

A GUIDE TO THE BIBLE

聖經指南

5.27,
17

88330

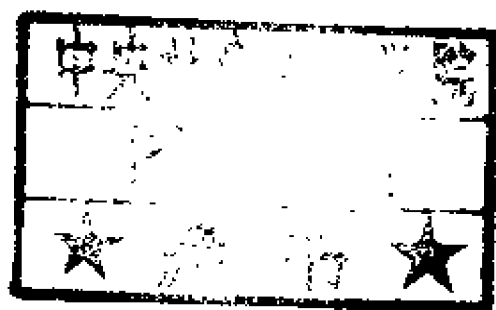
DH/10/10

圣经指南

梁 工 著



200131641



辽宁人民出版社

1993年·沈阳

(辽) 新登字1号

圣经指南

Shengjing Zhinan

辽宁人民出版社出版 辽宁省新华书店发行
(沈阳市和平区北一马路108号) 锦州印刷厂印刷

字数：589,000 开本：787×1092¹/32 印张：26³/₈
印数：1—12,500

1993年10月第1版

1993年10月第1次印刷

责任编辑：那荣利

版式设计：赵耀今

封面设计：赵多良

责任校对：李 华

ISBN7-205-02706-3/B·144

定价：19·80元

序 言

读了梁工的新作《圣经指南》，感触良多。

六年前（1987年春）梁工作为南开大学朱维之老教授圣经文学的硕士研究生，从天津来到南京跟我学圣经希伯来语，给我留下很深的印象。他勤奋好学，对钻研《圣经》有一股孜孜不倦的劲头。难怪仅短短几年工夫，他已推出《圣经诗歌》、《圣经文学导读》、《圣经百科全书》（主编）、《圣经中的犹太行迹》、《圣经珍言》等著译，成为国内知名的教外青年圣经研究者。来日方长，前途未可限量，我为梁工的成长而深感欣慰。

《圣经》是基督教的经典，也是人类文化史上最重要的著作之一。它对世界，尤其西方社会产生了极为深远的影响，历代基督徒都把《圣经》视为灵性的食粮，教外人士也从《圣经》中得到哲学、伦理、历史、文学、艺术……等方面的丰富滋养。可以说，要了解世界文化，就必须了解《圣经》，要把握西方文明，就必须研究《圣经》。在中国阔步走向世界的今天，适应人们了解《圣经》的需要，梁工写成这本《圣经指南》问世，是有其重大意义的。

《圣经指南》是一本内容广博、材料充实、论证有力的书。它以洋洋50余万言的宏篇展示出圣经学术界的大量课题，既有宏观的综合性题目，如《圣经》的历史背景、地理环境、成书过程、文字和版本、翻译和研究、考古学等，也

有微观的经卷考证，涉及《旧约》、《新约》和《次经》的所有书卷，每卷都做了相当透彻的介绍和评析。著者展示了较高层次的学术水平，在充分汲取前人研究成果的基础上对《圣经》进行了不带偏见的论述和评断。

作为著者的老师和忘年交，我从《圣经指南》中欣喜地看到梁工学术水平的显著提高。当然，由于圣经观的多样性，我并非毫无保留地赞同本书所缕述的全部观点，但这并不妨碍我乐意向各界读者推荐他这本新作，因为从圣经考证学的角度看，它对于拓宽教内外人士的知识领域，必将产生长久的积极影响。

许鼎新

于南京大学宗教研究所 1993年6月1日

序 言

春风浩荡，柳絮飘飞的时节，梁工同志送来他最新完成的书稿——《圣经指南》，给我先睹之快。这本书是“国家青年社会科学基金资助项目”，指导青年阅读一本世界的奇书。《圣经》被称为世界的奇书，不仅因为它是世界上发行量最大的畅销书，每年印数千百万册乃至上亿，也不仅因为它被译印成最多的版本，多达1800多种；也不仅因为它是最大的世界性宗教——基督教的经书；更重要的原因是它本身具有世界性。《圣经·旧约》原是古希伯来民族在公元前1000多年间文化的积累，是古代世界四大文化传统的总集之一，与中国、印度、希腊并称为世界传统文化的四根顶梁柱。希伯来文化是中东闪族文化的代表，是在二河流域与尼罗河地中海之间，肥沃新月形地带，古称人类文明摇篮中成长的文化精华。希伯来民族原是中东闪族中小小的支族，四邻多赫赫有名的文明古国，如埃及、巴比伦、亚述、腓尼基等，希伯来人夹在中间，常受欺侮、磨难，但也从它们那里得到文化的教益，吸取它们文化的精华而集其大成。那些煊赫强盛、不可一世、欺侮过希伯来民族的埃及、巴比伦等强权古国的文化早已中断，没有留下系统的文字记述，只留下金字塔、木乃伊、石像、泥版和残碑断碣。倒是这个受尽欺侮、压迫的小小民族却能幸存下来，把那个文化圈的各国文化精华吸收过来，加以发展，并用精妙的文字记载下来，其中还有世

界性的杰作，永垂宇宙间。《圣经·新约》是公元一、二世纪时的作品，早期基督教文学的选粹。基督教文化是希腊文化和希伯来文化交流的结晶，东西方文化最初大冲击、大交融的硕果，“希腊化”历史的奇迹。早期基督教文学是希腊、罗马文学衰落后兴起的新时期文学，欧洲文学第二源泉的源头，后来成了整个西方文化不可分割的组成部分。它是用当时中东国际公用语希腊文写成的，作者有犹太人，也有希腊人和罗马人；它的思想意识以犹太教先进的一神论为媒介，采取东西方较进步的教义、礼仪等，正如恩格斯的名文《论早期基督教的历史》结束语所说：“它只有在希腊罗马世界里，借助于希腊罗马世界所达到的思想成果而继续发展并与之相融合，才能成为世界宗教。”（《马克思恩格斯全集》第22卷第552页）

这个世界宗教就是用《圣经》这部富于世界性的奇书，向罗马世界宣传，同罗马帝国的皇帝对抗，在斗争中成长，经过300年的拚搏，战胜了罗马皇帝和蛮族，从精神上统治了欧洲，孕育了灿烂的近代文化，并影响到全世界。这部奇书，在西方是家喻户晓的；在东方，读的人也日渐多起来，有许多青年正想一读，以窥其堂奥。但初读者会遇到不少困难，加入深山古林，颇多迷津，很需要导游。这本50多万字的《圣经指南》，正是合时的著作，它引人入胜，写得很有特色：

第一是内容全面：关于《圣经》的内部知识和外部知识，面面俱到。第一编“总论”依次论述了外部知识，如历史背景、地理情况、文字、版本、解释、研究以及它的地位、影响等，犹如带你去乘坐飞机，在一个大旅游点上空盘旋一周，得到一个鸟瞰；然后第二、三、四编分别把《旧约》、《次

经》、《新约》的各卷作者、背景、主旨、成书时间、地点和文章风格等论述出来，读者一册在手，便可进入圣经世界的四维空间。

其次是重点突出：如于《旧约》部分，着重论述五经作者问题、希伯来史学的成就和特点、先知和先知书、希伯来诗歌的民族特色；在各经卷中突出了《创世记》、《出埃及记》、《撒母耳记》、《以赛亚书》、《阿摩司书》、《诗篇》、《雅歌》、《箴言》、《约伯记》、《路得记》、《但以理书》等最有代表性的经卷。于《新约》部分则着重介绍福音书、耶稣和保罗的生平、思想等。各节也各有所侧重，或辨析作者和写作时间地点，或分析其结构和风格等，从某些具体问题入手，以点带面，引人入胜。

其三是材料翔实，观点稳妥：注重介绍古往今来圣经研究界的成果，包括从早期教父爱任纽、革利免、奥利金、德尔图良、哲罗姆，到文艺复兴时的马丁·路德和近现代的保禄斯、施特劳斯、格拉夫、威尔豪森、德里茨、德莱弗、布洛克、加百尔等著名学者对经学的见解，既有传统的观点，也有最新的观点。全面而透彻地把握这些材料和观点，对于研究《圣经》无疑有大好处。

其四是作者有许多独到见解：如对旧约先知书的思想和分析，对希伯来史学成长历程的描写，对参孙、扫罗、大卫、耶稣、保罗等人物的复杂个性的揭示，以及对福音书的文体特点的概括等，都令人耳目一新。例如说：

综上所述，福音书是一种综合性文体，基本构成单位是流行于初期教会中的传说片断。这些片断可分为纪事和讲演词两大类，纪事类有的富于神话色彩，异象迭起，奇观纷呈，有的用写实方法书就，平铺直叙，质朴

无华；讲演词可分为宣示型、比喻型、直陈式、象征性和诗体讲道几种主要情况，有的借喻言志，循循善诱，有的直抒胸臆，开门见山。它们经福音书作者的精心筛选、整理、加工和编排，形成一种独特的宗教性纪传文学，蕴有多重美学内涵，以神秘、崇高为主导色调。

（本书第621、622页）

这段话对福音书文体特殊性的归纳相当精采，确是读经者有益的指南。

本书作者梁工同志于1985—1988年间在南开大学攻读圣经文学，获硕士学位，在学中孜孜不倦，分秒必争地博览中外参考书刊，并勤习希伯来文和希腊文。去年在河南大学被破格晋升为副教授。著有《圣经诗歌》、《圣经文学导读》等多种专著，还主编了一部《圣经百科辞典》，其中三种被台湾出版家选去印发海外版。目前他正和师友们合作，承担国家教委八五重点研究项目《希伯来文学史》的攻关工作，预计三年内出成果，祝愿能早日完成！

朱维之

1993. 5. 28.

国家青年社会科学基金资助项目

谨将此书献给我的恩师——引
导我研读《圣经》的朱维之教授和
许鼎新教授。

— 著 者

目 录

序 言	朱维之
序 言	许鼎新

第一编 总论

第一章 《圣经》的构成.....	3
第二章 《圣经》的历史背景.....	12
第三章 《圣经》的地理背景.....	27
第四章 《圣经》的正典化.....	40
第五章 《圣经》的文字和版本.....	54
第六章 《圣经》的解释和研究.....	67
第七章 圣经考古学.....	80
第八章 《圣经》的地位和影响.....	93

第二编 《旧约》

第九章 律法书.....	100
一 五经作者问题研究.....	109
二 《创世记》.....	121
三 《出埃及记》.....	140
四 《利未记》.....	157
五 《民数记》.....	175
六 《申命记》.....	190

第十章	前先知书	201
一	希伯来史学概览	201
二	《约书亚记》	216
三	《士师记》	228
四	《撒母耳记》	245
五	《列王纪》	270
第十一章	后先知书（上）	297
一	先知和先知书	297
二	《以赛亚书》	315
三	《耶利米书》	332
四	《以西结书》	343
第十二章	后先知书（下）	355
一	《何西阿书》	355
二	《约珥书》	361
三	《阿摩司书》	366
四	《俄巴底亚书》	372
五	《约拿书》	377
六	《弥迦书》	383
七	《那鸿书》	390
八	《哈巴谷书》	395
九	《西番雅书》	400
十	《哈该书》	407
十一	《撒迦利亚书》	411
十二	《玛拉基书》	416
第十三章	作品集（上）	420
一	希伯来诗歌综述	421
二	《诗篇》	429

三	《耶利米哀歌》	443
四	《雅歌》	451
五	《箴言》	463
六	《约伯记》	474
七	《传道书》	485
第十四章 作品集（下）		496
一	《路得记》	496
二	《以斯帖记》	503
三	《历代志》	509
四	《以斯拉—尼希米记》	517
五	《但以理书》	524

第三编 《次经》

第十五章 故事书		541
一	《托比传》	541
二	《犹滴传》	548
第十六章 智慧书		554
一	《所罗门智训》	554
二	《便西拉智训》	561
第十七章 历史书		569
	《马卡比传上卷、下卷》	569
第十八章 《旧约》补篇		583
一	《巴录书》	583
二	《耶利米书信》	587
三	《以斯帖补篇》	590
四	《三童歌》	593
五	《苏撒拿传》	595

六	《彼勒与大龙》	597
七	《以斯拉上卷》	600
八	《以斯拉下卷》	603
九	《玛拿西祷言》	607

第四编 《新约》

第十九章	福音书	611
一	福音书综览	612
二	耶稣浅识	630
三	《马可福音》	659
四	《马太福音》	665
五	《路加福音》	673
六	《约翰福音》	680
第二十章	历史纪事	687
	《使徒行传》	687
第二十一章	使徒书信（上）	703
一	古代书信和保罗书信	702
二	《罗马书》	716
三	《哥林多前书、后书》	722
四	《加拉太书》	730
五	《以弗所书》	736
六	《腓立比书》	741
七	《歌罗西书》	747
八	《帖撒罗尼迦前书、后书》	752
九	《提摩太前书、后书》	758
十	《提多书》	764
十一	《腓利门书》	767

第二十二章 使徒书信（下）	770
一 《希伯来书》	770
二 《雅各书》	777
三 《彼得前书、后书》	782
四 《约翰一书、二书、三书》	788
五 《犹大书》	794
第二十三章 启示经卷	798
《启示录》	799
附 录：基督教新教（和合本）、天主教（思高本）对照	
《圣经》卷名缩略语表	813
参考书目	820
后 记	823

CONTENTS

Preface.....	Prof. WEIZHI, ZHU
Preface.....	Prof. DINGXIN, XU

PART I GENERAL INTRODUCTION.....

.....	1
I The Composition of the Bible	3
II Historical Background of the Bible.....	12
III Geographical Setting of the Bible	27
IV The Canonization of the Bible	40
V Written Languages and the Versions of the Bible	54
VI The Interpretation and Study of the Bible	67
VII Biblical Archaeology	80
VIII The Status and Influence of the Bible	93

PART II THE OLD TESTAMENT..... 107

IX The Law	109
1. Source Study of Pentateuch.....	109
2. Genesis	121

3.	Exodus	140
4.	Leviticus.....	157
5.	Numbers	175
6.	Deuteronomy	190
X	Former Prophets	201
1.	An Introduction to Hebrew Historiography.....	201
2.	Joshua	216
3.	Judges	228
4.	Samuel	245
5.	Kings	270
XI	Latter Prophets (1)	297
1.	Prophets and the Prophetic Books.....	297
2.	Isaiah.....	315
3.	Jeremiah	332
4.	Ezekiel	343
XII	Latter Prophets (2)	355
1.	Hosea.....	355
2.	Joel.....	361
3.	Amos	366
4.	Obadiah	372
5.	Jonah.....	377
6.	Nicah.....	383
7.	Nahum	390
8.	Habakkuk	395
9.	Zephaniah	400
10.	Haggai	407

11.	Zechariah	411
12.	Malachi	416
XII	The Writings (1)	420
1.	An Introduction to Hebrew Poetry	421
2.	Psalms	429
3.	Lamentations	443
4.	Song of Solomon	451
5.	Proverbs	463
6.	Job	474
7.	Ecclesiastes	485
XIII	The Writings (2)	496
1.	Ruth	496
2.	Esther	503
3.	Chronicles	509
4.	Ezra—Nehemiah	517
5.	Daniel	524
PART III APOCRYPHA		539
XV	The Storybooks	541
1.	Tobit	541
2.	Judith	548
XVI	The Wisdom Literature	554
1.	The Wisdom of Solomon	554
2.	The Wisdom of Jesus the Son of Sirach	561
XVII	The Historical Books	569
1.	I Maccabees	569

XVII	The Additions to the Old Testament	583
1.	Baruch	583
2.	A Letter of Jeremiah	587
3.	The Additions to the Book of Esther	590
4.	The Song of the Three	593
5.	Susanna and the Elders	595
6.	Bel and the Dragon	597
7.	I Esdras	600
8.	II Esdras	603
9.	The Prayer of Manasseh	607
PART IV THE NEW TESTAMENT		609
XVIII	The Gospels	611
1.	An Introduction to the Gospels	612
2.	A Brief Survey of Jesus	630
3.	Mark	659
4.	Matthew	665
5.	Luke	673
6.	John	680
XX	The Chronicle	687
	The Acts	687
XIX	The Letters (1)	702
1.	Ancient Letter and Paul's Letters	703
2.	Romans	716
3.	I, II Corinthians	722

4. Galatians	730
5. Ephesians.....	738
6. Philippians	741
7. Colossians	747
8. I, II Thessalonians	752
9. I, II Timothy.....	758
10. Titus	764
11. Philemon	767
XX The Letters (2)	770
1. Hebrews.....	770
2. James.....	777
3. I, II Peter	782
4. I, II, III John	788
5. Jude.....	794
XXI The Apocalyptic Scripture	798
Revelation	799
Appendix: Biblical Books' Abbreviation.....	813
A List of Reference Books.....	820
Postscript	823

第一编 总论

第一章

《圣经》的构成

《圣经》是世界文明史上最重要、最富有魅力的著作之一。它卷帙浩繁，内容广博，意蕴精深，文体多样，既是著名的宗教典籍，也是包罗万象的古代法典、历史书、文学总集、哲学著作、伦理道德守则、民情风俗大观和艺术画卷。对于后世，它既是考察古代巴勒斯坦地区经济、政治、军事、文化、思想状况的基本依据，也是研究希伯来—基督教文化特质的首要文献。

书 名

“圣经”的英文译名是Bible。Bible最初译自希腊文biblia，意思是“一组书卷”（更确切地说，是“一组蒲草纸书卷”）。进入拉丁文后其复数形式转化为单数，含义即“书”，并无“圣”或“经”之意，“圣经”只是中文译者对biblia或Bible的翻译。

本书所论《圣经》有三重含义：①“希伯来圣经”（或“犹太教圣经”），特指“基督教圣经”中的《旧约》；②“基督教新教圣经”，包括《旧约》和《新约》两部分；③“基督教天主教（及东正教）圣经”，除《旧约》和《新

约》外还收有《次经》。

“希伯来圣经”原无书名，后世犹太人称它为“妥拉、纳毕姆、纪土毕姆”（Torah, Nebim, Kethubim），意思是“律法书、先知书、作品集”（Laws, Prophets, and Writings），律法书、先知书和作品集分别指代陆续编为正典的三批经卷。这个名称有时也缩写为“塔纳克”（Tanak），含义相同。

“基督教新教圣经”又名《新旧约全书》，由《旧约》（Old Testament）和《新约》（New Testament）连缀而成。《旧约》即犹太人的“希伯来圣经”；《新约》是基督教自身的经典，由初期基督教作者书写并编纂成册。“约”（testament）指上帝与世人订立的盟约、协约或契约。基督教认为，古时上帝与以色列人多次立约，诸如亚伯拉罕之约、摩西之约和大卫之约，要求子民以色列人严守上帝的律法和诫命，上帝则福佑其子民繁荣昌盛，兴旺发达。此乃“旧约”——古时的神人之约。但以色列人未能恪守此约，上帝乃派其独生子耶稣基督降世，与人另立“新约”。《旧约》和《新约》便记载了古时的“旧约”和耶稣降世后的“新约”。

天主教和东正教的《圣经》中另有《次经》若干卷。

“次经”一词源于希腊文apokryphos，原意为“隐藏”，指私人或私人团体所藏之书，或隐蔽而不公开的书卷。英文译为Apocrypha，指“正典以外的著作”，并特指被《七十子希腊文译本》和《拉丁文通俗译本》所收，而希伯来《圣经》中所无的一批经卷，它们的正典地位只得到天主教和东正教的承认。

《旧约》

《旧约》（“希伯来圣经”）原是犹太教的经典，称为“二十四书”，由24卷书构成，分为三大类：律法书（5卷）、先知书（8卷）和作品集（11卷），其中先知书又分为“前先知书”（4卷）和“后先知书”（4卷）。基督教接纳它为经典后，将《撒母耳记》、《列王纪》、《历代志》各分为上下两卷，将《十二小先知书》分为12卷，将《以斯拉—尼希米记》分为《以斯拉记》和《尼希米记》，从而使总卷数达到39卷。这39卷书一般分为四类：律法书（5卷）、前先知书（6卷）、后先知书（15卷）和作品集（13卷）。

律法书又称五经或摩西五经，指《圣经》开头的五部书：《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》和《申命记》。《创世记》记载了有关创世、造人、洪水等神话传说和希伯来民族的起源，着重介绍了族长亚伯拉罕、以撒、雅各和约瑟的故事。严格地说，亚伯拉罕和以撒是希伯来人和其它若干西亚民族的共同祖先（如亚伯拉罕的儿子以实玛利是阿拉伯人的始祖），只有雅各（后来改名以色列）才是以色列人的真正祖先。五经的后四卷记述民族英雄摩西带领以色列人出埃及的非凡业绩，以及与文学故事交织出现的犹太教的教义、教规，希伯来人的民事律法、道德规范等。律法书是最早确定为正典的经卷，历来被犹太人尊为信仰的基石和为人处世的根本准则。

前先知书指位于律法书后部的《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》（上下卷）和《列王纪》（上下卷）。基本内容是以色列人从征服迦南到被掳于巴比伦前后各时期

的历史，包括约书亚率众攻占迦南并分配迦南之地，士师们抗击异族入侵，撒母耳膏立扫罗和大卫称王，大卫、所罗门秉政时王国进入鼎盛时期，所罗门死后王国分裂，分裂后以色列、犹大二国日趋衰落并沦亡，以及巴比伦之囚事件后约雅斤被巴比伦王释放。犹太人将这几卷著作归入先知书，是因为其中记载了一批著名先知（如底波拉、撒母耳、拿单、迦得、以利亚、以利沙等）的事迹。但因这些先知仅有零散言论而未留下个人著作，后世研究者多称这几部书为历史书。

后先知书是真正意义上的先知著作——希伯来正典先知们的言论汇集，包括三大先知书《以赛亚书》、《耶利米书》、《以西结书》，和十二小先知书《何西阿书》、《约珥书》、《阿摩司书》、《俄巴底亚书》、《约拿书》、《弥迦书》、《那鸿书》、《哈巴谷书》、《西番雅书》、《哈该书》、《撒迦利亚书》和《玛拉基书》。先知被认为是上帝的代言人，在民族危亡之际代表上帝向民众发出劝海、警告和应许；实际上他们是一批思想敏锐、斗志昂扬的社会批评家，是政治改革、宗教改革的倡导者和希伯来民族的精神导师。“大先知”和“小先知”只依经卷篇幅的长短而定，地位和重要性并无高下之分。公元前8世纪的阿摩司、何西阿、以赛亚、弥迦是最早一批正典先知，在北国沦亡（公元前722年）前后讲预言，谴责以色列人宗教生活的混乱、伦理道德的堕落，警告他们国破家亡的惩罚就在眼前。继之，西番雅、那鸿、哈巴谷、耶利米和以西结在“巴比伦之囚”事件前后（公元前7世纪下半叶至前6世纪中叶）讲预言，亡国前为民族的沦亡而忧患，为国民的惊醒而呐喊，亡国后为国家的沦落而哀哭，为民族的复兴而呼号。再

后，第二以赛亚^①、哈该、撒迦利亚和玛拉基在回乡和复国时期（公元前6世纪下半叶至前5世纪中叶）讲预言，为犹太人重返故乡而欢唱，为重建家园、重振以色列民族昔日的雄风而疾呼。

作品集是最后一批确定为正典的经卷，包括抒情诗集《诗篇》、《耶利米哀歌》、《雅歌》，智慧文学《箴言》、《约伯记》、《传道书》，故事书《路得记》、《以斯帖记》，历史纪事《历代志》（上下卷）、《以斯拉—尼希米记》，和启示书《但以理书》。希伯来抒情诗和智慧文学从诸多侧面展示了古代犹太人的精神面貌：他们对本民族的热爱和对敌族的仇恨，对人生哲理的思考和宇宙奥秘的探索，对太平盛世的向往和对甜美婚姻的追求，以及对民族之神耶和华的吁求、祈祷、忏悔、感恩、称颂和赞美。在艺术上，这些诗章以平行体、贯顶体、气纳体等格式和韵律在世界诗坛上独树一帜。故事书以动人的情节、完整的结构和娴熟的笔法，刻画出路得、拿俄米、波阿斯、以斯帖、末底改、哈曼、亚哈随鲁等艺术形象，成功地表达了博爱观念和爱国思想。历史纪事勾勒了从创世到所罗门建殿，直到犹太人被掳及复兴故国时期的历史，突出叙述了大卫、所罗门、希西家、约西亚、以斯拉、尼希米的事迹。启示书以启示文学的独特笔法预言历史的进程，宣告罪恶的现世必定终结，上帝公义的审判终将到来。

《次经》

在不同版本中《次经》的篇目有所不同，一般指如下

^① 第二以赛亚：详见本书第316至321页。

15卷书：故事书《托比传》、《犹滴传》，智慧书《所罗门智训》、《便西拉智训》，历史书《马卡比传上卷》、《马卡比传下卷》，《旧约》补篇《巴录书》、《耶利米书信》、《以斯帖补篇》、《三童歌》、《苏撒拿传》、《彼勒与大龙》、《以斯拉上卷》、《以斯拉下卷》和《玛拿西祷言》。

故事书《托比传》通过托比、托比雅和撒拉的曲折经历，说明义人不论遭遇多少磨难，最后都会有美满的结局，而恶魔尽管能得逞于一时，最终仍将被制伏。《犹滴传》描写巾帼英雄犹滴智杀敌军统帅荷罗孚尼的传奇事迹，表明犹太人在上帝的庇护下无往不胜，以此激励信徒不论陷于何种困境，都要坚定不移地信靠上帝。

两卷智慧书是希伯来智慧文学的晚期成果。《所罗门智训》写于埃及的亚历山大里亚城，以讲希腊语的犹太人为阅读对象，目的是从理性的高度阐明智慧的真谛，论证智慧和犹太神学的内在联系，并借用大量历史材料，说明犹太民族的出路在于上帝的拯救，告诫同胞侨居异邦不可忘记祖先的传统，而要以虔诚的信心和善良的行为求得上帝的赏赐。

《便西拉智训》是一部犹太智言睿语的汇集，论及智慧、信仰、各种善德恶行和为人处世的经验，文风类似《箴言》，但观念更多地留有希腊化时代的印迹。

历史书《马卡比传》（上下卷）以丰富的材料记载了公元前2世纪中叶马卡比家族为摆脱异族压迫而率众起义的经过，具有较高的史料价值，是犹太古代史中不可或缺的一页。有人认为，就资料的重要性和观念的纯正性而言，它原可当之无愧地进入《旧约》正典；未能进入的原因或许仅仅是著述时间较晚（在以斯拉之后200多年，犹太人格信以斯拉以后再无先知，因为上帝不再向世人发布启示）。

《旧约》补篇皆与《旧约》经卷有某种联系。《巴录书》托名大先知耶利米的友人和书记巴录写成，告慰被掳于巴比伦的同胞，只要痛定思痛、弃恶从善，就能得到上帝的宽恕，摆脱为奴之境，回归故国，重展民族复兴的宏图。

《耶利米书信》以耶利米训示即将被掳的犹太人的口吻，揭露异邦偶像的无能和崇拜偶像者的愚妄，劝勉同胞进入异域后，要独拜犹太人的唯一真神而不拜偶像。《以斯帖补篇》是《七十子希腊文译本》对《以斯帖记》的六段增补，主要意图是为原著增入浓郁的宗教色彩。《三童歌》、《苏撒拿传》、《彼勒与大龙》是《但以理书》的三个补篇，前者通过三位犹太少年在尼布甲尼撒的火窑中齐唱颂歌，赞美上帝，歌颂了他们为信仰而斗争的崇高精神；《苏撒拿传》是著名的侦探故事，以生动的情节、洗练的笔法表现了为世人喜闻乐见的重要主题：美必胜丑，善必胜恶；后者借助两个传奇故事，反映了“巴比伦之囚”事件后希伯来优秀人物奋力维护本民族宗教、与异族神祇和偶像做斗争的事迹。《以斯拉上卷》重新编订“巴比伦之囚”前后200多年的犹太简史，突出颂扬了约西亚、所罗巴伯和以斯拉等历史人物。

《以斯拉下卷》属启示文学，通过以斯拉所见的七个异象，探讨了一系列神学或伦理课题。最后，《玛拿西祷言》为一篇短小的忏悔词，想象了犹太恶王玛拿西向上帝认罪求恕时的情景。

《新约》

《新约》共27卷，可分成四类：福音书（4卷）、历史纪事（1卷）、使徒书信（21卷）和启示经卷（1卷）。

福音书指《新约》卷首的四部书，《马太福音》、《马

可福音》、《路加福音》和《约翰福音》。中心内容是报告上帝藉其圣子耶稣基督拯救世人的好消息——上帝派遣耶稣道成肉身、降生于世，在世上生活、传道、行施神迹、治病禳灾、救贖罪人，为世人受过、遇难，尔后从死里复活并升天。前三卷书因叙述耶稣生平时观点一致，取材和记叙顺序大致相同，甚至局部情节重复，文字雷同，可相互参照阅读或比较研究，而被学者称为“同观福音”。第四卷书强调基督是太初便与上帝同体的“道”，注重揭示耶稣降世使命的宗教寓意，现实成分相对薄弱，故有“神学福音”之名。

历史纪事指《使徒行传》一卷。《使徒行传》记述了耶稣升天后30年间（1世纪30至60年代）初期基督教的成长过程：使徒们如何在耶路撒冷创建教会，并以极大的热情向外邦传教，使基督教运动蓬蓬勃勃地发展起来。书中最重要的人物是保罗，其次是彼得、司提反、腓利、巴拿巴、雅各、约翰等。作者认为，传教事业必将在圣灵的指引下不断发展；教会具有神圣的权威；基督徒与政府无害，罗马官员对基督徒也无偏见，使徒传道的障碍主要来自犹太人，其次是外邦不法之徒；早期使徒（或门徒）在传教事业中立下了卓著的功勋。

使徒书信是初期使徒在传教过程中彼此往来的信件，反映了各地教会的情况，表达了写信人对收信人的希望和要求，尤其探讨并阐述了基督教的信条和教义，实质上是一批“教义著作”。除《希伯来书》之外，一般分为两大类：“保罗书信”和“公普书信”。按传统看法，保罗书信共十三卷：《罗马书》、《哥林多前书》、《哥林多后书》、《加拉太书》、《以弗所书》、《腓立比书》、《歌罗西书》、《帖撒罗尼迦前书》、《帖撒罗尼迦后书》、《提摩

《提摩太后书》、《提多书》和《腓利门书》。它们详尽地记载了保罗对因信称义、基督、末世、道德等问题的理解，是研究保罗生平和思想的重要资料。被置于保罗书信和公普书信之间的《希伯来书》事实上并非书信，而是一篇无名氏的神学论文，主题是基督的崇高地位及其降世的使命。公普书信共七卷：《雅各书》、《彼得前书》、《彼得后书》、《约翰一书》、《约翰二书》、《约翰三书》和《犹大书》，它们不像保罗书信那样写给专门的会众，而是笼统地写给“教会”，且因具有普遍意义而为超越宗派的普世性大公教会所接受，故得名“公普”。形成时间晚于保罗书信，议题有信仰和行为的关系、基督再来和末日审判、抵制异端、基督徒受苦的意义等。

启示经卷指《新约》末尾的《启示录》。《启示录》是《圣经》中最典范的启示文学作品，以幻想和象征笔法极写末世到来时宇宙间的善恶之战，隐晦曲折地表达出基督徒对罗马帝国的深仇大恨。可能创作于罗马皇帝尼禄或多米提安迫害基督教时（1世纪60年代中后期或90年代上半期）。作者坚称基督再来的应许必定实现，以此巩固信徒对苦难终有尽头、新天新地必将降临的信念。

第二章

《圣经》的历史背景

《圣经》记述了希伯来人（即古代犹太人或以色列人）盛衰沉浮的经历和初期基督教的诞生与成长。下面分五个阶段概述这部长达2000年的历史。

从族长迁徙到士师秉政

希伯来人是闪族的一支。闪族（Semite）是上古阿拉伯人、阿卡德人、迦勒底人，亚述人、希伯来人等西亚民族的统称，传说是挪亚的长子闪的后裔。据考希伯来人最初游牧于阿拉伯半岛西南部。公元前2000年代初，他们离开半岛，到美索不达米亚南部的名城吾珥一带居住。稍后，传说中的第一代族长亚伯兰（后改名亚伯拉罕）率家族向西北迁徙，先到哈兰，又越过幼发拉底河，经由叙利亚草原，逐渐进入迦南地区（即后来的巴勒斯坦）。他们被迦南土著居民称为“希伯来人”（Iberi，相当于英语Hebrew），意思是“越河（幼发拉底河）而来的人”。有学者考证，亚伯兰家族到达迦南的时间是公元前1800年左右，因为亚伯兰和巴比伦名王汉谟拉比（约公元前1792—前1750）是同时代人。

按《创世记》的说法，亚伯拉罕百岁生子以撒，以撒又

生孪生子以扫和雅各，雅各长大后改名“以色列”。雅各与四个妻妾先后生养了十二个儿子：流便、西缅、利未、犹大、但、拿弗他利、迦得、亚设、以萨迦、西布伦、约瑟和便雅悯，他们的后代成为以色列民族的十二支派。雅各晚年因迦南闹饥荒而举家迁往埃及，这时约瑟已在埃及宫廷作宰相。史家们一般认为，约瑟作宰相时正值喜克索斯人统治埃及时期（约公元前1786—前1580）。雅各家族到埃及后，在尼罗河三角洲的歌珊地区安居下来。

希伯来人在歌珊繁衍生息、生活劳动约400年。到公元前13世纪时，他们的处境急剧恶化。当时在位的法老可能是兰塞二世（公元前1290—前1224），他在尼罗河三角洲大兴土木，建构积货城，以期营造东进亚洲的军事基地，期间虐待希伯来人，强迫他们担负沉重的劳役，动辄毒打、屠戮他们，甚至颁布一条残忍的敕令：凡希伯来人的新生男婴必须溺死。

法老的压迫激起希伯来人的强烈反抗。约公元前13世纪中后期，他们在利未人摩西的带领下迁出埃及，强渡红海，在西乃旷野流徙近40年，最后来到约旦河东岸。此间摩西在西乃山颁布“十诫”，制定了犹太教的基本教义，并设立宗教和行政长官，颁布各种律例，将松散的十二支派联合成统一的希伯来民族。摩西去世后，约书亚率众西渡约旦河，一度占领迦南全境，将迦南地业分配给各支派。

此后进入长达一二百年的士师时期。士师（意谓“审判者”）平时是地方性的民事审判官，战时是百姓的军事首领。这是一个分裂而混乱的年代，希伯来人没有统一的民族领袖。他们在各支派士师的领导下与当地迦南人和四邻非利士、摩押、亚伯、米甸、亚玛力人等进行多次交战，最后在

迦南立稳脚跟。《士师记》记载了当时的十二位士师：俄陀斐、以笏、珊迦、底波拉、基甸、陀拉、曷耳、耶弗他、以比赞、以伦、押顿、参孙，其中较著名的是以笏、底波拉、基甸、耶弗他和参孙。

以色列——犹大王国的兴盛和衰亡

公元前11世纪下半叶，在抗击顽敌非利士的战争中，便雅悯人扫罗由末代士师撒母耳扶植，作以色列人的第一任国王（约公元前1028至前1013年在位），建都其家乡基比亚。严格地说，扫罗只是士师时期和王国之间的过渡性人物，在政治、经济、文化、宗教上皆无突出贡献。他的业绩表现在军事方面：他毕生致力于驱逐非利士人和四邻各异族，最后在抗敌战场上壮烈牺牲，以身报国。

扫罗死后，犹太百姓在希伯仑拥立年轻将领大卫为本部族的王；数年后扫罗之子伊施波设被部下刺杀，南北各支派又共同拥戴大卫为统一王国的领袖（约公元前1013至前973年在位）。大卫定都耶路撒冷，使之成为全国的政治、宗教和文化中心；降伏非利士、摩押、以东、亚玛力、亚扪、亚兰等邻族，将王国疆域扩张到自黎巴嫩山至埃及边界、从地中海沿岸到约旦河东的广大地区；并多方面进行国家机构和内政的建设，如设立宰相、元帅、史官、书记、祭司长官职等。此外，相传他还擅长弹琴、跳舞、吟诗，《诗篇》中有73篇作品被归在他名下。

大卫的继任人是儿子所罗门（约公元前973至前933年在位）。如果说大卫是希伯来国家的缔造者，所罗门便是卓越的建设者。所罗门以聪慧睿智和富贵荣华著称，他在和平环境中大力发展经济和贸易，在京都耶路撒冷建成宏伟的耶和

华圣殿和豪华的王宫，使希伯来民族繁荣昌盛，威扬四海，“从但到别是巴的犹太人和以色列人，都在自己的葡萄树和无花果树下安然居住”（王上4:25）。

然而，由于历史、地理、经济利益方面的错综矛盾，早在所罗门统治末期，以色列十二支派就明显分裂为南北两大集团。所罗门死后，其子罗波安即位（公元前933），北方民众的代表要求他减轻赋税，减免劳役，他粗暴拒绝，致使北方十支派叛离大卫王朝，统一王国分裂成南方犹大和北方以色列两个小国。犹大仍以耶路撒冷为都，以色列数易京城，最后建都山城撒玛利亚。此后300多年，犹大国由20位国王相继秉政，王位一脉相承，除亚他利雅女王一度篡权六年外始终由大卫家族执掌。以色列国仅生存200多年，先后易王19人，他们分属于九个不同的家族，事实上是发生了九次改朝换代，其间大多伴随着篡位阴谋和流血纷争。分国后两国长期相互敌视，内战不断，严重削弱了彼此的国力，同时亚述、新巴比伦等大国相继崛起，加紧对外扩张，给西亚各小国投下日趋浓重的覆亡阴影。

在民族危机与日俱增之际，自公元前8世纪中叶起，一批被称为“先知”的爱国志士登上希伯来政治舞台，展开了一场影响深远的先知运动。著名先知阿摩司、何西阿、以赛亚、弥迦等针对宫廷奢华无度、外敌虎视眈眈、世风每况愈下、民众怨声沸腾的现实，登高疾呼，以上帝代言人的身份针砭社会罪恶，鞭挞统治者，教诲民众弃恶从善，警告他们沦亡之祸就在眼前。这批先知实质上是中下层劳动群众的代言人，是当时社会的批评家和希伯来民族的精神导师。他们激昂慷慨的言论被后人辑录整理，编入正典，即十几卷《旧约》先知书。

但是，先知们终究无法左右时局的发展。北国以色列虽在暗利（公元前887—前876）和耶罗波安二世（公元前785—前745）秉政时有过回光返照，并有以利亚、以利沙等斗士奋力维护耶和华信仰，200年中依然每况愈下，最终在公元前722年陷落于亚述人的铁蹄之下。此后南国犹大又惨淡经营130多年，其间名王希西家（公元前720—前692）和约西亚（公元前638—前608）曾进行重大改革，试图力挽狂澜，重振大卫家族昔日的雄风。约西亚于公元前621年发动宗教大革新，大张旗鼓地清除偶像崇拜，贯彻先知们提出的独拜一神论，捣毁各地祭坛，将崇拜活动集中于耶路撒冷圣殿。但他未能根本扭转犹大国日薄西山的颓势。学者们认为这场改革所依据的律法书是“原本申命记”（《申命记》第12至26章），故称之为“申命改革”。改革过后不久，迦勒底人创建的新巴比伦王国迅速勃兴，于公元前612年攻占亚述首都尼尼微，前605年又在迦基米施大战中击溃埃及—亚述联军，彻底消灭亚述。新巴比伦王尼布甲尼撒二世于公元前597年首次围攻耶路撒冷，掳走一批财富和居民；前588年再次围攻，并于一年半后（前586）将其攻陷，焚烧圣殿和王宫，拆除城墙，屠杀大批居民，又将数万人掳掠至巴比伦，其中包括王室要员、军队首领、祭司、技工、歌手等大批犹太精英，造成著名的“巴比伦之囚”事件。至此，政治上独立自主的“以色列——犹大”王国终于覆灭。

囚居生活和复国活动

耶路撒冷沦陷后，犹太国民除少数贵族逃亡埃及、部分穷人留居本土外，大多数中上层人士都被迫来到巴比伦囚居。他们在巴比伦生活了将近半个世纪。新巴比伦人对犹太

俘虏比较宽容，允许他们聚居一地，享有一定自由，还可保留本族的风俗习惯和宗教信仰。随着岁月的流逝，一些人逐渐适应俯首为奴的囚居生活，他们在巴比伦经商，从事农业和手工业，甚至在政府机构中谋到较高位置。天长日久之后，有人放弃犹太信仰而改奉巴比伦的神明，但多数人仍坚信耶和华必定眷顾、拯救其子民，每逢安息日便集于一处，重温先知教训，彼此安慰劝勉。这种聚会形式是日后犹太会堂（Synagogue）的前身。这时期涌现出以西结、第二以赛亚等著名思想家，他们于沉痛的民族灾难中严峻地思索苦难、救赎、神人关系等重大课题，将耶和华最终由地区性的民族神擢升为普世性的宇宙神。

公元前6世纪下半叶，新巴比伦逐渐衰落，波斯帝国继之兴起。波斯帝国的开国之父是居鲁士（即古列，公元前558至前529年在位），他在波斯高原南部率众反抗米底亚人的统治，公元前550年取得胜利，随后进军两河流域和小亚细亚，于公元前539年围困巴比伦城。同年10月城内将士不战自降，新巴比伦王国遂告灭亡。居鲁士对被征服者和各族宗教信仰采取温和态度，对以色列人及犹太教尤其如此。征服巴比伦后第二年，他便下诏通告全国，释放所有被掳的犹太人回归巴勒斯坦。研究者认为，居鲁士的怀柔政策是为其长远战略服务的，他把被囚者放回耶路撒冷，让他们建立傀儡政权，真实意图是为日后远征埃及安设一个前沿据点。

但并非所有犹太人都急于返回祖国，从被掳至巴比伦到居鲁士颁布诏令已历时将近半个世纪，不少人早已习惯了异邦的生活和职业，新生的一代对巴勒斯坦更为陌生。因而回归是在若干年中分批进行的。据《以斯拉记》载，首批回归者约5万人，多属犹大、便雅悯和利未支派，首领是设巴

萨、所罗巴伯、耶书亚等。他们长途跋涉千余公里，于次年（公元前536年）到达耶路撒冷，随后便为重建圣殿举行了奠基礼，但因种种困难和阻挠，这座“第二圣殿”直到20年后（前516年）才在先知哈该、撒迦利亚的督促下竣工落成。

随后数十年返回者中较知名的是尼希米和以斯拉。尼希米约于公元前445年到达耶路撒冷，其后以省长身份在犹太地区居留12年之久，修复耶路撒冷城墙，并进行多种纯洁希伯来民族和犹太教的改革，如禁止犹太人与外族通婚等。在此前后，“摩西的律法书”（即《旧约》首五卷）已编纂成型，文士以斯拉曾为耶路撒冷民众宣讲此书。在尼希米—以斯拉时期，一种由祭司阶层领导的政教合一的希伯来社团逐渐巩固，犹太教一神论进一步发展完善，祭司、文士以一神论为纲重新整理编纂各种历史文献，使回归的犹太人树立起更坚定的宗教信仰，在半自治的情况下建立起较稳定的生活秩序。

上述三部分所勾勒的，是《旧约》历史纪事的时代背景。

两约之间的简史

从《旧约》纪事终结到《新约》纪事开始之间有大约400年空档（约公元前400年至纪元前后），这一时期巴勒斯坦发生了以下重要事件：

亚历山大大帝东征，犹太人被卷入“希腊化”的狂潮；安条克四世亵渎犹太教，马卡比战争如火如荼；罗马将军庞培入侵，犹太人反抗罗马屡遭失败；二希（希伯来和希腊）文化融合互渗，古代后期犹太教四分五裂，初期基督教悄然诞生。

公元前4世纪中叶，巴尔干半岛上的马其顿王国崛起。

公元前338年马其顿击败希腊联军，确立了对希腊的领导权。四年后年轻的亚历山大大帝（公元前336至323年在位）率军东征，攻入亚洲与北非，公元前332年进入巴勒斯坦。亚历山大幼时以希腊著名哲学家亚里斯多德为师，受到良好的教育，他进入东方后热心传播希腊文化，给整个被占领区带来巨大影响。他于公元前323年在巴比伦病逝，死后庞大的帝国被手下四个将军瓜分。经过若干年混战，地中海南、东、北三方的辽阔地区形成几个希腊化国家，巴勒斯坦处在列强对垒的夹缝中，不到20年就七易其主，最后划入自命为埃及王的托勒密的版图。此后，一批批犹太人陆续到希腊化名城埃及的亚历山大里亚定居。托勒密王注重发展工商业，鼓励从事文化科学事业，积极推广希腊文化，同时对犹太人也采取了较温和的民族和宗教政策。这使亚历山大里亚城逐渐形成一个犹太文人社团，他们致力于研究、著述和翻译，最突出的成就是把希伯来经典首次译成希腊文，即有名的《七十子希文译本》。

公元前198年塞琉古王朝的安条克三世从托勒密王手中夺走巴勒斯坦的控制权，犹太人转换主子，归属于塞琉古王朝统治。该王朝统治的最初20年，犹太地区风平浪静，而安条克四世伊皮法尼斯即位后（公元前175—前163），犹太人迅速陷入惨遭迫害的境地。为彻底推行希腊文化，安条克四世于公元前168年断然宣布犹太教为非法，并采用各种极端措施制裁犹太人，如禁止遵行犹太教的所有礼仪和节期，包括割礼和安息日，肆意焚烧律法书，悍然在耶路撒冷圣殿为希腊主神宙斯设立祭坛，用犹太人视为污秽的猪肉献祭，甚至强令犹太人吞食猪肉。有史以来，犹太人第一次仅仅由于信奉本民族的宗教而面临绝境。

不甘受辱的人们揭竿而起，英勇反抗。公元前168年耶路撒冷西北莫顶城的老祭司马提亚愤而杀死安条克四世的官员，带领儿子们和众乡亲避入山林，向敌人开展游击战。马提亚死后其子犹大·马卡比担任领袖，指挥义军节节胜利。三年后（公元前165）马卡比人在欢呼声中重返耶路撒冷，为圣殿举行了庄严的洁净礼。此后，犹大和他的兄弟们约拿单、西门前仆后继，坚持抗战，终于在公元前143年摆脱塞琉古王朝的奴役，建成犹太人的政权哈斯蒙尼王朝（公元前143—前63）。西门死后其子约翰·胡肯奴继任为王并担任大祭司，一度与罗马人结盟；胡肯奴死后哈斯蒙尼王朝渐趋没落。

公元前63年罗马大将庞培攻陷耶路撒冷，哈斯蒙尼王朝土崩瓦解，巴勒斯坦地区成为罗马帝国的行省。罗马人通过他们任命的省长、祭司长等对该地区实行野蛮统治和横暴掠夺，激起被压迫者的极端仇恨。公元前53年、前4年、公元6年、66年不同规模的武装起义先后爆发，尽管大批起义者惨遭罗马人虐杀，反抗的烈火仍不止息。公元135年由巴尔·科赫巴（“星辰之子”）领导的最后一次民族大起义又被镇压，幸存者逃离巴勒斯坦，流散到世界各地。古希伯来人的历史遂告终结，遗民（即散居各地的犹太人）浪迹天涯海角，进入另一种苦难生涯。

自希腊化时代起，在外来文化和民族传统撞击融汇的大潮中，犹太教日趋分化，信徒因经济地位、政治态度和宗教观念的差异分成许多派别，其中较重要的是撒都该派、法利赛派、奋锐党人和艾赛尼派。

撒都该派大约形成于公元前2世纪初，是犹太教中的元老当权派，成员以大祭司、守殿官等为主。他们生活富裕，热衷于政治权势，对宗教却比较淡漠；只求保持现状，不盼

望天国降临，不信弥赛亚，不信天使，不信灵魂不朽和死人复活；最关心圣殿的金银，认为只要罗马人不侵犯圣殿，就应服从他们的统治。他们对摩西律法持保守态度，但又向希腊文化妥协。在一些基本教义问题上，他们与法利赛人长期各执一词，互相攻讦。这派人以圣殿为主要活动场所，故公元70年罗马人摧毁耶路撒冷圣殿后，他们便销声匿迹，湮灭无闻。

法利赛派形成于公元前2世纪中叶，从撒都该人一度主持的犹太公会中分化出来。“法利赛”的希伯来文词根意谓“分离”，希腊文译名意谓“分离者”。成员主要是文士和律法师，属犹太社会的知识阶层。他们有自成体系的神学理论，承认律法书之外的口传律法，注重律法的精神实质，相信彼岸世界、灵魂不朽和死后复活，相信天使和弥赛亚，并热诚地盼望弥赛亚降临。在政治上反对罗马和希腊的统治，但很少参加实际斗争，只把希望寄托在弥赛亚降临上。在宗教生活中主张刻板地严守律法传统，如经常禁食、饭前洗手、恪守安息日等。公元70年耶路撒冷被毁后他们转移到外地，建立研习律法、编订古籍的中心，主要在西部沿海平原的詹尼亚和加利利的提比哩亚，《旧约》正典便由他们于公元90年左右在詹尼亚编订成书。

奋锐党人又称“狂热派”或“短刀党”，成员大多是社会下层的无业游民、乞丐、被释放的奴隶等犹太无产者，活动于公元前1至后1世纪。坚决反对罗马人的统治，认为屈从罗马人就是背叛上帝。酷爱犹太民族，真诚地尊崇摩西律法，自诩为犹太民族和摩西律法的忠诚保卫者。拒绝纳税，拒不服役，以各种方式和罗马当权者作斗争，经常随身携带短刀，准备刺杀胆敢闯入犹太教圣地的罗马人。对本族亲善

罗马的人也持敌视态度。在宗教上狂热地相信先知关于弥赛亚降临的预言，有人甚至自命弥赛亚，以号召民众反抗罗马统治者。在公元66至70年的犹太—罗马战争中，该派极力主张以武力抗击罗马人，战争坚持三年多后撒都该人和法利赛人都弃城逃命，只有他们和一些下层贫民与罗马军队殊死决战。

艾赛尼派活动于公元前2世纪至后1世纪，成员亦来自犹太社会下层，对当时政治、宗教状况极为不满，但不像奋锐党人那样积极反抗，而是采取消极遁世态度，远离人群，避入深山，过一种自耕自种、自给自足的封闭式生活。平时谨慎地遵守摩西律法，竭力避免不纯洁的思想和行为，尤其注重严守礼仪和安息日。不经商，不组建军队，不使用奴隶，不主张结婚，蔑视奢侈和享乐，反对财产私有。对上帝极其虔诚，不能容忍任何亵犯神灵的语言或行为。相信命运，相信灵魂的存在和死后复活。组织严密，入会时需经一年的考察期，然后举行正式仪式，包括宣誓和行洁净礼。该派最著名的代表是活动于死海西北岸山区的库姆兰社团，他们留下大量珍贵文献，即1947至1956年在库姆兰山区发现的“死海古卷”^①。有人认为，前期艾赛尼派是基督教的来源之一。

上述两约之间的简史是《次经》（及《伪经》，本书未涉及）纪事的历史背景。其中关于马卡比战争的材料主要得自《次经·马卡比传》（上、下卷）。

初期基督教的形成和发展

初期基督教传由拿撒勒人耶稣创建，公元1世纪20至30年代出现于巴勒斯坦，最初是犹太教的一个派别。

^① 死海古卷：详见本书第89至91页。

初期基督教产生的社会根源是罗马帝国的野蛮统治和犹太教的历史局限性。在犹太古代史上，罗马人是最残酷的压迫者和掠夺者。公元前63年罗马大将庞培占领耶路撒冷后，屠杀犹太人一万之众，勒索巨额财富，将犹太划归叙利亚行省，设傀儡政权进行统治。公元前37年罗马扶植军事贵族大希律（前37—前4）任犹太国王，他在任时欠忠于罗马主子，多次镇压犹太人的反抗。他死后，分治巴勒斯坦的三个儿子希律·亚基老、希律·安提帕、希律·腓力二世继续与犹太民众为敌。公元6年犹太定为罗马的直辖行省，所受压迫和剥削更加沉重，居民除缴纳什一税外，还要上交人头税、农业税和其它重赋。这使犹太人的武装反抗连绵不断。起义最初是局部性的，至公元66年发展到巴勒斯坦全境，并坚持四年之久。然而，因寡不敌众，每次起义都以失败告终。罗马人对起义者进行疯狂报复，把被俘者几乎全部钉在十字架上处死，无辜百姓则卖为奴隶。在这种情况下，不甘为奴的人们到何处寻找共同的出路？答案便是宗教。在物质解放茫然无望之际，苦难的人们只能寻求精神上的解放，以摆脱完全绝望的境地。

当时，在基督教的诞生地巴勒斯坦，犹太教已延续了1000多年，但因它是犹太人的民族宗教，在长期发展过程中已形成既定的排外传统，而无法满足新的时代要求和帝国境内各民族的共同需要。它只在犹太人中间发展信徒，规定信徒必须严守割礼、安息日等繁文缛节，这无疑将大批外族人拒之门外。在此背景下，初期基督教应合着时代的呼声，从犹太教的一支（可能是早期艾赛尼派）中分离出来，一产生就与当时犹太教的两个重要派别撒都该派和法利赛派针锋相对。耶稣讲道时多次严辞谴责这两个派别。

初期基督教的思想文化渊源主要有三支——犹太神学、希腊哲学和东方其他民族的神学。分述如下：

①基督教从犹太教中分离出来时，采纳了犹太教的一神观念，把耶和華上帝尊为他们的天父；继承发展了古犹太人的弥赛亚思想，称弥赛亚（希腊文“基督”）就是拿撒勒人耶稣；并将希伯来先知描绘的“新天新地”引申为基督为王的“千年王国”（或“千禧年”）。

②至公元1世纪初，希腊化时代已持续了300多年，在这时诞生的基督教深深地留下希腊哲学，尤其柏拉图主义和斯多葛主义的印迹。柏拉图主义强调理念、灵魂不灭和神人交流的奥秘经验，斯多葛主义鼓吹人类一体、天人和諧、节制有度、清心寡欲，这些思想都为初期基督教所采纳。公元1世纪上半叶犹太哲学家斐洛将犹太神学和希腊柏拉图主义、斯多葛主义糅为一体，用希腊哲学中的“逻各斯”（《约翰福音》中称为“道”）解释上帝及其与世界和人类的关系，对初期基督教的神学思想产生了深远影响。

③西亚、北非的一些东方古国（如埃及、波斯等）自古就有各种神秘宗教流行，史家认为，它们的观念和传说也影响了基督教的诞生。比如，埃及的伊西斯—奥西里斯神话中有圣母哺育圣婴的情节，可能影响了福音书关于圣母圣子的记载；小亚细亚有纪念阿提斯神死而复生的节期，可能影响了福音书关于耶稣死而复活的说法；波斯人认为太阳神密特拉诞生于冬至过后的12月25日，为其举行宗教宴会时要使用面包和酒，并以血施洗礼，这些节期和礼仪可能都为基督教所吸收。

初期基督教的历史起于1世纪20至30年代，迄于2世纪初。据《新约》及基督教外的零星记载，1世纪20至30年

代，30岁左右的犹太人耶稣在加利利和巴勒斯坦其它地区传教，宣讲不同于犹太传统的新教义。他招收十二个人为弟子，包括四个渔民和一个奋锐党人。他因触犯犹太教的利益被其上层分子捉拿，押送官府，最后以“谋反罗马”的罪名被钉上十字架处死。

1世纪30至40年代，耶稣的门徒以耶路撒冷为中心建起初期教会，过着“凡物共有”、互为兄弟的集体生活，遵守犹太教的礼仪和规章，参加耶路撒冷圣殿的崇拜活动。教会的主要领导人是耶稣的首选使徒彼得和耶稣之弟雅各，他们恪信耶稣就是基督，虽然被钉死于十字架，但已经复活、升天，不久还会降临世间。他们遭到其它犹太教徒的责难和迫害，司提反甚至被害至死。此后他们分散于巴勒斯坦其它地区避难并传道，再后陆续进入北非、小亚细亚、地中海东北部岛屿、希腊和罗马等地，发展信徒，建立教会。

30年代后期，曾积极参与迫害基督徒的犹太教徒保罗在经历一次异乎寻常的宗教体验后改信基督教。保罗是耶稣之后最重要的基督教思想家和传教士，40至50年代相继三次长途旅行传道，足迹遍及小亚细亚和希腊、罗马世界，其间写出书信多封，系统地阐释了基督教教义。在40年代末的耶路撒冷会议上，以他为代表的世界主义者坚决反对教内一批犹太裔信徒的保守观念，力主破除以入教受割礼为标志的束缚基督教发展的陈规旧俗，他们的主张被教会接受，自此基督教沿着开放型路线不断扩展。

教会兴起后不但被犹太人所敌视，还遭到罗马帝国的残酷迫害。较早的两次迫害发生于罗马皇帝尼禄和多米提安在位时（分别为64至68年、90至95年）。基督教运动因此一度陷入低潮，但不久又继续深入发展。70年犹太人起义失败后

圣殿被毁，初期基督教进一步脱离其犹太教母体；135年巴尔·科赫巴牺牲后犹太人流散到世界各地，初期基督教则在巴勒斯坦以外的广大地区遍地生根，至此，基督教已形成独立的组织制度、礼仪节期和崇拜仪式，与犹太教完全脱离。

本段内容是《新约》（尤其福音书和《使徒行传》）历史纪事的时代背景。

第三章

《圣经》的地理背景

所谓“圣经地理”，既指《圣经》所载历史事件发生的自然环境，也指《圣经》作者生活和著述的地区。在《旧约》和《次经》时代，这一区域是以巴勒斯坦为中心的“肥沃的新月形地带”，至《新约》时代，则是以巴勒斯坦为中心，包括北非、小亚细亚、希腊、罗马在内的地中海东南和东北岸地区。

“肥沃的新月形地带”（Fertile Crescent）由美国东方学者詹姆斯·亨利·布雷斯特德首先提出，用以指代中东文明的发祥地。特指从巴比伦南端溯底格里斯河、幼发拉底河而上，经亚述向西，越过叙利亚草原，沿地中海东岸抵达巴勒斯坦南部的辽阔地区。更扩大一些，还包括埃及的尼罗河下游一带。因这一地带略呈新月形，故名。在纪元前大约2000年中，古希伯来人世代代在这片土地上繁衍生息，其中的优秀分子在这里思考并著述。公元1世纪基督教兴起后，早期使徒为把福音传遍天涯海角，乃冲出新月，远行小亚细亚、地中海岛屿、北非和南部欧洲。

本章仅对以色列人的故乡、《圣经》的主要成书地点巴勒斯坦略作介绍。

巴勒斯坦的名称和位置

“巴勒斯坦”（Palestine）之名最初得自“非利士”（Philistine），意谓“非利士人之地”，非利士是以色列民族早年的主要敌人。公元前5世纪的希腊史家希罗多德首先使用此名，后来罗马人、犹太史家约瑟福斯等皆予采用。但“巴勒斯坦”从未出现在《圣经》中。

巴勒斯坦的古老名称是“迦南”（Canaan），意思是“低洼之地”。迦南人最初居住在低洼的滨海平原，后来扩展到山地，该名遂指所有迦南人生活的平原和山地。迦南土著居民包括迦南人、赫人、亚摩利人、比利洗人、希未人、耶布斯人等，他们大多属闪族（Semite），历史上有过高度发展的文化。他们以农耕、畜牧和经商为生，拥有丰富的宗教故事，信奉多神，祭拜偶像。以色列人初入迦南的数百年间，一直深受他们的影响。

除经常使用的“迦南”外，《圣经》还用“圣地”、“以色列地”、“犹大地”等指代巴勒斯坦，有时也用形象化的比喻“从但到别是巴”、“从亚嫩谷直到黑门山”等称呼其地。

巴勒斯坦位于亚洲的西部，地中海的东岸，北临黎巴嫩山和叙利亚，东至外约旦，南接西乃半岛，南北平均长240公里，东西平均宽不足120公里，总面积仅相当于中国最小的省份海南。巴勒斯坦面积不大，战略位置却十分重要。它地处亚、非、欧三大洲的咽喉要道，自古即为兵家必争之地。它的西南方是古埃及，东北方是美索不达米亚平原——在这里，幼发拉底和底格里斯二河先后哺育了创造出光辉文明的苏美尔人、阿卡德人、巴比伦人、亚述人和亚美尼亚

人；西北方，在地中海的彼岸是文明古国希腊、马其顿和罗马；东方，是勃兴于公元前6世纪中叶的东方大帝国波斯。千余年间列强逐鹿于此，每国兴起都要控制地中海周围的广阔地带；首当其冲的就是巴勒斯坦。巴勒斯坦还是南北驼商的必经之路，它西濒地中海，东临阿拉伯沙漠，是沟通南北贸易的唯一通道。正是经由这里的商道，埃及和两河流域之间、阿拉伯半岛和小亚细亚之间的通商才得以进行。

巴勒斯坦的自然区划^①

巴勒斯坦面积不大，自然区划却因地势、土质、气候、物产等因素的差异而相当复杂。首先，从西到东可分出大致南北平行的四个自然区：滨海平原、西部高原、约旦河谷和东部高原。其次，自北向南每个自然区又可分出五个小区，即滨海平原的亚柯平原、以斯德伦—耶斯列平原、沙仑平原、非利士平原、施腓拉低地；西部高原的加利利高原、迦密山区、撒玛利亚山地、犹大山地、内格比；约旦河谷的约旦北区、加利利海、约旦河中下游、死海、亚拉巴洼地；东部高原的巴珊高原、基列圆丘、亚扪高原、摩押高原、以东高原。以上共20个小区。分述如下：

（一）滨海平原

滨海平原指地中海沿岸的平原地带。

①亚柯平原：北部与腓尼基平原接壤，南部被迦密山脊切断，东部是加利利高原。北部较狭窄，东西距离约5公里，向南渐宽，约16公里。海岸附近有沙丘和沼泽。两条河自东向西流入大海，一是比力士河，经亚柯城入海，二是基

① 本段内容参见陈世义，《圣经地理》，第19至29页。

顺河，沿迦密山北麓入海。两条河流量都很小，一年中大半时间仅如小溪，只在雨季有汹涌的河水。底波拉、巴拉战胜迦南将军西西拉的著名战役便发生在基顺河谷（士5:20, 21）。

②以斯德伦—耶斯列平原：在加利利高原和迦密山之间，西部与亚柯平原相连，基顺河上游从中穿流而过。全区长约24公里，最宽处不足13公里。东部的耶斯列平原地势低洼，在海平线以下。本区土质优异，盛产粮食，有“肥美谷”之称；平原上自古有南北通道，是埃及和大马士革之间的交通干线。王国时期以色列人曾在此地与非利士人对阵（撒上29:1）。

③沙仑平原：从迦密山向南伸展约60至80公里，北部狭窄，宽度仅1.5公里，南部渐宽，达25公里。这是巴勒斯坦的富庶地区，春天犹如美丽的花园，诗人用“沙仑的玫瑰花”比喻少女的秀丽（歌2:1）。《新约》时代沙仑平原北部建有名城该撒利亚，居民达十万之众，罗马人统治巴勒斯坦时曾为省会。彼得在该城的百夫长哥尼流家传过道（徒10:1—43），保罗多次途经这里（徒18:22, 21:8），并在此坐了两年监狱（徒23:23—27:2）。

④非利士平原：在沙仑平原以南，北部宽21公里，向南逐渐加宽并向西展开，至埃及小河伸入沙漠。它与沙仑平原的明显区别是沿海岸线约有6公里宽的沙丘，由疏松的石灰岩物质淤积而成。本区北部有数条从施腓拉流来的干河，在亚实突以北6公里处汇集入海。南部地势比北部稍高，至迦萨时达海拔200米，但因受南方沙漠的影响，地势虽然增高，雨量却明显减少。北部冬季雨水多，洼地积水成河，村庄大都建于高处；南部干旱缺水，村落一般分布于谷地。非利士

人在此区建有五座坚固城堡：亚实基伦、亚实突、以革伦、迦特和迦萨，参孙、大卫击杀非利士人的传奇故事便发生于此（士13:1, 2；撒上17:52）。

⑤施腓拉低地：位于非利士平原和东部的犹大山地之间，长约45公里，宽约16公里，东南部高于西北部。到处是圆形石灰岩丘陵，土质贫瘠，圣经时代早期遍布灌木丛林，很少有人居住种田。自北向南横亘五道狭谷：亚雅仑谷、梭烈谷、以拉谷、洗法谷和岸贝巴谷。地质属松软的白垩岩，因长期风化浸蚀和居民挖凿烧制石灰，形成许多蜂窝状的大小洞穴，大卫躲避扫罗追捕时曾在这种洞中避难。施腓拉是非利士平原和犹大山地之间的缓冲地带，犹大山地西麓有一道狭长山谷，是以色列人抵御外敌来犯的重要防线，非利士人则把此地作为进攻山地的桥头堡。然而，非利士虽屡次攻占此地，却始终未能占领犹大山地。犹太人被掳后，施腓拉被以东人占据。马卡比起义时，犹大的游击队由此出击入侵的叙利亚军队，直追到滨海平原。

（二）西部高原

西部高原呈南北走向，在滨海平原和约旦河谷之间，长约145公里。

①加利利高原：北部与黎巴嫩山连接，南部至他泊山下。其中北方的“上加利利”海拔900米以上，迦马克山高达1208米，到处是悬崖峭壁，不宜耕种；南方的“下加利利”地势较低，大多是600米以下的山丘，景色美丽，土质肥沃，适宜农耕。因无天然屏障，四通八达，古时成为多民族杂居之地，以赛亚称之为“外邦人（居住）的加利利”（赛9:1）。《新约》所载耶稣的家乡拿撒勒、耶稣变水为酒之地迦拿、耶稣使寡妇之子复活的拿因城（约2:1；路7:

11) 皆在此区。

②迦密山区：位于以斯德伦—耶斯列平原的西南，海拔300至600米，西端伸入地中海，东南与撒玛利亚高原连接。山势险峻，交通不便，从以斯德伦—耶斯列平原去沙仑平原只有三条狭道，一条在以斯德伦平原的南端，一条在迦密山中部山城米吉多附近，另一条在耶斯列平原边缘上，山城他纳附近。本区与西部山地衔接处有一小缺口，是以斯德伦平原的延续，称多坍平原，面积仅有几平方公里。它静卧在群山中，情致宜人，且是埃及与叙利亚之间的商务通道。

③撒玛利亚山地：以色列人被掳前称以法莲山地，归国后统称撒玛利亚，在多坍平原和犹大山地之间。为一片石灰岩山地，被许多陡峭的山谷切断。没有大片农田，只能在坡地和梯田上种植。交通困难，山中仅有几条崎岖小路，如北段东侧的法拉干谷入口，中段西侧的底尔巴来特干谷入口等。山地中部有名城示罗，撒母耳时代曾是以色列的宗教中心和约柜所在地。另一名城撒玛利亚由以色列王暗利兴建，多年被北国设为京都。耶稣传道时以“善心的撒玛利亚人”为喻，要门徒以仁慈之心对待他人（路10:29—37）。腓利曾来此传道，保罗和巴拿巴则从这里路过（徒8:4—25; 15:3）。

④犹大山地：位于撒玛利亚山地和内格比之间，北界在耶路撒冷北面不远，海拔800多米，向南至希伯仑时海拔1000多米，最南端靠近别是巴，地势逐渐平坦。全区布满悬崖峭壁，土质瘠薄，只有小片山坡梯田可以耕种。区内有著名的京城耶路撒冷、大卫早年的都城希伯仑、耶稣的降生地伯利恒等。耶路撒冷城东和西南各有一条干河，东边的称汲沦溪，西南的称欣嫩子谷，二者在城南相交而成约沙法谷，向东南伸入死海。耶路撒冷以南16公里、伯利恒西面有一条通

往非利士平原的以拉谷，是大卫击杀非利士猛将歌利亚的地方（撒上17:2）。希伯仑以西又有洗法谷，是犹大王亚撒抗击古实王谢拉的古战场（代下14:9—15）。

⑤内格比：在别是巴以南，西南方与西乃半岛毗邻，东南方经亚拉巴洼地伸入阿拉伯沙漠。此区在《旧约》中名为“南地”或“南方地”，属高原干旱地带，北部年降水量为200至350毫米，有黄土，其余地方多为岩石和砾漠。希伯来早期族长亚伯兰曾在此地居住（创12:1—9；13:1）。

（三）约旦河谷

约旦河谷为一因地壳褶皱、断裂等形成的裂谷，在西部高原东侧，距海岸60至80公里，从但至以拉他由北向南展开，全长约500公里。

①约旦北区：这是巴勒斯坦北部的边缘，与黎巴嫩山相连。数条小河汇入盛产纸草的沼泽区，干流从黑门山发源，经呼勒湖注入加利利海。呼勒湖长7—8公里，宽3—5公里，海拔2米。湖水从南端的谷口流出，奔流而下，在不到25公里的距离内落差便达230米。约旦河字意为“降落者”，可能即由此得名。

②加利利海：又名基尼烈海、提比哩亚海，状似鸭犁，尖端朝南，长20公里，最宽处约12公里，水面在海平面下230米。座落于群山环抱之中，湖光山色相映生辉。水质为淡水，渔业资源丰富，耶稣的门徒常在此海打鱼（约21:1—13）。

③约旦河中下游：始于加利利海西南角，终于死海北端，为一海拔以下230至400米的峡谷，谷宽8至20公里不等。约旦河从加利利海沿谷底流向死海，河道蜿蜒曲折（两海之间的直线距离约100公里，河道长度则达200多公里），河水

流量变幅极大（自每秒56立方米至1700立方米不等）。在《旧约》中，亚兰将军乃曼在约旦河中沐浴七次，治愈大麻风病（王下5:1—4），有伐木者铁斧坠河，先知以利沙投木于水，使之失而复得（王下6:4—6）。至《新约》时代，施洗者约翰用约旦河水为人施洗，也为耶稣施洗（太3:5—15）。

④死海：又名盐海、亚拉巴海、东海，面积约1049平方公里。约旦河从北面注入其中，周围再无其它出口，年深日久，水分不断蒸发，水中的矿物质含量密度极大，盐含量居世界第一。它还是世界上最低的水域，水面低于海面395米，水底低于海面近800米。气候干燥，冬季温暖无冰冻，夏季炎热。考古学者认为，罪恶之城所多玛和蛾摩拉（创19:24）沉没于死海南部的水底。1947年一个阿拉伯牧童在死海西北岸库姆兰山区的洞穴里偶然发现一批古卷，随后十余年间该地区又屡次发现古卷，统称“死海古卷”。

⑤亚拉巴洼地：为一片南北走向的狭长洼地，从死海南边直到亚卡巴海湾，宽度与约旦河谷大致相等，两旁是沙漠。人烟稀少，但铜储量丰富，所罗门和后世犹太王可能在此地开过铜矿。南端有海口以旬迦别，所罗门曾修建城堡，派船出海，运回金银、象牙、猿猴和孔雀（王上9:26；10:22）。

（四）东部高原

以色列人进迦南后大半住在约旦河西，唯有迦得、流便二支派和玛拿西半支派住在约旦河东。河东又称外约旦，或东部高原。

①巴珊高原：位于加利利海东方和东北方，北临叙利亚平原，东南与阿拉伯沙漠搭界，南至亚穆克河谷。地势由北向南逐渐低洼，从海拔800米至400米，到亚穆克河又回升到

500米。西部（兆兰）低洼平坦，东部（浩兰）地势较高，土质肥沃，便于种植放牧，是叙利亚的粮仓。《旧约》常常提到巴珊的橡树（赛2:13；结27:6）、牧场（弥7:14），以及肥壮的牛羊（结39:18；申32:14；摩4:1）等。

②基列圆丘：指从亚穆克河南岸至死海东北角希实本洼地之间的地区，地质与河西的撒玛利亚山地相似，可耕种的土地很少。中部有雅博河流入约旦河，将该区分为南北两部分。全区盛产橄榄、葡萄、木材和乳香（耶8:22；22:6；46:11；亚10:10）。《新约》时代名为低加波利（可5:20）。

③亚扪高原：在基列圆丘和东部的阿拉伯沙漠之间，为一长约32公里、宽约16公里，呈东北—西南走向的狭长地带。西部和北部与基列的边界不固定，中部有雅博河上游灌溉沿岸土地，居民以农牧业为生，东部和南部农牧业条件较差。在《旧约》时代，此地的亚扪人与以色列长期不睦，士师耶弗他为击败他们，许愿将得胜后第一个出门迎接自己的人献给耶和华，结果迎接者竟是自己的独生女儿！耶弗他忍痛向耶和华还了愿（士11:30—39）。

④摩押高原：在死海东方，南北长度与死海相当。高度超过犹大高原，多数山峰海拔1300多米，城市一般建在悬崖陡坡上。南界为撒烈溪，中部有注入死海的亚嫩河，两河之间地区是摩押的心脏地带，设有首府吉珥哈列设。居民以放牧为主，只在南边狭长的台地上有人务农。尼波山位于本区北界，摩西去世前曾在该山的毗斯迦顶峰遥望迦南之地（申34:1）。士师时代摩押族女子路得随婆婆拿俄米来到犹太的伯利恒，改嫁波阿斯，生子俄备得，俄备得的孙子即名王大卫（得4:17）。

⑤以东高原：在撒烈溪南部，亚拉巴洼地和东面的阿拉

伯沙漠之间，长120公里，宽仅数公里，形如一条细长的飘带。撒烈溪峡谷南部地段山势陡峭，超过1500米。居民主要靠商贸维生，其商队往返于阿拉伯沙漠和内格比之间，并从以旬迦别下红海，运出铜矿石、香料、没药和丝绸，换回金银、象牙、珍禽和珠宝。以东人传为雅各胞兄以扫的后裔，因兄弟煮豆燃萁，他们的后代以色列人和以东人也成了世仇，《旧约·俄巴底亚书》的基本内容便是咒诅以东人。

巴勒斯坦的气候

巴勒斯坦位于地中海东岸，属典型的地中海式气候，特点是夏季炎热无雨，冬季温和潮湿。一年大体分为两个季节：旱季和湿季，旱季5个月（5月至9月），湿季7个月（10月至次年4月），其间只有短暂的转折期。6、7、8月几乎不见雨水，5月和9月也很少降雨。最湿润的月份是1月。因此农副作物只在冬季生长，土地到夏天几乎闲置不用。

巴勒斯坦的降雨方式不同一般，往往是穿越地中海、吹向东方的旋风把雨水带到巴勒斯坦上空，然后倾盆大雨突然降落。一年的降水主要集中于1月份的几天中，这意味着旱情有可能迅速缓解，有时迅速得令人吃惊，如同以利亚斗败巴力先知后所描绘的那样：“一小片云从海中飘来，……霎时间天因风云黑暗降下大雨”（王上18:44,45）；有时也意味着雨水远未渗入土壤，而是挟带着泥浆流入平时干涸的河道或山谷。底波拉与迦南人交战时，西西拉的战车陷入泥沼，被基顺河谷的激流冲走，可能就是这种突如其来的暴雨所造成（士5:20, 21）。

巴勒斯坦各地降雨的一般规律是，南部靠近西乃沙漠地

带雨水最少，向北直到黎巴嫩山逐渐递增，自西向东也逐渐增加，因为西部山地迫使潮湿空气上升，潮湿空气遇到较低气温后凝结成更多的雨水。耶路撒冷大致位于巴勒斯坦中央，平均年降雨量590毫米。

由于降雨稀少而集中，每年日照时间很长，土壤含水量较少而蒸发率又较高，人们便不得不把凿井取水和收集地面的露水作为提供农作物用水的重要手段。早期居民因生存需要而开发了存水和取水技术，他们在地上挖掘坑塘，把雨水储存起来，又在水层接近地面的地方挖掘水井。《旧约》中的许多记载说明以色列人对水井的重视。灌溉只有在泉水附近才有可能，如耶利哥附近的泉水能灌溉小片农田，这使一些人在该地定居下来。但在历史上，以色列人并未很好地发展灌溉事业，因为他们可资利用的水源无非是很少的降雨，或由雨水形成的小河。

巴勒斯坦的物产

在远古时代，巴勒斯坦的山地覆盖着茂密的林木。大卫讨伐押沙龙叛军时，双方在以法莲树林中交战，押沙龙因头发被橡树枝缠绕，身体悬空坐骑跑掉，被约押用短枪刺死（撒下18:9—15）。巴勒斯坦的树木有橡树、香柏树、棕树、橄榄树、桑树等，它们被视为美的象征，男女恋人都以香柏树和棕树为喻，相互赞颂（歌5:15;7:7）。

林木下面埋藏着多种矿产。摩西曾对以色列人说：“那地（迦南）的石头是铁，山内可以挖洞”（申8:9）。巴勒斯坦可能确有铜铁矿，所罗门建筑王宫和圣殿时制做了多种金银器皿和铜器，其中一些或以本地的金属材料制成。近代考古学者在死海南部的废墟中发现过炼铜炉和碎铜渣。

巴勒斯坦的主要物产是农副产品和水果。农副产品有小麦、大麦、小米、红豆、蔬菜等，其中小麦产于东部沿海地区和北部，大麦产于土质较差的非利士平原、施腓拉与内格比交接处等地。小麦于雨季开始后（公历11或12月）播种，次年5、6月份收割，麦穗烘熟后即可食用，但更多的是磨成面粉后烙饼。大麦生长期比小麦短，产量较高，是乡间贫穷人的粮食和牲畜的饲料。《圣经》提到多种蔬菜，有芹菜、芥菜、黄瓜、韭菜、葱、蒜、葫芦等。还提到多种水果，如葡萄、柑桔、无花果、橄榄、石榴、西瓜、桑椹、榧子和杏。葡萄树宜于在巴勒斯坦的气候中生长，非利士平原、犹大山地等处多有种植，一般栽种在山坡上，有时需修筑梯式平台，四周围以篱笆或石墙，以防止野兽践踏。先知们常以百姓“在葡萄树和无花果树下安然居住”比喻国家安定太平（弥4:4；王上4:25等）。

巴勒斯坦的畜牧业非常发达。族长亚伯拉罕、以撒、雅各皆以放牧为生，约伯的主要家产是“七千羊、三千骆驼、五百对牛和五百母驴”（伯1:3）。大卫本是牧羊人，耶稣也多次以“好牧人”自喻。牛羊肉是居民的重要食品，牛羊的奶则是常用饮料。巴勒斯坦既有“流奶与蜜之地”的美名，奶和蜜自然时时可见。《旧约》曾载参孙、约拿单食用野蜜（士14:9；撒上14:25,26），《新约》也说施洗者约翰“吃的是蝗虫、野蜜”（太3:4）。

以色列中有人制做传统工艺品，但几乎没有工业。最普通的手工业品是陶器，因为它们与日常生活的关系十分紧密。巴勒斯坦濒临地中海，发展经济的最佳途径应是海上贸易，然而，以色列人却固执地保持着内陆民族的生活特性，始终不愿下海经商，似乎认定上帝只赐予他们了陆地，而从

未囿于陆地对面的大海。这无疑大大束缚了以色列古代社会的发展。

第四章

《圣经》的正典化

本章讨论《圣经》的正式经典是如何编订成书的。“正典”（英文canon，希腊文kanon）的词源是闪语中的“芦苇”（希伯来文kaneh），芦苇修长、纤细、笔直，可用于测量，故渐指“测量之杆”，后来又引申为“尺度”、“标准”或“规范”。传世的《圣经》定本被奉为“正典”，是说它乃是信仰的标准和为人处世的原则。

《旧约》的正典化

按犹太人的传统说法，《旧约》得自文士以斯拉的口授。据《以斯拉下卷》第14章记载，公元前586年耶路撒冷圣殿被毁，律法书等古代经卷被付之一炬，数十年后犹太人重返故都，文士以斯拉在异象中领命传授《圣经》，遂以5个聪明机敏的速写之士为记录员，让他们在40天中昼夜不停地记下自己口述的94卷圣书，尔后奉命公布其中的24卷，即希伯来经典“二十四书”（日后被基督教称为《旧约》）。这当然只是《旧约》成书的一种传说，不足为信。事实上，《旧约》中的《历代志》、《传道书》、《但以理书》等都晚于以斯拉，不可能在他那时成为正典。但这个传说仍有一

定的史料价值，它暗示以斯拉与《旧约》的编订关系密切。在历史上，以斯拉可能确实参与了《旧约》第一部分（律法书）的编订。

当今学者对《旧约》的正典化过程已达成充分的共识。这一过程分为三个阶段：①公元前5世纪中后期（即尼希米—以斯拉时代），律法书（摩西五经）被确定为正典。②公元前3世纪中后期（大约在律法书的《七十子希腊文译本》问世前后），先知书被确定为正典。③公元1世纪末（90年左右），后世称为“作品集”的其余各卷书也被确定为正典——至此，全部《旧约》的编纂大功告成。析言如下：

律法书是最早获得正典地位的犹太经卷。提起律法书，人们会想起排列整齐的《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》和《申命记》，以为它们的产生和后世作家著书没有两样。其实，它们的形成和作家著书完全是两码事。它们不像著书那样先有总体纲要，再按既定的计划一字一行地写成合乎逻辑、前后贯通的完整书稿，而是先有产生于民间的互不连贯的片断材料，再有人对这些材料进行搜集、筛选、加工和整理，其间先做局部的组合或连缀，再进行各卷书的分割和润饰，最后才编出流传至今的五卷书。①这一过程复杂而漫长，其中大量细节今已难以再现，可以肯定的是，仅时间而言就经历了四五百年——最早的片断材料出现于公元前9世纪中叶，最后编出律法书则是公元前5世纪中后期。关于五经形成的这段历史，《旧约》只提到一件史事：大约公元前621年，它的部分内容曾以“律法书”、“约书”之名（王下22:8；23:2）被人发现于耶路撒冷圣

① 有关五经的形成经过，详见本书第109至121页。

殿，呈送给当时在位的约西亚王，约西亚王遂以这部书为指针，发动了著名的“621宗教改革”。一般认为，这部律法书大致相当于今本《申命记》的第12至26章。

公元前621年以后该书（及构成五经的其它材料）情况如何，目前已很难确知。30多年后（前586）耶路撒冷惨遭浩劫，独立自主的犹大国一朝覆灭，不难想象，国难之日被困于耶路撒冷的民众，尤其圣殿官员，曾竭尽全力地抢救各种珍贵文献。抢救出的文献肯定不会引起巴比伦征服者们的注意，因为他们有大量物质财富可以携掠。这样，未来《旧约》正典的一部分便被缓慢踏上流放路途、愁肠百结的俘囚们带到巴比伦的殖民区。学者们确信，到这时，已有人把各种古老记载加工编订成一部统一文件，其中着重叙述了以色列和犹大的历史，并以申命派史家^①的全新观点改造了远古材料中的陈旧观念。至于最后汇入这部文件的祭司派作品^②写于何时，学术界众说纷纭，有人说写于“巴比伦之囚”以前，有人说写于囚居巴比伦期间，还有人说写于公元前538年从囚居地回乡后不久。但无论谁都承认，到公元前5世纪末，律法书已具备了现存的形式，并被确认为正典。当时从巴比伦回国的文士以斯拉在一个庄重的聚会上向民众宣读“耶和華藉摩西传给以色列人的律法书”（尼8：1），此书无疑便是摩西五经。犹太人依据书上关于“亚扪人和摩押人永远不可入上帝的会”的规定与外族人绝交（尼13：1—3），这段话见于《申命记》第23章3至5节。至此，律法书从俘囚后幸存的古老文献及祭司派史家新近创作的各种书面材料

① 申命派史家：详见本书第206至209页。

② 祭司派作品：详见本书第209至211页。

中脱颖而出，卓然独立为犹太教的最高经典。

律法书在被掳之后陆续编订成型，有其历史的必然性。这一抢救和重修古籍的行动是民族危机的直接反响——犹太人只是在感到其信仰濒临全面覆亡的绝境时，才不得不编纂正典，为其传统信念找出永存的形成。但他们的成果——律法书或摩西五经——却成为一座壮丽的纪念碑，对后世的影响远远超过了所罗门圣殿。律法书于公元前5世纪中后期最后定稿时，工作似乎进行得相当仓促，书中许多明显的疏漏尚未排除，以斯拉便将它匆匆公之于众。也许是为了尽早解决回归之民中出现的杂婚、怠于守节等危及信仰的严重问题？要使律法书更如人意，本应再对它进行各种加工，然而，由于公布后人们的频繁抄录和广泛传播，它的内容和形式已无法再做更改，无论是增补、删节还是修正。一旦作为一个整体而流传，它就以最有效的方式，在信徒们的心目中成为正典。至此，《旧约》第一部分的正典化宣告完成。

继律法书之后，先知书第二批被确定为正典，时间约为公元前3世纪中后期，即五经定型后200来年。先知书分为“前先知书”和“后先知书”两类，“前先知书”（《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》、《列王纪》）记载了从约书亚征服迦南，经士师时期、王国时期、分国时期直至被掳初期的历史，最早资料据考是《底波拉之歌》（士5：1—31）的片断，形成于公元前12世纪末或11世纪初。后经历代史家（尤其申命派史家）的多次充实、增补和修订，这部“王国兴衰史”大概在囚居时期（公元前6世纪中叶）大致定型。“后先知书”收录了三大先知和十二小先知的言论，最早资料（阿摩司、何西阿、以赛亚、弥迦的演说记录）源于公元前8世纪中后期。接着，亡国前后和复国时期又有一

批先知宣讲预言，他们严辞谴责为非作歹的权贵和迷途的国民，呼吁众人弃邪归正，同时展示未来时代的远景，应许以色列人灾难过后必有新生。总之，先知书因部分地描述了希伯来人的神圣历史，大量收录了“以色列的脊梁”——先知们的道德教训、宗教劝戒和政治瞻望，而深得古代犹太人的推崇和珍重。因此，律法书一经定型，犹太人便迈开新的一步，将这批记载民族古史和先知圣言的著作陆续确定为第二批正典。一般认为，三大先知的著作《以赛亚书》、《耶利米书》和《以西结书》约在公元前350年以前编集成册，十二小先知书稍晚，大约编订于公元前250年左右。它们和“前先知书”汇为一组，共同成为具有神圣权威的著作，当在公元前3世纪中叶以后，但至迟不晚于公元前200年。完成于公元前2世纪初的《次经·便西拉智训》在希腊文序言中将“律法书”和“先知书”并提，又在第48章22节至49章10节中依次颂扬大先知以赛亚、耶利米、以西结和十二小先知，确证时至公元前3世纪末，先知书的正典化已经结束。

最后是作品集的正典化。作品集包括《诗篇》、《箴言》等十一卷文学著作，早期资料可能源于大卫时代。后经近千年的扩充和修订，到先知书确定为正典时，它们大都已经成型。《便西拉智训》的序言一再述及“律法、先知和列祖遗传下来的书（或其余的书）”，末尾一类主要所指就是后来被编成作品集的各卷书。这批作品是公元90年左右被定为正典的，它们的正典化具有深刻的历史原因。公元66年巴勒斯坦爆发大规模的反罗马起义，四年后（70年）罗马将军提多率军攻陷耶路撒冷，洗劫全城，焚毁犹太信仰的外部象征——耶和華圣殿。在某些方面，这时的情况与500百年前“巴比伦之囚”后的形势极为类似：犹太教的崇拜中心再次被颠

覆，圣殿再次遭毁灭，民族信仰再次面临严重的危机。摆脱危机的出路也不谋而合——兵临城下之际，一个名为约阿南·本·撒该（Johanan ben Zakkai）的犹太拉比设法逃出罗马人的防线，在耶路撒冷西部海岸的詹尼亚（Jamnia）建起一个犹太教中心，与其他拉比共同决定，确定第三批经卷（即作品集）的构成，最后编出希伯来《圣经》的全部正典。

拉比们在詹尼亚可能组建了一个由法利赛人构成的议会，取代由撒都该派控制，曾在耶路撒冷占统治地位而现已消亡的犹太教公会（Sanhedrin）。新的议会自我承担了极为重要的使命：找出犹太教不依赖圣殿也能存活的途径。这一途径终于找到了，就是尽快完成第三期工程，最终筑起犹太教的精神圣殿——希伯来《圣经》。法利赛人对律法书、先知书以外的“列祖遗传下来的书”曾怀有敌意，现在也意识到，必须尽快对它们进行删改、净化和编定，并将编定后的经卷和律法书、先知书合于一处，共同充当犹太教信仰的物质载体。詹尼亚议会确定作品集的具体经过难以考证，目前仅知的情况是，当《诗篇》、《箴言》等八卷书相继被认可后，《雅歌》、《传道书》和《以斯帖记》的正典资格曾引起激烈争论。后来《雅歌》、《传道书》或许因署名为所罗门而被接纳。《以斯帖记》被接受的时间最晚（“死海古卷”的《旧约》抄本唯缺此卷），最终获准的实际原因应是书中蕴含了浓烈的爱国情绪。到这时（公元90年左右），由二十四卷书（律法书五卷、先知书八卷、作品集十一卷）构成的希伯来《圣经》终于全部完成正典化过程，犹太人从此成为所谓“一本书的民族。”阿巴·埃班（Abba Eban）在论述这本书对犹太人的重大意义时说：

在正常情况下，一个民族的生存应该有其地理疆界作为保证，所以，自然赐予它作为故乡的土地是构成一个民族历史的最持久的要素。但犹太人却是例外，他们被驱散到世界各个角落，没有自己的政治故乡，然而他们却生存了下来。他们继承了自己珍贵的文化和宗教遗产，即使在异乡的居住地也是一个精神共同体。这个共同体追求共同的目标，虽然没有主权能使之屹立于世界。犹太人不是忠于某个世俗统治者，而是忠于一个理想、一种生活方式、一部圣书。……《圣经》及其全部注疏构成一部独特的文学著作，一座铭刻着犹太人思想和实践的纪念碑。在数世纪的流放生活中，犹太民族的所有精神建树都是以它为基础的。^①

在世界文化史上，对一个民族的命运发生过如此奇特作用的书籍，可以说绝无仅有，唯此一例。

《新约》的正典化

初期基督徒最初使用的经典是《旧约》的《七十子希腊文译本》。这部典籍虽记载了古代先知关于弥赛亚降临的预言，却没有提供耶稣生平与教海的直接见证，也没有论述基督徒在现实生活中对各种实际问题应持的态度。对于一个即将改变未来世界的重要宗教来说，缺乏完全服务于自身需要的经典是不可思议的。《新约》正是应合着这种历史需求，在基督教运动最初100多年中陆续写作，又在随后200年中逐渐完成了正典化过程。

《新约》的正典化不像《旧约》那样阶段分明。其大致

^① 阿巴·埃班，《犹太史》，阎瑞松译，第220页。

经过是：2世纪初“保罗书信集”在信徒中流传，2世纪下半叶四福音书汇编成册，被教会接纳为正典，2世纪末或3世纪初《使徒行传》、《彼得前书》、《约翰一书》获得正典资格，此后至4世纪中后期，《希伯来书》、《雅各书》、《彼得后书》、《约翰二书》、《约翰三书》、《犹大书》和《启示录》也或迟或早地被承认为正典。至公元367年，亚历山大里亚主教亚塔那修（Athanasius）发布《新约》正典书目，与目前《新约》中的二十七卷书已完全一致。公元382年教皇达马索（Damasus）宣布亚塔那修公布的二十七卷书为《新约》正典。公元393年西部教会在北非的希坡（Hippo）会议上制定《新约》目录，和当今篇目也完全相同。

就目前所知，保罗是最早的基督教作者，其书信主要写于他传教生涯的最后十年（公元50至60年）。他的书信是针对各地教会的具体情况写的，但其中也包括不少对基督徒普遍适用的关于信仰和行为的教导。由于前一种原因，它们被收信的教会所收藏；由于后一种原因，它们也被其它教会的信徒传抄和编订。1世纪末，即保罗辞世大约一代人时间之后，他的书信可能由一位崇拜者进行了初步编纂——当然编入的只是部分信件，另一部分肯定已因种种缘故而散亡。随后保罗书信在各地教会中流传开来，到2世纪中叶，一部由十三封信（或连同《希伯来书》共十四封信）构成的“保罗书信集”已颇有名声。这时期写成的《彼得后书》在劝告信徒抵制异端时说：“……我们亲爱的兄弟保罗照着所赐给他的智慧写了信给你们。他的一切的信上都是讲论这事。信中有些难明白的，那无学间的、不坚固的人强解，必如强解别的经书一样，自取沉沦”（彼后3:15,16）。

很清楚，这时保罗书信在信徒心目中已获得类似“经书”的地位。

有关耶稣的传说虽然早已在教会中流行，四福音书却是在保罗去世后才问世的。1世纪下半叶基督教创作尚处于变化不定的形成期，突出表现为每位福音书作者都各行其事地记述耶稣的传教活动，以为只有自己的独特福音才是真正的神谕。在80年代写作的马太和路加既采用了马可的资料，又对其进行了重大修改，清楚地表明他们认为马可的福音书不尽完美，不符合上帝关于耶稣生平和使命的全部启示。此后不久约翰又写出第四福音书，流露了与马太、路加相同的看法：只有自己的福音书才尽善尽美。正因为四本福音书各有千秋，不能彼此替代或互相包容，它们才逐渐汇于一处，成为一部“福音书总集”，时间当为2世纪上半叶。其编订者可能认为，各书说法不同有助于从各个角度透视耶稣；也可能觉得，把四卷书连为一体能提供关于耶稣降世的更有力的证据。但不论动机如何，一旦四卷书凝成一体，这个整体便滋生出某种不可分离性，并排斥其它材料的编入。约公元180年早期教父爱任纽（Irenaeus）著文极力维护四福音书传统，论证为什么只能有四卷福音书而不能更多，表明到这时四福音书的正典化已经完成。

随后被接受的是《使徒行传》、《彼得前书》和《约翰一书》。《使徒行传》原是路加著作《路加福音—使徒行传》的后一半，其前半《路加福音》已由“福音书总集”的编者从原著中摘出，与同一主题的另外三卷书编在一起。此后，最晚进入正典的几卷书都曾引起教会的争议，或因犹太色彩浓重（《希伯来书》和《犹大书》），或因只强调行为而不重视信仰（《雅各书》），或因与其它经卷内容重复

（《约翰二书》，比较《约翰一书》），或因篇幅太短、分量不足（《约翰二书》、《约翰三书》）。《启示录》日后被置于《新约》末尾，但它的教义形态最为原始，文体样式（启示文学）也和纪元前后的犹太教文学最为接近——它长时间不被接纳的原因或在于此。

在描述《新约》的正典化过程之后，我们再回过头来，对《新约》成书的历史必然性和确定《圣经》正典的标准做些考察。

公元1世纪60年代中期以前，耶稣的第一代信徒从未感受过记录耶稣言行，甚至著书立说的必要性。他们觉得有使徒的亲口传授已经足够，有没有成文著作无足轻重。保罗虽于这时写出他的全部书信，却不是为了著书，更不是为了编订《新约》。直到60年代中期以后，耶稣的第一代使徒相继离世，初期教会面临着耶稣事迹后无传人的危险，才意识到写作福音书的必要性。至于深深感到必须编出自己的正典，已是2世纪中期以后的事。当时教会遇到各种异端邪说的压力，著名异端分子马西昂（Marcion）编出了自己的《新约》正典；教会中出现许多信仰不纯的著作，如伪福音书和使徒们的传记；尤其诺斯替派^①来势凶猛，大有以假乱真，将基督教运动引入歧途的势头。从某种意义上说，教会这时面临的宗教危机不亚于公元70年圣殿被毁后犹太教陷入的困境。而教会的作法也恰如詹尼亚议会的回声：编订正典，将自己视为纯正的信条以书面文字形式固定下来。

什么样的书卷才符合正典条件？这是犹太教、基督教编书人在大批古代遗产面前必须首先回答的问题。从理论上

^① 关于诺斯替派的教义，详见本书第790至791页。

讲，只有记载了上帝语言或体现了上帝意旨的书卷才能成为正典。但在实践中，如何辨别某卷书是否记载了上帝的语言，或体现了上帝的意旨？准则或许是两条：其一，作者原则；其二，读者原则。

犹太拉比们认为，正典的作者必须是先知，因为只有先知才有资格接受并传达神谕。律法书能成为正典，是因为它们出自先知摩西；先知书能成为正典，是因为它们出自历代先知（从约书亚、撒母耳到玛拉基）；作品集能成为正典，也是因为出自先知（大卫、所罗门、耶利米、但以理、以斯拉等）。拉比们恪信“以斯拉之后以色列中再无先知”，因此凡认定写于以斯拉以后的著作便不予考虑。《马卡比传》、《便西拉智训》等无疑信仰纯正，或许仅仅由于写作于以斯拉之后，就被排除在正典以外。《新约》的编纂人也注重作者原则，但情况和《旧约》略有不同。他们强调作者必须是耶稣亲自选出的使徒（指马太、约翰、彼得和保罗），或耶稣的亲属（指雅各和犹大），以及使徒的随员或同工（指马可和路加），这些人的共同点是直接或间接地领受过耶稣的教训。《新约》的二十七卷书无不符合这一特点（至于真正的作者是不是他们，自可另当别论）。

然而，作者原则并不是最终标准：署名摩西的《摩西升天记》未能进入《旧约》，署名十二使徒的《十二使徒训诫》也未进入《新约》。最终的标准还是“读者原则”——某卷书是否已在信徒中广为传诵，并被历代读者尊为信仰的规范和力量的源泉。易言之，它是否已得到读者的认可，被他们非正式但又是实际地承认为正典。回答如果是肯定的，则这卷书必定是某先知尊奉上帝的旨意而写，必定是神圣的著作，因为它的正典地位早已在信徒心目中确立。事实上，

《旧约》和《新约》编纂者们所做的工作，大体上只是在“读者原则”的指导下，辨别出哪些经卷已被信徒实际地接受为正典。

《次经》的由来和地位

《次经》又译为《圣经后典》，是天主教、东正教《圣经》的一部分。“次经”一词源于希腊文 *apokryphos*，原义为“隐藏”，指私人或私人团体所藏之书，或隐蔽而不公开的书卷；后引申为“正典以外的书卷”，并特指被《七十子希腊文译本》和《拉丁通俗译本》所收，而希伯来《圣经》中所无的一批经卷（约十五卷）。为适应希腊化时期犹太人的读经需要，它们中的一部分最初就用希腊文写成；其余则先用希伯来文或亚兰文写作，尔后又译为希腊文。作者是古代后期的犹太教学者。成书年代大多在公元前 2 世纪，少数延至公元 2 世纪。成书后即由希腊文本的译者编入《七十子希腊文译本》（若承认它们为正典，它们的正典化便于此时完成），于纪元前百数百年间在希腊化世界、尤其埃及亚历山大里亚城的犹太人中流传，被他们奉为与《旧约》同等的经典；后来又被译成拉丁文。

公元 4 世纪末，著名学者哲罗姆（Jerome）根据希伯来文和希腊文原著并参照已有的拉丁文本重译《圣经》时，发现这批星散于希腊文译本各处，却不见于希伯来原著的经卷，乃单独列为一组，称为《次经》，置于他翻译的《拉丁文通俗译本》中部，《旧约》和《新约》之间。这部拉丁文译本在公元 1546 年召开的特兰托公会议上被天主教定为权威《圣经》，其《次经》部分也被明确宣布为“神圣的经卷”，必须受到“相应的信仰与尊重”。该会议声称，凡不承认其

中的十二卷（《以斯拉上卷》、《以斯拉下卷》和《玛拿西祷言》除外）具有正典资格者，都要被咒逐出教会。

宗教改革时期马丁·路德明确否认《次经》是“神圣的经卷”，只承认它是“有益的读物”，他翻译德文《圣经》时也将《次经》置于《旧约》和《新约》之间，但明确注出它们是“次经”。这种处理被新教各派普遍效法并继承。新教将《次经》逐出《旧约》的主要理由是，他们希望返回其信仰的“源头”，同时还认定《次经》的某些书卷为罗马天主教的教义提供了证据，诸如涤罪所的存在、为死者之灵祈祷的可能性等。

在东正教，情况又有不同。东正教的《旧约》直接译自《七十子希腊文译本》，故所有《次经》书卷都被接纳为正典，包括1546年被天主教拒斥的《以斯拉上卷》、《以斯拉下卷》和《玛拿西祷言》。此外，东正教正典还收入译自某些《七十子希腊文译本》抄本的两篇作品：《诗篇》第151篇（其余正典均只有一百五十篇）和《马卡比传三书》。可见，围绕着是否承认《次经》，以及承认《次经》的哪些经卷问题，基督教三大教派（天主教、东正教和新教）的《圣经》构成具有明显的差异性。

中国天主教当今通用的思高本《圣经》对《次经》部分采纳了罗马天主教的正统态度：排除《以斯拉上卷》、《以斯拉下卷》和《玛拿西祷言》三卷，将其余十二卷插在《旧约》各处：《托比传》（《多俾亚传》）、《犹滴传》（《女弟德传》）、《马卡比传上卷、下卷》（《玛加伯上、下》）插在历史书部分，《所罗门智训》（《智慧篇》）、《便西拉智训》（《德训篇》）插在智慧书部分，《巴录书》（《巴路克》）插在先知书部分（以上是思高本比新教《旧约》多

出来的七卷书)。此外,《以斯帖补篇》分六段插在《以斯帖记》(《艾斯德尔传》)中,《耶利米书信》编为《巴录书》的第6章,《三童歌》、《苏撒拿·传》、《彼勒与大龙》皆插在《但以理书》(《达尼尔》)中——《三童歌》插在第3章23和24节之间,《苏撒拿传》编为该书第13章,《彼勒与大龙》编为该书第14章。

第五章

《圣经》的文字和版本

本章扼要介绍《圣经》赖以成书的文字，以及它较重要的外文译本和中文译本。

文 字

《旧约》绝大部分章节用希伯来文写作，少量经节用亚兰文写成。《新约》主要用通俗希腊文写成，只在个别地方偶然杂有亚兰文语词。《次经》的文字也大致是以上三种：希伯来文、亚兰文和通俗希腊文。

希伯来文和亚兰文都属于闪族 (Semite) 语系。闪族语系是通行于西亚、北非地区的五大“闪——含语族”之一(其它四族是埃及语族、柏柏尔语族、库施特语族和乍得语族)，分为四个语支：东部的阿卡德语，西部的迦南语、亚摩利语、乌加里特语、腓尼基语、布匿语、亚兰语、叙利亚语和希伯来语，南部的阿拉伯语和马耳他语，西南的南阿拉伯语和埃塞俄比亚语。闪族语系的共同特点是：词汇由字母拼写而成；字词以子音为主，通常是三个子音，它们和母音拼读后产生不同的字义；连词、介词、代词可附在名词前部或后部；动词不分过去、现在和将来，只分完成或未完成两种时

态；名词有阳性和阴性的区别。

希伯来文最初只有22个辅音字母，没有元音。字母无大写与小写之分，书写顺序从右向左，辅音字母之间不连写。这22个字母各有固定的数值，其中前10个逢一进位，数值是从1到10；第11至19个逢十进位，数值是从20到100，第20至22个逢百进位，数值是从200到400。为注明经文的正确发音，六七世纪时犹太教马所拉学者（Massoretes）创造了一套希伯来元音符号，大约10个，分别代表a、e、i、o、u……等元音，标注在经文辅音字母的上部、下部或旁边。希伯来单词常有名词和动词两种用法，如mlk既能为名词“君王”，又可用为动词“治理”。专用名词往往含有喻义，如“亚当”有“地土”和“人”之意，“夏娃”有“生存”、“生命”之意，“雅各”有“脚踵”、“欺诈”之意，“犹大”有“赞美”之意。名词有单、复数之分，复数多以词尾-im表示。希伯来文词汇并不丰富，连词尤其缺乏；《旧约》用词共5642个，所属词根只有500左右，复杂的语义主要靠动词、名词的各种变体表示。

一般认为，希伯来文自公元前12世纪至前9世纪初步形成完整体系，不少语词源于迦南文、阿卡德文乃至苏美尔文，最早作品是《底波拉之歌》（士5:1—31）的雏形。公元前8世纪以后臻于成熟，陆续产生律法书卷、先知书卷和诗歌书卷。至公元前5世纪，因受亚兰语言的影响而渐趋衰落，在一些地区被亚兰文完全取代。到耶稣时代，亚兰文已成为巴勒斯坦的通用语言，但《新约》作者仍称之为希伯来文。

亚兰文（Aramaic Language）又译阿拉米文，与希伯来文、腓尼基文同属闪族语系西北语支。字母亦22个，自右向左书写，但词汇和文法不同于希伯来文。相传起源于闪

的第五子亚兰（创10:22），最初流行于古代叙利亚。据载拉班和雅各立约时，拉班用亚兰文命名立约地点为“伊迦尔撒哈杜他”，雅各用希伯来文命名为“迦累得”，含义都是“堆石为证”（创31:47—49），可见当时亚兰文和希伯来文已互不混淆。到公元前6至5世纪，亚兰文成为波斯帝国的官方语言，后来又发展成西亚地区的共同语。犹太人自巴比伦归国后，亚兰文逐渐取代希伯来文而中兴，通行于巴勒斯坦。除上述“伊迦尔撒哈杜他”外，《旧约》中还有四处使用亚兰文（但2:4—7:28；拉4:8—6:18；7:12—26；耶10:11），其中《但以理书》和《以斯拉记》中的三个段落篇幅较长。亚兰文也多次出现于《新约》，但都是短小的语词，如耶稣之言“大利大古米”（意谓“闺女，我吩咐你起来”，可5:41）、“以罗伊，以罗伊，拉马撒巴各大尼”（意谓“我的上帝，我的上帝，为什么离弃我”，可15:34），和专用术语“磐石”（太16:18）、“雷子”（可3:17）、“毕士大”（约5:2）、“各各他”（约19:17）、“血田”（太27:8）、“亚巴顿”（启9:11）、“哈米吉多顿”（启16:16）等（但《新约》总称它们是“希伯来话”）。亚兰文的黄金时代起于公元前300年，迄于公元650年，尔后被阿拉伯文所取代。

除少数亚兰文词语外，《新约》各卷皆用希腊文写作。希腊文属印欧语系，约公元前16世纪形成于古希腊，当时有多种方言群，语言形态互有差异，其中以雅典方言居统治地位，是为古典期的希腊文，代表作有埃斯库罗斯、索福克勒斯、欧里庇得斯的剧作和柏拉图的哲学著作等。公元前4世纪下半叶亚历山大大帝东征，地中海地区进入希腊化阶段，一种流行于希腊世界的国际通用语柯因内希腊文（Koine，

意谓“普通的”、“共同的”)应运而生,并逐渐取代帝国境内的多种方言,被南欧、小亚细亚、西亚和北非各民族普遍采用。《新约》各卷便以此种语文写成。《新约》的作者们都是希伯来人(仅路加除外),日常口语讲亚兰文,而著书立说(或译经)却用柯因内希腊文——这一复杂的语言背景使《新约》的文风别具一格,不仅和当时外族作家的希腊文著作迥异其趣,它本身的不同经卷也各呈异采——《路加福音》和《使徒行传》精致典雅,文学意味浓烈;《希伯来书》和《彼得前书》庄重古朴,近似古典时期的希腊文名著;约翰的作品简洁生动,论说有力,感染力强;保罗书信用词精确,造句谨慎,又不乏一挥而就的大家气魄;《启示录》色彩绚丽,但文法时有疏漏,希伯来文的影响多处可感。

外文译本

在世界图书翻译史上,《圣经》的译本数量之多堪称世界之最。人们无法确切地计算至今究竟有多少种《圣经》译本行世。据联合圣经公会(United Bible Societies)公布的资料,到1986年《圣经》已被译成1829种文字及方言,其中280多种是全部著作,590多种只有《新约》,920多种是单行本或选辑本,仅亚洲就有90多种各类译本。圣经翻译的历史可大致分成三个阶段:

(一) 古代和中世纪前期

从公元前3世纪起,《圣经》就被陆续译成希腊文、拉丁文、叙利亚文、哥特文、乔治亚文、埃塞俄比亚文、亚美尼亚文、斯拉夫文等,其中影响最大的是《七十子希腊文译本》和《拉丁文通俗译本》。

《七十子希腊文译本》(Septuagint, 简写为LXX)

是最早的《旧约》译本，为满足希腊化时期讲希腊文的犹太人阅读《圣经》的需要而译。传由七十二位犹太学者用七十二天时间，在埃及的亚历山大里亚城依据希伯来经卷译出。前五卷律法书译于公元前285至前247年埃及王托勒密二世年代，其余部分直到纪元前后才陆续完成。除希伯来经卷外又以希腊文补入部分内容，即后世编成的《次经》。该译本是初期基督徒采用并接受的犹太经卷，直接影响了《新约》的写作，也是最早拉丁文《旧约》若干译本的底本，并对公元4世纪哲罗姆的《拉丁文通俗译本》产生了重大影响。

至公元2世纪，《圣经》又被译成古叙利亚文，该译本迄今为叙利亚、伊朗、印度的一些基督教教派所使用。在埃及，教会起初使用希腊文译本，公元350年前后埃及文与希腊文交融而成科普特文，《科普特文译本》随之产生，在埃及各教会广为流传。同时几种拉丁文译本也相继出现，最著名者是《拉丁文通俗译本》，又称《武加大译本》(Vulgate)，翻译者是尤瑟比乌·希罗尼姆(Eusebius Hieronymus)，即有名的哲罗姆(Jerome，约342—420)。哲罗姆是著名的拉丁文学者，公元前382年受罗马主教达马苏一世(Damasus I)之命，经过25年的辛勤工作，以希伯来文本为依据，参照早期拉丁文本译出此译本。它采用了罗马平民的武加斯语(Vulgus)，故后世有“武加大”之称。这个译本成功地体现了三、四世纪教会对《圣经》的理解，因而取代各种译本，成为天主教的官方《圣经》，时间长达1200多年。后来许多其它语文译本都以它为底本译成。

4至5世纪，基督教因罗马皇帝君士坦丁皈依而迅速发展，这使一批新译本应运而生，如《哥特译本》、《埃塞俄比亚译本》和《亚美尼亚译本》。其中后者曾被誉为所有译

本中语辞最完美、最精确的版本。

罗马帝国分裂后，基督教又有新的发展，尤其在欧洲北部、东部和西部，与此相应，各种欧洲地方语言的《圣经》也纷纷出现。英国最早的书译本是欧德罕翻译的《诗篇》（8世纪初）。大约同时，英国北部的历史学家比德把《圣经》的部分章节译成盎格鲁—撒克逊文。英王亚尔弗列（871—901）也用英文翻译了《出埃及记》、《诗篇》和《使徒行传》的部分内容。最早的法文、意大利文节译本分别成书于12世纪和14世纪。

（二）自中世纪后期至18世纪

中世纪后期，又有一批《圣经》新译本相继问世，译者大多是对天主教不满的下层教士。12世纪末，法国商人瓦勒度把《圣经》译成普鲁士文。14世纪下半叶，英国宗教改革的先驱者之一约翰·威克里夫（John Wicliffe）首次将全部《圣经》从《拉丁文通俗译本》译成英文。到了15世纪，德文、意大利文、捷克文、荷兰文、西班牙文的《新约》或《圣经》全书也先后面世，这些译本奏响了宗教改革的序曲。

15世纪上半叶德国人谷腾堡（Gutenberg）弄懂了活版印刷术，1448年在美因茨建起一个印刷厂，1456年印出第一本书，即拉丁文版的《圣经》。至此，《圣经》依赖手抄艰难传播的历史宣告终结。数十年后，荷兰学者伊拉斯莫（Erasmus）编成希腊文与拉丁文对照的《新约》，于1516年在瑞士巴塞尔印刷出版。

16世纪初，宗教改革运动在新兴资产阶级反抗以罗马教皇为首的天主教會的斗争中蓬勃兴起，当时新教领袖反封建的一条重要战线就是翻译和出版《圣经》。因各种新版《圣

经》动摇了《拉丁文通俗译本》的独尊地位，翻译者们有的遭追捕，有的被处死，有的被迫逃往国外，有的则转入地下工作，这一阶段因此得名翻译史上的“黑暗时代”。德国宗教改革的发难者马丁·路德严辞否认天主教解释《圣经》的绝对权威，主张信徒应通过阅读原文与上帝建立直接联系。为满足普通民众的读经需要，他以清新明快的文字将《圣经》译成德文，1522年译出《新约》，1532年译出全部《圣经》。这个译本成为德国近代语言文字的最佳范本。

宗教改革时期圣经英译的最初成果是《丁道尔译本》（1525或1526）。丁道尔译经时遭到英国天主教会的迫害，为逃避追捕而流亡德国，冒着生命危险译出《新约》、《旧约》中的律法书和《约拿书》，随后被天主教会抓获，送上火刑柱。此后，英国又出现《科威戴尔译本》、《马太译本》、《大型圣经》、《日内瓦圣经》、《主教圣经》等重要版本。随着宗教改革的深入，译经有时也得到英王的支持，《马太译本》是第一部获得英王钦准出版的《圣经》，《科威戴尔译本》也得到官方的允准。更重要的是英王詹姆斯一世批准翻译的《钦定译本》，又称《詹姆斯王译本》（King James' Version），于1611年出版。为使英国各教派调合融洽，17世纪初牛津大学莱诺茨博士（Dr. Reynolds）建议各派联合出版一个新的《圣经》修订本，得到英王詹姆斯一世的赞同。修订工作以《主教圣经》（Bishops' Bible, 1568）为蓝本，参照希伯来文和希腊文原著进行，由六组学者分担译事，初稿全部完成后，又由来自各组的十二位学者统一加工整理，最后付梓。经文中的专用术语都改用较普通的译法，同时注意保留教会常用的字词；旁注对原著的希伯来文和希腊文疑难字词作出解释，并列相

圣经文作为读经参考。为了使文意完整，在原文中加添了个别字句，但以不同的字体印出。另外，每章还冠以由编者撰写的内容提要。这部《圣经》出版后反映强烈，历时 350 年盛誉不衰，学者们称它是有史以来空前完美、最通俗最受人喜爱、唯一纯正的英文译本。直到 19 世纪下半叶，才有人提出它的语言过于古奥高雅，已不合新时代的需要。

英文《钦定译本》和德文马丁·路德译本体现了宗教改革时期圣经翻译的最高成就。随后二百年，冰岛文、瑞士文、丹麦文、芬兰文、葡萄牙文、挪威文、俄罗斯文等欧洲语言的译本也陆续产生。在亚洲和非洲一些国家，还出现印地文、孟加拉文、日文、中文、尼日利亚文等版本。

（三）19至20世纪

近一二百年来，欧美各主要国家的圣经翻译高潮迭起，其中较重要的英文版本有：①《美国标准译本》（American Standard Version, 1901），这是美国圣经公会发行的第一本《圣经》，是英文《钦定译本》的一个修订本。②《修订标准译本》（Revised Standard Version, 1952），由美国基督教协进会授权修订、出版，在《美国标准译本》的基础上修订而成，至今仍为较通用的英文版本。③《耶路撒冷圣经》（Jerusalem Bible, 1966），在吸收早期译本研究成果的基础上从希伯来文和希腊文直接译成英文，因学术性较强而深受天主教和新教信徒的欢迎。④《新英文圣经》（New English Bible, 1961—1970），由英国新教徒完全采用流行的当代英语译成，打破 16 世纪以来的译经传统，只以希伯来文和希腊文原著为依据，出版后一度引起争议，但其巨大成就逐渐被世人所公认。⑤《当代圣经》（又称《活圣经》，Living Bible, 1971），由泰勒（K. L.

Taylor) 参照《美国标准译本》，在咨询希腊文、希伯来文专家的基础上意译而成，行世后轰动一时。此外尚有《增订译本》(Amplified Version, 1945)、《新美国圣经》(New American Bible, 1970)、《今日英文译本》(Today's English Version, 1976)、《福音圣经》(Good News Bible, 1979) 等，它们各有千秋，不同程度地受到读者的欢迎和喜爱。

目前圣经翻译工作仍在进行，新的版本仍不断问世。总起来看，圣经翻译的大趋势是：语种和版本越来越多，文意日渐准确，语言不断适应新的时代要求，文字则愈来愈简明易懂，这使《圣经》的影响越来越大。

中文译本

《圣经》中文译本(包括全译本和节译本)的数量难以确考，一般说，有据可查者便达近百种，其中不仅有汉语文言文、白话文译本，还有方言和少数民族语言译本。

圣经中文翻译可能肇始于公元7世纪前期。当时景教(即基督教聂斯脱利派)主教阿罗本(Alopen)于唐贞观九年(635)抵达长安，后于德宗二年(781)立“大秦景教流行中国碑”，碑上有“旧法”、“经二十七部”、“真经”等语，很可能即指“旧约”、“新约”和“圣经”。碑文提到“翻经书殿”，则可能是翻译《圣经》的殿堂。由此推测，7、8世纪时《圣经》或其部分章节就有了中文译本。但景教译经的详情迄无确考。

此后，一位天主教法兰西斯会的传教士孟特柯维诺(Monte Covvino)于13世纪末到达北京，译出《新约》和《诗篇》。1584年，利玛窦神父(Matter Ricci)出版

汉文教理问答书《琦人十规》，论及“十诫”的内容和意义。1836年，艾玛诺（Immanuel Diaz）印行《圣经直解》，用文言译出四福音书的部分经文，并加上注解。1842年艾儒略（Julio Aleni）在北京出版《天主降生言行纪略》，改写了福音书中的耶稣故事。以上著译只是圣经汉译史的前奏。

圣经汉译的历史通常从1807年写起。这年基督教新教第一位来华传教士马礼逊（R. Morrison）从英国到达广州，因在广州无法公开布道而移居澳门，在那里译经，于1813年译成《新约》，次年在广州出版；随后又在来华传教士米怜（W. Milne）的协助下，于1819年译成《旧约》，与《新约》合为一卷，定名《神天圣书》，1823年在马六甲出版。与此同时，英国浸礼会传教士马士曼（Joshua Marshman）和出生于澳门的亚美尼亚人拉沙（Joannes Lassar）也译出一部汉文《圣经》，称为“马士曼—拉沙译本”，1822年在印度印行。这两个译本行销不广，但因是最早的中文《圣经》而地位显著，并为日后的圣经汉译奠定了基础。

不久，西方来华的传教士日渐增多，他们的国籍背景不同，对译经的要求也有所不同。1830年前后，一个由麦都思（W. H. Medhurst）、郭实腊（K. F. A. Gutzlaff）、裨治文（E. C. Bridgman）和马礼逊之子小马礼逊（J. R. Morrison）组成的四人小组决定重译《圣经》。《新约》由麦都思主译，1835年完成，1837年取名《新遗诏书》在巴塔维亚出版。《旧约》大多出自郭实腊之手，1840年以《旧遗诏书》之名出版。此译本的主要贡献在文体和专门用语方面，其中文体和术语为日后的译经提供了有益的借鉴。该书曾在太平天国军中流传，太平天国文告引用的经文大多

录自其中。

19世纪中期又有若干译本问世，如“代表译本”（The Delegates' Version, 1852）、“裨治文译本”（1862）、“胡德迈译本”（1866）和“高德译本”（1868），它们都用文言翻译。鸦片战争过后中国海禁开放，对外接触频繁，加之太平天国运动的冲击，传统观念逐渐动摇，一批有识之士意识到开启民智的重要性和紧迫性。在文字方面，一种比较通俗易懂的“浅文理”（半文言）语言逐渐取代古奥的文言文而流传民间，同时白话文也日渐盛行。在此背景下，一些有见识的传教士感到，只有用“浅文理”乃至白话文译经，《圣经》才能真正普及于平民百姓。“浅文理”译经的最初成果是新教传教士杨格非（John Griffith）翻译的《新约》（1885年首版，1889年修订版）。继而又有包约翰（John S. Burdon）、白汉理（H. Blogde）合译的《新约全书》（1889）和施约瑟（S. T. Schereschewsky）翻译的《新旧约全书》（1902）。白话文译本有以下数种：“麦都思—施敦力译本”（1857）、“北京语新约译本”（1866）、“施约瑟旧约译本”（1875）和“杨格非新约译本”（1889）。

在此前后，国内各地还出现一批方言译本，有的译了《圣经》全书，有的只译出部分经卷。译出全书的有十种：“蒙古方言译本”（1880）、“客家方言译本”（1886）、“福州方言译本”（1891）、“广州方言译本”（1894）、“宁波方言译本”（1901）、“厦门方言译本”（1902）、“上海方言译本”（1908）、“苏州方言译本”（1908）、“兴化方言译本”（1912）和“台州方言译本”（1914）。此外还有少数民族语言的“部落译本”。

中国近代圣经翻译的最高成就当推“五四”前夕出版的“国语和合译本”。1890年，英美各地来华传教士的代表在上海召开大会，决定集体翻译一部能为各教派通用的汉文译本，并成立三个委员会，分别从事文理（文言文）、浅文理和国语和合译本的翻译。国语和合译本由狄考文（C. W. Mateer）、富善（C. Goodrich）、鲍康宁（F. W. Baller）、欧文（G. Owen）和鹿依士（S. Lenwis）等人翻译。狄考文初任委员长，他死后富善继任委员长。翻译工作始自1891年，历时27年之久。1907年在狄考文的主持下出版《新约》，1919年在富善的主持下出版《旧约》，同时分“神版”和“上帝版”出版发行全本《圣经》。此译本一经行世便迅速传遍南北各省，销量远胜于其它版本，逐渐成为教会唯一采用的译本。它开拓了白话文译经的新纪元，并对“五四”时期的白话文运动产生显著的积极影响。它的出现也是西方传教士翻译中文《圣经》的结束，此后中国学者便开始了独立的译经工作。

20世纪30至70年代初，中国学者相继推出“朱宝惠译本”（1929年初版，1933年修订版）、“王宣忱译本”（1933）、“陆亨理、郑寿麟译本”（1958）、“肖铁笛译本”（1964）、“吕振中译本”（1970）等华人《圣经》译本。考古研究的长足进展使人们对以往译本的某些经文产生新的理解，同时，现代语言的发展也要求不断更新以往译本的语言，这就呼唤着更新译本的同世。1979年，适逢“国语和合译本”出版80周年之际，香港同时推出二个新译本：“现代中文译本”、“当代圣经”和“圣经新译本”，其中“现代中文译本”影响最大。该书由许牧世主持翻译，1971年动笔，1975年译出《新约》，1978年译出《旧约》。译事始终在美国圣

经公会总部的“圣经大楼”里进行，其间参考了多种语言的版本，包括自马礼逊以来的几乎所有中文译本。行文为流畅的现代白话文，诗歌排成诗体。正文中有不少脚注，书末还附有专用名词注释表、圣经年代表和若干地图。瑞士女画家包乐棠（A. Vellotton）为全书绘制多幅线条活设的精美插图，使之大增异彩。

在天主教方面，较重要的中文译本有：①葡萄牙人艾玛诺（Immanuel Diaz）的《圣经直解》（1636）。②英国人贺清泰（Louis de Poirot）的《古新圣经》（1745，未刊行）。③王多默（Thomas Wang）的《四福音书》（1875）和《宗徒大事录》（1883）。④法国人德雅（J. Dejean）的《四史圣经译注》（1892）。⑤耶稣会士李问渔的《新约全书》（1897）。⑥耶稣会士萧静山的《新约全集》（1922）。⑦吴经熊的《新约全集》（1949）。⑧思高圣经学会的《圣经》（1961年出齐11卷，1968年出版修订合订本）。末后者是当今中国天主教会普遍采用的译本，由十几位方济各会士历时16年从希伯来文和希腊文译成中文，并加有引言、注释和附录。

1980年，为满足信徒和其他各界的需求，中国基督教三自爱国运动委员会在上海影印出版“国语和合译本”的《新旧约全书》，1982年又与中国基督教协会联合重版。1989年，该译本在大陆以简体字横排再版，在香港则推出带有大量导读、注释、专论、图表和串珠的“启导本”，它们都深得读者的好评。

第六章

《圣经》的解释和研究

早在《圣经》形成时代，人们就开始了对它的解释和研究。耶稣诠释《旧约》说：“你要尽心、尽性、尽意爱主你的上帝，这是诫命中的第一，且是最大的。其次也相仿，就是要爱人如己。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲”

（太22:37—40）。耶稣还用“预表法”阐述《旧约》对他降世的预言，在通往以马忤斯村的路上他和两门徒谈话，“从摩西和众先知起，凡经上所指着我的话，都为他们讲解明白”（路24:27）。保罗也有许多解经名言，如说亚伯拉罕“因信称义”（罗4:1—25）、亚当“将罪带入世界”（罗5:12—14）、夏甲和撒拉分别代表“为奴之妇”和“自主之妇”（加4:21—31）等。

自《圣经》成书到当代，近2000年来，解释、研究这部经典的学者、流派、理论、方法和成果汗牛充栋，数不胜数。从古代、中世纪的德尔图良、奥利金、尤西比乌、亚塔那修、奥古斯丁、托马斯·阿奎那，到近现代的闵采尔、茨温利、马丁·路德、加尔文、威尔豪森、哈那克和巴特……，他们的论著能汇成一个庞大的圣经图书馆。圣经研究今已形成专门的学问，谓之“圣经学”，具体工作可粗略分成两大

类：狭义的或经文的研究，和广义的或综合性研究。前者意在准确地理解经文，搞清楚字词的原始含义和作者的初衷；后者将《圣经》置于世界文化史的大背景下，力图从各个角度发掘出它的特点和成就——这方面的研究近200年来迅猛发展，已衍生出圣经宗教学、圣经史学、圣经考古学、圣经文学、圣经法学、圣经伦理学、圣经民俗学等分支学科，以及《圣经》对后世影响的各种专题探讨。

18世纪以前，圣经研究主要在教会内部进行，基本目的是阐发《圣经》的神学经义，为宗教信仰服务。18世纪以后，受近代理性主义思潮和科学实证精神的影响，越来越多的教外学者涉足这片领地，把《圣经》作为古代文化史上的重要典籍来考察；同时大批教内研究者也破除神学思维的束缚，以历史的眼光和实事求是的态度重新审视这部经典，并不断得出引人瞩目令人信服的科学结论。本书各处已尽量体现圣经研究领域的最新成果，如其中比较突出的两项：关于摩西五经作者问题的探索^①，和有关河观福音资料来源及成书经过的研究^②。

欲以简短篇幅勾勒圣经研究的全部历史、重要理论和成果，几乎是不可思议之事。原于此，本章只对若干解经原则和研究方法略作评介。

解经学、解经原则和圣经评断学

解经学 (exegesis) 指犹太教、基督教学者从宗教角度对《圣经》经文所作的解析和诠释，包括经文批注、难字难

① 详见本书第109至121页。

② 详见本书第225至229页。

句训诂、篇章或专题的论疏等。因立足于维护信仰，一般不探究经卷的作者、资料来源、成书经过乃至经文的真伪等问题。犹太教解经学侧重于阐明古代犹太会堂的传授，基督教则强调《圣经》出自上帝的启示，因而注重考查经文体现的上帝旨意。解经学者除从语法、历史等方面对经文进行研究外，还根据《圣经》的训导、教父的传授及解经者本人所得的灵感进行诠释。由于历史、教派的不同需求及解经者本人的个性差异，解经学者遵行过多种原则，使用过各种各样的方法。

解经原则 (hermeneutics) 指解释、研究《圣经》所奉行的准则。对正统的犹太教和基督教学者来说，最根本的原则是维护《圣经》的权威性、真理性和神圣价值。但在不同时期、不同派别、不同学者的具体解经活动中，解经原则事实上各不相同。在古代，亚历山大里亚学派着重喻意原则，强调要阐释经文的深层喻意；同时期的安提阿学派则坚持字面直解原则，认为字面意义和作者的意图相一致。中世纪有人提出“不可损害信仰”、“不得违背道德”等原则。一批天主教学者强调，解经必须与历代宗教会议所作的规定保持一致。宗教改革时期新教解经家弗拉修 (Matthias Flacius) 提出“历史原则”，认为历史是教义的基础，只有了解《圣经》成书时的历史背景，才能对它作出正确的理解。另一位学者格拉修 (Salomo Glassius) 提出“语言原则”，主张解释《圣经》必须研究原著使用的古代语言，他著有《圣典语言学》一书，在这方面做了不少尝试。至近现代，基要主义解经家坚持《圣经》出于上帝的启示，宣称解经的前提是承认《圣经》的一切文句皆为神谕；而现代主义解经家在承认《圣经》含有灵感的同时，又认为各卷书的作者仍

然是人，故解经时应更多地注意人的因素或历史因素。

综合而论，解释史上主要流行过四类解经原则：校勘文字、阐明道德、探索寓意和渲染神秘。校勘文字派承认《圣经》记录了上帝的语言，但认为上帝的语言明确而完整，解释经文只需依据语法结构和历史背景诠释其“字面意义”即可。著名学者哲罗姆、托马斯·阿奎那、马丁·路德、加尔文都不同程度地赞成此种原则。阐明道德派谋求从《圣经》经文中提取伦理教训，释经时常用喻意法，比如，大约写于公元100年的《巴拿巴书》把《利未记》规定的食物法则解释为：不禁止食用某些动物的肉，而禁止因那些动物联想到的恶行。探索寓意派认为《圣经》明确提及的人、物、事件皆有另外的含义，《旧约》的某些内容本是《新约》内容的预兆，故解释《圣经》就要揭示字面以外的深层寓意。代表人物有1世纪犹太哲学家斐洛、早期教父亚历山大里亚的革利免，及其门生奥利金等。渲染神秘派力图将《圣经》事件与神秘的未来生活联系起来，如犹太教喀巴拉派曾极力阐释希伯来文字和语言中数值的神秘意义。中世纪基督教经院哲学的“马利亚论”也有不少神秘内容。

上述四类原则又可归纳为两大类：坚持“字面意义”和寻求“超字面意义”。“字面意义”（literal sense）指人们按常规理解的直观含义，是一个语言单位中各词基本意义的组合，有时也称“普通意义”（plain sense）、“历史意义”（historical sense）、“作家意图”（sense intended by the author）、“通俗意义”（carnal sense）等。校勘文字派的原则即属此类。“超字面意义”（more-than-literal sense）指超出字面含义的更复杂更深刻的意义，读者不能直接看出，需经解说才会领悟，有时又称

“更充分的意义” (fuller sense)、 “内含意义” (inner sense)、 “更高的意义” (higher sense)、 “深层意义” (deeper sense)、 “隐喻意义” (figurative sense)、 “象征意义” (symbolic sense)、 “属灵意义” (spiritual sense)、 “神秘意义” (mystical sense) 等。前述阐明道德派、探索寓意派、渲染神秘派的共同特点就是刻意寻求经文的超字面意义。

18世纪中叶，一批新教神学家在唯理主义哲学的影响下，继承前代勘校文字派的传统，力图探索一条合乎理性的解经新途径，突出代表是首倡“合理化解经法”的德国学者保禄斯。沿着这条道路继续发展，19世纪德国出现著名的杜宾根学派 (Tübingen School)，代表人物是鲍尔 (F.C. Baur)、希勒根费尔特 (A.Hilgerfeld)、施维格雷尔 (A.Schwegler)、施特劳斯 (D.F.Strauss) 等，他们都赞成破除“解经学”的种种戒律，利用近代历史学、语言学、考古学等领域的最新成果，对《圣经》进行不抱成见、不涉及宗教寓意的考察和研究。他们的主张和工作被称为“圣经评断学” (德文Bibelkritik, 英文Biblical Criticism)。“圣经评断学”自19世纪上半叶由杜宾根学派开创以后，很快传遍西欧，至20世纪初已发展为《圣经》研究的主要学科之一。因研究角度的不同，这派学者的活动又分为两方面：“史学评断”和“章句评断”，前者着重考察《圣经》产生的历史背景，确定各卷书的作者、年代、成书地点、资料来源、编纂过程及文体特征；后者主要考证经文的正误、鉴别各种版本的真伪，意在恢复经卷的本来面目。杜宾根学派认为，初期基督教分为以彼得为代表的犹太民族派和以保罗为代表的世界派，两派观点不同，常有争论，后来互相调

和，统一于古代公教会；《马太福音》代表犹太民族派的观点，保罗的《加拉太书》、《罗马书》等代表世界派的观点，《约翰福音》则是两派调和后的产物，成书年代最晚。他们还对福音书记载的耶稣提出不少新颖见解，其成果对布鲁诺·鲍威尔和恩格斯产生过重要影响。

■ 研经方法述要

这里的“研经方法”既包括解经学范畴的“解经法”，也包括圣经评断学范畴的“评断法”。

（一）经文考证（textual criticism）

经文考证即校勘文字，是一种对照多种早期抄本，修正经文中因抄写或其它原因所造成错误的方法。古代文士抄写经卷时虽非常仔细，也仍会出现一些错误，包括字与字之间分隔不当、重复抄写、漏写、移行、类似的字母误认等，经文考证的意图就是找出并修正这些错误。例如中文和合本将《阿摩司书》第6章12节译为“马岂能在崖石上奔跑，人岂能（在那里——此三字由译者所加）用牛耕种呢？”经考证此语便是误译，正确的翻译应是“马岂能在崖石上奔跑，人岂能用牛耕海呢？”原译的错误发生在希伯来文的抄写者不恰当地将“牛”（baker）和“海”（yim）连写在一起，以致成为复数的“（许多）牛”（bakeryim），而吞没了“海”。一般说，手抄本的年代越古老，越接近原始底本，对经文考证的价值就越大。因此，“死海古卷”的发现对修订《旧约》（特别是《以赛亚书》）经文具有十分重要的意义，它是迄今所知《旧约》的最古抄本，比此前所得的最早抄本还早1000来年。依据对“死海古卷”的研究，学者们已解决《旧约》经文中许多原有争议的问题。

（二）字面解经法 (Literal interpretation)

重在解释经文的语词含义和文法特点，主张通过研究字面意义了解原作者的写作意图，而不探究字面以外的隐喻或象征意义。比如，当隐喻解经法认为《雅歌》喻示了“神人之爱”时，字面解经法主张该书仅仅描写了男女恋人之间的爱情，并没有其它喻意。又如，当预表解经法声称《弥迦书》第5章1、2节（“伯利恒以法他啊，……将来必有一位从你那里出来，在以色列中为我作掌权的，他的根源从亘古，从太初就有”）预示了耶稣基督的降生时，字面解经法认为，它只表达了公元前8世纪先知弥迦抨击社会罪恶时对出自大卫家族的公正君王的盼望。最初倡导这种解经法的是一批犹太拉比和基督教安提阿派神学家。16世纪宗教改革运动的领袖们大多注重字面意义。20世纪后期，一些保守派神学家也开始接受字面解经法。

（三）隐喻解经法 (allegorical interpretation)

认为经文中寓有深层奥秘，不能只从字面含义理解，而须着重探讨隐喻的象征性意义。发端于古希腊学者，他们解释希腊神话不满足于表面词义时，就求助于隐喻法。公元1世纪犹太学者斐洛首先运用此法解释《旧约》。早期教父亚历山大里亚的革利免和奥利金进一步发展了隐喻法。中世纪后期以前，此法在解经领域中始终占主导地位。16世纪宗教改革运动基本上予以否定，而采用更尊重字面含义的解经法。隐喻法赋予经文以某种字面以外的象征性意义，目的是使经文更符合宣讲教义的需求。例如《雅歌》描绘了男女恋人的世俗爱情，隐喻解经法提出写世俗爱情乃是为了喻示神人之爱：上帝对以色列的爱和以色列对上帝的回爱；或耶稣基督与教会（及信徒）之间的互爱。到中世纪时，天主教又

解释说，诗中女主角隐喻了童贞女马利亚。

(四) 预表解经法 (typological interpretation)

又称为“神秘解经法”(mystical interpretation)。研究某段经文(预表体)如何“预先表露”出另一段经文(预表对象)的内容或含义，以及预表体和预表对象在前后两处经文中的共同点与不同点。如称挪亚方舟预表了上帝必将创建基督教教会；《雅歌》以所罗门婚娶法老的女儿一事为根据，预表了耶稣基督将要接收外邦人为信徒；以色列人分为十二支派，预表了耶稣将召选十二使徒；摩西登上西乃山四十昼夜，预表了耶稣将受魔鬼试探四十天，等等。此方法由一批犹太拉比首创，用以阐发经文的类比意义或预表意义，后为早期基督教教父所继承。16世纪一些宗教改革领袖也用过此法。

(五) 神话破译 (demythologization)

由20世纪神学家布尔特曼(1884—1976)创立，运用存在主义哲学方法解释《新约》神话(如马利亚受圣灵感孕而生耶稣、耶稣死后复活等)，透过表面暗示揭示其传递的深层信息。也有人用类似的方法研究《旧约》，比如密克(T. J. Meek)声称，以人间爱情为内容的《雅歌》系据特定神话原型而作，原型是两河流域上古神话中植物守护神搭模斯与女神伊什塔尔的恋爱故事；搭模斯遇难堕入地府，伊什塔尔只身奋力将他救回，并使之死而复生，故《雅歌》的意图是间接表达对搭模斯和伊什塔尔的崇拜。

(六) 合理化解经法 (rationalist interpretation)

系一种力图对《圣经》所载神迹奇事进行合理化解释的方法。由18世纪中叶德国新教神学家保禄斯(H. E. Paulus, 1761—1851)首创。受唯理主义思潮的影响，当时一批新教

神学家对耶稣所行的种种神迹持怀疑态度，保禄斯为调和神迹与理性的矛盾而创立此法，主张福音书记载的神迹都是确曾发生过的事实，只是因为目击者产生了错觉或误解，才被描写成超自然的奇迹。比如耶稣“在海面上走，到门徒那里去”（太14:25），其实只是在海滩上行走，因夜色朦胧而被船上的门徒误认为是“在海面上走”；又如耶稣被安葬后从死里复活（太28:1—10），实际是耶稣根本没死，仅仅昏迷了过去，他在墓穴中因地震而苏醒，乃起身离开坟墓，这时挡在墓口的石头已因地震而滚到旁边。这种方法也被用来解释《旧约》，如称西拿基立的军队一夜间被天使击杀185000人（王下19:35,36），真相可能是军中发生了鼠疫，致使士兵在很短时间内大批倒毙。

（七）历史考证（history criticism）

研究《圣经》各卷与历史的关系，表现为以下三个主要课题：

①确定经卷的成书年代。基本途径有三：A.通过最早的手抄本考察。如已知《出埃及记》最早的抄本形成于公元前250年左右，由此确定该书必成于公元前250年以前。B.通过经文提到的作者考察。如各卷先知书都言及其作者（即各位先知），由作者的活动年代常可推出经卷成书的大致年代。但因某些经卷的署名作者与真正作者未必一致（如《但以理书》的作者不可能是但以理），进行这方面的考察时必须分外留心。C.通过经卷记载的事件考察。如《列王纪》提到的最后事件是基大利作犹太省长和约雅斤王被巴比伦王释放出监，它们示意本书必定成于这两件事之后。又如《士师记》几次谈到“那时以色列中没有王，各人任意而行”（士17:6;21:25等），暗示该卷书写作于以色列人“有王”

即君主制度形成以后。

②确定《圣经》所述事件的历史价值。《圣经》记载的某件事在多大程度上可视为信史？辅佐这方面研究的最佳资料有二：A. 古代其他民族历史文献中的平行记载。如亚述古籍曾称以色列为“暗利之地”，证明暗利秉政时以色列确曾国势强盛。B. 《圣经》所述地区的各种古迹和出土文物。如希西家水道的发现、摩押石碑的出土和释读成功表明了《圣经》有关记载（王下3:1—27; 20:20）是真实可信的。

③描述古代犹太人和初期基督教的历史。参考其它古文献和圣经考古学的发掘成果，历史学家运用史学方法，已依据《圣经》中的材料揭示出古代犹太史的基本轮廓和初期基督教的历史源流，尽管其中不少细节还有待于深入研讨。

（八）文学考证（Literary criticism）

文学考证有广义和狭义之分。广义的文学考证将《圣经》视为一部文学巨著（the Bible as literature），运用研究一般文学作品（如古希腊戏剧、古印度史诗等）的方法对它进行综合考察，包括成书背景、时间与地点、作者、写作目的、文体样式与风格、资料来源、编纂过程，以及文学成就、在世界文学史上的地位、源流、对后代文学和文化的影响等。狭义的文学考证从各个角度研究《圣经》中的文学因素（the literature in the Bible），具体可从若干方面着手：①研究各书的表现手法、修辞技巧等。如加百尔（J. B. Gabel）和威勃（C. B. Wheeler）在《圣经文学导论》中设专章探讨《圣经》的文学形式和写作技巧，将技巧归纳为夸张、隐喻、象征、寓言、拟人、反讽、双关等种类。②研究复杂作品的体裁特征。如把福音书先分成“耶稣的事迹”和“耶稣的讲论”两大类，再进而分出“耶稣行施的神

迹奇事”、“耶稣从事的现实性工作”、耶稣的“宣示型讲道”、“比喻型讲道”、“直陈式讲道”和“诗体讲道”等不同文体，从分析各种文体的具体特色入手，揭示福音书体裁的总体面貌。③研究文学性经卷和其它经卷中的文学故事，探寻希伯来文学的创作规律和审美理想。文学性经卷包括诗歌书《诗篇》、《雅歌》、《耶利米哀歌》，故事书《以斯帖记》、《路得记》、《托比传》、《犹滴传》、《苏撒拿传》，启示书《但以理书》、《以斯拉下卷》、《启示录》等；文学故事不胜枚举，如“挪亚造方舟躲避大洪水”和“摩西以十灾惩罚法老”等。④研究某些独具民族特色的文学专题，比如希伯来诗歌。自1753年英国牛津大学教授罗伯特·洛斯(Robert Lowth)发表《希伯来圣诗讲演集》，首次向世人展示一个异彩纷呈的希伯来诗歌天地以来，这方面的工作已有许多重大进展。然而，尚未解决的问题还有很多，正等待着学者做更深入的探讨。

(九) 传说考证 (tradition criticism)

研究《圣经》各卷从最初口述到成为正典之间的演变过程。比如，亚伯拉罕的故事在形成文字之前，可能已在民间口头流传了许多世代，被《创世记》的作者用作资料来源以前，其书面形式又经历了多次修订或增删。传说考证的工作就是尽可能真确地把握这一过程，尽量理清流变的脉络，并合理地解释演化的原因。但因原始资料奇缺，传说考证研究受到极大限制，稍有不慎，就可能变为主观臆测而丧失应有的科学性。

(十) 编著考证 (compilation criticism)

检查《圣经》各卷的编纂者或修订者如何处理原始资料，把零散传说汇合成统一的作品。编排和润饰早期传说贯

注着编订人的主观意图及其采用的方法，编著考证意在寻找他们的意图和方法，揭示编订人的特点和偏好。在研究《历代志》时，学者们发现该书的基本资料是《撒母耳记》和《列王纪》，尤其《列王纪》；《历代志》和《列王纪》的主体部分相互照应，都记述了分国时期犹太国的历史，但《历代志》作者又流露出明显的倾向性：着重记载耶路撒冷圣殿的建造和各种宗教礼仪；刻意记述作为圣殿创建者的大卫家族，以致肇始于大卫、所罗门的南方部族贯穿全书，而北国以色列几乎被搁置一旁，只字不提。这表明编纂人具有偏爱大卫王朝、注重圣殿礼仪的特点，很可能是大卫的后裔犹太族人，并曾在第二圣殿供职。

编著考证最突出的成就是对摩西五经成书经过的考察。经过几代学者的持续努力，他们查明五经主要由四种早期底本陆续汇编而成：①亚卫资料，称神为亚卫（Jahweh，简写作J.）；②艾洛希姆资料，称神为艾洛希姆（Elohim，简写作E.）；③《申命记》资料（Deuteronomion，简写作D.）；④祭司资料（Priestercodex，简写作P.）。

（十一）编写考证（Redaction criticism）

编写考证是编著考证的一种，一般特指对《新约》福音书编写特点的专门研究。在福音书底本考证和体裁考证的基础上产生并发展起来，重在考察几本福音书对同一事件的不同记载，从中研究各位作者不同的神学观点。20世纪中期发端于德国，创始人是维利·马克森（Willi Marxsen），著名学者有汉斯·康泽曼（Hans Conzelmann）和鲍恩康（Bornkamn）等。康泽曼把《路加福音》和《马可福音》详加比较，找出二者的不同，发现了路加独特的编写方法和神学观点。鲍恩康和两个学生合作完成一部研究《马太福

音》的专著，认为马太采纳了马可的记载，又从自己的神学观点出发对马可的原材料作出改写和加工。编写考证能帮助读者认识、领会各卷福音书的特点和独到之处，了解每位作者特有的神学观点及其对原始资料的处理方法，因而引起学术界的普遍关注。

第七章

圣经考古学

圣经考古学是根据西亚、北非（即《圣经》所述地区）的古代遗迹及出土文物研究《圣经》，揭示其历史原貌的学科。起源于17世纪，最初挖掘出的古董、雕像等只用来装饰房屋、美化宫殿，或作为艺术品而收藏。真正发端于18世纪末，罗萨塔石碑的出土标志着这门新学科的兴起。整个19世纪，圣经考古学不断取得重要实绩。20世纪最初10年，新的成就引人注目。20世纪20至30年代，一批新发现硕果累累。20世纪中期，死海古卷的出土震动了整个西方学术界。这些成果极大地推动了圣经学术研究，多方面促进了人们对《圣经》的深入了解和正确认识。

18世纪末至19世纪

1798年，法国拿破仑的远征埃及部队在尼罗河谷发现大批古代遗址和文物，其中包括出土于罗萨塔的罗萨塔石碑（Rosetta Stone）。原物为一玄武岩石板，上刻三种文字：公元3世纪通用的希腊文、民间埃及文和古埃及象形文字。1824年研究者根据此碑首次借助希腊文译读出古埃及的象形文字，使尼罗河流域的古文化宝藏从此门户大开。

数年后，一位在巴格达任职的英国外交官瑞奇（C. J. Rich）准确地辨认出巴比伦城和尼尼微城遗址，并将巴比伦、亚述的印章和碑铭汇编成具有很高学术价值的画册。

1835年，考古学家罗林逊（H. C. Rawlinson）在从巴比伦到厄巴他纳（Ecbatana）途中的贝希斯敦山崖上发现一幅浮雕，上刻大约1200行楔形文字，分别是古波斯文、以兰文和阿卡德文，此即著名的贝希斯敦碑铭（Behistun Inscription）。10年后碑铭上的文字相继译读成功，学者们从中得到有关苏美尔、巴比伦和亚述的重要历史资料。

1838年，美国人罗宾逊（E. Robinson）到巴勒斯坦实地考察，根据《圣经》所述的地名和地理位置，首次辨认出一批圣经时代的城镇，他的发现大多迄今仍无可诟病。

大约和罗宾逊同时，法国领事波达（P. E. Botta）发掘了尼尼微遗址，在尼尼微北面的哥撒拔城（Khorsabad）找到一个庞大的王宫，据考证乃是亚述王撒珥根的国家总部。在另一座王宫墙壁上还发现许多刻满楔形文字的石板。

1845年，英国旅行家拉亚德（H. Layard）在尼尼微遗址的另一地也找到同样的石板，五年后有人将石板上的文字翻译出来，得知它们对研究《圣经》极有价值。亚述人曾记录以色列和犹大列王的名表，使用的便是这种文字。

1859年，德国人提申多夫（C. Tischendorf）在西乃山麓的圣凯瑟林古修院中寻得一册保存完整的希腊文《圣经》，包括《七十子希腊文旧约》和《新约》。此书得名“西乃抄本”，抄写于公元4世纪，比19世纪已知最古抄本的年代提前了数百年。

早期考古学者往往着意寻找古代大帝国的**重要碑铭**，对巴勒斯坦和叙利亚的古城遗址则不甚重视。除在耶利哥和其

它少数地区开掘出几条泥沟外，正式的发掘只限于耶路撒冷。1867年，英国上校华伦（C. Warren）在耶路撒冷的废石堆下找到希律圣殿的根基，并发现始建于公元前2000年左右的耶路撒冷秘密水道。

1868年，德国传教士克莱因在今约旦境内的底本发现著名的摩押石碑（Moabite Stone），高150公分，宽70公分，厚40公分，顶部为半圆形，上刻34行类似希伯来文的文字，记载了摩押王米沙战胜以色列人的事迹（王下3:4），提到许多《旧约》地名（如亚嫩、亚他录、伯巴力勉、巴末巴力、伯低比拉太音、比悉、底本、雅杂、尼波、米底巴等）。因内容与《旧约》经文多处彼此印证，被视为研究《圣经》的珍贵文献。

19世纪中期以后，一些国家成立了考察研究《圣经》的专门团体，如英国的圣经考古学会。1872年，英国考古学家乔治·史密斯（George Smith）在伦敦宣读论文，证实《创世记》中的洪水方舟故事乃出自巴比伦—亚述《吉尔伽美什史诗》中的“洪水泥板”，这一发现使人耳目一新，甚至引起轩然大波。

1886年，埃及的特拉亚马那（Tell el Amarna）泥板在开罗以南约320公里处出土。该泥板属于公元前14世纪，是迦南王族首领与埃及人之间的外交函件，其中提到哈比鲁人联同其它游牧民族攻占许多迦南城镇，有学者认为“哈比鲁人”（Habiru）即希伯来人（Hebrew）。

在此前后，考古学家李卫利（Laville）在尼罗河三角洲的特拉麦苏他（Tell el Maskhuta）挖掘出一些坑道，认定为法老曾用来藏宝，以色列人曾在此制砖的地方。彼利爵士（Sir Flinders Petrie）则发掘出一座砖台和法老的

皇宫。随后，考古学家又发现三个圆柱体碑刻，上面的铭文记述了尼布甲尼撒在巴比伦的建筑工程。

1890年彼利爵士在以色列南部迦萨附近的特拉黑斯(Tell el Hesi)发掘，对得自不同地层的陶器碎片作分类研究，整理出各种款式，再给每种款式定出制造的年代。这种根据陶器款式确定文物年代的方法得名“陶器年代推算法”(Ceramic Chronology)，为后世的考古学者所普遍采用。

1895年，考古学者在埃及古城奥西林可斯(Oxyrhynchus)废墟附近发掘出数以千计的希腊文蒲草纸卷残片，包括私人信札、商业文件、家庭记事、儿童作业等，还包括古老的《新约》经卷残片，所用文字是罗马时代地中海沿岸通用的柯因内希腊语(Koine Greek)。这以后，对蒲草纸古卷的专门研究勃然兴起。

20世纪初期

20世纪最初10年，考古学家在西亚—北非地区接连取得四项重要成果：

①《汉谟拉比法典》(The Law Code of Hammurabi)。1901年法国考古队在伊朗西南部古城书珊发现，现存巴黎卢佛宫博物馆。法典用楔形文字刻在黑色玄武岩石柱上，柱高225公分，上部周长165公分，下部周长190公分。石柱上端刻有太阳神沙玛什向汉谟拉比授法典的浮雕像。法典分为三部分：引言、正文和结语。正文经整理共282条，包括诉讼程序、盗窃处理、租佃雇佣、商贸守则、债权债务、婚姻遗产、蓄奴释奴等内容。法典形成于汉谟拉比统治巴比伦时期(约公元前1792至前1750)，是了解和研究巴比伦

古代史的重要资料，也是对摩西律法进行比较研究的珍贵文献。学者们指出，摩西律法与《汉谟拉比法典》多有类同，如二者都允许同态复仇，即“以命偿命，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”；同时也有不少差异，总的说摩西律法反映了较晚近的社会形态和生活习俗。

②基色历法 (The Gezer Calendar)。1902年发现于古城基色遗址。基色位于今特拉维夫和耶路撒冷之间，圣经时代曾是非利士人的领地。为一小片石灰岩石板，上面用标准的古希伯来文镌刻八行文字，涉及巴勒斯坦的田间耕作和历法。据考形成于公元前925年左右。

③象岛蒲草纸卷 (Elephantine Papyri)。为一批古老的蒲草纸卷，1903年出土于埃及尼罗河中的象岛上，全卷用亚兰文写成（亚兰文是波斯时代西亚地区外交和贸易的主要语文，也是当时犹太人的日常用语），作者是公元前4世纪徙居于象岛的犹太人。主要文件反映了尼希米—以斯拉复兴故国时的历史，这时犹太人星散于地中海沿岸各地，象岛只是边远异域的一个聚居点。内容从大利乌王的“贝希斯敦碑铭”抄本到犹太人的婚姻契约，形形色色，丰富驳杂。其中提到公元前411年象岛出现过的反犹太风潮，述及岛上的犹太殿宇遭劫掠被破坏，但不久后又重新修复。另有一份被称为“逾越节蒲草纸卷” (Passover Papyrus) 的文件，是公元前419年波斯王大利乌二世颁布的诏书，谕令犹太人守逾越节。它印证了《以斯拉记》关于波斯王朝授权以斯拉推行犹太律法的说法。此外，象岛蒲草纸卷还为考证尼希米、以斯拉回归耶路撒冷的时间提供了重要资料，表明尼希米于波斯王亚达薛西一世第20年(公元前445)回归，以斯拉比他晚，

直到亚达薛西二世第7年（公元前397）才回归。

④波格斯凯泥板（Boghazkoy Tablets）。1906年，德国考古学家温克勒（Hugo Winkler）在土耳其首都安卡拉以东145公里的波格斯凯废墟挖掘，这里原是古代赫人帝国（Hittite Empire）的都城。他找到大批泥板，上面写有五六种楔形文字，大半是赫人的语文，它们后来全都得以释读。文字的内容证实赫人是一个重要的上古民族（有人提出是古代西亚影响最大的三大民族之一），曾首先发明炼铁术。他们一度以《旧约》所述肥沃的新月形地带为领地，在历史上有过两次强盛时期，一次是公元前1800年左右，另一次是公元前1400至前1200年之间。后一次定都波格斯凯，国王苏比路流马曾将疆域扩展到今叙利亚和巴勒斯坦，并兴建重镇迦基米施（代下35:20）和哈马（书13:5）。《旧约》多次述及赫人，称他们在迦南居住，属以色列驱逐的对象（出33:2；申7:1；20:17；书3:10；24:11），大卫的猛将乌利亚是赫人（撒下11:3），耶路撒冷人以亚摩利人为父，赫人为母（结16:45）等，这些说法都因波格斯凯泥板的出土而得到可靠的历史依据。

20世纪20至30年代

在第一次世界大战和二次大战之间，圣经考古学又取得长足进展，突出成就为以下五项：

①吾珥（Ur）废墟考古。古城吾珥在巴比伦南部，幼发拉底河西岸，今伊拉克境内。希伯来人的祖先居住于此，亚伯拉罕在这里度过了童年（创11:28,31）。1922年，英国考古学家伍利爵士（Sir Leonard Woolley）受大英博物馆、美国宾夕法尼亚大学博物馆的委托，带一支考古队来

此地工作，在12年间（1922—1934）连续挖掘12次，每次都获得圆满成功。研究表明，早在公元前2800至前2360年苏美尔人称霸美索不达米亚时，吾珥就被建成一个文化发达的城邦。尔后至亚伯拉罕时代，吾珥一直是全世界最繁华的大都会之一，土地肥沃，商业往来频繁，为一制造业、农业和航运的重要基地。考古学家在这里发现一些修建于公元前2500年的王室陵墓，建筑考究，其中一个名为“吾珥舒珀”的贵妇坟墓中放有金环和金带，金带长约8公尺，工艺精致。吾珥第三王朝时（公元前2070—前1960）城郊建有著名的庙塔（Ziggurat），建塔经过记载在“吾珥南模碑石”（Ur Nammu Stone）上。城中居民奉拜月神辛（Sin），尊之为“至高的主”、“天上美丽而光明的主”，并为它开辟了满布圣所和祭坛的宗教特区，称为“提门诺斯”（Temenos）。后因外族入侵吾珥被夷为平地，千百年来长埋地下，不为人知。

②乌加里特（Ugarit）文献。古城乌加里特位于今叙利亚沿海城镇拉斯珊拉（Ras Shamra）。1928年春天，一个叙利亚农民在米乃特比达（Minetel Beida）的田间耕作时，无意发现一些古物，引起考古学家的注意。不久法国学者薛夫尔（Claude F. Schaffer）前来发掘，一个月后又转移到附近的拉斯珊拉。仅用几天功夫，他便挖出第一批乌加里特泥板，从这时起到1937年，大批宗教文献相继出土。这批泥板收藏在一间书库中，书库位于两个大庙之间，一边是巴力神庙，另一边是大衮神庙。泥板的年代可追溯到公元前1500至前1400年，板上的楔形文字是闪族语系的迦南文，文法类似腓尼基文，亦与《旧约》希伯来文接近。用这种文字写成的迦南古诗也以平行体为主，且喜用叠句，和希伯来

诗歌相同。因乌加里特文字和希伯来文字关系密切，希伯来语言研究中的一些疑难问题得以参照解决，例如“beth—heber”一词（箴21:9; 25:24）以往解作“房屋”，现据对乌加里特文字的研究，得知应解为“仓库”。另外，乌加里特文献记载了大量迦南宗教故事，为考察以色列人定居迦南前后的背景提供了重要资料。

③努斯（Nuzi）泥板。努斯城废墟今称约兰底比（Yorghlan Tepe），在伊拉克首都巴格达以北约240公里处，坐落在古狄斯坦（Khurdistan）南部山脚下。1925至1931年，设在巴格达的美国东方研究院和美国哈佛大学联合发掘了这座废墟，挖出楔形文字泥板数千块，它们对研究何利人（Horite）的历史和希伯来族长时期的民情风俗极有价值。摩西五经多处提到何利人，称他们曾被以拦王基大老玛和入侵的美索不达米亚军队击败（创14:6）；他们也实行族长制（创36:20）；最后被以扫的后裔消灭（申2:12, 22）等。因“何利”的字根与希伯来文“洞穴”（hor）类似，过去学者们皆猜测他们是一群穴居的野人。然而努斯泥板表明，何利人决不是原始的穴居者，而是一个杰出的民族，在西亚古代文化史上扮演过相当重要的角色。他们不属于闪族，起初居住于高加索山脉南部，后来迁徙到两河流域东北部，至公元前2400年左右进入底格里斯河东岸山区，再后（前2000至前1400）又回到两河流域北部。努斯泥板涉及的西亚古俗使《创世记》中的许多民俗得以印证，如新娘嫁人时应随身携带婢女，本人若未生育，要把婢女送给丈夫作妾，并将婢女生育的子女视为己出——《创世记》中撒拉、利亚、拉结的经历都与此如出一辙。

④马里文献（Mari Letters）。马里又名特拉哈利利

(Tell el Hariri) ，位于幼发拉底河中游今叙利亚和伊拉克交界处，在叙利亚境内。古时是叙利亚连接地中海沿岸地区和亚述、巴比伦的交通枢纽地，以商业发达著称。1932年奥勃莱 (W. F. Albright) 查明马里遗址，次年开始发掘，不久便挖出一座宏伟壮丽的古代王城。城中有一座伊什塔尔 (Ishtar) 女神庙，该女神屡见于《旧约》记载，称为亚斯他录 (Ashtaroth) ；还有一座庙塔 (Ziggurat) ，式样与吾珥的庙塔相同。马里考古的另一重大发现是一座庞大的王宫，有大约300个房间，始建于巴比伦第一王朝时代。最重要的收获当推大约两万块泥板文书，统称“马里文献”，它们用古巴比伦文字写成，内容驳杂，包括马里君王和各城邦通信的记录。马里文献对研究希伯来族长时代的历史颇有价值，其中多次提到“哈比鲁” (Habiru) ，意思是“流浪者”、“过渡者”、“四处漂泊者”，学者们认为它很可能和《旧约》中的“希伯来人”所指相通。马里文献还述及当时的先知，称他们是奉神祇差遣向世人宣告圣谕的人，这种观念与《旧约》对先知的描述大致相同。

⑤拉吉 (Lachish) 信件。拉吉是考古学者在巴勒斯坦发现的最重大的古代废墟，位于耶路撒冷西南48公里、地中海岸以东32公里、希伯仑以西80公里处。古时该城恰在非利士平原和犹大山地之间，扼巴勒斯坦和埃及之间的交通要道，地理位置十分重要。以色列人初入巴勒斯坦不久便攻陷此城 (书10:31—35) ，巴比伦王尼布甲尼撒也曾以重兵攻取 (耶34:7) 。从拉吉废墟出土的古代遗迹包括一道喜克索斯人 (Hyksos) 的城壕、三座迦南式庙宇、一座波斯式庙宇、一个古代陵墓、一口深达61公尺的古井、若干带有铭刻的器具，以及一批写在陶器碎片和破瓦片上、掩埋在焦炭和灰泥

中的书信：即所谓“拉吉信件”。研究表明，这批信件几乎都是由一个名叫何沙雅(Hoshiah)的人写成，时间是公元前586年耶路撒冷陷落前不久。信中提到许多人名和地名，其中一些可见于《旧约》；还提到一位类似耶利米的先知，但无法肯定他是否就是耶利米。信件报导了拉吉城失陷前的混乱局势，内容与《耶利米书》的某些章节相仿。所用文字为《旧约》时代的希伯来文，词汇和风格亦与《耶利米书》接近。

除上述各项成就外，20世纪前期考古学家还发掘出《约翰福音》的“莱兰纸莎草纸残片”、扫罗的国都基比亚、巴力比利土之庙、非利土人的铁制武器、舍伯那的印鉴与墓碑、基遍水池、乌西雅的王宫等圣经文物或古迹。

20世纪中期以后

20世纪中期，被誉为“自文艺复兴以来最重要的考古成就”的“死海古卷”(The Dead Sea Scrolls)陆续发现，震动了整个西方学术界。

1947年春，一个贝杜因牧童在死海西北岸的库姆兰山区寻找迷途的羔羊时，发现一个很深的洞，他向洞中投石头，听到异样的响声，便好奇地进洞探看。在洞的深处找到几个高而圆的陶瓮，其中一个内装11卷扎有麻布的羊皮卷，长1至7米不等，上面写着古希伯来文。牧童将它们带下山，卖给伯利恒的一个补鞋匠，这就是后来闻名世界的死海古卷。

风声传出后，大批考古学家和商人都到库姆兰山区发掘探寻，在大约10年中(1947—1956)从11个古洞里找到约600份手抄经卷和数以万计的残篇，其中包括《旧约》、《次经》、《伪经》多数经卷的古代抄本，和库姆兰社团的各种文献。此外还在洞穴群附近发掘出古建筑物和墓地遗址各一

处，后称库姆兰遗址。

据专家研究，这批古卷的抄写和使用者是犹太教艾赛尼派的一支（后称为“库姆兰社团”），活动于公元前³130至公元68年之间。他们以库姆兰山区为居住点，过着退隐式的集体生活。公元68年罗马第十军团到死海西北部镇压犹太人，库姆兰社团乃将各种经籍、文献藏在陶瓮里，置于深山的洞穴中。132至135年间，犹太起义领袖巴尔·科赫巴曾退守该地，又将一批蒲草纸卷和羊皮卷文献藏匿于山洞中。

死海古卷用希伯来文、亚兰文、希腊文和拉丁文四种文字写成，内容可分为三大类：

①《希伯来圣经》（即《旧约》）、《次经》、《伪经》的抄本、注疏和外传。《旧约》除《以斯帖记》外，其余各卷都有抄本，多数残缺不全，只有少数完整（如《以赛亚书》和《撒母耳记》）。《次经》抄本有《托比传》、《便西拉智训》、《所罗门智训》等。《伪经》抄本有《巴录二书》和《以诺书》。《旧约》注疏有《以赛亚书评注》、《哈巴谷书评注》、《诗篇第37篇评注》、《何西阿书评注》、《弥迦书评注》、《那鸿书评注》、《圣经律法评注》等，它们常以说梦、解谜的形式以古证今，对犹太人的现状作出评论。“外传”是另一类注释，可称为演义式注法，如《创世记外传》写到亚伯兰的妻子撒莱很美时（创12:14），淋漓尽致地渲染了她的容貌之美。

②库姆兰社团自身的文件，包括《训导手册》、《大马士革文件》、《会众手则》、《感恩圣诗》、《战争书卷》和《圣殿古卷》等。《训导手册》长约200公分，宽约30公分，包括11段经文，内容涉及库姆兰社团的宗教信仰、礼拜仪式、组织构成和道德法规等。《大马士革文件》又称《撒

督文件》，是撒督人的各种手稿，连同《会众手则》，对库姆兰社团的组织形式、生活方式和宗教信条等作了规定。

《感恩圣诗》是一部诗集，由35首完整或残缺的感恩诗构成，文体完全模仿《诗篇》，内容多为对上帝的赞美、感激、倾诉和呼求。《战争书卷》又称《光明众子和黑暗众子的争战》，以启示文手法描写了末世到来时光明与黑暗、善与恶之间的战争，以及光明和善的最后胜利。《圣殿古卷》大半记述犹太教圣殿的建造和装饰，意在补充正典有关建殿律法的缺遗，文体类似《出埃及记》第35至40章。

③有关巴尔·科赫巴起义的命令、信件，以及起义时期的商贸协议、婚姻契约等。

“死海古卷”对研究纪元前后的中东历史，尤其古代后期犹太教和初期基督教的历史具有重要的文献价值。它证实了1世纪学者约瑟福斯、斐洛和普林尼对艾赛尼派的某些论述，同时纠正了他们的错误说法，为后人考察该派的弥赛亚观念、共同消费生活、一夫一妻制家庭和宗教礼仪等提供了珍贵的原始资料。“死海古卷”产生于基督教孕育和形成时期，其中许多语词（如新约、选民、光明之子、圣徒、火湖等）后来屡见于《新约》，它们对研究基督教的成长背景和思想渊源极有意义。古卷中的《旧约》抄本是迄今所知最古老抄本，对校订经卷原文、确定其成书年代、研究希伯来文和闪族语言的发展具有珍贵的学术价值。另外，“死海古卷”还有助于探讨古代后期犹太民族反抗异族压迫的历史，以及犹太神学与波斯、希腊、罗马宗教思想的相互影响等。

“死海古卷”之后，一支意大利考古队在叙利亚北部的玛迪废墟又获得引人注目的成功。他们于1964至1972年挖出一批公元前2000至前1600年间的古代建筑，1973年挖掘出一

座焚毁于公元前2200年的皇宫，1973年在宫中一房间内发现若干楔形文字泥板，1975年又在另外两房间中发现1500余块泥板，这是第一批在叙利亚北部发现的早期文献。这些泥板上的文字不同于已知所有楔形文字，有待于进一步研究释读。

总之，两个世纪以来，圣经考古学不断取得新的成果，它们为世人展示了中东地区古代社会的原始风貌，使人们对《圣经》的认知不断步入更科学更严谨的轨道。当前，圣经考古学正方兴未艾，深入进展，新的探索 and 发现仍不断涌现。

