

基督教

旧约伦理学

建构神学、社会与经济的伦理三角

OLD TESTAMENT ETHICS
FOR THE PEOPLE OF GOD

[英] 莱特 (Christopher J. H. Wright) / 著

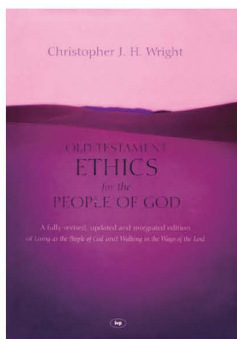
黄龙光 / 译



中央编译出版社

CCTP Central Compilation & Translation Press

本书前身是《认识旧约伦理学》(*Living as the People of God*, 台北: 校园), 该书自1983年问世以来, 广受好评。如今经过大幅修改, 重新编排, 纳入作者另一本书 *Walking in the Ways of the Lord* 的素材, 再加上学术界旧约伦理研究的最新综览, 最后集结而成。全书清新易懂, 适合一般基督徒阅读, 而且参考书目详尽, 学生也能从中获益。



 康培思文化
文字·阅读·生命

责任编辑：杜永明

策 划：乐 更

特约编辑：崔树琪 蔡 琳

封面设计：林凤英

基督教

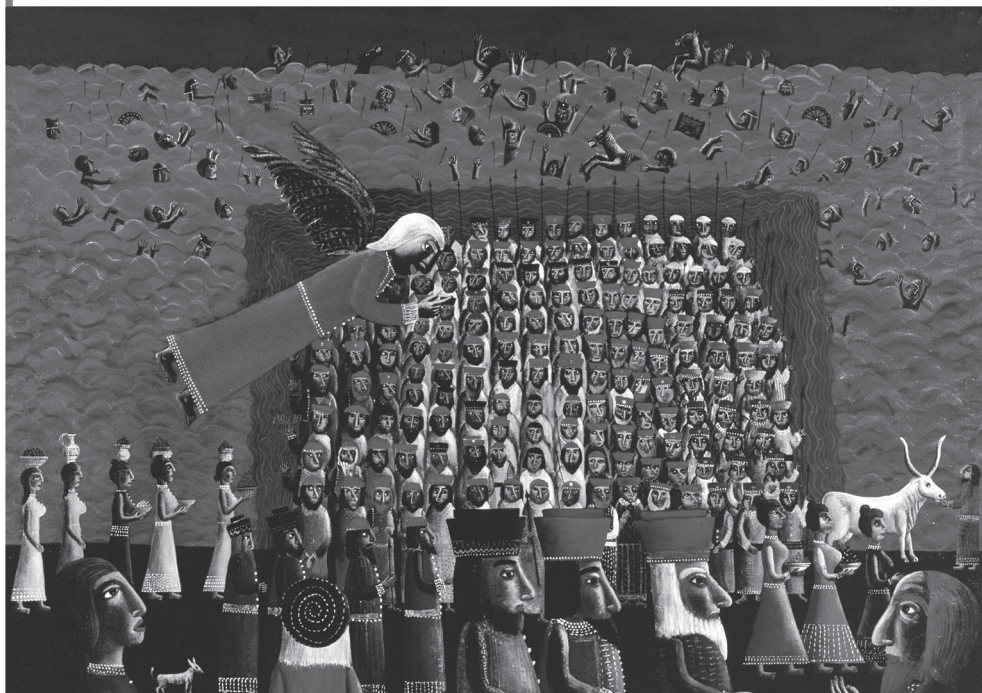
旧约伦理学

建构神学、社会与经济的伦理三角

OLD TESTAMENT ETHICS
FOR THE PEOPLE OF GOD

[美] 莱特 (Christopher J. H. Wright) / 著

黄龙光 / 译



图书在版编目 (CIP) 数据

基督教旧约伦理学 / (英) 莱特著 ; 黄龙光译. --

北京 : 中央编译出版社, 2013.12

ISBN 978-7-5117-1933-1

I. ①基… II. ①莱… ②黄… III. ①《圣经》—基督教伦理学 IV. ①B971.1

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第278736号

中文繁体字版《基督教旧约伦理学》, [英]莱特, 黄龙光译, 校园书房出版社, 2011年2月初版。英文原著: Old Testament Ethics for the People of God by Christopher J.H.Wright. Title originally published in English by arrangement with Inter-Varsity Press, Norton Street, Nottingham, NG7 3HR, England, 2004.

中文简体字版@ 2013CEF 校园书房出版社授权中央编译出版社出版

基督教旧约伦理学

作 者: [英]莱特

译 者: 黄龙光

出 版 人: 刘明清

出版统筹: 贾宇琰

责任编辑: 杜永明

责任印制: 尹 珺

出版发行: 中央编译出版社

地 址: 北京西城区车公庄大街乙5号鸿儒大厦B座 (100044)

电 话: (010) 52612345 (总编室) (010) 52612341 (编辑室)

(010) 66161011 (团购部) (010) 52612332 (网络销售)

(010) 66130345 (发行部) (010) 66509618 (读者服务部)

网 址: www.cctpbook.com

经 销: 新华书店

印 刷: 北京国彩印刷有限公司

开 本: 710mm × 940mm 1/16

印 张: 43

字 数: 520千字

版 次: 2013年12月第1版

印 次: 2013年12月第1次印刷

标准书号: ISBN 978-7-5117-1933-1

定 价: 139.00元

本社常年法律顾问: 北京市吴栾赵阎律师事务所律师 闫军 梁勤

凡有印装质量问题, 本社负责调换。电话 (010) 66509618

已审阅

子居 17-05-26, 19:5

里程碑——20世纪杰作选

圣经里，上帝常常用石头来跟我们“说话”。

雅各的石头告诉我们耶和華真在这里，
摩西的石头记载着如今都还适用的法律条文，
大卫的石头打昏的不只是巨人，还有人心里的恐惧，
以利亚的十二块石头，让他靠着上帝以一敌百，
尼希米的石头可以盖城墙，耶利米的石头会说预言，
哈巴谷的石头会呼叫……

到了21世纪，上帝还会用石头来跟我们说话吗？

里程碑书系，收集了20世纪一百年来，
十几块特别有意思的石头，
形状各异，大小不一，
有的让你在曲折思辨的小径中找到出路，
有的容你于危险世界的沼泽里，看见安全的方向，
更有的，立在少有人踏足的领域，
遥遥指向一个有待后人继续开拓的地带。

这是一种对过去的整理，也是一种对未来的眺望。

里程碑总序

世纪末和世纪的任何一段日子一样，各行各业动着转着，男男女女走着跑着。不同的是眉宇间夹杂着些许的兴奋、些许的急迫：兴奋地迎接第三个千年；急切地告别即将结束的20世纪；同时，为她开列一张期末考核表。

知名期刊《当代图书馆》(Modern Library)，慎重地推出“20世纪最佳小说一百大”。结果引来抗议：尖刻的评论员说，女作家作品太少、少数民族作者的杰作不受重视。

ML随后公布“最佳非小说一百大”，同样异声频频：《国家评论》(National Review)干脆自己评选“最佳图书一百本”。

20世纪走了一百年，每年新书平均有没有五万本？整个世纪若有五百万本智慧结晶，请问容许几张“一百大”的成绩考核单？

一张太少了，十张不算多。

来到新的世纪，校园书房出版社回顾20世纪，起意整理前人智慧，规划“里程碑”丛书，为21世纪的华人思想添加色彩。

里程碑丛书评选基督徒作家于20世纪出版的作品(1901—2000年)，评选标准为内容具有“开创新局”特质，足以引发新的研究路向者。

丛书规划初期曾设定十六个领域，涵盖文学、历史、伦理、社会、神学、圣经研究和自然科学等，列举二十八本书籍，因人力物力之限，目前暂以十到二十本为规模。

2007年首批推出至今已出版《神学诠释学》《拥抱神学》《小人国的生物学》《回到正统》(简体版由三联出版社引进)等。

吴鲲生

校园书房出版社“里程碑”系列总策划

赞 誉

莱特积三十年研究旧约伦理的心得，写成这本内容详尽的教科书，读来十分有趣。本书不但堪称传世巨著，而且是学生、老师、牧长、信徒，以及任何关心旧约与现代伦理议题的人都必读的一本书。

贝克 (David L. Baker)

Tyndale House, Cambridge

过去几十年在旧约伦理方面，莱特一直是最具分量的作者。他不但敞开心胸，认真聆听旧约圣经的信息，而且反复思想方法论的问题，再以清晰的笔法为文成书。更可喜的是，莱特愿意抽身回顾，大幅重修自己的作品，使本书肯定成为定音之作。

戈丁葛 (John Goldingay)

Fuller Theological Seminary

华人教会极需要一本以圣经神学为基础的旧约伦理学，免得神儿女面对种种伦理议题时，徒然在圣经之外找答案，导致信仰与生活脱钩，成为一个不能改变世界、却被世界改变的可怜信徒。这本书的翻译，为干旱的圣经伦理学领域降下春雨！

吴献章博士

中华福音神学院旧约教授

1983年，当莱特的《认识旧约伦理学》面世时，确实令人眼前一亮。他提出圣经里神学、社会和经济的三角伦理架构，并采用预表、典范和终末等独到进路来诠释旧约伦理；既超越了解答连串道德难题的窠臼，也为严谨探索旧约伦理学开拓出美丽新世界。

二十年来，近三百篇旧约伦理的专文与论著令人目不暇给，但莱特这册逾七百页篇幅的增订版《基督教旧约伦理学》却始终高占经典席位。作者不单把他另一本有关圣经伦理权威的文集融会贯通于原著之内，以丰富其方法论的基础；更从福音信仰神学立场，评述回应当代百家争鸣的进展与局限，给读者提供中肯难得的导向指引。

李思敬博士

香港中国神学研究院圣经科副教授

莱特教授是当代福音派旧约神学的翘楚。读完本书，你会有一种恍然大悟的感觉：华人教会一直强调个人敬虔、独善其身的属灵传统，好像只要理顺个人和神的关系，其他所有问题都会解决；但莱特指出旧约是关乎一群上帝子民的故事，旧约伦理从来都是社会性，即或有所谓个人道德，也需要置于群体的框架才显得有意义。阅读本书，你会发觉旧约是一本全新的书。

蔡定邦博士

香港信义宗神学院副教授



献给

爱妻 Liz

长女、女婿 Catherine and Andy

长子、儿媳 Tim and Bianca

次子、儿媳、孙女 Jonny and Emma and Helena

么女 Suzy

《基督教旧约伦理学》三问

要建构一套基督教伦理学，我们真的需要旧约圣经吗？

华人信徒对保罗的金句大抵不会陌生：“圣经都是神所默示的”（提后3:16）；“默示”或译“灵感”，意即“人被圣灵感动，说出神的话来”（彼后1:21）。但其实保罗也提出了自己的见解：他一方面肯定圣经“都是神所默示的”，同时又说明圣经“都是有益的”；换言之，“默示”和“有益”都是圣经的特征，两者互为表里、不容分割。

不但如此，保罗整句话的焦点乃在阐释圣经既是神的启示，因此“于教训、督责、使人归正、教导人学义”等四方面，能够“叫属神的人得以完全”，所以“都是有益的”（提后3:16、17）。这也是为什么教会要承认：圣经在信仰教义和生活伦理两个不同范畴上，同样是我们最高的权威。

保罗心目中的“圣经”，当然就是旧约圣经。



今天的教会可以如何整合旧约圣经中的伦理教导？

旧约信仰属于“道德一神论”（ethical monotheism），这是圣经神学的入门基础，毋庸置疑；“律法和先知的训诲宣讲是针对圣约群体，而非针对个人”，我们也一定耳熟能详。本书作者在“神学”与“社会”之外，再加上“经济”的角度，展示了一个等边三角形架构，作为探讨古以色列的伦理概念之用；这是源自他1977年于英国剑桥大学博士论文¹的创见，从而描绘出一幅既宏观又立体的旧约

伦理地图。

藉着这个神学、社会和经济的三角伦理架构，作者选取了八个旧约伦理课题分别作深入的论述。毫无疑问，这些课题（生态、贫穷、地土、政治、公义、法律、家庭、个人等）亦同时反映了今天教会所面对的道德关注；作者认定，在基督徒的伦理反省抉择过程中，旧约圣经有其不可或缺的应用意义。

八个旧约伦理课题，也就是八宗个案研习；尽管并非包罗万有，却是伦理思考的方法示范。



然而，什么是基督教旧约伦理学？

从作者的论述看来，基督教旧约伦理学并非搬字过纸、墨守成规的玩意儿，而是把圣经具体处境中的教导融会贯通，让经文所记载的血泪挣扎，成为今天严肃思考的启迪。作者刻意澄清：这跟引经据典寻找解决难题的现成答案或不变原则之间，有着天渊之别；他借用了“典范”（paradigm）的观念，来发挥旧约圣经在伦理课题上的“权威”作用。

苏格兰阿伯丁（Aberdeen）大学神学教授韦伯斯特（John Webster）曾指出：“圣经正典乃指向教会心脏的一把匕首。”²换言之，圣经教导除了提供神学或伦理的原始素材外，更重要的功能，是向历代教会既定的神学或伦理传统不断提出批判和挑战。

华人信徒要回应21世纪日新月异的伦理议程，必须留心学习谦卑聆听圣经篇章字里行间的微小声音。

《基督教旧约伦理学》正是“千里之行始于足下”的最佳起步点。

李思敬

香港中国神学研究院圣经科副教授



基督教

旧约伦理学

聆听旧约的声音

一、基督教伦理学的方法论

要明白本书的特色，必须从基督教伦理学的方法依据¹谈起。

教会要从事道德价值思考工作，从方法论而言，有四个依据。

(1) 圣经。我们当代所面对的各种道德抉择，有些在圣经中，在先知与使徒的时代，已经以某种形式出现过，有先例可循。有些崭新、史无前例的道德问题，也可以在圣经所提供的世界观与价值观中寻找启发。(2) 教会对圣经的诠释传统。历代教会在读圣经、消化圣经、诠释圣经、应用圣经等方面，留下非常宝贵的遗产。历代出现的大神学家，就是圣经诠释传统的佼佼者。他们各自在其时代与社会，就所面对的道德议题，各自精彩地诠释、演绎、活用圣经，值得我们引以为借镜。(3) 当代思维。在立足于圣经及借鉴诠释传统之后，对于任何当代道德议题，我们得慎思明辨这些议题的性质、引起的价值冲突或两难、社会的民情、所处文化的价值观等。(4) 切身感受。每个议题的持有者，他们的亲身经历如何？有何心声？不同个案事主的心路历程及有血有肉的挣扎是什么？教会的道德思考与抉择，都应该兼顾上述四个依据，以圣经为主，其他三者为辅。但是，在所有道德议题上，都要将这四个依据融会贯通，是有一定难度的。因此，基督教伦理学的学科及专责学者便产生了。

二、圣经伦理学的角色与意义

圣经伦理学，是基督教伦理学这门学科的分支，帮助我们把上述第一个依据掌握好；对于重视圣经权威的教会来说，圣经伦理学则更应是基础学科了。²本书专注在处理旧约伦理学，所以是圣经伦理学的分支，也就是基督教伦理学之下的第二层分支了。

基督教伦理学，也可称为神学伦理学。由于圣经伦理学同时也是圣经神学的一个分支，所以圣经伦理学之于神学伦理学，就是等同于圣经神学之于系统神学的关系。圣经神学与圣经伦理学，大致是描述性的：圣经学者将圣经时代信仰与道德观的正典之原貌，如实告诉我们这些对圣经世界陌生的当代人。系统神学与神学伦理学，主要是规范性或建构性的：是一个处于特定语言、历史、文化、社会中的信仰群体及其神学工作者，严谨地自我反省在当下应该如何论述我们的信仰价值观。

欲将系统神学及神学伦理学研究得完善，是要如太史公所言：“究天人之际，通古今之变，成一家之言。”换言之，基督教伦理学的任务，不是按照圣经的话使劲再喊一遍，而是把圣经世界与当今世界作“视野融合”（诠释学用语），意即打通古与今、新与旧、常与变、同与异、内与外、正与反、一与多、连续与间断、抽象与具体、东方与西方的隧道。

三、旧约伦理学的任务

可是，要完成这个基督教伦理学艰巨的任务，最重要的第一步，还是要将上古圣经时代道德价值观的正典原貌，如实告诉对圣经世界陌生的当代人。我们要先弄清楚，上帝在当时的历史、文化、社会，是如何透过这些书卷作者，向那个时代的信仰群体讲话；然后，我们才能有把握地说，上帝今天如何透过同样的书卷，向我们



这个时代、文化、社会的信仰群体讲话。这本《基督教旧约伦理学》正好填补这个重要空缺。作者莱特带着当代人所关心的七个社会伦理议题，来到旧约圣经前，仔细地聆听（本书的第二部）。笔者认为此书至少有五个精彩之处，值得我们仔细品味。

四、尊重圣经多元文体

本书在处理每个社会伦理议题时都全方位研读旧约不同文体的文献，如律法书、历史叙事、先知书、敬拜诗歌与智慧文学，避免了陷入“正典中的正典”这毛病（最明显的例子可看第五章“对贫穷的回应”）。华德·凯瑟的《旧约伦理学探讨》（台北：华神，1990）全书以律法书为骨干，正犯了上述毛病。旧约书卷多姿多彩、内容丰富，涉及多元文体及多元时空，本书的全方位进路既是对旧约正典的尊重，也使旧约全书的全貌得以呈现。

五、忠实掌握圣经中的一与多

本书作者进一步愿意承认，就同一个议题，不同文献中的观点确实有差异，这是因为写作的历史背景不同，要处理的问题也不同。例如，在第七章“政治与列国”的“小结：应用到今日的处境”中，作者说到：“旧约没有单独一套关于‘国家’的教义，而是对更迭不止的人类制度，做出不同的回应。”（原著 P245）本书提醒我们在引用圣经时，必须全方位注意旧约中极为丰富及具体的见证，不能只诉诸一两段经文，以偏概全。我们常过于简单地说：圣经只有一本，观点只有一个。本书作者提醒我们，“‘旧约全书’的全貌，必然反映多元的具体历史文化背景，以及具体的多元论述。”作者又提醒：“‘旧约全书’不是一个人在独唱，也不只是一个合唱团透过不同声部和谐地唱一首歌，而是几个合唱团唱着不同的歌，旁边还有些抗议声音作即兴演唱。”（原著 P444）旧约伦理观的“一”（统

一性、连贯性)，是透过具体的“多”（多样性、差异性）来呈现。读过本书之后，我们可以学习不再把圣经平面化，而能看到旧约伦理时空的立体面，明白何谓“和而不同”。

六、充分在奇妙旧约圣经世界中遨游

在讨论当代社会伦理议题的篇章中（本书第四至第十章），于全面及深入阐述旧约文献的观点后，作者并没有急着告诉我们，按照旧约圣经，该采取什么措施及行动来回应这些当代议题。譬如，在第九章“律法和法律体系”快结束时，作者这样说：“我们经常发现，一方面，具有权威性的圣经经文是无法直接应用的，因为其所面对的处境与我们格格不入；另一方面，我们所宣称‘合乎圣经’的一般道德原则，却又没有圣经经文本身的内在权威。但上述所采取的步骤，有助于我们搭起彼此的桥梁。”（原著 P323）旧约书卷，由于时空及文化的距离，对我们来说是一个非常陌生的世界。这本书的优点，就是要让我们暂时放下我们的文化思考习惯，投进这个陌生而奇妙的旧约世界，在里面沉浸、遨游、荡漾，耳濡目染。这样，我们才会满载而归，怀抱着丰富的旧约资源，从事下一步的规范性基督教伦理学工作。

对于急着想知道“圣经标准答案”是什么的人来说，读这本书可能会很失望；但对于想培养一个良好的基督徒思考习惯的人来说，咀嚼完这本书，在思维方式上肯定会脱胎换骨。教会信徒习惯让圣经直接向我们说话，但本书提醒我们，若想知道上帝今天如何透过旧约圣经，向活在这个时代、文化、社会的华人上帝子民讲话，首要条件是要梳理清楚上帝在当时的历史、文化、社会，是如何透过这些书卷作者，向那个时代的以色列上帝子民讲话。这样，在这个稳健的基础上，我们继而要建构的诠释桥梁，才可能打通古今两个世界。



七、发现旧约神学原则和伦理意涵

尽管旧约伦理学大致是描述性的，但不完全如此。正如圣经神学也不可能完全客观中立，必然或多或少带有学者的神学反思，旧约伦理学也是如此。今天上帝的子民与当时上帝的子民，尽管时空差距非常大，但透过相信同一位耶和華上帝而产生连贯性。所以，一个认信自己是上帝子民的学者，无可避免会发现，旧约的道德价值观对当代议题有适切性。譬如，在本书第四章“生态与大地”，作者是用这段话来结束该章的讨论：“许多我们今天视为急迫的生态伦理议题，旧约并未清楚宣示。但在与创造有关的议题上，经文所明确提到的神学原则和伦理意涵，确实深深影响着对圣经保持敏锐的基督徒，架构他们生态伦理的方式。”（原著 P144）在全书的末了，作者总结如何从描述的伦理过渡到规范的伦理：“因此这子民的实在，这透过旧约圣经传述给我们的一群百姓，就产生了典范与类比的伦理。我们相信这样的伦理背后有上帝一贯的要求：‘这若是上帝对他们的要求，那在我们这不同的处境中，上帝又会要求我们什么呢？’”（原著 P469）因此，本书原名为《为了上帝子民的旧约伦理学》（*Old Testament Ethics for the People of God*）是有其深义的。作者除了文本诠释，还为我们提出了道德诠释，克服了“文本原义”（what the text meant）与“文本今义”（what the text means）的鸿沟。

八、提供当代多元回应空间

作者从欧多诺万（O'Donovan）得到启发，对圣经“权威”的理解颇有新意。“权威不仅关乎正面的指示；权威也赋予行动的正当性。权威是作出授权（authorizes），容许‘一切在许可范围中行动的自由’。”（原著 P456）从“授权”来理解权威，则自由与权威

就不是必然不兼容的；权威既是自由的来源，也是自由的界限。所以，教会若要透过严谨的诠释步骤，将以色列的典范，类比地应用在此时此地的道德议题，是可以有多元不同的声音。作者承认诠释者很有可能带着有色眼镜来诠释圣经，所以在针对上述七个当代社会关心的道德议题时，从没有明示或暗示只有采取哪一个措施或政策，才是忠于圣经。“到了这阶段，我们无可避免会涉入如何在我们的世界中制订具体的政策和行动，而且，这必然会有不同的意见，不同的政治选择和道德抉择。……圣经的权威，让我们得以在经文没有直接处理的新情境中，发展出我们自己的一些伦理立场、政策制订和抉择。旧约在伦理上的权威性，不会预定我们所做的每个选择。”（原著 P323~334）因此，今日教会回应时代议题，若有不同立场，也无需事事互相排斥。

总而言之，本书的精彩之处，是提供了较受人忽略的旧约神学与伦理知识，提供一个特别的思维训练。这本书的任务不是提出直截了当的“圣经标准答案”，而是培育基督徒心智（Christian mind）；任何有志于培养“忠于圣经”思考模式的信徒，都不可错过。

上文主要是就本书的第二部而言。至于本书的其他部分，作者在第一部提出了一个诠释框架，与旧约神学相通，读者可以参照一些旧约神学的著述。透过这个诠释框架，旧约世界马上呈现其原有的立体感与动感；这样读旧约，即可避免见树不见林的通病。本书第三部的“旧约伦理学研究”，对于一般读者来说，可能比较枯燥。可是，对于想深入理解“旧约伦理学”这个领域的近况及研究方法的读者，这个部分才是宝藏；有心研究之士绝不要错过！

九、社会伦理与个人伦理

对于这本佳作，要挑一点毛病的话，笔者认为由于作者的重点是放在社会伦理，对个人伦理部分处理较少，同时对于旧约文体中



叙事的部分处理也嫌不足。笔者推荐三本书作为补充：(1) Gordon J. Wenham 的 *Story as Torah: Reading Old Testament Narrative Ethically* (T & T Clark / Baker Academic, 2000), 本书对于创世记及士师记的人物叙事做了很好的伦理学诠释。(2) William P. Brown 等人的 *Character & Scripture: Moral Formation, Community, and Biblical Interpretation* (Eerdmans, 2002), 这本文集, 以旧约为主, 强调读经如何塑造信徒群体的德性人格。(3) Richard S. Briggs 的 *The Virtuous Reader: Old Testament Narrative and Interpretive Virtue* (Baker Academic, 2010), 本书探讨人物叙事与读者美德培养的关系, 涉及摩西与谦卑、所罗门与智慧、希西家与信靠、路得与爱、以赛亚与倾听接受。这三本书与华人教会讲坛的风格较接近, 千万勿错过。

最后, 请读者不要被本书的厚度吓到。一般读者可以从第二部开始读, 八章中相对且独立地处理了八个议题², 读者可以随自己的兴趣挑来咀嚼细读。然后再读第一部的旧约神学, 及第三部的研究指引。

罗秉祥

香港浸会大学宗教哲学系教授

2010年仲秋

于香港狮子山麓

补充说明：本书1983年初版，美国版原著只有224页（莱特著·王仁芬译·认识旧约伦理学·台北：校园书房出版社，1995）。2004年增订版，美国版原著增加到520页，而且开本也加大了，我估计字数大概是初版的三倍。这是因为一方面，作者把另一本著作合并进来；另一方面，作者因应学科的最新发展，作了大规模的修订。作者治学态度如此认真，堪为我们的楷模。



基督教

旧约伦理学

中文版序

很高兴本书能以中文版面市。全球人种之中，华人数目最多，而华夏子孙，不只居住在中国，也同样散布在世界各地。为此，我深深感谢参与翻译、出版的同工，也要奉主耶稣基督的名，向所有读者问候。

各国文化有其伦理体系，有些是约定俗成、代代相传，没有形诸文字；有些则是统合之后，形成主流的信仰文化系统，进而深远地影响社会文明。像中华文化就是一例。但既然人都是按照上帝形象所造，那么人类文化之中，尽管大部分来自于败坏、自私、堕落的人性，但其中还是可以找到真理、美善的成分。

有人告诉我，很多华人之所以会对基督教伦理感兴趣，一来是因为这些价值观塑造出基督教的世界观，二来则是认为，基督教信仰是孕育西方文明千百年来成长的土壤。这个说法，就历史上来看，当然正确；但遗憾的是，我们也不得不接受现实，西方文化（特别是欧洲文化）已经跟基督教根源脱节，反倒大量地把社会能量、立法行动，都花在攻击这些根源之上。说来好笑，有些西方国家以平等、自由、人权之名来打压基督徒，但却忘了，一开始，正是因为有基督教信仰，才会有这些观念的诞生。

话说回来，本书用来思考基督教伦理的依据，并不是从西方文化的几个主要概念而来；而是回到比基督教信仰还更早出现的基础。我们所研究的，是圣经上影响耶稣及其最早门徒的伦理教导，也就是如今称为旧约的书卷。

或许对某些人而言，这么做没什么意义。因为他们会说，再

怎么讲基督教也是从新约开始；我们所追随的，是福音书里的那位拿撒勒人耶稣；而我们所属的教会，再怎么追溯，也是回到使徒行传——既然如此，何必浪费力气钻研旧约呢？

我觉得有三个很好的理由。

首先，保罗说到他确信“圣经都是神所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的”（提后3:16）这句话时，他所指的是旧约。这节经文不但说明了旧约是从神口里所出，是祂所默示的道，是有权威的；同时，也说明了在伦理层面，旧约和上帝百姓之间仍然相关，因为其功能依旧存在。所以，如果我们把保罗的教导当真，那我们也要同样认真地看待旧约才行。

其次，旧约是耶稣读的圣经。别忘了，耶稣压根儿没读过新约！耶稣常常提到“经上记着说”，而祂每次提到“圣经”时，所指的就是我们称的旧约。旧约的字句，是耶稣念过的；旧约的故事，是耶稣熟悉的；旧约的诗歌，是耶稣传唱的；旧约的智慧，是耶稣汲取的；而旧约的预言，更是主导了耶稣的一生和事奉。所以，如果我们愈明白旧约的教导，就愈能贴近主耶稣的心。

第三，旧约是属于我们的圣经。只要你是基督徒，你就是亚伯拉罕的子孙。保罗在加拉太书第3章写信给在基督里的外邦信徒时，就把这点讲得很清楚。如果你在基督里，保罗说，你就在亚伯拉罕里，要照着神的应许承受产业。神应许亚伯拉罕，叫万国都要因亚伯拉罕得福——这在神眼中，当然也包括华夏子孙在内。神透过许多诗篇、先知书讲得很清楚，祂的目的，不是要把以色列单独一个国家永远分别出来，而是要扩张以色列，把百姓从地上万国包括进来，成为一大群各族各民在基督里与神立约的百姓。所以，当我们读到旧约中的永生神的启示时，读到神给亚伯拉罕及他百姓的盟约和应许时，读到神安排他们走上信心顺服的道路时，要记住，这位神，就是你我藉着耶稣所敬拜的那位神；这群百姓，就是你



我藉着洗礼进入基督名下，有相同归属的那群百姓；而这条道路，更是你我蒙召，靠着在基督里的信心，藉着圣灵内住的能力，所要走上的那条道路。

即便知道了新旧约可以一以贯之，但是要解决的问题还有很多。旧约经文该如何理解呢？这些经文对你我的日常生活，又该产生哪种影响呢？而且旧约的时空文化，跟我们大不相同，遇到难解之处时，又该如何是好呢？旧约上帝的律法，全盘忽略当然不对，照单全收也有危险，轻则律法主义，重则压抑逼迫，我们又该如何避免走上极端呢？还有，旧约中对以色列社会、经济、政治的写照，哪些是跟我们有关，是可以学习、参考，并且应用在切身伦理议题之上的呢？这些都是诸位读这本书时所要去思索的问题。

可叹的是，在基督教界，教会也好，宗派也罢，忽略旧约的很多，滥用、误用的也不少。我希望，我也祷告，希望这本书能够让耶稣所读的圣经，恢复其应有的地位，不但激励你我“遵行上主的道”，也帮助我们弄懂该如何把这句话付诸实践。

莱特

2010年9月

(张奇军 译)

增订版序

1983年，《认识旧约伦理学》（*Living as the People of God*，台北：校园，1995）出版的时候，不论是学术或一般市场，对旧约伦理学的兴致均十分低迷。几乎没有人看好这本书会在市场上存活二十年，甚至再版（笔者自己尤其最不看好）。旧约伦理方面的研究长期不足。西里尔·罗德（Cyril Rodd）说，在1956年，曾有人劝他不要涉足旧约伦理这个主题，因为这个领域看不到未来。¹1970年，我写信给过去在剑桥大学神学系的指导老师约翰·斯特迪（John Sturdy），询问旧约伦理学是否合适作为博士论文研究的主题，他回答，或许也未尝不可，因为在英语世界中，已有五十年没有人写下任何关于旧约伦理的研究。1973年，当我发现我的博士论文很难找到一个杠杆支点来举起这个领域时，一位著名的德国教授告诉我，针对我所面对的困难，他并不觉得诧异，因为“这个题材根本就不存在”——这个意见对我当时一心想研究这个领域的决心，实在没太大助益。

不过，旧约伦理学这个在1956年没有未来、1970年没有过去、1973年又从未存在的学科，如今的发展却好得出奇。在我首次对这个主题做出贡献的著作中，我曾在序言提到²，我发现这个学科的相关“著作实在很少”。这个评论在当时（1983年）的英语学术界确实可以成立。然而到了2003年，情况已大幅改观。过去二十年来，许多关于这个领域的专书、研讨会、论文，甚至博士论文，开始大量出现。我在1993年发表的文章中，探讨了一些20世纪80年代的文献（包括新约伦理学的相关资料）。³本书第十三章的内容



便运用了这篇文章，再加上更多20世纪90年代的相关著作，以及21世纪初的文献。这个增订版当中约有四百笔的书目，其中百分之七十五是在1983年之后到当今这些年间所发表的。由此可以得知，这个领域受到注目的程度有所成长。

出版《认识旧约伦理学》之后，我持续反思并针对旧约伦理学这个主题写作。当人们要求我针对某些特定议题发表旧约的观点，我不断从中获得新的激励和挑战。我同时发现，我在1983年基于直觉所暂且提出的“三角”架构与典范，在我后续的思考中也经过了考验与改进。这促使我完成另一本接续的著作，《遵行主的道》（*Walking in the Ways of the Lord*, 1995）——这是从前在别处发表过的论文集。由于这本书已经绝版，因此我很感谢“英国校园出版社”（IVP）同意我在本书摘录其中大量（经改写后）的内容（感谢杜斯〔Phillip Duce〕耐心等待这次的增订版）。这是增订版的篇幅大量增加的原因之一。此外，我也增添了某些篇章的内容，并增设初版中较少触及的领域（如：生态伦理）。

虽然本书原本的用意（至今也是），是要成为普罗大众都读得明白的一本书，但它现在显然已在世界各地的神学院，成为旧约神学和伦理学等课程的教科书。在进行增订版时，我也顾及这个需要。首先，我相信书中的主要内容，对没有受过正式神学训练的读者而言，依然是容易理解的，但我会附注增加较多的参考书目，描述该主题历来的学术辩论。附注中的参考书目全部都采缩写，最后的参考书目才有详细的资料。其次，我在每一章（除了第十三章）的最后添加了“延伸阅读”，使学生能自行对这些议题进行更深入的研究。第三，本书最后增加了全新的第三部，为想要探究旧约伦理学这个学门基本方向的读者，介绍其中较为学术的层面。

因此，有些读者可能会希望先阅读本书的第三部，了解历史上及当代学术探讨的发展，但也有读者或许会想略过这部分。本书

的最后一章，则是我个人尝试处理旧约伦理当中极为重要的双面问题：为旧约伦理学立著，应采用哪些方法或假设？我们又该如何理解、在什么基础上，讨论旧约对基督徒的伦理权威性？

本书还加上附录的《迦南人又如何？》一文，纯粹是因经常有人问这个问题。当人们听到或者读到“旧约伦理学”一词，脑中浮现的总是这些经文中不道德的部分。但本书并非要讨论（我们所感到困扰的）“旧约伦理难题”。这的确是很大的挑战，需要另外一本书才能有智慧而妥善地探讨。然而，为了避免有人认为我佯装未见这个难题（我完全了解并不充分），我简单探讨了一些我认为有所助益的观点，并附上一些相关的延伸阅读。

我很遗憾太晚发觉下列书目，以致未能出现在本书的讨论中：

Brown, William P. (ed.), *Character and Scripture: Moral Formation, Community, and Interpretation of Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002)

Goldingay, John, *Old Testament Theology: Israel's Gospel* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2003)

Lalleman, Hetty, *Celebrating the Law? Rethinking Old Testament Ethics* (Carlisle: Paternoster, 2004)

Parry, Robin, *Old Testament Story and Christian Ethics: The Rape of Dinah as a Case Study* (Carlisle: Paternoster, 2004)

再次怀着感恩和蒙福的心情，将本书献给我的家人。你们的爱和鼓励，丰富得难以衡量。我将《认识旧约伦理学》献给我的家人时，有着以下的文字：



献 给

我的妻子伊丽莎白

(本着箴言31章28~31节的精神)

凯瑟琳、提摩西、强纳森

以及苏珊娜——

她的到来与本书同时诞生

过去这几年，我的孩子逐渐长大，三个儿女的婚姻也扩增了我们的家庭，甚至增加了一位小孙女（海伦娜）。此外，和原书出版时同时诞生的苏珊娜，如今已是21岁的成年女子。但她与本书最不相同的地方在于，我不必对她做出任何的增订。

莱特（Christopher J. H. Wright）

原 序

有些作者的序言，常是要来致歉或辩护自己为什么“又在该书所探讨的领域，多添加一本著作”，但我想自己没有这方面的压力，因为关于旧约伦理学的著作实在很少。当然，根据我所列出的参考书目，可以看出许多学术性的文章和专题研究都涉及旧约的伦理意涵，可是，我没有看见任何近期的作品尝试对旧约伦理学进行整体介绍。所以，我虽不敢自认在这方面已有极深入、透彻的研究，但依然愿意提出一个兼容并蓄的架构，借以组织和理解旧约伦理。读者若想要在这个领域从事更深、更广的研究，可从本书的“参考书目”中找到足够的资料。

为顾及一般的读者，我尽量避免使用术语和密密麻麻的注脚。我唯一允许自己使用的术语是“典范”（paradigm）及其衍生词“典范的”（paradigmatic）。这个词关乎理解与应用旧约圣经的一个方法，而我找不到其他更浅显的字眼来表达我的意思。这个术语首次在第二章出现时，我马上就作出完整的定义和解释。另外一两个较为人所知的神学用语，也同样在这些词出现的同时就作出解释。

此外还需要说明两点。第一，当你看目录时，你会发现大部分的篇幅都与旧约伦理学的社会层面相关，只有最后一章才提到个人或个体的伦理道德。这看起来有些不太平衡，因为旧约圣经中，对个人的道德要求显然比这还多。不过这样的安排是有意义的，因为我深信旧约圣经里，主要的伦理议题都是社会性的。旧约圣经是一群子民的故事，即一群上帝的子民，所有值得纪念的个人道德故事，都附属在这更大的故事。上帝呼召整个社会成为“属祂的子



民”，好使他们在世上的万民中，活在上帝面前。所以，正如本书书名所告诉我们的，整本旧约完全是关乎作为“永活上帝的活见证人”（the living people of the living God），其意义究竟为何。

第二点需要说明的是关于本书第二部的章节标题。我深信如果我们对旧约圣经有正确的了解，并视其为整部正典经文的一部分来应用，旧约就能对我们所关心的各种道德问题，具有活泼的适切性。这本书的目的是要指出实际可应用的方法及方向，而非朝着这些方向、对每个层面作出详尽的结论。我既不是经济学家，也不是政治家、律师或社会学家，对这几方面没有专门的研究。但我衷心希望对这几个领域有研究的基督徒，能因这本书的启发，而将圣经神学及伦理学，更一致而有效地应用在不同的具体处境中。

本书中的许多概念，最初是在“谢夫特伯利计划”（Shaftesbury Project）的各种研究小组里，在彼此志趣相投的评论情境下，首度公开发表、分享讨论。非常感谢这些小组的成员在过去几年里给我的激励与鼓励，也感谢这个计划本身，容许我修改他们原先所出版的研究论文。

我也要向唐桥打字行（Tonbridge）的诸位女士致谢：阿姆斯特朗（Sheila Armstrong）、布莱婷（Sue Bladon）、波特洛（Kathie Portlock）及魏勒（Frances Weller）等女士。我也要谢谢亚当斯夫妇（Brain and Megan Adams）、古宾司夫妇（Kenneth and Margaret Gubbins）、波柏夫妇（Lawrence and Margaret Pope）及韦纳姆夫妇（David and Clare Wenham）这几家人在写作期间对我的多方款待。另外，非常感谢大卫·菲尔德牧师（Revd David Field）与戈登·韦纳姆博士（Dr. Gordon Wenham）谨慎地为我审稿，提供许多宝贵的建议。他们的建议帮助我厘清并更清楚阐释许多论点中想要表达的意见。最后，也要谢谢“万国基督学院”（All Nations Christian

College) 的学生，协助整理本书的索引。

然而，只有作者的家人，是真正与作者一同分担写作时的全副重担，但我的家人不但长久忍耐，更将旧约圣经中某些温馨的伦理原则实际应用在生活中，成为极大的喜乐。因此，怀着感恩与关爱之情，我将本书献给我的每一位家人。

莱特

(王仁芬译)



基督教

旧约伦理学

目 录

推 荐 序 《基督教旧约伦理学》三问 / i

导 读 聆听旧约的声音 / iii

中文版序 / xi

增订版序 / xiv

原 序 / xviii

导 论 / 001

Part 1

旧约伦理学架构 / 005

第 1 章 ▶ 神学角度 / 007

一、上帝的身份 / 008

二、上帝的作为 / 010

三、上帝的话语 / 015

四、上帝的心意 / 019

五、上帝的道路 / 023

六、上帝的美善 / 030

第 2 章 ▶ 社会角度 / 039

一、救赎的社会向度 / 040

二、以色列的独特性 / 044

三、以色列作为上帝的典范 / 056

第 3 章 ▶ 经济角度 / 073

一、以色列历史中的土地 / 075

二、土地为上帝的赐礼 / 083

三、土地为上帝所掌有 / 091

四、土地为立约的评判标准 / 095

Part 2

旧约伦理学主题 / 101

第4章 ▶ 生态与大地 / 103

- 一、上帝的大地：上帝掌有 / 106
- 三、我们的大地：上帝的赐予和人类的责任 / 118
- 三、受咒诅的大地：人的罪与生态破坏 / 132
- 四、新创造：生态与终末 / 141

第5章 ▶ 经济学与贫穷 / 153

- 一、创造论视野下的经济伦理学 / 154
- 二、堕落世界中的经济活动 / 157
- 三、以色列救赎历史中的经济面 / 162
- 四、以色列经济体系所恢复的创造价值 / 166
- 五、对贫穷的回应 / 179

第6章 ▶ 土地与基督教伦理 / 197

- 一、典范论的诠释 / 198
- 二、终末论的诠释 / 200
- 三、预表论的诠释 / 202
- 四、禧年：个案研究 / 216

第7章 ▶ 政治与列国 / 233

- 一、创造与墮落下的视野 / 235
- 二、上帝的子民与国家：以色列历史下的视野 / 241
- 三、上帝与列国：以色列的普世视野 / 276

目 录

- 第 8 章 ▶ 公平与公义 / 283
- 一、上帝所展示的公义 / 285
 - 二、上帝所要求的公义 / 297
 - 三、上帝所应许的公义 / 309
- 第 9 章 ▶ 律法和法律体系 / 317
- 一、主要的法律段落 / 320
 - 二、不同的法律类型 / 325
 - 三、施行公平正义 / 338
 - 四、以色列的价值尺度 / 342
 - 五、神学反思 / 353
- 第 10 章 ▶ 文化与家庭 / 369
- 一、摒弃与禁制 / 371
 - 二、有限度的容忍 / 372
 - 三、批判的肯定：旧约中的家庭 / 380
 - 四、基督徒与文化 / 393
 - 五、基督徒与家庭 / 399
- 第 11 章 ▶ 个人的道路 / 411
- 一、群体中的个体 / 412
 - 二、个人责任 / 413
 - 三、道德模式 / 417
 - 四、失败与宽恕 / 429

Part 3

旧约伦理学研究 / 437

第 12 章 ▶ 概览历史上的研究进路 / 439

- 一、初代教会 / 440
- 二、改教时期 / 444
- 三、当代信仰派别所采取的进路 / 453

第 13 章 ▶ 当代学界动态：书目检视 / 469

第 14 章 ▶ 旧约伦理学的诠释与权威 / 503

- 一、跨向彼岸：方法论问题 / 504
- 二、跨回此岸：意识形态问题 / 509
- 三、权威的问题 / 519
- 四、结论 / 538

附录 迦南人又如何？ / 541

附 注 / 551

参考书目 / 594

经文索引 / 622

人名索引 / 640

主题索引 / 648

导 论

✕ 伦理三角

若想从伦理的角度来认识和应用旧约，一股脑儿栽入经文中，找出所有看来与当前伦理议题相关的经文，并非最佳的方式。虽然常有人以这种近乎随兴的方式援引证据经文（proof-texts），但这往往也意味着将经文抽离历史、文学、文化的脉络。这种方法很难形成共识，因为有心人可以同样漠视旧约正典的整体性，随手引述相反证据的经文。我们应采取的方式是：把自己摆在以色列的位置上，探究这群子民如何认知、体验他们与上帝的关系，以及这样的体验如何影响了他们的伦理观念和实际生活。

神学和伦理学两者在圣经中是密不可分的。你必须先了解以色列人或基督徒为什么如此相信，才能解释他们为什么如此生活。在旧约律法和劝诫的宝藏底下，蕴藏着一个独特的世界观，以及或隐或显地呈现在旧约的叙事、敬拜、预言之中的道德观。因此这篇导论的目的，就是勾勒出此一世界观的概略风貌。旧约伦理学完全立足于以色列的世界观之上。

所谓“世界观”，系指一个人或一个文化在面对全人类共同面对的几个“基本问题”时，所抱持的一套全面性假设。¹ 这些“基本问题”包括有：

1. 我们身在何处？（我们所处的宇宙和星球，其本质究竟为何？它们从何而来，又将往何处去？）

2. 我们是谁？（作为“人类”究竟有何意义？若我们与周遭的生物有所不同，差异又在何处？）

3. 我们出了什么问题？（那些我们直觉上感到不对劲的事，究竟事出何因？我们为何身处于混乱的困境中？）

4. 我们可有出路？（倘若可能，该怎么做才能重整困局？未来可有盼望？若有盼望，那是在何时何地？又当倚靠谁？）

对上述问题，旧约时代以色列的世界观大致提出以下的答复：

1. 这世界是独一无二永活上帝美好创造的一部分，这位上帝就是上主（the LORD；英文圣经译本大多用此形式。参本书附注第一章注1）。²这世界完全属乎这位上帝（没有任何一处属于其他神明），且这位上主统管“天上、地下和地底下”的一切。

2. 广义来说，“我们”人类是按照造物主上帝的形象而造；我们受造是为了与上帝及其他人建立关系。

3. 我们遇到的问题是，人类在道德和灵的层面上悖逆了造物主上帝，因此生活各个层面都出现罪恶的后果，包括我们的人格，以及我们与他人、世界、上帝的关系。

4. 我们生命的出路，在于这位造物主上帝；这位上帝已透过历史中的救赎计划面对普世人类的问题。这救赎计划始于上帝拣选亚伯拉罕，也就是以色列民族的先祖；这个计划最终将扩展为对列国万邦的祝福，并带来全新的创造。

因此，就狭义来说（旧约时代的以色列人可能会这样解释），“我们”是一群与上主有独特关系的选民。上主既是与我们立约的上帝，也是万国万民的普世上帝。藉着在历史中拯救这民族的伟大作为（出埃及），藉着在西奈山所立的约，藉着赐下如今我们所居



住的土地，上主使我们成为祂的子民。但亚伯拉罕之约提醒我们，吾人已被拣选出来，肩负着使万邦得福的使命。在每日的生活中，我们遵守圣洁的礼仪，区分洁净与不洁净的，反映出我们与万邦的分别，因我们相信自己受召成为圣洁的子民，一如上主是圣洁的。在行为上，我们遵循一套习俗、条例和告诫，因这套体系是我们的“导引”（*tôrâ*），塑造我们回应上主——与我们立约的主——的方式。在敬拜中，我们承认这位独一无二的主不仅是以色列的王，追根究底，更是全地、外邦、整个受造界的王。

简而言之，这正是旧约的神学，是表现在以色列的信仰、故事、敬拜之中的世界观。唯有在这一基础的假设底下，旧约伦理学才有意义。此外，耶稣的第一批追随者，是透过他们的圣典（也就是我们所称的旧约）来诠释耶稣，因此，唯有把旧约世界观与其在新约中的发展联系起来，我们才有充分的根据，将旧约伦理学纳入基督教伦理学之中。

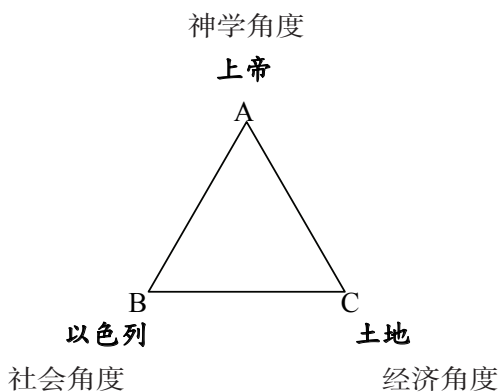
在这个自我认知的大体架构下，我们可以定出三个主要焦点：

上主：以色列的上帝。

以色列：与上主有独特关系的选民。

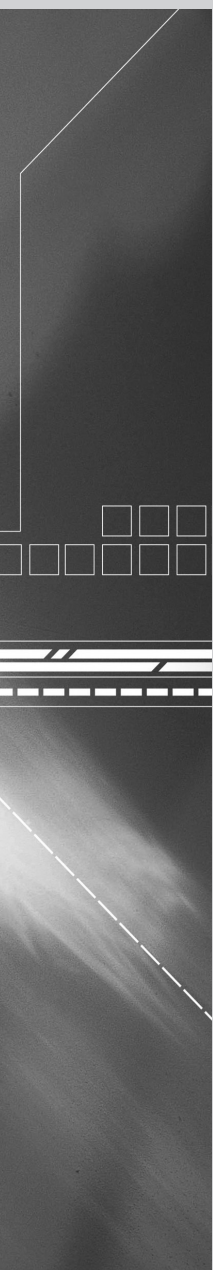
土地：以色列相信土地是上主应许并赐给他们的。

上帝、以色列、土地，架构出以色列世界观的三大柱石，也是其神学与伦理学最重要的元素。我们可用三角关系的概念来加以表达，任一角皆与另外两角相应互动。因此，我们可依序由神学的角度（上帝）、社会的角度（以色列）、经济的角度（土地）来检视旧约伦理的教导。这构成了本书第一部分这三章的骨干。



这样的架构固然是人为性的，但透过这较为简单而全面的架构，毕竟有助于掌握旧约的复杂性。而且，这个架构不单与旧约正典的风貌相合，也与旧约神学基础的“约”彼此兼容。³





Part 1

旧约伦理学
架构





第 1 章

神学角度



曾有人请一位钻研欧洲法律体系的历史学家作个概述，就他的观察和比较，不同民族文化在面对法律和伦理时，究竟有何根本差异。“很简单，”他回答道，“在德国，除了允许的事，凡事都被禁止。在法国，除了禁止的事，凡事都被允许。在俄国，凡事都被禁止，包括被允许的事。在意大利，凡事都被允许，包括禁止的事。”

综观历史与文化，伦理体系同样也有类似的多元面貌。这种多元性，表现在各不同伦理体系中被视为出发点的基本公理或假设。例如，亚里士多德（Aristotle）倡议“中庸之道”（the Golden Mean），讲求一切都要合乎中道；效益主义者（Utilitarianist）鼓吹追求“最大多数之最大利益”的原则；情境伦理学（situation ethics）视“爱”为最高原则，认为“爱”已足堪指引我们在任何情境所作的决断和行为；带有后现代色彩旗帜的，则将伦理的假设概括成“无害”原则——“只要不造成伤害，没有人在乎你怎么做”。

然而，在旧约（及整本圣经），伦理学基本上是神学性的。也就是说，伦理议题在各个层面上都与上帝息息相关，关乎其性情、旨意、心意和作为。因此，当我们着手探索旧约伦理学，首先要探索的就是神学的角度：旧约对上帝的描述，究竟如何影响旧约的伦理教导？

一、上帝的身份

以上帝作为圣经伦理学的起点，本是毋庸置疑的，但这对我们的帮助有限，因为许多以宗教为立足点的伦理体系，也会说他们的神明是其伦理学的起点。因此，我们首先必须更加明确地使用“上帝”一词。我们说的是哪一位上帝或神明？我们又该如何认识这位神明？基督徒往往惯于把圣经信仰的内涵，加诸英文的 god 这单



音节的字，却未体认到，我们在使用大写的 God（上帝）这个词的时候，其实已加进许多其他的概念。或者也可以反过来说，我们可能并未意识到，缺乏圣经故事与世界观背景知识的人，在看到“上帝”这个词时，是少了多少圣经信仰的观念。毕竟，“神明”（god）不过是个通称的词汇，且就字源上，其原来的用法大多为复数（gods）而非单数形，指欧洲北部许多不同部落的各种神祇。因此，除非先指明所谓的“上帝”究竟所指为何，否则像“你相信上帝吗？”这类问题，其实意义不大（所有对此问题的回答亦然）。许多回答“我相信上帝”的人，在实际面对圣经中的上帝时，或许不免大吃一惊。而许多回答“我不相信上帝”的人则可能惊讶地发现，尊奉圣经的基督徒其实也不相信无神论者所否定的那位“上帝”。

永活的上帝在向以色列自我启示时，在这一点上非常审慎。有些人会说，以色列留给世界最独特的遗泽，就是所谓的“独一神论”（monotheism），但这个术语也不够明确。透过上帝在以色列历史中的伟大作为，以色列人究竟该学到什么？在出埃及和西奈山事件后，摩西岂是对以色列人说：“如今你们既已见到这些事，就当知道世上只有一位上帝”吗？若以色列人应当知道的不过就是上帝的独一性，那他们其实——正如雅各所说——与鬼魔知道的相去无多（参雅2:19）。以色列人要从历史当中得知的，乃是更为明确之事：“这一切显给你看，是要使你知道，上主（雅威）是上帝，除他以外，再无别神。¹……所以，今日你要知道，也要记在心上，上主是天上地下的上帝，除他以外，再无别神。”（申4:35、39）

这位上帝——雅威——的作为，证明了谁才真是上帝。埃及或迦南人的神明都不是上帝，唯有雅威成就这些事，祂是独一的上帝，也唯独为以色列成就这些事。虽然神祇的数目（一神或多神）是重要的问题，且有别处经文也论及雅威的独一性（如

申 6:4~5)，但这并非此处强调的重点。真正的重点在于上帝的身份和性情——因祂的身份和性情，才造就了以色列历史上这些奇妙的事。在面对旧约伦理的教导时，这一点至关重要，因为旧约伦理的根基正是这位上帝的身份。以申命记和历史书最常使用的话来说，当以色列转去事奉敬拜别的神明时，所导致的后果不单是宗教性，也将是伦理性的。那可说是一种“非伦理”（non-ethical）的状态，因为正如先知们清楚所见，偶像崇拜始终带来社会性和伦理性的灾难。我们的行为是取决于我们敬拜的对象，故对以色列而言，伦理行为是根据这位上帝的身份——以色列的上帝、耶和華、“上主，即我们的上帝”、“以色列的圣者”——来界定的。

二、上帝的作为

上帝先有所行动，才呼召百姓有所回应。这是旧约道德教导的起点。上帝先主动在恩典中展开救赎的行动，才据此发出伦理的要求。如此一来，伦理学便成了在“关系”中的回应与感恩，而非盲目顺从规定，亦非死守一套超越时空的准则。或许我们在阅读旧约的律法时，未必会感受到这一点。略看一些利未记或申命记典型的经文，似乎让人以为其所在乎的无非就是顺从律法。但正如我们在本书导论中所言，“浅尝”一些片段，绝非探讨圣经经文的可靠途径。最重要的关键在于，我们必须留意旧约律法在叙事架构中所处的位置。

其实，愈来愈多人体认到，只专注在旧约的律法条文上，其实扭曲了基督教对伦理价值的理解，也误解了整部旧约的价值。希伯来文将“五经”（圣经的头五卷书）称为 *tôrâ*（妥拉）。在某个程度上，英文将 *tôrâ* 这个词翻为“律法书”（The Law），其实未必恰当。



“妥拉”固然是整个旧约正典（及整部圣经）的基础，但同样重要的是，妥拉不单只有律法，其中的法条也不仅只有现代司法体系下“法规”的意涵。打开妥拉，首先会进入一连串长达一卷半的叙事，接着才读到一套“法典”。不过整个叙事架构仍一直延续下去，直到五经的尾声。律法其实坐落在故事的脉络底下。在这些故事中，我们与造物主和救赎主上帝相遇。我们会读到创造的奇妙，读到人类悖逆的悲剧，读到上帝呼召亚伯拉罕和祂的子民，我们也从中明白上帝对这些子民的心意，以及祂透过他们来向全人类彰显的旨意。在许多悬疑危急的情节中，我们不免屏气凝神，然后与以色列一同赞叹这位上帝的怜悯、忍耐、愤怒、审判和心意。在以色列历史的旅程中，这位上帝与他们交融不分。

我们不但应审慎看待在五经法条前后的叙事框架（稍后我们会进行这项工作），也须体认旧约伦理学上的一个重要事实：五经以外的旧约书卷，亦有大量（事实上约有一半）的叙事文体。透过这个故事，我们看见以色列人如何认识自己与认识上帝。所有上帝的启示和以色列与上帝相遇的经验所累积的宝库，各样的传统和挑战，每一个形象鲜明的模范和让人警惕的错误，共同交织成旧约的伦理锦绣，而以色列人正是透过这些故事，来学习并传承这一切。以色列是记忆与盼望的群体。他们正是藉由回想、重述自己的过去，藉由对未来所怀抱的盼望，来体认自己的身份与使命，以及这个身份和使命所应展现的伦理特质。以色列的故事形塑着以色列群体。“这个群体……是由这样的信念所塑造：‘故事’见证了这个群体在历史时空中与上帝相遇的实况。……以色列重新追念并重新诠释上帝过去的作为，进而塑造出以色列的品格性情。”²

所以，让我们来看看奠定旧约律法根源的故事：出埃及记第1~24章所描述出埃及和西奈山的事件。我们看见以色列人在埃及为奴，饱受欺压，在百般折磨中发出哀声。上帝听见这哀声（出

2:23~25)，并采取行动。透过一连串大能的作为，上帝释放（救赎）他们脱离埃及（出3~15），引领他们到西奈山（出16~19），赐下律法（出20~23），最终与他们立约（出24）。上帝做这一切事，都因祂忠实信守祂的性情，信守祂与这民族的先祖所立下的应许（出2:24，3:6~8）：

我也听见以色列人被埃及人苦待的哀声，我也记念我的约。

所以你要对以色列人说：“我是耶和华（上主，the LORD）；我要用伸出来的膀臂重重地刑罚埃及人，救赎你们脱离他们的重担，不做他们的苦工。我要以你们为我的百姓，我也要作你们的上帝。你们要知道我是耶和华——你们的上帝，是救你们脱离埃及人之重担的。我起誓应许给亚伯拉罕、以撒、雅各的那地，我要把你们领进去，将那地赐给你们为业。我是耶和华。”

（出6:6~8）³

圣经事件记载的先后顺序是相当重要的。上帝并未在荆棘火焰的初次相遇，就将西奈山的律法启示给摩西。祂并未在那个时刻就差派摩西下到埃及，宣告“这是上帝的律法，今后你若完全遵守它，上帝就必将你从奴役中救拔出来”。上帝也没有告诉以色列，他们配得这样的解放，或可藉由遵行律法来加快解放的脚步。不，是上帝先有行动。上帝先救赎他们脱离奴役的束缚，才与他们立约。在这个约中，以色列的责任是遵行上帝的律法，以此作为他们对这位施行救赎的上帝所发出的感恩与顺服的回应。

这一点在出埃及记第19章的开头、以色列人抵达西奈山时，清楚表明出来。在这之前，已有足足十八章的篇幅记述上帝救恩的



作为。我们在此也尚未看到第22章颁布律法的记载。在这里，上帝首先昭告晓谕以色列人。这段宣告在整卷出埃及记中犹如杠杆的支点，或救恩故事与律法颁布之间的枢纽。“我向埃及人所行的事，你们都看见了，且看见我如鹰将你们背在翅膀上，带来归我。如今你们若实在听从我的话，遵守我的约，就要在万民中作属我的子民……”（出19:4~5）。

上帝要人留意祂已先有所行动。才不过三个月前，他们还是埃及的奴隶，如今却已完全改观。上帝之所以如此行，完全是出于祂的怜悯，出于祂守约的信实和对法老的审判。上帝并未要求以色列人先遵行律法，然后才会拯救他们，他们也才能作祂的百姓。祂已拯救了他们，他们也已是祂的百姓。祂先释放他们，使他们成为祂的百姓，而后才呼召他们遵行律法。伦理的顺从是对上帝恩典的回应，而非换取上帝恩典的手段。

即使是颁布十诫时，经文也非直接导入第一诫，而是先有段极其关键的前言：“我是耶和華你的上帝，曾将你从埃及地为奴之家领出来”（出20:2）。上帝透过这前言道出自己的身份（我是雅威）和祂的救赎大工（我将你……领出来），并接着说：“除了我以外，你不可有别的神”（出20:3）。第3节的命令是跟在第2节的陈述后面，暗示了两者的“因果”关系。

“上帝的命令”与“上帝为了以色列而行的作为”之间的关联，在申命记中表达得更加清楚。申命记先有历史的序言（申1~4），接着才是第5章的十诫。甚至有学者主张，申命记中关于律法的段落（申12~26）其实是刻意呼应该书的神学段落（申1~11）。就社会整体来看，以色列对上主的回应，应当反映出上主对以色列的行动。⁴我们的确看见，申命记6章20~25节提到，若有以色列的子女询问父亲，奉行这些律法的意义和缘由为何，⁵不能单单回答一句“因这是上帝的命令”就了事。这位父亲必须重述过去，重述

上主以祂的作为来表达慈爱、领他们出埃及的古老故事。律法的意义，只能在“福音”——救赎的历史事件——当中表明出来。

因此，从一开始，以色列之所以奉行上帝的律法，就是为了回应上帝的作为。这不仅是旧约伦理学的基础，更是贯穿整本圣经道德教训的原则。新约也有同样的命令：“你们要彼此相爱，像我爱你们一样”（约15:12），“我们爱，因为上帝先爱我们”（约壹4:19；另参罗12:1）。新旧两约在这个基础上是一致的。有人认为旧约和新约的差别在于，旧约教导人藉由遵行律法来得着救恩，新约则是透过恩典，但这是极大的误解。保罗所要对抗的，乃是扭曲圣经的人。他急切想要阐明的是，在整本圣经中，恩典才是我们救恩和伦理的基础。先有上帝的恩典，才有人的回应。

若更进一步探索出埃及记，我们会发现，以色列与上帝的关系不仅是依靠祂救赎的恩典，也藉由祂赦罪的恩典来延续。这正是出埃及记第32~34章这段精彩而深邃的记载所表达的重点。摩西上到西奈山时，以色列悖逆了上帝，制造金牛犊偶像。上帝宣告祂必彻底灭绝他们，但摩西为他的族人向上帝发出祈求。他先提醒上帝莫忘自己的声誉：祂既救赎了以色列，如今若又灭绝他们，将破坏祂的好名声。其他民族会把这位上主想成这副模样：“为什么让以色列人说……”（出32:12）摩西接着提醒上帝过去与亚伯拉罕所立的约（出32:13）。此时上帝稍显宽容，并表明祂必信守这应许：以色列将可前往那应许之地，只不过祂不会与他们一同前去（出33:3）。但摩西并不满足。他再一次提醒上帝祂在西奈山所立的约，祂承诺要作以色列的上帝，要使以色列作祂的子民：“求你记得这民是你的民”（出33:13）。上帝若不与他们一同前去，别人怎能知道以色列独特的身份，与雅威有密切的关系呢（出33:16）？这样的祷告打动了上帝的心。祂在怜悯中赦免了以色列民，并在第34章与他们再次立约。



上述简短的概述并未完全道尽这段经文（出32~34）丰富的深度，但已清楚道出一个重点：自一开始，以色列就知道他们与上主的关系之所以得以延续，绝非仰赖自己圆满地奉行律法，而是因上帝忠实信守自己的性情和应许。我们可从这段经文的34章6~7节找到圣经对“主上帝”最清楚的定义。这样的陈述反复出现在其他经文，因这两节清楚道出了上主的本质、性情和祂看重的优先次序。我们尔后仍会回头看这段经文：

耶和華，耶和華（上主，上主），是有怜悯、有恩典的上帝，不轻易发怒，并有丰盛的慈爱和诚实。为千万人存留慈爱，赦免罪孽、过犯和罪恶，万不以有罪的为无罪，必追讨他的罪，自父及子，直到三四代。

（出34:6-7）

三、上帝的话语

以色列不但要对他们的上帝——也就是上主——的作为作出伦理回应，也要回应上帝所启示的话语。上帝与以色列这种“言”与“行”双重并进的互动模式，在我们先前阅读的申命记第4章32~40节这段经文中极为显著，值得进一步探究。这段经文先是特意发出挑战，凸显以色列不久前对上帝的经历乃是独一无二的，表明这些事在历史中是前无古人，后无来者。上帝为她们所行的，在任何时间、任何地点都不曾发生过：

你且考察在你以前的世代，自上帝造人在世以来，从天这边到天那边，曾有何民听见上帝在火中说话的声音，像你听见还能存活呢？这样的大事何曾有、何曾听见呢？

上帝何曾从别的国中将一国的人民领出来，用试验、神迹、奇事、争战、大能的手，和伸出来的膀臂，并大可畏的事，像耶和華你们的上帝在埃及，在你们眼前为你们所行的一切事呢？

（申 4:32~34）

这段经文后半段所指的（从别的国中将一国的人民领出来）当然是出埃及事件，但前半段（上帝在火中说话）却是指向西奈山的伟大体验（出 19~24；申 5）。在西奈山，以色列与永活且说话的上帝相遇。西奈山经验是兼具听觉与视觉的重大事件，但听觉显得更加重要：“并且听见他从火中所说的话”（申 4:36）。事实上，同一章经文不久前才强调，以色列在西奈山见到的并非上帝的形象（因此不应为上帝雕塑神像），而是听见声音：“你们只听见声音，却没有看见形象”（申 4:12）。但即使如此，以色列仍感到负荷难当，因此请求摩西代表他们前去聆听上帝的话，并且承诺必将遵行摩西所带回的一切吩咐（申 5:23~29）。（从以色列日后的历史发展来看，这承诺相当讽刺。）

当然，摩西带回的也是上帝的话语，更准确地说是“那十句话”，因这是希伯来文用以表示“十诫”的方式。十诫和其他的律法都被视为上帝的启示，必须审慎记录、保管、存放、诵读和奉行。申命记一再反复强调，以色列的伦理责任就是回应上帝的话——圣经有时会以综合性的单数称之为“这一切诫命”（all this commandment）。他们不可加添，也不可删减（申 4:2）。他们应将之当作地图或方针，不可偏离左右（申 5:32~33）。他们必须让这话的信息进入每日的生活，从起床到就寝，从个人、家庭到公共的场所（申 6:6~9），因为，以色列与列邦不同，有最大的荣幸，能领受上帝律法的启示——也就是祂自己的话语——作为生命的指引（诗



147:19~20)。

这样的理解对以色列所发挥的重大影响之一，就是直截了当地把伦理生活注入每个平凡人伸手可及的范围之中。或许有人认为，上帝的吩咐是遥不可及，测不透摸不着，只属于少数精英分子所遵行的，但申命记严正驳斥这样的观点。上帝的话不是只赐给少数蒙受特殊恩宠的人，例如自称见到天上的异象，或是“上穷碧落下黄泉”苦苦寻道的人。“不……这话却离你甚近，就在你口中，在你心里，使你可以遵行”（申30:11~14）。上帝的启示并非“入教”之后才能一探究竟的神秘内情，而是引领每位上帝子民的光。因此，律法不仅是每一个平凡家庭日常生活的一部分。每到七年一次的大节期，当祭司招聚所有上帝群体的子民——不论男女老幼，不论以色列人或寄居的——聆听律法的诵读时（申31:10~13），所有人都受召遵从律法，且所有人都有能力遵从顺服这律法。

还有别处经文，同样颂扬旧约伦理的启示性，包括欣喜和训责这两个层面。当诗人想到上帝的律法，他们的心情当然是欣喜快乐的。诗篇第19篇把律法与上帝的创造并置，视之为上帝伟大的“宣告”：正如诸天诉说上帝的荣耀，律法也诉说着上帝的心意。因此，学习、遵从上帝律法启示的人，就必得着生命与智慧（诗19:7）、喜乐与光明（诗19:8）、价值与满足（诗19:10）、警戒与赏赐（诗19:11）。诗篇第119篇以类似但更恢宏的手法，用七个不同的字眼来描述上帝的话语（律法、法度、训词、律例、命令、判语和典章等，不同译本对这些希伯来文词语的翻译各异）。诗人体认到，律法是“我脚前的灯，是我路上的光”（诗119:105）——带有浓厚伦理意味的隐喻。但上帝的话语之所以有如此切身而又独特的关联和权威，正因有源于上帝的超越性：

耶和華啊，你的話安定在天，

直到永远。

（诗 119:89）

正因为这样，诗人才会说律法是真实、可靠、公义的，并且赐人生命（这仅是诗篇第 119 篇全文在赞许上帝的话语时，所提到的其中几项益处）。

先知弥迦的讲论，则是带着训斥的意味。他提醒犹大国民，他们没有按照上帝所喜悦的方式生活，绝无任何可以推诿的理由。他们早有一套涵盖社会和个人的伦理，无须再靠自己摸索。即使他们在宗教仪式或献祭上加倍认真，也无法贿赂上帝免除他们的责任。不，这一切清清楚楚，因上帝早有启示，且可简单归纳为：

世人哪，耶和華已指示你何为善，
祂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。

（弥 6:8）

因此，虽然旧约伦理学并不仅是遵守从上帝而来的启示，但可确定的是，必然也包含这个层面。上帝采取行动，同时也发出话语，而以色列的伦理回应必须同时考虑这两者。

当然，对部分学者和神学家来说，“启示”的概念是有问题的。他们在不同层面上对“启示”的概念持有疑义，认为“上帝会启示超越性的真理和律法且我们必须相信并遵守这些启示”的概念，与他们的世界观相冲突，因这样的上帝观，与他们所认定上帝在过去和今日如何介入人类历史的假设不符。有些人不接受把启示的权威当作伦理学的基础，因为这侵害了人类的道德自律，或至少侵犯了



个体的成熟（如罗德〔Rodd〕的《异地惊瞥》〔*Glimpses*〕一书）。另有些人则难以接受旧约脉络下的启示，因为若认真探究旧约的经文，必会碰到许多道德难题。上帝若真启示这些教训，那这些教训告诉我们这是怎样的一位上帝？这些教训对今日处于完全不同情境下的我们，有什么意涵？新约若也是上帝的启示，且有时明显凌驾了旧约，那不同之处究竟何在？举凡此类问题，我将在本书第十四章更详尽处理。此处的重点是：旧约时代的以色列民，确实相信他们的伦理责任和喜乐，不单取决于上主的作为，也取决于祂启示的话语。

四、上帝的心意

我们已经看见，旧约伦理的动力主要在于，以色列民的信仰，乃是在历史中孕育、奠基和发展的。以色列民相信，他们的上帝雅威过去在历史中行动，现今也继续在历史中工作。如此，所有发生过的事件就承载着道德意涵。正因这是以色列衷心接受的信念，才发展出我们因习以为常而视为理所当然的文学体裁：先知眼光的历史叙事体（*prophetic historical narrative*）。这个体裁所指的，包括了约书亚记、士师记、撒母耳记和列王纪（有时亦称之“申命记史著”〔*Deuteronomic History*〕），因这些书卷表达出申命记的神学和伦理关怀）。

有些人会说旧约的史家过于“道德主义”（这样的描述当然带有贬义）。然而，旧约史家在伦理学上的意义，不容我们等闲视之。他们以首尾一贯的神学和伦理学为评判的标准，肩负起采集、筛选、编辑和评说横跨数个世纪的以色列史事之重任。他们做了周全的准备，大胆评断每一事件与人物的伦理意涵。他们选择特定的主题，朝往一个方向和目的，以因果关系的架构来阐释事件的意义，为这数百年写下连贯而有条理的记载。一些学者相信，使历史书写一跃

成为一种文学类型的功臣实为希伯来人，而非希腊人。

希伯来正典称这些书卷为“前先知书”（“后先知书”则有以赛亚书、耶利米书、以西结书和十二先知书）。这群无名的作者能列在先知著作之林，表明以色列人相信这些史家的笔触具有神圣的关照。他们的伦理评断，被当作上帝对这些事件的看法。其目的并非无止境的“教化”——绝非如此。我们可以说，希伯来史家的技巧就在于，他们陈述故事而避免评论，让读者自己勾勒出伦理结论（而且有时并非直截了当）。不过，这些书卷的伦理效应依然存在，因为故事中的上帝——或直接，或默然——始终工作着，触发、影响、主导并回应着历史事件。

虽说这些以色列史家坚信上主掌握所有的史事，但他们也极力避免两种极端。首先，他们对上帝的主权并非抱持机械式的观点，以免完全排除人类的伦理自由与责任。约瑟的一系列故事可谓此一观点的最佳明证：该叙事者的企图之一，或许就是要探索上帝神圣主权与人类道德决定的终极之谜。就人类的眼光，整个故事是自由抉择的故事，时而抉择恶，时而抉择善；每个人都是自由的道德主体，依自己抉择而行事。这可适用于这一系列故事中的所有角色：雅各、约瑟和他的兄弟、波提乏和他的妻子、法老、约瑟的狱友。但在故事的最后，约瑟却体认到上帝的主权掌握一切，其救赎的心意贯穿整个故事：“从前你们（指约瑟的兄弟）的意思是要害我，但上帝的意思原是好的，要保全许多人的性命”（创50:20）。这是对上帝主权与人类自由之吊诡的绝佳陈述。约瑟兄弟出于自由（及相对应的责任）的举动在伦理上是恶的，用意是要伤害人。“上帝的意思好的”，绝非意味着他们的行动本身是“善”的。上帝对整个事件终极的心意，也无法使约瑟的兄弟免于道德责难。但同样地，他们一切的计谋，以及约瑟在埃及所亲历的一切灾厄，也无法阻碍上帝在舞台后面工作的心意。此外，当我们读到约瑟的这段结



语，体认到上帝始终为着美好的目的而工作时，亦不能因此回过头说，所有约瑟的行为举止都能豁免于伦理的检验。我们要向他拒绝波提乏妻子的行为喝彩，但约瑟拯救埃及的方式，也使许多人沦为法老的奴隶——我们该如何评价这个事件？救助苍生，其行也善，但终极来说，其手段岂非一种压迫？该叙事仅告诉我们事实，而未给予伦理的评断。

但另一方面，以色列史家虽相信人类有伦理的自由与责任，却未走往伦理相对论，仿佛一切都取决当下的情境，全无客观或优先的指导原则。他们会记载因情境和原则而引发张力的故事。大卫在洞穴里遇见扫罗的故事，就是个例证（撒上24）。当时的情境是，大卫有绝佳的机会使扫罗毙命，他清楚知道自己已被膏立为王位的继承者，他的手下也怂恿他视之为上帝的安排，为要处置扫罗（撒上24:4）。他们的论点在看似言之成理的神学之下，想必相当诱人。然而大卫不愿杀害扫罗，反诉诸更高的原则：不论是否为敌人，均不得侵犯上主所膏立者的神圣性（撒上24:6~7）。虽然大卫亦视之为上帝的安排（撒上24:10、18），然而这样的情境仍不够充分。此一情境并未明示他该怎样行，也不像他手下所认定的那般清晰明晰。大卫最后采纳的道德决定，是依循上帝过去的作为而衍生的优先原则。

以色列历史观最深刻的伦理意涵有两个面向：过去与未来——或如前文所述，以色列是记忆与盼望的群体。就神学的语言，我们可分别称之为以色列历史的救赎面（redemptive dimension）与终末面（eschatological dimension）。

所谓救赎面，是相信上帝过去曾以大能的作为解救祂的子民并审判祂的仇敌。我们已谈过旧约这项特色，并指出此一观念燃起以色列对上帝的感恩与顺服，进而影响其伦理。

所谓终末面，是相信上帝在这些救赎作为的后面，有其不变的

心意，一切都指向最终的未来。以色列并非突然跳上历史的舞台，而是基于上帝对亚伯拉罕的应许，被“呼召”出来。而且追根究底，这样的应许，蕴含着上帝要赐福地上万族的心意。这亦可称之为以色列信仰的使命面（missional dimension）。⁶同时，这也在旧约伦理产生一种目的论（teleological）的面向。所谓“目的论”，系指对目的、结果和目标的探究。以色列显然是相信一位行动的上帝。从上主第一次启示自己，就显明祂有其心意。当上主向摩西启示自己的身份，其伟大的救赎计划就此拉开序幕——上帝先是预告，而后步步实现。在本书第二章，我们会从以色列的独特性与其意涵的角度，再次讨论以色列伦理使命（即成为“万民之光”的使命）的目的论面向。目前仅需先留意，以色列所作的伦理决定和所进行的伦理反思或批判，都是基于一个信念：他们不仅必须回应过去（上帝拯救以色列出埃及），也须对未来有所准备（上帝对万民的赐福）——一切都是主上帝主权的心意。在后世一些先知所见的异象中，这个未来必会终结现今的罪恶，包括战争和压迫。这个未来也必定在人与人、人与上帝之间，拉开和平、公义、和谐时代的序幕。教人惊异的是，旧约终末论（对“未来”的见解）的核心，竟有如此浓烈的伦理意味。旧约伦理学奠基于过往的历史，亦迎向更新后的受造界。这就像一张吊床，首尾两边分别是恩典与荣耀。

将以色列历史性信仰的两极——过去与未来——结合起来，就对现在产生重要的伦理意涵。一个以色列人可能会有这样的体认：“我此时此地所行的，的确至关重要，因为上主过去成就了大事，未来也必成就大事。我是上主选民的一分子，领受祂超乎想象的救赎与祝福，因此，我的举止必须表现出我对祂的感恩（申26）。但除此之外，我也是那受召使万民得福的子民之一，要透过自己的生活方式，引发万民的好奇与议论（申4:6~8）。公平与正义不但是此时此刻的要求，更是上帝实现祂对亚伯拉罕之应许

036



基督教

旧约伦理学

的方式：成为万民之福（创18:19~20）。我们的圣洁，不仅是我们与上帝之间垂直关系的责任，也标志着在万民中成为上帝的祭司（出19:4~6）。最后，当我向前瞻望上主最后介入历史的‘日子’时，我不但渴求自己也位列义人之林，更愿早一步参与万民对上帝救恩的颂赞（诗67）。”

五、上帝的道路

若是如此，那以色列究竟该有什么回应呢？他们伦理行为的本质与特性究竟是什么？我们看见，这些问题的答案依然是神学性的：以色列理当反映出上帝自己的性情。上帝的性情，表现于上帝的所作所为——这是以色列对上主自我启示的根本信念。当然，这句话亦可倒过来说：救赎主上帝的作为（与其心意），就揭示了上主的身份与性情。这正是为什么认识上帝是旧约当中如此重要的主题。这不单代表认识上帝过去的作为（故事记载），或认识上帝所说的话（律法教导），更意味着亲身体验认识上主的真实性情，认识祂所看重、所关切、所看为优先的，也认识什么使祂喜悦，什么又使祂发怒。这也意味着，生活必须以这些“认识”作为准绳。

在这个议题上，耶利米留下了两段深具指引性的文字。在耶利米书9章23~24节，他将上帝所赐一些最好的礼物（智慧、勇力和财物），跟真正认识上主作对照。他指出，这三者根本不值得吹嘘，相对地——

“夸口的却因他有聪明，
认识我是耶和華，
又知道我喜悦在世上施行慈愛、公平和公義，
以此夸口。”

这是耶和華說的。

(耶 9:24)

所以，一个认识上主，并且认识上主喜悦慈爱、公平、公义的人，该有怎样的举止行为呢？这段经文虽无明确的答案，但显然暗示：任何夸口认识上帝、认识上帝所显明的一切性情的人，都会渴望在生活中刻意仿效与上帝一样的特质。

这一小段经文隐约透露的信息，在另一段经文中清楚阐明出来。耶利米将败德邪恶的约雅敬王和他声誉卓著的父亲约西亚王作对照。他描绘约西亚：

他行公平和公义，因此他得了福乐。

他为困苦和穷乏人申冤，那时就得了福乐。

这不正是认识我吗？这是耶和華說的。

(耶 22:15~16；粗黑体为笔者所加；中文据作者英译文直译)

将两段经文结合起来，我们可以说：“认识上帝”意味着行公平和公义，但同时也意味着，我们体认到上帝就是喜悦这些事。因此，奉行这独特的伦理判准，就直接反映了上主真实的性情。

在探讨旧约伦理的这一个面向时，越来越多人采用“效法上帝” (the imitation of God 或 *imitatio Dei*) 这样的用语。不过，这个用语必须加以界定，且至少必须回应学者的质问：将此概念应用在旧约伦理学的领域，究竟是否恰当、是否正确？⁷当然，若将之理解为纯粹模仿上帝，企图做上主所做的一切事，那会是一种误导，因为在上帝的作为中，有一些领域是人类根本无法、也不适宜模仿复制的。此外，我们也不能过于粗略地将这个概念与效法基督互为类



比，因为“道成肉身”意味着耶稣成为和我们一样的人，在世界上成为有具体言行生活的道德主体，因此能成为我们直接效法模仿的对象。不过，将效法上帝类比于效法基督，仍有间接的帮助，因为当我们说做主门徒就是“学像基督”（Christlikeness）时，并不代表我们必须模仿耶稣在1世纪加利利生活的每一个细节。我们大多是透过耶稣的故事，汇整出他的性情态度、处事的优先次序、价值判断、临事反应和人生目标的综合面貌，进而试着反思：在我们生活中的抉择、行为和反应中，就耶稣来看什么才是适当的。藉此，我们就是在“学像基督”。在腓立比书第2章，保罗将此论点提升到极高的境界，阐述谦卑、优先关心他人需要的重要性，“你们当以基督耶稣的心为心”（腓2:5）。虽然说英文里的WWJD（What Would Jesus Do?/耶稣会怎么做？）只是个简化的口号，但它确实体现了合理的伦理姿态——虽然，在我们所处的模糊情境底下，往往需要耗费极大的心力才能具体落实（而且比大多数人所想的还要耗费心力）。同样地，当我们使用“效法上主”这样的说法时，应是指：以色列民理当本于他们对上帝的性情和处事先后顺序的认识，来推断上帝在某特定情境下可能会怎么做。而且，在某个意义上，他们的历史乃是上主的“道成肉身”，因上帝在他们的历史中启示了自己的身份、性情和伦理观。基于这个理由，假使“效法上帝”一语会使人误以为是全然复制上帝的作为，或许反映上帝的性情会是较为恰当的说法。⁸

例如，上帝将以色列从为奴的身份释放出来，作为其慈爱、怜悯和信实的明证。既是这样，以色列对待奴仆和社会中其他的弱势者，就理当同样反映出上帝的公义和怜悯：“不可欺压寄居的，因为你们在埃及地作过寄居的，知道寄居的心”（出23:9；出21:2~11、20~21、26~27；申15:15）。这不单是效法上主的某个特定作为。毋宁说，出埃及这个作为显明了这位主上帝的典型特

征：祂是爱“寄居者”的上帝（申10:18）。事实上，我们可以说，上帝将以色列从埃及解救出来，仅是祂性情的展露而已。申命记7章7~8节正说明了这一点：上主领以色列出埃及，乃是出于爱，因为祂是喜悦去爱的上帝，以色列也需要知道，这正是祂之所以是上主的缘由（申7:9；这是旧约最接近说“上帝是爱”的一节经文）。

将此一效法与反映上帝的原则表达得最简明清晰的，见于利未记：“你们要圣洁，因为我耶和华你们的上帝是圣洁的”（利19:2）。

不消说，这当然也不是呼召人去模仿上帝，而是呼召人与祂有相同的性情。那么，反映出圣洁，对以色列究竟意味着什么呢？在这具体的时空文化处境中保持圣洁，反映出上主的圣洁，究竟所指为何？我们往往将“圣洁”设想为个人的敬虔，或是——从旧约而论——将之理解为礼仪上的洁净、合宜的献祭、分辨洁净与不洁的食物等等。诚然，利未记第19章余下的部分，确实涵盖了上述以色列宗教生活的各种面向，但这一章的主要内容显示，反映出像上帝一样的圣洁，全然是实践层面的，包括了收割时对穷人的慷慨、公平对待工人、司法程序的廉正、对他人（尤其是身障者）有周全的关怀、使移民者享有平等的法律地位、诚实无欺的贸易，以及其他各种非常“俗世”的社会议题。“我是上主”这句话反复出现，贯穿整章，仿佛在说：“你们生命的品质，必须反映出我性情的最核心。这就是对你们的要求，因这才真实反映我的性情。这就是我会去做的事。”“圣洁”是圣经用以表达上帝最深切本质的浓缩语。“圣洁”被视为上帝之所以是上帝的根本原因（the Godness of God）。由此观之，利未记19章2节的吩咐确实很让人惊奇。当然，耶稣呼应这节经文的吩咐，也同样教人惊奇：“所以你们要完全，像你们的天父完全一样”（太5:48）。

学者最喜欢以遵行上主的道这样的隐喻，来描述旧约中以色列



伦理的此一特征。这意味着，行在上主的道路上，将有别于其他神明、其他民族所走的路，也有别于自己与罪人的道路。这样的表达方式，尤常见于申命记、申命记史著（从约书亚记至列王纪下）和若干的诗篇中。这样的隐喻，似乎让人在心中产生两幅图画。

第一幅图画，是学效前人所走的路，观其路径，谨慎追随：

这个意象暗示了，以色列注定要在上帝的引领下，踏上一段旅程，且上帝将是百姓追随的向导和典范。这也暗示了，当上帝与自己的百姓往来互动时，祂就已亲自向他们示范祂所吩咐的道德要求。当其子民的行为反映出上帝的作为时，他们就在列国万民中成为具体可见的表率，显明他们所敬拜的那位上帝的本色和性情（参申4:5~8）。⁹

在此意义上，这个隐喻有某种“效法上帝”的意味：你先观察上主怎样行，而后试着依样画葫芦。正如一首论及追随耶稣的赞美诗所云：“噢，求使我看见你的足迹，好让我起而效行。”

第二幅图画，则是依循前人留下的指示，起身出发。这也许不过是个简略的“地图”（若这用语对古时的以色列不算太过离谱的时空错置的话），或只是一些方向的指示，保护你不致迷路偏离正道，以免走进死胡同或是险境。就罗德的观点，从旧约“遵行上主的道”的隐喻来说，第二个意象更加贴切，因为“遵行上主的道”多是与遵从上帝的吩咐有关，而非效法模仿上帝。“上帝的道路”就是用来指称上帝律法或命令的另一种方式，是祂所立下的人生路途指南。罗德对这个隐喻的分析，当然非常中肯，¹⁰但我认为他过于严苛地排除了“效法上帝”的概念。上帝的命令并非独立自存或任意武断的规则。这些命令往往都与上帝的性情、渴望和价值观有关。因此，遵从上帝的命令，就是在人世间映照出上帝来。遵从律法和

效法上帝，两者并非互斥的两个范畴，因为其中一者就是另一者的表现。

申命记10章12~19节是此一概念最清楚的典范经文之一。这段经文和弥迦书6章8节一样，以华丽的修辞开始，仿佛五个音符所组成的和弦，总结整个律法：敬畏、遵行、爱、事奉和遵守（应留意“爱”是这五项中最讲求人际关系的，位居中心位置）。“以色列啊，现在耶和华你上帝向你所要的是什么呢？只要你敬畏耶和华你的上帝，遵行祂的道，爱祂，尽心尽性事奉祂，遵守祂的诫命、律例，就是我今日所吩咐你的，为要叫你得福。”（申10:12~13）

那么，什么是以色列所应遵照、行走的上主之道呢？答案首先是比较广阔的。上主之道，是降卑之爱的道路，拣选亚伯拉罕与他的后裔成为祂赐福众人的特别器皿。“看哪，天和天上的天，地和地上所有的，都属耶和华你的上帝。耶和华但喜悦你的列祖，爱他们，从万民中拣选他们的后裔，就是你们……”（申10:14~15）。

紧接着是要求以爱与谦卑作为回应：“所以你们要为你们的心行割礼（和合本原译：所以你们要将心里的污秽除掉），不可再硬着颈项”（申10:16）。但具体来说，上主的道究竟是什么？这段经文最后终于道出了细节：“（祂）不以貌取人，也不受贿赂。他为孤儿寡妇申冤，又怜爱寄居的，赐给他衣食。所以你们要怜爱寄居的，因为你们在埃及地也作过寄居的”（申10:17~19）。经文的结尾这一行，清楚表达了效法的伦理。

我们不单可在律法书中看见，反映上帝的性情是旧约伦理学的特征，诗篇亦多次高举上主的性情和道路。这样的颂赞不只是出于敬拜的目的，更是为了要在伦理生活中，反映所敬拜的这位上帝的特质。更确切地说，只有效法上帝的正直、怜悯和纯洁的人，才能来到上帝面前来敬拜祂（诗15，24）。有时候，诗人祈求上帝教导他上帝的道路，好使他走在上帝的道上（诗25）。还有



些时候，例如为君王的代求，诗人会直接祈求上帝让君王充满“你的公义”和“你的公平”，使王的统治反映出上主统治的素质（诗72:1、4、12~14）。不过，将“反映伦理学”表达得最为清晰的，是将诗篇第111篇和第112篇结合在一起。这两首诗都属“离合诗”（acrostic psalms；依照希伯来文字母顺序来安排整首诗歌）。诗篇第111篇描绘上主各样的作为和特质，第112篇则描述“敬畏上主的人”，在各种相对应的经节里反映出这些上主的特质。所以，这样的人也像上帝一样有公义（诗112:3）、有恩惠、有怜悯（诗112:4）、施恩予人（诗112:5）。这两首诗显然是特意放在一起的，彼此相互呼应。

同样，在智慧文学中，若说箴言的精粹是“敬畏耶和华是智慧的开端（或智慧的第一原则）”（箴9:10；参箴1:7等处），那么或许还应加上另一句：“效法上主是智慧的应用”。正因为这样，箴言对许多反映上帝性情的行为小细节，都大表赞许。箴言强调忠心、恩慈、殷勤、怜悯、社会公义（特别是对穷苦、受欺压者的关注）、慷慨、公平无私、诚实和正直等德行。凡此种种，均反映出主上帝（the LORD God）的性情与关怀。

最后，在旧约的叙事文体中，也同样会发现这项元素。故事中最被赞许推崇的角色，就是因亲近、顺服上帝，而在行为和态度上反映出上帝本性的人（至少是在某些时候——而经文的叙事也坦然表明，同样的这些角色也会处于妥协的光景中）。比如说，我们或许会想到亚伯拉罕和摩西：他们透过为邪恶的所多玛和悖逆的以色列求情（创18:20~33；出32:11~14），反映出上帝“不愿一人沉沦”的怜悯之爱。我们也可能会想到撒母耳毫不妥协的正直公义（可惜他儿子没有效法他，不走撒母耳的路，也不行上帝的道；撒上8:1~5），想到大卫有“上帝的慈爱”（撒下9:3），想到路得忠诚的爱（得2:11~12，3:10）或是亚比该的智慧（撒上

25:32~34)。

六、上帝的美善

我们已于前文看到，上帝的作为、话语、计划和模范，共同支撑着旧约的伦理世界观。但除此之外，还有个人切身性的考量。以色列伦理生活的另一个重要动因，乃是个人真实经历到上帝的美善和赐福。我们不应当只单单说“这是上帝在这民族的历史上的作为，所以应有适当的回应”，或只是说“上帝就是如此，所以追随祂的榜样吧”；而应当如某些经文所强调的，说“这是上帝为你做的，所以你当存感恩的心照样对待他人”，或如某些诗篇所言，“这是雅威在祂的良善与恩慈中为我做的，或是我祈求祂为我做的，因此我定意在生活中顺服祂的话语和旨意”（参诗119）。出于爱和感谢，个人对上帝美善的经历，将转化成伦理行为的动力。

前文已经提过，出埃及记中关于奴隶的条例，是根据以色列从被奴之地解放出来的历史经验作为动力。但在利未记和申命记相关的规定中，这个动力更明显是个人性的，亦即：每一代仿佛都是被上帝从捆绑中释放出来的“你”。利未记25章35~55节记载了对待各种穷苦人的规定，以及较富裕的亲人所应采取的步骤。经文至少三次提醒较富裕的弟兄，把出埃及的经历当作善待贫苦弟兄的动力（利25:38、42、55；参出26:13）。而与上述经文相似，申命记第15章也敦促以色列地主，要宽待已经服事六年、即将离开的奴隶。为什么？此处首先提到我们业已熟悉的民族和历史上的理由：“要记念你在埃及地作过奴仆，耶和华你的上帝将你救赎。因此，我今日吩咐你这件事”（申15:15）。但除此之外，还有更温暖、更直接、更与个人切身相关的语气，仿佛出自耶稣的口：“耶和华你的上帝怎样赐福与你，你也要照样给他”（申15:14b）。



假使一个以色列人也唱起“神真美好，神真美好，神真美好，祂对我真好”这首著名的诗歌，他必然会想到“上帝美善”的伦理结果：上帝要求我对他人展现同样的美善。事实上，不论是诗歌还是口语的吟诵，在申命记第26章，以色列人确实这样做。在收割的季节，以色列的农人来到上帝面前向祂谢恩，不单是基于自雅各以来上帝为他的民族所行的作为，也完全基于个人性的因素：“耶和华你所赐给我为业的地”（申26:1~11）。紧接在感谢上帝美善的庆贺之后，敬拜者必须在上帝面前宣告，他们确实遵守了祂的律法，特别是十分之一的奉献，也就是每三年用来作为福利的基金，照顾穷人、寄居的、无家可归者（申26:12~13）。对上帝的感谢所表达的纵向（vertical）感谢，需有照顾穷人的横向（horizontal）行动与之呼应。唯有当我定意如同上帝待我一样地对待他人，我对上帝美善的感谢才蒙悦纳。

以这种直接而又非常个人性的动机，来讲述对上帝律法的顺从，是申命记最显著的特色之一。其整卷书就是要告诫、劝勉以色列忠于上主，并关注他们如何与上帝保有立约的关系。事实上，已有好几位学者观察指出，将动机性的条文加在律法书当中，大体来说是古代以色列法律的特色之一。¹¹我们或许会以为，在一个把上帝视为伟大君王和以色列圣约之主的世界观里，单靠君王或主宰的观念，就足以唤起以色列民顺从的心。但事实上，许多律法书的条文均附带说明，解释他们必须遵从律法的理由。这些理由可能会提到上帝的性情和作为，一如我们先前所见到的，或是提到上帝百姓将来的福祉，提到在应许之地必得享平安，或警告他们可能犯下的错误，或提到列国万民都关注着以色列。但在这里，我们看见一个或许是最简单的主要动机：个人对上帝的美善表达感谢。

从不可遗忘上帝伟大作为的警告，我们就能感受到这股动力的强度。在人际关系中，“遗忘”是冒犯或忘恩负义的象征。其代表

的并非认知意义上的失忆（例如，单纯只是忘记别人的名字，或未能认出他或她的脸），而是丧失这关系中所具有的人际意义。若有人说“你忘记我了”，其意就是：“我对你已没有任何意义。我们之间不再有任何爱或感恩的联系。我们曾经共有的过去，对你来说已不再重要。”从这么强烈的人际意味来看，以色列若“遗忘雅威”，罔顾祂为他们所行的一切事，必然就不会顺从祂的律法。他们不但失去效法的榜样（对上主性情的认知），也将失去动因（对上主恩典的感谢）。故此，申命记以前面三分之一的篇幅，不断提及历史的回忆，并一再警告以色列万不可遗忘过去。该卷书第8章提出的理由是：

你也要记念耶和华你的上帝……引导你……

（申 8:2）

你要谨慎，免得忘记……

（申 8:11）

恐怕你吃得饱足……你就心高气傲，忘记耶和华你的上帝，就是将你从埃及地为奴之家领出来的……

（申 8:12~14）

众先知认为，以色列尔后道德的败坏和全然悖逆，正源于此：他们已遗忘上主，过往历史的伦理意涵也不再是驱策推动他们的动力。最叫先知们伤痛与愤怒的，就是以色列忘恩负义、反复无常的悖逆举止。每当出现这个主题，我们都会看见他们回溯上帝过去为以色列的所作所为，同时对以色列不知感恩且败德沦丧的光景深表震惊：



我也将你们从埃及地领上来，
在旷野引导你们四十年，
使你们得亚摩利人之地为业。

(摩 2:10)

自从你出埃及地以来，
我就是耶和华你的上帝……
我曾在旷野干旱之地认识你。
这些民照我所赐的食物得了饱足；
既得饱足，心就高傲，
忘记了我。

(何 13:4~6)

我的百姓啊，我向你作了什么呢？
我在什么事上使你厌烦？你可以对我证明。
我曾将你从埃及地领出来，
从作奴仆之家救赎你……
当追念……你们从什亭到吉甲所遇见的事，¹²
好使你们知道耶和华公义的作为。

(弥 6:3~5)

这个“因忘恩而导致伦理悖逆”的主题，亦同样见于以赛亚书 1 章 2~4 节，5 章 1~7 节；耶利米书 2 章 1~13 节，7 章 21~26 节；以西结书第 16、20 章。

尽管如此，我们仍应以积极的基调作结论。若说旧约伦理学首要的视角是神学（以上帝为中心），那么其最好的总结，当然就是以色列的敬拜。因为，正如以色列的其他层面一样，其最深挚的

信念，不在于系统的教义或伦理的阐述，而在于颂荣——敬拜的语言。我们看见，这两者有三个相关的地方。

第一，以色列的敬拜和以色列伦理学都有相同的根本动力——同样以上帝的主动行事为基础。因蒙上帝赐福，故以色列当在敬拜赞美中庆贺欢悦。我们或许过于习惯这样的观念，而未体会个中的独特性。申命记多次规劝上帝子民来到上主面前欢庆各大年节，且应当吃喝快乐。其假定的理由始终都是：上主你的上帝已赐福与你。敬拜主要是回应上帝，而非和上帝谈判。换句话说，对以色列而言，敬拜并非他们安抚或诱骗上帝赐福他们的手段。敬拜乃是对上帝已然赐福的事实所作的感恩回应。以色列节期和敬拜的这种特征，大体来说是和非以色列人的崇拜大相径庭，因为非以色列人的崇拜是企图博取神明的眷顾，降福于崇拜者。但对以色列来说，敬拜无法教唆神圣者赐福。敬拜至多只能使人不断承认自己必须仰赖雅威的赐福，来保有、延续这些福分。¹³

第二，如前所述，以色列的敬拜，须投注更多横向的伦理回应。这意味需要有社会性的包容（在申16:11、14，包括照顾穷人、无家可归者、寄居的外地人），并且带有人道意涵。回应上帝的赐福，不单呼召人有真诚的喜乐和庆贺，更要“渗入敬拜者每日的生活里。……他们尤其应效法雅威供应他们的榜样，藉由供应需靠他们照顾的人，来‘庆贺’他们所得的福。”¹⁴

第三，甚至连敬拜是否真进入上主的同在，也是以伦理为标准。至少在诗篇，我们会看到这样的概念。诗篇第15篇及第24篇清楚表明，唯有当敬拜者每日的生活反映出他们所敬拜的那位上帝的伦理标准，其对上主的敬拜（即经文中寄居祂的帐幕、住在祂的圣山、¹⁵站在祂的圣所）才得蒙悦纳——简言之，必须手洁心清。透过诗篇第15篇，以色列人“显明自己是忠心敬拜上帝的群体，并透过接纳一套本于良心、同时又承担社会责任的行为标准，



来宣告他们与上帝的联结。……透过这种回应式的认定（responsive affirmation），忠心的犹太群体就是在宣告自己致力于一种特别的生活方式，全心敬重主上帝的教导（torah）”。¹⁶不幸的是，先知发现许多以色列的敬拜者欠缺这样的观念，因而斥责有人以为可以透过宗教仪式来弥补社会性的罪恶，或甚至认为这两者可以并存（如：赛 1:10~17；耶 7:1~11；摩 5:22~24）。

所以让我们来总结这开宗明义的第一章。旧约的伦理教导，最重要的是以上帝为中心。上帝的身份——圣经启示的那位活生生的上帝——是旧约伦理的根基；上帝先采取恩典和救赎的行动，是旧约伦理的基本前提；上帝在以色列的文化处境中所启示的话语，是旧约伦理的内容；上帝的心意——其在过去和将来一切事上的主权——架构了旧约的伦理；上帝的道路与性情，塑造了旧约伦理学；个人对上帝美善的经验（上帝和祂子民的互动），则是旧约伦理的动力。据此，可有两个结论。

第一，这凸显了十诫中第一诫的重要性：“除了我以外，你不可有别的神。”因为，任何“别的神”都将产生截然不同的伦理。当以色列随从了巴力，就体认到这一点。他们真想要一个以耶洗别的伦理为基础的社会吗？否则，他们若真相信他们在迦密山上对以利亚说的“耶和华是上帝”，他们就应当向着反映出上帝公义的社会，奋力迈进。

第二，这强调我们应从整部旧约来演绎伦理的教导。我们已看见单是律法条文仍不足够，需要其叙事的架构来帮助我们了解律法运作的原则，也需要律法书之后的叙事文体、先知书、诗篇和智慧文学，方能明白律法如何进入这民族的生活。上帝在整部圣经中“多次多方”地说话，因此我们必须以这些来建构我们对祂性情、作为、心意的认识，据以活出我们的伦理责任。

✕ 延伸阅读

- Bailey Wells, Jo, *God's Holy People: A Theme in Biblical Theology*, JSOT Supplement Series, vol. 305 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000).
- Barton, John, 'The Basis of Ethics in the Hebrew Bible,' *Semeia* 66 (1994), pp. 11-22.
- , *Ethics and the Old Testament* (London: SCM, 1998).
- Birch, Bruce C., 'Divine Character and the Formation of Moral Community in the Book of Exodus,' in Rogerson, Davies and Carroll, *Bible in Ethics*, pp. 119-135.
- , 'Moral Agency, Community, and the Character of God in the Hebrew Bible,' *Semeia* 66 (1994), pp. 23-41.
- Chirichigno, Greg, 'A Theological Investigation of Motivation in Old Testament Law,' *Journal of the Evangelical Theological Society* 24 (1981), pp. 303-313.
- Clements, R. E., 'Worship and Ethics: A Re-examination of Psalm 15,' in Graham, Marrs and McKenzie, *Worship and the Hebrew Bible*, pp. 78-94.
- Davies, Eryl W., 'Walking in God's Ways: The Concept of *Imitatio Dei* in the Old Testament,' in Ball, *True Wisdom*, pp. 95-115.
- Gemser, B., 'The Importance of the Motive Clause in Old Testament Law,' in *Congress Volume in Memoriam Aage Bentzen*, Supplements to *Vetus Testamentum*, vol. 1, Leiden: Brill, 1953, pp. 50-66.
- Lindars, Barnabas, 'Imitation of God and Imitation of Christ,' *Theology* 76 (1973), pp. 394-402.
- Mills, Mary E., *Images of God in the Old Testament* (Collegeville: Liturgical Press, Cassells, 1998).
- Muilenburg, J., *The Way of Israel: Biblical Faith and Ethics* (New York: Harper, 1961).
- Nasuti, Harry P., 'Identity, Identification, and Imitation: The Narrative Hermeneutics of Biblical Law,' *Journal of Law and Religion* 4 (1986), pp. 9-23.
- Patrick, Dale, *The Rendering of God in the Old Testament*, Overtures to Biblical
-



Theology, vol. 10 (Philadelphia: Fortress, 1981).

Willis, Timothy M., “‘Eat and Rejoice before the Lord’: The Optimism of Worship in the Deuteronomic Code,” in Graham, Marris and McKenzie, pp. 276-294.



