关系(第30章),和分配迦南土地的方法(第34至35:8),设立逃城(35:34),以及女子继承权(第36章),作了新的规定。

然而,耶和華赐予以色列新一代和千秋万世最珍贵的精神礼物,乃是摩西留下的遗产——《申命记》。

#### 第四节 誓约 xin(新、心、薪)传 ——《申命记》释义

圣经中没有“誓约”这一专有名词,“誓约”的意思包含在“合约”之中。合约是上帝的恩赐,人们注意到上帝对立约人的祝福;但同样应注意,每次合约中都有对违约行为的可怕咒诅。第一次合约中,“你吃的日子必定死”(创世记2:17);第二次合约中,“凡流入血的,他的血也必被人所流”(8:6);第三次合约中,“不受割礼的男子,必从民中剪除”(17:14);第四次合约中,“恨我的,我必追讨他的罪,自父及子,直到三四代”(出埃及记20:5)。

合约的双方都要有誓言,但自西奈立约以来,以色列人没有集体地、公开地向耶和華发誓遵守合约。《申命记》开始说“摩西在约旦河东的摩押地讲这律法”(1:5)，“这律法”在书中出现15次,是不是指耶和華在西奈山和旷野中多次晓谕摩西律法的汇集呢?《申命记》在接近尾声时说:“耶和華在摩押地吩咐摩西与以色列人立约的话,是在他和他们于何烈山所立的约之外”(29:1)。“之外”(millēbad)指《申命记》的立约与《出埃及记》中的西奈立约有所不同。更明显的不同是摩西在摩押地与以色列人的立约是誓约。“誓言”和“起誓”在全书共出现37次,其中27次都是

耶和华向“列祖起誓”赐予应许之地。面对耶和华实现应许之地“祝福与咒诅”的誓言,以色列人必须作出回应。摩西在重申十诫之后要求以色列人:“你要敬畏耶和华你的神,侍奉他,指着他的名起誓”(6:13);在见证耶和华专爱以色列人的恩典之后再次要求“侍奉他,专靠他,也要指着他的名起誓”(10:20);随后摩西宣布以色列人向耶和华起誓遵守的律法条文。可以说,耶和华通过摩西在摩押地与以色列人的立约是名副其实的誓约。

我们用中文的 *xin* 传概括摩西的誓言,*xin* 传是三个中文词:心传,新传和薪传。虽然圣经中没有这样的词汇,但可用这三个中文词汇表示摩西誓言中的主题句。“心传”是上帝与人“心心相印”的交流,即摩西所说,“耶和华专爱你们,拣选你们”(7:7),以及“你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的神”(6:5)。“新传”是传给即将定居在应许之地的新一代的誓约条文,即书中多次出现的“这律法”或“这些典章”(7:13)。薪传即薪火相传,“薪火”指誓约的见证;“相传”指世代相传,永世不忘:“要吩咐你们的子孙谨守遵行这律法上的话。因为这不是虚空与你们无关的事,乃是你们的生命”(32:46—47)。

### 1. 《申命记》的叙事、誓约和预言

《申命记》希伯来题名的意思是“传世之言(’*ēlleh haddēbhārīm*)”(1:1,和合本译为“以下所记”),《申命记》的这一开头语与《创世记》出现10次的“传代之人”(’*ēlleh tōlēdôt*)的谱系开头语正相对应,表明“摩西五经”首尾呼应。《申命记》的标题来自七十子译本的“第二律法书”( *to deuteronomion touto* ),这一术语译自希伯来圣经“这律法书,为自己抄录一本(*mishnēh hattōrāh*)”(17:18)。据“律法书抄录本”的说法,研究者一般把《申命记》的主题解释为是法律文本。<sup>①</sup> 圣经批评者用比较宗教

<sup>①</sup> O. Loretz, *The Truth of the Bible*, New York: Herder and Herder, 1968, pp. 96 - 101.

学的方法,认为《申命记》中的一些条文与乌加尔、美索不达米亚和赫梯人的法律条文相似,如 19:21, 21:1—10, 22:22, 23:17—18, 23—27, 24:7 等,由此断定《申命记》来源于以色列人定居迦南之后从他们的邻居那里学来的法律文本,而不是摩西讲演的记录稿。20 世纪 60 年代以来,研究者发现《申命记》的结构与古代近东地区流行的附庸国与宗主国之间签定的“宗主权盟约”非常相似。两者在结构上都有“序言”(相当于申命记 1:1—4),“历史导言”(1:5—3:23),一般规定(4—11 章),具体条款(12—26 章),见证人(30:19, 31:19, 32:1—43),以及对守约的祝福和对违约的咒诅(27—28 章)。克来茵参照公元前三千年赫梯帝国与附庸国的宗主权盟约,以及埃及公元前二千年类似的政治盟约和人身依附契约,力图证明《申命记》是传统上认为的摩西时代,即公元前二千年中期写作的作品。<sup>①</sup> 但是,另外一些人用公元前 7 世纪亚述帝国与附庸国的宗主权盟约为参照,同样可以证明《申命记》是约西亚宗教改革时期的产物。<sup>②</sup>

无论持何种立场,《申命记》与外族人的法律和盟约的比较,只是在下列意义才是可接受的,即,历史中的上帝之言要以当时人们可以理解的言语表达。正如《创世记》前 11 章的原初启示中有神话话语,族父历史采用了口传方式,《申命记》借用当时流行的一些法律和誓约话语形式,并不意味着上帝与人的合约与人际条约属于同类文本、上帝之民的誓约与地上王国居民的义务没有区别、耶和华最大先知的遗言和古代君主的权力意志混为一谈。

无论什么时代的法律或盟约的文本形式,都不能容纳《申命记》书中的叙事,不能取代描写誓约现场的庄严感,没有“摩西之歌”那样的诗歌文体,

① M. G. Kline, *Treaty of the Great King: the Covenant Structure of Deuteronomy*, Grand Rapids: Eerdmans, 1963; *The Structure of Biblical Authority*, New York: Herder and Herder, 1968, 1972.

② M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford: Clarendon, 1972.

更没有耶和华亲临现场的启示(31:14—23)。如果把《申命记》所有这些内容都纳入到宗主权盟约的结构中去,难免陷入削足适履的解释困境。

《申命记》中的诫命和条文绝大部分已经出现在前三书之中。如果《申命记》只是律法文本,似乎没有必要再三重复。本章第2、3两节说明,前三书中律法的主干是西奈合约(出埃及记第21—31章),后来的部分是耶和华的重申、强调、补充和增益。《申命记》的特点是在摩西的历史叙事中,重申、强调、补充和增益律法。《申命记》的结构不是法律文本,而是摩西“过去—当下一未来”的叙事,其特点不是重复或“抄录”律法,而是在叙事中插入律法。

《申命记》是摩西临终前的讲演记录。摩西“向以色列众人”说话的时间是“出埃及第四十年十一月初一日”(1:3)。《民数记》说,这一年早些时候“在摩押平原与耶利哥相对的约旦河边数点以色列人”,第一代人除迦勒和约书亚,“连一个人也没有存留”(26:63—65)。因此,摩西面对的听众是第二代以色列人,这是摩西第一次、也是最后一次向第二代全体以色列人公开演说,可谓摩西遗言。

《申命记》中的以色列人处在进入约旦河西岸应许之地的前夕,他们面临激烈的战斗、全新的生活和未知的前途。耶和华的目标是为新一代人提供精神、制度和心理准备,耶和华通过摩西的历史叙事和见证达到这一目的。《申命记》有别于“摩西五经”前四书的显著特点是围绕应许之地。《申命记》中提及应许之地多达二百多处,明确提法有:“耶和华你神所赐你的安息地”(12:9),“耶和华你们神使你们承受为业之地”(12:10),“向我们列祖起誓赐我们流奶与蜜之地”(26:15),“耶和华向你列祖亚伯拉罕、以撒、雅各起誓应许所赐的地”(30:20),“赐给以色列人为业的迦南地”(32:49),“我向亚伯拉罕、以撒、雅各起誓应许之地”(34:4),等等。还有“这地”(如1:8)、“美地”(如1:25)等代称。

围绕应许之地,摩西“过去—当下一未来”的历史叙事、誓约和预言分为以下四个部分:

第一部分(第1章至4章):回溯以色列人进入约旦河东岸的经过和原因;

第二部分(第5章至10:12):展望以色列人即将进入西岸应许之地的胜利,说明胜利的保障和原因;

第三部分(10:13至30章)耶和華与以色列人在应许之地的誓约;

第四部分(第31至34章):预言未来的悖逆和遗嘱。

每一部分都是一次公开讲演,各场开场白分别是:摩西“向以色列众人”(1:1)说话,“摩西将以色列众人召了来”(5:1),“你们今日当知道”(11:2),“摩西去告诉以色列众人”(31:1)。这些讲演可能接连4天,风格上一气呵成,各部分彼此呼应,前后一致,构成一个整体。

## 2. 进入应许之地的经过和教训

第一次演讲回顾第一代人未能进入、而第二代人顺利进入约旦河东岸的经过,说明是否服从耶和華意愿,决定着以色列人能否得到应许之地的成败,分五个部分。

### (1) 失败教训(1:2—46)

38年前,摩西按照耶和華指示,把以色列人带到加低斯巴尼亚(即加低斯),指着对面的土地说:“看哪,耶和華你的神已将那地摆在你面前,你要照耶和華你列祖的神所说的上去得那地为业,不要惧怕,也不要惊惶”(1:21)。但是,以色列人却临阵畏缩不前,即使见过耶和華在埃及和旷野所行神迹的护佑,还是不信耶和華将为他们战胜敌人。耶和華“发怒起誓”,咒诅“这恶世代的人,连一个也不得见我起誓应许赐给你们列祖的美地”(35)。连摩西也被他们的罪恶所连累,不得进入应许之地(37)。以色列人不服耶和華的判决,仓皇冒犯迦南地,被亚摩利人杀退。第一代以色列人不得不在旷野“绕行了许多日子”(2:1)。

### (2) 向东岸进发途中受到教育

直到绕行的“日子够了”,以色列人听从耶和華指示北行,沿途经过

“弟兄以扫的子孙”的边境(2:4),穿过摩押人(9)和亚扪人(19)的境界。耶和华指示以色列人不许侵扰他们,因为他们居住地是耶和华赐予以扫子孙和罗得子孙的产业。由于耶和华的赐福,他们夺取了何利人、以米人和利乏音人等原住民的土地,这些原住民“像亚纳人”那样身材高大,但被耶和华所“除灭”。以色列人沿途受到的教育是,作为亚伯拉罕的子孙,他们也得到耶和华的赐福,除灭他们所畏惧的“亚纳人”那样的迦南居民。

### (3) 成功夺取东岸应许之地(2:26—3:29)

以色列人原来只打算和陆地通过亚摩利人西宏王的领地进入约旦河西岸,但东岸也是应许之地,因此“耶和华你的神使他心中刚硬,性情顽梗,为要将他交在你手中”(30)。西宏王主动攻击以色列人自取灭亡。

巴珊王噩出兵攻击以色列人,同样自取灭亡,因为“耶和华我们的神也将巴珊王噩和他的众民,都交在我们手中”(3:3)。摩西讲演时,以色列人已经得到两个亚摩利人王国的全部城邑,巴珊王国就有 60 座,控制了南起亚嫩谷、北到黑门山约旦河东岸土地,西边以雅博河为界,与亚扪人为邻(3:16)。

### (4) 以色列人胜利的原因(4:1—8)

如果问耶和华为什么护佑以色列人而除灭亚摩利人呢?一方面,以色列人“亲眼看见”的教训是,亚摩利人因崇拜偶像而灭亡,“凡随从巴力毗珥的人,耶和华你们的神都从你们中间除灭了”(4:3)。另一方面,以色列人的胜利向万民见证了他们独有的律法,使他们“在万民眼前的智慧”,万民将羡慕他们说:“这大国的人真是有智慧、有聪明”(4:6);以色列人因合约而得到万民从没有的耶和华同在的恩典:“哪一大国的人有神与他们相近,像耶和华我们的神、在我们求告他的时候与我们相近呢?”(7)

以色列人受到正反两方面的教育:正面教育是,“现在我所教训你们

的律例、典章,你们要听从遵行,好叫你们存活,得以进入耶和华你们列祖之神所赐给你们的地,承受为业”(4:1);反面教训是,今后崇拜偶像,“你们不能在那地上长久,必尽行除灭”(4:26)。

#### (5) 总结(4:9—48)

摩西要求以色列人世代牢记正反两方面教育:“谨慎,殷勤保守你的心灵,免得忘记你亲眼所看见的事,又免得你一生这事离开你的心,总要传给你的子子孙孙”(4:9)。为此目的,摩西用“过去—现在—未来”的叙事,总结合约的主旨和要义。

过去的叙事回顾合约历史。耶和华在何烈山即西奈山赐予十诫的可畏(4:11—14),以及“因他爱你的列祖,所以拣选他们的后裔,用大能亲自领你出了埃及”(4:37)的历史。以色列人亲眼见到“自神造人在世以来”天下万民闻所未闻的“试验、神迹、奇事、争战、大能的手,和伸出来的膀臂,并大可畏的事”(32—34),证明了耶和华一神论的两条核心原则:第一,“惟有耶和华他是神,除他以外,再无别神”(4:35);第二,“耶和华你的神乃是烈火,是忌邪的神”(24)。禁止制作和崇拜偶像,乃是十诫的核心,耶和华子民的绝对义务(23)。

未来的叙事预见以色列人或因罪性不改,“败坏自己,雕刻偶像”(4:16);或因受迦南恶俗影响,“你们在那地住久了,生子生孙,就雕刻偶像”(25)。无论如何,以色列人崇拜偶像都是罪恶昭彰的背叛,将为此在应许之地“速速灭尽”(26),“分散在万民中”(27)。患难之中,以色列人“必归回耶和华你神,听从他的话”(4:30);耶和华“是有怜悯的神”,“他总不撇下你、不灭绝你,也不忘记他起誓与你列祖所立的约”(4:31)。

现在的叙事回到讲演开始的现场,是今日的“晓谕”(4:40):设立逃城的规定,告知以色列人如今得到的土地。

摩西第一次讲演的总结是明确的耶和华一神论启示。以后各次讲演还要反复强调,使得《申命记》成为不朽的传世之言。

### 3. 胜利进军应许之地的保障和原因

第一次讲演点明合约的核心原则,第二次讲演重申合约十诫(5:1—22),然后说明十诫是以色列人得到应许之地的保障,并阐明耶和华把以色列人带入应许之地的恩典,以及恩典的见证。

#### (1) 回顾十诫(第5章)

《申命记》中摩西向“以色列众人”公示的十诫(5:1—21),不是《出埃及记》耶和华在西奈山上对摩西说的十诫(19:25—20:17)的简单重复。摩西强调:“这约不是与我们列祖立的,乃是与我们今日在这里存活之人立的”(3);就是说,对现在这一代有特殊的恩典。比如,守安息日不仅是为了纪念上帝的创世,而且是为了纪念“耶和华你神”把以色列人从为奴之地救出(5:15)。再比如,摩西当年向以色列人传达说,耶和华“从天上和你们说话”,是为了使他们不作与他相配的神像(出埃及记 20:23);而如今摩西传达说,耶和华惟愿他们遵守诫命,有三个目标:一是“使他们的子孙永远得福”(5:29),二是“使他们在我赐他们为业的地上遵行”(5:31),三是“使你们的日子在所要承受的地上得以长久”(5:33)。这三个目标都与如今这一代以色列人在应许之地的福分密切相关。

#### (2) 因义得福(第6章)

以色列人如何得到应许之地的福分?摩西的回答是“因义得福”,所谓义,指“照耶和华我们神所吩咐的一切诫命,谨守遵行”。谨守遵行诫命的义,除了表现为外在行为,更有三点具体要求:一是以虔诚之心热爱“耶和华我们神是独一无二的主”,“尽心、尽性、尽力爱耶和华你的神”(6:5);二是“殷勤教训你的儿女”遵行律法的社会风俗(7);三是主动、积极地守正行善,“耶和华眼中看为正、看为善的,你都要遵行”(18)。

以色列人遵守律法之义,将是他们在应许之地得福的根本保障。这些福分包括三样:一是耶和华把他们领进应许之地,那里的城邑又大又美,那里的房屋装满各样美物,“还有葡萄园、橄榄园”,供他们现成享用

(6:11);二是“从你面前撵出你的一切仇敌”(19);三是“在那流奶与蜜之地”世代享福,“人数极其增多”(6:3)。

### (3) 进入应许之地的恩典(第7至9章)

以色列人已经得到东岸土地,只是胜利的开始,征服西岸土地的更大胜利即将到来。西岸居民是“赫人、革迦撒人、亚摩利人、迦南人、比利洗人、希未人、耶布斯人,共七国的民,都比你强大”(7:1),耶和华将把他们统统赶出,这是以色列人取得胜利的直接原因。如果追问,耶和华为什么要把他们赶出呢?前述“因义得福”的道理,可能会使以色列人产生“是因我的义”的自满心理。摩西明确地告诉他们:“其实耶和华将他们从你面前赶出去,是因他们的恶。你进去得他们的地,并不是因你的义,也不是因你心里正直,乃是因这些国民的恶,耶和华你的神将他们从你面前赶出去,又因耶和华要坚定他向你列祖亚伯拉罕、以撒、雅各起誓所应许的话”(9:4—5)。这段话表明以色列人之所以进入应许之地,一是因为迦南居民的恶,二是因为耶和华对族父的应许,三是耶和华对以色列人不义的宽恕。这三个原因显示了历史中耶和华的恩典。

700年前耶和华应许亚伯兰后裔得到迦南土地,时间在他的后裔在埃及受苦“四百年”之后,“因为亚摩利人的罪孽还没有满盈”(创世纪15:13,16)。以色列人在埃及430年,加上在旷野40年,亚摩利人等迦南人的罪孽满盈。耶和华清算他们罪恶之际,也是把亚伯拉罕后裔领入应许之地之时,这两个事件不可分割。

《利未记》以禁令形式,列举迦南人“可憎的恶俗”(第18章)。耶和华:“我在你们面前所逐出的列邦,在这一切的事上玷污了自己,连地也玷污了,所以我追讨那地的罪孽,那地也吐出它的居民”(利未记18:24—25)。人的罪恶败坏土地,始终是圣经的一个话题。地因亚当的罪受咒诅(创世纪3:17,该隐因杀人罪“必从这地受咒诅”(4:11);耶和华“见人在地上罪恶很大”便用洪水毁灭地上的生命(6:5);洪水之后,上帝承诺“不再因人的缘故而咒诅地”(8:21),但所多玛和蛾摩拉的“罪恶甚重”

(18:20),令上帝震惊,以至不得不把全城居民“连地上生长的都毁灭了”(19:25)。

圣经的另一主题是万国的国土都是上帝赐予的产业。摩西说:“你当追想上古之日,思念历代之年。问你的父亲,他必指示你;问你的长者,他必告诉你。至高者将地业赐给列邦,将世人分开,就照以色列人的数目,立定万民的疆界”(32:7—8)。这是对洪水后挪亚子孙大迁徙、在世界各地立70国的历史原因的揭示。以色列人虽出身“无业游民”,但当他们归顺作上帝子民时,上帝就要赐给他们土地作产业。所以摩西说:“耶和华的份(chēleqn),本是他的百姓;他的产业(chebel),本是雅各”(32:9)。耶和华把用罪恶败坏土地的迦南人赶出去,无偿赐予他拣选的子民,这是上帝对他的产业合情、合理、合法的转让,也是以色列人夺取迦南地的合法性所在。正如《诗篇》的见证:“神啊!求你起来,审判大地,因为万国是你的产业”<sup>①</sup>(82:8)。

摩西说,耶和华拣选以色列人,一不是因为他们强大:“耶和华专爱你们,拣选你们,并非因你们的人数多于别民,原来你们的人数在万民中是最少的”(7:8);二不是因为他们的义,相反,他们“本是硬着颈项的百姓”(9:6),摩西追忆自“从我认识你们以来,你们常常悖逆耶和华”的历次背叛(9:7—24);同时再三要求以色列人纪念耶和华“用大能的手”把他们从埃及救赎出来(7:8)、在旷野引导他们四十年(8:2)、把“吗哪赐给你吃”(3),以及“这四十年,你的衣服没有穿破,你的脚也没有肿”(4)等恩典。

耶和华拣选恩典与以色列人的悖逆形成强烈对照,其中包含着深远的启示。保罗说:“凡有血气的,没有一个因行律法能在神面前称义,因为律法本是叫人知罪”(罗马书3:20),只有依赖基督的救赎,才能得到“白白地称义”的拣选恩典(3:24)。这些《新约》启示可以说已经蕴涵在

<sup>①</sup> 引自中文新译本。和合本译为:“审判世界,因为你要得万邦为业。”

《申命记》的历史预象之中。

#### (4) 耶和华恩典的见证(9:25—10:22)

耶和华是“信实的神”，始终纪念与亚伯拉罕、以撒、雅各的立约。为此，耶和华把以色列人从埃及救出(出埃及记 2:24)。以色列人在旷野和西奈山下不断背叛合约，耶和华仍然答应摩西的请求：“求你纪念你的仆人亚伯拉罕、以撒、雅各，不要想念这百姓的顽梗、邪恶、罪过”(9:27)。耶和华亲自把十诫写在两块石版上，指示摩西制造约柜，把石版放入约柜。摩西说：“现今还在那里，正如耶和华所吩咐我的”(10:5)，由利未人侍奉，“直到今日”(8)。装石版的约柜是耶和华信守合约的见证，它见证耶和华绵延不绝的恩典：首先见证耶和华是惟一真神：“天和天上的天，地和地上所有的，都属耶和华你的神”(14)；其次见证耶和华拣选的慈爱：“耶和华单喜悦你的列祖，爱他们，从万民中拣选他们的后裔，就是你们，像今日一样”(10:14—15)；又见证耶和华应许的实现：“你的列祖七十人下埃及，现在耶和华你的神使你如同天上的星那样多”(22)；还见证耶和华的公正：“不以貌取人，也不受贿赂。他为孤儿寡妇申冤，又怜爱寄居的，赐给他衣食”(17—18)；最后见证耶和华应许以色列人“得我向他们列祖起誓应许所赐之地”的恩典(11)。

#### 4. 摩押誓约

在第一次讲演总结的教训和第二次讲演阐明的恩典基础上，第三次讲演是摩西与以色列人立的誓约，分前言(第 11 章)、条文(第 12 至 26 章)、仪式(第 27 章)、祝福和咒诅(第 28 章)和见证(第 29 至 30 章)五个部分。

誓言的前言说明摩西与以色列人立誓的必要性：“你们今日当知道，我本不是和你们的儿女说话，因为他们不知道，也没有看见耶和华你们神的管教、威严、大能的手”(11:2)。“你们的儿女”指第二代人的后代；第二代出埃及时是二十岁以内的孩子，他们跟随父辈看见耶和华的管教

和权能,但因为年纪小,耶和华在旷野里称他们为“今日不知善恶的儿女”。耶和华当年“发怒起誓”第一代男子不得见应许之地(1:34),而托他们的女眷和孩子领入(2:39)。38年之后,当年“不知善恶的儿女”已是20岁以上的新一代。为了使他们明白正邪善恶之分,摩西在前两次讲演中,要他们回忆、理解和牢记少年时代“亲眼看见耶和华所作的一切大事”(7),纪念耶和华的恩典,接受父辈反叛的教训。但是,他们的后代最大的也只在旷野度过最后十几年,没有经历从出埃及到平息大坍和亚比兰反叛(3—6)<sup>①</sup>的“苦炼”,因此,对他们的教育不能只限于回顾历史,必须要有誓约的约束。

誓约不只是口头承诺,而有内在和外在、个体和集体诸方面要求:“存在心内,留在意中”(18)是对个人内在要求;“系在手上为记号,戴在额上为经文”(18)是个人的外在标记;“写在房屋的门框上,并城门上”的标语口号是社会标记;“教训你们的儿女,无论坐在家里,行在路上,躺下,起来,都要谈论”(19)是社会习俗;最后,摩西要求进入西岸后,要在基利心山和以巴路山举行全民的誓约仪式(29)。

## 5. 誓约条文(第12至26章)

《申命记》中的誓约条文,与前三书中的律法条文有重复交叉之处。比如,纪念节日见《出埃及记》23:10—19,34:18—26;祭祀仪式见《利未记》第1—18章;圣洁法规见《利未记》第19—26;民事法规见《出埃及记》21:1—23:9,等。应看到两者的一个重要差别:誓约条文不是一般的律法条文,而是在应许之地履行的律法条文。根据迦南地和定居生活的特点,一些誓约条文从已有律法条文精选、概括而来,一些是对已有律法条文的修订;有些则是新制定的条文。誓约条文多达一百多条,可被归为

<sup>①</sup> 注意摩西讲演中有意没有提及反叛的主犯可拉,因为听众中有可拉的后代。这一细节很有现场感。

下列七类。

(1) 祭祀(12:1—32), 节日(14:22—29; 16:1—17; 26:1—15)和祭司阶层(18:1—8)

《利未记》规定的祭祀在帐幕前举行。到迦南定居后,以色列各支派没有中心聚集地,誓约规定禁止像迦南人那样,“无论是在高山,在小山,在各青翠树下”设立祭坛、柱像和偶像(12:2—3),也“不可在你所看中的各处献燔祭”(12:13),“惟独耶和华从你那一支派中所选择的地方”(14),举行祭祀和节日庆典。这些固定场所通过“求问”程序确定(12:5)。

除了三大节日,誓约增设奉献十一税的庆祝活动。《民数记》规定向利未人奉献十一税(18:20—32),誓约增加了以色列全民在一起共享丰收的大聚餐(14:22—27)和每三年一次“与无份无业的利未人,和你城里寄居的,并孤儿寡妇”的聚餐(14:28—29)。

《出埃及记》中的逾越节之夜是家庭聚会(12:1—28),而誓约规定逾越节的晚餐是祭祀场所的公众聚会,直到“次日早晨”才回到各自住所(16:6—7)。

(2) 反偶像崇拜(12:1—4; 12:29—18; 13:1—18; 16:21—17; 18:9—22)

誓约命令摧毁迦南居民崇拜的一切偶像:“拆毁他们的祭坛,打碎他们的柱像,用火焚烧他们的木偶,砍下他们雕刻的神像,并将其名从那地方除灭”(12:3);驱除偶像崇拜的骨干分子:“使儿女经火”,“占卜的、观兆的、用法术的、行邪术的、用迷术的、交鬼的、行巫术的、过阴的”(18:10—11),治死假先知(20)。

誓约严厉禁止任何人引诱以色列人崇拜外族别神,无论“先知或是作梦”用“显个神迹奇事”引诱他们侍奉“素来所不认识的别神”(13:1—2),还是“你的同胞弟兄,或是你的儿女,或是你怀中的妻,或是如同你性命的朋友”,暗中引诱侍奉“你和你列祖素来所不认识的别神”(6),或是

外城的“匪类”勾引本城的居民“侍奉你们素来所不认识的别神”(12—13),一律处死。对最亲密的诱惑者的石刑,“你先下手”(9);对诱惑以色列人的外城,杀其人,烧其物,毁其城,“不可再建造”(15—16)。

模仿迦南人崇拜偶像的做法是“耶和华所憎嫌、所恨恶的一切事”(12:31),这些事包括:“随从他们的恶俗,陷入网罗,也不可访问他们的神”(12:30),“甚至将自己的儿女用火焚烧,献与他们的神”(31),“侍奉敬拜别神,或拜日头,或拜月亮,或拜天象”(17:3);“在坛旁栽什么树木作为木偶”,“为自己设立柱像”(16:21—22),把残疾或有病的牛羊献给耶和华(7:1),等等。

### (3) 战争规则(20:1—20;21:10—14;25:17—19)

以色列人征服西宏王、巴珊王和米甸人时遵照耶和华命令“灭绝净尽”(chārām)的做法在誓约中被概括为战争规则。规则中区分“离你甚远的各城”(20:10—15)和“赐你为业”的城(16—18)这两种不同的战争目标。对前一种战争目标,“先要对城里的民宣告和睦的话”,如果开城投降,则“城里所有人都要给你效劳,服事你”;如果“不肯和好”,就要“围攻那城”,“杀尽这城的男丁”,掠夺妇女、孩子和财产。彻底摧毁敌国战斗力和意志,可以说是人类战争的通则。古代战争用残酷的方法实践这一通则,以色列人也不能例外,否则,他们就要被敌人用同样残酷的方式所消灭。在你死我活的古代战争中,没有仁慈可言。克劳斯维茨说:“如果我们发现文明民族不杀俘虏,不破坏城市和乡村,那是因为他们战争中更多地应用了智力,学会了比这种粗暴地发泄本能更有效地使用暴力的方法。”<sup>①</sup>不过,对“赫人、亚摩利人、迦南人、比利洗人、希未人、耶布斯人”等六族迦南居民“灭绝净尽”,不是“粗暴地发泄本能”,而是为达到“免得他们教导你们学习一切可憎恶的事”(20:18)目的而不得不采取的手段。

<sup>①</sup> 克劳塞维茨:《战争论》第一卷,商务印书馆1978年版,第26页。

“灭绝”(chērem)并不是专对外族人说的,也包括犯罪的以色列人;比如,犹大国行将灭亡之际,耶和華说:“我要将他们尽行灭绝”(耶利米书 25:9)。在刚进入迦南之地立足未稳的时候,以色列人如果不灭绝迦南人致命的恶俗,自身就要被灭绝。在偶像崇拜与耶和華一神论你死我活的决斗中,没有别的抉择。

习俗是世代相传的人的文化传统,女人是传播习俗的媒介,儿童是承载习俗的潜力,妇女和儿童对恶俗的传播和延续不是无辜的。但在一般情况下,根除一个社会的恶俗并不一定要清洗受它影响的妇女、儿童。西奈合约只是说耶和華“要从你面前赶出外邦人”(出埃及记 34:24)。“灭绝”包括妇女和儿童的命令与以色列人所处特殊历史环境和面临主要危险有关。以色列人在什亭陷入巴兰策划的阴谋,“与摩押女子行起淫乱”,“与巴力毗珥连合”(民数记 25:1—3),几乎使耶和華准备四十年的战争功亏一篑。此后,摩西才命令把参与阴谋的米甸族(他自己的妻族)“一切的男孩和所有已嫁的女子,都杀了”(31:17)。以色列人清除罪孽满盈的迦南地之时,不得已连累妇女和儿童。否则,以色列人在胜利之前就要被迦南恶俗所瓦解,自身就要被灭绝。为了避免这样的可悲下场,摩西命令“那时你要把他们灭绝净尽,可不与他们立约,也不可怜恤他们,不可将你的儿子嫁他们的儿子,也不可叫你的儿子娶他们的女儿”(7:2—3)。注意命令有效期只是“那时”(kî),而不长久有效。数代人之后,大卫的祖父波阿斯娶了摩押人路得(路得记 1:4),这是一个被上帝赞许的以色列人与迦南人通婚的事例。在大卫时代,很多迦南人都在以色列军队里效力(撒母耳记下 23:24—39),所罗门的圣殿对外邦人敞开(列王纪上 8:43)。

上述分析说明,誓约中战争的规则并不是“圣战规则”,而是权宜之计。历史上和现实中的一些宗教狂热分子对异教徒发动“圣战”的理由和借口,这是不折不扣“妄称耶和華”的宗教罪恶,不但为现代文明所不容,也已在圣经中受到谴责。

誓约中有可以娶女俘虏为妻的规定,即使后来不喜欢她,也不能卖她或把她当婢女,而“要由她随意出去”(21:14)。与古代战争中强暴女俘虏的野蛮做法相比,这一规定有人道的一面。

(4) 圣洁规则(14:1—21;15:19—32;21:22—23;22:5—12;23:1—18;24:8—10)

杜绝迦南人恶俗的根本途径是过圣洁生活。圣洁规则把洁净与不洁净动物分别(14:3—21);把牛羊中头生的分别归为祭祀圣物(15:20),其中有残疾的可作平凡食物(21—22)。以色列会众中圣洁人与不圣洁人分别开,出于历史原因,亚扪人或是摩押人永远不能入会,即不给予以色列公民权(23:3—6),而以东人和埃及人三代之后准予入会(7—8),还可以收留外逃的奴仆(15—16)。营房中不洁净行为要清洗(9—14)。要与外族人侮辱死尸(14:1—2;21:22—23)、妓女变童(23:17—18)等恶俗相分别。

誓约规定不同事物不相混杂:不穿异性衣服,只拿鸟窝中雏鸟或蛋,而不取母鸟,不用两样种子,不用牛驴一起耕地,不穿羊毛和细麻混纺的衣服,等等。这些看似奇怪的规定背后是要求纯净的价值观。

(5) 司法制度(16:18—20;17:6—20;19:1—10;15—21;21:1—9;24:8—9;25:1—4)

在旷野中,摩西原来是惟一的判官,后来设立了一些帮手。誓约提供了定居社会需要健全的司法制度。各支派在城中设立“审判官和官长”,“审判官”即士师,有独立权力,“官长”从属支派首领。“他们必按公义的审判判断百姓。不可屈枉正直,不可看人的外貌”(18—19),“看外貌”指凭个人好恶和一面之词。大案、疑难案件要由祭司、利未人在祭祀处与士师共同审理(17:9);司法案件属地管理(21:2—3),无头案的属地长老要用牛代赎祷告(21:6—8);判罪需要两三个见证人,作假证要处死刑(19:15—21);不可用酷刑,责打犯人不超过40下(25:3);设立逃城,以庇护过失犯罪的人(19:1—10)。

第17章的主题是司法制度,并包含“立王条文”(14—20)。这一条文适用于百姓“要立王治理我,像四围的国一样”的未来。但以色列人未来的王国(mamelākāh)与“四围的国”不同,王权被誓约所限制,“加添马匹”、“多立妃嫔”、“多积金银”,以及“心高气傲,偏左偏右”,都在禁止之列,更有“抄录”、“诵读”和“谨守”律法的义务。撒母耳后来按照誓约的这些条文回应百姓要求立王的请求(撒母耳记上第8章)。

#### (6) 民事制度

针对定居社会复杂的人际关系,誓约规定处理财产纠纷(19:14;22:1—4,24:6;25:4,13—16;)、盗窃、奸淫和伤害(19:11—13;22:22—30,24:7,16;26:11)的条文,以及帮助穷人、奴仆等社会弱势群体的条文(15:12—18;22:1—4;23:15—16,19—20,24—25;24:10—19)。后者既是有强制力的社会责任,更要求社会成员的同情和关爱,如“你不可忍着心、攥着手,不帮补你穷乏的弟兄”(15:7);“耶和華你的神将你救赎。因此,我今日吩咐你这件事”(15:15;24:18);“你借给邻舍,不拘是什么,不可进他家拿他的当头”(24:10);“你在田间收割庄稼,若忘下一捆,不可回去再取,要留给寄居的与孤儿寡妇”(19)。

#### (7) 家庭关系(21:16—21;23:13—21;24:1—5;25:5—10)

和其他社会一样,以色列社会是父权制。但也有限制夫权的一些规定,比如,丈夫指控妻子不贞洁要有证据,否则要公开受罚(22:12—19);父亲不能因偏爱次子的母亲而剥夺长子继承权(21:16);离婚要有休书(24:1—2);新婚男子有一年假期,“使他所娶的妻快活”(5)。

一个家庭如只有两兄弟,一个去世没有留下儿子,另一个有义务娶嫂子。如果不尽义务,“他哥哥的妻就要当着长老到那人的跟前,脱了他的鞋,吐唾沫在他脸上”(25:9)。如果弟弟娶前嫂,所生长子继承亡兄名号,“免得他的名在以色列中涂抹了”(25:6)。这可以证明,摩西时代如族父时代一样,以色列家主的名字是家庭名号,而不是个人姓名。

## 6. 誓约仪式(第 27 章)

誓约条文为应许之地的生活而立,其宣誓仪式在应许之地的主要地区举行。摩西因之罪不能进入西岸,于是对将要举行的誓约仪式作预先安排。他嘱咐以色列人“在以巴路山上”,“要立起几块大石头,垒上石灰,把这律法的一切话写在石头上”(37:2,4,8)。并且,“在那里”即石头前,“要为耶和华你的神筑一座石坛”(5),献上燔祭和平安祭,举行庆典。

然后,誓约仪式开始。“西缅、利未、犹大、以萨迦、约瑟、便雅悯六个支派的人,都要站在基利心山上为百姓祝福。流便、迦得、亚设、西布伦、但、拿弗他利六个支派的人,都要站在以巴路山上宣布咒诅”(12—13)。

除了西缅和西布伦调换外,基利心山上祝福的队伍是东西两方面军,巴路山咒诅的队伍是南北两方面军。为什么做这样的调换?比较两次统计结果,东西两方面军 6 个支派比第一代人数增加,而南北两方面军 6 个支派比第一代人数减少;把西布伦支派(从 57,400 人增加到 60,500 人)与人数减少最多的西缅支派(从 59,300 人减少到 22,200 人)调换,再把 23,000 个利未人加入东西两方面军行列,两边山上人数保持平衡(基利心山共 316,800 人,巴路山共 307,930 人)。摩西的安排可以说是现在的科学调度。

誓约仪式由主持的宣读誓言,其余以色列人回答“阿们!”宣誓。誓言是 12 个咒诅,咒诅针对违犯十诫的罪大恶极典型案例。第一誓咒诅违犯前三诫的制造和崇拜偶像的人;第二誓咒诅违犯“孝敬父母”诫命的“轻慢父母”的人;第三誓咒诅违犯“不可偷盗”诫命“挪移邻舍地界”的人;第四誓咒诅违犯“不可作假见证陷害人”诫命“使瞎子走差路”的人;第五誓和第十一誓咒诅违犯“不可贪恋”诫命“向寄居的和孤儿寡妇屈枉正直”和“受贿赂害死无辜之人”的人;第六誓至第九誓咒诅违犯“不可奸淫”诫命“与继母行淫”、“与兽淫合”、“与异母同父或异父同母的姐妹行淫”和“与岳母行淫”的四种奇淫极恶之人,第十誓咒诅违犯“不可杀人”

诫命“暗中杀人”的人,最后的十二誓是总结,咒诅“不坚守遵行这律法言语”即不守誓约的所有人。

誓约仪式的程序和宣誓是摩西对将来事件的口头指示,由约书亚在示剑的巴路山付诸实践,可能以后被增添在摩西的誓约书中。

## 7. 祝福和咒诅(第 28 章)

按照中东地区的盟约形式,盟约条款之后写有遵守条款的祝福和违反条款的咒诅。摩西按照流行方式写誓约书。誓约的祝福和咒诅来自耶和華,摩西以第一人称作第二人称的以色列人转达“耶和華你的神的话”。第 28 章的祝福和咒诅与《利未记》第 26 章记载耶和華以第一人作的祝福和咒诅内容相似,但不要以为两者是同一传言的两个版本(所谓 D 底本和 P 底本)。这两次是耶和華在不同时间和地点,针对不同约定所作的祝福和咒诅。前一次针对“耶和華与以色列人在西奈山藉着摩西立的”“律例、典章和法度”(利未记 26:45);而这一次祝福和咒诅,摩西三次强调,针对的是耶和華“一切诫命,就是我今日所吩咐你的”(28:1, 13—14, 15)。

应该承认两次祝福和咒诅大致相同。两次都祝福风调雨顺,打败仇敌,仓廩满足,平安强大,最可贵的祝福是耶和華“必照着向你所起的誓,立你作为自己的圣民”(28:9, 参照利未记 26:12)。两次都咒诅瘟疫恶疾流行,灾荒饥荒持续,被外敌征服,土地荒芜,流离失所,妻离子散,最可怕的咒诅是“你们要吃儿子的肉,也要吃女儿的肉”(利未记 26:29, 参照 28:53—57)。两者的差别在风格:摩西在《利未记》中忠实记录上帝之言,而在《申命记》中摩西的转达是铺陈渲染的诗体,开先知之言之先河。

## 8. 誓约的见证(第 29 章, 31:9—32:44)

按照中东地区的盟约形式,盟约最后部分是公正人的见证。“公正人”即《新约》中的“中保”,新约的中保是耶稣,而摩西则是律法书的中

保,如福音书所说:“律法本是藉着摩西传的,恩典和真理都是由耶稣基督来的”(约翰福音 1:17)。摩西本人如此说明他的中保或中介的作用。一方面,耶和华与以色列众人立约起誓:他们“都站在耶和华你们的神面前,为要你顺从耶和华你神今日与你所立的约,向你所起的誓”(29:10—12);另一方面,摩西与以色列众人立约起誓:“凡与我们一同站在耶和华我们神面前的,并今日不在我们这里的人,我也与他们立这约,起这誓”(15)。摩押誓约是耶和华通过摩西与以色列人立约起誓。摩西既是誓约条文的颁布者(第 12—26 章),也是耶和华祝福和咒诅的转达者(第 28 章),还是誓约的公正人。

### (1) 第一次见证

作为公正人摩西的见证,也有咒诅和祝福的形式,但与耶和华的祝福和咒诅不同:耶和华的祝福和咒诅用“如果……那么”的假言判断表示可能事件,而摩西的咒诅是预示未来灾祸的直言判断。他预言,以色列人“行事心里顽梗”(29:19),耶和华“将这书上所写的一切咒诅都加在他身上”(20),以色列人失去名号。他们的背叛败坏应许之地,“将这书上所写的一切咒诅,都降在这地上”(27),“遍地有硫磺,有盐卤,有火迹”(23)。

摩西预言:“我所陈明在你面前的这一切咒诅都临到你身上”,“耶和华你神追赶你到的万国”;只是在这样的患难中,才会发生以色列人“必心里追念祝福的话”(30:1)的转机。但是,耶和华祝福的实现是有条件的假言判断:“你和你的子孙,若尽心、尽性归向耶和华你的神,照着我今日一切所吩咐的听从他的话,那时,耶和华你的神必怜恤你,救回你这被掳的子民”(30:23)。然后才能实现应许之地的全部赐福(5—10)。

摩西最后说明他的见证的目的:“我今日呼天唤地向你作见证,我将生死、祸福陈明在你面前,所以你要拣选生命,使你和你的后裔都得存活”(19)。摩西要求以色列人选择似乎是一个悖论:摩西既然“知道我死后,你们必全然败坏”(31:29),摩西怎么能指望他们听从“你爱耶和华你

的神，遵行他的道”(30:16)的吩咐呢？

全面地看，摩西的要求既是对当前以色列人、更是对他们后代说的。耶和華接下来启示说：“我未领他们到我所起誓应许之地以先，他们所怀的意念我都知道了”(31:20)。正如耶和華在洪水之后施恩惠于人类和全地，但知道“人从小小时心里怀着恶念”(创世记 8:21)。同样，他知道，以色列人被领进“那流奶与蜜之地，他们在那里吃得饱足，身体肥胖，就必偏向别神侍奉他们，藐视我，背弃我的约”(31:20)。耶和華于是要求摩西“写一篇歌，教导以色列人，传给他们，使这歌见证他们的不是”(19)。

## (2) “摩西之歌”的见证

“摩西之歌”堪称诗体式先知之言的范文，文字优美，更充满丰富的启示和奥秘。按照耶和華指示，摩西之歌见证耶和華与挪亚、族父和以色列人所有合约，包括这次摩押誓约的恩典。这首歌见证了“上古之日”耶和華“立定万民的疆界”(32:8)的普世恩典，见证“他的产业本是雅各”(9)的拣选恩典，见证耶和華“如鹰搅动巢窝，在雏鹰以上两翅扇展，接取雏鹰，背在两翼之上”(11)；领以色列人出埃及的救赎恩典，见证“在旷野荒凉野兽吼叫之地，就环绕他、看顾他、保护他如同保护眼中的瞳人”(10)的福佑恩典；见证“耶和華独自引导他”进入迦南美地享用美酒佳肴(32:12—14)的恩赐；也见证“耶书仑(以色列别号)渐渐肥胖、粗壮、光润、踢跳、奔跑，便离弃造他的神”(15)的背叛，见证耶和華的忿怒如“有火烧起，直烧到极深的阴间”(22)的可畏；见证耶和華“外头有刀剑，内室有惊恐，使人丧亡”(25)的可怕咒诅；最后见证耶和華“就必为他们申冤，为他的仆人后悔”(36)的宽恕，以及外邦人共同见证主“救赎他的百姓”(43)的恩典。

“摩西之歌”是耶和華一神论的明显见证：“我，惟有我是神，在我以外并无别神。我使人死，我使人活；我损伤，我也医治”(39)；耶和華是有“大德”(gōdhel, 32:3)，“作为完全”，是“诚实无伪的神”，“又公义，又正直”(4)，是人所依靠的“磐石”(32:4, 30)，是“手掌审判之权”的“闪亮的

刀”(41),是展翅飞翔的大能之“鹰”(11),是万邦“欢呼”的“救赎”之“主”(43)。而以色列人“毫无计谋”(28)地转向崇拜“别神”(16),他们“所祭祀的鬼魔(shēdhîm)并非真神”,这些“素不认识的神,是近来新兴的”(17),根本“不算为神”,只是“虚无的神”(32:21)。

### (3) 摩西见证的奥秘

摩西的咒诅、祝福和“摩西之歌”包含全部圣经历史的关键启示,摩西未必完全理解耶和华启示他所作的见证。他说:“隐秘的事是属耶和华我们神的;惟有明显的事是永远属我们和我们子孙的,好叫我们遵行这律法上的一切话”(29:29)。“摩西之歌”中的耶和华一神论是“明显的事”的典范。参照新约的启示,我们可以理解摩西时代“隐秘的事”将如何被揭开。

摩西预言以色列人必将背叛,主要出于对他们“悖逆”和“硬着颈项”的个人经验:“我今日还活着与你们同在,你们尚且悖逆耶和华,何况我死后呢?”(31:27)保罗得到的新启示阐明以色列人违犯律法是历史的必然:“凡有血气的,没有一个因行律法能在神面前称义,因为律法本是叫人知罪”(罗马书 3:30)。

以色列人因为背叛了自己的誓言而被耶和华所咒诅,并不是神秘的命运使然,而是基督赎罪计划。保罗引用以色列人咒诅自己的誓言(27:26)并解释说:“凡以行律法为本的,都是被咒诅的,因为经上记着:‘凡不常照律法书上所记一切之事去行的,就被咒诅’”(加拉太书 3:10);他的结论是:“基督既为我们受了咒诅,就赎出我们脱离律法的咒诅”(13)。

摩西预言以色列人在被咒诅之后得到耶和华的宽恕和救赎,至于为什么咒诅之后有救赎,耶和华咒诅在何时以及通过何人实现,以色列人在何时以及通过何人得到上帝的宽恕和救赎,那是摩西时代不可知的“隐秘的事”,新约的新启示是,咒诅和救赎不是祸福的循环,而是相反相成的恩典。保罗说:“律法本是外添的,叫过犯显多;只是罪在哪里显多,恩典就更显多了”(罗马书 5:20)。保罗还引用摩西的见证“耶和华到今

日没有使你们心能明白、眼能看见、耳能听见”(29:4),并解释说:“以色列人所求的,他们没有得着,惟有蒙拣选的人得着了,其余的就成了顽梗不化的”(罗马书 11:7—8),“反倒因他们的过失,救恩便临到外邦人”(11),以色列人的顽梗,成全了上帝通过耶稣赎罪拯救外邦人的计划。

#### (4) 誓约书的见证

摩西的见证不仅是言说,他还把誓约写成书。作为实物见证的誓约有一个成书过程。摩西在传达耶和华话时提到“这书上所写律法的一切话”(28:58),表明第 12—26 章的誓约条文已记录成书。他见证过程中提到“写在律法书上约中的一切咒诅”(29:21),以及“这书上所写的一切咒诅”(27),表明第 28 章转达耶和华的咒诅和祝福被补充到书中。完成第一次见证之后,“摩西将这律法写出来,交给抬耶和华约柜的祭司利未子孙和以色列的众长老”(31:9),吩咐他们在安息年住棚节时向公众宣读,这表明第 29—30 章摩西的祝福和咒诅也被补充到书中。摩西“死期临近”时,遵照耶和华指示,“当日摩西就写了一篇歌”(31:22),“摩西将这律法的话写在书上,及至写完了”(31),这说明“摩西之歌”被补充到书中,才最后写成誓约书。摩西吩咐抬约柜的利未人说:“将这律法书放在耶和华你们神的约柜旁,可以在那里见证以色列人的不是”(26)。参照摩西第二次讲演时所说,他把耶和华写十诫的“这版放在我所作的柜中,现今还在那里,正如耶和华所吩咐我的”(10:5),可以知道,正如放有石版的约柜是西奈和约的见证,放在约柜边摩西写的“这律法书”是摩押誓约的见证。

### 9. 摩西之死

摩西临死前有遗嘱,包括他对“以色列众人”和约书亚的嘱咐(31:1—13),以及对以色列各支派的祝福(第 33 章)。此间关于耶和华在会幕里向摩西和约书亚显现的话(31:14—23),以及“摩西之歌”和对百姓的宣讲(31:30—32:47),以及摩西完成誓约书后的见证(31:24—29),这

些记载是上帝之言,不能归于摩西本人遗愿。把摩西本人遗愿与他转达的上帝之言相区别是必要的,否则难以解释摩西最后的祝福与此前摩西的咒诅之间的巨大反差,犹如出自不同人之口。充满咒诅的摩西见证是受圣灵指示不得不说的话,从他主观愿望而言,他祝福“耶和华在耶书仑中为王”,以色列各支派都有美好未来。

即使表达个人遗愿,摩西祝福也是先知之言。如同雅各临死的祝福,摩西预见和肯定各支派的特点和在以色列史上的地位。他最后祝福说:“以色列啊,你是有福的!谁像你这蒙耶和华所拯救的百姓呢?他是你的盾牌,帮助你,是你威荣的刀剑”(33:29),更是对所有“真以色列人”(约翰福音 1:47)永恒有效的福音。

耶和华吩咐摩西登上与耶利哥相对的山顶,把应许之地的辽阔大地,“都指给他看”(34:3)。看到耶和华几百年来应许和赐福即将实现,摩西安详地闭上了眼睛,“于是,耶和华的仆人摩西死在摩押地,正如耶和华所说的”(5),“时年一百二十岁。眼目没有昏花,精神没有衰败”(7)。圣经简要地回顾他神奇的事迹(11—12),给予高度评价:“以后以色列中再没有兴起先知像摩西的;他是耶和华面对面所认识的”(9)。“摩西五经”最后一章的作者不是摩西,而是摩西的传人,很可能是约书亚。可以确定的是,摩西开创了一个先知传统,与他写的誓约书一起世代相传,构成《旧约》的主要内容。

#### 10. 申命历史,还是先知传统?

摩西写的律法书和约柜、石版一起消失在历史长河中。哲罗姆在解经中提出,约西亚时代“在耶和华殿里得了律法书”(列王纪下 22:8,历代志下 34:15),指的是《申命记》,本书在那时被重新发现,被后来的以斯拉所传承。<sup>①</sup> 斯宾诺莎把《申命记》推迟到被掳后,他根据《尼希米书》8:8

---

<sup>①</sup> Jerome, *Commentary on Ezekiel*, 1:1

中“他们清清楚楚地念神的律法书,讲明意思,使百姓明白所念的”一句,猜测说:“这《申命记》就是上帝的律法书,是以斯拉所著,详为说明,并加以解释的。”<sup>①</sup>圣经批评代表人物诺斯认为,《约书亚记》、《士师记》到《列王纪》等历史书的神学观念与《申命记》一脉相传,因此断定历史书和《申命记》有共同来源“D 底本”。并硬说《申命记》的作者不是摩西,而是“申命派”(Deuteronomic school),他们是被掳时期的派别,这一派人借用摩西名义教训以色列人说,由于他们没有遵守“D 底本”的神学观念,所以才遭到亡国被掳的惩罚。他们在“D 底本”基础上参照其他底本编撰了《申命记》,又写作了摩西之后的“申命历史”(Deuteronomic history)。<sup>②</sup>虽然有些批评者想把《申命记》的写作提前到公元前 7 世纪约西亚宗教改革时期甚至更早,但摩西作为本书作者的可能性被所有批评者所排除。“D 底本”和“申命历史”成为流行学说。

克卿说:“仔细而全面阅读《旧约》,不难指出,被当作申命派的观点不过是希伯来主流信仰的共同基础,没有多少全然特殊的东西。”<sup>③</sup>的确,《申命记》不但与以后的历史书,也与先知书,以及此前四书的思想前后贯通,一脉相传;如果按照思想贯通的作品必有相同作者的逻辑,岂不是要说申命派是《旧约》全书的作者?《申命记》确有其他经书不具有的特殊性,即“过去—当下一未来”的连贯叙事和讲演的现场感和针对性。但这一特点恰恰可以雄辩地证明这本书是摩西演说的文字记录稿,或至少是摩西时代的作品。

圣经批评者认为,摩西时代的人不可能使用后来先知书中诸如反对“在高山,在小山,在各青翠树下”偶像崇拜的语言;不可能针对定居后的农耕社会制定诸如“不可挪移你邻舍的地界”的法律;更不可能知道以色

① 《神学政治论》,商务印书馆 1997 年版,第 140 页

② Martin Noth, *The Deuteronomistic History*, Sheffield: *Journal for the Study of the Old Testament*, 1981.

③ K. Kitchen, “Ancient Orient, ‘Deuteronomism’, and the Old Testament”, J. B. Payne, ed., *New Perspectives on the Old Testament*, Waco: Word, 1970, p.17.

列人“必败在仇敌面前”、“分散到万民中”，以及耶和华“将你招聚回来”等被掳之时和之后的经历。他们以这些理由断定，《申命记》作者必定是被掳时或之后的人，作者把自己时代的经历和体验投射到摩西时代，再反过来借用摩西的话教育同时代人。

圣经批评者有一个逻辑，如果在圣经中发现一个在先的思想 A 与一个在后的思想 B 相似，那么 A 一定是对 B 的模仿或伪托。这个“逻辑”如同发现两人有家族相似特征，便断定年轻人必定是老年人的前辈那样荒谬。我们在日常语言中经常纠正“父亲像儿子”这样的常识错误，但这样的简单错误经过烦琐考证，居然被当作深信不疑的“学术”通则，真是莫大的讽刺。

摩西之所以能够预见到千年之后发生事情，这本书的结束语给出了原因：“他是耶和华面对面所认识的”(34:10)。摩西是先知传统的开创者，承认他和以后先知的话中有预见历史趋势或未来具体事件的启示，这才应是圣经解释的通则。

## 第五节 誓约民的胜利进军

“约书亚”(yěhōshuǎ<sup>4</sup>)的意思是“耶和华拯救”，这个名字的希腊文译法是“耶稣”(Iêsous)，所以天使对马利亚的未婚夫约瑟说：“她将要生一个儿子，你要给他起名叫耶稣，因他要将自己的百姓从罪恶里拯救出来”(马太福音 1:21)。约书亚小名何西亚(hōshēa<sup>4</sup>，民数记 13:8,16；申命记 32:44)，曾陪同摩西第一次上西奈山(出埃及记 24:13)，他是以色列人第一次战斗的带兵人(17:8—16)，耶和华指定他为摩西的继承人(民数记 27:18—23)，他和大祭司以利亚撒被指定将要负责把属地分配给各支派(民数记 32:28,34:17)。摩西的临终遗嘱和耶和华在会幕中的显示，都要约书亚带领以色列人进入西岸(31:7—8,23)。《约书亚记》记录约书亚如何完成耶和华嘱咐和摩西遗愿的经过。

《约书亚记》记述的历史大致在公元前 1400 年左右。这有历史文献的佐证。在现在发现公元前 1400 年左右的文献中,有迦南诸王致埃及法老的求援信,信中说哈比鲁(Habiru)游牧部落侵入他们的领土。<sup>①</sup>

关于《约书亚记》的作者没有定论,最佳人选是约书亚。约书亚去世前以色列人还没有夺取耶路撒冷,“耶布斯人却在耶路撒冷与犹太人同住,直到今日”(约书亚记 15:63);而他刚去世,“犹太人攻打耶路撒冷,将城攻取”(士师记 1:8)。这说明《约书亚记》成书于约书亚去世之前。约书亚在以法莲支派家中度过平静的晚年,约有 25 年(约书亚记 23:1),有足够时间写回忆录。本书记载最翔实的耶利哥和艾城两次战役,发生在约书亚所在以法莲支派属地(16:7),这可作为约书亚与亲属共同回忆的一个旁证。

《申命记》和《约书亚记》两书时间衔接非常紧凑,摩西于出埃及第四十年犹太历“十一月初一”开始讲演(申命记 1:2),不久去世,举丧 30 天(34:8);以色列人渡约旦河,正月十四日在耶利哥平原过第四十一年的逾越节(约书亚记 5:10)。思想衔接也非常紧密。《申命记》最后说:“嫩的儿子约书亚,因为摩西曾接手在他头上,就被智慧的灵充满,以色列人便听从他,照着耶和華吩咐摩西的行了”(34:9)。这句话可表明《申命记》最后一章和《约书亚记》作者是同一人。因为《约书亚记》的主题正是这句话中的两个要点,一是耶和華如何实现他对以色列人的应许,“一句也没有落空,都应验了”(21:45);二是“耶和華仆人摩西所吩咐你们的,你们都遵守了”(22:2),以色列人成为名副其实的誓约民。这两条是他们得到应许之地的根本原因。

### 1. “耶和華军队的元帅”

从开始到结束,以色列人的军事胜利都归功于耶和華。开始时耶和

<sup>①</sup> G. L. Archer, *A Survey of Old Testament Introduction*, Chicago: Moody Press, 1974, pp. 253 - 259, 241.

华向约书亚显现,六次应许“赐给”(1:2,3,6,11,13,15)约旦河西岸土地,三次鼓励他“刚强”,不要惧怕(6,7,9):“因为你无论往哪里去,耶和华你的神必与你同在”(9)。每次战役之前,耶和华都有把敌人交在以色列人手中的祝福:耶利哥战役(6:2),艾城战役(8:1,7,18),南部战役(10:8,19,30,32),北部战役(11:8);最后总结:“耶和华把一切仇敌都交在他们手中”(21:4)。约书亚最后对以色列人说,由于耶和华把约旦河东岸和西岸的迦南人“交在你们手中”(24:8,11),以色列人的胜利“并不是用你的刀,也不是用你的弓”(24:12)。当然这不是说以色列人兵不血刃就取得胜利,而是说每到关键时刻都有耶和华的神迹相助。

#### (1) 约旦河水断绝的神迹

以色列人选择冬季枯水时渡河,不料那年约旦河秋季涨水一直不退(3:15)。滔滔河水对长期在旷野、又没有渡河工具的以色列人来说无异于天堑。耶和华吩咐祭司抬着约柜先过河,他们刚涉水,约旦河水从死海来源处断绝,在上游“立起成垒”(3:16),约旦河在耶利哥渡口成为“干地”,约柜停留在河中,等到军队和人员过河后,祭司把约柜抬上岸,“脚掌刚落旱地,约旦河的水就流到原处,仍旧涨过两岸”(4:18)。

约书亚称颂约旦河水断绝是“普天下主的约柜”显出的神迹,见证“你们中间有永生神”(3:10—11)。“约旦河的水干了”和“红海干了”是“耶和华的手大有能力”的神迹(4:23—24)。如同红海分开的神迹利用东向大风的自然力量,约旦河水断绝的神迹也有自然力量的作用。根据1267年和1927年的历史记录,约旦河地区发生地震,造成河岸坍塌,河水截流。“从上往下流的水,必然断绝,立起成垒”(3:13)的描写很像是地震形成的堰塞湖。圣经后来也见证这次神迹借用地震的自然力量,“底波拉之歌”唱道:“耶和华啊,你从西珥出来,由以东地行走。那时地震天漏,云也落雨。山见耶和华的面就震动”(士师记5:4—5)。注意从西珥往东行走到的地震带是约旦河源。《诗篇》在歌颂以色列出埃及之后的经历时说:“沧海看见就奔逃,约旦河也倒流。大山踊跃如公羊,小

山跳舞如羊羔”；“大地啊，你因见主的面，就是雅各神的面，便要震动”（114:3—7）。“沧海”指红海或死海，“大山踊跃如公羊，小山跳舞如羊羔”是地动山摇的真实写照。地震本是自然现象，但地震造成的河水断流恰在以色列人渡河之时发生，这就是神迹了。

### （2）耶和華显身作元帅

以色列军渡河后在耶利哥平原的吉甲安营。约书亚并不是全营统帅，耶和華亲自显身作元帅。圣经描写这一事件：“约书亚靠近耶利哥的时候，举目观看，不料，有一个人手里有拔出来的刀，对面站立”（5:13）。“举目观看”和亚伯拉罕在幔利橡树“举目观看”（创世记 18:2）是同一动作，看到的是同一个上帝，但看到上帝不同形象：亚伯拉罕看到三个尊贵客人，而约书亚看到对面的拔刀的勇士，不免忐忑不安，问道：“你是帮助我们呢？是帮助我们敌人呢？”“他回答说：‘不是的，我来是要作耶和華军队的元帅’”（13—14）。约书亚立刻知道这是耶和華的化身，“俯伏在地下拜”，请示“我主有什么话吩咐仆人？”（14）

耶和華不是第一次化身为战士形象，他曾向雅各化身为“二军兵”（创世记 32:2），后来“大卫举目，看见耶和華的使者站在天地间，手里有拔出来的刀”（历代志上 21:16）。摩西也歌颂“耶和華是战士”（出埃及记 15:3）。耶和華这次化身“作耶和華军队的元帅”（qātsîn），亲自指挥以色列军队。一个好元帅的作用是运筹帷幄，出奇制胜。以色列军会幕中的耶和華是真正的元帅，决定着攻城掠地的战术战略。

迦南地城邦遍布，每个城邦是一独立王国，但种族和利益关系把他们组成同盟。耶和華军队的战略是各个击破，先攻占中部东西交通线，切断南北通道，避免南北夹击或腹部受敌。然后向南进军，击破中南部各国；最后挥师北上，与北方各国决战。

### （3）中部战役

中部重要城邦是耶利哥、艾、伯特利和基遍。耶利哥城墙壁垒坚固，是没有攻城设备的以色列人难以攻克的要塞城市。耶和華指挥以色列

军队绕城走七日,最后一次祭司吹响号角,“众百姓要大声呼喊,城墙就必塌陷”(6:5)。按照这一方法,以色列人攻克似乎坚不可摧的耶利哥要塞。

约书亚第一次进攻艾城失利。耶和华纠正以色列人错误(参见本节3条4款),指挥约书亚“要在城后设下伏兵”(8:2)。约书亚诱敌主力出城,五千伏兵乘虚夺城,放火为号,城外敌军不战而溃。两次攻坚战迫使基遍投降,中部战役胜利结束。

#### (4) 南部战役

南方战役和北方战役都是野战,耶和华指挥以色列军快速运动,出其不意,“不要惧怕”是耶和华要求他的军队迅速勇猛发起攻击的命令。

南方五王包围基遍城。基遍与以色列营地吉甲海拔相差800多米,相距约35公里。按耶和华“不要怕他们”(10:8)指示,约书亚带领军队夜间急行军,攀山越岭,“猛然临到他们那里”(10:9)。敌军措手不及,不战自乱,在溃退途中,“耶和华从天上降大冰雹在他们身上”,“被冰雹打死的,比以色列人用刀杀死的还多”(11)。以色列军穷追不舍,无奈天色已晚,难以为继。约书亚祈求耶和华:“日头啊,你要停在基遍;月亮啊,你要止在亚雅仑谷”(12);“于是日头停留,月亮止住”,直至以色列人乘亮把敌人斩尽杀绝。

圣经说:“日头在天当中停住,不急速下落,约有一日之久”(13);圣经说明这次神迹独一无二:“在这日以前、这日以后,耶和华听人的祷告,没有像这日的,是因耶和华为以色列争战”(14)。的确,圣经中神迹都不违反自然规律,这一被称为“约书亚长日”的神迹似乎是一个例外。研究者于是解释说,约书亚祈祷的诗意并没有违反自然规律的含义。有人说日月“停留”和“止住”的意义是要黄昏不要迅速降临;有人说是要乌云遮日,以使以色列军队在凉爽气候中勇猛追击;有人说是不要太阳驱散山谷晨雾,以使以色列军队出其不意;有人说这是金星轨道偏斜而产生的

独特奇观。<sup>①</sup> 无论如何解释,我们要承认现在不可解释的自然现象很多,不要轻易断言神迹违反自然规律。连斯宾诺莎都承认这一神迹事出有因,他猜测是天空的雪折光所致。他说:“这些事物的原因是不难用自然界已经确定了的作用来解释。”<sup>②</sup>

### (5) 北部战役

反以色列的北方联盟军队“人数多如海边的沙,并有许多马匹、车辆”(11:4)。耶和华再次指示约书亚说:“你不要因他们惧怕”,把决战时间定在“明日这时”,指示使用“砍断他们马的蹄筋,用火焚烧他们的车辆”的战术(6)。以色列军再次出其不意发动攻击,“在米伦水边突然向前攻打他们”(7)。以色列军没有骑兵和战车,在河水沙滩上反而能发挥步兵优势,按照耶和华的战术,以色列军砍敌骑兵马腿,火烧敌战车,大获全胜,一举取得征服迦南地的全面胜利。

## 2. 尽行毁灭和归顺融合

《约书亚记》充满现代读者看来血腥的记录:耶利哥和艾城的居民,“不拘男女老少”,全部杀光,城市烧光,夷为荒地(6:21,24,26;8:25,28);中南部的玛基大、立拿、拉吉、荷兰、伊矶伦、希伯仑、底璧等城的人和牲畜,“将凡有气息的尽行杀灭”(10:40);北部的夏琐被杀光烧光,“凡有气息的没有留下一个”(11:11),以色列人原来感到恐惧的巨人后代亚纳族人也被“剪除”、“毁灭”(11:21)。

历史上没有一个民族敢于把自己的战争暴行公之于世,世代相传。这些没有修饰的记载除有残酷的战地记录的真实性,还反映了当时以色列人这样的观念:一方面,他们只能遵守摩西誓约,包括其中的“战争规则”:“凡耶和华所吩咐摩西的,约书亚没有一件懈怠不行的”(11:15);另

<sup>①</sup> J. S. Hollanday, “The Day the Moon stood still”, *Journal of Biblical Literature*, 87 (1668); p. 166.

<sup>②</sup> 斯宾诺莎:《神学政治论》,温锡增译,商务印书馆1997年版,第41,92页。

一方面,敌人之所以不肯归顺投降,“因为耶和華的意思是要使他們心里刚硬,来与以色列人争战,好叫他们尽被杀灭,不蒙怜悯,正如耶和華所吩咐摩西的”(20)。

后一句话似乎暗示,如果迦南居民归顺投降,有可能蒙怜悯。问题是,按照“战争规则”,只对“离你甚远的各城”,才接受他们投降(申命记 20:10—11);对迦南各城的“赫人、亚摩利人、迦南人、比利洗人、希未人、耶布斯人”,要一律“灭绝净尽”(17)。这些人根本没有“蒙怜悯”的希望,当然要“心里刚硬”,作拼死一搏。但是,《约书亚记》用喇合个人和基遍人集体这两个事例,说明情况并非必定如此;对那些真心归顺的人,上帝自有办法让以色列人接纳包容。

#### (1) 喇合的义

渡河之前,约书亚派两个人到耶利哥打探敌情,住在妓女喇合家中,耶利哥王得知反间谍情报,命令喇合交出敌探。汉谟拉比法典上有妓女藏匿敌探将被处死的条款<sup>①</sup>,这应是中东地区的普遍规定。喇合冒着被处死的危险向国王撒谎,把这两个探子藏匿在房顶。喇合知道耶和華带领埃及人渡红海和征服东岸的历史,认可“耶和華你们的神,本是上天下地的神”(2:11)。她和其他人一样知道耶和華已应许把迦南赐给以色列人,“我们都惊慌了。这地的一切居民在你们面前心都消化了”(9)。喇合“恩待”他们,是为了使以色列人也要求他们“指着耶和華向我起誓”,立“恩待”她全家的约定。

由于喇合的言行,探子带回“耶和華果然将那全地交在我们手中,那地的一切居民在我们面前心都消化了”(24)的报告,以色列人信心大增,约书亚决定立即渡河。攻陷耶利哥城时,约书亚命令保护喇合全家性命。喇合不是贪生怕死的人,因为保护敌人和敌人破城对她同样危险,她由于信赖耶和華而保护以色列人。《新约》中的见证是:“妓女喇合因

<sup>①</sup> S. R. Driver, *The Babylonian Laws*, vol. 2. Oxford: Clarendon, 1956, p. 45.

着信,曾和和乎平地接待探子,就不与那些不顺从的人一同灭亡”(希伯来书 11:31);“妓女喇合接待使者,又放他们从别的路上出去,不也是一样因行为称义吗?”(雅各书 2:25)喇合的范例说明,“尽行毁灭”不是种族灭绝,只是为了清除迦南恶俗的社会载体;如果迦南人中有人归顺耶和華一神论,不但不被毁灭,而且可以成为上帝之民。耶稣的谱系中喇合的名字显示了征服迦南中的一个拯救成果。

### (2) 基遍人归顺

基遍人集体归顺是征服迦南中另一拯救成果。虽然迦南诸城得知以色列人渡河奇迹,“他们的心因以色列人的缘故就消化了,不再有胆气”(5:1),但仍然主动进攻以色列人。只有基遍居民选择归顺。他们知道以色列人接受远处城邦投降的规则,派出代表假装从“极远之地”而来迎接以色列人。虽然他们在装束和携带物品上作假,但他们表达的心愿却是真诚的:“因听见耶和華你神的名声和他在埃及所行的一切事,……我们是你们的仆人,现在求你们与我们立约”(5:9—11)。以色列人被蒙骗而与他们立约,实际上不自觉地服从了耶和華的意愿。当他们知道真相,“会众的首领指着耶和華以色列的神向他们起誓”的约定已经生效,同意他们“为全会众作了劈柴挑水”(21),就是说,基遍人被允许容入以色列社会。基遍是迦南地大城,“如都城一般”,“并且城内的人都是勇士”(10:2)。基遍城归顺反响非同小可,对中部战役的胜利贡献不小。

基遍人属于要被毁灭的希未人和亚摩利人,但因为真心归顺耶和華而保全性命,融入以色列社会。这也可说明“尽行毁灭”的对象不是外族人,而是迦南人传承和传播的社会恶俗。几百年后,扫罗王带着种族偏见杀害、驱赶基遍人,为此遭到上帝的惩罚(撒母耳记下 21:1—9)。这也可证明圣经反对种族迫害。

### 3. 誓约的谨守遵行

耶和華一开始指示约书亚说:“这律法书不可离开你的口,总要昼夜

思想,好使你谨守遵行这书上所写的一切话。如此,你的道路就可以亨通,凡事顺利”(1:8)。“这律法书”或“这书”就是《申命记》中摩西书写的誓约,放在约柜上面。以色列人按照耶和華指示遵守誓约,这是他们取得胜利的根本保障。

约书亚时代的以色列人是忠诚的誓约之民,没有任何其他时代可以媲美。他们的显著特点是“谨守遵行”(shimě'rû mĕ'ōdh la' tsôth)。这是《申命记》中的一个常用词,出现三十余次,摩西用此反复强调效忠耶和華和恪守誓约的义务。《约书亚记》记录了进入迦南地的一代人“谨守遵行”遵从合约和誓约的事迹。

### (1) 约旦河的石头见证

以色列人渡约旦河时,遵照耶和華指示,每个支派代表扛一块石头,放在河中抬约柜祭司脚下,过河后取回 12 块石头立在西岸住宿处,另有 12 块石头立在河中,“这些石头要作以色列人永远的记念”(4:7),以见证在耶和華的庇护下以色列史上一个新时代的开始。

### (2) 新一代人的割礼

以色列战士刚渡过约旦河即行割礼,因为“出埃及以后,在旷野的路上所生的众民,都没有受过割礼”(5:5);他们此时行割礼,表明他们是“耶和華所兴起来接续”老一代合约传统的新人。他们正月十四日度过在西岸的第一个逾越节,“第二日吗哪就止住了,以色列人也不再有什么了。那一年,他们却吃迦南地的出产”(12)。这表明他们成为应许之地的第一代誓约民。无论西奈合约,还是摩押誓约,都是他们“谨守遵行”的义务。

### (3) 以巴路山誓约仪式

艾城战役之后,以色列人控制了中部的以巴路山,当即“照着耶和華仆人摩西所吩咐以色列人的话,正如摩西律法书上所写的”(8:31),在以巴路山举行誓约仪式:筑坛,向耶和華献燔祭、平安祭;“将摩西所写的律法抄写在石头上”;以色列所有人站在约柜两旁,“一半对着基利心山,一

半对着以巴路山,为以色列民祝福,正如耶和華仆人摩西先前所吩咐的”(33);“约书亚将律法上祝福咒诅的话,照着律法书上一切所写的,都宣读了一遍”,“没有一句不宣读的”(8:34)。誓约仪式的隆重庄严,完全遵照摩西的规定,表明誓约之民的忠诚。

#### (4) 惩罚亚干之罪

《约书亚记》记载了惟一的违约事件:犹大支派的亚干违背耶和華命令把艾城所有缴获物焚烧的命令,从中拣出一件衣服和一些金银私藏在自己帐棚。圣经说:“耶和華的怒气就向以色列人发作”(7:1),致使约书亚第一次进攻艾城失败,损失 36 人。这次失败极大挫伤以色列人士气,此前迦南人的“心都消化了”(2:24),而现在以色列“众民的心就消化如水”(7:5)。

约书亚“撕裂衣服”,“把灰撒在头上”,俯伏在耶和華的约柜前(7:6)哀求呼号。耶和華告诉他:“以色列人犯了罪,违背了我所吩咐他们的约,取了当灭的物,又偷窃,又行诡诈”(11),因此遭到咒诅,所以才被战败。约书亚迅速查明亚干的私藏物,亚干承认自己因“贪爱”(21)财物,“实在得罪了耶和華以色列的神”(7:20)。约书亚对亚干处以石刑。亚干没有犯亵渎罪,本不应受此重刑;但考虑到亚干之罪是摩西誓约之后的第一次犯罪,约书亚不得不用重典处置,以儆效尤。以色列人在这一时期不再违背誓约,他们第一次失败的记录因此也是《约书亚记》中的最后一次。

#### (5) 证坛风波

胜利之后,以色列人两个半支派的战士返回分给他们的约旦河东岸,在西岸河边建造一座高坛。以色列会众认为这是“干犯以色列的神,为自己筑一座坛”的违背誓约的大罪,派大祭司以利亚撒之子非尼哈和其余 10 个支派的首领兴师问罪。他们把筑坛看作曾在什亭崇拜毗珥巴力之罪和新近的亚干之罪。两个半支派的人解释说他们绝无悖逆耶和華之意。他们为自己筑坛,一不是用来向耶和華献燔祭,违犯不在帐幕

以外献燔祭的律法；二不是作其他祭祀用，而是用这座“耶和华坛的样式”，“为你我中间和你我后人中间作证据”，证明他们和西岸同是耶和华的崇拜者。西岸的代表“就都以为美”(22)，东岸的人“给坛起名叫证坛。意思说：这坛在我们中间证明耶和华是神”(34)。

证坛风波是一个美丽的误会，它既表明东岸支派世代纪念耶和华的忠诚，也表明西岸大多数以色列人对任何有违犯誓约的嫌疑保持高度警惕，以及不惜用任何代价制止犯罪行为的决心。因此说“以色列人以此事为美”(33)。

#### (6) 示剑誓约

约书亚死前把“以色列的长老、族长、审判官，并官长”召集到示剑，在约柜前重申摩西誓约。最后两章记载的约书亚的话，读起来如同摩西誓约的新版本，包括誓约导言、誓词和公证。

约书亚的誓约导言和摩西“过去—现在—未来”的叙事一样。约书亚叙事的过去部分从耶和华把亚伯拉罕从“大河”领到迦南地说起，历数耶和华对亚伯拉罕后裔以扫和雅各子孙的恩典，以及把以色列人领出埃及，带入应许之地的历史(24:2—13)；未来部分包括遵守誓约得福的应许和违犯誓约被咒诅的预示(23:12—16)；现在部分是对以色列人谨守遵行誓约的嘱咐(23:3—11)。

示剑誓约比较简短，但极其精粹，它把西奈合约和摩西誓约中义务归结为这样一个焦点：侍奉耶和华，还是侍奉别神？根据迦南生活环境，别神指美索不达米亚地区崇拜的诸神和当地居民崇拜的巴力。“摩西之歌”达到彻底耶和华一神论的结论：耶和华之外没有其他神，不算神，只是虚无之神。后来的以色列史证明，大多数人其实并不理解耶和华与别神之间存在着“有”与“无”、“生命”与“死亡”不能调和的界限和不可逾越的鸿沟。他们倾向于用折中调和的态度，崇拜耶和华也崇拜别神，以耶和华为主神，以外族诸神为辅助；或用偶像崇拜的方式来崇拜耶和华。以色列人在崇拜别神偶像时，虽不公开抛弃耶和华崇拜，但耶和华一神

论的最大危险始终是这种多神教观念和崇拜仪式。

约书亚已经看到定居后的折中主义倾向,他首先要求民众在“侍奉耶和華”与崇拜别神之间进行非此即彼的抉择。他说:“若是你们以侍奉耶和華為不好”,可以选择“你们列祖在大河那边所侍奉的神”和“你们所住这地的亚摩利人的神”;“至于我和我家,我们必定侍奉耶和華”。众人回答:“我们断不敢离弃耶和華去侍奉别神”,“我们必侍奉耶和華,因为他是我们的神”。约书亚接着要求他们宣誓绝不违约,违约则承担耶和華“把你们灭绝”的后果;众人宣誓:“我们定要侍奉耶和華”(23:21)。再接着,约书亚要求他们为自己誓言作见证,他们宣誓:“我们愿意作见证”(22)。最后,约书亚要求他们“现在”就要把誓言付诸行动;众人宣誓“我们必侍奉耶和華我们的神,听从他的话”(24)。

示剑誓约也有见证:“约书亚将这些话都写在神的律法书上,又将一块大石头立在橡树下耶和華的圣所旁边”(23:26)。现在不清楚“神的律法书”是否指摩西写的誓约书?约书亚把示剑誓约补写进摩西的誓约书,还是单独成书?可以肯定的是,这次誓约的实物见证是示剑橡树下的大石头。约书亚:“看哪,这石头可以向我们作见证,因为是听见了耶和華所吩咐我们的一切话,倘或你们背弃你们的神,这石头就可以向你们作见证”(23:27)。示剑的橡树是亚伯拉罕最先进入迦南的地点(创世记 12:6),他在那里筑起第一座祭祀耶和華的石坛;示剑的橡树也是雅各回到迦南后埋葬妻子们从大河那边带来“外邦人的神像”的地点(创世记 35:4)。在示剑橡树下立一块石头,乃是亚伯拉罕后裔抛弃他们“列祖在大河那边所侍奉的神”、侍奉惟一上帝耶和華的最新见证。

#### 4. 平安赐福的实现

迦南战争历时七年,有圣经记载的迦勒年龄为证:迦勒在旷野的第二年当探子时 40 岁,迦南战争胜利时 85 岁(14:7—10),减去在旷野 38 年,在西岸作战的时间为七年。以色列动用军队约 22 万人,这可以根据

流便人、迦得人、玛拿西半支派参战人数推算出来：这三个半支派男丁共 11 万人(民数记 26:7,18,34),派出 4 万人(士师记 1:14),如果按照同样比例抽丁,其他八个半支派的 49 万男丁中应派出 18 万人。迦南战争共攻占 31 个城邦王国(12:9—24),所得土地分配给十二支派(13:8—20:51),有些城市供利未人居住(第 21 章),有些用作逃城(第 20 章)。

《约书亚记》对迦南战争有一个总结：“这样，耶和华将从前向他们列祖起誓所应许的全地，赐给以色列人，他们就得了为业，住在其中”(21:43);但又记载这样的事实：“还有许多未得之地”(13:1);在各支派的土地中，都有当地居民没有被赶出，与以色列人共处，“直到今天”即《约书亚记》成书时(13:13,15:63,16:10,17:12)。书的一开始记载耶和华的应许：“从旷野和这黎巴嫩，直到幼发拉底大河，赫人的全地，又到大海日落之处，都要作你们的境界”(1:4),既然应许之地以外和中间还有不少地方没有得到，为什么说“耶和华应许赐福给以色列家的话，一句也没有落空，都应验了”(21:45)了呢？

我们应理解，“耶和华应许赐福给以色列家的话”有两句：一是“得以往在耶和华你们的神使你们承受为业之地”；二是“使你们太平，不被四周的一切仇敌扰乱，安然居住”(申命记 12:20)。只有实现这两条才是“一句也没有落空”。至于是否得到应许之地全境，与能否在应许之地平安居住相比，并不十分重要。以色列人只在两个时期短暂地得到应许之地全境：所罗门时期(列王纪上 4:21)和分裂期间南北王国强盛时(列王纪下 14:25)。大卫当王时，“耶和华使他安靖，不被四周的仇敌扰乱”(撒母耳记下 7:1),此乃以色列人黄金时代；而分裂时期即使得到应许之地全境，处在内忧外患之中，遑论福分。

征服迦南之后，“耶和华使以色列人安静，不与四围的一切仇敌争战，已经多日”(23:1),可以说，耶和华的赐福“都应验了”；“多日”有多久呢？可从约书亚年龄来推算，他应与迦勒年龄差不多，迦南战争胜利时迦勒 85 岁，约书亚去世时 110 岁，两者之间的 20 多年就是以色列人度过

的一段“太平”和“安然居住”时光。但好景不长,约书亚和以利亚撒死后,以色列人与四周的外族展开了长达 300 年的应许之地拉锯战。这一切是如何发生的呢?且看《士师记》分解。

## 第六节 誓约民的沉沦

《士师记》与《约书亚记》形成强烈反差:一个是以色列人胜利得到应许之地和平安生活的历史记录,另一个是应许之地得而复失的循环。士师世代的以色列人,受美索不达米亚王统治 8 年(3:8),“国中太平四十年”(11);被摩押王统治 18 年(14),“国中太平八十年”(30);受迦南王统治 20 年(4:3),“国中太平四十年”(5:31);受米甸人统治 7 年(6:1),“国中太平四十年”(8:28);受亚扪人统治 18 年(10:8),共计 271 年。如果从征服约旦河东岸算起,已有 310 年。所以耶弗他在亚扪人入侵中间说,以色列人在东岸定居“已经有三百年了”(11:26)。亚扪人和非利士人入侵后的士师纪年是东西岸各平行。约旦河东岸的耶弗他作士师 6 年(12:7),以比赞作士师 7 年(12:9),以伦作士师 10 年(12:11),押顿作士师 8 年(12:14),共 31 年;西岸以利作士师 40 年(撒母耳记上 4:18),其中应包括参孙作士师 20 年(士师记 15:20)。<sup>①</sup> 因此,可以把约书亚死后的《士师记》的纪年计作士师时代 301(271+30)年。

经内文本证据是,圣殿开工的年代是“以色列人出埃及地后四百八十年,所罗门作以色列王第四年”(列王纪下 6:1)。出埃及后包括旷野 40 年,约书亚时代 32 年,士师时代 300 年(包括以利早期 35 年),以利晚期 5 年,撒母耳作士师约 20 年,扫罗当王 40 年,大卫当王 40 年,所罗门登基 4 年,共 480 年。如果从出埃及的 1446 年算起(参见本章第 1 节 4 条),480 年后是 966 年,与现在考古发现的摩押石碑的年代向前推算所

<sup>①</sup> 参孙在民间当士师与以利在示罗当祭司型的士师可以并立。

罗门王四年为公元前 966 年正相吻合。<sup>①</sup>

### 1. 《士师记》成书年代考

圣经批评者认为《士师记》是类似希腊和中东英雄传奇那样口传的民间故事,公元前 9 世纪被记录成 J 底本和 E 底本的初稿,公元前 7 世纪末加入 D 底本作为核心思想,被掳后被祭司编辑整理成书,加入 P 底本。<sup>②</sup> 这些“考证”从“申命历史”的先入为主前提出发,寻来一些“证据”。格林斯潘正确地指出,《士师记》的语言风格与《申命记》完全不同,只是第 2、3 和 10 章中一些观念和《申命记》一致。<sup>③</sup> 圣经各卷都有跨文本的相似,没有理由认为《士师记》只是“申命神学”的附注。

圣经内跨文本阅读可以解决《士师记》成书时间问题,圣经记载的耶路撒冷三次易手过程透露了这一时间。约书亚时代“耶布斯人却在耶路撒冷与犹太人同住,直到今日”(约书亚记 15:63)。约书亚死后,“犹太人攻打耶路撒冷,将城攻取,用刀杀了城内的人,并且放火烧城”(士师记 1:8);“后来犹太人下去”(1:9),放弃被毁的耶路撒冷。不久,耶布斯人卷土重来,“便雅悯人没有赶出住耶路撒冷的耶布斯人,耶布斯人仍在耶路撒冷与便雅悯人同住,直到今日”(1:21)。士师后期,便雅悯人在自己的领地几乎被其他支派所灭绝(20:47—48),耶布斯人不久也把便雅悯人赶出城,独占了耶路撒冷。何以为证? 大卫当王第七年派兵夺取耶路撒冷,耶布斯人对大卫讽刺说:“你若不赶出瞎子、瘸子,必不能进这地方”(撒母耳记下 5:5—6)。“瞎子、瘸子”即指被他们赶出去的便雅悯人,

---

① 按阿基尔算法,约书亚公元前 1375 年去世,《士师记》3:8—16:31 的时间在 1384—1075 年间,共 310 年。G. L. Archer, *The Chronology and Metrology of the Old Testament*, Expositor's Bible Commentary, vol. 1, Grand Rapids: Zondervan, 1979, pp. 367—368.

② 综述参照 H. Wolf, *Judges*, Expositor's Bible Commentary, vol. 3, Grand Rapids: Zondervan, 1992, pp. 377—380. 《丁道尔旧约圣经注译·士师记》,台北:校园书房 2002 年版,第 22—24 页。

③ F. Greenpahn, “The Theology of the Framework of Judges”, *Vetus Testamentum* 36 (1986), pp. 385—396.

这句话讽刺大卫说,你们的军队中有被我们手下的残兵败将,岂能打败我们呢?这从侧面证明,《士师记》成书时间应在以色列人与便雅悯支派内战以后。成书之后,便雅悯人才被完全赶出耶路撒冷,因此才有书一开头关于便雅悯人与耶布斯人同住在耶路撒冷“直到今日”(1:21)的记载。

## 2. 两代人的过渡

《士师记》与《约书亚记》的衔接非常紧密。《约书亚记》记载在各支派的土地之中和之外,都有迦南人未被赶出,他们或为以色列人作苦工(16:10,17:13),或与以色列人同住共处(15:63),或占有单独地盘(14:12,17:16)。以色列人不容许最后一种情况,于是约书亚把亚纳族人的山地分给犹大之派的迦勒,亚纳族人居住在“宽大坚固的城”(14:12);迦勒赶走亚纳族人,把他们的地盘命名为希伯仑(13—15)。其中关键一战是攻克要塞底璧,迦勒侄子俄陀聂请缨作战,成功后迦勒按诺言把女儿嫁给俄陀聂(15:16—17)。约书亚并命令以法莲和玛拿西支派夺取他们土地中迦南人靠铁车保护的城镇(17:18)。

《士师记》第1章记载征服迦南的一代在“约书亚死后”继续夺取外族人占据地盘的三次战役。耶和華并没有亲自指挥,而通过乌陵和土明的征兆指示“犹大当先上去”<sup>①</sup>(1:2)。犹大支派一马当先,联合兄弟支派西缅,先在便雅悯支派辖地比色<sup>②</sup>,杀了1万迦南人和比利洗人(1:4),后来又击败前来支援的亚多尼比色(即“比色之主”),他应是约书亚曾在南方战役中打败的“耶路撒冷王亚多尼洗德(即‘洗德之主’)”(10:3)的继承人。犹大军队俘虏了他,把他“带到耶路撒冷,他

①《士师记》中以色列人与耶和華之间的问答是祭司根据乌陵和土明所作的决断(参见出埃及记28:30,等)。

②据《撒母耳记上》1:8,扫罗在家乡比色招集以色列军队,扫罗是便雅悯支派人,可知比色是便雅悯支派领地。

就死在那里”(1:7);这是说犹大军队乘胜攻克耶路撒冷之后,把他杀死。但犹大军队撤离(“下去”),为了“与住山地南地和高原的迦南人争战”(9),这是说犹大人平息希伯仑山区的迦南人叛乱。犹大和西缅联军一直追击到希伯仑山区南端的迦南人城市洗法,“尽行毁灭”,更名为何珥玛(1:17)。

犹大军队接着挥师北上,扫荡东部沿海地区,一度攻取约书亚时代没能夺取的非利士人在东部沿海的据点(约书亚记 13:3)迦萨、亚实基伦及其西北的以革伦(士师记 1:18)。这是第二战役。

第三次战役由以法莲和玛拿西两兄弟支派攻取辖地内的伯特利,他们重施耶利哥的间谍计,“恩待”一个城中人,靠他指路潜入城中,“击杀了城中的居民,但将那人和他全家放去”(1:25)。

圣经说“耶和華与犹大同在,犹大就赶出山地的居民”(1:19);但非利士人和迦南人、西顿人不久夺回第二战役中失去的土地(3:3)。表面上的原因是“他们有铁车”,但一个深层次的原因是上帝的意志。圣经说:“耶和華留下这几族,为要试验那不曾知道与迦南争战之事的以色列人,好叫以色列的后代又知道又学习未曾晓得的战事”(3:1—2)。对一个民族而言,“知道”(yādha‘)和“学习”(lāmadh)战争,需要几代人的训练,才能形成尚武的传统。以色列人在埃及 400 年为奴,完全没有战争经历。迦南战争训练了一代人的军事才能,他们带领下一代与外族人争战,可以说是一次大规模的军事演练,其意义并不在于征服更多土地,而在于向下一代传授战争经验,培养尚武传统。这次演练培养出来的犹大人军事首领俄陀聂后来成为第一个士师。如果没有后来士师的战争本领(如战争动员,以少胜多的谋略,带领勇士,调兵布防,等),以及士师时代沿袭的尚武传统,以色列民族在四周强敌的包围中根本不能生存。以色列社会之所以能够在内忧外患中延续三百多年,而且在大卫时代勇士辈出,不能不说是上帝准备的恩典。

以色列人没有赶走外族人的另一深层次原因是他们没有遵从誓约。

耶和華派使者責問他們說：“我說：‘我永不廢棄與你們的約，你們也不可與這地的居民立約，要拆毀他們的祭壇。’你們竟沒有聽從我的話，為何這樣行呢？”(2:2—3)這是在譴責以色列人容忍被征服迦南土地上的崇拜偶像。當時征服一代的人還在，他們聽到上帝的譴責，“百姓就放聲而哭”(2:4)，此時的“放聲而哭”與當年聽到探子的錯誤信息而“哭号”(民數記 14:1)用的是同一個詞 *bākhāh*，在這兩個場合，以色列人前途堪憂。

### 3. 犯罪和拯救的循環

聖經說，上帝留下“迦南人、赫人、亞摩利人、比利洗人、希未人、耶布斯人”與以色列人同住，“為要試驗以色列人，知道他們肯聽從耶和華藉摩西吩咐他們列祖的誡命不肯”(3:4—5)。耶和華的“試驗”不是因為他不知道以色列人的心思，而是要表明摩西早已預料到以色列人“必全然敗壞”(31:29)的原因，為後世留下人類罪性的見證和教訓。

摩西淳淳教導以色列人要把“你親眼所看見的事……傳給你的子子孫孫”(4:9)，“告訴你的兒子”(6:21)，“你和你的子孫”盡心盡性地遵守律法(30:2)。但是，約書亞以後，沒人把耶和華救贖以色列人的歷史和合約傳給下一代，以致“後來有別的世代興起，不認識耶和華，也不知道耶和華為以色列人所行的事”(2:10)。

摩西為防止以色列人定居後融入當地偶像崇拜的社會，禁止他們與迦南人通婚(申命記 7:3—4)。約書亞之後，以色列人却“娶他們的女兒為妻，將自己的女兒嫁給他們的兒子，並侍奉他們的神”(2:6)；“隨從叩拜別神，行了淫邪”(17)。“別神”指巴力，“巴力”(ba'al)有“丈夫”、“占有者”等意思，投靠巴力的以色列人被斥為“淫邪”的妓女。

為了防止耶和華一神論與偶像崇拜的折中調和，約書亞要以色列人起誓侍奉耶和華，絕不崇拜美索不達米亞和當地居民崇拜的神。以色列人却背棄誓言，“離棄耶和華，去侍奉巴力和亞斯他錄”(2:13)，後期還崇拜“亞蘭的神、西頓的神、摩押的神、亞捫人的神、非利士人的神”(10:6)。

“巴力”是迦南宗教主神,被奉为大地之主;亚斯他录是西顿人信奉的爱神和丰产之神,被称为“天后”,主管生育。以色列人移居迦南后,由游牧民族转变为农耕民族。后来的先知说:“他的神教他务农相宜”(以赛亚书 28:26),“按时赐雨”,“定收割时节”(耶利米书 5:24);但他们却以为“五谷、新酒,和油”都是巴力给的,“以此供奉巴力”(何西阿书 2:5—8)。这不能不说是目光浅显、见利忘义的投机主义。以色列人将巴力和亚斯他录当作农业神和生育神来崇拜,只把耶和华当作“战神”来崇拜;他们平时向巴力祈福,遇到战事则哀求耶和华。如此多次反复,耶和华这样回应以色列人:“你们去哀求所选择的神,你们遭遇急难的时候,让他救你们吧!”(10:14)这不是对别神的嫉妒(别神是无能为力的偶像,根本不值得嫉妒),而是对以色列人折中主义和机会主义宗教策略的厌恶。

《士师记》中“以色列人行耶和华眼中为恶的事”的记载出现 6 次(3:7,3:12,4:1,6:1,10:6,13:1)。每一次表示新一轮偶像崇拜的开始,随之而来的是外族入侵和统治的祸害。圣经把祸害原因归结为“耶和华的怒气向以色列人发作,就把他们交在抢夺他们的人手中”(2:14),“交”的原文是“卖”(mākhar),“卖”与“赎”相反,耶和华赎出自己的子民,他们却要卖身投靠外人,怎能不“惹耶和华发怒”呢?(2:12)耶和华的“忿怒”通过人为的惩罚来实现。卖身投靠,人必取之;自轻自贱,人必辱之。以色列人“叩拜”“四围列国的神”,必然遭到四围列国的轻视和蔑视,他们入侵以色列人的土地如占领附庸国,统治以色列人如使役奴仆。

圣经说,以色列人“因受欺压扰害,就唉声叹气,所以耶和华后悔了”(2:18)。“唉声叹气”(ē'āqāh)如同过去听到“以色列人被埃及人苦待的哀声”(出埃及记 6:5)一样,耶和华的反应是再次“拯救(yāsha')他们脱离仇敌的手”(2:18);至于“后悔”只是拟人语言,表示耶和华的宽恕,如“巴兰之歌”的启示所说:“神非人,必不致说谎;也非人子,必不致后悔”(民数记 23:19)。耶和华的宽恕与其说是“后悔”,不如说是“心中担忧”(10:16),这个词的原意是“他的心收紧了”(wttiqtsar naphshô),表示

同情、怜悯。但是,得到耶和華怜悯而被拯救之后,以色列人故态复萌,“总不断绝顽梗(qāshāh)的恶行”(2:19)。摩西哀求耶和華“记念你的仆人亚伯拉罕、以撒、雅各,不要想念这百姓的顽梗”(申命记 9:27)。虽然以色列人不断违犯合约和誓约,耶和華仍信守对他们祖先的庄严承诺:“耶和華,耶和華,是有怜悯、有恩典的神,不轻易发怒,并有丰盛的慈爱和诚实”(34:6)。《士师记》记载的“犯罪—宽恕—再犯罪—再宽恕”的循环(2:11—23),是以色列史的缩影,揭示了拯救史在人的犯罪过程中曲折前行的规律。

#### 4. 士师的拯救

耶和華在士师时代没有直接指挥和领导以色列人,而通过“兴起士师”来拯救以色列人。“士师”(shôphêt)在律法中担任法官职责,但后来却担当上帝“拯救”和“治理”的代理人。《士师记》记载的 12 位士师中,8 位(俄陀聂,以笏,珊迦,底波拉,基甸,耶弗他,参孙)是外族入侵关头耶和華召唤的军事首领;另外 6 位(亚比米勒,陀拉,睚珥,比赞作,以伦,押顿)是平时的治理人。耶和華把士师时代称作“我命士师治理我民以色列的时候”(撒母耳记下 8:11),但士师平时的治理乏善可陈,亚比米勒甚至恶迹斑斑。作为拯救者(yāsha<sup>6</sup>)的士师,由于被耶和華“兴起”而在战时有非凡业绩。

耶和華兴起士师的方式有三种:最多的是通过圣灵激励,“耶和華的灵降在(lābhesh)”(3:10, 6:34, 11:39)或“耶和華的灵感动(p‘m)”(13:25)出现 7 次。每次都是士师克敌制胜的动力。第二种是耶和華使者显现,这是一个普通人转变(基甸)或成长(参孙)为士师的原因。第三种是托梦和解梦,只有一次(7:13—15)。通过这些方式,耶和華通过士师把以色列人一次又一次从外族统治和入侵中拯救出来。

##### (1) 巴比伦人

“美索不达米亚王古珊利萨田”(3:8)即巴比伦的古珊王朝(1500—

1200 BC)。① 以色列人的罪恶招致巴比伦人的八年统治。耶和华“兴起一位拯救者救他们”，第一位士师是俄陀聂，他是约书亚时代和士师时代的中介。“耶和华的灵降在他身上”，他领导以色列军队赶走了巴比伦人。

### (2) 摩押人

以色列人因罪恶被摩押人统治 18 年。耶和华又拣选便雅悯支派的以笏为“拯救者”(3:15)，以笏有勇有谋。他先只身冒险刺杀摩押王伊矶伦，然后带领军队打败群龙无首的敌军。以笏有便雅悯人左撇子（“左手便利”）的特性，他用左手拔出绑在右腿上剑，出其不意地刺进伊矶伦极其肥胖的肚腹中，一肘长的双面刃连剑把都刺进去了，一直穿透后背。以笏不慌不忙沿着暗道“凿石之地”撤离，到家乡吹角召集各支派，以色列人大败群龙无首的敌军，把摩押人赶了出去。

### (3) 迦南人

摩西之后第一个被称作先知的人是女先知(nəbhiy' āh)底波拉(4:4)，她是以法莲人，平时在棕树下行审判。在迦南人夏琐王耶宾大举入侵二十年之后，底波拉身为女人不能带兵打仗，于是召唤拿弗他利支派的巴拉，传达耶和华的话，指示他召集率领一万拿弗他利和西布伦支派士兵到他泊山谷集结待命。底波拉作了两个预言：耶和华必将把耶宾王将军西西拉的军队“交在你手中”(4:7)，以及“耶和华要将西西拉交在一个妇人手里”(4:9)。巴拉以为这个妇人指底波拉，坚持要她陪同。事实完全证实了底波拉的预言，但这个妇人却不是底波拉。胜利后的“底波拉之歌”(5:2—32)，是继摩西的“红海之歌”(出埃及记第 15 章)和临终之歌(申命记第 32 章)以后的第三首诗体先知启示，其中包含战斗的一些细节。

---

① M. Kline, "The Ha-Bi-Ru-Kin or Foe of Israel?", *Westminster Theological Journal* 20 (1957), pp. 54 - 61.

耶賓王拥有以色列人不能对付的铁车,多达 900 辆,这是他赖以统治的武装力量。他的将军西西拉率领的铁车队沿着他泊山谷的基顺河畔行军。耶和華使山洪暴发,“基顺古河把敌人冲没”(5:21),铁车陷在泥沼中动弹不得。埋伏在山上的以色列军冲下山谷,九百铁甲车队被杀得片甲不留。

西西拉只身落荒而逃,来到犹大旷野中“基尼人希百之妻雅亿的帐棚”。希百是摩西第二个妻子的家族。《民数记》说“摩西娶了古实女子为妻”(12:1),《士师记》开始说:“摩西的内兄是基尼人,他的子孙与犹大人一同离了棕树城,往亚拉得以南的犹大旷野去”(1:16)。这为近 200 年后的事件埋下伏笔。基尼人和夏琐人都是古实的后裔,因此“夏琐王耶賓与基尼人希百家和好”(4:17)。西西拉毫无戒心,以为在同族人家可平安歇脚。雅亿假装热情:“请我主进来,不要惧怕”,又给盖被,又送食物,还答应在帐棚外站岗放哨。及至西西拉熟睡,雅亿用锤子把橛子,“把他的鬓角打破穿通”(5:26),直把鬓角钉在头卧的地上(4:21)。谁也没有想到,西西拉死在一个妇人手里的预言,不是他的敌人底波拉,而是他所信赖的雅亿付诸实现。对古代武士而言,被女人所杀是一种羞辱,如匪徒亚比米勒被一个妇人的磨石打破了脑袋,他要周围的人杀了他,“免得人议论我说:他为一个妇人所杀”(9:54)。前后交叉阅读圣经方式,让人欣赏神力不可思议。

#### (4) 米甸人

以色列人因罪恶受到米甸人的 7 年入侵,这次灾难超过以前任何一次,随同米甸人入侵的东方游牧民族“像蝗虫那样多,人和骆驼无数”,“毁坏全地”,以色列人“极其穷乏(dālal)”。在以色列人生死存亡的关头,耶和華使者召唤基甸:“大能的勇士啊,耶和華与你同在”(6:12)。基甸家在“玛拿西支派中是至贫穷的”,而他在“父家是至微小的”,他很自然地问耶和華使者:“主啊,我有何能拯救以色列人呢?”(15)

基甸是得圣灵启示最多的士师。耶和華给他 5 次启示和激励。第

一次用神迹回应基甸“给我一个证据,使我知道与我说话的就是主”(6:17)的要求,激励他筑坛祭拜耶和华。第二次指示激励他“拆毁你父亲为巴力所筑的坛,砍下坛旁的木偶”(6:25)。第三次“耶和华的灵降在基甸身上”(34),他召集本族本支派和亚设、西布伦、拿弗他利等支派的士兵。第四次行羊毛可干可湿的神迹,增加基甸的信心。第五次教基甸如何在3万多人中挑选出勇士:跪下舔水的离开,只剩下用手捧喝水的300人<sup>①</sup>(7:5—7)。第五次用作梦和解梦(shebher)的对话,启发基甸攻入敌军帐幕的方法,300勇士手持燃烧瓶夜袭敌营,“耶和华使全营的人用刀互相击杀”(7:22)。300人击败12万敌人(8:10),杀死两个米甸国王(8:21)。“这样,米甸人被以色列人制伏了,不敢再抬头”(28)。

#### (5) 亚扪人

非利士人和亚扪人侵入约旦东河岸,又过河侵扰西岸。在东岸那半个玛拿西支派基列族的耶弗他是“大能的勇士”,却因为是“妓女的儿子”(11:1),而被族人放逐。为了与亚扪人争战,他们请耶弗他回去“作领袖(rôsh)、作元帅(qâtsîn)”(11:11)。耶弗他有耶和华把亚扪人“交给我”(11:9)的信心,他与基列族长老立下“有耶和华在你我中间作见证”(11:10)誓言。

耶弗他先派出使者驳斥亚扪人的领土要求。耶和华曾命令摩西不要占领亚扪人的地,“因我已将那地赐给罗得的子孙为业”(申命记2:19),以色列人在东岸征服亚摩利王西宏过去侵占“摩押的先王”的土地(民数记21:26),亚扪人却要求以色列人归还“从埃及上来的时候,占据我的城”<sup>②</sup>(11:12)。使者先诉诸领土归属原则:“你的神基抹所赐你的地,你不是得为业吗?耶和华我们的神在我们面前所赶出的人,我们就得他的地”(11:24)。亚扪人崇拜的基抹(Chemôsh)正是摩西当年禁止

① 个中原因是从喝水姿势可以看出人的生活习惯或圣或俗,跪地舔水的像狗,惟有人用手捧水喝。

② 亚扪人和摩押人同宗,都是罗得的后裔。

崇拜的巴力毗珥(民数记 25:3)。摩押王巴勒当年雇用巴兰咒诅以色列人,设计引诱以色列人崇拜巴力毗珥(参阅本章 3 节 9 条)。使者追究亚扪历史责任:“难道你比摩押王西拨的儿子巴勒还强吗?”(11:25)使者又诉诸领土居住权原则:“在这三百年之内,你们为什么没有取回这些地方呢?”(11:26)使者最后诉诸“审判人的耶和華,今日在以色列人和亚扪人中间判断是非”(11:27)。耶弗他的使者外交辞令义正词严,有理、有利、有节,堪称解决领土争端的谈判范文。

亚扪人拒绝撤军,耶弗他先礼而后兵,“耶和華的灵降在耶弗他身上”(11:29),“他就大大杀败他们”。“这样,亚扪人就被以色列人制伏了”(11:33)。

#### (6) 非利士人

以色列人最强劲的敌人是非利士人,上帝赐予他们一个大力士。参孙父母是但支派的琐拉族人,一个“相貌如神使者”(13:6)的人应允赐给他们一个儿子,要求“这孩子一出胎就归神作拿细耳人”,赋予他“必起首拯救以色列人脱离非利士人的手”的使命(13:5);他们在磐石上向耶和華献燔祭,“耶和華的使者在坛上的火焰中也升上去了”(13:20),他们这才知道和他们说话的“神人”是耶和華的使者,给孩子起名叫参孙(Samson),意思是“太阳”(shemesh),取自底波拉的先知歌词:“愿爱你的人如日头出现,光辉烈烈!”(5:31)父母还愿把参孙献给耶和華作拿细耳人,“耶和華赐福给他”(13:24)。参孙力大无比,力量来自耶和華的灵,圣经三次记载“耶和華的灵大大感动(sälach)参孙”(14:6,19,15:14),参孙就独自击杀成千上百的非利士人。参孙说:“我用驴腮骨杀人成堆,用驴腮骨杀了一千人”(15:16)。非利士人利用参孙贪恋女色的弱点制伏了他,自以为是“我们的神将我们的仇敌参孙交在我们手中”(16:23),要给他们的神大衮献祭,“赞美他们的神”(24)。耶和華给予参孙最后的力量,他双手抱住大衮神殿的两根柱子,“尽力屈身,房子倒塌”(16:30),与大衮神殿的祭拜者同归于尽。以色列人与非利士人的争夺,归

根到底是耶和华与大衮之间的较量。直到大卫时期,大衮的偶像才被彻底摧毁。

## 5. 士师的衰落

文学批评者把《士师记》比作《奥德赛》、《伊利亚特》那样的英雄史诗<sup>①</sup>,虽然宗教比较学的方法不可取,但这里确有一点可比之处:士师叙事和希腊史诗多为悲剧。《士师记》着墨最多的5个士师,除底波拉外,基甸、耶弗他、亚比米勒和参孙都是悲剧人物。圣经特殊之处在于指出士师的悲剧源于耶和华的灵离开了他们。

耶和华的灵一离开基甸,他便暴露出小人得志的猖狂。疏割人本是埃及居民,随以色列人出埃及(出埃及记 12:37—38),漂流旷野,定居在被征服的西宏王一个城市(民数记 13:27),已是以色列社会一员。基甸追击米甸王到东岸,疏割人首领没有提供军饷,基甸责打他们长老以示惩罚。但最后毁城杀人,未免残暴。基甸为报杀弟之仇杀死米甸王西巴和撒慕拿,夺其财宝(士师记 8:19),又搜集敌人首级上的金耳环重1700舍客勒金子,以及米甸王的珠宝紫袍,“以此制造了一个以弗得”。按照律法,以弗得是大祭司世袭圣服,基甸私造以弗得,要本城人敬拜。这是违犯律法的“邪淫”行为。圣经说;“这就作了基甸和他全家的网罗”(8:27),就是说基甸全家为此受到惩罚。

基甸有70个儿子,他的妾生子亚比米勒野心勃勃,称王称霸。他先拉拢母族示剑人,雇佣“匪徒”(pōchǎzīm,“流氓无赖”)杀了基甸的所有儿子,只有小儿子约坦逃脱。示剑人拿当地巴力庙里供银资助亚比米勒,又在“示剑橡树旁的柱子那里,立亚比米勒为王”(9:6)。“柱子”

---

<sup>①</sup> C. H. Gordon, *The Common Background of Greek and Hebrew Civilization*, New York: Norton, 1965, pp. 222 - 284.

(mutstsābh)的意义可能是“石柱”或“石头”<sup>①</sup>,示剑的这块石头可能是约书亚当年誓言的见证:“倘或你们背弃你们的神,这石头就可以向你们作见证”(约书亚记 24:27)。

亚比米勒“治理”以色列人 3 年,名义上可算作士师。耶和華非但没有给他圣灵,反而“使恶魔降在亚比米勒和示剑人中间”(9:23)。恶人之间的邪灵势不两立,亚比米勒和示剑人相互利用的关系不能长久。圣经记载,示剑人对亚比米勒“诡诈”和“抢夺”,迦南人“以别的儿子迦勒”<sup>②</sup>在示剑人和亚比米勒之间挑拨离间,邑宰西布勒和亚比米勒阴谋策划,形象地表现恶人之间尔虞我诈。其结果是两败俱伤:亚比米勒烧了示剑人的城,杀了他们的士兵和 1000 名男女;但在进攻城楼时意外地被一个妇人用一块磨石砸破脑袋,屈辱地自杀。圣经总结说,“亚比米勒向他父亲所行的恶”和“示剑人的一切恶”,都得到“上帝的报应”(9:56—57)。

耶弗他出身匪徒(11:3),愚昧无知、不懂律法是他的悲剧所在。他向耶和華许愿,如果战胜敌人,“无论什么人,先从我家门出来迎接我,就必归你,我也必将他献上为燔祭”(11:31)。希伯来原文“无论什么”(ʾasher)是阳性的不定代词,既可指人,也可指动物。<sup>③</sup>出乎意料的是,他的独生女先出来迎接他。耶弗他认为应按照许愿把女儿献为燔祭。他不知道律法规定“许愿献的、甘心献的”(申命记 12:17),指什一税之物,向耶和華还愿是众人共享食物的欢庆,而且“不可吃血,因为血是生命”(申命记 12:23)。他更不知道律法严禁用儿女献祭,这是“耶和華所憎嫌、所恨恶的”迦南恶俗(申命记 12:31)。耶弗他只知外族人还愿的宗教习俗,

① H. Wolf, *Judges*, Expositor's Bible Commentary, vol. 3, Grand Rapids: Zondervan, 1992, p. 438, note 6.