第八章

《圣经》的地位和影响

《圣经》是有史以来人类创造的最重要的典籍之一，在世界文化史上占有十分显著的地位，对人类文明的进程发生了极其深远的影响。

地 位

《圣经》是“希伯来—基督教文化”的主要代表。如果说希伯来—基督教文化是一条奔流的大河，它的源头就是《圣经》；如果说希伯来—基督教文化是一棵繁茂的巨树，它的骨干就是《圣经》。由于希伯来—基督教文化是世界文化的基本组成部分之一，《圣经》在世界文化史上也相应占据了一个引人瞩目的位置。

如果将世界文化比为一座宏伟的大厦，那么，支撑这座大厦的乃是四根巨柱：古代中国文化、古代印度文化、古希腊文化和希伯来—基督教文化。打开地图就会发现，世界上历史悠久、成就突出且自成体系的文化发达地区有四个：中东、东亚、南亚和欧洲。就书面文献的产生时间而言，中东最早，约公元前3100年两河流域就出现用楔形文字书写的苏美尔作品，约略同时，尼罗河流域也产生用象形文字写作的

古埃及作品。东亚和南亚次之，早期文献都出现于公元前3000年代末或2000年代初。南欧又次之，最早的书面作品形成于公元前1300年左右。从文化传统的内部构成看，东亚和南亚相对单一，东亚以中国文化为根底和主干，可称为“中国文化区”，南亚以印度文化为本，可称为“印度文化区”。欧洲较为复杂，其书面文化有两支源流，一支来自欧洲本土的古希腊，另一支来自中东的希伯来，即所谓“二希”。中东又复杂些，其长达5000余年的文化史可粗略分为各领风骚的三个世代：第一代，苏美尔—巴比伦文化和古埃及文化（约公元前30世纪至前11世纪）；第二代，希伯来—基督教文化（约公元前10世纪至公元6世纪）；第三代，阿拉伯伊斯兰文化（公元7世纪至现在）。

从以上勾勒可以看出，以《圣经》为代表的希伯来—基督教文化在中东和欧洲文化的发展过程中同时扮演了重要角色：立足中东，它吸取苏美尔—巴比伦和古埃及文化的成果并予以改造，创造出体制庞大、观念新颖的新一代文化；而其体系一旦形成，又通过三条主要渠道深刻影响了后来的世界，包括欧洲、中东和世界其它地区，这三条渠道是：

首先，借助基督教的传播，希伯来—基督教文化在中世纪成为欧洲独占统治地位的观念形态，至近现代又继续渗透欧、美、澳等地区的社会意识，影响力迄今不衰。

其次，通过伊斯兰教创始人穆罕默德，《圣经》在一定程度上影响了伊斯兰基本教义（如独尊一神、不拜偶像等）的确立，乃至整个阿拉伯文化的发展。^①

^① 关于《圣经》对穆罕默德的影响，详见《〈古兰经〉的文学成就及其与〈圣经〉的关系》，梁工撰文，《南开学报》1987年第3期。

第三，《圣经》的前一部分（希伯来经卷）为后世犹太文学的繁荣提供了深湛的思想材料和丰富的创作题材。自2世纪中叶以色列人被逐离巴勒斯坦至今，犹太作家不论在何处生活，使用何种语言写作，无一例外地都从本民族古典传统中获得过丰厚滋养。

由于基督教和伊斯兰教已传遍整个世界，犹太人的足迹也无处不在，可以不加夸张地说，《圣经》的文化因子已遍及当今世界的各个角落。只要不否认这一点，就应当承认，以《圣经》为代表的希伯来—基督教文化确是世界文化的重要支柱之一。所谓“支柱”含有两层意义：①本身拥有卷帙浩繁的著作，它们内容宏富，蕴涵深湛，以致从一个不可或缺的方面成为世界古典文化基本成就的体现者；②其文化体系形成之后，对周围地区或相关民族的文化发展做出过巨大贡献。

闻一多先生在《文学的历史动向》中发表过与“四大支柱”类似的想法，他说：

人类在进化的途程中蹒跚了多少万年，忽然这对近世文明影响最大最深的四个古老民族——中国、印度、以色列、希腊——都差不多猛抬头，迈开大步。约当纪元前1000年左右，在这四个国度里，人们都歌唱起来，并将他们的歌记录在文字里，给流传到后代。在中国，《三百篇》里最古的部分——《周颂》和《大雅》，印度的《黎俱吠陀》（Rig-Veda），《旧约》里最早的《希伯来诗篇》，希腊的《伊利亚特》（Iliad）和《奥德赛》（Odyssey）——都约略同时产生。再过几百年，四处思想都醒觉了，跟着是比较可靠的历史记载的出现。从此，这四个文化，在悠久的年代里，起先是沿

着各自的路线分途发展，不闻不问，然后，慢慢地随着文化势力的扩张，一个个地胳膊碰上了胳膊，于是吃惊，点头，招手，交谈；日子久了，也就交换了观念思想与习惯。最后，四个文化慢慢地都起着变化，互相吸收，融合；以至总有那么一天，四个的个别性渐渐消失，于是文化只有一个世界的文化。这是人类历史发展的必然路线，谁都不能改变，也不必改变。^①

然而，由于种种历史和现实的原因，我们对中国、印度、古希腊文化的理解比较深刻，对希伯来—基督教文化的认识却相对肤浅。在深化改革开放、不断走向世界的今天，笔者吁请国人尽快纠正这一偏向，对《圣经》以及希伯来—基督教文化予以更多的关注和了解。

影 响

《圣经》对世界文化的影响无论就广度或深度而言，都是一言难尽的。在人类文明史上它至少占了两个世界之最：译本最多，发行量最大。有关资料表明，截至1986年，《圣经》（或其部分经卷）已被译成1800多种文字或方言，成书后几乎每年有新译本行世；总发行量难以估算，在现当代每年发行数千万册，有时逾亿册。因拥有历代的无数读者，它的影响已渗透政治、法律、哲学、道德、伦理、文学、史学、美术、雕刻、建筑、音乐……直至日常生活的各个方面。限于篇幅，本书对此只能做一点最简单的介绍（其实，即使再用十倍百倍的文字，提到的情况也仍然是九牛一毛）。

西方近现代文明国家大多是在希伯来—基督教文化的孕

^① 《屈—多诗文集》，人民文学出版社，第134页。

育下摆脱蒙昧状态，走向理智与成熟的，这决定了西方国家的政治法律制度必定与《圣经》有着千丝万缕的联系。在长达1000多年的中世纪，“教会教条同时就是政治信条，《圣经》的词句在各法庭中都有法律的效力”^①。西方的政治法律制度是隶属于基督教上层建筑体系的一个部门，《圣经》不但是信仰的指南，也是无处不在、无所不及的世俗法典。文艺复兴和宗教改革动摇了中世纪天主教会的神权统治，英国革命和法国大革命更以排山倒海之势宣告了资本主义新时代的诞生。然而，《圣经》并未因此而退出历史舞台，它的政治与法律精神被启蒙思想家们吸收扬弃，注入新的国家制度中，又一次显示出无比强劲的生命力。

最先确定为《圣经》的摩西五经是希伯来律法的总汇，它贯注着一个基本精神：立法是神圣的，法律的尊严来自上帝；为了维护其尊严，执法必须严肃，在唯一的立法者上帝面前，人人都受法律的约束，在这一意义上，所有人一律平等——不论男人还是女人，国王还是平民。《圣经》关于“在上帝面前人人平等”的思想直接演变为新兴资产阶级的响亮口号“在法律面前人人平等”。其中的平等观念引发出《人权宣言》中的著名立论：“一切人生来都是平等的，他们均享有不可侵犯的天赋人权——生存、自由和追求幸福。”《圣经》关于违法必究、执法必严的思想从一个侧面启迪了资产阶级学者对自由与法律关系的认识，如孟德斯鸠的名言：“自由是做法律所许可的一切事情的权利。如果一个公民要做法律所禁止的事情，他就不再有自由，因为其他的人也同样会有这种权利”^②。

① G. F. 穆尔：《基督教简史》，第164页。

② 孟德斯鸠：《论法的精神》，第154页。

耶稣关于爱兄弟、爱邻居、爱仇敌的博爱主张不仅是西方近代伦理思想的基石，也是支撑其政治法律制度的价值观念体系的核心概念之一。民主、科学、平等、自由、博爱、人的尊严和解放——正是在这些原则的激励下，一代又一代西方先进分子推动了社会的发展和进步。宗教与科学似乎格格不入，但在一些大科学家的身上，二者却得到奇妙的统一，现代物理学的奠基人爱因斯坦推崇《圣经》，曾经说：“很难在造诣较深的科学家中间找到一个没有自己宗教感情的人”^①。

《圣经》中蕴有丰富复杂的哲学思想，它们对后世西方哲学产生了深远影响。从早期教父的解经学到中世纪的经院哲学，基督教哲学在长达1000多年的文化史上一花独放。基督教哲学固然是为《圣经》作注释，为神学作论证的，但因早期教父和经院哲学家都主张“尽可能把信仰和理性结合起来”，事实上也涉及许多哲学问题，如时间的相对性，物质的有限性，时间和物质的相互相系；人类罪性的必然性和普遍性，自由的二重性，理性的功能和局限性，理性和权威的关系；一般和个别、共相和特殊、原因和结果、偶然和必然的关系等，这些方面的研究成果构成欧洲哲学史上不可或缺的一环，并为近代哲学的长足进展提供了积极的思想材料。

福音书关于基督是太初就与上帝共存之“道”（Logos）的思想具有深奥的哲学内涵，引导着后人不断探索无限与有限、彼岸与此岸、精神与肉体、抽象与具象的辩证关系。

“‘道成肉身’的观念进而又引申出西方哲学中流行的末世论和未来观，使人们在思辩中对超越时空、尘世拯救和历史

^① 爱因斯坦：《爱因斯坦文集》第1卷，第283页。

把握等题材津津乐道、流连忘返。《圣经》所代表的这种思想，使西方社会中以基督教文化精神为主体的道德价值谱系与以古希腊哲学为渊源的科学理性精神得以彼此弥补、相辅而行，二者在历史过程中虽时有摩擦和冲突，但毕竟没有完全陷入水火不容、绝对对立的窘境，双方都保留了各自的发展势头，至今仍对西方社会生活产生着强大的约束力和推动力，在其哲学发展上形成科学哲学与人生哲学这两大体系并存共进、缺一不可的局面”^①。另外，《圣经》对造物主之美、受造物之美、信徒心灵之美的颂赞影响了西方哲学家对美的理解和把握。《圣经》对人类始祖犯罪、受罚、被逐出乐园的描述引起后世对“罪与罚”、“追求与幻灭”问题的持久兴趣。《圣经》关于“凡事都是虚空”、“人生应当享乐”的论调不断在虚无主义者、快乐主义者和历史循环论者的著作中得到反响。《圣经》关于现存世代必然终结、新天新地终将到来的意念，则启迪后人对历史运行的规律和方向不断进行深入思考。诸如此类，不一而足。

《圣经》对文学的影响更为显著。翻一翻欧美文学史就能发现，不论文学思潮、文学运动、文学理论，作家的世界观、文艺观，还是作品的思想、艺术、题材和形象，无不留有《圣经》的印迹。在早期教父奥古斯丁的代表作《忏悔录》和《上帝之城》中，《圣经》的观念和意象举目可观。中世纪欧洲文学的主体是教会文学，体裁有圣经故事、圣徒传、祈祷文、赞美诗、圣者言行录、梦幻故事、奇迹故事、宗教剧等，它们无不围绕着《圣经》作文章：或渲染上帝至高无上的权威，或颂扬耶稣基督的伟大品格，或对各种各样

^① 卓新平：《圣经鉴赏》，第397页。

的圣徒大唱赞歌。教会文学的思维模式和表现技巧也脱胎于《圣经》，如热衷于描写梦境与奇迹，注重制造朦胧、迷幻的气氛，常用象征和寓意手法，意在进行说教或劝诫等。受教会文学的影响，欧洲土著民族的民间故事和英雄史诗也深深打上《圣经》的烙印。英国最古的长诗《贝奥武弗》（约7、8世纪）提到上帝，说妖怪格兰代尔是该隐的后代。法国的《罗兰之歌》（1080?）描绘了讨伐异教徒、保卫基督教的圣战，主人公罗兰死后按基督教的理想被天使接上天堂。但丁的《神曲》虽被誉为“新时代的曙光”，其中人物和重要概念大多也来自《圣经》，如亚当、夏娃、挪亚、亚伯拉罕、摩西、大卫、耶稣、马利亚、彼得、约翰、保罗等人物，和死后灵魂的归宿、义人升天堂、恶人入地狱等议题。

文艺复兴和资产阶级革命年代，新兴资产阶级在反封建斗争中不但借用古希腊文化，也大量借鉴以《圣经》为代表的希伯来—基督教文化。乔叟在《坎特伯雷故事集》中显示了深厚的《圣经》知识，他常能信手拈来地引用《圣经》典故，为自己的作品增色添辉。戏剧大师莎士比亚引用《圣经》400多次，涉及的经卷达42部之多（《旧约》18卷、《新约》18卷、《次经》6卷）。他在《哈姆莱特》中盛赞人类是“宇宙的精华，万物的灵长”，这句名言得自《创世记》关于上帝创世造人的故事。就连自己的两个女儿，莎士比亚也用《圣经》人物的名字——苏撒拿和犹滴——为她们命名。英国革命时期，著名诗人弥尔顿写了三大长诗《失乐园》、《复乐园》、《力士参孙》，它们都取材于《圣经》。稍后，约翰·班扬写出《天路历程》，借主人公历尽艰险奔向天堂的经历，宣扬了英国清教徒的社会理想和道德观念，全书引用《圣经》近300处，提到几乎所有重要的《圣经》

人物，“《天路历程》出版后立即取得巨大成功，不到一年重版30次，班扬死前就售出10多万册。这部作品已被翻译成120多种文字，除《圣经》以外，它的读者无疑比任何一本书都多”^①。

19世纪英国浪漫派诗人和现实主义作家也非常熟悉《圣经》，不断从中汲取素材。拜伦的诗剧《该隐》以该隐杀弟的故事为底本，塑造出一位反抗权威、追求真理的新时代青年。包括24首短诗的《希伯来歌曲》完全借鉴《圣经》写成，如《耶弗他的女儿》取自《士师记》，《扫罗王最后一战的战前之歌》取自《撒母耳记》，《我们坐在巴比伦河畔哭泣》取自《诗篇》。雪莱早年醉心于《圣经》文学，其中的瑰丽诗意“常常使他喜不自禁”（雪莱夫人语）。白朗宁写过大量阐发《圣经》意蕴的诗章，仅《环与书》一篇涉及《圣经》就达500处以上。历史小说家司各特曾从30多卷《圣经》作品中取材。狄更斯的小说充满基督教的仁慈、博爱精神，曾一再以赞赏口吻提到耶稣把一个小孩子放到使徒们怀中的情节。萨克雷在代表作《名利场》中多次借用该隐、参孙、大卫、歌利亚等人物的典故。夏洛蒂·勃朗特善于巧妙化用《圣经》故事，如《简爱》的女主人公自叙其悲伤心情时说：“我的希望全部破灭了，一夜之间降落在埃及所有头生子身上的那种不可思议的命运袭击了我。”语中“埃及头生子的命运”得自《出埃及记》第12章。哈代也常常灵活自如地借用《圣经》材料，他的《卡斯特桥市长》以扫罗和大卫的故事为原型写成。

欧洲近代其他著名作家，如德国的赫尔德尔、歌德、席

^① 鲁宾·莫里，《英国文学的有机传统》，第21页

勒，法国的夏多布里昂，梅里美，司汤达，巴尔扎克，雨果，乔治·桑，俄国的普希金、车尔尼雪夫斯基、陀思妥耶夫斯基、列夫·托尔斯泰等，也都曾从《圣经》中吸收营养，获得创作的灵感。歌德写作《浮士德》时，借用《约伯记》和《新约》中的意象，写出“天上序曲”和“浮士德被接升天”的结尾。列夫·托尔斯泰的巨著《复活》得名于耶稣复活，通过描写男女主人公聂赫留朵夫和玛丝洛娃精神复活的经历，表现出建立在原始基督教教义基础上的“托尔斯泰主义”。

《圣经》对美国文学的影响也很显著。年轻的美国文化是英国清教徒迁徙新大陆时带过去的，根底本来就在欧洲。有人指出，整个19世纪美国文学突出显示出《圣经》中的一个神话意象：亚当在伊甸园的故事。在《创世记》中伊甸园是一片尽善尽美的乐土，亚当则纯洁无瑕，自由自在。19世纪美国人刚从欧洲大陆迁来不久，在他们眼中，美洲大陆恰如生机勃勃的伊甸园，他们自己就是伊甸园中的亚当。库柏在《皮袜子故事集》中塑造了一个亚当式的主人公纳蒂·班波，他远离文明的城镇，只身来到美洲的原始森林，在清新的空气和优美的环境中自由自在地生活，恰如亚当在伊甸园中如鱼得水，悠游自得。惠特曼的《草叶集》描绘了19世纪初期美国社会蒸蒸日上的景象，充满讴歌创造与进取精神的激情，宛如一个新时代的乐园神话。其中有一组名为“亚当的子孙”的诗歌，更是直接表现了“亚当在伊甸园”的神话意象。除正面取材外，也有人灵活处理原著的情节，以“原型移置”（Displacement of Archetype）手法创作出令人耳目一新的作品。霍桑在《拉帕其尼的花园》中刻画了一个“毒花遍布的伊甸乐园”，它形美实恶，是一座扑朔迷离、诱人失足的迷宫，作者借此匠心独运地宣泄了对科学实

利主义的愤慨。马克·吐温在《百万英镑》中塑造了一个名为亚当的流浪汉，他身无分文却心地善良，两个富翁以他打赌，要看一张百万英镑的钞票对穷人会发生什么影响，结果引出一系列极具讽刺意味的情节，作者以主人公的质朴纯真反衬出拜金主义社会的庸俗丑恶。

《圣经》对艺术领域的影响不亚于文学。欧洲历代美术大师往往以《圣经》题材的作品一鸣惊人并垂名史册，著名作品如乔托的《圣经》组画（由《马利亚诞生》、《逃亡埃及》等20多幅构成），马萨乔的《旧约的故事》、《基督传》，安哲利科的《受胎告知》、《向抹大拉显现》，菩提彻利的《玫瑰园中的圣母子》、《三王朝拜》，达·芬奇的《岩间圣母》、《最后的晚餐》，米开朗基罗的《创世记》、《最后的审判》，拉斐尔的《西斯廷圣母》、《圣爱圣母》，乔尔乔内的《背着十字架的基督》、《犹滴》，提香的《马利亚升天图》、《纳税钱》，柯列乔的《基督诞生》、《礼拜圣婴》，丁托列托的《基督受洗》、《苏撒拿与二长老》，丢勒的《四使徒》、《四骑士》，牟利罗的《双重的三位一体》、《纯洁受胎》，鲁本斯的《参孙与大利拉》、《圣母领报》，伦勃朗的《浪子回头》、《苏撒拿入浴》，列宾的《基督使睚鲁的女儿复活》，达利的《基督在十字架上》……等等，数不胜数。这些画家分别属于意大利、法国、英国、德国、西班牙、荷兰、俄国、美国等不同国家，和中世纪、文艺复兴、近代、现当代等不同时代，绘画形式有祭坛画、壁画、天顶画、玻璃窗彩绘、镶嵌画、装饰画、陈列画、铜板画、书籍插图等多种类型，风格则分属神秘主义、现实主义、矫饰主义、浪漫主义、巴罗克艺术、罗可可艺术、超现实主义等多种流派。

在音乐方面，犹太教和基督教自古重视会堂演奏和诵诗，这一传统代代相承，致使以《圣经》为题材的音乐名作层出不穷。6世纪末，罗马的格里哥利一世创立以五音阶为主的“教堂歌调”，唱词为拉丁文，内容选自《圣经》，对后世的影响长达1000余年。9世纪欧洲出现复音音乐，常在基督教重要节日中演唱，基本主题是取自《圣经》的“福音颂歌”和“基督受难曲”。13世纪以后欧洲各国又流行《圣经》故事清唱剧。17、18世纪西欧音乐界群星灿烂，名家名作有史爱恩的圣咏《来哟，圣灵》、哈默尔施密的《对唱曲集》、塞巴斯蒂安尼的《受难乐曲》、库那乌的《圣经奏鸣曲》、韩德尔的清唱剧《弥赛亚》、巴赫的《圣母曲》、《马太受难曲》等。巴赫创作的圣咏、经文歌和受难乐曲以全新的艺术风貌开创了欧洲音乐史上的新时代，他因此获得“欧洲音乐之父”的美誉。此后贝多芬创作了《感恩圣歌》、《庄严弥撒曲》，舒曼谱写了《天堂和妖精》、《C小调弥撒曲》，舒伯特写出《A^b大调弥撒曲》……它们当之无愧地构成欧洲古典音乐的基本旋律。就此意义而言，不了解《圣经》，无就无法理解和欣赏西方音乐。

《圣经》的影响还渗透到日常生活的方方面面。在西方社会的正式场合，《圣经》就意味着上帝，既使对于非宗教界人士，也代表绝对权威或普遍适用的原则。这时，《圣经》可被视为一种“圣像”，在它面前，法庭上的证人手按其上，作证时必须真实无伪；接受重要职务者以手抚之，日后供职必须竭诚尽力。一些家庭在圣像式《圣经》上记下家族成员的生死，以示世代虔信上帝。一些士兵则带着小型《圣经》奔赴战场，把它用为辟邪逐鬼的护身符。

近代以来，在西学东渐的浪潮中，《圣经》对东方各国也产生了日趋显著的影响。在中国，《圣经》中的平等观念和民主思想曾程度不等地启迪过洪秀全、康有为、梁启超、孙中山等革命领袖，为他们制定反封建斗争的纲领和路线提供了借鉴。“国语和合译本”《圣经》在“五四”新文化运动的高潮中间世后，以明白晓畅的文体顺应了“提倡白话文、反对文言文”的时代潮流，一经出版就流传到全国各省。几乎所有现代著名作家（如鲁迅、郑振铎、茅盾、许地山、王统照、周作人、郭沫若、郁达夫、田汉、成仿吾、冰心、闻一多、徐志摩、巴金、曹禺、蒋光慈、艾青等）都在自己的著作中引证、评述或介绍过《圣经》；《圣经》中的许多语辞和典故（如亚当、夏娃、乐园、参孙、大卫、所罗门、祈祷、忏悔、先知、启示、福音、天使、洗礼、天国、圣母、耶稣、犹太、十字架、复活、升天等）都一再出现在他们笔下。当前，随着改革开放的深入进行，评介、研究《圣经》的文章和书籍越来越多，一些大学开设了有关《圣经》的讲座和选修课，甚至招收专门攻读《圣经》的研究生。所有这些，都使中国人对《圣经》的了解和认识日益全面，日趋透彻。

第二编《旧约》

第九章

律法书

律法书是希伯来经典的第一部分，指《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》、《申命记》五部书，它们位于《圣经》的开端，被犹太人尊为信仰的基石和上帝为世人制定的根本行为规范。

犹太人又称律法书为“妥拉”或“五经”。“妥拉”（Torah，其希伯来文词根意谓“引导”或“指路”）在《旧约》中出现约200次，有时被译为“法度”（创20:5）、“法则”（箴3:1; 13:14）等，至被掳回归后逐渐演变为专用术语，特指五卷律法书。后世也有人用“妥拉”指称犹太人的全部经典（即基督教的《旧约》）。“五经”（Pentateuch）得自希腊文“五卷书”（penteteuchos），最初是公元1世纪讲希腊语的埃及犹太人对律法书的称谓，随后被3世纪希腊教父奥利金（Origen）采用，他注释《约翰福音》第4章25节时曾用它指代《旧约》开头的五部书。

一、五经作者问题研究

关于五经作者的传统观念

按照某种《旧约》时代即已成型的说法，五经（律法

书)的作者是摩西。两千年来,尽管学术研究的新成果不断出现,无数犹太教徒和基督徒仍持守这一信念,象维护《圣经》的神谕性一样诚心维护它,直至20世纪90年代的今天。在他们看来,五经就是“摩西五经”——摩西所著的五经。

此种观念的主要依据有下列四方面:

① 五经内部的一些经文标明其作者是摩西。比如:“耶和華对摩西说:‘……你要将这话写在书上作纪念’”(出17:14);“摩西将耶和華的命令都写上”(出24:4);“耶和華吩咐摩西说:‘你要将这些话写上,因为我是按这话与你和以色列人立约’”(出34:27);“摩西遵着耶和華的吩咐,记载他们所行的路程”(民33:2);“摩西将这律法写出来”(申31:9);“摩西将这律法的话写在书上”(申31:24),等等。

② 《旧约》其它经卷也肯定摩西对五经的著作权。比如:(耶和華晓谕约书亚说,)“你要谨守遵行我仆人摩西所吩咐你的一切律法”(书1:7);(约书亚为耶和華筑坛,)“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”(书8:31);“约书亚……将摩西所写的律法抄写在石头上”(书8:32);(大卫嘱咐所罗门说,)“你要照着摩西律法上所写的,行主的道”(王上2:3);(亚玛谢王)“没有治死杀王之人的儿子,是照摩西律法书上所吩咐的”(王下14:6);“以色列人若谨守遵行……我仆人摩西所吩咐他们的一切律法,我就不再使他们挪移离开我所赐给他们列祖之地”(王下2:8。另参见代下23:18;30:16;35:12;拉3:2;6:18;7:6;尼8:1;13:1;但9:11,13;玛4:4等)。

③ 《新约》也一再见证摩西对律法书的作者身份(此

条只适用于基督徒)。比如，“法利赛人说：‘这样，摩西为什么吩咐给妻子休书，就可以休她呢？’耶稣说：‘摩西因为你们心硬，所以许你们休妻’”（太19:7,8）；“你们如果信摩西，也必信我，因为他书上有指着我写的话”（约5:46）；“摩西岂不是传律法给你们吗？你们却没有一个人守律法”（约7:19）；“摩西写着说：‘人若行那出于律法的义，就必因此活着’”（罗10:5）；“人干犯摩西的律法，凭两三个见证人，尚且不得怜恤而死……”（希10:28），等等。

以上可称为《圣经》中的直接见证。此外，一些研究者指出——

④《圣经》中还有不少“间接内证”，证实摩西是五经的作者。杜肯（Garrow Ducan）列举一系列经文细节后断言，约瑟及出埃及故事的作者“透彻地了解埃及的语文、风俗、信仰、宫廷生活、礼节及官僚阶层”^①。耶户达（Abraham S. Yahuda）在埃及语言的背景中研究五经用语，认为五经希伯来文与古埃及文有显见的内在联系，如在“我的民都必按你的吩咐亲嘴”（创41:40，和合本意译为“我的民都必听从你的话”）一句中，“亲嘴”（nōsag）即源于埃及文sn，系宫廷官员觐见法老时的恭维辞^②。这批学者还举出大量地理、气候、民俗及动植物方面的材料，说明五经作者必在埃及居住过，是以色列人出埃及和漂流旷野的见证人，并受过高深教育，拥有丰富的学识和娴熟的写作技巧。而这样一个人，实在非暗兰之子摩西莫属。摩西接受过

① Garrow Ducan, *New Light on Hebrew Origins*, London, 1936 p. 176.

② Abraham S. Yahuda, *The Language of the Pentateuch*, New York, 1933. p. 26.

埃及宫廷教师的训练，掌握了当时世界最先进的知识，又从自己的祖先继承了口传律法传统，并多年亲身体会埃及和西乃半岛的地理、气候及民情风俗特征。

对传统观念的质疑

最先对“五经作者乃摩西”的传统观念提出质疑的，是4世纪拉丁教父哲罗姆（Jerome），他认为《申命记》乃是犹太王约西亚改革犹太教时（公元前621）使用的律法书。至11世纪，名为以撒和以斯拉的两位犹太拉比大胆提出，五经中的一些章节不可能出自摩西手笔，如摩西之死和以色列人的哀悼活动（申34:5-8）。1520年，卡莱斯德在《圣经正典》一书中指出，在叙述摩西去世之后，《约书亚记》的文章风格依如五经，而未发生变化，表明前后本为一体。宗教改革期间，马丁·路德等人提出，五经的更多段落不会出自摩西，如“摩西为人极其谦和，胜过世上的众人”（民12:3），“以后以色列中再没有兴起先知像摩西的”（申34:10）等。1651年，英国哲学家霍布斯在《利维坦》中宣称，除《申命记》中特意归于摩西的律法条文之外，五经其它部分都不是摩西所写。1670年，荷兰犹太裔哲学家斯宾诺莎对摩西著作权的传统观念发起系统攻击，以大量材料论证五经的作者是一位比摩西晚得多的人；他认为堪此重任者是以斯拉，但以斯拉只把前人的材料汇编起来，而未进行加工整理，以致经文常有舛误。1678年，法国天主教牧师理查德·西蒙发现五经的不同篇章存在着风格差异，由此推测五经来源于不同的原始资料——他的猜想成为日后兴起的“底本理论”的先声。

嗣后300多年，主要是最近一二百年，五经作者问题的

研究不断向纵深发展。在此过程中，学者们从经文中发现越来越多的矛盾：记载重复、说法不一、年代难圆己说等。

先以“万物始创”为例。《创世记》前三章有两段平行记载，一段见于第1章1节至第2章4节（且称为“创世”），另一段见于第2章4节至第3章24节（且称为“伊甸园”），讲的都是上帝创世的经过，内容、风格和细节却大相径庭。“创世”注重字句的重复，结构精致而规则，创造活动以命令形式进行，在六天中井然有序地完成，每天都按平行格式精心编排，气氛庄严而近乎仪式化，风格沉稳而崇高。“伊甸园”较富于现世生活气息，注重以生动具体的形象诉诸读者的视觉，上帝以人的外形出现，造人时不再借助命令式语词，而俯身于贫瘠的土地，取土塑为人形，然后吹气赋之以生命。就细节而言，前一篇创世是逐日进行的，后一篇未出现日子或其它时间单位；前一篇创世在宇宙范围内进行，后一篇只在地球上的一隅；前一篇先造动物后造人，后一篇先造人后造动物；前一篇动植物作为宇宙的有机组成部分被造，后一篇动物出于与人为伴的目的被造；前一篇人将统治世界，后一篇人只管理园子；前一篇女人与男人同时被造，后一篇女人晚于男人且用男人的肋骨造出；前一篇所造之物都没有名字，后一篇所造之物（包括男人和女人）都起了名字；前一篇只有上帝讲话，后一篇有四个角色（上帝、亚当、夏娃和蛇）对话；前一篇上帝规定每周一天为圣日，后一篇上帝禁食一棵树上的果子……。

由“万物始创”推及整个五经，类似的现象也时常可见，列举如下：

① 重复记载同一件事。比如，亚伯拉罕两次谎称妻子为妹妹（创12:10-20;20:1-18）；亚伯拉罕三次得到晚年生

子的应许（创15:4;17:16;18:10）；夏甲两次因撒拉的妒嫉被亚伯拉罕赶出家门（创16:4-16;21:9-21）；雅各两次给路斯改名为伯特利（创28:19;35:6,15）；雅各两次被改名为以色列（创32:28;35:10）；耶和华两次向摩西启示自己的名字（出3:14,15;6:2,3）；摩西两次受命带领以色列民出埃及（出3:10;6:11）；摩西两次迟疑，不愿接受委派（出4:13;6:12）；耶和华两次应许摩西以亚伦为代言人（出4:14-16;7:1,2）；耶和华两次赐鹌鹑给以色列人（出16:13;民11:31,32）；摩西两次击石出水，并都以“米利巴”（争闹）为该地命名（出17:1-7;民20:1-13）。律法条文的重复更是不胜枚举，如摩西曾六次吩咐以色列民守安息日（出20:8-10;23:12;31:13-17;34:21;35:1-3;利23:3）。

② 对同一件事的说法前后矛盾。比如，在大洪水故事中，先说将飞鸟、牲畜、昆虫每种一对带进方舟，又说将洁净的畜类和飞鸟每种七对带进方舟（创6:19,20;7:2,3）；在约瑟故事中，先说半年时征收粮食“五分之一”，又说收藏“一切”粮食（创41:34,35）；摩西的岳父有三个名字：流珥、叶忒罗、（流珥的儿子）何巴（出2:18;3:1;民10:29）；关于支搭会幕的地点，一说是在营外，另一说是在营地中央（出33:7;民2:2）；关于迦南的情况，既说是“流奶与蜜之地”，又说是“吞吃居民之地”（民13:27,32）；在巴兰的故事中，耶和华先允许巴兰随巴勒的使臣同去，接着又因巴兰同去而发怒（民22:20,22）；关于设立祭坛，耶和华先规定“凡记下神名之处”便可筑坛，后来又说只有神选择的地方才能筑坛（出20:24;申12:14），等等。

③ 对年代的记述难圆已说。比如，亚伯拉罕进迦南时

75岁，其妻撒莱虽比他10岁，也是35岁的老妇。法老却因她“极其美貌”而带进宫中(创12:6,14,15;17:17)；以撒生雅各和以扫时年60岁,40年后老眼昏花,在卧榻上为雅各祝福,这时他100岁,而他逝世时是180岁——在床上竟躺卧了80年(创25:26;26:34;35:28)……。

鉴于诸如此类的难题，一批近代学者冲破传统观念的樊篱，大胆提出五经乃由若干种原始资料汇编而成，并循此思路进行了卓有成效的研究。

底本理论的早期成果

底本理论的基本观点是：五经是一部选集而非统一著作，取材于若干种不同的原始文献（即底本），它们的作者、成书地点和时间均不相同，编订过程远在摩西之后，前后绵延达500年之久。当然，这些结论是在漫长年代中逐渐理清的，最初仅有某些模糊的意念。

底本理论的奠基人一般追溯至法国学者阿斯特鲁克(Jean Astruc,1684—1766)。他是法王路易十五的医生，对《圣经》有精湛的研究。1753年出版专著《关于摩西用以写作〈创世记〉的原始资料的猜想》，认为摩西限于个人知识视野，不可能掌握《创世记》中的全部材料，而肯定采用了前代目击者提供的素材。他指出，通过寻找如下两类段落，可发现并重构《创世记》中的两种“原始记述”：在一类段落中，希伯来上帝的名字是“亚卫”(Jahweh,中文和合本误译为“耶和华”,Jehovah^①)，在另一类中，上帝的名字是“艾洛希姆”(Elohim,中文本译为“上帝”或“神”)。

^① 参见本书第145、140页。

据他的研究,《创世记》第1章只使用“艾洛希姆”,第2章只使用“亚卫”(或“亚卫·艾洛希姆”,但未用孤立的“艾洛希姆”);从第12到16章,“亚卫”之名出现27次,“艾洛希姆”之名未出现1次,而在第33至50章,“艾洛希姆”之名出现67次,“亚卫”之名仅出现2次。阿斯特鲁克断言,这两类段落反映了两位早期作者不同的语言特征。这一猜想被称为“《创世记》二底本说”。

此后20多年,德国耶拿大学和哥廷根大学神学教授艾希荷恩(J. G. Eichhorn)出版《旧约导论》(1780—1783),将《创世记》全书和《出埃及记》前两章(至摩西在燃烧的荆棘丛中与神相会)分割为“亚卫本”(J)和“艾洛希姆本”(E),以此解释书中的“平行记录”(parallel accounts)和“重复记载”(doublets),并描述了二底本的各自特征。起初,他将编纂这些“摩西之前文献”的功劳归于摩西,后来《旧约导论》再版时又更改前说,以J、E二分法分解五经的大部分资料,宣称全部五经都是摩西以后的作品。

继艾洛荷恩之后,韦特(Wilhelm M. L. De Wette)于1805至1806年提出,五经各书都成于大卫之后,其中《申命记》写于公元前621年(约西亚改革年代)或稍早,因它拥有大祭司希勒家在耶路撒冷圣殿所得律法书的所有重要特征。至此,五经底本的第三种资料D(“申命记”——Deuteronomy的缩写)被人特意提出,与J、E并列,共同引起学术界的瞩目。

18世纪末至19世纪中期,在阿斯特鲁克、艾希荷恩、韦特等人的带动下,五经作者问题的学术研究更趋繁荣,底本理论的几种变体——“残篇说”、“补充说”和“结晶说”相继问世。

残篇说 (Fragmentary Theory) 的首倡者是苏格兰天主教神父格德斯 (Alexander Geddes), 他在《五经、〈约书亚记〉导论》(1792) 一书中主张, 五经取材于许多长短不同的残篇, 有些得自摩西时代甚至更早, 另一些则较晚, 全书编订于所罗门时代。华特 (Johann Vater) 在《五经评注》(1802) 中进一步提出, 《创世记》由大约39份残篇汇编而成, 汇编年代晚至被掳时期(公元前586—前538)。这派学者还有哈特曼 (A. T. Hartmann) 和前面提到的韦特等。

补充说 (Supplementary Theory) 的主要观点是, 五经以一份基本文献为基础, 又补入各种来源不同的零碎资料。这派学者以伊华德 (H. Ewald)、布律克 (F. Bleek)、德里茨 (Franz Delitzsch) 为代表。伊华德在《〈创世记〉的写作》(1823)、《以色列历史》(1840) 中构想, 五经中有一批原始资料(如创14、出20、民33等), 形成年代即使晚于摩西也非常之早, 后来几百年中不断有人予以增补, 至公元前8世纪中叶时全集定型。布律克将五经的底本研究延伸至《约书亚记》, 1822年首倡“六经” (Hexateuch); 关于六经的形成, 他认为基本材料出自摩西, 至统一王国和约西亚王时期有人进行了重大增补, 最后由匿名的《申命记》编者汇纂成书。德里茨的观点比较保守, 他在《〈创世记〉注释》(1852) 中断言, 五经中凡自称为摩西所写的经文都出自摩西, 其余则由后人渐次补入。

结晶说 (Crystallization Theory) 是补充说的分支或发展, 认为五经乃由一个核心不断扩展而成, 后代凡参与编纂者都曾重修全部资料, 而非只在某些段落中加入个人材料, 这使定型后的五经藉着层层分子, 成为一种文学的“结晶体”。比如, 伊华德在后期著作中推测, 五经系从“十诫”等核心律法

扩张而来；克诺柏（August Knobel）认为，五经的核心是E底本，施拉德（Eberhard Schrader）进而指出，E底本分两种，先由某编者合而为一，后人又以其为内核扩展成五经。

J. E. D. P. 四底本说

1853年，正值阿斯特鲁克研究《创世记》的专著发表100周年之际，胡辉德（Hermann Hupfeld）推出又一部名著《〈创世记〉的资料来源》。他从E中分出E₁和E₂，E₁实际上是后人认定的P（Priestercodex的缩写，意谓“祭司本”或“祭司经卷”），E₂大体相当于后来限定的E。同时，他也确认J和D的存在，并将四种原始文献排序为E₁E₂JD，亦即PEJD。他的发现震动了圣经学术界，被誉为“底本学说史上的哥白尼革命”。

循此思路进一步探究，格拉夫（Karl H. Graf）于1866年提出，祭司经卷（P）中的律法部分肯定晚于《申命记》（D），因为《申命记》中只有J、E的影响，而未见祭司律法的渗透；由此，这批律法应属于囚居巴比伦时期（公元前586—前538）。但他又说，P中还有历史成分，其年代非常古老，故四种资料仍可按PEJD的顺序排列。

不久，荷兰学者古宁（Abraham Kuenen）对格拉夫肢解祭司经卷的作法提出异议，认为其历史成分不能与律法成分分割。他先和格拉夫通信磋商，又在《以色列的宗教》（1869）中阐明观点：祭司经卷本是一个整体，成于囚居或囚居以后时期，是各项文献中成书最晚者，最后定型或许晚至以斯拉向民众公开宣读律法书时（参见尼8：1-8）。格拉夫著文接受古宁的观点，至此，四底本的成书顺序调整为JEDP。

经过胡辉德、格拉夫和古宁的持续努力，“J. E. D.

P. 四底本说”渐趋成熟，在此基础上，威尔豪森 (Julius Wellhausen, 1844—1918) 的“新底本说” (Newer Documentary Theory) 脱颖而出。威氏的代表作《六经的成书》 (1876) 和《以色列历史概观》 (1878) 虽无理论上的创新，却以精湛的语言技巧和雄辩的说服力论证了J、E、D、P的各自特点和编排次序。这两部著作熟练地运用了黑格尔的辩证法、达尔文的进化论，以及作者本人主张的宗教进渐论 (主张宗教乃由低级形态的精灵崇拜逐渐发展为高级形态的一神崇拜)，一经发行便震撼整个德国，又迅速波及英、美等国，赢得大批的拥护者。在《圣经》研究史上，此理论被称为“格拉夫—威尔豪森假说” (Graf-Wellhausen Hypothesis)，或“格拉夫—古宁—威尔豪森假说” (Graf-Kuenen-Wellhausen Hypothesis)，要点如下：

J. ——为一历史纪事，约公元前850年写于巴勒斯坦南部的犹大国，内容包括伊甸园、大洪水，亚伯拉罕和诸族长的事迹，以色列人出埃及、漂流旷野，直至摩西逝世、约书亚率攻占迦南。上帝的名字为亚卫 (Jahweh, 缩写为J.)。作者擅长叙事，常以幽默、讽刺、夸张、悬念等技巧塑造人物，以拟人化手法描绘上帝，如“伊甸园”对上帝、亚当、夏娃的生动描写 (创2:4-3:24)，又如老仆人为以撒迎娶利百加的感人场面 (创24:1-67)。但J对献祭或礼仪明显缺乏兴趣。

E. ——为另一部历史纪事，约公元前750年写于巴勒斯坦北部的以色列国，内容始于亚伯拉罕，包括亚伯拉罕和亚比米勒 (创20)、燔祭献子 (创22:1-19)、雅各与以扫故事的一部分、约瑟故事的大约一半，以及摩西、约书亚事迹的一部分。上帝称为艾洛希姆 (Elohim, 缩写为E.)。作者描写上帝以机智、含蓄著称，上帝不以人形出现，而通过梦境

或天使与人交往,如雅各在伯特利的经历(创28:10-20);还强调先知在神与世人之间的中介作用,如将摩西写成上帝的代言人和卓越的行施神迹者。其文学技巧也相当圆熟,但缺乏J底本浓郁的世俗情趣。

D. ——基本部分即公元前621年发现于耶路撒冷圣殿,又呈送给约西亚王的律法书,史称“原本申命记”,是约西亚王推行宗教改革的依据。全书当出自一位匿名的“申命派作者”(Deuteronomist),但以摩西在摩押平原三次训诫民众的口吻写成。“原本申命记”或于公元前630年左右在大祭司希勒家的指导下完成,而其雏形可能形成于犹大王希西家时代(公元前720—前692)。风格庄重、审慎、雄辩,大量运用某些固定套语,接连不断地呼唤众人恪守契约,完全顺从上帝。局部内容与早期律例相矛盾,如主张统一祭祀地点,反对随意设坛(申12:13,比较出20:24)等。其写作深受先知运动的影响,成书之后,该派作者又以相同观点编纂了《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》和《列王纪》四卷历史书。

P. ——从创世(创1:1—2:4)开始,贯穿于《出埃及记》、《利未记》、《民数记》三书之中,除少量历史纪事外,主要是对以色列神权政体渊源及礼仪细则的系统论述。陆续成书于公元前6世纪中叶至前5世纪中叶,作者是先知以西结的门徒,和波斯统治前期的犹太教祭司。P.是“祭司经卷”(Priestercodex)或“祭司”(priest)的缩写。

关于四种底本的编纂,一般认为,J的口传素材可能来自士师对代,是以色列各部落不断滋长的民族统一感的产物。统一王国时期某佚名作者写出J的雏形,反映了大卫、所罗门在民众中激起的爱国之情。分国时期J在南国形成,流露出犹大支派编订“正史”的意愿。此后约100年E底本

在北国产生，表明以色列各支派欲以讲史教诲民众，对抗愈益严重的民族危机。公元前 722 年北国被亚述人征服后，以色列逃亡者将 E 底本带至犹太，某犹太文人把两种资料汇纂起来，编成 JE 底本（J 为基础，E 为辅助）。此事反映了南北两方的民族认同感。公元前 621 年约西亚王改革之后，一位南方的申命派作者又把新近成书的 D 汇入 JE，编成 JED 底本。P 底本写于囚居巴比伦期间及随后数十年，体现出犹太人失去政治上独立的民族国家之后，急欲抢救其宗教遗产的紧迫心情。P 成书不久即被汇入 JED，形成 JEDP 底本，此即六经的定本，时间是公元前 5 世纪下半叶。从事编订、增补、协调各底本工作的人，可能是一位祭司派文士，有学者认为即以斯拉。

“J、E、D、P 四底本说”问世 100 多年来，对五经作者问题的探讨仍不断深入。欧美不少国家的神学院开出专门课程，介绍格拉夫、威尔豪森的研究成果，一批学者对各底本的分析更为精细，如从 J 中分出 J₁、J₂，从 JE 中分出 L、K、S，将 P 分为 P_A、P_B 等。当然也有人赞成底本学说，而顽强维护摩西对五经的著作权，著名代表如美国学者普林斯顿的格林（William Henry Green of Princeton）等。但不论赞成与否，底本理论的历史地位已得到众口一词的确认：当代五经研究欲取得突破性进展，必须在此基点上进行；赞同也罢，反对也罢，都不能回避或漠视这项成果。

二、《创世记》

书名与作者

在希伯来原著中，本书的名称是 B'reshith（“起初”），这

是全卷头一句话(“起初上帝创造天地”)的第一个词。《七十子希腊文译本》译为Genesis,意思是“来历”、“根源”、“产生”、“发生”等。各种英译本皆从希腊文本,称之为Genesis。中文本意译为《创世记》。按犹太人的传统观点,本书的作者是摩西。另有若干否认摩西著作权的说法,参见上节“五经作者问题研究”。

大 纲

《创世记》共50章,分为两大段,第一段记述上帝创世和人类的早期活动,第二段记述希伯来民族的起源和族长亚伯拉罕、以撒、雅各、约瑟的事迹。纲要如下:

上帝创世和人类的早期活动	
上帝创造世间万物和人类	1:1—2:3
人类始祖在伊甸园	2:4—3:24
该隐和亚伯	4:1—16
该隐的谱系	4:17—24
塞特的谱系	4:25—5:32
神人之子的传说	6:1—4
大洪水与挪亚方舟	6:5—9:19

续表

上帝创世和人类的早期活动		
	挪亚醉酒	9:20--29
	挪亚的谱系	10:1--32
	巴别塔的传说	11:1--9
	闪的谱系	11:10--32
希伯来族长的事迹		
亚伯拉罕的事迹	亚伯兰迁出哈兰	12:1--20
	亚伯兰与罗得分离	13:1--18
	四王与五王之战	14:1--24
	耶和华与亚伯兰立约	15:1--21
	夏甲和以实玛利	16:1--16
	亚伯兰改名亚伯拉罕	17:1--8
	割礼的起源	17:9--27
	所多玛和蛾摩拉	18:1--19:38
	亚伯拉罕和亚比米勒	20:1--18
以撒出生和夏甲被逐	21:1--34	

续表

希伯来族长的事迹		
	亚伯拉罕燔祭献子	22:1—24
	撒拉的去逝和安葬	23:1—20
以撒、雅各的事迹	以撒娶妻利加百	24:1—67
	亚伯拉罕去世	25:1—18
	以扫、雅各的出生和早年	25:19—34
	以撒与亚米比勒	26:1—35
	以撒为二子祝福	27:1—46
	雅各逃亡的旅程	28:1—29:14
	雅各服侍拉班并娶妻生子	29:15—30:24
	雅各致富还乡	30:25—31:55
	雅各改名以色列	32:1—32
	雅各回乡后的余事	33:1—35:26
	以撒去世	35:27—29
	以扫的潜逃	36:1—43
	约瑟被卖往埃及	37:1—36

续表

约瑟的事迹	他玛欺骗犹大	38:1—30
	约瑟在埃及的传奇经历	39:1—41:57
	约瑟和买粮的众兄弟	42:1—46:28
	雅各携家迁往埃及	46:1—48:22
	雅各的临终之言	49:1—33
	雅各的安葬和约瑟之死	50:1—26

主 旨

《创世记》告诉读者：上帝于太初创造了宇宙万物和人类始祖。人类始祖被安置在其乐融融的伊甸园中，却因偷吃禁果而犯罪，遭到“失乐园”的惩罚。人类被逐出乐园后，悖逆与僭越行为愈演愈烈；亚当的第一代子孙就自相残杀，该隐妄杀了无辜的弟弟亚伯；到挪亚时代，强暴与腐败四处蔓延；再后世人竟狂妄得建起通天高塔。世界初创时的和谐秩序眼看被彻底破坏，这使上帝不得不带来洪水泛滥的灾难，并变乱人们的语言，使各民族分散而居。但上帝的意图不是惩罚而是救赎，使人类幡然悔悟，脱离罪恶，因而他让义人挪亚造方舟躲避大洪水，为人类传宗接代并树立楷模。

耶和华上帝从地上万族中唯独拣选了犹太人的祖先亚伯拉罕，让他从两河流域的哈兰迁往迦南，应许他后裔繁多，疆域辽阔。亚伯拉罕虔诚信奉耶和华，最早接受了割礼，甚

至不惜将独生子以撒献给上帝。以撒及其儿子雅各也是耶和华的忠实信徒，雅各曾与化身为人的上帝较力，被上帝改名为以色列。以色列生养了12个儿子，他们的后代形成著名的以色列十二支派。12个儿子中最优秀者是约瑟，他早年被哥哥们卖到埃及，这件事其实是上帝派他在父兄面前先行。他在埃及以上帝赋予的卓越才干当上宰相，把国家治理得井井有条，并于荒年时厚待从迦南前来买粮的众兄长，尔后又把父亲雅各和全家接到埃及的歌珊地。

在历史学者看来，《创世记》的前一部分(第1至11章)是神话故事，记载了古希伯来人对天地万物形成和人类起源原因的理解，对至乐、永生之境的憧憬与追求，以及对洪涝灾害的畏惧心理和战胜洪水的强烈愿望；后一部分(第12至50章)是民间传说，叙述了希伯来早期族长亚伯拉罕、以撒、雅各、约瑟等的迁徙过程，以及他们经历的各种生活场景和宗教活动。

上帝创世和人类的早期活动述要

(一) 创世造人 (1:1—2:3)

本文是极负盛名的希伯来神话，记载了古代犹太人对宇宙生成、万物产生和人类起源的独特理解。认为上帝在六天中创造了天地万物和人类，于第七天休息，将第七天定为安息日。创世工作依循由低级至高级的层次逐步展开：先造出天空、陆地、海洋、太阳、月亮和植物，为动物的出现提供生存环境，再造出各类动物，它们与先前所造之物共同构成人类的生存环境，最后才造出人，人被塑造成“万物的灵长”，职能即是“管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地，并地上所爬的一切昆虫”（创1:26）。

全文由引言（创世背景）、六章正文（创世经过）和尾

声（安息日的起源）三段构成，布局工致严整。在正文部分，各章的格式（“上帝说”——所说的内容——内容的实现）彼此照应，节奏鲜明；各章结尾反复出现“有晚上，有早晨，这是第一（二、三……）天”，成功地运用了民间艺术的重叠句法。根据四底本学说，本文属P资料，约于公元前5世纪中叶五经成书时置于《创世记》开头。

（二）人类始祖在伊甸园（2:4—3:24）

伊甸园是个温馨、静谧的融融乐园，它是人类始祖的诞生地，也是他们成长的摇篮。园中一片肥田沃土，长满繁茂的果树，树上果实累累，为人类献出甘美的食物。一条大河穿园而过，灌溉大地，滋养树木，哺育着人类始祖。地上的牲畜与野兽为伴，空中百鸟展翅高翔，它们活跃在人的周围，生机勃勃又温和驯良。这幅图画绘出一个浑然天成、超越现世、凌驾于人类经验之上的永恒、完美的神妙世界，寄寓了古代犹太人对至乐之境的孜孜追求。作品还表达了多重变奏的神话主题：咏诵创世之初神人之间的和谐关系，通过亚当、夏娃偷吃禁果揭示“原罪”的发生和实质，描述人类始祖“失乐园”的始末。

全文富于浓郁的生活气息，常以生动的形象诉诸人的感官，上帝以人的外形出现，造人时不再借助命令式语词，而俯身于贫瘠的土地，取土塑为人形，再吹气赋之以生命。亚当、夏娃、蛇也都栩栩如生，呼之欲出。在希伯来文中，“伊甸”意谓“喜悦”，转喻“乐园”；“亚当”兼有“红土”和“人”二义；“夏娃”意谓“生命”。

（三）该隐和亚伯（4:1—16）

亚当，夏娃被逐出伊甸园后，生了该隐和亚伯两个儿子，该隐是庄稼汉，亚伯是牧羊人。一天两人一同献祭，该

隱献上农产品，亚伯献上头生的羔羊，但上帝只接受了亚伯的礼物，而未接纳该隱的。该隱十分恼怒，就动手打亚伯，把他杀死。上帝为此而惩罚该隱，罚他在地上流离飘荡，该隱恐怕被人杀害，上帝便给他立一个记号。

按犹太人的传统说法，该隱是人类第一个杀人犯，该隱杀弟象征着上帝创世时建立的和谐秩序已遭破坏。近代有学者认为，此事以拟人手法记述了上古西亚农耕居民和半游牧部族之间的噬血纷争，该隱代表农耕居民，亚伯代表半游牧部族，兄弟之争实际上反映了两类居民之间的仇杀。另有人说该隱杀弟的原型是上古西亚的宗教仪式神话，曲折地揭示了古代农耕者乞求庄稼丰产的祭神情景；该隱的杀人其实是为族部利益举行一种宗教仪式，他到处“流离飘荡”也是仪式的一部分；上帝给他立的记号可能是某种图案，示意当事者虽杀了人，却不同于杀人犯，而是神圣的神职人员，不能受到伤害。

（四）大洪水与挪亚方舟（6:5—9:19）

上帝因人类的罪恶越来越大，就发起大洪水毁灭人类，但唯独对义人挪亚开恩，让他带上家人和各种活物的物种进入方舟，免遭水患之害。对熟悉“大禹治水”的中国读者来说，这篇神话并不费解。这类神话之所以在许多地区都有流传，是因为这些地方无疑都遭受过大暴雨、大洪水的危害。

英国考古学家伍利（Leonard Woolley）在《迦勒底人的吾珥城》中论证，《创世记》洪水是西亚地区确曾发生过的可怕洪灾的艺术再现。公元前3200年左右，一场罕见的暴雨酿成洪涝，淹没了两河流域4万多平方英里的土地，当时，举目一片汪洋，幸免罹难的只有很少几座城市，它们修筑在山顶上，四周建有坚固的城墙。对远古居民来说，如此浩瀚的洪水除了理解为神灵的惩罚，显然难以再有其它解

释。后人用“挪亚方舟”转喻“大灾难中的避难所”，用口衔橄榄枝的鸽子（创8:11）象征“和平”。上帝与挪亚立约（创9:1—17）是《圣经》记载的第一次立约，上帝承诺不再以洪水灭绝人和其它活物，并以云彩中的虹作为立约的记号——内容主要关系到自然现象，具有原始、古朴的特点。

（五）巴别塔的传说（11:1—9）

古时候，天下人的语言和口音都一样，他们要在示拿地建一座高塔，以便扬名，就烧砖建塔，越建越高。上帝发现后，认为人们说一样的语言，交流思想很方便，现在能建成这样的高塔，以后就没有什么事做不成。于是让天下人的口音发生混乱，言语彼此不通；这样，人们只好停止建塔，分散到世界各地。建塔和发生语言混乱的地方叫“巴别”（与“变乱”音近）。

考古学家在亚述、巴比伦遗址中发现许多古人用来集会的庙塔（ziggurats），高若山丘，分多层建筑，有阶梯可登，巴别塔当与这些庙塔同类，但高大一些。有人推测其原型是高达90米、7层分级的巴比伦古塔。“示拿地”即巴比伦。在巴比伦语中，“巴别”原指“神的大门”，而其发音却与希伯来文“变乱”接近，这使希伯来人很容易把巴比伦视为语言变乱之地。本文作者认为建塔亵犯了上帝，因而遭到“言语彼此不通”的惩罚。客观上看，巴别塔传说以神话思维解释了各民族语言何以不同的原因。

亚伯拉罕事迹述要

（一）亚伯兰迁出哈兰（12:1—9）

本文是希伯来族长传说的开端，记载了第一代族长亚伯兰（后改名亚伯拉罕）奉耶和华之命，从迦勒底（即巴比

伦)的吾珥和哈兰迁往迦南的情况。关于亚伯兰的生年众说不一,早至公元前2200年,迟至公元前1650年。哈兰位于幼发拉底河上游,是两河流域至地中海东岸及古埃及商道上的重要城市,居民奉拜月神。迦南即今巴勒斯坦,“迦南”的原意是“低洼之地”,因当地人最初居住在低洼的滨海平原而得名,地处“肥沃的新月形地带”西南部,东有亚述、巴比伦,南临埃及,北望叙利亚和小亚细亚的赫人帝国,西面是地中海,有约帕、推罗等重要海港,并有海路联系南欧各国,足见在政治、文化、军事、商贸、交通上都居有枢纽地位。

耶和华呼召亚伯兰去迦南,被视为上帝拣选犹太人的最早记载。耶和华对亚伯兰的应许分三方面:①应许他建立大国(12:2),②应许他得享大福、得到尊荣(12:2),③应许世上万族都因他而得到福分(12:3)。亚伯兰携家越过幼发拉底河,进入叙利亚和迦南地区,被当地土著居民称为“希伯来人”(Hebrew,意谓“越河而来的人”),此即“希伯来人”的语源。希伯来人的后裔今称犹太人或以色列人,他们迄今认定巴勒斯坦是上帝赐予他们的土地,便典于此。

(二) 耶和华与亚伯兰立约(15:1—20)

本文进一步确认耶和华与其选民犹太人之间的契约关系:上帝要福佑子民消灾避祸,繁盛荣耀;子民要虔信上帝,严格奉行其旨意。“亚伯兰信耶和华,耶和华就以此为他的义”(15:6);耶和华嘉许亚伯兰,在三个方面对他作出应许:①后裔多如天上的众星(15:5),②“享大寿数,平平安安地归到列祖那里”(15:15),③后裔得到从埃及河直到幼发拉底河之地(15:18)。这片辽阔的疆土大体相

当于大卫、所罗门全盛时期以色列王国的版图。这次立约伴随着献祭仪式，以黑暗、烟火等烘托上帝的可畏，充满浓郁的神秘色彩，表现出希伯来早期传说的特色。

（三）亚伯兰改名亚伯拉罕（17:1—8）

亚伯兰99岁时，耶和华对他说：“我与你立约，要你作多国的父。从此以后，你的名不再叫亚伯兰，而要叫亚伯拉罕，因为我已立你作多国的父”（17:4, 5）。“亚伯兰”意谓“尊贵之父”，“亚伯拉罕”（Abraham）意谓“多国之父”（Ab意谓“父”，raham意谓“众多”），一名之改流露出古希伯来人谋强图盛的强烈的祈愿。

（四）割礼的起源（17:9—27）

按这里的说法，割礼是犹太人与上帝立约的记号，行割礼是上帝对其子民的指令。上帝让世世代代的犹太人都于出生后第八天受割礼，唯独第一个受礼者亚伯拉罕当时已99岁。割礼一般由父母施行，施行时用石刀割损初生男婴的阴茎包皮。据《旧约》记载，历代犹太人都行此礼，如雅各众子以行割礼为由将玷污底拿的哈抹人合城除灭（创34:1—31）。但到使徒传教时期，保罗、巴拿巴、彼得、雅各等都反对强求外邦信徒再受割礼（徒15:1—21），这为基督教从犹太教母体中脱颖而出创造了条件。除犹太人外，古代埃及人、埃塞俄比亚人、阿拉伯人，以及澳大利亚和美洲的一些部族也施行割礼，有的迄于当代。割礼的原始意义众说不一，较合理的说法是，它是青年进入成年的一种仪式，表明受礼者已经可以成婚。现代医学对包茎患者要实行割损包皮、翻转缝合手术，意在使患者能适应婚后的性生活，有人推测割礼的原始含义可能与此有关。当然这时割礼已不在新生男婴出生第八天时举行。

（五）所多玛和蛾摩拉（18:1—19:38）

本文先记述热情好客的亚伯拉罕不知不觉地接待了三位天使（18:1—19），以神人同在的欢乐和随后的人间罪恶相对照；接着写亚伯拉罕为所多玛代求，表明所多玛本是连十个义人也找不到的罪恶之城；随后正面描述所多玛人迷恋男色、侮辱旅客的罪行；最后写耶和华从天上降下硫磺与火，将所多玛和蛾摩拉焚为灰烬，罗得的妻子逃跑时违命回头观看，变成一根盐柱。

在后世，“所多玛和蛾摩拉”成为“罪恶渊藪”的代称，由“所多玛”（Sodom）衍生来的“所多摩”（Sodomy）指代“鸡奸”，或其它以男性为主的不正常性行为。考古学家认定二城的遗址位于今死海南端的浅水之下，其地本为沃土，但在公元前2000年代早期的一次巨灾（可能是地震）中下陷，遂被死海的盐水所淹没。该地迄今可见琉璃、沥青的沉渣。有人还发现城中举行庆典的场所，断言此城早在亚伯拉罕之前已很繁华，但亚伯拉罕之后便变成荒墟。死海南端的水面上时而可见古树残躯，为盐层所包裹，附近盐丘上也有不少盐柱，它们使人联想起当年罗得之妻的命运。

（六）亚伯拉罕和亚比米勒（20:1—18）

本段的基本情节是基拉耳王亚比米勒把亚伯拉罕的妻子撒拉带进宫中，因受到上帝的警告，又把她还给亚伯拉罕。意义表现在三方面：

① 表明耶和华拥有无所不在的权能，不仅支配希伯来人，而且控制其他民族；他迫使亚比米勒交还撒拉，并使基拉耳妇女丧失又恢复生育能力。“亚比米勒”是非利士王的称号，意谓“神是我的父”。

② 展示了亚伯拉罕的精明性格和非凡的口才。为保全

自己的性命，他让撒拉隐瞒妻子身份而只是说妹妹；亚比米勒当面追问时，他又辩解撒拉的确是妹妹。

③客观上暴露了西亚古代地方豪强欺男霸女、作恶多端的暴虐性格。一个美貌女子谎称为丈夫的妹妹，虽难免受辱却能保全丈夫的性命，若不撒谎呢？显然便“既丢贞洁又折夫”。

（七）亚伯拉罕燔祭献子（22:1—19）

上帝要考验亚伯拉罕，让他带上独生子以撒，到摩利亚地去，在那里把他献为燔祭。亚伯拉罕备上驴，带着两个仆人和儿子以撒，连同献燔祭用的柴，来到上帝指示的地方。他筑起坛，摆好柴，捆绑起儿子以撒，放在柴堆上。然后拿起刀，要杀死儿子。这时天使呼叫说：“亚伯拉罕！亚伯拉罕！不可在这孩子身上下手，不可伤害他。现在我知道你是敬畏上帝的了，因为你没有将自己的独生子留下不给上帝。”亚伯拉罕举目观看，发现小树丛中有一只公羊，就把它取来献为燔祭，代替儿子以撒。

这个场面是《圣经》中最使人惊心动魄的一幕。亚伯拉罕对上帝的意旨极端虔诚和恭顺，竟至不惜亲手杀死心爱的独生子，献为燔祭。他因此被尊为犹太信仰的始祖。“亚伯拉罕”之名在《旧约》中出现200多次，在《新约》中出现70多次，可见他不但被犹太人深深敬仰，也被基督徒奉为信心的先驱和楷模。

以撒、雅各事迹述要

（一）以撒娶妻利百加（24:1--67）

本章犹如一幅意味隽永的风俗画，绘出希伯来人的种种古老婚俗：择偶时不能就近选择异族妇女，而宁可到千里之

外寻求本家族的女子；求婚时要向女孩子赠送贵重礼物，还要向女方家长赠送礼物；求婚的成功被认为是幸得神灵恩助；女孩子决定动身去婆家时，家长们不予阻拦；家长要为出嫁的女子祝福，最美好的祝辞是愿她成为千万人之母，后代征服敌人的城邑；待嫁女初次见到未婚夫时，要用面帕蒙上脸，等等。

故事中的老仆人醇厚善良、忠心耿耿，利百加美丽纯真、热情好客，都给人留下美好的印象。亚伯拉罕晚年精心操办以撒的婚事，是因为希伯来人的父亲对子女的终身幸福负有责任。犹太法典规定，父亲除以律法教导子女外，还应为儿子行割礼，为长子付赎银，为儿子娶妻，并教儿子一门手艺。老仆人向亚伯拉罕起誓时把手放在主人的大腿底下（24:9），是表示誓言严肃而郑重，可能还与传宗接代有关。利百加所居的“拿鹤的城”（24:10）位于美索不达米亚，距迦南约800公里，在骑骆驼旅行的时代堪称路途遥远。

（二）以扫、雅各的出生和早年（25:19—34）

以扫和雅各虽是孪生兄弟，却个性迥异。两人自幼煮豆燃其，甚至未出母腹就拳脚相见。及长，以扫诚朴易欺，雅各狡黠机智，他们的个性在“红豆汤和长子权”一事中得到最充分的显示。红豆汤和长子权原本分量悬殊，难以相提并论，文章却偏让雅各用红豆汤交换了以扫的长子权，从而表现出作者选材叙事的卓越技巧。

“以扫”原意为“工作”，又名“以东”，含义为“红色”，与其所求的“红豆汤”暗合。以东作为地名指西珥，“西珥”与“有毛”谐音，又示意为以扫出生时身上有毛。“雅各”原义是“赏赐”或“保护”，但与“抓住”谐音——雅各因出生时抓住以扫的脚跟而得此名；“抓住”又寓“欺

骗”意，示意雅各一再欺骗以扫。从这些语义中，可看出希伯来作家善用谐音双关技巧的高超才能。红豆是巴勒斯坦的一种扁豆类植物，煮熟后呈棕红色。长子权（长子的名分）规定长子是一家之主，可承受比他人加倍的产业（申21:15—17）。后世用“为了一碗红豆汤而出卖长子继承权”比喻“因小失大”、“为眼前利益放弃长远利益”。

（三）以撒为二子祝福（27:1—46）

本章是十分精彩的希伯来民间故事，构思巧妙，一波三折，极富戏剧性。以撒视觉不聪，难辨长幼，致使雅各在骗取父亲的祝福时有机可乘；但以撒听觉尚好，又能从雅各的口音中生出疑团；雅各改不了口音，却能精心改变服饰，从而骗过以撒的健全触觉和嗅觉，使诡计成功，得到父亲对长子的祝福。无论情节、结构还是语言，本篇都显示出希伯来人说故事的杰出才能。其中“以撒祝福雅各”（27:27—29）和“以撒祝福以扫”（27:39,40）是五经中有名的祝福诗。希伯来人善写祝福诗，在他们看来，语词具有神奇的魔力，那些出自非凡之人（如巫师、祭司、先知、垂死者等）的祝福或诅咒，更能带来或福或祸的重大后果。但祝福之语一旦说出就不能收回，也不能重复说给另一个人（27:35,37）。

（四）雅各服侍拉班并娶妻生子（29:15—30:24）

本文生动地描画了古希伯来人婚姻家庭生活的种种风情：表兄妹联姻被视为美满婚姻；男子娶亲可用劳役代替聘礼；女子出嫁时妹妹不得先于姐姐；婚配时需设宴喜庆七天；姐妹同嫁一男完全合乎情理；妻子的责任和价值在于多生儿子；生儿育女的主宰者被认为是上帝。

利亚（意谓“母牛”）和拉结（意谓“母羊”）为多生儿子而争风吃醋，她们生育时的悲喜哀乐一一体现在孩子的

名字上，读来饶有风趣，令人忍俊不禁。文中提到的风茄（30:14—16）又名曼陀罗果，生于巴勒斯坦及地中海沿岸荒野，5月结实，果实呈黄绿色，状如梅子，根茎形似人体下部，故民间迷信食用后可催情，便于怀孕。故事记载了雅各12个儿子的出生，他们的后代即著名的以色列十二支派。自摩西以降，希伯来民族的所有名人都出自其中，如摩西；利未支派；约书亚；以法莲（约瑟之子）支派；扫罗；便雅悯支派；大卫、所罗门及耶稣的养父约瑟；犹大支派。

（五）雅各致富还乡（30:25—31:55）

本文通过雅各凭借心计、法术和体力赢得大群牲畜的故事，勾勒出雅各机敏、诡诈和精明强悍的性格。作为史料，作品表明当时（族长时代后期）希伯来人的氏族制社会已经解体，人与人之间剥削和被剥削关系已经出现。雅各给拉班做工20年，“白日受尽干热，黑夜受尽寒霜，常常不得合眼安睡”（31:40），当属一个身份特殊（兼为主人女婿）的家奴；拉班至终坚持雅各的一切都属于他（31:43），则是典型的家族奴隶主。

关于雅各用剥出条纹的树枝使母羊生出有纹、有点、有斑的小羊一事（30:37—39），表明古希伯来人的如下看法：羊群在什么环境中交配，就会生出什么样的小羊。因拉班已将有斑点的羊带走，雅各只好用此法来影响小羊的毛色。

拉结随丈夫回乡时偷走父家的神像，拉班发现后长途跋涉欲将其追回（31:19，30—35）。何以如此？据考与产权有关。考古学者在美索不达米亚北部的努斯发掘出有关材料，证明女婿若曾为岳父的养子，拥有家中的神像便拥有岳父产业的继承权。神像能藏在骆驼的驮篓中，足见个头不大。此像是家族偶像，证明雅各时期希伯来人中尚流行祭拜

偶像之风。

（六）雅各改名以色列（32:22—32）

雅各返回迦南时在雅博渡口遇到一人，他和雅各摔跤，直到黎明，见自己胜不过雅各，就朝雅各的大腿窝里扭一把，使雅各的大腿关节脱了臼。那人说：“天亮了，让我走吧。”雅各说：“你不祝福我，我就不让你走。”那人问：“你叫什么名字？”回答：“雅各。”那人说：“你不要再叫雅各了，要叫以色列，因为你与神与人较力，都得了胜。”雅各便给那地方起名叫毗努伊勒，意思是说：“我面对面见了上帝，性命仍得保全。”

按这里的记载，“以色列”（意谓“与上帝较力者”）之名系由上帝（即故事中与雅各摔跤者）为雅各所起；以色列人的始祖是希伯来人的第三代族长雅各（第一、二代是亚伯拉罕和以撒）。中国古代开封犹太人因不吃牛羊大腿窝筋而得名“挑筋教”，便典于本文雅各摔跤时大腿窝被扭伤之事。

约瑟事迹述要

（一）约瑟被卖往埃及（37:1—36）

本章是约瑟系列传说的开端。先通过约瑟的两次说梦，写出他年轻时娇生惯养、妄自尊大、目中无人的性格（37:5—11）。随后是哥哥们的报复。但对报复的处理没有简单化：哥哥们起初要杀死约瑟，后来觉得太残忍，又改为卖掉；10位哥哥不是铁板一块，其中流便和犹大有较多的同情心；为了减轻父亲失去爱子的精神刺激，他们伪造出血衣，将骨肉相残伪装成一次意外灾祸……。总之既未掩饰哥哥们的罪过，又表明他们并非彻头彻尾的歹徒。雅各对约瑟溺爱中有责备，误

以为他夭亡后长时间悲哀不已，也有丰富的个性。

约瑟被卖的地方多坍（37:17）在示剑以北约30公里处，被卖的价钱“二十舍客勒银子”（37:28）不足当时一个奴隶的身价。“撕裂衣服”、“腰间围上麻布”（37:29,34）都是极度悲恸的表示。雅各说：“我必悲哀着下阴间”，“阴间”（希伯来文sheol）指死人的归宿，由此可知这时希伯来人尚无“地狱”观念。

（二）他玛欺骗犹大（38:1—30）

本章与约瑟无关，当属一篇插话，记述犹大的儿媳、寡妇他玛如何机智地维护自己在婚姻、家庭方面的正当权益。古希伯来人有“寡妇内嫁”的习俗，规定丈夫死后寡妇应嫁给小叔子，以免家产外流，小叔子有义务娶寡嫂，但所生之子名义上仍归死去的兄长。按照此俗，犹大在长子珥、次子俄南死后，应让三子示拉再娶他玛。但犹大迟迟不办，结果遭到他玛的巧妙报复：乔装妓女，和公公同床并怀了孕。犹大初闻儿媳的“丑事”时要烧死她，真相大白后又承认她比自己“更有义”（38:26），有学者认为，这说明寡妇内嫁时，不仅可以嫁给小叔子，还能嫁给公公。

他玛可能是迦南妇女，她乔装的妓女当为神娼或庙妓，社会地位高于一般妓女，卖淫收入用来供奉迦南人的亚斯他录女神。犹大将自己的印、带子、杖用为抵押品（38:18），“印”即印章，“带子”是将印章悬挂于颈项的连接物，又是装饰物，“杖”是交易时用作抵押品的槌状信物，三者都可用为某人的独特物证。

（三）约瑟拒诱（39:1—23）

本章是约瑟传说中最脍炙人口的片断。不论波提乏的妻子如何“以目送情”、“天天说”、甚至拉住衣裳求告，

约瑟都毫不动心，而以不同凡响的道德意志一再战胜邪恶女人的诱惑，免于陷入奸淫之罪。后世用“波提乏的妻子”喻指“淫荡的女人”，用“波提乏的妻子遇到了约瑟”喻指“引诱遭到拒绝”。

（四）约瑟释梦（40:1—41:57）

约瑟一生五次说梦，都造成自身命运的重大转折。第一、二次是年轻时说自己的梦（37:5—7, 9），因出言不逊招致哥哥们的嫉恨，一夜之间由父母的宠儿变为流落异乡的奴隶；第三、四次是在埃及监牢里为酒政和膳长说梦，因解说兑现被引荐到法老面前，摆脱了犯人的被囚之境；第五次是为埃及法老说梦，说后法老赞叹不已，任命他为宰相，治理埃及全地。

法老给约瑟带上“打印的戒指”，此物象征王权，平时由国王佩戴，上面刻有国王的名字和徽号，用以发号施令。法老赐给约瑟一埃及女子亚西纳为妻（41:45），此名意谓“属纳特的女子”，纳特是埃及女神。亚西纳的家乡安城即赫利阿波利城（Heliopolis，意思是“太阳之城”），在今开罗东北15公里处，居民崇拜太阳神。

（五）约瑟和买粮的众兄弟（42:1—45:28）

约瑟在埃及当宰相后，于七个丰年到来时广积粮食，使举国上下粮盈仓满。随后荒年来临，天下各地灾情深重，人们从四面八方前来买粮，约瑟的哥哥们也在其中。约瑟认出了他们，不露声色地对他们进行一系列考验，确信他们已幡然悔悟，毋须再施惩罚。当小弟弟便雅悯遭遇沦为奴隶的危险时，为使老父亲雅各不再经受丧失幼子的打击，犹大挺身而出，毅然要承受小弟弟的厄运。这使约瑟尽释前嫌，再也无法控制自己，禁不住和兄弟们拥抱在一起，放声大哭，连

连亲吻。这个场面生动地表现了阔别多年后的兄弟重逢，淋漓尽致地抒写出人类心灵深处的天伦之爱，读之令人荡气回肠，过目难忘。约瑟在故事中多次落泪而哭（42:24；43:30；45:2, 14, 15；46:29），真情贯注，极其感人。

雅各吩咐儿子们第二次去埃及时带上没药、榧子等礼物（43:11），“没药”（myrrh）为樟树或岩蔷薇软树（labdanum）分泌的胶汁，盛产于阿拉伯南部，有浓郁香气；“榧子”（pistachio）产于小亚细亚一带，大小似榛子，呈三角形，外壳红，果仁青绿色，可生食或烤食，俗称“开心果”。约瑟将父亲雅各接至“歌珊地”（45:10），此处位于埃及尼罗河三角洲东边，是一块肥沃富庶的土地。

三、《出埃及记》

书名和作者

本卷书的希伯来名称是“他们的名字”（Weēlleh shemōth），系全卷首句的第一词（在中译本中稍稍靠后：

“以色列的众子带家眷和雅各一同来到埃及，他们的名字记在下面：……”）。有时也简称“名字”（shemōth）。《七十子希腊文译本》名为exodos，意谓“出走”、“离开”，指书中记载的以色列人离开埃及之事。《拉丁文通俗译本》和英译本由此得名Exodus。中文本意译为《出埃及记》。按传统观点，本书的作者是摩西。另有若干否认摩西著作权的说法，参见本章第一节“五经作者问题研究”。

大 纲

《出埃及记》共四十章，可粗略分成三部分：①法老的

迫害、摩西的诞生和成长、以色列人出埃及，②摩西在西乃山传律法，③摩西颁布各种礼仪规定。

纲要如下：

出埃及的原因和经过	以色列人在埃及的苦难	1:1—22
	摩西的诞生	2:1—10
	摩西的早年	2:11—25
	摩西领命回埃及	3:1—4:31
	摩西、亚伦与法老斗争	5:1—7:13
	十灾击打埃及	7:14—11:10
	逾越节的起源	12:1—36
	以色列人出埃及	12:37—13:22
以色列人在西乃山	以色列人过红海	14:1—15:21
	从红海到西乃山	15:22—18:27
	西乃山立约	19:1—25
	颁布十诫	20:1—21
	颁布约书	20:22—23:33
	摩西再登西乃山	24:1—18

续表

各种礼仪条文	有关约柜、陈设饼桌、会幕等的条例	25:1—31:18
	百姓拜金犊，与耶和华重立约书	32:1—34:35
	礼仪条例的实施	35:1—40:38

主 旨

《出埃及记》向读者讲述了三件事：①以色列人在埃及陷入深重的苦难，耶和华眷顾他们，兴起摩西拯救他们，指使摩西降下十大天灾严惩法老，并奇渡红海，甩掉法老追兵，又在旷野中行施各种神迹，使百姓们饮食无缺。②耶和华在西乃山与子民立约，藉摩西传授十诫及其它关于道德、礼仪的律例，为以色列人制定出立国之本和言论、行为的根本规则。③摩西在西乃旷野为耶和华建造会幕，从此上帝藉会幕住在以色列人中间，引领他们在神人交融的境界中圣洁地生活。

从历史学角度分析，本书的主要价值是：①正面描述了出埃及事件的始末，为后人提供了研究摩西时代以色列统一民族的形成、犹太教发展和演变的珍贵资料，其中包括“十诫”等经典性文献；②全书体现了反奴役、反压迫、顽强抗争、决战决胜的民主观念和斗争精神，是后世弱小民族反抗强权的思想武器。

出埃及的起因和摩西的早年

（一）以色列人在埃及遭受虐待（1:1—22）

雅各家族迁入埃及后，数百年过去了，以色列人人丁兴

旺，极其强盛。“有不认识约瑟的新王起来，治理埃及”（1:8），他虐待以色列人，让他们为法老在比东和兰塞建造两座积货城，逼迫他们做各种苦工，并下令把他们的新生男婴全都杀死。

学术界一般认为这位“新王”是兰塞二世（Rameses II，公元前1290—前1224），其首都靠近歌珊，《创世记》曾称歌珊为“兰塞境内的地”（创47:11）。也有人主张是亚摩斯（Ah-mose，公元前1580—前1558），认为约瑟任宰相时埃及正处于闪族部落喜克索斯人（Hyksos）的统治之下（公元前1786—前1580），喜克索斯人来自东北方，历史上与埃及文化没有联系，因而有可能对同为闪族的以色列移民在社会和宗教方面的自治生活采取宽容态度。但公元前1580年喜克索斯人被推翻，埃及本土人重掌政权，建立第18王朝，当政的新王即亚摩斯。他“不认识约瑟”，实际是说他不是当年提拔约瑟的法老。“积货城”用以屯积粮草军备，防御外族入侵；“比东”和“兰塞”位于尼罗河流域，确切位置不详。

（二）摩西的诞生（2:1—10）

一对利未族夫妇生下一个男婴，隐藏了三个月，后来无法再藏，就“取一个蒲草箱，抹上石漆和石油”，将孩子放进去，置于河边的芦荻丛中。法老的女儿到河边沐浴，发现蒲草箱中的孩子，收下他作养子，并给他起名“摩西”。

这段故事采用了民间文学记述英雄出世的常用手法：英雄一降生就面临险境，随后只因出现某种奇迹，他们才大难不死，逢凶化吉。中国、印度、希腊都有类似的描写。《马太福音》对耶稣降生的记载也有类似之处：耶稣降生时恰逢大希律下令屠杀伯利恒四境两岁以内的男孩，只因天使提

闻，他才被约瑟和马利亚带往埃及，得以避难免灾（太2:13—15）。

“蒲草”（papyrus）盛产于尼罗河下游两岸，高达数公尺，茎可制篮、绳、草鞋及蓑衣等，去外皮后可造纸（英文paper〔纸〕即由papyrus衍生而来）。涂抹蒲草箱的“石漆和石油”相当于今天的沥青和柏油，用以防止河水渗入。“摩西”的希伯来文作mōshēh，意思是“水里拉上来的”；埃及文是mose，意谓“儿子”，乃王公贵族常用人名，如法老吐特摩斯（Tuth-mose，“吐特神的儿子”）、亚蒙摩斯（Amen-mose）、亚摩斯（Ah-mose）等。

（三）摩西的早年（2:11—25）

摩西长大后，一天见一个埃及人欺侮希伯来人，就愤而把那埃及人打死。法老听说后要杀他，他连忙逃走，来到米甸居住。米甸祭司流珥收留了他，将女儿西坡拉嫁给他为妻。他和西坡拉生了一个儿子，起名革舜。

据推算，摩西逃往米甸时年已40岁。这时他完全了解自己的真实身世，具有强烈的民族归属感，耻于再和埃及人为伍，而对苦难中的同胞抱以不尽的同情。他一怒之下把欺侮同胞的埃及人打死，便是突出的例子。

“米甸”通常指今巴勒斯坦南部阿卡巴湾以东的沙漠地带，当地人以游牧为生。摩西的岳父流珥又名叶忒罗（3:1，18:1），“叶忒罗”或为称号，意思是“大人”。“西坡拉”是名词“鸟”的阴性字，“革舜”意谓“客旅”，示意乃摩西旅居异乡时生下的儿子。

（四）摩西领命回埃及（3:1—4:31）

一日摩西在何烈山牧羊，耶和华的使者从荆棘的火焰中向他显现，摩西看到荆棘被火烧着，却没有烧毁。耶和华吩

吩咐他把脚上的鞋脱下来，说他所站之地是圣地，又说上帝要救希伯来人脱离埃及人的手，到那美好宽阔的“流奶与蜜之地”。摩西问他的名字，他说“我是自有永有的”，还说“耶和华是我的名”。为使摩西拥有感召百姓的权能，耶和华教他如何行施神迹，并让能言善辩的亚伦当他的代言人。

这个片断是全书最重要的章节之一。“何烈山”即前面提到的“西乃山”。“荆棘经火而不燃”被视为上帝显现时的神奇异象；也有人说当时荆棘并未着火，只是荆棘树的叶子红似火，或树叶因反射阳光而如火般燃烧。“把脚上的鞋脱下来”表示尊敬，鞋子染满污垢尘埃，不脱将褻渎至圣之地。“流奶与蜜之地”指迦南，对逐水草而居的游牧民族和在埃及为奴者来说，迦南堪称肥沃富庶的绿洲与乐园。至后世，此语转喻“水草肥美、自由幸福的乐土”。

上帝自称“我是自有永有的”，本义为“我是”。因“是”（be）含“存在”义，故此语指上帝的无始无终性质，译为“自有永有”非常合适。“耶和华”之名译自Jehovah，现代学者公认此语系一误译。在希伯来原著中神名只是四个辅音符号“JHWH”（或YHWH），正确读音应是Jahweh或Yahweh，可译作“亚卫”、“耶威”、“雅巍”等。犹太人因“不可妄称上帝的名字”（出20:7），遇到JHWH时不读Jahweh，而改读Adonai（“阿东乃”），意思是the Lord，即“主”。六七世纪时犹太教玛琐拉学者（Massorettes）创造出希伯来文元音符号，为表明上帝之名读Adonai，乃将其三个元音符号e、o、a标注于JHWH之下。后人误将JHWH和e、o、a拼为一体，结果出现“Jehovah”之名，中文译者据此又误将“Jehovah”译为

“耶和华”。①

出埃及的经过

（一）十灾击打埃及（7:14—11:10）

摩西回埃及后要求法老准许以色列人到旷野去祭祀耶和华，法老拒不应允。摩西在耶和华的授意下向埃及连降十大灾难：以杖击打河水，使水变成血，不能饮用；让河里生出无数青蛙，布满埃及各地；以杖击打尘土，使尘土变成虱子，爬到人畜身上；让大群苍蝇飞进法老的宫殿和平民的房屋；让牲畜染上瘟疫，大批倒毙；让所有人身上长满脓疮；让冰雹从天而降，击毁各处的庄稼、蔬菜和树木；让蝗虫遮盖天地，把一切青绿之物尽都吃去；又让全埃及乌黑三天，人只能在黑暗中摸索；最后，将埃及的长子和头生牲畜全数击杀。埃及连遭大难，哀号声响彻全国，法老只好允许摩西把以色列人领出去。

关于十大天灾，学者们指出，除最后一灾外大都是古埃及常见的自然现象。春汛时节，尼罗河水从伊索比亚群山中裹挟褐红色泥沙汹涌而下，此即“血灾”；古埃及青蛙极普遍，尼罗河水泛滥后数量尤多，常常造成“蛙灾”；因河塘纵横，蚊蝇及其它害虫极易滋生，人畜患病后又难以医治，“虱灾”、“蝇灾”、“畜疫之灾”、“疮灾”屡见不鲜；“雹灾”在埃及不常出现，但偶尔也有发生，其时多伴有雷鸣、闪电和暴雨，对农作物和人畜造成极大危害，新年一二月大麦吐穗麻开花时（9:31），正值降雹的季节。“蝗灾”非常普遍（《圣经》提到蝗虫逾60次），三四月间东风将大

① 参见许鼎新：《旧约原文词义研究（一）》，《金陵神学志》复刊号，第54页。

群尚处在发育期的蝗虫幼虫吹进阿拉伯和西乃沙漠，它们长成后风暴一般飞入埃及，对农作物进行扫荡式吞噬。“黑暗之灾”多认为由西洛克龙卷风造成，狂风将大量沙粒卷起来，刮往埃及，致使太阳被黄沙的帷幔遮住，天地间一片黑暗。第十灾集中表达了以色列民间作者对埃及人的极端仇恨，从历史学的角度看，除灭埃及人的长子和头生牲畜，更多属于神话故事而非真实事件。

（二）逾越节的起源（12:1—36）

耶和华决意降下第十灾，击杀埃及人的所有长子和头生牲畜。行动前他吩咐以色列各家宰杀牛羊，把血涂在左右门框和门楣上，以便他看到后逾越而过，而不杀该家的长子。以色列人遵嘱而行。耶和华严惩了法老，终于使子民出走埃及。为纪念此事，犹太人于每年亚笔月（在公历3、4月间）满月时守逾越节，节间家长向全家讲述摩西带领族人出埃及的往事。

有学者考证，此节最初是西亚上古牧民的节日，春分时节牧民们将幼畜献给天神，是为了祈求福泽，确保牛羊肥壮多产；在门框和门楣上涂抹畜血，是为了驱邪禳灾。节间的活动也显示出牧民节日的特征，如将祭牲直接放在火上烤而不用炊具，不以水煮；要吃未经发酵的无酵饼（这迄今还是西亚牧民的常用食物）；吃肉时要“腰间束带，脚上穿鞋，手里拿杖”（12:11），意味着很快就要外出放牧远行，等等。因此逾越节的来源可上溯到遥远的游牧时代，只是后来希伯来人赋予其特殊的宗教寓意，才使它和耶和华上帝拯救以色列人出埃及的重大事件联系起来。

（三）出埃及（12:37—13:22）

“以色列人从兰塞起行，往疏割去，除了妇女和孩子，

步行的男人约有60万”（12:37）。“以色列人在埃及共430年，正满了430年的那天，耶和华的军队都从埃及地出来了”（12:40, 41），

兰塞可能是今天的圣埃哈甲（San el Hajar），疏割可能是今天的帖尔马什古达（Tell el Maskhuta）。出埃及时以色列仅男丁就60万，若连同妇女和孩子当达二三百多万。许多学者认为这是不可能的，西乃半岛的绿洲难以养活这么多人。研究表明，“60万”的原文是“600个埃列夫”，“埃列夫”（'elep）既指“千”，又指“家庭”，故此语应理解为“600个家庭”，而非“600个千（60万）”。以色列人的家庭人口众多，按每家10个男人计算，应是6000男人，再加上妇女和儿童，一共两万多人，这个数字较为合理。关于出埃及的时间，一般主张为兰塞二世统治时，即公元前1290年以后。

关于出埃及的意义，正如阿巴·埃班所说，它热情地讴歌了民族和社会的解放，“挑战性地宣布了人类的权利”。在后世，“不论是摆脱外国的压迫，还是从贫困和屈辱中解放出来，人们总是用以色列人迁出埃及的壮丽场景象征一种可能的变化，即‘奴役将转化为自由，黑暗将转变为光明’。所以，以色列历史上这一决定性篇章——出埃及——逐渐成了推动社会前进的神话。在一切可能的国家里的某些历史时期，它可以激发革命的激情，甚至能点燃革命的火种。”^①

（四）过红海（14:1—15:21）

以色列人出埃及后，浩浩荡荡向东方行进。法老十分恼

^① 阿巴·埃班，《犹太史》，阎瑞松译，中国社会科学出版社，1986年版，第15页。

怒，率领600辆战车紧紧追赶。来到红海岸边，摩西遵耶和华的旨意向海伸杖，耶和华便用大东风使海水一夜退去，海底出现一条干道，以色列人顺利到达对岸。法老的兵马沿干道追来，摩西再次伸杖，海水复原，将追赶的车辆和兵马淹没在水中。摆脱追兵后，摩西作歌颂赞耶和华，摩西的姐姐米利暗也带领妇女们歌舞唱和。“过红海”是以色列人彻底甩掉埃及追兵，最终实现出埃及大业的标志。但过红海的具体位置难以确定。希伯来文字“红海”一词记作yām suph，直译为“芦苇海”（sea of reeds）。《旧约》时代“芦苇海”的用法相当宽泛，可指阿卡巴湾（王上9:26），也可指苏伊士湾（民33:10）。学术界对《出埃及记》所指的“芦苇海”有以下推测：

① 在今天苏伊士港附近的苏伊士湾口。这里的潮汐受北风和东风影响很大，若古时水位比现在高，湾口应深入内陆，接近苦湖（Bitter Lakes），以色列人可能在此处过海。但考古学家断言苏伊士湾和阿卡巴湾的水位三千多年来变化不大，且此处离以色列人居住的歌珊地太遥远，因而可能性不大。

② 在苏伊士地区中部的田撒湖（Lake Timsah）附近，靠近今天的伊斯玛里亚城（Ismailiya）。这里距歌珊和疏割都较近，地理位置合宜。但经文记载以色列人在以倘安营之后（13:20），曾转回到比哈希录和巴利洗分，在密夺和海的中间安营（14:2）。以倘在旷野边界，位置虽未确定，却很可能是埃及人的驻防点。以色列人未能顺利通过，才向北或向南转弯。田撒湖的说法与这些情况不甚吻合。

③ 在西乃半岛北岸与地中海只有一道狭长沙堆之隔的瑟邦尼斯湖（Lake Sirbonis），即今天的巴达威尔湖（Lake

Bardawil)，这湖的周围长满了芦苇。此说主张以色列人本是在狭长的沙堆上走过，逃避埃及人，埃及追兵赶来时恰逢强烈的东风骤起，风卷海浪，冲破沙堤，把他们冲进海里。这种说法与经文记载差距较大，难以被多数人接受。

④ 在今天曼撒拉湖（Lake Menzaleh）的南部，或即此湖。古时此湖水域较宽阔，需“跨海”而过。有埃及文蒲草古卷载“芦苇海”在巴力洗分附近，位于兰塞城东方30公里处，此“芦苇海”可能就是曼撒拉湖。《圣经》说以色列人在巴力洗分安营，当夜过海（14:2），位置较适宜。关于“大东风使海水一夜退去”（14:21），学者们考证，来自阿拉伯沙漠的东风既烈又热，足以把湖汊或海湾中的水吹向一边，再吹干河床；而风一消失或改变方向，海水仍会恢复原样。

“红海胜利歌”（15:1—18）注为以色列人过红海后由摩西颂赞耶和华而唱，先叙述埃及军队的倾覆（15:1—11），然后预祝以色列人胜利进入应许之地（15:12—17），最后是颂扬上帝的结语（15:18），全篇技巧熟练，堪称希伯来古诗中的精品。随后的“米利暗之歌”（15:21）是“红海胜利歌”的节选，歌前有引文，绘出一个击鼓奏乐、载歌载舞、有唱有和的诵诗场面，展现了希伯来人诵诗的具体情景。

以色列人在西乃山

（一）从红海到西乃山（15:22—18:27）

这个段落着重记载了摩西行施的几件神迹：在玛拉使苦水变甜，在汛旷野降下“天粮”吗哪和鹌鹑，在利非订击打磐石出水等。

关于摩西往水中扔树枝后水便变甜（15:24），研究者们发现，玛拉城的郊区迄今还有一眼苦泉，水中因含有硫酸钙而味苦，但若加入草酸，就能分解硫酸钙，使它失去苦味。当地人常用一种名为艾力桦的树枝处理苦水，因为这种树枝的汁液中含有许多草酸。

“吗哪”之谜也有人做了揭示。1927年耶路撒冷希伯来大学的动物学家鲍登海麦在西乃半岛发现一种怪柳树，每当春夏之交枝头就出现“如白霜的小圆物”（16:14），阿拉伯人一早出去采集，煮压后可当作蜜糖吃。它们是由寄生在树上的一种甲虫吮吸树汁后的分泌物，味甜而色白，有的略呈棕黄色。一人一天能搜集一公斤半，足够当日食用。据说时至当代，巴格达街头的小贩还叫卖一种称为“玛瑟”的怪柳糖浆。

有关鹤鹑的情节（16:13）也不难作出合于自然的解释。秋冬时节，大群鹤鹑从北方飞到非洲和阿拉伯避寒，春天又从非洲内地和阿拉伯飞往北方，因长途飞行，它们十分疲惫，在旷野中歇息时极易捕捉，当地居民空手即可抓获。

至于摩西用杖击打磐石而出水（17:6），对阿拉伯牧民来说并不稀奇，因为他们知道，不论天多么干旱，在山脚的沙子和石灰结成的薄壳下都积存有水，只消把薄壳敲碎，就能得到饮用的水。

（二）西乃山立约（19:1—25）

从埃及出走三个月后，以色列人来到西乃的旷野，在山下安营。耶和华告诉摩西，让百姓洗衣自洁，说他要西乃山上降临。第三天早晨，西乃山全山冒烟，雷鸣电闪交作，角声入云，遍山震动，山的烟气上腾，如同烧窑一般，耶和华降临在山顶上，又召摩西上了山。

学术界对西乃山有种种考证。西乃 (Sinai) 之名可能源自古时闪族人祭拜的月神辛 (Sin)，相传为其居处。按传统观点，它位于今西乃半岛南端，山峦起伏，人迹罕到；峡谷交错，地势险要；奇峰峭立，傲视着西面的苏伊士湾和东面的阿卡巴湾。因认定这里是圣山，早在公元4世纪，教会就开始在山间修建修道院。山中有三座高峰，都被视为摩西与耶和华会面的地方，一是海拔2244米的摩西山 (Jebel Musa)，山名系后人所起；二是海拔2260米的加大利纳山 (Jebel Katarina)，在群山中高度居首；三是撒堡山 (Jebel Serbal)，位于加大利纳山西北约30多公里处。一些史家指出，在摩西时代，西乃半岛的南端属埃及，是挖铜采玉的矿场，因而很难设想以色列人摆脱埃及的追兵旨，会重新投入埃及的势力范围，并居留大约一年时间。

近现代研究者大多主张西乃位于阿拉伯半岛西北部、阿卡巴湾的东南方。这里是地震多发地带，火山潜伏，随时可能爆发，与经文所记耶和华降临时的雷鸣、电闪和地震现象相吻合。

另有一说，谓西乃山位于巴勒斯坦南部的加低斯巴尼亚，理由亦有若干。但因《申命记》称从西乃山到加低斯巴尼亚“有十一天的路程” (申1:2)，此说已被多数学者所拒绝。

(三) 颁布十诫 (20:1—21)

“十诫” (Decalogue) 的中心内容是：①独尊耶和华为上帝，不可有别的神；②不可拜偶像；③不可妄称上帝的名字；④要守安息日为圣日；⑤要孝敬父母；⑥不可杀人；⑦不可奸淫；⑧不可偷盗；⑨不可作假证陷害人；⑩不可贪图别人的妻子和财物。其中前四诫是宗教诫律，后六诫是民

事诫律，耶稣曾精辟地概括为“爱上帝”和“爱人如己”两条（太22:37—40）。

“十诫”是犹太教和基督教共同遵守的最基本的行为准则。两种宗教对它的理解和执行只在某些细微处有所不同，如犹太教将安息日视为上帝六日创世后的休息日，规定这日不得工作，要专心侍奉耶和华；而基督教则以每周的第一日为“主日”，信徒在这天敬拜神，意在记念耶稣基督的复活与救赎。13世纪之后，“十诫”被基督教编入各种教义问答手册中。

（四）颁布约书（20:22—23:33）

这个段落即摩西念给百姓听的“约书”（24:7），分为以下层次：①引言（20:22）；②敬拜上帝的规定（20:23—26）；③各种律例、法则、戒规（21:1—23:19）；④应许与训诫（23:20—33）。其中主要内容是对“十诫”第六、八、九诫的具体阐述和引申：“不可杀人”（21:12—36）、“不可偷盗”（22:1—27）、“不可作假证陷害人”（23:1—8）。此外还有对守安息年、安息日、除酵节、收割节和收藏节的规定（23:10—19）。

各种礼仪条文

《出埃及记》第25至40章收有一系列礼仪条文，内容详尽繁琐，表现出祭司时代的宗教特点。第25章写建造会幕的材料、制作约柜、陈设饼桌和灯台的方法。第26章写会幕本身的建造和设计，涉及幕幔、山羊毛罩棚、可以移动的竖板，以及隔开圣所与至圣所的幔子的具体规格。第27章讲述筑造祭坛、院子的方法和燃灯的条例。第28章详述祭司所穿戴圣衣和胸牌的制造。第29章记述封立亚伦及其子孙为祭司

的程序。第30章讲香坛的造法、会幕的捐款，以及铜盆、圣膏、圣香的使用。第31章载耶和华指派比撒列和亚何利亚伯为建造会幕的技工，并再次吩咐以色列人严守安息日。

第32至34章是一篇插话，写亚伦指使百姓拜金犊；摩西见状后怒摔法版，严惩叛逆者；耶和华与百姓再次立约，立约的内容被称为“礼仪的十诫”（34:10—28）。

第35至40章记述摩西和以色列人怎样履行见于第25至31章的有关建造约柜、会幕等的规定，大多是逐字逐句的复述，不过把动词未完成式改成完成式，如将“你要用山羊毛织十一幅幔子，作为帐幕以上的罩棚”（26:7）改成“他用山羊毛织十一幅幔子，作为帐幕以上的罩棚”（36:14）；只在局部有所删节或增补，增补多见于第35、36两章。

全书以会幕建成，耶和华的荣光充满其中结束（40:38）。

兹将这部分的要点叙述如下：

（一）礼仪十诫（Ritual Decalogue）

“礼仪的十诫”见于第34章10至28节，内容是：①不可敬拜别的神；②不可为自己铸造神像；③要守除酵节，吃无酵饼七天；④要将头生的牲畜献给神；⑤要守安息日；⑥要守七七节和收藏节；⑦以色列男子要一年三次朝见上帝；⑧不可将祭物的血和有酵的饼一同献上；⑨要献初熟的物品；⑩不可用山羊羔之母的奶煮山羊羔。

这十条与“十诫”虽只有三条相同（“不可敬拜别的神”、“不可为自己铸造神像”、“要守安息日”），最初无疑也具备类似“十诫”的权威性，因其后紧接着如下说明：“耶和华将这约的话，就是十条诫，写在两块版上”

（35:28）。它之所以称为“礼仪的”十诫，是因为所列的条款绝大部分关系到宗教礼仪（只有末条例外），而不像

“十诫”大半涉及人伦道德。

(二) 会幕(the tent of meeting,或tabernacle)

会幕又称“圣所”、“帐幕”，是以色列人徙居旷野时代敬拜上帝的中心场所，相当于后世圣殿的前身。它被视为耶和华的居所和上帝与以色列人同在的象征，被奉为上帝与众民相会之处，以及上帝向世人宣告其旨意之处。摩西多次在这里聆听耶和华的教导，接受他对以色列的命令和训诫。

为适应旷野的流徙生活，它的设计别具匠心，拆卸、安装、迁移都很方便。概观之，会幕呈长方体，长约13.5公尺，宽约4.5公尺，高亦4.5公尺；骨架用48块皂荚木幕板造成，每块底部都垫有银座，幕板之间用环和钉相互连结。幕板外部罩有11幅羊毛线织成的罩棚，每幅之间用铜扣相连；外面再加上两层用公羊皮和海狗皮做的顶盖，但幕顶是平台或起脊不得而知。会幕内部挂有10块绣花幕幔，遮住两侧和后部，并将圣所与至圣所隔开。圣所中有灯台、陈设饼桌和香坛，至圣所中放有约柜。至圣所严禁会众入内，只有大祭司每年可在赎罪日进去，履行为众人赎罪的仪式。会幕外部有露天庭院，庭院亦呈长方形，长约45公尺，宽约22.5公尺，院墙用木柱和帷幔造成，柱高2.25公尺。庭院中放置铜祭坛和洗濯盆等。会幕和庭院的门都面向太阳升起的东方，院门的幕帘宽约9公尺。

学者们发现，这番记述含有不少理想成分，因会幕与耶路撒冷圣殿的构造几乎完全一样，只是面积较小，只相当于后者的一半而已。但它也非完全虚构，因为它和迄今可见的阿拉伯牧民的宗教帐幕十分相似。

(三) 约柜(Ark)

约柜是犹太教的至圣之物。为一装饰精美的皂荚木方

柜，长约122公分，宽约76公分，高亦76公分，内外包有纯金，四周镶有金花边。四角上铸有四个金环，每边两个，供插入皂莢木杠抬柜时使用。约柜上部盖有施恩座（又称蔽罪座），长、宽和约柜相等，用纯金制成。施恩座上设有两个基路伯天使像，面对着面，翅膀皆向对方伸展。约柜中藏有刻着十诫的两块法版。

以色列人从西乃山起行后造出此柜，随军携带，安营时置于会幕的至圣所中；大祭司于赎罪日进入圣至所，在为民赎罪的仪式上将公牛和公山羊的血弹在约柜的施恩座上（利16:14, 15）。征服迦南时以色列民抬着它奇渡约旦河（书3:17），攻陷耶利哥城（书6:6—14），之后安放在示罗的圣所里，由祭司看守（撒上3:3; 4:4）。以色列人与非利士人交战时，约柜一度落入敌手，被当成战利品放进大衮庙，但大衮庙却因此祸患丛生（撒上5:1—12）。数月后约柜复归，置放在基列耶琳（撒上7:1）。大卫称王后先将其运往俄别以东家，又迁至耶路撒冷，使它成为以色列十二支派团结统一的象征（王上3:15）。所罗门建成圣殿后，终将约柜安放在殿内的至圣所中（王上8:1—13）。按照晚期的记载，约柜被亡国前后的大先知耶利米存放在山洞中，洞口被堵塞，因此而失去踪迹，直到以色列人再度复兴时才会重新出现（马下2:4—8）。拔摩岛上的约翰则说，约柜乃安放在天上的圣殿中（启11:19）。

关于约柜的起源，有人认为是中东游牧民族经常携带的木制小祭坛，也有人说是埃及人祭拜太阳神“拉”（Ra）时的礼仪性木船。但不论其前身如何，以色列人都赋予约柜以独特而全新的神学意义。它是上帝与子民立约的象征；耶和華从世上万族中唯独拣选了以色列人，为他们制定律法，

而律法的结晶便是保存在约柜中的“十诫”。以色列人抬约柜出征，意味着自己正在上帝的护佑和指挥下与敌人作战。按《旧约》的说法，耶和华最初以摩西为自己的代言人（出7:1, 2），在云柱和火柱中出现（出13:21），在云彩和会幕中显现（出40:34—38）；而进入迦南之后，便代之以在安放约柜的圣所中显现（撒上3:3, 4）。它后来被隆重地置放在耶路撒冷圣殿中，而圣殿正是会幕及圣所的传承或替身。

四、《利未记》

书名和作者

本卷书的希伯来名称是“呼叫”（Wayyigrō），系全书首句（“耶和华从会幕中呼叫摩西”）的第一词。《七十子希腊文译本》取名Leucitikon，意思是“利未人之书”。《拉丁文通俗译本》及各种英文本皆译作Leviticus，含义相同。中文本意译为《利未记》。按照犹太教及基督教传统，本书的作者是摩西。另有若干否认摩西著作权的说法，参见本章第一节“五经作者问题研究”。

大 纲

《利未记》共二十七章，可分成五大段，主要记载犹太教的各种礼仪规定，间或插叙利未支派亚伦家族接受圣职的经过。纲要如下：

献祭的条例	燔祭	1:1—17
	素祭	2:1—16

续表

献祭的条例	平安祭	3:1—17
	赎罪祭	4:1—6:13
	赎愆祭	6:14—6:7
	祭司献祭的职责	6:8—7:38
亚伦就职	亚伦和儿子的就职礼	8:1—36
	亚伦献祭	9:1—24
	拿答和亚比户犯罪	10:1—20
洁净的条例	洁净的食物	11:1—47
	洁净的身体	12:1—15:33
	赎罪口	16:1—24
圣洁法典	宰牲与禁食血的规定	17:1—16
	伦常关系的圣洁	18:1—20:27
	祭司的圣洁	21:1—22:33
	七大节期	23:1—44
	安息年、禧年和其它规定	24:1—26:46
	许愿的条例	28:1—34

利未和利未人

利未是雅各由利亚所生的第三个儿子，名字意谓“联合”，因利亚生此子后说：“我给丈夫生了三个儿子，他必与我联合”（创29:34）。《圣经》所载利未的事迹只有一件：他的胞妹底拿被哈抹的儿子示剑玷辱后，他和西缅趁示剑及其全城男子正因受割礼而疼痛难忍时，持刀进城杀死所有男子，为妹妹雪了耻（创34:25—31）。雅各对此事极为不满，直至弥留之际还耿耿于怀（创49:5—7）。利未137岁时去世，生有三子：革顺、哥辖、米拉利（出6:16）。

从雅各的遗言及摩西的祝福（申33:8—11）来看，利未支派与其他平民支派本无重大区别。它被擢升为祭司支派的原因似有以下三点：①以色列人的领袖摩西出身于利未支派（出2:1, 2）。②摩西的哥哥亚伦是耶和华首选的大祭司（出29:1—9；利8:6—9；民17:1—9）。③以色列百姓在西乃山下敬拜金牛犊时，利未人未加入，并协助摩西杀死3000名叛逆者，当时摩西勉励他们说：“今天你们要自洁，归耶和华为圣，……使耶和华赐福与你们”（出32:26—29）。可能从这事以后，利未人便被选为以色列的“长子”，归于耶和华为圣（民3:41, 44）；当时共选出30至50岁的男子8580人在会幕中任职（民4:47, 48）。

利未人的地位并不平等，有非祭司利未人、祭司利未人 and 大祭司之别。只有亚伦家族的后代有权担任祭司，其中的长子担任大祭司（申17:9, 18；24:8；27:9；书3:3等），而其他人则是普通利未人，职务是扶助或服侍祭司，在举行祭礼时分担各种杂役（民3:6—8）。以色列人在旷野扎营时，普通利未人分居在帐幕的西、南、北三面（民3:23, 29, 35），

而摩西、亚伦及其祭司家族则在东面的帐幕入口处（民3:38）。迁营行军时，普通利未人负有拆卸并搬运帐幕的责任（民3:26, 31, 36, 37）。

利未人从25岁开始任职（民8:24），先做些较轻的工作，从30岁起正式为圣所服务（民4:3, 23, 30, 35, 39, 43, 47），50岁退休，但仍可自愿在会幕中服侍祭司（民8:25, 26）。他们的生活费用得自以色列百姓的什一奉献（民18:24），但普通利未人又应将自己所得的十分之一献给祭司（民18:26—28）。原于此，律法书规定“利未人不可有产业”（民18:24）。约书亚划分迦南地时，各支派都分到了地业，唯独利未支派例外。他们在各支派地业中分得48座城镇，称为利未城或祭司城（民35:7；书21:41），其中包括6座逃城，革顺、哥辖、米拉利三大家族各分两座。当时的城不仅指可供居住的城区，还包括四周用以畜牧的郊区，方圆约三四平方公里（民35:2—5）。

希伯来统一王国建立之前，以色列各支派皆在本地区举行宗教礼仪，利未人也相应在各处分头任职。耶路撒冷圣殿落成后，因崇拜活动逐渐集中于此，祭司和利未人也渐渐移居耶路撒冷或其附近，这时，所谓“利未城”或“祭司城”便成为历史的旧事。

据《列王纪》记载，利未人曾在耶路撒冷圣殿大显身手。大卫将年满30岁的利未人分成四个班次，担任不同的职务，其中第一班24000人，主管圣殿的宝器，收藏供物，洗涤用于燔祭的牲畜，将牺牲的血递给祭司，负责烤祭饼，有时还帮人宰杀逾越节的羔羊。第二班6000人，任职长官和审判官。第三班4000人，负责守护圣殿。第四班亦4000人，主管奏乐和唱诗。

公元前586年耶路撒冷陷落后，以色列人的独立国家被

祭司秉政的希伯来宗教联合体所取代，利未人的地位较前更显提高。多数学者同意，五经成书前的最后编订者便是以利未人为主体的祭司阶层，其中《利未记》尤其出自他们的手笔。作为祭司阶层的文化产物，本卷书关注的重心是以色列人的各种宗教礼仪和戒律，内容涉及献祭条例、祭司职责、洁净法规和圣洁法典等，在五经资料来源中是P典的主要代表。

献祭的条例

献祭是信徒取悦神灵的重要形式，在多数宗教中都有表现。《利未记》记述的献祭主要有五种：

（一）燔祭（1:1—17）

祭品一般为雄性牲畜（无残疾的公牛、公羊等），献祭时将肉块、脂油等摆在祭坛的柴上焚烧，焚烧脏腑和腿时须事先用水洗净。若家贫无力备牲，也可用斑鸠或雏鸽代替。

“燔祭”的原文有“上升”之意，象征信徒的敬拜与祷告随着焚烧祭物的馨香之气上达于天。献祭者若把手按在祭牲头上，表示他自己与牲畜认同，牲畜是自己的替身，献牲畜如同把自己献上。

（二）素祭（2:1—16）

祭物为农产品，如用大麦或小麦磨成的面粉，煎或烤的饼、烘熟的谷物等，其中不可带酵，也不可有蜜。会众献祭时“用细面浇上油，加上乳香”，带到祭司那里，祭司从中取出一部分，烧在坛上。剩下的面粉烤成饼，但不可加酵，供祭司在圣处吃。但祭司奉献的素祭要全烧给耶和华，自己不能吃。素祭有时与燔祭、赎罪祭、平安祭一同献，用以特许的还愿（民6:13—17）。素祭单独而行时，多是穷人为赎罪

而献，或是为验证妇女是否贞节而献（利5:11；民5:15）。

（三）平安祭（3:1—17）

平安祭分为三种：感恩祭、还愿祭和自愿祭。祭物为无残疾的公牛、母牛、公羊、母羊，以及调油的无酵饼、抹油的无酵薄饼、用油调匀细面做的饼，或有酵饼，可见限制不严甚格。祭品一分为三，一部分焚烧献给上帝，一部分归于祭司，一部分归于献祭者及其家人。“平安祭”的原文含有“和好”、“相契”、“福祉”等意，表明献祭者希望保持人与上帝、人与邻居之间的和谐关系。所献的祭牲要在会幕门口宰杀，把血洒在祭坛周围，属人的祭肉要当天吃完；但若为还愿或甘心而献，祭肉第二天仍可吃，而第三天必须以火焚烧（参见利7:11—26）。

（四）赎罪祭和赎愆祭（4:1—5:13）

二者都为补赎过犯而献，过犯的性质很难区别，因为在原文中，“赎罪”与“赎愆”有时意义相同，互相替用（5:6）。一般说来，“罪”比“愆”严重，多指宗教方面的过错（如渎神、拜偶像等），“愆”则指对人犯下的过错，如拒绝作见证、沾染污秽、冒失发誓、在交易中行诡诈、抢夺别人的财物、欺压邻居、捡拾别人的财物昧为已有、起假誓等。献赎罪祭时，祭司要把无残疾的公牛牵到会幕门口，以手按牛头，在耶和华面前将牛宰杀，取牛血带进会幕，以指蘸血，对着圣所的幔子弹七次，再把血抹在会幕内香坛的四角上，剩余的血倒在会幕门口燔祭坛的脚跟。牛的脂油要在坛上焚烧。官长可用公山羊为祭物，百姓可用母山羊或绵羊羔代替。赎愆祭的祭物多为山羊或绵羊，若无力献羊，也可用两只雏鸽或两只斑鸠代替。祭牲应在祭坛北边宰杀，羊血洒在祭坛周围，祭肉在坛上焚烧。祭司中的男丁可吃祭肉，但必

须在圣处吃（参见6:24—7:7）。

食物的洁净与不洁净

《利未记》第11章和《申命记》第14章列举出大量食物，分成洁净的与不洁净的两类，规定洁净的可食用，不洁净的不可食用。

综合来看，洁净的食物有：①倒嚼而分蹄的走兽，②海里有翅有鳞的活物，③未列在禁止之名中的飞鸟，④属于蝗虫科的蝗虫、蚂蚁、蟋蟀和蚱蜢等。

不洁净的食物有：①食肉的兽类，②猪，③有毒的或食肉的鸟，④贝类。

不洁净的动物一般有如下特征：①以肮脏污秽的食物（如死尸、腐肉等）维生，②属异教徒祭祀的常用之物，如猪、狗等，③带有上帝所咒诅的形状，如“用四足爬行”（11:20），这本是耶和华对蛇的咒诅语（创3:14）。

析言之，凡是蹄完全分开的反刍动物都可以吃，其它则不能吃；骆驼虽然反刍，但因蹄下有肉垫相连，没有完全分开，也不可吃（11:3, 4）。“沙番”（shaphan）即今“蹄兔”，与兔子大小相仿，但尾小而短，毛呈棕黄色，形状似土拨鼠，足有软掌，擅长在岩石间跳跃行走，因不分蹄而不可吃（11:5）。水生动物的洁与不洁仅以“有翅有鳞”和“无翅无鳞”为区分标准，易于掌握（11:9—12）。不洁之鸟大多为凶禽，或以腐烂食物为生者，如鹞鹰、鸮、鹭鸶等；鸬鹚为渔人驯养供捕鱼用，不属凶禽，但或因带血食鱼而列入不洁类中；最后列举的蝙蝠不属鸟类，而是哺乳动物（11:13—19）。

“四足爬行”之物实际上包括六足昆虫，不可食用，概

因它们多以腐败、污秽食物维生，人吃后容易生病。蝗虫历来是中东居民的美食，据研究其肉营养丰富，含蛋白质50%以上，脂肪约20%。沙漠中的贫户常将蝗虫与蜂蜜同食，以摄取人体所需营养，《新约》时代施洗者约翰便以此为食（11:20—23；太3:4）。

接触已死的动物能使人不洁，不洁者必须洗衣并净身（11:24—28）。爬虫类和鼯鼠等亦为不洁。若器皿和它们的尸体接触，必须浸在水中除污，瓦器要打碎，因沾染的病菌用水难除；煮饭菜的炉灶也按瓦器处理，但泉源和储水池或因水流不断，仍视为洁净。干种子与不洁的死物接触，仍为洁净；湿种子接触后则不洁净，或因湿物易于腐烂变质（11:29—38）。

关于设立洁净条例的目的，一般认为有三：①为了讲卫生、保健康、预防疾病流行。古希伯来人拥有如此精细的“食品卫生保健法”，曾使许多研究者赞叹不已。②食品卫生的引申意义是，以色列人在道德与精神上也要保持洁净，从而成为圣洁的选民（11:44，45）。③预防以色列人仿效埃及、迦南等地的异教徒以不洁之物祭神，维持犹太信仰的独特性。

人体的洁净与不洁净

《利未记》第12至15章主要讲与人体有关的洁净与不洁净，可称为“人体卫生保健法”。

产妇生男婴不洁7天，家居33天；生女婴不洁14天，家居66天，时间是前者的一倍（12:2—5）。这可能与族长时期女子的社会地位低于男子有关；也可能因女婴长大后要排经血，较男婴不洁。

第13、14章讲大麻风的病症与处理方法，“麻风”的原文是 sārā'at，可指今日医学上所说的“麻风病”（Hansen's disease），也可指其它皮肤病。因本段所述的病症变化很快，与当今此病的症状有所不同，故此语宜解为“皮肤病”。全文先述说皮肤病的各种表现，如体毛变白、皮上出现火斑（12:3, 4）、长出白疖、周围有红淤肉（12:10）、生疮（12:18—23）、起火毒（12:24—28）、头上或胡须处长疥（12:29—37）、皮上起白癣（12:38, 39）、发落秃顶（12:40—44）等；然后规定对患者衣物的处理方法，包括对污染病毒衣物的隔离和焚烧等（13:50, 55）；最后是患病者的洁净礼仪（14:1—57）。

第15章为“患漏症者的洁净与不洁净”，涉及各种长期性或间歇性的体内排泄物，包括男人遗精（15:16）和女人的月经（15:19—23）。其中规定男人不得与经期中 的女人交合，当属保护妇女健康的积极措施（15:24）。

圣洁法典

《利未记》第17至26章为一组相对完整的文件，起始句是“耶和华对摩西说：你晓谕亚伦和他的儿子，并以色列众人说，耶和华所吩咐的乃是这样：……”（17:1），结束语为“这些律例、典章和法度，是耶和华与以色列人在西乃山藉着摩西立的”（27:46），首尾呼应，形成独立的律法汇集。因其中反复强调上帝的圣洁，多次出现“你们要圣洁，因为我耶和华你们的上帝是圣洁的”之语（19:2, 20:26等），而得名“圣洁法典”（The Holiness Code）。

法典的内容包括宰牲与禁食血的规定（17章）、伦常关系的圣洁（18章）、圣洁与公正的法规（19章）、处理悖逆

者的法规（20章）、祭司的圣洁（21章）、圣物的圣洁（22章）、对七节期的规定（23章），以及有关安息年、禧年等的规定（24至26章）等。法典从诸多方面要求以色列人过一种纯全无瑕的圣洁生活，如对待两性关系，不得与邻舍之妻行淫，违反者奸夫淫妇都必治死（18:20；20:10）；不得乱伦，不可与母亲、继母、姐妹、单亲姐妹、孙女、外孙女、姑母、姨母、伯叔之妻、儿媳和兄弟之妻发生性关系（18:8—16）；不得同性恋，更不可与兽淫合（20:13—16）等。为了显示所列条例的严肃性和权威性，行文中经常出现“我是耶和华”（I am the Lord）之语（18:5,20；19:14,16,30,32；21:15等），使诫条具有异乎寻常的威慑力，这也构成“圣洁法典”的显著特征。

犹太历法

《利未记》第23、24章记载了一系列犹太人的节期，欲知其情况，有必要首先对犹太历法有所了解。据研究，早在族长时期，古希伯来人就逐渐形成自己的历法。这部历法属阴历，以月亮绕地球一周为一月，大月30天，小月29天，一般每年12个月，7个大月，5个小月。为使一年的平均天数与地球绕太阳一周的天数相符，又设闰月和闰年，闰年13个月，3年1闰或19年7闰。历法的另一特点是分为宗教历和民事历两套记月法，宗教历以犹太人最重要的节期逾越节（为纪念出埃及而设）所在的亚笔月（亦称“尼散月”）为正月，民事历向后推半年，以秋雨初降、农民开始犁田的以他念月（亦称“提斯利月”）为正月。详述如下：

① 宗教历正月，犹太人被称为前称亚笔月（Abib），被掳后称尼散月（Nisan），每月30天，在公历3、4月

间。重要节期有逾越节（14日），除酵节（15至21日）和初熟节（16日）。系民事历7月，这月春雨结束，大麦成熟（“亚笔”的本义即“麦穗”）。

②宗教历2月，被掳前称西弗月（Ziv），被掳后称以珥月（Iyyar），每月29天，在公历4、5月间。14日黄昏“因死尸而不洁净，或在远方行路”的人补过逾越节（民9:10, 11）。系民事历8月，这时旱季来临，春作物开始收割。

③宗教历3月，名为西弯月（Sivan），被掳后始称此名，每月30天，在公历5、6月间。6日为五旬节（亦称七七节或收割节）。系民事历9月，这月进入旱季，小麦收割。

④宗教历4月，名为搭模斯月（Tammuz），被掳后始称此名，每月29天，在公历6、7月间。系民事历10月，仍为旱季，葡萄、无花果、橄榄成熟。搭模斯是两河流域的农业和春天之神，伊什塔尔（《圣经》中的伊斯他录）的情侣。相传他每年仲夏被杀，伊什塔尔下降冥府去救他，这时大地万物凋零，冬天来临；第二年春天伊什塔尔把他从冥府中救出，大地又重现生机。

⑤宗教历5月，名为埃波月（Ab），被掳后始称此名，每月30天，在公历7、8月间。9日纪念公元前586年耶路撒冷陷落的国难。系民事历11月，旱季结束，橄榄收获。

⑥宗教历6月，名为以禄月（Elul），被掳后始称此名，每月29天，在公历8、9月间。系民事历12月，农民收获葡萄、枣和夏季无花果。

⑦宗教历7月，被掳前称以他念月（Ethanim），被掳后又称提斯利月（Tishri），每月30天，在公历9、10月

间。重要节期有吹角节（1日）、赎罪日（10日）、住棚节（又称收藏节，15至21日）和严肃会（22日）。系民事历正月，秋雨开始，农民犁田备播。

⑧ 宗教历8月，被掳前称布勒月（Bul），被掳后称马西班月（Marchesvan），每月29或30天，在公历10、11月间。系民事历2月，时有秋雨，农民播种大麦和小麦。

⑨ 宗教历9月，名为基斯流月（Chislew），被掳后始称此名，每月29或30天，在公历11、12月间。从25日起为献殿节（又称哈努卡节、烛光节），一连8天。系民事历3月，正值雨季，农民为葡萄剪枝。

⑩ 宗教历10月，名为提别月（Tebeth），被掳后始称此名，每月29天，在公历12月与次年1月之间。系民事历4月，常有大雨，高地落雪，农民在家歇息。

⑪ 宗教历11月，名为细罢特月（shebat），被掳后始称此名，每月30天，在公历1、2月间。系民事历5月，仍为雨季，农民采摘冬季无花果，树木返青。

⑫ 宗教历12月，名为亚达月（Adar），被掳后始称此名，每月29天或30天，在公历2、3月间。14至15日为普珥节。系民事历6月，时有春雨，杏树开花，农民忙于春田管理。

犹太节期

《利未记》第23章提到以色列人的七个节期（安息日、无酵节、初熟节、五旬节、吹角节、赎罪日、住棚节），此外，《旧约》经卷还记载了其它节日，现择要综述如下：

（一）逾越节（Passover）

从亚笔月14日黄昏开始守节，仪式为宰杀羔羊，用牛膝

草蘸羊血涂在门框和门楣上，然后烤熟羊肉，由献祭者和全家同吃。意在纪念耶和华拯救子民出埃及时，越过以色列人的家门而击杀埃及长子之事。^①

（二）除酵节（Feast of Unleavened）

此节和逾越节相连，时间为亚笔月15至21日。时值大麦开镰收割之际，以色列人将当年收割的第一个禾捆献给上帝，祈求赐福，确保五谷丰登。节间只吃新麦做的饼，不能发酵，以示食物中没有一点陈年的收获物。七天中的第一天和最后一天不得工作，而举行宗教集会。意在纪念以色列人出埃及时仓促行军，食物来不及发酵，并与苦菜同吃。据考最初可能是农业节，表示新的一年由此开始，或谓初为迦南节日，以色列人定居后逐渐接受下来，并赋予特定的宗教寓意。此节的庆典和逾越节往往合为一体。

（三）五旬节（Pentecost，亦称七七节、收割节）

“五旬节”指此书在逾越节之后的第50天，“七七节”指在逾越节后的7个7天之后，“收割节”指此时正值小麦开镰收割之际。时为西弯月6日。礼仪是用初熟的小麦做成两个饼，献给上帝，同时献上七只无残疾的一岁羔羊，一头公牛犊，两只公绵羊等。意义主要是感谢上帝赐予土地肥沃、新麦丰收之恩，可见应是以色列人定居迦南后才设立的农业节日。公元前2世纪的犹太律法师称五旬节为耶和华在西乃山与以色列人立约的纪念日，此说过于牵强，因以色列人出埃及后“满三个月”才到达西乃山（出19:1），远远超过了“五旬”。初期基督教也过五旬节，但含义转变，成为纪念圣灵降临，使门徒能说异国语言的节日（徒2:1—4），故又称

^① 参见“逾越节的起源”，本书第147页。

“圣灵降临节”。

(四) 住棚节 (Feast of Shelters, 亦称收藏节)

此节与逾越节、五旬节并列为犹太人的三大节期，时为以他念月15至21日，一连庆祝七天。庆典隆重，首先是献祭：

“将火祭、燔祭、素祭并奠祭……献给耶和華”；其次是住棚：一连七天住在用橄榄或棕榈树枝支搭的棚子里；再次是手持树枝摇摆庆贺。被掳后还增添了游行：每天早上祭司要同百姓游行至西罗亚池，取池水回来倒在祭坛的西南角上，象征由西南方来的雨水常年不断。

摩温克尔 (Mowinckel) 等主张此节导源于巴比伦的新年庆典，认为以他念月是犹太人民事历的正月，恰逢新的一年开始。另有人认为此节最初名为“收藏节”(出23:16; 34:22)，暗示乃农业节日，在秋天庆祝，其时各种农作物及瓜果硕果累累，农民在田间的棚子里喜不自禁，便载歌载舞，尽情作乐，年深日久后，遂成为节日。以色列人进入迦南后才接受此节，并逐渐与耶和華带领众人出埃及的古老传说联系起来，住棚七天也成为对以色列人在旷野住棚的回忆与纪念。

(五) 赎罪日 (Day of Atonement)

此节迄今是以色列人的重大节日，在以他念月10日（即住棚节前五天）庆祝。节日期间人们不得做工，只能斋戒、苦行，在圣殿举行集会，献上特定的祭品，为圣殿、祭司或全体民众赎罪。按《利未记》第16章的规定，赎罪日礼仪的主要程序是：大祭司先献上一只公牛，为自己和自己的家族赎罪，然后进入帐内，用手指蘸牛血，弹到施恩座上；再取出两只公山羊，拈阄选出一只归耶和華，另一只归阿撒泻勒，将前一只献祭，把羊血弹到施恩座上；大祭司再把两手

按在献给阿撒泻勒的羊头上，承认族人的诸般罪孽和过犯，把罪归在羊身上，然后派人送往旷野的无人之地，把众人的一切罪孽都带走；送羊的人返回后，要经过洗衣沐浴，才能进营（13:5—26）。“阿撒泻勒”（Azazel）本义无考，一般认为是旷野中的邪灵或鬼魔。献给阿撒泻勒的羊又称“替罪羊”（Scapegoat），在后世转喻“为他人担当罪过的无辜者”。

赎罪日的产生时间迄无定论，一般认为不会早于公元前5世纪的尼希米、以斯拉时代。时至今日以色列人仍举行盛大的赎罪日仪式，但一般以祈祷代替祭献牲畜。现代正统派犹太教徒此日不穿皮鞋，身上不涂油，身着白色长袍，全天进行祷告和默念。

（六）献殿节（Hanukka，亦称哈努卡节、烛光节）

此节从基斯流月25日开始，一连八天。“哈努卡”（Hanukka）意谓“重建”，纪念犹大·马卡比公元前165年基斯流月25日洁净圣殿、重建祭坛之事。公元前168年叙利亚王安条克四世亵渎耶路撒冷圣殿，在殿中为希腊主神宙斯设立祭坛，以猪肉献祭。犹大·马卡比率众反抗，三年后重返耶路撒冷，下令洁净圣殿，为耶和华上帝重建祭坛。^①节间人们手执棕榈树枝，高唱“哈利路亚”（“赞美上帝”）诗篇，到圣殿献祭。入夜后家家户户在门前点燃油灯，每天增加一盏，直到第八天节日结束，由此又得名“烛光节”。以色列人至今仍每年庆祝，届时所有高大建筑物上都装上电灯烛台，圣殿、会堂、居民房舍一概张灯结彩，夜间万家灯火，一片通明。此节是冬季最盛大的节日。

^① 参见本书第573至576页。

（七）普珥节（Purim，亦称掣签节）

普珥节在亚达月14、15日，纪念犹太人于波斯统治时期死里逃生、反败为胜之事。宰相哈曼以掣签定出亚达月13日剿灭全国的犹太人，犹太人末底改、以斯帖机智地利用国王亚哈随鲁挫败哈曼的阴谋，于那天反击仇敌并取得胜利，事后将该月14、15日定为普珥节^①。“普珥(Purim)”原为波斯文，意即“掣签”。

犹太人迄今每年亚达月13日禁食一天（称为“以斯帖斋”），作为节日纪念活动的开始，入夜后家家燃起灯火，人人都去会堂参加集会。14、15日人们再聚会堂，诵读或聆听《以斯帖记》。节日期间大家互赠礼物，化妆成《旧约》人物，结队游行，甚至男扮女装、女扮男装，恣意取乐。普珥节事实上已成为犹太人的狂欢节。有人考证此节导源于波斯的民间庆典，还有人认为，末底改、以斯帖战胜哈曼一事，乃源于巴比伦神话中的一个片段。

（八）安息日（Sabbath）

“安息日”的希伯来文原义是“停止”、“止息”。此节在每隔六天后的第七天，从星期五傍晚日落后开始，至星期六傍晚日落时结束。这天以色列人要停止一切工作，专事敬拜上帝，并作适当的休息。按《出埃及记》的说法，安息日来源于耶和华六天中完成创世之工，于第七天休息（出20:13, 31:17）。另有记载，称它是耶和华和以色列人永远立约的证据（出31:16, 17），并兼有纪念耶和华拯救以色列人出埃及的意义（申5:15）。

在历史书和先知书中，此节是个快乐的日子，百姓们前

^① 参见第十四章二节《以斯帖记》，本书第504至506页。

往圣殿祈祷，或拜访先知（王下4:23），不干重活，也停止商贸活动（摩3:5），但可以作短距离旅行（王下4:23），并能守卫圣殿或王宫（王下11:5—8），圣殿被毁之后，以色列人沦落异邦，传统的祭祀典礼无法进行，安息日获得与日俱增的重要性。先知们劝人这日不要上路旅行，不要谈论个人的私事（赛58:13），不要肩挑担子从城门出入，“无论何工都不可做”（耶17:21, 22）。但这些劝谕显然未被严格执行，因为波斯时期的尼希米回到故都时，竟发现“有人在安息日踹酒榨，搬运禾捆，又把酒、葡萄、无花果……担入耶路撒冷”（尼13:15, 16）。尼希米见状只好“吩咐人将门关锁，不过安息日不准开放”（尼13:19）。

后来犹太教对安息日的规定愈来愈严格，到马卡比时代，虔诚的犹太人为免于触犯比节，竟宁可被敌人杀死，也不抵抗自卫（马上2:32—38；参见马下6:11；15:1—3）。后来马提亚规定，如果安息日遭到攻击，犹太人务必奋起自卫（马上2:39—41；参见9:43—49），但史书记载，马卡比战士大胜尼迦挪后，本应追击逃亡的败军，却由于安息日开始，而停下来不再前进（马下8:25—28）。再后，法利赛人、艾赛尼人对安息日的规定更为繁琐，甚至节外生枝，禁止夫妇同房、生火煮饭和点灯照明。至《新约》时代，耶稣与法利赛人在安息日问题上产生尖锐矛盾，耶稣驳斥他们时讲了名言：“安息日是为人设立的，人不是为安息日设立的”（可2:27）。

关于安息日的渊源，有人认为是迦南，也有人认为是巴比伦。持后一说者指出，巴比伦人原有以七天为一单元的计时法，每月28天，其中第7、14、21及28日为不祥日，君王、祭司、先知、医生等都应避免某些工作，以免发生不

测，如国王不可吃煮过的肉和烤过的面包，不可换衣，不可穿新衣，不可献祭，不可驱车出游，亦不可发号施令；祭司不可宣讲神谕；医生则不可行医。总之各人都要回避称心惬意之事，以策安全。当然，以色列人的安息日已有重大演变，它所体现的犹太宗教观念无疑已经充分民族化。

（九）安息年 (Sabbatical year)

安息年是每六年以后的第七年。这年犹太人要谨守以下律例：①不得耕种，让土地休息。地里自生自长的庄稼或瓜果不得收获，而要留给穷人摘取（出23:10, 11；利25:4—7）。②犹太人出身的奴仆或婢女这年可无条件地获得自由。如果他（她）甘心为奴，需以锥穿耳，示意永远服侍主人（出21:6；申15:17）。如果他（她）愿意离去，恢复自身自由，主人应以双倍的酬劳报答（申15:13, 18）。如果主人欲娶婢女，或为自己的儿子娶婢女，都要以善心待她，满足她的饮食、穿衣和性生活需要（出21:7—11）。③债主要豁免邻舍的全部借贷，不加追讨。但借贷者若是外邦人，仍有权追回（申15:1—11）。据研究，设立安息年的本意是救济贫民，使生计不足者可在此年休养生息。

（十）禧年 (Jubilees)

禧年是犹太人每50年一度的圣年，即第七个安息年之后的那年，因被视为大喜之年而得名。这年要向一切居民宣告自由，所有被没收的产业都要重归原主；不可耕种田地，也不可收割田里自长的东西（利25:8—17）。先知以赛亚称禧年为“耶和华的恩年”、“救赎之年”（赛61:2；63:4），以西结称之为“自由之年”（结46:17）。有人认为，禧年的设立意在消除阶级对立，使富有的贵族失去剥削穷人的机会，体现了古犹太哲人建立美满社会的乌托邦理想。

五、《民数记》

书名和作者

本卷书的希伯来名称是“在旷野”（Bemidbār），取自全书的第1节（“以色列人出埃及后，……耶和华在西乃的旷野……晓谕摩西说”）。《七十子希腊文译本》译为“数目”（arithmoi）。《拉丁文通俗译本》和各种英文本皆从此名，英文本作Numbers。据书中两次记述摩西清点以色列人数目之事，中文本意译为《民数记》。按犹太教和基督教的传统说法，本书系摩西所作。另有若干否认摩西著作权的观点，参见本章第一书“五经作者问题研究”。

大 纲

《民数记》共三十六章，叙述以色列人出埃及后在西乃旷野、巴兰旷野和摩押平原的经历，纲要如下：

在 西 乃 旷 野	第一次核计民数	1:1—54
	各支派安营的位置	2:1—34
	利未人的职责	3:1—4:49
	有关赔偿和贞洁的条例	5:1—31
	拿细耳人的条例	6:1—27
	各族长对会幕的奉献	7:1—89

续表

在 西 乃 旷 野	利未人的洁净与奉献	8:1—26
	第二次逾越节	9:1—14
	起行的信号	9:15—10:10
从 西 乃 至 摩 押	从西乃到巴兰	10:11—12:16
	窥探迦南之地	13:1—14:45
	有关献祭等的规则	15:1—41
	可拉、大坍、亚比兰的叛逆	16:1—17:13
	祭司和利未人的权利与义务	18:1—32
	涤污成洁的条例	19:1—22
	在加低斯发生的事件	20:1—13
	从加低斯到摩押平原	20:14—21:20
击败亚摩利王西宏与巴珊王噩	21:21—35	
在 摩 押 平 原	巴兰预言的始末	22:1—25:18
	第二次核计民数	26:1—65
	选立约书亚为继承人	27:1—23
	献祭条例与许愿规则	28:1—30:16

续表

	战胜米甸人	31:1—54
在摩押平原	约旦河东之地的分配	32:1—42
	从埃及到摩押的行程概述	33:1—56
	过约旦河之前的最后训示	34:1—36:13

以上内容表明，两次核计民数（第1、26章）只是全书内容的一小部分，可见“数目”、“民数记”等书名都不尽得当，只有希伯来原名“在旷野”较为切题。

民数问题

以色列人出埃及后的“第二年二月初一日”在西乃旷野第一次调查人口（民1:1—46），38年之后，又在约旦河东的摩押平原第二次调查（民26:1—51）。两次调查的主要目的都是为作战，所以只登记20岁以上的男丁。第二次调查正值攻占迦南前夕，又兼有为日后各支派分配迦南之地准备资料的意义。调查结果如下：

支 派	第一次（人）	第二次（人）	增减情况（人）
流便	46500	43730	-2770
西緬	59300	22200	-37100
迦得	45650	40500	-5150

续表

支 派	第一次 (人)	第二次 (人)	增减情况 (人)
犹大	74600	76500	+1900
以萨迦	64300	64300	+9900
西布伦	57400	60500	+3100
玛拿西	32200	52700	+20500
以法莲	40500	32500	-8000
便雅悯	35400	45600	+10200
但	62700	64400	+1700
亚设	41500	53400	+11900
拿弗他利	53400	45400	-8000
总计	603550	601730	-1820

两次统计的结果大致相同，皆为60万人以上。其中未计算利未支派，概因利未人只负责会幕的工作，不上阵打仗。由此提出的问题是：仅20岁以上的男丁就有60万，连同妇女、儿童、老人，总人口应超过200万。如此庞大的人口，徙居在到处是沙漠和荒山、鲜见绿洲和水源的西乃半岛上，长达40年之久，饮食起居如何安排？清洁卫生如何处理？另一个问题是，第一次核计民数时查出以色列各支派的长子数是22273人（民3:43），这和当时的男丁总数（603550人）

比例悬殊（约为1:27）。易言之，按照统计结果，每个家庭应平均生养27个男丁；而在多妻之风很难盛行的行军途中，一个家庭生养这么多男孩是不可思议的。

对此，研究者们进行了各种解释：

① 抄写经文时发生了错误。原稿的字体很小，在长期传递中出现字迹模糊乃至皮卷破损，致使某些材料原义不清，抄写者按自己的理解进行补充，造成舛误。

② 翻译者对原文理解不当。原文中的“千”（'elep）又可解作“家族”，故今本所谓“45650名”、“74600名”（1:24—27）等，实际是指“45个家族共650人”、“74个家族共600人”。依照此说，“千”字都应改译为“家”，百位以后的数字才是该家族的人数。于是，第一次调查的结果便是十二支派中共598个家族，5500人；第二次调查共599个家族，5735人。连同妇女、儿童、老人共约两万，与常理较为吻合。

③ 数字无误，但不是出埃及时的总人口数，而是大卫或所罗门时代以色列强盛期的统计数，后世史家为了渲染以色列人的声威，而将它们编入《出埃及记》。

当然，坚持传统观点的教会学者仍认为原文毫无谬误，他们笃信上帝能使大自然听命，满足子民的一切要求（如以吗哪和鹌鹑供其食用）。至于长子数目和男丁总数的不成比例，他们断言，经文所指只是离开埃及一年后才出生的长子：在603550个男丁中，20至30岁之间者可能有190000人左右，每年新婚者的平均数为19000人，出埃及后一年多有22273个男婴出生，当不足为奇①。

① 参见G.L.Archer, Jr. *A Survey of Old Testament Introduction*, p. 296.

在西乃旷野

以色列人出埃及后第二年的二月初一日进入西乃旷野，到这年的二月二十日拔营起行，前后共20天(民1:1;10:11)。其间最重要的事件是第一次核计人口，已如前述。其它应交待的事情有：

(一) 以色列各支派的安营和行军 (2:2—3:39)

以色列人在旷野安营的位置呈双层正方形。正中央是会幕。会幕东面向着日出之地安营的是祭司亚伦的家族(3:38)，南、西、北三面分别是利未人的三大支族歌辖族、革顺族和米拉利族(3:23, 29, 35)。十二支派分成四组，每组三支派，在祭司与利未人构成的方阵外围安营。东面是犹大支派、以萨迦支派、西布伦支派，统称犹大营(2:3—9)；南面是流便支派、西缅支派、迦得支派，统称流便营(2:10—16)；西面是以法莲支派、玛拿西支派、便雅悯支派，统称以法莲营(2:18—24)；北面是但支派、亚设支派、拿弗他利支派，统称但营(2:25—31)。全军起行时，犹大营先行，流便营其次，利未人和祭司保护会幕居中，以法莲营随后，但营在最后压阵(2:9, 16, 17, 24, 31)。依此记叙，以色列人数虽众，但组织严密，安营和行军时有条不紊，秩序井然。难怪巴兰作诗说：“雅各啊，你的帐棚何等华美！以色列啊，你的帐幕何其华丽！如接连的山谷，如河旁的园子，如耶和華所载的沉香树，如水边的香柏木”(民24:5, 6)。

(二) 疑妻不贞的检验方式 (5:11—31)

本条例系为甄别妻子对丈夫是否忠实而立，用于以下两种情况：①妻子确实犯了好淫罪，而丈夫却苦无证据(5:12—

14, 27, 29)；②妻子清白无辜，丈夫却无端猜疑（5:14, 28, 30）。检验的程序相同：丈夫把妻子和献为素祭的祭物一同带到祭司处，祭司把妇人领进会幕的外院（5:15, 16）；祭司取瓦器盛水，再将地上的尘土少许放进水中，解开妇人的头发，将祭物放在她手里（5:17, 18），祭司手持盛水的瓦器，口念诅咒语，要妇人起誓（5:19—22）；祭司把诅咒语写下，抹在苦水里，再从妇人手里取过祭物，一部分烧在坛上，而后让妇人喝下苦水（5:23—26）；妇人若犯有奸淫，就会因苦水而肚腹发胀，大腿消瘦，反之则“免受此灾，且要怀孕”（5:27, 28）。学者们认为，“肚腹发胀，大腿消瘦”的含义是“失去生育功能”，而古希伯来人视妇女不生育为最大耻辱。此片断最初是散篇律例，与出埃及纪事无联系。文中的“阿们”（5:22）意谓“是的”、“确实如此”，表示完全赞同对方的话语。

（三）拿细耳人的条例（6:2—21）

拿细耳人（Nazirite）是希伯来文Nēzer的音译，含义为“奉献者”（one devoted），指自愿献给上帝的人。有的终生侍奉，有的只离俗一段时期。他们遵守的条例有些和祭司条例相似，有些则大不相同，如普通祭司只在进会幕执行职务前不饮酒，拿细耳人却始终不能沾任何酒（乃至用葡萄所制的食物）；普通祭司可参加近亲的葬礼，拿细耳人却不能参加，不可接近任何死尸（此规定与大祭司相同），祭司只限于男子，拿细耳人则有男有女（类似后世的修士和修女）；祭司能剪发，拿细耳人则不能剪，头发需任其生长，但许愿的期限结束时，应把头发剪掉，在祭坛上焚烧。士师参孙、先知撒母耳就是著名的拿细耳人（士13:4,5，撒上1:11, 28），参孙力大无穷的秘密就在于他的长发（士

10:17)。《新约》时代的施洗者约翰也被认为是拿细耳人（路1:15）。有学者推测，使徒保罗也许过拿细耳人之愿（徒18:18;21:23）。

从西乃至摩押

出埃及后“第二年二月二十日”，以色列人离开西乃旷野，进入巴兰旷野（民10:11, 12），直至亚伦在何珥山去世后，他们才辗转抵达摩押平原，在约旦河东岸的耶利哥城对面安营（民20:22—28;22:1）。因亚伦死于“以色列人出埃及后四十年四月初一日”（民33:38），以色列人仅在巴兰旷野就居留了整整38年零两个多月。据《民数记》载，这一阶段发生了以下重要事件：

（一）摩西选立七十长老（11:1—30）

以色列众人在他备拉因缺少食物而怨声载道，摩西不堪忍受，向耶和华诉苦说：“管理这百姓的责任太重了，我独自担当不起。”耶和华回答：“你从以色列的长老中招聚七十个人，……领他们到会幕前，使他们和你一同站立。我要在那里降临，与你说话，也要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，免得你独自担当。”摩西便从百姓的长老中招聚70个人来，让他们站在会幕四周。

史学家由此推论，摩西在出埃及途中组建过由70位长老构成的议会，负责管理各项日常事务并处理民事纠纷，摩西本人在议会中大权独揽。该议会是希伯来国家机构的最早萌芽，比以前设立的四级行政长官制（千夫长、百夫长、五十夫长、十夫长，参见《出埃及记》第18章）更带有议政和立法性质。

（二）有毒的鹌鹑（11:31—34）

百姓捕捉从海面上飞来的鹌鹑，摆列在营地四周。但鹌鹑肉“在他们牙齿之间尚未嚼烂，耶和华的怒气就向他们发作，用最重的灾殃击杀了他们。那地方便叫作基博罗哈他瓦（意思是“贪欲之人的坟墓”）。这个段落意在说明，上帝绝不会饶恕在他面前滥发怨言的人。已有学者揭示出经文背后的现实依据，阿尔及尔的巴斯德研究所所长谦尚教授发现，西乃半岛确实出现过有毒的鹌鹑，它们曾在苏丹吃一种有毒的谷物，然后途经西乃半岛飞往欧洲；人若吃了这种鹌鹑的肉，就会造成致命的后果。

（三）十二探子侦察迦南（13:1—14:45）

以色列人从西乃旷野来到加低斯，进入半岛中最肥沃的一块绿洲，地处迦南边境附近。上帝接纳百姓的要求，吩咐摩西派人去侦探迦南，以证实那地方是否美好。摩西从十二支派中各选一人，前往迦南。他们侦察40天后返回，带回肥美的葡萄、石榴和无花果，表明迦南果然是“流奶与蜜之地”。但一些探子却说，那里的居民身材高大，难以战胜。这使以色列众人大失所望，怨声四起，甚至扬言要重回埃及。十二探子中的约书亚和迦勒要求众人跟定耶和华，不怕迦南人，众人却高喊：“用石头打死他们二人！”耶和华大怒，要把民众全都消灭；后因听到摩西的呼求，才改变主意，只让报恶信的探子立即死去，但以色列众人需在旷野流浪40年，等整整一代人死后（只有约书亚和迦勒除外），新生的一代才能进入应许之地。

这段记载解释了以色列人流徙旷野40年（实际38年）的原因，突出赞扬了约书亚和迦勒，为约书亚日后接替摩西埋下了伏笔。五经塑造摩西和约书亚形象的重要技巧之一是烘

托（或反衬），用以色列众人的懦弱、胆小和昏聩，来烘托（或反衬）摩西、约书亚的刚毅、顽强和英明。自过红海至今，民众已多次因困难而动摇，如在红海岸边遭到法老追击时，埋怨摩西不该领他们出埃及（出14:11, 12）；在玛拉因水苦而大发怨言（出15:23, 24）；在汛的旷野因饥饿而怀念埃及的肉锅（出16:2, 3）；在利非订因喝不到水而与摩西争闹（出17:1—3）在西乃山下悖离上帝的诫命，恣意祭拜金牛犊（出32:8）；在他各拉怀恋埃及的肉、鱼、黄瓜、西瓜、韭菜、葱和蒜，再发怨言（民11:1—6）；在加低斯又因听说迦南人强大而“喧嚷哭号”，声称要返回埃及（民14:1—4）。“欲托明月先烘云”，在很大程度上，摩西、约书亚的高大是被众人的渺小烘托出来的。

（四）可拉、大坍、亚比兰的叛逆（16:1—50）

以色列人在旷野时，曾发生反叛摩西、亚伦的严重事件，大致经过是：利未族的可拉、流便族的大坍、亚比兰和以色列会中的250个首领聚众攻击摩西与亚伦，质问他们为什么“擅自尊权”，大坍和亚比兰还指责摩西“自立为王”，没有把众人领到迦南，扬言不再跟从他。第二天，耶和华让众人离开可拉、大坍、亚比兰的帐棚，使他们脚下的地面开口，将叛党及其家属全部都吞下去，又降下火来，烧灭那250个首领。

这次事件的本质是争夺祭司职位，亦即宗教领导权，事件中叛党的头目遭到惩罚，摩西和亚伦的领袖地位得到巩固。随后记载以色列十二支派各取一杖置于会幕中的约柜前，唯独亚伦的杖“发了芽，生了花苞，开了花，结了熟杏”（17:1—8），证明亚伦确是耶和华亲自选出的大祭司。

有学者认为，上述故事乃是两篇平叛资料的综合，一是

可拉谋夺祭司职务，被天火所灭，属P底本；二是大坍和亚比兰攻击摩西，被地口吞噬，属E底本^①。关于大地开口，有人提出，可拉、大坍、亚比兰居住的帐棚原本支搭在地表只有一层干泥的沼泽上，地表遇到震动而发生破裂，致使上面的一切迅速沉入沼泽中。据说，这种沼泽在死海至红海一带迄今仍可见到。后世用“可拉党”指代“叛乱集团”。

（五）火蛇和铜蛇（21:4—9）

以色列人从何珥山起行，往红海那条路走，要绕过以东地。百姓因这条路难走而心中烦躁，再次向耶和华和摩西发怨言。于是耶和华使火蛇进入众人中间，把百姓咬死许多。百姓们向摩西求告，说：“我们抱怨耶和华和你，犯了罪，求你祷告耶和华，叫这些蛇离开我们。”摩西祷告后，耶和华说：“你制造一条铜蛇，挂在杆子上；凡被蛇咬的，一望这蛇，就必得活。”摩西便制造一条铜蛇，挂在杆子上。凡被蛇咬的，一望这铜蛇，就活过来。

所谓“火蛇”，是说被它咬过的人皮肤肿胀，痛楚难忍，如被火烧。瑞士学者布克哈特于1809至1816年赴西乃半岛考察，在自加低斯至阿卡巴湾（即本章所述的红海）之间的一个山谷里发现许多毒蛇，经研究，证实它们从很久以前就在这里栖息、繁殖，以致贝杜因人放牧时必须绕开此地。这里的毒蛇或即“火蛇”的现实依据。

至王国时代，摩西的铜蛇被以色列人尊为神灵，焚香崇拜；犹太王希西家改革时斥之为“铜块”，令人废除并打碎（王下18:4）。耶稣讲论救赎之道时曾以摩西举蛇预示自己将遇难受死：“摩西在旷野怎样举蛇，人子也照样被举起

^① 参见许鼎新：《旧约导论》，第55—57页。

来，叫一切信他的人都得永生”（约3:14, 15），示意罪人只要仰望挂在十字架上的耶稣，相信他是救赎全人类的主，就能得到救赎，获得永生。

（六）战胜二王西宏与噩（21:21—35）

以色列人临近摩押平原时，派使者去见亚摩利王西宏，要求从他的境内穿过。西宏不答应，领兵在雅杂与以色列人交战。以色列人刀劈西宏，夺得他的地业——从亚嫩河到雅博河，直到亚扪人的边界。接着又在以得来与巴珊王噩交锋，杀死他及其众子，占领了他的土地。

“亚摩利人”指住在亚嫩河北部、与摩押毗邻的民族（21:13）。有时也泛指迦南诸族（创14:7）。巴珊在加利利海东北方、约旦河东岸的北部。这两次战役扫清了攻略迦南的障碍，使外约旦成为日后进攻迦南的基地，亦即以色列人结束流徙生活后最早的定居地（摩西将其分给流便、迦得支派和玛拿西的半个支派），因而极具历史意义，被后代诗人和歌手一再咏唱（诗135:11, 136:19, 20等）。

在摩押平原

以色列人于亚伦逝世（出埃及第40年的五月初一）后向外约旦进发，摩西于同年“十一月初一日”在摩押平原向众人讲律法（申1:3, 5），嗣后不久便去世，由此可知他们在摩押平原只停留大约半年时间。这期间最重要的事件是第二次核计民数，前文已述。此外尚有以下要事：

（一）巴兰的故事（22:1—24:25）

巴兰是居于幼发拉底河西岸小镇毗夺的异教术士，据说拥有非凡的能力，可用语词使人得福或遭祸。以色列人到达摩押平原后，摩押王巴勒惶恐不安，派长老向巴兰求助，希

望藉其异能阻挡以色列人。巴兰请示耶和华后，骑上驴，随从摩押的使臣而去。刚上路，耶和华又因他动身而发怒，派出天使在路上阻挡他。驴看见天使持刀挡路，转身跨进田间，巴兰便打驴，要它回转上路。天使又站在葡萄园的窄路上，两边都有墙，驴贴墙行走时把巴兰的脚挤伤，巴兰又打驴。天使再往前去，站在路的狭窄处，左右都无法通行，驴只得卧下不走，巴兰便忿怒地用杖打驴。这时耶和华叫驴开口，质问巴兰：“我做错了什么事，你竟三次打我？你不是从小至今一直骑我吗？我过去这样做过吗？”巴兰承认没有。于是耶和华使巴兰的眼睛明亮，看见路上的持刀天使。巴兰连忙向天使谢罪。天使让他继续前行，但必须按照上帝的吩咐说话。到达摩押平原后，巴勒让他诅咒以色列人，而他因领受了耶和华的谕示，开口后只能连连祝福。

这篇故事极力表明，即使最有能力的异教术士，也在耶和华上帝的支配之中。文中所述耶和华对巴兰应邀赴摩押的态度出尔反尔，被认为来自两种不同的原始资料。后世用“巴兰”喻指“心口不一的人”，用“巴兰的诅咒”喻指“事与愿违”，用“巴兰的驴”喻指“比主人还聪明的人”，或“平时沉默寡言，现在却突然开口抗议的人”。

巴兰诅咒以色列人的四段话皆属章法工致的希伯来诗歌，娴熟地运用了平行体技巧^①，如：“巴勒引我出亚兰，摩押王引我出东山”，“来啊，为我诅咒雅各，来啊，怒骂以色列”，“上帝没有诅咒的，我焉能诅咒？耶和华没有怒骂的，我焉能怒骂？”（民23:7, 8）第一首诗颂扬雅各的后裔人了众多，在万民之中最卓越（23:7—10），第二首赞

^① 参见“平行体”，本书第424至427页。

美耶和華與以色列同在，使他們勢眾力強（23:18—24），第三首夸耀以色列人帳棚華麗，預言他們必定振興（24:1—9），第四首宣稱“有星要出于雅各，有杖要興起以色列”（24:15—19）——“星”和“杖”當預指大衛。由此推知，本篇故事形成于王國之后。

（二）女子繼承產業的條例（27:1—11; 36:1—13）

按摩西律法的一般條文，父親的產業要分給兒子，其中長子應得雙分（申21:15—17），不能分給女兒，因為女兒一旦出嫁，就會成為夫家成員，將本族的地業轉給他人。西羅非哈無子，產業需由親屬繼承，他的女兒們提出抗辯，終於贏得繼承權。但如何解決女子外嫁時產業轉移問題？本條例又規定，她們只能嫁給“同宗支派”的人，以便產業“不從這支派歸到那支派”，以色列人“各守各祖宗支派的產業”（31:6, 7）。本條例在一定程度上肯定了婦女繼承產業的權利，具有明顯的積極意義。

（四）約書亞繼承摩西（27:16—23）

摩西晚年在摩押平原為約書亞接手，使他成為自己的繼承者。約書亞原名何西阿，意謂“拯救”，后被摩西易此名，意思是“上帝是拯救”或“上帝是他拯救者（的那個人）”。行經曠野時約書亞一直是摩西的助手，曾作為以法蓮支派的代表前往迦南偵察，返回營地后與迦勒力排眾議，鼓勵以色列民勇往直前，因而深得耶和華與摩西的嘉許（民14:6—9）但約書亞與摩西仍有顯著區別：摩西可與耶和華正面交談（出33:11; 民12:8），約書亞却須藉大祭司以利亞撒的“烏陵和土明”求問神意（民27:21）。

“烏陵”和“土明”究竟為何物，迄無定說。一般解釋為求問神意的聖筮，由不同形狀或顏色的木條或石塊制成，

平时放在大祭司的圣衣以弗得或约柜中，用时置于一盒中，由祭司伸手摸出其一，以决断上帝对某一疑难事务的态度。

“乌陵”的原义似为“咒诅”，代表“否”；“上明”的原义是“完全”，代表“可”。这个片断（连同《申命记》第31章7、8节对它的复述）在摩西五经和《约书亚记》之间具有承前启后的过渡性质。

（四）逃城的设立（35:6—34）

以色列人进军迦南之前，耶和华晓谕摩西在迦南地中设立六座逃城，它们是约旦河东的哥兰、拉末、比悉，和约旦河西的基低斯、示剑、希伯仑。逃城又称“逃难城”，用以救助误失杀人者免遭死者亲属的报复，而待来日接受公正的判决。

古希伯来人自古盛行同态复仇，即所谓“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”（出21:24,25），此习俗被律法书所承认。但律法书又不赞成妄用这种权利，而将杀人犯分成两种，一种是蓄意杀人，另一种是过失杀人，要求为后者设立逃城，规定只要逃入其间，就有望得到公正的处理。逃城郊野有四通八达的道路，供杀人者顺利逃进城里；杀人者进城后应由长老收容，询问案件情况；若确认为误杀，就应准予避难，以待正式审讯。届时长老将杀人者带到案发现场，传集证人判定是非，若案犯与死者昔日无怨，今朝无仇，且无人提供故意杀人的证据，应仍回逃城居住，直到大祭司死后离城回家。此前不得擅自离城，否则被报仇者杀死，后果自负。但若查明为故意杀人，则不予保护，而交给报仇者处理（参见申19:1—13；书20:1—9）。

六、《申命记》

书名和作者

本卷书的希伯来名称是“这些话”（'ēlieh haddebārīm），或简称为“话”（debārīm），取自全书首句的第一词（中文译为“以下所记”，此句直译应是“这些话是摩西在约旦河东的旷野……向以色列众人所说的”）。犹太人又称此书为“复述律法”（mishneh hattorah）。《七十子希腊文译本》译为“第二律法”（deuteronomion）。《拉丁文通俗译本》（Deuteronomium）和各种英译本（Deuteronomy）皆由此得名，意谓“律法二读”或“重申律法”。中文本意译为《申命记》，指“重申上帝的律法和诫命”。按犹太教和基督教的传统观念，本书的作者是摩西。另有若干否认摩西著作权的理论，参见本章第一节“五经作者问题研究”。受近现代不断涌现的学术研究新成果的影响，持传统观点的人大也都承认《申命记》中有编纂者附加的资料，如摩西的去世和安葬（34:5—12），第三者对摩西情况的介绍（1:1—5, 32:48—52）等。

大 纲

《申命记》共三十四章，写摩西在摩押平原向即将西渡约旦河的以色列人发表三篇讲论，以及摩西的临终遗言和去世。纲要如下：

第讲	重述上帝的应许和命令	1:1—18
篇论	回忆在加低斯巴尼亚的失败	1:19—46

续表

第一篇讲论	回忆三十九年的旷野漂流	2:1—3:29
	劝人民遵守律例典章	4:1—40
	设立河东的逃城	4:41—43
第二篇讲论	重申律法的地点	4:44—49
	重申十诫	5:1—33
	劝民毕生敬神无悖逆	6:1—25
	进入迦南前的警告与劝勉	7:1—11:32
	“原本申命记”	12:1—23:19
	祝福与咒诅	27:1—28:68
第三篇讲论	重申在摩押所立之约	29:1—29
	复兴与蒙福的条件	30:1—20
遗嘱和去世	摩西嘱咐约书亚和众人	31:1—29
	摩西之歌	31:30—32:47
	摩西的祝福	32:48—33:29
	摩西去世	34:1—12

背景和主旨

《申命记》写出埃及后第40年以色列人在约旦河东的摩押平原进行短暂休整，准备不日占踞那有河、有泉、有小麦、大麦、葡萄树、无花果树，石榴树，橄榄树和蜜的迦南美地（8:7，8），这时老一代都在漂流旷野时死去，新生的一代虽年轻体健，却不知西乃之约和上帝为子民制定的法典。为使他们牢固树立独尊耶和华的信念，顺利完成从畜牧向农耕生活的转变，摩西发表洋洋洒洒的三篇演说，回顾流徙旷野的历程，详细讲解以十诫为中心的各种律例典章，重申上帝在西乃山的诫命并予以增补，最后以呼求百姓尽心尽性地遵行上帝之道，作耶和华的圣洁之民作结。这时摩西120年轰轰烈烈的人生历程进入最后阶段，他吩咐约书亚继承自己的事业，给以色列十二支派留下激情贯注的两篇诗体遗言，再登上毗斯迦山顶遥望迦南全地，尔后与世长辞。全卷以摩西训谕的方式对《出埃及记》、《民数记》等书中已有的律法条文摘编整理，再次公布，意在大力宣扬犹太教的一神信仰，强调信奉一神耶和华必须表现为不折不扣地遵守其律例和规章。

“原本申命记”

尽管《申命记》对摩西的三次讲演和最终去世做了合乎逻辑的描述，越来越多的研究者现已取得共识：本卷书实际上是陆续编成的，其早期形式是所谓“原本申命记”，大致相当于今传本的第12至26章，这部分形成后，曾对犹太王约西亚的宗教改革（公元前621年）产生巨大影响。后来，有人又增入卷首的历史回顾（1至4章）和以“十诫”为中心

的一组律例（5至11章），补入基利心山上的祝福和以巴路山上的咒诅（27、28章），以及末尾的几篇附录（29至34章），编成今传本。一如阿多·韦瑟所说：“约西亚的律法改革与《申命记》之间的关联乃有这样的性质：二者不独有密切的关系，在某种程度上乃是同一件事，或者按照习惯的说法，约西亚的改革书就是‘原有的申命记’。这样，今天我们所有的《申命记》，乃是从约西亚的改革律法书生出来的”^①。

约西亚改革宗教之事见于《列王纪下》第22、23章。大祭司希勒家主持维修圣殿时发现一本律法书，交给书记沙番，沙番为约西亚王读书，“王听见律法书上的话，便撕裂衣服”，声言“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”（22:11—13）。随后招来耶路撒冷的众长老、祭司、先知和所有百姓，“把从耶和华殿里所得的约书念给他们听”（23:2），并按照书上的条例，进行一场声势浩大的改革，打碎偶像，废除邱坛，清除各种异教礼仪与陋习。

研究者认为约西亚发现的律法书（或“约书”）就是“原本申命记”，理由是约西亚依据该书进行的改革和“原本申命记”的规条每每吻合。举例如下：

① 禁止祭拜异神和天象。约西亚“将那为巴力和亚舍拉并天上万象所造的器皿，都从耶和华殿里搬出来，在耶路撒冷外汲沦溪旁的田间烧掉”；“从前犹大列王所立拜偶像的祭司，……现在王都废去，又废去向巴力和日、月、行星并天上万象烧香的人”，“又将犹大列王在耶和华殿门旁……

^① 阿多·韦瑟：《韦氏旧约导论》，第141页。

向日头所献的马废去，且用火焚烧日车”（王下23:4,5,11）。符合“原本申命记”的如下规定：“在你们中间，在耶和华你上帝所赐你的诸城中，无论哪座城里，若有人，或男或女，……去侍奉敬拜别神，或拜日头，或拜月亮，或拜天象，……你都要将行这恶事的男人或女人拉到城门外，用石头打死”（申17:2,3,5）。

② 禁止祭拜异族的偶像。约西亚“从耶和华殿里将亚舍拉搬到耶路撒冷外汲沦溪边焚烧，打碎成灰，将灰撒在平民坟上”；“从前以色列王所罗门在耶路撒冷前的邪避山右边，为西顿人可憎的神亚斯他录、摩押人可憎的神基抹、亚扪人可憎的神米勒公所筑的邱坛，王都污秽了，又打碎柱像、砍下木偶，将人的骨头充满了那地方”（王下23:6,13,14）。符合“原本申命记”的如下规定：“你们要将所赶出的国民侍奉神的各地方，无论是在高山、在小山、在各青翠树下，都毁坏了。也要拆毁他们的祭坛，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”（申12:2,3）。

③ 废除娼童（男妓）。约西亚“拆毁耶和华殿里娼童的屋子，就是妇女为亚舍拉织帐子的屋子”（王下23:7）。符合“原本申命记”的如下规定：“以色列的女子中不可有妓女，以色列的男子中不可有娼童。娼妓所得的钱，或娼童所得的价，你不可带入耶和华你上帝的殿还愿，因为这两样都是耶和华所憎恶的”（申23:17,18）。

④ 禁止交鬼、行巫术。“凡犹大国和耶路撒冷所有交鬼的、行巫术的，……约西亚尽都除掉，成就了祭司希勒家在耶和华殿里所得律法书上所写的话”（王下23:24）。

“原本申命记”则规定：“你们中间不可有占卜的、观兆

的、用法术的、行邪术的、咒迷术的、交鬼的、行巫术的、过阴的”（申18:10,11）。

⑤ 禁止以孩童献祭。约西王“污秽欣嫩子谷的陀斐特，不许人在那里使儿女经火献给摩洛”（王下23:10）。比较“原本申命记”的规定：耶和华憎恶“将自己的儿女用火焚烧”献给神，申明“你们中间不可有人使儿女经火”（申12:31；18:10）。

⑥ 废除地方邱坛，规定必须集中献祭。约西亚“从犹大的城邑带众祭司来，污秽祭司烧香的邱坛，从迦巴直到别是巴，又拆毁城门旁的邱坛”，并废除“从前以色列诸王在撒玛利亚的城邑建筑邱坛的殿”（王下23:8, 19）。比较“原本申命记”的规定：“你要谨慎，不可在你所看中的各处献燔祭，唯独耶和华从你那一支派中所选择的地方，你要在那里献燔祭”（申12:13,14；参见16:5—7）。

⑦ 吩咐众民守逾越节。“自从士师治理以色列人和以色列王犹大王的时候，直到如今，只有约西亚王十八年在耶路撒冷向耶和华守这逾越节”（王下 23:22,23）。“原本申命记”曾将逾越节置于三大节（另加七七节、住棚节）之首，规定以色列人必须严守（申16:1—8）。

简言之，约西亚改革的所有内容都可在“原本申命记”中找到依据，由此，“原本申命记”被大多数学者认定为约西亚发现的律法书（或“约书”）。关于此书的来源，一说系由约西亚组织手下文官编纂已有的散篇律例并予以加工而成，以摩西著作的名义于公元前621年颁布；另一说谓其源于近百年前的希西家王在任时（公元前720至692年），当时希西家曾按书中的原则进行过若干改革（“废去邱坛，毁坏柱像，砍下木偶，打碎摩西所造的铜蛇”等，王下18:4）。