第 2 章

社会角度



我们已经看见，圣经伦理学是以上帝真实的样貌为泉源。然而，这样的泉水并非直接注入每个个体的意识里，也不是一股脑汇聚成一本遗世独立、口授笔录的规范手册。上帝选择了一条间接的途径：历史之路。这条路径的景色变化万千，但人性脆弱所制造的错误也在上面踏满纷乱的足迹。这是满布风险的途径。上帝选择创造一个民族，与他们进入互动的关系里。这意味着，旧约伦理学注定不是一套超越时空、放诸四海皆准的抽象原则，而是针对该民族、该群体、该社会，针对这“以色列家”的历史与文化独特性，所量身制订出来的。因此，我们现在要转而探究三角架构的第二角——社会角度。

一、救赎的社会向度

创世记头几章讲述人选择反叛、悖逆和犯罪的悲剧故事。面对这凄苦的光景，上帝有好几种选择——若容我这样表达的话。上帝大可毁灭全人类，放弃整个创造计划。经文暗示，上帝确曾想过这一步（创6:4~7），但祂既未毁灭也未放弃，反而选择救赎与重建。

进一步看，我们也可想象上帝个别救赎一些人，这里救一个灵魂，那里又救一个，让他们直通天堂。但上帝也没有这样做。上帝选择施行一套救赎计划，将整个人类历史都涵盖其中，同时也拣选、创造并塑造整个民族。上帝当然清楚知道这长远而浩大的计划有其风险。我们或可想象，当上帝在天庭揭示此一惊人计划时，众天使或许不免倒抽一口气！

一如既往，我们必须留意旧约故事记载的先后顺序。创世记第11章讲述巴别塔的故事，将我们带到人类堕落后的故事高潮。上帝使天下的人分散，以免他们联合起来对抗上帝。此



时，罪的影响已遍及“全地”。上帝下一步该怎么做？这正是创世记第12章救赎故事开始的前景。上帝呼召亚伯拉罕，应许赐他土地，并要使他的后裔成为使万邦得享福祉的民族。巴别的咒诅和亚伯拉罕的应许，形成强烈的对照：

来吧，我们要建造一座城……为要传扬我们的名……
因为耶和华在那里变乱天下人的言语，使众人分散在全地上，所以那城名叫巴别。

（创11:4、9）

（你要）往我所要指示你的地去。

我必叫你成为大国。
我必赐福给你，
叫你的名为大，
你也要叫别人得福……
地上的万族
都要因你得福。

（创12:1~3）

混乱与分散的咒诅，从巴别之地影响扩及世上的各民族。但透过上帝赐给亚伯拉罕的土地，透过他将成为的大国，祝福亦将同样扩及全地。罪恶造成了横跨民族地域的灾祸，而上帝的回应是建立一个新群体，带来跨越民族地域的福分。这个新群体将成为救赎的表率与典范的民族，同时也是一个器皿，至终要将救赎的福祉推展到普世万民。

由此观之，旧约伦理学的社会角度让我们体认到，亚伯拉罕的后裔不单领受福分，也要成为全世界列国的祝福。担当这角色和成

就这使命的关键，就是他们在伦理上的独特性。将以色列伦理与使命这两者的联系表达得最为清楚的，是创世记18章19节——上帝在谈到亚伯拉罕时如此说：“我眷顾他，为要叫他吩咐他的众子和他的眷属遵守我的道，秉公行义，使我所应许亚伯拉罕的话都成就了。”

这节经文的背景是上帝对所多玛与蛾摩拉的审判。事实上，这原是上帝与两位天使前去了解这两座城的真实光景，据以决定该采取什么行动时，与亚伯拉罕之间对话的一部分。这使得这节经文的伦理核心更加醒目。在这以所多玛的罪恶为表征的世界里，上帝企盼有个群体，以祂的价值和判断为表征。所多玛罪恶的哀声（outcry；和合本圣经作“声、声音”）上帝听见了（创18:20~21；“哀声”的希伯来文为 *šē'āqā*，专指因受残暴欺压之苦所发的哀鸣），上帝的价值和判断则是秉行公平与公义（*šēdāqā*；“哀声”和“公义”这两个发音相近的希伯来文用词，不免让人揣想这里是否和赛5:7一样，为特意安排的文字游戏）。“上主的道”和“秉公行义”都是最常用来总结旧约伦理价值的用语，而这样的用语出现在列祖的故事中，显示早在立定西奈之约和摩西律法之前，以色列的身份就已经是独特的伦理群体。当以色列还在亚伯拉罕的身中的时候，上帝就已要求他们必须在道德上，与所多玛和蛾摩拉所代表的一切事物有所分别。这样的要求是写在他们的基因密码里。事实上，上帝将这样的伦理独特性，进一步推展为祂拣选亚伯拉罕的理由：“我拣选他，为要叫他……”这节经文带有强烈的目的性。拣选，意味着在这所多玛式的腐败世界中，被拣选成为伦理的议程（*ethical agenda*）。

但此一伦理议程只是上帝更大心意的一部分。这节经文还转向第三个目的：“使上主所应许亚伯拉罕的话都成就了”。根据前一节，这里清楚是指上帝的终极目的，是要透过亚伯拉罕的后



裔赐福万邦。这是上帝的宣教大计，是上帝的普世议程。这同样也是祂拣选亚伯拉罕的理由。不论在本节的结构或神学上，伦理都是拣选和宣教大计的**中心枢纽**：上帝子民独特的伦理生活品质（“遵守上主的道”与“秉公行义”），一方面是被拣选的目的，另一方面也是推展宣教大计的途径。这是这节经文的支点和动力。

因此我们看见，早在以色列民族出现之前，他们就兼具伦理与救赎的重要性。旧约伦理学必然有社会的关切。它不只是一部道德指导手册，好让每一位个体在上帝面前过着正直的生活。当然，正如本书第十一章所将讨论的，不容否认，旧约非常关切个人的道德选择和行为。许多旧约律法——包括十诫——都是以第二人称单数（你）为架构，向个体说话。但律法同时也是对身为群体一员的每位个体说话，且其目的不只是个人的正直，而是整个群体在道德和属灵上的健全。因为正如前文所述，上帝的心意并非开辟一条专事制造公义个体的生产线，而是创造一个新的群体。这个群体的社会生活要蕴涵公义、和平、公正和慈爱的特质，反映上帝的性情，也体现上帝对人类原本的心意。

因此，我们与这“社会角度”的关联在于，当我们尝试以伦理角度来诠释旧约，不能只停留在“这段经文对我说什么？”这样的问题。事实上，我们甚至不应以这样的问题为起点。我们必须在旧约以色列的社会脉络中研读这些经文，从而追问：这段经文如何帮助我了解以色列的社会和伦理生活？唯有这样，才能进一步探问，这段经文对现今上帝的子民要传讲什么信息，甚至进而再跨出一步，追问这段经文对整个人类社群来说，有什么社会意涵。布鲁格曼（Walter Brueggemann）经常挑战我们去挖掘，旧约信仰中的立约特质，对教会和世界究竟有什么適切性（也就是体认圣经伦理中社会角度的重要性）。

我们还能重新表达我们因这约而对这世界所怀的盼望。只要这带有颠覆力量的立约典范仍保留在上帝和教会之间，那么一切都还显得相当安定。然而，一旦这约超出信仰群体之外，与世界发生联系，就会清楚显明其让人惊奇与不安的特性了。立约的典范表明，我们所服事、所关照的世界，是有待解放的世界。这种立约的神学应带给我们宣教的动力和勇气，否则根本不值得我们去效力。……上帝、群体和世界这三者是彼此相属的：**上帝**走向立约的另一方，主动立约（何2:14、18~20）；**群体**透过崭新形式的律法、知识和宽恕，来实践这约（耶31:31~34）；**这世界**则有待转化，一切帝国霸权的假象须被拆穿，进入这约（赛42:6~7，49:6）。¹

若还行有余力，我们还应多加上一个挑战：“因此，若我的生命应当受上帝的心意塑造，符合祂的心意，那么，我该成为什么样的人，我当有什么样的行为？”

二、以色列的独特性

在创世记中，以色列的历史是在挣扎中奋力前进的。在亚伯拉罕和撒拉是否会有后裔、甚至是否会成为一个大国的悬念之后，饥荒威胁着这一家好几代的族人。这个小小的群体以一帮难民的身份寄居在埃及，渐渐增长茁壮成为一个大国（出1:7）。在出埃及的重要事件后（我们稍后会回到这个主题），整个国家民族在西奈山与上主订下立约的关系，并动身前往迦南地，展开下一个历史阶段。



1. 以色列的独特经验

因此，以色列乃是万民之民，但他们同时也意识到自己的与众不同。连外邦人都发现这一点，正如巴兰勉强说出的神谕：“我看……这是独居的民，不列在万民中”（民 23:9）。

这种独特的意味，丰富体现在申命记记载摩西进迦南前对以色列的讲论当中（申 4:32~40）。这段讲论是对以色列民的挑战和劝勉，要他们认真担负起自己独特历史经历底下的责任：

你且考察在你以前的世代，自上帝造人在世以来，从天这边到天那边，曾有何民听见上帝在火中说话的声音，像你听见还能存活呢？这样的大事何曾有、何曾听见呢？上帝何曾从别的国中将一国的人民领出来，用试验、神迹、奇事、争战、大能的手，和伸出来的膀臂，并大可畏的事，像耶和华你们的上帝在埃及、在你们眼前为你们所行的一切事呢？

（申 4:32~34）

这些反诘问句所预设的答案当然是：“没有！”放眼以色列那时代的历史，上帝从未在其他任何时刻、任何地方，像待以色列人那样，行各样的大事。其所描述的，当然是出埃及与西奈山的经验。经文说，上主为着以色列所行的这些作为，是前所未见（从来没有这样的事），且无可比拟的（别处没有这样的事）。以色列在历史上对上主的体验，独一无二。他们领受了其他民族所未领受的启示，²其他民族也未曾像他们一样经历上主的救赎。³不过，必须留意的是，这并不意味上帝从未参与其他国家的事，或对其他民族漠不关心。申命记肯定上帝确曾参与、关心他们（申 2:9~12、

16~23)。这里所说的是，唯有以色列是上帝带着明确的救赎心意，而为他们大行奇事，最终在上主和以色列国之间立下立约的关系。

然而这独特的历史经验，绝非只是一次妙不可言的余兴消遣。这经验有重大的教化目的，是一场普世性的教育。以色列需从历史中学到两个至关重要的要点：谁真是上帝（上主雅威）和他们如今该如何生活（应活在顺服中）。换言之，他们的历史具有神学和伦理的双重意涵。我们的经文继续这样说：

这是显给你看，**要使你**知道，唯有耶和华是上帝，除祂以外，再无别神……

所以今日你要知道，也要记在心上，天上地下唯有耶和华是上帝，除祂以外，再无别神。我今日将祂的律例、诫命晓谕你，你要遵守……

（申 4:35、39~40）

我们在本书第一章已观察过第一层——神学性的意涵。对以色列来说，知道上帝真实的身份、体认他们该如何生活，是极其重要的。事实上，这正是出埃及事件的目的之一：“你们要知道我是耶和华你们的上帝，是救你们脱离埃及人之重担的”（出 6:7）。因为唯有谨记着对又真又活之上帝的认识，他们才会知道该如何生活，进而引起周围列邦的关注（申 4:5~8）。

第二层——伦理性的意涵，才是我们现在所关注的。请留意这段经文如何不着痕迹地在申命记 4 章 40 节走向这伦理的意涵。你若知道并留心上帝是谁，就能大大帮助你知道该如何生活，亦即以感恩、回应式的顺服，来回应祂的旨意和道路。

因此，这段丰富经文的思路乃是这样：首先，以色列对上帝的启示与救恩有独特的经历；其次，因这经历，他们如今对上主就



是上帝的身份，有独特的认识；再者，这又回过头来意味着，他们在列邦中有独特的责任，要透过他们的行为，反映出上主的伦理性情，正如在祂所赐给他们的命令中所表达的那样。所以旧约伦理的独特之处，并非在于这是一套更优越的哲学或更高层次的自觉。他们从独特的历史事件看见上帝的手，而旧约伦理的特别之处，就是整个社群对于独特历史事件的伦理回应。这是他们在列邦中扮演自己的角色和见证的独特之处。

2. 以色列的社会独特性

但与周围列邦的文化相较，以色列究竟有何特殊之处？这是很大的题目，而且马上就衍生出其他的问题：我们谈的是哪个以色列？是旧约历史的哪个时期？与哪些民族相较？这需要完整而详实地讲述以色列的社会史，横跨旧约时代好几百年，在此不可能深入剖析。⁴就某些层面来说，以色列并无特殊之处。若将以色列和迦南或其他古近东文明的文化进行比对，就会发现他们雷同之处甚多——在这么大的文化圈底下，这并不令人意外。我们将在第十章思考这个题目。然而，与周围的列邦相较，或与在他们之前主导巴勒斯坦地区的主流文化相比，以色列确实仍与他们有显著的差异。

最明显的差异当然就在宗教层面。以色列单单（或至少应该单单⁵）敬拜雅威，且并非透过图像或神像来敬拜祂。但我们若以为，“独一神论”只不过是种新奇的宗教偏好（只不过正好偏好一神甚于多神），属于观念和信念的领域，是无法验证的（现代人在讨论宗教间的差异时，常以此作为讨论的架构），那我们就大错特错了。对以色列而言，单单委身于雅威这唯一的神祇，是其整个生活立约结构的一部分，这个立约结构影响他们社会、经济、法律和政治生活的每一个向度。正是这一点，使以色列真正与众不同。这已是透过社会学来研究古代以色列所得出的结论，显示在以色列民族兴起

的早期阶段，他们就已清楚感受到自己的民族独特性。这样的民族独特性，会透过以色列的整个社会生活表达出来，不单限于宗教面。毋宁说，他们的宗教是整合、维持整体社会目标的一部分。甚至可以这样说，他们的宗教是整合与维持整体社会目标的一环。⁶

例如，在以色列征地之前定居的迦南民族，是“封建领主”（feudal）形态的社会，权力集中在每个小型城邦国家中社会金字塔顶端的精英手中。相对地，以色列是“支派”形态的社会，将其亲属的结构，建立在支派、宗族和家族的三层架构上（见本书第十章）。这第三层的“家族”，是由为数众多的“大家庭”（extended-family）和拥有土地的家户所共同组成。这些亲属单位大都在经济上自给自足，他们在以色列各地方的城村，执行着主要的社会功能，包括司法、经济、崇拜和军事。因此，早期以色列社会是由坚实强固的不同单位结合而成，各单位享有相当的自主权与社会自由，是分权化、非阶级性的社会。这个社会的发展，是使“最低”的层级享有健康和经济的发展，而非导向“最高”层级的财富、特权或权势。

以色列与迦南人经济生活上的对比，亦见于两者土地所有权的差异。在迦南的城邦中，国王集中掌握所有的土地，且对在土地上居住和工作的赋税佃农，采取封建的做法。但在以色列，土地是尽可能分配下去，让各大型家庭都拥有土地。约书亚记中分地的记载清楚显示，土地的所有权和使用权应尽可能分出去，一直到整个亲族系统的最小单位。各支派的土地，会“按着宗族”（书15:1等处）分配下去。为保有这个制度，土地不能沦为单纯商业上的买卖，而且必须保留在亲属的群体中（利25）。此外，旧约许多有关土地使用的律法和体制（参本书第五章），显示这个制度极为在意同一个地盘上各家族之间的相互平等。所以，这个经济体制原则上是要维持土地上的普遍平等和自给自足，保护弱势、贫穷和受欺压者，而

056



非维护富人、地主和少数精英的利益。以色列律法这个显著的经济特质，是其信仰实践内涵当中特别重要的社会性指标。高华德（Gottwald）在论及以色列律法的此一特质时，评述道：

这样的实践内涵，对帮助我们建构以色列的宗教社会学，有极其珍贵的价值，因为，这为信仰雅威的宗教提供了一个再清楚不过的骨架，显示这是一个特别重视平等主义社会体制的宗教。要敬拜雅威、要成为以色列人，意味着实践一种特殊而迥异于整个古近东地区流传已久且看似无可避免的生活方式。⁷

随着王权的推展，加上所罗门以降的王因君主制度大大受益，此一独特的社会与经济体系遭到践踏，也因此成为后期以色列先知的逆耳忠言最常提及的元素之一。

转而去观以色列的政治生活（本书第七章会更详细探讨），我们发现旧约政治活动和权力运作的模式，是追随以色列社会亲族的架构。其政治权力是分散、非集中式的。群体中作决定的权力，特别是司法问题，归属在长老所组成的网络。从最广义的层面来看，长老是整个旧约时代以色列在社会政治生活上的主干。⁸在列王时代以前，当有军事上的需要时，会有被神能所感的个人领袖，来补足这种多数、共同式的领导制度。这些所谓的“士师”被视为上帝所兴起、也被百姓认同的治理媒介。然而，基甸和亚比米勒（士8:22~9:57）的故事显示了每一位士师所面对或想要解决的难题：是否走向一个更全面性、更长久、王朝式的统治制度。在遭遇非利士人的外来威胁之前，以色列似乎都强烈抗拒中央集权。这种集权式的“首长”（chieftaincy），似乎直接违反了以色列希望将权力放在各地方性家户组织的基本理念。即是在建立君主制度后，地方长老

057

治理的体系在城村的层级依然保存着，且表现出对阶级制度与集权政府的抵抗。约沙法王的司法改革建立了由宫廷指派的审判官员，但这些改革只限于各防城（代下 19:4~11）。按理推断，各城镇和村落社群的司法治理，仍不受宫廷指派所影响，维持地方长老的共治。虽然在诸多方面，大卫政体（特别所罗门和其后几个世纪的继位者）将权力集中化，但圣经的叙事记载和先知文学显示，有一股坚定反抗此道的力量存在着，因这背离了以色列传统上对立约式社会架构的理解。因此，以色列存有反抗集权的思想，也偏好多元而参与式的政体，能包容——甚至寻求——先知的批判和反对的声音，即使有些人因此付出昂贵的代价。这样分权化的政体，与当时古近东国家形成鲜明的对照，因这些国家的阶层分明，是金字塔式的政治和经济架构。

这样简短勾勒以色列社会的概况，虽然缺少详细的历史分析，但已足以说明以色列清楚自知，他们不单在宗教上，也在整个社会体系上，都不同于周围列国——尤其是迦南人。以色列坚决认定自己在宗教上的“他异性”（otherness；也就是“圣洁”），认定自己唯独委身于上主，的确与他们在社会、经济、政治领域的渴望和（某一些）成就有关。社会角度与神学角度两者着实密不可分。他们必须有个截然不同的社会，因雅威显然是位不同的上帝。

3. 这在过去有何影响？

观察以色列社会体系与宗教信仰的关联是颇为有趣的，但这两者真有必然的关联吗？这样的联系在过去真有什么重要性吗？这独特的社会形态是否真的是“以色列”（这被上帝拣选、呼召，成为列国祝福和救恩的管道）此一身份的一部分？他们会不会与古代的社会没有两样，只不过表面上挥舞敬拜雅威的大旗，宣称上帝透过他们来实现祂对人类的应许？显然并非如此。



以色列的确曾经自以为能一面敬拜雅威，一面却像其他社会一样，但很快就宣告失败。以色列史家和先知的评断是这样：一方面，你们若忘记上主，随从别的神明，那么社会很快就会崩解，导致压迫和不公义；另一方面，如果这个社会真的容许这种社会性罪恶蔓延下去，就是百姓已遗忘上主的明证，不论他们是否依然用华美的热情来敬拜上帝。换言之，以色列社会的特质（或应当展露的特质），与他们所敬拜之上帝的性情密不可分。

自以色列开始在迦南生活，其社会形态最激烈的变化，就是从相对松散的支派联盟，转变为君主政体。旧约撒母耳记上对这个过程的描述立场颇为暧昧，整个记叙有极多精妙的细节。事件的起因，是因撒母耳儿子败坏的道德，与乃父的清白廉正相去甚远。他们扭曲了应当维护的事物——公义（撒上8:3）。因此乍看之下，众长老立王的要求是值得赞赏的渴望，期许有位强大的人物，实现古代世界公众领袖最主要的功能之一：秉公行义。然而他们的动机，在要求立王的最后却更清楚显露出来：“求你为我们立一个王治理我们，像列国一样”（撒上8:5）。撒母耳可能因他的领导遭人藐视而被激怒，但上帝向他显明事情真正的本质。因此上帝指示撒母耳警告百姓，他们迈向这一步，背后将意味着什么。但重要的是，撒母耳并没有从“宗教”入手，高谈阔论他们对上主的厌弃。他专注在这隐然的背叛所带来的社会和经济后果。他们想和列国一样吗？难道他们忘了他们要与列国不同吗？⁹他们难道没有意识到，君主制度过去在周围的文化中意味着什么，没有意识到以色列引入这个制度意味着什么吗？撒母耳接着向百姓陈明，他们若像列国一样有一位王，那他们也会像列国一样，承受这制度所带来的一切社会重负——军事上的征兵、强迫的劳役、强征土地、建造王室的税赋和贪婪的政府：

撒母耳将耶和華的话都传给求他立王的百姓，说：“管辖你们的王必这样行：他必派你们的儿子为他赶车、跟马，奔走在车前；又派他们作千夫长、五十夫长，为他耕种田地，收割庄稼，打造军器和车上的器械；必取你们的女儿为他制造香膏，做饭烤饼；也必取你们最好的田地、葡萄园、橄榄园，赐给他的臣仆。你们的粮食和葡萄园所出的，他必取十分之一给他的太监和臣仆；又必取你们的仆人婢女、健壮的少年人和你们的驴，供他的差役。你们的羊群，他必取十分之一，你们也必作他的仆人。那时你们必因所选的王哀求耶和華，耶和華却不应允你们。”

（撒下 8:10~18）

撒母耳在此对王权的说明精准而明确，描述了当时以色列以外君主制度的实况，也预告日后所罗门政权以降的以色列君主制度光景。然而，“百姓竟不肯听撒母耳的话，说：‘不然！我们定要一个王治理我们，使我们像列国一样，有王治理我们……’”（撒下 8:19~20）。如此一来，他们社会独特性的其中一环就有了妥协，同时也隐含着对上主神权治理的厌弃。

几个世纪后，北国以色列的亚哈王和耶洗别当政期间，以利亚与巴力之间重要的对决，也围绕在相同的问题上。以色列的危机不单是宗教的危机（究竟是雅威抑或巴力才是当受敬拜的上帝？），更是社会的危机（对拿伯来说，以色列究竟是安全的定居地，抑或是国王和王后可藉由血腥的不义行径，随意强索他们喜爱之物的地方？）。以利亚在列王纪上第 18~19 章对这两个议题均有所着墨。因为，问题并不单是在该敬拜哪一位神明上，更是两种对立的土地所有权体系之间的冲突，也是以色列人与迦南人的对决：在雅威的认可之下，以色列将土地视为以色列各家庭世代



相传的财产和权利，因雅威是土地的拥有者和赐予者；但在迦南，因有巴力的认可，王室成员得以不受约束地将土地当成交易的商品。选择错误的神明，就会有错误的社会。接下来好几个世纪，以色列不断证明这一点。

当然，他们并不一定会停止对上主的敬拜——至少在表面上。好几次，以色列都明显出现宗教混杂或是直接叛教的现象。即使在那个时候，一般人似乎认为他们依然公开承认上主祂所应得的名分，但许多先知均指出，如果以色列容许他们的社会充斥不义、压迫、贪婪、性暴力及对身体的戕害，容许失去一切的公义和怜悯，那么不论他们自以为在敬拜谁，都不是在敬拜上主，上主也不接受这种百姓的敬拜，不论其外表多么正统或热切。¹⁰ 神圣的礼仪，并不会使社会性的罪恶免于责难。

这双重的现实如同一体的两面（一方是雅威上帝的性情，另一方则是祂所要求的社会素质），对旧约信仰的立约核心来说至关重要。的确，这样的观念被放在以色列得释放、进而迈向立约的叙事里。布鲁格曼在解释出埃及记第1~15章时如此说：

雅威是整个叙事中最关键的角色。这无疑是段神学性的报道，雅威在当中召唤、认可一个公平正义的另类社群……以色列的每个新世代，都被教导要学会解读社会现况，使公平正义的问题，以及社会权力、社会财货和社会参与的议题，在该社群成为重要议题，也表明这是以色列的上帝所关注的议题。如此，在以色列的上帝叙事中，公平正义就占据核心的位置。¹¹

与此相似，保罗·汉森（Paul Hanson）也把这位上主性情的自我启示，与透过出埃及事件所展望、所创造的新群体所赋予的革命

性特质，两者联系在一起：

究其本质，此一事件已启示雅威上帝的本性，以及因着雅威的本性而使此一信仰群体所蕴含的本性。……以色列从埃及的奴役中释放出来，从而与上帝会遇；这位上帝的本性和对现实的计划，与法老所信奉的神明截然不同。……因此，随着出埃及事件的发生，一个新的社群观念诞生了。若妥协或摒弃此一观念——正如以色列时常做的——就是妥协或摒弃其作为“上帝所呼召的百姓”的基本身份。他们原是奴隶群体；原本，社会金字塔的分层导致有些阶级坐享安逸，另一些人却饱尝残酷的痛苦与剥削，但既然他们从这光景中被上帝解救出来，这样的景况就永远不应发生在以色列。¹²

洛芬克（Norbert Lohfink）在解释出埃及事件的意义，反思出埃及记19章3~6节以及申命记4章6~8节时，也同样指出以色列是上主特意安排的“对照社会”（contrast-society）：

雅威要使以色列成为姐妹兄弟彼此相亲的民族，不再有穷人（申15:4）。圣经清楚显示，因着出埃及事件，在埃及的穷人将成为上帝旨意下的对照社会。……事实上，雅威藉着出埃及而从贫苦的希伯来人当中创造出来的新社会，不单与他们身后的埃及社会相对照，更超越这个层次，与他们所处世界中所有其他现存的社会相对照（因此这也是任务导向的，不单为以色列的益处，也为全人类的益处）。¹³



也就是说，以色列按其本质就应是这样的社会，因雅威就是这样的上帝。¹⁴这正是申命记10章12节以下，所呈现的上主性情和以色列社会本质之间的关系。在这段经文，“行他的道”指的是效法这位“不以貌取人，也不受贿赂，为孤儿寡妇申冤……”的主上帝。上主所期望、所要求的社会面貌，很清楚是以上帝自己的样貌为基石。律法书、先知书和智慧文学都支持这样的观点，详尽的社会学研究也让这观点更具有说服力。

4. 这对现在有何影响？

所以我们或可总结说，就神学意涵而言，以色列的社会生活不但不是无关痛痒的枝微末节，从严谨的探讨可以看出，反而是辨认上帝自我启示的重要环节。这对准确分析以色列社会，具有举足轻重的意义，因我们对以色列了解越仔细，对圣经中这位上帝的了解就越“对味”。高华德说道：“既然雅威首先对以色列显现，则对以色列的误解，就必然意味着对雅威的误解。”¹⁵

但此时可能会有这样的疑问：“话是不错，但这与我们旧约伦理学的工作有何相干呢？”就探索历史的角度来说，留意以色列与周围列国的社会差异可能很有趣，但难道这必然与在我们的处境中发掘、应用旧约经文本身的信息有任何適切性吗？我们的权威岂不是“圣经说什么”，而非“以色列像什么”吗？情况确实是如此，但如我们所观察到的，旧约圣经正是大量充满对于“以色列像什么”的关注，而其理由亦已于前文概括说明。显然，这个问题至关重要。以色列的社会形态并不是古代历史偶然出现的特例，也不只是因其属灵信息所导致的暂时性副产品。我们不能把旧约的社会层面搁置一旁，认为那是无用的外壳，只想从中萃取果核里面那超越时空的属灵真理。相反地，以色列的社会实况是上帝呼召他们存在的其中一块拼图。就神学上，以色列存在的目的是上帝启示和人

类得福的器皿。他们不单承担救恩，更要成为模范，表彰得救赎的群体所该有的样式，活在顺服上帝的旨意中。他们的社会架构、走向、原则和政策等等，都与他们在上主里的立约信仰密切相关，且都是上帝启示及救恩模式的一环。上帝透过以色列所传达的救赎信息，不单是言语上的，更是具体可见、有形有体的。以色列身为一个媒介，本身就是这信息的一部分。单是出现在世界，顺从上主立约的律法，他们就会在列国中引发好奇心，使人对他们这位上帝的本性，以及这个社群所持守社会公平的本质感到稀奇。

所以你们要谨守遵行（耶和华的律例典章）。这就是你们在万民眼前的智慧、聪明。他们听见这一切律例，必说：“这大国的人真是有智慧，有聪明！”哪一大国的人有神与他们相近，像耶和华我们的上帝、在我们求告祂的时候与我们相近呢？又哪一大国有这样公义的律例、典章，像我今日在你们面前所陈明的这一切律法呢？

（申 4:6~8）

三、以色列作为上帝的典范

但当时是当时，现在是现在。我们怎能从当时跨入现在呢？我们虽看见以色列的信仰和社会是一体的两面，但如何从这一点踏入我们自己的处境，跨越鸿沟，有所启发？在我来看，有两种做法一定要摒弃。

第一种是企图在我们这个世代复制以色列的社会模式，按经文字面意义拟定方针，严守旧约的律法。这种字面的仿效，不单在实际运作上行不通（因为我们并非活在古代近东农耕经济、部



落文化的世界)，在神学上也行不通（因为不论教会还是现代国家与上帝的关系，都与旧约中以色列和上帝的关系不同）。要求在差异甚大的环境中完全照字面仿效旧约，也是没有充分考虑到上帝不但严肃看待历史与文化的差异，且是在具体的情境下授予祂对以色列的伦理要求。¹⁶这多多少少也错把旧约伦理直接等同于旧约中的法典及其中的命令与罚则——一如我们所见，叙事文体与旧约其他部分，在旧约伦理学的重要性也丝毫不遑多让。所以我们绝不能“照着以色列的做法”来省却麻烦，也不能按照字面，把他们的律法文字加诸在自己身上。

第二种要摒弃的做法（就我来看，不能走向此路），是根本不理睬“以色列的做法”，也就是完全不考虑旧约对我们在伦理上的适切性。有些贬低旧约价值的人所持的理由，是整部旧约都已在基督里完全实现，或已被恩典所取代，或认为旧约属于一个已成过去的时代。另有些人之所以贬低旧约，则因他们心怀偏见：这种（就他们看来）原始的伦理学最好还是留在古代历史的隐蔽处。还有些人所持的理由是，这根本是让人束手无策的艰巨任务。但观诸耶稣认定律法与先知著作仍持续有效的权威性（太5:17~20），以及保罗认定整部圣经（其所指的是旧约）不但都为圣灵所感，而且在督责上具有伦理的指引（提后3:16~17；林前10:1~13），显然和上述几种忽视旧约伦理功用的立场并不一致。若以色列要成为“万民的光”，那么，这光必要照耀出来。我们必须找出办法，让旧约以色列的光辉穿越时空，来照亮我们的世界。

在我看来，最可行的是将以色列的社会与律法当作一种典范（paradigm）。所谓的“典范”是指一个模型（model）或模式（pattern），使你可透过某一个概念或一组统合性原则，来解释或评判许多不同或相异的情境。运用典范时，你是从具体、已知的现实（也就是典范）出发，透过类比（analogy）的方式来解决或回答更广或

相异情境中的疑问或难题，或帮助我们作抉择的判断。典范也可能成为一种衡量的标准，帮助你从正反两方面来评估或评判某些情势和假定。所以，典范具有描述性、定准性和批判性的功能。在我进一步解释何谓以“典范”来处理旧约在伦理学上的意涵之前，让我们先再次审视隐约指向此一路向的关键经文，即出埃及记19章4~6节。

1. 上帝在万民中的祭司

我向埃及人所行的事，你们都看见了；且看见我如鹰将你们背在翅膀上，带来归我。如今你们若实在听从我的话，遵守我的约，就要在万民中作属我的子民；因为全地都是我的，你们要归我作祭司的国度，为圣洁的国民。

(出19:4~6^{译注})

作为出埃及事件（出1~18）与颁布律法和立约（出20~24）两者之间的枢纽，上帝对以色列这段纲要性的谈话，既回顾过去，同时也瞻望未来。首先，这段话指到过去上帝救赎恩典的主动性（你们都看见……），以此作为顺从律法的主要脉络（正如“十诫”也是如此）。其次，这段话赋予以色列一个身份和角色，即在“全地”的“万民”中，成为属乎上主的祭司和圣洁子民。因此，顺从立约的律法可使他们成为圣洁，亦即有别于列国万民。但因有祭司的身份，他们也必须为着列国万民，成为其师表、模范和媒介。因此，对以色列来说，遵守律法本身并非目的，而是与他们之所以存在的理由——上帝对万民的关切——紧密相关。如我们所见，申命记4章5~8节同样把以色列的社会公义放在相同的脉络底下，要使其登上列国万民的公共舞台。

若是接着问，赐下律法给以色列，是因为他们与上主独特的立约关系，抑或因为要将律法推行到其他的万民（最终包括我们），



则答案是：两者皆然。但这个答案要进一步加以说明。律法并非明显、刻意地应用于外邦人（如诗149:19~20所言，上帝并没有像待以色列那样地将律法赐给万民）。但这并不意味着以色列的律法与他们无关。毋宁说，律法赐给以色列，要使以色列活像一个模范，如同列国万民的光。以先知的视野来看，此一规划所预见的结果，是律法将“走向”万民，或万民将“前来”学习律法。万民都“等候”上主的律法与公理——这律法与公理此刻与以色列结合在一起（赛42:4）。以色列要成为“万民的光”。

所以，若考虑以色列在上帝对万民的心意上所担纲的角色，以及律法与以色列使命之间的关系，我们会发现，律法的设计（以及以色列社会实况的各个层面，正如我们所看到的），是在以色列的历史与文化脉络底下，透过若干清楚界定的方向，来模造、形塑以色列。其整体的社会面貌，其法律和体制架构、伦理规范及神学理解，都是模型或典范，说明以色列是为了万民而成为祭司。同时，这个典范的设计，也是要超乎以色列自身地理、历史和文化的界线，成为可运用又具有適切性的典范。克莱门茨（R. E. Clements）就让我们留意到旧约律法这种宽广的適切性。他虽未使用“典范”一语，实际上却与我的论点相似：

旧约提供的一套**律法**（*tôrâ*）——即训诲——已证明有显著的适用性，能广泛适用于人类的社会和政治体系。各种截然不同的政经文化形态的社会，都能在旧约中找到关于社会和道德教训，丰富而切实可行的资源。¹⁷

因此，以色列的特殊性并不构成其普遍应用的障碍，反而为其效劳。就本质上来说，典范就是独特、具体、明确，但又超出其独特性，以达到更宽广的適切性与应用性的个案。

要强调的是，以色列的这种典范性，并不只是我们所设想出来的诠释工具，拿来回过头（或将时空倒置）强加于旧约之上。相反地，就神学来说，这种典范性的功能，是上帝起初创造、塑造以色列所设计的一部分。当我们探究古代以色列对当代处境的伦理适切性，试着去看以色列的圣经对我们的世界可带来哪些亮光时，其实我们就正在做上帝所企盼发生的事。这是之所以有圣经的理由。圣经提供一个典范，一套社会文化和一段历史的切片，说明上帝要普世人类找寻的那种社会价值。

有几个说明典范如何运作的例子，或可给我们一些帮助。

2. 文法中的典范

当学习一个新的语言，我们常是学里面的典范用语。例如，学习法文时，*parler*（说）这个动词常被当作典范。若学会这个动词的所有字尾变化，就有法文这种类别的其他动词（所有以 *er* 结尾的规则动词）的一个典范。一旦知道那种典范动词的形态和模式，知道那个独特的例子，我们就几乎可将这个典范应用到其他无限多个动词，或甚至用相同的结尾来创造新的动词。其他的动词，仍都符合这个典范。反过来说，如果我们在法文写出像 *Nous arrivez* 这样的句子，马上就会被纠正，因为这不合乎典范。认识典范可使我们检测出错误的文法，也能让我们所说、所写的合于文法。所以，只要学习若干典范用词（动词、名词等），当使用该语言时，就会产生弹性，能在新的处境中，处理范围更广的词汇。

将以色列视为典范，使我们能从已知的个案，推展到多数的情境（这些情境的差异几乎没有止境），而且依然可发现或应用我们在旧约所学习到的典范（当然，遵照圣经的基督徒，会采用“整部圣经”这个更广的典范）。当一些处境或假设，违背了我们所知道上帝在以色列身上所创造的典范形态，我们就有能力运用这个典范



来加以评判。所以，不论在积极面的伦理表达与消极面的伦理评判上，典范都给予我们帮助。

3. 科学中的典范

1970年，托马斯·孔恩（Thomas Kuhn）写了一本关于科学革命的著作，这本书本身也革新了人们对于科学进展的理解。¹⁸根据孔恩的观点，科学其实并非如传统迷思所言，是稳定的演进，不断累积各样理论，一步步深入彻底检验各样的证据。确切来说，科学有时候会发生巨大的转变，当一个典范几个世纪以来屹立不摇，却发现已不够充分，濒临瓦解，就会被另一个典范所取代。被取代之后，所有新的实验工作都是在这个认知的新典范里面进行，直到这个典范也不充分，从而被取代。这种典范转移出现的频率相对较低，因为当典范转移发生时，都必然是断裂性的。

对于特定问题的研究，总是在假设和信念的背景底下发生的，而这些假设和信念都是自过去既存的科学所产生出来的。在成熟的科学领域中，这种背景是以“典范”的形式存在，亦即研究时所使用的一组信念、理论、标准和价值判断，以及范例性的研究结果，可以为该领域提供科学演进的参照架构。¹⁹

孔恩对“典范”一词的使用有两种意涵。一方面，这个词可指“既有社群成员所共享的信念、价值、技术等构成的完整星系网络”。但另一方面，它也指“具体明确的难题解法”，即真实的实验结果，可作为将来研究的操作模型，成为更大多数未解难题的可能解决之道。波伊思雷斯（Vern Pyothress）在评价孔恩时，用两个术语来分别指涉这两层意涵，对我们颇有帮助：他称第一义为“学科基体”

067

(disciplinary matrix)，称第二义为“范例”(exemplar)。我认为，“典范”一词在科学研究场景下的这两层意涵(信念的基体与具体的范例)，似乎在理解旧约如何成为我们伦理典范的课题上，极富成效。

首先，以色列的出现，向古近东世界引进了一个新的信念与价值观的典范——此处“典范”有更广的意义，是指涵括一切信念的基体(matrix)。这并非暗示以色列多么有异国情调，与整个大环境没有宗教或文化上的关联。许多文化比较的研究成果告诉我们，正如一般所推想的，以色列与其当时的世界互动频繁。不过，我们已于前文提到，在若干关键领域上，以色列是自觉而刻意地与与众不同。这些差异包含了他们的整个世界观，亦即统合其社会及宗教自我认知与组织的各项假定和信念基体。这个革命性的世界观，亦即此一典范，至少可整理出以下特色：

- 以色列的独一神论：起初可能是以“独一雅威信仰”(mono-Yahwism)的形态出现，但日后显然发展得更加完整，不只信奉雅威的独特性(uniqueness)，也信奉祂独一的神性(sole diety)。
- 雅威是上帝：前文已加以阐述(亦即祂是创造的主，并在历史中施行作为)。
- 雅威在历史上的作为所传达的价值观：先藉由出埃及事件加以显明，接着在以色列的律法中加以巩固；其价值是要关怀弱者与受欺压者，致力于公平正义，拒绝偶像和与偶像有关的社会性罪恶。
- 立约概念的社会架构：这在政治领域有非凡的影响力，尤其是以色列将他们的信念(雅威是他们的王)转化为在现实中拒绝地上的王权，为期数世纪之久，且当君主制度兴起时，至少在理论上仍限制君王的权力。



- ▶ 相信土地的所有权属乎上帝：这产生一股趋向经济正义的力量，颠覆当时主流土地所有权的模式。
- ▶ 相信雅威是造物主和自然秩序的维系者：因此生命的所有层面都被赋予神圣的意义，包括性、繁衍（含土地、牲畜、女性），甚至死亡。

以上只是这个典范的部分轮廓。这典范塑造着历史上的以色列，是信念、假定和价值观的全面性基体（matrix）。

其次，以色列也是孔恩所说的第二层、较窄意义下的典范。也就是说，他们构成了一个具体明确的模型，一个实际有效、具有文化特殊性和深富实验性的范例，展示着他们所蕴含的信念与价值观。如今没有人会否认，希伯来圣经清楚记载，以色列并未成为信念中那藉着立约、律法和社会体制而受召去扮演的群体。然而，清楚的历史事实是，在从青铜器时代转变到铁器时代的古巴勒斯坦地区，出现了一个引人注目的社会，有着截然不同的社经政治形式，且这些形式都与其异常独特的宗教信仰紧密相连。他们自称“以色列”和“雅威的子民”，而且接连好几个世纪之久，他们都成功证明了（举例来说）在没有君王的情况下，神权制度确实可以运作；土地的拥有和使用，可以不必只被当成商品买卖，或在绝对所有权的制度之下被剥削滥用；一种重视家庭全面平等，防止或缓解贫穷、债务、奴隶的内在机制，确实能运作下去；人类属灵的需要，可以不必在高度消费性、拥有土地和膜拜仪式的精英条件下，得以被满足。他们在历史时空中的具体存在，是典范性的。当然，随着历史的演进，这个历史实验本身也历经许多变化。从亚伯拉罕一直到被掳归回的上帝子民，历经几个主要的转变，但每个时代都还有不变的、底层的、基础的理念，是特别属乎以色列的，界定着哪些事应当或不应出现在以色列。²⁰换言之，以色列蒙召要不断照着构

成自己的典范来自我检验。

这科学典范的第二层意涵，对我们将之应用于旧约伦理学上，也具有指引性。在科学研究中，藉由科学实验结果所得到的“具体例证”，其功能是成为解决其他难题的模型。也就是说，研究某个“学门基体”（典范的第一义）的科学家会假定，能成功解决一个问题的模型（典范的第二义），很可能可以应用到该领域的其他问题上。这是另一种所谓以“典范”来处理旧约伦理意涵的方式。透过观看在他们的文化和历史处境中，他们如何面对人类在理念和实践层次共通的问题和议题，我们就得以受益，能够面对（若不一定能够解决的话）在我们的处境中所面对的伦理挑战。典范具有解决问题的能力。面对以色列当时的经济、社会和政治问题，历史上的以色列清楚说明了全面性及群体性的回应。我们万不能因他们没有解决人类所有的问题而责怪他们。整个“解决难题”的重点，就在于这具体、明确的特性。约翰·戈丁盖（John Goldingay）凸显了旧约律法和体制所具备这种具体特殊性的重要，因这使我们不致满足于抽象的普遍原则：

因此，有时圣经的陈述直接告诉我们如何生活，有时这些陈述则形成一套模型，衡量着我们对生活的看法。这意味着我们不应忽略圣经中各种吩咐的特殊性（仿佛它们都超越时空、放诸四海皆准，可直接应用在我们的时代）。但我们也不受制于这种特殊性（仿佛完全无法应用在我们的时代）。我们乐见这样的特殊性，因为这告诉我们上帝的旨意如何在他们的处境中表达出来，我们也将他们当作吾人伦理建构的典范。²¹



4. 作为典范的事件和故事

另一种以“典范”概念来探索旧约的方式，是保罗·汉森于1986年所采的进路。²²他指出，旧约中的某些事件和叙事，本身就带有革命性的力量，因此具有典范的特质，有助于我们了解上帝将来可能有什么行动，以及以色列该如何在行为上有所回应。出埃及事件就是个明显的例子。在叙事文、诗歌体、律法书和先知讲论中，出埃及不但是上主信实、公义和怜悯的典范，同时也是以色列社会生活中诸多向度的典范。保罗·汉森主张，同样的道理，旧约对以色列具有典范性的，对在新约信仰同一位上帝的教会社群也具有典范性，对今日的我们亦然。

沃尔德马·杨仁（Waldemar Janzen）将旧约叙事体这种典范的特质，稍往前更推进一步。²³不单是出埃及的伟大民族史诗，其他大量的短篇叙事也在以色列人的意识中发挥着作用，在不同处境中成为行为的典范。在此意义下，“典范”更像一种内在的建构，透过一再反复讲述许多的故事，建构出在不同情境下怎样才是一位好的以色列人。与此相似的是，我们许多的伦理行为也在潜意识中受制于这些心理的典范，告诉我们何谓“好父亲”、“好驾驶”、“好朋友”。这些也是透过大量“故事”建立起来的，不论那是儿时告诉我们的真实故事，还是一般生活中流传的经验。所以，对以色列来说，行为的典范乃是以叙事为根基的内化伦理模型。沃尔德马·杨仁描述了旧约中几个这样的主要典范：祭司的、君王的、先知的和智慧的典范，但他赋予家庭的典范——内容多关乎生活、土地和接待之道——更优越的地位。每个行为的模型，每一组的期待、德行、关系和优先顺序，都是出自以色列范围广阔的叙事、律法、智慧和敬拜传统。

若然，典范概念的使用方式，就非常多样。笔者不认为哪一种

使用方式比其他的更重要。对我来说，不论将旧约的以色列视为一种典范，还是采用“典范方法论”来阐述旧约伦理学的概念，每一种方式都帮助我增广研究的面向。

5. 典范抑或原则？

一般有个耳熟能详的概念：既然我们显然不能拿着旧约律法的细节，直接套在我们的处境里，那么我们该做的就是萃取律法的原则，加以应用。那么，我所倡议的“典范方法论”，究竟与这种概念有何不同呢？在某种意义上，并没有太大差别。在运用典范时，确实必须寻找、阐述这个典范所蕴含的原则，然后审视如何在另一个处境中重新将之活化。然而，单单“找出原则”的问题是：这可能导致完全摒弃旧约经文的具体现实，摒弃了明确、有血有肉和在历史中的以色列，不论是善是恶，或美或丑。口袋里一旦有了原则，那包装还留着何用？很遗憾地，这是许多人对待（或者说错待）旧约的方式。

但很明显，上帝赐给我们的是圣经，而非各类原则的集合。上帝赐给我们的，是某个民族许多世代奇妙而独特的图像。这个图像走向我们，是透过叙事、律法、智慧、敬拜和异象，以及他们的记忆、盼望、成就和失败。这图像的面貌，毋宁是凌乱多变、形色缤纷的庞杂综合体，有分歧到难以置信的各类人物，横跨多个世代，广及不同民族。若仅只把这博大的经文综合体当成可抛弃的外壳，认为可以用更简单更简洁的方式表达出其中独立而普遍的原则，我们就否定了圣经乃是上帝赐给我们的，且甚至可能认为阅读圣经根本是浪费时间。但将这些关于以色列的圣经经文当作我们的典范，可保有其历史的独特性，强迫我们观察所有经文中不能化约的棱棱角角、所有让人坐立难安的张力，以及所有粗鄙现实中教人尴尬的角落。



一旦紧紧抓住整个典范，并谨慎留意眼前的经文，我们当然就能阐述建立在经文里面的原则。所以，以“基体”（matrix）这较广义的典范意涵来说，我们当然能谈论其组成的原则，但重要的是看出所有这些原则如何组成一个融贯的世界观——以色列信仰和旧约正典所承载的世界观。而若取“模型”这较狭义的典范意涵，我们可以阐述我们认为某特定律法或体制所蕴含的原则或目标，但是在这么做的时候，必须与其对以色列的意义有所关联，不论是就社会面、经济面、政治面、国际面，还是宗教面。因此，这个典范将决定我们如何把每个原则彼此联系在一起，决定这些原则的优先顺序及其整体的方向或要旨。

因此我的论点是，典范的概念涵盖了原则的萃取和阐述，但不会将之化约到只剩下原则。把以色列与旧约视为伦理的典范，强迫我们不断先回到圣经经文所既定的不容置疑的现实，并带着想象力与以色列一同活在他们的世界里（这是“活在经文中”），才能回到我们这世界中既定的不容置疑的现实，以想象力来挖掘这个典范是如何挑战我们作出伦理的回应。

总结来看，这个“典范方法论”的提议并不是新奇的主张。在我看来，这方法与圣经本身所出现的一些伦理主张或挑战非常类似。在旧约中我们不但看到，以色列因着出埃及而被解放的经验发挥典范的作用，支配着许多加诸他们身上的社会和伦理义务；即使对古代以色列来说，伦理也不单是字面上的仿效或复制——以色列不可能每当遇到有需要或不公的社会处境，就重演一次出埃及、过红海之类的事件——但出埃及必定是个典范，呼召人在出现欺压的处境下作出某种模式的回应，在不同的环境中，反映上主在出埃及事件所展现的历史独特性。

我们可以看看拿单对大卫所说的比喻（撒下 12:1~10）。拿单的修辞能力在于，他引导大卫相信自己真在审断一个盗窃案。大卫根据已

知的律法作出回应：这贼必须赔偿他所偷的四倍（出22:1；虽然比喻中那个角色的齷齪，让大卫脱口说出他本该死）。但拿单接着以典范的冲击力道“将他一军”：若这是你根据律法对这案所做的裁定，那么以相同标准来看，你的行为难道更站得住脚？若身为国王的你认为这偷羊的本该死，那你认为偷别人妻子的又该受什么刑罚？

或是看看历来最有力量的叙事典范之一，即耶稣所讲“好撒玛利亚人”的比喻（路10:30~39）。这个比喻不单进入了基督徒的伦理意识中，也影响受福音书叙事影响的整体文化。但有两点至为有趣。第一，有人向耶稣问起一条特定的律法（要爱邻舍如同自己；路10:27），而耶稣讲述这故事，借以展示一条特定律法的完整意义。因此，虽然这段叙事是虚构的，就典范来说，却蕴含着律法。但还有第二点：耶稣结束这谈话时说：“你去照样行吧”（路10:37）。这似乎就是我所指典范进路的本质。很显然，耶稣并不是要这发问的年轻律法师雇一头驴，买些油、酒和绷带，在友好的客店里留些银子，然后立刻动身出发前往耶利哥，在路上寻找被强盗洗劫的受害者。耶稣的话并不是指“去吧，完全照样行”，而是指“去吧，让你的生命，活出我在故事中所示范那种贵重的、跨越藩篱的和睦，这才是遵守这（你所问的）律法的真义”。

而对我们基督徒来说，福音书记载的耶稣生平，也以典范的方式发生作用。各福音书在描述耶稣的事奉时，非常严肃看待他是真实在地上生活、行动、谈话、旅行和教导的人。他呼召门徒“跟从他”，新约也以不同方式吩咐我们要以他作为生活的模范（弗5:2；腓2:5；彼前2:21以下）。但在历代基督教的伦理思想中，几乎从未提倡要完全按照字面在一切细节上都仿效耶稣（但是，穆罕默德的生活和习惯，就成为追随他的人要遵循的义务）。我们不觉得必须成为工匠，穿着没有缝的衣服，过着巡回各地、无家可归的生活，或一定要在船上布道。上述这些事本身，都不构成新约所谓“学像基督”



的意涵。

但另一方面，我们也不该轻率地认为，福音书所记载的耶稣生平在伦理上没有適切性，而选择只关注他的教导（或更糟糕的，只关注耶稣那遗泽世人、超越时空的伦理原则）。因为在某种程度上，耶稣生活的品质，印证了其教导的真实性，也使他的敌人不知所措，更表达出他的受刑是对公平正义的一大讽刺。事实上，不论有意或无意，我们倾向以耶稣的例子作为伦理决定的典范，企图从我们所知耶稣曾经采取的行动，从而合理地假定他在这改换的情境中，所可能采取的行动。他整个生命的姿态和性情，包括他的举止、态度和人际关系，他回应人的答案，他所讲的比喻及其他教导等等，就成为我们的模式或典范，测试我们生命中相同的元素是否“学像基督”。一位学者曾描述这种回应耶稣生命的伦理回应是“具体的普遍性”（concrete universal）。²⁴他发展一个类比的论证，与我所指的典范非常相近：

这种存在于宗教原初情境中独特的元素排列，是一个典范、范例、原型和先例，指引基督徒在新处境当中的行动与意向。因为圣经采取的模式，是将稳定的核心，与含糊、开放的向度结合在一起，如此一来，道德的回应就兼具创造性和忠实性。我们以**类比**的方式向外延伸，根据第一个例子所发现的形态，推展到新的处境，但这样的推展仍受到一些条件的制约。……类比的想象要求创意的转换，因为正如出埃及和被掳事件，福音事件和教导都是历史的原型（historical prototypes），而非神话的典型（mythical archetypes）。典范是形成架构的规范性范例，但始终有含糊、开放的向度。²⁵

最后，在新约书信中，也有将旧约经文挪用为典范的例子。例如，保罗会根据旷野中赐下吗哪，来鼓励基督徒的平等和彼此分享（林后8:13~15）。另外，他也用律法中做工的牛只的福利，来支持做工的牧者与宣教士应有当得报偿的论点（林前9:8~12）。

在此，让我们来总结这一章所学习的旧约伦理学中社会角度的重要性。当人选择反抗上帝，落入悖逆、傲慢、冲突和暴力之中时，上帝的回应并不仅是把一些个体从这厄运将至的地球上救拔出来，超脱肉身的实在，与这世界保持安全距离。相反地，上帝选择呼召地上、历史上的一个群体，使他们与众不同，且藉着他们最终要把救恩的福祉带给全人类。甚至，早在创世记中论到以色列民族的起源时，上帝就已将伦理的议程赋予他们了。在这奉行“所多玛之道”的世界中，他们必须透过秉公行义，来实行“上主之道”。这上主之道藉着历史中的伟大作为向他们显明，特别是出埃及事件。不但如此，上帝在西奈山所赐下的律法，以及其他伟大的信仰遗产（先知、智者、诗人、史家等），也要塑造这个群体。这一切不单是为了以色列，或只是让上帝开心。相反地，以色列作为一个社会，从一开始就要成为万民的典范或模型，是显明上帝渴望人类整体社会应如何运作的展示品。因此，我们不单蒙恩而被称为义，也被期待运用旧约以色列的社会模式、架构和律法，来帮助我们在当前的世界中、在社会伦理的范畴内进行思考与抉择。

✕ 延伸阅读

Brueggemann, Walter 的 *The Prophetic Imagination* (Philadelphia: Fortress, 1978).

（布鲁格曼：《先知式的想象》，谢乐知译，台湾：基督教文艺出版社：2009年版）



基督教

旧约伦理学

- A Social Reading of the Old Testament: Prophetic Approach to Israel's Communal Life*, ed. Patrick D. Miller (Minneapolis: Fortress, 1994).
- Clements, R. E. (ed.), *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
- Davidson, Robert, 'Some Aspects of the Old Testament Contribution to the Pattern of Christian Ethics,' *Scottish Journal of Theology* 12 (1959), pp. 373-387.
- Freedman, N. D., 'Divine Commitment and Human Obligation: The Covenant Theme,' *Interpretation* 18 (1964), pp. 419-431.
- Gnuse, Robert Karl, *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel*, JSOT Supplement Series, vol. 241 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).
- Gottwald, Norman K., *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 BCE* (Maryknoll: Orbis; London: SCM, 1979).
- Hanson, Paul D., *The People Called: The Growth of Community in the Bible* (San Francisco: Harper & Row, 1986).
- Hauerwas, Stanley, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981).
- Janzen, Waldemar, *Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1994).
- McKenzie, J. L., 'The Elders in the Old Testament,' *Biblica* 40 (1959), pp. 522-540.
- Meeks, Wayne, *The Moral World of the First Christians* (Philadelphia: Westminster; London: SPCK, 1986).
- Pleins, J. David, *The Social Visions of the Hebrew Bible: A Theological Introduction* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2001).
- Reviv, Hanoch, *The Elders in Ancient Israel: A Study of a Biblical Interpretation* (Jerusalem: Magnes, 1989).
- Waldow, H. E. von, 'Social Responsibility and Social Structure in Early Israel,' *Catholic Biblical Quarterly* 32 (1970), pp. 182-204.
-

Weinfeld, W., 'The Origin of Humanism in Deuteronomy,' *Journal of Biblical Literature* 80 (1961), pp. 241-249.

Wilson, Robert R., 'Ethics in Conflict: Sociological Aspects of Ancient Israelite Ethics,' in Susan Niditch (ed.), *Text and Tradition: The Hebrew Bible and Folklore* (Atlanta: Scholars Press, 1990), pp. 193-205.

✕ 译注

- * 和合本圣经的译文略有不同。和合本圣经出埃及记19章5~6节为“如今……就要在万民中作属我的子民；因为全地都是我的，你们要……”。





第 3 章

经济角度



截至目前，我们旧约伦理三角的旅程已先看过神学角度，体认到清楚认识雅威这位以色列上帝的身份、性情和“生平”有多么重要。其次，我们转到社会角度，探索以色列的自我认知乃是与雅威彼此相系的群体，是万民之民。我们现在来到这旅程的第三角：经济角度。

以色列在旧约时定居的土地，在彰显他们与上帝关系的真实性上，至为重要。这不只是恰巧定居的地点，也不纯粹是经济上具有农业发展性的资产；甚至，土地也不是可以在市场上进行交易的不动产。对以色列来说，土地在神学和伦理上至关重要，所有旧约伦理的阐述都须审慎考虑这个角度。这对基督教的诠释者尤其重要。我们信仰的核心是耶稣基督这个人物，而不是一块土地，不是一个圣地或圣城。基于这一点，我们体认到自己是遍及全球、种族多元的信仰社群，也知道没有任何一个地点，能与上帝透过基督与我们建立的关系和救恩相提并论。然而，这也造成许多基督徒在处理旧约时，忽略了旧约经文和传统中土地的神学重要性。还有些时候，我们会在圣经后面附上精美的地图，或在圣经百科全书中放些图表，把土地降格为一个“舞台背景”。¹

我在本章将先鸟瞰“土地”在以色列旧约时期漫长故事中的地位，在这段时期，土地有时在情节发展中几乎成为一个鲜活的角色。然后，我会审视以色列土地神学中两个互补的主题：“上帝赐予”（divine gift）和“上帝掌有”（divine ownership）。从一方面来说，透过雅威的应许和立约的赐予，这土地属乎以色列；但另一方面，这依然是雅威的土地，而且祂维护着如何使用这块土地的道德权利。最后，我将指出这土地就像立约的温度计，随时评量以色列与上帝之间的关系。因此，就经济角度来说，这土地像是一把量尺，衡量着另外两角的景况：以色列的社会生活以及他们与上帝之间的关系。



一、以色列历史中的土地

圣经救恩历史的起点，是上帝对亚伯拉罕的应许。当然，上帝救赎意图的预兆，在更早之前就已出现了。创世记3章15节所谓的“原初福音”（*proto-evangelium*；第一次宣告福音），应许人类（女人的后裔）最终会胜过闯进人类历史中的罪恶（蛇的后裔）。这是传统上基督徒认为应验在耶稣身上的应许——由一个人（女人的后裔）打倒了撒但的权势（蛇的后裔）。洪水的叙事，也同时呈现了上帝对人类罪恶的审判以及祂（透过挪亚和方舟）拯救的恩典。就神学上，洪水是上帝对受诅大地双重回应的原型（*prototype*）：兼具毁灭与更新。旧的、罪恶的世界消逝了，但当挪亚一家和方舟里的动物走下亚拉腊山，新的世界亦将展开。创世记8章15~17节强烈呼应着创世记第1章的创造记载。当然，这仍是一个旧的世界，罪恶仍未完全除去，正如尔后的故事所告诉我们的。但整个洪水故事成了一个记号，不仅代表上帝对此后地上生命的承诺（在挪亚之约中是与彩虹密切相关），也代表将来最终的审判与更新——新的创造（彼后3:3~13）。

因此，上帝与亚伯拉罕立约、展开祂在历史上的救赎工作时，将“土地”纳入立约应许的基本要素（创12:7, 15:7, 18~21, 17:8等），也就不教人讶异了。事实上，纯粹从统计来看，“土地”显然是上帝对先祖应许的主导旋律。从创世记到士师记的经文中，共四十六次提到应许，只有七次完全没有提到土地，相对地有二十九次只单单提到土地（如在创28:4，“应许亚伯拉罕的”就单指持有土地）。²因此，土地成了整个后续旧约故事中最为醒目的特征之一。

我们依然必须让旧约自己对我们说话；我们不能随意抓取部分片断，而要看整个叙事。当我们这样做，立刻就会明显发现，

主宰整个历史叙事——始于五经，贯穿约书亚与士师记，一直延伸到大卫王国建立领土疆界——的主题就是“土地”的应许和占有。相对地，带领我们走过颠簸狂热的王国时代的叙事和先知书，是在预备我们面对被掳到巴比伦那失去土地的创伤。而在旧约正典较晚期的经文中（不论是先知的异象还是历史的描述），从被掳而后回到应许之地，并再次安定下来，就成了显著的主题。

1. 应许与悬念

在土地的主题上，五经有着极高的悬疑性。克莱恩斯（David Clines）把“土地”的应许视为亚伯拉罕应许中三个主要元素的第三个，前两个分别是“后裔”和“蒙福”。克莱恩斯在纵述五经的主题概要时，留意到第一个元素（后裔——其后裔将成为大国）在踏进出埃及记时已然应验：亚伯拉罕的后裔已照着应许成为强大的民族。第二个元素（透过与上主立约的关系而享受的福分）在出埃及事件亦有了预兆，并在西奈山事件加以强化。但第三个元素（土地的应许和占有）在五经本身并未真正实现。因此克莱恩斯力陈，五经的主题是亚伯拉罕应许的局部实现和尚未实现。这应许关乎往事，也关乎百姓的前程。这其实也是上帝百姓在被掳归回之前，甚至他们与上帝的朝圣之旅的每一个阶段中，所看见的自我写照。³

创世记记载了族长（或用不特意强调性别色彩的“祖先”）四处漂流、没有安定居所的事迹（除了煞费苦心才购得的墓地；见创23），其结尾是整个家族在埃及定居。然而，土地并未从经文中消失，因为书末约瑟临终前所说的话，使人再次忆起上帝的应许，并信靠应许必会实现。

在出埃及记的开头，上帝将要纪念祂的应许（出2:24，3:8、17，6:2~8）。随着出埃及记1~19章重大事件的发展，看着以色列被上帝所释放、鼓舞、重建，并在西奈山与上帝联结在一起，读者或



会以为占领土地（亚伯拉罕应许的第三个元素）将只剩一步之遥。然而，我们却先看到对会幕摆设的详细描述，且不单一次，而是两次！其所教导的真理，在出埃及记33章15~16节摩西的祷告也清楚显明出来：上帝与百姓的同在，比赐予土地更重要。没有上帝的同在，他们恐怕只能停滞不前。所以出埃及记的结尾，是上帝的荣耀寓居在会幕中，与以色列将来的旅程同在（出40:34~38）。然而，以色列依然不是在应许的土地上。

利未记仍旧搁置这故事，转而赐下详细的法条。但在本书后半、一般称为“圣洁法典”（the Holiness Code）的地方，土地再次成为焦点。许多法条都是从占领土地之后的生活方式，来进行陈述的。的确，土地被拟人化地刻画为上帝赐福或咒诅的媒介；当时的居民既然因他们的恶行而被土地“吐出”，那么，以色列人若仿效他们，就也必定会有类似的下场（利18:24~28，22:42~45）。利未记第26章甚至预见了以色列的被逐，但仍又一次肯定对族长的永恒应许（利26:42~45）。而在利未记最后的应许中，我们会发现，上帝记念与亚伯拉罕所立之约，同时也记念与出埃及这一代所立之约，而土地正是这两约之间的中项。

民数记把悬疑带到了最高点：随着探子的故事，随着百姓丧失勇气，放弃第一次进攻，随着这一整代枯燥而教人沮丧地在旷野中守候（民13~14），百姓能否占领迦南呢？对亚伯拉罕的应许真会实现吗？然而，进入敌人领土的这段艰苦旅程，随着各支派相继在摩押平原扎营，终究来到了尾声，只剩下过约旦河。巴兰的神谕再次使读者确信上帝仁慈的心意（民23~24），但紧接着流便支派和迦得支派的行径，又一次引发我们的疑问（民32）：他们是否会引诱所有的百姓错误地接受在约旦河东的生活？外交上的威胁虽已得以避免，而且民数记的结尾又乐观地提到迦南的边界已被重新划分给胜利的以色列人，然而，他们仍未真正拥有应

许之地。

难道五经的最后一卷书会带领我们进入应许之地？事实不然。申命记的开头和结尾都在摩押。事实上，申命记可说是以失败开始，也以失败告终，不断谈到过去与未来。我们看到经文详细重述了到目前为止的故事，不断劝诫百姓要顺从和信守立约（申 1~11）。接着是本卷的主要部分，谈及律法；当中修订了一些旧的律法，也增加一些新的条例（申 12~26），但完全是以将来在征服之地上的生活为基础。正如利未记的尾声一般，土地仍将是上帝福分和咒诅的媒介和场所，端视百姓是否顺从祂（申 28~30）。最后，在摩西的歌和祝福之后，申命记把整个五经的宏伟架构带向尾声，以动人的记载陈述摩西的离世——带领百姓来到距应许之地一步之遥的摩西，自己却无缘踏上那块土地（申 34）。因此，上帝子民在五经的故事在此告一段落，结束在对亚伯拉罕之地的应许（申 34:4），但这应许仍未实现，与整个故事的最开头一样。奥林斯奇（Harry Orlinsky）以此来总结五经中“土地”所占的中心位置：

自出埃及记以后，包括上帝在西奈山的显现（不论其成书和编修的日期在什么时候）及所有相关的律法，其重点都是趋近和进入应许之地，以及要在那里设立的社会形态。举凡出埃及记第 21 章以下所昭告的法条，会幕的建造和一切的陈设（出 25 以下），祭司礼仪的条例（利未记与民数记的主体），还有申命记主要的目的——不论成书的时代与历史情境为何，对各书卷的众作者、汇集者、编修者来说，在上帝实现祂的誓言，将他们安顿在祖先曾经寄居的土地之后，这一切的制度设计，都与以色列社会的架构和品质有关。⁴



2. 定居与挣扎

约书亚记的开头，是读者一度怀疑是否还会听到的信息：预备过约旦河进到那地（书1:2）。接着，土地成为整卷书的首要主题：土地的进攻、占领和分配。其结尾与申命记一样，都是更新的约（书23~24），但这更新的约如今是已然实现的应许，不再只是未来的盼望。以色列如今已占有土地。

然而，士师记显示了因着起初对土地的占领不够完备，而所导致的结果。应许之地成了挣扎之地，大多时间都处于战败的光景，间或有着来之不易、短暂飞逝的胜利。我们又再次进入悬疑中，但不是怀疑他们是否会进入应许之地，而是他们能否在这里生存下来。

在撒母耳记上下，随着非利士人一再进击，保持应许之地完整性的障碍似乎难以超越。最后一位、也是最伟大的士师撒母耳，在他生平的日子成就了胜利，使非利士人不敢再越雷池一步（撒上7）。然而，以色列的第一位王扫罗，原是要率领以色列对抗非利士人（撒上8:20），却在他离世的时刻见证了非利士人长驱直入迦南，将以色列分为两截（撒上31）。这地所应许的完整疆域（创15:18~19；出23:31；民34:1~12）怎会如此？只有在大卫长治久安的统治之下，以色列才真正在安全的疆域里静享所应许的这片领土（撒下8，10）。终于，这应许清楚而有力地实现了。

3. 践踏与失落

但应许之地并未就此从旧约故事中消失。一如撒母耳所预见的（撒上8:10~18），自所罗门当政，国中就开始累积压迫和不义，其子罗波安更使这一切成为国家政策。这样的压迫与不义，终将整个

王国一分为二（王上12）。

所罗门之后几个世纪，这地一方面一再成为掠夺、贪婪、剥削和霸占土地者所争夺的目标，另一方面也是先知抗议时的焦点。公元前9世纪，以利亚为了亚哈王与耶洗别对待拿伯的方式，而与他们正面交锋（王上21）。但在公元前8世纪，阿摩司震撼了北国以色列，提出过去先知所未曾讲述过的警告：上帝必将祂百姓逐出这地，抛掷他们，使他们的王被掳（摩5:1~6, 6:7, 7:10~17）。不到四分之一世纪，阿摩司的这些警告就应验在北国身上，公元前721年，北国亡于亚述手中。北国十个支派被打散在各地，再也不曾回归故里。尔后一个半世纪的时间，南国犹大的先知——弥迦、以赛亚、耶利米——也传达着同样的告诫。他们说，上主甚至大可覆灭耶路撒冷。耶利米大胆到一个地步，在圣殿内发出警告（耶7:1~15），以早先示罗的圣所遭灭的事迹，作为上帝有能力覆灭耶路撒冷的证据。把这样的告诫放在以色列基本信仰——这地是上帝的应许和赐予——的脉络底下，根本就像公然颠覆叛国（某些耶路撒冷当政者也的确将耶利米视为叛国者）。但这样的讲论，是被掳前先知信息中不断出现的特征，直到为他们证明一切的高潮事件发生——公元前587年，耶路撒冷覆灭，犹大王国也被掳至巴比伦。

这个事件，不幸使律法的警告（利26；申28）和先知的告诫成真。因此，另一代的以色列人学习到，在上帝责罚的手之下，无法在自己的土地上生活，究竟是什么滋味。被掳的痛苦经验，可以在像诗篇第137篇或耶利米哀歌这样的作品中清楚感受到。没有土地的生活，几乎不是上帝子民的生活。事实上，这样的生活可能与死亡无异。与第一代被掳者一同从耶路撒冷被带到巴比伦的以西结，在写下“我们的骨头枯干了，我们的指望失去了，我们灭绝净尽了”（结37:11）时，道出了他们的心声。他们感到自己如身在坟地，或像一群骨骸发白、遭人杀害的军旅，身亡而无人埋葬，反



在上帝的愤怒之下。以西结用这鲜活的景象向他们讲述当前的光景，但同时他们的未来却也教人振奋而充满盼望，即以西结书37章1~14节枯骨平原的异象。

4. 盼望与归回

以色列终究是上主的子民。虽然此刻他们经历着立约时就已写明的咒诅，祂却未离弃他们。论及审判和失去土地的经文，同时也论到将来的复得——百姓要再次归向他们的上帝，回到他们的土地。因为，上主从未离弃祂与亚伯拉罕所立的约，或撤回祂对这块土地的权柄。

强化这种盼望，是众位先知在这段焦灼时期的伟大成就，尤其是耶利米和以西结，两人都明确提到应许之地。在众先知中，最醒目而教人振奋的举动（事实上，是以实际行动展现其对自己先知话语的信心），当属耶利米从他亲族哈拿篾的手中购买了一块地。耶利米购买这地（履行亲族买赎者的义务）的时间，正值耶路撒冷被围困的最后痛苦阶段，且他仍还身陷大牢里（耶32）。耶利米自己从未涉足过那块地，而且，由于他尚未娶妻，也没有后裔可继承这地。但他依法理规定而购买这一小块地，却是个先知性的举动。这是个指示牌，一个具体的记号，表明他对上帝应许的信心，深知在被掳的审判之后，“你们说：‘这地是荒凉、无人民、无牲畜，是交付迦勒底人之手之地。’日后在这境内必有人置买田地。……因为我必使被掳的人归回。这是耶和華说的”（耶32:43~44）。而上主确实这样行。上主藉由使祂的百姓重回这地，表彰祂与百姓之间关系的恢复——这是用新的出埃及一般的景象用语来描写的（赛43:16~21；耶23:7~8）。至此，整个故事终于完整走完一圈。

之所以这样快速回顾旧约的故事，乃要表明土地是旧约重要的主题之一。这块地并非仅是剧情上演的某个简约舞台。这土地的每

个向度——包括应许、征服、共同拥有、使用与滥用、失去与复得——都说明它是至关重要的神学实体。以色列的故事是救恩的故事，而我们先前已经看到，以色列的社会样貌是这救恩目的和架构的其中一环。现在，我们也可以界定土地在旧约以色列故事中的经济角色了。⁵土地也是救恩架构的其中一环，因为以色列的社会样貌，乃是和土地的分配、占有、运用等经济议题紧扣在一起。这意味着，像土地这样一个在以色列神学中具有非凡重要性的事物，其在旧约伦理上也必有相对应的重要性。而从我们所即将着手展开的探索，也印证了确实是如此。

早在1943年，⁶冯拉德（Gerhard von Rad）就已区别以色列信仰文献中关于土地的两种主要概念，分别称之为“历史性”（historical）和“仪文性”（cultic）的概念。第一种概念是五经和叙事文当中主要的历史观点：这地是上主在历史过程中应许并赐给以色列的。如我们先前所见，这样的理解可回溯到族长时期。第二种概念冯拉德称之为“仪文性”，⁷是相信这地是属乎上主的土地，祂才是土地真正神圣的拥有者。因此，正如冯拉德在文章标题所提示的，冯氏区分了“耶和华之地”和“应许之地”。“上主掌有土地”此一概念最为清楚的表达，见于利未记25章23节：“地不可永卖，因为地是我的”。这样一个宣告的上下文，是安息年和禧年的规定，亦即承认上主是土地真正拥有者的年度。冯拉德将所有与初熟的田产、十一奉献、让贫穷者拾取谷物等相关的律法，都纳入此“仪文性”的概念里。他说，所有这些法条，“当然都必须根据雅威才是真正土地拥有者的信念，以及人必须承认祂有土地所有权的角度，才能加以解释。”⁸

以色列土地神学的这种双重特性（“上帝赐予”与“上帝掌有”），将有助于我们将一些关乎旧约伦理学的基本原则加以分类。⁹在接下来的两章之中，我们将更深入审视其实践的意涵。在此，我



们所关注的是整部旧约对土地的宏观神学视野。就以色列社会内部的社会学观点或意识形态观点来说，在不断更替的以色列历史发展中，事情的面貌无疑是更加复杂的。诺曼·哈贝尔（Norman C. Habel）就相信，他至少可以从旧约经文中区辨出六种关于土地的意识形态，且看到彼此有相当的冲突性。他认为，不同的神学主张和叙事记载，是以色列社会各不同群体所拥护的不同信念，因为这些不同的记载，分别成了对土地抱持不同意识形态观点的各派人士的“特许状”。不过，这些差异可能被过分夸大了。¹⁰就神学和伦理面，我们仍可体察到，上帝赐予与上帝掌有的双重特性，对层层堆栈的正典和纵贯许多年代的以色列历史，发挥着重要的影响力。故此我们现在就转入这两个相关的主题。

二、土地为上帝的赐礼

正如前面回顾旧约故事时所说的，应许以色列祖先赐下土地，并在历史中藉着赐下土地来对其后裔实现这应许，是五经和早期历史书共同的重要主题。以色列得以有地居住，单单是因为上主赐给他们。这种“土地为赐礼”的坚定传统，对旧约的思维和实践有着深远的影响。

1. 以色列的倚靠性

首先，这观念宣告以色列的倚靠性。打从一开始亚伯兰被呼召离开他的本地，前往未知之地，直到他抵达该处，族长的叙事就强调以色列这些祖先在异乡成为客旅的光景。以色列的农人要宣告“我祖原是一个将亡的亚兰人”，可能就是指涉到雅各（申26:5）。确实，以色列历史旅程的开端和过程就是作“外人和寄居者”的观念，这观念持续不断流传在以色列的自我意识中。¹¹因此，以色列

不能对土地作出理所当然的宣告。他们并非“土地之子”。他们拥有土地，全是仰赖上帝对亚伯拉罕的拣选和应许——正如他们这个民族的存在，也全都仰仗这两个事实。这样的观念，在申命记为攻占迦南地作准备时，强烈而精准地印在以色列人的心上。¹²他们万万不能以为，在上主为其所成就的事上，自己有任何可夸之处。从过去到未来，他们都完全倚靠上主的爱与信实。若他们得以拥有土地，是单单出于上主恩典的应许和赐予，那所有倚靠这土地而成就的一切，岂不更是如此？因此，别让他们以任何形式夸耀自己的超凡或优越。

他们不能夸耀自己人数众多，因“耶和华专爱你们，拣选你们，并非因你们的人数多于别民，原来你们的人数在万民中是最少的。只因耶和华爱你们，又要守祂向你们列祖所起的誓……”（申7:7~8）。他们也不能夸耀自己挣得的财富，夸耀自己经济上的优越，因“你心里说：‘这货财是我力量、我能力得来的。’你要记念耶和华你的上帝，因为得货财的力量是祂给你的，为要坚定祂向你列祖起誓所立的约……”（申8:17~18）。他们更不能夸耀自己道德上的优越，因“你进去得他们的地，并不是因你的义，也不是因你心里正直，乃是因这些国民的恶，耶和华你的上帝将他们从你面前赶出去，又因耶和华要坚定祂向你列祖……起誓所应许的话”（申9:5）。

因此，“上帝赐予”的信念，使以色列在与上帝的关系中保持正确的眼光。以色列不能以其他民族对待神明的方式来面对上帝，使上帝沦为民族的傀儡，或只是军事或领土的守护者。相反地，失去上帝，就根本没有这个民族，没有这块土地。以色列和他们的土地，都完全仰赖上主他们的上帝。正如他们所发现的，若不是因为上帝对祂更广的救恩心意坚定不移，观诸他们在道德上的悖逆，祂大可完全毁灭这个民族和其领土。



2. 上帝的可靠性

其次，以色列这样的倚靠性是建基于一位可靠的上帝。因此，“上帝赐予”乃是在宣告上主的可靠性。每一次的丰收，都提醒以色列这一点。如今使他们享受田产的这地，原不是他们的。他们在旷野中发怨言的事迹，也沉痛地提醒他们，有时他们甚至并不那么渴望拥有这地。但这地终究还是交付给他们。即使他们抗拒，上主仍信守祂对祖先的应许。上主的可靠没有界线：“祂的慈爱永远长存”（诗136）。

这种信念的力量不但表现在敬拜之中，也见之于带着初熟田产来到圣所的农人那近乎信仰告白的陈述里。这段“信仰告白”值得我们仔细体会。经文说，当农人按照指示将一篮田产放在祭坛前时：

你要在耶和华你上帝面前说：“我祖原是一个将亡的亚兰人，下到埃及寄居。他人口稀少，在那里却成了又大又强、人数很多的国民。埃及人恶待我们，苦害我们，将苦工加在我们身上。于是我们哀求耶和华我们列祖的上帝，耶和华听见我们的声音，看见我们所受的困苦、劳碌、欺压，祂就用大能的手和伸出来的膀臂，并大可畏的事与神迹奇事，领我们出了埃及，将我们领进这地方，把这流奶与蜜之地赐给我们。耶和华啊，现在我把你所赐给我地上初熟的土产奉了来。”

（申 26:5~10）

值得注意的是，虽然这样的奉献原是本于上帝在自然界中的丰富和良善，但整段宣告的重点却放在上帝掌握历史的信实与权

能。整段话的焦点与高潮放在上帝赐下的土地，因这地是上主可靠性的确切明证。藉由这一小段经文，以色列人既是活在这正值收割的时空，同时也得以回首前几个世纪的历史，驰骋在好几个民族文化当中。他能把这段过往的历史和此时的收成统合在单一主题之下：上帝实现了祂赐下土地的应许。这是说明以色列这位上帝的性情最具体的明证。（但愿我们基督徒收成时的庆典，也同样带有上帝救赎心意的信实与历史感！）因此，就道德层面来说，上主是配得我们顺从的上帝。上主对世人行为的回应始终如一，信实可靠，而非突如其来的独断奇想。人可以取悦上帝，但不能愚弄祂。这承载着整段以色列历史背景的应许之地，每一日都在宣告：上主是信守应许的上帝。上主是可靠、信实的上帝。在这世界观底下，伦理学有着长足的稳定性。

3. 关系的明证

第三，综合上述两点，“土地是赐礼”的功用是上帝和以色列之间关系的明证。以色列知道他们是雅威的子民，因祂已将土地赐给他们。这个礼物印证了亚伯拉罕之约，以及在西奈山与全体百姓立约时所表述的关系。如奥林斯奇所指出，土地是“上帝与以色列之间立约的房角石”。¹³

经文以产业（inheritance）一词来描述这应许之地，也将这种关系表达出来。“产业”的希伯来文 *naḥālā*，来自 *nḥl* 这个动词字根，其所指的是合法的分享或继承，将某物件合法、合宜地视为己有。在旧约中，这个词的使用是在一组涵括上主、土地、以色列的三角关系底下。因此，这地（多数情况下）是属以色列的（诗 105:11），但有时候，这地也属于上主（出 15:17；撒上 26:19；耶 3:19）。以色列也属乎上主（申 32:8~9；诗 33:12），但有时亦出现惊人的倒转，谈到上主是属乎以色列的（耶 10:16；哀 3:24）。¹⁴



在亲属关系中，这个词是指长子或众子得自于父亲的产业。因此，称应许之地为以色列的产业，隐喻着以色列与上帝之间的子嗣关系。值得注意的是，在出埃及记的叙事里，上帝称以色列为“我的长子”（出4:22），祂要将他们从奴役中释放出来，好领这长子进入应许之地。埃及的处境教人难忍，而若上主的长子有产业等着他，他又何以还在外邦人的国度受苦呻吟呢？在出埃及记中，有关产业的用语并不多见（出15:17，32:13），但在申命记却明显增加。一般译作“赐给”的希伯来文词语，经常和“产业”连用。在某些经文中，土地被称为产业（如申4:21、38，12:9，15:4，19:10，26:1），而在另一些经文，以色列则被称为上帝的儿子或后裔（如申14:1，32:5~6、18~19及8:5的隐喻用法）。表达两者关系的意味，颇为强烈。

正如赐下土地是上帝的作为，与以色列的优秀或长处毫不相干，同样地，他们能成为上帝的子嗣，也是如此。以色列属于上主，并非因为他们选择了祂，而是因为祂生养了他们（申32:6、18）。

以色列成为雅威的儿子，很明显并非出于他们的选择或行动，也不是任何以色列的举止、优点而所衍生的地位或特权。……以色列成为雅威的长子原因无他，只因为雅威生养了这个民族，正如他们是耶和華百姓的身份，也仅是因为祂“专爱”他们，为祂自己的缘故拣选他们（申7:6~7）。¹⁵

以色列的土地神学（经济角度）及他们与上帝间独特关系（神学角度）的联系，在此看得最为清晰。一如以往，这两者互为彼此具体的明证。

4. 财产权

第四，以色列对财产权（property rights）的观念，实源自于这“土地是赐礼”的历史传统。在前文引述收成时的宣告时，我们已略为谈及这一点。以色列的农人说“上主啊，现在我把你所赐给我地上初熟的土产奉了来”——不是“赐给我们”，而是“赐给我”。以色列人在论及土地时，并不单从赐给整个民族的整块土地来思考（虽然他在提到国家的领土时，可能会如此做，如申 19:3；结 35:15）。国家领土的概念，可能会与“整块土地都属乎某个国家代表人”的概念结合在一起，例如在迦南人的体系中，君王就是整个民族的代表，各国的君王是他们所统治各小城邦的土地拥有者，但以色列人强烈抗拒这样的概念。也就是说，上帝赐予的土地会分散到最低的社会阶层，使每个家族都有权宣告，其手中拥有的土地，有上主亲自的保证。因此，产业/继承的用语，可用于每一个家族所拥有的一小块土地，也可用于整个支派、整个民族的领土上。这从家族所继承得来的一小块地，也被当作是上帝的赐礼。

这就是描写分地的民数记第 26 章、34 章和约书亚记 13~19 章背后的原则。经文反复提到分地是“按着他们的宗族”，也就是支派下面的家族群体。如此详细记载分地的细节，似乎显得冗长乏味，没完没了，但以色列因此将一个基本原则铭记在心：土地要公平地共享，好使每个家族都有份于这民族的产业。因着以色列各家族都拥有稳妥的财产，使得每个人都能一同享受上主赐给子民的土地。因此，财产权的基础并不是根据自然律、商业交易或权力的大小。土地的财产权是神圣赐予者所分配的，因此是从上帝托付而得来的。

拿伯对亚哈王的回应，就表现了此一信念的力量。对我们来说，亚哈王的提议乍看之下似乎没有恶意。他提议购买拿伯的葡萄园，或拿另一块地与之交换。但拿伯的回应很强烈：“我敬畏耶和



华，万不敢将我先人留下的产业给你”（王上21:3）。这样的宣告确实是正确的，上主的确不允许人这么做。这并不是拿伯可以赠予、拍卖或交换的土地。本着来自上主的托付，他深信这块地是为了他家的益处。这不仅是“人权”或“自然正义”的问题。上主子民的一员拥有至高不可侵犯的权利，维护上主在整个民族产业中分派给这个家族的一部分。值得注意的是，亚哈取得葡萄园的唯一方式，是诬告拿伯犯了亵渎罪，失去了成为上帝百姓的权利。因此他被打死，土地也被征收（王上21:11~16）。整个事件显示，一个人是否归属在与上帝的立约关系中，与其能否分享土地的所有权，两者紧密相连。

5. 先知的愤怒

第五，先知对经济剥削的关注，其背后也是基于“土地由上主赐予”此一信念的力量。方才所讲拿伯事件的后续发展，正说明了这一点。拿伯仍尸骨未干，以利亚就已前来，迫使亚哈审视自己不法取得之物。以利亚的信息简洁而直率：上帝因你再三犯罪而发怒，必将重重惩罚你（王上21:17~22）。雅威是将土地赐给以色列的上帝，好让像拿伯这样的农夫可以在这片土地上平安度日，但亚哈和耶洗别在践踏拿伯的事上，践踏了这个原则，取而代之的是一种迦南精神——当政者可随意攫取他或她想要的任何东西。但拿伯的命运，其实是接下来一个世纪众多平民百姓的典型遭遇。正如撒母耳预先的警告（撒上8:10~18），君王会强征土地，转赐给自己的后裔。一小群富裕的王室精英兴起了，他们侵蚀了传统以色列家庭不可转让的土地所有权。越来越多人丧失了祖先的土地，因着债务和其他因素，被迫在原属于自己的土地上落入形同农奴的光景，只因为如今土地已落入少数富裕的权贵手中。此时起来捍卫他们的是先知，揭露了这种腐败和剥削的残酷。切记，先知是奉上主之名——

最早赐下土地的那位上帝——来说话的：

祸哉，那些在床上图谋罪孽
造作奸恶的……
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。

（弥 2:1~2）

祸哉！那些以房接房、
以地连地，
以致不留余地，
只顾自己独居境内（的人）。

（赛 5:8）

只要翻开先知书，一定不难发现对这种经济不公的光景所发的强烈控诉。根据我们前面所勾勒的原则可以发现，先知发出这样的信息，并非基于人权的一般性关怀，虽然很明显当时的光景是惨无人道的不公与邪恶。这甚至不只是经济的议题，反倒完全是灵性的问题。任何行为若威胁到一个家庭在经济上的生存能力，或将他们逐出上主所赐予的那块地，都威胁到这个家庭在“约民”群体的身份。一个人若失去土地，不仅是经济上的灾难，更打击了其与上帝之间的关系。¹⁶

更糟糕、也让先知更觉愤愤不平的是，如此恶毒欺压以色列同胞的，竟然是以色列人，而且竟是利用“土地”这个上帝赐福的最大标记，来做这样的事。这的确是极其可怕的滥用。上主的子民当



中，竟然有人剥夺上主赐予其他人的礼物和所有以色列人的权利：自由和土地。律法早已禁止这种内部的剥削，因所有以色列人都是上帝所释放的奴隶（利25:42~43、53~55）。但如今，这无力抵抗的一群正被内部的敌人所侵吞。

近来我的民兴起
如仇敌……
你们将我民中的妇人
从安乐家中赶出，
又将我的荣耀
从她们的小孩子尽行夺去。

（弥 2:8~9）

基于所有人都同样是上帝所造的，经济的剥削当然是应被谴责的罪恶（如箴言所述；见箴14:31，17:5）。但当剥削者和受害者同为上帝子民的一员，且当剥削的工具是上帝赐给祂百姓至高无上的礼物时，这种悖乎常理的滥用就越发显出罪恶来，也就让人明白先知为何要激烈地谴责了。

三、土地为上帝所掌有

愤世的犬儒者可能会对先知的指责嗤之以鼻，说：土地若真赐给以色列，他们当然有自由随心所欲地利用或滥用。对此立场，我们可以有两个回应。

1. 立约下的授予

首先，光说上主“将这地赐给以色列”是不够的，因这未充分

考虑到赐下这礼物的处境，是立约的关系和与之相对应的委身。这地不只关乎上主对以色列的信实，也关乎以色列在上主面前立约的责任。奥林斯奇相当强调这一点（只是他用“契约”〔contract〕这个词来指称“约”，也平添一些麻烦）：

依照上帝和每位族长及以色列百姓所立的约，祂将迦南地赐给以色列，因契约双方都宣誓守诺履约。这不单是个礼物，仿佛是某种“自愿赐下、没有代价的赠礼”。……希伯来圣经对“约”的理解……既是基于法理约束而作义务的交流，也是契约双方的回报。上帝若单单作以色列的神祇，且单单赐迦南地给以色列，那么，以色列也必须相对应地单单接受、敬拜上帝，虽然当时还有许多其他有能力又有吸引力的神祇。这种上帝和以色列之间的庄严协议，并不是毫无附带条件的礼物——不论对上帝这边，还是族长及以色列这边皆然；相反地，这是个正常、合法的两相施受，与一般各种契约双方自愿履约的状况无异。¹⁷

奥林斯奇更进一步认为，一般译作“给予、赐予”的 *nātan* 这个动词，当与土地联系在一起时，经常有“调拨、出让、移交、转予”的特别意涵。上帝将迦南地转拨给以色列，作为与亚伯拉罕立约和与以色列在西奈山立约时“准法定协议”（quasi-legal arrangement）的一部分。这并不只是个武断随意、毫无条件的赐予，而是今后彼此整全关系下的授予。因此，既然以色列享受立约的赐礼，就要求他们对立约的赐予者有相对应的责任。

2. 雅威的土地

其次，以色列不能把土地的赐予当作滥用的许可证，因这地终



归是雅威的土地。祂仍保有终极的所有权，因此对如何使用这地也有终极的道德权威。上帝对迦南地有神圣所有权的概念，已略见于以色列一首最古老的诗歌中——出埃及记第15章中摩西的歌。这首诗庆贺出埃及的神迹，向前瞻望进入迦南地，并称迦南地为“你的圣所”（出15:13）、“你产业的山”（出15:17）、“你为自己所造的住处”（出15:17）。换言之，上主将要赐给以色列的迦南地，早已在上主手中（而非属于居住该地的民族神祇）。另一首早期的诗歌曾提到“祂的地和祂的百姓”（申32:43），同样表达出上主对这地的所有权。

然而，将“上帝掌有”表达得最为清晰的，是利未记25章23节。上主在此声称：“地是我的，你们在我面前是客旅、是寄居的”。这句话对以色列和上帝之间在土地方面关系的描述，颇为有趣。在一般经济的论述里，“客旅和寄居的”（*gērim wētōšābīm*）是指以色列社会中的一种阶级，他们没有属于自己土地，这些人包括的是原本迦南人的后裔和外来的劳工。这些没有土地的人，只能完全冀望寄居在有土地的以色列家族中。只要家族长继续保有其土地，且有经济的生存能力，这些寄人篱下者就仍保有安全。这是为什么律法经常提到他们需要额外的关心和怜悯的公义。

利未记25章23节的情况是，上主扮演起地主的角色，以色列则是祂的寄居者。只要他们保有这样的关系，只要上帝供应祂的保护，以色列就是安全的。但他们若反抗上帝的权威，使祂撤回祂的保护，他们就会自食恶果：他们可能再次沦为没有家园的客旅。其用意十分明显：留心你在我这地上的举止。因此，一个社会—经济现象（在以色列家族中寄居的劳动者），就象征性地描述一种神学关系（以色列是客旅，上主是地主）；且其伦理意涵可指回到社会—经济领域。上主是神圣的地主，所有以色列人都是祂的客旅。他们持有（possess）这块地，得以占据并使用它，但上主才拥有

(own) 它。因此，和所有的寄居者一样，以色列人要向他们神圣的地主负责，妥善处理这终极来说是属于祂的财产。

另一个审视“土地属上帝所有”的方式，是与当时一些文化中土地所有权的体系作比较。例如，比以色列更早在这里定居的迦南君王，就拥有统治权下全部土地的所有权。臣民定居其上，进行农耕，仿佛是倚仗他的寄居者，且通常有沉重的税赋（参撒母耳在撒上 8:11~17 的描述）。但如今，任何个人和群体都不再从属于人间权威所提出的要求（这些要求只带来不平等和压迫），而是独尊上帝。整个土地都属于上主，因此唯独上主有权宣告祂的百姓都有赖于祂。在人间的地主君王底下，百姓同享压迫。但在上帝这位地主之下，以色列得以同享自由。¹⁸

3. 财产责任

利未记第 25 章反复申述这种同蒙救赎、同为上帝奴仆的平等性。若只有上主是这地终极的拥有者，以色列人就无权把名下的土地当作自己的所有物，按自己的意思随意使用，也无权拥有另一个人的土地（除非是依循产业和亲属的律法获得的）。即使是君王，也只是上主土地的寄居者！亚哈王与农夫拿伯一样，同为这地上的客旅。

因此，从一方面来说，土地是上帝赐予的概念，似乎让以色列民族和个体都拥有一些权利，但另一方面，土地为上帝掌有的概念，也衍生出许多的责任。这些责任可概略分为三方面：直接对上帝的责任、对自己家庭的责任和对邻舍的责任。人在土地上对上帝的责任，包括了献上收成的十分之一和初熟的田产、其他收成的律例、与土地有关的安息法规——休耕、禧年和免除债务。对家庭的责任则包括了最基本的不可转让的条例，即土地不可用于商业买卖，只能保留在亲属架构里。其他直接或间接与土地有关的亲属责



任，包括赎回土地的程序、继承产业的规定、叔娶寡嫂的婚姻制度（levirate marriage）等，也都支撑这个原则。对邻舍的责任，则包括一套民法以及对人慈悲宽厚的劝诫，如财产遭破坏或误伤时的处置、安全预防的措施、尊重领土的完整性、收成时遗留给贫苦人的慷慨、公平对待受雇者与做工的牲畜。本书第五章将进一步详细研究这些律法，以及其对基督教伦理的意涵。¹⁹

律法有这么多详细的吩咐，都直接或间接地和对土地的责任有关，这使得有关土地的责任，成了统合整部律法且涵盖面最为广泛的伦理和神学原则。上主拥有土地，并要求寄居者在土地的使用上对祂负责的信念，才是旧约伦理的真实本色。一切对土地、透过土地、在土地上所做的行为，都在上帝道德审视的关照之中。大从捍卫民族的领土，小至修剪果树的方式，每一个生活层面都涵盖其中。在“这地属乎上主”这样简单的原则下，旧约伦理可兼具广度和深度（触及具体的、实际的层面）。这同时也让旧约经文的经济向度，深具典范的力量。

四、土地为立约的评判标准

笔者在勾勒出旧约土地神学的主要特征之后，还要来概述其在伦理三角架构中所产生的作用。“经济角度”在了解整个旧约伦理上究竟扮演什么角色？其功能可说是评量另外两个角度是否有效落实的尺度或标准。也就是说，经济的领域就像个温度计，忠实反映上帝与以色列之间神学关系（第一个角度）的温度，以及以色列的社会形态，是否与上帝救赎百姓的身份相合（第二个角度）。

1. 土地与上帝

就第一个（神学）角度来说，在早年的以色列历史中，要让

以色列体认到雅威不仅是他们救恩历史中凯旋得胜的上帝，也是在土地使用、降雨、收成、谷物和牲畜的事上同样大有能力，似乎历经了特别长时间的困难。从征地到被掳，以色列人似乎有一种始终挥之不去的倾向，认为过去迦南的巴力神，在经济的生产上更有本事。

何西阿显然是在对付这个议题（虽然上从以利亚、下至耶利米都同样在面对）。在谈到以色列自愿行淫去作巴力的“爱人”、谴责他们把从上主领受的礼物归之于迦南人的神明时，何西阿宣告：

她说：“我要随从所爱的，
我的饼、水、羊毛、麻、油、酒
都是他们给的。”……
她不知道是我给她五谷、新酒和油，
又加增她的金银……

（何 2:5、8）

097

此处的反讽是，以色列浑然不觉这是对上帝的不忠。他们岂不仍旧以上帝指定的节期、安息日等方式敬拜祂吗（第 11 节）？但这样的敬拜只是空洞的。事实上，这形同于悖逆上帝，因他们将上帝排除在日常经济生活之外。上帝并不“满足”于只是历史与节期的上帝。上帝是土地和一切与土地相关者的上帝。因此，评定这民族是否真诚接纳上帝对祂子民的权威，端视其是否承认上帝不单在宗教上、也在经济的层面具有主权。以我们在导论中的图形来说，只有当 AB 线段和 AC 线段都在上帝独一的权威之下交会时，“神学角度”才真正成形。属灵领域的敬虔，不能弥补物质领域对上帝荣耀的亏负。立约的忠诚要求全人的顺从降服——不单在祭坛上，也包括在农地上。



旧约并没有要人误以为，这种在经济上对上帝的顺从是容易的。庆贺上帝在过去历史上的胜利是一回事，但信赖祂有能力带来未来的丰收是另一回事。对过去历史的庆贺，更不同于相信你若因遵守休耕或安息年的律法而停止耕作，上帝依然有能力在这一年供应你的全家——禧年时甚至连续停耕两年（利25:18~22）。若让手下的奴仆——你在农业上的资产——六年后重获自由，进而减损手中的产业、牲畜、蔬果，你愿承担其后果吗（申15:12~18）？你在田里或葡萄园中收取田产时，岂不是有权尽量摘取，未必要留给其他人吗（申24:19~24）？你怎可能在六年后取消一切的债务（申15:1~11）？你若赎回、照顾某个贫苦亲属的土地或赎回他本人，难道不会毁了自己的家（利25:35~43）？

旧约中所有关乎经济层面的规定，都要求信赖上帝有高于自然、护佑一切的主权，且即使知道有上述的问题（就连旧约也清楚意识到这些问题：利25:20；申15:9），仍依然愿意顺从祂。

2. 土地与百姓

就第二个（以色列的社会形态）角度来说，经济的面向最是可以看出以色列社会的独特性。我们在前一章看到，引入君主体制，削弱了这种独特性，但君主体制本身并非完全与这样的独特性格格不入，只是君王必须倚靠和遵照上帝的律法，带领国家走上帝的义路。这也是像耶利米这样身在君主时代晚期的先知，向大卫王朝的宫廷所发出的挑战（耶22:1~5）。的确，就神学上，君主体制虽然是出于人的罪恶和变节，但该制度也成为承载新观念及新盼望的工具。也就是说，就观念上，上主是百姓的君王；就盼望上，将来有弥赛亚的期盼（见本书第七章）。但君主制度在经济层面上也可能对以色列独特的社会形态造成极大的伤害与威胁，正如撒母耳所预告（撒上8:11~18）且尔后几个世纪所真实发生的悲剧一样。

我们已经看过某些在经济上所产生的影响以及先知的回应。当先知从上帝的观点审视整个处境，他们就看见正在上帝子民当中上演的悲剧。一个迁就于周围列邦经济罪恶的民族，不可能成为“万民的光”。以色列若与外邦人的社会形态无异，失却了上帝立约和律法的益处，他们就无法成为得赎子民社会形态的典范。更糟的是，若以色列使自己堕落到罪恶典范——所多玛与蛾摩拉——的水平，他们更会完全失去道德的信用。然而，不止一位先知曾经拿以色列来和他们相比。以西结把犹大国和所多玛看为姐妹，说道：“看哪，你妹妹所多玛的罪孽是这样：她和她的众女都心骄气傲，粮食饱足，大享安逸，并没有扶助困苦和穷乏人的手”（结16:49）——这完全是一个社会—经济的分析。他接着还出人意料地对犹大说：“你行可憎的事比她更多，使你的姐妹因你所行一切可憎的事，倒显为义……”（结16:51）。别忘了，这些姐妹包括所多玛！

因此我们发现，从更大的尺度来看，“经济角度”的内涵检验着以色列是否符合上帝呼召其存在的心意，成为得赎子民的社会典范。先知绝不容许以色列心存侥幸，让他们一面宣告社会在立约关系之下的赐福和保护，一面却践踏这立约关系底下的社会—经济要求（耶7:1~11）。

在此针对本章所谈的作个总结：旧约的救恩故事并非属灵、神秘和抽象的。正如上帝起初创造人类在地球上居住，上帝也希望祂的子民以色列——祂应许赐福人类的管道——有一块地居住。因此，这应许之地在整个旧约以色列的故事中，是个举足轻重的角色。事实上，旧约中以色列的历史，就是应许之地的故事，关乎土地的应许、赐予、滥用、失去和复得。我们看见，以色列对他们的土地有两个基本信念：“上帝赐予”和“上帝掌有”。这一方面是上主赐给他们的礼物，因此只要他们仍在立约的关系中，就能得享这



块地。但另一方面，这依然是属于上主的地，因此祂要求他们在土地的使用上有相对应的道德责任。因此，整个以色列的经济生活，都在检测、评判他们对上帝立约的要求是否忠心。这就是我们旧约伦理学进路中的经济角度。

✕ 延伸阅读

Brueggemann, Walter, *The Land* (Philadelphia: Fortress, 1977).

Habel, Norman, C., *The Land Is Mine: Six Biblical Land Ideologies* (Philadelphia: Fortress, 1995).

Janzen, Waldemar, 'Land', in Freedman, *Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, pp. 144-154.

Johnston, P., and Walker, P. (eds.), *The Land of Promise: Biblical, Theological and Contemporary Perspectives* (Leicester: IVP; Downers Grove: InterVarsity Press, 2000).

Miller Jr, Patrick D., 'The Gift of God: The Deuteronomic Theology of the Land', *Interpretation* 23 (1969), pp. 454-465.

Orlinsky, Harry M., 'The Biblical Concept of the Land of Israel: Cornerstone of the Covenant between God and Israel', in L. A. Huffman (ed.), *The Land of Israel: Jewish Perspective* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1986), pp. 27-64.

Rad, G. von, 'Promised Land and Yahweh's Land', in *The Problems of the Hexateuch and Other Essays* (New York: McGraw Hill; London: SCM, 1966), pp. 79-93.

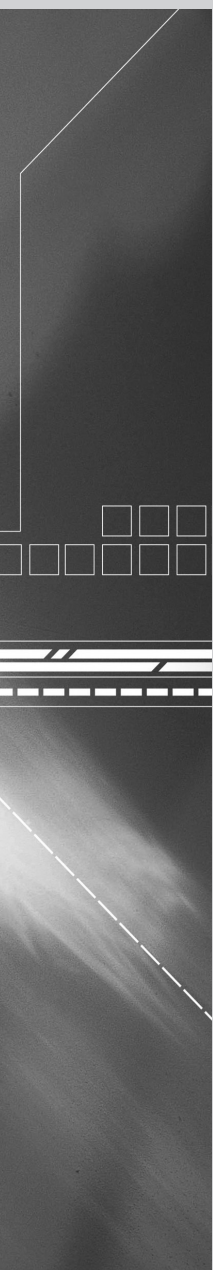
Weinfeld, Moshe, *The Promise of the Land: The Inheritance of the Land of Canaan by the Israelites* (Berkeley: University of California Press, 1993).

Wright, Christopher J. H., *God's People in God's Land: Family, Land and Property in the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990; Carlisle: Paternoster, rev. ed., 1996).

———. ‘eres’, in VanGemenen, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 1, pp. 518-524.

———. ‘nhl’, in VanGemenen, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 3, pp. 77-81.