② 8:27 描写迦勒和他的兄弟们引诱示剑人在野外“摆筵宴”和“进他们神的庙中吃喝”的节日,这是指迦南人的习俗。

③ G. L. Archer 认为耶弗他没有牺牲女儿性命 (*A Survey of Old Testament Introduction*, Chicago: Moody, 1974, pp. 284 - 285)。这一解释未免文过饰非。

不懂还愿的律法，白白牺牲了独生女性命。“此后以色列中还有个规矩，每年以色列的女子去为基列人耶弗他的女儿哀哭四天”(11:40)。她们为不懂律法的悲剧哀哭，并不意味圣经认可耶弗他的愚昧。

参孙的悲剧起于迷恋非利士女子，“喜悦她”(14:3,7)。耶和华的灵通过参孙的爱情起作用，为报复非利士人歧视<sup>①</sup>、夺妻和杀妻之恨，参孙接二连三击杀非利士人。此后，参孙与迦萨的妓女(可能是非利士人)同居，又“喜爱”妇人大利拉。大利拉可能不是非利士人，但生活在非利士人控制区，受他们利诱，打探参孙力大无比的秘密，三次都没有成功。参孙的致命弱点是忍受不了爱人撒娇，他的妻子曾用“你是恨我，不是爱我”(14:16)的娇嗔逼他说出谜底；大利拉使出“你既不与我同心，怎么说你爱我呢？”(16:15)的杀手锏，逼他说出秘密在于拿细耳人不剃头发。大利拉剃去他头上的七条发绺，“他的力气就离开他了”(16:19)。参孙在战场上没有被打败，却死于“美人计”的温柔一刀。参孙的悲剧不能用“英雄难过美人关”的俗套来解释，圣经的概括甚为精当：“大利拉使参孙枕着她的膝睡觉……他却不知道耶和华已经离开他了”(16:20)。

## 6. 律法沦丧和精神蒙昧

士师时代律法中断，人们违犯律法而不知，如基甸私制以弗得，耶弗他用女儿献祭。尤为甚者，反对偶像崇拜还要受惩罚。比如，耶和华使者命令基甸拆毁偶像的祭坛，他“不敢在白昼行这事”，以色列人发现后要“治死他”(6:27,30)；按照律法，被治死的应是制造和崇拜偶像的人，反对偶像崇拜的人反要被治死，律法的沦落，由此可见一斑。第17、18章的记载好像是一个滑稽剧，实际上用两个相关事例表明律法的没落和蒙昧。

<sup>①</sup> 按非利士人习俗，新郎要给陪郎新衣。陪郎一般只有二、三人，而非利士人为参孙配备陪郎多达30人，要参孙提供30件里衣和30套衣裳。这是歧视外人的敲诈行为。

法蓮人米迦交给母亲 1100 舍客勒银子,他母亲花了 200 舍客勒银子私刻神像,米迦又私设神堂,私造以弗得,私立他的儿子作祭司。所有这些违法的事,都在他母亲“愿耶和華赐福与你”的意愿和把银子“献给耶和華”的名义下作出的。圣经说:“那时以色列中没有王,各人任意而行”(17:6),道出当时毫无律法可言的无知无序状态。

米迦大概知道一点祭司要出自利未人的规矩,于是向一个过路的利未人开出雇佣条件:“我以你为父、为祭司。我每年给你十舍客勒银子,一套衣服和度日的食物”(17:10),这个家庭祭司充当了既当“父亲”又当“儿子”(17:11)的可笑角色,米迦却心满意足地说:“现在我知道耶和華必赐福与我,因我有一个利未人作祭司”(13)。

圣经第二次说“那时以色列中没有王”(18:1),接下来记述更为荒谬的事。由于“亚摩利人强逼但人住在山地,不容他们下到平原”(1:34),但支派逐渐失去北方山区辖地(18:1)。他们派出探子到以法蓮山地寻找住处,发现了米迦家的神像和祭司,如获至宝。600 名但族士兵抢走米迦家的雕像、铸像和以弗得,又利诱米迦的家庭祭司说:“我们必以你为父、为祭司。你作一家的祭司好呢?还是作以色列一族一支派的祭司好呢?”这个假祭司“心里喜悦”,加入他们行列(18:18—20)。这批人在平原上夺取了西顿人的一个城市,更名为但城。圣经记载:“神的殿在示罗多少日子,但人为自己设立米迦所雕刻的像,也在但多少日子”(31)。但人不到示罗崇拜约柜,却在自已地盘崇拜来历极为可笑的神像,这是何等蒙昧。

但族人大概后来辞退了那个假祭司,立“摩西的孙子、革舜的儿子约拿单和他的子孙,作但支派的祭司,直到那地遭掳掠的日子”(18:30)。最后这一句被圣经批评者作为《士师记》写于被掳后时期的证据,殊不知,这句中“遭掳掠的日子”,与下句中“神的殿”即约柜在示罗的“日子”(18:31)相呼应,充其量只能证明《士师记》写于约柜遭非利士人掳掠(撒母耳记上 5:11)之后。

## 7. 道德沦丧和社会解体

《士师记》记载了各支派特性：犹大是带头大哥，以法莲和玛拿西两兄弟打仗主动积极，以法莲心高气盛；便雅悯武艺高强，左右开弓；但支派精力旺盛，不时莽撞出格。士师时代支派之间矛盾和冲突不断发生。“底波拉之歌”表扬以法莲、便雅悯、西布伦、以萨迦(5:14—15)和拿弗他利人(18)积极参战；讽刺流便人只顾自己(5:15—16)，指责但人和亚设人按兵不动(5:17)。基甸召集本支派玛拿西人和亚设、西布伦、拿弗他利支派，从中选 300 人进攻，后派以法莲人在约旦河渡口把守截杀溃兵。战争胜利后，法莲人因没有先召集他们而“与基甸大大地争吵(riḥh)”(8:1)；基甸好言相劝才消解以法莲人怒气。以法莲人因同样理由与耶弗他争吵，就没有那么幸运了。由于他们威胁要烧基列人的房屋(12:1)，又辱骂“你们基列人在以法莲、玛拿西中间，不过是以法莲逃亡的人”(12:4)，这等于说基列人不是约瑟子孙，如骂人是“婊子养的”。“妓女的儿子”(11:1)耶弗他被彻底激怒，向以法莲人开战。他派兵把守约旦河渡口，要过渡口的人说 shibbōleth(“水流”)，以法莲人只能发 sibbōleth 的音；基列人以此辨认出分不清前后舌音的以法莲人，在渡口杀了 4 万 2 千个以法莲人(12:6)。兄弟阋墙，何其毒也。犹大人受胁迫把参孙绑送非利士人(15:11—13)，也是不顾兄弟情义的做法。

《圣经》第三次说“当以色列中没有王的时候”(19:1)，记载了骇人听闻的道德沦丧。《士师记》第 19 章记载便雅悯地基比亚城的罪恶，可以说是《创世记》第 19 章记载所多玛罪恶的再现。圣经使用同样的语言描述这两地居民的罪恶。两城中分别有“暂住”(gûr)的外来人罗得(创世记 19:9)和以法莲的老人(士师记 19:16)，他们“看见”(rā' āh, 19:1//<sup>①</sup> 19:17)旅客，好客地接到家中热情招待。晚上，本地居民“围住房子”

<sup>①</sup> //表示创世记 19 章；士师记 19 章。下同。

(19:22//19:4),要“认识”(yādha<sup>1</sup>)年轻男性客人(19:5//19:22;和合本分别译作“任我们所为”和“与他交合”)。房主劝说“众兄弟”(athî<sup>1</sup>)“不要作恶”(19:7//19:23),宁愿把“还是处女”的“女儿”(19:8//19:24:“两个女儿”bānôth)交给他们,“任凭你们”(19:8//19:24)玷辱。如果说两地罪行有什么不同的话,基比亚人罪恶更加令人发指,主人被迫交出利未人的妾,“他们便与她交合,终夜凌辱她,直到天色快亮才放她”(19:25)。利未人的妾奄奄一息,仆倒在门槛去死去。耶和華亲自毁灭所多玛,基比亚应该受到同样惩罚。但上帝惩罚基比亚的意志却转化为以色列人与便雅悯支派的内战,以色列社会面临瓦解的危险。

该利未人“用刀将妾的尸身切成十二块,使人拿着传送以色列的四境”(19:29)。这个利未人大概不知道他违犯了“不可为死人用刀划身”的律法(利未记 19:28)。他极端煽情的做法,起到激发全社会公愤的效果。大家说:“从以色列人出埃及地,直到今日,这样的事没有行过,也没有见过”(19:30)。全社会“如同一人”(20:1),聚集在米斯巴<sup>①</sup>(20:1),通过讨伐基比亚的决议。11个支派“连合同一人”,组成40万大军,兵临基比亚城下。便雅悯支派包庇基比亚人,拒绝交出罪犯,组成2万6千人的军队,支援基比亚城中700精兵。便雅悯军队人数虽少,但集中了700个左撇子,个个是“能用机弦甩石打人,毫发不差”的精兵(19:16)。以色列联军两战失利,损失4万人。

以色列公会“在米斯巴耶和華面前”(20:1)决定讨伐,两次进攻前到伯特利通过乌陵和土明请示耶和華(20:18,23),这些可说明耶和華同意以色列人攻打便雅悯人。圣经说:“那时神的约柜在哪里。亚伦的孙子、以利亚撒的儿子非尼哈侍立在约柜前”(20:26)。这是《士师记》中关于约柜的惟一记录。圣经批评者认为这是后期编辑把早期底本安插错位的证据。他们不知道“非尼哈”是家族名号,而不特指亚伦的孙子非尼哈

<sup>①</sup> 米斯巴可能从耶弗他时成为以色列会众的集合地(参见士师记 11:11)。

(民数记 25:7)。士师时代的世袭大祭司非尼哈在内战期间把约柜从示罗移到伯特利。以色列人第三次通过大祭司的乌陵和土明询问耶和华是战还是和,得到继续战斗的答复,以及“明日我必将他们交在你们手中”(12:28)的确定信息。

以色列人使用攻打艾城的伏兵记(约书亚记 8:2—8),把便雅悯人从城中诱出。一路伏兵占据基比亚城,放火为号;另一路伏兵在野外突然杀出;便雅悯人溃败,被杀 25,100 人,只有 600 人逃生。20:29—35 是野外那支伏兵的战地记录,而 20:26—46 是夺城那支伏兵的战地记录,两个记录中便雅悯军队死亡数字只差 100 人。圣经批评者认为两者是两个底本的差异,完全是“纸上谈兵”,不懂战地实录。

“以色列人又转到便雅悯地,将各城的人和牲畜,并一切所遇见的,都用刀杀尽,又放火烧了一切城邑”(20:48)。以色列人几乎灭绝这一支派,但胜利者并不高兴,反而悲痛。“以色列人来到伯特利,坐在神面前直到晚上,放声痛哭,说:‘耶和华以色列的神啊,为何以色列中有这样缺了一支派的事呢?’”(21:2—3)他们既不能违背在耶和华面前发誓不与便雅悯人通婚的誓言,又要给剩余的 600 男丁延续后代。面对这一难题,他们找出一个野蛮的解决办法:他们利用“凡不上米斯巴到耶和华面前来的,必将他治死”的誓言,把没有参加米斯巴公会的基列雅比族的所有男子、已嫁的女子和孩子“尽行杀戮”(21:10—11),只留下 400 个处女嫁给便雅悯人<sup>①</sup>;又指示便雅悯男丁从示罗人女子中抢亲。这些方案固然达到延续便雅悯支派之目的,但也说明了士师时代后期的以色列社会陷入“人对人是狼”的失序状态。

《士师记》的最后一句:“那时以色列中没有王,各人任意而行”(21:25),这是第四次说明没有王而造成的无序、堕落和分裂。这里的“王”可

<sup>①</sup> 便雅悯人和基列雅比人的亲密关系,可解释出身便雅悯支派的扫罗为他们打败入侵的亚扪人(撒母耳记上 11:3—11),基列雅比人为扫罗攻<sup>②</sup>(31:11—13)。

指耶和華,表示社会危机的原因是耶和華不与以色列人同行;“王”也可按通常理解为人王,表达通过强盛的王权来消除以色列民族危难的期待。在耶和華拯救与以色列王权兴起的张力之中,以色列史揭开了新篇章。

### 第三章 大卫之约

耶和华实现了对族父所作的后裔和土地的应许,以色列人背叛和犯罪,沉沦在即将失去应许之地的深渊之中。值此危难之际,“万军之耶和华”(撒母耳记 1:3)犹如异军突起,实现了对族父所作“王国(mamělākhāh)从你而立,君王(mamelkhě)从你而出”(创世记 17:6,参见 35:11)的应许。但是,以色列王国兴起的原因不能完全归结为耶和华对族父所作的王国应许,也不是为了满足“那时以色列中没有王”的人民诉求,更不是从士师时代自然过渡而来的产物,而在于耶和华应许和祝福大卫的“大卫之约”。从《撒母耳记》到《列王纪》前 11 章和《历代志》的相关部分,在以色列王国时代新的历史条件下,以“大卫之约”为中心,娓娓说道以色列王国的起源和兴盛的历史。

《撒母耳记》的历史时间跨度,可按其记载来推算:“以利作以色列的士师四十年”(撒母耳记上 4:18);撒母耳在以利身边长大,年轻时有先知的声望(3:20),以利死后接任士师时或在 40 岁左右,膏扫罗为王时“年纪老迈”(8:1),撒母耳当政约 20 年(7:2);扫罗当王 40 年(使徒行传 13:

21,撒母耳记上 13:1)<sup>①</sup>;大卫接着当王 40 年(撒母耳记下 5:4)。《撒母耳记》如从以利作士师那一年(是年撒母耳出生)开始计算,到大卫最后 10 年约为 130 年,在公元前 1110 年至 980 年之间。<sup>②</sup>《列王纪上》前 11 章接着记载从 980 年到 950 年的历史。两书记载的历史可分四个时期:撒母耳时期是从士师到王国的过渡;扫罗是第一代君王;大卫虽是以色列王国的第二代君王,却是耶和華应许和祝福的大卫王国的开创者;大卫王国在所罗门时期达到鼎盛。

圣经智慧书中的大部分篇章写于大卫和所罗门时期,具有见证、显示和颂扬“大卫之约”恩典的意义。历史书和智慧书中这些作品彼此呼应,交相辉映,其中不但有拯救史启示,也有政治哲学和人生哲理等方面的现实意义,本章择其要者解释之。

## 第一节 新时代的来临

以色列王国时代的先驱是撒母耳,撒母耳既是最后一位士师,也是膏立君王的先知,他膏立了两位君王。第一位被膏的君王扫罗因悖逆而失去王位,撒母耳膏立的第二位君王大卫得到耶和華的应许。《撒母耳记》描述耶和華拣选君王的过程。开始时的“哈拿之歌”预言耶和華“将力量赐与所立的王,高举受膏者的角”(撒母耳记上 2:10),结束时“大卫之歌”赞美“耶和華赐极大的救恩给他所立的王,施慈爱给他的受膏者,就是给大卫和他的后裔,直到永远”(撒母耳记下 22:51)。

撒母耳时期,以色列社会开始进入王国时代。这一时代有不同于摩

① 《撒母耳记上》13:1 的原文应是:“扫罗登基时[三十岁,作以色列王]四十年。作以色列王二年的时候”。[ ]内为遗漏文字。文字校勘的理由见 R. F. Youngblood, *1, 2 Samuel, Expositor's Bible Commentary*, vol. 3, Grand Rapids: Zondervan, 1992, pp. 652-654.

② 按阿基尔推算,以利之死(撒母耳记上 4:18)发生在公元前 1080 年,大卫死于 970 年。G. L. Archer, *The Chronology and Metrology of the Old Testament*, *Expositor's Bible Commentary*, vol. 1, Grand Rapids: Zondervan, 1979, p. 368.

西时代和士师时代的新特点,最具有历史意义的事件是撒母耳推动先知运动兴起,先知具有膏立、监督和审判君王的权利,对社会风气和时代精神发挥主导作用。撒母耳及其代表的先知运动和他膏立的君王改变了以色列社会的结构,士师治理各支派的松散结构,被以君王为中心的多种社会力量协同结构所取代。

### 1. 《撒母耳记》作者考

“申命历史”(deuteronomic history)的解释把从《申命记》到《列王纪》的5卷经文看作被掳后时“申命派”(Deuteronomist)编撰的同一主题作品,这从根本上混淆了“应许之地”和“应许王国”这两个不同的拯救史主旨和阶段。《申命记》、《约书亚记》和《士师记》始终围绕“应许之地”记录和评价历史,评价标准是西奈合约和摩西誓约;而《撒母耳记》和《列王纪》始终围绕“应许王国”记录和评价历史,评价标准是大卫之约。这两个主旨和阶段一脉相承,并都可回溯到出埃及和西奈立约的救赎主旨和起源,两者表现了耶和华一神论的历史连续性和启示一致性。但是,耶和华一神论在以色列史中表现为不同阶段的社会特征,并在越来越大的范围内与世界史相互影响,越来越明显地揭示“地上万国都必因你的后裔得福”的启示和终极目标,直至《新约》完全揭开这一启示,在耶稣基督里达到这一目标。

耶和华的救赎计划通过被拣选的上帝之民实现,不同阶段的上帝之民在不同的社会结构中活动。“申命历史”解释忽视了“应许之地”和“应许王国”这两个时代不同的社会结构。在前一个时代,耶和华通过他指定的代理人(摩西、约书亚和士师),拣选、管教和拯救他的子民;而在王国时代,耶和华在君王、先知、祭司、民众和军队等五种权力的博弈中启示和拯救。圣经记载上帝行动和启示的作者是不同时代和社会结构中的人。如果说《约书亚记》和《士师记》继承《申命记》中的誓约传统,那么《撒母耳记》和《列王纪》作者属于新的时代,开创新的传统。

关于《撒母耳记》的作者,圣经文本内明显的、决定性的证据是《历代

志》的记载：“大卫王始终的事，都写在先见撒母耳的书上和先知拿单并先见迦得的书上。他的国事和他的勇力，以及他和以色列并列国所经过的事，都写在这书上”（历代志上 29:29—30）。这说明《撒母耳记上》前 12 章作者是撒母耳，记载撒母耳身后事的作者是拿单和迦得，他们是大卫同时代人，记录亲身见闻的历史有很高可信度。这不妨碍王国分裂后的先知对该书的个别地方作补充，如“洗革拉属犹大王，直到今日”（撒母耳记上 27:6）。《撒母耳记》和《列王纪》连续叙事和围绕“大卫之约”的共同主旨说明，两书作者属于撒母耳开创的先知传统。

《历代志》作者强调《撒母耳记》作者是先知，《历代志》的叙事有不同侧重点，这些都有意无意地透露《历代志》属于祭司传统。无论先知传统，还是祭司传统，圣经各卷的作者记录共同的拯救史实。《历代志》虽是被掳后作品，但其记载是世袭的祭司世代所传，因此与被掳前先知的记载有同等可信度。先知传统和祭司传统的历史文本相互参照阅读理解，不但可以增加和丰富社会信息，而且有释疑解惑功效。比如，《历代志》用谱系和编年史方式追溯从古到今历史的可信性，可从反面证明被掳后用伪托方式编纂历史的匿名“申命学派”的不存在。

祭司传统和先知传统都承载传播耶和华一神论的历史使命，但两者叙事风格的差异也很明显。比如，《撒母耳记》详细记载大祭司以利两个祭司儿子何弗尼和非尼哈的罪恶（2:12—17, 22—25），父子三人遭到耶和华咒诅（2:27—36）而悲惨死去（5:11—22）；《历代志》却只字不提，甚至在利未支派的族谱中把父子三人姓名抹去。《历代志》极其详细地记载祭司和利未人对约柜和圣殿承担的职责（历代志上 9:10—34, 15 章, 23—6 章），《撒母耳记》和《列王纪》却付诸阙如。《撒母耳记》作者在先知运动兴起和祭司制度衰落的强烈反差中，记叙以色列社会从士师制度过渡到王国制度的原因和过程，彰显先知传达上帝之言的特别风格。

## 2. 先知与君王

亚伯拉罕是圣经中第一个被称为先知的人。上帝对亚比米勒王说：“他是先知，他要为你祷告，使你存活。你若不归还他，你当知道，你和你所有的人都必要死”（创世记 20:7）。这是先知决定君王死活的最早启示。摩西这个最大先知，不仅在法老面前显示耶和华的权威，而且为以色列人订立立王规则（申命记 17:14—20）。士师时代的“底波拉之歌”（5:1—31）和“约坦哀歌”（9:7—20），都否定耶和华之外的君王有任何权威和正当性。

“底波拉之歌”中耶和华形象如同约书亚所说“普天下主”（约书亚记 3:10）。她歌颂“你从西珥出来，由以东地行走”（5:4），向外邦人的“君王”（士师记 5:3）和“王子”显示威力，“君王”和“迦南诸王”（19）入侵以色列人，耶和华用“星宿从天上”（20）的气象和降临在底波拉身上的“灵”（21）击败他们，最后的结论是：“耶和华啊，愿你的仇敌都这样灭亡！”（5:31）表明耶和华足以消灭外邦诸王。

基甸把以色列人从水深火热的苦难中解救出来，人民要立他为王。他说：“我不统治（*māshal*）你们，我的子孙也不统治你们，唯有耶和华统治你们”（士师记 8:23）。他的话表达士师甘当耶和华代理人的意愿。基甸的儿子亚比米勒却被示剑人非法“立为王”（9:6），他的弟弟约坦在“基利心山顶上”对以色列人第一次“立王”的企图，作出先知式判决。他用比喻说，橄榄树、无花果树和葡萄树，宁愿“供奉神和尊重人”或“使神和人喜乐”，也不愿被众树木膏为治理它们的王（9:8—13）；只有低下无用的荆棘愿意被膏当王，但要求众树木“投在我的荫下”，否则荆棘之火要烧灭众树中的贵族即“黎巴嫩的香柏树”（9:15）。约坦谴责示剑人“立亚比米勒为王”。约坦咒诅立王的示剑人和被立为王的亚比米勒相互用火把对方烧灭。用圣经的话说，“约坦的咒诅”是对企图立王和当王的人的“报应”（9:57）。

如果把《撒母耳记》开始的“哈拿赞歌”(撒母耳记上 2:1—10)与“约坦哀歌”参照阅读,立刻就可以听到不同时代的先知心声。约坦鄙视君王如“荆棘”(9:15),而哈拿却赞美耶和华“从灰尘里抬举贫寒人,从粪堆中提拔穷乏人,使他们与王子同坐,得着荣耀的座位”(2:8);约坦鄙视亚比米勒,因为他是“婢女所生的儿子”(9:18),哈拿在耶和华面前称“婢女”(1:11);约坦谴责人们不“诚实正直”杀害基甸全家(9:16),哈拿赞颂耶和华“必保护圣民的脚步”(2:9);约坦警告说,立王无异于玩火自焚(9:20);哈拿却预言,耶和华“将力量赐与所立的王,高举受膏者的角”(2:10)。“王”(melek)、“角”(qeren)和“受膏者”(māshîach)分别代表王权的三个条件:正当性、权力和合法性。“哈拿赞歌”预言,耶和华将为以色列社会准备王国兴起的条件。

### 3. 王国兴起的社会条件

哈拿用“勇士”与“跌倒的人”、“饱足”与“饥饿”、“多有儿女”与“不生育”、“死”与“活”、病危“下阴间”与康复“往上升”、“贫穷”与“富足”、“卑微”与“高贵”等七个对比(2:4—7),歌颂“耶和华是大有智识的神,人的行为被他衡量”(3)。哈拿的生活经验是她的颂歌的脚注。哈拿是以利加拿的两个妻子之一,因为不生育,另外一个“使她生气”(1:6)、“以致她哭泣不吃饭”(1:7)。哈拿虔诚地祈求“万军之耶和华”赐给她一个儿子;“耶和华顾念哈拿”,她生了四个儿子和两个女儿(1:19,2:21)。撒母耳是头生子。

撒母耳的父亲以利加拿是利未人哥辖族的后代(历代志上 6:27),撒母耳刚断奶就被哈拿还愿作细耳人归与耶和华,与大祭司以利一起生活。哈拿每年为他作一件小外袍,撒母耳穿的“细麻布的以弗得”(2:18)是哈拿所制。律法规定大祭司的圣服以弗得镶金嵌玉(出埃及记 25:7,28:4—31,35:9);哈拿为撒母耳制作的以弗得是朴素的小外袍,只是细麻布与以弗得圣服的质地(28:6)相同。自撒母耳之后,细麻布的以弗得

成为祭司的一般服装(撒母耳记上 22:18),不独是大祭司的服饰。撒母耳不是亚伦的后裔,按律法不能世袭祭司职位,他在以利死后接任士师。与其他士师不同,撒母耳是耶和华特为膏立君王准备的先知。

### (1) 先知运动的兴起

圣经详细记载耶和华第一次召唤还是“童子”的撒母耳的经过。一天夜里,撒母耳和以利在约柜旁睡觉,耶和华四次呼唤撒母耳,前三次撒母耳以为以利在叫他,第四次才照着以利的嘱咐回答“请说,仆人敬听!”(3:10)耶和华对撒母耳说的第一句话是:“我在以色列中必行一件事,叫听见的人都必耳鸣”(11)。这件事是不是“必永远降罚”以利家呢?不是,人们为之“耳鸣”的大事是振聋发聩的先知之言。

圣经说“当那些日子,耶和华的言语稀少,不常有默示(chāzān)”(3:1)。撒母耳作先知的过程改变了这一局面。撒母耳成长过程中,“耶和华与他同在,使他说出的话(dābhār),一句都不落空”(19)。耶和华与撒母耳同在的主要方式为“默示”。这是继“面对面与摩西交谈”和“耶和华灵降在士师身上”之后,耶和华显现的第三种主要方式,撒母耳之后的先知无不受默示说话。只是由于耶和华的默示,先知才能成为具有广泛影响的社会运动。

从词源学上说,“默示”,这个词为希伯来文的“看”(3:1,或 rā'āh, 3:15)。圣经说:“耶和华又在示罗显现(rā'āh),因为耶和华将自己的话默示(gālāhl)撒母耳。撒母耳就把这话传遍全以色列”(3:20—21)。这些表述先知特征的关键词来自“看”的两个词根:r'h 和 chzh,以及“说”的两个词根 dbr 和 ngd,如“先见”(chāzeh 或 rô'eh),上帝的“话”(dābār),“先知”(nābī')和“说”(nāgad)。

由于撒母耳把耶和华的话“传遍全以色列”,他说的话“一句都不落空”,于是“所有的以色列人,都知道耶和华立撒母耳为先知”(3:19—20)。这说明撒母耳的成长伴随着上帝的默示扩大感化社会的过程。先知不再是一、二个人,以色列各处出现的“一班”(10:5,10)或“一伙”(19:

20)先知们(nebhi'im)。他们或受撒母耳“监管”(19:20),或是自发的模仿者。他们的行为特征是“受感说话”(nābā'),并伴有鼓瑟笛琴等音乐(10:5)。从表面上看,先知运动与其他文化传统巫师在歌舞中的迷狂活动颇为相似。所不同的是,先知运动是耶和华默示所产生的社会影响,并无迷信色彩。先知运动是以色列王国兴起的必要条件,只有得到代表耶和华意志的先知群体的拥戴、膏立和监督,以色列的君王才有正当性和合法性。

## (2) 旧祭司的衰落

先知运动的兴起与祭司制度没落形成强烈反差。《士师记》最后一章提到时任大祭司的非尼哈家族传人(20:26)在内战中起到关键作用,这标志形同虚设的祭司制度在士师时代后期开始恢复。《撒母耳记》开始时,示罗的约柜成为祭祀中心,以色列民众每年到示罗过律法规定的节日,向祭司献供奉。那时的大祭司是以利。《历代志》族谱中没有以利名字,据《撒母耳记》透露,以利是非尼哈的儿子,以利和儿子死后,以利的孙子亚希突接任大祭司(撒母耳记上 14:3)。

《撒母耳记》记载以利两个儿子何弗尼和非尼哈的罪恶,他们系统地掠夺百姓的祭物。按律法规定,牛羊祭品要在祭台上烧烤,把油脂献给耶和华(利未记 1:12,3:3,等)。以利儿子把刚放在釜鼎里的祭肉又出,甚至豪取强夺百姓还没有煮的新鲜祭物,以致很多百姓不愿前往献祭;他俩还“与会幕门前伺候的妇人苟合”(2:22)。以利性格软弱无能,教子无方,明知儿子的罪恶而不有力禁止。人的宗教中打着神的旗号骗财骗色的恶人不少,但耶和华不容恶人打着他的旗号,两次强烈谴责和咒诅以利家(2:27—36,3:12—14)。

圣经在与以利加拿家的虔诚的对照中描写以利家的罪恶,在以利的昏庸中描写耶和华的启示:以利加拿全家每年带着丰盛祭品(1:4—5,24—25)到示罗“敬拜祭祀万军之耶和华”(1:3),而何弗尼和非尼哈却大肆掠夺祭脂供膏;哈拿虔诚地向耶和华许愿,而“以利以为她喝醉了”

(13);撒母耳“穿着细麻布的以弗得,侍立在耶和华面前”(2:18),而“以利两个儿子是恶人,不认识耶和华”(12);以利“眼目昏花,看不分明”(3:2),而“耶和华将自己的话默示撒母耳”(3:21)。

耶和华不但咒诅旧祭司的灭亡,而且昭示了祭司的新生:“我要为自己立一个忠心的祭司,他必照我的心意而行。我要为他建立坚固的家,他必永远行在我的受膏者面前”(3:13)。后来的事实证明,“受膏者”是大卫,“忠心的祭司”是大卫王国的祭司阶层,他们“坚固的家”是圣殿。

### (3) 约柜失而复得

在士师后期,以色列人遇到的最后、最大敌人非利士人。非利士人从爱琴海米诺斯文化圈(始于公元前3000年)来到迦南的殖民者,在以色列撒母耳时期就已经有了“王”(创世记26:1),王权政治在500年后想必已发展到臻于完善的程度。以色列人在与非利士人的长期战斗中,士师制的弱点暴露无遗。参孙的匹夫之勇,无以抵挡非利士大军。由于“以色列中没有王,各人任意而行”(士师记21:25),非利士人一再入侵,以色列人一败涂地。

此时的士师是以利(4:18),以利甚至不上战场指挥。在无序状态中,“以色列长老”草率地擅自决定把耶和华约柜从示罗抬上战场,“好在我们中间救我们脱离敌人的手”(4:3),以利的儿子何弗尼和非尼哈负责护送约柜。约柜的出现开始引起非利士人的巨大恐慌,因为他们知道“从前在旷野用各样灾殃击打埃及人的,就是这些神”(4:8)。“这些神”表明那些多神教信徒以为耶和华也和他们的诸神一样,只是“希伯来人”的保护神。但是,他们鼓起勇气:“非利士人哪,你们要刚强,要作大丈夫,免得作希伯来人的奴仆”(4:9)。“大丈夫”源自是“勇敢”(chāzaq),指自我振作的人。反之,当时的以色列人自己没有勇气,企图借助约柜壮胆。耶和华不能容忍滥用和亵渎他的圣名,也不护佑恶人。非利士人放胆作战,杀死二万名以色列士兵,掳去约柜。以利的两个儿子也被杀。以利听到儿子被杀、约柜被掳的噩耗,当场跌倒折断颈项而死。耶和华

让以利父子承受丢失约柜的耻辱,用这样的方式实现了对以利家的咒诅。

约柜被掳无损耶和华的尊严。非利士人以为他们的保护神大衮(dāghôn)<sup>①</sup>战胜了耶和華,把约柜当作战利品放在亚实突城的大衮庙中。早上发现“大衮仆倒在耶和華的约柜前,脸伏于地”(5:3),就将大衮扶到原位;第二天早上,又发现大衮照样仆倒在耶和華的约柜前,而且“大衮的头和两手都在门槛上折断,只剩下大衮的残体”(5:4)。以赛亚后来说:“埃及的偶像在他面前战兢;埃及人的心在里面消化”(19:1)。非利士的偶像和非利士人的心不也是这样吗?

约柜停留在非利士人之间7个月的时间里,灾祸不断。圣经通过非利士人之口8次提到“上帝之手”(yadh YHWH, 4:8,5:6,7,9,11;6:3,5,9)的威力。亚实突城大衮庙被废,全城蔓延痔疮;亚实突人把约柜送到以革伦,以革伦也蔓延痔疮,“合城呼号,声音上达于天”(5:11)。非利士人的祭司和巫师建议用礼遇把约柜送回以色列地,“赔罪的礼物”(6:4)是代表非利士人五城所受痔疮和田鼠之灾的5个金痔疮和5个金老鼠。他们要用牛车行走是否正常来测试灾害是否正常:让两只有乳的母牛拉着载有约柜和赔罪礼物的车自由行走,母牛本应顾念牛犊而不离本地,那可表示灾害“是我们偶然遇见的”;如果母牛拉车反常地直入以色列地,那就表示“这大灾就是耶和華降在我们身上的”(9)。这个计策企图试探耶和華;而耶和華在人的试探中再显奇迹,使约柜平安送入以色列境内的伯示麦。

约柜被掳对以色列人来说是天崩地裂的大事,约柜自行回归让他们欢欣鼓舞,五万人围观在田野约柜。“耶和華因伯示麦人擅观他的约柜,

<sup>①</sup> dāghôn 或来自希伯来文 dāgh(鱼),但更有可能是希腊文 drakōn 的音译。drakōn 既是早期希腊神话中被英雄杀死的毒蛇(serpent),也是“天龙星座”(Draco)。非利士人崇拜的“大衮”极有可能是大蛇或天龙。因此以赛亚称非利士崇拜的偶像是“毒蛇(nāchāš)”所生的“火焰的飞龙(shārāp)”(以赛亚书14:29)。

就击杀了他们七十人”(6:19)。这不仅是一个当场惩罚,更是对擅自把约柜抬上战场的以色列人的严重警告。

犹大地的基列耶琳人把约柜接到耶西族的亚比拿达家中,“分派他儿子以利亚撒看守耶和华的约柜”(7:1)。这里有一个疑似之点:耶西是大卫的父亲,亚比拿达是大卫二哥(撒母耳记上 17:13—14),是犹大人;而以利亚撒是亚伦的后代,是利未人;为什么说以利亚撒是亚比拿达家的儿子呢?一个合理的解释是以利亚撒家族有一人入赘到亚比拿达家。约柜被保管在大卫的父家,后来被大卫迎接到耶路撒冷,最后,坐落在所罗门修建的圣殿作为大卫王国的象征。

#### (4) 信心的恢复

受约柜回归的鼓舞,以色列人崇拜耶和华的信仰逐渐恢复,“过了二十年,以色列全家都倾向耶和华”(7:2)。撒母耳接任士师已 20 年,他教海民众除去“外邦的神和亚斯他录”,亚斯他录是流毒甚广的女神,非利士人建有供奉她的庙(31:10),撒母耳特地要求清除这个外邦偶像,才能从非利士人手中解脱。以色列人遵从指示,“除掉诸巴力和亚斯他录,单单地侍奉耶和华”(7:4)。撒母耳见时机成熟,在米斯巴召开以色列公会向耶和华谢罪,祈求宽恕。扫罗后来“在国内不容有交鬼的和行巫术的人”(28:3),这是撒母耳时代开始的反偶像迷信运动的延续。

非利士人前来进攻米斯巴。撒母耳举行燔祭,向耶和华救助。“当日,耶和华大发雷声,惊乱非利士人,他们就败在以色列人面前”(7:10)。这是说非利士军队受到雷电霹雳的打击,惊惶失散。“从此,非利士人就被制伏,不敢再入以色列人的境内”(13)。以色列人乘势追击,夺取了“从以革伦直到迦特”的地区;又与“亚摩利人和好”(7:14),一时四境安宁。

撒母耳“每年巡行到伯特利、吉甲、米斯巴,在这几处审判以色列人”(7:16)。审判不仅是判案,也是宣讲律法和传播先知的話。撒母耳平时住在家乡拉玛(7:17),即父母家乡拉玛琐非(1:1),“也在那里审判以色

列人,且为耶和华筑了一座坛”(7:16)。这座坛可能是先知运动的聚集点。在那里,“有一班先知都受感说话,撒母耳站在其中监管他们”(19:20);到那里去的人都会不自觉地“受感说话”(19:21)。撒母耳晚年时先知运动在以色列社会俨然有很大号召力,足以成为君王的监督者。

## 第二节 以色列王国肇始

《撒母耳记》关于以色列王权兴起的记载,不但表明以色列王国的主权在耶和华,而且叙述上帝的主权如何通过以色列君王起作用。以色列王国的中心问题是上帝主权与君王的正当性和合法性关系问题。不要以为圣经记载的以色列王国史是与现在无关的故事。在正当性和合法性关系问题上,圣经启示到现代也只不过时。

### 1. 政治哲学的根本问题

正当性和合法性关系是政治哲学的根本问题。施米特在 20 世纪 39 年代明确提出国家政权的正当性(das Richtige)和合法性(Legitimität)的问题。他承认主权最终来自上帝,看到 17—18 世纪世俗政权的正当性和合法性由罗马教会的范型演化而来。<sup>①</sup> 罗尔斯在《正义论》中用不同方式区分“合法性”与“正当性”。比如,他认为,“天赋的自由权体制”(system of natural liberty)、“天赋的贵族制”(natural aristocracy)和“自由主义的平等”(liberal equality)、“民主主义的平等”(democratic equality)都有自身合法性(legitimacy)<sup>②</sup>,但只有“民主主义的平等”(democratic equality)才同时符合“正义原则”(principles of justice),因而具有“正当性”(justification)。“justification”一般译作“可证明性”或“证成性”。这是认识论术语的生搬硬套,而没有认识到 justification 的圣经

<sup>①</sup> 施米特:《政治的概念》,刘宗坤等译,上海人民出版社 2004 年版。

<sup>②</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1971, pp.65,72-75.

词源。

“justification”来自形容词 *just* (“正当”)和名词 *justice* (“正义”)。在西文中, *just* 和 *right* (“正确”), *justice* 与 *fairness* (“公平”)、*equality* (“平等”)、*righteousness* (“义”)、*uprightness* (“正直”)等词的意义密切相关。这些名词和形容词在西语中广泛使用,可视为圣经普及的语言现象。“正义”及其相关词在《旧约》中用 *tsdq*、*yshr*、*tmm* 和 *msht* 词根的词汇表示,如“你为我伸张正义 (*mishēpāt*)”,“按公义 (*tsedeq*) 审判”(诗篇 9:4);“行为正直 (*tāmīm*),作事公义 (*tsedeq*),心里说实话的人”(15:2),“公义 (*tsedeq*) 和公平 (*mishēpāt*) 是你宝座的根基”(89:14);“好流人血的,恨恶完全人 (*tām*),索取正直人 (*yāshār*) 的性命”(箴言 29:10)。七十子圣经把希伯来文 *tsdq* 译作 *diakaiosynē*。《新约》中的“正义” (*diakaiosynē*) 是“神的义 (*diakaiosynē theou*)”和“主的义 (*diakaiosynē kyriou*)”;人因信被上帝“称义(动词 *dikaoō*, 或名词 *dikaiois*)”。

追溯西文“正义”的词源,可以得出这样的结论,无论新约和旧约,任何人的“义”都是上帝所赐。人的“义”是虔诚,也是德性,还是政治上的正当。在《撒母耳记》、《列王纪》和《历代志》记载的以色列王国兴起、强盛、分裂和衰亡的过程中,君王的“正义”(righteousness 或 justice)无不是上帝的赐予,君王被上帝“称义”(justification)或赐予义,才获得治理和审理他的臣民的正当性;反之,君王就没有统治的正当性。

圣经中与现代“合法性”(legitimacy)相应的术语是“膏立”(māshach),“受膏者”(māshīāch)即合法统治者。“膏立”和“受膏者”在摩西律法中只适用于祭司(出埃及记第 29 章,40:12—15)。从《撒母耳记》起,“膏立”成为先知或祭司代表上帝接受君王的合法程序。圣经把合法君王称为“耶和华的受膏者”。这一说法在中世纪被归约为“君权神授”的观念,在近代成为“主权在民”政治理念的批判靶子。

仔细阅读圣经,我们可注意两点:第一,每一位君王都要受到有无正当性问题的衡量和判断,有正当性的君王“行耶和华眼中看为正(*yāshār*)

的事”；无正当性的君王“行耶和华眼中看为恶(ra<sup>6</sup>)的事”。这样的判断在《列王纪》中出现 30 次。第二,圣经并不记载每一位君王的膏立过程,只在改朝换代时记载先知、祭司和民众“膏立”被上帝赋予正当性的君王。我们有这样的印象:“君权神授”不是君权的合法性,更不是绝对王权;而强调上帝通过正当性和合法性对君王权力加以制约,乃至通过先知、祭司、军队和民众的社会合作力量推翻丧失正当性的君王。

《撒母耳记》详细记载以色列最早两位君王扫罗和大卫先后被上帝赋予正当性、被撒母耳和民众膏立的过程。在以色列王国开始之时,上帝直接拣选君王,赋予君王正当性;但上帝拣选的君王需要得到他所拣选人民的认同,需要经过先知、祭司或民众的膏立。一旦扫罗丧失正当性,上帝拣选大卫为正当、合法的君王,但大卫也需要人民的认同,因此,大卫取代扫罗成为全以色列的合法君王,经历 30 多年的时间。

## 2. 君王的正当与不正当

不管用什么标准衡量,撒母耳都是一个成功的士师,但也是最后一个士师,原因是撒母耳老迈,接任他作士师的两个儿子“不行他的道,贪图财利,收受贿赂,屈枉正直”(8:3)。在士师制陷入后继无人之际,以色列长老陈情说:“现在求你为我们立一个王治理我们,像列国一样。”圣经记载耶和华的答复和撒母耳的态度既反对(8:7—9;12:6—12,15—18,25),又同意(8:22;12:13—14,20—24)。圣经批评者以为两种相互矛盾的态度交织在一起,是不同版本相混合的编辑效果。<sup>①</sup> 他们不理解,从耶和华一神论看来,以色列长老要求王权统治的理由既正当,又不正当。不正当的理由是“使我们像列国一样”(8:5,20),正当的理由是“统领我们,为我们争战”(8:20)。耶和华对这两个理由的答复考虑周全,逻辑严

<sup>①</sup> W. C. Kaiser, *Toward an Old Testament Theology*, Grand Rapids: Zondervan, 1978, pp. 64 - 66, 123 - 124.

密,既无矛盾,也不调和。

以色列社会在外邦王国面前表现的无序和羸弱,是他们决心放弃临时士师制而采用世袭王权制的正当理由。哈拿之歌代表了虔诚民众请求耶和华“将力量赐予所立的王,高举受膏者的角”(2:10)。以色列民众请求上帝满足这三项条件。以色列君王的权力代表人民,力量来自全社会崇拜的“万军之耶和华”,合法性来自先知的膏立。在人民愿意授权、先知掌握膏立权和耶和华保佑他们击败外族侵略的条件下,以色列社会转到君王制的时机成熟,耶和华因此指示撒母耳“你只管依从他们的话,为他们立王”(8:22)。

但是,以色列的君王制不能仿效外邦王国。古代各国无例外地采用王权制。圣经既没有赞扬,也没有谴责挪亚三个儿子建立的70个王国。从奥古斯丁以来,一些神学家把国家政权解释为“必要的恶”,即以恶的力量治理和遏止人类更大的罪恶。这种解释符合圣经的记载,如保罗说,“那创造天、地、海和其中万物的永生神”,“在从前的世代,任凭万国各行其道”(使徒行传14:15—16)。“万国”的“道”就是神权和王权的分 and 合。福兰克弗特在《王权与神祇》(*Kingship and Gods*)一书专门论述古代中东国家王权的宗教基础。这本书的结论是:“法老不是凡人,而是神。这是埃及王权的基本观念,法老具有神的本性,是神的化身”;而美索不达米亚地区则“完全不同”,“美索不达米亚人的国王也负责保持人类社会与超自然的神之间的协调关系;然而他绝对不是一个神,而是一位社会成员”<sup>①</sup>。如果以色列君王“像列国一样”,无论采取哪一种模式,都将取代耶和华独一无二的权威。因此,耶和华对撒母耳说:“他们不是厌弃你,乃是厌弃我,不要我作他们的王”(8:7);撒母耳告诫说:“你们求立王的事,是在耶和华面前犯大罪了”(12:17)。

“像列国一样”的王权的不正当性,还在于剥削、掠夺、奴役国民。耶

<sup>①</sup> 福兰克弗特:《王权与神祇》上册,郭子林译,上海三联书店版2007年版,前言,第3,4页。

和华要撒母耳转告民众，“管辖你们的王必这样行”：役使“你们的儿子”做工服兵役，“取你们的女儿”当宫女，“取你们最好的田地”，征收政府税，差使他们的奴仆、家人，连长老和民意代表“也必作他的奴仆(‘*eb-hedh*)”(8:11—17)。虽然摩西誓约的“立王规则”已明确限制君王的权力，但耶和华知道君王不会遵守限制权力的律法，正如百姓不会遵守侍奉耶和华的律法一样。耶和华今后不但要把他们从外族统治中，还要把他们从君王压迫下解救出来(8:18)。百姓不顾警告，固执地说：“不然，我们定要一个王治理我们，使我们像列国一样，有王治理我们，统领我们，为我们争战”(18:20)。

在“像列国一样”的君王之害与“治理”、“统领”的君王之利的权衡、博弈之中，撒母耳为以色列人选择了一个君王。其实，重要的不是以色列人是否选择王国制度，而是为他们选择的王国是否正当：“你们若敬畏耶和华，侍奉他，听从他的话，不违背他的命令，你们和治理你们的王，也都顺从耶和华你们的神就好了。倘若不听从耶和华的话，违背他的命令，耶和华的手必反对你们，像从前反对你们列祖一样”(12:14—15)。“好了”(whytm)与“反对”(whyth，和合本译为“攻击”)形音相似而意义相反。这一语言搭配的意思是：以色列王国的正当与不正当，并不是非此即彼的矛盾，而是亦此亦彼的搭配。就是说，“你们和你们的王必一同灭亡”(12:25)的以色列王国，将要成为上帝实现赐福万国应许的必由之路。

### 3. 扫罗被立为王

扫罗是基比亚人，基比亚是便雅悯支派与其他支派内战的肇事地，从这里挑选出第一个君王，具有团结和平衡各支派的意义。扫罗自称“以色列支派中至小的便雅悯人”(9:21)。他身材伟岸，“至小”(qāmān)指他出身基比亚人的卑贱地位，如“哈拿之歌”所预言，耶和华“从粪堆中提拔穷乏人”为君王(2:8)。“粪堆”指扫罗被人鄙视的社会地位，“穷乏”指他四处寻找丢失驴而未果的困境。扫罗计划拜见撒母

耳求问驴子的去向。扫罗到来的前一日,耶和華指示撒母耳:“明日这时候,我必使一个人从便雅悯地到你这里来,你要膏他作我民以色列的君。他必救我民脱离非利士人的手;因我民的哀声上达于我,我就眷顾他们”(9:15—16)。撒母耳到城外迎接扫罗,耶和華指认迎面来的人说:“看哪,这人就是我对你所说的,他必治理我的民”(9:17)。这些话说明,以色列君王的正当性从一开始就来自上帝的拣选,代表上帝眷顾、治理和拯救“我民”。

耶和華的拣选意愿并不自动生成合法的君王。圣经记载扫罗经过四道程序,才能成为合法的君王。第一道程序是先知的膏立。撒母耳说:“耶和華膏你作他产业的君”(10:1);这里的“君”不是王,而是耶和華产业的治理者(nāghīdh)。第二道程序是先知们的拥戴;撒母耳指示扫罗在何时何地、在何情况下“遇见一班先知从邱坛下来,前面有鼓瑟的、击鼓的、吹笛的、弹琴的,他们都受感说话”,扫罗将“趁时而作”,与“他们一同受感说话”(10:2—7),加入了先知运动。第三道程序是掣签,撒母耳在以色列众支派代表面前用掣签挑选出扫罗(10:20—21);掣签和祭司用乌陵、土明询问上帝一样,应由祭司主持,结果由祭司阶层认可。第四道程序是民众拥戴,众民就大声欢呼说:“愿王万岁!”(10:24)

圣经记载立王的最初程序表明,上帝认可的王权合法性必须得到先知、祭司、民众和军队四股力量的制约、认可和支持。在现代民主制三权分立的设计之前,圣经中已有四种社会力量相互制约的启示。即使在现代政治体制中,圣经传统的痕迹犹存。施米特说:“中世纪创造了一批代表人物:教宗、皇帝、僧侣、商人。天主教会是这种创造能力的唯一残存至今的实例。有一学者曾谈及四大残存支柱:英国贵族院、普鲁士总参谋部、法兰西学院和梵蒂冈。”<sup>①</sup>施米特倡导天主教的政治神学,却不谈圣经的依据。他所说的中世纪传统的起源可追溯到圣经记载以色列王国

① 施米特:《政治的概念》,刘宗坤等译,上海人民出版社,2004年版,第61页。

诞生之时,梵蒂冈并不是这一传统的仅存力量,它只代表圣经中的祭司阶层;而圣经中的以色列公会和各支派长老是“英国贵族院”的雏形,以色列军队的现代形式是“普鲁士总参谋部”,法兰西学院作为“知识分子”代表,充当没有上帝的现代先知角色。令人惊异的是,经过数千年的保留、转型和蜕变,曾经支撑以色列王国的先知、祭司、民众代表和军队这四支社会力量之间的相互制约和平衡,依然是现代政治体制的基础。

#### 4. 立王仪式的失败

由于“神的灵大大感动他”,扫罗“变为另一个人”(10:6)。认识他的人惊讶地说:“扫罗也列在先知中吗?”(10:11)“胆大妄为之人(hachayil, 中译本译为‘匪徒’)”则“藐视他”,不承认扫罗的首领地位(10:27)。扫罗不介意人们如何评价,安之若泰在家种田。

在亚扪人入侵的危险时刻,亲族基列雅比人向扫罗求救,他“被神的灵大大感动”,迅速召集 33 万大军打败敌人(11:8—11)。战斗的胜利使扫罗威望大增,百姓要杀曾经藐视他的人。扫罗却吩咐:“今日耶和华在以色列中施行拯救,所以不可杀人”(11:13),显示了王者的大度。

撒母耳显然赏识扫罗膏立为王之后前二年的作为,他通知以色列人说:“我们要往吉甲去,在那里立国”(11:14)。撒母耳膏立扫罗为王时曾嘱咐他说:“你当在我以先下到吉甲,我也必下到那里献燔祭和平安祭。你要等候七日,等我到了那里,指示你当行的事”(10:8)。撒母耳此时显然决定实现两年前的承诺。第 12 章记载撒母耳向百姓宣布立扫罗为王:“现在有这王在你们前面行”(12:2),“现在你们所求所选的王在这里。看哪,耶和华已经为你们立王了”(12:3)。撒母耳讲话的基调并不乐观,他回忆以色列人背约的历史,预言“耶和华的手必攻击你们,像从前攻击你们列祖一样”(12:15)。撒母耳求告耶和华打雷降雨,以警告百姓:“你们求立王的事,是在耶和华面前犯大罪了”(12:17)。会场上空果真打雷降雨,“众民便甚惧怕耶和华和撒母耳”(12:18)。

第13章记录吉甲的立王仪式。扫罗“作以色列王二年的时候”(13:1),非利士人大举入侵,“有车三万辆,马兵六千,步兵像海边的沙那样多”(13:5),驻扎在离吉甲不远的密抹。百姓人心惶惶,“战战兢兢地跟随”扫罗到吉甲(13:7)。扫罗按照约定等候7日,撒母耳没有如期而来,有些百姓等不及,开始离开散去。扫罗也等不及,命令“把燔祭和平安祭带到我这里来”。扫罗擅自“献上燔祭”(13:9),“刚献完燔祭,撒母耳就到了”(10)。

设想一个国家的开国大典,国家元首不在场,任命政府的人还未到,政府首长就宣布庆典开始,那将是多么荒谬的错误。扫罗所犯的是类似错误,而且更严重,因为以色列王国的元首是耶和华。所以撒母耳来到之后强调:“其实耶和华你们的神是你们的王”(13:12)。不是由撒母耳主持的燔祭,耶和华不接受,不答应。无论有什么理由,扫罗擅自献燔祭是违背和漠视耶和华的行为。撒母耳批评扫罗说:“作了糊涂事了,没有遵守耶和华你神所吩咐你的命令”(13:13)。“糊涂事”是希伯来文词根skl(愚昧)的使动词,在圣经中出现4次(13:13,撒母耳记下24:10,历代志上21:8,历代志下16:9);每次都指君王(大卫2次,犹大王亚撒1次)不询问先知就擅自主张。扫罗不服从上帝吩咐的错误后果最为严重;撒母耳宣布:“现在你的王位必不长久。耶和华已经寻着一个合他心意的人,立他作百姓的君,因为你没有遵守耶和华所吩咐你的”(13:14)。撒母耳随后主持了献平安祭。圣经说献平安祭时“扫罗和以色列众人大大欢喜”(11:15),但没有说撒母耳也喜欢。

圣经分四次记载立王仪式前因后果,这些记载的结构是A-B-C-A'-B'交叉式,如下图所示。

- A:撒母耳嘱咐扫罗下吉甲(10:8)
- B:撒母耳嘱咐百姓下吉甲(11:14)
- C:撒母耳对百姓的演讲(12:1—25)
- A':扫罗在吉甲仪式的表现(13:7—15)
- B':百姓在吉甲仪式的表现(11:15)

## 5. 扫罗的正当性危机

吉甲的立王仪式是扫罗悲剧的开始。仪式之后扫罗抗击非利士人入侵。扫罗只有 600 人,由于非利士人在以色列人中实行禁止铁器的政策,“没有一个手里有刀有枪的,惟独扫罗和他儿子约拿单有”(13:22)。然而,约拿单凭靠“耶和华使人得胜,不在乎人多人少”(14:6)的信心和勇气,和另一位“拿兵器的少年人”一起,两人偷袭非利士军营,杀死二十余人,敌军草木皆兵,加之“地也震动,战兢之势甚大”,非利士军众“四围乱窜”(14:15—16),以致“用刀互相击杀,大大惶乱”(20),军中希伯来籍士兵乘机反水,非利士军不战自溃,沿途以色列人揭竿而起,“耶和华使以色列人得胜,一直战到伯亚文”(14:23)。这说明耶和华没有离开以色列民众和扫罗。

但是,战斗中的扫罗却进一步与耶和华疏远。他命令以利的孙子亚希亚把耶和华约柜运到前线(14:18),亚希亚大概没有执行。扫罗要士兵发誓在追击时不吃食物,饥饿难忍的士兵违反律法吃带血的肉,扫罗制止这一行为,并“指着救以色列永生的耶和华起誓”说:“就是我儿子约拿单犯了罪,他也必死”(14:39)。但当祭司用乌陵、土明掣签,查出约拿单在追击时尝了一点蜂蜜,扫罗顺应百姓的求情赦免约拿单。圣经记载此事不是说约拿单该死,而是表明扫罗的两个错误:一不该轻率地指着耶和华发誓,违背“不妄称耶和华的名”的诫命;二不该轻视祭司掣签的结果,致使耶和华以后不再答复扫罗用乌陵、土明的求问(28:6)。

扫罗在这次和以后的战争中节节胜利,“他无论往何处去,都打败仇敌”(14:47)。但这只是耶和华拣选的君王的余威,扫罗没有意识到,他的一系列错误使他面临丧失正当性的危机。

## 6. 悖逆君王扫罗

撒母耳向扫罗传达耶和华要他“灭尽”亚玛力人(15:3)的命令。亚

玛力人最先向以色列人开战,摩西誓约中专设“要将亚玛力的名号从天下涂抹”(申命记 25:19)的规定。士师时代亚玛力人多次伙同其他外族入侵(3:13,5:14,6:3,10:12),实是威胁以色列人生存的心腹大患。

扫罗率领 21 万大军攻占亚玛力国,“杀尽亚玛力的众民”(15:8),却留下亚玛力王亚甲和上好的牲畜和“一切美物”(9)。耶和华默示撒母耳说:“我立扫罗为王,我后悔了,因为他转去不跟从我,不遵守我的命令”(15:11)。撒母耳哀求耶和华无果,于是当面剥夺扫罗的正当性:“耶和华使以色列国与你断绝,将这国赐与比你更好的人”(15:28)。

扫罗曾辩解说他遵命行事,只是“百姓却在所当灭的物中取了最好的牛羊,要在吉甲献与耶和华你的神”(15:21)。撒母耳留下所有君王应当牢记的名言:“耶和华喜悦燔祭和平安祭,岂如喜悦人听从他的话呢?听命胜于献祭;顺从胜于公羊的脂油。悖逆的罪与行邪术的罪相等;顽梗的罪与拜虚神和偶像的罪相同。你既厌弃耶和华的命令,耶和华也厌弃你作王”(15:22—23)。后来的以色列君王无不因顽梗和偶像崇拜这两项罪恶失去正当性,无论如何盛大的祭礼也不能挽救他们的灭亡。

“灭绝净尽”亚玛力人的命令似乎过于严酷,扫罗抗命似乎仁慈,何至于被剥夺王权呢?撒母耳在宣判亚玛力王亚甲死刑时说:“你既用刀使妇人丧子,这样,你母亲在妇人中也必丧子”(15:33)。这一死刑判决合乎“以命抵命”的律法公正原则。扫罗的“仁慈”留下亚玛力人的隐患,波斯帝国时犹太人差点被亚甲王后裔哈曼(以斯帖记 3:1)“全然剪除,杀戮灭绝”(3:13)。违背耶和华命令所不能预料的这一巨大灾难后果,可使我们理解上帝剥夺扫罗王权的正当性的公义。

## 7. 自我沉沦的过程

虽然撒母耳代表耶和华剥夺了扫罗的正当性,但扫罗仍然是合法的君王;虽然撒母耳代表耶和华膏立了新的君王大卫,但大卫尚未经过合法程序当王。耶和华不是革命家,没有赋予大卫讨伐暴虐、取而代之的

权利。“撒母耳为扫罗悲伤”(15:35),没有采取任何反对扫罗的行动。毋宁说,耶和華是无与伦比的战略家,他让扫罗在倒行逆施中自行丧失合法性,在此过程中显出大卫之义,以使大卫被各方面社会力量拥戴而成为合法君王。

圣经说:“耶和華的灵离开扫罗,有恶魔从耶和華那里来扰乱他”(16:14)。这是说扫罗因被耶和華抛弃而陷入间歇性疯狂。扫罗臣仆为了治愈“恶魔临到你身上的时候”的疯狂,推荐大卫在他面前弹琴。两人遭遇实际上是正气与邪灵的较量,大卫弹琴时,邪不压正,“扫罗便舒畅爽快,恶魔离了他”(23)。

但是,扫罗身上的邪灵使他抗拒耶和華意志,圣经三次写到扫罗“惧怕”大卫得到他的王位。第一次惧怕使扫罗邪灵大发,大卫弹琴正不压邪,扫罗抡枪要把大卫钉到墙上。第二次惧怕使扫罗设下阴谋,以招婿为名,要大卫交“一百非利士人的阳皮”为聘礼,企图“使大卫丧在非利士人的手里”(18:25)。第三次惧怕使扫罗公然下毒手,再次用枪刺杀大卫,公开刺杀未遂就派人夜里到家中暗杀。大卫作诗描写当时的凶险境地:“我虽然无过,他们预备整齐,跑来攻击我”(诗篇 59:4);“他们晚上转回,叫号如狗,围城绕行。他们口中喷吐恶言,嘴里有刀”(59:6—7)。大卫祈求耶和華作他的“盾牌”(59:11)和“避难所”(16)。

大卫的出逃得到祭司亚希米勒的帮助。扫罗得到以东人多益提供的情报,下达命令杀害亚希米勒全家。他的手下无人敢执行命令,扫罗便指使以东人多益残杀亚希米勒和身边的 85 个祭司,连同城中的“男女、孩童、吃奶的,和牛、羊、驴尽都杀灭”(22:19)。耶和華命令扫罗灭绝亚玛力所有人畜,他不遵行;现在他却命令外族人灭绝以色列人中最为高贵的祭司家族所有人畜。大卫写诗谴责多益犯下的人神共愤的暴行:“你的舌头邪恶诡诈,好像剃头刀,快利伤人”(诗篇 52:2);“诡诈的舌头啊,你爱说一切毁灭的话。神也要毁灭你,直到永远”(4)。多益只是扫罗的杀手而已,扫罗对祭司阶层大开杀戒,彻底失去

他统治合法性的支柱。

扫罗处心积虑杀害大卫,两次到旷野追杀大卫,大卫两次以德报怨,以正压邪;扫罗两次向大卫追悔认罪,但仍继续与之作对。扫罗一时清醒、一时糊涂的行为特征是恶灵阵发、精神分裂的征兆,使他在知错不改、认罪犯罪的泥坑中不能自拔。

非利士人大军压境的关头,“扫罗求问耶和華,耶和華却不藉夢,或烏陵或先知回答他”(28:6—7)。扫罗被上帝、先知和祭司(烏陵)所抛弃,只得寻求民众迷信(“交鬼的妇人”)的保护。他要巫婆招魂而听到的撒母耳声音,可能只是他的幻觉,冥冥之中预感第二天的悲惨下场。“扫罗猛然仆倒,挺身在地”,那是癫痫发作的症状;“那一昼一夜没有吃什么,就毫无气力”(20),则是精神病的昏迷状态。

扫罗战败自杀,自行丧失君王的合法性。他的三个儿子一起被杀,扫罗家族失去有能力的王位继承人,为大卫合法当王铺平道路。扫罗为了“免得那些未受割礼的人来刺我、凌辱我”(31:4)而自杀。“凌辱”和基比亚人“凌辱”利未人的妾(士师记 19:25)是同一个词,表示非利士人对俘虏施行性虐待的邪恶。扫罗没有逃过死后的屈辱,非利士人“割下他的首级,剥了他的军装”(31:9),“又将扫罗的军装放在亚斯他录庙里,将他的尸身钉在伯珊的城墙上”(31:10)。先知作者的记录不是为了揭露非利士人的罪恶,而意在说明扫罗的君王尊严丧失殆尽。他的亲族基列雅比居民冒死把扫罗和他儿子的尸身取下火化安葬,才恢复了扫罗最后一点尊严。

祭司传统的史家把扫罗的死因归结为“他干犯耶和華,没有遵守耶和華的命”(历代志上 10:13)。扫罗是耶和華拣选的第一位君王,他因圣灵降临而被拣选,成功地打败敌人,提升威望;但是,他因犯罪而被耶和華抛弃,圣灵离他而去,他就在罪中沉沦。圣经详细记载扫罗从成功到失败、直至灭亡的经历,这不是士师悲剧的重复,而是以第一位君王为范例,说明君王正当性和合法性得失的教训。

### 第三节 大卫王国的兴起

耶和華指示撒母耳剝奪掃羅正當性之後，隨即指示在“伯利恆人耶西”的兒子中揀選新的君王(16:1)。耶西的8個兒子逐個被帶到撒母耳面前聽候耶和華的揀選，撒母耳見長子以利押“身材高大”(16:7)，如同掃羅那樣，心想耶和華必選他為王。耶和華糾正他說：“耶和華不像人看人，人是看外貌，耶和華是看內心”(16:7)。“哈拿之歌”預言耶和華從“貧寒人”、“窮乏人”(2:8)中揀選君王只是“人看人”的表面現象，“看內心”才是耶和華揀選君王的原因。牧童大衛敢於從獅子和熊口中奪回他的羊羔，感謝“耶和華救我脫離獅子和熊的爪”(17:37)。耶和華看中大衛忠於職責和勇敢虔誠，把他“從羊圈中召來”(撒母耳記下7:8)，“牧養我的民以色列，作以色列的君”(5:2)。“從這日起”即大衛被膏立為王時開始，“耶和華的靈就大大感動大衛”(撒母耳記上17:13)。注意這裡的“感動”表示持續過程；而下句“有惡魔從耶和華那裏來攪亂掃羅”(14)中的“攪亂”表示間斷陣發狀態。聖經描寫處處顯示大衛的“義”，以對照掃羅的“不義”，以大衛順從耶和華來對照掃羅的悖逆。

耶和華的揀選並沒有使大衛立刻成為合法君王，因為掃羅是得到先知運動、祭司階層、支派長老和軍隊四支力量認可的合法君王，只有在他失去他們的支持、大衛得到這四支力量的擁戴時，新的合法君王才能產生。按照這樣的線索，可以理解《撒母耳記上》第16至31章錯綜複雜的敘事背後中的上帝安排。

#### 1. 嶄露頭角

聖經描寫非利士大將歌利亞令人生畏的外表：身高“六肘零一”，身穿重達“五千舍客勒”的鎧甲，手拿“槍杆粗如織布的機軸，鐵槍頭重六百舍客勒”的長矛。“掃羅和以色列眾人”見歌利亞在軍營前叫陣，“就驚

惶,极其害怕”(17:11),40天无人敢应战。大卫当时还不是战士,为哥哥送食物到了战场。他听到歌利亚“竟敢向永生神的军队骂阵”,感到这是“以色列人的耻辱”(17:26),他不顾大哥以利押的阻拦,向扫罗请战说:“你仆人曾打死狮子和熊,这未受割礼的非利士人向永生神的军队骂阵,也必像狮子和熊一般”(17:36)。扫罗同意他的请求,祝福“耶和華必与你同在”(37)。大卫手无寸铁,“在溪中挑选了五块光滑石子”(17:40);“挑选”和“拣选”是同一个词。耶和華拣选的仆人用挑选的石头,杀死了武装到牙齿的巨人,“割了他的头”(17:51)。10年后非利士人杀死扫罗,“割了他的头”(31:9)。两相对照,显出上帝拣选和抛弃的两个君王的不同命运。

以色列妇女为大卫的胜利欢欣鼓舞,载歌载舞唱道:“扫罗杀死千千,大卫杀死万万”(18:7),暗含大卫比扫罗更勇敢之意。扫罗闻讯大怒:“只剩下王位没有给他了”(18:8),于是千方百计地谋害大卫。

## 2. 受人爱戴

扫罗和约拿单6次说耶和華和大卫“同在”(16:18;17:37;18:12,14,28;20:13)。这说出大卫得到人们爱戴和多次逃脱扫罗杀害的原因。大卫“作事精明”(18:5,14),因而“众百姓和扫罗的臣仆无不喜悦”(18:5),“以色列和犹大众人都爱大卫”(18:16)。扫罗的儿女也不例外。尤其是约拿单和大卫,两人一见如故,情同手足。圣经说:“约拿单的心与大卫的心深相契合。约拿单爱大卫,如同爱自己的性命”(18:1);大卫悼念约拿单说:“我甚喜悦你,你向我发的爱情奇妙非常,过于妇女的爱情”(撒母耳记下1:26)。有人猜测两人是同性恋,这是用现代人的观点过度解释古代的语词意义。圣经语言表示,约拿单与大卫心心相印是“结盟”(18:3)之爱;两人的爱情是兄弟之情。两人分别时“到田野”(20:35),与最早的兄弟该隐与亚伯“在田野”(创世记4:8)是同一词šūdeh。所不同的是,该隐杀亚伯,而约拿单保护大卫免于被杀。

扫罗的次女米甲也“爱大卫”(18:20,24)。出于夫妻之爱,米甲帮助大卫躲过追杀到家里的刺客。米甲把“家中的神像”(19:13)藏在被窝里,以欺哄父亲(17)。这段描写与拉结把“家中的神像”(创世记 31:19)藏驮篓里以欺哄父亲(34)相对应,表明大卫与雅各在岳父家中的地位相似。

### 3. 流离生涯

在扫罗儿女约拿单和米拉的帮助下,大卫在扫罗宫中 3 次逃脱谋杀,最后被迫逃亡。耶和华曾在埃及和西奈旷野中长期磨炼他拣选的子民,他也在异国和犹太旷野中磨炼他拣选的君王。大卫流离失所至少 10 年,《撒母耳记上》第 21 至 30 章叙述大卫逃亡流离经历。

《诗篇》中收录的 11 首“流离诗”至少有 9 首是大卫此期间所写。<sup>①</sup> 圣经批评者否认“流离诗”标题的历史真实性<sup>②</sup>, 失之臆断和武断, 没有说服力。<sup>③</sup> 在大卫逃亡流离的“生活境况”中理解这些诗, 可以知道大卫为什么能够一次次转危为安的原因: 每到危急关头, 大卫总向耶和华祈求解救, 耶和华每每保佑他脱离仇敌之手, 大卫倾吐感恩和赞美的肺腑之言。正如“大卫的子孙”耶稣所说: “你们祈求, 就给你们; 寻找, 就寻见; 叩门, 就给你们开门”(马太福音 7:7)。

### 4. 先知运动的保护

大卫逃亡的第一站是撒母耳居住的拉玛的拿约。那里有撒母耳领导的“一班先知”(19:19)。扫罗三次派去捉拿大卫的人, 都“受神的灵感动说话”(19:20), 无功而返。扫罗亲自出马去捉拿大卫, “神的灵也感动

① 第 18, 34, 52, 54, 56, 57, 59, 63, 142 首; 第 3 首是叛乱时的流离诗, 第 7 首的流离时间不能确定。

② S. R. Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament*; Mowinckel, vol. 2.

③ 参阅丁道尔《旧约圣经注译·诗篇(上)》, 台北: 校园书房 1995 年版, 第 59—61 页。

他”(19:23)。撒母耳用圣灵制服了他的邪灵,“他就脱了衣服,在撒母耳面前受感说话,一昼一夜露体躺卧”(19:24)。这并不是说扫罗改过自新,而是间接说明,大卫得到先知运动的保护,任何人也不能伤害他。

## 5. 祭司阶层的支持

大卫逃亡到“祭司亚希突的儿子亚希米勒和他父亲”驻地挪伯,亚希米勒大概知道扫罗正在追杀大卫,因此“战战兢兢地出来迎接他”(20:1)。亚希米勒暗中保护大卫,把“从耶和华面前撤下来的陈设饼”(6)给大卫当食物,大卫所杀歌利亚的刀存放在祭司处,亚希米勒把“放在以弗得后边”的“那刀”(9),交给大卫当武器。耶稣后来用大卫吃“惟独祭司才可以吃”的神殿中陈设饼(马太福音 12:4)的典故,说明律法条文可以为了满足上帝的心愿而破格。至于亚希米勒授刀,更是后来祭司为君王加冕仪式的起源。

亚希米勒的儿子亚比亚他投奔大卫,带来大祭司圣服以弗得。大卫每临关键时刻藉以弗得求问耶和华,每次得到灵验的答复(23:9—12, 30:7—8, 撒母耳记下 2:1)。扫罗藉乌陵求问,耶和华却不回答他(28:6)。这两者是被祭司阶层拥戴与被祭司阶层弃绝的截然不同后果。及至大卫在希伯仑当犹大王时,追随他的有 46,00 个利未人,亚伦族的 37,00 人和撒督族的 22 个族长(历代志上 12:26—28)。利未人和祭司阶层是大卫王朝的支柱。亚比亚他和撒督是两位祭司长。

顺便澄清关于亚比亚他的一个疑点。《撒母耳记上》记载亚比亚他是亚希米勒的儿子(22:20, 30:7);但在《撒母耳记下》中却说成为“亚比亚他的儿子亚希米勒作祭司长”(8:17),又说“亚比亚他作祭司长”(20:25);《列王纪上》记载所罗门免除亚比亚他的祭司长职位(2:27);接着说所罗门任命“撒督和亚比亚他作祭司长”(4:4)。这些似乎混淆名称的记载不能证明多种“底本”或不同作者的不一致,只是说明大卫时代依然不分家族名号和个人名称,亚比亚他有时采用父亲亚希米勒的名号,而亚

比亚他的儿子也采用父亲的名号。

## 6. 异国避难

大卫从挪伯流落非利士城市迦特,被人认出他“杀死万万”的身份;这句话指大卫杀歌利亚,而歌利亚的家乡是迦特(17:4)，“非利士人在迦特拿住大卫”(诗篇 56 首标题),大卫作诗向耶和华祈祷:“我倚靠神,必不惧怕。血气之辈能把我怎么样呢?”(诗篇 56:4)注意“必不惧怕”针对大卫初到时“甚惧怕”(21:12)而言。大卫“假装疯癫”(21:13),非利士人把大卫押解到迦特王亚吉处,亚吉说:“我岂缺少疯子”(15),把大卫“赶出去”。大卫作诗赞美耶和华福佑的荣耀:“凡仰望他的,便有光荣;他们的脸,必不蒙羞”(诗篇 34:5)。注意“脸”不“蒙羞”针对他装疯“使唾沫流在胡子上”(21:13)的丑态而言。大卫说,敬畏耶和华“一无所缺”,“耶和华的圣民”(9)并不在意血气之辈的颜面。

大卫从非利士控制区逃到摩押地,寻求摩押王保护。大卫在亚杜兰洞安寨,“凡受窘迫的、欠债的、心里苦恼的,都聚集到大卫那里”,多达 400 人(22:2),其中的三十勇士是大卫军队的骨干。《诗篇》第 142 首是“大卫在洞里作的训诲诗”,应是亚杜兰洞时期所作。其中“你是我的避难所,在活人之地,你是我的福分”(142:5),指大卫找到安栖之处,“义人必环绕我”(7)指他赢得一批追随者。

## 7. 旷野磨炼

大卫接受先知迦得回犹大地发展的建议,从摩押地转移“哈列的树林”(22:5)。扫罗此时加紧对大卫的追杀,株连亚希米勒全家。亚比亚他投奔大卫,大卫作诗谴责多益滥杀无辜(诗篇 52:2)。大卫击败非利士人对基伊拉城的围攻,队伍壮大到 600 人(23:13)。

基伊拉之战暴露大卫行踪,为避免扫罗追杀,大卫退到西弗旷野。西弗人向扫罗告密(23:19)。大卫被逼迫逃亡到隐基底旷野,藏在山洞

深处(24:1,3)。扫罗带三千精兵搜山,大卫处境极其艰险。他在山洞祈求上帝“从天上必施恩救我”(诗篇 57:3)。大卫说:“他们在我面前挖了坑,自己反掉在其中”(6)。耶和华答应大卫祈求,把扫罗交给藏身洞中的大卫手中。

扫罗到大卫藏身洞解大便时,大卫没有乘机杀扫罗,只是“悄悄地割下扫罗外袍的衣襟”(24:4)。大卫承认扫罗是“耶和华的受膏者”(6, 10),谦卑地称扫罗为“我主,我王”(8),“我父”(11),“屈身脸伏于地下拜”(8)。扫罗不得不承认:“你比我公义,因为你以善待我,我却以恶待你”(17);“你必要作王,以色列的国必竖立在你手里”(20)。

大卫转辗西弗旷野,西弗人再次向扫罗告密:“大卫不是在旷野前的哈基拉山藏着吗?”(26:1)这句话成为《诗篇》第 54 首的题词。西弗人大概是迦南居民,因为大卫诗中说:“外人起来攻击我,强暴人寻索我的命。他们眼中没有神”(诗篇 54:3)。大卫祷告耶和华报“应我仇敌所行的恶”(54:5),“从一切的急难中把我救出来”(7)。耶和华答应大卫的祈求,再次把扫罗交在大卫手中。扫罗又带三千精兵在山上安营,大卫夜里摸营来到扫罗身边,再次不伸手伤害扫罗,只因为扫罗是“耶和华的受膏者”(撒母耳记上 26:9)。大卫第二天当众宣称扫罗为“耶和华的受膏者”(26:16),称扫罗为“我王我主”(19,17),自称“仆人”(18)。扫罗惭愧地说:“我有罪了!我儿大卫,你可以回来”,“我是糊涂人,大大错了”(26:21)。

圣经记载大卫 7 次称扫罗为“耶和华的受膏者”,又记载扫罗诚恳认罪,承认大卫“必要作王”(24:20)。这些记载并不说明王权能够自动转让,而是要说明以暴易暴的方式不能产生合法的君王。大卫说明他取代扫罗的方式:“他或被耶和华击打,或是死期到了,或是出战阵亡”(26:10),但他“在耶和华面前万不敢伸手害耶和华的受膏者”(11)。大卫依靠耶和华的安排而顺理成章取得王权,而扫罗明知耶和华的安排却抗拒到底,这就是耶和华在旷野试探的启示。

## 8. 亚比该的明智

大卫到犹大的巴兰旷野，“在干旱疲乏无水之地”（诗篇 63:1）祈祷上帝，其中“我的心就像饱足了骨髓肥油”（63:5—6），可能与当时物质匮乏的生活相对照。为了解决 600 名追随者的粮饷，派人请求拿八“随手取点赐与仆人和你儿子大卫”（25:8）。谁料拿八漫骂大卫是“不知道从哪里来的人”（11），属于“悖逆主人奔逃的仆人”（10）。大卫带了 400 人，准备屠杀拿八家所有男丁（25:22）。拿八的妻子亚比该是“聪明俊美的妇人”（3），她携带丰富物资迎接大卫，“俯伏在大卫的脚前”，恭称大卫为“我主”，自称“婢女”。

亚比该首先批评拿八是“坏人”，他的“性情与他的名相称，他名叫拿八，他为人果然愚顽”（25:25）。她显然知道大卫不杀扫罗之事，便以耶和华名义劝阻大卫杀拿八：“耶和华既然阻止你亲手报仇，取流血的罪……愿你的仇敌和谋害你的人都像拿八一样”（26）。亚比该劝说大卫不要亲手报仇，因为耶和华保护大卫生命，“你仇敌的性命，耶和华必抛去，如用机弦甩石一样”（25:29）；大卫“为耶和华争战”，平生没有什么过错（28），如果这次杀拿八，那将留下“流无辜人的血”（25）的污点；反之，“我主现在若不亲手报仇”，到作以色列王时，“我主必不至心里不安，觉得良心有亏”（25:30—31）。亚比该的陈词有情有义，有理有节，是一篇劝谏的杰作。

拿八和亚比该这对夫妻分别是刁民和顺民的代表。拿八财产受到大卫军队保护，“一样不失落”，他却“以恶报善”（25:21），蔑视大卫如土匪。但大卫如果仅仅因拿八的蔑视就杀他全家男丁，那他将确实与土匪无异了。亚比该明智地劝阻大卫意气用事，为大卫保留好名声。亚比该看到大卫当王是大势所趋，表示归顺大卫：“耶和华赐福与我主的时候，求你记念婢女”（25:31）。大卫称颂耶和华使亚比该来迎接他，赞赏亚比该的“见识”（25:33）。

亚比该回家,看到见拿八“设摆筵席,如同王的筵席。拿八快乐大醉”(25:36)。第二天亚比该告诉拿八真相,“他就魂不附体,身僵如石头一般。过了十天,耶和华击打拿八,他就死了”(25:37—38)。圣经的教训是,大喜大悲的生活难免生病,恶人的下场是咎由自取。

如亚比该所预料,耶和华阻止大卫作恶,又为大卫除去仇敌,大卫为此称颂耶和华,娶亚比该为妻。亚比该的归顺象征大多数民众明智选择。大卫当王之后,面对示每的咒骂和挑衅,他泰然处之。他说:“或者耶和华见我遭难,为我今日被这人咒骂,就施恩与我”(撒母耳记下 16:12)。大卫对愚顽刁民的容忍,应是他从拿八事件吸取的教训。

## 9. 走出困境

在犹大旷野不断受扫罗追杀的情况下,大卫请求扫罗不要把他驱赶到外邦人地方,“不容我在耶和华的产业上有份,说:‘你去侍奉别神吧!’”(26:19)这反映出大卫的两难处境:他既不能在以色列人地区得到安全,又不愿接受外邦人保护。但大卫心里明白,继续留在以色列境内,“必有一日我死在扫罗手里,不如逃奔非利士地去”(27:1)。大卫于是率领队伍投奔迦特王亚吉。在非利士人的地盘上,大卫巧妙在军阀割据的间隙中求生存发展。迦特王亚吉想利用大卫保护他,让大卫军队驻扎在洗革拉。大卫四处出击非利士人境内的外族人,“侵夺基述人、基色人、亚玛力人之地”;不留活口,把俘获物给亚吉,谎称是掠夺犹大地所获,取得亚吉信任。

非利士人攻打扫罗,亚吉要大卫军队随军出发。非利士人其他首领不信任大卫,不允许他参加非利士人攻打扫罗的行列,大卫军队中途折返,这正合大卫不与以色列人打内战的心愿。在此期间,“有些玛拿西人来投奔大卫”(历代志上 12:19),其中有押拿等七个千夫长(20)。

亚玛力人乘大卫军队离开之际,攻破大卫驻地洗革拉,掳走城内所有人口,包括大卫和战士们的妻儿。大卫藉以弗得求问耶和华,信心大

增,带领 400 人行军三日三夜追赶,接着一天肃清劫匪,不但夺回全部被掳人口,还缴获劫匪们“从非利土地和犹大地所掳来的财物甚多”(30:16)。大卫把财物公平地分给作战人员和非作战人员,“大卫定此为以色列的律例、典章,从那日直到今日”(30:25)。

大卫又把产物分发给“他朋友犹大的长老”,以色列各处都收到大卫的礼物(30:26—31)。大卫的善意得到回报,祭司史家记载:“那时,天天有人来帮助大卫,以致成了大军,如神的军一样”(历代志上 12:22)。与大卫兴盛的局面相反,扫罗被非利士人打败杀害,大卫登上王位的时机已经到来。

## 10. 王者风范

如前所述,大卫逃亡期间,已得到先知运动和祭司阶层的支持,后期大规模建立军队。但是,大卫还需要得到各支派的推举,才能成为合法君王。扫罗死后,犹大支派在希伯仑“膏立”大卫为“犹大家的王”(撒母耳记下 2:4),扫罗的儿子伊施波设同时登基“作以色列王”。虽然伊施波设二年后被废黜(2:10,3:10),但分裂局面依存。大卫作犹大王七年半之后(2:11),“以色列众支派”的长老们到希伯仑“膏大卫作以色列的王”(5:3)。这段时间中,既有臣子们的暴力和阴谋,也有大卫的仁慈和德政。《撒母耳记下》前 4 章在这两者反差中,记述大卫通过感化各支派、凝聚人心而建立统一王国的过程。

### (1) 悼念扫罗父子

扫罗被杀第三天,一个有亚玛力血统的人跑到洗革拉向大卫报告扫罗父子死讯。为了邀功,这人谎称他杀死扫罗,把扫罗的冠冕和镯子献给大卫。事实上,扫罗要侍卫杀他,侍卫“甚惧怕,不肯刺他”,“扫罗就自己伏在刀上死了”,侍卫“也伏在刀上死了”(撒母耳记上 31:4—5)。大卫命令把报信人杀了,因为他自己承认“杀了耶和华的受膏者”(撒母耳记下:1:16)。大卫和周围人以最悲痛的方式悼念扫罗父子:“撕裂衣服”,

“悲哀、哭号、禁食到晚上”(1:12)。

大卫作“弓歌”悼词,尊称扫罗和约拿单为以色列的“尊荣者”和“大英雄”(1:19),歌颂“约拿单的弓箭”和“扫罗的刀剑”杀敌的功绩(22),纪念“他们比鹰更快,比狮子还强”的勇猛(23)。大卫最后诉说对“我兄约拿单”的爱慕(26),尤为情真意切。

大卫用悼词告别扫罗王朝,通过用以弗得求问耶和华,大卫移居希伯仑,被犹大支派膏立为王。

## (2) 悼念押尼珥

扫罗元帅押尼珥拥戴扫罗儿子伊施波设继承王位。他率领军队与大卫军队不断发生武装冲突,“大卫家日见强盛,扫罗家日见衰弱”(3:1)。押尼珥是扫罗王朝“大有权势”实权派(3:6)。他与扫罗的妃嫔利斯巴私通,受到伊施波设责怪。押尼珥恼羞成怒,发誓要“废去扫罗的位,建立大卫的位”(3:9—10)。他与以色列各长老商量归顺大卫,又亲自到希伯仑。押尼珥向大卫保证要“招聚以色列众人来见我主我王,与你立约”(3:21)。大卫设宴招待,亲善告别。大卫军队元帅约押听说后立即追赶押尼珥,把他带回希伯仑,城门瓮洞把他刺死。

圣经说:“这是报杀他兄弟亚撒黑的仇”(3:27)。原来,几年前,押尼珥与约押、亚比筛、亚撒黑三兄弟偶然遭遇,由“戏耍”(2:14)发展到“战事凶猛”(17),押尼珥杀死亚撒黑。约押杀死前来归顺的押尼珥,显然是公报私仇。约押三兄弟是大卫的表兄弟(历代志上2:16),从亚杜兰洞起就跟随大卫(撒母耳记下23:13,18,24)。约押战功卓越,大卫多有倚重。但约押杀害押尼珥,不仅背信弃义,而且推迟了以色列统一大业。大卫忍无可忍地咒诅:“愿流他血的罪归到约押头上和他父的全家”<sup>①</sup>(3:29)。押尼珥葬礼隆重,人们“撕裂衣服,腰束麻布,在押尼珥棺前哀哭”(31),大卫禁食到晚上。

---

<sup>①</sup> 约押的母亲是大卫姐姐洗鲁雅(历代志上2:16),所以大卫只咒诅约押“父家”。

押尼珥葬礼显示了大卫的仁慈：“众民知道了，就都喜悦。凡王所行的，众民无不喜悦”(3:36)；同时也暴露约押目无君王的军阀霸气：“那日以色列众民才知道杀尼珥的儿子押尼珥并非出于王意”(37)。大卫原计划任命押尼珥为元帅(3:38)，约押除掉对手，以为自己可以当元帅。大卫有自知之明：“我虽然受膏为王，今日还是软弱。这洗鲁雅的两个儿子比我刚强”(3:39)。此后，大卫亲自带兵出征，直到王朝稳固之后，才任命约押为元帅(8:16)。在发挥约押的军事才能同时，大卫始终没有忘记他的恶行。这是大卫善于治军和用人的本领。

### (3) 感化全以色列

约拿单与大卫结盟，有耶和华在“你我后裔中间为证”(撒母耳记上 20:42)；大卫也曾承诺不剪除扫罗后裔，不去除扫罗家族名号(24:21)。大卫信守誓言和诺言。扫罗军队的两个军长刺杀伊施波设，拿首级向大卫邀功：“耶和华今日为我主我王，在扫罗和他后裔的身上报了仇”(撒母耳记下 4:8)。大卫毫不犹豫地命令砍杀弑君者，“挂在希伯仑的池旁；却将伊施波设的首级，葬在希伯仑，押尼珥的坟墓里”(4:12)。

大卫哀悼扫罗和失败者的真诚和仁慈，打动了支持扫罗的以色列民心，不用武力即统一全国。“以色列众支派来到希伯仑见大卫，说：‘我们原是你的骨肉。’”他们承认大卫是扫罗的合法继承人：“从前扫罗作我们王的时候，率领以色列人出入的是你”；更认可撒母耳的膏立：“耶和华也曾应许你说：‘你必牧养我的民以色列，作以色列的君’”(5:2)。他们与大卫“立约”，“膏大卫作以色列的王”(5:3)，我们看到，经过至少 30 年的漫长历程，大卫得到先知、祭司、军队和民众四种社会力量的支持，顺理成章地成为全以色列的合法君王。

### (4) 善待扫罗后代

大卫当王之后，继续善待扫罗后代，对约拿单的儿子米非波设特别关爱。约拿单被杀时米非波设才 5 岁，乳母抱着他逃跑摔伤，终身瘸腿。大卫把扫罗的一切田地和家财家产都归还他，指令扫罗仆人洗巴全家作

米非波设的仆人。大卫又把米非波设接到耶路撒冷居住,给予他“与我同席吃饭,如王的儿子一样”(9:11)的特权。

但是,大卫后来听信洗巴陷害主人的谗言,把米非波设家产交给洗巴。米非波设向大卫申冤,大卫只把一半家产归还给米非波设(19:26—30)。大卫晚年时国内三年饥荒,藉乌陵“求问耶和华”(21:1),得到的答复是,扫罗曾经违背约书亚与基遍人的约定,实行种族歧视政策,杀害和驱赶基遍人;即,“为以色列人和犹太人发热心,想要杀灭他们”(21:2),使他们“不得再住以色列境内”(5)。“求问”的结果也可能是祭司阶层要借基遍人之手杀害扫罗子孙,以报复扫罗杀害亚希米勒家族的宿怨。但不管怎样,大卫不敢违背祭司传达的耶和华答复,只能按照基遍人的要求,把扫罗庶出的2个儿子和5个外甥交给基遍人吊死(21:8—10)。大卫“爱惜扫罗的孙子、约拿单的儿子米非波设,不交出来”(7),以遵守他与约拿单的誓言。

据《历代志上》族谱,扫罗嫡出儿子4人,只有孙子米非波设繁衍为大族(8:33—40)。在新约时代,耶稣是“大卫的子孙”(马太福音1:1);保罗又名扫罗,“属便雅悯支派的”(罗马书11:1)。耶稣和保罗的亲近关系,岂是无缘无故的呢?

#### 第四节 大卫之约的恩典

《撒母耳记》的高潮是“大卫之约”,这是继耶和华与亚当、挪亚、亚伯拉罕和摩西立约之后的第五次合约,也是《旧约》中最后一次,并直接联通“大卫的子孙”耶稣的新约。“大卫之约”决定着以色列史中大卫王国兴衰存亡的历史轨迹,蕴涵着未来弥赛亚的上帝之国奥秘。与其他合约一样,“大卫之约”是历史的产物,上帝耶和华在具体环境中,用当时人所能理解的语言,与特定的人说话。《撒母耳记下》记载立约事件的前因后果和经过,《诗篇》中的大卫赞歌留下立约的历史证据和当事人见证。

## 1. 大卫的城

大卫登基后做的第一件事是攻取耶路撒冷。耶路撒冷当时只是坐落在锡安山上的要塞(“锡安的保障”),易守难攻。城里的耶布斯人嘲笑曾被他们赶出城的以色列人是“瞎子、瘸子”(5:6);大卫反讽他们才是“我心里所恨恶的瘸子、瞎子”,命令“上水沟攻打”他们(5:8)。考古发现耶路撒冷确有古老的地下排水系统。便雅悯人曾在城中居住多年(士师记 1:21),应该熟悉地下水道,他们引导以色列军沿地下道进城,出其不意占领要塞。圣经仅用一句话描述耶路撒冷的易手:耶布斯人“心里想大卫决不能进去。然而大卫攻取锡安的保障,就是大卫的城”(5:6—7)。大卫在要塞的“周围筑墙”(9),扩大城市范围,又在城中“建造宫殿”(11)。耶路撒冷从此成为名副其实的“大卫的城”。

非利士人得知以色列新立君王,发起新一轮侵略。大卫藉乌陵“求问耶和华”(5:19),得到克敌制胜的答复。大卫在巴力毗拉心和利乏音谷发起两次反击战,大卫高呼“耶和华在我面前冲破敌人”(5:20),在战场上势不可挡,把非利士人打得落花流水。“非利士人将偶像撇在那里,大卫和跟随他的人拿去了”(5:21),焚烧缴获的偶像(历代志上 14:12)。非利士人过去每次胜利之后总要在大衮面前大肆炫耀(士师记 16:23,撒母耳记上 5:2,31:9—10),大卫用焚烧他们偶像的方式,洗雪以色列人耻辱,为耶和华争光。

## 2. 迎接约柜

约柜被非利士人掳掠返回后一直安置在基列耶琳“山上亚比拿达的家中”(撒母耳记上 7:1),至少已有 70 年时间。<sup>①</sup> 在安全环境中,大卫把

---

<sup>①</sup> 约柜在撒母耳时期放置“二十年”(撒母耳记上 7:2),扫罗时期“四十年”(13:1),大卫从希伯仑到耶路撒冷至少有 10 年,共计 70 年。

约柜迎进耶路撒冷,率领5万人的队伍,浩浩荡荡到“巴拉犹大”(撒母耳记下6:2);“巴拉犹大”就是“属犹大的基列耶琳”(历代志上13:6),亚比拿达是大卫二哥的家族(撒母耳记上17:13)。“他们将神的约柜从冈上亚比拿达的家里抬出来,放在新车上。亚比拿达的两个儿子乌撒和亚希约赶这新车”(撒母耳记下6:3)。大卫和以色列人在约柜前奏乐跳舞,然而乐极生悲,牛车突然颠动,乌撒伸手扶约柜,“神耶和華向乌撒发怒,因这错误击杀他”(6:7)。如果把这段话还原成事实描述,可作如此理解:耶和華不满意欢乐有余、肃穆不足的气氛,也不愿意让约柜处在牛车颠簸状态中,因此使不小心的乌撒被牛车压死。这次事故后,约柜被安放在利未人俄别以东(历代志15:18)家中三个月,目的是让利未人经过一段时间的“自洁”,把约柜抬进耶路撒冷(15:12)。

约柜入城仪式庄严而热烈:抬约柜的人起走六步,“大卫就献牛与肥羊为祭”(6:13);一路上,“大卫穿着细麻布的以弗得”,在约柜前“极力跳舞”(14);沿途“大卫和以色列的全家欢呼吹角”(15);约柜被抬进“大卫所搭的帐幕里”,大卫“献燔祭和平安祭”(17);祭礼之后,大卫为民祈福,分发众人“每人一个饼,一块肉,一个葡萄饼”(19);仪式完毕。

大卫在迎接约柜过程中表现了上帝仆人最重要的品格——谦卑。扫罗的女儿、大卫的妻子米甲“见大卫王在耶和華面前踊跃跳舞,心里就轻视他”(16);米甲批评说:“以色列王今日在臣仆的婢女眼前露体,如同一个轻贱人的无耻露体一样”(20);大卫针锋相对地回答说:“耶和華已拣选我,废了你父和你父的全家,立我作耶和華民以色列的君,所以我必在耶和華面前跳舞。我也必更加卑微,自己看为轻贱。你所说的那些婢女,她们倒要尊敬我”(21—22)。这段对话验应“哈拿之歌”中的先知启示:“耶和華使人死,也使人活”,“使人卑微,也使人高贵”(撒母耳记上2:6—7)。

大卫把约柜安放在耶路撒冷的事实经过,《历代志》中祭司史家记载与《撒母耳记》中先知记载相同。祭司史家注重记载利未人在抬约柜和

欢迎仪式,以及侍奉约柜中的重要作用。如果说此前祭司还只是通过用乌陵参与大卫决策,那么此后的地位大大提升。大卫任命亚比亚他和撒督为祭司长(撒母耳记下 8:17)<sup>①</sup>,负责解释和执行律法;分散各地的利未人集中到耶路撒冷,分在乐队和卫队的班次中,负责为约柜帐幕的侍卫和司库;祭司还有掌管地方宗教、行政权力(历代志 25:1—26:32)。祭司阶层由是成为支撑大卫王国的主要社会力量。

祭司日常崇拜时的著名的祈祷和赞歌被收入《诗篇》,如祭司史家说:“那日,大卫初次藉亚萨和他的弟兄,以诗歌称颂耶和華”(历代志上 16:7)。《历代志》第 16 章中大卫赞歌从《诗篇》中摘编而来,其中 16:8—22 对应于《诗篇》105:1—15;16:23—33 对应于第 96 首;16:34—36 对应于 106:1,47—48。戴维森说,这句话表明诗篇直接作者不是大卫,第 16 章的作者“通过大卫之口表达这一场合相适应的诗歌”<sup>②</sup>。注意这一结论不适用于所有归于大卫的诗篇,只是就大卫在迎接约柜仪式上的颂歌而言。不管是否他亲自创作,这首颂歌是发自大卫内心的感激、赞扬和祈求。大卫要求以色列人说:“你们要纪念他的约,直到永远;他所吩咐的话,直到千代”(16:15)。随后不久,耶和華与大卫立约,回应他的虔诚。

### 3. 立约经过

圣经说:“王住在自己宫中,耶和華使他安靖,不被四围的仇敌扰乱”(7:1)。这句话与约书亚后期“耶和華使以色列人安静,不与四围的一切仇敌争战”(约书亚记 23:1)相对应,表示以色列人在应许之地再次得到很久未有的安全。“王”和先知拿单讨论建造圣殿安放约柜。第 7 章开头 3 处直呼大卫为“王”,而以下记载耶和華在向拿单默示的话中,2 次称大卫为“我的仆人”(7:5,8),大卫在回应中 11 次自称“仆人”。这些称呼

<sup>①</sup> 撒母耳记上 23:6,撒母耳记下 15:24—36,列王纪上 2:26—27,历代志上 15:11。

<sup>②</sup> W. T. Davison, *A Dictionary of the Bible*, vol. 4, University of Chicago Press, 1962. p. 148.

说明,旧约中的合约是耶和华在不同时间和地点、赐予不同人的应许。耶和华曾把后裔应许赐予帐篷中的虔诚家主,把土地应许赐予旷野中的拣选之民,这次把王国应许赐予身处王宫中的谦卑仆人。

耶和华对大卫王国作出一系列应许:其一,“我必使你得大名,好像世上大大有名的人一样”(7:9);其二“我必使你安靖,不被仇敌扰乱”(11);其三,“我耶和华应许你,必为你建立家室”(11);其四,“我必使你的后裔接续你的位”(12);其五,“他必为我的名建造殿宇,我必坚定他的国位,直到永远”(13);其六,“我要作他的父,他要作我的子”(14),注意这里的“子”是单数(bēn)。

大卫之约如同以前的合约一样,不但有上帝的应许和祝福,也有人的回应和立约的证据。耶和华允许所罗门建造的圣殿是大卫之约的实物证据(参阅第7节2条)。大卫当即对拿单传达耶和华之言的回应,承担大卫王国的责任:在全人类荣耀惟一上帝耶和华。

大卫的回应是耶和华一神论的赞歌,他7次称上帝为“万军之耶和华”,他相信耶和华是惟一上帝:“除你之外再无神”(22);“主耶和华啊,惟有你是神。你的话是真实的”(28)。“真实”或“真”的话即希伯来文的“真理”(ʿemeth)。后来,西顿的一个寡妇用同样的话颂扬上帝耶和华(列王纪上17:24);这有助于我们理解,大卫之约是启示真理。

大卫两次提到“人类”(hā'ādhām):“主耶和华啊,这岂是人所常遇的事吗?”(19)“愿人永远尊你的名为大”(26)。第一句表达全人类的惟一上帝耶和华在拣选以色列人之后,又进一步拣选“你仆人大卫的家”的特殊恩典。第二句表达大卫王国的责任是显示“万军之耶和华以色列的神”在全人类的尊荣。大卫的回应点明大卫之约的核心,即通过对大卫王国的应许,最终实现赐福万国的拯救目标。

#### 4. 大卫之约的特征

圣经批评者不认为先知拿单的话传达上帝与大卫立约。他们或认

为这些话只是《撒母耳记》中大卫叙事的一个总结<sup>①</sup>,或认为只是“申命史家”多次重复的一个观念<sup>②</sup>,或认为是旧约的“意识形态顶点”。<sup>③</sup>这些人没有理解这次新的合约的特点。不同于对亚伯拉罕后裔的应许,耶和华这次应许,指着大卫王国的继承人即“你的家室”(bayith)和“你的后裔”(zera<sup>ʿ</sup>);不同于上帝拣选的“儿子们”(出埃及记 4:22—23)或“子民”(申命记 14:1);耶和华这次应许的大卫子孙是单数的“我的子”;不同于对悖逆的“儿女”(申命记 32:19,等)的可怕咒诅,耶和华这次没有咒诅,只有出自慈爱的惩罚:“他若犯了罪,我用人的杖责打他,用人的鞭责罚他。但我的慈爱仍不离开他”(7:14—15)。

当然,大卫之约是上帝对族父所作王国应许的继续,但增加新的应许:“你的家和你的国,必在我面前永远坚立。你的国位也必坚定,直到国位永远”(7:16)。这里有三条新的应许:第一,应许的王国只是大卫王国;第二,大卫王国只由大卫家室继承;第三,大卫王国永远“坚定”,王国继承人在上帝面前“永远坚立”。

亚伯拉罕、摩西和大卫是上帝与以色列人三次立约的代表,这三次立约是上帝在以色列史不同阶段的启示和救赎。如何理解这三次合约的关系,有两种极端的解释。一种解释认为实现后来的合约同时实现在先的全部合约,于是把大卫之约当作合约的顶点。这种解释割断了旧约与新约的联系,不知道大卫之约的最终实现有待耶稣基督。《诗篇》中的见证是,耶和华所称“我的儿子”是未来弥赛亚(2:7)。《新约》的见证是,上帝应许的大卫子孙是亚伯拉罕的“那一个子孙,指着一个人,就是基督”(加拉太书 3:16),上帝应许“必在我面前永远坚立”(7:16)的大三三国是耶稣基督的上帝之国,包括外邦人在内的所有拣选之民都是上帝的儿女,“我要作你们的父,你们要作我的儿女”(哥林多后书 6:18)。

① W. Brueggemann, *First and Second Samuel*, Louisville: John Knox, 1990, p. 253.

② F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Harvard University Press, 1973, p. 252.

③ R. P. Gordon, *I and II Samamuel*, Philadelphia: Westminster, 1964, p. 235.

另一极端的解释是用先在合约代替后来合约,这是“申命历史”的解释,其偏颇是用摩西誓约代替大卫之约。前者固然蕴涵后者,但两者具有不可相互归约的特点。西奈合约拣选以色列全民,但并不专门拣选大卫子孙;摩西誓约赐予以色列人在应许之地的福分和义务,但并不赐予大卫子孙永远继承王国的恩典。除了《申命记》中的“立王规则”的暗示,西奈合约和摩西誓约没有解决以色列王国时期的中心问题,即王权的正当性和合法性问题。把以色列王国历史归结为“申命历史”,没有看到大卫之约的特点恰恰在于确立大卫王国的正当性和合法性。

大卫王国的正当性来自大卫体现的谦卑、虔诚、忠实、忍耐、明智、勇敢等君王应有品格,大卫是后世君王“行耶和华眼里为正的事”的典范。圣经 10 次以此为标准,肯定犹大君王的正当性(列王纪上 15:11,22:43;下 12:2,14:3,15:3,15:34,18:3,22:2;历代志下 26:4,28:1)。但是,大卫王国继承人中有很多不正当君王,有些罪大恶极,但他们仍是合法君王,合法性的依据在于耶和华在“大卫之约”中的应许,无论如何责打惩罚,“我的慈爱仍不离开他”,不会像“废弃扫罗”那样剥夺大卫子孙的王位合法性(7:15)。从正当性与合法性关系的角度,我们可理解,无论先知作者写的《列王纪》,还是祭司史家写的《历代志》,都只承认分裂后的犹大王国的合法性,而不承认以色列国的合法性。

## 5. 大卫之约的最初效果

圣经记载,大卫当以色列王时,十二支派参加的大卫军队,人数已达 10 万人(历代志 12:23—37),兵强马壮,猛将如云。耶和华说:“我必为我民以色列选定一个地方,栽培他们,使他们住自己的地方,不再迁移;凶恶之子也不像从前扰害他们,我必使你安靖,不被仇敌扰乱。”这一应许当即兑现。圣经说:“大卫无论往哪里,耶和华都使他得胜”(撒母耳记下 8:14)。在西边,大卫发动第三次攻打非利士战役,夺取非利士重镇迦特(历代志 18:1)，“把他们治服”(8:1);在东面,征服摩押人,使之成为进

贡的附属国；在北面，大败幼发拉底河流域的琐巴人及其盟国亚兰人，大卫在亚兰国都大马士革驻防，迫使亚兰进贡。当大卫在两河流域与北方王国浴血奋战之际，南部的以东人来犯。大卫派元帅约押，在盐谷打败以东军队，“在以东全地设立防营”(8:14)。大卫作歌庆祝：“摩押是我的沐浴盆，我要向以东抛鞋。非利士啊，你还能因我欢呼吗？”(诗篇 60:8) 大卫把他的军事胜利归功于上帝：“我们倚靠神，才得施展大能，因为践踏我们敌人的就是他”(12)。

圣经没有歌颂大卫的武功大全，相反却如实记载他的战争罪行。大卫在征服摩押人以后，“使他们躺卧在地上，用绳量一量，量二绳的杀了，量一绳的存留”(8:2)。攻下亚扪诸城后，大卫“将城里的人，拉出来放在锯下，或铁耙下，或铁斧下，或叫他经过砖窑”(12:31)。这些是古代战争摧毁敌国战斗力的手段，先知作者未作评价；而祭司作者却记下耶和华对大卫杀戮的不满：“你不可为我的名建造殿宇，因你是战士，流了人的血”(历代志上 28:3)。

## 第五节 大卫之约的见证

《撒母耳记》记载拿旦传达“大卫之约”的话，篇幅不长，甚至没有出现“约”字眼。应该看到，“大卫之约”的大量见证收入在《诗篇》之中。比如，《撒母耳记下》第 22 章引用其中一首(第 18 首)，作为“大卫之约”的见证：“耶和华赐极大的救恩给他所立的王，施慈爱给他的受膏者，就是给大卫和他的后裔，直到永远”(22:51, 诗篇 18:50)。《撒母耳记下》记载“大卫末了的话”(23:1—7)是第 89 首的缩写，作为上帝与大卫“立永远的约”(23:5, 诗篇 89:3—4, 28, 等)的见证。

### 1. 大卫诗篇的启示

与圣经其他篇章一样，《诗篇》也是上帝默示的记录。但与历史书和

先知书不同,《诗篇》中的上帝在与人的情感交流中说话,正如加尔文所说:“圣灵把生命浇灌于哀痛、悲伤、畏惧、怀疑、希望、关爱、困惑等常会扰动人的心灵的所有纷乱情感”<sup>①</sup>。《诗篇》中以色列人的情感发生在历史境况之中,圣灵的浇灌是历史中的启示。后来基督徒的情感与以色列人有相通之处,因此易于和诗篇启示发生共鸣。但这并不意味着可以离开以色列史的背景理解《诗篇》中的情感启示,如同圣经批评者那样。圣经文学批评把《诗篇》作为非历史的文本,只注意文体和情感,而抽去圣灵的生命;历史批评也否认《诗篇》标题和作者信息的历史真实性,按照“四底本”说,把大部分诗的历史来源和背景延后到被掳时期前后,对诗的内容进行支离破碎的解析。

《诗篇》中在题目中标明“归为大卫(lēdhāwidh)的诗”(和合本译作“大卫的诗”)的诗篇共计73首<sup>②</sup>,另有13首的题目中标明是大卫特定经历中的诗。<sup>③</sup>批评者怀疑这些诗的大部分伪托大卫之名,但又拿不出有力的证据。我们的看法与圣经批评者相反,《诗篇》中的大部分作品是大卫的诗篇,只有少数“集体哀歌”是被掳时的作品,理由如下。

虽然“归为大卫的诗”不一定是大卫亲自创作,但圣经内的证据令人信服地表明,那13首与圣经理史书的相关记载对应吻合,其历史内容不容否定。被归于大卫的诗是在大卫的人生经历中与上帝耶和华的情感交流,其中圣灵的默示非大卫莫属。除这86首之外,有些无标题或没有标明归为大卫的作品,也属于大卫诗篇。比如,《新约》引用第2首时评论说,这是上帝“曾藉着圣灵托你仆人、我们祖宗大卫的口”的话(使徒行传4:25);第95首也被当作写在“大卫的书上”的“先前听见的福音”(希伯来书4:7)。

① J. Calvin, *Commentary on the Book of Psalms*, Grand Rapids: Eerdmans, 1963, vol. 1, p. xxxvii.

② 卷一:第3—9,11—32,34—41首;卷二:第51—65,68—70首;卷三:第86首;卷四:第101,103首;卷五:第108—110,122,124,131,133,138—145首。

③ 除11首“流离诗”,另有第51和60首。

《新约》在这两处和其他各处,都肯定大卫诗篇是圣灵默示的先知的活话,这并不是全新的论断,大卫诗篇中已有圣灵默示的证据。比如,有些段落中的主语在耶和华的“我”和大卫的“我”之间转换,如从耶和华说“我已经立我的君在锡安我的圣山上了”(2:6),紧接着转换到大卫说“我要传圣旨。耶和华曾对我说:‘你是我的儿子,我今日生你’”(7)。或者,从耶和华的“你”转化为大卫的“你”。“你—我关系”的相互转换,正是先知说话方式的特点。

大卫的诗篇不但是所说的“诗”,而且是歌吟弹唱的“诗歌”。关于大卫的诗歌才能,圣经有这样的描述:“耶和华的灵就大大感动大卫”(撒母耳记上 16:13);大卫“善于弹琴,是大有勇敢的战士,说话合宜,容貌俊美,耶和华也与他同在”(18);大卫在“恶魔临到扫罗身上的时候”弹琴,“扫罗便舒畅爽快,恶魔离了他”(23)。这些话毫无悬念地表明,大卫的诗歌才能是圣灵所赐。

大卫诗篇中大部分赞颂、祈祷歌的主题都可被视为“大卫之约”的见证,这些见证充满圣灵默示和先知预言,充实丰富“大卫之约”的内容,上接西奈合约和摩西誓约之余绪,下开圣子基督新约之先河。

## 2. 耶和华是王

“大卫之约”应许大卫王国“直到永远”。在大卫赞歌中,只有耶和华才是“王”,耶和华的“王国”统治全世界和人类。大卫回应耶和华时说“惟有你是神”,耶和华一神论在《诗篇》中有更多见证。

第 145 首是大卫颂扬“我的神、我的王(melekh)”的辉煌赞歌。大卫传诵耶和华的“大德”(tûbh),“公义”(tsedeq),“怜悯”(rachûm),“慈爱”(chesedh),“慈悲”(rachēmîm)。大卫代表“你的圣民”(10),“传说你国(malkhûth)的荣耀(kābhôd)”(11),“并你国度威严(hādhār)的荣耀”(12)。他歌颂上帝之国的永恒:“你的国是永远的国,你执掌的权柄(memshālāh,‘统治’)存到万代”(13)。这首赞歌几乎集中了圣经中所

有表示上帝属性的术语。这些术语不是抽象的神学概念,它们的意义在大卫诗篇中得到具体、生动的刻画、充实和展开。

第 91 至 101 首连续歌颂耶和华作王,主题是赞扬耶和华既是统治世界的王,也是救赎人类的王。第 93 首歌颂耶和华的创世:“你的宝座从太初立定,你从亘古就有”(2),他有统治自然的权能:“耶和华作王……世界就坚定,不得动摇”(1)。异教崇拜的自然力服从耶和华的统治:“耶和华在高处大有能力,胜过诸水的响声,洋海的大浪”(4);自然规律是耶和华赐予的恩惠:“耶和华啊,你的法度最的确,你的殿永称为圣,是合宜的”(5)。

第 96 首歌颂耶和华“审判全地”的权能、“审判世界”的公义和“审判万民”的信实(13)。异教崇拜的天神只是无用偶像:“外邦的神都属虚无,惟独耶和华创造诸天”(4)。大卫又说:“耶和华为大”,“他在万神之上”,这是就耶和华应当受到人类“赞美”和“敬畏”而言(4),这是价值判断,而“外邦的神都属虚无”是事实判断,两者并不矛盾。同理,第 95 首中歌颂:“地的深处在他手中,山的高峰也属他。海洋属他,是他造的;旱地也是他手造成的”(4—5),这是肯定耶和华是惟一造物主的事实判断;而“耶和华为大神,为大王,超乎万神之上”(3),这是“用诗歌向他欢呼”(2)的价值判断。“大卫之约”建立在彻底耶和华一神论基础之上,但也借用神话语言来表示耶和华高于、大于多神教诸神的无与伦比的崇高和荣耀。

第 97 首说:“诸山见耶和华的面,就是全地之主的面,便消化如蜡”(5),“一切侍奉雕刻的偶像、靠虚无之神自夸的,都蒙羞愧”(7)。反之,“锡安”和“犹大的城邑”为之欢悦。99 首使用“他坐在二基路伯上”和“地当动摇”,以及“万民当战抖”(1)和以色列人“在他的圣山下拜”(9)这两个反差,突出耶和华超越诸神的尊严。注意“圣山”和“诸山”代表惟一上帝与迦南主神的反差。在迦南神话中,“厄勒”(El)神坐在两河源头的“查封山”(Zaphon),作“全地之主”;崇拜它的迦南民“面向厄勒”,向这

一“圣地”和“胜利之山”朝拜。<sup>①</sup> 在此神话背景中,大卫在锡安“圣山”与“诸山”的强烈对比中,歌颂耶和华一神论压倒迦南多神教的荣耀和胜利。

### 3. 锡安神权

“锡安”不只是反偶像崇拜的一个象征符号,锡安也是“大卫之约”的实地见证,它是耶和华与大卫立约的王宫所在地,也是耶和华允许建造的圣殿所在地。大卫传达耶和华的话:“我已经立我的君在锡安我的圣山上了”(2:6)。

但是,大卫不以锡安的君主自居,反之,“应当歌颂居锡安的耶和华”(9:11);锡安不因大卫王国的首都而荣耀,相反,“从全美的锡安中,神已经发光了”(50:2)。大卫的王国不是神权国家,惟一神权是耶和华的统治;但锡安是耶和华统治世界的中心,是地上可见的上帝之国。大卫诗篇对锡安的赞颂是对耶和华独一无二的神权的崇拜,如“耶和华在锡安为大,他超乎万民之上”(99:2),“愿造天地的耶和华,从锡安赐福给你们”(134:3),“锡安哪,你的神要作王,直到万代”(146:10)。

132首歌颂“耶和华拣选了锡安”(13)。“锡安”是地上王国的榜样,那里的民众得到耶和华祝福:“我要使其中的粮食丰满,使其中的穷人饱足”(15)。“穷人”(‘ebhÿôn)和“粮食”(lechem)象征精神的哺育(参见玛拉基书 3:10,约翰福音 6:33)。上帝祝福说:“我要使祭司披上救恩,圣民大声欢呼”(16)。“圣民”(chāsîdh)原指利未人,这里泛指“祭司的国度”的以色列人,他们“披上救恩”,“大声欢呼(rānān)”上帝恩典。

锡安神权并不是庇护以色列人的特权。大卫问:“谁能住在你的圣山?”(15:1)答案:“就是行为正直,作事公义,心里说实话的人”(1)。大

<sup>①</sup> R. J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, Harvard University Press, 1972, pp. 48, 68.

卫祈求耶和华向以色列人“施行拯救”：“愿他从圣所救助你，从锡安坚固你”(20:20)。他指出大卫王国与外邦王国的根本差别：“有人靠车，有人靠马，但我们要提到耶和华我们神的名。他们都屈身仆倒；我们却起来，立得正直”(7—8)。

后来的犹太国效仿外邦的偶像崇拜，取消以色列王国与外邦王国的差别；即使锡安神权也不能挽救耶路撒冷和圣殿的毁灭。被掳时的以色列人于是悔过自新，恳求耶和华把他们“带回锡安”(126:1)。圣经批评者混淆大卫颂歌与被掳时期哀歌的区别，认为锡安诗歌全是被掳时期作品，反映不复存在的“王室理想”(royal ideal)。<sup>①</sup> 这种解释本末倒置，因为只有“大卫之约”中锡安王权的先在，然后才有恢复大卫王室的理想。<sup>②</sup>

#### 4. 未来的弥赛亚

“大卫之约”中“我要作他的父，他要作我的子”的应许，在大卫诗篇中有大量见证和预言。但这方面的预言超出大卫自己的预料，指向未来的弥赛亚。据科可帕特里克研究，《诗篇》中关于弥赛亚的诗可分为三类：(1)弥赛亚是王和祭司(2, 18, 20, 21, 45, 61, 72, 89, 110, 132)；(2)弥赛亚是人子(8, 16, 40)；(3)弥赛亚遭受苦难(16, 22, 34, 41, 55, 68, 109)。这些诗大部分标明“归为大卫”，没有标明的4篇(2, 72, 89, 132)也有充足理由被视为大卫诗篇。<sup>③</sup> 科可帕特里克与加尔文一样，认为关于弥赛亚的诗篇是先知所作，他说：“诗篇是先知之言的婢女，为基督的到来做好准备。”<sup>④</sup>

先知之言中有当下见证和预见未来的区别，大卫诗篇也是如此。他

① J. H. Eaton, *Kingship and the Psalms*, Naperville: Allenson, 1976, pp. 199–202.

② M. Buber, *On the Bible*, New York: Schocken, 1982, p. 165.

③ 《新约》肯定第2首是大卫所作，《撒母耳记下》中的“大卫遗言”是第89首的缩写，第132首和标明归为大卫的第131和133首属于同一单元；第72首是所罗门代表大卫的祈祷诗。

④ A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalmen*, Cambridge: The University Press, 1902, p. lxxvi.

见证耶和華親口所說：“你是我的兒子，我今日成為你的父（和合本譯作‘生你’）”（2:7），“他要稱呼我說：‘你是我的父’”（89:26），“我也要立他為長子，為世上最高的君王”（27）。大衛見證的上帝之言是他不可能理解的預言。果真，大衛的子孫耶穌“成了”（約翰福音 1:14）“父懷里的獨生子”（18），耶穌直呼上帝為“父”和“阿爸”（馬可福音 14:36）。

第 72 首是“歸為所羅門的詩”（1），却是大衛的祈禱（20）。詩的雙重作者反映了所羅門的個人意願和聖靈默示大衛的預言。所羅門祈求上帝“將判斷的權柄賜給王，將公義賜給王的兒子”（1），這裡的“王”和“王的兒子”指大衛王和王室繼承人。大衛受聖靈默示說：“他的名要存到永遠，要留傳如日之久。人要因他蒙福，萬國要稱他有福”（17）。這一預言語境中的“王”（10）指耶穌基督。第 132 首中耶和華宣稱：“我要叫大衛的角在那裡發生；我為我的受膏者預備明燈（nēr）”（16—17）。這裡“我的受膏者”指未來彌賽亞。

大衛詩篇中有這樣的預言：“耶和華對我主說：‘你坐在我的右邊’”（110:1）；“耶和華起了誓，決不後悔，說：‘你是照着麥基洗德的等次永遠為祭司’”（4）。這裡的“我主”或“在你右邊的主”（5），不是指大衛自己，而是未來在“在大衛的城里”出生的“主基督”（路加福音 2:11）。

未來的彌賽亞不仅是上帝之國的“王”，坐在上帝右邊的“主”和上帝任命的大祭司，而且是受苦難的上帝僕人。大衛在任何困境中從未絕望，但大衛詩篇中却有“我的神，我的神！為什麼離棄我？”（22:1）的哀鳴。這並不是大衛自己的絕望，而是受聖靈默示預言十字架上耶穌的苦楚（馬太福音 27:46）。大衛預言耶穌“被眾人羞辱，被百姓藐視”，甚至預言人們“撇嘴搖頭”“嗤笑”耶穌的話：“他把自己交托耶和華，耶和華可以救他吧！”（22:7—8，參閱馬太福音 27:39—40）；預言羅馬士兵“扎了我的手、我的腳”（16），“分我的外衣，為我的里衣拈阄”（18）；預言耶穌沒有像其他被釘十字架的人被打斷骨頭，“連一根也不折斷”（34:20）；還預示耶穌復活（16:10）和“主”的升天（68:18）。這些話與大衛的“生活境況”毫

不相关,只能被合理地解释为受圣灵默示而说的先知预言,大卫自己未必能理解其中意义,以后的以色列史中也未实现这些预言;直到1000多年后的新约时代才一一实现。加尔文说:关于大卫君王和主受难、被羞辱的诗“因圣灵预言的感染而写”;“所有先知都清楚表明,大卫见证他的王国的一切都适用于基督”。<sup>①</sup>

## 5. 救赎恩典

耶和華既是崇高、榮耀的創世和救贖之王,也是大衛的親近的救主,耶和華和大衛情同父子:“父親怎樣憐恤他的兒女,耶和華也怎樣憐恤敬畏他的人”(103:13)。詩篇是大衛與耶和華心心相印的交流,他使用貼己的語詞,生動、具體地刻畫出耶和華救贖上帝兒女的慈愛。據旺及莫仁統計,這些詞彙極為豐富,包括“拯救”(ys<sup>ʿ</sup>),“救贖”(pdh, g<sup>ʿ</sup>l),“搭救”(chlts),“解救”(plṭ),“逃離”(mlṭ),“救拔”(nsl)或“救出”(pṣh),等。<sup>②</sup>

詞根 ys<sup>ʿ</sup> 及其生成的名詞“拯救”或“救恩”(yēsha<sup>ʿ</sup>, yěshû<sup>ʿ</sup> āh, tēshû<sup>ʿ</sup> āh, mōshā<sup>ʿ</sup> āh)等,表示救助,尤其是救助那些被侮辱和被損害的弱者,以及在危難中向上帝呼救者。大衛總是在外部險境或內心困苦中祈求上帝“拯救”。比如,拯救“投靠你的”(17:7),拯救以“為我伸冤”(54:1),拯救整日“哀聲悲嘆”的(55:17),“拯救這倚靠你的僕人”(86:2),“救你婢女的兒子”(16)。大衛說:“耶和華顯明(和合本譯作‘發明’)了他的救恩,在列邦人眼前顯出公義。記念他向以色列家所發的慈愛,所憑的信實”(98:2—3)。這句話表明耶和華的拯救出於他的公義本性,以及對他揀選的子民的特殊關愛。

詞根 pdh 和 g<sup>ʿ</sup>l 的意義是“贖價”或“付出”。大衛不但歌頌耶和華把

<sup>①</sup> J. Calvin, *Commentary on the Book of Psalms*, Grand Rapids: Eerdmans, 1963, vol. 1, pp. 12, 362.

<sup>②</sup> W. A. Van Gemeren, *Psalms, Expositor's Bible Commentary*, vol. 5, Grand Rapids: Zondervan, 1991, pp. 764 - 767.