但随后玛拿西王执政时（公元前692至638年），希西家的改革被推翻，律法书也被人藏匿起来，直到数十年后才再次露面。据此推算，“原本申命记”的成书当在公元前720年至621年之间。

《申命记》的特点

① 在内容上，《申命记》的突出特色是极力维护独拜一神耶和华的犹太信仰，强烈反对追随异神、祭奉偶像、迷信各种天象、交鬼、行巫术、以孩童献祭、蓄养神娼变童等异教信仰和习俗；号召一切祭礼都在集中统一的圣所里举行，反对在各地分散的祭坛上随意献祭。《申命记》的核心部分（即“原本申命记”）形成于公元前722年北国以色列沦落之后，这时，唇亡齿寒的南国犹大也每况愈下，有识之士莫不日益感到穷途末路的危机和悲哀。为挽回不断加深的颓势，一场政治、思想和文化上的改革已在所难免，并终于爆发，这就是在宗教领域集中表现出来的“希西家——约西亚改革”；希西家开创且初见成效，约西亚继承并全面深化。改革的实质是在一神论的大旗下净化民族信仰，增强全民的凝聚力和向心力，以求在四邻大国的夹缝中图存谋盛，自立自强。《申命记》的主要特点便是这种时代思潮的书面体现。

② 在叙述角度上，不同于《出埃及记》、《利未记》和《民数记》皆以上帝为发言者，《申命记》的内容转由摩西讲述。前三书的叙述模式是“耶和华→摩西→百姓”，语句中的“我”是上帝，比如：“耶和华对摩西说：你晓谕以色列全会众说：你们要圣洁，因为我耶和华你们的上帝是圣洁的”（利19:1,2）。《申命记》的模式则改为“摩西（转述耶和华的训诲）→百姓”，语句中的“我”是摩西，比

如：（摩西对众人说）“耶和华对我说：你们绕行这山的日子够了，要转向北去”（申2:2,3）。有时甚至是“摩西→百姓”，比如：“当日摩西嘱咐百姓说：你们过了约旦河，……要站在基利心山上为百姓祝福”（申27:11, 12）。这使《申命记》的主体部分成为货真价实的“摩西语录”，而不像前三书是“（由摩西传达的）耶和华语录”。

③ 在语言上，《申命记》文笔优美，词句生动，语气慈和，情感充溢，且运用了一些不见于五经前四书的词汇和短语，如“律例”、“典章”（申4:1; 5:1; 11:32; 12:1; 26:16）、“以色列人哪，你要听”（申5:1; 6:4; 9:1; 20:3）、“在耶和华所赐的地上日子得以长久”（申4:40; 5:13, 33; 11:9）等。《出埃及记》等三卷书中凡称“西乃山”之处（编自J文献或P文献），《申命记》都改称“何烈山”（申1:2, 6, 19; 4:10, 15; 5:2; 9:8; 18:16; 29:1）。在P文献中，“祭司”和“利未人”的用法不同，二者互不混淆，而在《申命记》中，“祭司利未人”之语却每有所见（申17:9, 18; 18:1; 21:5; 24:8; 27:9; 31:9）。

④ 《申命记》是《新约》及初期教会其它著作引用最多的《旧约》经卷之一。耶稣在旷野受试探时，三次反驳魔鬼之语都引自其中——第一次：“人活着不是单靠食物，乃是靠上帝口里所出的一切话”（太4:4），引自“人活着不是单靠食物，乃是靠耶和华口里所出的一切话”（申8:3）；第二次：“不可试探主你的上帝”（太4:7），引自“不可试探耶和华你们的上帝”（申6:16）；第三次：“当拜主你的上帝，单要侍奉他”（太4:10），引自“你要敬畏耶和华你的上帝，侍奉他，专靠他”（申10:20）。耶稣对门徒说：“你要尽心、尽性、尽意爱主你的上帝，这是诫命中的第

一，且是最大的”（太22:37,38），此语典出于“你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的上帝”（申3:5）。这也从一个角度证明，《申命记》以精辟的语辞表述了纯正的一神信仰。

“示玛”

“示玛”（Shema）的本义是“你要听”，见于《申命记》第6章4节的开头处。这节经文概括了犹太教全部信仰的核心，全文是：“以色列啊，你要听！耶和华我们的上帝是独一无二的主。”因其内容极端重要，历代犹太人都自幼念诵，牢记在心。他们称此语为“示玛”，并称与之相关的两段文字为“第一示玛”和“第二示玛”。

“第一示玛”载于《申命记》第6章4至9节：“以色列啊，你要听！耶和华我们的上帝是独一无二的主。你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的上帝。我今日所吩咐你的话，都要记在心上，也要殷勤教训你的儿女；无论你坐在家里，行在路上，躺下、起来，都要谈论。也要系在手上为记号，戴在额上为经文。又要写在你房屋的门框上，并你的城门上。”

“第二示玛”载于《申命记》第11章13至21节：“你们若留意听从我今日所吩咐的诫命，爱耶和华你们的上帝，尽心、尽性侍奉他，他必按时降秋雨春雨在你们的地上，使你们可以收藏五谷、新酒和油。也必使你吃得饱足，并使田野为你的牲畜长草。你们要谨慎，免得心中受迷惑，就偏离正路，去侍奉敬拜别神。耶和华的怒气向你们发作，就使天闭塞不下雨，地也不出产，使你们在耶和华所赐给你们的美地上，速速灭亡。你们要将我这话存在心内，留在意中，系在手上为记号，戴在额上为经文。也要教训你们的儿女，无论

坐在家里，行在路上，躺下、起来，都要谈论。又要写在房屋的门框上，并城门上，使你们和你们子孙的日子，在耶和华向你们列祖起誓应许给他们的地上，得以增多，如天覆地的日子那样多。”

两篇“示玛”有共同的中心：训示以色列人全心全意地独拜耶和华，说明听命者必得丰富的赏赐，违命者必受严惩，“速速灭亡”。根据其中的规定，犹太教信徒每天早晚都背诵“示玛”两遍，并制成“经文护符匣”（phylactery）和“经文楣铭”（Mezuzah）佩带或悬挂。“经文护符匣”是信徒晨祷时佩带的黑色兽皮方盒，内装写有“示玛”的羊皮纸条，两个一副，一戴额上，一戴右臂。除安息日和节日以外，年满13岁的犹太男子在每天上午的礼拜中均需佩带，以志不忘上帝的嘱托。“经文楣铭”以小幅羊皮制成，上抄第一和第二“示玛”，装在精制的卷筒中，经过祝福后悬挂在住房的右门楣上，一些信徒出入房门时与此物亲吻，以示虔诚。也有人将小型楣铭系在项链上。

《摩西之歌》和《摩西的祝福》

按《申命记》的叙述，《摩西之歌》和《摩西的祝福》是神人摩西辞世前的两篇诗体遗言。

《摩西之歌》可分为八部分：①引言，呼唤天地侧耳聆听诗人的赞颂（32：1—4）；②责备以色列愚昧无知（32：5，6）；③追述耶和华的恩赐（32：7—14）；④指责以色列人背弃上帝（32：15—18）；⑤宣布全民必遭祸患（32：19—35）；⑥预言民众仍能获救（32：36—38）；⑦宣布耶和华的应许（32：39—42）；⑧呼召众人同声颂主（33：43）。

因诗章表现了高度成熟的一神论观念，全诗实际上写作

于相当晚近的时期，可能晚至亡国被掳以后。诗中说：“我，惟有我是上帝，在我以外并无别神。我使人死，我使人活；我损伤，我也医治，并无人能从我手中救出来”（32:39）。这和第二以赛亚的说法如出一辙：“我是耶和华，在我以外并没有别神。我造光，又造暗；我施平安，又降灾祸；造作这一切的是我耶和华”（赛45:6, 7），而第二以赛亚被公认为公元前6世纪下半叶人士^①。

《摩西的祝福》可分为三部分：①讲述耶和华藉摩西为以色列传律法（33:2—5）；②摩西祝福各支派（33:6—25）；③以颂赞上帝之语作结（33:26—29）。全诗与雅各对十二子的祝福（创49:1—27）颇为相似，只是将十二子换成了以色列各支派（但未提西缅支派），且排除了曾见于雅各祝福中的斥责成分。因诗中暗示流便支派受亚扪人压迫，犹大支派遭非利士人攻击（33:6），以法莲与玛拿西支派逐渐崭露头角（33:13—17），迦得支派迁往北方（33:20, 21），但支派分得巴珊之地（33:22），拿弗他利支派以西方为业（33:23）——凡此种种皆为公元前11世纪之事，研究者们普遍同意，本诗亦成于摩西以后的较晚时期。

^① 第二以赛亚：参见本书第315至321页。

第十章

前先知书

在希伯来原著中，“前先知书”和“后先知书”统称为“先知书”（Nebim）。它们约于公元前3世纪确定为正式经典，重要性仅次于律法书。前先知书的基本内容是以色列人从征服迦南到被掳于巴比伦之间各时期的历史大事，书中被称为“先知”者（如底波拉、撒母耳、拿单、迦得、以利亚、以利沙等）的言行仅见于史册，而未形成个人著作。因此，后世研究者一般把这部分改称“历史书”，而只把“后先知书”称为“先知书”。这一重新分类更切合经卷自身的特点，故逐渐被人们普遍采用（为突出原著的分类特点，本书仍使用“前先知书”）

“前先知书”特指《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》和《列王纪》四卷书，从文化史的角度看，它们是希伯来史学遗产的主要代表。

一、希伯来史学概览

古代犹太人善于总结历史经验。他们讲史、撰史、编史和修史的活动几乎贯穿于全部历史生活的始终，并和各个时

期的经济、政治、军事、宗教、文化等活动密切相关。

希伯来史学的形成和发展

(一) 口头传说阶段

口头传说阶段指“以色列——犹太”统一王国建立之前的漫长时期。这时古希伯来人从蒙昧状态向文明社会过渡，最初以分散的家族为基本组织形态，如亚伯拉罕、以撒、雅各的家族，后来发展成规模较大的部族，如以色列十二支派，最后，在摩西时代形成统一的希伯来民族。在此悠久的历史过程中，人单力薄的希伯来人与中东各民族始终保持着广泛交往，以致当时的多神论环境在早期文化中留下深刻的烙印。亚伯拉罕等希伯来族长是从多神信仰逐渐转向一神崇拜——在众神中独尊自己的家族神的，从出埃及到士师时代（乃至王国和分国时期），独拜耶和华的一神信仰虽不断为激进的宗教领袖们积极倡导和大力推行，实际上却始终遭到异教习俗的猛烈冲击。

与这一背景相吻合，此时期的希伯来史学亦处于低级阶段：书面文件尚未产生，各种历史故事仅以口传形式在民间流行，它们大多具有片段性、粗朴性特点，且常常充满异教色彩。严格地说，这只是希伯来史学的准备阶段。

传世的希伯来早期历史传说大都由后人笔录、收编于“摩西五经”和《约书亚记》、《士师记》等卷中。按内容的差异和产生的先后，它们可约略为五个系统：闪族远古传说、希伯来族长传说、摩西传说、迦南等地的异族传说，以及约书亚和士师们的传说。

闪族远古传说在《圣经》中已所剩无几。它们与神话故事彼此交融，只在极有限的程度上才可隐约窥见其史料性

质。《创世记》第4章20至22节提到“住帐棚牧养牲畜之人的祖师”雅八、“弹琴吹箫之人的祖师”犹八，和“铜铁匠人的祖师”土八该隐，暗示这些行业早在远古便出现于闪族社会。《创世记》第4章23、24节收有一首古老歌谣《拉麦复仇之歌》，透露出古代闪族人嗜血复仇的残忍习俗。

希伯来族长传说（即亚伯拉罕、以撒、雅各和约瑟的故事）荟萃于《创世记》第12至50章，它们是流传迄今记载希伯来早期历史、文化的主要资料。

摩西传说见于《出埃及记》、《利未记》、《民数记》、《申命记》四卷书中。尽管书中不时杂有神迹描写，在某种意义上仍可认为，这部以摩西生平为主线的传说故事形象地展示了以色列人出埃及前后、漂流西乃旷野期间及抵达约旦河东时的历史画卷。

定居迦南前后，以色列人在与各邻族、尤其迦南人的交往中，逐渐接受了他们的文化影响，表现在史学方面，即一批外族稗史被希伯来史学家改头换面后为其所用。这类材料大多散见于“摩西五经”和“前先知书”各卷，如，夏甲和以实玛利的故事（创16:1—16；21:9—21）可能得自以实玛利人的古代传说，罗得和女儿同寝生子之事（创19:30—38）可能来自摩押人和亚扪人关于本族起源的早期传闻，“伯特利”的得名（创28:18—22）、大卫在耶布斯人亚劳拿的禾场上筑坛（撒下24:18—25）等，最初则或为迦南人的传说。

自征服迦南至王国建立之间的200来年，以色列人先随约书亚攻占并分配迦南之地，又在各士师的带领下与当地及四邻诸族进行了长期交战，这一阶段涌现出许多有关约书亚和士师们的民间故事，其中一些流传下来，被后人编成《约书亚记》和《士师记》，收入《圣经》正典。

（二）早期书面实录阶段

早期书面实录阶段（公元前11世纪末至前8世纪下半叶）伴随着“以色列—犹大”统一王国的建立而到来。王国的建立将士师时期独立为政、各行其事的以色列十二支派组合成一个强大的政治整体，不仅为各支派文化传统的交融与汇合提供了机会，也创造了良好的条件。从大卫时代起，随着国土的扩张，政府机构不断扩大，官员逐渐增多，分工也日趋细密，文职官员中出现辅佐国王处理政务的宰相、书记、先知，管理宫廷档案、记录国家大事的史官，以及起草各种文告、协助史官工作的秘书、文士等。希伯来文字也在这时草创完成。从出土文物得知，早在公元前16世纪，希伯来人就在陶器、石头和金属器具上镌刻字母，但非常简略，并受到闪族其它远古文字的影响。后经数百年的发展，到王国时期，希伯来拼音文字系统初步形成^①。尤为重要的是，大卫、所罗门时代的繁荣昌盛极大地激发了以色列人的爱国热情，激励着早期史家迫不及待地为自己的民族树碑立传。

这一时期是希伯来史学的真正开端，也是其史学史上的第一个丰收时代。主要成就表现为：

① 各种古代口头传说被笔录成文。可以推测，前述闪族远古传说、希伯来族长传说、摩西传说、迦南等地的异族传说，以及约书亚和士师们的传说等，大多都是在这时形诸笔墨的。

② 编出了“摩西五经”的雏形。据研究，公元前9世纪上中叶，一位南方史家第一次把当时已有的各种历史资料筛选、加工、编纂成册，目的是“把流行于巴勒斯坦各圣所

^① 《圣经百科全书》，英国雄狮出版公司，1978年版，第42至44页。

的地方性传奇故事有秩序地连接起来，将它们与以色列人从旷野带来的传统合并在一起”，“然后记录几位英雄（士师）的丰功伟绩，进而一步步引到君王制度兴起及大卫登上君王的宝座”，以彰显大卫王及京城耶路撒冷的荣耀^①。此书后来成为五经的底本之一，因称上帝为“亚卫”（Jahweh，或Yahweh）而得名“J典”。大约100年后，一位北方史家依据手头的资料写出另一部以色列简史，日后亦成为五经的底本，因称上帝为“艾洛希姆”（Elohim）而得名“E典”。

③ 产生了一批散篇史传和文集。除将古代历史传说笔录成文、编纂成书外，这一时期的史官、文士们更表现出对当代生活的浓厚兴趣。他们为扫罗、大卫、所罗门作传，为以色列诸王和犹大列王树碑，记下先知以利亚、以利沙等的传奇事迹，编出国家的编年史，并对当时各种经济、政治、贸易、宗教、军事、外交、文化等活动作出记录。这些文件有些是散篇的，有些也被编订成书，如著名诗文集《耶和華战记》、《雅煞耳书》（又名《正义者之书》）等。

概言之，此时期的史学作品数量多，内容广，史料价值高。它们或直接脱胎于民间传闻，或忠实记录了历史事实，每每给人以不粉饰、不歪曲、文直事核的印象。最典型的例子是大卫的史传。今传本虽已几经修订，记述的大卫仍是一个性格复杂的“复色”英雄——既英勇善战，又残忍凶狠；既足智多谋，又阴险狡猾；有时是义士，有时是小人；在战场上所向披靡，在后宫中软弱无力；既是深情的慈父，又是

① 辛普生：《六经之成长》，载《旧约考释大全》，香港基督教文艺出版社。

好色的昏君；既是威震敌胆的英豪，又曾是投敌的背叛者。英国学者摩尔（G·F·Moore）认为，这篇史传的成就连古希腊“历史之父”希罗多德也难出其右^①。

（三）申命派史家修史阶段

从公元前8世纪末至前6世纪中叶，古犹太史上出现一场历时长久、影响深远的宗教改革，史称“申命运动”。

“申命”得自犹太国王约西亚（公元前638—前608）于公元前621年颁布的一部法典“原本申命记”，学术界基本同意，此书即今传本《申命记》的核心部分，相当于其中第12至26章。它可能形成于数十年前的希西家时代（公元前720—692），随后玛拿西秉政时（公元前692—638）被隐藏在圣殿中，至约西亚在位时才公开颁布，并大张旗鼓地宣传执行^②。“申命”意谓“复述律法”，亦即“重申耶和华的诫命”。“申命运动”中涌现出一批按照新的宗教观念重修史册的文人学士，即所谓“申命派史家”。

“申命运动”兴起的直接社会原因是北国为亚述所灭（公元前722），南国也危在旦夕的政治形势。空前严重的民族危机迫使犹太当权者不得不调整国策，推行重大改革，以求挽狂澜于既倒；而阿摩司、何西阿、弥迦、以赛亚等先知提出的较彻底的一神论，恰为改革提供了有力的思想武器。先知们猛烈抨击各种形式的异教信仰和偶像崇拜，以耶和華的名义痛斥种种腐败现象，实质在于促使全体国民在耶和華的旗帜下紧密团结起来，从提高道德水准入手优化整个民族的精神素质。先知学说最显著的特征是前所未有地强调耶和

^① 摩尔：《圣经的文学研究》，伦敦，1913年版，第96页。

^② 参见本书第192至196页。

华上帝在犹太民族乃至全人类历史中的至高地位和决定性作用，而这也是申命派史家重修史书的主导思想。

申命派史家的活动表现在两个主要方面：

① 增补“摩西五经”，渐次编成《申命记》。除将“J典”和“E典”综合为一（“JE典”），并予以若干补充之外，这派史家以公元前8世纪先知的学说为指导，可能于希西家年间编出“原本申命记”，又在后来的一二百年中数次修订，使之大致具备今本《申命记》的规模。全书以摩西给即将进迦南的以色列人回顾历史、重温律法的方式，复述了从出埃及到抵达约旦河东期间的主要经历和犹太教最重要的教规民法，说明只有坚守与耶和华所立之约，民族兴盛才有可能。一般认为，《申命记》集中体现了该派史家的历史哲学。

② 编订《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》、《列王纪》四卷历史书。在申命派史家之前，从约书亚征服迦南至南北国分立初期的历史虽已有人做过局部编纂，但总体上仍支离破碎，难以给人留下系统完整的印象；同时以往的材料观点陈旧，要么“世俗味”太浓，要么带有种种异端邪说，总之无法适应改革时期补偏救弊的政治需要。申命派史家乃用自己的历史哲学重新审视这批资料，将它们按编年顺序连成一体，同时作出若干重要加工，如清洗异神崇拜的印记，突出耶和华上帝对以色列的“拣选”及其与子民的“立约”关系；赞美大卫家族，力陈大卫王朝的建立是耶和华对以色列人许诺的应验；精心记述耶路撒冷圣殿的建造，示意圣殿是耶和华与子民同在的象征；以对待耶和华态度的敬虔与否，来评判列王之功过，等等。这四卷史诗式的著作因表达了与《申命记》相同的历史观念，而被称为“申命派

史书”。学术界公认，“申命派史书”体现了希伯来史学的主要成就——所谓《圣经》中的“历史书”（即本章评价的“前先知书”），通常指的就是这四部经卷。

“申命派史书”在两个方面给人留下深刻印象。

其一，书中神学观念的加强导致史料价值的降低。作者极力强调上帝的公义，宣称耶和华是严格按照善恶报应的原则治理世界的，于是便导致一种叙事模式：以色列人先是背道，继而受罚，然后痛心悔改，最后幸蒙拯救。最突出的例子是《士师记》：大抵每篇故事开始时，以色列人都要背逆耶和华；耶和华怒而惩罚他们，将他们交到仇敌手中；百姓在苦难中向上帝呼求，耶和华乃兴起一位士师拯救他们；接着写士师战胜压迫者的事迹（显然只有这部分是原始资料）；最后，一般都简略提及该士师执政的年限和死亡。很明显，在当时的历史条件下，这一模式有助于读者（民众）感受到耶和华的威力，从而聚拢于本民族上帝的旗帜之下。但它将丰富多采的社会生活统统纳入一个既定的神学框架，又难免扭曲历史真相，程度不等地削弱作品的史学文献价值。

其二，尽管这些史籍遭到不少神学加工，相对于《历代志》等书，它们（尤其《撒母耳记》和《列王纪》）的史料价值仍然较高。这是由种种原因造成的，如，这批史书的主体部分是王国兴衰史，而有关王国的各种原始资料大多是事件发生当日或不久后的实录，可靠性较强；这些资料往往自成系统并有内在的观念逻辑，编纂时不易随便更改；作者的年代与所述时代相去不远，对某些人所共知的大事难以随意修改。另外，作者身为南国文人，明显流露出对大卫王朝的偏爱，即使写到大卫、所罗门的缺点（如大卫谋杀乌利亚、

强占拔示巴，所罗门滥拜异神），也轻描淡写地一笔带过，而不让自己心爱的国王按通常的模式遭受上帝的惩罚。

（四）祭司派史家修史阶段

“巴比伦之囚”事件之后，以色列人丧失了为期四百余年的独立国家。在随后数百年仰人鼻息的屈辱生涯中，一种新的社会管理体制——由祭司领导、政教合一的神权政体逐渐形成并不断发展巩固。在这种体制中，祭司取代王族成为民众的代言人和管辖者，他们不仅处理现实的宗教、内政问题，还热心编订各种文化古籍，重修史册，以达到鉴古知今、警世喻民的目的。祭司派史家修史阶段（公元前6世纪下半叶至前4世纪末）就是在这一背景下到来的。

前文提到，申命运动大张旗鼓地贯彻了阿摩司、以赛亚等先知提出的较彻底的一神论思想。到了祭司秉政时期，这一思想得到更完备的阐发。在当时的第二以赛亚等先知看来，以色列民族沦亡于巴比伦，原因并非巴比伦的神战胜了以色列的神，而是以色列人屡屡犯罪，激怒了自己的神。全世界只有耶和华一个神，他可将巴比伦当作发泄怒气、惩罚子民的刑杖，也可膏立异教徒古列为王，用他来安慰自己的百姓。正是“巴比伦之囚”的痛苦经历使这时的思想家眼界大开，从而得出这样的结论：“在我以前没有真神，在我以后也必没有。惟有我是耶和华，除我以外没有救主”，“从日出之地到日落之处，……除了我以外没有别神”（赛43：10，11；45：6）。至此，犹太教的一神论学说得到最完备的表述。坚定不移地推行一神论，反复强调服从祭司管理、严守各种礼仪和节期的极端重要性，是祭司秉政的总方针，也是祭司派史家编修史籍的主导思想。

祭司派史家主要从事了两项工作：

① 修订、充实“摩西五经”和“前先知书”（即历史书）。位于五经（也是全部《圣经》）之首的“上帝创世造人”（创1:1—2:3）便是他们的杰作。他们对五经最突出的贡献是编出《利未记》，使律法书臻于完整和最后定型。利未人是以色列的祭司家族，《利未记》乃是指导如何严守各种宗教仪式的祭司手册。他们对其它各书的修订一般也和祭祀或庆典有关，如对安息日、割礼、逾越节的说明，对圣所及献祭重要性的强调，对利未人祭司职分的规定等。

② 编撰《历代志》、《以斯拉——尼希米记》两卷史书。这两卷书的产生时间晚于《利未记》约一百多年，从书中透露的线索可知，其编者著书时接触过大量前代史料，除“摩西五经”和申命派史书外，还有《先见撒母耳的书》、《大卫王记》、《先知拿单并先见迦得的书》、《犹大和以色列诸王记》、《列王的传》、《示罗人亚希雅的预言书》、《先知示玛雅和易多的史记》、《易多的传》、《哈拿尼的儿子耶户的书》、《先知以赛亚的默示书》、《何赛的书》、《哀歌书》，以及以斯拉、尼希米的回忆录等。编者从诸多资料中精选出自己所需者，然后以编年史方式从人类始祖亚当一直写到公元前5、4世纪（以斯拉、尼希米活动时期）。全书以大量篇幅记述从大卫、所罗门开始的南方部族的活动，而把北国以色列搁置一旁。书中对耶路撒冷圣殿和各种宗教礼仪津津乐道，表明编者本人很可能曾在圣殿长期供职。这两卷书体现了祭司派史家的主要成就。

祭司派史家虽在观念形态上与申命派一脉相承（二者都以较成熟的一神论观照历史），在不少方面又有自己的特色。如果说申命派面临的主要任务还是清除早期异教邪说、彰明一神论历史观的话，那么到了祭司派时代，史书的重心

已由宣传一神论转向强调各种宗教仪式的意义。在祭司派笔下，大卫家族作为耶路撒冷圣殿的创建者得到刻意描写，大卫、所罗门的污点甚至被一笔勾销。相应地，表现于申命派史书大半章节中的政治色彩减弱了，代之而来的是更浓的宗教气息。因此不妨认为，祭司派史书在很大程度上并不是史籍，而是一部借助某些历史事件进行说教的讲道集。希伯来经卷把它归入“作品集”而非“前先知书”（历史书），就是最好的证明。造成上述差异的原因是显见的：申命派史书毕竟出自犹大国史官之手，而祭司派史书产生时，犹太人已完全丧失政治主权，修史者也由史官变为宗教祭司和文士。

（五）两约之间的史籍

自《旧约》记事终结至《新约》记事开始，古犹太民族史跨越了400来年。这是一个交织着苦难与反抗的年代，一个经历着深刻动荡与重大分化的年代。从希腊化后期至罗马时期，残酷的民族压迫导致武装起义连绵不断，希腊文化的渗透向犹太人的传统信仰提出严重挑战，统一的犹太教分裂为法利赛派、撒都该派、艾赛尼派、奋锐党人等严重对立的宗教派别；“二希”（希腊与希伯来）文化的合流逐渐成为势不可挡的时代主潮。

在此背景下产生的希伯来史学也呈现出纷繁复杂的局面：有些作品正面记载犹太民族的武装反抗和浴血斗争，如《马卡比传上卷》、《马卡比传下卷》；有些炫耀犹太人的超卓地位，号召同胞忠于自己宗教信仰，如《亚里斯提亚书信》、《马卡比传三书》；有的颂扬历史上优秀人物的生平事迹，如《以赛亚殉难记》；有的辑录起某一教派的遗留文稿，如《撒督残篇》，等等。

上述作品均见于《次经》或《伪经》，而未收入《圣

经》正典。之所以如此，盖因它们产生年代较晚，或历史观念与“摩西五经”、申命派史书、祭司派史书不尽相同，不符合当年编纂正典的要求。但在今天看来，它们也有很高的史料价值，是研究两约之间历史的珍贵文献。

（六）《新约》经卷的史书性质

公元1世纪，在犹太神学和希腊哲学交融汇合的大潮中，原始基督教从犹太教的母体中脱胎而出。至4世纪下半叶，基督教的经典《新约》编订成书。《新约》共二十七卷，一般分成四部分：福音书、《使徒行传》、使徒书信和《启示录》，它们是考察初期基督教运动形成原因、发展经过、性质和特点的主要史料。四卷福音书详尽地叙述了基督教创始人耶稣的生平、传教经历和学说，《使徒行传》写耶稣升天后其门徒将福音从耶路撒冷传遍巴勒斯坦、小亚细亚和希腊、罗马世界的过程，这两部分具有较多的史书性质。使徒书信主要阐释基督教的教义，其间也透露出使徒传教的情况和各地教会的状况；《启示录》以启示文学的特殊语言宣泄初期信徒对罗马统治者极端仇恨的心理，对研究教会和罗马帝国的关系有一定意义。但一般说来，《新约》中没有真正的史籍，即使最含史书意味的《使徒行传》，也只是记述了一个教派的发展，而未涉及国家或民族的历史大事。

希伯来史学的基本特征

（一）神学历史观

以《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》、《列王纪》为代表的希伯来史籍是以神学历史观的独特面貌跻身于世界史学之林的，其作者以彻底的一神论学说解释了以色列人的全部历史。在他们笔下，耶和华上帝是全世界的唯一真

神，他创造自然万物，也创造人类社会；管理以色列人，也管理万国万族；关注物质发展，也关注精神圣洁。他们把以色列民族史写成上帝拣选、救赎以色列人的历史——其祖先的血统传自亚当（代上1:1），民族的起源与上帝创世相联系；其后，上帝眷顾希伯来人，在万族之中唯独拣选了他们的族长；当遭到埃及法老苦害时，他用大能的手保护他们摆脱灾难；在西乃旷野他与子民订立契约，应许他们永远以迦南沃土为业；进入迦南，他又赐给他们一个强大的王国，并兴起大卫为王；他虽不时愤怒并惩罚子民，但这完全是他们常常背弃与其所立之约、追随邪神、屡屡作恶所致；他虽以最残酷的方式——使子民沦为“巴比伦之囚”——来制裁他们，却又始终不忘救赎他们；他膏立古列，令其遣送子民回归故土，又应许一位全能的救主弥赛亚降临；到世界末日，他将实行最后的审判，赏善罚恶，建立起弥赛亚永远统治的新天新地。

至《新约》时代，初期基督教作者又说，上帝拯救人类的新世纪已经开始，犹太人历来盼望的弥赛亚已经降临——他就是以肉身降世的圣子耶稣基督；耶稣在十字架上流血献身，便是上帝救赎普世众人的最高体现。

——就这样，历史演变成了神话，耶和华（或三位一体上帝）成了这部宏伟神话的主人公。

然而，希伯来史籍毕竟不同于真正意义上的神话，它们记述的不是神的谱系、神的家族关系、神与神之间或神与文学人物之间的故事，而是神与一个现实民族的交往。既然如此，它们就不能不以这个民族的基本史料为立足点，并在一定程度上展示出社会生活的真实图景。所以，善于透过神学史观发现内在的历史因素，便成为当今读者阅读希伯来史籍

时应有的功底。

（二）人的地位和事件的取舍

既然耶和华上帝跃居主人公位置，现实人物自然只配充当辅助性角色，历史事件也只能依据宗教需要进行选择和评判。具体表现有：

① 描写英雄，但不刻意渲染英雄。希伯来史书塑造了一批英雄，大多活动于自征服迦南至统一王国时代，如约书亚、以笏、底波拉、基甸、耶弗他、参孙、撒母耳、扫罗、大卫、所罗门等。分国时期虽先后述及国王和其他民众领袖数十人，但他们多因背逆耶和华而横遭指责，只有以利亚、以利沙等不多几人幸得首肯。统观之，《圣经》中没有神乎其神的盖世英雄，即使名声最著的参孙、大卫和所罗门，也各有瑕疵，无一尽善尽美。参孙是好色之徒，因迷恋女人而为敌所擒，身陷囹圄；大卫与他人之妻奸淫，并借刀杀人；所罗门晚年失节，滥拜异神，也招致耶和华的不悦。当然，既然是英雄，就必定有英雄业绩，而写到他们的非凡之举时，编订者又尽可能将其归于耶和华的神力。参孙准备与非利士人同归于尽时，由于求告了耶和华，才获得超人之力（士16:28）；大卫之所以能建功立业，是因为“耶和华的灵大大地感动了他”，给予他非凡的能力（撒上16:13）；所罗门以智慧著称，其智慧也是耶和华的恩赐（王上3:12）。总之，为了突出耶和华的中心地位，本末倒置、喧宾夺主的事是不允许出现的。

② 从传播教义出发，决定对历史人物的褒贬态度。除大卫、所罗门等少数特例外，希伯来史家评价人物往往不是依据其政治上的建树，而是看他对耶和华是否虔诚。比如，暗利（公元前887—前876）是北国一位重要的国王，“他的

政治天才比以色列任何其他君王都更接近大卫”^①，他在撒玛利亚兴建京都，与腓尼基人联盟，大大扩充了北国的领土，以至他去世许多年之后，亚述人还把以色列称为“暗利之家”^②。但《圣经》对暗利的记载只有短短几节，原因是他“行耶和华眼中看为恶的事，比以前的列王作恶更甚”

（王上16:25）。另一位国王耶罗波安二世在位时（公元前785—前745），“以色列达到自王国分裂以来最强盛的境地”^③，但因他也做“耶和华眼中看为恶的事”（王下14:24），亦被史家一笔带过。与此相反，在记述“尽心尽性尽力地归向耶和华，遵行摩西的一切律法”的犹大王约西亚时，史家却大书特书，现存经文多达50节（王下22:1—20；23:1—30），数倍于暗利、耶罗波安二世篇幅的总和。

③ 以宗教需要为尺度，决定对历史事件的取舍和剪裁。最典型的例证是《历代志》。其作者关注的中心事件是耶路撒冷圣殿的设计、建造和崇拜活动，因而记载此事的篇幅长达10余章；与此形成对照的是，该书前半部虽覆盖数千年（从亚当到扫罗之死），却拢共只用10章，内容几乎是清一色的族谱，很少涉及具体事件。《列王纪》也有类似情况。先知以利亚、以利沙并非国王，按理不应与以色列、犹大诸王并列，但因他们极力维护耶和华信仰，坚决反对巴力崇拜，便备得编者青睐，其事迹连绵延续了19章，占全卷总章数（47章）的五分之二。依该书惯例，“坏国王”的记述一般很短，而与以利亚同时期的以色列王亚哈（公元前873—前

①②③ 罗宾逊，《以色列简史》，载《旧约考释大全》，（香港）基督教文艺出版社，1981年版。

854) 虽“惹动耶和华的怒气，比他以前的以色列诸王更甚”（王上16:33），却由于反衬以利亚的需要而被一写再写。

（三）文体特色

希伯来史书的文体特色是编年体与纪传体相结合。

如前所述，希伯来史籍有申命派和祭司派两大系统，申命派上承“摩西五经”中的历史传说，从征服迦南写起，经士师时代、王国时代、分国时代，直到耶路撒冷陷落、沦亡初年基大利被任命为省长和约雅斤复释；祭司派的主体部分与申命派平行，但开头和结尾又做了增补——开头将大卫家族的谱系追溯至人类始祖亚当，结尾延续到公元前5、4世纪以斯拉、尼希米改革时期。这两派史家都很注意历史事件的先后顺序，都把每个君王的血统、登基年和在位时间清楚列出；《列王纪》写到分国阶段时，每当一国新王登基，还注明当时是另一国某王在位的第几年。这就从总体上具备了编年体的特点。

但希伯来史籍又不像中国的《春秋》、《左传》那样言必称“某公某年”，而是不时插入一些年代不详的名人轶事、先知故事，每遇得意对象便不惜泼墨挥毫、大书特书，此外还不时插进家谱和族谱、圣殿档案、宫廷文件、讲演录、书信、名表、日记、稗史等各类材料，这又使它们表现出纪传体的某些特征。

二、《约书亚记》

书 名

本卷书的希伯来名称得自书中主人公约书亚（yeshō-shū'a）。《七十子希腊文译本》译为Yēsūs，《拉丁文通俗

译本》译为Josue，各种英文本皆译为Joshua，它们都指“约书亚”。

约书亚属以色列民族以法莲支派，原名何西阿（意谓“拯救”），后被摩西易此名（意谓“上帝是拯救”）。漂流旷野期间，他一直是摩西的得力助手，首次在《圣经》中出现是领兵在利非订战胜亚玛力人（出17:8—14）。摩西上西乃山领受十诫法版时他曾随行（出24:13），会幕建成后他则受命看管（出33:11）。在巴兰旷野他代表以法莲支派进迦南侦察，返回后和犹大支派的迦勒坚信耶和华的应许，力主进攻迦南；但以色列众人却偏听其他侦探的怯惧之言，以致虽近迦南而不得进入，遭受流浪旷野40年，一代男丁全死尽的惩罚，惟独约书亚和迦勒例外（民14:29, 30）。临近迦南时约书亚被选为摩西的继承人（民27:18—23），摩西辞世前他担当起带领族人征服迦南的重任（申31:1—3）。据犹太史家约瑟福斯（Josephus）记载，约书亚受命继承摩西时已85岁高龄，他以7年时间领兵作战，攻克迦南各地，又以余生带领十二支派在迦南地业上休养生息，为日后士师及国王时代的发展奠定下基础。约书亚110岁去世，葬在以法莲山地的亭拿希拉（书24:29, 30；士2:8, 9）。

大 纲

《约书亚记》共二十四章，写摩西逝世后约书亚率领以色列人攻占迦南、分配迦南地业的经过，以及约书亚的遗言和去世。纲要如下：

攻 占 迦 南 地	战前动员	1:1—18
	筑祭坛和亭	2:1—24
	过约旦河	3:1—5:1
	在吉甲行割礼	5:2—15
	攻陷耶利哥	6:1—27
	艾城战役	7:1—8:35
	普遍入求和	9:1—27
	征服南北各地	10:1—11:23
分 配 迦 南 地	战绩总结	12:1—24
	流便、迦得、玛拿西半支派的地业	13:1—33
	迦勒的地业	14:1—15
	犹大支派的地业	15:1—63
	约瑟子孙的地业	16:1—17:18
	其他支派的地业	18:1—19:51
	设立迦城	20:1—9
	利未人的城邑	21:1—45
约 书 亚 的 晚 年	河东支派回本地	22:1—34
	约书亚的遗言	23:1—16
	示剑立约	24:1—28
	约书亚去世	24:29—33

主旨和背景

《约书亚记》上承摩西五经，说明耶和华对亚伯拉罕的应许如何在约书亚时代得以实现，以色列人如何在上帝的恩助下终于得到“流奶与蜜”的迦南之地。

至现当代，一批历史研究者透过《圣经》的神学描述，已初步揭示出征服迦南的真实图景。公元前13世纪下半叶以色列人流徙旷野数十年后到达约旦河东，当时迦南人已有很高的文明，许多城镇设有防御工事，军队的装备相当精良。相对于此，以色列人却落后、弱小、军备状况低劣。那么，他们怎能胜过比自己强大的对手，成功地征服迦南呢？

科西多夫斯基做了如下解释：“如果我们了解当时世界的政治形势，这个问题就不难回答了。迦南作为非洲和亚洲之间的桥梁，一直是美索不达米亚与埃及两大势力集团的争夺对象。在喜克索斯人被赶走之后，迦南在大约300年的时间里一直是埃及的藩属。埃及法老没有改变这个国土的制度，各个重镇仍由土著首领管辖。然而迦南百姓却只是从事农业，丧失了一切政治权利。埃及把迦南各土王视作诸侯，给予他们一定的自由，允许他们豢养军队，甚至暗中鼓励他们互相争斗。各土蕃之间勾心斗角，互相打仗，这只会加强埃及的霸主地位，提高它作为最高裁决者的威望。埃及在迦南各土邦派驻督察，监督他们缴贡纳赋。迦南百姓负担着极为沉重的贡赋，除此还要受当地官吏的盘剥勒索以及驻军的掠夺，还经常被迫服劳役。他们实际上已经沦为奴隶，生活水平日益降低，人口也越来越少。曾经繁荣兴盛的迦南，这时已濒临崩溃的境地。

“……自兰塞二世^①之后埃及开始走向衰败，迦南各个土邦借机大闹独立，彼此之间经常因争夺土地、扩大自己的疆域而征战。整个迦南在政治上处于分崩离析的状态，甚至

① 兰塞二世 (Rameses, I, 公元前1290—1224)：埃及新王国第十九王朝法老。参见本书第143页。

在外寇入侵的危机时刻连统一战线都建立不起来。《约书亚记》第12章载约书亚杀死31个土王，便说明这种分崩离析的程度。

“从这种政治关系着眼，《圣经》写在约书亚名下的战绩就完全可以理解了。约书亚不是与整个迦南联合起来的方量作战，而是和各个土王或由几个小国临时结合起来的联盟较量。这时，以色列不仅在斗志上，而且在数量上都占有优势。

“约书亚率领以色列人入侵时，迦南的政治关系在很多方面类似罗马帝国衰亡时的情况。被苛政和重税压得喘不过气来的意大利民众，曾经把日尔曼入侵者视作解放者。迦南的百姓吃尽了土王征战的苦头，再也不愿意打仗，即使强征入伍，也缺乏斗志，经常从战场上跑掉。他们知道那不是为他们而进行的战争。迦南人的这种情绪显然是以色列人能比较轻易地征服迦南某些土邦的基本原因之一。”^①

也有人认为，以色列人进迦南时并未发生剧烈的军事冲突，他们是以游牧部落的状态逐渐渗入的；这一过程可能持续了几代人，每次渗入都以支派为单位，进迦南后定居于某一地区（各支派所在位置约当于约书亚分地后的结果），嗣后便转入士师秉政时代。

攻占迦南始末

（一）侦察耶利哥（2:1—24）

进攻迦南开始前，约书亚派两个探子去耶利哥侦察。探子进城侦察后，到妓女喇合家中住宿。耶利哥王闻讯后派人

^① 科西多夫斯基：《圣经故事集》，第177，178页。

前来搜捕，喇合乃将二人藏在房顶的麻秸中，谎称他们已到约旦河的渡口去。追兵离开后，喇合将二人用绳子从窗户里缒下城墙（她的房子在城墙边上），吩咐他们进山躲藏三天，等追兵回城后再赶路，并请求以色列人进城时保护她和全家。二人同意了，叮嘱她在窗户上系一条朱红色线绳，作为记号。后来以色列人攻陷了耶利哥，如约救出喇合一家（参见6:22—25）。

耶利哥是死海附近的著名古城，据考公元前8000年就有人居住。位于死海北部、约旦河西，距河10余公里，附近有耶利哥平原（4:13）。“耶利哥”含“月城”之意，《旧约》称之为“棕树城”（申34:3），居高临下，工事坚固，易守难攻。以色列人进迦南时先取此城，将城中人畜完全毁灭（6:1—21）。喇合原是城中妓女，因以谎言支走追兵而得名“虔诚的撒谎者”（见于班扬的《天路历程》）。后被收入耶稣家谱，系家谱中四位女性之一，路得丈夫波阿斯的生母，大卫王的太祖母（太1:5,6）。

（二）过约旦河（3:1—4:24）

约书亚带领以色列众人过约旦河，祭司抬着约柜走在前面。当时正是收割季节，河水凶猛，涨过两岸。祭司的脚刚一入河，河水便在上游的亚当城那里停住，立起成垒，使下游的水完全中断。抬约柜的祭司在河中的干地上站定，以色列众人便从干涸的河床上浩浩荡荡过河而过。过河后，十二支派将河里的12块石头立在吉甲，以纪念耶和华使约旦河水在约柜前断绝，让以色列人在干地上平安过河。

约书亚最著名的事迹是行施三大神迹，本篇为其一（另两件是以呐喊和号角声震塌耶利哥的城墙；让太阳停止在基遍并使月亮停止在亚雅仑谷）。20世纪中叶，有学者研究

“过约旦河”之后提出，河水断流乃是由地震造成。在耶利哥北方25公里处，约旦河有一处浅滩（今名伊勒·达米耶赫），其上游从很深的峡谷中穿过，两岸都是石灰和粘土质岩石。这段河岸常因地层的震动而崩塌，塌陷的巨石会象大坝一样把河水拦住。1927年约旦河就曾因此而断流几乎一昼夜。断流时由浅滩向南一直到死海，河水极浅，完全可以徒步过河。约书亚率众渡河时很可能就发生了这种情况。

（三）攻陷耶利哥（6:1—27）

攻陷耶利哥是征服迦南的第一役。约书亚让兵丁和祭司绕城环行，祭司走在约柜前面，手持羊角号边走边吹，一连六天。到了第七天，以色列人绕城七周，前六周祭司吹角时众人一声不响，到第七周，约书亚吩咐百姓说：“呼喊吧！因为耶和华已经把城交给你们了！”于是百姓大声呼喊，祭司高声吹角，耶利哥的墙壁应声倒塌。众人一拥而上，将坚固的耶利哥城夺取。

关于耶利哥城的倒塌，学术界认为，实际情况有两种可能：①当时发生了地震和火灾。考古发掘表明，耶利哥古城曾因地震多次倒塌，从出土的灰烬、烧焦了的木材、烧成碴的砖石来看，城墙倒塌时曾发生过大火。②城墙是被攻城者用地雷炸塌的。以色列人围着城墙绕行并吹角呐喊，目的是转移守城者的注意力，以便让工兵顺利地挖坑埋雷。此外，也有人说耶利哥城墙早在约书亚攻打之前已倒塌。1930年英国考古学家贾思坦实地发掘后提出，倒塌的年代为公元前1400年左右（比约书亚早150多年）；1952年女考古学家K·肯蓉再事挖掘，发现时至约书亚时代，耶利哥古城已在风沙的侵蚀中几乎全部消失，因此，《圣经》的记载只是将远古传说敷衍到约书亚名下的结果。

（四）艾城战役（7：1—8：35）

以色列人初次攻打艾城，大败而归。约书亚向耶和华祷告，耶和华示意百姓中有人犯了罪，私自扣留了战利品。以色列众人便以抽签之法查找罪犯，查出了犹大支派谢拉宗族撒底家室的亚干。亚干供认自己私留了“一件美好的示拿衣服，200舍客勒银子和50舍客勒金子”。约书亚派人找出赃物，把亚干、赃物及其儿女和财产都带到亚割谷，在那里将他处死，财物烧掉。尔后再攻艾城，以诱敌之法使敌军中伏被歼，艾城王被生擒，悬尸树上。

“艾城”含“荒堆”意，一般认为在伯特利东1.5公里处，为迦南中部的古城，亚伯拉罕曾途经此地（创12：8）；分配迦南地时归便雅悯支派，被掳回归后再度重建（拉2：28；尼7：32）。但有人力主约书亚攻陷者并非此城，因据考古研究，此城于公元前2300年左右已毁，直到公元前1200年之后才有人烟；约书亚攻占之事发生于公元前1200年以前，当时此地并无人烟。因《圣经》明示初攻艾城失败于亚干贪赃犯罪，后世用“亚干的罪”转喻“贪赃枉法”，用“示拿衣服”转喻“赃物”，用“亚割谷”转喻“连累人”或“遭连累”（“亚割”与“殃害”谐音，又含“连累”之意）。

（五）基遍人求和（9：1—27）

基遍人听说以色列人征服耶利哥和艾城之事，非常恐慌，就派人假充远路而来的使者，驮上旧口袋、旧皮酒袋，穿上旧鞋、旧衣，带上长了霉的干饼，到吉甲的营中去见约书亚，要求与以色列人订立和约。约书亚问：“你们是什么人？从哪里来？”他们把早已编好的谎话讲给约书亚，并以旧袋、旧鞋、旧衣和干饼为证。约书亚就与他们订立了和约，容他们存活；会众的首领也向他们起了誓。三天后，以

以色列人听说他们本是近邻，就住在基遍、基非拉、比录和基列耶琳，不禁大为恼怒。但由于已经向耶和华起了誓，不能再加害他们，便让他们作了劈柴挑水的仆役。

这段故事侧面渲染了以色列人席卷迦南时的声威：基遍人不战而降，就连求和也要乔装改扮。“基遍”有“山城”之意，位于艾城西南，在耶路撒冷西北约12公里处，面积超过耶利哥和艾城。城中居民为希未人，属于当灭的民族（申7：1）。基遍临近耶利哥与艾城，在以色列人随后的攻势中首当其冲，若告以实情，签约决无可能，故谎称来自远方，慕名前来讲和，以此逃过覆灭的厄运。律法书规定，以色列人可以和迦南以外的民族订立和约（参申20：11,15），约书亚对他们的谎言信以为真，便与其立约，使他们免于覆亡。此后基遍人在以色列中虽属次等公民，却受到保护（书9：23）。分地时基遍城划归便雅悯支派（书18：25），后来成为利未城（书21：17），并发展成耶路撒冷圣殿落成前巴勒斯坦的宗教圣地（王上3：4,5；代上16：39,40；代下1：3）。犹太人从俘囚地回归时，随从所罗巴伯回国者中有“尼提宁”（殿役），据考就是基遍人的后裔（拉2：43）。按本书所记，以色列人攻略迦南时，只有耶利哥城的喇合全家和基遍人未遭毁灭。

（六）约书亚生擒五王（10：1—27）

基遍和以色列人立约媾和后，以色列人在迦南南部的山地取得军事上的立足点。这使南方诸王大为恐慌，耶路撒冷王亚多尼洗德与希伯仑王何咸、耶末王毗兰、拉吉王雅非亚、伊矶伦王底璧结成联军，携手攻打基遍，一则伐其降敌，惩其不忠；二则阻挡以色列军，以求自保。基遍人速向驻在吉甲的以色列军总部求援，约书亚连夜率兵前往援助，

在基遍将五王联军杀得落荒而逃。败军逃至伯和仑下坡时，许多人被从天而降的大冰雹砸死，比死于刀下的人还多。这时，约书亚向耶和华祷告，说：“日头啊，你要停在基遍；月亮啊，你要止在亚雅仑谷。”于是日头停留，月亮止住，直等国民向敌人报仇。日头在天上停住，不急速下落，约有一日之久。五王仓皇逃窜，藏进玛基大洞里，不久便被约书亚生擒活捉，继而杀死，挂在五棵树上。

关于太阳和月亮停止不动，西方一些史学家认为，当时的实际情况是，一阵密云遮住天空，冰雹骤然而降（这乃是巴勒斯坦的正常天象），人们误以为白昼将尽，暮色将临；约书亚祷告后，密云散去，太阳从云层中再次露面，以色列人在复出的阳光下全歼了逃敌，又误以为太阳停在天上一日之久。也有人说，这两句诗只应视为古典诗歌中常见的夸张或比喻，而不宜信以为真。小诗出自以色列人歌颂英雄业绩的诗集《雅煞珥书》，此书的原件迄未发现（参撒下1：18）。

（七）迦南地业的分配（第13至21章）

约书亚征服迦南各地后，将地业陆续分给以色列十二支派。分地后的版图大致如下（按由东向西、自北向南的顺序）：

外约旦北部、雅博河以北地区分给玛拿西半支派，重要城镇有哥兰、亚特律、以得来、基列雅比、玛哈念等；

外约旦中部、从雅博河南岸至尼波山北麓地区分给迦得支派，重要城镇有疏割、雅谢等；

外约旦南部、从尼波山至亚嫩河北岸地区分给流便支派，重要城镇有比悉、底本、亚罗珥等；

内约旦北部、地中海沿岸一带分给亚设支派，重要城镇

有推罗、亚柯、迦步勒等；

内约旦北部、约旦河西岸一带分给拿弗他利支派，重要城镇有但、基低斯、夏琐、米伦等；

内约旦北中部、亚设与拿弗他利地业以南地区分给西布伦支派，重要城镇有临摩娜；

内约旦北中部、从拿弗他利东南边界至基利波山北麓之间地区分给以萨迦支派，重要城镇有书念、隐干宁等；

内约旦中部、吉甲、示剑以北地区分给玛拿西半支派，重要城镇有撒玛利亚、示剑、得撒、米吉多、他纳、多珥、伯善、吉甲等；

内约旦中南部、玛拿西半支派地业以南地区分给以法莲支派，重要城镇有示罗、基色、伯特利等；

内约旦中南部、以法莲西南边界以南地区分给但支派，重要城镇有约帕、基列耶琳等；

内约旦中南部、以法莲东南边界以南地区分给便雅悯支派，重要城镇有耶路撒冷、基遍、米斯巴、伯特利、耶利哥等；

内约旦南部、自地中海至盐海（死海）之间的大半地区分给犹大支派，重要城镇有希伯仑、伯利恒、隐基底、伯示麦、以革仑、亚实突、亚实基伦、迦特、拉吉、迦萨、基拉耳等；

犹大地业环绕的一区分给西緬支派，重要城镇有洗革拉、别是巴、何珥玛等。

（以上内容参阅今人绘制的若干地图编写。）

作者和年代

学术界对此问题主要有二种看法：

① 除最后五节外，全书皆由约书亚写作。这是犹太人的传统观点。认为开头几章提供的个人生平资料只有约书亚本人才能得到；一些经文采用第一人称复数（“我们”）叙述，暗示出自一位亲身参与事件的目击者；第24章26节明示该章前部的告别辞由约书亚亲笔写出，而且，书中以许多古名称呼迦南诸城，如以巴拉称基列耶琳（15:9），以基列亚巴称希伯仑（15:13），以基列萨拿称底璧（15:49）等，它们都指向非常古老的著作日期。

② 作者是与约书亚同时代，但比他稍晚些的非尼哈。非尼哈是亚伦之孙、祭司以利亚撒的儿子，曾与约书亚共事，在旷野参与对米甸人的征战（民31:6,7）；分配迦南地后前往外约旦，奉劝两个半支派人拆除私立的祭坛（书22:13—20）；士师时期又在伯特利侍奉耶和华的约柜（士20:27,28）。持此观点者认为，以非尼哈为作者，可解决书中的许多难题。《约书亚记》中有一系列内容发生于约书亚去世以后，如迦勒攻克希伯仑（书15:13,14；比较士1:1,10,20），俄陀聂攻克底璧（书15:15—19；比较士1:11—15），但族人迁徙至巴勒斯坦最北端（书19:47；比较士1:34；18:1,27—29），犹大和西缅支派攻占何珥玛城（书12:14；15:30；19:4；比较士1:17）等，若视为非尼哈的手笔，较为合乎情理。另外，书中一再提到利未人不应分配地业，也和非尼哈的祭司身份相吻合。

③ 作者佚名，书中资料由J、E、D、P四种文献组合而成，全卷于公元前700年以后由“申命派史家”编订成书。这派学者指出，《约书亚记》中的许多线索表明，其定型远在约书亚、非尼哈时代之后，比如其中提到《雅煞耳书》（书10:13），此书至早成于大卫时代，因为该书还收

有大卫哀悼扫罗父子的《弓歌》（撒下1:18）；又如其中常有“直存到今日”、“直到今日”一类短语（书7:26；8:28；9:27；16:10等），暗示所述内容乃是多年前的旧事。种种材料证实，《约书亚记》的纪事是“五经”历史故事的延续，所用语句以及表达的观念也是“五经”（尤其《申命记》）的继续，原因是《约书亚记》和“五经”有着共同的资料来源，即J、E、D、P四种底本。书中关于征服迦南的记述（1至12章）主要来自D、J、E三种资料，这部分强调约书亚的绝对领导权，祭司都在约书亚的指挥下活动；而有关迦南地业的分配（13至21章）则主要得自P资料，这时祭司具有至高的地位，甚至凌驾于约书亚之上，如称“以色列人在迦南地所得的产业，是祭司以利亚撒和嫩的儿子约书亚并以色列各支派的族长分给他们的”（书14:1；参17:4），此外这部分还热衷于记述会幕所在地示罗（书18:1；19:51；22:9，12），详述逃城的设立（20:1—9）和利未人城邑的分配（21:1—42），以及河东两个半支派私设证坛之事（22:10—34）等。鉴于上述事实，以威尔豪森为首的一批研究者倡导“六经”（Hexateuch）假说，主张摩西五经和《约书亚记》本为一个整体，资料来源相同，结构也前后照应。关于本卷书的编纂，参阅本章第一节中的“申命派史书”^①。

三、《士师记》

书 名

本卷书的希伯来名称是shopetim，意思是“审判官”

^① 本书第206至209页。

或“执政者”。《七十子希腊文译本》名为kritai，，各英文本名为Judges，含义皆为“审判者”或“法官”。中文和合本译为《士师记》，借用了《周礼·秋官》中的官职名：“士师掌国之玉禁之法，左右刑罚”，“士师”仍指“审判官”或“司法者”。

从本卷书的记载来看，士师是约书亚之后至王国建立之前以色列各支派的首领，平时是处理民事诉讼的法官和行政首长，战时是带领百姓抗击异族压迫或入侵的军事领袖。事实上，他们主要是骁勇善战的勇士或英雄，很少以行政长官的身份解决民事纠纷。他们以出众的个人品质和能力赢得本族同胞的拥戴，在民族存亡的关键时刻率领民众反暴政、反侵略，为争取自由和解放而斗争。其中不乏孤军作战、以弱胜强的传奇式英雄。士师的权威一般只适用于本支派，很少有人组建支派联盟，共同对付压迫者或入侵者。胜利之后，他们作为民族英雄继续治理族人，终其一生。

大 纲

《士师记》共三十一章，一般分为三部分。除卷首的引言和卷末的附录外，核心内容是十二位大小士师的事迹。纲要如下：

	引言：士师时代初期的历史背景	1:1—3:6
士 师 的 事 迹	俄陀聂战胜美素不达米亚王	3:7—11
	以笏刺杀摩押王	3:12—30
	珊迦击杀非利士人	3:31

续表

士 师 的 事 迹	底波拉、巴拉战胜迦南王	4:1—24
	底波拉之歌	5:1—31
	基甸战胜米甸人	6:1—8:35
	亚比米勒的劣迹和死亡	9:1—57
	陀拉事略	10:1, 2
	匪珥事略	10:2—5
	耶弗他战胜亚捫人	10:6—12:7
	以比赞事略	12:8—10
	以伦事略	12:11, 12
	押顿事略	12:13—15
附 录	参孙抗击非利士人	13:1—16:31
	但族迁移与设立偶像	17:1—18:31
	便雅悯人的恶德败行	19:1—21:25

按叙事篇幅的长短，一般称俄陀聂、以笏、底波拉、基甸、耶弗他、参孙六人为“大士师”（其中底波拉为女性），珊迦、陀拉、匪珥、以比赞、以伦、押顿六人为“小士师”。

主旨、作者和年代

《士师记》描述的是以色列人从约书亚去世至王国建立之前在迦南的生活，生动地表达了下述历史哲学：以色列人已经到达应许之地，耶和华对列祖及旷野先人的承诺已经实现，这时只要除掉迦南人及其恶俗，他们就能在“流奶与蜜”的美地上建起上帝统治的国度。但他们却不再信守盟约，而是放弃上帝指示的生活方式，追随迦南的神明和习俗，寻求物质上的好处。他们的背逆招致耶和华的愤怒和审判，耶和华乃让异族压迫者或侵略者来制裁百姓。百姓在困苦中认罪悔改，向他呼求，他又赐下拯救者即士师救援百姓，击败压迫侵略者，使“国中太平”若干年。尔后百姓再度背约，以色列又一次进入“背逆——受罚——哀求——得救——太平”的历史循环。全书藉此说明耶和华是历史的主宰和以色列人的王，士师是他拯救子民的工具；只有虔诚信奉耶和华，以色列民族才有光明的前途，才能得到上帝子民的神圣地位。

传统认为《士师记》的作者是撒母耳，然而证据不足。或谓撒母耳参与了搜集资料，全书由另一位稍晚的同时代人（如先知拿单或迦得）编成，但对某些经文也难以圆解，最突出者是第18章30节：“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。”但族之地遭掳掠，除公元前722年北国覆亡时遭亚述人掳掠之外，再无可资替补的合理史事。这就把成书年代推迟至公元前8世纪末以后。

一批现代研究者主张，《士师记》本出自“申命派史家”之手，认为这派史家的著作别具特色，在《圣经》中构

成一个独立的单元，从《申命记》起，经《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》，至《列王纪》止。《申命记》制定出上帝拣选、救赎子民的教义，为以色列神权政治的建构埋下理论和体制的基石；《约书亚记》叙述被拣选的以色列人怎样在应许之地迦南定居；《士师记》续写他们如何一再离弃上帝，又得到宽宥和救赎，重归上帝的怀抱；《撒母耳记》历述建立一个强大王国的宏愿怎样在大卫时代逐渐实现；《列王纪》叙述王国自所罗门时代起盛极而衰的过程，描写以色列人如何由于背离正道而招致重大刑罚，直至国破家亡，沦落异邦。持此见解者还认为，包括《士师记》在内的“申命派史书”远非一时一地一人所完成，其编撰经历了长达数百年的漫长历史，最后定本当出自亡国被掳之后^①。

历史背景

《士师记》的史料尽管被《圣经》作者精心编织于犹太神学的框架中，现代学者仍从中发现以色列人进迦南后政治生活的真实图画。约书亚死后，以色列十二支派群龙无首，政局混乱，各支派各行其是，支派之间明争暗斗，支部内部也贫富分化，穷苦百姓与权势阶层的差别日趋悬殊。各自为政的以色列支派无力抗拒迦南及邻近民族的攻击，为了谋求生存，他们不得不称臣纳贡，在经济和政治上都依附当地的土王，沦为异族首领的奴隶——这就是“耶和华指使压迫者制裁百姓”的真相。

事实上，即使《约书亚记》也不否认，约书亚只是部分地征服了迦南（参见书13:13;15:63;17:12,13等），在一些

^① 参见“申命派史书”，本书第206至209页。

地区，强大的当地部族依然占据着筑有坚固工事的城镇，保持着自己的独立。分散的以色列人不仅在经济和政治上处于从属地位，在文化上也难以抗拒迦南的影响。考古研究已经证实，迦南人曾创造出高度发达的物质和精神文明，在某些方面甚至可与古代中东的两大文明区域美索不达米亚和埃及相媲美。他们拥有相当发达的农业、畜牧业、手工业和建筑业，曾以宏伟的古代建筑闻名于世。他们和四邻国家保持着经常性的商贸联系，每年都出口大量水果、蔬菜等园艺品。他们的宗教和神话故事丰富多采，充满诗意和戏剧性情节，神祇多有拟人化特点，时悲时喜能爱能恨，彼此间常有纷争，有时造成意外的灾难，甚至死亡。尤其重要的是，他们的宗教和农业时令紧密相关，祭神仪式往往关系到消除自然灾害、谋求谷物丰产。

所有这些，都不可能不给刚进迦南的以色列人留下深刻印象。以色列人从漂泊不定的游牧生活转向定居式的种地务农，势必伴随着观念的更新或调整，这方面最生动的表现，便是追随当地习俗，祭拜迦南的神祇和偶像。从《旧约》持续不断的记载来看，以色列人祭拜迦南神祇至少延续了数百年，在相当长一段时期中，他们甚至将耶和华混同于迦南人的主神巴力（参何2:16,17）。

当然，以色列人终究未被迦南和四邻异族压垮或同化。每当灾难深重之际，他们中总有人挺身而出，带领族人奋起反抗，力挽狂澜，这就是本卷书着力刻画的士师。士师往往被解释成肩负上帝赋予的神圣使命、怀揣敬神爱民的火热之心、为解救本民族的危难创建了丰功伟业的人。其实，即使从多次修订后的今本《士师记》来看，其中一些也并不如此圣洁完美。珊迦用赶牛棍打死600名非利士人（3:31），

称为草莽英雄当之无愧，但若从神学角度再予拔高，似乎便失去了依据。“珊迦”之名 (Shamgar) 并非以色列姓氏，他可能连以色列血统都没有。基甸妻妾成群，仅亲生儿子就有70个 (8:30)。耶弗他是妓女的后代，早年被弟兄们赶出家门，与“匪徒”过从甚密 (11:1—3)。以伦、押顿没有一点事迹，以比赞仅有的一事是“给众子从外乡娶了30个媳妇” (12:9)。参孙虽从一出胎就归给上帝作拿细耳人 (13:5,7) ^①，却从不见敬神的言行，相反倒处处寻花问柳，十足一个风流武夫，最后也葬送在非利士人收买的妓女大利拉裙下……。然而，也正是这些未经雕琢的描写，使《士师记》依然留有生活的本色，从而使后人得以窥见以色列士师们多姿多采的原始风貌。

年代问题

士师时代共有多少年？《圣经》的说法矛盾重重。按《士师记》提供的资料，此时代长达410年。具体包括美索不达米亚王压制以色列人8年，士师俄陀聂治理时国中太平40年；摩押王伊矶伦压制以色列人18年，士师以笏治理时国中太平80年；迦南王耶宾压制以色列人20年，士师底波拉治理时国中太平40年；米甸人压制以色列人7年，士师基甸治理时国中太平40年；亚比米勒管理以色列人3年；士师陀拉治理23年；士师睚珥治理22年；亚扪人扰害以色列人18年，士师耶弗他治理6年；士师以比赞治理7年；士师以伦治理10年；士师押顿治理8年；非利士人压制以色列人40年，士师参孙治理20年。

^① 拿细耳人：参见本书第181、182页。

按另一处记载，士师秉政共约450年（徒13:20），这是使徒保罗在彼西底的安提阿传道时的说法。

而依照另一种资料，“以色列人出埃及地后480年，所罗门……开工建造耶和华的殿”（王上6:1），士师时代根本不可能长达410年或450年。因为除士师秉政外，这480年中还包括以色列人流荡旷野40年（民33:38），约书亚征服迦南若干年，以利作祭司和士师40年（撒上4:18），撒母耳治理以色列人20多年（撒上7:2, 15），扫罗称王若干年，和大卫称王40年（王上2:11）。

目前较合理的解释是，《士师记》中常见的纪年数字40（及其分数20、倍数80）并非实数，而是虚指“一代人”。另外，各士师在时间上也不是完全前后相承，而是既有连接，又彼此重叠，比如非利士人和亚扪人曾同时扰害以色列人（10:7）。综合考虑上述诸因素后，这一时期宜定为共约200年（公元前13至前11世纪）。按许鼎新教授的推算，此间一些重要人物的大致年代为——底波拉：公元前1150年；以利：公元前1155至1080年；基甸：公元前1100年；参孙：公元前1100年；耶弗他：公元前1050年；撒母耳：公元前1100至1020年；扫罗：公元前1028至1013年^①。

士师的事迹

（一）以笏刺杀摩押王（3:12—30）

摩押王伊矶伦奴役以色列人18年，耶和华兴起以笏拯救他们。以笏是个左撇子，他把一口长约1肘的两刃剑藏在右腿的裤缝里，带上礼物去见伊矶伦。献完礼物后，以笏让随

^① 同第185页注^①，第76页。

从先离去，自己又折回王宫，对伊矶伦说：“王啊，我有机密情报要向你奏告。”伊矶伦让左右侍立的人都退去，以笏伸左手拔出藏在右腿上的剑，刺进他的肚腹，连剑柄都刺了进去，一直刺通后背。接着他从走廊里出来，把房门锁好，从容离开。仆人们又来看到房门紧锁，以为王正在大解；等了很久，仍不见开门，就拿钥匙开开，发现主人已死，倒在地上。以笏回到以法莲山地，吹响号角，召集人民，带众人来到约旦河边，杀死大约1万名强壮的摩押勇士。

这段精采的故事以引人入胜的情节记述了士师以笏孤身入虎穴、刺杀异族君王的经过，歌颂了大智大勇的以色列古代英雄。它和中国古籍中的“荆轲刺秦王”有相似之处，但荆轲以失败告终，“壮士一去兮不复还”，充满悲壮、苍凉的色彩。以笏的两刃剑长约“1肘”，相当于今制45公分。

（二）底波拉、巴拉战胜迦南王（4:1—24）

迦南地的夏琐王耶宾欺压以色列人20年，女先知底波拉从拿弗他利的基低斯召来巴拉，让他带领1万名战士抗击耶宾的大将西西拉，自己也随他一同出征。交战后西西拉的战车和队伍乱作一团，溃不成军。西西拉下车逃跑，来到基尼人希百之妻雅亿的帐棚前，雅亿把他迎进帐棚，给他奶喝，他喝后沉沉入睡。雅亿拿起锤子和钉帐棚的橛子，把橛子钉进他的脑门，直钉到地里。就这样，迦南王耶宾被以色列人制伏。

“底波拉”一名有“蜜蜂”之意，喻“寻求甜美生活的人”。她是《圣经》中最著名的女先知，兼为女士师（其他女先知尚有米利暗〔出15:20〕、户勒大〔王下22:14〕、挪亚底〔尼6:14〕、亚拿〔路2:36〕等）。她以杰出的将帅之才，在士师时代首次召集以色列六个支派（拿弗他利、西布

伦、以法莲、便雅悯、以萨迦、玛吉，一说只有前两个）联合行动，共同对付势力强大的迦南王。交战后“星宿从天上争战，从其轨道攻击西西拉；基顺古河把敌人冲没”（5:20, 21），学者们认为，当时的实际情况是暴雨骤至，基顺河大水泛滥，迦南人的战车深陷泥中，不得动弹，西西拉只得弃车而逃。钉死西西拉的雅亿是基尼族人，该族乃摩西岳父（或谓内兄）何巴的后裔，与以色列人早有盟约，一同进迦南，住在南地的加低斯巴尼亚附近。因雅亿之夫希百与夏琐王“和好”（4:17），西西拉才不加提防地进入雅亿的帐棚避难，孰料雅亿仍信守本家族与以色列的盟约，果敢地以木橛将他钉死。本文塑造了两位古代妇女形象——底波拉和雅亿，十分光彩照人。

（三）底波拉之歌（5:1—31）

按《士师记》的说法，本篇诗歌由底波拉和巴拉作于战胜迦南人之后（5:1）。全诗以一段赞美耶和华的歌词开头（5:2—5），尔后进入正诗，概述底波拉作士师前以色列的凄凉凋敝之状（5:6—8），底波拉和巴拉奋起抗敌，众民云集响应（5:9—15），但也有人举棋不定（5:16—18）。随后正面铺叙击溃迦南军队的战斗（5:19—23），详叙雅亿如何用锤子和橛子击毙西西拉（5:24:27）；再后，想象西西拉的母亲如何焦急地等待着儿子归来，聪明的宫女如何在旁边安慰她（5:28—30）。全诗以颂扬上帝的诗句作结（5:31）。

诗章典范地体现了希伯来古典战歌的基本特色：既有宏观勾勒，又有微观雕琢；既富于生动的行为描写，又不乏细致的心理刻画；既摹绘了真实的历史事件，又抒发了浓烈的宗教感情和理想。阿多·韦瑟称它是“以色列所有诗歌中最

古老与最重要的纪程碑”^①。它本是一首颂扬民族英雄的民间战歌，起初以口传形式吟唱于底波拉、巴拉战胜迦南王之后（公元前12世纪中叶），内容只有历史纪事。至王国建立后，早期史家将其笔录成文，编入史册。再后，“申命派史家”把它汇入《士师记》，同时增入若干颂神语句，使之大体具备了今日的规模。

（四）基甸击败米甸人（7:1—25）

士师基甸带领大队人马在哈律泉边安营，耶和华嫌他的士兵太多，让他打发那些胆小怕死的人回家。他遣走22000人，只剩下1万，耶和华还嫌多。基甸带众人来到水泉边，耶和华说：“凡是用舌头像狗一样舔水喝的，让他们站在一处；凡是跪在地上喝的，让他们站在另一处。”结果只有300人舔水喝，其余的人都跪在地上喝。耶和华说：“我就用这舔水喝的300人拯救你们，打败米甸人，其余的可以各归各处。”就这样，基甸选出了300精兵。他把精兵分成三队，每人发给一个号角和一个空瓶，瓶中藏着火把。三更之初，基甸带领他们来到米甸营旁，吹响号角，打破瓶子，取出火把，高喊道：“耶和华和基甸的刀！”米甸人闻声四处逃窜，互相击杀；以色列人大获全胜，最后活捉并处死敌族的两个首领俄立和西伊伯。

基甸是玛拿西支派人，又名“耶路巴力”（意谓“让巴力去对抗基甸”），家境贫寒，自己在父家也不受器重（士6:15），但后来却成为著名士师。米甸人是亚伯拉罕后裔的一支（创25:2），原住以东地区南部，以游牧为生，后来日趋强大，迁至约旦河东，常趁河西的以色列人收割时节倾巢

^① 同第193页注①，第32页。

出动，四处掳掠。基甸选出像狗一样舔水喝的士兵，盖因其动作利落，喝水时还不忘提防敌人。此情节和随后的吹角破瓶作战一段想象奇特，饶有趣味。米甸首领“俄立”意谓“乌鸦”，“西伊伯”意谓“狼”。

（五）耶弗他献女（11:1—40）

基列人耶弗他是个大能的勇士，但因母亲是妓女，被逐出家门，并被剥夺了承受产业的权利。他逃到陀伯，成为一群匪徒的首领。后来亚扪人攻打以色列，基列的长老请他回去当领袖。他担负起抗击亚扪人的重任，向耶和华许愿说：

“你若将亚扪人交在我手中，我得胜归来时，无论什么人先出门迎接我，我都把他献为燔祭归你。”再次交战时耶弗他攻取了20座城，将亚扪人制伏。他得胜回到家，不料最先出来迎接他的，竟是心爱的独生女儿。耶弗他看见女儿，痛苦地撕裂衣服，说：“我的女儿啊，我万分愁苦！我已经向耶和华开口许愿，不能挽回了！”女儿回答：“父亲啊，你既已向耶和华开口，就应照你口中所说的向我行，因为耶和华已经在仇敌亚扪人身上为你报了仇。”她只求一件事：与同伴上山两个月，哀哭自己终为处女。父亲答应了。两个月后，耶弗他照已许的愿向耶和华还了愿。此后以色列中有个规矩，妇女们每年为耶弗他的女儿哀哭4天。

本文的要义是颂扬耶弗他忠于信仰、即许必践的忠信性格，以及他女儿深明大义，为了民族利益不惜捐躯的献身精神。耶弗他作士师时，势力范围在巴勒斯坦东北部及外约旦地区。亚扪人是亚伯拉罕侄儿罗得的后裔（创19:38），至士师时代成为以色列的劲敌。律法书规定，“人若向耶和华许愿或起誓，要约束自己，就不可食言，必要按口中所出的一切话行”（民30:2；参申23:21—23）——耶弗他还愿堪

称此规条的生动注脚。律法书还规定不可以人献祭（利18:21;20:2—5;申12:31;18:10），此例耶弗他却未能执行。事实上，据一些学者研究，律法书在耶弗他时代（公元前11世纪）尚未形成，那时，以子女祭神之风在以色列中还相当流行——这正是日后律法书的编纂者三令五申禁此陋俗的原因。

（六）参孙抗击非利士人（13:1—16:31）

参孙是但族人玛挪亚的儿子，一出生就归给上帝作拿细耳人。长大后他力大无比，一次半路上遇到一只狮子，赤手空拳将它撕裂。他在亭拿遇到一个非利士女子，不顾父母反对，执意娶她为妻。娶亲时他让30个非利士人猜谜语，他们猜不出，让新娘子哄骗他讲出谜底；他输后，为得到事先赌定的30套衣服，来到亚实基伦，一口气杀死30人，夺衣而去。过了些日子，参孙带上一只山羊羔去看妻子，遭到岳父的拒绝。他愤而捉来300只狐狸，将尾巴一对对捆上，中间夹着火把，点着火，让狐狸冲进非利士人的田地，把禾捆、庄稼和橄榄园烧个净光。非利士人痛恨参孙，让犹太人用两条新绳捆绑他；他挣断绳子，顺手拾起一块未干的驴腮骨，又击杀1000非利士人。不久参孙在迦萨和一个妓女亲近，迦萨人闻讯后把他团团围住，终夜在城门边埋伏，打算天一亮就杀他。参孙睡到半夜，起身将城门的门扇、门框和门闩一齐拆下来，扛到希伯仑前的山顶上。后来参孙在梭烈谷又结交一个名叫大利拉的女人，几经周折，被大利拉套出他力大无穷的秘密。非利士人将参孙抓获，剜去双眼，关进监牢。最后，在一次非利士人的祭神大典上，参孙用力推倒大衮庙的两根房柱，使庙顶坍塌，将在场的数千非利士人全都砸死，他自己也同归于尽。

参孙的故事在整个《圣经》中以异乎寻常的传奇色彩别具特色，十分引人入胜。参孙一生独往独来，没有随从，不带兵器，更不调兵遣将，列阵作战，而只凭一己神力创造奇迹——赤手空拳撕裂狮子，用驴腮骨杀死1000人，把高大的城门扛上山顶，最后与数千非利士男女同归于尽，死时杀的敌人比生时还多。这些情节使他成为有口皆碑的“大力士”。

但参孙又不是色调单一的大力士，而被赋予生动、丰厚而复杂个性。名为士师，他不是带领民众反抗异族压迫的领袖，只能算一个进行个人复仇的勇夫；但区别于头脑简单的勇夫，他又常有机智精明的举动，如向30个非利士人出谜语，一再以谎言戏弄大利拉等。他把尾巴上拖有火把的狐狸赶进非利士人的田园，既是报复，又带有恶作剧性质。他还非常贪恋女色，始终以交结女人为乐事；他的主要故事几乎都与女人相关，就连最后束手被擒，也是由于女人的出卖。

这样一个远非民族领袖和贤明士师的人，为什么能被编入神圣的经典？原因当在于参孙形象体现出的政治意义和宗教价值。参孙是与顽敌非利士人血战到底的民族英雄，他的斗争气概代表了士师时代以色列人争胜图强的民族精神。参孙被写成从小就献给上帝的拿细耳人（按教规不得剃发）^①，他的神奇力量来自头发，失于头发被剃，最后又失而复得于头发长出——这里的象征意义是，宗教诫命须臾不可违逆，英雄的能力归根结底来自上帝。

这篇故事的艺术成就也引人瞩目。其选材具有东方民间传说的猎奇性，风格粗犷而富于村野之夫的幽默感，字里行间闪烁出古希伯来哲人的智慧火花，技巧娴熟老练且常有变

^① 拿细耳人，参见本书第181、182页。

化——比如，在“驴腿骨”一段中，犹太人的懦弱和非利士人的无能反衬出参孙的英勇无敌；在“大利拉”一段中，女人三次探听参孙的秘密，参孙三次以戏言回答她，前后的句式完全相同，熟练地运用了民间作品常见的“呼应”和“回环”章法。

参孙抗击的非利士人原是地中海东岸岛屿的古代居民，公元前13世纪的埃及文献称之为“普利斯特人”。以色列人到达迦南前不久他们由克里特岛侵入迦南沿海地带，迦南的今名“巴勒斯坦”原为希腊语，意即“非利士人的土地”。非利士人很早就掌握了炼铁技术，武器先进。他们屡次战胜与之争霸的以色列人（包括士师参孙），于公元前11世纪占领迦南的部分山区，著名国王扫罗便败在他们手下（撒下31:1—10）。大卫建立统一王国时击败四邻诸族，其中也含非利士人（撒上17:41—51；撒下5:17—25）。

以色列的内乱

《士师记》在着力表现以色列人抗击异族压迫者的同时，也以一定篇幅反映了本民族自身的政治和文化状况，客观上揭示了当时世风堕落、宗教不兴、支派之间纷争倾轧、支派内部争权夺势的混乱现象。举要如下：

（一）亚比米勒的篡位和败亡（9:1—57）

士师基甸死后，他的儿子亚比米勒来到示剑城，求得母亲家族的支持，从巴力比利土的庙中取出70舍客勒银子，雇佣一批匪徒，将基甸另外70个儿子杀死在盘石上（只有小儿子约坦逃脱）。亚比米勒自立为王，管理以色列人三年。后来示剑人起兵反叛，战事激烈，亚比米勒领兵攻打提备斯城中的一座坚固门楼，一个妇女从楼上仍下一块磨石，正砸

在他头上，将他的脑骨砸破。这段文字记载了发生于玛拿西支派中的一件争权惨案。亚比米勒以血腥的手段篡位，不久就被人以武力处决，表明自私残忍的暴君是何等不得人心。文中的“巴力比利土”（意谓“立约的主”）是迦南人奉拜的神祇。

基甸的小儿子约坦死里逃生后到处游说，鼓动众人推翻暴君。他劝说示剑人时用诗体讲了“树王的寓言”：林中的树木要膏立一王，先后请橄榄树、无花果树和葡萄树接纳王位，他们都因忙于造福他人而拒绝接纳；最后树木们去邀请荆棘称王，哪知一无是处的荆棘竟欣然应允（9:8—15）。小诗以荆棘喻示亚比米勒，形象地说明，只因善良人都忙碌于各自的事务，邪恶者才有了争权僭位的时机。寓意之深刻，比喻之巧妙，言辞之精练，都不亚于后世的伊索寓言、拉封丹寓言及克雷洛夫寓言。

（二）耶弗他击杀以法莲人（12:1—3）

耶弗他战胜亚扪人之后，以法莲人质问他，征伐亚扪人时为什么不招他们同去。耶弗他回言不敬，称招了他们但没招来，指责他们前来寻衅，接着招聚基列人与以法莲人争战。基列人把守住约旦河的渡口，不让以法莲人过河，若有人欲过河，就让他说“示播列”。以法莲人咬字不清，每将“示播列”说成“西播列”，以致被基列人认出，杀死在约旦河渡口。当时被杀的以法莲人达42000人。

以法莲人是约瑟次子以法莲的后代，自出埃及起便是以色列十二支派之一。耶弗他仅因几句口角就杀他们数万人，可谓相煎实太激。其实，掩盖在表面现象之下的，还是以色列各支派之间在经济、政治、领地范围方面的尖锐矛盾和争端。“示播列”和“西播列”都是“河水泛滥”之意，但前

者的首辅音是sh，后者的首辅音是s。以法莲人把“示”读成“西”，类似有些中国人发音时分不出“十”和“四”。后世用“示播列”转喻“辨别敌我的口令”，或“试金石”。

（三）但族人的迁徙和拜偶像（17:1—18:31）

以法莲山地的米迦在家中设立神堂，供奉一个由银匠制做的偶像，并请一位犹大族的利未人作祭司。这时但支派尚未得地为业，正向北方迁徙，他们路过米迦的神堂时，将偶像和祭司全都带走。来到拉亿后，他们刀杀百姓，又放火烧城，然后易其名为“但”，把带来的偶像设立在城中。

《圣经》研究者皆称，这个片段反映了士师时代以色列人在宗教方面的混乱。米迦铸偶像，设神堂，先立自己的儿子为祭司，又请一利未人为祭司，这利未人还奉耶和華的名说预言（18:6），实在独创了一种不伦不类的宗教：既有异教信仰，又有犹太礼仪。而但支派人对此竟十分赏识，全盘端至未来的居住地，设立圣所，世世代代祭拜那偶像，“直到那地遭掳掠的日子”（应指公元前722年^①）。如果不带“一神信仰始自亚伯拉罕”的偏见，就应承认，这篇文献提供了一个雄辩的证明：从士师时代至北国沦亡期间，多神崇拜、偶像崇拜一直是以色列人宗教生活的主潮。

（四）便雅悯人的恶德败行（19:1—21:25）

以法莲山地的一个利未人娶了犹大伯利恒的女子为妾，从岳父家接她回去。晚间在便雅悯人的基比亚城落宿，还没上床歇息，城里人就来围住房子，连连叩门，说是要与那利未人交合。房主情愿把自己还是处女的女儿交给他们，任凭玷辱，他们拒不答应。利未人就把自己的妾交出去。他们与她

^① 参见本书第231页。

交合，终夜凌辱她，直到天快亮时才放她走。女人回到房门前，倒在地上。早晨利未人开门后发现她，呼唤不应，原来已经死了。于是将尸体驮回家，切成12块，分送到以色列四境。所有的人都因这可怕罪行而震惊，各支派集合起40万人，到基比亚讨伐便雅悯人。开战初期双方各有伤亡，后来基比亚被攻破，便雅悯人被杀数万，仅存留600人，逃往旷野。以色列各支派起誓不把女儿嫁给便雅悯人，便雅悯男子只好埋伏在示罗的葡萄园中，将过节时跳舞的示罗女子抢去为妻。

本篇在《圣经》中不失为奇文，披露罪行之丑恶即使在今天看来也令人发指。便雅悯是雅各十二子中年龄最幼小者，深得雅各的疼爱，其后裔成为果敢善战的一族，曾孕育出著名士师以笏(士3:15)和日后的名王扫罗(撒上10:20, 21)。但在士师时代，其境内的基比亚城竟泛滥男色之风，比族长时代的所罗玛(创19:5)有过之而无不及。房主痛恨当地人的逆性行为，以为男色的丑陋比玷辱自己的处女女儿更甚。利未人的妾终夜遭凌辱，被轮奸至死，当时妇女任人蹂躏的可悲地位由此可见一斑。这件事引起以色列人的公愤，说明众人的良知尚未泯灭。便雅悯人险遭灭族之祸，应是士师时代以色列各支派间发生的最大内乱。卷末提到便雅悯人抢夺示罗的女子为妻，则从客观上暴露了当时流行的抢妻之风。

四、《撒母耳记》

书 名

本卷书的希伯来古卷名为“撒母耳”，撒母耳是书中主

要人物之一。《七十子希腊文译本》将它和《列王纪》合在一起，统称“王国记”，但分成四卷：《王国记卷一》（相当于《撒母耳记上》）、《王国记卷二》（《撒母耳记下》）、《王国记卷三》（《列王纪上》）、《王国记卷四》（《列王纪下》），表明这四卷书前后相连，共同记载了古代以色列王国兴盛衰亡的历史。《拉丁文通俗译本》也照此分成四卷，但统称为《列王纪》。1517年，鲍柏版（Bomberg）希伯来经卷亦将本书分成上下两卷（随后的《列王纪》亦然）。中文和合本名为《撒母耳记上》和《撒母耳记下》。

大 纲

《撒母耳记》共五十五章（上卷三十一章，下卷二十四章），以以利、撒母耳、扫罗、大卫的生平为线索，叙述了古代以色列王国形成的原因和发展的经过。纲要如下：

以利和撒母耳的事迹	撒母耳的出生和童年	上1:1—2:10
	以利和他的两个儿子	上2:11—36
	撒母耳蒙召作先知	上3:1—21
	示罗之灾和以利之死	上4:1—22
	约柜复归以色列	上5:1—7:1
	撒母耳治理以色列	上7:2—17

续表

扫罗的兴起	以色列人要求立王	上8:1—22
	撒母耳膏立扫罗	上9:1—10:27
	扫罗首战告捷	上11:1—15
	撒母耳向百姓陈词	上12:1—25
	扫罗和约拿单的战绩	上13:1—14:52
	扫罗违命被废	上15:1—35
大卫的兴起	撒母耳膏立大卫	上16:1—23
	大卫战胜歌利亚	上17:1—14:5
	扫罗迫害大卫	上18:6—20:42
	大卫的逃亡生活	上21:1—23:2
	扫罗的政亡	上28:2—31:13
大卫称王	大卫哀悼扫罗和约拿单	下1:1—27
	大卫在希伯仑为犹大王	下2:1—4:12
	大卫在耶路撒冷为以色列王	下5:1—25
	大卫运送约柜	下6:1—23
	大卫听拿单传信息	下7:1—29

续表

大 卫 称 王	大卫在军事上的胜利	下8:1—18
	大卫善待米非波设	下9:1—13
	大卫击败亚扪人和亚兰人	下10:1—19
	大卫与拔示巴	下11:1—12:25
	大卫攻取拉巴	下12:26—31
	大卫和押沙龙	下13:1—19:43
	大卫平定示巴之乱	下20:1—26
附 录	基遍人向扫罗的后裔复仇	下21:1—11
	以色列人与非利士巨人交战	下21:15—22
	大卫的凯歌	下22:1—51
	大卫的遗言	下23:1—7
	大卫的勇士	下23:8—39
	大卫核计人口	下24:1—25

主旨、作者和年代

《撒母耳记》从士师时代末期落笔，记叙耶和华怎样立撒母耳为先知和士师，取代祭司以利治理以色列；撒母耳怎

样遵从神意先后膏立扫罗和大卫，建立以色列的王朝；大卫王朝怎样在耶和华的福佑下如同旭日东升，蒸蒸日上。同时揭示人类的弱点与罪性，包括扫罗如何因不听神命而为神离弃，陷入半疯癫状态；大卫晚年如何因肉体的软弱而犯罪，在宫廷内外的明争暗斗中尝尽人生冷暖，阅遍世间百态。

按照犹太传统，本卷书的作者乃是撒母耳。犹太拉比巴斯拉说：“撒母耳写了他自己的书。”《历代志》也提到：

“大卫王始终的事，都写在先见撒母耳的书上”（代上29：29）。但因《撒母耳记上》第25章1节记有撒母耳逝世之事，第25至31章及《撒母耳记下》全卷显然不会是撒母耳的手笔。又因书中多次出现“以色列与犹大”、“犹大王”等字眼（上11：8；17：52；18：16；27：6；下5：5；24：1—9等），著书年代似宜推迟至分国以后。

现代研究者大多认为，本书系由早期和晚期两种资料（外加若干独立成篇的诗文）汇纂而成。早期资料属所罗门时代，主要是有关扫罗和大卫的纪事；晚期资料成于公元前8世纪以后，除扫罗和大卫的事略外，还包括许多关于撒母耳的内容，其中撒母耳的形象往往被刻意拔高。它们大约于公元前6至5世纪组合为一，同时编入单篇诗文“哈拿的祷告”（上2：1—10）、“以利家必遭奇祸的预言”（上2：27—36）、“先知拿单的预言”（下7：2—16）、“大卫的祈祷和感恩”（下7：18—29）、“大卫的凯歌”（下22：1—51，此诗重出于《诗篇》第18篇）等。

两种资料因平行组合而造成的重复和矛盾之处不胜枚举，较明显的如：众人两次问“扫罗也列在先知中么”（上10：12；19：24）；撒母耳两次宣布废黜扫罗（上13：14；15：26）；大卫两次被推荐给扫罗（上16：14—23；17：55—58）；

非利士巨人两次被杀，一次被大卫杀死(上17:51)，另一次被伊勒哈难杀死(下21:19)；关于押沙龙有无儿子，一处说他“生了三个儿子”(下14:27)，另一处又说“没有儿子”(下18:18)；等等。

历史背景

《撒母耳记》形象地记述了以色列民族从士师时期的多元统治过渡到王国时期的一元统治的历史。

最先出现于这个过渡舞台上的人物是示罗圣所的老祭司以利。示罗位于以法莲支派境内，地处以色列中部，具有得天独厚的地理优势。生活在北、东、南部的以色列各支派经常不得不与异族作战，而以法莲人却很少遭到外来入侵。南方人多势众的犹大支派为提高自己的地位一直和以法莲明争暗斗，但因其地业一度被非利士人控制，在竞争中总是处于劣势。以法莲支派占了上风，示罗圣所成为耶和華约柜的所在地和士师时代后期以色列的宗教中心，全部政教权利都落在最高祭司以利的手中。为了维护集中统一的神权政治，巩固本家族的既得利益，以利试图把大祭司职务传给自己的两个儿子，但“这二少年人的罪在耶和華面前甚重”，他们“藐视耶和華的祭物”，甚至“与会幕门前伺候的妇人苟合”(上2:17,22)。以利年迈体衰，二子不肖，示罗圣所“无可奈何花落去”；约柜在亚弗之役中被掳后，以利家族土崩瓦解，大权旁落于年轻的撒母耳手中。

撒母耳是以法莲支派人，自幼在示罗的圣所中生活，由老祭司以利精心培养长大。以利死后，他以大祭司、先知和士师的身份取而代之，在家乡拉玛重筑祭坛(这时示罗已被非利士人夷为平地)，行使政教权利，将以色列的神权政治

延续下去。无独有偶，他也像以利一样，欲把大祭司和士师变成世袭之职，然而，他的两个儿子“不行他的道，贪图财利，收受贿赂，屈枉正直”（上8:3），也是不肖之子。这时，立王的呼声越来越高，以君主王权取代祭司神权已成为不可逆转的历史趋势。

阿巴·埃班指出：以色列人“统一成一个民族，与其说取决于内部的变革，不如说由于外部压力，更确切地说是由于非利士人的威胁。以色列人只有联合起来才能抵御这种威胁。……亚弗一战以色列人失败，随军携带的约柜也落入敌手，这是全民族的灾难。这一不幸说明，为了抵抗非利士人，这个民族必须有一个共同的领袖”^①。

尽管撒母耳极不情愿交出手中的实权，面对全民族的共同心声，他却不得不做出让步。然而，为了控制未来的君王，他又有意从最小的支派中选出为众人不屑一顾的扫罗（人们曾评价说：“扫罗也列在先知中吗？”“这人怎能救我们呢？”上10:11,27）。但扫罗竟表现出卓越的军事才华和统治能力，与撒母耳愈益产生尖锐冲突，不受他的摆布而自行其事。撒母耳失望之余决意搞垮扫罗，暗中选立牧羊少年大卫为未来的王位继承者。此后老迈年高的撒母耳再无回天之力，随同神权制度一道与世长辞；新型王权政治的代表扫罗和大卫则扬鞭跃马，在全新的历史舞台上展开了激烈的角逐。

扫罗和大卫的传记可当之无愧地列入世界文学珍品的行列。在作者笔下，他们既是上帝膏立的君王、出类拔萃的一代英豪，又是有血有肉、富于七情六欲的普通凡人；他们都

^① 同第46页注①，第22、23页。

有惊人的毅力和盖世之功，也都有软弱、悲观、落魄的时刻和不可见人的品行污点。扫罗为维护自己的王位不遗余力地追捕大卫，因猜疑和妒忌走向灵魂的深渊，但在抗击非利士人的疆场上又大义凛然，为免于被敌所杀而自伏于剑；大卫在扫罗追捕时以德报怨，与四邻异族交战时叱咤风云，但又因强占人妻而借刀杀人，晚年在宫廷丑闻和叛乱的折磨中痛苦不堪……所有这些，都可与莎士比亚最动人的戏剧情节相媲美。扫罗和大卫的故事中虽不乏古犹太作家出于宗教目的作出的删改，但学者们公认，只要稍加透视，便可从中窥见有关王国兴衰史的充分现实主义的画卷。

以利和撒母耳的事迹

（一）以利其人（上1:9—18，2:11—17，22—36；4:12—22）

以利是亚伦小儿子以他玛的后裔，在示罗的圣所当祭司，兼作士师40年。撒母耳未出世前其母哈拿到圣所求子，心中默祷时嘴唇翕动而不出声，以利误以为她喝醉了，劝她不要喝酒，又祝她求子成功。以利的两个儿子也作祭司，但无视上帝的律例，多取应得的祭肉，并与在会幕中做杂工的妇女苟合，以利听说后只以善言相劝，而未严责，也未采取行动制止。有神人来见以利，预言他的两个儿子将死于非命，大祭司的职务将离开他家。后来以色列人和非利士人争战，以利的两个儿子同日阵亡，耶和华的约柜也被掳去。98岁高龄的以利闻此噩耗，当即跌倒在门旁，折断颈项而死。他的儿媳恰于此时生一男孩，为之起名“以迦博”（意谓“无荣耀”），说：“荣耀离开以色列了！”至所罗门时代，以利后代亚比亚他的祭司职务被革除，“应验了耶和華在示罗

论以利家所说的话”（王上 2：27）。

（二）撒母耳的出生和蒙召（上 1：1—3：21；7：2—17）

撒母耳的父亲是以法莲山地拉玛城的利未支派哥辖族人以利加拿，母亲叫哈拿。哈拿无子，向上帝祈求，许愿将生下的儿子终生归于耶和华，后来生下撒母耳（名字意谓“神听祈求”）。孩子断奶后哈拿把他带到圣所，让他自动就在祭司以利的培养下侍奉耶和华。撒母耳童年时，一天夜里接连几次听到有声音呼唤他，起初以为是以利在叫，后来才明白原来是耶和华向他说话。耶和华对他说，以利的两个儿子罪大恶极，必遭刑罚。从这以后，耶和华便与撒母耳同在，“使他所说的话一句都不落空”，这使“从但到别是巴”的所有以色列人都知道，撒母耳是耶和华选立的先知。老祭司以利死后，撒母耳成为以色列的大祭司和最后一位士师。20年后，他率众在米斯巴击败非利士人，此后每年巡行伯特利、吉甲和米斯巴，并在家乡拉玛为耶和华筑坛，在那里审判以色列人。

（三）约柜被掳（上 4：1—11）

以色列人在亚弗之役中被非利士人掳走耶和华的约柜，是造成以利死亡的重要原因。交战之初以色列败北，被杀4000人，回到营房后长老们说：“不如将耶和华的约柜从示罗抬来，让它救我们脱离敌人的手。”于是把约柜抬到营中，以色列人大声欢呼，震天动地。哪知再次开战时败得更惨，不但“步兵仆倒了三万”，连上帝的约柜也被掳去。

这件事给读者的启示是：在当时的以色列人看来，神祇不仅具有客观实在性（可观可感的约柜被视同上帝本身），而且能助人实现主观功利性的目的（如战胜敌人）。耶和华在以色列人的历史生活中占据了如此重要的位置，以致成为

胜利的象征，成功的保证，信心与力量的源泉——在挫败和危难的关头，领袖们的最后招数就是以耶和華的名义鼓舞士气，而普通士兵也因自信蒙受耶和華的佑助而勇气倍增。自然，其结果已如经文所示，只能是竹篮打水，一场空忙。

扫罗的兴起

（一）扫罗受膏为王（上9:1—10:27）

扫罗是便雅悯人基士的儿子，又健壮、又俊美，身体比众民高出一头。撒母耳按照耶和華的意愿将膏油倒在他头上，与他亲嘴，说：“这不是耶和華膏立的君吗？”扫罗离开撒母耳后，上帝赐给他一颗新心。他在路上遇到一群先知，便加入先知行列，和他们一起受感说话。素来认识扫罗的人看到后，彼此说：“基士的儿子遇见什么了？扫罗也列在先知中吗？”此后就有了俗语“扫罗也列在先知中吗”。撒母耳将百姓招聚到米斯巴，以抽签之法选定扫罗为王。扫罗称王后回基比亚去，一群人在后面跟随，但也有人：“这人怎能救我们呢？”他们藐视扫罗，没给他送礼物。

本文提到希伯来古俗浇油礼，行施时由祭司长将圣膏油（可能是橄榄香油）倒在某人头上，示意此人乃由上帝拣选和设立，其权柄将得到神灵的保佑。在《旧约》中，接受三种职分需要受膏：先知、祭司和君王。文中还提到希伯来古谚“扫罗也列在先知中吗”，意思是“凡人也可以成圣吗”，含有“不可思议”、“咄咄怪事”等讽刺意味。

（二）扫罗的王权和战绩（上11，13章等）

扫罗称王后在家乡基比亚治理国事。1922年，美国考古学家奥勃莱在距耶路撒冷5公里的地方发现基比亚遗址。从此处及示剑获得的资料，得知当时富户的住房一般为两层

结构，楼上是餐厅、卧室，楼下是厨房、储藏室和仆人住房，炉灶则置于院内的入门处。扫罗在基比亚的宫廷位于一片橄榄树和葡萄树丛中，临近通往伯特利、示罗和示剑的大路。据考证，他接见访客的房间只有8公尺长，5公尺宽，室内没有金、银、象牙的装饰。招待客人的饭菜在院子里烹调，做好后端上来。扫罗和妻子、三个儿子、两个女儿都住在楼上。他闲暇时到田间参加农事劳动，农具和卫兵的武器不用时放置在楼下的储藏室里。他有大约600名卫士，这些人构成他军队的核心。由于当时以色列各支派仍在很大程度上独立为政，他称王初期一些人并不接受他的领导，犹大等支派也不服从他，他的权力其实很有限。他始终未设立中央机构行使统治权，甚至没有征税。由此看来，扫罗当属由士师秉政向王权转换时期的过渡性人物，只算是一个“准国王”。尤其令人感兴趣的是，扫罗时代的遗址中有两座并列的神庙——大衮庙和亚斯他录庙，它们似可视为以色列人祭拜异神的明证。

作为历史转换时期的领袖，扫罗的功绩主要表现在军事征伐方面。他击败约旦河东的亚扪王拿辖（上11:1—15），与约拿单在密抹的隘口大败非利士人（上13:1—14:46），在南部沙漠生擒亚玛力王亚甲（上15:1—9），还在犹大境内凭借大卫击杀非利士巨人歌利亚（上17:1—51）。他最后的失败也在战场，因未能制伏强悍的非利士人，他和三个儿子在基利波山同时捐躯（上31:1—3）。

大卫的兴起

（一）大卫受膏为王（上16:1—13）

撒母耳奉耶和华的旨意，到伯利恒城耶西的众子中膏立

一位新王。耶西叫来身材高大的长子以利押，撒母耳以为受膏者必定是他，耶和华却说：“不要看他外貌身材高大，我不拣选他；因为耶和华不像人看人，人是看外貌，耶和华是看内心。”耶西又叫来次子亚比拿达和三子沙玛，以及另外四个儿子，撒母耳说：“这都不是耶和华所拣选的。”他问耶西：“你的儿子都在这里吗？”耶西回答：“还有个小子名叫大卫，正在放羊。”撒母耳吩咐赶快把他叫来。大卫回来了，只见他面色红光，双目清秀，容貌俊美。耶和华说：“就是他，你起来膏他。”撒母耳就用角里的膏油在诸兄弟中膏了他。从这日起，耶和华的灵就大大地感动大卫。

本文意在说明大卫称王的起因——撒母耳和扫罗发生龃龉后，如何从位于伯利恒的犹大支派耶西家族中选出牧羊少年大卫。伯利恒在耶路撒冷南方约7公里处，后来成为重要的宗教圣地。本卷书记载大卫三次受膏，这是第一次；第二次在希伯仑，由犹大人膏立为犹大国的王（下2:4）；第三次也在希伯仑，由以色列的长老膏立为“以色列—犹大”统一王国的王（下5:3）。

（二）大卫为扫罗弹琴（上16:14—23）

撒母耳膏立大卫后，耶和华的灵离开扫罗，并有恶魔前来扰乱他。他接受臣仆的劝谏，让耶西的儿子大卫进宫，为他弹琴。大卫进宫后，每当从上帝那里来的恶魔降临到扫罗身上，大卫就拿琴用手而弹，扫罗马上感到舒畅爽快，因为恶魔离开了他。

本篇是大卫与扫罗结交的开端，两人的性格——大卫聪敏容让、扫罗乖戾偏执——从这时起已初见端倪。恶魔“从上帝那里来”的观念导源于犹太人的独一神论：既然世间只有一个神，此神理当是造善酿恶之统一体。这个片段还表

明，古希伯来人认为，优扬的琴声具有悦神逐魔的奇特功效。

（三）大卫战胜歌利亚（上17：1—58）

非利士巨人歌利亚向以色列军队骂阵，扫罗和手下的将士极其害怕，无人应战。这时大卫还是个牧羊少年，他到扫罗营中给三个哥哥送饭，见状十分气愤，就向扫罗请战。扫罗很高兴，拿出自己的战衣和铠甲让大卫穿，大卫穿不惯，丢在一旁，只拿了牧羊杖、甩石用的机弦和五块光滑的石子，就去迎战歌利亚。歌利亚还没挨近大卫，大卫使用机弦甩出一块石子，正中那巨人的前额，将他打翻在地；接着跑过去，从他的刀鞘中拔出刀，割下他的头。

这个片段篇幅不长，却十分精采，引人入胜。面对气焰嚣张的歌利亚，以色列将士惶恐万状，只有年轻的大卫挺身而出；扫罗担心大卫不是歌利亚的对手，大卫却不屑地把他比作自己打死过的狮子和熊；歌利亚身材高大，披坚执锐，大卫只拿了牧羊杖、机弦和几块石子；歌利亚不可一世地扑过来，大卫却镇定自若地用石子将他击毙——层层对比，步步推进，将一个沉着、勇猛的少年英雄形象突显出来。歌利亚身高“六肘零一虎口”，相当于今制将近3公尺；铠甲重“5000舍客勒”，约等于57公斤；铁枪头重“600舍客勒”，约等于7公斤。甩石机弦是一种简单的武器，用坚韧的皮带做成，牧羊人用以击杀偷袭羊群的野兽。甩石时一端挽在腕上，另一端握在手中，皮带折叠处卷一块卵石，先舞动皮带，至适当速度时放开所握的一端，使卵石极快地飞出去，击中欲杀伤的目标。

（四）扫罗迫害大卫（上18：6—20：42）

大卫战胜歌利亚后，妇女们出城迎接扫罗王，歌舞唱和

说：“扫罗杀死千千，大卫杀死万万。”扫罗听到这话很不高兴，说：“将万万归大卫，千千归我，只剩下王位没有给他了。”从这日起就怒视大卫，处心积虑地害死他。大卫在他面前弹琴时，他两次抡枪就刺，都被大卫躲过。他许愿将大女儿米拉嫁给大卫，但又出尔反尔，嫁给了米何拉人亚得列。他听说次女米甲爱上大卫，想借此利用非利士人除掉他，就对大卫说：“王不要什么聘礼，只要100非利士人的阳皮。”哪知大卫带随从前往敌营，杀死200非利士人，将阳皮满数交给他。扫罗见大卫精明强悍，更加害怕，必欲置其死地而后快。一天他吩咐儿子约拿单和众臣仆去杀大卫，约拿单苦心相劝，使他收回成命。但过了不久，他又在听琴时突然用枪刺大卫，被大卫躲过。当天晚上，米甲将大卫从窗口缒下去，让他逃走，扫罗的士兵前来搜捕时，发现床上躺的不是大卫，而是一尊神像。约拿单和大卫情投意和，他爱大卫如同爱自己的性命，多次救大卫脱离险境，最后又送他踏上逃亡的路程。

扫罗是个性情复杂的人物，既有刚烈豪爽的一面，也有狭隘狠毒的一面。本段集中表现了后一面：因妒忌大卫而不择手段地迫害他，一再当面行刺，阴谋借刀杀人，并领兵四处追捕。然而，极具戏剧性的情节是，大卫却一再得到扫罗子女约拿单、米甲的保护。约拿单、米甲保护大卫时的机敏和口才与扫罗的凶狠愚顽形成对照，流露出作者对扫罗不义之举的义愤和谴责。米甲家中有如同真人大小的神像（teraphim），证实王国初期以色列人中盛行祭拜偶像之风。后世用“大卫和约拿单”比喻“刎颈之交”、“生死与共的朋友”。

（五）扫罗残杀祭司（上21:1—22:23）

大卫逃亡到挪伯的祭司亚希米勒那里，向他寻找食物和武器。亚希米勒拿出陈设饼给大卫吃，又把非利士人歌利亚的刀交给他。不久扫罗听说这件事，就派人将亚希米勒抓起来，指责他和大卫结党，接着下令杀死祭司85人，把挪伯城的男女老少连同牛、羊、驴尽都除灭，只有亚希米勒的一个儿子亚比亚他幸免遭难，逃到大卫那里。

本篇故事反映的史实是，大卫在由弱变强的过程中与祭司阶层结盟，得到教权的支持，而以扫罗为代表的世俗政权和教权发生尖锐冲突，并终于爆发为大规模的流血事件。这次事件中仅存的亚比亚他是以利家族的唯一后人，大卫王朝兴建后成为大祭司，但又因卷入亚多尼雅谋叛之事，被所罗门革职（王上2:26,27）。

（六）大卫善待扫罗（24:1—22,26:1—25）

扫罗听说大卫逃到了隐基底的旷野，就率领3000精兵到野羊的磐石去搜索。来到一处羊圈附近，扫罗走进一个山洞大便，恰巧大卫和部下正藏在洞中的暗处。部下让大卫趁机杀扫罗，大卫只悄悄割下扫罗外袍的一块衣襟。扫罗离开山洞后，大卫在后面呼叫：“我主！我王！……你为何听信小人的谗言，说我要害你呢？……我父啊，看看吧，你外袍的衣襟还在我手中，我割下衣襟而没有杀你，可见我没有恶意叛逆你。……古人有句俗语说，恶事出于恶人，我却不亲手加害于你。以色列王出来要寻找谁呢？追赶谁呢？不过追赶一条死狗，一个蛀蚤就是了。”扫罗听了这话，说：“我儿大卫，这是你的声音吗？”忍不住放声大哭，“你比我公义，因为你以善待我，我却以恶待你……。”这件事之后，扫罗又到哈基拉山寻索大卫，晚间在路上安营，大卫和亚比

筛来到营地，见扫罗正在酣睡，枪和水瓶放在旁边，他们只拿走枪和水瓶，而未伤害扫罗。事后，扫罗再次感激万分。

年轻的大卫雄姿英发，后来居上，功高盖主，招致扫罗的嫉恨和不遗余力的迫害。但面对扫罗的追捕，大卫只是四处躲避，从不还击，甚至一再放弃轻取仇敌的机会。本段通过大卫在隐基底的山洞和哈基拉山两次善待扫罗之事，极力颂扬了他宽宏仁义、气度非凡的性格和以德报怨的义者胸怀。有人认为，大卫两次不杀扫罗，实际上指的是同一件事，两篇的观念、结构、情节、细节和语言都非常相近，它们乃源于两种底本，后来被《撒母耳记》的编者串连在一起。

（七）大卫娶亚比该（上25:2—42）

亚比该是玛云富户拿八的妻子，聪明俊美，而拿八却刚愎凶恶。拿八在迦密剪羊毛时，大卫派人向他问安，并索要一些食物，拿八竟出言不逊，将来人赶走。大卫闻讯后吩咐众人备刀，带上400人去找拿八问罪。一个仆人将这事告诉亚比该，亚比该连忙用驴子驮上厚礼，下山迎接大卫。见到大卫时她伏地叩拜，和颜悦色地向他道歉，并以动听的言辞盛赞他，说他不必要会和拿八一般见识。大卫闻言而喜，接受了亚比该的礼物，转身返回营地。亚比该回家后，见拿八喝得酩酊大醉；次日清晨她将已发生的事告诉他，他惊倒在地，十天后便死去。大卫派使者向亚比该求婚，亚比该打点行装，跟使者而去，作了大卫的妻子。

这个片段记载了大卫个人生活中的一件趣事。拿八和亚比该对待大卫的不同态度及效果，表明了“恶言激起忿怒，婉言可以释怒”的哲理（箴15:1）。在希伯来语中，“拿八”与“愚顽人”谐音，“亚比该”意谓“父亲的欢乐”。因亚比该对前来求婚的使者说过“我情愿作婢女，洗我主仆

人的脚，后世用“亚比该”指称“侍女”。

（八）大卫逃往非利士（上27:1—28:2；29:1—11）

扫罗追捕期间，大卫曾两次逃往非利士。第一次是在挪伯祭司亚希米勒处吃陈设饼之后（上21:10—15），第二次是在哈基拉山再赦扫罗之后。如果说第一次纯粹是出于逃难，且为了免遭杀害而不得不“假装疯癫，在城门上胡写乱画，使唾沫流在胡子上”（上21:13）；那么第二次显然具有投敌变节的性质。这次他带了家属和600精兵同去，祈求迦特王亚吉赏赐一块封地，在所赐的洗革拉城住了一年零四个月，期间不时外出劫掠，包括掠夺自己的民族犹太。这使亚吉王对他深信不疑：“大卫使本族以色列人憎恶他，他必永远作我的仆人”（上27:12）。非利士人再次征讨以色列时，亚吉让大卫带兵出战，大卫一口答应；亚吉又立他永远作护卫长。后来只是由于非利士众首领因怕他上阵后倒戈而坚决反对，他才不无遗憾地退回洗革拉。扫罗就是在这次战役中殒命身亡的。前苏联学者正确地指出：“大卫的叛变行为削弱了以色列人的势力，使非利士人有可能打败扫罗”^①。这件事是大卫政治生涯中的严重缺陷，从某种意义上讲，其丑恶程度甚于他谋杀乌利亚、强占拔示巴的道德刑事罪行（下11:1—17）。

（九）扫罗往见隐多珥女巫（28:3—25）

扫罗与非利士人交战之前，心中惧怕，求问耶和华战事吉凶，未得到回答。他听说隐多珥有个会交鬼的妇人，就改换衣装，夜里去找她，求她召来撒母耳的亡灵。撒母耳身穿长衣出现了，扫罗连忙屈身下拜。他宣告以色列人次日必败，

^① 《世界通史》第一卷（下册），苏联社会科学院编著，第672页。

扫罗和众子必定阵亡。扫罗听说后猛然仆倒，挺身在地，经妇人再三劝说，才吃点东西，起身离去。

本段意在预告扫罗次日的惨败和阵亡。从中可以看出，王国初期以色列人中盛行求巫招鬼的迷信活动，与律法书禁止交鬼的条文（出申22:18, 18:10, 11）大相径庭。文中一面是纯正的信仰——招出的撒母耳亡灵向扫罗传达了耶和华的旨意，另一方面又是异教的陋俗——撒母耳的亡灵来自女巫交鬼的陈腐形式，两者混杂在一起，表现出犹太信仰从原始宗教环境中脱胎而来时的某些特点：本民族特色和异教观念的烙印兼而有之。

（十）扫罗阵亡（上31:1—13）

非利士人在基利波山与以色列人争战，杀死扫罗的儿子约拿单、亚比拿达、麦基舒亚，把扫罗也射成重伤。扫罗吩咐他的卫士说：“你拔出刀来，将我刺死，免得那些未受割礼的人来刺我，凌辱我。”但卫士非常害怕，不肯刺他。扫罗就自己伏在刀上，死了。卫士见扫罗已死，也伏在刀上死去。非利士人割下扫罗的首级，将尸体钉在伯珊的城墙上。基列雅比城的勇士将扫罗和他儿子的尸身从伯珊的城墙上取下来，用火烧掉，又将骸骨葬在雅比的垂丝柳树下，禁食七日。

本文记述了扫罗宁可伏剑而死，也不肯遭受敌人凌辱的英雄行为，歌颂了这位古代君王临危不惧、视死如归、至终不失民族气节的壮烈精神。扫罗语中“未受割礼的人”指非利士人。

大卫称王

（一）大卫哀悼扫罗和约拿单（下1:1—27）

大卫听到扫罗父子阵亡的消息后，撕裂衣服，悲哀哭

号，将前来领功的士兵处死，又作《弓歌》哀悼扫罗和约拿单。歌词赞扬他们是以色列的“尊荣者”和“大英雄”，咒诅英雄殉难的基利波山“再无雨露”，称颂扫罗和约拿单“比鹰更快，比狮子还强”，呼唤以色列的女子为扫罗哭号，并抒发了对约拿单的深沉怀念。诗章接连慨叹“大英雄何竟死亡！”“英雄何竟在阵上仆倒！”“英雄们何竟仆倒！”真情贯注，感人至深。

“弓歌”的得名有二说：其一，歌词由练习拉弓射箭的战士吟唱，以激发同仇敌忾之情；其二，得自歌中之语“约拿单的弓箭非流敌人的血不退缩”。收录《弓歌》的《雅煞珥书》（书名意谓“正义者之书”）可能是赞美英雄的古诗汇集，迄未发现原件（参书10：12，13）。

（二）大卫登基、建都与兴国（下2至10章）

扫罗死后，大卫离开洗革拉，来到犹大南部的希伯仑，在那里被拥立为犹大王；与此同时，扫罗的元帅押尼珥在河东的玛哈念立扫罗之子伊施波设为以色列王。一时间形成二王并立局面，双方时有武装冲突发生。后来押尼珥被大卫的元帅约押暗杀，庸懦的伊施波设也被手下的军官所弑。大卫厚葬二人，获得北方各支派的拥戴，于30岁作以色列和犹大统一王国的王。

大卫选出耶路撒冷为新都，决定将其建为全国的政治和宗教中心。此城扼南北交通要道，三面环谷，形势险要，且介于南北方国土之间，当时尚在迦南民族耶布斯人的控制之下，不属于以色列任何支派，易于被南北双方共同接受，成为连结各支派的中心和纽带。元帅约押率精兵从地下暗道潜入城中，与攻城的士兵里应外合，一举拿下耶布斯人认为连瞎子瘸子都能守住的要塞。大卫为之取名“大卫城”，正式

在这里建都。

约押入城的暗道已被后人查出，证实确凿无伪。1867年英国军官华伦在耶路撒冷近郊参观，偶然在一座清真寺的遗址中发现一个通向深处的洞口，他顺着人工凿成的石阶往下走，来到一眼泉水旁边。这时突然发现头顶的岩石中有一个圆洞。他借助绳子爬进洞口，顺暗道往前走，再沿台阶向上走，至大约30米高处时，看见有通道伸进一个漆黑的山洞。他钻进山洞，摸索着向前走，最后竟惊奇地发现自己已来到山头的古城堡之中。经鉴定，这条暗道建于公元前2000年左右，正是约押潜入城内的通道。最初打通暗道的目的是取水。耶路撒冷位于悬崖峭壁之上，堪称固若金汤，但却有一个致命的弱点，即缺水。城堡被围时，居民无法沿山路到泉边取水，便想出此计，从石壁中凿一条暗道，偷偷下山打水。当然，暗道是严格保密的；至于约押如何探得了底细，便不得而知了。

为了确立耶路撒冷在全国宗教生活中的核心地位，大卫以隆重的仪式将耶和华的约柜迎入城中，并着手筹建耶路撒冷圣殿。但因四境战事迭起，大卫多年忙碌于东征西讨，建殿的计划终未落实，直至所罗门时代才化为宏图。

大卫具有卓越的军事才能。他的军队组织严密，以著名的“30勇士”为轴心，下设正规军和后备军，正规军人数约2000人，久经沙场，骁勇善战；后备军来自各支派，人数不定，按10人、50人、100人、1000人编队，由身经百战的将领指挥。正规军全副武装，配有剑、弓、矛枪、藤牌等武器，和头盔、护胸等铠甲；后备军只在紧急时征用，自带武器装备，战争过后就解甲归田。大卫本人身手高强，在军事行动中往往身先士卒，大小战役都亲自指挥，只有遇到特殊情

况，才交由元帅约押代理。

当时的国际环境对大卫的扩张颇为有利，四邻大国多因忙于解决国内问题而无暇外顾。巴比伦国力日衰，赫人早非中东霸主，亚述人虽渐强盛，尚无力南侵，南方的埃及也如强弩之末，无意也无力阻止大卫的征伐和扩展。大卫连年征战，制伏外约旦的亚扪、摩押、以东三族；北进亚兰、攻占大马士革城，设立防营据点，击杀亚兰将军朔法；再挥师西征，降服顽敌非利士，使之向以色列人称臣纳贡。至此，大卫王朝的版图东至外约旦，北达黎巴嫩山和叙利亚全境，西及地中海沿岸岛屿，南至埃及边界，几近族长亚伯拉罕所得的应许——“从埃及河直到伯拉大河之地”（创15：18）。

大卫在内政管理方面也显示出超人的才干。他积极进行国家机构的建设，设立宰相、元帅、史官、书记、祭司长等官职，分工负责，协调管理，对情况复杂、南北方积怨甚深的统一王国进行了卓有成效的治理。宰相协助国王总管各种事务；元帅统领全军，指挥军事征伐；史官记录国家大事和王室历史；书记是史官的副手，起草内政、外交文件；祭司长主持宗教仪式，实为分管意识形态的最高长官。此外，王室府库、畜群、田产等也有专人管理，地方政府亦配有各种官职。

大卫还有杰出的文艺才华。他喜爱音乐，在会幕中设立“讴歌者”，他们日后发展成圣殿和会堂中的唱诗班。据信大卫还擅长作诗，《诗篇》中有73篇作品被归于他名下，占全卷总数（150篇）的将近一半。

（三）大卫听拿单传信息（下7：1—17）

约柜运往耶路撒冷后，大卫欲建圣殿，先知拿单传来耶和华的旨意：不同意建殿，但作出承诺，必使大卫王朝永远

坚立。耶和华说：“我从羊圈中将你召来，叫你不再跟从羊群，立你作我民以色列的君；你无论往哪里去，我都与你同在，剪除你的一切仇敌；我必使你得大名，好像世上大有名声的人一样。……你的家和你的国，必在我面前永远坚立。你的国位也必坚定，直到永远。”

这个段落被称为“大卫之约”，主体部分是耶和华对大卫的应许，继“亚伯拉罕之约”^①、“摩西之约”^②以后，耶和华在这里不求自己安居圣殿，而一心福佑大卫称王、建功与成名，恩泽其国位坚定、稳固与永世长存，这使上帝形象由家族神、民族神演变为守护以色列王国的国家神。

（四）大卫和拔示巴（下11：1—12：25）

一天傍晚大卫在王宫的平台散步，看见一个妇女正在沐浴，容貌甚美。他得知那是赫人乌利亚的妻子拔示巴，就派人把她接来。她那时月经才得洁净，大卫与她同房，她便怀了孕。大卫派人到前线元帅约押那里，让他打发乌利亚回宫。乌利亚回来后，大卫示意他回家与妻子亲热，他却一连两天住在宫门外，没有回去。第三天大卫让乌利亚返回前线，随身带去他给约押的信，信中吩咐约押把乌利亚安排在阵势极险要之处，使他在战场上被杀。再次打仗时，乌利亚果然战死。拔示巴听说丈夫死了，就为他哀哭；哀哭的日子过后，大卫把她接到宫中，她给大卫生了一个儿子。耶和华对这事很不高兴，派先知拿单去斥责大卫，并使孩子一出生就患病，第七天便死去。后来大卫和拔示巴又生了第二个儿子，就是后来的著名国王所罗门。

① 参见本书第130、131页。

② 参见本书第151至153页。

这件事是名王大卫生平的一大污点。为了强占他人之妻，大卫竟不惜施展借刀杀人计，将忠心耿耿的乌利亚阴谋害死。此事生动地表现出一个东方古代暴君的荒淫和残忍。文章开头提到拔示巴“月经才得洁净”，证明随后的身孕确系她与大卫同房所致。为了掩盖丑行，大卫先是挖空心思地让乌利亚回家过夜，以便移花接木，抹去罪责；诡计失败后，又阴险恶毒地借亚扪人之刀把他除掉。作者对人物心理活动的揭示细腻而深刻，大卫既要夺人之妻，又要保全面子，复杂的内心世界借助一系列言行展示得惟妙惟肖。作为以色列古代史上最孚众望的国王，大卫竟连犯“十诫”严禁的奸淫和杀人两大罪行，性格矛盾得令人惊异；而《撒母耳记》的作者不加剪裁地将这段丑闻写进史书，其“不虚美、不隐恶”^①的实录风格也令人赞叹。

（五）大卫和押沙龙（下13：1—19：43）

大卫和逆子押沙龙的关系绵延七章，写得洋洋洒洒，波澜起伏，有声有色，令人击案叫绝。

似乎回应了大卫与拔示巴的淫乱，大卫晚年家中丑闻迭起，其长子暗嫩竟将同父异母的妹妹他玛强行玷污。胞妹他玛的受辱直接酿成押沙龙杀死暗嫩，远走他乡，随后多方笼络民心，暗中培植起自己的势力，并终于揭竿而起，在足智多谋的亚希多弗的支持下反叛父王，且一度长驱直下，占领京城耶路撒冷。大卫纵有南征北战的光荣历史，这时却如西下的残阳，面对叛军只有逃窜之力，而无招架之功。但他毕竟老谋深算，逃亡途中又培植了亲信以太，授意祭司撒督和亚比亚他潜回耶路撒冷，并派军师户筛打入叛军，伺机将押沙龙

^① 班固评《史记》语。

的反叛引入歧途。

平叛的战斗打响后，史家出色地描写了兼为国王和父亲的大卫的二重心理：一方面调兵遣将、镇压叛乱，以维护自己的统治；另一方面又下令保护押沙龙，以保全自己的儿子。他运筹帷幄，从容地指挥三路大军一一出战，胸有成竹地收复被叛军占领的江山；然而，他保全了江山却未保住儿子，徒有匹夫之勇的押沙龙被意外地挂在树上，随即遭到约押的残杀。

在“大卫哀悼押沙龙”（下18：24—33）一段中，史家以生花妙笔揭示出大卫感人至深的深沉父爱。平叛开始后，他坐卧不安，心焦如焚，惶惶如热锅之蚁，唯恐儿子遭遇不测。亚希玛斯跑来时，他关心的是“少年人押沙龙平安不平安？”古示人跑来时，他关心的还是“少年人押沙龙平安不平安？”当最不愿听到的噩耗传来时，他伤心之极，呜咽得泣不成声：“我儿押沙龙啊！我儿，我儿押沙龙啊！我恨不得替你死。押沙龙啊，我儿！我儿！”世间还有什么语言比这更能抒发老年丧子的巨大哀伤！

联系前文大卫的种种事迹，可见他是既有叱咤风云之势，又毕备凡人七情六欲和各种弱点的“复色英雄”或“圆型人物”，而不是不食人间烟火、无暇无疵、尽善尽美的“超人”。他英勇善战，又暴虐残忍；足智多谋，又阴险狡诈；有时是忠义之士，有时又是卑俗小人；既是民族英雄，又是可耻的投敌变节者；既有风云之气，又有儿女之情；既是情深似海的慈父，又是淫心如焚的奸夫和杀人犯。这些因素动人地组合在一起，形成一种多重矛盾交织的性格结构，从而使大卫成为一个具有高度审美价值的艺术形象，在世界文学史上永远占有令人瞩目的地位。

附 录

《撒母耳记下》第21至24章是全书的附录，包括不分时间顺序的六份材料：

① 大卫将扫罗的七个儿子交给基遍人处死，以偿还扫罗欠基遍人的血债（21：1—14）。有学者认为，此事的历史真相是，扫罗死后，大卫为清除残余势力而屠杀了他的后代。扫罗欠基遍人血债一事未见于《圣经》记载。

② 大卫和仆人杀死非利士四巨人（21：15—22）。其中称“伯利恒人雅雷俄珥金的儿子伊勒哈难杀了迦特人歌利亚”（21：15），与大卫击杀歌利亚的说法（上17：4—51）相矛盾。

③ “大卫的凯歌”（22：1—51）。据载由大卫作于“脱离一切仇敌和扫罗之手的日子”，诗章感谢上帝拯救诗人脱离了危险和苦难（22：5—20），赞颂上帝至高至善，是众人倚靠的磐石（22：21—51）。研究表明它不可能出自大卫，因诗中没有任何确凿材料；说“他（上帝）从殿中听到了我的声音”（22：7），而大卫时代尚无圣殿；说“（上帝）保护我作列国的元首”（22：24），而扫罗追捕时大卫尚未称王；又说“耶和华赐极大的救恩……给大卫和他的后裔”，更表明作者在大卫以后，因为只有后人才能见证大卫的“后裔”。本诗又全文收录于《诗篇》中（第18篇）。

④ 大卫的遗言（23：1—7）。据传由大卫写给所罗门，内容属劝人扬善抑恶的智慧诗。

⑤ 大卫勇士的名单（23：8—39）。其中列举“三十勇士”时提到“赫人乌利亚”，即被大卫谋杀的拔示巴原夫

(11:14—17)。

⑥ 大卫核计人口(24:1—25)。经这次调查,得知以色列有勇士80万,犹大有50万。国王核查人口本为制定国策的必备前提,耶和华却因此降下瘟疫,击杀7万人!本段开头说“耶和华……激动大卫”数点民数,而与此平行的另一处却说“撒但……激动大卫”数点民数(代上21:1),这应是《圣经》中的又一矛盾记载。

五、《列王纪》

书 名

本卷书的希伯来古卷名为“列王”,示意书中记述的是以色列、犹大王国历代诸王的事迹。《七十子希腊文译本》将《撒母耳记》和本书合在一起,统称“王国记”,但分成四卷,分别相当于今本《撒母耳记上》、《撒母耳记下》、《列王纪上》、《列王纪下》,以示四书的内容前后相连,共同记载了古代以色列王国兴盛衰亡的历史。《拉丁文通俗译本》亦照此分卷,但统称为《列王纪》。1517年,鲍柏版(Bomberg)希伯来经卷也将本书分成上下两卷(前面的《撒母耳记》亦然)。中文和合本名为《列王纪上》和《列王纪下》。

大 纲

《列王纪》共四十七章(上卷二十二章,下卷二十五章),上承《撒母耳记》,相继叙述了所罗门在位时以色列统一王国的历史、王国分裂后南北对峙时期和北国沦亡后南国犹大的历史。纲要如下:

统一王国的历史	所罗门和亚多尼雅的王位之争	上11:1—23:1
	所罗门巩固王位	上13:17—43
	所罗门寻求智慧	上3:1—15
	所罗门判断疑案	上3:16—28
	所罗门的政况和智慧	上4:1—34
	所罗门建造圣殿和王宫	上5:1—7:51
	所罗门举行献殿之礼	上8:1—66
	所罗门的政绩、名声和财富	上9:1—10:29
	所罗门的晚年和去世	上11:1—43
王国分裂后南北对峙时期的历史	王国分裂，以色列耶罗波安的统治	上12:1—14:20
	犹大罗波安、亚比央、亚撒的统治	上14:31—15:24
	以色列拿答、巴沙、以拉、心利、暗利、亚哈的统治	上15:25—16:34
	以利亚先知的事迹	上17:1—22:40
	犹大约沙法的统治	上22:41—50
	以色列亚哈谢的统治	上22:51—下1:18
	以利沙先知的事迹	下2:1—8:16
	犹大约兰、亚哈谢的统治	下8:16—29

续表

南国分裂及南北对峙时期的历史	以色列约兰、耶户的统治	下9:1—10:38
	犹太亚他利雅、约阿施的统治	下11:1—12:14
	以色列约哈斯、约阿施的统治	下13:1—26
	犹太亚玛谢的统治	下14:1—22
	以色列耶罗波安二世的统治	下14:23—29
	犹太亚撒利雅（乌西雅）的统治	下15:1—7
	以色列撒迦利雅、沙龙、米拿现、比加猪、比加的统治	下15:8—31
	犹太约坦、亚哈斯的统治	下15:32—16:20
北国沦亡后南方犹太的历史	以色列何细亚的统治，撒玛利亚沦陷	下17:1—41
	希西家的统治	下18:1—20:21
	玛拿西的统治	下21:1—18
	亚们的统治	下21:19—26
	约西亚的统治	下22:1—23:30
	约哈斯的统治	下23:31—34
	约雅敬的统治	下23:35—24:7
	约雅斤的统治	下24:8—17

续表

北国沦亡后南方犹大的历史	西底家的统治	下24:18—25:7
	圣殿被毁、犹大亡国	下25:8—21
	基大利被立为犹大省长及被杀	下25:22—26
	约雅斤复释	下25:27—30

作者、年代和资料来源

因《列王纪》中的纪事迄于犹太王约雅斤被巴比伦人复释（约公元前562或561年），本卷书当成于这件事以后。有人推测作者是被囚于巴比伦的犹太人。还有人认为书中某些段落的内容和风格近似《耶利米书》（比较王下25章与耶38、52章），全书贯注着公元前621年约西亚改革与复兴的精神，故作者或为耶利米，全书反映了他对约西亚改革的热情。犹太拉比巴特拉也有“耶利米写了《列王纪》和《耶利米哀歌》”之说。但由于种种原因，如书中最后记载的是犹太人被掳往巴比伦，而耶利米则是被带往埃及（耶43:5-7），此说很少得到认同。

现代研究者一般认为，《列王纪》的主体部分系由被掳时期（严格地说，是公元前561至前538年之间）的某位“申命派史家”对若干种早期资料进行分类、整理、加工后编纂而成。所用的早期资料如下：

① 《所罗门记》。《列王纪上》第11章41节提及此书：“所罗门其余的事，凡他所行的和他的智慧，都写在《所罗门记》上。”据推测这是一部所罗门的传记，较详尽

地记述了所罗门的生平事迹，成于所罗门王朝结束后不久。

《列王纪上》第3至11章有关所罗门的材料大半取自其中，包括所罗门娶法老的女儿为妻(3:1)、所罗门在基遍的梦中求智慧(3:4—15)、所罗门智断疑案(3:16—28)、所罗门准备建殿(5:1—18)、所罗门建造圣殿(6:1—38; 7:13—51)、所罗门建造王宫(7:1—12)、所罗门与希兰的交易(9:10—14)、所罗门建造米罗宫(9:23—25)、示巴女王访问所罗门(9:26—10:29)、所罗门的敌人哈达和利逊(11:14—25)、耶罗波安的反叛和逃亡(11:26—40)、所罗门的去世(11:42, 43)等。

②《犹大列王记》。《列王纪》15次提及此名(上14:29; 15:7, 23; 22:45; 下8:23; 12:19; 14:18; 15:6, 36; 16:19; 20:20; 21:17, 25; 23:28; 24:5)。系南国犹大诸王的列传，所述列王从所罗门之子罗波安，直至被掳前夕的约雅敬。据推测成于公元前7世纪末。在《列王纪》中，其资料先与《以色列诸王记》交替出现，写到北国沦亡后又单独出现。

③《以色列诸王记》。《列王纪》18次提及此名(上14:19; 15:31; 16:5, 14, 20, 27; 22:39; 下1:18; 10:34; 13:8, 12; 14:15, 28; 15:11, 15, 21, 26, 31)。系北国以色列诸王的列传，所述诸王从北国首任国王耶罗波安，直至公元前8世纪中叶的比加辖。因书中未记随后的比加和何细亚，一般认为成于何细亚统治(公元前733—722)结束之前。在《列王纪》中，其资料与《犹大列王记》交替出现。

上述两本诸王列传显然收有比《列王纪》相应章节更丰富的资料，因《列王纪》述及南北诸王时，大多都在末尾附

上一笔：此王的其余事迹写在《犹大列王记》（或《以色列诸王记》上）。

④ 亚哈记事（上20:1—34；22:1—28）。

⑤ 以利亚记事（上17,18章；19:1—18,21；下1:1—8）。

⑥ 以利沙记事（上19:19—21；下2:1—25；3—7章；8:1—15；9:1—10；13:14—21）。

⑦ 以赛亚记事（下18:13—20:19）。这个段落大都重见于《以赛亚书》（赛36:1—22；37:1—38；38:1—8；39:1—8），只有三节（下18:14—16）例外，这三节写犹大王希西家向亚述王投降，缴纳银子300他连得，金子30他连得，连圣殿大门和柱子上的金子都刮下来进贡，实属不堪回首的屈辱往事。

上述材料可能由某位约西亚改革的支持者在公元前600年左右进行初步汇纂，大约50年后又由某位“申命派史家”进一步整理编订，使全书基本成型。“申命派史家”在编订时增入若干新内容（上2:1—4；8:22—61；11:9—13；14:1—18；15:11—15；下17:21—23；22:3—23:15等），特点是极力突出一神信仰，以对耶和华的虔诚程度评说历代诸王。再后又有人补入一批资料（上4:20—34；9:1—8；20:35—43；下1:9—16；17:7—20，29—40；23:16—20，26，27等），包括对所罗门的颂赞、对亚哈的责备和对约西亚改革的补叙等^①。

主旨和历史背景

《列王纪》名为历史书，对历史的记述并不详尽。作者

^① 参见许鼎新：《旧约导论》，第86至88页。

的意图是选取某些适用的史料，论证王权和守约的关系。在《列王纪》中，耶和華信守与亚伯拉罕、摩西、大卫所立之约，赐予以色列人一个强大的国家，而所罗门晚年却追随异神、滥拜偶像、践踏盟约，以致王国衰微，南北分裂。写到分裂后的南北两国时，作者的兴趣也不在历史而在宗教。若从政绩考虑，对北国君王暗利和耶罗波安二世的记载应该更加详尽，因为暗利定都撒玛利亚，建立了强大的政权，迫使摩押臣服；而耶罗波安二世更使北国的政治经济情势达到顶峰。但书中只用六节记载暗利，还说他“行耶和華眼中看为恶的事，比他以前的列王作恶更甚”（上16:25）；耶罗波安二世的事迹也只记了七节。作者的关注对象是列王所行与守约有关之事，包括坚守盟约、严重背约和与先知的往来等。以色列王亚哈在政治上平庸无奇，本书却给他许多篇幅，所记内容几乎都是如何背约，受其王后耶洗别的影响而祭拜偶像。玛拿西也相仿，书中未提他卷入亚述与埃及纷争之事（此事曾见于亚述文献），却明言他如何背道，并导致犹太国沦亡（下21:10—15; 23:26, 27）。希西家和约西亚都因致力于振兴犹太教而获得详细记载，其中约西亚早年的统治和晚年的国际交往未见于经卷，盖因它们与守约无密切关系。总之，作者要说明的是：王权的得失和兴衰都在上帝的掌握之中，并取决于列王对待盟约（或契约）的态度——守约者昌，背约者亡。

当然，透过这层神学说教，历史学者看到的是另一幅图景：所罗门的盛衰、成就和贡献，统一王国分裂的原因和经过，南北两国变迁和衰亡的历史，它们的相互关系及其与四邻邻国的关系。

所罗门是第一个世袭即位的以色列国王。为确保王位稳

固，他上台之初就杀掉与他争权的同父异母兄长亚多尼雅，显示出职业政治家的铁腕作风。然而，他在位40年（公元前973—933）却不曾打过一次大仗，堪称名符其实的和平统治者。作为一个卓越的行政管理家、建设者、商贸能手和外交家，他押穷瘠、穷困、刚刚摆脱战乱、百业待兴的以色列王国建成一个经济繁荣、军事强大的国家，这是他最突出的历史功绩。他建成宏伟的圣殿和豪华的王宫，使以色列的古代建筑驰名天下；他创立了完备的国防体系，拥有一支配备铁甲战车的军队；他有效地强化了国家机器，兼采四邻各国之长，建起一套完整的行政管理体制；他致力于发展海上贸易，经商船队航行于红海、地中海，甚至远达非洲和印度；他注重与四邻国家的友好往来，在中东各国和南阿拉伯地区享有盛誉。腓尼基的推罗王大力支持他建筑圣殿，埃及法老将他的女儿嫁给他，示巴女王率大批官员前往访问，都证实所罗门的才能和成就非同寻常。

所罗门统治末期，王国内部的经济、政治、宗教和社会危机日益加重；所罗门一死，各种潜伏的矛盾公开化，南北两方迅速破裂，统一王国分裂成南国犹大和北国以色列（公元前933）。

王国分裂的主要原因是：①在经济方面，上下层贫富悬殊，南北方地位不等。所罗门的王国虽已空前繁荣、富有，但大量收入主要用于偿还债务、支付王宫官吏和工匠的薪金，满足他挥金如土的奢侈生活。下层平民承担着大兴土木、扩充军备和宫廷开支的全部重荷，其中北方各支派因受所罗门偏袒南方政策的影响负担更重，这使他们对所罗门的不满与日俱增。②在政治方面，罗波安世袭王位后准备更严酷地压制北方，直接引发了南北破裂。③在宗教方面，所罗

门因广交朋友，广纳妃嫔而引进大量异教习俗，为各种异族神祇建造庙宇，听任祭拜偶像之风盛行，这难免引起祭司和先知的反感与愤怒。示罗先知亚希雅鼓动以法莲人耶罗波安带领北方十支派举旗反叛，与不满所罗门的宗教政策有直接关系（上11:31,33）。④在地理和文化素质方面，南方犹大地处高原，交通不便，与外界接触少，社会风气保守；北方则地形多变，交通相对便利，与外界接触频繁，社会风气也比较开放。这种差异从一个侧面加深了南北方的矛盾。

统一王国分裂为北国以色列和南国犹大之后，北国仅生存200余年，就被亚述帝国所灭（公元前722年）。此后南国又幸存130多年，最终也未逃脱被巴比伦人夷为废墟的厄运（公元前586年）。

亡国悲剧形成的原因纷纭复杂，其中犖犖大端至少有二：

① 南北两方兄弟阋墙，相对削弱了对方的实力。在大卫和所罗门时代，共同的国家利益和共同的宗教中心耶路撒冷圣殿把十二支派熔铸成一个整体，使统一王国对四邻诸族具有强大的威慑力。但王国分裂之后，一统政治的破坏带来一统宗教的丧失，也造成南北各支派精神上的决裂。为阻止北方百姓去耶路撒冷献祭，北国当权者在伯特利和但设立两个圣所，各铸造一个金牛犊安放其间，并另设祭司、另立节期，与耶路撒冷圣殿大唱反调。事实上，分裂后的北国难以抗拒邻近民族的文化影响，迦南、腓尼基、叙利亚的宗教习俗深深渗入以色列人的崇拜活动，甚至使犹太信仰濒临崩溃。亚哈王的腓尼基王后耶洗别公然大批杀害耶和华的先知，并豢养侍奉异神亚舍拉的先知400人（王上18:4,19），耶和华的先知以利亚反其道而行之，在迦密山将450个巴力

先知聚而全歼（王上18:20—40），都散发出浓重的血腥气，印证着当时以色列王国内部宗教纷争的深刻程度。南国犹大也有表现不同但性质类似的情况。政治冲突的极端形式是军事征伐，200年间南北两方时有征战，为战胜对手，撒玛利亚和耶路撒冷都曾不惜与敌结盟，到亚述、叙利亚或埃及寻求支持。这种民族内部的冲突往往与复杂的国际政治矛盾交织在一起，以致南北两方的尔虞我诈每以既损害对方又自我牺牲的结局告终。

② 国内政治腐败，贵族和富商穷奢极欲，下层百姓日趋贫困化，社会矛盾尖锐剧烈，民族内部缺乏向心力，在外族入侵之际不堪一击。北国以色列虽有过短暂中兴，但内政始终极不稳定，弑君篡位事件接连不断，有的篡位后当政不满一月，有的甚至只有几天。200年中北国历经19王统治，他们分属于9个族系，事实上是发生了九次改朝换代，且大都伴随着流血冲突。南国在相对闭塞的环境中较为稳定，统治的家族一脉传承，但亦不乏宫廷谋杀和政变僭位，典型一例是亚哈谢的母亲亚他利雅剿灭王室，篡位6年。关于富有者对下层民众惨无人道的剥削和压迫，以及社会风气的败坏和道德的堕落，分国时期的著名先知阿摩司、何西阿、弥迦、以赛亚等都作出卓越的描述。弥迦谴责以色列的官长“恶善好恶，从人身上剥皮，从人骨头上剔肉，吃我民的肉，剥他们的皮，打折他们的骨头，分成块子像要下锅”，痛斥他们“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”，无情揭露“首领为贿赂行审判，祭司为雇价施训诲，先知为银钱行占卜”（弥3:2,9—11），这些恶行即使今天听来也使人惊心动魄。

内部既已枯朽，以色列和犹大自然如同残败的老树，不

堪一击。当亚述和迦勒底的旋风呼啸而来时，叶落树倒无疑是势所必然之事。

纪年问题

早期的《旧约》学者常被《列王纪》中南北国统治者年代不协调的问题所困扰。他们发现，在犹大，从罗波安至亚哈谢之死是95年，而同一时期在以色列，从耶罗波安至约兰之死却是98年。从耶户篡位至撒玛利亚失陷一段出现更大差别，这期间犹大列王共执政165年，而以色列只有144年。单独计算犹大诸王时，每王统治年数相加的总和远远超过从所罗门死至耶路撒冷陷落的年数。造成这些误差的原因何在？经过审慎的考察，现已得出如下结论：

① 古代中东各族计算君王在位的时间有两种方法，一是“登基年”算法，二是“非登基年”算法。“登基年”（accession—year）算法是把加冕的当年视为登基的第一年，不管这年还有多少时日，哪怕最后一天才登基，也算作一年，当第二天新的一年开始时，该王便开始了第二年。按这种算法，旧王和新王交替之年要计算两次，既是旧王秉政的末年，又是新王执政的初年。所以，从理论上讲，要使这种计算法符合标准，每代君王的王位年数应减去一年。“非登基年”（nonaccession—year）算法是不计加冕的当年，紧随其后的新一年才视为第一年（或至加冕满一年时才算第一年）。对这种计算方法可保持原文记载，不再减年。

研究表明，北国史书记述从耶罗波安至约哈斯（公元前933至800）时使用了“登基年”算法，而记述从约阿施至撒玛利亚陷落（公元前800至722）时又改用“非登基年”算法。至于南国，记述从罗波安至约沙法（公元前933至851）

时使用的是“非登基年”，记述从约兰至约阿施（公元前851至798）时改用“登基年”，尔后记述从亚玛谢至耶路撒冷陷落（公元前798至586）时又恢复了“非登基年”。

② 在分国时期，北国以犹太历一月（尼散月或亚笔月）为一年之始，南国则以犹太历七月（提斯利月或以他念月）为一年之始，这也为南北方年代的对应增加了麻烦。

③ 有时父亲尚未退位，儿子已开始摄政，《列王纪》对父子同时在位的年代作了重复记载。乌西雅染上大麻风时，其子约坦接续他作王（代下26:21—23），史书的纪年便出现这种情况。不少学者认为，亚撒与约沙法、约沙法与约兰、亚玛谢与乌西雅、约坦与亚哈斯、亚哈斯与希西家、希西家与玛拿西都曾同时执政。

④ 有些王朝可能出现两王同时在位现象，而《列王纪》对各王的年代都作了记载，以致造成重复。耶罗波安二世死后，北国相继由六王秉政，总年代为41年零7个月，但多数学者认为，这一时期大约只有20多年，纪年的误差来自某些年中或有两王在不同地区同时“执政”。

在充分考虑上述诸种因素之后，《圣经》研究者们现已排出大同小异的列王年代表。兹将许鼎新教授的见解表列如下①：

① 许鼎新：《希伯来民族简史》，第127—129页。

北国以色列王 (公元前)		南国犹大王 (公元前)	
耶罗波安一世	933—912	罗波安	933—917
		亚比央	917—915
拿答	912—911	亚撒	915—875
巴沙	911—888		
以拉	888—887		
心利	887		
暗利	887—876		
亚哈	876—854	约沙法	875—851
亚哈谢	854—853		
约兰	853—842	约兰	851—844
		亚哈谢	844—843
耶户	843—816	亚他利雅	843—837
约哈斯	816—800	约阿施	837—798
约阿施	800—785	亚玛谢	798—780
耶罗波安二世	785—745	乌西雅 (亚撒利雅)	780—740
撒迦利雅	744		
沙龙	744		
米拿现	743—737	约坦	740—735
比加辖	737—736		
比加	736—734	亚哈斯	735—720
何细亚	733—722		
		希西家	720—692
		玛拿西	692—638
		亚扪	638

续表

北国以色列王（公元前）	南国犹太王（公元前）
	约西亚 638—608
	约哈斯 608
	约雅敬 608—597
	约雅斤 597
	西底家 597—586

所罗门事略

（一）所罗门智断疑案（上3:16—28）

一天，两个妓女来到所罗门面前，一个说：“我和这妇人同住一房，我生了一个男孩，第三天她也生了男孩。她夜间睡觉时压死了自己的孩子，趁我睡着时抱走我的孩子，放在她怀里，再把她的死孩子放在我怀里。天快亮时我起来给孩子喂奶，不料孩子已经死了。及至天亮，我仔细观察，才发现不是我的孩子。”那妇人说：“不然，活孩子是我的，死孩子是她。”她们便在国王面前争论不休。所罗门思索片刻，吩咐说：“拿刀来！把活孩子劈成两半，一半给那妇人，一半给这妇人！”活孩子的母亲为孩子着急，就说：“求我主把活孩子给那妇人吧！万不可杀她。”那妇人却说：“这孩子也不归我，也不归你，把他劈了算了！”所罗门判断说：“将活孩子给这妇人，万不可杀他；这妇人才是孩子的真正母亲。”以色列众人听到这话，都敬佩所罗门心里有智慧，能断案如神。

在犹太古代史上，所罗门是以智慧著称的国王。《列王

纪》说他的智慧来自上帝的恩赐：耶和华嘉许他不求长寿富贵而祈求智慧，在他登基不久就满足了他的心愿（上3：11，12），使他思想精深，学识广博，盛名远扬，四海之内无人不晓。他写了箴言3000句，诗歌1005首，飞禽走兽、草木鱼虫无所不知，从黎巴嫩的香柏树到墙头上的牛膝草，全都了如指掌（上4：31—33）。他还善于听讼断案，本文即所罗门断案如神的著名传说。由此，后世用“所罗门”形容“智慧超群的人”。

（二）所罗门建造耶路撒冷圣殿（上5：1—8：66）

所罗门最为《圣经》作者称道的业绩是建造耶路撒冷圣殿。建殿的设想始自大卫，但大卫因一生辗转于战场而未能实施。建殿工程破土于所罗门即位后的第4年，历时7年才告完成（约公元前969至962年）。圣殿建造在耶路撒冷东北角的摩利亚山上，所用匠人及材料多由推罗王希兰提供。整个建筑呈长方形，坐西向东；内分三层：庭院、圣所和至圣所；庭院又分两部分，其一是内院，亦称祭司院（因只准祭司出入其间），院中设有全燔祭坛、铜海和十个能移动的盆架，其二是外院，为以色列百姓聚会之处。圣所内有焚香的祭坛，祭司每天来此焚香，还有两个灯台和陈设饼桌。至圣所内有约柜，还有两个用橄欖木雕刻的基路伯天使像，各高4.5米，翅膀张开，每只翅膀2.25米，两天使内侧的翅膀彼此相接，遮盖着约柜，连接点恰为至圣所的中央，另一侧翅膀则顶着墙壁。圣殿入口处的两边竖有两个铜柱，一名雅斤，一名波阿斯，柱高达10米，直径约1.8米。圣殿旁边有三层厢房，供存放祭祀器具之用。学者们大都同意，圣殿的设计和施工采纳了腓尼基人和迦南人的建筑术。考古学家已经证实，此殿与中东其它古代殿宇不无相似之处。

自所罗门时代起，耶路撒冷圣殿便是古犹太人进行宗教活动的中心场所。它被视为耶和华与其子民同在的标志，至后世更成为犹太信仰的象征。这座圣殿历经370多年风风雨雨，于公元前586年被新巴比伦王尼布甲尼撒二世摧毁。半个世纪过后，从巴比伦囚居地回乡的犹太人又建造了第二圣殿，式样模仿第一圣殿，但规模较小。公元前168年此殿曾遭叙利亚王安条克四世的褻渎和破坏，数年后由马卡比兄弟重新修葺。公元前19至前9年，大希律对第二圣殿进行了全面翻修和扩充，本应被称为第三圣殿，但犹太人因嫉恨他而不予承认。公元70年8月，该圣殿又被罗马人焚毁，迄今仅余一段西墙。

（三）示巴女王访问所罗门（上10:1—13）

示巴女王听到所罗门的名声，想用难题试问他，就带领随从来到耶路撒冷，并用骆驼驮来香料、宝石和许多金子。见到所罗门后，她把所有难题都说出来，所罗门竟对答如流，没有一句不明白、不能回答。示巴女王惊叹所罗门果然有智慧。她看到所罗门建造的宫室，席上的珍馐美味，看到群臣分列而坐，仆人侍立两旁，以及他们的服饰和酒政的服饰，又看到所罗门在圣殿所献的燔祭，惊诧得神不守舍。她对所罗门说：“我在本国常听到你的事和你的智慧，实在是名不虚传。我起初不相信，现在亲眼见了，才知道人们传说的还不到一半，你的智慧和福分超过了我听到的传闻。”示巴女王将120他连得金子和宝石，以及极多的香料送给所罗门，所罗门也馈赠她一份厚礼。最后，示巴女王带着臣仆满意而归。

本段运用反衬手法，借助示巴女王的眼光渲染了所罗门的非凡智慧。一般认为示巴位于阿拉伯半岛西南端，或即今

也门。女王从示巴慕名而来，表明所罗门的名声已传扬到天涯海角。“120他连得”折合4200至4800公斤，是一笔十分庞大的财富。中东一些地区迄今还流传有关所罗门和示巴女王的浪漫故事，称所罗门对女王一见钟情，在宴会的菜肴里加入过量的调料，女王宴罢口渴难忍，私自取水时违背事先订下的戒条，所罗门乃借机娶其为妻，并生下一子。埃塞俄比亚人相信，涅古斯王朝便始于所罗门与示巴女王所生之子。还有人说，此子从耶路撒冷圣殿偷走约柜，收藏于埃塞俄比亚古都阿克苏玛的神殿中，约柜是埃塞俄比亚人的圣物，任何活着的人都无权看它，人们在节日里看到的只是其复制品，……如此等等，不一而足。

南北对峙时期的诸王事略

（一）南北分裂（上12:1—20）

所罗门死后，其子罗波安继位。北方民众的代表耶罗波安等前来觐见罗波安，说：“你父亲曾使我们负重轭、做苦工，你现在若把我们的重轭和苦工减轻些，我们就侍奉你。”罗波安受宫廷中一些年轻官员的蛊惑，三天后答复说：“我的小拇指比我父亲的腰还粗。我父亲使你们负重轭，我要使你们负更重的轭；我父亲用鞭子责打你们，我要用蝎子鞭责打你们！”北方民众见自己的请求不被接纳，就在示剑拥立耶罗波安为王；这样，在南方只剩下犹大支派仍接受罗波安的统治。

南北分裂是犹太古代史上的划时代事件，发生于公元前933年。当时所罗门辞世，其子罗波安即位，北方民众的代表要求减轻赋税，减免劳役，罗波安却严辞拒绝，致使北方各支派与南方矛盾激化，统一的国家一分为二，南方名犹

大，由罗波安称王，北方名以色列，由耶罗波安称王。其中罗波安斥责民众代表之语因充分暴露出一个东方君主的专横跋扈而广为人知。语中的“轭”原指牛马在田间耕作时所负的木器，“重轭”转喻君王加在民众身上的苦役和重税，“小拇指比腰还粗”意谓“有过之而无不及”（有古卷将“小拇指”抄作“小东西”，近于猥秽），“蝎子鞭”是鞭头装有铁刺的皮鞭。

（二）分国初期的区域性战争（王上13—15章，代下11至14章）

在分国后最初40余年中，巴勒斯坦的区域性战争接连不断，严重削弱了南北双方的实力。

首先是关于便雅悯土地归属的争端。便雅悯是扫罗的故乡，在历史上属北方支派，分国时显然站在北方的立场上（上12:20）。但因耶路撒冷紧邻便雅悯边境，便雅悯的丧失势必危及耶路撒冷的安全，罗波安便采取行动，强占便雅悯的土地（参上14:30），将其划入南方的版图。

其次是埃及法老示撒的入侵。罗波安王第五年，埃及第22王朝法老示撒（Sheshonk，公元前945—924）入侵犹大，劫掠耶路撒冷等地，抢走大批金银财物。据示撒在卡纳克（Karnak）所立的碑记，他攻陷的城镇达150多处，事实上已蹂躏个巴勒斯坦。侵略者经南部、中部挥师北上，直抵以斯德伦平原，甚至进入外约旦。考古学家在北方的米吉多也发现示撒庆功石柱上的残片。这次打击使以色列和犹大都元气大伤，彼此间暂时停止了争吵。

罗波安死后，其子亚比雅（亚比央）和继任者亚撒在位时，南北方的武装冲突再度发生。亚比雅曾在以法莲边境攻击耶罗波安，占领伯特利和附近一些地区（代下13:19）。

他很可能与大马士革王订立了条约（王上15:19），大马士革如约把耶罗波安的军队牵制住，使亚比雅得以顺利进军。

嗣后，亚撒和巴沙分别在南北方称王时期，巴沙率军南侵，进入便雅悯境内，攻取耶路撒冷附近的拉玛，在那里设防，将犹太首都置于极严重的危险之中（王上15:16—22）。亚撒在绝望中速送礼物给大马士革王便哈达一世，求他前来增援；便哈达一世乃派军队抢劫加利利北部，迫使巴沙退兵。

这类纷争延续了两代人之久，虽不甚激烈，却也极大地损耗了彼此的人力、物力和财力，尤其伤害了两国之间应有的手足之情。

（三）暗利—亚哈王朝的统治（上16至22章）

动荡不安的数十年过后，以色列的暗利建起一个传承四代的王朝，使国家在某种程度上恢复了往日的强盛与繁荣。他给时代留下的印象如此深刻，以至他的王朝倾覆以后很久，亚述人还把以色列称为“暗利之家”（House of Omri）。暗利的重大国策大都以大卫和所罗门的政策为蓝本：首先谋求内部和平稳定，与犹太恢复友好关系；同时对外联合腓尼基人，共同对付外约旦诸族尤其亚兰人。暗利让自己的儿子亚哈娶腓尼基推罗王谒巴力的女儿耶洗别为妻；而亚哈之女（一说其妹）亚他利雅后来又嫁给犹太王约沙法的儿子约兰——这两桩意味深长的联姻兼具政治、军事和商业结盟的性质，有力地改变了时局的发展。这期间南北两国联手攻击外约旦各族，击败摩押，将一批以色列人移民到亚嫩河北部居住；臣服以东，使之成为犹太的一省；在西南方严格控制进入阿拉伯北部的商路；在西方则再度把疆界推进到非利士的领土中。暗利的又一功绩是将山城撒玛利亚兴建为

易守难攻的新都，考古发掘已经证实，该城的设防工事非常优越，为巴勒斯坦的其它城镇难以匹敌。

亚哈即位后未能保持暗利的国势，不久摩押便重新宣告独立；但他领导了西部诸小国的联盟，有效地对抗了日益强盛的亚述。公元前854年亚述王撒缛以色列三世（Shalmaneser III，公元前860—825）入侵巴勒斯坦，亚哈联合大马士革在亚兰境内奥伦梯河（Orontes）的嘎嘎地区（Karkar）进行阻击，双方两败俱伤，死亡总数达两万人以上（此事未见于《圣经》记载）。再后他和犹太王约沙法结盟征讨亚兰，欲夺回暗利时代被亚兰侵吞的土地，结果在战场上死于乱箭的射杀。

出于广结盟友的需要，暗利—亚哈王朝在宗教方面采取了宽松开放的政策。亚哈的腓尼基族王后耶洗别不仅狂热地祭拜推罗神祇，还不遗余力地迫害耶和华的祭司和先知，这种作法遭到《圣经》作者的严厉谴责。

（四）耶户王朝的统治（王下9至15章）

暗利—亚哈王朝末年，其国策遭到朝中保守派的激烈反对，且以血腥政变的形式表现出来。按《圣经》的记述，政变的策动人先知以利沙。以利沙趁亚哈之子、以色列王约兰正在耶斯列养伤之机，派一个“先知门徒”到基列拉末的军队总部去，膏立军人耶户为王。耶户受膏后坐上战车，向耶斯列进发。约兰听说耶户要来，乘车出去迎接他，一同前往的还有正在看望约兰的犹太王亚哈谢。耶户看到他们，不由分说，开弓就把约兰射死，又把亚哈射击杀。随后，耶户令人将耶洗别从窗口扔出去摔死，屠杀亚哈的70个儿子和亚哈谢的42个兄弟，又设计诱杀在巴力庙敬拜巴力的众人 and 祭司，毁坏巴力的柱像，将神庙改为厕所。就这样，耶户在亚

哈家族的血泊中建立起自己的王朝，历经五代（耶户、约哈斯、约阿施、耶罗波安二世和撒迦利雅），累计将近100年。

耶户称王第二年（公元前842），亚述王撒幔以色列三世再度进攻巴勒斯坦，耶户为求一时的苟安，曾以大量财宝向亚述王进贡，此事已由考古文物证实（但未见于《圣经》记载）。耶户的孙子耶罗波安二世当政时，亚述国运不振，很少对外征讨，耶罗波安二世乘机收复失地，拓疆扩土，使以色列达到王国分裂以来最强盛的境地。著名先知阿摩司便生活在耶罗波安二世年代。但他发现，当时的繁荣兴盛只是表面现象，其实以色列政治腐败，法律不公，穷苦大众与贵族阶层矛盾尖锐，亚述人入侵的阴影也日趋浓重，整个国家实际上已危机四伏。耶罗波安二世死后，其子撒迦利雅即位，但只过了六个月，就被沙龙篡位，至此耶户王朝宣告终结。

（五）亚他利雅的篡位（王下11:1—21；代下22,23章）

南国犹大诸王基本上是大卫血统，只有一度篡位6年（公元前843—837）的亚他利雅例外。亚他利雅是以色列王亚哈与王后耶洗别的女儿，犹大王约兰的妻子。约兰死后，儿子亚哈谢即位，但在位仅一年就被耶户击杀。亚他利雅趁此机会剿灭犹大王室，篡夺了国位；只有亚哈谢的小儿子约阿施被姑母救出，藏在圣殿中达6年之久。第七年，大祭司耶何耶大聚众拥立约阿施为王，并将亚他利雅处死。

亚他利雅是南北并立时期唯一的女王，在位6年，而《圣经》未称她为“犹大王”，也未说她登基的年龄和作王的年数，只说她“篡了国位”。她来自北国王族，非大卫一脉，但既嫁为王后，仍应归在大卫家族的谱系之内。大祭司耶何耶大是推翻亚他利雅的策划人和主持者，因这次对大卫家族立了功，死后被安葬于大卫城列王的坟墓里（代下

24: 6)。

(六) 撒玛利亚陷落 (下17:5—41)

公元前8世纪下半叶,亚述人凭借先进的铁器装备,向中东各国大举进攻。以色列末代国王何细亚登基时(公元前733年),国土只剩下约旦河西一隅,加利利地区和约旦河东都已并入亚述版图。为维持以色列的生存,何细亚不得不称臣纳贡。

公元前727年亚述王提革拉毗列色三世(Tiglath-Pileser III,公元前745—727)去世,其子撒幔以色列五世(Shalmaneser V,公元前727—722)即位。何细亚欲摆脱亚述的控制,借机停止纳贡,同时向埃及王梭(So)求援。埃及当时国势已衰,内部分裂,自顾不暇,无力外援。撒幔以色列五世遂于公元前724年挥师南下,进攻以色列,围困撒玛利亚。撒玛利亚军民艰苦抗战三年之久,终于溃败,山城陷落,大批居民被掳,时为公元前722年。据亚述文献所记,亚述王从撒玛利亚城掳走百姓27290人。撒幔以色列五世攻下撒玛利亚后不久即去世,撒珥根二世(Sargon II,公元前722—705)即位,把攻陷撒玛利亚的功劳记在自己的名下(一说撒玛利亚确由撒珥根二世攻克)。

亚述人灭以色列后,将被掳的百姓迁至两河流域乃至里海一带,同时把巴比伦、古他、亚瓦等地的外族人迁到撒玛利亚。迁走的以色列人不知所终,成为有名的历史之谜——“失踪的以色列十支派”,迁来的外族人则带来各自的宗教信仰,从根本上动摇了耶和华在北方的独尊地位。年深日久,外来民族与当地未掳走之人通婚生育,形成所谓的“撒玛利亚人”。撒玛利亚人在宗教上自成一派,和南方的犹太人格格不入,波斯时期他们竟反对犹太人回归耶路撒冷重建

圣殿。耶稣传道时，曾以“善心的撒玛利亚人”为喻，斥责当时犹太教中的上层人士（路10:25—37）。

以利亚和以利沙

以利亚和以利沙并非国王，但他们在异教影响深重、偶像崇拜之风盛行的年代极力维护耶和华信仰，也被《列王纪》的作者刻意记载，且篇幅绵延19章之多（上17—下13）。

先知以利亚生活在以色列王亚哈与其异国王后耶洗别残暴统治时期，一生为捍卫犹太信仰的纯洁性而斗争。他是沙漠边境附近的基烈人，身穿粗骆驼毛衣，头发长而密，性情倔强而孤独，行踪飘忽不定。因亚哈敬拜巴力，他预言天必不降甘露，久旱无雨；继而奉神意蜚居约旦河东的基利溪旁，又客居西顿撒勒法的一寡妇家。他以少许饼和油使寡妇取之不尽，得以养生，又使他死去的儿子再度复活。三年后，以利亚在亚哈的家宰俄巴底面前痛斥亚哈，并在迦密山验证先知真伪，将巴力的众先知擒杀无遗。亚哈和耶洗别谋杀拿伯，霸占葡萄园，以利亚咒诅亚哈家族必定败亡，耶洗别必遭凶死。耶洗别大怒，四处追捕他，他逃到何烈山，略事休养，再次聆听耶和华的呼唤，接受其旨意。最后，他乘火车火马升天，是《圣经》中两位未经死亡而被上帝直接接去的人之一（另一位是以诺，创5:23）。

以利亚因性烈如火而有“烈火的先知”之称。《旧约》和《新约》对他评价极高，《旧约》最末的经文是“我必差遣先知以利亚到你们那里去……”（玛4:5）。在福音书中，天使预言施洗者约翰“必有以利亚的心志能力”（路1:17），耶稣说约翰“就是那应当来的以利亚”（太11:14）。耶稣登山变容时，以利亚和摩西向彼得、雅各、约翰显现，并与

耶稣谈话（路9:28,30）。使徒书信也一再提起以利亚（罗11:2；雅5:17,18等）。直至当代，犹太人仍在逾越节的晚餐上以第五杯酒专门供奉以利亚（斟这杯酒的杯子得名“以利亚杯”），他们咸信古代先知以利亚会随时突然造访，报告尔赛亚降临的喜讯。

以利沙是以利亚的门徒和继承者，以利亚之后北国的先知领袖，历经约兰、耶户、约哈斯、约阿施四王当政时期，作先知达50年之久。他原住约旦河西、加利利海南的亚伯米何拉，家境富裕，以利亚膏立他为继任人时他欣然从命。以利亚升天时，他请求感动以利亚的灵加倍感动自己，受到以利亚门徒的敬重。送别以利亚返回途中，他曾在耶利哥城为民治理苦水，改善水质。他使一位先知寡妇仅有的一瓶油取之不尽，得以卖油还债；又在书念村为一妇女求得儿子，该子死后使他复活。在吉甲时逢饥荒，他消除瓜果之毒，用20个麦饼使100人吃饱还有剩余。他还用约旦河水治愈亚兰国元帅乃幔的麻风病，严惩贪恋乃幔财物的仆人基哈西。

除行施上述种种奇迹外，以利沙在政治上也有突出的功绩。在推翻多行无道的暗利—亚哈王朝、建立耶户新王朝的过程中，他发挥了至关重要的作用。他趁国王约兰到耶斯列疗伤之机，派门徒到基列拉末膏立耶户将军为王。耶户受膏后射杀约兰，摔死王后耶洗别，屠戮亚哈王族众子70人，建起历时将近100年的耶户王朝。以利沙爱国之心殷切，不愿坐视亚兰王蹂躏以色列国土，临死前让约阿施王开窗向东射箭，说他必在亚弗灭尽亚兰人；又让他以箭击地，击几次预示将来战胜亚兰人几次。但约阿施只击了三次，后来便只胜三次，而未灭绝他们。

在性情上，以利沙与其老师以利亚各有千秋。以利亚性

烈如火，以利沙为人温良；以利亚常居旷野，遇事果断，以利沙喜居社会，遇事随和。二人刚柔相济，各有所长。

北国沦亡后的犹大诸王事略

（一）希西家事略（王下18—20章，代下29—32章）

希西家是犹大国最著名的国王之一，于北国以色列被亚述吞并后争胜图强，在政治和宗教上领导南国重踏复兴之路。他在位20多年（公元前720—692），主要功绩有：①试图摆脱亚述的控制，不再纳贡称臣；②发动宗教改革，废去邱坛、柱像、木偶，连摩西在旷野所造的铜蛇也予击碎；③攻击非利士人，夺回亚哈斯王时被他们强占的高原和城邑；④建造府库、仓房、城镇，聚敛金银、五谷，为国家积财；⑤修筑水道，将基训河水引入耶路撒冷，以保证战时城中食用水的供应。但他也曾屈服于亚述的压力而进贡。

当时犹大国有亲亚述派和亲埃及派两大集团，希西家偏向后者，主张贿盟埃及而疏远亚述，此举遭到先知以赛亚的明确反对。公元前705年亚述新王西拿基立继承父位，四年后兴兵攻取犹大设防城镇数十座，围困耶路撒冷。但围城军队突然大量死亡（《圣经》记载为“当夜耶和华的使者出去，在亚述营中杀了185000人”），西拿基立不得不仓皇撤退。古希腊史家希罗多德（Herodotus, 公元前484—425）解释说，亚述人乃死于鼠疫——一种十分严重的急性传染病，能在极短的时间内使群居者大批患病，倒毙身亡。

希西家开凿的水道已被19世纪的考古学家所发现。水道长542公尺，宽约3公尺，高自4至15公尺不等，从城外的基训河引入泉水，储于旧城东南角的蓄水池中，此池即日后著名的西罗亚池（约9:7）。当年挖凿水道时系从两端同时

开工，向中间掘进，最后合龙；如此浩大的工程全部凭人力完成。

（二）约西亚的宗教改革（王下22,23章，代下34,35章）

希西家在位时曾大力清除异教习俗，但他的儿子玛拿西即位后，却将改革成果全盘推翻。至约西亚王时（公元前638—608），这场改革又以前所未有的规模开展起来，史称“621大革新”或“申命改革”，得名于改革发生的公元前621年，以及当时在圣殿中发现的一部律法书——据信此书乃“原本申命记”，即今本《申命记》的核心部分。约西亚以此书为改革的指针，大张旗鼓地清除各种异教礼仪与陋习，禁止祭拜异神、偶像和天像，禁止交鬼、行巫术、以孩童献祭，废除娈童，拆毁地方邱坛等，通过这些措施大力弘扬独拜耶和华的一神信仰^①。原于此，约西亚成为《圣经》作者最为赞赏的犹大国王。从犹太民族史和宗教史的角度看，约西亚改革的意义也十分重大，对后世犹太文化的发展方向影响深远。

（三）“巴比伦之囚”（王下25章，代下36章）

“巴比伦之囚”指公元前6世纪上半叶新巴比伦帝国毁灭犹太国的历史事件，亦指在这次事件中被掳掠到巴比伦的一批犹太人。

公元前7世纪末，亚述灭亡，新巴比伦王尼布甲尼撒二世（Nebuchadnezzar II，公元前604—562）上台，逐步取代埃及在西亚的霸主地位。当时在位的犹大王约雅敬被迫臣服尼布甲尼撒，但又貌合神离，左右摇摆。数年后他公开反叛新巴比伦而效忠埃及，导致尼布甲尼撒于公元前597年挥

^① 参见“原本申命记”，本书第192至196页。

军进攻犹大，重兵围困耶路撒冷。敌军压境之际约雅敬猝死，其子约雅斤继位。约雅斤无力抵抗顽敌，只得率臣仆、首领出城投降。新巴比伦人进城后洗劫耶路撒冷王宫与圣殿的财富，并将约雅斤王、皇族贵胄、宫廷上层人士、军队首领、士兵和技工1万多人掳掠到巴比伦。这是犹大国沦亡时期耶路撒冷第一次遭劫。

此后，尼布甲尼撒扶持约雅斤的叔父西底家登基。西底家称王的前四年安分守己，甘当顺民，后来却渐萌叛意，终于在公元前588年公开反叛。尼布甲尼撒再度出兵耶路撒冷。守城的官兵顽强抵抗一年半之久，后因城内发生饥荒，耶路撒冷于公元前586年埃波月初九日陷落。西底家王弃城逃跑，在耶利哥附近被追兵抓获；尼布甲尼撒当着他的面杀死他的众子，再剜去他的眼睛，把他带往巴比伦。同时，入侵者大肆劫掠王宫和圣殿的财物，包括各种金银器皿和铜器，尔后放火焚烧圣殿、王宫和民房，拆毁城墙，将几乎全城居民都掳至巴比伦。这是耶路撒冷第二次遭劫，至此，历时340多年的犹大王国彻底沦亡。

另外，有学者依据《耶利米书》第52章30节的记载（“尼布甲尼撒二十三年，护卫长尼布撒拉旦又掳去犹大人745名”），认为耶路撒冷曾于公元前581年第三次遭到巴比伦的劫掠。

“巴比伦之囚”事件标志着分国时期（公元前933—586）的终结和囚居时期（公元前586—538）的肇始，是古代犹太人丧失独立自主的民族国家、被迫进入屈身为奴、仰人鼻息生涯的转折点，也是犹太古代史上最阴暗、最屈辱的沉痛国耻。

第十一章

后先知书（上）

希伯来文《旧约》由律法书、先知书、作品集三大部分组成，先知书又分为“前先知书”和“后先知书”。“前先知书”记载的主要是希伯来人从征服迦南到被掳于巴比伦的各种历史故事，书中被称为“先知”者的言行仅散见于史册，而未形成个人著作，故后世一般改称“历史书”。“后先知书”才是真正意义上的先知书——希伯来正典先知们的言论汇集。

在希伯来原著中，“后先知书”共四卷：《以赛亚书》、《耶利米书》、《以西结书》（三大先知书）和《十二小先知书》。本章先介绍先知和先知书的概况，再评述三大先知书。

一、先知和先知书

先知的含义和起源

按犹太人的传统理解，先知是接受上帝委派、听取上帝启示并向民众传达上帝旨意的人。如果说他们拥有“先知先觉”的能力，则能力来自上帝；他们首先知觉的是上帝的启

示，而非本人的预见。《旧约》最早揭示上帝和先知相互关系的经文见于《出埃及记》第7章1、2节：“耶和华对摩西说：‘我使你在法老面前代替上帝，……凡我所吩咐你的，你都要说。’”

在希伯来语中，用以表示“先知”的词有三个：nabī、ro'eh、hōzeh。英文本将nabī译为prophet，将ro'eh译为seer，将hōzeh时而译为prophet，时而译为seer（因英语中没有与hōzeh相对应的词）。与此类似，中文和合本将前两个词分别译为“先知”和“先见”，第三个词有时译为“先知”，有时译为“先见”。这三词中最常用的是nabī，其词源可追溯到公元前3000年左右的阿卡德时期。在阿卡德文字中，其含义是“被神呼唤的人”或“传达神谕的人”——此二义都与希伯来经典后来的用法相近。

公元前8世纪中叶至前5世纪，希伯来民族中一批被称为“先知”的人开展了一场影响深远的社会活动，史称“先知运动”。这些人当年激昂慷慨的演说经辑录整理后编入《圣经》正典，因而他们又被称为“正典先知”（canonical prophets）。然而，“正典先知不过位于一个漫长历史传统的末尾”^①，在他们之前，希伯来历史上已有过各式各样的先知活动，其中不少可见于《旧约》的记载。

《旧约》中第一个被称为先知者是希伯来人的族祖亚伯拉罕（创20:7）。其后，带领族人出埃及的摩西和首任大祭司亚伦也被称为先知（何12:13；出7:1）。王国兴建前夕，希伯来人的最后一个士师撒母耳也兼为先知（撒上3:20）。在大卫王朝，辅佐国王的拿单和迦得是当时的著名先知（撒

^① Newsome, James D. *The Hebrew Prophets*, p. 2.