Part 2

旧约伦理学
主题





第4章

生态与大地



我们在本书第三章已看到，以色列不能随己意对待他们的土地。上主——他们的上帝，虽将这地赐给他们，但这依然是雅威的土地。祂是终极的地主，他们则是祂的寄居者。上帝与祂百姓之间的这种相互关系，对以色列在这土地上的经济生活产生了重要的权利和责任。“上帝掌有”和“上帝赐予”，是支配以色列土地观的两大基本神学主张。

我们在本书尝试透过“典范”来了解旧约。现在，这样的尝试邀请我们进一步开拓我们的视野，超越以色列，看向普世全球的人类，也超越以色列的土地，望向我们整个大地。如此一来，救赎的内三角——上帝、以色列、应许之地——就被放在更广的创造三角的视野之中——上帝、人类、大地。而我们从中发现的惊人相似性是，前述以色列土地观的两个基本神学主张，同样也可用在大地之上——“上帝掌有”（大地属乎上帝；诗24:1）和“上帝赐予”（大地已赐给人类；诗115:16）。因此，这种双重的认定（上帝拥有大地，并将大地赐给人）势必会成为我们本章思考旧约伦理的生态向度的基础。

然而，旧约实际上真有这个向度吗？观诸我们所面对的大规模的污染，臭氧层的破裂，二氧化碳排放，全球暖化，物种与栖息地的消失，森林砍伐，土壤流失，以及所有人类蹂躏自然环境后所产生的骇人后果，生态关怀显然是当代伦理学优先探讨的议程。但这种幅度的破坏，是古代以色列世界所不能想象的。因此，旧约对生态的伦理议题，真的说了些什么吗？拥护圣经的基督徒，一定会想作出肯定的答复。但据罗德（Cyril Rodd）的看法，这又是我们太快将自己的伦理议程读回旧约的另一个例子，是一种曲解，不足采信。

罗德精彩地回顾了从圣经——特别是旧约——的教导来反思生态危机的一系列著作。¹他赞许论者对环境关怀的热忱和委身，也表



明自己同有这样的热忱。然而，他不认为他们对旧约的处理是正当的。据罗德的看法，这种对环境的关切，根本就不存在古代以色列人当中：

几乎所有这些研究……都想把旧约作者摇身变为 20 世纪的环保人士。但他们根本不是。我们须尽可能坚定地声明：**环保问题根本不在他们的思维中**。这样说并不否认旧约欣赏自然世界的曼妙与美丽，也不否认这是上帝的世界，更不否认应许之地的丰饶直接得因于上帝的美善，虽然这不免过于理想化。我要说的是，旧约没有**明确要求关切**环保，因为古代以色列没有人会想到要提出这样的要求。这样的要求可能隐含在创造的叙事及“宇宙性的约”（cosmic covenant）当中，但旧约绝少（如果有的话）敦促人主动保育自然。²

然而，事实上生态环保的关怀不仅仅是隐含，反而是很清楚地表达在创造的叙事当中，将治理大地（创 1）和看守大地（创 2）结合起来。的确，为了农业的成长发展，创造的叙事把重点放在前者（治理大地），因此盘踞在以色列农人心里的，一定是如何清理土地、供给灌溉、隔绝野兽。然而，许多经文都在颂扬这个受造界，颂扬人类在受造界中的角色，显示罗德那种彻底否定式的评断，显然过于激进。这也进一步引发诠释的问题：我们对旧约经文的伦理运用，是否只能限于以色列直接认知或主动表达关切的议题？还是，随着时间的推移，我们可以从我们所重视的议题出发，探索以色列回应重要伦理议题的主要原则，探究其中的道德规范、价值、目标，对我们有何启发？我们若相信旧约恒久的伦理适切性和权威性，似乎必须采行第二条路。³

所以，接下来让我们看看这两大原则，对生态议题说了些什么。认定这个大地属于上主以色列的上帝，究竟意味着什么？若造物主上帝在某种程度上已将大地赐给人，那么人类在受造界中又究竟有什么责任？接着，我们将思考堕落对自然界的影响，以及其对上帝、人类和大地这三角关系所产生的效应。最后，我们将跟着旧约前瞻未来的眼光，思考旧约中受造界的终末论：大地将会何往？

一、上帝的大地：上帝掌有

天和天上的天，地和地上所有的，都属耶和华你的上帝。

（申 10:14）

上主——以色列的上帝，拥有整个宇宙的宣告，在诗篇 24 篇 1 节也有类似的呼应：“地和其中所充满的，都属雅威”（笔者的翻译）；上帝在另一段宣告中对约伯讲述祂创造的工作时，也呼应说：“天下万物都是我的”（伯 41:11）。因此，大地属于上帝，因上帝创造了它。根据这浓厚的创造论信仰，我们可以指出几个伦理意涵。

1. 受造界的美好

创世记第 1 章与第 2 章中不断重复提及受造界的美好。这是这段经文最明显的重点之一。⁴在这段叙事中，上帝六次宣告祂的作品是“好”的。祂如同一位掌局的大厨，将多姿多彩的飨宴带给赞美声四起的宾客。每一个从创造的工作室出场的作品，上帝都优雅地亲吻他们，一直到主菜出场，上帝对整个成就发出第七个、也是最终的评判：“甚好”。整个美妙的一餐，是大厨超凡技艺的胜利。⁵这响亮而简洁的宣告，具有下述几项意涵：

第一，美好的受造界，只可能来自一位美善的上帝。这使得希



伯来人的创造记载大不同于其他古代近东的记载。在古代近东文献的描绘里，自然界的力量和神明或多或少是残酷恶毒的，而且会将某些自然秩序的现象，解释为这种恶毒所导致的结果。但在旧约，自然秩序在基础和源头上就是美好的，是独一上帝雅威的杰作。圣经中受造界的美好所隐含的意义之一是，它见证了创造它的上帝，反映出祂的某些性情（如伯12:7~9；诗19，29，50:6，65，104，148；徒14:17，17:27；罗1:20）。既是这样，若我们根据像“欺压贫寒的，是辱没造他的主”（箴14:31）这样的经文来作延伸的类比，就不算是过于偏颇了（另参箴17:5；因为穷人也是按照他或她的创造主的形象所造）。我们可根据上述经文，作出这样的类比：“破坏或践踏大地的，是玷污其所反映的造物主”（因大地也是受造界的一部分，佩戴着上帝美善的记号）。

第二，不论人类是否存在，也不论人们是否能够看出此点，受造界都是美好的。在创造的叙事中，并非亚当和夏娃评断受造界是“好”的，而是上帝自己。因此，在神学和时空顺序上，受造界的美好（包括其中的壮丽秀美）就优先于出自人的观察。这是人类开始在这世界活动之前，上帝就已看见并认定的。受造界的美好，并不只是人对阳光普照的一天所作的反思回应。此外，这也是一种工具性的美好（instrumental goodness），仿佛其之所以美善，是因它对我们有什么益处。相反地，受造界的美好，乃是上帝在创造的每个阶段所盖在这世界上的神圣印记——从最初光的创造（创1:4），到陆地从海水中升起（创1:10），接着是蔬果的生长（创1:13），再订立日月作为昼夜节令的记号（创1:18），创造海鱼和飞鸟（创1:21），以及陆地上的动物（创1:25）。所有这一切，都早在人类出现之前，就有上帝所肯定的美好价值。因此，创造的秩序，包括我们的地球，都有内在的价值；也就是说，从上帝这一切价值的源头来看，这秩序是有价值的。这并非我们加诸大地的价值判

断。事实上，人的价值的起点，在于我们属于这上帝评断、宣告为美好的受造界的一员。创造的叙事还有人类会登场，但出发点是我们的价值出自受造界，而非颠倒过来。

第三，受造界的美好，与上帝的心意密不可分。也就是说，“自然史”和人类的历史一样，有在上帝心意中的发展、生长、改变。当然，“美好”这个评价包括了审美的意涵，即称赞这美好的受造界是个成就惊人的艺术作品。但除此之外，“美好”也有功能性的意涵，那就是按照所计划、所设计的目的，满富生机地运转着。从这个角度来看，我们不应把受造界的美好看成一种原初性、无时间性、毫无变化的“完美”。时间和变化原本就设计在受造界的架构之中，包括死亡和衰老。圣经认为凡人皆有一死，死亡是罪恶的后果。但不论我们怎么解释圣经对死亡的看法，从动植物更广的生物学眼光来看，打从一开始，死亡无疑就已经是这大地的一部分。掠食的现象似乎早已存在，而且没有证据显示地球过去不是这种面貌。这样的体认，连同我们在地球上所发现许多在情绪或道德上感到恼人的其他现象，都必须涵括在我们“受造界是美好的”的神学思想之中，因这就是这世界的情况，是上帝明确评价为美好的世界：

因此这个生态圈（即这个宇宙）当中道德的含糊性，在上帝这一切价值的源头看来，是评价为美好的。不论是生态演化过程中同时蕴含的掠食和丰饶，美与丑不可分的交织，洪水地震所同时带来的毁灭与建造，还是生态体系架构中带有秩序的混沌，甚至带着创造的机会、大体上能预测结果的“有目的性的随机”（purposive randomness），都被评价是美好的。但上帝有祂奥秘的目的，且上帝之所以对受造界这含混的状态作出这样的评价，正是因为这样的状态，指向了那奥秘的目的。⁶



第四，因此，受造界的美好有其终末性的向度。即使没有受到堕落的影响，这个受造界也不是上帝最终的计划。上帝在这受造界放进了庞大的繁衍能力，包括永不枯竭的繁殖力、再造力和多样性的资源。当然，正如我们所体验到的，这世界也饱受人类罪性之苦，渴望得着释放（罗 8:19~21）。因此，保罗将人类救赎和宇宙性的释放，放在上帝的荣耀、旨意和圣灵当中。

肯定受造界的美好，就是最极致地表达我们相信上帝的美善。这世界现在具有过渡性的美好，但我们不应鄙视、抛弃、超越这个世界，而应欣赏这是上帝美善的表达。上帝的美好暂时随着惊奇而流泻，并维系着各种不同的生命形态。然而，这同时也是个全然异化的世界，其中所有的生命都是短暂的，并彼此相互残害。受造界需要解放与和好。当我们跟着“尼西亚信经”（*Nicene Creed*）说“万物都藉着基督而造”，就是在肯定：从一开始，整个受造界就有其救赎的目的。终极来说，整个受造界将会步向完美。而那之所以美好，是因为使其实现的是一位美好的上帝。⁷

我们会在最后一节回到这终末性的视野。

2. 受造界与上帝有别，但又仰赖上帝

圣经一开头所宣示的“起初上帝创造天地”，暗示了造物主上帝与其他一切受造物之间，在本体上有重大的差别。⁸天与地有其开端，上帝则在这开端之前就已存在，这两者（上帝与世界）是不同层级的存有（being）。这个造物主和受造者之间的二元性（duality），在整个圣经思想和基督教世界观中至关重要。这种观念不同于一元论（monism；相信整个实在界终极来说是单一的——

万物为一，没有分别），也不同于泛神论（pantheism；相信上帝就是整个世界的总和，且整体来说万有都是上帝）。因此，圣经对创造的教导，就与新纪元运动的灵性观有着重要的分野，因后者广泛采纳一元论或泛神论的世界观。

因此，受造界一方面有别于造物主上帝，但另一方面却又完全仰赖上帝。受造界并非独立自存，也不是和上帝一样具有永恒性。相对地，上帝不断在大大小小的层次上，维系着受造界的存在和功能（诗33:6~9，65:9~13，104）。这世界并非自给自足的生态系。洛夫洛克（James E. Lovelock）原本提出“盖娅假说”（Gaia hypothesis），是要阐述整个生态系彼此之间的关联。⁹洛氏虽然建议，整个大地的运作似乎就像个单一的有机体，像个巨大的活物，但他并未将“自然”人格化（personalize），也就是说，他并没有把整个生态系视为有知觉或有意识的存有，更别说是某种神圣的存有。事实上，洛氏拒绝将他的作品变成这种大众化宗教的面貌，他认为，盖娅假说其实代表科学对“大地是活的实体”这个古老信仰的肯定。盖娅所具备自我组织的倾向，说明了盖娅是有活力的，也表示在这个地球的发展过程中，蕴含着某种内在的精神，在功能上类似传统的观念——上帝是宇宙生命的维系者，只是洛夫洛克拒绝从有神论来解释他的假说。¹⁰当然，盖娅的观念（“盖娅”源自希腊文中的“大地”这个词，也是希腊神话中大地女神的名字）在新纪元运动一般的观念中，还是与神明脱不了关系。他们将大地视为一个有能力、有智慧、懂得构思的女神，奋力保存她的自我完整性，且现正容忍着（但非永无止境）人类毁灭性的侮辱。而相对地，圣经描绘这个宇宙有别于上帝（它并非上帝存有的一部分），其存续又仰赖于上帝。上帝是终极而非被造的，宇宙则是被造而偶发的（contingent）。但这也并不否认上帝赐予这大地有更新、修复、平衡、调适的强大能力。洛夫洛克所观察到大地具有自我修复的惊人



能力，不容我们否认，然而整个系统运作和相互联系的方式，仍是上帝所计划和维持的。

3. 受造界的“去神格化”

受造界与上帝之间的分别不但排除了一元论，也同时排除了多神论（polytheism）的自然观。多神论的观念盛行于以色列周遭的文化和宗教环境。他们将大自然各种不同的力量视为神圣的存有，各种宗教仪式的功能，则是要安抚和敦促这些掌管自然的神明和女神采取对农业有所助益的行动。然而，在以色列信仰中，自然世界各种壮阔的面貌，不论是力量、现象还是物质，都没有内在的神性。其力量固然很大，但完全是上主的工作和掌控。因此，就一方面来说，迦南人祈求丰收的仪式应当弃绝，因为以色列被教导是上主亲自供应他们自然的丰盛（何2:8以下）。另一方面，被视为拥有强大力量和影响力的各种巴比伦星体神明，则被揭穿为只不过是上主权威之下的受造物（赛40:26）。不论在丰收还是在占星术的看法上，以色列对受造界独特的信念，都使他们与周遭文化和政治有强烈的冲突。因此，虽然希伯来圣经的确教导要对人以外的受造界保持尊重和关怀，但也颠覆人常把自然秩序神格化（divinize）或人格化（personalize）的倾向，同时也不认为自然界有独立于位格的造物主之外的力量。

我们必须区分自然的人格化（personalizing）和拟人化（personifying）。旧约经常将自然拟人化，作为一种修辞技巧，以比喻的手法，达致更大的效果。这是一种文学技巧，让自然仿佛像人一样说话。例如：天和地要见证上帝对祂子民说的话（申30:19，32:1；赛1:2；诗51~6），它们传扬祂的荣耀（诗19），在祂审判时欢跃（诗96:11~13，98:7~9）。更生动的还有，土地要因过去居住者的罪恶而将他们“吐出”，且当以色列人重蹈覆辙时，也必同

样吐出他们来（利 18:25~28）。但这拟人法修辞的要点，有时是要强调这位创造自然、在自然中施行工作的上帝的位格和性情，有时则要表达人类的位格和道德性与上帝之间的关系。这样的文学手法，并非用人类的特质或位格的能力来解释自然界的力量。事实上，若将自然位格化（认为自然本质上具有位格的特性），将除去上帝的位格性，也除去人与上帝之间的关系的道德性。赋予受造界位格的地位，且将原本只属于上帝的荣耀归给它（或甚至归给有上帝形象的人类），其实是某种形式的偶像崇拜，早在人类堕落时就已出现（罗 1:21~25），只不过如今在新纪元运动换上了新的面貌。

在 20 世纪中叶初期，许多学者都强调以色列信仰具有“历史”的特质。有些人宣称，以色列将古代近东普遍流传的创世神话“去神话化”（demythologized）。他们主张，较之于自然，以色列给予历史更高的地位。雅威是历史的上帝，不同于周遭文化中自然的神明。如此一来（例如根据冯拉德的說法），以色列就没有关于“创造”的独立教义，一切的教义都归入在雅威和以色列之间救恩历史的主流神学。不过，虽然将以色列与古代近东其他民族相比时，这种学说大体来说可以成立，但若推到极端，却与证据不符。现在学者已经证实，其他古代近东文明也相信他们的神明参与在人类的历史当中，且并非所有的神明都能描述为神格化的自然力量。相对地，若将诗篇和先知书中所有有关创造的语言、隐喻和神秘的象征，都视为谈论历史的一种方式，那也严重扭曲了以色列的信仰。可惜，早先那种立场产生一个不幸的副作用，让人普遍以为圣经去除了自然的神圣性。这种观念暗示，以色列对受造的秩序没有神圣感，只将之视为人为了自身利益可以驾驭的物件。这种态度让人可以依据圣经，对一切人类以外的受造界抱持科学性、科技性、工具性的态度。不过，这种世俗化的自然观，完全



不是我们这里所说“去神格化”的意思。¹¹

然而，将自然视为神圣的（sacred）和视之为神性的（divine），两者确实有着根本的差异（就好像主张人类的生命是神圣的，和主张每个人都具有神性，有绝大的差异）。旧约看待受造界的方式，一直是将受造界放在与上帝的关系之中。受造的秩序依从上帝，降服于上帝的吩咐，显现上帝的荣耀，受惠于上帝的维系和供应，并服务上帝的心意——包括（但不局限于）供应人类的需要，或成为上帝审判人类的媒介。因此，人类以外的受造秩序有一种神圣性（sacredness），是我们受召要尊敬的，正如我们要尊敬以色列的律法、敬拜和先知讲论。但任何一种敬拜自然的形式，都颠倒了造物主和受造者的位置，也是以色列不断被告诫要避免的偶像崇拜（申4:15~20；伯31:26~28），保罗也将其联结到人类刻意的悖逆和社会性罪恶的悲剧清单上（罗1:25和整段上下文）。不过，以色列彻底的独一神论虽不接受自然界有任何的神明，但并未夺去自然界联系于上帝的神圣和重要性：

根据这彻底独一神论视野下的“创造”教义，这世上没有次阶的神明。太阳不是，月亮也不是（创1:14~18驳斥了对它们的崇拜）；金牛犊不是，任何其他“雕刻的偶像”也不是；神圣的果林或古代的树木不是，雄伟的山岭或火山爆发也不是；可畏的野兽或恶灵不是，凯撒、法老、英雄也不是，甚至盖娅或大地之母也不是。在这观点底下，多神论、精灵论、占星术、图腾崇拜或其他崇拜自然的任何形式，不但是偶像崇拜，更是如先知所不断暗示的，是无知和虚妄（赛40:12~28，44:9~20，46:1~11；徒14:15）。这世上，唯有造物主配得敬拜。不过，尽管只有造物主配得敬拜，但所有上帝所造之物也都配得伦理上的

考量。这不但是一个记号，表明上帝将尊荣放在受造物当中，事实上更是敬拜上帝的一种表达。独一神论中关于创造的教义，并未消除自然界的神圣性。自然界依然神圣，因自然界为上帝所造，且上帝宣告这是好的，并将其放在祂神性的终极主权之下。¹²

4. 上帝的荣耀与颂赞

《威斯敏斯特要理问答》(*Westminster Catechism*) 起首的问题是：“人生首要的目的为何？”而其回答简洁光彩又合乎圣经：“人生首要的目的是荣耀上帝，永远以祂为乐。”若将这同样的问题及同样的神学主张，用在受造界之上，其实也同样合乎圣经。¹³但对一些人，特别是现代西方人来说，探问受造界的目的或目标，似乎是相当怪异的，因为，目的或设计是预设了智慧，而智慧又预设了某种理性或位格的存有者，然而现代人长期以来都认为，在解释宇宙运行之道时，不必假设有这样一个位格的存有者。霍金 (*Stephen Hawking*) 问道：“宇宙究竟为什么要存在？”但他并未提出具有说服力的答案。¹⁴哲学家则会问：“为什么是有物存在，而非虚无？”

为什么当然是每个孩子自年幼起就会去问的基本问题，但这个问题却不能单从科学界的宇宙观得到解答。依照现代性的标准所发展出来的化约论 (*reductionism*)，大致来说，科学是憎恨目的论 (*teleology*) 思想的，也就是抗拒寻找事物的目的。科学顶多朝另一个方向去发展：推敲因果，追问事物是如何发展变成现在的面貌。我们不断回头探问一切事物的源头和发展过程，企图使我们对因果链的了解更加完备。但我们几乎不敢探问事物的“目的”，或不敢公开探讨这宇宙所为何来。但这显然是 (西方科学) 世界观很畸形的偏颇：一方面擅于发现和解释事物如何发展到现状，但对事物何以如此、甚至对事物一开始何以存在，不发表任何意见。甚至更糟



糕的是，这个世界观宣告任何关于后面这些问题的答案，都不能在合法知识的领域中加以评断。引用一个熟悉的类比，这光景就好像有人竭尽所能地为一只手表的运作机制和动力提供完整而正确的解释，却拒绝对这手表可能的目的表态，反而嘲弄那些坚持这手表其实经过人的设计和制造，并坚持这手表的目的是要指明时间的人。

我们这些受现代科学准则所熏陶的人很难想象，现代人否定人类以外的世界有其**目的**和去向，是多么古怪和教人稀奇。几乎所有曾在这世上生活过的人，还有对大多数今天仍在抗拒西方世俗化影响的宗教和文化传统底下生活的人，都相信自然界有目的性的秩序和平衡，具有深层的道德、社会、属灵意涵。¹⁵

圣经对这种目的论的创造观，并未保持沉默。受造界存在，是为了颂赞和荣耀造物主上帝。而我们人类也和一切受造之物同享存在的理由——我们“首要的目的”是将荣耀归给上帝并引以为乐，因我们是以上帝为乐。人生这样的目的，并不是要使我们与其他的受造之物分别。反之，这是我们与一切受造之物共享的——我们的目的同样是要荣耀上帝。仅有的不同在于，因我们有按照上帝形象所造的独特地位，因此人当然必须以人类独特的方式来荣耀造物主。

故此整个受造界都已经颂赞上帝，且（反复）被吩咐要这样行（诗145:10、21，148，150:6）。对上帝向人施予的慷慨，人不仅要有感谢的回应，也应感恩来回应上帝对人类以外受造之物的慷慨（诗104:27~28）。

这种感谢的回应，是受造之物的基本特征，是所有大地的受造之物所共享的，不论是人类、动物、山水、大

海、山岭、土地、风、火、雨水。诗人吩咐，一切受造事物首要的道德责任，就是敬拜和颂赞造物主……就希伯来文化的观点，人类和宇宙都具有道德的意义，且两者都被要求要对造物主作出道德的回应，这样的回应反映了祂的荣耀，也以感谢、颂赞、敬拜来回应祂（诗150）。¹⁶

最终，当上主以王者的身份来临，导正一切（审判大地），整个受造界都必进入对上主的喜乐和感恩之中（诗96:10~13，98:7~9）。

此外，我们在思考归荣耀给上帝的时候，应留意有几处重要的经文，将上帝的荣耀联系到大地的丰盛完全，也就是整个生物圈——陆地、海洋、穹苍——的壮丽而多样化的丰富。这种讲述丰盛完全的用语，是创造叙事的一大特征。整个故事从空无空虚开始，随着不断的“充满”而进展。一旦水和天空分开来，我们在第五日就看到，按照上帝的赐福和吩咐，水里充满了鱼，天空也满是飞鸟（创1:20~22）。与此类似，在第六日，在上帝创造地上其他的动物之后，祂也赐福和吩咐人类要“遍满这地”。因此诗篇104篇24节提到“遍地满了你的受造之物”，也就不教人讶异了。诗篇24篇1节在描述受造之物的丰富性时，也使用“地和其中所充满的”。诗篇第50篇在列举了林中的百兽、山上的牲畜、山中的飞鸟和野地的受造物之后，在第12节提到“世界和其中所充满都是我的”。同样地，“地和其中所充满的”这句话成了谈论整个生态环境的一种独特方式，有时是指地区性的环境，有时是指普世性的环境（申33:16；诗89:12；赛34:1；耶47:2；结30:12；弥1:2）。

这样的用法，有助于我们领略以赛亚在圣殿的异象中，看见撒拉弗所唱的那首著名诗歌的完整意涵：“圣哉！圣哉！圣哉！万军



之耶和華，全地所充滿的，乃是祂的榮耀”（賽6:3；筆者的翻譯）。當我們讀到一般的翻譯（“全地充滿祂的榮耀”）時，很容易想象成：全地是一種容器，其中恰好充滿着上帝的榮耀，就好像第1節當中的聖殿，充滿了上帝的衣裳。¹⁷若是這樣，就只有地和榮耀是彼此有關聯的名詞，兩者以動詞連接起來。但正如我們看到的，“全地所充滿的”乃是論及整個受造秩序——尤其是描述人類以外的受造界——當中沛然豐富的一種方式（當人類也涵蓋在內時，通常會像詩篇24篇1節一樣，加上“和居住其間的”）。因此撒拉弗所歡慶的，是體認到上帝的榮耀就在大地所充滿的之中。顯明上帝榮耀和展現祂的“重量”、實體、實在的，就是這受造界的沛然豐富。大地充滿上帝的榮耀，因為充滿大地之中的萬物，就是祂的榮耀。與此類似，詩篇104篇31節將上帝的榮耀和上帝創造的工作平行對比：

願耶和華的榮耀存到永遠；
願耶和華喜悅自己所造的。

當然，我們仍須補充，上帝的榮耀也超越受造界，遠高過受造界。正如詩篇8篇1節所提醒的，上帝將其榮耀安立在“諸天之上”。但受造界不單述說上帝的榮耀（詩19:1），受造界的豐富完全也是這榮耀的一部分。以西結所見到截然不同的上帝榮耀的景象，也同樣暗示了這一點：其視野不只看到上帝那半透明的高台和燦爛的寶座，而是也包括了四活物，他們的四個頭代表一切的受造之物，當中包括了人類（結1）。這整個象徵性地涵括了受造界的奇特景象，以西結有時會直接稱之為“上主的榮耀”（結3:23，8:4，10:4等）。大多數人都很慶幸，自己一般不會像以西結或以賽亞那樣經驗上帝的榮耀。但正如保羅所提醒的，認清全地的豐富（全地上所有被造生命的總和）和上帝榮耀之間的關係，就意味着，只要人居住在這

个地球上，就每天都体验到上帝的实在（罗 1:19~20）。当然，我们是如何回应那样的体验，又是另一回事了。

因此，在这一节的最后，我们要问：若认定这大地属乎上帝，会带给我们哪些生态的挑战？“上帝掌有”的观念，如何影响我们的伦理抉择？因受造的秩序在上帝眼中看为是有价值的，因此肯定受造的秩序是美好的，真的具有生态上的意涵？事实上，大地绝非任由我们商品或商业化的中性“材料”，随自己的目的支取和滥用。此外，身为整个受造界的一员，人类的存在不仅要自己颂赞和荣耀上帝，更要促进整个受造界一同颂赞与荣耀。若最大的诫命是爱上帝，那当然就意味着，我们应存着敬意、关怀和尊重来善待属于上帝的事物。人与人之间的关系，亦是如此。我们若爱一个人，我们就关心属乎这人的事物。爱上帝（耶利米甚至会说认识上帝；耶 9:24）意味着看重上帝所看重的。因此，任何促成或是共谋虐待、污染、毁灭自然秩序的行为，都践踏了上帝在受造界中反映的美好。那是贬低上帝所看重的，封杀对上帝的颂赞，减损上帝的荣耀。

三、我们的大地：上帝的赐予和人类的责任

最高的天属乎雅威，

且 / 但祂已将大地赐给亚当 / 世人的后裔。

（诗 115:16；笔者的翻译）

一如我们所看到的，大地属乎上帝，就像穹苍也是如此。但与穹苍不同的是，大地是人类的居所，因上帝将大地交付了我们。当然，现在大地也是一切人类以外受造之物的居所，正如诗篇第 104 篇所呼唤的庆贺。但圣经从来没有像交付给人类那样，将大地交付其他的受造之物。所以，人类究竟何以如此特别，如此独特，使得



上帝将大地赐给人？

我们很容易说人类是优越、独特和特别的。没错，确实如此。¹⁸但圣经的开头几章，并未马上特意强调人的独特性。反之，圣经似乎一再告诉我们，人类与其他有生命的受造物之间的相同处，多过于彼此的差异。我们和其他动物（包括鱼类、飞鸟和昆虫）一样，得蒙赐福，并受命生养众多，遍满全地（创1:22、28）。在人类登场之前，它们就已蒙福，忙着充满这大地。我们与家畜、野兽和爬虫，一同在创造的第六日出现。上帝从地上创造走兽和飞鸟（创2:19），就像创造人类时一样（创2:7）；其所使用的是同一个词。仅有的差别是人类是由“地上的尘土”所造，但“这差别并不特意凸显人类特别优越”！¹⁹人类和动物都同享生命的气息（创1:30，6:17，7:15、22；诗104:29~30）。虽说人类的气息是由上帝吹进人的鼻孔（创2:7），但那更可能是讲述人与上帝之间的关系亲密，而非人与人类以外的动物在本体论上的差异（创7:22）。

不但如此，长久以来对创世记2章7节有种误解，认为那是人类“灵魂”的起源，故某种意义上那是其他动物所没有的。这是一种误解，因为这一节经文的结尾提到，“他就成了活的生命”（*nepes̄*），而这也是不断用来形容所有其他活物（创1:20、24、28，6:19）的一个字。²⁰也就是说，在创造人类的壮阔工作之后，经文仍凸显我们的本质是所有动物当中的一员，因上帝赐给我们和其他动物相同的食物（创1:29~30）。在诗篇第104篇中，我们与其他受造之物的共通性并不会让人感到焦虑，而是充满惊异与感谢，因我们和其他动物一样，同样有食物、饮水、睡眠和栖息等等的基本需求，且造物主为动物和我们提供生命中一切需要的丰盛，慷慨而毫无偏私（诗104:10~30）。因此，我们也是动物的一员。我们是受造之物，是出于地土（*ādāmā*）的地上受造者（*Adam*/亚当），或说是出于尘土的人（*humans from the humus*）。

当然，因此我们也是上帝所充满的一部分，是上帝荣耀的一环。被造是一种荣耀，而非耻辱。我们的耻辱是在其他层面。

1. 上帝的形象与治理大地

但在这共通性当中，我们的独特性何在？在提到人类时，只有两件事是在提到其他受造物时没有提到的：上帝选择按着自己的形象造我们，并指示我们治理其他的受造物：“上帝说，‘我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、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）。正因为如此，上帝在发出赐福、繁衍和遍满全地的言语（其他受造物也一同领受）之外，加上了独特的委任：“管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物”（创1:28）。

从一个层面来说，这是一个显著事实的神学表达——人类在地球上占有优势的主导物种。我们几乎开垦了所有的陆地，找到控制的方法，使用我们所接触到的每一个环境。但这经文肯定，这不仅是一个生物上的事实或仅是演化的偶然。我们在受造秩序当中的位置，毋宁有神圣的意图和委任。上帝创造人类，用意就是让人占有这个位置。而以上帝的形象和样式来造人，就让我们有这样的能力。这里所肯定的两项事实，彼此的关联非常紧密，无疑是特意要彼此相关的。人类受造就是要与上帝相像，也要治理其他的受造界。

但是，若将这两件事完全等同起来，进而主张只有对自然界的治理，才是人性中所谓上帝形象的部分，显然就太过头了。因为除了控制周遭环境之外，人类还面对更多各样的事物。许多神学家费心探讨，想要确立何谓在我们里面的“上帝的形象”。是我们的理性，或是道德意识，抑或人类建立关系的能力，还是我们对上帝所存的一份责任感？甚至连我们直立的姿势和面部的表情，都曾被说成是上帝在人类里面的形象。既然圣经对这个词没有明



确的定义，要清楚定义“上帝的形象”大概是不可企及了。但无论如何，我们不能把上帝的形象设想成仿佛是人所占有的某个独立“事物”。上帝并未将上帝的形象赐给人。上帝的形象是我们受造的诸多面向之一。“照着我们的形象”一语是副词性（描述上帝创造我们的方式），而非形容性的（把这描述成我们所握有的一种特质）。与其说上帝的形象是我们所占有的物件，不如说那是我们的身份。成为人就是成为上帝的形象。这并非外加在我们之外的，而是界定我们作为人的身份。

谈了这一点，我们现在回到前一个主题。虽说治理其他的受造物，并非“上帝的形象”的定义，但可确定的是，那是“上帝的形象”所赋予的能力。上帝的形象具有许多的意涵，而这是创世记所要凸显的视野：因人是按上帝的形象所造，所以被指示且有能力去执行治理。或也可以反过来说：因为上帝寄望这最后被造的物种（人类）施行治理，管理其他的受造物，因此，为了这明确的理由，上帝特意唯独照自己的形象创造这个物种。²¹

因此上帝不但指示人要充满全地（如我们所说，这也是给其他受造物的指示），也要“辖管”大地，并“管理”其他的受造物。此处的 *kābaš* 和 *rādā* 这两个动词，常被当作强烈的字眼，暗示要奋力、努力，或是把个人的意志加诸他人。然而，这两个动词并不像当代生态学观点所喜欢嘲弄的那样，暗示了暴力和蹂躏。有一种普遍的观念认为，基督教应对生态危机负重要的责任，因为论者认为基督教根据创世记1章28节，把自然界当成一种工具。这种普遍观念的源头，可以回溯到林恩·怀特（Lynn White）在1969年所发表并一再被引述的文章——《生态危机》（*Ecologic Crisis*）。这篇文章发表之后，有许多人尝试回应，也暴露出他的立论是误解了创世记希伯来文经文。例如，雅各·巴尔（James Barr）在1972年就表明：

人的“治理”并未明显包含了剥削的层面；它比较接近东方著名的“牧者君王”（Shepherd King）的观念。……因此犹太——基督教有关创造的教义——并不像林恩·怀特那些论证所认为的那样，要对生态危机负那么大的责任。相反地，这个教义的圣经基础会导往相反的方向，不是剥削的许可证，而是朝向尊敬和保护的责任。²²

认为 *kābaš* 和 *rādā* 这两个动词暗示了暴力的虐待和剥削，进而指控基督教在本质上是对生态怀有敌意的宗教，是相对较为晚近的观念。显然，在历代犹太和基督教传统的主要解释当中，这两个词都蕴含了要以恩慈关怀交付人手所管理的其他受造之物。²³ 从一个层面来看，*kābaš* 授权人类可以做与其他物种一样的事，那就是运用周遭环境以求生存。为了繁衍生存所需，所有的物种就某个意义来说都“管辖大地”。这是大地中一切生命的本质。将这一节经文应用在人类上，很可能不过就是指农业工作。人类为了生存的益处而发展出工具与科技，追求自己“管辖”大地的方式，基本上与其他物种所做的无异，虽然人所做的，显然在对整个生物圈的影响程度上，与其他物种相比有显著的差异。

至于 *rādā* 这个词则更为特别。其无疑是描述唯独交付给人类的角色和功能——统治或治理。在此上帝似乎显然将自己统理整个受造界的高贵权威，委任交付在人的手中。学者常指出，古代的君王或皇帝（甚至是现代的独裁者）经常在边疆领土设立自己的像，以表其对这块土地和人民的主权。这个像就代表着君王的威权。类似地，上帝也在受造界中设立人类作为自己的像，代表那最终属于这大地的造物主和拥有者的权威。

即使不采用以上类比，创世记也是以君王的术语来描绘上帝的工作，虽然没用到“王”这个词。上帝的创造在规划时散发着智慧，



在执行时展露出权能，在完成时焕发着美好。这正是诗篇第145篇所称颂“我的上帝、我的王”的特质，与祂一切的创造之工紧紧相系。上帝在对所造的一切执行祂高贵的权能时，内蕴着公义和慈悲。“这些当然都是王者的特质。创世记第1章的作者并未使用王这个词，但却颂扬这位造物主乃是君王，在一切君王理想的特质上都表现突出，正如诗篇第93篇和95~100篇在颂扬这位神圣的君王乃是造物主。”²⁴因此，很自然的假设就是，按照这位上帝形象所造的，就当同样反映这些特质，体现其受派治理的托付。“这‘形象’是王者的样式，而上帝所交付人类的统治，也合乎王权的理想。不论人类如何施行治理，都必须反映上帝王权的性情和价值观。人要达成的是这些理想，而非滥用或疏忽；人绝非专横残暴或武断地操控和剥削，而是以公平、恩慈、真切关怀全体福祉的原则来治理。”²⁵

因此，人类对其他受造物的治理，乃是要施行反映出上帝王权的王权。上帝的形象并非一张以傲慢的优越感而滥用的许可证，而是使人谦卑反思上帝性情的典范：

如此的理解颠覆了我们的优越感，因为我们若是像上帝一样治理，就必须在治理的方式上“效法上帝”（弗5:1）。的确，上帝的形象（*imago Dei*）非但没有放纵人对这大地任意妄为，反而约束了我们。我们必须作君王，而非暴君；若是成为后者，就是在否定——甚至是毁灭——我们里面的形象。那么，上帝如何施行治理呢？诗篇第145篇告诉我们，上帝是恩慈、怜悯、美好、信实、关爱、慷慨和呵护的，且不单是对人类，更是对祂“一切所造的”。上帝独特的作为是赐福，而且，正因为上帝持续的照顾，才使牲畜、狮子和飞鸟都饮食无虞（诗104；太5:26）。²⁶

2. 仆人式的王权

在治理受造界上，旧约为我们立下了怎样的王权典范呢？年轻的罗波安登基时，北方众支派冀求他能宽松其父所罗门时代的高压政策，而他麾下长者与谋士所说的话，或许就是最简洁的理想陈述。他们对王说：“现在王若服事这民如仆人……他们就永远作你的仆人”（王上12:7）。相互的服事才是理想。没错，百姓有义务服事、顺从君王，但他王权的首要责任是服事他们，关心他们的需要，提供保护和公平正义，避免欺压、暴力和剥削。君王是为百姓的利益而存在，而非颠倒过来。不单在以色列，整个古代近东地区都经常以牧者（shepherd）作为这种王权统治的隐喻。君王乃是百姓的牧者。羊群须追随牧人，但牧人首要的责任是照顾羊群，而非剥削、虐待。“牧人”一词谈的是责任，更甚于权利和权力。因此，以西结在严词斥责以色列过去的王时，形容他们是剥削羊群的牧者，心无怜悯，丧尽良知。在讲述的过程中，他为王者真正该有的样貌作了绝佳的隐喻描述，并说最后唯有上帝和祂所选立的大卫之君，方能圆满体现这个理想（结34）。

故此，人类在受造界的治理若是一种王权的形式，就应当以这圣经的模式为典范：

治理上帝其他的受造物，就是受召与他们和平共处，如同好牧人和谦卑的仆人。我们不能以自己按着上帝的形象所造为借口，虐待、轻忽甚至贬低其他物种，因上帝并未这样做。因着君王的身份，我们对他们有生死之权，也有权按着公义与恩慈行使这生死之权。然而，我们也有相对应的责任——不单是对上帝，也是对他们——要爱他们与保护他们。²⁷



值得注意的是，以这“仆人式王权”概念的合宜态度来对待其他受造之物，其实比更常被使用的“管家职分”（stewardship）模式更为理想。把我们视为“受造界的管家”的教导，非常普遍而流行。这种观念当然蕴含了一些圣经的基本真理，其中尤为重要的，是“管家”的概念指出了一项事实：我们并非大地的拥有者，而是真正拥有这大地的那位上帝，将其交付我们负责照管。不过，“管家”的概念有时会引致误解和滥用。就伤害最少的层面来说，在某些文化的基督教界中，这个词暗示了募款（如英文的 stewardship campaigns 就和资金募集、认献有关）。而就伤害最大的层面而言，有时候在非基督教界，这个词的使用可以让肆无忌惮剥削资源的行径添上一点道德的意味。“管家”一词谈的是事物的管理，而非关怀与照顾。

问题在于，这个（管家）的模式，并未真正改变科学界化约论的思想，或是科技界带着剥削倾向的普遍氛围。这个模式只不过描述了现代人所认为，世界和一切人类以外的生物都是供我们使用的资源的观念。没错，他们是资源，但它们属于上帝；没错，我们能使用它们，但必须谨慎使用。此外，这模式也没有挑战我们的优越感：在我们的设想当中，管家不同于甚至高于他或她所管理的物品。但事实上，君王不只是管理事物，也是治理活生生的生命。他必须回应上帝，但他对所治理的同样负有责任。²⁸

因此让我们提醒自己，受托管理受造界，并非成为大地的管家，而是“治理”其他的受造之物。恰当而合乎圣经的权威模范，乃是王权的模式，一切端赖我们是否认真看待圣经对作王的完整教导，成为受治理者的仆人。

旧约王权的概念还有一个向度，就是尤其应当代表软弱无力者来行使王权。诗篇第72篇祈求上帝将公平正义赐给王，使他能保护困苦和有需要的。旧约中正义的基本特性并非盲目的不偏私，而是插手将事情导正，使蒙冤者得以昭雪，被欺者得以释放，无助者得以发声，让这些人的讼案得被听见。耶利米书21章11节至22章5节坚持，在上帝眼中，这是耶路撒冷皇室存亡的判准。所罗门在他充满前景的王朝初期，向上帝求智慧施行公平正义，因为他若要成功治理国家，这是他最急需需要的（王上3:5~12）。叙事者进而描述两位妓女和孩子的故事，来显示上帝怎样有力地回应他的祷告。这故事讲述皇室的权力对最脆弱者所行的工作，且百姓体认到这“有上帝的智慧，能以断案”（王上3:16~28）。而在箴言最高峰的那一章，利慕伊勒王之母的智慧提出了行使王权的基本挑战：

你当为不能自辩的（或译：哑巴）开口，
 为一切孤独的申冤。
 你当开口按公义判断，
 为困苦和穷乏的辨屈。

（箴31:8~9）

因此，以君王的身份治理其他的受造之物，并按上帝这位君王形象来行事，乃是按照圣经，来与人类以外的受造之物保持合宜的关系。保持这合宜的关系，必然包括了对软弱无助者的特别关怀。“你当为不能自辩的开口”，可用来描述人类对其他受造之物治理的责任。²⁹为不能发声的人发声，肯定是基督徒参与生态行动、保护物种和栖息地、倡议环保等工作的动机之一。

按此原则，这种秉持着怜悯精神的公平正义不但要成为旧约君



王的记号，也要成为所有人类伦理行为的记号。而且，旧约中至少有一处经文特别将伦理义务的范围延伸到人与动物之间的关系：

义人知道他牲畜的“命”（*nepes̄*），
但恶人的怜悯是残忍。

（箴 12:10； 笔者的翻译）

在此，*nepes̄* 似乎是指动物内在无法言喻的感觉和需要（和人类一样）。而这里提到，圣经的“义”有一个记号，那就是关注、顾惜（“知道”）动物的 *nepes̄*，如同关注人一样。相对地，恶人（那些完全不关心公平正义的人；箴 29:7）反以残酷的心，取代怜悯之心。

这警语颇富深意。在希伯来的德行（*virtue*）中，当论及上帝与人，以及人与人的彼此相待时，涵盖面最广的德行是 *ṣedeq*（仁义），最触动人心的德行是 *rahāmīni*（怜悯），而在此，这两个德行都用来论及对待动物的正确和错误态度。如此，动物就被放在人类伦理学的范围之中。³⁰

最后，超越旧约的范围来看，以仆人的方式执行我们在受造界中的王权，正好反映了主耶稣基督为我们所立下的模式。这当然也不让人意外。我们蒙召在受造界中按照上帝的形象行事，而基督正是上帝完美的形象。因此我们看见，他作王的模式，是通过作仆人来表达的。作仆人对他说来意味着爱的慷慨，以及为了所服事的对象付出重大代价的牺牲。我们对效法基督来服事同伴的模式都不陌生。既然这世界是藉着基督、又为基督所造的，我们就没有理由不将学像基督的责任应用到自然界上。旧约已有丰

富的教导，上帝是以慷慨和慈爱照顾祂一切所造之物（诗104与诗145是经典的阐述）。耶稣甚至把天父的这项特质当作最根本的预设，来发展其他的教导（太6:25~34）。³¹因此，我们有许多圣经素材，来建构一套效法基督的生态伦理学。安迪·林奇（Andrew Linzey）特别将焦点放在基督慷慨奉献自我的模式。他透过腓立比书2章5~9节和马太福音25章35~37节这些关键的“榜样”经文，来推断我们与动物的关系：

动物的脆弱和无力，以及人对动物的绝对权力，强化并促使我们必须在道德上作出宽厚的回应。我提议，我们应当像基督对我们那样来对待这个受造界。当说到人类的优位性时，不能只谈学像基督君王的身份，也要谈学像基督的服事，才是恰当的。没有服事，就没有君王的身份；没有君王的身份，也没有服事。我们在受造界中的独特价值，包含在我们对其他事物有着独特的价值观中。³²

事实上，林奇后来继续力陈，人的独特性可能正在于此。在所有的物种中，唯有我们被授予一种能力，能够将自己奉献给其他受造物，以此反映上帝自己的作为。林奇主张这甚至有点祭司的味道，使我们能在救赎受造界的工作上参与基督。不论这是否超出了圣经清楚明说的内容（我个人认为是的），主张“人的独特性在于有能力成为仆人的物种”，似乎是个合理的论点。³³这样的仆人特性，正是圣经所揭示我们在受造界中的王者身份。

因此，当我们再次回到基础的创造叙事，将再次发现先前已讨论过的那种平衡性。一方面，在创世记第1章，作为受造动物最高峰的人类，被交付治理其他受造之物的能力，在当中成为上帝的形象。但另一方面，在创世记第2章，上帝将人摆在这大地的伊甸园



中，要为了大地的需要，而“服事和治理”³⁴这园。治理（创1）必须要透过仆人的服事（创2）来实现。这是圣经对我们生态责任所教导的平衡。³⁵

3. 人类的优位性

将人类视为上帝在创世记第1~2章创造之工的高峰，其实并不完全正确。真正的高峰是上帝自己的安息，享受祂“甚好”的创造。受造界是为上帝而存在，为了上帝的荣耀与颂赞（正如先前已看见的），也为了上帝自己的喜悦。以为这一切是为我们而存在，是荒唐的自大。人虽被赋予治理其他受造之物的角色，但无法因此推论说这一切是为我们而存在。此外，想想圣经对于王权的观念，也是有助益的。以色列的君王并不“拥有”他们的子民和他们治理的土地；百姓和土地都属于上主。因此，当君王把百姓和土地当成私人的财产，为一己的利益而剥削他们时，就扭曲了自己的身份，也因此被先知所斥责。这正是撒母耳所警告以色列人，君主统治具有腐败倾向的景象（撒上8:10~18）。因此，认为整个世界只是为了人类的利益而存在，是严重错解我们治理的责任。“创世记1章26、28节赋予人类治理世界的地位，但圣经对治理的观点，并非被治理者要为治理者存在！事实上，反过来才能够成立（太20:25~28）”。³⁶

因此，这受造界当然不只是为了人类的好处。旧约将受造界的价值直接联系到上帝，为要荣耀上帝、使上帝喜悦。诗篇和智慧文学的诗人颂赞一些人类根本无法看见的角落，甚至还有完全与人类利益无关的受造物（伯38~41）。当我们说上帝提供大地的资源来喂养、庇护人类，其实无疑是说：上帝为人类所做的，与上帝为其他走兽、飞鸟、鱼类所做的无异（诗104）。

就宣教来说，这里还有两个重点。

一方面，若受造界单单是为了人类的益处，而不是为了上帝的荣耀和喜悦，那么，关怀受造界就会被谴责只是人类服事自己的另一种形态。当然，关怀受造界时，我们确实最终也达到人类最大的益处，但这使命有其自身的正当性。关心受造界，是因我们爱上帝，因祂是受造界的主人，也因我们渴望看见上帝的荣耀透过受造界彰显出来，渴望看见上帝的喜悦透过我们爱的关怀表现出来。这项使命有其正当性，不只是满足自己的需要。

另一方面，有些基督徒会说，环保行动要能带来人类的益处，最好要有福音性，才算是正当的基督教宣教形态。当然，我们并不质疑，基督教参与环保的行动确实能带来强大的福音结果。然而，我们并不需要根据是否带来与人相关的结果，来辩护关怀受造界的正当性。这原本就有其合法和有效性。关怀受造界，是因上帝对自己宣告受造界是有价值的，也因上帝指示我们这么做，而且这也是按上帝形象在这世界担任君王的功能之一。关怀受造界是身为人的基本向度，而非基督教中可随意取舍的向度。故此，成为基督徒就是被呼召要更像一个真正的人，使我们的所作所为，不要让上帝赋予人类第一个重要的责任无法在我们身上担负。

然而，说完了这一切，圣经显然确实至少从三个层面承认人类的独特性。第一，只有人是按上帝自己的形象所造的；第二，其他所有受造之物都被放在“他（即“人”）的脚下”，比众天使（或上帝）微小一点，享有尊贵与荣耀（诗8:5~6）；第三，上帝在乎所有的生命，但祂更宣告人的生命有特别的神圣性（创9:4~6）。耶稣那段教导人信赖天上父亲的劝勉，其基础就是根据这些旧约经文和假设，认定人比一切受造之物更加宝贵（太6:26，10:31，12:12；路12:7、24）。“这样讲当然不是说其他受造物没有价值。事实上，这个论点的力量正好在于，这些受造物在上帝眼中确实具有内在的价值。否则，说人比他们更有价值，根本是无意义的。”³⁷

128



基督教

旧约伦理学

创世记第1章和第2章的记载，皆指向人类在上帝看为美好的受造界中的优位性和卓越性。第1章富有秩序的记载，最终导向上帝决定按自己的形象创造人类，成为这一连串日子的倒数第二个高潮。第2章则将创造人放在整个视野的中心，探讨人类的形体和关系特质（physical and relational nature）与这受造界之间的关系。这两段经文的信息似乎很清楚：在整个受造界，人类的生命在上帝眼中具有超凡的重要性（是高潮，也是中心）。受造界是在人类这个物种达到顶峰，找到其真正的头（这与新约主张“基督是整个世界的头”的认定并不冲突，因为正如希伯来书第2章有力的提醒，是身为人的耶稣担负了“世界的头”的角色，实现了诗篇第8篇）。

的确，科学界有所谓“人择原理”（the anthropic principle）的观念。拥护此一原则的人指出，按大爆炸理论的理解，在宇宙起源最初条件下，必须要有非常精确的设定，才能产生现今在这银河太阳系中的地球上，使人类得以存活的状态。人类之所以是有智慧的物种，能够自我反思，且能思考宇宙的起源，是因为这是从一开始就已调节设定产生的结果。简言之，若要产生人类，从一开始就要以非常特殊的方式来开始这个宇宙。任何细小的偏差偏离，都可能造成与现在截然不同的世界面貌——没有恒星，没有行星，没有生存的条件，更不会有人类。这说明了什么呢？忠于圣经的基督徒会说，这只是告诉我们从创造叙事中早已知道或早可以猜出来的：上帝在说“要有光”的时候，就已想到人类。但否定这种目的论（teleological）宇宙论的科学家，并不接受这以人类为中心的解释。³⁸

这种“人择”的原理，并不一定要被奚落成一种人类中心主义，认为受造界的一切都任吾人使唤运用，任我们滥用或忽视、蹂躏、残害自然环境。但这个原理，确实与圣经肯定人类在受造秩序中的优位性相互呼应。深层生态学者（Deep Ecologists）将人类的优位

性斥为“物种歧视”(speciesism)，但基督教伦理学不论在环境的议题上，还是在容易牵动情绪的动物权问题上，都必须敏锐而审慎地保留人类优位性的观念。人类按照上帝形象而受造的独特性，意味着：当人的需要与受造界其他的需要有所冲突时，人类有其优位性（但条件是，只有在无法同时满足两者的需要时）。当然，理想上，我们应朝向更整合、更具永续性的治理迈进，让对环境较为友善的土地和水源管理模式，对人类的昌盛有所贡献，也使人类利益的追求，能与其他受造之物的益处和平共存。如接下来所会看到的，这是未来终末论景观的一部分，但这也指引着我们当今的生态伦理和目标。

三、受咒诅的大地：人的罪与生态破坏

1. 自然与咒诅

当人类选择反叛造物主，其悖逆与堕落就影响了周遭整个物质环境。上帝对亚当所说的“地必为你的缘故受咒诅”(创3:17)，清楚表明了这一点（稍后我们会回到这议题）。但观乎人类与整个受造界之间的关系，这其实是必然的。理查德·鲍克哈姆(Richard Bauckham，又译“包衡”) 適切地表达了这无可避免的影响：

堕落如何影响自然界呢？上帝创造的工作，是否只有在人类历史的层面受到破坏，因此需要救赎的工作，而自然受造界则丝毫不受堕落所影响？显然不是。人类既是整个相互依存的自然界的一员，那么，人类历史的破坏，势必也破坏了自然。再者，人类既是地球上占有优势的主导物种，其罪恶也注定对整个自然界产生广泛的影响。堕落



破坏了人与自然之间和谐的关系，使我们与自然界异化分离，因此如今我们与自然是对立的，也将挣扎和暴力带进我们与自然界之间的关系（创3:15、17~19，9:2）。³⁹

上述这些，当然是我们在大地上生存繁衍、与自然界互动时，都曾体会到的经验。但有一个更深层的问题，困扰着神学家的心灵，使论者纷纷提出复杂而不尽如人意的答案。这个问题是：受造界堕落了吗？人心和人类社会显然受道德上的罪恶所影响，但罪恶是否也在人类以外的受造秩序中运作着？另一种提问的方式是：上帝对大地的咒诅究竟是本体性的（亦即，影响地球内在的本质），还是功能性的（亦即，仅影响我们人类与大地的关系）？

有些人持第一种立场（以本体论的角度来理解堕落对自然界的影响），并将破坏性的自然现象（如地震）视为对大地的咒诅。但这会引起时序上的问题：早在人类出现之前，世界就已存在这些自然现象。有些地质学和古生物学家会说，在人类出现在地球上之前，整个星球是较为不稳定和更具有威胁性的。另有人会主张，我们人类视为“不愉快”的自然特征，例如肉食性的物种或是无处不见的捕食现象，也同样是道德上的恶，且是堕落后的结果。但其困难同样在于，这些自然现象始终是地球生命面貌的一部分，早在人类之前就已出现，更别说犯罪所带来的堕落。虽然创世记1章30节记载上帝将植物赐给动物和人类当作食物，但我们很难据此主张，动物是在智人（Homo sapiens）出现后才开始彼此捕食，并说这是人类在道德和灵性悖逆上帝之后所造成的后果。

我个人的看法，倾向不要将这些自然秩序的特征，视为是犯罪或恶行的病征，至少不要把它看作是人类犯罪后直接导致的结果（因为圣经暗示，这些恶在人类出现之前，就已存在受造界之中），而是上帝美好创造中尚未完成、还未臻完善的特质。

自然界**本身**是否堕落了？换句话说，自然界中是否有恶？过去有人以自然界堕落的概念，来解释自然界的种种迹象，例如自然界的残酷无情，以及自然界与人类之间的对立——好比说细菌几乎只靠制造痛苦的疾病来维生，或是像地震这样毁灭性的自然事件。任何人看见猫无端耍弄老鼠的残酷，都不会相信自然界是完善的，不论这是否受到人类所影响。但假使我们将这些自然迹象解释为非关道德（*amoral*），而非不道德（*immoral*）的，就能将其看作是未臻完美，表明创造历程至今尚未完成，而不是偏离了上帝创造的心意。⁴⁰

上帝创造世界的心意，并非打从一开始就使受造界成为稳定而完美的乐园，而是始终不断迈向未来的完美。伊甸园并非整个地球的光景。伊甸园是上帝在地上安置第一批人时，一个安全、有范围的环境。上帝将人放在这有一道范围的伊甸园中，其深意似是：辖管大地的使命是以此为起点，向外拓展到这人类仍未辖管的世界。因此，把人类历史初始时代的整个大地设想为完美的乐园，从而将我们看为威胁或不愉快的自然界力量视为人类犯罪和上帝咒诅的结果，其实并不合乎圣经。不但如此，应当留意，上帝的咒诅是针对“地”。该希伯来文为 *ādāmā*，其所指的并非整个大地（表达此一观念的是 *’eres*，也就是我们今日所说的“全球”），而是指地的表面，也就是人居住的地方，指的是土壤。⁴¹紧接着的经文，以“荆棘和蒺藜”及“汗流满面”来说明这是个功能性的咒诅，也就是说，人类为了生存而与土地搏斗时，将体会到罪的效应。亚当将与其所从出的 *ādāmā* 相争。这也是挪亚的父亲拉麦在叹息中所发出那份渴望的意义（创5:29）。



2. 宇宙性的约

然而，尽管偏向以功能性的观点来解释上帝对地的咒诅，我们却不应排除人类的罪（以及人类所有的行为）和整个自然秩序之间，存在着更深广的联结。圣经对上帝、人类、整个受造界三者错综复杂的关系，有相当丰富的描绘。我们有时仅将这种关系理解为隐喻或象征，不过，罗伯特·莫里（Robert Murray）将圣经的这个主题称为“宇宙性的约”（the cosmic covenant），且以此作为一本书的标题，充分加以讨论。罗伯特·莫里宣称，他找到了旧约支持这个主题的证据：

这是古代以色列与周遭文化共享的信念，特别见诸埃及和美索不达米亚。他们相信，天和地在神圣旨意的秩序中和谐地彼此联结。在以色列的传统中，此一秩序在上帝创世时就已建立，宇宙的元素俱已安妥，好维系这个秩序，但因着敌对上帝和人类的超自然活物或力量的破坏，这和谐的关系已遭破坏，一再受到威胁。……上帝与一切受造之物所立“永约”的应许，表达了这样的信念，相信宇宙性的和谐乃是雅威的心意。对以色列和她周围的邻邦来说，即使当面对敌对的势力时，也仍须保持这样的和谐。⁴²

当然，涉及此一信念的主要经文，是结束洪水之灾、开启创造新页的挪亚之约：

上帝晓谕挪亚和他的儿子说：“我与你们和你们的后裔立约，并与你们这里的一切活物，就是飞鸟、牲畜、走兽，凡从方舟里出来的活物立约。我与你们立约，凡有血

肉的，不再被洪水灭绝，也不再有洪水毁坏地了。”

上帝说：“我与你们并你们这里的各样活物所立的永约是有记号的。我把虹放在云彩中，这就可作我与地立约的记号了。……虹必现在云彩中，我看见，就要記念我与地上各样有血肉的活物所立的永约。”

（创 9:8~13、16）

这显然是与地上一切生物所立下的普世之约。透过这个约，上帝同时向人类和所有生物发出约束自己的承诺。我们人类存留至今，正是因这个约定。这个约更成为上帝在圣经救赎历史中一切立约的基础。不但如此，我们也因这个约而与地球上一切受造物彼此相系在一起。立约的关系将我们（人类与其他受造物）和我们的造物主上帝联结起来。因此，我们至少能合理假定，上帝希望我们之间也存在某种“约”的义务（不只在人与人之间，也在人和其他受造物之间）。圣经中其他的“约”，也存在这样的类比：以色列与上帝之间垂直的立约关系，相对要求以色列人彼此间也要有水平的立约关系。创世记9章1~6节暗示了人与动物之间有某种交相互惠的关系，但很显然，允许人类食肉，以及人对动物界的恐惧，也为这层关系蒙上了阴影。因此，虽然旧约并未明说，但因着挪亚之约，我们若说人类对动物有立约的义务，应该是恰当的。罗伯特·莫里对此相当谨慎，承认这并不明确，而是个推论。他提到上帝所立的“永约”：

这约将人和动物联系在一起，成为造物主的伙伴（创 9:8~17）。……我们只能遗憾，经文没有再进一步谈到人与动物之间的交互关系。但此处隐含的是，我们看到上帝承诺照应这两类的受造物。这两者若都是上帝立约的伙伴，那他们彼此之间岂会没有某种彼此相属的立约关系呢？⁴³



这挪亚之约也被称为“永约”。因此，其在视野和时间上是宇宙性的。这约有时又被称为“和平之约”（covenant of peace），涵盖了人类与动物在上帝面前立约的关系，其观念亦见诸利未记26章3~6节、以赛亚书54章9~10节、耶利米书31章35~36节和33章20~25节、以西结书34章25~31节。⁴⁴

罗伯特·莫里的主张有两点值得注意。

第一，他留意到许多以色列周围的文化，都有天和地两者（透过各自的神祇）进行宇宙性联姻的观念，期待大地的丰收。然而，虽然以色列在被掳之前普遍有宗教混杂的现象，且虽然上述的观念确实可能仍存在于当时流行的宗教当中，但旧约却坚决排斥这种宗教仪式所衍生出来的联姻和丰收观念。上主并非任何女神在“神圣联姻”下的伴侣，也不会透过任何联姻，而与你名下土地、牲畜或妻子的肥沃或生产，发生任何关系。先知何西阿虽采用了神圣婚姻的象征，但其手法完全是“去神话式”（demythologized）的。他或许是首位援用此一意象的人，但他并非用来表达上主与大地的关系，而是表征上主与以色列在历史上立约的关系。⁴⁵如此，何西阿便能以卖淫妻子离弃丈夫的意象，来呈现以色列对上主的背叛，用受伤的丈夫那种宝贵的忠诚来表达上主挽回的爱。何西阿自己的婚姻，以极高的代价和委身，为这种悲剧和挽回提供了活生生的示范。

但何西阿并非只是借用这个神话，而把其中多神论和异教思想的污染除去。因为，纵使这个神话遭到丰收礼仪的淫秽和血腥所污染，该神话仍见证了一个基本真理：天与地之间本质性的相连，以及人类的举止与其他受造秩序（和失序）之间，有着密不可分的联系。因此，何西阿采用了宇宙性联姻的语言，来描写上帝日后必引领其子民回到顺服的关系和立约的委身当中。何西阿书2章14~23节充斥着婚姻的意象，包括了婚姻中应答和接纳的专门用语，也就是“应允”和“回答”：

耶和華說：
 那日我必應允，
 我必應允天，
 天必應允地，
 地必應允五穀、新酒和油，
 這些必應允耶斯列民……
 本非我民的，我必對他說：“你是我的民。”
 他必說：“你是我的上帝。”

（何 2:21~23）

這是個婚姻的隱喻，但其用意同時是字面性（自然界肥沃和丰饒的福分將失而復得），也是神學性的（更新與以色列之間破碎的約）。這種以婚姻意象描寫天和地彼此應答，又同時觸及自然和社會領域的手法，亦見於詩篇 85 篇 10~13 節：

慈愛和誠實彼此相遇；
 公義和平安彼此相親。
 誠實從地而生，
 公義從天而現。
 耶和華必將好處賜給我們，
 我們的地也要多出土產。

第二，羅伯特·莫里看見整個古代近東地區——包括以色列——都將宇宙秩序的維持和人間君王統治的品質聯繫在一起。地上社會的公平正義，與自然界的和諧密不可分。同樣地，以色列周遭的多神文化似乎都有某些特別的儀式，來確保宇宙秩序的穩定。這包括了由君王來執行的儀式，當中有些可能與神聖聯姻的神話有關。以



色列的典籍虽无这一类仪式的证据，但其背后显然意识到、也肯定这两者的关联。⁴⁶这样的关联，有些是正面的形式，有些却是负面的。例如，诗篇第72篇正面地将环境和经济的健全发展，视为执政者公正公义、仁慈为怀所产生的附带结果。事实上，对君王施行公义的祈祷（主要是指站在穷苦人的立场来行事，见诗72:1~2、4、12~14），以及对自然界昌盛发展的期待（见诗72:3、5~7、16），优美地交织在这首诗里。这两者的交织，也以更鲜明的终末性色彩出现在以赛亚书32章15~20节和11章1~9节。这两处经文谈到将来弥赛亚时代的宏大景象。到那时，公义的政权必带来普世环境的和睦。因此，在旧约的思想中，为政者若想确保自然秩序的和谐健全，就不应参加博取神明同情的巫术仪式，也不该模仿天神与地神的交合联姻，而是要以公义与怜悯治理邦国。这样，永活的上帝就会看见人与兽的需要（诗36:6〔谈到上主的公义与公平〕，诗72，诗104）。

而就负面的来说，何西阿体认到人类的罪恶对生态的影响。他对社会罪行一连串的谴责，在观察到连自然界都深受其苦之后达到顶点：

因此，这地悲哀，
其上的民、田野的兽、
空中的鸟必都衰微，
海中的鱼也必消灭。

（何4:3）

在我看来，这段经文不只是将自然界拟人化，来回应被破坏的约，而是还警告读者，刻意离弃对上帝的认识，将导致人类世界以外的后果。⁴⁷战争尤其对生态破坏甚巨。哈巴谷书第2章在指责巴

比伦人恶贯满盈的恶行时，将战争中受害的人和巨大的环境浩劫并列在一起：

你向黎巴嫩所行的强暴必残害你，⁴⁸
你向野兽所行的破坏必惊吓你。
因你杀人流血，
向国内的城并城中一切居民施行强暴。

（哈 2:17）

美国越战期间大量砍伐破坏越南地区的树木，以及1991年波斯湾战争尾声伊拉克在波斯湾所造成的生态浩劫，都让古时先知所言，活现在今日。⁴⁹

因此，创造和堕落的故事看似单纯，却蕴含着上帝、人类和自然秩序三角关系的深刻真理。当将上述所列举的经文合观并参，旧约显然要我们审视因执意叛逆和堕落而产生的罪恶和自我中心所衍发的后果。问题不只是人性的各个层面都被罪所影响，也不仅是每个人都成了罪人。问题更在于，连人与人之间的经济关系和我们与大地之间的生态关系，都被破坏扭曲了。这不但因为我们人类是这受造秩序当中的一员，所做的一切都与地上其他生命息息相关，更因为上帝将我们放在管理受造界的位置上。因此，正如以色列王的一言一行，攸关着社会整体的好坏，人类在受造界中扮演君王角色的方式，对我们治理下的“领土”，也同样有着难以估计的影响：

若按创世记第2章和第3章的描述，男女之间权力的不均衡，上帝和人类之间的担忧疑惧，人类和自然之间的对立，都不是源自上帝创造事物的本意，而是亚当、夏娃和蛇共谋后所造成的结果。他们一同回绝了伊甸园的美善



和富足，不愿信赖造物主美好的心意。而即使是这一段经文，也暗示了：从最初的美善步向道德的堕落，不单是人类的堕落，也涉及了其他生命秩序，包括天使和低于人类的生物，因为是蛇触发了恶念，导致亚当、夏娃冒犯了不可吃分别善恶果的吩咐。上帝、人类和自然生物三者的关系性群体，被第一个不信赖的举动给破坏了。这最初的堕落导致生产的痛苦，导致人与动物之间的疏离对立，也导致人要流汗耕作才得以糊口，使人类离开了伊甸园天堂一般的和谐与富庶。⁵⁰

所以，创造的故事领我们回到最初的起点，不单告诉我们早已知道的事（世界的原貌并非如此），更向我们解释这一切何以从过去发展成如今的面貌。不过，若说创世记让我们了解到，举凡罪行与恶念、苦难与痛苦、暴力与破坏、挫折与失落，都不是这世界原本的起点，那么圣经的其他部分也同样在告诉我们，这些也不会是世界的最终面貌。

四、新创造：生态与终末

我在本章的开头指出，救恩三角（上帝、以色列、土地）与创造三角（上帝、人类、大地）彼此密切相关。我们可以看见，这样的相互关系不但表现在当今有关大地生命的生态议题上，更见诸旧约对上帝救恩的企盼。上帝既是造物主，也是救赎主，所以在以色列的信仰，我们会看到这两个层面始终相互交织。这可以分三个层面来看。

1. 历史上的救赎涵盖土地

最能清楚表达以色列与上帝立约关系破裂的，就是他们失去了土地。早从阿摩司开始，一直到耶利米终其四十载的警告，公元前587年被掳于巴比伦，是旧约以色列漫长历史中最悲剧的事件。被掳离开应许之地，似乎抵触了他们世界观当中所有的基要准则。但也没有其他任何事，能如此强烈有效地证明上帝严肃看待祂主动所立的约。这样的执迷不悟，最终的谴责将使他们被抛撒在列国中，并失去他们的土地（申4:24~28，28:64~68）。

因此，当众先知根据申命记30章1~10节永不废弃的盼望，指出一个更有前景的未来，并谈及与上帝恢复关系时，“土地”就成了他们信息的重要支点。重回土地，是他们重回上帝怀抱的最佳明证（虽然没有后者，前者就毫无意义）。因此，耶利米书30~34章、以赛亚书40~55章和以西结书36~48章（在此仅列举几段重要的经文）都以重回土地，来表达以色列被掳之后重得复兴的应许。这个应许包含了许多新的层面，但从未“蒸发”到仅剩下属灵的层面。基督来临前的这几百年，土地仍是上帝对以色列救恩行动的一环。更新立约的关系，意味着重回应许之地。公元前538年波斯王居鲁士的通谕，使这一切得以成就。

2. 创造提供救赎的典范

然而，上述经文与其他经文（摩9:13~15）有一个特征：其不单描绘以色列人重回自己的土地（其实对被掳之后势单力薄的回归之民来说，这反而成了充满艰难和挫折的新任务），还谈到更新之后的自然界，呼应着伊甸园的丰饶和华美（耶31:12；结47:1~12）。换言之，虽说以色列人的终末论旨在尝试表达上帝终极的心意，但其最丰富的泉源反而是上帝最初的心意——一个完美的大地，供人



得享一切的福分。

这并不叫人意外，因这正是以色列庆贺上帝在历史中施行救恩的方式。就以最重要的出埃及为例，此一事件包含了上帝在以色列脱离法老军队控制时，“打败”了海洋，但以色列却将之联系到流传甚远的创世神话：制造混乱的大海怪（有时名为“拉哈伯”）遭上帝所败。以色列将这古代的创世神话给历史化，用以指涉真实发生的出埃及事件。⁵¹但这样的历史参照，并未挪去创造的类比。上帝对法老所行的，要从上帝创造世界的模式来理解——在混沌中建立秩序。因此，出埃及记第15章的“海之歌”，以诗体的语言表达了上主胜过海洋。在历史事件中，上帝使用海洋来胜过法老，因法老高举自己，与上主和以色列为敌。“如此一来，上帝是展现自己统御且高过受造界，来救赎自己的百姓。”⁵²但由于以色列是透过出埃及事件来了解上帝自古至今、扩及未来的整个救赎行动，因此以“创造”这个典范（paradigm）来描述，就显得非常重要。“上帝对百姓施行的救赎行动——从埃及人手中解放出来，引导进入迦南地，并在迦南地建国——一般被视为‘历史性’的行动，但在此却是以创造的典范来呈现的。如此，这些事件就带有宇宙论的意涵。以色列的救赎，是上帝新创造行动的一部分。”⁵³

因此，日后当以色列祈求上帝重复同样的行动，救拔他们脱离新仇敌之手的时候，我们就听见他们同时称上帝是创造主和救赎主。例如，写于耶路撒冷和圣殿被毁之后的诗篇第74篇，就诉诸上帝分开海水、击打海怪、创造日月和立定四季的能力。当地上的仇敌为自己的胜利感到洋洋得意时，你需要这位上帝。“根据这首诗，上帝创造的行动不单是上帝救赎以色列的典范，更是上帝能施行救赎的基础和原因。”⁵⁴

有先知几乎直接呼应这首诗，呼求上帝清醒过来，按相同方式再施行同样的作为（赛51:9~11），将创造（赛51:9）、历史上的

救赎（赛51:10）、终末的盼望（赛51:11）三者结合在一起。以赛亚书40~55章的预言，不断在上主伟大的创造之能和信守救赎的应许之间回荡。上帝对祂百姓的作为，将反映出上帝在受造界中的作为。上帝信守祂与百姓所立的约，也会反映上帝与自然界所立之约的可靠性（耶31:35~36，33:20~26）。最后，终极来说，上帝对祂百姓的作为，必将带来受造界宇宙性的祝福和喜乐。这就是我最后所要谈的课题。

3. 救赎终必涵盖整个受造界

我曾提到以赛亚书11章1~9节那缤纷灿烂的景象，弥赛亚君王的统治终必在受造的秩序中焕发出平安与和谐。与此类似，在以赛亚书第35章，对受造秩序转化的期待，也要伴随着重回锡安的救赎。然而，旧约关于受造界终末图像的最高潮是以赛亚书第65~66章。“看哪，我造新天新地”（赛65:17）这样的字句，开启了一整段美妙的经文：

“看哪！
我造新天新地；
从前的事不再被记念，
也不再追想。
你们当因我所造的永远欢喜快乐！
因我造耶路撒冷为人所喜，
造其中的居民为人所乐。
我必因耶路撒冷欢喜，
因我的百姓快乐。
其中必不再听见
哭泣的声音和哀号的声音。”



“其中必没有数日夭亡的婴孩，
也没有寿数不满的老者；
因为百岁死的仍算孩童，
有百岁死的罪人算被咒诅。
他们要建造房屋，自己居住；
栽种葡萄园，吃其中的果子。
他们建造的，别人不得住；
他们栽种的，别人不得吃。
因为我民的日子必像树木的日子，
我选民亲手劳碌得来的必长久享用。
他们必不徒然劳碌，
所生产的，也不遭灾害。
因为都是蒙耶和華賜福的后裔，
他们的子孙也是如此。
他们尚未求告，我就应允；
正说话的时候，我就垂听。
豺狼必与羊羔同食，
狮子必吃草与牛一样，
尘土必作蛇的食物。
在我圣山的遍处，
这一切都不伤人、不害物。”
这是耶和華说的。

（赛 65:17~25）

这振奋人心的景象，将上帝的新创造刻画成喜悦的处所，不受忧伤眼泪所侵扰，充满着生机，又有耕作收成的应许，免于沉重劳动的咒诅，同时又兼顾环保！这个景象，将使许多新纪元运

动的梦想黯然失色。这景象与其他相关的经文，是新约中盼望的圣经基础——新约的盼望并非否认或抛弃大地，也不是预见我们将飘向另一个空间，而是同样指望一个崭新而被赎的受造界（罗8:18以下）。在净化的审判之后，必有公义居住其间（彼后3:10~13）⁵⁵，因上帝要亲自和祂的百姓同住（启21:1~4）。

圣经这对大地光彩夺目的盼望，为我们的生态伦理学增添了一个重要的面向：生态伦理不单是回头看创造，更是要向前看新的创造。这意味着我们的动机有双重的驱动力，是“两造平衡”的效应。在我们眼前，是有目标的。固然终极来说，这目标只有通过上帝的力量才能实现，但正如圣经终末论的其他层面一样，我们对上帝的盼望，深深影响着我们今天生活的方式，并厘定出我们的目标：

圣经中的天启和预言不仅只预言未来，也鼓励在现在发生改变，彰显道德的实现。既然圣经的救赎观有具体和生态性的特质，就给我们一种盼望：生态能否重回和谐的光景，确实与人类的历史能否得赎有关。救赎非但不否定我们在面对生态的危机时，必须在社会和道德层面尽力，反而肯定所有敬畏上帝、试着彰显上帝公平正义的社会：他们将为人类的道德秩序带来公义和平等的果实，同时也为自然界带来和谐。根据以西结书，连最干涸的旷野都能重获新生，枯骨也必复活，起来颂赞他们的创造主。⁵⁶

最后，正如弗朗西斯·布里杰（Francis Bridger）所指出的，终末性的定向能使我们免于将生态关怀变成仅仅关乎人类，而是同时也提醒我们，终极来说，这个大地始终是、也永远是在基督



里的那位上帝手中：

生态关怀责任最首要的论点，是旧创造与新创造之间的联系。……受召成为大地的管家，不单是因为我们一心归向造物主在伊甸园的吩咐，更因为我们对未来所抱持的定向。当我们维护、巩固创造的秩序，我们就正指向在基督里那位上帝未来的治理。……因此，生态伦理学绝非以人本为中心，反而认明上帝在创造与救赎工作中的作为。微妙的是，虽说最终只有上帝能带来新的创造秩序，且我们只不过是竖立起通往未来的路标，但这却不必然成为我们的阻碍。这反而将我们从伦理自主和科技自主的重担中解放出来，清楚表明人类对大地只有相对的主权。认识到这世界属乎上帝，认识到我们的努力不是要建构理想的乌托邦，而是在上帝面前建立国度的滩头堡，将使人谦卑下来，并使我们在伦理上顺从祂。⁵⁷

因此，我们或许能用带有先知书和诗篇色彩的诗歌，作为本章的结束：

大地在这幽暗世界所发的哀鸣，
 诸天历来听见的哀声，必会告终。
 先知早有预言，诗人早有歌唱，
 先圣揭起的灯台，燃亮火光。
 歇息的时刻，应许的安憩，终将来临！

……

喜乐的江河遍满全地，
 闪耀的华衣披覆四方。

困乏的羞愧已告过去，
丰收的肥田洋溢着欢笑。
往日坐困贫瘠无获的玷辱，
今朝同庆蒺藜之诅终得撤去。
四季的递嬗相合为一，
万物同沐永恒的春日。
耕园不怕遭害，也未见篱笆栅栏，
人尽富足，无有贪念。
草场上但见狮熊虎豹，
与无忧的羊群饱食共饮。

.....

万民要同吟一曲，高唱：
“被杀的羔羊，配享一切！”
谷地和磐石上的居民要彼此呼喊，
顶峰上的要从远处的山巅获闻飞扬的喜悦；
直到万邦都知晓这歌调，
与大地欢声同唱和撒那。⁵⁸

总结本章：我们能根据旧约，演绎一套生态伦理学吗？基督徒的宣教是否有生态的面向？观诸本章的考察，我相信答案必然是肯定的。我们看见，以色列信仰关于土地的两个重要神学基石，被推展到整个大地。因此，整个大地都是上帝赐给人的礼物，但同时也依然属乎上帝。这双重的视野，在人类与其他受造之物（包括无生物和其他的生物）彼此的互动关系上，产生了丰富的相关议题。而在这两个观点之外，我一方面加上了人类堕落对其他自然界产生的效应，另一方面也将其他受造之物纳入救赎的终末盼望之中。古代以色列人或许不像我们这个时代那么焦虑、担忧



这个星球的困境，这是因为我们比古代世界制造了更多混乱。基于这个理由，许多我们今天视为急迫的生态伦理议题，旧约并未清楚宣示。但在与创造有关的议题上，经文所明确提到的神学原则和伦理意涵，确实深深影响着对圣经保持敏锐的基督徒，架构他们生态伦理的方式。

✕ 延伸阅读

- Ball, Jim, 'Evangelicals, Population and the Ecological Crisis,' *Christian Scholars Review* 28 (1998), pp. 228-253.
- Barr, James, 'Man and Nature—the Ecological Controversy and the Old Testament,' *Bulletin of John Rylands Library of the University of Manchester* 55 (1972), pp. 9-32.
- Bauckham, Richard J., 'First Steps to a Theology of Nature,' *Evangelical Quarterly* 58 (1986), pp. 229-244.
- , 'Jesus and Animals i) What Did He Teach? ii) What Did He Practise?' in Linzey and Yamamoto, *Animals on the Agenda*, pp. 33-60.
- Bishop, Stephen, 'Green Theology and Deep Ecology: New Age or New Creation?' *Themelios* 16.3 (1991), pp. 8-14.
- Bridger, Francis, 'Ecology and Eschatology: A Neglected Dimension,' *Tyndale Bulletin* 41.2 (1990), pp. 290-301.
- Dyrness, William A., 'Environmental Ethics and the covenant of Hosea 2,' in Robert L. Hubbard Jr, Robert K. Johnson and Robert P. Meye (eds.), *Studies in Old Testament Theology* (Dallas: Word, 1992), pp. 263-278.
- Elsdon, Ron, *Green House Theology: Biblical Perspectives on Caring for Creation* (Tunbridge Wells: Monarch, 1992).
- Gnanakan, Ken, *God's World: Biblical Insights for a Theology of the Environment*

- (SPCK International Study Guides, London: SPCK, 1999).
- Hay, Donald A., 'Christian in the Global Greenhouse,' *Tyndale Bulletin* 41.1 (1990), pp. 109-127.
- Houston, Walter, "'and Let Them Have Dominion...'" *Biblical Views of Man in Relation to the Environmental Crisis*, ' *Studia Biblica* 1 (1978), pp. 161-184.
- Janzen, Waldemar, 'The Theology of Word from an Old Testament Perspective,' *Conrad Grebel Review* 10 (1992), pp. 121-138.
- Krafston-Hogue, Michael, 'Toward a Christian Ecological Ethic: The Lesson of Old Testament Israel's Dialogic Relations with Land, History and God,' *Christian Scholars Review* 28 (1998), pp. 270-282.
- Linville, Mark D., 'A Little Lower Than the Angels: Christian Humanism and Environmental Ethics,' *Christian Scholars Review* 28 (1998), pp. 283-297.
- Linzey, Andrew, *Animal Theology* (London: SCM, 1994).
- , *Animal Gospel* (London: Hodder & Stoughton; Louisville, KY: Westminster John Knox, 1998). (林基:《动物福音》,李鉴慧译,台北:永望文化事业有限公司2006年版)
- Linzey, Andrew and Dorothy Yamamoto (eds.), *Animals on the Agenda: Questions about Animals for Theology and Ethics* (London: SCM, 1998).
- Lovelock, James E., *Gaia: A New Look at Life on Earth* (Oxford: Oxford University Press, 1979). (洛夫洛克:《盖娅:大地之母》,金恒镛译,台北:天下文化出版公司1994年版)
- Marak, Krickwin C., and Atul Y. Aghamkar (eds.), *Ecological Challenge and Christian Mission* (Delhi: ISPCK, 1998).
- McDonagh SSC, Sean, *To Care for the Earth: A Call to a New Theology* (London: Geoffrey Chapman, 1986).
- , *The Greening of the Church* (Maryknoll: Orbis; London: Geoffrey Chapman, 1990).
-



- McKenzie, J. L., 'God and Nature in the Old Testament,' *Catholic Biblical Quarterly* 14 (1952), pp. 18-39, 124-145.
- Moss, R., *The Earth in Our Hands* (Leicester: IVP, 1982).
- Murray, Robert, *The Cosmic Covenant: Biblical Themes of Justice, Peace and the Integrity of Creation* (London: Sheed & Ward, 1992).
- Nash, James A., *Loving Nature: Ecological Integrity and Christian Responsibility* (Nashville: Abingdon, 1991).
- Northcott, Michael S., *The Environment and Christian Ethics* (Cambridge University Press, 1996).
- Petrie, Alistair, *Releasing Heaven on Earth* (Grand Rapids: Chosen Books, 2000).
- Rogerson, John W., 'The Old Testament View of Nature: Some Preliminary Questions,' *Oudtestamentische Studien* 20 (1977), pp. 67-84.
- Simkins, Ronald A., *Creator and Creation: Nature in the Worldview of Ancient Israel* (Peabody: Hendrickson, 1994).
- Spanner, Huw, 'Tyrants, Stewards, or Just Kings?' in Linzey and Yamamoto, *Animals on the Agenda*, pp. 216-224.
- White, Lynn, 'The Historical Roots of Our Ecologic Crisis,' *Science* 155 (1967), pp. 1203-1207.
- Wilkinson, Loren, 'New Age, New Consciousness and New Creation,' in W. Granberg-Michaelson (eds.), *Tending the Garden: Essays on the Gospel and the Earth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), pp. 6-29.
- , (ed.), *Earthkeeping in the Nineties: Stewardship of Creation*, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1991).
- Zimmerli, Walther, *The Old Testament and the World* (London: SPCK, 1976).
-



第 5 章

经济学与贫穷



英国乡间有句俗语，“地里藏万金”。这直白而质朴的俗语蕴含着一个真理：人类所有的财富，总归来说都是因为上帝把大地无尽丰富的资产交托给我们。追根究底，所有经济学复杂问题的背后，最终其实都要回到地表上或地底下究竟有些什么。由于人类对海水和海底深层资源的开发，对风力能量的使用，都还在起步阶段，因此，旧约圣经丰富的土地神学（见本书第三章）和创造神学（见本书第四章），自然能对基督教的经济伦理带来丰富的洞见。本章将先检视旧约对“创造”的教导在经济层面上的意涵，以及“堕落”所产生的经济效应。接着我们将透过经济体系的比较，看看以色列在历史上体验到的救恩，如何深化、强化这些创造的原则。最后我们也会探索以色列如何理解和回应“贫穷”这个普世性的现象。

一、创造论视野下的经济伦理学

我们在前一章看到，大地属乎上帝，且上帝看大地是美好的。大地和我们一样，都要将赞美、尊荣归给上帝。我们也看到，上帝将治理大地的任务交付人类。人类按照上帝自己的形象被造，是要担负这君王的责任。人类在这大地是受造物的一员，但一方面又高于其他受造之物，在上帝面前担负祂所交付的使命。这项使命包括什么？若将创世记中几个关键的动词放在一起，可以看到人类要遍满地面，治理这地，按照上帝统管治理的模式，以仁慈的公平来管理其他受造之物，并服事、关怀这个大地。本着这些条件和期待，上帝将大地所有的资源都交托人类。若再进一步考察经文，似乎会浮现以下四个原则，可以作为我们经济活动和生态伦理的纲领。¹



1. 众人共享自然资源

大地既是赐给所有人，当中资源就应由所有人共同分享。撷取、使用地球上的资源，是上帝给所有人类的赠礼。我们不能根据创造的叙事来鼓吹资源的私有化，宣称有任何人有独享的所有权，因为大地是交付给整个人类。这并非表示，人类对物质没有合法的私人所有权。我们已经看见，在以色列法定的财产权当中，土地是上帝所赐的礼物，要分配给整个家族。资源众人共享乃是表明，在合法的个人财产权之上还有更高的权利，那就是所有人都有权取得、使用地球的资源。²换句话说，像“我（或我们）拥有它”这样的宣告，在探讨经济伦理问题时，实不足以构成最终的答案，因上帝才是一切的主人，我（或我们）只是受托管理。有些人对我们所管理、拥有的事物有更急切的需要，而我们必须在上帝面前对此作出回应。享受土地和资源的所有权，并非享有任意使用的绝对权利，反而代表有责任管理与分配。所有人都有权使用大地资源，这在道德上优先于任何人独享占有的权利。³我们也应留意罗伯特·格努斯（Robert Gnuse）在考察以色列法律和财产权制度后所作的结论：“有关借贷、取利、奴隶、土地、工资、公平正义等问题的法律规定和道德吩咐显示，以色列的首要关切是人的需要，而非所有权。……持有名下的资产，仍须对他人的需要作出让步。以色列的法律偏爱人，过于人所拥有的资产。”⁴

2. 工作的权利与责任

“遍满地面，治理这地”的吩咐，蕴含了人必须工作。工作并非堕落后的结果，虽然人的堕落的确影响了人的工作。毋宁说，工作是人类具有上帝形象的一部分，因为根据创造叙事的记载，上帝是一位工作者。效法上帝，就是要反映我们在创造故事中所

看到上帝的活动。我们从这些故事发现上帝在工作，祂思考，筹划，决定，执行，评价，然后从工作进入安息。因此，“工作”是人类上帝形象中重要的一环。我们有责任和权利透过世上的物质资源来从事生产性的经济活动。这不仅意味着我们在伦理上有工作的责任，因此把刻意的懒散视为一种罪（帖后 3:6~13），这更意味着我们有责任促使或允许其他人来工作。妨碍或甚至拒绝其他人工作，是冒犯他们的人性和他们的上帝形象，也失落了我们在上帝面前对他们的责任。在这“创造”的脉络之下，“工作”一词的意义是极为宽广的，而且显然跟现代社会把“工作”的意义限定在受薪的职业，是截然不同的。⁵

3. 成长与贸易的期待

“生养众多”的吩咐，当然是指人类的后代要不断增加。然而，人数的增加，物质的生产和供应上也必须相应增加。上帝供应人类这种需要的方式，一方面是将地表上无尽的丰富交给人类，另一方面则是将无可限量的智慧、技巧和适应力加添给人。因此，虽然绝大多数劳动力都是为了满足人类生存的需要（古代世界如此，现代社会大致也亦然），但人类始终有种与生俱来的潜能，生产出比当下生存所需还更多的物质产品。而与人类这种潜能相对应的，是自然界也有各种多样的资源，有多变的气候、植物、土壤形态。人类若要“遍满全地，治理这地”，无可避免有些地方会生产过剩，有些地方则有缺乏。上帝既如此安排地球气候的状况和矿产的分布，这似乎是很自然的结果。这样看来，商品的交换和贸易就是人类增多后的必然后果。不过，放在创造吩咐的脉络底下，所有这些经济活动，其每个层面都是在上帝的关注和监督之下。我们所分享、交换和贸易的资源，最初都属乎上帝，因此人力所带来的一切加增，也同样属乎上帝（申 8:17~18）。



4. 公平分享经济活动的成果

正如撷取、使用自然资源是众人共享的权利，构成自然资源私有权的道德界线，同样地，使用或享受经济活动的最终成品，也必须受全体人类的需要所制约。我们必须对我们所生产的成品向上帝负责，正如我们要对上帝赐给我们的“原料”负责。因此，我们无权主张我们对受造界的物质享有私人排他性的使用权，也无权以牺牲其他人为代价，来积存或使用受造界的物品。对地球上的某些物质资源享有私人化的管理，并不代表有权完全耗尽这些资源，因为治理权始终包括了上帝的托管和对他人的责任。一个人拥有某项物质资源并投资其生产的过程，绝不表示同样有权独享其所带来的收益。我们仍须考虑整体人类的好处，以及人类以外的受造之物。这是一种交互的责任，也阻断了“我的就是我的”和“我有权占有、使用我所取得之物”的观念。

当然，上述四点仍有许多可再详加阐述，而且，当我们将当前全球经济情势的议题带入基督教的论辩时，仍有许多需加以说明。不过，上述四个原则及所蕴含的意义，已经为愿意遵照圣经的基督徒提供了基本架构。这些原则共同搭起了受造界的舞台，成为人类经济发展各幕各景的基底。不过，若延续这戏剧的隐喻来说，这出戏并未照着作者的意向来发展，反而连舞台本身都备受威胁。我们接下来就要说明人类堕落所造成的影响，以及罪恶如何侵害人类与大地之间的关系网络。

二、堕落世界中的经济活动

圣经描述罪恶进入人的生命时，也同时涵括了其对人类与大地之间关系所造成的影响，特别是对土壤的危害。创世记第3章的事

件，指出我们与大地关系被彻底扭曲和撕裂。不但如此，正如保罗所指出的（罗8:20~21；可能在呼应传道书），这同时也破坏了上帝眼中受造界的功能。堕落的本质，在于人类妄想自律，因而悖逆了造物主的权威和恩慈。这样企图转换地位所产生的灾难及其所带来的咒诅，不单影响我们与上帝的属灵关系及我们和其他人的社会关系，更同时影响整个经济和物质环境。我在本书第四章已论及这个题目。就经济伦理的层面，我们看见上述四个创造的原则都遭到破坏，产生难以估计的代价。

1. 资源的冲突

原先是地球上的资源平等共享，如今土地和其中的资源却成了人类彼此敌对和作战的最大因素。有些资源被少数人积存把持，不让其他人使用，有些资源则遭浪费、污染和滥用。拥有资源，不再是彼此分享珍贵礼物的机会，反成为彼此征服和攫取的理由，沦为压迫、贪婪和权势的工具。为了争夺领土，即使没什么农业或矿产价值的土地，在长久人类历史以来几次最为血腥的战争中，也成了争执的焦点。旧约甚至描述君王和皇帝的傲慢无知，狂妄宣称自己拥有这些资源，仿佛这些资源是他们所创造的。上帝对这样的自傲是如此回应的：

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。

（结29:3）

2. 工作的败坏

从一方面来说，这意味着因为大地受咒诅，工作本身将让人



劳苦、泄气。工作不再是喜乐的一部分，也不再只是我们身为人所享受的特权，反而成了不得不然的束缚：“你必流汗满面才得糊口”（创3:19）。“工作”原是人类治理大地的管道，但如今对大多数人来说，却成了在地上求生存的令人痛苦的挣扎。在堕落的世界中，随着现代社会对工作看法的改变，这已经变得越来越糟糕了，虽说造成这种改变的因素本身未必是罪恶的。工业化和科技的进步，某种程度上是无可避免的，其本质上并非邪恶的，只不过这些进步仍和人类一切的活动一样，同样濡染了堕落的因子。但工作所导致生活的机械化，各样专业领域的支离分歧，乏味而无止境的反复模式，以及劳动者与最终成品及使用者之间的疏离异化，都让我们更深刻认识到，在这堕落世界中，因这咒诅所衍生的挫折失望，或多或少都出现在人类所有的工作形态当中。

另一方面，这同时意味着在经济的范畴内，人际关系也败坏了。工作沦为可交付买卖的商品，绝少在意对“工作的人”的责任。工作成了贪婪的奴仆，成了欺压人的工具，并让人以自己的野心来取代上帝。工作原是一份礼物，是上帝赏赐给按自己形象所造的人，但当我们企图在工作中寻找身份价值或某种人生终极的意义和目标时，工作就可能一跃为偶像。

传道书对人类工作的吊诡性，有若干最为犀利深刻的洞见。从一方面来看，工作仍旧是上帝赏赐的礼物，而且除了工作之外，人无法找到其他替代的满足（传2:24~25，5:18，9:10）。但另一方面，工作也可能是一无所获而充满挫折的（传2:4~11），到头来只是一场空（传2:18~23），当中可能满布各种邪恶的动机（传4:4），或是毫无目标定向（传4:8），最后通通归入死亡的虚无（传9:10）。在论及上帝咒诅大地对人所产生的影响上，再也没有比传道书所观察到人工作的吊诡性，还要更为敏锐的阐述了。

3. 不受约制的成长

152

身处堕落的状态，贪婪和不满足就意味着经济的成长将演变成病态的耽溺。对顺服上帝的人而言，物资的加增在旧约被视为一项祝福，是领受的礼物，能以负责任的态度好好享受，不过，旧约从来不视之为一种必然的“回报”——毕竟，有些上帝最忠心的仆人，在物质上仍是贫穷的。但对远离上帝的人而言，财富的加增就成了追求的目的。正如先知弥迦和以赛亚所看见的，不断累积财富的渴望，导致社会与经济上的压迫和暴力（弥2:1~2；赛5:8）。使徒保罗曾说贪婪就是拜偶像的，意味着违犯“十诫”的第十诫，就形同违犯第一诫，但他并非如此教导的第一人。申命记清楚意识到，当来自上帝的祝福不断加增，这些祝福就可能篡夺上帝的地位，人就有遗忘上帝的危机。在描述迦南地丰盛的自然资源（申8:7~9）之后，作者很快就提到各种自满得意且耽溺在聚积财富的物质主义病症，因为“恐怕你吃得饱足，建造美好的房屋居住，你的牛羊加多，你的金银增添，并你所有的全都加增，你就心高气傲，忘记耶和华你的上帝”（申8:12~14）。

但同时，传道书也看见人期待增多而永不满足的渴望，即使财富是如此变化无常：

贪爱银子的，不因得银子知足；
贪爱丰富的，也不因得利益知足。
这也是虚空。
货物增添，
吃的人也增添，
物主得什么益处呢？
不过眼看而已。

（传5:10~11；参5:13~17，6:1~2）



4. 不公平的分配

最后，连经济活动的最终产品，也不是按公平的原则来使用。产品的所有权被私有化和绝对化，完全无视我们对他人有超越性的责任。“我岂是看守我兄弟的吗？”已成为我们面对全球责任时的自私遁词。几百年来，一些国家的资源几乎形同被抢劫一般地掏取输出，然后再将生产后的成品（包括食物），以经过补助的优惠价格卖回到这些国家，重创——甚至完全摧毁——当地的工业和农业。这些庞大而不公的贸易，还会配上“国际债务”这样一种在道德上令人惊骇的现象，宣称这是穷人所欠的责任，任由富人和贪婪者掳掠强取，完全悖乎自然和历史的公平正义。如今，这已是全球性的问题，但也不算上是新闻，因箴言的智者早有观察。单单拥有资源是不够的，甚至努力生产所需用的也不够，因为到最后，不公不义可能会将这两样都夺去。以下这句经文虽是以单数来表达，但时至今日，在这个世界上，数百万人都见证其简单的真理，看见其对全球的适切性：

穷人耕种多得粮食，
但因不义，尽都消灭（和合本圣经作“有消灭的”）。

（箴 13:23）

因此，罪恶已渗透在人类经济活动的每一个层面。不但如此，旧约还暗示了这种光景的另一个层面：整个物质界和经济界的秩序，已成了恶者势力下的猎物，因此物质和经济都激发人的罪恶，也增强了罪恶的影响力。圣经中人类堕落的叙事，描绘罪恶如同人一般，以其力量靠近人类的始祖。罪恶不但以受造之物的面貌出现，并使用受造之物来激发人的不信、悖逆、反叛。旧约先知不单

是与经济层面的欺压和不易搏斗，更是与巴力崇拜的属灵势力搏斗。他们看见，人一旦拒绝了对上主的事奉（这带有释放的力量），就必转而事奉满足自私贪欲和残酷欺压的神明。以利亚所发起的对决，以及他吁请以色列百姓所作的决断——效忠上主或效忠巴力（王上18:23）——并非只是属灵或宗教性的。宗教上的悖逆将导致人在经济上的贪婪冷酷，因此以利亚乃是代表这些经济的受害者挺身而出。拿伯所经历的悲剧，也说明了这一点。甚至，这不单适用于以利亚的时代，在耶稣的时代也同样是真实的。耶稣说：“你们不能又事奉上帝，又事奉玛门”（太6:24）。这话在今天也依然是真实的，因问题的症结确实在于你所事奉的是哪一位神明。偶像崇拜始终带来不公和欺压。

因此，身在此一庞大复杂经济体系当中的基督徒，不论处在什么位置，都必须谨记，这不单是物质或具体可见的层次的问题。和其他领域一样，“我们并不是与属血气的争战”（弗6:12），也不仅是与这受诅的世界在叹息声中的“挥汗”、“劳苦”争战。我们的争战是面对属灵的权势和能力，因他们侵入、影响人类的经济活动，透过社会结构和意识形态，成为压迫人类的残暴力量，正如他们使人困在心灵与属灵的黑暗之中。但感恩的是，上帝救赎的行动也显明在人类的经济领域。因此，现在我将转而检视旧约救赎神学的经济意涵。

三、以色列救赎历史中的经济面

我们已在本书第三章看见，在旧约的历史发展过程中，“土地”在以色列占据核心的位置。让我们谨记该处的论点，进一步思考其在经济伦理上的基本重要性。



1. 挪亚之约：保障这个受造界，也是新创造的原型

挪亚名字（带有“安慰、安息”的弦外之音）的起源，是他父亲拉麦渴望上帝除去对大地的咒诅（创5:29）。要了解圣经最初究竟如何理解“上帝的救赎”，这是一个线索。若说罪带来的结果，是因咒诅而使人类在地上的生活遭到打击，那么这位先祖就指出了答案：愿上帝从地上除去这咒诅。应当留意，这不是要人类丢下这大地，逃到天上的某处。从创世记到启示录，圣经始终一贯的盼望，都是上帝将对这大地采取行动，使我们能再一次与上帝一同安居在安息的和平之中。圣经一再表达，所需要的是上帝来到这里，而不是我们去到什么地方。这地方要成为上帝审判的处所，成为彰显上帝救恩之力的地点。因此，洪水的故事和后来的发展，不单标志着上帝对地上生命的承诺（用彩虹来立约⁶），也标志了将来最终的审判与更新，也就是新创造（彼后3）。

上帝与地上所有生命之间的“宇宙性之约”，对人类的经济活动极具意义。经济是一门学科，是一种行为活动，也是一种伦理，而“宇宙性之约”对这三者来说都是相当重要的基础。因为，这把整个自然界运作时持久不变和使人信赖的特性——举凡我们所看见的基本自然现象，如地球的自转（日与夜）、绕日运转（四季运行）、人类生产的介入（栽植与收获）等等——全都根植在上帝这位造物主、审判主、救赎主立约的信实之中。因此，虽然就神学上，我们严肃看待居住在被咒诅的大地上所产生的经济效应，但我们也欣然接受，稳定和盼望是来自因着了解我们是住在一片立约的大地之中。

2. 亚伯拉罕之约：独特的土地，普世的大地

所以，既然创世记第1~11章着重强调大地与上帝和人类之间

的关系，那么，当上帝透过呼召亚伯拉罕，开始推动救赎的历史故事时，“土地”是其应许重要的一部分，也就十分合理了。上帝没有在亚伯拉罕和撒拉信赖祂的应许、算他们为“义”的那一刻，就将他们拨升到天堂去。虽然希伯来书的确告诉我们，不论是他们所抛下的一切，还是在他们所抵达的地方之外，他们的眼光还有一个更长远的目标。但是，上帝对他们的心意不是进入某个超脱的乐土，而是在祂所选择、应许的土地上好好生活。这又反过来在蒙救赎的受造界中，成为一个生命的记号，象征上帝救赎工作终极的目标。

因此，圣经整体的叙事有种延续性和一致性。创世记第1~11章显明，生活在世上的人类，无非都活在与大地疏离的状态，渴望上帝挪去对土地的咒诅。圣经结尾时启示录第21~22章的景象，则望向一个新创造，期盼上帝再次与得赎的人类同住。所以，上帝与亚伯拉罕订立基础性的恩典救赎之约时，之所以涵盖土地，其目的是要使特殊性的、地方性的，有一天终能成为普世性的——此一福分不单要给万邦，也是给整个大地的。

根据上述论点，我们就不但要从亚伯拉罕之约的独特性，也要从这个约的普世性，来认识旧约以色列的土地。也就是说，虽然上帝信守对亚伯拉罕的应许，在历史上将迦南的土地赐给以色列众支派，但这个应许有一个终极的视野——赐福万邦。亚伯拉罕之约的另外两个元素，当然也同样有普世性的视野：昌盛（强调亚伯拉罕必将成为一个民族，成为上帝赐福列国万邦的管道）与关系（上帝与以色列之间独特的立约关系，在旧约已预示终将普及万邦）。以色列是为了万邦而成为一个民族。上帝要赐福以色列，使万邦都能从上帝领受福分。因此，亚伯拉罕应许当中的土地元素，就必须不断放在这个普世性的脉络下来了解。以色列享有其土地，一部分与其对周遭万邦的使命有关，一部分也与上帝对整个大地的救赎目的



有关。这在“拣选”的概念上，极具重要性。

然而，这也与我们所建构的圣经经济伦理关系密切。我们须回想第二章的论证：旧约的以色列对其他文化和社会有典范的适切性。以色列受造并蒙差遣，为要成为“万民的光”。这意味着，一切与以色列相关的，大抵来说都要成为范例。上帝赐下以色列赖以生活的土地，赐下律法引导他们的生活，都为要塑造以色列成为“模范”子民。因此，上帝虽是在具体且受文化条件制约的经济体系下，应许亚伯拉罕的后裔将获得土地，但既然这应许具有普世性的面向，这样一个经济体系就必然带有超越其历史及文化界线的意涵。如此体认，才能免于将以色列经济体系的研究，沦为仅是上古史或历史社会学的研究，而能反过来使它能对当今经济目标和抉择的伦理反省，发挥潜在的贡献。当我们审视旧约中以色列经济体系的架构和目标，我们对上帝如何看待人类在世上应如何从事经济活动，就会有所体悟。

3. 出埃及：为经济自主而寻求解放

旧约所有上帝救赎工作的原型和典范，当然就是出埃及事件。出埃及事件最为突出的一个特质，就是其救赎的涵盖面相当广。在一连串事件中，上帝赐予以色列四方面的自由：①就政治面，脱离外国极权暴政的统治；②就社会面，家庭生活免于受干扰；③就经济面，脱离强迫劳役的重担；④就灵性面，得以脱离外族的神祇，专一敬拜上主，得享立约的关系。我们从当中再次看见，经济和灵性的关系有多么密切。唤起上帝注意的，是祂子民在经济压迫与不公的情况下所发的哀鸣（出2:23~25）。上帝伸手救援他们，是要实现祂与亚伯拉罕所立的约，应许赐下属于自己的土地，作为经济上的福祉（出3:7~8，6:4~8）。因此，审视出埃及事件这个旧约经文与历史上最重要的救恩事件，经济的压迫乃是促使其发生的其中一

项因子，而经济的自由也是其重要的目标之一。经济的因素，写在以色列救赎故事的每一个角落。

四、以色列经济体系所恢复的创造价值

以色列的经济生活不单是依照前述“创造论原则”的世界观来运作，同时也基于他们与这位既是创造主、也是救赎主之间的立约关系。接下来这一段，我们将看看与上帝的立约关系如何影响以色列人的经济体系。广义而言，以立约为基础的经济学，要求的是以爱和相互支持作为经济的基础，而非追逐自身利益。事实上，以色列的一些经济规定，是吁求放弃自己的好处，将其他以色列人的利益放在优先。这一切都坐落在一个更根本的召命：即使悖乎经济学上的“常识”，仍信赖造物主——救赎主上帝。通过前文所勾勒的四条创造论原则，我们可以清楚看到这样的相关性。这些原则提供了方便而全面的架构，来讨论以色列的经济法规和习俗。

1. 众人共享自然资源

在以色列，众人共享自然资源的原则，首见于分地的方式。其土地分配的设计，是要尽可能达到公平而普及，大大不同于原本迦南人土地使用权的制度。就我们所知，在迦南人的体系中，所有土地都属各城的君王或领主所拥有，其他所有百姓都是佃农，土地不属于他们且要赋税，并在君王的军队里当差。但以色列必须有所不同。早在他们拿下这块地之前，民数记26章52~56节就已描绘一种分地制度，让每个支派都能分得合乎其人数规模的土地。接着，约书亚记13~19章分配土地的记载不断提到，土地不但分给各支派，更是“按着宗族”来分配。这样做的目的似乎很清楚：各支派、各宗族、各父家都应按其人数和实际需求得到足够的土地。土地的使



用权要公平而普及，而非集中在君王或少数富人手中。观诸巴勒斯坦地区地理样貌的多变性，这并不意味着每个人所拥有的都该一律平等相同，而是指每个家庭都应该够用——足以在经济上生存下去。⁷这是让创造论原则运作在救赎的脉络之中。

然而，罪恶所产生的经济效应，诸如贪婪、侵占、政权更替，加上天然灾害与战争等因素，导致为数众多的百姓未能拥有自己的土地。这些人若要生存，必须将自己变卖，服务拥有土地的富户。出埃及记21章2~6节及申命记15章12~18节所提到的希伯来人奴婢，就属这种没有土地的阶级。⁸因此，以色列的律法特别关注对这些人的保障，同时也关注其他没有土地的族群，例如寡妇、孤儿、寄居者和利未人。申命记15章14~18节就吩咐以色列在经济上对他们的苦情采取宽容，并辅以神学和经济学的理由。这样做的目的，是期待没有土地的人，仍因这土地的慷慨好施而得以生存。申命记是用“吃得饱足”这个词组，来表达这一条原则。就一方面来说，这将以色列人征服土地并定居之后所经历的祝福：“你吃得饱足，就要称颂耶和华你的上帝，因他将那美地赐给你了”（申8:10）。另一方面，这也将是无家可归和没有土地者（寡妇、孤儿和外族人）的祝福，因他们会从三年一次的十一条例获益。他们虽无属于自己的土地，仍“都可以来，吃得饱足”（申14:29）。“吃得饱足”这个词组，对地主和没有土地者，同样适用。

不过，终极来说，慷慨本身是不够的。先知终末性的眼光，等待着上帝救赎转化的一天。那时“人人都要坐在自己葡萄树下和无花果树下”（弥4:4），现在没有土地的人，也必享有保障的使用权，分享上帝新创造的地业（结47:22~23）。这是上帝透过救赎作为，来重建恢复“创造论经济学”的第一条原则。

2. 工作的权利与责任

这第二条创造论原则，不但适于伊甸园，也适用在应许之地上生活的被赎群体。即便是以最恬静的笔法描绘以色列人因顺服而蒙上帝赐福的经文，也预设了农业的正常运作。但观诸前文所提到罪恶所导致工作与劳动关系的败坏，律法在这一个层面也对被赎的子民有清楚的要求。旧约中与工作有关的律法，可分为下述几类。

- 条件：“希伯来”奴婢在六年后有重获自由的机会（但在实际运作上往往视雇主而有改变），而且他们服事和离开主人的方式，都清楚载明（出21:1~6）。主人若伤害了奴仆婢女的身体，律法有严明的限制（出21:20~21、26~27）。生活无以为继而志愿服事债主的人，不可被安排去做高度压迫的工作（利25:39~40、43）。
- 工酬：受雇劳工的工薪应快速且完全付清（利19:13；申24:14~15）。旧约先知谴责对劳动者的欺压和剥削，特别在工资给付的事上（赛58:3；耶22:13）。
- 休息：安息日的休息是自创造以来的原则和特权，是雇主、雇工甚至牲畜都要遵守的。这不但是基于上帝创造时的模范（出20:11），也基于祂救赎的行动（申5:15）。而除了每周固定完全的休息，所有的奴婢和受雇或居住在主人家中的劳工，都可享受重大节日和宗教场合上所有的好处，在农耕工作的一年当中，增加几天休息的时光（申16:11、14）。农业生活需要长时间又费力的粗重劳动，这些规律的休息就益显珍贵。

但悲惨的是，掌管工作方式和条件的律法，是君王带头漠视



忽略，从所罗门王时代起不断变本加厉（王上 5:13~17，9:20~23，11:28，12:3~4、10~11）。这是以色列亡国被掳的因素之一，且根据利未记第 26 章，只能诠释为来自上帝的审判。根据该章的内容，审判总是一直跟百姓不愿守安息日联系在一起。观诸该段经文的上文利未记第 25 章，这包含了关于土地的安息规定。土地的安息，包括了第七年的休耕（清楚提示是为了穷人的益处），包括了归还借贷的抵押品（申 15:1~3；“抵押”很可能包括了债务人的眷属，让这些人也以劳役来减轻他的债务），还包括了禧年时解除抵押给债主的土地和劳役。所有这些安息的体制，都是关注工作者的益处，特别是只能付出劳动力的人。如此来看，忽略“安息”，就与先知书所常见的对恶待、剥削穷人的指控有关。阿摩司（摩 8:5~6）、以赛亚（赛 58:3~14）、耶利米（耶 7:5~11，17:19~27），都将经济的剥削和基于贪婪而违犯安息日的规定，联系在一起。

因此，不论根据律法本身，还是根据先知对律法遭人漠视的反应，我们都看到旧约极为关注工作和雇用，对工作条件、服事方式、合理的休息和公道的薪资等层面，都详加着墨。而且，这样的关怀适用于劳动光谱上所有的工作人口——雇工、自愿受雇的劳工、奴婢。甚至，公平与怜悯的原则还延伸到工作的牲畜，例如驮物的驴和打谷的牛（出 23:4~5；申 22:1~4，25:4）。

这样的关注，虽是坐落在“以色列是上帝被赎子民”的脉络之下，却在基督教对工作与聘雇关系的伦理关切和行动上，有典范性的作用。因为，正如奈杰尔·比格（Nigel Biggar）和贺当诺·海（Donald Hay）所言，即使在这个时代，圣经所秉持“工作是人类本性的一部分，是构成人类尊严的重要元素，是获取自我价值感的管道”的观点，依然成立。⁹的确，像古代以色列那样相对单纯的农业经济当中的工作性质，显然不同于现代发达国家复杂的工业化经济。然而，对自我肯定的追求，对合理薪酬和有尊严的

工作条件的渴望，却不会有所减损。在“休息”的议题上，发达国家所面临的问题正好相反：区域性的失业问题和电脑芯片革命所造成的迫切问题，已不是工作量过多，更是罕有就业的机会。我们因而被迫再次体认“工作”与“受薪职业”两者并非等号，也须重新思考“休闲”的意义和用途。我们看见一个悖乎道德的扭曲现象：许多西方社会的人，因公司的蛮横和自己的贪婪之心而超量工作，但同时也有一群人完全没有配得的工作。一批人超量工作，另一批人却坐困失业，这可说是在“工作”这个领域中，因着人类的堕落所产生的诸多光怪陆离结果之一。

但即便如此，在所谓“发展中世界”或“主体世界”（Majority World）的许多地方，其劳力活动的性质，较之于圣经时代的古早模式，并无显著变化。还有些社会，所谓“自由”雇工的工作环境，甚至比以色列的奴婢还更加险恶残酷。在这些处境中，旧约中关于工作与职业的经济条例，就有直接的典范作用。若能引进法定假日与休息的概念，立法保障工作者的环境和条件，保护个人权益和身体尊严免受侵害，订定及时给付合理的工资——在此仅举出几个旧约中有关工作者权益的若干规例——势必让这世界许多地方大量劳工的经济生活，产生全新的面貌。而这一切，都演绎自上帝救赎百姓以色列的经济法规。

因此，我们尽管可以正确地期望去鼓吹“工作”的创造条例所蕴含的简单原则和观念，但堕落的影响太过深远，因此也必须回归上帝百姓在救赎脉络当中的具体原则和典范。附带一提：即使我们同时要将新约纳入我们的工作与职业伦理之中，这样的陈述仍旧成立。因为保罗书信中对雇主和雇工的教导，以及他对刻意懒散的警告，明显都是在写给基督教会的“救赎脉络”之中。雅各也在一段“先知性”的激烈批判中，谴责剥削人的雇主。这些雇主（按理推想）应不属于受信的被赎群体当中的一员，但我们看见雅各采取的



是无可避免的一步，那就是诉诸旧约以色列立约律法当中的用语和概念：“嘻！你们这些富足人哪，应当哭泣、号啕，因为将有苦难临到你们身上。……工人给你们收割庄稼，你们亏欠他们的工钱，这工钱有声音呼叫；并且那收割之人的冤声已经入了万军之主的耳了。”（雅5:1~6；出22:22~23；利19:13；申24:14~15）

不但如此，“工作”在新创造的终末前景中，也有一席之地。除去大地的咒诅和人类的软弱，并不是让人类在极乐当中游手懒散。众先知预见被赎的人依然在工作，但因免于战事，公义与和平完全掌权及大自然和谐互助，而得享工作的喜悦：

耶和華說：“日子將到，
耕種的必接續收割的，
踹葡萄的必接續撒種的。
大山要滴下甜酒，
小山都必流奶。”

（摩9:13）

他們要將刀打成犁頭，
把槍打成鐮刀……
人人都要坐在自己葡萄樹下
和无花果樹下，
無人驚吓……

（弥4:3~4；参赛11:1~9；何2:18~23）

我们再一次看见，新的创造要重新恢复上帝对人类原本的心意。因此，这终末的景象——以及创造的条例——就是对我们社会伦理的一种激励，而救赎的条例则因充分考虑到我们角落的罪性，

而为今日提供了原则和典范。

3. 成长与贸易的期待

第三条创造的原则，是期待随着人类遍及各地，以多种方式管治自然之后，透过交换、贸易以及物产的加增，而经历经济的成长。堕落的影响在于，成长的渴望占据了人心，成了一种偶像，并以牺牲其他人为代价，获取超溢的成长规模，使得追求成长的手段充满着贪婪、剥削和不义。因此，上帝救赎的子民要在这样的光景下制订经济规条，就面临两难：如何一面保留经济成长和物产加增的空间，满足上帝以丰收来赐福世界的创造心意，同时又尽可能遏止或缓解不法的经济成长？

就我看来，旧约的经济伦理和律法，在这个议题是最为激进而微妙的。这些规条也最容易被误解，走向两种极端。首先，有人扭曲了把物产丰收和资财增加看为上帝赐福的经文，全然赞许各种财产私有化和资本社会追求成长的经济学。另一方面，有人则将律法和先知对于采取不义手段累积过多财富的憎恶，推演变成对一切私有财产或开创财富的形式的谴责。这两种观点都有所偏颇，忽略了旧约中的平衡。

(1) 物产丰足

旧约经济的主要精神，可用第十诫来归结：不可贪恋。这条奠基性的诫命——以第二人称单数向每位个体宣讲，并明确提到邻人的经济资产——道出了所有走向偏颇的经济成长模式的最初根源：各人内心的贪婪。先知弥迦看到了他那个时代社会经济罪恶的背后，是各人私心的贪恋，在“在床上图谋罪孽”（弥2:1）。要对付形同于拜偶像的贪婪（西3:5），唯有“敬畏上主”，才能有知足的智慧。智慧文学的传统当然接受成长和富裕是来自上帝的礼物（箴3:9~10，