以色列人从埃及救赎出来,并且强调耶和华把人“从罪中救赎出来”：“耶和华救赎(pdh)他仆人的灵魂,凡投靠他的,必不至定罪”(34:22);“他要救赎(g'l)他们脱离欺压和强暴。他们的血在他眼中看为宝贵”(72:14);“求你审理我的案情(和合本译作‘为我辨屈’),救赎(g'l)我,照你的话将我救活”(119:154)。这些话都预示耶稣用血为人赎罪,是大卫受圣灵默示得到的启示。

词根 **chlts** 来自腓尼基语“巴力搭救”(ychltsb'l)。圣经反其意而用之,表示耶和华拯救以色列人。这个词语境多为以色列与外族战争环境,如“耶和华的使者,在敬畏他的人四围安营搭救他们”(34:7);“因为他专心爱我,我就要搭救他”(91:14),“他在急难中,我要与他同在。我要搭救他”(15)。

词根 **plṭ** 表示依赖耶和华帮助而得到解救,如“他们倚靠你,你便解救他们。他们哀求你,便蒙解救”(22:4—5)。“解救”经常和“帮助”(zr')连用,如“耶和华帮助他们,解救他们;他解救他们脱离恶人,把他们救出来,因为他们投靠他”(37:40),“你是帮助我的,解救(pālaṭ,和合本译作‘搭救’)我的”(40:17,70:5)。

词根 **mlṭ** 表示从绝望中逃离,用于耶和华把人从死亡中救出,如“我们好像雀鸟,从捕鸟人的网罗里逃脱;网罗破裂,我们逃脱了”(124:7),“他发命医治他们,救他们脱离死亡”(107:20),“死亡的绳索缠绕我,阴间的痛苦抓住我,……那时,我便求告耶和华的名,说:‘耶和华啊,求你救(mālaṭ)我的灵魂!’”(116:3—4)

词根 **nsl** 的意义是“拔出”,词根 **ptsh** 的意义是“从……救出”;这两个词连用,表示耶和华从上救援,人从困境中被救出。比如,“求你从上伸手救援(nātsal)我,救我出离大水,救我脱离外邦人的手”(144:7);“你是那救援(nāthan)君王的,你是那救出(pātsāh)仆人大卫脱离害命之刀的。求你救出(pātsāh)我,救援(nātsal)我脱离外邦人的手”(10—11)。

大卫诗篇的这些词汇,蕴涵圣经的丰富启示。旺及莫仁总结说:

“‘救’、‘救赎’、‘救主’、‘赎’、‘救赎’和‘救赎主’等词汇在诗篇中有丰富意义。遗憾的是,‘我得救’现在成为‘我成了基督徒’的同义语。希伯来概念比现代用法要丰富得多,虽然不比人们面对伟大救赎主耶稣的《新约》更丰富,但我们不能消除《新约》丰厚的《旧约》背景。从‘救’和‘救出’的用法中,我们看到耶和華把他的子民从敌对势力中完全赎出,去除他们的困苦,擦干他们眼泪,还他们清白,给他们荣誉,赐予他热爱的人新的生命。这里有恕罪、和解、合约关系和当下的神圣之爱,也有对上帝迎接和关爱他的子民(身体和灵,个人和社群,犹太人和外邦人)的期待。”<sup>①</sup>

## 6. 大卫王国的近期和远期目标

第 89 首中的“约”(bĕrīth)出现 4 次,是大卫之约的最明显见证。大卫歌颂惟一上帝耶和華既是统治世界之王:“天属你,地也属你;世界和其中所充满的,都为你所建立”(11),也是救赎人类之王:“知道向你欢呼的,那民是有福的”(15),“他们因你的名终日欢乐,因你的公义得以高举”(16)。就是说,只有上帝王国才是真正的统治,大卫王国只是上帝统治的代理:“我们的盾牌属耶和華,我们的王属以色列的圣者”(18)。这首诗见证的大卫王国有近期和远期目标之分。

大卫王国的近期目标是正当而合法的以色列王国。其正当性来自耶和華的“公义(tsĕdhāqāh)和公平(mishĕpāṭ)”,以及“慈爱(chesedh)和诚实(’ĕmūnāh)”。 “大卫之约”是耶和華的特殊恩典:“我与我所拣选的人立了约,向我的仆人大卫起了誓。我要建立你的后裔,直到永远;要建立你的宝座,直到万代”(89:3);“我要为他存留我的慈爱,直到永远,我与他立的约必要坚定”(28)。

即使大卫王国的君主违犯“律法”、“典章”、“律例”和“诫命”(89:

<sup>①</sup> W. A. Van Gemeren, *Psalms*, p. 767.

30—31), 耶和华“要用杖责罚他们的过犯, 用鞭责罚他们的罪孽”(32), 但上帝承诺说: “我必不将我的慈爱全然收回, 也必不叫我的信实废弃”(33)。这是说, 大卫王国的合法性来自耶和华信守“大卫之约”的恩典: “我必不背弃我的约, 也不改变我口中所出的”(34), 而不取决于君王的行为。

大卫预言以后的君王必定犯罪, 受到“冠冕践踏于地”(89:39)和“宝座推倒于地”(44)等惩罚。但是, 以色列王国的灭亡只是大卫王国近期目标的终结, 它同时指向远期目标的开始。大卫祈求: “主啊, 求你记念仆人们所受的羞辱”(50)。大卫连续4次使用的“羞辱”(chārāph)一词, 表示仇敌加诸上帝仆人和受膏者的羞辱。这与第22首中“我是虫, 不是人, 被众人羞辱”(2:6)相呼应, 都是对未来弥赛亚为人类受难赎罪的预言。耶和华应许大卫子孙说: “我也要立他为长子, 为世上最高的君王”(89:27), “我也要使他的后裔存到永远, 使他的宝座如天之久”(29), “他的后裔要存到永远, 要存到永远, 他的宝座在我面前如日之恒一般”(36)。这些预示着耶稣基督及其上帝之国来临的远期目标。

## 7. 耶和华的庇护

耶和华“大卫之约”中作出“我必使你安靖, 不被一切仇敌扰乱”的担保, 可谓大卫王国的近期目标, 其实现完全有赖耶和华的庇护和大能。第18首见证耶和华庇护大卫的大能。大卫称耶和华是“我的岩石(sc-la'), 我的山寨(mětsôdhāh), 我的救主(měphallēṭî), 我的神, 我的磐石(tsûr), 我所投靠的。他是我的盾牌(māghēn), 是拯救(ysh')我的角(qeren), 是我的高台(mitsegabh)”(18:1—2)。这一段汇集了《诗篇》中表示耶和华庇护的术语。

耶和华的大能主要表现为命令和利用自然力的权能。比如, “因他发怒, 地就摇撼战抖”(18:7), “从他鼻孔冒烟上腾, 从他口中发火焚烧”(8), “他又使天下垂”(9), “他藉着风的翅膀快飞”(10), “他的厚云行过,

便有冰雹火炭”(12)，“耶和華也在天上打雷”(13)，“多多發出閃電”(14)，等等。第68首也借用這種神話語言表示耶和華超越異教崇拜的自然神的權能，是“那自古駕行在諸天以上的主”(68:33)。

與“摩西之歌”中的武士形象不同，大衛詩篇中的耶和華不是親自作戰的武士，而是大衛武士力量的來源、支撐和保障。比如，“他使我的腳快如母鹿的蹄”(18:33)，“他教導我的手能以爭戰，甚至我的膀臂能開銅弓”(34)，“以力量束我的腰，使我能爭戰”(39)。

大衛詩篇中不停地祈求耶和華攻擊他的仇敵，如“願神興起，使他的仇敵四散，叫那恨他的人，從他面前逃跑”(68:1)。但是，耶和華不是復仇之神；大衛祈求的不是復仇，而是公義。大衛知道，耶和華的仇敵是不義，戰勝仇敵的力量不是藉着耶和華行武力。大衛祈求耶和華賜予他行公義的能力和虔誠的心，“使我比仇敵有智慧”(119:98)。這才是大衛勝利的保障。如是，大衛的仇敵必受耶和華公義的懲罰：“清潔的人，你以清潔待他；乖僻的人，你以彎曲待他”(18:26)。耶和華並不親自殺戮，但藉着自然力量(89:10)，或藉着敵人的敵人的武力(110:6)，讓大衛的仇敵多行不義而自斃。

## 8. 賜福萬國的長久目標

希伯來人救贖觀念是“錫安中心”(Zioncentric)論，但這不是狹隘的民族主義，因為世界更新和錫安更新是同一回事，因為錫安是更新了的世界中心。<sup>①</sup>“世界更新”和“錫安更新”是大衛詩篇見證和預言的兩大目標：前者指上帝被他創造的天地萬物所擁戴，後者指上帝被他所揀選的人民和天下萬國所崇拜。

以色列人的歷史使命是在世界傳誦耶和華的名，“向耶和華唱新歌”，“稱頌他的名，天天傳揚他的救恩。列邦中述說他的榮耀，在萬民中敘述他的奇事”(96:1—3)。以色列人與敵國的戰爭不是人與人相爭衝突，而是見證耶和華高於偶像的榮耀：“外邦的神都屬虛無，惟獨耶和華

<sup>①</sup> 參見 M. Buber, *On Zion: The History of an Idea*, Syracuse: Syracuse University Press, 1997.

创造诸天”(5)。外邦的偶像崇拜者只有被耶和华一神论的崇拜者彻底打败,才会“将耶和华的名所当得的荣耀归给他”(29:2)。

大卫诗篇预言,在“大卫之约”最终实现的日子,“列国要敬畏耶和华的名,世上诸王都敬畏你的荣耀”(102:15)。锡安将成为万邦崇拜上帝的中心:“人在锡安传扬耶和华的名,在耶路撒冷传扬赞美他的话,就是在万民和列国聚会,事奉耶和华的时候”(102:21—22)。“万民”和“列国”包括以色列的敌人和敌国,如先知所说:“拉哈伯和巴比伦人,是在认识我之中的。看哪,非利士和推罗并古实人,个个生在那里。论到锡安,必说:‘这一个那一个都生在其中。’而且至高者必亲自坚立这城”(87:4—5)。这些话远远超出同时代以色列人的民族国家观念,指向“大卫之约”的赐福万国的终结目的。

《诗篇》结尾处5首“哈利路亚”赞歌,把上帝创世和救赎的荣耀推向高潮。无论天上的“日头、月亮”、“放光的星宿”(148:3),还是自然界中“大鱼和一切深洋,火与冰雹,雪和雾气”,以及“狂风”(7—8),或是地上的“大山和小山,结果的树木和一切香柏树”,野兽和一切牲畜,昆虫和飞鸟(9—10),都在赞美上帝的创造和统治天地:“耶和华造天、地、海和其中的万物,他守诚实,直到永远”(146:6)。

“世上的君王和万民,首领和世上一切审判官,少年人和处女,老年人和孩童,都当赞美耶和华”(148:11—12)。世人颂扬“他的荣耀在天地之上”(13),不但因为他统治天地,而且因为他在人类社会显出公义和仁慈:“他为受屈的伸冤,赐食物与饥饿的。耶和华释放被囚的。耶和华开了瞎子的眼睛。耶和华扶起被压下的人。耶和华喜爱义人。耶和华保护寄居的,扶持孤儿和寡妇,却使恶人的道路弯曲”(146:7—9)。

“圣民以色列人,就是与他相近的百姓”(148:14),尤其要赞美耶和华拣选的特殊恩典:“他将他的道指示雅各,将他的律例、典章指示以色列,别国他都没有这样待过”(147:19—20)。以色列人之所以被拣选,不是因为他们的光荣和骄傲,而是由于他们的苦难和谦卑:“他医好伤心的

人,裹好他们的伤处”(3)。“耶和华扶持谦卑人”(6),于是“将他百姓的角高举”(148:14);耶和华“喜爱他的百姓”,于是“用救恩当作谦卑人的妆饰”(149:4)。反之,那些不可一世的帝国,耶和华“要用链子捆他们的君王,用铁镣锁他们的大臣,要在他们身上施行所记录的审判”(8)。

一言以蔽之,“凡有气息的,都要赞美耶和华”(150:6)。

## 第六节 宫廷史的启示

从《撒母耳记下》第11章到《列王纪上》第2章被评论家概括为大卫王国“宫廷史”,与历史上其他王朝历史一样,宫廷史的不变主题是夺嗣之争。<sup>①</sup>普费弗尔评论说,《撒母耳记》的作者是“真正意义上的‘历史学之父’,早在希罗多德五百年前,他创造了作为艺术的历史,用伟大的思想指导记录过去事件的历史。大卫的传记者是一个天才,在没有前人指引的情况下,他书写了任何历史研究、心理直觉、文学形式和戏剧感染都超越不了的经典”<sup>②</sup>。我们要补充说,圣经作者之所以前无古人、后无来者,是因为受历史中上帝的默示。大卫宫廷史虽然充满其他王朝的丑恶和阴谋,但更是耶和华实现“我必使你的后裔接续你的位”的过程。大卫宫廷史是以后的以色列王国史一再重演悲剧的一个范例,它留下的启示是,即使有罪恶,上帝依然信守和实现他的应许和祝福,并通过恶人之手公正地惩罚犯罪的君王。

### 1. 大卫之罪

第9、10章记载大卫的元帅约押打败亚扪人和亚兰人,大卫亲自率军打败亚兰人的反扑。一年后,北方列王再次来犯,大卫命令约押再次出征,包围亚扪人都城拉巴。这场战争以“大卫夺了亚扪人之王所戴的

---

<sup>①</sup> R. N. Whybray, *The Succession Narrative*, London: SCM, 1968.

<sup>②</sup> R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*. New York: Harper, 1948, p. 357.

金冠冕”(历代志 20:1—2)的胜利而告终,但大卫在战争过程中却经历了人生最大的失败。此前,大卫对“不可为自己多立嫔妃”(申命记 17:14)的“立王规则”置若罔闻。和其他任何君王一样,大卫广纳妻妾,除有姓名的妻妾 8 人外,“又立后妃,又生儿女”(5:13);有姓名记载的儿女 17 人(3:2—5,5:14—16)。与其他妻妾不同,大卫接纳拔示巴是严重的犯罪。

### (1) 犯罪过程

圣经描述大卫犯罪过程:前方战事激烈,“大卫仍住在耶路撒冷”(11:1),过着悠闲生活;安逸生淫欲:“一日,太阳平西,大卫从床上起来,在王宫的平顶上游行,看见一个妇人沐浴,容貌甚美”(2)。大卫“看见”拔示巴,与夏娃“见”善恶树上的果子(创世记 3:6),是同一个希伯来词 *rā'āh*,表示有罪的淫欲;正如耶稣所说:“凡看见妇女就动淫念的,这人心里已经与她犯奸淫了”(马太福音 5:28)。大卫差人“将妇人接来”,与法老的臣仆把撒菜“带进”宫中(12:15),比米勒差人把撒拉“取了去”(20:2),是同一个词 *lāqach*,表示君王非法攫取民女。

大卫“与她同房”(11:2—4),犯了违反十诫中的三条:第一,拔示巴是有夫之妇,大卫与她违反“不可奸淫(通奸)”的诫命;第二,大卫为了掩盖奸情而谋害乌利亚,违反“不可杀人”的诫命;第三,大卫娶拔示巴违反“不可贪恋人的妻子”的诫命。大卫之罪因乌利亚对耶和华的虔诚和对大卫和军队的忠实(11:11),以及他在前方英勇作战(15),而显得格外恶劣。

大卫曾祈求上帝:“求你不要审问仆人,因为在你面前,凡活着的人没有一个是义的”(诗篇 143:2)。大卫之所以能被称义,有赖上帝的“赐福”(5:12)和“坚立”(7:9)。他曾说:“根基若毁坏,义人还能作什么呢?”(11:3)大卫之罪说明,上帝的仆人一旦离开他依赖的根基,也会犯下人类道德不耻的罪恶。

### (2) 先知谴责

耶和华先前通过拿单传达对大卫反对祝福和应许,这次“差遣拿单”

(12:1)谴责大卫的罪恶。拿单用说喻言方式,把大卫之罪贴切地比喻为一个牛羊成群的富人“取了”(lāqach)一个穷人相依为命的“小母羊羔”(12:1—4)。听了拿单的喻言,大卫愤怒地说:“我指着永生的耶和华起誓,行这事的人该死!他必偿还羊羔四倍。”拿单立即指着大卫说:“你就是那人!”(12:6—7)大卫以耶和华名义发出的咒诅,无情地落到他自己身上。

拿单谴责大卫说:“你为什么藐视耶和华的命令,行他眼中看为恶的事呢?你借亚扪人的刀杀害赫人乌利亚,又娶了他的妻为妻”(12:9);又传达耶和华的三个咒诅:第一,“你既藐视我,娶了赫人乌利亚的妻为妻,所以刀剑必永不离开你的家”(10);第二,“我必从你家中兴起祸患攻击你,我必在你眼前把你的妃嫔赐给别人,他在日光之下就与她们同寝。你在暗中行这事,我却要在以色列众人面前、日光之下报应你”(12);第三,“你行这事,叫耶和华的仇敌大得亵渎的机会,故此你所得的孩子必定要死”(14)。这三个咒诅与大卫的奸淫、贪恋和谋杀这三项罪恶相对应,显示上帝惩罚的公正。

拿单和撒母耳开启了代表先知监督和制约君王的传统。拿单对大卫的谴责和撒母耳对扫罗的谴责,都悉数君王背弃耶和华膏立的忘恩负义;扫罗和大卫都当即认罪(撒母耳记上 15:24,下 12:13)。但结果却大不相同:撒母耳对扫罗说:“今日耶和华使以色列国与你断绝,将这国赐与比你更好的人”(撒母耳上 15:28);拿单对大卫说:“耶和华已经除掉你的罪,你必不至于死”(撒母耳下 12:13)。比较表明,只是由于“大卫之约”永远有效,大卫王国才不至于因君王犯罪而“死”。

### (3) 大卫悔过诗的启示

《诗篇》第 51 首是大卫的悔罪诗,包含着只有圣灵才能克服肉欲的新约启示。大卫承认:“我是在罪孽里生的,在我母亲怀胎的时候就有了罪(’āshēm)”(51:5)。保罗后来明确把肉欲归为“原罪”。大卫说:“神所要的祭,就是忧伤的灵。神啊,忧伤痛悔的心,你必不轻看忧伤痛悔的

心”(17)。人的罪性根深蒂固,最令上帝担忧的是人知罪而不悔改。圣灵通过保罗说:“行污秽、奸淫、邪荡的事,不肯悔改,我就忧愁”(哥林多后书 12:21)。大卫祈求:“神啊,求你为我造清洁的心,使我里面重新有坚定的灵。不要丢弃我,使我离开你的面;不要从我收回你的圣灵”(51:10—11)。耐人寻味的是,大卫并没有保证坚定遵循诫命,而是祈祷上帝坚定赐予他的圣灵;其中道理如保罗所说:“因为随从肉体的人体贴肉体的事;随从圣灵的人体贴圣灵的事。体贴肉体的就是死,体贴圣灵的乃是生命平安”(罗马书 8:7)。

## 2. 王室悲剧

发生在大卫和他的儿子,以及他的子女之间的恩怨情仇,验证了大卫杀乌利亚必遭四倍报应的咒诅。<sup>①</sup> 大卫和拔示巴的头生子生下七日后夭折,这是耶和華的第一次打击。随后,刀剑之灾落到大卫另外三个儿子上:大王子暗嫩强奸妹妹他玛(13:11—14),被三王子押沙龙所杀(13:28—29);押沙龙篡夺王位被杀(18:15);四王子亚多尼雅被所罗门所杀(列王纪上 2:25)。

圣经比在其他任何地方更详细地记录大卫宫廷内的暴力和阴谋,是为了留下权力必然导致腐败的启示,虽然没有人不是罪人,但掌握权力的人受更大诱惑,有犯罪的更多机会和更大能力,因此犯罪的后果更加严重。

### (1) 快意情仇

暗嫩是大卫在流亡期间与耶斯列人亚希暖所生长子(历代志上 3:1),也许在旷野环境中养成粗鲁和无节制性格。他玛是大卫和亚比该所生女儿,如同母亲一样“美貌”(撒母耳记下 13:1)。暗嫩垂涎他玛美貌,

<sup>①</sup> 七十子译本中“他必偿还羊羔四倍”译作“七倍”,反映了以七为整数的神学观念,马索拉本中的“四倍”真实地反映历史事实,代表大卫的四个儿子。

达到“忧急成病”地步(13:2)。他的堂哥“约拿达为人极其狡猾”(3),向这位“王的儿子”谄媚,为暗嫩策划强奸妹妹的诡计。暗嫩装病,央求大卫派他玛来探视。他玛来到他的卧房,“他便拉住他玛”,强迫与她“同寝”(13:11)。他玛的哀求欲以人伦道德和利害关系阻止暴行:“我哥哥,不要玷辱我。以色列人中不当这样行,你不要作这丑事。你玷辱了我,我何以掩盖我的羞耻呢?你在以色列中也成了愚妄人。你可以求王,他必不禁止我归你”(13:12—13)。最后一句说明大卫平时何等娇惯这位大王子。暗嫩凭着“力大”,就“玷辱她”(14)。圣经用“玷辱”(t'm')一词描写三次强奸事件(创世记 34:2,士师记 19:24),每一次强奸者都受到被杀的惩罚。

发泄之后,“暗嫩极其恨她。那恨她的心,比先前爱她的心更甚”(13:15)。先前的“爱”(13:1)不过是兽欲而已。暗嫩不顾他玛的哀求,把她赶出门。“他玛把灰尘撒在头上,撕裂所穿的彩衣”,一路抱头哭喊,丑闻传遍宫中。大卫知道后,只是“发怒”(21)而已。他玛的哥哥押沙龙“恨恶”(13:22)暗嫩,但表面不动声色,“定意杀暗嫩”(32)。

二年之后,押沙龙在耶路撒冷北端山上的巴力夏琐<sup>①</sup>,举行剪羊毛的庆祝活动,大卫同意暗嫩和众王子参加。“巴力夏琐”是以色列史上的“鸿门宴”:“暗嫩饮酒畅快的时候”,押沙龙一声令下,众仆人一拥而上杀死他;众王子“骑上骡子,逃跑了”(13:29)。押沙龙逃到外公“基述王亚米忽的儿子达买”(13:37)处避难。<sup>②</sup>

## (2) 不教之过

大卫是儿女情长之人。大卫和拔示巴的头生子病重时“终夜躺在地上”(12:16),“禁食哭泣”(12:22);此次王子相残,大卫先“撕裂衣服,躺在地上”(13:31),继而“放声大哭”(13:36),以后“大卫天天为他儿子悲

<sup>①</sup> Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, Philadelphia: Westminster, 1979, p. 29.

<sup>②</sup> 押沙龙的母亲是“基述王达买的女儿玛迦”(撒母耳记下 3:3)。

哀”(37)。但大卫没有接受“子不教,父之过”的教训,三年以后,“心里切切想念押沙龙”(13:39)。

元帅约押知道大卫爱子心切,安排“一个聪明的妇人”巧言进谏。《撒母耳记下》第14章描写她的进谏与《撒母耳记上》第25章亚比该进谏使用相同用语,比较“在大卫面前脸伏于地叩拜”和“到王面前,伏地叩拜”(25:23//14:4);“我主啊,愿这罪归我”和“我主我王,愿这罪归我和我父家”(25:24//14:9)。比较大卫的话:“我听了你的话,准了你的情面,你可以平平安安地回家吧!”和“你回家去吧!我必为你下令”(25:35//14:8)。语文学比较可以说明撒母耳死后(撒母耳记上5:1)的《撒母耳记》其余部分的作者是同一人。

但是,这两个进谏的内容完全不同。亚比该承认拿八是恶人,她劝谏大卫不要亲手报仇,以免丧失民心,可谓明智。提哥亚妇人没有谴责押沙龙不是,而要求大卫原谅押沙龙。她所借用的喻言与大卫处境没有“公度性”:喻言中母亲有充分理由要求人们原谅她那打死自己兄弟的惟一儿子,否则夫家的名号和血脉无以为继;但这不应是大卫原谅押沙龙的理由。上谏中“我主我王能辨别是非,如同神的使者一样”(14:17)和“我主的智慧却如神使者的智慧,能知世上一切事”(20),不止是谄媚之言,更是使大卫受亲情羁绊之绊脚石。事实证明,大卫让押沙龙返回,实属养虎为患的不智之举。约押负有怂恿迎合的责任。

### 3. 押沙龙叛变

押沙龙外貌“从脚底到头顶毫无瑕疵”(14:25),内心却十分肮脏。他杀暗嫩的报仇计划已表明他要阴谋城府极深,返回之后开始筹划篡夺王位的更大阴谋。大卫虽原谅他,但返回后二年不与他见面。押沙龙用火烧约押田园的做法,逼迫约押在大卫面前为他说情。此计果然奏效,大卫恢复对押沙龙的信任:“押沙龙来见王,在王面前俯伏于地,王就与押沙龙亲嘴”(14:33)。

圣经说：“以色列全地之中，无人像押沙龙那样俊美，得人的称赞”（14:25）。押沙龙利用“人是看外貌”（撒母耳记上 16:7）的人性弱点。他经常早到城外迎接前来申冤上诉的外地人，一面贬低大卫：“无奈王没有委人听你伸诉”（15:3），一面抬举自己：“恨不得我作国中的士师……我必秉公判断”（4）；又装出亲民形象：“若有人近前来要拜押沙龙，押沙龙就伸手拉住他，与他亲嘴”（6）。经过“四年”<sup>①</sup>（15:7）的努力，“押沙龙暗中得了以色列人的心”（6）。大卫还蒙在鼓里。押沙龙伪称要到希伯仑还愿，大卫还为他祝福：“你平平安安地去吧！”（9）

押沙龙派人到各地吹响“押沙龙在希伯仑作王了”的反叛号角（15:10），“叛逆的势派甚大，因为随从押沙龙的人民，日渐增多”（12），连大卫身边料事如神的谋士亚希多弗（16:23）也为押沙龙效劳（12）。大卫这时才知道“以色列人的心都归向押沙龙了”（13）。“以色列人”指除犹太外的其余支派。大卫知道寡不敌众，带着全家从耶路撒冷从仓皇出逃。

押沙龙占领耶路撒冷，验证了“家中兴起祸患”的先知咒诅。为了显示与大卫为敌到底的决心，押沙龙接受亚希多弗建议，在大卫窥视拔示巴洗浴的“宫殿平顶上”，“在以色列众人眼前”，与大卫的妃嫔宣淫（16:22）。正如先知拿单咒诅的那样，大卫暗里夺人之妻的罪恶，要在“以色列众人面前、日光之下”（12:12）得到报应。

#### 4. 平定叛乱

大卫出逃时作诗祈祷，感慨“我的敌人何其加增，有许多人起来攻击我”（诗篇 3:1），他求告耶和华“拯救”（yāśa<sup>c</sup>, 7），相信上帝“从他的圣山上应允我”（4）。耶和华信守“大卫之约”，建立他的家室，坚定他的王位。这是叛乱注定失败的原因所在。

<sup>①</sup> 马索拉本作“四十年”是笔误，参见 R. F. Youngblood, *1, 2 Samuel, Expositor's Bible Commentary*, vol. 3, Grand Rapids: Zondervan, 1978, p. 991, note 7.

### (1) 平定押沙龙叛乱

大卫在出逃时安排祭司撒督和亚比亚他留在耶路撒冷作内应，要朋友户筛到押沙龙身边当间谍。大卫一行心灰意冷，蒙头大哭(15:30)，“在旷野中疲乏”(16:2)。押沙龙如果采用亚希多弗的建议，乘胜追击到约旦河渡口，“单杀王一人，使众民都归顺你”(17:2—3)，悉可一举成功。不料，押沙龙采用户筛的缓兵之计，等待以色列全地人马到齐后再出击。押沙龙的一念之差，改变了以色列史的进程，否则，大卫王国将是圣经以外的模样。圣经历史中没有侥幸，押沙龙决策失误，“这是因耶和華定意破坏亚希多弗的良谋，为要降祸与押沙龙”(17:14)。战争的胜负往往在人的一念之差，比如，500年之后，波斯人10万大军入侵希腊，却只用少数步兵与雅典人在马拉松平原对阵<sup>①</sup>；2450多年后，希特勒突然命令军队对敦克尔刻的囊中之物停止攻击。这两场扭转了世界史方向的战争，背后是否也有上帝的“定意”呢？

撒督的儿子约拿单和亚比亚他的儿子亚希玛斯为户筛递送情报，被押沙龙察觉，两人在巴户琳的妇人掩护下逃走(17:15—22)。这个记载与妓女喇合帮助以色列两间谍逃出耶利哥城的故事(约书亚记第2章)一样，都是耶和華护佑的胜利前兆。大卫得到情报后火速渡过约旦河东岸，“亚希多弗见不依从他的计谋”，绝望地自杀(17:23)。大卫得到喘息机会，召集犹太人和外族人，组织反击。大卫军队打败以色列其他支派军队。“押沙龙骑着骡子，从大橡树密枝底下经过，他的头发被树枝绕住”。圣经曾说押沙龙“头发甚重”(14:26)，每年剪下的头发重达5斤(“二百舍客勒”)。缠在树上的长头发把他悬空挂起。大卫曾要求约押等人宽待押沙龙，约押为不留后患，“趁押沙龙在橡树上还活着，就刺透他的心”(18:14)。

大卫得知押沙龙死讯后伤恸哀哭，恨不得替他去死，如同曾经哀悼

<sup>①</sup> 希罗多德：《历史》下册，6.112，王以铸译，商务印书馆2005年版，第449页。

扫罗父子的表现。大卫准备用押沙龙的元帅亚玛撒替代约押“常作元帅”(19:13)。大卫又赦免谩骂他的便雅悯人示每,继续善待扫罗孙子米非波,感谢约旦河东基列人巴西莱对他的支持。大卫的这些举动重新赢得以色列其他支派的民心,“以色列人”和“犹大人”为争相迎接大卫回京城而发生争吵:“以色列人”指责犹大人“藐视我们”,“但犹大人的话比以色列人的话更硬”(19:43)。以色列十支派与犹大支派的分裂已见端倪。

## (2) 平定示巴叛变

便雅悯人“匪徒”示巴煽动说:“我们与大卫无份”(20:2),再次造成以色列其他支派与犹大支派的分裂。大卫把平定示巴叛乱的任务交与亚玛撒,但亚玛撒未能及时组织新军,大卫只能依靠旧部亚比筛和约押。约押在途中遇见前来迎接他们的亚玛撒,“对亚玛撒说:‘我兄弟,你好啊!’就用右手抓住亚玛撒的胡子,要与他亲嘴”,左手“用刀刺入他的肚腹”(20:10),如同当年刺透押尼珥的肚腹(3:27)。约押笑中藏刀的“亲嘴”,被出卖耶稣的犹大模仿得惟妙惟肖:犹大说“‘请拉比安’,就与他亲嘴”(马太福音 26:49)。

约押多次在违抗大卫命令的情况下,为大卫屡建功勋。约押这次“走遍以色列各支派”,民众纷纷跟随他(20:14);最后包围示巴藏身的亚比拉城。《撒母耳记》中第三位“聪明妇人”(20:16,另见 14:2 和撒母耳记上 25:3),在城墙上作劝谏陈词,使亚比拉免遭刀兵之灾。她自称“婢女”,为亚比拉城的名誉和“和平忠厚”辩护,劝说对方不要“毁坏以色列中的大城,吞灭耶和华的产业”(20:18—19)。这妇人“凭她的智慧去劝众人”,割下示巴首级,“丢给约押”(22)。

## 5. 大卫的赎罪祭

《列王纪》作者说,大卫只做过《撒母耳记下》第 11 章记载的那一件“违背耶和華”的事(列王纪上 15:5),但《撒母耳记下》第 24 章和《历代志上》第 21 章还记录了大卫的另一桩罪。先知作者说:“耶和華又向以色列

列人发怒,就激动大卫,使他吩咐人去数点以色列人和犹太人”(撒母耳记下 24:1);祭司作者说:“撒旦起来攻击以色列人,激动大卫数点他们”(历代志上 21:1)。这两处记载留下很多疑团:耶和華為什么向以色列人“发怒”?究竟是耶和華,还是撒旦“激动”大卫犯罪?大卫数点人口何罪之有?耶和華降下沉重惩罚、又“后悔”不继续降灾的启示何在?

### (1) 数点之罪

《撒母耳记下》介绍杀人如麻的“大卫的勇士们”(23:8—29),之后接着说:“耶和華又向以色列人发怒”(24:1)。《历代志上》在记录耶和華发怒之后,引用耶和華的话:“你流了多人的血,打了多次大仗”(22:7)。大卫统治期间,以色列人既打外战,又打内战。任何“流入血”的战争,都要受到耶和華的惩罚。耶和華降下三年饥荒,以惩罚“扫罗和他流入血之家”(21:1),可谓对全体以色列人发怒的前兆。

耶和華或撒旦“激动”大卫的两种说法不矛盾,因为《旧约》中的撒旦不是耶和華的对立面,只是义人的对立面(约伯记 1:9;撒迦利亚书 3:1)。撒旦是耶和華的工具,耶和華可以通过撒旦试探约伯(约伯记 1:12),当然也可以通过撒旦“激动”大卫犯罪。

耶和華曾两次命令摩西数点统计作战人员(民数记 1:3,26:2)。“数点”是战前点兵,而不是人口普查。历经征服外国和两次叛乱的多年战争,以色列社会暴戾之气甚重。大卫非但不营造和平环境,反要元帅约押“走遍以色列众支派”统计兵力,似乎要进行新的战争动员和征召。约押看出大卫的不良意图,先知作者记载约押委婉劝阻:“我主我王何必喜悦行这事呢?”(撒母耳记下 24:3)而祭司作者记载约押直言批评大卫说:“为何使以色列人陷在罪里呢?”(历代志上 21:3)又说“约押厌恶王的这命令”(6)。

两书记载的统计数字不同:“以色列拿刀的勇士有八十万;犹太有五十万”(撒母耳记下 24:9);“以色列人拿刀的有一百一十万;犹太人拿刀的有四十七万”(历代志上 21:3)。差距的原因可能是,“勇士”指常备军,

而“拿刀的”还要包括后备军。这些数字不包括利未人和便雅悯人(21:6),也大大超过摩西时代全民皆兵的60万人。以色列此时已是一个彻头彻尾的军国主义国家。

以色列社会“拿刀的”人数之多,出乎大卫意料。他“心中自责”,向耶和华承认“大有罪了”,祈求耶和华“除掉仆人的罪孽,因我所行的甚是愚昧”(撒母耳记下24:10)。“有罪”和“愚昧”指大卫王朝的穷兵黩武政策,“除去罪孽”指祈求耶和华制止人的好战心态。耶和华通过先知迦得回应大卫祈求,提出三种供其选择的方案:一是“国中七年的饥荒”,以削弱国力,无力发动战争;二是大卫在战争中被击败,“在你敌人面前逃跑,被追赶三个月”;三是“国中有三日的瘟疫”,显示耶和华对以色列人暴戾好战之风的警告。前两个方案都有可能使大卫“落在人的手里”,大卫宁可接受“落在耶和华的手里”惩罚(24:12—14)。

圣经记载耶和华的可怕惩罚:瘟疫在“从但直到别是巴”的以色列全地流行,第一日就死了七万人。正在“天使向耶路撒冷伸手要灭城的时候,耶和华后悔,就不降这灾了,吩咐灭民的天使说:‘够了,住手吧!’”(24:16),三日的瘟疫于是提前结束。

## (2) 息怒祭的启示

“耶和华后悔”的原因一是大卫的真心悔罪:“大卫和长老都身穿麻衣,面伏于地”(历代志上21:16);二是大卫赎罪祭止息了上帝的忿怒,大卫提出代赎的祈求:情愿用“我和我的父家”来代替“这群羊”受惩罚。大卫按照迦得的指示行赎罪祭,祭礼地点在“耶布斯人亚劳拿的禾场”(18),亚劳拿即阿珥楠(历代志上21:18)。大卫“按着价值”付出“五十舍客勒银子”(一说“六百舍客勒金”)买下禾场,这笔钱作为“赎价”。先知作者说:“大卫在那里为耶和华筑了一座坛,献燔祭和平安祭。如此耶和华垂听国民所求的,瘟疫在以色列人中就止住了”(撒母耳记下24:25)。祭司作者更明确地说,大卫的赎罪祭止息了耶和华的忿怒,“耶和华吩咐使者,他就收刀入鞘”(历代志上21:26—27)。

联系《历代志》中前后记录的一些情节,可知这次赎罪祭使耶和華不但宽恕大卫的“数点之罪”,也赦免了他一生的战争之罪。在迎接约柜进耶路撒冷仪式之后,耶和華曾对大卫说:“你不可为我的名建造殿宇,因为你在我眼前使多人的血流在地上”(历代志上 22:7)。大卫于是把摩西在旷野造的会幕移到基遍山上(16:39—40),但不敢到那里“求问神,因为惧怕耶和華使者的刀”(21:20)。大卫赎罪祭之前,“看见耶和華的使者站在天地间,手里有拔出来的刀”(21:16);赎罪祭之后,“耶和華使者的刀”“收刀入鞘”。就是说,耶和華赦免了大卫“流了多人的血”的罪。大卫于是“就在那里献祭”(21:28),并选定身后在这里建“耶和華神的殿,为以色列人献燔祭的坛”(31)。

圣经明确说,所罗门建造圣殿的地址在“耶和華向他父大卫显现的摩利亚山上,就是耶布斯人阿珥楠的禾场上”(历代志下 3:1)。“摩利亚山上”是“以撒之缚”之处(创世记 22:2),而“耶布斯人阿珥楠的禾场”是大卫献赎罪祭之地。亚伯拉罕、大卫和耶稣在同一地方向上帝献赎罪祭:亚伯拉罕的燔祭是耶和華的“预备”(创世记 22:14);大卫的赎罪祭免除了以色列“流入血”的罪;最后,耶稣的赎罪用他的“宝血”(彼得前书 1:19)为赎价,“替众人死”(哥林多后书 5:15),“藉着他免去神的忿怒”(罗马书 5:9)。圣经记载的奥秘是一脉相传、逐步揭开的启示。

## 第七节 大卫之约的延续

大卫王国在所罗门时期进入鼎盛期,“大卫之约”中的应许,将一一实现在所罗门身上。耶和華对大卫说:“你要生一个儿子,他必作太平的人;我必使他安静,不被四围的仇敌扰乱。他的名要叫所罗门。他在位的日子,我必使以色列人平安康泰。他必为我的名建造殿宇”(历代志上 22:8)。

所罗门是“大卫之约”的恩典最大受惠者,即使如此,他依然违反合

约,纵容、随从偶像崇拜,埋下大卫王国分裂和以色列人不断犯罪的祸根。所罗门犯罪既表现人的罪性难移,又表明上帝对大卫王国“直到永远”的应许,不可能由任何人间君王实现,只能等到基督降临亲自实现。

## 1. 所罗门登基

立嗣是所有王朝的国之大事和隐患,人类历史上因立嗣之争而瓦解衰亡的王朝不胜枚举。大卫“寿数满足”(7:12)之际,也面临立嗣之争的危机。由于“大卫之约”的应许,大卫王朝得以避免其他古代王朝的厄运,所罗门通过合法程序接替王位。

### (1) 立嗣之争

《列王纪》开始说“大卫王年纪老迈”(1:1),靠童女亚比煞的“伺候”和“奉养”(2)来维持生命,王位继承问题已提上紧急日程。四王子亚多尼雅按次序(前三个王子已死)、按外貌(“他甚俊美”),似乎应是大卫王位继位者。亚多尼雅“自尊”为大地说“我必作王”,十分张扬地“为自己预备车辆、马兵,又派五十人在他前头奔走”(列王纪上 1:5)。大卫一方面惯纵(“他父亲素来没有使他忧闷”),另一方面稍微责备:“你是作什么呢?”(6)由于大卫态度暧昧,朝廷分为两派:元帅约押和祭司亚比亚他支持亚多尼雅,祭司撒督、先知拿单、示每,以及相当于副帅的比拿雅(撒母耳记下 8:8,20:23)和“大卫的勇士”(gěbbārîm,“亲兵”),却“都不顺从亚多尼雅”(1:8)。圣经没有说反对派支持十王子所罗门,也没有记载大卫的表态,立嗣前景不甚明朗。

亚多尼雅先发制人,在耶路撒冷东南郊山谷的“琐希列磐石”召集众王子和除反对派外“所有作王臣仆的犹大人”,“宰了牛羊、肥犊”(1:9)。这显然不是一般的郊外野餐。“磐石”是立王仪式上“献燔祭和平安祭”的场所(士师记 6:26,13:19;撒母耳记上 6:15)。《列王纪》只提牛羊、肥犊等祭物,而不写祭礼,不承认这是一次正式、合法的祭礼。而后,先知拿单通报拔示巴说:“亚多尼雅作王了”(1:11),通报大卫说,现场的人高

呼“愿亚多尼雅王万岁!”(1:25)这次祭礼显然是一次非正式的立王仪式,不啻是一场政变。

### (2) 大卫的决断

先知拿单向“所罗门的母亲拔示巴”面授机宜,要她提醒大卫曾“起誓”选定所罗门继承王位。拔示巴面谒大卫说:“我主啊,你曾向婢女指着耶和华你的神起誓说:‘你儿子所罗门必接续我作王,坐在我的位上’”(1:17)。拿单接踵而来,使用先知的质询权,追问大卫三个问题:是否“果然应许亚多尼雅”继承王位(24)?是否知道亚多尼雅的立王仪式?如果知道,为什么“没有告诉仆人们”(27)。他们两人把双重义务加诸大卫:一是必须履行在耶和华起誓的承诺,二是必须尊重先知膏立君王的权利。

面临双重义务的神圣性,大卫两次“指着耶和华”起誓:“我指着救我性命脱离一切苦难、永生的耶和华起誓。我既然指着耶和华以色列的神向你起誓说:‘你儿子所罗门必接续我作王,坐在我的位上。’我今日就必照这话而行”(1:29—30)。大卫的神圣誓言确定他的合法继承人是所罗门。大卫嘱咐“祭司撒督、先知拿单、耶何耶大的儿子比拿雅”护送“我儿子所罗门骑我的骡子”,“送他下到基训”(1:32—33),举行膏立所罗门为王的仪式。基训是亚多尼雅拥护者聚集的山谷外的城市,在那里举行膏立仪式,一可以避免两派冲突,二能够让拥护亚多尼雅一派及时得到消息,瓦解他们的士气。

### (3) 所罗门登基的合法程序

所罗门骑上大卫的骡子,仅表明大卫选定他当继承人的意图。他需要经过先知、祭司、军队和民众4支力量参与的合法程序,才能成为正式君王。撒督和拿单的膏立,表明先知运动和祭司对所罗门的认可;比拿雅带领“基利提人、比利提人”(1:38)表明了军队的支持。膏立仪式上,民众高呼:“愿所罗门王万岁!”(1:39),“众民跟随他上来,且吹笛,大大欢呼,声音震地”(40)。先知史家继扫罗(撒母耳记上10:17—25)和大卫

(撒母耳记下 5:1—3)之后,第三次详细记载立王的合法程序。以后的合法君王也都如此产生,只是在非常时期才予以特别记载(如列王纪下 11:12)。

亚多尼雅和他的拥护者听到所罗门正式登基的消息后,“就都惊惧,起来四散”(1:49)。危及大卫王朝的立嗣之争,顷刻化解。

耶和華在立嗣之争过程中没有显现,先知拿单的智慧和大卫的决断起决定性作用,但耶和華的影响处处存在:大卫 3 次指着耶和華之名起誓(1:17, 29, 30);比拿雅说所罗门继任是耶和華的“命定”(1:36),耶和華“与所罗门同在,使他的国位比我主大卫王的国位更大”(37);大卫最后赞颂耶和華使他“亲眼看见了”所罗门继任王位(1:48)。祭司作者明确地说,所罗门继任王位,出自耶和華的意志;因为承担建造圣殿使命的君王只能是“太平的人”,如“所罗门”名字所示(历代志 22:8)。

#### (4) 大卫的遗产

《列王纪》和《历代志》记载大卫遗嘱,都要求所罗门“谨守遵行”摩西律法(列王纪 2:3, 历代志 11—12)。两书记载各有侧重点:一份是政治遗嘱,另一份是建造圣殿的遗嘱。

在政治遗嘱中,大卫嘱咐所罗门成为“刚强作大丈夫”(chăzaq),这个词曾用于勇敢的战士(撒母耳记上 4:9, 下 10:12),这里表示刚强的君王。

大卫以约押“杀了以色列的两个元帅”(列王纪上 2:5)、示每曾“用狠毒的言语咒骂我”(8)等罪状,嘱咐所罗门诛杀两人。大卫翻历史旧账,是为了帮助巩固所罗门的政权。约押支持亚多尼雅,是掌握军队的实权派;示每是政治反对派,代表支持扫罗旧王朝的分裂势力。大卫曾经恩威并施地驾御他们,但缺乏权威的所罗门,只能借用历史罪状除去政敌。

大卫没有提到如何处置所罗门最大政敌亚多尼雅,亚多尼雅却自投罗网。他找到拔示巴说:“你知道国原是归我的,以色列众人也都仰望我作王。不料,国反归了我兄弟,因他得国是出乎耶和華”(2:15)。这段话一方面表明他不甘心失败,另一方面对耶和華的安排表示无奈;他请拔

示巴代向所罗门说情，“将书念的女子亚比煞赐我为妻”(2:17)，作为他失去王位的补偿。拔示巴以为这是“一件小事”(2:20)，所罗门正确地看到此事非同小可，如果同意亚多尼雅的补偿要求，等于承认他索取的王权：“国原是归我的”；拔示巴为亚多尼雅求得亚比煞等于“为他求国”(2:22)。<sup>①</sup> 所罗门果断决定处死亚多尼雅。亚多尼雅本可以保命，却“自己送命”，应验大卫之罪必遭“四倍”(撒母耳记下 12:6)报应的先知诅咒。所罗门杀政敌约押和示每，罢免大祭司亚比亚他，牢牢坐稳王位。

大卫王朝有两处崇拜中心：基遍山上建有邱坛，放置摩西制造的“会幕”(历代志下 1:3)；耶路撒冷建有“帐幕”，存放约柜(1:4)。大卫嘱咐所罗门建造圣殿，把会幕和约柜“都搬进为耶和華名建造的殿里”(历代志上 22:18)。为了建造“高大辉煌，使名誉荣耀传遍万国”的圣殿(22:4)，大卫为所罗门留下大量金银财富和无数建材。

## 2. 建造圣殿

建造圣殿是所罗门的最大事业，经过物质和精神上的充分准备，所罗门当王第四年犹太历二月，圣殿建造开工，7年后的八月完成主体建筑(列王纪 6:37—38)；后又用13年时间建造与圣殿联体的王宫(7:1)，同时完成圣殿内设施、装饰；“所罗门建造耶和華殿和王宫，这两所二十年才完毕了”(9:10)。

圣殿和王宫的建造得到大卫盟友推罗王希兰的支持，他供应黎巴嫩的香柏木、松木和黄金。推罗的“巧匠”(历代志下 4:16)户兰母亲是拿弗他利支派人，“户兰满有智慧、聪明、技能，善于各样铜作”(7:14)。圣殿精美的铜柱、廊柱、铜海、铜牛、铜盆座和铜盆，都是户兰的杰作。摩西律法规定的圣所中的祭坛、陈设饼桌、灯台等设施，都是金制。圣殿的金碧

<sup>①</sup> 德瓦克斯引用撒母耳记下 3:7,21:8 和 16:21—22 等经文，说明占有先王侍妃表明新王得到“王位头衔”，见 R. de Vaux, *Ancient Israel*, New York: McGraw-Hill, 1961, pp. 116—117.

辉煌代表上帝王国的崇高气象和耶和华的荣耀。

公元前 946 年的七七节前夕,祭司和利未人约柜抬进内殿至圣所,基遍山上会幕和一切圣器具,同时被抬进圣殿。所罗门召集以色列长老和各支派首领、族长到耶路撒冷,举行盛大的圣殿落成典礼。从此到公元 70 年的 1 千多年,除了被掳的 70 年外,圣殿象征耶和華之名的荣耀。

圣殿的建成实现了耶和華应许大卫后裔“必为我的名建造殿宇”(撒母耳记下 7:13)的约定。圣经作者始终强调,圣殿为“圣名”而造(历代志上 29:16),圣殿是耶和華之名的“居所”(历代志下 6:20),而不是耶和華的居所。所罗门知道圣殿不是耶和華的住所,他说:“天和天上的天,尚且不足你居住的,何况我所建的这殿呢?”(列王纪上 8:27)

所罗门建成圣殿实现了大卫的夙愿,圣殿是大卫之约的记号,圣殿与大卫之约是名和实的统一。圣殿落成之日,“耶和華的荣光充满了殿”(8:11),这也是大卫之约公开显明之时。所罗门在这一时刻发表的演讲,充满圣灵默示,揭示了圣殿与合约的密切联系。

### 3. 重申合约

所罗门在圣殿落成典礼上的演讲,不但公开显明大卫之约,而且重申西奈之约,说明了圣经批译的“申命历史”的解释没有看到这两次合约的联系和区别。所罗门的演讲分四部分。第一部分(8:12—21)赞颂大卫之约和西奈合约之延续;第二部分(22—54)祈求上帝减免摩西誓约中对犯罪的诅咒;第三部分(51—54)祈求上帝赐予合约之爱 and 拣选恩典;第四部分是崇拜耶和華的祝福(55—61)。

#### (1) 两次合约的连续

所罗门开始说:“耶和華曾说,他必住在幽暗之处。我已经建造殿宇作你的居所,为你永远的住处”(8:12—13)。“幽暗之处”指耶和華在“在密云中”和“所在的幽暗之中”颁布西奈合约(出埃及记 19:19);即使在摩西建的帐幕里,耶和華“从云中显现在施恩座上”(利未记 16:2)。所罗门

歌颂圣殿的建成实现了耶和华“亲口应许”和“亲手成就”(8:15):耶和华“拣选大卫治理我民以色列”(16),应允大卫的儿子“必为我名建殿”,所罗门成功继承王位,最终“为耶和华以色列神的名建造了殿”(20),无不标志“大卫之约”的实现。所罗门强调圣殿是存放约柜之处,“约柜内有耶和华的约,就是他领我们列祖出埃及地的时候,与他们所立的约”(21)。作为西奈合约标志的约柜,与作为“大卫之约”标志的圣殿的结合,体现耶和华“守约施慈爱”的恩典和“天上地下没有神可比你”的荣耀(23)。

所罗门知道,圣殿作为上帝“永远的住处”(8:13),只是人的愿望。所罗门惟求耶和华“昼夜看顾这殿”(29),这就是,上帝“在天上你的居所垂听”圣殿中人的祈祷,“垂听而赦免”(30)。

## (2) 祈祷赦罪

在讲演第二部分,所罗门祈求七样事,每样都是为罪人所作祈祷。其中:第一样为国内事务的公正:“定恶人有罪”,“定义人有理”(32);第五样为慕名而来的外邦人:“照着外邦人所祈求的而行,使天下万民都认识你的名,敬畏你像你的民以色列一样”(43)。其余五样都是祈求耶和华赦免以色列人违约之罪。第二样:使以色列人得到被仇敌夺取的应许之地(33—34);第三样:解除他们遭受的旱灾(35—36);第四样:他们在“无论遭遇什么灾祸疾病”时得到赦免(37—40);第六样:以色列人“无论往何处去与仇敌争战”取得胜利(44—45);最后,以色列人被“掳到仇敌之地”时,得到“饶恕”和“赦免”(50);上帝在天上“为他们伸冤”(49),“使他们在掳他们的人面前蒙怜恤”(50)。这五样事对应于摩西在《利未记》第26章和《申命记》第28章中对以色列人违约犯罪所作的咒诅:疾病、干旱、战败、失地、被掳。

圣经批评者以摩西和所罗门不可能知道几百年之后以色列人亡国被掳的遭遇为由,断定这些话都是被掳后“申命派”的伪托。如果我们分析所罗门演讲的语境,恰恰得到相反的结论。第一,《申命记》等摩西经

书成书于所罗门之前,所罗门知道摩西的咒诅,所以针对这些咒诅祈求耶和华的饶恕。第二,所罗门知道“世上没有不犯罪的人”(8:46),上帝“知道世人的心”,“要照各人所行的待他们”(39);以色列人犯罪必遭公正的惩罚,摩西的咒诅不会被解除。所罗门希望圣殿能够成为罪人悔过和上帝“垂听”的交流场所。以色列人在“此处祷告,承认你的名,离开他们的罪”(35),“自觉有罪,向这殿举手”(38);所罗门祈求上帝在天上聆听到圣殿中的悔罪祈祷而赦免罪人。第三,所罗门说被掳的以色列人“想起罪来,回心转意”(47),向“我为你名所建造的殿祷告”(48)。这表明他不知道被掳期间圣殿被毁,反证这些话不是被掳时的人所写。

### (3) 祈求恩典

除了以色列人的悔罪和耶和华的“垂听”,耶和華对合约的“慈爱”和“信实”是他宽恕以色列人的原因。所罗门的讲演祈求耶和華“应验”、“成就”大卫之约的应许和祝福(25—26),在第三部分,他又诉诸耶和華把以色列人“从埃及领出来脱离铁炉”的拣选恩典,祈求耶和華关爱“你的子民,你的产业”(51),实现“藉你仆人摩西所应许的话”(53)。

所罗门讲演前三部分是在“耶和華的坛前屈膝跪着,向天举手”的祈祷(54),最后部分“站着,大声为以色列全会众祝福”(55)。确切地说,这一部分为以色列人向上帝祈福。所罗门祈求耶和華“与我们同在,像与我们列祖同在一样,不撇下我们,不丢弃我们”(57),以使以色列人继续得到被赐予的“平安”(56)之福。所罗门又祈求耶和華“使我们的的心归向他”(56),使他们得以遵行律法,因而得到德福一致的报酬,“使地上的万民都知道惟独耶和華是神,并无别神”(60)。所罗门最后代表以色列人发誓履行合约:“当向耶和華我们的神存诚实的心,遵行他的律例,谨守他的诫命,至终如今日一样”(61)。

《列王纪》和《历代志》同时记载的所罗门长篇讲演是对两次合约的见证。在象征两次合约的圣殿建成的荣耀时刻,所罗门丝毫没有张扬君王的功绩。相反,他为以色列人违约犯罪悔过,祈祷耶和華的饶恕,祈求

耶和华的拣选恩典；而且为外邦人和天下万民祈福。如果讲演时没有圣灵感染，很难想象当时这位以色列君王能有如此痛切的认罪之心和普世的博大胸怀。

#### (4) 耶和華回應

耶和華向所羅門显现，对祈祷作出回应。耶和華应允所羅門的祈求：“我已将你所建的这殿分别为圣，使我的名永远在其中，我的眼、我的心也必常在那里”(9:3)。注意上帝之名“永远”在圣殿之中，而上帝“经常”关注和关爱圣殿。以色列史证明，“经常”到公元前 576 年圣殿被毁为止；而耶稣“以他的身体为殿”(约翰福音 2:21)，上帝之名“永远在其中”。

耶和華的回应既重复大卫之约的恩典，又重复摩西对以色列人悖逆的诅咒：如果以色列人履行合约，大卫的子孙“必不断人坐以色列的国位”(9:5)；反之，上帝“必舍弃不顾”圣殿，圣殿的遗迹将“使以色列人在万民中作笑谈，被讥诮”(7)。后一句验证摩西关于以色列人要被人“笑谈、讥诮”的预言(申命记 28:37)。圣经常用“你若……我就”的假言判断形式表示上帝预言，逻辑上看似可能的对立，实际上是以色列王国必然承担的历史命运：他们既要因背叛而受惩罚，又因上帝的慈爱和宽恕而在大卫子孙身上得荣耀。无论以色列王国兴盛或衰亡，大卫之约持续前行；无论圣殿是否存在，“耶路撒冷”和“锡安”始终是拯救史的不朽象征。

#### 4. 辉煌见证

所羅門说，耶和華“向你仆人我父大卫所应许的话现在应验了”(8:24)；又说，耶和華“照着一切所应许的赐平安给他的民以色列人，凡藉他仆人摩西应许赐福的话，一句都没有落空”(56)。这不仅是赞颂之辞，也有历史的见证。

“摩西应许赐福”指以色列人在应许之地平安生活。所羅門时代见证的历史事实是，以色列人得到应许之地的全部：“所羅門统管诸国，从大河到非利土地，直到埃及的边界”(4:21)。这片疆域囊括了耶和華赐

予亚伯拉罕后裔“从埃及河直到幼发拉底大河之地”(创世记 15:18)。耶和华应许赐予的土地,在以色列史上第一次完全实现。更重要的是“四境尽都平安”(列王纪上 4:24),“犹太人和以色列人如同海边的沙那样多,都吃喝快乐”(4:20),“都在自己的葡萄树下和无果树下安然居住”(25)。

所罗门时代见证了“大卫之约”的应验。所罗门继承王位,建成圣殿,只是其中一项,其余各项也无不应验。耶和华应许说:“我必使你得大名,好像世上大大有名的人一样”(撒母耳记下 7:9)。世上的名声,无非智慧和财富,所罗门尽得智慧和财富的荣誉,首先是因为“所罗门爱耶和华”(列王纪上 3:3)。所罗门登基之后,在基遍山邱坛举行隆重祭献,耶和华当晚向他第一次显现:“你愿我赐你什么?你可以求”(5)。所罗门惟求“赐我智慧”,“能辨别是非”(9)。耶和华不但赐他“聪明(bîn)智慧(chākām)”(12),而且“你所没有求的我也赐给你,就是富足(‘ôsher)、尊荣(kābhôd),使你在世的日子,列王中没有一个能比你的”(3:12—13)。耶和华赐予聪明、智慧、富足、尊荣这四项福分,使得所罗门成为“世上大大有名的人”。

圣经记载所罗门裁决两个妓女为儿子的争讼,表明了他“辨别是非”的才智。所罗门佯装要把儿子劈成两半,两人各得一半。果然不出所罗门所料,其中一人宁愿放弃儿子,那人必是亲生母亲。

所罗门以智慧闻名于世,“他作箴言三千句,诗歌一千零五首。他讲论草木,……又讲论飞禽走兽、昆虫水族”(4:32—33)。“他的智慧胜过万人”,“他的名声传扬在四围的列国”(31),为他赢得尊荣:“天下列王听见所罗门的智慧,就都差人来听他的智慧话”(34)。圣经强调,所罗门智慧,在外邦荣耀耶和华之名:“普天下的王都求见所罗门,要听神赐给他智慧的话”(10:24)。推罗王希兰说:“今日应当称颂耶和华,因他赐给大卫一个有智慧的儿子,治理这众多的民”(5:7)。前来谒见的示巴女王,对所罗门智慧和王宫华贵,“诧异得神不守舍”(10:5)。她说:“耶和华你

的神是应当称颂的,他喜悦你……使你秉公行义”(10:9)。

所罗门的财富也“胜过天下的列王”。他通过与推罗王希兰联合的海上贸易,得到大量财富和稀世珍宝。“所罗门每年所得的金子,共有六百六十六他连得”(10:14);约30吨黄金;“所罗门年间,银子算不了什么”(21)。

所罗门成功地保卫王国的繁荣和国土安全,实现了耶和华所说“必使你安靖”(7:11)、“我也必坚定他的国”(13)等应许。他扩充军备,建筑耶路撒冷城墙和米罗高地,以及夏琐、米吉多和基色三个军事要塞(9:15)。

以色列军队没有骑兵和战车,战争中常被敌军的骑兵、战车所压制,甚至被击败(申命记20:1,约书亚记11:4,士师记1:19,4:3;撒母耳记下1:6)。为了扭转这一劣势,所罗门大量购置马匹。“立王规则”中有“王不可为自己加添马匹”(17:16)的规矩,大卫王室不曾骑马,只坐骡子(撒母耳记下13:29,18:9,列王纪上1:33)。所罗门购置马匹,不是为了自己的威风,而是用于战备。他说:“马是为打仗之日预备的,得胜乃在乎耶和华”(箴言21:31)。所罗门通过贸易控制“慕兹黎(在埃及)和基利家(在土耳其东南部)”<sup>①</sup>两个产马中心。所罗门从埃及购买马和战车(列王纪上10:28—29);同时,“有人从埃及和各国为所罗门赶马群来”(历代志下9:28)。“所罗门有套车的马四万”(列王纪上4:26);建立了有“战车一千四百辆,马兵一万二千名”(10:26)的重装部队。

## 5. 所罗门犯罪

所罗门深知“世上没有不犯罪的人”(8:46),他也是一个罪人。实际上,所罗门的优点同时也是他的弱点和缺点。他不但建造圣殿和军事要塞,也为自己造富丽堂皇的王宫,专门为法老女儿造宫殿(7:8),“又建造

<sup>①</sup> 译自现代中文本1:16。

黎巴嫩林宫”(7:2)。大兴土木的工程征用大量以色列民众,光在黎巴嫩“服苦的人”就达3万人(5:13);督工的以色列人有3300人(5:16)。主要劳动力来自被征服的迦南人,他们的后裔沦为“作服苦的奴仆”(9:21),光“扛抬”和“凿石头”的奴隶就有15万人(5:15)。

所罗门是守土护国的精明能干卫士,他与埃及联姻,得到法老赠予的基色(上9:16),从埃及购买马和战车增强军事实力,同时也违犯“立王规则”中“不可使百姓回到埃及,要加添他的马匹”(申命记17:16)的规矩。所罗门积累的巨富固然增加国力和国威,但也违犯“不可为自己多积金银”(17)的规则。

所罗门完全无视“不可为自己多立嫔妃,恐怕他的心偏邪”(申命记17:17)的规则,他娶法老的女儿为妻,又娶“摩押女子、亚扪女子、以东女子、西顿女子、赫人女子”等一千妃嫔(列王纪上11:1,3)。如果说与埃及联姻只是外交手段,那么所罗门“宠爱许多外邦女子”(1),“恋爱这些女子”(2),不可避免受她们“诱惑”,“去随从别神”(4),犯下偶像崇拜的罪恶。

圣经明确说,“所罗门年老的时候”(11:4),“随从西顿人的女神亚斯他录(Astarte)和亚扪人可憎的神米勒公”(5)。这是说所罗门亲自参与崇拜这两个偶像的活动。“亚斯他录”是美索不达米亚的女神,是可耻之神(bōsheth),从士师时代开始,以色列人崇拜亚斯他录多次惹耶和华发怒(士师记2:13)。所罗门还为“摩押可憎的神基抹和亚扪人可憎的神摩洛(Molech),在耶路撒冷对面的山上建筑邱坛”(11:7)。“摩洛”(是律法严禁的人祭偶像(利未记18:21,20:2等);“基抹”(Chemosh)即摩押人崇拜的“王”(melekh)或“米勒公”(Milcom)。所罗门引进这些以色列史上危害极大的别神,导致偶像崇拜滥觞的社会风尚,这比君王贪欲的道德犯罪更为严重。《列王纪》的先知作者谴责说:“所罗门行耶和华眼中看为恶的事”(11:6),“因为他的心偏离向他两次显现的耶和华”(9)。

《历代志》没有记载所罗门偶像崇拜的罪恶,这不足以说明《列王纪》的记载不可靠,或《历代志》为所罗门掩过饰非。与《历代志》同一时代的

祭司作者在《耶利米书》中谴责所罗门说：“在多国中并没有一王像他，且蒙他神所爱，神立他作以色列全国的王，然而连他也被外邦女子引诱犯罪”（耶利米书 13:26）。先知和祭司传统的作者都认为，所罗门晚年因爱恋外邦女子而遗忘耶和华的慈爱和恩典，这是无论如何不可宽恕的罪恶。

## 6. 埋下祸根

所罗门在位 40 年是大卫王国鼎盛期，但昙花一现，所罗门之后好景不在。圣经给出的原因是，“耶和华向所罗门发怒”（列王纪上 11:9），但为应验“大卫之约”中的应许，耶和华保持所罗门时代的繁荣，在他死后，“必将你的国夺回，赐给你的臣子”（11）。“臣子”不但指所罗门下属，而且指臣服于大卫王国的附属国。所罗门臣子中潜在的敌人有三人：以东人哈达，亚兰王利逊，以及以法莲人耶罗波安。

哈达是东王室成员，约押征服以东时把“以东的男丁尽都剪除”（11:16），哈达当时还是幼童，逃亡埃及，娶了法老王后妹妹为妻。法老一方面与所罗门联姻，另一方面与所罗门仇敌联姻，这是用以东人钳制以色列王国的战略。

利逊原是琐巴国的臣属，大卫击败琐巴国，利逊跑到大马士革居住。大卫在大马士革驻军（撒母耳记下 8:6），大卫死后，以色列放松控制，利逊在大马士革建立亚兰王国，成为以色列王国劲敌。

“耶罗波安是大有才能的人”（11:28），大卫任命他监管以法莲和玛拿西两个兄弟支派承担的工程。耶和华通过先知亚希雅对耶罗波安说：“我必将国从所罗门手里夺回，将十个支派赐给你”（31）。所罗门闻讯要杀耶罗波安，他逃亡到埃及，埃及王示撒收留他，作为今后钳制以色列王国的另一筹码。

以上三人是耶和华为惩罚所罗门犯罪而兴起的敌人（11:14, 23）。“敌人”即“反对者”（*sātān*），与“撒旦”是同一个词，表示恶人。上帝可以

借撒旦之手攻击人,也利用恶人实现削弱、分裂大卫王国的计划。大卫王国由此一分为二,由盛变衰。在分裂期间,上帝始终信守“大卫之约”,“使我仆人大卫在我所选择立我名的耶路撒冷城里,在我面前长有灯光”(11:36)。上帝利用以色列诸王为工具,在以色列两个王国的历史平台上,在更大的世界历史范围内,展示波澜壮阔的拯救史图景。

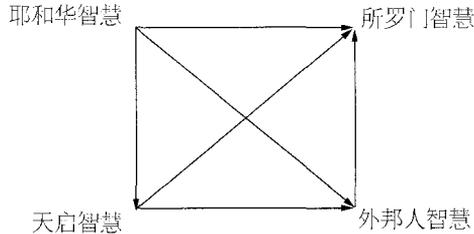
## 第八节 所罗门智慧

圣经说,所罗门“作箴言三千句,诗歌一千零五首”(列王纪上 4:32)。圣经中《箴言》、《传道书》、《雅歌》,以及天主教圣经中的《智慧篇》和《德训篇》,传统上被认为是所罗门所著。尽管后两篇显然是后人的托名作品,前三篇可能也不是一个人的作品。这些作品的作者现已稽古而无考。但这不妨碍我们分析圣经“智慧文学”的类型,从中划分出所罗门智慧。我们把《箴言》、《传道书》、《雅歌》这三本书归在所罗门的名下,并不是因为它们确是所罗门所著,而是因为它们的内容表现了所罗门智慧的特点。本节第 1 至 4 条和第 6 条解释《箴言》,第 5 条解释《雅歌》,第 7 条解释《传道书》。

### 1. 智慧的类型

圣经中“智慧”(chokhēmāh)的意义极其广大,范围涵盖上帝和人。神的智慧包括创世和救赎,人的智慧有善有恶,可祸可福、亦生亦死。从来源上说,圣经“智慧文学”中既有神的智慧,也有人的智慧。人的智慧或源于神的智慧,或是从外邦人学来的智慧。神的智慧与外邦人智慧并不像上帝与偶像那样截然对立,而是交叉关系。即使在罪的奴役之下,外邦人的智慧仍然没有割断与神的智慧的联系。圣经“智慧文学”一方面显示耶和華智慧和赐予以色列人的天启智慧,另一方面对外邦人智慧加以去假存真的改造,从中吸收普遍适用的人生智慧;

所罗门智慧是神的智慧、天启智慧和外邦人智慧的交汇。这四类智慧关系如下图所示。



注：箭头方向表示作用和影响

### (1) 耶和華的智慧

圣经不但说“智慧的能力属乎神”(但以理书 2:20),而且明确地说耶和華就是智慧。《箴言》第 8 章的智慧颂叙述智慧的三个阶段。第一,创世之前:“在耶和華造化的起头,在太初创造万物之前,就有了我。从亘古,从太初,未有世界以前,我已被立”(8:22—23);第二,上帝创世之时:“那时,我在他那里为工师,日日为他所喜爱,常常在他面前踊跃,踊跃在他为人预备可住之地,也喜悦住在世人之间”(30—31)。第三,贯穿拯救史全过程:“众子啊,现在要听从我,因为谨守我道的,便为有福”(32);“因为寻得我的,就寻得生命,也必蒙耶和華的恩惠。得罪我的,却害了自己的性命;恨恶我的,都喜爱死亡”(8:35—36)。

天主教圣经《所罗门智慧篇》也说:“仁慈的上主!你用你的言语创作了一切,以你的智慧造了人”(9:1—2),智慧是上帝“造万物的技师”,“她是天主威能的气息……是天主美善的肖像。她虽是独一的(*monogenēs*),却无所不能;她虽恒存不变,却常使万物更新”(7:21, 25—27)。

智慧的位格是“我”或“她”,智慧是“独一无二”的,是上帝的“气息”和“言语”,上帝的完美形象,她与上帝共同创世,有永恒不变和无所不能的能力。所有这一切都提示,“智慧”是圣灵和圣子的同义词。菲洛和基督教

神学家把“智慧”等同于上帝之“道”或“独生子”。只是《旧约》中尚无明确的“圣子”位格，耶和華的智慧可被等同于他的灵，耶和華赐予人智慧，等于“将我的灵浇灌你们，将我的话指示你们”(1:23)。

如果说耶和華的智慧是圣灵，那么智慧的表现是聪明(*bināh*)，结果是知识(*cheshbôn*)，这三个术语在圣经中是同义词；比如，“耶和華以智慧立地，以聪明定天，以知识使深渊裂开，使天空滴下甘露”(3:19—20)。

耶和華的智慧不但创造、维系被造物，在世人中施行正义和拯救：“谨守我道的，便为有福。要听教训，就得智慧”(箴言 8:32—33)。先知说：“主必将他的道教训我们，我们也要行他的路”(以赛亚书 2:3)。“道”和“路”是两个概念。“道”(*derekhē*)是上帝之言，“路”(*ōrekhē*)是上帝对人的教诲。这里的“我们”并不局限于以色列人。以赛亚接着说：“他必在列国中施行审判，为许多国民断定是非”(2:4)。就是说，上帝之道是救赎人类的公正的智慧。

## (2) 天启智慧

所有人的智慧都来自神的智慧，但有两种不同的赐予显示方式：一是对拣选之人的特殊启示(*revelatio specialis*)，二是对全人类的普遍启示(*revelatio generalis*)。<sup>①</sup>第一种是通过圣灵赐予的智慧；接受启示的人心存虔诚或敬畏，因此，圣经再三说：“敬畏耶和華是智慧的开端”(诗篇 111:10；箴言 9:10, 1:7)。摩西说：“凡耶和華赐他心里有智慧，而且受感前来作这工”(出埃及记 36:2)。以赛亚也说明耶和華通过圣灵赐予人以智慧：“耶和華的灵必住在他身上，就是使他有智慧和聪明的灵、谋略和能力的灵、知识和敬畏耶和華的灵”(11:2)。圣灵使人热爱、追求智慧，因此，“智慧”说：“爱我的，我也爱他；恳切寻求我的，必寻得见”(箴言

<sup>①</sup> C. Vriezen 认为，耶和華给予特殊启示，神(EI)给予普遍启示，见 *An Outline of Old Testament Theology*, Oxford: Blackwell, 1970, p. 345.

8:17)。“得智慧、得聪明的,这人便有福”(3:13)。

上帝赋予以色列人的特殊启示是律法。摩西说:“这就是你们在万民眼前的智慧、聪明。他们听见这一切律例,必说:‘这大国的人真是有智慧、有聪明’”(申命记 4:6)。但是,赐予律法不等于同时赐予智慧。《诗篇》中篇幅最长的第 119 首赞颂耶和華赐予的律法,同时不断祈求耶和華:“求你开我的眼睛,使我看出你律法中的奇妙”(18),“求你使我明白你的训词,我就思想你的奇事”(27),“求你赐我悟性,我便遵守你的律法”(34),“求你叫真理的话总不离开我口,因我仰望你的典章”(43),“求你将精明和知识赐给我,因我信了你的命令”(66),“求你赐我悟性,可以学习你的命令”(73),“求你赐我悟性,我就活了”(144),“我向你呼吁,求你救我”(146),“耶和華啊,愿我的呼吁达到你面前,照你的话赐我悟性”(169)。这里的“悟性”(bīnǎ)、“思想”、“精明”、“知识”、“真理”和“看”,都指智慧。耶和華既然已赋予以色列人律法,诗篇作者为什么还要祈求遵守律法的智慧呢?

摩西说明是否遵行律法的后果之后说:“看哪,我今日将生与福,死与祸,陈明在你面前”(申命记 30:15);“你要拣选生命,使你和你的后裔都得存活”(19)。从根本上说,从长远看,遵行律法是择趋利避害的智慧,因此《箴言》说:“智慧人的法则是生命的泉源”(13:14),“谨守律法的是智慧之子”(28:7)但是,人类没有关于自身根本利益和长远利益的智慧,如果缺乏神所赐予的智慧,即使拥有律法,以色列人也不能作出生死、祸福的正确抉择,却要经常不断地违反律法;因此之故,诗篇作者祈求上帝额外赐予遵守律法的智慧。直到新约时代,上帝才答应了旧约先知的祈求。《旧约》中的天启智慧即《新约》中的圣灵,保罗说:“我们原晓得律法是属乎灵的,但我是属乎肉体的,是已经卖给罪了”(罗马书 7:14)。可以说,耶稣基督的赎罪和福音最终成全了旧约的天启智慧。

### (3) 外邦人智慧

早在公元前 2000 多年的古王国时代,埃及人就创作箴言、寓言、诗

歌等体裁,表达他们的智慧。<sup>①</sup> 两河流域的智慧文学出现在公元前 1500 多年前。<sup>②</sup> 公元前 6 世纪的《论语》和《老子》在内容和体裁上与西亚的智慧文学相似。圣经“智慧文学”吸收了中东地区的一些外邦人智慧。比如,约伯和他的四个对话者都是外邦人,《箴言》中引用的“雅基的儿子亚古珥的言语”(30:1)以及“利慕伊勒王的言语”(31:1),都来自外邦人智慧书。现代学者比较《箴言》22:17—24:22 与埃及的《阿蒙摩波的智慧》(*Wisdom of Amenemope*),也发现很多相同的格言。<sup>③</sup>

外邦人虽然不知道上帝耶和華之名,却可以通过普遍启示,与以色列人共享智慧。“共享”并不是说所有人都承认同一位上帝,也不是说,惟一上帝耶和華分别赐予不同的人类族群相同的智慧,而是说,只要人类运用上帝赐予他们的相同的能力,在相似的环境和条件下,即可获得相似的智慧。圣经不只包含神的智慧和天启智慧,也见证人类共享的智慧。<sup>④</sup>

首先,圣经见证人性是上帝按照自己形象和样式创造的,神的形象包含分辨善恶的能力。罪则是人性的堕落。原罪始于这样的欲望:“如神能知道善恶”(创世记 3:5);“知道善恶”的第一个表现是人有羞耻之心。耶和華在人类始祖犯罪之后说“那人已经与我们相似,能知道善恶”(3:22)。就是说,原罪并没有剥夺人辨别善恶的能力;人类从此运用自由选择的能力分辨善恶,从而能够在一定时间、范围里,在有限的程度上,维持社会道德和公正。

其次,大卫诗篇对上帝创世的颂扬,见证了人在自然界看到的上帝存在、权能和智慧。比如,“诸天述说神的荣耀,穹苍传扬他的手段。这日到那日发出言语,这夜到那夜传出知识。他的量带通遍天下,他的言

---

① G. E. Bryce, *A Legacy of Wisdom*, Lewisburg, Penn.: Bocknell University Press, 1979.

② B. Alster, *The Instructions of Shuruppak*, Copenhagen: Akademisk Forlag, 1974.

③ M. Lichtheim, ed., *Ancient Egyptian Literature*, Berkeley University of California Press, 1975.

④ 《丁道尔旧约圣经注译·箴言》,台北:校园书房 1995 年版,第 11—17 页。

语传到地极”(19:1—4)。对 19:3 中“无言无语,也无声音可听”一句,巴特解释为对 19:1—2 的否定,意思是自然界本身不能显示上帝智慧;路德和加尔文等人解释为对 19:3—4 的加强,意思是自然界无不显示上帝智慧的言语和声音。联系大卫的其他诗篇,路德和加尔文的解释是正确的。大卫叙述大自然对上帝的赞扬,根本没有现代“自然神学”的意思,而是说天地万物运行显示了上帝创世的法则和秩序。比如,“耶和華我們的主阿,你的名在全地何其美!你将你的榮耀彰顯于天”(8:1);再如,“耶和華啊,你的話安定在天,直到永遠。你的誠實存到萬代。你堅定了地,地就長存。天地照你的安排存到今日,萬物都是你的仆役”(119:89—91)。

再次,《诗篇》通过歌颂上帝在世间的权威,见证了社会历史中的上帝与人类的密切关系。比如,“神是全地之王,你们要用悟性歌颂”(47:7),“他用权能治理万民,直到永远。他的眼睛鉴察列邦”(66:7),“他要按公义审判世界,按正直判断万民”(19:8)。先知书中也见证说:“他改变时候、日期、废王、立王,将智慧赐予智慧人,将知识赐给聪明人”(但以理书 2:21)。

新约时代,保罗也给出这三项见证:上帝在大自然(罗马书 1:20)、人类良心(2:14—15)和社会历史(使徒行传 17:25—28)中的工作,乃是赐予全人类普遍启示。

圣经也有人类智慧堕落的反见证<sup>①</sup>(counter testimony);就是说,人的智慧虽然来自神的智慧,但在罪的奴役之下,人的身心全然败坏,人的智慧反倒成为他们自以为是、自以为义的骄傲“资本”,成为他们与上帝分庭抗礼的根据和理由,甚至否认神的存在。耶和華说:“智慧人不要因他的智慧夸口”(耶利米书 9:23),人“因智慧夸口”陷入理性骄傲,最后

① W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, Minneapolis: Fortress Press, 1977, pp. 324—335.

堕落为“有智慧行恶,没有知识行善”的“愚顽”(耶利米书 4:22)。“愚顽人心里说,没有神”(诗篇 14:1)，“恶人的罪过,在他心里说:‘我眼中不怕神。’……他与智慧善行,已经断绝”(36:1,3)。针对否认神、不畏惧神的愚顽,先知宣称:“他们智慧人的智慧必然消灭;聪明人的聪明必然隐蔽”(以赛亚书 29:14)。

《箴言》作者叙述了“智慧主妇”和“愚昧的妇人”都招呼人说:“谁是愚蒙人,可以转到这里来!”“智慧主妇”要人“舍弃愚蒙,就得存活,并要走光明的道”;“愚昧的妇人”却要人用“阴魂”把人引向“阴间的深处”(9:4—18)。这用拟人和比喻的手法说明,虽然人皆有罪,都是愚蒙人,但人可以选择:舍弃还是听从愚昧。这是人心的善恶选择,在祸与福、光明与黑暗、生与死之间作自由选择。人虽然仍有自由选择的能力,但在罪的奴役下,颠倒善恶是非,“称恶为善、称善为恶,以暗为光,以光为暗,以苦为甜、以甜为苦”(以赛亚书 5:20)。在罪的环境下,只有奴役,没有自由;“自以为有智慧、自看为通达”,实际上只有蒙昧和愚顽。

#### (4) 所罗门智慧

根据圣经的历史记载,所罗门智慧“胜过以斯拉人以探,并玛曷的儿子希幔、甲各、达大的智慧”(列王纪上 4:31),以探和希幔分别是《诗篇》第 89 和 88 首的作者,这四人都是犹大儿子谢拉的后裔(历代志上 2:6);“玛曷”(māchôl)的意思是舞蹈,他们的父辈可能是宫廷舞师,以一职业命名,他们在宫廷作诗吟唱。古代智慧人往往是吟唱诗人,以色列人也是如此。《箴言》记载“雅基的儿子亚古珥的言语”(30:1),以问答形式开始。所罗门与宫中有智慧的人切磋商量,或“胜过”他们,或收录他们的“真言”(30:1)。确切地说,所罗门智慧不属于任何一个作者,而是代表以色列人智慧结晶的类型。这一类型的智慧有以下几个特点。

第一,所罗门智慧直接来自上帝的赐予。所罗门祈求耶和华赐予他智慧,“所罗门因为求这事,就蒙主喜悦”,耶和华赐予他的“聪明智慧”独一无二:“你以前没有像你的,在你以后也没有像你的”(列王纪上 3:5—

12)。第二,“所罗门的智慧超过东方人和埃及人的一切智慧。他的智慧胜过万人……他的名声传扬在四围的列国”(4:30—31)。这是说所罗门智慧高于外邦人智慧。第三,所罗门智慧得到外邦人的认可和佩服,“普天下的王都求见所罗门,要听神赐给他智慧的话”(10:24)。示巴女王是列王中的一个实例,她说:“常侍立在你前面听你智慧的话是有福的。耶和華你的神是应当称颂的”(10:8—9)。第四,所罗门智慧是与外邦人共享的神的智慧;他在圣殿中为外邦人祈祷,祈求上帝“照着外邦人所祈求的而行,使天下万民都认识你的名,敬畏你像你的民以色列一样”(9:43)。共享智慧意味双向交流:外邦人接受所罗门智慧的话,所罗门智慧中有从外邦人学来的箴言和教诲。

第一、三两个特点与神的智慧和天启智慧相关,第二、四两个特点与天启智慧和外邦人智慧相关。所罗门智慧有建构和解构两个相反的方向:《箴言》和《雅歌》结合天启智慧和外邦人智慧,构造高于外邦人智慧的、普世的人生智慧;而《传道书》则用神的智慧和天启智慧,解构外邦人的智慧。

## 2. 高于外邦人的人生智慧

当读到《箴言》中那些与其他民族智慧书相似的道德格言时,我们不要以为所罗门智慧只是外邦人智慧的模仿、照搬。两者一个明显的差别是,外邦人以为智慧来自他们崇拜的神,用人的智慧荣耀别神、偶像;所罗门智慧充满着对耶和華智慧的崇拜,“敬畏耶和華”(1:7,29,2:5,3:7,9:10)、“仰赖耶和華”(3:5,26)、“尊荣耶和華”(3:9)、“耶和華的管教”(3:11)、“蒙耶和華的恩惠”(8:35)等教诲,贯串在《箴言》的字里行间。认识或不认识上帝耶和華、有没有上帝耶和華的启示,这是区别所罗门智慧和外邦人智慧的试金石,也是所罗门智慧高于外邦人智慧的原因所在。这样说有什么根据吗?

如前所述,天启智慧和外邦人智慧的功能都是分辨善恶、是非、利

害、祸福、生死,作出趋向前者、避免后者的正当选择。然而,外邦人智慧受偶像崇拜污染,不能运用上帝赐予的自由选择能力,或混淆善恶是非;或即使能够分辨善恶是非,却无力择善避恶;或即使于一时一事能够择善避恶,却不知道荣耀上帝,反归功于偶像或自身,终究落入失败和悲惨命运。

《箴言》基调是对举的格言。比如,“愚妄人以行恶为戏耍,明哲人却以智慧为乐”(10:23);“智慧人必承受尊荣,愚昧人高升也成为羞辱”(3:35);“义人家中多有财宝;恶人得利反受扰害”(15:6);“得智慧胜过得银子,其利益强如精金”(3:14),等等。这些“智慧”与“愚昧”、“义”与“恶”、“利”与“害”的对举,归根到底是敬畏上帝与自我中心的对立。我们试举两例说明这一点。

比如,“不许奸淫”的诫命是上帝的绝对命令,奸淫是违背上帝意志的罪。《箴言》中,父亲谆谆告诫儿子远离“淫妇”或“外女”(2:16,5:20,等),给予谨守“不许奸淫”诫命所的天启智慧:“淫妇的口为深坑,耶和华所憎恶的”(22:14),“淫妇猎取人宝贵的生命”(6:26),与外女行淫的“必丧掉生命”(6:32);一言以蔽之,“她的家是在阴间之路,下到死亡之宫”(7:27)。其他古代智慧书关于不要奸淫的教导,只是这样一条算计自身利益的相对命令:“如果不想损害个人和家庭的幸福,就不要奸淫。”只要不违反自己快乐或家庭幸福的底线,婚外的情人不仅不是奸夫淫妇,而且往往被当作风流韵事或爱情故事大加赞赏。如康德所说:“以这种方式达成的和谐,就有如一首讽刺诗中描述的那对决意自尽的夫妇心心相印:哦!绝妙的和谐,男之所欲,亦女之所愿。”<sup>①</sup>可以说,外邦人智慧对男女偷情提出的死亡威胁,毫无约束力。世俗小说描写两厢情愿自尽男女的“永恒主题”,不过是不受约束情欲的挽歌。

再如,摩西把“济贫救苦”作为以色列人回报上帝救赎的神圣义务:

<sup>①</sup> 康德:《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆1999年版,第28页。

“要纪念你在埃及地作过奴仆,耶和华你的神将你救赎。因此,我今日吩咐你这件事”(申命记 15:15,24:18)。但道德不能为义务而义务,履行义务需要“德福一致”的情感动力。在《箴言》中,好乐善施的智慧提供履行这一义务的动力,即人所感受的幸福。幸福首先来自耶和华回报:“怜悯贫穷的,就是借给耶和华,他的善行,耶和华必偿还”(19:17);“善人必蒙耶和华的恩惠”(12:2)。其次,幸福不但在来世,而且也是现报:“义人在世尚且受报,何况恶人和罪人呢?”(11:31)再次,施舍者可以得到受惠人回报善意和友情的快乐:“好施散的,有多人求他的恩情;爱送礼的,人都为他的朋友”(19:6)。外邦人智慧中也有济贫扶弱的慈悲或慈善,但由于没有被救赎的历史经验,救济贫苦只是自爱的手段,而不是道德义务。康德说,一个人无论用他自己或别人的金钱财物为手段,“以行善济贫为乐”只是“隐秘而顺利”地实现的自爱,而不是德性。康德接着说:“自爱的准则(明智)只行劝告;德性法则颁布命令。但是,在我们受劝告而行之事与我们有义务去行之事之间,确实有着很大的差别。”<sup>①</sup>这一区分适用于外邦人智慧(“明智”劝告),却不适用于圣经;圣经中规定的遵守律法的义务和所罗门智慧中好乐善施的劝告的结合,达到神圣命令和道德良心的统一,以及道德义务和幸福情感的协调一致。

### 3. 人生智慧的德目

在日常生活中,人类都会遇到大致相同的待人接物问题,包括如何与朋友、邻人和陌生人打交道,如何对待贫富、祸福、工作、生老病死,等等。处理这些问题的合适的、成功的方式就是人的道德。《箴言》中的道德教诲并不是以色列人的独创,所罗门以前或同时代外邦人的智慧书中也有关于快乐和合理的生活的教诲。但是,“所罗门的智慧超过东方人和埃及人的一切智慧”(4:30),外邦君主更愿意“来听他的智慧话”(34)。

<sup>①</sup> 康德:《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆 1999 年版,第 36,38—39 页。

这一历史事实或许可以解释为什么中东地区数量众多的智慧书影响甚微,现代学者整理出的残篇只是古董;而所罗门智慧的作品却长久流传,至今影响不衰。

《箴言》之所以能够取代外邦人智慧中相同或相似说法,一个重要原因是所罗门列举的德目简明精粹而又完备齐全。《箴言》中德目多达数百<sup>①</sup>,我们按照和睦、公正、谦卑和勤俭的“四主德”概括之,圣经的四主德比希腊人“智慧、勇敢、节制和正义”的四主德更胜一筹。

### (1) 和睦

和睦是爱、友情、宽容和互惠的人际关系。首先,和睦出自耶和華命令“不可心里恨你的弟兄”(利未记 19:17),以及“要爱人如己”(18),和睦以爱为本,用爱来化解仇怨:“恨,能挑启争端,爱,能遮掩一切过错”(箴言 10:12),“劝和睦的,便得喜乐”(12:20),“心中喜乐,面带笑容;心里忧愁,灵被损伤”(15:13)。

其次,和睦以友情为重:“朋友乃时常亲爱,弟兄为患难而生”(17:17),“滥交朋友的,自取败坏,但有一朋友,比弟兄更亲密”(18:24)。

再次,和睦是宽容的智慧:“宽恕人的过失,便是自己的荣耀”(19:11),“愚妄人的恼怒立时显露,通达人能忍辱藏羞”(12:16)。即使对待仇敌,也要宽容;宽容仇敌不是自己的无能或对自己家人的残忍,而恰恰是对敌人良心的最大折磨和考验:“你的仇敌若饿了,就给他饭吃;若渴了,就给他水喝;因为你这样行,就是把炭火推在他的头上,耶和華也必赏赐你”(25:21—22)。“把炭火推在他的头上”是要用宽容唤起敌人的良心;如果敌人丧失良心,继续以怨报德,那么必将丧失人心而自行灭亡;反之,宽容者得人心,得人心者得天下,这就是耶和華的赏赐了。

最后,和睦是相互尊重,进行互惠互利的合作:“有施散的,却更增

---

<sup>①</sup> 见 D. Kindner, *The Proverbs*, Downers Grove: InterVarsity, 1964, pp. 31—56, “主题索引”。

添,有吝惜过度的,反致穷乏。好施舍的,必得丰裕;滋润人的,必得滋润”(11:24—25)。

## (2) 公正

《箴言》提倡的公正既是公德,也是私德。公正作为公德,有三个德目:一是公义,这是立国的根本:“公义使邦国高举;罪恶是人民的羞辱”(14:34),“追求公义仁慈的,就寻得生命、公义和尊荣”(21:21)。二是君王的正当,君王是否有正当性取决耶和华:“王的心在耶和华手中,好像陇沟的水随意流转”(21:1);君王的正当应该表现为德行德治:“行仁义公平,比献祭更蒙耶和华悦纳<sup>①</sup>”(21:3)。三是君王主持的公道:“王坐在审判的位上,以眼目驱散诸恶”(20:8)。

公正作为私德,也有三个德目:首先是疾恶如仇,但判断恶的标准不是个人好恶,而是耶和华所憎恶的事。按此标准,与公正对立的恶有七样,“就是高傲的眼,撒谎的舌,流无辜人血的手,图谋恶计的心,飞跑行恶的脚,吐谎言的假见证,并弟兄中布散纷争的人”(6:17—19)。其次是为正直:“正直人的路,是平坦的大道”(15:19),“聪明的人按正直而行”(21),“正直人的道,是远离恶事”(16:17)。再次是诚实:“说谎言的嘴,为耶和华所憎恶;行事诚实的,为他所喜悦”(12:22),“说出真话的,显明公义;作假证的,显出诡诈”(12:17),“口吐真言,永远坚立;舌说谎言,只存片时”(19)。

## (3) 谦卑

《箴言》倡导的谦卑是骄傲的对立面:“人的高傲,必使他卑下;心里谦逊的,必得尊荣”(29:23)。骄傲是罪的后果,而尊荣是对谦卑的赏赐:“败坏之先,人心骄傲;尊荣以前,必有谦卑”(15:33)。因此,谦卑首先是对耶和华的敬畏和虔诚:“敬畏耶和华,是智慧的训诲,尊荣以前,必有谦

<sup>①</sup> 这句话表达的君王正当性,对照《撒母耳记上》15:22:“耶和华喜悦燔祭和平安祭,岂如喜悦人听从他的话呢?听命胜于献祭;顺从胜于公羊的脂油。”

卑”(15:33);“敬畏耶和華心存謙卑,就得富有、尊榮、生命為賞賜”(22:4)。謙卑作為人際關係的準則,首先要求在地位低下的人面前謙卑:“心里謙卑與窮乏人來往,強如將擄物與驕傲人同分”(16:19)。謙卑還是“謹守己路”的“保全性命”之道(17),尤其要謹慎寡言:“寡少言語的有知識”(17:27)。寡言一方面表現“通達人隱藏知識”(12:23)的智慧,另一方面也可避免言多必失的過錯:“多言多語難免有過,禁止嘴唇是有智慧”(10:19),“愚昧忍若靜默不言,也可算為智慧”(17:28)。

#### (4) 勤勞節儉

《箴言》並不提倡消極的節制,更不提倡貧窮和禁欲;而提倡積極地勤勞致富:“手懶的,要受貧窮;手勤的,却要富足”(10:4);“窮人的貧乏是他的敗壞。義人的勤勞致生”(10:15—16)。勤勞致富是發家的正路:“耕種自己田地的,必得飽食”(28:19);反之,“想要急速發財的,不免受罰”(20)。

勤勞的同時要節儉,否則“錢財必長翅膀,如鷹向天飛去”(23:5)。只有勤勞加節儉才能積累財富:“不勞而得之財必然消耗;勤勞積蓄的必見加增”(13:11)。《箴言》中有很多節儉持家的經驗之談,比如,不為外人作保(11:15,17:18,22:26),不要欠債(22:7),顧惜牲畜和耕牛(12:10,14:4),不假裝富足(13:7),不高立家門(17:19),不貪美食錦衣(17:1,21:17,23:21),不暗中送禮行賄(21:14),等等。

#### 4. 家庭倫理的智慧

家庭是古代社會的基礎,家庭是社會關係的縮影,社會倫理是家庭倫理的延伸。《箴言》開始說:“我兒,要聽你父親的訓誨,不可離你母親的法則”(1:8)。《箴言》中的“父親”是智慧的教師的代名詞,《箴言》是父母對親生兒子的教誨。

以色列與其他古代社會一樣是父權社會,律法規定丈夫對妻子、父親對子女的權威,但父權和夫權不是絕對權威,律法中有一些維護子

和女权的决疑法(参阅第2章4节6条7款)。《箴言》的家庭伦理中有遵守律法所需的天启智慧,父亲和夫妻关系体现耶和華与他的子民的关系,这是《箴言》与其他古代家书、家训根本不同的差别。同样,《雅歌》中的男女爱情以耶和華和他的忠贞崇拜者的爱为楷模,这也是《雅歌》与其他古代爱情诗根本不同的差别。

### (1) 父慈子孝

父子关系不是子女孝敬父母的单方面义务,而以爱为基础的双向责任,如同合约的神圣责任。父亲的首要责任是管教儿子,传授智慧,树立好家风;“因为我所给你们的是好教训,不可离弃我的法则”(4:1),“遵守我的命令,便得存活。要得智慧,要得聪明,不可忘记,也不可偏离我口中的言语”(5)。听从父亲的管教,是儿子的最大收益;“因为得到它的,就得了生命,又得了医全体的良医”(4:22);儿子得到父亲传授的智慧,“高举智慧,她就使你高升;怀抱智慧,她就使你尊荣。她必将华冠加在你头上,把荣冕交给你”(4:8—9)。父亲的慈爱首先是对儿子的严厉管教,“不忍用杖打儿子的,是恨恶他,疼爱儿子的,随时管教”(13:24)。其次是为儿子积累家产,“善人给子孙遗留产业”(13:22)。

儿子有“听父亲的教训”(13:1)和“要使父母喜欢,使生你的快乐”(23:25)等责任。儿女有维护和增加家庭荣誉的义务;绝对不能打骂、虐待父母,“咒骂父母的,他的灯必灭,变为漆黑的黑暗”(20:20)。

### (2) 主妇贤慧

耶和華创造夫妻关系,使妻子作丈夫的“帮手”(创世记)。妻子是家庭的主妇,对家庭门风和兴衰有决定性作用,“智慧妇人建立家室,愚妄妇人亲手拆毁”(14:1)。贤惠妻子是家庭的珍宝,“房屋钱财,是祖宗所遗留的;惟有贤慧的妻,是耶和華所赐的”(19:14),主妇应得到全家的尊重:“才德的妇人,谁能得着呢?她的价值胜过珍珠”(31:10)。《箴言》极力赞扬贤妻良母品格:她是丈夫的依靠,“她一生使丈夫有益无损”(31:12),她有智慧、仁慈、能力和威仪,辛勤治理家务,丈夫和子女对她交口

称赞,等等。

### (3) 以爱情为基础的婚姻关系

《箴言》用很大篇幅阐明外遇和淫乱是婚姻的大敌的道理(2:16—19,6:20—7:27,23:27—35)。从积极方面说,婚姻使人蒙福,维护婚姻的稳固防线是心中的爱情:“要使你的泉源蒙福,要喜悦你幼年所娶的妻。她如可爱麋鹿,可喜的母鹿;愿她的胸怀,使你时时知足;她的爱情,使你常常恋慕”(5:18—19)。爱情必须专一:“你的泉源岂可涨溢在外?你的河水岂可流在街上?惟独归你一人,不可与外人同用”(16—17)。《箴言》5:15—19关于爱情的教诲是《雅歌》的主题。

## 5. 爱情中的天启智慧

《雅歌》是圣经中独特奇妙的篇章,历史上无人怀疑她的正典地位,但对其情歌文体和风格作出很多解释。《雅歌》只有117行,马汶·泊普说,世界文学中没有哪一首短诗引起如此众多的解释和评论。<sup>①</sup>在他的历史综述中,有两种观点值得注意:一是18世纪英国主教罗伯特·劳瑟的解释,他认为这首歌为所罗门和法老女儿的婚礼所作;二是19世纪德里兹施的解释,他认为《雅歌》是一出歌剧。问题是:《雅歌》的历史背景如何与人生智慧的普世意义相协调,它的歌剧情节如何与传统的寓意解经相一致?以下是我们的历史寓意法解释。

### (1) 所罗门与法老女儿婚姻的历史意义

《雅歌》中有暗示新娘是法老的女儿的证据。比如,新郎把新娘比作“法老车上套的骏马”(1:9),称她为“王女”(7:1);新娘对“耶路撒冷的众女子”说:“我虽然黑,却是秀美”(1:5)。这显然是一个肤色较深的外族女子口吻。

---

<sup>①</sup> H. M. Pope, *Song of Songs*, Anchor Bible, Garden City, N. Y.: Doubleday, 1977, p. 17.

《雅歌》各章是按照时间顺序排列的叙事句诗。第1、2两章新娘和新郎共同讲述他们一见钟情的相遇,新郎向她求婚:“我的佳偶,我的美人,起来,与我同去!”(2:10)第3章新娘讲述所罗门到“我母家”(3:4),用黎巴嫩木制造的“华轿”(9),把她迎娶到耶路撒冷,举行“婚筵”(11)的过程。第4章新郎讲述偕同新娘到“基列山”(4:1)、从“黎巴嫩”到“亚玛拿顶”和“示尼珥与黑门顶”(8)的新婚旅行。第5—8章两人讲述婚后生活,其中第5章新娘讲述婚后生活不适应,“因思爱成病”(5:8);第8章新娘表达对兄弟、母亲和小妹的思乡,计划与新郎一起回家探亲,但要“等他自己情愿”(8:4)。

《雅歌》的诗剧与《列王纪上》的历史记载相吻合。所罗门特别重视与法老女儿的婚姻,新婚“接她进入大卫城”(3:1),《雅歌》中新郎把新娘的颈项比作“大卫建造收藏军器的高台,其上悬挂一千盾牌,都是勇士的藤牌”(4:4)。这似乎是在大卫城中的即兴发挥。此后讲述的黎巴嫩之行,与所罗门建造黎巴嫩林宫的历史记载(列王纪上7:2)吻合。《列王纪上》记载,所罗门在王宫之外专门给法老女儿建造一座宫殿(7:8),但没有给出原因。从《雅歌》中探赜索隐,我们可以找到两点原因:一是专宠法老女儿,专看“书拉密女”(shûlammîth,“完美之女”),而不观看王宫中“玛哈念跳舞”(七十子圣经译作 *hē erchomenē hōs choroī tōn parembolōn*,“像一群军队的女子歌舞”,6:13)。二是迎合法老女儿喜好葡萄园中的生活习惯(1:6,14;2:15),第7、8章中新娘的葡萄园(7:12,8:12)应在所罗门为她造的宫殿的后花园。

《列王纪上》第11章记载所罗门因宠爱许多外邦女子而跟随她们的偶像崇拜。值得注意的是,这些“外邦女子”(11:1)中不包括埃及女子,所罗门随从的别神(5)不包括埃及诸神,也没有为埃及的偶像建造邱坛(7)。所罗门与法老女儿的纯洁爱情没有受到偶像崇拜的污染。相反,所罗门用以色列的基列山、迦密山、黑门顶等名山和耶路撒冷、大卫城、得撒等重镇比喻新娘的美貌,潜移默化地把以色列意识植入法老女儿心

中。新娘诉说在耶路撒冷的遭遇：“城中巡逻看守的人遇见我，打了我，伤了我；看守城墙的人夺去我的披肩”(5:7)，并不是事实描述，只是用比喻表示不适应异乡习俗。最后，她在耶路撒冷“我自己的葡萄园”(8:12)中的幸福，代替了对埃及地“隐基底葡萄园”(1:14)的思念，表明她的身心已经进入“万军之耶和华的葡萄园，就是以色列家”(以赛亚书 5:7)。

所罗门和法老女儿的爱情婚姻既是外邦人皈依以色列人信仰的历史事实，也有上帝召唤外邦人的未来意义。如劳瑟说，《雅歌》预示耶稣这位大卫的子孙和和平之王，迎接外邦人教会作他的新娘。<sup>①</sup>

## (2) 人类美好的爱情

《雅歌》通过“佳偶”(ra' āh)和“良人”(dōdh)的相互恋慕(tēshūqāh)，歌颂人类共同向往的美好爱情。“恋慕”是原罪之后的感情，耶和華对夏娃说：“你必恋慕你丈夫”(创世记 3:16)；对该隐说，罪“必恋慕你，你却要制伏它”(4:7)。制伏了罪的男女之间的恋慕是真正的爱情，这是上帝“照着他的形像造男造女”(1:27)之后赐予人类的美好感情。

爱情的男女相互恋慕：“我属我的良人，他也恋慕我”(7:10)。恋慕离不开身体的吸引和偎依。新郎赞美佳偶的“美丽(yāphāh, 阴性形容词)”(1:15)，新娘赞美良人的“漂亮”(yāpheh, 阳性形容词, 1:16)，都指美貌。《雅歌》使用“羚羊”、“母鹿”、“麝香”、“鸽眼”等词语，比喻爱人的可爱形体，毫无肉欲和官能享受的诱惑。比如，新郎说：“你的两乳好像一对小鹿两乳”(7:3)，“愿你的两乳好像葡萄累累下垂”(8)，形象动人而无色情意味，以致后来的神学家猜测“两乳”象征摩西和阿伦，或旧约和新约，爱上帝和爱邻人，基督的血和水，外在和内在的人，等等。<sup>②</sup> 这些猜测并不离谱，因为所罗门智慧的一般特点是天启智慧和人生智慧的结合，

<sup>①</sup> H. M. Pope, *Song of Songs*. Anchor Bible, pp. 130 - 131.

<sup>②</sup> D. F. Kinlaw, *Song of Songs*, *Expositor's Bible Commentary*, vol. 5, Grand Rapids: Zondervan, 1991, p. 1203.

《雅歌》中制伏了罪的恋慕与人和上帝的精神之爱可以而且应该相通。

除了对美丽的恋慕,爱情更是心心相印:新娘称新郎是“我心所爱的”(1:7,3:1,3,4),新郎说“我妹子,我新妇,你夺了我的心!”(4:9)“心”(nephesh)是情感的中心,包括精神和欲望。但爱情的欲望不是无节制的情欲:“爱情,众水不能熄灭,大水也不能淹没”;爱情的基础不是物质:“若有人拿家中所有的财宝要换爱情,就全被藐视”(8:7)。

### (3) 新娘的神圣寓意

如果撇开爱情中“恋慕”的欲望不论,强调爱情之心和圣灵相通,那么爱情和婚姻获得夫妻“二人成为一体”(创世记2:24)的神圣意义。《旧约》用婚姻比喻上帝与人的合约关系,《新约》把教会比作基督“新妇”。犹太教和基督教神学家按照寓意解经的方法解释《雅歌》,自有不可否认的依据。

《雅歌》歌颂的爱情无疑具有天启智慧。它一反现实生活中的一夫多妻制,歌颂新郎对新娘的纯洁、专一的爱情。所罗门有“六十王后,八十妃嫔,并有无数的童女”(6:8),但所罗门称他的新妇是“我的完全人,只有这一个”(9),她是“书拉密女”(shûlammîth),这个词的词根 shâlēm 的意思是“完全”或“和平”。新妇的独一无二在于“她母亲独生的,是生养她者所宝爱的。众女子见了就称她有福;王后妃嫔见了也赞美她”(6:9)。如果“她母亲”和“生养她者”有圣灵的精神寓意,“众女子”和“王后妃嫔”比喻先知和祭司,那么这个独一无二的新娘可被解释为圣母玛利亚<sup>①</sup>或基督的教会。<sup>②</sup>

### (4) 耶和华忌邪的先知体验

新娘声称爱情的专一性:“良人属我,我也属他”(2:16,6:3,7:10)。

①《路加福音》1:41—42:“伊利莎白被圣灵充满,高声喊着说:‘你在妇女中是有福的,你所怀的胎也是有福的。’”

②《启示录》19:6—7:“‘哈利路亚!因为主我们的神,全能者作王了。’我们要欢喜快乐,将荣耀归给他。因为羔羊婚娶的时候到了,新妇也自己预备好了。”

专一的爱情和排她的嫉妒是同一的：“求你将我放在心上如印记，带在你臂上如戳记；因为爱情如死之坚强，嫉恨如阴间之残忍。所发的电光，是火焰的电光，是耶和华的烈焰（shalhebhtyāh）”（8:6）。有些译本（如 NIV, RSV）把 yāh 译为“强劲有力”或“极猛烈”，取消了《雅歌》中仅有的耶和華之名，如此一来，掩盖了《雅歌》中的爱情与先知书中的体验之间的一个重要联系。

耶和華既是慈愛的神（出埃及記 34:6），也是“忌邪的神，名為忌邪者”（14）。“忌邪”即嫉妒，和《雅歌》的“嫉恨”是同一詞。“慈愛”和“忌邪”與“愛情”和“嫉妒”的關係一樣，是合約或婚姻關係的兩個方面。《雅歌》中新娘表達對不忠貞愛人的嫉恨，正是先知感受到“耶和華的烈焰”對違反合約、崇拜偶像的以色列人的懲罰。

在先知書中，耶和華使何西阿兩次親身經歷妻子與外人淫亂（1:，3:1），體驗到以法蓮人王國背叛，何西阿譴責以色列人說：“你們的女兒淫亂，你們的新婦行淫”，“你們自己離群與娼妓同居，與妓女一同獻祭”（何西阿書 4:14）。耶和華默示耶利米：“你在這地方不可娶妻，生兒養女”（耶利米書 16:2），因為猶大國已經背叛她的丈夫耶和華，“新郎和新婦的聲音從這地方止息了”（9）。以西結譴責耶路撒冷說：“你父親是亞摩利人，你母親是赫人”（以西結書 16:3），“你的姐姐是撒瑪利亞”，“你的妹妹是所多瑪”（46），“哎！你這行淫的妻啊，寧肯接外人不接丈夫”（32）。雖然《雅歌》的主要內容是歌頌專一愛情，但如果没有先知書中嫉恨或忌邪體驗的反襯，《雅歌》中愛情與合約之愛緊密相關的主題將得不到充分顯示。

## 6. 宮廷智慧

以色列王國歷史較短，他們需要學習、借鑒外邦王國的治理經驗。古代智慧人大多為宮廷謀士，如聖經記載的巴比倫王尼布甲尼撒的“哲士”（但以理書 2:12）和波斯王的“達時務的明哲人”（以斯帖記 1:13—14）。

《箴言》中“君道”和“臣道”主要来自外邦君王治理国家和官吏处理政务的明智之学。

### (1) 君道

君主要以仁爱治国，“王的脸光，使人有生命；王的恩典，好像春云时雨”(16:15, 参见 19:12)，“王因仁慈和诚实，得以保全他的国位，也因仁慈立稳”(20:28)。反之，“无知的君多行暴虐”，“邦国因有罪过，君王就多更换”(28:16, 2)。

君王要集思广益：“不先商议，所谋无效；谋士众多，所谋乃成”(15:22)。不能让恶人当政：“除去王面前的恶人，国位就靠公义竖立”(25:5)。

君王要以智慧听讼裁判，“王的嘴中有神语，审判之时，他的口必不差错”(16:10)；“智慧的必能得人”(11:30)，“帝王的荣耀在乎民多；君王衰败在乎民少”(14:28)。

君王要善于辨别忠奸真伪，“将事隐秘，乃神的荣耀；将事察清，乃君王的荣耀”(25:2)；“君王若听谎言，他的一切臣仆都是奸恶”(29:12)，“智慧的王簸散恶人”(20:26)。

君王的谋略要深藏不露，“好像深水，惟明哲人才能汲引出来”(20:5)。“天之高，地之厚，君王之心也测不透”(25:3)。

### (2) 臣道

臣“不要在王前妄自尊大，不要在大人的位上站立”(25:6)；要以智慧和勤政得到君王信任，“智慧的臣子蒙王恩惠”(14:35)，“殷勤人的手必掌权”(12:24)。要为君王谋善，不唆使作恶，“谋恶的，岂非走入迷途吗？谋善的，必得慈爱和诚实”(14:22)。

臣要善于劝谏、建言，“口善应付，自觉喜乐，话合其时，何等美好”(15:23)。要劝阻君王作错事，“恒常忍耐，可以劝动君王”(25:15)，“王的震怒，如杀人使者；但智慧人能止息王怒”(16:15)；尤其要谏阻君王杀人或致命的错误，“人将被拉到死地，你要解救；人将被杀，你须拦阻”

(24:11)。

官吏不能贪赃枉法，“瞻徇恶人的情面，偏断义人的案件，都为不善”（18:5，参见 28:21）。“索要贿赂，使国倾败”（29:4），“贪恋财利的，扰害己家；恨恶贿赂的，必得存活”（15:27）。

## 7. 人生智慧的解构

《传道书》质疑人生智慧和努力的价值，得出悲观、失望的结论，流露彷徨和困惑的生活态度。《传道书》的基调与圣经价值观似乎不一致，以致犹太拉比质疑道：“所罗门啊，你的智慧在哪里？你的言语不但与你父亲大卫的言语相矛盾，而且自相矛盾”；但同时又说：“为什么圣贤们没有忘记它呢？因为它开始于律法的言语，结束于律法的言语。”<sup>①</sup>现代读者也有类似疑惑和印象。研究者于是设想《传道书》有多个作者或编者，至少是三个不同作者：传道者、圣者（chāsīdhîm）和智慧人（chākhām）。<sup>②</sup>少数研究者坚持本文的统一性，但在明显相互矛盾的观点如何统一、传道者是不是所罗门等问题上没有共识。我们按照关于所罗门智慧与外邦人智慧关系的分析，认为该书中确有两个不同声音，一个声音代表外邦人智慧，另一个声音代表所罗门智慧，两者不是矛盾关系，所罗门用天启智慧解构外邦人智慧，指出他们的困境，给他们指明出路。传道者可以说是公元前 10 世纪的解构主义者，他要重估世人的一切价值，推翻他们的所有思想偶像；但不同于现代的解构主义者，他不是虚无主义者和怀疑主义者，他用确定不疑的启示和信仰解构外邦人智慧。让我们用文本证据来描述这位解构主义者的智慧。

### （1）传道者所罗门

在《箴言》和《雅歌》中，所罗门智慧和外邦人智慧没有明确区别，所

<sup>①</sup> T. Longman III, *The Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids: B. Eerdmans, 1998. pp. 27 - 28.

<sup>②</sup> Ibid, p. 21.