下7:2; 24:11)。王国分裂后,北国以色列曾出现重要先知以利亚和以利沙(王上18:22; 19:16等)。除这些先知个人,《旧约》还提到若干先知团体,如扫罗称王前遇见的一群“迷狂先知”(ecstatic prophets, 撒上10:5, 10),为以色列王亚哈出谋献策的约400名“宫廷先知”(court prophets, 王上22:6),王后耶洗别供养的400个亚舍拉先知(王上18:19),被以利亚斗败的450个巴力先知(王上18:19—40),以及以利沙的先知门徒群体(王下4:38—41)等。可见除指称正典先知外,“先知”一词在《旧约》中运用得非常广泛,含义也十分繁杂。要想全部再现希伯来各种先知的产生和演变经过也许不可思议,但依据现有材料对这一过程进行粗略勾划,应当说并非没有可能。

先知的最初形态应是中东地区准宗教^①时期的巫师和法师。到原始宗教形成时,他们便演化为神庙中的神职人员,以主持祭神仪式、解释普通人难解的事理、行使各种祛厄禳灾的法术等为业。他们就战争的胜负、收获的丰歉、疾病或瘟疫的后果等众人关注的问题忖度并传达神意,具体方式有解释异象、圆梦、解释星象、解释牲畜、禽鸟动作的喻意,以及解释水面浮油形状或献祭牲畜内脏的喻意等。《旧约》多次记载天使解释异象(但7:15—28; 亚4:6—14等),述及约瑟和但以理圆梦(创41章; 但2, 4章),提到巴比伦巫师和术士观兆占卜(但2:2; 4:7),还描述了东方博士由星象推知耶稣的降生(太2:1—12),皆可视为中东地区原始宗教的遗存。早期宗教活动时常在神秘气氛中进行,当事

① 准宗教,原始宗教产生以前,幻想以某些主观行为影响或支配外界事物的前宗教现象。

人一面念念有词，一面在琴笛鼓瑟的声响中进入恍惚迷狂状态，有的“甚至用刀自割、自刺，直至身体流血”（参撒下10:5；王上18:28）。据罗宾逊（H. W. Robinson）、杰普森（H. Jepsen）、奥斯特里（W. O. E. Oesterley）、柯尼尔（Cornill）、雅可比（Jacobi）、罗里（H. H. Rowley）、林德布鲁（Lindblom）、考夫曼（Y. Kaufmann）、奥勃莱（Albright）等人的研究，公元前三、二千年间，两河流域、古埃及、小亚细亚、叙利亚、巴勒斯坦及阿拉伯半岛普遍存在过这类人物，他们是日后较成熟的民族宗教中专职祭司的前身，也是宫廷先知的前身。

公元前11世纪末以色列犹太统一王国建立后，耶和华神的祭祀活动逐渐集中于耶路撒冷圣殿，早期地方圣所的神职人员除有些继续在乡间活动外，一部分演变为圣殿中的祭司，一部分则成了国王蓄养的宫廷先知——其主要职责是为君王的重大决策提供神意的认可。有时一个国王拥有这类先知多达数百人。从《旧约》记载可知，这种宫廷先知往往献媚于国王，专讲顺乎王意的话（参王上22:6）；但也有刚正不阿者，他们置君王的淫威于不顾，坚定地说出合乎道义或事理的预言来。比如，先知米该亚就“不说吉语，单说凶言”，以致招来以色列王亚哈的毒打和监禁（王上22:8,24,27），又如前面提到的迦得、拿单、以利亚和以利沙，也都属此类耿介之士。

迦得、拿单、以利亚、以利沙等人是希伯来正典先知的直接前驱。拿单活动于公元前10世纪上半叶，即以色列犹太统一王国最兴盛的年代。此时，雄姿英发的大卫王一面臣服四邻，威震海外，一面又狡诈暴虐，骄奢淫逸。他为霸占手下武官乌利亚之妻拔示巴，不惜借业扪人的刀剑将乌利亚杀

死。事发之后，拿单挺身而出，无所畏惧地面斥大卫：“你为什么藐视耶和华的命令，行他眼中看为恶的事呢？”（撒下12:9）约100年后，北国先知以利亚和以利沙也表现出类似的昂扬斗志^①。这几位先知在两个重要方面为正典先知树立了楷模：坚持正义、嫉恶如仇的大无畏精神，和他们阐释思想观念的方式——将发表个人见解的过程饰以“传达神谕”的神圣外衣。这一传统为正典先知所继承，并进一步发扬光大。

先知运动

先知运动是希伯来民族内忧外患年代的产物。在正典先知生活和工作的三四百年中，以色列人相继遭到三大强邻亚述、新巴比伦和波斯的入侵和奴役，先知运动也相应分为三个阶段：亚述称霸时期、新巴比伦称霸时期和波斯称霸时期。

① 亚述称霸时期（公元前8世纪中叶至前7世纪初）。这时的先知是阿摩司、何西阿、以赛亚和弥迦。公元前933年王国分裂后，南北两方兄弟阋墙、自相残杀，致使国势日衰，民不聊生。及至公元前8世纪，贫富分化进一步加剧，亚述、埃及等大国对以色列、犹太虎视眈眈。从公元前745年起，亚述王提革拉毗列色三世采取一系列军事行动，拓疆扩土，侵吞西亚小国，给以色列和犹太造成严重威胁。公元前732年，当时属以色列的大马士革为其所陷，10年后（公元前722）撒玛利亚遭遇同一劫运，众民被掳，北国沦亡。尔后亚述继续南侵，公元前701年亚述大军一度围困耶路撒冷。

^① 参见“以利亚和以利沙”，本书第292至294页。

阿摩司、何西阿、以赛亚、弥迦等正典先知就是在这一严酷的背景下登上历史舞台的。他们厉声谴责以色列人宗教生活的混乱、伦理道德的堕落，呼求他们归向上帝，声言耶和华对子民怀有不变的爱，并警告说，若继续为非作歹，国破家亡的惩罚就在眼前。在某种程度上，他们是中下层劳动群众的代言人。他们虽承袭在“神灵附体”的精神状态中宣告神谕的传统形式，所诏示的主要内容却是对腐败现实的针砭、对统治者的鞭挞和对国民的劝诫与警告。因此，他们实质上是当时社会的批评家、政治改革与宗教改革的倡导者、希伯来民族的精神导师。

② 新巴比伦称霸时期（公元前7世纪下半叶至前6世纪中叶）。这时的先知是西番雅、那鸿、哈巴谷、耶利米和以西结。公元前7世纪下半叶，亚述帝国国势转衰，前612年京都尼尼微被迦勒底和米底亚联军攻陷，从此一蹶不振。迦勒底人在亚述帝国之后迅速建成一个强大的新巴比伦王国（公元前626—前538），一度成为中东的霸主。公元前605年新巴比伦军在迦基米施战役中挫败向两河流域远征的埃及法老尼哥，继之臣服南国犹大。公元前597年，新巴比伦王尼布甲尼撒二世率军首次围攻耶路撒冷，将国王约雅斤和一批权贵、技工、百姓掳至巴比伦。10年后尼布甲尼撒再次围困耶路撒冷，并于一年半后彻底攻陷它，使圣殿被焚、圣城被毁，数万犹太人成为巴比伦的阶下囚。这是希伯来民族史上最惨痛的国耻。

生活于这一阶段的先知们时时关注着国家的命运，亡国前为民族的危亡而担忧，为国民的惊醒而呐喊；亡国后为国家的沦丧而哀哭，为民族的复兴而呼号——西番雅疾呼民众悔改归主，警告“耶和华的日子”不日即临；那鸿为亚述京

都尼尼微的倾覆而欢呼叫好，哈巴谷因迦勒底人的崛起而忧心如焚；耶利米于犹大亡国年代以泪洗面，终日为教训国民而东奔西走；以西结在巴比伦囚居地咒诅仇敌，并绘出新圣殿和新圣城的宏伟蓝图。

③ 波斯称霸时期（公元前6世纪下半叶至前5世纪中叶）。这时的先知是俄巴底亚、第二以赛亚^①、哈该、撒迦利亚、约珥和玛拉基。公元前539年，波斯大帝居鲁士征服巴比伦，成为西亚地区新的霸主。波斯统治者对管辖区域内的各民族采取宽容政策，允许他们在各自的民族和宗教事务中保持独立，并允许囚居于巴比伦的犹太人回归故土。这使先知们重返故国、重建圣殿的梦想得以实现。公元前537年，第一批回乡者在所罗巴伯的带领下回到耶路撒冷，次年（前536）便举行重建圣殿的奠基礼。这座新圣殿的修筑一度受阻，后在哈该、撒迦利亚的督促下，于20年后（前516）正式落成。嗣后回归故乡者络绎不绝。公元前457、444年又有两批人在省长尼希米、文士以斯拉的带领下返回故都（或谓以斯拉于公元前397年返回），他们一面修复城墙、保卫圣殿，一面改革宗教，编订典籍，为民族复兴而忙碌不停。

这时期的第二以赛亚为重返故乡而欢唱，哈该、撒迦利亚为重建家园而疾呼，俄巴底亚缅怀旧事，对敌族以东人发出咒诅，约珥、玛拉基劝告民众弃恶向善，以免遭到上帝的惩罚。同时，先知们还热情洋溢地憧憬未来，描绘出理想世界的美景。

公元前5世纪下半叶，希伯来先知运动趋于衰落。衰落的原因是，俘囚期间及波斯时代前期，独尊一神耶和华的犹

^① 第二以赛亚：详见本书第315至321页。

太教最后形成，犹太教的根本大法“摩西五经”逐渐编纂成书，此后，一个政治上附属于波斯帝国的犹太宗教联合体最终取代了亡国以前独立自主的希伯来民族国家，祭司，文士等宗教界要员最终取代了国王、先知一类民众领袖或导师，犹太教的基本经典“摩西五经”最终取代了曾长期作为希伯来人精神食粮的先知教诲。公元前444年（一说前397年），文士以斯拉在耶路撒冷向民众首次宣读律法书（尼8:1—12），此事标志着“摩西五经”的正式形成；同时，意味深长的是，这位以斯拉既被视为律法书的最终编订者，又被标注为最末一卷先知书的作者^①，他像一个接力赛跑的运动员，把先知书的火炬传给律法书，使希伯来先知们的历史使命圆满完成。

尽管先知们的使命已经完成，他们的功绩却未随着时间的流逝而消失。先知运动发展了希伯来人的政治、宗教、社会和伦理学说，促进了民族进步，繁荣了文学创作，在世界文明史上永远留下光辉的一页。

先知书的形式特征

（一）启示体裁

希伯来先知宣称，他们传达的乃是上帝从天上发来的启示。与“传达神谕”的特定内容相关联，先知书采用了与众不同的“启示体裁”，特点如下：

① 各先知书在卷首无一例外地注有某先知得到耶和華启示或召唤的说明。如：“俄巴底亚得了耶和華的默示”（俄₁:1）、“耶和華的话临到毗土珥的儿子约珥”（珥1:1）、

^① 参见《玛拉基书》的“书名”，本书第416页。

“耶和华借玛拉基传给以色列的默示”（玛1:1）等。有时，这类说明还郑重地标出某先知接受神谕的具体时间和背景，如：“大利乌王第二年六月初一日，耶和华借先知哈该之口，向犹太省长撒拉铁的儿子所罗巴伯和约撒答的儿子大祭司约书亚说：……”（该1:1），开门见山地告诉读者，以下内容乃上帝之言，而非凡人之语。

② 接下去，为表明书中言论乃耶和华的原话，先知书大多采用第一人称直接引语的口气陈情叙事，引语开始前或结束后常附以“耶和华如此说”一类短语。如：“耶和华如此说：‘以色列人三番四次地犯罪，我必不免去他们的刑罚……’”（摩2:6）；又如：“……我使你不再听见各国的羞辱，不再受万民的辱骂，也不再使国民绊跌。这是主耶和华说的”（结36:15）。这些反复出现的“耶和华说”显然便于增强听众对神灵的敬畏感，而运用第一人称“我”讲话，又能使人如闻耶和华亲口训谕时的声音，从而对上帝启示的真实性确信不疑。

有时先知甚至干脆略去引语前后的说明语，使文章完全变成以第一人称出现的耶和华独白录。如：“我是耶和华，在我以外并没有别神。除了我以外再没有上帝。你虽不认识我，我必给你束腰。从日出之地到日落之处，……除了我以外没有别神。我是耶和华，在我以外并没有别神。我造光，又造暗；我施平安，又降灾祸，造作这一切的都是我耶和华”（赛45:5—7）。这种表述方式给人的真切感和威慑力比前种又胜一筹。嗣后1000多年，伊斯兰教创始人穆罕默德（及其门徒）借鉴于此，把一部《古兰经》写成洋洋洒洒的安拉语录和独白录。

③ 此外，先知书中还不时出现先知与上帝相互交谈的

戏剧性场面。较常见的是先知和上帝连续问答，如《哈巴谷书》第1章2节至2章4节、《以赛亚书》第63章1至6节、《耶利米书》第14至第17章等。这种戏剧性场面有时同时出现三四个角色，其间还有类似古希腊戏剧中歌队的插话，用以烘托气氛、增强表意效果。如《以赛亚书》第40章1节至41章20节，开头是耶和华的话：“你们要安慰我的百姓……”；随后传来一个声音：“在旷野预备耶和华的路……”；接着又有两人对话；然后众人齐唱赞美诗；最后再由耶和华向以色列人发出诺言。这幕活剧把先知、民众与人格化了的上帝融为一体，使观众（读者）在栩栩如生的场面中感受到先知书“受命于天”的神圣性质。

（二）寓言故事、异象等表现手法

希伯来先知们有时泼墨挥毫，直抒胸臆，有时又通过一段故事、一个画面或一个异象，曲折婉转地暗示自己的思想意图。

先知书中出现过不少寓言故事，其中最著名的是何西阿与妻子歌篾的故事。何西阿听从耶和华的吩咐，娶淫妇歌篾为妻，歌篾生了二男一女后离家出走，再次陷于淫乱的泥潭。耶和华让何西阿再爱这个淫妇，何西阿使用银子和大麦把她赎回来，教诲她再不可行淫，不可归别人为妻。这个故事始终穿插着耶和华对以色列人的训谕，暗示上帝爱子民犹如何西阿之爱歌篾，尽管子民时常离弃他，追随异神，他仍以“仁义、公平、慈爱、怜悯”对待他们，要娶他们永远为妻。此外，先知书中有名的寓言故事还有“老鹰和葡萄树”、“犯罪的两姊妹”、“生锈的锅”、“牧人和羊”（结17、23、24、34章）等。

先知书还常以一个场面或一件器具委婉地揭示某种意

念。如以西结描绘的“枯骨复生”：先知奉耶和华之命让干枯的尸骨复活，马上听到声响，看见筋骨相连、骨上长肉，肉上包皮、气息进入其中，骸骨“站立起来，成为极强大的军队”（结37:1—14）。这一场面喻示流散他乡、仰人鼻息的以色列人必将重归故土，再度强盛。以某种器具暗示思想的精采片段有“麻布带子和酒坛的比喻”、“破碎的瓶”（耶13、19章）等。

异象（vision）堪称希伯来文学的一大特产。它不以现实生活为摹写对象，而着意刻画某一含义晦涩的幻觉或梦境，再由耶和华、天使或先知对它作出解释。这种方法在产生较晚的《以西结书》和《撒迦利亚书》中常可见到，如“灵轮异象”、“新圣殿和新圣城”（结1:4—28；40—48章）、“四马的异象”、“准绳的异象”、“金灯台和二橄榄树”、“飞行的书卷”、“四车的异象”（亚1:7—17；2:1—13；4:1—14；5:1—4；6:1—8）等。其特色可从“飞行的书卷”中略见一斑：“我又举目观看，见有一飞行的书卷。他（天使）问我：‘你看见了什么？’我回答：‘看见一飞行的书卷，长二十肘，宽十肘。’他对我说：‘这是（上帝）发出行在遍地的咒诅。凡偷窃的，必按卷上这面的话除灭；凡起假誓的，必按卷上那面的话除灭。万军之耶和华说：我必使这书卷出去，进入偷窃人的家和指我名起假誓人的家，必常在他家里，连房屋带木石都毁灭了。’”这个异象由两部分组成：首先，先知看到含义不明的书卷；继之，天使揭开其中之谜：耶和华要用这书卷咒诅盗贼和起假誓者。

这些描写和比喻、拟人、夸张等手法交相辉映，使先知书呈现出生动活泼的艺术景致，先知们的意图在多采多姿的境界中得到成功表达。

（三） 诗 文 相 间 的 文 体

希伯来先知书的文体特征是诗体与散文体穿插糅合：叙事、描写时一般用散文，抒发感情时转而为诗。因抒情成分在各先知书中均占很大比重，故诗体段落比比可见，诗歌意味处处可感。有些书卷甚至全部用诗体写就，记叙、抒情和议论浑然一体，如《约珥书》、《俄巴底亚书》和《那鸿书》。因此，学者们早就发现：先知即诗人。从世界文学的范围考察，希伯来先知书堪称诗文相间文体的滥觞。这种文体虽常见于后世东方国家的某些名著（如印度的《五卷书》、波斯的《蔷薇园》、朝鲜的《春香传》等），但希伯来先知书的年代比它们都早得多。

先知书（尤其三大先知书）的基本部分是散文体的记叙、描写或议论。其中除大量劝善戒恶之辞外，还有不少文学色彩很浓的小故事，以及散见各处的历史纪事、先知行传等。如《耶利米书》较详尽地记述了耶利米一生的各种遭遇：他因刚直不阿、敢讲真话而遭到祭司和上层社会众人的围攻咒骂；他的书稿被国王约雅敬用刀割破，“扔在火盆中，直到全卷在火中烧尽”；他还惨遭便雅悯首领的毒打与监禁，在狱中被囚多日（耶26：8；36：23；37：15,16），等等，这些材料对研究希伯来古史和先知们的生平极有价值。

当散文叙事难尽心曲时，先知们便挥舞诗笔，引吭高歌起来。仍以耶利米为例：他触怒权贵后遭到一连串戏弄、凌辱、讥刺和谗谤，这时，舒缓的散文已无法宣泄难以压抑的激情，他的一腔碧血便化作热烈的诗行喷涌而出：

耶和华啊，我宣布你的信息，
却总招来凌辱、讽刺。
但我若说：“我不再提耶和华，

也不再奉他的名讲论”，
我便觉得心里似乎有烧着的火，
闭塞在我骨中，
我就含忍不住，不能自禁。

（耶20:8, 9）

坚韧不拔的信念和热烈、诚挚、激昂的情绪溢于言表。

德国著名学者阿多·韦瑟（Artur Weiser）曾将“先知语录”列为希伯来诗歌的基本类型之一。“先知语录”有其鲜明的特色：它们是先知书的有机组成部分，每首诗都服务于该卷书的中心思想；其内容具有强烈的现实性和显见的教诲意义，而诗中也不乏优美的艺术形象；就单篇而言，先知们的喜怒哀乐之情一一流露，从整体观之，它们又以幽邃庄严、犀利悲愤的基调撼人肺腑。

希伯来先知的诗笔描绘过耶路撒冷街市、荒漠的山野、喧闹的乡镇和尸体横陈的疆场……，他们的歌喉或赞颂、或欢唱、或责备、或勉励、或警告、或应许、或哀悼、或咒诅……然而最常出现的，还是痛悼民族灾难的哀悼诗和责骂敌族的咒诅词。如阿摩司预言民族危亡时所作的挽歌：

以色列家啊，
要听我为你们所作的哀歌。
以色列民跌倒，不得再起，
躺在地上，无人搀扶。

（摩5:1, 2）

又如以西结对埃及法老的斥责：

埃及王法老啊，
我与你这卧在自己河中的大鱼为敌。
你曾说：“这河是我的，

是我为自己造的。”
我必用钩子钩住你的腮颊，
又使江河中的鱼贴住你的鳞甲；
我必将你和所有贴住你鳞甲的鱼，
从江河中拉上来，
把你和江河中的鱼都抛在旷野。
你必倒在田间，
不被收殓，不被掩埋。
你必成为食物，
喂地上的野兽和空中的飞鸟。

（结29:3—5）

前后对照，希伯来先知们深挚的爱国之心跃然纸上。

先知书的思想特质

对先知书思想特质的考察应分两步进行：首先，客观地了解这些经卷的观念体系；其次，再深入探讨其精神内核。

毋庸置疑，全部先知学说都镶嵌于犹太神学的框架中，其理论基石乃是“上帝中心论”。在先知们看来，耶和华上帝是全知全能的宇宙统治者，他的大能不仅彰显于创世之际，也表现于自然界和人类历史中。他能支配日光、雨水，使蝗虫成灾，也使五谷丰登；他从埃及领出以色列人，又使他们被掳到亚述和巴比伦；他以亚述人、迦勒底人为发泄怒气的鞭，又以波斯王古列（居鲁士）实现他对被掳之民发出的返乡诺言。耶和华还是精神文明的制定者和统辖者，他圣洁、公义、正直、有怜悯心，不喜爱徒具外表的仪式和虚浮的供物，而要求人们“洗濯、自洁，……止住作恶，学习行善，寻求公平，解救受欺压的，给孤儿伸冤，为寡妇辩屈”

(赛1:16, 17)。同时，耶和华还是信守与以色列人所立之约的神。他从万族之中唯独选出以色列，应许他们子孙众多、繁荣昌盛；他虽将不贞的子民一度交到敌国手中，但终将眷顾他们、救赎他们。

先知言论的另一基本命题是以色列人的犯罪与受罚。先知们说，耶和华是公义的，而以色列却未能恪守盟约。他们追随异神，祭拜偶像，亵渎安息日；狂傲，奢侈，放纵，强暴；在社会生活中行欺诈，在男女交往中纵淫欲，还不择手段地欺压贫困无助的穷人、奴仆、孤儿和寡妇。这就不可避免地招来耶和华的暴怒，遭到他最严厉的惩罚：国破家亡，沦落异邦。那么，怎样才能平息耶和华的怒气？先知们连篇累牍地呼吁人们悔改，声称只有全身心地归向上帝，走他所喜悦的正路，民族复兴才有希望。

为了鼓舞人单力薄的以色列人对未来的信心，多数先知都论及耶和华对四邻敌族的仇恨，说他要对侵犯过以色列、犹大的埃及、亚述、巴比伦、叙利亚、非利士、以东、亚扪、摩押等国施行无情审判，烧毁他们的宫殿，掳走他们的国民，杀戮他们的首领，把他们国王的骸骨烧成灰。同时，先知们还三番五次地传来令人欣慰的喜讯：一个以耶路撒冷为中心的“新天新地”就要出现，在那里将再也听不到哭泣和哀号的声音，看不到“数日夭亡的婴孩”和“寿数不满的长者”（赛65:17—20）；这新天新地将由耶和华委派的弥赛亚统治，他是大卫的苗裔，由一个童女怀孕所生，名为“以马内利”（意谓“上帝与我们同在”，赛7:14），他是“奇妙的策士、全能的上帝、永在的父、和平的君，……必在大卫的宝座上治理国家，以公平公义使国位坚定稳固，从今直到永远”（赛9:6, 7）。

.....

希伯来先知书卷帙浩繁，内容驳杂，各书侧重点每每不同，书与书之间、甚至同一书之中还常有抵牾。但就总体而言，正典先知们的理论和学说从上述简介中可见一斑。

今天，当我们以历史学者的目光和方法将“耶和华如此说”一类宗教套语全部抽掉时，“上帝之言”便转换成先知们对当时问题的洞察和见解。透过大量具体言论，不难发现，希伯来先知的思想底蕴或精神内核表现为以下诸方面——

首先，先知们是当时社会的无情揭露者和猛烈的批判者。他们抨击荒淫暴虐的统治者、无恶不作的官吏、贪得无厌的好商、伪善的祭司和假先知，以及腐败堕落的社会风习，同情灾难深重的下层人民，表现出强烈的民主主义思想倾向。例如，弥迦严辞斥责以色列当权者的十恶不赦：他们“厌恶公平，在一切事上屈枉正直”，甚至“从人身上剥皮，从人骨头上剔肉”，再“打折他们的骨头”（弥3：2，3，9）。阿摩司深刻揭露商人、高利贷者的奸诈邪恶：“卖出用小升斗，收银用大戥子，用诡诈的天平欺哄人”，“用银子买贫寒人，用一双鞋换穷乏人，将坏了的麦子卖给人”（摩8：5，6）。对整个社会道德沦丧、劣迹充斥的谴责更是举目可见——何西阿叹道，“这地上无诚实，无良善”，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”（何4：1，2）；以赛亚说，到处是黑白颠倒，是非混淆，人们“称恶为善，称善为恶，以暗为光，以光为暗，以苦为甜，以甜为苦”（赛5：20）。如此一个污浊世界，给人民带来了多么深重的苦难：“在一切宽阔处必有哀号的声音，在各街市上必有人说：哀哉！哀哉！”（摩5：16）面对这可悲的现实，先知们悲愤地呐喊：“惟愿公平如大水

滚滚，使公义如江河滔滔！”（摩5:24）

其次，希伯来先知都是热诚的爱国主义者。在国难当头、民族危亡之际，他们四处奔走，呼唤民众停止内乱，警惕强敌；亡国之后，又鼓励国民坚定信念，为复兴故国而不懈奋斗。如以赛亚这样描述即将到来的敌军，以期唤醒民众的警觉：“看哪，他们必急速奔来。……他们的箭快利，弓也上了弦；马蹄如坚石，车轮像旋风。他们吼叫像母狮子，咆哮像少壮狮子，他们要咆哮抓食，坦然叼去，无人救回”（赛5:26—29）。又如，囚居巴比伦时期的以西结一面预言埃及、巴比伦、摩押、亚扪、推罗等异邦的灭亡，一面宣告以色列、犹大的复兴，同时还设计了重建圣殿与圣城的庞大方案（结25—28,32,36,40—48章）。

先知们对本民族的深沉热爱往往与对四邻敌族的无比仇恨交织在一起。在对待外族异邦的态度上，多数先知表现出较偏激的民族主义观念，只是一味地痛加咒骂；但也有个别后期先知讲出某种“天下大同”、“普世皆为上帝民”的新见解，代表人物是第二以赛亚。在他看来，耶和华的仁慈不仅施于自己的子民，也推及“万民万族”，“传扬于列国之中”（赛66:18,19）。因此，对仇敌也应有宽容仁爱之心：“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。……称我为义的与我相近，同我争论的也可与我一同站立”（赛50:6,8）。这些观念在希伯来宗教史上占有极重要的地位，标志着犹太教中已孕育基督教思想的胚胎。

再次，希伯来先知又是理想世界的天才描绘者和热烈追求者。现实的一切如此污浊，敌族的力量如此强大，先知们为之愤怒过，忧虑过，哀哭过……，但他们并未就此

颓丧，而是在罪恶的泥沼中，在敌人的铁蹄下站立起来，一面针砭时弊、咒诅强敌，一面驰骋美丽的想象，为正在苦难中挣扎的国民描绘出未来世界的远景。在囚居将尽的时刻，第二以赛亚传来鼓舞人心的信息：“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，也要怜恤他的困苦之民”（赛49:13）。先知告慰同胞说，耶和华要使圣城变为新天新地，在那里，居民“永远欢喜快乐”，甚至连野兽也改变了伤人害物的本性：“豺狼必与羊羔同食，狮子必像牛一样吃草，蛇必以尘土作为食物”（赛65:18, 25）。另一位先知何西阿也用优美的语句憧憬着民族的新生：“他必如百合花开放，如黎巴嫩的树木扎根。他的枝条必延长，他的荣华如橄榄树，他的香气如黎巴嫩的香柏树。曾住在他荫下的必归回，发旺如五谷，开花如葡萄树”（何14:5—7）。这一幕幕动人的景象，怎能不给苦难中的人们带来希望、信心和力量！

综上所述，希伯来先知本是一批思想敏锐的社会活动家、坚强的民族卫士和无所畏惧的时代弄潮儿。他们的著作所体现的相当程度的民主主义性质、爱国主义精神和理想主义色彩，在人类文化史上将永远有其可贵的价值。

当然，先知书也不可避免地带有历史的局限性。它们从神学史观出发宣扬神权至上，就不能不贬低人的尊严、价值和地位。先知们力图以道德说教铲除社会罪恶，在严酷的现实 中难免软弱无力，他们面临外族入侵时主张乞灵于上帝的庇护而反对与邻邦结盟（赛30:1, 2; 31:1, 3; 何5:13等），更显得荒唐幼稚；他们描绘的理想世界纵然能给苦难同胞以某种精神慰藉，但归根结底仍是寄希望于上帝恩赐的乌托邦。

二、《以赛亚书》

书名和作者

本卷书的希伯来经卷以先知“以赛亚”之名 (Yesha Yahu) 命名, 该名由“救恩” (Yesha) 和“耶和华” (Yahu) 二词合成, 意思是“耶和华的救恩”或“耶和华拯救”。《七十子希腊文译本》译为Hesaias, 《拉丁文通俗译本》译为Esaias或Isaias, 各种英文译本译为Isaiah, 含义相同。

一般认为, 本书第1至39章的作者是公元前8世纪下半叶的犹大国先知以赛亚。据书中提供的材料, 以赛亚出身于耶路撒冷的名门望族, 其父亚摩斯和乌西雅王的父亲亚玛谢是亲兄弟, 他本人和乌西雅王是堂兄弟。他于“乌西雅王崩的那年”(公元前740)在圣殿中见异象, 蒙召作先知, 历经乌西雅、约坦、亚哈斯和希西家四王秉政, 作先知长达40年。他的妻子是个女先知, 两个儿子一名“玛黑珥沙拉勒哈施罢斯”(意谓“掳掠速临、抢夺快到”), 另一名“施亚雅述”(意谓“遗民归回”)。又据《伪经·以赛亚殉难记》记载, 希西家之子玛拿西当政年间, 以赛亚被玛拿西施以锯刑, 殉难而死。

因内容、文风和神学思想的明显差异, 《以赛亚书》的后一部分(第40至66章)被认定由另一作者撰写, 学术界通常称之为“第二以赛亚”(Deutero Isaiah)。第二以赛亚于波斯帝国战胜巴比伦(公元前539)期间向即将返乡者讲预言, 信息大多是安慰之语和有关新天新地必将来临的预告。他的生平事迹无考。还有人把这部分再作分割, 称第4⁰

至55章出自第二以赛亚、第56至66章出自“第三以赛亚”
 (Trito Isaiah) ——他的年代更晚,可能在公元前460至
 445年之间(详见后文“结构问题”)

大 纲

《以赛亚书》共六十六章,通常先分为两大部分(第1
 至39章与40至66章),再细分若干专题。纲要如下:

以赛亚的预言	论犹太和以色列	责备以色列国民	1:1—29
		耶路撒冷的命运	1:21—4:6
		葡萄园之歌与邪恶者之灾	5:1—30
		以赛亚蒙召作先知	6:1—13
		各种警告和应许	7:1—12:6
	论列国	上帝惩罚巴比伦	13:1—14:23
		亚述、非利士、摩押的灾难	14:24—16:14
		亚兰、古实的灾难	17:1—18:7
		埃及、巴比伦的灾难	19:1—21:17
		对耶路撒冷的警告	22:1—25
		推罗的灾难	23:1—18
		论末世	24:1—25:13

目录

以赛亚的预言	对以色列的警告和应许	28:1—33:24	
	未来的灾祸和荣宠	34:1—35:10	
	以赛亚给希西家王传信息	36:1—38:8	
第二以赛亚的预言	传报给被掳之民的返乡喜讯	安慰之言	40:1—11
		上帝对以色列的保证	40:12—41:20
		耶和華向假神挑战	41:21—29
		“仆人之歌”第一篇	42:1—4
		上帝应许搭救子民	42:5—44:27
		耶和華立古列为王	44:28—45:13
		审判巴比伦	45:14—47:15
	被掳之民将出巴比伦	48:1—22	
	耶和華和他的仆人	“仆人之歌”第二篇	49:1—6
		耶路撒冷的复兴	49:7—50:3
		“仆人之歌”第三篇	50:4—11
		给耶路撒冷的安慰之言	51:1—52:12
		“仆人之歌”第四篇	52:12—53:12
	耶和華对以色列的爱	54:1—55:13	

续表

第 二 以 赛 亚 的 预 言	上帝 的 救 贖 和 未 来 的 美 景	当行公义并遵守安息日	56:1—12
		清除罪孽方能得拯救	57:1—59:21
		耶路撒冷未来的荣耀	60:1—22
		众民得释放的佳音	61:1—62:12
		耶和华的权能和慈善	63:1—64:12
		最后审判和新天新地的图景	65:1—66:24

结构问题

时至当代，一批持传统观点的学者依然顽强维护《以赛亚书》的完整性和统一性。他们并不否认书中后一部分（第40至66章）的背景是公元前6世纪下半叶，但坚称受圣灵感动的大先知以赛亚完全能在200年前准确地预知历史的演变，预告犹太人被掳后巴比伦的衰微和波斯王古列的兴起，正如以赛亚也预告了基督将要来临（赛7—12章，53章）一样。

然而，长期以来，尤其最近两个多世纪以来，《以赛亚书》的“组合结构”理论已被越来越多的研究者所接受。此种理论认为，《以赛亚书》乃由两大部分连缀而成，其中第一部分（1至39章）的作者是住在耶路撒冷的公元前8世纪先知以赛亚，第二部分（40至66章）的作者则是公元前6世纪下半叶（或延迟至5世纪中叶）的一位（或几位）佚名犹太人，居于巴比伦或其它某地区。

早在公元12世纪，著名犹太学者伊本·以斯拉（Ibn Ezra, 1092—1167）就发现《以赛亚书》的结构具有合成特点。1775年，剑纳（Jena）的神学教授杜德林（J. C. Doederlein, 1745—1792）出版《以赛亚书注释》，论证书中第40至66章著于公元前6世纪。1892年，杜姆（Duhm）进而对第40至66章的一致性加以质疑，提出“第二以赛亚”的手笔仅限于第40至55章，该段于公元前549至538年之间写于巴比伦，而随后的第56至66章系由另一位佚名学者撰写，可能于公元前460至445年之间作于巴勒斯坦，此学者被杜姆命名为“第三以赛亚”。在杜姆前后，知名学者格辛纳（H. F. W. Gesenius）、德莱弗（S. R. Driver）等也推出论著，详述《以赛亚书》的组合结构特征。20世纪学者布朗利（W. H. Brownlee）研究以往各说后提出，可能存在一个“以赛亚学派”（Isaianic School），他们珍藏了公元前8世纪先知的原始材料，在随后一些世代，又将本学派的晚近资料作为附录增补进去；最后，可能于公元前3世纪，该学派的一位优秀分子重编了所有资料，使之成为流传至今的巨著《以赛亚书》。

“组合结构”理论的主要依据如下：

① 前后两部分的时代背景不同。在前一部分，南国犹大正处于亚述人来侵的阴影之下，书中多次提到“亚述”（7:18; 10:5; 14:25）和亚述王“西拿基立”（36:1; 37:17, 21, 37），这时犹大尚未亡国，耶路撒冷也未遭劫难。但在后一部分，耶路撒冷已成为荒城和废墟（44:26; 58:12; 61:4; 63:18; 64:10）；百姓在迦勒底人的蹂躏下饱尝辛酸（42:22, 25; 47:6; 52:5）；然而苦难即将过去，回归之期已指日可待（40:2; 46:13; 48:20）；这时，先知训示的对

象不是耶路撒冷人，而是巴比伦的囚居者（40:21,26,28; 43:10;48:8;50:10;51:6,12;58:3）。

② 后一部分多次直言或暗示波斯帝国的开国君主居鲁士（中文本译为“古列”）。直言处如：“我耶和华所膏的古列，我搀扶他的右手，使列国降伏在他面前”（45:1；参44:28等）。暗示处如：“谁从东方兴起一人，……耶和华将列国交给他”（41:2），“东方”指波斯；“我从北方兴起一人，他……从日出之地而来”（41:25），“北方”指古列的发迹地米底亚（另参见43:3；46:11；48:14等）。在历史上，居鲁士（古列）于公元前539年10月攻陷巴比伦城，灭新巴比伦，建立波斯帝国；次年便下诏书释放被囚于巴比伦的犹太人回归故乡。

③ 前后两部分的文体和术语呈现出不同特色。总的看，前39章行文庄重、精简、严肃，后27章流畅、抒情、热切。前半部是典范的天启体直陈式政论文^①，后半部充满浓烈的文学色彩，常用“拟人”笔法，并娴熟地运用了戏剧技巧^②。在遣词方面，前半部常用“主万军之耶和华”（1:24;3:1;10:16,33;19:4等）或“万军之耶和华”（2:12;5:7;6:3;8:13;9:7;13:14;14:22;17:3;21:10;39:5等），后半部则常用“凡有血气的”（40:5,6;49:26;66:16,23,24等）。

④ 前后两部分的神学观点不尽相同。德莱弗提出，前半部强调耶和华的威严，后半部突出上帝的无限；前半部常以特有的语言论述“剩余之民”（6:13;37:13,14等），后半部对此仅有暗示，且用语不同（59:20;65:8,9）；前半部

^① 参见“启示体裁”，本书第304至306页。

^② 参见“狂欢之歌”，本书第330至332页。

将弥赛亚描述为握有权柄的君王（9:3—7；11:1—9），后半部则叙写成“耶和华的仆人”（42:1—4；49:1—3；50:4—9；52:13—53:12；61:1—3）^①。

⑤前半部分多次述及以赛亚的生平，包括他的出身、蒙召经过、他与同时代人的交往等；后半部分从未出现“以赛亚”之名，也未出现与以赛亚相关的人物或事件。

综合以上材料，本书认为，《以赛亚书》当由正文和三篇附录构成：正文为第1至35章，这是公元前8世纪先知以赛亚的真正贡献（其中虽难免编辑时的增补）。第一篇附录是第36至39章，这部分与《列王纪下》第18至20章的局部内容重合，记述以赛亚和犹大王希西家的交往。因编者删除了《列王纪下》所载希西家向亚述王进贡一事（比较赛36:1，2和王下18:13—17），这四章可能直到《列王纪》成书以后才补进《以赛亚书》，时间在囚居时代后期（公元前6世纪中叶）。第二篇附录是第40至55章，即所谓“第二以赛亚书”，成于居鲁士征服巴比伦、降诏准许犹太人回乡之际（公元前539、538年左右）。第三篇附录是第56至66章，即所谓“第三以赛亚书”，写作于公元前6世纪末至5世纪中叶，这时第二圣殿已经建成，耶路撒冷城墙尚待修复，社会秩序动荡不安，尼希米的改革尚未进行（参赛56:7；59:3—8；61:4；65:2—5等）。

历史背景（第1至35章）

以赛亚开始其先知生涯时，北国以色列在耶罗波安二世统治下的中兴已告结束，国家正在迅速走向衰落。亚述帝国

^① S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, pp. 238—242.

已在北方崛起，提革拉毗列色三世(Tiglath Pileser III, 公元前745—727)即位后，对中东各国虎视眈眈。

公元前734年，亚兰王利汛与以色列王比加结盟，抗拒提革拉毗列色三世。因犹太王亚哈斯拒绝加入他们的联盟，亚兰与以色列转而进攻犹太。亚哈斯于惊恐之中，竟向亚述求援（以赛亚便于此时发出关于“以马内利”的著名预言，赛7:14）。随后，提革拉毗列色三世攻下亚兰的首都大马士革，杀死利汛，将百姓掳至吉珥（王下16:19），接着入侵以色列，摧毁其东部和北部多处地区，掳走大批百姓，迫使比加称臣，此即犹太古代史上著名的“亚以危机”（Syro-Ephraimitic Crisis）。这是以赛亚任先知期间经历的第一场政治危机。

比加统治二年后，以色列末代君王何细亚篡位（公元前733—前722）。何细亚起初按时向亚述进贡，求得暂时苟安，后来又于提革拉毗列色三世逝世时投靠埃及，企图摆脱亚述的控制。亚述新王撒缛以色列五世乃挥师围困撒玛利亚，三年后将其攻陷（公元前722年）^①。北国以色列覆灭后，南国犹太唇亡齿寒，这是以赛亚在任期间经历的第二场危机。

犹太王希西家年间，亚述王西拿基立继续向西南各小国进攻，一度攻克除耶路撒冷以外犹太的所有城镇，希西家不得不以重金纳贡，才使耶路撒冷免遭毁灭之灾。这时国内有人欲与埃及结盟，扼制亚述，但已与事无补。西拿基立以其无敌之势称霸中东，公元前701年将耶路撒冷团团围困。在形势十分危急之际，亚述营内突然流行鼠疫，士兵大批倒毙，西拿基立只得被迫撤军^②。这是以赛亚在任时经历的第三场危

① 参见“撒玛利亚陷落”，本书第291页。

② 参见本书第294页。

机。

由于外患连绵，人心惶惶，犹大国内也动荡不安，局势紧张时甚至有人里应外合，图谋叛乱。在宗教方面，亚哈斯王放纵异教崇拜，致使祭祀巴力、亚舍拉、亚斯他录、摩洛的邱坛遍及各处；希西家登基后在全国推行宗教改革，清除异教习俗，确立对耶和华的独一敬拜，但改革进行得很不彻底，宗教及社会道德问题并未解决。从《以赛亚书》透露的情况看，当时犹大国富者挥霍无度，贫者无处伸冤，黑白颠倒、是非混淆之事屡见不鲜。

思想观念

因成书年代长，资料来源多，内容涉及面广，《以赛亚书》的思想观念颇为复杂。举要如下：

① 对待外敌入侵，力主坚定不移地信靠上帝。

公元前734年亚以危机爆发时，犹大国面临叙利亚和以色列的联手侵袭，亚哈斯王不得已向亚述求援。以赛亚对此极为不满，告诫他说，外敌入侵时不可倒向入侵者的敌族，而只能依靠自己的上帝。他要亚哈向上帝求兆头：“你向耶和华你的上帝求一个兆头，或求显在深处，或求显在高处”（赛7:11）。亚哈斯对这种提议报以嘲笑，以赛亚便亲自向他许兆头：“必有童女怀孕生子，给他起名叫‘以马内亚’（意谓‘上帝与我们同在’）。……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”（7:14—16）。以赛亚确信亚述是耶和华发泄怒气的“棍”与“杖”，亚述王是他从“大河外赁的剃头刀”，耶和华将利用它们惩罚犯罪的以色列人（7:20；10:5），故大可不必庸人自扰。按《圣经》作者的理解，公元前722年以色列亡于亚述，便是以赛亚预言的

应验。

至亚哈斯、希西家王当政时，犹大国在亚述、埃及诸大国的包围中求存，随时都有被吞并的危险。面对亚述的嚣张气焰，国内又出现亲埃及派（希西家王一度为其成员），主张与埃及结盟，在它的保护下抵挡亚述。以赛亚坚决反对此举，他传达神谕说：“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，以至罪上加罪，起身下埃及去，并没有求问我”（30:1, 2）。又说：“那些下埃及求帮助的，是因为仗赖马匹，倚靠甚多的车辆，并倚靠强壮的马兵，却不仰望以色列的圣者，也不求问耶和華。……埃及人不过是人，并不是神；他们的马不过是血肉，并不是灵。耶和華一伸手，那帮助人的必绊跌，那受帮助的也必跌倒，那一同灭亡”（31:1, 3）。

那么，敌族来侵时怎么办？其实就是束手就擒，引颈待戮。当然，以赛亚对此未作正面论述，而是暗示了相关的看法，比如：“到降罚的日子，有灾祸从远方临到。那时，你们怎么行呢？你们向谁逃奔求救呢？你们的荣耀存留何处呢？……只得屈身在被掳的人中，仆倒在被杀的人中”

（10:3, 4）。到那时，多数人都要死亡，只有少量“余民”能幸存：“以色列啊，你的百姓虽多如海沙，惟有剩下的才能归回。原来灭绝的事已定，必有公义施行，如水涨溢。因为主万军之耶和華在全地之中，必成就所规定的结局”

（10:22, 23）。

② 对待民族内务，强调以圣洁和公义为原则。

以赛亚认为，耶和華是圣洁的上帝，公义的上帝，要信奉他，追随他，就必须作圣洁的国民，公义的国民。圣洁和公义不仅通过宗教灵性体现出来，也通过道德伦理行为表现

出来。他说：“你们要洗濯、自洁，从我眼前除掉你们的恶行；要止住作恶，学习行善，寻求公平，解救受欺压的，给孤儿伸冤，为寡妇辩屈”（1:16, 17）。

针对有人企图用盛大的仪式和丰盛的供物取悦神灵、掩饰罪孽，以赛亚传达神谕说：“你们所献的许多祭物，与我何益呢？公绵羊的燔祭和肥畜的脂油，我已经够了。公牛的血，羊羔的血，公山羊的血，我都不喜悦。你们来朝见我，谁向你们讨这些，使你们践踏我的院宇呢？你们不要再献虚浮的供物。香品是我所憎恶的。月朔和安息日，并宣召的大会，也是我所憎恶的。作罪孽，又守严肃会，我也不能容忍。你们的月朔和节期，我心里恨恶，我都以为麻烦。我担当，便不耐烦。你们举手祷告，我必遮眼不看；你们就是多多地祈祷，我也不听。你们的手都满了杀人的血”（1:11—15）。

在以赛亚看来，以色列人非但没有奉行圣洁和公义原则，相反还严重践踏了这一原则：“可叹忠信的城，变为妓女。从前充满了公平，公义居在其中，现今却有凶手居住。你的银子，变为渣滓；你的酒，用水搀兑。你的长官居心悖逆，与盗贼作伴，各都喜爱贿赂，追求赃私。他们不为孤儿伸冤，寡妇的案件也不得呈到他们面前”（1:21—23）。

原于此，以色列的受罚和覆灭乃是咎由自取：“主万军之耶和华，以色列的大能者说：‘哎！我要向我的对头雪恨，向我的敌人报仇。我必反手加在你身上，炼尽你的渣滓，除净你的杂质’”（1:24, 25）。

联系以赛亚对待外敌入侵的态度，可清楚地看出先知观念的内在逻辑：圣洁、公义的上帝以外族入侵惩罚子民、摧毁犯罪的城邑，意在以死亡的熬炼铸出一个新的民族，一个“公义之城”和“忠信之邑”（1:26）。由此，面对入侵之

敌而四处求援，便成为不解神意的荒谬之举。

③ 咒诅与以色列为敌的各邻族，宣告他们必定遭到上帝的审判。

亚述固然是作为耶和華的工具给以色列带来灾难的，他们也终究难逃覆灭的下场。以赛亚传达神谕说：“我要在地上打折亚述人，在山上将他践踏。他加的轭，必离开以色列人；他加的重担，必离开他们的肩头”（14:25）。另一个大国埃及也难逃受罚的命运：“看哪，耶和華乘驾快云，临到埃及。……我必将埃及人交在残忍主的手中，强暴王必辖制他们”（19:1, 4）。巴比伦也必定倾倒，“他一切雕刻的神像都打碎于地”（21:9）。非利士、摩押、亚兰、古实、推罗、西顿也必将遭受严重的打击（14:28—17:3; 18:1—7; 23:1—18）。总之，列国都将在威严的耶和華面前望风逃窜，消亡如土：“唉！多民哄嚷，好像海浪汹涌；列邦奔腾，好像猛水滔滔，……但上帝斥责他们，他们就远远逃避；他们被追赶，如同山上的风前糠，又如暴风前的旋风土”（17:12, 13）。

④ 预言全能的救主弥赛亚即将降临，宣称届时以色列人将进入永远欢乐的新天新地（详后“弥赛亚预言”）。

弥赛亚预言

《以赛亚书》被认为是收录“弥赛亚预言”最丰富、最集中的《旧约》先知书。

“弥赛亚”是希伯来文mashiah的音译，意思是“受膏者”。得自一种加冕礼仪：入选的国王（或祭司、先知）任职时，额上要抹以膏油，以示此人乃上帝所选，其治权将得到上帝的佑护。撒母耳膏立扫罗是《圣经》对此仪式的最早

描述（撒下10:1）。到先知时代，弥赛亚不再指称现实中的国王，而特指以色列人理想中的君主。他将出自大卫家族，在未来担负起拯救民族、建立崭新国度的使命。在一些先知笔下，降诏释放犹太人回乡的波斯王古列、领导族人重建圣殿的所罗巴伯也有弥赛亚身份（赛45:1；亚4:6—14）。在纪元前后的二百年中，犹太人的弥赛亚观念与末世论融为一体，又有了新的内涵：他将在末世出现，协同上帝进行最后审判，并永远统治新的世代（见于《但以理书》、《以诺一书》、《神巫的预言》、《所罗门诗篇》等经卷）。这时的犹太作家常以“人子”（Son of Man）替换“弥赛亚”，到四福音书和保罗书信中，“人子”的实际含义就是“神子”（Son of God），即上帝的独生子，特指耶稣。耶稣被尊称为“基督”（Christos），“基督”乃是“弥赛亚”的希腊文译名。但较之弥赛亚，基督之义已超越犹太人的“复国救主”，而指普世性的“救世主”。

《以赛亚书》的前后两部分都有著名的弥赛亚预言。

前部分的大致内容是：

① 关于弥赛亚的出生，以赛亚对亚哈斯王说：“主自己要给你们立一个兆头，必有童女怀孕生子，给他起名叫‘以马内利’（意谓‘上帝与我们同在’）……”（7:14）。预言弥赛亚将以婴孩的样式从童女降生，实现上帝对子民的应许。基督教解经家皆称，这里的童女预表童贞女马利亚，童女怀孕生子预表马利亚从圣灵怀孕生下耶稣；耶稣降生之后，“上帝与我们同在”的《旧约》预言得以应验。但另有学者提出，句中的“童女”（almah）并非“童贞女”，而指“年轻女子”，此句完全针对当时的亚以危机而发，目的是以婴孩之名增强亚哈斯抗敌的信心，告诉他在孩子尚未成人之前，威

肋犹大生存的亚以二王就会败亡。他们认为，童女可能指亚哈斯的妻子，或以赛亚的妻子，或某位不知名的年轻女人，或拟人化了的大卫家族^①。

② 关于弥赛亚的身份和权能，以赛亚说：“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。他的名字是奇妙的策士、全能的上帝、永在的父、和平的君。他的政权与平安必加增无穷。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”（9:6,7）。弥赛亚被写成出自大卫家族的王，以公义施政，国基稳固，直到永远。

③ 关于弥赛亚的国度，以赛亚描述说：在那里，“豺狼必与绵羊羔同居，豹子与山羊同卧，少壮狮子与牛犊并肥畜同群；小孩子要牵引它们。牛必与熊同食，牛犊必与小熊同卧，狮子必像牛一样吃草。吃奶的孩子必在虺蛇的洞口玩耍，断奶的婴儿必在毒蛇的穴上按手”（11:6—8）。强调根除了各种形式的对立、压迫和争斗，到处一派和平景象。

后一部分是四篇“仆人之歌”。

第一篇强调上帝的灵降在仆人身上，使他谦和平易，在任何环境中都不灰心失望；他负有先知的使命感，将公理传扬给万邦（42:1—4）。

第二篇写仆人自出母腹就被耶和華选召，成为上帝的代言人，他要复兴以色列，作外邦人的光，将救恩施行到地极（49:1—3）。

第三篇写仆人为传扬律法甘愿受苦：“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

① C.F. Feil and F. Delitzsch, *The Prophecies of Isaiah, Biblical Commentary On the Old Testament, Vol. 1, p. 218.*

不掩面”（50:4—11）。

第四篇具体而详尽地塑造了一位“受苦仆人”形象：

“他的面貌比别人憔悴，他的形容比世人枯槁，……他被藐视，被人厌弃，多受痛苦，常经忧患。……他诚然担当我们的忧患，背负我们的痛苦，……为我们的罪孽被压伤。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，耶和華使我们的罪孽都归在他身上。他被欺压，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，……他将命倾倒，以致于死，还被列在罪犯之中；他却担当多人的罪，又为罪犯代求”（52:13—53:12）。

这位仆人有其十分鲜明的特点——谦卑克己，为担当世人的忧患和罪孽默默无闻地承受各种痛苦：被藐视、遭厌弃、受刑罚，以至于死。福音书和使徒书信多次引用本文，称这位“受苦仆人”乃是耶稣基督的预表，他的种种遭遇都应验在耶稣生平，尤其因救赎世人而被钉在十字架上一事中。犹太学者自然力排此说，他们主张“受苦仆人”原指犹太人的复国救主，或拟人化的以色列国^①，或某一位个人（如耶利米、所罗巴伯、约雅斤、摩西、约西亚、希西家、乌西雅、第二以赛亚，或某个无名先知，某个遭放逐的英雄，某个受苦的虔诚人等）^②。

纵观之，前后两部分塑造的弥赛亚的形象迥然相异：前者是显赫的君王，后者却是受苦的仆人。追究变化的原因，当在于历史的深层影响——以赛亚时，大卫家族的王权尚

① H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and Other Essays On the Old Testament*, p. 4 .

② R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, pp. 460—461 .

在，他笔下的弥赛亚寄托了公元前8世纪先知振兴王国的理想；及至第二以赛亚，国家沦亡，民众在异邦已屈辱地生活数十年，他的弥赛亚自然成为忍辱负重、克己为民的义士和公仆。

狂欢之歌

美国学者摩尔登 (Richard G. Moulton) 认为，《以赛亚书》第40至66章是一篇绝妙的“狂欢之歌”(Rhapsody) ①。他称“狂欢之歌”为喜剧的一种，用夸张的词句表现绝大的欢喜。在文学上是各种文体的融合，有抒情、叙述、对话、表演提示等，结尾则是喜剧式的狂欢。内容是诗人、先知对历史的观察和体验，同时融入他们的宗教信仰，从历史的悲剧中看到最终的喜剧式狂喜。按摩尔登的分析，《以赛亚书》的后一部分是一首体制宏大、递进有序的狂想曲，主题是锡安（即耶路撒冷）的得救，所展示的景象连续变换，从眼前对子民的救赎，发展到对万国的审判，以及弥赛亚理想国的最终实现。全篇分为序曲和连续递进的七景，依次是：

① 序曲(40:1—8)。以简短的抒情诗融合戏剧形式，表露主题。旷野中有声音宣布争战已经过去，苦难已经完结。一个声音喊道：要为耶和华预备道路，填满山洼，削平山冈，因为他的荣耀将显现给全人类。另一个声音说：人都是草芥，只消耶和华吹一阵风，草就干枯，花就凋零，惟有上帝的话永远坚定。

② 第一景：耶和华仆人的解放(40:9—48:22)。耶和

① Richard G. Moulton, *The Literary Study of the Bible*, pp. 353—371.

华的仆人即以色列人和万国之民集合整齐，听上帝宣布子民从巴比伦的俘囚中解放出来。先知称颂耶和华：“看哪，万民都像水桶的一滴，又如天平上的微尘；他举起众海岛，好像举起极微之物”（40:15）。然后是上帝轮流向子民和万国之人说话，中间进出先知咏诵上帝及其仆人的抒情诗。

③ 第二景：耶和华仆人的觉醒（49:1—26）。耶和华的仆人以色列向着宇宙欢唱：“诸天哪，应当欢呼；大地啊，应当欢乐；众山哪，应当发声歌唱。因为耶和华已经安慰他的百姓，也要怜恤他的困苦之民”（49:13）。以下是锡安的失望者和耶和华仆人的对话。

④ 第三景：锡安的觉醒（50:1—52:12）。通篇是戏剧性的对话。耶和华几次呼唤锡安，但连续沉默，没有回答。最后锡安终于醒来：“耶和华在万国眼前露出圣臂，地极的人都看见我们上帝的救恩”（52:10）。

⑤ 第四景：耶和华仆人的昂扬（52:13—53:12）。这是全篇的中心，写锡安虽然形容枯槁，却被高高举起；万国在唱和中无不惊奇。锡安担当了世人的忧患，像羔羊被牵到屠场；他默不张口，为担当多人的罪而死。

⑥ 第五景：续写锡安的昂扬（54:1—55:17）。连唱狂欢之歌。第一首（54:1—10）歌颂锡安作了耶和华的新妇，耶和华怜恤锡安说：“大山可以挪开，小山可以迁移，但我的慈爱必不离开你，我平安的约也不迁移”（54:10）。第二首（54:11—17）写新锡安城的美丽和威严：彩石为基石，红宝石造楼台，四界镶满珠玑，因公义而坚立，不怕惊吓和攻击。第三首（55:1—13）写耶和华委任锡安为“万民的君王和司令”（55:4），达到荣耀的峰巅。

⑦ 第六景：锡安的救赎（56:1—62:12）。号召万国同

来享受朝拜圣殿的快乐，同献燔祭，使锡安成为万民祷告之地。此景较长，内容复杂，文体多变，救赎从锡安至万国，涉及整个以色列历史，既显示过去的罪愆，又预告未来的荣光，最后达到抒情的高潮。

⑧ 第七景：最后审判和新天新地的场景（63:1—66:24）。中心是审判的戏剧性场面。觉醒了的以色列人在交织着感恩、认罪、恳请责罚的祷告声中，回顾自国的历史，深感耶和華是他们的救赎主。审判中又有对答。最后区分良莠，叛逆者因恣意行恶永遭刑罚，虔信者为新天新地的降临而永远欢喜快乐。

三、《耶利米书》

书名和作者

本卷书的希伯来经卷以先知“耶利米”之名（Yirme-Yahu）命名，该词由“建立”（Yirme）和“耶和華”（Yahu）二词合成，意思是“耶和華建立”。《七十子希腊文译本》译为 Hieremias，《拉丁文通俗译本》译为 Jeremias，各种英文本译为 Jeremiah，含义相同。

耶利米约于公元前650年出生于便雅悯地亚拿突城的一个祭司家中，此城在耶路撒冷东北约四公里处，父名希勒家，生平事迹不详。耶利米于约西亚王第十三年（公元前626年）开始作先知，历经约西亚、约哈斯、约雅敬、约雅斤、西底家五个王朝，至西底家王第十一年（公元前586年）五月耶路撒冷陷落后被人裹挟到埃及，前后达40年之久。传说耶利米于基大利遭暗杀后，在埃及被人用石头打死。

大 纲

《耶利米书》共五十二章，由许多短文汇合而成，短文之间既无逻辑层次，又无时间顺序，很难科学地进行分类。若按章节的先后顺序，可分出以下专题：

	耶利米蒙召作先知	1:1—19
论犹太的犯罪与受罚	先知早年论犹太必遭惩罚	2:1—3:1
	“圣殿讲演”	7:1—8:17
	耶利米为同胞悲伤	8:18—10:25
	耶利米宣告耶和华的约	11:1—12:17
	麻布带子和酒坛的比喻	13:1—14
	耶利米警告狂傲者	13:15—15:9
	耶利米向耶和华诉苦	15:10—21
	耶和华要耶利米过孤独生活	16:1—21
	各种比喻和行为寓言	17:1—19:15
	耶利米和巴施户珥的冲突	20:1—18
	论西底家王的前途	21:1—14
	论约哈斯、约雅敬和约雅斤	22:1—30

续表

	抨击假先知	23:1—40
	两筐无花果的比喻	24:1—10
	论犹太国的毁灭	25:1—14
	论上帝审判列国	25:15—35
	耶利米受审	26:1—24
	劝戒约雅敬和西底家王	27:1—28:17
	写信给被囚于巴比伦的犹太人	29:1—32
	论以色列还乡和光明的前途	30:1—31:40
	耶利米在囚禁中预言未来	32:1—33:26
	对西底家和约雅敬的警告	34:1—35:19
耶利米的个人经历	书卷被毁	36:1—32
	被捕入狱	37:1—21
	被投于枯井	38:1—13
	答复西底家的询问	38:14—28
	耶路撒冷陷落	39:1—40:6
	基大利被杀，耶利米被带往埃及	40:7—43:13

续表

向流亡埃及的犹太人传信息	44:1—20
给巴录的许诺	45:1—5
论异邦列国的预言	46:1—51:64
附录：犹大国沦亡，众民被掳	52:1—34

若打乱章节次序，大致按耶利米的生平先后划分，则可列出以下表格^①：

耶利米蒙召作先知	第1章
约西亚王年间的预言	第2至20章
论约哈斯、约雅敬和约雅斤的预言	第22章
约雅敬王年间的预言	第23、25、26、35、36章，45章至49章33节
西底家王年间的预言	第21、24章，27至34章，37至39章，49章34节至51章
犹大国沦亡后的预言	第40至44章
附录	第52章

历史背景

耶利米作先知时，正值约西亚王进行宗教改革的前夜。

^① 参见韩彼得，《旧约入门》，第163页。

当时国内盛行偶像崇拜和各种异教风习，耶和华信仰遭到严重冲击。公元前621年约西亚王修葺圣殿时发现一部律法书，遂以书上的规定为指针，大力废除偶像，拆除各地的邱坛，清扫异教习俗，在圣殿中恢复对耶和华的崇拜^①。《圣经》未记耶利米是否参予了此事，但《耶利米书》表明他对改革抱积极支持态度。他在许多场合猛烈抨击异族信仰，呼求以色列人归向自己的上帝（2:11, 27, 28; 7:18; 11:13; 19:5等）。

在国际上，亚述帝国于亚述巴尼拔（Ashurbanipal, 公元前669—前626）死后走向衰落，迦勒底人那波帕拉撒（Nabopolassar, 公元前626—前604）在亚述南部的领土上建起新巴比伦王国，并日渐强盛。公元前612年新巴比伦攻陷亚述首都尼尼微，继而与埃及争夺中东霸权。这时犹大国朝中官员分成两派，一派主张亲埃及，联合埃及遏制巴比伦的扩张；一派主张亲巴比伦，向巴比伦称臣纳贡，以求苟安。耶利米认为两派都不可取，而应该倚靠耶和华上帝。

公元前609年埃及法老尼哥率军远征遥遥欲坠的亚述，约西亚王带兵前往米吉多平原拦截，被尼哥杀死。尼哥离开亚述回国途中，怀疑犹大新王约哈斯有亲巴比伦倾向，便把他带往埃及，另立其兄弟以利亚敬（改名约雅敬）为王。约雅敬在位时发生著名的迦基米施战役（公元前605年），新巴比伦军在此平原上与埃及大战，埃及人被尼布甲尼撒二世的劲旅杀得弃甲曳兵而逃。新巴比伦征服埃及后，尼布甲尼撒二世奏凯归国，继其前王那波帕拉撒统治整个帝国。

尼布甲尼撒二世控制巴勒斯坦后，约雅敬被迫臣服，但

^① 参见“原本中命记”，本书第192至198页。

仍然伺机反叛，终于导致公元前597年新巴比伦军围困耶路撒冷。约雅敬猝死于围城中（一说为臣下所弑，或谓被掳至巴比伦），儿子约雅斤即位。约雅斤无力抗敌，不得已率臣仆出城投降。尼布甲尼撒将约雅斤王、王族贵胄、祭司、军官、士兵、技工、百姓等1万多人掳往巴比伦，把王宫和圣殿的财物洗劫一空，另立约雅斤的叔父西底家为王。

公元前588年，西底家王背叛巴比伦，尼布甲尼撒再次派兵围困耶路撒冷，时间长达一年半之久。后因城内发生饥荒，耶路撒冷终于陷落（公元前586），巴比伦人劫掠全城，拆毁城墙，焚烧圣殿，将众民掳往异国他乡。耶利米亲自经历了这次国难。耶路撒冷陷落后，他和一些平民仍留在城中，由巴比伦人封立的省长基大利管辖。不久基大利被民间的反叛者所杀，当年亲埃及而未被掳至巴比伦的若干首领逃往埃及，逼迫耶利米同行。此后，相传耶利米在埃及死于非命。

思想观念

《耶利米书》的基本思想可归纳为两方面：

① 宣告审判将至。耶利米生活在犹大国由衰而亡的悲剧年代，毕生都因国难即将到来面忧心忡忡，涕泗涟涟。他深信，由于国民罪行累累且不思悔改，上帝的审判终究不可避免，而且迫在眉睫。

早在蒙召之日，耶利米就传达神谕说：“必有灾祸从北方发出，临到这地的一切居民。……看哪，我要召北方的众族，他们要来，各安座位在耶路撒冷的城门口，从周围攻击城墙，又攻击犹大的一切城邑”（1:14, 15）。

随后，他又以“狮子动身”描述可怕的灾祸：“我必使

灾祸与大毁灭从北方来到。有狮子从密林中上来，是毁坏列国的。它已经动身，出离本处，要使你的地荒凉，使你的城邑变为荒场，无人居住”（4:6, 7）。

他甚至形象地述说了大灾难之后的惨象：“我观看地，不料，地是空虚混沌；我观看天，天也无光。我观看大山，不料，尽都震动；小山也都摇来摇去。我观看城中，不料，无人，空中的飞鸟也都躲避。我观看四野，不料，肥田变为荒地，一切城邑都因耶和华的烈怒被拆毁”（4:23—26）。

耶利米为此而痛心之至：“但愿我的头为水，眼为泪的泉源，好为我百姓中被杀的人昼夜哭泣”（9:1）。他让妇女们纵声哀哭，并教导儿女举哀，教导邻人唱哀歌，“因为死亡上来，进了我们的窗户，入了我们的宫殿，要从外面剪除孩童，从街上剪除少年人”（9:20, 21）。

耶利米不仅向民众大声疾呼，也一再向王室发出无情警告。他说，犹大王约哈斯“必不得再回到这里来，却要死在被掳去的地方”（22:11, 12）；约雅敬将“被埋葬，好像埋驴一样，被拉出去扔在耶路撒冷的城门之外”（22:19）；约雅斤必被交在“巴比伦王尼布甲尼撒和迦勒底人的手中”，他和他母亲必被“赶到别国，死在那里，心中甚想回归故土，却不得回归”（22:25—27）。

诸如此类的言词纵贯全书，极其深刻地展示出耶利米哀国忧民的拳拳之心。

② 呼求民众悔改。与宣告审判将至的声音交相应和，纵贯全书的又一主旋律是呼求民众悔改。在耶利米看来，审判是民众犯罪作恶的结果，要想免于审判，出路只有一条，就是痛心改过，回到上帝指示的正道上来。

耶利米将耶和華比为宽厚仁慈的丈夫，尽管妻子（以色列

列人)作了淫妇(追随异族神祇),对她却不嫌弃,而是一遍遍地呼唤、等待她回头:“背道的儿女啊,回来吧!因为我作你们的丈夫。……我必将合我心的牧者赐给你们。他们必以知识和智慧牧养你们”(3:14, 15)。呼唤的同时也有许诺:“以色列啊,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)。

在著名的“圣殿讲道”中,耶利米具体地阐述了“悔改”的含义:“你们若实在改正行动和作为,在众人和邻居中间诚然施行公平,不欺压寄居的和孤儿寡妇,不流无辜人的血,也不随从别神陷害自己,我就使你们在这地方仍然居住,就是我古时所赐给你们列祖的地,直到永远”(7:5—7)。

针对当时存在的“重外表轻内心”——一面大献燔祭平安祭,一面又犯罪作恶不思悔改的偏向,耶利米深刻地指出:“我将你们列祖从埃及地领出来的那日,燔祭平安祭的事,我并没有提说,也没有吩咐他们。我只吩咐他们这一件,说:‘你们当听从我的话,我就作你们的上帝,你们也作我的子民。你们行我所吩咐的一切道,就可以得福。’但你们却不听从,不倾耳而听,竟随从自己的计谋和顽梗的恶心,向后不向前”(7:22—24)。耶利米认为,听从上帝的话,内心善良,行为正直,比仅仅注重外表的崇拜仪式,大献燔祭和平安祭更为重要。这一思想显然超过了约西亚改革的水平。一般说,约西亚改革的要点是清除各种异教习俗,维护犹太民族的一神信仰,并将耶和华崇拜的地点集中于耶路撒冷圣殿一处。因这方面亟待进行的工作已千头万绪,约西亚不可能提出更高层次的改革目标。

耶利米割切盼望自己的同胞都有一颗圣洁的新心,这一

思想集中表现为他的“新约”之说：“日子将到，我要与以色列家和犹太家另立新约。不像我拉着他们祖宗的手，领他们出埃及地的时候，与他们所立的约。……那些日子以后，我与以色列家所立的约乃是这样：“我要将我的律法放在他们里面，写在他们心上。我要作他们的上帝，他们要作我的子民。他们各人不再教导自己的邻居和弟兄说，你应该认识耶和华，因为他们从最小的，到至大的，都必认识我”（31:31—34）。这段名言首次提出超越西乃之约（出埃及后所立之约）的“新约”，强调新的律法不重外表，而必须用心灵来实行，被誉为“个人信仰的大宪章”（Magna Carta of Personal Religion）。基督徒将此语推崇为耶利米最伟大的贡献，因其阐明了“《旧约》中的新约、《新约》前的新约”。^①

除上述两个主要方面外，《耶利米书》也论及先知书常见的若干主题，如预言弥赛亚将掌握王权，拯救犹太和以色列（23:5, 6; 33:14—16）；宣布灾难过后以色列必有美满的前程（31:1—14）；咒诅四邻诸敌族，宣告他们必受惩罚（46—51章），等等。

资料来源和文体特征

学者们注意到，《七十子希腊文译本》的《耶利米书》比希伯来原著约短少八分之一篇幅；在七十子译本中，关于异邦列国的预言（耶46—51章）紧接在原著第25章14节之后。对此，德莱弗（S. R. Driver）解释说，当时（纪元前后）可能有两种耶利米原著的希伯来文抄本流行，其中之一是七

^① 见《圣经·启导本》，〔香港〕海天书楼，第1058页。

十子译本依据的本子。

学者们还注意到,《耶利米书》的内容和文体颇为复杂,表明它们来自多种渠道。杜姆(Dubm)在《耶利米书注释》(1901)中提出,除第29章(耶利米写给巴比伦犹太人的信)以外,凡耶利米的真笔都是用气纳体(Qinah)①写成——依照此说,全书只有不足六分之一(268节)得自耶利米,其余六分之五(1350节)都是他人手笔。这一说法显然过于偏颇。相对而言,斐弗(Pfeiffer)的见解较易于为人接受,他认为《耶利米书》主要包括三类作品:a.耶利米的信息,b.由书记巴录执笔的耶利米传记,c.出自后世编者的若干零星材料②。学术界普遍否认以下内容出自耶利米:一段抨击偶像和赞美真神的诗歌(10:1—16);有关遵守安息日的规定(17:19—27);论巴比伦必定陷落的预言(50、51章),以及全书末尾的历史附录(52章)。

《耶利米书》的文体具有以下突出特点:

① 耶利米的信息大都用第一人称诗体写成,真情贯注,感人至深。面对多灾多难的国家,耶利米屡次以呐喊呼唤民众,又用叹息和哭泣抒发不尽的哀思,比如:“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……”

(4:19)。他向众人传讲耶和華的信息,却招来戏弄、凌辱和讥刺,然而面对重重压力他毫不气馁,从不退缩,因为他内心燃烧着体国恤民的熊熊烈火:“我若说,我不再提耶和華,也不再奉他的名讲论,我便觉得心里似乎有烧着的火,闭塞在我骨中,我就含忍不住,不能自禁”(20:9)。这些

① 气纳体:参见本书第128、129页。

② 同第329页注②,P500。

篇章使耶利米以“流泪先知”的形象垂名于史册。

② 书中提供了耶利米传讲信息时的大量背景材料，如时间、地点和记录情况等，它们为全书内容增添了感人的真实性。关于时间，许多章节都做了标注，读者得以清楚地分辨出哪些预言发布于约西亚王时期，哪些又发布于约哈斯、约雅敬、约雅斤或西底家王时期。发布预言的地点各有不同，如圣殿门口（7:2）、“耶路撒冷街市上”（11:6）、王宫中（13:18；22:1）、“平民门口”和“耶路撒冷各门口”（17:19）、“窑匠家里”（18:2）、“欣嫩子谷，哈珥西的门口”（19:2）、“耶和华殿的院中”（19:14；26:2）、“护卫兵的院内”（32:2；33:1）等。耶利米的信息在传讲当日就有书面记录，有的是书信（29:1），有的是书卷（30:2；36:2—4；45:1）；他最初的预言书卷被约雅敬王烧毁（36:20—26），后来又由书记巴录另记一卷（36:27—32）；有关巴比伦的预言耶利米先写成书卷，托人带到巴比伦代念，尔后则与石头同捆，沉入幼发拉底河中（51:59—64）。

③ 由书记巴录执笔的耶利米传记（主要包括20:1—6；26:1—29:32；32:1—15；34:8—22；36:1—45:5；51:56—64）用第三人称的散文体写成，内容丰富，提供了有关先知生平的各种细节材料。比如西底家王时巴比伦人一度围困耶路撒冷，不久后撤军，耶利米要回便雅悯地去得自己的地业，却被守门官捉住，说他要投降巴比伦人。耶利米先被人带到首领处，挨一顿打，又被关进狱中，坐牢多日。此后西底家王下令把他改禁在护卫兵的院子里，不久又把他丢在牢狱的枯井中，等他在井内的淤泥里饿死。幸而有一太监来求西底家，西底家才下令仍把他囚在护卫兵院子里（37:11—38:13）。由于巴录的勤奋记述，后人对耶利米生平的了解

超过任何一位《旧约》先知。

巴录是耶利米的至交和书记，与耶利米长年共同工作，记下他的言论并在圣殿里宣读。他曾和耶利米一同隐藏避难，最后又一同被裹挟到埃及。有人认为，他或许是《耶利米书》最初的编订者。

四、《以西结书》

书名和作者

本卷书的希伯来经卷以先知“以西结”之名 (Yehezq-ē 'l) 命名，该名意谓“上帝坚固”或“上帝加力量”。《七十子希腊文译本》译为Iezekiel，《拉丁文通俗译本》译为Ezechiel，各种英文本译为Ezekiel，含义相同。

以西结是犹大国祭司布西的儿子，自己也作祭司。公元前597年新巴比伦王尼布甲尼撒率军攻占耶路撒冷，他同约雅斤王一道被掳至巴比伦，居住在迦巴鲁河边提勒亚毕的犹大人聚居区。他已婚，但妻子早夭。他拥有自己的住房，众长老曾来房中听他的忠告和训示。他于被掳后第五年（公元前592）开始作先知，向囚居在巴比伦的同胞讲预言，这时犹大国尚未灭亡，他虽在异国他乡，内心却随时关注着耶路撒冷的命运。他最后的预言宣讲于被掳后“二十七年正月初一日”（29:17），这年相当于公元前570年，由此可知他作先知共22年。

大 纲

《以西结书》共四十八章，一般分为五部分，纲要如下：

	以西结被选作先知	1:1—3:27
论犹大和耶路撒冷必遭审判	预言耶路撒冷覆灭在即	4:1—7:27
	荣耀离开圣殿与圣城	8:1—11:25
	被掳的预演	12:1—28
	斥责假先知	13:1—23
	斥责长老拜偶像	14:1—23
	葡萄树的寓言	15:1—8
	淫妇的寓言	16:1—63
	老鹰和葡萄树的寓言	17:1—24
	酸葡萄的俗语	18:1—32
	母狮子的寓言	19:1—14
	追述历史，警戒当代	20:1—22:31
	两姊妹的寓言	23:1—49
	锈锅的寓言	24:1—14
先知妻子之死	24:15—27	

续表

论列国必受惩罚	斥责亚捫	25:1—7
	斥责摩押	25:8—11
	斥责以东	25:12—14
	斥责非利士	25:15—17
	斥责推罗	26:1—28:19
	斥责西顿	28:20—26
	斥责埃及	29:1—32:32
论以色列的再生	守望者的寓言	33:1—33
	牧人和羊的寓言	34:1—31
	以东受罚，以色列复兴	35:1—36:38
	枯骨复生与二杖的寓言	37:1—28
	歌革的失败和埋葬	38:1—39:29
论未来的圣殿	圣殿与圣屋的规格	40:1—42:40
	耶和华回到圣殿	43:1—12
	祭坛的尺度	43:13—37
	圣职、节期与献祭条例	44:1—45:24
	地业的重新分配	47:1—48:35

历史背景

以西结和耶利米都是犹大国衰亡时期的先知，二人所处的背景大体相同。公元前7世纪末新巴比伦王尼布甲尼撒二世上台，逐步取代埃及在中东地区的霸主地位。公元前597年尼布甲尼撒因犹大王约雅敬图谋反叛，带兵围困耶路撒冷，围城中约雅敬猝死，其子约雅斤即位。约雅斤因无力抵抗巴比伦的强大攻势而出城投降，被尼布甲尼撒连同王宫贵族、首领、勇士、匠人、百姓等1万人掳掠到巴比伦。按《以西结书》所记，以西结当时就在被掳的众民中(参1:1, 2)。此后约西亚之子、约雅斤的叔父西底家被扶上犹大国的王位，成为尼布甲尼撒的附庸。他统治的第五年，以西结在巴比伦开始其先知生涯。西底家在位第九年时背叛尼布甲尼撒，招致巴比伦大军再次围困耶路撒冷，一年半后(公元前586)攻破该城，摧毁圣殿和王宫，将西底家和大批百姓再次掳往巴比伦。这时及随后的十几年，以西结一直在巴比伦的迦巴鲁河畔作先知，向囚居于该地的犹太同胞传讲审判与复兴的信息。

因在同一背景下传道，以西结与耶利米的信息有不少相似之处，如以西结说：“人子啊，你住在悖逆的家中，他们有眼睛不看，有耳朵不听”(结12:12)，耶利米说：“愚昧无知的百姓啊，你们有眼不看，有耳不听”(耶5:21)；以西结说：“他们必向先知求异象，但祭司讲的律法，长老设的谋略，都必断绝”(结7:26)，耶利米说：“(谋害人者说：)我们有祭司讲律法，智慧人设谋略，先知说预言，都不能断绝”(耶18:18,另比较结20:4—31与耶7:21—26；11:1—8；16:10—13；结22:17—22与耶6:27—30；结33:1—9与耶6:17等)。

年代和地点

《以西结书》先后十四次记载先知讲预言的年代，表列如下：

编号	章节	经 文	公元前(年)
1	1:1	第三十年四月初五日	592
2	1:2	约雅斤王被掳去第五年四月初五日	592
3	8:1	第六年六月初五日	591
4	20:1	第七年五月初十日	590
5	24:1	第九年十月初十日	588
6	26:1	第十一年十一月初一日	586
7	29:1	第十年十月十二日	587
8	29:17	二十七年正月初一日	570
9	30:20	十一年五月初七日	586
10	31:1	十一年三月初一日	585
11	32:1	十二年十二月初一日	585
12	32:17	十二年十二月十五日	585
13	33:21	十二年十月初五日	585
14	40:1	被掳掠第三十五年，耶路撒冷城破后十四年	579

表格中经文年代与纪元年代的换算方法是：首先确认“耶路撒冷城破”于586年，由此推出“城破后十四年”是572年（第14号）；然后，由572年同时又是“被掳掠第二十五年”（第14号），推出“被掳掠”（即“约雅斤被掳去”）发生于597年；确定了597年，其它各年代（第2至13号）随之一目了然；最后，因“第五年四月初五日”（第2号）与“三十年四月初五日”（第1号）同指一时，又得出“三十年”即592年。

关于“三十年”的本义，学术界有以下诸说：①指约西亚发动宗教改革（公元前621）后的第30年，②指那波帕拉撒建立新巴比伦王国（公元前626）后的第30年，③指一个禧年期（五十年）的第30年，④指先知此年正值30岁，按犹太人的传统看法，30岁是标志一个人成熟的理想年龄，以西结便于此时作了先知。

根据上述分析，《以西结书》五部分预言的相应年代是：

1	以西结被选作先知	572
2	论犹太和耶路撒冷必遭审判	592—588
3	论列国必受惩罚	587—570
4	论以色列的新生	585
5	论未来的圣殿	572

关于以西结宣讲预言的地点，按经文所示唯有巴比伦。但一些学者据书中透露的情况提出，以西结很可能于公元前

586年才被掳至巴比伦，此前的预言（主要是第1至24章论犹太与耶路撒冷必遭审判的内容）实际上作于耶路撒冷。理由是，对于许多发生在耶路撒冷本地的事件，作者表现出只有真实旁观者才可能获得的感受和认识，譬如，他生动地描写了众长老在圣殿膜拜偶像（8:10, 11）；提到比拿雅的儿子毗拉提在圣殿的东门突然而死（11:13）；预示西底家王将在深夜挖墙逃离耶路撒冷（12:12）；记述了尼布甲尼撒进耶路撒冷时在十字路口上摇签求问（21:21）；又准确地记下尼布甲尼撒兵临城下、围困耶路撒冷的日期（24:2），等等。也有人推测，这部分预言乃于公元前597年以前作于耶路撒冷，由以西结随约雅斤王被掳时带至巴比伦，向同囚于迦巴鲁河畔的同胞们发表，或派人送回耶路撒冷发表。

思想观念

以公元前586年耶路撒冷陷落为分界线，大先知以西结的信息贯穿了两大主题：陷落前宣告犹太和耶路撒冷必因罪孽深重而遭审判，陷落后预言圣民、圣城和圣殿必因上帝的拯救而再度复兴。

犹太国沦亡以前，以西结的言论主要是“哀号、叹息和悲痛之语”（2:10）。他指控耶路撒冷背道、祭拜偶像、与异邦结盟；斥责假先知用欺骗与谎言掩饰迫近的灾祸，将百姓引入歧途；哀叹所有道德及宗教诫律都被国民践踏。他用寓言揭露耶路撒冷的居民是毫无价值的葡萄树，只配用作燃料（15:6, 7）；以色列已堕落为背信之妻，对耶和华的爱屡次报以不贞（16:1—43）；撒玛利亚和耶路撒冷如同犯罪的两姊妹，姐姐已遭弃绝，妹妹还不思改过，反而卖弄淫行，比姐姐有过之而无不及（23:1—49）。

身居巴比伦的囚徒也难逃以西结的责难。先知与他们同处一地，竟说自己与“荆棘和蒺藜”为伴，“又住在蝎子中间”（2:6）。他连续不断地称他们是“悖逆的国民”、“悖逆之家”（2:3, 8; 12:1, 2, 25; 20:8等），指责他们“面无羞耻，心里刚硬”（2:4）。

总之，犹太人的罪孽已罄竹难书：他们“做偶像玷污自己”、“流人之血”、“轻慢父母”、“欺压寄居的”、“亏负孤儿寡妇”、与继母和邻舍之妻行淫乱、“玷辱月经不洁净的妇人”、“玷污儿妇、玷辱同父姐妹”、“为流人血受贿赂”、“向借钱的弟兄取利、向借粮的弟兄多要”、“因贪得无厌而欺压邻舍、夺取财物”……（22:3—12）。

这使耶和華怒气勃发，不降灾施罚不解心头之恨：“因你们都成为渣滓，我必聚集你们在耶路撒冷中；人怎样将银、铜、铁、铅、锡聚在炉中，吹火熔化，我也怎样发怒气和忿怒，将你们聚集在城中，……把我烈怒的火吹在你们身上，使你们熔化在其中。银子怎样熔化在炉中，你们也照样熔化在城中”（22:19—22）。

然而，当耶路撒冷陷落之后，以西结又每每传来安慰的消息：被掳者必定从羞辱和困苦中得拯救，分裂的犹太与以色列王国将重归统一，四邻敌族必遭倾覆，以色列人的圣殿与敬拜礼仪将在弥赛亚国度降临时全然恢复（33至48章）。他把耶和華描述为以色列的好牧人：“我必亲自寻找我的羊，将他们寻见。……这些羊在密云黑暗的日子散到各处，我必从那里救他们回来。我必从万民中领出他们，从各国聚集他们，引导他们归回故土。……失丧的，我必寻找；被逐的，我必领回；受伤的，我必缠裹；有病的，我必医治。……他们必不再作外邻人的掠物，地上的野兽也不再吞吃他们，

他们要安然居住，无人惊吓”（34：11—28）。

以西结还多次用异象或寓言描述以色列未来的复兴，如“枯骨复生”一段：平原上到处是干枯的骸骨，先知奉命向它们说预言，正说时“有响声有地震，骨与骨相互联络”，骨上长了筋，“也长了肉，又有皮遮蔽其上”，接着“气息进入骸骨，骸骨便复活了，并且站立起来，成为极强大的军队”（37：1—14）。这个画面喻示沦落异邻、屈身为奴的以色列人必将再度强盛，重振昔日的雄风。

以西结对理想世界的描绘突出表现为“圣殿的异象”（40至48章）。这是《圣经》中规模最宏大的异象（《启示录》第4至22章的异象群虽篇幅更大，但其中任何单独一篇都无法与之相匹），以绵延九章的文字详述了未来圣城、圣殿的面积、式样，圣殿中的礼仪规则和祭司职分，以及以色列十二支派对国土和地业的分配情况。按以西结的设想，圣殿座西向东，面积约等于所罗门圣殿的一倍，殿内仍有圣所和至圣所，圣所中设有香坛；殿外亦有内院和外院，内院设祭坛，院墙周围有祭司的圣屋、厨房、看守殿宇的屋子和看守祭坛的屋子；外院为正方形，每边长约225米；正门开在东方，另有南北两个侧门；外院的四角皆设煮祭物的房子，东、南、北三面院墙的内侧还各有两排建在铺石地上的屋子。圣殿周围有正方形的圣区，祭司住在当中，圣区每边长约12公里。圣殿中有河流出，横贯犹大旷野，滋养万物，使盐海变甜。圣殿以北的地业分给但、亚设、拿弗他利、玛拿西、以法莲、流便、犹大七个支派，以南的地业分给便雅悯、西缅、以萨迦、西布伦、迦得五个支派。

这篇异象表明，以西结熟谙圣殿的各种祭礼，对重建以色列神权政体抱有极高的热情和异常坚定的信念。加之他的

祭司家庭出身和祭司身份，学者界普遍认为，他便是亡国以后犹太教神权政治的奠基人。威尔豪森（J. Wellhausen）称他是“犹太教律法主义之父”，格拉夫（Karl H. Graf）推测他可能是“圣洁法典”（利17—26章）的执笔者^①。正是由于他和门徒们的持续努力，构成“摩西五经”最后资料的“P典”终于问世，继而，大约一百多年后，全部五经可能也由他的传人编纂完成。

文体特征

《以西结书》在文章作法上别具一格，极有特色。它文笔优美，语词洗练，想象力非常丰富，通篇充满神奇的异象、幻想、寓言、比喻和象征，在全部先知书中以文学色彩浓郁著称。

前文已述，它的末尾有《圣经》中篇幅最宏大“圣殿异象”，与此遥遥相对，它的开头又有《圣经》中想象最奇特的“灵轮异象”（1:4—28）。如果说“圣殿异象”与现实生活尚有密切的联系——既是所罗门圣殿的回忆，又是第二圣殿的蓝图，那么，“灵轮异象”堪称完全是艺术思维的产物。它描写先知蒙召时看到的奇异幻像：狂风从北方刮来闪烁着火光的云团，云团中显出四个活物的形象，“活物的脸旁各有一轮，……轮行走时，向四方都能直行；轮辋高而可畏，四个轮辋周围布满眼睛；活物行走，轮也在旁边行走，活物从地上升，轮也一同上升；灵往哪里去，活物也往哪里去，活物上升，轮也在旁边上升，因为活物的灵在轮中。”根据这段描述，后世犹太教中出现灵轮派神秘主义者，他们

^① Hobart E. Freeman, *An Introduction to the Old Testament Prophets*, P. 315.

凝神默修时皆专注于灵轮，认定唯此才能亲近上帝。《塔木德》曾载四位“灵界探索者”习演灵轮术，其中三人分别死亡、癫狂、变节，唯独拉比亚吉巴·本·约瑟（50—135）得见上帝启示的异象。

《以西结书》通篇可见比喻、寓言和象征，它们并不流于粗陋，而往往情节生动，细节详尽，寓意从多角度表达出来，又凝聚于内涵深刻的一点。比如阿荷拉与阿荷利巴之事洋洋1600余言，借助一段有声有色的故事，揭示出撒玛利亚和耶路撒冷陷落的根源（23:1—49）。以西结还精通借代和拟人手法，常以某类人物或动植物指代特定的对象，如称大卫家族是母狮子和小狮子（19:2—9），又是葡萄树（19:10—14），亚述王是黎巴嫩的香柏树（31:3—9），埃及法老是大海中的大鱼（32:2—8），迦勒底人则是翅大翎长的巨鹰（17:3），推罗城是一艘壮丽的船，但即将被东风打破，沉于海中（27:3—7，26—31）。

以西结还常以象征性的动作进行说理或讲道。他将剃掉的头发和胡须分成三份，一份在耶路撒冷城中用火焚烧，一份在城的四周用刀砍碎，另一份任凭大风吹散，示意圣城陷落之日，民众的三分之一将在城中遭受瘟疫和饥荒而死，三分之一在城的四周倒于刀下，三分之一分散于四方，到处漂流（5:1—12）。他把耶路撒冷画在一块砖上，在砖的周围造台筑垒，安设撞锤攻击，以此预演不日将临的灾难（4:1—3）。他于夜间挖墙携物而出，示意京城陷落时君王将照此仓惶逃命（12:7—12）。他把牛粪烤在饼上食用，以示以色列人被掳后，必定吃不洁净的食物（4:13—15）。

最后，《以西结书》的语言凝重洗练，常有变化，不落俗套。先知每每以设问句加强语气，比如：“这葡萄树岂能

发旺呢？鹰岂不拔出它的根来，……使它发的嫩叶都枯干吗？”（17：9）“那日逃脱的人岂不来到你这里，使他耳闻这事吗？”（24：26）他还常用感叹句强化感情色彩，如：“哎！你这行淫的妻啊，宁肯接外人，不接丈夫”（16：32），“我对义人说：你必定存活！……我对恶人说，你必定死亡！”（33：13，14）他还将深刻的哲理凝聚于精辟的格言中，使行文妙语连珠，异彩纷呈，例如：“母亲怎样，女儿也怎样”（16：44）、“父亲吃了酸葡萄，儿子的牙酸倒了”（喻“父罪子贖”，18：2）。

第十二章

后先知书（下）

本章评介十二小先知书。在希伯来原著和《七十子希腊文译本》中，它们原为一卷，希腊文本称之为“十二先知经卷”（Dōdecaprophēton）。希伯来人将十二卷合编，³是因为便于保管，可避免分散保存时易出现的丢失。至奥古斯丁和哲罗姆时代，拉丁教会首先称它们为“小先知书”，原因是它们与《以赛亚书》、《耶利米书》、《以西结书》（大先知书）相比篇幅短小（而非内容不重要或先知地位不高）。这十二卷书在希伯来原著中顺序如下：《何西阿书》、《约珥书》、《阿摩司书》、《俄巴底亚书》、《约拿书》、《弥迦书》、《那鸿书》、《哈巴谷书》、《西番雅书》、《哈该书》、《撒迦利亚书》、《玛拉基书》，中文官话和合本的次序与此相同。

一、《何西阿书》

书名和大纲

本书的希伯来经卷以先知“何西阿”之名（Hoshea）命名，该名意谓“帮助”或“救援”。《七十子希腊文译本》和

《拉丁文通俗译本》皆译为Osea,各种英文本译为Hosea,含义相同。

全书十四章,一般分为两部分,前一部分(1—3章)以先知娶淫妇为妻的经历喻示耶和华对子民的宽宏与厚爱,奉劝民众改邪归正,重归自己的民族信仰,后一部分(4至14章)以一系列短论宣讲以色列的罪恶、即将到来的灾难、耶和华的圣洁、公义与慈爱,以及民族复兴的希望。纲要如下:

	引 言	1:1
先知的婚姻及其喻义	何西阿娶歌篋	1:2—9
	以色列必将复兴	1:10—2:1
	歌篋的象征意义	2:2—13
	上帝对子民的爱	2:14—23
	何西阿赎回歌篋	3:1—5
责备和应许	谴责以色列的罪行	4:1—6:15
	呼求人民悔改	6:1—11
	宣布以色列必受惩罚	7:1—10:15
	预言以色列的新生	11:1—14:9

作者和历史背景

关于本卷书的作者何西阿,卷首只简单地介绍他是备利

的儿子，在乌西雅、约坦、亚哈斯、希西家作犹大王，耶罗波安二世作以色列王时说预言。上述诸王的年代始自公元前780，迄于公元前692，前后达80多年，一般认为其中只有20来年是何西阿的工作时期（约前753至739）。这时北国在位的以色列王是耶罗波安二世、撒迦利雅、沙龙、米拿现、比加辖、比加和何细亚。因何西阿主要论述北国的宗教、政治与道德，并将以色列王称为“我们的王”（7:5），他通常被视为北国先知（且是唯一一位北国的正典先知）。至于卷首提到几位犹大国王，只能说明本书是在以色列沦亡之后，由犹大国文人编纂成书。

从耶罗波安二世到何细亚，是北国由盛而衰并迅速走向崩溃的年代。耶罗波安二世统治时，以色列曾达到分国以来的最大疆域，经济发展，物质繁荣，但同时也存在宗教混乱、道德堕落等弊端。耶罗波安二世于公元前745年死去，儿子撒迦利雅即位，在位仅6个月就被沙龙篡位。沙龙篡位刚一个月，又被米拿现所杀。米拿现统治期间，亚述王提革拉毗列色曾挥师侵入以色列，使北国成为他的纳贡之邦。米拿现死后将国位传给儿子比加辖。两年后比加辖被其将军比加弑杀，篡夺国位。比加曾于公元前734年与大马士革的利汛王联盟，攻击南国犹大，犹大王亚哈斯乃求助于亚述，出兵大马士革和撒玛利亚，解其自身之围。比加在位仅两年多，又被何细亚杀死，篡夺国位。何细亚先向亚述进贡，后又亲善埃及，结果招致提革拉毗列色的继承者、亚述王撒缛以色列五世入侵，围攻撒玛利亚。三年后（公元前722）撒玛利亚落入亚述新王撒珥根的手中，北国以色列沦亡。先知何西阿就在这一动荡不安的年代中工作，留下一篇篇激情澎湃、辞采优美的警世之作。

先知的婚姻及其喻义

耶和华让何西阿娶淫妇为妻，并收留她从淫乱而生的儿女，何西阿遵命娶了滴拉音的女儿歌篾。歌篾生下一个儿子，何西阿给他起名“耶斯列”（“上帝驱逐”）；又生一个女儿，起名“罗路哈玛”（“不蒙怜悯”）；又生第二个儿子，起名“罗阿米”（“非我民”）。其后歌篾离家出走，又一次投入淫乱的衾被。耶和华让何西阿再去爱她，何西阿使用15舍客勒银子和一贺梅珥半大麦把她赎回来，对她说：“你当多日为我独居，不可行淫，不可归别人为妻，我向你也必这样。”

这个故事表面描写了一幕家庭悲剧：慈爱的丈夫娶了不贞的妻子，正当妻子在罪恶的漩涡中沉沦时，丈夫又宽容仁慈地将她赎回来，并劝她弃恶从良。但作者并未孤立地讲故事，而是从中引申出更深的寓意——耶和华和以色列人的关系。在先知看来，耶和华和以色列人恰如丈夫和妻子，西乃山立约便是耶和华婚娶以色列的标志（参2:14,15）。立约后耶和华始终恩待以色列人，以色列却未恪守盟约，而是追随异神，祭拜偶像，一如歌篾耽于淫乱，堕落为一个可耻的淫妇。但耶和华不念前嫌，仍以“仁义、公平、慈爱、怜悯”对待他们，要娶他们永远为妻（2:19）。

中东上古神话广泛记述过神祇之间的婚恋，如苏美尔的丰饶女神伊南娜与牧神杜姆士的故事，巴比伦大神迦勒底与女神瓦鲁巴尼的故事等，但声称某神祇与一个民族互为夫妻，却是一种新颖的观念。何西阿别开生面地以此彰明耶和华与以色列民族的关系，是因他从夫妻关系中发现一种至深和恒常的爱，并认为只有借助这种爱，才能表明耶和华对以

色列人的态度。

责备和应许

从第4至14章，何西阿以大量篇幅深刻揭露当时的各种社会罪恶，包括政治的和宗教的。他说，以色列的官长“最爱羞耻之事”（4:18），“首领因酒的烈性成病，王与褻慢人拉手”（7:5）；“强盗成群，埋伏杀人，祭司结党，在示剑的路上杀戮行邪恶”（6:7）；“这些悖逆的人肆行杀戮，罪孽极深”（5:2），“行事虚谎，内有贼人入室偷窃，外有强盗成群骚扰”（7:2）；国民“求问木偶，以为木杖能指示他们，……他们行淫离弃神，不受约束，在各山顶、各高岗的橡树、杨树、栗树之下，献祭烧香”（4:12:13）；他们的女儿淫乱，儿妇行淫，因为他们自己也“离群与娼妓同居，与妓女一同献祭”（4:14）。总之，“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”（4:1,2），整个国家已“如虫蛙之物”，又“如朽烂之木”（5:12）。

何西阿还多次揭露以色列君王向埃及、亚述求援，引狼入室的行为：“以法莲^①好像鸽子愚蠢无知，他们求告埃及，投奔亚述”（7:11）；“他们投奔亚述，如同独行的野驴；以法莲购买朋党”（8:9）；“以法莲见自己有病，犹大见自己有伤，就打发人往亚述去见耶布雷王；他却不能医治你们，不能治好你们的伤”（5:13）。先知痛心地质问，亚述的扩张很快就会给以色列带来灭顶之灾；亚述人“要作他们的王，因他们不肯归向我；刀剑必临到他们的城邑，毁

① 以法莲是北国十支派之一，在此指代“以色列”。

坏门栓，把人吞灭，因他们随从自己的计谋”（11：6）。

何西阿认为，国难已迫在眉睫，大难将临是国民叛离耶和华所致，因此，摆脱危机的途径只有一条，就是振兴宗教，将国民重新聚集在耶和华的旗帜之下。他反复论说上帝的公义和慈爱（6：4-6；11：1,8-11；13：9-14），呼求民众归向上帝（6：1,2；12：6；14：1-3），弃恶从善，谨守仁爱与公平（10：12；12：6），并以优美的诗句应许说，耶和华必使以色列获得新的生命：“我必向以色列降甘露，他必如百合花开放，如黎巴嫩的树木扎根。他的枝条必延长，他的荣华如橄榄树，他的香气如黎巴嫩的香柏树。曾住在他荫下的必归回，发旺如五谷，开花如葡萄树”（14：5-7）。有研究者提出，这类论述“希望”和“复兴”的经文（又如2：14-23；3：5；11：8-11）并非出自何西阿，而是后人的增补。

爱的先知

何西阿因致力于传扬上帝的慈爱属性而得名“爱的使者”、“爱的先知”。他以夫妻转喻上帝与世人的关系，深刻影响了后世神学家，如保罗将教会比作基督的新妇（弗5：22-25）。何西阿对以色列同胞和国土怀有极深的感情，所传之道不仅割切中肯，而且饱含对国民的深沉挚爱。他和同时期的犹大国先知阿摩司同中有异：两人都痛责以色列的罪恶，奉劝民众弃恶向善，但阿摩司强调耶和华的公义，表现出审判官的严厉；何西阿则渲染耶和华的慈爱，显示出一个多情丈夫的温柔与宽宏。统观全书，他有温和之心，又不时为义怒所震颤；有怜慈之爱，又不时流露出切肤之痛；宽厚仁慈，又不失庄重和严峻；对未来虽不悲观，对现实却时时失望。

何西阿论证上帝的属性时讲了名言：“我喜爱良善，不善爱祭祀；喜爱认识上帝，胜于燔祭”（6:6）。句中“良善”的希伯来原文写作hesed，此词在《旧约》其它各处通译“慈爱”。其字根意谓“坚定不变”，表示神对人的爱坚定而信实，远胜人伦关系中的“仁慈”。

何西阿说国中无“良善”（4:1），要百姓收割“慈爱”（10:12），谨守“仁爱”（12:6），使用的都是hesed。他讲述自己与歌篾的婚姻，乃是为了论证耶和华对以色列坚定不移的hesed。他认为，尽管以色列时常忘记hesed，耶和华却永远信实，永不背约；凭着他的hesed，他将来还要再娶以色列，使她也忠实地持守hesed。了解了这层含义，便可知，何西阿被尊崇为“爱的先知”，本义乃是“hesed的先知”。

二、《约珥书》

书名、作者和大纲

本书的希伯来经卷以先知“约珥”（Yo'el）之名命名，该名意谓“耶和华是上帝”。各种英文本译为Joel，含义相同。

关于作者约珥，书中只说他是“毗土珥的儿子”（1:1），毗土珥详情无考。从经卷提供的材料看，约珥是巴勒斯坦南方人，可能住在耶路撒冷，他熟悉献祭和祭司职分，但本人似乎并非祭司，因其一再要求祭司忏悔。他拥有丰富的农业知识，尤其有关蝗虫和蝗灾的知识，仅此而言又似乎来自乡间农户。

《约珥书》的希伯来原著共四章，英文及中文译本合为

三章（将原著第2、3章合为第2章），除引言（1:1）外一般分为三部分：

蝗灾及其喻义	1:2—2:27
耶和華的日子	2:28—32
审判和賜福	3:1—21

成书年代

因书中未提供任何历史性资料，学术界对年代问题的看法颇有分歧，主要有“早期成书”（公元前9世纪下半叶）和“晚期成书”（公元前400年左右）二说。

主张早期成书者认为本书写于约阿施作犹太王时（公元前837—前798），理由如下：

① 作者论审判列国时未提后期的亚述、巴比伦和波斯，而提到以色列早期的敌国腓尼基（推罗、西顿）、非利士、埃及和以东（3:4,19）。

② 本书在希伯来正典中介于《何西阿书》和《阿摩司书》之间，说明古犹太编纂者也认为它成于早期。

③ 《阿摩司书》与本书的某些语句相似（比较摩1:2,9,13和珥3:16,18），盖因受了本书的影响，故本书成于《阿摩司书》之前。

④ 本书只提及祭司而未提君王，可能与亚他利雅篡位六年时（公元前843—前837）的政治背景有关，那时的实际当权者是大祭司耶何耶大。正是耶何耶大推翻了篡位女王，扶助由他监护了六年的幼主约阿施登上国位。这使祭司的地位和重要性甚于国王。

主张晚期成书者的理由是：

① 约珥只论及犹大和耶路撒冷，而未提及北国以色列。书中虽三次提到“以色列”之名（2:27;3:2,16），但所指仍是犹大。这说明本书成于北国沦亡之后。

② 约珥未述及任何国王或王子的名字，只提到祭司和服侍上帝的长老们，且特别提到素祭和奠祭（1:9,13），这表明著书时王国已不复存在，犹太人由祭司领导，这时因圣殿已毁，民众只能于早晚献上素祭和奠祭。

③ 约珥没有指责偶像崇拜，而这方面的内容是被掳前先知的共同议题。

④ 约珥认为，聚集在耶路撒冷外围的犹大敌国预定由耶和華打败，这表现出晚期预言的特征（参结38,39章，亚14章）。早期先知提到犹大的敌国，都特指亚述和巴比伦。

⑤ 约珥说：“到那日，我使犹大和耶路撒冷被掳之人归回的时候，要聚集万民……施行审判，因为他们将我的百姓……分散在列国中，又分取我的地土”（3:1,2），此语显然写于犹大国沦亡之后。

⑥ 约珥指责推罗、西顿和非利士人“将犹大人和耶路撒冷人卖给希腊人”（3:6），也说明本书成于晚期，因“希腊”之名只出现于被掳后的经卷中。

⑦ 《约珥书》的部分内容有启示文学特点，描写列国受审判、耶路撒冷蒙救赎、理想国度降临等（1:15;2:1-11,20,28-32;3:1-20），与《撒迦利亚书》第9至14章极为类似，而后者的年代被认定为公元前200年左右；另外，启示文学在巴勒斯坦盛行也发生于公元前200年以后。

⑧ 《约珥书》中多次出现简式的代词“我”（ani），此词在它处只见于《旧约》晚期经卷；在早期作品中，“我”

都用其繁式anokhi。

除以上二说外，也有个别学者提出“组合理论”，谓《约珥书》中兼有被掳前和被掳后的两类资料，还有公元前200年左右“启示文学编辑”加工的手笔。

蝗虫及其喻义

小先知约珥讲预言说：“有一队蝗虫强盛无数，侵犯我的地。它的牙齿如狮子的牙齿，大牙如母狮的大牙。它毁坏我的葡萄树，剥了无花果树的皮，剥尽而丢弃，使枝条露白。……农夫啊，你们要惭愧；修理葡萄园的啊，你们要哀号，因为大麦、小麦、田间的庄稼都灭绝了。葡萄树枯干，无花果树衰残，石榴树、棕树、苹果树，连田野的一切树木也都枯干，众人的喜乐尽都消灭。

“你们要在锡安吹角，在我的圣山吹出大声。国中的居民都要发颤，因为耶和華的日子将到，已经临近。那日是黑暗、幽冥、密云乌黑的日子……，有一队蝗虫又大又强，从来没有这样的，以后直到万代也必没有。它们前面如火烧天，后面如火烧尽；未到以前，地如伊甸园；过去以后，成了荒凉的旷野；没有一样东西能躲避它们，它们形状如马，奔跑如马兵。它们在山顶蹦跳的响声，如车辆的响声，如火焰烧碎秸的响声，又好像强盛的民摆阵预备打仗。它们一来，民众伤恸，脸都变色。它们如勇士奔跑，像战士攻城，各都步行，不乱队伍；彼此并不拥挤，向前各行其路；直闯兵器，不偏左右。它们蹦上城，蹿上墙，爬上房屋，进入窗户如同盗贼。它们一来，地震天动，日月昏暗，星宿无光。耶和華在他军旅前发声，他的队伍甚大。成就他命的，是强盛者，因为耶和華的日子大而可畏，谁能当得起呢？”

(1:6,7,11,12;2:1-11)

本段是《圣经》中的一篇奇文。蝗虫吞噬谷物蔬果原是古代巴勒斯坦常见的自然灾害，《圣经》对此多有记载（出10:13-15；摩7:1,2；玛3:11等），但约珥别出心裁地将蝗虫喻为无坚不摧的大军，活龙活现地写出它们横扫大地的各种奇观，却是绝无仅有的一例。英国学者斯普洛（G. Sprau）惊叹道：“这幅画面如此生动，以致读者难以辨别书中出现的究竟是真正的蝗瘟，还是一支入侵的军队。”^①约珥极写蝗灾的可怕，是为了引出深层的宗教喻义：“耶和华的日子”无比恐怖，国民欲免于届时的刑罚，必须弃恶从善，归向上帝。

耶和华的日子

《约珥书》的中心信息是宣告“耶和华的日子将到，已经临近”（2:1）。“耶和华的日子”是犹太神学“末世论”（Eschatology）的基本概念之一，谓末世到来之际将有“大而可畏”的日子出现，这是上帝把忿怒和审判降在恶人身上的日子，也是义人得救赎、新天新地降临的日子。这日子到来之前，世间将有神奇的预兆：“在天上地下，我要显出奇事，有血、有火、有烟柱，日头要变为黑暗，月亮要变为血”（2:30,31）；这日子本身更有各种异常景观：“它是忿怒的日子，是急难困苦的日子，是荒废凄凉的日子，是黑暗、幽冥、密云乌黑的日子，是吹角呐喊的日子”（番1:14-16）。

在这日，耶和华将严厉惩罚以色列中的背逆者和不顺从者（摩5:16-20），也将审判列邦万国的一切恶人（参摩1:3-2:3；亚12-14章；赛13:6,9；14:28-32；20:1-6；30:27，

^① G. Sprau, *Literature in the Bible*, New York, 1932, p.183.

28,30,31; 耶46:10; 结30:3-19等)。约珥说, 审判万民和四周列国的地点是沙法谷(3:1,12), “约沙法谷”在希伯来文中意即“耶和华审判”。

同时, 这日又是耶和华拯救虔诚信徒的日子, “到那时候, 凡求告耶和华名的都必得救, 因为耶和华说过, 在锡安山的耶路撒冷必有逃脱的人, 在剩下的人中必有耶和华所召的人”(珥2:32; 参亚14章; 番3:8-20; 赛2、11、65、66章; 摩9:11-15; 结20:33-44等)。因此, “耶和华的日子”兼为忿怒、审判日和施恩、救贖日, 上帝将从这两方面彰显其权威和榮耀。由此观之, 约珥在“蝗灾”中所刻意表现的, 仅是其中较重要的前方一面。

三、《阿摩司书》

书名和大纲

本书以先知“阿摩司”之名(Amos)命名, 此名的原义是“负重者”。全书九章, 一般分为三部分:

	引 言	1:1, 2
论 审 判 万 列 国	审判大马士革	1:3—5
	审判非利士	1:6—8
	审判推罗	1:9, 10
	审判以东	1:11, 12
	审判亚扪	1:13—15
	审判摩押	2:1—3
	审判犹太	2:4, 5

续表

谴责以色列的罪孽	揭露以色列的罪行	2:6—3:2
	先知的使命	3:3—3
	谴责撒玛利亚	3:9—4:13
	责备与规劝	5:1—20
	呼唤公义	5:21—27
	预言以色列的毁灭	6:1—14
异象和应许	蝗虫的异象	7:1—3
	火的异象	7:4—6
	准绳的异象	7:7—9
	阿摩司与亚玛谢	7:10—17
	夏果的异象	8:1—3
	以色列的结局	8:4—14
	祭坛的异象	9:1—10
	复兴的应许	9:11—15

作者和历史背景

本书作者阿摩司是第一位留有书卷的正典先知，活动于公元前8世纪中叶。其生平事迹在经卷中有较详细的记载：他“原不是先知，也不是先知门徒”（7:14），而是南国伯利恒南8公里的一个小镇提哥亚的居民，以牧羊和修剪桑树为生。他在犹大王乌西雅（公元前780—740）和以色列王耶罗波安二世（公元前785—745）时作先知，主要向北国以色列讲预言，有时也兼论南国犹太和四邻诸国。他因预告“耶

罗波安必被刀杀，以色列民定被掳去，离开本地”（7:11），引起伯特利祭司亚玛谢的恐慌和不满，亚玛谢一面向耶罗波安二世告发，一面劝阿摩司离开北国，“逃往犹大地去，在那里糊口”（7:12），但被阿摩司严辞拒绝。

阿摩司作先知时，以色列呈现一派繁荣兴盛景象，在耶罗波安二世统治下，“国为列国之首，人最著名”（6:1）。耶罗波安二世是北国末期颇有雄才伟略的君王，他忠实执行其父约阿施的攘外政策，北攻叙利亚，夺回大马士革和哈马口，东进外约旦，收复从黎巴嫩到死海东岸的大片土地，并征服摩押、亚扪等投靠叙利亚的番邦。军事上的胜利，各小国的进贡，以及经济的活跃和商贸的扩展使国家在物质上达到分国以来前所未有的繁盛，不少农业人口脱至农村，云集城市，以求高水平的消费与享受。

然而，在经济发展的同时，贫富分化问题却日趋尖锐：一方面，王族、贵胄和富户骄奢淫逸，挥金如土；另一方面，贫苦大众缺衣少食，难以维生。阿摩司这样描述当时贫富极端悬殊的现象：富人“躺在象牙床上，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，……以大碗喝酒，用上等的油抹身，却不为约瑟（指约瑟的后代以色列百姓）的苦难担忧”（6:4-6）；贫苦人则被践踏，遭勒索，仅用一双鞋就能兑换（5:11;8:6）。与此相应，整个国家宗教生活混乱，道德水准低下（2:6-8;3:9,10,14等）；一批富豪大办奢华的祭献仪式，误以为有钱就能买到上帝的恩宠（5:21-23）。以色列已是危机四伏，而不少人还抱着肤浅的乐观态度，幻想歌舞升平的日子会永世长存。这使阿摩司忧虑、焦急、愤激，不得不登高疾呼，痛责种种社会罪恶；淋漓陈辞，以期唤醒国民的警悟。

内容概要

《阿摩司书》第1章3节至2章5节是一组简短的演说词，共同主题是指责以色列各邻国（叙利亚、非利士、腓尼基、以东、亚扪、摩押和犹太）的罪行。作者认为他们侵略和欺压别国人民，“三番四次地犯罪”，耶和华必降天火于其国中，烧毁他们的宫殿，杀戮他们的国民。

第2章6节至6章14节针对以色列而宣讲，作者举列大量材料揭露当时的社会弊端，宣称北国必遭审判，同时奉劝民众秉公行义，弃恶从善。这是全书价值最高的章节（译后“公义的先知”）。

第7至9章主要记述五个异象。“蝗虫的异象”和“火的异象”相仿，都讲耶和华要毁灭以色列，但由于先知祈祷，灾难得以免除。“准绳的异象”说耶和华要以准绳为尺度，严格衡量以色列人的行为，“不再宽恕他们”。“夏果的异象”以一筐成熟的果子作比喻，说明以色列人罪大恶极，已沦落到非毁灭不可的地步。“祭坛的异象”再次预言以色列即将大难临头：“要击打柱顶，使门槛震动；打碎柱顶，落在众人头上。所剩下的人我必用刀杀戮，无一人能逃避，无一人能逃脱。他们虽然挖透阴间，我的手必取出他们来；虽然爬上天去，我必拿下他们来。虽然藏在迦密山顶，我必搜寻捉出他们来；虽然从我眼前藏在海底，我必命蛇咬他们。虽被仇敌掳去，我必命刀剑杀戮他们；我必向他们定住眼目，降祸不降福”（9:1-4）。这段话假借上帝耶和华的口气，入木三分地道出先知对民族危机的深刻认识和悲切体验。

除五个异象外，这部分还插有阿摩司与亚玛谢对话的纪

事（7:10-17），以及一段论述以色列结局和未来复兴的预言。预言称审判之后以色列必“分散在列国”（9:9），但耶和华终将“建立大卫倒塌的帐幕，……使以色列被掳的归回，重修荒废的城邑居住，栽种葡萄园，喝其中所出的酒，修造果木园，吃其中的果子”（9:11,14）。这些诗句与全书基调不甚吻合，很可能是后人的补作。

公义的先知

阿摩司以主张公平和公义闻名。纵贯全书，他严辞抨击以色列的腐败现实，高度强调道德净化的意义，热切盼望国家变成一个平等和正义的社会。他愤怒揭露王公贵族的奢侈腐化（6:4-6），认定他们纵情挥霍的财富无不来自欺诈和掠夺：“卖出用小升斗，收银用大戥子，用诡诈的天平欺哄人；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）；他斥责富人“践踏贫民，向他们勒索麦子”，“苦待义人，收受贿赂，在城门口屈枉穷乏人”（5:11,12）；他还注意到举国上下世风堕落、道德沦丧的状况：“舒身的人”耽于“荒宴之乐”（6:7），“父子与同一个女人行淫”（2:7）……总之，以色列已“使公平变为苦胆，使公义的果子变为茵陈”（6:12）。

鉴于这种状况，阿摩司认为，一切形式上的宗教祭祀都已失去意义，即便有隆重繁冗的祀典、慷慨的什一奉献、昂贵的燔祭素祭，以及从大卫时代承袭而来的美妙音乐，都无法挽救日益加剧的民族危机，要想免于罹难，只能弘扬公平和公义。于是，他严正地传来这样的神谕：“我厌恶你们的节期，也不喜悦你们的严肃会。你们虽然向我献燔祭和素祭，我却不悦纳；也不顾念你们用肥畜献的平安祭。要使你们歌唱

的声音远离我，因为我不愿听到你们弹琴的响声。惟愿公平如大水滚滚，使公义如江河滔滔”（5:21-24）。联系现实可知，这里呼唤的公平和公义并非空洞而抽象的概念。当时富人和上层祭司醉心于宗教礼仪，企望以丰盛的供奉、铺张的祭典来取悦神灵，以突出他们在宗教和政治上的特权地位；阿摩司针锋相对地贬低宗教礼仪的价值，强调善德与善行的意义，实际上正是作为下层劳动群众的代表，向为富不仁的上层权贵提出强烈抗议。

阿摩司的这些言论赋予耶和华以鲜明的道德性，从而为犹太教的宗教理论向“道德一神论”的方向发展开拓了道路。此后，经其他先知进一步阐释，一种对道德（或善恶）的彻底的一神论解释逐渐形成：

① 圣殿和献祭只能提供一种虚假的安全，耶和华是否赐福取决于人们是否行善；

② 善来自耶和华，是耶和华的属性；人间的公义和道德是人们顺从耶和华的结果。没有善恶两种神（否定宗教二元论），只有善和背离耶和华的不善（恶），不善的后果是招致耶和华惩罚；

③ 上述观点再进一步发展（质朴的阿摩司还未达到这种水平），就是只有耶和华无所不在的一个世界，没有天堂、人间、地狱之别，没有今生和来世之分，也没有灵魂和肉体的截然界限——因为人不过是被耶和华赋予了生命力的物，而非物化的灵魂。①

这些观念并未鼓吹以暴力手段推翻现政权，而耶罗波安

① 参见彭小瑜：《略论犹太教一神论的起源和发展》，《世界宗教研究》，1986年第4期。

二世和亚玛谢已因此而惶恐不安，此事足以说明阿摩司思想的革命意义。

文章风格

阿摩司以刚直不阿、嫉恶如仇的精神被后人尊为“以色列的良心”，《阿摩司书》也因精辟的见解和锋利的辞采博得历代学者的普遍赞誉。其文章风格以热情奔放、简炼有力著称。全书始终洋溢着热烈、诚挚、激昂的情调，犹如先知正在慷慨演说。书中大半篇幅是诗体讲演词，充满感染人心的艺术力量；局部兼有记传式或记事性散文，也同样燃烧着烈火般的激情。

其诗歌的特色从“先知的使命”（3：3-8）中可见一斑：

“二人若不同心，岂能同行呢？狮子若非抓食，岂能在林中咆哮呢？少壮狮子若无所得，岂能从洞中发声呢？若没有机槛，雀鸟岂能陷在网罗里呢？网罗若无所得，岂能从地上翻起呢？城中若吹角，百姓岂不惊恐呢？主耶和華要采取行动时，必定会把奥秘指示他的仆人众先知。狮子吼叫，谁不惧怕呢？主耶和華发命，谁能不说预言呢？”这首小诗意在揭示先知和上帝的神圣联系，说明先知的使命乃是传达上帝的信息。诗章先言它物，再逐层转入正题，引导读者由此及彼、触类旁通地体悟诗人的本意。另外，全诗由一系列反问句构成，它们一再以设问语气加强诗歌的力度，使诗作呈现出咄咄逼人的雄辩性，给读者留下深刻印象。

四、《俄巴底亚书》

书名、作者和大纲

本书的希伯来经卷以先知“俄巴底亚”之名obhadhyah

命名，该名由“仆人”和“耶和華”两词合成，意谓“耶和華的仆人”。《七十子希腊文译本》译为Obdiou，《拉丁文通俗译本》译为Abdias，各种英文本译为Obadiah，含义相同。

作者俄巴底亞的生平事迹不详。

《俄巴底亞书》是《旧约》中最短的经卷，只有一章（21节），纲要如下：

耶和華要惩罚以东	1—9
以东受罚的因由	10—14
耶和華要审判万国	15, 16
以色列终必得胜	17—21

内容概要

《俄巴底亞书》议题单一，通篇围绕着咒诅以东人，痛斥他们犯下勾结敌族欺侮兄弟的罪行而展开。

先知首先号召列国共同讨伐以东：“起来吧！一同起来与以东争战”，使它“在列国中为最小的，被人大大藐视”（1, 2）。

关于以东受罚的原因，先知说：“因你向兄弟雅各行强暴，羞愧必遮盖你，你也必永远断绝。当外人掳掠雅各的财物，外邦人进入他的城门，为耶路撒冷拮据的日子，你竟站在一旁，像与他们同伙。你兄弟遭雅各的日子，你不当瞪眼看着，犹太人被灭的日子，你不当因此欢乐，他们遭难的日子，你不当说狂傲的话。我民遭灾的日子，你不当进他们的城门；他们遭灾的日子，你不当伸手抢他们的财物。你不当

站在岔路口，剪除他们中间逃脱的；他们遭难的日子，你不当将他们剩下的人交付仇敌”（10—14）。

先知随后预言：“犹大人在我圣山怎样喝了苦杯，万国也必照样常常地喝；且喝且咽，归于无有”（16）。最后，先知宣告耶和华的国度终将降临以色列，“必有拯救者上到锡安山，审判以扫山”（21）。

以东人的来龙去脉

以东人（Edomites）是希伯来第二代族长以撒长子以扫的后代。据《创世记》载，以扫曾于饥饿难忍时向兄弟雅各讨喝红豆汤，由此得名“以东”（Edom，意谓“红”，创25:30）。因以扫和雅各兄弟相争，他们的子孙以东人和以色列人遂结为世仇。以东人住在西珥，此地在死海和阿卡巴湾之间，长167公里，宽67公里，境内多山。俄巴底亚称以东人“住在山穴中，居所在高处”，“如大鹰高飞，在星宿之间搭窝”（2,4），可见此地山势险峻。以扫离开迦南后带大群牛羊来到西珥山，娶何利人族长亚拿的女儿阿何利巴玛为妻，他们的子孙许多也作了族长（创36:2,6-8,15-19,40-43）。此后何利人可能被以东人除灭或同化（申2:12,22）。考古发掘表明，以东人曾于公元前13世纪建立王国，历经约400年。王国相继由8个王统治，其一在摩西时代曾拒绝以色列人假道经旷野去迦南（创36:31-39；民20:14-21）。公元前13世纪的埃及纸莎草纸文献载有以东人迁徙尼罗河流域放牧之事。另有文件称以东人早在公元前1400年便在约旦河谷出没。

以色列人立国期间，扫罗曾和以东人作战（撒上14:47）；大卫将其征服，并在该地设立防营（撒下8:14）；所

罗门时以东人哈达反叛，约押带众人在以东住六个月，将其男丁全部杀死，唯哈达等不多几人逃往埃及（王上11:14—17）。嗣后所罗门在以东地的阿卡巴湾建立以旬迦别和以祿两个港口，与俄斐做海上贸易（代下8:17,18）。分国时期约兰作犹大王时（公元前851—前844），以东人叛乱成功，取得自由（王下8:20—22）。约50年后犹大王亚玛谢在盐谷击杀1万以东人，并将西珥的神像带回（王下14:7；代下25:14）。公元前734年亚兰王利汛联合以色列王比加攻打犹大国，夺走以他拉，让以东人（或谓亚兰人）迁去居住（王下16:5,6）。总之在王国与分国期间，以色列人和以东人之间始终齟齬不断。

公元前586年耶路撒冷陷落时，以东人无疑助纣为虐，加速了犹大国的沦亡，甚至有可能与巴比伦结盟，参与攻打了耶路撒冷。《诗篇》作者提到此事：“耶路撒冷遭难的日子，以东人说：‘拆毁！拆毁！直拆到根基！’耶和华啊，求你记住这仇”（诗137:7）。犹太人被掳后，以东人很可能趁机占领南国土地，并向北蚕食，远达希伯仑。至此两民族积怨更深，亡国时期的先知对以东人无不深恶痛绝（参结25:12—14；耶49:7—22；哀4:21,22）。

巴比伦征服犹大后不久也臣服以东。波斯帝国兴起后在以东设立行省，称为以土买（Idumaea，“以东”的希腊文译名）。公元前4世纪末，属阿拉伯族的纳巴提人（Nabataeans）在西珥山一带立国。及至马卡比时期，约翰·胡肯奴（John Hyrcanus，公元前135—前105）击败他们，强迫其接受犹太律法和割礼。罗马人东征后，以土买划入罗马版图。公元前47年罗马皇帝凯撒任命以土买人安提帕（Antipater）为犹大省的总督，公元前37年罗马人又封立安提帕之子大希律

(Herod the Great) 为犹太地的王。公元70年“犹太——罗马战争”期间以上买人参与反抗罗马人，惨遭罗马将军提多的镇压，此后从史籍中消失，余民不知所终。

年代问题

考察《俄巴底亚书》形成年代的前提，是搞清耶路撒冷遭劫事件的时间。据《旧约》记载，在古希伯来民族史上，类似的情况发生过五次：①犹太王罗波安在位时，埃及法老示撒攻取耶路撒冷（王上14:25,26；代下12:2-9）。②犹太王约兰年间，非利士人和阿拉伯人联手进攻犹太（代下21:16,17）。③犹太王亚玛谢年间，以色列王约阿施侵犯耶路撒冷（王下14:11—14；代下25:21—24）。④犹太王亚哈斯年间，以东人和非利士人联合攻略犹太（代下28:17,18）。⑤公元前586年新巴比伦王尼布甲尼撒二世摧毁耶路撒冷。

一般认为，俄巴底亚所述之事不可能是上述第一次，因为罗波安在位时，以东尚臣属于犹太，且埃及史书记载示撒攻取耶路撒冷时，也未提到俄巴底亚描绘的大规模劫掠景象。第三次的入侵者是北国以色列，与俄巴底亚所述“外人”、“外邦人”（俄11）不符，故可能性也不大。学者们普遍主张，第五次即公元前586年耶路撒冷陷落，应是俄巴底亚所述事件的背景。《俄巴底亚书》第1至9节与《耶利米书》第49章7至22节的经文类似，但顺序不同（俄1—4约等于耶49:14—16；俄5,6约等于耶49:9,10；俄8,9约等于耶49:7,22），这说明两位先知有可能同时代。研究者对两人的先后看法不同，多数人相信，他们可能共同取材于一份论以东的早期预言，耶利米引用时作了发挥，俄巴底亚则基本照搬了原来的词句。依照此说，《俄巴底亚书》大约写作

于公元前6世纪中叶。

此外，也有人主张俄巴底亚乃以犹大国第二次遭劫（约公元前845年）为背景，理由是以东人曾于约兰王年间叛乱，当时正是犹大的死敌（王下8:20—22；代下21:8—17）。还有人提出第四次（约公元前730年），理由是这次犹大国遭到以东和非利士的联合攻击，而俄巴底亚在第19节中同时咒诅了以东人和非利士人。持此二说者都强调指出，所有晚期先知论及公元前586年耶路撒冷沦陷时都提到迦勒底人（巴比伦人）和尼布甲尼撒之名，而俄巴底亚却记下一个不知名的敌人；所有先知都提到圣殿和圣城被毁、众民遭掳，俄巴底亚对此却缄默不语。因此，依照他们的理解，《俄巴底亚书》当成于公元前9世纪末（第二次遭劫说），或公元前8世纪末（第四次遭劫说）。

另外，还有人持“组合理论”，谓《俄巴底亚书》第1至9节是原始经文，成于公元前586年之后，随后部分（尤其第17至21节）则是晚代编订者的增补。

五、《约拿书》

书名和大纲

本卷书的希伯来经卷以先知“约拿”之名(Yonah)命名，该名意谓“鸽子”。《七十子希腊文译本》译为Ionas，《拉丁文通俗译本》译为Jonas，各种英文本译为Jonah，含义相同。

全书四章，明显分为四部分（大纲见下页）。

故事概要

耶和華吩咐亚米太的儿子约拿去亚述首都尼尼微，警告

约拿因让命受罚	1:1—17
约拿在鱼腹中感恩	2:1—10
约拿赴尼尼微传预言	3:1—10
耶和華教训约拿	4:1—11

那里的居民厄运将临。约拿却背道而驰，到约帕搭上一只大船，往他施去躲避耶和華的使命。耶和華怒气勃发，使海面狂风大作，波涛四起，随时可能将大船吞没。水手们心惊胆颤，纷纷求神保佑平安，并将船上的货物抛进海中，想使船的重量有所减轻。

当人们忙碌不休时，约拿却下到底舱，躺下沉睡。船长把他叫醒，说：“你怎能只顾自己睡觉呢？起来，求告你的神，他或许会顾念我们，使我们不至灭亡”。尔后众人一起抽签，想查清这场灾难是谁引起的。结果抽中约拿。约拿只好承认，因他没有履行耶和華的旨意，才引起这场海浪。这时海浪越来越高。水手们问约拿：“我们怎样处置你，才能使海浪平静呢？”约拿说：“只要把我抬起来，抛入大海，海面就会平静。”水手们竭力荡桨，想让船靠岸，打发约拿下船。但任凭他们怎样努力，都无济于事；大船被海浪越推越远，他们只好把约拿抛入大海。

海浪平息了，耶和華让一条大鱼把约拿吞入腹中。约拿在鱼腹中呆了三天三夜，不住地向耶和華感恩。于是，耶和華又让大鱼把约拿吐到岸上。

耶和華再次吩咐约拿到尼尼微去，这回约拿奉命而行。尼尼微是极大的城，要走三日的路程。约拿进城走了一日，

宣告说：“再过40天，尼尼微必全城倾覆！”尼尼微王信服约拿的预言，让全城老少披上麻布，禁食祷告，连牛羊也不可吃草；还让所有的人都离弃恶事，改邪归正。耶和华见尼尼微人已回心转意，便不再向他们降灾施祸。

这使约拿很不高兴。他向耶和华说：“耶和华啊，我知道你是有怜悯心、常施恩典的神，不轻易发怒，也不常降灾，所以我当初才逃往他施。如今求你取走我的命吧！因为我死了比活着还好。”耶和华说：“你这样发怒，合乎情理吗？”

耶和华让约拿面前长出一棵蓖麻，为他遮挡灼热的阳光，次日黎明又让一条虫子咬蓖麻，使它干枯。日出之后热风扑面，烈日当头，约拿头晕目眩，深为那棵枯死的蓖麻而惋惜，再次求死。耶和华说：“这蓖麻不是你栽种的，也不是你培养的，一夜生长，一夜枯死，你尚且爱惜；这尼尼微大城中分不清左手右手的有12万多人，还有许多牲畜，我岂能不爱惜呢？”

组合结构

《约拿书》由约拿的故事（1、3、4章）和约拿的感恩（2章）组合而成，这两类材料明显各有来源。理由是：

① 感恩的内容与故事情节不谐调，如诗中感谢耶和华拯救约拿脱离了深渊和大海（2:2, 6），而这时他实际上仍在鱼腹之内；诗中说“海草”缠绕住约拿的头（2:5），而鱼腹中不可能生长海草。

② 若把感恩诗全文抽掉，故事依然连贯，情节发展不受任何影响。

③ 感恩诗中未反映约拿的特定经历，内容平淡无奇，与

《诗篇》中的许多语句类似（如诗18:4,5;42:7;43:4; 142:3等）。

所以，感恩诗乃由后人编入，且编错了位置——正确位置应在“耶和华又让大鱼把约拿吐到岸上”（2:10）之后。

文体问题

《约拿书》历来被归入“十二小先知书”。按犹太传统，其作者是以色列王耶罗波安二世时（约公元前785—前745）的先知约拿（王下14:25）。但事实上，本书在许多方面与其它先知书有明显差异。除“亚米太的儿子”外，它没有介绍先知的身世、生平、接受神谕的时间和地点，而这些要素多数先知书是必备的。约拿在书中以第三人称出现，讲道词只有一句（“再过40天，尼尼微必全城倾覆”，3:4），全书其实是一篇人物故事；而其它各书多以第一人称写就，正文都是先知讲道的言论。另外，《约拿书》用寓言、夸张、象征等超现实手法表达意念，而其它各书都直陈其事地发表对现实问题的见解。因此，《约拿书》并非先知书，而是一篇小说或寓言故事；其作者不是作品人物约拿，而是一位没有留下名字的犹太文人。

学术界对《约拿书》的寓义有不同解释，较流行的看法是：约拿象征以色列，大鱼象征巴比伦，尼尼微象征异教世界。上帝呼召以色列向外邦传信息，以色列却拒绝从命，以致被巴比伦吞吃，成为囚徒。被囚后在痛苦中向上帝忏悔、祷告，又得到赦免，被释放回国，并赋予新的使命。然而，以色列不解上帝对万国的博爱，而一味等待外邦倾覆和毁灭。最后，上帝开导以色列人，天下万民皆需怜悯，真理和律法必须传扬到异邦列国，而以色列人正负有向普世传教的

重任。

《约拿书》的超现实描写主要有：大鱼把约拿吞掉，三天三夜后又吐到岸上；为表明尼尼微城极大，称它“要走三日的路程”；写到尼尼微人顺从悔改时，说“连牛羊也不可吃草”；上帝为教诲约拿让地上长出蓖麻，一夜生长一夜又枯死。若将《约拿书》视为真实历史，这些情节都难以做出合理解释，而若视为寓言故事，它们则成为浪漫作品必备的夸张和荒诞要素。

成书年代

少数坚持《约拿书》为历史的人主张它成于公元前8世纪。但更多学者认为它属于被掳回归以后，不早于公元前400年。根据如下：

① 书中说“尼尼微是极大的城”时（3:3），所用系动词“是”乃过去式（相当于英文的was），意指“尼尼微曾经是极大的城（现在已经不是了）”，表明本书作于尼尼微城于公元前612年被毁之后。

② 书中有晚期亚兰文词汇，如“水手”（mariner, 1:5），“令”（decree, 3:7）等。

③ 全书使用的希伯来文呈现出晚代风格，如关系代词（which）使用晚代简体字she，而未用早期繁体字asher（1:7, 12; 4:10）。

④ 作者指责犹太人的狭隘民族主义，表达了一种高度发展的普世观念（advanced universalistic conception），这是以色列人被掳之前所无法达到的。

因《次经·便西拉智训》（成于公元前2世纪上半叶）第49章10节有“但愿十二先知的骸骨起而复生”之语，表明

此前十二小先知书已经定型，故《约拿书》的年代可能是公元前400至前200年之间，或为前300年左右。

耶和华与约拿形象

公元前400至前200年，是波斯统治后期和希腊托勒密王朝统治时期。这两个王朝的统治者对以色列人都比较宽容，允许他们在自己的民族、宗教和文化事务中保持某种独立性。因此，这200年间以色列人的生活相对安宁，精神也相对稳定。他们大规模地编订古籍，将摩西五经译成希腊文，并在宗教领域进行了多方面的积极探索。探索的重要成果之一，是进一步明确了耶和华的世界神性质。在长达千余年的漫漫岁月中，耶和华形象由族长时期的部族神、摩西时期的民族神、王国时期的国家神逐步演变成亡国之后的世界神；亡国之后数百年，其世界神面目又经历了由模糊到清晰的渐次发展。在此过程中，《约拿书》占据了一个里程碑式的显著位置。

《约拿书》中的耶和华是一个普爱众生的仁慈天父。他不仅爱自己的子民以色列人，也爱以色列的敌人。故事一开始，他就让先知约拿到以色列的敌国亚述传道，以拯救尼尼微城的12万百姓。当约拿因痛恨亚述人而拒不从命时，他兴起海浪，让大鱼将约拿吞下，以匡正他的谬误之见。后来，耶和华再次派约拿赴尼尼微传道，当他满腹牢骚、口吐怨言时，又以蓖麻的荣枯作比，唤醒他同情、怜悯、体惜敌国之民的良知。可见，这时的耶和华已完全摆脱狭隘民族主义意识，成为一位彻底的世界主义者。他与族长、摩西、士师、大卫时期的耶和华都判若两人，与日后基督教崇奉的天父已几无二致。正是通过这样一个上帝，作品表达了博大的主题：

宣扬普世博爱，力倡民族团结。

作品的博爱主张还体现在异族水手们的举动中。当海浪越来越高、随时可能淹没大船、吞噬众人之际，他们明知脱险的办法是将约拿投入大海，却不愿这样做，而是将船奋力划向岸边，以求保下约拿一命。他们身上也看不到任何种族偏见。

约拿是一个典型的狭隘犹太民族主义者。在国际事务中，他一味顾念本民族利益，对犯过罪行的邻族固执地怀有极深的敌意，必欲置其死地而后快。作者善意地讽刺了约拿的愚顽与浅薄，暗示他最终被耶和華上帝所折服。

狭隘民族主义在希伯来文化史上并不鲜见，可以说，在先知时代以前，它一直是以色列人处理民族关系的基本指针。只是从先知们提出“世界神”概念之后，它才有所淡化，然而始终没有绝迹，直到公元后2世纪犹太人被逐出巴勒斯坦，流散到世界各地。其影响甚至波及近现代各国的犹太遗民。之所以出现此种文化现象，是因为在四邻诸国中，以色列人是一个人口稀少的弱小民族，为保存自己，防止异族同化，他们必须强调自身的特色，在本民族和异族之间划出一道明确的界限。而这样做的后果之一，便是妄自尊大和对异族的疏远与敌视。

六、《弥迦书》

书名和大纲

在希伯来原著中，本书以先知“弥迦”之名（Mi-ka-Yahu的缩写）命名，该名意谓“谁像耶和華”。《七十子希腊文译本》译为Michaias，《拉丁文通俗译本》译为Mich-

acas, 各种英文本译为Micah, 含义相同。

全书七章, 除引言(1:1)外一般分为三部分:

谴责以色列的罪恶	为撒玛利亚和耶路撒冷哀号	1:2—9
	预告敌人逼近耶路撒冷	1:10—16
	压迫穷人者必遭报应	2:1—13
	责备以色列的官长	3:1—12
预言未来之事	末后日子的荣耀景象	4:1—5
	锡安之民必将强盛	4:6—5:1
	犹大的伯利恒将诞生君王	5:2—6
责问和应许	以色列的仇敌必被剪除	5:7—15
	耶和华质问以色列	6:1—5
	耶和华对世人的要求	6:6—8
	揭露百姓道德的腐敗	6:9—7:4
	仰望耶和华者必得救恩	7:5—20

作者和历史背景

本书作者弥迦是摩利沙人(1:1), 其家乡可能是迦特附近的一个小山村, 在耶路撒冷西南35公里处。弥迦在犹大王约坦、亚哈斯、希西家在位时(公元前740—前692)说预言, 比阿摩司、何西阿稍晚, 而与大先知以赛亚同时。

这时以色列和犹太已失去阿摩司时期的平静，雄踞西亚东北部的亚述帝国不但对叙利亚、以色列等北方国家造成直接威胁，也给南方的非利士、犹太等投下覆亡的阴影。但以色列、犹太的统治者并未因此而惊醒，而是依旧沉溺于纸醉金迷的逸乐中。农夫出身的弥迦从穷乡僻壤来到繁华的京都撒玛利亚和耶路撒冷，吃惊地发现这两座城市到处都充斥着腐败和邪恶：奸商、高利贷者不择手段地聚敛财富，国王、贵族、先知、祭司蜕变为贪污受贿者、酒徒和杀人凶犯，伪善、贪婪、欺诈等不义之举四处可见，貌似文明的都市早已成为藏污纳垢之所。

弥迦为此而又愤填膺，便用深恶痛绝的言词斥责种种社会罪恶，同时对深受欺压的下层劳动者寄以不尽的同情。

声讨罪孽的檄文

《弥迦书》中的预言可能来自多种渠道，其中前三章大体是先知本人的言论，后四章则有较多他人的增补。前三章几乎全部由詈骂或警告性诗句构成，中心内容是淋漓尽致地斥责撒玛利亚和耶路撒冷的各种罪孽。

弥迦的怒火首先指向地主和恶霸：“祸哉！那些在床上图谋罪孽造做好恶的人，天一发亮，他们因手上有能力，就出来干坏事。他们贪图田地就占据、贪图房屋便夺取；他们欺压人，霸占房屋和产业”（2:1, 2）。先知警告说，这些人终有一日遭受刑罚，陷于大灾之中：“到那日必有人向你们唱起悲惨的哀歌，讥刺说：‘我们全然败落了！耶和华将我们的产业转归别人，……将我们的田地分给悖逆的人’”（2:4）。

接着，弥迦又以极大的义愤痛斥以色列的当权者：“雅

复兴；在“末后的日子，耶和華聖殿的山必堅立，超乎諸山，高于萬嶺，萬民都要流歸這山。必有許多國的民前往，說：‘來吧！讓我們登耶和華的山，奔雅各上帝的殿；主必將他的道教訓我們，我們也要行他的路；因為訓海必出于錫安，耶和華的言語必出于耶路撒冷。’他必在列國中施行審判，為許多國家斷定是非。他們要將刀打成犁頭，把槍打成鐮刀。這國不舉刀攻擊那國，他們也不再學習戰事”（4：2—4）。語句描繪了“耶和華作王，天下太平”的理想國度，其中“將刀打成犁頭，把槍打成鐮刀”後來成為主張制止戰爭、“化干戈為玉帛”的名言。

這三節與《以賽亞書》第2章2至4節幾乎完全相同。對於這兩處經文的關係，學者們先後提出五種解釋：①彌迦是原作者，以賽亞抄襲了他的著作；②以賽亞是原作者，彌迦是文抄公；③二位先知均抄自一份稍早的佚名作品；④彌迦是原作者，一位稍後的編者將其插在以賽亞的書中；⑤兩部先知書中的這段文字都是由後代編者插入。聯繫上下文來看，《彌迦書》一氣呵成，《以賽亞書》不甚諧調，故上述第四說較為可取。

《彌迦書》第5章2節預告說：“伯利恆以法他啊，你在猶大諸城中為小，將來必有一位從你那里出來，在以色列中為我作掌權的；他的根源從亘古、從太初就有”。這是《舊約》先知書中最著名的“彌賽亞預言”^①之一。以賽亞說，彌賽亞將由童女懷孕而生（賽7：14）；撒迦利亞說，彌賽亞將騎驢進入耶路撒冷（亞9：9）；彌迦在此處說，彌賽亞將誕生於猶大的伯利恆——按基督教解經家的理解，這些預言

① 彌賽亞預言：參見本書第326至330頁。

都应验在耶稣的生平中(太1:18—20; 2:1—6; 21:2—7),故耶稣就是犹太人历来盼望的弥赛亚。弥迦语中的“伯利恒”意谓“粮仓”,“以法他”意谓“丰盛”。伯利恒为一小镇,在以法他境内;以法他在耶路撒冷南方约8公里处。

弃恶从善的呼声

《弥迦书》最后两章的内容比较驳杂,但基本论题仍围绕着道德问题展开;再次谴责以色列人的种种恶德,重申耶和華喜悦善良、厌恶祭祀的秉性。

这两章对各种失德者的抨击不亚于开头三章,上至君王、富户,下及平民百姓都在鞭撻之列。统治者“双手作恶:君王徇情面,审判官要贿赂,位分大的心怀恶意,他们都彼此勾结行恶”(7:3);“富户肆行强暴”,用“不公道的天平”和“诡诈的砝码”赚取“不义之财”(6:10—12);就连邻居、密友和家庭成员之间也善德丧尽:“不要倚赖邻居,不要信靠密友,要守住你的口,不要向你怀中的妻提说。因为儿子藐视父亲,女儿抗拒母亲,媳妇抗拒婆婆;人的仇敌就是自己家里的人”(7:5,6)。总之,“地上虔诚人灭尽,世间没有正直人,各人埋伏要杀人流血,都用网罗猎取弟兄。……他们最好的不过是蒺藜,最正直的不过是荆棘篱笆”(7:2,4)。

在寻求社会出路时,弥迦与约略同时的阿摩司、何西阿、以赛亚殊途同归,都呼吁人们敬畏耶和華,弃恶从善,完善道德。他们的主张一再表现为将耶和華塑造成喜悦善良、厌恶祭祀的道德神。继阿摩司、何西阿、以赛亚的名言(摩5:21—24;何6:6;赛1:11—17)之后,弥迦也说出类似的言论:“耶和華岂喜悦千千的公羊,或是万万的油脂吗?我

岂可为自己的罪过献上长子吗？为心中的罪恶献上我身所生的吗？世人哪，耶和華已指示你何为善，他向你所要的是什么呢？只要你行公义，好怜悯，存谦卑的心，与你的上帝同行”（6:7, 8）。在这里，弥迦兼采阿摩司、何西阿、以赛亚之长，将“善”的内涵浓缩为“公义”、“怜悯”和“谦卑”。这几位公元前8世纪的先知都认为，只有虔诚、善良、富于慈爱与怜悯之心，才能得到耶和華的福佑，国家才能兴盛发达，而徒具形式的隆重仪礼和丰盛祭物，是没有真正意义和价值的。

双关技巧

在希伯来正典中，弥迦以嫉恶如仇的斗争精神给人留下深刻印象，他既有阿摩司的犀利目光、以赛亚的顽强斗志，又不乏何西阿的满腔衷情。他的文章率直、纯朴、饱含深挚的爱国感情，同时也精雕细刻，措词巧妙，显示出不同凡响的文学素养。

仅以双关技巧为例。《弥迦书》灵活运用双关语之处不胜枚举，仅在第1章10至15节就有十几处。比如：①“我在伯亚弗拉滚于灰尘之中”，“伯亚弗拉”既是地名，又含“灰尘的屋子”之意，语句在原文中妙不可言。②“沙斐的居民哪，你们要赤身蒙羞而去”，地名“沙斐”意谓“美丽”或“姣好”，与“赤身蒙羞”恰好对照。③“玛律的居民甚忧急，切望得好处，因为灾祸从耶和華那里临到耶路撒冷的城门”，地名“玛律”意谓“苦楚”，此语暗示因灾祸即将降临，犹太的百姓将苦上加忧。④“拉吉的居民哪，要用快马套车”，地名“拉吉”（Lachish）与“战车”（rekesh）谐音，语句在原文中颇富谐趣。⑤“亚革悉的众

族，必用诡诈对待以色列诸王”，地名“亚革悉”意谓“欺骗”，和随后的“诡诈”同义。⑥“玛利沙的居民哪，我必使那夺取你的来到你这里”，地名“玛利沙”意谓“财产”、“产业”，语句暗示玛利沙城必被入侵者（亚述人）夺走，成为敌人的“产业”。⑦“以色列的荣耀必到亚杜兰”，地名“亚杜兰”源于阿拉伯语，意思是“退隐”或“避难所”（大卫逃避扫罗的追捕时曾来这里，撒下22:1），语句示意敌族入侵时，以色列的荣耀必定“退避三舍”。

七、《那鸿书》

书名和大纲

在希伯来原著中，本书以先知“那鸿”之名（Nahum, Nehemiah的缩写）命名，该名意谓“安慰”。《七十子希腊文译本》译为Naoum，《拉丁文通俗译本》和各种英文本仍作Nahum。

全书三章，除引言（1:1）外可分为四段：

论耶和華忿怒的贊美詩	1: 2—8
宣布尼尼微的毀滅	1:9—15
想象尼尼微受罰時的情景	2:1—13
咒詛尼尼微必定傾覆	3:1—19

作者、历史背景和成书年代

本书的作者那鸿生平事迹不详，只知他是“伊勒歌斯

(Elkosh) 人”。关于伊勒歌斯的位置，有四种不同说法：
①在底格里斯河畔摩苏尔城（Mosul）以北的现代村镇阿尔库什（Alkush）附近，古时与尼尼微城毗邻。持此说者谓那鸿原是北国以色列某家族的后裔，公元前722年撒玛利亚陷落时被迁至亚述人之地；他到过尼尼微，熟悉那里的城墙、河闸、神庙和偶像（1:14；2:5,6），还懂得亚述人的语言（书中两次出现亚述语词，2:7；3:17）。阿尔库什迄今还有那鸿的墓。②古代教父哲罗姆提出，伊勒歌斯是北加利利的伊勒克西镇（Elkesi）。若此说成立，那鸿应是撒玛利亚沦陷时遗留本土家族的后裔。③有人认为该地乃耶稣传道时的“迦百农”（意谓“那鸿之村”）。这批学者推测，该地原名伊勒歌斯，后来为了纪念卓越的村民那鸿，才易名为迦百农。④大多数学者都主张此地位于犹大西南端，在原西缅支派地区境内，临近犹大与非利士、埃及接壤的边境地区，理由是先知曾为犹大得胜叫好（1:15），并熟知埃及和挪亚们城的兴衰史（3:8—10）。

《那鸿书》涉及两件史事：①亚述首都尼尼微城被巴比伦王那波帕拉撒（Nabopolarsar, 公元前626—前604）率军摧毁，此事发生于公元前612年。②古埃及名城底比斯（Thebes，即那鸿笔下的“挪亚们”）被亚述王亚述巴尼帕（Ashurbanipal, 公元前668—前626）率军攻陷，此事发生于公元前663年。

那鸿预言尼尼微灭亡，同时又以底比斯的沦落为鉴，由此可推出其书作于公元前663与前612年之间。按常理，那鸿应在尼尼微城覆亡在即时写出其书，故作品的成书年代应是公元前615年左右。

内容和主旨

《那鸿书》的中心内容是预言亚述京都尼尼微城的衰亡。亚述帝国在历史上曾称雄一时，其大军南征北讨，所向无敌；首都尼尼微固若金汤，易守难攻。但诗才横溢的那鸿却形象地描述了它的陷落，声称攻陷它如同摇撼果树，使熟透的果子纷纷坠落；城破之日，美丽的王后被掳，宏伟的宫殿被焚，靠欺诈起家的商贾落荒而去，朝中大臣也逃之夭夭……。下面是几个精采片段：

“尼尼微啊，那打碎邦国的上来攻击你。他勇士的盾牌是红的，精兵都穿朱红衣服。在他预备争战的日子，战车上的钢铁闪烁如火，柏木把的枪也抡起来了。车辆在城外急行，在宽阔处奔来奔去，形状如火把，飞跑如闪电。尼尼微王招聚他的贵胄，他们绊跌着爬上城墙，预备抵挡。河闸开放，宫殿冲没。王后蒙羞，被人掳去。宫女捶胸，哀鸣如鸽。……抢掠金银吧！因为这里的积蓄无穷，华美的宝器无数。尼尼微现在空旷荒凉，人心消化，双膝相碰，腰都疼痛，脸都变色……”（2:1—7, 9, 10）。

“祸哉！这流入血的城，充满谎诈和强暴，抢夺的事总不止息。鞭声响亮，车轮轰轰，马匹踢跳，车辆奔腾，马兵争先，刀剑发光，枪矛闪烁，被杀的甚多，尸首成了大堆，尸骸无数……”（3:1—3）。

“亚述王啊，你的牧人睡觉，你的贵胄安歇，你的人民散在山间，无人招聚。你的损伤无法医治，你的伤痕极其重大；凡听到你信息的，都必因此向你拍掌。你所行的恶，谁没有时常遭遇呢？”（3:18,19）

那鸿论述尼尼微必定灭亡时引证了古埃及底比斯覆灭的

往事：“你岂比挪亚们强呢？挪亚们座落在众河之间，周围有水；海作他的濠沟，又作他的城墙。古实和埃及是他无穷的力量，弗人和路比族是他的帮手。但他被迁移，被掳去；他的婴孩在各市口上也被摔死。人为他的尊贵人拈阄；他所有的大人都被链子锁着”（3:8—10）。

“那鸿”意谓“安慰”，其著作也是一部安慰之书。他告诉对亚述人惊恐万状的犹太同胞，“耶和华是忌邪施报的上帝，他施报大有忿怒，……大有能力，万不以有罪的为无罪”（1:2,3）；耶和华不日就要严惩亚述，使其京都尼尼微土崩瓦解，威风扫地。这便是《那鸿书》的主旨。《七十子希腊文译本》将本书紧置于《约拿书》之后，显然表达了如下见解：耶和华是赏善罚恶的上帝，当公元前8世纪亚述人接受约拿的警告而悔改时，他可以撤消已宣布的惩罚（拿3:10），但100多年后他们肆行残暴，不遗余力地欺压他国之民，耶和华又要无情地审判他们。

尼尼微和亚述人

尼尼微是著名的西亚古城，传由挪亚的曾孙宁录所建（创10:9—12）。位于底格里斯河上游的一侧，遗址与今伊拉克的摩苏尔城隔河相望，在历史上曾为亚述帝国的首都。

亚述人是闪族的一支，约公元前30世纪末在底格里斯河中游建立亚述尔城；至公元前20世纪初，随着对小亚细亚地区的扩张，形成早期奴隶制国家。公元前18至前15世纪，先受到巴比伦汉谟拉比势力的打击，又处于米坦尼国的统治之下。公元前14世纪末再度复兴。提革拉毗列色一世时（约公元前1115—前1067）王权加强，向南攻略巴比伦，向西臣服叙利亚和腓尼基，成为美索不达米亚、亚美尼亚、北叙利亚

地区的主要强国。后因阿拉美亚人的入侵一度衰落。公元前10世纪末再次崛起，100年后开始新的扩张。“新亚述帝国”时期（公元前8世纪后半叶至前7世纪中叶）建都尼尼微，疆域东起波斯高原，西临地中海沿岸，包括全部两河流域、叙利亚、巴勒斯坦，直到埃及北部。

亚述与以色列交往密切，尤其分国时期，两国时战时和，以色列经常被迫称臣纳贡。公元前732年，亚述攻陷当时属以色列的大马士革，前722年亚述王撒珥根二世攻克撒玛利亚，灭以色列国并掳走其民，使以色列北方十支派不知所终。北国沦亡后，亚述又多次对南国犹大造成严重威胁，如希西家在位时，亚述王西拿基立曾以重兵围困耶路撒冷。

亚述人以勇武和残忍著称。史料表明，他们平伏四邻的战事不胜枚举，其间充斥着残酷和暴戾。他们设有种种酷刑，包括挖眼、火烧、活剥人皮、四肢分尸、将战俘投入狮子窟等。他们甚至用被杀之民的人头堆砌成塔，作为征服某地的纪念碑。其穷兵黩武和残酷统治激起被奴役者的强烈反抗，公元前7世纪后半叶，其国势由盛转衰。公元前612年尼尼微被迦勒底和米底亚联军攻陷（《那鸿书》所述便是此事）。七年后（前605）亚述残军和埃及联盟在迦基米施与迦勒底人决战，被彻底击败，亚述帝国至此灭亡。

嗣后2000多年，尼尼微城遗址被风沙覆盖，湮没无闻。19世纪40年代，西方考古学家挖掘出撒珥根二世的王宫废墟，发现一批价值极高的楔形文字碑文和壁画；此后又陆续出土多种珍贵文物。它们揭示了亚述文化与苏美尔、巴比伦文化的内在联系，也证实了若干《圣经》记事的历史真实性，包括那鸿对尼尼微陷落事件的某些描述。

八、《哈巴谷书》

书名和大纲

在希伯来正典中，本卷书以先知“哈巴谷”之名（Habakkuk）命名，该名意谓“拥抱者”。《七十子希腊文译本》译为Ambakouk，《拉丁文通俗译本》译为Habacuc，含义相同。各种英文本皆从希伯来原著，拼为Habakkuk。

全书三章，可分为四部分：

第一次提问和答复	1:1—11
第二次提问和答复	1:12—2:4
迦勒底人的五祸	2:5—20
哈巴谷的祷告诗	3:1—19

作者和年代

因《哈巴谷书》未提供作者的生平资料，历代学者对此多有猜测。《拉丁文通俗译本》的编译者哲罗姆说，哈巴谷有“拥抱者”之称，或因他笃爱上帝而得名。据犹太拉比的传统，“哈巴谷”一名得自书念妇人之子，因以利沙告诉那妇人：“到明年这时候，你必‘抱’一个儿子”（王下4:16）。另有人指认哈巴谷是以赛亚设立的守望者，负责守望巴比伦的倾覆（比较哈2:1与赛21:6）。还有人说他是西缅支派人，死于犹太人自被掳之地归回前二年^①。《次经·彼勒与大

^① F. C. Eiselen, *The Minor Prophets*, pp. 463-464.