10:22)，但同时也意识到过多的财富和过度贫穷的试探是一样的：

求你……使我也不贫穷也不富足，
赐给我需用的饮食。
恐怕我饱足不认你，说：
耶和華是谁呢？
又恐怕我贫穷就偷窃，
以致亵渎我上帝的名。

（箴 30:8~9）

申命记第8章对这一点也下了平衡的脚注。这章经文的前半段预示了以色列抵达迦南地后，将有别于过去在旷野时极少许的粮食，一切所需的都蒙赐福而充足无虞：“你在那地不缺食物，一无所缺。那地的石头是铁，山内可以挖铜。”（申8:9）这样的富足应使他们称颂上帝（申8:10）。

然而，这段经文也清楚知道这样的富足最终会丰盛有余：“当你所有的全都加增有余”，就会心高气傲而忘记上帝（申8:12~14）。这段经文的转折点似乎在第11节（留意这节经文前后都平衡提到“吃得饱足”），强烈警告对上帝的遗忘。只有当我们把应有的尊荣和赞美归给上帝，才能有丰足与称颂，而非有余与高傲。

（2）土地不可变卖

具体体现此一原则的规条和体制，最为重要的是利未记第25章中有关家族土地不可被剥夺的规定，以及关于买赎和禧年的执行方式。综合这些规条的结果，是不可将土地变成市场上的商品。就技术层面而言，在以色列当中，是不可能藉由购买永久的地权而达到投机或大量积攒私人房地产的目的。地不能永卖（利

25:23)。变卖土地的人可在日后赎回自己的土地，亲属也可以先行介入或是买赎一桩土地的买卖（参耶利米先行买赎他亲属哈拿篾所变卖的土地；耶32:6~12）。如果本人或亲属都无法赎回，土地将在禧年回到原地主或其后代的手中，至多不超过一代。故任何土地的交换都完全不是真正的土地买卖，而只是“使用权”的转移，或者直到下一个禧年之前的土地预期出产物。土地的价钱事实上是随着禧年的接近而逐年递减（利25:14~17）！经文曾两次清楚说明其目的，是要抑制靠别人付出代价的不道德“成长”：“彼此不可亏负”（利25:14、17）。

（3）借贷的限制

禧年也有防止另一种“占便宜”形式的保护功能，那就是避免滥用合法的买赎程序。因为，藉由行使代替宗族中较穷亲人的优先购买权或是买赎土地的权力，一个飞黄腾达的亲属，很可能最后可以合法地拥有宗族里绝大部分的土地，而较穷的亲族则在自己的地产上成为农奴（利25:39~40）。禧年对那种假慈善的扩张主义设下限制，命令释放所有的家庭“归回”自己原本的产业。¹⁰

所以，土地广泛分配各家的理念、土地不可永卖的原则、买赎的规定及禧年的法令，这些结合起来就形成一种经济体系，一方面以普遍的平等为出发点，但另一方面也承认堕落之后有人发达、有人却贫穷的事实。这个经济体系从而尝试用管制性和恢复性的经济手段，对此程序可能造成的最坏影响，设下限制和保护机制。旧约十分明确指出这些方法违背了自私群众的“自然”经济倾向。这就是利未记第25章不断诉诸埃及救赎经验，以及和上主的立约关系之原因，以此作为这些经济要求的基础和动机（利25:17~18、23下半、36、38、42~43、55）。这些反映创造原则的经济规定，要在立约架构下、在一群知道上帝有恩于他们的人当中运作。



(4) 累积的限制

根据此一旧约经济学的核心，我们还可列出一些禁令，用来预防或限制透过不公或欺压而增加私有财产。

首先，圣经禁止挪移标明家庭地业的地界（申19:14）。这项犯行的严肃性，使其被涵括在申命记第27章的咒诅清单中（参申27:17）。挪移地界在何西阿书被当作不公义的代名词（何5:10），同时也是智慧文学关注的议题（伯24:2~3；箴23:10）。

其次，以色列人彼此的借贷不可收取利息（出22:25；利25:36~37；申23:19~20）。这里提到的利息和商业上的投资不同。申命记允许向外邦人收取“利息”，可能就是基于商业贸易的概念。但旧约的其他律法却言明，以色列人彼此的借贷是出于需要，主要是为了商借农业生活中每年的必需品，例如玉米的种子。因此，这里的禁止取利无关乎经济的成长，而是在意有人因他人的缺乏而谋取不道德的利益，借以增加个人财富。在以色列人中禁止取利的命令，其影响力在于“既然向亲属借贷不需要利息，大家庭（the extended family）所获得的好处就在于，这样的借贷可以不假外人，而是维持在亲族团体当中。”¹¹

第三，对借贷抵押品的控制，小从一般人道考量（例如：入夜之前归还大衣，出20:26~27；不可拿磨石作当头，申24:6；不可为了抵押品侵犯他人隐私，申24:10~11），大至事关重大的安息日法规。利未记15章1~3节中清楚载明的“豁免”，可能是指借贷的抵押品要归还原物主，而其还款则延缓一年（或甚至一并取消）。¹²抵押品可能是给债主的土地，或是成为依附在债主底下的劳动人力，以工作偿清债务。豁免抵押物会减轻欠债者的实质压力，也有效控制不道德的债主心中贪欲的扩张。由于律法知道人类经济活动的倾向，因此会像尼希米那样，诉诸以色列人蒙赎的良知（申15:9

以下；尼 5:1~13)。

第四，律法禁止君王在经济上累积过多的权力和财富，虽然别人可能认为他们当然有权这么做。君王当然会想要有个人成堆的资产，证明其地位不凡，但圣经却清楚表明，不论是马匹、妻妾或金银，“不可为自己加添”这些东西（申 17:16~17）。马匹是马车的动力来源。妻妾则收于后宫——象征东方王室的伟大。武力、女人和财富——这就是普罗大众对君王的印象（当今世界的有权有势者亦无太大改变）。上帝却说，以色列的王要反文化而行，避免所有自大和贪婪的陷阱。事实上，自所罗门王首开先例后，这条律法早被君王和宫廷宠臣们抛诸脑后，但很清楚的是，先知乃持续不断严正谴责人意图透过不公和欺压手段，来追求财富累积和增长。

最后，一如前两节的讨论，我们要来看新创造的终末异象——上帝的子民必与上帝和邻人建立新而美好的关系，同时经历创造时所应许物产丰饶、生生不息的理想。耶利米书 31~33 章的重要预言，在论及新的约和上帝恩福永不止息的世代时，涵括了来自经济领域的意象，谈到被掳归回后经济交易、生产、荣景全都恢复的景象。上帝实现其终极心意时，当然包括了审判以及推翻经济上的欺压和不公（赛 13, 14, 23 章谴责泰尔和巴比伦的神谕，以及启示录 18 章对以赛亚书经文的呼应〔包括经济层面〕），同时也不会忽略人类地上生活的经济面。

4. 公平分享经济活动的成果

创造论经济学的第四条原则告诉我们，不但我们分享大地天然资源的方式必须对上帝负责，我们如何处理经济生产流程末端的成品，也同样要向上帝负责。我们彼此在上帝面前的责任，意味着即使那些成品是我们自己所生产的，也没有处置这些成品的绝对排他



权力。“这些都属于我，因为是我制造的”这样的宣言，只属于上帝（诗95:4~5）。任何人的口若吐出这样的话，都需面对一个事实：资源和使用资源的能力，都是上帝的赏赐。“恐怕你心里说：‘这货财是我力量、我能力得来的。’你要记念耶和华你的上帝，因为得货财的力量是祂给你的”（申8:17~18）。因此，祂既赐我们能力创造财富，我们自然要在公平、怜悯、慷慨的分享上，对上帝负有道德责任。

以色列当然要以公平正义来管理他们的社会生活（本书第八章会有详细的讨论）。但公义在经济议题上更是特别重要。不论市场的规模是大是小，都是货品和服务进行经济交换的地方，其运作都须依据公平正义的原则。律法要求精准的秤和升斗，以避免买卖中的欺诈（利19:35~36）。商业交易中的纯正诚实，是经济正义的基本原则：

你囊中不可有一大一小的砝码（即依照买物或卖物等不同时机变换使用）；你家里不可有一大一小的升斗。当用对准公平的砝码、公平的升斗。这样，在耶和华你上帝所赐你的地上，你的日子就可以长久。因为行非义之事的人，都是耶和华你上帝所憎恶的。

（申25:13~16；参箴11:1）

公平正义的原则，也延伸到要保障你所仰仗来生财的人。因此，准时发放工资给工人（如前所见）是律法的命令（申24:14~15），是义人的道德宣言（伯31:38~40），是先知所关切的社会议题（耶22:13；赛58:3b）。甚至连不断重复拉磨石、为你每日需要的麦子付出劳力的牛，都有资格按着公道吃它为你生产的成果（申25:4）。

然而，圣经的公平正义超越权利和应得赏罚的算计，因为其基础在于彼此的关系，因此常带有对脆弱者的怜悯。因此，根据圣经的经济学，上帝使我们创造的财富，永远都必须以怜悯的心来保存，以怜悯的手来使用。怜悯固然关乎内心的情感，却也是所要求的立约义务。重点不在于你是否感到怜悯，而在你是否行出怜悯。因此，不论你感受为何，都不可以将田野上的麦子、葡萄树或果树拔得精光，不留下最后的麦穗、葡萄或橄榄给穷人。他们的需要比你的所有权更加急迫，上帝也为了他们，命令你行出实际的怜悯（利 19:9~10；申 24:19~22）。怜悯支配了你如何“看待”群体中的穷人。心中的态度影响着我们手中的行动，因此态度非常重要：

在耶和华你上帝所赐你的地上，无论哪一座城里，你弟兄中若有一个穷人，你不可忍着心、攥着手不帮补你穷乏的弟兄；总要向他松开手，照他所缺乏的借给他，补他的不足。你要谨慎，不可心里起恶念，说“第七年的豁免年快到了”，你便恶眼看你穷乏的弟兄，什么都不给他，以致他因你求告耶和华，罪便归于你了。你总要给他，给他的时候，心里不可愁烦，因耶和华你的上帝必在你这一切所行的，并你手里所办的事上，赐福与你。原来那地上的穷人永不断绝，所以我吩咐你说：“总要向你地上困苦穷乏的弟兄松开手。”

（申 15:7~11）

如这段经文所观察的，怜悯会带出慷慨。接下去的经节所谈到的慷慨，远超过在技术上，按律法所要求的在六年后释放欠债的奴隶。此外，要求慷慨的基础，是因上帝是慷慨的，以色列人应效法祂：“要从你羊群、禾场、酒榨之中，多多地给他，耶和华你的上



帝怎样赐福与你，你也要照样给他。”（申 15:14）恩惠和怜悯、公义和慷慨都是上主的主要特质，反映在“敬畏上主的人”身上。诗篇 111 篇 4~5 节和 112 篇 4~5 节记载了这种反映上主性情所产生的效应。

五、对贫穷的回应

到目前为止，我们在本章已经看到旧约经济学的创造论基础，看到人因罪恶和悖逆而来的扭曲，也看到以色列的经济体系努力要使创造的原则在被赎、立约的以色列群体中实现。但这些要如何与“贫穷”这个议题产生关联？旧约中究竟是否有“贫穷议题”？西里尔·罗德（Cyril Rodd）用一整章的篇幅讨论“贫穷”事实上是从现代社会植入到旧约伦理中的议题（参罗德所著的 *Glimpses* 第十四章）。一如既往，针对旧约当中涉及“贫穷的用词”，罗德相当详细地考察了相关的圣经和学术文献。他同意霍布斯（T. S. Hobbs）的主张，认为贫穷对以色列来说并不是道德问题（而只是这世界事物本相的一部分）。因贫穷而导致社会地位的丧失和耻辱，才是真正的问题。物质上的贫穷其实鲜少成为旧约作者的议题，反倒是社会中的不公或欺压使一些人衰微、让一些人茁壮，才是旧约所在意的。这个论点在我看来可以成立，但仍无法像罗德所认为的，将“贫穷”从旧约伦理学的论域中排除，因为旧约伦理学始终有关系性的特质，而非只是抽象或量化的。正是贫穷在人际关系上所产生的效应（滥用、扭曲和剥削等），构成了伦理上的问题。故贫穷不能只被视为是一种经济或物质方面的议题，却未留意到社会不公和剥削等关系性的议题。

我们首先将看看旧约对贫穷的起因所作的解释和体认，接着会探讨旧约正典各主要部分对贫穷的回应。¹³

1. 贫穷的始因

贫穷可能因各种原因临到一个人、一个家庭或一个群体，而旧约也承认其中的复杂性。

首先是自然因素。生活在这堕落的世界，事情时而会没来由地出错。农作物的疾病和蝗虫的入侵，都会重创地方的经济。有时这些事会归因于上帝神圣的审判（如约珥书），但有时候只是记录下来，没有任何解释。坏事总是在发生。我们可能会想到创世记里让雅各家下到埃及的饥荒，或是路得记当中，迫使以利米勒离开伯利恒（讽刺的是，这地名意为“面包之家”）、移民到摩押地的饥荒。疾病和灾祸可使男人落在粪堆中（约伯），丧亲与寡居则能让女人落入痛苦的虚空（拿俄米）。将这些事归因于上主的手（不论是否正确），并不会减轻这样突如其来的苦楚。这些事似乎没有任何合理的解释。

其次，旧约看见某些贫穷可能直接来自于懒惰。在箴言中，智者对世界的观察尤其是如此。有些学者因而形容箴言的作者为富裕的大儒代表和都市精英。他们把这些穷人视为政治上的眼中钉，不把贫穷视为道德议题，反而认为应将贫穷的情形归咎于穷人。¹⁴在我看来，这是夸大地以意识形态来诠释箴言。若考量箴言的特性，其所强调的重点似乎十分合理，并且相对于律法和先知书强势的口吻，箴言似能补其不足（见后文讨论）。事实上，懒惰和浪费的确会导致贫困，辛勤工作则常有助于经济上的丰裕（如：箴12:11，14:23，20:13，21:17）。箴言清楚知道这些只是通则，仍有例外（例如：箴13:23）。

第三，尽管有上述两个理由，旧约显然认定，欺压才是贫穷最主要的肇因。旧约断定只有极少的贫穷是完全源自“意外”，这与所有现代的分析相符。绝大多数的人，是因他人的行动——不论直

170



基督教

旧约伦理学

接或间接——而导致贫穷。贫穷是人为所造成的。其主要原因是他者的剥削，用维持别人的贫穷来满足一己自私的利益：

先知……并不认为贫穷是概率、命运、懒惰所产生的结果。贫穷是富人制造出来的。他们为了自己的贪婪而破坏立约。富人不是将他们的能力和资源用来提升整个群体，而是满足自己的目的。他们因此违背了圣约，摧毁了以色列的合一，也招致上帝神圣的审判。¹⁵

这类欺压的剥削行径有各种不同的面貌。旧约对这些行径有相当深刻细致的了解：

a. 剥削社会弱势。在以色列群体中，有些人因缺乏社会地位而显得脆弱不堪。这正是失去家庭或土地，甚至两者尽失的人，所要面对的典型光景，例如像寡妇、孤儿、外地人。拿俄米和路得的情况说明了这类人所经历的挣扎，列王纪下4章1~7节则是另一个典型的例子。失去家庭会使一个人缺乏保护的屏障，除非有力的保护者承担责任（像是波阿斯所做的，或像约伯宣称自己在各样灾祸来临前所实践的：伯29:12~17）。

b. 剥削经济弱势。债务会不断累积，使人失去土地，进而落入更深的贫穷循环。收取利息会使这样的情形更加恶化（出22:25），宫廷的课税、征收物资和兵力，也会加重原已十分窘迫的情势（撒上8:10~18）。尼希米记第5章鲜明道出了经济弱势及社会弱势同时出现的情形。债务（即使是少量而微不足道的金额）也有可能沦为奴隶的命运（摩2:6）。此外，豁免债务的机制也可能遭人滥用，或是因勾销债务的日期临近，而使人求助无门（申15:7~9）。债主可能滥用自己的权力，对债务人提出不道德的要求（申24:17~18）。雇主也可能借故拖延工资，剥削像临时工这种劳动

体系中最无助的人（申 24:14~15）。

c. 剥削种族弱势。以色列民族史的开始，是一批在埃及的少数族群，经历各种政治、经济和社会欺压的恐惧，甚至面临当政者所主导的灭族屠杀（出 1）。为了这个缘故，他们被告诫要特别关注他们当中脆弱的少数族群（出 22:21；利 19:33）。路得的故事，再度描绘了来自外地的移居者可能面临的窘境。亚伯拉罕和大卫这两位旧约中的大人物，都因对外族人（夏甲和乌利亚）作出令人发指的行径，而成为他们人生中最卑鄙的污点。

d. 宫廷权力的滥用和腐败。对于权力极度腐败、以他人的贫穷为代价来成就自己的富裕，旧约也提出尖锐而强烈的批判。所罗门当然是个重要的例子：他在统治阶段的后期明目张胆地剥削北方的支派，当然造就了他传奇的财富和荣华，但也同样促成反叛，使他儿子罗波安失去整个王国北方的领土（王上 11~12）。之后继位的君王，彼此也差不了多少。亚哈的贪婪使他欺压拿伯（王上 21）。约雅敬的贪婪则让他把耀眼的富裕，建筑在得不到工价的劳工身上（耶 22:13）。以西结对整个耶路撒冷君主政体暴虐的历史，总结如下：“看哪，以色列的首领各逞其能，在你中间流人之血……其中的先知同谋背叛，如咆哮的狮子抓撕掠物，他们吞灭人民，抢夺财宝，使这地多有寡妇。”（结 22:6、25）所谓风行草偃，一般民众师法他们的政治领袖，当然也不是为奇：“国内众民一味地欺压，惯行抢夺，亏负困苦穷乏的，背理欺压寄居的。”（结 22:29）

e. 司法腐败及造假指控。拿伯事件不只是一桩出于宫廷贪婪的惨剧，耶洗别（得到亚哈默许）用以铲除拿伯的手段（王上 21:7~16），也直接操弄以色列的法律系统。阿摩司书 5 章 7、11、12 节特别凸显了法庭当中骇人听闻的腐败景象，把公义变成了穷人的毒药。有权有势者甚至可以依法使贫穷合法化（赛 10:11~12）！诗



篇中的抱怨常源于此，当“公义”的穷人（在公理这一方对抗邪恶的敌人）无法在世上的集会看见伸张正义的力量时，只能求之于上帝。审判若未能秉公执法，将会引起上帝的愤怒，导致他们最终的毁灭（诗82）。

2. 对贫穷的回应

172

“从旧约最古老到最晚期的文献，始终都在维护社会中的弱势群体。”¹⁶我们不应以为以色列对穷人的关怀是个特例。以色列的确有其独特之处，但其所处的古代近东文化圈，对贫富的现象也极为关注。这并不表示旧约对贫穷的回应，只是借来的概念；这无非只是呼应了加尔文的看法：“正常的社会，皆要求人不应以损害他人的方式来为自己增富。”¹⁷本着所有人相同的受造身份，以及上帝一视同仁的恩典和道德要求的普世性，我们不该对非立约子民对穷人的关怀，太过惊讶。诺伯特·洛芬克（Norbert Lohfink）详列各样证据，显示“许多圣经中的陈述、主题和构想，其实带有整个环境的思想 and 感受；而圣经在这环境中产生。”他根据许多圣经典外的文献指出：“在古代近东世界，富者被教育必须照顾穷人。……照顾贫穷者的权利，是君王的特别责任。……照顾穷人的崇高伦理标准，多半基于一个共通的信念，那就是神明本身——特别是太阳神——对穷人有特别的关爱。”但洛芬克也接着指出古代近东这个“关照穷人”的限制。他看见，理论和实际上有极大的落差（这个指控对日后以色列的君主政体同样成立）；这种“照顾穷人”的信念，并未挑战那造成产生贫穷的社会体系，因为那些宣称照顾穷人的神明，也同样是保护现有社会结构、维护富人权势的神明，因此这治标的权宜之计，只会模糊真正的问题。¹⁸根据洛芬克的看法，旧约回应贫穷问题真正与众不同之处，在于出埃及事件，因这是解放穷人脱离欺压体系的一个独特原型。¹⁹现在就让我们进入旧约正典不同段

落的一些经文。

(1) 律法书

a. 律法书坚持，不论付多大的代价，贫穷问题一定要面对，并加以矫正。利未记第25章一连串以“你的弟兄在你那里若渐渐贫穷……”开头的句子（利25:25、35、39、47），并未说明弟兄贫穷的原因，因为重点不在于追究原因，而是假使弟兄陷入贫穷的危机，我们应该怎么做。即使导致贫困光景的是不公或欺压的行径，那也是另一个问题，留待将来的先知控诉；在此被要求采取行动的人，未必是造成问题的元凶（即产生贫穷的祸首），但他们在上帝面前却有责任照顾在社会夹缝的危机当中的人。不论如何，应当协助这些身在危险中的弟兄重新站起来。

b. 律法书强调，社会中的亲族/家庭结构是预防贫穷和使人从贫困中重新站起来的关键因素。如前文所见，以色列的经济体系是以家庭为本的制度，其原则包括了：透过宗族和家庭的广大网络来公正分配土地（民26:52~56）；不可永卖家庭的土地（利25:23）；买赎和禧年的制度，使家庭重新参与在群体当中（利25）；禁止以色列人彼此收取利息（申23:19）；叔娶寡嫂的婚姻制度（申25:5~10）。

c. 以色列的律法设计了一套措施，倘若整体配套行使得宜，就能形成一套系统性且让人赞叹的福利制度，照顾真正有需要的人，也就是没有土地和家庭的人。²⁰这些人每年在各地收成时，有拾穗的权利（出23:10~11；申24:18~22）；三年一次的十一奉献，要求人将田产的百分之十收集起来，作为社会的储粮，以照顾穷困者（申14:28~29）；²¹安息年的设计，则让穷人自取休耕土地上所长出的一切（参出23:10~11），并且取消（或延缓）债务（申15:1~11），同时释放希伯来奴隶自由（申15:12~18）。结合以上这些方法，代



表每年一年都让经济上无立锥之地的人，获得一些救济。

d. 律法书坚持，穷人在整个法律过程中必须享有司法上的平等。这表示穷人不应特别受到偏爱，也表示不能因为富人的社会和经济势力，就失去司法的公正（事实上这状况更有可能发生；出23:3、6~9；利19:15）。

e. 律法书通常不是对穷人发言，而是在命令那些坐拥经济或社会权势之人。尽管人们常视“穷人”为“麻烦”，并责怪或教训他们应怎么做才能赎回原本的状态，以色列律法却把焦点转向真正握有改变权力的人，或是那些权力需受制约、好使贫穷者获益的人。所以，律法是命令债主而非欠债者（申24:6、10~13），命令雇主而非临时工（申24:14），命令蓄奴者而非奴隶（出21:20~21、26~27；申15:12~18）。

申命记认为，能否缓解穷人的痛苦，与人是否顺服上帝的旨意有关。如果以色列遵守律法，当中就必没有穷人。人若不顺服，贫穷就成为需要解决的现实状态。申命记的命令，是向着富人、法官、拥有奴隶者、债主，以及一切有地位能减缓或加重穷人景况的人所发出的……（要求）有力人士放弃一些他们的“权力”，反其利益而行，视穷者如亲——而且事实上他们也的确是彼此的亲人。²²

f. 律法书在整个有关贫穷问题的法定体系之外，建立了一个广阔的道德和情感氛围。这包括了旧约所经常强调的，对上帝的感激和效法是伦理行为的动因，怜悯和慷慨则是关键的美德（见前文）。²³

g. 律法将对穷人的照顾，视为是否顺服立约及整部律法的试金石。这是申命记26章12~15节的重要主旨。三年一次十一奉献的条

例（申 14:28~29），要求以色列的敬拜者带着自己的奉献，感谢上帝赐予土地和收成，借以表明自己将属于上主的部分归给祂，同时也归给穷乏人。只有在这个基础上，敬拜者才能说，他“没有忘记”上帝的命令。

因此，供应穷人并不只是对上帝的义务，也是所有宣称遵守律法者的重要表现。只有当穷人受到照顾，我们才算遵守了律法。只有当以色列回应穷人，使群体中每一个人都得饱足，他们才能证实自己真实践行了上帝的每一个命令。这显示……对穷乏人的爱，是他们尊崇上帝、对邻舍真实之爱的具体证明。故律法书与日后先知所明确指出并视为优先的主张一致：整体来说，对穷人的照顾是以色列对上帝最具关键性的实际回应。²⁴

（2）叙事文

a. 构成以色列救赎历史的叙事文，描述了上帝带领他们离开埃及的奴役，进入应许之地。罗德说的确实没有错（*Glimpses*, P183），用来形容贫穷的几个字眼，并未用来形容在埃及的希伯来人，而且他们所遇到的景况是欺压，不是贫穷。然而，申命记着重强调，他们将来要体验的预期目标，也就是应许之地的丰富，会和过去埃及生活时物质的缺乏以及其后的旷野生活，形成强烈对比（申 8，11）。埃及的欺压绝对包括了经济上的剥削，因为所有希伯来人劳力所付出的，都是为了法老的财富与荣华，而非自己的益处。

b. 这个解放的叙事构成了庆贺的基础，颂赞雅威上帝代表性的作为。哈拿歌颂上帝翻转经济的大能（撒上 2:5~8）。诗人也发出同样的颂扬（诗 146）。



c. 旧约叙事文也提供了有关贫穷正反两面的案例。旧约的叙事者描绘所罗门奢华的财富，明显对比于王国内部日益严重的欺压，且还注明后世的君王都起而效尤，让欺压成了常例。但叙事文中也记载了激励人心的故事，成为以色列以公义、怜悯和慷慨来对待穷困者的理想——波阿斯就是此一类型的主要代表。

(3) 先知书

a. 我们可以毫不夸大地说，众先知无不致力于为以色列的穷苦人挺身而出。罗德正确指出，其所在意的不单是物质上的贫乏，更重要的是不公和欺压。原本应以立约为基础、彼此平等而相互支持的社会，却出现这种失衡的状况，使先知最为愤怒。唐纳德·高恩（Donald Gowan）对于旧约伦理如何将不公视为贫穷问题的根源，作了精辟的表达：

旧约作者所最为关注和愤慨的贫穷问题，其根源并非穷人做了或未做什么，而是其他人对他们做了什么……饥饿、赤身露体、无家可归等问题都有办法可以解决，但所有的作为都将遭到不公的阻挠，这就是旧约愤慨的地方。于是，没有能力为自己要求公道的人，就成为整个群体特别受到关注的对象……旧约没有任何地方，把所有人的财富一律平等分配，当成理想的状态，这暗示了，总是会有人拥有较多的财产。这并不是什么丑事，因财富原是上帝的赏赐之一（箴22:4）。真正丑陋的地方，正如许多经文告诉我们的，是那些财产较少之人所应得的，遭到良心泯灭的人所剥夺。²⁵

176

然而，物质的层面也不能忽略。受剥削的人在物质上同样是

困乏的。阿摩司将他们的苦境和恶人富裕的生活方式对照（摩 4:1, 6:4~6），使我们清楚看到这一点。以赛亚也将富者不断累积的地产和房舍，来和那些没有地方居住的人相对照（赛 5:8）。耶利米将约雅敬王剥削的贪婪，与约西亚王对待穷人的公义和慷慨相对照（耶 22:13~17）。弥迦在描绘以下让人毛骨悚然的景象时，心中必定思及那些在物质上困乏而受苦的人，因为这些无情的有钱人竟然——

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，
又像釜中的肉。

（弥 3:2~3）

b. 先知主要的贡献，以及今日教会能够从他们身上学到的先知性责任，在于他们看见事情的真相。他们为那位看见一切的上帝发声——以色列在出埃及事件后就晓得，上帝看见他们在埃及的苦情，听见他们痛苦的哀声，并为了他们而伸手干预（出 2:23~25, 3:7）。如今的问题在于，贫穷不被看见，穷人也不被听见。但以色列的上帝却非看不见这一切。“我都看见了。这是上主说的”（耶 7:11）。因此，先知首先关注留意，然后揭发不平的委屈，接着挑战不愿正视问题的当权者（特别是君王和审判官）。无怪乎亚哈王会称以利亚为“使以色列遭灾的”，虽然亚哈自己才是以色列灾祸之源（王上 18:17~18）。任何政府若做出耶洗别和亚哈对拿伯这样一位农夫的家庭所做之事，就应受到严厉的指责，而以利亚并未逃避这项使命。²⁶



(4) 诗篇

a. 诗人和先知一样，肯定上主是聆听穷人呼求的上帝。当人不愿伸出援手，他们只能全然倚靠上帝，而这位上帝极为在意他们的苦情（诗145，146，147等）。因此，诗篇中“穷人”一词的意义，经常在物质和灵性这两个层面之间摆荡。只坚持任何一边，都是一种误导。物质上贫穷的人，在灵性上必须倚靠上帝。故“贫穷”一方面从字面上形容贫困缺乏之人，另一方面也是灵性谦逊的隐喻。吉林厄姆（Sue Gillingham）极力主张，教会的宣教应保持这种双重焦点的整体性：

我们不能只让穷人吃饱穿暖，却未发现身旁世界灵性的贫乏——尤其是富裕西方的贫乏。我们同样也不能只传讲充满灵性需要的福音，却不让福音挑战我们对物质安乐的态度。我认为，兼顾这两者的贫穷神学，才能既忠于圣经，同时又忠于这个时代。²⁷

b. 与律法书和先知书一样，以色列的敬拜也清楚要求政治和社会的当权者——君王（诗72）和审判官（诗82）——担负起他们主要的责任，对穷人的需要和讼案公正以待。

c. 诗篇也将上帝所悦纳之敬拜的要求和标准，跟实际的社会关怀和经济公义，两者紧密结合起来。得以住在上帝圣山的公义敬拜者，其记号之一是愿意借贷给他人而不取利息——这也是以色列经济伦理的重要准则（诗15:5）。若一个人会与所敬拜的对象越来越相像，那么敬拜和敬畏上主之人，自然会反映出祂的公义、怜悯和慷慨（诗111:4~5，112:4~5）。

(5) 智慧文学

a. 智慧文学作者所持的社会伦理，其中有很强的创造论基础。这和律法书和先知书将其伦理动机建立在伟大的历史救赎传统之上，形成了一种（互补式的）对比。因此对箴言来说，穷人应受到有尊严的对待，才反映出他们也是同一位上帝所创造的。换言之，为了他们或是向他们所做的一切，就是为了上帝、向上帝所做的（由此可预见耶稣的教导）：

欺压贫寒的，是辱没造他的主，
怜悯穷乏的，乃是尊敬主。

（箴 14:31；亦参 17:5，19:17，22:2、22~23，29:13）

因体认到仆人和主人都受造平等，也让约伯坚持以公正的态度处理工人的抱怨（伯 31:13~15）。

b. 智慧文学的作者在许多事上都有敏锐的观察力，他们在观察和洞悉贫穷的真实性上，也同样极具天赋——不只看见贫穷是经济上的脆弱，更洞察到这会导致人在社交活动上的窘迫（箴 10:15，19:4、7）。约伯生动地描述穷困所导致的匮乏（伯 24:1~12）。传道书留意到官僚体系对贫困所造成的影响（传 5:8~9），也看到贫富地位转换速度之快（传 5:13~6:6）。

c. 以上述的观察为基础，所有智慧文学的作者也同样鼓吹“怜悯、慷慨和公义”这几项在别处同样可以看到的道德思想（伯 31:16~23；传 4:1）。这样的态度代表了真实的仁义，缺乏这种态度则是恶人的特质。因为——

义人关注穷人的公道；



恶人没有这样的关怀。

(箴 29:7, 译注)

然而只有关注是不够的。约伯抱怨，上帝似乎对穷人、受欺压者的苦境无动于衷，但他却忽略了，当他每日在城门口做长老的工作，他就已是上帝施行公义的器皿，为弱者辩护，对抗欺压者（伯 29:7~17；与约伯自己的比喻相比，“对抗”只算是轻描淡写：“我打破不义之人的牙床，从他牙齿中夺了所抢的”）。要处理滥用权力者所导致的贫穷，免不了会与滥权者交锋。

d. 智慧文学传统和律法书、先知书和诗篇一样，清楚指出政治当权者是要为穷困者负责的重要角色。故箴言的最后一章在论及理想的妻子之前，先有对理想君王的忠告。利慕伊勒王的母亲以一种带着申命记色彩、节制宫廷享乐的神学，劝他不要在女人、清酒或浓酒上面放荡。这忠告不是为了王的健康，而是要让他有清醒的头脑，使受欺压者重获公道。根据这位有智慧的母后，王的主要工作是——

你当为哑巴（或译：不能自辩的）开口，
为一切孤独的伸冤。
你当开口按公义判断，
为困苦和穷乏的辨屈。

(箴 31:8~9)

3. 终结贫穷

在总结时，我们要留意，前一章结论中所提及的终末盼望（我们的大地和整个环境的生态盼望），在旧约的经济伦理当中，同样有不可或缺的显著地位。旧约向今已堕落的世界呈现了一种切合实

际的平衡。一方面，旧约高举理想和目标（人若按照上帝对人类发展所赐下的原则和系统来生活，贫穷便不会存在），但另一方面，旧约也清楚了解，人类固有的贪婪及暴力本质，使得贫穷仍会持续存在。申命记第15章，对这两种观点提供了经典的陈述。一方面，“你若留意听从耶和华你上帝的话，谨守遵行我今日所吩咐你这一切的命令，就必在你们中间没有穷人了。因为耶和华你的上帝……必大大赐福与你”（申15:4~5）。但另一方面，“那地上的穷人永不断绝，所以我吩咐你说，‘总要向你地上困苦穷乏的弟兄松开手’”（11节）。

然而，终结贫穷的时刻，终会来到。弥迦所见弥赛亚时代的景象，扩展了以赛亚所看见的著名光景：“人人都要坐在自己葡萄树下和无花果树下，无人惊吓。这是万军之上主亲口说的”（弥4:4；参赛2:1~5）。两位先知都预见，战争和武力的终结，将促成上述这种景象当中经济的复苏。一如我们在本书第四章最后所看到的，在以赛亚书65章17~25节所呈现新创造的景象中，人类并非坐拥财富、不劳而获，而是描绘一个没有贫穷与欺压的社会。在这样的社会中，工作将使人得着满足、回报和安全感，免于疾病和掠夺的威胁。因此，和生态伦理一样，我们对旧约经济伦理建构的基础，是先把握创造论的首要原则，体认到堕落的真实性，进而根据以色列对经济问题（特别是因欺压所造成的贫穷问题）的系统性回应，整理出典范的细节，同时本着对上帝性情和应许的认识，坚信新世界的终末盼望。²⁸

延伸阅读

Biggar, Nigel, and Hay, Donald, 'The Bible, Christian Ethics and the Provision of Social Security,' *Studies in Christian Ethics* 7 (1994), pp. 43-64.



- Blomberg, Craig L., *Neither Poverty nor Riches: A Biblical Theology of Material Possessions*, Downers Grove: InterVarsity Press (Leicester: Apollos, 1999).
- Brueggemann, Walter, *The Land* (Philadelphia: Fortress, 2002).
- Carroll R., M. D., 'Wealth and Poverty,' in Alexander and Baker, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, pp. 881-887.
- Dearman, John Andrew, *Property Rights in the Eighth-Century Prophets: The Conflict and Its Background* (Atlanta: Scholars Press, 1988).
- Englehard, David H., 'The Lord's Motivated Concern for the Underprivileged,' *Calvin Theological Journal* 15 (1980), pp. 5-26.
- Fager, Jeffrey A., *Land Tenure and the Biblical Jubilee*, JSOT Supplements, vol. 155 (Sheffield: JOST Press, 1933).
- Fensham, E. Charles, 'Widow, Orphan and the Poor in the Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature,' *Journal of Near Eastern Studies* 21 (1962), pp. 129-139.
- Gillingham, Sue, 'The Poor in the Psalms,' *Expository Times* 100 (1988), pp. 15-19.
- Gnuse, Robert, *You Shall Not Steal: Community and Property in the Biblical Tradition* (Maryknoll: Orbis, 1985).
- Gottwald, Norman K., *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 BCE* (Maryknoll: Orbis; London: SCM, 1979).
- Gowan, Donald E., 'Wealth and Poverty in the Old Testament: The Case of the Widow, the Orphan, and the Sojourner,' *Interpretation* 41 (1987), pp. 341-353.
- Habel, Norman C., 'Wisdom, Wealth and Poverty: Paradigms in the Book of Proverbs,' *Bible Bhashyam* 14 (1988), pp. 26-49.
- , *The Land Is Mine: Six Biblical Land Ideologies* (Philadelphia: Fortress, 1995).
- Hanks, Thomas D., *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression* (Maryknoll: Orbis, 1983).
-

- Hobbs, T. R., 'Reflections on "the Poor" and the Old Testament,' *Expository Times* 100 (1988-9), pp. 291-293.
- Hoppe OFM, Leslie J., *Being Poor: A Biblical Study* (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1987).
- Hughes, Dewi, *God of the Poor: A Biblical Vision of God's Present Rule* (Carlisle: OM Publishing, 1988).
- Jacobs, Mignon R., 'Toward an Old Testament Theology of Concern for the Underprivileged,' in Kim, Ellens, Floyd and Sweeney, *Reading the Hebrew Bible for the New Millennium*, pp. 205-229.
- Kaufman, Stephen A., 'A Reconstruction of the Social Welfare Systems of Ancient Israel,' in W. Boyd Barrick and John R. Spencer (eds.) *In the Shelter of Elyon* (Sheffield: JSOT Press, 1984).
- Lohfink SJ, Norbert F., *Option for the Poor: The Basic Principle of Liberation Theology in the Light of the Bible* (Berkeley: BIBAL Press, 1987).
- Pleins, J. David, 'Poverty in the Social World of the Wise,' *Journal for the Study of the Old Testament* 37 (1987), pp. 61-78.
- , 'Poor, Poverty,' in Freedman, *Anchor Bible Dictionary*, vol. 5, pp. 402-414.
- , 'How Ought We to Think about Poverty? Re-thinking the Diversity of the Hebrew Bible,' *Irish Theological Quarterly* 60 (1994), pp. 280-286.
- , *The Social Visions of the Hebrew Bible: A Theological Introduction* (Louisville KY: Westminster John Knox, 2001).
- Rad, G. von, 'The Promised Land and Yahweh's Land,' in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (New York: McGraw Hill, 1966), pp. 79-93.
- Waldow, H. E. von, 'Social Responsibility and Social Structure in Early Israel,' *Catholic Biblical Quarterly* 32 (1970), pp. 182-204.
- Weir, J. Emmette, 'The Poor Are Powerless: A Response to R. J. Coggins,' *Expository*
-



Times 100 (1988), pp. 13-15.

Whybray, R. N., *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, JSOT Supplements, vol. 99 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990).

Wright, Christopher J. H., *God's People in God's Land: Family, Land and Property in the Old Testament* (Grand Rapids: Eermans, 1990; Carlisle: Paternoster, rev. ed., 1996).

———, *Deuteronomy*, New International Biblical Commentary, Old Testament Series (Peabody: Hendrikson; Carlisle: Paternoster, 1996).

✕ 译注

* 按：和合本圣经作“义人知道查明穷人的案；恶人没有聪明，就不得而知”。



第 6 章

土地与基督教 伦理



我们已在本书第三章看见土地对旧约故事的重要性，以及土地神学在以色列整体信仰所扮演的重要角色。我们在前两章则分别说明了，这在神学上具有重要意义的主题，分别能对生态和经济制度产生什么伦理的影响。这一章将要探讨，这些不同的思路如何贯穿基督教的伦理学。有哪些释经的方法，可以帮助我们在基督教的框架——也就是按照新约的准则——来使用旧约中有关土地的教导？

前文已经提过两种源自旧约本身来诠释旧约的路线，分别是典范论（paradigmatic）和终末论（eschatological）的诠释。我们现在要再加上第三种：源自新约观点的预表论（typological）。我们首先会以三角形来回顾前述的两种方法，再详细解释第三种方法。然后，我会以圣经的禧年为例，检视这三种不同角度、不同层面的诠释，在基督教神学和伦理学所带给我们的启发。

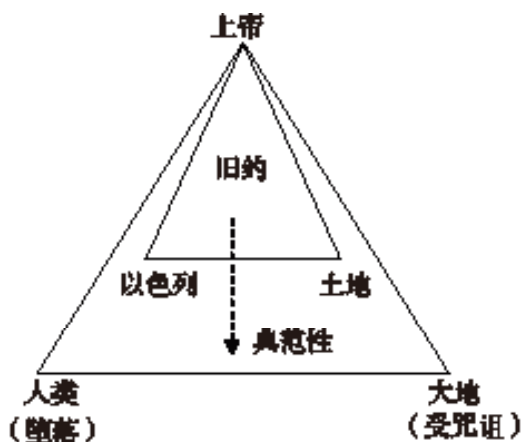
我们要先强调，这三个不同的层面（典范论、预表论和终末论），在诠释和运用旧约伦理的经文上，彼此有互补性。这三者并未彼此排斥，但也不是在每个议题上都具有適切性。不过，“土地”是十分有趣而特殊的例子，因为上述三种方法都能从中产生基督教的反思和应用。所以我们不应认为，当论及旧约的土地对终末新创造的意涵，就等于排除旧约土地对现今社会秩序的经济適切性。我们同样也不应认为，当论及旧约土地在基督里的预表性实现，就可以将之“属灵化”，排除旧约的土地对当代民族和领土等属世议题的典范適切性。这三者不需相互排斥，每个层面都有其意义和效用。

一、典范论的诠释

典范论诠释的进路所秉持的信念是，上帝与生活在应许之地上



的以色列之间的关系，是上帝与生活在大地中的人类之间关系的刻意写照。更准确地说，上帝之所以进入与以色列和土地的关系，是在祂创造人类和大地的心意遭破坏之后，所作的救赎宣告。人悖逆了上帝，如今在这遭上帝咒诅的大地生活，但以色列蒙上帝救赎，生活在上帝应许赐福的土地上。我们可将这种双重状态化为以下的三角图：



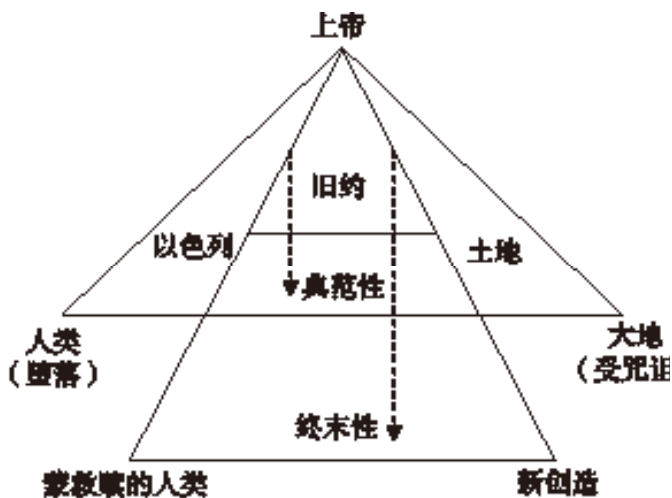
这并不是要把复杂的资料挤进一个简单的几何图形。我们在本书第二章已清楚看见，以色列社会（社会角度）是为了世上的列国而被拣选，其社会体系应当传达出“万民的光”这个神学讯息。本书第四章一开始，我们也透过“上帝掌有”和“上帝赐予”这两个共生的主题，来观察以色列地（经济角度）和整个大地之间的关系。

因此，将以色列社会经济方面的法律与制度（内三角形的底线）视为模范，应用在现代世俗社会的伦理议题（外三角形的底线），是有其正当性的。以经济的领域来说，旧约的典范提供的是目标，但未要求我们按照字面，将古代以色列的习俗原封不动地移

植到21世纪的社会。但另一方面，旧约的典范性也要求我们对经文审慎以对，如此才能彻底了解所要应用的模范。¹

二、终末论的诠释

这个进路建立在旧约和新约的稳固基础上，相信上帝救赎的心意虽是将以色列和他们的土地作为起点，但最终必要拥抱列国和整个大地，走向转化和完美的新创造。回到伦理三角形：若我们用动态的眼光来看这幅静态的图形，就意味着救赎三角最终将“超越”堕落受造的三角：



旧约不仅期盼世上的列国回转承认以色列的上帝，在祂的治理之下和平度日（参本书第七章），同时也期待上帝奇妙的大能转化自然世界（参本书第四章）。旧约的盼望非常认真看待“属地”的特质（earthiness）。上帝不会就此抛弃祂的创造，而是要救赎这受造的世界。以色列的土地，代表了蒙救赎的大地原型。我们能从以



色列的土地和受咒诅的大地两者间鲜明的对比，略见端倪：前者是应许之地，后者则是威胁和审判的场域；前者充满奶与蜜（出3:8等处），后者遍布荆棘和蒺藜（创3:18）。²申命记对以色列土地的叙述，让人想起伊甸园天堂般的特色：这是一块“美地”（申2:7以下），水源充足，遍满菜蔬，资源丰富（创2:8以下）。简言之，这里“是耶和华你上帝所眷顾的。从岁首到年终，耶和华你上帝的眼目时常看顾那地”（申11:12）。的确，倘若上帝救赎的子民都全然顺服祂，这里必会成为这样蒙福的土地，成为名副其实的“乐园重现”（申28:1~14）。利未记26章12节也呼应同样的主题，提到上帝应许祂要在百姓中间“行走”。这个动词用了一个不寻常的形态，与上帝在伊甸园中“行走”的动词形态是一样的。³

然而，以色列虽然蒙救赎并与上帝进入立约的关系，却依然是堕落的人类，他们的土地也仍属受诅世界的一部分。历史中的人和土地是上帝救赎过程当中的一部分，而非最终的完美成品。因此，人和土地的神学功能就好像一个原型或记号，指向某物，是超越了现在所经验的现实状态。当以色列望向未来上帝救赎心意最终的实现时，他们乃是根据过去和现在的经验。因此，正如以色列难以想象那没有律法的新约（即使这样的律法超越任何立法者所能达到的境界，因要写在上帝子民的心版上〔耶31:33〕），同样地，他们也无法想象，在上帝未来救赎多国子民的计划中，会没有土地（即使那是超越任何地理学家或动物学家所能想象的土地！）。以赛亚书2章2节、11章6~9节、35章1~10节、耶利米书31章1~14节、何西阿书2章18~23节等经文对自然界改变的描述，显然不能只按字面解读，但我们也不该只将其属灵化或单单视为隐喻。上帝对创造的救赎心意可能超乎我们的想象，却不会超出信心的眼光。

所以，这是以色列的土地在整个圣经神学的范围中，另一项

重要的功能。这个土地要指向终末的“新天新地”，有公义居住其中，因上帝将和祂的百姓同住（彼后 3:13；启 21:1~3）。新约特别以“新耶路撒冷”这个词来比拟未来的新创造（启 21:1~5；来 12:22）。

然而，圣经中关于未来的异象，不该被当成远离现实问题的心理逃避。先知使用未来异象的用意，和他们提及过去历史的用意是一样的，都要在当下产生回应和改变。圣经的终末论不是乌托邦的梦想，一桩可能发生的事，或是一份“但愿……”的渴望。这样的梦想会导致失望和对现世的犬儒心态。事实上，圣经的终末论是必定会发生的异象，因上帝必亲自成就。所以，终末的景象经常会有迫切的道德挑战与正向期待的鼓励（诗 97:10；赛 2:5；弥 4:5；太 25；启 21:8、27，22:11）。任何旧约主题的终末论诠释——以此处的土地为例——都有回应现代世界的伦理要旨：若这是故事的结局，那活在故事当下的我们，该以怎样的伦理方向来塑造我们的行为？

圣经伦理学（不论旧约还是新约）的终末面向，在实质内容上并未加增任何关于社会或个人的命令。这些内容，都已透过上帝的启示，出现在祂的诫命和一些典范的例子和教导当中。终末论的功能，乃是一方面增进遵守命令的动机和迫切性（如罗 13:11~14；彼后 3:11~14；约壹 3:2~3 等经文），另一方面也使我们确信，实现这些命令的异象，终必达成。我们所做的——不论是在经济或任何其他层面——最终“在主里面不是徒然的”（林前 15:58），正如保罗肯定我们将来有身体复活的盼望。

三、预表论的诠释

现在有个重要的问题：在新约中，土地又是如何呢？新约的



作者显然认为，耶稣是完全体现以色列使命的弥赛亚。基督的教会是“在基督里”的弥赛亚群体，与旧约的以色列有着属灵关系的延续性。弥赛亚是上帝子民的具体展现，是旧约上帝子民的实现，更是新约上帝子民的基础。无论外邦人或犹太人，基督的信徒就是亚伯拉罕的属灵后裔，是立约和应许的子孙（加3:26~28）。然而，土地在亚伯拉罕的应许中，却是极为重要的一部分。若旧约所有信仰和礼仪的重要主题，都预表汇聚在基督身上，那又该如何定位土地呢？毕竟，如前所示，土地在旧约以色列信仰中是最重要的神学事实之一。

1. 不再有圣地

从某个角度来看，新约几乎完全没有提及土地。新约在提到巴勒斯坦的具体领土时，从来没有赋予任何神学的意义。这个圣地，已没有神学上的適切性。新约在提到犹太百姓居住的领土时，不像旧约那样，频繁使用祝福、圣洁、应许、赏赐和产业等词汇。这其中一些原因在于，基督教教会的发展很快就跨越了领土的疆界，遍及地中海地区，甚至到达更远的地方。然而，更重要的原因是，土地的圣洁，以及旧约思想中所有关于土地的属性，全都转移到基督身上了。永活基督属灵的临在，圣化了信仰者所在的任何地方。W. D. 戴维斯（W. D. Davies）清楚表达了从土地的圣洁转移到基督身上的转变。他说明了基督教如何透过基督来回应犹太教中所有的各项细节，包括对土地的看法：“一切时间和空间，与其他事物一样，全都属乎基督。简言之，基督教已完全将土地的圣洁改换为位格的圣洁，将圣地基督化。”⁴ 耶稣应许，在祂子民聚集的地方，祂就与他们同在。这样的应许，将旧约上帝要在土地中与以色列百姓同在的应许，以有力的方式推展到普世各地，因如今耶稣的子民无处不在：

耶稣，你的子民在何处聚集
就要在那里仰望你的施恩宝座
他们在何处寻求你，就必寻见
每一处都是神圣之地。⁵

此外，新约在论及上帝子民未来最终的光景时，也完全没有提及以色列在地理上的土地。即使在讨论犹太与外邦基督徒之间关系的关键几处经文，特别是保罗在罗马书第9~11章论及将来犹太民族的未来时，也没有提到土地。保罗自己虽是归信基督的犹太人，但没有任何迹象显示，他相信那块土地对犹太基督徒依然有神学的重要性。保罗当然相信，土地是上帝赐给犹太人得享的美好礼物之一，但根据他论证的脉络和方向，他显然认为弥赛亚耶稣已完全实现、汇聚、超越了以色列从上帝所领受的一切（罗9:4~5，10:4）。这是保罗在比较了自己过去原本的身份与他如今“在弥赛亚里”所拥有的一切之后，所持的信念（腓3:3~11）。而在加拉太书第4章著名的比喻当中，他将属世的耶路撒冷城比作夏甲的等次，与自由的上帝子民之城相对，从而把原本论及耶路撒冷的预言，转而指向在耶稣里弥赛亚群体的信徒。

当然，由于保罗并未直接将土地当作神学议题来处理，我们也不能武断地推测他对这议题的神学意涵有何见解。但观诸他深入探讨其他深具神学意涵的旧约主题，保罗对这项议题的沉默，似显得意味深长。我的感觉是（仅属我个人见解），倘若保罗要像处理割礼问题一样来面对关于土地的问题，他会采取类似的手法。我们知道，他不接受肉体的割礼在上帝的救赎工作上有任何神学意涵。人蒙拯救与成为立约群体的一员，关键不在于是否接受这个代表犹太民族身份认同的标志。在基督里，受割礼与未受割礼没有分别；保罗对此绝不妥协。但只要这一点确立了，他就认为割礼在道德上是



中性的。选择接受割礼与否，并不具有神学意义（加5:6，6:15）。他对犹太基督徒继续维持这项文化习俗并无异议，甚至还曾因为宣教工场的文化环境，让提摩太行了割礼（徒16:3）。

我们同样可以推想，保罗可能会主张，这块土地的疆域在上帝的救赎心意中并无更深的神学意义，因为一切完全在乎那位被钉十字架、复活、永在的弥赛亚所成就的赎罪大工。藉由耶稣而得拯救的应许，是赐给任何地方的任何一个人。住在旧约以色列产业这块特定土地上的人，并没有特权或优势。倘若上述论点成立，保罗或许完全能够体谅，犹太人与犹太基督徒想要与他们先祖的土地维持情感上的联结。然而，他们的信仰、盼望和敬拜，却不受限于那块土地，而是唯独在于基督。弥赛亚自己就曾经教导过这个重点：他让撒马利亚妇人的焦点，摆脱了对于合适敬拜地点的辩论，转向使人敬拜上帝的那一位，也就是弥赛亚自己。从今以后，以心灵敬拜上帝的焦点将是耶稣，而非土地（约4:20~26）。⁶

2. 土地对旧约以色列的重要性

虽然新约没有赋予巴勒斯坦的疆域任何神学意涵，然而在旧约，土地从来就不只是一块疆域，正如圣殿不只是栋建筑，耶路撒冷也非仅一座城市。与这两者一样，土地是神学与伦理传统的主要焦点。如前所见，土地体现了上主和以色列之间立约关系的许多面向，包括与土地有关的应许、赐福和吩咐。这些关乎土地的传统观念，不会轻易地从新约中消失，尤其这些观念与亚伯拉罕之约有着密切的关系，而此约在保罗神学中占据重要的地位。新约其他处经文也提到与圣殿和耶路撒冷相关的主题与象征，并有属灵方面的应用。所以，在此我们要再次回到前面的问题：在新约中，土地究竟变成什么面貌？

要回答这个问题，我们必须先回想土地在以色列的生活与信

仰中有什么功能，然后再思想新约基督徒的生活与信仰，在哪些层面吸纳或实现了这项功能。土地对旧约以色列人来说有什么意义？对基督徒来说，又有什么相对应的意涵？尝试清楚界定这个类比，就是所谓“预表论”的进路。土地之于以色列与上帝的关系，某种程度“预表”了基督徒透过基督而与上帝所建立的关系样貌。现在就让我们看看“预表论”指出了哪些相似之处。⁷

我们已经知道，对以色列人来说，土地全然是上帝的赐予。这是为了实现祂对亚伯拉罕的应许，让以色列人在救赎历史的过程中领受这项礼物。因此，土地是个巨大、有象征性、有形有体的凭据，表彰着以色列每户的家长和家庭成员，都与上主有特别的立约关系。申命记一再将土地联结于他们在亚伯拉罕里蒙拣选的确据：他们是上主的子民，因他们居住在上主所赐的土地上。个体藉由亲族网络和不可永卖的家庭产业，享受土地中属他个人的那一份地业，使他在土地中“有份”。申命记也反复提到土地是以色列的产业；这是一个出自家庭关系的意象。出埃及记4章22节记载，以色列是上主的长子，土地则是子嗣关系的具体明证。因此，成为在上帝土地中以色列家庭的一员，就意味着被涵括在与上帝的立约关系中：这地是与上帝一同生活的地方。但这同时也代表了愿意接受这立约关系的要求：这地也是在上帝面前活出某种道德和属灵生活方式的地方。拥有这片土地，是要与所有上帝的子民共享产业，同担责任。简言之，对以色列人来说，土地意味着保证、接纳、祝福、分享，以及实际的责任。

但尽管如此，旧约也同时意识到，虽然以色列与上帝的关系，的确是建立在土地和亲族的社会经济范畴之上，但两者的关系却也超越社会经济的范畴，而不受限于这个领域。以色列人还在埃及时，上帝就已称他们为长子（出4:22），在他们尚未进入这土地之前，就与他们立约。即使在他们受惩罚而被掳离开这片土地时，他



们依然是上帝的子民。失去土地是上帝和以色列关系的重大裂痕，但正如当时先知一再强调的，这并非关系的终点。甚至，上帝不仅能在耶路撒冷透过耶利米呼召人悔改，祂在巴比伦也一样孜孜不倦，透过在巴比伦的以西结呼召人回到悔改与生命之道。上帝不受限于地域的疆界，上帝子民也逐渐意识到，自己不受地方束缚。

更重要的是，当我们来到新约，可以看见一项事实：先知在描绘将来上帝与祂子民之间关系的终末异象时，似乎松动了以往建立在“土地—亲族”之上的立约观（或几乎搁置）。得蒙寻回的上帝子民，必会有无所不包的兼容特质，因为过去按照“土地—亲族”的标准被排除在外或身份位置不确定的人，将得以与上帝有完满而有确据的关系，成为“以色列”的一部分。因此，像以赛亚书56章3~8节中外邦人（在土地中无份）与太监（无法有家庭或后嗣）所持的疑虑，将因新约永恒保障的应许而得着缓解。以西结书47章22~23节所描绘的未来理想图也清楚提到，以色列的“地业”将分给从前被排除在外或只能仰仗他人的族群，也就是过去不能拥有土地为业的寄居者（*gērîm*）、外地人、移民和难民。在这幅论及未来的异象中，这些人在上帝子民产业中所拥有的地业，将不再倚靠运气或他人慈善的援助，而是有永久的保证。换言之，过去与土地联结在一起的保证、接纳、分享和责任等神学主题，在新约依然成立，只是不再停留于字面、地域性的意义，因救恩的范围已然扩大，要容纳非以色列人。

3. “在基督里”就如“在土地上”

根据新约的观点，这“救恩扩展到以色列民族之外”的终末异象，因着弥赛亚耶稣的工作已经应验，使上帝的子民也涵盖了外邦人。初代教会对外邦人的宣教使命，很清楚被理解成是实现了旧约中以色列必要复兴的预言（徒15:12~18）。

192

保罗在以弗所书2章11节到3章6节运用丰富的旧约意象，来解释基督教福音崭新而无所不包的兼容特质。保罗首先陈述，外邦人过去在基督外的地位，就好比旧约中那些在以色列“土地—亲族”关系中无份的人：“在以色列国民以外，在所应许的诸约上是局外人”（弗2:12）。他接着描述基督在十字架上的工作拆毁了隔断的墙，成就了和平，使一切归信的犹太人与外邦人都得以来到上帝面前。然后，他转而使用旧约的意象，描述外邦人如今在基督里的新地位：“这样，你们不再作外人和客旅（保罗使用的这两个词是翻译自希伯来文中的 *gērîm* 和 *tōšābîm*，也就是以色列经济体制中没有自己土地、需仰仗他人者），而是与圣徒同国，是上帝家里的人了”（弗2:19）。这段经文论到这个新身份具有恒久、稳固、兼容并蓄的特性，还有他随后指出的实际责任。在这段“福音”纲要的最高点，保罗用3章6节的三个词，来总结外邦人的新地位（其中一个词是他自己新创的）：藉着这福音，他们如今与以色列人在基督里是“同为后嗣”（*synklēromonoma*）、“同为一体”（*syssōma*）、“同得产业”（*symmetocha*；和合本圣经作“同蒙应许”）。这里的信息再清楚不过：藉着基督的十字架，过去在外的如今要在内，过去在远处的如今要与在近处的一样，过去被排除的如今要得着归属。这些带有浓烈旧约“产业”意涵的用语，唤起了上帝、以色列和土地三者之间的关系架构。过去的以色列，就是在这样的关系架构中，保有一种安全感，但如今所有在基督里的人，也得享这样的安全感；归信的外邦人与归信的犹太人，并无分别。以色列人透过土地所领受的种种，如今一切相信的人也将透过基督来领受。

因此，藉着同归属于弥赛亚，列国的百姓就得以进入旧约中上帝子民的特权与责任。这样的特权和责任过去是以土地上的生活为焦点，但如今基督取代了原本“土地—亲属”模式的意义和功能。在基督里，就和在土地上一样，首先要指向上帝所赐予的地位和关



系；其次，要指向在上帝的家中被接纳、有保障的地位；再者，则是定意要向那些与你一样有这关系与身份的人，实践对他们的具体责任，无愧于这样的身份。这就是从预表论的角度来看以色列土地的意义。正如我们处理旧约圣经其他重要主题或特质的方式，我们是先把土地与弥赛亚其人和其工作联系起来，然后再透过弥赛亚，让土地和“在基督里”的人——也就是属弥赛亚的以色列人——的群体身份，彼此联系在一起。⁸

到目前为止，我主要是以保罗作为我们在神学上的引导。但希伯来书在这方面，可说更加重要。保罗写作的主要对象是外邦信徒，向他们确保在基督里的新身份以及这与旧约应许的关系。相对地，希伯来书作者的对象主要是犹太信徒，目的是要让他们确信，他们在基督里不会失去任何原本在旧约中属乎他们的，反而因着拥有基督，使他们所得的更加丰盛。希伯来书所不断陈明的论点是，如今在耶稣里，我们得以拥有过去以色列所真实拥有的一切事物。作者提到“影儿”（来10:1），并非暗示旧约以色列生活中所有伟大的元素（土地、律法、圣殿、祭司、献祭等）都只是虚构，或只是装模作样。不是的，这些在当时都是上帝和以色列关系中，具有实质意义的要素。但因着上帝应许要透过以色列和为以色列所行的一切事，这些具体实在的要素，在上帝和祂子民未来的关系中，都要被赋予更深刻伟大的意义。正如希伯来书所一再申明的，肯定我们在基督里所拥有的是“更好”的，并不是一种（像某些人所用的轻蔑用词）“取代”的神学（replacement theology），而是“扩展”或“实现”的神学。同样地，所有相信弥赛亚耶稣的跨国群体，也不是“新以色列”（仿佛旧的以色列已被撇弃）。这个群体毋宁正如上帝最初对亚伯拉罕的应许，是上帝原本心意中的以色列，只是现在藉由基督，将外邦人涵括进来，使以色列的范围扩展，重新界定。

希伯来书对“我们”所“有”的持非常肯定的态度，而且显然

特意如此，目的是要坚固犹太的读者。我们有这地：希伯来书作者称之为“安息”，是连约书亚都无法带给以色列的，如今却藉着基督得以进入安息（来3:12~4:11）。我们有一位大祭司（来4:14，8:1，10:21）。我们有一祭坛（来13:10）。我们有立约而所持的盼望（来六19~20）。我们有坦然无惧的心，得以进入至圣所，得以经历会幕与圣殿的实在（来10:19）。我们来到了锡安山（来12:22）。我们有一个国（来12:28）。总归来说，由希伯来书观之，我们唯一没有的，是一个地上的、有具体疆域的城（来13:14）。从其他这么多正面的“有”来看，这里直截了当的反面描述，就显得更加重要。基督徒没有“圣地”或“圣城”。我们两者都不需要，因我们已经有了基督。

因此，希伯来书进一步坚持，所有相信耶稣的犹太人，不会损失过去所拥有的，而是藉着基督，得以拥有在永恒当中更真切的实在，包括“土地”所代表的一切。保罗坚信，较之于过去短暂、单单归属于以色列的完整产业，所有归信耶稣的外邦人所拥有的，毫无减损。如此，只要在基督里，犹太人和外邦人（不论过去有土地或没有土地的，不论是近处或是远处的）如今都同样拥有一切，因为在基督里一切都是平等的，没有人多得，也没有人少取。

4. 土地和基督徒团契的要求

然而，原本土地在旧约以色列当中非常重要的社会经济面向，现在又呈现什么面貌呢？难道这个层面都升华、灵意化、遭遗忘了？完全不然！这一层的意涵，正是透过群体分享与现实责任而实践出来。新约与旧约同样具有这个特质。

在探讨其在实践上的意涵之前，让我们先回到刚才提到的以弗所书第2章。在这段经文中，保罗两次提到因着圣灵而使犹太人和外邦人在基督里合而为一，成为上帝的新群体（弗2:18、22）。保



罗在别处经文谈到救恩普及外邦人时，也提到赐下圣灵是应验了对亚伯拉罕的应许（加3:14）。在相同的主题脉络中，他又提到在基督里的信徒都合而为一，都是亚伯拉罕的后裔（加3:28、29）。如今，信徒在基督里成为一体，并藉着圣灵共同经历基督。这不再只是抽象、“属灵”的概念而已，反而对社会和经济领域都有实际而深远的意涵。这两个领域（社会和经济），都将涵括在新约对“团契”这个词的理解和实践当中，并深深扎根于旧约的土地伦理之上。

希腊文 *koinōnia* 一般多译作团契（fellowship）。这个希腊文有好几个与之相关的字词。若检视新约中以 *koinōn-* 为字根的词，会发现许多从这发展或组合出来的字词，几乎都指涉到基督徒彼此之间的社会或经济关系，或是与这样的关系密切相关。这些词所指的是实际——而且经常要付出代价——的分享，迥异于时下教会常把“团契”冲淡为“同在一起”（togetherness）的观念。在新约中，“团契”会触及我们与人的关系和我们的产业。

以下一些例子，可帮助我们更加了解这一点。圣灵在五旬节浇灌下来，其所产生的第一个结果是出现一个新群体，其中的成员都“致力于……团契的事”（*tē koinōnia*），凡物公用（徒2:42、44），确保无人缺乏（徒4:34）。罗马书12章13节力劝信徒要款待圣徒（*koinōnountes*）。提摩太前书6章18节吩咐富人要“乐于与人分享”（*koinōnikous*），希伯来书13章16节也将同样的责任交付在所有基督徒身上。保罗在论到他向希腊教会募捐、帮助犹太基督徒时，称这是一个团契的行动（*koinōnian tina*，罗15:26）。保罗解释，他这样募捐的理由在于，既然外邦人从犹太人分享（*ekoinōnēsan*）了属灵的福分，就应该分享物质上的祝福作为回报（罗15:27）。加拉太书6章6节将同样的互惠原则，应用在教导者与被教导者的关系上——领受教导的应当“分享”（*koinōneitō*），也就是在经济上支持

教导者。保罗在称许哥林多人捐助的热心时（林后 8:4, 9:13），形容这是他们顺服福音的明证，暗示了团契的实际经济援助，是基督徒最真实的信仰表白。耶路撒冷的犹太基督徒如何相信外邦人已真正成为福音的信徒？就是当他们看见眼前的经济援助，看见外邦信徒因顺服福音而结出果实的时候。所以，当耶路撒冷教会透过“右手的相交之礼”（*koinōnia*），接纳保罗所传的是真实的福音时，马上就要求他“记念穷人”，仿佛要以此作为证据（加 2:9~10），这难道只是巧合吗？事实上，他向外邦人的募捐，证实了他所表明要尊重这个福音团契的热忱。同样地，保罗虽为腓立比教会与他“在福音里的彼此团契”（*fellowship in the gospel*；腓 1:5）而向上帝感恩，但整封腓立比书清楚显示，他所想的不只是属灵的层面，更是具体实际的团契。腓立比教会是保罗恩典的共享者（*synkoinōnoi*；腓 1:7），也实际在经济上支持他的事奉（腓 4:15 以下）。

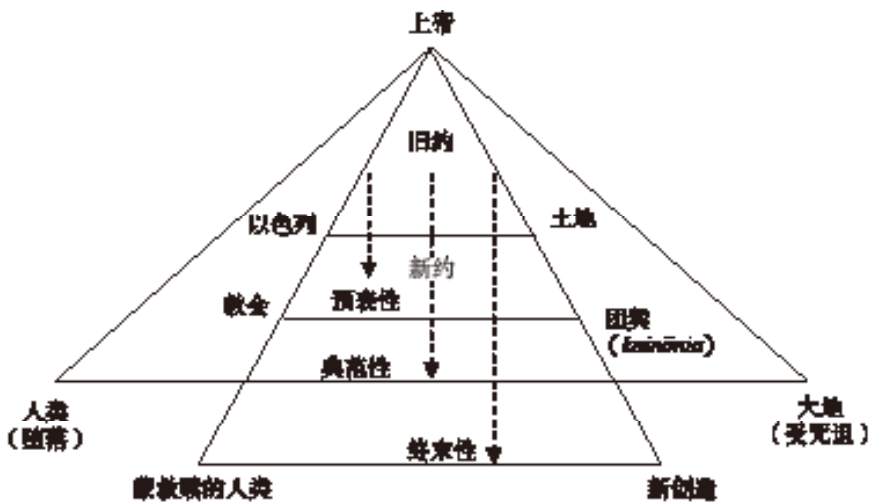
新约对“团契”这个词的理解和用法，使我看见这个词其实完全根植在旧约的社会经济伦理之上。这两者有太多的相似之处，显示了对基督徒来说，团契的经历（我是指新约中最完整、最丰富、最具体的意涵）在神学和伦理的功能上，其实类比地成全了旧约中以色列人所拥有的土地。这两者（旧约中的土地，新约中的团契）都应视为上帝救赎心意和模式的一环，而非附属、次要的。出埃及事件的明确目的，是要在上帝的“美地”享受祂丰盛的赐福；基督救赎的目的，则是要以各样实际的行动来实现“爱弟兄没有虚假”（彼前 1:22）。这两者都与子嗣的地位和与之相关的产业、应许等主题，有密切的关系。因此，这两者都是与上帝有真实关系、属于蒙救赎群体一员的明证。这是因为，团契和土地一样，都有其界限范围；永远离开这范围或拒绝接受这关系的人，就显明他并非真正属于上帝的子民（太 18:15~17；约壹 2:19）。

最重要的是，土地和团契都涉及彼此共享的体验：土地的分



享，表现在前文所勾勒的以色列经济体系；团契的分享，则表现在 *koinōnia* 这个词真正的定义。这使得土地和团契这两个概念，同样背负着旧约和新约伦理都相当关切、并且在实践层面的相互责任。这两者都同样关怀穷苦人的需要（约壹 3:17），同样怀抱上帝子民相互平等的理想——无论在经济方面（参林后 8:13~15 及其背后的旧约典故），还是在社会地位方面（雅 2:1~7）。对那些因罪恶而抢夺、诈取上帝赏赐给所有子民同享当得之份的人，新旧约也同样发出先知性的愤慨。旧约先知谴责不义的压迫者将以色列同胞驱离自家土地，使他们流离失所；而在新约中，耶稣指责不愿原谅弟兄的人（太 18:21~35），保罗对哥林多教会内彼此的嫌隙与缺乏爱心感到震惊，而且他在书信中谈到罪恶的清单时，常将破坏团契的罪恶列在前面（弗 4:25 以下；腓 2:1~4、14；西 3:8 以下），约翰也不接受恨恶弟兄的人是上帝的儿女（约壹 2:9~11，4:7 以下）。

因此，从“预表论”来诠释土地，虽将土地跟弥赛亚耶稣的身份和工作联系起来，却没有因此“困死”在耶稣身上。反之，这个进路将旧约伦理的社会经济推力，向前推进到新约的以色列这个弥赛亚群体中，那实际伦理关系的层面上。身为上帝国的一员，必然会有社会和经济的面向。这样的面向虽超越旧约以色列的土地和亲族架构，但并没有让原有的架构失去了適切性。犹太学者洛伊（Raphael Loewe）就体认到，旧约社会中这种社会经济性的密切联结，在新约转换为以基督为中心的联结：“基督教所仰赖的社会学基础，不像犹太教是建立在亲属的联结上，而是建立在团契，在基督里的团契。”⁹因此，和其他许多的层面一样，基督和祂所传扬、开启的国度，其实“实现”了旧约。新约承继了旧约中社会经济的关系模式，并在基督里将之转化为不限于一小块疆域里的单一民族才能体验到的经历。



因此，我们的图表会得出另一个三角形。其中一角的基督教会——由犹太和外邦信徒所组成的弥赛亚群体——是旧约以色列的属灵后裔和延续，另外一角则是具有完整新约意涵、富有实践意义的基督徒团契，是实现了类似于土地在以色列中的神学和伦理功能。当我们将旧约伦理联系到教会时，这两者共同构成了预表论进路的诠释脉络。

5. 小结

在分别从三个角度进行检视之后，我们要再次提醒自己，要理解旧约以色列经济体系对基督教伦理的意涵，这三者是彼此互补和彼此增强的。若在概念上更进一步区分“依原则来诠释”和“依应许来诠释”，可能会更有助于我们厘清这一点。根据这样的区分，典范论进路处理的是原则的层面，预表论和终末论进路则基本上都是从应许的层次，来处理旧约的土地。

因此，当从典范论进路来看以色列土地所有权的经济体系，我



们会尝试清楚厘清和说明这个体系的基础原则、欲达成的目标、背后的理据、动机和实际的果效。完成这些步骤之后，我们需要探问这个典范对我们的生活处境可有哪些实际的影响，然后设法实际运用这些真实而完整反映出圣经典范的经济原则。

然而，当从应许的进路来看旧约的土地神学，我们就会看见，弥赛亚拿撒勒人耶稣的到来，实现了土地（以及整部旧约）的应许；依我之见，新约要求我们必须将这两者清楚结合在一起，除此以外，别无他途。不过，新约在论到土地这“应许—实现”的主题时，其实包含两个层面，正如新约也是以双重的样貌来呈现上帝的国。这当中有“已然”，也有“未然”的层面。“已然”面是，我们已经在基督里和在上帝家的团契中，体验到土地所赋予以色列的真实经历，亦即得蒙救赎的福分，还有与上帝及与其他人的立约关系（预表论的诠释）。但除此之外还有“未然”面，即将来应许赐给上帝子民的土地，还会有最后终极的实现，那就是在新创造、新天新地中，一切都将要更新（终末论的诠释）。

然而，这些不同层次的诠释彼此并非互不相干。因为，正如先前所看到的，若是肯定以色列土地与基督徒团契之间有“预表性”的关系，则我们对以色列在土地上各项责任的典范性诠释，就会帮助我们对基督徒团契生活的社会和经济责任，有更深化和建设性的认识。而终末论的诠释若是带给我们盼望，确信上帝最终必胜过一切对祂创造的破坏，就会加深我们的决心，要在今日的世界宣扬并实行圣经中的经济和生态典范。

这个典范、预表和终末三重架构的诠释，也能将旧约伦理的潜力和能量释放出来，灌注到基督徒对教会、对世界、对终末未来的整体关怀当中。虽然这是我们在探讨旧约经济学时所得到的架构，但我相信，正如我们在本书往后几章所将看到的，这个架构对整个旧约中运作的伦理原则，也同样可以成立。

四、禧年：个案研究

为更加了解这几个不同角度与层面究竟如何运作，让我们来细看一个立足在以色列神学和土地所有权之上的旧约制度——禧年。我们首先会根据其原本的脉络来进行探讨，以确保我们正确掌握禧年的背景、理念及目标。基于这个目的，我们将依次根据伦理三角的三个角度——社会、经济和神学角度——来检视禧年。为了完整掌握所使用的研究方法，我们势必会简短重述若干先前已谈过的重点。接着，我们将对利未记第25章进行简单的解经研究，以期明白这整段律法。最后，我们会落实到三个层面的诠释——预表论、典范论和终末论——来反思禧年在基督教伦理的潜在意涵。

在第七个安息年结束之后，便是禧年 (*yóbel*)。利未记25章8~10节明确说这是第五十年，虽也有些学者相信应该是第四十九年，也就是第七个安息年。有些学者认为禧年并非一整年的时间，而只是第五十年当中特定一天的活动，或者是在四十九年之后插入的一个闰月，和我们的闰年系统有相同的历法作用。到了这一年，过去这五十年间因债务成为奴隶的以色列人，将得以宣告自由。出于经济需要而被迫变卖土地的家庭，也可重获自己的土地。利未记第25章完整记载了有关禧年的指示，以及土地和奴隶得赎的程序，不过第26和27章亦有提及。不论在古代或现代，这个制度都引发相当多的好奇。近几年，这个主题更在有心探讨彻底合乎基督教社会伦理的著作中，占据显著的位置。

禧年就本质上是个经济制度，尤其关切两个重点：家庭和土地。因此，这项制度的基础，根植在以色列的亲属制度的社会架构和土地所有权的经济体系之上。不过，这两者在以色列信仰中均有其神学面向，故现在必须从伦理三角的三种角度来检视禧年。



1. 社会角度：以色列的亲族系统

以色列的亲族系统有三个层级：支派、宗族和父家。基甸对天使的谦虚回应，让我们看见了这三种等级：“请看我的宗族——在玛拿西支派中是最弱小的；我在我父家是至微小的”（士6:15，笔者的译文）。由于较小的两个单位（宗族和父家）牵涉到个别以色列人的权利与义务，因此在社会和经济方面还比支派更为重要。“父家”是掌握权威的地方，甚至对像基甸这样已经结婚的成人，仍有影响力（士6:27，8:20）。父家也是提供安全和保护的地方（士6:30以下）。“宗族”则是由数个父家组成的较大团体，是位在支派之下的重要单位。宗族是按照雅各的孙子或其他族长家庭重要成员的名字来命名的（民26；代上4-8）；这让人可以清楚知道，他们是一个清晰可辨的亲族单位。不过，有时候宗族也会依他们所定居的地区来命名，所以也可能会采用一个村或是聚落的名称。因此，宗族的两个构成要素就是亲族和领地。宗族所担负的重要责任，在于维护、分配各所属家庭的土地。¹⁰禧年的目的，主要是保护经济上最小的单位——父家（或是大家庭）。然而，利未记第25章记载的禧年，与买赎土地和亲人的经济制度紧密交织在一起，而且这些买赎的程序主要是要保护宗族，也将其视为宗族所要担负的重要责任和功能。我们将会看见，这两组规定（禧年和买赎）是彼此互补的。

2. 经济角度：以色列的土地使用权

不论以色列在迦南地兴起的过程究竟为何，在他们有能力掌控土地之时（当然有很长一段时间，他们未能掌握迦南的每寸土地，特别是迦南人的城市），他们便是按照亲族单位来实行土地使用权的体系。所以，领土是“按照宗族”分配给各支派，在宗族内各父家再分得他们应得的份或“产业”。士师记21章24节形容，以色列

士兵各自回到所属支派、宗族和他（父家）的产业。这个体系有两个特征，与先前迦南人经济架构的模式形成强烈对比。

- 平等分配。在迦南社会，土地归君王和贵族所有，大部分的人口是以缴付租金的佃农身份在当中居住。在以色列，土地很明确是按照支派下的宗族和父家进行初步的分配，每一家都根据人口数目和不同的需要来分得土地。这方面的文献记载，可参见民数记第26章各支派的清单（特别是第52~56节），以及约书亚记第13~21章土地分配的详细记录。约书亚记中反复出现的“按他们的宗族”一语，显示土地应当尽可能分配到整个亲族体系之中。
- 不可永卖。为保障这个亲族分配的土地制度，家族的土地按规定不可永卖。土地不能成为商业买卖的资财，而是要极力维持在整个大家庭中，或至少留在同一宗族的其他家庭里。拿伯就是根据这个原则，拒绝将先人的产业卖给亚哈王（王上21），利未记第25章的经济条例，则是这个原则最为清晰的表达。

3. 神学角度：上帝的土地，上帝的子民

地不可永卖，因为地属于我；你们是与我一起的“过客”和“寄居的”。

（利25:23，笔者的译文）

这样的陈述出现在禧年条例的中心，成为上述社会经济体系和神学理念之间的枢纽。在陈明土地不可永卖的规定之后，这段法条进而道出了禧年和相关法令的神学脉络中两个基本的元素：土地的神学和以色列人的身份。



(1) 上帝的土地

在此谨简单重述本书第三章的内容。以色列信仰的其中一项核心，就是他们所居住的土地乃是上主的土地。在以色列进入那块地之前，它就已属乎上主（出 15:13、17）。这个主题经常出现在先知书和诗篇，是以色列崇拜传统的一部分。另一方面，虽然土地终极来说属乎上主，上主却应许在救赎历史的过程中将这地赐给以色列。土地是他们的产业（申命记到处都出现这样的字句），表明以色列是上主子嗣的身份关系。

土地的双重传统（土地为上帝掌有，也是上帝赐予），与以色列神学的每一个重要主题都存在着某种关联：土地的应许是族长时代拣选思想中极重要的一环；土地是出埃及救赎思想所指向的目标；立约关系的维系，与以色列人能否继续在这土地生活，密切相关；最后，上帝的审判意味着被逐出土地，直到重归这地，才象征与上帝关系恢复。因此，土地在上主和以色列的关系中，仿佛杠杆的支点（土地在利 26:40~45 所在的位置）。土地具体而有形地见证了上帝在祂与以色列人的关系历史中掌权，也见证了这层关系所蕴含的道德和实际要求。当一个以色列人与家人一同在分得为业的上主土地上生活，这块地不但是他身为上帝子民的明证，也是他是否以实际行动回应上主恩典的焦点场域。正如每一次收成时以色列人都会被提醒的（申 26），一切和土地相关的事物，都涉及神学与伦理的面向。

(2) 上帝的子民

利未记第 25 章从两方面来形容以色列人。

a. 你们是与我一齐的“过客和寄居的”（*guests and residents*；英文修订标准版圣经）或“异乡的和住客”（*aliens and tenants*；英

文新国际版圣经)(利25:23)。这里的用语 *gērîm wētôšābîm*，是指居住在以色列的迦南地、但在族裔上不属于以色列人的居民。他们可能是失去产业的迦南人的后代，或是在此生活的移民。他们没有土地所有权，但他们以外来雇员的身份(劳工、工匠等)，受雇于拥有土地的以色列家庭，以维持生计。倘若这个以色列家庭在经济上可以自力更生，那这些寄居家中的异乡雇工，就还能享受到安全和保障。但若情况不是这样，他们的处境就相当危险。所以，以色列律法经常提到要特别公平对待这群人，因为他们十分容易受害。

以色列人应当看自己在上帝面前的身份，就如同这些仰仗他们的寄居者。所以他们(以色列人)没有最终的土地所有权——上帝才有。上主是最高地主，以色列则是祂的集体佃户。不过，以色列可以在上主的保护之下倚靠祂，稳妥地享受土地的好处。因此，使用“寄居的”这类的用词并不是(像英文听起来那样)否定他们的权利，而是肯定他们受保护的从属关系。

从第35、40和53节，我们可以看到以色列与上帝这种关系模式所带来的实际影响。若所有以色列人都在上帝面前享有同等的地位，那么以色列人对待穷乏人或是欠债的弟兄，就该比照上帝对待所有以色列人的方式——怜悯以待，公道以待，宽宏以待。

b. “他们是我的仆人，是我从埃及地领出来的”(利25:42、55)。利未记第25章三次提到出埃及事件，下一章更是提到五次之多(利26:13、45)。上帝为了自己的缘故，将以色列“领出来”的行动，被认为是一种救赎。以色列人从埃及的奴役下获得释放，成为上帝的仆人。所以，无人有权将任何一位以色列同胞当成自己的财产，因他们只属于买赎他们的上帝。如此一来，出埃及的救赎，就为买赎和禧年这类社会、经济性的措施，提供了历史与神学上的模范。因上帝而得释放自由的奴隶，不能将其他人当成自己的奴隶(利25:39、42)。



利未记25章23节所蕴含的神学重要性，使得这一整章所勾勒出来的经济措施，有相当严肃的道德意涵。为更加理解这一点，我们需整理这一章的解经大纲。¹¹

4. 利未记第25章经文大纲

(1) 1~7节

本章一开始便宣告安息年有关土地的律法。这是出埃及记23章10~11节休耕年律法的延伸，申命记15章1~2节也将这律法，进一步发展成这一年要豁免一切所欠的债（或者更可能的解释是：归还借贷时的抵押物）。

(2) 8~12节

本章接着介绍禧年是七个安息年之后的第五十年。第10节呈现了整个制度最重要的两个主题：自由与回归。与自由有关的，是得以脱离负债和随之而来的重担；与回归有关的，则是抵押给债主的土地要重回先祖产业的怀抱，因债而被卖为奴、被拆散的家庭，也要重新团聚。先知文学以及之后的新约，正是以隐喻性和终末论的方式，来使用禧年的自由和回归这两个元素。

(3) 13~17节

这段经文详细说明了禧年制度在经济上的意涵。一块土地的买卖，其实无非是土地使用权的买卖。因此，越是靠近禧年，买家需付的代价就越低，因为实际上他购买的是在禧年之前的收成次数。一旦到了禧年，土地就须归还给原有者。

(4) 18~22节

这里插入了一段劝勉，透过应许第六年丰收的祝福，来鼓励以色列谨守安息的条例。这里的神学原则是：顺服以色列的经济条例，不是出于精打细算，而是相信上主的供应，因祂能像掌控历史一样，掌握自然。

(5) 23~24节

位于本章中心位置的这两节经文，是后面各段经文的总纲，因接下去的经文所关切的，主要是土地和人的买赎，以及禧年的条例。前文已经谈过这两节经文所体现的重要神学传统。

(6) 25~55节

这段经文谈到禧年和买赎的具体细节。经文渐次描述贫穷的三个阶段以及应有的回应，中间并补充说明如何处理城内的住宅、利未人的财产（利25:29~34），以及非以色列族裔的奴仆（利25:44~46）。这三个阶段皆以“你的弟兄在你那里若渐渐穷乏”这个语句为开场白（利25:25、35、39、47）。这个语句很可能是要导入一套买赎程序，它原本与禧年是无关的。在某几处，增添的禧年条例似乎让整个规定复杂化，但我们将会看到，为了达成买赎的结果，这些条例乃是必要的补充。

a. 第一阶段（第25~28节）：刚开始陷入经济上的困境时（经文在此并未特别限定是出于什么原因所导致的困境），以色列的地主会变卖一些土地，或是出价待售。为了让这块地保持在原本的家族中，且符合地不可永卖的原则，关系至近的亲属（*gō'el*）有义务将其抢先买下（倘若仍待价而沽），或是将之赎回（倘若已经售出）。其次，卖家日后若有能力，则有权利为自己赎回土地。再者，不论这份产业是卖出还是由亲属赎回，到了禧年都要归还原本的家庭。

- ▶ 例外（第29~31节）：以上的规定，不适用于城里的房屋。这大概是因为，买赎和禧年条款的主要目的，是藉由保障一个家庭能保有继承的产业，来维持其经济的生存能力。由于城里的房屋并不是以这种生产型的经济形态为基础，



因此不需要不限次数的买赎权利或禧年归还卖主的条例。相对地，乡村的房屋被视为农村的一部分，因此需受限制。

- 例外（第32~34节）：这段经文是对第一种例外的附加说明。因为利未支派没有继承土地的产业，而是分得一些城邑，因此他们在城里的房屋，就要遵循正常买赎与禧年等条款的规定。

b. 第二阶段（第35~38节）：如果穷乏的弟兄景况又更加恶化，在经过多次第一阶段的变卖之后，依然没有能力偿还债务，这时他的亲属就该供养他如同寄居的劳工，无息借贷给他。

c. 第三阶段之一（第39~43节）：假使穷困的弟兄在经济上已完全破产，没有任何土地可变卖或抵押，他会将自己和家人卖给较富有的亲属（以服务作为抵押）。圣经一再严词命令后者，不得像对待奴隶一样对待欠债的以色列人，而要以寄居雇工的身份相待。这种谁都不愿遇上的状态只会维持到下一次禧年之前，所以不会超过一个世代。届时，债务人和/或他的儿女（原本的债务人可能已经过世，但下一代仍能因禧年而获益；参利25:41、54）就能重获他们原本继承的土地，重新出发。

- 例外（第44~46节）：这里是提醒，买赎和禧年的条款适用于以色列人，而非外籍的奴仆或寄居的外人。这也更进一步凸显出，这些条款主要关注的是土地的分配和以色列各家庭自给自足的能力，因此不适用于未承受产业之人。

d. 第三阶段之二（第47~55节）：如果一个人的债主是宗族以外的人，为了避免失去一整个家庭，宗族须尽其义务承担买赎的责任。第48~49节列出了担负买赎责任的亲属清单，显示这样的责任

是从最近的亲属，向外延伸到这个宗族（英文修订标准版圣经在第49节译作“家庭”会产生误导；此处的希伯来文是 *mišpāḥa*，宜作“宗族”）。整个宗族有义务维护其组成的家庭和他们继承的产业，甚至有责任确保非以色列族的债主，会依照以色列人的方式来对待以色列的欠债者，确保他们最终会遵守禧年条款。

根据这一章的经文分析，我们看到买赎和禧年条款有两个主要的差异。首先是时间点的不同：买赎是只要有需要，便可在任一时间点执行的义务，禧年却是一整个世纪才进行两次的全国性事件。其次是目的上的不同：买赎的主要目的在于维护宗族的土地与成员，而禧年主要的受益者是家庭（或称“父家”）。因此，禧年须凌驾于买赎的制度，因为在经过一段时间后，买赎的条款将使整个宗族的领土都落入少数的富有家庭手中，宗族其余的家庭则必须为债而服劳役，以寄居佃户的身份，依附在富有者之下而生活；但这正是以色列想要推翻的土地所有权制度。禧年就是防止发生上述情形的机制，维护一种让许多家庭都保有土地所有权的社会经济架构，使最小的家庭土地单位，都能享有相对的平等性和独立生存的能力。¹²

5. 禧年的预表论诠释

预表论的进路，是要探讨耶稣如何承继了禧年的制度，而在新约中，这一制度又如何被运用在耶稣所开启、应许实现的时代。换句话说，禧年跟耶稣广义上所实现的旧约应许，有什么关联？耶稣宣告，上帝终末性的统治即将到来。他明白宣示，复兴的盼望、弥赛亚翻转一切的盼望，必会在他的事奉中实现。“拿撒勒宣言”（路4:16~30）是对此最为清晰的纲要陈述，直接引述了以赛亚书第61章这段深受禧年概念影响的经文。罗伯特·斯隆（Robert Sloan）观



察到，耶稣在此所使用的“释放”这个词（*aphesis*），同时具有灵性上的赦罪，以及字面和经济上豁免实际债务的意涵。如此一来，原本禧年那种经济上得释放的背景，就透过耶稣挑战人对上帝国作出伦理的回应，而得以保留下来。¹³沙龙·林格（Sharon Ringe）就在福音书许多耶稣的叙事和教导中，追溯交织在文中的禧年意象（例如：八福的教导、对施洗约翰的回应〔太11:2~6〕、筵席的比喻〔路14:12~24〕，以及许多教导人饶恕欠债者的段落〔太18:21~35等〕）。

这些证据十分明显，同时肯定了旧约所设立的模式。禧年的功能不只是将来盼望的缩影，也是对现世的伦理要求。¹⁴同样地，在使徒行传中，终末复兴的禧年观，也在“全然复兴”这个独特的概念中出现。这个在使徒行传1章6节与3章21节出现的罕见用词 *apokatastasi*，其实与上帝最后复兴以色列和万物的行动有关。彼得在文中似乎是撷取禧年盼望的核心意义，将之应用出来，而且他不只是应用到农人土地的回归，更应用到整个受造界因弥赛亚的到来而经历的复兴。此外，很重要的一点是，初代教会回应这个禧年盼望的做法，是在经济上彼此互助，从而实现了申命记第15章中安息年的盼望。使徒行传4章34节“内中也没有一个缺乏的”的简单陈述，显然是直接引述希腊文“七十士译本”申命记15章4节的翻译：“就必在你们中间没有穷人了”。在弥赛亚与圣灵里新时代的生命，是透过呼应禧年的盼望和相关的安息条例来表达的。¹⁵

6. 禧年的典范论诠释

典范论的进路，是要根据旧约律法或制度，找出体现或说明旧约律法的一套融贯性原则。所以，我们必须再次回到最开始的伦理三角，来看以色列的典范如何向我们说话。

(1) 经济方面

禧年的存在是为了保护土地的所有权，使土地能平等而普遍地分配，避免土地积聚在少数的富人手中。这呼应了上帝将整个大地赏赐给所有人类的创造原则，使人类成为大地资源的共同管家。利未记25章23节对犹太人说：“因为地是我的”。诗篇24篇1节则对全人类说：

地和其中所充满的，世界和住在其间的，
都属耶和华……

因此，本于上帝的道德一致性，禧年的道德原则可以在普世全地推行。上帝对以色列的要求，反映了祂大体上对人类的期待，就是要让大地的资源——特别是土地——普遍均分，并对资源囤积的倾向加以约束，避免因囤积所必然产生的欺压和异化。所以，禧年不只批评大规模累积的私有土地和从中获取的财富，也批评大规模的集体主义或国家主义，因为这完全摧毁了个人或家庭所有权的意义。这对当代基督徒的经济观，依然深具意义。当然，禧年并不是像某些通俗的著作所主张的那样，要求重新分配土地。禧年要求的不是重新分配，而是重回理想。这并非发面包式的“赈济”，而是让家庭再次获得自给自足的资源与机会。当我们将禧年应用在现代时，需要有创意的思维，找寻究竟有哪些机会或资源可以让人这样生活，从而享受自给自足所带来的尊严和社会参与感。¹⁶

(2) 社会方面

禧年体现了对家庭单位的具体关怀。对以色列而言，这个单位指的是“大家庭”，也就是“父家”，亦即同属一位依然在世的长辈



之下，好几个核心家庭共同组成的群体，成员可多达三至四代。这是以色列亲族架构中最小的单位，是每个以色列人身份、地位、责任和保障的中心，也是禧年所全力保护且在必要时以周期性的方式来重新恢复的社会单位。值得注意的是，禧年不仅以“道德”的方式达成其目的（如呼吁家庭和睦或劝诫父母和儿女），更立法制定明确的体制，控制债务在经济上所产生的效应。家庭一旦迫于经济的压力而被迫拆散或失去产业，陷入危难的困境，家庭伦理也就失去了意义（尼5:1~5）。禧年的目的，在于藉由维持、恢复家庭经济自足的能力，来恢复家庭的社会尊严和社会参与。¹⁷ 债务是造成社会瓦解和衰亡的重大原因，也经常衍生许多其他重大的社会问题，包括犯罪、贫穷、污秽和暴力等。人会欠债，旧约也接受这项事实，但禧年的制度尝试藉由限制债务延续的时间，来限制其残酷而无止境的社会后果。上一代家庭的经济破产，不该使未来的世世代代都永远受到负债的捆绑。这些原则与目标，当然绝对与福利制度或任何具有社会经济意涵的法律有关。从更广的层面来看，禧年甚至要向国际债务这个重大的议题发声。“禧年两千”（Jubilee 2000）就是一项全球性的运动，盼望终止赤贫国家所背负难以负荷、永无止境的债务。

在汉萨·乌科（Hans Ucko）所主编的《禧年的挑战》（*Jubilee Challenge*）这本书中，法伦贺斯（Geiko Muller-Fahrenholz）写了一篇名为《禧年：财富增长的时间上限》（*The Jubilee: Time Ceilings for the Growth of Money*）的文章。他在文中以典范论的角度，用十分有趣又极具说服力的方式来探讨禧年制度。他解释了蕴藏在以色列安息年周期之中强而有力的时间神学观，将之和现代把时间商业化、以举债和利息为基础的经济体系做一个对照。时间是属于上帝的，因为没有任何受造之物能创造出时间来。

我们享受时间，我们都活在时间的发展之中，每件事都坐落在时间里，所以，想要利用时间的发展来谋取财富利息的想法，应该是十分荒唐的。之所以会产生这想法，原因是时间的神圣性已然消逝；时间的神圣性，甚至比土地的神圣性还要更早从现代社会的记忆中消失。相对地，资本市场经济被提升到最高的地位。人们几乎形同偶像崇拜一般，认为市场经济无所不能。但问题在于：把任何受造之物都没有的特质——永无限度的成长——加诸在金钱之上，这样的想法合理吗？每棵树都会枯萎，每栋房子终有倒塌的一天，每个人也都有大限之日。那么，为什么像资本——以及其孪生兄弟：债务——这一类非物质性的财物，就能完全没有限期？资本的成长，没有天然的上限。正因为没有禧年，所以无法终止资本积聚的力量，也无法终止债务和奴役。免于生产义务或社会责任的以利滚利，是一股滔滔巨洪，不但足以威胁大国的经济，更会淹没小国……这种撤销管制的思想，其核心观念无疑是相信“金钱永远不死”。¹⁸

（3）神学方面

禧年的制度是建立在几个以色列信仰的中心思想之上，因此当我们要检视禧年对基督教伦理和宣教的適切性时，不应忽视这些中心思想。首先，禧年和其他安息年的条款一样，宣告在时间与自然中，上帝掌权；因此，要顺服禧年，就必须顺服这个权柄。这种“向着上帝”（Godward）的特质，说明了为什么这一年被称为圣，是“归于上帝的安息”，也说明了为什么人必须发自“对上主的敬畏”来遵守禧年。此外，遵守休耕的规定，也需要相信上帝统管万有，



相信祂能在自然秩序中赐福。另一个遵守这条律法的动机，则是经文一再诉诸上帝在历史中的救赎行动，也就是出埃及事件及这个事件对以色列的意义。而在这历史的向度之外，经文还提到礼仪崇拜和“当下”的饶恕经验：禧年的宣告是在赎罪日进行。当体认到自己蒙上帝赦免，就应立即宣布豁免实际的债务，不再辖制他人。这让我们想到耶稣说过的一些比喻，也想起禧年字面意义所蕴含的内在盼望，以及上帝最终复兴人类与自然界、使一切重回祂最初心意的终末盼望。由此可见，利未记第25章有着强烈的神学脉动。

所以，若想应用禧年的模范，就需要让人顺服上帝的权柄，信任上帝统管万有，认识上帝救赎行动的故事，亲身经验上帝的救赎，实践上帝的公平正义，并对上帝的应许充满盼望。这整个禧年的模范，涵盖了教会的福音使命、教会个体性和社群性的伦理以及教会的盼望。

7. 禧年的终末论诠释

我们对禧年的诠释若未涵盖盼望的层面，就不够完整。即使对以色列来说，禧年原本也就具有未来的向度。对禧年的期盼，其用意是希望能影响当前的经济价值观，为不公正的社会关系设定一道界线。禧年开始时，要发出号角的响声（禧年〔yôbēl〕之名正源于此）来宣告禧年的到来（号角这个乐器与上帝决定性的行动有关；赛27:13；林前15:52）。我们已经知道，禧年有两个主要的重点：“释放/自由”和“回归/复兴”。这两者皆可以从禧年严格的经济条款中转化为更宽广的隐喻式应用。这些经济的要项，要成为未来盼望和憧憬的要项，从而带领我们进入先知的终末论。以赛亚书的最后几章，特别充满了许多暗指禧年的回声。上主仆人的使命当中有个很鲜明的元素，就是上帝计划复兴祂的子民，特别是软弱和受欺压者（赛42:1~7）。以赛亚书第58章拏伐人遵守崇拜礼仪却罔顾

社会公义，呼吁使被欺压的得自由（赛42:6），以及人应当尽自己亲属的义务（赛42:7）。最清楚的禧年景象，出现在以赛亚书第61章，描述受膏者是传报上主信息的使者，要“传福音”给贫穷的人，报告被掳的得释放（这里所用的 *dēror*，很清楚是禧年条例当中“宣告自由”的用词；参利25:10），宣告上主的恩年（几乎可以确定所指的就是禧年）。以赛亚书第35章，也将赎回与归还的概念跟未来的异象结合起来，同时提到自然界的转变。因此，在旧约当中，禧年除了有当下的伦理应用，也已经引出终末的景象。这意味着，禧年可以用来描绘上帝为了弥赛亚救赎与复兴所做的最终介入，也可用来支持当下历史的伦理挑战：为受欺压者伸张公义。

这就是启发了像以赛亚书第35和61章这些先知性篇章的禧年异象和盼望，巧妙结合了个人、社会、身体、经济、政治、国际和灵性等层面。我们对禧年的运用，也必须保有类似的平衡与整合，以免拆散上帝最终所要结合的部分。不论我们曾做何努力，旧约的禧年必会将其未来完美实现的光彩，照亮在我们眼前。因为，那日子必将来，在这禧年荣耀的欢庆中——

耶和华救赎的民必归回，
歌唱来到锡安，
永乐必归到他们的头上，
他们必得着欢喜快乐，
忧愁叹息尽都逃避。

（赛35:10）

延伸阅读

Barker, P. A., 'Sabbath, Sabbatical Year, Jubilee,' in Alexander and Baker, *Dictionary*



- of the Old Testament: Pentateuch*, pp. 695-706.
- Biggar, Nigel, and Hay, Donald, 'The Bible, Christian Ethics and the Provision of Social Security,' *Studies in Christian Ethics* 7 (1994), pp. 43-64.
- Brueggemann, Walter, *The Land* (Philadelphia: Fortress, 2002).
- Burge, Gary M., *Whose Land? Whose Promise? What Christians Are Not Being Told about Israel and the Palestinians* (Carlisle: Paternoster; Cleveland, OH: Pilgrim, 2003).
- Chapman, Colin, *Whose Promised Land?* Rev. ed. (Oxford: Lion, 1989).
- Davies, W. D., *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine* (Berkeley: University of California Press, 1974).
- Fager, Jeffrey A., *Land Tenure and the Biblical Jubilee*, JSOT Supplement, vol. 155 (Sheffield: JSOT Press, 1993).
- Holwerda, David E., *Jesus and Israel: One Covenant or Two?* (Grand Rapids: Eerdmans; Leicester: Apollos, 1995).
- Janzen, Waldemar, 'Land,' in Freedman, *Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, pp. 144-154.
- Johnston, P., and Walker P. W. L. (eds.), *The Land of Promise: Biblical, Theological and Contemporary Perspectives* (Leicester, Downers Grove: IVP, InterVarsity, 2000).
- Mason, John, 'Biblical Teaching and Assisting the Poor,' *Transformation* 4.2 (1987), pp. 1-14.
- Mott, Stephan Charles, 'The Contribution of the Bible to Economic Thought,' *Transformation* 4.3-4 (1987), pp. 25-34.
- Ringe, S. H., *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee: Images for Ethics and Christology* (Philadelphia: Fortress, 1985).
- Schluter, Michael, and Clements, Roy, *Reactivating the Extended Family: From Biblical Norms to Public Policy in Britain* (Cambridge: Jubilee Centre, 1986).
-

- Sloan Jr, R. B., *The Favorable Year of the Lord: A Study of Jubiliary Theology in the Gospel of Luke* (Austin: Schola, 1977).
- Ucko, Hans (ed.), *The Jubilee Challenge: Utopia or Possibility: Jewish and Christian Insights* (Geneva: WCC Publication, 1997).
- Walker, P. W. L. (ed.), *Jerusalem Past and Present in the Purpose of God*, rev. ed. (Carlisle: Paternoster, 1994).
- Weinfeld, Moshe, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (Jerusalem: Magnes; Minneapolis: Fortress, 1995).
- Wright, Christopher J. H., *God's People in God's Land: Family, Land and Property in the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990; Carlisle: Paternoster, rev. ed., 1996).
- , 'Jubilee, Year Of ,' in Freedman, *Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, pp. 1025-1030.
- , *Knowing Jesus through the Old Testament* (London: Marshall Pickering; Downers Grove: InterVarsity Press, 1992).