罗门学习、改造、融合外邦人智慧,建构普世人生智慧。所罗门在《传道书》中以“在耶路撒冷作王,大卫的儿子,传道者”(1:1)名义说话,他是与外邦打交道的大卫王国之王。按照规矩,外邦人尊称君王名号,而不直呼其名,比如,推罗王希兰称所罗门为“大卫一个有智慧的儿子”(5:7),示巴女王称之为“坐以色列的国位”之王(10:9)。同样,所罗门对外邦人只宣告国王名号,而不自称其名。

“传道者”(qōheleth)的词根是“召聚”(yaqhēl),如“所罗门将以色列的长老和各支派的首领,并以色列的族长,召聚到耶路撒冷”(列王纪上 8:1)。同书记载“天下列王听见所罗门的智慧,就都差人来听他的智慧话”(3:34);“普天下的王都求见所罗门,要听神赐给他智慧的话”(10:24)。外邦列王和他们的代表聚集耶路撒冷听取所罗门智慧。注意这二次记载分别在圣殿建立之前和之后,第二次强调“神赐给”所罗门的话。传道者 40 余次提到“神”(’ēlohîm),但没有一次提到耶和華,这表明听众大多是不知耶和華之名的外邦人。传道者告诫:“你到神的殿要谨慎脚步”(5:1),“你在神面前不可冒失开口”(2),“你许愿不还,不如不许”(5),等。听众也应是懂以色列献祭仪式的参观圣殿的外邦人。《传道书》大概是所罗门在外邦人聚会上的讲演集。

圣经说:“所罗门的智慧超过东方人和埃及人的一切智慧”,这是《传道书》的主题。传道者开始说:“我得了大智慧,胜过我以前在耶路撒冷的众人,而且我心中多经历智慧和知识的事”(1:16)。这正是历史书记载的所罗门智慧的形象。传道者不只是以色列人智慧的结晶,而且“专心用智慧寻求查究天下所作的一切事”(13),传道者尽知天下万邦之事,因此有智慧和能力评论外邦人智慧。传道者在与外邦人的较量中“超过”他们的智慧,他用来形容外邦人智慧的常用词是“阳光之下”(tachath shemesh),这个词出现 29 次,每次都指传道者“超过”的事情,或是外邦人智慧追求的价值,或是它们的内在缺陷。

传道者并不一味否定、怀疑一切,他按照自己的信念解构外邦人的

智慧,他反复宣称的信念有:“敬畏神”(3:14,5:7;7:18,8:12—13,12:3),人皆有罪(7:20,27—28;8:11,9:18),神的试探(1:13;3:10,18;5:6;7:13),人不能窥测神的智慧(3:11;9:1,11:5),神的恩赐(2:24—26,3:12—13,22;5:18—19;8:15;9:7—9),神的公义审判(3:17,8:12—13;11:9;12:7,14),智慧的可贵(1:13;1:16;2:3,13;4:13;7:4—5;7:11—12,19;8:1,5;9:13,15,17;10:2,10,12;12:9,11),等。这些信念都是所罗门智慧的特征,与《箴言》相一致。在《传道书》中,所罗门的使命主要不是向合约之外的外邦人传授这些信念,而是用圣经启示解构外邦人的智慧,补救他们的缺陷。直到最后,他才从正面教导外邦人超越自身智慧,接受天启智慧;并教导以色列人更应恪守律法和天启智慧。

## (2) 循环论的世界观和历史观

传道者的问题是:“人一切的劳碌,就是他在阳光之下的劳碌,有什么益处呢?”(1:3)“劳碌”(‘āmāl)指劳作,“阳光之下的劳碌”即人生追求,等于“阳光之下的智慧”(9:13);“益处”(yithrôn)相当现在所说的价值。传道者发现世人的智慧和价值“都是虚空,都是捕风”(12),得到“万事令人厌烦”(8)的结论。“虚空”(hebel)指人生没有意义和价值,而不是指世界万物不存在。外邦人虚空的人生观与他们循环论的世界观和历史观有密切联系,而循环论也是没有意义的理论。因此,传道者对外邦人智慧的总结是:“虚空的虚空,虚空的虚空,凡事都是虚空”(1:2;12):第一个“虚空”(hăbhābēl)指循环论的理论基础,第二个虚无(hăbhābēlîm)指在此理论上产生的没有价值的人生观。

传道者用“一代过去,一代又来,地却永远长存”(1:4),以及日出和日落、风向旋转和河海互流的循环,分别代表古代哲学的土、火、风、水的自然循环论。“代”(dôr)的动词形式是 *dwr*,表示循环运动,同词根的另一名词是“球”(dwôr)。以赛亚说,上帝必将以色列人“滚成一团”,“好像抛球一样”(22:18);地球作圆圈式的循环往(hôlak)复(bô)运动,一个循环即“一代”。

人类历史的循环是“世代”的交替,历史在世代交替中重复同样的事件:“已有的事,后必再有;已行的事,后必再行。日光之下,并无新事”(9);正在发生的事情“在我们以前的世代,早已有了”(10);“已过的世代,无人记念;将来的世代,后来的人也不记念”(11)。

传道者并没有完全否定外邦人的循环论世界观,但要求把循环运动看作上帝创造和维系万物的法则:“神造万物,各按其时成为美好,又将永远(lě'ōlām)安置在世人心心里”(3:11)。在“时间”和“永远”中,“神一切所作的,都必永存,无所增添,无所减少。神这样行,是要人在他面前存敬畏的心”(3:14)。

传道者认为历史的循环是“神使已过的事重新再来”(3:15)。神在时间中安排人类事务:“凡事都有定期,天下万务都有定时”(3:1)。“定期”(zēmān)指一事件的持续时间,“定时”(ēth)指一事物向反面转变的时刻,人类社会中一切事物在时间中不停向自己反面转化,因此表现为历史的循环往复。传道者以七个对子,即,生与死,建造与毁灭,欢笑与哀哭,得与失,攻守与放弃,纳入与敷出,亲和与狠斗之间的相互转化为例(3:2—8),说明历史事件和进程是人力不可控制的循环。

传道者问道:“这样看来,作事的人在他的劳碌上有什么益处呢?”(3:9)他的回答是:“神叫世人劳苦,使他们在其中受经练”(10)。传道者用智慧考察人类历史,“乃知神叫世人所经练的是极重的劳苦”(1:13)。这些话中隐含着耶和华对人类祖先犯罪的咒诅:“你必终身劳苦,才能从地里得吃的”(创世记 3:17),“你本是尘土,仍要归于尘土”(19)。外邦人不知道圣经启示,不明白人类命运是“终身劳苦”、“从地里得吃的”和“归于尘土”,因此产生虚无的人生观。传道者解构外邦人智慧的主要任务是破除他们的人生观。

### (3) 人生价值的虚无

《传道书》中一再(2:14,3:19,9:2—3)说到“命运”(miqreh),其词根是 qrh(“遇见”或“遭遇”),特指人必遭遇死亡。死亡的时刻是“死期”(8:

8)，“死期”是掌管万事万物的“定期”的一种，是每个人不可逃脱的命运：“死是众人的结局”(7:2)，“无人有权力掌管生命，将生命留住，也无人有权力掌管死期”(8:8)。

死亡毁灭了人的生命价值和人生意义。首先，生命毁灭了人类的尊严，“使他们觉得自己不过像兽一样。世人遭遇的，兽也遭遇，所遭遇的都是这样；这个怎样死，那个也怎样死，气息都是一样。人不能强于兽，都是虚空”<sup>①</sup>(3:18—19)。“气息”(rūäch)指“人的灵”和“兽的魂”(21)，两者没有上升和下地之分，人和动物一样，“出于尘土，也都归于尘土”(20)。在死亡面前，人生的业绩不过是过眼烟云。比如，所罗门的事业成就，“日见昌盛，胜过以前在耶路撒冷的众人”(2:9)，但是，“有人用智慧、知识、灵巧所劳碌得来的，却要留给未曾劳碌的人为份。这也是虚空，也是大患”(2:22)。

人终有一死的事实意味着一切人生价值的消亡。死亡抹杀了财富的价值：即使一个人拥有“资财、丰富、尊荣”，“一样不缺，只是神使他不能食用，反有外人来食用。这是虚空，也是祸患”(6:2)。死亡抹杀了名声的价值：“死了的人，毫无所知，也不再赏赐，他们的名无人纪念”(9:5)。死亡抹杀了智慧人与愚昧人的差别：“智慧人和愚昧人一样，永远无人纪念，因为日后都被忘记；可叹智慧人死亡，与愚昧人无异”(2:16)。死亡抹杀了长寿与短命的差别：“人若生一百个儿子，活许多岁数，心里却不得满享福乐，又不得埋葬；据我说，那不到期而落的胎比他倒好”(6:3)；“那人虽然活千年，再活千年，却不享福，众人岂不都归一个地方去吗？”(6)

传道者强调人的死亡命运的目的是要唤醒世人正视死亡：“活人也必将这事放在心上”(7:2)，并积极地面面对死亡的挑战：“这场争战，无人

<sup>①</sup> 和合本译为“所遭遇的”，英文标准版(ESV)译为“what happens to”，新标准版(NRSV)译为“fate”。

能免”(8:8)。面对死亡的积极生活,一要珍惜生命:“与一切活人相连的,那人还有指望;因为活着的狗,比死了的狮子更强”(9:4);也要珍惜同伴的生命,“两个人总比一个人好”(4:9)。二要安享神的赐予:“人莫强如吃喝,且在劳碌中享福,我看这也是出于神的手”(2:24);“在你一生虚空的年日,就是神赐你在日光之下虚空的年日,当同你所爱的妻快活度日”;“人活多年,就当快乐多年”(11:8)。传道者并不反对劳碌,但劳碌只是快乐的手段,而不是相反。如果为个人业绩和名利等无用价值而忙碌,以“用智慧、知识、灵巧”等手段,那么这些劳碌的智慧人不如享福的愚昧人:“愚昧人抱着手,吃自己的肉,满了一把,得享安静,强如满了两把,劳碌捕风”(4:5—6)。

#### (4) 善和恶、智和愚的“中道”

传道者指出人类道德面临的一个普遍难题,即善人无好报,恶人得好运:“有义人行义,反致灭亡;有恶人行恶,倒享长寿。这都是我在虚度之日所见过的”(7:15);“罪人虽然作恶百次,倒享长久的年日”(8:12);“义人所遭遇的,反照恶人所行的;又有恶人所遭遇的,反照义人所行的。我说,这也是虚空”(8:14)。这里所说的“虚空”指人类惩恶扬善的道德价值被否定。面对丧失道德的虚空,甚至比面对死亡更加困难,因为它使人感到生不如死,欲死而不能:“我赞叹那早已死的死人,胜过那还活着的活人。并且我以为那未曾生的,就是未见过日光之下恶事的,比这两等人更强”(4:2)。

传道者开导外邦人如何在他们不公正的社会中生活。传道者相信,社会的不公正无损于神的公正,因为“神必审判义人和恶人,因为在那里,各样事务,一切工作,都有定时”(3:17)。犯罪的恶人虽然“享长久的年日”,“然而我准知道,敬畏神的,就是在他面前敬畏的人,终久必得福乐。恶人却不得福乐,也不得长久的年日;这年日好像影儿,因他不敬畏神”(8:12—13)。“这年日好像影儿”指恶人的长久年日只是人间幻相,终将受到神的公正审判。

神的公正审判与人的不公正审判之间的巨大差距不可跨越，“因为神在天上，你在地下”（5:2）。外邦人不认识耶和华，耶和华向他们显现为造物主，但在所罗门时代不是他们的救赎主。外邦人向神祈福，不能改变他们的命运：“神使为曲的，谁能变为直呢？”（7:13）在神的面前，“众人的命运都是一样的，义人与恶人、好人与坏人、洁净的与不洁净的、献祭的与不献祭的，所遭遇的都是一样的”（9:2）。这里的四个区分只是按照人的标准的相对区分，在神的眼里，所有人都是罪人：“时常行善而不犯罪的义人，世上实在没有”（7:20）；“世人满心作恶”（9:11）；“看哪，一千男子中，我找到一个正直人；但众女子中，没有找到一个”（7:27—28）。

由于人都是罪人，任何人不能自以为义，按照自己的标准判断善恶。在外邦人不知道耶和华公义的情况下，传道者劝导他们在善与恶、智与愚之间采取中道：“不要行义过分，也不要过于自逞智慧，何必自取败亡呢？不要行恶过分，也不要为人愚昧，何必不到期而死呢？你持守这个为美，那个也不要松手，因为敬畏神的人，必从这两样出来”（7:16—18）。“这两样”指避免“极端的善”和“极端的恶”，既不要因行义和智慧过分而“败亡”，也不要行恶和愚昧过分而得到“长寿”。为了避免这两个极端，需要放弃自我判断的标准，服从神的安排。这样，通过善与恶、智与愚的“中道”，外邦人可以达到的“敬畏神”的目标了。

#### （5）外邦人智慧的用途

由于世人没有区分善恶之分的绝对标准，德福不一致是常见现象：“日光之下，快跑的未必能赢，力战的未必得胜，智慧的未必得粮食，明哲的未必得资财，灵巧的未必得喜悦：所临到众人的，是在乎当时的机会”（9:11）。“机会”即运气。运气与命运不一样，命运对所有人都一样，运气却有好坏之分；人不能靠自身努力或通过祈求神来改变自己的命运，却可以发挥自身能力以把握现成的好运，避免不期而遇的厄运。从根本上说，外邦人把握运气的能力是神所赐。传道者说：“我所找到的只有一件，就是，神造人原是正直，但他们寻出许多巧计”（7:29）。人的“巧计”

(chishshebhônôt)的词根是 chshbh(思想, 算计), 即对个人利益的算计, 世人丧失了神赐予的正直本性, 却保留了趋利避害的能力, 充分运用这一能力, 他们可以在一定程度上掌握运气。外邦人智慧不过是掌握运气的技巧而已, 如果没有这种技巧, 人如同动物, 如同“鱼被恶网圈住, 鸟被网罗捉住”, “祸患忽然临到的时候, 世人陷在其中”(9:12)。在此意义上, 传道者肯定外邦人智慧有相对于愚昧而言的好处: “得智慧指教, 便有益处”(10:10), “智慧人的口说出恩言; 愚昧人的嘴吞灭自己”(12)。

9:13—10:18 记述了传道者为外邦人智慧的用途提供的种种例证。从这些例证来看, 得到这种趋利避害技巧的智慧, 其实只需保持健康的常识即可。比如, 不要犯“愚昧人立在高位, 富足人坐在低位”这样的“掌权的错误”(6); 作工时注意安全, 准备好工具; “你的王若是孩童, 你的群臣早晨宴乐”的邦国有祸(16); “酒能使人快活, 钱能叫万事应心”(19), “你不可咒诅君王”(20), 等等。这些格言与《箴言》相似, 与《传道书》以前的否定似乎不一致。其实, 两者是传道者思想的两个方面: 他在否定了外邦人智慧的价值之后, 反过来又肯定它在日常生活和政治中的用途。他一方面告诫外邦人不要依靠自身智慧追求虚空的人生价值和目标, 另一方面告诫他们安享工作带来的成果, 外邦人智慧作为工作技巧和生活常识必不可少, 因此得到肯定的评价。

#### (6) 超越外邦人智慧

传道者指出, 外邦人智慧虽然有益, 但非常有限。首先, 他们的智慧最终难免价值的虚空。比如, 一个替代老王的少年国王得到民众拥戴, 但“他后来的人, 尚且不喜悦他”(4:15—16)。再比如, 一个穷人用智慧解救了全城人, “然而那贫穷人的智慧被人藐视, 他的话也无人听从”(9:15—16)。其次, 他们的智慧不敌罪人的败坏: “智慧胜过打仗的兵器, 但一个罪人, 能败坏许多善事”(9:18); 再次, “他们的智慧和愚昧相混杂, 不能避免愚昧的污染, 一点愚昧, 也能败坏智慧和尊荣”(10:1)。

外邦人智慧作为应付工作和生活的技巧, 难以从整体和长远的观点

权衡利弊,趋利避害。传道者用三个事例教导外邦人如何超越狭隘和片面的利益观。第一例是广施粮食,如同把粮饼撒在水面上。<sup>①</sup>这样做或能得到受益人的回报,或能在将来不测灾祸降临时挽救更多人。

第二例教导从运气的偶然上升到收益的必然。农民虽然不知“行万事的神的作为”,不知气象,但知道不误农时,勤于撒种,“因为你不知道那一样兴旺;或是早撒的,或是晚撒的,或是两样都好”(11:6),最后总有收获。

第三例可说是《传道书》的高潮。传道者教导如何在有朽生活中达到不朽目标。虽然人生应当享受生活,但要人老体衰“日子必多”(8);年轻时可尽情享受生活,但“要知道,为这一切的事,神必审问你,所以你当从心中除掉愁烦,从肉体克去邪恶”(11:9);在人老体衰之前,“当記念造你的主”(12:1),以便在生命尽头“尘土仍归于地,灵仍归于赐灵的神”(7)。这是从外邦人智慧上升到天启智慧的过程。

传道者的听众是外邦人,所以《传道书》中的“智慧”一般指外邦人智慧。传道人最后对以色列人中的学生(“我儿”<sup>②</sup>)说话,“智慧”的意义转到神赐的天启智慧。他说:“智慧人的言语好像是刺棍,会中之师的言语好像钉稳的钉子,都是一个牧者所赐”(12:11)。“智慧人”(chākhām)和“师”(ba'al)都指传道者。《传道书》的功能是“刺棍”,驱赶牲畜;而《箴言》、《雅歌》的功能是“钉稳的钉子”,坚固人心;两者都来自上帝(“牧者”)的智慧。

“传道者因有智慧,仍将知识教训众人;又默想,又考查,又陈说许多箴言”(12:9)。就是说,传道者是《箴言》作者,他用正面的告诫和教诲传授人生智慧。但是,“著书多,没有穷尽;读书多,身体疲倦”(12:12)。因

① “水面”是双关语:一方面比喻煎饼薄如水面,另一方面比喻施舍面广。

② 圣经“智慧文学”一般以“父子”表示“师生”关系,如“我儿,要听你父亲的训诲”(箴言 1:8),见 A. P. Ross, *Proverbs, Expositor's Bible Commentary*, vol. 5, Grand Rapids: Zondervan, 1991, p. 907.

而《传道书》用怀疑和否定方法,通过解构和超越外邦人智慧,坚定以色列人的天启智慧和信念:“总意就是敬畏神,谨守他的诫命,这是人所当尽的本分”(12:13)。

总而言之,传道人相信和宣传人的灵不朽、上帝审判等天启智慧,他虽然尚不知道死后复活和得救永生的道理,但他用死亡消解一切世俗价值,为新约时代彻底解构和完全超越外邦人智慧<sup>①</sup>作了必要准备和铺垫。《传道书》与圣经的默示协调一致,正典地位毋庸置疑。

---

<sup>①</sup>《哥林多前书》1:20:“智慧人在哪里?文士在哪里?这世上的辩士在哪里?神岂不是叫这世上的智慧变成愚拙吗?”

## 第四章 先知时代

所罗门死后,大卫王国分裂为南部的犹大国和北部的以色列国。<sup>①</sup>以色列国有4个王朝和末代的杂姓王,历时210年,共19个君王;犹大国历时335年,除了太后亚他利雅篡权的7年,18个君王都是大卫后裔,可谓大卫王朝。与历史上一切王国一样,这两个王国充满背叛、阴谋、暴力、道德堕落、篡位弑君,最终亡国。其情形犹如中国春秋时期“弑君三十六,亡国五十二,诸侯奔走不得保其社稷者不可胜数”<sup>②</sup>。所不同的是,耶和华的先知是以色列王国分裂时代的主角,他们始终活跃在以色列这两个王国政治中心,他们的精神影响是以色列社会的中流砥柱。先知的历史地位把圣经理史书同其他王朝史和历史编纂学区别开来。

与历史书相呼应,同时代的先知书见证以色列人违约的罪恶,传达耶和華对以色列和其他民族未来的启示。耶和華先知的见证、启示和预言,把圣经先知书与古代其他王国的智慧文学和哲学作品区别开来。

上一章解释大卫王国兴起的历史记事与大卫诗篇和所罗门智慧的相互关照和呼应,理解“大卫之约”的启示和见证,本章使用同样方法,在历史

---

① 为避免“以色列国”与“以色列人王国”相混淆,本章也用“北国”称呼“以色列国”,用“南国”称呼“犹大国”。

② 《史记·太史公自序》。

书和先知书的关联中,在王国分裂时期的历史背景中,理解和说明先知言行的启示意义和历史意义。与以前的经书不同,《列王纪》和《历代志》中有较准确的以色列诸王编年史,参照中东其他史书的编年史和考古证据,现在可以大致确定以色列编年史的年代。与其他民族的编年史一样,圣经历史书虽然按照君王在位时间记述历史;但历史书的主要内容不是君王传记,而是先知们传达并身体力行的上帝耶和華的信息。历史书记载犹太国和以色列国朝代,以及与先知们的活动时间有如下对应联系。<sup>①</sup>

犹太国	以色列国		先知
罗波安(931—914) 亚比央(913—910) 亚撒(909—868)	第一王朝	耶罗波安(931—910) 拿答(910—909)	亚希雅,示玛雅
	第二王朝	巴沙(909—886) 以拉(886—885) 心利(885)	哈拿尼的儿子耶户, 俄德的儿子亚撒利雅
约沙法(872—847) 约兰(862—841) 亚哈谢(841) 亚他利雅(841—835) 约阿施(835—796) 亚玛谢(796—767) 撒迦利雅或乌西雅 (791—739) 约坦(752—736)	第三王朝	暗利(885—874) 亚哈(874—853) 亚哈谢(853—852) 约兰(852—841)	以利亚,米该雅 以利沙
亚哈斯(743—715)	第四王朝	耶户(841—814) 约哈斯(814—798) 约阿施(798—782) 耶罗波安二世 (793—753) 撒迦利雅(753)	撒迦利亚 以利沙去世  何西阿,约珥 阿摩斯,约拿
希西家(715—688) 玛拿西(698—643) 亚们(642—640) 约西亚(640—609) 约雅敬(609—598) 约雅斤(598) 西底家(597—586)	末代王朝	沙龙(752) 米拿(751—742) 比加辖(741—740) 比加(740—732) 何细亚(731—722)	弥迦,以赛亚 俄巴底亚
			哈巴谷,西番雅,那鸿 耶利米 以西结

① R. D. Patterson and H. J. Austel, *1, 2 Kings*, Expositor's Bible Commentary, vol. 4, 1988, pp. 13 - 14; G. L. Archer, *The Chronology and Metrology of the Old Testament*, Expositor's Bible Commentary, vol. 1, Grand Rapids: Zondervan, 1979, p. 371. 先知年代有所改动。

## 第一节 耶和華一神論的捍衛者

分裂時代的先知是耶和華一神論的堅定捍衛者和實踐者，他們的主要任務是反偶像崇拜，他們的言行是社會改革和改朝換代的精神動力。聖經反對任何個人崇拜，聖經歷史書不為君王樹碑立傳，歌功頌德，卻是耶和華先知的英雄譜。

### 1. 《列王紀》、《歷代志》和先知書作者考

希伯來聖經與《舊約》的分類目次和分類有所不同，如下圖所示。<sup>①</sup>

希伯來聖經	舊約
一、摩西五經(Torah)：	一、律法書：摩西五經
二、先知書	二、歷史書
1. 前期先知書：從《約書亞記》到《列王紀》	三、詩歌和智慧書
2. 後期先知書：《以賽亞書》，《耶利米書》，《以西結書》，十二小先知書	四、先知書：四大先知書和十二小先知書
三、著作(Ketuvim)：詩歌和智慧書，《路得記》，《耶利米哀歌》，《以斯拉記》，《但以理書》，《以斯拉-尼希米記》，《歷代志》	

希伯來聖經的分類法與經文的作家所屬不同群體有關。祭司、智慧人和先知是以色列社會的知識分子，如《耶利米書》，“我們有祭司講律法，智慧人設謀略，先知說預言，都不能斷絕”(18:18)。希伯來聖經把先知作者的經文歸於先知書，先知書的“前期”和“後期”不完全是時間的先後，而是按風格上的區分：“前期”風格接近於律法書在歷史敘事中表達啟示的方式，而“後期”先知專門表達默示的作品是王國分裂時期新的創

<sup>①</sup> A. J. Hauser and D. F. Watson, *A History of Biblical Interpretation*, vol. 1, Grand Rapids: Eerdmans, 2003, pp. 34-35.

作。希伯来圣经把祭司作者和智慧者的作品归为一类,可能是为了表明两者的智慧与先知得到的默示有所不同。

《旧约》的分类不强调先知作者、祭司作者和智慧人的区分。这三类作者都受到圣灵默示,所不同的是,有些先知作者和祭司作者按照以色列史的时间顺序表达默示,他们的作品归为历史书;而先知书和智慧书没有明显的历史叙事,最多只是在标题中简要交代历史背景。智慧书和先知书都借助诗歌、寓言和格言等文学方式表达启示或智慧,差别在于,先知书表达耶和華在历史的某一时刻所说的话,而智慧书一般不直接传达耶和華的话,而用作者自己的话表达接受和理解的启示或智慧。智慧书的作者不限所罗门代表的智慧人,也可以是先知(如大卫和约伯)或祭司。反之亦然,先知书的作者也可以是智慧人(如但以理)和祭司(如哈该,撒迦利亚)。

大卫王国专设“史官”(撒母耳记下 8:16),后来历代君王都有“书记”(列王纪上 12:10—下 25:19),他们对朝廷的历史有详细记载。历史书提到同时代的宫廷史家的著作至少有四种:大卫王记(历代志上 27:24),所罗门记(列王纪上 11:41),犹大列王记(列王纪上 14:29—下 24:5 等 15 处,历代志下 27:7—36:8 等 3 处),以色列诸王记(列王纪上 14:19—下 15:31 等 18 处,历代志上 9:1—下 36:8 等 17 处)。但是,历史书先知作者和祭司作者不是专门的历史学家,他们只是利用宫廷史家记录中的某些材料,与启示无关的历史记载,只用“其余的事……都写在犹大(或以色列)列王记上”这样的句式一笔带过。这样的句式提醒读者,历史书不是一般的历史著作,历史书作者熟悉并有选择地引用同时代历史著作见证启示,验证预言。

《列王纪》中说所罗门征用迦南人做苦工“直到今日”(列王纪上 9:21),两个王国的分裂“直到今日”(12:19),耶户拆毁了巴力庙当厕所“直到今日”(下 10:27),以色列国灭亡后的情景“直到今日”(列王纪下 17:23,41)。这些不同的截止期提示《列王纪》不是某一个时期作品。《列王

纪》结束于“犹大王约雅斤被掳后三十七年”即公元前 561 年,而且全书中没有未来返回耶路撒冷的提示,表示该书最后成书于被掳期间。《历代志》参照和引证两个王国的宫廷史直至亡国,结束于居鲁士的诏文,表明该书写作于被掳之后。

我们肯定两书最后成书于被掳期间和被掳之后,并不意味着承认它们的作者是同时期的“申命史家”。首先,正如我们在分析《撒母耳记》与《申命记》的差异时所表明的那样,王国时代和摩西时代的上帝与以色列人的合约关系,这两个时代的先知启示或智慧,以及社会结构,存在着不可归约的差异。其次,《列王纪》和《历代志》虽然记载数百年前的历史,但依据的史料来自过去的宫廷史记录,因此有很高的可信度和可靠性。最后,也是最重要的是,两书作者选择、编排和评述这些史料依据一定的启示,这些启示或是作者写作时收到的默示,但更为可靠的依据是分裂时代流传下来的先知书,以及先知熟悉的律法书。

先知书作者记载当下受到耶和华的默示,没有证据可以证明这些书是后人的委伪托或伪造。摩西下达严厉禁令:“若有先知擅敢托我的名说我所未曾吩咐他说的话,或是奉别神的名说话,那先知就必治死”(申命记 18:20);又提出区别假先知的方法:“先知托耶和華的名说话,所说的若不成就,也无效验,这就是耶和華所未曾吩咐的,是那先知擅自说的,你不要怕他”(22)。在摩西开创的先知传统和伴随王国兴起的先知运动中,伪托、伪造先知作品的可能性微乎其微;即使一时得逞,伪先知作品也不能流传,更不用说被当作正典保留在圣经当中了。

先知书作者的生活年代或被历史书所记录,或在先知书中明白交代或有所暗示,或与历史书的年代或时代相对应。尽管有圣经批评者的怀疑和否定,我们可以肯定大多数先知书作者生活在公元前 8 至 6 世纪,先知书在被掳之前已经流行。

在先知书之前,《列王纪》的先知作者按照《撒母耳记》中“大卫之约”的启示,分期写作《列王纪上》和《列王纪下》前 14 章的历史。先知书问

世之后,历史书作者自觉接受其影响,续写《列王纪下》后 11 章。被掳之后,《历代志》的祭司作者,按照先知书和律法书,以大卫王国为重点,强调、补充和完善《列王纪》的历史记载。虽然《列王纪》和《历代志》的作者分属先知和祭司传统,但由于指导他们的先知书和律法书一脉相承,又因为共同的默示的作用,两书记载的以色列史真实可靠,相互对应,并与拯救史的启示彼此验证。因此,我们需要把历史书和先知书参照对观,同时理解两者的启示意义和历史意义。

## 2. 反偶像崇拜的时代主题

反偶像崇拜是耶和华一神论的主题,在分裂时代,耶和华一神论与偶像崇拜的冲突格外尖锐。圣经并没有把以色列人偶像崇拜的罪恶简单地归咎于君王的个人品性,而是在王权政治的历史条件下,说明以色列人为什么如此顽固地拒绝上帝拯救的种种具体原因。从宗教史的角度看,以色列人从崇拜惟一上帝耶和华到崇拜众多别神的转变,可以用宗教交流和融合来解释。在促进宗教交流和融合的因素中,最强有力者有三:通婚,贸易和军事征服,被偶像崇拜国家包围的以色列人也不例外。士师阶段的以色列人因为与迦南民族通婚而“侍奉他们的神”(士师记 3:5—6),所罗门为外邦的嫔妃而引入她们崇拜的偶像(列王纪上 11:1—4)。分裂时代早期,玛迦、耶洗别和亚他利亚三个异族王后是偶像崇拜的主要倡导者。

通过王室通婚、贸易、战争和军事同盟等途径,形形色色的偶像崇拜从四面八方、以空前未有的规模涌入以色列的两个王国;迦南本土宗教被恢复,以色列人的金牛犊崇拜也死灰复燃,甚至律法严令禁止用儿女向死神摩洛或米勒公献祭的恶俗广为流行。

历史书记载了先知运动推动反偶像崇拜的前赴后继艰难历程。这场斗争的结局决定以色列两个王国的命运。每当他们推行和助长偶像崇拜泛滥,就要受到耶和华的公正惩罚,被敌国所打败,民不聊生,家破

人亡；每当以色列人抵制和消除偶像崇拜取得一定成果，便可得到耶和華护佑，打败敌国，国泰民安。

分裂时代以色列人的福善淫祸，似乎在重演士师时代“犯罪—悔改—拯救—再犯罪”（士师记 2:11—23）的恶性循环。但是，拯救史中没有重复。耶和華在《士师记》中用事实教训人，而在先知书中揭示历史教训的启示；这就是，阐明异教别神的虚无和荒谬本质，揭露偶像崇拜的危害，预言上帝的惩罚，呼唤以色列人悔改。虽然以色列人未能悔改而最终亡国，但先知书的启示没有失效过时；相反，这些启示在亡国被掳之后的历史中延续，直接与新约福音和启示相联结。

### 3. 两个王国的正当性和合法性

在《撒母耳记》中，我们看到以色列王国的基本问题是王权的正当性合法性问题。在分裂时代，先知判断君王正当性的标准只有一个，那就是看他是否从事偶像崇拜。凡陷入偶像崇拜的君王都是“行耶和華眼中看为恶的事”，凡抵制、改正偶像崇拜的君王是“行耶和華眼中看为正的事”。“行耶和華眼中看为恶的事”的判断在《列王纪》中共出现 30 次；其中“因耶罗波安所犯的罪，使以色列人陷在罪里”的判决，出现 23 次。以色列国 19 位君王无一例外是恶王，其中 8 位被杀或被迫自杀。这是说，以色列国是不正当的王国。在犹大国 18 位君王中，只有 8 位君王效仿大卫“行耶和華眼中看为正的事”，其中 4 位得到有保留的赞扬：约阿施（列王纪下 12:2），亚玛谢（14:3），亚撒利雅（15:3）即乌西雅（历代志下 26:4）和约坦（15:34）；另有 4 位得到无保留的赞扬：亚撒（列王纪上 15:11），约沙法（历代志下 20:32），希西家（列王纪 18:3）和约西亚（22:2）。就是说，犹大国也只是部分或暂时正当的王国。

以色列王国是否正当不只是历史评价，而且是战争胜负的原因，耶和華用胜利奖赏正当君王，以失败惩罚不正当君王。历史书记载大小战争 50 余次，这些战争在以色列人与亚兰人和亚述、埃及和巴比伦三大强

国之间纵横捭阖的关系中展开,此外还有以色列人两个王国之间的内战,以及他们与宿敌摩押、亚扪、以东、非利士等人的战争。这些战争的胜负,无不在耶和華掌控之中,圣经用“耶和華把××交在××的手中”的术语表示战争胜负。耶和華决定战争胜负的意图有四个模式:第一,审判模式:为惩罚以色列人犯罪而把他们交在敌人手中;第二,福佑模式:为拯救以色列人而把敌人交在他们手中;第三,荣耀自身模式:为耶和華的公义而把亵渎圣名的敌国交在以色列人手中;第四,惩罚双方模式:为惩罚以色列人依赖敌国偶像而把两者交在第三国手中。

扫罗失去正当性后仍是合法君王的启示说明,君王是否正当并不立即和直接地决定他们王国的存留。《列王纪》和《历代志》在正当性问题上没有分歧。但在两个王国合法性问题上,两书的标准不同,评价也不同。这种差异是不同侧重方面的相互补充,而不是非此即彼的矛盾。

《历代志》的作者属于依附于耶路撒冷圣殿的祭司阶层,他们信仰“大卫之约”中耶和華的应许,大卫后裔即使犯罪,即使受到严厉惩罚,耶和華也不会废弃大卫后裔的王位。《历代志》承认大卫王国的分裂,以及犹大国经历的所有失败,都是耶和華对大卫子孙犯罪的公正惩罚;但是,犯罪和惩罚不影响犹大国的合法性。同理,以色列国分裂出去,虽然事出有因,但没有合法性,只是非法政权。《历代志》祭司作者认可犹大国是惟一合法王国,只按照犹大国君王的年代记录以色列史。他们的记录有一定程式和要素,包括:犹大国君王登基年龄,在位时间,为恶或为正的评价,君王在位第几年发生的重大事件,特别详细记载在圣殿举行的仪式和庆典,最后记录君王的安葬地,以及记载这一君王其余事迹的资料来源。《历代志》只在记录犹大国的军事和外交事件时提及“以色列王”,但从不提供他们在位年代、安葬地和宫廷史书资料来源等只有合法君王才配享有的信息,甚至连以色列国被亚述灭亡如此重大事件也不记载。

《列王纪》的先知作者把先知的选择或膏立作为君王合法性的依据。

以色列国的开国君王耶罗波安和以后3个朝代的新王,都是先知策动的结果,以色列国历代王朝因而也被认作合法政权。《列王纪》承认犹大国和以色列国的等同合法性表现为双重纪年法,即犹大王某年等于以色列王某年;或者,以色列王某年等于犹大王某年。以色列王死后也提供安葬地和以色列国宫廷史书的资料来源等信息。以色列国的重要事件,如迁都、联姻、战争、政变、外交等,都加以记载。《列王纪》不同于《历代志》的另一特点是其选材标准不以圣殿为中心,而以先知活动为中心。比如,围绕先知以利亚的活动详细记载以色列亚哈王朝的事件;围绕以赛亚的启示详细记载犹大王希西家的事情。

《列王纪》作者和《历代志》作者虽然分属先知和祭司这两个社会群体和历史传统,写作时间有先后之分;但两者都得到圣灵默示,两书的历史记载同样真实可靠,表达的启示同样弥足珍贵。两书在两个王国合法性问题上虽有分歧,但对君王正当性的评价完全一致。两书不同侧重的记载相互补充,《历代志》补充了《列王纪》没有记载或简略记载的犹大国的某些事件,而《列王纪》补充了《历代志》很少涉及的以色列国的先知运动;《列王纪》不但记载先知对以色列国君王的咒诅,也毫不留情地揭露和批评大卫王国和犹大国的君王。这两本史书不只是用“直笔”忠实记录君王的犯罪,更用圣灵默示毫无保留地传达耶和華的声音。

#### 4. 先知与君王

偶像崇拜在士师时代是民间自发行为;以色列人有了王国以后,君王难辞其咎。所罗门开创君王引进异族偶像的恶劣先例,此后两个王国的大多数君王,或主动提倡、积极推动偶像崇拜,或迎合民间恶俗,放弃反偶像崇拜的义务。分裂时代的先知作为耶和華一神论的捍卫者,是反对、审判君王推行偶像崇拜政策的主要力量。先知与君王的关系在两个王国有不同模式:以色列国先知的“在野模式”和犹大国先知的“在朝模式”。

### (1) 在野模式

北方先知采用“在野模式”的社会政治原因是以色列国君王专制独裁。耶罗波安首创全国的偶像崇拜中心,破坏由利未人担任祭司的传统,迫使祭司阶层从北方撤退到南方(历代志 11:16),10 个支派长老对君王俯首听命。从此,王权独揽独大,独裁肆无忌惮;先知运动成为惟一一不屈服的社会抵抗力量。先知以严厉的咒诅审判君王的罪恶,宣告他们不可逃脱的厄运,制造反抗君王的社会舆论,用耶和華一神论的精神唤起民众觉悟。

在实践中,北国先知运用膏立的特权,从君王的敌对势力中选择新王,取代现任君王。除耶罗波安外,其余被先知选定的新王都是军事首领,他们用军事政变推翻当局统治。因此,以色列国历史表现为篡位弑君的改朝换代。180 年间,朝代轮换 8 次,被弑杀君王 8 人。这些政变领导人只是先知用来惩罚君王的恶行和暴政的工具,他们往往也是邪恶和残忍的暴徒,无论是政变中被杀的人,还是成功地建立新朝代的人,他们都是先知使用的工具,以达到审判恶王和以儆效尤的正当目的。

另外,为了迫使以色列人悔改,先知还膏立“必苦害以色列人”(列王纪下 8:12)的哈薛作亚兰王(列王纪上 19:15)。在屡次被亚兰王击败后,以色列国的犯罪才有所收敛,因而在耶罗波安二世时期迎来中兴。总之,无论从精神或实践上说,先知的“在野模式”是通过政治反对派来抵御当权者偶像崇拜罪恶的远见卓识。

### (2) 在朝模式

耶和華在分裂大卫王国时祝福说:“使我仆人大卫在我所选择立我名的耶路撒冷城里,在我面前长有灯光”(列王纪 11:36)。因此,犹大国虽危难不断,大卫王室没有断绝。犹大国基本维持大卫王国建立时君王、先知、祭司、长老和军队这五种力量相互制衡的政治体制和社会结构。在这样的社会政治背景中,南方的先知没有必要像北方先知那样咒诅和审判君王,而是采取“在朝模式”,用精神影响力积极参与朝政,纠正

君王错误,推动社会改革。

但是,犹大国不等于大卫王国,犹大国和以色列国一样陷入偶像崇拜的罪恶,不断遭到上帝的警告和惩罚。所不同的是,犹大国内部有自我革新的力量,可以通过宗教改革,全面但暂时地清除偶像崇拜。宗教改革的领导者是君王(亚撒、约沙法、希西家和约西亚)或大祭司(耶何耶大),但无一不受到先知的启发和激励;特别是公元前8、7世纪的先知书为希西家和约西亚的宗教改革提供方向和精神动员。犹大国的宗教改革使得大卫之约的明灯在耶路撒冷闪烁不停地薪火相传。

约西亚改革失败后,偶像崇拜势力全面复辟,耶利米等少数先知独挽狂澜,但他们并不是在野的反对派,而是运用政治智慧,善意规劝君王,在朝廷上据理力争。但无力回天,在亡国时期留下尤为悲壮和深邃的启示。

## 5. 受苦难的上帝仆人

无论在朝或在野,先知都是受苦难的上帝仆人。耶稣的使徒回顾他们的事迹:“忍受严刑,不肯苟且得释放,为要得着更美的复活。又有人忍受戏弄、鞭打、捆锁、监禁各等的磨炼,被石头打死,被锯锯死,受试探,被刀杀,披着绵羊、山羊的皮各处奔跑,受穷乏、患难、苦害,在旷野、山岭、山洞、地穴飘流无定,本是世界不配有的人”(希伯来书11:35—38)。这里所写的人和事是分裂时代先知的真实写照。这一时代的先知比以往任何时代遭受更多苦难,他们身体力行地传达和践履上帝之言,因而与偶像崇拜者发生不可避免的、极为激烈的冲突。他们或遭君王的迫害,如以利亚(列王纪上22:10—27);或遭民众讥笑、谩骂和凌辱,如耶利米(15:10,20:7—10);或被假先知所围攻,如米该雅(列王纪上19:2—14);或被假先知所陷害,如阿摩司(7:10—13);还有很多先知被杀害。

面对苦难,耶和华对先知说:“你不要惧怕他们,因为我与你同在,要拯救你”(耶利米书1:8)。耶和华通过试验拣选和拯救他的仆人,“熬炼

他们,如熬炼银子;试炼他们,如试炼金子”(撒迦利亚书 13:9)。先知不是完人,在艰难的试验中,他们也有苦恼和彷徨,但他们“倚靠耶和華的名,仗赖自己的神”(以赛亚书 50:10)。被上帝召唤做先知的人,把挫折和屈辱留给自己,把真理和荣耀归于上帝,他们无愧于上帝代言人的称号。

## 6. 先知的预言

分裂时代的先知承担超时代的历史使命。耶和華说:“看哪,我的仆人,我所扶持、所拣选、心里所喜悦的,我已将我的灵赐给他,他必将公理传给外邦”(以赛亚书 42:1)。这一时代写作的先知书包含近期和远期的预言,近到以色列国和犹大国的灭亡,远至被掳后的回归,乃至新约时代弥赛亚的到来。有些远期预言十分精确,比如,以赛亚预言耶和華膏立居鲁士(45:1),他“必下令建造耶路撒冷,发命立稳圣殿的根基”(45:13);公元前 586 年耶路撒冷被毁时,耶利米预言:“为巴比伦所定的七十年满了以后,我要眷顾你们”(29:10)。圣经批评者不能想象先知如何能够知道二百年之后波斯王居鲁士的姓名和所为,因而认定这些预言不过回归之后的作者伪托先知的创作或增添。

圣经中“先知的話”(matstsā', nibhbh'ā, 等)意思是宣告上帝之言,不等于“预言”(chūzāh),但预言无疑是先知的話的应有之义。在此之前,预言是祭司藉乌陵和土明求问的结果,被掳后人们仍期待“有用乌陵和土明决疑的祭司兴起来”(尼希米记 7:65)。分裂时代先知的预言有两类。一类来自上帝显示或圣灵默示,预言表达上帝必定实现的计划和目的。默示的预言有的无需阐述预言如何实现的具体途径和细节,比如,先知“所见的异象,是关乎后来许多的日子;所说的预言,是指着极远的时候”(以西结书 12:27)。有的默示预言涉及事件的时间、地点、人物等细节,因此显得精确。比如,“神人”预言大卫后裔约西亚要摧毁耶罗波安在伯特利建造偶像的祭坛(列王纪上 13:2),公元前 8 世纪的弥迦预言将有一位掌权者从伯利恒出来(5:2)。无论多么精确的先知预言,必定

被后来的历史所验证,否则,记录拯救史的圣经将与人创作的历史著作没有区别,圣灵默示将与经验观察没有区别。圣经批评者抹杀了这两个区别,因此才把先知的精确预言当作后人伪托,把不精确的预言说成不可验证的想象。

另一类先知预言是关于即将发生事件的对策,比如,不同时期的先知反对与亚述人、巴比伦人和埃及人结盟,反对自满安逸,反对轻启战衅,等等。这类主张出于政治智慧,包括对异族偶像崇拜的警惕,对敌我力量对比的正确判断和健全的政治经验,等等,不一定需要特别的圣灵默示。这类先知预言之所以被证明有先见之明,那是由于先知往往同时也是智慧人,他们的智慧和上帝启示不谋而合。

## 7. 先知的三个类型

先知大抵可分为行动型、思想型和综合型三类。这三个类型的先知分别主导分裂时代的早期、中期和晚期。早期从公元前 931 年的分裂至 9 世纪,中期从公元前 8 世纪初的乌西雅和耶罗波安二世到 722 年以色列国灭亡,晚期从那时到公元前 586 年犹大国灭亡。

早期先知用实际行动反对偶像崇拜,捍卫耶和华一神论,他们在苦难中接受考验,用上帝仆人的榜样力量组织先知运动,他们的代表人物和领导者是以利亚和以利沙。

中期先知是最早先知书的作者,他们把耶和华的话记录成书,传播耶和华一神论和反偶像崇拜的思想,这类思想型先知的集大成者是以赛亚。

晚期先知既是行动者,也是思想家。这类综合型先知的代表人物是耶利米。被掳时的以西结和但以理也可归于这一类型。

本章八节按分裂时代的时间顺序介绍这三个类型的先知,第二、三节:早期的行动先知;第四、五节:中期的思想先知;第六、七、八节:晚期的综合先知。让我们在历史书和先知书的对照同观中,理解分裂时代的

史实和拯救史的启示。

## 第二节 早期先知知行录

历史上的先知从来没有像分裂时代早期那样活跃,《列王纪》的先知作者重点记载他们的前辈的政治活动,比如,策动大卫王国的分裂和以色列国的改朝换代,当面咒诅和审判以色列国的恶王,鼓舞和纠正犹大国君王,推动亚撒和约沙法这两次宗教改革,预言战争胜负,等等。先知决定王朝命运和战争胜负的能力来自上帝之言和圣灵默示,耶和华通过他的先知们,掌控以色列两个王国的兴衰,显示和安排他那“眼目遍察全地”(列王纪上 16:9)的拯救计划。

### 1. 分裂肇始

《列王纪》把大卫王国分裂的原因归结为“耶和华向所罗门发怒”(列王纪上 11:9)。示罗人先知亚希雅在田野里会见耶罗波安,“将自己穿的那件新衣撕成十二片”(30),分十片给他,表示耶和华“必将国从所罗门手里夺回,将十个支派赐给你”(11:31)的旨意。撕新衣的典故是雅各的 10 个儿子谋害约瑟,把雅各为约瑟做的彩衣染了山羊血,诤哄雅各说约瑟被恶兽“撕碎了”(创世记 37:33)。雅各临终前首先为约瑟的长子玛拿西和次子以法莲祝福,但把右手放在以法莲头上,赋予以法莲为大的地位(48:19—20);又祝福犹大说:“圭必不离犹大”(49:10)。雅各的祝福决定以色列各支派的地位,以色列史上以法莲多次与犹大争夺领导地位。大卫王国中始终存在犹大与其他支派之间的矛盾。先知亚希雅用撕新衣的象征行为把十支派的领导权交给以法莲人耶罗波安。

所罗门的儿子罗波安继位后,耶罗波安代表十支派与罗波安谈判,要求减轻所罗门时代的劳役和赋税负担。罗波安慎重考虑了三天,最后拒绝老臣建议的怀柔政策,决定采用年轻气盛的新贵的高压恫吓政策。

他蛮横地对十支派代表说：“我父亲使你们负重轭，我必使你们负更重的轭；我父亲用鞭子责打你们，我要用蝎子鞭责打你们”（12:14）。“鞭子”是税务官的工具，而“蝎子鞭”（‘aqarabbîm）是军法官的工具，这意味着罗波安不但要继续征劳役和赋税，还要征兵役。不堪重负的十支派代表说：“我们与大卫有什么份儿呢？与耶西的儿子并没有关涉。以色列人哪，各回各家去吧！”（12:16）便雅悯人示巴当年用同样的话煽动十支派从大卫王国中分裂出去（撒母耳记下 20:1）。但是，历史不会重演，第一次只是人为的叛乱，而这一次是上帝的惩罚，通过罗波安的错误，耶罗波安成功地把十个支派分裂出去。

《历代志》没有记录所罗门的罪恶，但收录了《列王纪》的判断：罗波安之所以犯错误，“这事乃出于神，为要应验耶和華藉示罗人亚希雅对尼八儿子耶罗波安所说的话”（列王纪上 12:15，历代志下 10:15）。祭司作者说“罗波安办事精明”（历代志下 11:23），但他对以色列民众合理要求的答复如此粗鲁，似乎是一失足成千古恨的偶然失误，实际上背后有上帝安排的计划。

分裂出去的十个支派主要是住在北方的居民，统称“以色列人”。先知作者一方面说“住犹大城邑的以色列人，罗波安仍作他们的王”（12:17）；另一方面说耶罗波安在“会众面前”被立“作以色列众人的王。除了犹大支派以外，没有顺从大卫家的”（20）。前一个说法按照地域区别，住在南方的十支派成员仍受犹大国管辖；后一个说法指会众所代表十支派，这十个支派不包括便雅悯人和利未人（历代志下 11:12—13），也许便雅悯人和利未人在以色列会众中没有代表。<sup>①</sup>

罗波安“招聚犹大全家和便雅悯支派的人共十八万”，准备发动内战，“好将国夺回”（列王纪上 12:21）。先知示玛雅传达耶和華的话：“你

<sup>①</sup> 利未人是祭司阶层，不参加会众；便雅悯人自士师后期那场内战中退出会众（士师记 20:2），事后似乎一直没有返回。

们不可上去与你们的弟兄以色列人争战,各归各家去吧!因为这事出于我”(24)。内战遂被制止,分裂成为定局。

## 2. 先知的咒诅

先知亚希雅利用耶罗波安“大有能力”实施对所罗门崇拜偶像的惩罚,同时传达耶和華的命令:“遵行我的道,行我眼中看为正的事,谨守我的律例诫命”(11:38)。但是,耶罗波安一当上君王,把他的能力用于反叛。耶罗波安惟恐北国的国民去耶路撒冷祭拜,“他们的心必归向他们的主犹大王罗波安”,因此“筹划定妥”(yā'ats, 12:27—28),即阴谋策划。他为了巩固自己的政权,策划并实施三桩罪。

其一,设立偶像崇拜中心。耶罗波安在伯特利和但铸造金牛犊,当作“领你们出埃及地的神”供奉,耶罗波安的罪恶比西奈山下的群体反叛,有过之而无不及。

其二,破坏律法的祭司法规,他“将那不属利未人的凡民立为祭司”。任何人用“一只公牛犊、七只公绵羊”的代价,就能买到祭司头衔(历代志下 13:9)。

其三,私定宗教节日,把律法规定每年7月15日举行的住棚节(利未记 23:34)改在8月15日(12:32)。

耶罗波安是在全国制造偶像崇拜的始作俑者,随后以色列国君王继承了他的衣钵,“因耶罗波安所犯的罪,使以色列人陷在罪里”成为对以色列国恶王的标准判决。

为了抵制耶罗波安私立祭司的违法行为,“以色列全地的祭司和利未人,都从四方来归罗波安”(历代志下 11:13)。曾经支持耶罗波安分裂的先知运动毫不犹豫地与他决裂。当耶罗波安在伯特利的偶像崇拜祭坛前烧香时,一个从南方来的“神人”对他发出咒诅说,“约西亚”必杀这邱坛的祭司,“人的骨头也必烧在你上面”(13:2)。为验证咒诅的效力,神人使祭坛当场破裂,使耶罗波安的手枯干。耶罗波安表示屈服,乞“求

耶和华你神的恩典”(13:6),神人使他的手恢复如常。但是,神人却违背耶和华“不可在伯特利吃饭喝水”(9)的嘱咐,被伯特利的一个老先知“诓哄”(18)到家里吃饭喝水,在回去的路上被狮子咬死。“神人”(ʾîsh hāʾēlōhîm)在圣经中指有行神迹能力的人,这个神人的遭遇一方面说明被人们称为神人的先知既不是神,也不是完人;另一方面说明当时南北两方的先知不团结,不能有效阻止耶罗波安犯罪。

耶罗波安无视神人的警告,原来支持他的亚希雅代表耶和华发出可怕的咒诅:“必除尽耶罗波安的家,如人除尽粪土一般”(14:10)。亚希雅预言宣告:“耶和华必另立一王治理以色列。到了日期,他必剪除耶罗波安王朝”(14:44)。

### 3. 战争惩罚

当耶罗波安在以色列国犯罪时,犹大国的偶像崇拜“比他们列祖更甚”,因此受到上帝惩罚。“罗波安王第五年”即公元前927年,“埃及王示撒上来攻取耶路撒冷,夺了耶和华殿和王宫里的宝物”(14:25),连圣殿中象征安全的金盾牌也被掳去。《历代志下》明确地说,埃及来犯是因为罗波安“离弃耶和华的律法”(12:1)。先知示玛雅传达耶和华的警告:“你们离弃了我,所以我使你们落在示撒手里”(12:5)。罗波安在耶和华面前“自卑”(12),所以能够“自强”(13),做了一些“有善益的事”(12)。

《列王纪上》三次说,罗波安和儿子亚比央“常与耶罗波安争战”(14:30,15:6,7)。虽然亚比央“不像他祖大卫的心,诚实地顺服耶和华他的神”(15:3),但耶和华利用他惩罚比他更为恶劣的耶罗波安。《历代志下》记载了亚比雅(即亚比央)与耶罗波安之间一场大规模战争,犹大国出兵40万,以色列国出兵80万。亚比雅义正词严地声讨耶罗波安“为你们所造当作神的金牛犊”、“驱逐耶和华的祭司亚伦的后裔和利未人”和“照着外邦人的恶俗为自己立祭司”(13:8—9)三大罪行。犹大军队在危急时“呼求耶和华,祭司也吹号”,“神就使耶罗波安和以色列众

人,败在亚比雅与犹大人面前”(13:14—15)。

大卫王国分裂初始,被大卫赶走的非利士人就卷土重来。以色列国重镇基比顿原属但支派领地(约书亚记 19:44),后来分给利未人居住(21:23),王国分裂后利未人撤离到犹大国,非利士人乘虚而入。为了收复基比顿,耶罗波安儿子拿答带兵出征。先知耶户代表耶和华,“从尘土中提拔”巴沙当“领导人”(nāgîdh, 16:2);巴沙在基比顿前线杀了拿答,“篡了他的位。巴沙一作王,就杀了耶罗波安的全家。凡有气息的,没有留下一个,都灭尽了”(15:28—29),验证了先知亚希雅对耶罗波安的咒诅。

巴沙像耶罗波安一样作恶,先知耶户发出了同样可怕的咒诅:“我必除尽你和你的王朝,使你的王朝像尼八的儿子耶罗波安的王朝一样”(16:3)。果然,巴沙儿子以拉登基不久,他的军事首领心利发动军事政变,“心利一坐王位,就杀了巴沙的全家”(16:11),验证了先知耶户对巴沙的咒诅。

正在围攻基比顿的以色列国元帅暗利听到京城发生政变消息,自立为王,回师讨伐心利。心利当王 7 天后即被暗利所杀。暗利建都撒玛利亚,动荡不定的以色列国在暗利王朝稳定了四十多年。

#### 4. 亚撒改革

犹大国前两代君王的偶像崇拜与罗波安的王后、亚比央的母亲玛迦有关。关于玛迦身世,《历代志下》有两个说法:一说是“押沙龙的女儿”(11:20);这一说与《撒母耳记下》说押沙龙惟一女儿是他玛(14:27)的记载不符合。押沙龙三个儿子没有后代(18:18),玛迦应是他玛的女儿。另一说“米该亚(‘米该亚’又作‘玛迦’)是基比亚人乌列的女儿”(历代志下 13:2)较为可靠。玛迦应是押沙龙的外孙女,基比亚人乌列和他玛的女儿,基比亚人是亚扪人部落,所以历史书多次说玛迦“是亚扪人”(列王纪上 14:21,31;历代志下 12:13)。罗波安与 78 个妃嫔生 28 个儿



软,因你们所行的,必得赏赐”(7)。

受亚撒利雅的鼓舞,亚撒发动的宗教改革分三个阶段。首先从民间开始,“从国中除去变童,又除掉他列祖所造的一切偶像清除偶像”(列王纪上 15:12),以及一切“可憎之物”(历代志下 15:8);然后在圣殿前为百姓修建崇拜耶和华的祭坛。亚撒的改革吸引了“以法莲人、玛拿西人、西缅人”等各支派的人,归降犹大国。第二阶段,“亚撒十五年三月”即公元前年月,犹太人和其他支派的人聚集在耶路撒冷举行誓师大会,“他们就立约,要尽心尽性地寻求耶和华他们列祖的神;凡不寻求耶和华以色列神的,无论大小、男女,必被治死”(历代志下 15:12—13)。最后,“亚撒王贬了他祖母玛迦太后的位,因她造了可憎的偶像亚舍拉。亚撒砍下她的偶像”(8—16)。亚撒改革没有涉及北国的偶像崇拜,“邱坛还没有从以色列中废去”(17),但大体说来,“亚撒的心一生诚实”(17),得到耶和华庇护,20 多年无战事。

“亚撒三十五年”即公元前 874 年,以色列王巴沙攻击犹大国。为了赢得内战,亚撒不惜引狼入室,这只狼就是亚兰国。当年为了惩罚所罗门,上帝使“利逊也作以色列的敌人。他恨恶以色列人,且作了亚兰人的王”(列王纪上 11:25)。所罗门死后,亚兰国利用以色列人南北分裂,从中渔利。希旬(Hezion)即利逊(Rezon)的儿子他伯利们与以色列王巴沙结盟。亚撒用“耶和华殿和王官府库”中的金银收买希旬的孙子便哈达(15:18),便哈达反水进攻以色列国,亚撒占了一些小便宜,但养虎成患,亚兰国从此成为以色列国和犹大国的劲敌。<sup>①</sup>为此,先知哈拿尼谴责亚撒“仰赖亚兰王,没有仰赖耶和华你的神”(16:7);“你这事行得愚昧”;哈拿尼预言:“此后,你必有争战的事”(9)。亚撒不但不认罪,反囚禁哈拿尼,“也虐待一些人民”(10)。亚撒的改革遂失去先知和民众支持。他

<sup>①</sup> M. F. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus*, London: James Clarke, 1957, pp. 38—57.

在“病的时候没有求耶和华”而死于脚疾(16:12)。

## 5. 约沙法改革

约沙法与亚撒联合执政 10 年,亚撒死后,他继续亚撒反偶像崇拜的做法,“行他父亲亚撒所行的道,不偏离左右,行耶和华眼中看为正的事”(列王纪上 22:43);“所以耶和华坚定他的国……约沙法大有尊荣资财”(5)。为了联合抵御亚兰国的入侵,约沙法放弃对以色列国的敌对政策,与以色列王亚哈联姻。但是,以色列王后耶洗别推行巴力崇拜,通过女儿亚他利雅把偶像输入犹大国。

先知们给予约沙法难忘的教训。在两国联合作战会议上,北国的假先知们(巴力的先知)只会谄媚,大唱胜利赞歌。约沙法邀请耶和华的先知米该雅参加,米该雅直言不讳预言亚哈阵亡,他说:“我看见以色列众民散在山上,如同没有牧人的羊群一般。耶和华说:‘这民没有主人,他们可以平平安安地各归各家去’”(列王纪上 22:17)。

果然,亚哈阵亡,约沙法如同没有牧人的羊平安归来,“哈拿尼的儿子耶户出来迎接约沙法王”(历代志下 19:2)。哈拿尼约在 50 年前谴责亚撒(16:7)的先知,而他的儿子耶户约在 35 年前咒诅巴沙(列王纪上 16:1)。耶户鼓励约沙法改过从善。他指出约沙法参战失败的原因是“帮助恶人,爱那恨恶耶和华的人”(历代志下 19:2);要求他“从国中除掉木偶,立定心意寻求神”(3)。

约沙法受“以色列众民如同没有牧人的羊群”的启示,以牧养民众为改革目标。以前的改革虽然捣毁偶像,但没有破除民众心里的偶像。约沙法的改革建立了教育和审判民众的制度。他亲自“出巡民间”,在各地“引导民归向耶和华”(19:4);又建立了中央(耶路撒冷)和地方(“犹大国中遍地的坚固城里”)二级审判制度。他选派利未人和祭司担任“审判官”即士师(5),在耶路撒冷和各地,“听民间的争讼”;并把利未人派到“作官长”,协助犹大长老一起管理民众,把大祭司主管的“凡属耶和华的

事”的宗教事务和族长管理的“凡属王的事”的行政事务结合起来(19:11)。

约沙法的改革措施把民事审判和宗教审判结合起来,他说:“你们判断不是为人,乃是为神判断(lamishěpāt)”(19:6),即“为耶和华判断”(8)。约沙法要求法官“应当谨慎”(6),按律法“警戒(hizěchir)”民众,“免得他们得罪耶和华”(19:10)。约沙法改革的特点是全面实行摩西律法中的民法、刑法和祭司法,扩大祭司阶层权力和责任,通过祭司的教育和审判,消除偶像崇拜的社会影响。

约沙法宗教改革鼓舞的民气在反侵略的战争中立刻显现出来。大卫王国控制约旦河西岸的附属国,在王国分裂后羽翼丰满,纷纷反叛,“摩押人和亚扪人,又有米乌尼人,一同来攻击约沙法”(历代志下 20:1)。米乌尼人大概是居住在西珥山以东人的一支(历代志上 4:41,下 26:7),更多的以东军队从南路入侵,对犹大国形成合围之势。

大敌当前,犹大人同仇敌忾,“禁食”,“聚会”,“求耶和华帮助”(历代志下 20:3—4);祭司雅哈悉一样宣告耶和华的声音:“胜败不在乎你们,乃在乎神”(20:15)。按照耶和华指示,约沙法在提哥亚城外的旷野设伏兵。果然,敌军不堪一击,乱成一团,亚扪人、摩押人和西珥山人(即以东人)自相残杀(23)。这一战役属于福佑模式,如圣经史家总结的那样:“这样,约沙法的国得享太平,因为神赐他四境平安”(20:30)。

## 6. 两国短暂合作

《列王纪上》记载约沙法计划恢复所罗门时代航海中心他施,但因船只被破坏而无法实施(22:48)。《历代志下》记载这一计划失败的原因:约沙法与亚哈儿子亚哈谢“交好”,而“亚哈谢行恶太甚”(20:35);他们合伙造船,计划在港口他施组建联合船队。先知以利以谢向约沙法预告说,耶和华“破坏(qārāts)”他们的“交好”,结果船只“果然被破坏(shābhar)”(20:37)。

以色列王亚哈谢死后,以色列国附属国摩押反叛,以色列王约兰请求约沙法一起组成联军出征摩押。以东人也参加联军,大概有两个原因:提哥亚战役之后,以东成为犹大国附属国;以东也要报复摩押人在提哥亚战役中对他们的袭击。

联军假道以东,从南边攻击摩押。联军在以东旷野绕行7日,人马断水。约沙法提议请求先知以利沙的帮助。以利沙对约兰王说:“我指着所侍奉永生的万军耶和华起誓,我若不看犹大王约沙法的情面,必不理你,不顾你”(列王纪下3:14)。以利沙弹琴,“耶和华的灵就降在以利沙身上”(15),他指示解困的方法,说明这次战争胜利的原因是耶和华把“摩押人交在你们手中”(18)。果然,耶和华赐给水源(3:20),又使摩押人出现把水当成血的错觉,贸然出击,大败而逃。摩押王米沙只剩下700人,被围困在“吉珥哈列设的石墙”(25)。

在胜利在望之际,战局急转直下。摩押王“将那应当接续他作王的长子,在城上献为燔祭。以色列人遭遇耶和华的大怒,于是三王离开摩押王,各回本国去了”(3:27)。圣经简略描述留下很多疑惑:耶和华为什么对以色列人发怒?圣经批评者把这一记载列为圣经作者赞成人祭的三个证据之一。<sup>①</sup>我们看到这些“证据”没有一个能成立。上帝“大怒”(qetseph)在圣经中表示对偶像崇拜的愤怒,对人祭恶俗尤其愤怒,耶和华怎能让摩押王邪恶的人祭得逞呢?上帝为什么愤怒?文字再次透露玄机。先知耶户曾预言说,约沙法帮助亚哈这样的恶人,“因此,耶和华的忿怒(qetseph)临到你”(历代志下19:2)。约沙法这次帮助亚哈之子约兰,再次引起上帝愤怒。“耶和华的大怒”的结果保留了以色列国敌人摩押。远征摩押的战役从最初胜利到无果而返。1868年发现的摩押石碑为圣经记载留下旁证,摩押王米沙的儿子记录这次

---

① 另外两个“证据”是耶和华要亚伯拉罕用以撒献燔祭(创世记22),耶弗他用女儿献燔祭(士师记11:30—40)。参阅第1章7节3条1款和第2章6节5条。

战役的结果,他以为保护神基抹(Chemosh)对米沙发怒,使摩押被“暗利”王朝打败。<sup>①</sup>

## 7. 约沙法与亚哈联姻的危害

约沙法在位 35 年,与以色列国亚哈、约兰和亚哈谢三代君王结盟。《列王纪上》在肯定约沙法“行耶和华眼中看为正的事”的同时,也责备“约沙法与以色列王和好”(22:43—44)。约沙法与亚哈联姻的危害延续三代。

约沙法死后,宗教改革人亡政息,以色列国亚哈王朝崇拜偶像的影响在犹大国显现出来。约沙法的儿子、亚哈的女婿约兰“行耶和华眼中看为恶的事”(列王纪下 8:18),他不但把偶像崇拜的“邱坛”和“邪淫”或神妓(zānāh)引入耶路撒冷(历代志下 21:11),而且残杀自己的兄弟(21:4)。以利亚写信谴责约兰“像亚哈家一样”(21:13)，“故此耶和华降大灾与你的百姓和你的妻子、儿女,并你一切所有的”(21:14)。

果然,约兰受到两次战争失败的惩罚。先是以东人再次反叛,自立为王。“约兰率领所有的战车”攻打以东,不知什么原因,一天夜里,士兵哗变,“各回各家去了”(列王纪下 8:21)。既而,“耶和华激动非利士人和靠近古实的阿拉伯人来攻击约兰”,大肆掠夺王宫,犹大王约兰除小儿子约哈斯以外的所有妻子儿女都被掠走(历代志 21:16—17)。

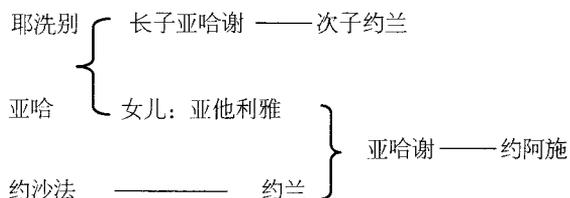
约兰死后,“亚哈谢也行亚哈家的道,因为他母亲给他主谋(yā‘aš),使他行恶”(22:3)。我们将在下节看到,受亚哈王室的影响和牵连,大卫王室成员几乎被杀殆尽;只是因为耶和华信守大卫之约,大卫王室才有灭绝。

<sup>①</sup> D. W. Thomas, *Documents from Old Testament Times*, London: Nelson, 1958, p. 195. 摩押石碑的年代被确定为公元前 830 年,发生在 20 年前的摩押战争是以色列王约兰继位第二年(列王纪下 3:6),从《列王纪》年谱回溯,距所罗门继位时 120 年,由此可推算所罗门继位时间是公元前 970 年。

### 第三节 以利亚时期

先知运动在亚哈统治初年几乎全军覆灭,耶和华兴起先知以利亚力挽狂澜,重振先知运动,主导以色列王国按照拯救史方向发展变化。福音书把摩西、以利亚与耶稣并列为“三座棚”(马太福音 17:4)。如果说摩西是领导上帝之民的先知类型,以利亚就是只身孤胆与偶像崇拜势力斗争的先知类型,耶稣则是两者结合的升华,既是上帝之国的弥赛亚,也是受苦难的上帝仆人。

以利亚主要活动在亚哈统治时期,而他的继承人以利沙策划了耶户王朝推翻亚哈王室的政变,同时影响耶户王朝与亚兰国的君王。以利亚时期的主题是以利亚和以利沙领导的先知运动与亚哈王室偶像崇拜的斗争。这场斗争涉及两个王国,因为亚哈王室成员包括两个王国各三代君王,他们分别受亚哈王后耶洗别和犹大国约兰王后亚他利雅的影响,如下图所示。



#### 1. 耶和华兴起的先知

暗利与西顿国联姻,为儿子亚哈娶“西顿王谒巴力的女儿”耶洗别为妻(列王纪上 16:31)。耶洗别操纵亚哈以色列社会广泛推行巴力崇拜,亚哈“在撒玛利亚建造巴力的庙”(16:32),任命侍奉巴力的 450 个先知;耶洗别崇拜西顿女神亚舍拉,供养侍奉亚舍拉的 400 个先知(18:19)。同时,耶洗别杀害耶和华的先知,只有 100 个先知被敬畏耶和华的家宰俄巴底藏在山洞里。迫害激发反抗,黑暗的统治催生出以色列国最伟大

先知以利亚。

亚哈“惹耶和华以色列神的怒气,比他以前的以色列诸王更甚”(16:33)。以利亚指着耶和华起誓说,将有几年大旱,以示对亚哈的惩罚。为了避免耶洗别的杀害,以利亚按照耶和华指示,躲藏在约旦河东边的基立溪,每天乌鸦给他叼来饼和肉。

及至基立溪水干枯之时,耶和华指示他转移到西顿的撒勒法,住到一个穷寡妇家里。以利亚在西顿行神迹,与西顿巴力偶像的无能为力形成明显对照。受旱灾影响,西顿寡妇家中只有一把面,一点油,以利亚行神迹,“坛内的面不减少,瓶里的油不缺短”(17:16)。寡妇惟一的儿子“病得甚重,以致身无气息”(17:17)，“以利亚三次伏在孩子的身上求告耶和华说:‘耶和华我的神啊,求你使这孩子的灵魂仍入他的身体’”(21)。寡妇的儿子被救活,她对以利亚说:“现在我知道你是神人,耶和华藉你口所说的话是真的”(17:24)。“真的”(ʾĕmēth)即真理,外邦人因以利亚的神迹而相信耶和华的话是真理,而以色列人却弃绝在他们历史中显示为真的耶和华,先知事迹是新约的预兆。耶稣被犹太人厌弃,就到西顿的寡妇家救活她的儿女(马太福音 15:28)。保罗对犹太人说:“只因你们弃绝这道,断定自己不配得永生,我们就转向外邦人去”(使徒行传 13:46)。

## 2. 迦密山的较量

耶和华降灾三年之后,指示以利亚面见亚哈。亚哈也在四处寻找以利亚,见到他后质问说:“使以色列遭灾的就是你吗?”(18:17)以利亚正告:“使以色列遭灾的不是我,乃是你和你父家,因为你们离弃耶和华的诫命,去随从巴力”(18)。以利亚提出他单独一人与巴力的先知在迦密山上比试求雨。亚哈急于求雨,只得同意他的要求。

巴力的先知来了 450 人,以色列民众也到迦密山上观看这场较量。以利亚质问围观民众:“你们心持两意要到几时呢?若耶和华是神,就当

顺从耶和华；若巴力是神，就当顺从巴力。”但“众民一言不答”(18:21)，因为在等待这场较量的结果：如果以利亚得胜，那就证明耶和华是神，反之证明巴力是神。

巴力先知祭祀求雨，“他们在所筑的坛四围踊跳”(18:26)。以利亚嘲笑说：“大声求告吧！因为他是神，他或默想，或走到一边，或行路，或睡觉，你们当叫醒他”(27)。巴力先知“按着他们的规矩，用刀枪自割、自刺，直到身体流血”，又“狂呼乱叫”(28—29)，折腾大半天，没有一点反应。巴力被奉为雷雨之神，但在向他求雨的人面前，一点声响也没有，对那些供巴力为丰产神的人来说是极大的讽刺。

以利亚招呼民众说：“你们到我这里来”(18:30)。他“重修已经毁坏耶和华的坛”(30)，用代表以色列支派的12块石头“为耶和华的名筑一座坛，在坛的四围挖沟”(32)，在坛上放置柴和牛犊，却不点火，反而往坛上浇水，直到沟里也灌满水。以利亚向“亚伯拉罕、以撒、以色列的神”(18:36)祈祷，祈求耶和华“应允我，应允我！使这民知道你耶和华是神，又知道是你叫这民的心回转”(37)。“于是，耶和华降下火来，烧尽燔祭、木柴、石头、尘土，又烧干沟里的水”(38)。实践检验使民众信服，在“耶和华是神！耶和华的神！”的欢呼中，以利亚带领民众杀了450个巴力的先知(18:39—40)。

以利亚到迦密山顶屈身在地，感恩祈福。他派仆人一次次向海上观看，直到第七次，仆人看到海上飘来手掌大的一块云。以利亚嘱咐在场的亚哈下山躲避风雨。果然，“霎时间，天因风云黑暗，降下大雨”(18:45)。“耶和华的灵降在以利亚身上，他就束上腰，奔在亚哈前头”(46)，直奔到离迦密山30余公里外的陪都耶斯列城。

### 3. 何烈山受命

亚哈进耶斯列城后，“将以利亚一切所行的和他用刀杀众先知的事，都告诉耶洗别”(19:1)。耶洗别为了赶走以利亚，威吓第二天要杀他。

“以利亚见这光景,就起来逃命”(19:3)。他向南越过边境城市别是巴,继续在旷野流亡。以利亚在“一棵罗腾树下”向耶和华求死:“求你取我的性命,因为我不胜于我的列祖”(19:4)。耶和华的使者给他“一瓶水与炭火烧的饼”(6),两次鼓舞他,指示行进方向。

以利亚长途跋涉 40 昼夜,来到何烈山,即西奈山。耶和华如同当年在地震、雷轰、闪电和密云中向以色列人显现那样对以利亚说话:“在他面前有烈风大作,崩山碎石,耶和华却不在风中;风后地震,耶和华却不在其中;地震后有火,耶和华也不在火中;火后有微小的声音”(9:11—12)。

耶和华两次委婉地责怪他:“以利亚啊,你在这里作什么?”(9:9,13)以利亚两次表露沮丧情绪:“只剩下我一个人,他们还要寻索我的命”(10,14)。耶和华命令他说:“你回去”(9:15);交代他三项任务:膏哈薛作亚兰王,膏耶户作以色列王,膏亚以利沙作接续他的先知。耶和华告诉以利亚,耶和华先知不只剩他一人:“我在以色列人中为自己留下七千人,是未曾向巴力屈膝的,未曾与巴力亲嘴的”(18)。

耶和华布置的三项任务决定了今后上百年以色列史的发展方向,而耶和华为自己留下的七千人是有待以利亚和以利沙重新组织的先知队伍。以利亚听从耶和华的召唤,不畏耶洗别的死亡威胁,回到以色列国继续顽强抗争。他首先召唤以利沙跟随他,两人共同恢复先知运动。

#### 4. 荣耀耶和华的胜仗

迦密山的较量挫败了巴力的先知,亚哈对耶和华先知有了一些信任感。在一个匿名先知帮助下,亚哈两次大败亚兰王便哈达的进攻。耶和华使便哈达两次败在亚哈手中,不是为了护佑恶王亚哈,而是为了惩罚藐视耶和华的便哈达。便哈达把耶和华当作以色列人的保护神,把两国战争当作两国保护神之间的较量,通过惩罚狂妄的便哈达,耶和华显示别神不可比拟的惟一真神的荣耀。

便哈达第一次来犯时，“率领三十二个王”，气势汹汹，不可一世。他威胁亚哈说：“撒玛利亚的尘土，若够跟从我的人每人捧一捧的，愿神明重重地降罚与我”（列王纪上 20:10）。这里的“神明”（'ēlohîm）指亚兰人的保护神，他指着自己的保护神发誓，要把以色列人粉碎成一小撮（七十子圣经译为“不够填狐狸洞”）尘土，他根本不认识“耶和华以色列的神”。耶和华的先知告诉亚哈：“这一大群人你看见了吗？今日我必将他们交在你手里，你就知道我是耶和华”（13）。“这一大群人”表明了耶和华对亚兰大军的蔑视。耶和华只差遣 232 名“少年人”（15）打冲锋，就冲垮了敌军，七千以色列军队乘胜追击，“大大击杀亚兰人”（21）。

亚兰不甘心失败，“亚兰王的臣仆对亚兰王说：‘以色列人的神是山神，所以他们胜过我们，但在平原与他们打仗，我们必定得胜’”（20:23）。居住在大马士革的亚兰人的保护神是“亚文平原”（biq'ath'āwen）之神（阿摩司书 1:5），所以他们把与以色列人的战斗看作平原之神与山神的较量。耶和华通过先知对以色列王亚哈说：“亚兰人既说我耶和华是山神，不是平原的神，所以我必将这一大群人都交在你手中，你们就知道我是耶和华”（20:28）。正如后来先知所示，耶和华是“全地之王”，他“用秤称山岭，用天平平冈陵”（以赛亚书 40:12），“你们究竟将谁比神，用什么形像与神比较呢？”（18）果然，在亚弗平原之战中，亚兰人输得更惨，便哈达被围困，无路可逃，准备以保命为条件无条件投降。

出乎意料的是，亚哈称“他是我的兄弟”（20:32），与便哈达签定停战协议，便哈达假意同意归还侵占领土，允许以色列人在大马士革“立街市”做买卖（34）。亚哈放走便哈达。先知传达耶和华的旨意：“因你将我定要灭绝的人放去，你的命就必代替他的命，你的民也必代替他的民”（20:42）。“你的民也必代替他的民”一句预示亚哈和耶洗别败坏以色列国民的更大罪行。

## 5. 以利亚的咒诅

亚哈在耶斯列行宫的花园与居民拿伯的葡萄园比邻，亚哈想购买拿

伯的葡萄园,被拿伯拒绝:“我敬畏耶和華,万不敢将我先人留下的产业给你”(21:3)。这句话含有讽刺亚哈把耶和華产业出卖给亚兰人的意思,亚哈为此“闷闷不乐”,“躺在床上,转脸向内,也不吃饭”(4)。耶洗别为维护亚哈“治理以色列国”(7)的权威,假借亚哈名义给城中的长老贵胄写信,要他们诬陷、残害拿伯。这些长老贵胄依照信中策划,“宣告禁食,叫拿伯坐在民间的高位上”(21:12),然后指示“两个匪徒”,诬告拿伯“谤渎神和王”,“众人就把他拉到城外,用石头打死”(13)。

耶洗别的恶毒之处不只是抢夺一个百姓的产业,而集宗教、道德和政治罪恶之大全。她利用律法合法程序(禁食、两人见证、褻渎罪处石刑,等),陷害无辜的人,败坏律法的正当用途;她指使人们杀害自己的邻居,败坏了社会风气;第三,她把“谤渎神”和“谤渎王”相提并论,滥用褻渎罪镇压刚直不阿的政治反对派。

耶洗别和亚哈罪大恶极,以利亚传达耶和華的四个咒诅:第一,“狗在何处舔拿伯的血,也必在何处舔你的血”(21:19);第二,“狗在耶斯列的外郭,必吃耶洗别的肉”(23);第三,亚哈家的男丁“都从以色列中剪除”(21);第四,“凡属亚哈的人”,死无葬身之地,被狗吃,被鸟吃(24)。以利亚代表耶和華作出最严厉的咒诅,这是因为,“从来没有像亚哈的,因他自卖”,受耶洗别的怂恿,“行了最可憎恶的事,信从偶像”(25—26)。

亚哈当即低头认罪,“撕裂衣服,禁食,身穿麻布,睡卧也穿着麻布,并且缓缓而行”(21:27)。耶和華对以利亚说:“因他在我面前自卑,他还在世的时候,我不降这祸”(29)。耶和華对耶洗别和亚哈后代及臣属的咒诅被推迟到亚哈死后执行,但亚哈之死很快来临。

亚哈放走便哈达,落得自取灭亡的下场。便哈达没有履行协议,拒不归还侵占的基列的拉末。这个城市是摩西时代在约旦河东建立的逃城(申命记4:43),所罗门在此设立地方政府(列王纪上4:13)。亚哈声称:“基列的拉末是属我们的”(22:3),他的要求合理,得到犹大王约沙法的支持,军事实力大大加强。但战争胜负不完全取决于人的因素。先知

米该雅预言：“亚哈上基列的拉末去阵亡”(22:20)，亚哈却在假先知的怂恿下，贸然攻打基列的拉末。

在战斗中，“有一人(’ish)随便开弓，恰巧射入以色列王的甲缝里”(21:34)。“有一人”是谁？文字透露玄机：此前，米该雅预言，跟随亚哈的人中的“每个人(’ish)平平安安地各归各家去”(22:17)。两处使用同一词表示亚哈军队中的一个人，但不包括亚哈本人；他们中“有一人”误射亚哈。虽是“随便”的无意行为，但后果却验证先知预言的必然性，“到晚上，王就死了，血从伤处流在车中”(21:35)。“有人把他的车，洗在撒玛利亚的池旁(妓女在那里洗澡)，狗来舔他的血”(38)。这就验证了以利亚的咒诅：“狗在何处舔拿伯的血，也必在何处舔你的血”(21:19)。

## 6. 广行神迹

先知作者用大量篇幅记载以利亚和以利沙所行神迹(列王纪上 17—18, 下 1—8:15)，不可读作传奇故事或偏离以色列史主线的旁枝末节。这些神迹既有预示耶稣救赎行动的长远启示意义，也说明以利亚和以利沙领导先知运动复兴的过程和社会影响。耶和华从不无目的地行神迹，先知也从不无缘无故地行神迹。以利亚和以利沙必须行神迹，才能把被亚哈王室颠倒了以色列社会和王国再颠倒过来，把以色列史引向耶和华拯救的正道。

### (1) 以利亚的尊严

亚哈的长子亚哈谢继承王位，不久从楼上摔落，落下疾病，他派使者求问“以革伦的神巴力西卜”即鬼王别西卜。以利亚发出审判，由于亚哈谢不求问耶和华，而求问鬼王，“你必不下你所上的床，必定要死！”(列王纪下 1:4)亚哈谢闻讯大惊，三次派 50 名士兵带以利亚来问话，前两次派去的五十夫长命令“正坐在山顶上”的以利亚：“王吩咐你下来！”(1:9)“快快下来！”(11)被以利亚从天降火“烧灭”；第三次，五十夫长双膝跪下“哀求”说：“神人哪，愿我的性命和你这五十个仆人的性命在你眼前看为

宝贵”(13)。以利亚按照耶和华的指示面见亚哈谢,当面向他发出“必定要死”的审判。“亚哈谢果然死了”(17),在位仅二年。以利亚用神迹维护先知在君王和军队面前的尊严。比较当年被耶洗别吓跑的以利亚,此时的以利亚俨然是高高在上、无人可敌的精神领袖。

### (2) 以利亚升天

以利亚离世之前,三次试验以利沙,要求他不要与之同行。以利沙三次“指着永生的耶和华,又敢在你面前起誓,我必不离开你”(2:2,4,6)。两人从吉甲到伯特利和耶利哥,到达约旦河,沿途受到“先知门徒”的迎接(2:3,5)。这些人应是以利亚领导的先知运动的成员。这50位先知门徒见证了以利亚升天。以利亚用外衣打水,把水分开,和以利沙走到约旦河西岸;“忽有火车火马将二人隔开,以利亚就乘旋风升天去了”(2:11)。

以利亚升天是圣经中极为独特的历史记载,与其他宗教充斥着大量凡人升天成神仙的神话不同,圣经中只有三人升天:以诺、以利沙和耶稣,每一位都是时代的里程碑:以诺是史前时代的义人,以利沙是旧约时代的先知,耶稣是新约时代的基督。以利沙升天把旧约时代先知运动推向高潮。

### (3) 以利沙行神迹

以利沙对升天前的以利亚说:“愿感动你的灵加倍地感动我”(2:9)。以利沙对接以利亚升天的“火车火马”高呼:“我父啊!我父啊!以色列的战车马兵啊!”(11)以利沙得到以利亚天上掉下的打水的外衣(14)。这三个描写意在表现以利沙行神迹的三个特点:行更多的神迹,帮以色列人作战,完成以利亚未竟的任务。

以利沙广行神迹,每一件都有特定目的。他用盐净化耶利哥的水源,“耶和华如此说:‘我治好了这水,从此必不再使人死,也不再使地土不生产’”(2:21)。耶利哥的水源来自约旦河,约旦河水被上帝所洁净,治好外邦人(5:14)。从长远处看,新约时代的人在约旦河水中受洗(马

太福音 3:11),作“世上的盐”(5:13)。

伯特利的孩童“戏笑”以利沙说:“秃头的上去吧!”(列王纪下 2:23)他们受到以利沙的咒诅,“两个母熊从林中出来,撕裂他们中间四十二个童子”(2:24)。童子不是无辜的,“秃头”是迦南人哀悼死人的标记(以赛亚书 15:2),“上去吧”是对以利亚升天的反讽;从小受迦南习俗影响的孩童因冒犯和亵渎先知而被咒诅。42 个童子被熊突袭而死,预兆犹大王亚哈谢的 42 个兄弟被杀的不测之祸(列王纪下 10:14)。

以利沙为救济先知的寡妇孤儿,使她家仅有的一瓶油灌满所有器皿(列王纪下 4:6);他使先知门徒造房时掉在水里的斧子“漂上来”(6:1),用 20 个饼喂饱 100 个先知门徒,还有剩余(4:44)。这三个神迹解决先知运动面临的物质匮乏和赡养家庭的难题。最后一个神迹是耶稣用五个饼和七个饼喂饱更多门徒(马太福音 14:17,15:34)的预象。

以利沙使一个书念妇人的独生子复活是《旧约》中罕见的死人复活事件,以利亚救活了奄奄一息的西顿寡妇的儿子,而以利沙行更大神迹,使得几天前“就死了”孩子得以复活。《列王纪》详细描写这一神迹过程:以利沙“祈祷耶和华,上床伏在孩子身上,口对口、眼对眼、手对手”,温暖孩子身体,然后在屋里来往走了一趟,“又上去伏在孩子身上,孩子打了七个喷嚏,就睁开眼睛了”(4:33—35)。《旧约》的记载表明,以利沙能使死人复活,乃是因为他“加倍”拥有感动以利亚的圣灵。《新约》记载进一步表明,“耶稣被圣灵充满”(路加福音 4:1),生前行神迹使死人复活(8:53—55,约翰福音 11:43—44),而耶稣死后三天复活,揭开了死人何以复活这一“永古隐藏不言的奥秘”(罗马书 16:25)。

## 7. 拯救北国

亚哈谢的弟弟约兰当以色列王之后,“除掉他父所造巴力的柱像”(列王纪下 3:2)。约兰王通过以利沙的帮助,多次在战争中取得戏剧性的胜利。以利沙帮助他和犹大王约沙法平息摩押叛变。约兰王对以利

沙非常尊重,称其为“我父”(6:21)。以利沙多次告知亚兰人来犯的消息,约兰提前做好准备,挫败了亚兰人的入侵。亚兰王便哈达企图抓捕以利沙,派大军包围以利沙居住的多坍城。以利沙祈求耶和华行神迹,“满山有火车火马围绕以利沙”(6:17);又使亚兰军队“眼目昏迷”(18),被以利沙引进撒玛利亚,毫无抵抗地当了俘虏。约兰按以利沙的吩咐,优待和释放俘虏。

正如亚哈上次释放便哈达没有感化他,这次释放俘虏也是一样。“此后,亚兰王便哈达聚集他的全军,上来围困撒玛利亚”。围城给居民带来极大灾荒,百姓甚至易子而食。约兰王绝望地说:“这灾祸是从耶和华那里来的,我何必再仰望耶和华呢?”(6:33),在绝望中甚至要亲自杀害以利沙。以利沙给予他希望:耶和华说明天饥荒即可解除(7:1)。约兰身边的一个军长不相信拯救的奇迹,他说:“即便耶和华使天开了窗户,也不能有这事。”以利沙预言“你必亲眼看见,却不得吃”的下场(7:2)。

果然当晚发生了不可思议的事情:耶和华使亚兰军队产生幻觉,他们“听见车马的声音”,以为“是大军的声音”;他们错误地判断:“这必是以色列王贿买赫人的诸王和埃及人的诸王来攻击我们”(7:6—7),军营发生骚乱。如同中国成语“草木皆兵,风声鹤唳”所形容的那样,亚兰大军不战自溃。第二天,以色列民众出城争抢亚兰人遗弃的军粮,那个军长遭践踏身亡,以利沙所预言的下场,“果然应验在他身上”(7:20)。

## 8. 膏立哈薛

约兰王在绝望中带人杀害以利沙时,以利沙斥之为“凶手之子”(6:32)。以利沙抛弃约兰王,着手实现让哈薛为王的惩罚计划。耶和华曾要求以利亚膏立哈薛为王,而哈薛只是亚兰王便哈达的仆人;以色列先知何以能够膏立外邦朝廷的仆人为王呢?这正如圣经所说:“耶和华岂有难成的事吗?”(创世记 18:14)《列王纪》记载一系列看似机缘巧合的事件,使得以利沙完成了似乎不可能的任务。

最初,以利沙施神迹,治好亚兰国元帅乃缦的大麻风。乃缦相信“除了以色列之外,普天下没有神”(5:14),愿意只向耶和华,不向别神献祭(17)。以利沙拒收乃缦的酬谢,他的仆人基哈西却私下向乃缦索要,以利沙处罚基哈西患上大麻风。接着,基哈西可能通过与乃缦的交往,结识亚兰王便哈达;同时,受以利沙救助的书念妇人为躲避旱灾从亚兰移居非利士国七年,回来后请求亚兰王恢复她的家产。这两人共同向便哈达见证“以利沙如何使死人复活”的神迹(8:5)。最后,以利沙来到大马士革,便哈达正在患病,吩咐仆人哈薛携带重礼拜会以利沙求治,以利沙于是见到他所要膏立的目标。

“神人定睛看着哈薛”,就哭了,因为他知道自己膏立为王的人“必苦害以色列人,用火焚烧他们的保障,用刀杀死他们的壮丁,摔死他们的婴孩,剖开他们的孕妇”(8:12)。即使以利沙不情愿,他也不得不完成耶和华交代的任务。哈薛自认为是像狗一样低贱的仆人,以利沙明白告诉他:“耶和华指示我,你必作亚兰王”(13)。如果不受乃缦皈依耶和华的影响,如果以利沙在亚兰没有“神人”的声威,哈薛无论如何没有弑君篡权的能力和勇气。既然耶和华为膏立哈薛当王所准备的时机成熟,哈薛接受以利沙的鼓励,第二天就采取弑杀便哈达王的行动,“于是哈薛篡了他的位”(15)。

如先知所说,薛哈是上帝惩罚以色列人的工具。他在战争中打伤以色列国的约兰王,为耶户的军事政变创造条件。耶户的儿子约哈斯效法耶罗波安的偶像崇拜,“耶和华的怒气向以色列人发作,将他们屡次交在亚兰王哈薛和他儿子便哈达的手里”(13:3),以色列国奄奄一息,“只留下五十马兵、十辆战车、一万步兵”(13:7)。

## 9. 膏立耶户

哈薛篡位之后,以色列王约兰以为哈薛羽翼未丰,便联合他的外甥、犹大王亚哈谢,组成联军再次攻打基列的拉末。约兰在战斗中受伤,退

回耶斯列。以色列军在将军耶户带领下攻克基列的拉末。以利沙见时机成熟,实施膏立耶户为王的报复计划。他吩咐一位“少年先知”(9:4)的门徒悄悄来到前线,在密室中膏立耶户为王,向他传达耶和华的复仇命令:“你要击杀你主人亚哈的全家,我好在耶洗别身上伸我仆人众先知和耶和华一切仆人流血的冤”(7)。先知的秘密膏立得到耶户同僚们的拥护:“他们就急忙各将自己的衣服铺在上层台阶,使耶户坐在其上。他们吹角,说:‘耶户作王了!’”(13)

耶户急驰耶斯列剿灭约兰王室。约兰王误以为耶户来送战报,主动出城迎接,被弑杀在田野。前往探望约兰的犹大王亚哈谢也被株连。关于亚哈谢之死,有两种说法:《列王纪下》说亚哈谢在野外被耶户打伤,逃回到犹大国的米吉多死亡,埋葬在耶路撒冷的大卫城(9:27—28);《历代志下》则说亚哈谢之死“出乎神”(22:7),他逃到撒玛利亚,被耶户逮捕杀害,并葬在那里(9)。

《列王纪》真实描写耶洗别临死前的镇定:“擦粉、梳头,从窗户里往外观看”(9:30),她颇有风度地向耶户挑战:“杀主人的心利啊,平安吗?”(31)心利发动政变七天后被暗利(耶洗别的公公)所杀。耶户命令太监把耶洗别扔下楼,她的尸首被马践踏,埋葬在野外被狗所吃,验证了以利亚对她的咒诅。亚哈有七十个儿子在撒玛利亚,耶户命令他们的教养人把众王子的首级送到耶斯列,推在城门口示众。先知作者总结说:“由此可知,耶和华指着亚哈家所说的话,一句没有落空,因为耶和华藉他仆人以利亚所说的话都成就了”(列王纪下 10:10)。

耶户继续大肆屠杀:“凡亚哈家在耶斯列所剩下的人和他的大臣、密友、祭司,耶户尽都杀了,没有留下一个”(10:11);在前往撒玛利亚的路上,耶户遇到“犹大王亚哈谢的弟兄”(13)或“犹大的众首领和亚哈谢的众侄子”(历代志下 22:8),把他们尽行诛杀;在撒玛利亚城里,他假意在巴力庙举行祭礼,以色列全国“凡拜巴力的人都来齐了,没有一个不来的”(21),耶户命令军士进庙把所有人尽行诛杀。耶户虽是实施耶和华

报复亚哈和耶洗别杀害先知的工具,但他极其残忍地大肆杀戮,必受“凡流入血的,他的血也必被人所流”的报复(创世记 9:6)。耶和華对耶户王朝的先知何西阿说:“我必讨耶户家在耶斯列杀人流血的罪”(何西阿书 1:4)。果然,耶户后代被手下将领所弑杀(列王纪下 15:10)。

耶户在杀戮巴力崇拜者同时顺便“毁坏了巴力柱像,拆毁了巴力庙作为厕所”(列王纪下 10:27)。但他只反对外来的巴力崇拜,没有触动耶罗波安制作的偶像金牛犊,“耶户不离开尼八的儿子耶罗波安使以色列人陷在罪里的那罪,就是拜伯特利和但的金牛犊”(10:29)。耶和華預告耶户王朝四代而亡(31)。

## 10. 耶何耶大改革

当犹大王亚哈谢和他的侄子们被耶户所杀时,耶洗别的女儿、犹大国太后亚他利雅乘机“剿灭犹大王室”(列王纪下 11:1)。只有亚哈谢的幼子约阿施被公主约示巴“藏在卧房里”;公主的丈夫、大祭司耶何耶大再把约阿施密藏在圣殿哺养(23:11—12),为大卫王室保存了一根独苗。亚他利雅是以色列史上惟一的实际女王,但圣经不承认亚他利雅是合法的王,说她“篡了国位”(列王纪下 11:3),称之为“恶妇”(misha<sup>ath</sup>,历代志 24:7)。在她篡权的七年间,圣殿被拆毁,圣殿中圣物被用于供奉巴力(24:7)。

耶何耶大秘密组织推翻亚他利雅的政变。他利用利未人负责守卫圣殿的职权,与卫队的五个百夫长立约,又与“利未人和以色列的众族长”在圣殿立盟,发动宫廷政变。他们包围王宫,在圣殿膏立约阿施为王:“给他戴上冠冕,将“律法书(hā'ēdhûth,即法版,11:12)交给他”,高呼:“愿王万岁!”(11:12)膏立仪式得到民众响应,“国中的众民欢乐吹号”(14),亚他利雅“撕裂衣服”,气急败坏地冲到圣殿反扑,被带回到王宫处死。

约阿施登基时才七岁,耶何耶大掌握实权,推行宗教改革,发动民众

清除偶像崇拜,捣毁巴力的庙和祭坛,杀巴力的祭司;祭司阶层“照摩西律法上所写的”行事(历代志 23:18),恢复圣殿祭献和管理的规定。改革时期,“国民都欢乐,合城都安静”(21)。

约阿施要求清理和修复被亚他利雅败坏了的圣殿,但“利未人不急速办理”(历代志下 24:5),修复工程进展缓慢。约阿施二十三年,他亲自下令恢复摩西律法中的十一税制,在圣殿前设立募捐箱(列王纪下 12:8);祭司阶层负责受钱,而把修复圣殿工程承包给民间。约阿施的经济改革成效显著:“众首领和百姓都欢欢喜喜地将银子送来”(10),王宫书记和大祭司把“银子交给督工的”(列王纪下 14),由他们雇佣木匠、瓦匠、石匠、铁匠、铜匠等工人。圣殿很快被修复,“将神殿修造得与从前一样,而且甚是坚固”(历代志下 24:13)。剩余的钱被用来添置圣殿用具。完成圣殿修复之后,耶何耶大“日子满足而死。死的时候年一百三十岁”(15)。

耶何耶大改革依靠祭司阶层,缺乏先知运动参与。修复圣殿工程中暴露了祭司阶层不善行政的缺点,约阿施于是转向首领和民众寻求经济和劳务上的支持。耶何耶大改革没有清除民间的偶像崇拜的影响,“邱坛还没有废去,百姓仍在那里献祭烧香”(列王纪下 11:3)。耶何耶大死后,“犹太的众首领”公然要求约阿施恢复“侍奉亚舍拉和偶像”(历代志下 24:17—18)。约阿施迁就民意,背叛了耶何耶大的改革事业。

在改革功亏一篑之际,先知奋起反对,但为时已晚,先知“引导”、“警戒”民众“归向耶和华”,“他们却不肯听”(24:19)。耶何耶大之子撒迦利亚受“神的灵感”,在圣殿前发表谴责民众犯罪的演说:“因为你们离弃耶和华,所以他也离弃你们”(24:20)。约阿施竟然指使民众在圣殿用石头打死撒迦利亚(21)。撒迦利亚临死(māweth)时说:“愿耶和华鉴察伸冤!”(22)

一年之后,耶和华果然为撒迦利亚伸冤:“亚兰的军兵虽来了一小队,耶和华却将大队的军兵交在他们手里”(历代志下 24:24),薛哈王“杀

了民中的众首领”(23);攻陷南国要塞迦特,逼近耶路撒冷。约阿施拿王宫、圣殿的财宝向薛哈进贡,才暂得平安(列王纪下 12:17—18)。《历代志下》总结说,犹大国之所以不堪一击,“是因犹大人离弃耶和华他们列祖的神,所以藉亚兰人惩罚约阿施”(24:24)。

亚兰人撤兵之后,耶和华的惩罚直接落到约阿施身上:臣仆们“杀他在床上”,“要报祭司耶何耶大儿子流血之仇”(历代志下 24:25)。29年之后,约阿施儿子亚玛谢再遭同样下场,被耶路撒冷的叛党“杀了(mâth)”(25:27)。先知撒迦利亚的“死”(māweth, 24:22)是“杀”的被动形式,这三个“死”字的关联留下一个神学的问题:约阿施背叛耶何耶大的忘恩负义是否连遭两代的报应呢?

这个问题在《旧约》中只有两可的答案。约阿施儿子亚玛谢登基时,不杀政敌的儿子(25:4),他遵循摩西律法:“不可因子杀父,也不可因父杀子,凡被杀的都为本身的罪”(申命记 24:16)。但耶和华也说:“恨我的,我必追讨他的罪,自父及子,直到三四代”(出埃及记 20:5)。只是在《新约》中,我们才看到这一难题的确定答案。耶稣说,他所差遣的先知和使徒受逼迫和杀害,要“使创世以来,所流众先知血的罪,都要问在这世代的人身上,就是从亚伯的血起,直到被杀在坛和殿中间撒迦利亚的血为止”(路加福音 11:50—51)。这就说明,上帝要追讨的父子之罪是世代相传的罪性;在旧约时代,继承父辈罪恶的君王必受耶和华惩罚。在耶稣为人类赎罪的新约时代,死不悔改的罪人要承受人类历史中不信、不义的罪恶,将受到永死的审判。

## 11. 两国对先知的不同态度

耶户在清洗亚哈家族时株连犹大王室,断绝了以色列国与犹大国的结盟关系。两国各自与亚兰国争战,又彼此打内战,还要重新控制附庸国。圣经记载这一时期大小战役十余次。以色列国转败为胜;而犹大国则转胜为败。两国不同的命运取决于君王对先知的不同态度;以色列国

接受教训,尊重、祈求在野的先知帮助;而犹大国蔑视和迫害在朝的先知。

耶和華兴起薛哈以惩罚以色列国,但不能容忍薛哈“践踏他们如禾场上的尘沙”的残酷暴行,“耶和華却因与亚伯拉罕、以撒、雅各所立的约,仍施恩给以色列人,怜恤他们、眷顾他们,不肯灭尽他们”(列王纪下 13:23)。“施恩”即合约之爱(chānan),耶和華对以色列人的爱使他们得以在反侵略战争中取得胜利。先知作者说:“耶和華赐给以色列人一位拯救者(yāshā'),使他们脱离亚兰人的手”(13:5)。有的学者依靠圣经外的史料,以为这位拯救者指亚述王阿达德—尼拉里三世(Adad-Nirari III, 810—783 BC),亚述人侵入亚兰国牵制和削弱了亚兰国攻击以色列国的力量。<sup>①</sup>此说没有看到以色列国击败亚兰国的决定性力量是耶和華福佑,耶和華赐给以色列国的拯救者就是以利沙。

耶户王朝第三代君王约阿施和以色列国其他君王一样“行耶和華眼中看为恶的事”(列王纪下 13:11),但他和亚哈王朝的约兰王一样尊重先知以利沙。以利沙临终时,约阿施前来看望,“伏在他脸上哭泣,说:‘我父啊!我父啊!以色列的战车马兵啊!’”(14)他重复以利沙看到以利亚升天时的话,祈求以利沙行神迹拯救以色列。

以利沙交给约阿施一把弓,命令他朝东射箭,告诉他这是“耶和華的得胜箭,就是战胜亚兰人的箭”(17)。以利沙的弓箭不正是耶和華赐给以色列人拯救者的象征吗?以利沙命令约阿施向下射击“打地”(17),这个不虔诚的君王不知道绝对服从,不尽力射箭,只射击三次就打住。以利沙对他发怒说:“应当击打五六次,就能攻打亚兰人,直到灭尽。现在只能打败亚兰人三次”(19)。果然如以利沙所说,约阿施在当年亚哈打败亚兰人的亚弗三次打败哈薛的儿子便哈达二世,收复

<sup>①</sup> J. B. Payne, *The Theology of the Older Testament*, Grand Rapids: Zondervan, 1962, p. 132.

了一些失地(25)。亚兰国的攻击势头暂时被压制,但未灭绝,为日后再次入侵埋下祸患。

犹太国约阿施和亚玛谢两代父子的生平毁誉参半(列王纪下 12:2,14:3),两人的共同缺陷是不尊重先知,约阿施死于杀害先知撒迦利亚之罪;亚玛谢虽然早期“行耶和華眼中看为正的事”,但他“心不专诚”(历代志下 25:2),为此,他在战争中先胜后败,最后一败涂地,身败名裂。

为了重新控制以东国,亚玛谢征召国内三百营犹大和便雅悯士兵(25:5),又花钱从以色列国雇佣一百营以法莲士兵(25:6)。<sup>①</sup>“有一个神人来见亚玛谢”,告诉他说:“耶和華不与以色列人以法莲的后裔同在”(历代志下 25:7),犹太国可单独取胜。亚玛谢听从先知指示,把以法莲人遣送回国。犹太军队果然大获全胜,杀了一万以东人,又杀死一万名战俘(12)。

亚玛谢把掳来的以东人的“西珥的神像”奉为“自己的神,在他面前叩拜烧香”(历代志下 25:14)。先知阻止他崇拜别神,他却蛮横地说:“谁立你作王的谋士呢?你住口吧!为何找打呢?”(16)“王的谋士”本是在朝先知的职责,亚玛谢不听先知的劝阻,先知发出“我知道神定意要灭你”(16)的审判。

果然,亚玛谢挑起内战,自取灭亡。原先被亚玛谢遣散的以法莲游兵散勇心存不满,从各地“攻打犹大各城”,“杀了三千人,抢了许多财物”(25:13)。亚玛谢大概以此为借口向以色列王约阿施宣战。约阿施以“黎巴嫩的蒺藜”(犹太国)和“黎巴嫩的香柏树”(以色列国)的比喻,说明两家曾是儿女亲家,又以“黎巴嫩的野兽”(以法莲士兵)“把蒺藜践踏了”的比喻,婉转表示道歉,并直言劝告亚玛谢不要因为打败了以东人就“心

<sup>①</sup> 原文为“三十万”和“十万”,《历代志》中大数勘正见 J. B. Payne, *1, 2 Chronicles, Expositor's Bible Commentary*, vol. 5, Grand Rapids: Zondervan, 1988, p. 562。

高气傲”，打内战自取灭亡(25:18—19)。

约阿施晓以大义，却没有说服亚玛谢。《历代志下》作者说：“这是出乎神，好将他们交给敌人手里，因为他们寻求以东的神”(25:20)。果然，在自己执意挑起的内战中，亚玛谢战败被俘，以色列国军队攻占耶路撒冷，撤除城墙，掳掠王宫和圣殿，带走人质，预示着后来耶路撒冷被毁之祸。后来发生的事实证明，两国相继灭亡，祸根在咎由自取的内战。约阿施死后，亚玛谢被放回，继续当王 15 年，但没有威信，名存实亡，终被叛党所弑。

#### 第四节 公元前八世纪先知的启示

《列王纪》用 19 章的篇幅(列王纪上 17—22, 下 1—13 章)记载以利亚和以利沙在世约 70 年的以色列史,只用其余 12 章记载此后 200 多年的王国史,其中 3 章(下 18—20)取自《以赛亚书》。《历代志》也只用 11 章(列王纪下 26—36)记载这段漫长历史。这是因为:历史书不是王朝史和编年史,而是以先知启示为中心、以拯救史为线索的以色列史。以色列王国的君王在位时间只是时间顺序的线索,他们的功过成败只是耶和華奖惩的验证。为了理解分裂时代中期和晚期中的拯救史启示,需要参照先知书中史论结合的信息。

公元前 8 世纪的先知不属于前一时期以利亚为首的先知运动,如阿摩司所说:“我原不是先知,也不是先知的门徒”(7:15),而受“耶和華选召”说先知的話(16)。这一时期先知并不行神迹,而把耶和華的默示记录成书。

四部大先知书和六部小先知书明确交代作者生活或写作时间,另外的六部小先知书(《约珥书》、《俄巴底亚书》和《约拿书》、《那鸿书》、《哈巴谷书》、《玛拉基书》)没有时间和背景的交代。参照历史书的背景和先知书中包含的历史信息,可以确定先知书基本按照时间顺序排列。圣经批

评者不顾经书顺序,凭着主观臆断的“证据”,就把大部分先知书的写作推延到被掳之后,甚至马拉加时代。无论圣经内或圣经以外的证据都可宣告他们考证无效。

按圣经顺序,可把大小先知书的布局分为三个历史时期。(1)从耶罗波安二世到希西家(公元前8世纪):包括《以赛亚书》和《何西阿书》、《约珥书》、《阿摩司书》、《俄巴底亚书》、《约拿书》和《弥迦书》;(2)希西家死后到耶路撒冷被毁(公元前7—6世纪):包括《耶利米书》、《以西结书》和《那鸿书》、《哈巴谷书》和《西番雅书》;(3)被掳和回归时期(公元前6—5世纪):包括《但以理书》和《哈该书》、《撒迦利亚书》、《玛拉基书》。

本节和下节用历史书和先知书相互观照的方法,首先同步解读公元前8世纪的以色列史和先知书。

## 1. 中兴时期

以色列两个王国从公元前8世纪初同时进入中兴时期。以色列国的耶罗波安二世在其父约阿施收复失地的基础上扩大战果,一度攻克亚兰国都大马士革,恢复了大卫王国“从哈马口直到亚拉巴海”的北部疆域(14:25)。犹大国君王亚撒利雅或乌西雅和约坦父子在位55年,“行耶和華眼中看为正的事”(15:3,34)。《历代志下》说:“乌西雅定意寻求神。他寻求,耶和華神就使他亨通”(26:5)。他的能工巧匠发明了“射箭发石”的机器(15),他的军队有30多万人,武装齐全。犹大军队向西夺回被非利士人侵占的要塞迦特城和雅比尼城,以及他们在海边的大本营亚实突城(26:6);向东攻击阿拉伯人,向南攻击米乌尼人(7),制服亚扪人(8)。他的“名声传到埃及,因他甚是强盛”(8)。乌西雅时的犹大国恢复了大卫王国抵达埃及小河的南部边界。

《列王纪下》并没有渲染这两个王国的强盛,只用不到一章的篇幅(14:21—15:7)记录这两个君王的必要信息。《历代志下》补充乌西雅王

的武功,同时详细叙述他“心高气傲”(16),不顾大祭司亚撒利雅“率领耶和華勇敢的祭司八十人”的劝阻,破坏祭司的规矩,强行到圣殿的香坛上烧香;他因此而受到额头上突然长大麻风的惩罚,“长大麻风直到死日”(26:16—21)。大约从公元前760年起,乌西雅把政务交由儿子约坦处理。“约坦在耶和華他神面前行正道,以致日渐强盛”(27:7),他在与亚捫王的战争中获胜,得到大量贡品。

以色列人的这两个王国似乎处在仅次于所罗门王的“黄金时代”的“白银时代”,但实际情况并非如此。阿摩司在最早写作的先知书中发出这样的信息:在强盛和社会繁荣外表下,社会充满罪恶,外国入侵的危机四伏,貌似强大的王国随时会被如同地震那样的突发灾难所摧毁。

## 2. 强盛和繁荣中的罪恶和危机

阿摩司是犹大旷野中提哥亚的“牧人”(nôqēdh),他记录“犹大王乌西雅,以色列王约阿施的儿子耶罗波安在位的时候”的耶和華“默示”(chāzāh)的话。默示发生在“大地震前二年”(1:1)。《阿摩司书》用来显示耶和華威力的兆象多与地震的景象有关,如列国宫殿起火(1:4,7,10,12,14;2:2,5),“创山、造风”,“使晨光变为幽暗,脚踏在地之高处”(4:13),“造昴星和参星,使死荫变为晨光,使白日变为黑夜,命海水来浇在地上”(5:8),“地必全然像尼罗河涨起,如同埃及河落下”(9:5)。现在对地处约旦河下游的夏琐城考古二期发掘表明,公元前750年之前发生一场毁灭性的大地震。<sup>①</sup>阿摩司在地震前预告“万军之耶和華”的震天动地的威力和惩罚。

### (1) 以色列崇拜偶像的传统

阿摩司先传达耶和華将对包括犹大和以色列国在内的列国的惩

<sup>①</sup> T. E. McComiskey, *Amos*, Expositor's Bible Commentary, vol. 7, Grand Rapids: Zondervan, 1985, p. 275.

罚(1:3—2:16)。耶和華攻击以色列人的“话”尤其严酷,原因在于,“在地上万族中,我只认识你们;因此,我必追讨你们的一切罪孽”(3:2)。《阿摩司书》用典古僻,暗示耶和華也曾救赎外邦人:“以色列人哪,我岂不看你们如古实人吗?我岂不是领以色列人出埃及地,领非利士人出迦斐托,领亚兰人出吉珥吗?”(9:7)但是,以色列人被领出埃及是特别的救赎,从族父时代开始就与耶和華订立特别密切的合约,将还要承受复兴的更大恩典;耶和華因此特别不能容忍以色列人崇拜偶像的背叛。

《阿摩司书》中称两国的全体以色列人为“以撒家”(7:9,16),“雅各家”或“以色列家”(3:13,7:5,9:8等),而称北方以色列国为“约瑟”(5:6,15;6:6)或“以色列民”。虽然阿摩司的警示适用全体以色列人,但他到伯特利谴责自耶罗波安开始的北朝偶像崇拜。他说:“主耶和華发命,谁能不说预言呢?”(3:8)他预言撒玛利亚遭灾祸(3:9),伯特利祭坛被毁坏(3:14),耶罗波安二世统治“从哈马口直到亚拉巴的河”的疆域被强国侵占(6:14),耶罗波安二世王室被刀杀(7:9)。伯特利的御用祭司亚玛谢一方面向耶罗波安二世报告阿摩司的谴责,另一方面恐吓阿摩司,要他“逃往犹大地去,在那里糊口,在那里说预言”(7:13)。亚玛谢企图阻止耶和華赋予先知的使命,阿摩司咒诅他在以色列国灭亡时家破人亡,“你的妻子必在城中作妓女”(17)。

《阿摩司书》重点谴责以色列自身的偶像崇拜传统。以色列人早在旷野流徙的40年间就“抬着为自己所造之摩洛哥的帐幕和偶像的龕,并你们的神星”(5:26)。《阿摩司书》表明,以色列人的偶像崇拜并不始于定居迦南,他们在西奈山下制造金牛犊有犯罪前科。南国的犹大人崇拜“列祖所随从虚假的偶像”(2:4),北国的伯特利、吉甲、别是巴等崇拜中心(5:5)供奉“撒玛利亚牛犊”、但族人的“活神”和“别是巴的神道”(8:14)。除了金牛犊崇拜之外,《阿摩司书》中提到的别神偶像在圣经中没有其他记载,应是以色列人的自我创造。

## (2) 以色列社会不公的罪恶

《阿摩司书》谴责以色列当权者“使公平变为苦胆,使公义的果子变为茵陈”(6:12)。书中把以色列社会不公正的传统追溯到兄长卖约瑟的典故:“他们为银子卖了义人,为一双鞋卖了穷人”(2:6)。社会不公正表现有三:一是在经济上以强凌弱,“欺负贫寒的,压碎穷乏的”(4:1),“践踏贫民,向他们勒索麦子”(5:11);或欺诈造假,“卖出用小升斗,收银用大戥子,用诡诈的天平欺哄人,好用银子买贫寒人,用一双鞋换穷乏人,将坏了的麦子卖给人”(8:5—6)。二在司法上受贿腐败,审判不公,“你们苦待义人,收受贿赂,在城门口屈枉穷乏人”(5:12)。三是在政治上打击报复,“使公平变为茵陈,将公义丢弃于地”(5:7);或压制批评:“你们怨恨那在城门口责备人的,憎恶那说正直话的”(10)。

社会不公的根源是失去对上帝的虔诚、畏惧之心。以色列人虽然频繁向上帝献祭,但耶和华中告他们说:“你们虽然向我献燔祭和素祭,找却不悦纳,也不顾你们用肥畜献的平安祭”(5:22),“惟愿公平如大水滚滚,使公义如江河滔滔!”(24)

## (3) 虚假的繁荣

《阿摩司书》说,以色列人从亚兰人和非利士人收复的失地不过是“从狮子口中抢回两条羊腿或半个耳朵”(3:12),他们以为“凭自己的力量取了角”,“喜爱虚浮的事”(6:13)。因此,“在锡安和撒玛利亚山安逸无虑的有祸了!”(6:1)书中揭露当权者奢侈生活:“你们躺卧在象牙床上,舒身在榻上,吃群中的羊羔、棚里的牛犊。弹琴鼓瑟唱消闲的歌曲”(4—5),“以大碗喝酒,用上等的油抹身”(6)。耶和华中责问这些“坐在位上尽行强暴”的人:“你们以为降祸的日子还远”(3)吗?不!“这些人必在被掳的人中首先被掳,舒身的人荒宴之乐必消灭”(6:7),因为耶和华中“憎恶雅各的荣华”。(8)

## (4) “耶和华中的日子”

《阿摩司书》用“耶和华中的日子”表示耶和华中的公正惩罚和宽恕恩典。

在耶和华“降祸不降福”(9:4)的日子里,地震、饥荒、瘟疫和战争等灾难纷至沓来。耶和华的惩罚如天网恢恢,“无一人能逃避,无一人能逃脱”(9:1),“被仇敌掳去”(4)。

阿摩司为不能承受沉重打击的“雅各微弱”而祈求上帝赦免,“耶和华就后悔”,承诺不使“蝗虫”吃尽王室的根苗(7:3),不使惩罚的烈火烧灭以色列(7:6)。耶和华应许“不将雅各家灭绝净尽”(9:8),被“分散在列国中”的以色列家将被筛选保存(9)。

“耶和华日子”的终极意义是“我必建立大卫倒塌的帐幕”(9:11)。“日子将到”(13),以色列人将在上帝赐给他们的土地上,“栽种葡萄园,喝其中所出的酒,修造果木园,吃其中的果子”(14)。

### 3. 亚述帝国的兴起

阿摩司预言上帝兴起攻击以色列人的王国(6:14),即亚述帝国。早在公元前9世纪初期,亚述的势力扩张到巴勒斯坦。现存的沙尔马纳塞尔三世(858—824 BC)宫廷档案中称“耶户”(I-a-ú-a)为“暗利的儿子”(Hu-um-ri),某次从他那里收取了“金、银、金碗、金花瓶、金杯、金桶、锡罐,王家权杖”等贡品。<sup>①</sup> 阿达德-尼拉里三世(Adad-Nirari III, 823—783BC)和以色列王约阿施夹击亚兰国,约阿施取得三次胜利。沙尔马纳塞尔四世(782—773 BC)继位后,亚述遭遇北方的乌拉尔图、米底和西边的亚兰的夹攻,入侵者一度逼近首都尼尼微,国内动不安乱,宫门外骚乱一度使王权陷入瘫痪。

在亚述王国生死攸关的时刻,耶和华差遣先知约拿到尼尼微,宣告亚述人要忏悔的上帝之言,《约拿书》记载了这段神奇的经历。据《列王纪下》记载,约拿说耶罗波安二世的强盛,“是因为耶和华看见以色列人

---

<sup>①</sup> J. B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton University Press, 1969, p. 281.