龙》则说，哈巴谷受天使的委派，将汤和饼送给被投进狮子坑的但以理。这些说法都不足为训。唯一有价值的材料见于书中第3章1节及19节，这两处称哈巴谷的祷告“调用流离歌”，“交与伶长，用丝弦的乐器”，暗示哈巴谷可能是圣殿唱诗班的词曲作者，或为利未子孙。

因《哈巴谷书》以巴比伦的兴起为背景，学术界普遍认为，本书的基本部分应成于公元前605至前586年之间。公元前605年，巴比伦王尼布甲尼撒在迦基米施战役中击败埃及—亚述联军，成为中东世界的新霸主；及至公元前586年，巴比伦已摧毁耶路撒冷，灭亡犹大国，故只有其间的20年与书中内容相符。又因哈巴谷的惶惑来自迦勒底人（即巴比伦人）的“兴起”，其著作当写于公元前605年之后不久，一般定为公元前600年左右。

内容和主旨

《哈巴谷书》的重点是先知与耶和华的两轮对话。第一轮，先知首先提问：“耶和华啊，我呼求你，你不应允，要到几时呢？……你为何使我看见罪孽？你为何看着奸恶而不理呢？……律法放松，公理也不显明；恶人围困义人，公理显然颠倒”（1:2—4）。文中的“恶人”似乎不指迦勒底人，而指国内的为非作歹之徒。耶和华回答：“我必兴起迦勒底人，就是那残忍暴躁之民，通行遍地，占据那不属自己的住处，他威武可畏，……他的马比豹更快，比晚上的豺狼更猛；马兵踊跃争先，都从远方而来，飞跑如鹰抓食……”

（1:5—11）。答复并非解释“恶人围困义人，公理显然颠倒”的原因，只是说要兴起迦勒底人，去履行惩罚恶人的使命。

哈巴谷对此答复好像不甚满意，于是第二次提问：“行诡诈的，你为何看着不理呢？恶人吞灭比自己公义的，你为何静默不语呢？……他岂可屡次倒空网罗，将列国的人时常杀戮，毫不顾惜呢？”（1:13,17）这句中的“恶人”因“时常杀戮”“列国的人”，显然是指迦勒底人了。而耶和华又一次未作正面答复，只是说：“将这默示明明的写在版上，使读的人容易读。因为这默示有一定的日期，快要应验，并不虚谎；虽然迟延，还要等候，因为必然临到，不再迟延。迦勒底人自高自大，心不正直；惟义人因信得生”（2:2—4）。这段话似与一句中国俗语相遑：“善有善报，恶有恶报；不是不报，时候不到；时候一到，一切都报。”只是其中末后一句含有特定的历史与宗教内容：凶恶的迦勒底人虽被耶和华选为惩罚恶人的工具，他们自身却终将灭亡；以色列人虽因自己的罪孽受过刑罚，但只要重归上帝，成为义人，仍可因信仰真神而获得永恒的生命。

两轮对话之后的“五祸”（2:5—20），尤其“祷告诗”（3:1—19），因与前文缺乏逻辑上的必然联系，而被视为后代编辑者的增补（详见后“组合结构”）。

本卷书意在论证“（狂傲与邪恶者终必灭绝，）惟义人因信得生”。哈巴谷的这一观念对后世产生了深远影响，公元1世纪的保罗将其引申为“因信称义”（罗3、4章），16世纪的马丁·路德又把“因信称义”奉为宗教改革的口号和思想武器。

组合结构

《哈巴谷书》由三段文字组合而成。其原始部分是先知与耶和华的两轮对话（1:1—2:4），成于公元前600年左右。

随后的“五祸”当由后人补入，时间可能是以色列人被掳的前夕。这时迦勒底人已侵吞西亚一系列小国，并重兵围困耶路撒冷。增补者痛斥他们“抢夺许多的国，杀人流血”，“以人血建城，以罪孽立邑”（2:8,12），并接连咒诅他们必定遭遇。这和哈巴谷对迦勒底人的理解（他们乃由耶和华兴起执行审判之命）大相径庭。此外，这段经文与弥迦、以赛亚、耶利米的言论多处相仿，很可能由某位编者兼采诸家长，汇于一处，再置于哈巴谷原著的后部（比较哈2:12与弥3:10；哈2:13与耶51:58；哈2:14与赛11:9；哈2:16与耶25:15,16；哈2:18—20与耶10:1—16等）。

第3章的祷告诗更不会由哈巴谷写作。理由是：①除首尾的“调用流离歌”“交与伶长，用丝弦的乐器”以外，第3、9、13节还三次出现音乐符号“细拉”，表明它出自一部可供配乐演唱的礼仪诗集，由一位后期编者安插于此。②祷告诗的内容只是一般性的颂神，缺少对话部分所示迦勒底人兴起的历史背景。③祷告诗的文体是诗歌，而对话部分是散文。④祷告诗的立足点是全民族，而对话部分的提问来自先知个人。⑤更有力的证据是，20世纪中叶发现的“死海古卷”中只有《哈巴谷书》前两章及前两章的注释，而未见第3章的祷告诗。因此，这第3章无疑来自其它渠道，或许直到波斯时期才被编入书中。

巴比伦简史

巴比伦是人类文明的发祥地之一，在美索不达米亚东南部，底格里斯与幼发拉底两河的中下游地带。

早在公元前4000年，这块土地上就有人定居，公元前2000年左右分为东南部的苏美尔和西北部的阿卡德。公元前

1894年，来自西方的闪族亚摩利人首领苏木阿布征服整个美索不达米亚，建立古巴比伦王国，史称巴比伦第一王朝。该王朝继承苏美尔、阿卡德的文化遗产，使巴比伦成为两河流域的政治与文化中心。至第六代国王汉谟拉比时（约公元前1792—前1750），国势达到极盛。汉谟拉比统一了分散城邦，建起中央集权国家，并提倡科学，奖励学术，颁布著名的《汉谟拉比法典》。他死后帝国衰落，公元前1595年被赫人（赫梯人）所灭。古巴比伦王国在楔形文字、天文学、数学等方面取得突出成就，宗教和文学也很繁荣，最重要的著作是创世诗篇《埃努玛·埃立什》和英雄史诗《吉尔伽美什》。

据《创世记》载，希伯来人的始祖亚伯兰是从“迦勒底的吾珥”迁往迦南的（创11:31），吾珥乃是古巴比伦的重镇之一。有学者断定，亚伯兰时期的“示拿王暗拉非”（创14:1,9）便是名王汉谟拉比（在希伯来文中，“暗拉非”和“汉谟拉比”的拼读只有少许差异）。

古巴比伦灭亡后，来自东部山区的喀西特人建成一个延续400年的王朝。喀西特人统治末期，亚述和叙利亚日益强大，经过一系列战争，灭喀西特王朝而建立伊辛第二王朝。随后几个世纪，亚述人、亚兰人和迦勒底人为争夺此地区而展开激烈角逐。

迦勒底人（Chaldeans）为一半游牧的闪族部落，原居阿拉伯北部和波斯湾之间的辽阔沙漠地带，早在古巴比伦王国时期就曾与北方的亚述人争夺霸权。至公元前626年，迦勒底将领那波帕拉撒（Nabopolassar）占领亚述南部领土，建立迦勒底王国，定都巴比伦城，史称“新巴比伦王国”。公元前604年尼布甲尼撒二世（Nebuchadnezzar II）

上台，新巴比伦的国势盛极一时。他从埃及夺走西亚地区的控制权，相继征服叙利亚和巴勒斯坦，于公元前597、586年两次洗劫耶路撒冷，掳掠大批犹太百姓，造成著名的“巴比伦之囚”事件。先知哈巴谷的提问便出自尼布甲尼撒二世甚嚣尘上之际。

在国内，尼布甲尼撒在巴比伦城大兴土木，修筑奇异的空中花园，改建马尔都克神庙和通天塔，建筑方面的成就驰名天下。后因政教冲突和其它内部矛盾，新巴比伦国势转衰，公元前539年被波斯大帝居鲁士（即《以赛亚书》中的古列）所灭。

公元前331年，希腊马其顿的亚历山大大帝挥师东进，占领巴比伦地区。公元前63年，罗马将军庞培又把此地划入罗马版图。公元2至6世纪，巴比伦城是散居异邦犹太人的宗教和学术中心之一，一批犹太拉比在此编出著名的《巴比伦塔木德》。

因巴比伦是摧毁犹太国的直接罪魁，公元前7世纪末以后的希伯来先知文士对它无不深恶痛绝。他们在各种文稿中无情咒骂它，将它视为罪恶的渊藪与恶魔的象征。直至《新约》中的《启示录》，拔摩岛上的约翰还厉声斥责“巴比伦大淫妇”，纵情欢呼“巴比伦大城”的倾倒（启17、18章）。

九、《西番雅书》

书名和大纲

在希伯来原著中，本卷书以先知“西番雅”之名（Sepan⁷ Yab）命名，该名意谓“耶和华隐藏（他）”。《七十子希腊文译本》和《拉丁文通俗译本》皆译为Sophonias，各种英文本

译为Zephaniah，含义相同。

全书三章，除引言（1:1）外可分为三部分：

谴责犹大	指责犹大追随异神	1:2—6
	耶和華的日子即将来临	1:7—13
	耶和華日子的可怖景象	1:14—19
	呼吁国民悔改	2:1—3
谴责列国	非利士的结局	2:4—7
	摩押、亚捫、古实的结局	2:8—12
	亚述的结局	2:13—15
劝戒与安慰	耶路撒冷的罪行	3:1—5
	警告与呼吁	3:6—8
	余民必得拯救	3:9—13
	锡安的欢乐之歌	3: 4—20

作者和年代

本卷书的引言称西番雅在犹大王约西亚当政时讲预言，他是“希西家的元孙、亚玛利雅的曾孙、基大利的孙子、古示的儿子”。一般认为语中的“希西家”乃指犹大名王希西家，故西番雅属王族后裔，是约西亚王的远亲。约西亚在位时（公元前638—前608）发动了著名的“621宗教改革”，

西番雅可能活动于这次改革之前。他严厉谴责耶路撒冷居民追随异神巴力、基玛林和玛勒堪，并“敬拜天上万象”，这些现象都发生于约西亚改革以前。由此推论，西番雅比那鸿、哈巴谷和耶利米稍早些，大约于公元前630至625年之间在南国犹大任先知，他的思想可能对约西亚王决意发动宗教改革发生过某种积极影响。

内容和主旨

《西番雅书》的中心内容是论述“耶和华的日子”^①即将来临。先知说，这是一个极其恐怖的日子，充满了忿怒、急难困苦、荒废凄凉、黑暗幽冥和乌黑的密云，届时耶和华的怒火将吞噬全地，首先是犹大和耶路撒冷，因为以色列人滥拜异神和偶像，肆行邪恶；同时也包括侵犯犹大的四邻各国：非利士、摩押、亚扪、古实（埃及）和亚述。

先知揭露耶路撒冷的罪孽时说：“这悖逆、污秽、欺诈的城有祸了！他不听从命令，不领受训诲，不倚靠耶和华，不亲近他的上帝。他中间的首领是咆哮的狮子，他的审判官是晚上的豺狼，一点食物也不留到早晨。他的先知是虚浮诡诈的人，他的祭司褻渎圣所，强解律法”（3:1—4）。由于自上而下的普遍腐败，耶和华必以威严的怒火彰显自己；但他的目的是救赎而不是毁灭，因而他又要留下一批虔诚之民：“他们必投靠耶和华，……不作罪孽，不说谎言，口中没有诡诈的舌头，他们吃喝躺卧，无人惊吓”（3:12,13）。

全书以被掳者必定回归的应许告终：“锡安的民哪，应当歌唱；以色列啊，应当欢呼；耶路撒冷的民哪，应当满心

^① 耶和华的日子，参见本书第365、366页。

欢喜快乐。耶和华已经除去你的刑罚，赶出你的仇敌。……那时，我必领你们进来，聚集你们；我使被掳之人归回的时候，必使你们在地上的万民中有名声，得称赞”（3:14,15,20）。有学者指出，这段“盼望的信息”与全书的审判主题不谐调，当是后代某敬虔读者的附笔。

总之，西番雅是一位性烈如火的犹大先知，他被耶路撒冷的腐败和堕落所激怒，便挺身而出，向以色列众人宣告耶和华的日子就要到来，上帝的审判马上就会开始。他呼求众人痛改前非，洗清罪孽，宣称只有这样才能蒙神拯救。

《旧约》中的异族神祇

西番雅在其书卷的显著位置痛斥了以色列人祭拜异族神祇的罪行。《旧约》载有众多异族神祇，大都只提到名字，而没有神的故事。主要如下：

① 巴力（Baal）。巴力在《旧约》中出现的频率极高，几乎成为“假神”的代名词。通常认为它是迦南人的主神，但据较晚近的研究，它并不特指某一个神，而是闪族众多神祇的共同称号，意思是“主”。腓尼基人把风暴神哈达特称巴力，巴比伦人把彼勒称巴力；受他们的影响，以色列人初入迦南时也把耶和华称巴力（何2:16,17）。迦南人以盛大的仪式祭祀巴力，甚至将儿童献为燔祭，这种作法遭到希伯来先知的强烈谴责（王上18:25,26；耶7:9；番1:4等）。但在很长一段时期，对巴力的崇拜一直在以色列人中流行。许多地方铸有巴力的偶像，有时与亚斯他录之像并立。分国后北部都城撒玛利亚建有巴力的庙宇，南国耶路撒冷的圣殿中也有其柱形偶像，犹大王亚哈在位时蓄有巴力的先知450人，他们表现狂热，常常在祭坛周围跳跃，用刀自刺自割，耶和

华的先知以利亚在迦密山上和他们斗法，将其聚而全歼。此后二百年，祭拜巴力之风时长时消，直到公元前621年约西亚王宗教改革之后才逐渐减弱。西番雅对拜巴力者的抨击当发出于这场改革前夕。

② 亚斯他录(Ashtaroth)。亚斯他录是古代西亚许多民族崇拜的女神。在苏美尔时期她叫因南娜(Innana)，是繁殖、性爱和纠纷女神，又是乌鲁克、扎巴兰和库拉勃城的守护神。在阿卡德和巴比伦神话中，她演变为伊什塔尔(Ishtar)，曾向半神半人的英雄吉尔伽美什求爱，遭到拒绝后派天牛残害吉尔伽美什统治下的人民；还曾下降冥府搭救丈夫杜木兹(畜牧神和农业神，被视为《旧约》中搭模斯的前身)，在冥府被冥后囚禁，这时大地万物凋零，进入萧瑟的秋冬，后来她被太阳神舍马什救出，这时大地再获生机，进入草木争荣的春季。可见这时她既是多情善感、狭隘、嫉妒心强的复仇女神，也是主管大地富饶和四季荣枯的丰产女神。在迦南神话中，亚斯他录是主管性爱和生殖繁衍的女神。迦南人对她的崇拜富于性特征，男信徒和神娼在其庙中交媾，收益归神庙所有，奉献给她。希伯来史家和先知多次严辞谴责亚斯他录，预言以色列若追随此神，必定遭到耶和华的严惩(士2:13；王上11:5,33；王下23:13)。

③ 摩洛(Molech)。摩洛是亚扪人的神，亦称米勒公。据《旧约》载，他最喜欢的祭品是儿童，最重要的祭祀地点是耶路撒冷郊外欣嫩子谷的陀斐特。摩西律法严禁以色列人追随此神，以效仿异族向他奉献子女为大罪(利18:21；20, 1—5)，但祭拜之事仍不断发生，国王所罗门、亚哈斯和亚哈都曾为他筑坛。先知阿摩司、弥迦、以赛亚、耶利米等坚决反对祭拜摩洛，对此进行了持续斗争。但直到犹大亡国之

后，祭拜之风才逐渐灭绝。

④ 大衮(Dagon)。据考证，早在公元前2400年左右，大衮便在两河流域受人崇拜。在阿卡德神话中，他是幼发拉底河中部地区的保护神，其妻是胡里特女神沙拉（她兼为暴风雨之神阿达德的妻子）。在巴比伦文献中，他被视为阿达德的父亲，有时又与恩利尔混同。在迦南神话和腓尼基神话中，他是巴力之父，农业和渔业的保护神。其名字的希伯来文写作daghan，意为“谷禾”；前半部dag意思是“鱼”。以色列人进入迦南时，大衮被非利士人尊为本民族的守护神和战神，非利士人在迦萨、伯大衮、亚实突等地为他修建了庙宇。其偶像上身为人的形，头臂俱全；下身显示为鱼尾状。《撒母耳记》称大衮的偶像两次仆倒在耶和华的约柜前，摔得残缺不全（撒上5:1—5）。

⑤ 亚舍拉(Asherah)。亚舍拉原是亚述人的生育女神，但亚兰人、迦南人中也有许多崇拜者。偶像为裸体，有时以木桩或石柱代替。摩西律法禁止以色列人祭拜此神，但分国时期祭祀之风却长盛不衰，北国王后耶洗别养有亚舍拉的先知400人（王上18:19），南国玛拿西王甚至将其偶像立于耶路撒冷圣殿中（王下21:7）。约西亚王改革的内容之一，便是清除对亚舍拉的崇拜（王下23:4）。

⑥ 基抹(Chemosh)。基抹是摩押人的民族神，祭祀仪式中常以男女幼儿为燔祭。摩押王米沙反叛以色列失败后，曾在城上杀死太子作为祭物献给此神（王下3:27）。以色列人也染上祭拜之风，所罗门王曾在耶路撒冷对面的山上为基抹筑坛（王上11:7）。约西亚王改革宗教时，下令将基抹的邱坛拆除（王下23:13）。

⑦ 搭模斯(Tammuz)。搭模斯是中东地区年代悠久的

老神之一，曾被巴比伦人、腓尼基人、亚述人和埃及人所崇拜。原名杜木兹（Dumuzi），是爱神和繁殖女神因南娜（亚斯他录的前身）的情人和配偶，又是她交给冥府的替身神，还是象征春天和万物复苏的农业神，同时也是畜牧神。犹太历法的4月名“搭模斯月”，在公历6、7月间，适逢春夏之交。在《旧约》中，以西结述及耶路撒冷的偶像崇拜时，曾说圣殿外院朝北的门口有妇女坐着，正在为搭模斯哭泣（结8：14）。

⑧ 临门(Rimmon)。临门原是亚述的十二大神之一，掌管风雨雷电，能毁坏庄稼，也能滋润万物。在《旧约》中又是亚兰人的民族神，神庙在大马士革。亦名哈达，或哈达临门。亚兰王及其元帅乃纒多次去其庙中屈身跪拜（王下5：18）。

⑨ 尼斯洛(Nisroch)。尼斯洛是亚述的大神之一，神庙建在尼尼微。亚述王西拿基立围困耶路撒冷失败后，退兵回到尼尼微，一日正在尼斯洛庙中叩拜，被他的两个儿子杀死（王下19：37；赛37：38）。

⑩ 天上万象(Host of Heaven)。天上万象实指天空夜间的星象。西亚古代居民多有以其为神明而敬拜者，以色列人也深受影响。犹太王玛拿西曾在圣殿的两院中筑坛，专门供奉天上万象（王下21：3,5）。公元前621年约西亚王改革时，将此习俗坚决清除（王下23：4,5）。西番雅在预言中也谴责了“在房顶上敬拜天上万象”的人（番1：6）。

十、《哈该书》

书名和大纲

在希伯来原著中，本书以先知“哈该”之名(Haggay)命名，该名意谓“节日的”，从“节日”(hag)演变而来。有人据此推测，哈该可能出生于逾越节或其它某一重大节日。

《七十子希腊文译本》译为Aggaios，《拉丁文通俗译本》译为Aggaeus，各种英文本译为Haggai，含义相同。

全书只有两章，可分为五部分：

先知的第一次讲演	1:1—11
所罗巴伯和约书亚率众建殿	1:12—15
先知的第二次讲演	2:1—9
先知的第三次讲演	2:10—19
先知的第四次讲演	2:20—23

作者和历史背景

哈该的出身和生平事迹不详。从经卷本身来看，他是被掳回归时期(公元前6世纪下半叶)的先知，在犹太人重建圣殿时说预言。因第2章3节说“你们中间存留的，有谁见过这殿从前的荣耀呢”，学者们推测，他或许目击了所罗门圣殿的被毁，属“见过旧殿的老年人”(拉3:12)。若然，他便于公元前586年被掳于巴比伦，约半个世纪后随所罗巴伯一同回乡，说预言时已超过80岁。撒迦利亚和他同时作先知，但他

似乎比撒迦利亚年长，因为每当二人的名字并提时，他总排在前面。《七十子希腊文译本》的一些手抄本称他和撒迦利亚是《诗篇》第137、145至148篇的作者，《拉丁文通俗译本》称他们是《诗篇》第111、145篇的作者，古叙利亚文译本称他们是《诗篇》第125、126、145至147篇的作者。但学术界对此一般不予接受，至多同意他们可能加工整理了这些诗章，使之合于第二圣殿敬拜礼仪的需要。

公元前586年南国犹太沦亡，众民被掳至巴比伦。公元前539年波斯王古列（Cyrus，又译居鲁士）灭巴比伦，次年（前538）下诏释放犹太人回归耶路撒冷，重建圣城与圣殿。据《以斯拉记》载，4万多名会众和7000多名仆婢在所罗巴伯和约书亚的领导下返回巴勒斯坦，定居在耶路撒冷及附近城镇，如伯利恒、伯特利、亚拿突、希伯仑等。回乡后（前537）他们首先重建祭坛，恢复对耶和华的敬拜，第二年（前536）又举行了重建圣殿的奠基礼（拉3:1—8）。

但是建殿计划的实施遇到意外阻力，工程刚刚破土便被迫停滞下来，一连16年静止不前。阻力来自外部和内部两方面。外部阻力是撒玛利亚人的干扰和破坏，内部阻力有以下数种：①在囚居巴比伦期间，百姓已习惯了没有圣殿的宗教生活，残留于耶路撒冷者也习惯了到圣殿的旧址献祭，他们都对重建圣殿的必要性和紧迫性认识不足。②回乡之民身处一座残破而荒废的城市，四周是满怀敌意的邻居，解决食物和住房问题已困难重重，更何谈兴建大规模的圣殿。③回乡初年农业欠收，“撒的种多，收的却少”，“天不降甘露，地不出土产”，“有人来到谷堆，想得20斗，只得了10斗；有人来到酒池，想得50桶，只得了20桶”（该1:6,10；2:16），经济状况的恶劣严重影响了建殿的进行。④回乡初年百废待

兴，许多人首先忙于重整自己的家园，建造“天花板的房屋”，而顾不上众人的公务。

古列死后其子冈比西斯（Cambyses，公元前529—前522）执政七年，冈比西斯之后大利乌（Darius Hystaspes，公元前521—前485）即位。大利乌王二年（公元前520），先知哈该利用波斯帝国境内出现的转机，登高疾呼，劝勉所罗巴伯、约书亚带领百姓完成建殿之工。他的呼吁得到响应，同年六月二十四日建殿工作恢复进行。四年后（公元前516年）“第二圣殿”终于竣工，该殿完全模仿所罗门圣殿，只是规模较小，至圣所中也不再存已毁于公元前586年的约柜。

内容提要 and 主旨

① 哈该的第一次讲演(1:1—11)发布于“大利乌王第二年六月初一日”，相当于公元前520年8月29日。他向省长所罗巴伯和大祭司约书亚传信息，其中所罗巴伯代表犹太王族后裔，约书亚代表祭司阶层。讲演的内容是斥责百姓只顾自己而忽视修殿：“这殿仍然荒凉，你们自己竟住天花板的房屋”；并警告说：“为你们的缘故，天必不降甘露，地也不出土产，我要命干旱临到地上、山冈、五谷、新酒和油，并地上的物产、人民、牲畜，以及人手劳碌所得的一切”（1:4,10,11）。

② 民众听到哈该的信息后反应热烈，纷纷跟随所罗巴伯和约书亚参加修殿，时间是“大利乌王第二年六月二十四日”，即公元前520年9月21日，哈该第一次讲演23天以后。

③ 哈该的第二次讲演(2:1—9)发布于同年“七月二十一日”，相当于10月17日。内容是鼓励所罗巴伯、约书亚和众百姓“刚强作工”，并应许他们：“过不多时，我（耶和

华)必再一次震动天地、沧海与旱地;我必震动万国。万国的珍宝都必运来,我必使这殿充满荣耀。……银子是我的,金子是我的,这殿后来的荣耀,必大过先前的荣耀。这地方我必赐平安”(2:4,6—9)。

④ 哈该的第三次讲演(2:10—19)发布于同年“九月二十四日”,相当于12月18日。内容是重申若干洁净条例,并告知百姓,建殿之前“早风、霉烂、冰雹”接连不断,仓里没有谷种,葡萄树、无花果树、石榴树、橄榄树都不结果子,但从今日以后,耶和华必向众人赐福。

⑤ 哈该的第四次讲演(2:20—23)也发布于“九月二十四日”(12月18日)。内容是对所罗巴伯的应许:“我(耶和华)必震动天地,我必倾覆列国的宝座,除灭列邦的势力,并倾覆战车和坐在其上的。马必跌倒,骑马的败落,各人被兄弟的刀所杀。……我仆人撒拉铁的儿子所罗巴伯啊,到那日,我必以你为印,因为我拣选了你。”这是一段颇有特色的弥赛亚预言^①。一般说,弥赛亚形象在早期是出自大卫家族的君王(赛9:6,7),至晚期演变为协同上帝进行最后审判的“人子”(但7:13),但在中期,却两次与现实中的人物联系起来——第二以赛亚称波斯王古列是耶和华的膏立者(赛45:1),哈该又说所罗巴伯由耶和华拣选,是他的“印”(该2:23)。如果做了一两件好事就可被尊为上帝的膏立者和拣选者,这“弥赛亚”是否当得过于容易?鉴此,一些基督教解经家分辩说,哈该的这段话确实是弥赛亚预言,但弥赛亚不指所罗巴伯,而指出自“大卫——所罗巴伯”后裔的耶稣基督(太1:6,12;路3:27,32)。

① 弥赛亚预言:参见本书第326至330页。

综上所述，《哈该书》的主旨是，号召重返故乡的犹太人在耶和華拣选的所罗巴伯领导下，全力修复耶路撒冷圣殿，坚信“这殿后来的荣耀，必大过先前的荣耀”。

十一、《撒迦利亚书》

书名和大纲

本卷书的希伯来经卷以先知“撒迦利亚”之名 (Zekar Yah) 命名，该名意谓“耶和華纪念”。《七十子希腊文译本》和《拉丁文通俗译本》皆译为 Zacharias，各种英文本译为 Zechariah，含义相同。全书共十四章，一般分为两大段，每段再分出若干专题。纲要如下：

		号召众民弃恶归主	1:1—6
第 一 撒 迦 利 亚 书	八 个 异 象	四马的异象	1:7—17
		四角和四座	1:18—21
		准绳的异象	2:1—13
		大祭司的异象	3:1—10
		金灯台和二橄榄树	4:1—14
		飞行的书卷	5:1—4
		量器和妇人	5:5—11
		四车的异象	6:1—8
		为约书亚加冕的命令	6:9—15
		谴责不诚心的禁食	7:1—14
		预言耶路撒冷的复兴	8:1—23

续表

第二撒迦利亚书	斥责列邦	9:1—8
	未来君王的预言	9:9—17
	耶和華眷顧子民	10:1—12
	两个牧人的比喻	11:1—17
	耶路撒冷未来的榮耀	12:1—13:6
	击打牧人的命令	13:7—8
	耶和華作全地之王	14:1—21

作者和历史背景

本卷书第1至8章（即所谓“第一撒迦利亚书”）的作者是与哈该同时期的先知撒迦利亚。卷首引言称他是“易多的孙子，比利家的儿子”，易多乃是随从所罗巴伯、约书亚一同从巴比伦回乡的祭司（尼12:4）。撒迦利亚很年轻时便作了先知，当时被称为“少年人”（亚2:4）。他于“大利乌王第二年八月”（公元前520年10至11月）讲预言，和哈该大体同时，比他仅晚两个月。以斯拉曾记述他和哈该同心协力、劝勉并领导回乡之民重建圣殿之事（拉5:1,6:14）。哈该这时显然已年纪老迈，他们老少二人为了同一目标而共同努力，终于在四年后（公元前516年）督促众人完成重建圣殿的宏伟大业（拉6:14,15）。

撒迦利亚工作的历史背景与哈该大致相同（参见上节《哈该书》的“历史背景”）。

“第一撒迦利亚书”概要

“第一撒迦利亚书”的主题与《哈该书》相同，也围绕

着劝告民众重建圣殿展开，只是语言由哈该的直陈式换为一系列暗示性的异象。“四马的异象”宣讲于“大利乌第二年十一月”，即公元前519年1、2月间，通过骑马人在番石榴树中间随意走动，说明“全地都安息平静”，已是重建圣殿的大好时机。“四角和四匠”说犹大人虽被列国欺压，列国也必遭受惩罚。“准绳的异象”描写有人用准绳测量耶路撒冷的长和宽，为动工建殿做好了准备。“大祭司的异象”写耶和华盛顿大祭司约书亚，“把洁净的冠冕戴在他头上，把华美的衣服穿在他身上”。“金灯台和二橄榄树”预告所罗巴伯必能完成建殿之功：“大山哪，你算什么呢？在所罗巴伯面前，你必成为平地。你必搬出一块石头，安在殿顶上。……所罗巴伯的手立了这殿的根基，他的手也必完成这工。”“飞行的书卷”宣称偷窃者和起假誓者必被除灭。“量器和妇人”预言罪恶将被逐回其发源地示拿（即巴比伦）。

“四车的异象”写耶和华盛顿的马车遍地行走，已经平定四方。

八个异象之后，第7、8章记撒迦利亚在“大利乌王第四年九月”（公元前518年11月）的一段讲演，这时建殿工程正在紧张进行中，先知责备众人禁食不诚心，提醒他们往昔如何因叛逆而被掳，鼓励民众尽力作工，并预告圣城必将复兴：“万军之耶和华如此说：我为锡安心里极其火热。……我现在回到锡安，要住在耶路撒冷中。耶路撒冷必称为诚实的城，万军之耶和华的山必称为圣山。……他们必平安撒种，葡萄树必结果子，地土必有出产，天也必降甘露”（8：2,3,12）。

“第二撒迦利亚书”概要

这部分未提重建圣殿，未注明宣讲日期，但列有两个小

标题：“耶和华的默示”（9:1）、“耶和华论以色列的默示”（12:1），据此（及其它若干理由，详后），一批研究者称之为“第二撒迦利亚书”，认为它乃是后世编者附入的两篇讲章（第9至11章和12至14章）。这部分的内容相当繁杂，有对四邻城邦大马士革、推罗、西顿、亚实基伦、迦萨、以革伦、亚实突甚至希腊等的斥责，有对未来君王职分和权能的描绘，还有对“受苦牧人”、“耶和华的日子”以及耶路撒冷未来复兴的叙述。

两篇讲章对“未来君王”的描写引起基督教解经家的极大兴趣，他们认为，这位君王的许多事迹都应验在日后耶稣的生平中。最突出的一节是：“锡安的民哪，应当大大喜乐；耶路撒冷的民哪，应当欢呼。看哪，你的王来到你这里！他是公义的，并且施行拯救，谦谦和和地骑着驴，就是骑着驴的驹子”（亚9:9）。在福音书中，耶稣的确是骑着驴，在众人的欢呼声中进入耶路撒冷的（太21:1—11）。此外还有，耶和华发出攻击牧人的命令，“击打牧人，羊就分散”（亚13:7）；耶稣也按天父的意思被犹太人捉拿，他被捕时门徒们四散而逃（太26:31,56）。牧人的工价是“30块钱”，他把这钱丢给了窑户（亚11:12,13）；耶稣被出卖的代价也是30块钱，叛徒犹大上吊后祭司长用钱买了窑户的田，用来埋葬外乡人（太27:3—7）。耶路撒冷居民仰望的主曾经被扎（亚12:10），耶稣的肋旁也被兵丁用枪扎出血和水（约19:34,37）。

结构问题

17世纪中叶以前，《撒迦利亚书》的统一性未曾引起任何疑窦。17世纪中叶，密德（Joseph Mede）提出书中第

9至11章本是被掳前先知耶利米的著作，他把这三章称为“第二撒迦利亚书”(Deutero Zechariah)。1700年，“第二撒迦利亚书”之说被基德主教(Bishop Kidder)接受，并扩展到第12至14章。1792年，柯罗狄(Corrodi)首次提出“第二撒迦利亚书”成于被掳之后。1824年，艾希荷恩(Eichhorn)进一步提出，“第二撒迦利亚书”也是合成之作，其中第9、10章写于亚历山大大帝时代，第11章1节至13章6节稍晚，第13章7节至14章21节则属于马卡比时期。

确认《撒迦利亚书》组合结构的理由是：

① 《马太福音》第27章9、10节引用了《撒迦利亚书》第11章12、13节，却说这段话出自耶利米。密德由此推论说：

“这位福音使者(马太)似乎要让我们知道，那些后来归在撒迦利亚名下的篇幅，实际上是耶利米的预言，只是犹太人把它们张冠李戴了。……没有经文说它们是撒迦利亚之言，但至少有一处说它们是耶利米的预言，即出自这位传福音的马太”^①。密德还搜集大量内证，证实第9至11章属耶利米而非撒迦利亚时代。

② 前八章和后六章的文字风格相去甚远。前八章明确注有撒迦利亚宣讲预言的时间，后六章没有任何年代或日期；前八章多以异象表述，后六章不再出现异象；前八章是散文体，文字平实，后六章诗文并茂，文字优美；前八章多用第一人称讲论，后六章第一人称只出现一次。

③ 前八章和后六章的内容也迥然不同。前八章以鼓励民众重建圣殿为中心，后六章与建殿毫无关系；前八章的社会背景是“全地安息平静”(亚1:11)，没有战乱，后六章却

^① David Baron, *The Visions and Prophecies of Zechariah*, p. 263.

是社会动荡战祸频仍；前八章的中心人物是所罗巴伯和约书亚，后六章这二人销声匿迹，再未出现。

关于“第二撒迦利亚书”的成书年代，早期学者多认为是被掳之前，因经文述及亚述、埃及、腓尼基、大马士革和非利士，它们本是犹大国沦亡前的强敌，书中还把犹太与以法莲并列（9:10,13；10:6,7），似乎暗示形成于南北两国并立时期。但较晚近的研究者都倾向成书于希腊化时代（公元前331年以后）。第9章13节提出“攻击希腊的众子”，表明这时以色列已遇到顽敌希腊。依据“晚期说”，书中出现亚述、埃及等是为了借古喻今，亚述喻指希腊的塞琉古王朝，埃及喻指希腊的托勒密王朝；第9章曲折地反映了亚历山大大帝的征伐、他的猝死和帝国的分裂，以及先知萌发的复兴犹太的希望；第10章则间接地表现了亚历山大大帝死后帝国分裂、战争持续数十年的局面，以及分裂后的王朝分崩离析、走向灭亡的趋势。

十二、《玛拉基书》

书名和大纲

本书的希伯来经卷以“玛拉基”（Mal'aki）命名，该名可能是“耶和华的使者”（Mal'ak—Yah）的昵称。据此，学者们普遍主张本书乃是匿名作品，作者的名字、生平、身世皆不可考。但也有人提出，作者的名字就是“玛拉基”。

《七十子希腊文译本》译为Malakhias，意思是“玛拉基书”，但又把卷首引言译为“耶和华藉着他的使者的手传给以色列的默示”，并加了小注“他的名字是文士以斯拉”。各种英文本皆作Malachi（“玛拉基书”）。

全书四章，除引言外可分为七段：

论耶和華愛以色列	1:2—5
斥責祭司褻瀆聖職	1:6—2:3
斥責百姓對上帝不忠	2:10—16
宣告審判之日已臨近	2:17—3:6
呼吁百姓如期繳納什一稅	3:7—12
上帝應許憐愍子民	3:13—18
勸人遵守律法，迎接將臨的審判	4:1—6

內容提要

《瑪拉基書》的主要內容是針砭時弊，呼吁悔改，警告民眾耶和華的日子已經臨近。

先知揭露祭司藐視上帝、褻瀆上帝的聖名，說：“兒子尊敬父親，仆人敬畏主人；我（耶和華）既為父親，尊敬我的在哪里呢？我既為主人，敬畏我的在哪里呢？……你們却褻瀆我的名，說，耶和華的桌子是污穢的，其上的食物是可藐視的”（1:6,12）。先知還斥責祭司用殘疾的牲畜獻祭，不守正道，“竟在律法上瞻徇情面”（1:13,14;2:9）；並責備民眾拒絕繳納什一稅：“人豈可奪取上帝之物呢？你們竟奪取我的供物。你們卻說：‘我們在何事上奪取你的供物呢？’就是在你們當納的十分之一和當獻的供物上”（3:8）。

先知痛心指出，在伦理道德和人际关系方面，犹太人也陷入罪恶的泥潭：他们“行事诡诈，褻渎耶和华所喜爱的圣洁，娶侍奉外邦神的女子为妻”（2:1）；他们以强暴对待幼年所娶的妻子，并以休妻为乐（12:13—16）；他们还犯奸淫、起假誓、苛扣工钱、欺压寡妇和孤儿、屈枉寄居的人……，总之无恶不作（3:5）。

先知宣告，耶和华对此决不宽恕，他施行审判的日子已迫在眉睫：“那日临近，势如烧着的火炉，凡狂傲的和行恶的，必如碎秸被烧尽，无一存留”（4:1）。而要想免受刑罚，只有一条出路，就是“记念我仆人摩西的律法，即我在何烈山为以色列众人所吩咐他的律例典章”（4:4），谨守遵行，不得有误。

历史背景和成书年代

从内证考察，《玛拉基书》形成时以色列历史有以下特点：

① 犹太人在“省长”的管辖下生活。先知斥责众人不应把瞎眼、瘸腿的残疾牲畜献给上帝，斥问道，若把它们“献给你的省长，他岂喜悦你，岂能顾念你的情面？”（1:8）

② 犹太人在圣殿的祭坛上献祭，并按规定缴纳全部收入的十分之一。当时有人将污秽的食物献给坛上，也有人少献或十献十分之一收入，或虽然献出却不把全部供物送进圣殿的仓库（1:7,10; 3:1, 8—10）。

③ 犹太人“娶侍奉外邦神的女子为妻”（2:11），与外族联姻的现象很普遍。

④ 不少人“以诡诈对待幼年所娶的妻”，“以强暴待妻”、“休妻”，“使前妻叹息哭泣的眼泪遮盖耶和华的

坛”（2:13—16）。

⑤ 祭司“偏离正道，使许多人在律法上跌倒”；百姓道德水准低下，“行邪术的、犯奸淫的、起假誓的、亏负人之工价的、欺压寡妇孤儿的、屈枉寄居的，和不敬畏神的”大有人在（2:8；3:5）。

⑥ 以东人被逐离家园，其“山岭荒凉”，“地业交给旷野的野狗”（1:3,4）。

纵览全部犹太古代史，这些现象与公元前5世纪中叶尼希米、以斯拉复兴故国时的情况最为吻合。这时犹太人由波斯帝国委派的省长管辖；第二圣殿已经落成，献祭礼仪按章法进行；众民常娶异族女子为妻（拉9、10章；尼13:23—28）；宗教和道德方面问题严重，以致尼希米、以斯拉着手推行一系列强硬的改革，如禁止犹太人与外族通婚，规定必须严守什一奉献，并恪守安息日等（尼10:28—39；13:4—31等）。另外，以东人于公元前6世纪中叶被逐出西珥山，到这时其家园也正值一片荒凉。

联系尼希米在耶路撒冷改革的时间（公元前445年以后），学术界一般把《玛拉基书》的年代定在公元前460年左右，因为书中反映的各种问题当发生于尼希米改革之前，是改革力图铲除的社会弊端。

第十三章

作品集（上）

作品集是希伯来经典的第三部分，名称得自希伯来语词“纪上毕姆”（Kethubim）——此词为一复数形式的普通名词，意谓“一组文稿”（Writings）。在希伯来原著中，这部分包括十一卷书：《诗篇》、《耶利米哀歌》、《雅歌》、《箴言》、《约伯记》、《传道书》、《路得记》、《以斯帖记》、《历代志》、《以斯拉—尼希米记》和《但以理书》。其中最宏大也最重要的是《诗篇》，它汇集了数百年间古希伯来人宗教诗歌的精华，在诸多方面体现出犹太人的基本信仰，并因此成为基督教徒最重视的《旧约》经卷。另有五卷书统称“弥基录”（megilloth，意思是“卷轴”），被后世犹太人用为礼仪之书，在五大节期中公诵：《雅歌》——公诵于逾越节（公历4月1日前后），纪念耶和华眷顾其子民，救助以色列人出埃及的历史；《路得记》——公诵于五旬节（5月下旬），感谢上帝从天上赐谷物之恩；《耶利米哀歌》——公诵于京城陷落日（7月底或8月初），追念耶路撒冷被焚毁的沉痛国耻；《传道书》——公诵于住棚节（10月初），纪念出埃及途中上帝为以色列人建棚之事；《以斯帖记》——公诵于普珥节（3月1日前后），

纪念波斯时期犹太人因以斯帖而免遭宰相哈曼的屠戮。此外各书也都因某方面的重要性而得到犹太人的推崇。

作为文化遗产，作品集大体上是古希伯来人历代文学作品的汇编。按文体的不同特色区分，这十一卷书可分成四类：

（一）诗歌书，指《诗篇》、《耶利米哀歌》、《雅歌》、《箴言》、《约伯记》、《传道书》六卷书。它们又能细分为两类：抒情诗歌书（《诗篇》、《耶利米哀歌》、《雅歌》）和智慧书（《箴言》、《约伯记》、《传道书》）。

（二）故事书，指《路得记》和《以斯帖记》。

（三）历史纪事，指《历代志》和《以斯拉—尼希米记》。

（四）启示书，即《但以理书》。

在这四类书卷中，最能体现希伯来文化民族特色的是诗歌书，详见下面的具体评介。

一、希伯来诗歌综述

据《旧约》本身的许多内证（如申31：30；士5：1；撒下1：17；王上4：32；赛26：1；38：9等），学者们早就知晓希伯来人擅长作诗，其经卷中收有大量诗作。但因这些作品的格律和结构样式迥异于西方诗歌，早期探索者们不得不在这座艺术迷宫前勒马却步。首先在希伯来诗歌研究领域取得突破性进展的是18世纪中叶的英国人罗伯特·洛斯（Robert Lowth），这位牛津大学教授经过潜心研读，首次发现希伯来诗歌的基本体裁是平行体。他将自己的成果汇集为《希伯来圣诗讲演集》（*De Sacra Poesi Hebraeorum*），于1753年出版。此后，经过一代代学者的持续钻研，这批古诗

终于以较清晰的面目出现在世界诗坛上。

诗体的构成

希伯来语本身含有很强的音乐性，朗读时靠重音表现其声韵。它的词汇中少见形容词而以动词和名词为主，名词中又少见抽象名词而以具体名词为主。由此形成的语言特色罗宾逊 (T. H. Robinson) 曾作出精辟概括：“希伯来语因强调重音而具有韵律，这是其它较少重音的语言所没有的。而形容词不多，又增加了庄严和感人的风格；至于缺少抽象名词，则促使诗人更多地采用意象和隐喻来代替它”^①。

语词的重音与诗行的最小单元“韵步” (rhythmic foot) 有对应关系。韵步由一个强音和在一定时间内能完成发音的若干弱音构成，形成诗行语音的节奏性，而不表达完整的意义。一般说，一个希伯来文单词 (连同其附加的前缀和后缀) 即为一个韵步，重读音节大都位于后部。

比韵步高一级的单元是“行” (stich, 或 verse)，即作品中的一行诗，通常由两个或三个韵步构成。一行诗往往不能表达完整的意念，只在少数情况下例外。

希伯来诗歌的基本表意单元是“节” (strophe, 或 stanza)，由若干诗行前后连贯而成。比如《耶利米哀歌》的首句：

ēvah yashevah vadad,
ha'ir rabatī am.
haiethath be'alemanah,
rabathī bagōyim.

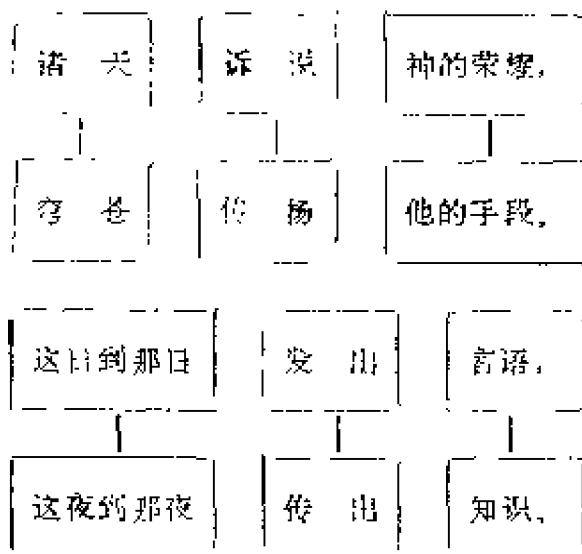
^① T. H. Robinson, *The Poetry of the Old Testament*, p. 26.

sharāhī bamērigōth,
hayetah lamām. ①

（先前满有人民的城，
现在何竟独坐！
先前在列国中为大的，
现在竟如寡妇！
先前在诸省中为王后的，
现在竟成为进贡的！）

前后共六行，分为三个诗节；每节两行，每行二至三个韵步；每韵步一至四个音节，重音大多位于尾部。

希伯来诗节以两行者居多，称为“对句”（distich）。对句在诗歌书中举目可见，比如：



（诗19：1，2）

第一行与第二行、第三行与第四行中的韵步两两对应。但若某一意念在一行诗中就有完整的表现，这一行就是一节。例如

① 这里用拉丁字母将希伯来文诗句音译排出，“∨”表示重读音节。

死苍蝇能使膏油发出臭气。

(传10:1)

此外，希伯来古诗中也有三行诗节（tristich）、四行诗节（tetrastich）、五行诗节（pentastich）和六行诗节（hexastich），只是数量较少，鲜有所见。

希伯来诗歌的最高单元是“歌”（song）或“诗”（poem），一般由十几节至几十节组成，内容比节远为丰富复杂，且往往能形成某一完整的思想。以《耶利米哀歌》的第四歌为例，这首歌由二十二节连缀而成，核心内容是描写公元前586年耶路撒冷陷落后的凄惨景象。

综上所述，希伯来诗歌是由韵步、行、节、歌（或诗）四个层次构成的。其中最完备的形式是歌，而若干首歌前后相连，便形成《雅歌》、《约伯记》一类诗歌书。

平行体

希伯来诗歌和现代诗歌的基本区别在于，它不注意自身的音响韵律，而讲究诗行之间的内容对称、意趣和谐和局部文意的相对完整，从而构成一种轻韵律、重逻辑的“平行体”（parallelism）。平行体是“对句”的典型表现。希伯来诗歌不押尾韵，明显区别于其它诗歌；而一般诗歌不拘泥于局部诗句的工巧与完整，又有别于希伯来诗歌。就注重诗行之间内容的对称和表意的相对完整而言，希伯来诗歌和中国古代的骈体文有类似之处，如，“智慧人的舌善发知识，愚昧人的口吐出愚昧”（箴15:2）在结构上与“时维九月，序属三秋”、“潦水尽而寒潭清，烟光凝而暮山紫”（王勃《秋日登洪府滕王阁饯别序》）很接近。但希伯来诗歌远未达到骈文对句的严谨程度，它的平行体还比较自由，

具体表现也有多种形态。

罗伯特·洛斯在《希伯来圣诗讲演集》中发现三种最基本的平行体：同义平行、对句平行和综合平行。以此为基点，较晚近的学者又指出种种复杂情况，这方面的权威论著首推英国学者格雷（G. B. Gray）的《希伯来诗歌的形式》（Forms of Hebrew Poetry, 1915）。

所谓“同义平行”（synonymous parallelism），是指两行诗的第二行以同样的格式重复与第一行相仿的内容，但用词和第一行不同。比如拉麦向他两个妻子说的话：

壮年人伤我，我把他杀了；
少年人损我，我把他害了。

（创4：23）

前后两行实指同一件事。同义平行也有三行的：

不从恶人的计谋，
不站罪人的道路，
不坐褻慢人的座位。

（诗1：1）

所谓“对句平行”（antithetic parallelism，又称“反义平行”），是指前后两行诗的含义恰成对照，能给读者留下鲜明、强烈的印象。这类小诗大量出现在《箴言》中，例如：

明哲人嘴里有智慧，
无知人背上受刑杖。

（箴10：13）

所谓“综合平行”（synthetic parallelism），是指第二行的内容和第一行既不一致，又不形成对比，而是后者补充或完成了前者，两行共同表达某个完整的意念。比如：

我已经立我的君，
在锡安我的圣山上了。

（诗2：6）

后者补出“立君”的地点，属补充式。又如：
战死沙场的人比饿死的人幸福，
因为后者被饥饿折磨而死。

（哀4：9）

前者提出论点，后者说明原因，属因果式。再如：
吃素菜彼此相爱，
强如吃肥牛彼此相恨。

（箴15：17）

两行之间形成比较关系，属比较式。此外，综合平行还有假设式（一行写假设条件，另一行写相应结果）、目的式（一行写行为，另一行写目的）、理由式（一行做出结论，另一行叙述理由）等不同类型。

除了同义平行、对句平行和综合平行，希伯来古诗中出现较多的是高潮平行和象征平行。

“高潮平行”（*climactic parallelism*，亦作“攀登平行”）指第一行已表述了相对明确的思想，经第二行重复其局部字词并进一步补充，表意更加具体充分。比如：

上帝的众子啊，你们要归给耶和華，
要将榮耀和能力归给耶和華。

（诗29：1）

“象征平行”（*emblematic parallelism*）的特点是，一行陈述见解，另一行以形象化的语言作出解释。例如：

金环带在猪鼻上，

妇女美貌而无见识。

(箴11:22)

又如:

有好消息从远方来，
就如拿凉水给口渴的人喝。

(箴25:25)

若继续深入考察，平行体还有各种复杂情况，如《以赛亚书》第49章13节含诗句五行，前三行是同义平行，后两行是高潮平行，前后两部分之间又形成具有因果关系的综合平行。而《诗篇》第30篇8至10节属“首尾相对”格式：

A¹ 耶和华啊，我曾求告你。

我向耶和华恳求，说：

B¹ “我被害流血，下到坑中，
有什么益处呢？”

B² 尘土岂能称赞你，
传说你的诚实吗？”

A² 耶和华啊，求你应允我，怜恤我。

耶和华啊，求你帮助我。”

首尾两句A¹与A²相对，中间两句B¹与B²相对。在原文中，A行各有五个韵步，B行各有四个韵步，全段呈现“5:4:4:5”格式。《马太福音》第7章6节所载耶稣的训诲辞“不要把圣物给狗，也不要珍珠丢在猪前；恐怕它（猪）会践踏珍珠，（狗）要转过来咬你们”亦属尾首对应类型。

字母序诗

字母序诗(alphabet acrostic poem)又称“贯顶体诗”，是最能体现希伯来诗歌形式特征的另一种诗体。诗人

将古希伯来文22个字母依次用于22节诗（或其倍数）的起始处，第1节以第1个字母 **Alêph** 开头，第2节以第二个字母 **Beth** 开头……，依次类推，第21节以第21个字母 **Sin**（或 **Shin**）开头，第22节（全诗最后一节）以第22个字母 **Taw** 开头，——便构成古希伯来读者赏心悦目、易于记诵的字母序诗。这类诗歌的代表作是《箴言》第31章10至31节的《论贤妻》和《诗篇》第119篇《咏诵律法》。其中后者体制庞大，全篇176节，分为22歌（每歌8节），一歌之内各节以同一字母开篇，22歌依次使用希伯来文的22个字母。这首诗煞费苦心、精雕细刻而成，不仅在《圣经》文学中堪称一绝，在全世界古诗中也绝无仅有。遗憾的是，字母序诗无法忠实地译成汉语，使中国诗歌爱好者直接领略其独具的风采。

此外，《圣经》中较重要的字母序诗还有《耶利米哀歌》第1至4章（其中1、2、4章每节换一个字母，第3章每3节换一字母），《诗篇》第9、10篇（结构不甚规则，且只用了18个字母）、第111、112篇（形式完整，但每半节换一个字母），以及《诗篇》第25、34、37、145篇和《那鸿书》第1章1至10节（都有个别字母位置不当）等。

气纳体

“气纳体”（*Qinah measure*）是希伯来诗歌在音韵方面的一项独创，一般用于哀悼，每行五个强音，分前后两段，前段三个，后段两个，前后之间有一表示哭泣吞声的停顿，用以表达悲哀不已、泣不成声的感情。《耶利米哀歌》中的部分段落、《耶利米书》第9章17至22节、《以西结书》第19章等便属此类，其中以《耶利米哀歌》最有代表

性。朱维之教授用中国的“骚体”对译“气纳体”，每行两段，前段六字，后段四字，中间用“兮”字隔开并表达哀泣之意，其能传神。如他翻译的第4章1至4节：

1. 何黄金之变色兮，纯金黯淡，
彼神阙之圣石兮，弃诸路畔！
2. 叹锡安之众子兮，贵比精金，
今贱于陶工手兮，所制瓦瓶。
3. 顾猛犬能哺幼兮，厥性柔和，
何民女而犷悍兮，沙漠之鸵。
4. 彼婴儿之失乳兮，舌贴焦膛，
儿求饼而噉噉兮，孰与干粮？

有时，以3:2节奏为特征的气纳体也用以表达喜乐或信靠的感情，如《诗篇》第27篇1节：

A¹ 耶和華是我的亮光和我的拯救，

B¹ 我还怕谁呢？

A² 耶和華是我性命的力量，

B² 我还惧谁呢？

A¹、A²为三韵步，B¹、B²为二韵步。

二、《诗篇》

书名、篇目和分卷

在希伯来正典中，《诗篇》原无统一的书名。《七十子希腊文译本》称它为Psalmos，意思是“用弦乐伴唱的诗歌”。此词译自希伯来语词mizmôr，原指“配乐之诗”。《路加福音》第20章42节和《使徒行传》第1章20节述及《诗篇》时，使用的便是Psalmos。《旧约》的亚历山大里

亚希腊文抄本名之为Psaltérion，本义是“弦乐器”。后世拉丁文本和英文本遵此传统，称此书Psalter或Psalms。犹太人则称它为 Tehillim，意思是“赞美诗”（Praise Songs），此词在经卷内部曾数次出现。中文和日文将书名意译为《诗篇》，应当说，这个名称最能反映它作为古诗汇集的原貌。

各种版本的《诗篇》一般由 150 篇构成，另有希腊文本在卷末另加一篇。它们篇幅不等，最长的176节（第119篇），最短的只有两节（第117篇）。不同版本的编排方式也不尽相同，如希腊文（及拉丁文）译本有时将希伯来原著（及基督教新教译本）中的两首诗合并为一首诗，有时又将其中的一首诗分割为两首诗。图示如下：

希伯来《诗篇》原著	希腊文译本
第 1 至 8 篇	第 1 至 8 篇
第 9、10 篇	第 9 篇
第 11 至 113 篇	第 10 至 112 篇
第 114、115 篇	第 113 篇
第 116 篇	第 114、115 篇
第 117 至 146 篇	第 116 至 145 篇
第 147 篇	第 146、147 篇
第 148 至 150 篇	第 148 至 150 篇
	第 151 篇

可见就局部而言，不同版本的诗歌数目并不相同，部分篇章的编号也不相符。另外，少数篇章还出现重复或交叉现象，如第14篇等同于第53篇，第40篇13至17节等同于第70篇，第

57篇7至11节连接第60篇5至12节，等同于第108篇。这说明现存的《诗篇》是不同时期的编订者多次编辑、整理的结果，而不是一时一地的产物。

自古以来，《诗篇》就被分成五卷：

第一卷	第1至41篇
第二卷	第42至72篇
第三卷	第73至89篇
第四卷	第90至106篇
第五卷	第107至150篇

成于公元10世纪的《米德拉西〈诗篇〉注释》(the Midras^h on the Psalms)表明，分为五卷是为了与摩西五经相照应。各卷结尾处均有颂赞词(Doxology)，一般是“耶和华以色列的上帝是应当称颂的”，只有第五卷是150篇全篇，该篇以“哈利路亚”(Hallelujah，意谓“你们要赞美耶和华”)起始，又以此语终结。第150篇亦可视为全卷的颂赞词。

各卷的特点从内容考察不甚明显，但从所用神名的差异中却能略见一斑。第四卷一律用“亚卫”(YHWH，或Jahweh，中文和合本译为“耶和华”)指称上帝，第一、五卷主要也用亚卫，第二卷一律用“艾洛希姆”(Elohim，中文和合本译为“神”或“上帝”)；第三卷则兼而使用“亚卫”和“艾洛希姆”。这方面的差异表明，各卷成书前曾由不同的编者进行了统稿和加工。

作者和年代

按照各篇卷首的题记，《诗篇》中大约三分之二的篇目

出自名作家手笔，他们是大卫、亚萨、可拉的后裔、所罗门、摩西、以斯拉人希幔和以斯拉人以探。其中大卫73篇（3—9，11—32，34—41，51—65，68—70，86，101，103，108—110，122，124，131，133，138—145），亚萨12篇（50，73—83），可拉的后裔13篇（42，44—49，84，85，87，88），所罗门2篇（72，127），摩西1篇（90），以斯拉人希幔1篇（88），以斯拉人以探1篇（89），共计101篇。

如果上述作者属实，则《诗篇》中最早的作品形成于摩西时期（公元前13世纪），后经大卫、所罗门时期（公元前11世纪末至前10世纪中叶），最晚的延至被掳回归前后。然而，由于从其它希伯来文献及中东古代文献中未发现足以旁证这些作者的确凿材料，不少学者研究指出，不能只从题记判断作者。他们分析各诗的内容后认为，那些被归于大卫的诗许多不可能由他所写，如第5篇和第26篇都提到圣殿，而圣殿在大卫时代还未建造；第51篇提到“求你……建造耶路撒冷的城墙”，第69篇提到“耶和华要拯救锡安，建造犹大的城邑”，它们都留有耶路撒冷陷落之后的时代印迹，显然不会是大卫的手笔。研究还表明，部分篇章的署名很可能是望文生义的结果，如第51至72篇是一组“大卫的诗”（其中仅4篇未署大卫之名），最末一篇的结尾处有“耶西的儿子大卫的祈祷完毕”字样——它应是这组诗的结束语。但这末后的第72篇却被奇怪地称为“所罗门的诗”。究其原因，原来全诗的第1节是“耶和华啊，求你将判断的权柄赐给王，将公义赐给王的儿子”——前半句祈祷智慧，后半句为“王的儿子”祈祷，这些正合所罗门的身份。另一篇被称为“所罗门之诗”的第127篇也有类似情况，它在突出位置提及“建造房屋”、“看守城

池”，无疑很容易使编订者想起建造圣殿的总指挥所罗门。

否认了署名作者对某些篇章的著作权，并不意味着他们（首先是大卫）对《诗篇》没有做出贡献。应当承认，希伯来抒情诗的繁盛和名王大卫的积极倡导与带头创作确有直接关系。达户德（Mitchell Dahood）研究乌加里特文献（Ugaritic Texts）后认为，一些过去被认为产生于较晚时期的作品，其文学传统其实早已存在于古代迦南。他列举第2、16、18、29、50、58、82、108、110篇，称它们是大卫的真笔^①。

本书认为，《诗篇》的成书经历了长达数百年的漫长过程，作者主要是未留下名字的犹太教祭司、文士和普通信徒。其最早的资料源于何时难以确考，早期萌芽可能出现于统一王国时代，多数作品形成于分国时期、尤其被掳以后，最晚诗作或许延续至马卡比起义时期。在这八九百年中，它们中的一部分先被编成若干较小的诗集，后经多次筛选、合并和修订，最终于公元前2世纪形成定本。此后犹太拉比们又于公元前1世纪编出另一部诗集《所罗门的诗篇》，其内容、风格均可与《诗篇》相媲美，但作品却未见重复于《诗篇》者，由此推知《诗篇》应定型于《所罗门的诗篇》行世之前。

题记和专用术语

在希伯来原著中，《诗篇》中有116篇诗标注了题记，占全卷的四分之三以上。《七十子希腊文译本》进而将其余各诗（只有第1、2篇除外）也补出题记。综合来看，题记的内容分五方面：①作者，②写作背景，③诗体样式，④礼仪

^① Mitchell Dahood, *Psalms*. New York, 1966. Vol. I, pp. 14, 15.

用途，⑤ 音乐提示。德尔泰（J. W. Thirtle）在《〈诗篇〉题记的特点和含义》中指出，有些题记并不属于它所依附的诗，而属于前一篇，尤其位于诗章最前面的音乐提示是如此。各诗起初都抄录于羊皮古卷上，前后相连，后人误将前一篇末尾的提示置于后一篇的开头，是造成上述错误的原因。《哈巴谷书》第3章系一类似的赞美诗，全诗结尾处有“这歌交与伶长，用丝弦的乐器”字样，可资旁证。

前文已述，《诗篇》的题记将101篇诗归于大卫、所罗门、摩西等作者，其中73篇归于大卫，因此《诗篇》又有“大卫的诗篇”之称。

在73篇“大卫诗”中，13篇的题记注有写作背景（第3、7、18、34、51、52、54、56、57、59、60、63、142篇），如第51篇的主题是“求主赦免”，题记中附言“大卫与拔示巴同室以后，先知拿单来见他；他作这诗，交与伶长”，为读者深入理解诗的内容提供了背景材料。

题记中的另一类术语意在注出诗体样式，包括诗（psalm）、歌（song）、训诲（maschil）、金诗（michtam）、流离歌（shiggaion）、祷告（prayer）、赞美（praise）等。

题记还注有某些篇章的礼仪用途，如第30篇用于献殿，第42篇用于训诲，第92篇用于安息日，第100篇用于星期一的仪式，第48篇用于星期二，第94篇用于星期四，第93篇用于星期六。又据犹太法典《塔木德》称，第82篇用于星期三。

最后，题记中还包括多种有关曲调、乐器等的音乐提示，如第6篇“调用第八”、第9篇“调用慕拉便”、第22篇“调用朝鹿”、第46篇“调用女音”、第53篇“调用玛哈拉”、

第56篇“调用远方无声鹤”、第57篇“调用休要毁坏”、第60篇“调用为证的百合花”、第68篇“调用百合花”、第88篇“调用麻哈拉利暗歌”等。为曲调填写歌词与中国的填词步曲类似，但对字数与声律的要求可能不如中国词曲讲究而严谨。标志乐器的词语有第5篇“用吹的乐器”、第8篇“用迦特乐器”、第55篇“用丝弦的乐器”等。此外，有些歌词注明要“交与伶长”，即唱诗班的领队；还有的提到“耶社顿”之名，据《历代志上》第25章6节等处记载，此人是大卫的圣殿乐师。

《诗篇》的题记及诗行间使用过许多专用术语，其原始含义大都难以确考，今人的解释也因此众说纷纭，如“慕拉便”、“玛哈拉”、“休要毁坏”，以及“细拉”和“上行之诗”等。

“细拉”(selah)是《诗篇》中出现最频繁(达71次，在《哈巴谷书》中也出现3次)的行间提示语，其希伯来语字根(sālal)意谓“举起、提起”(to lift up)，七十子译本译为diapsalma，意思是“间奏曲”、“插曲”。据此，有学者认为“细拉”相当于一个休止符，表示唱诗者至此应作短暂停顿，使音乐旋律更加突出；有人则说它是重音符号，示意唱诗者应提高音调，加强语气；还有人说它是延长符号，示意唱诗至此应适当地拖长语音。

“上行之诗”(the song of the accents)见于第120至134篇的卷首处。据犹太古籍《密西拿》载，“上行”(希伯来文sirhama‘alot)原指一座通向圣殿的半圆形阶梯，这组诗歌由进殿者登上阶梯时吟唱。另一种说法是，“上行”指到耶路撒冷去朝圣。故这组诗本是朝圣者之歌，由每年赴耶路撒冷守节的信徒在路途中咏唱。还有人试图从

诗章本身揭示“上行”的含义，称这组诗在表意时都有阶梯式或渐进式的特点；然而此说难以自圆的是，其中某些篇目（如第125和133篇）显然并非如此。

内容的分类

因《诗篇》体制庞大，内容宏富，后人乃尝试从各个角度为之分类，以利于诵读、体悟和研讨。概观之，除现存的“五卷”分类法外，还有以下较重要的分类法：

（一）按各诗产生时间的先后，大略分出远代诗、前期诗、中期诗和后期诗。这种设想和努力值得首肯，但因大量作品的历史背景不甚明晰，如此划分的结果事实上很难令人满意。

（二）根据各诗对神名的不同称呼，分出“亚卫卷”（称神为YHWH或Jahweh）和“艾洛希姆卷”（称神为Elohim）两大类。研究者们发现，第一、四、五卷和第三卷84至89篇所用神名几乎都是“亚卫”，第二卷和第三卷73至83篇则大多是“埃洛希姆”。斯普洛（G. Sprau）等人将此现象和摩西五经中的J、E两大底本联系起来，认为它们很可能有相同的资料来源、流行区域和编著者。这种推测有助于考察两类作品的某些特点，但难以使人对全卷的丰富内容获得条分缕析的明确印象。

（三）依据各诗提供的线索，划分出若干个较小的诗集，如“可拉后裔的合唱诗集”（含11篇）、“亚撒诗集”（12篇）、“大卫诗集”（篇数众说不一）、“朝圣诗集”（即注有“上行之诗”的15篇诗）、“埃及诗集”（第114至118篇，得名于第114篇的起始句“以色列出了埃及”）和“节日咏唱诗集”（第146至150篇，又称“哈利路亚颂诗”）。

对这些较小诗集的了解有助于把握《诗篇》成书前的早期形态，但因它们既未囊括全部作品，又无统一的分类标准可寻，仍无法满足读者全面理解《诗篇》内容的需要。

（四）大体按抒情主人公的单、复数形式，将全部诗歌分成“个人诗篇”和“民族诗篇”。国内外都有人作此尝试，如香港的许牧世把以第一人称单数写成的诗称为“个人的诗”，以第一（及第三）人称复数写成的诗称为“集体的诗”，认为集体的诗倾诉了“全民的忧、喜、疑、惧、怨怒、感颂、悔恨和愿望”，个人的诗则抒发了“属于个人的心声”；“国家民族的患难多半是被强敌欺压，或遭遇天灾，如瘟疫、饥荒之类。但个人的不幸种类繁多，如所爱的人死亡，自己的事业失败，贫病潦倒，孤苦无告，被诬陷或毁谤，被敌对者暗算或迫害，等等”^①。此种分类法对理解《诗篇》的内容大有助益，但它也有所分类别较少，不适合深入研读的缺陷。

（五）最后，最方便易行也最常为研究者们采用的方法，是依据各诗的内容特征加以分类。比如，布洛克（C. H. Bullock）将《诗篇》分为六大类：赞美诗、忏悔诗、智慧诗、弥赛亚诗、咒诅诗和登基诗^②。约德（S. C. Yoder）则分为十一类：特殊诗、忏悔诗、弥赛亚诗、自然诗、咒诅诗、历史诗、祈祷诗、埃及诗、朝拜诗、赞美诗和节日咏诵诗^③。一般说，这种方法适于从分析各类作品入手，由点及面

① 许牧世：《经与译经》，〔香港〕基督教文艺出版社，第19至34页。

② C. H. Bullock, *An Introduction to the Old Testament Poetic Books*, 1979, pp. 139-147.

③ S. C. Yoder, *Poetry of the Old Testament*, 1948, pp. 165-178.

地得出对全书的总体性认识，而克服以上各种分类法的不足。

本书采用第五种分法，将最能体现《诗篇》特色的作品分成九类：赞美诗、忏悔诗、祈祷诗、咒诅诗、咏史诗、智慧诗、自然诗、弥赛亚诗和特殊诗。依次简介如下：

名篇提示

（一）赞美诗（praise psalms）

《诗篇》纵贯始终的基本精神是对犹太人之神耶和华的崇拜与赞颂，赞美他的奇妙创造、崇高威严与神奇的大能。名篇有第19、23、29、33、46—48、65、66、75、76、81、90、93、101、103、108、145—150篇等。第23篇将颂赞之情与诗人对上帝的信托和仰望融为一体，表明只要得到耶和华的关照与保护，即使行过“死荫的幽谷”，也能履险如夷，安然无恙。第146至150篇被称为“大哈利路亚颂诗”，常用于欢庆重大节日时的歌舞或咏诵活动，其中第150篇最为典型，全篇以颂神为唯一内容，形象地显示出希伯来人诵诗时弹琴吹号、击鼓奏瑟、手舞足蹈的情景。

（二）忏悔诗（penitential psalms）

忏悔诗的发展与历代先知进行的宗教改革活动紧密相关。先知们呼吁众人由注重外表的宗教仪式转向关注内心的道德纯洁，简化献祭礼仪而强化旨在洁净心灵的灵修活动，在此背景下，忏悔诗作为检讨个人缺点与过失的重要方式不断兴盛起来。《诗篇》中最著名的忏悔诗是第6、32、38、51、102、130、143篇。除个别篇目外，它们都被归在大卫名下，如第51篇呼求上帝“洗净我的罪孽，使我恢复清洁”，“在我体内造一颗纯洁的新心，让它充满清洁正确的意念”，题记注为“大卫所作的诗，写于拿单先知提醒他与拔示巴行

淫、谋杀其夫乌利亚将受上帝审判之罚”。

（三）祈祷诗 (prayer psalms)

千余年间，希伯来人长年挣扎于四邻大国的铁蹄之下，饱尝了战乱之苦和亡国之恨。每逢大难，因在现实中无力自助，他们便习惯性地转向宗教，祈望获得上帝的恩赐与福佑，这使“公众祈祷诗”得到长足的发展。与此同时，以渴求得到扶助与庇护、期望消除灾祸与病痛等为内容的“个人祈祷诗”也取得显著成就。这两类诗歌占《诗篇》总量的四分之一左右，如第3、5、7、13、25、26、28、30、31、34、44、60、67、74、77、80、82、85、89、116、124、125、131、132、142 篇等。它们真切地记录了希伯来人在各种天灾人祸中的痛苦呻吟，抒发了他们摆脱苦难、谋求新生的强烈祈愿。

（四）咒诅诗 (imprecatory psalms)

咒诅诗以宣泄对仇敌的刻骨仇恨为突出特点，与渴求自身兴盛发达的祈祷诗恰成对照，名篇有第 35、55、56、57、109 篇等。摩温克尔 (Mowinkel) 认为，这些诗出原始巫术中的咒语演化而来，在巫术流行时期，不少民族相信，巫师的咒语对外界能发生强有力的影响效用^①。至《圣经》形成时代，它们主要被用来咒诅敌族或抽象的“恶人”、“仇敌”等。如第35篇咒诅了以东、以实玛利、摩押、夏甲等敌对民族，呼求耶和华“把他们驱散，像驱散风中的尘土和碎秸一般”；第58篇6、8节抒发了对仇敌的痛恨：“耶和华啊，求你打断他们的牙根，拔掉这些幼狮的利齿。愿他们像蜗牛一样腐化为尘土，又像死婴未见太阳就夭折。”罗宾逊 (G. L. Robinson) 称这类诗作是“一部充满了圣徒精神的书

^① Mowinkel, *The Psalms in Israel's Worship*, Vol. I p. 49.

中的不和谐音符”，与《诗篇》宽容仁爱的基调难以兼容。然而，用历史的眼光观察，应当承认，希伯来诗人在抒发对本民族深沉热爱的同时，也不掩饰对民族之敌的切齿仇恨，正体现出他们爱国主义精神的两个侧面。

（五）咏史诗（historical psalms）

希伯来人的历史交织着各种艰难困苦的经历，回顾、咏诵这些经历，是他们增强民族凝聚力的重要手段，也是文学创作的常见主题。第78、105、106、114等篇是这类诗歌的名作。它们从耶和华与早期族长立约写起，依次谈到耶和华赐予迦南之地、约瑟被卖为奴、以色列人在埃及遭受奴役、摩西带领民众出埃及、出埃及后穿红海、越旷野，最后写到大卫登基，成为以色列国的君王。其中许多场面写得生动活泼，如以色列人出埃及后的声威：“沧海看见就奔逃，约旦河水也倒流。大山踊跃如公牛，小山跳动如羊羔”（诗114：3,4）。著名启应诗《耶和华的慈爱永远长存》（第136篇）亦可划入此类。

（六）智慧诗（wisdom psalms）

此类作品属智慧文学（wisdom literature），通常只呈现出沉思默想的心态和谆谆诲人的意味，而不见浓烈的感情色彩。作者可能是智慧教师或民间智人。内容多属避恶趋善、和睦相处的伦理教训，间或也有敬畏上帝的教导。如第1篇1节：“不从恶人的计谋，不站罪人的道路，不坐褻漫人的座位。”又如第37篇16、17节：“与其拥有恶人的财富，不如淡泊一生，正直自持。因为恶人的力量终会衰竭，耶和华却必定扶持义人。”类似之作还有第49、50、88、91、112、127、128、133、139篇等。

（七）自然诗（natural psalms）

特点是借助自然物象抒发诗人的宗教感情，如以日月的光辉显示上帝的荣华，苍穹的高远展示上帝的至高，群山的雄奇象征神力的超卓，大海的浩瀚喻示神力的宏伟。在诗人笔下，云层是上帝的隐身之处，雷鸣是上帝的怒吼之声，各种天象地貌、花草虫鱼皆是上帝的受造之物，世间万象无不彰显着上帝的大能。名篇有第8、29、104、148篇等。以第29篇3节、7至9节为例：“耶和华的声音发在水上，荣耀的上帝打雷在大水之上。耶和华的声音使火焰分岔，震动加低斯的旷野，惊动母鹿落胎，树木也脱落净光……。”

（八）弥赛亚诗（Messianic psalms）

弥赛亚诗是《圣经》救赎母题（motif of redemption）在《诗篇》中的重要体现。希伯来诗人坚信，耶和华终必救赎其子民摆脱苦难，救赎的事工将由一位超乎常人的弥赛亚（“受膏者”，指复国救主）^①来完成。此类作品形象地描述了弥赛亚的君王职分、统治权能和生平，较著名的篇章有第2、16、24、40、41、69、72、91、110篇等。它们受到基督徒的特别重视，《新约》作者记叙耶稣生平时多次引用其中的诗句（比较诗2:7与太3:17；徒13:33；来1:5；5:5；诗16:1⁰与徒2:25—28；诗22:1与太27:46；诗69:4与约15:25；诗69:9与约2:17；诗110:1与太22:44；可12:36；路20:42,43；徒2:34；来1:13等等）。

（九）特殊诗（particular psalms）

特殊诗指一批未归入以上各类，又有某种特殊意义的作品，较突出者如：

第45篇，题为《君王婚姻歌》，是一篇用于新婚庆典的

^① 弥赛亚，参见本书第326至330页。

诗歌，对英俊的君王和佳丽的公主极尽溢美之辞，通篇富于喜庆气氛。

第119篇，题为《咏诵律法》，是《诗篇》中最宏大的作品，“字母序诗”的代表作。多方面称颂上帝诫命的伟大，以“律法”、“法度”、“道”、“训词”、“律例”……等14种术语指代上帝之言。

第136篇，题为《耶和华的慈爱永远长存》，是一篇典范的肩应诗，共26节，每节上半句叙述耶和华在以色列民族史中的某种作为，下半句皆为“他的慈爱永远长存”。从中可看出圣殿歌队分两班唱合赞美诗时的情景。

第137篇，题为《被掳者的哀歌》，写一群被囚于巴比伦的希伯来人，对故国的深切思念和对敌族的刻骨仇恨，为了解囚居时期犹太人的生活状况和思想感情提供了珍贵资料。

应用和影响

《圣经》中再没有哪部经卷象《诗篇》一样被犹太会堂和基督教会广泛应用，并因此产生极其深远的影响。

早在公元前3世纪《诗篇》尚未最后定型时，一些篇章就在第二圣殿的祭献仪式上按既定时间由会众诵读。除每周七天各有固定篇目外，一些特定节期也有必诵章节，如每月初一、每年逾越节、五旬节、住棚节和献殿节诵读第113至118篇（“哈利路亚诗篇”，每篇均以“哈利路亚”开头或结尾），每年普珥节诵读第7篇，住棚节第八日诵读第12篇，新年诵读第47篇，月朔诵读第98及104篇，赎罪日诵读忏悔诗篇，献殿节亦读第30篇^①。

^① John Alexander Lamb, *The Psalms in Christian Worship*, p. 13.

公元70年耶路撒冷圣殿被罗马人焚毁后，《诗篇》在犹太会堂中得到更充分的重视，一些平日及节期诵读的篇章被汇纂成礼仪诗选，更加广泛地使用于各种敬拜活动，成为“会堂崇拜的灵性支柱”^①。

因初期基督教会系由犹太会堂沿革而来，初期基督徒从犹太教中分裂出时必然带有《诗篇》。前文已述，耶稣和使徒们传道时多次引证《诗篇》中的语句，另据记载，初期信徒的聚会也以诵经和读诗为重要内容（参阅林前14:26；弗5:19；西3:16）。3世纪教父奥利金(Origen, 185—254)提到第34篇被基督徒用为圣餐礼仪中的颂诗。德尔图良(Tertullian, 155—223)证实教会诵读《诗篇》乃是犹太会堂传统的承袭。尼西亚公会议(325年)之后，《诗篇》更得教会的青睐，克利梭多(Chrysostom)长期以第63篇为晨祷诗，以第141篇为晚祷诗。宗教改革时期的加尔文力倡印行《日内瓦诗集》(Genevan Psalter, 1562)，此书将《诗篇》改编成配乐可唱的诗歌形式。不久诺克斯(John Knox)把它带入苏格兰，其中部分篇章又被收入1564年印行的《公议书》(The Book of Common Order)中，一直沿用至今。中国教会对于《诗篇》也极其厚爱，《新约附诗篇》是当代信徒随身必带的经典。

三、《耶利米哀歌》

书 名

在希伯来文原著中，本书没有正式名称，其代用标题是

^① Abraham Millgram, Jewish Worship, p. 63.

全书正文的第一个词“哀卡”（eckah），意思是“何竟”（相当于英文的感叹词how）。此词并无“哀歌”之意，更未注出作者是耶利米。只是到了《七十子希腊文译本》，《耶利米哀歌》之名才出现，同时附以说明：“以色列人被掳之后，耶路撒冷荒芜，耶利米坐着为耶路撒冷哀哭，唱此哀歌”，从此将著作权归于耶利米。后来《拉厂文通俗译本》又在附注中加上“痛心叹息哀号”一语，并将它排列在先知书部分的《耶利米书》后部。现当代中、日文译本大都沿袭此名，但相当一批西文（英、德、法文等）《圣经》只称之为《哀歌》（英文Lamentations）。

作者

称此书为耶利米所著一派的主要理由是：

① 此书和《耶利米书》都以公元前586年耶路撒冷陷落的惨状为描写对象，其中许多细节非常接近，如二者都提到锡安的处女受欺压，上帝的子民被遗弃；都提到助纣为虐的以东人必喝苦酒——《耶利米哀歌》第4章21节说：“苦杯必传到你那里，你必喝醉，以致露体”；《耶利米书》第49章12节也说：“原不该喝那杯的，一定要喝；你能尽免刑罚吗？你必不能，一定要喝！”

② 两书表明了大体相同的情绪和风格，都使人对作者产生“流泪先知”的印象，如《耶利米哀歌》第1章16节称：“我因这些事哭泣，我眼泪汪汪”，第2章11节称：“我眼中流泪，以致失明”；《耶利米书》第9章1节说：“但愿我的头为水，眼为泪的泉源，好为百姓昼夜哭泣”，同章18节也说：“我们眼泪汪汪，眼皮涌出水流”。

③ 两书共同使用过一些其它各书不常出现的词汇，如

reshet (罗网)、rodēph (追赶)、dawah (暗淡、虚弱) 等。

④ 《历代志下》第35章25节明载耶利米曾作哀歌：“耶利米为约西亚作哀歌，所有歌唱的男女也都唱哀歌，追悼约西亚，直到今日，这件事在以色列中成了定例。这歌记载在《哀歌书》上。”

这派学者的见解传统悠久，可上溯到早期教父奥利金和哲罗姆 (Jerome, 约342—420) 等人。

然而，自19世纪以来，越来越多的研究者对耶利米的著作权提出质疑，认为原著本身并未提供有关作者的任何内证；歌中五章的内容、文风并不完全相同，其中只有2、4两章作于耶利米活动最频繁的亡国之际；《历代志下》所述哀歌与本卷无关，不足为凭；更重要的是，歌中某些诗句的观点与耶利米的思想相悖，如第3章64至66节呼求耶和華咒诅、报复巴比伦人，“发怒追赶他们，从天下除灭他们”，而耶利米却始终视巴比伦为耶和華的神鞭，认定其入侵是神意的体现——上帝要藉此惩罚犯罪的子民，使之悔过自新，弃恶从善；又如第4章17节称“我们仰望人来帮助，以致眼目失明；我们所盼望的，竟是一个不能救人的国（按：此国多认为指埃及）”，而耶利米只是呼唤国民信靠上帝，而一直反对与埃及结盟。此外，第3章1至18节充满惊恐与哀愁，上帝被描绘得极其严厉，但到第19至39节却突然变调，洋溢着盼望的情怀，上帝也显得信实而慈爱，前后两部分明显不谐调。

凡此种种，都导致如下结论：这五首哀歌是不同作者在不同时期分别写就的，某些篇章可能汇有多人手笔；它们经人整理后先在圣殿和会堂中朗诵，尔后才逐渐汇集、编订成

书。当然，因诗章的内容和语词与《耶利米书》确有种种吻合，耶利米也很可能是诸位作者之一。

历史背景和主旨

《耶利米哀歌》在古犹太文化遗产中以描写最凄惨、情调最悲切著称，这是希伯来人国破家亡的悲惨经历的真实写照。

公元前722年北国以色列沦亡后，南国犹大在每况愈下的颓势中又艰难维持100多年。公元前7世纪末迦勒底人兴起，犹大战战兢兢地生活在新巴比伦和埃及两大帝国的夹缝里，稍不留神就会获罪某一方面。公元前608年，约西亚之子约哈斯继位仅三个月，就被埃及法老尼哥带到尼罗河谷关押起来。嗣后约雅敬、约雅斤和西底家相继称王。约雅斤作王（前597年）第三个月时，新巴比伦王尼布甲尼撒率军围困耶路撒冷，迫使约雅斤携带母亲、臣仆、首领和太监出城投降，被迦勒底人连同一万国民一起掳至巴比伦。

西底家统治末期悖逆巴比伦，尼布甲尼撒于公元前588年11月10日再度围困耶路撒冷，四周筑起土垒，以猛烈的攻势攻城。西底家指挥众人顽强抵抗达18个月之久。公元前586年4月城内发生严重饥荒，百姓缺衣少食，难以继续顽抗。5月9日城被攻破，全副武装的迦勒底人蜂拥而入。在城墙遍布宽大的裂口、任何得救的希望都已破灭时，西底家携带卫士从王家花园附近的城门逃跑，企图到亚拉巴地方藏匿起来。但他们却在耶利哥平原被追兵俘获。在尼布甲尼撒的总部驻地利比拉，一场简短的审讯之后，巴比伦人当着西底家的面杀死他的儿子们，然后剜去他的双眼，把他编入长长的囚徒行列，缚以铜链，与众民一道驱赶至巴比伦附近的殖民区。6月7日，巴比伦王的护卫长尼布撒拉旦带人焚烧

耶和华圣殿和王宫，捣毁民房，拆除耶路撒冷四周的城墙。他们打碎圣殿的铜柱、铜盆座和铜海，将残铜连同锅、铲、蜡剪、调羹勺等铜器，火鼎、碗等金银器皿，一起掳往巴比伦（王下25:1—21）。

在犹大国彻底覆灭的日子里，希伯来人陷于空前绝望的悲惨境地。重兵围困之中，粮食、水源、肉食、葡萄酒的供应都被切断，穷困、饥饿、疾病和死亡折磨着人们，气息奄奄的妇女竟至将亲生骨肉煮熟吞吃。国民祈祷着拯救，而希望终于彻底破灭。弹尽粮绝之际，他们目睹迦勒底人从城墙的裂口处潮水般地涌入。不足一月功夫，神圣的圣殿、豪华的王宫、高大的城墙便化为一片焦黑的瓦砾。抢劫、掠夺、奸淫、凶杀……遍及全城的每一个角落。死亡的恐怖、绝望的哀号交织着猩红的血斑，在希伯来民族史上留下不堪回首的一页。

《耶和米哀歌》就是这一划时代事件的历史回声。书中的五篇哀歌有一共同主旨：通过描写公元前586年新巴比伦军攻陷耶路撒冷后京城被毁、众民遭掳的凄惨景象，表明犹大王国如何因悖逆耶和华而遭到灭顶之灾，借此抒发诗人强烈的亡国之恨和忧民之情。

诗章串讲

《耶利米哀歌》由五章构成，每章独立成篇。从内容分析，第2、4、5章最贴近亡国事件本身，显系亲身经历过这场国难者所写；第1章时间较晚，似乎是对历史旧事的回顾；第3章历史成分淡化，主要不是对民族灾难的哀悼，而是对个人痛苦的惊惧与战栗。

（一）第1章

① 描述耶路撒冷荒凉废弃的惨象：“先前满有人民的城，现在何竟独坐！先前在列国中为大的，现在竟如寡妇！先前在诸省中为王后的，现在竟成为进贡的！”（1:1）

② 回顾国难发生时的往事：“她的民都在叹息，寻求食物；他们用美物换粮食，要救性命。……我的处女和少年人都被掳去，我的祭司和长老寻求食物时在城中绝气”（1:11,18,19）。

③ 呼求上帝制裁仇敌：“我的仇敌……全都喜乐，愿他们的恶行都呈在你面前，你怎样因我的罪过对待我，也要怎样对待他们”（1:21,22）。

（二）第2章

① 详述耶和華惩罚耶路撒冷时的忿怒：“使黑云遮蔽锡安”、“将以色列的华美从地上扔在地上”、让敌人将国民“尽行杀戮”、使仇敌拆毁圣殿、王宫、城墙和城门，以致“君王和首领落在没有律法的列国中”、长老们把尘土扬在头上、处女们都垂头至地（2:1—10）。

② 为耶路撒冷的灾难而哀哭：“我眼中流泪，以致失明；我心忧如焚，肝胆涂地！……锡安的城墙啊，愿你流泪如河，昼夜不息；愿你眼中的瞳人，泪流不止。夜间每逢交更的时候，都要起来呼喊，在主面前倾心如水”（2:11,18,19）。

③ 祈求上帝顾念国民：“耶和華啊，求你观看，看你向谁这样行：妇人岂可吃自己生育抚养的婴孩？祭司和先知岂可在圣所中被杀戮？”（2:20）

（三）第3章

① 详述耶和華如何用忿怒的杖使人备受困苦：“使我皮肉枯干”，骨头被折断，“使我转离正路，将我撕碎，使我

凄凉”，“张弓将我当作箭靶子，射入我的肺腑”，“用苦楚充满我，使我饱尝茵陈”（3:1—18）。

② 颂赞耶和华有“诸般的慈爱”、“他的怜悯不至断绝”，认为“主必不永远丢弃人，他虽使人忧愁，还会照他诸般的慈爱大发怜悯”（3:19—39）。

③ 呼求上帝拯救自己：“耶和华啊，我从深牢中求告你的名，求你解救，不要掩耳不听”（3:55,56）。最后求告惩罚仇敌：“耶和华啊，要按着他们手所作的，向他们施行报应。要发怒追赶他们，从天下除灭他们”（3:64,66）。

本章没有一处正面描写耶路撒冷陷落，大半径文都用第一人称单数（“我”）陈情写意，只在八节中（40—47）改用复数（“我们”），这时才略带悼念故国的意味。或可认为，本章再现了亡国悲剧在一代人心灵深处造成的长久惊悸和创伤，若此，则写作时间应是囚居巴比伦时代的中后期。

（四）第4章

① 运用多重对比手法，展示耶路撒冷昔日的荣光和今日的灾难：精纯的黄金失去了光泽，圣所的石头乱堆在街上；锡安的众子原本珍如精金，现在竟沦为粗糙的瓦器；野狗尚知哺育幼儿，民众却象荒野的鸵鸟一样残忍；历来饱尝山珍海味的人，如今竟流落街头；一向衣冠楚楚的人，如今竟衣衫褴褛；锡安的贵胄素来比雪纯净、比奶皎洁、比珊瑚红润、比青玉光滑，现在却黧黑如炭、枯瘦如柴，连路人都认不出来……（4:1—10）。这是全卷写作技巧最高超的一段。

② 具体陈述京城陷落时的种种惨象（4:11—20）。

③ 咒诅以东人，安慰锡安的民众（4:21—22）。

（五）第5章

① 描述耶路撒冷陷落时的悲凉景象：“我们的产业归于

外邦人，我们的房屋归于外路人”，“奴仆辖制我们，无人救我们脱离他们的手”，“敌人在锡安玷污妇女，在犹大的城邑玷污处女；他们高举首领的手，也不尊敬老人的面”，“老年人在城门口断绝，少年人不再作乐”（5：1—18）。这部分结尾处有“锡安山荒凉，野狗行于其上”之句，说明本章并非国难当日所写，而是若干年后对此事的追忆。

② 表达诗人复兴故国的强烈祈愿：“耶和華啊，求你使我們向你回轉，……求你復新我們的日子，象古時一樣”（5：21）。此語融入當年掙扎于亡國之痛中的希伯來人的至高理想，被譽為民族的絕唱。

诗体特征

《耶利米哀歌》的诗体格律历来为世人称道。它的前四章均为字母序诗，其中第1、2章各22节，每节3行，首行用头韵；第3章共66节，每节1行，每3节换一个首字母；第4章又是22节，但每节两行，其中第一行用头韵。这种诗体给人以整齐规范的视觉印象，且便于诵读和记忆。因第2、3、4章的第16个字母（Pe）和第17个字母（‘Ayin）顺序倒置（按字母表本应‘Ayin在前，Pe在后），有学者认为，这三章的诗句可能来自不同作者①。

在音律方面，《耶利米哀歌》采纳了被称为“气纳体”的哀歌句法，诗句的顿读遵循三长二短的间歇规律（上句气长三音步，下句气短二音步，中间有短暂停顿），成功地传达出悲怆气塞、难以卒读之状。《耶利米书》第9章17节证实犹大国当时有“善唱哀歌的妇女”和“善哭的妇女”，据

① 同第193页注①，第315页。

考“气纳体”起初便是这类妇女吟唱丧歌的格调（参阅本章第一节中“字母序诗”、“气纳体”两段）。

四、《雅 歌》

书 名

本卷书的希伯来名称是 *Sir has sirim*，意谓“歌中之歌”或“最美之歌”，指所录的诗歌是众歌中的最优美者。

《七十子希腊文译本》译为 *asma asmaton*，《拉丁文通俗译本》译为 *Canticum Canticorum*（或其缩写 *Canticales*），若干英文译为 *Song of Songs*，含义均为“歌中之歌”。英文本本又有 *Song of Solomon*（“所罗门之歌”）的译法，得自希伯来经卷的第1节 *asher li selōmōh*，意思是“所罗门的歌”。此词中的介词 *li*（单独出现时写作 *le* 或 *l*）相当于英文的 *to*，兼有“属于”、“献给”和“为了”数义，因而这节可指“所罗门所作之歌”，也可指“献给所罗门的歌”或“为所罗门而写的歌”。中文将“歌中之歌”译为“雅歌”，借用了《隋书·音乐志》中的古语：“梁武帝有雅歌十二曲，为用于郊庙三朝之雅乐歌诗。”

作 者

按犹太人的传统解释，《雅歌》的作者是名王所罗门。除卷首所注“所罗门的歌”之外，他们视为证据的还有：①书中一再提到“所罗门的幔子”、“所罗门的轿”、“所罗门的葡萄园”等（1:5; 3:7, 9, 11; 8:11, 12）；②《列王纪上》第4章32、33节称所罗门“作诗歌一千零五首”，并能“讲论草木，自黎巴嫩的香柏树直到墙上长的牛膝草，还讲论飞禽

走兽、昆虫水族”⁷，足见他是希伯来民族最伟大的诗人，因而理应是最优秀诗歌的作者。《雅歌》中提到21种植物（如风仙花、番红花、玫瑰花、百合花、苹果树、香柏树、石榴树、棕树、菖蒲、肉桂、核桃、葡萄、香草等）和15种动物（如小鹿、母鹿、羚羊、鸽子、乌鸦、斑鸠、狐狸、山羊、骏马、蜜蜂等），与所罗门拥有的广博知识相吻合。^③《列王纪上》第10章等处详载了所罗门的财富，与《雅歌》提到的许多贵重物品（如哪哒香膏、没药、乳香、银子、金子、象牙、紫色布、华轿、马车等）相互印证。

一批近现代学者对上述看法提出质疑，认为所罗门既以作品人物身份出现，就不可能再是作者；从《列王纪上》的记载推出所罗门写了《雅歌》，更显得牵强附会。他们根据语言学的研究成果，指出《雅歌》的成书很可能晚至希腊化时期，主要论据是：①书中多次以晚期的希伯来文关系代词She取代早期的asher。②书中有亚兰文语词运用，如nōtar（和希伯来文nōsar〔看护、看守〕同根）、setōw（冬天）、berōt（和希伯来文berōs〔丝柏〕同根）等，而亚兰文自波斯时代起才广泛流行于巴勒斯坦，时为公元前5世纪以后。③书中还有两个外来语，一是第3章9节的appiryōn（华轿），源于希腊文phorein，二是第4章13节的pardes（果园），源于希腊文paradeisos或波斯文pairideca。此现象当为希腊化时期中东地区的文化大交融在《雅歌》中的反映。另外，第6章4节赞美佳偶“美丽如得撒，秀美如耶路撒冷”，也表明诗章形成于分国以后，因为得撒是分国时期北国耶罗波安的都城，与南方的耶路撒冷相对立，所罗门在位时还是无名之地。

成书时间和地点

根据以上分析，《雅歌》当属于民间文学作品，成书前曾在民间长期传唱，直到公元前3、2世纪才形成定本。至于成书地点，一说是南方的耶路撒冷地区，因书中多次出现“耶路撒冷的众女子”之语，另一说是东北方某地，因书中提到许多东北方地名，如黎巴嫩、黑门山、大马士革、得撒、沙仑、基列、希实本、玛哈念、书拉密等。持“东北方说”的人同时认为《雅歌》具有某种讽刺意味，借所罗门一次失败的求爱（一位权倾一世的国王竟败在一个乡间牧羊人的手下！），对这位曾将重税和苦役加诸北方各支派的南方君王进行了嘲弄。

诠释方法

古往今来，无数学者运用多种方法对《雅歌》进行了解释，举要如下：

（一）寓意法（allegorical method）

早在希伯来正典成书时代，学者们就公认《雅歌》缺乏宗教价值。犹太史家亚历山大里亚的斐洛（Philo of Alexandria，约公元前15年—？）曾广泛引证《旧约》，但他现存的著作中无一处提及《雅歌》。《新约》也没有明确提到它。约90年召开的詹尼亚会议曾就《雅歌》是否适宜列入正典展开激烈辩论，著名拉比亚吉巴（Rabbi Akiba，50—135）成功地运用寓意法阐明它的宗教价值，才使《雅歌》入选。他主张“良人”或所罗门象征耶和华，书拉密女象征以色列，全书表现的是上帝对以色列的爱和以色列对上帝的回爱——这种解释为《雅歌》登入《圣经》大堂扫清了道

路。后来基督教继承了此法，但认为诗中寓示的是耶稣基督与教会或信徒之间的互爱，奥利金的《雅歌注释》（3世纪）即持此说。亚历山大里亚主教亚塔那修（Athanasius, 296—373）将第1章2节（“愿他用口亲吻我”）解释为古代以色列对于成为肉身之道的寻求。近人亨利（M. Henry）在其《圣经评注·雅歌篇》中说，此书“暗喻基督与整个教会，基督与个别信徒正在充满爱意地谈话”^①。但自古也有不少人对寓意法，认为所罗门不配代表上帝或基督，因他老年时被妃嫔诱惑，“去随从别的神”（王上11:4）。

（二）预表法（typological method）

所谓“预表”，是主张作品描写的虽是此事，而写此事的目的却是“预先表露”出必将发生的彼事。这是古代影响较大的又一论调方法。首倡此说者是提欧多（Theodere, ?—429），他断言，《雅歌》以所罗门婚娶法老的女儿（或其他公主）为历史根据，预表了耶稣基督将与外邦人联合。近代德国宗教改革领袖马丁·路德也用此法解释《雅歌》，他论及“所罗门在巴力哈门有一葡萄园”（8:11）时，称巴力指“主”，哈门指“多”，葡萄园指教会，此语意在预示主耶稣基督将有众多的教会和信徒^②。近代学者德里茨（F. Delitzsch）也反对寓意法而主张预表法^③。然而，对《雅歌》的预表法解释始终不及寓意法影响广泛。

（三）神话法（mythological method）

20世纪上半叶，随着“神话——原型批评”的兴起，西

① M. Henry, *Commentary on the Whole Bible*, Vol. I, p. 1053.

② 马丁·路德，《〈雅歌〉讲读讲义》，《路德全集》第15卷，第262页。

③ F. Delitzsch, *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes*, p. 6.

方一些学者尝试以神话法解释《雅歌》。比如密克(T. J. Meek)认为,《雅歌》的原型乃是两河流域上古神话中植物守护神搭模斯(Tammuz)与女神伊什塔尔(Ishtar)的恋爱故事。在故事中,搭模斯遇难堕入地府,伊什塔尔只身入地府将他救回,使之死而复生。因此,《雅歌》的意图是间接地表达对搭模斯和伊什塔尔的崇拜。密克考证说,希伯来文dodi(通常译为“我的良人”)是一个专用名词,实指神祇Addu(阿都)或Adad(阿达德),此神在巴勒斯坦上古文献中又称Dad(达得)或Dadu(达都),在叙利亚文中即指苏美尔—阿卡德文中的搭模斯^①。此说提出后轰动一时,但不久便因缺乏更有力的证据而失去支持,只被视为“有价值的推论”。

(四) 字义法(literal method)

字义法认定《雅歌》是一首通俗爱情诗,表达的完全是两性之爱,而无意传达某种属灵信息或神学观念。确立此种见解的前提是对婚姻神圣性质的充分肯定。既然男人和女人都是上帝创造的,二者之间的性关系也是上帝规定的,且是作为宇宙最初秩序的一部分存在的,既然耶稣、保罗也一再诲人要夫妻互爱(太5:32; 19:6,7; 弗5:22—33等),对男女之间纯洁爱情的赞颂就应当毫无异义,颂扬男女爱情的《雅歌》也理当在王典中占有一席之地。开此先河者是19世纪中后叶的门德尔松(M. Mendelssohn, 1729—1786),其后,一大批近现代学者争相效仿。他们指出,《雅歌》之中除了字面明示的通俗爱情之外,再无其它奥义可寻。

^① T. J. Meek, *Canticles and the Tammuz Cult*, *American Journal of Semitic Languages and Literature*, 39(1922-23), pp. 1-14.

文体类型

《雅歌》引起历代学者浓厚兴趣的议题之一是它的文体。对于此书的诗体性质人们早就确认无疑，但它是什么类型的诗？——牧歌？诗剧？爱情诗集？抑或其它什么诗体？各种观点都有一批拥护者，他们各执一端，莫衷一是，迄今没有定论。

（一）牧歌说（pastoral hypothesis）

持此说者以20世纪上半叶的摩尔顿（R.G.Moulton）较有代表性。他在《圣经之文学研究》中说，《雅歌》缺乏戏剧应有的若干必要特征，如未按事件发生的先后顺序展开剧情，不象在戏剧中每句话都由确定的角色说出，都与特定的地点相连，相反却具备一些抒情牧歌的特点，如三次出现重叠诗句，数处信笔插入追述往事的对话等^①。依照摩尔顿的牧歌说，《雅歌》有两位主人公：所罗门王和书拉密牧羊女；全诗从国王迎娶牧羊女开篇，先写盛大的婚礼，然后追述恋爱经过：初春的某日，所罗门王到黎巴嫩山的离宫附近行猎取乐，途中偶遇健美的书拉密牧羊女。他为其艳丽所倾倒，遂堕入情网，不料那女子却羞见生人，翩然逸于丛林深处。国王想尽办法，却不得与之相见……。最后他乔装牧童，孤身入山，迎着初升的朝阳，高唱眷恋的情歌，终于打动了牧羊女的心。于是所罗门用豪华的仪式将牧羊女娶回宫中——这便接上全诗开头时的情节。美国学者约德（S.C. Yoder）在《〈旧约〉的诗歌》（1948）中也赞成“牧歌说”，但认为主人公不是两个，而是三个，除所罗门、书拉密牧羊

^① 摩尔顿：《圣经之文学研究》，第114—119页。

女外，还有一个牧羊女的乡下情郎。

(二) 戏剧说 (drama hypothesis)

早在公元3世纪，基督教教父奥利金就把《雅歌》解释为戏剧。12世纪时，犹太拉比伊本·以斯拉 (Ibn Ezra) 进而提出剧中有三个人物。19世纪以来，主张“戏剧说”的人为数众多，如格布哈德 (Gebhardt)、德里茨 (F. Delitzsch)、艾瓦尔德 (H. Ewald)、金斯伯里 (C. D. Gingsbury)、雅可比 (J. S. Jacobi) 等。他们大致分两种观点，其一 (“二主角说”) 认为剧中人仅所罗门和书拉密牧羊女二人，剧情和上述“牧歌说”的理解相仿；其二 (“三主角说”) 则称剧中有所罗门、牧羊女和牧羊郎三人，剧情相应变成国王追求牧羊女，牧羊女因倾心于乡间情人而拒绝国王的求婚。

“三主角说”的主要情节是：所罗门王到山间的离宫附近行猎，不期遇见一位美貌的书拉密女子，便一见钟情，设法把她带到宫中。在宫中，宫女们组成的歌队首先歌唱，试图激起牧羊女对国王的钦敬和爱慕，接着所罗门王亲自数次求爱。但牧羊女的心始终不为荣华尊贵的君王所动，因她早已爱上一个牧羊小伙子。她深情地回忆起自己与牧羊人相亲相爱的往事，一再谢绝国王的求婚。最后所罗门王被她的一片真情所打动，便屈尊放她回家与心上人团聚，以玉成这个“完人”。全诗在欢乐的气氛中，以牧羊郎呼唤书拉密女登山嬉乐告终。

关于剧本的结构，学者们也仁智各见。德里茨把全书分成六幕，每幕二景：

第一幕：1:2—2:7

第1景 1:2—8 第2景 1:9—2:7

第二幕 2:8—7:5

第1景 2:8—17 第2景 3:1—5

第三幕 3:6—5:1

第1景 3:6—11 第2景 4:1—5:1

第四幕 5:2—6:9

第1景 5:2—6:3 第2景 6:4—9

第五幕 6:10—8:4

第1景 6:10—7:6 第2景 7:7—8:4

第六幕 8:5—14

第1景 8:5—7 第2景 8:8—14^①

我国希伯来文学专家朱维之教授基本同意“三主角说”，但把全剧分为十场：第一场（1:2—8），歌队高唱情歌，激发牧羊女对所罗门的爱情。第二场（1:9—2:7），所罗门上场求爱，牧羊女却想念情郎。第三场（2:8—17），牧羊女追思她和牧羊情郎的往事。第四场（3:1—5），牧羊女在梦中寻找失去的情郎。第五场（3:6—11），歌队盛赞所罗门的华轿。第六场（4:1—7），所罗门再次向牧羊女求爱，仍遭拒绝。第七场（4:8—5:1），牧羊郎和牧羊女在山村相亲相爱。第八场（5:2—6:3），牧羊女第二次梦遇情郎。第九场（6:4—7:7），所罗门第三次求爱，又遭拒绝。第十场（7:8—8:14），牧羊女回到山村，与情郎团聚^②。

（三）爱情诗集说（Collection of love songs）

持此说者不主张从《雅歌》中寻找统一的情节线索，而将它视为由若干短诗汇合成的爱情诗集。首倡人是德国狂飙

① 同154页注③，P.10.

② 朱维之：《圣经文学十二讲》，第134至153页。

运动的理论指导者赫尔德（J. G. Herder），随后又有大诗人歌德，以及较晚近的学者葛底斯（R. Gordis）、艾斯菲尔德（Eissfeldt）等。葛底斯将全书分为20篇情歌，艾斯菲尔德分为25篇。

1873年，普鲁士驻大马士革领事魏斯坦（J. G. Wetstein）提出关于《雅歌》的“打谷场理论”（threshing board theory），引起学术界的瞩目，有力地巩固了“爱情诗集说”。他在叙利亚乡间观看当地农民的婚礼时，发现新婚庆典在打谷场上进行，其间演唱一种名为wasf的诗歌，极力夸赞新郎新娘体态的美妙，与《雅歌》的一些片段（如2:2—7；4:1—7；5:10—16等）极为相似。他写道：“叙利亚人的婚礼通常都在阳春三月举行。……新郎新娘坐在特定的位置上，客人们围着他们又唱又跳，歌中唱的是年轻夫妇的美丽。新郎新娘穿着漂亮的结婚礼服，整周坐在椅子上不做任何事情，专听别人唱歌和欣赏青年人如何寻欢作乐。新娘有时要站起来跳舞，以便让新郎观赏她的美色。”“叙利亚农民一生中最美好的日子是婚后第一周。新婚夫妇把自己化装成国王和王后，而村上的男女老少都要为他们服务。”^①他还指出，《雅歌》中的新娘多次称新郎为“王”（1:4；3:9,11；7:5等），便是wasf诗歌的突出特点。

受魏斯坦理论的影响，葛底斯称《雅歌》是一部“卓越的抒情诗集”，“包括情歌和自然诗歌，论及求爱和婚姻”，并说它“在希伯来历史上，自所罗门时代至波斯时代，至少流行了五个世纪”^②。另有人进一步证实，这种民间情歌曾

① 同第220页；①，第270，271页。

② R. Gordis, *The Song of Songs*, New York, 1964, p. 10.

在西亚地区长期流传，直到现当代还为叙利亚农民所演唱。

本书认为，若将《雅歌》理解为用于婚礼庆典的一组情歌，便无须从中寻找前后连贯的完整情节并补入种种细节，较易于克服前两说可能遇到的困难；同时它又能体现前两说的主要长处：主人公以所罗门王和书拉密女自比——因为前者是最荣耀的君王，后者是最美丽的少女；并用对唱、独唱、合唱、伴唱等形式理解其文体特征——这与“戏剧说”之对白、独白、歌队伴唱等说法内涵相通。

诗章选讲

（一）情真意浓的开端（1:2—4）

“愿你用嘴唇亲吻我，你的爱情比美酒更香甜。你的膏油这样芬芳，你的名声如此显赫，难怪少女们都倾慕你。你带我走吧，让我们一起走吧！……”少女对情郎的挚爱以直抒胸臆的诗句倾泻出来，热烈、率真的程度令人惊异。

（二）情侣互赞（2:1—6）

（女）“我是沙仑的玫瑰花，是谷中的百合花。”（男）

“我的佳偶在少女中，好象荆棘中的一朵百合花。”（女）

“我的爱人在男子中，好象树林中的一棵葡萄树。”少女以美丽的鲜花自比，男女双方都以优美的言辞夸赞对方。

“我喜欢坐在他的荫下，品尝他的甘甜果子，……求你们给我葡萄干增补我力，给我苹果畅快我心，因为我已思爱成病。”句中巧妙地运用了双关手法，“果子”、“葡萄干”和“苹果”既是食物，又是爱情食粮。

“他的左手放在我头下，他的右手将我抱住。”少女与情郎的爱恋不仅内在于心，而且外化为肉体的相互吸引。

（三）借景抒情（2:11—13）

“冬天过去了，雨水已经止住，百花齐放、百鸟争鸣的季节已经来临。斑鸠的歌声清晰可闻，无花果树结满了果子，葡萄树也开花放香。”以万象更新的明媚春光映衬人间爱情的美妙动人。

（四）盛赞新娘（4:1—11）

“我的爱人哪，你真是美极了！你那面纱掩映的眸子如同鸽子的美目。你的秀发好象跃下基列山冈的羊群。你的皓齿白如新剪洗净的羊毛，排列整齐，毫无缺遗。你的嘴唇好象朱红的线，你的嘴儿也俊秀美丽。你的两腮在面帕内艳似石榴。……我的爱人哪，你的嘴唇似有蜂房滴蜜，你的舌下有蜜糖和奶油。你的衣服散发出幽香，恰似黎巴嫩山芬芳怡人的香气。”新郎以多重比喻词盛赞新娘姣美的容貌，从双目、秀发、牙齿、嘴唇、两腮……直至衣服，所用喻体汇聚了古代西亚地区优美自然物象的精华。

（五）梦中相会（5:2—8）

“我虽躺在床上，心中却很清醒。我听见我爱人在敲门，说：‘我的妹子，我的佳偶，我的鸽子，我的完全人，求你给我开门，因为我的头沾满了露水，我的头发被夜露滴湿。’……我的爱人从门孔里伸进手来，我便因他动了心。……我给我的爱人开了门，他却已经走了！我寻找他，寻不见；呼叫他，也听不到回答。……耶路撒冷的众女子啊，我恳求你们，若遇到我的爱人，要告诉他，我已因爱成病。”《雅歌》两次描写热恋中的少女的幻觉，此系其一，在恍惚迷离的境界中揭示出情人酷思爱侣时的感受，魂牵梦绕、神不守舍、昼夜不宁。

（六）夸耀情郎（5:10—16）

“我的爱人英俊又健壮，超乎万人之上。他有硬朗的头

颊，乌润浓黑的头发，他的眼睛像鸽子，用奶汁洗净，站在溪水旁边。他的两颊象香花畦，芬草岸。他的嘴唇像百合花，滴着没药汁。他的双臂像金杖，镶着水苍玉。他的身躯像牙雕，镶着碧玉。他的两条腿像白玉石柱，安在精金的座上。他的仪表像黎巴嫩山那样雄伟，像高耸的香柏树。他的话语极其甘甜，他的一切都那么可爱。耶路撒冷的众女子啊，这就是我的爱人，我的伴侣”。这个片段是典范的民间爱情诗，遍采大自然中的优美的景物，极力夸耀情郎的每一重要部位：头颅、头发、眼睛、两颊、嘴唇、双臂、身躯、两腿，以及仪表和话语，将少女意中人的雄健身姿刻画得形神毕肖，亲切感人。

（七）再夸新娘（7:1—9）

“女王一样的姑娘啊，你穿着凉鞋的脚多么美丽！你的大腿圆润像美玉，是巧匠的杰作。你的肚脐像一个圆圆的酒杯，里面盛满美酒。你的腰像一束麦子，四周有百合花围绕。你的双乳像一对小鹿，像一对孪生的羚羊。……你多么秀美，多么可爱！你的爱情多么令人陶醉！你的身材婷婷如棕榈，你的双乳如串串葡萄。……你的气息如苹果一样芬芳，你的亲吻像上好的美酒。”这段情诗毫不隐讳地赞美少女的大腿、肚脐、双乳和气息，似乎非此不足以抒发心底之爱，泼辣直率的程度连西方学者也深感惊讶。斯普洛称它“富于色情的想象”，比西方诗歌有过之而无不及^①。

（八）礼赞爱情（8:6,7）

“爱情如死亡一样坚强，嫉妒如阴间一样残酷。爱情发出的火焰，就是耶和华的烈焰。爱情，众水不能熄灭，大水

^① 同第335页注^①，p. 247.

也不能淹没。若有人想用家财换取爱情，他必全然被藐视。”这段诗从理论上概括出爱情的重大意义：“如死亡一般坚强”，如“耶和华的烈焰”一般神圣，众水与大水“不能熄灭”，任何财富都不能换取。——对爱情如此推崇备至，在世界古代文化遗产中实属罕见。

五、《箴言》

Mashal和希伯来智慧传统

《箴言》是希伯来智慧文学 (Wisdom Literature) 的代表作之一。希伯来人用以表示“智慧”的主要术语是 Mashal (复数形式为 Meshalim)，该词原指一类劝戒性语录，包括格言、谚语、谜语、讽语、寓言等，一般由精辟的语句构成，目的是“引起人们的注意，唤起人们的共鸣，从而牢固地留在人们的记忆中”，使闻之者对实际问题做出聪慧的判断和处理^①。但在《旧约》中，Mashal 不仅指短小精悍的劝戒语言，还指篇幅较长的思辨性短论，乃至《箴言》、《约伯记》、《传道书》一类洋洋洒洒的诗文。这批 Mashal 作品构成蔚为大观的希伯来智慧文学。

希伯来智慧文学有着源远流长的文化传统。其先声是上古中东地区的智慧语录，如古埃及的《普塔霍蒂普箴言》

(Proverbs of Ptah-hotep, 约公元前2800)、《伊普威尔箴言》(Proverbs of Ipuwer, 约公元前2500)、巴比伦的《咏正直受难者的诗篇》、《悲观主义者对话录》等。从《旧约》可知，除古埃及和巴比伦外，在希伯来人之前或

^① 同第137页注^②，p. 275.

同时，腓尼基、以东、亚述、波斯等地也有不少智慧人在活动（参见结28:5；耶49:7；赛40:13；帖6:13等）。希伯来人定居迦南前后曾与中东各国频繁交往，期间显然不断接受了他们智慧文学的影响。

最早见于《旧约》的智慧文字是《树王的寓言》（士9:8—15）和《参孙的谜语》（士14:14）。其后，《撒母耳记上》第10章12节首次出现谚语“扫罗也列在先知中吗？”（喻“凡人也可以成圣吗？”或“朽木也可以雕吗？”）接着，该卷第24章13节引用了古谚“恶事出于恶人”。至所罗门时代，智慧文学的发展进入一个新阶段，相传所罗门曾作箴言3000句，“智慧超过一切东方人和埃及人”（王上4:30,32）；不少学者相信，《箴言》一书就是他的遗产。分国时代，犹大王希西家（约公元前715至前686）曾整理、编纂当时所见的智慧语录（箴25:1）。亡国前后的先知书中也常有智慧言论，如“父亲吃了酸葡萄，儿子的牙酸倒了”（喻“父罪子赎”，耶31:29；结18:2）、“有其母必有其女”（结16:44）等。被掳之后，国破家亡的巨大灾难迫使希伯来人进行沉痛的历史反思，对各种人生与社会难题做出严峻的回答，希伯来智慧文学的三大名著《箴言》、《约伯记》、《传道书》在此背景下脱颖而出。纪元前后的二百年，又有文人学士编出《便西拉智训》、《所罗门智训》、《马卡比传四书》等智慧文献，收入《次经》和《伪经》中，它们是古希伯来智慧文学的后期成果。

书 名

《箴言》的希伯来名称是 *Misley Šelōmōh*（“所罗门的箴言”）。全书第1章1节“以色列王大卫儿子所罗

门的箴言”很可能是成书后的原始书名。《七十子希腊文译本》略加修改，成为“曾统治以色列的大卫儿子所罗门的箴言”。《拉丁文通俗译本》仅称为 *Liber Proverbiorum*（“箴言书”）。在书中两个重要部分的开头，又分别有“所罗门的箴言”（10:1）和“以下也是所罗门的箴言”（25:1）字样。这些名称都确认所罗门是本书的作者（或主要作者）。

大 纲

《箴言》共三十一章，除第1章1节的题记外，可按作者、主题或文体的不同分为九个自然段：

1	所罗门的引言	1:2—6
2	智慧论集	1:7—9:18
3	所罗门的箴言	10:1—22:16
4	智慧之言三十则	22:17—24:22
5	智慧人的箴言	24:23—34
6	希西家的人所誊录的所罗门的另一部分箴言	25:1—29:27
7	雅基的儿子亚古珥的语录	30:1—33
8	利慕伊勒王的言语	31:1—9
9	论贤妻	31:10—31

作者

从这个表格看，《箴言》的作者包括所罗门（第1、3、6段）、亚古珥（第7段）、利慕伊勒（第8段）和未留下名字的“智慧人”（第2、4、5、9段）。一些解经家认为，“智慧人”指以探、希幔、甲各、达大一类人（王上4:31），他们的年代早于所罗门，智慧言论系由所罗门汇编成册。因此，除身份不详、作品也不多的亚古珥和利慕伊勒外，《箴言》的主要编著者乃是名王所罗门。特此见解者称，所罗门曾作箴言3000句，此书不过800，只是其中的一小部分^①。

然而，细心研读这部分后便能感到，所罗门的编著权面临着挑战。首先，在归于所罗门的集子里，完全相同、局部相同或大致相仿的诗句多次出现，例如：

完全相同	局部相同	大致相仿
18:8和26:22	15:18和29:22	12:11和28:19
20:16和27:13	17:3和27:21	19:1和28:6
21:9和25:24		19:24和26:15
22:3和27:12		22:2和29:13
		22:13和26:13

很难想象一个作者会重复使用相同或相仿的语言表达同一个意思。其次，从内容看，相当一部分诗句难以出自所罗门，如“天之高，地之厚，君王之心测不透”（25:3）、“恒常忍耐，可劝动君王；柔和之舌，能折断骨头”（25:15）等，它们不像是君王的自白，而更像宫中宦宦们的慨叹。因此，

^① 同上第179页注①，p. 594.

尽管不能排除书中确有所罗门真迹的可能性（见于第3、6两段），所罗门对大部分篇章的编著权是应予否认的。由此推出另一结论：就全书揭示生活哲理的深广程度而言，《箴言》的作者主要是历代普通百姓和犹太教文人学士。

成书过程

从反映生活的复杂性来看，《箴言》是在漫长年代中陆续形成的。第27章23至27节载：“你要详细了解你的羊群，留心料理你的牛群。……羊毛可以给你做衣服，卖羊的钱可以购买田地，母山羊奶可为你、你的家眷和仆婢提供食物。”这类格言应是尚以牛羊、牲畜为基本生活资料的游牧时期的产物。其中提到“卖羊的钱可以购买田地”，又体现出从游牧向农耕转折阶段的某些特点。它们最初可能在半农半牧部落中口耳相传，希伯来文字形成后才笔录成文。

另一类短诗明显具有定居迦南、以农耕为业之后的时代特色，如“屯积居奇的，人人咒骂；诚实卖粮的，必蒙福佑”（11:26）、“努力耕耘的，可丰衣足食；追求虚荣的，是愚不可及”（12:11）等。

书中还有不少总结经商要诀之语，诸如“两样的法码，两样的升斗，都为耶和华所憎恶”（20:10），“仗着高利贷致富的，财富终会落在怜悯穷人者手中”（28:8），它们或许和被掳之后希伯来人流散异邦、大量从事商贸活动的背景有关。

总起来看，书中表现游牧和农耕生活的作品较少，体现商业文明及较晚时期伦理观念的诗作较多。联系希伯来智慧文学的发展史，《箴言》的成书很可能经历了四个阶段：①犹大王约沙法时期（公元前875至前851），编出“所罗门箴

言”（第3、6自然段）的基础部分；②犹大王希西家时期（公元前720至前692），对“所罗门箴言”进行扩充；③波斯时期（公元前5世纪左右），在继续扩充“所罗门箴言”的同时，收入“智慧之言三十则”和“智慧人的箴言”；④希腊化初期（公元前3世纪），进一步扩充“所罗门箴言”，并收入“亚古珥语录”、“利慕伊勒王的言语”、“论贤妻”，以及“智慧论集”和“所罗门的引言”。

“所罗门的引言”当由最后编纂者为全书所加。经过此时期编纂者的修订，曾见于摩西五经中的对献祭等宗教礼仪的强调几无踪影，阿摩司、何西阿、第二以赛亚等先知倡导的道德纯洁原则成为全书的根本指针；曾散见于早期文献中的多神崇拜遗迹消失了，取而代之的是申命派、祭司派史家力倡的一神学说。尤其突出的是，智慧被抬举到前所未有的高度，寻求智慧的呼声响彻全书的每个角落，这使人深深感到希腊哲学对希伯来神学的冲击和渗透。但《箴言》中未见自公元前2世纪起风靡巴勒斯坦的“末世论”思想（“末世论”是纪元前后大量涌现的启示文学作品着力表现的主题），可见在此之前全书已形成定本。

文 体

《箴言》的基本文体是平行体短诗，含同义平行、对平句行、综合平行、高潮平行、象征平行等多种情况，以两行为主，兼有三行、四行、五行、六行者；在前九章和后两章中，又有若干数字式哲理诗、小型哲理论丛和一首字母序诗。分述如下：

（一）所罗门的引言（1:2—6）

一篇劝人接受智慧的训海辞。

（二）智慧论集（1:7—9:18）

由十五篇小型哲理论丛组成。依次是：①给年轻人的忠告（1:7—19），②智慧呼唤人（1:20—33），③智慧的赏赐（2:1—22），④要谨守诫命（3:1—12），⑤智慧的宝贵（3:13—26），⑥善恶的报施（3:27—35），⑦宜听训诲（4:1—27），⑧要远避淫妇（5:1—23），⑨勿作保（6:1—5），⑩勿怠惰（6:6—9），⑪为恶必受报（6:12—19），⑫惑于淫妇患莫大焉（6:20—35），⑬淫乱的妇人（7:1—27），⑭智慧颂（8:1—36），⑮智慧之别（9:1—18）。

（三）所罗门的箴言（10:1—22:16）

由375句格言连缀而成，皆为平行体对句（distich）。其中大多是反义平行（对句平行），也有同义平行（如11:7, 25, 30; 12:14, 28; 14:19; 16:13）、综合平行（如12:9; 15:16, 17; 16:8, 19; 17:10）、象征平行（如11:22）等。

（四）智慧之言三十则（22:17—24:22）

诗体多变，有两行诗（22:18; 23:9; 24:7, 8, 9, 10）、三行诗（24:3—4）、四行诗（22:22—23, 24—25, 26—27; 23:10—11, 15—16, 17—18; 24:1—2）、五行诗（23:4—5; 24:13）和六行诗（23:1—3, 19—21, 26—28; 24:11—12）。其中三分之一的诗句亦见于一部“埃及箴言集”（The Teachings of Amen-em-ope），多数学者认为系从该书选录而来。

（五）智慧人的箴言（24:23—34）

本段收有一篇六行诗（24:23—25）、一篇两行诗（24:26）、一篇三行诗（24:27）、一篇四行诗（24:28—29）和一篇劝人戒懒的短论（24:30—34）。

（六）所罗门的另一部分箴言（25:1—29:27）

共137节，绝大部分是平行体对句。其中一些前后贯通，形成意群，比如针砭愚昧人（26:1—12）、指责懒惰人（26:13—16）、揭露心口不一、口蜜腹剑者（26:23—26）。第25至27章中常见象征平行（25:4—5, 11, 14, 19；26:1, 8, 21, 22, 23；27:9, 17等），第28、29章则多为反义平行（28:1, 2, 4, 5, 7, 12, 27；29:2, 3, 4, 6, 15, 23, 25, 27等）。

（七）亚古珥语录（30:1—33）

这段中最有特色的是六首数字式（middah type）哲理诗（30:11—14, 15—16, 18—19, 21—23, 24—28, 29—31），如其中第5首：“地上极其聪明的小动物有四种：蚂蚁是无力之类，却在夏天储备粮食；沙番是软弱之类，却能在磐石中造房；蝗虫没有君王，却能列队飞行；蜥蜴以爪抓墙，却能居住于王宫。”其余各诗也都使用了“圆满”、“完全”之数“四”字。有学者认为它们最初来源于异族。

（八）利慕伊勒王的言语（31:1—9）

一篇奉劝君王克己为民的训海辞。

（九）论贤妻（31:10—31）

一篇赞扬贤德妻子的字母序诗。

诗章选讲

（一）智慧的宝贵（3:13—26）

“得智慧，得聪明的，这人便为有福。因为得智慧胜过得银子，其利益强如精金。它比红宝石更宝贵，你喜爱的一切都不是与之比较。……我儿，要谨守真智慧和谋略，不可使他离开你的眼目。这样，他必作你的生命，作你颈项的美

饰，使你坦然行路，不至碰脚，安然躺卧，睡得香甜……。”
以一个广见博闻的长者训导其涉世不深的几辈的口吻出现，运用一系列形象化的比喻，强调智慧的崇高地位和寻求智慧的极端重要性。

（二）淫乱的妇人（7:1—27）

“……我从家里的窗户往外看，从窗格中俯视，看见一群无知的青年，其中一个实在愚不可及，他在街头徘徊，走近淫妇所在的巷口，乘着日暮黄昏，天色朦胧，窜进了她的家门。看哪，那淫妇……拉住他，和他亲嘴，厚颜无耻地说：‘……我已经用绣花毯子和埃及花纹布铺了床，又用没药、沉香、桂皮薰了榻。来吧，让我们饱享爱情，彼此亲爱欢乐，直到早晨。因为我丈夫不在家，出门远行去了。’……那青年就乖乖地跟着她，象一头被引进屠场的公牛，象一只陷入圈套的雄鹿，象一只闯进网罗的小鸟，完全不知自己的生命已危在旦夕！众子啊，你们要专心听从我的教导，不要羡慕淫妇的糜烂生活，不可误入歧途。她已经使许多人丧命仆倒，成为牺牲品。她的家是通往阴间的道路。”

这个片段表现出希伯来智慧文学哲理性与文学性彼此交融的特点。首先绘声绘色地勾勒出淫妇的轻佻动作、放荡语言和误入迷途者的“愚不可及”，最后点明主旨：淫妇的家是“通往阴间的道路”。

（三）智慧颂（8:1—36）

“听吧，智慧在呼唤，悟性在呐喊。她站在路旁的岗上，站在十字街头，在城门口，城门边，大声呼喊：‘人类呀，我要向你们诉说，我要向地上的每一个人呼吁。你们幼稚吗？要学习机智！你们愚蠢吗？要追求见识！听我卓越的言词吧，我告诉你们的话都正确无误。我所说的都是真理，

我憎恨虚假的谎言……。”

本篇将智慧拟人化，以“智慧独白”的第一人称手法，挥洒自如、生动活泼地讴歌了智慧的超卓地位和非凡功能。诗章甚至表明，早在天地万物形成之前，智慧就已存在，就连上帝的创世之举也是赖以智慧才得成功（8:22—31）。

（四）劝世格言（第10至29章，节选）

内容涉及古希伯来社会生活和思想观念的方方面面，如主张公义：“不义之财，毫无益处；惟有公义，能救人脱离死亡”（10:2），提倡仁爱：“吃素菜彼此相爱，强如吃肥牛彼此相恨”（15:17），赞美谦卑：“骄傲是败亡的先导，谦虚是尊荣的前驱”（18:12），褒扬慷慨：“慷慨好施，乐意周济穷人的，必定蒙福”（22:9），宣扬善有善报：“好施舍的，必得丰裕；滋润人的，必得滋润”（11:25），倡导勤劳致富：“手懒的，要受贫穷；手勤的，却要富足”（10:3），以及诲人敬神：“敬畏耶和华的，大有倚靠；他的儿女，也有避难所。敬畏耶和华，就是生命的泉源，可以使人离开死亡的罗网”（14:26,27），等等。它们体现出如下意念：崇尚智慧者必向善，愚顽蒙昧者必作恶；善良的含义是虔敬、公义、仁爱、诚实、贞洁、谦卑、勤勉、慷慨等，反之，邪恶的表现则是渎神、不义、仇恨、奸诈、放荡、傲慢、怪吝等。

（五）家事民事伦理（第2至29章，节选）

在夫妻关系上，确认男女成婚后要彼此忠诚，男子不可与外女行淫，“与妇人行淫的便是无知，行这事的必丧失生命”（6:32）；妇人不可淫乱，淫乱者必“陷入死地，迈向阴间”（2:18）。妻子还应通情达理，秉性温柔，否则丈夫“宁可住在旷野，也不与争吵使气的妇人同住”（21:9，

19；25：24）。在长幼关系上，父母要严格教育孩童：“不忍用杖打儿子的，是恨恶他；疼爱儿子的，随时管教”（13：14），孩童则要敬重长辈：“聪明的儿子听从父母的教导，褻慢的人才不接受劝责”（13：1）。在交友时，要珍重朋友的批评：“当面的责备强如背地的爱情，朋友所加的伤痕，出于忠诚”（27：5，6）。对待仆人要严加管教：“只用言语，仆人不会接受教导，他虽明白，却不留意”（29：19）。对待邻居要相亲相爱：“附近的邻居强如远方的兄弟”（27：10），“藐视邻居的，毫无智慧”（11：12）。对待君王要诚惶诚恐：“王的威吓如同狮子吼叫，惹他动怒的是自害己命”（20：2）；君王则应体恤庶民：“帝王荣耀在乎民多，君王衰败在乎民少”（14：28）。

（六）百事指南（第10至29章，节选）

主张少发怒、戒多言、勿暴躁：“人有见识就不轻易发怒”（19：11），寡言少语的有知识，性情温良的为聪明”（17：27）。认为悲在乐中、乐极生悲：“人在欢笑中，心也忧愁；快乐之极，便生愁苦”（14：13）。倡导买卖公平：“耶和华憎恨所有好诈的交易和骗人的砵码”（20：23）。强调人多智广：“独断专行，计划失败；集思广议，马到功成”（15：22）。反对自夸：“要别人夸奖你，不可用口自夸；等外人称赞你，不可用嘴自称”（27：2）。提倡戒酒：“谁有祸患？谁有忧愁？谁有争斗？谁有哀叹？谁无故受伤？谁眼目红赤？就是那流连美酒、常去饮酒的人”（23：29，30）。

（七）利慕伊勒王的言语（31：1—9）

利慕伊勒的母亲劝勉儿子说：“儿子啊，你是我所爱的，是我许愿得到的。我该对你说什么呢？不可在情欲上耗费精力，在女人身上浪费金钱，这种事曾经毁灭了无数君

王。听吧，利慕伊勒啊，君王不可喝酒，不可贪杯。他们喝了酒就会忘记国法，忽略穷苦人的权益。烈酒是给行将死亡、心里愁苦的人喝的，他们喝了会忘记困苦和不幸。要替不能说话的人发言，维护孤苦无助者的权益。要替他们辩护，秉公判决，为穷困缺乏的人伸冤”。

本文最初可能用来训诫某位君王，或被某位君王用以自勉。内容是阐明君王立身行事的准则：①不可沉湎女色，②不可贪恋美酒，③要秉公判决，维护贫弱者的权益。

（八）论贤妻（31:10—31）

“贤慧的妻子到哪里去找呢？她的价值远胜过珍珠！她的丈夫只要信赖她，就不至于穷困。她一生使丈夫受益，从来不使他有损。……她的儿女敬爱她，她的丈夫称赞她。丈夫说：‘贤慧的女子虽不少，但你远远超过她们！’娇艳是靠不住的，美容是易逝的，只有敬畏耶和華的女子应受赞扬。她所做的事都有价值，愿她受到大众的公开赞扬。”

本诗多方面描述了完美、贤淑妻子的形象——“价值远胜过珍珠”、“一生使丈夫受益”，自己精力充沛、夙夜辛劳，并善于“指点仆婢料理家务”，把家务安排得井井有条，还乐于周济贫困无助的穷苦人。在妇女地位尚很低下的古代东方，这首诗表达了对女人的乐观看法。诗中展示了多种家庭生活场景，为研究希伯来人的家庭观念和习俗提供了珍贵资料。

六、《约伯记》

书 名

在希伯来原著中，本卷书名为 'Iyyōb（约伯）。其辞

源有两种说法。①源于希伯来词根'āyēb，意思是“遭到敌对”或“抗议敌对”，可指约伯遭到上帝的敌对并对此提出抗议；②源于阿拉伯文'āba或'awwābun，意思是“回转”或“悔改”，可指约伯一度与上帝争辩，又幡然悔悟。持后一说者特别强调，约伯本是北阿拉伯的土著人，整个故事充满阿拉伯而非希伯来的背景和风格。

概 概

《约伯记》叙述的是义人约伯因遭到上帝考验而探讨苦难原因的故事。

约伯是个“完全正直、敬畏上帝、远离恶事”的义人，住在乌斯地方，有7个儿子、3个女儿，还有7000只羊、3000头骆驼、500对公牛、500条母驴和大量仆婢。

一天，正当约伯的儿女们在长兄家中宴乐时，撒但混在众天使中朝见上帝。上帝对撒但说：“你见过我的仆人约伯吗？他是个义人，对我非常敬畏，从不犯罪。”撒但回答：“你待他那么好，他怎能不敬畏你？倘若你毁掉他的财富，他对你还会虔诚吗？”于是上帝同意由撒但去考验约伯。

悲剧很快在约伯家中发生了：示巴人抢走牲畜，杀死所有的雇工；天火烧死羊群和牧人；迦勒底人抢走骆驼和仆人；狂风刮倒房屋，把全部儿女都砸死在屋内。约伯虽痛苦不堪，却未因此而埋怨上帝。上帝对他十分满意。撒但却说：“这点灾难算什么？你若伸手击伤他的骨头和皮肉，他必定当面悖弃你。”上帝让撒但再次考验他。

撒但从上帝面前退去后击打约伯，使他从脚掌到头顶长满毒疮。约伯陷于极大的悲痛中。约伯的三个朋友以利法、比勒达和梭法闻知此事，相约前来安慰他。他们看到约伯遍

体脓疮，禁不住放声大哭，悲痛欲绝地陪他静坐七天七夜。

约伯醒来后咒诅自己的生日，唏嘘哀叹，呻吟不止。三个朋友闻此，便轮番开导他。他们的言谈洋洋洒洒，基本观念是：上帝是伟大的，因而他施行的赏善罚恶无疑是公正的；约伯既遭惩罚，必定是犯有罪恶；要想求得赦免，必须向上帝悔罪。

约伯无法接受这种责难，就据理力争，为自己的清白极力辩解。辩论持续了三轮，他始终不让步，还由己推人，联系世上的种种弊端提出一系列疑问。后来一位名叫以利户的青年也加入辩论，以更激切的言辞重申了三位友人的观点。约伯对他未予理睬。

最后上帝从旋风中和约伯对话，大意是，任何寻找受难原因的企图都是徒劳的，因为上帝的意志是人类永远无法把握的。约伯承认自己无知妄言，并表示忏悔；于是再蒙神恩，获得比开场时更多的财富：14000只羊、6000头骆驼，1000对牛、1000条母驴，又生了7个儿子、3个女儿，并又活140岁，得见子孙四代，直至年纪老迈，寿终而死。

大 纲

《约伯记》共四十二章，可分为五部分，其中故事的缘起和结局是散文体，中间三部分是诗体。详列如下：

故事的缘起	约伯简介	1:1—5
	约伯的第一次灾难	1:6—22
	约伯的第二次灾难	2:1—10
	三友人前来慰问	2:11—13

卷表

约伯和友人的三轮论辩	第一轮论辩	约伯的哀歌	3:1—26
		以利法发言	4:1—5:27
		约伯的回答	6:1—7:21
		比勒达发言	8:1—22
		约伯的回答	9:1—10:22
		琐法发言	11:1—36
	第二轮论辩	约伯的回答	12:1—14:22
		以利法发言	15:1—35
		约伯的回答	16:1—7:12
		比勒达发言	18:1—21
		约伯的回答	19:1—29
		琐法发言	20:1—29
	第三轮论辩	约伯的回答	21:1—34
		以利法发言	22:1—30
		约伯的回答	23:1—24:25
比勒达发言		25:1—6	
约伯的回答		26:1—27:23	
以利户的插话	赞美智慧的诗歌	28:1—28	
	约伯的最后申诉	29:1—31:40	
	以利户的出场和第一次发言	32:1—33:33	
	第二次发言	34:1—37	
	第三次发言	35:1—16	
	第四次发言	36:1—37:24	

续表

上帝	上帝第一次对约伯说话	38:1—40:2
对约伯的	约伯的回答	40:3—5
对话	上帝第二次对约伯说话	41:1—41:34
	约伯的回答	42:1—6
结局	上帝责备三友人的愚妄	42:7—9
	约伯的善终	42:10—17

戏剧体结构

从上述表格可以看出，《约伯记》的构思十分精巧，属典范的戏剧体结构。其中故事的缘起是戏剧的开端，约伯和友人的三轮论辩及以利户的插话是戏剧的发展，上帝和约伯的对话是戏剧的高潮，最后结局是戏剧的尾声，起承转合，脉络分明。

从局部看，发展部分可明确分为四场：第一场，约伯和友人的第一轮论辩；第二场，第二轮论辩；第三场，第三轮论辩；第四场，以利户的插话。

就对白而言，论辩部分多因篇幅过长而不宜搬上舞台，但在开端和结局，某些段落又极富戏剧语言的特色，如第1章13至19节写四位报信人接连上场报凶信，每人都先讲灾情，再说“惟有我一人逃脱，来报信给你”，传报的内容也由牲畜、仆人到约伯的儿女，逐层递进。

就戏剧场面而论，《约伯记》如同经典的古希腊悲剧，场景极其壮阔：上至天上上帝与撒但的对话，下及人间约伯和朋友们的论辩；故事缘起时，天上密谋和人间灾难两度交替出现，高潮时，上帝与约伯又两次直接交谈，它们都

将天与地、神与人连成一个浑融的整体。

约伯其人

除《约伯记》本身的描述外，《圣经》只在不多几处提到约伯：①《创世记》第46章13节称雅各之子以萨迦的第三个儿子是约伯。但据《旧约》其它经卷的平行记载（参民26:24；代上7:1），学者们公认此处的“约伯”系“雅述”的误写。②《以西结书》第14章14、20节两次称“挪亚、但以理、约伯”是以色列的三个义人。③《次经·便西拉智训》第49章9节说“约伯总做好事”。④《新约·雅各书》第5章10、11节说约伯是“能受苦能忍耐的榜样”。以上记载表明，约伯被传为虔诚克己的义人，在《圣经》时代的以色列中曾有广泛影响。

从《约伯记》本身看，约伯的个性特征突出表现在两个方面：

①公义、虔诚、具有异乎寻常的吃苦忍耐精神。他虽遭遇残酷的考验，丧失全部家产、所有儿女，自己也周身上疮，苦不堪言，却严格持守对上帝的信仰，而不“以口犯罪”（2:10）。上帝嘉许其虔诚而再施神恩，使他终有美满的结局。这是散文体开端和结尾绘出的约伯，也是历代犹太教徒和基督徒赞不绝口的约伯。

②无视传统，怀疑权威，具有坚韧不拔的求索精神。他身陷灾难后，起初只抱怨自己不幸，巴不得在母腹中就死去（3:2—11），后来以利法劝他到上帝面前认罪，他才意识到灾难原是上帝造成：“全能者的箭射入我身，其毒，我的灵已经喝尽”（6:4）。但他不知上帝何以如此：“请你们（三友人）教导我，使我明白在何事上有错”（6:24）。经

过苦思，发现上帝的善恶观念与世人并不相同：“善恶无分，都是一样；完全人和恶人，他都灭绝。若有人忽遭杀身之祸，他必戏笑无辜者的遇难。把世界交在恶人手中，又蒙蔽审判官的脸，若不是他是谁呢？”（9:22—24）尽管如此，约伯仍要“对全能者说话”，“与神理论”（13:3）：“他必杀我；我虽无指望，还要在他面前辩明我的行为”（13:15）。他还作为人的代表向上帝疾呼：“愿人得与神辩白，如同人与朋友辩白一样”（16:21）。

而约伯的行为却招来上帝的敌视：“我因委曲呼叫，却不蒙应允；我呼求，却不得公断。神用篱笆拦住我的道路，使我不得经过，又使我的路径黑暗”（19:7,8）；也招致亲友的疏远：“我的亲戚与我断绝，我的密友都忘记我，……连小孩子也藐视我，我若起来，他们都嘲笑我”（19:14,18）。即使如此，约伯仍不退缩，直到最后一轮对话，他还义正辞严地驳斥友人：“我断不以你们为是，至死不以自己为不正！我持定我的义，必不放松；在世的日子，我的心必不责备我”（27:5,6）。

这些诗行描画出一个无所畏惧的古代探索者形象。为了寻求正义和真理，他不怕皮肉之苦、心灵之痛、亲人疏远、朋友围攻，甚至“至高者”敌视，表现出不屈不挠、孜孜求索的精神特质。这是诗体论辩部分绘出的约伯，也是历史研究者瞩目和赞许的约伯。由于“虔诚的约伯”和“探索的约伯”具有显见的矛盾性，不少学者认为，《约伯记》的散文体故事和诗体论辩最初来自不同的渠道。

中心议题

如同哈柏（H. C. Habel）所说，《约伯记》是古希

伯来人“为探索人生意义而进行的强烈挣扎”^①。它探讨的核心问题是“好人为何受苦”，实质即“罪与罚”的关系问题。这是一个超越时代和地域，引起世人普遍关注的哲学命题。博克（J. Bowker）的研究表明，几乎所有重要的宗教都试图解答这一问题^②，早期犹太教和基督教也不例外。

犹太教和基督教对此问题的正统解答都是在“神义论”（theodicy）的前提下进行演绎：首先确认“神是公义的”，然后推出“公义之神是按照赏善罚恶的原则对待世人的”，因而“行善者必得永福，作恶者必受永罚”，一如“大洪水”（创6:9—18）所昭示的那样。

在《圣经》早期经卷中，神对人的赏罚不仅施于当事者，还波及子孙数代。律法书规定：“万不要以有罪的为无罪，必追讨他的罪，自父及子，直到三四代”（出34:7）。因挪亚是义人，他的妻子、儿子、儿媳便都得活命（创7:1,13），而亚干犯罪后，他的儿女、牲畜和财产也一并遭殃（书7:24, 25）。

公元前8世纪以后，这种“父罪子贖”的观念遭到先知们的一致反对。耶利米、以西结、第二以赛亚等都主张每个人只对神负责自身的行为，而不受他人的牵连或牵连他人，如耶利米的名言：“各人必因自己的罪死亡，凡吃酸葡萄的，自己的牙必酸倒”（耶31:30）。这种主张无疑使希伯来人对“罪与罚”的认识迈进了一大步。但“好人受苦”问题非但没有就此解决，反而更加尖锐起来，因为生活中存在大量义人命运多蹇、歹徒诸事亨通现象，它们为先知们的理论所难以解释。

① H. C. Habel, *The Book of Job*, p. 1.

② J. Bowker, *Problems of Suffering in Religions of the World*.

《约伯记》着力探讨的便是这一难题。书中提供了四种答案。其中三友人和以利户立论的基点是传统的神义论（从根本上否认好人会受苦），他们皆以此理论为武器驳斥约伯。约伯起初并不怀疑神义论，后来由于自身的巨大灾变，而对它提出种种质疑。从某种意义上说，本书作为智慧书卷的突出价值，就在于约伯对此天经地义的传统信条的质疑。上帝在旋风中的发言表达了第三种观点（或许是全书最后编纂人的观点）：神的意志和计划太广大太复杂，远非卑微渺小的人类所能理解，所以好人受苦的原因根本不必深究，而神的公义又毋庸置疑。还有第四种看法，见于卷首的散文体叙事：好人受苦和上帝公义是可以谐调的——有时，上帝会以苦难来考验和磨炼好人的虔心。

上述后两种看法破除受苦与犯罪之间的必然联系，进一步拓宽了希伯来人对“罪与罚”关系的认识。及至《新约》时代，耶稣也一再否认二者的内在联系（路 13:4, 5；约 9:1—3），福音书更把完美的耶稣写成为担当世人的罪孽而自甘吃苦献身的救主——它们表达了初期基督教对此问题的某些见解。

起源和成书

《约伯记》起源的地点众说纷纭，包括埃及、阿拉伯、以东和巴勒斯坦。埃及、阿拉伯因多神论文化背景而不被多数学者赞同；巴勒斯坦也因种种缘故被多数人所排除，比如它的语言不是巴勒斯坦的标准希伯来语，称神不用亚卫（Jahweh）或艾洛希姆（Elohim），而用艾勒（El）、艾洛亚（Eloah），或不见于其它经传的沙代（Shaddai，全能者）。源于以东的可能性最大。以东在巴勒斯坦东部，和巴

勒斯坦毗邻，所用语言应有地方色彩，而约伯所在的乌斯地（伯 1:1）也恰是以东人居住之地——《耶利米哀歌》第 4 章 21 节有“住在乌斯地的以东民”之语，可资旁证。

《约伯记》的成书日期亦难以确定。学者们各执一端，从将其归为族长时期，直到归为被掳回乡以后。造成这一现象的主要原因是书中没有足以能暗示其成书年代的历史事件。

可以肯定，此书不是一时之作，而是长期流传、多次加工的产物。从它探讨的内容及写作技巧看，它最后定型应在公元前 586 年耶路撒冷陷落之后。但它的雏形可能早在数百年甚至千余年前就已出现。

书中的散文叙事部分，即现存的开头和结尾明显产生的最早，因其展示的生活图景大体符合以畜牧业为生产方式的家长制社会的特征。约伯的财富主要是牛、羊、驴和骆驼，未出现使用农具或耕种土地的迹象。祭神活动只由家族首脑主持，仪式简单而粗朴，看不到以色列人出埃及后发展起来的繁文缛节（1:5）。整个故事感受不到先知教诲，甚至没有律法条文的影响。撒但在上帝面前自由出入，虽未列入“神的众子”之中，却也不是上帝的首敌。上帝与其交谈时态度随和，并一再采纳其建议，表明他尚处于自身演变的早期阶段，未到“攻击以色列人，激动大卫数点他们”（代上 21:1）的程度，更未到试探耶稣（太 4:1—11）、“迷惑普天下”（启 12:9）的地步。因而，这很可能是一个早就口头流传于希伯来人或邻近民族中的传说故事，最初只提及约伯因经受住考验而再蒙神恩，并未发生与三友人论辩之事。亡国前后的以西结两次提到约伯，将他与挪亚、但以理并称为“义人”，可见当时约伯的故事已在民间广泛流传。

约伯与三友人的论辩及上帝的答复可能是在分国时期、尤其被掳之后逐渐充实完善的。分国后贫富分化加剧，社会矛盾不断尖锐，是非颠倒、善恶不分的现实日益引起希伯来思想家的关注和思考；而亡国事件又进一步深化了他们的沉思。当第二以赛亚等先知以彻底的一神论对亡国作出圆满解释（即亡国是宇宙唯一主宰耶和華借巴比伦人对犯罪子民的合理惩罚）时，不少人显然并不赞成，或一时难以接受。民族沦亡的巨大灾难极大地动摇了他们对上帝公义的信念，耶和華似乎不再是那个保护以色列人出埃及、进迦南、兴建大卫王朝的公义之神，而变得性情怪癖，击打义人，“把世界交在恶人手中”（9:24）。书中由约伯讲出的言论，就是这种思潮的具体表现。它们表明，即使在一神论蓬勃发展的年代，希伯来人中也顽强地流行着怀疑主义、不可知论等非正统观念。

深入考察，可知这部分也有悠久的源头和多方面的资料来源。古巴比伦文学中有《咏正直受难者的诗篇》，写一个正直受难者对神灵的怀疑和不满，有可能对《约伯记》发生过影响。约伯和上帝的言论中提到多种神话形象，如拉哈伯（Rahab, 9:13; 26:12）、利维坦（Leviathan, 中文本译为“鱷鱼”或“巨大的海怪”，3:8; 41:1—34）和河马（Behemoth, 40:15—24），表明其所在篇章很可能来自流行多神神话的异教世界。蒲柏（M. H. Pope）推测，这里的“河马”源于苏美尔—阿卡德神话中的“天牛”（Sumer-Akkadian bull of heaven）^①，在《吉尔伽美什》史诗（Gilgamesh Epic）中，它由天神阿努派出残害乌鲁

^① M. H. Pope, *The Book of Job*, pp. 268-270.

克城的居民，被吉尔伽美什和恩启都杀死。另外，第28章系一组赞美智慧的诗歌，类似《箴言》第1至9章中的同题作品，和故事情节无关，显系某位编订人汇入。

全书最晚编入的章节应是以利户的插话。许多证据暗示，它产生于其它各章基本成型之后。如“以利户”的名字在散文引言中没有出现，其身份介绍是他出场时附带写出的；他屡次直呼约伯之名（32:12,14；33:1,31；34:5,7；37:14等），文风带有晚期亚兰文特点，与三友人的风格明显不同；他的言论带有足够的挑战性质，但却一次也未得到约伯的答复（而此前约伯对每位朋友的发言必作回答）；当三友人在尾声中遭到上帝斥责时，他作为同样应受指责的人却奇怪地幸免了，等等。更有说服力的是，若将这六章抽掉，则前后两部分恰好吻合：前面是约伯在“惟愿有一位肯听我”的呼喊声（31:35）中结束申诉，后面一开头是“那时，耶和华从旋风中回答约伯……”（38:1）。因而，这六章很可能出于某位有才华的编纂人之手，他编书时感到已有内容言犹未尽，便托名以利户提出自己的见解。这部分可能是公元前4至前3世纪间编入的，而《约伯记》也于此时形成流传迄今的定本。

七、《传道书》

书 名

本卷书的希伯来名称是 Qōheleth（传道者），得自卷首题言“在耶路撒冷作王，大卫的儿子，传道者的言语”。其阴性单数分词的字根 qāhal 意为“召集”或“聚集”，指“召开会议，向会众演说”。《七十子希腊文译本》译为

Ekklesiastēs, 含义与希伯来文相仿, 其字根 ekklesia 意指“集会”。哲罗姆在《拉丁文通俗译本》中译为 Concionator, 意思是“聚会招集人”或“演说者”、“传道者”。各种英文本多据希腊文译为 Ecclesiastes, 也有译成 Preacher (讲道者) 的。中文本则意译为《传道书》。所有这些名称的含义大体相同, 都是说作者要向众人讲述某些道理。

大 纲

一如艾斯菲尔德 (O. Eissfeldt) 所说, 《传道书》是一部“松散的格言集”^①, 缺乏一以贯之的逻辑思想。这使学者们对全书结构和纲要的理解颇为分歧, 如格底斯 (R. Gordis) 把全卷分成19段, 每段都以下述观点之一作结: a. 人类成就的脆弱或短暂, b. 命运不可测, c. 人类在世上无法获得真知识, d. 人生应该享乐^②。司格特 (R. B. Y. Scott) 则分成24段^③。金斯伯里 (C. D. Ginsbury) 按大段划分, 将全书分成四篇 (1:12—2:26; 3:1—5:20; 6:1—8:15; 8:16—12:7), 外加序 (1:2—11) 和跋 (12:8—12)^④。

本书试将全卷粗略分为三篇, 另加序和跋, 再从中分出36个专题;

① O. Eissfeldt, *The Old Testament, An Introduction*, p. 499.

② R. Gordis, *Kohleth—The Man and His World*, p. 252.

③ R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes*.

④ C. D. Ginsbury, *The Song of Songs and Kohleth*, p. 17-21.

四	万事尽属虚空	1:1—14
详述万事皆虚空	智慧属虚空	1:13—15
	喜乐属虚空	2:1—3
	劳碌属虚空	2:4—11
	智慧无异属虚空	2:13—17
	劳碌所得不知遗谁亦属虚空	3:18—23
	袖赐福乐也属虚空	2:21—26
	传道者的人生经验	万事均有定行
劳碌无益		3:4—15
世人所适与善无异		3:16—22
受窘流涕者无人怜惜		4:1—5
成功、懊悔、贪得无厌的害处		4:4—8
二人合作效果更好		4:9—12
幼而智胜于老而世		4:13—16
不可轻率苦慰		5:1—7
金银财物无所益		5:8—17
钱财不用属虚空		5:18—32

续表

智慧 法 录	多子多寿 冥虚空	6:3—6
	人的一切如影儿经过	6:7—12
	美名拙如膏	7:1—4
	受智者责备 胜于听愚者歌唱	7:5—10
	智慧美丁产业	7:11—14
	行义行恶 皆勿过分	7:15—18
	智慧使人有能力	7:19—25
	邪恶的妇人乃祸患	7:26—29
	要遵守主命	8:1—9
	恶人和义人 遭遇不公	8:10—16
	善人和恶人 结局无异	9:1—6
	要快活度日	9:7—10
	人有智能 未必亨通	9:11, 12
	智慧胜于勇力	9:13—17
	论智慧	10:1—11
智者之言 能愚人	10:12—17	

续表

智慧语录	论奢侈	10:18—20
	论施济	11:1—8
	人在幼年当快乐	11:9, 10
	老年预言	12:1—8
箴	传道者的最后训诫	12:9—2
	人的本分是敬畏神	2:13, 14

作者和年代

按照犹太传统，本卷书的作者是著名国王所罗门。因为“在耶路撒冷作王”的“大卫的儿子”（1:1）只能是所罗门，且传道者的一些自述也与所罗门相符，如拥有超越常人的智慧（1:16）；曾大兴土木，建房屋，造园圃，挖水池，买仆婢（2:4—7）；积蓄了君王的金银财宝，并纳有许多妃嫔（2:8）等。

但这种看法被一批近代研究者所否定。德里茨指出，卷中不少词汇属后期希伯来语，除出现于被掳期间和被掳后的著作（如《以斯拉—尼希米记》、《以斯帖记》、《历代志》、《玛拉基书》等）及《密西拿》中之外，未见于《旧约》其它经卷。这类词汇达96个以上，据其名词字尾—ut、—on、—on 等判定，它们大都有亚兰文起源。其中最频繁的有pardēs（“园圃”，亦见于《尼希米记》和《雅歌》）、shālat（“统治”，亦见于被掳以后的其它经卷）、

tēqan(“直”,亦见于《但以理书》和《塔木德》)、zemōn(“明确的时间”,亦见于《尼希米记》和《以斯帖记》)、pithgām(“官方决定”,亦见于《以斯帖记》和《但以理书》)、medīnah(“省分”,亦见于《列王纪上》、《以斯帖记》、《以斯拉—尼希米记》、《以西结书》和《耶利米哀歌》),以及kōshēr(“正确”,亦见于《以斯帖记》)。一个顺理成章的推论是,《传道书》形成于犹太人广泛使用亚兰文的时代,而亚兰文是在波斯称霸时期(公元前6至4世纪下半叶)开始流行于中东地区的。鉴此,德里茨坚称:“若《传道书》确系所罗门所写,就没有希伯来语言史可言”^①。

除词汇外,研究表明,《传道书》的文法结构也属于较晚时期,如将独立代名词(hū、hl、hēm等)用作系动词的频率比被携以前的书卷高得多。

从内容上看,《传道书》描绘了一个动荡不安的社会,政治腐败、宗教衰微、民生困苦、精神空虚,与繁荣昌盛的所罗门时代极不合拍。同时,一些章节留有外国文化、尤其希腊哲学的印迹。如第3章1至19节可能受了斯多葛派宗教宿命论的影响,第5章18至20节犹如伊壁鸠鲁幸福哲学的翻版。因此,《传道书》不可能出自所罗门。至于这位传道者因何自称是“大卫的儿子”,阿多·韦瑟认为:“很明显,所罗门——即因智慧和财富而闻名的王,同时也被认为是部分智慧文学的作者——似乎是最适当的人选,可以给传道者的判断加上一种特别感人的重要性”^②。

^① F. Delitzsch, Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes, pp.190-192.

^② 同193页注^①,第349页。

从“传道者因有智慧，乃将知识教训众人；又默想，又考察，又陈说许多箴言”之语（12:9）判断，本书作者原是希伯来人的智慧教师，写作目的是将自己多年的人生经验传授给年轻学生，使之更深刻地了解周围的世界。

关于成书年代，多数研究者将其定为被掳之后，上限是公元前6世纪末，下限是公元前2世纪初。因在库姆兰四号洞发现的四片《传道书》残片被认定抄录于公元前2世纪中叶，缪连柏（Muilenburg）等人指出，《传道书》在公元前2世纪中叶以前已经定型^①。若进而注意到希腊哲学的影响及《便西拉智训》、《所罗门智训》的引用或批驳，较合适的年代应是公元前250至前200年之间。

基本思想

纵贯《传道书》始终的基本思想是“万事尽属虚空”，集中表达于第1章2至11节：

传道者说：虚空的虚空，虚空的虚空，凡事都是虚空。人的一切劳碌，就是他在日光之下的劳碌，有什么益处呢？一代过去，一代又来，地却永远长存。日头出来，日头落下，急归所出之地。风往南刮，又向北转，不住地旋转，最终返回原道。江河都往海里流，海却不满；江河从何处流，仍旧归还何处。万事令人厌烦，人不能说尽。眼看，看不饱；耳听，听不足。已有的事，后必再有；已行的事，后必再行。日光之下，并无新事。岂有一件事人能指着说，这是新的？哪知，在我们已前的世代，早已有了。已过的世代，无人纪念；将来的世代，后来的人也不纪念。

^① Muilenburg, A Qoheleth Scroll from Qumran, pp 27-28.

“虚空”（希伯来文habel）是这段话、也是全书的关键词语，在书中重复达29次，本义是“呼气”，引申为“空幻”、“短暂易逝”、“无价值”、“无新意”等。这段话集中表达了作者虚无、悲观和循环论的历史观：世间万物沿着一个不可知的轨道周而复始地循环，日光下的一切都是重复旧事、重弹老调，看不到进步、没有更新，无论何物都不会在世上留下痕迹，人们的所有努力都徒劳无功，毫无价值。

这一思想在后文中又有许多具体阐发，如追求智慧是“捕风”：“多有智慧就多有愁烦，增加知识就增加忧伤”（1:18），追求喜乐是虚空：“我指着嬉笑说，这是狂妄；论喜乐说，你有何功效呢？”（2:2）智慧相同是虚空：“智慧和愚昧人一样，永远无人纪念……可叹智慧人死亡，与愚昧人无异”（2:16），劳碌所得不知遗谁也是虚空：“我得来的要留给我以后的人，那人是智慧是愚昧，谁能知道？”（2:18, 19）追逐财富也是虚空：“货物增添，吃的人也增添，物主能得到什么益处呢？不过眼看而已”（5:11），新王登基也是虚空：“他所治理的众人多得无数，可后来的人将不喜悦他”（4:16）……总之，知识、劳动、利禄、功名都失去了旧有的价值，取而代之的是“人生何益”的沉重叹息：“人一生虚度的日子，就如影儿经过，谁能知道什么与他有益呢？谁能告诉他身后会发生什么事呢？”（6:12）更有甚者，传道者竟哀叹人与兽无异：“世人遭遇的，兽也遭遇，这个怎样死，那个也怎样死，人不能强于兽，都是虚空”（3:19）。

其它内容

（一）人生应当快乐

否定了人的积极进取心和主观能动性，甚至将人混同于兽，人生的意义系于何处？作者的结论是万事“莫强如吃喝快乐”（8:15）。他说：“你只管去欢欢喜喜吃你的饭，心中快乐喝你的酒，因为神已经悦纳你的作为。你的衣服当时常洁白，你头上也不要缺少膏油。在你一生虚度的年日，就是神赐你在日光下虚度的年日，当与你所爱的妻快活度日”

（9:7—9）。他还认为，吃喝享乐符合神的意愿：“人莫强如吃喝，且在劳碌中享福，我看这都是出于神的安排”（2:24），“神赐人资财丰富，使他能以吃用，取自己的分，在劳碌中喜乐，这乃是神的恩赐”（5:19）。

（二）万事均有定时

传道者说：“凡事都有定期，天下万务都有定时：生有时，死有时。栽种有时，拔出所栽种的也有时。杀戮有时，医治有时。拆毁有时，建造有时。哭有时，笑有时。哀恸有时，跳舞有时。抛掷石头有时，堆聚石头有时。怀抱有时，不怀抱有时。寻找有时，失落有时。保守有时，舍弃有时。撕裂有时，缝补有时。静默有时，言语有时。喜爱有时，恨恶有时。争战有时，和好有时”（3:1—8）。

传道者对“定时”、“定期”的解释是：“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；临到众人的，在于当时的机会。原来人都不知道自己的定期”（9:11, 12）。

（三）为人之道宜中庸

传道者注意到，善恶报应的神学理论在实际生活中未必奏效：义人常常英年早逝，恶人反而得享长寿。他因此主张凡事不可行义过分，也不可行恶过分，认为太过敬虔容易遗世独立，而行恶过分也会很快灭亡。他推崇力避极端的中庸

态度：“有义人行义，反至灭亡；有恶人行恶，倒享长寿，这都是我在虚度之日中所见过的。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？你以这个为美，对那个也不要松手，因为敬畏神的人，必能二者兼顾”（7:15—18）。为印证中庸之道的合理性，他论述说：“时常行善而不犯罪的人，世上实在没有”（7:20）。他还劝人凡事适可而止：“著书多，没有穷尽；读书多，身体疲倦”（12:12）。

（四）谴责社会的不公

《传道书》在字里行间绘出一幅腐败的社会图景，流露了作者的悲观和义愤：“在审判之处有好恶，在公义之处也有好恶”（3:16），“受欺压的流泪，欺压他们的有势力，……因此我赞叹那早已死的死人，以为他们胜过那还活着的活人，并且以为那未曾出生的，就是未曾见过日光之下恶事的人，比这两等人更强”（4:1—3）。另一处则表明，当时社会告密与陷害之事屡见不鲜：“你不可咒诅君王，也不可心怀此念；你在卧房中也不可咒诅富户，因为空中的鸟必传扬这声音，有翅膀的必述说这事”（10:20）。这样的社会现实是传道者悲观消沉的思想根源之一。

（五）箴言集锦

《传道书》汇集了百余条箴言，为历代读者捧不忍释。比如：“三股合成的绳子不容易拉断”（4:12），“名誉强如美好的膏油”（7:1），“听智慧人的责备，强如听愚昧人的歌唱”（7:5），“勒索使智慧人变为愚妄，贿赂能败坏人的慧心”（7:7），“智慧使有智慧的人比城中十个官长更有能力”（7:19），“死苍蝇使作香的膏油发出臭气，一点愚昧就能败坏智慧和尊荣”（10:1），“智慧人的口说

出怨言，愚昧人的嘴吞灭自己”（10:12），“酒能使人快活，钱能叫万事称心”（10:19），等等。

（六）宗教训诫

这方面的内容篇幅不多，主要表现为：①智慧来自上帝（2:26；12:11），②享乐是上帝的恩赐（3:13；12:19），③人的行为要受到上帝的审问（11:9；12:14），④全卷结束时告诫读者要敬畏上帝（12:13,14）。

一些学者认为，卷末的跋语（12:9—14）系由他人所加，格底斯称此人与传道者同时代^①，司格特则说他是后来的编者，在加上跋语的同时，还为全书加了标题，并在第1章2节、7章27节和12章8节插入“传道者说”字样^②。

① 同486页注②，p. 333.

② 同486页注③，p. 256.