第 7 章

政治与列国



以色列是位于列国之中的一个国家，处在拥挤且动荡频繁的国际情势。因此，旧约中有很多篇幅都和政治关系密切——不论是国内的政治挣扎，抑或以色列与邻国的政治关系。然而，我们若想恰当阐明旧约对基督教神学和伦理学的政治意涵，针对上帝选择透过一个国家政体来实现祂救赎目的的第一阶段时，我们就不能把政治只当成偶发性，仅是暂时必要的特质。根据这种看法，政治只是旧约以色列这个民族的尴尬副产品。但事实并非如此，而且对忠于圣经的子民来说，真实的面貌其实会重新定义政治对他们的意义。对以色列来说，政治绝不会与他们的神学或属灵信仰无关。相反地，“以色列所有论及与雅威关系的词汇，都由政治领域而出”。¹以色列和上主关系的脉搏在于“约”（covenant）。这个词的希伯来文是 *bērit*，也可用来指一般的“条约”（treaty）。条约或协定是个体或国家彼此签订的，一定会涉及委身和义务。以色列就是透过这个社会政治的现实状态，来认识和表达他们与雅威这位神圣上主君王之间的关系。

不但如此，以色列信仰中许多其他重要的概念，也同样是透过政治关系的场域和历史，才得以厘清或是具体呈现，例如救恩、忠诚、解救、和平、公平与公义、信任与信实、顺服、上主的统治等概念。以色列是根据他们的政治史来了解上述这些概念。这些词日后也出现在拿撒勒人耶稣先知性的事奉中，新约也透过这些词汇来解释基督的救赎大工。“以色列对上帝赐福的理解，自始至终都是政治性的，福音书作者和使徒也基于同样的理解来谈论耶稣。”²因此我们不应以为，在呼吸了新约较为纯净的属灵空气之后，旧约当中的政治面向（其中有些显然对我们的政治伦理有某些適切性），就可以搁置一旁；因为新约认为，耶稣的重要性就在于祂完成了以色列的故事，而且新约是以非常政治性的眼光来看待以色列和耶稣所完成的故事，借以阐明其对普世人类的政治意涵。



基督徒在诉诸希伯来圣经的政治范畴时，必须受制于一个诠释原则，那就是以色列。上帝透过这独特的政治实体，使世人明白祂对世界的心意。这独特的实体虽遇上了危机，但教会宣告如今这些心意都已实现。或也可换句话说：我们诠释的原则乃是相信，上帝王权的治理，过去是透过以色列群体的存在而彰显，如今则在耶稣的生死与复活达到最终的实现。³

不过这有点谈得太快了。本章的旧约政治伦理，我将按照先前处理生态伦理和经济伦理的模式来进行讨论。我将先从创造和堕落观点来确立主题，接着考察以色列这被赎群体的许多面向，包括她作为一个国家，以及她被迫与外国政府建立的互动关系。最后，我将审视以色列的终末观，探索上帝未来对列国万邦的心意。

一、创造与堕落下视野

1. 上帝创造的种族和文化多元性

与地球丰富多元的经济资源相对应的，是人类种族的多元性，以及如万花筒一般变化不止的各种国家、文化、政治演变。圣经将这一切都视为上帝创造心意的一部分。保罗以犹太人的身份向外邦人布道时，他完全接受在人类的一致性底下有着民族的多元性，并将这现象归因于造物主：“祂从一本造出万族的人，住在全地上，并且预先定准他们的年限和所住的疆界”（徒17:26）。虽然保罗接着引述希腊作家的言论，但他在这一节所使用的语言，却是出自旧约申命记第32章中，摩西古老的诗歌：

至高者将地业赐给列邦，
将世人分开，
就照以色列人的数目，
立定万民的疆界。

(申 32:8)

因此，正如该隐、亚伯的故事所显示的，每一位个体对彼此都有责任；同样地，人类不同团体之间的关系次序，也是我们在造物主上帝面前，彼此相互负责的一部分。不论是小型的地方性群体，还是整个国家，任何社群团体当中的社会关系架构，都同样有这样的责任。人的社会性以及基于社会性所衍生出来的社会政治组织，也是上帝创造人的心意之一。而且，这与上帝按自己的形象创造人类同样关系密切，因上帝自己就是“社会性的”(social)。创造的叙事在描述到上帝创造人类的决定时，突然间切换到复数形态：“我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人”(创1:26)。经文紧接着提到这“上帝形象”的第一个元素是性别，也就是合一互补的二元性。我们一切的社会关系，举凡婚姻、父母、家庭、亲属，乃至更广的关系，全都源出于此。所以，人类是在关系中被造，也为了关系而被造。⁴

创世记的作者在写下第1章26节时，当然不会预想到如今我们在圣经整体启示的宽阔角度下，会将这节经文用在三位一体的教义上。不过依据这更广的视野，我们仍可以从这复数的形态，合理地辨析出作者当时显然未曾想到过的更深意涵。创世记1章2节已提到上帝的灵参与在创造中(当然，我们不能认定说，作者使用“灵”这个词的方式，就是指上帝本体中独立的位格；此处更可能是描述上帝富有动力、生发果效的“气息”)，新约则高举耶稣基督是创造的媒介和目标(约1:1~3；西1:15~17；来1:1~3)。

因此，在三位一体的奥秘中，上帝平等的位格活在彼此和谐



的关系里，各自有恰如其分的功能、权威和相互联结。所以，按上帝形象所造的人类，也受造要活在和谐的平等关系之中，不过这样的平等关系必须透过社会组织来实现，而任何社会组织都必然有其功能架构和关系模式。所以，不论地方性、国家性、全球性的社会关系或架构排序，都是造物主上帝所关注的。这样的排序就是所谓的“政治”。所以，圣经并没有将“政治”与“宗教”强加区分，虽然在圣经中这两者也不是等同的，但这两者都是人类的基本面向。敬拜真神上帝，就是致力委身于合乎上帝的社会关系。维持公平社会秩序的政治使命，是人类在上帝面前的本分。

此外，透过终末的景象所描述新创造时蒙救赎之人的光景，我们可以看见，种族和文化的多元其实是上帝创造人类心意当中的一部分。新创造中的居民不是一大群同类的人，或只有单一的全球性文化。相反地，新创造仍保有历史中人类族群丰富多彩的多元性：所有不同族群、语言、民族和国家的人，将带着他们宝贵的资产和赞美进入上帝的城（启 7:9，21:24~26）。新创造将会保留原创造的丰富多元性，涤净堕落所导致的罪恶影响力。

2. 堕落：人类社会的失序

堕落对人类的社会秩序造成极大的破坏，一如其在生活每个层面所造成的一样。创世记叙事很快就让我们看到，人类生活所建构的所有社会关系，悉数都走向败坏。婚姻中的基础关系被扭曲，夫妻二人不但没有藉着实现对方受造时的心意来实现自己受造的目的（创 2:18~24），反而退化成尖锐的宰制和欲念（创 3:16 下半）。所有从婚姻衍生出来的关系，也都因嫉妒、愤怒、暴力和仇恨所败坏（创 4），最终使得邪恶与败坏成了所有人类的特质（创 6:5）。

（1）暴力和仇恨：该隐与亚伯

216

这个熟悉的故事，以及该隐子孙日后的发展，说明了人类社会不断失序的景象。而这样的失序，竟始于原本应有最坚强的爱与支持的地方——兄弟手足。但正如保罗·马歇尔（Paul Marshall）所说的，该隐与亚伯的故事不单只描绘了嫉妒、愤怒和暴力所造成的后果，更让我们看见法律结构的原型。上帝这位神圣的起诉者，指责该隐下手谋害的弟兄的血，如原告般发出不平受害的哀鸣。但即使该隐已被宣判刑责，他仍在上帝神圣的保护之下，以免他成为暴力循环的受害者。该隐的记号不是刑罚，而是保护。

我们从该隐的故事看到了法定秩序的出现。刑罚是因该隐杀害了亚伯而建立的，但该隐也因此不致受到无政府状态的伤害。带有刑罚的法定秩序建立了，这个秩序涵盖了该隐和所有企图私下报复他的人。“该隐的记号”不只对他个人有特殊意义，同时也是上帝设立秩序以维持公平正义的记号。……该隐的故事告诉我们，正如耕种、狩猎、建立城市、音乐演奏在最初的世代就已出现在世界上，同样地，司法和法律的秩序，某种我们今日所说有别于无政府状态的政治秩序，也已经出现了。人类有责任维护上帝所颁布的正义关系。⁵

（2）自大和分散：巴别塔事件

看似简单的巴别塔事件，其实描绘了人堕落的影响扩及世上的民族（创11:1~9）。我们看到，在国与国之间的对立、藩篱和误解（以语言的混乱为象征），以及彼此间的疏离和陌生（以分散在全地为象征）背后，有着两面性的原因。从一方面来说，这



些是人类自大和狂妄野心所造成的后果，但另一方面经文也描绘，这是当上帝看到人因着罪而有联合起来悖逆祂的征兆时，所作出的神圣回应。

这第二个原因值得我们重视。上帝在行动前的深思熟虑，并非关乎惩罚，而是在于预防：“他们成为一样的人民，都是一样的言语，如今既做起这事来，以后他们所要做的事就没有不成就的了”（创11:6）。正因堕落的人类一旦串联起来，将有可怕而无穷的作恶潜力，才促使上帝采取“分散”的行动。人类因着被分散各地，其罪恶至少会因这完全的挫败而受到限制，因他们将来即使是为了作恶，也再无法“聚在一起”。

这里有着上帝最高主权与罪恶权势之间的吊诡。使全人类无法联合起来行善的骄傲之罪，同样也使人无法联合起来一同作恶。因此，这样的罪恶虽然使得上帝所创造的多元性，退化成人人类彼此冲突不断的分裂，却也让我们看见上帝的怜悯和恩典。祂以罪恶所产生的结果作为防波堤，防止人类因串联罪恶所导致的自我毁灭而被吞没。事实上，正因上帝对巴别塔事件的回应同时结合了审判与隐藏的恩典，才让人类的历史得以延续下来，从而在社会、政治的兴衰消长间，实现其救赎的心意。当救赎的心意完成，启示录让我们看见这个防波堤将被除去，人类又将创造一个充满骇人谎言和悖逆的全球性合一——这末日天启的巴别塔，将是上帝最后审判的前兆。

从地域和国家的层级来说，罪对于政治生活的影响，清楚表现在人对权力的欲望上。权力和财富一样，成为人类攫取、捍卫和私心自用的对象，甚至将之等同于上帝的地位。⁶圣经所提及的第一场中东战争，就是起因于政治的征服及其所必然导致的激烈反抗（创14:1~4）。

3. 政治地理学

所以，创世记开头这几章让我们看见，上帝热切关注——有时甚至直接介入——万民的政治生活，小从约旦河谷小国内部的地方政治，大至国际性的政治关系。故当救赎的故事从创世记第12章开始起行，是发生在人类政治地理和历史的真实舞台，而非某个超乎时空或是神话的领域时，也就不足为奇了。在此，我们仍旧要注意圣经叙事的顺序及其神学意义。巴别塔事件和上帝呼召亚伯拉罕，前者谈及人类堕落、疏离和散居在咒诅之地（创11），后者论及在新的土地上开始救赎、赐福列国的应许（创12），但这两个事件的叙事背景，都是创世记第10章所记载各民族的清单。为什么要在这摆上这样一份古代民族的地理说明呢？

无论最初记载的用意为何，经文在洪水和救赎故事开头之间的这个关键处，纳入这个清单，显然是要让读者清楚知道接下来这段叙事的性质。这不是一个有关诸神与猛兽的史前神话故事，而是发生在可“清楚分类”的国家、领土、城市、王国和语言当中——清楚可辨的人类政治世界——的故事。堕落的恶质影响和上帝的救赎行动，同时在这国家林立的真实世界中发生。救赎的故事不只在这个世界当中发生，也是藉由这世界发生。也就是说，上帝乃是透过所有我们认为属于政治的行动、事件、关系和架构来施行祂救赎的作为，也是在这些政治事务当中施行其作为。借用耶稣所描绘的图画来说明：麦子和稗子在同一块田里生长，“田地就是世界”。

4. 灵界的力量

我们绝对不能忽视圣经对属灵争战的教导：救赎的历史工作背后，有上帝的统治与撒但这位“世界的王”及其操控的邪恶势力之间的冲突。旧约固然没有发展出一套“撒但学”，却隐约意识到这



世界有不可见的灵界势力，藏身或化身于政府的体制，成为政治权力后面强大的力量，或是代表不同社会体系背后独特的“特质”。这并不是多神论或二元论的问题，因为这些力量虽然有时被称为“诸神”，⁷实际上却是“非神”，至多只是受造之物。因此，以赛亚曾不留情面地揭露美索不达米亚星相之“神”的真相：“看谁创造这万象？”（赛40:26）。无论这些是什么，最终都和人一样（包括曾受这些力量影响而滥行权力的人），都须接受上帝最后的审判：

到那日，耶和華在高處必懲罰
高處的眾軍，
在地上必懲罰地上的列王。

（赛24:21）

二、上帝的子民与国家：以色列历史下的视野

现在来到本章最重要的部分。如本书第三至六章所示，假使我们能从以色列的经济制度中获益，得到许多基督教伦理的反思，那么，以色列又有怎样的政治制度，能让我们从中学习呢？也正是在这个问题上，我们必须正视旧约正典的历史性，以及上帝启示的历史性，因为，若要问以色列对国家政府持什么样的观点，同时就必须问：哪个时期的哪个以色列？我们针对政府议题所探讨的政治神学，是根据定居迦南地初期革命性的支派同盟时期，还是所罗门与其继位者掌权的帝国体制，抑或受迫害的余民在充满敌意的强大帝国环境下，维持其宗教独特性的被掳时期？只狭隘地钻研其中任一时期，将曲解整体希伯来圣经对基督教政治伦理的贡献。我们须进行全面性的思考，从以色列故事中所有重要的时期，汲取反思的素材。当然，在解读上帝子民的政治观，以及解读他们

与国家政府（不论是以色列政府，还是外国政府）之间的政治关系时，过程当中必然会遇到一些明显矛盾的观点。但另一方面，当我们在正典权威的框架之下检视所有这些观点时，就能避免高抬某一种观点，或只谈某一种立场的适切性。此外，这也能帮助我们分辨某些失衡或过于极端的旧约政治解读。奥利弗·欧多诺万（Oliver O’ Donovan）也持同样的论点，据此提出重要的警告。

政治神学家若要将古代以色列的政治传统视为规范，就必须遵守**历史**的原则。他们不能劫持旧约，在次序、比例上任意对旧约断章取义，或为了一己的神学而加油添醋，仿佛旧约有充分的素材任其挥霍消费。旧约是以一系列的政治发展来呈现其观点，当中每个部分都须从前因后果来推敲和诠释……我们不能为了解放穷人就诉诸出埃及事件，却对之后迦南的征地避而不谈……也不能为了强调近邻同盟（**amphictyony**）分权共和的精神，而诉诸支派时期，却略而不提君主制度，其他依此类推。⁸

我们采行的方式，是审视以色列这个上帝子民在旧约历史的五个不同时期。在每一个时期的脉络中，我们将逐一检视三个题目：这段时期上帝子民的身份，这段时期如何描绘国家政府的特质，以及这时期上帝子民主要认知的上帝概念或角色。当有关联性的时候，我们也会观察该历史时期在教会历史上，对基督教的政治思想产生了哪些影响。⁹

1. 漂流的家庭：族长时期

虽然以色列作为一个国族的历史起源是在出埃及和定居迦南



的时代，但我们的考察却应从族长时期开始，¹⁰因为以色列的民族统一感总会联结到这些族长。尽管旧约承认以色列的身份形成过程中有许多不同的元素存在，但他们有很强的血缘认同性，相信他们都是亚伯拉罕的后裔。因此，就其本质，“以色列”的实体已从漂流的族长家庭中，略见雏形。

(1) 上帝的子民

族长时期的上帝子民，主要是一个从社会政治环境中分别出来的群体，并因上帝的应许而获得新的身份和未来。他们成为这样的一群子民，单单是因为上帝这个拣选的举动。上帝并非提升一个业已存在的民族，使其获得选民的地位，而是创造以色列，使其成为祂的子民，让他们从一开始就是有别于周遭国家的实体。而伴随这个拣选的，是要他们在生活上尽可能独立于当时的政经社会架构之外。他们没有土地，在四处移居的土地上自视为（也被视为）外来的异乡人和寄居者。不过他们也非完全遗世独立。创世记记载了许多族长与同时代的人在社会、经济上的互动。然而，他们仍是朝圣飘移的子民，蒙召前进。

为要符合这样的身份，他们必须相信上帝的应许，并且顺服上帝的命令。在这方面，其有别于周遭民族的记号又一次表明出来。在族长传统中，最能说明以色列伦理特质的经文，就是创世记18章19节：“我眷顾他，为要叫他吩咐他的众子和他的眷属遵守我的道，秉公行义，使我所应许亚伯拉罕的话都成就了。”这段宣告的背景，是上帝即将对所多玛和蛾摩拉施行审判，因他们作恶所导致的哀声上达天听，使上帝必须介入干预。相对于亚伯拉罕当时所居住的这样一个世界，上帝要求如今从亚伯拉罕而出的群体，必须要有全然不同的价值取向。他们要藉着致力于“公义和公平”，成为效法上主性情（“上主的道”）的子民。这无疑具有社

会伦理的价值，有其经济和政治伦理上的意涵。因此，很明显地，虽然上帝对祂子民的心意是将他们从原本的环境中召出来，但不意味着要他们放弃社会政治本身。反之，上帝子民的政治领域要（一如他们群体生活的其他层面）以公平正义来施行管治，因这正是上帝自己采行的方式。

这么说来，这个时期上帝的子民就是——

- 因上帝主权拣选的行动而存在；
- 活在上帝的应许中，从而使他们得以忽视周围的社会政治的权力中心，但又不与周遭生活的群体失去联系；
- 致力于伦理上的顺服，清楚有着效法上帝公平正义的特质。

（2）国家政府

一方面，族长时期对政府的观点，主要着眼于古代近东世界各个不同的政治权力中心和城市。其描绘有些是持平中性，有些则是负面的。这些政府不像摩西时代的埃及或被掳时期的巴比伦，给人高压统治的印象。不过，亚伯拉罕首次在创世记第12章出现时，其社会背景是第11章巴别塔故事所标志的社会光景。事实上，上帝呼召亚伯拉罕离开的正是巴别地。从巴别塔故事可以得知，当时的文化充斥着自负和骄傲。但上帝要求亚伯拉罕离开，就表明了这文化所代表的价值被相对化了，并非绝对。人不是在政府身上找到救恩。上帝最终的救赎心意另有所属，是挹注在微不足道的人类器皿、一对年迈的丈夫和不孕的妻子身上。呼召亚伯拉罕离开他的国家及族人（创12:1），本身就是“第一个出埃及事件，代表大近东地区帝国文明有所瑕疵，表明其文明在意义上仅是次要的”。¹¹

另一方面，正如经文是以相对性的语言来描绘这些文化所代表的价值，在这些叙事中，具体可见的城邦政府也可被视为在道德上悖逆上帝的地方，因此对朝圣飘移的子民来说，也是威胁的



来源。所多玛和蛾摩拉就是很明显的例子。上帝听见了因这两个城市所发的“哀声”（创18:20~21；两次）。在旧约中，希伯来文 *šē‘āqā* 这个词很清楚是专门形容因遭受欺压、残暴和不公所发出的哭号。亚伯的血向谋害他的人所发的哀声，用的正是这个词。以色列在埃及因受辖制而发出哀号的故事中，这个词也相当醒目。所多玛和蛾摩拉的人发出哭喊，是因残暴和欺压所导致的痛苦。创世记19章详述了当地的暴力和堕落。以赛亚书1章9~10节（若从该章的其他经文来看），直接将这两座城跟血腥的杀戮联结在一起。以西结书16章49节指出，这些位于平原上的城市的罪，就是心高气傲，坐享安逸，麻木不仁，不愿伸手援助穷乏人（听来十分符合现代的罪状，这也说明了为什么所多玛和蛾摩拉会成为代表人类普世罪恶的著名原型）。基于上述理由，这些城邦政府都行在上帝烈怒审判的道路上，而上帝子民对此的回应——以亚伯拉罕为例——乃是为其代求。

（3）对上帝的描绘

上帝在族长叙事中完全统掌全局，不论在美索不达米亚，在迦南，还是在埃及，都是掌局的大能者。另一个重要的事实是，上主是有救赎心意的上帝，其终极的目的是赐福列国万民。其实，上帝与这祂所创造、拣选的百姓开启一份特别的关系，其心中所顾念的是列国最大的益处。上帝虽是从列国中呼召祂的子民，他们却仍要在列国当中继续生活。赐福亚伯拉罕后裔的应许，正是赐福给列国的应许。

这意味着，我们虽然从圣经其他经文了解到，全世界都在上帝的审判之下，也从但以理书和启示录这类的书卷得知上帝的审判特别要针对人间悖逆的国家政府，但另一方面，在这些国家当中的上帝子民，乃是上帝更广及最终心意的记号。上帝的这个心意，无非

就是对人类的救赎，以及将地上的诸国转化为上帝的国。前文所提及创世记18~19章的故事，有一处相当有趣：就在上帝预备对所多玛与蛾摩拉这两个群体降下审判之火的当口，祂提醒自己最终要普救列国的心意。当祂与亚伯拉罕和撒拉这对夫妻一同用餐时，祂也看到那样的心意将会实现，那就是他们俩以及他们还未成孕（对他们来说是无法成孕）的儿子。审判全地的上帝，也是定意要赐福列国的上帝——这样的吊诡，似乎正是亚伯拉罕不断向上帝代求的主要原因。

（4）族长叙事的影响

族长时期对于基督徒如何看待政教关系有很大的影响，特别是希伯来书第11章的引用，强调族长们独立于所离开的土地，也独立于他们四处游走的土地之外。就负面来说，这样的强调会造成弃世的态度，反对信徒参与任何世上的事务，因为我们该像亚伯拉罕一样，寻找一个非人手所造的城。但另一方面，族长们朝圣飘移的特质使我们谨记，纵然根据圣经，我们深信上帝的子民有一项使命，要在人类的社会中具体表达出上帝的慈爱与公义，但终归我们仍是蒙召寻求上帝救恩应许的子民，而且这救恩的盼望不是建立在国家政府之上。这世界诚然是我们的家，但看到现在悖逆的状态仍不是我们最终的家。

2. 得解放的国家：从出埃及到士师时期

这段时期或许看来很长，但神权政治（theocracy）在这段时期却在以色列具体实现，而非纸上谈兵的理论。有些学者认为，这个时期的以色列，最能表现出一个经历过解放、同时又活出解放的子民的特质，完全不同于周遭的世界。¹²



(1) 上帝的子民

在这个时期的开端，以色列的后裔、被藐视为“希伯来人”的上帝子民，是一群在强大帝国底下遭受欺压的少数民族。雅威要求法老：“容我的百姓去，好敬拜 / 事奉¹³我。”一个政府若拒绝让渴望敬拜雅威的子民得享敬拜祂的自由的话，很快就会成为雅威的敌人。上帝在族长的叙事中已展现祂的超越性，不受制于人间帝国的权势，也未将耀眼的文明放在眼里。这群子民所在的国家充斥着诸多神明，包括法老自己，但这位上帝坚决赞同祂的子民应有敬拜祂的自由。

雅威要求法老政府的，绝不只是自由敬拜的属灵权利。埃及为了自己的政治利益，公然歧视以色列这个少数民族。法老王假公共利益之名，操弄群众的恐惧，让他的政府对这一大群受缚的劳工进行经济剥削。但除此之外，法老的子民大举侵犯以色列人正常的家庭生活，配合由国家主导的灭族政策，因此也没有脱罪的借口。观诸这些政治、经济、社会 and 宗教的冲突，雅威要求解放祂的百姓，且亲自成就这事。在这过程当中，原先公开明说自己不认识雅威（出5:2）的国家，终于清楚了解这位上帝的身份和能力。事实上，埃及从原先假装不认识雅威，到后来不得不承认祂的权能，这样的发展，在叙事情节上显然是很重要的支线（可留意下列经文中一系列的想法：出5:2, 7:5、17, 8:10、22, 9:15、29, 14:18、25）。法老与这国家其他诸神所鼓吹的一切，都必须向一个事实低头：雅威不仅超乎以色列，也是超乎埃及之上的上帝。如此的宣告说明了雅威是超乎全地之上的上帝。在分开的大海重新聚拢、让以色列终于脱离埃及之后，摩西在他所唱之歌的最高潮处表明，作王到永远的是雅威，不是法老（出15:18）。

离开埃及这个帝国政府之后，上帝的子民来到迦南城邦国家

的文化。我们可以说，这个时候的上帝子民已不只是得蒙解放的百姓，也是解放的行动者（虽然从近代历史的眼光来看，将侵略者形容为解放者，很令人反感）。以色列在迦南地的出现或是兴起，确实在这里造就了社会、政治、经济和宗教上惊人的转变。¹⁴雅威的子民以色列不只觉得自己不一样，他们确实与众不同（参本书第二章）。

上帝的子民在这个阶段的主要特色，在于他们真实体现了一套神权政治。换言之，他们没有人间的君王，一切关键的终极权威一概都交诸雅威。雅威的治理，与一些体现在西奈之约和律法当中的社会目标，例如平等、公义、亲属义务等，彼此是紧密相连的。此外，这些目标要应用在以色列群体生活的每一个层面，包括了崇拜（宗教仪式）。在这个时期，成为上帝的子民，乃是一项需要力行实现的任务。这是另类选择的异象，百姓必须“在伦理、社会、宗教各方面仔细顺服律法……好使‘上帝的子民’成为一个伦理的概念。上帝的子民须在行为上彼此相互约束。他们没有人间的统治者，因雅威就是统治者。神权政治和社会政治的平等（彻底的神学与彻底的社会学），两者并肩而行。”¹⁵

这一点更凸显了西奈山事件的重要性。我们可能会忽略这一段，直接从埃及跳到迦南。但以色列所行的路线并非直通终点。西奈山事件，清楚耸立在从埃及得解放和定居迦南这两者之间。解放本身并非目的。甫得释放的百姓，经常会沦为放纵、悖乱、唱反调和胆怯等具有分裂力量的猎物。上帝在西奈山提供了制度和律法的约束及模型，让他们藉此得以从一批得释放的奴隶，进展到秩序完善、功能健全的社会。正是在律法书中，我们发现许多让以色列显得与众不同的政体特色，包括：土地使用权的亲族原则、禧年及安息年制度、禁止牟取利益、本地与外地人在法律前的平等、奴隶的公民权、长老的政治领导、权威的普及，以及宗教领袖经济权利的



限制。以色列在这个时期虽严格说来还不算是个国家，却不乏具有一致目标的社会制度以及背后清晰的原理。这也显示出上帝的务实作风。上帝定意要创造一个国家，在这堕落世界中作为救赎的模范和媒介，因此上帝赐给那个国家一个涵盖社会、经济和政治制度的架构，以保存救赎所隐含的自由和道德价值。救赎的目的就是自由。以色列所经历的，不只是使他们有自由，能免于埃及在社会政治方面的迫害，更是能成为上帝子民的自由，作“有君尊的祭司”，成为“万民的光”。

(2) 国家政府

这个阶段的国家一方面由埃及作代表，迦南则是另一方面的代表。埃及是一个大帝国，公然为了自己的利益，滥用权力欺压上帝的子民。迦南则是由一群小的城邦的王国所组成，采金字塔形式的政治经济结构，欺压且剥削其中的佃农。经文所呈现的埃及和迦南，在本质上都崇拜偶像，都是上主的仇敌，更是祂子民的威胁。当面对这两个国家因偶像崇拜而所展露出来的敌意，上帝的子民只能采取对抗、挑战或冲突的立场。

上帝子民出埃及与入迦南的事件，分别代表对这两个敌对国家的审判。批判埃及，主要是因其欺压的行径；批判迦南，则是因偶像崇拜和记录在利未记与申命记中“可憎恶的习俗”。在此脉络之下，这样的国家政府因着对上帝子民的态度，而成为被批判、打倒和废除的对象，最终由上帝所直接管理、完全有别于世界的社会群体所取代。战胜法老和征服迦南的叙事，其意涵就像是路标，向那些坚持与上帝作对者，道出最终的审判。

(3) 对上帝的描绘

在这个时期，我们所看见的上帝都是雅威。这个名字突然出现

在出埃及事件的场景，并继续成为以色列百姓重要的身份标记。从此之后，他们被称为“雅威的众支派”。这位雅威是反对不公与欺压的上帝，主动促成出埃及事件，以拨乱反正。如此一来，上帝就以比族长叙事更为明确的方式，用雅威这个名字进入人类的历史，特别是政治史。雅威的超越性直接在法老的帝国中彰显，敲开其门户。布鲁格曼（Brueggemann）有力地说明了摩西“另项选择”（alternative）的双重意义：他宣告了上帝的身份，也宣告人类政治的可能性。

摩西和以色列从帝国的政体彻底断绝出来，具有两个面向：脱离了稳固而洋洋自得的宗教，以及脱离了欺压和剥削的政治。摩西揭露了诸神根本毫无能力、根本不是神明的真相，从而破除了稳固而洋洋自得的宗教。如此一来，法老在现实社会中的神话正统性亦于焉摧毁，因为这个政权所诉诸的神明认可，事实上并不存在。许多埃及帝国的神话主张，在**自由上帝之另项宗教**的昭示下，正式告终。取代埃及帝国思维所产生的诸神思想的，是摩西所揭示的掌权者雅威。这位雅威依祂权能的自由行事，不受制于社会现实的推断，更不受制于任何社会的见解，而只单单朝着祂的心意、为自己而行事。

但另一方面，摩西也以**公义和怜悯的政治**，破除了经行欺压和剥削的政治观……他的工作，正在于结合了**自由上帝的宗教和人间公义的政治**……雅威使得神学的另类选择和社会学的另类选择，都成为可能，也要求这样的另类选择。先知的讲论，就是从辨明祂是何等不同的上帝而展开的。¹⁶



这位雅威、上主、施行公义解放的上帝，而后被视为君王。神权政治的核心正在于此：起先以色列承认只有上主是君王。以色列从最早在迦南定居开始（而非从以色列实施君主政体之后），就只认上主为王，清楚表达在一些较为早期的经文中（例如：出 15:18, 19:6；民 23:21；申 23:5）。相信一名神祇具有君王地位的这种观念，在古代近东世界并非以色列所独有，而是早在以色列出现之前就已存在。¹⁷然而，虽说把神祇当成君王的神权政治，大体来说并不稀奇，但以色列所展现的形态与经验却绝对罕见，因为有好几世纪之久，以色列都是没有人间君王的神权政治。¹⁸

在这个时期，上主的君王身份与人间的君王之所以彼此互斥，其原因在于上主亲自完全担负起君王的两个重要功能和义务：领导战事，以及施行律法和公平正义。古代近东的人间君王在行使这两项功能时，多半是最为神圣的时候，因他们是以他们所代表（或体现）的神祇的身份来采取行动。但在以色列，是上主亲自担负这些角色。上主就是军事最高统帅，上主就是最高审判者。这表示，人世间相对应的政治领袖，在地位上必须相对降级。以色列身为一个立约的国家，有这立约的上主来负责他们的安全，以及社会生活各不同层面的公平次序。必要时，上主会兴起“士师”执行这两项或其中一项任务，担任军事领袖或司法权威。士师虽时常更替——他们并非君王——上主的管理却延续下去。

就是在以色列历史的这个时期，真正彻底的另类政治选择，开始在人类历史的舞台中实践。这个不同凡响的政治选择是以雅威之名来运作的，让雅威的宗教与以色列的社会目标密不可分。以色列不只是上帝的子民（许多国家也号称自己是某个神祇的子民），更具体地是雅威的子民；这本身就蕴含着一种立约的委身，要建造一个反映雅威性情、价值、目标和优先次序的社会。

也就是说，“神权政治”（theocracy）并非关乎上帝子民政治梦

想中的理想目标，而是关乎谁是管理他们的神明（*theos*）。只有对雅威的认识（按照祂所真实显明的），才开创、维系着以色列特殊的神权政治形式。但令人遗憾的是，国家和人类一样，喜欢按自己的形象创造自己的神明。虽然有先知一再提醒他们真实的身份与呼召，但当以色列从雅威那彻底不同于世界、令人惊异的另类神权政治，开始走向君主政体的国家体制时，他们却正犯上了这样的毛病。

（4）这个时期所造成的影响

出埃及的典范和征服迦南地的故事，对社会史和政治史具有难以磨灭的重大影响。对以色列本身，这个事件成为圣经历史当中，所有受苦与受欺压之时所诉诸的模范。此外，对整个后圣经时代的犹太人来说，庆祝逾越节当然也让这故事格外生动且与切身相关，特别是在迫害不断出现的时候。而基督教历史中，这个故事激发了许多希望和想象，有时带来丰硕的成果，但有时也带来灾难。上帝子民以对抗的姿态来针对那些被看为是作恶多端、不敬畏上帝的国家政府，激发了基督教式的乌托邦思想、千禧年主义，以及彻底反抗、完全不向政权妥协等各式各样的思想。这些运动的结局，常常是“以不切实际的期待，狂热的投入，非理性的行为，独裁的管理，无情的镇压或剿灭仇敌，作为结束”。¹⁹这些运动通常也是受末世天启信仰的鼓舞，以超乎历史的方式来设定他们的整个议程。相对地，亦有人认为出埃及和后续的事件本身，是在历史现实的范围之内。所以，出埃及事件虽然让人震惊，但仍受到历史条件的限制。以色列在出埃及后，不论是在旷野还是进入应许之地，都并非一帆风顺。不过，在历史条件的限制下，前所未见的公义和解放行动确实发生了，也确实开创了一个截然不同的社会。²⁰

上述第二种出埃及典范的运用方式，成为解放神学的思想骨干。这不仅是黑人神学和女性神学的主要元素，对许多受苦的信徒



群体来说，以一种较为直截了当的方式来阐释出埃及事件，也激励着他们坚守忍耐、等候与盼望。

3. 体制性国家：君主政体时期

到了撒母耳的时代，因外来的压力，百姓觉得神权政治底下的生存张力，似乎已超过他们所能担负的限度。面对非利士人的侵犯，他们感到焦虑又脆弱，因此不再想要透过随机任命的士师，来仰仗上帝较为临时性的保护。吊诡的是，他们虽畏惧四周的列国，却选择采取列国的制度来应对，也就是拥有一个中央集权与军事化的政府。他们选择走向君主政体。作出这个关键的转变之后，他们先是在扫罗的领导下求生存，接着服事大卫，又受到所罗门的折磨，而后分裂为两个兵戎相见的王国，最终两者分别被灭和被掳。简言之，这是以色列君主政体不光荣的历史。

(1) 上帝的子民与民族国家

在这个时期（从扫罗——或至少从大卫——开始到被掳）当中，上主的子民确实是一个体制性的国家，有中央领导，有国界，有组织的军事防卫，还有政府部门等架构。上帝的子民对于国家政府的看法，向来都有所保留。尽管以色列有正式而明显的国族身份，但旧约依然暗示，在上主的子民与国家之间仍有区别。²¹因此，在以色列内部，上帝子民与国家之间的关系究竟为何，确实是个问题。此外，根据建立君主政体的叙事，我们看到一幅忧喜参半的图画，其中的发展有积极面也有消极面。由于君主体制的叙事在旧约中是最有政治意味的一页，加上先知文学在不同的时间点与其交错，因此我们必须投入相当的篇幅，才能处理当中微妙而复杂的观点。

a. 人的因素。在以色列君主政体萌发的过程有一个十分显著

的因素，那就是整个立王事件，有着人为性和含糊性，甚至有时带有卑劣性的因素在其中。圣经没有主动吩咐要实行或是批准君主体制。虽然申命记的律法提到“耶和华你上帝所拣选的人为王”，但那是在次要、有条件限制性的情况下，即当百姓提出“要立王治理”的渴望的时候（申 17:14~15）。这也正是申命记史家记载撒母耳记上第 8~12 章时的口吻。要求立王的事件背后，潜藏着许多复杂的动机，有些立意良好（如在撒母耳之子的任内，渴望他们所无法提供的公义和清廉的领导），但有些想法无疑是导致退步（如想要像列国一样）。君主政体的故事接下去的发展，让我们看到扫罗一再体现了一种含糊性：他是上帝所拣选，但也被上帝所弃绝；他在群众的拥戴中登基，但也因民心的变化而导致嫉妒和走向自我毁灭；他是应许为故事的起点，但以悲剧告终。

231 扫罗继位者大卫的光彩，让扫罗故事中人性的因素显得分外重要。大卫让以色列开启了崭新的神学路线，以崭新的方式来表达上帝王权与以色列王之间的关系，并导向崭新的终末论，那就是将来有一位出自大卫的后裔要成为弥赛亚君王。然而，扫罗故事的记忆却始终让人看见，在君主政体中人的因素所占的角色。以色列的君主政体本身并不具有神圣性。以色列的君王不可能将自己的祖先一路追溯到某个传说中的神明，或是任何一位史前英雄。这个体制的历史性和人为性，以及这个体制第一位君王（当然还有许多后代的继位者）所展露出人所导致的失败错误，实具有重大的意义。正是这些因素，使以色列免于落入周遭文化里的宫廷神话，因为这类神话将形成无法撼动、神圣不可侵犯的社会阶级，以及“金字塔式”的权力政治。

人的因素进一步的影响，在于君主体制这种政治制度的暂时性，以及它在旧约以色列宏观历史中的短暂性。在立王之前，以色列在这块土地上生活了数个世纪之久；被掳归回之后，他们也没有



统治的君王。若权衡君主政体的优点与害处，绝对是弊多于利。以色列诸王造成了国家分裂，违反了传统土地使用权的制度，恶化了经济上的欺压和不平等，让国家因他们的骄傲而付上政治结盟与战争等昂贵的代价，还有一些王引进了偶像，或是没有采取行动来阻止百姓再度叛教和落入偶像崇拜。当然，是有几位例外的重要君王。但从较广的角度来看，以色列的君主政体非但没有成为人民的盼望，反倒更接近撒母耳当初的担忧与警告（撒上8:10~18）。这些上层阶级的政治生活，是被赎子民身上堕落人性最强的写照。

b. 上帝介入。但令人震惊的是，这充斥着以色列宫廷政治卑鄙人物与局面的阶段，却是旧约历史叙事中描写上帝工作的重要篇章。君主政体的吊诡之处在于，虽然这当中有人的因素，也有悖逆和腐败的倾向在当中，但上帝却毅然接受这君主制度，并将其编织在祂救赎心意的核心位置。以色列的君王，成了上帝自我启示新面向的焦点。君王在当下代表着上帝对以色列的掌管，且成为盼望的记号，象征上帝最终对列国完美的弥赛亚治理。这就是人的自由与上帝主权之间相互作用的奇妙之处。

在神权的理想与人间王权的性质、功能之间，存在着有趣的张力。如前所见，把所有皇族的特权单单保留给上主，其最实际的影响就是在以色列社会中减少人与人之间在社会、政治和经济等方面的阶级差别。渴望拥有君王，其实是要表达对神权政治的不满，正如上主自己发出的警告：“因为他们不是厌弃你，乃是厌弃我”（撒上8:7）。然而，上主同时也是那位站在整个社会经济体系后面的上帝，使以色列社会有别于迦南人的欺压与不公。上主是在这片土地上解放奴役、施行公义上帝。拒绝上主作王，其实等于丧失在祂治理之下所享受的好处。因此，撒母耳说他们若想要一个“像其他国家一样”的王，就必须预备接受和其他国家一样的社会，完全是很合理的。观诸以色列所熟悉的邻国文化，撒母耳不难预料到他

在撒母耳记上8章10~18节中所描述的情景。施行君主政体必然带来征收财产、兵力和税款等制度，并让社会或经济阶级制度在以色列社会中成形，从而造成沉重而不可复逆的不公。历史的进程，也证明了那正是以色列君主政体的结果。历史学家对所罗门统治后期的描述，仿佛撒母耳从坟墓对他们发出声音说“我早告诉过你们”。因一切都那么负面，布鲁格曼认为，所罗门的整个精神、气质和成就仿佛推翻了摩西的另类选择，重回帝国的价值和管理心态，也逆反了西奈山事件那种逆反主流文化的精神。²²某个程度上，君王的存在就等于拒绝神权政治。事实上，以色列历史上最早想要建立皇室的尝试，也是因这一点而宣告失败——基甸在拒绝王位时这么说：“我不管理你们，我的儿子也不管理你们，唯有耶和華管理你们”（士8:23）。

但吊诡的是，在另一层意义来看，君王成了神权政治的中心。以色列王本身绝不会被视为是神圣的，却受召要显明神圣的特质，好像一位“效法上帝”的完人——正如我们在本书第一章当中所见到的，这是旧约伦理学的重要面向。君王不是要成为一个纵情于地位特权的“超级以色列人”（申17:20）。反之，他要成为“以色列的模范”，立下遵循律法的最高标准（申17:19）。正是基于这个缘故，君王才得以领受上帝恩典的礼物。君王的膏立，象征上帝特别的使命和上帝之灵的能力。君王要被“认作”上帝的儿子（撒下7:14；诗2:7），其身上要结合儿子的身份地位和随之而来的顺服责任。这样的地位和责任，是属乎整个国家的。

以色列君王所承担的崇高期待，可以归纳在一个用来形容他们、也用来形容上帝的字眼：“牧者”（如我们所熟悉的诗23:1等处）。从人的层面看，牧者的工作责任重大且异常辛苦，但社会地位却不高。当运用在君王身上时，就强而有力地提醒君王身份背后的义务，而非其光彩。王应该要让公平正义——上帝的公义观（参



诗 72:1)——施行在他的子民当中，特别是穷困、遭人践踏者。历代的列王正是因在这方面失职，使得这些“牧者君王”成为先知愤怒的对象：“祸哉！以色列的牧人只知牧养自己。牧人岂不当牧养群羊吗？……瘦弱的，你们没有养壮；有病的，你们没有医治；受伤的，你们没有缠裹……但用强暴严严地辖制”（结 34:2~4；参耶 22:1~5，23:1~4）。有趣的是，以西结认为解决统治者的邪恶和麻木不仁的终极办法，便是重申神权政治。上主宣告：“我必亲自寻找我的羊，将他们寻见……也要秉公牧养他们”（结 34:11~16）。

然而，即使在这终末的异象中，上主的治理仍将是有一个统治媒介的神权政治。因此，“锡安一大卫”的神学（Zion-David theology）仍不会废弃：“我必立一牧人照管他们，牧养他们，就是我的仆人大卫”（结 34:23）。唯有同时身为大卫后裔和主上帝儿子的那位弥赛亚君王来降时，才能将牧者与君王这两个方向完全结合起来。此外，并非所有的以色列王在反映上帝性情的媒介角色上，都完全失职。有些王显然有很好的名声，因为他们的仁慈公义高过当时的标准（王上 20:31 以下）。约西亚行出上主按照自己性情所要求的——为穷乏人秉公行义——证明他真认识上主（耶 22:15~16；参 9:23~24；王下 23:25）。

如果君王要切实在百姓当中追求公平正义，“为民中的困苦人申冤，拯救穷乏之辈，压碎那欺压人的”（诗 72:4），那么百姓就必须能接触得到他，正如牧羊人对待他的羊一般。这确实是以色列君主制度中值得留意的特色，至少在早期仍是如此。一般人或代表平民百姓的先知必须可以与王会面，向他恳求，例如拿单为乌利亚对王说比喻（撒下 12:1~10），约押和聪明的妇女为押沙龙说比喻（撒下 14:1~14），向所罗门王求审断的妓女（王上 3:16~28），以及书念的妇人向约兰王的哀求（王下 8:1~6）。

神权政治也有这个功能，与以色列地上君王的特色相当。一群

可透过敬拜和祷告而与上帝“相近”的特权的子民（申4:7），势必难以接受一个遥不可及的人间君王。倘若居于永恒的上帝都愿意俯就卑微，垂听像哈拿一样的祈求，人间的政治当权者就更不能抬高自己，使人民无法靠近，听不见批判的声音。即便犹大和以色列后期的君王越来越专制独裁，仍无法遏止先知的大声疾呼。从政治面来说，先知的角色可比拟为现代忠实的“在野党”，迫使当权者聆听批评，将君王对上帝和对百姓无可逃避的责任，呈于当权者的面前。

拿单和约押是以有趣而带有暗示性的手法来说比喻，作为与政治当权者交锋的方式。前者要对抗当权者明目张胆的不公，后者则是为一个不受欢迎的政策发声，但两者皆达到类似的效果。他们引起王的注意与介入，让王采取原应采取的行动：他们是将某个案件陈明在王的面前，让王了解到自己分别在道德和政治方面涉及不当的行为。这两个例子都与抽象的政治理论无关，而是实际且针对当前的事件采取介入的行动。两者都成功达到原先所意图达到的结果，使王的内心产生改变。两者都呼吁悔改：前者是道德的悔改，后者则是政治的悔改。

这些透过比喻来向当权者发出要求的方式，可以作为基督徒参与政治的动机和模范。基督徒身为世上的“光”和“盐”，应该坚持不懈地向政治当局提出具有说服力和实际適切性的道德主张。这些主张应该要特别为穷人、弱势者，以及因不公和冷漠忽略而遭受冤屈的人发声，正如拿单和约押的行动。这类劝说最好有明确的议题和可行而有限度的目标，才最有可能达到果效。

（2）先知所描绘之上帝对君主政权的态度

在这个时期，上帝的见解多反映在先知的讲论中。我们从中可以发现，上帝接受以君主体制作为祂百姓的政治形式，是有条件加



以界定的。

我们可以这样概述先知对以色列君主政体（包括南国和北国的政治模式）的看法：他们接受这制度是由上帝所赐（*God-giveness*），但否认这能取代上帝（*God-surrogacy*）。举例来说，当北方支派要脱离犹大国时，亚希雅这位先知在事发之前，就以上主的话鼓励耶罗波安说，这次的脱离是上帝许可的，要作为对所罗门家的审判（也就是说，上帝要赐给他一个国）。但后来，亚希雅也因为耶罗波安将偶像崇拜引进北方支派，严厉地谴责他（他的国篡夺了上帝的地位；王上 11:29~39, 14:1~16）。

a. 双重罪恶。若将罗波安和耶罗波安这两位王国分裂叙事主角的罪恶相比较，是颇耐人寻味的。

罗波安的罪在于他为了个人的财富和声望，滥用权力欺压百姓。当然，他是从父亲所罗门继承了一个仰赖税金、强迫百姓服劳役、有过多重担压迫人的帝国，但即便在他还有其他选择的时候，他依然存心选择暴力欺压的方式，作为他管理国家的政策（王上 12:1~14）。他拒绝老年人的建言，尽管他们提醒他以色列真正政治领袖的概念——彼此为仆：“现在王若服事这民如仆人……他们就永远作王的仆人”（王上 12:7）。拒绝这项建议，使他失去了半壁江山，但依然未能吓阻他或他王位的继任者（不论北国或南国），不要从权力的诱惑中取利。这些牧者在掠夺自己的羊群。但罗波安不只拒绝人的建言，更拒绝了上主清楚的立约要求：公义和怜悯应该成为以色列内部的特质，尤其应该成为政治当权者的记号。

耶罗波安的罪在于他为了使新诞生的国家生存、强壮，而使宗教事务附属在政治目的之下。北国的偶像崇拜集中在伯特利和但的金牛犊，但我们要仔细察看其中的意义。从列王纪上 12 章 26 节以下，可以看到耶罗波安并没有想要敬拜假神的明显意图。金牛犊在

此也许只是代表带领以色列出埃及的那位上主的临在；在这个意义上，他所犯的应该是第二诫，更甚于第一诫。但是耶罗波安崇拜偶像真正的重点在于这行为背后的动机，以及他所另外开启的宗教礼仪与体制。其目的很明显是为了保护自己甫成立的王国，使民众远离对耶路撒冷的向往（王上12:26~27）。为了达成这样的目的，他为北国详细制定了另一套宗教体系，完全由他亲自设计、指派并管理，而这一切都是为了这个国家的利益（王上12:31~33）。确切来说，上主沦为这个国家的傀儡，国家则成为膜拜的偶像。敬拜上主只是个工具，是要达成“延续国家”这个更高的目标——或者更明确地说，以确保新王能延续他的地位（王上12:27）。

事实上，很讽刺的是，在耶罗波安二世当政时（约两个世纪后），伯特利大祭司亚玛谢所吐的愤怒之言，正好清楚显示了这一点：“你这先见哪……不要在伯特利再说预言；因为这里有王的圣所，有王的宫殿”（摩7:12~13）。然而，与北国刚成立时来到伯特利为上帝发声的先知亚希雅，以及另一位无名的犹大国同胞一样（王上13:1~6），阿摩司拒绝向僭越上帝权柄的新政体噤声不语。上帝或许曾应允这个国家的诞生，但不代表上帝必须为其利益效力。众先知不容许上帝的权柄或代表上帝的先知之言受到操控，而将人类的政治野心合理化——有时为了这样的对抗，甚至必须付出极大的代价。

以利亚可说是最不受国家利益所操控的先知。他的事工在公元前9世纪的北国展开，正值亚哈和耶洗别掌权之时，整个国家几乎已完全背离上帝。但当时仍有七千人未屈服于宫廷的强制要求，敬拜巴力（王上19:14、18）。这可能是“忠心的余民”最早的概念。因此，以色列国家本身并不构成真实的上帝子民，而是有一小群“真信徒”存在其中。

b. 正当性可疑。旧约中的历史学家认为，北国从一开始就缺乏



正当性。但即使南国犹大和其君主政体有一切的神学正当性，上主的先知之言仍会起而反对之，向任何在大卫宝座上的在位者提出道德正当性的挑战。大卫宝座的正当性因上帝立约的应许而有稳固的根基（撒下7）。但任何在大卫宝座上执掌政权的个别君王，仍要受到彻底的监督，甚至在必要时会失去正当性。很明显，先知绝对认为西奈神学高过锡安神学。

申命记的律法容许（如前所述，而非吩咐）君主政体，但也设下严格的条件，包括要求君王必须认识、阅读并遵守律法。王不是一名超级以色列人，而只是在与他平等的弟兄中作一个模范以色列人（申17:14~20）。律法对君王的托付，是要致力于用怜悯的心肠维持正义（见诗72）。即便到了君主政体的晚期，耶利米仍然在耶路撒冷宫殿的入口，向耶路撒冷一脉相承的诸王，宣告律法和立约传统对他们的要求。他所讲述的，实际上就是一份声明，关乎的是大卫王朝若要有正当性或甚至延续下去，其条件为何。锡安必须服从西奈，否则必会灭亡：

坐大卫宝座的犹大王啊，你和你的臣仆，并进入城门的百姓，都当听耶和華的话。耶和華如此说：你们要施行公平和公义，拯救被抢夺的脱离欺压人的手，不可亏负寄居的和孤儿寡妇，不可以强暴待他们，在这地方也不可流无辜人的血。你们若认真行这事，就必有坐大卫宝座的君王……从这城的各门进入。你们若不听这些话，耶和華说：我指着自已起誓，这城必变为荒场。（耶22:2~5）

在这个基础上，耶利米一方面继续褒扬并认可约西亚王的统治，因为他遵照约法的标准而活，显明他认识上主（耶22:15~16）；

另一方面他也继续痛斥约雅敬的行为与政策，包括强迫劳役却不给工价、扩张个人名望、欺瞒、暴力、欺压等。评断两位王是否有正当性的标准，端视他们如何对待穷人、工人和“无辜百姓”。也就是说，锡安的君王要依照西奈律法的首要关注点，接受评断。

因此，即使上帝百姓的社会政治架构，已由早期的神权政治彻底转变为体制性的宫廷政府，但支配政府的典范依然是律法与立约。这意味着以色列神权政治下的君主政体形式永远不会是“君权神授”。要成为“上主的受膏者”，并不是完全没有条件的保证。君王必须受到约法的管制和纠正。归根结底，君主政体就和整个国家一样，都臣属在立约的警告（咒诅）之下。

（3）对外国政府的道德评价

从先知的观点来看，同样的道德标准也适用在外国的当权者，也就是非立约的统治者。不论其国籍为何，他们都是因上帝授权才得以施行统治。早在公元前9世纪，就已有以色列先知奉雅威之名，膏立本国以外的君王（王上19:15）。公元前8世纪的以赛亚，认为亚述暴虐的政权不过是雅威手中的杖（赛10:5以下）。最明确的例子，是公元前7世纪，在西底家王于耶路撒冷召开的国际性外交会议中，耶利米宣告，雅威已在可见的未来，将全世界最高的权威和能力授予尼布甲尼撒王。上主甚至说，尼布甲尼撒是“我的仆人”（耶27:1~11；特别留意第5~7节）。

正如以色列诸王要依上主及律法的道德标准受评断，外邦君王也是如此。尼布甲尼撒又一次成为清楚的例子。但以理充分掌握耶利米所说关于尼布甲尼撒王的重点；他在王面前几乎是逐字引用，重复耶利米曾说过的话（但2:37~38）。但在另一个事件中，身为公职人员的但以理却肩负起真先知的职责，不仅满足王的要求为其解梦，更进一步向尼布甲尼撒王提出“建言”。这个建言是一个警告：



除非王留意他所夸的那座城里面的不公，搭救国境内受欺压的穷乏人，否则他必面临无法逃避的审判。我们不应忽视但以理书4章27节这句藏于怪异事件中，先知大胆发出的言论。这位蒙上主赏赐一切权柄能力、远超乎任何以色列王的一代君王，当放在衡量公平正义的标准天秤上面时，仍只是差强人意（预示了但以理书第5章的隐喻）。

这些观点绝对影响了保罗在罗马书第13章对国家权柄的诠释。旧约完全同意，所有人间的权柄都在上帝旨意的架构之下；同时，旧约完全反对一种观点，以为这样的权柄给人一种正当性，可以罔顾盟约律法当中所启示符合上帝心意的公义。

所以，上帝子民在历史中成为一个国家的经历，其实产生了巨大的张力。君主政体下的以色列，即使是大卫时期的犹太国，也从未全然接受这个制度，例如到了君主政体的晚期，依然有利甲族这样的群体存在，就是一个例子（耶35）。“以色列好像不该是这样”的氛围，从未消失。然而，我们也正是从这个时期当中先知对列王和君主体制的批评（透过旧约叙事文和先知书），得知最多旧约中上帝对政治当权者的根本要求。

（4）这个时期的影响

以色列体制性君主国家的模式所带来的影响，或许在“基督教王国”（Christendom）这一个概念表现得最为清晰完整——曾有一段时日，有些基督徒似乎陷入一种集体的错觉，以为拯救世界的最佳方式就是来治理这世界。学者经常将君士坦丁大帝对基督教带来的改变和后续所产生让人质疑的影响，来和以色列采取君主制度和追求独立国家地位的行为作比较。²³诚然，不论在旧约当时的历史时空，还是正典中神学的评价，我们都看到，上帝百姓在面对转变为体制性国家时，同时有认同和反对的两极声浪，但这样的转变终

究发生了。若提出假设性的重建，推断当时他们若听从撒母耳的劝告会是怎样的光景，终究是没有意义的。正如戈丁盖（Goldingay）所言，“从（名义上的）神治国家转变为君主政体国家，在历史的发展上是无可避免的。其他的发展可能已不复存在。”²⁴

戈丁盖更进一步看见，虽然导致君主政权是出于可疑的目的，但上帝接受这样的制度，显明了祂接受人无法完全按照祂理想的标准来生活，包括祂自己救赎、释放的百姓。“成为一个体制性的国家，意味着上帝乃是以祂子民的光景作为出发点。他们若无法达到最高的标准，上帝就设立一个较低的标准。若他们不愿回应雅威的灵，或是当灵界的各种力量造成他们政治上的混乱，上帝就提供他们地上的君王作为体制性的保护机制。”²⁵我们或许可以这样看待体制性的国家：它就像律法之所以容许一些人类社会中的现象，其实是基于对人类“心硬”的让步。这体制虽蒙允许，却是暂时性的。

4. 受苦的余民：被掳时期

犹大国体制性的君主政权，于公元前587年，随着犹大国被尼布甲尼撒的军队所灭而消失在耶路撒冷的碎石瓦砾中。北国以色列则早在公元前721年，就已覆灭在亚述人手里。

（1）上帝的子民

上帝的子民被掳，不但国家消失了，甚至无法成为一个民族。身为少数的余民，他们再一次学习像先祖时代一样的生活，在异地成为异乡人。最早的始祖因顺服上帝的呼召而离开之处，正是这（巴比伦）的土地。如今，他们因上帝的审判，再次回到这里。

然而，巴比伦不只让人感到陌生，更是一个巨大、充满敌意和威胁的环境。上帝的子民在其中只是一小群离开家园、濒临灭种的被掳者。因此，在以色列历史的这个阶段，上帝的子民是遭受迫害



的余民，相对地，国家是在他们周围充满敌意的力量。上帝的子民必须在其中求生存，用某种方式以上帝子民的身份继续生活下去。这个时期有两个层面的危险性：第一，他们可能会在妥协、与新环境同化的过程中，失去自己的身份认同，失去了独特性；第二，他们顽强的独特之处可能会过于凸显，以致招来逼迫的毁灭性力量，最终走向灭族的命运。在历史上，上帝的百姓一再面临这样的两难，在充满敌意的环境中成为受害的少数。面对这种情况，我们仍能从希伯来圣经中找到各类不同的回应。以下会很快地检视四种形态——两种正面和两种负面——的回应。

(2) 对外国政府的回应

a. 祈祷。旧约首先建议为巴比伦祈祷。这是耶利米在送给第一批被掳者的信件中所传达的惊人信息，记录在耶利米书第29章。当有人预测这只是短期的被掳，有人提议即刻反抗以结束被掳的生活，耶利米的预言正好相反，劝被掳之民在当地安定下来，因他预见这将是长达两代之久的生活。被掳之民必须明白，巴比伦所做的是出于上主的允许，因此，为巴比伦祷告将使被掳之民再度与上帝的心意和立场一致。上帝子民的平安，与他们所居住的外邦国家的平安，密不可分。

这当然不只是为了求生存的务实政策。耶利米的建议，呼应了以色列真正的使命，是要成为列国祝福的源头。祈祷既是祭司的职责，这样做便能展现以色列在列国当中的祭司功能。既然这个国家当时是以色列的仇敌和压迫者，我们不难发现，旧约在此仿佛已预先看见将来耶稣更直接的命令：“要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告”（太5:44）。

我们可将耶利米对被掳之民的建议，与更早时代的两个例子作有趣的对照：一是亚伯拉罕为所多玛求情（创18:20~33），另一

是约拿到尼尼微城的使命。虽然亚伯拉罕并未完全得到他祈求的结果，²⁶但他“如同祭司一般”求情的怜悯特质，却和约拿先知的使命形成强烈的对照。在约拿的例子中，事情的结果是他所不想要的，但他却又敏锐预期到事情的走向。这样的比较之所以有意思，是因为尼尼微和所多玛、蛾摩拉一样恶名昭彰，以邪恶与欺压著称。但两者的相同之处也仅止于此。没有人吩咐亚伯拉罕跳出来求情；相对地，约拿虽然受吩咐，却奔往相反的方向。亚伯拉罕并未成功延缓平原上那两座城的刑罚；相对地，约拿虽不情愿，却使尼尼微悔改，从而使审判延后。亚伯拉罕因知道上帝是仁义的，所以为两城求情；约拿也因知道上帝是怜悯人的，所以想逃避这任务——多令人汗颜（拿4:1~3）！

241 亚伯拉罕、约拿、耶利米这三个故事，将上帝子民在邪恶世界里的祭司职分，清楚呈现在我们面前。我们要为那些我们知道即将面对上帝审判的人求情。我们当然也要宣告审判，但要带着期待悔改和审判延缓的盼望。此外，我们还要带着亚伯拉罕的精神，而非约拿的心态。

我们也可以说耶利米这里的做法，预视了新约的命令——为这些掌权者祷告，是出于顺服那位掌管世俗权柄的上帝。不论旧约还是新约，这么做的理由都是一样的，是为了上帝救赎的渴望和心意：“我劝你第一要为万人恳求、祷告、代求、祝谢，为君王和一切在位的，也该如此，使我们可以敬虔、端正、平安无事地度日。这是好的，在上帝我们救主面前可蒙悦纳。祂愿意万人得救，明白真道”（提前2:1~4）。

祈祷是对所有的事物——包括所有人间的当权者——保持关照。祈祷是为国家寻求好处，但拒绝将国家绝对化，因为祷告这个举动本身，就是诉诸一个高过国家的权柄（这也是为什么祷告本身就是政治的行动）。为巴比伦祷告，就是要将巴比伦去绝对化。正



如但以理（一位祈祷者）提醒尼布甲尼撒王这巴比伦“精金的头”的时候所说的：要知道“只有一位在天上的上帝”，一切乃是“诸天掌权”（但2:28，4:26）。

b. 服务。接着是但以理和他的朋友们的回应方式。他们不单只为巴比伦祈祷，甚至还愿意服务尼布甲尼撒王的年轻帝国。但以理书对这项决定所蕴含着的高度危险以及极为独特的机会，作了极其精彩的剖析。这样的故事也和约瑟的故事有相似平行之处。两者皆在崇拜偶像的外邦国家中见证永活的上帝，都能影响国家的政策，且都藉由“世俗”的职业地位，替上帝的子民谋福。但以理书第1~6章的内容，就是在探讨一位信仰者在异教的政治当局担任最高职位时，为了毫不妥协地忠于信仰，而在过程中所面临的各样可能的挑战。²⁷

我们在旧约可能也会留意到其他的例子。在历史上，有时以色列政府对上帝悖逆的程度，会让忠于雅威的敬拜者认为，这样的政府其实与一个“外国”的敌对势力无异。如在亚哈王的时代，上主忠心的跟随者与背叛上主的政府当局之间，存在着十分艰困而危险的关系。我们都很熟悉以利亚对此的回应。他表达了绝不宽容的反抗，宣告他只效忠在国家之上、超越国家权柄的上主。这就是以利亚在亚哈王面前说“我指着所事奉永生耶和华以色列的上帝”这句话的意义，直言“我是事奉祂，而不是你亚哈”（王上17:1）。俄巴底则代表同样处境下的另一种回应。我们知道他“甚是敬畏耶和华”（王上18:3），不过他选择维持政治高位，在宫殿中事奉亚哈和耶洗别。他不单服务国家，同时也运用其职权，在残酷的迫害中保存了一百名忠心先知的性命（王上18:4）。面对充满敌意的国家，不论是以利亚还是俄巴底的回应，都需要极大的勇气。但长远来看，俄巴底的回应似乎更加困难。那一百位先知绝对是因为俄巴底在“圈内”的勇气而得以存活，而非因为以利亚置身于政治狮子坑的“圈

外”。耶利米后来也是因另一位“圈内”的官员以伯米勒，才因此获救（耶38:6~13）。

c. 审判。第三种回应，又再次出自耶利米的笔下：大规模宣告对巴比伦的审判。这使得耶利米先前向被掳之民提出为巴比伦祈祷的建言，带着惊人的吊诡性。事实上，在耶利米书第29章那封鼓励祈祷的书信之后，耶利米在下一个国际邮件中也寄了一长篇对巴比伦的严词批判，收录在耶利米书第50~51章。这书卷将要向大众宣读，然后拴一块石头在信上，丢入幼发拉底河。大有能力的巴比伦会像这封信，终必沉没。这明确显示，耶利米书第29章的书信内容，并不是因天真地相信巴比伦的仁慈而产生的淡泊无为。耶利米虽要被掳之民为巴比伦求平安，但他的双眼也清楚看见巴比伦的现实，尤其明白当前的一切，在上帝审判的烈怒之道上，注定都要摧毁。

在这背景之下，我们应将先知文学中经常被忽略的部分——审判列国的神谕——涵括进来。我们经常忽略这些神谕，视为早已过时的预告，因这些神谕所预言终必倾覆的帝国，早已尘封在历史中，只留博物馆里阴森的光辉。但这些关于列国的先知信息，其实是强而有力的。这些神谕说明了上帝的主权贯穿于历史上各样变换的场景，说明所有人间的帝国都要向全地的永活上帝负责。这些神谕更冷峻道出了，不论任何时代，就连世界最强大的国家，也终究是暂时性的。这是每一代的上帝子民都要一再认定的事实，对我们这个时代犹然，因为现在不仅只是国家和民族，品牌、公司和极其（骇人听闻的）富有的名流，也同样拥有这种庞大的权势。²⁸

d. 嘲讽。最后一种回应是刻意的嘲讽，要拆穿巴比伦帝国的万神殿以及进步“科学”文明的假面具。我们若没有留意以赛亚书第46~47章彼此的相关性和上下文，就很可能忽略这两章的重要性。先知在这段经文中尝试激励沮丧的百姓，相信上主能够再行大事，



相信他们此刻的景况不会是最最终的光景，相信他们必能再次站立，离开巴比伦。上帝的子民必会重获他们在世上的身份——仆人——只是如今这仆人对万民的意义，将更推展到具有拯救的意涵。以色列只是受制于对巴比伦的畏惧，而无法作出这样的回应。因此，早在居鲁士的军队以军事力量推翻巴比伦帝国之前，以赛亚的诗歌就早已在被掳之民的认知中，对巴比伦进行心理和精神上的拆解。因此，这两章对偶像崇拜的嘲讽具有重要的政治意义，要挫其文化上的傲气。一如往昔，布鲁格曼精准道出了这个重点：

诗人是代表受欺压的百姓，投身在某种必要的游击战事。首先，他嘲弄百姓所憎恶的对象，使其不再高不可攀，这样百姓就不必再顺从它，而是视之为无物，因它不值得效忠，也无力信守承诺。雄伟的宫殿没有真实的生命，无须畏惧，无可信赖，因此也无须尊崇。

当巴比伦的神明被嘲弄，巴比伦的文化被讪笑，历史于焉翻转时，丧礼变为节庆，哀伤变为颂赞，绝望转为惊异。这也许只不过是个宗教事件，但千万别小看它，因为与历史经历紧密相扣的宗教确实能打动人心。例如，可以看看黑人教会和民权运动的关系，或是拉丁美洲的解放运动。宗教可以让世上君王认为不可能发生的倾覆就此上演。……我们不要低估诗人的力量。语言的转换，感知的重新定义，意识的改变，都有可能是倾覆的肇端。²⁹

但说了这么多，上帝子民的前途还是在居鲁士的手中，他和巴比伦的尼布甲尼撒同样是异教帝国的异教君王。以赛亚所嘲讽的国家，之前曾被称为是上帝的仆人，向以色列施行上帝的审判（耶 25:9；27:6）。但以赛亚不愿使用“仆人”这个词来形容居鲁士，因

为在他的先知讲论中，这个词有特殊的意涵，是用来形容以色列和将来要成就以色列使命的那一位。不过，他确实用上主的“牧者”和祂的“受膏者”来形容居鲁士（赛44:28；45:1）。这些用词通常仅适用于以色列的君王。因此，虽然先知语带肯定地宣告，解救以色列脱离被掳的生活是上主胜利的作为，但他也期待这新兴的外国政府来成就这事。全新的出埃及事件，将由一位异教者来代表摩西！

我们再次看见，旧约把所有人间的政治权柄和军事力量都置于上主主权的旨意之下。外国政府可能是上帝审判的媒介，带来压迫与征服，也可能是上帝救赎的媒介，带来盼望和解放。不论哪一种方式，都是上主大能膀臂的工作。

5. 与众不同的群体：被掳回归时期

(1) 上帝的子民

从巴比伦回到犹大之后，上帝的百姓不再有体制性的国家政府，但也不再是一小群离开家乡的被掳子民。从独立民族的角度来看，他们恐怕也称不上是一个民族。然而，他们却是一个清楚意识到自己独特伦理和宗教身份的群体。作为波斯帝国底下的一个省份，他们在政治上没有太大的重要性。但同时，他们却更清楚看见自己在世上身为上帝子民的意义，看见他们要不断成为祂的仆人，并且衷心盼望上帝对以色列的心意，以及祂透过以色列要完成的心意，最终都能实现。所以，他们是得蒙重新建立的群体，是信心和应许的群体，记忆和盼望的群体。

戈丁盖归纳了被掳回归群体的四个主要特色。①他们是敬拜的群体，回到以色列最初对‘*ēdā*’这个词的概念，亦即一群因敬拜而聚集的会众。以斯拉建立了这方面的基础，历代志历史学家则透过



历史叙事来验证这样的观念。②他们是等候的群体，有着各式各样末世天启的期待，展望从上帝而来的新未来。③他们是顺服的群体，将自己再次奉献给律法，因他们体认到，过去正是因为忽视律法，才导致亡国被掳的悲剧。如此一来，律法原本是要回应立约，如今则甚至高过了立约，成为这新的信仰群体的核心，最终发展成一般所称的犹太教。④他们是发问的群体。因着对所经历的历史所造成信仰上的张力，成为某些智慧文学作品中所探究的怀疑和不确定感，因为并非所有的问题，都能在旧信仰的框框里找到答案。

(2) 国家

在这个时期，外国政府对上帝子民生活影响的幅度，其实有相当大的起伏变化。在波斯帝国的统治下，他们经历了较为仁慈的政策，得享宗教上的自由和相当程度的地方自主性（当然没有到独立的地步）。但这些自由也可能如以斯帖记所记载的，为这体系中无耻的敌人所利用。尼希米和以斯拉的故事，则提供另一个探讨的角度，审视他们如何运用国家的授权、保护和权柄，来建造群体的基础建设和抵抗仇敌。然而，在希腊的安提阿王朝治理巴勒斯坦地区的后期，以色列群体却面临极大的压力，其中某些压力甚至造成群体分裂的威胁，因有一方希望接受、适应希腊文化，另一方则不计代价，持守信仰与其独特性。若但以理书是为了面对这一类困局的百姓而写或保存下来的，那么书中所采取的反应是，因着天启的盼望而越发坚定忍耐，并相信一切仍在上帝的掌握之中。出埃及事件和居鲁士的崛起，都是人所未预料到的。唯有忍耐，直等到上帝亲自介入。

6. 小结：应用到今日的处境

旧约没有单独一套关于“国家”的教义，而是对更迭不止的人类

制度作出不同的回应。以色列要尊重外国政治当局，百姓也可以在当中服务，不过约瑟和但以理的故事也显示，有时会出现超出限度而无法妥协的状况。国家不是绝对的，君王也不是神圣的，但这两者却常倾向于认为自己拥有这些特质。在人间权柄下担任政治职务的上帝子民，必须接受迫害和受苦的可能性。所以，既已观察了这么多时期，并反思上帝子民与国家之间的关系，现在该怎么做呢？³⁰

(1) 承认多元

a. 要将今天上帝子民群体与现代世俗政府之间的关系，与以色列特定历史时代当中的特质联结，必须非常谨慎。我们需要慎思明辨，避免浪漫而不切实际的断定。例如，并非所有的基督徒都活在被欺压的光景中，也不是所有受欺压的基督徒，都和埃及的以色列人处于相似的景况。巴比伦的处境，或许与现代有更密切的相似之处和更重要的挑战。有些基督徒所在的国家可能正在政治变革之后的建国时期，他们可根据西奈山律法的价值和神权政治的典范，对国家初期的轮廓，发挥潜在的影响。另一些基督徒则可能生活在较为宽容的国家，但因身为少数族群而无法发挥影响力。因此，我们需要从以色列的多元经历中，思考我们的现况符合什么时期、什么处境，当中又有哪些教训要学习。

(例如)若要援用出埃及的政治学，首先**不能**将所有不公的情况都指称为埃及……依据圣经，唯有冷静地分析，才能正确使用“迫害者”和“受害者”这样的分类。我认为，面对任何一个处境，面对历史中既有的社会冲突，都须先理性探究，究竟采用**迫害者/受害者这样的分类是否恰当**，还是应采用另一个社会学的分析典范。³¹



b. 我们要避免作出武断的选择，诱导自己对上帝子民面对国家政府的方式产生扭曲的观点。若我们只遵守以色列在某特定时期的形象，就很可能和当时的以色列一样，落入相同的试探。即使发现某个特别的时期对我们特别具有启发性，也还是要同时意识到其他时期对我们的平衡和修正。因为，很重要的一点是，以色列在每个时期都能“看见”上帝，并从每个时期都有所学习与应对。

我们从经文本身发现，上帝的子民必须面对各种不同的模式。这种含糊性正是我们所体验的，因此对我们来说是真实的鼓励。上帝对任何模式都给予肯定的答复。虽然君主政体的属世起因是出于人的悖逆，但依然合乎上帝旨意的一部分。信仰群体必须找出方法，忍受上帝的应许尚未完全实现的经验。（然而）……若我们只从旧约所提供的诸多观点中选出一种，就有过于武断的危险。若在展读圣经之前，就预先决定了某个观点对上帝子民的意义，就可能让人诉诸某些圣经的支持，以强化我们在解经上的立场。³²

（2）找出规范

若要问以色列旧约历史是否有一个最具意义的时期或事件，可作为其他时期的典范，我会说那必然是回归到西奈山之约和律法的规范性意义，以及早期神权政治思想那种企图将蕴含着西奈精神的社会目标落实在群体当中的尝试。我们在前文已仔细察看过，先知如何以西奈山之约“宪法”的基础，在君主当政时期执行其批判的功能。

另一个体现“约法”规范性地位的（包括在异教情境中），仍旧是但以理。身为被掳子民的一员，当他的族人在这异教的国家成

为受人欺凌的弱势团体时，但以理看见整个帝国本质上是野蛮残忍的。但以理和耶利米一样，很清楚这个政府最终会成为上帝的仇敌，因他们自比为上帝的代理者，所以最终注定会被上帝毁灭。然而，他不但选择以公职来服事这个国家，更利用这个机会以“天上的上帝”之名，挑战这个政府修正自己的方向，以符合出自西奈山的公平典范（但4:27）。

但以理所采取细腻、平衡又成熟的姿态，令人赞叹。他虽明白上帝亲自把治理的权柄赐给尼布甲尼撒，却不因此认为他要在一切事上都顺从他。反之，因着他对上帝的降服是有限度的，使他有限度地屈服于国家。上帝指派某个地上权威的观念，并没有使但以理变成消极的政权走卒，毫无批判地顺服赖以生存的特定权威。但另一方面，即使知道巴比伦在他的异象中是一头“野兽”，在属灵的层面上是罪恶和破坏的媒介，他却继续持守每日的政治责任，维持他的正直清廉和他在国家高层的见证。“邪恶的力量影响了人间权势”的这一观念，并没有使但以理成为逃避现实者，远离政治的参与。基督徒对自己的政治和社会责任，也要有类似这样平衡的理解；国家政府可能未必承认上帝，但这仍是上帝世界的一部分。

（3）定位权柄

在任何涉及政治的讨论中，权柄的本质与来源，向来都是关键的议题。我现在要根据以色列政治神学的探讨，提出三个要点。

首先，所有权柄都属乎上主。旧约相当肯定这一点，正如新约表明一切的权柄都属乎基督。上帝的权柄施行在这世上所有人类之中，因此，所有人间的权柄都附属其下，从中衍生而出。我们必须不断拆穿人想要将自身权力绝对化的倾向，果决地将其相对化。当然，不论是针对在上帝子民中的当权者，还是在政府中的政治当权者，这样的立场都可以成立。所有人间的权威都和上帝有关，都需



要向上帝负责，也都由上帝而出。这重要的态度，当然也适用于先知性的恩赐和事奉。

其次，政治的权柄不单来自人民，也来自上帝。以色列历史的各个时期，都一再肯定这一点。百姓想要有一个王，但是由上帝赐给他们。不过，百姓的角色依然很重要，人民是否认为领导者具有正当性，依然十分关键。从大卫王朝的历史可以看见，即使有上帝的任命，百姓仍经常在任命或推翻君王的事上扮演关键的角色（例如：王下 11:17 以下，14:19~21）。但既然权柄实际上是由上帝而来，那么，被指派或推选出来的领导人手中的权力，就必然不是没有限制的，人民的选择和行为举止也同样是有有限度的。从旧约来看，多数的群众并不必然比君王更拥有神圣的权利。这同时也说明了为什么分权的制度是有好处的，因为这避免让某个人或一小群人得以行使所有的权柄——这样的权柄，只属乎上帝。³³

第三，政治权柄的行使，应采取仆人形象的模式。“摩西为仆人，在上帝的全家诚然尽忠”（来 3:5），这段话虽不是出现在旧约，但以色列人一定会认同（出 14:31）。摩西虽是人类历史上最为出色的领袖之一，经文却冷静地描述他“极其谦和，胜过世上的众人”（民 12:3）。无怪乎申命记中关于君王的律法，强烈禁止君王抬举自己超过他的弟兄，反而要成为榜样，体现律法的要求和价值（申 17:14~20）。事实上，这段不同凡响的经文说明了，不论以色列的君王担负什么样的角色，都绝不可像世上一般的君王，沉溺享受武力（军事的威望）、财富（金和银）、妻妾（后宫）的好处。从当时的处境来看，在这些条件限制下作王，未必十分划算。以色列对王权确实采取非常不同的模式，甚至连大卫都难以持守，而所罗门更将之全然抛诸脑后。

年长的策士给罗波安的献议，言简意赅地表达出以色列真正的政治领导模式，记载在先前看过的列王纪上 12 章 7 节：“现在王若

服事这民如仆人……他们就永远作王的仆人。”君王的身份，意味着彼此为仆。这样的概念，也蕴含在经常用来比拟政治领袖的“牧者”的意象。如前所述，牧羊人的工作责任重大，社会地位却较为低下。他是为了这群羊而存在，虽然这些羊不是属于他，而是要向羊的主人负责。因此，当耶稣不单宣告自己是模范的牧者，也宣示真正的伟大不是看地位，而是做仆人的时候，他正是在恢复旧约对领导和权柄真正的看法。

三、上帝与列国：以色列的普世视野

本章的起点，是谈到列国的多元性是上帝创造次序的一部分，现在我们要再次回到列国这个主题，从终末的角度作结。以色列是如何思考列国在上帝心意中的未来？他们又如何看待现在列国与以色列这上主立约百姓之间的关系？这是相当大的主题，相关的讨论始终不辍，因此在这里只能非常简短地概述几个重点。³⁴

1. 观看的列国

在某些经文中，以色列体认到列国正“观看”上帝对以色列的一切作为——不论是正面的还是负面的。以色列活在一个开放的舞台，列国要见证所有发生在他们身上的事情。不论以色列欢庆上帝的解救行动，还是承受上帝审判的烈怒，列国都在观看并各自得出结论，不论其结论是否真确（出 15:15, 32:12；民 14:13~16；申九 28；结 36:16~23）。列国的观看也成为刺激以色列在道德上回应上帝的重要元素。有时这可能是正面的鼓励（申 4:6~8），有时也可能是负面的警告（申 29:24~28）。



2. 受益的列国

不过，不可思议的是，列国最后会因着上帝对以色列所做以及祂为以色列所行的一切，而成为受益者，甚至受邀一同欢庆、称颂、赞美雅威这位以色列的上帝。上帝为以色列所做的，包括击败他们在列国当中的仇敌，最终都是为了列国救赎的好处，要成为值得感激和赞美的事（王上 8:41~43；诗 47，67）。

3. 纳入以色列之中的列国

最让人惊奇的地方，在于以色列有一个终末的异象，看见列国不单要加入以色列，更要将自己视为以色列，得以在上帝面前与以色列同享一样的名字、特权和责任（诗 47:9；赛 19:19~25，56:2~8，66:16~21；摩 9:11~12；亚 2:10~11；徒 15:16~18；弗 2:11~3:6）。

这些经文的普世性视野相当激励人心。这是以色列的先知传统当中对新约产生最大影响的一个面向，影响了向外邦人宣教的神学解释和动机。雅各在使徒行传第 15 章（引用阿摩司书 9 章 12 节）解释基督的生命、受死和复活，以及解释向外邦人宣教之所以成功的原因时，也一定带着这样的观念。这同样激发了保罗努力成为宣教的实践者和神学家（如罗 15:7~16），也为福音书的写作提供一套神学的框架，使每卷书都以不同形式的“大使命”——差派耶稣的门徒前往世上列国——作为结束。

4. 列国在合一性之下的多元性

所以，旧约有一个终末的异象，看见列国万民要涵括在上帝救赎的心意之中，也就是在赐福亚伯拉罕时就已首次表达的应许。上帝对亚伯拉罕的呼召，只约略翻转了巴别塔事件所导致的分散和混乱，但西番雅所见到关于列国的先知异象，却明确将这表达出来：

列国万民必再一次彼此相连。因为，在上帝愤怒的审判烧灭了列国的邪恶之后，

那时，我必使万民用清洁的言语，
好求告我耶和華的名，
同心合意地事奉我。

(番 3:9)

然而，在敬拜上帝的终末联合中，列国的多元身份并不会因此消失。反之，上帝所有百姓的丰富多元性，将涌入祂未来统治的荣耀中。这正是以赛亚书第60章所呈现跃动的喜乐，也是撒迦利亚书14章16节以下的冷静提醒。此外，不仅是列国百姓，他们所有的成就、财富和光彩，都要被洁净，带入上帝所治理的新耶路撒冷。³⁵ 我们可以在以赛亚书60章5~11节、哈该书2章6~8节看见这样的旧约异象。审判泰尔的神谕，也有类似的惊人结论（赛23:18），看见这个以贸易而闻名的帝国，其所有的获利，将要为了上帝子民的好处而“归上主为圣”。

这并非大刺刺的沙文主义或贪得无厌，而是体认到：既然上帝终极的心意，是要为祂自己创造一群子民，一群在新天新地里的新人类，那么，所有人类所达到、所成就的一切，也要在上帝统管万有的变化更新中，指向最后那个新秩序的荣耀盛景。这也是启示录所记载的景象：当“世上的国成了我主和主基督的国”，“地上的君王必将自己的荣耀归与那城”（启11:15，21:24）。

延伸阅读

Baukham, Richard, *The Bible in Politics: How to Read the Bible Politically* (London:



基督教

旧约伦理学

SPCK; Louisville, KY: Westminster John Knox, 1989). (包衡〔又译：“理查德·鲍克哈姆”〕:《政治中的圣经——从政治角度阅读圣经的原则与范例》, 廖惠堂译, 香港: 基道出版社2001年版)

Baum, Gregory, ‘Exodus Politics,’ in van Iersel and Weiler, *Exodus*, pp. 109-117.

Brueggemann, Walter, *The Prophetic Imagination* (Philadelphia: Fortress, 1978). (布鲁格曼:《先知式的想象》, 谢乐知译, 台湾: 基督教文艺出版社: 2009年版)

———, *A Social Reading of the Old Testament: Prophetic Approaches to Israel’s Communal Life*, ed. Patrick D. Miller Jr (Minneapolis: Fortress, 1994).

———, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress, 1997).

Gerbrandt, Gerald Eddie, *Kingship According to the Deuteronomistic History* (Atlanta: Scholars Press, 1986).

Gimsrud, Ted, and Johns, Loren L. (eds.), *Peace and Justice Shall Embrace: Power and Theopolitics in the Bible: Essays in Honor of Millard Lind* (Telford, PA: Pandora, 1999).

Goldingay, John, *Theological Diversity and the Authority of the Old Testament* (Grand Rapids: Eermans, 1987).

Houston, Walter, ‘The King’s Preferential Option for the Poor: Rhetoric, Ideology and Ethics in Psalm 72,’ *Biblical Interpretation* 7 (1999), pp. 347-368.

Knight, Douglas A., ‘Political Rights and Powers in Monarchic Israel,’ *Semeia* 66 (1994), pp. 93-117.

Liechty, Daniel, ‘What Kind of Political Power? The Upside-Down Kingdom in Millard Lind’s Reading of the Hebrew Bible,’ in Gimsrud and Johns, *Peace and Justice Shall Embrace*, pp. 17-33.

Lind, Millard C., ‘The Concept of Political Power in Ancient Israel,’ *Annual of the Swedish Theological Institute* 7 (1968-9), pp. 4-24.

- Marshall, Paul, *Thine Is the Kingdom: A Biblical Perspective on the Nature of Government and Politics Today* (Basingstoke: Marshall, Morgan & Scott, 1984).
- Mason, Rex, *Propaganda and Subversion in the Old Testament* (London: SPCK, 1997).
- Mettinger, Tryggve N. D., *King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings* (Lund: Gleerup, 1976).
- Mott, Stephen Charles, *A Christian Perspective on Political Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Mouw, Richard J., *When the Kings Come Marching In: Isaiah and the New Jerusalem* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983).
- O'Donovan, Oliver M. T., *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
- Plant, Raymond, *Politics, Theology and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).
- Reventlow, Henning Graf, Hoffman, Yair, and Uffenheimer, Benjamin (eds.), *Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature*, JSOT Supplement Series, vol. 171 (Sheffield: JSOT Press, 1994).
- Schnabel, Eckhard J., 'Israel, the People of God, and the Nations,' *Journal of the Evangelical Theological Society* 45 (2002), pp. 35-57.
- Scobie, C. H. H., 'Israel and the Nations: An Essay in Biblical Theology,' *Tyndale Bulletin* 43.2 (1992), pp. 283-305.
- Voegelin, E., *Israel and Revelation* (New York: Basic Books, 1985) (沃格林:《以色列与启示》, 霍伟岸、叶颖译, 南京: 译林出版社2008年版)。
- Walsh SJ, J. P. M., *The Mighty from Their Thrones: Power in the Biblical Tradition*, Overtures to Biblical Theology vol. 21 (Philadelphia: Fortress, 1987).
- Walzer, Michael, *Exodus and Revolution* (New York: Basic Books, 1985).
- Wogaman, J. Philip, *Christian Perspective on Politics*, 2nd ed (Louisville, KY:



Westminster John Knox, 2000).

Wright, Christopher J. H., *Tested by Fire: Daniel 1-6: Solid Faith in Today's World* (London: Scripture Union, 1993).

———, *The Message of Ezekiel, The Bible Speaks Today* (Leicester: IVP; Downers Grove: InterVarsity Press, 2001). (《圣经信息系列：以西结书》，台北：校园书房出版社2014年版)



第 8 章

公平与公义



你要追求至公、至义。

(申 16:20)

因为我耶和華喜愛公平。

(赛 61:8)

整本旧约充满了对公平正义的关注。这个议题在历史书、律法书、先知书、智慧书及诗篇等文学体裁中都看得到，甚至贯穿了整部旧约文学的历史……证据显示，古以色列社会的诸多面向在遭逢历史变迁后，依然能彼此联结，其对公平正义的关注若非核心因素，亦是影响要素之一……以色列生活的任何一个领域，都不能免于对公平正义的关注，而且以色列深知，上主在每一个范畴中都发挥作用。

尼里姆 (Ralph P. Knierim)，

《旧约神学的任务》(*Task of Old Testament Theology*)

在社会伦理的讨论中，鲜少有主题比公平正义还更加重要。任何人类文化在思考其主要的伦理概念时，公平正义一定占据显著的地位。许多其他的伦理观念都有赖公平正义，才能使人类社会的秩序、安全或和谐得以运作。倘若正义遭到全面的践踏，那么社会安居的基础亦随之崩毁。旧约圣经更是强调这一点。如果公平正义消失，整个宇宙秩序的根基将会瓦解，因为按这位宇宙造物主和历史掌治者的本性，公平正义是至为重要的基础。

耶和華作王，愿地快乐……

公义和公平是他宝座的根基。

(诗 97:1~2；参 89:14)



因此，对以色列人来说，公平正义不是抽象的概念，也不是哲学性的定义。公平正义从根本上来说是神学性的，根植于上主他们这位上帝的性情。上帝在历史中的作为，自然流露出公平正义。这是祂与以色列立约关系中的要求。祂最终也必靠着祂主权的大能，将公平正义建立在大地上。

因此，虽说本书主要的焦点是以色列的社会伦理，这里却尤其能联系到我们第一章提过的论点：旧约伦理就根本上来说是神学性的。地上的公义是属天公义的流露。与其有系统地分析以色列公平正义的概念与实践（已有极多优秀的文献采取这个进路；见本章结尾的“延伸阅读”），我们仍应以上帝为核心，进行三项反思：第一，上帝所展示的公义；第二，上帝所要求的公义；第三，上帝所应许的公义。¹

一、上帝所展示的公义

在众多宣告或欢庆上主是公义的上帝的旧约经文当中，有一处丰富的经文可以成为我们出发的焦点。诗篇第33篇有这样一段坚定的宣告：

耶和華喜愛公義公平（按：和合本聖經作“仁義公平”），
遍地滿了祂永恒堅定的愛。

（诗33:5）

1. 用词

诗篇33篇5节的“公义公平”，将旧约中非常“重要”的两个词并列在一起。这两个词（包括其衍生的动词、名词和形容词）各

出现数百次。当他们成对出现时（不论是公义公平，或公平公义），有一个专门的术语，称之为重名法（hendiadys），意思是指用两个字词来表达一个复杂的概念。²这两个希伯来文字词值得特别注意：

首先是 *šdq* 的字根，一般是有两个常见的形式：*šedeq* 和 *šēdāqā*。这两个字的形式大概没有太大的差异，³英文圣经常将其译为 *righteousness*（义）。然而“义”这个“宗教色彩”较浓的用语，无法传达原本希伯来文字词的意涵。其根本的意思更接近是“平直的”，指某种固定的、与本质完全相同的事物状态。所以，这个词可以是一个规范——衡量其他事物的标准，用来形容事物原本所当有的样貌。例如，正确的重量和量器是“*šedeq* 的量器”（利 19:36；申 25:15），羊所走的好路就是“*šedeq* 的路”⁴（诗 23:3）。因此，这个词有“正确妥当”的意思，也就是“分内所当为”，与测量的标准相称。当用在人类的行为和关系上，则是指符合正确或所期待的；这并非抽象或空泛的用词，而是切合双方关系的要求，或切合当下处境的性质。“*šdq* 相关的用语指的是正确的行为或状态，符合某个群体所接受的行为标准下的正确行为或状态。”⁵

Šedeq 和 *šēdāqā* 这两个字是具有高度关系性意涵的字眼。其关系性的意味非常强烈，因此戈扎伊尔（Hemchand Gossai）在为“关系”这个词下定义的时候，以一整段讨论这两个词。

为了要使个体成为 *šaddîq*（仁义），他或她必须以一种方式生存和生活，使他或她能正确回应诸多关系当中的价值观（包括配偶、亲子、司法、职场与朋友的关系等）……本质上，*šdq* 并非只是存在于社会中必须遵守的客观规范，更是从关系中产生意义的概念，要在关系中找到 *šdq*。所以我们可以这么说：正确的判断、正确的掌



治、正确的敬拜和慈善活动，尽管如此不同，但都与立约和仁义有关。⁶

第二是 *špṭ* 的字根。其各方面的用法多和司法活动有关。这个字根衍生出一个常见的动词和一个名词。动词 *šāpaṭ* 可指范围很广的法律行动，从立法者的行动、法官在两造辩护中的仲裁、公布胜诉与败诉的裁决宣判，到执行所裁决的法律后果。从最宽的意义上来说，这个字指的是“拨乱反正”，介入错误的、压迫的或失控的情势，进而“矫正”之。这一方面可能包括与违法者的对峙，另一方面也包括解救受屈者，为他们申冤。这些行动并不局限在法庭上，而可能以其他形式出现，例如透过战斗。这就是为什么士师记里的人物被称为“士师”（judges）。藉着重新整顿在军事上、信仰上和法律上的乱局——撒母耳是这三方面的模范——他们就“审断”以色列。

从这个字根衍生而出的名词 *mišpāṭ* 可以形容案件诉讼的整个流程，或是其最终的结果（裁定和执行）。它带有法律条例的意思，通常是指以过往的判例为依据的判例法（出21~23，这段经文被称作“立约法典”或是“约书”，而在希伯来文是称为 *mišpāṭîm*）。这个字也可用在较为个人性的意义上，表示个人的法定权力，或是在长老面前以原告身份提出的案件或诉讼。经常出现的用法“孤儿寡妇的 *mišpāṭ*”，即是指对抗剥削他们之人的公平审断。特别在最后这个用法底下，让 *mišpāṭ* 在比较动态的意义上，具有广义“公平正义”的意思；相形之下，*šedeq* 和 *šedāqā* 则较为静态。⁷若用最宽广的说法（包括承认在用字上有许多语意的重叠和替换性），当人和环境需要重建以符合 *šedeq* 和 *šedāqā* 时，*mišpāṭ* 就是需要采取的行动。*Mišpāṭ* 是一组行动的特质，是你会去做的事情。“当公平正义出现在经文时，经常是一种行动

的呼吁，更甚于评价的原则。公平正义是要求回应的吁求，意指以软弱者的冤屈为己任，为他们辩护。（赛58:6；伯29:16；耶21:12）”。⁸ *Ṣedeq* 和 *ṣēdāqā* 是事件状态的特质——是你致力达到的状态。

诗篇33篇5节将公义与公平这两个词并排比邻（它们在其他处也时常被摆在一起），组成一个含义很广的词组。近代英文用来表达这对词组的用语可能是“社会正义”（social justice），但这个用语可能过于抽象，不足以形容希伯来文中的动态特质。戈丁盖特别强调，希伯来文这两个名词是具体的，不像英文用抽象名词翻译它们。也就是说，那是实际从事的行动，而非思想中的观念。⁹

2. 文脉

诗篇第33篇颂赞上主是救赎主、造物主、审判主和拯救主。因此，公平正义的整个概念是稳固地建立在上主于历史中与以色列立约关系的架构上。以色列人从过去的历史经验认识到“上主喜爱公平”所谓为何，但他们也是根据那段历史，将他们对上主喜爱公平的肯定，视为普遍存在的现象，并转化为对“全地”（诗33:5后半）的陈述。

诗篇33篇4~5节的前后文，为上帝喜爱公义公平这简单的陈述加添了更多色彩和味道，也让我们认识以色列人了解公平正义的脉络，但在此只能作简略的概述。

首先是上主的话（*dābār*，诗33:4）。这是上帝在关系里的沟通；祂不单藉此开启与人类的对话，也成就祂在历史中的心意。上帝大能的话语带来救赎，在充满错误和谎言的世界（诗33:4前半）中拨乱反正、宣告真理。上帝大能的话语有创造的力量，使无变有，建立整个宇宙（诗33:6、9），并持续管理世界列国的历史（诗33:10、11）。



接着是上主的信实（*'ēmūnā*，诗33:4）与慈爱（*ḥesed*，诗33:5）。这是指上主立约的特质：祂对祂的子民忠诚委身，信守应许，并施行慈爱。*Ḥesed* 这个字常译作“仁慈”（*kindness*）或“慈爱”（*love*），但它要比英文所呈现的字义更为“坚定”。它表示上主对圣约不渝的忠诚、祂坚定不移地持守祂慈爱约定的意志。祂以公义来命定和建立的，必要以不变的心意来守护维系。修订标准版圣经（RSV）中“永恒坚定的爱”（*steadfast love*）和新国际版圣经（NIV）所用的“坚定不移的爱”（*unfailing love*）这两种翻译，较为接近原文的意思。此外，*ḥesed* 和 *ṣēdāqā* 经常成对出现，像是平行的用语，两者皆是上帝行为的特质（诗36:10），同时也是对人类道德回应的要求（何10:12；弥6:8）。

还有一些经文，将上帝的公平正义与慈爱、怜恤并列；以赛亚书30章18节提到上帝的公义是祂怜恤的缘故，这对许多惯于将公义、惩罚、审判联想在一起的人来说，听来可能十分怪异：¹⁰

耶和華必然等候，要施恩給你們；
必然興起，好憐憫你們。
因耶和華是公平的上帝，
凡等候祂的都是有福的。

因此，对以色列来说，这是再清楚不过的：公平正义的整全意义与上主这位上帝的特质与性情密不可分，尤其与以色列和上主的立约关系有关。公平正义本质上是关系性与立约性的。

3. 根基：以色列的故事

以色列如何了解这一切？他们根据什么基础道出诗篇33篇5节中那样全面性的肯定？当然，这都源自他们的故事。诗篇第33

篇对以色列的历史着墨不多，但我们能从一些诗句中隐约看出些端倪，例如“凡祂所作的，尽都诚实”（诗33:4），“耶和华的筹算”（诗33:11），“以耶和华为上帝的”、“祂所拣选为自己产业的”（诗33:12）。故我们可以聚焦于以色列历史上几段关键的经历，观察上帝如何将公平正义的要素显明在当中。

（1）以色列先祖

最早的传统将上主刻画为一位施行公义、同时也渴望公义的上帝。创世记18章19节让人看见一个惊奇的宣告（上帝亲口告诉亚伯拉罕），拣选亚伯拉罕直接的目的，就是要建立一群公义公平的子民，而且其最终的心意是要万国因他蒙福（“我所应许亚伯拉罕的”）。

亚伯拉罕必要成为强大的国，地上的万国都必因他得福。我眷顾他，为要叫他吩咐他的众子和他的眷属遵守我的道，秉公行义，使我所应许亚伯拉罕的话都成就了。

（创18:18~19）

这带有神圣目的之宣告，其背景是所多玛和蛾摩拉的罪恶，以及上帝计划审判这两座万恶之城。然而，经文的焦点却不只是上帝看见他们的罪恶，而是祂看见并听见受压迫者的痛苦——“罪恶甚重，声闻于我”（创18:20）。“哀声”（outcry）的希伯来文是 *šē'āqâ*，几乎专门用来形容受压迫、被剥削者的喊叫声。¹¹我们几乎可以说，上帝在所多玛城中所听到的 *šē'āqâ*（对不公义的哭喊），和上帝渴望亚伯拉罕后裔实现的 *šēdāqâ*（公义），两者有着刻意的对比。¹²上帝所施行的公义，来自那位看见、听见受欺压者哀声的上帝，以及那位在乎弱势者、为他们挺身而出的上帝。这就是 *šāpat* 的本质——为受屈者采取行动，使情势归正。早在创世记第16章，



夏甲就经历过上帝的这项特质；她是一个外族的婢女，更是遭受恶劣对待的受害者，却成为圣经中第一位给上帝一个名字的人——她称上帝为那“看顾我的上帝”（创16:13~14）。

在这个脉络之下，接着要来读亚伯拉罕著名的提问。当上帝决意毁灭所多玛和蛾摩拉，他吓坏了，并为那两座城的人求情。他问上帝，能否为了城中的任何一个义人饶恕那两座城：“审判全地的主岂不行公义（*mišpāt*）吗？”（创18:25）。虽是问句的形式，却有着反诘式的肯定。上帝不可能不行公义，因祂的性情正界定了何谓公义公平。¹³从这个问句，可以衍生出几个严苛的哲学提问：亚伯拉罕是否要使上帝服从某种高于上帝本身的公义标准？若是如此，上帝是否屈从于某种外在准则，甚至让亚伯拉罕放肆地诉诸此一准则来反对上帝？这就进入了著名的两难推理：一件事之所以正确，是因为它合乎上帝的心意和作为，还是因为这件事是正确的，因此上帝定意执行？¹⁴我个人认为，就经文来说，这不是个适切的提问，因亚伯拉罕真正诉诸的对象是上帝，断定上帝必会施行公义。而根据第19节秉公行义一语的使用以及其上下文，我们清楚看到，上主自己必须确实按照祂所要求亚伯拉罕及其家族的标准来行动。这并不是说上帝屈从于某个外在或更胜一筹的“定律”。上帝只不过是忠于自己的内在性情。

261

（2）出埃及事件

对以色列来说，出埃及事件是上主在两方面——审判和救赎——彰显其公平正义行动的典范。出埃及是上帝的自我启示，因为上主的名字与祂介入在埃及受欺压的希伯来奴隶的记叙，两者密不可分。此一事件有几个层面尤其可以标示为上帝公平正义的行动：

➤ 引发上帝采取行动的关键，在于祂对受压迫者苦难的关注。

根据出埃及记第1章的描述，他们的情况已到了难以忍受的地步：在政治上受奴役，在经济上遭剥削，在社会方面甚至惨遭灭族。上帝看见、听到、在意，并且采取行动（出2:23~25，3:7~10）。这就是“审判者 / 士师”（judge）角色的本质，实践 *mišpāt*。

- 上帝的行动绝对支持受欺压者，并反对欺压者。例如，申命记6章20~25节、26章1~11节就赞扬上帝这样的行动。从一方面来看，上帝反对埃及人的罪行，反对他们侵害以色列人的自由权，包括享用劳碌所得的自由，敬拜先祖之上帝的自由，甚至传宗接代与享受家庭生活的自由。因此，出埃及之前所发生的事件，就是对埃及的公义审判（出9:27）。另一方面，因上帝看到也听见以色列民在压迫下遭人“错待”（wronged）的景况，因此在出埃及事件中，祂赐被掳的人得自由，拯救他们脱离不义，并将他们重新恢复到“正当”（right）或公平正义的情境里。将来在那片自己持有的土地上，他们要享受并守护这个“正当”。对以色列来说，这是最直接又实际的平反和拯救。
- 上帝公平正义的行动，一如祂的性情，是出于对子民的爱和信守承诺。这些就是上帝所展现的公平正义所具备的关系性特质。
- 上帝在历史中公平正义的行动，不但使上主与以色列建立了新的关系，使以色列“认识”到上帝是上主（即施行公平正义的上帝；出6:6~8），同时也在上帝公义的基础上，将以色列建立为一个公义的群体。这引领我们随着过去的以色列，进入西奈山和律法。



(3) 西奈之约与律法

公平正义是以色列的社会基础，因为上帝主动的救赎大能是公义的行动，并且呼唤以色列百姓以效法公义与公平作为回应。既被恢复到“正当”的局面，以色列百姓就应维护持守仁义。既然经历了公义，就应当要“施行公义”。上帝在与亚伯拉罕的对话中——当时以色列民都还只在亚伯拉罕的身（原文：腰）中——所表达的希望（创18:19），如今要透过立约的基本章程，来向新建立的子民作更进一步确认。

a. 十诫。若将十诫视为其他“约法”内容的基本宪章或声明，就能帮助我们明白前述的重点。十诫是种方案，要让人学习有担当的自由。它可说是要保存因出埃及事件所获得的权力与自由，进而将之转化成行为上的责任。让我们从这个角度依序理解十诫。

- 上帝已赐予以色列权利和自由，让他们能敬拜这唯一的上主、这位先祖的上帝。这是将他们从埃及解救出来的明确目的（出4:23），因此他们现在必须单单敬拜上主（第一诫）。
- 上帝大而有力的行动，已显明祂是又真又活且无可比拟的忌邪上帝，因此，任何没有生命的形象或偶像，对祂都是种侮辱（第二诫）。
- 出埃及事件已透过祂无比的大能，显明上帝独有的圣名“雅威”——也就是上主——的意义，因此他们绝不能自私、恶意或无知地使用这个名号（第三诫）。
- 上帝既将他们从残酷、强迫的苦役中释放，使他们如自由人般地工作，他们就必须为自己、家庭、雇工，甚至是动物，保留在安息日规律休息的权利（第四诫）。

- 上帝既将他们从法老对家庭生活的暴行中解救出来，他们就必须维护父母的权威（第五诫）和对配偶的忠诚（第七诫），以保卫他们的家庭。
- 他们既从埃及杀婴等杀戮的恐惧中得着释放，就必须尊重生命，绝不容许社会中有谋杀的行为（第六诫）。
- 既然他们不再寄居外地，又拥有了自己的土地，他们便不能偷窃或贪恋上帝赐予所有以色列人的礼物（第八、十诫）。
- 既然有上帝实践公平正义的榜样，他们就不能在法庭上作假见证，恶意不公，互相背叛（第九诫）。

从这个角度来看，我们可以将十诫视为人与上帝之间的“人权宣言”，是为了保障被赎之民享受他们的自由，所须尽的义务。

b. 律法。摩西五经中的其他律法，也是上主施行公平正义的见证。申命记指出，当以色列谨守上主的律法和典章，上主的公义就会成为他们行为的特征。因此，申命记10章12~19节丰富的经文，竭力向以色列百姓宣告那简单的五重信息：上主要求以色列百姓的，就是敬畏祂，遵行祂的道，爱祂，事奉祂，遵行祂的旨意。为了避免无法掌握何谓“遵行主的道”，经文分别在第14节和第17节出现了颂词，但接着都从至高尊荣的形容词（上主是拥有、掌治宇宙上帝）急转直下，谈及贫穷的、软弱的、缺乏的和边缘人。上主是正直不受贿赂的上帝，更是怜爱寄居者的上帝，赐给他们衣食。此时，关键句出现，将上主公平正义的特质转化为对以色列百姓的道德命令：“你们要怜爱寄居的……”（同理，其他各方面也应遵照上帝所示范的去行）。

无怪乎圣经最古老的诗歌之一，申命记第32章的“摩西之歌”，将上主信实公义的力量比作磐石：



祂是磐石，祂的作为完全，
祂所行的无不公平，
是诚实无伪的上帝，
又公义，又正直。

(申 32:4)

c. 诗篇作者与律法。诗篇的作者一再称颂律法的启示性功能。诗篇第19篇提到受造界的次序宣扬上帝的荣耀，但紧接着表示上帝的律法更能反映上帝的特质，包括祂的信实、公义、公平（诗 19:7~9）。律法将这些特质（当然还有更多其他的特质）具体表现出来。诗篇第119篇的作者更是完全着迷于上帝律法的奥妙——在他精心安排的字母离合诗（alphabetic poem）中，他设法在每一节诗句都为上帝的律法想出一些同义词。虽然整首诗关注的主题是上帝的律法，但这首诗篇所倾诉的对象是上主本身，使用第二人称单数的“你”。这诚然是首具有高度关系特质的诗篇。本诗的重点在于，诗人发现，认识律法赐予者最确实的方法，便是去认识律法。透过律法，他逐渐认识上帝的所有特质：上帝的慈爱、应许、信实、正直、仁义、保护、申冤、引导和赐人生命的大能等。由此可见，诗人之所以能以坚定的决心遵行公平正义的道，乃是透过浸润在上帝的律法中，而与祂有透彻的彼此认识和亲密的关系。

264

(4) 延续下去的故事

其余记载在旧约圣经中的以色列历史，叙述了上主和以色列以及列邦之间的事。与出埃及事件一样，占领迦南地同样显示了对迦南人恶行的公义审判（申 9:4~6；参本书“附录”）。接下来的胜利，被称为上主“公义的作为”或“公平正义”（士 5:11）。但以色列的历史显示，他们也可能受到上主用完全相反的方式来施行“审

判”。上帝可以本着自己的公义，因他们的罪施行审判，藉仇敌的手惩罚他们，但当他们悔改并从压迫中向上主哭喊，上帝亦能再度施行审判，从仇敌的手中解救他们。我们可以看到上帝这两方面的作为，都与 *šāpaṭ* 的意义相当一致——上帝是在祂的公平正义中行动，惩恶申冤。

上帝的“审判”(*šāpaṭ*)并非抽象中立的司法行为，而是积极的拯救，重新整顿破损的关系。在公平正义的脉络下，这带有“救离压迫”、解放和援救的意思。因此，我们不能将圣经中的“审判、公平和公义”等词汇与希腊罗马传统的解释混为一谈，因后者代表的是司法制度或抽象的个人品行，而非上帝保护及建立群体的大能。¹⁵

因此，从以色列的词汇和思想来看，为罪惩罚以色列，和拯救以色列脱离敌人的手、为他们申冤，同样都符合上主的“审判”。

旧约历史的另一端记录着以色列人的被掳与归回，而这也都可解释为和上主的公平正义相关。既然上主的公义是祂救恩工作中最为明显的特质，因此，列国也同样被邀请从悖逆和拜偶像中回转，在上主的公义中寻找唯一的救恩（赛 45:21~25）。

4. 跃向普世性

回到原来的经文（诗 33），我们发现以色列的敬拜者似乎在信心的逻辑里作了一次不可思议的跳跃。诗中的论点似乎是：如果上主确实是如历史所载向以色列展示其性情的上帝（即上主是公义、信实、仁爱的上帝），如果上主确实是唯一的上帝，“除祂以外，再无别神”（申 4:35、39），那么，至终上主也必如此对待所有人。祂的公义必定是普世性的，祂的慈爱必遍及全地。因此，他们能在信



心和敬拜的想象中，发出诗篇33篇5节如此惊人的广阔宣告：“祂喜爱公义公平，遍地满了耶和华的慈爱”——根据诗歌平行体的特色，我们也可以确定，遍地也必满了祂的公义和公平。这样的普世性在后面的经文中也再度凸显：第8节召唤“愿全地都敬畏耶和華，愿世上的居民都惧怕祂！”第13~15节则超乎想象地申明，上主观看、知晓地上一切的居民，并对世上每一个人负道德上的责任。

这正是敬拜中所呈现的想象和坚定的信心。例如，诗篇第96篇是一首“新歌”，提出转化世界的异象。不论是我们或诗人，都无法依据个人的经验观察作出诗篇33篇5节的宣告；这只能是盼望与信心的语言，信赖上帝的救赎大能及最终公义的普遍拯救。这首诗并不是一个特例，因为这种普世性的思想也在其他诗篇中出现：诗人会根据上主在以色列历史中的掌权，往前推论到相信祂的普世性——甚至可说是宇宙性¹⁶——的公平正义，以及祂对全人类的关顾（如诗36:5~8：特别留意这首诗同样出现了上帝慈爱、信实、仁义和公平的组合；另参诗篇97篇1~6节：“诸天表明祂的公义，万民看见祂的荣耀”）。

当我们述说这些事，就是在要求自己拥有永活上帝的特质，也就是那位在以色列历史中启示自己是公平正义的上帝，那位定意要成为普世人类一同见证的上帝。

二、上帝所要求的公义

1. 公义是上帝对以色列的要求

前一段我以诗篇第33篇为讨论的引文，这一段我们则要来看弥迦书6章8节：

世人哪，耶和华已指示你何为善，
 祂向你所要的是什么呢？
 只要你行公义（*mišpāt*），好怜悯（*hesed*），
 存谦卑的心，与你的上帝同行。

这里用了含义广泛的字眼“世人哪”（*'ādām*），表示这是适用于全以色列百姓的吩咐。弥迦书6章8节只是将以色列早已知道的事更加具体化——这国家既是建立在上帝救赎性和根本性的公义基础上，就应将关系性的仁爱公平在社会中普遍实践。

我们可能很容易会联想到以赛亚书5章1~7节。以赛亚以葡萄园之歌来比喻整部以色列的历史，描述一位朋友（上帝）栽种了一座葡萄园（以色列），花费许多耐心和力气照料、保护它。然而，栽种葡萄园是为了产葡萄制酒，那上帝栽种以色列的目的是什么呢？上帝岂不是在创世记18章19节就已清楚说明祂的心意？“我眷顾他（亚伯拉罕），为要叫他吩咐他的众子和他的眷属……秉公行义。”其长远的目标（即这段话的最后一个子句）是上帝应许要赐福列国，但其当下的目标是要建立一群公平正义的群体。这才是拣选以色列、救赎以色列和其整部历史的重点与目的。“整个上帝掌管之下的以色列历史，只从属在一个目的之下——在公平正义中展现公义。”¹⁷

因此，一如葡萄园的主人按照季节来到园中，期待看到葡萄的丰收，以制作高品质的葡萄酒，上主来到祂所建立的群体中，也期待看到一个反映出上帝性情的公平和公义的社会，一个实现祂最初栽种时所盼望见到的社会。但葡萄园的主人却很失望——事实上，是非常惊讶。经过细心栽种与培育的葡萄园，怎会长出酸苦而无用的葡萄呢？整件事是太过不符期待，不合常理。因此，在这比喻的最高潮，以赛亚说：



万军之耶和华的葡萄园，
 就是以色列家；
 祂所喜爱的树，
 就是犹大人。
 祂指望的是公平 (*mišpāṭ*)，谁知倒有暴虐 (*mišpāḥ*)；
 指望的是公义 (*ṣēdāqā*)，谁知倒有冤声 (*ṣē'āqā*)。
 (赛 5:7)