甚是艰苦”，“乃藉约阿施的儿子耶罗波安拯救他们”(14:25)。约拿不明白耶和华为什么又要兴起以色列的敌国，因此极不情愿，“起来逃往他施去躲避耶和华”，他先“下到约帕”(约拿书 1:3)乘船前往他施。由此发生了耶和华向外邦人显示荣耀的一系列神迹。

他施和约帕是腓尼基人航海国家推罗的殖民港口。他施是希腊人祖先雅完建立的国家(创世记 10:4)，推罗是“他施之女”(以赛亚 23:10)。所罗门建圣殿所需的木料，由推罗王从黎巴嫩“浮海运到约帕……从那里运到耶路撒冷”(历代志下 2:16)。承载约拿从约帕到他施的船只应属于腓尼基人。可以说，耶和华在腓尼基人的船上重现了他在迦密山上的荣耀(列王纪上 18:20—40)。当年在迦密山上，以利亚对巴力的先知说：“你们求告你们神的名，我也求告耶和华的名。那降火显应的神，就是神”(18:24)。现在，船在海上遇到风暴，“水手便惧怕，各人哀求自己的神”(很可能是海神)，把货物抛到海里，丝毫不能奏效(1:5)；约拿宣称“耶和华那创造沧海旱地之天上的神”，他要人们把他扔到海中，风暴果然平息了。在铁的事实面前，当年受巴力蒙蔽的以色列人重新认识到“耶和华是神！”(18:39)腓尼基人则“大大敬畏耶和华，向耶和华献祭并且许愿”(9—16)。

约拿在大鱼腹中三日三夜，求告耶和华“将我的性命从坑中救出来”(2:6)；“耶和华吩咐鱼，鱼就把约拿吐在旱地上”(10)。这一神迹非常离奇，但并非不可理解。约拿被大鱼带往目的地，他不得不服从耶和华的命令在亚述国都尼尼微宣告耶和华的声音。

从现在考古遗址看，尼尼微确是“极大的城，有三日的路程”(3:3)。约拿走了一天，“宣告说：‘再等四十日，尼尼微必倾覆了！’”(4)“宣告”(ʾāmar)是“呼叫”(qārāʾ)的使动词形式(Hiphil)，上帝使约拿呼喊亚述人认罪。听到上帝的警告，“尼尼微人信服神，便宣告禁食，从最大的到至小的，都穿麻衣”(3:5)，亚述王要臣民“切切求告神，各人回头离开所行的恶道，丢弃手中的强暴”(8)。上帝“见他们离开恶道，他就后悔，不

把所说的灾祸降与他们了”(10)。亚述人“丢弃手中的强暴”,不意味着他们放弃战争。耶和华不降祸于亚述,意味着亚述王国摆脱内外危机,恢复元气,充当上帝惩罚邪恶世界的工具。<sup>①</sup>

约拿始终不理解上帝为什么要拯救好战的亚述人。他对耶和华说:“我知道你是有恩典、有怜悯的神,不轻易发怒,有丰盛的慈爱,并且后悔,不降所说的灾”(4:2)。约拿叙述上帝之爱用了两对术语:一对是“有恩典”(channûn)和“慈爱”(chesedh),表示对合约之民的爱;另一对是“有怜悯”(rachûm)和“后悔”(nicham),其词根 nchm 的意义是“子宫”,适用于对一切被造物的抚育之恩。约拿把这两种爱对立起来;在他看来,上帝“怜悯”(wayyinnâchem, 3:10)以色列敌国无异于丢弃了合约之爱;约拿为此“大大不悦,且甚发怒”(4:1)。

耶和华与约拿开了一个玩笑,用小虫咬死了为他遮阴的蓖麻树,约拿为此又发怒。耶和华教训他说,“你尚且爱惜”蓖麻树(4:10),尼尼微中“不能分辨左手右手的有十二万多人,并有许多牲畜,我岂能不爱惜呢?”(4:11)“爱惜”(chûs)和“怜悯”词意相同,表示对一切生命的爱。上帝并不因为人不认识他(“不能分辨左手和右手”)而毁灭人,但要惩罚那些不悔改的恶人。无论爱惜,还是惩罚,最终目的是拯救人类。

约拿同时代的先知书表明,亚述人是耶和华“赁的剃头刀”(以赛亚书 7:20)和使用的棍杖(10:5)。亚述自阿舒尔-尼拉里五世(Ashur-Nirari, 754—746 BC)时摆脱内讧的危机,历史书记载亚述 5 个国王相继入侵,消灭以色列国,严重威胁犹太国生存。亚述王把胜利归功于自己和偶像,上帝就使其一蹶不振。《以赛亚书》和《那鸿书》指出耶和华始终控制亚述命运,最终使其灭亡。耶稣两次提到“约拿的神迹”(马太福音 12:39, 16:4)。耶和华因为以色列人的背叛而向亚述人行宣告拯救的

<sup>①</sup> 亚历山大说:“虽然尼尼微人都已悔改,但并不代表他们该信耶和华。另外,他们的悔改虽然被描述是真诚的,这并不意味着约拿的使命在他们身上有长久的效果。”《丁道尔旧约圣经注释·约拿书》,台北:校园书房 1999 年版,第 138 页。

神迹,耶稣因为犹太人的离弃而向外邦人行传福音的神迹。上帝神迹总有其拯救目标,拯救并不局限于以色列人,上帝可以通过拯救外邦人来实现他与以色列人的合约,这就是“约拿神迹”的启示。

#### 4. 内忧外患

阿摩司预言的灾祸果然一一到来。首先,耶罗波安二世王室遭受杀戮,儿子撒迦利雅被沙龙弑杀,耶户王朝果然如先知所说四代而亡。此后的北国 5 个君王作恶不绝如缕,一个接着一个被杀,分别在位 1 月(15:13),10 年(17),2 年(23),20 年(27)。第二个君王米拿现为了维持篡夺的王权,每遇不臣服的地方,就残忍地屠城,“从得撒起,攻打提斐萨和其四境,击杀城中一切的人,剖开其中所有的孕妇,都因他们没有给他开城”(列王纪下 15:19)。

亚述王阿舒尔-尼拉里五世(圣经所称的普勒, Pul)大举西征,顺势入侵以色列国。米拿现向亚述进贡,还“向以色列一切大富户索要银子”,贡献给亚述。12 年之后,比加杀死米拿现的儿子比加辖,自立为王。比加不甘当亚述国的附属国,遂与亚兰王利讯一起积极参与埃及组织反亚述联盟。

在亚兰人卷土重来、亚述国异军突起的形势下,犹大国昔日风光不再,在外邦强国的夹缝中苟延残喘。约坦的儿子亚哈斯在实际执政 28 年之中(公元前 743—715 年),“效法以色列诸王”,又深陷迦南巴力崇拜的恶俗,“在邱坛上、山冈上、各青翠树下献祭烧香”,甚至用儿子献祭(16:3—4)。犹大国空前未有的偶像崇拜引起耶和华的怒火,亚哈斯先后被亚兰国(16:5)、以色列国(6—8)、以东、非利士(17)以及亚述(20)所打败或掠夺,沦为亚述国的附庸。

以色列国和亚兰国联合攻打犹大国,掠夺各地,很多犹大人被掳到大马士革(历代志下 28:5),以东人和非利士人趁火打劫,掳掠犹太人为奴(28:17),侵占犹大国领土(18)。以色列王比加更残酷地对待同胞,一

天就杀了 12 万犹太士兵,杀了亚哈斯的儿子和宰相等重臣,又把 20 万犹太人掳到撒玛利亚。残酷的内战受到先知俄德的谴责。他说:“因为耶和華你们列祖的神恼怒犹太人,所以将他们交在你们手里”,但以色列军队掳掠兄弟当奴隶(28:9—10),“使我们得罪耶和華……已经有烈怒临到以色列人了”(13)。以色列长老和民众惧怕先知的谴责,释放了被俘的犹太人。

国难当头,亚哈斯不顾以赛亚的警告,向提格拉特-帕拉沙尔三世(Tiglath-Pileser III, 745—727 BC,和合本译作“提革拉毗列色”)求援。他自称是“你的仆人、你的儿子”,“将耶和華殿里和王官府库里所有的金银都送给亚述王为礼物”(列王纪下 16:7—8)。亚述宫廷档案证实了犹太大国卑微的附庸地位,记录提格拉特-帕拉沙尔三世“收到犹太的亚哈斯的贡品”。<sup>①</sup>

提格拉特-帕拉沙尔三世于公元前 732 年挥师南下,先击溃埃及和同盟国非利士、以东和摩押,次年直捣大马士革,俘获利讯,灭绝亚兰。同时夺取以色列国大片土地(列王纪下 15:29),把约旦河东岸“流便人、迦得人、玛拿西半支派的人”掳到亚述腹地(历代志上 5:26)。亚述国在撒玛利亚策动内乱,何细亚弑杀比加,充当亚述的傀儡(15:30)。亚述宫廷档案证实了圣经记载,提格拉特-帕拉沙尔三世声称:“我把暗利领土的居民和财物带到亚述,他们推翻了国王比加(Pa-qa-cha),我用何细亚(A-ú-si-')代替作他们的王。我收到他们上贡的十他连得金子和一千他连得银子,带回亚述。”<sup>②</sup>

亚述国并没有把敌国侵占的犹太领土归还亚哈斯,“反倒欺凌他”(历代志下 28:20)。《历代志》解释说:“因为以色列王亚哈斯在犹太放肆,大大干犯耶和華,所以耶和華使犹太卑微”(28:19)。亚述灭亡亚兰

<sup>①</sup> J. B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton University Press, 1969, p. 282.

<sup>②</sup> *Ibid.*, p. 284.

后,亚哈斯到大马士革拜见亚述王,看到大马士革偶像祭坛,如获至宝。按照同样的模样,设计建造一个新坛,安放在圣殿当中,把原来的耶和華祭坛移到旁边(列王纪下 16:10—14);又擅自改动所罗门时代建造的圣物铜海(17),可能是为了在铜牛上安放摩西铜蛇;为了讨好亚述王,亚哈斯还把亚述引进的新偶像安置在圣殿(18)。《历代志下》评论说:“这亚哈斯王在急难的时候,越发得罪耶和華”(28:22)。

## 5. 战争动员和精神激励

《约珥书》和《俄巴底亚书》是犹大国先知作品,很多研究者以为两书是被掳后所作,理由是先知预言“被掳”后的回归。其实,“被掳”和“回归”的话题在每一部先知书中都有;如果按照圣经批评者的逻辑,每部先知书都应是掳掠后的作品了。掳掠战俘为奴是古代战争的常态,早在公元前 9 世纪,亚兰人掳掠以色列人为奴(列王纪下 5:2),非利士人和阿拉伯人掳掠犹大王约兰的王室(历代志下 21:17)。在公元前 8 世纪的混战中,亚述帝国掳掠亚兰人(16:9)。以色列国灭亡之前,北部的居民(列王纪下 15:29)和约旦河东岸的以色列人就被掳到亚述国(历代志上 5:26);灭亡之后,以色列国民被系统地掳掠到亚述腹地(列王纪下 18:11)。犹大国民在亚哈斯时期被以色列国(历代志下 28:8)和以东人(17)掳掠。

先知书所说的“被掳”并不全指公元前 6 世纪耶路撒冷居民被巴比伦帝国掳掠。比如,《阿摩司书》谴责非利士人“掳掠众民交给以东”(1:6);书中关于“以色列民定被掳去离开本地”(7:17)的预言指以色列国民不久将被掳掠到亚述帝国。同样,先知书预言的“回归”(shûbh)也不全指回归耶路撒冷重建圣殿的事件。比如,《阿摩司书》中传达耶和華的应许:“我必使我民以色列被掳的回归”(7:14),这是对以色列人在应许之地重享平安的祝福。《约珥书》(3:1)和《俄巴底亚书》(1:20)中关于被掳回归的预言具有直接的现实意义,鼓舞犹大国民的必胜信心和被掳在外

犹太人的重返希望。

### (1) 战争惩罚

《约珥书》开始描述的悲惨景象是亚哈斯执政时期的写照，“剪虫剩下的，蝗虫来吃；蝗虫剩下的，蝻子来吃；蝻子剩下的，蚂蚱来吃”(1:4)分别指亚兰国、亚述国、非利士人和以东人相继为患。战争毁坏百姓家园，土地荒芜。尤其是“有一队蝗虫”危害最烈，它们“又强盛，又无数，侵犯我的地。它的牙齿如狮子的牙齿，大牙如母狮的大牙”(1:6)。这支大军“又大又强”(2:2)；骑兵势不可挡：“它们形状如马，奔跑如马兵”(4)；攻陷城池：“如勇士奔跑，像战士爬城”(7)；行军迅猛：“向前各行其路，直闯兵器，不偏左右”(8)。

先知约珥承认亚述大军是耶和华惩罚列国的工具：“耶和华在他军旅前发声，他的队伍甚大；成就他命的是强盛者。因为耶和华的日子大而可畏，谁能当得起呢？”(1:11)与《阿摩司书》一样，“耶和华的日子”既是上帝惩罚，又是上帝恩典：“那日是黑暗、幽冥、密云、乌黑的日子，好像晨光铺满山岭”(2:2)。这句话和以后的“地震天动，日月昏暗，星宿无光”(10)、“日头要变为黑暗，月亮要变为血”(31)、“天地就震动”(3:16)等句，表明约珥生活在公元前750年大地震之后不久。他和阿摩司一样，用“那日黑暗没有光明”(阿摩司书5:18)表示耶和华惩罚的可畏。约珥并把上帝宽恕的恩典形容为黑夜过后“晨光铺满山岭”(2:2)。

### (2) 呼吁犹太人悔改

犹太人得到宽恕的必要条件是认罪悔改。《约珥书》形容中兴时期的犹太国的安逸享乐是“好酒的人”、“酒醉的人”；现在他们“甜酒”被断绝(1:5)，因为“葡萄树”和“无花果树”被蝗虫毁坏(7)。犹太国民要“清醒哭泣”(5)。“农夫”和“修理葡萄园的”要“惭愧”和“哀号”(11)。“农夫”指普通民众，而“修理葡萄园的”比喻祭司阶层。由于祭司和利未人一直是犹太国的中坚力量，约珥号召祭司在圣殿前“腰束麻布痛哭”(13)，并在全社会宣布“禁食”和“严肃会”，“招聚长老和国中的一切居

民”到圣殿“向耶和华哀求”(14)。所有这些举哀的仪式都表示认罪悔改。《约珥书》通篇没有谴责偶像崇拜,但如参照历史书的记载,《约珥书》要求的悔改直接针对亚哈斯败坏圣殿的罪行。“祭司乌利亚”照着亚哈斯送回的图样,在圣殿建造大马士革祭坛(列王纪下 16:11)。亚哈斯回来后指示祭司乌利亚在这座“大坛”上献“早晨的燔祭、晚上的素祭、王的燔祭素祭、国内众民的燔祭素祭奠祭”,“燔祭性和平安祭牲的血也要洒在这坛上”;亚哈斯只在传统的铜坛上“求问耶和华”(15)。先知作者说:“祭司乌利亚就照着亚哈斯王所吩咐的行了”(16)。正是针对圣殿的祭司只向外邦祭坛、而不向耶和华献祭的罪恶,《约珥书》说:祭司“要来披上麻布过夜”表示悔罪,“因为素祭和奠祭从你们神的殿中断绝了”(1:13)。

### (3) 上帝的慈爱和荣耀

既然亚述大军只是耶和华惩罚罪恶的工具,那么以色列人只要真心悔改,“撕裂心肠,不撕裂衣服”,“一心归向”耶和华(2:12—13),耶和华就“后悔不降所说的灾”,“留下余福”(13—14)。耶和华宽恕以色列人,固然出自合约之爱:“有恩典,有怜悯,不轻易发怒,有丰盛的慈爱”(13);但也不使耶和华的产业受羞辱,不让外邦管辖他们,不容列国的人说:“他们的神在哪里呢?”(2:17)以显示“我以外并无别神”(27)的权能和荣耀。

亚述人不自觉地充当上帝工具,因而一路胜利,但他们存心杀戮掳掠,“臭气上升,腥味腾空”,耶和华要惩罚“他们所行的大恶”,把这支“北方来的军队”驱逐到“干旱荒废之地”;东到地中海(“东海”)西岸、南到死海(“西海”)的亚述帝国必将灭亡(2:20)。

耶和华对“锡安的民”作出四项应许:第一,“为你们降下甘霖”(23),丰产丰收;第二,“摆脱外邦军队的侵扰”(25);第三,“赞美为你们行奇妙事之耶和华你们神的名。我的百姓必永远不至羞愧”(26);最后“我要将我的灵浇灌凡有血气的”,“到那时候,凡求告耶和华名的就必得救”

(32)。可以说前三项应许在旧约时代实现,而最后的应许则指向未来的新约时代,因为那时上帝拯救“在锡安山耶路撒冷必有逃脱的人”,拣选“剩下的人”(32)。

#### (4) 必胜信心

针对亚哈斯的屈膝投降政策,《约珥书》号召“万民”：“要预备打仗,激动勇士,使一切战士上前来。要将犁头打成刀剑,将镰刀打成戈矛”(3:9—10)。约珥预言的决战毋宁说是战斗,不如说是耶和华的审判。但是,书中预言的审判不是末日审判,而是犹大国近期胜利的前景。

约沙法谷是耶和华“审判四围的列国”(12)之处。“约沙法谷”按字面意义是“审判之谷”,不是真实地名,但也不是凭空的虚构。耶路撒冷周边的山谷曾受地震影响,“日月昏暗,星宿无光”(3:15)。约珥把那时的景象看作“耶和华的日子临近断定谷”(14)。“约沙法谷”朝向锡安山,因此约珥又说:“耶和华必从锡安吼叫,从耶路撒冷发声,天地就震动”(16)。耶和华审判的日子就是在锡安山上的显圣和荣耀。耶和华的审判一方面“作他百姓的避难所,作以色列人的保障”(16),另一方面使犹大国山河富饶,连约旦河东岸荒芜的“什亭谷”也被圣殿流出的源泉所“滋润”(18)。

《约珥书》开始用庄稼绝收表示敌人的暴行,结尾用丰收象征上帝的报复:“开镰吧!因为庄稼熟了;践踏吧!因为酒醉满了”(13)。酒醉流溢出的葡萄酒象征无辜人的血。耶和华审判的敌国除埃及和以东外,还包括“推罗、西顿和非利士四境的人”(4),因为他们“将犹大人和耶路撒冷人卖给希腊人,使他们远离自己的境界”(6),所以他们的儿要“卖给远方示巴国的人”(8)。推罗和西顿是腓尼基航海民族,非利士人属于希腊民族,被掳掠的犹大人被他们卖到希腊,符合当时海上奴隶贸易的事实。他们后代中的一些人被巴比伦人或波斯人当奴隶卖到非洲内陆的示巴国(现在的埃塞俄比亚),也是可以相信的事实。

《阿摩司书》说非利士人多次“把掳掠众民交给以东”(1:6),《历代志下》记载“以东人又来攻击犹大,掳掠子民”(28:17),这就说明以东人是

掠夺和买卖犹太人为奴隶的另一罪魁祸首。《约珥书》咒诅“埃及必然荒凉,以东变为凄凉的旷野,都因向犹太人所行的强暴,又因在本地流无辜人的血”(3:19)。学者对埃及和以东的罪行有很多猜测,如果对照《俄巴底亚书》来看,答案一目了然。

#### (5) 谴责以东

以色列人与以东人关系恶化是一个漫长的历史时期。摩西把以东人当“弟兄”(民数记 20:14),上帝不许以色列人占领以东人土地。直到扫罗时期,以东人成为侵扰以色列人的“仇敌”之一(撒母耳记上 14:47);但扫罗仍重用以东人多益担任“司牧长”(21:7),多益作为屠杀亚希米勒祭司家族的主谋和凶手,可能致使大卫王国彻底与以东决裂。大卫和犹大国共发动三次征服以东的战役(撒母耳记下 8:13,历代志下 20:23,列王纪下 14:7),亚玛谢王征服以东的最后一次战役杀死一万以东人,还把一万名战俘从山崖上“摔碎”(历代志下 25:12),两国结怨愈深。

犹大国力衰落之际,以东人趁火打劫,为虎作伥,他们像跟在狮子后面获取腐尸的豺狗一样掳掠俘虏。《以赛亚书》暗示,为了报复犹太人曾虐杀以东战俘,以东人可能屠杀犹太战俘向他们的神献祭(34:6)。《俄巴底亚书》审判以东人说:“你的报应必归到你头上”(15),可能也是指这桩暴行。书中谴责以东人与犹太的敌人“结盟”(7),在“外人”和“外邦人”侵入犹大国时“与他们同伙”(11),“向兄弟雅各行强暴”(10)。

书中宣布了以东“八不当”罪状:“你兄弟遭难的日子,你不当瞪眼看着;犹太人被灭的日子,你不当因此欢乐”,“不当说狂傲的话”,“不当进他们的城门”,“不当瞪眼看着他们受苦”,“不当伸手抢他们的财物”,“不当站在岔路口,剪除他们中间逃脱的”,“不当将他们剩下的人交付仇敌”(12—14)。这些话都在谴责以东人趁火打劫、掳掠和杀害犹太人。这些谴责与巴比伦人围攻和毁灭耶路撒冷时先知对以东的审判(耶利米书 49,以西结书 25,等)有不同的历史背景。

《俄巴底亚书》最后两句:“在迦南人中被掳的以色列众人,必得地直

到撒勒法。在西法拉中被掳的耶路撒冷人,必得南地的城邑。必有拯救者上到锡安山,审判以扫山”(20—21)。这不是指犹大人被掳到巴比伦,因为那次被掳与以东人无关,他们的回归与文中“锡安山”对“以扫山”的审判也没有关系。如果这句话针对亚哈斯时期以东人掳掠和贩卖犹太人为奴的罪恶,那么这一审判就顺理成章了。这句话中的“西法拉”,学者多以为指西班牙,如果是这样,那么耶路撒冷人的被掳也与以东人无关。如果“西法拉”(Sepharad)是“从米沙直到西发东边的山”的“西法(Sephar)”(创世记 10:30)的变音,当时这一区域属于以东毗邻的埃及,那么便能理解《约珥书》中说的埃及和以东“都向犹大人所行的强暴”(3:19),系指他们共同欺压和杀害犹太奴隶的暴行。

## 6. 对北国的终结审判

如果说《阿摩司书》是审判以色列国罪恶的开始,那么《何西阿书》宣判以色列国的灭亡。何西阿活到希西家时期(1:1),应该看到以色列国的灭亡。他从耶罗波安二世时起即受到耶和华的话,其间娶妻生子女,直到后期批评何细亚的错误外交政策(14:3),这说明这本书是长时间默示的记录,应在撒玛利亚陷落之前最后写成。

### (1) 婚姻的寓意

《何西阿书》用婚姻比喻以色列与上帝的合约关系,何西阿按耶和华指示娶淫妇为妻,体验到妻子不忠贞和背叛的痛苦。这一记录不只是象征性的喻言,或只作精神寓意解释而不必认真地当作事实。先知书中的比喻以事实为依据,把启示寓于历史事件之中。比如,《阿摩司书》和《约珥书》用地震景象描述耶和华的日子,那是因为地震确实发生;他们用“蝗虫”比喻敌军,与当时可能发生的蝗灾相同步;约珥用农业收成比喻耶和华产业,那是因为战争是直接影响农业收成的因素。圣经一再说耶和华是“忌邪的神”,对他的子民“慈爱”,对他们的背叛“发怒”,为他们悔改而“后悔”和“饶恕”。虽然这是用人的语言描述上帝的救赎启示和行

动,但如果不体验这些语言震撼心灵的意义,也就不能领会耶和華一神论反对偶像崇拜的坚定、严峻和激烈。因此,耶和華指示何西阿在爱情的背叛和婚姻的失败中,体会以色列人背叛罪孽之深重,以及耶和華忿怒、宽容、慈爱之博大深奥。贝利端纳说,上帝好像是罪人的诤友,“在赦免的整个过程中,我的朋友所担任的角色乃是最难担任的。首当其冲的乃是他。这不是由于他是受侵害的一方:不,乃是我所作的可耻之事令他最难担当。他承当我的耻辱好像是他自己的耻辱。由于他深切地爱我,他比我承当更多的痛苦,因为他比我好,也比我有更深的爱。他的赦免是从这一切崇高的痛苦中出来的。在这赦免背后的乃是这种崇高的爱和因爱而生的痛苦”<sup>①</sup>。指着耶稣说的这段话可用来刻画《何西阿书》的主题思想。

#### (1) 上帝的痛苦和慈爱

耶和華首先指示何西阿“娶淫妇(’ēsheth zěnùnîm, ‘妓女的女儿’)为妻”(1:2),何西阿娶了一个叫歌篾的女人,她怀孕生三个儿女,耶和華要何西阿“也收那从淫乱所生的儿女”(2),说明这些儿女是歌篾与其他男人淫乱所生。耶和華给大儿子起名“耶斯列”,因为“再过片时”(4),上帝要灭绝在耶斯列起家的耶户王朝,以色列军队要在耶斯列平原被击败(预言公元前722年亚述军队围攻以色列国的决定性战役)。耶和華為二女儿起名为“罗路哈玛”(Lo-Ruhamah, “不被爱”),因为“我必不再爱以色列家,决不赦免他们”(6)。耶和華為三儿子起名为“罗阿米”(Lo-Ammi, “非我民”),“因为你们不作我的子民,我也不作你们的神”(9)。

耶和華借何西阿之口,用妻子的淫乱比喻以色列人的背叛和上帝的忿怒:“她不是我的妻子,我也不是她的丈夫”(2:2)。耶和華揭露“淫乱”和“淫乱所生的儿女”崇拜偶像的原因:巴力是迦南宗教崇拜的主宰大地的农业神和丰产神。以色列人以为“我的饼、水、羊毛、麻、油、酒”(2:5)

<sup>①</sup>《神在基督里》(D. M. Baillie, *God Was in Christ*), 香港:基督教文艺出版社1987年版,第200—201页。

都是巴力的赏赐，“以此供奉巴力”(8)；用耶和华赐予的金银珠宝供奉巴力(8)。上帝的忿怒是理所当然的正义惩罚。

因此，以色列人没有“五谷、新酒”、“羊毛和麻”的收获(9)，“毁坏她的葡萄树和无花果树”(12)，他们没有庆祝丰收的节日快乐。到了衣不掩体、丑态毕露、大地荒芜、“因渴而死”(3)的时候，她们才知道巴力不值得追求，回归崇拜耶和华：“我要归回前夫，因我那时的光景比如今还好”(7)。“那日”，她们才称呼惟一上帝耶和华是“伊施”(ʾîshî，“我夫”)，而不是“巴力”(Baali，“我主”)(16)；上帝应许“必聘你永远归我为妻，以仁义、公平、慈爱、怜悯聘你归我”(19)。

为了让何西阿体验上帝与以色列人重新结合的慈爱，耶和华指示何西阿“再次”(ʾôdh)爱“你的女人”(ʾîshshāh)即歌篾。<sup>①</sup>她同时也“被她的一个“朋友(rēaʿ)所爱”(3:1)。耶和华比喻说，她像以色列人，“虽然偏向别神，喜爱葡萄饼，耶和华还是爱他们”(1)。“别神”指巴力，“葡萄饼”是以色列人自己制作的祭品。为了让她和过去的情人断绝关系，何西阿“用银子十五舍客勒，大麦一贺梅珥半，买她归我”(3:2)。“买”(kārāh)即“赎出”，这笔数目不大的赎价是付给歌篾的生活费，使她能够独居，既不与别人行淫，何西阿也不与她来往。

歌篾的独居比喻以色列人在外地“多日独居”：“无君王或王子、无祭祀或柱像、无以弗得或家中的神像”(3:4)。以色列人正当君王已被邪恶的王子所替代，正当的“祭祀”被偶像的“柱像”(matstsēbhāh)所污染，以弗得的圣物被私立的“神像”(tērāphîm)所败坏，以色列人必须在没有政权和宗教礼仪的环境中才能得到净化。只有如此，他们才能回归，“寻求他们的神耶和华和他们的王大卫”(5)，得到上帝赐予的恩典。第4—14章在具体的历史境况中判决以色列国，显示上帝惩罚罪恶的公义和拯救

① 关于这个女人是原妻歌篾的理由，见 L. J. Wood, *Hosea*, Expositor's Bible Commentary, vol. 5, Grand Rapids: Zondervan, 1985, p. 182, note 1.

罪人的慈爱。

## (2) 北国的罪恶

在外独居意味以色列人丧失国家，流离失所。以色列人亡国是耶和华安排的计划中的必要环节，但他们必须承担自己的罪责；以色列人亡国是咎由自取。《何西阿书》用“以法莲”代表北国，“以色列”大多数场合也指北国。

北国的罪恶是祭司、先知、君王、首领和民众五种势力的全民犯罪：“你这祭司必日间跌倒，先知也必夜间与你一同跌倒”(4:5)；全民的偶像崇拜有如“女儿淫乱”，“新妇行淫”，“与娼妓同居，与妓女一同献祭”(4:14)。偶像崇拜花样翻新，层出不穷，他们不但“求问木偶”(12)，而且崇拜巴力，“在各山顶，各高冈的橡树、杨树、栗树之下献祭烧香”(14)，还“用金银为自己制造偶像”(8:4)，崇拜“匠人所造的，并不是神”的牛犊(6)。

以色列国君王不但没有正当性，而且没有合法性：“他们立君王，却不由我，他们立首领，我却不认”(8:4)。《何西阿书》用“烤饼”比喻政变从酝酿到爆发：以色列国王朝上下“都是行淫的，像火炉被烤饼的烧热”；潜伏的危机好像“从抻面到发面的时候，暂不使火着旺”(7:4)；当君王“宴乐”和“褻慢”时，首领却“因酒的烈性成病”，“心中热如火炉”，“火气炎炎”地发动政变；“众民也热如火炉，烧灭他们的官长。他们的君王都扑倒而死”(7:5—7)。

《阿摩司书》主要谴责社会不公正罪恶，《何西阿书》谴责的社会罪恶更加严重：“这地上无诚实、无良善、无人认识神。但起假誓、不践前言、杀害、偷盗、奸淫、行强暴、杀人流血，接连不断”(4:2)。注意“无良善”的道德罪恶根源在“无人认识神”的宗教罪恶。“基列”这个要塞成为“强盗成群”、“埋伏杀人”的屠场(6:8)；祭司在示剑这个崇拜中心结党，“也照样在示剑的路上杀戮”(9)；撒玛利亚偶像“显露出来”，表现为“行事虚谎，内有贼人入室偷窃；外有强盗成群骚扰”的社会罪恶。以色列国的奢

侈的祭礼不能掩盖他们的罪恶,逃脱上帝惩罚,因为“我喜爱良善,不喜爱祭祀;喜爱认识神,胜于燔祭”(6:6)。

《何西阿书》用基比亚的典故(士师记 20 章),谴责以色列人打内战,两个王国都有罪责:“犹大的首领如同挪移地界的人”(5:10),而“以法莲深深地败坏,如在基比亚的日子一样”(9:9)。内战的一个后果是与外邦结盟:“以法莲与列邦人搀杂,以法莲是没有翻过的饼”(7:8);“没有翻过的饼”指“一边倒”,加入亚兰阵营。亚兰被亚述灭亡之后,以色列国在亚述和埃及两个大国之间摇摆不定:“以法莲好像鸽子愚蠢无知,他们求告埃及,投奔亚述”(11)。

### (3) 亡国的教训

错误外交政策是导致以色列国灭亡的直接原因,根本原因在于背叛耶和華(13:9)。以法莲在以色列人中有较高声望,“从前以法莲说话,人都战兢”(13:1);但他们“在侍奉巴力的事上犯罪,就死了”(1),他们铸造金牛犊更是“罪上加罪”(2)。以色列国崇拜偶像是“自取败坏”,因为“你与我反对,就是反对帮助你的”(9)。

北国君王不得分享“大卫之约”的祝福,他们得到的是“以色列的王必全然灭亡”(10:15)的惩罚。北国建立是为了惩罚所罗门王犯罪,它的灭亡是对更严重犯罪的惩罚;或立或废都是上帝的意志,所以耶和華说:“我在怒气中将王赐你,又在烈怒中将王废去”(11)。

耶和華宣告撒玛利亚将被攻陷:“撒玛利亚必担当自己的罪,因为悖逆她的神。她必倒在刀下,婴孩必被摔死,孕妇必被剖开”(16)。圣经内外并没有亚述人如此暴行的记载,《何西阿书》此前形容以法莲是如同临产孕妇而拒绝“无智慧之子”(13)的帮助,亚述灭绝以色列国好像是把这个愚蠢孕妇和临产的孩子一同杀死。

### (4) 拯救的应许

以色列国的灭亡不等于以色列人被弃绝。相反,耶和華怜悯地说:“以法莲哪,我怎能舍弃你?以色列啊,我怎能弃绝你?”(11:8)阿摩司曾

说以色列城邑被倾覆如所多玛、蛾摩拉(4:11),何西阿却说,以色列不会像“押玛”和“洗扁”那样被毁灭(8)。摩西曾用这四个城市的毁灭代表以色列人违约所受的惩罚(申命记 29:23)。阿摩司和何西阿各用两个城市,前者表示近期惩罚,后者表示惩罚之后的拯救:“他撕裂我们,也必医治;他打伤我们,也必缠裹”(6:1)。耶和华最后祝福说:“以色列如甘露”,“如百合花开放,如黎巴嫩的树木扎根”,“荣华如橄榄树,他的香气如黎巴嫩的香柏树”,“发旺如五谷,开花如葡萄树。他的香气如黎巴嫩的酒”(14:5—7)。这些比喻的启示意义如保罗所说:“以色列全家都要得救”,“因为神的恩赐和选召是没有后悔的”(罗马书 11:26,29)。

虽然《何西阿书》预言两个王国都要受惩罚(5:5,6:4,11;8:14等),但没有明确宣判犹大国灭亡;相反鼓励说:“我却要怜悯犹大家,使他们靠耶和华他们的神得救”(1:7);耶和华规劝犹大国借鉴以色列犯罪的教训:“犹大却不可犯罪。不要往吉甲去,不要上到伯亚文”(4:15),犹大人不要对上帝“犹疑不定”<sup>①</sup>(rādh,11:12),“谨守仁爱、公平,常常等候你的神”(12:6)。这些话对希西家的改革无疑有直接的精神推动。

## 7. 北国灭亡

如何西阿所说,何细亚被亚述扶植登上王位后,在亚述和埃及这两个大国之间摇摆不定。公元前 727 年,提格拉特-帕拉沙尔三世去世,埃及第二十五王朝(730—656 BC)的法老沙巴可(Shabako,圣经称之“梭”,So)再次组织反亚述同盟。“何细亚背叛,差人去见埃及王梭,不照往年所行的与亚述王进贡”(列王纪下 17:4)。如何西阿预言的那样,错误的外交政策加速以色列亡国。公元前 725 年,沙尔马纳塞尔五世(Shalmaneser V,727—722 BC,和合本译作“撒幔以色”)围攻撒玛利亚,何细

<sup>①</sup> rādh 可作“犹豫不决”(rūdh)解,也可作“掌权”(rādhāh)解。“犹豫不决”更符合下文“耶和华与犹大争辩”(12:2)。

亚出城投降被囚禁。军民继续抵抗,围城持续三年,其间亚述国内乱,沙尔马纳塞尔五世回国。公元前 721 年,萨尔贡二世(Sargon II, 721—705 BC)发动政变成为亚述王,率大军西征,攻陷撒玛利亚,杀何细亚,以色列国灭亡,俘获撒玛利亚人 27,290 居民。<sup>①</sup>

《列王纪下》总结的亡国原因和《何西阿书》一样:“以色列人得罪那领他们出埃及地、脱离埃及王法老手的耶和华他们的神,去敬畏别神”,在所有的城邑“建筑邱坛”(17:7),“在各高冈上、各青翠树下、立柱像和木偶”(8),“为自己铸了两个牛犊的像,立了亚舍拉,敬拜天上的万象,侍奉巴力,又使他们的儿女经火,用占卜、行法术卖了自己,行耶和华眼中看为恶的事,惹动他的怒气”(16—17)。摩西律法禁止的所有偶像崇拜和滥祭淫祀,都在以色列国泛滥成灾,正如《何西阿书》中说:“我为他写了律法万条,他却以为与他毫无关涉”(8:12)。耶和华为制止他们犯罪兴起“众先知、先见劝诫以色列人和犹太人”(8:13),他们“硬着颈项”,拒不听从(14)。上帝容忍长达 200 年之久,忍无可忍,“以致耶和华从自己面前赶出他们,正如藉他仆人众先知所说的”(列王纪下 17:23)。

亚述帝国实行迁徙政策管理被征服的民族,把大批以色列国人迁移到亚述王国的腹地,从其他地方的民族“迁移人来,安置在撒玛利亚的城邑,代替以色列人”(17:24)。撒玛利亚从此成为民族和宗教杂居地区,“各为自己制造神像,安置在撒玛利亚人所造有邱坛的殿中”(29)。偶像崇拜不减过去的时代。但是,上帝准备自己的计划,“耶和华叫狮子进入他们中间,咬死了些人”(25),亚述王以为移民不知道当地之神的规矩,从被掳的祭司中派一人“将那地之神的规矩指教那些民”(27)。这个以色列的祭司“指教他们怎样敬畏耶和华”(28)。这样,撒玛利亚的居民“又惧怕耶和华,又侍奉他们的偶像。他们子子孙孙也都照样行,效法他

---

<sup>①</sup> J. B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton University Press, 1969, pp. 284 - 285.

们的祖宗,直到今日”(41)。

以色列国灭亡之后撒玛利亚的民族和宗教混杂一直延续到新约时代,那时的撒玛利亚人被犹大地居民鄙视为罪人。但是,撒玛利亚人属于耶稣召唤的罪人。耶稣举例说明撒玛利亚人是“我的邻舍”(路加福音 10:37),向撒玛利亚人传福音(17:16, 约翰福音 4:39),基督的教会从耶路撒冷最早通过撒玛利亚传向外邦(使徒行传 8:1)。这些事实验证了上帝对何西阿的启示:以色列后裔多如海沙,将来被认作“永生神的儿子”(10);他们的兄弟是“阿米”(ammî,“我民”),姐妹是“路哈玛”(ruchāmāh,“我爱”)(2:1)保罗引用这段话说,基督“不但是从犹太人中,也是从外邦人中”拣选子民和儿女(罗马书 9:24—26)。以色列国灭亡之时,就是上帝新的拯救计划开始之日。这个计划的目标如《何西阿书》所说:“素不蒙怜悯的,我必怜悯;本非我民的,我必对他说:‘你是我的民。’他必说:‘你是我的神’”(2:23)。

## 8. 希西家改革

历史书记载希西家多次求教于以赛亚(列王纪下 19:2;20:2,14—19),很难想象希西家不读以赛亚同时代的先知书;他在读了这些书后不接受先知教训,更不可想象。希西家和亚哈斯联合执政多年,公元前 715 年左右亚哈斯退位后,大约又活了 4 年。亚哈斯刚死下一年,即公元前 710 年,“元年正月,开了耶和华殿的门”(历代志下 29:3),希西家发动清算亚哈斯积弊的宗教改革。希西家动员说:“耶和华的忿怒临到犹大和耶路撒冷”(29:8);“现在我心中有意,与耶和华以色列的神立约,好使他的烈怒转离我们”(10)。这说明希西家改革的指导思想受先知书中亡国警告的影响,清除偶像崇拜的目的是救亡图存。

《历代志》用 3 章(29—31)篇幅,浓墨重彩地记述希西家改革。希西家先“召众祭司和利未人来”,进行思想动员(29:4—14)。接着,祭司阶层着手洁净圣殿,把圣殿中的“污秽之物”,扔到郊外的汲沦溪边(15—

19);然后重新布置圣殿和祭坛,恢复祭拜礼仪(20—30);最后,为即将到来的逾越节准备祭物。

第30章记载的逾越节是以色列人分裂220年后第一次团圆。此时北国的王权已经消亡,希西家派人通知“以法莲、玛拿西,直到西布伦”的北部以色列支派到耶路撒冷圣殿参加逾越节,有人“戏笑”、“讥诮”,有人接受邀请(30:10—11)。为了等候北方民众,原定三月(犹太历一月)举行的逾越节被推迟一个月。聚集起来的民众先过除酵节(按常规应在逾越节之后举行),清除耶路撒冷城里偶像崇拜的残余(30:14),然后隆重庆祝为时7天的逾越节。节日期间,久别圣殿的北方民众不懂洁净之礼,希西家要求不拘礼仪,重要的是心里虔诚自洁(18—20)。得到善待的北方民众“大大喜乐”,南北民众共同赞颂上帝,“且向耶和华他们列祖的神认罪”(21—22)。在以色列人大团结的气氛中,7天过后又庆祝7天。圣殿面前的这场盛大节日,“自从以色列王大卫儿子所罗门的时候,在耶路撒冷没有这样的喜乐”(30:26)。

遵守律法的节日庆典同时也是清除偶像的动员大会。南北民众共同行动,“在犹大、便雅悯、以法莲、玛拿西遍地”,“打碎柱像砍断木偶”,“将邱坛和祭坛拆毁净尽”(31:1)。不但清除外邦的偶像,以色列人烧香供奉的摩西铜蛇,也被烧铸成铜块(列王纪下18:3)。犹大国的宗教改革第一次波及以色列全民。

《历代志》第31章接下来记叙犹大全地向利未人贡献十一税,表明这次宗教改革的主力 and 主要受益者是祭司阶层。但是,圣经其他地方记载的以赛亚、弥迦等先知的启示更重要。《以赛亚书》第13—27章针对希西家改革时的历史事件,激励以色列人无畏敌国,全心全意依赖耶和华。希西家在以赛亚面前的谦卑和弥迦谴责犹大罪恶时的敬畏和感恩(耶利米书26:18—19),表明先知从精神和道义上支持改革的重要性。《列王纪下》高度赞扬希西家宗教改革说:“希西家倚靠耶和华以色列的神,在他前后的犹大列王中没有及他的”(18:5)。

由于希西家宗教改革的成功，“耶和华与他同在，他无论往何处去，尽都亨通”（列王纪下 18:7）。圣经记载了上帝对希西家的特别恩惠。希西家患病将死时，向耶和华乞生，耶和华增加他 15 年寿命。以赛亚用一块无花果饼治愈了他的病。为了向希西家显示恩典的预兆，“耶和华就使亚哈斯的日晷向前进的日影，往后退了十度”（20:11）。日晷在迦勒底地区用作崇拜天象的工具，被亚哈斯引入圣殿。亚哈斯把圣殿内的回廊挪移到外围，很可能是为了安放日冕。没有迹象表明，新引进的天象崇拜设施在希西家时期遭到毁坏，这是他的改革不彻底之处。耶和华使日冕失灵，意在告诫希西家：切勿依赖迦勒底！

迦勒底是当时被亚述帝国控制的巴比伦古国。萨尔贡二世时，埃兰人米罗达巴拉但叛乱，一度占领巴比伦城，被立为巴比伦王，遭到镇压后逃往埃兰。萨尔贡二世去世后，米罗达巴拉但东山再起，再度占领巴比伦城。希西家生病期间，他派特使慰问，期望与犹大国结盟。希西家也有此意，因为他改变了亚哈斯依附亚述的外交政策，“背叛、不肯侍奉亚述王”（列王纪 18:7）。为了向巴比伦王使者示好，希西家把“武库的一切军器，并他所有的财宝，都给他们看”（列王纪下 20:15）。以赛亚预言，亲巴比伦的政策将为希西家的后代和财富“都要被掳到巴比伦去，不留下一样”（17）。

米罗达巴拉但迅速失败，希西家不顾以赛亚警告，转而与法老沙巴可结盟。为了强迫非利士城市迦萨加盟（列王纪下 18:8），希西家扣押迦萨王为人质。新登基的亚述王辛那赫里布（Sennacherib, 704—681 BC，和合本译作“西拿基立”）在平定米罗达巴拉但之后，从北到南进攻埃及和犹大的同盟国，先夺取推罗和西顿的亚革悉和附庸犹大国的迦特城，再攻占犹大国设防城镇 46 座，直达扼守耶路撒冷的门户的重镇拉吉。希西家被迫向亚述和谈，承认有罪，释放迦萨王，认罚“银子三百他连得、金子三十他连得”，连“耶和华殿门上的金子和他自己包在柱上的金子都刮下来，给了亚述王”（18:14—16）。

与在此时,埃及的“古实王特哈加”驰援犹大国,辛那赫里布率军离开拉吉,在立拿击败埃及军队。同时,他派遣大臣拉伯沙基等人率军进驻拉吉,从那里逼近耶路撒冷。在此危难关头,与以赛亚同时代的先知弥迦发表了预言犹大国未来的《弥迦书》。

## 9. 惩罚罪恶和未来救赎的统一

《弥迦书》写于“约坦、亚哈斯、希西家在位的时候”(1:1)。第1—2章预言撒玛利亚,第3章预言耶路撒冷将被毁,居民被掳到“巴比伦”,在那里得到救赎(4:10)。按照圣经批评者的逻辑,这些预言不过是被掳后“申命学派”描述的事实。圣经内的证据是,公元前586年耶路撒冷被毁之前,耶利米引用“当犹大王希西家的日子”弥迦预言(26:18)耶路撒冷和圣殿被毁(弥迦书3:12)。这可证此书确实已经存在。批评者只能把第4—7章归于被掳后作品,这种支离破碎的分析无视全书的统一主题和风格。

《弥迦书》用踊跃恣睢的诗歌体,预言以色列人犯罪亡国、被掳被赎、复兴回归,乃至基督诞生和外邦人归顺上帝;同时谴责和宣判当时两个王国的罪恶,激励犹大人悔改认罪,“过去—现在—未来”的启示相互交织,连为一体。为了理解的方便,我们按“过去”、“未来”、“现在”的时间结构和对以色列史的总结,解读《弥迦书》的历史启示。

### (1) 过去:两个王国灭亡的原因

第1章写于撒玛利亚被攻陷之前,和同时代的先知一样,弥迦把不久前地震景象(“众山在他以下必消化,诸谷必崩裂,如蜡化在火中,如水冲下山坡”,1:4)归结于耶和华对“以色列家的罪恶”的愤怒:“雅各的罪过在哪里呢?岂不是在撒玛利亚吗?犹大的邱坛在哪里呢?岂不是在耶路撒冷吗?”(5)由于两国偶像崇拜的罪恶,战火将蔓延在他们的土地,毁灭“所有的偶像”(7),祸及大地和人民,犹大人被俘获后被剃光头发,被掳掠为奴(16)。书中预见以色列国的灭亡:“我必使撒玛利亚变为田野的乱堆”(6)。

第2章写于撒玛利亚被攻陷之后,总结以色列亡国教训。首先是社会罪恶:“图谋罪孽造作奸恶”(2:1)、“欺压人,霸占房屋和产业”(2),以致“耶和华的会中”(5)即以色列十支派的公会(列王纪上 12:20)中没有公正裁判之人。其次是不听先知警戒,以为先知的预言“不住地羞辱我们”(6),听信假先知的迷惑(11);人们没有戒备,“不愿打仗”(8),被上帝利用的敌人所赶出。

犹大国和以色列国命运相连,“因为撒玛利亚的伤痕无法医治,延及犹大和耶路撒冷我民的城门”(1:9)。《弥迦书》巧妙地用被亚述攻占的城镇名的双关意义,描写各地遭受的战祸:“迦特”(gath)不得不诉说(nēghadh)哭泣,“伯亚弗拉(‘沙尘屋’)滚于灰尘之中”(10);“沙斐”(yāpneh,“美丽”)的人“赤身蒙羞”,“撒南”(yātsā,“出来”)的人“不敢出来”,“伯以薛”(bēth hā'ētsel)无人“在傍”(ētsel)(11);“玛律”(“苦”)的人苦恼(12);“拉吉”(Lachish)的人“用快马”(rekhesh)套车(13);犹大人给“摩利设迦特”[Loresheth“送礼”,如订婚(mē'ōrāśāh)],“亚革悉”(Aczib)用“诡诈”(akhzbh)待以色列诸王”(14);“玛利沙”(Mareshah)被人“夺取”(yārash),“尊贵人”躲到大卫落难时(撒母耳记上 22:1)的“亚杜兰”(15)。这些描写与“希西家王十四年,亚述王西拿基立上来攻击犹大的一切坚固城”(列王纪下 18:13)的记载相吻合,也与西拿基立宫廷档案中记载亚述攻陷迦特、拉吉,“将犹大的何西家关闭在他的首都,像是把鸟关在笼子里一样”<sup>①</sup>等记载相一致。

犹大国遭受战乱是应得的惩罚,他们犯有和以色列国同样的社会罪恶:“你们恶善好恶,从人身上剥皮,从人骨头上剔肉”(3:2);“你们厌恶公平,在一切事上屈枉正直;以人血建立锡安,以罪孽建造耶路撒冷”(9—10)。同样,他们的先知贪图钱财,报喜不报忧(3:5),“凡不供给他们吃的,他们就预备攻击他”(6)。统治阶层腐败堕落,“首领为贿赂行审

<sup>①</sup> D. W. Thomas, *Documents from Old Testament Times*, London: Nelson, 1958, pp. 67 - 69.

判,祭司为雇价施训诲,先知为银钱行占卜”(3:11),他们却以为会得到耶和华的保佑,“灾祸必不临到我们”(11)。由于犹太人的罪恶,耶路撒冷和圣殿必然毁灭:“锡安必被耕种像一块田,耶路撒冷必变为乱堆,这殿的山必像丛林的高处”(3:12)。

## (2) 未来:“剩余之民”的救赎

弥迦“藉耶和华的灵,满有力量、公平、才能”(3:8),预言以色列王国之后的上帝救赎。与《何西阿书》一样,《弥迦书》预言以色列被掳到外地接受净化。他们的现住地“不是你们安息之所”,已被污秽“大大毁灭”(10)。撒玛利亚灭亡后,“以色列剩下的人”被安置在东北部,“如波斯拉的羊,又如草场上的羊群”(12)。突然有一个“突破者”(happōrēts)带领他们突破围困,“他们的王在前面行,耶和华引导他们”(2:13)。这是指着新约时代的弥赛亚所说的预言。耶稣对犹大人说:“我另外有羊,不是这圈里的;我必须领它们来,它们也要听我的声音,并且要合成一群,归一个牧人了”(约翰福音 10:16)。

从犹大国被赶到远方的“余剩之民”和北国被掳的“余剩之民”(2:12)一样,将被上帝救赎:“到那日,我必聚集瘸腿的,招聚被赶出的和我所惩治的。我必使瘸腿的为余剩之民,使赶到远方的为强盛之民”(4:6—7)。《弥迦书》的未来启示继承了大卫诗篇的锡安中心论。被召聚到圣殿的不仅是以色列的“余剩之民”,而且有外邦万民:“末后的日子,耶和华殿的山必坚立,超乎诸山,高举过于万岭,万民都要流归这山”(4:1)。“许多国的民”归向耶和华(2),耶和华在锡安“施行审判”(3);“耶和华要在锡安山作王治理他们,从今直到永远”(7)。上帝在锡安的统治将给万国带来和平:人们“要将刀打成犁头,把枪打成镰刀。这国不举刀攻击那国,他们也不再学习战事。人人都要坐在自己葡萄树下和无花果树下,无人惊吓”(4:3—4)。

《弥迦书》关于未来救赎的核心启示是 4:9—5:4 的预言。“锡安的女子”“仿佛产难的妇人”她们必须忍受产前的阵痛,“从城里出来,住在

田野,到巴比伦去”(4:10);“直等那生产的妇人生下子来”(5:3),他们才“在那里要蒙解救,在那里耶和華必救贖你脱离仇敌的手”(4:10)。在伯利恒出生的那一位是“在以色列中为我作掌权的;他的根源从亘古、从太初就有”(5:2)。伯利恒是耶稣出生之地,《弥迦书》早就预言:“他必起来,倚靠耶和華的大能,并耶和華他神之名的威严,牧养他的羊群。他们要安然居住;因为他必日见尊大,直到地极”(5:4)。“直到地极”的牧养与4:10中的巴比伦的救贖都是指向新约时代的预言。《弥迦书》中的“巴比伦”泛指外邦,而不特指犹太人的巴比伦之囚。“在那里”被救贖的人包括外邦人,所以说“那时掌权者其余的弟兄必归到以色列人那里”(5:3)。

### (3) 现在:脱离亚述的入侵

《弥迦书》说“现在”犹太人“大声哭号”(4:9),因为正在经历产前的阵痛;“现在有许多国的民聚集攻击你”(11),因为“他们却不知道耶和華的意念,也不明白他的筹划”(12)。外邦列国充当耶和華惩罚工具,但却要玷污锡安的圣名,耶和華就把他们像收获的庄稼一样被聚集在禾场,号召犹太军民“起来踹谷吧!我必使你的角成为铁,使你的蹄成为铜。你必打碎多国的民,将他们的财献与耶和華,将他们的货献与普天下的主”(4:13)。

耶和華要求“雅各余剩的人”即犹太国中虔诚的子民“不仗赖人力,也不等候世人之功”(5:7)。即使在亚述摧毁犹太国的“马匹”、“车辆”、“城邑”和“保障”(5:10—11)之时,依赖耶和華除掉“邪术”、“占卜”、“雕刻的偶像和柱像”和“木偶”(12—14),这样耶和華的怒气才能转向外邦人。弥迦预言亚述失败的具体方式:亚述人进犯之际,耶和華“立起七个牧者、八个首领攻击他”(5:5),以帮助犹太人得解救。

### (4) 总结:上帝的公义和慈爱

亚述入侵并不是最后的惩罚,在伯利恒的救主诞生之前,“耶和華必将以色列人交付敌人”(5:3)。《弥迦书》最后两章用“山岭和地永久的根基”作见证,通过耶和華“与他的百姓争辩,与以色列争论”(6:2),以说明

耶和華懲罰的公正和未來救贖的恩典。

耶和華過去把以色列人從埃及救贖出來，在曠野管教他們，“好使你們知道耶和華公義的作為”(6:5)。耶和華並不喜悅繁縟的祭獻禮，“只要你行公義，好憐憫，存謙卑的心，與你的神同行”(8)。但以色列人一條也沒有做到：惡人積累“非義之財”(6:10)，“富戶滿行強暴”，“居民也說謊言”(12)，君王“守暗利的惡規，行亞哈家一切所行的”(16)。“因此，”耶和華說，“我擊打你，使你的傷痕甚重，使你因你的罪惡荒涼”(6:13)。誰能說這不是公正的懲罰呢？

《彌迦書》的一個深刻啟示是，上帝的懲罰不僅是外來的災禍，更是罪惡社會的自我摧殘。人們既然失去了對上帝的愛，人際之間相互殘害：“地上虔誠人滅盡，世間沒有正直人，各人埋伏要殺人流血，都用網羅獵取弟兄”(7:2)。在官場，當權者“雙手作惡；君王徇情面，審判官要賄賂”(3)，他們相互勾結，“最好的，不過是蒺藜；最正直的，不過是荆棘籬笆”(4)。在社會上，人們沒有可倚賴的鄰舍，沒可信賴的朋友(5)。在家庭，不能和妻子說實話，“兒子藐視父親，女兒抗拒母親，媳婦抗拒婆婆；人的仇敵就是自己家裡的人”(7:6)。在這樣的人間地獄中，除了“要仰望耶和華，要等候那救我的神”(7)，人別無出路和希望。

雖然《彌迦書》中沒有出現“合約”的字眼，但書中預言的未來救贖出於合約。耶和華信守既定合約：“好像出埃及地時候一樣”(7:15)，“按古時起誓應許我們列祖的話，向雅各發誠實，向亞伯拉罕施慈愛”(20)。耶和華的合約之愛“赦免罪孽，饒恕你產業之余民的罪過，不永遠懷怒，喜愛施恩”(7:18)。而且，“必再憐憫我們，將我們的罪孽踏在腳下，又將我們的一切罪投於深海”(19)。“再憐憫”指向赦免人類之罪的新約恩典。

## 10. 耶路撒冷保卫战

《歷代志下》說，猶大國遭遇的亞述入侵的戰亂的原因是“希西家卻沒有照他所蒙的恩，報答耶和華，因他心裡驕傲，所以忿怒要臨到他和猶

大并耶路撒冷”(32:25)。在亚述入侵的危难时刻,“希西家和耶路撒冷的居民,觉得心里骄傲,就一同自卑,以致耶和华的忿怒在希西家的日子没有临到他们”(26)。面临强敌入侵,希西家组织抵抗,坚壁清野,加固城墙,武装民众(32:2—7),他号召耶路撒冷军民“当刚强壮胆”,因为“与他们同在的是肉臂,与我们同在的是耶和華我们的神”(7—8)。

辛那赫里布差遣“主帅、家宰和战地指挥官”攻打耶路撒冷(17)。<sup>①</sup>家宰拉伯沙基是帝国的宣传部长,擅长攻心战。他在耶路撒冷郊外“上池的水沟旁,在漂布地的大路上”(列王纪下 18:17)会晤犹大国的代表,同时向“用犹大语言”向耶路撒冷守军喊话(列王纪下 18:19—35),企图瓦解犹大君民依赖耶和華的士气。

拉伯沙基的宣传战有五个要点。第一,以色列人依赖埃及,如同依赖“那压伤的苇杖”,反受其害(21)。第二,希西家“将神的邱坛和祭坛废去”,一心依赖耶和華,也不能抵挡亚述人(22);因为耶和華不能代替兵马,即使“我给你二千匹马”,你方连骑马的人都没有,我方“最小的军长”也能打败你们(23—24)。第三,希西家说“耶和華必要拯救我们”是“欺哄”人的话(29—30),因为被亚述征服的民族都有保护神,“这些国的神有谁曾救自己的国脱离我的手呢?”(33)耶和華也不例外,“难道耶和華能救耶路撒冷脱离我的手吗?”(35)第四,即使耶和華真的比其他保护神更有力量,也未必拯救犹大人,“现在我上来攻击毁灭这地,岂没有耶和華的意思吗?耶和華吩咐我说,你上去攻击毁灭这地吧!”(25)第五,犹大人投降才有活路,被迁移到外地,“与你们本地一样,就是有五谷和新酒之地,有粮食和葡萄园之地,有橄榄树和蜂蜜之地”(32)。

与此同时,正在与埃及人交战的辛那赫里布也亲自写信给希西家,强调拉伯沙基所说的第三点:不要受“你所倚靠的神欺哄”,以为耶路撒

<sup>①</sup> 和合本译为“他珥探(tartān, 即主帅)、拉伯撒利(rab-shārīs, 即宫廷总管)和拉伯沙基(rab-shāqēh, 即副帅、战地指挥官)”。

冷“必不交在亚述王的手中”(19:10);因为事实证明,他征服的“哈马的王、亚珥拔的王、西法瓦音城的王、希拿和以瓦的王”的保护神都阻挡不了亚述人(19:13),被他前辈毁灭的“歌散、哈兰、利色,和属提拉撒的伊甸人”的神也未能“拯救这些国”(12)。

按现代意识形态标准衡量,亚述帝国的宣传战相当高超;亚述君臣采取了真假不分、以假乱真的策略。上述第一、四点不无道理,与先知传达的信息不无共同之处,但这些只是为了衬托对耶和华的亵渎:耶和华不能敌亚述的兵马,和外邦保护神一样无能,接受亚述王保护才能“存活,不至于死”(32)。辛那赫里布和军事贵族们在西征之前,取得镇压巴比伦神庙势力叛变的胜利,因此傲视列国神祇,耶和华在他们眼中只是被他们制服的诸神之一。正如祭司作者评论说:“他们论耶路撒冷的神,如同论世上人手所造的神”(历代志下 32:19)。

在亚述帝国强大的宣传攻势面前,犹太君民不知所措,“百姓默不作声,并不回答一句,因为王曾吩咐说:‘不要回答他’”(列王纪下 18:36)。听到亚述人“辱骂”,希西家“就撕裂衣服,披上麻布,进了耶和华的殿”(列王纪下 19:1),向以赛亚求助,祈祷耶和华不使亚述人的亵渎得逞,“救我们脱离亚述王的手,使天下万国都知道惟独你耶和华是神!”(19)

耶和华回答说:“我为自己的缘故,也为我仆人大卫的缘故,必保护拯救这城”(19:34)。这说明,耶路撒冷保卫战不仅福佑大卫后代,而且荣耀上帝自身。果然,“当夜耶和华的使者出去,在亚述营中杀了十八万五千人”(19:35)。如同圣经里大多数神迹一样,这次也是通过自然规则起作用。300年后希罗多德从埃及人那里听到的传说是:“国王撒那卡里波斯率领阿拉伯人和亚述人的大军(注:辛那赫里布率领亚述和中东地区盟军)前来攻打埃及(注:埃及的盟国犹大国);但埃及的战士不愿对他作战(注:不愿派援军)。这个走投无路的祭司(注:祭司名叫赛托司,即以赛亚)只得到神殿里去……他梦见神站在他的面前,命令他鼓起勇气

来(注:参见以赛亚书 37:14—29)……在一天夜里有一大群田鼠涌入亚述的营地,咬坏了他们的箭筒、他们的弓,乃至他们盾牌上的把手,使得他们在第二天竟不得不空着手跑走,许多人又死掉了(注:参见列王纪下 19:35)。”<sup>①</sup>

辛那赫里布狂妄地向耶和华挑衅,耶和华回答说:“他从哪条路来,必从那条路回去,必不得来到这城”(19:33)。果然,他的大军在耶路撒冷失败,转战各地,立他的长子为巴比伦王,公元前 683 年,米罗达巴拉但率领埃兰人攻克巴比伦,杀死辛那赫里布长子。辛那赫里布回师镇压反叛,为报杀子之仇,把巴比伦夷为废墟。《历代志下》说:“亚述王满面含羞地回到本国,进了他神的庙中,有他亲生的儿子在那里用刀杀了他”(32:21)。这是指公元前 681 年辛那赫里布在尼微微被亲巴比伦神庙势力的两个儿子亚得米勒和沙利色所弑杀。另一个儿子阿萨尔哈东(Esarahaddon, 680—669 BC, 和合本译作“以撒哈顿”)继位。

在亚述人忙于应付埃兰人和内乱的十多年时间,犹大国得以喘息,希西家满足于“太平和稳固的景况”(20:19),把政务交给儿子玛拿西。历史书记载“玛拿西登基的时候年十二岁,在耶路撒冷作王五十五年”(列王纪下 21:1)。其实他执政的前 11 年,希西家仍在世。<sup>②</sup> 历史书记载玛拿西执政期间“重新建筑他父希西家所毁坏的邱坛,又为巴力筑坛,作亚舍拉像,效法以色列王亚哈所行的”(21:3),表明希西家改革成果毁于一旦。在此时刻,预言犹大王国灭亡和大卫子孙未来的《以赛亚书》问世。

<sup>①</sup> 希罗多德:《历史》上册,王以铸译,2.141,商务印书馆 2005 年版,第 173 页。括号中文字为本人加注。

<sup>②</sup> 历史书记载“希西家在耶路撒冷作王二十九年”(公元前 715—688 年)到“西底家王十一年”(公元前 586 年)的列王在位时间是 140 年(29 + 55 + 2 + 31 + 0.25 + 11 + 0.25 + 11),与公历纪年 129 年(715—586)多出 11 年,可以合理推测这是希西家和玛拿西联合执政的 11 年。参阅 E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, Grand Rapids: Eerdmans, 1965, pp. 156—159。

## 第五节 耶和華一神論的宣言書 ——《以賽亞書》釋義

正如耶洗別和亞哈王朝屠殺先知催生出最偉大的行動先知以利亞，北國滅亡和南國危難催生出最偉大的理論先知以賽亞。我們說以賽亞是“理論先知”，並不意味他沒有採取行動，“理論先知”的特征有二：一是不行神迹，但說上帝默示的話；二是他們的話對當時的人幾乎不起作用，但為後人留下啟示和將被驗證的預言。

先從第二點說起。耶和華說，對於以賽亞說的話，以色列人“聽是要聽見，卻不明白；看是要看見，卻不曉得。要使這百姓心蒙脂油，耳朵發沉，眼睛昏迷；恐怕眼睛看見，耳朵聽見，心里明白，回轉過來，便得醫治”（6:9—10）。四福音書都記載耶穌引用這句話（馬太福音 13:14—15，馬可福音 4:10—12，路加福音 8:10，約翰福音 12:39—41），保羅兩次引用這句話（使徒行傳 28:26—27，羅馬書 11:8）。《以賽亞書》是為後來時代寫的，等到枯干發出新枝（6:13）時，書中的啟示才能醫治人心。

“理論先知”對同時代的以色列人沒有發生實際作用，並不意味他們的啟示與耶和華當時的拯救行動無關。先知書的啟示總是歷史中的啟示，先知預言總在具體生活境況中發出。以賽亞經歷“烏西雅、約坦、亞哈斯、希西家”四代君王時事（1:1），《以賽亞書》和同時代先知書一樣，抨擊時弊，預言災禍和上帝拯救。《以賽亞書》書中的歷史處境與聖經歷史書和亞述王室檔案的記錄相吻合，書中關於未來的預言，大到上帝拯救計劃，小到人名和事件細節，近到改朝換代，遠到新約時代，全被後來事實逐一驗證。

《申命記》、大衛詩篇和《以賽亞書》代表《舊約》的三個里程碑，因此是《新約》引用最多的三本書。現代人所謂里程碑在聖經中用特殊的石頭表示，“石頭”是這三本書的重要標記：在第一本書中，摩西指示：“你要將這律法的一切話，明明地寫在石頭上”（申命記 27:8）；在《詩篇》中，大

卫歌颂：“耶和华是我的岩石，我的山寨，我的救主，我的神，我的磐石”（诗篇 18:2）；在第三本书中，以赛亚宣告：“主耶和华如此说：‘看哪，我在锡安放一块石头作为根基，是试验过的石头，是稳固根基，宝贵的房角石，信靠的人必不着急’”（以赛亚记 28:16）。

这三个里程碑代表耶和华一神论的历史进程：第一个里程碑见证从耶和华从应许族父到西奈合约的救赎、权能和荣耀；第二里程碑见证“大卫之约”的祝福，镌刻着耶和华在锡安为王的颂歌；第三里程碑记录先知们“在耶和华的光明中行走”（2:5），指示“上帝仆人”救赎万国的通途。这三本里程碑式经书中的内容是递进关系，后一本书包含前一本书的启示，《以赛亚书》包含并更新前两书的启示，上续西奈合约和大卫之约的未竟之业，下开“以色列圣者”的未来新约。

《以赛亚书》的重要性使之成为圣经批评者的众矢之的。他们把《以赛亚书》的意义归结为“申命神学”的一部分，把以赛亚面向未来的预言，颠倒为被掳时“以赛亚 II”（第 40—55 章，据说在公元前 545—535 成书）和被掳后“以赛亚 III”（第 56—66 章，据说在公元前 520—500 成书）的产物，把书中涉及的历史事件说成是后人对被掳前的“以赛亚 I”的整理或编修。<sup>①</sup> 圣经批评者犯了混淆时代的历史错误。他们是生活在“理性时代”一群人，只知道“观察的理性”，他们以为所有的历史文献都是作者经验观察的积累；他们不知道先知所处的启示时代，或不愿意承认先知的言是上帝的默示。既然摩西能够预言以色列人违约背叛，大卫能够预言“大卫之约”只能由未来的“受膏者”来实现，以赛亚为什么不能预言通过居鲁士释放被掳的以色列人、不能预言新约时代上帝仆人的赎罪呢？先知说预言是圣经启示的应有之义；除非否认圣经启示的“过去—现在—将来”的时间性，否则不能否定先知预言的超前性和真实性。

<sup>①</sup> 综述见 J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah*, Chapters 1—39, Grand Rapids: Eerdmans, 1986, pp. 17—28。

《以赛亚书》的博大精深的启示和汪洋恣肆的语言,超出任何个人的理解和想象,正如书中所说:“我的意念非同你们的意念,我的道路非同你们的道路”(55:8)。研究者围绕该书的争论层出不穷,即使可以对许多无端猜想弃而不论,仍有很多理解上的难题需要认真对待,否则就不能肯定书中历史记载的真实性,书中的预言也就难摆脱后人伪托之嫌。以下的解释,在与历史书和同时代的小先知书的同观对照中,在与《新约》引证验证的反观映照中,试图解决《以赛亚书》这部最伟大先知书中的一些难解之谜。

## 1. 全书结构

《以赛亚书》和《申命记》一样,既是历史的真实记录,又立足现在、回顾过去、预言未来。两书都有“过去—现在—未来”的时间结构。两书的区别在于风格和内容:《以赛亚书》的风格是诗体、喻言和象征,而不像《申命记》那样以叙事和誓约为主。

研究者一般把《以赛亚书》第1—39章与第40—66章当作两大部分:前者处在亚哈斯和希西家时期的处境和事件之中,后者似乎是脱离具体处境的预言,甚至连先知的名字都没有。如果仅以这个和其他的理由,把这两部分归于不同时期的作者,如“以赛亚 I, II 或 III”,那不能成立。如果理解《以赛亚书》的“过去—现在—将来”的时间结构,就可看出,前39章的历史启示中蕴含后27章的预言,而后27章中的预言可以、而且应该回溯到前39章记叙的人和事。

《以赛亚书》中有六个时间标记:第一,“当乌西雅王崩的那年”(6:1),即公元前739年,以赛亚蒙召当先知;第二,“犹大王亚哈斯在位的时候,亚兰王利汛和利玛利的儿子以色列王比加上来攻打耶路撒冷”(7:1),即公元前734年;第三,“亚哈斯王崩的那年”(14:28),即公元前710年,以赛亚受到耶和華惩罚和拯救列国的默示;第四,“希西家王十四年,亚述王西拿基立上来攻击犹大的一切坚固城”(35:1),即公元前701年;

第五,“我凭公义兴起居鲁士,又要修直他一切道路。他必建造我的城,释放我被掳的民”(45:13),这一年是公元前 539 年;第六,“必有一位救赎主来到锡安、雅各族中转离过犯的人那里”(59:20),这是指耶稣开启的新约时代。

按照《以赛亚书》中的时间标记,我们把全书分为六个部分如下:

第一部分(第 1—6 章)记录以赛亚最初所说的先知的話:谴责“犹大和耶路撒冷”(1:1,2:1)的罪恶,以色列人王国将要灭亡,上帝未来要在耶路撒冷统治万国;

第二部分(第 7—12 章)记录以赛亚在亚哈斯当王时得到的启示:“以马内利”和他自己的两个儿子这三个“兆头”预示以色列人“被掳”,“回归”和“与神同在”,耶和華利用亚述人为战争工具实现这三个“兆头”;

第三部分(第 13—27 章)记录以赛亚在希西家当王时得到的启示:宣告耶和華惩罚列国的计划,预告南国与埃及结盟将遭受惩罚;

第四部分(第 28—39 章)记录以赛亚在耶路撒冷保卫战期间得到的启示:南国终将因悖逆而灭亡,耶路撒冷的解救见证和预示耶和華未来更大拯救;

第五部分(第 40—48 章)记录以赛亚在希西家病愈之后得到的启示:预言耶和華将救赎被掳的以色列人回归的目的,通过膏立居鲁士实现这一救赎计划。

第六部分(第 58—66 章)记录以赛亚在玛拿西开始全面败坏南国时期得到的启示:预言上帝的苦难仆人和未来救赎主的来到,他将通过赎罪祭,达到上帝拯救人类和新的创世的终极目标。

## 2. 同时代先知书集大成(第 1—6 章)

《以赛亚书》堪称公元前 8 世纪先知书的集大成。《约拿书》、《阿摩司书》、《约珥书》、《俄巴底亚书》、《何西阿书》和《弥迦书》中核心启示,如

耶和华对偶像崇拜的忿怒,王国灭亡,人民被掳;耶和华对外邦的审判,上帝的宽恕和以色列人回归,上帝拯救剩余之民,万民归向锡安圣殿,等等,也出现在《以赛亚书》前5章之中。这些雷同和相似之处,或者表示这些同时代的先知们有相互交流和沟通渠道,或者说明不同先知得到的默示心心相印、不谋而合。不仅如此,《以赛亚书》有集同时代先知书启示之大成的卓越,以及震撼人心的特殊感染力。

如果把《以赛亚书》前5章谴责的“犹大和耶路撒冷”(1:1,2:1)罪恶理解为乌西雅当王时期的事情,似乎不符合历史书肯定乌西雅及其儿子约坦“行耶和华眼中看为正的事”(列王纪15:3,34)的现实。首先要看到,历史书同时也记载两王执政时“邱坛还没有废去,百姓仍在那里献祭烧香”(15:4,35)的偶像崇拜风俗。其次要理解乌西雅去世时,约坦的儿子亚哈斯已经执政。《列王纪》说约坦“在耶路撒冷作王十六年”(15:33),亚哈斯在“比加十七年”即735年登基(16:1);“约坦二十年”,何细亚杀比加当以色列国王(15:30),是年应是亚哈斯四年,即公元前732年。但是,《列王纪》又说:“犹大王亚哈斯十二年,以拉的儿子何细亚在撒玛利亚登基”(17:1),按这一说法,亚哈斯应在743年执政。这两个记载相差12年。合理的解释是,公元前735年“登基”是亚哈斯单独执政,而在此之前与约坦联合执政8年(公元前743—735)。<sup>①</sup>就是说,乌西雅于739年去世时,亚哈斯已经当权4年。《以赛亚书》前5章谴责犹大国的罪恶,应发生在亚哈斯与约坦联合执政的8年之间。《列王纪下》说亚哈斯“登基的时候年二十岁”(16:2),这意味着他12岁时开始和约坦联合执政。《以赛亚书》中说:“我必使孩童作他们的首领,使婴孩辖管他们”(3:4),“孩童欺压他们”(3:12),这指少年亚哈斯当权。

历史书说,亚哈斯“效法以色列诸王所行的,又照着耶和华从以色列

---

<sup>①</sup> H. G. Stigers, “The Interphased Chronology of Jotham, Ahaz, Hezekiah, and Hoshea”, *Bulletin of the Evangelical Theological Society*, 8 (1966, spring), pp.86-88.

人面前赶出的外邦人所行可憎的事”(列王纪下 16:3), 犹大国“效法以色列诸王”的罪恶, 可以解释为什么《以赛亚书》对“犹大和耶路撒冷”的谴责与《阿摩司书》和《何西阿书》对“以法莲”和“撒玛利亚”的谴责一样, 集中在偶像崇拜(1:4, 21, 3:16—17, 4:1)、社会不公(1:16—17, 23)和腐败堕落(5:11—12)等方面。

北方先知用“茂盛的葡萄园”比喻耶和華赐予以色列的恩典(何西阿书 2:15, 14:7, 阿摩司书 9:14), 用葡萄园的毁坏比喻以色列人的罪恶(何西阿书 9:10, 10:1, 阿摩司书 5:11, 17)或对以色列人的惩罚(何西阿书 2:12)。这一比喻在《以赛亚书》中演化为“葡萄园之歌”。开始是爱情的欢歌:“我所亲爱的(男性)有葡萄园在肥美的山冈上”(5:1), “他刨挖园子, 捡去石头”(比喻救赎和拣选), “栽种上等的葡萄树”(比喻赐予产业), “在园中盖了一座楼”(比喻大卫王国), “又凿出压酒池”(比喻圣殿), “指望结好葡萄, 反倒结了野葡萄”(5:2)。借此比喻, 上帝发出正义之声:“他指望的是公平, 谁知倒有暴虐; 指望的是公义, 谁知倒有冤声”(5:7); 尤其谴责“他民中的长老和首领”:“吃尽葡萄园果子的就是你们; 向贫穷人所夺的都在你们家中”(3:14)。最后以哀歌结束, 国家灭亡, “被吞灭”, “被践踏”, 家园“荒废”, 失去了上帝关照, “荆棘蒺藜倒要生长”(5:5—6); 大地“荒凉, 无人居住”(9); 田地贫瘠, “三十亩葡萄园只出一罢特酒, 一贺梅珥谷种只结一伊法粮食。”(10)

亚哈斯开始执政的公元前 743 年, 亚述大军已西征到巴勒斯坦, 提格拉特-帕拉沙尔三世王室档案记载遭到“尧底的亚撒利奥”(Azriau of Yaudi)的抵抗。<sup>①</sup> “Azriau of Yaudi”是“犹大的亚撒利雅”的亚述文变音。<sup>②</sup> 《以赛亚书》和《约珥书》用同样眼光看待亚述人入侵。《以赛亚书》

<sup>①</sup> J. B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton University Press, 1969, p. 282.

<sup>②</sup> M. F. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus*, London: James & Clarke, 1957, pp. 96—98.

2:2—5 与《弥迦书》4:1—5 文字基本一样,《以赛亚书》2:6—22 与《弥迦书》5:7—6:2 的基本思想一样。两书都说犹太人“跪拜自己手所造的”的偶像(5:13,2:8);“邪术”和“占卜”(5:12)来自“东方的风俗,作观兆的,像非利士人一样”(2:6)。耶和华要毁灭犹太人引以为自傲和背叛的“资本”,从“马匹”、“车辆”(5:10,2:7),到“城邑”、“保障”(5:11,14)或“高台和坚固城墙”(2:15);以及“那不听从的列国”(5:15),包括从“黎巴嫩”、“巴珊”(2:13)和“他施”(2:16)得来的资源财富。如同其他先知,以赛亚把地震看作耶和华的忿怒,偶像崇拜者躲进山洞室穴,以“躲避耶和华的惊吓和他威严的荣光”(2:10,19,21)。《弥迦书》说“山岭”和“冈陵”也要听到耶和华的话(6:1),“山岭和地永久的根基”要见证耶和华与百姓的“争辩”(2)。《以赛亚书》阐明耶和华和犹太人的“彼此辩论”,得出“你们的罪虽像朱红,必变成雪白;虽红如丹颜,必白如羊毛”(1:18)的结论。

与同时代先知书一样,《以赛亚书》预示上帝拯救以色列“剩余之民”。《以赛亚书》开始宣布上帝要在“锡安”留下“余种(tsaridh)”(1:9);第4章预言耶和华之“苗”(tsemach)要为以色列的“余民”而“荣华茂盛”(4:2);但是,只有在“公义的灵和焚烧的灵,将锡安女子的污秽洗去,又将耶路撒冷中杀人的血除净”之后,“剩余”在耶路撒冷的人,“在生命册上记名的”,才能“称圣”(4:3—4)。

先知预言大卫王国的复兴,如《阿摩司书》预言上帝“必建立大卫倒塌的帐幕”(9:11);《何西阿书》预言以色列剩余之民要寻求“他们的王大卫”(3:5);《弥迦书》预言伯利恒要产生上帝的掌权者(5:3)。耶和华第一次向以赛亚显示明确指示,南国内剩余的人不足十分之一,“他要像橡树被砍掉,却留着残干”,“圣洁种子是残干”(6:13)<sup>①</sup>。这段话“残干”和“圣洁种子”指什么?问题的答案将在以后各章中,得到越来越具体、越

<sup>①</sup> 现代中译本:“残干象征上帝子民的新开端”;新国际译本(NIV):“the holy seed is its stump”。

来越清晰的揭示。

### 3. “以马内利”的兆头(第7—12章)

第7章开始于“亚兰王利汛和利玛利的儿子以色列王比加上来攻打耶路撒冷”(7:1)之时,即公元前735年,是年亚哈斯称王。关于两王进犯的目的,很多研究者认为是迫使亚哈斯加入反亚述的联盟。《以赛亚书》却明确告诉我们,他们的目的是要“立他比勒的儿子为王”统治犹大国(7:6)。圣经中没有“他比勒的儿子”的其他记载,“他比勒”(ṭābē'al)是亚兰人姓名,企图用外族人代替大卫王室成员当王不符合“大卫之约”。耶和华要以赛亚转告亚哈斯,入侵的两王只是“两个冒烟的火把头”,不必动摇,“心里胆怯”(7:4)。以赛亚并预言,两王都将失败,“六十五年之内,以法莲必然破坏,不再成为国民”(8)。北国在公元前721年被亚述灭亡,但大规模迁移和安置以色列民的计划(列王纪下18:11)直到亚述王阿萨尔哈东末年,即公元前669年才执行完毕,距以赛亚说预言的735年恰好65年。<sup>①</sup>

为了证明预言的可靠,以赛亚要求亚哈斯向耶和华“求一个兆头”(7:11)。“兆头”指现在可见的事情,以预示更大的心愿也将如愿以偿;可以说,“兆头”(ʾôth)是先知预言的前验,而“见证”是后验。亚哈斯以“我不试探耶和华”为由,拒绝求兆头。以赛亚说:“大卫家啊,你们当听!你们使人厌烦岂算小事,还要使我的神厌烦吗?因此,主自己要给你们一个兆头,必有童女(ʾalēmāh)怀孕生子,给他起名叫以马内利”(13—14)。这句话有很多疑难之处:以赛亚为什么称“不像他祖大卫”(列王纪下16:2)的亚哈斯为“大卫家”? ʾalēmāh的意思是“童贞女”还是“少女”? 谁是“以马内利”? 流行的解释认为这句话预言玛利亚生耶稣,但困难在于,耶稣诞生不是亚哈斯或以赛亚能够看到的“兆头”,而是圣经所有预

<sup>①</sup> E. J. Young, *The Book of Isaiah*, vol. 1, Grand Rapids: Eerdmans, 1974, 7:8 注释。

兆和见证围绕的中心。有一种解释认为,“以马内利”代表亚哈斯的儿子何西家。<sup>①</sup> 这个解释不但合理,而且重要。我们的理由如下:

第一,与希西家出生年龄符合。历史书关于希西家年龄只有一句话:“何细亚第三年,犹大王亚哈斯的儿子希西家当政。他当王的时候年二十五岁,在耶路撒冷当政二十九年”(列王纪下 18:1)。“当政”和“当王”出于同一词 *melekh*,但我们要区分词意细微差别。北国的“何细亚第三年”即公元前 729 年,南国君王亚哈斯摄政,希西家临朝执政;公元前 715 年亚哈斯退位,希西家独立当政;4 年后亚哈斯死后,710 年正式称王,是年 25 岁。因此可推算希西家出生于公元前 735 年。他独立当政的“二十九年”从公元前 715 至 686 年。这个年谱可以解决《列王纪下》第 18 章中关于希西家年代的难题。

第二,与亚述王室档案的记载符合。从临朝执政的 729 年算起,“希西家王第四年”(18:9)即 723 年,亚述包围北国都城撒玛利亚,“希西家王第六年”(18:10)即 725 年,攻陷撒玛利亚。从独立当政的 715 年算起,“希西家王十四年”即 701 年,亚述西征,进犯南国。

第三,与《以赛亚书》与历史书其他记载相符合。以赛亚预言说:“我必使孩童作他们的首领,使婴孩辖管他们”(3:4)。亚哈斯和玛拿西临朝执政时 12 岁(列王纪下 17:1,21:1,参见本节 2 条),可谓“孩童”,希西家开始临朝执政的“何细亚第三年”(18:1)才 6 岁,是谓“婴孩”。《历代志》记载亚兰王利汛和以色列王比加进犯时,杀了亚哈斯王的儿子玛西雅(下 28:7),这符合两王进犯的目的是立外人在南国作王(以赛亚书 7:6)。亚哈斯后嗣被杀,而又不求告耶和華,“大卫家”面临绝后危险,这岂不是以赛亚所说“使我的神厌烦”(7:13)的事吗?以赛亚接着说的童女生子不正是耶和華保佑“大卫家”的兆头吗?

---

<sup>①</sup> J. Lindblom, *A Study on the Immanuel Section in Isaiah 7: 1-9: 6*, Lund: Gleerup, 1958, p. 41.

第四,与希西家经历符合。《以赛亚书》预言:“在这孩子还不晓得弃恶择善之先,你所憎恶的那二王之地必致见弃”(7:16)。果然,利汛和比加在希西家3岁时(公元前732年)被杀。以赛亚又预言:“到他晓得弃恶择善的时候,他必吃奶油与蜂”(7:15),这是因为那时亚述王南下(17),埃及和亚述在南朝领土交战,庄稼和草场被践踏(18—19),“遍地满了荆棘和蒺藜”(24),只能养母牛犊和母绵羊,“在境内所剩的人都要吃奶油与蜂蜜”(22)。

最后,也是最重要的是,与第7—12章的主题符合。第6章最后记载耶和華关于“残干”和“圣洁种子”的承诺。第7章开始耶和華要以赛亚带着“儿子施亚雅述”(7:3)去见亚哈斯。“施亚雅述”(Shear-Jashub)的意思是“剩余的将回归”。耶和華赐予以马内利(“与神同在”)出生的兆头,又要以赛亚写下“玛黑珥沙拉勒哈施罢斯”(Mager-Shalal-Hash-Baz,就是“掳掠速临,抢夺快到”的意思)(8:1)。以赛亚把这个短语作为他和女先知妻子怀孕生下的儿子的名字。耶和華说:“在这小孩子不晓得叫父叫母之先,大马士革的财宝和撒玛利亚的掳物,必在亚述王面前搬了去”(8:4)。就是说,这个与以马内利同岁的孩子出生后3年之内,亚兰国和北国在劫难逃。

### (1) 大势所趋

以赛亚巧妙地用大河比喻亚哈斯和希西家时期的趋势:“这百姓既厌弃西罗亚缓流的水,喜悦利汛和利玛利的儿子;因此,主必使大河翻腾的水猛然冲来,就是亚述王和他所有的威势,必漫过一切的水道,涨过两岸;必冲入犹大,涨溢泛滥,直到颈项”(8:6—8)。“这百姓”指犹大人,“西罗亚”(Shiloah)是从东部山区汲沦溪源头基训引到耶路撒冷西部的水池,供应全城用水。西罗亚又称“上池”,以赛亚在此会见亚哈斯(7:3),希西家代表也在此地会见亚述王的使者(列王纪下18:17)。“西罗亚缓流的水”象征耶和華保佑的耶路撒冷的平安,“喜悦”(mešôš)和“厌弃”(mā'as)是双关语,表示犹大人放弃和平,爱好与两王交战;“大河”即亚述所在幼发拉底河的“翻腾的水”乘势冲入巴勒斯坦,既淹没亚兰国和北

国,也冲入犹大。

在水淹到犹大颈项的生死关头,“以马内利啊,他展开翅膀,遍满你的地”(8:8)。这句话是双关语,表示神因为希西家而与他的犹大地同在。这句话的意思可参照历史书对希西家的赞扬:“耶和华与他同在……他背叛、不肯侍奉亚述王”(列王纪下 18:7);“不要因亚述王和跟随他的大军恐惧、惊慌,……与我们同在的是耶和华我们的神”(历代志下 31:7—8)。

《以赛亚书》预言“列国”组织反亚述同盟的失败:“任凭你们同谋,终归无有任凭;你们言定(‘计划’),终不成立”;但南国不会失败,“因为神与我们同在”(8:10)。以赛亚预言,百姓要求与外国结盟(qesher),南国不应结盟,应依赖耶和华。但是,“以色列两家”都将受结盟政策所害:北朝“绊脚跌倒,而且跌碎”,南国“陷入网罗缠住”(8:15)。在复杂多变的战争和外交局势中,耶和华赐给以赛亚的三个兆头一一实现。

### (2) 掳掠、抢夺的兆头

亚述王是耶和华从“大河外赁的剃头刀”,清除本地的罪恶入“剃去头发和脚上的毛,并要剃净胡须”(7:20)。亚述被上帝“打发”来攻击褻渎的国民,受“吩咐”攻击上帝“所恼怒的百姓,抢财为掳物,夺货为掠物,将他们践踏,像街上的泥土一样”(10:6)。果然,提格拉特-帕拉沙尔三世横扫反亚述同盟各国,灭亚兰国。接着攻打“以法莲和撒玛利亚”(9:10)。北国外交困,但仍不悔改归向耶和华,“因此,耶和华一日之间必从以色列中剪除头与尾,棕枝与芦苇”(9:14)。“头”指尊贵人,“尾”指假先知(15),“棕枝与芦苇”指百姓中的富人和穷人,他们受尊贵人和假先知“走错了路”(16),被邪火焚烧,“百姓成为火柴”(19)。兄弟自相残杀,“玛拿西吞吃以法莲,以法莲吞吃玛拿西,又一同攻击犹大”(21)。这是北国在公元前 732—721 年灭亡前的败坏和悲惨。

### (3) 悔改复兴的兆头

公元前 732 年,亚述掳掠、践踏北国北部和约旦河东岸的西布伦和拿弗他支派土地,其他外族人也涌入,社会处于无政府状态。以赛亚把

此时此地比作士师时代米甸人“毁坏全地”的日子(士师记 6:5),那时,“以色列人因米甸人的缘故,极其穷乏,就呼求耶和华”(6:6),耶和华就解救他们。同样,耶和华现在要“折断”这地方的人“所负的重轭和肩头上的杖,并欺压他们人的棍”(9:4)。

但是,历史不会重复,上帝不只解救以色列人,“外邦人的加利利地得着荣耀。在黑暗中行走的百姓看见了大光;住在死荫之地的人有光照耀他们”(9:1—2)。耶稣开始在加利利传福音,“这是要应验先知以赛亚的话”(马太福音 4:14)。被耶稣所应验的以赛亚的话不止福音书引用的 9:1—2,接下来一句说:“因有一婴孩为我们而生,有一子赐给我们。政权必担在他的肩头上。他名称为奇妙、策士、全能的神、永在的父、和平的君”(9:6)。这个“婴儿”和“子”是大卫王室后代,“他必在大卫的宝座上治理他的国,以公平公义使国坚定稳固,从今直到永远。万军之耶和华的热心必成就这事”(9:7)。这两段是对未来基督的预言,同时也是当下“以马内利”的兆头;“从今直到永远”指从希西家到耶稣降生,上帝始终“热心”地“成就”他对“大卫之约”的应许。

#### (4) “与神同在”的兆头

以赛亚不但揭示亚述人胜利的原因,而且说明他们必然失败的原因。亚述人只是耶和华用来惩罚罪恶的“怒气的棍”,“恼恨的杖”(10:5);“然而,”以赛亚说,亚述人“不是这样的意思,他心也不这样打算”(7)。他们认为所有敌国的偶像都不能抵挡他们,“这些国雕刻的偶像过于耶路撒冷和撒玛利亚的偶像。我怎样待撒玛利亚和其中的偶像,岂不照样待耶路撒冷和其中的偶像吗?”(10:10—11)亚述人把耶和华与列国的偶像等量齐观,不但是混淆是非错误,而且颠倒本末的狂妄,用以赛亚的比喻说,好似斧头樵夫自夸,锯子向木匠自大,又好像是棍子要抡起使棍者,木杖要举起用杖人那样荒唐可笑(10:15)。耶和华回应说:“我必罚亚述王自大的心和他高傲眼目的荣耀”(12),上帝要反手攻击他的工具:以色列的圣者如火焰,一日就“将亚述王的荆棘和蒺藜焚烧净尽”

(17);公义如水“涨溢”(10:22),压倒滔滔大河;上帝之鞭攻击他,耶和华的杖举起,“像在埃及一样”(26)。

亚述灭亡的兆头在它最强盛时业已暴露。萨尔贡二世四处讨伐,公元前 711 年从撒玛利亚向南渡过南国的隘口,逼近离耶路撒冷只有 10 公里的迦巴,驻兵橄榄山对面的挪伯,遥望圣殿山,准备发动总攻(10:32)。此时米罗达巴拉但攻占巴比伦,萨尔贡二世不得不撤退回国,耶路撒冷安然得救。以赛亚指着这一兆头说:“看哪,主万军之耶和华以惊吓削去树枝,长高的必被砍下”(33)。

《以赛亚书》接着说:“从耶西的残干(matstsbbäh)必发一条,从他根生的枝子必结果实”(11:1)。垂危的大卫王室的新生苗裔(chöthe)初显于希西家,成熟于基督的枝干(nëtser)。希西家于 715 年独立当政,显示了“以马内利啊,他展开翅膀,遍满你的地”(8:8)的兆头,这是预示永恒大卫王国的兆头。第 11、12 两章揭开了 6:13 所说“残干”的谜底:近指希西家改革,远指大卫子孙耶稣的上帝之国,其中的每一句话无不在新约时代实现。

圣经批评者认为以赛亚不可能有如此超前的神学思想,因此断定必是被掳后的添加。但是,经历了希西家改革和熟知同时代先知书的以赛亚,完全拥有预见遥远未来的灵感。第 11 章的一些词汇,如“耶和华的灵必住在他身上”(11:2),“以敬畏耶和华为乐”(3),“以公义审判贫穷人,以正直判断世上的谦卑人”(4),“作万民的大旗,外邦人必寻求他”(10),“主必二次伸手救回自己百姓中所余剩的”(11),“以法莲必不嫉妒犹大,犹大也不扰害以法莲”(13),是先知书中预言和历史书对希西家赞扬的提炼,而第 12 章读如大卫诗篇中耶和华赞歌的浓缩版。因此,可以肯定《以赛亚书》中关于新约时代的预言和启示没有离开公元前 8 世纪的历史处境。

#### 4. 耶和华惩罚列国的计划(第 13—27 章)

以赛亚经历提格拉特-帕拉沙尔三世、沙尔马纳塞尔五世、萨尔贡二

世和辛那赫里等四代亚述王的西征。亚述大军所到之处，一顶顶王冠落地，一座座偶像倒塌。《以赛亚书》描述这一翻天覆地的变化：“唉！多民哄嚷，好像海浪砰訇；列邦奔腾，好像猛水滔滔；列邦奔腾，好像多水滔滔；但神斥责他们，他们就远远逃避，又被追赶，如同山上的风前糠，又如暴风前的旋风土”（17:12—13）。第13—27章把列国被征服看作上帝的惩罚，其中既有对列国罪恶的审判，也有对战争结局的判断，还有关于未来的启示和预言。

### （1）惩罚巴比伦

《以赛亚书》3次审判巴比伦，第三次（46:1—47:15）是“居鲁士”对新巴比伦或巴比伦帝国的审判，而前两次（13:1—14:27, 21:1—10）针对亚述国的对手巴比伦王米罗达·巴拉丹。他在萨尔贡和辛那赫里时期3次占领巴比伦，《以赛亚书》中第一次审判巴比伦针对巴拉丹在萨尔贡攻陷撒玛利亚之后（公元前721年）和第二次西征时（公元前710年）的叛乱，14:1—3指萨尔贡被掳的撒玛利亚居民，并非指巴比伦帝国尼布甲尼撒掳掠的耶路撒冷人。

巴拉丹在辛那赫里初期（公元前703年）第三次夺取巴比伦，派使者探望希西家。21:1—10预言他必将失败，目的是劝阻希西家与之结盟。以赛亚预言巴比伦王失败的依据是，他代表巴比伦神庙势力，而亚述王反击巴比伦王充当上帝惩罚偶像崇拜的任务，必定摧毁神庙的偶像：“巴比伦倾倒了！倾倒了！他一切雕刻的神像都打碎于地。”

巴比伦是古迦勒底的偶像崇拜中心，“素来为列国的荣耀，为迦勒底人所矜夸的华美”（13:9）。迦勒底人崇拜日月星辰，以日神或月神为主神，占星术举世闻名。亚述人的征服推翻迦勒底的日月星辰偶像：“天上的众星群宿都不发光，日头一出，就变黑暗，月亮也不放光”（13:10）。巴比伦王有自我神化和自称天子的传统，上帝要惩罚这些“骄傲人的狂妄”和“制伏强暴人的狂傲”（13:11）。巴拉丹被立为巴比伦王，自称金星之子，以赛亚嘲笑说：“明亮之星，早晨之子啊！你何竟从天坠落？”（14:12）

以赛亚揭露他狂妄地自称天神之子：“你心里曾说：‘我要升到天上，我要高举我的宝座在神众星以上；我要坐在聚会的山上，在北方的极处；我要升到高云之上，我要与至上者同等’”(13—14)。耶和華审判说：“你必坠落阴间，到坑中极深之处”(15)；预告巴拉丹的下场说：“不得入你的坟墓”(19)，“不得与君王同葬”(14:20)。果然，巴拉丹第三次叛变失败后逃亡外国，葬身芦苇荡。巴拉丹死后，埃兰人在辛那赫里西征时再次夺取巴比伦，辛那赫里于 689 年回师平定叛乱，把巴比伦夷为废墟。正如以赛亚预言的那样，这座古代繁华大都城“像神所倾覆的所多玛、蛾摩拉一样”毁于一旦(13:19)；“巴比伦的名号和所余剩的人，连子带孙一并剪除”(14:22)，“巴比伦为箭猪所得，又变为水池”(23)。公元前 6 世纪新巴比伦帝国虽然重建巴比伦大城，在历史长河中终未摆脱以赛亚预言的彻底毁灭。

## (2) 惩罚以东(34:5—17)

《以赛亚书》两次表示亚述在平定巴拉丹叛乱后将进犯以东。“巴比伦倾倒”(21:9)之后，“西珥”(11)询问亚述人是否进犯，以赛亚未予明确答复(12)。公元前 701 年，“天上的万象都要消没，天被卷起”(34:4)，辛那赫里给予巴比伦神庙迦勒底的天象崇拜毁灭性打击；“我的刀在天上已经喝足。这刀必临到以东和我所咒诅的民，要施行审判”(5)，这是说辛那赫里的西征远达以东。34:5—15 对以东的咒诅严厉程度超过其他任何各国，原因是“耶和華因为在波斯拉有献祭的事，在以东地大行杀戮”(34:6)。“波斯拉有献祭的事”没有其他史料记载，从上下文看，大概指以东人用被掳掠的以色列人向他们的神献祭，以报犹大人虐杀以东战俘(历代志下 25:12)之仇。南国当时没有反报复的能力，以赛亚把亚述入侵以东时的“大行杀戮”看作“耶和華有报仇之日，为锡安的争辩有报应之年”(34:7)。

以赛亚预言以东地成为荒野，到处有“烧着的石油”(34:9)，“首领也都归于无有”(12)，“以东的宫殿要长荆棘”(13)，等等，读如中东沙漠化

的变迁。预言中提到各种动物：“鹈鹕、箭猪”，“猫头鹰、乌鸦”(34:11)，“走兽”、“豺狼”、“野山羊”(14)，“箭蛇”、“鹞鹰”(15)，象征未来占据以东地的野蛮部落，耶和华的“灵将它们聚集”(16)，耶和華的手“给它们分地，它们必永得为业，世世代代住在其间”(17)。以东地今后的历史证明，“耶和華的书”中的这些预言，确实全部实现，“无一缺少，无一没有伴侣”(16)。

### (3) 惩罚非利士(14:28—32)

提格拉特-帕拉沙尔三世西征时开始侵入非利士，沙尔马纳塞尔五世征服非利士各城邦国。公元前710年巴拉丹占领巴比伦，非利士人也蠢蠢欲动，派使者与希西家密谋共同反抗亚述统治。这一年“亚哈斯王崩”，以赛亚得到默示：“非利士全地啊，不要因击打你的杖折断就喜乐，因为从蛇的根必生出毒蛇，它所生的，是火焰的飞龙”(14:29)。“蛇”(nāchāsh)和“火龙”(šārāph mē'ôphēph)即非利士宗教传统中的“大衮”。耶和華要根治非利士人的偶像，战争将“消化”非利士全地(14:31)，“饥荒治死”偶像崇拜的毒根(29)。以赛亚劝说希西家依靠耶和華，而不要与非利士人结盟反亚述。

### (4) 惩罚摩押(15:1—16:4)

摩押参加埃及人的反亚述同盟，萨尔贡二世在灭亡北国之后侵入摩押。《以赛亚书》生动地描述摩押城邑被毁、田地荒芜、难民逃亡的战祸，并揭示亚述战争是上帝的惩罚：“我们听说摩押人骄傲，是极其骄傲；听说他狂妄、骄傲、忿怒，他夸大的话是虚空的”(16:5)。如同巴比伦人一样，摩押人在上帝耶和華面前骄傲和狂妄。如现存的摩押石碑所记，他们把对以色列人的胜利夸耀为他们崇拜偶像的保护，被以赛亚谴责为“夸大的话”，“虚空”指他们的偶像。“摩押可憎的神基抹”影响以色列王国始终(列王纪上11:7，下23:13)，具有讽刺意义的是，摩押的偶像不能保护国民，他们反倒逃亡到南国避难。

以赛亚一方面为难民而悲哀，因为他们的悲惨遭遇是将来耶路撒冷

难民的预兆；另一方面要求摩押难民为他们的偶像崇拜而忏悔：“你们摩押人要为吉珥哈列设的葡萄饼哀叹，极其忧伤。”吉珥哈列设是摩押王得救的要塞(列王纪下 3:25)，“葡萄饼”是偶像崇拜的祭物(何西阿书 3:1)。现在他们要用羊羔向锡安祭献，虽然他们在“三年之内”(16:14)得不到耶和华的保护，但在未来得到大卫“宝座”的“慈爱”、“公平”和“公义”(16:5)。

#### (5) 惩罚以亚兰—北国联盟(17:1—14)

亚兰国和北国分别在公元前 733 年和 721 年被亚述灭亡。以赛亚在两国结盟时就预言他们的灭亡(9:11)，在北国灭亡之前说：“以法莲不再有保障；大马士革不再有国权”(17:3)。以赛亚也收到“以色列人也必多日独居”(何西阿书 3:4)那样的启示，预言以色列国的剩余之民“必仰望他们的主，眼目重看以色列的圣者”(17:7)。

#### (6) 惩罚埃及(18:1—20:6)

希西家正式称王后，反亚述的盟主是埃及王沙巴可。特哈加是努比亚人，他在下埃及建立的第 25 王朝被称为“古实”。特哈加派使者拜会希西家，意在与南国结盟反亚述。以赛亚要求希西家婉辞拒绝：“你们快行的使者，要到高大光滑的民那里去”(18:1)。“高大光滑的民”指含的大儿子古实，他的儿子宁录“为世上英雄之首”(创世记 10:8)，亚述人和下埃及的努比亚人(Libyans)都是古实的后裔。<sup>①</sup> 他们的祖先“自从开国以来，极其可畏，是分地界的野蛮人(qaw-qāw，七十子圣经译作 *barbaros*)”(18:2)。耶和华说“我要安静”(18:4)一语双关：或建议古实使者向亚述求和，或表示埃及、犹太和亚述最终和平相处。

耶和华在“收割之先”要惩罚罪恶，“必用镰刀砍掉蔓条，削去叉枝，都要撇给山间的鸷鸟和地上的野兽”(18:5—6)。“叉枝”是大卫的不肖

<sup>①</sup> 创世记 10:11：“他(宁录)从那地出来往亚述去，建造尼尼微”；历代志下 12:3：“跟从他(埃及王示撒)出埃及的路比人(Libyans，即努比亚人)、苏基人和古实人，多得不可胜数。”

子孙，“蔓条”是崇拜偶像的外邦，“鸷鸟”和“野兽”指亚述人。耶和華砍掉的“蔓条”包括埃及崇拜的偶像，“埃及的偶像在他面前战兢；埃及人的心在里面消化”(19:1)。上帝惩罚的方式，一是使其内乱，“激动埃及人，攻击埃及人，弟兄攻击弟兄，邻居攻击邻居，这城攻击那城，这国攻击那国”(19:2)，这是指埃及第24和25王朝几百年的混战；二是“败坏他们的谋略”(3)，这是指埃及组织反亚述同盟的各种努力失败；三是把“将埃及人交在残忍主的手中，强暴王必辖制他们”(4)，这是指亚述人侵入埃及，第25王朝灭亡。

以赛亚得到未来的默示：“到那时，这高大光滑的民”，在锡安“将礼物奉给万军之耶和華”(19:7)。以赛亚的预言中的“那日”不是末日，而是指后来世界史的事实。比如，“当那日，埃及地必有五城的人说迦南的方言”(19:18)，果然，犹太人移民到埃及各大城市。再如，“当那日，在埃及地中必有为耶和華筑的一座坛”，果然，在孟斐斯建立耶和華圣殿，“在那日埃及人必认识耶和華”(19:21)，果然，早期基督教会在埃及传播；“亚述人要进入埃及，埃及人也进入亚述，埃及人要与亚述人一同敬拜耶和華”(23)，果然，埃及和叙利亚、小亚细亚等原亚述帝国属地是基督福音的最早传播的外邦。新约时代实现了《以赛亚书》中“当那日以色列必与埃及、亚述三国一律，使地上的人得福”(24)的预言和祝福：“埃及我的百姓，亚述我手的工作，以色列我的产业，都有福了！”(25)

#### (7) 反对南国与埃及结盟

埃及组织反亚述同盟的破产，证明其政治智慧的低能。他们或迷信鬼神巫术，“求问偶像和念咒的、交鬼的、行巫术的”(19:3)，或自夸“我是智慧人的子孙，我是古王的后裔”。但事实证明“琐安的首领极其愚昧；法老大有智慧的谋士所筹划的成为愚谋”(11)。为了让埃及偶像被亚述“耶和華使乖谬的灵搀入埃及中间，首领使埃及一切所作的都有差错”(19:11—14)。

非利士城邦亚实突与埃及沙巴可结盟，萨尔贡二世西征时派统帅

（“他珥探”）占领亚实突。耶和華吩咐以賽亞“露身赤脚行走三年”，作為埃及人和古實人的先兆，他們將被亞述擄掠，“無論老少，都露身赤脚，現出下體，使埃及蒙羞”（20:4）。以賽亞用這個兆頭教訓以色列人：依靠埃及必遭同樣的“驚惶羞愧”（5）。

但是，希西家卻沒有接受以色列亡國的教訓，不聽從以賽亞的勸告，依仗與埃及結盟，準備與亞述打仗。《以賽亞書》22:7—11 對希西家備戰的記載，與《歷代志下》32:2—5 描寫的堅壁清野措施相同。以賽亞責備這些措施在城里造成恐慌，人們“宰牛殺羊，吃肉喝酒，說：‘我們吃喝吧！因為明天要死了’”（22:13）；以賽亞批評負責備戰工程家宰舍伯那在“城牆中間挖聚水池，‘却不仰望作這事的主，也不顧念從古定這事的’”（22:11），不過是“在高處為自己鑿坟墓”（16）。

希西家備戰沒有錯，錯在與埃及結盟，迷信城堅盾多，不激勵軍民依賴耶和華。希西家可能接受了以賽亞的建議，撤換舍伯那，任命先知的“仆人”以利亞敬負責備戰工作（22:20），但並沒有改變要與埃及結盟的打算。我們在第 28 章之後看到以賽亞與主張結盟的人之間更大的爭論。

#### （8）懲罰推羅（23:1—18）

推羅和西頓這兩個腓尼基人城邦和希西家一起，加入反亞述同盟。以賽亞預言他們將遭到懲罰：“推羅變為荒場”（23:1）。以賽亞揭露推羅與埃及結盟的商業動機：“西曷的糧食、尼羅河的庄稼是推羅的進項”（3）。作為“列國的大碼頭”（3），“商家王子”（8），推羅和西頓本來可以超然於戰爭和政治之外，但他們違反耶和華的意願，必遭戰火之災。亞述人摧毀他們在陸上要塞之後，要“拆毀推羅的宮殿”。果然，辛那赫里西征首先攻占推羅，圍困海島城市西頓，西頓與他施的貿易中斷。以賽亞預言：“推羅必被忘記七十年，照着一王的年日”（15）。“一王的年日”指亞述帝國壽命，直到公元前 633 年亞述瀕於滅亡時，推羅才恢復繁榮，驗證“七十年後，耶和華必眷顧推羅”（17）的預言。以賽亞還預言：未來“她

的货财和利息要归耶和華為圣”(18),果然,推罗在保罗时代是传播福音的港口(使徒行传 21:4)。

#### (9) 惩罚列国的目的(24:1—27:13)

耶和華惩罚列国的计划最终指向拯救列国。上帝公正地惩罚以色列和外邦王国的罪恶,但不可思议地使外邦人和以色列人在同样的条件下得到上帝的宽恕和拣选的恩典。上帝拯救以色列和外邦的“同样的条件”是什么呢?按照第 24—27 章中的预言和启示,可以概括出一个 15 字诀:灭其国,毁其神,堕其志,散其民,召其人。

“灭其国”是“因为他们犯了律法,废了律例,背了永约”(24:5)。以色列人违犯律法有罪,外邦列国违犯耶和華与挪亚的“永约”,流人的血,玷污大地,同样有罪。上帝对违约犯罪进行一视同仁的公正惩罚:“耶和華从他的居所出来,要刑罚地上居民的罪孽。地也必露出其中的血,不再掩盖被杀的人”(26:21)。地上王国的毁灭出于耶和華的惩罚,因为“耶和華在高处必惩罚高处的众军,在地上必惩罚地上的列王”(24:21)。王国的衰亡出自上帝的意志,“你使城变为乱堆,使坚固城变为荒场;使外邦人宫殿的城不再为城,永远不再建造”(25:2)。

在地上王国的废墟上,屹立起大卫之国。犹太人唱歌:“我们有坚固的城。耶和華要将救恩定为城墙、为外郭”(26:1)。上帝之国“敞开城门”,所有“义民得以进入”(2),依靠“永久的磐石”(4),“十分平安”(3)。

“毁其神”是因为列国犯罪依仗他们崇拜的偶像。迦南人以为巴力是大地之主,在耶和華的惩罚中,巴力的“地要东倒西歪,好像醉酒的人;又摇来摇去,好像吊床。罪过在其上沉重,必然塌陷,不能复起”(24:20)。迦勒底人以日神或月神与耶和華抗衡,在耶和華的打击下,“月亮要蒙羞,日头要惭愧”(24:23)。埃及人和非利士人以为海神、河神统治世界,“耶和華必用他刚硬有力的大刀刑罚鳄鱼,就是那快行的蛇;刑罚鳄鱼,就是那曲行的蛇,并杀海中的大鱼”(27:1)。耶和華借“亚述诸王”之手,“将列国的神像都扔在火里,因为他本不是神,乃是人手所造的,是

木头、石头的，所以灭绝他”(37:19)。

耶和华“全然消灭”偶像的“名号”，令人悔过自新：“耶和华我们的神啊，在你以外曾有别的主管辖我们，但我们专要倚靠你，提你的名。他们死了，必不能再活”(26:13—14)。受偶像崇拜影响，崇拜耶和华的以色列人，“在地上未曾行什么拯救的事，未曾生育(yippělü)世上的人”(18)。偶像崇拜消灭之后，“死人要复活，尸首要兴起。睡在尘埃的啊，要醒起歌唱！”(19)上帝的恩典如生命的“甘露”，“地也要交出死人来”(19)。这是《旧约》中极少提及死人复活之处，奥秘之处要在《新约》中被揭开。

“散其民”是因为人的罪恶使大地受咒诅，“地上的居民被火焚烧，剩下的人稀少”(24:6)，“耶和华使地空虚，变为荒凉；又翻转大地，把居民分散”(24:1—2)。“分散”(pûts)一词在圣经中多指以色列人被掳(申命记30:3；耶利米书8:17；以西结书11:16等)，此处泛指上帝列国灭亡时居民离开家园。“亚述诸王果然使列国和列国之地变为荒凉”(37:18)，亚述把被征服列国的人迁移到外地，意外地促成了中东各民族相互融合。

按照耶和华的计划，以色列人被掳是为了让他们接纳和聚合其他分散的民族。那些被耶和华利用来打击和杀戮以色列人的外邦人将烟消云散，种族不存；而耶和华“打发他们去，是相机宜与他们相争；刮东风的日子，就用暴风将他们逐去”(27:8)。“刮东风的日子”指以色列本地“充满了东方的风俗”(2:6)，耶和华借助外族的“暴风”把他们驱逐出去，在外地，“将来雅各要扎根，以色列要发芽开花，他们的果实必充满世界”(27:6)。以色列人将在精神和血缘上影响外邦人，使他们能够和以色列一样成为上帝的子民，“耶和华啊，你增添国民，你增添国民，你得了荣耀，又扩张地的四境”(26:14—15)。

“召其人”是耶和华“在锡安山、在耶路撒冷作王”，召聚被分散的列国人，不但被掳的以色列人要回归耶路撒冷，“在亚述地将要灭亡的，并在埃及地被赶散的，都要来，他们就在耶路撒冷圣山上敬拜耶和华”(27:

13)。然而，“召聚”(gābats)不是一个地理概念，而是精神的认同和向往。在未来，上帝子民在世界各地赞美惟一上帝，“要在东方荣耀耶和华，在众海岛荣耀耶和华以色列神的名。我们听见从地极有大歌唱，说：‘荣耀归于义人’”(24:15—16)。

## 5. 解救耶路撒冷的见证(第 28—39 章)

罗伯特·扬令人信服地证明，《列王纪下》18:13—20:19 关于耶路撒冷保卫战的记载取材自《以赛亚书》第 36—39 章，而不是相反。<sup>①</sup>《历代志下》更清楚地交代史料来源：“希西家其余的事和他的善行，都写在亚摩斯的儿子先知以赛亚的默示书上和犹大、以色列的诸王记上”(32:32)。《以赛亚书》不但是历史书素材的来源之一，而且包含很多历史书没有引证的启示。历史书从“犹大、以色列的诸王记”等王室史书中吸取的素材，掩盖《以赛亚书》中对当时南国外交政策的争论。耶路撒冷能否因为与埃及结盟而得救？这个问题成为考验先知预言的试金石。以赛亚记录“主耶和华如此说：‘看哪，我在锡安放一块石头作为根基，是试验的石头，是稳固根基，宝贵的房角石，信靠的人必不着急’”(28:16)。以赛亚用北国依靠埃及而最终灭亡为前车之鉴，把南国现在是否与埃及结盟的抉择作为耶和华的试探，预言南国违背耶和华而与埃及结盟，耶路撒冷终将遭到惩罚；又描述辛那赫里 701 年前后进犯的灾难，而耶路撒冷得到上帝的庇护，取得保卫战的胜利；同时预言耶路撒冷将由于同样罪恶被毁灭，耶和华由于同样的理由救赎被掳的犹大人。只要理解这一单元中透露的历史信息，才能知道历史处境中预言并不神秘，既有事实根据，也有被实现的必然性。

### (1) 犹大国朝廷中的争论

第 22 章记载埃及使者约于公元前 710 年来访，耶路撒冷人受埃及

<sup>①</sup> E. J. Young, *The Book of Isaiah*, vol. 2, Grand Rapids: Eerdmans, 1974, pp. 556 - 565.

怂恿,针对亚述积极备战,受到以赛亚阻拦。公元前 705 年萨尔贡二世去世,辛那赫里立足未稳,犹大朝廷中反亚述、亲埃及的势力错误估计形势,以赛亚形容他们“因酒摇摇晃晃”(28:7),尤其是亲埃及的“祭司和先知”(7)，“因浓酒东倒西歪。他们错解默示,谬行审判”(28:7)。以赛亚记载与他们的争论。

亲埃及的先知预言说：“我们与死亡立约,与阴间结盟;鞭子如水涨漫经过的时候,必不临到我们”(28:15)。他们把与埃及结盟解释为两害相权取其小的选择,“死亡”或“阴间”(shě' ôl)是无人可免的将来之事,当务之急是避免亚述人“鞭子”攻击;他们又说,与埃及结盟只是权宜之计,事后可以悔约,但现在“我们以谎言为避所,在虚假以下藏身”(28:15)。

以赛亚要人们记住北国亡国教训,“他们心里高傲”,相信人王的“冠冕”(28:1),最终灭亡。以赛亚用反埃及人偶像崇拜的启示教训犹大人,亲埃及的祭司和先知却认为律法书上并没有禁止与埃及结盟的条文,因此“讥诮”以赛亚的教训是“命上加命、令上加令、律上加律、例上加例,这里一点、那里一点”(28:10)。以赛亚预言,上帝“藉异邦人的嘴唇和外邦人的舌头”,将使他们知道亲埃及和反亚述导致的惩罚。

公元前 702 年埃及王沙巴可死去,特哈加(Shebiku, 702—690 BC)继位,巴拉丹于前一年攻占巴比伦。亲埃及势力大受鼓舞,主导了希西家朝廷的外交政策。他们带着“财物”和“宝物”(30:6),前去祝贺特哈加登基;“他们的首领已在琐安,他们的使臣到了哈内斯”(4)。这两处是下埃及第 26 王朝的主要城市,南国派出“首领”和“使臣”的高规格代表团,表示两国结盟已成事实。

以赛亚转达耶和華的话：“祸哉！这悖逆的儿女。他们同谋,却不由于我,结盟,却不由于我的灵,以致罪上加罪”(20:1)。亚述是耶和華“赁的”(7:20)战争机器,向亚述宣战悖逆上帝意志;为了抵抗亚述而与埃及结盟,更是没有“求问”耶和華的“罪上加罪”。犹大人寻求埃及“帮助”,“投在埃及的荫下”(20:3),徒劳无助。埃及的偶像必被亚述推翻;以赛

亚得到更明确指示,埃及是“公狮、母狮、蝮蛇、火焰的飞龙之地”(6),偶像“徒然无益”,是“坐而不动的拉哈伯”(7),这些偶像将被“羞耻凌辱”,犹太人自取其辱(5)。以赛亚谴责南国“不仰望以色列的圣者”,却“倚靠”埃及的人和车马,他们不懂得,“埃及人不过是人,并不是神;他们的马不过是血肉,并不是灵”(31:3)。

但是,南国的执政者听不进这些逆耳忠言,他们要求以赛亚不要预言“不吉利的事”,“要向我们说柔和的话,言虚幻的事”(30:10)。这就验证了阿摩司当年的默示:上帝“降火在犹大”时,“你们却给拿细耳人酒喝,嘱咐先知说:‘不要说预言’”(2:12)。“拿细耳人”是兼祭司和先知于一身的人,南国执政者相信他们“因浓酒”所说的胡言乱语,却不准以赛亚说先知之言。

## (2) “大行杀戮的日子”

耶路撒冷能否因为与埃及结盟而得救?这个问题成为考验先知预言的试金石。以赛亚记录“主耶和华如此说:‘看哪,我在锡安放一块石头作为根基,是试验的石头,是稳固根基,宝贵的房角石,信靠的人必不着急’(28:16)。很多译本把“试验”译作过去时“试验过的”,以为这石头指未来的基督,这种解释未免过于直接,以赛亚的启示有更复杂和间接的历史意义。

从上下文看,这石头既是“信靠的人”的“根基”或“磐石”,又是“褻慢的人”(28:14)的绊脚石,“以致他们前行仰面跌倒,而且跌碎,并陷入网罗被缠住”(13)。以赛亚预言犹大与埃及的死亡之约、阴间之盟全然无效,亚述“如水涨漫经过”入侵南国,所到之处,地被“践踏”,人被“掳去”(18—19),国家如破床寒榻,风雨飘摇(20)。以赛亚用大卫城作为“亚利伊勒”(‘ārī’ēl,“坛上供台”,29:1)象征供奉耶和华的圣殿。以赛亚告诉安逸无虑的耶路撒冷女子,“再过一年多”(32:10),她们的国家就要受到侵扰。这明白地表明以赛亚关于耶路撒冷被困的预言在公元前703年发出。果然,701年前后,辛那赫里的平定巴拉丹叛乱,再次夺取巴比伦

之后,挥师西进,反亚述同盟国西顿、推罗和非利士纷纷陷落。《以赛亚书》形容这些沿海各国的战祸:“黎巴嫩羞愧枯干,沙仑像旷野,巴珊和迦密的树林凋残”(33:9)。以赛亚把亚述军队进犯的灾难看作“大行杀戮的日子”(30:35),亚述执行耶和華严厉惩罚列国偶像崇拜的意志:“因为耶和華向万国发忿恨,向他们的全军发烈怒,将他们灭尽,交出他们受杀戮”(34:2)。注意耶和華并不亲自“杀戮”,而把犯罪列国“交出”任由亚述人杀戮,“被杀的必然抛弃,尸首臭气上腾,诸山被他们的血融化”(34:3)。

如以赛亚所预言的那样,埃及无能救助他的同盟国。法老特哈加的援军刚进入迦南,就遭到辛那赫里迎头痛击,掉头退回国内。以赛亚咒诅亚述为“毁灭者”,埃及为“背叛者”,预言双方都将失败:“你毁灭罢休了,自己必被毁灭;你行完了诡诈,人必以诡诈待你”(33:1)。果然,辛那赫里西征后回国被杀,而特哈加的第26王朝也在众叛亲离中灭亡。

### (3) 耶路撒冷作证

在亚述军队的强大攻势下,南国的要塞、城市全都沦陷,耶路撒冷成为被围困的孤岛。以赛亚描述这种令人绝望的困境说:“看哪,他们的豪杰在外头哀号,求和的使臣痛痛哭泣。大路荒凉,行人止息;敌人背约,藐视见证”(33:7—8)。“豪杰”(ʿer' ellām)可指英雄、祭司或居民,在上下文中应指前两者<sup>①</sup>,他们作为“求和的使臣”在辛那赫里面前哭泣求和,正如《列王纪》记载:“希西家差人往拉吉去见亚述王,说:‘我有罪了!求你离开我,凡你罚我的,我必承当’”(下18:14)。辛那赫里“罚犹大王希西家银子三百他连得、金子三十他连”(14),但收取罚金后撕毁停战协议,故曰“敌人背约,藐视见证”,于是就有了耶路撒冷保卫战那一幕。

<sup>①</sup> G. W. Grogan, *Isaiah*, Expositor's Bible Commentary, vol. 6, Grand Rapids: Zondervan, 1986, p. 215, notes 7.