第十四章

作品集（下）

本章评介作品集中的故事书《路得记》、《以斯帖记》，历史纪事《历代志》、《以斯拉—尼希米记》和启示书《但以理书》。

一、《路得记》

大 纲

本卷书的希伯来名称是书中女主角“路得”之名，意谓“伴侣”、“朋友”，或“友谊”、“结合”。全书四章，可分为六部分：

以利米勒携家眷逃荒摩押地	1:1—5
路得随拿俄米回伯利恒	1:6—22
路得在波阿斯的田里拾麦穗	2:1—23
路得和波阿斯在麦场上相恋	3:1—18
波阿斯娶路得	4:1—16
波阿斯的家谱	4:17—22

梗概

故事发生在王国建立前的士师时代。犹大利伯恒地方遭遇饥荒，农民以利米勒带着妻子拿俄米和两个儿子玛伦和基连到异国摩押去逃荒，在那里娶了两个摩押族儿媳路得和俄珥巴。10年后，以利米勒和两个儿子相继去世，只剩下拿俄米和两个媳妇。

拿俄米听说家乡年景好转，准备回国，对媳妇们说：

“你们各回娘家去吧！……愿耶和华使你们各在新夫家中得平安。”媳妇们放声痛哭。俄珥巴依依不舍地吻别婆婆，路得却无论如何也不离开拿俄米，说：“不要催我回去。你往哪里去，我也往哪里去；你在哪里住宿，我也在哪里住宿；你的国就是我的国，你的上帝就是我的上帝；你在哪里死，我也在哪里死；你葬在哪里，我也葬在哪里。”拿俄米看她定意要跟随自己，就不再劝她走，而带她回到伯利恒，当时正是开镰收割大麦的季节。

以利米勒的亲族中有个人叫波阿斯，是个财主。路得到他的麦田里拾麦穗，他一见路得就很高兴，吩咐她不要到别人田里去拾，口渴了就去喝仆人打来的水；又吩咐仆人善待路得，多留些麦穗让她拾。傍晚回家后，路得拾的麦穗打了一担大麦。整个麦收季节，路得都在波阿斯的田里拾麦穗。

拿俄米得知波阿斯很关心路得，就对她说：“女儿啊，我该为你找个安身之处，使你享福。波阿斯不是我们的亲族吗？他今夜在场上簸大麦，你要沐浴抹膏，换上衣服，到场上去，等他吃喝完了睡觉的时候，悄悄掀开他脚头的被子，躺在那里。他会告诉你应当做的事。”路得说：“凡你所说的，我必遵行。”

半夜波阿斯醒来，发现一个女子躺在脚头，便问：“你是谁？”回答：“我是你的婢女路得。求你用衣襟遮盖我，因为你是我的至亲”。波阿斯说：“不要怕，凡你所说的，我都照办。这里的人都知道你是个贤德的女子。我的确是你的至亲，但还有一个人比我更亲。明早我去找他，问他肯不肯尽本分娶你，他若不肯，我指着永生的耶和华起誓，我一定为你尽本分。”天快亮时，波阿斯给路得装上六簸箕大麦，让她带回家。

次日波阿斯来到城门口，当着十个长老的面问那位至亲：“你愿不愿赎回以利米勒的地，并娶了寡妇路得？”那人表示不愿，并脱下鞋子交给波阿斯，作为证据。波阿斯请长老们和众人作证，他有权利和义务赎买以利米勒家的遗产，并娶摩押族女子路得为妻。长老们和众人都愿作证，并对他表达了美好的祝福。

波阿斯娶路得作了妻子，不久生一子，起名俄备得。俄备得就是耶西的父亲、大卫的祖父。

成书年代

因卷末的家谱中提到大卫，《路得记》成于大卫时代之后确切无疑。但具体年代说法不一：约西亚王改革前后（公元前621年左右）、被囚于巴比伦期间（公元前550年左右）和以斯拉、尼希米复国时期（公元前5世纪中后叶）。持后一说者特别指出书中有两个亚兰文词汇：第1章13节的 *lāhēn*（“为他们”，或“为那些事”），和第1章20节的 *mārā*（“舌”），认定它们是较晚时期成书的文字证据。

解经阐释

由于《路得记》中的波阿斯家谱（4:18—22）与福音书中的平行资料（太¹:3—6；路3:32, 33）大致相同，自古便有“史记说”，称《路得记》记载的是真实的史实，时间在士师时代，地点在伯利恒；路得、波阿斯、拿俄米都是真实历史人物；本卷书的主要价值是记下了名王大卫及耶稣养父约瑟先人的一段族谱。《路得记》在希伯来经卷中原是圣文集的一卷，译成希腊文时被置于前先知书中，插在《士师记》和《撒母耳记》之间，流露的见解即为此说。

此外，后世一些基督教解经家用“预表法”解释此书，提出，《旧约》先后七次以婚姻关系预表耶稣基督与教会的结合，波阿斯与路得即其一。另外六对夫妇是：亚当与夏娃、以撒与利百加、约瑟与亚西纳、摩西与西坡拉、大卫与亚比煞、所罗门与书拉密女。这些女子大多是异族人，后来都归以色列人为妻，预示了外邦人日后必加入教会，教会终将成为基督的新妇。另有解经家说，乐于施恩的财主波阿斯预表了救主耶稣；他和以利米勒家有血统关系，预示耶稣将藉着童女降生，成为世人的血亲；他有能力赎买亲属的产业，预示耶稣有资格为罪人付上赎价；他情愿赎回已故亲属的家产，预示耶稣甘愿为众人献出生命；他娶了亡亲的遗孀路得为妻，预示基督和教会将有夫妻般的关系。而路得则象征一心追随救主的虔诚信徒；她由摩押回到伯利恒，决意寻求救主；到田间拾麦穗，甘愿为主受苦；夜晚来到麦场，到主面前奉献、交托与等候；最后献身于主，与主结合，永得殊荣和恩宠。

民俗学解释

19世纪以来，一批民俗学家发现，《路得记》反映了宗法制时代希伯来人的一种古老风俗“寡妇内嫁制”：丈夫死后无子女的寡妻应嫁给丈夫的兄弟，丈夫的兄弟必须娶寡嫂为妻，目的是为亡人续后，并防止本家族的财产外流。若丈夫的兄弟拒绝履行义务，就会被寡嫂脱鞋、吐脸，成为“脱鞋之家”。家中无兄弟的，应由较近的亲属娶去，娶时将死者的家产一并赎回。摩西律法详细地制定了这方面的规章（申25：5—10）。

《路得记》两处体现了这一习俗：

① 拿俄米劝路得和俄珥巴回娘家改嫁时说：“我女儿们哪，回去吧！为何要跟我去呢？我还能生子作你们的丈夫吗？……即使我今夜有丈夫可以生子，你们岂能等着他们长大？你们岂能等着他们而不嫁别人呢？”（1：11—13）言外之意是：“我若再有已成年的儿子，一定会按规矩把你们娶去。”

② 路得欲改嫁本族的近亲波阿斯，波阿斯也想娶她，但因路得还有个更近的亲属，波阿斯就首先征求他的意见，他表示不娶并脱鞋为证后，波阿斯才有资格娶（4：3—10）。这段情节形象地展示了上述习俗，只是“脱鞋”的意义有所转变，由寡嫂对小叔子的抗议转为当事人作出某种决定的证据。

此种民俗的另一《圣经》内证见于《创世记》第38章。雅各之子犹大有三个儿子：珥、俄南和示拉。珥娶妻他玛后死去，他玛嫁给俄南，俄南因不愿给哥哥留后而遗精于地，也遭耶和华的惩罚而死。这时犹大应把他玛嫁给业已成人的

三子示拉，但却未尊此俗，因而遭到他玛的巧妙报复：乔装妓女，和公公同寝并怀了孕。犹大初闻他玛行淫并怀孕时，要把她烧死，真相大白后，又承认他玛比自己更合道义（创38:26）。有研究者认为，这表明在较早阶段，寡妇内嫁时不仅能嫁给丈夫的兄弟，还能嫁给公公。^①

伦理学解释

此种解释强调《路得记》的魅力来自作品中的伦理理想，来自作者在婚恋、家庭描写中注入的最纯真美好的人类亲情，认为《路得记》是一曲爱的颂歌，在散发着田园香气的优美意境中，塑造了几个以爱为人生的第一要义的感人形象，尽情颂赞了人与人之间相互体谅、彼此尊重、真诚相爱的感情。

首先，作品颂扬了婆媳之爱。古往今来婆媳关系往往水火不容，拿俄米和路得却相依为命，难舍难分，甚至生死与共。拿俄米丧子后诚心劝路得回娘家改嫁，全然不顾自己孤身一人，无依无靠，路得却无论如何也不离开她，一心使婆婆老有所养。回到伯利恒后，拿俄米巧为谋划，使路得很快觅得称心如意的夫婿；路得再婚后悉心奉养婆婆，使她过上幸福的晚年，以致乡亲们羡慕拿俄米：“有这儿媳比有七个儿子还好”（4:15）。

同时，故事还赞美了恋人之爱。路得从异国来到亡夫的故乡，不念再嫁年轻丈夫而诚心侍奉婆婆，在田间拾麦穗时不休息，把拾到的麦子和吃余的食物都带给婆婆，以贤淑和勤奋的品行赢得波阿斯的倾心；波阿斯一见路得就很喜欢她，处处关照、厚待、体贴她，也博得路得的慕恋。在夜间

^①参见本书第138页。

的麦场上，路得以少妇特有的矜持、谦卑和柔情向波阿斯传去爱的暖流：“求你用衣襟遮盖我……”（3:9），波阿斯则慎重地告诉她未来婚事的程序，并发出男子汉的热烈誓言：“我指着永生的耶和华起誓，我一定为你尽本分”（3:13）。

《路得记》的作者早在两千多年前，就把实际生活中时常剑拔弩张的婆媳关系处理得非常和谐、美满，将两性之间的恋情描绘得极为质朴、美妙，恰到好处“乐而不淫”的好处，这是它获得历代读者长久共鸣的根本原因。

历史学解释

一批近代研究者注重考察《路得记》和希伯来民族史的关系，认为此书系针对特定时期的历史问题而著。主张成书于公元前5世纪下半叶，当时以色列人从巴比伦囚居地回到耶路撒冷，正艰难地从事着复兴故国活动。以斯拉、尼希米等领袖人物一方面出色领导了这些活动，另一方面又在某些事务中走向极端，以致引起民众的不满。为了防止异教信仰渗入，尼希米禁止犹太人与外族通婚，要他们起誓：“必不将自己的女儿嫁给外邻人的儿子，也不为自己和儿子娶他们的女儿”（尼13:26），以斯拉进而强令“离绝这些国的民和外邦的女子”（拉10:11）。他们的决策和作法给百姓造成极大痛苦，遭到不少人的抵制（拉10:16）。

《路得记》的作者明确反对以斯拉、尼希米的狭隘民族主义观念。他以士师时期的社会生活为背景，借古讽今地赞美不同民族间的团结与互助，指出异族联姻并非坏事。故事的主人公路得是摩押族女子，而摩押族在《旧约》中是常与以色列为敌的异族之一。摩押人是罗得长子摩押的后代（创

19:37)，摩西率众出埃及后，他们不准以色列人借道过境（士11:17），还召巫师巴兰咒诅以色列人（民22:5, 6；书24:9），其子孙因此被永远禁止“入耶和华的会”（申23:3）。以色列人行至什亭时，曾受摩押妇女的引诱行淫乱，拜异神，遭到严惩（民25:1, 2, 9）。士师秉政初期，摩押王伊矶伦入侵迦南，辖制以色列人18年，后来被士师以笏所杀（士3:12—30）。扫罗和大卫年间，摩押族和以色列人也屡屡为敌（撒上14:47；撒下8:2）。再后，大先知以赛亚、耶利米、以西结都曾严厉谴责摩押（赛15:1—16:14；耶48:1—47；结25:8—11）。然而，就是如此一个屡遭贬斥的民族，却养育了忠贞贤淑、备受赞誉的路得。路得先后两次嫁给犹太人，第二次与波阿斯结合后，竟成为希伯来民族史上最著名国王大卫的曾祖母。既然异族女子的后代能成为以色列的伟大君王，不同民族间的联姻又有何害？娶异族女子为妻者又何以必须退离？

二、《以斯帖记》

书名和大纲

本书的希伯来原著名为'estēr，乃书中女主人公以斯帖之名，此名从波斯文stara演变而来，意思是“星星”。以斯帖的希伯来名字是Hadassah（“哈大沙”，斯2:7），意谓“山桃”。

《以斯帖记》共十章，中心事件是犹太女子以斯帖和养父末底改机智勇敢地斗败波斯宰相哈曼。纲要如下：

以斯帖入宫	亚哈随鲁王废黜王后瓦实提	1:1—22
	以斯帖被选入宫，立为王后	2:1—13
	末底改告发二犯，救王之命	2:13—23
	末底改不拜哈曼	3:1—4
斗败哈曼的始末	哈曼阴谋除灭所有犹太人	3:5—15
	末底改求以斯帖违例见王	4:1—17
	以斯帖请王带哈曼赴宴	5:1—8
	哈曼阴谋除掉末底改	5:9—14
	王赐末底改尊荣	6:1—13
	哈曼被处死	6:14—7:10
	传令犹太人自卫作战	8:1—17
	犹太人杀戮仇敌	9:1—19
尾 声	定立普珥日	9:20—32
	称颂末底改	10:1—3

梗 概

波斯帝国灭巴比伦后，地跨西南亚北非，从印度到古实统辖127省。亚哈随鲁王大宴群臣180天，最后请王后瓦实提盛

妆而出，让众人一睹她的风采和娇艳。不料王后却拒遵圣旨。亚哈随鲁王勃然大怒，下令将她废弃而另立新后。他从全国物色美女，选中犹太女子以斯帖，册封为王后。以斯帖自幼孤苦，由堂兄末底改带大。这次入选进宫，末底改吩咐她不要暴露自己的种族和身世。末底改也在御门供职，一次他得知两个守门的太监阴谋弑君，就通过以斯帖传报国王，经调查属实，二太监被处死，末底改的功绩书于史册。

新任宰相哈曼气焰嚣张，每出入宫门，臣仆莫不跪拜。唯独末底改不向他折腰，始终不跪不拜。哈曼怀恨在心，要除灭末底改和全国的犹太人，以抽签方式择日动手。抽到的是12月13日，哈曼便以国王的名义发圣旨，通令全国，颁行各省。

末底改要以斯帖利用王后的身分设法挽救。三天后，以斯帖违例进宫，请国王和宰相赴她的私宴。亚哈随鲁和哈曼赴宴时，以斯帖请他们次日再来，说一定要把所求的事向国王禀明。哈曼宴罢出宫，正得意洋洋时，看到末底改对他又不跪拜，不禁满心恼怒，回家后将此事讲给家人和妻子，他们说：“你可以立一个五丈高的刑架，明早求王将末底改吊在上面。”哈曼便叫人做了木架。

那天晚上亚哈随鲁王辗转难眠，吩咐人取出史册念给他听。念到末底改揭发守门太监阴谋弑君一事时，国王问：

“末底改立了大功，可曾赐给他什么尊荣和爵位？”臣仆回答：“没有。”恰在这时哈曼来到宫中。国王问他：“朕想褒奖一个人，你看怎样做才是？”哈曼以为此人必是自己，便说：“让他穿上皇袍，骑上戴冠的御马，叫一个极尊贵的大臣引路，游遍京城的所有街市。”国王说：“你说的很好，明天你在前面引路，让末底改骑马游街。”哈曼无可奈何，只得照办。

亚哈随鲁王和哈曼再赴以斯帖的私宴时，国王让以斯帖提要求，说是要江山的一半也给她。以斯帖回答：“如蒙恩宠，求陛下饶我一命，也饶我全族人的命，因为我和全族的人都被出卖在刽子手的手中。”国王问：“那人是谁？他在哪里？”以斯帖说：“就是这个阴险狠毒的哈曼！”国王大怒，离开酒席走进御花园。哈曼见势不妙，忙向以斯帖乞求饶命。正当他俯伏在以斯帖的躺椅上求情时，国王从御花园返回。他见此情形，更加恼怒，说：“你竟敢在宫中当着朕面凌辱王后吗？”这话一出口，就有人用黑纱蒙住哈曼的脸。一个名叫哈波拿的太监说：“哈曼刚好为那救驾有功的末底改做了一个五丈高的刑架，放在家中。”国王说：“把哈曼挂上去！”于是哈曼被吊死在自己造的刑架上。这事之后，国王的怒气才平息下来。

亚哈随鲁王把御赐哈曼的戒指转赐给末底改，授权他可用戒指代替御玺发布诏书。末底改在当天就发出诏书，快马传送到127省，命令犹太人于12月13日武装自卫，这正是哈曼抽签选定除灭犹太人的日子。那天犹太人在京城杀了500人，杀死哈曼的10个儿子，接着又在各省除掉犹太之敌75000人。事后末底改宣布每年12月14、15两日^①为“普珥日”，因为这是犹太人脱离仇敌得平安，转忧为喜、转悲为乐的吉日。

作者、年代和目的

按犹太学者的传统观点，本书作者是末底改，公元1世纪著名史家约瑟福斯首倡此说，12世纪拉比伊本·以斯拉

① 在公历3月1日以后。

(Ibn Ezra) 也予赞同。但因全卷末尾盛赞末底改的功绩 (12:2, 3), 与作者的身份不相吻合, 此说已被大多数近现代学者所否定。又有称以斯拉或尼希米为作者的, 亦影响不大, 因《以斯帖记》与《以斯拉—尼希米记》的风格和措辞显去甚远。

书中故事发生在亚哈随鲁王时期, 史家考证亚哈随鲁即波斯王薛西斯一世 (Xerxes I, 公元前485至前465年在位), 由此可知《以斯帖记》成于公元前465年之后。书中第2章6节记述末底改的出身时, 说他曾于约雅斤年间 (公元前597) 被尼布甲尼撒掳至巴比伦, 若此说属实, 则末底改被掳时即使是幼童, 到这时也超过120岁高龄, 他“叔叔的女儿”以斯帖也不可能是妙龄少女。多数学者认为, 这一纪年上的矛盾说明作者距离亚哈随鲁时代已非常遥远^①。

他们指出较合适的年代应是希腊化时的马卡比时期, 这时犹太人残遭塞琉古王朝安条克四世伊皮法尼斯的迫害, 在忍无可忍之际举起义旗, 反抗又一个“哈曼”安条克四世的倒行逆施 (公元前168)^②。

作者是一位具有强烈爱国心的佚名犹太学者, 熟悉波斯古籍记载的宫廷礼仪, 其著书目的是借用以斯帖和末底改机智勇敢地战胜波斯宰相哈曼之事, 间接地颂扬马卡比时期希伯来爱国志士们进行的卓绝斗争, 鼓励他们更顽强地战胜安条克四世的野蛮暴政。关于著书目的另有一说, 谓作者的本意是叙述“普珥日”^③的起源。

① 也有人解释说, 被掳至巴比伦的不是末底改, 而是他的曾祖父基士 (2:5), 从基士到末底改已四代人, 故年代方面并无漏洞。

② 参见本书第573至575页。

③ “普珥” (Purim) 原为波斯文, 意谓“掣签”, 哈曼以掣签定下除灭犹太人的日子, 犹太人反在那日转败为胜, 除灭了仇敌, 故名。

特 点

《以斯帖记》最突出的特点是文字清新，没有宗教意味。在全部《圣经》书卷中，只有它一次未提上帝之名。人们发现，末底改曾说，（若以斯帖不愿冒死见王，）“犹太人必从别处得解脱，蒙拯救”（4:14），语中用“别处”替换了按常例必定出现的“上帝”；以斯帖进宫前曾禁食三昼三夜，其间未向上帝祈祷（4:16）；犹太人胜利后也只是“欢喜快乐，设摆筵宴”（8:17）、“彼此馈送礼物，周济穷人”（9:22），而未感谢上帝的拯救之恩。这与其它各卷的类似描写大相径庭，它们使《以斯帖记》的神谕性遭到怀疑。

公元1世纪《旧约》正典形成时，一批犹太拉比曾就本书能否列入作品集而展开争论，直到詹尼亚（Jamnia）会议（公元90年）之后，其正典地位才被确认，据说最终认可的主要原因是此书与犹太节期普珥日关系紧密。

为弥补宗教上的不足，一位居于亚历山大里亚城的犹太人用希腊文写出六段增补，约于公元前后插入七十子译本的《以斯帖记》中。公元4世纪哲罗姆对照希伯来原著从七十子译本翻译拉丁文《圣经》时，发现这六段“多出来”的文字，乃汇于一处，编成《次经》中的《以斯帖补篇》，使《以斯帖记》的本来面目得以恢复。

本书的另一特点是文学色彩浓郁，故事情节跌宕起伏，峰回路转，极富戏剧性。如亚哈随鲁王本想褒奖末底改，哈曼却误以为要褒奖自己，结果为王献计后给末底改牵马游街，自己却威风扫地。又如哈曼做好了五丈刑架，正准备求国王把末底改吊死，国王却突然想起末底改立功未赏的往事，以

致情节急转直下，哈曼搬起石头反而砸了自己的脚。

全书的结构也很完整，从以斯帖替代瓦实提为后开头，着力描写以斯帖、末底改战胜哈曼的始末，最后落笔犹太人设宴欢庆胜利，紧凑洗练，一气呵成。

书中人物都有独特的个性，以斯帖聪明勇敢，末底改坚毅老成，哈曼飞扬跋扈，亚哈随鲁乖戾昏庸；在人物个性的鲜明对比中，以斯帖的形象得以突出展示。

三、《历代志》

书 名

本卷书的希伯来名称是 *Diberēhay yāmîm*，意谓“那些日子的记事”（或“那些日子的言语”）。《七十子希腊文译本》称其为 *Paraleipomenōn*（“补遗之书”），突出了本书对《撒母耳记》和《列王纪》的增补意义，表明其资料是被以往史家所遗漏或忽略的部分。《拉丁文通俗译本》改称 *Chronicon totius divinae historiae*（“圣史编年记”），英文本译为 *Chronicles*（“编年史”或“历代志”），中文本通用“历代志”。全书原为一卷，从《七十子希腊文译本》起分成上、下两卷，1448年之后希伯来文本也分成两卷。

大 纲

《历代志》上卷二十九章，下卷三十六章，记述了从人类始祖亚当起，经亚伯拉罕、雅各、大卫、所罗门和南国历代诸王，直到亡国及波斯王古列下诏允准犹太人回乡期间的漫长历史。段落划分如下：

从亚当 到大卫 的谱系	从亚当到亚伯拉罕	上卷 1:1—27
	亚伯拉罕的后裔	1:28—54
	雅各的后裔	2:1—9:44
大卫的 统治	扫罗之死	10:1—14
	大卫登基	11:1—14:17
	大卫搬运约柜, 为民祈福	15:1—16:43
	大卫的成就	17:1—22:1
	大卫筹备建殿	22:2—19
	大卫晚年的工作	23:1—29:26
	大卫政绩概述	29:26—30
所罗门 的统治	所罗门祈求智慧	下卷1:1—12
	所罗门的财富	1:13—17
	所罗门建殿	2:1—4:22
	所罗门筑堤	5:1—7:22
	所罗门的成就	8:1—18
	示巴女王访问所罗门	9:1—12

续表

	所罗门晚年的荣华和政变	9:13—31
	北国反叛	10:1—19
	罗波安的统治	11:1—12:16
	亚比雅统治	13:1—22
	亚撒的统治	14:1—16:14
	约沙法的统治	17:1—20:37
	约兰的统治	21:1—20
	亚哈谢的统治	22:1—9
南国历史 代诸王 的统治	亚他利雅的统治	22:10—23:31
	约阿施的统治	24:1—27
	亚玛谢的统治	28:1—28
	乌西雅统治	26:1—23
	约坦的统治	27:1—9
	亚哈斯的统治	28:1—27
	希西家的统治	29:1—32:33
	玛拿西的统治	33:1—27

续表

南国历代诸王的统治	亚们的统治	33:21—25
	约百亚的统治	34:1—35:27
	约哈斯的统治	36:1—4
	约烈悉的统治	36:5—8
	约雅斤的统治	36:3, 10
	西底家的统治	36:11, 12
亡国和返乡	耶路撒冷失陷	36:13—21
	古列允准犹太人回国	36:22, 23

作者、年代和目的

如同其它历史书,《历代志》中也未留下作者的名字。按《塔木德》的传统说法,其作者是复国时期的著名领袖以斯拉,认为以斯拉出身于利未人,属祭司阶层,观点当与《历代志》完全相同。《马卡比传下卷》第2章13节载“尼希米建立了一个书库,收集大卫的书、列王关于圣物的信函,以及有关列王和先知的书籍”,若此说属实,则以斯拉作为尼希米的亲密同工,完全可能利用这些资料编出《历代志》。因以斯拉活动于公元前5世纪中叶,《历代志》的成书也被该派归于这一时期。

然而,近现代研究者大多主张其成书年代还要晚,可能晚至公元前350至前250年之间。主要依据是:

① 书中第3章19至24节在记述大卫以下的谱系时，在所罗巴伯之后又记了六代（即所罗巴伯—米书兰—哈舒巴—示玛雅—哈突—以利约乃—何大雅），按一代25年计算，至少有150年，这就使年代延续到公元前350年左右。

② 书中有大卫的会众为神殿“献上金子五千他连得零一万达利克”之语（代上29:7），语中的“达利克”（daric）是波斯时期的钱币，不可能出现在大卫时代，这是全书形成于较晚时期的又一证据①。

依此看法，作者不再是以斯拉，而是一位被称为“祭司派史家”（priest historian）的匿名学者。他著书的意图是阐明希伯来民族的真正荣耀存在于和上帝立约的关系中，这关系藉圣殿的敬拜仪式得到保障，在上帝授权的大卫王朝的保护下，由祭司阶层不断维护和巩固。祭司阶层是复国时期希伯来宗教联合体的实际管理者，代表该阶层利益的《历代志》作者极力渲染大卫、所罗门对建殿的贡献和祭司职分的极端重要性，直接现实性目的就是论证该阶层管理希伯来民族事务的悠久传统与合法地位。因此，《历代志》在很大程度上不能算是史籍，而是一部借助某些历史事件进行说教的宗教讲道录——希伯来正典将其编入作品集（而非前先知书或历史书），就是最好的证明。

资料来源

本书的历史纪事大半和《旧约》早期经卷相平行，尤其和《创世记》、《撒母耳记》、《列王纪》的记载平行。作者的编史方法与它们类似，所用言辞也有不少重合，故阿

① 同第185页注①，第209页。

多·韦瑟推论，此人著书时“显然有自《创世记》至《列王纪》的历史遗产在案头”^①。

但《历代志》又不是《旧约》早期经卷的缩写，其资料还有其它多种来源，如《以色列和犹大列王记》（代下27:7；35:27；36:8）、《犹大和以色列诸王记》（代下16:11；25:26；28:26；32:32）、《以色列诸王记》（代上9:1；代下20:34；33:18）、《列王的传》（代下24:27）等。有学者认为，以上种种其实是同一部书，很可能即《列王纪》，因其中注为“以色列诸王记”者实际上并未排除犹大诸王。

此外还提到以下各书：《大卫王记》（代上27:24）、《先见撒母耳的书》（代上29:29）、《先知拿单并先见迦得的书》（同前）、《先知拿单的书》（代下9:29）、《示罗人亚希雅的预言书》（同前）、《先知易多论尼八儿子耶罗波安的默示书》（同前）、《先知示玛雅和先见易多的史记》（代下12:15）、《先知易多的传》（代下13:13）、《哈拿尼的儿子耶户的书》（代下20:34）、《先知以赛亚的默示书》（代下32:32）、《何赛的书》（代下33:19）、《摩西的书》（代下35:12）和《哀歌书》（代下35:25）等。它们表明《历代志》成书于较晚时期，这时作者已拥有大量的成文资料，可供著书时参考和利用。

从具体记述看，《历代志》中确有一些不见于其它经卷的内容，如罗波安修筑诸城的详情（代下11:5—12）、约沙法国势的详情（代下17:12—19）、希西家开凿水道的细节（代下32:30）、约西亚被射死的细节（代下35:20—24）等。

^① 同第193页注^①，第369页。

特 点

与其最重要的平行经卷《撒母耳记》和《列王纪》相比，《历代志》有以下突出特点：

① 极力强调大卫家族在以色列民族史上的地位和功绩。开头以9章篇幅记载自亚当至大卫之前的各种谱系，主要意图是将大卫的血统追溯至人类始祖，和上帝的创世联系起来。随后详述扫罗之死，意在引出大卫登基。继而以19章的宏篇正面描写大卫，以9章描写大卫之子所罗门，这两部分占全卷章节的43%以上。大卫、所罗门都被写成完美无瑕的圣贤，终生虔奉上帝，得到上帝的厚爱 and 备施鸿恩；他们的缺陷——如大卫强占拔示巴、谋害乌利亚（撒下11:1—27），所罗门宠爱外邦妃嫔、滥拜异族神祇（王上 11:1—13）等——则被作者一笔勾销。

写到分国阶段时，除为了解释分国原因而提到北方支派的反叛外，其余内容一概是南方犹大王国的历史——作为大卫后裔的犹大诸王占据了以色列历史舞台的全部空间，北方王国的变迁竟完全被清扫出门（书中有时虽提到亚哈、约阿施等以色列王，目的只是满足叙述犹大国王的需要，而不是为他们立传。参见代下18:1—34；25:17，25）。

② 全卷的重心是耶路撒冷圣殿的兴建和崇拜活动。作者略写从亚当到大卫以前的家谱，删去分国阶段的北国历史，根本原因在于这些内容与耶路撒冷圣殿无关。在作者看来，耶路撒冷圣殿是以色列神权政治的象征和犹太民族信仰的标志，理当不遗余力地大书特书，而大卫则是灵性生活中的建殿之父，他设计了宏伟的建殿蓝图，包括各种细枝末节，然后将建筑规划、模型、经费和材料交给所罗门。这类内容在

《撒母耳记》中原本很少，《历代志》作者却作了大量扩写，如第28章11至19节详载大卫对建殿的指示，涉及圣殿的游廊、旁屋、府库、楼房、内殿、施恩所、院子的样式，祭司和利未人的班次、殿里的各种工作，乃至各种器皿（如金灯台、陈设饼桌、金肉叉、金盘子、金碗、金香坛等）的样式和遮掩约柜的基路伯天使金像等。圣殿音乐和歌队的源头也被追溯至大卫。而与此同时，大卫和撒母耳、扫罗、约拿单及非利士人的复杂交往，大卫与米甲、亚比该、拔示巴等妇女的婚姻生活，以及大卫和逆子押沙龙之间的种种生动传说（皆见于《撒母耳记》），都被作者毫不怜惜地全部或大部砍去。

写到所罗门时，作者也极力强调他对建筑圣殿的贡献。分国时期的犹大诸王大都着墨不多，只有少数篇幅较长，他们的事迹往往也与圣殿有关，如亚撒将金银器皿归入圣殿（代下15:18），约沙法在圣殿中弹琴奏瑟颂赞神灵（20:28），希西家洁净圣殿并重献圣殿（29:1—36），约西亚在圣殿中发现律法书，大规模地改革宗教（34:8—35:19）等。

③ 陈述史实时注重描写上帝对人间事件的直接介入，力图表明以色列民族史是一部卓越的圣史。比如约沙法与异族交战时呼求耶和华帮助，“耶和华就派伏兵击杀那攻击犹太人的亚捫人、摩押人和西珥山人，把他们打败，……尸横遍地，没有一个逃脱”（代下20:1—35）。这种笔法始于E典作者①和申命派史家②，后来又由本卷书进一步发展。

本书作者严格恪守上帝惩恶扬善的报应观念，对每人的描述都不例外：当史实显得与此观念不合时，他就予以适当

① 参见“五经作者问题研究”，本书第103至121页。

② 参见本书第206至209页。

改动，如对玛拿西多行不义却能国运长久，他解释说，这是因为玛拿西“在急难的时候恳求耶和华，在他列祖的上帝面前极其自卑，……耶和华就允准他的祈求，垂听他的祷告，使他归回耶路撒冷，仍坐国位”（33:12, 13）。这段话并未见于《列王纪》中的平行记载。

④ 《历代志》的统计数字和《撒母耳记》、《列王纪》的说法常有矛盾，多达20处左右。有时它较后二书的数字小，如《撒母耳记下》第24章9节称犹太的勇士有“50万”，而《历代志上》第21章5节说是“47万”；《列王纪上》第4章26节称所罗门有套车的马“4万”，而《历代志下》第9章25节说是“4千”。但在更多情况下《历代志》比后二书的数字大，如《撒母耳记下》第24章24节称大卫用“50舍客勒银子”买下亚劳拿的禾场，而《历代志上》第21章25节说是用“600舍客勒金子”；又如《撒母耳记下》第24章9节称以色列的勇士有“80万”，而《历代志上》第21章5节说是“110万”。一般认为《历代志》作者更改数字的主要用意是夸耀大卫家族，也有人说此中并无深意，只是抄写环节中出现了笔误。

四、《以斯拉—尼希米记》

书 名

在希伯来原著和早期的《七十子希腊文译本》中，本书以回归时期的民族领袖以斯拉命名，称为《以斯拉记》。3世纪教父奥利金将其前后分开，分别定名《以斯拉记上卷》和《以斯拉记下卷》。4、5世纪之交的哲罗姆在《拉丁文通俗译本》中也采用奥利金的分法。至1448年，希伯来文

《圣经》始将二书分开，名之为《以斯拉记》和《尼希米记》。中文和合本亦分为两卷，并以《以斯拉记》和《尼希米记》定名。

大 纲

本书前篇（《以斯拉记》）十章，可分为四部分，后篇（《尼希米记》）十三章，可分为五部分，纲要如下：

《以斯拉记》		
波巴萨 带领犹 太人回 国	古列王下诏准许犹太人回国	1:1—11
	回归者各家庭的数字	2:1—35
	回归的圣职人员的数字	2:36—58
	其他回归者及会众总数	2:59—70
耶书亚 所罗巴伯 率众重建 圣殿	恢复宗教生活，开始重建圣殿	3:1—13
	建殿工程受阻	4:1—24
	再兴建殿之工	5:1—6:15
	行献殿礼、守逾越节	6:16—22
以斯拉回 其故国	以达薛西王诏告以斯拉回国	7:1—28
	以斯拉率众安返耶路撒冷	8:1—36

续表

以斯拉回 国后的工 作	反对犹太人与异族通婚	9:1—15
	要求会众离绝外邦女子	10:1—15
	娶外邦女子者的名单	10:16—44

《尼希米记》

尼希米返 回故国， 重建城墙	尼希米怀念耶路撒冷	1:1—11
	尼希米返回耶路撒冷	2:1—11
	尼希米劝人重建城墙	2:12—20
	重建城墙工作艰难进行	3:1—1:23
	尼希米为己奉公	5:1—19
	建城工作完成	6:1—7:3
	回归者的谱系和数目	7:4—73
以斯拉的 工作	向民众宣读律法书	8:1—12
	率众守住棚节	8:13—19
以色列人 认罪立约	认罪的祷告	9:1—37
	立约和签名	9:38—10:39
划分地租	回归者居住地的分配	11:1—36

续表

宗教侍奉	祭司及利未人名录	12:1—47
尼希米的改革	驱逐多比雅	13:1—9
	恢复利未人当得之分	13:10—14
	重申安息日法规	13:15—22
	禁止与外邦人联姻	13:23—31

资料来源、作者和成书年代

研究表明，本卷书汇集了多种早期资料，主要有：

① 尼希米的回忆录（尼1:1—7:73；11:1，2；12:27—47；13:1—31等），用第一人称叙述自己的经历，亲切感人。其中包括向上帝的祷告（尼5:19；13:14，22，31），参与修建城墙者的名单（尼3:1—32），和回归故国者的谱系及人数（尼7:6—73）等。

② 以斯拉的回忆录（见于拉7至10章，尼8、9章）。有时用第一人称（拉7:27，28；8:1—34），有时用第三人称（拉7:1—10；9:1—10:44；尼7:73—8:18；9:1—38等）。内容包括波斯王亚达薛西的谕旨（拉7:12—16），随同以斯拉从巴比伦回归者的名单（拉8:1—14），和娶异族女子为妻者的名单（拉10:58—43）等。

③ 亚兰文官方文件（拉4:7—6:18）。包括省长利宏写给亚达薛西的信（拉4:8—16），亚达薛西的复函（拉4:17—22），达乃给大利乌王的奏本（拉5:7—17）和大利乌王的答复（拉6:2—12）。它们皆属于官民之间的书信往来，最

初当由波斯宫廷的史官收藏。

④ 不属于上述资料的户籍和表册，包括居于耶路撒冷的犹太人首领名册（尼11:3—19），犹太人所居住的城镇一览表（尼11:25—36），与所罗巴伯和耶书亚同归的祭司与利未人名册（尼12:1—9），从约雅金开始的祭司和利未人名册（尼12:12—21, 24）等。

⑤ 与《旧约》正典平行的记载，如《以斯拉记》第5章1、2节显然引自《哈该书》第1章1节和《撒迦利亚书》第1章1节。

《以斯拉—尼希米记》出自何人之手迄无定论，多数学者同意，此人当是写出《历代志》的“祭司派史家”。原因是这两部著作在文字风格上非常近似，比如都注重利未人在圣殿的侍奉、强调遵守宗教节期的重要性，并常常罗列各种名单和谱系等。成书年代亦与《历代志》相同——可能晚至公元前350至前250年之间。

主题和内容

本书记载的是以色列人历经半世纪之久的囚居生活之后，回归故都，重建圣殿，修复城墙，整饬内务，以求复兴故国之事。书中事件分为三个主要阶段：

① 古列王元年（公元前538年），波斯王古列下诏书释放被囚于巴比伦的犹太人返回耶路撒冷。第一批回归者跟随首领设巴萨回乡，设巴萨可能是犹太王约雅斤的第四子示拿萨（代上3:18），因二名同为巴比伦名Sinabusur的缩写，含义是“（月神）欣保佑父亲”。设巴萨应生于公元前592年，在巴比伦出生，至公元前538年回国时至少55岁。他回国后不久可能便死去，其后由所罗巴伯继任省长。所罗巴伯

和耶书亚领导众民恢复敬拜上帝的生活，动工重建圣殿，而建殿工程却遭到四邻异族的毁谤和破坏，一度被迫停工。后来犹太人再次开工，并禀告波斯王大利乌说，建殿工程乃由先王古列降诏批准。大利乌派人去王室典籍库内查找，果然发现诏令，便降旨外人不得阻挡建殿，当地政府还应予以支持和援助。这使建殿工程于大利乌王六年（公元前516年）亚达月初三日竣工。竣工后众民举行隆重的奉献典礼，并守逾越节以示庆贺（拉1:1—6:22）。

② 亚达薛西王二十年（公元前445年），尼希米动身返回耶路撒冷。尼希米是犹太人哈迦利亚之子，曾在波斯王的朝廷中任酒政（为王试酒并护卫王的内寝），深得信任和器重。其名意谓“耶和华的安慰”或“耶和華有怜悯”。他听说故都荒芜，耶路撒冷颓败残破，便求王允准自己返回故乡。回乡后他一连三天夜间出访，察看耶路撒冷的断壁残垣，决心动员民众，修复破敝的城墙。犹太人纷纷响应，齐心筑墙。但却遭到和伦人参巴拉、亚扪人多比雅和阿拉伯人基善等的嗤笑、嫉恨、攻击和破坏。为对付他们，尼希米将众人分成两队，一队做工，修筑墙垣，另一队持枪携盾，武装自卫。同时，为使穷苦人摆脱饥寒交迫的绝境，尼希米下令富人退还强占穷人的田地、果园和房屋，以及已经索取的高额利息。尼希米还身体力行，作出表率，放弃自己的省长俸禄。这些措施收到良好效果，犹太人同心同德，日夜兼程，终于将城墙修竣（尼1:1—7:3）。亚达薛西王三十二年（公元前433）尼希米曾返回波斯宫廷，尔后再次来到耶路撒冷，从事各方面的改革，如洁净圣殿，驱逐多比雅，恢复利未人应得物产的份额，令众人严守安息日，禁止犹太人与异族通婚等（尼13:6—31）。

③ 亚达薛西二世七年(公元前397年)正月初一日, 亚伦的后裔、西莱雅的儿子、文士以斯拉从巴比伦动身回国, 于五月初一日抵达耶路撒冷(拉7:1—9)。以斯拉精通摩西律法, 回乡后立即用律法训诲民众, 积极推行宗教改革。他领导众民禁食祷告, 令祭司将各种金银器皿从众人手中收归圣殿, 并制定计划, 将与异族通婚者登记造册, 限令他们定期离弃外邦妻子(拉8:21—10:44)。以斯拉还召集众民, 为之宣读摩西的律法书, 并率众按律法书的规定守住棚节(尼8:1—18)。

关于以斯拉的活动年代, 学术界有“亚达薛西一世(公元前465至425年)”与“亚达薛西二世(公元前404至358年)”两种说法。这里采纳的是后者, 谓以斯拉乃于亚达薛西二世七年(公元前397年)返回耶路撒冷, 比尼希米返回的时间晚58年; 两人不属于同一时代, 尼希米在前, 以斯拉在后。此说的理由是: a. 尼希米时“城墙被拆毁, 城门被火焚烧”(尼1:3), 尼希米回乡后的主要工作即修复城墙; 而以斯拉时城墙似已修建完成, 以斯拉在一篇感恩的祷文中说: “上帝……叫我们复兴, ……使我们在犹大和耶路撒冷有墙垣”(拉9:9)。b. 尼希米时耶路撒冷荒凉破敝, 人烟稀少(尼7:4); 而以斯拉时人口增长, 百姓众多(拉10:13)。c. 尼希米时的大祭司是以利亚实(尼3:1, 20, 21), 以斯拉时的大祭司却是以利亚实的孙子约哈难(尼12:10, 11, 22)。d. 在对待犹太人与异族通婚问题上, 尼希米让犹太人“起誓必不将自己的女儿嫁给外邦人的儿子, 也不为自己的儿子娶他们的女儿”(尼13:25); 以斯拉则更进一步, 规定即使结了婚也要退离, 必须“离绝这些国的民和外

邦的女子”（拉10:11）^①。

五、《但以理书》

书 名

本卷书以书中主人公兼叙述人但以理的名字命名，在希伯来文中，“但以理”意谓“上帝已审判”。据书中记载，但以理出身于犹太贵族，尼布甲尼撒摧毁耶路撒冷时被掳至巴比伦，在那里获选入宫侍奉国王，数十年后波斯取代巴比伦，他又在波斯朝廷中担任要职。其间他为维护本民族的宗教信仰而顽强斗争，并宣讲一系列预言，隐晦说明巴比伦等帝国的兴衰和世界的最终结局。大先知以西结两次提到但以理，将他与挪亚、约伯并称为义人（结14:14, 20），可见早在以西结时代（被掳前后），有关但以理的传说就在民间广泛流行。

大 纲

《但以理书》共十二章，前六章是但以理的事迹，属故事或小说，后六章是但以理讲述的异象和预言，属典范的启示文学。纲要如下：

但以理 的事迹	但以理被巴比伦王选入宫中	1:1—21
	为尼布甲尼撒解第一梦	2:1—49
	三少年被投入火窑而安然无恙	3:1—30
	为尼布甲尼撒解第二梦	4:1—37

^① 同第186页注^①，第204—205页。

续表

但以理 的事迹	为伯沙撒解释墙上的字	5:1—31
	被投入狮子坑而不死	6:1—28
但以理 的预言	四兽异象	7:1—28
	公绵羊与公山羊异象	8:1—27
	关于七十个七的预言	9:1—27
	关于南王、北王和末日的异象	10:1—12:13

作者、年代和背景

正统的犹太教徒和基督徒都坚持本卷书的作者是公元前6世纪先知但以理，认为但以理因得到上帝的启示（或受到上帝之灵的感动），准确无误地预告出其后数百年的历史变迁。

至近现代，此说被越来越多的《圣经》研究者所否定。他们根据经文及其它资料提供的种种线索，认定本书实际形成于马卡比战争期间（公元前168至163年之间），即《但以理书》预言的各种事件发生之后；作者不可能是但以理，而是一位虔奉犹太信仰、熟悉数百年来中东历史演变的人，他以但以理为民族信仰的旗帜，鼓励马卡比战士与暴君安条克四世不屈不挠地斗争，即使入火窑、落狮窟也无所畏惧，坚信嚣张一时的异族统治者必定灭亡，犹太民族的新天新地终将来临。

这派学者的主要论据是：

① 《但以理书》的历史纪事长达400多年，作者对较晚时期的事件记述准确，对较早的事件却往往含糊不清，漏洞百出，如将波斯王亚哈随鲁的父亲大利乌误记作“亚哈随鲁的儿子大利乌”（但9:1），将伯沙撒误记作尼布甲尼撒的儿子（但5:2）等。

② 在希伯来正典中《但以理书》属“作品集”而非“先知书”，说明先知书编成时（约公元前200年）《但以理书》尚未出现。另外，《但以理书》曾引用先知书（如但9:2引用耶25:11, 12），而《旧约》早期经卷却从未引用过《但以理书》。

③ 在《但以理书》中，“迦勒底人”常与“术士”、“用法术的”、“观兆的”并列（但2:2, 4, 5, 10; 4:7; 5:7, 11等），他们能解梦、行法术，属哲士和智慧人之列，内涵已超出“巴比伦人”的单纯民族学本义。这种引申用法在《旧约》早期经卷中从未出现。

④ 《但以理书》至少使用了15个波斯外来语和3个希腊外来语，文风也显示出晚代特点，与《以斯帖记》、《传道书》、《历代志》等晚期书卷相似。

⑤ 《次经·便西拉智训》第44至49章顺次颂扬以色列的先祖，在“耶利米、以西结”之后紧接“十二先知”，而未提但以理，这表明该书形成时（公元前190至180年）《但以理书》尚未问世①。

持“晚期说”者将《但以理书》视为犹太人遭受安条克四世迫害时期的历史产物。亚历山大大帝死后希腊帝国的版图一分为四，各王朝之间你攻我伐，长期争霸。公元前198

① 同第185页注①，第137, 138页。

年塞琉古家族的安条克三世从托勒密王朝夺走巴勒斯坦。公元前175年安条克四世伊皮法尼斯 (Antiochus IV Epiphanes, 前175—163) 继位, 犹太教遭到希腊文化前所未有的猛烈冲击。安条克四世在耶路撒冷和巴勒斯坦各地强制推行异教习俗, 支持大祭司耶孙按希腊城邦的样式修造各种城市设施, 并对犹太男子仿效希腊人进行的裸体竞技大加赞赏。公元前168年他指挥叙利亚军队进驻耶路撒冷, 颁布一项使巴勒斯坦完全希腊化的敕令, 宣布犹太教为非法, 强令废除一切犹太节期, 禁止行割礼, 禁止守安息日, 焚烧律法书, 处死收藏律法书的人, 亵渎圣殿, 将其用来改拜奥林匹斯主神宙斯, 其祭坛改以猪肉等不洁之物供奉异族神祇。当敕令遭到犹太人的本能抵制时, 他竟洗劫圣殿, 屠杀无辜居民。有史以来, 犹太人第一次仅仅因为遵奉其民族信仰而被置于死地。

安条克四世的倒行逆施使一批不甘受辱者在马卡比(“锤子”或“挥锤者”)家族的带领下揭竿而起, 反抗当权者的残酷迫害。面对敌人的血腥镇压, 起义者们浴血奋战, 顽强抗争, 终于在公元前165年12月夺回耶路撒冷, 再次洁净圣殿, 恢复献祭。此后起义军虽数易领袖, 但前仆后继, 坚持抗战达25年, 在公元前143年建成独立的马卡比王朝, 并持续80年之久。《但以理书》就是在这一遍布血污与泪痕、交织着呻吟与呐喊的时代, 应和着犹太民族的时代呼声写作而成的。

但以理的事迹

(一) 在巴比伦获选入宫侍奉国王 (1:1—21)

犹太王约雅敬在位第三年, 巴比伦王尼布甲尼撒率兵攻

陷耶路撒冷，掳走国王和大批臣民。尼布甲尼撒令太监长从被掳的以色列王室贵族中选几个健康英俊、聪敏博学的少年，训练三年后侍奉国王，太监长选出但以理、哈拿尼雅、米沙利和亚撒利雅（后三人被改名沙得拉、米煞、亚伯尼歌）。但以理和三个朋友为免于玷污自己，拒不食用国王指定的佳肴美酒，而只进素食和清水。但他们居然比进食王膳者更加健康红润。上帝赐给他们高度的聪明智慧，使他们通晓一切文字和学问，使但以理能解释各种异象和梦兆。三年后国王与他们个别交谈，他们对答如流，无论智慧或知识都远远超过当地的术士和占星家。

（二）为尼布甲尼撒解第一梦（2:1—49）

尼布甲尼撒作了一个奇怪的梦，醒后忘得一干二净，更不知意思，便心烦意乱，无法入睡。他请宫中所有的哲人、术士前来解梦，却无人能解。这时有人将犹太人但以理推荐给国王。上帝在夜间的异象中将尼布甲尼撒的梦和含义告诉但以理，但以理进宫解释说：“王啊，你梦见一个大像，它非常高，明光闪耀，形状十分可怕。它的头是精金的，胸膛和膀臂是银的，肚腹和腰是铜的，腿是铁的，脚是半铁半泥的。你正观看时，见有一块非人手凿出的石头打在这像半铁半泥的脚上，把脚砸碎，于是金、银、铜、铁、泥都一同粉碎，而打碎巨像的石头却变成一座大山，充满天下。”

但以理接着解释梦的含义，说尼布甲尼撒便是像的金头，其后将有列国兴起，但一国不如一国，最后有巨石从山而出，打碎金、银、铜、铁、泥，这巨石就是上帝必将兴起的永恒国度。尼布甲尼撒听后俯伏在地，向但以理下拜，称颂犹太人的上帝是万神之神、万王之主，并立但以理为总理，掌管巴比伦的一切哲士。

（三）三少年被投入火窑而安然无恙（3:1—30）

尼布甲尼撒在巴比伦省的杜拉平原立起一座巨大的金像，命令全国百姓都向它俯伏敬拜，规定凡不敬拜者，“必立时扔在烈火的窑中”。但犹太人沙得拉、米煞、亚伯尼歌却拒不遵命。尼布甲尼撒闻讯后勃然大怒，吩咐将窑温加热，比平常高出七倍，把三少年捆绑起来，扔在烈火熊熊的窑中。因王命紧急，窑又极热，那抬人的壮士都被火焰烧死。但三少年在烈火中却信步闲游，安然无恙；王后还看到火中有第四人，“相貌好像神子”。尼布甲尼撒急忙呼唤他们出来，他们走出窑门时头发没有烧焦，衣裳没有变色，连火燎的气味都没有。国王惊叹不已，乃降旨擢升三少年，并令各邦百姓敬拜犹太人的上帝。

（四）为尼布甲尼撒解第二梦（4:1—37）

尼布甲尼撒又作一梦，讲给但以理听：“我梦见地上有一棵树，极其高大，枝叶繁茂，果实累累，养育万物。忽然有一位守望的圣者从天而降，高喊要伐倒这树，并要砍下枝子，摇掉叶子，抛散果子，使飞禽走兽远远离开。他还说要使树根留在地里，用铁圈和铜圈箍住，使它被天露滴湿，像兽一样吃草，如此渡过七年。”但以理解释说：“这棵树就是你呀！你将被赶离世人，与野地的兽类同居，像牛一样吃草，被天露滴湿，如此经过七年。”这话后来果然应验，尼布甲尼撒被赶离了人世，吃草如牛，身体被天露滴湿，头发长长像鹰毛，指甲尖尖如鸟爪。直到七年之后，他才再次得到聪明，重掌国王的权柄。

（五）为伯沙撒解释墙上的字（5:1—31）

一天，巴比伦王伯沙撒在宫中设宴，请1000位大臣狂欢纵饮。他们使用着从耶路撒冷圣殿掠夺的金银器皿，口中还

盛赞用金、银、铜、铁、木、石所造的偶像。正宴时突然有一只手出现在宫中，手指在粉墙上写出奇怪的字。伯沙撒大惊失色，传呼所有的法师、占星家和哲士都来解释，但他们却无人能懂。经王太后引荐，但以理被请入宫中。他向伯沙撒解释说：“你在上帝面前自高自大，竟用圣殿的器皿饮酒，还赞美那不能看、不听说、毫无知觉的偶像，所以上帝要显出手指，写字警告你。”接着又说：“写得字是‘弥尼、弥尼、提客勒、乌法珥新’。‘弥尼’是‘计算’的意思，是说上帝已算出你统治的年日到此为止。‘提客勒’是‘称’的意思，是说你在上帝的称上不足分量，‘乌法珥新’是‘分裂’的意思，是说你的王国必定分裂，归于玛代人和波斯人。”当天夜里，伯沙撒王就被杀死，玛代人大利乌攻取巴比伦，夺得王位。

（六）被投入狮子坑而不死（6:1—28）

大利乌王立出禁令，30日之内，不论是谁，“若在王以外或向神或向人求什么，就必扔在狮子坑中”。但以理虽然听说这事，还是像往常一样，在家中一日三次双膝跪地，面向耶路撒冷向上帝祷告。有人将此事禀告国王，大利乌听说后，便下令把但以理扔进狮子坑，用石头堵住坑口，再以御玺封闭。第二天一早大利乌到狮子坑去，哀声呼叫说：“永生上帝的仆人但以理啊，你侍奉的上帝能救你脱离狮子的口吗？”但以理说：“愿王万岁！我的上帝差遣使者封住狮子的口，不让它伤害我，因为我在上帝面前无辜，在王面前也没干过亏损的事。”国王大喜，吩咐人赶快把他从坑里系上来。但以理出来时，身上毫无损伤。国王命令将控告但以理的人扔进坑里，他们还没落到坑底，就被狮子抓住，咬碎骨头。

上述故事以神奇而生动的情节讴歌了犹太爱国志士但以理和他的朋友们在巴比伦、波斯宫廷中维护本民族信仰的崇高气节和超卓智慧，表明历史进程是由犹太人的上帝支配的，所有嚣张一时的异国君主最后必定衰亡，而以色列人的永恒国度则终将到来。

启示文学

《但以理书》第7至12章是《旧约》中最有代表性的启示文学作品。有人认为《旧约》启示文学还有以下片断：《以赛亚书》第13、14章、24至27章，《约珥书》第2、3章，《以西结书》第38、39章、40至48章，《撒迦利亚书》第9至14章等——一般说，它们只算是先知文学中的“启示先声”，还不算典范的启示文学。

“启示”一词译自希腊文 *apokalyptein*，原意为“以神谕方式揭开隐蔽的真理”。启示作品的基本观念是论述世界末日情状和世人最终结局的“末世论”（*Eschatology*），主要论点是：世界的末日已指日可待，届时耶和華上帝将实行最后的审判，使义人享永福，恶人受永罚，并建立由弥赛亚永远统治的新天新地。

在古希伯来文学史上，启示文学是先知文学的直接后继。“启示”乃“启示耶和華旨意”之谓，而“启示耶和華旨意”也是先知们自信的使命。启示文学的末世论集中表现为“耶和華审判日”概念和对弥赛亚的盼望，它们亦早就出现在一些先知的著作中，如《西番雅书》第1章14至16节描绘过“耶和華的日子”，《撒迦利亚书》第9章9、10节塑造了“未来的君王”。此外，启示文学还继承了古代先知哀国忧民的深挚感情、犀利悲愤的语言风格，和寓言、异象等

表现手法。

但启示文学却不是先知文学的简单重复，在不少方面，它们展现出全新的时代风貌：

① 内容具有超现实性。一般说，先知书最初是先知们向民众讲演时的演说词，讲演的目的是劝人弃恶从善，以免受罚。这时的赏罚大体还是现世性的：奖赏是在耶和華应许的国土上得享安乐，惩罚是遭到外族入侵，二者均毋需借助超自然的外力。相对于此，启示书卷最初却是书写的文章，作者的意图是告诉族人，上帝已制定了何种计划，将来会发生什么事件——以超越现实的描写给族人以心灵的慰藉和满足，而非劝人改邪归正。

② 冲突具有宇宙性。不同于先知书皆以现世的弊端为指摘对象，启示文学所展示的是一幅幅寓意抽象、历史背景淡化的宇宙性冲突。冲突的场所时而在天上，时而在地面，时而在阴间；冲突的双方有时是人与兽，有时是天使与魔鬼，有时是上帝和世间的邪恶势力。这种意蕴隐晦的画面常使诠释者们众说纷纭。但在某些章节中，冲突的喻义也有相对明确的暗示，如《但以理书》述及一只怪兽头上长出的小角时说：“这角有眼，有会说夸大话的口，形状强横，甚于它的同类。我观看，见这角与圣民争战，胜了他们”（但7:20，21），一般认为，“这角”指的是公元前168年褻渎犹太教、欺压犹太人的叙利亚王安条克四世伊皮法尼斯。

③ 文笔具有象征性。先知书以直陈现实事务的政论文居多，启示文学既将笔触指向末世，文笔也相应转变为含义晦涩的象征性描写。启示书卷中常有一个纵贯始终的线索性人物，他看到寓意不明的异象，这异象一般以离奇古怪的画面表达既定思想（如以一只怪兽吞灭另一只怪兽，示意一个国

王推翻另一个国王)，其含义则由某个解释者(大多是天使)予以澄清或阐明。

④ 署名具有隐匿性。不同于先知书大都留有作者的真实名字，启示文学往往伪托古人之名，把已发生过的历史当作上帝向古人的启示来陈述。在各卷启示作品中，这位古人总是历史上或传说中的伟大人物，如亚当、以诺、摩西、以赛亚、巴录、但以理、以斯拉等。关于启示作家隐匿真名而签署古人之名的原因，除显而易见的方面——便于争取更多的读者并发挥更大的社会效应之外，加百尔(J. B. Gabel)和威勒(C. B. Wheeler)认为，这种作法是当时的文学惯例：启示书卷“表达了写作者的观点，却签署上过去某个伟大宗教人物的名字，乃当时传递思想见解的某种既定形式——要想使自己的观点被别人接受，就势必如此而行”^①。

但以理的预言

《但以理书》第7至12章收有四篇著名的预言，限于篇幅，这里仅介绍其中第一篇“四兽异象”(但7:1—28)，供读者一斑窥豹地了解此书作为启示作品的主要特点。

① “我夜闻异象，看见天的四风陡起，刮在大海之上。有四个大兽从海中上来，形状各有不同：头一个像狮子，有鹰的翅膀；我正观看时，见兽的翅膀被拔去，兽从地上站立起来……”(但7:2—4)。

“四个大兽”指犹太人被掳后相继称霸的四个大帝国，一说是巴比伦、玛代、波斯和希腊，另一说是巴比伦、玛代—波斯、希腊和罗马。“头一个”公认是巴比伦，巴比伦人

^① J. B. Gabel and C. B. Wheeler, *The Bible as Literature, an Introduction*, New York, 1989, p. 189.

喜以狮身鹰翅兽为标记。“翅膀被拔去”指巴比伦的国力被削弱。

② “又有一兽如熊，就是第二兽，旁跨而坐，口齿内衔着三根肋骨。有吩咐这兽的说：‘起来吞吃多肉’。此后我观看，又有一兽如豹，背上有四个鸟的翅膀；这兽有四个头，又得了权柄”（但7:5, 6）。

“第二兽”象征波斯，波斯于公元前539年战胜巴比伦而称霸西亚。“三根肋骨”可能暗示波斯的三次主要战绩：征服吕底亚（公元前546年）、征服巴比伦、征服埃及（公元前525年）。“吞吃多肉”指波斯吞并列国。第三兽暗指希腊帝国，亚历山大大帝在短短数年中（公元前334至330）即建成覆盖欧、亚、非三大洲的大帝国。“四个头”指亚历山大大帝死后（公元前323年），希腊帝国的版图分割为四：马其顿、色雷斯和小亚细亚、埃及、叙利亚。

③ “第四兽甚是可怕，极其强壮，大有力量，长有大铁牙，吞吃嚼碎，将剩下的用脚踏踏。这兽与前三兽大不相同，头有十角。我正观看这些角，见其中又长起一个小角；先前的角中，有三角在这角前，被他连根拔出来。这角有眼，像人的眼，有口说夸大的话”（但7:7, 8）。

一说称“第四兽”指权势胜过以往各国的罗马帝国，头上的“十角”喻指罗马的势力无所不及。另一说称此兽指希腊，而“又长出的一个小角”是希腊帝国分裂后塞琉古王朝的叙利亚王安条克四世伊皮法尼斯，他污秽圣殿，亵渎犹太信仰，被犹太人深恶痛绝。将第四兽释为罗马者，则谓此小角是末世出现的敌基督者。

④ “我观看，见有宝座设立，上面坐着亘古常在者，他的衣服洁白如雪，头发如纯净的羊毛。宝座乃火焰，其轮乃

烈火。从他面前有火像河发出，侍奉他的有千千，在他面前侍立的有万万。他坐着要进行审判，案卷都展开了”（但7:9, 10）。

“亘古常在者”指上帝，此语强调了上帝自古即存、自有永有、无始无终的性质。“侍奉他的”、“在他面前侍立的”皆指天使。这两节想象了末世时上帝进行最后审判的情景。

⑤ “我在夜间的异象中观看，见有一位像人子的，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。他的权柄是永远的，不能废去；他的国必不败坏”（但7:13, 14）。

“人子”原指“人之子”或“人”，后来转喻弥赛亚。及至《新约》时代，耶稣常以“人子”自谓（太12:40；26:45等），意即自己便是众人盼望的弥赛亚。这两节是《旧约》晚期经卷中最有代表性的弥赛亚预言，这时，不同于早期由童女怀孕而生的婴孩（赛7:14），弥赛亚本来就存在于天上，当末世到来时，他将驾天云来到上帝面前，统治永恒的国度。

⑥ “我走近一位侍立者，问他这一切的真情。他就告诉我，将那事的讲解给我说明：这四个大兽就是四王将要在世上兴起。然而，至高者的圣民必要得国享受，直到永永远远。……国度、权柄和天下诸国的大权，必赐给至高者的圣民。他的国是永远的，一切掌权的都必侍奉他，顺从他”（但7:16—18, 27）。

“侍立者”指天使。“至高者的圣民”指犹太人。这两节点出“四兽异象”的题旨：不论世上如何大国称霸、强暴横行，犹太人最终必有美满的前程，得到“国度、权柄和天

下诸国的大权”，“直到永永远远”。

从“四兽异象”可看出但以理预言的基本特色：全篇由异象讲述人（“我”）、异象本身、异象解释者（“一位侍立者”）和解释的内容构成，表达了末日审判观念和对弥赛亚的盼望，以异乎寻常的形象和画面暗示真实的历史事件，最终目的是预言犹太人必定克服一切困难，终将成为世界的主人。

语言和版本

《但以理书》在语言方面的突出特点是交叉使用了两种文字：第1章1节至2章4节上半句用希伯来文，第2章4节下半句至7章28节改用亚兰文，第8章1节至全书末尾又用希伯来文。对此研究者们有不同说法，多数人认为《但以理书》最初乃用亚兰文写成，目的是让当时熟悉亚兰文而非希伯来文的读者阅读。后来编入希伯来正典，有人将它从头译成希伯来文，译至第2章4节“迦勒底人用亚兰语言对王说”时，停下翻译，而让以下部分保留亚兰文，直至第7章。第8至12章是含义晦涩的异象，为显示其古老性质，又译成历史较悠久的希伯来文。另有人主张前一部分用亚兰文写成，后一部分用希伯来文写成，两部分合而为一之后，有人只将开头的第1章1节至2章4节上半句译成希伯来文。

关于《但以理书》的版本，《七十子希腊文译本》和《拉丁文通俗译本》与其希伯来原著有明显差异，具体表现为，译本对原著进行了四处增补：①在原著第3章23与24节之间增入“亚撒利雅的祷文”（译本编为第3章24至45节）；②在“亚撒利雅的祷文”之后增入“三童歌”（译本编为第3章46至90节）；③在原著第12章之后增入“苏撒拿传”

（译本编为第13章，共64节）；④在“苏撒拿传”之后增入“彼勒与大龙”（译本编为第14章，共42节）。增补后的版本迄今被天主教和东正教用为正典，但不被基督教新教所采纳，新教只将增补的段落视为“次经”。

第三编《次经》

第十五章

故事书

《次经》中有四卷书属故事书：《托比传》、《犹滴传》、《苏撒拿传》和《彼勒与大龙》。其中后两卷以古代智者但以理为主人公，最初是作为《旧约·但以理书》的补篇出现在《七十子希腊文译本》中的，本书据此将它们划入“《旧约》补篇”一类。本章仅对前面的两卷——《托比传》和《犹滴传》略作述评。

一、《托比传》

书名和大纲

在最古的希腊文抄本中，本书以主人公“托比”之名（Tobit或Tobeit）命名。《拉丁文通俗译本》译作“托比传”（Liber Tobiae）。各种英译本则从早期希腊文本，定名“托比”（Tobit）。中文本意译为《托比传》。

《托比传》原著为希伯来文或亚兰文，已佚，现仅存希腊文的数种抄本。全书十四章，可分成九部分：

托比的遭遇和祷告	1:1—3:6
撒拉的眼疾和祷告	3:7—15
上帝垂听托比和撒拉的祷告	3:16, 17
托比吩咐托比雅前往玛代	4:1—31
拉斐耳与托比雅结伴同行	5:1—7:13
托比雅与撒拉结婚	7:13—9:6
托比雅治愈托比的眼疾	10:1—11:18
拉斐耳显露真实身份后消失	12:1—22
托比的赞歌、遗嘱和去世	13:1—14:15

故事梗概

托比是以色列拿弗他利族人，在撒曼以色列当亚述王时被掳至尼尼微。在异邦之地，每当犹太同胞有了需求，他都给以大力关照，把自己的食物和衣服送给他们。一次，亚述王西拿基立杀死许多犹太人，托比暗中殓埋了同胞的尸体，西拿基立发觉后欲杀他，因他逃走隐藏起来而抄没他的家产，归入王家府库。这使托比身边只剩下妻子亚拿和儿子托比雅。不久托比再次为犹太同胞收尸，当天晚上在院子里靠墙而睡，不料墙头栖息的燕子拉屎，鸟屎恰巧落在他眼里，使他双眼蒙上一层白色的阴翳。他到处求医，眼睛却越治越坏，最后竟完全失明。他因双目失明而极度苦恼，便向上帝求死。

与此同时，在玛代的一座小城里有个名叫撒拉的女子，也极其苦闷，泪如泉涌，准备上吊自尽。因为她已经结过七次婚，每次没等圆房丈夫就被恶魔阿斯摩得杀掉。撒拉想起自己是父亲的独生女儿，被父亲爱如珍宝；想到自己若悬梁自尽，就会将白发苍苍的父亲催入坟墓……，于是又打消自杀念头，而向上帝虔诚祈祷。

托比和撒拉的祷告上达于天，上帝便派天使拉斐耳去帮助他们。拉斐耳来到人间，一要为托比揭去眼睛上的阴翳，使他重见光明；二要为撒拉和托比之子托比雅结亲，因为两家本是近亲，托比雅乃是撒拉的表兄，理应娶她为妻；三要为撒拉驱除恶魔，将阿斯摩得彻底制伏。

托比向上帝求死后以为自己死期将临，就为托比雅立下遗嘱，然后让他找一个帮手，陪他到玛代的一个朋友家去取回一笔钱财。托比雅按父亲的吩咐前往玛代，出门后遇上天使拉斐耳，拉斐耳自称是以色列人，又是托比的远亲，还熟悉到玛代去的路，于是托比雅和他一同远行。途经底格里斯河时，托比雅下河洗脚，捉到一条大鱼，他按拉斐耳的吩咐剖开鱼腹，取出胆囊、心脏和肝脏，带在身上。又继续前行时，拉斐耳告诉托比雅，撒拉是他的亲戚，他应当娶她为妻；并告诉他在新婚之夜如何驱逐恶魔阿摩斯得。

当天晚上托比雅和拉斐耳来到撒拉的家。撒拉的父母弄清托比雅的身份后，欣然应允将撒拉嫁给他，只是暗中为他的性命担忧。新婚之夜，托比雅按照拉斐耳的指点，取出鱼肝和鱼心，放在香火熏烤。恶魔嗅到熏烤的气味，当即远逃；拉斐耳紧追不放，直追到埃及，将他逮住，捆起手脚。托比雅夫妇在新房中向上帝祷告后，安然入睡，撒拉的父母以为托比雅必死无疑，半夜就为他掘好了坟墓，第二天清早

看到他安然无恙，不禁惊喜万分地赞美上帝。

婚期之中，拉斐耳代替托比雅找到托比的朋友，取回钱财。婚期过后，新婚夫妇带着大量家产，和拉斐耳一同踏上归途。老托比夫妇得知儿子携妻而归，喜不自禁。托比雅遵拉斐耳的指教将鱼胆敷在父亲眼上，然后小心翼翼地取出他眼中的阴翳。托比重见光明，兴奋地搂住儿子，一时泣不成声。拉斐耳见自己的使命都已完成，便言明身份，然后消逝在空中。

此后托比一家过着丰衣足食的生活。托比112岁时寿终，人们在尼尼微为他举行了隆重的葬礼。

作者、成书年代和地点

因本书卷末称拉斐耳让托比和托比雅“把你们所经历的每件事情记录下来”（12:20），犹太人传统上认为，《托比传》系由托比雅于父亲托比死后据其亲身经历写作而成。但后世研究者一致同意，其真正作者不可能是托比雅（或托比），而是一位不知名的犹太学士。此人将早期口头传说及片断性的成文资料汇于一处，经过精心加工、整理和润饰，写出此书。

关于成书年代，韦特（P. Vetter）、加尔多斯（R. Galdos）等学者主张是公元前3世纪中叶至前2世纪之间，主要理由有：①书中记载的民俗属公元前3、2世纪。第1章8节说“每逢三年，我要把第三个什一送给寡妇、孤儿和生活在我们中间的外邦人，我们在一起共进节日盛餐”，据考类似的说法仅见于《密西拿》、《禧年书》和约瑟福斯的著作中，它们都证实此种习俗流行于公元前3、2世纪。②本书的神学思想及所载祈祷方式与《所罗门智训》、《便西拉智训》

等后期著作近似。^③书中未出现马卡比战乱的痕迹,也未见犹太人中有利赛派和撒都该派的区别,证明它不会晚于公元前2世纪上半叶。

成书地点有各种推测,从巴勒斯坦、埃及、亚述、巴比伦,直到玛代和波斯。就其表现出浓郁的犹太色彩而言,应成于某犹太人聚居区,而公元前3、2世纪时,这类聚居区以巴勒斯坦和埃及北部最多。

目 的

《托比传》通过托比、托比雅和撒拉的曲折经历,说明义人不论遭遇多少磨难,最终都会有美满的结局,而恶魔尽管能得逞于一时,最后仍将被制伏。作者宣称,支配这一切的是天上的上帝,公义上帝绝不会丢弃虔诚信靠他的人,更不会丢弃向以色列同胞广施仁慈的模范人物,同时,也不会放过阿斯摩得一类为非作歹、十恶不赦的匪徒。

特 点

① 《托比传》情节富于传奇性,结构精巧而工整,是一篇引人入胜的民间故事。

关于该书的性质,自古以来一直有人坚持是历史,他们认定其中的内容确凿可信,理由是天主教、东正教的经典都把它列入史书之类,书中一些地名(尼尼微、玛代等)和人名(撒幔以色列、西拿基立等)真实无伪,基本事件也发生于一个具体历史时期(以色列人被亚述王撒幔以色列掳至尼尼微以后)。然而,这种观点遭到马丁·路德等人的反驳。反驳者指出,《托比传》中有许多难以解释的历史难题,比如按书中所记,托比所属的拿弗他利支派是被撒幔以色列(公元前

727—前722) 掳到亚述去的(1:2,13),但在《旧约》中,该支派早已被提革拉毗列色三世(公元前745—前727)掳走(王下15:29),而按照一些历史学者的意见,攻破撒玛利亚的并非撒曼以色列,而是其继承者撒珥根二世(公元前722—前705)。又如,按本书所记,撒曼以色列的继位人是他的儿子西拿基立(1:15),但事实上却是撒珥根二世。再如,本书称玛代王西亚扎罗攻陷了尼尼微(14:15),而根据史书记载,攻陷尼尼微的却是新巴比伦王那波帕拉撒。反驳者还认为,洞房闹鬼、鱼胆医眼、天使拉斐耳参与世事等只能算传奇故事,不可视为信史。

全书结构具有明显的对称性。开头时,托比因眼睛失明而祷告,撒拉因受恶魔之害而祷告,彼此照应;随后拉斐耳引导托比雅旅行,将两条线索并为一体;再后则呼应开头,分述托比雅和撒拉战胜恶魔后美满完婚,和托比的眼疾经鱼胆涂抹后而痊愈。天使拉斐耳为解决矛盾降临人间,又在矛盾一一解决后飘然而逝。

② 《托比传》的内容具有强烈的教诲性。如前所述,作者的基本目的是劝善黜恶,劝导读者像托比一样严守摩西律法,为解救同胞不惜牺牲自己,坚信行善者必得善报,作恶者终将受罚。围绕着这一主旨,作者始终见缝插针地进行各种劝诲,如独拜以色列的上帝(1:6,7),要孝敬父母(4:3),力戒淫乱(4:12),按时给工人发工钱(4:14),以仁慈之心待人(4:16)等。尤其是有关婚姻和家庭的教诲:婚前不得怀有邪念,不可与轻浮之人交往;婚后夫妻要终身守约,白头到老;丈夫要爱妻子,一生一世不使她悲伤,“妻子应当孝敬公婆,爱慕丈夫,善理家务,一举一动都循规蹈矩,不可有被人指责之处”(10:12)。只有美满的婚姻

才有美满的家庭，美满的含义是夫妻终生享受家庭的快乐和慈惠，并得见三四代子孙（8:17）。

③ 《托比传》中明显留有外来文化和前代文化影响的印迹。在第12章15节，拉斐耳自称他是“站在宝座前侍奉主的七个天使之一”，有学者认为，这拉斐耳乃源于波斯，波斯善神阿胡拉·马兹达（Ahura Mazda）有六个护卫天使，统称阿弥萨·斯本塔斯（Amesa Spentas），它们连同阿胡拉·马兹达，数目也是七个。还有人提出，恶魏阿斯摩得（Asmodeus）源于波斯之神阿斯玛·达伐（Aesma Daeva）。另外，书中多次出现“亚希喀尔”（Ahikar）之名，并较详尽地叙述了他的故事（1:1,21；2:10,11；11:18；14:10等），该故事早在公元前5世纪就在地中海沿岸地区广泛流传，现有阿拉伯文、叙利亚文、亚美尼亚文、希腊文和埃塞俄比亚文版本传世，希腊哲学家德谟克利特曾引用其中的言论。故事的大意是：

亚希喀尔是亚述王西拿基立的大臣，兼为圣人、哲人和政治家。他德高望重，家境富裕，只是没有儿子，无人继承其学问和家产。他虔心祈祷，得蒙允准由外甥拿单作自己的儿子。他雇了8个奶妈喂养拿单长大，并向他进行良好的教育。但拿单却受世俗恶习的影响而变坏，阴谋陷害养父，使他被判死刑，由自己接替其位置。在即将执行死刑时，刽子手想起要杀的犯人过去曾救过自己，便和两个朋友商议，让另一个罪犯受刑而救出亚希喀尔，再把他私藏在地窖里。后来事态发生变化，亚述王因失去亚希喀尔的辅佐而接连失败，难以对付埃及王的阴谋，因而时常叹息不该杀掉他。这时有人禀告，说亚希喀尔还活着。国王喜出望外，急忙令人将衣衫褴褛、蓬头垢面的亚希喀尔从藏身处带来，恢复他当年的尊

产和荣光。亚希喀尔官复原位后，顺利解决了亚述和埃及之间的纠纷，尔后把拿单关进监牢，鞭打他、饿他、向他讲寓言，直到他死去。

在《托比传》中，作者称托比是亚希喀尔的后裔，并以亚希喀尔历经磨难后官复原职，拿单却不得善终的古老传说为鉴，使托比的故事更深刻地表现出劝善傲恶的主题。

二、《犹滴传》

大 纲

本卷书的古今各种版本皆以女主人公“犹滴”之名（Judith）命名。原著为希伯来文或亚兰文，已佚，现存若干种希腊文抄本。全书共十六章，可分为六部分：

亚述王进军西方列国	1:1—3:10
以色列人面临困境	4:1—7:32
犹滴挺身而出闯敌营	8:1—12:9
犹滴痛杀敌帅荷罗孚尼	12:10—13:20
以色列人大获全胜	14:1—15:13
犹滴的赞歌和晚年	16:1—25

故事梗概

亚述王尼布甲尼撒领兵与玛代人打仗，摧毁其所有骑兵和车队，将伊克巴他拿城化为废墟，在拉格斯山地俘虏并杀

死阿法扎得王，尔后满载战利品班师回朝，在尼尼微狂欢饮乐达四个月之久。次年正月，他任命荷罗孚尼为元帅，整编军队，向西方列国进军。荷罗孚尼带领12万精锐步兵和12000骑兵射手踏上征程，从尼尼微直逼地中海沿岸，沿途攻陷城池，掳掠城镇，蹂躏百姓，无恶不作。西方列国闻风丧胆，忙向尼布甲尼撒派出和平使团，俯首称臣。荷罗孚尼所到之处，各城百姓都身着花环，跳舞击鼓，以示欢迎。

荷罗孚尼在犹太山区的耶斯列谷地安营，欲停留一月，为军队补充给养。这时犹太人刚刚从流放之地返回家园，听说亚述大军来犯，便迅速占据山头，储存粮食，准备打仗。位于耶斯列谷地对面的伯夙利亚居民遵照大祭司约雅金的命令，占领通往犹太腹地的咽喉要道，并向上帝恳切祷告，乞求他怜悯全国的犹太人。

荷罗孚尼听说以色列人封锁了山路，筑起山头要塞，并在平原上设置了路障，气得暴跳如雷。他向手下属臣询问以色列人的情况，亚扪首领亚吉奥奉劝他不要和他们作对，因为以色列的上帝会保护他们。荷罗孚尼闻言大怒，派人把亚吉奥解往伯夙利亚，声称要使他 and 城里的居民同归于尽。第二天，荷罗孚尼便以重兵将伯夙利亚团团围困，切断城中饮水的源泉。

34天后，城里的蓄水池干了，人们喝不到水，孩子们少气无力，所有妇女和青年男子都垮下来。他们一面哭泣一面向上帝祷告，准备坚持最后五天，若仍然得不到拯救，就开城向亚述人投降。

这时，年轻美貌的寡妇犹滴挺身而出，找到守城将领，力陈投降的谬误和可能造成的恶果，表示自己要带使女出

城，在众人准备投降那天到来之前，营救城里的全体百姓。她向上帝祈祷后脱下丧服和孀衣，沐浴抹膏，穿上华美的衣服，戴上名贵的首飾，仅带一名使女便前往敌营。

荷罗孚尼和亚述士兵见犹滴貌美惊人，无不如醉如痴。犹滴假意恭维荷罗孚尼之后，说自己因知亡国在即而冒险前来告知山城内部的秘密，愿作带路人使亚述不损一兵一卒而取胜，并穿越犹太腹地，直逼耶路撒冷。荷罗孚尼大喜，吩咐侍从领犹滴去进餐；犹滴却婉言谢绝，说是只吃自己随身带来的食物。

犹滴在亚述营中，一连三天进山祷告。第四天，荷罗孚尼摆设盛宴，派人请犹滴陪他吃喝。犹滴穿上最漂亮的衣服，盛妆而去。荷罗孚尼一见她，再也遏制不住求爱的欲望，对她说：“让我们畅饮，一同取乐吧！”犹滴回答：“我真高兴，阁下，今天是我一生中最快乐的日子。”但她依然只吃使女预备的食物。荷罗孚尼狂斟酣饮，以往他从未喝过如此逾量的酒。

入夜后，客人们都走了，仆人们也都退去，只剩下犹滴陪伴醉卧在床的荷罗孚尼。犹滴站在床边默祷：“主啊，帮我去做荣耀耶路撒冷的事吧。现在时候已经到了，营救你的百姓，帮我执行消灭敌人的计划吧，他们正在威胁着我们。”说着从床柱上摘下荷罗孚尼的宝剑，抓住他的头发，说：“以色列的上帝，给我力量啊！”随后举起宝剑，竭尽平生之力，猛击他的脖子，一连两下，砍下他的脑袋。她把尸体推下床，脑袋交给使女，使女又装进袋子里。然后，她们像往日一样假装进山祷告，穿过敌营，横越山谷，爬上山坡，回到伯夙利亚城。

第二天，犹滴和城中长老把荷罗孚尼的头颅挂在城头示

众，号召士兵和人民向敌营发起进攻。敌军得知统帅已死，群龙无首，又见山城上大军攻来，势不可挡，便纷纷丢盔弃甲，夺路而逃。犹太人军心大振，一举击溃围城之敌。胜利后，犹滴和人民高唱颂歌，感谢上帝的拯救之恩。

犹滴 105 岁时死于伯夙利亚，人们把她埋在她丈夫身旁，为她致哀七天。在她活着及死后多年，一直没有人胆敢威胁以色列。

作者、年代和读者

《犹滴传》的作者迄无确考。因原著用希伯来文或亚兰文写成，作者理应是当时说希伯来文或亚兰文的犹太人。书中多处讲述希伯来民族的光荣历史，对犹太妇女犹滴极尽溢美之辞，并绘声绘色地叙述了亚扪首领亚吉奥的皈依和受割礼（5:5-21；10:19；11:20-23；14:6-10），都与作者的犹太立场相合。其中一再提及巴勒斯坦的地名，尤其巴勒斯坦北方的地名，则表明作者是巴勒斯坦犹太人。

学者们据《犹滴传》自身的内证，将其成书年代定在被掳回归以后。第 4 章 3 节说“他们刚刚从流放之地返回犹太家园”，第 14 章 10 节说亚吉奥皈依犹太教后“他的子孙后代也是如此，一直延续到今天”，第 16 章 25 节说“在犹滴活着以及死后多年，一直没有人胆敢威胁以色列的人民”，都表明成书时间远在书中记叙的事件之后。有人主张尼布甲尼撒是波斯王亚达薛西二世（公元前 358-前 338），谓书成于公元前 4 世纪末至前 3 世纪中叶之间，也有人认为时间更晚，但不会超过公元前 2 世纪中叶。

《犹滴传》最初的读者无疑是犹太人，很可能是讲希伯来文或亚兰文的巴勒斯坦犹太人。约公元 1 世纪它被翻译成希腊

文，收入《七十子希腊文译本》，这时的读者对象则转为受过希腊文化洗礼、讲希腊文的犹太人（Judaei Hellenistae），地域不限于巴勒斯坦，还包括辽阔的地中海沿岸和其它希腊化地区。

目的和特点

本书描写伯夙利亚山城遭到亚述重兵围困之际，上帝兴起寡妇犹滴智杀敌军统帅荷罗孚尼，使犹太人转危为安的故事。作者借此宣扬犹太人在上帝的庇护下无往不胜，鼓励犹太教信徒不论遭到何种困难，都要坚定不移地信靠上帝。

16世纪之前，罗马公教和东正教解经家都把此书视为历史。至宗教改革时期，新教领袖马丁·路德首先提出，它不可能是历史，而是传奇小说。经过多方考证，现当代学者已普遍接受这一观点。《犹滴传》中有许多历史和地理记述与实际情况不符，仅以卷首出现的亚述王尼布甲尼撒为例，作者说他在尼尼微建都，与玛代王阿法扎得各霸天下，相互争雄，尼布甲尼撒得胜，在拉格斯山地俘虏并杀死阿法扎得（1:1-15）。这些说法和楔形文字泥板保留的亚述历史大相径庭。在后者列举的自公元前930至前612年（此年尼尼微城被新巴比伦攻陷）的亚述王名表中，根本找不到尼布甲尼撒其人。亚述开国之后未曾与玛代人交战，玛代王阿法扎得从史书中也难以稽考。书中所述之事发生于被掳回归之后（4:3；5:18,19；8:17-20），这时尼尼微城早已化为废墟。历史上确有尼布甲尼撒，但并非亚述王，而是新巴比伦王，其中最著名者是尼布甲尼撒二世，在位凡43年（公元前605—前562），介于尼尼微沦亡以后和以色列人自囚居地回归之前。

那么，书中的亚述王究竟是谁？历来有种种猜测，所列对

象达20多个，自公元前9世纪的阿达尼拉里三世（Adadnirari III，公元前810—前782）至公元2世纪的特拉雅努（Trajanus，98—117）和哈德里雅努（Hadrianus，117—138），前后纵跨10个世纪。其中呼声较高的是两位：①亚述名王亚述巴尼帕（Assurbanipal，公元前668—前626），②波斯名王亚达薛西三世（Artaxerxes III，公元前358—前338）。但细加考察，会发现这两人与书中亚述王的事迹也多有悖谬。因此，最终的结论便是，《犹滴传》只是一部托名历史人物写成的传奇故事，而非真正的历史，尼布甲尼撒象征与犹太民族为敌的君王，尼尼微象征他的首都，荷罗孚尼象征他的将领，而犹滴则象征所有顽强反抗异族入侵者和压迫者的犹太爱国志士。

《犹滴传》是表达爱国主义思想的著名故事。通过年轻寡妇犹滴舍生忘死计杀敌军统帅的传奇经历，作品讴歌了希伯来人不畏强敌的英雄气概，客观上揭示出只要奋起斗争，弱国寡民也能战胜虎狼之国的道理。故事选材精当，情节扣人心弦，充满激动人心的艺术力量。作家笔下的犹滴不但容貌艳丽，语言聪敏，还具有超常的民族意识、爱国热情、自我牺牲精神和克敌制胜能力，这些素质使犹滴成为犹太文化史上光彩夺目的巾帼英雄。故事行文简洁流畅，语言质朴有力，线索单一，结构完整，结尾部分以大段歌词渲染喜庆气氛，它们都使作品的艺术感染力大为增强。

第十六章

智慧书

希伯来人是一个聪慧睿智的种族，善于探索并总结人生与社会的经验。自古以来，他们把各方面的思考和体验形诸笔端，写出一篇篇思想深邃、形式独特的智慧文学作品，令人读后击案叫绝，赞叹不已。希伯来智慧文学的创作长达千余年。早在公元前10世纪，他们就写出精采的寓言、谜语和格言（士9:8—15；14:14,18；撒下10:12；24:13等）。尔后智慧作品形成两大类型——以《箴言》为代表的“较低级智慧”（Lower Wisdom）和以《约伯记》、《传道书》为代表的“较高级智慧”（Higher Wisdom）。这三卷书于亡国前后的数百年间陆续编撰，体现了智慧文学的基本成就。至希腊化时期（自公元前4世纪末开始的300来年），在犹太神学与希腊哲学交融汇合的时代大潮中，智慧文学之树又结出新的硕果，代表作即《次经》中的《所罗门智训》和《便西拉智训》。本章对这两部著作评述如下。

一、《所罗门智训》

书名和大纲

本书用希腊文写成，原无书名。《拉丁文通俗译本》

称之为“智慧书”，最早的叙利亚文译本称之为“大卫之子所罗门的大智慧书”。西乃抄本、梵蒂冈抄本和亚历山大里亚抄本则取名“所罗门智训”。后世各种英文译本皆从“所罗门智训”，沿用至今。

全书共十九章，可分成六部分：

论义人得永生，恶人受惩罚	1:1—5:23
论君王的责任	6:1—11
通过讲史赞美智慧	6:12—11:5
论上帝保护子民，严惩仇敌	11:6—12:27
论崇拜偶像的愚妄	13:1—15:13
回顾出埃及时上帝的拯救	15:14—19:22

作者

在相当长时间内，解经家主张本书的作者是以智慧著称的国王所罗门，书名“所罗门的大智慧书”、“所罗门智训”是他们立论的重要依据。然而从奥古斯丁时代（354—430）起，就有人对此说提出质疑，奥古斯丁在《上帝之城》第17卷20章1节中说：“《所罗门智训》和《便西拉智训》因有所罗门的语气，乃相传是所罗门的著作，然先进文达之士皆予以否认。”否认者的理由是：①本书原文是希腊文，不可能出自公元前10世纪在所罗门；②书中留有希腊化时代哲学思潮和历史生活的痕迹，显然也不会是所罗门的手笔。

当代研究者一般同意，本书的真正作者是一位希腊化时

代的犹太人，精通希伯来古代经典，熟悉希腊哲学，并能写一手优雅流畅的希腊文。书中一部分章节由他亲笔写成，另一些章节则由他搜集、翻译、加工，尔后和他自己的作品编在一起。

有人推测，此人可能是塞琉古王朝统治巴勒斯坦前期（公元前198—前175）耶路撒冷的犹太教大祭司奥尼亚（Onias）。当时犹太人在政治上处于从属地位，宗教上深受希腊多神教的冲击，奥尼亚极力维护民族文化传统，号召犹太同胞恪守摩西律法，但他却遭到首席守殿官便雅悯人西门的诬陷和打击（参见《马卡比传下卷》第3、4章）。安条克四世继位后（公元前175—前163），奥尼亚的兄弟耶孙（Jason）以卑鄙手段取代他，用重金买到大祭司职位，随后便在犹太地区全面推行希腊化生活方式。三年后，一个名叫麦尼劳斯（Menelaus）的人又以更高的代价当上大祭司，他为所欲为，甚至私自盗卖耶路撒冷圣殿的金器。被解职后的奥尼亚严厉斥责他的渎职之罪，他恼羞成怒，派人以残忍手段将奥尼亚杀害（参见《马卡比传下卷》第4章）。主张此说的人提出，本书系奥尼亚被迫退職后写成，这时他心中无限哀愁，对犹太民族的一腔忠爱无处表白，乃著书立论，既寄托自己的感慨，又劝勉同胞认清时势，矢忠信仰，而不要随波逐流，有辱于本民族的宗教和光荣历史。当然，这只是一种推测，奥尼亚的著作权尚未被多数人认可。

著书时间、地点和目的

《所罗门智训》成于公元前3世纪以后，最合适的年代是公元前2世纪末至前1世纪上半叶之间。书中的《旧约》引文可能取自《七十子希腊文译本》，而后者成于公元前3、2

世纪时。公元前63年罗马人进驻埃及的亚历山大里亚城，如此重大的事件在书中未见反映，说明它形成于此事发生之前。

关于成书地点，一般认为是讲希腊语的外邦犹太人聚居中心——埃及的亚历山大里亚城，在希腊化时代，此城是希腊帝国在外邦的经济、政治、文化、教育、宗教和艺术中心之一。大批犹太人从巴勒斯坦流散于此，建立社区，编订典籍，宏扬古代遗产（著名的《七十子希腊文译本》便成书于此地）；也有不少人醉心于古希腊后期的斯多葛派哲学和伊壁鸠鲁快乐主义，将犹太传统逐渐抛之脑后。可以说，亚历山大里亚是二希（希腊和希伯来）文化融合互渗的地理交接口。《所罗门智训》充分表现出这一特点，文中多处可见作者对读者严格持守民族信仰的提醒和劝勉。

作者在亚历山大里亚城向讲希腊语的犹太人写作，根本目的是从理性的高度阐明智慧的真谛，论证智慧和犹太神学的内在联系，并借用希伯来民族史上的大量材料，说明犹太民族的唯一出路在于上帝的拯救，以此告诫同胞，侨居异邦不可忘记祖先的传统，不可效法外国人祭拜偶像、一味追逐物质享受，而要以虔诚的信心和善良的行为求得上帝的赏赐。本书的神学思想与《新约》多有类同，学术界因此称之为“《新约》的曙光”。

组合结构

因不同章节内容侧重点和文字风格的差异，不少学者认为，《所罗门智训》可能由两份或三份早期文件组合而成。在第11章5节之前，“智慧”一词以拟人化方式出现29次，而在此之后，该词仅出现两次，且含义模糊不清，有人据此

提出，全书前半部或许从一本早期希伯来智慧文集翻译而来，作者在译成希腊文时进行了若干增补，同时又缀以后面的九章，使之达到现有的规模。

类似的看法还有：胡毕冈（Houbigant）把前九章归于所罗门，后十章归于另一作者，这位作者将前九章译成希腊文，使全书的文体大致相同。艾希荷恩（Eichhorn）也主张本书由两书集成，分别是第1章1节至11章1节，和第11章2节至19章22节，但这两部书可能出自同一位作者。柏托特（Bertholdt）提出，前十三章和后六章各有来源，后六章的作者将两部分合而为一，并在行文上尽力仿效前十三章的作者。德国人布利茨奈德（Bretschneider）则主张全书由三部分合成：第1章1节至6章8节是一部古书的残卷，出自一位巴勒斯坦犹太人，时值公元前2世纪上半叶安条克四世伊皮法尼斯（Antiochus IV Epiphanes）执政时期；第6章9节至10章21节写作较晚，作者是一位亚历山大里亚城的犹太人，时间是斐洛（Philo，公元前15—？）时代；最后九章成于同时同地，但作者是另外一人。这三份文件后经一位精通希腊文的犹太人汇编，形成传世的《所罗门智训》。关于作者著书的原始资料，纳奇提戈尔（Nachtigall）说，书中有关“智慧”的所有论述最初都是犹太智人的演讲稿件。

内容概要

作者首先发出呼吁：“爱正义吧，你们这些世上的君王，以诚恳之心想念主，以善良之意寻求主”（1:1）。随后散论凡人所言上帝皆知、上帝并不创造死亡（1:2—16），把死亡带到世间的是魔鬼的忌妒，凡属魔鬼的人必将死亡（2:1

—24)；而义人则受到上帝的保护，永远不会遭受磨难(3:1—9)。

人不可厌烦智慧或教育，否则将失去希望，“他的劳动是无效的，他永远完不成任何高尚的事业，他的妻子将变得浑浑噩噩，他的孩子将走入歧途，他的所有子孙都将受人唾骂”(3:10—13)。

妇女的美德在于贞操。私生子或非婚生子必将灭亡，即使他们活得长寿也绝不会成才。保有贞操实在重要，即使这意味着断子绝孙。贞操是一切美德中最高尚的美德(3:13—4:9)。

从前有一位名叫以诺的人，他喜悦上帝，上帝也爱他。他原在罪人中生活，上帝把他接到天上。上帝必向自己的子民广施仁爱和怜悯，他保护他所选中的人(4:10—15)。但恶人年老时却要遭到那些已达完美境界的青年人的耻笑，他们死时得不到荣耀的葬礼，甚至连尸体也会蒙受嘲笑和耻辱(4:16—20)。恶人有什么希望呢？他们的希望瞬息即逝，尚不如匆匆来去的过客给人留下的记忆。而义人却永远活着，正义是他的铠甲，诚实公正是他的头盔，圣洁是他坚不可摧的盾牌(5:1—23)。

君王和官吏统治着辽阔的土地，然而这权力本是上帝所赐予。他们代表上帝行使统治权，若玩忽职守，执法不公，不照上帝的旨意去办，就会遭到突然而可怕的惩罚。普通人的错误可能得到仁慈的宽恕，而掌权者却要面临严厉的审判(6:1—11)。

智慧闪烁着明亮的光辉，永不暗淡；爱她又寻找她的人很容易发现她，她迅即结识任何追求她的人(6:12—21)。作者以所罗门的口气说，明智者愈多，世界愈安全，一个明智之君乃是其人民安居乐业的保障(9:22—25)；在智慧身

旁，世上所有的黄金不过是一捧沙子，白银不过是粘土。

“当智慧向我走来时，所有美物都伴随而来，她给我带来了说不尽的荣华富贵”（7:1—21）。智慧之灵是圣洁的，并且具有理性；它只有一种本质，却有多种表现形式；它具有统管一切的能力，并且审视一切；它透入每一个纯洁而有理性之灵，不管其实体是何等精巧（7:22—8:1）。作者又以所罗门的口气述说自己年轻时如何钟爱智慧、祈求智慧，并得到上帝赐予的智慧（8:2—9:18）。

在历史上，智慧保护亚当，给了他掌管世上万物的力量（10:1,2）；亚当之子该隐抛弃智慧，一怒之下杀死弟弟，从而毁灭了自己（10:3）。智慧还保护挪亚、帮助亚伯拉罕、营救罗得、保护雅各、营救约瑟、引导以色列人出埃及并越过荒无人烟的沙漠（10:4—11:5）。

接下去，作者的颂扬对象由智慧转为上帝：上帝降下各种灾难严惩埃及人，并痛恨那些作恶多端的迦南人，因为他们行魔法、拜邪物、残忍杀婴、食人血肉（11:6—12:11）。上帝是正义的，又是仁慈的，以极大的耐心统治着子民。他使人民充满希望，允许他们改过自新，但审判时又相当严厉（12:12—27）。

随后一组材料专论崇拜偶像的愚妄。有人以为治世的神明是火、风、雷雨、环星、流水或天体，其实上帝比它们高贵得多，因为他创造了所有这一切（13:1—9）。最可卑的是那些寄希望于死物的人，他们崇拜人手制作的東西——用金银木石制做的某种塑像。这种死物毫无价值，没有生命，没有经验，没有力量，不能救任何人，也不能救它自己（13:10—19）。挪亚的木舟救活了义人，应该受到祝福；而人手所做的偶像网罗了愚人之魂，却应该受到咒诅（14:1—11）。

偶像崇拜起源于淫乱和人类的骄傲。有人为早亡的孩子制作肖像，有人为遥远的国王制作模拟像，还有人以石头或木头为崇拜对象，将本应归给上帝的荣耀归给他们（14:12—21）。崇拜偶像者在神魂颠倒中失去自我控制，屠杀，抢劫，诈骗，舞弊，不忠，骚乱，虚伪，骚扰无辜之民，忘恩负义，道德败坏，性欲倒错，破坏婚姻，通奸，猥亵。崇拜偶像是万恶之始之终之因之果，最后必将受到罪有应得的惩罚（4:22—31）。另外，有人用泥土制作偶像营利赚钱，这更是犯罪（15:1—13）。

最后，作者回顾出埃及途中上帝对以色列人的神奇拯救，包括以毒蛇、暴雨和火焰击打仇敌，给以色列人降下吗哪，以火柱引导他们，使他们徒步越过红海等，以此劝勉读者，务必坚定不移地依靠上帝（15:14—19:22）。

二、《便西拉智训》

书名和大纲

在希腊、拉丁教父时代，本书名为“西拉之子耶稣^①的诸德智训”，简称“西拉之子耶稣的智慧”（亚历山大里亚抄本）、“西拉的智慧”（梵冈抄本）或“西拉书”、“西拉箴言”等。《拉丁文通俗译本》又名“传道经”（Ecclesiasticus），此名由“传道书”（Ecclesiastes）衍生而来，含义是“教会之书”。英文本有两种译法：“西拉之子耶稣的智慧”（Wisdom of Jesus Son of Sirach），或

① 此处的耶稣与福音书中的耶稣非为一人。为示区别，有译本将其译为“耶教”。

“传道经” (Ecclesiasticus)。因“西拉之子”又记作“便西拉” (Ben Sirach, Ben即儿子), 中文本《次经》译为“便西拉智训”。天主教中文思高译本译作“德训篇”。

全书除序言外共五十一章, 纲要如下:

序言: 作者之外介绍译书情况	
智慧箴	1:1—21
日与劝勉	1:22—16:23
上帝在创造中的智慧	16:24—17:14
服从上帝与自我克制	17:15—23:27
智慧的声音	24:1—22
劝人寻求智慧	24:23—25:17
论言行和修养	25:18—34:12
有关信仰的劝告	34:13—36:17
论选妻、交友、节食等	36:18—39:11
上帝赞美诗	39:12—35
论人生苦乐、死亡、知耻与自尊	40:1—42:11
上帝在自然界的荣耀	42:12—43:33
颂赞以色列历史上的英雄	44:1—50:21
结束语: 祝颂、感恩和劝勉	50:22—51:30

作 者

本书在《次经》书卷中唯一留有作者的名字, 称为“耶路撒冷人以利亚撒之子西拉的儿子耶稣”(50:27)。按卷首的序言, 耶稣用希伯来文写成此书, 其孙子又译成希腊文并为之作序。耶稣的生平不见于它处记载。从本书内容看,

他是耶路撒冷人，父名西拉，祖父名以利亚撒，他生于公元前3世纪末或2世纪初，幼年热心宗教，笃求智慧，遍读律法先知诸书，熟知古典掌故。及长，为求知求学曾趋谒著名大师，并交结王公贵族，还游历国外，访风问俗，经历许多艰险磨难。学成归来后在耶路撒冷获得尊贵的地位，可能作了犹太律法师，负有教诲众人的职责。他精于思辨，擅长辞令，然一生却遭受种种波折。《便西拉智训》似乎是他晚年的著作。

但是，由于种种原因，这位耶稣只能视为编纂者，而非作者。全书缺乏统一的规划和逻辑层次，其主要内容是智慧语录，议题驳杂，相同的议题往往多次重复出现，比如，“论妇女”散见于10多处，较集中的便有三段：第6章1至9节、第25章13节至26章27节、第36章21至26节。“论友谊”也类似，零星散于各处外集中于三个段落：第6章5至17节、第9章10至15节、第22章19至26节。全书的文体也不一致，粗略划分就有三大类：短篇智慧语录、歌颂上帝的赞美诗和颂扬历史英雄的专论。赞美诗随意插在智慧语录之间，与上下文缺乏必然联系。这些情况表明，本书显然是由陆续搜集到的零散材料拼合而成，而不是某位作家精心谋划、苦心写作的结果。如同《旧约》中的《箴言》，其真正作者应是数百年间的广大民众，包括犹太教祭司和文士。当然也包括这位耶稣——他编纂全书时无疑进行了不少个人加工和增补。

成书时间

学术界普遍同意，《便西拉智训》成于公元前200至前170年之间。原因是：

① 著者的孙子译成此书后在序言中说：“我于攸罗革

德王在位第38年来到埃及，在那里呆了一段时间。”埃及托勒密王朝有两位攸罗革德王，一是托勒密，攸罗革德一世，在位25年（公元前246—前221），二是托勒密·攸罗革德二世，在位54年（公元前170—前116），其中只有后者在位超过38年，故译者应于托勒密·攸罗革德二世三十八年（公元前132）到达埃及，此后不久完成译事。若上溯两代人，成书年代当为公元前190年左右。

② 《便西拉智训》第50章是一篇为奥尼亚之子大祭司西门歌功颂德的文字。本书的希伯来残卷及古叙利亚文译本第50章24节皆有“愿上主的仁慈与西门相偕”之语，表明作者著书时西门尚为大祭司，或尚存于世，亦即作者和西门是同时代人。在约瑟福斯的《犹太古代史》中，父名为奥尼亚的大祭司西门有两位，一位约在公元前310至前290年，一位在公元前218至前198年。书中极力称扬的似乎是第二位，从译者译书上溯到他的祖父，恰为第二位西门任职的晚期。《便西拉智训》称赞西门“修复了圣殿，为双层高墙和圣殿防御工事奠定了基础”，并挖成水库，筑起城防工事，保护人民免受攻击，这番功业与约瑟福斯对第二位西门的记载也大致相同。

③ 公元前170年叙利亚王安条克四世伊皮法尼斯击败埃及，占据巴勒斯坦，两年后亵渎圣殿，掠夺祭器，焚烧圣书，禁止行割礼，激起犹太人的强烈不满，并导致马卡比战争的爆发。这些大事均未显示于书中，表明本书在此之前已经脱稿。

著书目的

本书的“序言”对著书目的作了清楚的说明：“律法、

先知和后来的作家们给我们留下了一笔宝贵的教义财富，……如果读者只满足于本人猎取知识，是远远不够的，每个珍视学问的人都应该以自己的演说和写作帮助他人。这就是我祖父耶稣热衷于阅读律法书、先知书和祖先其它著作的原因所在。当他掌握这些知识以后，便从事于自己的著述，为的是让其他人分享他的智慧和学问。因此，凡是分享到他对学问之爱的人，都应该以此书为有益之作，并且尽一切可能地按照律法生活。”作者著书之际，亚历山大东征已经100多年。希腊哲学思潮弥漫帝国境内的所有区域，巴勒斯坦也不例外。不少犹太人深受其影响，已逐渐背离《圣经》古训，而追随来自西方的思想观念和生活方式。西拉之子因此而痛心，决意奋力维护犹太教的传统信仰，使众人回到律法和先知规定的正路上来。他广泛搜集当时可见的智言睿语，以虔信上帝的呼吁为主线，将它们编为一体。他反复强调智慧的崇高地位和追求智慧的极端重要性，力论智慧不仅表现为善良的道德行为和美好的性情修养，还体现为坚定的宗教信仰，因为智慧来自上帝，对世人的根本要求就是敬畏上帝，严守上帝的律法和诫命。

内容概要

粗略划分，全书述及五个方面的重要议题：

（一）论智慧

认为“博大智慧来自天主，智慧与他永世相随”、“智慧寓于万物之中，它将赐给爱主之人”（1：1，10）。“任何获得智慧的人都将获得崇高的荣耀”（4：13），要学会珍惜智慧，象农民耕种田地那样努力寻求智慧”（6：18，19）。

“紧挨着智慧的屋宇安营，就会找到一个美好的生活处所”

(14:24,25)，“敬畏主，遵守律法 这就是智慧的全部内容”（14:20）。智慧的对立面是愚蠢，“愚蠢人的头脑如同漏底之瓶，装进多少漏出多少”（21:14）。赞美诗《智慧的声音》（24:1—22）以第一人称独白的语气写成，由“智慧”自述其起源、地位和功能，内容及文风显然都受到《智慧赞》（箴8:1—36）的影响。

（二）论信仰

作者劝告说：“虔信你的宗教，全心全意敬拜主”（1:28），“相信主一定会救你，在主的路上勇往直前，把你的希望寄托在他身上”（2:6）。认为“人的成功乃在主的掌握之中，主是赐给任何官吏荣耀的源泉”（10:5），“真正的伟人是智者，最大的伟人是敬畏主的人，敬畏主乃是世界上的头等大事”（25:10,11）；“主看守着爱主的人，主是他们大能的卫士和坚强的后盾。主替他们遮风挡雨，……祝福他们健康长寿”（34:16,17）。从第42章15节起，作者连篇累牍地说，上帝的荣耀不仅彰显在自然界，也彰显在以色列历史中。全书末章再次出现感恩赞美的诗歌（51:1—12）。

（三）论善德

在作者笔下，善良的品德有多种多样，如克己：“忍耐终将结下喜乐之果；沉默不语，以待时机，你将美名扬”（1:23,24）；谦卑：“儿呀，你要凡事谦卑，人们重视谦卑胜过礼物”（3:17）；自信：“切莫看轻你自己，不能为了给别人让路而损害你自己，遇上机会时不能踌躇不前”（4:20—23）；真诚：“你相信什么，就要坚定不移，你说过什么，就要言行一致”（5:9,10）；礼貌：“如果你礼貌和气，就会赢得许多人的友谊”（6:5）；勤奋：“勤劳致富比空话饿肚强得多”（10:27）；谨言慎行：“你发言之前，

要把事实搞清楚，从头至尾想一遍，……不要参与那些罪人做出的决议”（11:7—9）；仁义：“为保卫朋友，我无所畏惧，倘若他需要帮助，我从不后退”（22:25）；和谐：“有三件事使我深感欣慰，它们是兄弟团结，邻里和睦，夫妻恩爱”（25:1）；贤淑：“贤惠的妻子乃是丈夫的欢乐”，“淑静的妻子具有无限的魅力”（26:14,15）；慷慨：“把钱用来帮助兄弟或朋友总比丢在石头底下生锈好”（29:10）；节制：“不要觉得你必须吃尽一切美味，对任何食物都不要贪得无厌”（37:29），等等。

（四）论恶德

在倡导善德善行的同时，作者也指出种种恶德恶行，比如放纵：“不要依仗金钱而放纵自己，不要贪得无厌，为猎物而耗费精力”（15:1,2）；撒谎：“不要向你的朋友讲述异想天开的谎言”（7:12）；懒惰：“不要逃避农田劳动或其它累活”（7:15）；骄傲：“做任何事皆不可傲慢无礼，自大与不义会引起天怒人怨”（10:6,7）；奢侈：“不要沉醉于骄奢淫逸的生活，这样做会把你毁掉”（18:32）；纵欲：“一个人肆无忌惮地嫖女人，就会把生命搭上去”（19:2,3）；专横：“一个人专横跋扈，就会失去所有的一切”（21:4）；淫乱：“一个人如果沉迷于淫欲之中，就无可救药，只能被欲火焚毁”（23:16）；伪善：“向你眨眼的人心怀鬼胎，当面讲得何等美妙动听，背后却抓住你说过的话，掉转头来反对你——世界上我最痛恨这种人”（27:22—24），等等。

（五）论百事经验

这类智言涉及性情修养、办事要诀和各方面的实用体验，比如：“在顺利的时候不要忘记艰难的时刻，在危难中不要

忘记兴旺的时刻 ”（11:25）；“物以类聚，人以群分，像同类动物聚在一起一样，人也要跟与自己合得来的人交朋友 ”（13:15,16）；“不可一日自寻烦恼，无论你想干什么，只要合法就赶快干 ”（14:14）；“厄运有时会导致成功，佳运有时会导致失败 ”（20:9）；“穷人住在自家的茅屋里，比到外人家参加盛宴强得多。即使家境贫寒，也要知足常乐 ”（29:22,23）；“穷而健壮胜过富而衰弱，健全的体魄和开朗的性格比金子和钻石还要宝贵得多 ”（30:14,15）；“别让多愁善感来折磨你自己，快乐使人长寿，并且使生活更有意义。……态度和蔼性格开朗的人食欲旺盛，吃起饭来也香 ”（30:21,22,25）；“人吃饭要有吃饭的样子，不要舔嘴咂舌地馋涎欲滴，叫人看了难受。赴宴的良好风度是最先停吃，狼吞虎咽是不礼貌的 ”（31:16,17）；“人未到，先闻其美名；雷未到，先见其闪电 ”（32:10），等等。

第十七章

历史书

自《旧约》纪事结尾至《新约》纪事开端有大约400年的间隔（公元前4世纪初至纪元前后），在《圣经》研究界，这段时间统称为“两约之间的历史”。《次经》中的两卷书《马卡比传上卷》、《马卡比传下卷》以丰富的材料记载了这期间的一段重要史事——发生于公元前180至前135年之间的马卡比战争，叙述了战争的背景、起因和经过。这两卷书并不前后相连，而是自成首尾，但两书的局部内容彼此重叠，相互印证。

《马卡比传上卷、下卷》

书名和大纲

这两卷书以“马卡比”（Maccabees）命名，“马卡比”原是书中主要人物犹大的绰号，后成为公元前2世纪中叶以后反压迫争自由的犹太民族领袖的统称。其希伯来文的本义是“锤子”。在《旧约》中，雅亿用锤子钉死西西拉（士4:21），所罗门用锤子等器具建造圣殿（王上6:7），铁匠用锤子锻打铁器（赛44:12），匠人用锤子钉牢偶像（耶

10:4) 等, 所用“锤子”皆为“马卡比”。本书称犹太为马卡比, 是说他乃“执锤者”或“挥锤者”, 在抗敌战场上所向披靡。

《马卡比传上卷》原著为希伯来文, 已失传, 今本据希腊文本译出, 共十六章; 《马卡比传下卷》原著为希腊文, 共十五章。纲要如下:

《马卡比传上卷》		
马卡比战争的缘起	亚历山大帝事略	1:1—9
	安条克四世迫害犹太人	1:10—64
	马提亚的忠心	2:1—26
	马提亚的游击战	2:27—48
	马提亚的殉难	2:49—70
犹太·马卡比的事迹	犹太首战告捷	3:1—26
	安条克四世任命吕西亚为总督	3:27—37
	犹太的胜利	3:38—4:35
	犹太洁净圣殿	4:36—61
	犹太人约国升战	5:1—58
	安条克四世死亡	6:1—17
	安条克五世和吕西亚出征	6:18—63

续表

《马太比传上卷》

犹太、 马太比的 事迹	犹太人战胜厄流第	7:1--50
	犹太人与罗马签约	8:1--31
	犹太人在战场上被击	8:1--29
约拿单 的事迹	约拿单接统犹太出征	9:23--73
	约拿单出任大祭司	10:1--66
	约拿单战胜阿波罗尼	10:67--89
	亚历山大·伊皮法尼斯的覆灭	11:1--19
	约拿单援助底米丢八世	11:20--53
	约拿单支持安条克八世	11:54--74
	约拿单与罗马和斯巴达结盟	12:1--23
约拿单 的事迹	约拿单和西门出征	12:24--37
	约拿单败阵	12:38--53
西门的 事迹	西门领导犹太人	13:1--14:49
	安条克七世向西门求援	15:1--14
	罗马支援犹太人	15:15--24

续表

《马卡比传上卷》		
西门的事迹	安条克七世与西门反目成仇	15:25—36
	约翰战胜辛德比	15:37—16:10
	西门与二子遇刺	16:11—24
《马卡比传下卷》		
	序言：致埃及犹太人的两封信	1:1—2:18
	缩写本改编者的序言	2:19—32
	大祭司职位之争	3:1—4:50
	安条克四世迫害犹太人	5:1—7:42
犹大·马卡比的事迹	犹大·马卡比暴动	8:1—7
	犹大打败尼达挪	8:18—29
	犹大打败提摩太和巴尼西得	8:30—36
	安条克四世之死	9:1—29
	犹大光复圣殿	10:1—8
	犹大的其它胜利	10:19—15:36
	结束语	15:37—39

历史背景

这两卷书的中心事件是马卡比战争，战争的根源可追溯到亚历山大大帝东征。

公元前334至前328年，马其顿的亚历山大大帝远征波斯、埃及和其它东方国家，建起一个地跨欧、亚、非三大洲的希腊帝国。公元前323年亚历山大病死，帝国分裂成几个各自独立的王国：安提柯王朝统治的希腊、马其顿，托勒密王朝统治的埃及，塞琉古王朝统治的叙利亚一带。巴勒斯坦最初由托勒密王朝管辖，公元前198年被叙利亚王安条克三世夺走，划入塞琉古王朝的版图。

安条克三世死后儿子塞琉古四世继位，奥尼亚任耶路撒冷大祭司，《马卡比传上卷、下卷》记载的历史从这里开始。塞琉古四世死后儿子安条克四世伊皮法尼斯（Antiochus IV Epiphanes，公元前175—前163）继位，奥尼亚的兄弟耶孙（与下卷的原著者古利奈人耶孙非为一人）以重金买到大祭司职位，在耶路撒冷加快推行希腊文化。三年后麦尼劳斯又以更高的代价买到大祭司职务。公元前169年安条克四世远征埃及，耶路撒冷谣传他在埃及战死，被逐的耶孙聚众赶回，驱走麦尼劳斯。但安条克四世并未死去，他从埃及回到耶路撒冷后，严厉镇压了耶孙及其追随者。

为报复犹太人的反抗，安条克四世断然决定以希腊宗教取代犹太教。公元前168年他宣布犹太教为非法，采取各种措施制裁犹太教信徒，禁止行割礼、禁止守安息日、废除犹太人的所有节期、公然焚烧圣书，并以种种手段亵渎耶路撒冷圣殿：在殿里为希腊奥林匹斯主神宙斯设立祭坛，用犹太人视为不洁的猪肉为之献祭，还强迫犹太人吞食猪肉。九十

多岁的犹太文士以利亚撒被撬开嘴，塞进猪肉，他忿怒地吐出、宁死不屈，最后勇敢地走向刑场（马下6:18-31）。一个犹太母亲和她的七个儿子也因维护民族信仰而相继被害（马下7:1-41）。

安条克四世的倒行逆施遭到犹太人的强烈反抗。不久，马卡比起义便在耶路撒冷西北的莫顶(Modein)地方爆发。一个希腊官员在那里设立异教祭坛，逼迫犹太人按异教礼仪献祭，老祭司马提亚和他的儿子们坚决不从。当一个懦弱的犹太人听命站出来献祭时，马提亚怒不可遏地将他杀死，并杀掉在场的希腊官员，捣毁祭坛，尔后举起义旗，带领群众避入山林，展开抗击塞琉古军队的游击战。

起义的队伍不断壮大，斗争不断赢得胜利。起义军严守摩西律法，为男孩补行割礼并恪守安息日。一次塞琉古军队于安息日发动进攻，犹太战士不加还击，甚至不去堵塞藏身的洞口，束手待毙，致使起义者和妇孺儿童1000人殉难。面对惨痛的教训，马提亚和其他领导人决定，敌人再次进攻时，即使恰逢安息日也要坚决反抗，决不手软。

马提亚于公元前166年去世，他的第三个儿子犹大·马卡比接任领袖（公元前166—前161年）率领起义军与塞琉古军队继续战斗。为镇压起义者，安条克四世命令吕西亚带重兵侵入犹太地区。犹太人在犹大·马卡比的指挥下勇猛突击，杀敌3000多，缴获大量战利品。次年再次交锋，又杀死吕西亚的士兵5000，迫使来犯之敌溃退至安提阿。

公元前165年，犹大·马卡比在胜利的欢呼声中进入耶路撒冷，举行了庄严的洁净圣殿典礼。他们按摩西律法的规定修葺圣殿，以未经雕凿的石头砌筑新祭坛，还制作了崭新的香坛和圣桌。为庆祝这次胜利，后世犹太人把每年从基斯

流月二十五日起的连续八天（在公历12月间）定为“献殿节”（或“哈努卡节”）。

安条克四世于公元前163年病死，其子安条克五世继位，在位期间曾与马卡比战士激烈交锋。第二年，他和吕西亚皆被叛变的武士捕杀。

底米丢一世（公元前162—前150）篡夺王位后，于公元前161年派将军尼迦挪亲率大军进攻耶路撒冷，交战中尼迦挪军队溃败，本人也死于战场，被砍下头和右臂，拿到耶路撒冷悬挂示众。底米丢一世再次纠合大军进逼耶路撒冷。犹太·马卡比被数倍的敌人包围，局势严峻，但他不思突围，而坚持厮杀，最后在战场上英勇牺牲。

犹太·马卡比死后，弟弟约拿单继任为领袖（公元前161—前143）。约拿单利用塞琉古王朝的内部矛盾，运用多种斗争策略，巧妙地保全了犹太人已经取得的自主权利，使马卡比家族的势力一度遍及整个巴勒斯坦地区。公元前143年约拿单被塞琉古王朝的阴谋家特利弗诱捕，押为人质，继而被害。他死后兄弟西门接任领袖（公元前143—前135），期间使犹太人获得完全独立的自主权利，于公元前143年建成由马卡比家族执政的哈斯蒙尼王朝。西门统治的八年，犹太地区和平安定，不料最后他竟死于阴谋篡权的女婿多利买手中。西门死后，其子约翰·胡肯奴继承王位及大祭司职务（公元前135—前105）——《马卡比传上卷、下卷》的记事至此结束。胡肯奴在位前期犹太人疆域扩张，经济发展，颇有欣欣向荣之势；至后期因撒都该派和法利赛派的派系斗争加剧，哈斯蒙尼王朝的实力迅速削弱，至公元前63年罗马将军庞培东征时，竟不堪一击，土崩瓦解，使犹太人沦落为罗马帝国的臣民。

作者和成书年代

《马卡比传上卷》作者不详。因书中流露出浓烈的犹太宗教热忱，并确切地列举巴勒斯坦的许多地名，一般认为他是巴勒斯坦犹太人，可能居于耶路撒冷。他熟悉古代典籍，有机会接触当时的各种官方文件。他著书时摹仿了《旧约》历史书（尤其《列王纪》和《历代志》）的叙事手法：记事与记传相结合，宏观勾勒与微观刻划相交织。后世公认他的著作具有较高的史料价值。

因全书末尾写到西门之子约翰·胡肯奴的统治（公元前135至前105年任大祭司），而书中又未提罗马将军庞培占领耶路撒冷（公元前63年），学者们通常将著书年代定在公元前100年左右。也有人认为末后三章不属于原著，理由是约瑟福斯的《犹太古代史》未提这部书，原著在第13章述及西门接替约拿单之后就结束了，所以著书年代更早些，应是西门统治的盛期，约公元前140至前120年之间。

《马卡比传下卷》的作者应分为原著者和缩写本的改编者。据改编者的序言，原著者是古利奈人耶孙，他曾将马卡比家族抗击异族压迫者的事迹写成一部五卷书，而《马卡比传下卷》只是五卷书的缩写本。研究者认为，公元前一二百年北非一带有许多犹太侨民，耶孙可能是其中之一，他受到希腊文化的高等教育，其五卷史即用流畅的希腊文写成。为写作这部史书，他曾到耶路撒冷和巴勒斯坦实地考察，翻阅了大量犹太圣殿文献和塞琉古王朝的官方文件。梅耶尔（E. Meyer）称赞说：“作者对塞琉古王朝的了解相当深入，对人名和官职的记述非常正确。”有人提出耶孙与斐洛同时，即活动于公元1世纪上半叶，但多数学者主张他与《马卡比

传上卷》的作者料去不远，著作年代当为公元前100年左右。遗憾的是，耶孙的五卷书全部佚亡，目前所见只有《马卡比传下卷》这部缩写本。

缩写本的改编者或为一位亚历山大里亚城的犹太人，在那里执教，向犹太同胞讲解律法和古代历史。他自述改编意图时说：“现在我想把耶孙所写的五卷著作归纳到一卷书里。尽管原书的细节和材料完全可以被任何有志于读史的人所消化，我还是力求把它简化，使之适合于所有读者，使那些纯然以消遣为目的的人从中得到乐趣，也使那些有志于牢记史实的人觉得它并不难读”（2:23—25）。他写了开头的序言和最后的结束语，并在改编过程中不时加入插话，对所选内容进行收尾或过渡，如“这就是圣殿府库如何受保护免遭海里奥道拉破坏的故事”（3:40），“关于犹太人受折磨被迫吃祭牲的肠子，就说这么多吧”（7:42），“安条克·伊皮法尼斯的时代已经结束了，现在让我们来讲讲这个不敬神者的儿子安条克·优帕特……”（10:9,10）。学术界普遍认为，本书的史料价值不及《马卡比传上卷》。

此外，《马卡比传下卷》卷首的两封“致埃及犹太人书”与正文内容不统一，显然另有作者和来源。

关于下卷的成书年代（即耶孙五卷书改编本的形成时间），一般定在公元前100至前50年之间，至迟不超过公元70年（耶路撒冷被罗马人毁灭）。

书中引用的外来文件

《马卡比传上卷》的基本资料来自关于马卡比战争的民间传说和存于圣殿的若干书面记载。此外，按作者的叙述，书中还收有多种文件，它们出现在各处，数量之多超过《旧

约》转引其它文件最多的《以斯拉—尼希米记》。析言如下：

① 犹太人的三份文件。第一份见于第5章10至13节，是以色列人遭异教徒攻打逃进达司马城堡后写给犹大·马卡比兄弟的求援信。第二份见于第12章6至18节，是犹太人与罗马和斯巴达结盟时约拿单致斯巴达人书的副本。第三份见于第14章27至46节，是以色列百姓感激西门及其众子的颂赞文，他们把该文刻在铜板上，挂在锡安山的圆柱子上，再把副本置于圣殿的库房中。

② 叙利亚王致马卡比兄弟的四封信。第一封见于第10章18至20节，是亚历山大·伊皮法尼斯任命约拿单为大祭司并授予他大公爵位的短信。第二封见于第10章25至45节，是底米丢向犹太国致意的信，信中提到对犹太人的多种优待政策。第三封见于第11章30至37节，是底米丢二世向约拿单及犹太国致意的信，信中肯定了犹太人对犹太、以法莲、吕大和亚利马太等地区拥有主权。第四封见于第13章36至40节，是底米丢二世给西门的回信，述及向犹太人免税、与他们和平相处等事宜。

③ 罗马人的三封书信。第一封见于第8章23至31节，是罗马与犹太国军事结盟的条约，规定双方在陆上和海上要和睦相处，永不为敌，若一方陷入战争，另一方必须全力援助。第二封见于第14章20至23节，是斯巴达人向西门和犹太首领致意的信，于约拿单被害、西门继任之际重申以往与犹太人订立的友好条约。第三封见于第15章13至21节，是罗马执政官路求向犹太王多利买致意的信，表示接受犹太代表团赠送的礼物，继续保护犹太人，并劝告各国不得以任何方式伤害犹太人。

除以上各信之外，《马卡比传上卷》还收有亚历山大·

伊皮法尼斯致埃及王的信（10:52—54），和底米丢二世之子安条克七世从希腊写给犹太总督西门的信（15:2—9）。

《马卡比传下卷》也收有书信多封，依次是：耶路撒冷犹太人致埃及同胞书（1:1—9）、耶路撒冷犹太人致亚里斯托巴拉及埃及同胞书（1:10—2:18）、安条克四世致犹太人书（9:19—27）、吕西亚致犹太人书（11:16—21）、安条克五世致吕西亚书（11:22—26）、安条克五世致犹太人书（11:27—33）、罗马人致犹太人书（11:34—38）。

由于上述文件无一例外地表现出鲜明的犹太立场和犹太腔调，它们的真实性遭到了多数学者的质疑。例如“致亚里斯托巴拉及埃及同胞书”说安条克王在波斯的神庙中被切成碎片（马下2:13），与史实显然不符；安条克四世临死前称犹太人是“最杰出的臣民”，并为他们的健康和昌盛祝福（马下9:19），更与逻辑相悖。因此，可以认为这些文件大多是作者根据情节发展的需要杜撰的。其中一部分或许确有早期底本，但被插进书中时也由作者做了加工。

内容选摘

（一）安条克四世迫害犹太人（马上 1:20—84；马下 6:1—11）

145年（指公元前168年）基斯流月十五日，安条克王在圣殿祭坛上竖起邪物，并在犹太各城普遍建立起邪教坛。邪教祭品摆在房子的前面和街道上。依照国王的命令，任何有关律法的书籍一经发现，便立刻撕碎烧毁；任何保存圣书抄本或遵行律法的人一经被捕，便立刻处死。这个月的二十五日，歹徒向竖在圣殿里祭坛顶上的邪教坛献了祭品。依照国王的敕令，凡是允许婴儿受割礼的母亲都要被处死。婴儿被吊在

母亲的脖子上，她们全家连同为其行割礼的人一起被处死。

……异教徒在圣殿里举行酒会，干着各种乌七八糟的勾当。他们竟然跟妓女在那里交媾。禁忌物也被带进了圣殿，祭坛上堆满了律法所禁止的极其污秽的祭物。不准守安息日，不准庆祝任何传统的节日，甚至不准承认自己是犹太人。每逢国王生日那月都要庆祝一番，用暴力强迫犹太人吞食祭牲的肠子。在欢度狄奥尼索斯酒神节期间，还必须头戴常春藤花冠，列队游行……

（二）以利亚撒殉教（马下6:18—31）

有一位年高德劭的经师名叫以利亚撒，被人撬开嘴，强迫吃猪肉。然而他宁可光荣地死去，也不屈辱地活着。掌管祭物的人是他多年的老朋友，出于友谊私下里告诉他，只要他装个吃猪肉的样子，就不会被处死。而以利亚撒回答说：

“现在就杀了我吧。这种欺骗手段与我这么大的年纪不配。年轻人会以为我在九十岁以后放弃了信仰。假如我装模作样地吃这种肉，也不过是多活那么一点时间，却给自己带来屈辱和羞愧，还会导致许多青年人误入歧途。”说罢，他便走过去受刑。……

（三）母子殉教（马下7:1—41）

一个犹太母亲和她的七个儿子被逮捕了，国王下令拷打他们，强迫他们吃猪肉。其中一个年轻人说：“我们宁死也不抛弃祖先的传统。”国王大发雷霆，下令把大盆和大锅烧红。接着叫人割下这年轻人的舌头，剥下头皮，砍断手和脚，举起来扔进大锅里，锅里便冒出一股烟。弄死第一个兄弟后，士兵们又拿第二个取乐，撕下他的头发，剥下他的头皮，然后问他：“现在你是愿意吃猪肉，还是愿意我们一块一块地切下你的手脚呢？”他用本国话回答：“我就是不

吃！”于是士兵们折磨他，像对付第一个一样。……接着；士兵们又残忍地杀死第三、第四、第五、第六个兄弟。他们的母亲眼看着六个儿子死于一天之内，却以十足的勇气忍受了打击，她对每个儿子都说了慷慨激昂的话：“上帝是仁慈的，他会重新给你生命和呼吸，因为你爱他的律法胜过爱你自己。”第七个儿子当面斥责安条克王是“所有生物中最残忍最令人作呕的家伙”，“无法逃避全能全智上帝的惩罚”，安条克王更残酷地折磨这个孩子，比对他的哥哥们还厉害。最后，这位母亲也被处死。

（四）马提亚率众反抗（马上2:1—70）

马提亚是耶路撒冷附近莫顶城的祭司。朝廷的官员强令百姓向祭坛献上邪教的祭品，马提亚坚拒不从，当有人欲从命献祭时，他气得浑身发抖，冲上前去，当场把那人杀死。他还杀死强迫犹太人献祭的朝廷命官，并拆毁祭坛。接着走遍全城呼喊：“所有忠于上帝圣约、服从上帝律法的人们，跟我来呀！”就这样，带了儿子们和许多乡亲进入山林。

（五）犹大·马卡比的胜利（马上3:1—4:35；马下8:1—7）

犹大·马卡比和他的朋友们秘密地从一个村庄走到另一个村庄，直到召集起一支6000名依然信教者的犹太队伍。……犹大有能力突然袭击城镇和村庄并将其烧毁。他攻克战略要地，打垮敌人的许多军队。他善于夜战。人们到处传颂着他的坚强和勇敢。

（六）洁净圣殿（马上4:36—61；马下10:1—8）

犹大·马卡比和他的追随者们在主的领导下重新攻克了圣殿和耶路撒冷城。他们捣毁外国人竖在市场里的祭坛，拆除业已建立起来的其它礼拜处。他们洁净了圣殿，筑起了一

一个新的圣坛。随后，他们两年来第一次献祭，用燧石打出新火，点燃圣香，点亮灯，并且摆出圣饼。……在基斯流月二十五日，即异教徒亵渎圣殿纪念日，他们举行了净殿礼。欢乐的庆祝持续了八天，如同住棚节一样；人们……手里擎着绿色的棕榈枝和装饰着常青藤的棍子，列队游行，唱着感恩歌，赞美主给他们带来了纯洁的圣殿。人人都欣然同意，犹太全国每年都要庆祝这一节日。

第十八章

《旧约》补篇

本章评介《次经》中与《旧约》关系密切的九卷书，它们是托名巴录写成的《巴录书》，托名耶利米写成的《耶利米书信》，《以斯帖记》的增补《以斯帖补篇》，《但以理书》的增补《三童歌》、《苏撒拿传》、《彼勒与大龙》，托名以斯拉写成的《以斯拉上卷》、《以斯拉下卷》，和《历代志下》的增补《玛拿西祷告》。

一、《巴录书》

大 纲

本书原著为希伯来文，已佚，现存希腊文、拉丁文、古叙利亚文、科普特文、亚美尼亚文、阿拉伯文等早期译本。全书共五章，由序言和四篇长短不同的演说词连缀而成：

序言：著书背景	1:1—9
对耶路撒冷人的呼号	1:10—14
忏悔与求助的祷告	1:15—3:8
颂扬智慧的赞美诗	3:9—4:14
对耶路撒冷人的安慰辞	4:15—5:7e

作者和成书年代

本卷书在序言中说：“此书的作者是巴录。他是尼利亚的儿子，玛西雅的儿子，西底家、哈撒底、希勒家的后代。这卷书是于巴比伦人攻占并烧毁耶路撒冷之后第五年（指公元前581年）的某月七日，在巴比伦写成的。巴录向犹大王约雅敬之子约雅斤，以及住在巴比伦苏得河畔的全体人民高声朗诵这卷书”（1:1,2）。据《耶利米书》记载，巴录是先知耶利米的友人和书记，曾把耶利米口传的预言记录于卷，在民众面前诵读。约雅敬王闻之而怒，派人捉拿他，把预言书烧毁。随后巴录遵从耶利米的吩咐另记一书，除收入原有的预言外，又增添许多相仿的话（耶36:4—32）。相传巴录除作《巴录书》外，还写了《巴录二书》和《巴录三书》（皆见于《伪经》）。

但是宗教改革以来，巴录的著作权遭到越来越多的非议。学者们提出，由于书中存在种种难题，此书不可能由巴录写成，也不可能出自巴录的时代。这些难题是：①书中说巴录到过巴比伦（1:4），而《旧约》从未提及此事。②书中说巴录在巴比伦向约雅斤王朗读他的书（1:3），而约雅斤王这时正在坐牢，不可能听他读书（王下24:16；25:27）。③书中提到“圣坛”和“圣会”（1:10,14），似乎耶路撒冷圣殿尚存，礼仪照常举行，而大量资料证实，公元前581年圣殿已毁，祭坛不复存在，不可能再举行任何礼仪。④书中说巴比伦王将他们从圣殿掳走的西底家下令制做的银器归还给犹大（1:8），而其它史书从未出现过同类记载。⑤书中说巴比伦王尼布甲尼撒的儿子是伯沙撒（1:11），但实际上他的继位之子是以未米罗达，而拿波尼度的儿子才是伯沙撒。

相传拿波尼度是尼布甲尼撒的女婿，故伯沙撒应是尼布甲尼撒的外孙。⑥《巴录书》引用了晚期作品《但以理书》、《便西拉智训》、《伪经·所罗门诗篇》中的段落（比较巴 1:15—20与但 9:4—19）。……诸如此类的原因，还可列举出一些。因而，学者们将著书年代定在公元前 4 世纪至公元 1 世纪之间，尤其公元前 2 世纪中叶至前 1 世纪中叶之间，真正作者应是巴勒斯坦讲希伯来语的佚名犹太人，但可能不止一位，而是两位或三位。

组合结构

否认巴录著作权的近现代研究者同时指出，《巴录书》系由两份（1:1—3:8与3:9—5:9）或三份（1:1—3:8，3:9—4:4，4:5—5:9）来源不同的文件组合而成。他们的根据是：

① 前后两部分的文体不一致。前面是散文体，后面是诗体；前面称上帝为“上主”（Kyrios），达40次之多，后面一般称“天主”、“永在者”和“圣者”。

② 前后两部分的内容不谐调，甚至尖锐矛盾。前面要求以色列人“为巴比伦王尼布甲尼撒和他的儿子伯沙撒祷告，愿他们与天同寿”，并“一辈子忠实于他们”（1:11，12）；认为国破家亡是由于百姓违背了古代先知的劝诫和警告：“弯下你们的脊背，侍奉巴比伦王，你们便可留在我赐给你们祖先的土地上。倘若你们拒不服从我的命令侍奉他，我就将使犹大诸城和耶路撒冷失去欢乐与喜庆之音。就连婚宴的喜乐之音也不再听到。整个国土将变得荒无人烟”（2:21—23）。但在后半部，作品对征服者的态度骤然转变，巴比伦被咒骂为“无耻的国度”，因为它“说的是外国话，

不尊重老人，不可怜儿童，……抢走了我的爱子，夺去了我的女儿”（4:15,16），因而注定要陷入灾难：“永生的上帝将向它降下大火，这火要烧许多天，在此后相当长的时间里，她的废墟将成为魔鬼出没之地”（4:32,35）。

③ 前后两部分引用的《旧约》经卷不同。前面引用了《耶利米书》、《但以理书》和《申命记》，后面引用的则是《以赛亚书》和《约伯记》。

一些学者进而指出，《巴录书》的前半部文风古朴，年代较早，后半部留有希腊哲学思想的印迹，并杂有亚历山大时代的希腊语词，形成时间较晚。

著书目的和主要内容

本书托名巴录安慰被掳于巴比伦的同胞，只要痛思定痛，谦卑认罪，弃恶从善，严守上帝的律法和诫命，就能得到上帝的宽恕，摆脱为奴之境，回归故国，重展民族复兴的宏图。

作者首先介绍巴录的身世，他宣读书卷的时间、地点，以及在场听众的反应——哭泣、禁食、祈祷，并为耶路撒冷的同胞捐款（1:1—9）。

随后是囚居者致耶路撒冷同胞书。要求受书人为尼布甲尼撒和伯沙撒祷告，也为居于巴比伦的犹太人祷告，同时忏悔自己的罪过（1:10—14）。犹太人蒙羞受辱，是因为他们得罪了上帝，为所欲为，做了主所憎恶的事（1:15—21）。上帝在忿怒中将发出过的警告付诸实施，使子民被遣散到周围各国，被别国所征服（2:1—5）。上帝是公王的，以色列人却背负着罪恶的包袱（2:6—10）。现在乞求上帝拯救子民，睁开眼睛看看他们的苦境（2:11—18）。他们露天躺在

野外，白天遭日晒，夜晚受寒霜；他们在饥饿、战争和疾病的折磨中死去（2：19—35）。全能之主，以色列的上帝啊，子民疲倦的灵魂从痛苦的深渊中向你呼救（3：1—8）。

接下去是一篇颂赞智慧的诗歌。以色列人哪，你们为什么置身于仇敌的土地，在异邦生长衰老？因为你们离开了智慧的源泉（3：9—14）。谁也不曾发现智慧的住所，谁也不曾进入她的宝库，唯有上帝发现了她（3：15—32）。上帝发现通往知识的道路，并将智慧赐给他喜爱的仆人以色列，从那以后智慧便出现在世界上，生活在世人中间（3：33—4：4）。

最后是写给耶路撒冷同胞的安慰辞。作者要他们鼓起勇气，因为他们本是“使以色列之名得以延续生存的人”，永生的上帝很快就会让他们获得自由。敌人不日就会被消灭，“给你们带来灾难的主会来营救你们，给你们带来永久的欢乐”（4：5—29）。灾难必将降在巴比伦和那些幸灾乐祸者的头上（4：30—35）。起来吧，耶路撒冷，站在高山之巅，看看上帝正在把犹太人从东方和西方聚集在一起，带他们返回家园。他们将在上帝仁慈与公义的指引下，高高兴兴地回乡，周围环绕着荣耀的光辉（4：36—5：9）。

二、《耶利米书信》

概况和大纲

本书在各种古卷中的位置有所不同：在4世纪的希腊文梵蒂冈抄本、5世纪的亚历山大里亚抄本和早期阿拉伯文抄本中，它作为单独一卷位于《耶利米哀歌》之后；在另一些希腊文、叙利亚文古卷，拉丁文，以及后来的英文译本中，则附在《次经·巴录书》末尾，列为该书的第6章。多数学者

主张原著用希伯来文写成，也有人说用亚兰文或希腊文写成。现存最古的手抄本是仅余第43、44节的希腊文古卷残篇，抄录于公元前100年左右，20世纪中叶发现于死海附近的库姆兰7号洞穴中。

《耶利米书信》名为“书信”，其实并无书信格式，只是一篇论辩性讲演辞。全篇仅一章，共七十三节，纲要如下：

引言：介绍作者、受书人和著书时间	1
警告人民勿拜偶像	2—7
揭露偶像的无能	8—40
论述偶像崇拜的愚妄	41—73

作者和年代

关于作者和成书年代，本书开宗明义地指出：“这是耶利米致耶路撒冷人民书的一个副本，时间刚好在他们被巴比伦王俘虏并解往巴比伦的前夕”（1:1）。据此，古代解经家都认为作者是大先知耶利米，年代是公元前586年耶路撒冷陷落之后、众民被遣送至巴比伦囚居地之前。

这种看法已被近现代多数研究者所否定。他们发现，这封书信的内容完全脱胎于《耶利米书》第10章3至16节和《以赛亚书》第40、44至49章，显然是由后人依据上述二书摘编而成，而现已证实，《以赛亚书》第40章以后（“第二

以赛亚书”）是波斯帝国战胜巴比伦时期（公元前539年前后）的产物^①。此外，本书第3节预言犹太人在巴比伦流放将达“七代人”之久，与耶利米所说的“70年”（耶25：11，12；29：10）也彼此矛盾。因此，作者不可能是耶利米，而是一位矢志民族信仰的匿名犹太人，实际成书时间比耶利米时代晚得多。有人从亡国被掳向后推“七代人”（按一代人40年计算），提出书成于公元前4世纪末。还有人说成于马卡比战争时期（公元前2世纪中叶）。

目的和内容

本书以耶米利训示即将被掳的犹太人的口吻，揭露异邦偶像的无能和崇拜偶像者的愚妄，劝勉同胞进入异域后严守“十诫”，独拜犹太人的唯一真神，而禁拜各式各样的偶像。全书没有高深的理论，主要内容是有关偶像的一系列形象化比喻。有学者指出，这些比喻确是巴比伦偶像的真实写照。

在介绍本书的基本情况之后，作者告诫受书人，到达巴比伦后务必小心谨慎，切不可仿效外邦人礼拜偶像（1—7），因为偶像皆由匠人所做，虽然穿着华丽的衣服，贴有银子和金子，但根本不是神。它们不会说话，不能决定自身事务，不能为蒙冤者辩屈，不能立王，不能降雨，不能保卫自己免遭战争的浩劫或窃贼的掠夺，如同破碗一样毫无用处。给它们上供，如同给死尸上供一样。崇拜偶像者昏头昏脑地向它们顶礼膜拜，实在是愚不可及。妇女们浑身缠上绳子，坐在路旁烧香，把自己当作妓女奉献，当她们中的一个被拉去性交时，她还嘲笑身旁的女人，说那人不够漂亮，没有被选中。

^① 参见书本第321页。

这些与偶像相关联的一切是何等的愚妄（8—59）。唯有上帝是真神，他命令太阳、月亮和星星发光，它们就得照办；他命令云彩布满世界，云彩也得照办（60—69）。偶像只是些贴金贴银的木头，其用途大约相当于黄瓜地里的稻草人；它们不是把鸟儿吓飞，而是为鸟儿提供了栖息之所；到头来它们只能被白蚁吃掉，没有一点用场。因此义人永远不拜偶像，不受偶像的愚弄（70—73）。

三、《以斯帖补篇》

概况和大纲

《以斯帖补篇》是《七十子希腊文译本》对希伯来经卷《以斯帖记》的六段增补，安插在原著的前后和中间六处。原作为希伯来文，已佚；希腊文译本约于公元前150至前50年之间成书，作于埃及的亚历山大里亚城。作者不详，仅知希腊文的翻译者是居于耶路撒冷的多利买之子利希马丘（Lysimachus）。公元4世纪著名学者哲罗姆对照希伯来原著翻译《拉丁文通俗译本》时，从《以斯帖记》中发现这六段“多出来”的文字，乃单独编为一卷，谓之“以斯帖补篇”。后世一些英译本为便于阅读，仍将它们置于正文中，只是在各段前面做了专门的标注。天主教思高本《圣经》和张久宣译《圣经后典》也都置于正文中，思高本注有“补录甲（乙、丙、丁、戊、己）”，张久宣则注以A、B、C、D、E、F。全书共一百零三节，分成六段，内容和位置如下：

末底改惊醒梦，并救国王之命	共17节，置于原著1:1之前
亚哈随鲁王的反犹诏书	共7节，置于原著3:13与14之间
末底改，以斯帖的祷告	共3节，置于原著4:17之后
以斯帖朝见国王	共15节，置于原著5:3之前
亚哈随鲁王的护犹诏书	共24节，置于原著8:12与13之间
末底改回忆梦境，尾声	共10节，置于原著10:3之后

目的和内容

本书的主要目的是为原作《以斯帖记》补入大量信仰成分。《以斯帖记》是《旧约》中唯一未提上帝之名的书卷，公元1世纪末《旧约》最后编成正典时，一批犹太拉比曾为它是否具有正典资格而争论不休^①。为了弥补宗教方面的缺陷，并完善原作中某些似乎不甚完整的情节，作者乃增入这六段文字。

①〔此段位于原作之前。〕亚哈随鲁王在位第二年的尼散月初一日，末底改梦见雷轰地震，天下大乱，两条巨龙准备争斗，子民向上帝呼救，上帝使一条小泉里流出大河。子民强大起来，战胜了狂妄自大的仇敌。末底改在王宫庭院里无意听到御前太监加百太和他拉密谋刺杀国王，乃将这事向国王禀告，国王查实后杀死二人，末底改立了功，哈曼对他却怀恨在心。〔下接原作第1章，亚哈随鲁宴请百官，王

^① 参见本书第598页。

后瓦实提因藐视国王而遭废黜。〕

②〔上接哈曼阴谋消灭犹太人，以国王的名义下达诏书，送至帝国境内各省。〕这诏书的内容是：“……有一种顽固刁民散布于帝国的各民族中，……对政府怀有敌意，并犯下可怕的罪行，威胁着帝国的安全，他们信守奇怪的风俗习惯，只服从自己的律法，且一贯站在与全人类为敌的立场上。……他们所有的人，包括妇女和儿童在内，都必须处死，勿使一人漏网。……此令将于本年十二月即亚达月十四日付诸实施。……”

③〔上接末底改向以斯帖求救，以斯帖决定冒死闯宫，说服国王收回成命。〕末底改向上帝祷告，盛赞他的大能，求他在危急时刻救助以色列人脱离敌手，将他们的灾难转化为喜乐。以斯帖也向上帝恳切祷告：“我主我君啊，唯有你是上帝。我全然孤立，除你之外我无人可寻。救救我吧！……当我进去面见那个凶残的狮子亚哈随鲁的时候，请给我恰当的词汇去说话。请改变他的心肠，使他掉转头去反对我们的敌人哈曼，消灭他和他的同党。……”

④〔紧接上段。〕以斯帖祷告了三天，然后换上华丽的宫装，由两个宫女陪伴进入王宫。亚哈随鲁王看到以斯帖，直盯盯地怒视着她。然而上帝却将他的怒气化成了亲切的关怀。他以宽慰的话语使她镇静下来，说：“怎么啦，以斯帖？我是你的丈夫，你在这儿不要害怕。我们的法律只适用于普通人，你不会死的。到我跟前来吧。”他举起金杖触她的脖子，然后吻着她说：“告诉我吧，你要什么呀？”……

⑤〔上接末底改代替哈曼为宰相后，以国王的名义下达护犹诏书。〕下面是诏书的内容：“……哈曼企图谋杀我并且颠覆王国。他要求处死救过我命的末底改，处死无辜的

王后以斯帖，并处死所有的犹太人。……这些犹太人礼拜永生的上帝，最崇高最伟大的上帝——他从古至今一直保佑着我们王国的繁荣昌盛。……我命令你们，要允许犹太人按照他们自己的风俗习惯去生活。当他们在毁灭日，十二月即亚达月十三日，自卫反击那些来犯者的时候，要给他们以支持，治理万物的上帝已经将他选民的毁灭日变成了庆祝日。……”

⑥〔此段置于原作结束以后。〕末底改回忆他当初所做之梦说：“所有这些事情的发生都有赖于上帝！梦中的每个细节都已应验：小泉流成大河，这河便是以斯帖，她与国王结婚，当上了王后。两条龙代表哈曼和我。……主拯救了他的人民！他把我们从诸般邪恶中营救出来，施展了伟大的奇迹和异事。……”多利买王第四年，一个名叫多西修斯的人带来有关普珥节的上述信件，这封信由多利买之子利希马丘翻译过来，此人家住耶路撒冷。

四、《三童歌》

概况和大纲

本书全名为《亚撒利雅的祷词和三童歌》，是《七十子希腊文译本》对《旧约·但以理书》的三段增补之一，被安插在《但以理书》第3章23节与24节之间。“三童”指哈拿尼雅、米沙利和亚撒利雅。据《但以理书》第3章1至23节记载，他们本是但以理的同伴，耶路撒冷失陷后被带到巴比伦王尼布甲尼撒宫中，由太监长分别改名为沙得拉、米煞和亚伯尼歌。因拒绝跪拜尼布甲尼撒所立的金像，他们被处以死刑，捆绑着投入烈火熊熊的窑中。《三童歌》即安插在此

情节之后，写亚撒利雅在火焰中盛赞上帝，请求他施行奇迹营救他们；三少年因得到天使的保护，在火窑中安然无恙；他们齐唱颂歌，呼唤天地万物同声赞美上帝。随后，按《但以理书》第3章24至30节所记，尼布甲尼撒见此三人丝毫未受伤害，便下令万民敬拜犹太人之神，并为三少年加封高位。

一般认为原著是希伯来文，也有人说是亚兰文或希腊文。共六十八节，可分为三段：

亚撒利雅的祷词	1—22
火窑内外的情况	23—27
三少年赞美上帝之歌	28—68

有学者指出，《三童歌》的主体部分（28至68节）实为一首用于礼拜仪式的启应体赞美诗，内容和手法明显受了《诗篇》第136、148篇的影响，成书时间当在《但以理书》之前；但它连同“亚撒利雅的祷词”等被编成《三童歌》，插入《但以理书》中，则是公元前2世纪末或前1世纪之事。作者情况无考。

目的和内容

本书通过三少年的忠信行为，赞扬在异教国家顽强维护民族信仰的犹太爱国志士，并借助上帝对三少年的神奇保护，说明犹太人的上帝是无所不能的宇宙唯一主宰。

全篇主要内容如下：

亚撒利雅在烈火中高声祷告说：“啊，主啊，我们祖先的上帝，我们赞美你，崇拜你，愿你的名字永披荣光。……”

我们全心全意地向你保证，顺从你，礼拜你，并且向你祷告。请你以仁慈和怜悯对待我们吧，让我们永远不再蒙受羞耻。啊，主啊，用你的奇迹来营救我们吧，给你的名字带来荣耀。将耻辱和羞愧降给所有那些迫害我们的人吧，解除他们的强权，粉碎他们的力量”（1—22）。

国王的仆人们把这三个人投入火窑之后，不住地往里加油，加沥青，加亚麻，加木柴，把火烧旺。冒出的火焰高达22米，就连火窑旁边的人都被烧焦。然而主的天使降临在火窑里，将火焰推到一边，窑中如有习习凉风，火焰根本烧不着他们（23—27）。

在火窑中，这三个少年人一齐唱歌赞美上帝：“啊，主啊，我们祖先的上帝，我们赞美你。愿你荣耀的圣名，永远受人尊重与敬仰。……哈拿尼雅、亚撒利雅、米沙利同心合意赞美主，他营救我们脱离了死亡的深渊，拯救我们脱离了死亡的强权。他领我们走出窑炉，救我们脱离火焰。……”（28—68）。

五、《苏撒拿传》

概况和大纲

本书是《旧约·但以理书》的三个补篇之一。在《七十子希腊文译本》和《拉丁文通俗译本》中位于《但以理书》后部，顺次列为第13章，但在古拉丁文、科普特文和阿拉伯文译本中则位于该书前部，相当于一篇引言。一般说置于前部比较合适，因书中第45节称但以理是个“年轻人”。书中故事最初可能来自异族，后经犹太人改写，汇入犹太智者但以理的系列传说。自公元前2世纪初开始流行，原著当为希伯来

文（也有人说异亚兰文或希腊文），作者不详。共六十四节，可分为四部分：

苏撒拿被两个长老	1—14
两个长老诬告苏撒拿	15—27
苏撒拿遭诬告被审时	28—41
但以理解救苏撒拿	42—64

主题和内容

《苏撒拿传》是世界文学史上最早的侦探故事之一，以生动的情节、洗练的笔法表现了为世人喜闻乐见的重要主题：美必胜丑，善必胜恶。在希伯来文中，“苏撒拿”意谓“百合花”，象征美丽纯洁，“但以理”意谓“上帝已审判”，象征公正严明。

全书描写美丽的苏撒拿被两个邪恶的长老诬告犯有通奸罪，又由聪明机智的但以理为她雪耻鸣冤之事；苏撒拿是个容貌美丽而虔诚的以色列妇女，每天中午到家中的花园里散步。两个长老内心燃起爱她的欲火，共同窥伺她单独外出的时机（1—14）。

一天苏撒拿带着两个女仆出门，天很热，她想独自在花园里洗澡，就让女仆们回去拿油和肥皂。女仆们走后，隐藏在暗处的两个长老直奔苏撒拿，对她说：“看，园门都关闭了，没有人能看见我们，我们爱你，你就成全我们，和我们同床吧。不然，我们就告发你，说你因为要和一个年轻人私通，才把女仆们打发开。”苏撒拿拒不应允，大声喊人；两

个长老也贼喊捉贼，把园门打开。奴婢们听到长老伪造的故事，都非常害臊（15—27）。

第二天早晨，两个长老继续满怀恶意地陷害苏撒拿，蓄意把她置于死地。他们说：“我们正在园中散步，看到这个女人把女仆们打发回家，然后和一个躲在那里的年轻人躺在一起。我们奔向他们，男的力气大，打开园门逃了出去，我们捉住这女人，问她那男子是谁？她不肯说。我们可以证明这一切。”群众都相信他们的话，因为他们是人民的长老和审判官。于是苏撒拿被定为死罪（28—41）。

正当苏撒拿被拉出去处死时，一个名叫但以理的年轻人拦住众人，大声说：“以色列的子孙啊，你们这样愚蠢，在没有审问和调查之前，能判定一个以色列女儿有罪吗？”众人听到这话，又回到审判的地方。但以理把两个长老隔开，先叫来一个问：“你看见他们在什么树下躺在一起？”他回答：“在一棵乳香树下。”但以理让他离开，又叫来另一个问：“你看见他们在什么树下躺在一起？”他回答：“在一棵橡树下。”他们彼此矛盾的回答证实自己的控告本是伪造假见证，陷害无辜。真相大白后，众人按摩西律法的规定把两个长老处死，同时将苏撒拿无罪释放。从这以后，但以理在人民中名声大振（42—64）。

六、《彼勒与大龙》

概况和大纲

本书是《七十子希腊文译本》对《旧约·但以理书》的三篇增补之一。在一些希腊文抄本中位于《但以理书》末尾，列为第13章，在《拉丁文通俗译本》中则位于作为该书第13

章的《苏撒拿传》之后，标为第14章。最初可能是异教传说，经改写后汇入但以理的系列故事。作者不详，成书年代约为公元前2世纪下半叶。原著是希伯来文，早佚；公元前100年左右出现希腊文译本。中文本又名《彼勒与大蛇》。共四十二节，叙述犹太智者但以理破除异教偶像崇拜和动物崇拜的两个传说，可分成四段：

但以理不拜彼勒	1—7
但以理战胜彼勒的祭司	8—22
但以理杀死大龙	23—32
但以理得救出狮坑	33—42

主题和内容

本书通过但以理机智地战胜彼勒的祭司、杀死巴比伦人崇拜的假神大龙、在狮子坑中毫发无损等传奇故事，反映了“巴比伦之囚”以后希伯来优秀人物为维护民族信仰而斗争的情景，歌颂了他们的爱国爱教精神，说明唯有犹太人的上帝才是世间唯一真神。内容大致如下：

巴比伦人有一尊偶像，名叫彼勒，每天享用大量祭品。古列王征服巴比伦后也信奉它，天天向它膜拜。而犹太人但以理却独拜自己的神，不拜彼勒。一天国王问但以理：“你为什么不拜彼勒？”但以理回答：“我不拜人手所做的偶像，只拜活着的上帝。”国王问：“你不相信彼勒确实活着？难道你没有看见他每天吃喝多少东西？”但以理回答：“切不可受骗，国王陛下。彼勒不过是贴着青铜的粘土，从来没有

吃喝过任何东西”（1—7）。

国王很生气，就把彼勒的70个祭司召来，要他们证实确实是彼勒吃掉了祭品。他们来到彼勒庙，祭司们对国王说：

“国王陛下，一会儿我们出去，由你把食品摆在供桌上，把酒斟好。你出去时把门锁好，贴上盖有御玺的封条。明天早晨你回来看，若发现彼勒没有把这一切吃光，就把我们处死；但若吃光了，就得把但以理处死，因为他诬告了我们”（8—12）。

其实祭司们并不发愁，因为他们早已在庙里的供桌下面挖了一个秘密通道，每天夜里都溜进来偷吃祭品。祭司们走后，国王为彼勒摆上食品。但以理吩咐仆人取些灰来，撒在庙里地板的各处，这件事只有国王知道，其他人一概不知。然后大家都出了庙，把门锁上，再贴上盖有御玺的封条。当天夜里，祭司们照例带着妻子儿女从秘密通道溜进庙宇，把祭品吃光喝净（13—15）。

第二天早晨国王和但以理来到庙前，验明封条完好无缺后打开庙门。国王一看桌子上空空荡荡，就高声喊道：“彼勒，你真伟大！你果真是神！”不料但以理却说：“你踏进庙门之前先看看地板，这些脚印都是谁的？”国王看到遍地都是男人、女人和孩子们的脚印，非常愤怒，就下令把祭司们连同家眷全都拿获。他们供出了秘密通道，并承认每天夜里都进庙偷吃供桌上的食品。于是国王把祭司们处死，把彼勒交给但以理。但以理毁掉彼勒的偶像，把它的庙宇拆除（16—22）。

巴比伦人还崇拜一条大龙。国王对但以理说：“这龙活灵活现，能吃能喝，你能说它不是永生的主吗？”但以理说：“王若答应我，我不用宝剑或棍子，就能把这龙杀死。”

国王答应了他。但以理把柏油、羊脂和毡毛搅在一起煎熬，揉成几团，塞进龙嘴；大龙吃后，肚子便炸开，一命呜呼。但以理说：“看，这就是你们崇拜的主”（23—27）。

巴比伦人听说后火冒三丈，威逼国王交出但以理，国王无奈，只好把但以理交出。巴比伦人把但以理投进狮子洞，洞中有七只狮子，每天用两个犯人和两只羊充饥。巴比伦人不再喂狮子，蓄意让它们因饥饿把但以理吃掉（28—33）。

但以理在洞中待到第六天，先知哈巴谷奉上帝之命，把撒满面包屑的大碗菜汤送给他吃。但以理祷告：“上帝啊，你牢牢记着我呢！你从不抛弃那些爱你的人。”说完就起身吃了饭（33—39）。第七天国王到狮子洞来哀悼但以理，往里面一瞧，发现但以理仍然安坐，就高声说：“主啊！你真伟大！你是但以理的上帝，除你以外，再没有别的神。”说罢把但以理从洞中拉出来，再把那些蓄意害死他的人投进去。国王看到，那些人转眼间就全部葬身于狮腹（40—42）。

七、《以斯拉上卷》

概况和大纲

本书在《七十子希腊文译本》中名为《以斯拉一书》，在《拉丁文通俗译本》中名为《以斯拉三书》，从特兰托会议（1546）以后作为附录置于天主教《新约》的后部。作者是希腊化时期的犹太人，详情无考。编书时间约为公元前2世纪下半叶，编订于亚历山大里亚城。书中记述了从犹太王约西亚守逾越节到文士以斯拉诵读律法书时（约公元前421至前4世纪初）的若干历史事件，内容大多取材于《列王纪》、《历代志》、《以斯拉记》和《尼希米记》。犹太史家约瑟

福斯在其《犹太古代史》中述及这段历史时，更重视本书而较少从相应的《旧约》经卷中取材。原著可能是希伯来文，共九章，分为五段：

从约西亚守节到耶路撒冷陷落	1:1—58
犹太人从巴比伦回归故土	2:1—30
卫士们的御前辩论	3:1—4:53
回归者重建圣殿	5:1—7:15
以斯拉回到耶路撒冷	8:1—13:55

目的和内容

作者的著书目的是重编“巴比伦之囚”前后200多年的犹太简史，强调约西亚、所罗巴伯、以斯拉在以色列民族史上做出的贡献。

第1章记叙约西亚在耶路撒冷守逾越节的盛典，犹太后期诸王约哈斯、约雅敬、约雅斤、西底家的事略，以及耶路撒冷陷落的概况。它们和《列王纪下》第23至25章、《历代志下》第35、36章，及《耶利米书》第52章的部分内容相平行。

第2章写波斯王古列下诏书允许犹太人回乡，犹太人回归后建殿工程一度受挫，与《历代志下》第36章、《以斯拉记》第1、4章的局部内容相平行。

第3、4章写三卫士在大利乌王面前辩论何为世界上最强有力之物，这是本书独有的内容。

第5至7章记载流放归来者的名单，回归者重建圣殿并

举行奉献礼之事，与《以斯拉记》第2至6章、《尼希米记》第7章的部分内容相平行。

第8、9章叙述以斯拉到达耶路撒冷、为圣殿寻找祭司和利未人、制止犹太人和异族通婚，并向众人宣读律法书的经过，与《以斯拉记》第7至10章、《尼希米记》第7、8章的部分内容相平行。

“卫士们御前辩论”的梗概是：波斯王大利乌的三个随身侍卫在国王面前辩论什么是世上最强有力的事物。第一个人说：“世上最强者莫过于酒。酒能搅乱每个饮酒者的心绪，对每个人都有完全同等的效力；国王或孤儿，奴隶或自由民，财主或穷人。它使每个人感到快乐而无忧虑，忘却一切烦恼和责任。它使每个人感到富有，无视国王和官吏的权力，讲起话来好像自己拥有全世界”（3:1—24）。第二个人说：

“世上最强者莫过于国王。国王统治着大地、海洋和世上的一切。他不管命令什么，人们都得服从。他命令杀戮，人们就杀戮；他命令攻击，人们就攻击；他命令破坏，人们就破坏；他命令建设，人们就建设。所有的人，不论武将或文官，都得服从国王”（4:1—12）。

第三个卫士是犹太青年所罗巴伯，他说：“世上最强者莫过于女人，然而真理可以征服一切。国王固然强而有力，酒也是强烈的，谁来统治和控制所有这一切呢？是女人！女人生出国王和所有治理大地和海洋的男人，女人养育男人，男人种植葡萄园，葡萄园产酒。男人可以积攒银子金子或其它美物，然而，他们对女人的贪欲超过自己的财富。男人爱妻子超过父母。有些人被女人弄得神魂颠倒，还有些人成为女人的奴隶。为了女人，一些男人被处死，毁掉生命，或者犯了罪。就连国王也要奉承妃子，她笑的时候他陪她笑，她

生气的时候他逗她笑。”听到这里，国王和大臣们都面面相觑（4:13—33）。

接着所罗巴伯开始讲真理：“然而真理比所有这一切都更加伟大，更加强而有力。世上人人尊重真理，天堂赞美真理，万物在真理面前诚惶诚恐，胆战心惊。真理没有丝毫不公。你们能在酒、皇帝、女人、全人类及其所作所为中发现不公，因为他们之中没有真理；唯有真理是强壮的，高贵的，有力量的，永远是威严的。”所罗巴伯说完这话，所有的人都欢呼起来：“真理是伟大的，无比的强大！”（4:34—41）

大利乌王站起来，亲吻所罗巴伯，答应他的要求，为他和即将随他去重建耶路撒冷的犹太人提供安全通行证，并向耶路撒冷运送杉木，帮助他们重建圣城（4:42—63）。

八、《以斯拉下卷》^①

概况和大纲

本书未见于《七十子希腊文译本》。在《拉文丁通俗译本》中名为《以斯拉四书》，自特兰托会议（1546）后作为附录置于天主教《新约》的后部。共十六章，一般认为中间十二章是核心部分，由一位佚名的巴勒斯坦犹太人用希伯来文或亚兰文写成，年代是公元70年耶路撒冷陷落至1世纪末之间。随后译为希腊文，约2世纪中叶被一位基督教学者加上卷首的序言（第1、2章）。此后再过将近一个世纪，由另一位佚名基督徒附上末尾的结束语（第15、16章）。原著

^① 严格地说，本卷书不属于“《旧约》补篇”，而属于启示文学。但因它托名以斯拉写成，权且列于本章。

已失传，现有希腊文、拉丁文、叙利亚文、科普特文、埃塞俄比亚文、阿拉伯文、亚美尼亚文、乔治亚文等多种抄本。成书后曾广泛流传于早期基督教教会，应用于崇拜礼仪之中。可分为九段：

引言：以斯拉接受上帝的启示	1:1—2:48
第一异象：现世的终结和末日的信号	3:1—5:19
第二异象：续记末日的景观	6:20—6:34
第三异象：论受苦、得救与灵魂的去处	6:35—6:25
第四异象：淫妇的幻影及其解释	9:26—10:59
第五异象：巨鹰的幻影及其解释	11:1—12:50
第六异象：以斯拉的梦幻及其解释	12:51—13:56
第七异象：丛林之音和复活的圣书	13:57—14:48
附录：末日来临的预言	15:1—16:78

主题和内容

《以斯拉下卷》是著名的启示文学作品，核心部分通过描述撒拉铁（即以斯拉）所见的七个异象，探讨诸如善与恶、苦难和迫害、末日审判、新天新地等神学或伦理问题，论证人类历史原在上帝的掌握之中，罪恶的现存世代必将终结，全然公义的新世界终将到来。

引言称以斯拉是利未支派亚伦的后裔，他于波斯王亚达

薛西年间在玛代得到上帝的启示，并奉命将所见的异象转告给以色列人。

在第一异象中，以斯拉向上帝发怨言，埋怨他保护仇敌而消灭自己的人民，上帝便派天使乌瑞尔和以斯拉对话。乌瑞尔首先以提问方式使以斯拉明白，人的头脑理解不了上帝的旨意。接着告诉他，他们这代人因充满罪恶而享受不了上帝赐给义人的全部祝福和恩惠。邪恶已经种下，收割的季节尚未到来。在播种善良的世界到来之前，播种邪恶的世界必被除掉。以斯拉问新的世界何时到来，天使劝他不要着急，因为“上帝要称称这世代，量量这年月，数数这日期”，不达到预定之数，不会采取行动。最后天使告诉他末日到来时的信号：突然间夜晚出太阳，白天出月亮，树木滴血，石头说话，各国处于混乱之中……。

在第二异象中，以斯拉按天使的吩咐禁食七天，七天结束时又陷入深深的苦恼中。他询问以色列人为何遭到审判，陷入苦难。天使开导他说，审判好比一个圆圈，没有开头和结尾，早来者不嫌早，迟到者不嫌迟，上帝的审判疏而不漏，无需同时，故以色列现在受罚，并非特别委屈之事。最后天使又向他显示了更多的末日信号。

在第三异象中，以斯拉继续探寻上帝子民受苦的原因。天使说，大海广阔无垠，但入口处却十分狭窄，平原上的城市景色美好，但进城的道路却艰辛难行，以色列人就处在这一窄道上，只有走过这条道，才能享受未来世界的恩福。天使向以斯拉描述弥赛亚国度降临和末日审判的情景，告诉他只有少数人能得救而进入逍遥的乐园。以斯拉闻言后向上帝祈祷，请求他宽恕自己所造的人民。

在第四异象中，以斯拉看到一个衣衫褴褛、正在痛哭涕

泣的妇人。她婚后30年没生孩子，日日夜夜苦苦哀求，才生下一子。她含辛茹苦地养育这儿子长大成人，为他娶了妻室，不料儿子竟于新婚之夜进洞房时倒地身亡。这一打击使她悲痛欲绝、万念俱灰，只等一死。正当以斯拉劝她尽快回家，别再哭泣时，那妇人突然脸上放光，如同闪电，又骤然消失。随后眼前出现一座城市，以斯拉怀疑自己做了噩梦，天使降临，向他解释说，这妇女就是耶路撒冷，起初没有孩子指3000年没有献祭；后来生了孩子，指所罗门开始建城并献祭；孩子突然死去，意味着耶路撒冷的沦陷；最后脸上发光，则“显示了她的全部荣耀与端庄之美”。

在第五异象中，以斯拉看到海上飞来一只巨鹰，长着十二个翅膀和三个鹰头，翅膀中又生出八个小翅膀。巨鹰飞上高空，统治着整个大地和人类。突然一只发怒的狮子从林中走出，向它宣布至高上帝的声音：巨鹰消亡的时刻已经到来！话音落后出现一阵骚乱，接着巨鹰全身起火燃烧，以斯拉从睡梦中惊醒。天使赶来圆梦，说巨鹰代表先知但以理曾论及的世界第四王国，十二翅膀代表这王国的十二个国王，八个小翅膀指王国内部曾兴起的八王，而三个鹰头则指王国覆灭前出现的三个国王，它们都相继而死。最后走出的怒狮代表弥赛亚，他来审判罪人，并彻底结束这个王国的统治。

在第六异象中，以斯拉看到有风从海里刮起，带出一状如男子之物，在云中飞翔。地上忽然出现一伙人，要与这男子打仗，男子从口中喷出热风、火焰和暴雨，把他们冲烧干净。随后男子走下高山，把一群热爱和平之民召集到身边。天使解释说，这位男子代表即将到来的新时代，那群爱好和平的人民则代表以色列，他们必将在新时代中赢得新生。

在第七异象中，以斯拉在原野听到丛林之音，得到上帝

的教诲。他按神意召集民众重论律法，然后让五个速写之士隐居40天，抄录、复制出94卷圣著。以斯拉遵嘱将其中的24卷公布于世（此即希伯来经典《二十四书》，后名《旧约》），而把另外70卷收藏起来，留给以后的聪明人阅读。

在附录部分，作者再次叙述末世的恐怖景象，并大声疾呼以色列人，以痛心悔改的行为等待末日的到来。

九、《玛拿西祷言》

概况和大纲

《玛拿西祷言》是一篇短小的忏悔词，传由犹大国恶王玛拿西（约公元前692—前638）所作。研究者认为实际作于公元前2或前1世纪，作者系一佚名犹太人，原著当为希伯来文（也有说是希腊文或亚兰文）。现存希腊文、拉丁文、叙利亚文、亚美尼亚文、埃塞俄比亚文等早期抄本。自特兰托会议（1546）以后，天主教将其作为附录列于《新约》末尾，但中文思高译本未予收录。全篇十五节，纲要如下：

颂赞并求告上帝	1—7
向上帝请罪	8—12
呼求上帝赦罪	13, 14
再次赞颂上帝	15

内容概要

据《历代志下》第33章记载，玛拿西在耶路撒冷作王时

为巴力筑坛，祭拜偶像，侍奉天上万象，“多行耶和华眼中看为恶的事”；耶和华怒气发作，就让亚述王的将帅用铜链锁住他，带往巴比伦；他虔诚忏悔，在上帝面前极其自卑，耶和华乃垂听他的祷告，使他回归耶路撒冷，仍坐国位。《玛拿西祷言》即想象中玛拿西向上帝认罪时的祈祷文。

全文首先赞美上帝“创造了宇宙及其光辉的一切”，“那灿烂的荣耀盖毡融融，那无比的愤怒罪犯难熬”，继而向上帝认罪：“我犯的罪孽超过海边的沙粒，……自身的罪孽将我压垮，其沉重的铁链令我低首躬身。我曾使你发怒，因此得不到救助；我曾到处竖立偶像，我曾做事令你忿恨。”又向上帝求赦：“主啊，我诚心诚意地祷告，赦免我吧，赦免我吧。莫因我之罪灭我之身，莫恨我无休止，莫判我下阴间。”最后，以颂赞“上帝的荣耀万古长存”告终。

第四编 《新约》

第十九章

福音书

“福音书”指《新约》卷首的四部书：《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》和《约翰福音》。“福音”一词源于希腊文euangelion,原指“对传报好消息者的报酬”，后转喻“好消息”。在《新约》中此词有两层含义：①指耶稣及其门徒传报的上帝拯救世人的消息。《马太福音》第11章5节谓“穷人有福音传给他们”，意即“穷人将听到上帝拯救他们的信息。”②尤指耶稣本身的使命——他作为圣子受天父派遣道成肉身、降生于世，在世上生活、传道、行施神迹、治病禳灾、救赎罪人，为世人受过、遇难，尔后复活并升天。基督教学者认为，上述两方面实指同一件事：上帝藉其圣子耶稣基督拯救世人。“福音”的拉丁文译名evangelium、盎格鲁—撒克逊文译名godspell，以及现代英文译名gospel，都沿袭希腊文辞源的法，指称关于耶稣基督救赎世人的好消息。福音书因传报了这方面的信息，多方面记载了耶稣的生平和学说，自《新约》成书之日就被公认为初期教会最重要的经典，乃至整个基督教文化体系的基石。

一、福音书综览

福音书的形成

福音书是公元1世纪基督教运动的产物，形成过程可分为孕育和写作两个阶段。

(一) 孕育阶段（1世纪40年代至60年代中期）

本阶段相当于教会史上的使徒传道时期，特点是耶稣的事迹和教训以片断的、口传的形式在信徒中流行，并由使徒传向四方，它们尚未成书，但为日后福音书的编著提供了不可或缺的原始资料。

《使徒行传》和保罗的若干书信记载了当时福音流传的概况。约公元30年耶稣被钉死在十字架之后，第一代使徒（或信徒）彼得、雅各、约翰、司提反、腓力、保罗、巴拿巴等相继外出传道，先在耶路撒冷建立教会，争得大批犹太人皈依，又向北将福音传至撒玛利亚、叙利亚和小亚细亚，向南传至埃塞俄比亚，向西传至地中海诸岛屿，再远征希腊、罗马，传至罗马帝国的腹地。从《使徒行传》、《罗马书》、《哥林多前书》的有关章节看，使徒们传讲的内容大都很简略，只是耶稣事迹的纲要：古代犹太先知的预言应验了，上帝救赎世人的新时代已经开始；上帝派基督来到世间，他就是拿撒勒人耶稣，本是大卫王的后裔；他周游四方，广行善事，靠上帝的大能医治被魔鬼缠附的人，又按上帝的定旨被犹太人拿获，钉死在十字架上；第三天从死里复活，继而显现，吩咐门徒传道；现在已升到父上帝的右边，并要在荣耀中再次降临，审判所有活人和死人。彼得、司提反、保罗等都以此劝人信奉基督，接受圣灵的恩赐，使罪得赦。

除了这个纲要，使徒们也传讲耶稣的具体事迹；如在最后的晚餐上如何设立圣餐仪式（林前1:23—26）。此外，更丰富的耶稣故事（如降生、受洗、受试探、变水为酒、登山变容、赦免淫妇等）肯定也在初期信徒中流传，只是由于重要性不及上述纲要，才未见于《新约》其它经卷。当代学者还断言，初期使徒在传讲耶稣事迹的同时，也传讲耶稣的教训，早在公元50年左右，就有人把民间流传的耶稣训言编成一部“耶稣语录”（简称Q，详后），用为信徒和教会的指南，此书不久以后成为马太和路加著书的重要资料^①。

那么，这一阶段为什么无人编写福音书？易言之，福音书既是初期教会最重要的经典，成书何以晚于保罗书信（保罗书信陆续产生于保罗传道的过程中，时为1世纪40至60年代初）？

原因概有以下几点：

① 初期使徒（如彼得、雅各、约翰等）早年多与耶稣共同生活，追随他在加利利和犹太地区传道，亲眼目睹其工作，亲耳聆听其教诲，以致耶稣离世后对他还记忆犹新，而未感受到编写福音书的必要。

② 使徒传道时期流行耶稣很快还会再来的信仰，如保罗之言：“我们这活着还存留到主降临的人，……必和他们一同被提到云里，在空中与主相遇”（帖前4:15—17）。

③ 初期教会注重口传福音的权威性，认为第一代使徒对耶稣往事的讲述最为真切可靠；同时受犹太拉比的影响，对撰文著书抱有很深的偏见。研究表明，公元1世纪犹太教学者曾忙于用希伯来语注释其经典，但他们却未付诸文字，

^① Donald Guthrie, *New Testament Introduction*, 1970, p. 155.