我们可以继续列出其他许多经文，阐述同样的基本论点——上主要求祂所有的子民致力于公平正义，正如祂已经证明自己是公平正义的。有些经文甚至将这样的挑战，应用到个人的层次。

耶利米书 9 章 23~24 节是首精美的小诗。先知衡量着上帝所赐三样最好的礼物（智慧、勇力、财富），但较之于认识上主，这些却显得完全不值一提。相对地，认识上帝就意味着要委身于祂所喜悦的事，也就是另外三样特质：仁慈 (*ḥesed*)、公平 (*mišpāṭ*) 和仁义 (*ṣēdāqā*)。认识上帝不仅关乎内在的灵性，更在于价值观的转化和实际的委身。

以西结透过具体的个案，来探讨上帝对公义和邪恶的回应，借以描绘“义人”的原型（结 18:5~9）。¹⁸ 他从正反两面列出了“行正直与合理的事”的模范，涵盖生活中各种不同的领域，包括私生活与公共生活、性生活与社会生活，以及“宗教”生活与“世俗”生活。

诗篇也有类似的列单，论及什么是合宜敬拜的标准。来到上帝面前敬拜的人，必须在生活中表现出所敬拜的那位上帝的性情：

耶和華，誰能寄居你的帳幕？
 誰能住在你的聖山？

就是行为正直、
作事公义 (*ṣedeq*) ……的人。

(诗 15:1~2 ; 诗 24)

基于这个标准，先知坚称，在生活中拒绝或践踏公平正义的人，他们对上帝的敬拜是不被接受的。更严重的是，这等人的敬拜是上帝所憎恶的（摩 5:21~24 ; 赛 1:10~17, 58:2~7 ; 耶 7:1~11）。

透过公平正义所表露的公义，是敬拜不可或缺的条件——没有公平正义，就没有合宜的公共宗教。¹⁹

为受苦者申冤的责任至为重要；倘若没有实践公平正义，上帝甚至不会接受他们所献上的祝圣祭物和敬拜。若百姓不施行公平正义，其所敬拜和奉献的对象，就不是那位真实的上帝（耶 22:15~16）。²⁰

当我们看到这么多经文都强调施行公义的必要，强调公平正义是上帝的要求时，也就看到一个明显的事实：对上帝的来说，施行公义就是要致力于关怀贫弱者的需要。这让我们必须质疑，传统上将公义理解成“严格中立的公正”，是否真合乎圣经的脉络。事实上，上主显然特别关注社会边缘人的需要（申 10:18~19）。这似乎是上帝所认为公义的基本特质，并要求人同样将这视为优先的考量。

这样的要求在先知书最为明显。先知以不妥协的态度维护穷人、弱者、受欺压者、被剥夺财物和惨遭牺牲的人，宣告这是代表公平正义的上帝所说的。甚至，在伟大的写作先知出现之前，拿单已经为乌利亚指责大卫王，以利亚也为拿伯责备亚哈王。不论是在宫廷担任先知、身处王室权力核心的以赛亚，还是像阿摩司这种



出身乡野的局外人，都是采相同的立场。在这方面，先知所代表的上帝信息当然与律法相呼应（出22:22~24、26~27；申10:18~19），同时也和诗篇中的敬拜（诗146:7~9）以及智慧文学（箴14:31，22:22~23）齐声相应。

上帝积极关怀贫弱者，乃是毋庸置疑的事实，但我们在表达上应小心谨慎。这并非上帝的成见或任意的偏袒。“上帝站在穷人这一边”的陈述很可能暗示上帝有所偏爱，但圣经不接受这样的诠释。上帝不会对穷人的罪视而不见，仿佛贫穷与压迫就使受害者毫无瑕疵，清白无辜。以赛亚在巨细靡遗地描述整个国家全然的败坏时，典型的贫穷无助者、孤儿和寡妇同样榜上有名（赛9:14~17）。和上帝一样，罪待人也是一视同仁，因此穷人同样是罪人。正确的陈述应当是：穷人在社会中是特殊的群体，受到上帝特别的关注，因为他们长期处在受冤屈、不公的处境，而这正是上帝所厌恶而亟欲矫正的。若要成就上帝公义的旨意，就必须为穷人伸张正义。这是为什么上帝为“他/她们”申诉，反抗多行不义的人。上帝透过祂的先知，理想上也透过敬虔的审判者，与“义人”站在同一阵线。“义人”所指的并非道德上无瑕疵的人，而是在社会冲突与滥权的处境中，属于“正当”那一方的人。²¹

事实上，当先知站出来大声疾呼的时候，反而证明了上帝的公正无私。当先知声援受欺压者，就排除了上帝站在富有权势者那一边的嫌疑。以色列中欺压他人的权贵大可宣称，其财富与权势正是上帝赐福富人及其行为的明证。²²阿摩司透过修辞技巧翻转这种普遍的想法，将司法裁决的“公义”用于穷乏人（即正当的一方），而以“恶”（即屈枉的一方）来形容大地主。他这种激励人心的修辞方式，成功地让上帝有别于恶财主所作的主张。阿摩司毫不含糊地告诉那些自以为有上帝支持的人（富有者）：上帝绝不是这样，因他们的财富是靠恶行与欺压而来，但雅威不是一位祝

福、许可或报偿这般恶行的上帝。反之，上帝站在“公义”的一方，就是那些遭屈枉而需要申冤的人。这样的观点，再度重申了上帝这位公义审判者的独立主权，表明祂是不被表象和伪善的说法所蒙蔽的那一位：

耶和華的眼目看顧義人，
祂的耳朵聽他們的呼求。
耶和華向行惡的人變臉……

(詩 34:15~16)

2. 公平是上帝對人間掌權者的優先要求

以色列各級的領袖被賦予的首要功能，就是盡其所能地維持或恢復公義公平。在申命記 1 章 10~18 節，摩西將權力授予各支派的各級領袖，而這些“有智慧、有見識、為眾人所認識的人”，其主要任務就是以正直和無私來施行公平正義，體認到自己實際上將是上主的審判“通達地上”(申 1:17)。這個重點後來在申命記中還有更堅決更有力的表達：“他們必按公義的審判判斷百姓。不可屈枉正直，不可看人的外貌，也不可受賄賂，因為賄賂能叫智慧人的眼變瞎了，又能顛倒義人的話。你要追求至公、至義，好叫你存活，承受耶和華你上帝所賜你的地”(申 16:18~20)。

(1) 士師

並非君主政體形成前的每一位“士師”，都會負責司法判決(今天法律意義上的“仲裁”)，像撒母耳一樣巡回審判(參撒 7:15~17)。某些士師似乎並不具備這樣的司法功能，而主要扮演軍事上的解放者。這一類士師引領以色列人脫離壓迫，重新恢復與上帝的“正當”關係，因此，我們可以看出以色列所認知的公



义是动态的实践。藉由拯救国族的行动，这些军事上的士师同样使上帝公义的行动“通达地上”。这就是司法士师底波拉（士4:5）和军事领袖巴拉在米吉多之役得胜后，所发出的狂喜赞叹：

人必述说耶和華公义的作为，
就是他治理以色列公义的作为。

（士5:11）

（2）列王

维持公平正义的责任，更是清楚加诸在以色列的君王身上。在一些宫廷诗篇中，君王在军事上的功能常和司法的功能紧密相关。如果君王符合期待，忠实地施行公义，效法上帝对穷人与受苦者的保护（申17:18~20），那么上帝在其他领域也必赐给他胜利与昌盛。诗篇第72篇提供了最好的例证。这是一位君王的祈祷，一开头就承认上帝是所有公义慈爱的源头：

上帝啊，求你将**你的**判断的权柄赐给王，
将**你的**公义赐给王的儿子。

（诗72:1）

诗人接着以交错的方式，呈现他对穷人施行的公平正义，以及对物产丰收的期待。从第12节的连接词“因为”可以看出，第8~11节所描写的国际威望，与他公平的司法审断有关，再次凸显公平正义的主要目的，就是第12~14节中对穷乏人与受欺压者的搭救（诗54:4~6；另参诗58）。特别值得注意的是，君王的审断行动将使国家和平而井然有序，免于“欺压和强暴”。暴力会伴随不公义而来，这是旧约的重要主题。行凶作恶的人仰仗暴力来

控制局面，但他们也助长了受害者使用暴力。²³然而，当政者在上帝面前行使的公平正义，不只要关怀穷人，更要推翻欺压者。“君王为软弱者申冤，不但要救他们脱离压迫者，更要采取行动消灭罪恶，压制欺压者和暴君：‘拯救穷乏之辈，压碎那欺压人的’（诗72:4）。”²⁴

耶利米勇敢地站在耶路撒冷宫殿的门口，大声宣告：他们若想延续王位的正当性，就要聆听上帝对坐在大卫宝座上的君王的要求。如果他们无法完成这些任务，就会被弃置一旁。耶利米为了要如此立论，坚决把“锡安神学”放在“西奈之约”之下。正如我们在本书第七章所看到的，践踏社会正义立约架构的统治者，绝对没有统治的正当性：

坐大卫宝座的犹大王啊，你和你的臣仆，并进入城门的百姓，都当听耶和華的话。耶和華如此说：你们要施行公平和公义，拯救被抢夺的脱离欺压人的手，不可亏负寄居的和孤儿寡妇，不可以强暴待他们，在这地方也不可流无辜人的血。你们若认真行这事，就必有坐大卫宝座的君王和他的臣仆、百姓，或坐车，或骑马，从这城的各门进入。你们若不听这些话，耶和華说：我指着自已起誓，这城必变为荒场。

（耶22:2~5）

智慧文学也同样强调社会正义对君王角色的重要性（箴29:4、14），利慕伊勒王的母亲正是基于这个理由，警告他远离醉酒：

利慕伊勒啊，君王喝酒，
君王喝酒不相宜；



王子说，浓酒在那里也不相宜。
 恐怕喝了就忘记律例，
 颠倒一切困苦人的是非。

（箴 31:4~5）

相对地，身在最高权位的君王的职责，是捍卫地位最低的人：

你当为哑巴（或译：不能自辩的）开口，
 为一切孤独的申冤。
 你当开口按公义判断，
 为困苦和穷乏的辨屈。

（箴 31:8~9）

当然，理想是一回事，现实通常又是另外一回事。另一个同样出自以色列智慧文学、语调较为消极的声音，对统治集团和官僚体系有着十分具有现代感的观察：“你若在一省之中见穷人受欺压，并夺去公义、公平的事，不要因此诧异。因有一位高过居高位的监察，在他们以上还有更高的”（传 5:8）。

（3）对领袖的评论

对领袖（不论士师还是君王）担负公共职务时处理社会正义议题的方式，旧约经文经常多所评论。不意外的是，这些评论通常是负面的，但还是有一些珍贵的正面评价。

a. 诗篇第 82 篇是个负面的例子，提到上帝尖锐地谴责一批人，因祂赋予他们执行属天公义的职责（他们甚至因此被称为“诸神”〔gods〕）。这里所指的对象可能是天使，以堕落与不正当的方式管理人间事务，也可能是指人间同样腐败的审判官。不论是谁，诗中

的信息很清楚，上帝手握这些职权（不论在天上还是人间）的权力，且最终会消灭不愿按上帝要求来施行公义的人。本诗的最后，诗人再次将对上帝审判行动（除恶申冤）的呼求，与我们先前所讨论普世化的倾向，两者结合在一起：

上帝啊，求你起来审判**世界**，
因为**你要得万邦为业**。

（诗 82:8）

以赛亚可能是先知中最常在宫廷内走动的，但他谴责耶路撒冷的当权者为“所多玛的官长”（赛 1:10）。他在后文很快指出他这么说的原因：耶路撒冷和所多玛一样，变成一个充满痛苦、欺压、强盗、腐败和暴力的地方，过去的公平公义不再（赛 1:21~23）。以赛亚还抨击司法官员，他们对调鸡尾酒的品味，还强过法庭里的判断（赛 5:22~23）。他们甚至为着欺压的目的而立法，通过将剥削行为合法化的条例（赛 10:1~2）。

耶利米严厉地指控耶哥尼雅不给百姓工价，不义地剥削百姓，并形容他的眼目和心肠“专顾贪婪，流无辜人的血，行欺压和强暴”（耶 22:13~14、17）。这段陈述简直形同一篇墓志铭（也的确可当作他的墓志铭，因为同一段经文便预言他必蒙羞而死）。

被掳到巴比伦的以西结，没有王可以供他控诉，因此他批判过去所有的君王，统称他们为“以色列的牧人”。回顾过去的历史，所见尽是强取、掠夺和贪婪，缺乏对人民需求的照顾（结 34:1~8）。

b. 尽管如此，以色列历史中还是有些许正向的光芒。撒母耳为自己的辩解，得到百姓全然的肯定。在担任公职期间，他不曾谋取私利、贪污腐败。从撒母耳对百姓的反问，以及他们同意撒母耳的陈述，可以看出作领袖的基本要求，就是要见证公义得以



伸张，同时自己要成为正直的人。

“我在这里，你们要在耶和华和他的受膏者面前给我作见证。我夺过谁的牛，抢过谁的驴，欺负过谁，虐待过谁，从谁手里受过贿赂因而眼瞎呢？若有，我必偿还。”

众人说：“你未曾欺负我们，虐待我们，也未曾从谁手里受过什么。”

（撒 上 12:3~4）

在君王当中，也有一些曾努力重建社会正义。所罗门算是最吊诡的例子。在他统治的初期，他确实为了施行公义而向上帝祈求智慧（王上 3:9、11）。他登基后第一个被记录下来的作为，就是他为两位妓女抢夺婴孩的争论所作的裁决，证明“他心里有上帝的智慧，能以断案”（王上 3:28）。不幸的是，随着权力和财富的加增，他也走入欺压的行径。他的儿子罗波安更变本加厉，最后走向王国分裂的局面。透过示巴女王对所罗门说的话，可以看出作者讽刺的手笔。当她屏息赞叹所罗门的财富时（随着信仰上的妥协和政治上的联姻，再加上帝国版图的扩张，我们很快会发现这些财富也成为王国衰落的原因），她提醒所罗门，是“因为祂（上主）永远爱以色列，所以立你作王，使你秉公行义”（王上 10:9）。她说的确实没错。这正是所罗门逐渐失败的地方，在同一章的末了，所罗门很明显已公然扬弃申命记 17 章 14~20 节所提到君王的基本规范。藏在皇室光彩底下的宫廷腐败，紧接着将在下一章原形毕露（王上 11）。

论到公平正义，似乎只有两个王在道德的成绩单上拿到高分。第一位是约沙法王（这名字的意思即“雅威是审判者”，与他的行为相称）。历代志下 19 章 4~11 节记录了他在公元前 9 世纪的犹大国，对社会、教育和司法改革等方面的努力。经文明显强调，人间

的司法程序必须反映出上帝的神圣公平。第二位是约西亚王，耶利米曾写下著名的诗句提到他（为了与他那不信上帝的继任者约雅敬形成鲜明的对比）：

你的父亲岂不是也吃、也喝，
也施行公平和公义吗？
那时他得了福乐。
他为困苦和穷乏人申冤，
那时就得了福乐。
认识我不在乎此吗？
这是耶和華说的。

（耶 22:15~16）

这毕竟才是申命记中上主自己的作为，也是祂最想看到的。约西亚只是效法上主的样式，行上主想要做的事，并看顾上主怜爱的人。而耶利米说，这就是“认识上主”。这是个极富挑战性的定义。圣经的史家也给予约西亚王正面的评价，带着申命记史观的色彩：“在约西亚以前，没有王像他尽心、尽性、尽力地归向耶和華，遵行摩西的一切律法；在他以后，也没有兴起一个王像他”（王下 23:25）。

最后，我们不能忽略约伯为自己所作的申诉。他提到了在灾祸来临前太平的日子，他是如何审断事务。和撒母耳所作的一样，这是一篇道德的自我辩白，但其中所凸显的，却有助于了解理想上以色列的领袖应如何在社会中行使公共职权。在约伯记第 29 章，约伯描述他原本是一位受人尊敬的长老，坐在公共场所，为当地的群体执行审断：

因我拯救哀求的困苦人
和无人帮助的孤儿。



将要灭亡的为我祝福，
我也使寡妇心中欢乐。
我以公义为衣服，
以公平为外袍和冠冕。
我为瞎子的眼，
瘸子的脚。
我为穷乏人的父，
素不认识的人，我查明他的案件。
我打破不义之人的牙床，
从他牙齿中夺了所抢的。

（伯 29:12~17）

总结来说，我们可以肯定，社会中各个层级的掌权者施行公平正义，乃是上主这位以色列与全地的上帝所看为优先的事。在当下的处境中，我们价值观的量表是否关心社会正义，就表明了我们是是否合乎圣经这位上帝的心意。

三、上帝所应许的公义

当我们讨论公义乃是君王主要的任务时，并没有提到大卫。然而，大卫在这方面（以及其他许多方面）实可作为后世君王的模范。撒母耳记下第5~8章连续记载大卫成为全以色列的王，并将首都设在耶路撒冷的过程。这段叙述的开头是简单的摘要，提到大卫作犹太和以色列的王（撒下 5:1~5），又以同样的简述和提到不同的国家部门为结尾（类似的经文，亦参撒下 20:23~26 和王上 4:1~6）。然而，大卫统治的最高潮是在撒母耳记下 8章 15节：“大卫作以色列众人的王，又向众民秉公行义。”这下半句较好的翻译是：“他开

276

始为他的百姓建立公平和公义”。²⁵这诚然是所有真正的君主制度所应渴望的目标——不只是在以色列，而是所有古近东对君主制度共通的理想（虽然未必真正实现）。因此，大卫示范了他的王位继任者所应当要做到的事。他的儿子所罗门起初还勉力为之——那段时间的长度，至少足以让示巴女王对他赞美奉承。后来不秉公行义的君王，会被视为不遵行先祖大卫的道。而少数改革社会，废除偶像，并再度施行公义的君王，²⁶则得以媲美大卫。²⁷

施行公义是授予君王的权力，但历史上有那么多失败的君王，导致以色列对将来那位大卫的子孙有更多的渴望与预言。这位众所期盼的终末性君王，将会实现历史上诸王所未能做到的——建立公平和公义，并藉此实现和平的统治。所以，先知文学中不断看见的弥赛亚盼望，将社会正义在地上的终极实现，视为这位终末性君王的工作。他是最终将上主宇宙性的公平正义带到“人间”的那一位。

这伟大异象的高峰，是将有一位“婴孩”诞生，承担上帝的治理。这样的异象有一个展望：“他是比大卫更伟大的后裔”，要为着所有人，永远成就大卫当时所“开始”做的事：

他必在大卫的宝座上
治理他的国，
以公平公义
使国坚定稳固，
从今直到永远。
万军之耶和華的热心
必成就这事。

（赛9:7）

另一个与此对应的异象是“从耶西的本必发出一根枝条”，同



样强调弥赛亚君王公义的统治：

却要以公义审判贫穷人，
以正直判断世上的谦卑人……
公义必当他的腰带，
信实必当他胁下的带子。

（赛 11:4~5）

耶利米和以西结都宣告他们对大卫式君王的盼望。上帝要亲自抚养他，他也要（根据以西结书）实现上主自己的神权统治。耶利米甚至称他为“雅威——我们的义”（耶 23:5；结 34:23~24）。²⁸诗篇第 72 篇虽然原是为像大卫一样的君王来祷告，但在一段时间后也被视为对弥赛亚的渴望，企盼一个王，能真正回应诗中所祈求的一切——终结压迫，实现公义，使列国蒙福，一同敬拜上帝，使全地得享丰饶，和平完全实现，并得见上主普世的荣耀。

278

以赛亚书的仆人之歌虽然和大卫式的君王没有太强的相关性，²⁹但在以赛亚书 40~55 章描写上主仆人的段落中，施行公义仍是他使命的关键要素。以赛亚书第 42 章第一次提到他时，公平正义就是他靠着上主的灵，所要执行的第一项任务。此外，他不只将公平正义带给以色列，也会带给列国。上主的律法和公义必会扩展直到地极，乃是不断出现于以赛亚书 42 章 1~9 节的主题。

看哪，我的仆人，我所扶持、
所拣选、心里所喜悦的，
我已将我的灵赐给他，
他必将公理传给外邦。

（赛 42:1）

然而，上帝终将实现他所示范、要求的公义的这种盼望，并不限于终末弥赛亚经文中所呼应的大卫形象。这样一个无法遏止的渴望，事实上是源于认识上主这位上帝的性情。如果全地的审判者不施行公义是让人难以想象的，那我们就更难想象，这位上帝最后竟不会伸手干预、审判人类累积的错误，永远将错谬导正。只有上帝能在最后“恢复次序”。只有上帝能够成就这事，但上帝定意成就这事，更是许多旧约经文绝不动摇的保证。以赛亚看见，那一日是上主的灵大能的工作。他默想着“一王凭公义行政，必有首领藉公平掌权”的美好景象，并期盼着那一刻的到来：

等到圣灵从上浇灌我们……
那时，公平要居在旷野，
公义要居在肥田。
公义的果效必是平安，
公义的效验必是平稳，直到永远。

（赛32:15~17）

但在本章的末了，我们仍应回到打造以色列伟大信仰的推手——敬拜诗人。因为，我们确实可在诗篇中看见诗人热切期待，这位上主是终必来临的上帝。上帝确实必将来到，没有人可以改变。这不只召唤祂的子民欢呼赞美，更对整个地球和所有的受造之物发出召唤。为什么？为什么上帝的来到必带来宇宙性的庆贺？因为当上帝来临，一切将拨乱反正。上帝必要来“审判”——根据旧约这个词原本的意义——使错误归正，罪恶毁灭，为义人辩白，使公平正义得以坚立，并在上帝与人、人与人、人与受造次序之间，建立正确的关系。

无怪乎整个受造界都受邀参与这首欢庆之歌。这与诗篇第33篇



一样，是敬拜者以信心的想象力所见的一个转化世界的异象。这并非可能发生的美梦，而是必要成就的异象。在信心的眼光中，这个未来是如此真实，因此现在就可以提前庆贺，甚至向列国宣讲这个上帝国度的好消息。因为，最后当上帝、雅威、圣经中的主上帝建立祂的统治时，必有这样的景象：

人在列邦中要说：“耶和华作王，
世界就坚定，不得动摇；
他要按公正审判众民。”
愿天欢喜，愿地快乐；
愿海和其中所充满的澎湃；
愿田和其中所有的都欢乐！
那时，林中的树木都要在耶和華面前欢呼。
因为他来了，他来要审判全地。
他要按公义审判世界，
按他的信实审判万民。

（诗 96:10~13；诗 98:7~9）

✧ 延伸阅读

Boyce, Richard Nelson, *The Cry to God in the Old Testament* (Atlanta: Scholars Press, 1988).

Brueggemann, Walter, *A Social Reading of the Old Testament: Prophetic Approaches to Israel's Communal Life*, ed. Patrick D. Miller Jr. (Minneapolis: Fortress, 1994).

Duchrow, Ulrich, and Liedke, Gerhard, *Shalom: Biblical Perspectives on Creation, Justice and Peace* (Geneva: WCC Publications, 1987).

- Englehard, David H., 'The Lord's Motivated Concern for the Underprivileged,' *Calvin Theological Journal* 15 (1980), pp. 5-26.
- Gossai, Hemchand, *Justice, Righteousness and the Social Critique of the Eighth-Century Prophets*, American University Studies, Series 7: Theology and Religion, vol. 141 (New York: Peter Lang, 1993).
- Hamilton, J. M., *Social Justice and Deuteronomy: The Case of Deuteronomy 15*, Society of Biblical Literature Dissertation Series, vol. 136 (Atlanta: Scholars Press, 1992).
- Hendrickx, Herman, *Social Justice in the Bible* (Quezon City: Claretian Publications, 1985).
- Knierim, Rolf P., *The Task of Old Testament Theology: Substance, Method, and Cases* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).
- Malchow, Bruce V., 'Social Justice in the Wisdom Literature,' *Biblical Theology Bulletin* 12 (1982), pp. 120-124.
- , 'Social Justice in the Israelite Law Codes,' *Word and World* 4 (1984), pp. 299-306.
- Mays, James L., 'Justice: Perspectives from the Prophetic Tradition,' in David L. Petersen (ed.), *Prophecy in Israel: Search for an Identity* (London: SPCK; Philadelphia: Fortress, 1987), pp. 144-158.
- Mott, Stephen Charles, *A Christian Perspective on Political Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Muilenburg, J., *The Way of Israel: Biblical Faith and Ethics* (New York: Harper, 1961).
- Reimer, David J., 'šdq,' in VanGemeren, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 3, pp. 744-769.
- Schofield, J. N., "'Righteousness" in the Old Testament,' *Bible Translator* 16 (1965), pp. 112-116.



Stek, John H., 'Salvation, Justice and Liberation in the Old Testament,' *Calvin Theological Journal* 13 (1978), pp. 112-116.

Weinfeld, Moshe, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (Jerusalem: Magnes; Minneapolis: Fortress, 1995).

Willis, John T., 'Old Testament Foundations of Social Justice,' in Perry C. Cotham (ed.), *Christian Social Ethics* (Grand Rapids: Baker, 1979), pp. 21-43.



第 9 章

律法和法律 体系



耶和华的律法全备，
 能苏醒人心；
 耶和华的法度确定，
 能使愚人有智慧。
 耶和华的训词正直，
 能快活人的心；
 耶和華的命令清洁，
 能明亮人的眼目；
 耶和華的道理洁净，
 存到永远；
 耶和華的典章真实，
 全然公义……
 都比金子可羡慕，
 且比极多的精金可羡慕；
 比蜜甘甜，且比蜂房下滴的蜜甘甜。

(诗 19:7~10)

我要自由而行，
 因我素来考究你的训词……
 我要在你的命令中自乐；
 这命令素来是我所爱的……
 我何等爱慕你的律法……
 我爱你的命令胜于金子，
 更胜于精金……
 你话的总纲是真实，
 你一切公义的典章是永远长存。

(诗 119:45、47、97、127、160)



对律法怀抱如此热切情感之人，绝不能说他们是在律法主义下卑躬屈膝、背负重担。这样的人不会想要藉由一丝不苟地遵守律法，汲汲营营地努力赚取救恩和他们与上帝之间的关系。他们不会自以为义，也不会为了靠行为称义，而让自己筋疲力尽。简言之，他们与“受旧约律法之苦”的丑化形象完全不符，因为嘲弄丑化他们的人，其实误解了保罗乃是在与扭曲律法的人争辩，因而把保罗原本想要辩明的扭曲现象，归咎到律法本身。

事实上，以颂歌来赞美律法的人清楚知道，律法是比较任何博物馆的珍藏都还更值得骄傲的民族瑰宝。敬虔的以色列人因律法而欢喜快乐，因律法是上帝恩典的赏赐，是上帝爱的信物。赐下律法，是为了他们的益处（申4:1、40，6:1~3、24等）。律法本身对他们来说就是祝福，也是继续享受上帝持续赐福的途径（申28:1~4）。他们会想到，上帝单单向以色列启示律法，而未赐给其他国家，这是极为不凡的特权（申4:32~34；诗147:19~20）。他们激励彼此遵守律法，不是为了得拯救，而是因上帝已拯救了他们（申6:6~25）。这是通往生命之路（利18:5；申30:15~20），是通往丰盛的江河之水（诗1:1~3），因此他们欢欣快乐。

所以，当触及旧约律法这令人却步的主题，想了解它和基督教伦理有什么关系，或应当有什么关系时，我们首先必须下定决心，在旧约本身的处境来阅读它，并设法理解律法的推力、动机、神学基础和社会目标——尽可能持内部的观点，也就是从旧约时代以色列人的角度来进行探索（尽可能实际进入他或她的世界）。我们要先搁下后来保罗所要应付的问题，因他乃是与反对他的犹太人争论有关向外邦人宣教的议题。我们最好更要按捺教义或宗派上的执著，暂时放下各样理解律法和福音之间关系的不同看法。¹诗篇的作者并非犹太主义者，也不是加尔文主义、亚米念主义、神律论、时代主义、律法主义或反律法主义的一员。他们是一群敬拜的信徒，

知道自己与主上帝有着独特的立约关系，被上帝拯救的恩典所救赎，且拥有居住的土地和可遵循的法典等特权。所以，让我们尽力用他们的眼光来理解、认识这部律法。

首先，我们会发现，“律法”对以色列人的意义，远比这个词的一般意义来得更广阔。以色列人用来指旧约开头五卷书所有内容的，是妥拉（*tôrâ*）这个词；它不仅是指法规或成文法等概念的律法，更有“引导、教导”的意涵。以色列把我们称之为“五经”（或“五卷书”；从创世记到申命记）的所有内容，都当成上帝所赐的生活指引。这部指引不只有收录在出埃及记后半、利未记、民数记部分篇章和申命记当中的律法条文，也包括这些法条所坐落其中的叙事文，以及其他文学形式的内容——诗歌和古诗片段、游记、家谱、祝祷词、地理说明、人口普查、讣闻等等。“妥拉”是一幅由许多不同色线共同组成的锦绣宝藏。其叙事框架尤其重要，因为它让人用正确的观点来看待律法。我们稍后会再回到这一点。

其次，虽然有如此多样的内容，学界一般都认同旧约中有几个一般意义底下的法律段落。当然，在这些主要段落之外，仍然有法条或提及律法的地方，而且有些时候并不将律法单单限定在西奈山的启示，而是泛指属乎上帝的律则。²然而，本章所关注的是记载旧约大量律法条文的主要段落。因此，下文所提到的“律法”将是指五经中这些法条的部分。

一、主要的法律段落

除了十诫之外，五经中大部分的律法，集中在三个主要段落。我们首先来看十诫。



1. 十诫：出埃及记20章2~17节；申命记5章6~21节

英文的“十诫”（Decalogue）这个词，源于希腊文对希伯来文“十句话”（the ten words）的字面翻译。这样的希伯来文用语，分别出现在出埃及记34章28节、申命记4章13节及10章4节。在西奈山事件的叙事中（出19~20；申5又重复），上帝将十诫赐给以色列。这虽然是由摩西经手，但与十诫相比，摩西的角色显得微不足道。据信，这十诫是上帝亲自宣布并写在法版上的。申命记指出“这些话是耶和华在山上……大声晓谕你们全会众的，此外并没有添别的话”（申5:22），表明十诫具有独立自足与不可变动的地位。³这种上帝直接讲述的特质，以及在西奈山颁布律法时地大震动的可畏现象，巩固了十诫在以色列传统中的特殊地位。这十条诫命简单而全面地总结了立约关系中的主要规定，成为一道“围篱”，把符合立约身份的行为圈在这范围内。这意味着，当跨出十诫所限制的篱外（破坏诫命），就踏出了立约关系的范围和义务。此外，十诫（特别是有些学者认为申命记中的十诫⁴）也提供了一份“政策声明”，是具有指标性的价值观，决定了其余法条细节的气质和方向。

十诫的重要地位使它也成为许多学术探讨与辩论的主题，而我也将其中一些书目列在参考书目中。学者探讨的内容，从十诫的权威性、起源日期，到十诫是属于哪种类型的法律、其在以色列的生活和敬拜中有何功能等，不一而足。这些众说纷纭的学术讨论，几乎在每个议题上都没有任何共识，唯独对于十诫在以色列中的重要性，没有任何疑义。“不论十诫的作者是谁，事实证明，近代研究最重要的结论，仍是肯定其在以色列生活中的核心地位。……（十诫）的条文和对西奈山事件的回顾，共同成为有约束力的宪章，表达了这位立约的主上帝的意旨。”⁵

2. 约书：出埃及记 20 章 22 节 ~23 章 33 节

紧接在十诫之后的法条段落，被称为“约书”（*Book of the Covenant*）。这个词实际出现在出埃及记 24 章 7 节：“（摩西）又将约书念给百姓听，他们说：‘耶和华所吩咐的，我们都必遵行。’”一般认为，这里的约书是指前面的经文，亦即出埃及记第 21~23 章。这样，百姓的回应就成为第 24 章接下来所记载立约凭据仪式的基础。

这个约书的序言强调上主的独特性和神圣性（出 20:22~26），接着进入法条的段落，以“这是……所要立的 *mispāṭîm*”（出 21:1）作为开头。这里的 *mispāṭîm* 指的是“审判”或“先例”。其接着所记载的主要是判例法（见下文说明），描述牵涉到贫穷、伤害、攻击、过失等引发争论的典型状况。另外一个重要的段落，论及对穷人的社会责任（出 22:21~27）、司法程序的规定（出 23:1~9），然后还有一段论及献祭和节期（出 23:14~19）的仪文法（见下文说明）。这段法条最后展望征服迦南，并再次重申上主对其子民吩咐的排他性（出 23:20~33），回到开头序言的主题。

如前所述，这部法条大典是许多学术研究的主题，特别是这部“约书”与其他古近东伟大文明的法典，有许多相同的地方。学界普遍同意，“约书”是旧约中最古老的法条大典。⁶

3. 利未记

利未记几乎完全是由法条和规定组成，叙事的部分十分简短。⁷ 这些叙事性的片段，包括了一开始上主对摩西说话和全书的结语（利 1:1, 26:46, 27:34），亚伦的按立与祭司之职（利 8~9），以及拿达和亚比户的惨死（利 10）。然而，即便是这些标明法条背景的简短叙事，也是相当重要的，因为这些记载提醒我们，必须



要从西奈之约及立约之前所发生的一切事，来阅读这一大段律法条文。

利未记前七章记载了各种献祭的规定，第11~15章则列出洁净与不洁净食物的清单，并详细指示个人卫生与家庭清洁的细节。以色列祭司的职责，似乎兼具屠夫、医生、教师、公共卫生视察员等角色的技能。整卷书的核心是第16章，记录关于赎罪日的指示。

利未记第17~26章，上百年来都被学者视为另一个独立的法条大典，将其称为圣洁法典（*the Holiness Code*；简称H），因为其内容不断提到圣洁，也一再要求圣洁。究竟这段经文最早是不是一份独立的文献，今已无法证明，但它对圣洁的强调毋庸置疑。正如本书第一章所见，对以色列来说，圣洁绝不只是关乎礼仪或敬虔。这段经文都是非常实际的法条，提供家庭生活中的性规范（利18、20）和社会生活的大体规范（特别是利19），以及祭司工作和各式庆典的其他规则（利21~24）。第25章记录了有关安息年和禧年、买赎的程序、经济慈善工作方面的法条，第26章则一如预期地宣告，顺服律法者必蒙应许赐福，不顺服者则必会受审判，作为这段法条大典的总结。第27章关于买赎所许之愿的规定，则似乎是附录。因此，圣洁是个非常广泛的概念，而不只是宗教的热忱或道德规范。圣洁是一种生活的方式：一种在立约关系中与上帝同在的生活，一种效法上帝而手洁心清、合乎道德的生活，一种在不圣洁、不洁净的世界中成为上帝子民的生活。保有上帝子民的圣洁、洁净——不论在礼仪、道德、生理、社会和象征等方面——正是利未记全书中律法的要旨。

287

4. 申命记法条

申命记一开始便说明其背景，是以色列人在出埃及和西奈山事件后的四十年，扎营在摩押地，终于接近进入迦南的日子。因此，

申命记是一本“界线之书”，因以色列正处在历史与地理的分界点。事实上，这卷书更让以色列人站在抉择的界线上：他们究竟会不会以信心和顺服与上帝一同前进？当他们遇见迦南四境诱人的偶像时，到底会不会继续效忠他们独一的永活上帝，除祂以外再无别神的上主（申4:35、39）？

这整本书就形式上是“更新立约”的文献（“covenant renewal” document；申29:1）。上帝与以色列的约在西奈山已开始生效（出24），如今申命记描绘摩西在下一代的以色列人进入应许之地前，与他们更新此约。申命记与这一类文献常使用的手法类似，先有一段历史的序言，重新讲述以色列的重要事件，既唤醒以色列人的羞耻心，另一方面也激励他们相信和顺服（申1~3）。接着，经文号召、要求他们要感恩和忠诚，全心顺服上帝，完全拒绝偶像——经文以祝福和咒诅的宣告，强调以色列人必须作出抉择（申4~11）。接着，申命记的中段大体上记录了详细的法律条文（申12~26）。在这之后，也是按照惯例的格式，是一份关于祝福和咒诅的清单（申27~28，如利26）。摩西接着再次规劝以色列人遵守立约，并警告他们背约的后果（申29~31）。整卷书的最后是摩西之歌（申32）、他对各支派的祝福（申33）和他的离世（申34），将全书带向高峰与尾声。所以，当我们说到申命记的律法，主要是指第12~26章的部分。

“申命记”（Deuteronomy）这个名称来自希腊文的组合字，意指“第二部律法”。虽然这个对申命记17章18节的希腊文翻译并不十分正确（在该处，希伯来文意指“一份律法的抄本”），但用这个词来指称书中的法律部分（申12~26章），仍是十分适切的。此处的含义并非一部新的法条，而是重申、阐述先前的律法。因此，我们发现出埃及记第21~23章“约书”中的许多律法，再次出现在申命记中，只是通常也会发现些微的改变、延伸、解释，或



是增加了遵行律法的动机。重复出现在出埃及记和申命记的法律条文，几乎都以后者的版本较长。申命记常被称为“宣讲的律法”，而这的确是申命记1章5节记载摩西所做的事：“摩西在约旦河东的摩押地讲律法”。因此，正如讲道时常见的典型风格，申命记呈现律法的方式也出现很多的重复、告诫、呼吁、劝勉、警告和激发动机，以及规律的架构。显然，透过申命记热情的修辞笔法，我们看到律法不只有律法主义者干硬的外壳，而是生命的粮：“因为这不是虚空与你们无关的事，乃是你们的生命”（申32:47）。

二、不同的法律类型

若想找到整体旧约律法的伦理適切性，我们会发现传统上将律法区分为“道德性”、“民法性”、“仪式性或仪文性”三大类，并希望从“道德性”律法找到適切性的做法，并无太大帮助。埃尔默·马滕斯（Elmer Martens）在利未记第19章的解经和伦理研究中，如此评论道：

我们必须说，这种将律法条文进行仪文性、道德性和民法性的分类，就算称不上是人为强行的区分，也绝对与希伯来人的思想无关。在这段讲论中，有不准制造偶像（仪文性），有要说真话的坚持（道德性），也有要求怜悯外地人的条文（民法性），势必造成分类上的混乱。若要找出基督教处理旧约律法的一套方式，这种“仪文、道德、民法”的三分架构，一点也没有帮助。⁸

相对地，我们必须在古代以色列的社会背景底下研究旧约律法，将其分类，才能讨论旧约每一种法律类型所浮现的重要道德特

色或原则。因此，接下来尝试为以色列律法所进行的分类，并不是要回答“哪些律法对我们仍有约束力”（或哪些律法在伦理上仍有其適切性）这样的问题。在此所尝试的分类，是先根据其处境了解律法的功能和目的，以期能够辨析出整体以色列律法的伦理適切性。这其实无非是在应用圣经诠释学的基本原则：了解圣经文本的第一步，就是先了解其在原本历史背景下的意义，起码是尽我们所能地判断其当时的意义。

批判学界中最著名的旧约律法分类之一，是阿尔布雷克特·阿尔特（Albrecht Alt）所提出的分类方式。⁹阿尔特将旧约律法分为两种，一种是“绝对法”（apodeictic law；这类法律开头的句子通常是“你要”或“你不可”，紧接一个绝对的命令或禁令，且通常没有明确的刑罚），另一种是“决疑法”（casuistic law；这类法律开头的句子，通常是“如果……”或“当……”，然后指示该怎么做，例如该处以何种刑罚）。这个分类方式的确有其果效且广为采用，但要涵括五经中的各式法条似乎又太过简单。另外一个则是由菲利普斯（Anthony Phillips）所提出较细致的分类方式。¹⁰虽然他有过于简化的缺点，特别是在刑法方面，¹¹但其对法律的功能分类大体上相当具有说服力。在接下来的讨论中，我会将这个分类方式作进一步的发展。

1. 刑法

所谓“罪行”（crime），是指一个政府所认定有碍于群体最大利益的侵害举动。每个国家都会依其历史、社会和文化的潮流和观点，对罪行提出不同的法律界定。基于这个原因，政府是以整个群体的最高当局的身份来惩罚“罪犯”（criminal）。所以，刑法有别于民法。民法是处理公民之间的私人纠纷，百姓可以诉诸权威当局，进行干预或举行诉讼。但在民事案件中，政府或是国家群体本身并未



受到侵害。所以，可能有许多的民事案件并不涉及所谓的“罪行”。

而以色列是一个“国家”（state）。¹²但他们相信，这国家之所以存在是出于上主雅威在历史中的拯救行动；祂是拣选亚伯拉罕而使祂们存在的上主，是救他们出埃及的上主，是透过西奈之约使以色列成为自己子民的上主，更是将律法宪章赐给他们作为生活的根基，也将迦南地赐给他们的那位上主。除此之外，根据立约完整的意义，这位上主是他们的“大君王”，他们则是臣属于祂的子民。因此，以色列是将国家最高的权威归予上主。这正是旧约立约形式下“神权政治”（theocracy）的意涵。所有社会权力最重要的功能都在上主手中，所以，上主是最高的立法者、最高的审判者和最大的地主，也是最高的军事统帅。简言之，上主就是以色列的王。¹³

以色列同样相信，这份与上主立约的关系是他们之所以存在的原因（*raison d'être*）。换言之，他们是因这立约的关系才得以国家的形式存在，因而他们的存续和安全也端赖继续维系这份关系。所以，任何对这立约关系有重大危害的行为，都会威胁到整个国家的安全；冒犯上帝就是冒犯倚靠上帝的国家。冒犯上帝和这立约关系，将招致上主对整个群体的愤怒（许多叙事都记载了这类的灾难）。因此，这些冒犯的举动会被视为“罪行”，且会严肃以对。由于以色列视上主为君王，且要让其王权“落实”在整个国家生活的每一个角落，因此以色列在界定何谓“罪行”时，社会学和神学这两个领域是融合在一起的。

在这背景之下，我们可以再次审视十诫对以色列的重要性。以色列民族的存在，唯仰赖上帝的恩典与权能，而十诫是将根据这位上帝的权威所要求或禁止的基本行为作一个概述。我并不会说十诫本身是一部“刑事”的法典，因为在“十句话”中并没有明确的刑罚。然而，十诫诚然确立了立约关系下的范围和义务，因此对以色列人来说，十诫为严重的“罪行”——也就是冒犯上帝、冒犯

这约、冒犯整个立约群体的罪——界定了范围。相对地，其他法条都是在详细说明法定的细节，以及违反不同诫命的各种具体案例的后果。

很重要的一点是，旧约律法中凡是被判死刑的罪，都直接或间接和十诫有关。¹⁴根据前述对“罪行”的界定，这些判死刑的条款不应被视为原始或宗教狂热的举动。相对地，这些条款有力地见证了约的严肃性，说明了其不容违犯；否则将使整个群体都受到危害。防范和严惩冒犯这约的罪行，显然与国家的利益密切相关，是相当严肃的课题。这样，最严厉的刑罚很明显有吓阻的用意：透过吓阻人作出这些伤害的行径，以及将犯罪者从群体中除去，来保存整个群体的性命。¹⁵

另一方面，虽然所有的死刑都和十诫有关，但反面的陈述却无法成立——并非十诫的每一条诫命都有死刑作为制裁。第十诫本身（不可贪恋）就没有任何的法律刑罚，更不用谈到死刑。但这条诫命有很重要的伦理意义，因为它显示出一个人即使没有触犯外在法律的罪行，在上帝面前他依然可能犯了道德上的罪。耶稣更把这个原则推演到其他的诫命（太5:21~24、27~28）。又例如：第八诫（不可偷盗）和财产有关，而侵占财物一般在以色列的法律程序中，并不是死罪（见下文讨论）。不过，由于家庭的土地与产业有相当的重要性，因此偷盗仍是很严重的事，所以这条诫命也放在约法的核心条文之中。

2. 判例法

五经中有许多法条是以“若”或“当”为开头，接着描述一个情况，最后再以处理这种状况的规定或惩罚作为结束。这就是判例法（case law），有时也称为决疑法（casuistic law）。我们可以在“约书”里找到这类法律最好的例子，包括有关损害、疏失、攻击、



意外伤害、借贷或租用物品的纠纷等案例（例如：出埃及记21章18节~22章15节就是典型判例法的列单）。这一类处理民众纠纷的民法条文是许多社会共同的特色，其中有许多条文和其他古近东国家的法律非常相近，尤其是美索不达米亚的法律条文（如《汉谟拉比法典》）。

然而，有时候以色列的律法也与其他国家法律有相当显著的差异，以色列民法其中一项非常重大的区别是有关奴隶的法令。旧约的民法中，有三条法令在其他古近东法典中是非常独特的：出埃及记21章20~21节和21章26~27节记载了奴隶被主人打伤或杀害的案例，申命记23章15~16节则要求以色列人为逃跑的奴隶提供庇护。¹⁶没有任何其他的古近东法律，会要求主人为对待自家奴隶的方式担负责任（这和伤害别人的奴隶不同），而有关逃跑奴隶的法令，普遍的做法是必须把奴隶扭送回去，否则还将受到严厉的惩罚。

以色列这种“反潮流”的奴隶法，无疑是受其自身历史经验的神学所影响。他们被奴役时上帝为他们所采取的行动，使他们对奴隶的态度与当代习俗大不相同。这也显示，把道德法和民法区分开来是不恰当的。根据这种分类方式，所谓的“道德法”是反映上帝永恒的道德性情，“民法”则完全取决于以色列的历史背景，在道德上和我们无关。但在奴隶的这个案例中，透过谨慎研究民法，我们可以发现神学的力量发挥着强大的作用，上帝的性情和行动均延伸到民法的范畴。在“道德法”中，反而找不到反奴役的条文，甚至在十诫里也没有。可是，当把旧约关于这个主题的经文放在一起研读时（如：利25:42；尼5:1~12；伯31:15；耶34；摩2:6），我们发现有一个道德原则在民法当中运作着，让人去质疑整个奴隶制度，也种下彻底拒绝奴隶制度的种子，进而开花结果。

3. 家庭法

在古代以色列，家户在司法有重要的角色。这是家庭与亲族团体在社会中的一个核心功能，本书第十章会有更详尽的讨论。一个家户的大家长要对所有仰赖他的人负责，同时也具有法律的权威。已婚的儿子及其家属，若住在祖产的地上，也要受其管辖。基甸就是一个例子：他虽然已婚，儿子也已十来岁（士8:20），却仍畏惧他的“父家”（士6:27），所幸后来受到父亲约阿施的保护（士6:30~31），才免受私刑。基甸是在他的家族，尤其是大家长约阿施的保护和司法权威下生活。

在许多日常琐事或一些较重大的事上，大家长可以直接行使法律权，不必依赖民法或长老法庭这类外在的权威。家庭法在某些事上优先于民法，包括父母的管教，甚至包括儿女超越童龄之后，依然适用。不过，这种管教不包括家庭成员的生死大权（有时会根据罗马法称这为家父权〔*patria potestas*〕）。¹⁷当情况严重到涉及生死时，家庭法要服从在民法之下，并要求父母双方将案件呈至长老法庭（申21:18~21）。在这之外，婚姻也是依家庭法来安排，不涉及任何公共当局，除非新人曾受玷污（例如：民法对于与未受聘的女子行淫，便明文规定其义务，参出22:16~17；其在申22:28~29又有所扩充），或是新娘的父亲与丈夫之间对她的贞节有争议（申22:13~21）。离婚的审判权也属于家庭法的范畴。民法只管离婚之后的情形（申24:1~4），离婚本身则可能（若依照后期犹太律法规定）是根据家庭法及一些证人的见证之下执行。我们在前文看到民法很关心公平善待奴仆，可是奴仆若不愿在六年之后自由离去，而选择永久留在主人家，主人就可能会用某种家庭仪式留住他；这也是家庭法的另一个例子（出21:5~6；¹⁸申15:16~17）。

除了这些家庭事务（结婚与离婚、儿女教养、某些关于奴隶的



条例)之外,还有一些法规和制度,是专门为了保护家庭和土地的继承而设,包括叔娶寡嫂(申25:5~10)、继承法(申21:15~16)、买赎土地和人、禧年等(利25)。同时我们也必须牢记,家庭是最主要的教育场所,所有的律法都是在家庭中进行教导和解释的(申6:7~9、20~25)。

在过去“道德法——民法——礼仪法”的三分体系中,所有的家庭法可能都被归在“民法”里。但显然它必须自成一类,因为从社会学的角度来看,它是不同的法律类型。其独特性在于,它所涉及的法律权力与行动,都未涉及长老法庭这一类的公共场合。家庭法的重要,在于它以法律的层次赋予家庭在社会、经济和神学的中心地位。关于这一点,本书第十章将有更详尽的讨论。当我们考察以色列家庭法的这些面向,指明家庭在以色列社会的重要性,就会增加对家庭伦理反思的深度和内涵,而不只是专注在第五诫“孝敬父母”的层面。

4. 仪文法

这里我所用的“仪文性”(cultic)一词,其术语上的意涵是指宗教生活的外在形式和礼仪,也就是崇拜(cultus)。这不应该与近代“邪教”(cult)一词的使用混为一谈,因为那是指会对信仰者施以高压或神秘力量的奇特宗教派别。“仪文性”在此只是中性的用词,意指宗教实践的具体形式。在过去三分法的分类底下,这种“仪文性”或(更早以前的称呼)“仪式性”(ceremonial)的律法是预示基督的工作,因此如今已透过祂完全实现,也完全废止了。基于这个原因,许多人对旧约仪式法的观念都受制于新约希伯来书的影响,认为只有献祭、祭司条例和赎罪日的礼仪属于这一类。然而,这些固然都是以色列仪文法中的重要部分,却绝非全貌。对一个以色列人来说,宗教仪文也包括了饮食的规定,区

分何为洁净与不洁净的动物和食物，包括了有关安息日和每年节期的圣历（holy calendar）、安息年与禧年，也包括了一系列对社会具有重要影响的实际物质要求，例如十一奉献、奉献初熟果实和开放田地拾穗等。虽然对以色列人而言，这些都涵括在表达其信仰和世界观的完整体系之内，但对我们来说，仔细观察仪文法三个主要领域的法律和具体做法，将很有帮助。

（1）献祭法规（sacrificial laws）

这就是“仪式法”（ceremonial law）主要所指的部分。以色列的整个敬拜体系围绕着各式各样的献祭，各有其不同的原因和目的。已有许多研究文献讨论这个部分，在此就不深究。对基督徒来说，基于新约对耶稣之死的诠释，是为罪最完全也最终的献祭，因此旧约的献祭仪式就不再有任何救赎意义。但即便认定这些献祭条例对我们没有神学上的效力，而是指向十字架，我们依旧还是能看到以色列献祭条例中其他具体体现出伦理原则的地方，好让我们继续反思。

例如，所有以色列人在献祭这件事上都是平等的。祭物的价值，并不会按敬拜者的地位而有等级之别。君王的祭物并不会比寻常农民的祭物更有效力。大卫王犯下奸淫和谋杀等罪，他知道不论自己是否身为君王，其实没有任何祭物足以除去他的罪——只有上帝的怜悯才能。但另一方面，要求领袖献上更好的祭物，反映了他们有更重的责任（利4）。此外，律法也体谅因赤贫而无法按规定提供祭物的人。每个人可以依自己的能力献上赎愆祭物——甚至，如果有人穷到无法负担任何动物或一只鸟，他可以献上“细面伊法十分之一”，仍算是赎罪的血祭（利5:3~13）。这清楚表明了祭司所宣告的赎罪，是靠着上帝的宽免，而非祭物本身的价值。以色列人知道，自己可以带着心灵和物质的贫穷来到上帝面前。虽然献给上



帝的只不过是几把的面粉，但离开时，耳际却能萦绕着祭司所说蒙宽恕的话语，从而领略上帝的恩典，以及悔改的伦理力量。

(2) 圣历法规 (sacred calendar laws)

以色列的敬拜生活有其规律性。首先有每周的安息日（出 20:8~11；申 5:12~15），然后是每年循环出现在不同季节的节期（出 34:22~23；申 16:1~17），还有每年一次的赎罪日（利 16）。他们每年一次献上初熟的果实和收成的十分之一，第三年则献上特别的十一奉献（申 14:22~29）。然后，是具有许多社会和经济层面的（第七年）安息年（出 23:10~11；利 25:3~7；申 15:1~6）。最后则是禧年（第七个安息年之后——利 25:8~55）。这些敬拜的日子，宣告上主超乎时间之上的最高权威，也宣告祂要求以色列所作的时间分配。这些事件和制度都是“圣的”，因此要视为顺服上主本身的义务来遵守。当然，它们也有清楚的社会和经济意义，甚至有深刻的伦理原则。

例如，安息日——这一天是分别为圣的立约记号，也是以色列最神圣的身份记号。每周安息日的休息是为了使劳动者获益，不论身在哪个社会层级。在以色列，工作不是按照阶级的水平高低来分配，让奴隶和农民做所有的工作，较高阶级的人则养尊处优。反之，工作是随着安息日的韵律，按时间作垂直分配。¹⁹所有人都应该工作，所有的人（包括奴隶）也都该享受休息，这是种保护雇工的形式。我们也从先知书清楚看到，忽视或刻意摒弃安息日，经常与明目张胆剥削穷人的行为是联结在一起的（后者尤其是前者的动机；摩 8:4~6；赛 58）。

同样地，安息年这样的重要经济制度——包括田地休耕（出 23:10~11）和后来申命记律法中归还借贷的抵押品（申 15:1~2）——也有其仪文性的原则。安息年的基础是土地为上帝掌

有的概念（利25:23），是用“向耶和華守的安息”（利25:4）和“耶和華的豁免年已經宣告了”（申15:2）等句子來形容。故遵守安息年制度的義務，被視為是向上帝所守的義務。這些義務的實際目的，是要提供貧困者和負債者人道的協助。舊約有三處律法對這個概念有詳細說明（出23:11；利25:6；申15:2、7~11）。其重點在於，因著遵守使窮困的鄰舍獲益的律法，其實就尊崇了上帝。在舊約儀式法這讓人有點意想不到的角落，我們再度看見遍及聖經倫理學的基本道德原則：服事上帝和關心他者是密切相關而無法分割的。上帝不會接受漠視公義和憐憫之人的敬拜。雖然安息年制度可能會被視為不合潮流，在文化上（甚至在農業方面）與我們沒什麼關係，但這古代以色列的制度，卻呈現一個具體的經濟典範，足以代表聖經倫理的根本原則——當我們對人展現體恤、犧牲和回应的愛，就是在實踐對上帝的責任。其他許多經文也同樣呼應這個原則。²⁰

最後，至於以色列人與這些節期的關係，筆者還要指出一個很細微却非常重要的地方：他們必須有社會的包容性。以色列每年的重要節期，主要是家庭歡樂、慶祝的時間，特別是會以土地收成的果實作為慶賀的焦點。但沒有家庭或土地的人該怎麼辦？律法吩咐，慶祝節期的時候也應將他們包括在內，不能忽略他們，因此還特別奉獻十分之一，免得將他們遺忘。這是申命記中慷慨人道主義的獨特記號（申14:27~29，16:11、14）。

（3）象征法規（symbolic laws）

古代以色列還有另一類律法似乎讓現代人較難理解，尤其西方的思維模式更難領會（在這方面，較為傳統的文化反而更容易進入以色列的世界），那就是有些律法當中的一些規定，表達了以色列的象征世界，具體呈現了他們如何理解上帝、以色列、列國與受造界之間的“等級”關係。在以色列的思維體系中，所有的實體都被



区分为圣洁的和一般的（或称为“不圣洁的”——这个用词在圣经中，不一定都代表是有罪或亵渎的，而是可以指普通或一般的）。上帝自然是终极性的圣洁实体，所有特别献给上帝的人或物，则某种程度参与了祂的圣洁，其余大部分的生命都是普通的。但在普通的范围内，又分为洁净与不洁净两类。绝大多数的事物，在一般状态之下都是洁净的。但是罪恶、各种的玷污、疾病、某些生理的功能，及最严重的死亡，会使人或物变得不洁净。除了上帝（位于光谱极度圣洁的一端）和死亡（位于光谱极度不圣洁的彼端），几乎所有位在两者之间的实体，都处于不断朝向其中一方移动的状态。罪恶和玷污会使圣洁的变为不圣洁，使洁净的成为不洁净，但藉由牺牲的血以及相关的各种仪式，可以使不洁净的得以洁净，也使原本洁净的因圣化而成为圣洁。以色列的许多宗教活动，都是在这持续性的动态下运作，透过牺牲之血的洁净和圣化力量，来抑制每日不圣洁和玷污所造成的影响。²¹

象征世界还有另一个面向。正如以色列中有祭司（圣洁的人）和其他以色列民（一般的人）的区别，整个以色列（一个应在上帝面前圣洁而洁净的民族）也和其他列国（不在上主的立约关系中，在礼仪上也被视为不洁净的）有着更大的差别。以色列被上帝呼召在立约关系中成为圣洁的子民，其余列国（目前）则没有前者的地位。关于洁净与不洁净的动物和食物的律法架构，象征性地反映出了两者之间彻底的区别。正如上主已在列国中拣选了以色列，以色列也必须顺服祂在动物中的拣选。这两项决定看来十分专制武断，但上帝从未将不洁净的动物排除在这位美善的造物主的美好创造之外，因此，未蒙拣选的列国，也同样是拥有造物主形象的人类。在上帝的心意中，洁净与不洁净的区分是以色列有别于列国的象征。

利未记20章24~26节将这表达得最为清楚：

我是耶和華你們的上帝，使你們與萬民有分別的。

所以，你們要把潔淨和不潔淨的禽獸分別出來，不可因我給你們分為不潔淨的禽獸，或是滋生在地上的活物，使自己成為可憎惡的。你們要歸我為聖，因為我耶和華是聖的，並叫你們與萬民有分別，使你們作我的民。

一旦了解這些律法基本上有象徵的性質，就能有好幾方面的幫助。首先，這解釋了為什麼這些律法不再對基督徒適用。最簡單的原因在於，在基督里，舊約中以色列民族和列國之間的區別已不存在。這區別的確藉由十字架而廢除了，為蒙救贖的新人，開創了一條路，使猶太信徒和外邦人都能與上帝和好（弗2）。這正是彼得在見到異象後的驚人體悟（徒10:9~15），也是保羅在加拉太書3章26~29節作的精彩闡釋。既然猶太人和外邦人在基督里已沒有任何區別，基督徒就不再需要以具體的食物來象徵兩者的區別。

然而，這樣的理解，也鼓勵我們將舊約其他令人困惑的法條和規定，歸入這個類別。也就是說，即便某些象徵手法會因世界觀和象徵世界的不同，而讓今天的我們難以理解，但這些法規依然可能有着以色列獨特信仰的象徵意義。這可能是禁止不同種子、布料和動物彼此混雜的法令背後的含義（利19:19）。其他同樣令我們困惑的法律條文，例如關於發須的特定樣式，或是不可在身上作記號，則可能與避開其他國家和宗教的習俗有關（利19:27~28）。

因此，雖然這些象徵法規原本所代表的區別性已不再適用，然而，上帝子民不同於世界的獨特性，以及上帝子民要在邪惡和道德淪喪的世界中力求聖潔、潔淨和純正，仍然絕對切合現代的狀況，也並未過時。儘管象徵的手法和外在的表達方式已然改變，新約在這方面反而對信徒甚至提出更嚴肅的道德要求：



基督徒可从这些法规中学到什么？首先，是上帝的子民在这世界中的独特性。即是对旧约的以色列而言，从厨房到圣所的礼仪洁净，也象征了上帝对道德正直、社会公义和立约忠诚的更高要求。事实上，正如先知（和耶稣）所力陈的，倘若缺少了这些道德，就算所有礼仪上的洁净都一丝不苟，也终归枉然。若基督徒对道德独特性的认真程度，能和以色列人对礼仪上洁净的要求一样高，那么，我们作为“光”和“盐”，就能在世界上发挥更大的力量。²²

5. 慈善法

从法理的角度来看，这个类别严格说起来不能算是法律。我们归入慈善法这个类别底下的劝诫，即使在以色列境内，也无法强制执行。然而，这些劝诫正是其他各类实际法律条文的道德原则与伦理主旨，也表明了以色列的神学信念渗透在法律生活的程度。因此，不让人意外的是，人道和慈善的教导遍布在所有的法律条文中。

这类法律所涵盖的范围之广，让人印象相当深刻。这些内容涵盖了对弱者的保护，特别是没有家庭和土地等天然保护的人（即孤儿、寡妇、利未人、移民和寄居的）；为穷人主持公道；要求法庭不可偏私；要求人在收割的季节和一般的经济生活中施予慷慨；要求尊重人也尊重产业（即使是敌人的产业）；体恤欠债者的尊严；特别照顾外地人和移民；体贴对待伤残人士；按时付工资给雇工；妥善处理别人抵押用的当头；替新婚或遭丧的人着想；照顾果树和动物（无论是饲养的或野生的）。其实，我们应该停下来，拿本圣经，把我在注解中所列出的经文读一遍，体会一下这些法律的温暖。²³

如前所述，这些法令的实际结果是人道主义的关怀，然而其起源和动机却是神学性的，且这正是这些法令最重要的伦理意义，也

非常清楚地阐释本书第一章的论点：上帝的子民若全心委身于与上帝的立约，就应反映出上帝的性情，正如上帝为他们所做的一样。一名以色列人之所以应向软弱者、为奴的人、穷苦人实行慈善法规，其最主要最不可抗拒且反复一再出现的理由是：你从前身处类似的景况时，上帝正是如此待你。“要记念你在埃及作过奴仆，耶和华你的上帝从那里将你救赎，所以我吩咐你这样行。”（申 24:18）

在勾勒出古代以色列所实行的各种不同法律类型后，不难看出，特别将“道德法”独立出来，成效相当有限。相对地，我们清楚看到，每个类型的律法后面，都有其在古代以色列运作的道德原则。所以，若要阐释律法对我们的伦理指引，就必须十分小心谨慎。我们须了解这特定的法条在当时以色列的作用，以及其所要体现、示范的道德原则，然后才能将具体的以色列律法，逐一应用在我们的伦理建构上。接下来，我将先进一步反思以色列的司法体系，然后提出一些建议性的实行准则。

三、施行公平正义

拥有令人赞叹的律法是一回事，但对每日实际生活的一般人来说，真正重要的是如何实际施行这些法律。讲求公平正义，在每个时代、每个社会中，都是人所关切的议题。因此，反思旧约对于法律的执行有什么看法，以及律法书究竟提供哪些具体的内容，对我们会有相当的助益。²⁴

1. 以家庭为焦点的公平正义

古代以色列的家庭在法律的事务上扮演着重要的角色，这在前文与本书第十章均有详尽的探讨。这不单包括家庭法之下的法律



行为，也包括家庭的成员会体认到他们在社会中有其法律义务。例如，在谋杀事件的处理中，惩罚罪犯的责任是落在 *gô'el*——受害者家庭中“报血仇”的亲属——的身上，而非任何“检察官”的职权。村落或市镇中的长老，只是扮演协助 *gô'el* 的角色（申 19:1~13），使其能够执行公认属于他的责任。在这类案件中，家庭被赋予执行公平正义的重要责任。城中的长老只有在无法得知凶手，或无法将凶手绳之以法的时候，才独立采取行动。他们的职责是举行一项仪式，要从城中除掉流无辜血的罪（申 21:1~9）。撒母耳记下 14 章 5~11 节的描述显示，这份亲属的责任也延伸到宗族的层级。然而，这段记载也让我们看见，百姓可以超越宗族的审判权，向公共的权威当局上诉，甚至直达王的面前。因此，执行公义行动的责任，流动于家庭和公共的权威之间。由于村落或城镇是由家庭网络所组成，而公共的权威（长老）又是当中的资深人物，因此，大多数的案件仍是由他们来执行公平正义。

若想要将以色列施行公平正义的模式，应用到现代对公义的伦理关怀，就必须充分考虑到古代以色列法律流程中，这种以家庭为焦点的特质，以及其明显产生的结果。首先，这提倡了人人都要认识律法的风气。孩童的基础教育，基本上就是对妥拉（*tôrâ*）的教导。前文曾经提到，律法书的内容包含叙事文和诗歌，而非只是一条条的法令。然而，敬虔而顺服的以色列家庭在教导孩童上帝的律法时（申 4:9~10，6:6~9），自然会问及救赎的伟大故事，也自然会作出答复（申 6:20~25）。此外，祭司必须扮演教导律法的角色（利 10:8~11；申 33:10；玛 2:6~7）。他们就像是百姓的公共询问处，而其最重要的任务是公开宣读律法，所有的成人、孩童都要出席（申 31:10~13）。既然这一切都应按照律法执行，以确保每个人都认识律法，我们就不难明白，何西阿为什么沉痛地说，国家道德没落是由于缺乏对律法的认识（何 4:1~6），并为

此责备祭司。

2. 地方性的治理

此外，公平正义的施行，大体来说也落实在地方上。大部分的争论、控诉和案件审理都是在地方集会的场所进行，也就是在城门口（处理公共事务的广场）。²⁵各地方的百姓是透过本地的长老来仲裁他们自己的事。施行公平正义，并非遥远、官僚化或由上级强制实行的事。相反地，透过众长老的仲裁，公平正义落实在地方上，甚至带有“民主”的性质。即使是约沙法的改革，由王亲自指派设立审判官，也只适用于各坚固的防卫城，故大多数的地方村落法庭不受影响（代下19:5）。这种几乎无人监督的地方法庭系统，因着各家庭在社会地位上普遍平等，土地和财富也都广泛分配的情况下，得以顺利运作。假使大部分的家庭在经济上都能独立生存（拥有自己的地产），且家中有男性长者列为地方长老，那么，社会正义就有十分宽广的根基。可是，当许多家庭开始失去土地，陷入流离失所的负债光景，法庭的控制权和其他形式的社会权力，就落入少数富有的地主手中了。这样一来，公平正义的执行，就在剥削和腐败下显得岌岌可危。先知很清楚地看见，经济能力的失衡与公义不彰、急速腐败有着密切的关系。这种情况从所罗门作王之后就一再出现，也成为公元前8世纪先知主要抨击的现象。理想上，应由地方长老为穷人施行正义，并确保最软弱者（孤儿寡妇）所提出的案件也能审理。这样的理想亦见于对约伯的刻画：在约伯人财两失、被撇在社会的边缘之前，他是在地方法庭中执行着长老的功能（伯29:7~17）。

以色列这种将公平正义落实在地方的特质，也意味着启动法庭程序的，主要都是出于私人性的争议。如前所述，整个程序最先是家庭的责任，若还有任何争论，通常也都是出于自助自立，才诉诸



法庭的协助。在这过程当中，不会有公诉检察官，没有警察，也没有两造的专业辩护律法作代表。换言之，相较于我们的社会，古代以色列审理纠纷的审判长老，与原告和被告都有着更深更直接的关系。就算审理者是君王，也可能遇到这种情况（如撒上14章的案件）。而在村落的层级，审判者很可能是涉入纠纷或案件当事人的亲属或同事（得4）。

3. 程序进行的原则

在这样的背景之下，执行法律时须坚守公平的教导，以及对贿赂和偏私的警告，就显得愈发重要。我们在出埃及记23章1~9节看到一个指示的列单。这显然是有系统地按照顺序来编排，分别论及三种与法庭案件相关的人物：

a. 证人：他们应正直、诚实、独立地来作证：

不可随伙布散谣言，不可与恶人联手妄作见证。不可随众行恶，不可在争讼的事上随众偏行，作见证屈枉正直；也不可在争讼的事上偏护穷人。

（出23:1~3）

b. 纠纷双方：这就是经文中“仇敌”这个词在上下文中的意思（即指法庭上的对手）。经文警告他们，即便对簿公堂，也不可忽略兄弟义务的要求。

若遇见你仇敌的牛或驴失迷了路，总要牵回来交给他。若看见恨你人的驴压卧在重驮之下，不可走开，务要和驴主一同抬开重驮。

（出23:4~5）

c. 审判者：在法庭上判断是非的人，必须不偏私，不腐败，同时要有合宜的体谅和怜悯。

不可在穷人争讼的事上屈枉正直。当远离虚假的事。不可杀无辜和有义的人，因我必不以恶人为义。不可受贿赂，因为贿赂能叫明眼人变瞎了，又能颠倒义人的话。不可欺压寄居的，因为你们在埃及地作过寄居的，知道寄居的心。

（出 23:6~9）

我们若把这几节经文，与利未记 19 章 15 节、申命记 16 章 18~20 节等类似的吩咐，以及历代志下 19 章 4~11 节约沙法对指派的审判官所作的指示，放在一起研读，必定可以看出，旧约相当关切律法的执行必须与律法内容本身的标准相称。经文不断要求法律系统的程序要公正，且要使人看见其公正性。这与现代人的体认十分吻合。人们发现，无权势、贫穷和不识字的人，以及移民和寻求政治庇护者，时常受到缓慢而复杂的法律程序（甚至包括好的法律）所伤，因为他们经常是恶法或蓄意不公的牺牲者。各种拖延和充满歧视、贬低尊严的法定程序，加上穷人根本无法负担的昂贵开销，根本与恶意的不公和欺压一样恶劣。在这方面，旧约也同样成为我们的前导和表率，鼓舞那些积极关注法律程序公平性的基督徒。这也是把第九诫“不可作假见证”应用到原本其所适用的范围，也就是保护法律程序的公正清廉。

四、以色列的价值尺度

我们在前文已经看见，旧约不同类型律法当中的组成元素及其



个中差异。并非所有的法条都有相同的社会功能，而是必然依不同社会情境、不同案例、不同的严重程度，而有所区别。律法既有这样的多样性，其所表达出来的相关道德价值，也必然有所不同。并非所有法律条文，在道德价值方面都具有相同的重要性。这并不是说有些法律不重要——申命记（也许同时也反映在诗119）特别严正强调“遵守”（谨慎而仔细地注意）一切上帝的律法。然而，就连申命记也指出，上帝向以色列所要求最重要的部分，可以浓缩为几个重点：敬畏上主、遵行祂的道、爱祂、事奉祂和顺服祂（申10:12~13）。弥迦书甚至更进一步简化到三个重点：行公义，好怜悯，存谦卑的心与上帝同行（弥6:8）。因此，较为适当的做法并非将所有的律法当成无所区别的义务，仿佛是一整块坚硬的石版。相反，我们可以从律法中分辨出主要的道德价值：什么是核心的优先次序？在律法的多样性当中，是否有一个内在的价值尺度？

这个问题也盘踞在耶稣时代拉比学校的一些人心中，正如在福音书的故事中，一位律法教师前来询问耶稣，他个人认为，“所有律法之中，最重要的诫命是哪一条？”耶稣著名的回答是一组双重的诫命——一条来自申命记6章4~5节（完全爱上帝），另一条来自申命记19章18节（爱邻如己）——并且强调“再没有比这两条诫命更大的了”。换言之，这就是支配其他法律细节的主要价值，有凌驾一切的优先次序。

在马可福音的版本中，故事里律法教师对耶稣的回应也十分有趣（其回应本身也明显是对耶稣的称赞）：“夫子说，上帝是一位，实在不错。除了祂以外，再没有别的上帝。并且尽心、尽智、尽力爱祂，又爱人如己，就比一切燔祭和各样祭祀好得多”（可12:32~33，另参申6:4）。当然，这绝不是什麼新的见解；这事实上正是旧约圣经真正的观点。关于道德优先次序的表达，见诸撒母耳对扫罗所说的话：“听命胜于献祭”（撒上15:22），亦见于上帝透过

何西阿对以色列所说：“我喜爱良善，不喜爱祭祀；喜爱认识上帝，胜于燔祭”（何6:6），还有智慧文学所传达的声音：“行仁义公平，比献祭更蒙耶和華悦纳”（箴21:3）。所以，根据这些出自旧约、肯定道德具有优先次序的鼓励，我们可以分辨出哪些价值尺度？

1. 超越一切的上帝

我们的起点必须是耶稣自己的话，也就是主上帝超越一切。没有任何道德命令，比用全人来爱上帝的命令，还有更高的地位。这个根本原则表现在“听啊”（Shema）的指示（“以色列啊，你要听……”），也表现在十诫各诫命的顺序当中——十诫开宗明义就禁止人在上主面前敬拜其他神明。申命记13章严明而无可妥协的指示，更赋予这个原则深切的社会影响力。经文十分实际地承认，敬拜其他神明的诱惑，可能来自以神迹能力取信于民的宗教名流（申13:1~5）或来自近亲友人的引诱（申13:6~11）或是来自地方权贵的压力（申13:12~18）。但不论诱惑的原因是什么，其回应都该是一样的——断然拒绝去敬拜任何取代又真又活之上帝的对象。一切其他的道路，都会导致偶像崇拜和不公，以及最终的死亡与毁灭。这申命记第13章的终极价值和明确抉择，与耶稣所教导的，透过跟从祂这位主而降服在上帝的统治之下，应是最优先的次序（路14:25~27），两者都呈现相似的不可妥协性。

若再一次审视十诫，我们可以从诫命的次序看出当中的价值等级。十诫以上帝为首，以人心内在的意念结尾。在某个程度上，第十诫（反对贪婪）和第一诫（反对敬拜除了上主以外的任何神明）是相互吻合的。因为贪婪的本质，就是将其他的人或物置于只有上帝才能占有的位置：“贪婪就与拜偶像一样”（西3:5）。在强调上帝本身之后，十诫强调上帝之名，以及透过遵守安息日来表达我们承认上帝的主权，而后则谈及家庭（孝敬父母）和人的生活，谈及



性与婚姻的忠诚，以及财物与司法系统的廉正。由于其他经文在呼应十诫的诫命时，并非总是精准地依照这个顺序（如：耶7:9；何4:2），因此我们的确不应过分强调这样的顺序。然而，从关乎上帝的诫命（至少包括第一到第三诫；第四诫也有指向上帝的层面），到关乎人与人之间关系的诫命（第四诫的社会意义，以及后面六诫），当中绝对有着清楚的转换。

虽然每条诫命都是上帝的“话”，违反任何一条诫命也都是严重的过犯（如前所述，在某方面相当于“罪”），但这个次序并非随意组织而成。最重要的要求是居于首位。这种看来刻意安排的价值等级，可以从以色列的刑法得到证实。公然藐视第一到第六诫，将依法判处死刑。违反第七诫（通奸）可以判死刑，但圣经没有任何因此执行死刑的记载；有些学者认为，这是因受屈辱的丈夫有权采取其他的处理方式。违反第八诫（偷盗），一般来说不会处以死刑（除非偷盗的对象是人，或是出现绑架；出21:16；申24:7）。违反第九诫（作伪证）时，只有遭受不当指控的受害者因伪证而被处死时，犯此诫命者才会判处死刑（申19:16~21）。至于违反第十诫，则不太可能进入任何的司法程序。因此，十诫的次序让我们了解到以色列价值观的等级排序。概略来说，这个次序是上帝、家庭、生命、性和财物。我们可以清楚发现，现代社会（至少在败坏的西方社会）几乎完全颠倒了这个价值次序。金钱和性比人的生命更加重要，家庭则在理论和实际上都遭到鄙视，至于上帝，则是大部分人最不会想到的事，更别提被放在优先次序当中。

接下来，我们要进一步讨论三种以色列价值尺度的特色：生命优先于财物、人命优先于刑罚、需要优先于权利。

2. 生命与财物

人类生命的神圣性，是旧约最早言明的道德价值，因为人是按

上帝形象所造的。上帝对挪亚所说的话，清楚阐明了这一点：

流你们血、害你们命的，无论是兽是人，我必讨他的罪，就是向各人的弟兄也是如此。

凡流人血的，
他的血也必被人所流，
因为上帝造人，
是照自己的形象造的。

(创 9:5~6)

308 这种看重人类生命独特价值的结果，亦见诸以色列律法中某些较为次要的特质。例如：如果一头牛戳伤人而致死，依律法规定，这头牛必须用石头打死。撇开打死牛的特殊条文，这条律法实在没什么特殊之处，类似的规定也出现在其他大部分古近东的法典当中。这应是与创世记9章5节的概念密切相关，因上帝甚至要动物也为流人血、害人命负责。²⁶

然而，生命优先于财物对以色列律法最为特别的影响是生命和财物永远不能等量齐观。也就是说，在一般法律程序中，侵害财物不能判处死刑。²⁷所以，虽然大卫出于愤怒而回答拿单所说的“比喻”时（大卫以为这是拿单请他判断的真实案件；撒下 12:1~6），认为那个富有的窃贼该死，但按照法律，大卫只能判处他四倍的赔偿（出 22:1）。以色列律法的这项特色，与许多古代法典形成强烈的对比，因为在其他法典中，某些盗窃行为可以处以死刑。甚至在一百多年前，这也和英国法律形成一个对比（19世纪前，在英国偷羊的人可被处以绞刑）。但我们在前文中已提到，若为了获利而偷盗一个人，这在以色列就是死罪（出 21:16；申 24:7）。偷窃一个人的生命和偷窃财物，两者完全不同。



这个原则的另外一面则说明，一个人若犯下死罪而判处死刑，他不能用付款来替代或免除死刑。生命一旦丧失，金钱是无法补偿的，两者不能等量齐观（民35:31~34）。这个原则再度不同于某些古近东法典，因在后者某些死罪可用罚金代偿，从而使整个系统偏袒有能力“偿付”罪行的富人。在旧约中，这个规则唯一的例外是针对戳死人的牛。如果受害者的家属同意，“犯罪”那头牛的主人仍可赎回自己的性命，因这是一起间接而无心的杀人行为（出21:30）。甚至，虽然奴隶一方面是属于主人的财产，但其性命也仍受到这样的保护（出21:20~21）。

所以，人的生命和物质财产不可相提并论，两者有着本质上的差异，故在司法程序上不能视为同等。正如俗语所说：人命重于一切。

3. 人命与刑罚

旧约对人类生命独特价值的信念，不但表现在罪行的轻重差异，以及死刑与非死刑的区别上，这样的信念也延伸到犯罪者本身，以及所施予刑罚的性质和程度。假使我们让自己的眼光跨越某些人看来会构成认知障碍的死刑规定，将会看见以色列刑法中的人道特质。许多学者在比较以色列和当时古近东法典后，都同样接受这样的看法。

上帝关切罪犯的权利，可以用该隐作为最初的范例。这个案例在各方面都是很寻常的例子，因上帝亲自免去了该隐杀死亚伯的死刑。但该隐面对恐惧，担心其他人将如何对待他这名杀人犯时，上帝反倒清楚地回应，其他人必须要为他们对待该隐的方式，向上帝负责（创4:15）。

罪犯仍保有人的身份，有受上帝保护的权力的观念，可见于申命记25章2~3节的规定。倘若公正的法庭裁定罪犯当受肉体的

刑罚，就必须要在审判者的监督下执行（而非在人看不见的秘密地牢中施虐）。此外，所裁定的刑罚必须清楚言明，并与所犯罪行的严重程度相称（“按着他的罪照数责打”），而不是随意裁量。最重要的是，刑罚必须有清楚的限度（“只可打他四十下，不可过数”），才不致“轻贱”犯罪者（“你的弟兄”）——他尽管有罪，依然是你的弟兄。法律刑罚应明确且按其严重性进行有限度的处分，并要受到监督的原则，在今天的社会也完全成立。定讞的罪犯，仍有人权与尊严。除了用石头丢死的刑罚之外，鞭刑是列律法中唯一的常态性体罚。相较于其他古近东法典明确规定各种罪行（特别是性犯罪）的刑罚，例如截肢、剝切、刺穿等，旧约律法没有这类使身体受到残疾的刑罚，只有一个略为奇怪且不太容易发生的情况除外（申25:11~12）。²⁸

以色列的律法没有任何形式的监禁（虽然日后这成为君主政体的特色）。当想到现代“文明”的监禁系统所带来的长期不良后果，我们至少可以说，基于人道的角度，旧约律法规定某些罪行（例如：无法偿还的盗窃或债务）须处以劳役，而非监禁。奴隶至少仍可以自由享受他的婚姻和家庭生活，在群体中一同享受节期和节庆，并与群体的成员并肩从事正常的、有用的工作——这些都是监禁所无法提供的。

旧约律法也没有依受害者的社会阶层或是其地位，而对刑罚等级作出区分。在美索不达米亚的律法中，相同的伤害行为，若受害者是贵族，罪犯的刑罚要比伤害一般人或奴隶要来得严重许多。相对地，出埃及记12章49节、利未记19章34节、民数记15章16节都明确规定，以色列境内所有的社会团体，包括寄居者和移民，在法律之前一律享有平等。此外，以色列律法也排除代罪性的刑罚。例如《汉谟拉比法典》记载，如果房子倒塌，压死了屋主的儿子，那么建房师傅的儿子（而非建房师傅本人）就必须处死，但申命记



24章16节正是因为前述的原则，禁止这类的刑罚。而再以牛戳死人的案例来说，即便受害者是某人的儿女，刑罚仍是归到牛的饲主（出21:31）。

特别针对申命记的刑罚规定进行研究，将清楚显示以色列运作刑罚时，有某些明确而正面的原则。以申命记19章18~20节和25章1~3节为主要的例子，可以在刑罚中看到以下元素：

- 惩报。犯罪者要受公正、适当、切合其罪的惩罚。这便是复仇法（*lex talionis*；例如“以眼还眼”）原则的意义和正当性。这种观念最通行的诠释，会认为这是无止境的报复，但事实上正好相反：这是以单纯且几乎是隐喻的方式，来宣布刑罚必须与罪行相称。它是一条限制性的法令，避免过度或报复性的刑罚。这是用简单的方式，来表达刑罚与所犯的罪行相应。
- 净化。罪必须从上帝眼前“除掉”。
- 威慑。“以色列众人都要听见害怕”；也就是害怕行同样的恶。
- 恢复。犯罪者仍旧是弟兄，不可轻贱他。
- 补偿。赔偿归给受害的一方——而非付给国家的罚金。

为了说明上述的重点，也为了仔细研读某些法规（而不是因其怪异而轻率拒绝），进而揭示一些有恒久适切性的价值与原则，现在我们要来看一个乍看之下让人感觉毫无助益的例子——申命记21章18~21节，将悖逆之子处死的规定。我们若仔细检视经文及上下文，会观察到下列重点：

- 这段规定的上文是保护长子的权利，不让父亲因偏爱另一

个孩子或心血来潮的改变，而使长子的权利受到影响。相对地，这段法律是一个平衡，显示儿子对父亲和家庭有互惠的责任。双亲与孩子对彼此的权利都需要平衡。儿子不该因父亲的偏袒而受苦，但双亲也不该因悖逆且挥霍的儿子而受苦。

- ▶ 这条法律的前提是家庭管教的重要，因为只有在儿子长期漠视家长管教之后，才能把这个案件提到长老面前。这显示，就算父母孜孜不倦地管教儿女，还是有可能因儿女的顽梗悖逆而失败。
- ▶ 这条法律限制了家庭法的范围。这意味着，父亲并不握有儿女的生杀大权。这类严重的事情，必须带到整个群体面前，隶属在民法之下。双亲可以处理、也必须处理某些事务，但超出这范围之外，便不属于他们的法律权力执行范围。两者之间，必须有清楚的界线。
- ▶ 因此，这条法律承认，当家中的事态已严重到可能威胁到整个群体时，民法和公共的权威当局对事件的处理有其正当的角色。
- ▶ 儿子虽然有犯罪行为，但法律依然保护他，要求父母二人必须共同提起诉讼，使儿子免于父亲单方面的恶意控诉。“他的父亲和母亲”在这里提到了两次。
- ▶ 这里所提及的伤害行为是很严重的，其所面对的不只是个不服管教、精力旺盛的孩童，而几乎是个无法控制的青年。条文明确列出一些恶行，包括顽梗、悖逆、²⁹持续的不服从、酗酒和社会性的恶行。这些行为不仅挥霍家庭的物资，更是具有恶劣影响的不良示范。倘若这个儿子是长子（如同前条法律），那么他屡劝不改的奢侈浪费，就会危害到整个家族及其未来。如果他还未成年就已如此挥霍，那一旦



他继承整个家族，将无法想象手中家产的下场。正如其他旧约律法所显示的，每一个家庭的福祉都是整个群体所关切的。所以，这个案件不再只是家庭内的事，而是群体的问题。这种威胁到一个以色列家庭的行为，若不妥善处理，将会威胁到整个群体。

- 这里的刑罚反映出这项罪行在以色列的严重性。这是冒犯立约的第五诫的罪行，故也是冒犯上帝本身。这将会使整个立约群体受到审判，所以需将其除净。当然我们知道，现在没有任何一个国家和以色列当时一样属于神权政治，或与上帝有立约的关系。因此，以色列用来反映立约的真实性，及反映这行为的“犯罪”意涵而所设立的刑罚形式，当然不适用于今日。然而，以色列的律法和刑罚却显示，这里所描述冒犯的罪行（屡劝不改、浪费和破坏性的反社会行为），按其性质上是相当严重的，同时也表明了律法在面对严重的青年犯罪时所展现的严厉和威慑，是有其原因的。

4. 需要与权利

旧约以色列律法另一项值得留意的特色，在于看重人的需要过于严酷的法律权利和声明。这也是“人命重于一切”的另一个层面，但表现得更加细致。这个原则表明，某一些人所面临的需要或所遭遇的景况，比另一些人所提出于法有据的声明，还更加重要（因此更有道德的迫切性）。下面几个例子，将对此作一个说明：

a. 逃跑奴隶的需要，相对于其主人的权利更重要（申 23:15~16）。正如先前所说的，这是条完全违反文化潮流的法律。其他所有采用奴隶制度的社会，都将拥有奴隶者的权利和主张看为优先。奴隶逃走是一项罪行，收留逃跑的奴隶也一样是罪行。但以

以色列不但禁止遣返奴隶，更吩咐奴隶有权在他选择的任何处所寻求庇护。³⁰弱者那一方的需要，优于强者的合法权利。

b. 女性战俘的需要，相对于士兵的权利更重要（申21:10~14）。这又是另一条乍看之下可能让人不悦的法律。首先我们要说，战争不该发生，也不该有战俘，尤其女性更不该遭到俘虏；这些都毋庸置疑。但申命记的法律和牧养策略必须面对世上的现实，然后为处于最糟光景的人找到和缓之道。这是为什么律法允许战胜的士兵从战俘当中带走一位女性。但首先，他必须娶这女子为自己合法的妻子，尽一切做丈夫的义务，这女子则拥有婚姻所赋予的一切权利。这可能会使士兵停下来，仔细考虑这背后的代价。以色列律法绝不允许他强暴或奴役这位女性。其次，就算愿意娶她为妻，也必须给她一个月的时间调适所经历的创伤，才可执行丈夫的性权利。这条律法似乎尝试在战争的丑恶之中，优先看重弱者（女性、外地人、战俘）的需要，过于有权势者（男性、士兵、胜利者、丈夫）惯常握有的权力。

c. 欠债者的需要，相对于债主的合法权利更重要（申24:6、10~13）。旧约十分赞许借贷给穷人的行为。借贷需要一些保障，因此借贷者必须为所收到的借款提供典押的当头。这是经济的现实面，以色列境内也接受这种做法。然而，法律再次与弱者站在同一阵线，要求债主尊重欠债者的需要。一方面，欠债者需要每日的粮食，因此债主不能取走制作面饼的工具（家用磨石）。另一方面，由于不能让借贷者衣不遮体或受风吹雨打，债主也不能拿基本衣物作为抵押。甚至，连穷人的尊严和隐私的需要，也必须尊重：债主不可闯入欠债者的家中，而必须留在屋外，让借贷者自行决定要拿出什么抵押的当头。这些条文看来可能很琐碎，却照顾到人的需要，也缓和了对法定权利和声明的执行。

d. 没有土地之人的需要，相对于地主的合法财产更重要（申



24:19~22)。利未记19章9~10节也记载了在田间、橄榄园和葡萄园捡拾作物的法律。拥有土地的人，辛苦完成了整地、犁田、撒种、收割等一切工作，可能会认为，自己有权完全享受劳力的成果，但这里的指示却与这种态度相反，并提醒以色列的地主，只有上主才是最终的地主，祂保有让所有以色列人都“吃得饱足”的权利。因此，没有土地的穷人被高举，得享拾穗的自由，并且坚持收割的人必须留下够多的作物供穷人捡拾。相对于拥有土地的个人利益，人的需要再一次放在道德优先性的最前面。除此之外，我们还可再加上一条同样宽厚的规定，让饥饿者的需要优于私有财产的权利——容许人在邻舍的田间或葡萄园中或一定的范围内，吃得饱足（申23:24~25）。

当然，这些设计极可能遭到滥用——既有穷人本身对其过度利用，也有有权势者的刻意忽略。但这些条文背后的态度和原则仍十分明确而重要。律法反复灌输的道德观说明了，即使是律法本身，或是律法所赋予人的权利和声明，在面对其他人现实的需要时，也必须让步。可以看见，以色列法典的价值尺度，有一股关系性和处境性的动力在其中运作着。这无非反映了本书前一章所发现以色列对公义和公平的正确理解。

五、神学反思

从本章一开始，我就坚持要由旧约内部来理解律法，而非把新约时代在争论当中所形成的武断架构，或是后期基督教传统的构想，强加在律法之上。不过，在考察完律法在以色列社会当中运作的某些面向之后（虽然这样的考察还称不上完整），现在让我们退一步，对旧约的律法与整部圣经正典（包括新约）的关系，进行神学思考。哪些神学前提应该支配基督教伦理对旧约律法的使用？

这个问题可以有各式各样的回答，有些答案甚至相互矛盾。单是要说明这些答案的选项，就可以再写成另外一章（事实上，本书的第十二、十三章确实考察了某一些答案）。因此，我只能依据我所认为旧约律法在这属于上帝的世界中，究竟在宣教和伦理上对基督徒有何意涵，提出在我看来较为重要的预设。所以，接下来的反思将是我个人的观点，但我希望读者效法庇哩亚人的榜样，热切查考圣经，要晓得这道是否真实（徒 17:11）。所以，读者考察时应当要问的问题是：这个进路是否与正典普遍的见证一致？在我们的道德努力和伦理两难中，这个进路是否有助于打开旧约律法的伦理影响力，是否有其效果？以下是我身为一位基督徒在处理旧约律法的进路当中，最为重要的基本预设。这个列单总结了在本书其他地方——尤其是第一章和第二章——已经提过的一些重要观点。

1. 正典经文的诠释步骤

（1）旧约对基督徒的权威性与适切性

我要以提摩太后书 3 章 15~17 节，作为我对律法进行正典性反思的根本起点：“你是从小明白圣经，这圣经能使你因信基督耶稣有得救的智慧。圣经都是上帝所默示（原文：呼出）的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的，教属上帝的人得以完全，预备行各样的善事。”这段经文肯定了圣经（这里指的是旧约圣经，当然也包括律法书〔*tôrâ*〕）都是“上帝所呼出的”。正是基于这神圣的起源，使它同时具有救赎的功效和伦理的适切性。这段新约的经文，与以斯拉记 7 章 6 节无意间肯定的立场一致：律法有双重的作者（人和上帝）——“耶和华以色列上帝所赐下的摩西的律法书”。因此，问题不是旧约律法对我们基督徒是否有权威和适切性，而是这份权威要如何付诸实行，其适切性又要如何应用。本书第十四章将会继



续探讨我们该如何理解何谓旧约的权威性。

(2) 圣经的一致性

这并不是要把两约扁平化，视为等同，也不是忽略新约、旧约的多元性和两约之间有着重要的发展演变。毋宁说，我是相信，从呼召亚伯拉罕直到基督的再来，上帝启示的工作和历史中的救赎，有着一体的统一和延续性，并且是我们了解整部圣经正典宏大叙事最重要的关键。较之于各不同阶段的历史时期、不同的立约表达、不同的文化处境，横跨两约的叙事统一性，其实才是更加重要的真实面貌。因此在诠释上，辨认叙事的一致性，比单独考虑某些部分片段还更加重要。我们可以用一个人生命的一致性和延续性来类比：若要尝试了解一个人，这个活着的人独特而一致的延续性，在重要性上远胜过标示人生不同阶段——婴儿、儿童、青少年、成年、老年——的许多情境、理解力、动机、行为等差异。每个阶段的故事当然都有重要的差异，但我之所以是我，仍然是依据我生命故事的完整和一致性。

此外，很重要的是，我们必须肯定圣经这个故事也是我们的故事。身为基督徒，就是要在圣经的叙事中，藉着信心找到自己的位置——既要感恩的信心回顾上帝在过去为救赎我们所成就的一切，也要以期待的信心展望未来，相信上帝的子民和上帝的创造必会迎向故事所说的那一切。由此可见，上帝在旧约以色列的所言所行，对我们基督徒来说十分重要，因为那也是我们的蒙拯救的一部分，那也是我们的故事，是拯救人类和创造的故事。同样地，上帝对以色列的伦理要求，也必须对我们说话，因上帝的伦理标准是一致的，而我们也同属于上帝子民延续的一部分。

在肯定圣经根本的一致性和延续性的同时，也必须以适当的角度，承认其中也有相对应的不延续性。在我看来，圣经的伦理论及

律法时的延续和不延续性，正如同圣经的神学论及救赎时的延续和不延续性。在救赎故事的方面，我们看见在基督里的“新事”与“先前的事”之间的关联。用彼得的话说，就是“这事（复活节和五旬节的事件）与那事（先知之前所说的景象）”（徒2:16）。同样地，不论是我们或我们的祖先，虽都不曾实际从埃及的奴役获得释放（不延续性），但我们都承认同一位上帝的救赎目的，并透过耶稣的十字架和复活，将自己的救赎归于上帝的胜利（延续性）。如此，我们就得以使用出埃及的故事和隐喻，来形容自身蒙拯救的经验。我们虽未参与在历史的故事中（不延续性），却绝对在基督里，以灵性的视角，更完全地分享这个事件（延续性）。

同样地，在关乎律法与伦理时，我们或许因为没有一头牛在后院踹我们的谷物，所以感受不到申命记25章4节的约束，或是不觉得在对我们说话（不延续性）。然而，我们却可以认识这条法律的目标，并感受运作在其中的道德原则——允许做工的牲口从它为你工作的成果中得饱足。这样，我们便能理解保罗在哥林多前书9章7~12节的情境所作的基督教应用。他将这条律法的原则应用在做工的宣教士身上：“律法不是也这样说吗？就如摩西的律法记着说……不全是为我们说的吗？分明是为我们说的。因为……”保罗有一个诠释假设，那就是在关乎以色列文化的具体禁令背后，能够找出同一位上帝的道德旨意，并将这样的原则应用到基督教会实际的权利与责任上（延续性）。

（3）恩典的优先性

新旧约共同的圣经信仰和伦理基础，在于上帝恩典和救赎的主动性。律法从来不是救恩的媒介，而是赐给那些已蒙上帝救赎之人恩典的礼物。³¹这使我们再次看见，记载律法的叙事文脉（或更正确来说，以色列思考整部律法书时的叙事架构）有着相当的重要



性。这是因为，这段叙事完全是恩典的叙事——上主信守应许的恩典，上主对其受苦百姓的怜悯，上主对欺压子民者所施行的公义审判，以及上主在旷野中持续不断保护他们的大能。正如本书第一章所强调的，我们对旧约伦理（包括律法）的研究，都必须放在这个框架之内。申命记6章20~25节指示父亲，当儿子询问律法的意义时，要回答他：律法的意义就在“福音”，也就是很久很久以前，有关雅威和祂慈爱的故事。

另外一种表达这个观念的方式，是指出旧约律法的立约性。换言之，立约的关系支撑着律法，也优先于律法。整部律法，特别是十诫所作的总结，涵盖了立约内在的垂直与水平面向：上帝主动的救赎和以色列回应性的顺服，特别是他们对上帝和对彼此的爱。

立约的概念，也为旧约律法的地位和新约对律法的使用（尤其是“十诫”）提供了一座桥梁。律法并非强加在以色列和教会的外在普世道德标准，而是上帝和其子民之间关系的延续；这份关系才是长久存在的元素。我们虽分别讲到旧约和新约，其实不论何者，都在谈立约的关系，也就是同一位上帝在救赎恩典中先采取行动，进而要求我们用爱和伦理的顺服来回应祂。

我们得以在基督里与上帝建立亲密的立约关系，正是旧约律法所指向的关系。敬虔的以色列人，在基督降世前也曾经历这份关系的喜悦。我们必须再次提醒自己（正如本章一开始所提醒的），以色列人之所以不将律法视为负担，而是一份恩典的礼物、一种喜悦，正因为律法表达了他们和上主之间那份温暖、相交的关系（诗19，119）。但在基督里，新的约中有关律法的应许，也会在我们当中实现：

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。

（耶31:33）

因此，虽然基督徒不再隶属于“律法之下”（我们不再以旧约律法的规范，作为身为古代以色列族群一员的标记；罗3:19），却不是“没有律法”（仿佛律法对我们的行为毫无意义；林前9:21）。反之，内住在我们当中的圣灵，“使律法的义的成就在我们这……只随从圣灵的人身上”（罗8:4）。内住在我们中间的圣灵，绝不会断绝我们与律法的关系，反而使我们活出律法想要以色列人活出的样式。圣灵最主要的果子就是爱，而爱便成全了律法，尤其是“十诫”（罗13:8~10）。因为，尽心竭力地爱上帝并爱邻舍如同自己，正是律法和先知教导的精髓。但只有在基督里，在新的立约关系的自由中，并且在圣灵的大能之下，这两条诫命才可能达成。也就是说，我们只有靠着上帝的恩典才能做到。如同基督自己所认定的，律法在神学和伦理上的效力是恒久不变的（太5:17~20）。这并非由于律法本身的内容，而在于律法所表达和所回应的对象——建立在上帝恩典主动性之上的救赎立约关系。³²

（4）以色列的使命

已有许多学者投注许多笔墨（我认为还要加上许多血汗及眼泪），尝试（从基督教的角度）回答“为何有这部律法”。关于这个问题，若可以先问“为何是以色列”，那或许会更易于回答。要了解律法的目的，必须先探究以色列在上帝的心意中所扮演的角色。毕竟，上帝是将这部律法赐给以色列。这使我们回到本书第二章，关于以色列使命的讨论。上帝创造并呼召以色列，是要实现祂赐福给列国的心意。在创世记12章1~3节，上帝与亚伯拉罕的立约是整个叙事的高峰，而且，上帝赐福列国的字句，在整本创世记中一再重复出现。以色列的存在有个普世的目的。上帝对以色列立约的委身，是依附在上帝对全体人类列国万民的委身之下，也是其委身于列国的表达。因此，上帝在以色列中所行、为以色列所行，以



及祂透过以色列所成就的，其最终目的都是为了列国的好处。此外，上帝对以色列的伦理要求，也同样有宽广的普世適切性。创世记18章19节便清楚说明了这一点；这节经文用一句话将上帝对亚伯拉罕的拣选，秉公行义遵守上主之道的伦理要求，以及最终极的宣教目标——按着应许赐福给列国，全部结合在一起。换言之，拣选以色列，不单是为了普世性的目标（以色列仍有其独特性），更因为这样的拣选是要在世界上指向一个清晰而与众不同的伦理议程，而上帝的子民正是通向这个目标不可或缺的条件。

若说前述的第三点采取的是回溯的观点（从上帝为以色列所行的历史救赎行动的叙事背景来看律法），那么这里所采的，就可说是展望的观点（从上帝赐福列国这个终末使命的背景来看律法）。

（5）律法的功能之于以色列的使命

若这是上帝创造以色列的心意（作为达成祂对列国心意的媒介），律法的赐下也就一定是为了这更广阔的心意。出埃及记19章1~6节是说明这一点的关键经文。作为出埃及事件与赐下律法、订定立约之间的枢纽，这段经文不但回溯过去，也展望未来。这段经文指出上帝救赎恩典的主动地位（“我……所行的事，你们都看见了”），这是顺从律法的关键背景（“十诫”也同样指出这样的背景）。但另一方面，这段经文也指向未来：在“列国”和“全地”之中，给予以色列祭司和圣洁国民的身份与角色。因此，顺服律法是为了使以色列成为圣洁，使他们完全有别于列国。但另一方面，既是上帝的祭司，以色列也必须成为列国的教师、模范和中介。对以色列而言，“遵守律法”本身并不是目标，而是关乎他们存在的理由——上帝对列国的关切。申命记4章5~8节，也将以色列的社会公义放在同样的脉络：以色列是处在世上列国的公众舞台。以色列的伦理体系将呈现在列国的眼前，引人好奇和景仰。

所以，若要问：究竟旧约律法是特别赐给以色列人，对他们有特殊的適切性，还是律法在某种程度上也要应用到列国当中，我认为答案为两者皆是。但我们需要谨慎地作些限定。律法虽未明确而有意识地应用在列国，但这并不代表律法与列国无关。相对地，赐给以色列的律法是要使他们活出榜样，成为万民的光，正如先知所描述的景象：这律法必要“前往”列国，列国也要“前来”，透过以色列向上主学习律法（赛2:2~5）。将律法赐给其“特殊产业”——以色列——的救赎主上帝，也同样是万国的创造主和统管者。律法认定以色列必须对上主、他们的立约君王负责。但在这假设的背后，更有着旧约创造论信仰的基本真理：所有人在伦理上都要对上主负责，因上主是万有与历史的永活上帝（诗33:8~15）。³³

（6）以色列及其律法的典范性

所以，从一方面来看，以色列的角色与上帝对列国的心意有关；另一方面，律法的功能又与以色列的使命相关。我们可以看到，律法（连同以色列其他诸多的历史经验）的目的，是要以色列在自身的历史和文化处境下，按照清楚而明确的方向来陶铸、塑造以色列自己。其社会形态，包括法律与制度性结构、伦理规范、价值观和神学原则，都要成为模范或典范，其目的在于超出以色列地理、历史、文化的疆界，产生应用的適切性。³⁴因此，以色列具体的特殊性，便不是应用在列国的障碍，反而是为这个目的而存在。我在这里不须重复解释我对“典范”的理解（参本书第二章）。此处的重点在于，以色列的典范特质，并非我们回头强加出来的诠释工具，而是——从神学的角度来说——早在上帝创造、磨塑以色列时，就在祂的计划当中。

所以，旧约本身已经意识到，这部以独特方式赐给以色列这独



特民族的律法，要对其他人有更宽广的適切性。这意味着我们可以断定，上帝既赐给以色列一套清楚的制度和律法，这些律法的原则必具有普世性的效力。这并不代表基督徒要根据律法，直接将摩西律法的规定在世俗的国家中强制执行。这是意味着，基督徒要努力使他们的社会尽量接近旧约社会律法所蕴藏的原则，以及律法所展现出来的整体典范结构，因为他们体认到，以色列的救赎主及立法者，与全人类的创造主和统管者，是同一位上帝。所以，这个进路与假设不只和旧约律法的应用有关，更和旧约律法所产生的意涵有关。这样的进路打开了律法在伦理上的可能性，且不规避在各式各样的文化处境中致力于实际性的应用。这样的进路不保证也无法预定努力的结果，但呈现了这项任务的正当性和必要性。

2. 迈向当代情境的伦理步骤

那么，我们该如何着手进行这项任务呢？当尝试从旧约的世界，走向当代世界的伦理目标与选择，我们又该采取哪些步骤？我们将依循本章的路径，先采取三个步骤，尝试在旧约以色列的世界中，从内部理解我们所要探讨的律法。只有这样，我们才会进行第四个步骤，小心翼翼地离开旧约的世界，进入我们的情境，全力处理当代的適切性。

(1) 区分经文中不同类型的法律

我们要回到前文第二大段所提及的内容，根据以色列文化中不同类型的律法，来为所探讨的法条或法律段落进行分类。我们可能无法为每一条法律都标明清楚的类别，也可能会碰到有些法规符合一种以上的类别，但没有关系。这样的操作本身，就能帮助我们更深入根据其脉络来了解该条文。重点在于，必须先进入以色列社会的观点来了解这法条，才能够根据旧约产生伦理的应用。我们很快

会发现，无法找出像“道德法”这样一个独立于经文之外的类别。然而，的确可以在每一个所找到的法律类别中，都发现其明确或隐含的道德动机、原理、目标和价值观。

(2) 分析特定法律和制度的社会功能与相对地位

在处理一特定法条时，我们需要知道它如何联系到以色列的整体社会，以及它究竟是如何运作的。相较于我们在其他律法条文中发现的重要主题和社会目标，这个法条究竟是关键的，还是较为次要的？它是在表达重要的价值观与优先性，还是强化这类的核心条文？抑或，它其实是条文的调整或次要的应用？这就是检视整个以色列社会形态之所以重要的原因。如前文所述，这也凸显了辨别以色列价值尺度的重要性。这些问题使我们不至于把每一条经文都等同视之，而是能够分辨出以色列更加优先看重的法律与价值观。这也会引导我们为自己相对的道德价值，作尺度的区分。当我们想要根据特定经文，推演出当中的伦理原则时，这个步骤也能帮助我们组织和划分优先次序。更重要的是，这能防止我们直接从经文跳到以下的问题：这段（独立的）经文可以如何应用在现代社会中？

这样分析和描述性的工作十分费力。这需要对旧约经济学、政治学、社会学、法律史等领域，都有所认识。然而，若要仔细理解以色列律法的历史脉络，如同上帝赐给我们祂话语时一样地谨慎，这项任务便没有捷径。³⁵从这个角度来看，旧约伦理学需要考虑到以色列整体的社会世界，正如同新约伦理学也不会只关注圣经经文，而是初代基督徒在社会、经济、政治方面的整体情境。³⁶

(3) 界定这律法在以色列社会中的目标

任何社会都有其设立法律的目的。法律会保障利益，限制权力，尝试平衡社会中不同团体或竞争团体之间的权利。法律按照立



法者对理想社会的远见，来推动社会目标。因此，透过对以色列社会的了解，我们必须尽可能清楚明确地说明该特定法条的目标。换言之，要尝试理解“为什么要有这条法律”。而最好的方式，是向所探究的法律条文提出一些问题，然后尝试找出并且明确表达一些可信的答案。例如，我们可用圣经的古代以色列为中心，提出下列问题：

- 这条法律尝试推动或避免的情况为何？
- 这条法律的目标是照顾保护谁的利益？
- 谁会因这条法律而获益？为什么要这样设计？
- 这条法律尝试限制谁的权利？如何达到其目的？
- 这条法律体现了哪些权利和责任？
- 这条法律鼓励或抵制哪种行为？
- 这条法律的动机是基于什么样的社会愿景？
- 这条法律体现或说明了哪些道德原则、价值观、优先性？
- 这条法律诉诸哪些动机？
- 这条法律附带哪些制裁或惩罚（假使有的话）？这显示相对来说有多强的严重性、显示哪些道德优先性？

当然，有些法律令人费解的程度，是远超过这些问题所能解决的。甚至，对于是否真已找到某些法律背后的目标或原理，我们仍可能存疑。不过，即使某些少数的情况，确实存在这种怀疑的顾虑，也没有关系。大多数情况下，单是藉由实际提出问题和思考可能的答案，就能让我们对以色列处境中的法律目的，产生更细致的理解。这样的理解将让我们在最后一个步骤，有更加准确的应用。

(4) 保留目标而改换情境

最后，我们要小心翼翼地从小约回到我们的世界，在我们的情境中提出一系列相对应的问题。根据我们在以色列社会情境中所发现的议题，以及他们的律法如何面对这些议题，我们同样可以在现代社会中，找到类似需要面对的情境、利益、需要、权力、权利和行为。然后，在这新的情境中（我们的当代世界），我们要探问，小约律法的目标该如何实现，或是该如何使我们的社会伦理目标，往相同的方向发展。当然，到了这阶段，必然无可避免会涉入如何在我们的世界中制订具体的政策和行动，而且必然会有不同的意见，不同的政治选择和道德抉择。但至少我们在投身于自己的情境时，不再只是依照高度普遍或抽象的原则，而是根据上帝呼召以色列人活出的社会典范，所审慎分析出来的社会目标。

我们经常发现，一方面，具有权威性的圣经经文是无法直接应用的，因为其所面对的处境与我们格格不入；另一方面，我们所宣称“合乎圣经”的一般道德原则，却又没有圣经经文本身的内在权威。但上述所采取的步骤，有助于我们搭起彼此的桥梁。圣经的权威，让我们得以在经文没有直接处理的新情境中，发展出我们自己的一些伦理立场以制订政策和作抉择。小约在伦理上的权威性，不会预先定义我们所作的每个选择。但假使我们越能够清楚说明以色列的独特性，也更多了解法律制订背后的理由，就越能有信心作出“具有权威”的伦理抉择，根据上帝所赐典范的限制与轮廓，作出正确的决定。

3. 律法在伦理上的限制

针对律法的伦理适切性，我们在此作最后的反思，比较带有提醒的意味。事实上，小约本身也体认到，假若人定意逃避律法的要



求，那么，律法维护社会正义与公平的作用就会受到影响。这样的体认，可以让那些把所有对社会正义的关怀都寄望在司法改革上的人（他们可能是批判某些自己认为过于“姑息”的法律，或是鼓吹他们认为能“维护”道德的法律），看见一些现实面的限制。这绝不是要否定基督徒从事司法改革成果的价值。我们已经看见，旧约见证了上帝对这方面的深切关怀，认为任何一个社会的法律都该反映出公义和怜悯。我在这里只是要指出，社会不能单靠法律的力量来维系或改革。戈登·温汉（Gordon Wenham）的讨论，有助于我们区别伦理的理想与社会法律的制订：

在大部分社会里，法律所强制执行的，往往跟社会中的贤士所认为应当去做的有段差距——更别提距离理想境界又有多远了。道德的理想和法律之间确实存在某种关系，但法律倾向在立法者的理想与实际执行的状态之间作一个务实的妥协。法律只强制要求最低标准的行为……伦理绝不只是遵守法律。或用圣经的术语来说，公义绝不只是遵守十诫和五经的其他法条。³⁷

旧约对这方面的体认，可分三点来看。首先，公平的律法也可能遭到不公的使用，甚至遭到漠视。阿摩司书2章6节责备那些不道德的债主利用手段达致合法的勾当。他们让一些人成为负债的奴工，用服劳役来抵押所欠的债。这是律法所允许的制度，他们却将这用在小额债务的人身上，毫不顾念穷人和他们的家庭。尼希米也同样斥责债主为了自己贪婪的利益，以合法的方式赎得穷苦亲族的土地（尼5:1~13）。但尼希米是诉诸他们的良心，而非向法庭提告，或用任何律法控诉他们（但收取利息的事除外，因为那会使穷人的担子更重，使人更快沦为负债的奴工）。

其次，有权势、有影响力的人，会订出自肥而不义的法律。不道德的立法者，可以为他们的欺压披上合法的外衣。以赛亚看见当时受压迫的百姓背负过重的担子，说道：

祸哉！那些设立不义之律例的
和记录奸诈之判语的，
为要屈枉穷乏人，
夺去我民中困苦人的理，
以寡妇当作掳物，
以孤儿当作掠物。

（赛 10:1~2）

诗人也强烈表达了类似的不平，指出腐败执政者的不法压迫：

那藉着律例架弄残害、在位上行奸恶的，
岂能与你相交吗？

（诗 94:20）

第三，不公义一旦在社会生根，成为社会结构的一部分，进而“内化”在社会之中，届时，单单改变法律或援引旧有的律法，仍是不足以补救的。以耶利米书第34章为例，虽然有先知的一再劝导，有钱有势的人仍旧无法按照承诺，遵照古老的律法释放奴仆。也许这是因为这么做的代价太大，让他们的商业头脑制止了一闪即逝的仁慈（与顺服）之心。这是唯一的一次，在社会和经济欺压的情况下，有先知为了执行某特定的成文法挺身而出。绝大多数的情况，是先知看到百姓只有两种可能：一是上帝直接审判这腐败而积习难改的社会，另一则是人心的灵性转变，而这只有上帝才能做到



(结 18:31, 36:26~27)。

因此, 我们再一次看到, 要建立、维持或恢复真正的社会正义, 必须要先经历上帝救赎和恢复的恩典。单靠律法本身, 无法实现这个目的。毕竟, 公平正义是从对上帝的认识而来, 而不是来自对律法的知识。

✕ 延伸阅读

- Barr, James, 'Biblical Law and the Question of Natural Theology,' in Timo Veijola (ed.), *The Law in the Bible and in Its Environment* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), pp. 1-22.
- Bruckner, James K., 'The Creational Context of Law before Sinai: Law and Liberty in Pre-Sinai Narratives and Romans 7,' *Ex Auditu* 11 (1995), pp. 91-110.
- Clements, R. E. (ed.), *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
- Gemser, B., 'The Importance of the Motive Clause in Old Testament Law,' in *Congress Volume in Memoriam Aage Bentzen, Supplements to Vetus Testamentum*, vol. 1 (Leiden: E. J. Brill, 1953), pp. 50-66.
- Gerstenberger, Erhard, "'...He/They Shall Be Put to Death": Life-Preserving Divine Threats in Old Testament Law,' *Ex Auditu* 11 (1995), pp. 43-61.
- Greidanus, Sidney, 'The Universal Dimension of Law in the Hebrew Scriptures,' *Studies in Religion* 14 (1985), pp. 39-51.
- Hays, J. Daniel, 'Applying the Old Testament Law Today,' *Bibliotheca Sacra* 158 (2001), pp. 21-35.
- Hesselink, I. John, 'John Calvin on the Law and Christian Freedom,' *Ex Auditu* 11 (1995), pp. 77-89.
- Janzen, Waldemar, *Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach* (Louisville, KY:

- Westminster John Knox, 1994).
- Kaiser Jr, Walter C., *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids: Zondervan, 1983) (华德·凯瑟:《旧约伦理学探讨》, 谭健明译, 台北: 华神出版社1987年版)。
- Martens, Elmer A., 'How Is the Christian to Construe Old Testament Law?' *Bulletin for Biblical Research* 12 (2002), pp. 199-216.
- McBride Jr, S. Dean, 'The Yoke of Torah,' *Ex Auditu* 11 (1995), pp.1-15.
- Patrick, Dale, *Old Testament Law* (Atlanta: John Knox, 1985).
- Taylor, Robert D., and Ricci, Ronald J., 'Three Biblical Models of Liberty and Some Representative Laws,' *Ex Auditu* 11 (1995), pp. 111-127.
- Tucker, Gene M., 'The Law in the Eighth-Century Prophets,' in Tucker, Petersen and Wilson, *Canon, Theology and Old Testament Interpretation*, pp. 201-216.
- Wright, Christopher J. H., *Deuteronomy*, New International Biblical Commentary, Old Testament Series (Peabody: Hendrickson; Carlisle: Paternoster, 1996).