在公元前 701 年耶路撒冷被围困的关键时刻,耶和华说:“现在我要起来,我要兴起,我要勃然而兴”(33:10)。“兴起”(‘attāh)表示强力意志,其结果是不可思议的拯救活动,以赛亚称之为“奇怪的工”,“异常的事”(28:21)，“奇妙又奇妙的事”(29:14)。

《以赛亚书》第 36—37 章记录耶路撒冷保卫战的过程。《历代志下》一方面记载“希西家和耶路撒冷的居民,觉得心里骄傲”(32:26),另一方面记载希西家向军民发表相信耶和华“必帮助我们,为我们争战”(32:8)的讲演。这一转变是如何发生的呢?《以赛亚书》说希西家在危机关头,“撕裂衣服,披上麻布,进了耶和华的殿。使家宰以利亚敬和书记舍伯那,并祭司中的长老,都披上麻布,去见亚摩斯的儿子先知以赛亚”(以赛亚书 37:1—2,列王纪下 19:1—2)。希西家为什么要到圣殿向耶和华悔罪,为什么派朝臣和祭司、长老向以赛亚认罪?如果读懂以赛亚对亲埃及势力的强烈谴责,就不难理解他们的“骄傲”和悔罪所在。同样,如果读懂以赛亚关于耶和华行奇迹原由的启示,就可知道耶和华“为自己的缘故,又为我仆人大卫的缘故,必保护拯救这城”(37:35)的历史意义。

以赛亚也从耶路撒冷的解围得救看到未来更大的拯救。第 35 章应是以赛亚在耶路撒冷解围后写的颂歌,南国大地如枯木逢春,“黎巴嫩的荣耀,并迦密与沙仑的华美”预示着“耶和华的荣耀,我们神的华美”(35:2)。“胆怯的人”(4)将得到更大的信心:“那时瞎子的眼必睁开,聋子的耳必开通;那时瘸子必跳跃像鹿,哑巴的舌头必能歌唱”(5—6)。未来通往锡安的是一条“圣路”,“污秽人不得经过,必专为赎民行走”(8);“并且”,以赛亚预言说:“耶和华救赎的民必归回,歌唱来到锡安,永乐必归到他们的头上”(10)。

#### (4) 希西家改革失败

第 38 章记载希西家病危,耶和华增加他“十五年的寿数”(38:5)。希西家于公元前 688 年去世,此事应发生在 701 年。第 39 章记载巴拉丹派人祝贺希西家痊愈,也发生在 701 年之后。《以赛亚书》

详细记述这两件事,因为这两者都留下未来灾祸的不祥之兆。希西家患病将死时,“耶和华就使亚哈斯的日晷向前进的日影,往后退了十度”(20:11)。日晷在迦勒底地区用作崇拜天象的工具,被亚哈斯引入圣殿。亚哈斯把圣殿内的回廊挪移到外围,很可能是为了安放日冕。耶和华使日冕失灵,意在告诫希西家:切勿依赖迦勒底!但是,希西家却没有理解这一兆头的警告意义,向巴拉丹使者炫耀国力,表示友好,以赛亚预示犹太王室人财将被迦勒底人所掳。希西家病愈之后,以赛亚要求把无花果饼贴在疮上,“王必痊愈”(38:21);希西家以为他已经病愈,他说:“我能上耶和华的殿,有什么兆头呢?”(38:21)他不理解迦勒底日冕失灵的兆头,也不根治心灵疾病,因此,在希西家去世之前,玛拿西开始执政期间,偶像崇拜全面复辟。希西家改革成果毁于一旦。

关于犹太人继续犯罪的未来,以赛亚留下“刻在版上、写在书上,以便传留后世,直到永远”(30:8)的见证。以赛亚在公元前702年已经预见到耶路撒冷被毁的场景:“好像把窑匠的瓦器打碎,毫不顾惜,甚至碎块中找不到一片可用以从炉内取火、从池中舀水”(14)。

## 6. 释疑解惑的启示(第40—48章)

从第40章开始,《以赛亚书》不仅预言南国灭亡、耶路撒冷被毁,而且回答信心不足的以色列人的种种疑惑。第40—48章包括三个相互关联的主题:(1)从理论上全面清算偶像崇拜,(2)耶和华拣选他的仆人以色列,(3)耶和华膏立居鲁士实现他的拯救计划。

### (1) “除了我以外,再没有别神”

耶和华一神论与偶像崇拜的斗争贯穿以色列史始终,每一时期都有反偶像崇拜的启示。《以赛亚书》总结了先知时代反偶像崇拜的启示,用四场辩论全面清算列国崇拜偶像的荒谬、虚假、人造和无能。

第一场辩论(40:12—26)是耶和华对人类的教训:“你们将谁比我,

叫他与我相等呢？”(25)在创世、造人和救赎的上帝面前，与上帝的无限相比，有限的人“好像虚无”，“不及虚无，乃为虚空”(17)。人企图按照自我来“测度耶和華的心”，犹如“用手心量诸水，用手虎口量苍天，用升斗盛大地的尘土，用秤称山岭，用天平平冈陵”那样荒谬而不自量力。人企图用自以为是的“教导”和“公平的路”、“知识”和“通达的道”来评判神的智慧，“都像水桶的一滴，又算如天平上的微尘”(15)。真正的造物主“坐在地球大圈之上，地上的居民好像蝗虫”(22)。人所崇拜的“诸天”(22)和天上“万象”(26)任凭上帝安排，地上的“君王”和“审判官”(23)被上帝化为虚无。无限的上帝与有限的人、造物主与被造物之间的绝对区别，在《约伯记》和《诗篇》中借用神话语言表达，而《以赛亚书》中蕴涵着“存在”与“虚无”的“本体论区别”。

第二场辩论(41:1—29)揭露外邦的神：“你们属乎虚无(hābhālīm)，你们的作为也属乎虚空(hābhēl)。那选择你们的是可憎恶的”(24)。耶和華要求偶像崇拜者“呈上你们的案件”，“声明你们确实的理由”(21)。耶和華向他们挑战说，你们“可以声明、指示我们将来必遇的事，说明先前的是一什么事，好叫我们思索、得知事的结局，或者把将来的事指示我们。要说明后来的事，好叫我们知道你们是神。你们或降福，或降祸，使我们惊奇，一同观看”(22—23)。这一辩论的逻辑是，耶和華可以兴起外邦人来拯救以色列人和粉碎外邦的神，而外邦的神既不能伤害以色列，也不能保护崇拜它们的外邦人，反倒被打碎。这就证明外邦人的神是“他们所铸的偶像”，“都是风，都是虚的”(29)。

第三场辩论(43:22—44:20)用事实说话，从“设立古时的民”的救赎到“未来的事和必成的事”，证明“我是首先的，我是末后的，除我以外再没有真神”(44:6—7)。《以赛亚书》形象地说明人造偶像过程：工匠“仿照人的体态，作成人形，好住在房屋中”(44:13)。以赛亚嘲笑人制造偶像的动机：“这树，人可用以烧火，他自己取些烤火，又烧着烤饼，而且作神像跪拜，作偶像向它叩拜。他把一份烧在火中，把一份烤肉吃饱。自

己烤火说：“啊哈！我暖和了，我见火了！”他用剩下的作了一神，就是雕刻的偶像。他向这偶像俯伏叩拜，祷告他说：“求你拯救我，因你是我的神”（44:15—17）。以赛亚斥责偶像制造者的荒唐逻辑：木材对人有用，可以烤饼、烤肉，但这不等于木材制作偶像同样有用：“这剩下的我岂要作可憎的物吗？我岂可向朽木块叩拜呢？”（19）

第四场辩论（45:20—47:15）教育外邦人。耶和华要那些被灭亡的列国偶像崇拜者“述说陈明你们的理，让他们彼此商议”（45:21）。各国各有各的保护神，各说各理，没有共识。但事实证明他们都“毫无知识”，因为他们只是“抬着雕刻木偶，祷告不能救人之神”（20）。即使战胜国的强权也不是真理，因为他们的保护神也是无用的偶像。以赛亚预言，居鲁士摧毁巴比伦帝国时，巴比伦神庙的偶像走下神坛，“彼勒（bel）尼波（nēbô）可耻地被牲畜驮走（46:2），“观天象的、看星宿的、在月朔说预言的”“要像碎秸被火焚烧”（47:13—14）。以赛亚对自我神化的巴比伦帝王说：“你心里说：‘惟有我，除我以外再没有别的。’因此，祸患要临到你身”（47:11）。

在后两场辩论中，“除我以外没有别神”的宣称重复9次。此前圣经各篇中，“耶和华”、“神”、“别神”、“诸神”的术语有一些含混纠缠，经过世世代代的显明和除蔽，《以赛亚书》终于达到名实一致、明白无误的结论：只有耶和华才是惟一的神（ʾēlôāh），才是世界和人的创造者，以及全人类的“公义的神”和“救主”，其余各式各样的“神”只是偶像而已。

## （2）“以色列我的仆人”

杜姆在《以赛亚书》中解读出多首“仆人之歌”（42:1—9, 49:1—6, 50:4—9, 52:13—53:12）<sup>①</sup>，引起很大反响。有研究者主张把全书主题当作“上帝的仆人”。<sup>②</sup> 我们首要的问题是，谁是上帝的仆人？这个问题

① B. Duhm, *Das Buch Jesaia*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1892.

② J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1 - 30*, pp. 49 - 64, *Chapters 40 - 66*, pp. 7 - 19.

在以赛亚本人的历史处境中有不同答案。以赛亚是受耶和华“差遣”(6:8)的仆人,前39章是他为“主耶和华”所说的话。第40—48章中的仆人主要指以色列信徒群体,恰如第一句“我的百姓”(40:1)所示。直到第49章,上帝的仆人中才出现了一位最重要者,即未来的弥赛亚。只有分辨出以色列仆人和弥赛亚这两位上帝仆人的形象,我们才能解读《以赛亚书》第40章以后的“仆人之歌”。

第40章中的以色列仆人在旷野中喊叫:“在旷野预备耶和华的路,在沙漠地修平我们神的道”(40:3)。为将来的救主“预备道路”即是以色列仆人的历史使命。书中的以色列仆人不等于摩西时代的拣选之民,而是新的信徒群体,耶和华重新拣选之:“草必枯干,花必凋残”(7);用圣灵浇灌之:“耶和华的气吹在其上”(7);精心培养之:“像牧人牧养自己的羊群,用膀臂聚集羊羔抱在怀中,慢慢引导那乳养小羊的”(11)。

当时缺乏信心的以色列人把患难灾祸归咎于上帝不明察是非:“我的道路向耶和华隐藏”,或不问善恶:“我的冤屈神并不查问?”(40:27)耶和华以海岛为见证,与不相信未来救赎的以色列人“辩论”(41:1)。耶和华教训他们说:“我是首先的,也与末后的同在”(41:4)。耶和华应许“疲乏困倦”、“全然跌倒”(30)的以色列人,他们“等候耶和华”的期待不会落空,他们“必如鹰展翅上腾”(40:31)。这一应许取自耶和华“如鹰将你们背在翅膀上,带来归我”的典故(出埃及记19:4,申命记32:11),耶和华应许以色列人新的回归。

第42章的“仆人之歌”(1—7)是耶和华的话。耶和华说:“我已将我的灵赐给他,他必将公理传给外邦”(1),“使你作众民的约,作外邦人的光”(42:6)。这些话在第49章中重申,那里更清楚地显明,耶和华的这一个仆人是与他有同样的权能和荣耀的弥赛亚或基督。

### (3) “我凭公义兴起居鲁士”

《以赛亚书》第44和45章中3次提到“居鲁士”,因而被批评者当作被掳回归后作品的证据。阿里斯认为居鲁士之名的启示与书中对以色列

列圣者的赞颂有内在联系,是一首赞美诗的高潮。<sup>①</sup>从第40—48章的整体来判断,关于居鲁士的预言完全可以是以赛亚时代的历史处境中的默示。这一默示与其说是预言,不如说是必将到来的事实。

在第41章中与缺乏信心的以色列人的辩论中,以赛亚得到耶和華要“从东方兴起一人”(41:2)、“从北方兴起一人”(25)的默示。虽然没有提到人名,但对此人特征的描述符合居鲁士的所为:耶和華“凭公义召他来到脚前”,“将列国交给他,使他管辖君王;把他们如灰尘交与他的刀,如风吹的碎秸交与他的弓”(2);那些“可憎恶的”(24)即偶像,被他当作“灰泥”,“仿佛窑匠踹泥一样”(25)。居鲁士自波斯起家,所以说“从东方兴起”,他先兼并了两河领域北方的米底国,因此也可以说“从北方兴起”,“从日出之地而来”,然后南下灭巴比伦帝国,征服列国,打破列国偶像的神话。

在上帝拯救人类的计划中,亚述王、尼布甲尼撒和居鲁士都是耶和華惩罚各国偶像崇拜的工具,但前两者是不自觉的工具。亚述王在打破列国偶像的同时,把耶和華也当作其中一个偶像,如同工具向它的制造者和使用者夸耀那样亵渎耶和華;尼布甲尼撒毁灭了深陷偶像崇拜不能自拔的耶路撒冷,同时沿袭迦勒底的偶像崇拜传统,大搞自我神化。因此,耶和華像他们惩罚别人那样惩罚他们。《以赛亚书》中的默示对居鲁士的评价甚高:“凭公义召他来到脚前”(41:2)、“他是求告我名的”(41:25)、“他是我的牧人,必成就我所喜悦的,必下令建造耶路撒冷,发命立稳圣殿的根基”(44:28)、“我耶和華所膏的居鲁士,我搀扶他的右手,使列国降伏在他面前”(45:1)、“我凭公义兴起居鲁士,又要修直他一切道路”(13)。这些指着以色列仆人说的话,却都落实在居鲁士身上。历史上的居鲁士并不是一个耶和華崇拜者,但可以说他也是耶和華的仆人。

<sup>①</sup> O. T. Allis, *The Unity of Isaiah*, Philadelphia: Presbyterians and Reformed, 1950. pp. 51 - 80.

因为他做了以色列仆人当时所不能做的服务工作。

在第 41—47 章的反偶像崇拜的辩论中,居鲁士是一个关键证据:耶和華能够膏立一个外邦君王来实现拣选以色列仆人计划,能够通过他来羞辱号称“列国的主母”(47:5)的巴比伦。这就证明只有耶和華才是主宰万邦的真神,而列国的保护神即使著名如迦勒底神祇者也不过是无用的偶像。居鲁士释放被掳在巴比伦的以色列人回归耶路撒冷,其拯救史意义堪比以色列人出埃及回归迦南地。当然,历史不会重复。在这条新的回归之路上,没有摩西的带领,没有可怕的旷野,而是一条“称为圣路”(35:5)的“永乐”之路,走在这条圣路上的“耶和華救赎的民”(10)不仅是以色列人,而且包括外邦人。在上帝的计划中,以色列回归耶路撒冷是通向新约时代的必由之路,如果说这条道路的设计师是耶和華,那么居鲁士就是发起人。虽然居鲁士与历史上的其他帝王一样,没有摆脱偶像崇拜,他开创的帝国顷刻覆灭,他在拯救史上具有不可取代的作用,因此《以赛亚书》把居鲁士当作一个地位特殊的上帝的仆人。

## 7. 耶和華仆人出场(49:1—13)

先知书中的上帝之言和先知的話往往不分你我,圣灵默示表达为先知的独白;在没有默示情况下,如果先知不理解上帝之言,可向上帝表达自己的询问、请示、困惑,乃至质疑、不满,如摩西和约拿那样。《以赛亚书》前 48 章,除第 6 章中的对话和第 40—48 章中的辩论,主要是圣灵默示的独白。后 16 章(第 49—66 章)把旧约先知启示推向高潮,如果说这部分的主题是“仆人之歌”,那么其文体不是文学诗歌,而是耶和華与他的仆人之间的问答对话。而且,耶和華的仆人不是一位,而是两位:一位是以色列仆人,另一位是匿名者,肩负苦难和荣耀、仆人与救主于一身。

对话一开始,以色列仆人说:“自我出胎,耶和華就选召我”(1),为使耶和華“得荣耀”(3)。“我”承认未能完成这一任务:“我劳碌是徒然,我尽力是虚无虚空”(4)。这句话回应以赛亚早些时候所说:“我们也曾怀

孕疼痛,所产的竟像风一样。我们在地上未曾行什么拯救的事,世上的居民也未曾败落”(26:18)。就是说,以色列仆人既未使他的同胞们遵守合约,因而没有为其他民族树立好榜样,致使“世上的居民”犯罪愈加猖獗。“然而”,以色列仆人坚信,“我的希望必在耶和华那里”(4)。

接着,另一位仆人出场。他说:“耶和华从我出胎,造就我作他的仆人”(5)。“我”将完成以色列仆人未竟的事,因为“我”与主耶和华的关系更加亲密:“原来耶和华看我为尊贵”;“我”比以色列仆人有更大权能:“我的神也成为我的力量”(5)。

49:6—13 中这位仆人转达耶和华的话,把 42:1—7 中耶和华赋予他的仆人的使命落实在自己身上。概括地说,耶和华赋予这位仆人五项任务。第一,他要“使雅各众支派复兴”;第二,也是更重要的是,他要“作外邦人的光”(42:6,49:6)、“作众民的约”(42:6,49:8);第三,他要“施行我的救恩,直到地极”(49:6),以至于“这些从远方来,这些从北方、从西方来,这些从秦国(sînîm)来”<sup>①</sup>(49:12)的,都来奔向他;第四,他用和平方式征服反对者:他“不喧嚷,不扬声,也不使街上听见他的声音”(42:2);更有甚者,他“被人所藐视、本国所憎恶、官长所虐待”,但到最后,“君王要看见就站起,首领也要下拜”(49:7)。第五,他要荣耀“创造诸天,铺张穹苍,将地和地所出的一并铺开,赐气息给地上的众人,又赐灵性给行在其上之人的神耶和华”(42:5),新天新地将欢呼他所完成的耶和华的救赎使命:“诸天哪,应当欢呼!大地啊,应当快乐!众山哪,应当发声歌唱!因为耶和华已经安慰他的百姓,也要怜恤他困苦之民”(49:13)。

这一位耶和华仆人刚出场就成为全部对话的纽带和关键:耶和华的

① 这个词的读音如 syene, 新国际标准本(NIV)译作“阿斯旺”(Aswan),中文新译本译作“色尼姆”。G. W. Geogen 说这个词是否指中国的问题长期困扰研究者,他指出把 syene 译作 sēwēnîm 的理由,见 *Expositor's Bible Commentary*, vol. 6, p. 287, note 12; 另见 J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 40 - 66*, pp. 299 - 300. 这些理由都不充分,都是为了摆脱以赛亚如何能够知道“中国”的“困惑”而假设的;正如为了证明以赛亚不可能知道“居鲁士”而假设 Isaiah II 和 III 一样。

话从他的口而出,他的话和耶和華的话彼此呼应;他一方面回答以色列仆人的问题,另一方面回应耶和華赋予他的救赎使命。这些把旧约启示和预言推向高潮的对话有三个特别之处:第一,问答对话的三方没有彼此反对或不同的观点,而表达出共同和一致的启示与预言;第二,问答对话三方的差别在于耶和華、他的匿名仆人和以色列仆人的“位格”不同。圣经中没有“位格”概念,但可用人称代词表示位格。在对话中,有时耶和華的“我”对未来仆人的“你”或“你们”说话,论及以色列仆人的“他”及其代表或“他们”;有时那位匿名仆人的“我”对主耶和華的“你”说话,论及以色列仆人的“他”及其代表的“他们”;有时以色列仆人的“我”及其代表“我们”对耶和華说话,论及那位未来仆人的“他”。第三,最重要的是,这三位对话围绕那位匿名仆人展开,显示他的特征和事工。这位仆人将历经苦难和耻辱,被人残害,同时是未来的弥赛亚和救赎主。一言以蔽之,对话中的启示和预言毫无悬念地指向《新约》中的基督。根据人称代词的转换,我们可以辨别出围绕这位匿名仆人即未来弥赛亚而展开的上帝救赎途径、步骤和结局的三轮对话。

## 8. 耶和華仆人为什么要承担苦难(49:14—54章)?

49:1—13显示,耶和華的未来救赎寄托在这位特别的仆人身上,人们不禁要问:这位仆人是谁?耶和華为什么要差遣他?他为什么要能够更新耶和華的公义和救赎?第一轮问答对话解答这些问题。

### (1) 苦难仆人如是说

针对以色列人的抱怨:“耶和華离弃了我;主忘记了我”(14),这位仆人安慰他:“我却不要忘记你”(49:15);应许他说:“你的儿女必急速回归”(17)。弥赛亚传达耶和華对他说的话,以色列人将来“像你的新妇一样”(18)。他又传达耶和華对以色列仆人的祝福:“列王必作你的养父,王后必作你的乳母;他们必将脸伏地,向你下拜,并舔你脚上的尘土”(23);以及耶和華对被掳以色列人说的话:“你们被卖,是因你们的罪孽;你们的

母亲被休,是因你们的过犯”(50:1)。耶和华在埃及救赎以色列人时显出大能的“膀臂”和“拯救之力”(50:2);然而,在以色列人的历史和现实中,“我来的时候,为何无人等候呢?我呼唤的时候,为何无人答应呢?”(2)

这位仆人引用耶和华说的这些话,是为了烘托他当苦难仆人的使命。只有为陷入苦难而不能自拔的人承担苦难,才能把他们解救出苦难;为此,他顺从耶和华的意愿,“人打我的背,我任他打;人拔我腮颊的胡须,我由他拔;人辱我吐我,我并不掩面”(6)。苦难的仆人不以此为耻,因为“主耶和华要帮助我,谁能定我有罪呢?”(9)

这位仆人为人承担苦难,因此可以分别出“称我为义”、“与我争论”和“与我作对”的不同人等,能够区别出那些在黑暗中依然“敬畏耶和华、听从他仆人之话的”和那些依赖自己点火,“用火把围绕自己的”(11)。这种分别恰恰是“追求公义寻求耶和华”公义标准(51:1),是新的拣选和救赎的“磐石”(1)。苦难的仆人于是变成“万民之光”(4)。他宣告说:“我的公义临近,我的救恩发出,我的膀臂要审判万民;海岛都要等候我,倚赖我的膀臂”(5)。在“无人等候”耶和华来临、“无人答应”呼唤的时候,苦难仆人宣布:“惟有我的公义永远长存,我的救恩直到万代”(8)。这位仆人的庄严宣告提出了一个新问题:苦难仆人和耶和华究竟是什么关系?这个问题要到基督揭示和体现的子父关系才能有明确解决,但下面耶和华回应的話已有暗示。

## (2) 耶和华如是说

回应苦难仆人呼唤耶和华兴起大能的膀臂,耶和华说:“惟有我,是安慰你们的”(51:12)。这与弥赛亚说“惟有我的公义永远长存”并无矛盾,耶和华“安慰”以色列人为弥赛亚的“永远长存”的公义作准备。耶和华责备以色列人忘记他们是谁,他们害怕“必死的”世人,害怕“欺压者的暴怒”,“却忘记铺张诸天、立定地基、创造你的耶和华”(12—13)。耶和华呼唤耶路撒冷的兴起(17),承诺将把他们喝的“忿怒之杯”“递在苦待你的人手中”(23)。他呼唤锡安的兴起(52:1),应许以色列人“必无银被

赎”(3);劝勉他们离开巴比伦时“务要自洁”(11)。

耶和华的救赎离不开他的这位仆人,他赞扬这位仆人是“那报佳音、传平安、报好信、传救恩的,对锡安说:‘你的神作王了!’这人的脚登山何等佳美”(7)。耶和华肯定“我的仆人行事必有智慧,必被高举上升,且成为至高”(13)。他的智慧不在外表;相反,“他的面貌比别人憔悴,他的形容比世人枯槁”,惟其如此,“他必洗净许多国民,君王要向他闭口”(15)。耶和华说,这位苦难的仆人将使人看到“未曾传与他们的”,明白“未曾听见的”(15)。这就暗示,这位仆人是超出耶和华一神论的新的启示者和救赎主。

### (3) 以色列仆人如是说

耶和华说,许多人因他的苦难仆人的智慧而“惊奇”。确实,以色列仆人或以赛亚本人承认:“所传与我们的有谁信呢?耶和华的膀臂向谁显露呢?”(53:1)第一个疑问是:得到耶和华“搀扶”、“保守”(42:6),以及“济助”、“保护”(49:8)的这位仆人,竟要遭受苦难!第二个疑问是:耶和华“所扶持、所拣选、心里所喜悦的”(42:1)仆人,非但没有受到耶和华的保护,反遭到耶和华的打击!针对第一个问题,以赛亚得到如下默示:

首先,这位苦难仆人将被同伴轻视:“他无佳形美容”,“无美貌使我们羡慕他”(2),“我们也不尊重他”(3);将受人“藐视”和“厌弃”,“多受痛苦,常经忧患”(3);乃至被无辜地杀害:“他被欺压,在受苦的时候却不开口,他像羊羔被牵到宰杀之地,又像羊在剪毛的人手下无声,他也是这样不开口”(7),“他受鞭打、从活人之地被剪除”(8);人们企图使他蒙受耻辱地死去:“他虽然未行强暴,口中也没有诡诈,人还使他与恶人同埋;谁知死的时候与财主同葬”(9),“他也被列在罪犯之中。他却担当多人的罪,又为罪犯代求”(12)。所有这一切,都一一应验在耶稣身上。

其次,这位苦难仆人之被杀害,乃是服从耶和华意愿,心甘情愿地牺牲自己,献身作为罪人的赎罪祭:“他诚然担当我们的忧患,背负我们的痛苦”(4),“他为我们的过犯受害,为我们的罪孽压伤。因他受的刑罚,

我们得平安；因他受的鞭伤，我们得医治。我们都如羊走迷，各人偏行己路，耶和华使我们众人的罪孽都归在他身上”（5—6）；“耶和华以他为赎罪祭”（10），“他将命倾倒，以致于死”（12）。

最后，耶和华仆人行赎罪祭，行之有效：“他必看见后裔，并且延长年日，耶和华所喜悦的事必在他手中亨通。他必看见自己劳苦的功效，便心满意足”（10—11）。耶和华借以赛亚之口称这位赎罪的仆人为“我的义仆”，并预言：“有许多人因认识得称为义，并且他要担当他们的罪孽”（12）。第53章关于苦难仆人赎罪的预言，被《新约》记载的耶稣基督的事迹所实现。

#### （4）苦难仆人如是说

“耶和华的膀臂向谁显露呢？”（53:1）的疑问，一方面针对“我们”即以色列仆人的误解：以为这位仆人的苦难出于神对他的“责罚”，“遭到神的打击苦待了”（4）；另一方面也针对耶和华：既然这位仆人是耶和华“所扶持、所拣选、心里所喜悦的”（42:1），为什么“耶和华却定意将他压伤，使他受痛苦”？（10）

苦难的仆人5次引用“这是耶和华说的”（54:1,6,8,10,17），解答耶和华为何决定让他受苦难的四个理由。第一，他的牺牲献祭使“不怀孕、不生养的”以色列人多得子女；“你的后裔必得多国为业”（3）；他蒙受耻辱使以色列人“必不至蒙羞；也不要抱愧”（4）；“因为，”这位仆人告诉以色列人，“救赎你的是以色列的圣者，他必称为全地之神”（5）。正如耶稣所说：“一切所有的，都是我父交付我的。除了父，没有人知道子；除了子和子所愿意指示的，没有人知道父”（马太福音11:27）。第二，他的赎罪祭使得以色列人被赦免，得救恩：“我离弃你不过片时，却要施大恩将你收回。……这是耶和华你的救赎主说的”（7—8）。正如耶稣所说：“那差我来的，是与我同在；他没有撇下我独自在这里，因为我常作他所喜悦的事”（约翰福音8:29）。第三，他的赎罪使得人与上帝的合约得以持续，如同上帝应许挪亚不再用洪水毁灭人类，耶和华“照样起誓”：“我的慈爱必

不离开你,我平安的约也不迁移。这是怜恤你的耶和华说的”(10)。正如保罗所说,世人“藉着神儿子的死,得与神和好;既已和好,就更要因他的生得救了”(罗马书 5:10)。第四,他的无辜受难为公义安置“石头”和“根基”(12),信他的人“必大享平安”(13);对那些不信的人,“你必定他为有罪”(17)。正如耶稣说:“信子的人有永生;不信子的人得不着永生”(约翰福音 3:35—36)。我们在《新约》中看到,《以赛亚书》中这位仆人非基督莫属。

### 9. 为什么要有新的救赎主(第 55—62 章)?

苦难仆人承受耻辱,为什么能够荣耀耶和华? 耶和华为什么要高举他,使他成为新的救赎主? 第二轮对话回答这些问题。

#### (1) 耶和华如是说

耶和华确认那位苦难仆人传达他所说的话,对以色列仆人说:“你们当就近我来,侧耳而听,就必得活。我必与你们立永约,就是应许大卫那可靠的恩典。我已立他作万民的见证,为万民的君王和司令。你素不认识的国民,你也必召来;素不认识你的国民,也必向你奔跑,都因耶和华你的神以色列的圣者,因为他已经荣耀你”(55:3—5)。耶和华立他的那位仆人为王。虽说“我的意念非同你们的意念,我的道路非同你们的道路”(8),耶和华还是耐心地向以色列仆人解释为什么要立那位苦难仆人为万民之王的理由。概括地说,理由有三:第一,只是因为他的公义和救恩,被拣选的人才能得到上帝应许的赐福,“你们必欢欢喜喜而出来,平平安安蒙引导”(55:12);第二,只是通过他的谦卑和顺从的榜样,外邦人才能被聚集在以色列神的名下,“要作他的仆人”(56:6)。第三,只有通过他的赎罪,才能唤起罪人的悔改之心,“使谦卑人的灵苏醒,也使痛悔人的心苏醒”(57:15)。耶和华嘱咐以色列仆人:“你们修筑修筑,预备道路,将绊脚石从我百姓的路中除掉”(57:14),要求他们“大声喊叫”,“向我百姓说明他们的过犯,向雅各家说明他们的罪恶”(58:1)。

## (2) 以色列仆人如是说

面对耶和华对以色列人罪恶的谴责,以色列仆人承认,以色列人受到公正的惩罚:“你们的罪孽使你们与神隔绝,你们的罪恶使他掩面不听你们”(59:2)。他们认识到以色列人中没有一个“公正”和“诚实”的人(4)，“公平离我们远,公义追不上我们”(9);以色列人陷入深重罪孽而不能自救:“过犯与我们同在。至于我们的罪孽,我们都知道”(12)。然而,知罪而无力悔改,以色列仆人祈求耶和华拯救他们。

他们预言耶和华拯救的两种方式:一是公义的惩罚:“他必按人的行为施报,恼怒他的敌人,报复他的仇敌”(18);二是慈爱的救赎:“必有一位救赎主来到锡安、雅各族中转离过犯的人那里”(20)。后者的拯救尤其重要。此时的以色列仆人登上旧约先知启示的顶巅,高屋建瓴地指示新约时代的来临:“至于我与他们所立的约乃是这样:我加给你的灵,传给你的话,必不离你的口,也不离你后裔与你后裔之后裔的口,从今直到永远”(21)。“他们”指真以色列人,“你”指将来到锡安的那位救赎主,“你后裔”包括外邦人之内。以色列仆人最后强调说:“这是耶和华说的”(21)。的确,除非受圣灵默示,没有一个先知能够如此准确地预知新约时代的特点。

## (3) 耶和华如是说

耶和华如同一个循循善诱的教师,他引导以色列仆人道出对未来救赎主的盼望,继而肯定他们的盼望,确认这位救赎主的到来:“兴起,发光!因为你的光已经来到,耶和华的荣耀发现照耀你”(60:1)。他之所以兴起发光,因为耶和华业已指定那位仆人“作外邦人的光”(42:6,49:6);耶和华再次确认:“万国要来就你的光,君王要来就你发现的光辉”(60:3)。耶和华用世界各国归于他的子女、财物、交通用具和祭品,显示他的荣耀,其中“示巴的众人都必来到;要奉上黄金乳香”(6)一句,是指着耶稣诞生所说的预言(马太福音2:11)。

如此荣耀的救赎主不是未知之神,恰恰是在第一轮对话中出场的那

位受难仆人：以色列仆人曾预言：“他被藐视，被人厌弃”(53:3)；现在耶和華宣布：“藐视你的，都要在你脚下跪”(60:14)，“你虽然被撇弃、被厌恶，甚至无人经过，我却使你变为永远的荣华，成为累代的喜乐”(15)；以色列仆人曾经以为“他被神击打苦待了”(53:4)；现在耶和華回应说：“我曾发怒击打你，现今却施恩怜恤你”(60:10)，“素来苦待你的，他的子孙都必屈身来就你”(14)。

未来救赎主既是地上万国的君王，他统治的正当性和权能必定来自耶和華。耶和華赐予他的王国全然公义：“我要拿金子代替铜，拿银子代替铁，拿铜代替木头，拿铁代替石头；并要以和平为你的官长，以公义为你的监督”(60:17)。“金”、“银”、“铜”、“铁”、“木”和“石”代表价值的等级，未来王国的价值观上升一等，“和平”和“公义”成为普世(“你的”)价值的裁判(“官长”)和标准(“监督”)；世上(“你的”)居民都成为义人，永远得地为业(21)。耶和華也赐予他无与伦比的权能：“哪一邦哪一国不侍奉你，就必灭亡，也必全然荒废”(12)；反之，“小的族要加增千倍，微弱的国必成为强盛”(22)。不要以为这些话只是乌托邦，耶稣基督之后大国灭亡、小国兴起的世界历史，正是“我耶和華要按定期速成”的事情(22)。

#### (4) 弥赛亚如是说

以色列仆人盼望和耶和華召唤的未来君王终于出场：“耶和華的灵在我身上，因为耶和華用膏膏我，叫我传好信息给谦卑的人，差遣我医好伤心的人，报告被掳的得释放，被囚的出监牢”(61:1)。“耶和華的灵”和“耶和華的膏立”是弥赛亚的公义、统治和权能的来源。弥赛亚根本不是强者之王或什么“权力意志”的化身；相反，他是世上“谦卑的人”、“伤心的人”、“被掳的”和“被囚的”人的弥赛亚，这也是为什么他首先要作苦难仆人的原因所在。上帝救赎的逻辑是，只有谦卑的人能够教导谦卑的人，只有受难的人能够解救苦难的人，只有先当绝对顺从耶和華的仆人，才能被耶和華膏立为万邦之王。

弥赛亚要“安慰一切悲哀的人”(2),首先安慰“锡安悲哀的人”(3)。回应以色列仆人的盼望,弥赛亚应许用“喜乐”和“赞美”来代替“忧伤之灵”(3),用“公平树”来“修造已久的荒场”(4)。弥赛亚对锡安的赐福,有境内和境外这两个空间维度,以及长远和现在这两个时间维度。无论外邦或境内,都是弥赛亚救赎的场所。这意味着,以色列人在外邦将“得加倍的好处”(7),在境内也“得加倍的产业”(7)。

无论未来和现在,都是弥赛亚实现耶和华救赎计划的过程。耶和华和弥赛亚在历史中交互作用。以色列仆人在对话开始时表达对耶和华的“报答”和“我的神”的“赏赐”的希望(49:4);弥赛亚现在告诉他们:“你的拯救者来到,他的赏赐在他那里,他的报应在他面前”(62:11)。我们看到,第49—62章的两轮对话一气呵成,首尾呼应,还能说这些篇章是不同作者写成的吗?

#### 10. 弥赛亚如何招聚万民归向耶和华(第63—66章)?

第二轮对话结束时的弥赛亚是拯救以色列的主:他使外邦人为以色列人效力(61:5),使以色列人“吃用列国的财物,因得他们的荣耀自夸”(6);他终将使“锡安的女子”得到耶和华的“赏赐”和“报应”,成为“圣民”和“耶和华的赎民”(12)。外邦人是否也要成为圣民呢?他们的命运难道只是为以色列人效劳或只是为了荣耀以色列人吗?第三轮对话解答了弥赛亚将如何招聚外邦人、作外邦人的光的问题。

##### (1) 耶和华如是说

最后一轮是弥赛亚与耶和华之间的对话。弥赛亚一开始问道:“这从以东的波斯拉来,穿红衣服、装扮华美、能力广大、大步行走的是谁呢?”耶和华应答:“就是我,是凭公义说话,以大能施行拯救”(63:1)。接下来的对话描述耶和华的复仇形象,如“我独自踹酒醉”,“他们的血溅在我衣服上”(63:3),“我仰望,见无人帮助;我诧异,没有人扶持。所以我自己的膀臂为我施行拯救”(63:5)。

## (2) 弥赛亚如是说

惩罚的公义和拯救的慈爱是上帝的一体两面,被复仇的鲜血染红衣服的和华形象,同时也是“凭公义说话,以大能施行拯救”的上帝形象。弥赛亚于是宣扬耶和华的慈爱和公义的一致:“我要照耶和华一切所赐给我们的,提起他的慈爱 and 美德”(63:7)。耶和华的慈爱首先表现为“他向以色列家所施的大恩”(7),“他以慈爱和怜悯救赎他们,在古时的日子常保抱他们、怀揣他们”(9)。弥赛亚“提起”的上帝的慈爱和救赎在他来临时显示出来:“从来没有人看见神,只有在父怀里的独生子将他表明出来”(约翰福音 1:18)。

弥赛亚显示的耶和华的拯救不仅是权能,而且与以色列人“同受苦难”(63:9);不仅有被歌颂的荣耀,而且也因以色列人的悖逆而“圣灵忧伤(‘担忧’)”(10)。以色列人既然伤害慈爱他们的主耶和华,“他就转作他们的仇敌,亲自攻击他们”(11),这是耶和华的公义所在。但是,耶和华并不满足于公义的惩罚,他差遣“圣灵忧伤”的苦难仆人唤醒以色列人悔改和谦卑的心。

在叙述耶和华对“他们”以色列人的救恩和慈爱之后,弥赛亚口气转变,以“我们”的名义祈求耶和华的救赎。他所代表的“我们”是外邦人,因为“亚伯拉罕不认识我们,以色列也不承认我们”(16)。弥赛亚的求告是为“我们”外邦人所作的代祈。耶稣的主祷词中的“我们”是包括外邦人之内的信徒:“我们在天上的父,愿人都尊你的名为圣”(马太福音 6:9)。《以赛亚书》中祷告中的“我们”是知道耶和华之名的外邦人。这些外邦人虽然知道耶和华“迎接那欢喜行义、记念你道的人”(64:5),却不能行义,“我们都像不洁净的人,所有的义都像污秽的衣服”(6);“我们”知道受到耶和华的惩罚,但却不能改正:“你曾发怒,我们仍犯罪。这景况已久,我们还能得救吗?”(64:5)既然耶和华是公义之神,既然耶和华能够降灵使犯罪的以色列人悔改,“我们”完全有理由祈求耶和华的拯救:“耶和华啊,你为何使我们走差,离开你的道,使

我们心里刚硬不敬畏你呢？”(63:17)全世界敬畏上帝的人都将随着以色列人的得救而得救。

### (3) 耶和華如是說

耶和華對彌賽亞為之代禱的“我們”，作出積極回應：“素來沒有訪問我的，現在求問我；沒有尋找我的，我叫他們遇見；沒有稱為我名下的，我對他們說：‘我在這裡！我在這裡！’”(65:1)耶和華不只是回應彌賽亞的禱告，而“告知他們將共同施行的新揀選和新創造的拯救計劃”。

耶和華從耶路撒冷開始和從耶路撒冷出發，召集“萬民萬族”(66:18)。耶和華說，錫安“未覺疼痛就生出男孩”(66:7)，這意味着“一個國家是在一天之內、一下子生下來”(66:8，現代中譯本)。錫安生育事件改變了世界歷史：“列國的榮耀延及她，如同漲溢的河”(12)，耶和華“要在耶路撒冷安慰你們，像母親安慰自己的孩子”(13，新譯本)；但是，錫安後裔不能滯留在本地，上帝要差遣這些“剩餘之人”到列國去，從中東的“他施、利比亞”，到小亞細亞的“呂底亞、土巴”，以及“希臘”，“並素來沒有聽見我名聲，沒有看見我榮耀遼遠的海島”，錫安後裔“必將我的榮耀傳揚在列國中”(19)；最後，錫安後裔“必將你們的弟兄從列國中送回”(20)，“我也必從他們中間取人為祭司，為利未人”(21)。《以賽亞書》中這些預言被福音書和《使徒行傳》記載的事實所驗證。

耶和華宣布：“看哪，我造新天新地，從前的事不再被記念，也不再追想。你們當因我所造的永遠歡喜快樂，因我造耶路撒冷為人所喜，造其中的居民為人所樂”(65:17—18)。未來的耶路撒冷是上帝新的創造，是上帝和他的子民同在的國度。新耶路撒冷代表的上帝之國並不在天上，“新天新地”是她的自然環境，她的居民“歡喜”、“快樂”，其中“必沒有數日夭亡的嬰孩，也沒有壽數不滿的老者；因為百歲死的仍算孩童，有百歲死的罪人算被咒詛”(20)。所有被造物和諧共處：“豺狼必與羊羔同食，獅子必吃草與牛一樣，塵土必作蛇的食物。在我聖山的遍處，這一切都不傷人、不害物”(25)。

《以赛亚书》结束时，上帝再次应许：“我所要造的新天新地，怎样在我面前长存，你们的后裔和你们的名字也必照样长存”（66:22）。这一得救永生和死人复活的启示要等到《新约》才能完全展开显明；而新天新地新耶路撒冷的创造，直到圣经全书最后才完全显明。《新约》中的教导、启示和预言，都以萌芽形式孕育在《以赛亚书》里。此书既是旧约先知启示的总结和顶峰，又是通向耶稣基督福音的纽带和桥梁，对它的重视和评价，无论怎么强调都不过分。

## 第六节 灭亡前的呐喊

虽然犹大国早已衰落，但历经百年才最后灭亡。玛拿西埋下亡国的祸根，约西亚力图挽回，但事实证明他的宗教改革只是回光返照。最后四个亡国之君，除一人暴死，一一被掳到外邦。耶路撒冷三次被掠，最后一次完全被毁，辉煌五百年的圣殿成为废墟。圣经史家和先知记载了犹大王国灭亡的过程和启示。历史事实和先知启示相互参照，才能双双得到理解。否则，没有启示的历史充其量是博物馆里的僵尸；而启示离开历史处境，变成不可理喻的胡言乱语。

### 1. 玛拿西的罪恶

《列王纪下》说：“玛拿西登基的时候年十二岁，在耶路撒冷作王五十五年”，并专门提及“他母亲名叫协西巴”（21:1）。很可能玛拿西年幼时由母亲摄政，验证了以赛亚所说“孩童欺压他们，妇女辖管他们。我的百姓啊，引导你的使你走错，并毁坏你所行的道路”（3:12）的预言。玛拿西是统治时间最长的以色列君王；不幸的是，其作恶时间也最长，“比耶和華在以色列人面前所灭的列国更甚”（21:9）。《列王纪》宣布玛拿西的罪状如下：

第一，玛拿西“效法以色列王亚哈所行的”，全面恢复巴力崇拜，“重

新建筑他父希西家所拆毁的邱坛”(21:3)。更令人发指的是,他带头奉行迦南的人祭恶俗,“使他的儿子经火”(21:6)。

第二,玛拿西又恢复他的祖父亚哈斯引入的迦勒底的天象崇拜,“敬拜侍奉天上的万象”,甚至“在耶和華殿的两院中为天上的万象筑坛”(21:3,5);他还大肆推行“观兆,用法术,立交鬼的和行巫术”(6)等各国的巫术迷信活动。

第三,玛拿西残酷镇压先知运动,“流许多无辜人的血,充满了耶路撒冷,从这边直到那边”(16)。被掳后的尼希米检讨犹太亡国罪恶时说:“杀害那劝他们归向你的众先知”(尼希米书 9:26)。《新约》中使徒说:“又有人忍受戏弄、鞭打、捆锁、监禁各等的磨炼,被石头打死,被锯锯死”(希伯来书 11:36—37)。据拉比文献《以赛亚烈士》记载,以赛亚在玛拿西时期被锯死。

《历代志》的祭司作者根据宫廷史家的“以色列诸王记”(33:18)和“何赛的书”(19),记载玛拿西有悔改表现。此时南国再次沦为亚述帝国附庸。玛拿西被亚述军队用“铙钩”和“铜链”掳到巴比伦(33:11)。亚述宫廷档案亦有佐证。亚述王阿萨尔哈东声称“我召见……犹太王玛拿西(Me-na-si-i)”<sup>①</sup>。阿萨尔哈东采取亲巴比伦神庙政策,他把玛拿西囚禁在巴比伦,很可能是要用迦勒底宗教来改造、教化他,却引起玛拿西的反感。玛拿西在被掳时向耶和華祈祷,耶和華使他安全返回;蒙恩的玛拿西“这才知道惟独耶和華是神”,“除掉外邦人的神像,与耶路撒冷殿中的偶像”(33:15),以及城里和郊外的邱坛。但是,玛拿西的反复却在民间造成混乱,民众“仍在邱坛上献祭,只献给耶和華他们的神”(17)。这种不分真假的宗教混杂成为犹太社会的常态。玛拿西的忏悔并不能消除他长期执政的大恶。先知把南国灭亡的直接原因归咎为“因玛拿西所犯

---

<sup>①</sup> J. B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton University Press, 1969, p. 291

的一切罪，……耶和華決不肯赦免”(列王紀下 24:4)。

瑪拿西死后，“亞們行耶和華眼中看為惡的事，與他父親瑪拿西所行的一樣”(21:20)。亞們當王二年即被“他的臣仆”(24)弒殺；“但國民殺了那些背叛亞們王的人”(25)。“國民”指全國的自由民，他們曾擁戴 7 歲的約阿施為王(23:13)，同樣的政治力量擁立 8 歲的約西亞為王(21:25, 歷代志下 34:1)，約西亞年幼時可能也由母親耶底大攝政。

## 2. 約西亞改革

關於約西亞改革開始時間，《歷代志下》說是約西亞十二年(34:3)，《列王紀下》說是約西亞十八年(22:3)。兩書都說約西亞十八年時修復聖殿發現的“律法書”，指導改革運動達到高潮。或許，《歷代志》的祭司作者強調改革高潮是這一年在聖殿舉行的逾越節，需要 6 年的“淨地淨殿”(34:8)準備時間；而《列王紀》的先知作者把清除偶像祭壇作為改革高潮，只有在律法書發現之後才能實踐先知的理想。《歷代志》也說，在發現律法書後，“約西亞從以色列各處，將一切可憎之物，盡都除掉”(34:33)。綜合兩書的記載，可以認為約西亞改革分兩個階段，在位第十二年開始清除偶像，第十八年改革全面、深入發展，罷免崇拜偶像的祭司和官員(23:5)，處死伯特利邱壇的祭司(20)。在以下三個方面，約西亞的宗教改革都是前所未有的。

### (1) 前所未有地遵循摩西律法

與前面兩次改革一樣，約西亞的改革從清理、修復聖殿開始。在修理聖殿時，大祭司希勒家和書記沙番意外地發現了“律法書”(22:8)。從斯賓諾莎開始，聖經批評者普遍認為被發現的“一卷書”(sēpher)是《申命記》，但不排除是摩西五經全部的可能。<sup>①</sup>摩西教導說，未來的君王“要將祭司利未人面前的這律法書，為自己抄錄一本”(申命記 17:18)。歷史書

① C. F. Keil, *The Books of Kings*, Grand Rapids: Eerdmans, 1954, p. 478.

中没有君王抄写律法书的记载,并不意味他们不知道摩西律法,耶何耶大“将律法书(‘法版’)交给”约阿施(列王纪下 11:12),希西家“谨守耶和華所吩咐摩西的诫命”(18:6)。这些记载表明摩西的律法书始终在耶路撒冷的宗教改革中起指导作用。律法书失传只是玛拿西执政后几十年的事情。

约西亚读到《申命记》预示上帝将惩罚以色列人的偶像崇拜,格外触目惊心,他“撕裂衣服”(22:11),认识到国难当头的原因:“因为我们列祖没有听从这书上的言语,没有遵着书上所吩咐我们的去行,耶和華就向我们大发烈怒”(13)。约西亚用新发现的律法书说服全民认罪。他召集全国“众长老”,“并祭司、先知,和所有的百姓,无论大小,都一同上到耶和華的殿,王就把耶和華殿里所得的约书念给他们听”。约西亚誓言要“成就这书上所记的约言。众民都服从这约”(23:1—3)。

律法书既是精神动员的依据,也是祭祀活动的指南。约西亚命令“当照这约书中所写的”(23:21)过逾越节,这是“自从士师治理以色列人和以色列王犹大王”以来前所未有的(22)。100年前,希西家举办的逾越节是“自从以色列王大衛儿子所罗门”以来从未有过的喜庆(历代志下 30:26),那是指规模和隆重程度而言。那次节日没有按律法规定的日期进行,而约西亚这次举办的逾越节不但隆重,而且完全遵从律书上的规矩。

## (2) 前所未有地全面清除偶像崇拜

南国历史上最后一次改革,前所未有地清除偶像崇拜的器物、人员、邱坛和恶俗。首先清理圣殿,把迦南神“巴力和亚舍拉”和迦勒底宗教崇拜的“天上万象”的“器皿”搬出烧掉(22:4),拆毁殿里娼童或亚舍拉神妓的屋子(7),天象崇拜的天马、日车,以及亚哈斯建造的牌楼、玛拿西建造的祭坛(12);同时废除偶像崇拜的神职人员,包括巴力的祭司和“向巴力和日、月、行星并天上万象烧香的人”(5);又清除耶路撒冷城里和周边的邱坛,包括臭名昭著的欣嫩子谷向摩洛献人祭的陀斐特坛(10),以及所

罗门时代遗留下来的西顿神亚斯他录、摩押神基抹、亚扪神米勒公的邱坛(4,10,13)。数百年偶像崇拜的积污陈垢,被扫除干净。

约西亚改革遍及以色列人居住的所有地区,不但在“犹大和耶路撒冷”,而且“在玛拿西、以法莲、西缅、拿弗他利各城和四围”等北部地区。约西亚率领民众深入被亚述征服的以色列北部地区,尽行破坏、捣毁“邱坛、木偶、雕刻的像和铸造的像”(历代志下 34:4—6)。更有启示意义的是,象征北国二百多年罪恶历史的伯特利祭坛一朝倾覆。

当年耶罗波安建立这个偶像崇拜中心时,“有一个神人奉耶和华的命”,在祭坛前咒诅耶罗波安说:“大卫家里必生一个儿子,名叫约西亚。他必将邱坛的祭司,就是在你上面烧香的,杀在你上面,人的骨头也必烧在你上面”(列王纪上 13:2)。果然,先知的咒诅在 300 年后实现。约西亚“将伯特利的坛……拆毁焚烧,打碎成灰,并焚烧了亚舍拉……打发人将坟墓里的骸骨取出来,烧在坛上……又将邱坛的祭司都杀在坛上,并在坛上烧人的骨头”(列王纪下 23:15—20)。

《列王纪》赞扬说:“约西亚以前,没有王像他尽心、尽性、尽力地归向耶和华,遵行摩西的一切律法;在他以后,也没有兴起一个王像他”(23:25)。这与先前对“希西家倚靠耶和华以色列的神,在他前后的犹大列王中没有一个及他”(18:5)的评价并不矛盾。约西亚“归向耶和华”和遵行摩西律法的改革是前所未有的,即使希西家也未能如此彻底地清除偶像,如此全面遵行律法。换一个角度看,希西家“倚靠耶和华”无与伦比,耶和华使他“尽都亨通”;但约西亚却没有如此幸运:他不知道以赛亚关于巴比伦的启示(没有迹象表明他读过《以赛亚书》),也不听从同时代先知的警告,错误判断形势,企图依赖巴比伦,结果落得人亡政息的悲剧下场。不过,约西亚不能改变耶和华安排的南国灭亡的命运,即使在他执政时期的先知书已有启示。

### (3) 先知前所未有地参与改革

历史书记载女先知户勒大传达耶和华的话:“那书上”记载的上帝惩

罚必不可免,但因约西亚的敬畏,上帝就不在他生前实施“降与这地的一切灾祸”(22:20)。生活在约西亚时期的先知们,如耶利米、那鸿、哈巴谷和西番雅等人,在先知书中发出同样声音。先知虽然预示南国灭亡和耶路撒冷被毁不可避免,但仍催促犹太人认罪,激励他们根除偶像崇拜,以回应耶和华中当前的拯救和未来的恩典。

《那鸿书》、《哈巴谷书》和《西番雅书》的顺序基本上依照“现在—不久—未来”的拯救史线索。《那鸿书》宣判亚述帝国死刑,宣扬耶和华中把南国从亚述之轭解救出来的恩典;《哈巴谷书》预言新巴比伦帝国在灭亡亚述之后也将毁灭耶路撒冷,耶和华中在这一令人困惑的迷局中透露他的拯救信息;《西番雅书》更明确地揭示南国势必灭亡的原因,以及耶和华中审判和拯救的计划。

### 3. 审判亚述帝国

阿萨尔哈东在位期间,犹太是亚述附庸国。亚述巴尼拔(Ashurbanipal, 668 - 631 BC)期间,亚述帝国忙于出征四方,但已是强弩之末。约西亚第8年时,巴尼拔死亡,亚述帝国一蹶不振。法老普萨姆提克一世(Psammetik I, 664 - 609 BC)摆脱亚述统治,建立第26王朝;巴比伦第六王朝首任国王那波帕拉沙尔(Nabopalassar, 626 - 605 BC)从亚述人手中夺回巴比伦城。

《那鸿书》写于亚述首次被新巴比伦击败(约公元前628年)到约西亚改革(622年)之间。此时的亚述帝国“虽然势力充足,人数繁多”,但气数已尽,那鸿传达耶和中的审判,尼尼微“也被剪除,归于无有”(1:12)。《那鸿书》可以说是《约拿书》的反题:180年前,约拿曾向尼尼微人传达耶和华中要他们悔罪的信息,因为耶和华中“爱惜”城中居民和牲畜(4:11);而现在那鸿得到的默示是:“耶和华中施报大有忿怒,向他的敌人施报,向他的仇敌怀怒”(1:2),“你名下的人必不留”(14)。为什么会有这样的转变呢?《那鸿书》说:“耶和华中本为善”(1:7),“耶和华中不轻易发怒,大有能

力,万不以有罪的为无罪”(3)。耶和華决意毁灭亚述自有正当理由。

《约拿书》中,亚述人曾“披上麻布”,“切切求告神”(3:8),因此得到耶和華宽恕。其结果是亚述帝国复兴,充当耶和華惩罚偶像和世界罪恶的工具。与此同时,8世纪先知多次谴责亚述人在执行耶和華意志时狂妄自大,必被上帝弃绝。《那鸿书》可谓最后的死刑判决书,宣布亚述帝国自取灭亡的三大罪状。

首先,亚述本是耶和華借用的工具,但亚述人反倒“设谋攻击耶和華”(1:9)。书中具体地说,“有一人”从尼尼微出来,“设恶计攻击耶和華”(11)。这是指辛那赫里从尼尼微发兵西征,围困耶路撒冷,亵渎耶和華。以赛亚说,耶和華解救耶路撒冷的行动预示着亚述终将灭亡(以赛亚书 31:8)。那鸿证实这一预言的实现:“犹大啊,可以守你的节期,还你所许的愿吧!因为那恶人不再从你中间经过,他已灭绝净尽了”(1:15)。

其次,亚述本是耶和華用来惩罚偶像崇拜的工具,他们在征服外邦时毁灭他们的偶像,对巴比伦神庙供奉的迦勒底神像的毁坏尤为严厉。但是,阿萨尔哈东即位后向巴比伦神庙势力妥协,转向迦勒底的天象崇拜,把尼尼微变成为新的偶像崇拜中心,强迫或诱使亚述帝国各地、各民族崇拜迦勒底偶像。在此意义上,《那鸿书》把尼尼微比作“多有淫行,惯行邪术,藉淫行诱惑列国,用邪术诱惑多族”的“妓女”(3:4)。耶和華誓言:“我必从你神的庙中,除灭雕刻的偶像(pēsīlīm)和铸造的偶像(massēkhāh)”(1:14),在各国面前显露偶像的虚假和无能,“辱没你,为众目所观”(3:6)。

第三,亚述帝国大肆杀戮、掠夺,欺压外族。先知谴责说:“祸哉!这流人血的城,充满谎诈和强暴,抢夺的事总不止息”(3:1)。《那鸿书》专门提及一个事例:巴尼拔于公元前 663 年攻陷埃及第 25 王朝法老特哈加(Tarhaka, 689 - 664 BC)的重镇“挪亚们”(3:8, No Amon, 阿蒙城),亚述军队残暴屠城,甚至连“婴孩在各市口上也被摔死”(3:10)。先知预言,亚述将为此付出相应代价,尼尼微将遭到阿蒙城同样下场:“被杀的

甚多，尸首成了大堆，尸骸无数”(3:3)。

《那鸿书》用 8 世纪先知书形容亚述毁灭各国的语言，形容他们现在将遭受的报应：亚述曾像大河水淹没列国(以赛亚书 8:7)，现在耶和华“以涨溢的洪水淹没尼尼微”(1:8)；亚述曾“如火焰烧碎秸”毁灭各国(约珥书 2:5)，现在他们自己“如枯干的碎秸全然烧灭”(1:10)；亚述曾经把肥沃土地变成“荒凉的旷野”(约珥书 2:3)，“尼尼微现在空虚荒凉”(2:10)；亚述军队的“勇士”威武，武器精良(约珥书 2:7—8)，战马飞奔，车辆急驰(4—5)，现在尼尼微遭遇敌军强大阵势：“他勇士的盾牌是红的，精兵都穿朱红衣服”(2:3—4)，“车辆奔腾，马兵争先，刀剑发光”(3:2—3)；亚述人之多曾被比作“蝻子”、“蝗虫”和“蚂蚱”(约珥书 1:4)，勇猛犹如“母狮子”和“少壮狮子”(以赛亚书 5:29)，而现在“公狮、母狮、小狮游行”(2:11)的威风不复存在，“刀剑也必吞灭你的少壮狮子”(13)；“刀必杀戮你，吞灭你如同蝻子”(3:15)，多如蝗虫和蚂蚱的“首领”和“军长”们，“不知道落在何处”(17)。

《那鸿书》与以前先知书之间语言上的对应，向世人展示亚述灭亡的原因是恶行恶报：“你这样行，他也必照样向你行；你的报应必归到你头上”(俄巴底亚书 1:15)，也向今人证明了 7 世纪与 8 世纪先知书的时序和连贯。与《那鸿书》同时的《西番雅书》也宣告：“耶和华必伸手攻击北方，毁灭亚述，使尼尼微荒凉，又干旱如旷野”(2:13)。果然，公元前 612 年，新巴比伦和米底联军把亚述首都尼尼微夷为平地，验证了两个世纪先知关于亚述灭亡的预言，执行了《那鸿书》中“尼尼微荒凉”、“归于无有”的死刑判决。

#### 4. 审判的公义

在《那鸿书》中，亚述的衰亡意味着犹太的解救：“犹大啊，我虽然使你受苦，却不再使你受苦。现在我必从你颈项上折断他的轭，扭开他的绳索”(1:12—13)。但是，哈巴谷却收到不同的信息：“我必兴起迦勒底

人,就是那残忍暴躁之民,通行遍地”(1:6)。这意味着,犹太人刚被解开亚述之轭,又将被套上更重的巴比伦之轭。耶和華说,这并不是新启示,“虽有人告诉你们,你们总是不信”(1:5)。“有人”应指以赛亚,他早已预言犹大王室将被掳掠到巴比伦为奴(39:6—7)。但犹太人却为新巴比伦的兴起而“大大惊奇”(1:5),不愿或不敢相信他们将连同列国一样被巴比伦所灭亡。《哈巴谷书》用辩论方式,申明耶和華的公义。全书的结构可分两轮辩论和一首赞歌。

哈巴谷首先发问:“耶和華啊,我呼求你,你不应允,要到几时呢?”(1:1)先知难以容忍的罪孽是“律法放松”,“恶人围困义人,所以公理显然颠倒”(4)。哈巴谷的呼吁针对南国在玛拿西时期崇拜偶像、杀害先知的罪恶,显然写于约西亚改革之前。耶和華重申,他要兴起“残忍暴躁”(6)和“行强暴”(9)的巴比伦人,惩罚包括南国在内的“君王”和“首领”;而巴比伦人使用残暴手段,罪在他们“以自己的势力为神”(11)。

犹大国和列国将因罪恶受惩罚,这是哈巴谷期待的答复。但他不能理解“耶和華我的神、我的圣者”为什么要兴起比犹太人罪恶更大的外邦人来惩治犹太人,“恶人吞灭比自己公义的,你为何静默不语呢?”(13)这些恶人征服各国如网罗猎物,达到目的“就向网献祭,向网烧香”(16),这既助长偶像气焰,又不受惩罚地“时常杀戮”。因此,哈巴谷要向耶和華“诉冤”(2:1),期待耶和華公正的裁决。耶和華的答复是,巴比伦帝国在历史舞台上表演完上帝指定的角色,上帝就要用另外的角色来惩罚它的罪恶。“迦勒底人自高自大,心不正直”,“诡诈、狂傲”(2:4—5),这是自我神化、不敬畏上帝之罪;“你抢夺许多的国,杀人流血,向国内的城并城中一切居民施行强暴”(8),这是残害无辜之罪,两者都将受到上帝愤怒的报复。先知在耶路撒冷被毁时得到同样的启示:“因为这是耶和華报仇的事,你们要向巴比伦报仇,他怎样对待人,也要怎样对待他”(耶利米书 50:15),“我必在你们眼前报复巴比伦人和迦勒底居民在锡安所行的诸恶”(51:24)。但是,上帝将来惩治巴比伦人的罪恶和现在惩罚列国的

罪恶,属于不同时间的安排,上帝不会因为将来的惩罚而赦免现在的罪恶:“以人血建城、以罪孽立邑的有祸了!众民所劳碌得来的被火焚烧;列国由劳乏而得的归于虚空,不都是出于万军之耶和華吗?”(哈巴谷书 2:12—13)无论现在和将来的惩罚,都将推翻包括巴比伦在内的列国崇拜的“包裹金银的,其中毫无气息”的偶像(19),在“全地的人”面前荣耀耶和華(20)。

哈巴谷对耶和華的答复心悦诚服,歌颂耶和華的公义。值得注意的是审判之神的形象:“神从提幔而来,圣者从巴兰山临到”(3:3)。耶和華不只是坐在锡安山上审判万国,而是从以东地的提幔和巴兰山走向列国,如果说《以赛亚书》中“从以东的波斯拉来”的神(63:1)是施行公义和拯救的复仇者,那么《哈巴谷书》中从同一地方走来的神是“荣光遮蔽诸天,颂赞充满大地”的审判者。在上帝的审判面前,外邦崇拜的自然神“无不战惧”(3:10),山川“崩裂”,“塌陷”(6),“日月都在本宫停”(11),“践踏汹涌的大水”(15);上帝使敌人自相残杀:“你用敌人的戈矛刺透他战士的头”(14),却向犹太人施拯救:“你出来要拯救你的百姓,拯救你的受膏者”(13)。

哈巴谷不知道上帝何时、通过何人拯救,面临即将到来的灾难,他表现出三种态度:一是畏惧:“身体战兢,嘴唇发颤,骨中朽烂”;二是顺从:“我只可安静等候灾难之日临到,犯境之民上来”(3:16);三是喜悦:“我要因耶和華欢欣,因救我的神喜乐”(18)。这三种不同态度如何能够交织在一起?哈巴谷的回答是“信”:“主耶和華是我的力量!他使我的脚快如母鹿的蹄,又使我稳行在高处”(3:19)。“信”(ĕmûnāh)有稳固、依赖之义,无论现在或将来有何等苦难,坚信和依赖耶和華的人必将被拯救,得喜乐。《哈巴谷书》的核心启示“惟义人因信得生”(2:4)。《新约》三次引用这句话(罗马书 1:17,加拉太书 3:11,希伯来书 10:37),希腊文的“信”(pistis)不只是人的情感,而是从公义的、可依赖的上帝得到的力量,使人称义,使人得救。《旧约》和《新约》的共同启示是,无论是毁灭耶路撒冷的灾祸,还是迫害基督信徒的暴力,都不能减弱、只能加强信的力量。

## 5. 审判犹大国

《西番雅书》记录“约西亚在位的时候”先知收到的“耶和華的话”(1:1)。如果把《哈巴谷书》和《西番雅书》相互参照阅读,可以认为两书信息分别写于约西亚改革之前和之后。面对前书中“要到几时呢”的问题,耶和華在后书中宣告:“耶和華的大日临近”(1:14)。“耶和華的日子(yôm la YHWH)”(14)或“那日(hayyôm)”(10,15)在先知书中指耶和華降祸施罚的时日,如《以赛亚书》中说:“你们要哀号,因为耶和華的日子临近了”(13:6,9),《阿摩斯书》中说:“想望耶和華日子来到的,有祸了”(5:18),《俄巴底亚书》中说:“耶和華降罚的日子临近万国”(15)。《西番雅书》中“忿怒的日子”(1:15)或“耶和華发怒的日子”(18)是耶路撒冷毁灭的日子。

耶和華为什么如此震怒、毫不怜悯地施行毁灭呢?《西番雅书》中透露的信息是,约西亚改革无力从根本上扭转玛拿西时期偶像崇拜的罪恶。1:4—9 提到南国和耶路撒冷依然盛行偶像崇拜,与《列王纪下》23:5—13 记载的约西亚改革致力清除的崇拜偶像现象一一对应:约西亚烧毁了圣殿中“巴力和亚舍拉”的偶像和器皿(23:4,6),但“剩下的巴力”(1:4)依然在全国盛行;约西亚废除“从前犹大列王所立拜偶像的祭司”(23:5),但“基玛林(kēmārîm,即‘拜偶像的祭司’)的名和祭司”依然在活动;约西亚废黜“向巴力和日、月、行星并天上万象烧香的人”(23:5),但人们仍然“在房顶上敬拜天上万象”(1:5);约西亚禁止人们在耶路撒冷郊外的欣嫩子谷用儿女向摩洛献祭,人们就调和折中,一边“敬拜耶和華指着起誓”,一边又指着“米勒公(malkām,‘王’)起誓”(1:5);约西亚要求臣民遵守新发现的摩西律法书(23:2),而“首领和王子”们依然带头“穿外邦衣服”(1:8),模仿非利士人“不踏大衮庙的门槛”的习俗(撒母耳记上 5:5),“跳过门槛”,把豪取强夺来的赃物供奉在“他们的神”(ʾădhônêhem)的庙宇之中(1:9)。

可悲的是,南国上下,似乎只有约西亚一人“尽心、尽性、尽力地归向耶和华”(25:25);而“犹大和耶路撒冷的一切居民”(1:4)都陷入罪恶,“转去不跟从耶和华”,“不寻求耶和华、也不访问他”(1:6)。南国朝廷中的四个阶层,即“首领”(tsārîm)统帅的军队,“士师”(shōphēṭîm)领导的司法行政机构,以及“崇拜女神亚斯他录”(士师记2:13,等)的“她的先知”(nēbhîeyhā)和“她的祭司”(kōhāneyha),全都成为野兽“豺狼”和“诡诈”、“褻渎”之人(3:3—4)。《列王纪》先知作者说,虽然约西亚尽力平息耶和华的怒气,“然而,耶和华向犹大所发猛烈的怒气仍不止息,是因玛拿西诸事惹动他”(23:26)。《西番雅书》用具体的事实说明,从玛拿西开始的偶像崇拜罪恶积重难返,约西亚一人不能扭转逆势。

在《哈巴谷书》中,针对先知的“诉冤”,耶和华承诺将惩罚强暴、迷信和骄傲的巴比伦人。然而,《西番雅书》中新的默示却是,在“耶和华的日子”,巴比伦人是被耶和华“封圣”(hiqādîsh)的“客人”(1:7)。他们好像被上帝邀请进入耶路撒冷,充当祭司的角色,而耶路撒冷居民是耶和华预备的“祭物”(7)。在上帝安排的计划中,巴比伦人野蛮的杀戮和毁灭不可思议地变成一场神圣的献祭礼,耶路撒冷人不情愿、被动地充当牺牲祭物,尚不足以赎罪,“耶和华说:‘你们要等候我’”(3:8)。圣经历史证明,等到耶稣自觉自愿地为人牺牲赎罪的日子,上帝的忿怒才被平息(罗马书5:9),拣选之民深陷其中而不能自拔的罪恶才能得到赦免(以弗所书1:7)。

《西番雅书》虽然没有预见弥赛亚,却表明耶路撒冷被毁是通向未来拯救的必由之路。从否定的方面说,“耶和华的日子”不独是对犹太人的灾祸,而是“烧灭全地,毁灭这地的一切居民”(1:18)的忿怒烈火。《西番雅书》并不是关于最后审判的启示书,第1章中的“万类”(1:2)和“地上”(3)或“全地”(18)并不指全世界,而只限于当时先知所知的中东地区,如第2章所示的非利士(4—7)、摩押和亚捫(8—10),以及埃及(古实,11—12)和亚述(13—15)。这些国家与南国在被巴比伦帝国征服的过程中遭

受战火洗劫,城市毁灭,土地荒凉,国民被杀,无人再相信他们依赖的诸神。另外,这些国家影响以色列人的商贸通道也被断绝:“玛革提施(makhtēsh,‘商业区’)的居民哪,你们要哀号,因为迦南的商民都灭亡了”(1:11),“他们的金银不能救他们”(18)。只有沉重打击的灾祸才能迫使犹太人离开崇拜外邦偶像的偏邪,“以色列所剩下的人必不作罪孽”(3:13)。

从肯定的方面说,“耶和華日子”的灾祸犹如在“浓缩”(qāphā',澄清)酒时提取的“沉淀物(shēmārîm,渣滓)”(1:12)。“追求浓酒”的人被灾祸淘汰(以赛亚书 5:11),而“沉淀物”代表的“分散的民”(3:10),“留下困苦贫寒的民”(12)和“以色列所剩下的人”(13)将得到上帝恩典:“那时,我必使万民用清洁的言语,好求告我耶和華的名,同心合意地侍奉我”(3:9)。“清洁的言语”是圣洁之灵,“同心合意”是悔改之心,这些是万民被拯救的前提条件,只是在新约时代才成为现实。《西番雅书》最后的祝福和安慰预示使徒时代耶路撒冷“在地上的万民中有名声,得称赞”(3:20)的荣耀。

## 6. 米吉多之战

《那鸿书》、《哈巴谷书》和《西番雅书》中透露的上帝审判转折点是约西亚改革的事业中道沮遏。其时,中东地区国际关系发生变化。先是亚述王巴尼拔征服埃及,接着法老普萨姆提克一世(Psammetik I, 664 - 609 BC)摆脱亚述统治,建立第 26 王朝。同时,新巴比伦王国兴起,第一任国王那波帕拉沙尔(Nebopalassar, 626 - 605 BC)和伊朗的米底人结盟,614 年攻克亚述古都亚述城,612 年直捣帝国首都尼尼微,接着肃清亚述残余势力。为了与巴比伦争夺霸权,法老普萨姆提克改变政策,转向支持过去的敌人亚述,公元前 614 年,他曾率援军帮助亚述城。公元前 609 年,刚继位的法老尼哥(Neco, 609 - 594 BC)再次出兵援助亚述,前往幼发拉底河畔的卡赫米斯(Carchemish, 和合本译作“迦基米施”),

意欲与巴比伦人决战。

面对变幻莫测的国际关系,约西亚沿袭了希西家反亚述、亲巴比伦政策,当埃及援军取道南国北上时,约西亚贸然到米吉多平原的要道,拦截埃及军队。从政治层面考虑,约西亚的外交政策并无不妥:亚述不是以色列人的死敌吗?新巴比伦是敌人的敌人,不也就是朋友吗?但上帝的计划超过任何人的精明权衡。《历代志》作者借法老尼哥之口,说明上帝的计划:“神吩咐我速行,你不要干预神的事,免得他毁灭你,因为神是与我同在”,但约西亚“不听从神藉尼哥之口所说的话”(历代志下 35:22)。法老所说“神吩咐我速行”,实际上耶和華要法老速到战场被巴比伦人打败,加速他的灭亡。约西亚阻拦埃及参战,干预上帝的惩罚,因此被神所毁灭。《历代志》描写约西亚阵亡过程:他“改装”(35:22)上阵,被弓箭手“射中”,对臣仆说:“我受了重伤,你拉我出阵吧!”(23)“他就死了”(24)。这三处文字和描写亚哈阵亡的文字(列王纪上 29:30,34,35)相同,显示上帝安排的命运。所不同的是圣经的评价,亚哈之死验证先知咒诅;而约西亚之死令先知哀悼:“耶利米为约西亚作哀歌,所有歌唱的男女也唱哀歌”(历代志 35:25)。

## 7. 最后的毁灭

约西亚的子孙在约西亚在世时就“穿外邦衣服”(西番雅书 1:8),当上君王之后,更肆无忌惮地推行偶像崇拜,耶路撒冷和全国的罪恶较之玛拿西时期有过之而无不及。圣经史家对南国灭亡的原因作出四点精练概括:其一,最后四个君王无不“行耶和華眼中看为恶的事,效法他列祖(父亲)一切所行的”(23:32,37;24:9,19)。其二,南国全民上行下效,集体犯罪,“众祭司长和百姓也大大犯罪,效法外邦人一切可憎的事,污秽耶和華在耶路撒冷分别为圣的殿”(历代志下 36:14—16)。其三,最后这几个君王在政治上交替作埃及和巴比伦的傀儡,在宗教企图依赖外邦的偶像挽救他们的灭亡,“耶和華的怒气在耶路撒冷和犹大发作”(列王

纪下 24:20); 第四, 耶和华差遣先知“警戒他们”, “他们却嘻笑神的使者, 藐视他的言语, 讥诮他的先知, 以致耶和华的忿怒向他的百姓发作, 无法可救”(历代志下 36:16)。南国于是灭亡。

参照历史书和圣经外的历史资料, 我们现在可知耶路撒冷四次陷落、最后完全被毁的过程。约西亚死后, 犹大“国民膏约西亚的儿子约哈斯”(列王纪下 23:30)。3 个月后, 埃及军队乘胜追击, 攻入耶路撒冷, 废黜约哈斯, 立约西亚长子约雅敬为王当埃及傀儡。

公元前 604 年, 在卡赫米斯战役中, 巴比伦统帅尼布甲尼撒重创法老尼哥和亚述王巴利特二世(Ashurballit II)的联军。亚述帝国彻底灭亡, 埃及一蹶不振, 新巴比伦称霸中东, “将埃及王所管之地, 从埃及小河直到幼发拉底河都夺去了”(24:7)。南国作为埃及的附属国是巴比伦的征服目标。次年, 尼布甲尼撒登基为巴比伦王, 当即率领大军包围耶路撒冷。约雅敬开门献降, 进贡圣殿宝物, 尼布甲尼撒从耶路撒冷掳走一批“宗室和贵胄”(但以理书 1:1—3)。70 年的“巴比伦之囚”从此开始。

尼布甲尼撒保持约雅敬王位不变, 约雅敬却暗地效忠埃及。公元前 601 年, 法老尼哥试图出击, 在埃及边境与尼布甲尼撒交战。约雅敬以为时机已到, 公开背叛尼布甲尼撒(列王纪下 24:1)。尼布甲尼撒击败埃及之后, 无暇亲自对付南国的背叛, 遂派余部和附庸国军队“亚兰军、摩押军和亚扪人的军”围攻耶路撒冷。公元前 598 年底兵临城下, 约雅敬在围城期间死去。三个月后, 约雅敬的儿子约雅斤开门投降。耶路撒冷第三次陷落遭受比上次更为严重的破坏, 王宫和圣殿宝物被洗劫, 带不走的尽行烧毁, 约雅斤和王室成员连同军民 18,000 人被掳走。

尼布甲尼撒立约西亚的小儿子西底家为王, 以防止南国再次与埃及结盟。巴比伦军队撤退之后, 犹大人反巴比伦的民族情绪高涨, “以东王、摩押王、亚扪王、推罗王、西顿王”也派使臣前来联络, 密谋组成反巴比伦同盟。西底家在尼布甲尼撒与法老普萨姆提克二世(Psammitik II, 594 - 588 BC)之间摇摆不定。公元前 591 年, 法老在苏丹出击巴比伦,

取得暂时胜利。西底家以为法老值得依赖，“背叛巴比伦王”(25:1)。尼布甲尼撒迅速反击，法老撤回国内。尼布甲尼撒亲率大军进攻南国，南国仅剩两座要塞，公元前 588 年包围耶路撒冷。刚即位的法老阿普利斯(Aripes, 588 - 568 BC, 圣经译为 Hophra 或合弗拉)出兵援助南国，尼布甲尼撒于公元前 587 年夏天击败埃及援军，合弗拉撤回国内被政敌所弑杀。公元前 586 年南国大旱，耶路撒冷粮草断绝，9 月被攻陷，圣殿和城市被毁，全城人口被掳。西底家逃至耶利哥平原被追兵生擒，带到巴比伦军大本营利比拉受审。尼布甲尼撒“在西底家眼前杀了他的众子，剜了西底家的眼睛，用铜链锁着他，带到巴比伦去”(25:7)。

大卫王室只留下约雅斤这根独苗。《列王纪》最后记载，“犹大王约雅斤被掳后三十七年”(25:27)即公元前 561 年，第三代巴比伦王以未米罗达(Evil-Merodach, 即 Amel-Marduk, 阿美尔-马尔都克, 561 - 560 BC)即位，从狱中释放约雅斤，赏赐他“终身常在巴比伦王面前吃饭”和每天“赐他所需用的食物”(29—30)。

《列王纪》记载的历史事实似乎屈辱，但不悲观，其中透露的希望是，大卫家被掳在外邦依然是“犹大王”(27)，而且“他的位高过与他一同在巴比伦众王的位”(28)。《历代志》结束于光明的曙光：居鲁士下诏释放犹太人回归耶路撒冷重建圣殿(36:23)。“约雅斤”的希伯来名是“耶哥尼雅”，他的儿子撒拉铁(历代志上 3:16—17)是回归后重建圣殿的第一代大卫子孙(以斯拉记 3:2, 8, 尼希米记 12:1)，而耶稣是耶哥尼雅的十四代子孙(马太福音 1:17)。《旧约》历史书结尾和《新约》开始的衔接表明：以色列王国的灭亡并没有废弃上帝对大卫所作“你的家和你的国，必在我面前永远坚立”的应许，新约实际上是更新和扩展了的大卫之约。

历史书简短记录耶路撒冷和圣殿被毁的原因和过程，在《耶利米书》和《以西结书》得到具体的刻画。这两部先知书显示这一过程中犹太人犯罪、猖獗和挣扎，以及列国混战中的耶和华的威严、公义和荣耀。这两

书中的启示大多已经包含在《以赛亚书》后半部分,以致批评者断定这些部分内容统统成书于耶路撒冷被毁之后。他们没有读出这三部“大先知书”中的拯救史理路:《以赛亚书》中传达的“苦难仆人”和“守望者”的信息,分别由耶利米和以西结付诸实践。

## 第七节 苦难仆人耶利米

### ——《耶利米书》释义

以赛亚预言的上帝的苦难仆人遥指未来弥赛亚,在国难当头时刻则由近期的“以色列仆人”亲身承担,包括玛拿西当政时期殉难的先知们(以赛亚本人可能在其中);但《旧约》没有记载他们的事迹,《新约》略有暗示(希伯来书 11:36—37)。只是在《耶利米书》中,我们才看到一个苦难仆人的丰满形象:他因传达犹太人不愿意相信的上帝之言而遭受苦难,他的苦难衬托人的罪恶,他传达信息的真实性(不久即被证实)显出上帝的荣耀,他的苦难和上帝的荣耀交相辉映,催人悔改,给人以希望。《耶利米书》通过先知自述方式刻画的苦难仆人形象,可谓福音书记载的圣子基督形象的前身或预像,难怪有些犹太人认为拿撒勒的耶稣是耶利米(马太福音 16:14)。芬伯格在他的评注中指出耶稣和耶利米之间的16个相似点。<sup>①</sup>《耶利米书》的主要意义即在于此。

#### 1. 全书结构

和其他先知书一样,《耶利米书》是“耶和華的话”的忠实记录。从“约西亚在位十三年”开始“耶和華的话临到耶利米”,从“约雅敬在位的时候”直到“西底家在位的末年,就是十一年五月间耶路撒冷人被掳的时候,耶和華的话也常临到耶利米”(3)。第1—35章是耶利米记录这一时

<sup>①</sup> C. L. Feinberg, *Jeremiah*, Expositor's Bible Commentary, vol. 6, Grand Rapids: Zondervan, 1986, p. 361

期耶和華对他说的话,夹杂他的白述。从第 36 章开始,“文士巴录”记录耶利米口述的耶和華的话,“另外又添了许多相仿的话”(36:32)。巴录增添的话可读作耶利米传记。耶利米和巴录这两个人的手笔是相互参照的启示,两者从不同角度刻画上帝仆人的苦难:耶利米的自述向耶和華表露内心痛苦,而巴录增添的传记描写耶利米遭受的实际苦难。

《耶利米书》是耶利米的自述与巴录的笔录的合拢,内容不按时间顺序,有马索拉本的“长版本”和七十子译本的“短版本”的不同。这些都是被编辑的明显痕迹。我们现在没有充分证据表明《耶利米书》的编者肯定是耶利米或巴录,但我们不能否认编者忠于书中的默示。《耶利米书》的目的是为了证明耶和華预言的真实可靠,因此,作者、笔录者和编者不是按照预言发生的顺序,而是按照预言实现的顺序来记述耶和華的启示。比如,第 25、26 两章关于犹大王室的预言被插在西底家时期的叙事背景中;而第 45—51 章关于审判外邦的默示尚未实现,因此置于结尾。总之,无论《耶利米书》的编辑,还是巴录的笔录,都不能动摇这样一个基本事实:全书内容是先知耶利米在耶路撒冷被毁过程中得到的启示和亲身经历的痛苦。

围绕苦难仆人的主题,全书可被分为下列五个部分:

- (1) 耶利米在约西亚时期得到的默示(1:14—6:30);
- (2) 耶利米在约雅敬时期传达的启示和为此遭到迫害(7:1—20:18; 25:1—26:24; 参照巴录书 35:1—36:32; 45:1—49:33);
- (3) 耶利米在西底家时期传达的启示和为此遭到迫害(21:1—24:10; 27:1—34:22; 参见巴录书 37:1—38:28);
- (4) 耶路撒冷沦陷后耶利米被迫流亡埃及(巴录书 39:1—44:30);
- (5) 犹大王国的终结(巴录书 51:59—52:34)。

## 2. 蒙召作先知的痛苦

耶和華对耶利米说:“我未将你造在腹中,我已晓得你;你未出母胎。

我已分别你为圣；我已派你作列国的先知”(1:5)。《以赛亚书》记录耶和華召唤“以色列仆人”(49:3)和未来的弥赛亚,都是“自我出胎”(49:1,5)即受选召。耶利米是“以色列仆人”集体的代表,被耶和華立“在列邦列国之上”(1:10)。面对如此重大使命,耶利米以“我是年幼的”(时年约20岁)相推辞,耶和華知道耶利米缺乏的不是年资,而是勇气,于是鼓励他说:“你不要惧怕他们,因为我与你同在,要拯救你”(8)。耶和華还用“一根杏树枝”(shāqēdh)的景象应许耶利米说:“我留意(shōqēdh)保守我的话,使得成就”(12);又用“一个烧开的锅,从北而倾”(13)的景象启发耶利米“发出我的判语攻击”(16)悖逆的犹大人。耶和華赋予耶利米无比坚强的力量,使之“成为坚城、铁柱、铜墙,与全地,和犹大的君王、首领、祭司,并地上的众民反对”(18)。最坚强的先知也将承担最痛苦的使命,耶利米注定要成为苦难的仆人。

#### (1) 耶利米的痛苦使命

耶利米要承担的任务是历史上的先知从未有的,他要在内心的痛苦、挣扎中履行先知的义务,因为耶和華要他传达的话,乃是毁灭耶路撒冷的“判语”。固然,先知书从一开始就谴责南国的罪恶,8世纪的《弥迦书》和《以赛亚书》预言耶路撒冷毁灭,但他们的谴责是为了唤起悔改之心,他们的预言指向不确定的未来;公元前701年耶和華挽救耶路撒冷的奇迹和“我为自己的缘故,又为我仆人大卫的缘故,必保护拯救这城”(以赛亚书37:35)的誓言,为南国带来了一百多年的平安。耶利米现在得到的耶和華的“判语”,却是迫在眉睫、不可逆转的死刑判决:“我言已出,我意已定,必不后悔,也不转意不作”(4:28);“人必称他们为被弃的银渣,因为耶和華已经弃掉他们”(6:30)。耶利米热爱他的同胞和圣城圣殿,他简直不敢,或不愿相信这是真的,他向耶和華诉苦:“哀哉!主耶和華啊,你真是大大地欺哄这百姓和耶路撒冷,说:‘你们必得平安。’其实刀剑害及性命了”(4:10)。耶和華耐心地向耶利米解释他为什么要作出这个令人痛心、也令上帝悲伤的决定。

## (2) 耶路撒冷被毁原因

2:1—3:5 记录约西亚改革之前的启示。耶和华用“争辩”(2:9,29)的语言,回顾他与以色列人“幼年的恩爱,婚姻的爱情”(2:2),质问不知罪的以色列人:“你们的列祖见我有什么不义,竟远离我,随从虚无的神,自己成为虚妄的呢?”(5)“岂有一国换了他的神吗?其实这不是神!但我的百姓将他们的荣耀换了那无益的神”(11);“我栽你是上等的葡萄树,全然是真种子,你怎么向我变为外邦葡萄树的坏枝子呢?”(21)“处女岂能忘记她的妆饰呢?新妇岂能忘记她的美衣呢?我的百姓却忘记了我无数的日子”(32);等等。这一系列质问,不仅义正词严,而且满腔悲愤:“诸天哪,要因此惊奇,极其恐慌,甚为凄凉”(2:12)。即使以色列人的“淫行邪恶玷污了全地”(3:2),耶和华一如既往地信守合约的“爱情”,承诺要“收回”被休的前妻(3:1)。《耶利米书》和《何西阿书》虽然时隔近两个世纪,但记录的上帝之言惊人地一致;而南国重蹈北国拒不悔改导致灭亡的覆辙同样惊人地一致。

“约西亚王在位的时候”(3:6)即约西亚改革时期,耶和华呼唤“背道的儿女”归来(3:14),承诺“你若回来归向我,若从我眼前除掉你可憎的偶像,你就不被迁移”(4:1)。《列王纪下》说,约西亚改革之后,“耶和华向犹大所发猛烈的怒气仍不止息”(23:26)。《西番雅书》也预言:耶和华“必伸手攻击犹大和耶路撒冷的一切居民”(1:4)。《耶利米书》解释约西亚时期“无人能以熄灭”耶和华的“忿怒”(4:4)的缘故。第一,约西亚虽然彻底清除了外在的偶像,但犹大人“不过是假意归我”,“背道的以色列比奸诈的犹大还显为义”(3:10—11);“虽然指着永生的耶和华起誓,所起的誓实在是假的”(5:2)。第二,约西亚改革没有触及社会不公的积弊:“他们肥胖光润,作恶过甚”,“不为孤儿伸冤”,“也不为穷人辨屈”(4:28)。第三,约西亚外交政策朝秦暮楚,依赖外邦:“你为何在埃及路上,要喝西曷的水呢?你为何在亚述路上,要喝大河的水呢?你自己的罪,必惩治你”(2:18—19)。虽然先知再三说明南国的危险来自北方,约三

亚却硬要主动与来自南方的埃及军队为敌。因此，“你必因埃及蒙羞，像从前因亚述蒙羞一样”(2:36)。亚述、巴比伦和埃及分别是“林中的狮子”、“野地的豺狼”和“豹子”；“豹子要在城外窥伺他们，凡出城的必被撕碎”(5:6)。果然，约西亚在米吉多迎战埃及时被杀。

### (3) 耶利米的悲哀

《历代志》说，约西亚灵柩到达耶路撒冷时，“耶利米为约西亚作哀歌，所有歌唱的男女也唱哀歌”(下 35:25)。虽然哀歌现已失传，但《耶利米书》4:18—31 表达出那时的哀伤：“你的行动，你的作为，招惹这事，这是你罪恶的结果，实在是苦，是害及你心了”(18)，这是对约西亚的哀悼；“我的肺腑啊，我的肺腑啊，我心疼痛！我心在我里面烦躁不安，我不能静默不言，因为我已经听见角声和打仗的喊声”(19)，这是为耶路撒冷行将陷落而悲哀；“我观看地，不料，地是空虚混沌；我观看天，天也无光”(23)，这是为巴比伦毁坏全地的战争灾难而悲伤。

耶利米被告知，南国将一次又一次受到敌人践踏和掳掠，“像摘葡萄的人摘了又摘，回手放在筐子里”(6:9)。法老尼哥攻入耶路撒冷、掳走约哈斯王只是灾难的开始。然而，埃及军队离开之后，先知和祭司都说“‘平安了！平安了！’”耶利米说：“其实没有平安”(6:14)。虚幻的平安感使南国上下作恶如前，肆无忌惮，毫无悔改，“从最小的到至大的，都一味的贪婪；从先知到祭司，都行事虚谎”(6:13)。

耶路撒冷在毁灭之前积累了以色列人两个王国 350 多年的历史罪恶。即使如此，耶和华在最后时刻仍然没有放弃挽救的努力。耶和华教训犹大人不要依赖外邦偶像自取其辱，他们却说：“这是枉然。我喜爱别神，我必随从他们”(2:25)；耶和华揭露他们杀害无辜，他们却说：“我无辜”，“我没有犯罪”(35)；耶和华为他们设立守望者，他们却说：“我们不听”(6:17)。耶和华说：“你们当在耶路撒冷的街上跑来跑去，在宽阔处寻找，看看有一人行公义、求诚实没有？若有，我就赦免这城”(5:1)。这句话类似耶和华与亚伯拉罕的辩论：所多玛若有十个义人，耶和华也不

毁灭它(创世记 18:32);而耶路撒冷的罪恶甚于所多玛(耶利米哀歌 4:6)。只是到了若不灭绝罪恶则公理不容的时刻,耶和華才不得不作出毁灭耶路撒冷的决定:“我岂不因这些事讨罪呢?岂不报复这样的国民呢?”(5:9)上帝的审判天网恢恢,上帝的惩罚疏而不漏,上帝的烈怒无人可逃,于是,一系列灾祸降临到耶路撒冷。

### 3. 神人同悲共愤的罪恶和苦难

第 1—6 章记录耶和華与耶利米的私下交流,从第 7 章开始,耶和華要求耶利米在圣殿公布耶和華的话。耶利米的圣殿讲演发生在“约雅敬登基的时候”(26:1),即公元前 609 年。这一年耶利米遵从耶和華指示,在圣殿“门口”(7:1),“耶和華殿的院内”(26:2),以及耶路撒冷各城门口(17:19),多次发表讲演,语言尖锐犀利,如说耶和華的殿已成“贼窝”(7:11)。

第 7—20 章中耶利米讲演中的话并未超出 1—6 章中的默示,但包含更多历史信息。《列王纪下》说,约哈斯作王 3 个月和约雅敬作王 11 年,皆“行耶和華眼中看为恶的事,效法他列祖一切所行的”(23:32,37)。从耶利米的讲演中,我们可以知道,两王当政时南国回到约西亚改革前玛拿西时代无以复加的偶像崇拜罪恶。尤其是约雅敬当埃及傀儡年间,耶路撒冷全城崇拜埃及偶像:“孩子捡柴,父亲烧火,妇女抻面作饼,献给天后,又向别神浇奠祭”(7:18)。“天后”指太阳神阿蒙的配偶。更令人发指的是,在郊外的欣嫩子谷,人祭恶俗炽盛酷烈,百姓把儿女“作为淫祭献给巴力”(19:5),被焚烧的尸首多得无处可埋,被称之为杀戮谷(7:32,19:6)。耶利米揭露偶像崇拜泛滥成灾:“犹大啊,你神的数目,与付城的数目相等;你为那可耻的巴力所筑烧香的坛,也与耶路撒冷街道数目相等”(11:13)。如同其他罪恶朝代一样,社会不公和偶像崇拜同时同步恶化。约雅敬是“专顾贪婪,流无辜人的血,行欺压和强暴”(22:17)的恶王,他在国难当头时刻,竟然大兴土木,“为自己盖广大的房、宽敞的

楼”(22:14),而且征用无偿劳工,“不给工价”(13)。

#### (1) 耶利米与耶和华的对话

耶利米在讲演中理直气壮地揭露国人不可饶恕的罪恶,但内心更加惶恐不安,“先知说:‘因我百姓的损伤,我也受了损伤。我哀痛,惊惶将我抓住’”(8:21)。耶利米私下再三再四祈求耶和华饶恕他的同胞。他提出两点申诉理由:其一,人的犯罪本性使然,不由自主,上帝曾应许不毁灭人类:“人的道路不由自己;行路的人也不能定自己的脚步。耶和华啊,求你从宽惩治我”(10:24);其二,犹大人固然有罪,但外邦入侵者毁灭上帝赐予雅各的产业,罪恶更甚,“愿你将忿怒倾在不认识你的列国中,和不求告你名的各族上”(25)。

耶和华三次拒绝耶利米的祈求(7:16,14:11),最后一次说:“虽有摩西和撒母耳站在我面前代求,我的心也不顾惜这百姓”(15:1)。耶和华答辩如下。首先,百姓犯罪对先知的损伤,同样也是对耶和华的损伤。耶和华说:“我离了我的殿宇,撇弃我的产业,将我心里所亲爱的交在她仇敌的手中”(12:7)。这是何等悲伤!但上帝的悲伤不同于人的内心痛苦,上帝的悲伤和惩治罪恶的意志,与忌邪的行动是同一回事。其次,外邦人犯罪有待未来的救赎;但已被救赎、受教诲的以色列人犯罪却是明知故犯,有意损伤耶和华,不能不受到公正报复:“我的产业向我如林中的狮子,她发声攻击我,因此我恨恶她”(12:8)。以色列人背弃合约的罪恶从出埃及时开始积累至今,积重难返,偶像崇拜的习俗犹如遗传的天性:“古实人岂能改变皮肤呢?豹岂能改变斑点呢?若能,你们这习惯行恶的便能行善了”(13:23)。最后,耶和华要把罪恶的一代连同他们列祖遗传的恶俗一同毁灭:“我要将绊脚石放在这百姓前面。父亲和儿子要一同跌在其上”(6:21),这个“绊脚石”就是巴比伦入侵者。在毁灭之时,犹大人祖坟被掘,祖先的骸骨抛散在他们崇拜的“日头、月亮和天上众星之下”,“不再收殓,不再葬埋,必在地面上成为粪土。并且这恶族所剩下的民,在我所赶他们到的各处,宁可拣死不拣生”(8:2—3)。这些话不是报复的咒

语,而是揭示一代人毁灭的双重结果:追随迦勒底天象崇拜自取其辱,“自作自受”(11:17),以及延续世世代代的恶俗一朝覆灭。

## (2) 受迫害的痛苦

耶利米公布耶和华的宣判,激怒了所有人。他在圣殿宣讲耶路撒冷和圣殿必毁灭的信息,被“祭司、先知与众民”指控犯有亵渎的死罪(26:8)，“犹大的首领”从王宫出来受理控告(10)。祭司和先知阶层坚持处死耶利米(11),首领和众民却认为耶利米有“奉耶和華我們神的名向我們說話”的權利,沒有死罪(16)。几个“国中的长老”(17)引用“犹大王希西家的日子”先知弥迦预言耶路撒冷被毁而未获罪的前例,为耶利米辩护。耶利米才幸免于难。但是,传达同样信息的先知乌利亚,却被约雅敬亲自判处死刑;乌利亚逃亡埃及,被约雅敬引渡回国处死(20—23)。约雅敬又要杀害耶利米,只是由于朝廷重臣、书记沙番(列王纪下 22:12)的儿子亚希甘极力的保护,才未能得逞(24)。另一次,耶利米在圣殿讲演,被圣殿总管巴施户珥殴打,并被枷在圣殿的高门示众(20:2)。

约雅敬第四年,尼布甲尼撒击败法老。耶利米预感耶路撒冷危急,他此时已失去人身自由,于是嘱咐巴录记下他的话,到圣殿宣读。果然耶路撒冷不久遭到巴比伦掳掠。次年即公元前 604 年,南国于九月(公历 12 月)为灾祸举行全国禁食举哀。巴录在圣殿院内、大臣家中和王宫宣读笔录的耶利米转达的耶和華的話。巴录书被大臣送交约雅敬,约雅敬才听了几行,就把书卷割破,扔在烤火盆中烧毁(36:23),还下令“捉拿文士巴录和先知耶利米。耶和華却將他們隱藏”(26)。

耶利米并不因生命危险而害怕退却,令他痛苦的是众叛亲离、千夫所指的精神压力。耶利米所在的“亚拿突城的祭司”(1:1)家族,因耶利米预言耶路撒冷毁灭也要杀害他(11:21);祭司、智慧和先知这三类有知识的人沆瀣一气,“用舌头击打他,不要理会他的一切话”(18:18);连他“知己的朋友”也诬告陷害他(20:20:10)。他说的真话,没有人相信。反倒“终日成为笑话,人人都戏弄我”,被人“凌辱、讥刺”(20:7—8);他满

心热爱呼吁国家、同胞和亲友逃避危难,却被“他们设计谋害”,“像柔顺的羊羔被牵到宰杀之地”(11:19)。耶利米的痛苦在于内心被矛盾所撕裂:一方面,他痛不欲生,想要结束当先知的使命,甚至咒诅自己的出生,“我为何出胎见劳碌愁苦,使我的年日因羞愧消灭呢?”(20:18)另一方面,他欲罢不能,如果不宣讲耶和華的话,“心里觉得似乎有烧着的火闭塞在我骨中,我就含忍不住,不能自禁”(9)。

### (3) 苦难的意义

耶利米遭受的苦难可以说是耶和華悲愤的缩影,耶稣受难的预兆:上帝被他所爱的人所背叛、弃绝,甚至被谋杀;上帝的荣耀被归于假神,上帝的真言无人相信,他的孤独无人理解。人不能理解上帝为什么要受苦,因为人的苦难不能与神的苦难类比,神的苦难也无损于上帝的荣耀和威严。《耶利米书》留下的启示是,人给神造成损伤和苦难,一方面证明了上帝忿怒的正当和公义,另一方面使上帝的苦难仆人和上帝“心有戚戚焉”。如果说遭背叛、无人理睬的耶和華是走上十字架耶稣的预象,那么耶利米就是“背起他的十字架”(马太福音 16:24)的耶稣门徒的预象。

面对苦难,耶利米再无理由怀疑上帝的不公,只能如同约伯那样“将我的案件向你禀明”(20:12);他不能质疑上帝为何不赦免,只能质疑上帝为何不报复“恶人”和“大行诡诈”(12:1),“求你将他们拉出来,好像将宰的羊,叫他们等候杀戮的日子”(3),让他们尽快看到覆灭的“结局”(4);“愿那些逼迫我的蒙羞,却不要使我蒙羞”,“以加倍的毁坏毁坏他们”(17:18)。此时的耶利米已没有 2:23, 8:21, 10:23 中的悲天悯人心情,他毫不留情地宣判迫害他的仇敌。他对自己的亲族亚拿突人说:“他们的少年人必被刀剑杀死;他们的儿女必因饥荒灭亡并且没有余剩的人留给他们”(11:22—23);他对圣殿总管巴施户珥说:“你和你的众朋友,就是你向他们说假预言的都必到巴比伦去,要死在那里,葬在那里”(20:6)。

耶利米所要报复的不是被侮辱的私仇,当他所受伤害和所激起忿怒与耶和华的圣灵相通时,他用更加直接、犀利的语言表达神圣意志。比如,“人心比万物都诡诈,坏到极处”(17:9);“犹大的罪,是用铁笔、用金刚钻记录的,铭刻在他们的心版上和坛角上。他们的儿女,记念他们高冈上、青翠树旁的坛和木偶”(17:1—2);“我却要用刀剑、饥荒、瘟疫灭绝他们”(14:12),“我命定四样害他们,就是:刀剑杀戮,狗类撕裂,空中的飞鸟和地上的野兽吞吃毁灭。又必使他们在天下万国中抛来抛去”(15:3—4)。《耶利米书》记载的耶和华的惩罚是可怕的,但无人能够质疑他的判决的正当。

#### (4) 象征行动的寓意

耶和华与耶利米的思想情感的交流是具体的,除了通过言语的媒介,还有景象(如“杏树”和“锅”)的象征寓意。耶和华还指示耶利米通过象征行动来体验上帝的情感。第一个象征行动是束腰(13:1—11)。“束腰”在圣经中象征耶和华的能力(如诗篇 65:6)或人的力量(撒母耳记上 2:4)。耶和华要耶利米买一根麻布束腰带,然后把它放在幼发拉底河边石窟中,不多日腰带腐烂,毫无用处。耶和华指示这件事的寓意:“我必照样败坏犹大的骄傲和耶路撒冷的大骄傲”(13:9);犹大人依靠的合约律法被大河(“随从别神”)所腐蚀,“变为无用”(10),他们再也不能以拣选之民自居自傲。但上帝并没有废弃合约,《以赛亚书》应许未来的弥赛亚将“以他们华带束腰,像新妇一样”(49:18),《耶利米书》作出同样应许:“腰带怎样紧贴人腰,照样,我也使以色列全家和犹太全家紧贴我”(13:11)。

第二个象征行动是打碎窑匠的器皿。耶和华要耶利米访问窑匠,观看“如何转轮作器皿”(18:3),“泥在窑匠的手中怎样,你们在我的手中也怎样”(6)。耶和华接着指示耶利米携带“瓦瓶”(19:1),在人祭的现场欣嫩子谷的哈珥西(charsith,“瓦片”)门口,当着“百姓中的长老和祭司中的长老”的面打碎瓦瓶,宣告耶和华的话:“我要照样打碎这民和这城,正

如人打碎窑匠的瓦器,以致不能再囫圇”(11)。窑匠打碎不再修复的器皿,正如上帝弃绝顽梗不悔改的恶人。保罗使用“窑匠”这个著名比喻,作出“贵重的器皿”(选民)和“卑贱的器皿”(弃民)的区分(罗马书9:21)。

第三个象征行动是放弃家庭。娶妻生子本是人的正常欲望,《旧约》从不提倡独身主义,但耶和华却例外地要求耶利米:“你在这地方不可娶妻,生儿养女”(16:2)。这是因为“这地方所生的儿女”和“这国中生养他们的父母”(3)，“必死得甚苦,无人哀哭,必不得葬埋”(4)。耶和华甚至要求耶利米不参加别人的丧礼婚宴,因为耶和华已经“将我的平安、慈爱、怜悯从这百姓夺去了”(5),已经“使欢喜和快乐的声音、新郎和新妇的声音从这地方止息了”(9)。耶利米要用“哀莫大于心死”的生活,为这个死寂的世界送行。

#### 4. 政治迫害

公元前597年,尼布甲尼撒从耶路撒冷掳走王室贵胄和大批人口。耶和华用圣殿前“两筐无花果”的景象启发耶利米:一筐初熟的、极好的无花果象征被掳到巴比伦的犹太人,另一筐极坏的无花果象征留在耶路撒冷的居民,“好的极好,坏的极坏,坏得不可吃”(24:3)。后来发生的事实证明,留存的犹太人并不吸取耶路撒冷一再被掳的教训,他们依然把说实话的耶利米当作公敌,只是他的罪名从“亵渎圣殿”变为“叛变卖国”,宗教迫害演变为政治迫害。耶利米的政敌指控他的“卖国”罪名并非凭空捏造,耶利米把巴比伦人的掳掠和征服视作耶和华的惩罚,要求顺从,而不赞成反抗巴比伦征服者,在巴比伦人围城时主张投降。按照人的常理,这些统统是卖国主义论调。但从《耶利米书》记载的三次论战来看,耶利米与政敌的冲突根本不是“卖国”与“爱国”之争,而是耶和华一神论与狂热的偶像崇拜之间的较量。

##### (1) 反结盟的神学理由

西底家登基时,“以东王、摩押王、亚扪王、推罗王、西顿王”派使臣前

来联络,密谋组成反巴比伦同盟。耶利米用负轭自缚的象征行动,形象地传达上帝警告:“现在我将这些地都交给我仆人巴比伦王尼布甲尼撒的手”,“不肯服侍这巴比伦王尼布甲尼撒,也不把颈项放在巴比伦王的轭下,我必用刀剑、饥荒、瘟疫刑罚那邦,直到我藉巴比伦王的手将他们毁灭”(27:6—8)。耶利米和一百多年前的以赛亚一样,反对与埃及结盟;如同亚述曾是上帝惩罚以色列人和中东列国的工具一样,巴比伦王尼布甲尼撒也是如此。

耶和華稱尼布甲尼撒為“我僕人”,外邦君王中只有居魯士得到同等殊榮。在上帝計劃中,擄掠和釋放具有同等拯救意義。在充滿罪惡的耶路撒冷,猶大人已無力歸向耶和華,正如公元前7世紀先知所說,以色列人只有被擄在外邦的“多日獨居”生活中,才能得到淨化(何西阿書3:4)。猶大人服從尼布甲尼撒的統治,意味著在被擄之地悔改罪惡,得到耶和華“眷顧”,“得好處”(24:6),變得好而又好。反之,那些反抗的猶大人,頑固堅持偶像崇拜而無悔改之心,壞到極點。

巴比倫人固然也是偶像崇拜者,但反巴比倫不等於反偶像崇拜;相反,反巴比倫的政治軍事同盟同時也是宗教混合。非利士、摩押、亞捫、以東、夏瑣、以攔列國崇拜各自的巴力,企圖依賴盟主法老的埃及偶像來抵抗迦勒底的天象崇拜。《耶利米書》第45—51章的主旨是表示耶和華“以夷治夷”的高明策略:在列國混戰中,巴比倫充當上帝摧毀“埃及的神”(46:25)和中東列國巴力崇拜的工具,最後又被上帝所“激動”“一大國”(50:41)即波斯和瑪代人(51:11)所毀滅。巴比倫人的偶像崇拜終將受到懲罰:“彼勒蒙羞,米羅達驚惶。巴比倫的神像都蒙羞”(50:2);“日子將到,我必刑罰巴比倫雕刻的偶像”(51:52);巴比倫人殘暴的戰爭罪行也將得到報應:“因為這是耶和華報仇的事。你們要向巴比倫報仇,他怎樣待人,也要怎樣待他”(50:15)。然而,在上帝審判巴比倫的計劃尚未實現之前,耶利米要求猶大人順從耶和華的意願,甘心受罰,悔過自新,而把對仇敵的判決留給上帝。

## (2) 真假先知之争

西底家第四年五月即公元前 594 年 8 月,先知哈拿尼雅宣称得到耶和华的启示,被掳的犹太人在“二年之内”就能够摆脱巴比伦的统治,犹太王约雅斤和被掳的人和器物都即将返回,“因为我要折断巴比伦王的轭。这是耶和華说的”(28:4)。耶利米早在公元前 605 年就得到犹太人被掳 70 年才能返回,他与哈拿尼雅展开辩论。哈拿尼雅把耶利米 4 年前戴在颈项上象征巴比伦统治的轭取下折断,表示巴比伦王的轭在二年之内即被折断(28:11)。耶利米没有再与哈拿尼雅纠缠,他后来得到默示,哈拿尼雅“折断木轭,却换了铁轭”(14),伪造上帝之言的人必死。“这样,先知哈拿尼雅当年七月间就死了”(17)。

哈拿尼雅捏造耶和華的话,迎合被掳在巴比伦急切返回的犹太人的心理。哥赖雅的儿子亚哈、玛西雅的儿子西底家,在被掳犹太人中间托耶和華之名说假预言,在被掳群体中制造反巴比伦的骚乱。犹太王西底家派沙番的儿子以利亚萨和希勒家的儿子基玛利面谒尼布甲尼撒,可能是为了撇清与这场骚乱的干系。耶利米托这二位使臣带信给“被掳的祭司、先知和众民,并生存的长老”(29:1),并传达耶和華的安慰和 70 年被掳的期限(29:10);又揭露那两个惑众者“在以色列中行了丑事,与邻舍的妻行淫,又假托我名说我未曾吩咐他们的话”(23),结果,他们被巴比伦王烧死(22)。

被掳人群中有一名叫示玛雅的尼希兰人,十分不满耶利米的信息,致信要求玛西雅的儿子、大祭司西番雅(不是《西番雅书》的作者),要求把耶利米再次铐枷示众(25)。大祭司西番雅向耶利米通报示玛雅的要求,耶利米回信传达耶和華的话,审判示玛雅散布的谎言,咒诅他和后裔“无一人存留”(32)。

在局势多变的灾难时代,假先知纷纷出笼,哈拿尼雅、亚哈、玛西雅的儿子西底家和示玛雅等人就是这些假先知的代表。耶和華曾通过耶利米警告:“无论是先知,是祭司,是百姓,说‘耶和華的默示’,我必刑罚

那人和他的家”(23:34)。在耶路撒冷被毁的紧急关头,耶和华通过耶利米转达的话是明确无误的“判言”,即使使用象征景象和行动,寓意清楚明白;而假先知凭着“幻梦”(32)和含糊不清的“默示”说假预言,使人心存侥幸,拒不悔改认罪。所以耶和华告诉众人:“‘耶和华的默示’你们不可再提,各人所说的话必作自己的重担”(36)。“重担”和“默示”是同一个词(matsā'),各人必须为他所说的“默示”承担责任;传达耶和华话的先知承担事实和历史检验的责任,而假先知承担的责任则是他们的死亡。

假先知因制造反巴比伦的谎言而被尼布甲尼撒所杀,他们的下场是耶和华的判决。耶利米反对假先知是耶和华的真言和“谬用”“神的言语”的对立,而无政治斗争的性质。耶利米从不承认巴比伦当局统治的正当性和合法性。“西底家在位第四年”(51:59),即尼布甲尼撒镇压被掳人群骚乱之时,西底家“上巴比伦去”,可能是为了表示效忠。耶利米托同行的大臣,将写有巴比伦必将灭亡的书信,传达给那里的犹太人(51:59—62)。他吩咐说:“你念完了这书,就把一块石头拴在书上,扔在幼发拉底河中”(63),以象征巴比伦的永久沉沦。《耶利米书》编者说:“耶利米的话到此为止”(64)。这是说耶利米预言的有效期到巴比伦覆灭为止,表明了耶利米所持反巴比伦的终结立场。

### (3) 西底家的悲剧

耶路撒冷被掳被毁是身为大卫子孙的犹大王室的悲剧:约哈斯被掳到埃及,“要死在被掳去的地方,必不得再见这地”(22:12);约雅敬死无葬身之地:“人必不为他举哀”(22:18),“他被埋葬好像埋驴一样,要拉出去扔在耶路撒冷的城门外”(19)。南国末代君王西底家的遭遇最为悲惨。《耶利米书》说:“西底家行耶和华眼中看为恶的事,是照约雅敬一切所行的”(52:2),但没有记载西底家的具体罪行。西底家过于软弱,无力摆脱周围的祭司、先知、首领和民众的影响,因而未能改变约雅敬确立的亲埃及、反巴比伦决策,导致国破人亡。

西底家在执政初期,似乎听取耶利米建言,没有出面组织反巴比伦联盟,也没有支持犹太人在巴比伦的骚乱。但他最终未能顶住主战派的压力,错误估计形势,与法老结盟,招致尼布甲尼撒于公元前 589 年包围耶路撒冷。西底家派祭司西番雅等人请耶利米“为我们求问耶和华”(21:2);耶利米要向西底家“出去归降围困你们迦勒底人”(21:9),以避免无谓牺牲。

此时,法老合弗拉出兵援助犹太,尼布甲尼撒暂时撤退(37:5)。假先知预言耶路撒冷已经得救,全民主战反降的情绪愈演愈烈。耶利米预言“迦勒底人必再来攻打这城,并要攻取,用火焚烧”(37:8),被斥之为背叛降敌。耶利米要出城回家乡办理地契过户手续,被守门的祭司以“投降迦勒底人”为名逮捕(37:13),关进首领私设的监狱。西底家也不敢释放他,只能把他转移到王宫卫兵的院中囚禁,每天给他一个饼。

果然如耶利米所说,尼布甲尼撒于公元前 586 年春天卷土重来。首领们以耶利米的失败预言动摇军心(“使他们的手发软”)为由,要求西底家处决耶利米(38:4)。西底家交出耶利米由他们处置。主战派把耶利米投入井牢,陷之于淤泥。西底家得到耶利米生命垂危的消息,派太监带人把他从井里救出,再次关押在卫兵院中。西底家在深宫秘密会见耶利米,耶利米再次要他归降巴比伦,以保全生命。懦弱的西底家惟恐遭到“那些投降迦勒底人的犹太人”的“戏弄”(38:19)。“投降迦勒底人的犹太人”指上次被掳的那批人,他们的骚乱没有得到西底家的支持,威胁要报复西底家;西底家受国内外犹太民众的暴力挟持,左右为难,不敢投降。公元前 586 年 9 月,巴比伦人攻陷耶路撒冷,焚烧圣殿。尼布甲尼撒异常残酷地惩罚西底家:在他眼前杀了他的众子之后又剜去他的眼睛,带到巴比伦,“将他囚在监里,直到他死的日子”(52:11),从而应验了耶利米的预言:“他虽死在那里,却看不见那地”(12:13)。

西底家的悲剧标志犹太王室濒临终结。《耶利米书》末尾(第 52 章)可能是巴录所写,后被《列王纪下》第 25 章收作结束语。但《耶利米书》

比《列王纪》多了最后一句话：“直到他死的日子”，暗含犹大王室终结于约雅斤。《耶利米书》的悲剧结尾提出一个问题：大卫之约如何持续？

## 5. 亡国一代的悲剧

巴录书补记的耶路撒冷陷落后的耶利米经历(第40—44章)不是无关紧要的片段,这些记载透露了耶利米个人与民族不可分割的悲剧。耶路撒冷陷落时,尼布甲尼撒关照手下优待耶利米。他的护卫长尼布撒拉旦先从王宫的护卫兵院中释放耶利米(39:14),后又从被掳人群中挑出耶利米,亲手解开他身上的锁链,任他选择去向:若去巴比伦,“我必厚待你”,“你以为哪里美好,哪里合宜,只管上那里去吧”(40:4)。耶利米宁愿留下与同胞一起受苦难。他的选择毋宁说是为了证明自己是爱国主义者,倒不如说因为他是上帝的苦难仆人。

巴比伦帝国设立行省,管理犹大地、摩押地和在以东地居住的犹太人,曾保护耶利米免于约雅敬杀害(26:24)的基大利被任命为省长(40:5)。主战派展开游击战反抗巴比伦统治,其中一支由以实玛利领导,受亚扪王巴利斯指使行刺基大利。另一支游击队领导人约哈难向基大利通报消息,基大利却不肯相信,在和以实玛利吃饭时被刺杀,基大利身边的犹太人、巴比伦士兵,甚至前来悼念圣殿的撒玛利亚人,一同遭屠杀。以实玛利劫持受基大利保护的犹大王室公主和百姓,向亚扪方向逃窜,中途被约哈难的游击队解救。

约哈难和难民惟恐巴比伦人的报复,遂流亡埃及。他们请求同行的耶利米求告耶和华。耶利米得到的信息否决了他们的流亡计划:“凡定意要进入埃及在那里寄居的,必遭刀剑、饥荒、瘟疫而死,无一人存留”(42:17)。但约哈难和“何沙雅的儿子亚撒利雅”(可能是祭司)等“一切狂傲的人”(43:2),一口咬定耶利米说谎言。他们把耶利米、巴录和难民一起带到尼罗河三角洲的答比匿。耶利米按照耶和华指示,把几块大石头藏在法老宫门的灰泥里,用此象征行为预言,耶和华“必召我的仆人巴

比伦王尼布甲尼撒”（43:10），攻击埃及地，焚烧埃及神庙和柱像。

在答比匿的犹大人无视耶利米的警告，供奉埃及偶像天后。耶利米责问：“你们列祖的恶行，犹大列王和他们后妃的恶行，你们自己和你们妻子的恶行，就是在犹大地、耶路撒冷街上所行的，你们都忘了吗？”（44:9）他们“理直气壮”的回答着实令耶利米大吃一惊：“我们定要成就我们口中所出的一切话，向天后烧香、浇奠祭，按着我们与我们列祖、君王、首领在犹大的城邑中和耶路撒冷的街市上素常所行的一样，因为那时我们吃饱饭、享福乐，并不见灾祸。自从我们停止向天后烧香、浇奠祭，我们倒缺乏一切，又因刀剑饥荒灭绝”（17—19）。面对如此顽梗的一代，耶利米只能指望后代将验证“谁的话立得住，是我的话呢？是他们的话呢？”（28）

历史证明，耶利米在埃及所说的话“立得住”。法老合弗拉于 569 年被尼布甲尼撒击败，回国后被“他仇敌和寻索其命的人”即阿玛西斯（Amasis, 570—526 年）所废黜和杀害；尼布甲尼撒接着入侵埃及，一度占领答比匿、伯示麦等城市。至于流亡埃及的亡国一代，耶利米说他们“无一人存留”、“必因刀剑饥荒所灭，直到灭尽”（44:27）；耶利米同时说：“从埃及地归回犹大地的人数很少，那进入埃及地要在那里寄居的，就是所剩下的犹大人”（28），这是指亡国一代的后裔和后来的移民，他们在历代战祸和灾难中顽强生存和繁衍，罗马时代的菲洛和约瑟夫是这些“剩余之民”的代表。

耶路撒冷被毁后亡国一代继续犯罪，与新约时代的犹太人处境极为相似：两者都用武力反抗征服者，谋杀那些主和、妥协的同胞，却受异姓王的指示（希律王是以东人）；首领、祭司和民众都恪守陈规恶俗，却“没有懊悔，没有惧怕”，没有遵行耶和华和他们先祖“设立的法度律例”（44:10）。在这两个时代之间横亘着 600 年的漫漫长夜，耶利米和耶稣分别位于苦难历史的两端。

## 6. 未来希望

耶利米的苦难不是徒然消耗或无休止挣扎，他得到耶和华关于未

来的保证：“你们若能废弃我所立白日黑夜的约，使白日黑夜不按时轮转，就能废弃我与我仆人大卫所立的约，使他没有儿子在他的宝座上为王”(33:20—21)。耶和华同时指示耶利米，要写明约雅斤“算为无子”，“因为他后裔中再无一人得亨通，能坐在大卫的宝座上治理犹大”(22:30)。注意“算为无子”不等于无子；事实上，约雅斤即耶哥尼雅，有7个儿子(历代志上17—18)，耶稣基督是他的后代。基督不是“治理犹大”的国王，但又是大卫宝座上的王。这些看似矛盾的启示只有等到耶稣降临才能显明，耶利米只是奉命记下他所不能理解的预言，留待后世验证。

耶和华不但没有废弃西奈之约和“大卫之约”，更重要的是将“与以色列家和犹大家另立新约”(31:31)，“与他们立永远的约”(32:40)。耶利米不知道新约何时到来，但他得知两者有三点不同。第一，《旧约》的“约柜”将不复存在：“人必不再提说耶和华的约柜，不追想、不记念，不觉缺少，也不再制造”(3:16)。第二，新约的律法不是写在纸上，而是“放在他们里面，写在他们心上”，上帝与人的父子关系得以恢复：“我要作他们的神，他们要作我的子民”(31:33)。第三，“人不再说：‘父亲吃了酸葡萄，儿子的牙酸倒了’”(31:29)。这意味着，人类和以色列人过去犯罪被饶恕，卸下传统恶俗的负担，个人将承担自己的责任，上帝“注目观看世人一切的举动，为要照各人所行的和他作事的结果报应他”(32:19)。通过苦难仆人的实践，耶利米已经站在新约的门槛上。他预言未来拯救的话，在新约时代无不实现：十字架代替约柜，恩典代替律法，因信得救代替因罪受罚。耶利米的苦难通过耶稣的受难和复活，结出万邦得福的硕果。

## 第八节 守望者以西结

### ——《以西结书》释义

《以西结书》是最为灵异的先知书，以致按常人标准判断，以西结言

行怪异,如同严重的精神病患者。<sup>①</sup> 反驳这种印象的事实是,《以西结书》同时也是时间信息最详实的先知书,全书 14 次提及时间,无不与经内外历史记录吻合,而且精确到日,信实可靠。如何理解属灵的异象与事实真相的关系是理解圣经启示的根本问题。圣经中所有启示都是历史中的具体言语、行动和形象,《以西结书》也不例外,它和《耶利米书》是同时代的作品,传达基本相同的历史信息。但是,耶利米和以西结的不同个性和特殊环境,造就两本迥然不同的先知书。

耶利米出身于失势的亚拿突祭司家族,处于社会底层,对上层社会的罪恶和个人的苦难极为敏感;而以西结曾是供职的祭司(父亲布西可能是世袭祭司),对玷污圣殿洁净和上帝荣耀的丑恶肮脏极为敏感;耶利米满怀痛苦和忿怒的矛盾心情公布耶路撒冷必将毁灭的信息,灾难降临只是时间早晚问题,时间顺序对他并不重要;而以西结以日为单位计算被掳时间和耶路撒冷的灭亡。

从一定意义上说,《耶利米书》是说出来的书,而《以西结书》是写出来的书。《耶利米书》中的话是作者内心与耶和华的对话,向公众宣讲的耶和华的话,作者自述的话和别人笔录的话,说话者、转达者和听众的“我”、“你”、“他”随着说话语境的变化而转化;而《以西结书》写下作者看到异象和听到“耶和华的话”,如同一本日记(虽然不连续)。两书的差异不能只从人的角度看,从神的角度看,两书个性和风格的差异来自耶路撒冷毁灭时先知承担的两个不同使命:苦难仆人和守望者。

### 1. 守望者的历史责任

“守望者”(tspc)是城墙上的了望哨兵,责任是发现和及时报告异常、紧急情况(撒母耳记上 14:16,下 18:24,列王纪下 9:17,等)。《以赛亚书》中的守望者宣告巴比伦倾覆(21:6)和耶路撒冷复兴(62:6),哈巴谷

<sup>①</sup>《丁道尔旧约圣经注译·以西结书》,台北:校园书房 2003 年版,第 23 页。

守望在耶路撒冷城上等候耶和華的回音(2:1)。以西結是这样的守望者:他在特殊地點和時間,承擔守望者的特殊責任,用特殊的方式履行職責。

### (1) 守望的地點和時間

以西結在兩河流域迦巴魯河的“提勒亞畢”(tēl 'ābhîbh, ‘洪水墟土’)被召為先知,此地是大洪水的歷史遺迹,距“素來為列國的榮耀”(13:19)巴比倫城約170公里。在毀滅人類罪惡的廢墟和見證人類驕傲的偶像崇拜中心之間,以西結觀望人類的罪惡,向世界發出警戒。這可解釋耶和華為什麼稱他為“人子”(ben-'ādhām):以西結不是站在耶路撒冷城牆上的以色列之子,而是有世界眼光的人類之子。他的視野範圍,在空間上不但囊括中東世界(第25—33章的七國),而且包括“歌革”(第38—39章)代表的遙遠未知世界;在時間上,不但向後追溯到推羅人在“伊甸神的園中”(28:13)的光榮和雅各子孫“不離棄埃及的偶像”(20:8)等不見於聖經記載的歷史;而且向前延伸到末世新造的聖殿、應許之地和耶路撒冷(第40—48章)。《以西結書》的世界視野不但超越舊約時代,也超越新約時代;不但是人子耶穌預言的前兆,而且在聖經最後的異象中再次显现。除了《啟示錄》之外,聖經中沒有比《以西結書》視野更寬廣、異象更多的經書。

以西結30歲時(“四月初五日”可能是他的生日),即“約雅斤王被擄去第五年四月初五日”(1:1—2),被召為先知。這兩個日期表示關鍵時刻。30歲是祭司任職的開始(民數記4:3,歷代志上23:3),但耶和華使被擄的以色列人“無君王、無首領、無祭祀、無柱像、無以弗得”(何西阿書3:4)。以西結失去本該擔當祭司的職務,但“耶和華的靈降在他身上”(1:3);“過了七日”,耶和華指定他為“以色列家守望的人”(3:16—17)。“約雅斤王被擄第五年”即西底家在位第五年,據《耶利米書》記載,一年前,耶路撒冷的先知哈拿尼雅與被擄人群中幾個惡人遙相呼應,策動了一場反巴比倫的騷動,被尼布甲尼撒鎮壓。《以西結書》沒有提及這場騷

动,但书中透露被掳人群的不安心态和气氛与《耶利米书》的记载相同:他们心系千里之外的故乡,寄希望于耶路撒冷的解救,听信假先知对时局的预言,准备在短期内返回耶路撒冷,没人愿意相信先知传达的有违他们心愿的话。在这样的环境和时刻,耶和華召以西结当先知,“作以色列家守望的人”,守望者的责任是“要听我口中的话,替我警戒他们”(3:17)。

## (2) 守望者的责任

先知几百年来岂不一直警戒以色列人?耶和華岂不因为以色列人不听先知警戒而决心毁灭他们吗(列王纪下 17:13—14;24:2—3)?以西结当守望者难道能够扭转逆势吗?耶和華一方面怒不可遏地决定毁灭耶路撒冷,另一方面警戒以色列人不被毁灭。<sup>①</sup>这一矛盾需要设置一个守望者。耶和華说,守望者的警戒既对恶人说,也对义人说;恶人无论是否听到警戒都不会离开恶行,而义人听警戒得救,不听警戒不得救。第3章中守望者与恶人和义人的责任关系如下图所示。

守望者行为	恶人结局	义人结局	守望者责任
不警戒	“必死在罪孽之中”(3:18)	“离义而犯罪”(3:20)	“向你讨他丧命的罪”(3:18,20)
警戒	“不离开恶行”(3:19)	“因受警戒就必存活”(21)	“你救自己脱离了罪”(3:19,21)

守望者是不被称为先知的先知。在罪恶的时代,先知的眼被封闭,头被蒙盖,默示被封存在书卷中(以赛亚书 29:10—11),那些公开声称自己得到默示或梦喻说预言的人都是假先知(耶利米书 23:25,33)。在“先知”之名被众多假先知滥用和玷污的时候,耶和華指名以西结为“守望者”。守望者与假先知的区别在于责任;守望者是忧心忡忡的先知,而假先知是报喜不报忧的假守望者:“他们诱惑我的百姓,说:‘平安!’其实没有平安”(13:10)。他们好像是“荒场中的狐狸,没有上去

<sup>①</sup> G. von Rad, *Old Testament Theology*, vol. 2, Edinburgh: T & T. Clark, 1965, pp. 393—394.