而是一概放在记忆里，原因是唯恐写成著作后，就会动摇正典经卷的独尊地位。耶稣讲道时多次说：“你们听见有话说……”，随后的引言使常是正典的口头注释，而这些被称为“密西拿”（Mishnah）的注释，是100多年后才形成文字的。又如犹太拉比对亚兰文《圣经》的态度——因亚兰文是当时犹太人的日常用语，《旧约》早已从希伯来文翻译成亚兰文口语，然而，因担心亚兰文经卷可能抵毁希伯来原著，他们却迟迟不作书面翻译。事实上，《旧约》的亚兰文译本直到许多年后才问世①。

（二）写作阶段（1世纪30年代中期至1、2世纪之交）

目前学术界基本同意，自1世纪30年代中期起的三四十年中，基督教思想史上最重要的文献相继问世，首先成书的是《马福音》（65年前后），尔后是《马太福音》和《路加福音》（70至80年代），最后是《约翰福音》（90年代，或2世纪初）。

福音书在这时成书有什么必然性？综合考察，可作出如下归纳：

① 30年代中期，教会已切感到以书面形式保存耶稣言行的必要性和迫切性。这时，耶稣的第一代使徒陆续去世或即将去世（如西庇太的儿子雅各和耶稣的兄弟雅各先后被害，彼得和保罗都在罗马殉道），若再不写书，耶稣的事迹就会后无传人。《路加福音》的卷首语可视为佐证：“有好些人提笔作书，述说在我们中间所成就的事，是照传道的人从起初亲眼看见，又传给我们的。”

① A. W. Miller, *An Introduction to the New Testament*, 1957, pp. 5-6.

② 写作福音书是为了坚固和纯化基督徒的信仰。上述《路加福音》的卷首语接着说：“这些事我既从头都详细考察了，就定意要按着次序写给你，使你知道所学之道都是确实的”，末句便涉及福音书的教化功能。约翰说得更清楚：“记这些事，是要叫你们相信耶稣是基督，是上帝的儿子，并且叫你们信了他，就可以因他的名得生命”（约20:31）。60年代中期之后，初期教会的发展进入一个新阶段。罗马皇帝尼禄借罗马城火灾事件残酷迫害信徒，为传教罩上浓重的阴云；犹太—罗马战争（66—70年）中圣殿被毁，促使教会更加远离犹太教的母体；教会中犹太裔信徒观念保守，外邦信徒则表现出自由化神学倾向，两派矛盾尖锐，难以兼容；同时，基督教神学和罗马世界的欧洲古典哲学也发生剧烈冲突；……所有这些，都呼唤某种能体现基督教纯正信仰的著作出现，回答信徒们面临的重大课题：基督是谁？为什么信奉他？他与天父、与世人的关系如何？他有什么使命？他有哪些教诲？……福音书作者力图解答的，就是这些问题。

③ 从创作主体考察，四位作者在不同地点写出各有特色的福音书，是为了表达各自教会及本人对耶稣生平及其意义的看法。他们的看法既矛盾又统一——就矛盾性而言，他们记述的耶稣言行不尽一致，甚至常有抵牾；就统一性而言，他们又都把耶稣写成神人二性的圣子，为救赎世人降生，在世上传道，受难而死，死后第三天复活……。1世纪60年代中期以后，所有规模较大的教会——如耶路撒冷、安提阿、以弗所、该撒利亚、罗马和亚历山大里亚等——都拥有自己特殊的耶稣传说，据考《马可福音》代表罗马传说，《马太福音》代表安提阿传统，《路加福音》代表该撒利亚或哥林多传统，《约翰福音》则代表亚历山大里亚传统。因此，四部

福音书的矛盾和统一既反映了四位作者各具特色的耶稣观，又间接表现了各地教会对耶稣的独特理解。从后世基督教全部采纳了四卷书，将它们一概列为正典来看，每位作者都是成功者，因为教会显然认为，对于全面认识耶稣来说，四卷书的记述（包括大量相互抵牾的细节）都富有意义而不容忽略。

除以上原因外，福音书在这时撰写还与教会已纠正“耶稣很快就会再来”的看法有关：书中论及耶稣再来时，不再提“很快”，而强调“那日子，那时辰，你们不知道”（太25:13）。

学术界有人提出，在数十年孕育和撰写过程之后，福音书最后定型前还经历了“增补阶段”，时为2世纪上半叶。这时《马可福音》被补上结尾（可16:9—20），《约翰福音》被增入附录（约21:1—25），“同观福音”被进行各种局部改动，同时四福音书合为一卷，各自都得到现今的书名^①。2世纪下半叶里昂主教爱任纽（Irenaeus, 130—202）称它们是“永生的四柱”，可见其时福音书的编著已最终完成。

福音书的形式特征

福音书的文体十分独特，在《圣经》乃至整个世界文学中都绝无仅有，一如莫法德(Moffatt)所言：“‘福音’实在是一种新式的写作，在古代文艺中找不到与它完全相同的东西，……书信的源始能追源到犹太和希腊古典文艺那里去，

^① Alfred M. Perry, *The Growth of the Gospels*,

但福音却是一种新创”^①。

从上述福音书的形成过程可知，不同于随意构思的文学创作，福音书大体上属于“编著”，其资料来源（也是基本构成单位）是流行于初期教会中的“传说片断”（希腊文 *pericope*，原义为“分割”）。这些片断起初如同一颗颗珠子分散于各处，后来由作者搜集起来，经过独特的设计后穿结成串。因此，福音书作者的主要工作或功劳不在于“著”，而在于“编”。

福音书文体的总体特征是由各种片断的局部特色融汇而成的。因此，欲从整体上把握福音书，必须首先研究来源不同、风格各异的传说片断。粗略划分，这些传说片断有两种主要类型——耶稣的事迹和耶稣的言论。

（一）耶稣的事迹

耶稣的事迹可细分为四种情况：

① 耶稣生平的神奇经历。如马利亚因感受圣灵而怀孕，生下耶稣；耶稣降生时，一大队天兵与天使同声赞美上帝；耶稣战胜魔鬼撒但的引诱和试探；登山变容；死后复活；向门徒显现；最后升天等。

② 耶稣行施的神迹奇事。如“治病奇迹”：使哑巴说话、聋子听见、瞎子看见、瘫痪人起身行走；“自然奇迹”：平定风浪、变水为酒、行于海面、以五饼二鱼使5000人吃饱，等等。它们的叙述模式一般为三部曲：“病症或灾难——拯救方法（语言或动作）——奇异的效果”。

这两种事迹具有显见的神话传说性质，充满神异的想象

^① Moffatt, *The Formation of the New Testament*, *The Abingdon Commentary*, p 856.

和极度的夸张，风格奇幻，引人入胜。但它们不是原始初民的洪荒神话，也不是从蒙昧向文明过渡时期的远古传说，而是产生于文明社会早期关于某位非凡人物的神奇故事。它们的产生伴有明确的目的性（颂扬主人公的伟大和卓越），在结构和语言上完整而洗练，已远离古朴的原始神话而达到较高文学层次，与晚近的传奇或小说颇为接近。耶稣形象中的神性因素主要靠它们表现。

耶稣事迹的后两种情况是：

③ 耶稣生平的现实性经历（多属被动行为）。如，被加略人犹大出卖，在犹太教公会中受审，被罗马巡抚彼拉多判处死刑，在十字架上悲惨地死去，死后被殓入坟墓，按普通人的习俗安葬等。

④ 耶稣从事的现实性工作（多属主动行为）。如12岁时去耶路撒冷圣殿守逾越节，召选十二使徒，在加利利和犹太地区巡回传道，教训门徒和众人，为门徒洗脚，与法利赛人辩论等。

这两类片断在福音书中比重较小，手法是写实的，其中不乏生动、具体、逼真的细节（如犹大以亲吻为暗号出卖耶稣、耶稣在十字架上被兵丁戏弄），塑造的耶稣完全是现实生活中的普通人——他有伟大之处，在于头脑清醒、意志顽强、谈吐犀利、有远见卓识和非凡的组织能力；也有平凡之处，表现为一如世间凡人，他也有血肉之躯和喜怒哀乐。在十字架上他悲哀地呼喊：“我的上帝，我的上帝，为什么离弃我？”（太27:46；可15:34）接着痛苦地死去，和一般犯人受刑与死亡并无二致。这类描写显示出耶稣的人性因素。

（二）耶稣的言论

耶稣的言论（主要指“同观福音”所载耶稣在各时期的

训海辞)也可细分为四种情况:

① 宣示型讲道。一般格式是耶稣先讲一个短篇故事,再引出(或宣示)一句论断;故事的存在只是为了引出最后的论断,并使听众更深刻地理解这句论断。比如“喜筵的寓言”:一个国王举办娶亲筵席,无人赴宴,他便派仆人到大街上邀请所有的人都来。客人一下子来了许多。国王看到有一人没穿礼服,勃然大怒,就派人把他捆起来,丢在外面的黑暗里。耶稣讲完这件事,点出题旨:“被召的人多,选上的人少”,喻义是“被呼召进天国的人很多,真正能进去的却很少”(太22:1—14),其中暗含对犹太人的批评与责难^①。宣示型讲道还有另一种模式:先记述耶稣经历的一件事,再写他由此事得出的结论,如“先知回乡无人敬”(太13:53—57)、“安息日是为人设立的”(可2:23—27)等,结构特点同前。德国学者布特曼(Bultmann)断言,这类讲道只有最后的结论出自耶稣之口,前面的故事原本是初期教会根据需要而杜撰的^②。

② 比喻型讲道。特点是讲道不借助完整的故事,而将某种形象化的比喻融于其中,使听众由喜闻乐见的形象引起联想,深入浅出地理解某一深奥道理。比如:“你们要进窄门,因为引到灭亡的门是宽的,路是大的,进去的人多,而引到永生的门是窄的,路是小的,找着的人少”(太7:13,14),以“宽门”和“窄门”喻指死亡之途和永生之路的差异,勉励信徒不畏艰难地追求永生。又如“只见兄弟眼中有刺,不见自己眼中有梁木”(太7:3),比喻“待人苛刻、律

① 参见本书第810页。

② 参见骆振芳《新约导论》,第50页。

己宽松”；以及闻名遐迩的“骆驼穿过针的眼，比财主进上帝的国还容易”（可10:25）。福音书曾载，若不用比喻，耶稣就不对门徒说话（可4:34），可见这类讲道数量很多，已构成耶稣训言的基本面貌。

③ 直陈式讲道。当某个道理无须比喻也能明白晓畅时，耶稣就直截了当地陈述其见解。比如：“凡看见妇女就动淫念的，这人心里已经与她犯了奸淫罪”、“凡休妻的，若不是为淫乱的缘故，就是叫她作淫妇；有人若娶了被休的妇人，也是犯奸淫罪”、“要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的人祷告”（太5:28, 32, 44）。这类语句往往言简意赅，辞采锋利，在基督教世界已成为格言警句，影响极大。

④ 诗体讲道。从文学体裁上划分，上述三类皆属散文。此外耶稣也经常使用诗体。我国《圣经》文学专家朱维之教授认为，耶稣具有“完全的诗人风度，……他的观察、判断、行为、言论……都是诗人风范”^①。美国学者勒兰德·莱肯（Leland Ryken）也指出：“耶稣是世界上最著名的诗人之一”，“精通诗歌的各种表现手法，……语言中充满暗喻和象征”^②。他讲道时每逢情绪昂扬，便有音韵铿锵的诗句脱口而出，比如位于“登山训众”开头的“论福”：

虚心的人有福了！

因为天国是他们的。

哀恸的人有福了！

因为他们必得安慰。

温柔的人有福了！

^① 朱维之，《基督教与文学》，1981年版，第2页。

^② Leland Ryken, *The Literature of the Bible*, 1974, p.236

因为他们必承受地土。
饥渴慕义的人有福了！
因为他们必得饱足。
怜恤人的人有福了！
因为他们必蒙怜恤。
清心的人有福了！
因为他们必得见上帝。
使人和睦的人有福了！
因为他们必称为上帝的儿子。
为义受逼迫的人有福了！
因为天国是他们的。

（太5：3—10）

全诗以多重排比句写成，朗朗上口，具有强烈的精神感召力。这里应特别提出《约翰福音》中的诗歌。与前三卷书相比，它们大都篇幅较长，气势浩荡，流溢出更浓的神学意味，且精于思辨，论说有力。“好牧人”（约10：1—18）、“真葡萄树”（约15：1—17）通篇运用寓言或象征手法，充满神秘的暗示；“耶稣为门徒代祷”（约17：1—26）交替使用第一和第二人称，倾诉与恳求之声不绝于耳，便是其中的代表。

除以上四类外，《约翰福音》中还常见“象征性讲道”，详见后文^①。

综上所述，福音书是一种综合性文体，基本构成单位是流行于初期教会中的传说片断。这些片断可分为纪事和讲演词两大类，纪事类有的富于神话色彩，异象迭起，奇观纷呈，

^① 参见本书第385、686页。

有的用写实手法书就，平铺直叙，质朴无华；讲演词可分为宣示型、比喻型、直陈式、象征性和诗体讲道几种主要情况，有的借喻言志、循循善诱，有的直抒胸臆、开门见山。它们经福音书作者的精心筛选、整理、加工和编排，形成一种独特的宗教性纪传文学，蕴有多重美学内涵，以神秘、崇高为主导色调。

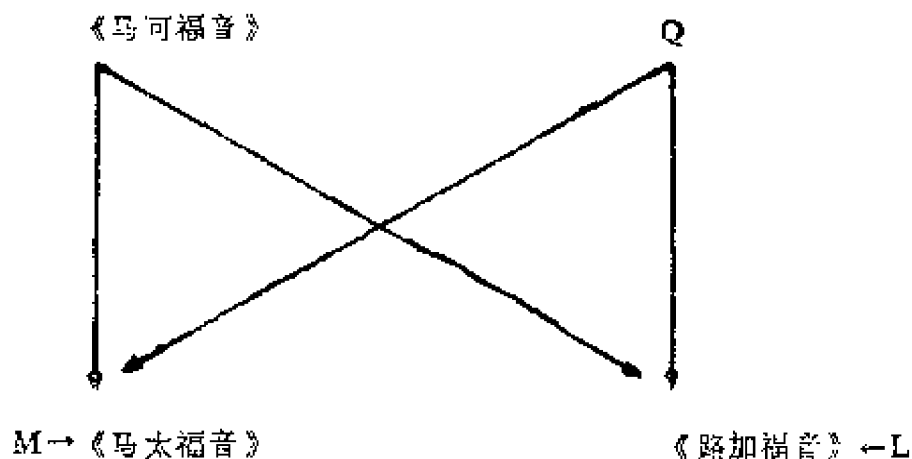
“同观福音”问题

在四卷福音书中，前三卷（《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》）和第四卷（《约翰福音》）之间存在着显而易见的差异，表现在取材、叙事顺序、文体样式、神学观念等各个方面。比如，前三福音记载耶稣主要在加利利工作，最后一周才去耶路撒冷，第四福音则记耶稣多次往返于加利利和耶路撒冷，多半时间在耶路撒冷；前三福音所载耶稣言论一般是言简意赅的格言、警句或短论，第四福音中则充满长篇教训，并有大量与犹太人论辩的内容；前三福音塑造耶稣时具有明显的人格化倾向，第四福音则竭力强调耶稣的神性——在这里，耶稣已不再是人，而是“道”所显现的“肉身”；他的神力不再由上帝所赐，而是从先于世界的“道”而来；他的牺牲不再是被人处死，而是为拯救人类而自愿舍身；他被钉上十字架也不再是受难，而是超升于凡尘而回到天父身边……鉴于以上观察，人们把第四福音和前三福音区分开来，视为各有特色的两组材料。

学术界一般把四福音书的前三卷（《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》）通称“同观福音”（Synoptic Gospels，亦译“对观福音”、“符类福音”），因为它们叙述耶稣生平时观点一致，取材和记叙顺序大致相同，甚至

局部情节重复，文字雷同，可相互参照阅读或比较研究。比如三卷书都提到“纳税问题”，在讲了大致相同的情节之后，一字不差地得出共同结论：“该撒的物当归给该撒，上帝的物当归给上帝”（太22:21；可12:17；路20:25）。当然也有不同之处，如情节相仿的段落在各书中的位置不尽相同，它们有时只出现于两卷书而不见于第三书中，除重合的内容外各书也都有独记的材料，等等。

前三卷福音书之间异中有同、同中有异的现象如何解释？这便是“同观福音问题”。《新约》研究者们经过长时期缜密繁详的考证，现已取得大致的共识，简示如下：



在前三卷福音书中，产生最早的是《马可福音》，其后是《马太福音》和《路加福音》（两者的先后又有争议，迄无定论）。《马太福音》和《路加福音》的共同资料来源有二：《马可福音》和“Q”（德文 Quelle 的缩写，意谓“原始资料”，特指一部耶稣语录）。此外，《马太福音》另有独具的素材“M”（英文 Matthew 的缩写，即中译名“马太”），《路加福音》也有独具的素材“L”（英文 Luke 的缩写，即中译名“路加”）。详释如下：

①

（一）《马可福音》首先成书的依据

由于受正典编排顺序的影响，在很长一段时间中，人们认为《马太福音》成书最早，《马可福音》是《马太福音》的缩写本，《路加福音》又是前二书的改编本（《马太福音》共有经文1068节，《马可福音》661节，《路加福音》1149节）。近代以来这种看法遭到质疑，不少人确认首先成书的是《马可福音》，理由是：

① 《马可福音》的内容被马太和路加大量抄袭，大约91%的经文重现于《马太福音》，70%重现于《路加福音》。

《马可福音》大致分成88段，其中只有3段（4:26—29；7:32—37；8:23—26）为其它两福音所无。

② 《马可福音》各段的顺序被其它二福音局部采纳。其中第1章1节至3章6节被《路加福音》第3章1节至6章11节大体采纳，第6章14节至16章8节被《马太福音》第14章1节至28章10节大体采纳，剩余部分则被二书的相应章节交互采纳。

③ 《马可福音》使用的早期亚兰文词汇被马太和路加所删改。如第14章36节称上帝为“阿爸”，被马太和路加删掉；第5章41节原用亚兰文音译“大利大古米”，被改为意译“女儿，起来吧”（路8:54）。

④ 《马可福音》的某些词句被马太和路加加工改进。如彼得认耶稣为基督后，马可说，耶稣“禁戒”门徒把这事传出去（可8:30），路加则改成耶稣“切切地嘱咐”门徒，不可把这事传出去（路9:21）。又如马可称分封王希律·安提帕为“希律王”（可6:14），马太和路加都改称“分封的王希律”（太14:1；路9:7），更接近原义。

⑤ 《马可福音》的某些段落被马太和路加所删节。马

可描写故事往往酣畅淋漓，比其它二书更加详尽而逼真。如在“五饼二鱼”一段中（可6:32—44），马可称众人见耶稣和门徒到旷野去，就“一同跑到那里，比他们还先赶到”；耶稣怜悯众人，“因为他们如同没有牧人的羊一般，于是开口教训他们许多道理”；门徒问耶稣：“我们可以买20两银子的饼，给他们吃吗？”耶稣说：“你们有多少饼，可以看看”；耶稣吩咐门徒“叫众人一帮一帮地坐在青草地上，众人就一排一排地坐下，有100人一排的，有50人一排的”——这些生动的细节几乎被马太和路加完全删掉。

鉴于以上原因，《马可福音》首先成书的观点逐渐被学术界所接受。

（二）耶稣语录“Q”的存在及其概况

《马太福音》和《路加福音》中都有不见于《马可福音》的材料，将两书中的这部分经文加以比较，会发现它们在遣词造句方面颇有相似甚至重合之处，如下面一段话（它完全相同地出现在两卷书中）：

为什么看见你弟兄眼中有刺，却不想自己眼中有梁木呢？你自己眼中有梁木，怎能对你弟兄说“容我去掉你眼中的刺”呢？你这假冒为善的人！先去掉自己眼中的梁木，然后才能看得清楚，去掉你弟兄眼中的刺。

（太7:3—5；路6:41，42）

而且，这类材料在两卷书中的排列次序也大致相同。这一事实表明，在《马太福音》和《路加福音》成书之前，曾有不同于《马可福音》的另一份早期文件存在，也被马太和路加共同用为著书的资料。

《新约》学术界将这份文件名之为“耶稣语录”，简称“Q”。“Q”的原作迄未发现，据推测其最初文字可能是亚

兰文，后译为希腊文，篇幅约207节，大体见于今本《路加福音》的几个段落（路3:2—4:16；6:20—7:35；9:57—10:24；11:2—12:59；13:18—35；17:20—37等）。内容主要是耶稣言论（如“登山训众”的一部分），也包括少量纪事（如施洗者约翰传道的详细经过、耶稣受试探的细节等），但鲜有寓言故事和奇迹故事。

“Q”的成书过程可能与古希伯来先知书相仿：使徒们回忆、记录下耶稣言论，然后彼此传抄，在信徒中广为流传。最初编纂者不可确考。从书中关注外邦人的特点来看，可能成于外邦教会的中心安提阿，年代是公元50年前后。马可未使用这份材料，或因他没见过，或因他觉得其内容与自己的写作目的不尽吻合。马太和路加都把它用为重要资料，但两人所得的抄本又可能不同，以致出现“论福”（太5:3—10）和“论福与祸”（路6:20—26）一类的异文。

（三）马太独有的材料

因这部分材料表现出较浓重的犹太色彩，有学者提出，它代表了耶路撒冷教会的传统。耶路撒冷原是犹太教的大本营，初期教会建立后，犹太裔信徒人多势众，犹太观念的影响非常突出。公元70年犹太—罗马战争后该教会不复存在，但其传统或许被马太所汲取^①。

这批材料最初可能是口传资料，也可能是成文材料，马太从中取材的主要章节有：博士朝拜和屠杀婴孩（2:1—23），
“登山训众”中的论律法、论发怒、论奸淫、论发誓、论施舍、论禁食（5:17—30，33—37；6:1—4，16—18），稗子的比喻和解释（13:24—30，36—43），缴纳税银（17:24—

^① F. B. Clogg, *An Introduction to the New Testament*, p. 198.

28)，恶仆的比喻（18:21—35），葡萄园工人的比喻（20:1—16），两个儿子的比喻（21:28—32），十个童女的比喻（25:1—13），最后的审判（25:31—46），以及耶稣受难、复活的某些片段等。

马太的材料有其显著特色，如“登山训众”中的讲章言辞精辟，内涵深湛，且音韵铿锵，便于记诵。又如，马太喜好引用《旧约》警句，并以如下的引言介绍出来：“这是要应验主藉先知所说的话……”、“这就应验了先知×××的话……”（太2:15，17等）。据考初期基督教社团中流行一种“证言录”，由《旧约》经文辑录而成，逐条解说古代先知的预言如何应验在耶稣的生平中，马太的引文可能便采自其中。另外，马太有几段文字带有浓重的传奇色彩，神迹成分相当高，充满神学意味，现实思想则相对淡泊，如从鱼口中取得税银（17:24—28）、彼拉多夫人作异梦（27:19）、守墓士兵见证耶稣的复活（27:62—66；28:4）等。

（四）路加独有的材料

路加独有的材料分两类：①施洗者约翰和耶稣降生故事，以及耶稣12岁赴耶路撒冷守节之事（1、2章）。②散布于第3至24章各处的若干记载，即所谓“L”，如耶稣使寡妇的儿子复活（7:11—17），罪妇的悔改（7:36—50），耶稣派遣七十个人传道（10:1—12），好撒玛利亚人的比喻（10:25—37），无知的财主（12:13—21），浪子的比喻（15:11—32），机警的管家（16:1—13），财主和拉撒路（16:19—31），耶稣和撒该（19:1—9），耶稣在希律面前（23:6—12），等等。这部分共约420至440节，占全书总篇幅的40%左右。

如果同意路加是保罗传道的随行者，可以认为，他是在

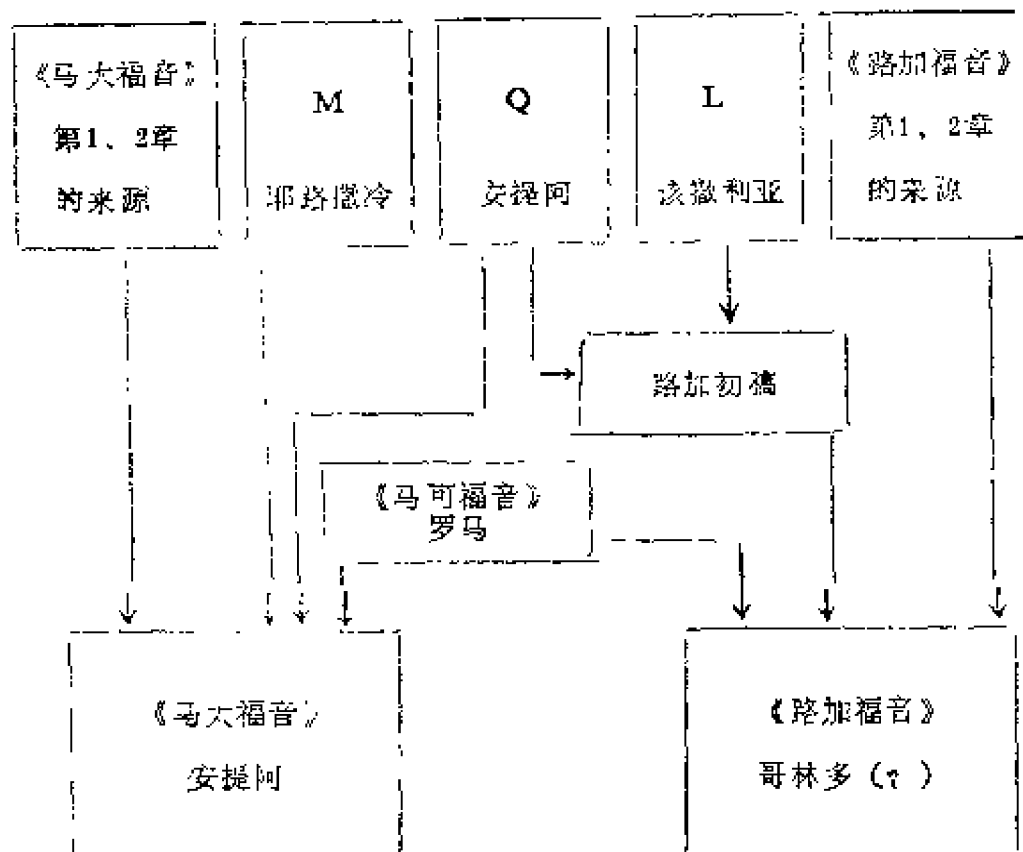
57至59年之间从该撒利亚教会得到这批材料的。作为一个文学素养优异的学者，他使用时对它们进行了出色的加工和润饰。他笔下的耶稣降生故事既有充满生活气息的现实场景，如马利亚访问以利沙伯，马利亚在马棚里生下耶稣；又有极富奇幻色彩的神话情节，如天使加百列预言施洗者约翰诞生、预言耶稣降生，天兵和天使同声赞美上帝；还不时插有韵味隽永的诗歌片断，如马利亚的《尊主颂》、《撒迦利亚的预言》、《西面颂》（1:46—55；67—79；2:29—35）等。《尊主颂》是《新约》中最负盛名的赞美诗，辞采瑰丽，激情洋溢，行文多用对句，气势宏阔，堪称初期基督教诗歌最有代表性的佳作。

路加记述的耶稣受难故事（22:14—24:53，以及19:37—44；21:10—38）也有突出特点。只要情理许可，他就把马可的行文顺序颠倒过来，至少达十二处之多，如马可笔下的犹太卖主发生于最后的晚餐之前（可14:10，11），路加则改为晚餐之后（路22:21—23）。路加其它章节与马可的一致处达50%，而耶稣受难故事与马可相应记载的一致处只有27%。一些研究者据此推测，路加写作这部分时肯定另有马可以外的资料来源。

关于《路加福音》的早期形式，斯奇德（B. H. Streeter）提出“路加初稿”说，引起学术界的瞩目。他认为，今本《路加福音》有五个段落（3:1—4:30；6:12—8:3；9:51—18:14；19:1—27；22:14—24:53）与《马可福音》联系松懈，它们以正式的导言（3:1，2）开始，以耶稣受难及复活告终，俨然自成一部小型福音书，此即“路加初稿”。以这部初稿为基础，后来再编入从《马可福音》取来的材料，以及卷首的耶稣降生故事，而形成现有的《路加福音》。此说

赢得不少赞许，也遭到各种非议，迄无统一的想法。

斯奇德是在其专著《四福音书》中阐释构成同观福音的“四份文件”时提出“路加初稿”的。他的“四份文件”理论可图示如下：



“四份文件”指的是：①代表罗马教会传统的《马可福音》，②代表安提阿教会传统的Q，③代表耶路撒冷教会传统的M，④代表该撒利亚教会传统的L。《马可福音》成书之后，代表安提阿教会传统的《马太福音》形成时吸收了四种资料：《马可福音》、Q、M，和今本《马太福音》前两章的耶稣降生故事。代表哥林多教会传统(?)的《路加福音》形成时也吸收了四种资料：《马可福音》、Q、L，和今本《路加福音》前两章的耶稣降生故事，但Q和L进入《路加福音》之前，曾首先被编成“路加初稿”。

二、耶稣浅识

耶稣是基督徒的崇拜对象，也是基督教的创立者。基督徒尊称耶稣为“基督”，或“耶稣基督”、“基督耶稣”。

“耶稣”是希腊文人名Iesous的音译，此名源于希伯来文Jeshua，古式是Joshua，意谓“上帝是拯救”，含义是“上帝是他拯救者的那个人”。Joshua即《旧约》中的约书亚，曾于摩西辞世后带领以色列人征服并分配迦南之地（详见《约书亚记》）。

“基督”是希腊文称号Christos的音译，源于希伯来文Mashiah（弥赛亚），本义是“受膏者”，引申为“救主”。以色列人信奉弥赛亚是犹太民族的“复国救主”，基督徒则称耶稣基督是普天下众人的“救世主”。

福音书记载的耶稣生平

耶稣的生平主要记载于福音书中。福音书记载的耶稣生平可分为三大阶段：降生和童年、传道、受难与复活。

（一）耶稣的降生和童年

据约翰所记，耶稣本是太初即存、与上帝同在、也兼为上帝的“道”，后来成了肉身，被天父派往世间，履行其救赎世人的使命。

据马太和路加所记，耶稣的母亲名叫马利亚，住在加利利的拿撒勒城。马利亚和大卫家族的后人木匠约瑟订了婚，还没有出嫁，就从圣灵怀了孕。从天使加百列的预报中，她得知自己要生的儿子就是犹太人盼望已久的弥赛亚。约瑟因马利亚未婚先孕而产生猜忌，想把她暗暗地休了，但天使在

他梦中显现，叫他不要惧怕，只管把马利亚娶过来，因她所怀的孕是从圣灵而来的。约瑟醒后，按照天使的吩咐娶了马利亚。

马利亚临产前不久，该撒亚古士督传下旨意，叫天下人民都到本城报名上册。约瑟和马利亚一同来到原籍大卫的城伯利恒，这时马利亚的产期到了，生下耶稣。因客店里住满了人，耶稣是在客店的马棚中降生的。耶稣降生之夜，有天使向伯利恒郊外的牧羊人传报喜讯，并有一大队天兵和那天使同唱赞美诗。

耶稣降生后有几个博士从东方来朝拜他，说他是犹太人未来的王；他们在东方看到耶稣的星，按照星的指引而来。当时犹太是罗马帝国的一个藩属国，由大希律称王。大希律因耶稣的降生而心中不安，就派人去伯利恒，把四境之内两岁以下的男孩全都杀死。但因天使事先在约瑟的梦中显现，告知他希律的计划，约瑟匆忙带着马利亚和耶稣逃往埃及，避免了遇害。大希律死后，约瑟一家又回拿撒勒居住。

关于耶稣的童年，福音书中只有一笔：他12岁时随父母赴耶路撒冷圣殿守节，坐在教师中间，一面听一面问，对答如流。这时他已认定自己是上帝的儿子，同时也深得上帝和人的喜爱：“耶稣的智慧 and 身量，并上帝和人喜爱他的心，都一齐增长”（路2：41—52）。

（二）耶稣的传道

耶稣大约30岁开始传道，此前的事迹不见经传。他起初在加利利各城镇巡回传讲，后来也去犹太、撒玛利亚、推罗、西顿和该撒利亚腓立比，最后来到耶路撒冷（或谓数次出入耶路撒冷）。他的传道活动可从四方面分述：

① 传道前的准备。耶稣正式传道前经历了两件大事：

a. 接受施洗者约翰的洗礼。约翰的母亲以利沙伯是马利亚的亲戚，约翰是耶稣表兄，比耶稣大六个月。约翰被认为是古代先知预言的“为主修平道路”（赛40:3）的人，在福音书中被写成耶稣的先行者。他以先知的口吻向众人宣讲：“天国近了，你们应当悔改”，并以约旦河水为人施洗。他也为耶稣施了洗，耶稣受洗时“天忽然开了，上帝的灵仿佛鸽子降下，落在他身上；从天上有声音说：这是我的爱子，我所喜悦的。”

b. 接受魔鬼的试探。耶稣受洗后被圣灵引到旷野，禁食40昼夜。他感到饿了，魔鬼就对他说：“你若是上帝的儿子，可以吩咐这些石头变成食物。”耶稣回答：“人活着不是单靠食物，乃是靠上帝口里所出的一切话。”魔鬼又带他进入圣城，让他站在殿顶上，对他说：“你若是上帝的儿子，可以跳下去。”耶稣说：“不可试探主你的上帝。”魔鬼又带他登上最高的山，将世上万国的荣华都指给他看，说：“你若俯伏拜我，我就把这一切都赐给你。”耶稣说：“撒但，退去吧！《圣经》上记着说：当拜主你的上帝，单要侍奉他。”

有研究者认为，通过这两件事，耶稣郑重地接受了上帝托付的使命，并经过严酷的试炼和深入思考，理解了完成使命的正确方式。

② 召选门徒。耶稣开始传教后吸引了大批听众和跟从者，他从中选出70人作门徒，又从门徒中选出12人，设立为使徒。十二使徒大多是“没有学问的小民”（徒4:13），主要是渔民（太4:18—22）。按马太所记，这十二使徒“头一个叫西门，又称彼得；还有他兄弟安得烈；西庇太的儿子雅各和雅各的兄弟约翰；腓力和巴多罗买；多马和税吏马太；

亚勒腓的儿子雅各，和达太；奋锐党的西门；还有卖耶稣的加略人犹大”（太10:2—4）。路加也列有十二使徒名表，但未见达太，而代之以雅各的儿子犹大（路6:14—16）。十二使徒中有三人和耶稣的关系最亲近，即彼得、雅各和约翰，耶稣曾带他们救活睚鲁的女儿，让他们亲眼目睹自己登山变容，并于被捕之前带他们到客西马尼园祈祷。

耶稣和门徒相处时，不仅是他们的“拉比”（老师）和“主”，也是他们的朋友。他对门徒循循善诱，谆谆教诲，并且以身作则，作出表率。他和善可亲，谦卑自持，甚至亲自为门徒洗脚。他派门徒两个两个地到四处传道，指点他们如何应付各种情况，同时要求他们背起十字架，随时作好自我牺牲的准备：“不背着他的十字架跟从我的，不配作我的门徒。……为我丧失生命的，将要得着生命”（太10:38，39）。但门徒对耶稣的教诲似乎不甚理解，常常表现得麻木、忧愁、愚顽、畏惧。耶稣被捕前在客西马尼园沉痛祷告，随他一同前往的彼得、雅各和约翰竟昏昏入睡，“心灵愿意而肉体软弱”（太26:41）；耶稣被捉拿时门徒四散而逃，就连耶稣最信赖的人、首先认出他就是基督的彼得，也接连三次不认主。

③ 行施神迹。耶稣传道时行施了许多奇迹，主要有30多次。它们可分成两大类：

a. 治病救人。比如，在迦百农治愈瞎子、哑巴、被鬼附身又瞎又哑的人（太9:27—33；12:22），在加利利海边治愈耳聋舌结的人，在伯赛大吐唾沫治好瞎子（可7:31—37；8:22—26），在拿因城使寡妇的儿子复活，在比利亚赶出哑巴鬼、于安息日治愈驼背女人和患水膨胀的人（路7:11—15；11:14；13:11—13；14:1—4），在撒玛利亚和加利

利边境治愈十个大麻风病人，在橄欖山使大祭司仆人马勒古被砍掉的耳朵复原(路17:11—19; 22:50,51)，在迦拿治愈大臣的儿子，在耶路撒冷治愈患痼疾38年的人和先天瞎眼人，在伯大尼使拉撒路复活(约4:46—54; 5:1—9; 9:1—7; 11:38—44)，在迦百农治愈百夫长患瘫痪的仆人，和被污鬼附身的人(太8:5—13; 可1:23—26; 路4:33—35; 7:1—10)，在腓尼基治愈迦南妇女的女儿(太15:21—28; 可7:24—30)，在加利利治愈大麻风病人和患癫痫病的孩子(太8:2, 3; 17:14—18等)，在迦百农治愈彼得岳母的热病、治愈瘫子、使睚鲁的女儿复活、治愈患血漏症的妇女和手臂枯干的人(太8:14, 15; 9:2—7, 18—26, 20—22; 12:10—13等)，在格拉森赶鬼入猪群(太8:28—32等)，在耶利哥治愈瞎子(太20:30—34; 可10:46—52等)。

b. 行施超自然的异能。比如，在迦百农从鱼口中得纳税银(太17:24—27)，在革尼撒勒湖边让西门从水深处下网，打出许多大鱼(路5:1—11)，在迦拿的婚筵上变水为酒(约2:1—11)，在加利利海边让门徒一网打出153条大鱼(约21:1—14)，在加利利海边以七个饼和几条鱼使4000人吃饱(太15:32—38; 可8:1—9)，在橄欖山咒诅无果树，树就枯干(太21:19; 可11:14)，在加利利海上平定风浪、行于水面(太8:23—26; 14:25—27等)，在加利利海边以五饼二鱼使5000人吃饱(太14:15—21等)。

从福音书的描述来看，耶稣行施神迹并非为了表现自己的权能，以证实自己是神的儿子，从而博取听众的信仰，而是为了更好地宣讲福音，救赎罪人，消除世人的罪孽。作者多次把讲道和治病相提并论，似乎表明二者具有同等的重要性。如马太说：“耶稣走遍各城各乡，在会堂里教训人，宣

讲天国的福音，又医治各样的病症”，他吩咐十二使徒“随走随传，说‘天国近了’，医治病人，叫死人复活，叫长大麻风的洁净，把鬼赶出去”（太9:35；10:7、8）。马可和路加也说：“门徒们就出去传道，叫人悔改；又赶出许多鬼，用油抹了许多病人，治好他们”（可6:12，13；路9:6）。按当时的观念，灾病和罪孽密切相关，患病是上帝对自己（或祖先）罪孽的惩罚，而病愈得救则是灵魂得救的外部表现。耶稣治病时多次对病人说：“小子，你的罪赦了”（可2:5，9等），显然表明病和罪本为一体。使罪得赦的途径则是“信”，信奉耶稣是救主，拥有治病赦罪的权能——因而耶稣又常说：“你的信救了你”、“照着你们的信成全你们吧”（太9:22，29等）。然而，客观地分析，众人尊崇和追随耶稣的主要原因之一，是因为他能行施各种神迹（包括治病奇迹和超自然奇迹），他们对此惊叹不已，进而认定耶稣是“上帝的儿子”。

④ 宣讲教义。这是耶稣传道活动中最重要的内容（详后“耶稣的思想”）。

（三）耶稣的受难与复活

耶稣传道持续了一两年时间（或谓三四年），此间因宣扬新的教义，触犯犹太统治集团的利益，遭到以祭司长和法利赛人为代表的犹太当权者的仇视。他们处心积虑地除灭他，但一直未能得手。这时，耶稣的十二门徒之一加略人犹大为得到30块赏钱，主动与祭司长勾结，把老师出卖，暗中寻找机会捉拿耶稣。

逾越节的晚上，耶稣在耶路撒冷召集十二门徒进餐，即所谓“最后的晚餐”。席间耶稣预言自己将被出卖，犹大中途离席而去。耶稣拿起饼来，祝禱后掰开，递给门徒，说：

“你们拿着吃，这是我的身体。”又拿起杯来，祝谢后递给门徒，说：“你们都喝这个，这是我立约的血，为多人流出来，使罪得赦。”据此，后世基督教设立了圣餐仪式。

餐罢，耶稣预言彼得在鸡叫前将三次不认主，随后带彼得、雅各和约翰到橄榄山侧的客西马尼园祷告。祷告三次后，犹大带一伙人持刀弄棒而来。犹大走到耶稣跟前，假意请安并和他亲嘴，以此为暗号将耶稣捉拿。有门徒拔出刀来，削掉大祭司仆人的一只耳朵，耶稣制止说：“收刀入鞘吧！凡动刀的，必死在刀下。”于是门徒们离开他，四散而逃。彼得在外院三次被人指证“和耶稣一伙”，他每次都矢口否认；鸡叫后他想起耶稣的预言，愧悔得痛哭不已。

耶稣先被带到大祭司该亚法那里，又被捆绑着交给罗马巡抚彼拉多。彼拉多审讯后觉得耶稣无罪，想释放他，但遭到犹太人的极力反对。因害怕出乱子，也为了讨好犹太人，彼拉多便把耶稣判了钉十字架的死罪，罪名是“（他自称是）犹太人的王”，这在当时属反叛罪。耶稣被定罪后，犹大感到无颜面对众人，乃将30块钱交给祭司长和长老，自己上吊而死。

巡抚的兵丁把耶稣带进衙门，穿上一件朱红色外袍，戴上用荆棘编做的冠冕。兵丁戏弄他说：“恭喜，犹太人的王啊！”又往他脸上吐唾沫，拿苇子打他的头。戏弄完了，给他脱下袍子，仍穿上自己的衣服，带出去钉十字架。

古利奈人西门把耶稣的十字架背到各各他（意思是“髑髅地”）。兵丁把耶稣钉在十字架上，头上安一块罪状牌，写着“这是犹太人的王耶稣”。当时有两个强盗和他同钉十字架，一个在右边，一个在左边。耶稣临终时似乎很痛苦，大声喊着说：“我的上帝！我的上帝！为什么离弃我？”接

着又大声喊叫，随后断气。他死后有兵丁用枪扎他的肋旁，血和水从中流出，证实他确已死去。晚上，亚利马太的约瑟领回耶稣的身体，用干净的细麻布加上香料裹好，放进一座新坟墓中，墓口用大石头挡住。

耶稣被钉十字架后的第三天，黎明时分，大地震动，有天使从天上下来，把墓口的石头滚开。耶稣从死里复活了。耶稣复活后多次向门徒显现，尔后离开门徒，被带到天上。

耶稣的思想

下面试以犹太教的传统观念为参照系，扼要介绍耶稣的基本思想。

（一）关于天国

“天国”（或“上帝的国”）一词未出现于《旧约》，但类似的思想在《旧约》经卷中时有所见，如“耶和华必作王，直到永永远远”（出15:18）；“耶和华坐着为王，直到永远”（诗29:10）；“耶和华在天上立定宝座，他的权柄统管万有”（诗103:19）；“我是耶和华——你们的圣者，是创造以色列的，是你们的君王”（赛43:15）。这类经文包括两种含义：①认定上帝已经为王，他创造了世界，并以公义治理世界；②上帝的王权不在现世而在将来，信徒正期待着上帝制伏各种僭越的权势，维护他万王之王的权柄。

这两方面的思想都重现于耶稣论天国的教训中。有时，他说天国已经在他和门徒中实现，如：“我若靠着上帝的灵赶鬼，这就是上帝的国临到你们了”（太12:28）；但在更多情况下，天国的实现尚待未来，如他让门徒这样祷告：“愿你的国降临”（太6:10）。

耶稣在继承的基础上大大丰富和发展了天国思想。他认为，天国的本质是上帝的绝对统治和人对上帝的无条件服从，只要明确了这种关系，它无所谓现在或将来。他传道之初就宣告天国近在眼前：“日期满了，上帝的国近了！你们当悔改，信福音”（可1:15）。他说天国本是上帝赐予信徒的礼物：“你们这蒙我父赐福的，可来承受那创世以来为你们所预备的国”（太25:34）。但并非人人都具备进天国的资格：“凡称呼我‘主啊，主啊’的人，不能都进天国，惟独遵行我天父旨意的人，才能进去”（太7:21）。具体地说，被世俗欲望和物质财富困扰的人不能进去：“有钱财的人进上帝的国是何等的难哪！骆驼穿过针的眼，比财主进上帝的国还容易呢！”（路18:24, 25）愿意归顺上帝，但犹豫不定、瞻前顾后的人也不能进去：“手扶着犁向后看的，不配进上帝的国”（路9:62）。

那么，哪些人才能进天国？耶稣曾对祭司长和犹太公会的成员说，悔改了的税吏和娼妓也比他们先进上帝的国。耶稣称自己到世上来是为了“召罪人”（太9:13），即偷窃的、抢劫的、奸淫的、违反传统律法的犹太人和外邦人，以及为罗马帝国效劳的税吏，认为这些“罪人”只要悔改，就能进入上帝的国。能进天国者当然还有“义人”，“义人”的所作所为是“我饿了，你们给我吃；渴了，你们给我喝；我作客旅，你们留我住；我赤身露体，你们给我穿；我病了，你们看顾我；我在监里，你们来看我”（太25:34—36）。再就是像小孩子一样的人。耶稣有一句名言：“让小孩子到我这里来，不要禁止他们，因为在天国的正是这样的人”（太19:14），小孩子的特点是信实可靠，对于成年人来说就是信心。总之，不论是悔改了的罪人，是义人，还是像小孩子一样

的人，或具备其它某种特点的人，共同之处都是无条件地遵行上帝的旨意（太7:21）。

耶稣“天国”思想的创新意义在于，它打破犹太人唯恪守律法条文为义的传统观念，而力倡从心灵上服从上帝，遵守“精神的盟约”，实质是鼓励信徒破除旧观念的束缚，在追求新时代理想国的同时，接受耶稣宣扬的新教学说。

（二）关于圣父和圣子

在犹太人心目中，耶和华是威严、圣洁的万军之主，是拣选、保护和救赎犹太民族的上帝。《旧约》有时也以父子比喻耶和华和以色列人的关系，但这只是众多比喻中的一种。统观之，《旧约》中未出现明确的“天父”概念，更没有“圣子”之说。《旧约》“弥赛亚”思想的核心是上帝将派复国救主降临，这救主是大卫的后裔，是人而不是神，后来在启示文学中虽逐渐有了神性（如但以理笔下“一位像人子的”，但7:13），但从未被称为上帝之子。

耶稣讲道时多次论及“天父”、“父”，同时称自己为“子”，如“从来没有人看见上帝，只有在父怀里的独生子将他表明出来”（约1:18）。耶稣认为，上帝不仅是以色列民族的父，每一个犹太人的父，也是所有人的父：“他叫日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人”（太⁵:45）。在“登山训众”中，耶稣17次提到“天父”或“父”认为信徒可以成为“天父的儿子”，称神为“我们在天上的父”（太5:45；6:9）。

天父有许多善的品质，其中最重要的是仁慈和公正。

“浪子回头”的故事着意刻画了一位仁慈父亲，他不因儿子误入迷途、挥霍了家财而怀怒，也不因儿子离弃了他而怨恨；当沦为乞丐的儿子终于归来时，他远远看见就“动了慈

心，跑过去抱着他的颈项，连连与他亲嘴”（路15:30）。基督教解经家普遍认为，这位仁慈的父亲就是天父的象征。天父爱世人，如同父母爱子女，不愿任何一个子女丧失。对此耶稣设譬喻说：“一个人若有一百只羊，一只走迷了路，你们的意思如何？他岂不撇下这九十九只，往山里去找那只迷路的羊吗？若是找着了，我实在告诉你们，他为这一只羊欢喜，比为那没有迷路的九十九只欢喜还大呢！”接着阐明喻义：“你们在天上的父也是这样，不愿意这小子里丧失一个”（太18:12—14）。但天父对子女又从不溺爱、更不纵容，他是仁慈的，也是公正的：“你们饶恕人的过犯，你们的天父也必饶恕你们的过犯；你们不饶恕人的过犯，你们的天父也必不饶恕你们的过犯”（太6:14, 15）。

耶稣将犹太人心目中威严可惧的民族神耶和華发展成仁慈可亲、普世性的在天之父，从而突破犹太教传统的上帝观，为基督教日后发展成世界性宗教奠定了理论基础。耶稣的“圣子”思想发展了犹太人的弥赛亚观念，则为后世基督教“三位一体”上帝观的形成铺垫了理论基石。

（三）关于永生

按犹太人的传统观念，永生只属上帝所有，即所谓“永生的耶和華”（王上17:1）、“永生的上帝”（申33:27）等。世人死后都要“归到他列祖那里”，而不能与神同在（创35:29），雅各听说儿子约瑟被野兽撕裂时，哀声哭泣说：“我必悲哀着下阴间，到我儿子那里去”（创37:35）。至于生前犯有罪恶者，更要“流血下到阴间”（王上2:9）。但《旧约》后期作品也偶然提到永生：“睡在尘埃中的，必有多人复醒。其中有得永生的，有受羞辱永远被憎恶的”（但12:2）。

至耶稣传道时代，永生思想得到长足发展，耶稣多次论及永生的可能性、永生的内涵、永生之道及永生与复活的关系等。在“财主和拉撒路”的比喻中，耶稣指出人死后有两种归宿：生前贫病交加的拉撒路被天使带到亚伯拉罕怀里享福，而生前享尽富贵的财主却到阴间的火焰里受苦；阴间和亚伯拉罕之间“有深渊限定”，彼此不能往来（路16:19—26）。在另一处，耶稣说上帝是活人的上帝，其信徒亚伯拉罕、以撒、雅各将永远活着（路20:37, 38）。

耶稣认为，永生的内涵是进入上帝的国。一个少年财主问耶稣怎样做才能得永生？耶稣说，“去变卖你所有的一切，分给穷人，就必有财宝在天上；你还要来跟从我”，那人听说后非常忧愁，因为他很富足，耶稣见状说：“有钱财的人进上帝的国，是何等的难哪！”（路18:22—24）

耶稣断言，人人都有永生的机会，途径便是信奉上帝（及其圣子耶稣基督）：“我父的意思，是叫一切见子而信的人得永生”；“那听我的话，又信差我来者的，就有永生，不至于定罪，而能出死入生”；“认识你独一的真神，并且认识他所差来的耶稣基督，这就是永生”（约5:24；6:40；17:3）。

永生又与末日审判时的肉身复活相联系：“时候要到，凡在坟墓里的，都要听见他（人子，即耶稣基督）的声音，就出来；行善的复活得生，作恶的复活定罪”（约5:28, 29）。

犹太人的“阴间”观念使人面对死亡万念俱灰，感到人死如灯灭，再无希望可言；“永生”观念则展示出一个光明、美满、远胜于现世的来生世界，为今生备受苦难的人们开拓出一片精神的伊甸园，这不能不使基督教比犹太教具有更大的感召力。

（四）关于罪与赎罪

罪和赎罪都是《旧约》中常见的概念。犯罪一般指违背上帝的诫命，悖逆律法的规定。罪可分为两大类：宗教罪（亵渎神灵、拜偶像、侍奉异神、不守安息日等）和伦理道德罪（杀人、偷窃、奸淫、撒谎、咒骂人、骄傲、贪占他人财产等）。犯罪必定导致死亡；为免于死亡，就要向上帝认罪，求得赦赎。在《旧约》中，“赦赎”的本义即“使脱离奴役”、“使免于死亡”。

耶稣继承了上述思想，又在不少方面作了发展，比如：

① 人皆有罪；对犯罪者应持仁慈宽恕之心。这一见解生动地表现在“耶稣和淫妇”的故事中：法利赛人带来一个正在行淫时被捉拿的妇人，要耶稣表态，是否按律法书的规定把她用石头打死。耶稣说：“你们中间谁是没有罪的，谁就可以先拿石头打她。”结果，那些人“从老到少一个个地都出去了”。耶稣问那女人：“没有人定你的罪吗？”她说：“主啊，没有。”耶稣说：“我也不定你的罪，去吧，从此不要再犯罪了”（约8：1—11）。正因为人皆有罪，耶稣才说：“我来本不是召义人，乃是召罪人”（太9：13），
“要将自己的百姓从罪恶里救出来”（太1：21）。

② 判断是否犯罪的尺度是人的利益，而不是某一律法条文。耶稣的门徒安息日时从麦地经过，因饥饿难忍而掐麦穗吃，这引起法利赛人的非难；耶稣在安息日给人治病，法利赛人也视为大逆不道，违犯了“安息日不得做工”的规定，犯了大罪。耶稣则针锋相对地提出：“安息日是为人设立的，人不是为安息日设立的”，所以“在安息日做善事是可以的”。他打比方质问道：“一只羊在安息日时掉进坑里，你们中间有谁不抓住它拉上来呢？”（太12：11，12；

可2:27)

③ 使罪得赦的途径是信，只要真心信奉上帝，诚心悔罪，罪人即可变成义人。耶稣行施治病奇迹时，最常说的口语就是“你的信救了你”、“你的罪赦了”。在“法利赛人和税吏”的比喻中，法利赛人自吹自擂，自以为义，税吏却“连举目望天都不敢，只是捶着胸说‘上帝啊，开恩可怜我这个罪人！’”耶稣论断说，这税吏比那法利赛人更“算为义”（路18:10—14）。

④ 上帝救赎罪人的最高表现，是耶稣在十字架上献身流血，为所有的人赎罪。耶稣预言自己的受难时说：“人子来，不是要受人的服侍，乃是要服侍人，并且要舍命，作多人的赎价”（太20:28）。犹太人自古就有替罪羊观念，得自赎罪日的特定仪式，其时大祭司把众人的罪过象征性地转移到一只羊身上，再把羊献给旷野的邪灵阿撒泄勒（利16:5—22），示意众人的罪过已被带走^①。耶稣认为自己就是为众人赎罪的羔羊，天父派遣独生子救赎普世罪人的最高表现，就是让自己在十字架上献身流血，以此带走所有人的罪孽，使世人都有免除罪过、进入永生的机会。

（五）关于博爱

摩西律法要求犹太人爱自己的族人：“你们不可怀恨兄弟，……不可报仇，不可埋怨本国的子民，却要爱人如己”（利19:17, 18）；但对外族人则不能留情：“亚扪人或摩押人不可入耶和华的会，……因为你们出埃及的时候，他们没有拿食物和水在路上迎接你们，……你一生一世永不可求他们的平安和他们的利益”（申23:3, 4, 6）。

^① 参见本书第170、171页。

对这种“爱亲友、恨仇敌”的说法，耶稣针锋相对地提出：“你们听见有话说：‘当爱你的邻居，恨你的仇敌。’只是我告诉你们，要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告”（太5:43, 44）。耶稣认为，只爱自己的同胞和邻居远远不够，爱心还应广施于人，直至自己的敌人。

在另一处，耶稣告诫门徒对恶人恶事不可报复：“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。有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打……”（太5:38, 39）。“以眼还眼、以牙还牙”表现了犹太律法“有限复仇”或“同态复仇”的观点，耶稣反对任何形式的报复，则表达了一种彻底的博爱观念。上述说法常为后世和平主义者、反暴力主义者（如列夫·托尔斯泰）所引用。

耶稣的博爱主张还包括：人应该自我完善——“若是你的右眼叫你跌倒，就剜出来丢掉；宁可失去百体中的一体，不叫全身丢在地狱里”（太5:29）。要严以律己，宽以待人——“为什么看见你弟兄眼中有刺，却不想自己眼中有梁木呢？……先去掉自己眼中的梁木，然后才能看得清楚，去掉你弟兄眼中的刺”（太7:3, 5）。要最大限度地宽恕人——一次彼得问耶稣：“主啊，我弟兄得罪我，我当饶恕他几次呢？到七次可以吗？”耶稣说：“不是到七次，乃是到七十个七次”（太18:21, 22）。要为他人不惜牺牲自己——“我是好牧人，好牧人为羊舍命，……没有人夺我的命去，是我自己舍的”（约10:11, 18），“人为朋友舍命，人的爱心没有比这更大的”（约15:13）。

犹太律法的核心是“十诫”，其中前四诫是宗教戒律，后六诫是民事戒律。耶稣对此作出高度概括，归纳为爱上帝

和爱人两条：“你要尽心、尽性、尽意爱主你的上帝，这是诫命中的第一，且是最大的；其次也相仿，就是要爱人如己。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲”（太22:37—40）。爱上帝指在宗教生活中全心全意地侍奉上帝，爱人如己指在日常生活中广施爱心，即上述爱仇敌、不报复、自我完善、宽恕人、牺牲自己等原则。耶稣认为，爱上帝和爱人是统一的；爱上帝通过爱人表现出来，爱人则体现出爱上帝，因为上帝对人的根本要求就是彼此相爱：“你们要彼此相爱，像我爱你们一样，这就是我的命令”（约15:12）。

后世对耶稣的研究

后世研究耶稣的著作或学说可谓汗牛充栋，不胜枚举。粗略分类，有三种主要观点：①耶稣是三位一体上帝的第二位（圣子），是基督（救世主）；②历史上根本没有耶稣其人，耶稣只是基督教神话中的偶像；③耶稣是一个历史人物，是基督教的创始人。析言如下：

（一）圣子说

认为耶稣就是基督，就是三位一体上帝中的圣子，这是基督教神学家的主张。

“三位一体”是基督教的根本信条，谓上帝既是一神，又包括圣父、圣子、圣灵三个位格。此词未见于《圣经》，但后世正统派教会根据《圣经》的某些记载，称上帝是通过圣父、圣子、圣灵的行动或表现，来显示其本体和意志的。从理论上论证上帝既三又一的关系，历来是神学上的一大难题。东西方两派教会都称之为“奥秘的启示”，只能凭信仰接受，无法用理性说清。但历代不少神学家仍长篇累牍地企图作出合理解释，如北非教父奥古斯丁曾用心灵的“记忆、理

解和意志”，或人际间的“爱者、被爱者和爱本身”为喻，诠释三和一的关系。

在三位一体中，第二位圣子引起的争议最多。这种争议形成神学上的“基督论”，论证上帝如何通过道成肉身的基督，向世人启示其本性，并成全其救世的旨意。因基督具有“道成肉身”性质，其神性和人性的关系便成为一个重要议题。这方面的争议几经周折，至451年卡尔西顿公会议上形成正统教义：

基督的神性与人性是同等完整的。按其神格而言，他与父同体；按其人格而言，他与世人同体，但无原罪。按神格而言，他在万世之先，为父所生；按人格而言，他在末世之中，为救世人，由“上帝之母”童贞女马利亚所生。这同一个基督、圣子、主和独生的，处于两种性质之中，二性互不混淆，互不变换，互不割裂，互不分开；二性不因联合而失去区别，每一性的特点反而因此得以保全，并汇合于一个位格、一个本体之中。然而，在此正统教义形成前后，尚有种种被指责为异端的说法流行，比如：

① 幻影论。这是早期基督教异端派别诺斯替派及受其影响的马西昂派的主张。从善恶二元论出发，认为精神、灵魂是善，物质、肉体是恶，耶稣基督出自上帝，不可能有恶神所造的物质躯体，故人眼所见的耶稣肉体不过是一个幻影。耶稣是神而不是人，没有真实的身体，也没有经历过生和死。

② 嗣子论。又称上帝一位论，与幻影论对立。流行于2、3世纪，代表人物是拜占廷的提阿多图。主张上帝只有圣父一位，耶稣是人而不是神。耶稣按上帝的旨意生于童贞

女，和其他人一样生活，只是一位虔诚者；在约旦河受洗时上帝的灵降于其身；舍身受死后他才被上帝圣父纳为嗣子。

③ 不完全神性论。流行于4世纪，代表人物是北非神学家阿里乌。认为耶稣基督不完全是神，与圣父不同性不同体。他只是上帝的第一造物，而不是造物主；他不像上帝圣父那样无始无终，而是由圣父在某一时间内所创造，因此他的神性是不完全的，次于圣父，而圣灵更次于圣子。

④ 不完全人性论。与不完全神性论对立，亦流行于4世纪，代表人物是教父阿波利拿里。主张耶稣基督以神性的逻各斯为心灵，而以人性的魂和体为形体，具有完全的神性和不完全的人性。他认为，完全的人性由灵、魂、体三者构成，耶稣基督只有后二者而无人的心灵，故不完全是人，在道德上无需经历常人所具的成长过程。

⑤ 二性二位论。流行于5世纪，代表人物是君士坦丁堡主教聂斯托利。同意正统派所说耶稣基督具有神和人两种本性，但不赞成此二性融合为一个统一的位格，而认为二者分别构成神和人两种位格。提出作为人的耶稣由马利亚所生，后被钉死于十字架；而作为神的上帝圣子则不是马利亚之子，也未在十字架上受死。由此，马利亚只是耶稣之母，而不能称为上帝之母或圣母。

.....

比较诸如此类的“异端邪说”，不难想见，有关圣子耶稣基督正统教义的确立经历了何等复杂而严峻的论争！

（二）神话偶像说

认为历史上根本没有耶稣这样一个人，耶稣不过是基督徒臆造的偶像，与其它神话中的神祇形象性质相同。这是近现代一批神话学者和社会主义者的看法。

19世纪下半叶，英国神话学派的代表人物罗伯逊（J. M. Robertson）提出，福音书记载的耶稣事迹本是出自异教神话的混合物，其中所有片断都能从异教神话中找到类似的原型，比如原始的闪族人把一位太阳神奉为救主，信奉他为使土地肥沃而一年一度被杀，后来又奇迹般地复活。另一个神话学派的代表人物严森（Jensen）主张耶稣和保罗的事迹都来自巴比伦神话中的吉尔伽美什（Gilgamesh）。德鲁斯（Arthur Drews）则认为耶稣形象有多种来源：希伯来先知预言的弥赛亚，其他《旧约》人物摩西、以利亚、以利沙等，以及异族关于救赎之神的各种传说。他断言，基督的思想，无论在以往的弥赛亚观念中，还是在后来的基督教信仰中，都不是以色列固有的思想，而完全是外来的思想，是外来的天文神话创造了基督，并不存在基督这样的历史人物。

在上述学者的直接影响下，日本早期社会主义者幸德秋水（1871—1911）写成名著《基督何许人也——基督抹煞论》^①。该书列举福音书中的大量矛盾，提出它所记载的耶稣事迹只能“看作神话小说”，而不能“径直信为历史事实”（9页）；并考证《新约》形成时期西亚、北非、南欧的各种宗教传说，论证耶稣生平的许多细节（如童贞女生子、洗礼、圣餐、十字架、复活等）本是前代类似说法的翻版。

全书最后得出结论：“耶稣基督不是历史上的真实人物，而只是以古代神话的糟粕渣滓、残骸断础拼凑起来的一个没有生命的偶像而已”（85页）。但同时又肯定耶稣故事具有

^① 〔日〕幸德秋水，《基督何许人也——基督抹煞论》，马采译，商务印书馆，1984。

神话遗产价值，“我们看到埃及、印度、波斯、犹太、希腊、罗马诸国古代人民的神话信仰，有时感叹他们想象力的雄大丰富，有时赞美他们性情的诚挚淳朴，有时感到他们诗趣的津津有味，有时觉得他们气质的幼稚可爱，有时由此缅怀、玩索数千年前的生活状态以及文明程度，以为研究批评的资料。它对于我们不正是我们祖先的宝贵遗产吗？我们对于基督和基督教也应该采取同样的态度。我们对于它们所有的真正价值是不吝表示相当的敬意的”（87页）。

（三）历史人物说

认为耶稣是一个历史人物，是基督教的创始人；在历史上本是有血有肉的普通人，但被早期信徒及福音书作者所神化。这是近现代一批历史学者，包括教内一批唯理主义、自由主义、现代主义神学家的看法。

这方面的研究肇始于18世纪中叶的德国新教神学界。1744至1767年间，莱马鲁斯（H. S. Reimarus, 1694—1768）写出一批论著，称耶稣的神迹完全是福音书作者的编造。因这种观点完全反传统，他生前不敢发表，而于死后由莱辛（G. E. Lessing）陆续出版。

受其影响，保禄斯（H. E. Paulus, 1761—1851）在唯理主义原则的指导下写出《耶稣传》，称福音书所载耶稣的神迹奇事皆为确曾发生的事实，只是因目击者发生了错觉，才视为超自然的神迹。例如，耶稣在海面上行走，不过是行在沙滩上，但被船上的门徒于朦胧中误以为行于水面，以五饼二鱼使5000人吃饱，真相是有人首先拿出自己的五饼二鱼，大家受感动又纷纷取出随身携带的干粮，众人才普遍吃饱。保禄斯的研究方法被称为“合理化解经法”。

比保禄斯稍迟，杜宾根学派（Tübingen School）的

施特劳斯 (D. F. Strauss, 1808—1874) 于1835年推出用历史观点研究耶稣的《耶稣传》，1864年又出版《为德国人民写的耶稣传》^①。在后一部书的序言中，他说自己的基本信念是：“认为一切正在发生或者已经发生了的事情都是自然地发生的——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。”他为自己规定的任务是：搞清楚“每一福音书的作者关于耶稣生平的描述有哪些部分是他自己凭空加上去的，而他所加上去的又是从哪里得来的。”他认为他所从事的研究具有重大的政治意义：“凡想把僧侣阶级从教会里驱逐出去的人，必须首先把神迹从宗教中驱逐出去。”

与施特劳斯同时代的布鲁诺·鲍威尔 (Bruno Bauer) 也致力于耶稣的历史学研究。他起初只对福音书的记载抱怀疑与批评态度，后来又逐渐趋于极端，甚至否认耶稣的存在，主张基督教产生于2世纪，是希腊斯多葛哲学和犹太神学混合后的产物。

19世纪后半叶神话学派兴起（详前“神话偶像说”），同时《新约》考据学也异军突起。考据学者多从福音书中寻找资料，证实历史上耶稣的存在；也有人致力于基督教以外文字证据的研究，如犹太学者克劳森纳 (Klausner)，他曾从犹太教文献中发现一批很有价值的材料。

稍后又产生自由主义神学，代表作是哈那克 (Harnack) 的《基督教是什么？》。哈那克强调“耶稣所宣布的福音只与圣父有关，而与圣子无关”，意即耶稣的重要性在于他的教训而非神迹；其教训的要点是“上帝是父”、“灵

^① 中译本名为《耶稣传》，吴永泉译，商务印书馆，1981年版。

魂的无限价值”和“爱的诫命”。他还认为前三福音（尤其《马可福音》）关于耶稣的记载有很高的信史成分，福音书中的末世论只是次要的非本质因素。

20世纪初，施伟策（A. Schweitzer）发表《探索历史的耶稣》，运用评判考据法对18世纪末叶以来的耶稣历史研究进行了系统的总结和介绍。在大量的叙述分析之后，他提出探索历史耶稣的结果是消极的，耶稣对世界的意义和价值在于精神或心灵方面：“从他那里有一股强大的精神力量涌流出来，一直流过我们这个时代。……我们需要一位对我们的时代有巨大帮助的耶稣，但是这位耶稣不是人们在历史上所发现的耶稣，而是从人们的心灵中所产生的耶稣”^①。

20世纪上半叶，学术界对福音书的研究取得突破性进展，其中最引人瞩目的是德国体裁考据学派的成果，该派认为，福音书写成之前，耶稣故事是以口传方式流传的；当时还没有耶稣一生事迹的连贯叙述，只有一些孤立的片断；最早形成连续性叙述的是耶稣受难故事；传讲耶稣故事的目的是传道、教训或辩论；这些故事在传讲过程中形成不同的体裁或形式，有宣示故事、神迹故事、传奇等；耶稣的教训则分为比喻、预言和关于末日的论述。这派学者认为，当时的传道人为了适应不同地方教会及信徒的需要，可能对他们所传的内容作出某些改动，甚至捏造一些关于耶稣的故事^②。

20世纪60年代以后，耶稣的历史研究不仅被认为是基督教问题，也被视为人类文化史的重要课题之一。重要学者有鲍恩康（Bornkamn）、雅各·鲁宾逊（James Robinson）、汉斯·康泽曼（Hans Conzelmann）、杜德（C. H. Dod-

^{①②} 参见路振芳：《圣经论丛》，第136至144页。

d)、奥伦(Oron)等。研究的深度和广度不断扩展,新成果新方法层出不穷,迄今方兴未艾。

耶稣历史探索拾零

排除宗教因素之后,福音书记载的耶稣生平似乎只能说明以下几点:耶稣是犹太人,生活于公元1世纪上半叶罗马帝国统治时期,30岁左右在加利利和犹太各地传教,曾招收12个人为门徒,因宣讲新的教义遭到犹太教上层人士的嫉恨,最后以“谋反罗马”的罪名被钉死于十字架。

然而,对耶稣这样一个深刻影响了历史进程的人物,历代学者(包括教会学者和持无神论观点的历史学者)是不会满足于几句简单结论的。他们孜孜不倦地进行了缜密繁详的考证,试图恢复历史人物耶稣的全部真相。兹列举数例,简介他们对某些问题的探讨:

① 关于耶稣降生的年代。按教会的传统说法,耶稣生年就是公历纪年的开始。但研究者目前同意,耶稣实际降生于公元前6至前4年之间。《马太福音》第2章1节说,“当希律王的时候,耶稣生在犹太的伯利恒”,表明耶稣降生不会晚于公元前4年,因为历史上的大希律死于公元前4年。《路加福音》第2章第1节说,耶稣降生恰逢罗马皇帝奥古斯都(亚古士督)在犹太进行第一次人口普查,据考此事发生于公元前6至前4年。

② 关于耶稣的出生地点和身世。福音书称马利亚因感受圣灵而怀孕,在伯利恒生下耶稣,马利亚的丈夫约瑟只是耶稣的养父。研究者指出,耶稣实际是在约瑟和马利亚的家乡加利利的拿撒勒出生的,福音书说生于伯利恒,只是为了敷衍“耶稣乃大卫的后人”,因伯利恒本是“大卫的城”(路

2:4)，也是古代先知预言将要出现弥赛亚的城（弥5:2）。耶稣生父的真相有两种说法：a. 即马利亚的丈夫约瑟。福音书也一再提到耶稣是“约瑟的儿子”（路3:23；4:22等）。b. 系某一佚名犹太男子。马利亚未婚前曾被他诱骗，怀下耶稣。公元10世纪的犹太拉比文献中有此传说。因犹太教对通奸私生事件极端鄙视并处置严厉，马利亚才离开家乡拿撒勒，到外地（伯利恒？）的客店中生下耶稣。而正因为耶稣身为私生子，童年与少年时代缺乏家庭和邻里的关怀与爱抚，才可能将全部身心投入宗教生活，在犹太会堂中倾听诵经宣道，为日后成为卓越的宗教思想家奠定下基础。

③ 关于耶稣的青年时代及晚年。《路加福音》第2章42节说，耶稣12岁时随父母去耶路撒冷守逾越节，而随后在3章23节，又说耶稣大约30岁时开始传道——12岁至30岁之间是个空白。对此，就连黑格尔也不无遗憾：“关于耶稣〔思想〕发展的成熟过程这一有趣的问题，我们没有得到任何消息。他最初出现时已经是在成年期，那时他已经从犹太人传统的信念意识中解放出来了”①。

当代学者对这段空白作了研究，得出种种新鲜的答案。美国人烈维·H·道林和德国人霍尔根·凯斯顿经过周密的实地考察，认为这一时期的耶稣生活在印度。列维在《瓦塞曼—福音书》中说，耶稣12岁后被一个印度王子带到印度，在一所寺院中成为弟子，潜心研究《摩奴法典》和《吠陀》，深入思考真谛、智慧、权力、悟性、信念和人的含义。他回答问题敏锐，常使师父们惊讶不已，其间曾因公开批评教义而触怒婆罗门教长。他还越过喜马拉雅山，来到西藏，在拉萨

① 黑格尔：《宗教哲学讲演录》，载《黑格尔全集》第16卷。

的一所寺院中研究有关古代智慧的手稿。30岁前耶稣回巴勒斯坦传道，最后被罗马巡抚彼拉多钉上十字架，但他却未死去，肉体也未升天，而是养好伤后又回到印度，并且高龄长寿，最后死在斯利那加城。该城至今有耶稣的陵墓，碑文为“先知约兹·亚萨夫之墓”。墓室的右后角有死者的脚印，脚趾下方有明显的被钉的伤疤。另据考证，印度古代典籍《薄维摩诃往世书》中也有耶稣在克什米尔生活的记载^①。

④ 关于耶稣行施的奇迹。福音书说耶稣传道时行施过许多神迹（超自然异能和治病神迹），这是最难为非信徒读者接受的材料。近代以来，不少激进的神学家也承认它们原是福音书作者的杜撰。为使读者易于接受，18、19世纪德国新教神学界曾出现“合理化解经法”，尝试用理性主义原则对耶稣的神迹作出合乎情理的诠释，如保禄斯(H. E. Paulus)说，福音书称耶稣曾行于水面，门徒们见状惊呼为鬼怪，彼得欲下海模仿，却向下沉去（太14:25—33），事实上，当时门徒们发生了错觉：耶稣只是在雾中的海边行走，门徒却误以为他行于水面，纷纷惊叫，耶稣招呼他们，彼得闻声跳进水中，正当他向下沉时，耶稣连忙把他拉到岸上。

犹太学者克劳森纳也持类似的想法，认为一些神迹是耶稣的门徒出于特定原因捏造的，但不是故意骗人。比如，《旧约》记载先知以利亚和以利沙都曾叫死去的孩子复活，耶稣的门徒认定耶稣比他们伟大得多，相信他肯定也能让死去的孩子复活，于是编出耶稣救活12岁小女孩的故事（路8:40—42，49—55）。又如古代先知预言弥赛亚将施行许多神

^① 详见霍尔根·凯斯纳：《耶稣在印度》，赵授权等译，国际文化出版公司，1987年。

迹，使瞎子的眼睁开，聋子的耳开通，瘸子像鹿一样跳跃，哑吧的舌头歌唱（赛35:5, 6）；门徒相信耶稣就是弥赛亚，这些奇迹他肯定都行过，于是因相信而传说，久而久之，使耶稣应验《旧约》预言的神迹越来越多。

也有人提出，耶稣肯定有很高的医道，能治愈许多疑难杂症，由此被传为拥有驱魔除邪的本领。从福音书的描写看，许多信徒最初只是为了治病才追随他。

还有人大胆推测，耶稣受过特殊的修持和训练，具有相当高的特异功能（类似中国的气功和印度的瑜珈术），能以不寻常的方式救死扶伤。据说，福音书中的一些情节与当今气功治病的实例有吻合之处。

⑤ 关于耶稣的复合性格。谈起耶稣，人们往往只看到他宽容、仁爱、不以暴力抗恶的一面，而忽略其反抗的一面。其实，福音书的记载表明，耶稣也有顽强反叛的个性因素，甚至不否定暴力手段。有两段可互相参照的经文很能说明问题，一段见于《马太福音》第10章34节至36节：“你们不要想，我来是叫地上太平；我来并不是叫地上太平，乃是叫地上动刀兵。因为我来是叫人与父亲生疏，女儿与母亲生疏，媳妇与婆婆生疏。人的仇敌就是自己家里的人。”另一段见于《路加福音》第12章49至53节：“我来要把火丢在地上；倘若已经着起来，不也是我所愿意的吗？……你们以为我来，是叫地上太平吗？我们告诉你们，不是，乃是叫人分争。从今以后，一家五个人将要分争：三个人和两个人相争，两个人和三个人相争；父亲和儿子相争，儿子和父亲相争；母亲和女儿相争，女儿和母亲相争；婆婆和媳妇相争，媳妇和婆婆相争。”这些言论和“爱仇敌”的教诲若出两人，深刻揭示出耶稣个性中“怒目金刚”的一面。

有学者认为，这幅画面似乎表明耶稣早年的家庭生活很不如意。可能由于生父身份不明，他在家庭乃至乡邻中受到许多歧视和压抑，缺乏正常儿童应得的温暖和爱怜，以致对现存的家庭秩序怀有强烈的不满和愤慨之情。成年后，他对周围人伦秩序、宗教秩序乃至整个社会秩序的愤激和叛逆以传播新教的方式喷发出来；他传教的本质就是反叛，传教的过程就是反叛的过程。他与法利赛人、撒都该人的冲突和斗争贯穿传教的始终。他以被钉十字架结束了现世的传教，他的死乃是毕生猛烈对抗现存社会的必然结果。可见，反抗与博爱交织并存，耶稣的个性具有深刻的矛盾性和复杂性。其性格是高层次的矛盾统一体。

然而，一般地说，宽恕、仁慈和博爱精神无疑是耶稣性格的主导方面。他主张以仁爱之心待人，宽恕他人的一切过错；他总是循循善诱地向一切乐于追随他的人传道，并随时随地为人们排忧解难；他本人历尽尘世间的痛苦折磨，无声地忍受着唾骂和侮辱，直至最终被钉上十字架。这里表现出一种宏阔广博的慈父精神。有学者指出，这种精神实际上反映了耶稣对毕生向往的伟大父爱的呼唤和憧憬。作为一个生父身份不明的孩子，他内心最大的欲望或许就是有一个真正的慈父；在人间找不到这位慈父，他就把目光投向了天际。他向往慈父，也希望成为慈父，并进而将慈父的行为规范贯注于自己的行动中——这种心理机制或许就是他力倡博爱的深层原因。

附录：基督教以外的耶稣史料

除福音书等基督教文献外，有关耶稣的材料还散见于若干古代异教遗产中。据骆振芳教授的统计，大致有以下几

处^①：

① 犹太教的拉比文献记载：

在逾越节前一日，他们绞死了拿撒勒人耶稣。40天之久，有使者在他前头走着说：“拿撒勒人耶稣要前去被石头打死，因为他施行邪术进行欺骗，把以色列引入歧途。如果有人为他辩护的话，可以前来为他辩护。”但是没有人为他辩护，于是就在逾越节前一日把他绞死。耶稣有五个门徒：马太、拿凯、奈策、布尼和多太^②。

这段话站在基督教的对立面述及耶稣。

② 拉比文献在另一处引用著名拉比以利亚萨的言论说：

有一次我在赛福里的街市上走，遇见拿撒勒人耶稣的一个门徒，他的名字叫作凯法尔赛肯尼亚的雅各。他对我说：“律法上写着说：‘不可取妓女的工价……。’他们用那钱作了什么？为大祭司修建厕所？”我没有回答什么话。他对我说：“拿撒勒人耶稣如此教导我说：他所积蓄妓女工价的钱，还要作为妓女的工价还给她，因为这是从污秽之地来的，还要回到污秽之地去。”

据考证，拉比以利亚萨约生于公元30到40年之间，很可能确曾和耶稣的门徒有过对话。

③ 犹太历史家约瑟福斯(Flavius Josephus' 37—100)在《犹太古事记》第18卷中记载：

约在此时，有一位智慧人耶稣出现。（如果理应称

① 同第251页注①，第153—163页。

② 引自Joseph Klausner, *Jesus of Nazareth*, pp.37, 38.

他为人。)他施行奇迹,是一切乐于接受真理之人的导师。他把许多犹太人和外邦人吸引到他面前。(他是基督。)由于我国众首领的控告,彼拉多判他钉十字架的罪。那些从最初就爱他的人不断尊崇他,(因为他在第三日又活活地向他们显现,正如圣先知们所预言的;也预言了关于他的数以千计的神奇事情。)这个由他而得名的基督徒族类一直存在到现在。

有学者认为,这段话完全是后人的伪造。也有人说,除括号里的文字是基督徒誊录者所插入以外,其他内容仍出自约瑟福斯。

④ 约瑟福斯在《犹太古事记》第20卷中说:

(犹太人大祭司亚那)把称为基督的耶稣之弟雅各和别的人传到公会里,控告他们违法,用石头把他们打死。

多数学者认为,这段记载符合约瑟福斯的身份,因为它只提到雅各等人被打死之事,而未对耶稣和雅各进行褒贬。一般说,“称为基督的”只会出现于非基督徒之口。

⑤ 罗马史学家塔西佗(Tacitus)在《编年史》(115—117)中讲到尼禄(Nero)时代罗马城发生的大火灾,并述及当时被尼禄指控为纵火犯的基督徒。他解释“基督徒”时说:

这个名称来自基督,此人于提庇留年间被巡抚彼拉多判处死罪。

绝大部分学者认为这段文字确系塔西佗的手笔。

⑥ 罗马史学家苏维托尼乌(Suetonius, 65—135)在《革老丢传》中曾提到罗马皇帝革老丢驱逐犹太人事件,说:

他驱逐犹太人离开罗马，他们在基督的煽动下不断引起骚乱。

此事在《新约》中也有记载（徒18:2），故这段话被认为确有史料的价值。

⑦ 罗马学者小普林尼 (Pliny the Younger) 曾于公元111年给罗马皇帝图拉真 (Trajan) 去信，其中提到基督教，说基督教在小亚细亚西北部的庇推尼省相当流行（小普林尼当时在那里任总督），早在20年前就有人信奉；信徒们在圣歌中把基督奉为神；这种迷信象瘟疫一样不但传到各城市，也传到各地乡村；受其影响，几乎无人再去烧香，供应献祭和拜神用品的行业都日趋萧条（表明祭拜偶像之事显著减少）。

以上资料非常有限，但似可表明历史上确有耶稣其人，他是犹太人，被称为基督，在世时行过神迹，并教导群众，后来在犹太人的怂恿下被彼拉多处死。他有一个兄弟叫雅各，被大祭司亚那用石头打死。他的门徒称作基督徒。他们奉耶稣为神，于尼禄年间受到严重迫害。

三、《马可福音》

大 纲

本书是《新约》的第二卷，“同观福音”之一，共十六章，在福音书中篇幅最短。按情节发展顺序可分成六段：

耶稣传道前的准备	1:1—13
耶稣在加利利传道	1:14—9:51

续表

从加利利去耶路撒冷	10:1—52
在耶路撒冷的工作	11:1—13:37
耶稣受难与复活	14:1—16:8
耶稣显现与升天	16:8—20

作者和资料来源

《马可福音》内部未记作者的名字，但普遍认为作者乃是耶稣的门徒约翰·马可。马可家住耶路撒冷，母亲马利亚是基督徒，他的家常有信徒聚会（徒12:12）。马可一度追随保罗和巴拿巴外出传道，但中途退出，这件事曾使保罗和巴拿巴不忿（徒13:5, 13; 15:36—41）。后来他随巴拿巴坐船前往居比路岛。保罗第一次在罗马被囚时，马可与他为伴（西4:10; 门23, 24节），保罗第二次被囚时，要求提摩太带马可来，帮助自己在罗马工作（提后4:11）。

有人提出，耶稣在客西马尼园被捉拿时，那“丢了麻布、赤身逃走”的少年人就是马可（可14:51, 52），因这件事只见于马可的记载。还有人推测，耶稣被捕前的最后晚餐可能即在马可母亲的家里举行。

马可和彼得关系密切。彼得在其书信中曾称他为“儿子”（彼前5:13）。一般认为，马可随彼得来到罗马，留在那里，直到保罗和彼得去世，他写作福音书的材料主要得自彼得。诗人马斯特（Edgar Lee Masters）曾描述年轻的马可与老迈的彼得在罗马城共同工作的情景，彼得将耶稣的生平事迹讲述给马可，并坚持让马可记下他三次不认主之事。

希拉波利主教帕皮亚 (Papias, 约70—150) 曾引证“长老约翰”的话, 说马可是彼得的译员^①, 这是《新约》以外有关马可身份的最早说法。此后, 里昂主教爱任纽 (Irenaeus) 也说, 彼得和保罗死后“彼得的门徒兼译员马可, 确曾把彼得所讲的内容记下来, 传给我们”^②。2世纪教父犹斯丁 (Justin) 把《马可福音》称为“彼得回忆录”, 3世纪教父亚历山大里亚的革利免 (Clement of Alexandria) 和奥利金 (Origen) 也说本书的材料来自彼得。

写书时间、地点、背景和目的

4世纪教父屈梭多模 (Chrysostom, 344—403) 曾说, 《马可福音》写于埃及。但当今学者普遍认为, 本书写作于公元64年冬罗马大火之后、70年耶路撒冷被毁之前, 成书地点是罗马城或其附近地区。书中使用了若干拉丁语词, 如“护卫兵” (6:27)、“百夫长” (15:39, 44, 45)、“暗号” (14:44) 等, 可佐证“罗马说”。

《马可福音》是在罗马基督徒遭受严重迫害的背景下写成的。研究表明, 约公元45年, 罗马城的犹太社团中就分化出基督徒。49年罗马皇帝革老丢 (Claudius) 曾下令将犹太人逐出罗马城, 原因是“他们在基督的煽动下不断引起骚乱”^③。64年冬罗马城发生大火, 将全城14个区中的10个区烧毁。当时有传闻说, 大火是尼禄皇帝暗中指使人点燃的, 意图是为他的宏大建筑规划提供场地。为转移众人的猜疑, 尼禄下令缉捕基督徒, 当作替罪羊残酷迫害。一些信徒被捆

^{①②} 同第613页注^①, pp. 70-72.

^③ 犹太史学家苏维托尼乌语, 参见本书第639页。

住手脚，裹上兽皮，让恶狗扑食；另一些则在尼禄的花园里被钉十字架，或活活烧死。格兰特（R. M. Grant）主张《马可福音》是“尼禄统治的产物”，堪称很有见地。全书原在第16章8节嘎然而止，有人认为，原因便是马可尚未写完结尾，就匆忙携带书稿离开罗马，以逃避迫害。

马可著书是为了向罗马基督徒展示耶稣的事迹和为人，给当时正处于危难、惊恐、悲哀、疑惑中的信徒指明出路：要不惜牺牲生命，背起自己的十字架，坚定不移地追随基督（可8:34）。

基本思想和耶稣形象

《马可福音》的基本思想是：上帝的国临近了，神子耶稣已经来临，拯救已经达于世人；耶稣虽拥有上帝的权能，仍需按神的旨意与仇敌较量，遭受苦难并死亡；耶稣受难是上帝救赎计划的体现：“因为人子来，并不是要受人的服侍，乃是要服侍人，并且要舍命，作多人的赎价”（可10:45）；十字架不能征服耶稣，他已经从死里复活，“被接到天上，坐在上帝的右边”（可16:19）。

在塑造耶稣时，马可着重描写了他的人性因素：他本是木匠（6:3），传道时天不亮就起来，白天很少歇息，连饭也顾不得吃，常常工作到深夜，以致连亲属都说他“癫狂了”（3:21）；他有时发怒，有时叹息，有时怜悯人，有时也极度忧伤。同时，马可也写了耶稣的神性：在卷首，他被称为“上帝的儿子”；受洗和登山变容时，他被上帝称为“爱子”；此外，他还被污鬼和罗马百夫长认出是“上帝的儿子”。

但耶稣周围的众人和门徒对他的神性显然缺乏了解，在

关键时刻，他们竟纷纷逃避：犹太带人捉拿耶稣时，门徒们四散而逃，一个跟随他的少年人“赤身逃走”。就连他最器重的门徒彼得也三次不认主。这似乎表明，在马可看来，虽然耶稣像一颗炫目的流星划破夜空，众人却像夜空般沉寂而黑暗；然而，正是黑沉沉的夜空，反衬出流星的光辉灿烂夺目。

特 点

① 行动多于讲论。本卷书在福音书中篇幅最短，取材时未用“耶稣语录”（Q），而重点记载耶稣的事迹，这使耶稣不像在《马太福音》、《路加福音》中那样动辄长篇讲论，而每每处于紧张的行动中。全书笔法紧凑，行文快捷，场景转换迅速，“随即”、“立刻”、“立即”等字眼（皆译自希腊文euthys）出现41次之多。本书因此被称为“行动的福音”。

② 详略结合，疏密有致。《马可福音》未记耶稣的家谱，也未记耶稣的降生（这都是马太和路加津津乐道的内容），全书从施洗者约翰传道开始，略提一笔耶稣的受洗和受试探，便进入主体——耶稣在加利利的工作。前半部叙事粗略，情节进展迅捷，自彼得认耶稣为基督后（8:27—30），围绕着耶稣三次预言受难和复活，引出故事的高潮，最后浓墨重彩地渲染了受难的经过——这部分约占总篇幅的20%。因此有人说，《马可福音》是由“耶稣受难的叙述加上一个长长的引言”写成的①。

① Norman Perrin, *The New Testament, An Introduction*, p. 145.

③ 因读者对象是非犹太裔基督徒，马可常将一些犹太习俗和用语详加解释。如写到“大利大古米”时，解说其含义是“闺女，我吩咐你起来”（5:41）；提到耶稣的门徒用“俗手”吃饭时，不厌其烦地说：俗手就是“没有洗的手”，法利赛人“都拘守古人的传统，若不仔细洗手就不吃饭；从市上回来，若不洗浴也不吃饭；……”（7:2—4）；提及“各耳饭”时，说它“就是供献的意思”（7:11）；述及“以法大”时，说它的含义是“开了吧”（7:34），等等。

三种结尾

在当今流传的各种译本中，《马可福音》皆以耶稣升天后门徒外出传道告终（16:20），这是第一种结尾。

但在一批古老抄本（如梵蒂冈抄本、西乃抄本，以及某些叙利亚文、埃塞俄比亚文和亚美尼亚文抄本）和一些古代教父（如亚历山大里亚的革利免、奥利金、尤西比乌、哲罗姆等）的引文中，却看不到今传本的第16章9至20节，全书是在第16章8节（耶稣复活后妇女们“又发抖，又惊奇，什么也不告诉人，因为她们害怕”）结束的，这是第二种结尾。

另据记载，至少有五种古代抄本在上述“因为她们害怕”之后还有如下一段话：“妇女们把所报给她们的事，扼要地告诉了彼得和与他同在的人。这事以后耶稣自己通过门徒，从东向西把这关于永恒救恩和神圣永不灭没的信息传播出去。”^①这是第三种结尾。

关于这三种结尾，当代《新约》研究者一致同意只有第

^① 同前书16页注②，第21页。

二种是原著，另外两种多出的文字都是后人所增补，其中第一种的目的为《马可福音》补入唯它所无而其它各书皆有的情节：耶稣复活后的显现。因原著的末句“因为她们害怕”不像结尾，人们又推测，真正的结尾是否遗失了？或者，马可因遇到了什么阻碍才未能完成全书？所猜测的阻碍之一，便是尼禄迫害基督徒时罗马城的白色恐怖背景（参见前文）。

四、《马太福音》

大 纲

本书是《新约》的第一卷，“同观福音”之一。共二十八章，按耶稣生平的先后顺序可分为九段：

引言：耶稣的家谱	1:1—17
耶稣降生、博士朝拜和逃亡埃及	1:18—2:23
施洗者约翰道传，耶稣受洗、受试探	3:1—4:11
耶稣在加利利传道	4:12—15:20
在加利利周区地区传道	15:21—18:35
从加利利前往耶路撒冷	19:1—20:34
在耶路撒冷传道	21:1—25:46
耶稣受难	26:1—27:66
耶稣复活	28:1—20

作者

《马太福音》本身未注明作者，早期教父却众口一词地认定作者是耶稣的十二门徒之一税吏马太。约公元185年爱任纽说：“马太在希伯来人中用他自己的文字写了一部福音书，这正是彼得和保罗在罗马传道并建立教会的时候。”约250年，奥利金也说马太给希伯来人写了福音书。此外，尤西比乌、耶路撒冷的西利罗（Cyril）、伊皮法纽（Epiphanius）、哲罗姆等亦说过类似的话。据考证，他们的判语皆来自2世纪初希拉波立主教帕皮亚的一段论述：“马太用希伯来文编写了‘圣言录’（Logia），其后各人就尽其所能，把它译成自己的文字。”^①

“圣言录”是怎么回事？学者们众说纷纭，有人说是《旧约》弥赛亚预言，1世纪中叶曾汇集成册，以论证耶稣的弥赛亚身份；有人说是“主的话语”，即耶稣的讲道；还有人说是当今被称为“Q”的“耶稣语录”。若确系“耶稣语录”（Q），马太之名被连于这本福音书当不足为怪，因为书中确有“Q”的内容。

关于马太，福音书提供的情况非常有限：他原名利未，是亚勒腓的儿子（可2:14），在迦百农城作税吏，为罗马政府向犹太人征税。耶稣在税关上呼召他，他应声跟从，成为耶稣的十二门徒之一。“马太”之名（Matthaios）可能是皈依耶稣后所改，意思是“亚卫的恩赐”（gift of Yahweh）。

然而，当代学术界普遍否认耶稣使徒马太对这卷书的著

^① A. M. Hunter, *Introducing the New Testament*, P. 55.

作权，主要理由是，《马太福音》的资料来源有三：《马可福音》、“Q”和“M”^①，其中最重要的是《马可福音》（马太采纳了该书91%的经文）。如果作者真是耶稣的使徒，怎能如此依赖并照搬晚代信徒马可的材料？他显然没见过耶稣，只是凭借第二手资料著书。因此，本卷书作者的身份和其它情况皆不可考，但他被后人约定俗成地唤为“马太”。

写书时间、地点、背景和目的

《马太福音》写作于《马可福音》之后，时间上限为公元70年，公元1世纪90年代中期罗马的葶利免曾提到本书，表明其下限为公元90年。在70至90年之间难以找出更确切的著书时间，因为七八十年代教会史上未发生重大事件并反映在福音书中。

著书地点不可确考，并难以断定。从内容分析，本卷书是写给讲希腊语的初期基督教社团的，似乎也在一个讲希腊语的环境中写作，由此，最合适的地点是叙利亚的安提阿。伊格那丢（Ignatius）曾于2世纪初在安提阿作主教，他称《马太福音》为“唯一的福音书”，并在信中多次运用，此事使一批学者接受安提阿为起始地。另外，写作于安提阿的《十二使徒遗训》（Didache）与《马太福音》多有雷同，亦流露出浓郁的犹太色彩，这点也支持了上述判断。

《马太福音》在犹太—罗马战争（66—70年）之后一二十年内写成，这时期教会史的基本特点是，耶路撒冷圣殿毁灭后，初期基督教从其母体犹太教中进一步分裂出来，从最初

^① 详见“四福音问题”，本书第622至629页。

完全由犹太人组成演变为拥有越来越多的外邦人。随着教会的迅速发展和信徒成分的复杂化，一系列重大理论问题摆上日程，亟待解决，其中核心问题是对待犹太传统的态度——如何既克服犹太裔信徒墨守陈规的偏执观念，又抵制外邦信徒无视传统、主张在基督里律法不再生效的自由主义思潮，而保证基督教运动沿着既定的方向（当然是马太认定的）健康发展。

马太正是为了回答这一问题才写出他的福音书，他的全部答案都凝聚于耶稣形象中。他力图使读者相信，耶稣就是古犹太先知预言的弥赛亚即基督，是大卫的子孙，也是摩西律法的真正解释者和实践者；同时，耶稣又是新兴教会的创建者，这教会的成员并非“新犹太人”或“真正的犹太人”，而是由犹太人和外邦人共同组成的天下万民。因此，作为耶稣的信徒，既不能无视基督教的犹太根底，任凭各种异族或异端思想泛滥，也不能一味恪守古代律法的死板条文，走回头路，向犹太教法利赛人妥协。

二重观念

可见，马太对犹太教文化既承袭发扬、又贬抑抵制，表现出显见的“扬弃”态度。

就承袭和发扬一面而言，马太高度评价犹太人的经典《旧约》，多次引用《旧约》经文，极力说明耶稣兼具神子和大卫后裔的双重身份，他的降临乃是古代先知“弥赛亚预言”的应验——这使全书具有浓郁的犹太色彩。

《马太福音》直接引用《旧约》经文达六十多处，间接引用或暗中套用的地方更多。直接引用的典型模式是借助“应验套语”，如写到约瑟带婴儿耶稣和马利亚逃往埃及时，

说：“这是要应验主藉先知所说的话：‘我从埃及召出我的儿子来’”（2:15比较何11:1）。这类套语在书中先后出现十一次（1:23；2:5, 15, 17, 23；4:14；8:17；12:17；13:35；21:4；27:9）。

马太还直言或暗示《旧约》与耶稣生涯之间具有诸种预表性联系，如“约拿三日三夜在大鱼肚腹中，人子（耶稣）也要这样三日三夜在地里头”（12:40）；耶和华在西乃山向摩西传授律法，耶稣也在山上教训众人（“登山训众”，5:1）；摩西登西乃山与上帝会晤时脸面发光，耶稣在山上与上帝亲近时也“脸面明亮如日头”（太17:2）。

马太开篇伊始就称耶稣是“亚伯拉罕的后裔、大卫的子孙”（1:1），并郑重地考察从亚伯拉罕至大卫和耶稣之间由41代人构成的家谱，以此把耶稣和犹太人的始祖紧连在一起。纵贯全书，马太一再暗示，上帝与亚伯拉罕和大卫所立之约已在耶稣中完全实现：耶和华要亚伯拉罕的后裔“秉公行义”，应许他们“成为强大的国”，并藉他们使地上的万国都得福（创18:18, 19），后来，耶和华又许诺大卫的国位“永远坚立”（撒下7:16）；耶稣则得到“天上地下所有的权柄”，并让“万民”都作门徒（太28:18, 19）。

《旧约》弥赛亚预言的应验散见于《马太福音》各处，最突出的是如下两例：①耶稣的降生“是要应验主藉先知所说的话：‘必有童女怀孕生子，人要称他的名为以马内利’”（1:22, 23；比较赛7:14）。②耶稣进耶路撒冷城时骑驴驹，这事“是要应验先知的的话，说：‘要对锡安的居民说：看哪！你的王来到你这里，他是温柔的，又骑着驴，就是骑着驴驹子’”（21:4—6；比较亚9:9）。

此外，马太笔下的耶稣还严正维护犹太律法的权威性：

“莫想我来是要废掉律法和先知；我来不是要废掉，乃是要成全。我实在告诉你们，就是天地都废去了，律法的一点一画也不能废去，都要成全”（5:17, 18）。但耶稣又认为，律法不是死板教条，其精神实质是人人皆应有爱心——一条是爱上帝，另一条是爱人如己，“这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲”（22:40）。

以上是继承的方面。就贬抑和抵制犹太传统一面而论，马太对拘泥于律法条文的法利赛人和其他保守分子极其怨恨而无情，几乎可以用一个现代术语“反犹太主义”来概括。在他看来，犹太人因反对救赎他们的弥赛亚——耶稣基督而丧失了历史时机，以致不值得再被世人同情。

马太对犹太人的苛责态度形象地表现于“喜筵的寓言”（22:1—14）中。这个片段取自“Q”，和路加笔下“大筵席的寓言”（路14:15—24）大致相同。寓言的观点是：犹太人曾被邀请进天国，他们却拒之不理，因而其位置将被外邦人占有，他们必永远失去进天国的机会。马太的寓言常常风格直率，这次，他让故事中的国王严惩那些不接受邀请者——他们甚至凌辱他派去请人的仆人（“仆人”当指传福音的耶稣门徒）——“发兵除灭那些凶手，烧毁他们的城”（22:7）。这个细节未见于《路加福音》，有人指出，它可能是公元70年耶路撒冷被罗马人烧毁的回声。寓言的结局也充满愤激之情：国王发现宾客中有人没穿礼服，就让侍从捆起他的手脚，丢到外边的黑暗里，使他在那里“哀哭切齿”。这个人或许象征不合格的基督徒。

马太对犹太人的恨恶和斥责在耶稣受难故事中达到高潮，唯独他在四福音书中记道，当彼拉多“在众人面前洗手”——推御责任时，犹太人一致同意由自己和子孙承当把耶稣

钉上十字架的罪恶：“他的血归到我们和我们的子孙身上”
(27:25)。

特 点

① 本卷书不但记载耶稣在世上的生活和工作，也详尽记录耶稣的讲道和教训，这是不同于《马可福音》的最大特色。马太认为，教诲民众是耶稣一生的核心，而不是偶然举动；他的教诲被听众所理解，并为之带来实际的利益。耶稣的讲道分为五组：a. 登山训众（5—7章），对基督徒的品性和责任提出总体要求，被誉为基督教伦理思想的基石；b. 给门徒的训勉（10章），对门徒外出传道作出具体指示；c. 天国的比喻（13章），阐明天国的性质和特征；d. 教会的生活和纪律（18章），要求信徒谦卑虚己，互相宽恕；e. 谴责法利赛人并预告末世将临（23—25章），论及法利赛人的伪善、危险和末世的景观。其中“登山训众”充满格言警句，在基督教世界有口皆碑。

② 结构别具匠心，行文井然有序。除引言和尾声外，全书由五组材料连缀而成，每组先叙事，后讲论，最后以固定句式“耶稣讲完了这些话，就……”告终（7:28；11:1；13:53；19:1；26:1）。参见下表：

	引言：耶稣的家谱和降生	1, 2章
1	叙事：耶稣传道的准备和早期工作	3, 4章
	讲论：登山训众	5—7章
2	叙事：耶稣在加利利传道（一）	8, 9章

续表

2	讲论：对门徒的讲论	10章
3	叙事：耶稣在加利利传道（二）	11, 12章
	讲论：天国的比喻	13章
4	叙事：耶稣在加利利传道（三）	14—17章
	讲论：教会的生活和纪律	18章
5	叙事：耶稣传道的晚期工作	19—22章
	讲论：论法利赛人和末世	23—25章
尾声：耶稣的受难和复活		26—28章

一般认为，将主体内容分为五组，是为了照应《旧约》律法书的五卷。

③ 在四福音书中，唯有《马太福音》使用了希腊语 *ekklēsia*（“教会”）。此词见于使徒书信 68 次，《使徒行传》23 次，《启示录》20 次，福音书 3 次——这 3 次都出自马太的笔端。其中最知名的例子是，当彼得认出耶稣是基督后，耶稣高兴地说：“我要把我的教会建造在这磐石上”（16:18）。当时教会与日后相比虽十分弱小，但已在迅速发展中，马太非常关注教会的发展，在他看来，福音书故事的结束便是教会履行其使命的开端，因为耶稣已派遣门徒向万民传道，“奉父、子、圣灵的名给他们施洗”（28:19）。

④ 马太笔下的耶稣讲道时常常娴熟地借鉴希伯来古诗

的平行体技巧^①，诗意盎然，音韵铿锵。如“论天上的财宝”：

不要为自己积攒财宝在地上，
 地上有虫子咬，能锈坏，
 也有贼挖窟窿来偷；
只要积攒财宝在天上，
 天上没有虫子咬，不能锈坏，
 也没有贼挖窟窿来偷；
因为你的财宝在哪里，
 你的心也在哪里。

(6:19—21)

又如“自高与自卑”（23:8—12）、“万民受审判”（25:31—46）等精彩片段。

五、《路加福音》

大 纲

本书是《新约》的第三卷，“同观福音”之一。共二十四章，按耶稣生平的前后顺序可分为八段：

引言，著书意图	1:1—4
耶稣的降生与童年	1:5—2:52
耶稣受洗，受试探	3:1—4:13

^① 平行体：参阅本书至第424至427页。

续表

耶路撒冷加利利传道	4:14—9:50
从加利利去耶路撒冷	9:51—19:27
耶稣在耶路撒冷的工作	19:28—21:38
耶稣受难	22:1—23:56
耶稣复活	24:1—53

作 者

因本书在卷首题辞中提到“提阿非罗大人”(1:1),《使徒行传》在卷首题辞中也提及此人,并明示它已有“前书”,

“论到耶稣开头所行所教训的一切,直到他藉着圣灵吩咐所拣选的使徒,以后被接上升的日子为止”(徒1:1, 2),学术界公认《路加福音》和《使徒行传》本是同一部著作的上下篇,出自同一位作者。

自公元2世纪起,教会学者就认定这位作者是保罗传道时的伴侣路加。约公元185年,爱任纽说:“保罗的跟随者路加,把保罗所传讲的福音写成一卷书。”约200年,德尔图良(Tertullian)提及圣灵降临和彼得在五旬节讲论之事,说它们都记在路加的“注释”里。这“注释”显然是指《使徒行传》。成书于170至200年间的《穆拉托里经目》也称路加“根据报告,以自己的名义写了一本福音书”^①。约325年,尤西比乌也发表类似见解:“安提阿人医生路加和保罗在一起的时间较多,和其他使徒相处的时间较少,但从他们

^① Cadbury, *The Making of Luke-Acts*, p. 334.

那里，他得到灵命医治的例证，就把这些例证记在《路加福音》和《使徒行传》这两部有灵感的书里，留给我们。”

《新约》本身的资料表明，路加不是使徒，也不犹太人，未曾亲自见过耶稣，但他认识不少使徒，还跟保罗一同外出传道，被保罗称为“亲爱的医生”（西4:14；提后4:11；门24）。

《使徒行传》中有四段以“我们”为叙述人的章节（16:10—17；20:5—16；21:1—18；27:1—28:16）；“我们”暗示作者是保罗传道时的同行者。路加在其福音书的题辞中称，书中所述之事“是照传道的人从起初亲眼看见，又传给我们的”（1:2），说明他的资料得自前代使徒口头或书面传说。一般认为，路加原是叙利亚省安提阿教会的信徒，安提阿是保罗和巴拿巴早期传道之地，也是基督教运动从巴勒斯坦扩展到非犹太世界的最早中心。路加的其它事迹难以确考。有传闻说他毕生无妻无子，84岁时在古希腊的伯阿提亚去世，也有人说他在罗马皇帝多米提安（Domitian，81—96年在位）统治时殉道。

受书人、成书时间和地点

在四福音书中，唯独《路加福音》注有受书人的名字——提阿非罗（1:1）。因“提阿非罗”（Theophilus）含“上帝所爱的人”之意，有人提出他乃是一个虚构人物，实指所有聆听路加讲道的虔诚信徒。也有人主张他是真实的人，或许是路加的富有赞助人，居于安提阿，在政府中担任要职（路加称他为“大人”，此名在《新约》中多指政府官员，参徒24:3；26:25）。路加写这本书是为了引导他皈依基督，或存有更大的期望，想让他把这部书公之于世，以便广泛流行，传诸永久。

《路加福音》较合适的成书年代是70至90年之间，尤其80至85年之间。路加采纳了马可的资料，不会早于70年，同时，书中的内证也表明它成于70年耶路撒冷被毁以后。耶稣预言耶路撒冷的毁灭说：“日子将到，你的仇敌必筑起土垒，围绕你，四面困住你，并要扫灭你和你里头的儿女，连一块石头也不留在另一块石头上”（19:43, 44）；“你们看到耶路撒冷被兵围困，就可知道它成荒场的日子近了”

（21:20）——显然说明作者目睹了这场深重的灾难。全书写得从容不迫，文采飞扬，似乎成于一个相对安定时期，很可能即尼禄迫害基督徒与多米提安迫害之间的一段时期（80—85年）。

《路加福音》的成书地点众说纷纭，迄无定论：从安提阿、亚历山大里亚、罗马、该撒利亚、哥林多，到以弗所。可以确定的是，它成于外部世界而非巴勒斯坦，因为读者对象无疑是外邦人；作者提及巴勒斯坦的地志时常予解释，如称迦百农是“加利利的一座城”，格拉森在“加利利的对面”（4:31；8:26）等。

路加热衷的议题

① 耶稣既是犹太传统的正宗传人，又是普世万民的救主。按路加所述，耶稣的婴儿和童年时期与犹太教关系极其密切：出生刚满八天，马利亚就照犹太教的习俗为他行了割礼，随后又带他去耶路撒冷，照律法的规定献给主（2:21—23）。虔诚的犹太老人西面一见婴儿耶稣，就认定他是“以色列的荣耀”（2:32）；在圣殿昼夜侍奉的女先知亚拿见到他也连忙向“一切盼望耶路撒冷得救赎的人”传讲（2:38）。耶稣12岁时去耶路撒冷圣殿守逾越节，在教师们中间一面

听，一面问、对答如流（2:46, 47）。耶稣成年后在加利利和耶路撒冷传道，被视为摩西律法、先知书和《诗篇》预言的应验（24:44）。

同时，耶稣又被写成天下万民的救主，其教恩将达于“凡有血气的”人（3:6）。路加把耶稣的家谱追溯至人类始祖亚当，不同于马太始自亚伯拉罕；西面在称耶稣是“以色列的荣耀”的同时，也说他是“外邦人的光”（2:32, 3:38）。在“善心的撒玛利亚人”的比喻中，耶稣揭露犹太祭司和利未人的冷酷无情，而盛赞一个撒玛利亚人，尽管该族与犹太族之间积怨极深（10:30—37）。耶稣在家乡拿撒勒被人厌弃时，列举历史上的旧事，讲论上帝的救恩如何没有赐给犹太人，而赐予西顿、叙利亚等地的外族人（4:24—27）。这里表现出明确的“宇宙神”思想，即上帝的救赎适应于全人类，虽然首先是犹太人，但因他们拒绝救赎，现在已经失去恩宠。路加故事中最有影响的人物都不是犹太人，通常是某种长官；罗马君主被视为法律和秩序的保证人，正是他们为基督教运动的发展提供了机会。

② 路加关注社会问题，主张公平和正义，强调耶稣的信息是穷苦人的福音。《尊主颂》称上帝“叫有权柄的失位，叫卑贱的升高，叫饥饿的得饱美食，叫富足的空手回去”（1:52, 53）。耶稣在马棚里降生，表明他出身于贫苦之家；最先得知他降生的也是伯利恒郊外卑贱的牧羊人（2:7—12）。施洗者约翰要求众人“有两件衣裳的，就分给那没有的；有食物的，也当这样行”（3:11）。耶稣在拿撒勒的会堂说，他的使命是“传福音给贫穷的人”，报告“被褫的得释放，瞎眼的得看见，受压制的得自由”（4:18）。在“平原训众”的开头，耶稣热情祝福“贫穷的人”、“饥饿的

人”和“哀哭的人”，而无情咒诅“富贵的人”、“饱足的人”和“喜笑的人”（6:20—26）。直到被钉上十字架，耶稣还宽容训诫他的犯人：“我实在告诉你，今日你要同我在乐园里了”（23:43）。

③ 路加常常描述家庭生活，擅写儿童，重视妇女。耶稣每每出入于信徒或百姓之家，如在西门家治好西门岳母的热病（4:38, 39），在马大和马利亚家讲道（10:38, 39），在税吏长撒该家住宿（19:5），在以马忤斯村信徒的家中坐席（24:29, 30）。最感人的家庭场景见于“浪子回头”的故事（15:11—32）。在四福音书中，唯独路加生动地记述了施洗者约翰和耶稣两家的交往，把约翰和耶稣的降生及童年勾画得有声有色（1, 2章）；也唯独路加述及耶稣使寡妇的独生子复活（7:11—17）。妇女在《路加福音》中占有突出位置，路加相继提到马利亚、以利沙伯、亚拿、拿因城的寡妇、犯罪的女人、伯大尼村的姐妹们，以及奉献了两个小钱的穷寡妇，始终以同情之心和切近生活的笔触描写她们，往往三言两语就将她们的音容笑貌展露于纸上。

④ 路加对记载圣灵的作用特别重视。他在《路加福音》中提到圣灵17次，在《使徒行传》中提到57次（而马可仅6次，马太12次）。在降生和童年故事中，以利沙伯“被圣灵充满”，撒迦利亚“被圣灵充满”（1:41, 67）；西面因“有圣灵在身上”，“得了圣灵的启示”，“受圣灵的感动”，而得见婴儿耶稣（2:25—27）。耶稣因“被圣灵充满”而战胜魔鬼的试探，又因“满有圣灵的能力”，在加利利传道后“名声就传遍了四方”（4:1, 14）。耶稣复活后向门徒显现，并应许将圣灵降在他们身上（24:49，参徒2:1—4）。

⑤ 路加注重记述耶稣的祈祷。耶稣在生平的关键时刻总作祈祷，如受洗时“正祷告的时候，天就开了”（3:21）；召选门徒之前，他上山“整夜祷告”（6:12）；彼得认他为基督以前，他刚刚作了祷告（9:18）；他登山变容时也作了祷告（9:28）。直到在十字架上，他还为犯人祷告：“父啊，赦免他们，因为他们所作的，他们不晓得”（23:34）。另外，路加还有不少对祈祷意义、方式的独特论述（11:5—8；18:1—8，9—14；22:31，32等）。

风格特色

如果说芮南（E. Renan）之语“《路加福音》是全世界最美的书”有言过其实之嫌，那么可以认为，菲尔逊（F. Filson）的看法还是得体的：“《路加福音》的字汇非常广泛，……其行文风格表明它是希腊化时代用希腊文字作的优美作品，在古今一切文艺创作中都占有崇高的地位”^①。

路加是一位才华横溢的文学家，既有强烈的自主意识，善于对前代材料进行筛选、重组、加工和润饰，又能写一手地道的希腊文，将情节演变流畅地衔接起来，并使文风与情境相互吻合。他著书的骨架是《马可福音》，但在借鉴后者时，又对原书的冷峻急迫风格作了重大改动。除增润马可原有的材料外，他从“Q”和“L”中选取大量内容，加强了马可未曾强调的部分。

新增入的材料含有许多著名段落，首先是耶稣降生和童年故事（1、2章），它们写得韵散交织，情文并茂，既紧凑洗练又从容不迫，且具有相当规模的篇幅（仅次于受难故

① Filson, *Origins of the Gospels*, p. 67.

事而长于其它所有纪事)。有人推测，它们很可能是路加个人的创作。其次是一组脍炙人口的寓言，如“善心的撒玛利亚人”、“浪子回头”和“财主和拉撒路”(10:25—37; 15:11—32; 16:19—31)，它们结构工致，中心突出，文字简明，形象生动，即使用今天的标准审视，也不失为优秀的微型小说。再次是一组诗情洋溢的“圣诞诗篇”，有“天使预言施洗者约翰降生”、“天使预言耶稣降生”、“马利亚的尊主颂”、“撒迦利亚的颂歌”、“荣归主颂”、“西面颂”(1:13—20, 30—38, 46—55, 68—79; 2:14, 29—35)等，它们汇聚了初期基督教诗歌的精华，从各个方面展现出《新约》诗歌艺术的风姿和成就。

六、《约翰福音》

大 纲

本卷书是“同观福音”之外的“第四福音”，共二十一章，可分为七部分：

引言：大行有道的道成肉身	1:1—13
耶稣初次召选十二门徒	1:19—51
耶稣传道	2:1—12:50
耶稣离世前的教训和祈祷	13:1—17:26
耶稣受难	18:1—19:12
耶稣复活	20:1—30
尾声：耶稣在迦利利显现	21:1—25

作者

《约翰福音》内部没有注明作者。按教会的传统观点，作者是耶稣十二门徒之一，西庇太的儿子约翰。约翰与雅各、彼得共同构成十二门徒的核心，曾随耶稣参与几次重要活动：使睚鲁的女儿复活，登山变容，以及客西马尼园的祷告等。

初期教父爱任纽首倡此说：“主的门徒约翰，就是挨近耶稣胸膛的那门徒，在亚西亚省的以弗所城刊行了这本福音书。”随后，亚历山大里亚的革利免、奥利金、尤西比乌、德尔图良等也提出相同见解。他们的判断得自书中以下材料：在最后的晚餐上，耶稣预言自己将被出卖，“有一个门徒，是耶稣所爱的，侧身挨近耶稣的怀里，……靠着耶稣的胸膛，问他说：‘主啊，是谁呢？’”（13:23, 24）这位“耶稣所爱的门徒”还出现在另外几处：耶稣被钉上十字架后将母亲托付给他（19:26），耶稣复活后他和彼得一同去坟墓（20:2），耶稣向七个门徒显现时他向彼得惊呼“是主”（21:7）。初期教父大都认为，这个门徒就是约翰。而福音书在结尾处清楚地写道：“彼得转过来，看见耶稣所爱的那门徒跟着，就是在晚饭的时候，靠着耶稣的胸膛说‘主啊，卖你的是谁’的那门徒。……为这些事作见证，并且记载这些事的，就是这门徒”（21:20, 24）。

教父中有人提出，使徒约翰不但写了福音书，还写了三封书信（《约翰一、二、三书》）和《启示录》。但因《约翰二书》和《约翰三书》的作者自称“长老”，又有人认为他不是使徒约翰，而是“长老约翰”。近代英国学者大多赞成此说，理由是“长老约翰”称使徒约翰是“耶稣所爱的门

徒”顺理成章，而使徒约翰如此自谓，未免显得不够谦虚。

目前较新的趋势是，从《约翰福音》和《约翰一、二、三书》在风格、语气和观念方面的共同点推断，可能有一个“约翰学派”存在，其中包括一位领袖（或即使徒约翰）和几个亲近的门徒，他们共同写出这批“约翰著作”。^①

写作时间、地点和目的

20世纪20年代，考古学者在埃及发现“莱兰纸莎草纸残片”（Rylands Papyrus），经专家验证，为现存最古的《新约》抄本，约成于公元130年左右，其中包括《约翰福音》第18章的几节经文（18:31—33, 37, 38），共21个字。学者们分析，若《约翰福音》写成30年后传到埃及，则成书年代应是公元1世纪末。据此，目前学术界普遍同意，该书写成于95至100年。

《约翰福音》可能写于以弗所，因相传使徒约翰晚年曾在以弗所长期居住。也有人主张写于叙利亚。

关于著作目的，作者说得很清楚：“记这些事，是要叫你们信耶稣是基督，是上帝的儿子，并且叫你们信了他，就可以因他的名得生命”（20:31）。1世纪末教会中流行异端派别诺斯替派的“幻影说”，否认“道成肉身”，而称世人所见的耶稣肉体只是一个虚幻的影子。有学者提出，《约翰福音》乃是为驳斥此种异端而作，书中强调“道成了肉身，住在我们中间，充充满满地有恩典有真理”（1:14），并列举种种材料，说明耶稣既有神性又有人性，决不是“幻影”。比如耶稣的人性因素：他走路困乏时坐在井旁休息（4:6），

^① 同第619页注^②，第64页。

因拉撒路的死而伤心流泪（11:35），在十字架上口渴（19:28），死后肋旁被扎时“有血和水流出来”（19:34），等等。

与“同观福音”的区别

较之同观福音，《约翰福音》的内容、语调和风格发生了显著变化。耶稣形象变得陌生起来，似乎完全来自另一个传说，甚至另一种思维领域。

在“同观福音”中，耶稣主要在加利利和附近地区传道，时间大约一年，受难前夕才进耶路撒冷；而在约翰笔下，耶稣大半时间在犹太地区和耶路撒冷，传道长达三年，其间四次进入耶路撒冷。

约翰塑造的耶稣不像在“同观福音”中那样积极主动，忙碌不休，富于求实精神，与风尘和杂乱的日常生活融为一体，而更像一个身居讲坛的学者，总有点严肃，每每专注于自己的思考，只在某些时候、某种特殊情况下，才置身于人间事务的主潮。他有一个神圣的议事日程，各种事项都安排得井井有条，几乎不受外界的影响。在同观福音中，耶稣与人交往时表现得谨慎自制、行踪隐蔽，但在约翰笔下，他变得无话不谈，且开口便是长篇大论，申明他是谁，到这里来是为了什么——尽管听众对他的话似乎没有多少反应，他还是坚持讲下去。其信息不通过同观福音擅写的比喻和寓言传递，而直接表述于讲解详尽的诗化散文中。散文的重要议题之一是耶稣与上帝的父子关系，此事很少为“同观福音”所关注。全卷特别强调耶稣的神性（相对而言，“同观福音”更多描写了人性），说他不仅是天父的儿子，还是太初就存在并与上帝同体的“道”：“太初有道，道与上帝同在，道

就是上帝”（1:1）。马太从亚伯拉罕记耶稣的家谱，马可未记家谱，路加从上帝造亚当记家谱，而约翰干脆从“太初”就落笔写耶稣。为了突出耶稣的神性，他只字未提同观福音中脍炙人口的降生和童年故事。

有时约翰也记述与同观福音对称的事件，但细节描写往往不同。书中提到耶稣的先行者施洗者约翰在约旦河为众人施洗，耶稣召选使徒，用“磐石”解释彼得之名，教诲民众，施行神迹，与犹太对手交锋，以及最后受审判，被钉上十字架等。然而，这里的施洗者约翰却未给耶稣施洗，使徒们没有传道活动，在故事中看不到积极作用；耶稣的神迹只有一件与“同观福音”重合（以五饼二鱼使5000人吃饱）；耶稣的教训也缺乏普遍运用的伦理道德内容。直到耶稣生涯的最后阶段，《约翰福音》的许多重要情节也与众不同，比如，

“同观福音”说耶稣在逾越节那天被钉十字架，约翰却说在逾越节的前一天；“同观福音”说耶稣断气前曾痛苦地呼求上帝，约翰却说，耶稣把受难视为尘世使命的完成，似乎毫不痛苦。

内容和风格特色

《约翰福音》的特殊内容突出表现为称耶稣为“道”。

“道”的音译是“逻各斯”（Logos），原为古希腊哲学、神学用语，意思是“话语”或“理性”。“逻各斯”的概念早在公元前6世纪就由希腊哲学家赫拉克利特提出，他称其存在于宇宙演化的过程中，与人的思维能力相类似。后来的斯多葛派认为，“逻各斯”是蕴藏于世间万物之中的理性与灵性本元，是智慧、自然、神和宇宙的灵魂，宇宙就是由包含了无数小逻各斯的总逻各斯所构成。1世纪犹太哲学家斐洛

将此概念与犹太神学融合，主张“逻各斯”是上帝与宇宙之间的媒介，上帝通过它创造世界，人心也通过它认识和理解上帝。

约翰继承并改造了上述观念，开宗明义地写道：En archē ēn ho logos（“太初有道”），这“道”既是上帝的话语，又是上帝本身，还特指天父的独生子耶稣基督；耶稣基督太初就与上帝同在，“万物都是藉着他造的；凡被造的，没有一样不是藉着他造的”（1:3），他遵照父命以肉身降世，向世人显示上帝本身：“从来没有人看见上帝，只有在父怀里的独生子将他表明出来”（1:18）。他来到世上，要“照亮一切生在世上的人”，但“世界却不认识他，……自己的人却不接待他”（1:9—11）。约翰对耶稣的这些基本评价贯注于经卷始终，它们太富抽象色彩，常使人陷入困惑难解的神学思辨中，全书由此得名“神学福音”、“属灵福音”和“基督教神学的至圣所”。

与内容的思辨性照应，《约翰福音》的文体具有象征性特点。作者屏弃“同观福音”常用的宣示型、比喻型和直陈式讲道，而代之以“象征性讲道”——从平凡具体的事物中开掘出发人深醒的神学意蕴，对宣示型讲道又作出显著发展。书中一再提及“光”、“暗”、“食物”、“水”、“生命”、“真理”、“荣耀”、“知道”、“信”等日常术语，但它们无一不被赋予某种深意，以揭示约翰认定的神圣真理。当某人按语言的常规意义提出问题并陈述见解时，耶稣往往能对提问重加解释，阐述出对方不了解的深奥含义。例如，耶稣对犹太人说：“你们拆毁这殿，我三日内要再建起来。”犹太人不理解：“这殿是46年才造成的，你三日内就能再建立起来吗？”其实耶稣是以殿象征他的身体，预言他死后三

日内复活(2:19—22)。又如耶稣与打水的撒玛利亚妇女谈道说：“凡喝这水的，还要再渴；人若喝我所赐的水，就永远不渴；我所赐的水要在他里头成为泉源，直涌到永生”

(4:13,14)，从普普通通的井水，引申出耶稣是“赐永生的主”。耶稣在毕士大池边医好瘫痪了38年的病人，说“时候将到，现在已经到了，死人要听见上帝儿子的声音，听见的人就要活了”(5:25)，以示自己乃是“生命之源”。耶稣在西罗亚池边医好天生的瞎眼人，表明他本是“世上的光”(9:5)。耶稣以五饼二鱼给5000人吃饱，则说明他是“生命的粮”，信他的人“必定不饿”、“永远不渴”(6:35)。

约翰所述耶稣的传道活动以“七大奇迹”为中心，它们是：在迦拿的婚宴上变水为酒(2:1—11)、在加利利医好大臣濒死的儿子(4:46—54)、在毕士大池边医好久病38年的瘫子(5:2—9)、以五饼二鱼使5000人吃饱(6:5—13)、在加利利海面行走如履平地(6:19—21)、在西罗亚池边使天生瞎眼人重见光明(9:1—7)、在伯大尼村让拉撒路死而复生(11:1—44)。约翰用一个希腊语词 $\sigma\epsilon\mu\epsilon\iota\alpha$ (“标记”或“记号”，中文和合本译为“神迹”，参2:11；4:54)表示这些奇迹，在他看来，奇迹乃是一种“记号”，其深意不在故事本身，而在于它们的象征物——耶稣是谁？他有何种权能？又有怎样的品格？世人对祂应持什么态度？如此等等。

总之，象征手法的运用使全书充满扑朔迷离的神学意味，而使写实成分大大减弱，成功地突出了耶稣的神性因素。

第二十章

历史纪事

《新约》中的历史纪事主要指《使徒行传》，此外也包括福音书中的一些片断。历史纪事不同于《旧约》历史书重在讲“史”，以编年体或记传体描述希伯来人的历史；其侧重点则是记“事”，记载人物的某些重要事迹，而不注重对历史进行编年式的记录，或对人物作出完整、系统的记传式叙述。

本章就《使徒行传》的概况^①述评如下。

《使徒行传》

书名和大纲

《使徒行传》记述耶稣升天后30年间（1世纪30至60年代）初期基督教的成长过程；使徒们如何在耶路撒冷创建教会，并以极大的热情向外邦传教，使基督教运动蓬蓬勃勃地发展起来。如前所述，它是路加著作的后半部分（前半部分

^① 关于《使徒行传》的成书背景，参见“初期基督教的形成和发展”，本书第22至26页。

即《路加福音》) ①。它最初的书名不得而知，现今的书名“使徒行传”系由后人所加。这个名字与书中内容不甚吻合——“使徒行传”顾名思义，应是耶稣十二使徒的言论和行迹，但本书记载十二使徒的事迹并不多，使徒名表只出现一次(1:13)，其中只写了三人的事迹：雅各和约翰数笔带过，仅彼得一人材料比较丰富。全书最重要的人物是保罗(占总篇幅的大约一半)，其次才是彼得(篇幅为另一半的大约三分之二)。此外还述及初期信徒司提反、腓利、巴拿巴、西拉等，但笔墨都很有限。因此有人说，本卷书最恰当的书名应是《彼得、保罗行传》。据考证一批早期抄本(如4世纪的“西乃抄本”)的书名是“行传”；当代英文译本也多用“行传”(Acts或The Acts)。另有人根据内容特点，谓其可称“圣灵行传”，或“早期基督教的成长与传播”。

全书共二十八章，可分成十一段：

序言，赐圣灵的应许	1:1—5
耶稣升天	1:6—11
补选马提亚	1:12—26
圣灵降临	2:1—13
耶路撒冷教会建立	2:14—8:3
福音传至犹大、撒玛利亚和安提阿	8:4—12:25
保罗第一次旅行传道	13:1—14:23
耶路撒冷会议	15:1—35
保罗第二次旅行传道	15:36—18:22
保罗第三次旅行传道	18:23—21:16
保罗被囚及下监	21:17—28:31

① 参见本卷第674、675页。

作者、受书人、成书时间及地点

当代研究者普遍同意，《使徒行传》和《路加福音》原是一部连贯之书，《路加福音》在前，《使徒行传》在后。作者是保罗传道时的伴侣、外邦人（安提阿人？）医生路加。受书人即二书在卷首都注出的“提阿非罗”。成书年代是公元1世纪70至90年之间（尤其80至85年之间），地点是巴勒斯坦以外的某城镇，或为外邦教会的中心地之一安提阿（参见本书对《路加福音》有关问题的介绍^①）。

著书目的和资料来源

路加将其著作献给提阿非罗，直接目的可能是向他宣传基督教信仰，由耶稣的诞生、传道、受死和复活阐明基督教的起源（载于《路加福音》），又由耶稣复活后使徒们建立教会、向外邦传道，说明基督教的发展（载于《使徒行传》），以此引导他皈依基督。作者或许还希望提阿非罗将这部书公开传扬，以便基督教信仰更为普及，更加深入人心。

也有学者提出，路加著书的目的是为基督教辩护，向世人解释基督教对罗马政府没有任何危害，基督徒都是善良公民，在罗马帝国境内没作过任何不法之事；罗马政府对基督教的态度也是明智的，罗马官吏曾认可并保护基督教的合法存在与顺利发展。在路加看来，既然基督教完全无意推翻罗马政府，一些罗马人对基督徒的敌视就是毫无道理的；同时，基督徒也应解除对罗马政府的疑虑，欢迎政府官员入教，成为教内的兄弟。因为只有政府和教会之间经常保持和

^① 本书第674至676页。

谐关系，基督教才可能在罗马帝国境内更顺利地发展壮大。

《使徒行传》前15章的资料主要得自耶路撒冷、该撒利亚和安提阿等地教会，后13章既有路加的直接见闻，也有他从其它渠道辗转得到的素材。

在前15章中，得自耶路撒冷教会的材料有序言、耶稣升天、补选马提亚、圣灵降临、彼得在五旬节的演讲（1:1—2:47），彼得、约翰的神迹和讲论（3:1—4:31），使徒受迫害（5:17—42），以及耶路撒冷会议（15:1—35）等。得自该撒利亚教会的材料有腓利劝说埃提阿伯太监（8:26—40）、彼得治愈以尼雅、复活多加、向哥尼流讲道（9:31—10:48）。得自安提阿教会的资料有扫罗转变信仰（9:1—30）、安提阿教会记事（11:19—30）、巴拿巴和保罗在居比路、彼西底的安提阿、以哥念和路司得传道，尔后回到叙利亚的安提阿（12:24—14:28）。除这些资料外，路加又补入若干散篇记载，如亚拿尼亚和撒非喇之死（5:1—11）、司提反殉道（6:8—8:3）等。

在后13章中，一般认为以“我们”为叙述人的章节是路加的第一手材料，包括吕底亚皈依（16:10—17）、保罗从特罗亚到米利都（20:5—16）、保罗去耶路撒冷（21:1—18），和保罗坐船去罗马（27:1—28:16）。也有人提出，即使这部分“也并非不能得自某种文献资料或口头传说，或由路加这样技巧娴熟的文学家彻头彻尾地杜撰出来”^①。

内容概要

（一）序言（1:1—5）

路加告诉提阿非罗，耶稣复活后向使徒显现40天，述说

^① 同第533页注^①，p204.

上帝之国的事，要求他们准备接受圣灵的洗。

(二) 耶稣升天 (1:6—11)

耶稣对使徒说：“圣灵要降临在你们身上，你们必得着能力，要在耶路撒冷、犹太全地和撒玛利亚，直到地极，作我的见证。”说完便被取上升，由一朵云彩接上天去。这句话被视为《使徒行传》的纲要，因全书记载的便是使徒们把福音从耶路撒冷传到“犹太全地和撒玛利亚，直到地极”的过程。

(三) 补选马提亚 (1:12—26)

耶路撒冷的信徒首次聚会，约有120人参加，使徒彼得主持聚会，议题是从巴撒巴和马提亚中选举一人，替补十二使徒中卖主的犹大。众人以摇签之法选出马提亚，他便和十一个使徒同列。

(四) 圣灵降临 (2:1—13)

五旬节那天，圣灵降临在门徒头上，赐予他们能说各国方言的口才，他们乃用天下各种语言向世人传道。

(五) 耶路撒冷教会的建立 (2:14—8:3)

彼得和十一个使徒于五旬节向耶路撒冷的众人讲论，一天之内增添门徒3000人。彼得、约翰以神迹治病救人，并与犹太教的首领坚决斗争，又争得5000人。初期教会凡物公用，亚拿尼亚和撒非喇因私留银钱受到惩罚，倒地身亡。犹太教大祭司指使人捉拿使徒并关进监牢；司提反当众申辩严辞控诉，以致被众人用石头打死。迫害愈演愈烈，门徒们不得不分散到犹太和撒玛利亚各地。

(六) 福音传到撒玛利亚和安提阿 (8:4—12:25)

腓利到撒玛利亚传道，使埃提阿伯太监皈信耶稣。迫害信徒的扫罗因看到耶稣的异象而改变信仰，成为热心的使

徒，更名保罗。彼得治好瘫痪八年的以尼雅，使病死的女信徒多加复活，并使意大利营的百夫长哥尼流信奉耶稣，成为基督徒。被迫害的信徒云集叙利亚的安提阿，建成规模可观的教会，在这里，人们首次以“基督徒”之名称呼耶稣的追随者。巴拿巴与保罗成为同工，在安提阿同工大约一年。同时耶路撒冷的信徒遭到更残酷的迫害，希律处死约翰的哥哥雅各，并监禁彼得，但彼得在天使的保护下神奇地逃出监牢，希律则遭受虫咬，气绝而死。

（七）保罗第一次旅行传道（13:1—14:28）

这部分可称为“巴拿巴和保罗行传”。写巴拿巴、保罗带马可约翰去居比路和小亚细亚，向希腊人传道，到达小亚细亚的别加之后，马可约翰离开他们，回耶路撒冷，保罗、巴拿巴继续前往彼西底的安提阿、以哥念、路司得和特庇，在各地盛传福音，建立教会，然后返回叙利亚的安提阿。

（八）耶路撒冷会议（15:1—35）

耶路撒冷会议是教会史上有文字记载的第一次正式会议，公元49年召开于耶路撒冷。中心议题是非犹太裔信徒入教是否必须按摩西律法的规定受割礼。当时耶路撒冷的一批犹太裔基督徒坚持凡入教者都要受割礼，保罗、巴拿巴等人乃由叙利亚的安提阿前往耶路撒冷，与当地教会的使徒和长老进行磋商。彼得和雅各遂召集这次会议，并作了重要发言。彼得反对“把祖先和我们犹太人所不能负的轭加在外邦信徒的颈项上”，雅各也认为“不可难为那归服上帝的外邦人”（5:10，19）。会议通过了给安提阿教会的信件，明确取消外邦人入教必须受割礼的规定。耶路撒冷会议具有重大的历史意义，标志着初期基督教进一步摆脱犹太传统的束

缚，在向普世性宗教发展的道路上迈出了新的步伐。

（九）保罗第二次旅行传道（15:36—18:22）

这部分可称为“保罗和西拉行传”。保罗与巴拿巴就这次外出是否带马可约翰同行发生争执，巴拿巴带马可坐船前往居比路，保罗则带西拉开始他的第二次传道旅程。他们先去第一次外出时建立的各教会访问，到达特庇和路司得。随后越过每西亚，来到特罗亚，又渡过爱琴海，进入欧洲大陆，在腓立比、帖撒罗尼迦、庇哩亚、雅典和哥林多等地传道。他们在哥林多逗留约18个月，尔后经以弗所、该撒利亚和耶路撒冷，再回到叙利亚的安提阿。

（十）保罗第三次旅行传道（18:23—21:16）

这次外出保罗先去访问加拉太各教会，然后到以弗所，滞留三年之久。继而前往特罗亚，经过马其顿和希腊，访问他第二次旅行时建立的教会，并接受他们为耶路撒冷教会捐款的款项。他听说有人要谋害他，便不再径直由哥林多坐船返回，而途经腓立比、特罗亚、米利都、推罗，由陆路返回耶路撒冷。在途中他不断得到警告，说他的敌人正阴谋害死他。

（十一）保罗被捕及下监（21:17—28:31）

保罗回耶路撒冷后很快就遇到麻烦，幸而得到罗马驻军的及时解救，才未被犹太暴众打死。他被收进监牢中，然后押解到该撒利亚，关在那里达两年之久。他认为在腓力斯、非斯都和亚基帕等人面前不可能得到公正判决，就要求上诉罗马皇帝该撒。政府做出安排，把他解往罗马，赴罗马途中他曾遭遇船沉和其它危险。抵达罗马后保罗被囚约两年，期间住在“自己所租的房子里”宣扬福音，他“放胆传讲上帝国的道，将主耶稣基督的事教导人，并没有人禁止”（28：

30, 41)。《使徒行传》的叙述到此住笔。

思想观念

① 传教事业必将不断发展。按照路加的看法，教会将逐渐向世界扩展，在某些特定阶段吸收各种皈依者，每阶段都将进一步远离其犹太教的源头。

《使徒行传》记载的教会发展史可分成六个阶段：a. 教会在耶路撒冷建立，主持人是彼得，结局是“上帝的道兴旺起来，在耶路撒冷门徒数目加增的甚多”（1:1—6:7）。

b. 教会传遍巴勒斯坦，其间司提反殉道，埃提阿伯太监受洗，扫罗皈依基督，结局是“那时犹太、加利利、撒玛利亚各处的教会都得平安，……人数就增多了”（6:8—9:31）。

c. 教会扩充到安提阿，彼得破除犹太人的传统戒规，接收意大利营百夫长哥尼流入教（9:32—12:24）。d. 教会发展到小亚细亚，基督的信息传至加拉太，耶路撒冷会议召开，保罗、巴拿巴、彼得、雅各战胜犹太裔信徒保守派，使“众教会信心越发坚固，人数天天加增”（12:25—16:5）。e. 教会扩展到欧洲，保罗在当年外邦人的大城市哥林多、雅典工作，结果是“主的道大大兴旺，而且得胜”（16:6—19:20）。f. 保罗虽然被捕、受审、最终囚于罗马，但始终坚持传扬福音，“放胆传讲上帝国的道，将主耶稣基督的事教导人，并没有人禁止”（19:21—28:31）。全书记述了教会从耶路撒冷一步步扩展到罗马帝国的中心罗马城的经过，说明基督教势必发展成普世性的宗教。

② 传教事业是在圣灵的指引下进行的。《使徒行传》57次提到圣灵，在《新约》经卷中居于首位。路加深信，新生的教会乃至整个人类都是因有了圣灵的感召和引导，才得

以不断发展。全书一开始就写耶稣复活后向使徒们显现，应许他们得到圣灵所赐的能力（1:8），接着记述门徒于五旬节被圣灵充满，“按着圣灵所赐的口才说起别国话来”（2:1—4）。彼得讲道后受洗的人领受了圣灵（2:38），司提反因“大有信心、圣灵充满”被选为教会执事，又因靠“智慧和圣灵”说话而言词锋利（6:5,10）。腓利按圣灵的指引给埃提阿伯太监讲解经文（8:29），扫罗悔改后“被圣灵充满”（9:17），彼得奉圣灵的指示给哥尼流讲道（10:19,20）。巴拿巴因“被圣灵充满”，使许多安提阿人归服耶稣（11:24），他和保罗到外邦传道，也是受了圣灵的派遣（13:2,4）。保罗传道途中，曾按圣灵的意愿“越过每西亚，前往特罗亚”（16:6—8）。因此有人说，《使徒行传》实为“圣灵行传”，或“圣灵引导下的使徒行传”。

③ 教会具有神圣的权威。路加重视教会的权威，认定这权威直接来自耶稣。耶稣在世时亲自选出了使徒，使徒就是最初教会的核心。当某种潜在的意见分歧暴露时（如第6章所记“说希利尼话的犹太人向希伯来人发怨言”），使徒们便予以坚决排除。亚拿尼亚和撒非喇因私留价银而短命（5:1—11），表明了无视教会权威的严重性。当可能造成分裂、引起麻烦的棘手问题——一些犹太裔基督徒要求外邦皈依者必须按律法书的规定行割礼——出现时，使徒和长老们举行严肃的会议予以讨论，并通过决议，对外邦人入教不宜苛责，这本是“圣灵的定意”（15:28）。在这次会议上，耶稣的兄弟雅各显出特殊的权威性。“虽然路加力图使人感到教会组织还是非正式的，各种规则都是其成员经过自由公开的讨论并达成一致看法后才制定的，但很明显，作者坚信这一切都受到上帝的支配。在他看来，权力是自上而下，而

不是自下而上地得来的”^①。

④ 基督徒都是善良人，与政府无害；罗马官员对基督徒态度友好，也没有偏见；使徒传道的主要障碍来自犹太人，其次是外邦的不法之徒。

路加描绘的基督徒不是狂热的盲信者、惹是生非者或狭隘的排他主义者，而是一些理智、正派、温良、乐观的人。他们严守所有民事法规和宗教律例，在争取皈依者时态度温和，晓之以理，以救助对方为唯一意愿。除了独特的信仰外，他们为所有人树立了榜样。众人从他们那里得到恩惠，对他们充满敬意。他们把自己的产业变卖后捐献出来，再“照各人所需用的分给各人”，使众人“都蒙大恩”（4:33—35）。他们“在民间行了许多神迹奇事，……其余的人没有一个敢贴近他们，百姓却尊重他们”（5:12, 13）。

罗马官员对基督徒也评价颇高。在居比路岛，身份高贵的方伯士求保罗听使徒传道后皈信了基督（13:12）。亚该亚方伯迦流认为保罗无罪，因而遣散控告他的犹太人（18:12—16）。以弗所银匠底米丢掀起“戏园骚乱”后，该城书记出面安抚众人，申明基督徒既没有偷盗，也没有干涉别人的信仰自由（19:37）。革老丢吕西亚查问保罗的案子后，认定保罗“并没有什么该死该绑的罪名”（23:29）。巡抚非斯都也说：“我查明他没有犯什么该死的罪”（25:25）。总之，除了个别特例（如保罗在腓立比的遭遇，16:22），罗马政府对民间宗教问题采取的态度是比较公正的，客观上保护了使徒们的传教活动。

一如致使耶稣被钉十字架的仇敌是犹太人，使徒传道时

^① 同上333页注①，p.207。

的主要阻力也来自犹太人。彼得、约翰在圣殿讲论时，犹太官府将他们捉拿，后因众怒难犯，又“想不出法子刑罚他们”，才予以释放（4:21）。不久大祭司和撒都该人追捕使徒，把他们关进监牢（5:17, 18）。著名传教士司提反死在犹太人的乱石之下（7:58—60）。随后，“耶路撒冷的教会大遭逼迫”，门徒被迫分散在犹太和撒玛利亚各处（8:1）。保罗转变信仰后被犹太人视为眼中钉，必欲置其死地而后快（9:23, 24）。希律王刀杀雅各、囚禁彼得，并准备把彼得处死（12:2—4）。保罗在彼西底的安提阿、以哥念、路司得、帖撒罗尼迦和哥林多传道时，都遭到犹太人的骚扰、凌辱或击打（13:50；14:5, 19；17:5；18:12）。保罗第三次旅行传道后回到耶路撒冷，在圣殿又被犹太人攻击，只因被罗马士兵及时带进营楼，才免遭不测（21:27—36）。

在记述犹太人干扰、阻挠和破坏的同时，路加也述及使徒传道时来自其它方面的阻力，如保罗在腓立比治愈一个被巫鬼附身的使女后，原从使女“大得财利”的主人对保罗极为不满，乃耸动该城长官棍打使徒，下进内监，两脚带上“木狗”（一种木枷，16:16—24）。后来在以弗所煽动众人围攻保罗的底米丢也是当地人，以制造亚底米女神的银龕为业（19:24—29）。但总的看，外邦人制造的磨难在犹太人面前只是小巫见大巫。

⑤ 早期使徒（或门徒）在传教事业中立下了卓著功勋。《使徒行传》刻意塑造了一批早期使徒，记叙了他们的坚定信念和艰苦卓绝的传教历程，表明正是由于他们的不懈努力甚至以身殉教，基督教的福音才传播到四面八方。著名者如司提反、腓利、彼得、巴拿巴、保罗、西拉等。

司提反原是犹太教信徒，后来改信耶稣，加入耶路撒冷

的教会。信徒推选七个在教外有好名声、智慧充足、被圣灵充满的人管理教会事务，称为七执事，司提反是其中之一。司提反大有能力，和犹太人辩论时口若悬河，将所有人都驳得无言以对。众人抵挡不住，便收买恶人作假见证控告他。司提反义正辞严地指责他们违背律法，杀了耶稣，罪大恶极；犹太众人恼羞成怒，把他拉出城外用乱石击杀。直到临死，司提反还跪下为敌人祷告：“主啊，不要将这罪归于他们！”就这样，司提反成为教会史上的第一个殉道者（6，7章）。

腓利也是耶路撒冷教会的七执事之一。司提反殉道后，他去撒玛利亚城传福音，大有收获。在迦萨旷野的路上，他向埃提阿伯管银库的太监传讲耶稣，并为他施洗。后来他又到耶路撒冷南方的亚锁都，转而北上，“在各城传福音，直到该撒利亚”。他有四个女儿，也都是传道的先知（8，21章）。

彼得是耶稣的十二使徒之一，原名西门，早在福音书中就有许多记载。他曾认出耶稣是基督，是上帝的儿子，耶稣因此给他起名“彼得”（意谓“磐石”），并说：“我要把我的教会建造在这磐石上。”耶稣复活升天后，彼得经历了五旬节圣灵降临，随后在耶路撒冷讲道，使3000人皈信基督，不久又使5000男子皈依。犹太官府两次把他拘捕到公会审问，他都据理辩驳；一经获释，依然“放胆讲论上帝的道”。撒玛利亚教会建立后，他曾到那里去看望信徒。他行施许多治病神迹，使瘫痪8年的以尼雅起身行走，使患病而死的女信徒多加复活。他还向意大利营百夫长哥尼流传福音，使他皈信基督。后来希律王迫害教徒，刀杀雅各，又捉拿了彼得，准备在逾越节后把他处死；但他在天使的保护下

神奇地逃出监狱，化险为夷。他参加了影响深远的耶路撒冷会议，在会上主张外邦信徒不必按犹太律法的规定行割礼（1—15章）。传说彼得在罗马被捉拿，最后被倒钉十字架而死。按教会传统，彼得还是《彼得前书、后书》的作者。

巴拿巴原名约瑟，生于居比路。他很早就信奉耶稣，并把财产卖掉，价银全部捐给教会公用。保罗皈依后他将其情况介绍给众门徒，解除门徒的戒心，又和保罗一道前往外邦教会的中心叙利亚的安提阿。不久他和保罗同赴外邦旅行传道，经居比路、小亚细亚、彼西底的安提阿、以哥念、路司得和特庇，最后返回叙利亚的安提阿，并把各地信徒的捐款带给耶路撒冷教会。他和保罗一同参加了耶路撒冷会议，向会议代表介绍他们旅行传道的情况，并赞成外邦信徒入教不必行割礼（4,9,11—15章）。相传他又去居比路传道时，被犹太人用乱石砸死。

保罗是《使徒行传》着墨最多的人物，也是初期教会最重要的使徒。他不仅致力于传讲福音，足迹遍及巴勒斯坦、小亚细亚、地中海岛屿和希腊、罗马，还写出一系列著名书信，对基督教教义作出系统的阐释（详见第二十一章一节^①）。

史料价值

从以上五方面重要观念来看，《使徒行传》既是一部历史纪事，又是一卷神学论著。可以认为，它乃是借助一些事件（其中不乏许多真实历史事件）发表个人见解的神学论著。这一特点决定了它既有一定的史料价值，是考察初期基

^① 本书第705至715页。

督教运动的主要文献；史料的价值又有一定限度，因为真实史料已被路加的思想观念所包裹。

据一些研究者考证，路加对当时罗马地方官吏的称呼相当准确。莱姆西（W. Ramsay）说：“保罗及其一行所接触的各种官吏都是实有其人的，作者所记各地官长的称呼都准确无误。在元老院治下的省中称为方伯（proconsul），在以弗所城中称为书记（asiarch），在腓立比称为官长（strategoi），在帖撒罗尼迦称为地方官（politarchs）。”考古学家从19个石刻上发现了“地方官”一词，这些石刻起源于公元2、3世纪，其中5个都提到帖撒罗尼迦，说该城在奥古斯都时期有5个地方官，以后时期又有6个。也有人考察公元1世纪罗马的社会和法律情况，证明路加对复杂的罗马法律了如指掌，他所记载保罗在迦流、腓力斯与非斯都堂上的情况相当内行^①。这表明《使徒行传》并非无中生有的杜撰，而有着多方面的现实基础。

但是，不少学者也尖锐地指出书中的矛盾和路加的主观成分。比如路加说保罗改宗后从大马士革直接返回耶路撒冷，起初不被门徒接纳，后经巴拿巴调解，“在耶路撒冷和门徒出入来往，奉主的名放胆讲道”（徒9:19—28），但保罗本人却说，他改宗后并未去耶路撒冷而去了阿拉伯，“后来又回到大马士革，过了三年才到耶路撒冷去见矶法”（加1:17, 18）。又如路加笔下的保罗很注重按犹太律法办事，曾为了附和犹太人的意愿而给提摩太行了割礼（徒16:3），但保罗本人在书信中却强调因信称义，多次主张外邦人不必拘泥于某些律法条文。诸如此类的不谐调可说不胜枚举。遇

^① 同第619页注^②，第70,71页。

到这些矛盾时，读者们将作何种抉择？显然是尊重保罗的自述而非路加的转述。因为很清楚，路加的著作在保罗书信之后数十年才写成，可信程度不会高于当事者本人最初的自述。

那么，路加对自己笔下的舛误是否有所觉察？——可能没有，因为他并不完全熟悉保罗的一切；也可能有，但他明知自己与保罗的说法不一致，却定意要另塑一个“路加的保罗”——这里所突显的，便是路加本人的主观性。易言之，所谓“路加的保罗”，乃是“保罗的保罗”和“路加的观念”的重新组合，与历史上真正的保罗已经是两码事。

至于“路加的保罗”和“保罗的保罗”的差异，加百尔认为，路加“力图改造保罗，将其严格置于教会的活动轨道中，缓和其激进的神学思想，并遏制其自由。对路加来说，保罗所代表的自由是危险的，它曾致使保罗拒不接受摩西律法。但这并不意味着路加本人对犹太人的东西特别感兴趣，而是说他的次序感、他对人类历史所显示的上帝意志的理解促使他强调连续性和权威性。他不能想象出某种能脱离《旧约》根底的基督教信仰，尽管在他看来，旧的盟约实际上已被新的盟约所取代。显然，在这方面，路加完全是现代正统教徒的典范，保罗则是优秀的新教徒的范型，而处于旧传统中的创造力，总是对其稳定性的一种威胁”^①。

历史的本来面目隐藏于作者观念的背后，这是《使徒行传》、也是其它多种古籍的共同特征。在古代史家们看来，教诲、开导至少和记述史实同等重要，史实本身则没有孤立的意义或价值。读者若不了解古代史书的这种特点，就难免产生误解，陷入作者有意或无意设置的误区之中。

^① 同第533页注^①，p.209.

第二十一章

使徒书信(上)

在《新约》正典中，位于《使徒行传》和《启示录》之间的21卷书通常称为“使徒书信”。它们占《新约》总卷数（27卷）的四分之三强，可见地位十分重要。

使徒书信是初期使徒在传教过程中彼此往来的信件。信中反映了各地教会的情况，表达了写信人对收信人的希望和要求，尤其探讨并阐述了初期基督教的信条和教义，实质上是一批“教义著作”。

除《希伯来书》之外，使徒书信一般分为“保罗书信”和“公普书信”两大类。

保罗书信（Epistles of Paul）被视为保罗的手笔，共13卷：《罗马书》、《哥林多前书》、《哥林多后书》、《加拉太书》、《以弗所书》、《腓立比书》、《歌罗西书》、《帖撒罗尼迦前书》、《帖撒罗尼迦后书》、《提摩太前书》、《提摩太后书》、《提多书》和《腓利门书》。其中《提摩太前书》、《提摩太后书》和《提多书》因主要论述教会的管理原则和教牧人员应有的品质而自成一组，统称“教牧书信”（Pastoral Epistles）。有人对《帖撒罗尼迦后书》和《以弗所书》的著作权持有异议，把它们编

在一起，称为“有争议的保罗书信”（Disputed Pauline）。以上两组（共5卷）又有“第二保罗书信”（Deutero Pauline）之说。若转换一个角度，《歌罗西书》、《腓利门书》、《以弗所书》和《腓立比书》又得名“狱中书信”（Epistles of Captivity），因它们都注明系由作者坐监被囚时所写。

《希伯来书》被《新约》的编订者插在保罗书信和公普书信之间，事实上它并非书信，而是一篇无名氏的神学论文。

公普书信（Catholic Epistles）共7卷：《雅各书》、《彼得前书》、《彼得后书》、《约翰一书》、《约翰二书》、《约翰三书》和《犹大书》。得名“公普”，是因为它们不像保罗书信那样写给专门的会众，而是笼统地写给教会，且因具有普遍意义而为超越宗派的普世性大公教会所接受。作者被认为是雅各、彼得、约翰和犹大。

一、古代书信和保罗书信

书信的缘起和一般格式

不难想象，古代书信起源于文字形成、定居式的村镇和村镇间的通道出现之后。

书信自古就有两类：由官方信使传递的公函，和各种私人信件，诸如商人洽谈生意、安排定货、交货的信函，外出的孩子给父母的家信，从军的丈夫给妻子的家书，以及朋友之间互问健康状况、答应拜访、请求帮助等的通信。

古时没有邮政系统，私人信件有时由顺道的朋友代送，

有时交给可以信赖的陌生人转达，这时需付一定酬金，并讲清楚收信人的住处特征，因为那时尚无街道名称和门牌号码。因此，一封信要有好运气，才能在经历种种波折和相当长时间之后，最终到达收信人的手中。

在纸张发明以前，信函写在各种可用来书写的简陋物件上，如陶器残片、骨片、兽皮和纸莎草纸。陶器残片和骨片容纳字数很少，不便携带或保存。兽皮的书写效果较好，但造价昂贵。早期希伯来文《旧约》和希腊文《新约》一般都抄写在用羊皮制做的卷轴上。纸莎草纸（sheet of papyrus）多见于埃及，用生长于河滩的纸莎草加工而成，堪称物美价廉。使用时将字写在一面上，然后折叠成长方形，捆扎起来，外面用粘土封严，即可传递或收藏。这种纸莎草纸在炎热的气候中久不变质，从而使一批古代遗产保存下来。现存最早的《新约》古抄本——20世纪20年代出土于埃及的《约翰福音》“莱兰残片”（*Rylands Papyrus*），就是在纸莎草纸上流传至今的，其形成年代是公元130年左右。

纪元前后，罗马帝国为满足内外联络的需要，已建立起先进的邮政通讯制度，境内各省之间常有信使奔波往来，有人认为，保罗书信的一部分便是由信使传递的。罗马人在古希腊的基础上发展起高水平的民族文化，书信写作频繁、内容充实而富于文学意味，信件已形成某些固定格式。一般说，写信时首先要向收信人问候，祝愿他健康；中间是正文，夹杂着当时流行的套语；最后是几句公式化的结束语，但很少出现签名。如果说普通人写信还谈不上文学技巧，那么，不少文人学士则乐于借词藻华丽的书信表现自己的才能。

《新约》中的使徒书信便属于这一传统。这是一批真实的信函，而不是意在公之于众的书信体诗文。它们用标准的

“柯因内”（Koine）希腊语^①写成，行文大都符合希腊罗马信件的格式。开头是写信人和受信人的名字，紧接着是问安之语、对神的感谢和祈求，然后才是书信的正文；最后，结尾处又有问安和祝愿的话语。以《哥林多后书》为例：①卷首语——“奉上帝旨意作基督耶稣使徒的保罗，和兄弟提摩太，写信给哥林多上帝的教会，并亚该亚遍处的众圣徒。愿恩惠、平安从上帝我们的父和主耶稣基督归与你们”（1:1, 2）；②正文（1:3—13:10，略）；③结束语——“愿弟兄们都喜乐。要作完全人，要受安慰，要同心合意，要彼此和睦。……愿主耶稣基督的恩惠，上帝的慈爱，圣灵的感动，常与你们众人同在”（13:11—13）。

使徒书信是使徒传道活动的副产品。它们的最初用途很清楚：在使徒没有到场的情况下，由收信人在所在的教会朗读，代替传道人而发挥效用。朗读后它们被信徒珍藏起来，相互传抄，再后（也许在写信人去世数十年以后）则被编订成册，成为“保罗书信集”一类原始文献。最后，经过长达二三百年的自然筛选，历代信徒公认的精品才进入正典，成为《新约》的一部分。

保罗其人

保罗是基督教初期教会最著名的传道者，卓越的神学思想家，使徒书信作者的杰出代表。他原名扫罗，皈依基督后改名保罗。生卒年约为公元1至64年。

保罗出生于罗马帝国基利家省（位于小亚细亚）的首府大数城，早年对古希腊哲学和宗教有过接触。他生来便有罗

^① 柯因内希腊语：希腊罗马时代东地中海沿岸讲希腊语国家的共同语。

马国籍，但在血统上却属于犹太人，且是法利赛人的子孙。他出生第八天就按律法书的规定受了割礼，后来又在耶路撒冷著名经师迦玛列门下受教，潜心研读过希伯来经典（即《旧约》）。

受法利赛人的影响，青年时代的保罗敌视耶稣，对新生的基督教持反对态度，并积极参与迫害基督徒的活动。司提反殉道时，他曾为犹太人的打手看管衣服，因司提反被乱石打死而满心喜悦。接着他参与捉拿、监禁男女信徒，还主动提出去大马士革搜捕基督徒。

就在去大马士革的路上，耶稣在巨光中向他显现，对他说：“扫罗，扫罗，你为什么逼迫我？你用脚踢刺是难的。”保罗当即瞎了眼，问：“主啊，你是谁？”耶稣回答：“我就是你所逼迫的耶稣。”他进大马士革城后，耶稣安排一个名叫亚拿尼亚的信徒去见他，为他医好眼睛。他当即受洗，作了耶稣的门徒，并成为向外邦传道的使徒，在大马士革各会堂中传扬耶稣就是基督。犹太人预谋杀死他，他在门徒的掩护下，夜间坐在筐里从城墙上缒下逃走。关于保罗改变信仰的奇特经历，不少人用心理学方法作出分析，认为只是一种特殊的心理现象，不能反映客观实际。

此后保罗一度隐居阿拉伯旷野，继而又去大马士革。三年后（约公元36年）他到耶路撒冷与彼得和雅各等见面，把自己悔改归主的经过告诉彼得，彼得则向他讲述了耶稣的事迹和教训。为躲避犹太人的追杀，他回到故乡大数，在叙利亚和基利家一带工作。巴拿巴到大数去找他，请他到安提阿传讲福音，安提阿是罗马管辖的叙利亚首府，犹太裔信徒很多，其中一些是因为受迫害从耶路撒冷逃去的。一年后，安提阿教会派他和巴拿巴送捐款给遭遇饥荒的耶路撒冷教会。

约公元47至49年，保罗与巴拿巴同行第一次外出传道，足迹踏遍小亚细亚东南部地区。他们从叙利亚的安提阿出发，经居比路岛、亚大利、别加，来到彼西底的安提阿，再沿罗马公路到以哥念、路司得和特庇。沿途不顾犹太人的迫害，每到一处都积极创建教会。

这时教会内部围绕着外邦信徒入教是否必须受割礼问题出现激烈论争，一批犹太裔基督徒主张必须按摩西律法的规定受割礼，而保罗和巴拿巴则认为，外邦人只须信奉耶稣基督即可得救，不必勉强受割礼。这场论争的实质是基督教能否摆脱犹太教的羁绊而拥有自身的特色。约公元49年，保罗、巴拿巴等代表安提阿教会到耶路撒冷开会，讨论关于外邦人入教问题，结果保罗的主张得到采纳。会议决定不强迫外邦人遵行律法，但规定他们不得拜偶像，不得吃带血的肉，不得淫乱。

约公元50至52年，保罗第二次旅行传道。他与西拉从安提阿出发，途中又吸收提摩太同行。他们从特罗亚渡过爱琴海前往欧洲，在腓立比使吕底亚全家归主，又到帖撒罗尼迦建起教会。为躲避犹太人的迫害，他们来到庇哩亚；犹太人尾随而至，保罗乃把西拉和提摩太留下，独自一人来到希腊文化的中心雅典。雅典人不听保罗传道，认为他是宣传外邦鬼神的。保罗又去哥林多，在那里居住约一年半。因犹太人闹事，在罗马方伯迦流面前控告保罗，保罗和亚居拉、百基拉一道前往以弗所，把他们留在那里，自己返回安提阿。

约公元53至57年，保罗第三次旅行传道。他重访加拉太各教会后，在以弗所居住了三年之久，其间遭到银匠底米丢等人的围攻。有学者猜测他在以弗所可能坐过监，但无法证实。保罗渡海到马其顿和希腊去看望教会，又去哥林多，在

那里住了三个月。回程避开以弗所，取道米推利尼、基阿、撒摩、米利都、罗底、帕夫等岛，再乘船经推罗、该撒利亚，到达耶路撒冷。

保罗的晚年大半在狱中度过。他带四人到圣殿去行洁净礼，被犹太人指责为污秽圣殿。犹太人捉住他，正要行凶，罗马千夫长闻讯带兵丁赶来，将他带走。继而秘密押送到省府该撒利亚，交给巡抚腓力斯。腓力斯拘禁他两年之久，直到新任巡抚非斯都接任（约59年）。保罗要求到罗马上诉，得到允准。他乘船前往罗马，在海上历尽艰险。从该撒利亚经西顿到小亚细亚西南海岸的每拉和革尼土，换船后来到达革哩底岛，在海上漂泊十四天，船被大浪打坏，搁浅在米利大岛。从米利大经叙拉古、塞利翁到达部丢利，登岸后沿亚比乌市、三馆抵达罗马。保罗在罗马又被监禁两年之久，但据说可以自由接待信徒，甚至进行传道活动。《新约》的记载至此结束。

按教会的传统说法，公元64年冬罗马发生大火，尼禄皇帝借机大批残害基督徒，保罗可能在这时殉难。

保罗在30余年传道生涯中留下13封书信（其中部分篇目的著作权尚有争议），它们被收入《新约》正典，成为基督教思想宝库中的宝贵财富。除了福音书、《启示录》和几封出自他人之手的书信外，《新约》的大半篇幅要么在写保罗，要么由保罗所写——这一事实反映了保罗对初期教会的深远影响。基督教能冲出犹太教的樊篱而迅速传遍希腊、罗马世界，与保罗的贡献密不可分。因此，从某种意义上说，耶稣是基督教的奠基者，保罗是最伟大的建设者。在后世，保罗的影响时常超过耶稣，而每当这时，便会出现反对保罗的浪潮，原因是反对者不允许保罗对耶稣喧宾夺主。

保罗的观念

（一）信仰论

保罗论信仰的基本思想是“因信称义”，“义”指人与上帝的正当关系。基督教从犹太教中分离出来时，不少早期信徒还深受犹太传统的影响，比如主张入教必须受割礼，称义的前提是恪守摩西律法（谓之“因遵守律法称义”）。“因信称义”是针对“因遵守律法称义”而提出的新观点，认为人能否得救，能否与上帝保持正当关系，不在于是否恪守了律法条文，而在于是否真正信靠了上帝或耶稣基督。

保罗确信，只有信仰才能拯救人。耶稣受难与复活之前，普通人只能遵循犹太人的法规，但耶稣受难与复活之后，这些死板的法规已被一种简单而完备的信念所取代。现存世界是有始有终的，它以上帝创世开始，又以最后的审判告终，最后审判的日子已为期不远。在末日即将来临之际，上帝派耶稣降生于世，让他以受难为世人指明新的得救之途。现在，得救的途径只有一条，就是信心，其它一切都无济于事。保罗认为，自己从上帝领受的使命便是让人人都明白这一点。

作为早年受过良好教育的法利赛派犹太人，保罗对摩西律法非常熟悉。成为基督徒，尤其成为卓越的基督教思想家后，他认定在现实条件下，摩西律法已不再适用。然而，他不能否认犹太人的五经是上帝与人交往的真实记录。为解决此间的矛盾，他阐释“因信称义”时巧妙地采取了“越过摩西，回到亚伯拉罕”的作法。他说，早在摩西之前，亚伯拉罕就与耶和华立了约，被耶和华视为义人。亚伯拉罕被拣选时并未受割礼，故割礼只是一种暂时性措施，未必适用于一切时代。

保罗以割礼象征摩西律法，以亚伯拉罕象征普世的人类。亚伯拉罕早年未受割礼，更不知律法，仍能被上帝认定为义，他的义乃是来自信德，来自对上帝的极端虔诚。换言之，是信仰证明了他公义。既然亚伯拉罕能不受摩西律法的约束而“因信称义”，那么，所有信奉耶稣基督的人理当都能如此。

“因信称义”发展了希伯来先知哈巴谷“惟义人因信得生”（哈2：4）的观念，对初期基督教摆脱犹太传统的束缚发生了重大历史作用，对后世也产生过深远影响。16世纪宗教改革领袖马丁·路德、加尔文等便以“因信称义”为思想武器，反对罗马教皇的神权统治。

（二）基督论

保罗不大关注耶稣生平的具体言论和行为，而重视阐述耶稣降世使命的理论意义，揭示耶稣事迹超越时空的永恒价值，从而构成别具特色的“基督论”。

四福音书记载了许多耶稣言行，却没有开掘其深层含义。言行的某些细节肯定比另一些更重要，但哪些重要？为什么重要？作者未予回答。而且，福音书只写到耶稣传教时期的末尾，耶稣显现是其生平事迹的尾声，而非未来事件的前言。后世读者对公元1世纪的观念和意识几无所知，他们立足于福音书作者的视点之外，从中寻找耶稣事迹与自己生活的连结点时难免感到茫然无措。福音书所缺乏而保罗所弥补的便是“基督论”——一种关于耶稣事迹内蕴及其对后世普遍意义的神学理论。

福音书问世之前，保罗在多年传道活动中发现，要想让外邦人信奉基督，就必须明确告诉他们：基督是谁？为什么应当信奉他？回答这些问题时，保罗对福音书津津乐道的耶稣事迹（受洗、受试探、召选门徒、教诲众人、施行神迹

等)大都不感兴趣,而只注意一件事——耶稣在十字架上受难而死。在保罗看来,只有这件事才至关重要,才能真正揭示耶稣降世的使命和上帝救赎的计划。

保罗每以“基督”代替“耶稣”,“基督”已成为实际的名字,而不是一种称号。同时保罗又极力将“基督”处理成一个形而上的抽象物:他高于一切,是宇宙生命,是世间万有的根源,也是维系万有的本元。他是“那不能看见之上帝的像”,比天上地上所有的一切都高贵,因为“无论是天上的,地上的,能看见的,不能看见的;或是有位的、主治的、执政的、掌权的,一概都是藉着他创造的,又是为他造的”(西1:15,16)。基督还是教会生命的来源,是教会的“元首”或“头”,而信徒则是“肢体”。上帝的旨意是让一切都在基督里面合而为一:人与神和谐,人与自然和谐,人与人也和谐。过去犹太律法使犹太人和外邦人分裂对立,今天基督在十字架上已拆除横亘在人们之间的墙垣,犹太人和外邦人也要合而为一(弗2:14,15)。总之,保罗的教诲体现了最高程度的“基督中心论”,基督观念已成为保罗思想的纲领和核心。

(三) 末世论

保罗传教时有一种坚定的信念,认为现存世代的末日很快就要到来,基督随时都可能再次降临,决不会超出他那个时代,延宕至不可思议的未来。他以“活着存留到主降临的人”的口气劝勉信徒:“主必亲自从天降临,有呼叫的声音和天使长的声音,又有上帝的号吹响;那在基督里死了的人必先复活。以后我们这活着还存留的人,必和他们一同被提到云里,在空中与主相遇,这样,我们就要和主永远同在”(帖前4:15—17)。

在保罗看来，由于末日临近，信奉基督已变得非常重要，因为惟有这样，末日到来时才能战胜死亡，承受不朽的生命：“血肉之体不能承受上帝的国，必朽坏的不能承受不朽坏的。我如今把一件奥秘的事告诉你们：我们不是都要睡觉，乃是都要改变，就在一霎时，眨眼之间，号筒末次吹响的时候，因号筒要响，死人要复活成为不朽坏的，我们也要改变”（林前15:50—52）。

保罗还预言，末日到来之前将有“大罪人”或“沉沦之子”出现，“抵挡主，高抬自己，超过一切称为神的和受人敬拜的，甚至坐在上帝的殿里，自称是上帝”（帖后2:3,4）。此语意在告诚信徒，在临近末世之际，要有足够的精神准备，战胜各种犯罪的诱惑，因为“这不法的人来，是照撒但的运动，行各样的异能、神迹，和一切虚假的奇事，并且在那沉沦的人身上行各种出于不义的诡诈”（帖后2:9,10）。

保罗相信，在最后的审判到来之前，人类尚有短暂又是足够的机会顺从上帝；而他和使徒们四处奔波传道，就是为了让众人清醒地把握历史趋向，不失时机地归向上帝，以求在末日的号筒吹响时进入永生。保罗和当时的信徒无不热切地期待着末日来临，这种意识为保罗书信涂上了特有的紧迫色彩和热烈的宗教激情。保罗书信总体上给人以文笔峻急、一蹴而就的印象，仿佛作者正在书房踱步、口授，其思维的潮水不可抑制地奔泻而出，书记以最快的速度才能笔录下来。

毫无疑问，保罗的末世论来自他非常熟悉的犹太启示文学传统。然而，他对传统又进行了为我所用的改造，使之和他的基督论、信仰论、道德论等融为一体，相得益彰，独具特色。

（四）道德论

既然历史已进入末日将临的最后阶段，“现在怎么办”、

“基督徒应当如何生活”就显得非常重要。保罗清楚地看到，基督徒固然因追随基督而有了进入天国的可能性，这种可能却不是必然。基督徒必须每日每时生活在尘世间，与其他人混杂在一起，忙碌于各种日常事务，首先是满足温饱的需求，这决定了他们还会遇到种种犯罪的诱惑。

保罗以大量篇幅解释罪的根源和表现，力图释明欲得到上帝的拯救，必须遵守哪些善德，避免哪些恶行。他说：“罪是从一人进入世界，死又是从罪来的；于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。……从亚当到摩西，死就作了王，连那些不与亚当犯一样罪过的，也在他的权下。亚当乃是那以后要来之人的预像”（罗5:12,14）。此语首开“原罪论”的先河；因始祖亚当在伊甸园偷吃禁果犯了罪，亚当的子孙——后世所有的人都难免因罪性传承而犯罪。犯罪的表现多种多样，保罗曾一再详加列举，如他对哥林多信徒的告诫：“无论是淫乱的、拜偶像的、奸淫的、作娼童的、亲男色的、偷窃的、贪婪的、醉酒的、辱骂的、勒索的，都不能承受上帝的国”（林前6:9,10）。基督徒必须力戒这些恶行，一点一滴都不可以放纵——“岂不知一点面酵能使全团发起来吗？你们既是无酵的面，就应当把旧酵除净，成为新团”（林前5:6,7）。

为使信徒“成为新团”，保罗详述了善行的表现和善德的原则。他要求夫妻互爱，父子互尊，主仆互敬（西3:18—4:1），认为上帝的选民“要存怜悯、恩慈、谦虚、温柔、忍耐的心，……彼此包容，彼此饶恕”（西3:12,13）；而“最妙的道”则是“爱”：

我若能说万人的方言，并天使的话语，却没有爱，我就成了鸣的锣、响的钹一般。我若有先知讲道之能，

也明白各样的奥秘，各样的知识，而且有全备的信，叫我能够移山，却没有爱，我就算不得什么。我若将所有的周济穷人，又舍己身叫人焚烧，却没有爱，仍然与我无益。

爱是恒久忍耐，又有恩慈；爱是不嫉妒；爱是不自夸，不张狂，不作害羞的事，不求自己的益处，不轻易发怒，不计算人的恶，不喜欢不义，只喜欢真理；凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。

爱是永不止息。……

如今常存的有信，有望，有爱；这三样，其中最大的是爱。

（林前13:1—13）

这段名言是保罗道德思想的核心。它精辟地论述了爱的极端重要性和丰富内涵，在基督教世界有口皆碑，知名度不亚于耶稣的“登山训众”。

可见保罗并不是唯信仰论者，并不反对或否认道德律。他的信仰论和道德论是统一的：基督徒既应有纯正的信仰，又要有善良的行为。但善行的尺度已是全新的基督教信仰，而非传统的摩西律法。

（五）保罗的二重性

尽管保罗卓越地阐释了基督教教义，在传播新教的生涯中被犹太教徒始终视为死敌，他却依然是犹太人，毕生都保留着犹太文化遗产的影响。他曾直言不讳地承认自己的犹太根底：“我第八天受割礼，我是以色列族、便雅悯支派的人，是希伯来人所生的希伯来人。就律法说，我是法利赛人；就热心说，我是逼迫教会的；就律法上的义说，我是无可指摘的”（腓3:5,6）。

正如基督教与犹太教的联系千头万绪、盘根错节一样，保罗观念与犹太传统的联系也错综复杂、一言难尽。保罗从不否认犹太人的《旧约》原是上帝的启示，他坚信，上帝确曾拣选了犹太人作自己的子民，并在履行其救赎计划的某个阶段，通过摩西向犹太人颁布了律法；而遵循律法的规定，也的确是恪守上帝与犹太人所立之约的要求——这些看法与犹太人的正统观念并无二致。保罗在这方面的发展或“叛逆”表现在，他认为摩西律法只是上帝的临时性指令，只适用于耶稣基督到来以前；耶稣降世尤其复活升天以后，对基督的信奉者来说，摩西律法便不再有效。

从历史的角度，保罗承认律法，在现实的讲道中，保罗也不时借用《旧约》经卷。他一再引用律法条文（如“牛在场上踹谷的时候，不可笼住它的嘴”，林前9：9；提前5：18），反复论及《旧约》人物（如亚当、夏娃、亚伯拉罕、雅各、摩西等），并因争取犹太人的需要而依循律法的要求行事（林前9：20）。

所有这些，都使保罗成为一个具有二重特性的人物：

“既是一个激进分子，又是一个因循守旧之徒；既心胸狭隘得惊人，又宽宏大量得出奇；既是一个彻头彻尾的犹太人，又是一个周游于希腊化罗马帝国境内的世界主义者；既高度评价行为正派和言谈坦率，又能在狂喜中与灵界交往并谈吐诡谲；既将全部生活服从于宗教诫律，又不听命于任何他人的摆布；既是许多卓越妇女的同事和朋友，又主张将妇女严格地束缚在传统的婚姻和教会中；既始终以劳动谋生、自食其力、恪守诺言，又极其向往并预言了既将到来的世界末日。”^①

^① 同第533页注①·p.224.