第 10 章

文化与家庭



尽管以色列被称为圣洁的国度，尽管巴兰的神谕称他们为“独居的民，不列在万民中”（民23:9），但我们必须切记，他们绝非“洁白如雪”。以色列民并非住在真空包装，与所有人隔绝。相反地，他们是一支身在列国之中的古老民族。地理上，他们位居历史悠久的两大文明——尼罗河与美索不达米亚——之间的要冲，这两者的影响如同潮水般，不断拍打着以色列的历史。他们所处的具体环境，是与地中海东岸相邻的迦南人或西闪族（West Semitic）文化，因此以色列在文化、社会规范、习俗常规等方面，和当时的国家有数不尽的共通点。从伦理学的观点，我们会提出的问题是：“以色列的宗教信仰，究竟与这样的社会和文化，有何关联与互动？”这个问题其实也让宣教学家绞尽脑汁（很可惜这问题较常出现在新约的讨论，但对新旧两约而言，此一议题大体上是相近的）。究竟，福音（上帝拯救行动的故事及其所有相关的部分）和文化（历史上人类不停更迭的存在模式）两者之间的关系为何？¹

这样一个复杂的论题，只提出简单的答案自有其危险，但我们依然可尝试从以色列回应当时邻近文化的强弱程度，概略勾勒出分类的光谱。从他们的态度，我们可找出三大区块，一类是完全摒弃和禁止，一类是容忍这些习俗但审慎加以规范，最后一类是持批判性的肯定，并加上“增值”的神学诠释。我们将会探讨在旧约脉络下这三种的回应，然后指出他们对基督教伦理的適切性。我们同时也会仔细审视一项人类生活的共同特色——亲族与家庭。家庭在以色列社会中有举足轻重的地位，而我们将检视以色列如何根据这个文化表达的形式，建立他们的神学和伦理学，从而探索旧约的观点与新约和基督教伦理的关系。



一、摒弃与禁制

某些以色列当时的古老文化习俗是上帝所憎恶的，因此明确禁止以色列实行。利未记18章3节的双重禁令，最能清楚表达以色列人必须有别于这些习俗：“你们从前住的埃及地，那里人的行为，你们不可效法，我要领你们到的迦南地，那里人的行为，也不可效法，也不可照他们的恶俗行。”

律法明文禁止的文化习俗，大都直接或间接与迦南宗教有关。这样的禁令不但禁止了习俗本身的邪恶，也避免以色列落入偶像崇拜及“其他神明”的网罗。任何与迦南宗教有关的装饰衣着均遭严厉禁止，毫无妥协余地。然而，从众先知必须不断与这项议题搏斗来看，以色列百姓似乎很难抗拒敬拜当地旧有的神祇。

迦南宗教所造成的社会副作用，也遭到类似的谴责。庙妓的习俗和许多其他各类有关性的变态行为，都是违反律法的。所有超自然、神秘的习俗也被禁止，包括招魂、通灵、魔法、巫术、占卜。某些我们看来费解的习俗禁令，很可能是因为这些习俗与当时迦南宗教歪曲变态的膜拜仪式有关（如剃除毛发胡须的特殊习俗，伤害肢体的仪式，穿着异性服装等）。其中最令人发指的习俗，要属婴儿献祭，申命记将其视为“令人憎恶”的崇拜仪式中最糟糕的一项（申12:31）。若想了解受禁的习俗有哪些，并感受一下反对这些习俗的强烈措辞，可以参阅本章附注2中列出的经文。²

就一方面来看，如果以色列吸收了周围文化的特质，而非摒弃或毁灭，那以色列就不再与众不同，如此便失去了拣选他们的理由。如申命记7章1~10节所清楚说明的，以色列应当摒弃毁灭迦南信仰文化，主要是基于他们（以色列人）的身份——一群上主呼召成为圣洁的子民（申7:6）。而他们这样的身份，又是基于上帝为他

们所成就的作为——将他们从为奴之家拯救出来（申7:8）。而上帝这样的作为，最终是基于上帝对他们与列祖难以言喻的慈爱与信实（申7:9~10）。³他们绝对不能自以为，这一切都是因为他们的人数上（或是文化上）的优势——事实正好相反。因此，当以色列后来真的在历史的发展中，随从迦南人的潮流（包括所有文化和信仰上的堕落），那就不只是让人惋惜的文化没落，更是神学上的重大否定——否定一切以色列蒙拣选、呼召、拯救的理由。

另一方面，假若以色列采行迦南人可憎的习俗，就必使自己和当时的作恶者一样，同样经历上帝神圣的审判。迦南人是即将从那地被“吐出”的居民，显示他们的这些“文化”是上帝所憎恶的（利18:25）。同样的审判标准也适用于以色列，土地有能力再次出现自我净化的行动（利18:28）。以色列的圣洁与迦南的习俗不容混杂。

二、有限度的容忍

在以色列，某些普遍盛行于古代世界的习俗是被容忍接受的，没有明确的神圣禁制或命令，但有发展出神学性的批评，认为这些习俗达不到上帝的最高标准。因此，这类习俗有律法规范的保护措施，以降低或消除最坏的影响。其中，我们可以针对一夫多妻制、离婚制度、奴隶制度作些简单的讨论。另外，君主制度或许也包括在内（已于本书第七章讨论）。这些不是上帝直接吩咐采行的制度，但上帝容许、同时也规范这些制度，并且对周围文化所施行的方式并不赞同。

1. 一夫多妻制

一夫多妻制绝对存在于旧约世界中，但是其范围幅度不应被夸



大。这类例子几乎只见于君王或是某些领袖和有威望的人。甚至，除了少数像所罗门那样的特例，否则绝大多数仅能证明是重婚而非多妻。一夫一妻似乎才是平民百姓普遍的现象。

族长有时被视为一夫多妻的例子。对某些人来说，这多少有点让人啼笑皆非，因为圣公会“公祷书”的婚礼仪文，引用了族长的婚姻来作为一夫一妻制忠诚的典范！然而，我们必须区别多妻制（拥有两位以上的妻子）和纳妾制。这两者的差别对我们来说可能无足轻重，但在古代世界，两者却有极大的社会性差别。基本上，妾是一名女奴，通常和其他奴隶一样，是买来的。在法律和社会上，妾与主人的关系，跟妻子非常不同。有了这样的基本认识，我们就能明白，按古代的文化来说，亚伯拉罕和以撒严格来说都属一夫一妻制，而雅各其实只想要一位妻子，但却因诡计和嫉妒的关系，使他在生命中拥有四位女性（两妻两妾）。

“但起初并不是这样。”（太 19:8）这句耶稣针对离婚制度所说的话，同样适用于一夫多妻制，因为创造叙事里清楚暗示了一夫一妻制，由一男一女共同组成“成为一体”的关系（创 2:24）。此外，有几段智慧文学的经文，同样也主张（或至少是预设）忠诚的一夫一妻制度（箴 5:15~20, 18:22, 31:10~31；雅歌）。婚姻被用来当作上主与以色列之间排他性关系的隐喻，似乎清楚预设了一夫一妻制是神学和伦理上的理想。不过，尽管在神学上意识到一夫多妻制不甚理想，这个风俗在以色列仍被允许存在，只是有律法条文限制多妻制对女性可能造成的剥削。

如前文所述，妾的地位远比妻子的地位低下，但妾的法定权利却清楚记载于出埃及记 21 章 7~11 节。经文提到，妾不得转卖给别人，她要做一个男人的妾，而非家中父与子的玩物。假若男子纳了另一个妾，他不能在物质或性生活的权利上亏待原本的妾。这些若是妾的法定权利，那么，多妻制度下妻子的权利就更多了。申命记

21章10~14节就提及保护女性战俘被娶为妻之后的权利（虽未说明是第一任或另娶的妻子，但很清楚她是被娶为妻，而不仅是奴隶）。这不幸的女人应该受到人道、体贴的对待，而不应视之为奴隶。申命记21章15~17节的继承法，则暗示了对重婚制的批评，因为一个男人不可能同等地爱两个女人，甚至最后可能有一位完全得不到眷顾。经文因此保护不被丈夫所爱的妻子，使其免于羞辱，她所生的长子的产业也不致被剥夺。以利加拿与他两个妻子彼此相争的故事（撒上1）虽不是为了批评重婚制而写的，但就次要的主题来看，仍可视为对这制度的批评。这故事无疑生动描绘了重婚所可能带来的巨大痛苦（当然，哈拿受苦并非是因为身为第二任妻子，而是因膝下无子，但是，来自另外一位妻子的奚落，却让她的境遇越显悲惨）。⁴

2. 离婚

旧约并没有明确容许与认可一夫多妻制，而是在法定保障的条文中隐含批评。另一方面，离婚也是被允许的，不过最后有明确的反对。旧约律法几乎不曾讨论离婚，因为圣经时代的以色列与当今西方的惯例不同，不论婚姻或离婚，都不属于民法的范畴，而属于一家之主在“家庭法”的管辖范围（此一类型法律的定义，参见本书第九章）。一个男人不需要“上法院”去办理离婚。而律法上提到离婚的条文，若不是提到哪些情况禁止离婚，就是规定两者离婚后的关系。这两种条例都显示，对女性的保护乃是主要的重点。

第一种情况出现在申命记22章28~29节，禁止男人与因婚前性行为而义务娶来的妻子离婚。这个条文似乎认为，女子因归属在男子家中而持续得到的保护，比在这种情况下因离婚而将面对的凶险境遇（最有可能的下场是沦为妓女或贫民）来得安全。第二种情况，则见于申命记24章1~4节的规定，耶稣和法利赛人在这段经

332



文的诠释上有所争论。这个条文并未“命令”人离婚，而是假设离异已然发生。这里真正要求的是，男子若欲离婚，必须给妻子一封“休书”。这是对女性的保障，证明她已经离婚，所以如果她再婚的话，不管是她本人还是她将来的丈夫都不会被指控为通奸。若第二任丈夫与这女子离婚或是他过世，法律也禁止第一任丈夫再度迎娶该名女子。这样的限制也许是基于礼仪或文化上的考量，⁵但此举对于社会与个人性的目的，在于避免女性成为不肖之徒轮流使用的性爱玩具。至于在战争中遭俘而被以色列士兵娶走的女性，如果掳人的丈夫后悔了，妻子应有正当的离婚手续，不能被卖为奴。他绝不能因自己轻率的决定而在金钱上获利。在这个案例中，离婚对女子来说似乎是两害之中取其轻。如此，离婚至少能保障她享受零星的尊严，以及自由选择未来的权力；她若被卖为奴，就无法享有一这一切（申 21:14）。

因此，离婚在法定的限制下同样是被允许的。但较之于一夫多妻制，这似乎离上帝的理想制度更加遥远。玛拉基书 2 章 13~16 节对离婚的攻击毫不留情，直截了当地斥责说：“耶和华以色列的上帝说：‘休妻的事是我所恨恶的’”。针对一夫多妻制，旧约没有如此尖锐而绝对的指责，或是这么强烈的神学论点。这或许是因为，一夫多妻制是上帝计划一夫一妻制之外的“扩展”，离婚却毁坏了婚姻制度。玛拉基写道，离婚是“以强暴待妻”的行为。多妻制是扩增了上帝原本设计单一的关系，离婚却彻底摧毁了这关系。⁶

3. 奴隶制度

旧约圣经和使徒保罗一样，都因容许奴隶制度而大受批评。他们确实容许这样的制度。在旧约以色列时代的世界中，奴隶制度在社会、经济和体制生活均有不可或缺的角色，我们很难想象以色列要如何完全脱离或消除这项制度。不过，在此应先说明两件事。

首先，在像以色列这类的小型社会，其奴隶制度基本上与大型帝国文明——当时的古代近东帝国，甚至是后来的希腊罗马帝国——有着极大的差异。后者的奴隶市场充斥供过于求的战俘和难民，并且指派奴隶从事低下而非人的劳役。此外，以色列的奴隶制度，当然更截然不同于阿拉伯人、欧洲人、美洲人在非洲大陆所从事那种令人毛骨悚然的商业化、大规模奴隶交易。当我们在旧约经文中读到“奴隶”这个词，必须先除掉脑中像宾虚这种罗马战舰奴隶的画面，或是现代黑人奴隶颈部带着锁链、在奴隶船和甘蔗田工作的景象。“奴隶”甚至不是原文‘*ebed*’最好的译词，因为基本上这个词的意思是抵押的工人，甚至在某些情况下可以指位及高官、在宫廷里的仆人。

在以色列的农牧型社会，奴隶大部分都是住在家里帮忙家务的工人，其中很多人可能是透过劳力抵押来还债的债务人。他们是帮补家庭中自由人的劳务，而非代替他们工作。一家之主和他的孩子，连同其他的雇工和奴隶，全都一起工作。也就是说，奴隶劳工并不是像古希腊的情况那样，让以色列人免除体力劳务的手段。假若奴隶劳工（按照律法的要求）受到人道的对待，那他们就经验上来说，其实与货币经济制度（cash economy）下各种类型的受薪阶层，并无太大区别。而下文所将看到的证据显示，以色列的奴隶较当时其他社会的奴隶拥有更多的法定权利和保障。确实，较之于名义上是自由却因没有土地而受雇的劳工或工匠，奴隶的确享有更多明确的法律和经济保障。

其次，旧约的奴隶制度并非未经慎重考虑就贸然容许而“盖章通过”。旧约在各个层面的概念与执行上，都将奴隶制度“中性化”为一种体制习惯，因而埋下了种子，使后来的基督教思想彻底拒绝此一制度。而下列各种以色列奴隶制度的特质，无疑使得他们在古代世界显得相当与众不同。事实上，这是研究古代近东的学者所一



致承认的。以下三点值得注意：

a. 以色列为奴的出身。在对待奴隶的态度上，以色列神学和法律不同于周遭的文化，最首要且最具影响力的原因是其历史。以色列人从未忘记他们的国家是始于一群乌合之众、一群被释放的奴隶。较之于各国讲述民族起源的史诗，这若称不上是独一无二，肯定也非比寻常。大多数的民族神话都在讲述先祖光荣的过去，以色列却正好相反，是回顾四个世纪在异地不断遭受压迫，越来越惨无人道而难以忍受的奴役生活。这些经验深刻影响了他们日后对奴隶制度的态度。一方面，以色列人不应辖制其他人，使对方服劳役或沦为奴隶，因这样的行为不见容于他们之间平等的身份。他们是被赎的兄弟，只能是上主的奴仆（利25:42~43、46、53、55）。另一方面，以色列对社会中的寄居者，不论是名义上自由却没有土地的“佃农”劳工，还是买来的奴隶，都要以怜悯相待，因为他们在埃及亲身体验过未蒙怜恤的滋味。这样的原则清楚出现在旧约最早的法典，即出埃及记21~23章的“立约法典”（*Covenant Code*）：“不可欺压寄居的，因为你们在埃及地作过寄居的，知道寄居的心”（出23:9；出22:21；申15:15）。

b. 以色列的奴隶法。上述这种因历史经验所产生对奴隶的态度，转化成了具体的法规，给予以色列的奴隶某种程度的地位、权利和保护。这在当时也是前所未闻的。

按律法的条文，奴隶可以参与群体的宗教生活，可以接受割礼和参加逾越节（出12:44）。奴隶可以参与节庆的欢庆和筵席（申16:11~14；留意第12节）。至于与奴隶的休闲最为相关的命令，是规定不论男女均享有每周的安息（出20:10）；而出埃及记23章12节记载，这乃是为了他们——包括工作的动物——的基本益处。

社会和宗教上对奴隶的包容，进一步延伸到民法领域的保障。

出埃及记里的立约法典有两条法规，提到主人应如何对待他自己的奴隶。⁷这条法规在古代近东律法显然相当特殊。在其他的法典中，有不计其数的条文是关于攻击或谋杀其他人的奴隶，而非自己的奴隶。你怎么对待自己的奴隶是自家的事，因为他们是你独有的财产。但在以色列不是这样，在出埃及记21章20~21节，如果主人严厉击打奴隶，使其当场死亡，就应为这奴隶而“受偿”（和合本圣经作“受刑”）。这是这个动词字面的意义，但在其他语境中还有一义，就是指加害的当事人可以被交给受害者的家人，予以处死。虽有些解经家不愿承认，但这条法律最自然的含义是，由于奴隶没有家人为他复仇，因此司法团体应代表奴隶向主人的罪行提起诉讼。而出埃及记21章26~27节，则保护奴隶免于身体上的伤害。如果奴隶受到伤害，就必须被释放。⁸这里提到“牙齿”，表示不仅是因为被攻击的奴隶工作能力受到损害，而是对其人性和身体的健全有更深的关怀。在这里应当强调，这些是民法条文，而非慈善劝告，表示在上述情况下，奴隶可求助于长老所组成的法庭，对他的主人提出诉讼。这样的权利，在古代世界也绝对是独一无二。当约伯说他从未不公正地对待向他投诉的奴隶，心中所想的应该就是这里的法定诉求。⁹

经过六年的服务，希伯来奴隶在第七年必须有重获自由的机会。由于他或她依然还是没有土地，¹⁰这种“自由”仅意味着更换一名买主。申命记15章13~15节将原本的法规延伸出一种原始形态的失业救济。此一条文假设奴隶通常宁愿选择现有住处所提供的保障，而不是重获自由后的不安全，或是遇上未必那么理想的买主（申15:16~17）。由此我们可以看出，以色列的奴隶制度并非压迫性的。无论如何，决定留下或离开的权力在于奴隶，而非主人。

但旧约中最惊人的奴隶法规是关于奴隶的庇护，这是记载于申命记23章15~16节。逃跑的奴隶，完全不会受到责难或遭到遣返，



而是要让他自由居住在他所选择的城邑中。在当时其他所有国家（甚至在奴隶制度尚未废除的近代社会），法律不只惩处逃跑的奴隶，对任何收留他们的人，更会严厉惩罚。以色列的这个法条与此截然相反，是旧约中最反抗主流文化的法规之一。以色列的法律不仅准许逃走的奴隶重获自由，更甚者，法律还命令要保护他们：

一个在古代近东的社会，制定了一条保护逃亡奴隶的法律，而这个社会的起源，正是一群从埃及逃跑的奴隶——这岂非令人惊奇，同时也让人会心一笑吗？……重点是，以色列经验过上帝是同情逃亡奴隶的那一位。因此，这条法律不仅是从伦理或法律上捍卫人权的信条，更是以色列自身宗教经验的反映。这正是圣经伦理学的基本特色。¹¹

由于这个条文实在太过独特，有些学者认为这只适用于前来以色列寻求庇护的外国奴隶。然而，法规并不是这样陈述的。纵使这些学者是正确的，此一条文依然独一无二，显示以色列社会吸引奴隶在其中寻求庇护。但如果这条庇护法适用于以色列境内逃离苛刻主人的奴隶，那就意味着对奴隶制度的彻底颠覆。在以色列律法中，奴隶制度绝非不容置疑的。我们至少可以说，这条法律假设逃跑的奴隶只是个案，不是通例。这更显示了以色列的奴隶制度大体说来并非残酷逼人的。若秉持出埃及记和申命记中奴隶法的精神并加以实践，奴隶制度更不应该是残酷的。

c. 奴隶也有受造的平等权。这一段关于旧约奴隶制度的讨论，是从上一段延伸出来的。奴隶制度并非不容置疑，被看为很“自然”的一件事。这意即奴隶制度从来未被当成创造时神圣秩序中的一部分，仿佛奴隶和自由人是不同等级的。古老的阿卡德文（Akkadian）谚语“人是神明的影子，奴隶则是人的影子”，在以色列

列是不被接受的。圣经第一次提到奴隶及其制度，是以一个咒诅为背景。创世记9章25~27节，挪亚咒诅迦南将来的地位是要做奴仆。在这里，奴隶制度被视为非自然、堕落且受咒诅的事。这不是上帝创造人类生活的方式，也不是这“自然世界”中关键而不可改变的一部分。事实是，奴隶也是人，他们在上帝面前与所有其他人类同享这个地位。

旧约对奴隶制度伦理批判的顶点，仍出自约伯的口。他表明主人与奴仆的受造平等。约伯这样论到他自己的奴隶：

造我在腹中的，不也是造他吗？

将他与我抻在腹中的，岂不是同一位吗？

（伯31:15；参箴14:31，17:5）

这个建立在创造论之上的伦理瑰宝，是旧约经文中最接近保罗所说“自主的、为奴的……在基督耶稣里都成为一了”（加3:28）的一段话。从保罗这句话出发，我们更可以说：假使历经许多世纪的基督教国教时代，都无法完全废止奴隶制度（更别谈新约时代的教会），那么，当我们看到旧约的以色列以如此高度人性、宽悯的态度来包容奴隶制度时，就更没有立场予以苛责了。¹²

三、批判的肯定：旧约中的家庭

有个例子最清楚表明以色列与周围社会共享着社会文化模式，就是他们同样重视亲属关系，以及其所加诸个人的权利与义务。家庭当然是人类社会中最重要且最基本的单位。古代闪族文化是采用比“大家庭”（extended family）规模更大的形式。一个家户在纵向上会有上下好几代的家庭成员，在横向上则有好几个核心家庭，还



要再加上奴隶和住在一起的雇工。这个大型的家户，在社会结构和社群的凝聚上十分重要。

闪族大文化圈中的家庭生活有两个特色。

第一，每个人都会感受到亲属关系羁绊的力量和对应的义务。这不只发生在“横向”亲属之间，要求手足相亲，在“纵向”的亲属之间，也以两个面向表现出来。一方面，人们对祖先极为尊敬。在某些文化中，就算称不上是崇拜祖先，也相当于崇敬的地步。无论如何，一个人现在的行为攸关着祖先的声誉，而更被看重的，是要相当顺从在世的父母、祖父母的权威。另一方面，延续家族的香火，尤其是生男孩，是非常重要的。一个人在某种程度上是透过他的后裔“延续”生命，没有子嗣或是后代因故死亡，则使这个人被“剪除”。

第二，家族的土地是神圣的。基于两个理由，保存祖先的产业有其一定的重要性，而且这两个理由都与纵向的亲属关系相对应。一个是，土地是祖先安葬的地方，也是自己将来最后“归往”祖先行列的地方。另一个是，保存家族土地对下一代及将来子孙的生计来说，至关重要。因此，亲属关系和土地在这文化网络中紧密联结在一起。¹³这些古代世界中亲属关系和土地的特色，至今仍存在许多传统形态的社会，保存了宽阔而坚固的家庭网络，而未受到西方个人主义的毒害。

把焦点拉回到以色列，可以发现以色列的亲属结构有三个层级，每一个层级在以色列人的姓名记载中，都曾经出现。前两种层级在一般以色列人的日常生活中，有较高的社会经济重要性。

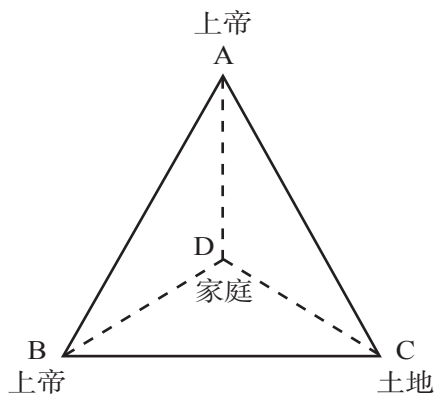
- 父家 (the father's house; *bêt-'āb*): 这是最小的单位，但人数还是不少。这包括了所有生活在同一个家户里的人，这些人有共同一位依然在世的长辈，被称为“家长 / 族长”

(head of a father's house)。父家的成员，包括他的妻子或许多妻妾、他的儿子、媳妇、孙子、孙媳，以及尚未成家 / 出嫁的女儿。因此，这通常是三代同堂的群体，如果结婚得早有时甚至四代同堂。仆人或寄居的旅人也算这家户的一员，一起住在所分配的土地上。

- ▶ 宗族 (clan ; *mišpāhâ*)：这是由彼此有亲属关系的不同家庭所组成的团体，依据雅各某一位孙子的名字（也就是以色列各支派祖先之子的名字）来命名。宗族多半也代表一块土地的范围，因此有时候城村和宗族的名称是一样的。宗族有协同保护各家庭的功能，各成员有不同的经济、社会、司法、军事职责。
- ▶ 支派 (tribe ; *šēbet/maṭṭeh*)：支派是最大的亲属单位，以雅各不同儿子的名字命名（约瑟支派再细分为以法莲和玛拿西），而支派最重要的意义在于土地的拥有权。

不论以色列人是否认为自己是雅威的子民，身在古代闪族大文化圈的世界，这确实是其家庭生活的社会经济形态。但若考虑到他们确实认为自己和雅威有独特的立约关系，且维持与雅威这样的关系是至关重要的，那么，这种以亲属和土地为基础所构成的社会，就更加显出其重要性。简单来说，这个以家户和土地所组成的单位，在本书导论所提到上帝、以色列和土地的三角关系中，占有核心的位置。我在这里重新使用这个图表，并将家庭增加于中心，以助于我们的理解。





我们知道，外围的三角形代表以色列自我认知的三种关系，也就是上帝和以色列之间的立约关系（AB）、上帝是土地的最终拥有者（AC）、土地是赐给以色列的产业（CB）。位在这三个面向正中间的“家庭”，其代表的是“大家庭+土地”（也就是父家 / *bêt-'āb*）的简称。首先，它是以色列社会和亲属结构的基本单位（BD），具有重要的军事和司法功能。其次，它是以色列土地所有权制度当中经济的基本单位（CD）；本书第3章已论及其在权利与义务上的意涵。最后，这对以色列人对立约关系的体验，有着关键的重要性（AD）。一个人要归属在一个家庭底下（不论是因出生在此，还是像奴隶、寄居者一样在此居住），才能说自己是在立约子民的一员。藉由父母教养的职责（申6:6~9、20~25，11:18~21），对立约的认识和义务才得以一代一代保存下来。某些最重要的礼仪行为，也是在家庭当中举行，例如割礼、逾越节、奉献头胎的长子（出12，13）。因此，这三个面向——社会、经济 and 神学——彼此紧密相连（如我们前文所述），同时也都以家庭为焦点。¹⁴我稍后将阐述家庭在立约中的重要性。

因此我们不难了解，任何可能破坏到“下方三角形”（BCD）——

也就是这民族的社会经济结构——的威胁，都将进而危害这民族与上帝之间的立约关系。这些威胁将掏空整个立约的根基，也就是拥有自主土地的家庭网络。若是这样，当我们发现旧约特别注重对家庭的保护——不论是对亲属关系的文化习俗提供神学上的支持，还是特别立法保护家庭时，也就不足为奇了。

然而，旧约并非无视于人类堕落的社会习俗。家庭和个人一样，同样陷在堕落里。因此，我们应当体认到，尽管家庭是上帝立约心意的中心，但也可能充满邪恶和压迫。正因如此，本节的名义为“批判的肯定”。接下来我们将分别从旧约正典的几个部分（律法书、叙事文、先知书和智慧文学传统），来观察其对家庭所作出的正面和反面评述。

1. 旧约律法书与叙事文中的家庭

(1) 家庭是使人忠守圣约，也使社会稳定的地方

a. 割礼：上主与以色列之间最基本的立约记号就是割礼，这是家中每个男性都要施行的。因此，家庭是这立约仪式的中心，也是最合适、最主要教导以色列信仰、历史、律法和传统的地方。另外，割礼也成为顺服这约的隐喻——“为你的心行割礼”（申 10:16；和合本圣经作“你们要将心里的污秽除掉”）。

b. 救赎：以色列在埃及为奴后期最主要的苦难，就是危害到他们家庭生活的种族灭绝。埃及政府所主导以杀害男婴来减少以色列人口的灭族行动，最终导致上帝的介入。上主降灾行动的最高点是击杀埃及头胎的孩子，以此来伸张正义。是在此背景之下，以色列开始施行两种仪式。这两个仪式的焦点，都强调家庭是经验救赎和欢庆救赎的关键场合。



- 逾越节（出12）：这一年一度的家庭仪式庆祝并重演出埃及事件，尤其是上主在第十灾的夜晚，使以色列家中的头胎免于死亡。这个仪式有仔细的限定，但也具有社群的包容性，是一般以色列家户的成员可以参加的（出12:43~49）。
- 奉献头胎（出13:1~16）：上主从死亡里拯救出来的，都要归属于祂。但当上主要求每个家庭奉献头胎的，就等于后面所有的世代也都属乎祂。这样一来，便象征了上帝与各世代立约关系的延续性。

c. 十诫：在出埃及事件这伟大解放行动的脉络下，十诫成为被赎的百姓在自由和责任上的宪章。保护家庭是“第二块法版”的主要重点，包括维护父母的权威（第五诫）、性的忠诚（第七诫）、经济的生存能力（第八诫、第十诫）。每一个重点，再由其他法条和制度加以巩固。

- 父母的权威受到法律的支持。咒骂父母或打父母的要受到惩罚（出21:15、17；申27:15），屡劝不听、任意挥霍的逆子，父母可将他交给长老主持的民事法庭（申21:18~21）。但父母的威权须和责任平衡，特别是在一夫多妻的家庭中，不可偏袒某个孩子或是剥夺长子的权利（申21:15~17）。
- 性忠诚的维护，不仅有许多性犯罪的法律条文（申22:13~30）来规范，也禁止一定程度的近亲联姻（利18:6~18，20:11~14、19~21）。这些不但和性伦理有关，也为同住在“父家”里的各核心家庭，提供了性关系的界线。
- 社会经济生存力的维持有许多不同的机制，借以避免家庭陷入严重的经济匮乏，也让陷入贫穷的家庭有重新开始

的机会。我在本书第五章提过，但这里要再说一次：最初的分地，其设计为了让每个家庭都有属于自己的份。约书亚记第13章之后，明确说明了领地是“按着各家”来分配的（按：和合本圣经作“按着宗族”）。这样尽可能分配给各家的产业，还受到不可转让的条例所保护，禁止土地永久卖给家庭以外的人（利25:23）。倘若某个家庭因负债或贫穷而必须变卖或出让几分地业，买赎的条例会要求同一宗族（*mišpāḥâ*）的亲属将其购回，而且在禧年时，因负债而遭变卖的人和土地，都可重归他们的父家（*bêt-‘āb*，利25:24~55）。这些机制的用意，在于维持所有家庭能持续参与在这个经济和社会的群体里，进而维护他们在立约团体中的位置。因为正如前文所述，在立约群体的归属上，土地和亲属关系的角色相当重要。缺少家庭或土地，或甚至两者皆空，会造成巨大的破口。

d. 社会：既然以色列的家庭是立约成员的焦点，其在司法范畴上，也就有其显著的功能（于内是实行家庭法，于外则是家族长老有维护地方正义的责任）。家庭同时也是教导历史传统和律法要求的主要管道（申6）。因此，以色列的家庭必须尽可能具有社会性的包容力。在敬拜上主的时刻，不论是一年一度的庆典，三年一次的十一奉献，还是七年一次的诵读律法书，不但要聚集家庭成员，还要涵括没有土地（利未人和寄居者）和没有家庭的人（孤儿寡妇），以及最没有地位的奴隶（申14:27~29，16:11、14，29:10~12）。以色列家庭在社会和伦理上的职责，远超过照顾眼前的亲朋好友，而是进一步在更广的群体中拥抱贫困、有需要的人。

e. 典范：由于以色列在立约关系下的自我认识和社会宗教实践，



处处蕴含着家庭的概念，因此沃尔德马·杨仁（Waldemar Janzen）主张，他所谓的“家庭典范”（The Familial Paradigm），乃是以色列伦理意识当中最主要的主题。他从许多叙事经文（他认为这些叙事经文至少与妥拉律法同等重要）中，列出了“家庭典范”的主要元素，包括生命、土地和待客之道这三个层面：旧约将生命视为一份礼物，关心人生命的延续和改善；拥有土地，是家庭得以生存的先决条件；待客之道的伦理要求，使人关心在亲属关系界线之外的人。¹⁵

（2）家庭也是使人背弃圣约，或使社会崩解的地方

a. 族长的负面示范：早在我们读到以色列在迦南地的家庭生活之前，旧约创世记就已详绘族长家庭里的阴暗面。当中的蒙蔽、撒谎、半真半假的陈述、虐待女性、偏心、嫉妒、争竞、失败和悲伤，教人触目惊心。这还只是婚姻里的情况。若再加上手足的相争，父母的偏宠，狡猾的诡计，嫉妒引发的谋杀，冷酷的欺骗，一触即发的仇恨，经久不消的恐惧——单从创世记，我们就可以详尽列举失能家庭的病例。创世记中最挑动人神经的主要之处，在于其毫不隐瞒最初几个世代以色列家庭中所经历骇人听闻的邪恶，和一再发生的不幸。虽然这些家庭显然也有其长处和韧性，而且也明显强调几个关键人物与上帝的关系，但创世记12~50章无疑反映了家庭生活一切堕落的特质。

但上帝依然选择透过这群顽强不服的人，推展祂对列国救赎性福祉的计划。若说创世记的故事有任何意义，那就是这卷书显示，尽管人类是如何堕落和不够资格，上帝要赐福给“全地所有各家”的决心一定会成就，而且这样的决心无关乎人的英勇与成功。上帝若愿意被称作亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝，成为这群破裂家庭之人的上帝，那么，上帝就肯定能应付我们这些人。

b. 家庭中的谋反：旧约有一些叙事段落，记载了某些重要家

庭所发生的严重冲突，或是牵涉整个家族的叛乱行动。这些都妨害了上帝和以色列的关系。我前面已评论过创世记中族长家庭的阴暗面。其他值得一提的例子，包括亚伦和米利暗反对摩西（民12），可拉、大坍、亚比兰及其家人的叛变（民16），亚干在耶利哥取了当灭的物（*hērem*，书7），以及大卫统治后期整个家庭卷入分裂和暴行的惨境。

c. 折中的忠诚：旧约经文意识到，人对家庭的忠诚，有可能破坏人与上帝立约关系的忠诚。来自家庭的羁绊，可能诱人敬拜其他偶像，进而破坏以色列在立约关系底下的一神信仰。禁止以色列人与异族联姻，并不是为了保持种族上的纯净。摩西就娶了歌珊的女子，上主对亚伦和米利暗所提出的反对，也不予置评。与此类似地，圣经并未谴责以利米勒的儿子娶外族的女子，反而认同波阿斯娶路得是善尽亲族义务的表现，虽然她是外邦女子。禁娶迦南的女子，是为了避免对以色列人的立约信仰产生威胁，而非害怕种族混杂。异族通婚势必会导致其他偶像的入侵，扰乱家庭的敬虔（申7:1~4）。这样的异族通婚正是所罗门失败的原因（王上11:1~6），也是尼希米与以斯拉雷厉风行推行改革的理由（拉9~10；尼10:30，13:23~27）。

d. 偶像崇拜的潜在根源：申命记第13章是旧约圣经谈到勾引人敬拜其他神明的威胁，最为直截了当的章节之一。透过浓烈的现实感和洞察力，经文早已预见，随从别神的诱惑，不仅来自行法术的花言巧语（申13:1~6）和不忠团体的社会压力（申13:12~18），更来自最亲密的家庭怀抱——“你的同胞弟兄，或是你的儿女，或是你怀中的妻，或是如同你性命的朋友”（申13:6~11）。即便如此，也要以钢铁般的意志抵抗诱惑，让自己对上主的忠诚高过家庭的羁绊。这也是耶稣所面对的抉择，这意思不是说耶稣的家人怂恿他明目张胆地崇拜偶像，而是当他们催促耶稣尽家庭的义务时，不意间



就会使他离开天父的旨意。耶稣立刻凸显了一个无可回避的抉择，重新定义家人的意义，表明只有像他一样，视天父旨意高过一切的，才是他的家人（太12:46~50）。

e. 惨淡的王朝：旧约中所有以家庭为基础的体制中最为暧昧的，就是王位世袭的制度。这个概念首次提出来的时候，立刻就因惊吓害怕而遭人回绝：以色列人因感激而提议让基甸和他的后裔治理他们，但基甸的回应似乎认为，世袭王朝的政体与上主神权的统治，两者无法并存（士8:22~23）。不过，希伯来叙事者以其典型精练的嘲讽手法告诉我们，基甸尽管反对这样的提议，其行为举止却像个君王，接受大批的金子为回报，又娶了许多妻子（违背申17:17）。而且，基甸的一个儿子确实成了第一位试图建立君王政权却终归失败的人。只不过，这样的尝试包含了无情杀害基甸其他七十个儿子（士9）——君主制度的概念有个不被看好的开始，而且在士师记被束之高阁，直到圣经的下一卷书才再次出现。

君主政体终于在扫罗灾难般的“统治”下建立起来，日后上主与大卫立约的应许，也肯定了王位世袭的原则（撒下7）。于是，王朝世袭之约不仅成为大卫后裔往后几个世纪在耶路撒冷持续作王的基础（亚他利雅是唯一短暂的例外），也成为弥赛亚神学和终末论的基础，让我们基督徒能依据新约的权威，欢喜快乐地支持那位“比大卫更伟大的子孙”。但正如族长家庭一方面是信心和顺服的模范，另一方面也是伤害与恶行的借鉴，同样地，王室家庭分裂所产生的犹大和以色列这两个王国，也呈现了人类所有家庭生活中的恐怖事迹：杀父、杀母、杀害手足、自杀、通奸、谋杀、乱伦、密谋、诡计、背叛、世仇、憎恨和复仇。也只有上帝奇妙的慈爱 and 主权，才有办法将之转化为救赎的故事。

2. 先知书中的家庭

(1) 捍卫受攻击的家庭

先知书对于家庭的正面陈述，其实见诸他们对当时破坏家庭的行径而发出的猛烈批判。先知批判社会经济权力及司法的腐败，因此导致百姓的产业遭人剥夺，造成贫穷与负债，也明显失落了立约精神中的包容力。这些状况扰乱并摧毁了家庭，不仅令一般百姓陷入物质上的困乏与痛苦，更使他们在立约的问题上落入社会和宗教性的骚动不安。这些无依无靠的人是否还属于立约群体？他们失去了家庭和土地，是否就等于是“恶人”，是被“剪除”的一群？先知阿摩司说，绝非如此。穷人和无依无靠的人乃是“义人”，靠欺压而取得土地和家庭的富人才是“恶人”。

先知之所以猛烈谴责（这些滥权者），是因为看见，他们对这些原本拥有土地的家庭所造成的影响，将对（立约）关系造成**内在性**的威胁。这些攸关家庭的影响，在下列经文中十分明显：弥迦书2章1、8、9节，7章5~6节以及以赛亚书5章8~10节。假使……以色列人是透过家庭生活来体验他们与上帝之间立约的关系——就好像他们是透过不可永卖的家庭产业来体会土地的所有权——那么，社会经济的暴力和变化对这些家庭土地单位所造成的破坏，就必然会“从内部”破坏这民族与上帝的关系。以色列的神学地位，是落实且根植在由亲属关系和土地使用权所组成的社会经济架构里，但如今，这样的架构正因负债、剥削和大肆攫夺土地等现象而濒临瓦解。先知反对这些恶行，因此必须阐明一项事实：在以色列的社会



经济生活和他们自我身份的神学理解之间，有一个重要的枢纽。这个枢纽就是家庭。¹⁶

(2) 终末的愿景——实现家庭真义的未来

若留心一些描述将来弥赛亚时代的先知异象，我们将会发现，这些景象通常不只提到上帝子民的重建，描述他们全心顺服上帝、享受福分的光景，更谈到整个受造界的更新和丰富，以及家庭的重要地位。在以赛亚书65章17~25节所描述新创造的景象中，家庭里将不再有数日夭亡的婴孩，家人劳碌而来的果实，也不再因人的夺取而徒劳无功。

3. 智慧文学传统中的家庭

家庭关系是以色列有智慧的男人和女人所关心的重要题目。

(1) 家庭是道德强烈支持的对象

箴言认为，家庭关系对想要行事聪明和生活美好的人来说，是相当重要的。序言（箴1:1~7）之后第一个讲述的建言谈到要尊重父母（箴1:8~9），反映了十诫中第五诫的精神，而且这个建言在这卷书中不断反复强调。与此类似地，箴言透过对淫乱生动逼真的警告（箴2:16~19，5:1~23，7:1~27），大力支持对婚姻的忠诚，也反映出第七诫的精神。对淫乱的警告，着重在可能带给家庭的灾害——不仅在社会中不光彩，还会因失去家中的财物而失去自己在立约团体的身份（箴5:9~14）。相对地，箴言对贤妻的称许颇值得留意。这卷书的最高峰是一幅赞美的图画，但不是赞美智慧的男性，而是赞美智慧女性的模范——箴言31章10~31节所论之“才德的妇人”。当然，这些叙述不只反映那位女性的美好品德，更是一个窗口，要展示以色列理想家庭的特色。按以色列人的想法，这样

的家庭不仅是使丈夫与孩子得蒙祝福与安定的地方，更要使穷人经验宽厚与慷慨。

(2) 倘若家庭失败了呢？

旧约智慧文学的一个特色是具有自我批判的元素，将箴言里强而有力的正面肯定，以及雅歌对婚姻性爱那种田园牧歌般的描述，进行文学和神学上的解构。

a. 传道书针对“创造财富是好事，因可以传给后代子孙”的说法进行探讨。假若你的继承者是愚昧人，将你所有劳碌得来的挥霍殆尽，该怎么办呢？他白白得到你一生辛劳的成果，完全未经劳碌，这样真的公平吗（传2:18~23）？还有些人，是为了自己获利而成了工作狂，却没有人可以传承下去，同样好不到哪里去（传4:7~8）。就算你仍旧相信积富传后是件好事，但一旦“祸患”临到，使你失去一切，你也只得赤身离世，一如你赤身而来，后嗣也什么都得不着（传5:13~15）。婚姻的喜乐虽如此美好，被视为上帝的礼物，但面对每个人终将走向的死亡，这些还有价值吗（参传9:7~10）？纵使作者饱尝春色，但看来这似乎一点也无法消解这样的焦虑（传7:28）。

b. 约伯记在实际经历丧亲之痛的局面下——失去孩子、财富、健康——提出了更尖锐的问题。约伯带着枉然的怀旧之情，回想自己从前在群体中的地位，回想自己身为长老，坐拥家庭和物质的丰富；又是当地公平正义的化身，受到穷人爱戴，众人景仰（伯29；留意第5~6节）。这样的描述，符合箴言31章23节受人敬重的丈夫形象，也符合诗篇所提到，多有后代就如有充满箭袋的人一样，有社会性的保障（诗127:3~5）。但假使你失去这一切——儿子和财富——该怎么办？约伯记在第30章真实勾勒出社会的现实面——羞辱、轻蔑和遭人排挤。所以，问题就在于这样的损失，是否会像



撒但所欲证明的那样，将显出约伯的敬虔不过是假象，一旦失去财富，便将化为乌有？还是说，约伯会像上帝所下的赌注，证明自己对上帝的信仰，绝不是因为上帝所赏赐的家道丰富，而是单单根植于上帝？不过，尽管上帝在黑暗中隐藏而默不作声，还要承受友人的控诉和为自己的苦楚申辩的压力，约伯仍然保持他的正直和在上帝里的信心，最终也获得奖赏。

约伯记迫使我们造物主上帝在世间赐给我们最好的礼物——美满的家庭，健壮的身体，丰厚的财富——提出严肃深刻的问题。如果这些事物成为我们的安全感，那它们很快就会变成我们崇拜的偶像，如此一来，失去它们也将使我们痛不欲生。或许，这正是诗篇第127篇强烈对比的观点底下，所抱持的思想。虽然诗中庆贺儿女是上帝所赏赐的产业，然而（诗127:1）“若不是耶和华建造房屋，建造的人就枉然劳力”。这句话在希伯来文和英文都是一语双关，因为这里的建造“房屋”，同时也可指建造“家庭”。纵使有家谱和先祖，但什么才是你真正的身份？纵使拥有家庭和产业，又是什么才能给你真正的安全感？

四、基督徒与文化

我们概述了旧约的家庭概念，作为旧约对文化的现实状态持批判性肯定的一个例子。现在我们要回到本章最开始的问题：如何根据圣经的信仰来评价文化。我们必须问，旧约对当时社会和文化所采取的态度，能否教导今天的基督徒如何回应这个世代的社会与文化。

首先要说的是，既然旧约对不同的文化现象采取不同的回应，我们就不可能采取单纯而简化的立场。我们不该全盘接受社会中的文化，将之视为完全合适或值得包容的，但同时也不该全盘否定，

视之为全然邪恶和可憎恶的。我们要有明辨和批判的态度。让我们先回想以色列回应文化的三种方式：全然摒弃、有限度的容忍、批判的肯定。

1. 全然摒弃

首先，旧约引领我们看见，人类堕落社会当中，必然有一些层面是上帝所拒绝与憎恨的，必须摒弃。对此，基督徒唯一能作的回应，就是弃绝和隔离。要如何辨认这些特征，旧约也给了我们一些线索。大体来说，以下四种类型，特别为以色列的律法和先知传统所谴责：偶像崇拜、歪曲反常、人身伤害和对穷苦者麻木不仁。这四项特征与今日社会仍息息相关。全世界的人类文化有许多面向，明显和这四个来自堕落人性的黑暗倾向有关。

在我们的时代与文化，难道不需要旧约那种严厉的态度，面对那公开且幽微巧妙的偶像崇拜？基督徒和以色列人一样，容易不自觉地将上帝贬为只是救恩和主日的上帝，而在“真实生活”中膜拜物质主义的金牛犊和消费文化的巴力。敏于察觉到偶像崇拜是非常关键的工作，是先知性的职责，而且任何人若要在文化中揭露这样的偶像，经常要付出极大的代价。

在这道德价值遭到质疑、面目全非的年代，难道不需要像旧约一样，清楚揭露歪曲反常的行径？保罗将偶像崇拜与扭曲真理紧密相连，有其重大的意义，因两者的关联不仅涉及性行为，同时也使整个知识环境，对真理有所歪曲（罗 1:18~32）。

面对戕害弱者与残害无辜之人，面对类似庙妓与献婴儿祭的习俗，难道不需要旧约那种义愤填膺的怒气吗？如今，色情的交易已取代过去在经济上剥削女性和伤害孩童的模式（但后者其实根本尚未根除）。而旧约对这方面的敏锐度，会对杀害数百万计尚未出世的婴儿，发出什么声音？有些妇女是出于医疗的理由而堕



胎，但绝大部分似乎只是为了图个方便。

面对那些麻木不仁地“践踏贫民的头”的人（摩 2:7；弥 3:2~3 的描述更令人胆寒），难道不需要旧约那种毫不妥协的批判？如果所多玛的罪恶在于“心骄气傲，粮食饱足，大享安逸”，对困苦和穷乏人麻木不仁、不扶助他们（结 16:49），那么绝大部分的基督教教会（尤其是西方教会），就是安逸舒适地住在所多玛，而非锡安城。

相信读者可以从各自的文化处境，列出被视为偶像崇拜、歪曲反常、人身伤害和麻木不仁的例子。这里至少提供了一个架构，分析我们文化当中必然会有的负面因子。以色列蒙召摒弃、抗拒这些习俗。教会当然势必也会有一番搏斗。

2. 有限度的容忍

其次，旧约中以色列的经验，也帮助我们面对堕落社会的事实。连上帝都接受了这个事实！这就是为什么耶稣说，起初上帝创造的心意是一生之久的婚姻，但是祂容许离婚是“因为你们的心硬”（太 19:8）。如果离婚在以色列这上帝救赎的子民当中都被容许（虽仍有批评，同时也教导更高的标准），那么在我看来，我们得同意，在世俗社会中离婚同样是被允许的。这并不是说这个制度不该被批评，而我们也不只是要致力维护最高、绝对的标准，并使人靠近那样的标准；这是因为在制订法律时，必须宽容一些不那么合乎伦理理想的情况。

在本书前一章提过，戈登·温汉（Gordon Wenham）对于“律法所吩咐或禁止的事”和“社会认为其在伦理上可取或排斥的事”这两者的差异，作了很好的讨论：

在大部分社会里，法律所强制执行的往往跟社会中的

贤士认为应当去做的有段差距——更别提距离理想境界又有多远了。道德的理想和法律之间确实存在某种关系，但法律倾向在立法者的理想与实际执行的状态之间，作务实的妥协。法律只强制要求最低标准的行为……或用圣经的术语来说，公义绝不只是遵守十诫和五经中的法条……法律往往只为社会行为设立底限，而不是规定伦理的上限。因此，研究圣经中的法典，似乎就不是要揭示立法者的理想，而更可能是看出容忍的底线……（许多旧约律法中非法律性的劝诫）都指出，立法者的伦理理想，远比他们所制订的法律文字来得高。¹⁷

这原则必须应用在社会和政治生活中更宽广的领域。很多时候，基督徒所生活、工作、应对的，都是显然未能达到上帝标准的情况和体系。当我们像盐和面酵一般致力于改变的当下，有些事是必须容忍的。

以一夫多妻制为例，这在西方可能已不是当前的伦理议题，但在世界其他角落的基督徒仍要面对这个题目，且需要伦理和教牧上的解答。若完全从圣经伦理的角度，我们当然必须坚持，在道德上，多妻制与上帝设计婚姻是一夫一妻的心意相比，的确有缺陷。耶稣针对离婚所作的言论，认为一个男人和妻子离婚另娶他人是通奸的行为，暗示了基督徒不应选择再娶其他的妻子。因此，基督徒当然不应主动另外娶妻。但假若一个男人生活在多妻制的文化，已娶了好几位妻子，然后成为一位基督徒，这又该怎么办？难道我们要说，他唯一的选择，就是只留下一位，与其他所有的妻子离婚？若是这样，旧约绝对会说——从妻子的角度来看——这是让大恶来代替小恶。就像先前说的，旧约平衡的教导认为，较之于夫多妻制，离婚是更加不可取的恶。旧约时代的以色列人，会为了容忍一



夫多妻制，作一些务实的辩护。在他们的社会，女性没有机会从事有独立收入的工作，寡妇、离婚妇女、单身女性，也没有社会福利的保障，没有子嗣更被视为女性极大的耻辱。因此，以色列人会
说，当然最好所有的女性都有一个归宿；即使因此得踏进多妻的婚姻生活，也比成为娼妓或落入寡妇的惨境来得好。旧约所建议的方式似乎是，给予多妻制某个程度的包容，但同时也提出神学上彻底的批判，并且宣达更理想的标准。¹⁸

保罗在谈及婚姻和离婚时，也处理了类似的伦理问题。但若有人结婚时尚未归主，但后来归信基督，那么他或她并不需要与未信的配偶离婚——除非对方提出要求，那么保罗便同意那位信徒恢复自由身。他的原则似乎是，新归主的信徒应尊重归信之前所作的个人承诺。与未信的配偶维持婚姻，比新归主的信徒提出离婚更为合宜。有人认为，保罗也会以类似的方式，容忍归信的多配偶者（林前7:12~24）。

与此类似，虽然我们已立法废除了奴隶制度（不过在世界各个角落还是有若干奴隶制度持续着，因此这只能是个语带保留的陈述），但现存的经济结构和工业生活，仍远远未达上帝对人类尊严的标准。基督徒必须某种程度容忍这些现象，才能在当中设法解决一些问题。观诸旧约对正义、公平交易和怜悯至弱者等清楚的原则，基督徒当然同时也必须寻求改革和挑战的机会。

我们甚至应该仔细思考，以色列容许奴隶制度，是否也因为这是比其他制度更为合适的选项。根据“奴隶”这个词一般性的意义，有人立刻会说，要为奴役人类这件事辩护，完全不合理。任何人都没有权力将另一个人视为财产一样看待。但若看看以色列社会在处理负债者的问题时，采用抵押式的劳役服务方式，我们或许就会说，这至少有若干可取之处。债务人是同意一份协定，让自己受债权人的约束，以劳力偿清债务。这可能比现代社会所采取的方

式更值得慎重考虑。现代社会对无法偿还债务的处理方式，从宣告破产到入狱服刑都有可能。然而，前者只会使债权人什么也拿不回来，似乎并不公道；后者则完全没有好处，还要付上庞大的社会成本。正如本书前一章的内容所见，单就法律罚则来说，我们确实可以说，以色列以一段时间的奴役还债，似乎比我们采监禁的方式更合乎人性。奴隶仍旧住在家里，在“正常”世界里和人群一起工作。他行走在上帝的天空下，步行在上帝的土地上。相对地，监禁则拒绝给予这一切，而且有趣的是（不夸张地说），监禁从来都不是律法书所采用的罚则（但在列王时代后期曾执行过）。当然，如此比较的重点，不在于提倡恢复奴隶制度，或是想象在现代社会能有简单的替代方案取代监禁，而是提出一个看法：当我们对奴隶制度有直觉的反弹却轻易容许监禁的制度时，旧约会挑战我们仔细思考这两者的伦理（以及不那么合乎伦理的）层面。我们会发现，我们能从旧约典范所学到的，超过我们的想象。

3. 批判的肯定

第三，旧约也显示，人类社会和文化生活中依然有值得肯定之处，虽然我们仍需保持明辨的心。教会历史有太多这样的例子，例如透过艺术、音乐、绘画和戏剧来实现教会的目标，以净化过的基督教内容取代原本的异教庆典。早在新约最早期的基督徒，为了让圣经的福音扎根在希腊世界，为了用希腊文来表达福音及面对希腊哲学的挑战，基督徒的宣教就一直积极而富有创意地投身在人类多元的文化当中。既然全人类都是按上帝的形象所造，那么，每一个文化就必然有一些部分能反映出上帝的本性，肯定创造的美好，体现上帝的道德标准，从而对人类的发展有所贡献。当然，同样在文化当中也有许多层面，掩蔽上帝的真理，诋毁受造界，颠倒上帝的标准，并致使人走向贫穷枯竭。然而，这不该使我们裹足不前，不



去欣赏文化中值得肯定的美好。

五、基督徒与家庭

那么，我们能从以色列的社会结构——家庭——学到什么？是否在每一个文化中，我们都要鼓吹这样的“制度”？我们知道家庭是上帝设立的，当然应尽一切努力来维护。但是，我们该如何运用从圣经找到的洞见，该应用在什么地方，以及我们找到的洞见是否涵盖整部圣经的模式，我们都应小心谨慎。如前所见，圣经关于家庭的经文，有一些含糊或怪异矛盾的地方。人类生活本来就有模糊地带，因此家庭反映出这样的特色也是很自然的。这意味着，家庭同样有每个人与生俱来的多面性：既是按上帝的形象所造，同时也堕落和犯罪。

一方面，家庭是由具有上帝形象的人所组成，因此反映出上帝关系性的部分，适合作为敬拜上帝的场域和媒介。圣经中多处高度肯定家庭的价值。家庭是上帝所设计、所创造人类生命开始的地方，让人按照上帝所喜悦的价值观和标准养育成长，学习使用基本的社会及人际技巧，学习在生活与工作、丰富与匮乏等不同层面中去施予并接受。

但另一方面，家庭是由堕落和犯罪的人组成，因而强化了人类压迫和邪恶的恐怖灾难。当家庭被赋予至高无上的价值或最高的优先次序时，甚至可能取代敬拜上帝而成为偶像。除了正面的价值，圣经多处也描述了失能、破碎、悲伤和悖逆的家庭。家庭被视为偶像崇拜诱惑的潜在来源，而且可能破坏人单单透过耶稣来委身于上帝的那种忠诚。

因此，我们应该避免过于天真或单纯地看待“家庭”，以为圣经每个地方都乐于肯定家庭是“好”的。当然，家庭在上帝的创造

当中是“甚好”的。但就像所有人类的事物，家庭亦可能被扭曲为邪恶的力量。有时，基督徒将“家庭”视为一个具有“温暖光辉”的词，在情感诉求上和“群体”（community）这个词相近。我们常常会谈“家庭价值”和“群体价值”，以为自己知道这些词的意涵。但是圣经清楚表明，群体也有可能是由盗贼和恶者所组成，家庭运作的模式，其实也会有根深蒂固的压迫和不公。我们需要明辨，需要批判的肯定。

我个人认为，旧约关于家庭的教导，在伦理上可有两方面的运用，一个是一般世俗社会中的家庭，另一个则是应用在教会，特别是地方性的堂会，因为教会乃是上帝的家。我们会再次采用不同层次的诠释方式，前者采典范性的诠释，后者则采用预表性的诠释。

1. 社会中的家庭

在了解家庭对以色列的重要性之后，我们很容易把这当成健康社会的基石。这种拥护家庭的立场，倾向使家庭担负过大的期待与责任并将社会的弊端和困境很快一股脑地归咎于家庭，尤其是家长。这样的危险在于，我们忽视了“家庭”在旧约完整的典范当中只是一部分。我们要谨记完整的典范，也就是以色列整体的社会、经济 and 神学体系。我们已经看到，家庭在旧约是位于一个概念架构的中心，是这个架构让家庭具有显著的地位，也得以有社会和经济上的支持。只有在这更大的结构之下，家庭才能在道德和宗教生活中扮演其重要的角色。因此，如果想要按圣经的方式，赋予家庭在社会中的重要性，我们就同时必须严肃而批判地探讨社会本质的问题。

在今天，许多传统社会仍保有和圣经中以色列相似的亲属关系模式。某些生活在非洲和亚洲文化当中的人会说，他们能毫不费力地将旧约中许多家庭习俗和律法的特质应用在自己的处境。但在现



代西方社会，或是受到西方主流文化所影响（多半是负面影响）的社会，这两者在社会学上就有很大的差距。以色列相较之下是较小型的社会，以稳固的亲属网络为基础。不论还“活着”的世代之间横向的家庭联系，还是与家谱祖先纵向的联系，亲属网络都极为重要。一般“典型”的家庭是“大家庭”的家户形态，由一群彼此有亲属关系的家人，加上仆役和依附其下的寄居者，共组一个贯穿四代人口的家庭生活。这样的家庭在经济上大多自给自足，并负责保护宗族与支派的集体安全。这样的亲属网络，可以供应大部分社会和经济上的需要。

但现代西方社会，特别在工业革命后，发展出许多其他与亲属关系无关的社会联系，例如各种职业性、休闲性、运动性、地方性、族群性和宗教性的组成团体。在此情况下，家庭变得渺小，且因社会流动而显得分崩离析。由一男一女组成的双亲家庭，也不再是一般家庭的“标准”。如今，各式各样的协会、社团、慈善团体、政府部门和机构、学校和医院、银行和保险公司等单位，已取代从前许多赋予亲属网络的社会功能。

这又是另一个应将严谨的社会学研究跟圣经的洞见原则结合在一起的领域。基督教和世俗的研究，均不认为亲属关系和家庭在现代社会是无关紧要的存在。对我来说，这似乎暗示了我们迫切需要重新思考及巩固家庭在社会中的角色。¹⁹

的确，我们不应该让规模已大幅缩小的核心家庭，担负和旧时大型家户同样的责任。然而，核心家庭仍旧是社会的基本元素，正如它在过去也是大家庭的基本单位。以色列的大家庭像是由一些亲属原子核所共同组成的分子，而不是没有规则组织、自由放任的公社。以色列的大家庭并不是像某位学者所说，只是摆满许多双人床的宿舍。相反地，在紧密结合的亲属架构内，严谨定义合法和非法的性关系界线，保护着这些核心家庭的在性忠诚上的完整（利

18, 20)。

另一方面，确实没有任何一个现代社会像过去的以色列一样，是被救赎、立约的国家，在伦理三角中占有一席之地。但正如先前已讨论过的，我们可以让这个三角模式，在社会中以典范的方式来运作。把这样的典范应用到更广的人类社会里，我们依然可以在这个社会朝向一种家庭模式，使其在某些意义上反映旧约的理想。这意味着我们应朝着以下的社会目标努力迈进，尽力确保：

- 家庭可以感受到其在群体中的社会意涵和重要性，而非只是国家机器数字统计上的小棋子（社会角度）；
- 家庭能享有独立的经济生存力，平等地分享国家的财富（经济角度）；
- 每个家庭都有机会完整聆听上帝救赎信息的意义，也有自由回应这样的信息，从而让往后的世代活出这样的信息（神学角度）。

356 这太过理想化了吗？也许。但至少是以整体圣经典范为基础的理想主义。这可能也比希望达到重获更新的社会，却只单单呼吁发挥更大的家庭凝聚力，而没有同时解决经济压力和损害家庭凝聚力的因素，要来得更为实际。也就是说，虽然“维护家庭”这样的口号听起来值得赞许，但除非我们同时也致力于创造一个社会状态，使家庭的凝聚力在经济上无后顾之忧，在社会上受到重视，在灵性上得着滋养，否则，我们还是没有正确看待圣经整体的典范。

更甚者，不停高喊“都怪父母”的口号，其实恐怕也没有太大的帮助。当然，圣经整体来说赋予家长非常重大的责任，这一点不容置疑，而且需要在每个世代不断重申。除了律法书和智慧书的劝诫，圣经中也有像以利（撒上2:12~3:18）和撒母耳的儿子（撒上



8:1~3)等教人泄气的例子。律法书承认,青少年有顽梗、屡教不改的问题(申21:18~21)。但在以色列王国时代后期,当道德、灵性、经济和政治都分崩离析时,先知并没有因为国家的社会乱象而责怪家庭。相反地,他们谴责那些贪心、不公的压迫者,破坏了家庭。从忧心如焚地向尼希米发出请求的家长,我们能看见贫穷和负债所导致的破坏和分裂,以及一般家庭面对无情的经济贪婪所产生的无力感:“我们已经指着田地、葡萄园,借了钱给王纳税。……我们将要使儿女作人的奴婢……我们并无力拯救,因为我们的田地、葡萄园已经归了别人。”(尼5:4~5;楷体为笔者所加)。

我们的时代,依然应和着这样的哭号。

2. 新约与上帝的家庭

终于来到新约时,我们会看见其对家庭也有同样的多面性,而且,透过基督的主张,以及上帝国和我们身处的终末时代所发出的要求,这样的多面性更加明显。

(1) 耶稣和家庭

从福音书可以清楚看见,根据耶稣对婚姻、孩童、亲职责任的教导,他给予家庭正面的肯定。²⁰马太和路加福音所记载耶稣诞生和童年的叙述,是很好的例子。路加在福音书及使徒行传的开头(徒1:14),都特别强调马利亚身为耶稣母亲的角色。路加还保留了耶稣儿时 in 圣殿那段两面性的记载,一方面显示耶稣似乎将天父的殿或关于天父的事,看得比父母的担忧更重要,但另一方面也立刻指出,耶稣在拿撒勒成长期间,一直都顺从地上的双亲(路2:49~51)。此外,耶稣参加迦拿的婚宴时,在新人最难堪的时候,给了他们不可思议的礼物(约2)。

在耶稣的教导方面,根据他对离婚的教导,他对婚姻有很强

的肯定（可 10:2~12；太 5:31~32，19:1~9）；此外，他也肯定十诫中第五诫的意义，指责那些虚有敬虔的外表，却逃避对父母负责任的人（可 7:9~13、太 15:3~6，有关“各耳板 / 奉献”的议题）。

此外，耶稣多次行医治的神迹，都是因着怜悯而回应那些为了自身家人而来哀求他的人，尤其像有些人请求耶稣医治自己的孩子，或像西门为他的岳母求医治。甚至在十字架上曾有一刻，耶稣对母亲的怜悯还胜过自己的痛苦（约 19:26~27）。

但另一方面，福音书清楚显示，跟随耶稣，意味着重新评估我们和家庭之间的联系。成为主的门徒，可能会造成家庭及家人在社会和经济层面上的干扰。马可在描写耶稣呼召第一批门徒时，已呈现了这样的情景。这些人立刻丢下他们家族的事业，放下父亲和自己的工作，跟从耶稣。在许许多多的基督教讲章中，这都会被刻画成值得钦佩的彻底委身，应当起而效法。但在当时的文化背景下，门徒的行为绝对会被视为没有道德责任感的社会丑闻。事实上，即便是对耶稣来说，当上帝的国因着他而闯入这世界，就意味着他须看重传扬上帝国的到来，过于他自己的家庭。因此，所有勇于跟从耶稣，相信他所传信息的人，都必须视上帝的国超过一切，甚至必要时包括了对家庭的义务。下列经文，都指出国度高过家庭的这种优先次序。

- ▶ 耶稣对他母亲和兄弟说话时，刻意和他们所提出的要求保持距离，并指出遵行上帝旨意的人才是他真正的家人（可 3:31~35）。耶稣以“谁是我的母亲？谁是我的弟兄？”来回应母亲和兄弟的叫唤，确实令人震惊。这听起来一定很像耶稣要和他的亲人断绝关系。当然，我们知道耶稣不是要这样做，而是以直截了当的方式表达在上帝国里真实的“亲属”，对他来说，这比人类世界的亲属义务还更加重要。



- 耶稣对那位想要成为门徒、但要先埋葬父亲的人所作的回应，同样让人震惊。这样的孝心，在当时和许多现代的文化中，仍是社会和宗教对子孙最大的期待。耶稣这“任凭死人埋葬他们的死人”的著名回应，不但暗示了成为门徒的要求以及上帝国的急迫性，必然优先于人间最高的职责，同时更说明了，拒绝按照这优先次序生活的人，实已将自己排除在天国的生命之外，和死亡无异（路9:59~60）。
- 这优先次序的冲突，也表现在耶稣对门徒的要求上。与对耶稣的爱相比，门徒要将对父母和家庭的爱视为一种恨——这是希伯来文典型的夸饰口吻或对比式的否定手法（comparative negation；太10:37；路14:25~26）。这和背起十架、不要爱惜自己生命的说法是一样的。这是如此彻底而不可妥协的要求，无怪乎耶稣早已预见，他的到来远非叫“地上太平”，而是先带来“刀兵”。这刀不但穿透其他的群体，也要穿透家庭和家人之间，严格地将跟随他的人和他的仇敌分别开来（太10:34~36；路12:49~53）。即使有亲情，仍有人因着基督的缘故而被仇视和迫害（可13:12~13）。历来基督教宣教和殉道的历史，都证明他说的是正确的。
- 然而，虽为了基督和上帝国的缘故而与家庭的委身及保护彻底隔绝，人却将会有全新的“家庭”体验——上帝在基督里的家庭。耶稣在要求年轻的财主放弃财富来跟从他时，彼得说他和其他门徒都已经达到这样的要求，耶稣就应许，为了上帝国而离开家庭、家人和财富的人，将会得到百倍的祝福（太19:16~30；可10:17~31；路18:18~30）。这自然就引到我最后的论点。

(2) 教会是上帝的家

透过灵里的团契和物质的社群分享，初代教会确实经验到在基督里的“家”，代替了一些人因忠于基督而失去的保护伞。这是个崭新的经验。但与此同时，早期基督徒运动并未反对社会中一般的家庭生活形式，而是致力在基督的主权下，维持与恢复家庭的形式。

希伯来书的作者对基督徒群体的读者说：“我们便是他的家（*oikos*）了”（来3:2~6）。这节经文指涉到民数记12章7节。在该处，“家”指的是以色列百姓，摩西则是总管家。新约经文常将原用于形容以色列的用语和图画用到基督教会，以说明这两者因弥赛亚耶稣而有着预表的关系；希伯来书这里就是其中一个例子。“以色列家”这个词在旧约经常出现，表明以色列作为“上主之家”的概念（相对于在埃及“为奴之家”的苦境）。当然，“上帝的家”经常用来指耶路撒冷城的圣殿，但有时也会用比喻的方式来指整个以色列百姓和土地。这些是属于上帝的家人、家庭和产业。²¹这个隐喻的重点在于，以色列不只是一个民族或是一群聚集的个体，而是有家庭合一意识的群体，一个属于上帝的家。

这个隐喻的背景和内容，源自于以色列家庭所应有的特质。我们在前文已仔细看过其中的一些特质，但在这一段，有两项特质值得特别强调。首先，家庭是敬拜和教导的中心，因此对世代维持民族的传统与信仰的延续非常重要。再者，家庭是提供个体接纳、归属和保护的地方。人在家中能有物质的供给，并体验到自己身为上帝立约子民的地位。这也是为什么旧约吩咐特别要照顾孤儿、寡妇和寄居者的主要原因——他们缺乏家庭天然的接纳与保护。

在新约中，基督教会看自己是“以色列家”的继承者，是上帝的家。这样的用法，可以指整个教会（对应于整个以色列民族）²²，



也可指较小的地方性教会群体（对应于以色列的大家庭）。在这里，我们较关注后者的意涵。从历史事实的角度来看，初代许多的地方教会，一开始都从归信的家庭开始，并且在家庭中聚会，因此，“家庭”的意象自然广被采用。

事实上，在初代教会群体，“上帝之家”所要传达的概念，已经透过家庭教会而实现了。家庭这样一个群体……是会众最小的单位和基础。新约所提到的家庭教会（徒11:14，16:15、31、34，18:8；林前1:16；门2；提后1:16，4:19），必然与以家庭为聚会的场所有关。²³

因此，前文所提及旧时以色列家庭的两个特质，也运作在新约地方的教会家庭中。首先，这是敬拜和教导的地方。用住家作为传讲福音的据点（徒5:42，20:20），举行圣餐（徒2:46），施行洗礼（林前1:16；徒16:15）。保罗在给各教会的书信中，是设想他们以“家庭”的精神一同生活、学习和敬拜。保罗甚至逆向强调教会与家庭生活之间的关系，坚持在教会这个家庭执行牧养和生活教导权柄的人，必须先证明他们能照管自己的家（提前3:4~5，15）。

其次，地方教会也是归属与接纳的地方。从伦理学的角度来看，这项特质更是这里所要强调的。基督徒进入上帝的家，也属于上帝的家。因此，我们与上帝放在身边的其他家庭成员，就同享家庭成员的责任与权益。这些责任包括共享家庭的“物品”，即本书第六章所讨论，在真实团契关系（*koinōnia*）中的社会和经济需求。这又延伸出家庭中普遍的相互义务，正如保罗所说的：“所以，有了机会就当向众人行善，向信徒一家的人更当这样”（加6:10）。新约在伦理上普遍强调“爱弟兄”，也是“家庭至上”这个主题的另一

个表现。

当然，进入上帝家中首要的权利，就是让人完全被接纳到上帝的家中，使所有藉弥赛亚耶稣而归属教会的人，都同享所应许的产业的福分。基督的信徒，不论是犹太人或外邦人，都不再只有“有别于家人”的客人或寄居的异乡者（*paroikos*），而是同有血亲的家人（弗2:19）。

然而，教会这个家另一个重要的功能在于，当信徒因回应福音而与原本家庭的关系中断，这个家应当提供灵性甚至是物质上的帮补。旧约曾经预言这种自然家庭关系的中断，耶稣自己也讲述过。

福音书接续弥迦书关于末后的预言（弥7:6；太10:35~36；路12:53），指出最初的信仰群体，必须面对因福音的缘故而与家庭关系中断的问题。愿意承担此后果的人，蒙应许要“在今世”获得新的“房屋、弟兄、姐妹、母亲、儿女”（可10:29~30；太19:29；路18:29~30）。上帝的家——也就是基督徒群体——将取代失去的家庭。²⁴

我们必须问许多地方教会，他们是否充分了解这个教会之所以存在的重要特质。当有人因追随基督而付出沉痛的代价，教会是否提供社会照顾和接纳，如同旧约照顾孤儿寡妇和寄居的人？

我们又一次看见，古代以色列在社会、经济和文化生活上的预表，能帮助我们对新约中上帝的子民有更多的了解。不但如此，这样的预表还为基督徒的生活，提供新鲜而又具有适切性的伦理原则。有趣的是，在这脉络底下，我们看见一个现象：许多经历属灵生命复兴的教会，在合乎圣经的真实团契生活上，也同样经历复兴的祝福。这是重新恢复教会这上帝的家的社会本质和功能，重现教



会的权利与责任。当看见这当中的深度和丰富，实源自于旧约对新约的伦理滋养，着实让人感到满足——虽然说，当今许多正享受着这果实的教会，未必知道这样的来龙去脉。

✕ 延伸阅读

- Barton, S. C., 'Family,' in J. B. Green and S. McKnight (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (Downers Grove: InterVarsity Press; Leicester IVP, 1992), pp. 226-229.
- Bendor, S., *The Social Structure of Ancient Israel: The Institution of the Family (Beit 'Ab) from the Settlement to the End of the Monarchy*, Jerusalem Biblical Studies, vol. 7, ed. E. Katzenstein (Jerusalem: Simor, 1996).
- Brichto, Herbert C., 'Kin, Cult, Land and Afterlife—a Biblical Complex,' *Hebrew Union College Annual* 44 (1973), pp. 1-54.
- Gitari, David, 'The Church and Polygamy,' *Transformation* 1 (1984), pp. 3-10.
- Goetzmann, J., 'House,' in Colin Brown (ed.), *New International Dictionary fo New Testament Theology*, vol. 2 (Carlisle: Paternoster, 1976), pp. 247-251.
- Janzen, Waldemar, *Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1994).
- Matthews, V. H., 'Family Relationships,' in Alexander and Baker, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, pp. 291-299.
- Mott, Stephen Charles, *A Christian Perspective on Political Thought* (Oxford: Oxford University Press), 1993.
- Perdue, Leo G., Blenkinsopp, J., and Collins, J. J., *Families in Ancient Israel* (Louisville, KY: Westminster John Knox), 1997.
- Schluter, Michael, and Clements, Roy, *Reactivating the Extended Family: From Biblical Norms to Public Policy in Britain* (Cambridge: Jubilee Centre), 1986.

Sprinkle, J. M., 'Sexuality, Sexual Ethics,' in Alexander and Baker, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, pp. 741-753.

Swartley, Williard M., *Slavery, Sabbath, War and Women: Case Issues in Biblical Interpretation* (Scottsdale, PA: Herald), 1983.

Wright, Christopher J. H., 'What Happened Every Seven Years in Israel? Old Testament Sabbatical Institutions for Land, Debts and Slaves,' *Evangelical Quarterly* 56 (1984), pp. 129-138, 193-201.

———, *God's People in God's Land: Family, Land and Property in the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990; Carlisle: Paternoster, rev. ed., 1996).

———, 'Family,' in Freedman, *Anchor Bible Dictionary*, vol. 2, pp. 761-769.

✕ 译注

- * 按：和合本圣经作“造我在腹中的，不也是造他吗？将他与我抆在腹中的岂不是一位吗？”
- * 按：和合本圣经作“穷人头上所蒙的灰也都垂涎”。





第 11 章

个人的道路



一、群体中的个体

现在，来到本书第二部的最后一章，探讨旧约的个人伦理，探索上帝对一个人日常生活和整个人生过程所作的道德要求。有些人或许认为，这应该要放在开头的第一章，不过这顺序是特意安排的。本书第二章提过，我认为旧约神学及伦理学对“个体”的观点，必须在以色列这个蒙上帝拣选和救赎的“群体”当中来理解。因此，在聚焦于个人之前，我先将焦点放在以色列这个民族的社会层面。事实上，对旧约伦理来说，区分社会伦理和个人伦理，并不一定恰当或有帮助，因个体伦理都是在群体中塑造的。

西方人若要从旧约观点来进行伦理思考，就必须重新调整惯用的模式。我们习惯从个体的层次开始，向外推展。我们强调要说服个体按照某种道德标准，活出某种生活。只要有够多的个体达到这些标准，社会自然就会进步，或至少维持一个健康、快乐和安全的环境，使每一个体得享个别的幸福。我们看重的是，你必须成为这样的人，而那样的社会只是放在背景里的意外收获。

然而，未遭西方个人主义所蹂躏的传统文化，其伦理思维模式却多以另一端为起点。群体的自我认知，决定了哪些个体行为是可接受，哪些是不被接受的。这当然才是旧约的运作方式。旧约陈明了主上帝所想要的社会形态。这位上帝期待有一群圣洁的子民，一个得救赎的群体，一个模范的社会，透过他们展现上帝想要创造的新人的原型。上帝想要一个能够反映祂性情与优先次序的群体，特别是祂的公义和怜悯。如果那样的社会是上帝想要的，而你又归属其中，你就必须成为这样的人。因此个人伦理是从上帝救赎之民的神学衍生出来的。换句话说，旧约的个人伦理和社会伦理一样，都有立约的特质。这上帝和以色列群体立约，但这约的道德意涵影响



其中的每一位个体。

旧约伦理的特质和新约伦理所强调的完全相符。新约许多伦理的教导，都是在群体性的背景底下——一群上帝在基督里呼召的群体。个人在整体教会的背景下蒙召遵守伦理行为，一起生活、学习、敬拜，并在这世界服事基督。因此，以弗所书4至6章那段有关伦理的伟大经文，一开始便呼吁“行事为人就当与蒙召的恩相称”。从以弗所书前三章可以知道，这意味着蒙召成为属上帝的新社群中的一员。这样的社群是上帝透过基督所创造的奇迹，要实现社会和灵性上的和好。所以，后面几章的个体道德标准，是建立在前面几章所阐述的被赎群体的身份之上。

因此，若要将上帝为数可观的道德要求放到个体身上，其中一条可行之道，是探究完前面关于以色列社会的几个章节，然后各章加上附录，说明其对个体的道德意涵。譬如说，上帝若期待一个经济平等和充满怜悯的社会，以色列个体就应扬弃自私，拒绝从邻居身上赚取不义之财的诱惑。上帝若期望一个以公平正义为基础、又凡事遵照法律的社会，那么，执法清廉公正，便是个别法官的职责。我们当然可以继续从这一整套的社会特质中，找出其他对个体的意涵。

然而，既然各位读者能够自行推论，这样冗长地列出显而易见的清单，着实相当单调乏味。这里唯一要提出的重点，是视野观点的问题。圣经伦理所关切的是上帝所寻求（且以终末的眼光来看，最终将会创造）的群体特质，这样的特质将主导支配上帝所喜悦的个体。社会面和个体面在旧约伦理中是不可分割的。¹

365

二、个人责任

然而，必须强调，上述观点并不表示，群体导向的伦理就因此

取代个人的道德责任，更绝非贬低个人性的道德。在划船比赛中，个别队员所应尽的本分，并不因目标是让整个团队赢得比赛、符合教练的期待，而有所减少。同样地，尽管上帝的道德要求着重在群体的层面，旧约圣经却从未忽视或略过个人在上帝面前要活得正直之责。圣经中第一句向亚当和夏娃提出的问题，便假定个人需负责任：“你在哪里？……谁告诉你？……你作的是什么事呢？”（创3:9~13）这同样是对所有以亚当和夏娃为代表的每个人，所发出的问题。类似地，上帝问该隐的问题：“你兄弟亚伯在哪里？”（创4:9），也延伸到每一个体上，因我们每个人在上帝面前都对其他人负有责任。这种在个体行为和彼此相待上要上帝负责的态度，乃是身为人的精髓。人类是与众不同的受造之物，上帝亲自回应、负责每个人的举止行为。这是因为每个人都是按上帝形象所造，上帝能与我们沟通，我们也需向祂负责。这是身为一个个体性的人所蕴含的基本意义。

随着旧约故事继续发展，我们同样看见其对个人行为的关注。整个故事始于亚伯拉罕这一个体的信心和顺服。事实上，经文强调，亚伯拉罕顺服上帝，其伦理本质乃是这约得以延续下去的原因。当上帝和以撒更新这约，经文说祂如此行，“都因亚伯拉罕听从我的话，遵守我的吩咐和我的命令、律例、法度”（创26:5）。族长（先祖）的叙事，是上帝在个体的生命中施展能力、统管万有、耐心等待的典范。这样的特质，当然也在后来这民族的历史当中表明展露出来。

上帝原为了亚伯拉罕后裔的缘故而与他这个人立约，而在西奈山事件，这个约被更新、扩展到这些后裔所形成的民族。但这约也适用在每一个体。立约关系本质上是群体性的：“我要以你们为我的百姓，我也要作你们的上帝。”在这里“你们”和“你们的”都是复数。然而，立约时的第一个要求，却是向每个个体，向每个单数



的“你”说的：“除了我以外，你不可有别的神。”

十诫中其他的诫命，以及五经中大量精细的律法条例，也同样强调个体性。最早的法典，“约书”（Book of Covenant；出21~23章），是建基在每位个体在律法面前都有自己的责任和义务。本书第九章中提到，排除或轻视个体责任的代罪性或集体性惩罚，是排除在正常司法程序之外的（出21:31；申24:16）。学者都知道，申命记的希伯来文经文在以第二人称称呼以色列时，不断交替变化使用单数的“你”和复数的“你们”。学者不再认为这代表经文来自不同的底本或作者，而是视其为透过风格上的变化，显示上帝对祂子民行为的道德要求，不仅针对整个群体，也针对其中的每一位个体。

当然，从律法书来到先知书时，我们看见先知主要呼唤的对象是对着国家，或是国家当中重要的代表人物，例如君王或其他领袖。但在这个社会和群体性的使命当中，先知仍毫不犹豫地与个别的人进行对质，用上帝对某些个人行为所说的话，向他们进行道德挑战。底波拉指责巴拉缺乏热情、没有志气的模样（士4:8~9）。撒母耳挑战扫罗的不顺服（撒上15:22~23）。拿单为了大卫通奸和谋杀的罪行，当面与他对质（撒下12:1~10）。以利亚谴责亚哈不公义和谋杀的行为（王上21:17以下）。以赛亚未能使亚哈斯信赖上帝，便斥责他没有信心和不顺服（赛7:1~13）。耶利米分别与个人（耶28）和集体的假先知（耶23:9~40）对抗，而且毫不留情地揭露约雅敬王个人贪婪与欺压的行径（耶22:13~19）。

学者常说，以西结的贡献是将个体责任的概念注入以色列，仿佛这在以色列的伦理思想中是新鲜的东西（结18）。他们说，以西结为了要指责当时被掳那一代所持的一种观念——将他们所经历一切的痛苦，全数归咎到他们的祖先——因此提出了他著名的反驳：

“犯罪的他必死亡”（结18:4）。然而，有些学者在更仔细检视以色列思想中群体与个体的关系，以及以西结真正要表明的论点之后，已经扬弃这种认为以西结“开创”了个体责任的想法。

从一方面来看，以色列虽的确有强烈的群体团结观念，但这并不意味着如过去学者所说的，以色列在被掳时期之前，完全没有个人责任的观念。早在以西结之前几世纪的法条中（如我们所谈过的“约书”）的个体性特质，便能证明这一点。在以色列的法庭中，个体必须为自己的行为负起个人的责任，也以个人的身份受惩罚或为自己辩白。²

另一方面，以西结也和“福音布道”有关（参以西结书18章末）。为此缘故，他需要澄清错误的见解，以免被当作逃避责任的托词。被掳的百姓将他们的命运归咎于先前的世代。他们提出一种论调，认为在他们之前有许多世代的罪恶，上帝却到如今才让审判临到他们的世代，非常不公平。他们抗议自己被迫无辜地承受其他人的罪。然而，以西结否定了他们这种论调的前提。他们并不是邪恶父母的无辜后代。他们要为自己的行为负完全的责任，而他们的行为无疑是邪恶的，因此理应受到上帝的审判。他们须面对自己的罪行和责任。因此，以西结先驳斥当时一句有名的俗语（结18:2），然后清楚铺陈一个纵跨几个世代的统括性探究，体现了符合申命记24章16节个人伦理的教义。以西结这么做的用意，是要清楚表明：正如每个世代会因对上帝律法作出不同的道德回应而有兴衰，每位个体也会有起有伏。从公义转向邪恶，必定会招致灾害。然而，当恶人回头离开所行的恶，并在伦理上彻底改变自己的生活，表达自己的悔改，他们就必得到上帝的宽恕，救活自己的性命——这正是以西结书这一章的美好“福音”。以西结的讲论的确对个人的责任带来新的深度与挑战，同时也清楚道出了个人道德抉择与生活习性的生死议题。然而，他的论点只是从早已确立的旧约信仰进一步向



前发展，并非完全创新。

三、道德模式

我们现在要从前面两个较为概括性的段落，进入到较具体的部分。旧约提供许多模范，告诉我们哪些个人伦理生活是蒙上帝喜悦的（或者相反）。我所属意讨论的，不是旧约历史中的真实人物。这些人物的个人道德教训当然是丰富的宝藏，这是每个主日学老师都知道的，但我的关注在于各种对“义人”的不同描绘，好对义人的典型特质有一幅综合的肖像。这呼应了沃尔德马·杨仁所说古代以色列当中经典的行为“典范”。³杨仁使用“典范”这个词的方式和我有些许不同。我主要用这个词来形容以色列在旧约中呈现出来的整体架构，杨仁则用来指支配以色列人伦理抉择的理想行为模式。他所说的这些典范——或理想家庭、理想祭司、君王或先知的描绘——主要都是透过叙事来塑造的。

温汉对创世记修辞手法的研究，同样认为伦理行为的模范是由许多不同的故事呈现出来：

因此，在创世记的故事里，我们可以从作者对这些人物的体察，建立一份品德清册，作为义人容貌的组合肖像。在这肖像中，义人是敬虔的，因为他或她依靠上帝，向他发出祷告。义人固执而勇敢，但不攻击、不刻薄。他或她十分慷慨、信实和忠诚，特别是在面对其他家庭成员的时候。义人不害怕表达快乐、忧伤或愤怒的情绪，但不应过度愤怒而走向复仇，反而应乐于宽恕。最后，公义并不要求义人禁欲：生命的喜乐要享受，但不要成为其奴隶。⁴

为了完成沃尔德马·杨仁和韦纳姆所建议的想法，我们将探究一些旧约中道德行为的“典范”图像。我们首先会探究智者的世界——一个非常关注人类作决定的模式（和后果）的世界。接着，我们会透过几个人所说出的道德性或一般性的自辩，来探究符合和违背伦理的个案。最后，我们将和古代以色列人一同敬拜，观察对想要来到以色列圣者的殿中的人，有哪些伦理准则的挑战。

1. 智者

虽说旧约的智慧文学和周围民族关系密切，吸纳了这些民族的素材，但仍旧是在以色列雅威信仰的主要范围内。正如智慧文学的主题句所坚持的，“敬畏耶和华是智慧的开端（或首要原则）”（箴9:10）。⁵与律法书、先知书一样，智慧文学有很深的社会关怀，但其中的格言主要是以个人为对象。这些集结而成的箴言，是用来告知、警戒、导正、引领以色列的个体走上生命之道，既能讨上帝的喜悦，也让他或她获得最大的益处。

虽然箴言所关注的似乎是以人为中心（关切人生活当中的事），但仍间接显示了上帝的中心地位。许多智慧文学所赞扬的人类特质、行为模式和道德价值，事实上都反映了旧约别处所形容上帝的性情。就此而言，箴言中的个体伦理证实了本书第一章的论点：旧约伦理体现了一个重要的元素，那就是效法上帝自己的样式。我将以纲要的方式，列出几个这方面的例子。每个例子都会先从主上帝的特质开始，然后解释人类生活的智慧模范如何反映出上帝的特质。

a. “上帝就照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女。”性别是上帝形象在人类生活中的一种展现，因此非常珍贵。所以，智者避免任何对性的滥用，特别是诱奸和淫乱所造成的毁灭性后果（箴2:16~22，5，6:20~35，7）。智慧的抉择，应该是



不断在忠诚的婚姻中，寻找恒久常新的愉悦和喜乐（箴5:15~19，31:10~31；雅歌）。

b. 上帝是神圣的父母（申32:6、18）。父子关系的比喻，被用来比作上帝和祂子民之间的关系。因此，我们看见箴言当中许多的教导，是以“父对子”的形式呈现的，暗示着“上帝对人”的关系。也就是说，表面上虽是以人类的关系来讲述（这当然也可能是以父母的形式来反映其他的权威，例如君王或法庭），但文本中“父亲”的呼声，清楚地在警告与劝告中反映了上帝的心声。不过，其对父母权威的肯定也非常清楚，且清楚显示管教和责罚是父母爱的表现，而不是要否定对儿女的爱（箴13:24，15:5，19:18，22:15）。相对地，“智慧之子”应当要谦卑和顺服（箴13:1、18）。智者敏锐察觉到，父母对儿女的喜乐与忧愁，就好像上帝对刚愎任性的子民所怀的喜与忧（箴10:1，17:21，19:26，23:24~25）。

c. 上帝是公义的。祂是公义的君王，也是公义的士师和审判者。因此，箴言对担任这些职务的人有许多的劝诫。政治和司法的正义，对智者、先知和律法书都同样重要（箴16:10、12~15，17:15，18:5，20:8、26，22:22，28:3、16，29:14，31:1~9）。群体社会与道德的健全，有赖于这几个人的正直和委身，以及他们所作的决定。

d. 上帝是爱。上主广阔的恩慈和祂无限的信实，是以色列人赞美的主题。因此，这些特质应反映在人类的友谊关系当中。箴言所称赞智者最吸引人的特质之一，就是他或她友谊的品质，以及其细腻而成熟的社交技巧。智者知道言语得体（箴15:1）、保密（箴11:3）、耐性（箴14:29）、忠告（箴15:31~32，27:6）、宽恕（箴17:9）、忠心（箴17:17，18:24）、体贴（箴25:17，27:14）和实质帮助（箴27:10）等品格的价值。相对地，智者也晓得酒肉朋友

(箴19:4)、是非之言(箴20:19)、怒气(箴22:24~25)、谄媚(箴27:21)和不合时宜的同情(箴25:20)等恶习的危险。这些都是具体“爱邻如己”的实践方式,反映上帝对我们的爱,以及我们对上帝爱的回应,进而将之放进日常的个人伦理中。

e. 上帝有怜悯有恩典。以色列从为奴之家得释放并承受应许之地的历史,证明了上帝的怜悯与恩典。这的确是上帝在出埃及事件后,所宣告的名字和性情:“雅威,雅威,是有怜悯、有恩典的上帝……”(出34:6)。因此,每一个以色列人都有责任实际关怀穷苦的人。智者许多关于财富、贫穷和经济公义的讲论,对现代有相当的適切性(箴11:24~25, 14:31, 17:5, 19:17, 21:13, 22:9、16)。⁶

f. 上帝是工作者。上帝在创造中所展现的无限超卓技艺(见箴8章),已经在某种程度上,传达到上帝按自己形象所创造的人类身上。因此,人类按其本质和设计,也是工作者。基于这个理由,箴言将工作的美德和报酬陈明在个人面前。这些正面的价值和“懒惰人”的怠惰形成对比,而且是以悲喜交织的生动方式来描绘其形象。不过,懒惰人不只是个笑柄。他的怠惰是刻意、习惯性的,同时荒谬地将其合理化,但这样的怠惰不但是对自己身为人的否定,更是对造物主的侮辱(箴12:11, 14:23, 18:9, 22:13, 24:30~34, 26:13~16, 28:19)。

g. 上帝说话。这是以色列永活的上帝最主要最独特的特质之一。言语沟通的无穷力量,也无疑是上帝赐给人类最高的礼物之一。话语对箴言的作者而言非常重要,因为话语与实际的行为一样,不论于善或恶,都是有利的工具。因此,箴言对智者话语的使用和滥用,有许多的劝诫和警告(箴12:19、22, 13:3, 14:5, 15:2、23, 18:6~8、20~21)。

h. 上帝掌权。上帝让每个人都有道德抉择的自由和责任,但



总归来说，仍是上帝的旨意才真正算数（箴16:1~2、9，19:21，21:1~2、30~31）。因此，智慧的精髓就在于接受这个似非而是、不可思议的事实，并透过委身和顺服，谦卑寻求上帝的带领（箴3:5以下，16:3）。这就是箴言中以不同面貌反复出现的“寻求智慧”的真义。相反地，箴言中的“愚昧人”并非指智力有缺陷之人（事实上他可能非常聪明），而是生活自足自满、甚至因此而藐视上帝的人。旧约中的智慧和愚昧，主要不是一个智力的概念，而是指道德和灵性层面：智慧是选择活在掌权的上帝之下，寻求祂的旨意和引导，愚昧则是自以为能过着违抗上帝旨意和引导的生活。

在结束“智者”模范的这段讨论前，让我们看一下将箴言这卷书带到最后高潮的美丽图画——将所有智慧的特质，总结在一位女性角色“才德妇人”的身上（箴31:10~31）。她是许多特质的榜样：性的忠诚（箴31:11~12）、亲职教养（箴31:15）、努力为家里带来收益（箴31:16~19）、怜悯而有恩慈（箴31:20）、支持丈夫的司法角色（箴31:23）、有益的言谈（箴31:26）、敬畏上主（箴31:30）等。换言之，她反映了所敬拜的那位上主的性情特质。

2. 道德辩解

(1) 约伯

智慧文学也包括约伯记。这卷书对个人道德和冤屈的苦难两者之间的关系作了有力的反思，提供我们另一个个人伦理的典范——道德辩解，或称自我辩护。不错，在整卷书中，约伯自始至终都为他自己道德上的正直辩护。他不断申辩，自己的苦难并非源自他的邪恶。他的友人企图一步步引导他，要他承认自己犯过自己所不知道的罪行，好从他冤屈的痛苦中解脱出来。但他拒绝这样的建议，反而表明绝对捍卫自己的清白。

但整卷约伯记在第31章达到高峰。这是具有高度诗意和伦理力量的一章。约伯用一连串的自我咒诅，来支持他所说自己清白正直的生活。由于是以自诅的格式来表达，因此所有的伦理重点就必然是以反面来呈现的。约伯提出他所未曾犯下的恶行，举出他不是那样的人，然后向上帝发出挑战：假若他所言不实，就降下各种典型的灾难到他身上。这就是这一章自诅格式的基本特征。不过，根据底片就很容易能将相片洗出来，从而呈现约伯真正的为人，或至少他所宣称的为人。总括来说，我们能将其所详列的声明整理在下面。在他的自我辩护当中，他宣称自己做到：

- 自我约束，对抗贪欲（伯31:1）；
- 逃避淫行（伯31:9~12）；
- 诚实进行交易（伯31:5~6）；
- 以公平正义对待奴隶（伯31:13~15）；
- 以慷慨和恩慈对待各样的穷人（伯31:16~23）；
- 远离任何的物质或星象上的偶像崇拜（伯31:24~28）；
- 保守自己的意念和言语（伯31:29~30）；
- 殷勤待人（伯31:31~32）；
- 愿意公开认罪（伯31:33~34）；
- 善待土地和工人，付出合理的工资（伯31:38~40）。

有两件事情值得留意。第一个，是这份惊人列表所涵盖道德性为的广度。这份列单从心里的意念，口里的言语，私人的行动，性行为，家庭事务，一直延伸到经济、司法、社会和公共领域的行为。很明显，这卷书的作者所思考的个人伦理，涵盖生活当中非常广的范围，不论是内在或外在，私下或公开，看得见或看不见的。第二个值得留意的，是上帝在他的道德推论当中所扮演的



角色。在这段经文中，上帝是全知的（伯31:4），鉴察每一个行为（伯31:6、14）。上帝是所有人的创造者，因此也是每个人平等权利的守护者，包括奴隶（伯31:15）。上帝有权制裁恶行（伯31:23），特别是背叛祂的偶像崇拜（伯31:28）。简言之，人无法逃避上帝的眼目，整个生命都在祂的眼前，在祂的道德鉴察之下。正如另一位智者所言：

阴间和灭亡尚在耶和华眼前，
何况世人的心呢？

（箴 15:11）

（2）撒母耳

关于道德自我辩护的第二个例子，是撒母耳将政权移交给扫罗时，所发表的告别演说（撒上12:2~5）。这篇演说较短，只提到社会伦理的层面，但就这样的场合来说是很得体的。撒母耳提出自己身为公众领袖时的纪录，要求公开见证他在位时的清廉。撒母耳的提问和群众的回答，让他免于下列的指控：

- 偷窃或敲诈（因任公职而得的私利）；
- 受贿（因司法职务而得的私利）。

这简短的段落显示，早在当时，人们就已期待担任公职者应当清廉公正。事实上，正因为撒母耳的儿子未能持守这样的标准，才导致以色列民顺势争取立王（撒上8:1~5）。

（3）以西结

第三个可涵括在内的善恶清单，就是出现在以西结书第18章

那再度重复的清单。与其说这是篇个人道德辩解，不如说是列出以色列各世代所彰显出来公义和邪恶的典型特征。以西结运用他过去担任祭司的所有训练来安排这份列单，借以陈明关乎道德和律法的议题。这份清单也很具体明确，而且和约伯及撒母耳的某些列点重复。根据以西结，作为典范的义人会避免的罪包括：

- 拜偶像（结 18:6 上半）；
- 通奸和其他性的侵犯（结 18:6 下半）；
- 欺压穷人，例如不归还欠债之人的当头（结 18:7a）；
- 抢劫（结 18:7b）；
- 不照顾饥饿和赤身的人（结 18:7c）；
- 放高利贷超收利息（结 18:8 上半）；
- 裁决诉讼不公正（结 18:8 下半）；
- 暴力和谋杀（结 18:10）。

在此可以再度看见，我们倾向于分开的“私人”和“公共”道德，旧约却将两者交错并陈。以西结绝对无法容忍现代的古怪想法，认为一个人在性生活上的不忠，无关乎其在公众领域上的正直与诚信。另一点值得注意的是，未能积极行善也是一种罪恶。每位传道者都要和“我当然是基督徒，因我从未伤害过任何人”这种沾沾自喜的态度搏斗，以西结更是直接摒弃这样的想法。根据对“义人”的定义，单单“未曾抢夺人的物件”（结 18:7），却未“将食物给饥饿的人吃，将衣服给赤身的人穿”（结 18:16）是不够的。这里清楚预示了耶稣的道德教导，而且在保罗书信有更明确的呼应：“从前偷窃的，不要再偷。总要劳力，亲手作正经事，就可有余，分给那缺少的人。”（弗 4:28）



3. 蒙悦纳的敬拜者

先知书在论及敬拜与伦理时，还有另一些善恶的列表。先知看见，有太多前来敬拜的人，在生活中缺乏伦理上的正直；执行崇拜仪式的人，则在生活上明目张胆地行恶。但对先知来说，神圣仪式和社会罪恶是无法兼容共存的。阿摩司的时代不缺宗教仪式，但猖獗的社会不公却是对其最冒犯的嘲讽。他发出这样的警告，但无人理会（摩 4:4~5，5:21~27，8:5~6）。以赛亚也发出相同的回应（赛 1:10~17）。两位先知都针对正面的社会伦理，提出简短的列表：

要止住作恶，
学习行善，
寻求公平，
解救受欺压的，
给孤儿申冤，
为寡妇辨屈。

（赛 1:16~17）

你们要求善，不要求恶，
就必存活。
这样，耶和華万军之上帝必照你们所说的，
与你们同在。
要恶恶好善，
在城门口秉公行义。

（摩 5:14~15）

最简短却最完整的正面列单，是在弥迦书第6章。这段经文的

脉络，同样是在反思何谓蒙悦纳的敬拜。当听见6章1~5节上帝对衲子民的控告，弥迦寻思，究竟什么才适合作为悔改的祭物：“我朝见耶和華，……当献上什么呢？”在质疑所有祭品——包括自己的长子——的适当性之后，他发出了让人印象深刻的宣告，对每个人都构成无可逃避的挑战和适切性：

世人哪，耶和華已指示你何为善，
衲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。

（弥 6:8）

上帝差遣耶利米到圣殿的门口，以这位立约上帝的道德要求，与前来敬拜上帝、指望上帝保护的敬拜者对质。耶利米列出真实表现悔改的具体行为，来和以色列人的实际行为相对照。他控诉的细节再次提供了不公义的典型特征（耶7:1~11），包括：

- 欺压孤儿寡妇和寄居者
- 流无辜人的血
- 偶像崇拜
- 自满和虚妄的安全假象
- 偷窃
- 奸淫
- 作伪证

以赛亚书第58章，将仪式上的禁食跟真诚悔改的伦理相对照。真诚的悔改会结出实质的果实，表现在另一个典型列表中：



我所拣选的禁食，
不是要松开凶恶的绳，
解下轭上的索，
使被欺压的得自由，
折断一切的轭吗？
不是要把你的饼分给饥饿的人，
将飘流的穷人接到你家中，
见赤身的给他衣服遮体，
顾恤自己的骨肉而不掩藏吗？

（赛 58:6~7）

在这些经节中，不难找到与十诫相呼应的概念（何 4:1~2 亦类似）。事实上有些学者认为，当时的公共礼仪程序涵括了十诫的经文，作为前来敬拜者的“进殿要求”。若十诫真是这样用在礼仪上，那耶利米就是在尝试唤醒百姓回到十诫原本的要求，以免敬拜沦为无足轻重的仪式。不过，无论当时是否这样使用十诫，的确有其他两个清楚是“进殿要求”的礼仪范例，分别在诗篇第 15 和 24 篇。

耶和華啊，谁能寄居你的帐幕？
谁能住在你的圣山？
就是行为正直，
作事公义……的人。

（诗 15:1~2）

接着诗篇继续勾勒出，蒙悦纳的敬拜者应该要：

➤ 心里说实话；

- 避免伤害人的行为、言语和思想；
- 能分辨所处群体中的恶人；
- 忠实于自己说的话，就算自己吃亏也不更改；
- 不受金钱上的诱惑：不放债取利，不受贿赂。

诗篇第24篇更是简明扼要，把外在行为和内在动机都放在一句话里，“就是手洁心清……的人”（诗24:4）。⁷

这些只是贯穿诗篇——当然，还有旧约——当中几个最明显的例子，谈到蒙悦纳的敬拜，与蒙悦纳的生活密不可分。以色列的礼仪程序充满了各样道德的对比。这是诗篇一开始就设定的基调。尽管诗人深切了解群体性的重要，但义人与恶人之间的分别，蒙福和审判的差异，都在乎个体所走的每一步：“这人便为有福”。上主和整个民族立约的要求，是每个人在敬拜中都要重新面对的，包括了在心里隐秘处、公众眼光无法察觉的罪恶。

揭露个人隐而未现的罪，也许正是申命记27章14~26节一连串咒诅的功能。下面的列表，不留下任何漏洞给“只要没人发现就没关系”这个普遍的借口。此一列表的内容意义重大，在一般性的目的和明确的细节上，都与前述的其他列表相配合。申命记27章所咒诅的包括：

- 偶像崇拜
- 轻慢父母
- 挪移邻舍地界（经济欺诈）
- 使瞎子走错路（社会冷漠）
- 对待寄居者和孤儿寡妇不公平
- 性犯罪，包括：通奸、乱伦、与兽淫合
- 暗中杀人



- 因贿赂而以司法手段害死无辜之人
- 不坚守遵行律法

敬拜也能使伦理的视野更加清晰，重新调整我们看事物的角度——不单看令人迷惑和沮丧的外表，而是从上帝的观点来看。这正是诗篇第73篇所描述的经验。诗人在面对恶人兴盛而义人受苦时，几乎无法坚守他个人的道德正直，也无法信任上帝的道德正义（诗73:1~16）。但当他前往圣所敬拜（诗73:17）时，他的眼光和对道德的确信，就因看见上帝终极的心意而得着更新。敬拜和伦理在以色列的信仰和世界观中是不可分割的。

从另一个层面，也能帮助我们认识敬拜在以色列伦理观的塑造上，有什么样的重要性——在敬拜的情境中，将会追想以色列过去的伟大故事。这些叙事会反复强调上主的性情，并进入到以色列的意识当中，成为形塑道德和维系道德的强大力量。我们倾向将焦点过度集中于旧约的律法，但在人们每天的经验中，敬拜中的叙事可能更是他们的道德指南，提供这个群体内部所认可的价值观念和约束。⁸

378

四、失败与宽恕

从上帝的眼光看事情，当然比单从一己的眼光来注视自己来得不自在，因那会让自己更尖锐体察到个人的罪、失败和不完全。这就是旧约最重要的伦理特质，以及其对犹太教和基督教的圣经信仰和伦理最主要的贡献——认识到人在伦理上的失败，但也体认了上帝宽恕的奇异恩典。

在前面几章，我们已处理过堕落对社会伦理的各个范畴所造成的影响。在社会和历史累积的进程当中，罪无疑有其影响力。而我

们发现，旧约描述罪恶在个人生活层面上的影响，也是全面而彻底的。创世记对人类所作出的评断，可谓相当真切：“耶和华见人在地上罪恶很大，终日所思想的尽都是恶”（创6:5）；“人从小心里怀着恶念”（创8:21）。这些断言所描述的普遍现象，既是广泛性（所有人无一例外都是罪人），也是具体性的（每个人生活的每个层面都受到罪所影响）。

因此智者提出下面的反问，相信没有人能举手回答这样的问题：

谁能说，我洁净了我的心，
我脱净了我的罪？

（箴 20:9）

因此，旧约伦理是建立在现实的基础上。在不弱化上帝绝对道德要求的前提下，旧约伦理充分了解人类道德上的困境，小从纯粹性格上的软弱，大到公开的顽劣背叛。耶利米也许比任何人都更深更多接触到邪恶，因此他看到恶的穿透力量，是多么深入人心：

人心比万物都诡诈，
坏到极处，
谁能识透呢？

（耶 17:9）

他也看见，人无法靠个人的努力来消除罪：

古实人岂能改变皮肤呢？
豹岂能改变斑点呢？
若能，



你们这习惯行恶的便能行善了。

(耶 13:23)

你虽用碱、
多用肥皂洗濯，
你罪孽的痕迹仍然在我面前显出。

(耶 2:22)

但这样的现实状况并未导致绝望。对罪恶和失败的认知，并不会麻痹旧约的伦理。认识自己的罪，并不会阻止你踏上上主的道路，而是在启程前让你知道，要从哪里开始。这个起点就是：在客观上，上帝提供了救赎，而在主观上，人能经历上帝的宽恕。不论在旧约还是新约，福音总是先于伦理。因此，利未记中提供详尽的献祭系统，当然有其伦理重要性。以色列人不但能透过祭物赎罪的血，使自己从过去的罪行得到洁净，这样的献祭系统，也让悔改的敬拜者再度确信自己仍然是上帝立约子民的一员。唯有在此身份地位中，将来才能认识上主的话语，遵从上主的旨意。

然而，以色列同样知道上帝救赎的大能超越献祭的仪式。上主最重要的性情是作为拯救和宽恕的上帝，即使在没有祭物的时候，仍然能向祂呼求。连前文所提到创世记中让人颓丧的评断（创8:21），也是在上帝大能拯救挪亚的情境下——也就是救恩的原型——所说的。尽管耶利米是那么的悲观，他还是期待上帝所应许的新约：

我要赦免他们的罪孽，
不再记念他们的罪恶。

(耶 31:34b)

以西结也看见上帝改变的力量，能把在罪恶中冷酷无情的石心换成肉心，因充满祂的灵而重获更新（结 36:25~27，37:1~14）。

诗人也同样表达了悔改和宽恕的真义，以及因蒙宽恕而重获伦理自由的喜乐。诗篇第 25 篇和第 32 篇都祈求自己的罪得蒙宽恕，后者还加上了坚定的宣告及深沉的忏悔。两首诗篇都将蒙宽恕的经验跟伦理的引导和实践力联结起来。上帝使悔改且蒙赦免的罪人，能以讨祂喜悦的方式生活：

……祂必指示罪人走正路。
祂必按公平引领谦卑人……

（诗 25:8~9）

……你就赦免
我的罪恶……
我要教导你，指示你当行的路。

（诗 32:5、8）

大概没有人比大卫更了解这一点了。大卫虽被称为“合上帝心意之人”，⁹他却落入最低劣的欺骗、暴力、欲望和邪恶之中。身为一国之君，他的言行本应是百姓道德上的引导和模范。但如此一个有缺陷的人，怎能带领其他人呢？唯有藉着上帝宽恕、洁净和更新的超然恩典：

上帝啊，求你为我造清洁的心，
使我里面重新有正直的灵……
我就把你的道指教有过犯的人，
罪人必归顺你。

（诗 51:10、13）



侯活士（Stanley Hauerwas）也讨论到宽恕的伦理力量。他同样强调圣经的叙事传统左右着群体伦理生活的塑造，从而也影响个体的伦理生活：

因此圣经的道德功能，就在帮助我们记忆上帝那持续引导这群体和个体生命的故事……圣经的叙事不只在“传述一个角色”（指上帝），而是也传述这个群体应重整自己，好使自己的存在切合那样的故事。犹太人和基督徒相信，这个叙事不仅传述这位上帝，而是在传述上帝的同时，也向我们传述什么样的子民才能切合叙事中那位上帝的角色……

所以，探问圣经伦理意涵的问题，就是在探问教会究竟应成为什么样的信仰群体，才能让圣经的叙事真正成为生命的中心……

基督徒信赖圣经的权威性，是因他们体认到自己身为蒙宽恕的百姓也必须宽恕人（这才使我们与这世界不同，因这世界仰仗的是权力，认为宽恕是不需要的）……成为一个宽恕的群体，与成为一个以圣经叙事为本的群体是密不可分的，因这些叙事无非彰显了这位上帝的本性就是宽恕。¹⁰

但最后让我们回到以赛亚书。以赛亚指责这群百姓沾满了邪恶与欺压之血，上帝也憎恶、厌倦他们的敬拜，但他也向同一群百姓发出惊人的邀请，来与上帝救恩“理论”：

上主说：

“来吧，我们来理论！”

虽然你们的罪污朱红，

我却要使你们像雪一样的洁白。
虽然你们的罪污深红，
我却要使你们跟羊毛一样的白。”

（赛 1:18；现代中文译本圣经）

但紧接在这救赎的福音之后，便是不可推却的伦理挑战：

“如果你们服从我，
就能吃地上美好的产物。
如果你们拒绝我，背叛我，
就要丧生刀下。
我上主这样宣布了。”

（赛 1:19~20；现代中文译本圣经）

同样在以赛亚书，我们发现那终极救恩的伟大意象，其最终的焦点不是一个地方或一样事物，而是一个人——上主的仆人。从以赛亚书 52 章 13 节 ~53 章 12 节可以看见这神秘人物的遭弃和胜利，作为他一生最高峰的写照。他不是为自己的罪，而是为我们的罪，得胜而有效地受苦。因为，在上帝的救赎心意中——

我们一切的过犯，
上主都使他替我们承当一切过犯……
上主的旨意是……
（让）他的生命成了赎罪祭……

（赛 53:6、10；笔者自译）

这是旧约的加略山，也是旧约和新约在福音与伦理、信仰和



生命彼此合一的基础，也就是上帝全然掌权的恩典和怜悯。这是因为：弥赛亚的十字架不只通往生命，更是迈向生活实践的途径。

✕ 延伸阅读

Birch, Bruce C., 'Old Testament Narrative and Moral Address,' in Tucker, Petersen and Wilson, *Canon, Theology and Old Testament Interpretation*, pp. 75-91.