堵挡破口,也没有为以色列家重修墙垣”(13:4—5)。这些狡猾的动物用伪劣泥灰糊城墙,在城破的时刻溜号,“杀死不该死的人,救活不该活的人”(13:19)。

### (3) 守望者的警戒方式

如上所述,守望者的职责不能挽救恶人,但可挽救义人;守望者也有能否挽救自己的问题:如不履行职责就要为人承担罪责,只有履行职责才可挽救自身。因此,耶和华设立守望者的目的与毁灭耶路撒冷的决定并不矛盾,而与他拯救义人的恩典符合。但是,我们面临另一个矛盾:当时有无可被挽救的义人?耶和华对耶利米说,耶路撒冷城连一个“行公义、求诚实”的人也没有(5:1);对以西结却说,耶和华“拔刀出鞘,从你中间将义人和恶人一并剪除”(21:3);“义人的义,在犯罪之日不能救他”(33:12)。这似乎又是一个矛盾:在没有义人,或义人与恶人一同灭亡的时代,守望者的警戒毫无效果,不能挽救义人,充其量只能挽救自己。

耶和华启发和指示以西结履行守望者职责的方式同样矛盾:一方面“耶和华的灵降在他身上”(1:3),在巴鲁河荒原的上空,显现象征耶和华荣耀、威严和可畏的四活物异象,另一方面回到被掳人群中的以西结“忧闷闷地坐了七日”(3:15);以西结一方面吃了写有“哀号、叹息、悲痛的话”(2:10)的书,另一方面“口中觉得其甜如蜜”(3:3);耶和华一方面派遣以西结到以色列家“将我的话对他们讲说”(3:4),另一方面知道“他们不肯听从我。原来以色列全家是额坚心硬的人”(3:7);耶和华一方面使以西结“哑口”,不能责备“悖逆之家”(3:26),以免被他们“用绳索捆绑你”(25),另一方面又说:“我对你说话的时候,必使你开口,你就要对他们说:‘主耶和华如此说。’听的可以听,不听的任他不听,因为他们是悖逆之家”(27)。就是说,以西结要在“知”与“说”、“说”与“不说”、“说”与“不听”的矛盾中履行警戒职责。

无论过去的先知书,还是同时代的耶利米,他们的呐喊无人理睬;人们只相信假先知顺着他们心意所预言的平安喜讯。在这样的环境中,耶

和华使以西结“哑口”，直到被掳第十二年得到耶路撒冷被攻破的消息后才开口，“不再缄默”(33:22)。在这7年间，以西结多次在公众面前用象征行为、肢体语言、谜语(chîdhâh)、比喻或寓言(mâshâl)，表示即将来临的灾祸。固然，每逢“耶和華的话临到”，他都忠实传达“主耶和華如此说”，但只有一次明确记载“我便将耶和華所指示我的一切事都说给被掳的人听”(11:25)。其余的“耶和華的话”都没有公开讲演的背景。比如，“被掳第七年五月初十日”，被掳人群中的长老拜访以西结，“求问耶和華”(20:1)。公元前591年夏天，法老在苏丹战役中战胜巴比伦，长老们大概希望从以西结那里得到即将被解救回归的预言。以西结记录：“主耶和華说：我指着我的永生起誓，我必不被你们求问”(20:3)。同时记录耶和華要求以西结“审问”以色列罪恶的长篇大论(20:4—44)，以及要求以西结面向耶路撒冷“滴下”攻击、毁灭的预言(20:45—21:32)。这些话显然不是对长老“求问”的公开回应，或其他听众当面说的话，倒更像是心中的默语，事后的笔记。

#### (4) 守望未来世代

以西结警戒的两种方式可以帮助我们解决约瑟夫说以西结留下两本书的疑难。<sup>①</sup>《以西结书》中记录“主耶和華如此说”的话原初可能是一本不公开的笔记，而对异象的描写和演示动作是另一本笔记。无论何人何时把这两本笔记合成一本书，都不影响这本书的结构，因为以西结标明的笔记日期已经规定了笔记内容的顺序。

以西结警戒的两种方式还可以帮助我们理解《以西结书》的性质和对象。以西结“吃书”和以赛亚“封住书卷”(以赛亚书29:11)的象征意义一样，表示罪恶时代不能理解圣经的默示。以西结对耶路撒冷毁灭及其教训心知肚明，但不再像其他先知那样大声呐喊，公开宣讲。他不是必

<sup>①</sup>《犹太古史》，x.5.1. 转引自《丁道尔旧约圣经注释·以西结书》，台北：校园书房2003年版，第13页。

然毁灭的耶路撒冷的守望者,也无必要警戒亡国一代的犹太人。他是将被拯救的世界守望者,他的责任是警戒下一代的“剩余之民”。他生前不公开的笔记为未来世代而写:为未来“恶人”的同样罪恶立此存照,免得他们抱怨上帝“不教而诛”;也为未来“义人”的悔罪自新而写,使得他们感谢圣经教海的恩典。

《以西结书》中说:“恶人的恶,在他转离恶行之日也不能使他倾倒;义人在犯罪之日也不能因他的义存活”(33:12)。在亡国时代,义人被社会恶俗和集体犯罪所绊倒(3:20),因此“义人和恶人一并剪除”(21:3)。但上帝不是惩罚和毁灭之神:“我断不喜悦恶人死亡,惟喜悦恶人转离所行的道而活”(33:11)。将有这样的时代,恶人得到“你必定死亡!”的警戒,就“转离他的罪,行正直与合理的事”,这样“他必定存活,不至死亡”(33:15)。或者说,《以西结书》不是对“犯罪之日”的“义人”的警戒,因为那日无人听信守望者的警戒,其实没有一个义人;而是对“为转离恶行之日”的“恶人”的警戒,因为那日的罪人和恶人或可接受前辈教训,因悔改而得救。

## 2. 混合宗教的危害和根源

被掳“第六年六月初五日”,以西结被圣灵带到耶路撒冷,看到圣殿中触目惊心的偶像崇拜景象:圣殿内“四面墙上画着各样爬物和可憎的走兽,并以色列家一切的偶像”,在偶像面前,“以色列家的七十个长老”,“手拿香炉”,顶礼膜拜(8:10—11);在圣殿院内,有“为搭模斯哭泣”的神妓和巫婆(14);在圣殿门口,“约有二十五个人,背向耶和华的殿,面向东方拜日头”(16)。此时的圣殿集埃及偶像(“爬物、走兽”)、迦南恶俗(“搭模斯”)和迦勒底偶像(“日头”)之大全。以西结还看到,6个带刀的人“从殿前的长老杀起”(9:6),杀尽圣殿和全城的人,耶和华的荣耀随着基路伯飞离圣殿,圣殿门口25人和民间首领毗拉提被耶和華攻击而死。这些异象不是幻觉,毗拉提的死讯证实了以西结听到耶和華的话的真实

性,以西结看到的圣殿乱相是被毁前圣殿的真实写照,是耶利米所说“贼窝”(耶利米书 7:11)的形象刻画。

以西结详细描述和公开讲解的这次异象,揭露了以色列偶像崇拜的折中主义特点:基路伯与外邦偶像相混杂,长老、首领、妇女的淫祀滥祭与祭司的正式祭礼并行。以西结以祭司的特殊敏感,注意到混合宗教的混杂与耶和华的圣洁不可调和,耶和華不能容忍身边的污秽,基路伯离开圣殿,任圣殿被杀人的血所污秽。这是耶路撒冷和圣殿被毁的原因。

《以西结书》继承《何西阿书》的风格,把以色列人背叛合约、崇拜偶像称作“行淫”或“淫邪”。《以西结书》的特殊之处是把这一观念演绎为以色列妓女的三个寓言,分别揭露混合宗教的文化根源、历史根源和政治根源。

#### (1) 混合宗教的文化根源

第一个关于耶路撒冷出身的寓言揭露:“你父亲是亚摩利人,你母亲是赫人”(16:3),这是指耶路撒冷的民族特征:耶路撒冷原本是亚摩利人的土地,居民是亚摩利人和赫人通婚的产物,出身在被人厌恶的血污之中,成人后“极其俊美”,但“仍然赤身露体”(7)。这是说耶路撒冷由贫瘠变为富饶之地,但依然保持可羞耻的宗教恶俗。大卫从亚摩利人分支耶布斯人中夺取耶路撒冷,在所罗门时代“极其美貌,发达到王后的尊荣。你美貌的名声传在列邦中”(13—14)。

装饰耶路撒冷美貌和尊荣的是迦南民俗,服饰如“绣花衣服”,“海狗皮鞋”和“丝绸”(10),金银妆饰如“镯子”、“金链”、“鼻环”、“耳环”、“华冠”(11—12),食物如“细面、蜂蜜并油”。这些民俗只有满足生活的价值,但民俗器物的起源和意义总有宗教含义。耶路撒冷在采用迦南民俗的同时陷入迦南的宗教习俗,以色列人用彩衣装饰崇拜场地,用金银打造偶像,以食品为供奉,甚至焚烧儿女作人祭。接着,通过政治、军事和贸易等途径,以色列人引进埃及(26)、非利士(27)、亚述(28)和迦勒底(29)的偶像,以及与此适应的“圆顶花楼”和“高台”(31)的宗教建筑

风格。

以色列妓女是“宁肯接外人不接丈夫”的“行淫的妻”(32),但宗教妓女比一般意义上的妓女更为淫邪:“凡妓女是得人赠送,你反倒赠送你所爱的人,贿赂他们从四围来与你行淫”(33)。凡因文化习俗而崇拜偶像的人,都会把上帝赐予他们的生活福利归于假神。“以色列妓女”形象代表人类宗教的折中主义共性:民俗器物越富足,偶像的数量就越多;文化习俗越长久,交往越频繁,崇拜场所和仪式就越繁杂。

## (2) 混合宗教的历史根源

以西结用“有其母必有其女”的“俗语”(16:44),说明耶路撒冷偶像崇拜与迦南恶俗同源:“你母亲是赫人,你父亲是亚摩利人。你的姐姐是撒玛利亚,她和她的众女住在你左边;你的妹妹是所多玛,她和她的众女住在你右边”(45—46)。希伯来文的<sup>1</sup>achôth没有“姐姐”和“妹妹”之分,“你的姐姐”( <sup>1</sup>achôthêkh haggêdôlâh)和“你的妹妹”( <sup>1</sup>achôthêkh haqqêtannâh)的意思是“你的大姊妹”和“你的小姊妹”,指体积大小,不是指年岁长短;所多玛面积比撒玛利亚(北国)小,但历史久远,因此坐在地位更高的右边。

迦南宗教有长久的折中主义传统,主神巴力、妹妹兼妻子亚奈特、生育神亚舍拉、爱神亚斯他录和死神摩洛或米勒公,是本地和西顿、美索不达米亚等地区的众多偶像的糅合杂交,因此被说成是“厌弃丈夫和儿女”的宗教传统的起源,先后被所多玛和以色列两个王国所继承。迦南宗教的三个女儿各有特点,以耶路撒冷罪孽最为深重。所多玛传统是“心高气傲”、“大享安逸”和道德上“行可憎的事”(49—50),耶路撒冷虽然没有效仿所多玛“可憎的事”,但“所行的倒比她们更坏”(47)。这是指崇拜偶像比道德堕落更坏,南国的偶像崇拜比北国的更加严重:“撒玛利亚没有犯你一半的罪,你行可憎的事比她更多”(51)。

“亚兰(<sup>1</sup>ârâm,有的古本作<sup>1</sup>êdhôm‘以东’)众女和亚兰四围非利士的众女”属于所多玛传统,耶路撒冷傲视她们,她们也“恨恶”、“藐视”耶

路撒冷。就是说,以色列与亚兰、非利士等传统敌人的争斗只是同一宗教传统中的内讧而已。无论与撒玛利亚或所多玛相比,耶路撒冷没有宗教和道德的优越性,反倒自惭形秽,自取其辱。耶和华应许耶路撒冷,未来将抛弃迦南宗教传统,在耶和华一神论的“永约”中,把与她敌对的众女“赐你为女儿”(61)。

### (3) 混合宗教的政治根源

耶和华历数以色列犯罪史:雅各子孙在埃及“悖逆我,不肯听从我,不抛弃他们眼所喜爱那可憎之物,不离弃埃及的偶像”(20:8);在旷野中“悖逆我,不顺从我的律例,厌弃我的典章”(20:13);在应许之地的高冈和山林祭拜偶像,“要像外邦人和列国的宗族一样,去侍奉木头与石头”(32)。

北国和南国灭亡的直接原因都是与埃及结盟、背叛原宗主国亚述和巴比伦。为什么这两个王国不顾先知反复教诲,执迷不悟地追随埃及呢?第23章用以色列难忘“初恋”的比喻加以解释。以色列的两个王国好比一母所生的两个女儿,“姐姐名叫阿荷拉,妹妹名叫阿荷利巴”(23:4)。阿荷拉爱恋“作省长、副省长”的亚述少年(6),及至卖身投靠亚述王,“与亚述人中最美的男子放纵淫行”(7);“因为她年幼作处女的时候,埃及人与她行淫”(8),“她所恋爱的亚述人”(9)就羞辱、掳掠和杀了她。

阿荷利巴的淫乱更丑恶,先与亚述人的省长、副省长行淫,后贪恋迦勒底军长,“巴比伦人就来登她爱情的床”,她“心里与他们生疏”(17),“追念她幼年在埃及地行邪淫的日子”(19)。这对姐妹不但与人行淫,而且“手中有杀人的血,又与偶像行淫,并使她们为我所生的儿女经火烧给偶像”(37),因而遭到上帝严厉惩罚,“好叫一切妇人都受警戒,不效法你们的淫行”(48)。

## 3. 君王的个人责任

如果以色列人王国灭亡是混合宗教传统所致,如果以色列人继承的

宗教传统开始于埃及,那么亡国的一代为什么要因数十代列祖犯罪而遭受亡国的灾难呢?用当时流行的一句俗语:“父亲吃了酸葡萄,儿子的牙酸倒了”(18:2),这句俗语是讥诮的反话,意思与“有其母必有其女”(16:44)相反:后者肯定传统决定个人罪行的必然性,前者质疑传统决定个人责任的公正性。《以西结书》(18:3)和《耶利米书》(31:29)都说前一句俗语将失效,但《以西结书》进一步说,即使在亡国时代,这一句俗语也不能质疑上帝审判的公正性,因为南国君王对亡国灾祸负有责任,难辞其咎。第17—19章用“谜语”、比喻、事例和论辩,追究君王的个人责任。

### (1) 两个比喻

“鹰”和“葡萄树”在圣经中分别比喻耶和华的救赎和他所培植的以色列,而第17章却例外地比喻宗主国与附属国的关系。第一只大鹰比喻尼布甲尼撒;他把黎巴嫩的香柏树的嫩枝“叼到贸易之地,放在买卖城中”(17:4),比喻他掳去的犹大王宗室;他在以色列地栽种的“蔓延矮小的葡萄树”比喻他扶植的西底家。第二只大鹰比喻埃及法老,葡萄树“向这鹰弯过根来,发出枝子,好得它的浇灌”(7),比喻西底家投靠法老。耶和華谴责说:“他轻看誓言,背弃盟约”(18),不但背弃与巴比伦王的盟约(16),而且也背弃与耶和華的盟约(19)。国破人亡是西底家个人罪恶导致的悲剧。

第19章的母狮比喻南国,“少壮狮子”比喻犹大王室,她培养的第一只“学会抓食而吃人”的小狮子指约哈斯,被外邦“用钩子拉到埃及地去”(19:4);母狮培养的第二只威胁列国的小狮子指约雅敬,“于是四围邦国各省的人来攻击它”(9),这是指“迦勒底军、亚兰军、摩押军和亚扪人的军”(列王纪下24:2)于公元前597年攻陷耶路撒冷;“将它放在笼中,带到巴比伦王那里”(19:9)指约雅敬的儿子约雅斤被关进囚房(列王纪下25:27),“使它的声音在以色列山上不再听见”(19:9),指他和他的后裔不能回归当犹大王(耶利米书22:30)。至于当时仍在耶路撒冷执政的西底家,如同“栽于水旁”(尼罗河)的葡萄树,“这葡萄树因忿怒被拔出摔在

地上,东风吹干其上的果子”(19:12),“如今栽于旷野干旱无水之地”(13)。这指犹大王室枯萎,犹大人被掳到荒原。以西结用这一系列比喻打消被掳人群企图依赖约雅斤回归复国或西底家复兴的虚幻希望。耶和華应许把香柏树梢的一个嫩枝“栽于极高的山上”(17:22),这就是以色列人可盼望的未来弥赛亚。

### (2) 三个事例

《以西结书》中的“义人”是“行正直与合理的事”的人,而“正直”、“合理”的标准由律法规定,共有五个标准。第一,正直的崇拜行为:“未曾在山上吃过祭偶像之物,未曾仰望以色列家的偶像”(18:6);第二,正直、合理的性行为:“未曾玷污邻舍的妻,未曾在妇人的经期内亲近她”(18:6);第三,正直的借贷行为:“未曾亏负人,乃将欠债之人的当头还给他”(7);第四,正直的社会行为:“未曾抢夺人的物件,却将食物给饥饿的人吃,将衣服给赤身的人穿”(7);第五,合理的商业行为:“未曾向借钱的弟兄取利,也未曾向借粮的弟兄多要,缩手不作罪孽,在两人之间,按至理判断”(8)。

按照这些标准,《以西结书》给出两个“义人”和一个“恶人”的例子:第一个义人是希西家;他的儿子玛拿西的恶人,“作强盗,是流人血的”(18:10—11);玛拿西的孙子约西亚“见父亲所犯的一切罪,便惧怕,不照样去作”(14),成为义人。

三人都已死去,耶和華按照他们行为判决:希西家“是公义的,必定存活”(9),玛拿西“必因自己的罪孽死亡”(18),约西亚“不因父亲的罪孽死亡,定要存活”(17)。这三个君王的结局说明这样一个道理:“儿子不承担父亲的罪孽,父亲也不担当儿子的罪孽。义人的善果必归自己,恶人的恶报也必归自己”(18:20)。

### (3) 一场论辩

耶和華与那些认为儿子承担父亲罪孽、“主的道不公平”的人辩论。上述事例雄辩地证明,各人为自己行为负责,儿子无需为父亲的罪孽受

过。一个人能否得救,并不取决于他是“义人”或“恶人”,而取决于他能否悔过自新:“恶人若回头离开所作的一切罪恶”,“他必定存活,不至死亡”(18:21);反之,“义人若转离义行而作罪孽”,“他必因所犯的罪、所行的恶死亡”(24)。

为“主道公平”的辩护逻辑清楚,理由充足。但如果联系到恶俗传统的影响、人能否真的悔过自新、上帝判定人存活或死亡的真实性问题,第18章中的这场辩论并未结束,在第33章中再次出现。这一辩论是全书关键,关系到守望者警戒的功败垂成和上帝拯救事业的未来。我们首先要理解这场辩论所要解决的几个关键问题。

首先,《以西结书》中的“义人”是“谨守遵行”律法的人(18:19),摩西早已把是否遵行律法归结为生死抉择,但以色列人违犯律法的历史不绝如缕。在违犯律法的根源被揭示之后,恶人能否悔过自新、义人是否离义作恶的问题,取决于以色列人能否以及如何摆脱外邦恶俗传统。

其次,个人责任的后果被明确归结为存活或死亡,但这不是《申命记》所说的国家和民族的福祸存亡。个人死后能否以及如何承担存活的“善果”或“灭亡”的恶报?

《以西结书》并没有明确提出和解决上述两方面问题,但蕴涵关于这些问题的启示。第25—33章对外邦的审判,为以色列人摆脱外邦恶俗而净化外部环境;第36章重申的新约应许,蕴涵着因律法称义到因信称义的过渡;第37章形象地描述死人复活,在《旧约》中首次显明“义人复活得救”的新约主题。

#### 4. 审判外邦的信息

大先知书中有关审判列国的启示集中于《以赛亚书》第13—23章、45—47章,《耶利米书》第46—51章,《以西结书》第25—33章。三书审判中很多信息似乎雷同、重复,实际上有所侧重。《以赛亚书》侧重于上帝惩罚罪恶以拯救人类的计划,《耶利米书》侧重于上帝降下战祸以报复

对他的伤害,而《以西结书》则侧重于为以色列“除掉他们所倚靠、所欢喜的荣耀”(24:25),显示上帝的荣耀,使人们“知道我是耶和华”。“你们(或他们)就知道我是耶和华”这一审判用语在《以西结书》出现 55 次,其中有一半是对外邦人说的。

三书审判的差异表现为对巴比伦的态度。巴比伦在公元前 8 世纪是以色列的潜在敌人,以赛亚谴责迦勒底偶像崇拜传统,预言其毁灭下场;作为以色列的主要敌人,耶利米肯定巴比伦执行耶和华的惩罚意志,同时预言其必为自身罪行受报复的命运;以西结预言外邦恶俗及其对以色列影响在战祸中被消除,却对巴比伦的审判保持缄默。《以西结书》不明确谴责巴比伦,可以反证圣经批评者推迟其写作或成书时间的不正确:如果它写于或成书于被掳之后,没有必要隐瞒对巴比伦毁灭的审判;再者,如果不是在急于摆脱巴比伦统治的第一批被掳人群中写成,它也没有必要反复说明巴比伦毁灭耶路撒冷的必然性和近期回归的不可能性。

《以西结书》审判的七国可分为两类:亚扪、摩押、非利士和以东等四国因为敌视、仇恨和伺机报复以色列而被审判;推罗、西顿和埃及等三国因为骄傲、狂妄到自我神化的地步而遭人践踏。

### (1) 亚扪和摩押之恶

前四国在耶路撒冷被毁过程中扮演卑鄙角色。亚扪和摩押等国先为虎作伥,伙同巴比伦人攻陷耶路撒冷,后与以东、推罗、西顿列国引诱西底家组织反巴比伦同盟;最后南国和推罗、西顿与埃及结盟,而亚扪、摩押、以东退出同盟;巴比伦毁灭圣殿之际,亚扪人幸灾乐祸地说“啊哈!”(25:8),摩押人和以东人嘲讽地说:“看哪,犹大家与列国无异”(8),以东人和非利士人甚至乘机“报仇雪恨”(12)、“永怀仇恨”(15)。

耶路撒冷被毁是犹大人罪孽所致,耶和华的灵离开圣殿,但耶和华不容仇人利用圣殿被毁诋毁耶和华之名。当年亚述王在围攻耶路撒冷时褻渎耶和华之名,耶和华责问:“你辱骂谁,褻渎谁?扬起声来,高举眼目攻击谁呢?乃是攻击以色列的圣者”(以赛亚书 37:23)。同样,这些敌

人的“一切毁谤,就是攻击以色列山的话”(35:12)。正如他“为自己的缘故”,严重打击亚述王(以赛亚书 37:35),耶和华分别对亚扪人、摩押人、非利士人和以东人一一说,“我必除灭你”(25:7),“施行审判”(11),“大施报应”(17),“全地必都荒凉”(35:15),这样,“你(或他们)就知道我是耶和华。”

### (2) 推罗的骄傲

《以西结书》中审判书的篇幅集中于推罗(第 26—28 章)和埃及(29—32 章)。这两个国家分别以财富和权势的荣耀诱使以色列陷入崇拜他们的偶像,耶和华的审判摧毁他们代表的人类骄傲,“人就知道我是耶和华”(28:22)。

推罗和西顿这两个贸易城邦与以色列之间从无战争,来往于以色列和两海港的“他施的船只”不但带来繁荣,而且输送外邦偶像和恶俗(以赛亚书 2:16,21:3)。推罗王自称希腊神话中海王的化身。《以西结书》揭露贸易积累财富如何自我神化的过程:“你靠自己的智慧聪明得了金银财宝”,“又因资财心里高傲”(28:4—5);“你因美丽心中高傲,又因荣光败坏智慧”(17)。人的“智慧”、“财宝”、“美丽”和“荣誉”本身并不是罪恶,推罗的宝玉用来装饰“约柜的基路伯”,被“安置在神的圣山上”(28:14)。但是,推罗人继承人类从伊甸园形成的罪性,财富、美丽和荣耀使他们罪性膨胀,骄傲把人异化为神:“你心里高傲,说:‘我是神,我在海中坐神之位’”(28:2)。耶和华对目无上帝的推罗人说:“因你居心自比神,我必使外邦人,就是列国中的强暴人临到你这里”(28:6),“在杀你的人面前你还能说‘我是神’吗?其实你在杀害你的人手中,不过是人,并不是神”(9)。

### (3) 埃及的败坏

埃及法老以尼罗河神自居:“这河是我的,是我为自己造的”;耶和华轻蔑地称之为“你这卧在自己河中的大鱼”(29:3)。上帝誓言“必将你和所有贴住你鳞甲的鱼,从江河中拉上来”(4),抛尸旷野。“贴住你鳞甲的

鱼”指附属埃及的盟国。以色列王国视埃及为靠山,耶和华轻蔑地称之为“芦苇的杖”(6),以色列家依仗埃及将“伤了肩”,“闪了腰”(7)。

按常人眼光看,埃及是根深叶茂的大树。《以西结书》把埃及与亚述的强权作比较:亚述曾如同黎巴嫩的香柏树高大繁茂,以致伊甸园故土的两河地区列国(“神伊甸园中的树”)也不能敌(9)。亚述“心骄气傲”,企图高耸入云(10),被上帝折断砍倒。法老也是如此,按照人的“荣耀权势”来看,埃及犹如参天大树,“在伊甸园诸树中,谁能与你相比呢?”“然而”,耶和华说:“你要与伊甸的诸树一同下到阴府”(18)。任何大国强权继承了从伊甸园形成罪性,必将灭亡,毫无例外。

《以西结书》不只是用“树”与“芦苇的杖”的比喻说明埃及强权之不可依靠,而且预言或叙述埃及法老近期被击败的现实。书中六个日期都与埃及近期失败和长远衰败有关。按照时间顺序,“第十年十月十二日”(29:1)即公元前 587 年初,预言法老合弗拉援军必败;“十一年正月初七日”(30:20)和“十一年三月初一日”(31:1)即 586 年 3 月和 6 月,确认法老合弗拉已被击败。“十二年十二月初一日”(32:1)和“十二年十二月十五日”即 585 年 3 月和 4 月,预言埃及必将衰败;“二十七年正月初一日”(29:17)即公元前 571 年 3 月,预言尼布甲尼撒为了犒劳围攻推罗而没有得到预期的战利品的军队<sup>①</sup>,即将入侵埃及(29:18)。埃及全境“必荒废凄凉”,“四十年之久并无人居住”(29:8—11)。<sup>②</sup>

## 5. 复活的希望

第 37 章在《旧约》中第一次阐明“尸身复活”的圣经启示,虽然《以

<sup>①</sup> 公元前 587 年,尼布甲尼撒围攻推罗,推罗把财富海运到埃及,巴比伦人没有得到预期的战利品,如以西结所说,“没有从那里得什么酬劳”,“头都光秃,肩都磨破”(29:18)。参阅 J. D. Newsome, *By the Waters of Babylon*, Atlanta: John Knox, 1979, p. 159.

<sup>②</sup> 据《犹太古史》X, 180—82, ix. 7, 尼布甲尼撒于公元前 568 年入侵埃及,直到公元前 525 年波斯王冈比西建立第 27 王朝才恢复秩序。

赛亚书》中已有暗示(26:19)。圣经的“复活”启示与“灵魂不朽”或“灵魂复活”的宗教观念毫无共同之处。圣经一开始就说明人类有朽是罪的后果(创世记 3:22),不仅绝大多数罪人死亡,少数义人也死亡,只有以诺和以利亚两个人是例外。人死后下阴间,即使雅各(创世记 37:45,等)和大卫(诗篇 16:10)也不能免。人死后的最好结果是安葬;因此,《列王纪》中先知咒诅罪大恶极君王死无葬身之地(列王纪上 22:19,23),而对诸王的最后安慰是“与他列祖同睡,葬在大卫城里(或撒玛利亚)”。耶路撒冷的毁灭同时摧残了犹太王室乃至百姓的最后安慰:“犹太王的骸骨和他首领的骸骨、祭司的骸骨、先知的骸骨,并耶路撒冷居民的骸骨,都从坟墓中取出来,……这些骸骨不再收殓,不再葬埋,必在地面上成为粪土”(耶利米书 8:1—2)。《以西结书》也说,人的王国即使荣耀、强盛如“神伊甸园中的树”,也免不了下阴间。犹太王国的灭亡使国民失去希望,“他们说:‘我们的骨头枯干了,我们的指望失去了,我们灭绝净尽了’”(37:11)。

耶路撒冷毁灭之后,以西结看到原野上的异象:满地骸骨散布,耶和華发话,于是“骨与骨互相联络”,“有筋,也长了肉,又有皮遮蔽其上”(8),耶和華使“气息”(ruâch)“吹进”(bô')骸骨,“骸骨便活了(chāyah),并且站起来,成为极大的军队”(10)。死人复活与上帝造人的方式同样:先造身体,然后注入气息,赋予生命。按照圣经造人和复活的启示,每个人身体从生到死、从死亡到复活有相同形状,死后身体的皮肉腐朽,骨骼长存,上帝有复原筋腱、皮肉的权能,即使骨骼分化成颗粒,上帝也有把这些颗粒组合为原先骨骼的权能,正如上帝可以“用地上尘土造人”(创世记 2:7),使人的身体“在地的深处被联络”(诗篇 139:15,参阅第 1 章)。耶和華使尸身复活的“气息”是圣灵。在《以西结书》的语境中,首先复活的是“以色列全家”(37:11),耶和華称之为“我的民”(37:12,13)。

耶和華应许说:“我必将我的灵放在你们里面,你们就要活了。我将

你们安置在本地”(37:14)。这里说的“本地”不是70年后被掳回归的犹大地,而是第40—48章描写的新耶路撒冷和新十二支派的居住地。因此,以色列死人复活的日子不在被掳回归,也不在新约时代,而在第39章描写的“歌革”被击败、被埋葬的末日。如果说《以西结书》中关于末日的异象和预言不甚了了,那么在《启示录》中将变得一目了然。

《以西结书》中关于新约的启示与死人复活的启示有密切联系。死人复活是以色列的最终希望,而不是以色列悔改的前提。如果以遵行律法为义,那么以色列中鲜有义人;即使死人复活,等待他们的将是永死的判决,上帝的祝福只是一纸空文。为使以色列成为遵行律法的义人,上帝首先要去除他们不知悔改的硬心。耶和華应许:“我要赐给你们一个新心(lēbh),将新灵(ruâch)放在你们里面。又从你们的肉体中除掉石心,赐给你们肉心”(36:26,参见11:19)。“肉心”(lēbh bāsār)的弹性在于悔改自新,柔性在于有爱和虔诚。

耶和華说:“我要追念在你幼年时与你所立的约,也要与你立定永约”(16:60),不但“要坚定与你所立的约”(16:62),而且“要与他们立平安的约,作为永约”(37:26)。无论维持旧约,还是定立新约,“新心”或“新灵”是保障和前提。要之,人不能自行长出新心,新心或新灵和新约只能同时被赐予。我们从《新约》中读到,耶稣复活之后圣灵“好像一阵大风吹过”(使徒行传2:2),耶路撒冷“虔诚的犹太人”(3)受洗(41)。从此,耶稣的赎罪礼“使律法的义成就在我们这不随从肉体,只随从圣灵的人身上”(罗马书8:4)。联系被掳前后的历史和新约历史来看,《以西结书》既不怪异,也不神秘;这是一部报告真实信息的守望者之书:报告耶路撒冷毁灭的事实,新约时代到来的消息,以及末日复活、审判和新生的福音。

## 第五章 祭司时代

“律法书”记载了上帝的应许,以及为实现应许之目的而拣选以色列人的过程。希伯来圣经的“前期先知书”与七十子圣经的“历史书”分别结束于《列王纪》和《历代志》。两者不同的排列表明以色列王国的不同结局:前者结束于大卫王朝的最后传人约雅斤仰仗“巴比伦王以未米罗达”(意思是“邪恶之神”)的“恩言”苟活偷生(列王纪 25:27—30),如桑德尔所说,“从《创世记》开始的故事结束于彻底失败和屈服”;而七十子圣经的《历代志》结束于“上帝的仆人”波斯王居鲁士对以色列人的祝福:“愿耶和華他的神与他同在”(36:23)。基督教的《旧约》采用七十子圣经的排列,“在基督教圣经中,人们可以读出脱离灾难的意味,犹太教圣经却并非如此”。<sup>①</sup>

被掳巴比伦是以色列史上最为耻辱的灾难,但上帝以令人不可思议的方式,开始实现他“赐福万国”的应许。上帝召唤亚伯兰到迦南伊始就作出“地上的万族都要因你得福”(创世记 12:3)的应许,上帝拣选以色列人出埃及、与他们立约、赐予他们迦南地作产业,是给予以色列人的特殊

---

<sup>①</sup> A. J. Hauser and D. F. Watson, *A History of Biblical Interpretation*, vol. 1, Grand Rapids, Eerdmans, 2003, p. 235.

恩典,外邦并没有因此得福;上帝应许大卫子孙的王国,非但没有成为榜样和明灯,反倒效仿外邦偶像,蒙受耻辱和灾难。但在以色列人遭受上帝惩罚而亡国被掳的时候,上帝却通过以色列人赐福万国。被掳以后的以色列史由两类事件构成:一是被掳之民在所在列国,显示惟一真神的威严、荣耀和公正;二是犹太人回归耶路撒冷,建立第二圣殿,祈祷认罪,获得新生之希望。

七十子圣经与希伯来圣经另一不同之处在于强调个人责任意识。《列王纪》追究以色列民族国家的集体责任,如说犹大国灭亡是“因玛拿西所犯的一切罪……耶和华决不肯赦免”(列王纪下 24:3—4)。而《历代志》却强调个人悔罪得宽恕,如说玛拿西“祈祷耶和华,耶和华就允准他的祈求,垂听他的祷告”(历代志下 33:13,18—19)。七十子圣经在“历史书”与“先知书”之间插入“诗歌”,其中充满着个人向上帝所作的祈祷和悔罪、赞美和申诉。“诗歌”中个人直接面对上帝的责任意识,与“先知书”中闪烁的个人责任意识[如“各人必因自己的罪死亡”(耶利米书 31:30)，“义人的善果必归自己,恶人的恶报也必归自己”(以西结书 18:20),等等]相呼应,显明了“上帝的仆人”的完善个性(以赛亚书 43—44 章)。反观希伯来圣经,缺乏个人责任意识的中介,即使谴责、惩罚君王和领袖个人,也是因为他们代表了以色列群体的集体罪责;后期先知书传达的耶路撒冷复兴的希望,很容易被理解为以色列民族的复兴,弥赛亚被理解为带领民族复兴的军事、政治领袖。

被掳后事件的实施者、记录者及其拯救意义的阐发者属于旧约的祭司传统。如果说“底本说”有什么积极意义的话,那就是发现《旧约》中与祭司传统有关系的文本是被掳后的产物,仅此而已。但圣经批评者把“P底本”散布在几乎所有的经文之中,由此进一步推论旧约全书直到第二圣殿建成之后,甚至公元前 2 世纪才成书,主要反映犹太教的观念,等等,那就是以偏概全了。

按照圣经理史的解释原则,圣经启示固然与人的接受方式和语言表

达相关,但不能归结为人的宗教观念。正如被掳前的以色列史不能被还原为世俗王国的历史,被掳后的历史也不是犹太教的形成史。如果说以色列王国分裂时期是先知时代,那么被掳和被掳后时期就是祭司时代。所谓祭司时代,有下列四个特点:

第一,祭司时代的犹大人由祭司阶层领导;这个阶层领导人民悔改认罪,恢复律法规矩,实行宗教改革,改变犹大人日常生活方式。

第二,祭司阶层保持自大卫时代形成的传统,以圣殿为中心,与大卫王室有密切关系,祭司时代吸收先知时代的预言,宣扬弥赛亚到来和锡安复兴的理想。

第三,祭司时代的文士的身份是祭司,他们对圣经的保存、注解和宣讲有特殊兴趣,并撰写新的经文。祭司时代的作品不是破碎、分散的“底本”,而是独立的篇章。被收入正典的经文有:《历代志》,《诗篇》中的“集体哀歌”,《但以理书》,《哈该书》,《撒迦利亚书》,《玛拉基书》,《以斯拉记》,《尼希米记》和《以斯帖记》。其余经文或收入《圣经》“次经”,或作为犹太教的拉比文献流传。一般认为,《历代志》是以斯拉所作,而《以斯拉记》和《尼希米记》是同一本书的上下篇。<sup>①</sup>哈该、撒迦利亚和玛拉基的著作被列入先知书,他们的出身、经历和阐述主题都与祭司阶层的信仰和崇拜行为方式有关;《但以理书》在希伯来圣经中属于“智慧书”范畴,但以理按智慧说出的预言,可谓祭司时代的大事记。

圣经中的祭司时代从第一次被掳的公元前 605 年到尼希米改革后的公元前 430 年代,此后到耶稣诞生的两约时期主要事件也记录在这一时代先知的预言之中;因此,广义的祭司时代截止于新约时代的开始。在祭司时代,以色列史过渡到犹太教。犹太教不可避免地带有《旧约》祭司传统的烙印,但犹太教在两约时期又形成了与旧约祭司传统有别的新

---

<sup>①</sup> J. B. Payne, *1, 2 Chronicles*, Expositor's Bible Commentary, vol. 4, Grand Rapids: Zondervan, 1988, pp. 305 - 306.

传统；犹太教的祭司阶层（撒都该人）和文士阶层（法利赛人）不同于旧约时代的祭司阶层。但不能否认这两个时代的祭司和文士有密切联系。以色列人在血缘上是犹太人的祖先；而犹太教是耶稣传福音的历史背景和群众基础，借助犹太教的媒介，耶稣实现了天下万国因亚伯拉罕子孙而得福的应许。本章按照祭司时代经文中的历史事实和启示，说明祭司时代在旧约和新约这两个时代之间的媒介和过渡作用。

## 第一节 集体哀歌的求告

《诗篇》不全是大卫诗篇，除了大卫和大卫时代其他先知所作的诗歌外，其余有些诗歌被研究者归之于“集体哀歌”<sup>①</sup>或“民族哀歌”<sup>②</sup>的文类（genre），但研究者对这些哀歌的篇目和创作时间说法不一。如果我们不把“哀歌”只当作一类文学作品，而认真看待其启示内容和历史处境，如同我们在解释大卫诗篇时所作的那样，那么，《诗篇》中的“集体哀歌”或“民族哀歌”全都可归于被掳时期的作品。为了从这些作品中读出这一时期的历史信息 and 拯救史启示？我们需要不同于文学批评和文类分析的历史解读法。

### 1. 解读集体哀歌的方法

《诗篇》中集体悲歌记录被掳苦难处境中以色列人和上帝之间的情感交流，即，一方面，以色列向上帝倾诉、求告；另一方面，上帝对未来的应许和祝福。相比而言，《耶利米哀歌》尚无《诗篇》中集体哀歌的双向交流启示。耶路撒冷毁灭时耶利米的五首哀歌表达哀恸、悔恨、震惊、无奈等百感交集的情绪。最后，“求你复新我们的日子”的未来希望，面对“你

① C. Westermann, *Ausgewählte Psalmen*, Göttingen: Vandenhoeck, 1984, pp. 26—38.

② D. L. Christensen, *Transformations of the War Oracle in Old Testament Prophecy*, Missoula: Scholars, pp. 112—27.

竟全然弃绝我们,向我们大发烈怒”(5:21)的残酷现实,变得渺茫无期。然而,《诗篇》中集体哀歌中却有对上帝的恩典和拯救的确信和赞颂。

据威斯特曼的研究,哀歌的结构有六部分:求告,抱怨,回顾,发愿,应答和赞恩。<sup>①</sup> 哀歌的这一结构很难适用于某一首哀歌,但可适用于对《诗篇》中集体哀歌板块的分析。比如,豪夫曼成功地说明第 42 和 43 首同是一首哀歌。<sup>②</sup> 在我们看来,第 42—49 这几首标明“可拉后裔”的诗可视为一个板块。这一板块从第 42 首的绝望,转到第 43 首的希望,第 44 首接着祈求上帝实现这一希望:开始于对上帝过去救赎的回顾,结束于“凭你的慈爱救赎我们”(44:26)的祈求。再接着,通过对大卫君王过去荣耀的回忆(第 45 首)和对耶和華庇护的赞颂(第 46 首),展望耶和華在锡安当王的未来(第 47—48 首),最后诗人以“智慧的言语”训诲激励同胞得救的信心(第 49 首)。除第 42—49 首之外,集体哀歌还有四个板块:第 73—83 首“亚萨的诗”;第 84—89 首“可拉后裔的诗”(其中第 86 首借用大卫的诗);第 90—94 首匿名诗(第 90 首借用摩西之名);第 129—137 首匿名诗(第 131,133 首借用大卫的诗)。这些板块都有威斯特曼所说的六个部分。

板块分析法可打消哀歌和其他文类的界限,以哀歌作为关节点,与前后的赞歌和史诗等其他文类的诗歌组成一个板块。在这一板块中,人先向上帝发问,上帝作出应答,人再表达希望、感恩、颂扬。这一结构类似于先知书中的“决疑式对话”(casuistic-dialectic)。<sup>③</sup> 比如,《哈巴谷书》向上帝发问:“你不应允,要到几时呢?”(1:2)“恶人吞灭比自己公义的,你为何静默不语呢?”(1:13)《玛拉基书》提出一系列问题:“你在何事上爱我们呢?”(1:2)“这是为什么呢?”(2:13)“公义的神在哪里呢?”(2:17)

① C. Westermann, *The Praise of God in the Psalms*, Richmond: Knox, 1965, pp. 53-54.

② Y. Hoffman, “The Transition from Despair to Hope in the Individual Psalms of Lament”, *Tarbiz* 55(1985/86), pp. 161-172. 但他把“流亡异乡者”当作“个人哀歌”,而不是被掳群体。

③ 这一概括来自 O. Holtzmann, “Der Prophet Maleachi”, *Archiv für Religionswissenschaft* 19 (1931), pp. 1-21.

“他来的日子,谁能当得起呢?”(3:2)《诗篇》中的集体哀歌提出类似问题,耶和華对这些问题的回答和诗人的回应,显明后期先知书中同样的启示:上帝信守与大卫的约定,必赐福、护佑大卫的子孙,审判以色列的敌人,恢复耶路撒冷的荣耀。可以说,集体哀歌板块中的启示上接先知时代的启示,下开祭司时代的拯救。

按照应答式的结构,我们分析、解释“亚萨的诗”、“可拉后裔的诗”和第129—137首诗等三个板块的四个历史主题:第一,上帝之民的得救(第73—83首);第二,圣殿重建(第84—87首);第三,大卫王室复兴(第88—89首);最后,弥赛亚的希望(第132首)。

## 2. 上帝之民得救

从第73到83的11首诗分为两轮对话,对话围绕被掳以色列人提出“为何容外邦人说:‘他们的神在哪里呢?’”的问题展开。上帝再次拯救以色列民的计划,在对话中逐步明朗。

### (1) 第一轮对话(第73—75首):诉说冤情

圣经批评者一般认为第73首是“个人哀歌”,乌特文正确地认为这首诗的主体是民族<sup>①</sup>,卡库特正确地认为这首诗表达公元前586—535年间的被掳经历。<sup>②</sup>在我看来,这首诗表明被掳的上帝之民与无神信仰的外邦人的冲突。诗中“以色列那些清心的人”指上帝之民,而“恶人和狂傲人”指对以色列人作恶、对上帝狂傲的外邦人。“狂傲人”(hōlēlīm)即“终日辱骂”上帝的“愚顽人”(74:22)，“愚顽人”(nābhāl)在《诗篇》中特指那些认为“没有神”而肆无忌惮作恶的人(14:1,53:1)。诗人(“我”)伤心地看到,他们非但没有受到惩罚,反而“享平安”(73:3),心恶体胖(7)，“常享安逸,财宝便加增”(12)。人不但作恶无所畏惧,还“褻渎”、

<sup>①</sup> E. Würth, “Erwägungen zu Psalm 73”, W. Baumgartner, ed. *Festschrift für Alfred Bert-  
holet zum 80 Geburtstag*, Tübingen: Mohr, 1950, pp. 532 - 549.

<sup>②</sup> A. Caquot, “La Psaume LXXIII”, *Semitica* 21 (1971), pp. 29 - 55.

“毁谤”神灵(9)。尤其使“我”难受的是,上帝之民受他们欺压吃尽苦水,他们却说:“神怎能晓得?至高者岂有知识呢?”(11)诗人于是向上帝诉说“恶人享福,信仰徒然”的冤情(13),祈求使他看到恶人的繁华如梦般消逝的结局(20),以坚定“以主耶和華為我的避难所”的信心。

第74首接着第73首的冤情,哀诉耶路撒冷被毁。与先知书强调上帝惩罚耶路撒冷的意义不同,第74首强调上帝敌人胜利后的狂妄,以衬托耶路撒冷被毁的悲哀。“仇敌在圣所中所行的一切恶事”(74:3),一言以蔽之,就是渎神:在神殿中像狮子一样“吼叫”,耀武扬威地“竖了自己的旗为记号”(4)，“用斧子、锤子打坏”、“用火焚烧”圣所(7)，“褻渎你名的居所,拆毀到地”(8)。渎神者的动机是“我们要尽行毁灭(yānāh)”(8)。

以色列人以上帝之民的身份,把敌人的破坏和掳掠视为对上帝挑战。他们发问:“神啊,敌人辱骂要到几时呢?仇敌褻渎你的名要到永远吗?”(10)这是一个在全板块再三发问的关键问题。诗人确定,任何人渎神企图必将失败。诗人首先回顾上帝“自古以来”的权能和荣耀,说明上帝战胜埃及人的“大鱼”和迦南人的“鳄鱼”,以及上帝安排天地的历史(12—17)。基于过去的救赎,作者祈求上帝未来施行两桩事:一是报复“仇敌辱骂”和“愚顽民褻渎”(18,22—23),二是“顾念所立的约”,拯救“受欺压”、“困苦穷乏”的上帝之民(20—21)。

第75首是上帝以“我”的名义作出的应答。上帝宣布:“我到了所定的日期,必按正直施行审判”(2)。“所定的日期”是对“要到几时”、“要到永远吗”的回应;“公正的”(mishārîm)审判是对作者“心怀不平”(73:3)的回应。上帝宣告的审判信息是:“狂傲人”和“凶恶人”向上帝高举的“角”(4—5),将被“砍断”(10);“地上的恶人”必从上帝忿怒之杯中喝下“搀杂的酒”,喝尽“酒的渣滓”(8)。

## (2) 过渡(第76首)

接下来的第76首诗是诗人对上帝审判的赞扬。评论者正确地看

到,这首诗刻画上帝耶和华的“武士”形象。我们需要指出第76首在板块结构中从第一轮对话转向第二轮的中介作用。上帝的“武士”形象显现于打败“王子”和“地上的君王”的战争之中,这些人指前三首诗中向上帝挑战的“狂傲人”。本首诗强调,挫败他们的是“雅各的神”(6),“在犹大,神为人所认识,在以色列,他的名为大;在撒冷有他的帐幕,在锡安有他的居所”(1—2)。诗人强调这些事实是为了祈求上帝继续合约的恩典。诗人知道灭国被掳是上帝惩罚以色列人背叛,也知道上帝惩罚褻渎他的外邦人并不必定要拯救以色列人;毕竟,上帝过去宽恕的次数够多了,犯有致命罪恶的以色列人这次还能得到上帝的宽恕吗?以色列人依然是上帝之民吗?带着这一问题,我们进入下一轮的对话。

### (3) 第二轮对话(第77—83首):温故而知新

第77首开始于诗人的“发声呼求”(1):“难道主要永远丢弃我,不再施恩吗?难道他的慈爱永远穷尽,他的应许世世废弃吗?”(7)第一句话来自《诗篇》22:1:“我的神,我的神!为什么离弃我?”十字架上的耶稣临终之前也呼喊这句话(马太福音27:46)。“丢弃”或“离弃”(zānach)在圣经中表示合约的废除,如“行邪淫离弃我,违背我与他们所立的约”,“我也必离弃他们,掩面不顾他们”(申命记31:17,18)。令被掳以色列人担心的问题是:上帝对他们的严厉惩罚是否意味上帝不再有合约之爱(chesedh,“慈爱”)?合约的“应许”(ōmer)是否有效?77:11—78:72读如长篇史诗,述说以色列人不断背叛合约和上帝始终信守合约,用拯救和宽恕的历史,坚定依赖上帝的信心,以克服“我的懦弱”(10)。

这首拯救史诗开始于上帝把“雅各和约瑟的子孙”救赎出埃及(11—20)和西奈立约的奇事(78:1—8)。雅各和约瑟分别是犹大和以法莲以色列史上这对冤家的父亲,大卫王国的分裂是犹大和以法莲代表的以色列十支派长期不和的苦果。诗人历数“以法莲的子孙”背叛合约的罪过,包括:不敢进入迦南地(7—11,参见民数记),在旷野里为水和食物试探上帝(17—31参见民数记);定居迦南之后,忘记上帝的救赎和赐予产业

的恩典(40—55),崇拜外邦偶像(56—58);每当遭到惩罚时,才“回心转意,切切地寻求神”(34),但事实证明,他们不过是“用口谄媚他,用舌向他说谎”(36),得到救助后又依旧作恶(37—39,56—57),最后引起上帝的愤怒,致使约柜被掳,祭司被杀(59—64)。这首诗的点睛之笔是:上帝“弃掉约瑟的帐棚,不拣选以法莲支派,却拣选犹大支派,他所喜爱的锡安山”(67—68)。全诗的结论是:大卫之约是上帝宽恕的新起点和救赎的继续(70—72)。

第79首表达大卫子孙的祈求。这首诗再次哀告耶路撒冷被毁的苦难。第73首诉说敌人的狂傲和亵渎使上帝蒙羞,第79首则诉说敌人的毁灭和杀戮使上帝的“仆人”和“圣民”蒙羞,“我们成为邻国的羞辱,成为我们四围人的嗤笑讥刺”(1—4),外邦人幸灾乐祸地嘲笑说:“他们的神在哪里呢?”(8—10)我们记得,这问题是亚述王向耶路撒冷提出的挑战。一个半世纪之后,诗人祈求上帝“因你名的荣耀”,“为你名的缘故”(9),回应敌人的挑战,“将你的忿怒倒在那不认识你的外邦和那不求告你名的国度”(6)。诗人更祈求上帝纪念与他们祖先的合约,而“不要纪念我们先祖的罪孽”,施行合约之爱即“慈悲”(8),“赦免”以色列人的罪,把他们从敌视上帝的外邦人压迫下拯救出来(9)。这两个祈求以第78首追忆大卫之约为基础,诗人最后祈求大卫之约永恒有效,以色列人将传诵上帝的拯救“直到永远”,“直到万代”(13)。

第80首表达约瑟子孙的祈求。大卫之约不但是拣选犹太后裔的恩典,以色列其他支派也祈求上帝的拯救:“在以法莲、便雅悯、玛拿西前面,施展你的大能,来救我们”(2)。这三支派诉诸比大卫之约更早的西奈合约的拣选:以色列人好比是“从埃及挪出”、在迦南之地生长的葡萄树,外邦人的入侵和破坏好比“野猪把它糟蹋”(13),“被火焚烧,被刀砍伐”(16);他们于是祈求“耶和華万军之神”(19)“从天上垂看,眷顾这葡萄树”(14)。

第81和82两首是上帝对前两首祈求的回应。在以色列人宗教节

日的欢庆气氛中,传来上帝宽恕的声音:上帝一如既往地信守自出埃及起与以色列人的约定,虽然他们再三背约,上帝再次应许:“甚愿我的民肯听从我,以色列肯行我的道,我便速速治服他们的仇敌,反手攻击他们的敌人”;保护上帝之民“永久长存”,“叫他们饱足”(81:13—16)。

接着,“神站在有权力者的会中,在诸神中行审判”(82:1)。这句话常被当作以色列人多神教的历史残余。其实,这里的“有权力者的会”或“诸神”都指自我神化的外邦君王<sup>①</sup>,他们是声称“这河是我的,是我所造的”的法老(以西结书 29:39),自以为“宝座在神众星以上”的巴比伦王(以赛亚书 14:13),迦勒底人“俯伏敬拜尼布甲尼撒王所立的金像”(但以理书 3:5—6)。上帝审判他们说:“我曾说:‘你们是神,都是至高者的儿子;然而你们要死,与世人(‘ādhām)一样;要仆倒,像王子中的一位’”(82:6—7)。以色列人的问题“神啊,敌人辱骂要到几时呢?”(74:10)被转变为上帝审判世上当权者的问题:“你们审判不秉公义,徇恶人的情面,要到几时呢?”(82:2)第一个问题催促上帝为自身尊严、荣耀而惩罚渎神的外邦人,第二个问题表达上帝为人间正义而惩罚邪恶君王的决心。最后一句祈求:“神啊,求你起来审判世界,因为你要得万邦为业”(82:8)。“得万邦为业”是上帝“起来审判世界”的目的,万邦本来是上帝的产业,交给世间君王管理;当君王作恶多端,上帝就要审判他们,从他们手中夺回产业。

第 83 首是以色列人对上帝审判的回应,祈求上帝对 10 种外邦人进行审判,他们是以东人、以实玛利人、摩押人、夏甲人、迦巴勒人、亚扪人、亚玛力人、非利士人、推罗人和亚述人(6—8)。诗人没有提到迦勒底人,或是为了避免巴比伦统治者迫害,或如安德森所说,“亚述人”是代表一切压迫以色列人的强权大国的一般称呼。诗人根据士师惩罚米甸人的

<sup>①</sup> 有人认为指外邦神(参见 M. Tsevat, *The Meaning of the Book of Job and Other Biblical Studies*, New York: Ksevat House, 1980, pp. 131—147)。外邦君王经常以神自居,这一解释与我们的解释可以相容。

历史(士师记 6—8)预言,那些“要得神的住处,作为自己的产业”(12)的外邦人,最后落得“成了地上的粪土”(10)的下场。根据以往的拯救历,以色列人祈求上帝如秋风扫落叶、野火烧山林那样打击敌人,让狂傲向上帝挑战的外邦人“永远羞愧惊惶”,“使他们知道,惟独你名为耶和华的,是全地以上的至高者”(18)。这一耶和华一神论的结论,重申前首诗中上帝对貌似诸神的万邦君王的审判,并最终回答了被掳以色列人向他们的上帝提出的种种疑问。

### 3. 重建圣殿

如果说前一板块代表全体以色列人祈求上帝对他的子民的护佑,那么这一板块着重表达犹太人重建圣殿的祈望(第 84、85、85)和上帝的回应(第 86 首)。第 84 首是对圣殿的“可爱”(1)和“荣耀”(11)的赞美。分别赞美居住在圣殿的平安(3—4),朝觐圣殿的幸福(5—7),以及庇护在圣殿下的恩典(10—12)。

第 85 首祈求上帝赦免雅各子孙之罪。我们看到,祈求宽恕和拯救的诗篇多以“为什么”、“何时”、“多久”等疑问句表示,本首诗的特殊疑问句是:“你不再将我们救活,使你的百姓靠你欢喜吗?”“喜欢”应理解为前首诗中对圣殿的喜爱和欢乐,因为本首诗祈求“叫荣耀住在我们的地上”,特指上帝之名显现在圣殿之中。诗人把圣殿是否恢复当作上帝是否救活并赐他们欢乐的标志,再三祈求上帝的“慈爱”、“救恩”和“平安”。以色列人能否得救,取决于他们有无虔诚的信仰:“慈爱和诚实彼此相遇;公义和平安彼此相亲。诚实从地而生,公义从天而现”(10—11)。只有诚实的悔罪,才能得到重建圣殿的“好处(tôbh)”和“土产”(yěbhûl)。

第 86 首是大卫的祈祷诗。《诗篇》编者在被掳后的语境中插入大卫的诗,为要得到上帝纪念大卫之约的恩惠。大卫在危急中的祷告,完全适用危难中的犹太民族;大卫的谦卑态度,以及上帝的“饶恕”(5)、“慈爱”(5,13,15)和“怜悯”(3,15),也为被掳犹太民族所急需。以大卫口气

祈求圣殿重建,可谓恰到好处。

第 87 首上帝的回应。上帝之言出乎人的意料:屹立在锡安的“上帝之城”(‘iyr hā ’ēlôhîm)不只是雅各的住所;“拉哈伯(指埃及人)和巴比伦人,是在认识我之中的。非利士和推罗并古实人,个个生在那里”(4)。以色列史上的这 5 种人,除了推罗人外,都是压迫者和敌人。以色列人祈求上帝惩罚他们的狂傲、渎神,上帝在上一板块中审判外邦人,在这一板块则把他们纳入上帝之民的范围。两者并不矛盾:上帝惩罚外邦中的敌人,但善待“认识”(yādha‘)“至高者”(Elyon)、但未必知道耶和華之名的外邦人。耶路撒冷圣殿向外邦人开放,这是圣经的一贯主张;所罗门圣殿是这样,第二圣殿也是这样(以赛亚书 60:3);旧约是这样,新约也是这样(加拉太书 4:26)。第 87 首中上帝对外邦万民的祝福和召唤,超越了上下文中表达的犹太民族期盼。这就证明:《诗篇》不仅是以色列诗人民族情感的表达,而且包含上帝借以色列赐福万国的长远启示。

#### 4. 大卫王室复新

如果把第 88 首读作前几首诗的继续,不难看出这首通常被归于“个人哀歌”中的作者是代表犹太民族的大卫子孙,他对死亡的恐惧的泣诉与第 22 首中的大卫同出一辙。在不同的历史境遇中,两诗有不同的启示意义。如果说大卫面临的死亡威胁只关乎个人生命,那么,被掳的大卫子孙经历的是大卫王国的灭亡:“我被丢在死人中,好像被杀的人躺在坟墓里”(88:5)。如同前面的哀歌一样,诗人的诉求是面对上帝提出问题:“岂能在坟墓里述说你的慈爱吗?岂能在灭亡中述说你的信实吗?”(11)“慈爱(chesedh)”和“信实(’ēmûnâh)”指大卫之约的恩典。诗人的疑问是:如果不复兴大卫王国,上帝在大卫之约的应许和祝福岂不落空?诗人于是祈求上帝把大卫王室从死亡、黑暗和恐惧、孤独中拯救出来,虽然以个人口气表达,但诗人祈求拯救的对象不是死者的“阴魂”

(rěphā'im, 10)<sup>①</sup>, 而是已逝的大卫王国。

第 89 首的主题是点明大卫王国的希望。全诗分三部分。第一部分(1—18)关于上帝耶和華慈愛和信實的頌歌是對大衛之約的重申:“我與我所揀選的人立了約,向我的仆人大衛起了誓”(3)。上帝的信實以“打碎了拉哈伯”(10)的出埃及救贖為依據,以“他泊和黑門”(12)這兩座以色列山為見證,以上帝統治世界的權能和應許為擔保。

第二部分是上帝之言,讀如對第 88 首訴求的回應。上帝重申與大衛的父子關係:“我要為他存留我的慈愛,直到永遠”(28);又強化了對大衛後裔的祝福和應許:即使大衛的子孫們違背合約,“我必不將我的慈愛全然收回”(33),大衛王國如日月永存(29,36),大衛君王“為世上最高的君王”(27)。

上帝無與倫比的恩典,不是當時的猶大人能夠理解的。第三部分表達了詩人的困惑:既然上帝起誓不改變約定,“決不向大衛說謊”(35),為什麼繼承大衛王位的君王的“冠冕踐踏于地”,大衛王國的“寶座推倒于地”(39—44)? 詩人最後祈求:“主啊,求你記念仆人們所受的羞辱”(50—51)。這段連續三次使用的“羞辱”(chārāph)和 22:6 的“我是蟲,不是人,被眾人羞辱”是同一詞。加爾文說:“所有先知都清楚表明,大衛見證他的王國的一切都適用於基督”;又說,關於大衛君王和主受難、被羞辱的詩“因聖靈預言的感染而寫”<sup>②</sup>。因此看來,第 89 首的最後不是抱怨大衛君王悲慘現狀,而是對未來彌賽亞為人類贖罪而受難作出的預言。

## 5. 期盼彌賽亞

第 89 首是一首以彌賽亞為主題的先知詩,顯示繼承大衛寶座的未

---

① 這個詞在聖經中有三個意義:(1) 複數的神靈(gods),(2) 死人的影子,(3) 活着的人。參見 C. E. L. Heureux, *Rank among the Canaanite Gods*, Scholars, 1979, pp. 220 - 230.

② J. Calvin, *Commentary on the Book of Psalms*, Grand Rapids: Eerdmans, 1963, vol. 1, pp. 362, 12.

来弥赛亚既是上帝的长子,又是君王和祭司,却遭受现实的羞辱和苦难。关于弥赛亚的这些预言一直到几百年后的新约时代才一一实现。当时的先知受圣灵默示而写下的预言,自己未必能够理解,在以后的以色列史中也未实现,但对圣经历史的连续具有特别意义;即,关于弥赛亚的诗不只有预示《新约》的意义,对《旧约》记载的以色列史也有整合意义。

被掳时期,先知的预言、民众的选民信仰、祭司的圣殿崇拜和大卫后裔的复国追求,整合在对弥赛亚的希望之中。第 132 首的结尾处,耶和華有三段祝福,把以色列人的希望整合在一起。

首先,“耶和華拣选了锡安”(132:13),并祝福那里的民众:“我要使其中的粮食丰满,使其中的穷人饱足”(15)。正如第 87 首所示,“锡安”象征万民出生和依赖的上帝之城,那里的居民是包括外邦人之内的新的拣选之民。“穷人”(‘ebhÿôn)和“粮食”(lechem)象征缺乏精神的人民和福音的哺育;其意义预示耶稣的福音:“神的粮就是那从天上降下来赐生命给世界的”(约翰福音 6:33)。

其次,上帝祝福祭司:“我要使祭司披上救恩,圣民大声欢呼”(16)。“圣民”(chāsîdh)原指利未人,此处对“祭司”和“圣民”的祝福,赐给未来的选民:“披上救恩”指他们因信基督而得救,“大声欢呼(rānān)”指他们宣讲福音。保罗和其他使徒承担“作神福音的祭司”(罗马书 15:16)的使命,实现了上帝的祝福。

最后对大卫子孙的祝福达到全诗的高潮:“我要叫大卫的角在那里发生;我为我的受膏者预备明灯”(17)。“大卫的角”的发生意味弥赛亚的降临,圣殿祭司撒迦利亚在耶稣诞生时说,上帝“在他仆人大卫家中,为我们兴起了拯救的角”(路加福音 1:68)。“明灯”(nēr)指大卫王国的延续(撒母耳记下 21:17)和照亮“外邦人的光”(以赛亚书 49:6)。这首诗用“角”和“明灯”表明“我的受膏者”即弥赛亚的普世救赎。

## 第二节 上帝在外邦的荣耀

### ——《但以理书》释义

#### 1. 主题和方法

耶和華在说到他救贖被擄以色列人的理由时说：“我行这事不是为你们，乃是为我的圣名，就是你们到的列国中所褻读的……我在他们眼前，在你们身上显为圣的时候，他们就知道我是耶和華”（以西结书 36: 22—23）。以色列人被擄固然给外邦人找到褻读耶和華圣名的口实，但耶和華通过被擄的以色列人在外邦显示出惟一真神的权能和荣耀。《但以理书》和《以斯帖记》记载以色列之神在巴比伦和波斯帝国的宫廷折服不可一世的外邦君王神迹，但以理预言世界历史走向和犹太人命运，被此后数百年的事实所验证。

希伯来圣经把《但以理书》和《以斯帖记》归于智慧书，而七十子圣经和《旧约》把《但以理书》归于先知书，把《以斯帖记》归于历史书。圣经的不同分类并不涉及所属经文的真实性程度，因为智慧人、先知和圣经史家只是从不同角度记载共同的历史中启示或拯救史事实。对一概否认神迹的真实和预言的验证的圣经批评者而言，《但以理书》和《以斯帖记》只是中东地区的宫廷文学或传奇故事中的一种，充其量反映犹太人的主观愿望或信仰，而无历史价值可言。关于《但以理书》的争论尤为激烈，现在流行观点认为该书是公元前 2 世纪马加比起义时的作品，伪托神的预言以鼓舞士气。<sup>①</sup>这不是什么新观点，早在 5 世纪，哲学家波菲利就指责《但以理书》中的预言是后人根据已经发生的历史假造的，哲罗姆对此进行反驳。<sup>②</sup>

---

① H. L. Ginsburg, *Studies in Daniel*, New York: Jewish Theological Seminary, 1948, pp. 5—30.

② Jerome, *Commentary on Daniel*, Grand Rapids: Baker, 1958.

17世纪帕斯卡提出一个解经原则：“同时证明两约——要一举而证明这两部书，我们只要看其中一部书的预言是不是在另一部书里得到实现。”<sup>①</sup>或者说，先知预言的真实性在于基督到来的历史必然性。他说：“对耶稣基督的最大证明是预言。也正是在这上面，上帝准备得最多……上帝就这样在一千六百年之中创造了先知们；并且在以后的四百年之中又把所有这些预言连同所有传播它们的犹太人散布到全世界上的各个地方。这便是对于耶稣基督的降生所做的准备”<sup>②</sup>。《但以理书》中的预言只能被合理地解释为“上帝的准备”，而不是后人的伪托，除非把《但以理书》成书时间延后到新约时代。公元前2世纪保存的死海古卷中包括《但以理书》，阿基尔对《但以理书》的亚兰文本（第2—7章）和希伯来文本（第1,7—12章）作比较语文学分析，证明其成书时间不晚于公元前5世纪。<sup>③</sup>

至于《但以理书》中的神迹，也需要从必要性和目的性来考察其真实性。神迹的施行者是上帝，上帝只在必要时行神迹，而不作无目的之神迹。圣经记载的神迹的必要性在于当下处境中的拯救，而目的性显现在以后的拯救进程之中。换言之，神迹是圣经记载的拯救史的关键环节：如无埃及“十灾”和“渡红海”的神迹，则无以色列史；如无以利亚的神迹，则无先知运动；如无击杀亚述大军以解救耶路撒冷的神迹，则无圣城圣殿的希望。同样，如无巴比伦和波斯宫廷中的神迹，则无耶和华一神论的存留和传播，因而也将没有新约的发生和传播。即使用世界历史的一般标准衡量，《但以理书》和《以斯帖记》中的历史记载符合当时中东地区政治、宗教、习俗和语言的细节，可以作为信史，而无理由当作传奇故事。否

① 帕斯卡：《思想录》，何兆武译，商务印书馆1997年版，第298页。

② 同上书，第331—332页。

③ G. L. Archer, "The Aramaic of the Genesis Apocryphon Compared with the Aramaic of Daniel", *New Perspectives on the Old Testament*, ed. by J. B. Payne, Waco: Word, 1970; "The Hebrew of Daniel Compared with the Qumran Sectarian Documents", *The Law and the Prophets*, ed. by J. Skilton, Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1974.

则,包含希腊异教神迹的希罗多德《历史》也应被归于传奇故事了。

《但以理书》按照但以理一生经历为线索,记载自约雅敬第三年即公元前 605 年到居鲁士三年即 535 年的 70 年被掳期中上帝的神迹和启示。这些神迹解释了被掳人群如何成为“剩余之民”的原因。被掳人群历经巴比伦和波斯两大帝国的军事动乱和政权变迁,却生活在相对安定、平和的环境;他们被偶像崇拜的外邦文化包围,却坚守耶和華一神论的启示和信仰;他们内心遭遇亡国被掳的痛苦,却不消沉,而能以悔改之心直面过去,满怀回归希望朝向未来。在人类历史上,一个亡国的民族在物质生活满足、文化融合的环境中,历经两代而仍能保持其独特信仰,这本身就是一个历史奇迹。《但以理书》把这一奇迹的原因归结为三条:上帝赐予他的仆人的智慧(第 1—2 章),向外邦帝王显神迹(第 3—6 章),对先知的默示(第 7—12 章)。这三个部分衔接得如此密切,以致几乎可以肯定出自一个作者<sup>①</sup>,认为后人创作和编辑成书的理由极不充分。更重要的是,这三部分记载的事实对当时被掳人群的现实影响:神的智慧鼓舞被掳人群保守传统,神迹促使外邦帝王保护和尊重被掳人群,默示给予被掳人群回归复兴的希望。以下从这三个方面解释《但以理书》在被掳时期的历史意义。

## 2. 智慧的来源

公元前 605 年,尼布甲尼撒“将约雅斤和王母、后妃、太监,与国中的大官,都从耶路撒冷掳到巴比伦去了”(列王纪下 24:15)。这些人不仅是人质,大部分人是被征用的人才。尼布甲尼撒推行文化同化政策,他从各国被掳人群中挑选聪慧的贵胄子弟到王宫学习,把他们改造、培养成帝国官员。但以理和他的三个朋友沙得拉、米煞、亚伯尼歌是被教育对

<sup>①</sup> 包德雯的结论是:“但以理书必然是出于一人之手,且作者精心计划如何来呈现其主题。”《丁道尔旧约圣经注释·但以理书》,台北:校园书号 2003 年版,第 68 页。

象,巴比伦人把他们的希伯来姓名改为异教姓名(1:7):“但以理”意思是“我的审判者是神”(dāniyē' l),改为“伯提沙撒”,意思是“尼波保护他”(bēlṭēsha' shshar);“哈拿尼雅”的意思是“耶和华显恩典”(chānanyāh),改为“沙得拉”,意思是“阿库(月神)的命令”(shdhrakh);“米沙利”的意思是“谁是上帝”(mīshā' el),改为“米煞”,意思是“谁是阿库”(mēshākh);“亚撒利雅”的意思是“耶和华帮助”(ʿazryāh),改为“亚伯尼歌”,意思是“尼波的仆人”(ʿābhēdh nēghô)。

巴比伦人虽然能够改变这四少年的姓名,却改变不了他们的信仰。《但以理书》如实记载他们在公开场合的异教名称,如尼布甲尼撒称他们为“沙得拉、米煞、亚伯尼歌”(2:14,26,28)和“伯提沙撒”(4:18,19);而但以理自述中依旧用希伯来姓名(如1:11,19)。

《但以理书》中的上帝也是双名。只是在第9章的默示中使用耶和华之名,公开场合如实记载但以理称颂“天上的神”,“至大的神”(2:19,45等),尼布甲尼撒称颂犹太人的神是“万神之神、万王之主”(2:47)和“至高神”(3:26,29)，“活到永远的神”(4:34),等。但以理等四人在巴比伦犹如亚伯拉罕在迦南,他们不得不使用异族人知道的至上神之名,宣扬耶和华之实;而不认识耶和华的异族人在事实面前,不得不尊重和颂扬亚伯拉罕的上帝。圣历史表明,“耶和华”和“神”的双名为文化交流所必需,也是耶和华一神论所能宽容的文化和谐。

然而,文化和谐和宗教宽容有底线,那就是不向偶像崇拜妥协。四少年既不认可强加给他们的异教姓名,也不服从异教习俗的教化。习俗渗透在衣食住行各方面,拒绝主流习俗要付出生活不便,甚至生命的代价。按照巴比伦习俗,国王的酒膳先供奉给偶像享用,但以理他们就“立志不以王的膳和王所饮的酒玷污自己”(1:8),只吃素菜和白水(12)。负责管理他们生活的“太监长”惟恐他们面黄肌瘦,但按他们要求试验10天,“他们的面貌比用王膳的一切少年人更加俊美肥胖”(16)。上帝的福佑不止于身体成长,“神在多样文字学问上,赐给他们聪明知识”(17)。

毕业廷试成绩显示,“他们的智慧聪明比通国的术士和用法术的胜过十倍”(20)。但以理被选拔在宫廷任职,其他三少年也在巴比伦省任职。但以理等四少年成长为智慧人的经历中虽然没有出现耶和華之名,却证明了圣经智慧书的基本教诲:“敬畏耶和華是智慧的开端,认识至圣者便是聪明”(箴言 9:10)。

耶和華智慧高于外邦智慧的优越性接受实践验证。正如当年亚伦之杖在法老宫廷上战胜了“博士和术士”的假蛇(出埃及记 7:12),但以理第一次为尼布甲尼撒解梦,在巴比伦王廷上解开了“巴比伦所有哲人(chākhām)”(2:12)或“术士(char ṭummîm)、用法术的(ʾashāphîm)、行邪术的(mēkhashshēphîm),和占星的(kaśdîm<sup>①</sup>)”(2:2)都不知道的梦象。但以理的解梦智慧来自他所称颂的“从亘古直到永远”(2:20)、“光明也与他同居”的上帝,上帝如他所求,“将智慧赐与智慧人,将知识赐与聪明人”(2:21)。神的智慧不但为但以理赢得信誉,而且挽救了无能的外邦“智慧人”的性命。

但以理把荣耀归于上帝,他对尼布甲尼撒说:“至大的神把后来必有的事给王指明”(2:45)。尼布甲尼撒“俯伏在地,向但以理下拜”,他说:“你既然显明这奥秘的事,你们的神,诚然是万神之神,万王之王”(46—47)。但以理称上帝为“至大的神”(即希伯来文的“至高的神”),这符合以色列人与不认识耶和華的外邦人交流的圣经语言规则。尼布甲尼撒叩拜但以理依赖的“万神之神,万王之王”,并不表明他皈依耶和華。事实上,巴比伦人崇拜的主神马达克、尼波和阿库都可被称作“万神之神,万王之王”。如包德雯说,“身为多神论者,尼布甲尼撒在他敬拜的众神之外,总是可以再加一位”<sup>②</sup>。尼布甲尼撒承认犹太人崇拜的上帝与巴比伦诸神的同等地位,虽然是折中主义的宗教政策,但被掳的以色列人却

① 据新国际本(NIV)译。kaśdîm 来自阿卡德文 kaldu,指行占星术的人,与来自迦勒底文的 kasdu(迦勒底人)不同。

② 《丁道尔旧约圣经注释·但以理书》,第 108 页:

因此而受惠,他们在巴比伦帝国信仰耶和华的权利因此得到保障。

公元前 590 年左右,身处巴比伦的以西结把“挪亚、但以理、约伯这三人”(以西结书 14:14,20)相提并论,这说明但以理那时已经誉满朝野。这三人都不是以色列史中的人物,挪亚在史前时代荣耀上帝,约伯在族父时代荣耀上帝,但以理在外邦荣耀上帝。但以理的智慧在外族显荣耶和華,为被掳人群赢得权利,所以希伯来圣经把《但以理记》列为与《约伯记》同类的智慧书。

### 3. 巴比伦宫廷中的神迹

以赛亚之后,耶和华不再在以色列人中行拯救的神迹,因为他已弃绝犹大和耶路撒冷,以致诗人悲痛地呼叫:“耶和华啊,你为何丢弃我?为何掩面不顾我?”(88:14)但是,耶和华用曲折的方式眷顾被掳的以色列人,他在外邦帝国宫廷显示神迹,震慑、折服帝王,致使外邦统治者不得不善待被掳的以色列人。被掳时期的作品中,只有《但以理书》中有上帝行神迹的历史记录。但以理和他的三个朋友是敬畏耶和华的“剩余之民”的代表,他们既是神迹的被救者,也是神迹的见证人。

#### (1) 火窑中的拯救

按常人的评价,尼布甲尼撒统一中东、建造巴比伦大城是丰功伟绩。从圣经角度看,他的成功背后的原因是,他是上帝招来的仆人(耶利米书 25:9,27:6,43:10)。但他却把功绩归于自己,狂妄自大。尼布甲尼撒在事业巅峰之际,在巴比伦城外的“杜拉平原”为自己建造高达 47 米的巨大金像。中东历史上没有帝王在生前为自己树像的先例,尼布甲尼撒可能误解他的梦中得到“你就是那金头”(2:38)的喻言,塑造金像以自我神化。金像的开光仪式更是偶像的狂欢。尼布甲尼撒召集帝国全体官员“总督、钦差、巡抚、臬司、藩司、谋士、法官和各省的官员”(3:2)到齐恭候,“角、笛、琵琶、琴、瑟、笙和多样乐器”(5)大作齐鸣,官员们匍匐崇拜,“各方、各国、各族的人民”在外地也要“俯伏敬拜”(7),如不从命,就要被

投入火窑烧死。

但以理和他的朋友们忠于职守,但崇拜帝王之像触犯了不得崇拜偶像的底线,他们无论如何不能妥协。沙得拉、米煞、亚伯尼歌三人被“几个迦勒底人”告发(3:8)。尼布甲尼撒大怒,下令把他们投入加温七倍的火窑,温度如此之高,连把这三人扔进火窑口的“壮士”也被烧灼致死。尼布甲尼撒透过观察孔,看到烈火中第四人“游行”,“相貌好像神子”(3:25)。他于是确定这三人得到他们的神的护卫,高喊请这三个“至高神的仆人”出来(26),“沙得拉、米煞、亚伯尼歌就从火中出来了”(26),毫发未损。尼布甲尼撒下令全国,凡有“谤渎沙得拉、米煞、亚伯尼歌之神的,必被凌迟,他的房屋必成粪堆,因为没有别神能这样施行拯救”(29)。

火窑中的拯救是《旧约》中罕见的“超自然神迹”,违背人所知道的自然规律。从这一神迹的效果来看,被控告的“犹大人”上升到国人不能冒犯的“至高神的仆人”,意味着被掳以色列人拒绝崇拜偶像的信仰自由得到保障,这是拯救史的必要环节。后人可以按照“合理的就是现实的”原理相信超自然神迹的合理性。从事件描述的细节看,官职和乐器的名称和火窑酷刑的存在,符合或至少不违背已知的历史事实。<sup>①</sup>反之,“编造想象”说很难解释这些细节的历史性。

## (2) 尼布甲尼撒的结局

尼布甲尼撒不顾第一次梦中“金、银、铜、铁、泥都一同砸得粉碎”(2:35)的警告,反倒自造金像,实属个人崇拜、自我神化的癫狂。在其精神完全崩溃的前夕,上帝第二次在梦中警告尼布甲尼撒。但以理解析梦中信息:“高得顶天”的树(4:20)象征他的权势,“守望者”是耶和华的先知;“田野的走兽住在其下”,相当于耶利米所说上帝“将田野的走兽给他使用”(耶利米书 27:6,28:14);“这树砍伐毁坏”和他“与地上的兽一同吃草”(23),相当于以赛亚关于巴比伦的预言:“豺狼必在她宫中呼号,野狗

<sup>①</sup>《丁道尔旧约圣经注译·但以理书》,第 113—117 页。

必在他华美殿内吼叫”(以赛亚书 13:22)。最后,上帝要挽救尼布甲尼撒,他“被赶出离开人子(和合本译作‘世人’)”,“经过七期”,“等你知道至高者在人的国中掌权”(25),将恢复健康。

尼布甲尼撒等了 12 个月,未见变化,遂无视上帝警告,夸口大巴比伦是“我用大能大力建为京都,要显我威严的荣耀”(30)。话即说出,梦中启示就应验在他身上。他变成疯子,在露天过着野兽般生活。7 年后病愈,这个不可一世的君王终于低下高傲的头,“称颂至高者,赞美尊敬活到永远的神”(34),“赞美、尊崇、恭敬天上的王”(37)。“永远的神”即但以理称颂的“从亘古直到永远”的上帝(2:20)。“永远的神”在圣经中仅适用于耶和华,“天上的王”即但以理向他宣扬的“天上的神”(עֵלֹהֶהַשְּׁמַיִם 或亚兰文 ʿēlāhshēmayyā)。这名称在被掳后经文中出现 22 次,均指惟一上帝耶和华。尼布甲尼撒用这些尊称赞扬上帝,表明他最后知道以色列圣者是惟一真神。

尼布甲尼撒发疯和病愈后称颂上帝的记载,虽然离奇,但可理解。巴比伦帝国编年史于尼布甲尼撒十一年即公元前 584 年中断,直接跳到那波尼达继位的 555 年。这或可用巴比伦人隐瞒他们羞于承认事实来解释。尼布甲尼撒的疯病症状与医学上的“狂狼症”符合。优西比乌和约瑟夫引用公元前四世纪野史中关于尼布甲尼撒发疯的记载,作为《但以理书》的旁证。<sup>①</sup> 尼布甲尼撒称颂上帝的记载(4:34—37),与死海古卷中发现的“那波尼达祷告”相似,这是犹太教拉比模仿《但以理书》的作品,而不是相反<sup>②</sup>;正如次经是正典的模仿,而不是相反。这个道理与中东神话文学是圣经启示的蜕变而不是相反的道理一样。

### (3) 上帝的手指

《但以理书》记载“伯沙撒王为他的一千大臣设摆盛筵”(5:1)。古代

① 《丁道尔旧约圣经注释·但以理书》,124—126 页。

② 同上书,134—136 页。

史学著作记录的新巴比伦王国的最后君王是那波尼达(Nabonidus, 555—539 BC),而无伯沙撒王的名号。圣经批评者企图以此证伪《但以理书》记载的历史真实性。20世纪初发现的一块文字泥版,记载了那波尼达十二年(543 BC)与儿子伯沙撒的共同誓言,证实巴比伦末代帝王是父子共同执政。<sup>①</sup>看来,公元前6世纪的《但以理书》比公元前5世纪希罗多德的《历史》更熟悉巴比伦历史。

在居鲁士率领波斯大军压境之际,伯沙撒王依然过着醉生梦死的生活。他在亡国之夜大宴群臣,固然是个人的昏庸,但上帝不能容忍的是,筵宴上使用从耶路撒冷圣殿掠夺来的“金银器皿”(5:2)。尼布甲尼撒把这些器皿供之于神庙,存放在库房(1:2),尚不敢用作酒器。伯沙撒王和大臣、皇后、妃嫔一面“用这器皿饮酒”,一面却“赞美金、银、铜、铁、木、石所造的神”(5:4)。上帝岂能容忍亵渎圣殿的神器,于是偶像的筵宴上出现怪异现象:“忽有人的指头显出,在王宫与灯台相对的粉墙上写字”(5:5)。字形如下第一行所示。<sup>②</sup>

שׁ ^ 3 7 7 1	L ק ח	כ ש ם	כ ש ם
(ופרסין)	תקל	מנא	מנא
读音:wphrsyn	thql	mn <sup>1</sup>	mn <sup>1</sup>
翻译:乌法珥新	提客勒	弥尼	弥尼

“巴比伦所有哲人”都不认得这些字,但以理被请来破解了上帝之谜。这些从右到左读的文字是亚兰文:“弥尼”(mēn, 记数)表示“神已经数算你国的年日到此完毕”;“提客勒”(tēqēl, 衡量)表示“你被称在天平里,显出你的亏欠”;“乌法珥新”(ûpharsîn, 一半)表示“毗勒斯”(pērēs. 分裂),表示“你的国分裂,归与玛代人和波斯人(pārās)”(5:26—28)。

果然,“当夜,迦勒底王伯沙撒被杀。玛代人大流士年六十二岁,取了

<sup>①</sup> R. P. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar*. Yale University Press, 1929, p.96.

<sup>②</sup> G. L. Archer, *Daniel*, Expositor's Bible Commentary, vol. 7, Grand Rapids: Zondervan 1985, p.74, 5:25 注释。

迦勒底国”(5:30—31)。希罗多德在《历史》中描述了巴比伦城墙固若金汤,居鲁士顺着幼发拉底河枯水河道进入城内,而“城区中部的居民更本不晓得这事件(由于那时他们正在举行祝祭),而在继续纵情地跳舞,寻欢作乐”<sup>①</sup>。希罗多德不知道巴比伦人何以如此疏忽大意,《但以理书》告诉我们,这是偶像崇拜者“竟向天上的主自高”(5:23)的“祝祭”得到的现报。

#### 4. 波斯宫廷中的神迹

希罗多德说,居鲁士攻陷巴比伦城。圣经批评者以此为证据,断定《但以理书》中“玛代人大流士年六十二岁,取了迦勒底国”的记载不是事实。其实这两个记载并无矛盾。据《历史》记载,波斯与米底王室联姻,居鲁士是米底王阿斯塔格斯(Astyages)的外孙,公元前558年推翻外公王权,统一两个王室。<sup>②</sup>但以理说巴比伦王国被“玛代人(即米底人)和波斯人”所分割背后的历史事实是,波斯帝国有一个短暂的米底王和波斯王并立时期。居鲁士率领米底和波斯联军于539年攻陷巴比伦城,立米底王族薛西斯(圣经译作亚哈随鲁或Ahasuerus)的儿子、62岁的大流士(dāreyāwēsh,即“王家唯一人”)为巴比伦王留守,居鲁士本人则以波斯王身份统帅大军南下。《但以理书》的文字透露这一事实:大流士“取了迦勒底国”(5:31)。“取了”的亚兰文qabbēl的确切含义是“接收”;又说:“玛代族亚哈随鲁的儿子大流士立为迦勒底国的王”(9:1)，“立为”是希伯来文被动形式hāmēlakh,意思是“使他被立为”。这两个动词表示“玛代人大流士”的王权来自一个比他更有力量的人,即波斯王居鲁士。“英王本”的注释说:“居鲁士野心勃勃,在别国征战,大流士因而得到国王的头衔,实际上国王是居鲁士。”《但以理书》还说:“大流士随心所欲,立一百二十个总督治理通国”(6:1)。“随心所欲”暗含僭越之意,这是说大流士代

<sup>①</sup> 希罗多德:《历史》第一册,王以铸译,商务印书馆2005年版,第96页。

<sup>②</sup> 同上书,第68页。

居鲁士“治理通国”的大权。大流士当巴比伦王不到 2 年(539—538 年),居鲁士于 537 年班师回巴比伦城后即取而代之,自称是“世界之王,正统之王,苏美尔与阿卡德之王,天下四方之王”。

大流士王重用但以理当总长,管辖群臣,“王又想立他治理通国”(6:3)。米底各级官员嫉妒这个犹太大掌权,游说大流士王立法三十日内禁止宗教崇拜:“若向王以外或向神、或向人求什么,就必扔在狮子坑中”(7)。这一禁令表面上要树立大流士王的权威(禁止崇拜“王以外的人”可能针对居鲁士),实际上是专为但以理设立的陷阱。他的政敌知道,但以理不可一日不拜他的神,而外邦人可以在 30 日之内不闻不问他们的神。

但以理不顾禁令,在家中面向耶路撒冷,“一日三次,双膝跪在他神面前,祷告感谢,与素常一样”(6:10)。这个私家隐秘被政敌告发。大流士王虽有心保护但以理,也不得不按章行事,因为“玛代人和波斯人有例,凡王所立的禁令和律例都不可更改”(15)。但以理被投进狮子坑,大流士王彻夜不眠,次日黎明,赶往狮子坑,“哀声呼叫”:“永生神的仆人但以理啊,你所常侍奉的神能救你脱离狮子吗?”(20)回答是肯定的。“但以理从坑里被系上来,身上毫无伤损,因为信靠他的神”(23)。

上帝“封住狮子的口”(21)是神迹,但不违反自然规律,因为狮子并不必然吃人。但以理的政敌大概争辩说,坑里的狮子已被人驯服。大流士命令他们也到狮子坑里试一试,他们“还没有到坑底”,就被狮子撕咬粉碎(24)。

在铁的事实面前,大流士“晓谕住在全地各方、各国、各族的人”说:“要在但以理的神面前,战兢恐惧,因为他是永远长存的活神,他的国永不败坏,他的权柄永存无极。他庇护人,搭救人”(25—27)。这首颂歌是尼布甲尼颂歌的姊妹篇,它可以解释居鲁士释放以色列人回归诏书(历代志下 36:23,以斯拉记 1:2—4)的历史根源。居鲁士不可能对犹太人的上帝在波斯宫廷的神迹和前任的诏书一无所知,但以理在波斯宫廷“大享亨通”的显赫地位一直持续到“居鲁士在位的时候”(6:28),居鲁士

的决策不可能不受但以理的影响。

## 5. 默示大全

大致来说,《旧约》记载先知遇见的默示(matstsa')的途径计有4种:异象(如创世记15:1),梦(如撒母耳记3:3),谜语(如以西结书17:2),以及绝大多数场合,耶和華“说”(āmar 或 nēum)或“临到”(hāyā)的“话语”(dābhār)。《但以理书》可谓这四种默示的集大全。除二次解梦和解文字谜,第7—12章记录但以理得到的四次默示,分别发生在“巴比伦王伯沙撒元年”(7:1)即公元前543年,“伯沙撒王在位第三年”即541年,大流士元年(9:1)即537年,“居鲁士第三年”(10:1)即535年。这四次默示不但包括四种方式,而且预示从被掳、回归、新约,直到末世的拯救史重要事件。更为神奇的是,与拯救史相关的世界史大事和细节也被预见,也留下一些难解之谜。让我们体会这些梦、异象、预言和谜的神奇之处。

### (1) 梦

第一次默示是梦象,与尼布甲尼撒第一次得到梦象相似。第一次梦象中大像的四个部分变成四兽,代表巴比伦、波斯、希腊和罗马等四大帝国的兴起和灭亡。第四兽尤其凶恶,头有十角(7:7),象征罗马王国十个敌基督的皇帝(启示录17:7),其中“一小角”(尼禄)把先前的三个角“连根被它拔出来”(8),即毁坏提比略、卡里古拉和克劳狄的帝国根基。

一位“侍立者”向但以理解释梦象的意义,那个“制伏三王”的恶王“必向至高者说夸大的话,必折磨至高者的圣民,必想改变节期和律法。圣民必交付他手一载、二载、半载”(25)。这是指尼禄公元66年发起大迫害,直到68年被推翻。罗马皇帝敌基督的伎俩是亵渎、迫害和反圣经。最终结果是:“审判者必坐着行审判,他的权柄必被夺去,毁坏,灭绝,一直到底”(7:26)。

如同尼布甲尼撒梦中得到“天上的神必另立一国,永不败坏”(2:44)的启示,但以理梦中看王座上羔羊的荣耀:“见有宝座设立,上头坐着亘

古常在者,他的衣服洁白如雪,头发如纯净的羊毛”(7:9),以及“人子”统治的上帝之国:“有一位像人子的,驾着天云而来,被领到亘古常在者面前,得了权柄、荣耀、国度,使各方、各国、各族的人都侍奉他”(7:13—14)。“人子”在福音书中是耶稣的独称,在《旧约》中,耶和華称以西结为“人子”,天使加百列称但以理为“人子”(8:17),而但以理看到“有一位像人子的”是基督。“人子”的基本意义是代表人类的人,被掳时期的先知因被赋予世界眼光而被称人子,耶稣因要施行普世救赎而自称人子。尚不理解普世救赎的但以理,看到基督降临的异象是末世的兆象,“像人子的”是“人子—神子”的预表,其真相要到新约时代才能逐渐明显。

### (2) 异象

公元前 541 年得到的第二次默示是眼见的异象,比第一次梦中异象的意义更清楚。天使加百列向但以理解释说,“双角的公绵羊”代表“玛代和波斯王”,“公山羊”代表“希腊王”(20—21),它中间的“大角”折断统治中断,从断根上长出的四角代表分裂出“四国”(22),其中有一恶王“任意而行,又必毁灭有能力的和圣民”(8:24),“攻击万君之君,至终却非因人手而灭亡”(25)。

这些预言指向亚历山大帝国及其分裂,以及塞琉古王伊皮法尼斯践踏圣殿、残害犹太人的历史事实。圣经批评者断定《但以理书》是马卡比起义的产物,因为他们不相信 400 年前的人能够作出如此准确的预言。如果真是这样的话,书中关于罗马帝国预言的准确性岂不意味着此书也是基督使徒的伪托吗?只相信人的经验而不相信神的默示的人在圣经中将处处面临这样荒谬的问题。

### (3) 预言

居鲁士第三年,被掳人群已经回到耶路撒冷,但以理在“底格里斯大河”看到三位神人的异象:“一人身穿细麻衣,腰束乌法精金带”(10:4—5),他说:“我来要使你明白本国之民日后必遭遇的事”(10:14);“有一位像人的”,但以理称他为“主”(16),自称“我主的仆人”(17);“有一位形状

像人的”(18),他说:“我要将那录在真确书上的事告诉你”。这三位一体的“人”或“像人的”的神告诉但以理的预言(11:2—12:3)。这些预言与居鲁士以后的世界史事实惊人的一致。以下列表对照预言和史实。<sup>①</sup>

<ul style="list-style-type: none"> <li>· 11:2:“波斯还有三王兴起”</li> <li>· 2:“第四王”“必激动大众攻击希腊国”</li> <li>· 3:“必有一个勇敢的王兴起,执掌大权,随意而行”</li> <li>· 4:“他兴起的时候,他的国必破裂,向天的四方”</li> <li>· 4:“归与他后裔之外的人”</li> <li>· 5:“南方的王必强盛”</li> <li>· 5:“他将帅中必有一个比他更强盛,执掌权柄”</li> <li>· 5:“他的权柄甚大”</li> <li>· 6:“过些年后,他们必互相连合,南方王的女儿必就了北方王来立约”</li> <li>· 6:“这女子和引导她来的,并生她的,以及当时扶助她的,都必交与死地”</li> <li>· 7:“这女子的本家必男生一子继续王位,他必率领军队进入北方王的保障”</li> <li>· 8:“将他们的神像和铸成的偶像,与金银的宝器掠到埃及去”</li> <li>· 9:“北方的王必入南方王的国,却要仍回本地”</li> <li>· 10:“北方王的二子必动干戈……直到南方王的保障”</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>· 冈比西(公元前 529—522),高默达(521)和大流士一世(522—486)</li> <li>· 薛西斯(486—465)发动希波战争(490—479)</li> <li>· 亚历山大大帝于 334—324 年东征,“随意而行”,天下无敌</li> <li>· 323 年亚历山大逝世,被征服的土地分裂为四:埃及的托勒密王朝,叙利亚和西亚的塞琉古王朝,色雷斯—小亚细亚联盟和希腊本土的安提柯王朝</li> <li>· 亚历山大的遗腹子亚历山大四世被弑</li> <li>· 托勒密一世(320—285)占领巴勒斯坦等地</li> <li>· 亚历山大将领塞琉古击败其他将领,于 310 年建立塞琉古王朝</li> <li>· 塞琉古一世与托勒密王朝交战</li> <li>· 两国于 252 年签定和约,托勒密二世(285—246)把女儿贝妮基(Bernice)嫁给安条克二世</li> <li>· 前王后害死贝妮基及其儿子,又于 247 年毒死国王,以太后身份控制了朝政</li> <li>· 托勒密三世(246—221)为报复妹妹贝妮基之死,侵入塞琉古,占领首都安条克</li> <li>· 从安条克夺回了 524 年被波斯人从埃及掠走的战利品</li> <li>· 230 年,塞琉古二世反攻叙利亚北部和腓尼基,得胜回国</li> <li>· 塞琉古二世的第二个儿子三世(246—223)于 220 年攻占小亚细亚和巴勒斯坦,直到埃及要塞拉菲亚(Raphia)</li> </ul>
--	--

<sup>①</sup> 右栏的世界史事件摘自朱龙华:《世界历史》(上古部分),北京大学出版社 1991 年版,第 233, 253, 399—409, 463—477, 519 页,以及塞西斯·罗斯:《简明犹太民族史》,山东大学出版社 1997 年版,第 59—128 页。表中年代均为公元前。

续 表

<ul style="list-style-type: none"> <li>· 11—12:“南方王必发烈怒,出来与北方王争战……北方王的军兵必交付他手”</li> <li>· 13—16:“北方王必回来摆列大军,……攻取坚固城,南方的军兵必站立不住”</li> <li>· 16:“无人在北方王面前站立得住。他必站在那荣美之地,用手施行毁灭”</li> <li>· 17:“他必定意用全国之力而来,立公正的约,照约而行”</li> <li>· 17:“将自己的女儿给南方王为妻,想要败坏他,这计却不得成就,与自己毫无益处”</li> <li>· 18:“其后,他必转回夺取了许多海岛”</li> <li>· 18:“但有一大帅(qātsin),除掉他令人受的羞辱,并且使这羞辱归他本身”</li> <li>· 19:“他就必转向本地的保障,却要绊跌仆倒,归于无有”</li> <li>· 20:“必有一人兴起接续他为王,使横征暴敛的人通行国中的荣美地。这王不多日就必灭亡”</li> <li>· 21:“必有一个卑鄙的人兴起接续为王,人未曾将国的尊荣给他,他却趁人坦然无备的时候,用谄媚的话得国”</li> <li>· 22—23:“必有无数的军兵势如洪水,……与那君结盟之后,他必行诡诈”</li> <li>· 23—24:“他必上来以微小的军成为强盛。趁人坦然无备的时候,他必来到国中极肥美之地”</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>· 217年,托勒密四世(221—205)在拉菲亚战役取得胜利,重新控制腓尼基和巴勒斯坦</li> <li>· 塞琉古于202年卷土重来,在200年的潘纽姆(Panium)战役击败托勒密五世(205—180),占领西顿</li> <li>· 塞琉古三世于201年攻占迦萨城,198年占领耶路撒冷,惩罚犹太人,中亲埃及势力</li> <li>· 塞琉古三世被犹太人视为解放者,帮助犹太人修建圣殿</li> <li>· 197年,塞琉古三世将女儿克利奥帕特拉嫁给10岁的托勒密五世,企图控制朝政,但克利奥帕特拉忠于丈夫;181年托勒密五世去世后,克利奥帕塔王后执政,断绝与塞琉古关系</li> <li>· 196年起,塞琉古三世占领罗得岛、克利特岛等爱琴海岛屿和色雷斯</li> <li>· 189年,罗马统帅西庇阿在萨拉密岛击败塞琉古大军;塞琉古三世被迫接受屈辱的条约:割地,赔款,裁军,交人质</li> <li>· 塞琉古三世放弃叙利亚以外的所有领土,187年,为收敛战争赔款而搜刮神庙,被民众所杀</li> <li>· 他的长子塞琉古四世指使税务官希罗德到耶路撒冷圣殿搜刮财富未果<sup>①</sup>,希罗德反过来毒死塞琉古四世</li> <li>· 塞琉古四世的合法继承人应是儿子德迈特里一世,其叔伊皮法尼斯利用他在罗马当人质的机会,骗取人们信任,于175年登上王位(安条克四世)</li> <li>· 托勒密六世(菲洛麦特)企图收复巴勒斯坦和腓尼基,兵败被伊皮法尼斯俘虏,伊皮法尼斯与阶下囚结盟,借此控制托勒密王朝。</li> <li>· 伊皮法尼斯多次利用安息日入侵巴勒斯坦,废黜大祭司奥尼阿斯,先后任命门尼劳斯等人为大祭司,帮助他控制、掠夺巴勒斯坦</li> </ul>
---	---

① 2 Maccabees 3:7—40, 天使的显现阻止希罗德所为。

续 表

<p>· 25—26：“他必奋勇向前，率领大军攻击南方王，南方王也必以极大极强的军兵与他争战，却站立不住，因为有人设计谋害南方王。吃王膳的，必败坏他”</p> <p>· 27：“这二王，他们心怀恶计，同席说谎，计谋却不成就”</p> <p>· 28：“北方王必带许多财宝回往本国，他的心反对圣约，任意而行，回到本地”</p> <p>· 29—30：“他必返回，来到南方，后一次却不如前一次，因为基提战船必来攻击他，他就丧胆而回”</p> <p>· 30：“又要恼恨圣约，任意而行。他必回来联络背弃圣约的人”</p> <p>· 31：“这兵必亵渎圣地，就是保障。除掉常献的燔祭，设立那行毁坏可憎的”</p> <p>· 32：“惟独认识神的子民必刚强行事”</p> <p>· 33：“民间的智慧人必训诲多人，然而他们多日必倒在刀下，或被火烧，或被掳掠抢夺”</p> <p>· 34：“他们仆倒的时候，稍得扶助，却有许多人用谄媚的话亲近他们”</p> <p>· 35：“智慧人中有些仆倒的，为要熬炼其余的人，使他们清纯洁白，直到末了”</p> <p>· 36—39：“王必任意而行，自高自大，超过所有的神，……凡承认他的，他必将荣耀加给他们，使他们管辖许多人，又为贿赂分地与他们”</p> <p>· 40：“南方王要与他交战，北方王必用战车、马兵和许多战船，势如暴风来攻击他，也必进入列国如洪水泛滥”</p>	<p>· 托勒密王朝另立菲洛麦特弟弟菲斯康为王；172年，伊皮法尼斯入侵埃及，推翻菲斯康，送回菲洛麦特（“吃王膳的”）当傀儡</p> <p>· 菲洛麦特不甘心当傀儡，与菲斯康联合，驱除伊皮法尼斯在埃及的势力</p> <p>· 伊皮法尼斯顺道耶路撒冷，掠夺圣殿财产</p> <p>· 169年伊皮法尼斯再次入侵埃及，围攻亚历山大城，埃及向罗马求援，罗马统帅莱纳斯命令伊皮法尼斯撤军</p> <p>· 168年，伊皮法尼斯返回时，耶路撒冷发生反塞琉古的起义，伊皮法尼斯伙同门尼劳斯，杀害8万起义者</p> <p>· 伊皮法尼斯在圣殿设立宙斯神像，全面废止以色列人传统宗教习俗</p> <p>· 168年，以法莲人祭司马蒂亚斯发动起义，167年起，他的儿子马加比·犹大领导起义</p> <p>· 起义遭到伊皮法尼斯和后继者残酷镇压，以“虔诚派”为骨干的起义力量不屈不挠</p> <p>· 起义者赶走外族统治者，马卡比家族建立哈斯蒙尼王朝，小人当道，内讧不断</p> <p>· 虔诚派演变为执掌政权的撒都亚派和法利赛派，以及在民间熬炼信仰的艾赛尼派</p> <p>· 罗马人横行霸道，“任意而行”，不崇拜古人敬畏的至上神，以母狼为罗马保护神，神化皇帝，亵渎上帝；在政治上利用外族人统治外族，如分封希律为王统治巴勒斯坦</p> <p>· 罗马从东北向西南，从水陆两路入侵中东，中东列国不敌来自北方的侵略；64年罗马灭亡塞琉古王朝</p>
---	---

续 表

<p>· 41:“又必进入那荣美之地,……但以东人、摩押人和一大半亚捫人必脱离他的手”</p> <p>· 42—44:“埃及地也不得脱离……要将多人杀灭净尽”</p> <p>· 45:“他必在海和荣美的圣山中间设立他如宫殿的帐幕;然而到了他的结局,必无人能帮助他”</p> <p>· 12:1—3:“那时,保佑你本国之民的天使长米迦勒必站起来,并且有大艰难,……智慧人必发光,如同天上的光;那使多人归义的,必发光如星,直到永永远远”</p>	<p>· 公元前 63 年,罗马统帅庞培占领耶路撒冷,两河流域和西亚草原仍被有外约旦民族血统的安息王朝所控制</p> <p>· 公元前 45 年恺撒征服埃及,被征服国家的反抗都被镇压</p> <p>· 罗马建立环地中海的帝国,坐落在七座山丘的罗马城昌盛一时,最终无可挽回地衰落灭亡</p> <p>· 道成肉身,耶稣诞生,圣灵降临,使徒传道,基督徒遭迫害,……福音光照,因信称义,拯救的启示直到末日</p>
--	--

人们常把两约之间称作“沉默的四百年”,这一说法不甚准确,因为这 400 年历史的主要事件在《但以理书》的预言中已有相当精确的表述。次经《马加比书》记载的事实,部分地验证《但以理书》中的预言。圣经的历史是不间断的,《旧约》预言的两约之间事件,正如帕斯卡所说,乃是上帝为“耶稣基督的降生所做的准备”<sup>①</sup>。

#### (4) 数字之谜

但以理当然不知道预言由何人或在何时、何地实现,他只是如实记录看到的异象和听到的话,留待历史检验。上帝预言是可检验的、持续在一定时间中的事件,事件的起点和终点是未知数,因而时间的数字变成谜语。如果说,第一次默示中“一载、二载、半载”(7:25)现被证实为尼禄镇压基督徒的二年半时间;第二次默示中“二千三百日”现被证实为伊皮法尼斯占领耶路撒冷、践踏圣殿的时间,那么后二次默示中的数字直到现在仍是未解之谜。

大流士王元年即公元前 539 年,但以理知道耶利米关于耶路撒冷荒凉 70 年的预言(9:2),祈求上帝实现先知的预言。天使加百列用数字指

<sup>①</sup> 帕斯卡尔:《思想录》,何兆武译,商务印书馆 1997 年版,第 331—332 页。

示耶路撒冷复兴和再次毁灭的时间：“为你本国之民和你圣城，已经定了七十个七”(24)；“从出令重新建造耶路撒冷，直到有受膏君的时候，必有七个七和六十二个七”(25)；“过了六十二个七，那受膏者必被剪除”(26)；此后，“必有一王的民来毁灭这城和圣所”(26)；“一七之内，他必与许多人坚定盟约；一七之半，他必使祭祀与供献止息”(27)。历史的过程被清楚揭示：重建圣殿—基督(受膏者)来临—基督受难—罗马毁灭圣殿—罗马统治巩固—犹太人被驱散到世界各地。但是，这些“七”表示的时间，依然是难解之谜。

第四次默示的最后，三人中一人问：“穿细麻衣的”，“这奇异的事到几时才应验呢？”(12:6)他回答说：“要到一载、二载、半载，打破圣民权力的时候，这一切事就都应验了”(7)。但以理提出问题：“我主啊，这些事的结局是怎样呢？”(8)他回答说：“从除掉常献的燔祭，并设立那行毁坏可憎之物的时候，必有一千二百九十日。等到一千三百三十五日的，那人便为有福”(11—12)。这些数字与那些“七”有何联系？虽然有多种猜测，但没有共识。

《但以理书》最后的启示是，人们不能知道确定的解，因为“这话已经隐藏封闭，直到末时”(9)。重要的是知道死人在末日复活：“有得永生的，有受羞辱、永远被憎恶的”(2)。有智慧人应“使自己清静洁白，且被熬炼”(10)。无论末日何时到来，都要耐心“等候结局”，因为死后得“安歇”，末日复活“享受福分”(13)。可以说，《但以理书》设下数字之谜，目的不是让后人解开它，而是防止人们滥用智慧猜测它。但以理式的智慧人知道末日复活的道理，相信圣经预言而身体力行之。

### 第三节 第二圣殿

圣经记载先知预言的“七十年”指两个事件：一是从预言被掳到实际回归，二是从圣殿毁灭到重建完工。这两件事不是一回事。第一，“约雅敬第四年”(耶利米书 25:1)即公元前 605 年，耶利米预言被掳犹太人七十年后

返回耶路撒冷(25:12);果然,“巴比伦王居鲁士元年”(以斯拉记 5:13)即公元前 537 年下诏遣返以色列人,二年后即 535 年,第一批返回的以色列人聚集到耶路撒冷(3:1),距耶利米预言时正好 70 年。第二,耶路撒冷于公元前 586 年被毁时(耶利米书 29:2),耶利米预言:“为巴比伦所定的七十年满了以后,我要眷顾你们”(29:10);果然,第二圣殿于大流士一世六年(以斯拉记 6:15)即公元前 516 年完工。可谓天道恢恢,丝毫不爽。

重建圣殿和修复耶路撒冷城也不是一回事。第二圣殿建成 70 年之后,“亚达薛西王二十年尼散月”(尼希米书 2:1)即公元前 445 年 10 月 2 日,尼希米启程回耶路撒冷,领导犹太居民修建城墙,“以祿月二十五日”即,“城墙修完了,共修了五十二天”(6:15)。在长达五个朝代(居鲁士,冈比西,大流士一世,薛西斯和阿塔薛西斯一世)的 90 年时间里,以色列人历经千辛万苦,终于完成重建圣殿和耶路撒冷的事业。《以斯拉书》、《尼希米书》和《哈该书》、《撒迦利亚书》和《玛拉基书》记载这三件事有不同角度:回归重建圣殿有赖于上帝福佑和先知激励,重修耶路撒冷城墙是犹太人热忱工作的结果,而他们从内心回归上帝的任务尚未完成,等待上帝更大的拯救和恩典。

## 1. 回归耶路撒冷

以赛亚早已预言居鲁士“必建造我的城,释放我被掳的民”(44:28),“必下令建造耶路撒冷,发命立稳圣殿的根基”(45:13)。历史书记载,耶和華“激动居鲁士的心”,使他下诏让犹太人回归建造圣殿(历代志下 36:22,以斯拉记 1:1)。居鲁士是如何被“激动”的呢?约瑟夫说,居鲁士读到 210 年前以赛亚关于他的预言,“他对上帝的权能感到惊异,并迸发出一个愿望,一定要使这书上说写的成就”<sup>①</sup>。如果人们追问,居鲁士如何能够看到并读懂希伯来圣经呢?那么可以在《但以理书》中找到答案:

<sup>①</sup> Josephus, *Antiquities*, 11.1,《约瑟夫著作精选》,王志勇等译,北京大学出版社 2004 年版,第 184 页。  
居鲁士应在 160 多年后读到以赛亚于 701 年之后关于他的预言,参见第 4 章 5 节 6 条 3 款。

“到居鲁士王元年,但以理还在”(1:24),“但以理当大流士王在位的时候和波斯王居鲁士在位的时候,大享亨通”(6:28),“我但以理从书上得知耶和華的话临到先知耶利米,论耶路撒冷荒涼的年数,七十年为满”(9:1)。这些记载为居鲁士下诏书埋下伏笔。

居鲁士于公元前 537 年取代“玛代人大流士”当巴比伦王,这一年即“居鲁士元年”。居鲁士下达诏令,称“耶和華天上的神,已将天下万国赐给我,又嘱咐我在犹大的耶路撒冷为他建造殿宇。你们中间凡作他子民的,可以上去,愿耶和華他的神与他同在”(历代志下 36:23,以斯拉记 1:2)。

居鲁士当然不是耶和華一神论的崇拜者<sup>①</sup>,经外史料表明,居鲁士对被征服的列国的诸神兼收并蓄,他释放被掳在巴比伦的列国人,准许他们回去恢复被毁的神殿,是为了让各国人“每日均为我的长寿向彼勒和尼波代求。又愿诸神代我向我主马尔杜克明示:‘居鲁士王和他的儿子冈比西信奉你’”<sup>②</sup>。居鲁士继承巴比伦宗教传统,同时承认耶和華是“天上的神”。正如尼布甲尼撒的折中主义的宗教政策,客观上有利于被掳的犹大人坚持耶和華一神论的信仰,居鲁士更为宽松的宗教混合政策也有利于耶和華一神论的复兴。

上帝不止一次“激动”人的自私之心,促成他的事业(如撒母耳记上 1:6,下 24:1,历代志上 5:26);上帝不止一次膏立外邦君王作他的仆人,实现他的计划(列王纪下 8:13,耶利米书 25:9,27:6),居鲁士是最突出的一例(以赛亚书 44:28,45:1,13)。既然回归重建的计划早在被掳前业已决定(如何西阿书 6:11,以赛亚书 14:2),那么上帝先定居鲁士作为这项意义深远的计划的启动者,岂不是顺理成章的吗?