二、《罗马书》

大 纲

本书是篇幅最长的保罗书信，位于《新约》使徒书信之首。共十六章，可分成八部分：

序言，祝福论和著书目的	1:1—15
主题，福音以救一切相信的人	1:16, 17
论犹太人和外邦人皆有罪	1:18—3:20
亚伯拉罕，因信称义的榜样	3:21—4:25
论因信称义者在基督里的新生命	5:1—8:39
论上帝对以色列的应许不会落空	9:1—11:33
论基督徒的生活守则	12:1—15:13
结束语，保罗的使令与问安	15:14—16:27

罗马城和罗马教会

本卷书是保罗写给罗马教会的书信。

使徒传教时代，罗马城是罗马帝国的首都，在今意大利西部。罗马教会建于何时不可确知，由谁建立也很难稽考。

按天主教的传统说法，罗马教会的创立者是使徒彼得。彼得由天使保护逃出希律王的监牢后，先到马可家和信徒相

聚，尔后又“往别处去”（徒12:17），据称这“别处”就是罗马。彼得到达罗马后建起教会，并充任领导人，长达25年之久。但多数研究者认为此说缺乏历史基础，因《使徒行传》又载彼得出席了著名的耶路撒冷会议（约公元49年），身份是耶路撒冷的使徒（徒15:2,6,7），保罗抵达罗马城后，也未与彼得会面（徒28:17—31）。另外，保罗写给罗马教会的《罗马书》未提彼得，保罗第一次被囚于罗马时写的《腓立比书》也未提彼得，它们都暗示彼得不在罗马。

尤西比乌和爱任纽提到另一种早期传说：彼得和保罗一同在罗马传道，建立教会，并一同在尼禄皇帝统治时遭受迫害。此说也因证据不足而被多数人所拒绝。一般认为，保罗到达罗马（50年代末）之前十几年罗马教会就已建立，公元49年罗马皇帝革老丢曾驱逐犹太人，罗马史家苏维托尼乌记载此事说：“他驱逐犹太人离开罗马，他们在基督的煽动下不断引起骚乱”^①，足见早在40年代末，罗马城的基督徒已有相当强的势力。

也有人推测，建立罗马教会者是罗马城的犹太人。据路加记载，五旬节在耶路撒冷听彼得讲道的人中有来自罗马城的犹太人（徒2:10），可能是他们回去后向罗马人传福音，并建起教会。

最后，还有人推测，罗马教会系由外邦信徒创建。罗马城和东方重镇哥林多、帖撒罗尼迦、腓立比、以弗所、安提阿乃至耶路撒冷皆有陆地或水上通道，一些外邦人有可能从这些较早建立教会的城镇领受福音，又带往罗马，建起教会。

^① 参见本书第653、659页。

不论早期情况如何，可以肯定的是，至保罗写作《罗马书》时，罗马教会已有相当大的规模。保罗在书信末尾提到26个人，向他们问安，他们大多是外邦人，也有犹太裔基督徒，保罗曾劝告这两类信徒“要彼此接纳”（罗15:7）。亚居拉和百基拉在那里工作，一些信徒在他们家中聚会。保罗晚年在罗马城坐牢时，述及罗马教会有“在该撒家里的人”（腓4:22），暗示一些在帝国政府中供职者，包括看守保罗的士兵和官吏，也已经成为信徒。

著书时间和地点

多数研究者同意，《罗马书》写作于公元56年年底至次年年初，当时保罗正在第三次旅行传道途中。这次传道途经小亚细亚的以弗所时，保罗写了《哥林多前书》，离开以弗所、从特罗亚到马其顿后，在马其顿某地又写了《哥林多后书》。随后来到希腊的哥林多，准备住些时候，等各教会的代表前来聚会，将他们周济犹太裔信徒的捐款汇于一处，带到耶路撒冷去。船要到次年春天才能开航，保罗在哥林多至少停留了三个月，他便借此时机写出《罗马书》。当时保罗住在一个名叫该犹的信徒家中（罗16:23），该犹是哥林多人，由保罗施洗后入教（林前1:14）。

著书目的

保罗给罗马教会写信时，心中正考虑着一个宏伟规划：将耶稣基督的福音传遍整个罗马帝国（亦即当时人们心目中的全世界）。过去十年来，他行遍帝国东部各省，在小亚细亚、马其顿、希腊等地建立了众多教会，现在他不满于已有的成就，而想到西班牙去，把福音传到帝国西部。他对罗马

信徒表露心迹说：“如今这里再没可传的地方，这好几年我切心想望到西班牙（和合本译作“士班雅”）去……，盼望从你们那里经过，得见你们，先与你们彼此交往，心里稍微满足，然后蒙你们送行”（罗15:23,24）；又说他要先回耶路撒冷送捐款，随后“就要路过你们那里，往西班牙去”（罗15:28）。

保罗欲赴西班牙传教，罗马是必经之地。罗马教会虽已颇具规模，但保罗没去过那里，和该地信徒不熟悉；要想得到他们的支持与合作，必须尽早取得联系，建立较密切的关系，这是保罗写信的初衷。

针对罗马教会的实际情况，保罗将自己多年来的神学思考进行概括，在信中深入阐述了“因信称义”思想。罗马的信徒有犹太人，也有外邦人，而以外邦人居多，由于犹太传统的深刻影响，不仅犹太裔信徒对摩西律法毕恭毕敬，一些外邦信徒也觉得只信基督还不够，还必须遵守犹太律法书；同时，因教会以外的犹太人仇视基督教，不断与基督徒争执，甚至酿成暴乱，外邦信徒急需了解基督教和犹太教在教义上的本质区别。保罗试图通过阐述“因信称义”^①，从理论上解答罗马信徒心头的迷惘，这是他写信的根本目的。

内容概要

保罗依惯例向收信人问安、祝福（1:1—7），说明自己有意访问罗马（1:8—15），然后点出全书主题：“福音本是上帝的大能，要救一切相信的人，先是犹太人，后是希利尼人。因为上帝的义正在这福音上显明出来；这义是本于信，

^① 因信称义，参见本书第709、710页。

以至于信，如经上所记：‘义人必因信得生。’”（1:16, 17）

保罗首先论述所有人都需要义。世人皆因离开上帝而处在他的诅咒之下：外邦人滥拜偶像，“存邪僻的心，行那些不合理的事，装满了各样不义、邪恶、贪婪、恶毒，满心是嫉妒、凶杀、争竞、诡诈、毒恨，又是诋毁的、背后说人的、怨恨神的、侮慢人的、狂傲的、自夸的、捏造恶事的、违背父母的、无知的、背约的、无亲情的、不怜悯人的”

（1:18—32）。犹太人也好不了多少，因为律法并不能使人在上帝面前称义，而只能“叫人知罪”（2:1—3:20）。

普世的罪人如何得救？保罗说，办法已经有了，就是“因信称义”：“人称义是因着信，不在乎遵行律法。……上帝既是一位，他就要因信称那受割礼的为义，也要因信称那未受割礼的为义”（3:21—31）。亚伯拉罕被称为义，不是因为受割礼，乃是因为信上帝，所以“上帝应许亚伯拉罕和他后裔必得承受世界，不是因律法，而是因信而得的义”

（4:1—25）。世人既因信称义，就藉着耶稣基督得与上帝相和，在患难中欢欢喜喜，这本是上帝所赐的恩典（5:1—11）。保罗以亚当代表未受福音的人，藉以和基督相比：“因一人（亚当）的悖逆，众人成为罪人；因一人（基督）的顺从，众人也成为义”（5:12—21）。

保罗又论述福音的大能，称信徒必因信基督而在生命上得到彻底的改变。信徒与基督联合后，旧人死去，与主同埋葬，同复活，从而分享在基督里与上帝相通的新生命（6:1—23）。律法叫人知罪，人在律法下成为罪的奴仆（7:1—23），但人相信基督就能脱离罪的辖制。基督的灵进到他里面，拯救他脱离死亡，使他成为上帝的儿女，并与基督同作后嗣。因此，不论遇到何种艰难困苦，信徒与基督的爱都不

会隔绝（8：1—39）。

随后三章论述犹太人的归宿。犹太人认为自己是上帝的选民，只要遵守律法就能得救；保罗既主张“因信称义”，就要回答以下问题：为什么本来不信上帝的外邦人能得救，上帝的选民反而不能得救？如果基督教的拯救来自上帝，为什么不能为他的选民所接受？如果上帝的选民都得不到拯救，这种拯救是否可靠？他的回答是：犹太人被拒绝只是暂时的（9：1—29），他们被拒绝并非由于上帝武断，乃是由于他们不肯接纳基督的福音（9：30—10：21），归根结底救恩之门仍向所有人敞开，包括犹太人在内，原则是必须接纳福音，信奉基督（11：1—36）。

第12至15章联系实际对信徒进行种种规劝。要求信徒在基督里过全新的生活，“与喜乐的人同乐，与哀哭的人同哭”（12：1—21）；顺服现世的掌权者，因为“凡掌权的都是上帝所任命的”（13：1—7）；与兄弟彼此相爱，不论断人，不使人跌倒，不求自己的喜悦，在基督里彼此接纳（14：1—15：13）。

最后，保罗申明自己的宣教使命和访问罗马计划（15：14—33），并向罗马教会的众信徒问安（16：1—27）。

经文校勘

西方《圣经》研究者核查一批《罗马书》的古抄本后发现，某些古本将全书末尾的颂赞辞（16：25—27）置于第14或15章之后；若干抄本只有前14章而无后两章；还有的抄本经文与今本略有出入，如第1章7节和15节没有“在罗马”字样。

目前的研究结果大致如下：第1至15章基本上是原文，第16章可能由后人增补。因为第16章问安的人名超过保罗其

它任何书信，而保罗这时尚未到过罗马，不可能有如此多的熟人；回安的人中有亚居拉和百基拉，他们在其他经卷中都居于以弗所（徒18:19，林前16:19，提后4:19）；该章第17至20节对信徒的警告与前15章描述的罗马教会情况明显不合。而去掉第16章，第15章33节恰是一封信的结束语：“愿赐平安的上帝常和你们众人同在。阿门。”

三、《哥林多前书、后书》

大 纲

《哥林多前书》共十六章，《哥林多后书》共十三章，纲要如下：

《哥林多前书》		
	引言：祝福和感恩	1:1—9
批评之语	指责拉撒结派	1:10—4:21
	指责混乱堕落	5:1—13
	指责兄弟纷争	6:1—20
回答哥林多信徒的问题	论婚姻	7:1—40
	论祭过偶像的食物	8:1—13
	论使徒的权利与责任	9:1—27
	论警戒拜偶像	10:1—22
	论凡事为荣耀上帝而行	10:23—11:1
	论妇女礼拜时蒙头问题	11:2—16
	论圣餐	11:17—34
	论圣灵的恩赐	12:1—31
	论爱	13:1—13
	论说方言、先知讲道等	14:1—40
论复活	15:1—58	

续表

结束语，通报行程并再次问安	16:1—24
《哥林多后书》	
引言，问候与感恩	1:1—11
保罗访问哥林多的计划	11:12—2:17
论使徒的职分	3:6—7:16
论为信徒捐款	8:1—9:15
保罗证明自己的使徒职分	10:1—13:10
结束语，再次问安与祝福	13:11—13

哥林多和哥林多教会

哥林多是古希腊名城，今名科林斯。位于伯罗奔尼撒半岛和北部大陆相连的狭窄地带，距西部海岸2公里，东部海岸12.5公里。其东部海口即坚革哩（徒18:18；罗16:1）。该地土壤贫瘠，不宜耕种，居民多以航海、经商、打鱼为业。自古即为东西两海的贸易中心，许多犹太人曾在此经商或做工（徒18:1—18）。公元前146年划入罗马版图，成为罗马帝国亚该亚省的省会，帝国境内的第四大城。《新约》时代是初期基督教运动在外邦的中心之一。

哥林多教会由保罗亲自创建。据《使徒行传》第18章记载，保罗第二次旅行传道时来到此地，遇见一个犹太人亚居拉，他是罗马皇帝革老丢下令驱逐犹太人时，同妻子百基拉

一道从意大利而来。保罗便投奔他们，和他们同住同工作，因为保罗和他们同业，都是制造帐棚的。每逢安息日，保罗就到会堂讲道，劝化犹太人和希利尼人；管会堂的基利司布听道后带领全家皈信了主，另一些哥林多人也受了洗。保罗在哥林多住了一年半，其间可能在亚居拉夫妇的协助下建起教会。

保罗离开哥林多之前曾遭犹太人围攻，被他们拉到亚该亚方伯迦流的公堂上，控告他“劝人不按律法敬拜上帝”。但迦流不愿过问犹太人的纠纷，把他们全都撵了出来。

保罗离开哥林多后，亚波罗一度在哥林多做教牧工作。后来哥林多教会出现许多不正常现象，信徒们拉帮结派，彼此告状；祭拜偶像，淫乱，甚至与继母行淫；并且对许多问题认识不清，造成严重的思想混乱。保罗在以弗所听到这些情况后焦虑不安，便给哥林多教会连写几信，并派提多到哥林多教会工作。这以后，哥林多教会的情况大有好转，信徒对保罗满怀“想念、哀恸和热心”（林后7:7），希望他再去哥林多。不久保罗又回到哥林多，并住了三个月（徒20:2,3），其间写成著名书信《罗马书》。

保罗与哥林多教会的通信

学者们据内证研究，保罗给哥林多信徒写过至少四封信，而非目前见于《新约》的两封。《哥林多前书》第6章9节称“我先前写信给你们说，不可与淫乱的人相交”，提到一封“劝戒之信”，《哥林多后书》第2章3节、第7章8节又两次记述保罗曾写信给哥林多人，使他们“忧愁”，提到一封“忧愁之信”。

学者们进而推断，这两封遗失的信还部分地保留在《哥林多后书》中，该书第6章14节至第7章1节与上下文不连

贯，可能本是“劝戒之信”的片断；该书第10至13章与写信缘由不符，可能本是“忧愁之信”的片断，它们或由后人編集保罗书信时插入《哥林多后书》。另外，哥林多教会肯定也给保罗写过回信。他们之间通信的情况大致如下：

① 保罗先给哥林多教会写了“劝戒之信”，时间、地点不详，目的仅知为劝勉该地信徒“不可与淫乱的人相交”（林前5:9）。若《哥林多后书》第6章14节至第7章1节为其片断，则内容还有：不可与不信的人“同负一轭”、“务要从他们中间出来，与他们分别，不要沾不洁净的物”，以及“洁净自己，除去身体、灵魂的一切污秽”等。

② 哥林多教会接此信后，写回信表示接受劝告，并提出一些问题向保罗请教。《哥林多前书》第7章1节称“论到你们信上所提的事……”，明示哥林多人确实写了询问的信。保罗可能是在第三次旅行传道逗留于以弗所时接到这封信的。种种资料表明，保罗在以弗所时与爱琴海对岸的哥林多教会一直保持着联系，他曾从“革来氏家里的人”得知哥林多教会中有纷争之事（林前1:11），还“风闻”哥林多信徒中“有淫乱的事”（林前5:1）。

③ 保罗收到哥林多教会的信后，综合他听到的各种传闻，写出回信答复其问题，并提出忠告、劝勉和指示，回信便是今传本《哥林多前书》。该信明确注出当时他正在以弗所，要等五旬节之后，经由马其顿前往哥林多（林前16:5—8）。可见《哥林多前书》的写作地点是以弗所。它的成书时间一般定为公元56年春天，这时保罗正在第三次旅行传道途中。

从书中反映的情况看，哥林多教会存在的问题有：分门结党，信徒分成“保罗派”、“亚波罗派”、“矶法派”和

“基督派”（林前1:11,12）；男女信徒淫乱，有人甚至与继母同居，而教会却听之任之，不把“行这事的人赶出去”

（林前5:1,2）；婚姻不稳定，丈夫随意离弃妻子，妻子也轻易离家再嫁（林前7:10,11）；有人常拜偶像，并吃祭过偶像的食物（林前8:7,13）；圣餐礼混乱，“吃的时候各人先吃自己的饭，甚至这个饥饿，那个酒醉”（林前11:21）；还有人不信死人复活（林前15:12）。保罗回信时对这些问题的——做了论述。

④ 此后保罗又写了“忧愁之信”。保罗在以弗所逗留三年期间，始终关注哥林多教会的情况，并常抽空前去探望信徒（林后2:1；12:14；13:1）。探望的结果显然很不理想，他发现教会问题十分严重，有人甚至攻击、诬蔑他，说他是假使徒。保罗因此而心情沉痛，不愿再到哥林多去，而写了这封“忧愁之信”带给他们，为自己辩护。有学者认为此信已经失落，但多数人主张此信的一部分即今《哥林多后书》的后四章（第10至13章）。保罗在此列举大量材料，力陈自己决非假使徒，而是基督的真正仆人，为传扬福音而终年夙兴夜寐，舍生忘死：“多受劳苦，多下监牢，受鞭打是过重的，冒死是屡次有的；被犹太人鞭打五次，……被棍打了三次，被石头打了一次；遇着船坏三次，一昼一夜在深海里。又屡次行远路，遭江河的危险，盗贼的危险，同族的危险，外邦人的危险，城里的危险，旷野的危险，海中的危险，假弟兄的危险。受劳碌，受困苦；多次不得睡，又饥又渴；多次不得食，受寒冷，赤身露体。除了这外面的事，还有为众教会挂心的事，天天压在我身上……”（林后11:23—28）。此信可能写于公元56年夏季，由提多带往哥林多（林后7:6—9）。

⑤ 最后，保罗又写出致哥林多人的第四封信，即所谓“和好之信”，见于今本《哥林多后书》第1至9章（其中第6章14节至7章1节除外）。保罗送出“忧愁之信”以后，离开以弗所前往特罗亚，希望在那里遇见提多，听到哥林多教会的好消息。但提多不在，他便径直往马其顿去（林后2:12,13）。在马其顿见到了提多，听说哥林多人大有长进，对他也转变了态度，还希望他再去访问；保罗因此而深得安慰，于是寄出这封“和好之信”，让哥林多信徒尽快得知自己的想法。一般认为，此信于公元56年秋季写于马其顿。

保罗寄出“和好之信”以后，确曾再次访问哥林多教会，在那里停留三个月，居住于由他施洗的信徒该犹家中（罗16:23；林前1:14）。这次访问应是欢乐和谐的，因为和好之事已经达成。

《哥林多前书》内容概要

保罗首先向哥林多信徒问安，为他们灵性上的富足而感谢上帝（1:1—9），然后责备他们分门结党，把教会弄得四分五裂。哥林多人分成四派：属保罗的、属亚波罗的、属矶法的、属基督的，这实在荒谬，因为基督并不是分开的（1:10—17）。他将自己所传基督十字架的道理和某些信徒追求的聪明才智相对比，论述基督本是上帝的能力和智慧（1:18—2:16）。他说，所有传扬福音的人工作都相同，便是在耶稣基督的根基上建造工程（3:1—23）。因此传道人只是上帝的工具，都是为了基督而工作（4:1—21）。

哥林多教会有人淫乱，还有人与继母同居，这种罪在外邦人中也不能容忍。保罗主张把这样的信徒革除教籍，从教会中清洗出去（5:1—13）。接着谴责有些信徒将内部争端

带到外界法庭，认为这种作法大可不必（6:1—11）。保罗告诫说，基督徒要以自己的行为荣耀上帝：“岂不知你们的身子就是圣灵的殿吗？这圣灵是从上帝而来，住在你们里头的；你们不是自己的人，因为你们是重价买来的。要在你们的身子上荣耀上帝”（6:12—20）。

论到性、婚姻和独身问题，保罗主张夫妻双方都要尊重对方的性要求；一旦结婚就不可离异；为了专心侍奉上帝最好能独身，但“倘若自己禁止不住，就应该嫁娶；与其欲火攻心，倒不如嫁娶为妙”（7:1—40）。

针对有人吃异教祭祀过的东西，保罗说，凡市上所卖的都可以吃，“因为地和其中所充满的都属乎主”，但若有人已指出“这是献过祭的物”，就要“为良心的缘故不吃”（8:1—11:1）。

保罗又说，男女信徒参加公共礼拜应尊重风俗习惯（11:2—16），在圣餐礼上要有无共享、互相谦让（11:17—34）。接着用很长的篇幅讨论圣灵恩赐问题，称最大的恩赐是爱心，没有爱心其它一切都算不了什么（12:1—14:40）。又讨论基督的复活和信徒的复活，说基督再来时信徒将分享其复活，但复活的不是现世的肉身，而是上帝所赐的荣耀身体（15:1—58）。

最后，保罗吩咐收信人为耶路撒冷的贫穷信徒捐献，并向哥林多信徒问安（16:1—24）。

《哥林多后书》内容概要

保罗首先向哥林多的信徒问安，因在患难中得安慰而感谢上帝（1:1—11）。接着陈述自己的为人，告诉哥林多人他为什么更改计划，解释他写那封措辞严厉的“忧愁之信”

时，“不是叫你们忧愁，乃是叫你们知道我格外地疼爱你们”（1:12—2:4）。保罗因他们对犯错误的人采取惩戒行动而高兴，但劝他们对悔罪者表示宽恕和爱心（2:5—11）。然后说明自己的使徒职分，表达自己为基督工作的决心（2:12—7:1），并因哥林多教会纠正了以往偏见，使他和哥林多人又恢复良好的关系而欢乐（7:2—16）。

在随后两章中，保罗呼吁哥林多信徒为耶路撒冷教会慷慨捐助，而不要让马其顿诸教会（如腓立比教会、帖撒罗尼迦教会等）在这件事上独美。他勉励说：“少种的少收，多种的多收——这话是真的。各人要随本心酌定的数额捐献，不要作难，不要勉强，因为捐得乐意的人是上帝所喜爱的”（8:1—9:15）。

从第10章起，保罗的口气与前九章大不相同，变得异常严厉。他严辞责斥他的对手及其纵容者，驳斥他们的指控，并愤怒地为自己的使徒资格辩护，不厌其详地述说他为传福音而遭受的逼迫、困难和痛苦（10:1—11:33）。他说14年前自己曾被提到三层天上，在乐园里听到隐密的言语，得到上帝的真传。上帝为使他不致自高自大，将一根刺加在他身上，这刺使他更深地明白主的恩典（12:1—10）。他准备第三次去哥林多，又唯恐再看到“纷争、嫉妒、恼怒、结党、毁谤、谗言、狂傲、混乱的事”（12:11—21）；最后表示，再去哥林多时必定严惩一切犯罪分子（13:1—10）。

全信以祝愿和问安之语结束（13:11—13）。

四、《加拉太书》

大 纲

本卷书共六章，可分成六部分：

引言：问安和颂神	1:1—5
咒诅误传福音者	1:6—9
保罗为自己的使徒职分辩护	1:10—2:21
论律法和信心的不同地位	3:1—4:31
论基督教的自由和责任	5:1—6:10
结束语，警告和祝福	6:11—18

受书对象

保罗将本书寄给加拉太的教会，但“加拉太”究竟指何地区，学术界一直意见分歧。“加拉太”有两种不同用法，最初指小亚细亚中北部的“加拉太国”，主要城镇为达维姆（Tavium）、安居拉（Ancyra）、彼西尼（Pessinus）等，居民除本地土著人外，尚有希腊人、罗马人和犹太人。至公元1世纪中叶保罗旅行传道时，这个地区已受治于罗马，成为罗马帝国“加拉太省”的一部分。“加拉太省”的面积则大得多，除上述加拉太国以外，还包括本都（Pontus）、

弗吕家(Phrygia)、吕高尼(Lycaonia)和彼西底(Pisidia)等地区。加拉太省南部有彼西底的安提阿、以哥念、路司得和特庇等城，它们都是保罗第一次旅行传道时所经之地。

可见，问题在于保罗写信的对象究竟是位于加拉太省中北部的原加拉太国的教会，还是他访问过的加拉太省南部的各教会。这两种分歧意见简称为“北加拉太说”和“南加拉太说”。辨析此问题关系到对本书写作年代的判断，对理解书信的内容实际上无关紧要。

“北加拉太说”的主要理由是：

① “加拉太人”习惯上指加拉太省北部的高卢人，他们原属加拉太族。保罗指责加拉太人性情多变(加1:6, 3:1)，与高卢人的民族性格相合。

② 加拉太省南部安提阿、路司得、特庇等城的居民不喜欢被称为“加拉太人”，因这个称呼有受辖于罗马之意。《使徒行传》述及这些城市时，只说“彼西底的安提阿”、“吕高尼的特庇”等，从来不冠以“加拉太”。

③ 《使徒行传》两次提到保罗在加拉太省北部传福音，一次称为“弗吕家、加拉太一带地方”(徒16:6)，另一次称为“加拉太和弗吕家地方”(徒18:23)，这两次实指同一地区。之所以两次的说法略有不同，是因为前者指此地以前归弗吕家而现在归高卢人，后者指此地一部分属加拉太人，另一部分属弗吕家人。

④ 按《使徒行传》的用法，每西亚、弗吕家、彼西底等均指地理区划而非政治区划，因而上述“加拉太”也不应指政治区划(加拉太省)。

⑤ “北加拉太说”适合本书信的年代，即保罗在第三次旅行传道期间写成，比《罗马书》略早。

“南加拉太说”的主要理由是：

① 上述“弗吕家、加拉太一带地方”（徒16:6）应解为“弗吕家—加拉太地区”，意思是“加拉太省的弗吕家地方”；而“加拉太和弗吕家地方”（徒18:23）应解为“加拉太地区和弗吕家”，意思是“属加拉太省的地区和亚西亚省的弗吕家部分”。

② 北加拉太气候寒冷，保罗身体有病不宜向北部远行。他第一次旅行传道时离开别加后到有助于健康的高地彼西底的安提阿去，正合于他在《加拉太书》中所说的情况：“…我头一次传福音给你们，是因为身体有疾病”（加4:13）。

③ 《加拉太书》一再提起巴拿巴（加2:1, 9, 13），暗示收信人对他很熟悉，而巴拿巴只在保罗第一次旅行传道时和他同行，所行之地便是加拉太省南部。

④ 加拉太人也为耶路撒冷教会捐了款（林前16:1），但保罗末次赴耶路撒冷送捐款时，和他同去的代表中未见加拉太人，除非该犹和提摩太作为加拉太教会的代表，而他们都是从加拉太南部的特庇和路司得而来（徒20:4）。

⑤ 保罗对加拉太人说：“你们……反倒接待我，如同上帝的使者”（加4:14），这话或许是针对路司得（南加拉太城市）祭司欲向他和巴拿巴献祭一事（徒14:11—13）而言。保罗称他身上有“耶稣的印记”（加6:17），所指或许是在路司得被石头打伤的疤痕（徒14:19）。

⑥ 加拉太省南部居民不属加拉太族，对“加拉太人”之称不至于反感。保罗本人便不因自称为罗马公民而羞耻（徒22:27, 28），他的收信对象也不会因“加拉太人”一名暗含“罗马公民”之意而不满。

目前多数《新约》研究者都赞成“南加拉太说”，当

然，也有人坚持“北加拉太说”^①。

写信时间、地点和缘由

按照“北加拉太说”，本书系保罗第三次旅行传道时所作，时间是公元56年，地点是以弗所或哥林多。若按“南加拉太说”，本书则是保罗第一次旅行传道后所作，时间是耶路撒冷会议之前（48或49年），地点是叙利亚的安提阿。也有人认为写于耶路撒冷会议以后，时间是51至53年，地点是哥林多或叙利亚的安提阿。

《加拉太书》是一封情绪激切的信。保罗写信时听到令人不安的消息，说加拉太人已开始悖离真正的福音，追随假教师，宣称只信耶稣基督还不够，还必须遵守摩西律法。他们主张基督徒按犹太传统行割礼，守安息日，只吃律法规定的“洁净”食物，并严守犹太教的其它节期和礼仪。简言之，这派犹太裔基督徒说，得救是因为信心和行为，而不是保罗主张的唯独因为信心。保罗深感问题的严重性，认定加拉太教会出现争端关系到基督教的前途和命运。若按照犹太裔基督徒的意愿，基督教只能在犹太教的圈子里活动，永远不可能成为一种独立的新宗教。这场争端的实质是，基督教到底是犹太民族的宗教，还是世界性的宗教？

保罗在信中对这种“犹太律法主义”大加挞伐，指出早在摩西律法颁布之前430年，希伯来人的始祖亚伯拉罕就已因信心称义。人靠律法不能得救，只有信仰基督，靠圣灵行事，才能得到丰盛的生命，得享永生。同时，他还严辞驳斥反对派对他使徒职分及其所传教义的攻击，列举事实证明他

^① 同第619页注^②，第102至104页。

有充分的理由称为使徒，他所传的教义也是真正的福音。在论述基督教的特色时，他说基督教是使人得到真正自由的宗教，因为它主张人凭借宗教信仰，从罪恶的本性中解脱出来。

《加拉太书》因简明扼要地阐述了保罗最重要的宗教思想——“因信称义”，论证了基督教与犹太教的根本区别，而被尊为“灵性自由的大宪章”（Magna Charta）和“基督教的独立宣言”。

内容概要

在简略的问候（1:1—5）之后，保罗开门见山，落笔就表示他的失望和忿怒。他惊奇加拉太人为什么这么快就离开真道，去追随“别的福音”，并对那些领他们误入歧途的犹太教师进行咒诅（1:6—9）。

为反驳敌对他个人的攻击，保罗陈述了他改宗及受命为使徒的经过。宣称无论是他所传的福音信息，或是他的使徒职分，都是来自上帝，这本是耶路撒冷教会和使徒们所承认的事实（1:10—24）。耶路撒冷教会的领袖正式赞同他在外邦人中工作（2:1—10），即使老资格的使徒也尊重他的意见，在安提阿他曾当面责备过彼得（2:11—21）。

随后两章是全卷的核心。保罗坚称，使人与上帝形成正当关系的是信，而不是摩西律法。他辨析了信仰原则和行为原则的区别，断言二者不可兼重，认为加拉太人自身的经验已证明这一点，因为他们得蒙恩赐圣灵是藉着信，而不是因遵行摩西律法（3:1—5）。即使犹太人的经典，也说“义人必因信得生”；亚伯拉罕称义乃是因着信，并不是靠着行为（3:6—14）。摩西律法是在亚伯拉罕以后430年才有的，亚伯拉罕于未有律法时便成为信心的楷模，他所体现的正是信

仰原则（3:15—18）。

那么，摩西律法的意义是什么呢？保罗说，它可使人观照上帝的诫命而知罪（3:19, 20）。律法与上帝的应许并不抵触，相反，它如同导师，会带人归向基督，使之得以因信称义。现在，因信得救的道理既已明了，导师也就不再有用（3:21—25）。因此，基督使人从律法中得到解放，成为上帝的子女和承受产业的人（3:26—4:7）。写到这里，保罗和加拉太人叙起友情，回顾过去他们曾怎样热烈地接待了自己（4:8—20）。

保罗又以夏甲和撒拉为例，论述信仰比行为更重要。亚伯拉罕有两个妻子，一个是奴隶夏甲，另一个是自主之妇撒拉；夏甲的儿子接着血气而生，乃是现在的耶路撒冷人（转喻被律法束缚的犹太教徒），而撒拉的儿子以撒则是凭着应许、按着圣灵而生（转喻基督的信徒），必定会承受产业（4:21—31）。

在末后两章，保罗告诫加拉太人不要误用他的教训。基督徒蒙召是要得自由，但不能把自由当作放纵情欲的机会。要用爱心互相服侍，因为全部律法都包容在“爱人如己”这句话中（5:1—15）。要顺着圣灵而行，不可放纵情欲。放纵情欲的事有“奸淫、污秽、邪荡、拜偶像、邪术、仇恨、争竞、忌恨、恼怒、结党、纷争、异端、嫉妒、凶杀、醉酒、荒宴等”；圣灵所结的果子则是“仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制”（5:16—26）。基督徒要互相帮助，一有机会就向众人行善，向信徒更要行善（6:1—10）。

最后，保罗总括全书：“受割礼不受割礼都无关紧要，要紧的是作新造的人”，并向收信人简略祝福（6:11—13）。

“你们拿着吃，这是我的身体。”又拿起杯来，祝谢后递给门徒，说：“你们都喝这个，这是我立约的血，为多人流出来，使罪得赦。”据此，后世基督教设立了圣餐仪式。

餐罢，耶稣预言彼得在鸡叫前将三次不认主，随后带彼得、雅各和约翰到橄榄山侧的客西马尼园祷告。祷告三次后，犹大带一伙人持刀弄棒而来。犹大走到耶稣跟前，假意请安并和他亲嘴，以此为暗号将耶稣捉拿。有门徒拔出刀来，削掉大祭司仆人的一只耳朵，耶稣制止说：“收刀入鞘吧！凡动刀的，必死在刀下。”于是门徒们离开他，四散而逃。彼得在外院三次被人指证“和耶稣一伙”，他每次都矢口否认；鸡叫后他想起耶稣的预言，愧悔得痛哭不已。

耶稣先被带到大祭司该亚法那里，又被捆绑着交给罗马巡抚彼拉多。彼拉多审讯后觉得耶稣无罪，想释放他，但遭到犹太人的极力反对。因害怕出乱子，也为了讨好犹太人，彼拉多便把耶稣判了钉十字架的死罪，罪名是“（他自称是）犹太人的王”，这在当时属反叛罪。耶稣被定罪后，犹大感到无颜面对众人，乃将30块钱交给祭司长和长老，自己上吊而死。

巡抚的兵丁把耶稣带进衙门，穿上一件朱红色外袍，戴上用荆棘编做的冠冕。兵丁戏弄他说：“恭喜，犹太人的王啊！”又往他脸上吐唾沫，拿苇子打他的头。戏弄完了，给他脱下袍子，仍穿上自己的衣服，带出去钉十字架。

古利奈人西门把耶稣的十字架背到各各他（意思是“髑髅地”）。兵丁把耶稣钉在十字架上，头上安一块罪状牌，写着“这是犹太人的王耶稣”。当时有两个强盗和他同钉十字架，一个在右边，一个在左边。耶稣临终时似乎很痛苦，大声喊着说：“我的上帝！我的上帝！为什么离弃我？”接

以弗所是罗马帝国亚西亚省的省府，位于欧、亚两洲的交通要道上，人口密集，商旅不断，至为富庶，几与罗马、亚历山大里亚城齐名。

其古史无从确考。有史家认为，它先后被迦利亚人（Carians）和埃俄尼亚人（Ionians）占据，是埃俄尼亚联邦十二城之一。公元前560年属吕底亚人，后被波斯人夺得。继而希腊、波斯互争其地，公元前4世纪下半叶被希腊亚历山大大帝占领。

《新约》时代，这个傍爱琴海而建的商埠帆樯林立，各种建筑美奂美仑。城东北2公里处有一小山，山下的亚底米女神庙雄奇壮观，被列为世界古代七大奇观之一。城中的庇阿山麓有一露天大剧场，可容纳观众24000人。

以弗所教会由保罗亲自创建。保罗第二次旅行传道时从哥林多坐船到叙利亚，亚居拉和百基拉夫妇与他同行，中途来到以弗所（徒18:18, 19）。保罗一行可能于此时建立了教会，由亚居拉夫妇留下来管理。保罗第三次旅行传道时又来以弗所，并居住三年。他在犹太会堂讲道，在推喇奴的学房与人辩论，并行施许多神迹，以致先前行巫术的人都自愿把巫术书交出，书价折合“五万块钱”（徒19:1—20）。以弗所皈信基督的人数不断增加，引起城中银匠对保罗的不满，他们原靠制造亚底米女神的神龕而发财致富，现在越来越多的人因信奉基督而不再祭拜女神，不买神龕。银匠底米丢煽动众人掀起骚乱，捉住保罗的两个同伴该犹和亚里达古，拥进露天大剧场，狂呼乱叫；以弗所城的书记官出来安抚，才将骚乱平息。此后，保罗在以弗所写了《哥林多前书》，并与以弗所教会的长老恳谈，预言自己将要被捕（徒20:17—38），尔后离去，返回耶路撒冷。

对受书对象的异议

多年来，一直有人主张本卷书的受书对象不是以弗所教会。其理由是：

① 在若干重要的古抄本（梵蒂冈抄本、西乃抄本等）中，第1章1节是“……保罗写信给在基督耶稣里有忠心的圣徒”，而不是流行版本的“……保罗写信给在以弗所的圣徒，就是在基督耶稣里有忠心的人”，未提“在以弗所的”，暗示并不专门寄给以弗所教会。

② 从书信的口气来看，保罗与受信人的关系似乎不甚密切，受信对象不像他亲自建立的以弗所教会。如，“我既听见你们信从主耶稣”一句（1:15）显得关系疏远，保罗在以弗所住过三年，亲眼看到他们信从耶稣，而不应是“听见”。又如“谅必你们曾听见上帝赐恩给我，将关切你们的职分托付我”（3:2），也显得关系疏远，以弗所教会对于保罗的使徒职分有直接认识，不应当只是“听见”。

③ 保罗平常给教会写信时，总是热情洋溢地问候他所熟悉和关怀的朋友们，而这封信既没有问候的话语，也没有提起以弗所的某位信徒，这和保罗写信的惯例及其在以弗所生活三年的经历太不吻合。

因《歌罗西书》第4章16节有“你们也要念从老底嘉来的书信”之语，又因公元2世纪的马西昂（Marcion, 100—165）正典曾将此书称为“老底嘉书”，有人主张《以弗所书》原是寄给老底嘉教会的。还有人提出《以弗所书》乃是一封循环书信，由推基古送到亚西亚省各地的教会轮流阅读，以弗所教会只是其一。

作者问题

《以弗所书》是“有争议的保罗书信”之一。19世纪以来，一批研究者断言其作者不是保罗，而是保罗的学生或其它某位摹仿人。他们的论据有：

① 《以弗所书》中有许多与众不同的词汇，据统计，全书约有90个字未见于保罗其它著作，而惟独本书仅有。

② 《以弗所书》中经常出现长而复杂的复合句，它们在保罗其它书信中很少见到。

③ 《以弗所书》的不少语句与《歌罗西书》相同，《歌罗西书》大约三分之一字词在《以弗所书》中重现，这说明《以弗所书》的作者抄袭了保罗的《歌罗西书》。

④ 《歌罗西书》的一些语词表达了保罗的原义，而在《以弗所书》中，同样语词的含义却发生转变，这也表明《以弗所书》不是保罗的手笔。

⑤ 从语词含义的不同，进而推出《以弗所书》的神学观念与保罗的思想也不同。

对以上说法自然有人予以反驳。反驳者说，关于独特的词汇，《歌罗西书》中也有56个，但一般不怀疑该书是保罗的作品；关于多用复合句，乃是出于表达特定思想的需要；关于和《歌罗西书》的雷同，其实《以弗所书》对该书也有发展；关于语词含义和神学观念的不同，它们并不能否认保罗的著作权，而只能说明保罗思想的丰富性。总之，保罗《以弗所书》的作者身分是不可动摇的。

著书时间、地点和目的

一般认为，《以弗所书》是保罗晚年接近殉难时的作

品。因作者两次自称为“被囚的”（3:1；4:1），它可能写作于罗马的监狱中，时间是公元61年前后。否认保罗著作权者则主张成于1世纪70或80年代。早期教父罗马的革利免于公元95年致书哥林多人，透露他似乎已看过《以弗所书》，表明该书成于95年以前。

《以弗所书》的读者对象是外邦基督徒，著书目的是阐释保罗晚年的神学思想，论述信徒应当怎样战胜罪恶和死亡，“在基督里面同归于一”，用真理和正义武装自己，在心志和行为上全面体现基督的无私博爱精神。

内容概要

本卷书大体包含两类内容：教义（1至3章）和劝勉（4至6章）。

在简短的问候（1:1, 2）之后，作者称赞收信人的信仰和善行，赞美耶稣基督“远超过一切执政的、掌权的、有能的、主治的和一切有名的”（1:3—23）。他提醒收信人，他们身为外邦人，是靠着恩典从灵性的死亡状态中复活、在复活的主基督里过着属灵生活的（2:1—10）。他们以前“与基督无关，在以色列国民以外，在所应许的诸约上是局外人，活在世上……没有上帝”，现在却与皈信的犹太人在教会里相互连结，以耶稣基督为基石（2:11—22）。由于上帝的恩赐，作者得蒙使徒职分，宣扬以前隐藏于上帝中的奥秘，即外邦人也能承受古代先知向选民所作约应许（3:1—13）。他祈求基督因着他们的信，继续居住在他们心中（3:14—15），并将赞美归于上帝，愿他“在教会中，并在基督耶稣里得着荣耀，直到世世代代，永永远远”（3:20, 21）。

接下去，作者就上帝的要求加以阐述。上帝要所有人都

以基督为主，在基督里结为一体，“用爱心说诚实话，凡事长进，连于元首基督；全身都靠他联络得合式，百节各按各职，照着各体的功用彼此相助，……在爱中建立自己”（4：1—16）。信徒应当“脱去从前行为上的旧人”，除掉“一切苦毒、恼恨、忿怒、嚷闹、毁谤”，将心志“改换一新，并且穿上新人，这新人是照上帝的形象造的，有真理的仁义和圣洁”（4：17—32）。行事为人要像光明的子女，“光明所结的果子就是一切良善、公义、诚实”（5：1—20）。信徒之间要“彼此顺服”；妻子要敬重丈夫，丈夫要爱妻子；儿女要听从父母，父母要养育和教训儿女；仆人要以诚实之心对待主人，主人也要善待仆人（5：21—6：9）。

在信的末尾，作者勉励信徒穿上“上帝所赐的全副军装”，“在磨难的日子抵挡仇敌”（6：10—20）。最后祝愿“所有诚心爱我们主耶稣基督的人都蒙恩惠”（6：21—24）。

六、《腓立比书》

大 纲

本书共四章，可分成八部分：

引言：问候、感恩和祷告	1：1—11
作者自述现状	1：12—26
勉励信徒效法基督	1：27—2：18
派提摩太到以弗所去，派立比	2：19—30

续表

嘱咐信徒防备假牧师	3:11—14
要求信徒靠主常常喜乐	4:2—9
因馈送而感谢腓立比教会	4:14—20
结束语：再次问安并祝福	4:21—23

腓立比和腓立比教会

一般说，本书的受书对象是腓立比教会。腓立比是马其顿的一座古城，位于自罗马通往小亚细亚的大路上。濒临爱琴海，距暗妃波里约50公里，距尼亚波利约13.5公里。古称克伦尼底（Crenides），后由马其顿王亚历山大大帝之父腓力二世重建，改称腓立比。这里水利资源优越，金矿丰富，且地势险要，若筑垒可扼守欧亚间的天然通道，守护马其顿的东界。鉴此，腓力于公元前359年即位后派人在这里建筑壁垒，加固城防，并修造许多庙宇。公元前146年，腓立比连同马其顿全境划为罗马帝国的一省。公元前45年秋，布鲁都（Brutus）与卡修斯（Cassius）聚众反叛凯撒，在腓立比发难；屋大维（Octavian）和安东尼（Antony）起而抗之。屋大维于公元前27年在罗马称帝，即福音书提到的该撒·亚古士督（路2:1）。

在《新约》时代，腓立比是保罗从小亚细亚进入欧洲后的第一个落脚点。据《使徒行传》第16章记载，保罗第二次旅行传道时，于异象中听到马其顿人的呼唤，就带着路加、西拉和提摩太前往传福音。腓立比城中没有犹太会堂，只在

城外的河边有一个祷告处，保罗就在那里向聚会的妇女讲道。第一个皈依者是一位卖紫色布的妇女吕底亚。她请求保罗一行到她家去，腓立比教会可能便在吕底亚家中成立，这以后，保罗治愈一个被污鬼附身的使女，不料却得罪靠她捞钱的主人，主人抓住保罗和西拉，交给罗马官长，投进监牢看守起来。半夜时分大地震动，监门全开，囚犯的锁链也都松开，狱卒以为囚犯全跑了，就拔刀要自杀。保罗阻止了他，他和全家也皈依耶稣。保罗和西拉出狱后来到吕底亚家，对信徒劝慰一番，离开腓立比。后来，保罗第三次旅行传道时又两次回访该城（徒20:1, 2; 20:3—6）。保罗晚年在罗马被囚时给腓立比教会写过一信，或即《腓立比书》（此说尚有歧议）。

写作地点和时间

因保罗一再说《腓立比书》写于“捆绑之中”（1:7, 14, 17），学者们一致同意此信乃于狱中写成。问题是写于何地的监狱？按教会的传统说法，保罗殉道前在罗马的狱中写成此书，当时他还写了《歌罗西书》、《腓利门书》和《以弗所书》，这四封信合为一组，统称“狱中书信”。主张写于罗马的理由是，较之旅行传道途中的作品，“狱中书信”在题材和风格上别具特色；《腓立比书》提到“御营”（1:13）和“该撒家里的人”（4:22），当指驻扎在罗马的军队和政府官吏；保罗自信他很快要去腓立比（2:24），表明他当时正在罗马等候终审判决，对判决的结果充满信心。

但也有研究者提出，《腓立比书》的成书地点是以弗所。他们认为：

- ① 保罗在以弗所时极可能曾被囚禁。《使徒行传》及

《新约》其它经卷虽没有这种记载，但路加叙述保罗在以弗所三年事迹的篇幅非常简短（徒19:1—20:1），保罗本人也说他在以弗所曾“同野兽战斗”（林前15:32）。似乎都暗示他曾在以弗所坐监。

② 保罗欲派以巴弗提尽快到腓立比去（腓2:25,28），若从以弗所去距离适中（需10天左右），若从罗马去则距离太远（需60天左右）。罗马离腓立比约1200公里行程，且有大海相隔，冬天不通航，两地交通不便，旅行很难如保罗信中所说的那样方便。

③ 《腓立比书》提到的“御营”和“该撒家里的人”不一定只在罗马才有，因罗马帝国下属各大城都驻有其军队，也有各级官吏，有“小罗马”之称的以弗所自然不会例外。

④ 保罗在信中表示，他一旦获释就尽快前往腓立比（2:24）。此语若发自以弗所较合情理，若发自罗马，则与他在《罗马书》中表达的意愿不合——他对罗马的信徒一再说，到罗马后他还要远征西班牙，于垂暮之年将福音传到地极（罗15:23,28）。

此外，还有人主张本书写成立于该撒利亚，理由和“以弗所说”大同小异。《使徒行传》载有保罗被押往此城之事（徒23:23），明示他曾在那坐监。

关于成书时间，“罗马说”为公元61年前后，“以弗所说”或“该撒利亚说”为公元53至55年之间。

组合结构问题

近现代学者发现，行世的《腓立比书》并非保罗原著，而是由后人编辑过的组合之作。

① 第2章6至11节的“耶稣颂”是前人所作的赞美

译，可能由保罗，也可能由后世编者收录于信中。

② 第3章2节至4章1节一段与全书它处的语调明显不合，它处多讲“欢喜”、“喜乐”、“交通”（团契）和“福音”，气氛明朗；这一段却语气严厉，论述教会内部发生了严重问题，要求信徒“防备犬类”，抵挡“基督十字架的仇敌”。并“流泪”告诉信徒：“他们的结局就是沉沦，他们的神就是自己的肚腹，他们以自己的羞辱为荣耀，专以地上的事为念”（3:2, 18, 19）。多数人认为这段话是保罗另一封信的一部分，最初抄在羊皮卷上，汇集保罗书信时错误地编进《腓立比书》中。

③ 还有人提出，本卷书乃保罗若干封短信的汇编，编纂痕迹之一见于末尾：第4章20节已有正式的结束语（“愿荣耀归给我们的父上帝，直到永永远远。阿们”），后面第23节却又加一段结束语（“愿主耶稣基督的恩常在你们心里”）。

持“组合结构说”者仍同意《腓立比书》大体是保罗的手笔，其中的“耶稣颂”虽出于前人，但与上下文语气连贯，思想也较为谐调。

主旨和内容概要

保罗写此信时正在坐监。腓立比的信徒听说保罗被囚，急忙筹集款项，派一位名叫以巴弗提的信徒送去，并让他留在那里侍候保罗。以巴弗提去后不幸病倒，腓立比信徒闻讯非常焦急。他病愈后保罗吩咐他赶快回去，同时写出此信让他带走。

保罗在信中感谢腓立比信徒对他的关怀和馈赠，向他们讲述了自己的情况，对他们面临的困难深表关注，同时勉励

他们，在通向荣耀生命的道路上要像基督一样不怕受苦，像赛跑运动员一样向着目标冲刺，力争得到最终的奖赏。全书的基调是“喜乐”，“喜乐”、“欢乐”、“平安”等语词出现约20次，充分表现出保罗作为一个真正的传道者面临死亡无所畏惧的乐观精神。

《腓立比书》的主要内容是：

保罗和提摩太问候腓立比人（1:1,2），因他们坚定不移的信仰感谢上帝，并希望他们在恩典中继续长进（1:3—11）。保罗告诉他的读者，他虽被囚，却没有停止传福音；他面临的判决不论是死是活，对他而言都是一种祝福（1:12—22）。他本来“情愿离世与基督同在”，但为使腓立比人“在所信的道上也长进又喜乐”，他希望仍在世间，与众人同住（1:23—26）。他力劝读者以忘我的爱心效法耶稣的榜样，作上帝无瑕疵的儿女（1:27—2:18）；为说明基督的榜样他引入一段赞美基督道成肉身、卑微谦己的诗歌（2:6—11）。

保罗向腓立比人谈起他的打算：一俟得知审判结果，他就派忠实的同工提摩太到他们那里去（2:19—24）。现在他让以巴弗提先回去，以巴弗提“为作基督的工夫几乎至死”，回去后应得到“欢欢乐乐的接待”（2:25—30）。

然后保罗笔锋陡转，警告腓立比人当心邪恶的煽动者——他们否认保罗的使徒职分，从根本上敌视基督的福音。保罗语重心长地吩咐收信人：“你们应当靠主站立得稳”（3:1—4:1）。

接下去，保罗劝告女信徒友阿爹和循都基莫为私事争吵（4:2, 3），说信徒应当“靠主常常喜乐”，思念各种“真实的、可敬的、公义的、清洁的、可爱的、有美名的”美善之事（4:2—9）。

最后保罗因馈送而感谢腓立比教会，并代表他身边的众弟兄和“在该撒家里的人”向腓立比信徒问安(4:10—23)。

七、《歌罗西书》

大 纲

《歌罗西书》共四章，可分成六部分：

引言：问候和感恩	1:1—8
论基督的位格和工作	1:9—23
保罗的使徒职分	1:24—2:5
驳斥异端	2:6—23
论信徒的新生活原则	3:1—4:6
结束语，问安和祝福	4:7—18

歌罗西和歌罗西教会

歌罗西位于小亚细亚中部吕古斯河(Lycus)南岸的河谷中，在从爱琴海东岸的以弗所城到美索不达米亚的商贸大道上，是古代兵家必争之地。古希腊史家希罗多德(公元前484—前425)记述波斯王薛西斯大军被希腊人阻截于小亚细亚时，称歌罗西为“弗吕家的大城”，弗吕家(Phrygia)是小亚细亚中部的古国，歌罗西城在它的南疆。其后一百年，古希腊史家色诺芬(Xenophon, 公元前434—前355?)

仍称该城“人口众多，地大物丰”。该城古时商业发达，主要得力于纺织业，吕古斯河谷盛产羊毛，歌罗西是羊毛产品的织造中心之一。至罗马时代，因附近的老底嘉、希拉波立等城市兴起，这里逐渐失去昔日的光辉，到保罗传道时，已沦为无足轻重的小城。

歌罗西教会传由保罗的门徒以巴弗建立。保罗第三次旅行传道时在以弗所居住三年，其间争得歌罗西人以巴弗皈依，并将福音传到歌罗西。歌罗西教会建立以后，信徒主要是外邦人，他们没见过保罗，但对他十分景仰。不久该地流行异端学说，情况严重，以巴弗乃前往保罗被囚之地，向他面陈。保罗得知歌罗西教会的问题后，写出此函，对异端进行揭露和驳斥。

流行于歌罗西的异端

歌罗西教会面临的异端究竟为何物，今已难以确考。但其蛛丝马迹尚可从保罗的驳论中看出，如以下经文：“有人用他的理学和虚空的妄言，……照人间的遗传和世上的小学，就把你们掳去”（2:8）；“这等人拘泥于所见过的，随着自己的欲心，无故地自高自大”（2:18）；“服从那不可拿、不可尝、不可摸等类的规条”（2:21）；“用私意崇拜自表谦卑，苦待己身”（2:23）等。

这些异端宣传者显然认为，人只靠以巴弗所传的基督教不足以得救，要得救除信奉基督外，还应崇拜其他对象，如“天使”、“灵界掌权者”、星宿之灵，和水、火、土、空气等宇宙元素（*stoicheia*），并遵守犹太教关于饮食、节期、月朔、安息日等的规定，奉行各种禁忌，实行禁欲和苦行。可以看出，这种异端是希腊多神教哲学、犹太神学、基

督教神学和某些东方秘传宗教的混合体；近似后来发生的、严重威胁基督教的诺斯替派教义^①，可能反映了该派教义的某些前期因素。

保罗对异端的驳斥

保罗把歌罗西的异端称为“世上的小学”，说他们崇拜的乃是物质（“拘泥于所见过的”），出发点本是一己私欲（“随着自己的欲心”），他们的规条（如禁欲、禁饮、禁食等）不能阻止人陷于肉体的欲念中，反而会使人误入幻觉，自以为身临天域，以致自高自大。

在批驳异端的同时，保罗正面阐述了他的“基督论”，世间万有都是藉着基督造的，也是为他造的。基督是宇宙的主，是元始，也是元首。他是“那看不见的上帝的像”，在“凡事上居首位”。人只有藉着他，才能得到“生命的丰盛”。他使人与神和好，是人与神之间唯一的中保。他是教会的“头”，是宇宙和人生的中心。他充满宇宙，臣服了所有敌对者。有了他，世间万有才拥有存在的意义；有了他，人生才具有目的和价值。

总之，保罗恳切地告诫歌罗西信徒：要坚决抵制不合真理的说教，不拜灵界和自然界的各种势力，唯独崇拜耶稣基督，只有这样，才能获得属灵的自由，分享基督复活了的生命。

成书地点和时间

因保罗在信中提到他“坐监”（4:10），让人纪念他的被“捆锁”（4:3, 18），一般认为本书写作于狱中。但对

^① 关于诺斯替派的主要观点，参见本书第790、791页。

于何地的监狱却有不同看法，主要是“罗马说”和“以弗所说”两种观点。

“罗马说”代表了教内学者的传统见解，认为本书系保罗晚年在罗马第一次被囚时所写。论据有如下几点：

① 信中有“福音……传到普天之下，并且结果，增长”之语（1:6），这和保罗传道晚期的情况吻合。

② 《使徒行传》载亚里达古和保罗一同去罗马（徒27:2），本书也说此人和保罗一同被囚（4:10）。

③ 本书暗示保罗虽在狱中，却仍有传道机会（4:3,4），这和保罗在罗马狱中常常接待来客，“放胆传讲上帝国的道”（徒28:31）情况接近。

④ 本书和《腓利门书》都提到来自歌罗西的逃奴阿尼西母（西4:9；门10），此人在罗马逃亡较合情理，因为罗马是大都市，人口密集，便于隐藏；而保罗给歌罗西教会写信时，阿尼西母正和他在一起。

但是，一批近现代学者据其对保罗书信的综合研究，提出《歌罗西书》乃成书于以弗所，而不是罗马。他们的理由有：

① 以弗所距歌罗西较近，交通便利，而罗马距歌罗西遥远，交通不便，故阿尼西母逃亡以弗所比逃亡罗马的可能性大得多。

② 信中说“福音……传到普天之下”，只是从理论上强调福音的普世性，以驳斥流传到歌罗西的异端“基督有限论”，而非叙述福音传播的历史。

③ 保罗书信先后提到不少同工之名，其中提摩太、亚里达古、推基古和路加都曾在以弗所和他同住（徒19:21, 22, 29；20:4）。以巴弗提、以巴弗、阿尼西母去以弗所见

保罗，比去罗马见他容易得多。其余的人如马可、底马和耶数去以弗所或许并不比去罗马困难。以上十人均无在保罗被囚于罗马期间曾赴罗马的证据。

④ 《腓利门书》称保罗希望到歌罗西去（22节），保罗这时若被囚于以弗所，只要出具他是罗马公民的证据，便可获释，较容易如愿以偿，但若被囚于罗马，因牵涉到上诉问题，时日延宕，便很难如愿。另外，保罗若在罗马，意愿应是西行西班牙传道，而非东返歌罗西看望信徒。^①

关于成书时间，“罗马说”为公元61年左右，“以弗所说”为公元53至55年之间。

内容概要

保罗首先向歌罗西的信徒问安（1:1, 2），因他们的信心和爱心感谢上帝（1:3—8），并祈愿他们在基督里的生命继续长进（1:9—14）。接着颂扬基督的崇高品格，阐述基督的性质和工作，以及歌罗西人因信仰而产生的结果：“都成了圣洁，没有瑕疵，无可责备”（1:15—23）。其中对基督性质的论述十分有名（1:15—18）。

保罗未去过弗吕家的众教会，但他坚信自己对他们负有责任（1:24—2:7）。针对他听到的歌罗西教会的异端，他提醒信徒谨防假教师和假道理：“你们要谨慎，恐怕有人用他的理学和虚空的妄言，不照着基督，乃照人间的遗传和世上的小学，就把你们掳去”（2:8）。他说，信奉基督的人不必禁欲苦修，也毋需遵守犹太人或其他方面的律例。

解释教义之后，保罗劝勉歌罗西人在日常生活中表现出

① 参见《腓立比书》“写作地点”，本书第743、744页。

基督徒的崇高品行。要戒除“淫乱、污秽、邪情、恶欲和贪婪”，“脱去旧人”、“穿上新人”，满怀“怜悯、恩慈、谦顺、温柔、忍耐”的“爱心”，彼此包容、彼此饶恕，“无论作什么，或说话或行事，都要奉主耶稣的名”（3:1—17）。在家庭中，妻子要顺服丈夫，丈夫要爱妻子；儿女要听从父母，父母要爱儿女；仆人要听从主人，主人要善待仆人（3:18—4:1）。

最后，保罗劝告收信人爱惜光阴，用智慧与外人交往，言语要和气；并代表亚里达古、马可、耶数、以巴弗、路加、底马向歌罗西的信徒问安（4:7—18）。

八、《帖撒罗尼迦前书、后书》

大 纲

《帖撒罗尼迦前书》共五章，可分为八段，《帖撒罗尼迦后书》共三章，可分为七段。纲要如下：

《帖撒罗尼迦前书》	
引言：问候语	1:1
称赞帖撒罗尼迦人的信心和榜样	1:2—10
保罗回顾自己的工作	2:1—16
抒发对帖撒罗尼迦信徒的思念	2:17—3:13
劝勉信徒过圣洁的生活	4:1—12
论基督再临问题	4:13—5:11
论与人相处与自处之道	5:12—22
结束语：祝福辞	5:23—28

续表

《帖撒罗尼迦后书》	
引言：问候语	1:1, 2
论基督再来时的审判	1:9—12
论“不法的人”	2:1—12
感谢与训勉	2:13—17
论信实之主必坚固信徒	3:1—5
劝告信徒勤奋工作	3:6—15
结束语：祝福辞	3:16—18

帖撒罗尼迦和帖撒罗尼迦教会

帖撒罗尼迦是罗马帝国马其顿省的首府，位于沟通东西的罗马官道和向北通往多瑙河流域大道的交汇点上，是当时从巴尔干半岛西南岸至意大利及罗马的重要贸易港口。原称帖尔弥（Therme），意思是“热”，盖因附近有温泉而得名。公元前4世纪末亚历山大大帝的将军卡森达重建此城，并以其妻帖撒罗尼迦之名命名。公元前167年罗马人设马其顿省，以帖撒罗尼迦为省府。公元前42年成为自由城，由本地的地方长官治理，居民皆有罗马公民权，可自行选举政府。当日城中有人口约20万，除希腊马其顿人外，也有不少犹太人。

帖撒罗尼迦教会由保罗亲自建立。他第二次旅行传道时带西拉、提摩太从海路前往欧洲的马其顿，先在腓立比建立

教会，又经暗妃波里、亚波罗尼亚来到帖撒罗尼迦。他们一连三周在当地犹太会堂中讲道，使一批希利尼人皈信基督，包括一些贵族妇女。帖撒罗尼迦教会当于此时建立。

保罗一行人的工作遭到犹太人的嫉恨。他们煽动群众闯入保罗居住的耶孙家中，把耶孙和几个信徒扭送官府，控告他们收留了煽动叛乱的保罗，但官府只让耶孙等写出保状，就将他们释放。耶孙等人连夜送保罗出城，前往庇哩亚。不久帖撒罗尼迦的犹太人又去庇哩亚捣乱。保罗乃离城赶往雅典，暂时把西拉和提摩太留下；到雅典后又吩咐他们迅速前行，与他会合（徒17:1—15）。

保罗离开帖撒罗尼迦后，十分惦念那里的信徒，惟恐他们因入教时间短、根基浅薄而经不住迫害的考验。他很想回去看望他们，几次都未能成行，于是派同工提摩太前去慰问，以坚固他们的信心（帖前3:2）。提摩太从帖撒罗尼迦返回时带来好消息，使保罗大得安慰，他于兴奋中代表西拉和提摩太写出《帖撒罗尼迦前书》，用以巩固提摩太的访问成果。此信发出不久，针对帖撒罗尼迦教会出现的问题，保罗又写了《帖撒罗尼迦后书》。

成书时间和地点

一般认为《帖撒罗尼迦前书》是保罗最早的传世之作，写于他第二次旅行传道途中在哥林多居住一年半期间（徒18:1, 11）。这时迦流在亚该亚任方伯，保罗曾被犹太人拉到他的公堂上受审（徒18:12）。1908年考古学者在希腊的德尔非（Delphi）发现四块石碑残片，经释读为罗马皇帝革老丢在位时一封公函的一部分，上有革老丢的名字和头衔，也有迦流的名字和头衔（方伯，即总督），而日期注为

革老丢称帝的第十一年（相当于公元51年）。这说明迦流于公元51年确实在亚该亚的首府哥林多作该省的方伯，保罗此时也正在哥林多。因此，保罗给帖撒罗尼迦教会的“前书”可能写于50或51年。

《帖撒罗尼迦后书》成于“前书”寄出后不久，多数学者主张可能是51年，地点亦为哥林多城。

作者问题

这两卷书的首句皆称“保罗、西拉、提摩太写信给帖撒罗尼迦……的教会”，行文大半也以第一人称复数（“我们”）写成。由此，有人提出，它们会不会是西拉或提摩太的手笔？或者会不会由保罗与他们合作撰写？对此问题的一般理解是，保罗对它们（尤其“前书”）仍拥有著作权，尽管他可能吸收了西拉和提摩太的某些思想。保罗应是这两封信的实际执笔人，因其中部分内容仍以他个人的口气（“我”）写成（帖前4:1—12；帖后3:1, 17）。

《帖撒罗尼迦后书》的作者问题异议较多。有学者指出，本书充满犹太色彩，语气不如“前书”亲切，其中对末世的论述与“前书”也不尽一致。此外，一个明显的疑点是：保罗何以在如此短促的时间中，就大致相同的问题给同一个教会写去两封信？据此，他们将此书视为“有争议的保罗书信”，推测为保罗书信的伪仿之作。当然，也有人坚称本书是保罗的真笔。

关于“基督再来”的论述

除一般性的神学和道德议题外，这两封信中最有特色的内容是对“基督再来”问题的看法。

提摩太从帖撒罗尼迦返回后，可能谈起那里的信徒因基督迟迟没有再来而发生动摇，他们看到身边有人已经去世，便担心死者会失去分享基督荣耀的机会。保罗在“前书”中断言，耶稣基督不久后就要再来，那日子必像夜间的贼一样突然而至，届时活着的信徒将“被提到云里，在空中与主相遇”，和他一同进入新的境界，并“永远同在”。只是现在还没有来，信徒应安心等待，不要过多考虑来世之事，而要振奋精神，做好平常应做的事，特别要坚持信仰，彼此相爱——只要做到这些，众人的盼望就一定能实现。

据分析，帖撒罗尼迦人接到保罗的“前书”后，又引出新的思想混乱：有人因基督再来的日子临近而惊恐惶惑，还有人觉得，既然末日快到了，劳动和工作便再无意义，于是就以游手好闲的态度消极混日。可能针对这些新问题，保罗在“后书”中又改变了说法，称末日还没有来临，因为末日来临以前必有“不法的人”出现，搞得天下大乱，而现在这不法者还受着阻拦。只有等那阻拦的力量被除去，不法者显露出来之后，²⁰耶稣基督才会再来，“用口中的气灭绝他，用降临的荣光废除他。”

《帖撒罗尼迦前书》内容概要

保罗、西拉、提摩太向帖撒罗尼迦的信徒向安（1:1），称赞他们“因信心所作的工夫，因爱心所受的劳苦，因盼望我们主耶稣基督所存的忍耐”，说他们“作了马其顿和亚该亚所有信主之人的榜样”（1:2—10）。接着回顾保罗与帖撒罗尼迦教会的交往，说保罗所做的工作“圣洁、公义、无可指摘”，信徒也热烈地接受他所传的福音，“不以为是人的道，乃以为是上帝的道”（2:1—16）。保罗离开帖撒罗

尼迦之后，一直渴望有机会回去（2:17—3:5），现在他得到提摩太带来的消息，十分高兴（3:6—10）。他祈祷主使他们“彼此相爱，……成为圣洁，无可责备”（3:11—13）。

随后，保罗吩咐收信人远避淫行，“用圣洁、尊贵守着自己的身体，不放纵私欲的邪情”，并“立志作安静人，办自己的事，亲手工作”，“向外人行事端正，自己也没有什么缺乏”（4:1—12）。

论到基督再临，保罗说：“主必亲自从天降临”，那时“在基督里死了的人必先复活”；随后，活着的信徒“必和他们一同被提到云里，在空中与主相遇”，并且“和主永远同在”（4:13—17）。至于基督再临的时间，保罗认为，“主的日子来到，好像夜间的贼一样”，所以信徒“不要睡觉”，而要“警醒谨守”（5:1—11）。

最后，作者劝勉信徒敬重传道人，彼此和睦，常常喜乐，凡事感恩，并祝愿上帝的恩慈常与他们同在（5:12—28）。

《帖撒罗尼迦后书》内容概要

保罗，西拉，提摩太问候帖撒罗尼迦教会的信徒（1:1, 2），因他们“在所受的一切逼迫患难中仍存忍耐和信心”而感谢上帝，宣告基督再来时必使不信福音的人受刑罚，使圣徒得荣耀（1:3—12）。

作者重点论述基督再来问题，让收信人不必惊慌，误以为主的日子很快就会来到（2:1, 2）。因为“那日子到来之前，必有离道反教的事出现，并有大罪人，就是沉沦之子显露出来。……那不法的隐意已经发动，只是现在还有一个阻拦的，要等到那阻拦的被除去。那时这不法的人必显露出来，主耶稣要用口中的气灭绝他，用降临的荣光废掉他”

(2:3—8)。这“不法的人”会行施虚假的奇事，使那些“沉沦的人”误入迷途，终被定罪(2:9—12)。

作者劝告信徒“要站立得稳”，凡所领受的教训不论是口传的，还是信上写的，都要坚守(2:13—17)。又吩咐他们远避不守规矩的人，“要安静作工，吃自己的饭”，“若有人不肯作工，就不可吃饭”(3:1—15)。最后保罗亲笔问安，祝愿上帝的恩惠常与他们同在(3:16—18)。

九、《提摩太前书、后书》

大 纲

《提摩太前书》共六章，可分成七段；《提摩太后书》共四章，亦可分成七段。纲要如下：

《提摩太前书》	
引言：问候语	1:1, 2
论警惕虚假的道理	1:3—20
有关教会工作的嘱咐	2:1—4:5
论基督耶稣的好执事	1:6—5:2
对若干具体问题的指示	5:3—6:2
论假道理和真财富	6:3—19
结束语：叮咛和祝愿	6:20, 21

续表

《提摩太后书》	
引言：问候语	1:1, 2
称赞提摩太忠于福音	1:3—18
勉励提摩太作基督的精兵	2:1—26
论末世的人性	3:1—9
对提摩太的最后指示	3:10—4:5
保罗的临终遗言	4:6—18
结束语：问候与祝福	4:19—22

提摩太其人

这两卷书的受书人是提摩太。提摩太出生于路司得城（今土耳其境内），祖母名罗以，母名友尼基，都是犹太裔基督徒；父为希腊人，也深受犹太传统的影响（徒16:1；提后3:15）。

保罗第二次旅行传道途经路司得时，有意带提摩太同行，为便于他在犹太人中工作，给他行了割礼。此后他显然随保罗来到爱琴海东岸的特罗亚，又渡海前往马其顿，再赴庇哩亚。保罗离开庇哩亚时，把他和西拉留下，继续作教会的工作。后来保罗到达雅典，曾叫提摩太和西拉也去；不久又叫提摩太去看望并帮助帖撒罗尼迦的信徒。保罗来到哥林多后，提摩太赶赴那里，向他讲述了帖撒罗尼迦信徒的信心和

爱心，使保罗很受安慰。

保罗第三次旅行传道时，提摩太一度同行，后来被派往马其顿看望信徒。保罗在以弗所曾给哥林多人写信（即《哥林多前书》），嘱咐信徒若提摩太到了那里，要好好接待他。以弗所发生骚乱后，保罗到马其顿，与提摩太相会，他们给哥林多人又写了一封信（即《哥林多后书》）。

提摩太与保罗关系密切，保罗多次和他联名问候信徒（参见《哥林多后书》、《腓立比书》、《歌罗西书》、《帖撒罗尼迦前书》、《帖撒罗尼迦后书》和《腓利比书》的问候语）。保罗对他评价极高，说他“兴旺福音，与我同劳，待我像儿子待父亲一样”（腓2:22）。一些学者认为，保罗晚年曾两次致函提摩太（即《提摩太前书、后书》），并吩咐提摩太速速与他见面（提后4:9, 21）。

提摩太本人也入过狱，但不久获释（来13:23）。此后的事迹未见记载。

“教牧书信”的作者问题

《新约》中有三卷统称为“教牧书信”的作品——《提摩太前书》、《提摩太后书》和《提多书》，它们皆以保罗书信的名义流传下来。但是，与保罗那些写给各地教会、有针对性地解决具体问题的信函不同，它们是写给两位年轻助手提摩太和提多的，内容是如何管理教会，培养信徒，属教牧工作的一般原则。鉴于此，自18世纪的保罗·安东（Paul Anton）以来，这三封信便得名“教牧书信”。

由于种种原因，教牧书信的作者问题引起许多争议，主要有三种观点：承认保罗为作者；否认保罗为作者；承认保罗为部分章节的作者。其中持否认观点者的理由有：

① 教牧书信暗示的保罗行程与《使徒行传》记载不合。按《提摩太前书》和《提多书》所载，保罗写信时不在狱中而正从事传道活动，他离开以弗所去马其顿，把提摩太留下处理教会事务，但希望自己很快就返回以弗所（提前1:3；3:14）；他不久前曾到过革哩底，了解了那里教会的情况，临走时留下提多处理未尽之事（多1:5）；写信给提多，让他帮助纠正教内的偏差，并赶到尼哥波立去和他一起过冬（多3:12）。按《提摩太后书》所载，保罗写信时正在罗马坐监，已经受过初审，情况很不利，他可能被判处死刑（提后1:8，16，17；2:9；4:6—8，16）；他不久前曾到过特罗亚，在那里留下一件外衣（4:13）；他还去过米利都（4:20）。

这些行程大多不见于《使徒行传》。若想自圆其说，只能给《使徒行传》增加“续篇”：保罗在罗马坐监两年后获释，又去东方访问了以弗所、特罗亚、米利都、哥林多、革哩底等地，于此时写出《提摩太前书》和《提多书》；后来他在罗马第二次被囚，于殉道前的最后时刻又写出《提摩太后书》。然而，保罗何时何地因何罪名再次被捕，并面临遭受极刑，却丝毫不得而知。

否认保罗著作权的学者认为，上述行程原本子虚乌有，只是为解决教牧书信中的历史矛盾而必须如此臆造。

② 教牧书信反映了较晚时代的教会组织形态，信中提到监督、长老、执事、女执事的职责和选拔，以及相应的教务规章制度，表明当时教会组织已发展到相当成熟的程度，据推测这至少是保罗去世30年以后的事。

③ 教牧书信的内容和观念与保罗其他书信明显不同。这里看不到保罗热衷的绝大多数议题，如基督道成肉身、拯救世人，信徒与基督的神秘联系，因信称义，基督再来，警

戒异端，以及善行和恶德的准则等，而代之以过去很少提及的教会组织和教牧人员应有的品质。

④ 教牧书信使用了大量不见于保罗其他书信的字词，据统计达306个，其中有的甚至不见于保罗书信以外的《新约》经卷。与此相关的是，有人认为，教牧书信的文章风格与其它保罗书信也不同。

⑤ 教牧书信多次指示教会领袖坚决反对异端宣传（提前4:3；多1:10—14等），这异端可能是流行于2世纪的诺斯替主义。

⑥ 若干重要的《新约》古卷（如马西昂编辑的正典）中未收这三封信。

在肯定和否定两种意见之外，一批研究者主张教牧书信的一部分内容出自保罗，包括《提摩太前书》第5章23节，《提摩太后书》第1章3至7节，15至18节，第4章6至22节，《提多书》第3章12至15节等。他们认为这些章节原是保罗的短信，后由保罗的门徒编订起来，同时插进大量其它材料，形成传世的教牧书信，以保罗的名义发表。

著书目的和时间

教牧书信的著书意图是向传道人说明如何加强教会的管理和建设，包括怎样选择教会领袖，教牧人员应具备何种品德；怎样作忠心的传道人，力尽劝勉与教导之责；信徒在崇拜活动中应遵守那些秩序；以及如何防备“敌真道似是而非”的异教思想渗入教会中，等等。

关于成书时间，承认保罗为作者的人主张是公元63或64年，即保罗殉道前不久；不承认的人则推迟到1世纪末或2世纪初。

《提摩太前书》内容概要

保罗写信给提摩太，向他问候（1:1, 2），提醒他为真理抵御异端，“打那美好的仗”（1:3—20）。接着提出种种规则，为提摩太行事定下指南，涉及信徒祷告的态度和服饰，女信徒应特别注意的问题，监督应有的品德，执事和女执事应有的品德等（2:1—3:13）。

保罗向提摩太说明他的计划（3:14—16），预言有人将“离弃真道，听从那引诱人的邪灵和鬼魔的道理”（4:1—5），让提摩太提醒信徒，“要弃绝那世俗的言语和老妇荒渺的话，在敬虔上操练自己”（4:6—10），至于提摩太本人，“总要在言语、行为、爱心、信心、清洁上都作信徒的榜样”（4:11—16），并善待老年人、老年妇女、青年人、青年妇女，尤其要体恤寡妇（5:1—16）。保罗又论及管理教会的长老（5:17—23）和主仆关系（6:1, 2），随后写出名言：“我们没有带什么到世上来，也不能带走什么，只要有衣有食，就当知足”，“贪财是万恶之根”（6:3—10）。

最后，保罗再次劝勉提摩太“追求公义、敬虔、信心、爱心、忍耐、温柔，……为真理打那美好的仗，持定永生”，并“躲避世俗的虚谈，和那敌真道、似是而非的学问”（6:11—21）。

《提摩太后书》内容概要

保罗问候提摩太（1:1, 2），称赞他像外祖母罗以和母亲友尼基一样侍奉上帝（1:3—7），勉励他靠着圣灵严守善道（1:8—14）。

保罗称亚西亚的信徒都离开了他，其中有腓吉路和黑摩

其尼（1:15），又说阿尼色弗却屡次使他畅快，不以他被囚为耻（1:16—18），由此，他鼓励提摩太刚强起来，并慎重选择助手，“要交托那忠心能教导别人的人”（2:1—7）。保罗引用一段早期基督教赞美诗与提摩太共勉：“我们若与基督同死，也必与他同活，我们若能忍耐，也必和他一同作工；我们若不认他，他也必不认我们；我们纵然失信，他仍是可信的，因为他不能背乎自己”（2:8—13）。尔后再次劝勉提摩太：“你要逃避少年的私欲，同那清心祷告主的人追求公义、信德、仁爱、和平”；在教牧工作中“要温温和和地待众人，善于教导，存心忍耐，用温柔劝戒那抵挡的人”（2:14—26）。

接下去，保罗警告说，末世将临时必有各种恶行猖獗，假教师也会出来敌挡真道（3:1—9），因此“凡立志在基督里敬虔度日的”，都应有“受逼迫”的精神准备（3:10—17），提摩太务必“凡事谨慎，忍受苦难，作传道的工夫，尽你的职分”（4:1—5）。

随后保罗留下遗言：“我现在被浇灌，我离世的时候到了。那美好的仗我已经打过了，当跑的路我已经跑尽了，所信的我已经守住了，从此以后，有公义的冠冕为我存留”（4:6—8）。最后保罗嘱托几件私事（4:9—18），又一次向收信人问安（4:19—22）。

十、《提多书》

大 纲

本书共三章，可分成七段：

引言：问候语	1:1—4
论长老的职责	1:5—9
指责说谎骗人的假教师	1:10—16
论信徒应有的品德	2:1—15
论信徒的责任	3:1—8
警告信徒勿背道	3:9—11
结束语：嘱托和同安	3:12—15

提多其人

本书的受信人是保罗的年轻同工提多。提多是希腊人，家乡可能是挹马太（在今南斯拉夫）。保罗第一次旅行传道时，一些信徒对外邦人入教是否应当受割礼产生分歧意见，保罗和巴拿巴乃赴耶路撒冷与众使徒交谈。一同还去了另外几人，其中就有提多。提多是希腊信徒，未受割礼，耶路撒冷的使徒和长老仍然接待了他，此事为外邦人入教不必受割礼树立了范例。

提多曾在以弗所与保罗共同工作。后被派往哥林多解决当地教会的困难，在那里干得很有起色，使保罗大受安慰。

有学者认为，保罗晚年曾两次在罗马被囚，第一次被囚获释后，一度带提多到东方传道，途经革哩底岛（即今克里特岛）时把他留下，他在岛上各城设立了长老。保罗第二次在罗马被囚时，提多也同在罗马，此间保罗曾派他前往挹马

太工作。此后的事不见经传。

作者问题，著书目的和时间

《提多书》属“教牧书信”。关于教牧书信的作者，有人主张是保罗，有人主张是保罗的门徒，还有人兼采一说，认为信中的某些片断出自保罗，其它部分出自保罗的门徒，全书由保罗的门徒编出定本（参见上节的有关内容^①）。

著书目的是制定教会的管理守则。成书时间有两种看法：保罗殉道前的公元63或64年；保罗去世约30年后的1世纪末或2世纪初（亦参见上节的相关部分^②）。

内容概要

保罗写信给提多，称他是“照着我们共信之道作我真儿子的”，愿他得到恩惠和平安（1:1—4）。保罗忠告他说，作教会的长老必须无可指责，不任性，不暴躁，不因酒滋事，不打人，不贪无义之财；乐意接待远人，好善、庄重、公平、圣洁自持（1:5—9）。长老还要阻止假道理的传播，使信徒“不听犹太人荒渺的言语和离弃真道之人的诫命”（1:10—16）。

保罗为老年人、老年妇女、青年人、青年妇人，以及仆人等订出各不相同的规条（2:1—10），总要求是“除去不敬虔的心和世俗的情欲，在今世自守、公义、敬虔度日，……热心为善”（2:11—15）。

结尾部分论及基督徒对社会的责任：顺从当权者，遵守其命令，作善良的公民（3:1—7），不要因律法而辩论争

^{①②} 本书第760至762页。

吵、分门结党（3:8—11）。最后是保罗的嘱托和问安（3:12—15）。

十一、《腓利门书》

大 纲

本书是最短的使徒书信，仅二十五节，可分成四段：

引言，问候语	1—3
称赞腓利门的爱心和信心	4—7
为阿尼西母求情	8—20
结束语，嘱托，问安和祝福	21—25

5

背景和主旨

腓利门是歌罗西教会的信徒，被保罗称为“亲爱的同工”。他“有爱心，有信心”，做过许多善事。他家境富裕，蓄有奴隶，阿尼西母是其中一人。阿尼西母大概偷了主人的钱或其它贵重财物，畏罪潜逃；后来遇到保罗，经保罗引领皈信基督，悔过自新。保罗劝他回主人那里，并给他主人写出此信，让他带去。信中婉言劝告腓利门收留阿尼西母，说阿尼西母已不再是奴仆，“乃是高过奴仆，是亲爱的兄弟”。

在《圣经》时代，地中海沿岸地区流行奴隶制。摩西律法允许蓄奴，规定以色列人可用外族人为奴隶，同时奴隶也享有一定权利，受到律法的保护。罗马人也允许奴隶制存在。

有关资料表明，奴隶因故外逃可寻求庇护，但收容者须按天赔偿其主人的损失，这或许就是保罗答应“（阿尼西母）欠你（腓利门）什么都归在我的帐上”（18节）的原因。另有法律条文规定，收容者应把逃奴及时归还原主人，否则须把他卖掉。阿尼西母皈依后在保罗身边侍奉，显然违背了上述条文，保罗也为此向腓利门求情。

保罗在信中虽未反对奴隶制，却就主人和奴仆的关系提出一些新原则。他希望主人以爱心宽恕奴仆；认为在信徒之间，即使主人和奴仆也是“亲爱的兄弟”（16节），还强调主人应善待奴仆，“不是出于勉强，乃是出于甘心”（14节）。这些思想为研究初期基督教对待奴隶制的态度提供了重要资料。

成书地点和时间

研究者发现，本书和《歌罗西书》存在诸多类似之处：作者都自称为保罗和提摩太，都在狱中写作；受信地点都是歌罗西；送信人都是阿尼西母（门10—12；西4:9）；由作者代表向受信人问安的人中都有以巴弗、马可、亚里达古、底马和路加（门23, 24；西4:10, 12, 14）。由此，一般认为本书的成书地点和时间与《歌罗西书》相同。成书地点有“罗马”和“以弗所”二说，成书时间也有相应的二说——公元61年左右，或公元53至55年之间^①。

内容概要

被囚的保罗和兄弟提摩太给同工腓利门写信，愿他得到

① 详见《歌罗西书》一节的相关内容，本书第749至751页。

恩惠、平安（1—3）。作者称赞他说：“兄弟啊！我为你的爱心大有快乐，大得安慰，因众圣徒的心从你得了畅快”（4—7）。

保罗因阿尼西母向腓利门求情，说自己本想把他留下，但由于不知腓利门是否心甘情愿，又决定让他回去（8—15），然而，阿尼西母现已“不再是奴仆，乃是高过奴仆，是亲爱的兄弟”（16）。作者深情地告诉腓利门：“你若以我为同伴，就收纳他，如同收纳我一样。他若亏负你，或欠你什么，都归在我的帐上，我必偿还，这是我保罗亲笔写的”（17—19）。

最后，保罗对腓利门寄以厚望，并代表以巴弗等人再次向他问安（20—25）。

第二十二章

使徒书信(下)

本章承接上章，评介神学论文《希伯来书》、公普书信《雅各书》、《彼得前书》、《彼得后书》、《约翰一书》、《约翰二书》、《约翰三书》和《犹大书》

一、《希伯来书》

大 纲

《希伯来书》共十三章，可分成七部分：

论基督超越天使	1:1—2:18
论基督超越圣仆	3:1—4:13
论基督是更美的祭司	4:14—7:28
论基督是更美的约	8:1—9:23
论基督是更美的献祭	9:23—10:39
论信心是更美的道路	11:1—12:29
结束语：劝勉和祝福	13:1—25

作者问题

一批英文《圣经》（如“钦定本”）称本书为“使徒保罗达希伯来人书”。但目前绝大多数学者同意，这句话是后代编者加上的，事实上本书作者不会是保罗。早期教父罗马的革利免在公元95年左右的著述中多次引用书中经文，却没有说保罗是作者。奥利金于公元245年左右发表了有名的见解：“（《希伯来书》的）作者到底是谁，只有上帝才确实知道”^①。此后，自公元5世纪至欧洲宗教改革以前，一般人都接受保罗为作者。宗教改革时期，马丁·路德和加尔文再次提出异议，否认保罗为其作者。

拒绝保罗为作者的结论得自对本书和保罗书信的比较。通过比较，可知二者的语言文字风格和神学观念具有显著的差异，析言如下：

① 保罗写信往往即兴而发，一件事还没说完就转向另一件事，颇有点“意识流”味道；《希伯来书》则构思严密，遣词造句讲究逻辑性，近乎当时罗马人的论辩文，所用希腊文流畅而洗练，字词、语句和段落都安排得恰到好处，全书是一篇雄辩有力的神学论文。

② 保罗书信的开头和结尾有固定格式，通常先把作者的名字列出，卷末再亲笔签名，首尾都注重对收信人的问候和祝福；《希伯来书》却直接进入正题，卷首没有作者之名和问候语，卷末未签名，问安的话也很简略。

③ 在用词方面，保罗引证《旧约》时常用“如经上所记”、“经上说”等格式，《希伯来书》则多用“上帝说”

^① Eusebius, Church History, VI, p.25.

或“圣灵有话说”；保罗数十次使用“耶稣基督”，《希伯来书》却一次未用。

④ 在神学思想方面，保罗常论基督的复活，《希伯来书》只提一次，且是在分句中（13:20）；保罗常论信徒与基督的神秘联系，《希伯来书》则喜言信徒藉基督的祭司职分得以成圣；保罗常论基督的拯救使人神和好，《希伯来书》则强调基督使人洁净、成圣和完全；保罗常论犹太律法的消极作用，《希伯来书》却多讲献祭、赎罪，甚至极力论证基督本身就是大祭司。

⑤ 保罗一再表白他所传的福音不是来自人的教导，而是得自耶稣基督的亲自启示（加1:12）；《希伯来书》却称“这救恩起先是主亲自讲的，后来是听见的人给我们证实了”

（来2:3），明示其信息乃间接得来，作者本是第二代信徒。

一批近现代学者主张《希伯来书》的作者是亚波罗。马丁·路德首倡此说，认为亚波罗是犹太人，熟悉《旧约》，而本书引用《旧约》经文很多；亚波罗生于亚历山大里亚城，而本书富于亚历山大里亚城色彩，如称地上圣所是天上圣所不完全的影象；亚波罗熟悉保罗，是保罗传道后期的亲密同工，而本书也有保罗思想的濡染；亚波罗能说能干，在信徒中威信很高，哥林多教会曾出现“亚波罗派”，而本书也论说雄辩，当出自某位“辩才”之手。但问题在于，《新约》内外都缺乏足以支持此说的实在证据。

此外还有一些猜想。早期教父德尔图良认为《希伯来书》出自巴拿巴，因为他和保罗过往甚密，熟悉保罗的思想，且是利未人，热衷于讲论与圣所、祭献相关之事。加尔文推测作者是路加，因为本书的文风和路加相近。阿弗得（Henry Alford）提出亚居拉；哈拿克（Harnack）则提出亚居拉和百

基拉夫妇，以百基拉为主。认为本书常写妇女和儿童，如撒拉怀孕、摩西降生、妓女喇合（来11:11, 23, 31）等，说明作者可能是个女人；本书之所以匿名，是因为初期教会不允许妇女讲道；百基拉是亚波罗的老师，所有论证亚波罗为作者的理由也都适用于她；在《使徒行传》中，她的名字常列于亚居拉前面，似乎说明她比丈夫更能干；她和丈夫以制造帐幕为业，而本书每每提及会幕；书中有时以“我们”发言，当代表她和丈夫两人，有时又以“我”发言，这时只代表她一人。……然而，诸如此类的说法迄今都是猜想。对《希伯来书》作者问题最权威的看法，当前依然是奥利金那句话：“……到底是谁，只有上帝才确实知道”。

受书人

《希伯来书》最初是写给谁的？学术界一直众说纷纭。目前所知最古的抄本卷首有“达希伯来人书”字样，但这也是后人所加，据考证该语不会早于公元3世纪。之所以冠以这个短语，显然是因为作者大量运用犹太材料（如《旧约》典故和犹太教祭礼）论证其观点，以致被后人认为本书是写给希伯来人即犹太人的。从书中内容看，受书人是某个基督教团体，很可能是犹太裔基督徒社团。其成员曾因信仰基督而遭受迫害，“被毁谤，遭患难，成了戏景，叫众人观看”（10:33），在险恶的环境中，他们情绪低落，有“随流失去”的可能（2:1）。但他们还不是流向犹太教或希腊、罗马宗教，而是对基督教的信仰认识模糊、表现冷淡。

那么，这些犹太裔基督徒居于何处？——巴勒斯坦、安提阿、该撒利亚、亚历山大里亚、罗马……等，又是众说纷纭。因《希伯来书》以娴熟优雅的古典希腊文写成，一般认

为它不会寄给巴勒斯坦的信徒，原因是公元1世纪巴勒斯坦正流行亚兰文。又因书中有“从意大利来的人也问你们安”之语（13:24），有学者主张受书人应居住在罗马——由于罗马人对其同乡意大利人更感兴趣，作者才特意提到意大利。其实这种推论并没有必然性，因为“从意大利来的人”完全可能囑笔作者向居住在任何地方的信徒问安。应当说，这节经文的价值在另一方面：它暗示作者著书的地点不是意大利；至于受书地点，并未提供有价值的信息。

另有学者从其它角度论证《希伯来书》的受书人应当是罗马信徒，值得参考：早期教父罗马的革利免首先引用本书；本书称受书人所在教会的领袖为“引导你们的”（13:7, 17, 24），和革利免书信中的称呼相同；若《歌罗西书》和《腓利门书》发自罗马，则罗马信徒对提摩太很熟悉（西1:1; 门1），《希伯来书》特地提到提摩太被释放（13:23），是为了打消罗马信徒对他的担忧。近代学者曼森（Manson）推测，本书的读者应是居住在罗马的犹太裔基督徒，他们在严酷的迫害中发生动摇，想退回犹太教保护自己，而《希伯来书》正是为了坚固他们的信念而作。

也有人说，受书人不是犹太裔基督徒，而是全体信徒。虽然书中多处涉及犹太教礼仪，却不能因此断言读者仅限于犹太裔信徒。因为当时教会的经典只有《旧约》一种，传道人不可能脱离犹太教背景阐释教义。全书未对犹太人和外邦人加以区别，表明作者对信徒身份的种族差异不甚关注。另外，《希伯来书》作者的希腊文功底深厚，难以出自犹太裔作家之手（而受书人若是犹太裔信徒，著书人很可能也同为犹太裔）。依照此说，《希伯来书》的读者对象乃是当时的所有基督徒。但此说欲成立也有困难，因为卷末清楚地写

着，作者向某地区的某些信徒问安（13：20—25）。

著书时间、地点和目的

因罗马的革利免于公元95年左右引用过此书，一般认为著书年代在80至90年之间。近人也有主张著于1世纪60年代后半期的，理由是书中看不到公元70年耶路撒冷圣殿被毁的迹象，相反却处处可见依赖圣殿才能存在的祭礼。

关于著书地点，应是意大利和巴勒斯坦以外的某希腊语流行区。

著书目的有两种说法：①论证基督教比犹太教更优越，劝告那些来自犹太教的基督徒不可背离信仰，再退回到犹太教的老路上去。②论证基督教是最完美的宗教，耶稣基督比天使、摩西和所有祭司都更高超，以此勉励所有的信徒坚定信念，战胜迫害，对待奉基督坚定不移。

内容概要

作者首先论述作为上帝之子的基督超越犹太人的众先知（1：1—3），又引证《旧约》经文，表明基督超越天使（1：4—2：18），还超越当年在西乃山领受律法的摩西（3：1—4：13），因为基督“身为儿子，治理上帝的家”，而摩西只是上帝家中的仆人（3：1—6）。这部分结束时，作者告诫受书人不要像摩西领导的以色列人那样，因变节而失去上帝应许的安息（3：7—4：13）。

作者又论述基督的大祭司职分，称基督具备作大祭司的必要条件：对无知、顽梗的人富有怜悯心，并合于上帝让他供职的意愿（4：14—5：10）。随后指责受书人的缺点，警告他们不要离弃真道（5：11—6：20）。作者又插入一段比喻，

将基督和《旧约》人物麦基洗德相比较。古代撒冷的祭司王麦基洗德本是基督必作大祭司的预表，他接受亚伯拉罕的什一奉献，并祝福亚伯拉罕，表明他高于亚伯拉罕；同时，因为他高于族长亚伯拉罕，也必定高于亚伯拉罕的后裔亚伦，以及亚伦的后代——充当祭司的利未人（7:1—10）。基督的祭司职分不是亚伦的等次，而是麦基洗德的等次，因为基督如同麦基洗德一样，没有继承的人（7:11—25）。基督与亚伦不同，他没有罪，毋须为自己的罪献祭（7:26—28）。

作者又论证基督所献的祭超过利未人依照摩西律法所献的祭。基督是天上新会幕里的执事（8:1—6），他的工作乃是以新约取代旧约（8:7—13）。律法规定的圣所建在地上，在其中献祭需经常进行（9:1—10），但基督的献祭却永远有效，只献上一次就洗净良心，领人回归上帝（9:11—10:18）。基督的献祭不在地上的会幕中而在天上进行（9:5—24），故不像利未人那样重复多次（9:27, 28），没有真正的效用（10:1—4）。基督所献之祭远胜于无言的祭牲，因为他情愿献出自己的身体，作为代众人赎罪的祭物（10:9, 10），“他一次献祭，便叫那得以成圣的人永远完全”（10:11—18）。

在阐释教义之后，作者力请受书人忠于基督教信仰，宣称离弃真道者必将遭到可怕的审判（10:19—39）。他举出一系列古代伟人，要信徒把他们作为信仰的榜样（11:1—40）。他又对比生活在摩西律法下的幽暗哀愁，和生活在新以色列、名字记在天上的众圣徒中的喜乐（12:1—29），教训信徒要彼此相爱，纯洁、不贪财、尊敬教会的领袖，尤其要忠于耶稣基督（13:1—19）。

最后，作者向受书人问安并祝福（13:20—25）。

二、《雅各书》

大 纲

本书共五章，可分成十一段，纲要如下：

引言：问候语	1:1
论信心和智慧	1:2—8
论贫穷和富有	1:9—11
论考验和试探	1:12—18
论听道与行道	1:19—27
警告偏私	2:1—13
论信心和行为	2:14—26
论言语谨慎	3:1—18
论抵制错误倾向	4:1—17
警告富足的人	5:1—6
论忍耐和祷告	5:7—20

作者问题

本书作者自称为“作上帝和主耶稣仆人的雅各”(1:1)。这雅各到底是谁？至今没有定论，《新约》记载过五位雅各：

①西庇太的儿子雅各，本是加利利的打鱼人，后成为耶稣的门徒，与兄弟约翰同列于十二使徒中（可1:17；太4:21）。②亚勒腓的儿子雅各，也列于十二使徒中（可3:18）。③马利亚（革流巴的妻子或姐妹）的儿子小雅各（太27:56；可15:40；路24:10）。④耶稣门徒犹太的父亲或近亲雅各（路6:16；徒1:13），这犹太又称达太，而非出卖耶稣的加略人犹太（约14:22）。⑤耶稣的弟弟雅各（太13:55；可6:3）。

上述第一位雅各于公元44年在耶路撒冷遭迫害遇难，不可能是《雅各书》的作者。第二、三、四位雅各也因影响不大及其它原因不被学者们采纳。第五位，即耶稣的弟弟雅各，传统上被视为《雅各书》的作者。据记载，他和家人起初不信以色列的拯救者能出自他们家，直到耶稣死后才相信（林前15:7）；他后来还成为耶路撒冷教会的领袖。初期教会在耶路撒冷讨论接纳外邦人入教问题时，他主持了会议，并可能是会议决议案的起草人（徒15:13—23）。犹太史家约瑟福斯说他于公元62年犹太人在耶路撒冷暴动时殉难。

从内容和气氛看，《雅各书》应出自犹太裔基督徒，写作于巴勒斯坦；全书风格类似《旧约》的智慧文学；书中提到雇工性质的农夫：“工人给你们割庄稼，你们亏欠他们的工钱”（5:4），研究者认为这类农夫（而非农奴）当时仅见于巴勒斯坦；书中未提公元66至70年的犹太战争，所述生活的不安定属于和平时期的不安定；信徒到犹太会堂聚会（2:2），与初期教会的特点相吻合。凡此种种，都使人感到作者很可能是耶稣的弟弟雅各。至于他在书中为何没有自称是耶稣之弟，或许是因为考虑到耶稣的教训——凡遵行上帝旨意的人都是耶稣的兄弟姐妹（可3:35）。

然而，另外一些因素却使人对此说产生怀疑。《雅各

书》体现了良好的希腊文素养，为生长于穷乡僻壤拿撒勒的雅各力所难及。书中未暗示任何犹太裔信徒与外邦信徒的争论，这原是公元1世纪中叶初期教会的热门话题，且雅各位于争论的中心。而且，早期教父对此书不甚重视，最早的《新约》目录《穆拉托里经目》（公元170—200）也未列入其名。它们又使人难以确认《雅各书》出自耶稣的弟弟雅各。

综上所述，似可作出以下推论：《雅各书》是一部犹太裔基督徒的教训集，由雅各的门徒于雅各逝世后数十年编纂成书，其中可能保留了耶稣之弟雅各的若干言论。

成书时间、受书人和著书目的

主张本书由耶稣之弟雅各所写者，认为写于公元50至62年之间；否认雅各所写者，推迟至1世纪末或2世纪初。

作者自称本书寄给“散居于十二个支派之人”（1:1），可知受书人不是某个教会或某位信徒，而是各地的犹太裔基督徒——他们虽信奉了基督，还仍是以色列十二支派的后人。

著书目的是为已经信奉了基督的犹太人提供善良行为的具体指导，告诉他们“人称义是因着行为，不是单因着信”，“身体没有灵魂是死的，信心没有行为也是死的”（2:24，26）。

特 点

① 从体裁看，《雅各书》当属讲演录，而非书信。除卷首向“散居于十二个支派之人”问安外，全书没有任何古代书信通常具备的其它特色。大约一半篇幅用命令句或祈使句

写成，内容带有鲜明的教诲性和劝勉性。段落一般很短，各有独立的议题，段落之间缺乏逻辑性的连贯。在某些方面，它颇有《旧约》先知书割切中肯、诲人不倦的遗风。

② 作者熟悉两约之间^①的智慧文学和耶稣语录，常常信手拈来地引用其中的典故。比如，“你们各人要快快地听，慢慢地说”（1:19），当模仿便西拉的箴言“你要敏捷地听，温和地回答”（便5:11）；“你们的生命是什么呢？原来是一片云雾，出现少时就不见了”（4:14），或源于如下一句话：

“我们的生命如云迹消逝，如雾气蒸散”（智2:4）。《雅各书》含有许多与耶稣言论相似、尤其与“登山训众”（太5至7章）相似的经文，数量之多在《新约》中仅次于四福音书。例如：责备人只听不做（1:22，比较太7:26），批评对别人横加指责（4:11，比较太7:1—5），贬斥世间的财富（1:10；2:5, 6，比较太6:19），鼓励信徒祷告（1:5，比较太7:7），主张勿为将来操心（4:13，比较太6:34），以虫子和生锈为喻讲论（5:2, 3，比较太6:19），以树和果子为喻讲论（3:12，比较太7:16）等。

③ 在内容上，《雅各书》具有浓重的犹太色彩。书中称上帝是“万军之主”（5:4），亚伯拉罕是“我们的祖宗”（2:21），属典型的《旧约》用语。作者给“十二个支派之人”写信，说信徒在“会堂”聚会（2:2），举亚伯拉罕、以撒、喇合、约伯和以利亚之例讲论，并多次直接间接地引用《旧约》经文（1:11；2:8, 23；4:6等），都使书信的犹

① 两约之间：指《旧约》纪事结束和《新约》纪事开始之间的四百年来，即公元前4世纪至纪元前后，这一时期的智慧文学作品有《便西拉智训》、《所罗门智训》等。参见本书第18至22页。

太意味异常浓郁。

④ 在教义上，本书反对虚伪的敬虔，强调实践的重要性，要求信徒高度重视伦理行为的美和善，主张“信心若没有行为就是死的，……人称义是因着行为，不是单因着信”（2:17, 24）。这和保罗的“因信称义”思想明显抵触。正因为如此，早期教父对它颇有微辞，西方教会直到4世纪才承认它为正典，马丁·路德竟说它是“草芥之书”。

内容概要

问候语（1:1）之后，作者劝信徒在百般的试炼中坚守信心，求得智慧（1:2—3），认为不论卑微者升高，还是富足者降卑，都该喜乐（1:9—11），声称能够“忍受试炼”的人“必得生命的冠冕”（1:12—18），又劝告信徒不但听道，还要行道（1:19—27）。

随后专论以下题目：警告偏私——不可按外貌待人，只敬罗衣不敬人（2:1—13）；信心和行为——人称义是因着行为，不是单因着信（2:14—26）；言语谨慎——要控制舌头，不可信口胡言（3:1—18）；抵制错误倾向——不可打斗、嫉妒、淫乱、骄傲，不可论断弟兄，不可自夸（4:1—17）；警告富足的人——他们在世上享美福，好宴乐，受罚之日就在眼前（5:1—6）；忍耐和祷告——要有约伯的忍耐精神，不怕受苦，要像以利亚一样恳切祷告，求得上帝的恩施（5:1—18）。

最后，作者劝告犯有过失的信徒迷途知返（5:19, 20）。

三、《彼得前书、后书》

大 纲

《彼得前书》共五章，可分成七段；《彼得后书》共三章，可分成六段。纲要如下：

《彼得前书》	
引言：问候语	1:1, 2
论基督的救恩	1:3—12
教导信徒过圣洁生活	1:13—2:10
论信徒的处世守则	2:11—3:12
论效法基督为义受苦	3:13—4:19
对长老和信众的劝勉	5:1—11
结束语：问安	5:12—14
《彼得后书》	
引言：问候语	1:1, 2
论基督徒应有的美德	1:3—11
论基督的荣耀和先知的预言	1:12—2:1
提醒信徒防备假先知	2:1—22
论基督再临	3:1—16
结束语：劝勉和祝愿	3:17, 18

作者问题

关于《彼得前书》的作者，因书中自称为“耶稣基督的使徒彼得”，自古以来教会就认定是耶稣的十二使徒之一彼得。但近现代学者对此提出种种疑问，主要有：

① 《彼得前书》使用的希腊文优美而流畅，怎能出自一个以亚兰文为母语的加利利渔夫？

② 《彼得前书》的思想和语调明显留有保罗的影响，如称基督以死担当信徒的罪并使之称义（2:24），信徒要和基督一同受苦（4:13），信徒“在基督里”有好品行（3:16）等。彼得既然是耶稣的第一代使徒，为什么要仿效比他晚的保罗？

③ 《彼得前书》多次提到基督徒受迫害（1:6；2:12，15；4:12，14—16；5:8，9），地点不限于罗马城，还扩展到帝国境内的各省份，如本书寄往的小亚细亚北中部各地区（1:1）。这一背景暗示本书并不出自彼得殉道^①前的尼禄迫害时代（1世纪60年代中期），而形成于1世纪末或2世纪初，这时罗马帝国对基督徒的迫害已从京城罗马波及到边远地区各省份。

根据这些分析，《彼得前书》的作者应是1世纪末或2世纪初的某位匿名基督徒，他写了这封信，却托名彼得发表。

维护传统观点的人则提出，此信既由西拉转交受书人（5:12），说明它也可能是由彼得口授、西拉代笔写成；西拉是希腊人，写一手流利的希腊文不足为怪，他还是保罗第二次旅行传道时的伙伴，接受保罗的影响也在情理之中。至

^① 据传彼得于公元64年在罗马被尼禄处死。

于历史背景，他们辩解说，写信时边远省份尚未发生迫害，作者只是提醒信徒，对即将到来的迫害要有思想准备。或谓迫害确已发生，但不是罗马帝国对信徒的残酷迫害，而是地方恶势力对基督徒的欺压凌辱，类似建会初建时信徒遭受的厄运。

关于《彼得后书》的作者，书中虽然也自称是“作耶稣基督的仆人和使徒的西门彼得”，自古以来却一直疑云缭绕。及至近现代，《新约》研究者们大体公认，此书在《新约》中成书最晚，作者不可能是耶稣的使徒彼得。理由如下：

① 《彼得后书》提到保罗书信已在信徒中流传，且被奉为“经书”（3:16），这是公元1世纪以后的事。

② 《彼得后书》证实，当时教会已流行否定基督再临的思潮：“主要降临的应许在哪里呢？因为从列祖睡了以来，万物与起初创造的时候仍是一样”（3:4）。这种思潮未见于《新约》其它经卷，研究表明，它只会出现在1世纪以后。

③ 《彼得后书》以《犹大书》为蓝本（比较彼后2:6与犹7；彼后2:10—12与犹8—10；彼后2:17与犹12, 13），而《犹大书》的著作时间较晚，远在彼得去世以后^①。

④ 从外部证据看，公元200年以前的基督教文献从未引用过本书，古代教父对它多有质疑，直到公元397年才确定其在《新约》正典中的地位。

据此，目前学术界基本同意，《彼得后书》的作者不是使徒彼得，而是后代某位匿名信徒，有可能是彼得的门徒。

^① 参见《犹大书》的著书时间，本书第795页。

受书人，成书时间和地点

《彼得前书》的受书人是“分散在本都、加拉太、加帕多家、亚西亚、庇推尼”一带的信徒，这些地区位于小亚细亚北中部。从信中内容看，信徒有犹太人，也有外邦人；有下层劳动者，也有其它各阶层的人。成书时间可能是1世纪末或2世纪初。若以彼得为作者，则是1世纪60年代初。关于成书地点，作者自称是“巴比伦”（5:13），但普遍认为不可能是美索不达米亚的巴比伦。句中的“巴比伯”只是一句隐语，实际是指“罗马”。基督徒在罗马正遭受迫害，改称巴比伦，可避免书信万一遗落于罗马官吏之手而引起麻烦。《启示录》也以“巴比伦的大淫妇”象征罗马（启17、18），章可资旁证。

《彼得后书》的受书人是“因我们的上帝和救主耶稣基督之义，与我们同得一样宝贵信心的人”（1:1），可理解为所有信徒。在此意义上，本书乃是一封致全体基督徒的公开信。也有人据“我现在写给你们的是第二封信”之语（3:1），提出受书人与《彼得前书》相同。成书时间难以确定，一般定在公元150年前后。成书地点不详。

目 的

《彼得前书》写于受书人所在教会正面临迫害之际，意在鼓励信徒于患难中盼望基督，以基督自甘受苦为榜样，不论遇到何种境况都欢欢喜喜，深信眼前的苦难是暂时的，经受住苦难的考验如同金子经受烈火的熬炼，会使信仰更加坚定，真正成为上帝的荣耀子民。藉着对基督的盼望，信徒在行动上要有获得新生命的种种表现：与弟兄团结和睦，相互体恤，彼此相爱，和以往追随过的放纵私欲行为彻底决裂。

总之，全书的基调是“望”，以对基督的盼望为纲宣讲教义，并对信徒的生活实践作出指导。

《彼得后书》的著书意图有二：其一，呼吁信徒抵制假先知的教训和其它异端思想。指出异端分子不承认基督（2：1），“随肉身纵污秽的情欲”，“胆大任性，……应许人得以自由，自己却作败坏的奴仆”（2：10，19），还歪曲保罗的“因信称义”思想，宣扬基督徒的自由就是不受道德约束。为恢复信徒的纯洁信仰和敬虔生活，作者对他们进行了严厉驳斥。其二，维护基督再临的信念，力图重新鼓起信徒盼望基督再临的热情。宣称基督再临的时间看似延迟，其实不然，表面的延迟只是要给信徒留下悔改的时机。“主看一日如千年，千年如一日”（3：8），上帝的时间尺度与世人并不相同。基督再临是必定无疑的，“那日……有形质的都要被烈火销化，地和其上的物都要烧尽”（3：10），唯有敬虔之人可望看到“新天新地”降临（3：13）。

《彼得前书》内容概要

作者首先问候分散在本都等地的信徒（1：1，2），劝勉他们要像金子一般经受试炼，以便在耶稣基督显现时得到称赞、荣耀和尊贵（1：3-12）。

作者吩咐受书人过无瑕疵的圣洁生活，以耶稣基督为榜样，因为藉着他的死，他们已经得赎，脱去祖宗所传流的虚妄行为（1：13-21）。同时，他们既已藉着上帝活泼常存的道得以重生，就应“除去一切恶毒、诡诈，并假善、嫉妒，和一切毁谤的话”，真正成为“被拣选的族类”和“属上帝的子民”（1：22-2：10）。

论及基督徒的处世守则，作者要求信徒服从国家制度和

君王臣宰，仆人顺从主人，妻子服从丈夫，丈夫也要体恤妻子，总之要“彼此体恤，相爱如弟兄，存慈怜谦卑的心”（2:11—3:12）。要准备为行善受苦，因基督也曾受苦，把罪人引到上帝面前（3:13—22）。现在末世已经临近，信徒务必谨慎自守，警醒祷告，尤其要彼此切实相爱，“因为爱能遮掩许多的罪”（4:1—11）。要准备和基督一同受苦，在试炼中欢喜快乐（4:12—19），因为“仇敌魔鬼如同吼叫的狮子”，正“遍地游行，寻找可吞吃的人”（5:1—11）。

最后，作者在巴比伦向“凡在基督里的人”问安（5:12—14）。

《彼得后书》内容概要

在简短的问候（1:1, 2）之后，作者论述信徒必备的素质是信心、德行、知识、节制、忍耐、虔敬、爱弟兄的心和爱众人的心，认为有了它们，才能进入“耶稣基督永远的国”（1:3—11）。他以使徒的口吻宣布他即将离世，提及耶稣登山变容之事，以支持他有充分的资格驳斥假先知、假师傅，并论述基督再临（1:12—21）。

作者预言说，必有假先知和假师傅出现，私自引进陷害人的异端，怀着贪心用捏造的言语在信徒身上取利。他们“说虚妄矜夸的大话，用肉身的情欲和邪淫的事，引诱那些刚才脱离妄行的人”，他们必定遭到审判，堕入“墨黑的幽暗”之中（2:1—22）。

作者又讲论基督再临问题。必有随从私欲的人怀疑基督再临。这件事尚未成就，有人以为是耽延，其实不是耽延，乃是基督宽容信徒，不愿有一个沉沦，而让人人都有机会悔改。主的日子必定来到，那日地上的一切全都烧尽，唯圣洁

敬虔的义人得见新天新地（3:1—16）。

最后，作者再次提醒信徒防备恶人的谬说，而在“耶稣基督的恩典和知识上有所长进”（3:17, 18）。

四、《约翰一书、二书、三书》

大 纲

《约翰一书》共五章，可分成五段；《约翰二书》仅十三节，可分成四段；《约翰三书》十五节，可分成五段。纲要如下：

《约翰一书》	
引言：论生命之道	1:1—4
论上帝是光，信徒应在光中行走	1:5—2:29
论上帝是爱，信徒应当彼此相爱	3:1—4:21
论信心可以胜过世界	5:1—12
结束语：论认识上帝得永生	5:13—21
《约翰二书》	
引言：问候语	1—3
劝勉信徒彼此相爱	4—6
提醒信徒警戒假教师	7—11
结束语：问安	12, 13

续表

《约翰三书》	
引言，问候语	1, 2
称赞该犹	3—5
宣召丢特腓	7, 10
劝告行善，并称赞低米丢	11, 12
结束语，问安	13—15

约翰书信的作者、成书时间与地点

《约翰一书、二书、三书》统称“约翰书信”。因约翰书信的代表作《约翰一书》与《约翰福音》的语词、文风及神学观念多有类同，一般认为它们出自同一位或同一派作者。作者是谁？大致有三种说法：①耶稣的十二使徒之一西庇太的儿子约翰。②长老约翰，因《约翰二书》和《约翰三书》的作者自称是“作长老的”。有人说这位长老晚于使徒约翰，也有人说就是使徒约翰，因为使徒原可以自谓长老（彼前5:1）。③使徒约翰的门人，也许是一个以使徒约翰为领袖，包括一批约翰门徒在内的“约翰学派”①。

约翰书信的成书时间一般定在1世纪末或2世纪初，也有人认为在公元60至65年之间。按传统观点，成书地点皆为以弗所城。

① 参见《约翰福音》的作者介绍，本书第681、682页。

诺斯替派教义

约翰书信最突出的内容是提醒信徒抵制诺斯替派的异端说教。作者说：“世上有许多假先知已经出来了，……你们从前听见他要来，现在已经在世上了”（约4:1—3），“他们不认耶稣基督是成了肉身来的，这就是那迷惑人的敌基督者”（约二7），学者们认为，句中“假先知”、“敌基督者”指的就是诺斯替派分子。

诺斯替派（亦称灵智派）是公元最初三个世纪中与犹太教和基督教同生共存的宗教派别，在很大程度上是后两种宗教的衍生物，只是衍生过程中又吸收了希腊宗教哲学，以及罗马、叙利亚、埃及、美索不达米亚、波斯乃至印度古代宗教的某些思想材料。“诺斯替派”一词（Gnosticism）得自“知识”（gnosis）——一种由奥秘的启示而来、能使受启示者得救的奇妙知识。该派拥有复杂的神学和伦理学理论系统，其中和基督教关系密切的内容有：

① 排斥由物质构成的现象世界，认为这个世界本是一位邪恶的造物者所创，他素质低劣，与最高神（或至上神）相对立。最高神是纯粹的灵体，居住在净光之中，与黑暗的世界完全隔离。这个最高神只有诺斯替派信徒才能认识。

② 世上的人皆有灵和肉体二元。肉体为恶，人要么随从肉体的私欲为所欲为，直到灭亡；要么克制欲望，实行禁欲。惟灵为善，灵使人心中存有慧光，可在一位救主的带领下脱离肉体的坟墓，接受奥秘的知识，投归于在天之父。

③ 因肉体为恶惟灵为善，基督没有肉体而只有灵体。基督徒的上帝是基督的天父，不是犹太人的上帝，犹太人的上帝本是恶魔。

④ 关于耶稣生平，宣称耶稣只是约瑟和马利亚之子，并非童贞女因感受圣灵怀孕而生，但他公义、谦卑、坚忍、有智慧，远超过世上的众人。耶稣在约旦河受洗时，有基督降在他身上，这基督乃由最高神差遣而来。耶稣被基督附身后开始传道，向世人宣讲基督的在天之父，并藉着基督的能力在世上施行神迹。耶稣被钉十字架前，基督离开他回到天上，在十字架上受难的只是一个肉体之人。

⑤ 认为宇宙间除最高神和基督的天父外，还有一些天使或精灵，世人可以藉奉拜它们，与神灵交通。

这些说法与基督教神学的根本分歧在于：a. 否认耶稣与基督本为一体，他道成肉身，同时兼备神人二性，而使基督成为无形体之灵，使耶稣成为无灵性之肉体。b. 贬低基督与其天父的地位，割裂基督教与犹太教的历史联系，要求世人接受诺斯替派的神秘知识，追随他们的最高神。c. 从肉体为恶的观念出发，时而主张放纵情欲，时而又主张禁欲苦行，甚至排斥婚姻与生殖。

《约翰一书》概况

《约翰一书》未注明写给何人。从内容分析，受书者应是受诺斯替派思潮影响的各地信徒，尤其以弗所一带的信徒。亚历山大里亚的革利免说约翰曾在以弗所省的各教会传道，另有资料记载，本书曾在以弗所及附近地区流传。

作者是针对教会中出现的精神危机写作此书的。由于诺斯替派的影响，许多信徒思想混乱，信心动摇，甚至脱离教会，自立派别：“他们从我们中间出去，显明都不是属我们的”（2:19）。为了扭转这一局面，作者一面揭露并驳斥异端，一面阐述真正的基督教教义，力图澄清思想，坚定信徒的

信念。他从三个方面论述上帝的本性和基督徒的标准：①上帝是光，在他里面毫无黑暗；上帝的儿女应行在光明中，凡事按耶稣基督的教导而行。②上帝是生命，凡信靠他的都可得到永远的生命；信徒要领受圣灵恩赐，活出基督的生命来。③上帝是爱，他对世人之爱通过派遣耶稣降世而显明，信徒要彼此相爱，真正作上帝的儿女。

书信的内容大致如下：

在简论“生命之道”（1:1—4）以后，作者称“上帝是光”，要与上帝交往必须有良好行为，只有藉着耶稣基督赎罪的死得到洁净，才能与神相交（1:5—2:2）。惟有遵守上帝的诫命，才能认识他（2:3—6）。人若称自己在光明中，必须爱兄弟（2:7—14），但不可爱世上的事，不可顺从情欲（2:15—17）。

现在已经有否认耶稣为基督的敌基督者出现，这是末世快来的标志。然而，真正的信徒在基督里是坦然无惧的（2:18—29）。违背律法就是犯罪，犯罪的人属魔鬼，因为魔鬼从起初就犯罪（3:1—10）。我们应当彼此相爱，没有爱心的人仍住在死中（3:11—18）。但遵守上帝的命令，就住在上帝里面，上帝也住在他里面（3:19—24）。

世上有许多假先知不承认耶稣基督成了肉身，我们既属于上帝，就能胜过他们，辨认出真理的灵和谬妄的灵（4:1—6）。上帝是爱，住在爱里面的，就是住在上帝里面。爱上帝就要爱弟兄，这乃是上帝的命令（4:7—21）。

凡信耶稣是基督的，都是从上帝的生，凡从上帝而生的，都能胜过世界（5:1—5）。圣灵、水和血是耶稣基督的三种见证，相信这见证的，就可得永生。人信奉基督就有生命，否则就没有生命（5:6—12）。

最后，作者劝勉信徒为弟兄代求，防备恶者，并远避偶像（5：13—21）。

《约翰二书》概况

《约翰二书》称受书人是“蒙拣选的太太和她的儿女”，这“太太”究竟是谁不可确知。因希腊文的“太太”读作“卡丽雅”（karia），有人提出乃是一位名叫卡丽雅的女子。更多的人主张“太太”象征教会，受书人实指某个教会及其男女信徒。

全篇类似《约翰一书》的节选，著书目的当与“一书”相同，成书也和它大体同时。主要内容是：自称“长老”的作者称赞蒙拣选的太太及其子女，以“彼此相爱”之语和他们共勉（1—6），随后说：“世上有许多迷惑人的出来，他们不认耶稣基督是成了肉身来的；这就是那迷惑人的敌基督者”（7）。要留心这种人，不要把他接到家中，也不要向他问安（8—11）。作者还有许多话要说，但不愿写在纸上，而想当面谈论（12）。最后向受书人问安（13）。

《约翰三书》概况

《约翰三书》是一封简短的私人信件，受书人是作者“亲爱的兄弟”该犹。该犹可能是某教会的管理人，生平事迹无考。内容与“一书”、“二书”关系不大，很难看出诺斯替教义的影响，主要称赞该犹乐于接待基督徒旅人，同时批评丢特腓不接待兄弟，还禁止别人接待。

信件开头时，自称“长老”的作者祝愿该犹“凡事兴盛，身体健壮”，正如他的“灵魂兴盛”一样，夸赞他心里存着真理，按真理而行（1—4），常以爱心接待“作客旅的

弟兄”，认为这样做是对的：“我们应该接待这样的人，与他们一同为真理作工”（5—8）。接着指责丢特腓“在教会中好为首”，曾“用恶言妄论我们”，“他自己不接待弟兄，有人愿意接待，他也禁止，并且将接待弟兄的人赶出教会”（9，10）。两相比较之后，作者劝勉说：“不要效法恶，只要效法善；行善的属乎上帝，行恶的未曾见过上帝。”随后又对另一位善良信徒低米丢进行表扬（11，12）。作者最后告诉该犹，他还有许多事希望“当面谈论”，盼望快快见面。尔后问安（13—15）。

五、《犹大书》

大 纲

《犹大书》共二十五节，可分为四段：

引言，问候语	1, 2
对假教师的警告	3—13
对信徒的劝勉	20—23
结束语，荣耀颂	24, 25

作 者

本书作者自称是“雅各的兄弟犹大”。“雅各”本是个很普通的犹太人名宇，但这里不加任何限定语，似乎表明他当时名声显赫，尽人皆知。按传统观点，他乃是耶稣的兄弟雅各，后来成为耶路撒冷教会的领袖。若此说属实，则犹大

是耶稣的第四兄弟。据福音书载，耶稣有四个兄弟，雅各、约瑟、西门和犹大（太13:55；可6:3）。有人说他们是耶稣降生后木匠约瑟和马利亚的儿子；有人坚称马利亚永守童贞，他们只是耶稣的表兄弟（或堂兄弟）；还有人说他们是约瑟前妻的儿子。不论属哪种情况，他们最初都不信耶稣，只是耶稣离世后才加入教会（徒1:14）。

持相反观点的学者提出，《犹大书》的内容晚于耶稣兄弟犹大的年代，真正作者应是一位较晚近的信徒。种种迹象表明，此人是个犹太裔基督徒：他和受书人谈论“同得救恩”（这是犹太裔信徒向外邦信徒讲论的典型话题），热衷引用《旧约》典故（如出埃及、所多玛和蛾摩拉、该隐的道路、巴兰的错谬、可拉的背叛等），并借鉴了犹太启示文学《摩西升天记》和《以诺书》中的材料（9, 14）。同时他也熟悉早期基督教文献，尤其保罗书信，他笔下的“属乎血气”（19）曾为保罗所用（林前2:14），卷末的“荣耀颂”与《罗马书》末尾的“荣耀颂”十分相似。

受书人，著书时间、地点和目的

此书写给“那被召、在父上帝里蒙爱、为耶稣基督保守的人”，就字面含义而言，应理解为所有基督徒。从信中内容看，他们可能是外邦人，也可能是熟悉《旧约》传统的犹太裔信徒；居住地可能是小亚细亚城邦或叙利亚的安提阿，也可能是巴勒斯坦某地。各种推测都缺乏有力证据的支持。

著书时间当为公元1世纪末或2世纪初，与约翰书信类似，因书中驳斥诺斯替派的主题和约翰书信相通。若由耶稣的兄弟犹大所作，则成于1世纪60或70年代。

著书地点无考。从作者的犹太裔身份猜测，可能作于犹

太教的发祥地巴勒斯坦。

著书目的是向受书人发出紧急呼吁，要他们“为从前一次交付圣徒的真道竭力争辩”（4），因为有人虽入了教，却受假教师的蛊惑而不认耶稣为基督。他严词谴责散布异端的假教师，揭露他们的种种罪行：曲解上帝的救恩，搞乱人心，煽动结党分派、放纵情欲、贪图财利。他用没有雨的云彩、没有果子的树和流荡的星比喻假装虔敬的恶人，列举《旧约》所载上帝严惩犯罪的人、天使及城镇之事，论证作恶者决不会逃过惩罚。并要求信徒提高警觉，抵御异端，在真道上造就自己，满怀信心地“仰望耶稣基督的怜悯，直到永生”（21）。

内容概要

作者首先向受书人致候，愿怜恤、平安、慈爱多多加给他们（1，2）。

接着说，正当他想给他们写信论述关于救恩的教义时，忽然不得不暂时停下来，为一个紧迫的问题而写这封短信（3）。已经有人混进教会，把上帝的救恩“变作放纵情欲的机会，并且不认独一的主宰和我们的主耶稣基督”（4）。尽管历史上的作恶者都受到上帝的审判，这些假教师却依旧行恶。天使长米迦勒与魔鬼争辩时，尚且不敢用毁谤的话怪责他，异端分子却任意信口胡言，妄论自己不明白的事（5—11）。他们褻渎基督教的爱席，虽为牧人，却只顾自己大吃大喝（12，13）。亚当的七世孙以诺曾经预言，必有惩罚等待他们，因为他们“私下议论，常发怨言，随从自己的情欲而行，口中说夸大的话，为得便宜谄媚人”（14—16）。

作者嘱咐信徒严防这些假教师的迷惑，而在至圣的真道

上造就自己（17—21）。若有人存疑心，要搭救他们，怜悯他们（22，23）。

最后称颂耶稣基督，愿荣耀、威严、能力、权柄永远归与他（24，25）。

第二十三章

启示经卷

启示经卷发展、繁盛于公元前 2 世纪至公元 1 世纪，代表作有《旧约·但以理书》（第 7 至 12 章）、《次经·以斯拉下卷》、《伪经》中的《以诺书》、《摩西升天记》、《巴录启示书》，“死海古卷”中的《光明众子与黑暗众子的战争》和《新约》中的《启示录》。其中以《启示录》最具典型性。

“启示”（希腊文 *apokalyptein* *apokalyptein*）意谓“以神谕方式揭开隐蔽的真理”。这一内涵规定了启示经卷的基本特征：借助各种含义晦涩的异象，在“传达上帝启示”的名义下曲折地表达作者对历史、现状和未来的见解和主张。他们的见解与主张集中于一点，就是所谓“末世论”（*Eschatology*）思想。

末世论原是犹太教的神学命题，论述世界末日的境况和世人的最终结局，认为现世的末日已指日可待，届时耶和华上帝将实行最后审判，使义人享永福，恶人永受刑，并建起由弥赛亚统治的永恒国度。这些思想被基督教继承并进一步发展。他们主张宇宙间存在两种超自然势力，分别以上帝（及其圣子耶稣基督）和魔鬼（撒但）为代表，二者在末世进行

最后决战，魔鬼的势力固然强大，最终却被上帝完全制服。上帝派基督再临人间，在世上作王1000年，尔后把撒但投入燃烧着硫磺的火湖，使之永远受刑罚，同时降下新天新地，由基督开创一个全然公义的新世代，并在其中永远作王。

在文学史上，启示经卷由《旧约》先知书演变而来，但一经形成，它们又表现出全新的文学风貌。其主要特色是：内容具有超现实性，矛盾冲突具有宇宙性，文笔具有象征性，署名具有隐匿性^①。

《启示录》

大 纲

本书是《新约》的最末一卷，共二十二章，纲要如下：

	引言和致意	1:1—8
	给七教会的信	1:9—3:22
天 上 的 异 象	天上的敬拜	4:1—11
	书卷和羔羊	5:1—14
	揭开封严的七印	6:1—8:5
	天使吹响七号	8:6—11:19
	妇人与龙	12:1—17
	两只怪兽	13:1—18
	圣徒歌啁与天使收割	14:1—20
	倾泻大怒的七碗	15:1—16:21

^① 详见本书第531至533页。

续表

巴比伦的倾覆	17:1—18:24
基督击败撒但	19:1—20:15
新天新地降临	21:1—22:5
基督再临	22:6—17
结束语：盼望耶稣再来	22:18—21

作者和受书对象

本书在卷首称作者是“耶稣基督的仆人约翰”。传统观点认为，这约翰就是耶稣的十二使徒之一西庇太的儿子约翰，他同时也是《约翰福音》和“约翰书信”的作者。早期教父爱任纽、亚历山大里亚的革利免、奥利金和北非的德尔图良都持此说。

但这一说法已被大多数近现代学者所否定。几乎毫不费力就能看出，《启示录》的文体、技巧、议题和论点与《约翰福音》、“约翰书信”迥然相异。精通希腊文的研究者认为，《启示录》的语言文字很不规范，常出现语法错误，且有亚兰文色彩，而《约翰福音》的希腊文十分精良，通俗流畅，语法也正确无误。因此二书的作者非为一人，《启示录》不会出自使徒约翰（其实《约翰福音》也未必出自使徒约翰）。《启示录》的真正作者身份不详，据书中内容推测，他是个信念坚定的基督徒，因坚持信仰被流放到爱琴海中的拔摩岛上，在那里（或谓获释回到以弗所城后）将自己

的神学思考形诸笔端。

作者自称《启示录》的受书对象是以弗所、士每拿、别迦摩、推雅推喇、撒狄、非拉铁非、老底嘉等七个教会（1:11）。它们皆在罗马帝国亚西亚省境内（今土耳其西部），都有通衢大道相连，交通便利。

著书时间、背景和目的

《启示录》的著书时间有早期和晚期两说。早期谓1世纪60年代末，背景是罗马皇帝尼禄迫害基督徒；晚期谓1世纪90年代中期，背景是罗马皇帝多米提安迫害基督徒。分述如下：

尼禄（Nero，37—68）当政时以暴虐残忍闻名。64年冬罗马城发生特大火灾，有传闻说尼禄是幕后策划者，目的是烧掉部分城区以实施新的建筑规划。市民因家园涂炭而怒不可遏，为转移他们的怒火，尼禄嫁祸于基督徒，说他们是纵火者，对他们实行了极为残酷的迫害。据罗马史家塔西佗记载，尼禄把基督徒钉上十字架，或钉上松柱在公园点燃，或将四肢捆绑后扔上柴堆活活烧死，或裹在兽皮中让疯狗撕碎扑食。当时受害者逾千人，据传使徒彼得和保罗便于这时殉道。这是罗马帝国对基督徒的第一次大迫害。

这时期基督教尚处于草创阶段，与犹太教还保持着密切联系。前苏联学者约·阿·克雷维列夫认为《启示录》便写于这次大迫害的末期，它形象地记载了“启示录阶段”的基督教与犹太教既相联系又互有区别的特点^①。当时犹太教的撒都该派对罗马帝国和希腊文化抱有调和妥协情绪，法利赛

^① 约·阿·克雷维列夫，《宗教史》，第113至118页。

派把反抗异族的重心转移到从形式上强调犹太信仰方面——他们都缺乏《启示录》那种紧张而亢奋的热情。奋锐党对罗马帝国的仇恨不亚于《启示录》，但却带有较具体或较世俗的特点，即，他们并不陷入幻想，而是制定有效的复仇计划，并付诸实施。艾赛尼派是基督教的先驱之一，但教义、崇拜仪式、组织形式等与初期基督教也不相同，较之《启示录》的反抗热情，他们明显带有消极遁世色彩。

《启示录》记载的小亚细亚七教会事实上已是初期基督教社团，但它们在组织上又隶属于犹太教，信徒也皆以“真正的犹太教徒”或“真正的以色列人”自命。他们的突出特点是：如饥似渴地等待着未来严酷事件的发生，认为未来的事件必将导致旧世界的覆灭和一切新事物的创立，从而根本扭转犹太人和全人类的命运；对既存的秩序，以及制造和象征这种秩序的“巴比伦大淫妇”——罗马帝国充满不共戴天的仇恨；盼望弥赛亚即耶稣基督早日降临，以实现未来的转变；强调“羔羊”概念，用羔羊祭神，认为这是实现他们所期待的转变的重要保证。以上观念也正是《启示录》的基本思想。这些思想既发展了犹太教各派的主张，又未达到成熟时期基督教的认识水平，从而使《启示录》在二者之间显示出某种过渡性质。此后不久耶路撒冷圣殿被毁，基督教进一步脱离“启示录阶段”，而获得更为独立的特性。

“晚期说”也确认《启示录》是罗马帝国迫害基督徒的产物，只是迫害者由尼禄变为号称“第二尼禄”的多米提安（Domitian, 51—96）。多米提安是提多之弟，于提多死后（81年）无视元老院关于废除皇位的议案而坚持登基，并于93年对元老院成员进行迫害，同时声称皇帝是“神”和“主”，帝国境内全体臣民必须敬拜。基督徒和犹太教徒因不

拜偶像而拒绝奉拜，并拒绝向罗马神庙捐款纳税，结果遭到又一次大规模血腥迫害，有人甚至仅仅由于信仰就惨遭处死。

不论成于早期或晚期，可以肯定的是，《启示录》是在罗马帝国的政治高压下写成的。作者真诚地认为，当时已是有史以来可能出现的最坏的日子，因而也必定是末世到来之前的最后日子。在此严峻的时刻，因遭遇迫害而惶惑悲观的信徒应得到安慰和劝勉，因为上帝即将亲自介入历史，和恶魔进行殊死决战，使现存世代（the Present Age）进入终点，继而开创一个由基督永远称王的未来世代（the Age to come）。作者以神异的想象、奇幻的场景和浓墨重彩的笔触告诉信徒：上帝的审判是必然的，不可避免的，一切与基督为敌的势力（象征罗马帝国的巴比伦、撒但或敌基督者）不论外表如何强大，都难逃最终覆灭的命运。新天新地必然降临，基督教的信仰终必得胜，正义的人类必将拥有光明的未来。作者力图说明，掌握人类历史进程的是那位天上的审判者和曾被宰杀的羔羊（基督），只有羔羊能揭开七印，展示由全能者掌握的人类命运之书。上帝审判的日子威严而可怖，但审判过后则有金璧辉煌的未来世界从天而降，届时人间的一切苦难都化为乌有，善良人的眼泪必被上帝永远揩干。信徒期待着这日子；基督则一再宣布，这日子很快就会到来。

组合结构

深入分析可以看出，《启示录》不同章节的内容和文风相去甚远。最明显的是，开头三章给七教会的信和随后部分的天上异象迥然相异。前面是书信体，谈论的是小亚细亚七教会的现实问题，后面则是典型的启示文学，中心议题是末日

审判和新天新地降临。因此，这两部分很可能各有来源。

其中第二部分又有复杂情况。就整体观之，如上所言，它的思想和素材很大程度上得自古犹太教；而具体考察各段，又会发现它包括几篇主题明显不同的文献：①第4至16章，系一幅以“七系列”为线索的天上异象，中心内容是上帝在末日的忿怒审判；②第17，18章，这两章以巴比伦倾覆影射罗马帝国必亡，与1世纪教会史有较密切的联系；③第19至22章，重点论述“千年王国”、新天新地和基督再临，属“理想国”或“乌托邦”文学类型。这三大段最初或许也有不同的来源。

另外，引言和结束语前后呼应，都强调基督再来，可能出自同一手笔。

综上所述，全书的形成经过是，有人首先搜集到启示文学部分的三份材料，对它们进行前期汇纂，随后，《启示录》的作者又将他本人写的（或间接得到的）致七教会的信和启示文学部分编在一起，其间对后者进行了相当随意的加工修改，最后再添上一头一尾，成为流传至今的《启示录》。

内容概要

（一）引言与致七教会书（1—3章）

在引言部分，约翰说他接到耶稣基督的启示，要给亚西亚的七个教会写信。他看到基督驾云降临，听他说：“我是阿拉法，我是俄梅戛^①，是昔在、今在、以后永在的全能者”（1:1—8）。

① “阿拉法（α）”、“俄梅戛（ω）”是希腊字母首尾二字，转喻“创始成终”。

约翰按上帝的指示给七个教会写信，在劝勉、鼓励的同时指出他们的缺点，如以弗所信徒离弃了起初的爱心，别迦摩和推雅推喇信徒受了假先知的迷惑，撒狄信徒的行为没有一样完全，老底嘉信徒如温水一般不冷也不热(1:9—3:22)。

(二) 七印异象 (4:1—8:1)

从第四章开始进入天上异象。约翰似乎正从天上的制高点观察空中异象，天上的角色既以表演者身份出现，又作为观众和约翰一同观看。约翰看到一个宝座安置在天上，上帝坐在上面，周围有24个长老和4个活物不住地赞美。上帝手中拿着一个用七印封严的书卷，其中记载着全能者对历史的奇妙计划。天上、地上、地底下没有能展开、配观看那书卷的，只有带着被杀伤痕的羔羊（喻耶稣基督）才配揭开，使书中的含义彰明于世。这羔羊备受赞美，赞美辞与赞美上帝的言辞完全一样(4:1—5:14)。

随着封印一个个被打开，大地的潜在破坏者相继出现，自然灾害四处泛滥，它们以不同征兆说明上帝对世界的审判越来越严重。羔羊揭开第一至第四印时，约翰看到白、红、黑、灰色的四匹马，马上的骑士散布着战争、饥荒、瘟疫和死亡。揭开第五印时，已死信徒的灵魂向主呼吁，要求伸冤报仇，于是有白衣赐给他们，又有声音让他们“安息片时”。揭开第六印时大地震动，日头变黑，满月变红，预示审判的日子即将来临(6:1—17)。144000以色列人额上受印，各国各族各方之人在宝座和羔羊前颂赞(7:1—17)，尔后羔羊揭开第七印，天上出现短暂的寂静(8:1)。

(三) 七号异象 (8:2—11:19)

约翰看到有七枝号赐给七位天使。六位天使相继吹号，各种灾变连续发生：天上降下冰雹与火，烧毁树木和青草的

三分之一；大海变成血，活物死去三分之一，船只毁坏三分之一；燃烧着的巨星坠落在江河泉源上，三分之一的水味变苦，无法食用；日月星辰遭到击打，昼夜的三分之一昏暗无光；蝗虫横行肆虐，像蝎子一般螫人；二万万马兵席卷大地，“骑马的胸前有甲如火，与紫玛瑙并硫磺；马的头好像狮子头，有火、有烟、有硫磺从马口中吐出”，将世人杀死三分之一（8:2—9:21）——之所以只惩罚“三分之一”，研究者认为，是因为这时上帝还给剩余的人留下机会，认罪悔改。

此后是两段插笔：“天使和小书卷”——大力天使手中拿着展开的小书卷，大声呼喊，像狮子吼叫（10:1—11）；“两个见证人”——两个身穿毛衣的见证人传道1260天，被来自无底坑的恶兽杀死，三天半之后又死而复生，驾着云升天（11:1—14）。

接着第七位天使吹号，天上传来声音：“世上的国成了我主和主基督的国，他要作王，直到永永远远。”天上的圣殿开了，殿中有上帝的约柜；这时出现闪电、巨响、雷轰、地震和大雹（11:15—19）。

（四）妇人和龙（12—14章）

场景突然发生变化，一位临产的妇女出现在天上，被一条大红龙追逐，龙要吞吃她将生的婴儿。但婴儿降生后被提到上帝的宝座那里，妇女也安全脱险。狂暴的龙带领使者与大天使米迦勒搏斗，被米迦勒击败，摔在地上；在地上又与妇女的儿女争战（12:1—17）。一只怪兽从海中出来，向上帝说亵渎的话，与圣徒争战，强迫世人拜它（13:1—10）。另一只怪兽从地中上来，逼迫世人拜兽像，把所有不拜像者都杀害，这兽的数目是六百六十六。

约翰又看到羔羊站在锡安山上，144000人和他一起同唱新歌（14:1—5）。三位天使传来信息：巴比伦大城倾倒了！那些拜兽和兽像的人必定昼夜不得安宁（14:6—13）！一位像人子的手里拿着镰刀，有天使宣布说：“收割的时候已经到了，地上的庄稼已经熟透”（14:14—20）。

（五）七碗异象（15,16章）

七位天使掌管着末世的七灾（15:1—8）。有声音从圣殿传来，让他们把盛满上帝大怒的七碗倒在地上。头四个碗给地面、海水、江河和太阳带来灾难（16:1—9）。第五个碗使兽国陷入黑暗；第六个碗倒在伯拉大河上，使河水干涸。这时有三个鬼魔从龙口、兽口和假先知的口中出来，让众王聚集在哈米吉多顿；第七个碗倒在空中，带来前所未有的地震，把列国的城全都震塌（16:10—21）。

（六）巴比伦的倾覆（17,18章）

这时场景再次转换，约翰看到一个女人骑在朱红色的兽上，她额上写着“奥秘哉！大巴比伦，作世上的淫妇和一切可憎之物的母”，她喝醉了圣徒的血和为耶稣作见证之人的血。有天使说：“那女人就是管辖地上众王的大城”（17:1—18）。另一位天使从天降下，大声喊着说：“巴比伦大城倾倒了！倾倒了！成了鬼魔的住处和各种污秽之灵的巢穴……。”地上的君王、商贾都来为她哭泣：“哀哉！巴比伦大城，坚固的城啊，一时之间你的刑罚就来到了”（18:1—24）。

（七）千年王国和末日审判（19,20章）

天上传来“哈利路亚”^①的欢呼声。羔羊婚娶的时候到了，新妇就是为耶稣作见证的圣徒。基督带领天上的众军，

^① 哈利路亚，意谓“要赞美耶和华”。

骑着白马打败兽和一切拜兽像的人（19:1—21）。一位天使捉住撒但，把它捆绑1000年，扔在无底坑里。已死的圣徒复活了，与基督一同作王1000年。1000年之后，撒但从监牢里被释放，出来迷惑地上的列国，就是歌革和玛各，叫他们聚集争战。有火从天上降下，烧灭他们，把魔鬼扔在燃烧着硫磺的火湖里（20:1—10）。尔后开始末日审判，已死的人无论大小都站在宝座前，按案卷和生命册的记载接受审判（20:11—15）。

（八）新天新地降临，尾声（21，22章）

审判过后，约翰看到一个新天新地，圣城新耶路撒冷由上帝那里从天而降。一个声音从宝座传出：“看哪！上帝的帐幕在人间。他要与人同住，他们要作他的子民；……不再有死亡，也不再有悲哀、哭号、疼痛，因为以前的事都过去了”（21:1—8）。天使把约翰带到一座高大的山上，让他观看圣城耶路撒冷的荣耀。他看到全城光辉灿烂，如同极贵的宝石，好像碧玉，明如水晶。城内不用日月光照，因为羔羊就是荣耀的灯（21:9—27）。城中还有生命水的河，河边有生命树，树上结十二种果子，每月都结果；树上的叶子可医治万民（22:1—5）。

约翰听到基督说：“看哪！我必快来。赏罚在我，要照各人所行的报应他。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”（22:6—17）。

最后，约翰宣布，无论谁都不能对他的预言书任意增删（22:18,19）。耶稣基督说：“我必快来。”约翰代表信徒说：“我愿你来！”全书以祈愿辞告终（22:20,21）。

特 点

① 《启示录》最突出的特点是擅用幻想和象征笔法。为了写末世，写宇宙间的善恶之战，隐晦曲折地表达对罗马帝国的仇恨，作者幻想了一个彻头彻尾的异象世界，其中到处是象征性场景或形象，看不到一点现实描写。如以怪兽象征反对上帝、欺压信徒的邪恶势力，以大红龙象征魔鬼撒但，以巴比伦大淫妇象征罗马帝国，以羔羊象征基督，以身披日头脚踏月亮、头戴十二星冠冕的妇人象征教会（或圣母）等。

统观全书，作者描绘了一系列喻示未来天国、人世和地狱的场面：天上——基督的诞生和胜利，撒但的顽抗和失败、信徒的敬拜和新耶路撒冷的降临，世间——罗马帝国的毁灭，地狱——现世终结时魔鬼被投入冥府的火湖。从时间角度看，这些异象发生于三个阶段：现存世代的终点、必然来临的未来世代，以及介于二者之间的过渡时期——这时基督要作王一千年，将魔鬼撒但捆绑着投入无底坑；1000年过后再把它扔进火湖，使它昼夜受痛苦，直到永永远远。借助这幅宏伟的象征性画卷，作者全面阐述了他的神学历史观：世界是向着一个终极目标运行的，上帝是宇宙的最高统治者和历史的最终支配者；在公义之神统治的宇宙和历史中，邪恶势力不论暂时何等嚣张，最后都会被公义的力量所制服；历史的终极结果，是建立由上帝掌管的全然公义的永恒国度。

② 《启示录》常用数字和色彩增强作品的神秘意味。作者最常使的数字是“七”：约翰给七个教会写信、羔羊揭开七印、天使吹响七号、上帝倾倒七碗，以及七灵七星、七灯

台、七角七眼、七头、七天使等。七是完全之数，说明至此已经圆满（类似“十全十美”）。作者还常用“十二”：论述新耶路撒冷城时，说城墙有十二根基，上面写有十二使徒的名字，它们分别用十二种宝石装饰；全城有十二个城门，门上有十二位天使，并写有以色列十二支派的名字；城中有生命树，树上结十二种果子。有时也使用十二的倍数，如天上有二十四位（ 12×2 ）长老，新圣城的城墙为一百四十四肘（ 12×12 ），锡安山有十四万四千人（ $12 \times 12 \times 1000$ ）同声歌唱等。此外，书中的重要数字还有“兽数六六六”、基督作王“一千年”等。

“兽数六六六”是《启示录》中的著名隐语，谓末世将有怪兽横行，它的数目是六百六十六（启13:8）。4世纪希腊教父尤西比乌引证伊勒里乌之说，称此数系所指之人名字数码相加的总和。后人进而算出，1世纪罗马皇帝尼禄之名的希伯来字母数值的总和是六六六，故认为此语乃暗指对基督徒进行第一次大迫害的尼禄，并由此推测《启示录》成书于尼禄时代。也有人对此提出疑问：《启示录》的作者怎能期望早期信徒懂得希伯来字母？当时希腊语（及亚兰语）已广泛取代希伯来语，成为巴勒斯坦居民的日常语言。因此“兽数六六六”可能只为1世纪的信徒所熟悉，后来就成了历史之谜。

《启示录》的笔触绚丽多彩，不同的色彩常有不同的喻义。作者最常使用的是白色，以白色象征圣洁，如二十四位长老“身穿白衣”（4:4），“天上的众军骑着白马，穿着细麻衣，又白又洁”（19:14），上帝坐在“白色的大宝座”上（20:11）等。与此相对照，红色被用来象征血腥、恐怖、淫荡和罪恶，描述战争、恶龙、巴比伦大淫妇和怪兽。（有意思的

是，同为东方民族的中国人却自古认为白色不吉利，以白脸喻奸诈，白布做丧服；而以红色喻示生命和富贵，用于婚姻、生子等喜庆活动和节日庆典！）《启示录》描述罪恶时也用其它颜色，如以白马、黑马和灰马分别象征战争、饥荒和瘟疫（6：1—7）。

③ 《启示录》是《旧约》和《新约》之间的文学纽带。在“希伯来—基督教”文学发展的不同时期，往往有某种特定的文体盛行，比如王国建立之前产生了早期神话、族长传说和出埃及故事，王国时期兴起了史传文学，“巴比伦之囚”前后盛行先知文学，公元1世纪中后期涌现出初期教会记述耶稣和使徒事迹的纪事文学。相对与此，纪元前后三百年来广泛流行于巴勒斯坦一带的，是别具一格的启示文学。启示文学是唯一共见于《旧约》、《次经》、《伪经》、“死海古卷”和《新约》的文体，其中最具有代表性的著作即《启示录》。就此而言，《启示录》在犹太教《旧约》和基督教《新约》之间架起了一座文学的桥梁。

《启示录》的内容与《旧约》有着十分密切的联系。全书404节经文直接引用《旧约》处固无一例，但融入《旧约》文意者却高达278节，占总篇幅的三分之二左右。它们主要借鉴《但以理书》、《以西结书》和《撒迦利亚书》，同时也从《以赛亚书》、《耶利米书》、《约珥书》和《出埃及记》（尤其该书所载“十灾”）中取材。书中关于上帝坐在宝座上的描写，来自《但以理书》有关“亘古常在者”的说法（启20：11，12；比较但7：9，10）；书中说基督“驾天云而来”，“好像人子……头发皆白，如白羊毛，如雪”，得自但以理对“人子”的描述（启1：7，13，14；比较但7：17）；基督有时以人形出现，有时又是献祭的羔羊，来自以赛亚的

“仆人之歌”（启5:6,7；比较赛53:7）；书中提到大批天使，有好有坏，其中包括天使长米迦勒，得自《但以理书》（启12:7；比较但10:13,21）；天上有四活物，来自以西结的“灵轮异象”（启4:6—9；比较结1:5—25）；又有凶猛的怪兽，来自《但以理书》（启13:1—18；比较但7:3—8）；还有四位骑马人，来自《撒迦利亚书》（启6:1—7；比较亚6:1—3），《启示录》中的凶恶蝗虫来自《出埃及记》和《约珥书》（启9:1—11；比较出10:12—15；珥1:4—2:11）；“歌革和玛各”来自《以西结书》（启20:8；比较结38:2）；雹灾来自《出埃及记》（启8:7；比较出9:23—25）。又如，从天而降的新耶路撒冷源于《以赛亚书》（启21,22章；比较赛65:17—25）；金灯台源于《出埃及记》和《列王纪》（启1:20；比较出25:31—37；王上7:46）；橄榄树源于《撒迦利亚书》（启11:4；比较亚4:2,11）。再如，天上有二十四位长老（启4:4—11），可能代表希伯来经典“二十四书”，或代表以色列十二支派加上耶稣的十二使徒。

附录 基督教新教（和合本）、天主教（思高本）对照

《圣经》卷名缩略语表

新教《旧约》	天主教《旧约》	新教《次经》
创世记	创世纪	创
出埃及记	出谷纪	出
利未记	肋未纪	肋
民数记	户籍纪	户
申命记	申命纪	申
约书亚记	若苏厄书	苏
士师记	民长纪	民

续表

	新教《旧约》	天主教《旧约》	新教《旧约》
路得记	得	卢德传	卢
撒母耳记上	撒上	撒慕尔纪上	撒上
撒母耳记下	撒下	撒慕尔纪下	撒下
列王纪上	王上	列王纪上	列上
列王纪下	王下	列王纪下	列下
历代志上	代上	编年纪上	编上
历代志下	代下	编年纪下	编下
以斯拉记	拉	厄斯德拉上	厄上
尼希米记	尼	厄斯德拉下	厄下
		多俾亚传	多
		友弟德传	友
		艾斯德尔传	艾
以斯帖记	斯	玛加伯上	玛上
		玛加伯下	玛下
			托比传
			犹滴传
			马卡比传上卷
			马卡比传下卷
			比
			滴

续表

新教《旧约》	天主教《旧约》	新教《次经》
约伯记	约伯传	约
诗篇	圣咏集	咏
箴言	箴言	箴
传道书	训道篇	训
雅歌	雅歌	歌
	智慧篇	智
	德训篇	德
以弗亚书	依撒意亚	依
耶瓦米书	耶肋米亚	耶
耶利米哀歌	哀歌	哀
	巴路克	巴
以西结书	厄则克耳	则
但以理书	达尼尔	达
何西阿书	欧瑟亚	欧
		所罗门智训
		便西拉智训
		巴录书
		便

续表

新教《旧约》	天主教《旧约》	新教《次经》
约珥书	岳厄尔	以斯帖补篇
阿摩司书	亚毛斯	耶利米书信
俄巴底亚书	亚北底亚	三童歌
约拿书	约纳	
弥迦书	米该亚	
那鸿书	纳鸿	
哈巴谷书	哈巴谷	
西番雅书	索福尼亚	
哈该书	哈盖	
撒迦利亚书	匝加利亚	
玛拉基书	玛拉基亚	

续表

新教《旧约》	天主教《旧约》	新教《次经》
		苏撒拿传 彼勒与大龙 以斯拉上卷 以斯拉下卷 玛拿西祷言
		苏 龙 拉上 拉下 祷

续表

新教《新约》	天主教《新约》
马太福音	太
马可福音	可
路加福音	路
约翰福音	约
使徒行传	徒
罗马书	罗
哥林多前书	林前
哥林多后书	林后
加拉太书	加
以弗所书	弗
腓立比书	腓
歌罗西书	西
帖撒罗尼迦前书	帖前
帖撒罗尼迦后书	帖后
	玛
	谷
	路
	若
	宗
	罗
	格前
	格后
	迦
	弗
	斐
	哥
	得前
	得后
	玛窦福音
	马尔谷福音
	路加福音
	若望福音
	宗徒大事录
	罗马书
	格林多前书
	格林多后书
	迦拉达书
	厄弗所书
	斐理伯书
	哥罗森书
	得撒洛尼前书
	得撒洛尼后书

新教《新约》	天主教《新约》	
提摩太前书	弟茂德前书	弟前
提摩太后书	弟茂德后书	弟后
提多书	弟浑书	弟后
腓利门书	斐肋孟书	斐
希伯来书	希伯来书	希
雅各书	雅各伯书	雅
彼得前书	伯多禄前书	伯前
彼得后书	伯多禄后书	伯后
约翰一书	若望一书	若一
约翰二书	若望二书	若二
约翰三书	若望三书	若三
犹大书	犹达书	犹
启示录	默示录	默

参考书目

1. 《新旧约全书》，中国基督教协会，上海，1980。
2. 《圣经（启导本）》，香港海天书楼，1989。
3. 《现代中文译本圣经》，香港圣经公会，1979。
4. The Bible, Revised Standard Version, The British and Foreign Bible Society, 1967.
5. The New Oxford Annotated Bible With The Apocrypha, New York Oxford University Press, 1977.
6. Biblia Hebraica Stuttgartensia, Germany, 1977.
7. 《次经全书》，中华圣公会，1920。
8. 《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆，1987。
9. 《圣经文学十二讲》，朱维之著，人民文学出版社，1989。
10. 《基督教与文学》，朱维之著，（香港）基督教文艺出版社，1981。
11. 《希伯来文化》，朱维之主编，浙江人民出版社，1988。
12. 《旧约导论》，许鼎新著，南京，1991。
13. 《希伯来民族简史》，许鼎新著，南京，1990。
14. 《圣经论丛》，骆振芳著，南京，1990。
15. 《新约导论》，骆振芳著，南京，1989。
16. John B. Gabel and Charles B. Wheeler, The Bible as Literature, an Introduction. New York, 1986.
17. George Foot Moore, The Literature of the Old Testament. London, 1919.
18. Peak's Commentary on the Bible. Nelson, 1981.

19. *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*. New York, 1971.
20. *Encyclopedia of the Bible*. Lion Publishing, 1978.
21. 《旧约概论》，艾基新 (Gleason L. Archer, Jr.) 著，梁洁琼译，〔香港〕种籽出版社，1985。
22. 《考氏旧约导论》，阿多·韦瑟 (Artur Weiser) 著，古乐人等译，〔香港〕道声出版社，1967。
23. 《犹太史》，阿巴·埃班 (Abba Eban) 著，阎瑞松译，中国社会科学出版社，1986。
24. 《圣经考释大全：旧约论丛》，伊尔文 (William A. Irwin) 等著，周天和译，〔香港〕基督教文艺出版社，1981。
25. 《圣经考释大全：新约论丛》，施壮乐 (Robert Harvey Strachan) 等著，谢扶雅等译，〔香港〕基督教文艺出版社，1982。
26. John Bright, *A History of Israel*. London, 1961.
27. Werner H. Schmidt, *The Faith of the Old Testament*. Oxford University Press, 1983.
28. Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*. New York, 1972.
29. N. James D., *The Hebrew Prophets*. Georgia, 1973.
30. C. H. Bullock, *An Introduction to the Old Testament Poetic Books*. Chicago, 1979.
31. S. C. Yoder, *Poetry of the Old Testament*. Pennsylvania, 1948.
32. Samuel Sandmel, *The Enjoyment of Scripture*. London, 1978.
33. Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative*. New York, 1981.
34. George Sprau, *Literature in the Bible*. New York, 1932.

35. 《圣经故事集》,〔波兰〕科西多夫斯基著,张会森等译,新华出版社,1984。
36. 《旧约史书》,《智慧书》,《耶肋米亚·厄则克耳》,思高圣经学会编译,北平—香港,1947—1952。
37. 《圣经知识简介》,汤伯铎撰,载《中国天主教》1988年第3期—1990年第4期。
38. 《新约导论》,米勒(Adam W. Miller)著,肖维元译,〔香港〕浸信会出版社,1981。
39. 《新约导论》,麦资基(Bruce Manning Metzter)著,苏蕙卿译,〔香港〕基督教文艺出版社,1986。
40. 《旧约先知书导论》,傅理曼(Hobart E. Freeman)著,梁洁琼译,〔台湾〕中华福音神学院出版社,1986。
41. 《古代基督教史》,徐怀启著,华东师范大学出版社,1988。
42. 《圣经鉴赏》,卓新平著,中国社会科学出版社,1992。
43. 《圣经地理》,陈世义著,南京,1990。
44. 《圣经考古学》,埃涅施·赖特(G. Ernest Wright)著,夏华等译,〔台湾〕东南亚神学院协会,1979。
45. 《死海古卷与圣经》,查理·斐华(Charles F. Pfeiffer)著,袁戎玉琴译,〔香港〕种籽出版社,1978。
46. 《宗教史》,约·阿·克雷维列夫著,王先睿等译,中国社会科学出版社,1984。

后 记

在《圣经指南》竣稿之际，我难忘为本书做出了种种贡献的师友们。我愿以这篇短文记下他们的功勋，使他们的名字与这本书永远同在。

南开大学朱维之先生是我攻读《圣经》的引路人，在他的指导下，1985至1988年我得以进入《圣经》的殿堂，窥见一座异彩纷呈的文化宝库。朱先生给了我知识，更给了我锲而不舍、孜孜以求的精神财富。年逾古稀之后他连续十余载每年推出一部著述；今年已届88岁高龄，又申报并承担了国家教委重点研究项目《希伯来文学史》，这不能不是令人惊叹的奇迹！金陵协和神学院的许鼎新教授是我的又一导师。1987年春他系统讲授古希伯来语，使我对《圣经》的认识大大深化，1989至1990年他和莫如喜教授逐一审订《圣经百科全书》的条目，纠正初稿中的各种错误，又使我的知识水平和研究能力显著提高。我愿把这部稚嫩的习作献给朱、许二位导师，以表达对他们的深深敬意。

《圣经指南》是国家青年社会科学基金资助项目。值此机会，我要向国家社会科学基金会的评委们表示最衷心的感谢，没有他们的深切理解和全力支持，本书的资料准备和写作都不会进行得如此顺利。时至今日，在很大范围内中国人仍然“谈经变色”——大约两年前，我把拙编《圣经诗歌》送到某部门参加图书评选，那里的先生居然一见书名就避之

如瘟疫，一年前有学生帮我抄写《圣经典故辞典》的文稿，其家长得知后竟大惑不解，惊诧不已……闻此，我哭笑不得，无言以对。然而偌大一个国家，高水平者毕竟不乏其人，其中首先应提到的，便是那些代表全国最高学术机构的专家们。

在此，我还要向辽宁人民出版社青年编辑那荣利先生致以最诚挚的谢意。最近四五年是我有生以来最为紧张热烈的时期，经过日以继夜的笔耕，《圣经百科全书》（主编）、《圣经典故辞典》、《圣经指南》相继完成。在此过程中，那荣利作为这三本书的责任编辑，倾注了难以历数的心血。我为遇到那荣利这位知己而庆幸，而满足，并确信这三本书将永远见证我们同舟与共的深情厚谊。

我还要向下列为《圣经指南》做出了贡献的人们表示感谢：台湾《新生报》主笔武忠森律师，他风尘仆仆从台湾专程来汴赠书，并不时寄来各种资料；金陵协和神学院陈泽民教授、莫如喜教授、骆振芳教授，他们向我馈赠《圣经（启导本）》、《圣经手册》等珍贵书籍，并解答我的种种询问；上海基督徒王重光先生、天主教上海教区汤孝昌神父和陈崇德神父，他们为我赴沪查阅文献资料提供了极大方便，并惠赐书刊多种；河南大学廉洁女士和梁中女士，她们为我分担家务劳动，解除后顾之忧，使我有可能专心致志地爬格子。

羣 工

1993年5月23日 于河南大学单身楼陋室

版权归作者所有

天主教在线
www.ccccn.org