居鲁士诏书中提到准备回归的两类人:一是“你们中间凡作他子民的”(1:3),二是“凡剩下的人”(1:4)。居鲁士不自觉地把上帝“子民”当

<sup>①</sup> 和合本《以斯拉记》1:3 括号中“只有他是神”在很多古抄本中阙如,可能是后人所加的注释。

<sup>②</sup> J. B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton University Press, 1969, p. 316.

作“剩余之民”。“剩余之民”的政治身份是南国遗民,即“犹大和便雅悯的族长、祭司、利未人”<sup>①</sup>(1:5),但他们的回归是胜利凯旋,《以斯拉记》四处提到从巴比伦“上耶路撒冷”(1:5,17;7:7,13)的说法,表示以色列人向耶和华的回归。

《以斯拉记》统计回归人数有两种方法:一是按家族统计,各家人数之和为 29,818 人(2:3—60),《尼希米记》统计各家人数之和是 31,089 人(7:8—61),而次经《以斯拉记上》统计各家人数之和是 30,143 人(5:9—37)<sup>②</sup>;二是总数,三书的数字相同:“共有四万二千三百六十名;此外,还有他们的奴婢七千三百三十七名,又有歌唱的男女二百名”(以斯拉记 2:64—65,尼希米记 7:66—67,次经以斯拉记上 5:41—42)。总数和家族人数总和之间有 2 万人的差额,可能是很多失去家谱的人无法记入各家人数所致。统计数字的重要性在于说明回归人数之多。现存史料表明犹大人在巴比伦生活境况舒适,而荒废几十年的耶路撒冷不适于人居住。但耶路撒冷始终是被掳一代心目中的“上帝之城”,他们在“巴比伦的河边”弹唱“锡安之歌”:“耶路撒冷啊,我若忘记你,情愿我的右手忘记技巧”(诗篇 137:1—5)。在人类历史上,70 年时间足以使少数民族融入主流文化;但先知预言的“以色列余民”宁可从繁华的世界大都市返回满目疮痍的故土,岂非召唤的精神使然。

5 万人的回归队伍由 12 人领导(尼希米记 7:7)<sup>③</sup>;前两位是“所罗巴伯、耶书亚”(2:2),前者是在巴比伦保持“犹大王”称号约雅斤的孙子(历代志上 2:16—19),任“犹大省长”(哈该书 1:1)<sup>④</sup>;后者即“约书亚”或“耶

① 南国居民是犹大和便雅悯两个支派和利未人。

② E. M. Yamauchi, *Ezra-Mehemiah*, *Expositor's Bible Commentary*, vol. 4, Grand Rapids: Zondervan, 1988, p. 618.

③ 《以斯拉记》2:2 记载 11 人,遗漏“亚撒利亚”。

④ 《以斯拉记》中“犹太的首领”(1:8)或是“派为省长的”设巴萨(5:14),或是所罗巴伯的异教名称(设巴萨和巴比伦太阳神 Shamash 有关),参阅《丁道尔旧约圣经注译·以斯拉记 尼希米记》,台北:校园书房 2003 年版,第 39 页。

稣”，是犹太人的大祭司。从此，犹大王室和大祭司成为耶路撒冷的“双头领导”。

居鲁士并把尼布甲尼撒从圣殿中掳掠来的“五千四百件”金银器皿归还犹太人，“他们四围的人”用金银财物资助回归人群。统计、组织回归人群和筹集物资、资金，至少持续两年时间。直到公元前 535 年犹太历七月（即公历十月），回归人群回到犹大地，“以色列人住在各城，那时他们如同一人，聚集在耶路撒冷”（3:1）。

## 2. 第二圣殿的开工和停工

回归人群聚集到耶路撒冷，第一件事是在大祭司耶书亚和首领所罗巴伯的领导下，在被毁圣殿“原有的根基上筑坛”，“向耶和華早晚献燔祭”（3:3），他们按照律法规定按时献祭，并在圣殿废墟上度过回归后第一个住棚节。同时，耶书亚和所罗巴伯为重建圣殿备料。与所罗门当年进货途径一样，他们向西顿人、推罗人购买香柏树，“从黎巴嫩运到海里，浮海运到约帕”（7）。“第二年二月”即公元前 534 年 4 月为重建圣殿举行奠基仪式，“他们彼此唱和、赞美称谢耶和華说：‘他本为善，他向以色列人永发慈爱’”（10）。抚今追昔，群情激动，欢呼哭喊，声振寰宇。

圣经提到“犹太和便雅悯的敌人”（4:1）的扰乱、破坏。他们是“亚述王以撒哈顿”（即辛那赫里布，Esarhaddon, 680—669 BC）时起被迁徙到撒玛利亚的各族人（列王纪下 17:24）。他们在以色列人故土上滋生出“又惧怕耶和華，又侍奉自己的神”的宗教调和习俗（17:33）。这些人要求参加建造圣殿。他们的理由是：“我们寻求你们的神，与你们一样”（以斯拉记 4:2）。如果让他们参加进来，那么建成的将不是耶和華的圣殿，而是各种宗教混杂的万神庙了。他们的要求理所当然遭到以色列族长们的回绝：“我们建造神的殿与你们无干，我们自己为耶和華以色列的神协力建造”（4:3）。

撒玛利亚的官绅出于对耶和華一神论的仇视，上书波斯国王要求禁

止重建耶路撒冷。撒迦利亚看到“大祭司约书亚站在耶和华的使者面前，撒但也站在约书亚的右边，与他作对”(3:1)的异象，形象地反映以色列敌人诬告犹太人造反的事实。《以斯拉记》分别记载以色列敌人诬告的两个阶段和结果。

(1) 诬告第一阶段“从波斯王居鲁士年间，持续波斯王大流士登基的时候”(4:5)即 521 年，反对建造圣殿；

(2) 诬告结果：“于是，在耶路撒冷神殿的工程就停止了，直停到波斯王大流士第二年”(4:24)。

(3) 诬告第二阶段从“亚哈随鲁才登基的时候”即 486 年到“亚达薛西年间”(4:6—7)即 464—423 年。撒玛利亚首领和波斯地方长官为反对犹太人修建耶路撒冷城墙，而上书亚达薛西王(4:11—16)。

(4) 诬告结果：亚达薛西王回复：“这城不得建造”(17—22)，波斯地方长官依照“亚达薛西王的上谕”，“用势力强迫他们停工”(4:23)。

《以斯拉记》第 4 章采用(1)—(3)—(4)—(2)的“交错式”(chiasm)结构。这一结构常用于诗歌文类，记述文用此结构使读者困惑和误解，混淆建造圣殿和修造城墙这两个事件。按照时间顺序，(3)—(4)应移至第 7 章开始，使(1)—(2)直接连接，并紧接第 5 章的第一句：“那时先知哈该和易多的孙子撒迦利亚，奉以色列神的名，向犹太和耶路撒冷的犹太人说劝勉的话”(5:1)。那么，哈该和撒迦利亚书说了哪些“劝勉的话”呢？

### 3. 建造第二圣殿的动力

#### ——《哈该书》释义

《哈该书》按照时间顺序，记录从“大流士王第二年六月初一日”(1:1)至“九月二十四日”(2:20)，耶和华“藉先知哈该”，5 次向犹太省长所罗巴伯和大祭司约书亚说话。“大流士王第二年”虽是波斯帝国纪年，却是以色列史上的一个转折点。居鲁士死后，其子冈比西(Cambyses，

529—522 BC)继位。圣经没有记载他的名字,但圣殿停工的命令很可能是他下达的。冈比西生性残暴,大肆烧杀,秘密杀死弟弟巴迪亚,致使波斯王位无嗣。冈比西死后,有人伪托巴迪亚之名自立为帝,波斯帝国陷入混乱。书珊省长之子夺取王位,号称大流士一世(Darius, 521—486 BC,亚兰文 Dārēyāwēsh 的意思是“王者”,是国王一般称号)。大流士平定伪巴迪亚叛乱,第二年重新统一波斯帝国。

在相对稳定的环境中,耶和華要求犹太人开工建圣殿。在圣殿停工的十多年间,犹太人回归时的热情衰退,忙于生计,无心圣事。耶和華责备说:“这殿仍然荒凉,你们自己还住天花板的房屋吗?”(1:4)耶和華指出他们忙于生计却生活艰难的原因:“因为我的殿荒凉,你们各人却顾自己的房屋”(9)。在以色列人苦苦哀求耶和華不要弃绝他们的 80 年后,耶和華终于说:“我与你们同在”(13)。在圣经历史上,每逢这一应许出现,无不是平安的到来,成功的保障。耶和華的话“激动”了所罗巴伯、约书亚和剩余之民的心(14)，“大流士王第二年六月二十四日”即 520 年 9 月 21 日,圣殿建造工程再次开工。

在连年歉收(1:10)、物质极度匮乏(1:6)的环境中,仅靠百姓“上山取木料”(8),难以提供建造圣殿所需材料和资金。“七月二十一日”即 10 月 17 日,正值住棚节知己之际,耶和華向聚集在耶路撒冷过节的百姓说话。他们在圣殿废墟过节,往日圣殿的荣耀如同无有,耶和華鼓励说,所罗巴伯“当刚强!”约书亚“也当刚强!”“这地的百姓,你们都当刚强作工,因为我与你们同在”(2:4)。上帝与他们同在,一切困难都能克服。如同西奈旷野中以色列人衣食无忧,“我的灵住在你们中间,你们不要惧怕”(5)。上帝现在要使“万国的珍宝必都运来”(7),装潢圣殿的荣耀,而且“这殿后来的荣耀必大过先前的荣耀”(9)。果然,大流士从国库支付圣殿建造费用,第二圣殿建成后,经历改朝换代的“震动”,但越发辉煌,罗马时代希律王时扩建,超过第一圣殿的规模和装饰。

圣殿的荣耀只是外表,更重要的是崇拜者的圣洁。“九月二十四日”

即 12 月 18 日,圣殿根基的修建开始(2:15),耶和華两次说话。第一次以祭司为例,违反圣洁规则者,如用沾染其他食物的衣襟“兜圣肉”(12),“摸死尸染了污秽”(13),都算不洁或污秽行为。同样,“这民这国,在我面前也是如此”(14)。耶和華要犹太人记住不守律法被惩罚的教训,应许圣殿建造者:“从今日起,我必赐福与你们”(2:19)。

但是,赐福之后有灾祸。耶和華这日第二次的话是对所罗巴伯所说。先对“犹大省长所罗巴伯”说:“我必倾覆列国的宝座,……各人被弟兄的刀所杀”(22)。这是说所罗巴伯后代不是政治统治者和军事征服者,而要经历犹太人的内乱和分裂。最后,耶和華对“我仆人撒拉铁的儿子所罗巴伯”说:“我必以你为印,因我拣选了你”(23),“印”指戴在君王戒指上的印章,指向所罗巴伯第十代子孙耶稣基督(马太福音 1:13—16)。

#### 4. 建造第二圣殿的理由

##### ——《撒迦利亚书》1—6 章释义

《撒迦利亚书》记载“大流士王第二年八月”(1:1)即公元前 520 年 10 月,大流士第二年十一月二十四日(1:7)即 519 年 2 月 15 日,以及大流士王第四年九月初四日(7:1)即 518 年 12 月 7 日,耶和華“临到撒迦利亚”的话。一般认为,《撒迦利亚书》前 8 章和后 6 章是独立两部分,分歧在于这两部分是否同一作者所写。<sup>①</sup> 按照历史启示法进行解释,《撒迦利亚书》和《哈该书》一样,主题围绕第二圣殿开展:前 6 章记录的两次话用异象说明建造第二圣殿的理由;而后 8 章预告第二圣殿的结局。两部分主题的一致性表明此书是建造第二圣殿期间一人的作品,没有理由怀疑作者就是祭司出身的“先知撒迦利亚”(1:1)在圣殿建成前后两个时期所写。我们先来看他在圣殿建造期间得到什么样的启示。

建造圣殿是需要理由的。所罗门建造圣殿,得到耶和華的同意:因

---

<sup>①</sup> L. L. Walker, *Zephaniah*, Expositor's Bible Commentary, vol. 7, Grand Rapids: Zondervan, 1985, pp. 596—597.

为所罗门不是流人血的战士(历代志上 28:3),圣殿披戴上帝之名的荣耀(列王纪上 8:11),上帝垂听圣殿中人的祈祷(8:30),以色列人在此认罪得赦免(35),外邦人在此认识耶和華之名(43)。总之,所罗门圣殿是大卫之约的记号(参阅第3章7节2、3条)。分裂时代的以色列人忘记这些理由,他们以为圣殿是上帝的住所,只要到圣殿频繁献祭便可得到上帝护佑,上帝不会让外邦人亵渎圣殿,耶路撒冷永远平安。先知们不断反对这些误解:上帝不接受没有悔改之心的献祭(以赛亚书 1:11,等),因以色列崇拜偶像的罪恶,圣灵离开圣殿(以西结书 10:19,等),耶和華弃绝耶路撒冷(9:9,等),任凭外邦人亵渎和毁灭圣殿(9:7,等)。

被掳时期的祭司祈求恢复圣殿的荣耀。但是,为什么需要建造第二圣殿?或者反过来问,先知所说上帝离弃圣殿的那些理由是否依然有效?这是祭司时代需要回答的首要问题。可以说,《撒迦利亚书》第1—6章中的8个异象的意义即在回答这一问题。

### (1) “四匹马”

异象中的红马和黄马、白马象征战争、灾祸和权力(启示录 6:2—8)。骑在红马上的人象征耶和華使者已经息怒,“站在番石榴树中间”(1:8),他差遣的红马和黄马、白马“遍地走来走去,见全地都安息平静”(11)。这是大流士一世平定天下的景象。先知预言70年的灾祸从586年开始,到大流士一世第二年即519年即将期满,“所以耶和華如此说:‘现今我回到耶路撒冷,仍施怜悯。我的殿必重建在其中,准绳必拉在耶路撒冷之上’”(16)。耶和華返回耶路撒冷施行公义审判,这是重建圣殿的第一个理由。

### (2) “四角”和“四个匠人”

这一异象是上帝对掳掠、驱散以色列人的四方敌人的审判。“四角”象征侵扰以色列的列国,他们虽然执行上帝惩罚以色列的意愿,但“加害过分”(15)。“四个匠人”(20)象征“剩余之民”,他们要“威吓列国,打掉他们的角”(21)。就是说,建造圣殿是对列国偶像崇拜习俗的威慑和压

抑,这是重建圣殿的第二个理由。

### (3) “准绳”

一个人拿准绳量耶路撒冷的异象预示耶路撒冷的繁荣,表明“耶和華必收回犹大作他圣地的份,也必再拣选耶路撒冷”(2:12),以达到“许多国归附耶和華,作我的子民”(11)和“凡有血气的都当在耶和華面前静默无声”(13)的目的。就是说,普世拯救是重建圣殿的第三个理由。

### (4) 撒旦在耶和華面前与约书亚作对

撒旦是世间恶俗的象征,它或污染祭司的圣洁,或亵渎祭司的圣名。耶和華主持正义,责备“撒旦”不该与大祭司作对,肯定大祭司是“从火中抽出来的一根柴”(3:2),即经过毁灭耶路撒冷烈火考验的剩余之民。“约书亚穿着污秽的衣服”(3)象征被污染的祭司阶层,耶和華使祭司“脱离罪孽”,“穿上华美的衣服”(4),戴上“洁净的冠冕”。

这一异象象征大祭司得到上帝信任和恩宠,但不只是要恢复祭司制度,而是要重新任命大祭司。大祭司约书亚只是“作预兆的”,真正的大祭司从“我仆人大卫的苗裔发出”(8),他是上帝“在约书亚面前所立的石头”,“我要亲自雕刻这石头,并要在一日之间除掉这地的罪孽”(9)。这些启示的意义只是在《新约》中才被揭开:耶稣是“为百姓的罪献上挽回祭”的大祭司(希伯来书 2:17),也是被人所弃的石头,但作了“房角的头块石头”(马太福音 21:42),“神能从这些石头中给亚伯拉罕兴起子孙来”(3:9)。联系《新约》显明的意义,可知《撒迦利亚书》把保存大祭司、以任命基督作未来大祭司作为重建圣殿的第四个理由。

### (5) “金灯台和两棵橄榄树”

这一异象意义也有待《新约》的揭示。金灯台象征教会(启示录 1:20),而两棵橄榄树象征“两个受膏者”(4:14),指所罗巴伯和约书亚。联系《新约》显明的意义,可知《撒迦利亚书》所说重建圣殿的第五个理由是,第二圣殿将成为教会的发源地,基督和大祭司在此合二为一。

## (6) “飞行书卷”

“书卷”(sēpher, 5:1)象征《旧约》。第二圣殿是学习、宣讲和实践《旧约》的中心,其中的审判和咒诅从这里“发出行在遍地上”(5:3)。《旧约》的保存和传播是重建圣殿的第六个理由。

## (7) “量器中妇人”

“罪恶”(rish' ā')是阴性名词,故用“妇人”象征其意义(5:8)。“量器”有两个象征意义:第一,罪恶的容器,第二圣殿后来也堕落为“贼窝”(马太福音 21:13);第二,对罪恶的衡量和裁决,如耶稣所说:“人指着殿起誓,就是指着殿和那住在殿里的起誓”(23:21)。两个妇人飞起、把量器抬到“示拿地”的异象,象征第二圣殿的罪恶向外邦王国(罗马)传播。显明和衡量罪恶是第二圣殿存在的第七个理由。

## (8) “四辆马车”

这一异象象征“从普天下的主面前出来”的“天的四风”(6:5),而“天风”象征圣灵。拉马车的四匹马与第一个异象中的马没有对应关系,因为两个异象象征不同时期:一是大流士统一天下,一是福音传播天下,两者有不可比拟的天壤之别。

耶和華再次提到大祭司约书亚戴金银冠冕(6:11)和“大卫苗裔”建造圣殿(13),这显然已超越所罗巴伯和约书亚领导建造圣殿的现实意义。耶和華指着“那名称为大卫苗裔的”说:“他要在本处长起来,并要建造耶和華的殿”,“并担负尊荣,坐在位上掌王权。又必在位上作祭司,使两职之间筹定和平”(12—13)。这些预言除了指向耶稣基督的拯救,没有其他的意义。四辆马车中两辆走向北方,一辆走向南方,一辆“遍地走来走去”(6—7)。耶和華说:“往北方去的,已在北方安慰我的心”(8)。这预示耶稣的福音由北方传到耶路撒冷,再由耶路撒冷传到地极(使徒行传 1:8)。可以说,这是建造第二圣殿的最重要理由。

以上八个异象中的(4)、(5)、(8)指向未来弥赛亚,需要联系《新约》才能理解。圣殿在新约时代的地位和影响是正在建造圣殿的人不能理

解的。但八个异象中的明白意思,如天下太平,耶和华的怜悯,大祭司的光荣,“倚靠我的灵方能成事”(4:6),所罗巴伯“也必完成这工”(4:9),等等,无疑极大激励圣殿建造者。《撒迦利亚书》和《哈该书》是圣殿开工的精神动力,因此圣经总结说,所罗巴伯和约书亚领导人民“起来动手建造耶路撒冷神的神殿,有神的先知在那里帮助他们”(5:2)。

## 5. 第二圣殿完工

上帝的护佑通过人的努力起作用。第二圣殿刚开工时,波斯的河西总督企图阻止,犹太的长老以居鲁士的诏令为由申辩。圣经说:“神的眼目看顾犹太的长老,以致总督等没有叫他们停工”(5:5),而是奏告大流士一世,请求查明真相。“敏捷的文士”以斯拉详细记录波斯君臣的来往公文(5:7—6:12)。

河西总督奏文称圣殿为“至大神的神殿”(5:8),引用犹太长老自我称谓是“天地之神的仆人”(11),请求大流士调查“居鲁士王降旨,允准在耶路撒冷建造神的神殿没有?”(17)大流士自诩继承居鲁士的事业,下令在宫廷档案中寻察居鲁士准许和赞助建立圣殿的诏令。大流士下令:“无论谁更改这命令”,必被吊死,“使他的房屋成为粪堆”,“愿那使耶路撒冷的神殿作为他名居所的神,将他们灭绝”(6:12)。这三道严厉命令有力地遏止诬告者和破坏者。大流士并下令河西总督“拨取贡银”支付建造圣殿费用(6:8),献燔祭的所有供物,“都要照耶路撒冷祭司的话,每日供给他们”(6:9)。和居鲁士一样,大流士的动机是自私的:“好叫他们献馨香的祭给天上的神,又为王和王众子的寿命祈祷”(10)。上帝利用人的私心,排除控告者(即“撒旦”)的“作对”(撒迦利亚书 3:1—2),并实现“万国的珍宝必都运来”(哈该书 2:7)的先知预言。

大流士的命令排除了外部障碍,先知传达的耶和華的话提供精神动力,两相结合,“建造这殿,凡事亨通”(6:14),“大流士王第六年,亚达月初三日”即公元前 516 年 3 月 12 日,“这殿修成了”(15)。这一日,“以色

列的祭司和利未人,并其余被掳归回的人”(16),按照摩西律法书的规定,在圣殿“为以色列众人作赎罪祭”(17)。

这一年的逾越节即4月21日开始,不但回归的犹太人,“要寻求耶和華以色列神”的外邦人也聚集到圣殿,他们遵守律法的圣洁规则,“除掉所染外邦人污秽”(21),以色列人和外邦人在逾越节之夜一同吃羊羔,又“欢欢喜喜地守除酵节七日”,“因为”,圣经总结说:“耶和華使他们欢喜,又使亚述王的心转向他们,坚固他们的手,作以色列神殿的工程”(6:22)。“亚述王”指大流士,波斯帝王习惯以被征服国号冠名,如“巴比伦王”、“埃及王”等。大流士一世是书珊省长儿子,而书珊长期受亚述统治,大流士被称为亚述王符合波斯王的称谓。圣经强调的是,耶和華使大流士的心转向犹太人。回顾重建圣殿的过程,每一关键时刻都有耶和華的护佑;圣殿建造成功的根本原因如耶和華所说:“我的灵住在你们中间”(哈该书2:5)。

## 6. 围绕第二圣殿的拯救

### ——《撒迦利亚书》第7—14章释义

如同所罗门圣殿一样,第二圣殿不是上帝的住所,《撒迦利亚书》给出的8个理由中甚至没有提到第二圣殿充满上帝荣耀,事实上,第二圣殿于公元70年被毁,耶路撒冷再无耶和華的圣殿。第二圣殿不是拯救史的目标,只是祭司时代和早期犹太教的中心,这一时期所有与拯救史相关的历史事件都发生在此,正如《撒迦利亚书》第5、6章中的3个异象显示的那样,咒诅、罪恶和拯救都从第二圣殿发出。“大流士王第四年九月初四日”(7:1),在圣殿完工前夕(15个月后完工),耶和華发话说明圣殿的功能,后来两次默示告诉今后2500年围绕圣殿发生的重大事件。这些话和默示再次显示,第二圣殿是上帝为耶稣救赎所作的准备。

#### (1) 从禁食到欢乐的转变

被掳的犹太人为哀悼圣殿被毁,每年增加4次禁食日期,即,四月九

日破城(耶利米书 39:2),五月犹大王室首领被杀(52:10),七月基大利被杀(41:1)和十月十日尼布甲尼撒开始围城(52:4)。圣殿建成前夕,回归到伯特利的犹太人派代表询问先知撒迦利亚:是否应当继续遵守这些禁食的规定呢?耶和华给予回复:“四月、五月禁食的日子,七月、十月禁食的日子,必变为犹大家欢喜快乐的日子和欢乐的节期”(8:19)。这是结论,转变的理由有如下三条:

第一,以色列人禁食只是外表仪式,缺乏诚心。耶和华质问,他们哀悼圣殿被毁而举行的禁食仪式,“岂是丝毫向我禁食吗?”(7:5)第二,比禁食更重要的是悔改之心。耶和华要他们列祖遵行四条准则:“按至理判断,各人以慈爱怜悯弟兄。不可欺压寡妇、孤儿、寄居的和贫穷人,谁都不可心里谋害弟兄”(9—10)。他们不能遵行,拒不悔改,“心硬如金刚石”(12),因此遭受灭顶之灾。第三,也是最重要的是,耶和华说:“我为锡安心里极其火热”(8:2)。耶和华回到耶路撒冷(3),祝福剩余之民(6),使他们能够遵行列祖不能行的准则(16—17),“所以你们要喜爱诚实与和平”(19)。

由于上帝的恩典,耶路撒冷将充满祥和欢乐:“将来必有年老的男女,坐在耶路撒冷街上”(4),“城中街上必满有男孩女孩玩耍”(5)。外邦人和“强国的民”要“来到耶路撒冷寻求万军之耶和华,恳求耶和华的恩”(22),十个外族人“拉住一个犹太人”,“要与你们同去,因为我们听见神与你们同在了”(23)。

《撒迦利亚书》描述的耶路撒冷场景或许在 2500 年之后才变成现实,但所说的三条理由在 500 多年后成为现实中的福音。耶稣与法利赛人多次就禁食规矩发生冲突:耶稣说,禁食不可假冒为善(马太福音 6:16),这出自《撒迦利亚书》中不主张禁食的第一条理由;耶稣说:“在安息日作善事是可以的”(12:12),这出自第二条理由;耶稣说:“新郎和陪伴之人同在的时候,陪伴之人岂能哀恸呢?”(9:15)这出自第三条理由。

## (2) 从新约时代到当代

耶和华应许“我现在回到锡安,要住在耶路撒冷中”(8:3)。上帝如

何回到耶路撒冷和圣殿？结果如何？第9—14章的两个“默示”回答了这一问题。这6章经文如同《但以理书》第7—12章是默示之大全。所不同的是，《撒迦利亚书》预言与第二圣殿相关的拯救史，时间跨度从新约时代到当代。这些预言多用战争和灾难语言，使人误认为是启示文学。比如，《国际标准版圣经百科全书》说，《撒迦利亚书》是“《旧约》中最具有弥赛亚、启示文学和末世意义的作品”<sup>①</sup>。此评价虽然很高，但回避了《撒迦利亚书》的历史真实性，而这恰恰是先知预言的关键所在。

从圣经历史的观点看，书中“弥赛亚”或“末世”预言在新约时代和以后的历史中被实现，“末世”不过是从70年第二圣殿被毁到当代耶路撒冷已经经历过的世代，而不是未来的时代；“启示文学”是描述基督与敌基督之间冲突的真实写照，而不是幻觉或想象。第9—14章中的预言与历史事实的对照可用下图表示。

《撒迦利亚书》	《新约》和以后的历史
<ul style="list-style-type: none"> <li>· 推罗、西顿的人大有智慧，“主必赶出他”(9:3—4)</li> <li>· “我必除灭非利士人的骄傲”，“他必作为余剩的人归与我们的神”(6—7)</li> <li>· “耶路撒冷的民哪，应当欢呼！看哪，你的王来到你这里，……谦谦和和地骑着驴，就是骑着驴的驹子”(9:9)</li> <li>· “他必向列国讲和平，他的权柄必从这海管到那海，从大河管到地极”(10)</li> <li>· “我因与你立约的血，将你中间被掳而囚的人，从无水的坑中释放出来”(11)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>· 耶稣“退到推罗、西顿的境内”“驱鬼”，传播福音(马太福音 15:21)</li> <li>· “凡住吕大和沙仑的人都看见了他，就归服主”，“这事传遍了约帕<sup>②</sup>，就有许多人信了主”(使徒行传 9:35,42)</li> <li>· “有许多上来过节的人，听见耶稣将到耶路撒冷，就拿着棕树枝，出去迎接他，喊着说：‘和散那！奉主名来的以色列王是应当称颂的。’耶稣得了一个驴驹，就骑上”(约翰福音 12:12)</li> <li>· “天上地下所有的权柄都赐给我了。所以，你们要去使万民作我的门徒”(马太福音 28:18—19)</li> <li>· “我们藉这爱子的血得蒙救赎，过犯得以赦免，乃是照他丰富的恩典”(以弗所书 1:7)</li> </ul>

<sup>①</sup> 转引自 L. L. Walker, *Zephaniah*, *Expositor's Bible Commentary*, vol. 7, p. 599.

<sup>②</sup> 吕大、沙仑和约帕是非利士人的故城。

续表

《撒迦利亚书》	《新约》和以后的历史
<ul style="list-style-type: none"> <li>·“我拿犹太大作上弦的弓,我拿以法莲为张弓的箭。锡安哪,我要激发你的众子,攻击希腊的众子”(13)</li> <li>·“众人如羊流离,因无牧人就受苦”(10:1)</li> <li>·“我的怒气向牧人发作,我必惩罚公山羊”(3)</li> <li>·“我要坚固犹太家,拯救约瑟家,要领他们归回”(6)</li> <li>·“买羊群的宰了它们,以自己为无罪”(11:5)</li> <li>·“我便将这三十块钱,在耶和华的殿中丢给窑户了”(13)</li> <li>·“我不再怜恤这地的居民,必将这民交给各人的邻舍和他们王的手中”(11:6)</li> <li>·“一月之内,我除灭三个牧人”<sup>①</sup>(8)</li> <li>·“我要在这地兴起一个牧人,……却要吃肥羊的肉,撕裂它的蹄子”(16)</li> <li>·“无用的牧人丢弃羊群有祸了!刀必临到他的膀臂和右眼上”(17)</li> <li>·“那日,我必使耶路撒冷向聚集攻击他的万民当作一块重石头。凡举起的必受重伤”(12:3)</li> <li>·“那日,我必定意灭绝来攻击耶路撒冷各国的民”(9)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>·“圣灵降临在你们身上,你们就必得着能力;并要在耶路撒冷、犹太全地和撒玛利亚,直到地极,作我的见证”(使徒行传 1:8)</li> <li>·“凡在我以先来的,都是贼,是强盗,羊却不听他们”(约翰福音 10:8)</li> <li>·“将患难、困苦加给一切作恶的人,先是犹太人,后是希腊人”(罗马书 2:9)</li> <li>·“将荣耀、尊贵、平安加给一切行善的人,先是犹太人,后是希腊人”(2:10)</li> <li>·“看哪,神的羔羊,背负世人罪孽的”(约翰福音 1:29)</li> <li>·“犹太就把那银钱丢在殿里,出去吊死了。……他们商议,就用那银钱买了窑户的一块田”(马太福音 27:5—7)</li> <li>·“神的国必从你们夺去,赐给那能结果子的百姓”(马太福音 21:43)</li> <li>·69年尼禄之后的三个皇帝加尔巴(Galba)、奥托(Otho)和维特里乌斯(Vitellius)均在登基1月后被杀</li> <li>·两任罗马总督阿尔比诺和弗罗洛大肆掠夺、欺辱犹太人<sup>②</sup></li> <li>·被激怒的犹太民众起义反抗,把罗马军队赶出耶路撒冷</li> <li>·苇巴乡率领罗马军队处处遇到抵抗,遭受重大打击</li> <li>·“惟有忍耐到底的必然得救”(马太福音 24:13)</li> </ul>

① “这几个字恐怕是全旧约最大的谜题。牧人的身份有四十种以上的解释”,参见 H. G. Mitchell, *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah*. Edinburgh: T & T. Clark, 1919, p. 306.

② 犹太战争史实参见《约瑟夫著作精选》,王志勇等译,北京大学出版社 2004 年版,第 295—296,303—304 页。

续 表

《撒迦利亚书》	《新约》和以后的历史
<ul style="list-style-type: none"> <li>· “那日，耶路撒冷必有大大的悲哀，如米吉多平原之哈达临门的悲哀”<sup>①</sup>(11)</li> <li>· “那日，凡作先知说预言的，必因他所论的异象羞愧”(13:4)</li> <li>· “那日，他的脚必站在耶路撒冷前面朝东的橄榄山上。这山必从中间分裂”(14:4)</li> <li>· “你们要从我山的谷中逃跑”(14:5)</li> <li>· “城必被攻取，房屋被抢夺，妇女被玷污，城中的民一半被掳去；剩下的民仍在城中，不至剪除”(14:2)</li> <li>· “击打牧人，羊就分散”(13:7)</li> <li>· “这全地的人，三分之二必剪除而死；三分之一仍必存留”(13:7—8)</li> <li>· “那日，必有活水从耶路撒冷出来，一半往东海流，一半往西海流”(8)</li> <li>· “耶和华必作全地的王，那日耶和华必为独一无二的”(14:9)</li> <li>· “耶路撒冷人必安然居住”(14:11, 参阅 8:4—5)</li> <li>· “耶和华用灾殃攻击那与耶路撒冷争战的列国人”(14:12)</li> <li>· “那日，耶和华必使他们大大扰乱。他们各人彼此揪住，举手攻击”(13)</li> <li>· “犹太也必在耶路撒冷争战。那时四围各国的财物，就是许多金银衣服，必被收聚”(14)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>· 罗马围城月，城内如人间地狱</li> <li>· 奋锐党假借上帝旨意，在城内打家劫舍，为所欲为</li> <li>· 耶路撒冷内奋锐党与市民分裂，相互残杀</li> <li>· 城内基督徒逃出</li> <li>· 70 年第二圣殿被毁</li> <li>· 犹太人再次起义，135 年耶路撒冷彻底被毁</li> <li>· 两次起义中，犹太人被杀 110 万，俘虏被卖为奴，少数人幸存</li> <li>· 幸存者从死海(“东海”)和“西海”(地中海)两个方向，流散世界各地</li> <li>· 耶和华一神论演化为基督论，圣经在全世界传播</li> <li>· 19 世纪后期耶路撒冷成为多民族安居的城市</li> <li>· 四次中东战争</li> <li>· 中东各国之间战争</li> <li>· 1968 年以色列攻占耶路撒冷，1980 年立为首都</li> </ul>

① “哈达临门”至少有三种不同解释，有人认为那只是米吉多平原上的一个地名，此句用南朝哀悼约西亚(历代志下 36:20—27)来比喻耶路撒冷再次被毁的悲哀。L. L. Walker, *Zephaniah*, Expositor's Bible Commentary, vol. 7, p. 684.

续 表

《撒迦利亚书》	《新约》和以后的历史
<ul style="list-style-type: none"> <li>·“所有来攻击耶路撒冷列国中剩下的人,必年年上来敬拜大君王万军之耶和华,并守住棚节”(14:16)</li> <li>·“凡不上耶路撒冷敬拜大君王万军之耶和华的,必无雨降在他们的地上”(17)</li> <li>·“当那日,在万军之耶和华的殿中,必不再有迦南人”(21)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>· 各地宗教信徒来耶路撒冷朝圣</li> <li>· 中东地区沙漠化</li> <li>· 耶路撒冷内三大宗教圣地分立</li> </ul>

上表中的对照不能穷尽第9—14章的启示意义,有的对照有争议。但是,只要我们列举的这些对照中有一部分是无可怀疑的正确,那么就证明《撒迦利亚书》中的预言和其他先知书一样,来自圣灵默示,而非人的生活经验,因而可以接受千百年后事实的检验。

#### 第四节 宗教改革

第二圣殿建成并不等于先知预言的耶路撒冷复兴。按照《撒迦利亚书》透露的拯救计划,耶路撒冷复兴的道路是曲折的五阶段:第一,“耶路撒冷必有人居住,好像无城墙的乡村”(2:4);第二,耶和华“作耶路撒冷四围的火城”(2:5),“耶路撒冷和四围的城邑有居民,正兴盛”(7:7);第三,耶路撒冷欢迎行公义、施拯救的“你的王”(9:9);第四,好牧人被卖被宰之后,“耶路撒冷必有大大的悲哀”(12:11);第五,“耶路撒冷人必安然居住”(14:11)。《以斯拉记》第7—10章和《尼希米记》叙述前两阶段的历史,而《新约》记载中间两阶段的历史,第五阶段表现在圣经后的世界史之中。让我们先来解释前两阶段。

##### 1. 第二批回归

居鲁士和大流士的诏令中,没有批准修建耶路撒冷城墙的内容。由

于没有城墙的屏障,城内居民不断受到当地人的侵害,圣殿得不到维护,宗教节日不能进行,城市陷入破落凋零。这正是以色列敌人千方百计阻止耶路撒冷城墙修建的目的。以斯拉再次详细记录波斯君臣来往的亚兰文公文(4:7—22)。

本地外族人首领伙同省长“利宏、书记伸帅要控告耶路撒冷人”,上奏“亚达薛西王”即阿塔薛西斯一世(Artaxerxes I, 465—423 BC)(4:8),其中关键罪状是:“这城是反叛的城,与列王和各省有害,自古以来,其中常有悖逆的事,因此这城曾被拆毁”(15),“他们若建造这城,城墙完毕,就不再与王进贡、交课、纳税,终久王必受亏损”(13),“河西之地王就无份了”(16),云云。阿塔薛西斯一世忙于对付埃及人的反叛,这份奏章自然引起他对犹大省可能发生反叛的戒备,他于是下令停工,“使这城不得建造,等我降旨”(21)。

“亚达薛西王第七年”即公元前 458 年,情况出现转机:王下令准许祭司以斯拉带领第二批以色列人返回家园(7:13)。圣经解释说,以斯拉的请求得到允准,“是因耶和华他神的手帮助他”(7:6)。圣经外文献告诉我们的历史背景是,公元前 459 年,埃及反叛者得到希腊人的金钱资助,夺取了下埃及省会孟菲斯。<sup>①</sup> 很可能是为了得到犹太人支持,阿塔薛西斯一世派遣他信任的以斯拉,携带大批人员和金钱、物资到耶路撒冷,以加强波斯在犹大省的影响。《以斯拉记》8:2—18 列举的第二批回归的以色列家族共计 1744 人。他们于公元前 458 年“正月初一日”即 4 月 8 日出发,“五月初一”即 8 月 4 日到达耶路撒冷(7:7—9)。

以斯拉出身亚伦、以利亚撒的大祭司世家,在巴比伦“定志考究遵行”(7:10)和“通达”(māhîr,“敏捷于”7:6)摩西律法书。批评者根据《以斯拉记》中只言片语,断定以斯拉是希伯来圣经的编撰整理者,甚至是“P 底本”的修订者和《历代志》等被掳后作品的作者。《以斯拉记》中“考究”

<sup>①</sup> 修昔底德斯:《伯罗奔尼撒战争史》1.104,谢德风译,商务印书馆 1978 年版。

和“通达”可以说是以斯拉本人的自述,他把自己研究、实践圣经的范围明确限定于“耶和華以色列神所賜摩西的律法書”(7:6)或“耶和華的律法”(10)。阿塔薛西斯一世詔書也稱他“通达天上神律法大德(亞蘭文 gēmîr, ‘完全’)”(12)。希伯來聖經的律法書、先知書和著作的分類定型於公元前 5 世紀,但這不能推論說公元前 5 世紀時“律法”等於希伯來聖經全部。約瑟夫說,5 卷律法書是摩西所寫,而 13 卷先知書和 4 卷“著作”是從摩西逝世到阿塔薛西斯時期的作品,而從阿塔薛西斯時期到如今寫的历史,“不享有上述聖書所擁有的權威”。他明確說:“時光不斷流逝,無人敢對這些聖書有所增添、刪減或改動。”<sup>①</sup>這些話不足以肯定以斯拉是《歷代志》的作者,但可斷然否定他是希伯來聖經的審定者和編者。

更明顯的是,以斯拉的历史地位是祭司和教師“文士”(sōphēr 的意思是“教師”);他的主要任務是帶頭“遵行”律法、按照律法任命“士師、審判官”來“治理”百姓,以及“教訓一切不明白神律法的人”(7:25),而不是編寫律法書;他帶領的第二批回歸隊伍的主力是“祭司、利未人、歌唱的、守門的、尼提寧(殿役)”。我們可以想象,聖殿建成後面臨的一個困難是缺乏祭司和管理、服務人才。以斯拉利用阿塔薛西斯畏懼“天上的神”的心理,請求他選派聖殿急需人員供奉“天上神的殿”(7:23),“王允准他一切所求的”(7:6),以免“忿怒臨到王和王眾子的國”(7:23)。如果說上帝利用居魯士和大流士的自私之心,通過他的僕人所羅巴伯和約書亞,建成第二聖殿,那麼上帝利用阿塔薛西斯的自私之心,通過他的僕人以斯拉,啟動了影響深遠的宗教改革。

## 2. 以斯拉的宗教改革

猶大人宗教改革歷來均以祭司階層為主力,以聖殿為中心。以斯拉率領祭司和利未人的第二批回歸隊伍,在第二聖殿展開轟轟烈烈的宗教

<sup>①</sup> 轉引自優西比烏《教會史》3. 10, 翟旭彤譯, 三聯書店 2009 年版, 第 121—122 頁。

改革。这次改革的主题是悔改认错,而改过的由头是回归的以色列人中不少人娶外族妻子,效法外族人“行可憎的事”(9:1),而且“首领和官长在这事上为罪魁”(9:2)。以斯拉深感此事罪责重大,“一听见这事,就撕裂衣服和外袍,拔了头发和胡须”(9:3),当晚向耶和華献赎罪祭,作长篇悔罪祈祷(9:6—15)。在场的“众民无不痛哭”(10:1)。

三天之后,首领和长老在圣殿广场(birĕchôbh)召集所有回归人员大会。“那日正是九月二十日”即12月时节,民众在冬雨中“战兢”(10:9)。以斯拉要求民众认罪,按照律法规定,与外族人和外族妻子“离绝”(11)。“会众都大声回答说:‘我们必照着你的话行’”(12)。

会后,各宗族的族长花了两个月时间,“查清娶外邦女子的人数”(10:17)。以斯拉一一登记这111家的姓名(10:18—44)。但以斯拉没有说这些人是否都按祭司长原先的要求“休这一切的妻,离绝她们所生的”(10:3)。看来没有做到,只有5家祭司“休他们的妻”,并各献一只公绵羊赎罪(19)。

圣经批评者认为离弃外族妻儿子女的要求不但不现实,而且不合理,表明以斯拉是“不妥协的分离主义者”,与同时期成书的《历代志》中的“国际主义”格格不入。<sup>①</sup>伯莱特为以斯拉辩护说,如果没有如此严厉的排他性,犹太人可能早就和西亚其他古代民族一样,在民族熔炉中丧失民族认同。<sup>②</sup>从《尼希米记》(13:26)和《玛拉基书》(2:10—16)申明的理由来看,当时反对异族通婚的宗教改革吸取所罗门以来的历史教训,旨在杜绝偶像崇拜的外族习俗。

### 3. 修建城墙

以斯拉的到来对耶路撒冷的宗教改革有很大帮助,但对城市的恢复

<sup>①</sup> J. D. Newsome, “Toward a New Understanding of the Chronicler and His Purpose”, *Journal of Biblical Literature* 94 (1975), pp. 201–217.

<sup>②</sup> J. Bright, *A History of Israel*, Philadelphia: Westminster, 1972, p. 347.

重建却无能为力。看到建成半个世纪、已有破损的圣殿和亟待修建的城墙，以斯拉心有戚戚，求告上帝“建立(rûm)我们神的殿，修复(‘āmad)其荒废之处(chorbāh)，从而赐给(nāthan)我们墙垣(gādhēr)，住在犹太和耶路撒冷”<sup>①</sup>(9:9)。文士和祭司以斯拉未能完成的任务，历史地落在精明能干的尼希米身上。

尼希米是波斯宫廷酒政，“亚达薛西王二十年基斯流月”即公元前446年11月，他得知，由于“耶路撒冷的城墙拆毁，城门被火焚烧”，犹太人“遭大难，受凌辱”(尼希米记1:3)，他心急如焚，在耶和華面前“禁食祈祷”(1:4)。同年尼散月即445年3月，他请求亚达薛西王派遣他“重新建造”耶路撒冷城(2:4)。圣经说，“因我神施恩的手帮助我”，尼希米请求获得允准(8)。圣经开始处记载埃及酒政进谏法老，挽救约瑟(创世记41:9—14)，《旧约》历史结束处记载波斯酒政的进谏挽救以色列后裔，首尾呼应岂是偶然的吗？

亚达薛西斯任命尼希米为犹太省长(5:14)，派军队护送他到耶路撒冷(2:9,11)。尼希米极有才能，迅速组织“犹太平民、祭司、贵胄、官长，和其余作工的人”，告诉他们建造城墙的必要性和上帝施恩的帮助，动员“他们奋勇作这善工”(2:18)。耶路撒冷环城共10个门楼，尼希米把居民按家族或职业分为10组，分别负责“羊门”(3:1)、“鱼门”(3)、“古门”(6)、“谷门”(13)、“粪厂门”(14)、“泉门”(15)、“水门”(26)、“马门”(28)、“东门”(29)和“哈密弗甲门”(31)的门楼及其附近城墙的修建。

尼希米勇敢无畏地与敌人的扰乱、破坏作斗争。反对城墙修建的敌人有“和伦人参巴拉，并为奴的亚捫人多比雅”(2:10)，“阿拉伯人基善”(19)和“亚实突人”(4:7)。“和伦人”(Hauran)可能来自摩押城市“何罗

---

① 据英王钦定本(KJV)译出。

念”(Horonaim, 耶利米书 48:34)。<sup>①</sup> 亚扪人多比雅的头衔“为奴的”(‘ebhedh)通常指“臣仆”(如列王纪下 4:11, 耶利米记 36:24), 多比雅应是波斯派驻在亚扪的臣仆。阿拉伯人自亚述征服以色列起就被广泛安置在撒玛利亚<sup>②</sup>, 亚实突人(非利士人一支)被安置在耶路撒冷东边。尼希米面临这些位高、人多、势大的敌人, 他向上帝祷告(4:4—5), 得到力量。他或义正词严地驳斥他们的嘲笑、污蔑(2:19—20; 4:1—3), 或机智地避开杀害他的阴谋(6:2—4); 或安之若泰地面对他们的威胁(6:5—9); 或针锋相对地抵挡他们的武力进犯(4:11—14)。

尼希米是彰善瘅恶的领袖, 善于公正地化解三种内部矛盾。一是内外勾结: 祭司示玛雅是多比雅的岳父(6:18), 他用关闭圣殿大门的危险信号, 在城内散布恐慌情绪, 并拉拢尼希米进入圣殿避难。尼希米坚定地戳穿了示玛雅和假先知受敌人贿赂而实施的恐吓伎俩(6:10)。二是贫富不均: 犹太贵胄和官长放债剥削, 使穷人儿女沦为奴仆。尼希米怒斥他们“向弟兄取利!”“招聚大会攻击他们”, 劝说富人“敬畏我们的神”(5:7—9); 富人同意取消债务, 归还利息; 最后皆大欢喜, “会众都说: ‘阿们!’ 又赞美耶和華。”三是税赋过重。为了减轻百姓负担, 尼希米自愿放弃省长俸禄, 不置家产, 和百姓同吃同劳动(5:14—18)。

在尼希米领导下, 犹太人上下一心, “一手作工一手拿兵器”(4:17), “白昼作工”, 夜晚护城(21—23)。经过 52 个日日夜夜, “以禄月二十五日(即公元前 445 年 10 月 2 日), 城墙修完”(6:15)。

尼希米接着忙于在各地招募犹太人进城居住(11:1)。他按照律法规定, 安排各支派首领和利未人的工作, 建立城市管理秩序(3—22)。这一切安排妥当之后, “欢欢喜喜地行告成之礼”(12:27)。耶路撒冷城墙

<sup>①</sup> 公元前 407 年波斯公文上写有“撒玛利亚总督 (pechāh) 参巴拉”, J. B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton University Press, 1969, p. 492。

<sup>②</sup> *Ibid.*, p. 286.

建成庆典标志着以色列人 140 多年流离失所生活的结束,以色列人回归最终完成。

尼希米的功绩在犹太人中世代流传。天主教圣经《便西拉智训》说:“尼希米给人留下的回忆是伟大的。他将倒塌的耶路撒冷城墙重新建立起来,安上了城门和栏杆。他重建了我们的家园”(49:13)。约瑟夫评价说:“他本性和善、公正,热忱为他的国民服务,他留下耶路撒冷城墙是他的永恒纪念碑。”<sup>①</sup>

#### 4. 尼希米的宗教改革

耶路撒冷城墙建成之后,以色列人的集体认罪被提上议程。以色列人举行三场盛大认罪仪式。第一场,“七月初一日”(10月8日)即城墙建成6天之后,“省长尼希米和作祭司的文士以斯拉”(8:2,9)召集大规模集会,由以斯拉宣讲摩西律法书,“众民听见律法书上的话都哭了”(9)。接下来的住棚节盛况空前,“从嫩的儿子约书亚的时候直到这日,以色列人没有这样行”(尼希米记8:17)。住棚节的主要内容是学习律法书,“从头一天直到末一天”(10月22—28日),“以斯拉每日念神的律法书”(18)。最后,全民悔罪的仪式在“这月二十四日”即公元前445年10月30日举行。这一天,“以色列人聚集禁食,身穿麻衣,头蒙灰尘”,“站着承认自己的罪恶和列祖的罪孽”(9:1—2)。

公元前445年10月30日是以色列史上值得纪念的日子。这一天的集体认罪祈祷可与《诗篇》77:11—78:72和《使徒行传》7:1—56并列为旧约历史的三大总结。《尼希米记》中的总结对应于希伯来圣经的四部分。第一,与《创世记》对应:创造天地(9:6),拣选亚伯拉罕(7),与他立约(8);第二,与摩西律法相对应:以色列人被救赎出埃及(9—11),西奈立约和背叛(12—21);第三,与早期历史相对应:进入应许之地迦南

---

<sup>①</sup>《犹太古史》11.183;《约瑟夫著作精选》,王志勇等译,北京大学出版社2004年版,第190页。

(22—25),定居之后的悖逆(26—28);最后与先知书对应:不听先知劝诫而被掳(29—31),惩罚的公正和祈求饶恕(32—37)。

圣经批评者为了“证明”《以斯拉记》和《尼希米记》中有后人编辑的讹错,硬说《尼希米记》9:6—37 中以色列人的集体认罪祈祷与《以斯拉记》9:6—15 中以斯拉个人的认罪祈祷是同一件事的重复叙述。事实上,这两个事件不但在时间上相差 13 年(公元前 458 和 445 年),而且祈祷的内容完全不同。七月二十四日集体认罪祈祷以律法书为底本,“七月初一日,祭司以斯拉将律法书带到听了能明白的男女会众面前”(8:2)。经过三周多传授和演练,“那日的四分之一,站在自己的地方,念耶和华他们神的律法书”(9:3)。他们认罪祈祷的内容大部分来自律法书,祈祷从《士师记》记载的犯罪和拯救的循环(2:11—20),直接跳到“你们却不听从,不侧耳而听,竟硬着颈项行恶”的先知启示(耶利米书 7:25—26)。为什么以色列王国史阙如?合理的解释是,认罪祈祷的“教师”以斯拉精通律法书、而不是全部希伯来圣经。这也可作为以斯拉不是希伯来圣经审定编撰者的一个旁证。

集体认罪仪式上订立公约,“发咒起誓”遵守“一切诫命、典章和律例”(10:29)。公约第一条禁止异族通婚(30),第二条规定守安息日和禧年(31),第三条规定向圣殿奉献钱财和祭品(32—37a),第四条规定向利未人奉献十一税(37b—39)。

历史上宗教改革均以失败告终,以色列人这一次能否真的痛改前非、履行公约呢?尼希米于“亚达薛西三十二年”即公元前 434 年回波斯王庭供职,“多日”后告假还乡。他在耶路撒冷看到改革成果岌岌可危。《尼希米记》最后一章记载几件使他气愤的事情。第一件:祭司以利亚实与当年极力反对建造城墙的“亚扪人多比雅”(2:19,等)结为儿女亲家(13:4),竟敢私自把安放供品的库房腾空来放置多比雅的家具;第二件:无人交纳十一税,致使在圣殿供职的利未人不得不返乡务农;第三件:犹太人在安息日忙于劳务,外邦商人在安息日进城做买卖;第四件:犹太人

继续娶“亚实突、亚扪、摩押的女子为妻”(23),他们的儿女甚至不会说犹太话,连大祭司以利亚实的孙子也做了“和伦人参巴拉的女婿”(28)。第四件事尤其令耶利米义愤填膺,他“斥责他们,咒诅他们,打了他们几个人,拔下他们的头发,叫他们指着神起誓”(25)。虽然耶利米力挽狂澜,但看到反复传授的律法和信誓旦旦的公约如此迅速就被置之不理,耶利米有理由担心回归的以色列人是否再次重蹈违反律法的覆辙。

《尼希米记》最后一句话是“我的神啊,求你记念我,施恩与我”(13:31)。与其说尼希米祈求上帝施恩予他个人,不如说施恩予以以色列人。上帝回应了尼希米的求告吗?请继续读《玛拉基书》。

## 5. 继往开来的总结预言

### ——《玛拉基书》释义

《玛拉基书》谴责圣殿祭司亵渎耶和華之名、百姓娶外邦女子、不交纳十一税、追逐商业利益等现象,与《尼希米记》记载宗教改革诸措施被破坏的结局相对应,人们有理由相信《玛拉基书》写于尼希米离开和返回耶路撒冷之间。<sup>①</sup> 但该书不只有激励宗教改革的意义,圣经批评者认为本书“非常强调教条和宗教仪式,……因此玛拉基基本上只是后来犹太教学说的先驱”的说法<sup>②</sup>,完全是曲解。<sup>③</sup> 我们认为,在尼希米宗教改革失败的背景中,《玛拉基书》的主题恰恰是说明仪式和公约等人为措施不能使以色列人真心悔改,只有以后上帝合约的恩典才能挽救摩西律法。

《玛拉基书》的风格属于“决疑式对话”<sup>④</sup>(casuistic-dialectic)。平等对话是耶和華与人交流的一贯风格:耶和華与摩西、以利亚、约拿、以赛

---

① R. L. Alden, *Malachi*, Expositor's Bible Commentary, vol. 7, Grand Rapids: Zondervan, 1985, pp. 702, 703.

② C. Kuhl, *The Prophets of Israel*, Oliver & Boyd, 1960, p. 169.

③ 《广道尔旧约圣经注译·玛拉基书》,台北:校园书房 1998 年版,第 235 页。

④ 这一概括来自 O. Holtzmann, "Der Prophet Maleachi", *Archiv für Religionswissenschaft* 19 (1931), pp. 1 - 21.

亚、哈巴谷、耶利米等先知和约伯、哀歌作者对话，消除他们的困惑和软弱；耶和华与偶像崇拜者辩论，揭露他们的荒谬和可耻。《玛拉基书》对话的特殊之处是上帝与之对话的人既不是先知，也不是偶像崇拜者，玛拉基是传达两者对话的“使者”，但不介入对话。<sup>①</sup> 理解本书的关键问题是，向上帝发问的人代表何种社会势力？从发问的内容判断，发问者是被掳后的犹大人，而不是外邦人；他们或是祭司，或是异族通婚者，或是对合约失去信心的人。上帝的答复一方面揭露、谴责他们的过错、罪恶，另一方面应许赐予恩典，鼓励他们的信心。回顾被掳后的宗教改革，可以知道耶和华在书中对没有信心的祭司阶层和犹太百姓说话；展望新约时代的拯救，可以知道上帝应许的“那日”指向分别善恶的新的拣选恩典。书中被斥责的圣殿祭司和没有信心的人，在新约时代演变为撒都该人、法利赛人和奋锐党人；而书中应许的被拣选犹太人，成为跟随耶稣的第一批基督信徒。由此观之，《玛拉基书》实为从耶和华一神论经由犹太教向基督论转变的启示纽带。

《玛拉基书》的对话结构犹如四步曲：首先上帝提出问题，然后对方质疑，最后上帝答复；答复再分先两步，先谴责，后应许。我们按照这一模式解释全书的六轮对话。

### (1) 合约之爱

针对被掳后以色列人信心不足，耶和华重申合约之爱：“我一直爱（*’āhēbh*，和合本译作‘曾爱’，希伯来文句的过去式可译为完成式）你们”（1:2）。无信心的人却说：“你在何事上爱我们呢？”（1:2）这一质疑的历史背景是外族人在犹大地人多势众，上帝似乎帮助他们欺压以色列。

耶和华的答复追溯拣选以色列之爱：“以扫不是雅各的哥哥吗？我却爱雅各，恶以扫”（1:2—3）。《创世记》记载耶和华拣选雅各，却并不憎

<sup>①</sup> 研究者们为“玛拉基”（*Malachi*）指称先知个人、还是“我的使者”的问题而争论不休（参阅 *Expositor's Bible Commentary*, vol. 7, pp. 702 - 703），《丁道尔旧约圣经注译·玛拉基书》，第228—229页。其实没有必要争论，因为玛拉基既是先知，同时也是转达耶和华话语的信使。

恶以扫；“恶以扫”不是历史事实，而是对现实中以扫后裔以东人的审判。被掳后以东遭受阿拉伯人拿巴丁族入侵，“他的山岭荒凉”(3)，如同先知早已预言的那样。但是，以东人迁徙到耶路撒冷南部山区，建立以希伯仑为首都的以土买国。<sup>①</sup> 耶和华的审判是：“任他们建造，我必拆毁。人必称他们的地为罪恶之境；称他们的民为耶和华永远恼怒之民”(4)。上帝对列国审判一般都留有拯救的前景，为什么“永远恼怒”以东人呢？

“永远恼怒”实际上后来落在希律王身上。希律是东人，他的家族四代为王，统治犹太人，杀害施洗约翰、迫害耶稣和使徒，帮助罗马人镇压犹太人。希律王族被钉在罪恶耻辱柱上，以东人和以土买国消失在历史中。通过耶稣福音，以色列人实现“耶和华在以色列境界之外(mē' al)被尊大”(1:5)的美好愿景。mē' al 在传统的七十子本和拉丁通俗本中被译为“之上”(希腊文 *hyperánō*，拉丁文 *super*)，现代译本译为“之外”(beyond)。这两种译法各有寓意：七十子本表示上帝在天国受以色列人崇拜，而现代译本表示上帝对外邦人的拣选之爱。

## (2) 律法常存

耶和华批评被掳后祭司阶层不像儿子尊敬父亲那样“尊敬我”，不像仆人敬畏主人那样“敬畏我”(6)。祭司质疑：“我们在何事上藐视你的名呢？”(6)上帝指出他们在圣殿中不守规矩的动机和行为：他们以为“耶和华的桌子是可藐视的”，因此“你将污秽的食物献在我的坛上”(7)，用“抢夺的、瘸腿的、有病的”(13)的动物祭献，耶和华谴责这是“行诡诈”、“可咒诅的”(14)。

耶和华谴责尼希米后期祭司阶层开始的堕落，一直堕落到新约时代。《玛拉基书》中对祭司阶层“种子”的咒诅，使人联想到耶稣咒诅“法利赛人和文士”的“七祸”(马太福音 23:13—29)。祭司阶层不将“荣耀归

<sup>①</sup> R. L. Alden, *Malachi*, Expositor's Bible Commentary, vol. 7, p. 709, 《丁道尔旧约圣经注释·玛拉基书》，第 241 页。

与我的名”(2:2)堕落为法利赛人和文士“假冒为善”(23:13);祭司阶层“不把诫命放在心上”,堕落为法利赛人和文士不行“那律法上更重的事,就是公义、怜悯、信实”(23:23);祭司阶层“偏离正道,使许多人在律法上跌倒”(8),堕落为法利赛人和文士“瞎眼领路”(23:16);祭司阶层“废弃我与利未所立的约”(2:8),堕落为法利赛人和文士内心“充满你们祖宗的恶贯”(23:32)。

耶和華譴責後來墮落為撒都該人、文士和法利賽人的祭司階層,但不廢棄律法。相反,耶和華應許“我與利未所立的約可以常存”(2:4)。合約並不是專門與利未人訂立,但利未人應是執行律法的表率:“真實的律法在他口中,他嘴里沒有不義的話。他以平安和正直與我同行,使多人回頭離開罪孽”(2:6—7)。在此意義上,“與利未所立的約”代表“生命和平安的約”(2:5)的所有合約。耶穌後來也作出相同的應許,他傳的福音“不是要廢掉,乃是要成全”律法(馬太福音 5:17)。

### (3) 婚姻的啟示

如前所述,以斯拉、尼希米宗教改革的重要內容是要求以色列人與外邦妻子的離異。《瑪拉基書》記載耶和華與違反律法的猶太人在此問題上展開爭論,這是全書最難理解的部分,因為爭論似乎脫離了被擄後的历史境域,返回到人和婚姻起源的原初啟示。反方不是普通猶太百姓,他們顯然熟知經文,引經據典為異族通婚進行辯護。他們說:“我們豈不都是一位父嗎?豈不是一位神所造的吗?我們各人怎麼以詭詐待弟兄,背棄了神與我們列祖所立的約呢?”(2:10)他們的理由猶如“四海之內皆兄弟”的格言,各族人都是上帝的兒女,沒有內外之分,猶太人不能用“詭詐”(陽性動詞 *chillêl*)對待外族兄弟,外族妻子未必“背棄”(陰性動詞 *bāghadh*)以色列與上帝的合約。

耶和華針對“人都是一位神所造的”說法答复說,上帝只用他的靈造一人(即亞當),並不是因為聖靈沒有造多人的能力,“乃是他願人得虔誠的後裔”(2:15)。“虔誠的後裔”指亞當和用他肋骨所造的夏娃的後

裔——从塞特到挪亚的谱系(创世记 5:1—32)。按我们解释,该隐是夏娃与蛇族人的后代,是人类堕落的第一代;塞特的后代(“神的儿子们”)与外族(“人的女子”)通婚导致早期人类全然堕落(参阅第 1 章 3 节 5,7 条)。《旧约》末篇揭示了开篇的一个重要启示:圣灵从父母到儿女的传递,才能造就出虔诚的后裔。

圣灵的代际传递并不等于生物遗传,“灵”(rûach)是“风气”,是夫妻所在群体的风俗。虔诚群体中从小长大的男女结合,把虔诚风气传给后代。上帝并不笼统反对他拣选的人民与外族通婚,只是反对“娶侍奉外邦神的女子为妻”。“侍奉外邦神的女子”必然要用外邦神的邪灵败坏虔诚群体中的圣灵,滋生崇拜偶像的习俗和不虔诚的后代。因此,耶和華谴责离弃前妻的犹太人抛弃了“你幼年所娶的妻”,“盟约的妻”,耶和華在他俩“中间作见证”的妻,“使前妻叹息哭泣的眼泪遮盖耶和華的坛”(3:12—14)。

法利赛人助长了被掳后异族通婚的风气,他们利用律法中允许休妻的条文,为离弃本族的前妻、另娶外族女子辩护。耶稣照样引用上帝“造男造女”的原初启示反驳他们(马太福音 19:4),照样谴责“休妻另娶”的后果是犯“奸淫”(9)即崇拜外族偶像。我们不能用离开历史处境看待圣经的婚姻观和宗教改革时期要求与外族妻子离婚的措施。圣经不笼统地维护妇女权益,或不笼统地反对离婚。离婚的正当理由只有两个:或是犯淫乱(申命记 24:1,马太福音 5:32),或是夫妻中有一方“不信”,致使儿女“不洁净”(哥林多前书 7:7,14—15)。《玛拉基书》与圣经有关婚姻的启示是连贯一致的。

#### (4) 新的拣选恩典

如前所述,以斯拉、尼希米宗教改革的重要内容是举行悔罪祈祷仪式。《玛拉基书》强调内心的转变:“现在你们要转向我,我就转向你们”(3:7)。“转向”(shûbh)的意思是回归。犹太人以为他们回归期间举行仪式已经转向耶和華,反问“我们如何才是转向呢?”(7)耶和華提醒他

们,外在仪式从来没有引领以色列人遵行律法,“从你们列祖的日子以来,你们常常偏离我的典章而不遵守”(7)。同样,后来的法利赛人制定日常生活的繁缛礼节,如“不和税吏并罪人一同吃饭”(马太福音 9:11)、“禁食”(9:14)、“饭前洗手”(马可福音 7:3)、“安息日不治病”(路加福音 6:1)等,却不理睬“天国近了,你们应当悔改!”(马太福音 3:2)的福音。

以色列史和早期犹太教证明,人心的转向需要新的恩典和圣灵引领。耶和華应许说:“我要差遣我的使者在我前面预备道路。你们所寻求的主,必忽然进入他的殿;立约的使者,就是你们所仰慕的,快要来到”(3:1)。这是预言主基督为人类之罪而流“立约的血”(马太福音 26:28)。

《玛拉基书》的旧瓶装新酒,用旧约的语言表示新约的内容:“犹太和耶路撒冷所献的供物”,指耶稣赎罪的身体(参阅希伯来书 2:14—15);“洁净利未人”(3:3)和“你们雅各之子没有死亡”(3:6)指因亚伯拉罕的信而称义的新拣选(参阅加拉太书 3:7);而“我耶和華是不改变的”(6),“仿佛古时之日,上古之年”(4)指“以色列全家都要得救”,因为“神的恩赐和选召是没有后悔的”(罗马书 11:26,29)。

#### (5) 虔诚奉献

如前所述,尼希米宗教改革的重要内容重申律法规定的十一税。《玛拉基书》阐明十一税的精神含义在于虔诚奉献。那些不交纳十一税的人没有虔诚之心,因而“竟夺取我的供物”(3:8)。这些人强辩说:“我们在何事上夺取你的供物呢?”(8)耶和華要求犹太人“将当纳的十分之一全然送入仓库,使我家有粮”。“粮”不能理解为供物,因为上帝之国不缺乏、也不需要人的供物,上帝只需要虔诚供奉之心。法利赛人以“捐上十分之一”为义(路加福音 18:12),而耶稣以祈求上帝“开恩可怜”的税吏为义(13—14)。耶和華应许要“为你们敞开天上的窗户,倾福与你们”(3:10)。这里“送入”和“倾出”的粮,指天上的精神食粮,正如耶稣所说:“神的粮就是那从天上降下来赐生命给世界的”(约翰福音 6:33)。

## (6) 公义的太阳

如前所述,被掳后宗教改革失败于信心跌落,用《玛拉基书》中的语言说,无信心的人“用言语烦琐耶和华”(2:17)和“用话顶撞我”(3:13)。“烦琐”(yāgaʿ)的意思是“强迫服务”,如“我因你的罪恶服劳,我因你的罪恶厌烦”(以赛亚书 43:24)。“顶撞”(chāzaq)有“压倒”、“争胜”的意思,如“王的命令顶撞(‘胜过’)约押和众军长”(撒母耳记下 4:4)。犹太人不客气地反问:“我们在何事上烦琐他呢?”(13)耶和华回答说:“你们说:‘凡行恶的,耶和华眼看为善,并且他喜悦他们。’或说:‘公义的神在哪里呢?’”(2:17)没有信心的人强求上帝赐福,否则就质疑上帝的公正。

《玛拉基书》把无信心之人的强辩作一个概括:“侍奉神是徒然的,遵守神所吩咐的,在万军之耶和华面前苦苦斋戒,有什么益处呢?如今我们称狂傲的人为有福,并且行恶的人得建立。他们虽然试探神,却得脱离灾难”(3:14—15)。文中的“苦苦斋戒”(qedhōrannîth)不是禁欲主义,而相当于《约伯记》中的“全身发黑”(qādhār, 30:28),以及《诗篇》哀歌中的“哀痛”(qōdhēr hālakh, 38:6, 42:9, 43:2),指身心痛苦。“试探神”指向上帝强求、勒索福分,如以色列人在玛撒的“争闹”(出埃及记 17:7)。无信心之人质问上帝说,他们遭受被掳和回归的痛苦代价,上帝回报他们什么益处呢?他们怀疑或不相信上帝惩恶扬善,他们的厄运归咎于上帝,自主作恶以“脱离灾难”。这种论调是依靠暴力、以恶制恶的奋锐党人的思想基础。<sup>①</sup>

面对“上帝不公、作恶有理”的挑战,“敬畏耶和华的彼此谈论”,不知如何应对(3:16)。<sup>②</sup> 耶和华“侧耳而听”(16),作出裁决:上帝要“再(shûbh)把善人和恶人、事奉神的人(shaddîq)和不事奉神的人(rāshāʿ)

① 参照《诗篇》第73首,“他们说:‘神怎能晓得?至高者岂有知识呢?’看哪,这就是恶人;他们既是常享安逸,财宝便加增”(73:11—12);对照《玛拉基书》3:14—15:“你们说:‘侍奉神是徒然的,遵守神所吩咐的,在万军之耶和华面前苦苦斋戒,有什么益处呢?如今我们称狂傲的人为有福,并且行恶的人得建立。他们虽然试探神,却得脱离灾难。’”

② 参照《诗篇》第73首,“我思索怎能明白这事,眼看实系为难”(73:16)。

分别出来”(3:18)。“再分别”是新拣选,要把永恒的祝福赐予义人和事奉神的人,让永恒的灾难归于恶人和不事奉神的人。

《玛拉基书》中宣告:“那日临近”(4:1)。“那日”(hayyôm)即其他先知书中的“耶和华的日子”(yôm le YHWH)。研究者常以为这个术语指末日审判,其实旧约先知常用未来“日子”宣告新约时代。在这个时代,恶人不能“脱离灾难”,对他们的惩罚“势如烧着的火炉”,“根本枝条一无存留”(4:1)。对有信心的人来说,这个时代“必有公义的日头出现,其光线有医治(marpê')之能”(4:2)。《新约》的事实证明,“公义的日头”照耀就是耶稣来临,他“传天国的福音,医治百姓各样的病症”(马太福音 4:23)。这是任何人间正义不可超越的恩典。

《玛拉基书》结束于上帝的两个应许。第一,摩西律法被永远纪念,“就是我在何烈山为以色列众人所吩咐他的律例典章”(4:4),这是继承旧约的总结。第二,“我必差遣先知以利亚到你们那里去。他必使父亲的心转向儿女,儿女的心转向父亲”(4:5),这是迎接新约的预告。500年之后,施洗约翰“有以利亚的心志能力,行在主的在前面,叫为父的心转向儿女”(路加福音 1:17);施洗约翰宣告了耶稣来临(马可福音 1:7)。从圣经启示的观点看,《旧约》最后一章跨越时间,与福音书第一章无隙联结;从拯救史的观点看,被掳后犹太人的宗教改革与新约时代直接联结。

## 第五节 散居犹太人得恩典

《玛拉基书》中说:“从日出之地到日落之处,我的名在外邦中必尊为大。在各处,人必奉我的名烧香,献洁净的供物”(1:11)。这句话颇具争议。有人说,这句话预言福音传遍世界的新约时代;但是,基督徒不烧香,不祭献供物;有人说,这句话肯定外邦人虔诚的宗教祭礼不自觉地奉献给惟一上帝;但这既不符合《旧约》反对祭拜耶和华以外的外邦别神的一贯立场,也违反句中“奉我的名”即耶和华之名的明确示意。于是,只

剩下一种合理解释,外邦各处之人指散居在世界各地的犹太人,他们的虔诚崇拜使耶和华之名“必尊为大”。“尊为大”(yighdal)是使动词,意思是“使自己尊为大”。谁使上帝之名尊为大呢?参照《弥迦书》所说,出生在伯利恒的弥赛亚“必日见尊大,直到地极”(5:2—5),于是可理解《玛拉基书》1:11 传达的历史信息是,耶和华一神论在外邦传播为基督教会兴起作准备,而基督教会反过来在世界传扬旧约中上帝。《旧约》中不只一处暗示上帝庇护散居世界各地犹太人的恩典,普珥节是散居犹太人蒙恩典得拯救的光荣见证。《以斯帖记》记载“普珥”掣签决定灭绝犹太人的日子如何被转变为犹太人欢庆胜利节日的全过程。

### 1. 《以斯帖记》的历史真实性

《以斯帖记》在希伯来圣经中归入著作类,《旧约》把它归于历史书。现代批评者把这部经文读作历史小说、寓言或虚构故事。<sup>①</sup> 无论如何,这书记载的波斯王亚哈随鲁(即薛西斯,485—465 BC)是真实人物。今人对薛西斯的了解主要通过希罗多德的《历史》,此书包含很多关于薛西斯的信息,但不能以此为惟一依据判断《以斯帖记》的真假。因为希罗多德只能在波斯宫廷外部收集、选取材料,而《以斯帖记》作者直接掌握现已失传的波斯宫廷史(10:2),熟悉薛西斯宫廷细节。<sup>②</sup> 比如,薛西斯大宴群臣的铺张奢侈,首都书珊城御花园的豪华装饰,薛西斯身边七个太监和七个重臣的名字(其中“甲迦”和“甲示拿”在考古遗迹中被发现<sup>③</sup>);以及宫中太监名字(2:8,21;4:5,7:9),哈曼妻子(5:10)、父亲和十个儿子(9:7—9)的名字,波斯宫廷选妃的程序(2:13—14)和国王召见后妃的礼

① 《丁道尔旧约圣经注释·以斯帖记》,台北:校园书房1999年版,第30—34页。批评者认为“以斯帖记的体裁至今仍未确定”。

② “如果以斯帖记作者没有亲自到书珊,他也一定有极准确的资料,知道皇宫的情形和帝王的性格。”《丁道尔旧约圣经注释·以斯帖记》,第15页。

③ 同上书,第61,62页。

节(5:2),波斯国王谕旨用“各省的文字、各族的方言”书写(1:22,3:12,8:9),用快马驿卒传递(3:13,8:14),等等。如果《以斯帖记》确如批评者所说是小说或寓言,既没有必要、也不可能记录这些不影响情节或寓意的细节。

希罗多德的《历史》没有记载薛西斯废王后的事,这不能成为否定《以斯帖记》的“默证”。东方帝王有权废立王后,薛西斯废瓦实提、立以斯帖是宫廷中常见之事。《历史》也没有提到末底改被任命为宰相,但他的名字 **Marduka** 出现考古发掘出的薛西斯时期泥版上。<sup>①</sup>《历史》第7—8卷和《以斯帖记》中薛西斯的性格是一致的:好虚荣,信赖宠臣,草率,刚愎自用。<sup>②</sup> 这些性格缺陷导致波斯大军入侵希腊失败,也被上帝所利用,用以挽救波斯帝国中的犹太人。根据这些分析,我们应同意赖特的结论:“需要认真地把《以斯帖记》当作第一手历史文献。”<sup>③</sup>

## 2. 以色列史的终结

《以斯帖记》被安排在历史书最后一部,并不按时间顺序。《以斯帖记》记载亚哈随鲁王在位第三年(1:3)至“亚哈随鲁王十二年”(3:7)十二月(9:1)即484至474年3月发生的事情,而《尼希米记》的记事到“亚达薛西王三十二年”(5:14)即公元前432年之后的某个时候。但我们有理由把《以斯帖记》当作以色列史的终结,因为本书主题是末底改挫败宰相哈曼阴谋灭绝犹太人的事件,这是以色列人与亚玛力人长达千年冲突的最终结局。《以斯帖记》7次强调末底改是“犹太人”(2:5,5:13,6:10,8:7,9:29,31;10:3),4次强调哈曼是“亚甲族哈米大他的儿子”(3:1,10;

①《丁道尔旧约圣经注释·以斯帖记》,第17页。

②次经《以斯帖记补》更突出表现薛西斯的暴君形象。

③ J. S. Wright, "The Historicity of the Book of Esther", *New Perspectives on the Old Testament*, ed. by J. B. Payne, Waco: Word, 1970, p. 46.

8:5;9:24),就是为了交代这场冲突的历史渊源。

亚甲族是“亚玛力王”(撒母耳记上 15:8)的家族。亚玛力人是以色列人走出埃及后遭遇的第一个敌人(出埃及记 17:8—13),他们乘以色列人困乏之际,击杀走在队伍后边的人,耶和華要以色列人“将亚玛力的名号从天下涂抹了,不可忘记”(申命记 25:18—19)。500年后,撒母耳命令扫罗“灭尽”亚玛力人(撒母耳记上 15:3)，“扫罗和百姓却怜惜亚甲”(9),扫罗为此失去耶和華赐予的王位。又过了500年,“亚甲族哈米大他的儿子哈曼”当上波斯宰相;而末底改是“便雅悯人基士”的后代,“便雅悯人基士”正是扫罗的父亲(9:1—2)。亚甲王后代与扫罗后代狭路相逢,末底改拒不跪拜权倾朝廷的哈曼。如果只把末底改与哈曼的冲突理解为个人意气之争,或末底改“无法妥协的效忠”<sup>①</sup>,那未免太狭隘。约瑟夫说,哈曼因为扫罗杀了他的祖先而决定灭绝犹太人复仇,而不只是报复末底改一个人。<sup>②</sup>《以斯帖记》也明确说,哈曼不是末底改的政敌,而是“犹太人的仇敌”(3:10);哈曼“以为下手害末底改一人是小事,就要灭绝亚哈随鲁王通国所有的犹太人”(3:6)。

但两人的冲突也不只是民族冲突,哈曼要灭绝犹太人的理由是“他们的律例与万民的律例不同”(3:8),这说明,“犹太人仇敌”哈曼仇视的是上帝律法。但他狡猾地对薛西斯隐瞒灭绝的目标是犹太人,只说“有一种民”,“不守王的律例,所以容留他们与王无益”(3:8)。他利用隐瞒灭绝的目标是犹太人,含糊其辞地指控“有一种民”;他故意把上帝律法与君王法律对立,挑拨离间,说他们“不守王的律例,所以容留他们与王无益”(3:8)。他用狡诈的手段得到薛西斯灭绝犹太人的许可。

即使在亡国被掳时期,以色列人也没有遭遇全部灭绝的危险,但在和平时期,居住在“从印度直到古实一百二十七省”(8:9)的犹太人

① 批评者认为,末底改既然可以效忠暴君薛西斯,没有理由拒不向薛西斯宠信的宰相表示尊重。《丁道尔旧约圣经注译·以斯帖记》,第24页。

② 《犹太古史》11.211;《约瑟夫著作精选》,北京大学出版社2004年版,第194页。

即将灭绝。在大难临头之际,上帝再次施行拯救。圣经记载的以色列史结束于“犹太人脱离仇敌得平安、转忧为喜、转悲为乐的吉日”(9:22),而不是尼希米对未来不确定性的忧心忡忡的祷告。拯救的乐观主义可以解释史实在前的《以斯帖记》为什么置于《尼希米记》之后的原因。

### 3. 恩典战胜命运

《以斯帖书》通篇没有提到耶和華之名,但没有露面的上帝无所不在,他巧妙地安排了哈曼由福变祸、犹太人转危为安各个环节。每个环节都是偶然的机遇,但偶然的背后有上帝护佑犹太人的恩典。

大难临头之际,末底改和犹太人都哀求上帝,“禁食”、“撕裂衣服”、“穿麻衣”、“蒙灰尘”(4:1,3),以斯帖在宫中也“禁食三昼三夜”(16)。犹太人保持以色列人在危急时刻哀求耶和華的传统方式。《以斯帖记》没有正面记载上帝的回应,但上帝已默默地安排妥当,正如末底改对以斯帖所说:“焉知你得了王后的位分,不是为现今的机会吗?”(14)的确,瓦实提非理性地“藐视”(1:7)薛西斯的尊严,招致被废黜;主管太监希该在侍选众女中恰巧“喜悦”、“恩待”(2:9)以斯帖,所以她才在被立为王后;末底改在王宫门口偶然知道守门太监杀害薛西斯的阴谋,救了薛西斯的命,史官随意记录了这件事(2:23);以斯帖以“我若死就死吧!”的勇气,违反朝规,擅自进内院见君王(4:16),薛西斯却意外地伸出表示恩准的金杖(5:2);在决定胜负的头一天晚上,薛西斯偶然“睡不着觉”,突然想看历史记录,“正遇见(mātsā’)书上写着”末底改当年挽救他之事(6:1—2)。这一切巧合,加上薛西斯的轻率多变的性格,使得他把宠幸从瓦实提转到以斯帖身上,他的宠信从哈曼转向末底改,对以斯帖和末底改言听计从。与此相应,灭绝犹太人的第一道谕旨转变为允许犹太人自卫的第二道谕旨。

与此相反,哈曼迷信不可改变的命运。他通过“普珥”(阿卡德文pūr =

希伯来文 gôral)的掣签来确定全国大屠杀日期,选定在12月即犹太历亚达月(公历2—3月)13日。按照波斯朝廷规矩,谕旨一旦盖印发出就不可更改(但以理书6:8,以斯拉记6:11)。“王同哈曼坐下饮酒”(3:15),安心等待犹太人被灭绝的命运在11个月后到来。殊不知哈曼的掣签为末底改和以斯帖留下充足时间来改变命运。更为要命的是,哈曼不知道以斯帖的“籍贯宗族”(2:20);他为被邀请参加以斯帖预备的筵席而深感荣耀(5:12),得意洋洋地树起“五丈高的木架”,准备第二天吊死末底改。以斯帖在筵席上向薛西斯揭露说,杀害“我和我的本族”的“仇人敌人就是这恶人哈曼”(7:4)。薛西斯震惊离席,惊慌失措的哈曼又犯了一个致命错误,他“伏在以斯帖所靠的榻上”求饶,得了“凌辱王后”的罪名(7:8),被送上自己准备好的绞刑架。

圣经批评者认为太多的偶然巧合纯属虚构的故事<sup>①</sup>,而信仰者则相信看似巧合的机缘聚会是上帝的安排。用历史学家的观点看,历史充满偶然巧合,如果没有偶然巧合,希罗多德的《历史》将重写,罗马史将重写,中国的二十四史也将重写。但是,历史的偶然中有原因,反映历史的趋势。圣经史家也这样看拯救史。末底改说,如果以斯帖不出面帮助同胞,“犹大人必从别处得解脱,蒙拯救”(4:14)。“别处”(’acher māqôm)指上帝另有安排。哈曼的偶然错误同样不可避免,如他的妻子和身边的“智慧人”所说:“你在末底改面前始而败落,他如果是犹太人,你必不能胜他,终必在他面前败落”(7:13)。末底改和以斯帖的计策只是取得胜利的偶然因素,上帝拯救犹太人的意志才是决定性原因。

#### 4. 自卫反击的权利

圣经记载,末底改取代哈曼的地位(8:2)。末底改起草谕旨,准许犹太人在预定灭绝他们的十二月十三日这一天,“聚集保护性命,剪除杀戮

<sup>①</sup>《丁道尔旧约圣经注译·以斯帖记》,第30页。

灭绝那要攻击犹太人和他们的妻子儿女的一切仇敌”(8:11)。<sup>①</sup> 这一天,书珊城的犹太人杀了哈曼的10个儿子和500人(9:6),第二天又杀了300人(15),各地犹太人共计“杀了恨他们的人七万五千”(16)。犹太人把达亚月14和15日定为庆祝胜利的普珥节。

圣经批评者指责犹太人滥杀无辜的仇杀行为。<sup>②</sup> 这些人没有读懂《以斯帖记》描写犹太人迫不得已的自卫。犹太人仇敌要实施斩草除根的种族灭绝政策:“剪除杀戮灭绝”,“无论老少妇女孩子”,“并夺他们的财为掠物”(3:13)。按波斯规矩,任何谕旨都不能更改,末底改于是起草了第二道谕旨,赋予犹太人自卫的权利。犹太人“聚集保护性命”(9:16),杀他们的“仇敌”即那些主动攻击的“恨他们的人(’îsh,‘男人’)”(9:5,16),而没有伤及无辜和妇女儿童,也“没有下手夺取财物”(10,15,16)。犹太人的自卫反击对民族生存是完全必要的,否则,犹太人灭绝了,也就没有耶稣基督和他的群众基础,于是也就没有那些站在反犹太主义或绝对反战主义立场上批判《以斯帖记》的“基督徒”了。

哈曼的阴谋只是反犹太主义的第一次预演,从希腊化时期到现代的二千多年时间里,世界各地犹太人多次受到反犹太主义的迫害和屠杀;最后一次大屠杀尤为悲惨,犹太人在希特勒的集中营中问“上帝在哪里?”<sup>③</sup> 最后一部先知书留下的启示是:以色列的上帝“必洁净利未人,熬炼他们像金银一样”(玛拉基书3:3);而最后一部历史书《以斯帖记》记载的事实是:上帝耶和華不再露面,但为信仰他的人安排了转祸为福、克敌制胜的结局。

① 据和合本本、英文修订本(ERV)和其他版本,这句译为“剪除杀戮灭绝那要攻击犹太人和他们的妻子儿女”。

② L. B. Paton, *A Critical and Exegetical Commentray on the Book of Esther*, Edinburgh: T. Clark, 1908.

③ 2006年5月28日,教皇本尼迪克十六站在奥斯威辛集中营门口发问:“那些日子上帝在哪里?为什么他沉默不语?他怎么能允许这样无休止的屠杀,允许邪恶横行?”

## 5. 上帝在外邦的准备

《以斯帖记》记载“犹太人有光荣,欢喜快乐而得尊贵”(8:16)的胜利结局,与《以赛亚书》中的预言相呼应:“他们的后裔必在列国中被人认识,他们的子孙在众民中也是如此。凡看见他们的,必认他们是耶和華賜福的后裔”(以赛亚 61:9)。从新约历史的观点看,先知预言和散居外邦犹太人的光荣是传播福音的必要准备。以下试举两例说明。

首先,遍布“波斯一百二十七省所有的犹太人”(9:30)维护了按照他们律法生活的权利。希腊化时期的犹太人散居在地中海地区,各地建立崇拜耶和華的犹太教会堂,如本节开始引用《玛拉基书》预言所示。犹太教会堂是传播福音的根据地和前沿阵地,耶稣在加利利会堂传福音(如马太福音 4:23),实施医治神迹(9:18,35,等)。会堂同样是使徒在外邦的据点,保罗每到一处,总是先到当地会堂宣讲或居住(如使徒行传 14:1)。犹太教会堂建在哪里,使徒就到达那里,直至罗马帝国的核心(28:17)。散居犹太人是最早的外邦基督徒的主体,犹太教会堂是基督教教堂的前身,这一历史结果源于《以斯帖记》述说波斯时期散居犹太人取得的决定性胜利。

犹太人那一次胜利的另一成果是:“那国的人民,有许多因惧怕犹太人,就入了犹太籍”(8:17),或“因惧怕末底改,就都帮助犹太人”(9:3)。这些加入或没有加入犹太教的波斯人后代,正是在五旬节成为第一批基督徒的“帕提亚人、玛代人、以拦人”(使徒行传 2:9)。就是说,犹太人的胜利使得外邦人中出现一批犹太教的“慕道友”,彼得称他们为“各国中,那敬畏主、行义的人”(使徒行传 10:35),保罗称之为“敬畏神的人”(13:16)。他们是外邦基督徒的主要来源。公元 2 世纪后,基督教中的外邦人取代犹太基督徒成为基督教的主体,以致人们过分夸大基督教与犹太教的对立,而看不到《以斯帖记》描写上帝福佑的散居犹太人,对基督教诞生做出历史贡献。

# 希伯来文字母转化表

(本书用读音字母转化希伯来辅音字母)

辅音	音	元音	音
א	)	长元音	
ב	b	הַ	āh
בּ	bh	יְ	ē
ג	g	יִ	î
גּ	gh	וֹ	ō, ô
דּ	d	וּ	û
דַּ	dh	短元音	
ה	h	-	a
ו	w	ֵ	e
ז	z	ִ	i
ח	ch	ֹ	o
ט	ṭ	ֻ	u
י	y	半元音	
כ	k	׃	ě
ל	l	׃	ǎ
כּ	kh	׃	ě
מ	m	׃	ǒ
נ	n		
ס	s		
ע	(		
פ	p		
פּ	ph		
צ	ts		
ק	q		
ר	r		
שׁ	sh		
שׂ	ś		
ת	t		
תּ	th		

## 中文、希伯来文、英文主题词对照索引(上卷)

(按中文拼音排列, 条目按顺序列出中文词、希伯来文词、希伯来文拼音字母 / 英文词、对照页码)

### A

- 哀求 זָעַק zā' aq / cried out for help 154, 244  
爱 אָהַב 'āhēbh / loved 99, 107, 175, 591  
爱惜 חוּס chūs / grieved for 414  
安慰 נָחַם nācham / comforted 70  
案子 מִשְׁפָּט mishpāt / legal case 141

### B

- 巴力 הַבַּעַל haba 'al / Baal 81, 129, 243, 424  
百姓 עַם 'am / people 153  
败坏 שִׁחֵת shichēth / acted corruptly 68  
帮手, 配偶 עֲזָר 'ēzer / helper 49  
比喻, 箴言 מִשָּׁל māshāl / proverb 521  
不可能 הַיִּפְּלֵא häyippālē' / impossible 99

### C

- 菜蔬, 植物 עֵשֶׁב 'ēśebh / green herb 43, 48  
残干 מַצְבָּה matstsēbhāh / stump 452  
苍穹 רָקִיעַ rāqīa' / the expanse of heaven 43  
草木 שִׁיחַ śiāch / plant, bush 48  
产业 נַחְלָה nachālāh / inheritance 150, 210  
尘土 עָפָר 'āphār / dust, clay 50  
诚实 אֱמוּנָה 'ēmūnāh / faithfulness, truth 308, 492  
承受产业 יָרֵשׁ yārēsh / heir 122  
愁苦, 苦难 צָרָה tsārāh / distress, suffering 109  
筹划 יָעַץ yā'ats / conspired 381

- 传道者 קהלת qōheleth / Ecclesiastes 357  
 创造 בָּרָא bārā' / created 42,47  
 慈爱 חֶסֶד chesedh / mercy, benevolence 301,308,405,414,541,545  
 慈悲 רַחֲמִים rachēmîm / pity, mercy 301  
 聪明 בִּין bîn / understanding 332,338  
 存在,有 יָהִי yēhî / came to pass 40,156

## D

- 打击 נָגַע negha' / stroke, blew 161  
 大德 גִּדְלוֹ gōdhel / greatness, magnificence 221,584  
 大能的手 יָד יְזוּקָה yādh chézāqāh / a greater might 160,267  
 大鱼 תַּנִּין tannîn / large marine animal 44  
 鳄鱼 תַּנִּינִים tannînîm / acrocodile 146  
 大丈夫,勇敢 חָזַק chāzaq / couraged oneself 266,326  
 道 דֶּרֶךְ derekhē / way 338  
 得 קָנָה qānāh / gained, possessed 63  
 得福 וַיְבָרְכוּ וַיְהַתְּבָרְכוּ wēnibhērēkhû (Niphal), wēhithēbārēkhû (Hithpael) / shall bless themselves 84  
 地上 הָאָדָמָה hā'ādhāmāh / the ground 48  
 定期 זְמַן zēmān / appointed time 359  
 定时 עֵת 'ēth / time, season, period 359  
 独生子 יְחִידְךָ yēchīdhēkhā / your only one 99

## E

- 恶 רָע rā' / wicked, evil 109,271  
 恩典 חַנּוּן chanûn / merciful 414  
 儿孙,后裔 זֵרַע zera' / seed 63

## F

- 法术 אֲשָׁפִים 'āshāphîm / enchanters 160,552  
 方言,言语 לָשׁוֹן lāshôn / tongue, speech 28  
 非真神 לֹא אֱלֹהִים lō' 'ēloah / no-gods 130  
   不算为神 לֹא אֱלֹהִים lō' 'el / not god 130  
 虚无的神 אֱלִילִים 'ēlîlîm / idols, vain things 130  
 别神 אֱלֹהִים אֲחֵרִים 'ēlohîm 'āchērîm / other gods 130,170

- 分散 הֶפִּיץ hēphīts / scattered 76  
份额 חֵלֶק chēleq / portion 210  
忿怒 קֶצֶף qetseph / fury, wrath 388  
富足 עוֹשֶׁר 'ôsher / wealth, richness 332

## G

- 感动 שָׁלַח shālach / transferred 249  
刚硬 חָזַק chāzaq / hardened 160  
膏立 מָשַׁח māshēch / anointed 270  
割礼 מוּל mûl / circumcised 159  
工巧 עָרוּם 'ārûm / cunning 58  
公平,公正 מִשְׁפָּט mishpāt / justice, equity 115,175,270,308,540  
公义 צְדָקָה tsedek / righteousness 115,141,175,301,308  
管理 כָּבַשׁ kābhash / conquered, subdued 47  
光 אֹרֶךְ 'ôr / light 44  
鬼魔 שֵׁדִים shēdhîm / idols 222  
国家,人民 גּוֹיִם gôyêhem / nations, peoples 75,86,98,153  
果子 פְּרִי pēri / fruit 43

## H

- 好,好处 טוֹב tûbh / good, goodness 41,59,109,544  
合适 כִּנְגַדֹּו kēneghédô / opposite to him 49  
合约,约 בְּרִית bēriṯ / covenant, agreement 71,168,308  
河马 בְּהֵמוֹת behēmôth / behemoth 146  
恨 שָׂנֵא sánē / hated 107  
红海 יַם סוּף yam sūph / the Red Sea 164  
后代,世代,起源 תּוֹלְדוֹת thôlēdhôth / posterity, birth, history 38  
后悔 נָחַם nicham / regretted, repented 414  
话 דָּבָר dābhār / word 264  
欢呼 רָנַן rānān / sung, shouted 303,547  
回归,转向 שׁוּב shûbh / back 417,594  
活物 יְצֻמִּים yéqûm / living beings 70

## J

- 计划,意思 חָשַׁב chāshabh / meant, intended 16,109

- 计划 סֹד sôdh / deliberation 158  
 记号 אֹת 'ôth / signal, token 65  
 纪念 זָכוֹר zākhûr / remembered 171  
 技巧 לְהַשְׁכִּיל lēhaśkēkîl / to be skilful 58  
 佳偶 רֵעָה re'āh / female companion 352  
 家室 בַּיִת bayith / family 153,297  
 拣选 בָּחִיר bāchîr / elected 144,150  
 建立 רוּם rûm / lifted up 586  
 角 קֶרֶן qeren / horn 263,309  
 解救,搭救 פָּלַט pālaṭ / emitted 307  
 解梦 שֵׁבֵחַ shebher / interpretation 248  
 谨守遵行 תִּשְׁמְרוּ מֵאֲדָרְשׁוֹ shimērû mē'ôdh la 'sôth / observe to do 234  
 经书 סֵפֶר sēpher / book 485,575  
 警戒 הִזְעִיר hizēchîr / warned 387  
 敬畏,恐惧 יָרָא yārē' / feared 100,102  
 救拔 נָתַן nāthan / fixed, allowed 307  
 救出 פָּצָה pāshāh / rescued 307  
 救赎 גָּאֵל gā'al / freed, redeemed 111,162  
 救赎主 גֹּאֵל gō'ēl / redeemer 139  
 救主 מִפְּלִטִי mēphallēṭî / he who is rescuing me 309  
 攫取 לָקַח lāqach / took 314  
 君王 מֶלֶךְ melekhē / king 86,258,301,334,448

## K

- 看 רָאָה rā'āh / saw 40,59,101,122,254,264  
 看守 שָׁמַר shāmar / guarded, watched 54  
 可憎 תּוֹעֵבָה tō'ēbhāh / abomination 182  
 空虚混沌 תְּהוֹ וְחֹשֶׁךְ tōhû wābhōhû / formless void and darkness 42  
 哭号 בָּכָה bākhāh / cried, wept 243  
 快乐 תַּאֲוָה ta'āwāh / desire, lust 59  
 狂傲 הוֹלֵל hōlêl / profligate 539  
 捆绑以撒 וַיַּעַק אֶת-יִצְחָק wayya 'āqōd 'eth-yi séchāq / he bound Isaac 99

## L

- 拉出 מָשָׁח māshāh / drew out of the water 157

- 肋骨 צֵלַע tsēlā' / rib; 一半 צַד ṣadh / side 52  
 类 מִין mîn / kind, species 43  
 离开 לֶךְ לְכָה lekħě lěkhāh / go off 83  
 离弃 זָנַח zānach / rejected 541  
 怜悯 רַחֻם rachûm / merciful 301,414  
 恋慕 תְּשׁוּקָה těshûqāh / desire 352  
 良人 דֹּדֵךְ dōdh / lover, beloved 352  
 粮食 לֶחֶם lechem / food 547  
 灵 רוּחַ rûach / soul, spirit, wind, air 42,49,94,360,533,594  
 领袖 רֹאשׁ rō' sh / head 248  
 路 אֶרֶץ 'ōrekhě / road 338  
 律法书 הַעֲדוּת hā 'ēdhûth / the book of law, Decalogue 402

## M

- 卖 מָכַר mākhar / sold 244  
 美丽 יָפֵה yāphāh(阴性) יָפֵה yāpheh(阳性) / beautiful 352,433  
 谜语 חִידָה chīdhāh / puzzle, riddle 521  
 灭绝 חֵרֵם chērem / devotion to destruction 214  
 民族,家族 מִשְׁפָּחָה mishpāchōth / families 75  
 名字 שֵׁם shēmōth / names 51,76  
 明灯 נֵר nēr / candle 305,547  
 命名 קָרָא qārā' / named 51  
 命运 מִקְרֵה miqreh / accident 359  
 魔术 בְּלַחַטֵּיהֶם bělahătêhem / with their spells 160  
 默示 גָּלָה gālāh / revealed 22,264,409  
 谋杀 הָרַג hāragħ / killed 64,107  
 谋士,谋划 עֲצָה 'ětsāh / plan 144  
 牧养 רָאָה rā' āh / care 111

## N

- 男人 אִישׁ 'ish / man 52,63,396,424  
 女人 אִשָּׁה 'ishāh / woman 52  
 奴仆 עֶבֶד 'ebhedh / slave, servant 273,587

## O

- 偶像 פְּסֵל pesel / idol 170

雕刻的偶像 פְּסִילִים pēsîlîm / carved images or idols 489

铸造的偶像 אֵלֵי הַיָּהוָה מִמְסַכָּה 'ēlōhê massēkhâh / molten image 424,489

## P

磐石 צוּר tsûr / a rock, refuge 309

平安 שְׁלֹמֹם shālôm / peace, safety, quietness 107

## Q

强暴 חָמָס châmas / robbed 69

秦国人 סִינִים sînîm / Chinese 472 注 1

青草 דֶּשֶׁה deshe' / grass 43

穷乏 דָּלַל dālal / impoverished 247

穷人 אָבִי יוֹן 'ebhēyôn / poor 303

权柄 מְמִשְׁלָה memshālâh / rule, government 262,301

全能的神 אֵל שַׁדְּדַי 'ēl shadhdhay / God the Almighty 120

全能者 שַׁדְּדַי shadhdhay / the Almighty 134

群 אֶלֶף 'eleph / groups 152

## R

人 הָאָדָם hā'ādhām / the man 48,67,68,69,296

荣耀 כָּבֹד kābhôdh / glory 301

## S

撒旦 הַשָּׂטָן haśśātān / the Satan 132

杀 רָצַח rātsach / kill 64,171

山寨 מִצְדָּה mētsôdhâh / fortress 309

善 טוֹבָה tōbhâh / kindness, benefit 109

上帝之城 עִיר הָאֵלֵי הַיָּהוָה 'îr hā' ēlōhîm / city of God 545

上帝之手 יַד יְהוָה yadh YHWH / hand of YHWH 267

神 אֵלֹהִים 'ēlōah / God 45,117,468

神 אֵלֵי הַיָּהוָה 'ēlōhîm, 'ēl / God, gods 45,73,80,112,126,134,357,394

神的儿子 בְּנֵי-הָאֵלֵי הַיָּהוָה bēnê-hā' ēlōhîm / the sons of God 67,133

神的审判 לְמִשְׁפַּט אֵלֵי הַיָּהוָה lamishpāt 'ēlōhîm / judgment of God 387

- 神人 אִישׁ הָאֵל הַיְיָ 'ish hā'ēlōhīm / man of God 158,382  
 神说 אָמַר אֵל הַיְיָ 'amar 'ēlōhīm / God said 40,413,559  
 神听见 יִשְׁמַע אֵל yishēmā'ēl / El hears 122  
 神以色列神 אֵל אֵל הַיְיָ יִשְׂרָאֵל 'ēl 'ēlōhē yisrā'el / God of Israel 117  
 审判,秉公 מִשְׁפָּט mishēpāt / judgment 115,308  
 生 יָלַד yāladh / bore 38  
 生命 נֶשְׁמָה nēshāmāh / living, soul 49  
 生育 פָּרָה pārāh / fertile 110,460  
 圣 קָדָשׁ qādash / holy 171,494  
 圣民 חָסִיד chāsīdh / godly man 303,547  
 圣名 שֵׁם shēm / holy title 171  
 圣所 מִקְדָּשׁ miqdāsh / shrine 176  
 圣者 חָסִידִים hāsīdhīm / holy person 356  
 圣者的会 קָהָל קְדוֹשִׁים qēhal qēdhōshīm / assembly of the sacred 133  
 施恩座 כַּפֹּת־כָּפֹרֶת kappōreth / the covering of ark 176  
 十诫 עֲשֶׂרֶת הַדִּבְרֹת 'āsereth hadhībherōth / Ten Commandments 169  
 士师 שֹׁפֵט shōphēt / judge 245,494  
 试验 נָסָה nāsāh / tried 99  
 守护 שָׁמַר shāmūr / observe, guarded 171  
 守望 טָפַח tsāphāh / watch 517  
 受膏者 מָשִׁיחַ māshīach / the anointed 263,270  
 赎回 פָּדָה pādāh / redeemed 162,306  
 术士 חֲרַטְמִים charṭummīm / scribes, wise men 552  
 树 עֵץ 'ets / tree 43  
 说话 הִגִּיד highghīdh / told 264  
 思想,算计 חָשַׁב chāshabh / thought 363  
 死 תְּמוּתָה tēmūthāh / death 59

T

- 太阳 שֶׁמֶשׁ shemesh / sun 249  
 贪恋 חָמַד chāmādh / desired 172  
 坛 מִזְבֵּחַ mizbēach / altar 113  
 天,日子 יוֹם yôm / day 41,493,597  
 天地 אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ 'eth hashāmayim wē'eth hā'ārets / the heaven and

- the earth 43  
 天空 שָׁמַיִם shshāmayim / sky 43  
 田野 שָׂדֵה śādheh / field 50,103,123  
 童女 עַלְמָה ‘alēmāh / damsel, virgin 447  
 头领 אֲלוֹף ‘allúph / head of a tribe 152  
 土地,领土 אֲרָצוֹת ‘ārātsōth ‘ām / lands 50,103  
 脱离 פָּלַט pālat / discharged 307

## W

- 完全 תָּם tām / blameless 132  
 万神之神 הָאֱלֹהִים hā’ēlōhīm / God 133  
 王国 מַמְלָכָה mamēlākhāh / kingdom 86,258  
 威严 הִדְהָר hādhār / dignified 301  
 伟人 גִּבְרִיִּים nēphīlīm / a gigantic tribe 70  
 瘟疫 דְּבַר debher / pestilence 161  
 文士 סוֹפֵר sōphēr / scribe, writer 584  
 我看见的神 אֵל רֹאִי ‘ēl rō’i / Ēl of my seeing 122  
 我是 אֶהְיֶה ‘ehēyeh / I am 40,80,156  
 我是耶和华 אֲנִי יְהוָה ‘ānī YHWH / I am YHWH 81,155  
 我是自有永有的 אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה ‘ehēyeh ‘āsher’ehēyeh / I am who was-am-will be 155  
 雾 דָּא ‘ēdh / mist 48

## X

- 戏笑 צָחַק tsāchaq / laughed 98,122  
 先见 חוֹזֵה chōzeh; רֹאֵה rō’eh / seer 264  
 先知 נְבִיא nābhī’, נְבִיא nībhāh / prophet 158,264,494  
   女先知 נְבִיאָה nēbhiy ‘āh / prophetess 246  
 先知的話 נְבוּאָה nēbhū’āh / prophesied 377  
 显现 רָאָה rā’āh / saw 40,264  
 孝敬 כַּבֵּד kabhbēdh / filial piety 171  
 邪术 מְכַשֵּׁף mēkhashshēph / magician, wizard 552  
 心灵 נֶפֶשׁ nephesh / soul, spirit 49  
 心 לֵבָב lēbhābh / heart 94,533

- 行义 צדקה tsēdhāqāh / alms 270  
信实 אמונה 'ēmūnāh / truth, faithfulness 308,492,545  
星体 כוכב kōkhābh / star, constellation 44  
形象 צלם tselem / image 47  
修理 עבד 'ābhādh / worked 54  
羞辱 חרף chārāph / reproached 309,546  
虚空 הבל hābhēl / vanity 358,467  
虚无 הבלים hābhālīm / vanity, idols 467  
学习 למד lāmādh / learned 242

Y

- 亚当 אדם 'ādhām / Adam 48  
岩石 סלע sela' / rock 309  
眼目 עין 'ayin / eye 120  
样式 דמות dēmūth / likeness 47  
耶和华/雅威 יהוה yēhowāh / YHWH, Yahweh, Jehovah 45,80  
耶和华的日子 יום ליהוה yōm la YHWH / day of YHWH 493  
一千 אלף 'eleph / a thousand 152  
益处,利益 יתר yithrôn / profit 358  
益处 בצע betsa' / gain 107  
阴魂 רפאים rēphā' im / spirits 546  
隐藏 עלם 'ālam / hid 145  
应许 אומר 'ōmer / promise 541  
永恒者 עולם 'ōlām / eternity 118  
永远 לעולם lē 'ōlām / forever 359  
勇士 גבורים gēbbārīm / heroes 324  
有血肉的 בשר ודם bāshār wādhām / flesh and blood 69  
有罪 אשם 'āshēm / guilty 314  
遇见,默示 מצא matstsā' / encounter 409,559  
愚顽 נבל nābhāl / foolish, impious 539  
语言 שפה śāphāh / language 28,76  
预言,预见 חזוה chāzāh / predict, seer 264,377  
元帅 קצין qātsīn / commander 229

## Z

- 灾害 מגפה maggēphōth / plague 161  
 暂居 גור gûr / sojourned, dwelled 97,254  
 造,工作 עשה 'ásāh / made 40,47,49,50  
 占星 כשדים kasēdīm / astrologers 552  
 家 משפחה mishēpāchāh / family 75  
 长子 בכור bēkhôr / first-born 162  
 杖 מטה maṭteh / rod 159  
 帐幕 מִשְׁכָּן mishékān / the Tabernacle 176  
 召唤 קרא qārā' / called 90,157  
 真实,真 אמת 'emeth / truth 296,308  
 争论,诉讼 ריב rībh / quarreled 141,145  
 拯救,救恩 יָשַׁע yēsha' / save 244,306,405  
 拯救 הִצִּיל hitsil / rescued 154  
 正义,正当 יָשָׁר yāshār / righteous 132,270  
 正直 תָּמִים tāmīm / upright 132,270  
 知道,认识 יָדַע yādha' / knew 62,242,255  
 知识 חֶשְׁבֹן cheshēbôn / knowledge 338  
 至高的神 אֵל עֶלְיוֹן 'el 'eliyôn / God the Most High 119,545  
 制造 יָצַר yātsar / formed 40,50  
 治理 רָדַח rādhah / govern 47  
 治理者 נָגִיד nāghīdh / leader 274,383  
 智慧 חֹכְמָה hokhēmāh / wisdom 336  
 智慧人 חָכָם hākhām / man of wisdom 356,364,552  
 中保,证人 שֹׁהֵד shēhēdh / witness 141  
 种子,儿子 זֶרַע zera' / seed, semen 43,63  
 咒诅 אָרַר 'ārar / cursed, announced 73,121  
 诸水 מַיִם mayīm / waters 43  
 主 אֲדֹנָי 'ādhonāy / Lord 81,109  
 住 יָשַׁב yishēkon / inhabit 74,110  
 柱 מַצְבֵּה matstsēbhāh / pillar, statue 114,424  
 祝福 בָּרַךְ bārak / bless 73  
 族长 אֲלוֹפִּי 'allūph / head of tribe 152  
 罪 חָטָא chāthā' / sinned 77,108

- 罪恶 רָשָׁע resha<sup>6</sup> / wickedness 575  
罪孽 עוֹן 'āwôn / sin, guilt 109  
作恶 הָרַע אֹתָם hēra<sup>(7)</sup> ôtēm / do evil 109  
尊荣 קָבוֹד kābhôd / glory 306,332

本书是一部非常严肃、很有学术水平的著作，作者赵敦华教授是我国哲学和宗教学研究领域的著名专家，在国际学术界也很有影响。本书的出版有助于促进我国宗教学理论、宗教哲学和基督教学术思想史的发展。

中国社会科学院学部委员 世界宗教研究所所长  
中国宗教学会会长 卓新平

我和同事们早就知道赵敦华老师多年来在写一本“大书”。现在看来，这的确是开拓学术新领域的大书，堪称系统神学和基督教哲学、解经学和历史哲学的新综合。赵老师以厚重的哲学史功底和深邃的哲学理论眼光，对《圣经》的全部经文做了系统、精辟、有创意的哲学解释和全景透视，使理性与信仰、真理与启示、拯救与历史、神学与科学融会贯通，书中可圈可点之处比比皆是，可使有理想之人持定心志、开阔视野。从当代圣经研究走出“高阶批判”的阴影和现代哲学摆脱危机的大趋势来看，我相信本书将会产生重要的影响。

北京大学外国哲学研究所所长 哲学系教授  
尚新建

上架建议：宗教 历史 哲学

ISBN 978-7-214-06744-9



9 787214 067449 >

定价：93.00元（上下卷）