———, 'Moral Agency, Community, and the Character of God in the Hebrew Bible,' *Semeia* 66 (1994), pp. 23-41.

Blocher, Henri, 'The Fear of the Lord as the "Principle" of Wisdom,' *Tyndale Bulletin* 28 (1977), pp. 23-41.

Clements, R. E., 'Worship and Ethics: A Re-examination of Psalm 15,' in Graham, Marris and McKenzie, *Worship and the Hebrew Bible*, pp. 78-94.

Hauerwas, Stanley, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic* (Notre Dame: University of Notre Dame Press), 1981.

Janzen, Waldemar, *Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1994).

Mendenhall, George E., 'The Relation of the Individual to Political Society in Ancient Israel,' in J. M. Myers, O. Reimherr and H. N. Bream (eds.), *Biblical Studies in Memory of H. C. Alleman* (Locus Valley, NY: J. J. Augustin, 1960), pp. 89-108.

Mulenburg, J., *The Way of Israel: Biblical Faith and Ethics* (New York: Harper, 1961).

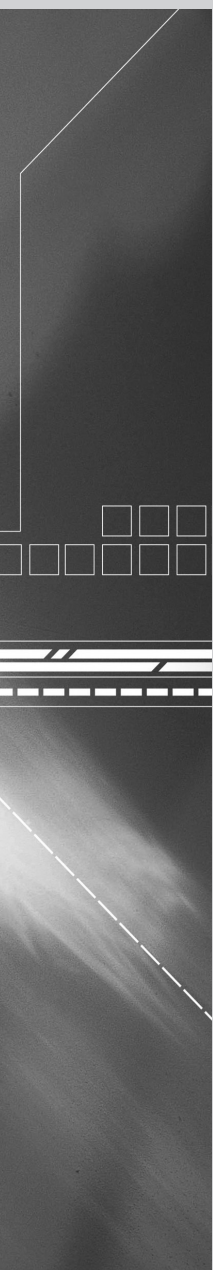
Porter, J. Roy, 'The Legal Aspects of the Concept of "Corporate Personality" in the Old Testament,' *Vetus Testamentum* 15 (1965), pp. 361-380.

Rogerson, John W., 'The Hebrew Conception of Corporate Personality: A Re-

examination,' *Journal of Theological Studies New Series* 21 (1970), pp. 1-16.

Wenham, Gordon J., *Story as Torah: Reading the Old Testament Ethically* (Edinburg: T. & T. Clark, 2000).





Part 3

旧约伦理学
研究





第 12 章

概览历史上的 研究进路



希伯来圣经经文对基督徒有何权威性，以及该如何将其应用于伦理学，这两个问题向来都难以回答，且引发分歧。虽然现代生活的道德议题就某方面来说是史无前例的，但自教会早期历史以来，大体上几乎没有什么重要的问题尚未被提出来讨论过。谦虚地思考我们所承继的传统，而非自以为是第一批面对旧约挑战的基督徒，对我们将有很大的帮助。不能因为我们最近发明了“诠释学”一词，就表示我们是第一群探究所谓“诠释学议题”的人。

这一章只是基督教旧约诠释史当中某些关键重点的概貌。许多古代、中世纪和近代圣经学者的著作，在此均未列入。我只会略述初代教会和改教时期某些具有代表性的旧约伦理应用方式，还有当代基督教某几个信仰派别，对圣经诠释所采取的进路。在下一章，我则将回顾当代旧约伦理学的学术发展状况，特别是过去这二十五年间的发展。

一、初代教会

理查德·朗格内克（Richard Longenecker）曾在一篇极富启发性的短文中指出，初代教会有三种主要的释经传统（特别是如何处理旧约），并认为这三种方法在基督教历史不断发挥着影响力。¹他的分类方式，为我以下的评述提供了一个很好的起点和定位。

1. 马吉安（Marcion）

马吉安没有任何著作流传下来，因此我们只能从反对他的人来了解他，特别是爱任纽（Irenaeus）和特土良（Tertullian）。他的写作活动约在公元2世纪中期。他以加拉太书为起点，认为这卷书是要直接反对犹太教和一切的犹太事物。在耶稣里所启示的上帝，和犹太作品中那位造物主上帝完全不同，因此他认为犹太人的圣经和



基督教的新约完全不连贯，希伯来圣经（还有新约受太多犹太人影响的地方）对基督徒既无权威，也无适切性，故不应在基督教圣经占有一席之地。因这样的假设，很自然地，旧约对基督徒的伦理权威也都遭摒弃。不过，马吉安摒弃希伯来圣经的立场，遭到教会所摒弃。然而，他的攻击却间接促成基督教圣经的分类和正典的界定，尤其是将旧约纳入正典当中。

2. 亚历山太教父

亚历山太（Alexandria）的基督教学术研究，在公元2世纪末至3世纪中叶十分兴盛，其中最著名的两位学者分别是革利免（Clement，又译克莱门）和俄利根（Origen，又译奥利金），尤其是后者，著作更多，亦更有影响力。俄利根将旧约的“字句”和“精义”区分开来，优先采纳经文的属灵意义和目的。他并未否认旧约的历史和字面意义，只不过，要追求故事和命令的字面意义经常是不可能的，因此他推断圣灵一定是想要读者寻找隐含的属灵意义。“道”会用历史故事来教导属灵的真理，也可能将没有发生过的事交织放进叙事里，或在律法中放进无法遵守之事，因此读者必须找出与上帝相称的更高旨意。²

俄利根还将律法分成两类——礼仪律和道德律（虽然他的罗马书注释列出了六种保罗谈论律法的方式）。礼仪律在基督的时代画下句点，道德律却被基督保留下来，且加以强化。一直到现在，这样的分类（后来延伸出第三个层面，即以色列的民法或诉讼法）仍是处理旧约律法时一个重要的解经架构。

既然亚历山太学派的主要特色相信，旧约中的属灵意涵是圣灵刻意隐藏于经文当中的，他们就必须有一套方法来找到这些隐藏的意义，将其阐述出来。寓意解经（*allegorical method*）就是他们提出的解决方案。虽然这是亚历山太最著名的方法，但我们必须谨

记，寓意解经只是个工具，并且该学派的后人当中也有人摒弃或翻修这套方法。亚历山太学派为旧约诠释所留下的更重要遗产，在于假定两约之间有延续与协调性。既然希伯来圣经同样出自启示新约的那位圣灵，其对基督教就必然有属灵的意义。这导致他们对圣经持一种静态的概念，较忽视两约之间的历史发展。

3. 安提阿教父

与亚历山太相对的安提阿（Antioch）学派在公元4~5世纪十分兴盛。屈梭多模（Chrysostom）、摩普绥提亚的西奥多（Theodore of Mopsuestia）、狄奥多勒（Theodoret）、大数的戴阿多若（Diodore of Tarsus），都属这个学派。

亚历山太学派认为，旧约的字面和历史意义是次要的，全都隶属在更高的道德及属灵含义（*allēgoria*）之下，相对地，安提阿学派将历史置于优先，寻找更高原则只是次要的。他们称这次要的更高原则为沉思（*theōria*）或提升（*anagōgē*）。他们坚决拒绝亚历山太学派的寓意解经，也质疑他们对律法所作的分类。

屈梭多模主张，因着基督福音的来到，一个全新的动力已进入这世界。有鉴于此，他不接受旧约律法对基督徒仍持续有道德的权威性。即使是旧约律法所容许的，也可能因着在基督里的新生命而为基督徒所拒绝。他将这个论点应用在奴隶制度上，尽管旧约容许这样的制度存在，但考虑到加拉太书3章28节，这不能证明基督徒蓄奴是正当的。³他是最早持这种看法的人之一。

然而，大数的戴阿多若却在他的诗篇注释中看见旧约的伦理价值，只不过前提是基于史实和字面意义来解读经文。他拒绝任何形式的寓意解经。⁴另外，摩普绥提亚的西奥多在他的加拉太书注释当中，透过摩西和耶稣来对比新旧两约，并在两者之间清楚树立了律法与福音的对立。⁵

390



因此，安提阿学派强调圣经中的历史发展，也重视新约中旧约救恩预言实现的重要性。这形成一种较为动态的圣经权威进路，根据道成肉身和上帝在基督里的“新事”，而先暂不考虑旧约的观点。亚历山太和安提阿学派都相信两约之间的延续性，但亚历山太学派看见两约的相同之处，进而要旧约说出基督教的意涵，安提阿学派则看见两约当中的发展，且必要时让新约凌驾旧约之上。

朗格内克认为，以上三种旧约观点和研究进路，此后都在不同的教会传统中一再出现。虽然马吉安立场被教会官方所摒弃，其观点仍阴魂不散地出现在历代解经的殿堂中。例如，改教时期某一类极端反律法主义的倾向，或20世纪鲁道夫·布尔特曼（Rudolf Bultmann）及其支持者所提出非历史性的存在主义解释，以及（基于完全不同的神学理由）出现在近代的“时代主义”。这些还只是神学运动。许多教会实际上其实采马吉安主义，恶意忽视耶稣本人使用过的经文，甚至当旧约经文出现在崇拜的经课（lectionary）时，拒绝朗读这些经文。难怪他们会困惑，旧约对基督徒实际生活是否有任何伦理上的贡献，或者如何产生贡献。

亚历山太学派的影响力，持续存在于加尔文和改革宗的传统——并非指该学派的寓意解经（加尔文绝对反对这种方法，而采严谨的历史文法解经），而是致力于两约的一致性和延续性，让旧约毫无疑问地成为基督教的圣典，并从基督的观点来诠释和顺服。其影响力可以从清教徒强调律法在基督徒生活中的“第三种（道德）功用”，就能看得出来。这种静态的合一性被神律论者（Theonomist；参下文介绍）推到伦理的极端，主张旧约的道德权威对基督徒的效力，与律法对以色列的约束力一样，因这是上帝亘古以来赐给所有人的律法。只不过，亚历山太学派是透过寓意法找出希伯来律法的适切性，神律论者则尽可能用字面的解释来阐明其适切性。

安提阿学派对寓意解经的反感，见诸路德大胆拒绝了中世纪的

经院神学。与加尔文相较，路德更为拥护安提阿学派。当新旧约相互冲突时，他容许为了福音的新酒而舍弃旧约的旧皮袋。加尔文寻求一致与协调，路德则以自由却有时稍有抵触的方式来处理旧约伦理议题，充满自信与活力地颂扬福音优先于律法，以此为满足。至于近代具有安提阿学派观点的例子，我认为是改教运动中观点较为激进的承袭者。例如，关切社会议题并积极参与社会的门诺会，就极为强调做主门徒的彻底意义，在神学和伦理上都有很强的新约弥赛亚色彩，强调上帝子民的独特性——这其实正是希伯来圣经不断反复强调的价值观。我们现在就要来探讨这些改教时期的伟大心灵。

二、改教时期

1. 路德

身为圣经释义者，马丁·路德承袭了中世纪的解经方法，包括了在西方教会（特别是在北非）持续发展的寓意解经。他早期的加拉太书注释，明显受到亚历山太学派的影响。然而，他后来彻底拒绝寓意解经（虽然在实践上并非总是如此），反而在神学和解经上均较偏安提阿学派的进路。这当然和他重新发现新约福音的切身经验有直接的关系。由于福音让路德经历了从良心的重担得着释放的美好（他觉得这些重担是律法和上帝的愤怒加诸他的），他对任何事物基本上都采基督中心与福音中心的进路，当然也包括解经。这让他是以动态、具历史感的方式来应用旧约。一方面，路德从未抛弃旧约对圣经和基督徒信仰的必要性，另一方面，相较于新约和他个人对恩典与救赎的理解，旧约绝对是次要的。这导致他在旧约的运用上并不总是具有一致性。他可以时而根据旧约的律法或故事，教导一些义务及责任，时而又力劝基督徒不要受道德顾忌的束缚



(如：修士的誓愿)，因为这些誓愿都属于旧约，而基督徒不需表现得像犹太人一样！⁶

路德认为旧约律法有其社会性功用：它像一条界线，在以色列社会中发挥着政治的约束力，约束人的罪。他也看见其属灵的功用：它像一面明镜显出罪恶来，从而驱使我们在惊恐和谴责中悔改并归向福音。路德认为，第二种功用对基督徒而言是最主要的目的。不过，路德是否接受律法的“第三种功用”，即提供在世的基督徒在道德上的引导，且对信徒具有权威性，学者还未有定论。他似乎不认同基督徒必须服从律法的道德权威，但在实践上，他的教义问答大量引用许多旧约经文，表明这是基督徒必须遵守的。他许多的教导都以十诫为基础。他将这些诫命“去犹太化”，用基督教的术语自由地重新诠释，但这显然预设了十诫仍有引导基督徒行为的功能和权威，虽然路德依然坚称基督徒不受任何的束缚——包括十诫。所以，当论及旧约律法的道德权威时，路德会诉诸自然律，意思是说，当基督徒感觉律法具有道德权威的约束力，那其实不是因为这是摩西所颁布的律法，而是因为这样的律法反映了上帝在受造界更广的道德旨意。

不过路德基本上仍旧认为，律法出现于福音之前，且和福音形成对比（从此路德宗的神学和伦理学便采此立场）。我们在当中可以看见安提阿学派的模型：在基督里救恩历史的新事件，凌驾并取代了先前所有的一切。这样，路德不仅能够自由地使用律法，还可以自由运用旧约中的叙事。他会用很奇特的方式，为旧约的大人物在道德上让人质疑的行为来辩护（如：亚伯拉罕对亚比米勒说了有关撒拉真实身份的谎言），只要他能说明他们其实是活出了对上帝应许的信心。在这个意义上，恩典以好几种不同的方式，遮掩了许许多多的罪。

2. 加尔文

加尔文代表偏向亚历山太学派研究旧约的方法；这是指他看见两约之间的合一和延续性，而不是说他使用寓意解经（加尔文和路德同样拒绝这个方法）。加尔文相信，救赎恩典的单一圣约——上帝对亚伯拉罕的应许——贯穿了整本圣经。因此，他在旧约看见恩典的福音，并致力于展现律法和福音之间的和谐一致。

基督亲自肯定了律法和先知持续的有效性（太5:17以下），加尔文非常认真看待此点，因此他不但接受律法的“第三种功用”，甚至认为那是最重要的。律法有引导基督徒实际行为的功能，塑造并预备我们透过行善来回馈救恩。因此，虽然路德的确意识到律法的三种功能，但他认为律法的第二种功用是最主要的（藉由控诉、谴责和使人感到害怕，让人回转归向基督），而加尔文则看重其第三种功用（道德引导和锻炼）：

律法的第三种（即道德的）功用，与律法真正的目的有密切的关系，对心中已有上帝的灵居住掌权的信徒来说，这样的功用相当重要……这是（信徒）最好的工具，每天都可更透彻地认识他们渴望了解的上主旨意，也确证他们是否真了解上主的旨意……由于我们不仅需要教导，还需要劝诫，因此上帝的仆人也应从这律法的益处中获益：藉由时常默想律法，激发自己顺服的心，在律法中得到刚强，并从犯罪的歧途回转。⁷

事实上，律法提供“完美的公义典范”并不限于以色列人，而适用于所有的年代。当然，我们需考虑其历史和背景的特殊性，但这无损其对后世上帝子民的适切性。连基督都不添加律法，而“只



是恢复律法原本的纯全正直”。⁸

因抱持这正面的观点，加尔文认为，要从律法中获益（他主要在阐述十诫），就要找出每条诫命的目的。他不断寻找律法正面的功用，类似耶稣常藉由一条律法的重点——为何赐下这诫命，以及是为了谁的好处——直指事物的核心。同样地，加尔文认为延伸字面意义的力量是合理的，因为他假定，律法正面命令之事的反面，就代表是上帝所禁止的；律法直接禁止之事的反面，则是上帝吩咐人去行的。

因此我们可以发现，路德和加尔文在处理律法时，不但有神学上的差异，也有心理或直觉上的不同。路德往往看见律法所禁止的，强调它作为“杀手”的职责，人必须逃离律法而奔向福音的恩典；反之，加尔文寻找律法所推动的，将之视为模范或引子，能应用在历代基督徒周遭世界的所有议题。若将任一种方法（两者皆能从新约找出引证）推到极端，另一端就会失去平衡。因此，路德宗的危险在于在实践上趋向马吉安主义或反律法主义，加尔文主义的危险则在于一直都有律法主义的倾向。但这些极端都不能归罪于路德或加尔文本人。

加尔文在《基督教要义》中，主要是在阐述十诫。但在《摩西最后四书注释》（*Commentaries on the Last Four Books of Moses*），他不仅注释十诫，也讨论了所有他整理出来与十诫相关的法条。⁹他将这些后续相关的法条进一步分为两类，一类是“阐述”（Exposition，指阐明或应用十诫要旨的条文；其在本质上也属于律法，在道德上与十诫同样有持续的有效性），另一类则是“政治增补”（Political Supplement；指民法或仪式方面的规定，适用在以色列）。只要保存十诫的基本目的，第二类的法条就不需强制强加在其他社会的法律当中。例如，在论及第八诫（不可偷盗）时，他把以下内容都涵括在“阐述”的范畴：

- 按时给工价（利 19:11、13；申 24:14~15，25:4）；
- 照顾寄居者而不偏私（出 22:21~24；利 19:33~34；申 10:17~19）；
- 使用公平的量器（利 19:35~36；申 25:13~16）；
- 不挪移地界（申 19:14）；
- 有关借贷时抵押品的条例（出 22:26~27；申 24:6、10~13、17~18）；
- 反对取利的条例（出 22:25；利 25:35~38；申 23:19~20）；
- 找回遗失的财产（出 23:4；申 22:1~3）；
- 偷窃的赔偿（民 5:5~7）；
- 谴责贿赂和腐败（出 23:8；利 19:15；申 16:19~20）；
- 禁止偏护或屈枉穷人（出 23:3、6）。

以下各点则属于“政治增补”：

- 容许穷人拾取落穗（利 19:9~10，23:22；申 24:19~22）；
- 安息年（出 21:1~6；申 15:1~18）；
- 禧年和买赎的规定（利 25）；
- 禁止在战争中毁灭果树（申 20:19~20）；
- 某些得免军役的人（申 20:5~8）；
- 叔娶寡嫂的义务（申 25:5~10）。

加尔文的分类当然容易让人去问，他是根据什么来作这样的分类。这个问题并不容易回答，但其重点在于拒绝让十诫只对基督徒有适切性。十诫所代表的原则，见诸其他与十诫相关的律法中，这些条例或多或少都和十诫有关。因此，尽管现代国家可能在民法与政治设计上与以色列的律法大不相同，但只要现代的法律能满足相



同的目的，捍卫相同的基本原则，这些差异并无紧要。真正重要的是，即使字面意义已无约束力，但基于“一般性平等”（general equity；加尔文的用语）的特点，以色列的民法仍应保留下来。倘若重视十诫的基本原则，那么，执行公义、公平对待穷人、维护地界这类的事，就应透过适当的立法程序加以落实，一如过去的以色列。¹⁰因此，加尔文极其重视旧约律法的权威，并想从更宽广的视野表明其適切性不仅止于十诫。但加尔文并非现代所谓的“神律论者”，希望将整部旧约律法直接应用在“后圣经时代”的社会。由于近代的神律论运动和改革宗的神学观最为相近，因此加尔文常被当作他们的守护圣者。但加尔文绝不会为神律论的主张背书，认为应照字面解读旧约的律法，应用在现代社会，因他已经明确区分了永恒性的道德或自然律法，以及暂时性的政治法规。¹¹

3. 重洗派

这个改教运动中比较激进的流派，留下了种类繁多的著作。以当时他们所面对的压力和偏见来看，如此繁多的著作是相当惊人的。要依据他们对某个议题的立场来将他们归类，比为像路德或加尔文这样单一的改教家作归类还更加困难，不过他们还是有重要的共通特质。在圣经诠释和旧约具体伦理功能的看法上，我们会先指出重洗派和主流改教家概略相同的领域，再来区分两者主要的差异。¹²

重洗派和其他改教家的共通之处包括了：相信圣经是上帝权威的道；相信一般人可以清楚了解圣经，经文诠释亦不受教会传统所束缚；相信某些难题需要特殊的解经技巧；相信圣经是要我们遵守的。其分歧之处，主要集中在以下三点：

(1) 圣经適切性的范围

这个争议点在于，是否整本圣经（包括新旧约）都须应用到政治、公民的生活领域，以及新约是否只适用于基督徒的个人行为，而不适用在公民事务上。改教者的立场通常认为，旧约律法和公共事务有关（因此他们在司法和军事领域会使用旧约的制裁和刑罚），但基督的教导主要适用于基督徒彼此之间的关系。但重洗派主张，基督教导的准则应支配我们整个生命，包括公共生活。由于相信新约（按他们的理解）支配公共的生活，又相信新约取代了旧约，这就产生了拒绝旧约权威的效应，或是将旧约对公共生活和管理权威相对化。故重洗派不接受全面运用旧约当中（甚至常是压迫性）的制裁，或是用旧约来为国家的行动辩护——这些都是主流改教者所赞同的。

(2) 教会的本质与政教关系

主流改教者有时会被说是抱持一种“官长式”（magisterial）的观念，因他们坚信在上帝的心意中，教会和国家是紧密相连的，故教会的改革亦是地方官的其中一项责任。这两者的关系究竟该如何运作，意见虽有不同，但主流改教者普遍采纳“基督教王国”（Christendom）这广义的神权概念。相对地，重洗派认为教会是真信徒所聚集组成的独立群体，明显与所有世俗机构不同，也绝非国家的一部分。他们拒绝“基督教王国”的说法，也否认其源自旧约的神权政治预设。教会完全不是一个像旧约的以色列一样的民族国家，因此不该表现得像是个国家。这个区别可以从重洗派的两个基本信念看出：

a. 洗礼：改教者认为，婴儿洗礼是基督徒在基督教王国里公民身份的一部分，而且旧约同样在婴孩时代就有割礼，显示婴儿洗有



其正当性。在16世纪欧洲的政教背景之下，拒绝婴儿洗，或以“重洗”来否定婴儿洗的有效性，等于是煽动人谋反叛国。但重洗派认为，新约清楚命令洗礼是单为信徒所设立，与公民身份无关，因此旧约与洗礼没有相关性。重洗派对洗礼议题的坚决立场，加上这项争议所导致的剑拔弩张，可能导致了他们对旧约的贬损益增，远超乎原本的预期。既然主流的新教徒根据旧约来为婴儿洗辩护，并残酷迫害、屠杀拒绝婴儿洗礼的重洗派（这样的杀戮同样是根据旧约），因此，倘若发现持相反论战立场的重洗派，试着去削弱敌人那攻击性立场后面的旧约基础，也就不足为奇了。

b. 和平主义：改教者主张政府的权柄来自上帝，因此基督徒应服从国家政府，包括为国家上前线打仗。旧约在这里再次被广泛用来支持某些情况下战争的正当性。重洗派的主流传统（有些重洗派团体持完全极端相反的意见），严肃看待耶稣拒绝使用暴力的教导，因此主张基督徒不能参与暴力或战争。由于他们极为看重这个议题，又是对手极为憎恨的立场，因此再度影响了诠释的论辩。为了凸显耶稣的非暴力观点，他们必须对旧约及其中的战争含糊其辞——可能是谨慎地根据耶稣的话将战争相对化，或是草率地拒绝旧约的权威，从而使他们被指控为马吉安主义。

因此在改教时期，旧约的伦理权威和使用，相当受教会论的影响，特别是触动敏感神经的政教关系问题。我们或许应该指出，当今教会亦有类似的这种交互作用。基督教团体打算怎样使用旧约，以及打算用在哪些领域上，必然取决于他们所持的教会观，以及他们认为教会在社会中扮演什么角色。

同样值得注意的是，重洗派对旧约的贬抑，有一部分也因他们不满意主流的新教徒仍延续了律法主义和“国家至上论”（Erastianism；认为宗教应受国家控制）的色彩。事实上，这也是下文所讨论的时代主义（Dispensationalism）的起源——虽然两者的

教会论并不相同。

(3) 对基督的顺服绝对优先

从许多方面来看，这或许可视为重洗派的指导原则。他们认为，基督信仰是个人藉由耶稣而经历的救恩属灵经验，以及单纯地委身做主门徒。耶稣所说的，一定要做到。这种想法或许会导致新形态的字句主义和律法主义，但他们相信，这必然意味着旧约在道德教导上绝对次于新约（当然也有例外，例如托马斯·闵采尔〔Thomas Müntzer〕和莱登的约翰〔Jan Van Leyden〕是诉诸旧约的天启思想，为其暴力和其他越轨的行为辩护）。这种高举耶稣和新约的看法，有时几乎形同于马吉安主义。如果像重洗派运动中某些激进的属灵派，主张圣灵对这时代有直接的启示，有时甚至直接把新约也一并扬弃了。不过，较为谨慎、地位也比较重要的解经家和教会领袖，主要还是清楚认为，基督的来到和新约的正典，明显将旧约的主张相对化了。

门诺·西门（Menno Simons）这位（在门诺教派）留下重要遗产的重洗派领袖，就对旧约持很高的评价，相信基督能使基督徒超越旧约的规限。

门诺认为，耶稣基督的确成就了新事。全新的基督国度，取代了旧的约。主流的改教者强调新旧两约的延续性，但对他们来说其实只有**两个时代的同一个约**。这样的看法让他们可以为婴儿洗礼辩护，将之当作相对于旧约割礼的仪式。此外，他们也从旧约发现了政教关系的模式。然而，重洗派不承认诉诸旧约的正当性，因为新的约才有**规范性的地位**。¹³

门诺对新约的高度评价，完全是他基本论点——一切



以耶稣基督为中心——的必然结论……当基督来到世上，他成全了律法，并使人全然“明白”上帝对人的心意。门诺说，人现在能够超越律法，是因他们现在直接被引向基督。摩西服事他的世代，如今基督则赐下新的诫命……门诺非常清楚源自于其神学关怀的伦理议题。他对战争和武力相向的看法，是因他看见新旧两约之间的不同。任何对人报复的行为都不可取，因为新约禁止人报复，且爱的律必须成为信徒的动机。基督的命令是如此清楚，不容我们忽视。若旧约的规定与耶稣和使徒的教导相违背，前者就必须让步。¹⁴

门诺和其他重洗派信徒一样（例如：马尔派克〔Pilgrim Marpeck〕¹⁵），坚持旧约仍是基督教圣经的一部分，且广泛地运用在灵修和属灵的劝勉上。不过，他们坚持让新约在道德权威上有绝对的优先权。

这些改教时期对伦理权威及如何使用旧约的诠释之争，与今日仍密切相关，某些辩论仍持续上演，所幸少了16世纪的刻薄言词和流血事件。究竟我们该给予旧约和新约同等的道德权威、相对次要的权威，抑或完全没有权威？我们对基督的顺服，究竟代表对旧约的赞同还是贬抑？这些问题在接下来要讨论的当代研究进路中依旧存在。

三、当代信仰派别所采取的进路

1. 时代主义 (Dispensationalism)

时代主义一般多追溯至19世纪英国的达秘 (J. N. Darby,

1800~1882)，不过其所持的前千禧年派立场，在教会里有更悠久的历史。达秘对当时英国圣公会中毫无益处的律法主义感到十分沮丧，因为他们谈起道德时虽都头头是道，在实践上却极为马虎。达秘在一次转变的经历后得着释放，这使他经验上帝的恩典，了解了在基督里的完整福音。这自然使他对“行为”产生强烈的反感，随之也认为教会在道德教化上过度倚赖旧约，让人生厌。¹⁶

达秘接着发展出一套了解圣经的系统，因为他渴望保存“恩典完全胜过律法”的优先次序。在某种意义上，要达到这样的目的，最直接的方法便是将两者彻底分开。达秘与其跟随者¹⁷的确就是这么做。他们宣称，上帝对人类的救恩，在历史中以完全独立的几个时代接续进行。时代主义的不同派别，对于到底存在几个时代，各有不同的说法，但最重要的分别，是区分了摩西开始的律法时代以及基督的恩典时代（即现代）。下一个最重要的时代，是基督在世上掌权的千禧年。这也意味着将（族裔上的）以色列和教会完全分割。上帝以不同方式对待两者，两者的区别也会永远保持下去。旧约律法的道德教导是专为了基督之前的时代，也只对那个时代有適切性。将来在千禧年时，基督在地上统治犹太国，这些律法将再度成为标准，但律法现在于教会时代却没有延续性的权威。到了20世纪，在所谓“圣约神学”（Covenant Theology）的猛烈攻击下，时代主义稍微缓和了他们的立场，愿意接受旧约当中也有恩典，也承认在旧约里，救恩绝非仅靠遵守律法。不过，其解经和终末论的思想体系仍大致不变。

诺曼·盖斯勒（Norman Geisler）为时代主义所持的圣经伦理学观点作了很好的陈述。¹⁸他指出，所有基督徒，包括神律论者，都知道基督徒无须遵守五经中的每一条律法，因为从实践上来看，他们不这么做，也不敦促别人这么做。“连宣称基督徒仍在旧约律法之下的人，也不同意每一条律法到今日都仍然适用。所以，问题并



不在于摩西律法是否仍有效力，而是有多少律法依然约束基督徒”。有论者将律法区分为道德性、民法性和仪式性三大类，借以保留某一部分律法的权威性，但盖斯勒驳斥这样的分类，认为这缺乏新约的支持。他引用好几处新约的经文，认为整个律法已经结束，或者说基督徒已不在律法之下：¹⁹“保罗认为，律法要不就通盘接受，不然就通盘抛弃。因此，如果任一条律法对基督徒有约束力，那整套律法也应是如此；但是连神律论者对此看法都裹足不前。另一方面，倘若某些摩西律法不适用于基督徒，那么所有的律法也就都不适用。这正是保罗在加拉太书中所说的”。

盖斯勒清楚知道新约直接引述许多旧约律法，也知道新约其他引用旧约经文的方式。但他坚持，律法权威性的力量并未在新约延续下去。新约是应用旧约的原则，有时甚至对律法条文作出重大的修订（如安息日和奸淫）：“新旧两约有许多相似的道德原则，但这绝不表示两约有相同的律法”，当然更没有相同的刑罚。因此旧约能成为社会圣洁和个人公义的引导，但不能以神权政治或神律论的方式应用到今日。摩西的律法只适用在旧约时的以色列，从来没有打算用在其他的公民政府。针对其他国家的公民政府，上帝已赐下非文字的普遍启示——“自然律”。“从这讨论亦能清楚显示，上帝的律法（神圣启示）不是今天民法的基础。上帝此刻并未以神圣的律来统治世界上的政府。祂渴望他们能根据自然律所产生的民法来进行统治。神圣的律是专为教会而存在。自然律则是为了整个世界（罗 2:12~14）”。

从盖斯勒这篇文章的讨论，可以明显看出他主要批驳的对象是神律论者，以及神律论坚持将旧约（包括刑罚）彻底应用至现代社会的看法。²⁰他并非否认旧约道德原则的适切性，只是拒绝旧约律法有权威的规范性。这一点在他后来检视不同基督教伦理立场与当代伦理议题的专书中，也十分明显。²¹盖斯勒在书中使用许多旧约

经文，架构出他所认为基督徒的合宜回应。因此实际上他似已假定旧约的適切性，只是在神学上拒绝赋予其规范的权威性。

在评论时代主义对旧约伦理的研究进路时，首先应对其强调恩典的优先性、适当坚持基督的中心性，以及坚持在新约和基督教对旧约的诠释中可以找到应许实现的神学，表达正面的评价。

然而，我认为这种进路的缺陷在于，其针对整个时代分段的架构，在神学上大有疑问。我认为时代主义者的严重问题在于，他们切断了旧约延续到新约的救赎，否认以色列与教会之间因着弥赛亚而有属灵的延续性，且过度强调律法和恩典的对立。这些时代主义的主要神学特色似乎在贬低旧约，让旧约伦理的运用仿佛显得多余。我感觉，盖斯勒对旧约道德价值的关注，是一个特例。整体来说，由于旧约律法对现在的教会时代没有適切性，这等于在实践上采行马吉安主义。如果律法非得要到千禧年才能再度运用，自然就不值得花力气找出律法现在对我们的意义。根据这样的观点，新约已提供足够的道德权威和引导，完全不需要旧约。此外，我也认为时代主义的前千禧年终末论，严重减弱了旧约对现代社会伦理的適切性。既然公义与和平要等到千禧年基督在地上掌权时才会实现，今天的基督徒自然不需要为这两个目标而奋斗。教会主要的任务（若非唯一的认为）只剩下传福音，从失序的世界中抢救灵魂。这种看法，不免会对基督徒是否应参与在当今世界的社会、经济、政治、教育、司法架构，产生怀疑（有时甚至是敌意）的评价。因此，旧约明显强烈关怀这些议题，时代主义者却完全漠视。有些，时代主义者注意到这些批评，却会辩称这种虚伪的敬虔思想其实并非时代主义的内在特征。他们说基督徒的社会参与有其重要性，但应采取——或是期待——重建主义（Reconstructionist）的模式。而且对时代主义者来说，社会参与乃是始于新约及其大使命，而非来自旧约的权威或塑造。



时代主义者常被谴责为失败主义者，只会闲坐着等待那被提的时刻。敬虔主义严重侵害了时代主义阵营中的许多人，是个让人感到遗憾的事实。然而，对社会和文化无动于衷，不该是时代主义的内在特质。信徒受到呼召，要揭发人在暗夜里的恶行（弗 5:11）……如果时代主义者未能适当地参与今日的议题，那他们非但没有承袭他们的神学，反而是违背了他们的呼召。²²

2. 神律论 (Theonomism)

与时代主义完全相反的另一极端是神律论。时代主义贬低旧约的伦理权威，神律论则高举旧约，认为旧约表达了上帝赐给所有社会的道德旨意，永远具有效力。两者的不同可以用简单的方式来说明：时代主义认为在基督来临之后，不再有任何旧约律法具有道德的约束力，除非有新约特别的认可和举荐；神律论则主张所有的旧约律法都有永久的道德约束力，除非新约有明确的废除。神律论者本质上和时代主义都同样采取“非黑即白”的方法研究律法，只是当面对“有多少的旧约律法对基督徒具有权威的约束力”这个问题时，时代主义者会回答“完全没有”，神律论者则会回答“全部都有，而且不限于基督徒”。

神律论运动出身于改革宗传统，自称源自加尔文、“威斯敏斯特信条”（Westminster Confession）、清教徒的教导，因此血统纯正。不过这些说法却遭其他改革宗学者的抵制。他们不接受神律论解经的正确性，也不接受其重建主义对社会、政治等规定的正当性。他们认为加尔文和古典改革宗神学家，绝不是现代意义的神律论者。²³

这个运动强调新旧约合一和延续的本质，并且拥护一种圣约神学。他们根据圣约神学主张，摩西律法是上帝赐予的神圣启示，不

只作为以色列的引导，更为所有社会——不论古代或现代——提供了完美的公义典范。律法的仪式层面已在基督里成全了，因此对基督徒不再具有约束力（只有在这个意义上，神律论者接受律法有不同的类别；但他们依然认为，若非基督已为我们完全了律法，我们仍要受律法的约束）。然而，除了这些仪式性的律法之外，所有的律法对我们都有约束力，包括刑罚。从前传统归类为“民法性”而非“道德性”的律法，神律论者会将其归为“道德性且有约束力”的类型。因此，所有社会的政府当局，都有义务执行摩西律法的条文与刑罚。现代国家因未能达到此一要求，全都陷入犯罪与悖逆的状态。对神律论者而言，执行摩西的律法——包括了将某些性犯罪或叛逆的青少年等——通通判处唯一死刑。不过，在违反安息日的刑罚上，神律论者彼此有不同的意见。

“基督教重建主义”（Christian Reconstructionism）这个名称，是这个运动的一群领袖所取的。他们相信教会应该作好重建社会的准备，并实施正当的“统治权”（dominion；另一个最受欢迎的神律论用语）。这样的统治意味着建立一个神权的政府，将基督的王权体现在社会的每个领域。这种乐观的愿景很容易会堕落为一种胜利主义。在神学上，这几乎与后千禧年主义的终末论是在同一阵线。重建主义对后千禧年观的重视，与时代主义对前千禧年观的重视，可说是旗鼓相当。其运动的创始人是拉什当尼（Rousas Rushdoony），但其推展大体上是透过其追随者格雷格·巴恩森（Greg Bahnsen）的神学著作，以及加里·诺思（Gary North）较为普及和偏向经济议题的著作和演讲。²⁴

欲了解神律论对旧约伦理的研究进路，收录在《转化》（*Transformation*）这份期刊中一篇巴恩森评论盖斯勒思想的文章，会是个好的起点。²⁵他在这篇文章阐述，旧约道德标准的普遍延续性，不仅可正当地运用在社会、政治领域，也适用于个人、家庭或



教会的伦理。巴恩森主张旧约中常设性的民法，是上帝启示给所有社会完美的社会公义典型（虽然祂容许人顺应文化变迁所作的必要修改）。²⁶他援引新约重新定义上帝的子民、将外邦人和以色列人同样纳入上帝百姓的例子，证明将以色列的律法从列国中区别出来是不适切的。所有过去在律法上的分别都不再需要，虽然其重点（有别于罪恶）仍是基督徒需要关注的。他强调马太福音5章17节以及其他新约经文，指出律法永恒不变的重要性，正如时代主义也根据这些经文，指称律法已告“结束”。

一如我们对时代主义的评论，我们对神律论者研究旧约伦理权威的进路，首先要表达一些（也许更多）正面的评价。神律论强调重建旧约的权威和效力，强调旧约在生活 and 教会的见证上，都是整个基督教经典当中不可或缺的部分，我认为十分值得称许。无可否认，现代教会的社会冷漠感和道德混乱，与其实践上的马吉安主义脱不了关系。任何纠正这种偏颇失衡现象的主张都值得欣赏，只是我们担心，这种明显带着极端色彩的重建主义，不但不会改变大家对旧约的贬抑，反而使这种现象越来越糟糕。

其次，我同意神律论的前提：上帝赐下旧约律法的目的并非仅止于建造以色列，而是有更宽广的伦理適切性。如提摩太后书3章16节所说，“圣经都是上帝所呼出且有益的”（笔者的译文）。本书一直都在申明这更广的適切性。

第三，我认为改革宗从立约的角度理解两约的一致性，并认为新约已实现并重新定义了以色列的本质，²⁷这样的释经架构比时代主义更为合宜，因此我也同意神律论的这个神学前设。

第四，虽然我拒绝重建主义者所期待的后千禧年主义神学架构，在主观上也摒弃重建论者以胜利主义的美丽说辞来描述其神学架构，但他们热切盼望看见世人都认识基督的王权，且看见这样的王权能体现在世上所有人的生命当中，这依然相当值得赞赏。

但尽管我同意一些神律论的神学及关怀，以下还是有几点批评：²⁸

a. 将焦点错置在成文法上：从法律社会学的观点来看，神律论误解了成文法（statute law）的功能，尤其是其在古代社会中的功能。在古代以色列和当时的文化，法律并非一定是不容更改的成文法类型，丝毫不差地在正式法庭中执行。反之，审判者是根据妥拉（*tôrâ*；意思是引导或指示）的典范和先例，配合他们的智慧、经验、廉正，来进行判断。以色列的司法体制，包括了地方长老、利未祭司，和类似撒母耳的独立“巡回士师”。在历经约沙法的改革之后，国家虽在设防的城镇任命审判官，在耶路撒冷设置申诉的法庭，但大部分的司法活动还是在乡镇层级进行。其重点，在于行出公平正义、不收贿偏私的命令，其余的就留给相关负责人士自行决定判断（申 16:18~20，17:8~13）。²⁹

b. 过度执着于刑罚：神律论者企图对现代（其所假设）相同的罪行执行旧约律法的刑罚，这样的观念过于重视圣经刑罚的字面（和文学）形式，却没有考虑到以下两个问题。第一，在许多情况下，经文中的刑罚应是规定其最大值，长老或审判官可依情况酌减罚责。这项原则，清楚表明在律法对鞭刑的限制（申 25:1~3）：鞭刑最多只可打四十下。这条法律已预设，审判官若判定少于四十下的刑罚，是很正常的事。法律的确禁止某些特殊案件不可减少刑责（蓄意谋杀，民 35:31；拜偶像，申 13:8；在法庭上作假见证，参申 19:19~21），但这言下之意是允许其他案件减少刑罚。戈登·韦纳姆（Gordon Wenham）认为，通奸的死刑也许可以获减为金钱赔偿，但蓄意通奸的人就不在此例（箴 6:32~35）。³⁰

其次，以色列律法中刑罚体系的重点，在于其反映出来的价值尺度，而非文字本身的规定。如同本书第九章所谈的，根据审慎研究以色列刑罚学（penalogy）之结果，所有应处以死刑的罪行，都与保护立约关系和保存、体验立约关系的家庭单位有关。各种刑罚



的不同层次，也显示人的生命高过物质、生命的需要高过权益的优先性，还有其他挑战现代司法体系中受到扭曲的价值观。我们当然可以将以色列刑罚反映出来的道德价值尺度，置于我们的社会道德价值之上，观察我们的短处，并提出改革，好让我们的法律正义系统，能符合圣经的优先次序，但这不需采取神律论的议程，重新实行原本旧约常设的刑罚。这个看法似乎在神学上更站得住脚，因为在新约中，不管对方是犯奸淫的还是假教师，耶稣和保罗都未想要使用整套的旧约刑罚系统。

c. 过度强调律法的重要性：我认为神律论夸大了五经法条在旧约正典整体平衡当中的重要性。很明显地，“妥拉”（我们应谨记，这个词同时包括了律法书中的叙事文和法典）有基础的地位，诗篇颂扬它，先知也用它来指责以色列百姓。然而，历史叙事和先知文学（当然还有智慧文学）却不多引用特定的法条，或要求实行律法或特定的刑罚。以色列不像神律论所暗示的那样，让成文的“常设法”频繁地在每日社会事件中占有主导地位。律法若真如神律论所宣称的那么绝对，就明显与叙事文的描述不一致——该隐和大卫，都是应处死刑的人当中最为恶名昭彰的例子。我们可以说，面对社会的需要，真正的先知性回应不会像神律论如此强调律法和惩罚。旧约似乎很清楚这种进路的限制。³¹

d. 政治和经济上的偏见：神律论的议程，对于现代政府的统治者必须按照哪些旧约律法应用并执行，以及哪些绝对不能执行，有着高度的选择性。根据巴恩森的说法，执政当局不能管辖经济市场，不论是依法或是强制性干预，因为旧约律法并未指示这种介入：“除了上帝的律法许可介入并实行惩罚纠正的领域，政府统治者没有被授予相关立法或强制重整（如：经济市场）的权力”。³²

然而，不论从哪种标准来看，摩西五经都对经济市场有深切的关怀，对举凡土地分配、工人薪资、借贷债务、缓解贫穷等，都设

定了大量的机制来保持或重建经济正义（见本书第五章）。在以色列，这些经济的法律和机制，若不是由行政当局（长老）来管理，那又会是谁来执行呢？若非透过政府的权柄来强迫企图规避法律机制的人，又该由谁来施压呢？尼希米担任政府省长，为了代表举债而赤贫的农民，与非法取利的贵胄对抗时，岂不是要介入经济市场吗（尼5）？若因着旧约律法针对经济性侵权行为的刑罚没有明确的指示，就主张现代公民政府应完全排除介入任何市场经济，这不仅背叛了神律论对刑罚的坚持，在我看来，这同时也充斥着资本主义自由市场经济的意识形态偏见。

3. 禧年中心（The Jubilee Centre）

就神学和社会影响而言，神律论主要出现在北美洲，并未严重侵害到英伦三岛。但这并不代表英国没有基督徒致力于将旧约基础与合乎圣经教导的社会议程结合起来。“禧年中心”在剑桥已活跃二十余年，将圣经观点带入社会政策、立法和改革等公共舞台，受到议会及世俗媒体的认可。虽然它某些解经的基础和神律论所拥护的内容相同，但“禧年中心”的基础神学和影响公共政策的方式，都与神律论大不相同。他们不随从“重建主义”或“统治权”的议程，不提倡在当代立法中加入旧约的刑罚。该负责人迈克尔·施吕特（Michael Schluter）一开始和罗伊·克莱门茨（Roy Clements）合作，而后获得更大团队的支持，为“禧年中心”的许多计划提供神学和圣经的根据，旨在英国进行社会改革。³³

他们著名的神学立场，是将旧约视为规范性权威，将之运用在基督教的社会伦理。根据新约的经文，例如马太福音5章17节和提摩太后书3章16~17节，他们主张基督徒有责任寻求旧约经文的伦理引导。将旧约律法的適切性限制在基督降世前的以色列，是完全的误导。然而，他们不认同唯有透过旧约所衍生的各



种中介性原则（intermediate principles），才能将旧约的经文应用在现代的处境中。他们发现，这种“原则列表”的方法所产生的问题是，当不同的诠释者对同一段经文衍生出不同原则时，该如何判断何者“正确”？衍生的原则必须经过抽象化（abstraction）和通则化（generalization）的过程，也就是所谓“抽象化的阶梯”（ladder of abstraction）。我们该爬到多“高级”层次的抽象化，又该采取哪些合适的步骤，才能回到当代情境的具体命题？当我们衍生出来的原则在复杂的道德情境下彼此相互冲突，该如何处理或划分优先次序？又该如何避免使这些原则的筛选，沦为个人偏见的主观声明，而和所联结的经文无关？

施吕特和克莱门茨认为避免（或者至少减缓）这些困难的唯一方法，是采整全式的进路（holistic approach），将以色列的整个社会体系视为规范性的模范。³⁴换言之，与其尝试从独立的法规推导出道德原则，我们更该去了解，在以色列的各种社会、经济、政治体制中，这些个别的法条和所有的律法分类，究竟是如何运作的。上帝并不是将一些抽象的律法交付一个“中性”的群体。上帝创造了这个群体，将这一群没什么指望的奴隶解救出来，塑造出有独特社会结构的子民，与周遭的社会文化背景有所互动。这整个群体，将成为上帝在列国万民中的模范。因此，从这个模范当中的不同的部分所推衍出来的任何原则，都必须和整体结合，并保持一致。举例来说，禁止取利的律法不能单纯地概化为遏止贪欲的抽象原则，而应和以色列的土地所有制及经济目标一起理解，结合“大家庭”的角色和重要性，再进一步联结到以色列司法及社会生活的其他领域。由于许多以色列律法都很关注在家庭和社会生活中创造或重建一个公义且怜悯的群体，“禧年中心”的团队便以“关系主义”（Relationalism）这个词，来形容他们盼望按照圣经的基础来建造的社会伦理系统。³⁵

基督教社会伦理的讨论，经常要面临一个问题：基督教社会伦理的出发点，究竟是根据创造论的使命，还是根据上帝国的教导？“禧年中心”宣称，他们所采取的方法既可以避免这样的问题，又能同时保留这两种立场的真理。³⁶他们所推行的工作，都支持、推展我在本书第一版当中将以色列与其律法规为“典范”的概念。以色列是全面性的典范，其社会形态的所有面向都引导、组织、控制我们如何表达、应用些衍生的原则。因此，虽然他们对旧约与其律法的適切性和规范性，与神律论有同样的坚持，但他们不会采取重建主义的议程，强迫人透过现在的立法程序执行旧约的法律和刑罚。相对地，他们准备踏出圣经研究的世界，进入真实社会政策与立法的复杂世界。换言之，他们不仅准备爬上抽象化的阶梯，更准备带着具体的议案回到公共的舞台。并非所有的人都同意他们每项议程的细节，他们也不期待每个人都同意，更不想强迫大家接受。其重点在于，从原则走向实践，从问题走向答案，从辩论走向行动的時刻来临了，而“禧年中心”至少根据清楚的解经进路，着手采取一些行动。

4. 弥赛亚犹太教 (Messianic Judaism)

最后，有一个时常被忽略、却十分独特且持续成长的基督教团体值得我们留意。他们的身份对基督教了解犹太律法的进路应该会有所贡献，他们是“弥赛亚犹太人” (Messianic Jews)。早从新约时代以来，总是有犹太信徒相信耶稣就是弥赛亚。保罗在罗马书第9至11章对他们的存在 (包括他本人) 赋予高度的神学意义，认为他们是圣经所预言的“相信的余民”。长期以来的趋势是，少数成为基督徒的犹太人总是被占优势的外邦教会所同化；他们没有其他选择。但自第二次世界大战以来，不仅相信耶稣为弥赛亚的犹太人大量增加，还兴起了一个名为“弥赛亚犹太教”的运



动。弥赛亚犹太人在美洲约有十万人，另有数千人分布在世界其他地方（包括现在的以色列）。弥赛亚犹太人相信耶稣基督，希望能保留并肯定自己身为犹太人的身份，并以犹太文化的方式生活和敬拜。³⁷

可能有人会认为，这些犹太人想要保留他们的犹太传承，并希望尽可能按照妥拉来生活，可能会使他们多少采取神律论的进路来处理希伯来圣经；但事实却不是这样。弥赛亚犹太人对妥拉的立场是（在正统犹太教中，Torah 这个词同时包括了文字的律法 Tanakh〔即希伯来圣经，旧约〕和拉比的口传律法），犹太人可以选择是否遵守律法书，³⁸因此他们可以遵守 *kāšrūt*（食物条例）、安息日、每年的节庆、为孩子行割礼等等。遵守这种生活方式，可能是出于两个合理的理由。一方面，这可以是出于种族和文化认同的理由。弥赛亚犹太人会说：“我是犹太人，因此让我像个犹太人生活。”另一方面，这也可以是基于福音布道的完整性，和保罗一样（林前9:20）选择以犹太人的方式在犹太处境下生活，以免在见证耶稣的同时产生不必要的冒犯。但对他们来说，这些律法并没有强制性。弥赛亚犹太人可以选择热切遵守这些律法及习俗，但这并非他或她的义务，也与其救恩无关。救恩单单是因为弥赛亚在十架上所作的牺牲。

然而，弥赛亚犹太教更进一步主张，根据新约，“妥拉”的概念应加以重新界定，不能仅限于（虽然仍旧包括）旧约的妥拉，还要为了基督徒涵括“弥赛亚的妥拉”。³⁹这样的妥拉不只包括耶稣明确的命令，还包括所有新约呼召基督徒顺服和实践圣洁的行为方式。但是，要完整了解新约的道德教训，实际上需要有旧约律法知识，因后者建立了前者的基础。因此，弥赛亚犹太教同意旧约律法对信徒仍有道德的权威性，但必须在基督教正典的脉络之下，视为在新的约底下“弥赛亚的新妥拉”的一部分。⁴⁰至于旧约律法对

社会伦理的应用，他们的看法是，虽然旧约律法事实上不具有约束力，却能针对上帝希望人如何生活提供重要的引导。换言之，大体上说，虽然仍要针对不同的文化和历史作适当的调整，律法依然透过具体的范例维持其道德的力量。⁴¹

✕ 延伸阅读

Anderson, J. N. D., *Morality, Law and Grace* (London: Tyndale, 1972).

Bahnsen, Greg, *Theonomy in Christian Ethics*, rev. ed. (Phillipsburg: Presbyterian & Reformed, 1984).

———, *By This Standard: The Authority of God's Law Today* (Tyler: Institute for Christian Economics, 1985).

———, 'Christ and the Role of Civil Government: The Theonomic Perspective,' *Transformation* 5.2, 5.3 (1988), part 1, pp. 24-31; part 2, pp. 24-28.

Barker, William S., and Godfrey, W. Robert (eds.), *Theonomy: A Reformed Critique* (Grand Rapids: Academie, 1990).

Bloesch, D. G., *Freedom for Obedience: Evangelical Ethics in Contemporary Times* (New York: Harper & Row, 1987).

Forde, G. O., 'Law and Gospel in Luther's Hermeneutic,' *Interpretation* 37 (1983), pp. 240-252.

Froehlich, K., *Biblical Interpretation in the Early Church* (Philadelphia: Fortress, 1984).

Fuller, Daniel P., *Gospel and Law, Contrast or Continuum? The Hermeneutics of Dispensational and Covenant Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980).

Geisler, Norman L., 'Dispensationalism and Ethics,' *Transformation* 6.1 (1989), pp. 7-14.

———, *Christian Ethics: Options and Issues* (Grand Rapids: Baker; Leicester:



- IVP, 1989, 1990). (盖斯勒:《基督教伦理学》,李永明译,香港:天道,1996年版)
- George, Timothy, *Theology of the Reformers* (Nashville: Broadman; Leicester: Apollos, 1988). (蒂莫西·乔治:《改教家的神学思想》,王丽译,北京:中国社会科学出版社,2009年版)
- Glasser, Arthur F., 'Messianic Jew—What They Represent,' *Themelios* 16.2 (1991), pp. 13-14.
- House, H. Wayne, and Ice, Thomas (eds.), *Dominion Theology: Blessing or Curse?* (Portland: Multnomah, 1988).
- Juster, Daniel, *Jewish Roots: A Foundation of Biblical Theology for Messianic Judaism* (Rockville: Davar, 1986).
- Klassen, H. W., 'The Relation of the Old and New Covenants in Pilgram Marpeck's Theology,' in Swartley, *Essays on Biblical Interpretation*, pp. 91-105.
- Longenecker, R. N., 'Three Ways of Understanding Relations between the Testaments: Historically and Today,' in G. F. Hawthorne and P. Betz (eds.), *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honor of E. Earle Ellis for His Sixtieth Birthday* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), pp. 22-32.
- Poettker, H., 'Menno Simons' Encounter with the Bible,' in Swartley, *Essays on Biblical Interpretation*, pp. 62-76.
- Riggins, Walter, *The Covenant with the Jews: What's So Unique about the Jewish People?* (Eastbourne: Monarch), 1992.
- Rushdoony, Rousas, *Institutes of Biblical Law* (Phillipsburg: Presbyterian & Reformed, 1973).
- Schluter, Michael, and Clements, Roy, *Reactivating the Extended Family: From Biblical Norms to Public Policy in Britain* (Cambridge: Jubilee Centre, 1986).
- , 'Jubilee Institutional Norms: A Middle Way between Creation Ethics and Kingdom Ethics as the Basis for Christian Political Action,' *Evangelical*

Quarterly 62 (1990), pp. 37-62.

Schluter, Michael, and Lee, David, *The R Factor* (London: Hodder & Stoughton, 1993).

Stern, David H., *Messianic Jewish Manifesto* (Jerusalem: Jewish New Testament Publications, 1988).

Swartley, Willard (ed.), *Essays on Biblical Interpretation: Anabaptist-Mennonite Perspectives* (Elkhart, IN: Institute of Mennonite Studies, 1984).

Townsend, C., and Ashcroft, J., *Political Christians in a Plural Society: A New Strategy for a Biblical Contribution* (Cambridge: Jubilee Centre, 1994).

Wenham, Gordon J., 'Law and the Legal system in the Old Testament,' in Kaye and Wenham, *Law, Morality and the Bible*, pp. 24-52.

Wright, Christopher D. F., 'The Ethical Use of the Old Testament in Luther and Calvin: A Comparison,' *Scottish Journal of Theology* 36 (1983), pp. 463-485.

———, 'Calvin's Pentateuchal Criticism: Equity, Hardness of Heart and Divine Accommodation in the Mosaic Harmony Commentary,' *Calvin Theological Journal* 21 (1986), pp. 33-50.





第 13 章

当代学界动态： 书目检视



我曾在本书“增订版序”提到，自1983年《认识旧约伦理学》（*Living as the People of God*）出版后的这二十年间，学界对旧约中伦理议题的兴趣显然有长足的进展，虽然20世纪70年代起，学界已开始酝酿着对某些议题作更进一步的反省。本章的目的，是为过去二十五年这个领域的研究文献，作个选择性的导引。当然，这只是我个人的筛选，列出我认为有趣或有用的著作，而不是涵括一切的完整书目，但有志于这个领域的学者，至少能从中找到启发他们进一步研究的书目。内容的编排大体按照时间顺序，以粗体标示出版的年代，但若某个学者的著作横跨好几年，我通常会一并讨论。

1. 沃尔特·布鲁格曼（Walter Brueggemann）

布鲁格曼是大力鼓吹开发旧约的伦理力量及挑战的旗手，其丰富的著作横跨这四分之一世纪。他对旧约经文的处理，几乎带有“宣道性”（*kerygmatic*）的力量，不断努力透过圣经神学的重要主题，来对当代的议题发声。他从以色列的叙事、先知的信息、对土地公平正义的渴望中，找到了揭示人类关系（不论是人际、社会、国际的关系）动态的有力素材，号召人以崭新的方式，将上帝的话与当代的现实作宣教式的结合。以有限的篇幅，我自然不可能完整检视布氏庞大丰富又不曾间断的著作（但很特别的是，他从未专就旧约伦理的议题本身撰述专书）。本书前几章，已见证了我受惠于他许多的洞见。在其早期著作中，最重要的是《土地》（*The Land*, 1977）和《先知式的想象》（*The Prophetic Imagination*, 1978；台湾：基督教文艺，2009）。米勒（Patrick D. Miller Jr.）曾将布氏间接论及旧约社会伦理的文章集结起来，于1999年以《旧约的社会性阅读》（*A Social Reading of the Old Testament*）之名出版，是一部很有帮助的文章选集。当然，其采取独特进路的扛鼎之作《旧约神学》



(*Theology of the Old Testament*, 1997) 一书, 也有许多伦理的洞见和阐述。

除了他自己的著作, 布鲁格曼也刺激了所谓“旧约的应用神学”(Applied Old Testament Theology), 见诸堡垒出版社(Fortress Press)所推出的《圣经神学方略》(*Overtures to Biblical Theology*)系列专著。这个由布氏所策划的书系, 第一本推出的书就是出自他的手笔(《土地》, 1977)。虽然该书系的许多作品并不是要直接探讨旧约伦理, 但在诸多伦理的面向上却成果丰硕。在20世纪80年代, 这个书系有几本相当不错的著作。¹

2. 约翰·巴顿 (John Barton)

在我们所探讨的这二十多年间, 巴顿对旧约伦理学有极重大的贡献。早期的学者试图以系统化、共时性(synchronic)的方式阐释旧约伦理, 与上一代旧约神学的著作十分相似, 而巴顿在1978年重新开启了学界对旧约伦理的关注, 对过去的方法作出批判性的反省。²当时, 沃尔瑟·艾若德(Walther Eichrodt)那部架构旧约神学的经典之作, 分出了一个主要的章节, 探讨旧约的伦理教导。³约翰尼斯·亨普尔(Johannes Hempel)则是20世纪中叶少数几位撰写旧约伦理的学者之一。他虽然清楚知道圣经学术界中历史鉴别学的议题, 但他与艾若德类似, 依然尝试呈现所谓“整体旧约伦理”的全貌。⁴巴顿在两篇深具洞察力的评论中, 检视这两位学者及他们所代表的进路(分别是1978年的《认识旧约伦理学》[*Understanding Old Testament Ethics*]及1983年的《旧约伦理学的研究进路》[*Approaches to Ethics in the Old Testament*])。⁵巴顿在文中力陈, 相较于系统化、共时性的进路, 若要顺利推展旧约伦理这个学门的工作, 我们就必须完整考虑经文中所有社会学、时空顺序, 以及传统鉴别学上的深层和细致的差别。我们必须区别三个探索的领域: 第一, 以色列人

在各不同历史时期所相信、所实践的内容；第二，一些旧约作者和传统所持的观念，认为以色列人应当相信和实践的内容；第三，就圣经的正典而言，旧约所谴责或赞许的行为。我们不能假定，第三个领域所建构出来的成果（“官方”的正典伦理），会与每个时代以色列人所流行的伦理观（不论就理论或实践上）一致。但是，我们也不能将旧约伦理化约成仅是在描述以色列的行为史，就好像有人将旧约神学化约成以色列的宗教史一样。我们可以从古代以色列的道德世界观当中，辨认出某种“气质”或“推力”。以色列人似乎相信，有一种生活的模式是活在上帝面前、讨上帝喜悦的，且这生活模式有几个恒常不变的元素，跨越整个时代。“（旧约）律法书提供了洞见，使人认识上帝对祂的百姓与全人类理想生活的轮廓。”⁶巴顿指出了这种“气质”的三个基本要素：第一，顺服上帝的意旨；第二，符合自然秩序的模式；第三，效法上帝。巴顿对“自然律”的独特进路，还有他使用“自然律”一语的方式及其与旧约之间的关系，后来进一步在《自然律与诗性的正义》（*Natural Law and Poetic Justice*, 1979）一文中加以阐释。

在旧约伦理学的辩论不断增温之际，巴顿于1994至1995年间再次回到探索旧约伦理的研讨会中，提出其在方法论上的贡献。⁷最后，他在1998年完成了一本短小的著作《伦理学与旧约》（*Ethics and the Old Testament*），综合了他在这个领域二十余年思考的洞见和观点。巴顿主张，旧约的伦理素材当中，有相当比例的内容都符合他所称的“自然律”。这里的自然律，并不是指亚里士多德以降哲学伦理学当中的专门意涵，而是指一般人对是非对错的意识和体认。这基本的道德意识，立基于这现实世界运作的方式。这个道德意识见诸古代的世界，也为以色列所共享。但除了这个“自然律”，旧约中也有伦理价值观是特别奠基于雅威直接吩咐的诫命，人只能以顺服来回应。强化这些诫命与价值观最核心的推动力，主



要是效法雅威的性情和祂过去的作为，但遵行这些诫命所导致的后果，不论是“自然”还是神圣的祝福或惩罚，也推动人顺从这些诫命。巴顿在书中特别以一章来反思旧约在生态伦理、性伦理、财富伦理上的贡献。但该书最有意思的特色，是巴顿如何面对大多数旧约伦理学家所认为的难题（即：过于具体与过于多样）。他认为，旧约伦理素材的具体和多样性，正是其生命力与历久不衰的重要因素。旧约所蕴含的道德力量，正因其特别专注于具体的独特性（尤其是通过许多故事），大不同于哲学的原则性。他是以努斯鲍姆（Martha Nussbaum）解析希腊悲剧的观点，来发展这样的思考进路。而在2003年，巴顿将他早期一本讨论伦理学的著作重新出版，加上一篇导论，亦相当有帮助：《认识伦理学：进路与探索》（*Understanding Ethics: Approaches and Explorations* [Louisville: Westminster John Knox, 2003]）。

除了有几篇出自弗莱彻（Fletcher）、巴顿、麦基廷（McKeating）的文章，以及克伦肖（Crenshaw）主编的文集之外，20世纪70年代是旧约伦理学颇为贫瘠的年代。这与当时“圣经神学运动”的急速没落有关，影响了圣经伦理学的发展。圣经神学界弥漫着一股犹豫和回顾反省的气氛，学者不断质问究竟是否存在所谓的“圣经神学”，而如果存在，又该如何界定。可以推断，基于同样的理由，那时也很少学者有兴趣阐释整体的“圣经伦理学”，或是论述分门的旧约伦理或新约伦理。但另一方面，以社会学或（用最近的术语来说）社会科学来研究旧约的进路，开始盛行并开花结果。其研究成果虽看来暧昧，时常背负着意识形态，但（若审慎处理）在伦理上却富有刺激性。

3. 诺曼·高华德（Norman Gottwald）

高华德是当代最早采用社会学来研究旧约的学者之一，同时

也较具有争议性。高华德采用马克思主义的角度来解读希伯来圣经（《雅威的众支派》[*The Tribes of Yahweh*], 1979），招致猛烈的批判，认为他过度仰赖意识形态的理论（虽然当时已有其他拥护解放立场的类似著作）。高华德认为，伦理与旧约的关联性并不在于上帝在经典中启示了任何伦理的规范，而在于旧约呈现了以色列在历史上的挣扎奋斗。根据高华德的社会学理论，在致力于社会自由、平等、正义的伟大实验中，以色列这民族是历史上的绝佳范例。这样的社会实验产生了支持性和约束性的宗教，也就是独一雅威神论。旧约是描述此一历史现象的文学矿床，其若有任何的伦理权威，都是因为记载了历史上的先例及其对当代的挑战，而不是因为它的灵意化、理想化，宣称雅威是我们的上帝。高华德的社会学实证主义和批判性的方法论，在旧约学界并非无人质疑，其观点自然也不见容于任何相信圣经神圣权威的人，但就我的观点（如在本书第二章所讨论的），他对旧约伦理作出了两个重要的贡献。第一，他确立了“以整体社会有机体的方式来研究以色列”的重要性，使我们不再只是从孤立的经文挖掘出伦理的“珠玉”，而是看见以色列与历史脉络的关联，以及他们所作出的努力。第二，他以深刻而详细的方式，显示以色列与周围的迦南文化，在社会、经济、政治、宗教等层面上，是多么不同（虽然此一观点也受近期若干旧约史学理论学派的挑战）。

4. 约翰·戈丁盖（John Goldingay）

戈丁盖以他的《旧约诠释进路》（*Approaches to Old Testament Interpretation*, 1981）一书，为20世纪80年代揭开序幕。这本包罗万象的著作（他在1991年加以增修并补上更为完整的书目）并非针对旧约伦理学，但其中一章“旧约作为一种生活之道”触及了旧约伦理学的一些问题，对于旧约在伦理上如何对基督徒读者发挥作



用，提出了有益的观点。旧约作为圣经正典的一部分，戈丁盖希望肯定其在基督教伦理中具有规范性的权威。但他同时也看见“衍生性”（derived）或“中介性”（intermediate）原则的重要（有时亦称为“中间公理”〔middle axiom〕），因这是要从具体的古代文本，进入到我们具体的现代处境。若缺少这中介性的原则，旧约诫命（更不用谈旧约中的叙事和其他文学体裁）的“具体性”（specificness，系戈丁盖的用词）就可能招致一种在伦理上的无能为力：由于太清楚以色列律法在文化和历史上的独特性，而无法从中发现任何对现代的适切性，更别说有规范性的伦理。为反驳这消极的观点，戈丁盖指出，即使在日常世俗生活中，针对独特处境所发的具体吩咐，仍可能与其他处境保持一种关联性，因为这具体的吩咐可能是某种一般性原则应用在该处境的具体表达，因此仍与其他处境有关。人类文化彼此之间虽有断层，但依然有不变的常数，上帝在道德上也始终保有一致性。而除了讨论旧约诫命的具体性，戈丁盖也论及旧约道德标准的多元性及其明显的有限性。凡此种的特征，都显示“衍生性原则”有其必要，因那是从古代经文通往当前世界的桥梁，而我们正是在此作出伦理决断。

然而，戈丁盖在探索衍生性原则的必要性时，同时也提出警告：这些原则并非权威之所在。只有圣经经文本身，才具有规范性：

若我们所关注的是诠释圣经本身，那么，真正有规范性或正典性的就不是这些假定的原则。圣经本身才是规范。我们在圣经中发现的原则是诠释的一部分，而非诠释的对象。这些原则仍受制于我们的盲点，且可能使我们错失圣经整体的信息，或让我们逃避经文本身的意义，而不是去服事它。⁸

这是个重要的限定，但似乎使我们落入两难的局面。一方面，我们手中权威性的经文是无法直接应用的，或者说不是直接针对我们所遇到当代具体的道德问题。另一方面，衍生性的道德原则对我们很有帮助，却没有内在的权威。但就我看来，除了推衍出某种中介性的机制之外，已别无其他选择，否则圣经在伦理上将无从发声，备受限制。我已在本书中（第二章以及谈及旧约律法的第九章）主张，圣经的典范（paradigm）是建构出来的，因那是将我们在经文中所发现的不同原则或公理（或任何其他用词），组合成一个融贯的架构。不过，真正重要的是我们必须不断将这些中介性的管道——无论称之为典范、原则、公理还是其他术语——放在圣经经文底下，进行修正。经文仍旧是最终的权威，因伦理的决断永远和我们的教会论及神学观一样，必须不断在改革中（*semper reformanda*）。

戈丁盖在后来的著作《神学的多元与旧约的权威》（*Theological Diversity and the Authority of the Old Testament*, 1987）中，检视了历史情境对了解旧约律法及叙事文体的重要。圣经本身显示，不同的历史情境需要有不同的回应和不同的优先性，我们不应将这些多元性都扁平化成超越时空的真理，除非圣经本身在一个历史事件中，明确提出一个永恒的真理或命令。举例来说，戈丁盖在旧约漫长的历史中，追溯“上帝子民”的概念，从古时漂流的宗族，到成为一个神治的民族、体制化的国家、彼此紧密结合的余民、被掳归回后的群体，每个重要的历史时期，上帝的百姓会以不同的形态呈现，面对新的挑战 and 伦理使命。这当中存在着延续性，但也有多元性。从各时代相对应的经文所演绎出来的伦理原则，也必须充分考虑整个历史演进中相互交织的模式。当戈丁盖探索这多元中的延续性时，他清楚表示，当这只不过是探究希伯来正典中的其中一个主题时，他就已经看见当中对基督教会明确的伦理挑战和资源。⁹



在同一本书中的第五章，戈丁盖进一步推展了他所谓申命记中的“教牧策略”（pastoral strategy）。在检视了该书卷的行为价值观与神学立场后，他指出，一旦我们接纳那里的“教牧策略”，那么，申命记中崇高的伦理理想，与某些看来不怎么合乎伦理的律法之间所存在的道德张力，也许就能得到解决。我们必须体认，立法者一方面要为立约的忠诚和行为设立最高的标准，同时另一方面也要考虑到罪恶、悖逆百姓的现实状态和周遭的文化。就和现在一样，你必须从百姓当前的光景出发。因此，为着人类罪恶的事实以及历史中不可取的文化，律法必然会作出让步。戈丁盖陈述这一点时，提到了耶稣处理离婚争议时的方式。耶稣将创造时的理想跟摩西律法的允准加以对照。当然，耶稣所引述的两处经文，都出自同一部妥拉。因此，圣经本身就树立了道德评断的前例，就是可以按照其他的经文，而将一节经文相对化。但是，只有圣经经文本身可以这么做，而不是我们去主张某种更高的伦理姿态。

因此，就戈丁盖的观点来说，旧约的权威并不是在每节经文中都平均一致。虽然所有经文都有正典的权威，但某些经文显然在惯例上可以更快地应用到当代，而也有些经文本质上是个别案例，表明上帝与以色列人的相交，以及以色列人在具体处境中是否顺服上帝：

因此，圣经中的陈述要不就是直接告诉我们如何生活，要不就是让这些具体的陈述成为模型，衡量我们对人生应该如何生活的立场。这意味着我们并不忽略圣经诫命的独特性（直接将他们当成超越时间的普遍性原则应用在我们的时代），但也不因其独特性而变得无能为力（完全无法应用到我们的时代）。我们因这些诫命的独特性而欢喜，因为这独特性告诉我们上帝是如何在当时具体的情境中表达其心意，而我们能以此当作伦理建构的典范。¹⁰

5. 约翰·罗杰森 (John Rogerson)

与巴顿类似，罗杰森也将旧约的道德与自然秩序联系在一起（《旧约与社会及道德问题》〔*The Old Testament and Social and Moral Questions*〕，1982）。他发现，以色列的律法跟当时古代近东社会的法条及其他道德文献，有颇多雷同之处，因此他将以色列的道德规范看成是反映了当时的自然道德。这当然不同于教义或哲学上的“自然律”，因为这显然受到历史的制约。但现代的基督徒（或非基督徒）若仔细观察他们的道德共识并估量其历史处境，就依然能从这些古代文献有所学习。这些文献当中有一些原则，既非超越时间，也不是单针对以色列的。然而，我们若想严肃地将旧约的道德要求当作是基督教的道德要求，就必须从旧约中救赎命令的角度来解读。藉着救赎的命令提醒我们：我们需完全倚赖上帝，时常需要祂的恩典，且唯有圣经才能提供我们上帝国度的视野。

6. 托马斯·奥格特里 (Thomas Ogletree)

奥格特里在1983年完成了他深具启发性的《圣经在基督教伦理学的运用》（*The Use of the Bible in Christian Ethics*）。如该书标题所暗示的，奥格特里无意写一部全面性或描述性的圣经伦理学，而是开启圣经经文与现代道德生活之间的对话。他考察了结果论（consequentialist）、义务论（deontological）、至善论（perfectionist）的伦理观，认为单凭任一种立场，都不足以解释人类伦理意识的复杂性。他提倡一个以“历史的处境化”作为基础的综合立场，并发现这种综合观点，在重要的圣经主题上，都有新旧两约的支持。他将其考察的范围，限定在旧约的五经、公元前8世纪的先知文学，以及新约的对观福音、保罗书信。在没有低估圣经经文丰富多样性的情况下，他发现圣经大体上有主题的统一性，那就是要揭示



上帝百姓的身份。这使他得以从经文历史情境的特殊性，推进到现代情境的特殊性，因为“圣经经文的意义不能受限于过去或作者的原意，或产生经文时的最初情境”（该书第9页）。这样，奥格特里就将旧约伦理学（或说他所选择讨论的那些经文素材）稳固地放在正典圣经伦理学的大范围里。他虽不像戈丁盖或凯瑟、沃尔德马·杨仁及笔者（见下文讨论），赋予圣经经文那么高的规范性权威，但他当然肯定圣经在基督徒的伦理建构和决断上，占有举足轻重的核心地位。

7. 华德·凯瑟 (Walter C. Kaiser, Jr.)

我的那本《认识旧约伦理学》第一版，于1983年在美国是以《以眼还眼》这样的标题面世。这多少是种直觉性的尝试，以一般性的用语来开启了解旧约伦理动力的方法，然后将这试验性的方法应用在几个不同领域中。就在同一年，凯瑟完成了他那本涵盖面更广的《旧约伦理学探讨》(*Toward Old Testament Ethics*, 台北：华神，1987)。在当时，我们彼此都还不知道对方对这领域的兴趣和努力。

凯瑟首先以相当的篇幅考察旧约伦理学这个领域的定义、范围和方法论等问题，也检视不同学者对圣经伦理学所倡议的进路类型。在对律法书的主要段落进行解经考察后，其内文架构围绕在“圣洁”的主题上，然后开始阐释“十诫”的后半部。最后，他处理读者阅读旧约时经常提出的道德难题。

因此，凯瑟对旧约持以下两种立场：第一，虽然旧约显然带有多元性，但可以某种系统化、统一性的方式进行研究；第二，旧约对基督徒仍有道德的权威性。在这两方面，他发现许多当代的著作都有所缺憾。在1992年的一篇文章中（《旧约伦理学的新进路》[*New Approaches to Old Testament Ethics*]），凯瑟很遗憾过去十几、二十年间，旧约伦理学的著作缺乏一种统合性或中心原则，不再像

过去艾若德的著作一般。凯瑟很清楚造成这种现象的原因，知道许多对艾若德的批评，特别是巴顿对旧约伦理学所持的观点。但凯瑟指出，即使像巴顿这样的学者，也乐于见到几个主导的主题（例如符合自然秩序、顺服上帝意旨、效法上帝），然而巴顿没有把这些看成对我们具有规范性或约束性。换句话说，学术界抗拒从义务论（deontological）的立场来了解旧约的伦理学。

凯瑟在同一篇文章中，也感叹旧约诠释学的典范，从关切作者的意图转移到读者反应理论，而对伦理学带来的影响。新近的文学理论虽极具开发的潜力，也有许多值得学习之处，却有可能挫伤经文所呈现规范性伦理的客观权威。当然，某些采用“读者反应理论”进路的人会说，根本不存在这样的客观性。诠释的取向的确发生了转换，从阐明经文里某种客观、认知的理解，移转到较为主观、直觉性的立场：“渐渐地，在现代思维中，圣经是一个催化剂，暗示过去的群体是如何面对问题，但它本身并不强加任何自身的分类、规范和原则，特别是以客观、认知和规条性的方式。”¹¹在真实的伦理决断上，并没有太多空间留给以启示为基础的权威。

凯瑟想要坚持旧约在道德上的权威，并率先提倡以一种崭新的眼光，来欣赏传统上把律法分为道德性、民法性和仪式性三大类的架构。¹²这种源自古代的分类架构，如今已不受欢迎（早在奥利金〔Origen〕就出现这架构的雏形，到加尔文手中成形，并放进英国圣公会《三十九条信仰纲要》〔*Thirty-Nine Articles of Religion*〕中的第七条，也纳入改革宗传统的“威斯敏斯特信条”当中，一直影响到晚近¹³）。其主要所遭受的批评，首先是此一分类没有办法满足解经的需要，在我们真正研究旧约法条的经文时，无法依这样的架构将经文清楚归类。其次，这种分类的想法，并不见于旧约或新约中。¹⁴但凯瑟认为，我们可以反驳第一点，说这个分类架构本来就不是一个解经的工具，而是圣经完成之后有意识的诠释管道，要将



律法应用在基督教的处境中。至于第二点，凯瑟指出，新约作者可能比一般所想象的更有这样分类的意识。毕竟，当一些先知一方面提到献祭和其他礼仪性的律法，一方面又诉求社会的正义（且不单是先知书，另参箴21:3）时，旧约经文本身就带有这样分类的意味。凯瑟鼓吹重新了解和应用这种律法分类的架构，是要与“神律论的重建主义”（theonomist-reconstructionist）所持“通盘接受，否则通盘抛弃”的立场相搏斗，因这个学派主张，要不就将旧约律法全数应用在当代，要不就是完全没有应用在今日。本书第十二章已对此立场提出批判。

在重新恢复道德性律法的同时，凯瑟殷切盼望，不要像大多数人一样，将道德性律法单单限定在“十诫”上。恰当地说，表现妥拉整体核心与意涵的旧约道德原则其实相当宽阔，因此我们在面对当代伦理议题时，能够加以引用。律法不单是赐给以色列；当众先知对周围列邦的行为作出道德评价时，就显示律法也与列邦保有道德的適切性。凯瑟鼓吹一种进路，谓之“抽象化的阶梯”（ladder of abstraction），¹⁵就是要透过中介性的道德原则，将古代的旧约律法应用到现代的处境中。¹⁶

凯瑟虽肯定旧约的道德权威，会使用经文所衍生出来的道德原则作为媒介，但他拒绝将以色列视为列邦的模范（model）。¹⁷这仍然是因为，他要拒绝神律论者——特别是巴恩森（Greg Bahnsen）——所主张的架构，将“以色列是模范”这句话作字面的解释，企图全面地应用以色列的律法，甚至包括民法范围的罚则。就我看来，不必然要从神律论的角度来了解“以色列是模范”这句话；它可以是一种有用的方式，来表明以色列整体社会对当代伦理的適切性。是整个以色列群体，要成为“万民的光”。是作为圣洁民族的以色列，要在万民中成为祭司。一如我们在本书第二章与第九章所看到的，我相信，我们能以“以色列是模范”的概念，来应

用旧约的律法和体制，这既能够避免神律论者的极端立场，又能保有那种热忱，维护律法永恒的伦理适切性。

8. 克莱门茨 (R. E. Clements)

与前述几位学者相似，克莱门茨在《基督教伦理学与旧约》(*Christian Ethics and the Old Testament*, 1984)一文中，也承认旧约伦理素材受制于历史的情境，同时也看见，即使是被当作基督教伦理的名言(如“爱邻如己”)，也是在“偶发”的情境下产生，有时甚至只是附带一提。就克莱门茨的观点，旧约在用词和意图上，是否有意形成超越时间性的道德原则，是不无疑问的。不过，克莱门茨也对旧约道德洞见的宽广和持久性，印象深刻。“整体来说，旧约的文献似乎在审慎摸索一条路，要形成普遍的道德原则”(该书第17页)。某些道德的价值和要求明显不断地重复，产生“一种举足轻重的‘首要性’(primacy)，从而使人感到一种要普遍应用的‘原则性’(principle)”(该书第17页)。克莱门茨也看见，旧约长久的历史发展，让以色列有充分的机会，在极多样的历史情境中，得以测试、修订以色列社会的基本价值和洞见。既然以色列既要适应、又要保存这些重要的价值原则，那么，其透过律法、先知讲论、叙事文、敬拜和智慧书所表达出来的规范与价值观，也就同样具有适应性：“旧约提供的一套律法(*tôrâ*)——即训海——已证明有显著的适应性，能广泛适应人类的社会和政治体系。拥有截然不同的政经文化形态的社会，都能在旧约中找到关于社会和道德教训，丰富而切实可行的资源。”(该书第22页)

克莱门茨也主编了一本从社会角度探讨旧约经文的重要学术会议论文集：《古代以色列的世界》(*The World of Ancient Israel*, 1989)。这本集子虽非直接探讨伦理议题，但对(有勇气探索)旧约伦理的学生，却蕴藏许多丰富的原始资料。这也是在书目整理上



最棒的资源。

9. 理查德·鲍克哈姆 (Richard Bauckham)

虽然鲍克哈姆以新约学者的身份更为人熟知，但他为圣经伦理学研究贡献了一本短小却很有益的著作：《政治中的圣经》(*The Bible in Politics*, 1989; 香港：基道，2001)，其中特地侧重于旧约。他为旧约（与新约）的伦理解读提出一套诠释的指引，特别将焦点置于社会政治领域。鲍克哈姆所拥护的诠释进路与我相似，探讨古代经文对当代适切的典范意义，且在书中对利未记第19章的伦理有极其杰出的研究。

10. 罗伯特·威耳孙 (Robert R. Wilson)

戈丁盖与凯瑟（以及我）认为，我们能以旧约为素材，演绎出普遍的道德规范，但威耳孙主张旧约并不能担负这样的重任。在献给布雷瓦德·蔡尔兹 (Brevard Childs) 的纪念文集中，威耳孙的《旧约伦理学的进路》(*Approaches to Old Testament Ethics*, 1988) 一文指出，“申命记史家”的叙事，在将妥拉的规范应用在某些以色列历史的核心人物（如大卫）时，其引用的手法显得相当不一致。因此，威耳孙问道：既然对圣经作者而言，妥拉都不是其伦理评判的唯一标准，那对我们又何以会有直接的约束呢？而以社会学研究旧约（尤其是先知书）而著称的威耳孙，不久后又以其社会学的洞见，看见其所谓以色列社会中彼此干戈抵触的伦理议程（《冲突的伦理》[*Ethics in Conflict*], 1990）。在1994年，他又于《符号学期刊》(*Semeia*) 的学术会议贡献了一篇探讨旧约伦理学方法论的文章（《研究古代以色列伦理学的资料与方法》[*Sources and Methods in the Study of Ancient Israelite Ethics*]）。

11. 布鲁斯·伯奇 (Bruce C. Birch)

在同样献给蔡尔兹的那本纪念文集(1988)中,伯奇所撰写的《旧约叙事与道德宣达》(*Old Testament Narrative and Moral Address*)一文,采取较为肯定的立场。伯奇特别强调圣经叙事文的力量。虽然其功能不在约束或规范基督徒,却有助于塑造基督徒的道德身份和品格。旧约叙事文的力量在于指陈现实,翻转世界观,挑战读者有所回应。因此,叙事文必须放在正典的整体脉络中来阅读,而不能只靠历史鉴别学方法。这样的观点,是以伯奇早先与拉里·拉斯穆森(Larry Rasmussen)合写的作品(1978;于1989修订)¹⁸为基础。该书主张,旧约虽然对基督徒不具规范或约束,但基督徒在作决定、教会在回应这世界时,旧约与整本圣经却肯定是首要的道德资源。

正典研究的进路,构成了伯奇的专书《唯愿公平滔滔》(*Let Justice Roll Down*, 1991)的基础。伯奇指出,这并不是是一本严格讲述旧约伦理学的书,而是谈论在塑造基督徒的伦理行为与抉择上,旧约所扮演的角色和所提供的资源。这当然会引发有关定义的问题(究竟何谓“旧约伦理学”?),但我们会到本书第十四章再来处理。伯奇逐一审视了旧约各主要部分,整理各部分的神学主题,然后评估该部分对当代基督徒和教会所面对的伦理使命有何贡献。对进入旧约伦理学这个领域的学生来说,这是本涵盖面广、资料丰富,又有神学启发性,并且(因在脚注有丰富的书目)非常适合入手的著作;虽然最终我们仍不清楚,旧约对基督徒究竟有何确实的权威。伯奇认为,旧约带有力量,而不是权威:

权威并非圣经本身所内具的……而是基督徒群体在历经几个世纪之后,体认到圣经是活在这世上道德生命的能



力之源。……许多时候，圣经的权威表现在其传递的内容，也表现在其模塑的过程中。当我们留心分辨上帝对圣经中群体的心意，我们就对上帝在这个时代的心意，变得更加敏锐。¹⁹

他说的诚然没错，不过在从诠释的第一步迈向第二步时，我们仍可以多下点工夫。

在20世纪90年代，除了强调圣经叙事及圣经正典在塑造基督教伦理上的重要性，伯奇还增加了第三个向度——上帝百姓这个群体的角色。上帝的百姓是在这个群体中，对雅威的身份、性情和作为发展出独特的认识，进而塑造了以色列的伦理信念、思想与实践。伯奇在以下两篇杰出的文章中，从上述各面向来探索旧约伦理学，特别是着力于探讨出埃及记：《希伯来圣经中的道德媒介、群体与上帝的性情》（〔*Moral Agency, Community, and the Character of God in the Hebrew Bible*〕，1994）；《上帝的性情与道德群体的形成》（〔*Divine Character and the Formation of Moral Community*〕，1995）。

12. 侯活士（Stanley Hauerwas）

伯奇对正典、叙事、群体的强调，一方面受惠于蔡尔兹以正典进路研究旧约，另一方面则受益于侯活士强调叙事在塑造群体上的角色。侯活士20世纪80年代丰富多产的著作（特别是《品格的群体》〔*A Community of Character*〕，1981；《和平的国度》〔*Peaceable Kingdom*〕，1983（香港：基道，2009）；《异乡居人》〔*Resident Aliens*〕，1989），在20世纪90年代极具影响力，例如包括了对沃尔德马·杨仁（Waldemar Janzen）和玛丽·米尔斯（Mary Mills）等人的影响。

侯活士也强调群体是形塑伦理品格与行动的场域（locus）。不

论对以色列或对当代的基督徒来说，伦理学都不仅仅是关乎理性的自律个体所作的道德决断——这毋宁是源自启蒙现代性的抽象化。个体是在群体中被塑造，群体则被故事所塑造（包括群体真实的历史，以及群体所讲述用以肯定其身份认同与内心渴望的故事）。不过，伯奇和其他追随侯活士的学者（看重叙事及群体于伦理学上有其重要地位），会比他走得更远一些，更多具体研究以色列的经文和传统。因为，对侯活士著作一种一体两面的批评是：其文字虽带有启发和先知性的特质，但一方面他对基督教群体的看法多少过于理想化，绝大部分的地方堂会都难以企及，另一方面，虽然他主张叙事带有很高的力量，却较少着力于圣经经文的解经上。

13. 克里斯托弗·莱特 (Christopher J. H. Wright)

1990年，我十三年前博士班研究的成果——《上帝土地中的上帝子民》(*God's People in God's Land*, 1990 ; 1996年增订)——终获出版。本书探讨古代以色列的经济伦理，其研究的基础，是冯拉德 (Gerhard von Rad) 论以色列土地神学的启发性著作。²⁰ 我的研究特别着重土地、立约、家庭在以色列经济结构中彼此的神学关联，探究“土地为上帝赐予”与“上帝掌有”的双重主题，探索财产权与责任的伦理，并对于一种普遍的看法——认为在以色列社会中，男人的妻小奴隶都只被当作是“财产” (chattel)，提出批判的评论。每一个章节的结尾，我都会触及该章内容对基督教社会伦理的适切性，而本书则以更大的规模处理这些议题，特别是第三、五、六章。

在我出版了《认识旧约伦理学》(1983) 后的这些年间，我对旧约伦理学这个领域的兴趣，促使我写作好几篇文章，将本书的方法论带进不同的领域中，并集结在1995年的《行在主的道》(*Walking in the Ways of the Lord*) 当中。该书大部分的内容，都已融入本书里。



14. 特伦斯·弗雷特海姆 (Terence E. Fretheim)

1991年，弗雷特海姆发表了一篇很有贡献的文章《重申创造》(*The Reclamation of Creation*)。传统上，批判学者习惯根据出埃及记来解读创世记，认为以色列是在救赎历史中经历了雅威之后，才产生了创世记中“创造”的信仰传统。弗雷特海姆要挑战批判学者的这种诠释传统。他指出，事实上，就正典与神学的重要性来看，创世记的位置在先，肯定了上帝对全世界与列邦万民的工作，优先于以色列民族的兴起。这意味着，上帝救赎工作的目的不限于以色列，而是具有普世性。出埃及记第15章的“摩西之歌”，是欢唱庆祝上帝在历史中的救赎力量，胜过了破坏创造之工的混乱力量（以埃及为历史中的象征）。他强调“亚伯拉罕之约”与“西奈之约”在宣教上的整合。西奈之约的目的，是要使以色列在创造的事奉与恢复上，完成其上帝子民的呼召。因此，虽然律法显然是以历史事件为主要动力，但其根基不单是出埃及记，更包括了对创造的信仰。“如今以色列加入了上帝维护、矫正的工作，并要将这样归正的行动推展到日常生活的每一个范畴。……西奈山的经验，不断向蒙救赎的子民重申其对创造的责任。”²¹

对于弗雷特海姆将宣教与伦理结合起来，作为旧约基本动力的立场，我感到相当亲切。他既重视创造主题的普世性，也重视以色列在万民中蒙拣选、得救赎、被呼召的特殊性。正如本书各章内容的架构所显示的，我也相信探讨任何旧约相关的题目，都必须不断地将创造与救赎的伦理价值结合起来。

15. 布雷瓦德·蔡尔兹 (Brevard Childs)

1992年，蔡尔兹在《旧约与新约的圣经神学》(*Biblical Theology of the Old and New Testament*) 一书中，专辟一节讨论圣经

的伦理学（《顺服生活的形貌》〔*The Shape of the Obedient Life*, 该书第658-716页〕）。他检视了所谓“旧约伦理学”的使命中所内具的方法论问题（有些问题将在本书第十四章加以讨论）。他特别批判一些学者将圣经伦理学化约成以社会学方法来检视以色列（甚至更多是以社会学方法，来检视社会学家所建构出来的“以色列”）。他（并不令人意外地）主张应采更宽广的正典进路：

与其说旧约伦理学的出路是彻底采用社会学来重建某一小部分的以色列文化，我会主张旧约伦理学的使命，是要承认这部正典是出于神学的建构（跟历史上的以色列只有间接的相关性），并忠心追寻以色列这上帝子民的神学见证。……彻底采用社会学进路，永远无法产生对基督教信仰具有规范性的伦理，只会更加确信文化与神学相对主义的假设。²²

16. 杨仁 (Waldemar Janzen)

下一位以专书论著来讨论这个学门的，是沃尔德马·杨仁的《旧约伦理学》（*Old Testament Ethics*, 1994）。他追随侯活士、伯奇等人的步伐，主张：较之于律法，叙事是更有伦理塑造力量的文学体裁。就算是律法本身，沃尔德马·杨仁也挑战一般所认为的观念，十诫的用意是要为所有要求的伦理行为，作一个全面的整合。他认为，十诫毋宁是在某些关键领域中具有指示性或代表性。他主张，圣经中的以色列有数种不同的标准典范，各典范都受叙事或不同文学体裁（包括诫命）所影响。沃尔德马·杨仁对“典范”一语的用法与我不同。我的“典范”是指整体以色列信仰的概念基体（matrix），或指以色列在万民中应当达到的一个具体模范，沃尔德马·杨仁的用法则较为主观。以色列人的伦理判断和行动，是受



某种内化在心里面理想行为的图像所影响。这些心理的典范，由许多复杂的元素所构成——包括律法，但更主要是叙事——进而组合成一个图像，指出在不同的情境下，一位“好以色列人”究竟是什么意思。沃尔德马·杨仁列出了他所认为旧约中主要的伦理典范：王室典范、祭司典范、先知典范、智慧典范、家庭典范和在这些典范当中，家庭典范因强调生命、土地和款待等原则，因此是其他典范的底蕴，将各不同典范结合在一起。

1995年对旧约伦理学的专家而言，是特别丰收的一年，有三本多人合著的论文集，还有几位重要的旧约学者针对圣经伦理学所写的专书著作。

a. 《符号学期刊》(*Semeia*)第66期以一整期的篇幅，探讨《希伯来圣经中的伦理与政治》(*Ethics and Politics in the Hebrew Bible*, 1994-5)。在方法论的议题上，巴顿于《希伯来圣经伦理学的基础》(*The Basis of Ethics in the Hebrew Bible*)一文再次重申、强化其论点，将旧约伦理学界定为“顺服上帝旨意、遵循自然律和效法上帝”这三者的结合，亦即他早于1978和1983年所提出的论点。如上文所述，这篇文章也为他后来1998年的《伦理学与旧约》一书铺路。另一篇探讨方法论的文章，有埃耶尔·戴维斯(*Eryl W. Davies*)的《希伯来圣经伦理学》(*Ethics of the Hebrew Bible*)和威耳孙的《研究古代以色列伦理学的资料与方法》(参前文)。但就我的观点，这两篇文章都过于简略，让人失望。前文所提过伯奇的《希伯来圣经中的道德媒介、群体与上帝的性情》是较令人满意的。

b. 在谢菲尔德(*Sheffield*)大学举行的学术会议，集结成了《伦理中的圣经》(*The Bible in Ethics*, 1995)一书。²³在这本书中，伯奇依然贡献了一篇极具启发性的文章，探讨出埃及记神学的伦理层

面（前文已提及）。相形之下，菲利普·戴维斯（Philip R. Davies）的《伦理学与旧约》（*Ethics and the Old Testament*）一文对旧约伦理学提出非常负面的评价。他认为旧约伦理学的基本元素，都是盲目顺从神明的命令（这个立场本身的假设值得争论，我们将在本书第十四章进行探讨），因此根本不合乎伦理。对菲利普·戴维斯而言，若要以合乎伦理的方式来看待旧约，许多时候反而应拒绝旧约（该书第173页）。对旧约的伦理价值同样持这种敌意的，还有谢里尔·埃克萨姆（Cheryl Exum）于会议中发表的论文：《圣经中以暴力对待女性的伦理学》（*The Ethics of Biblical Violence against Women*）。我们将在本书第十四章完整讨论这一点。

c. 同样在1995年，西里尔·罗德（Cyril Rodd）编辑了会议论文《新情境，教导新的义务？》（*New Occassions Teach New Duties?*）。他贡献了一篇深思熟虑后写就的文章《旧约在基督教伦理学的使用》（*The Use of the Old Testament in Christian Ethics*；正好呼应霍华德·马歇尔〔Howard Marshall〕一篇同样很有帮助的文章《新约在基督教伦理学的使用》〔*The Use of the New Testament in Christian Ethics*〕）。他这篇文章，检视了从伦理来解读旧约所面对的问题。他认为我们所赞许的经常都有选择性，有时候则忽略了不懂或不愿意赞赏的资料，有些时候我们则将这个时代所关心的伦理议题加诸在旧约之上。罗德评估了四种尝试解决这个问题代表性看法（约翰·罗杰森、鲍克哈姆、约翰·戈丁盖、笔者）。他最后的结论是，上述四位的尝试都不成功，虽然跟他们持相同信仰立场的读者，或许会采纳他们的论点。这篇文章显然也为罗德六年后的大作铺路：《异地惊瞥》（*Glimpses of a Strange Land*, 2001；见后文）。

17. 威廉姆·斯庞（William C. Spohn）

斯庞的《众人所谓的圣经与伦理》（*What Are They Saying about*



Scripture and Ethics?), 延续了1995年的丰收。这本专书与该书系的其他作品类似, 探讨旧约伦理学这个学门的发展状况, 非常注意诠释学与方法论的问题。但在该书的最后一章, 斯庞提出自己的看法, 认为圣经伦理学的核心是“回应的爱”(responding love)。他认为耶稣是“具体的普遍性”(concrete universal), 而且, 在论及应如何从耶稣的典范, 类比地跨进我们在这个世界进行伦理抉择与判断时, 他采取的立场, 可与我探讨圣经典范之本质的观点参照比较。

18. 摩西·魏因费尔德 (Moshe Weinfeld)

1995年的另一本重要的专书, 是魏因费尔德的《古代以色列与古近东的社会正义》(*Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*)。魏因费尔德首先重新探索较多人讨论的一些基础领域, 定义一些术语, 然后将这些观念连接到以色列历史上的列王和终末性的君王, 最后联结到安息和禧年的观念。他也探讨以色列体认到自己身为雅威仆人的身份, 以及土地是属乎雅威时所产生的效应。本书第八章已更完整地评述这本涵盖面广、资料丰富的著作。

433

19. 诺曼·哈贝尔 (Norman Habel)

1995年另有一本专书, 从社会正义的议题跨入经济上的冲突。在《这地是我的》(*The Land is Mine*)一书中, 诺曼·哈贝尔回到“土地”的主题, 采取不同于布鲁格曼和我的进路。他深受晚近以社会科学来研究旧约的影响, 相信意识形态与阶级利益的冲突, 在经文中无所不在。诺曼·哈贝尔透过六个不同区块的传统, 来探讨“土地”的主题: 土地是财富的源头(宫廷的意识形态), 土地是有条件的赐予(利未人的神治观), 土地是家庭所得的份(约书亚记中的家庭观), 土地属雅威个人所有(耶利米书中强烈的先知意识形态), 土地是“经历安息的疆界”(祭司的认知), 土地是东道家园(列祖故

事经文中移民者的意识形态)。他的分析虽然颇具吸引力，也涵盖了很多相关的经文，但我认为，诺曼·哈贝尔似乎把相互补充的观点，当成了彼此冲突的意识形态。就这一方面来说，他预示了下文所将讨论的大卫·普莱斯（David Pleins）。对诺曼·哈贝尔更进一步的批评是，他很少留意希伯来圣经传统当中正典的顺序（例如，他先讨论宫廷的意识形态，最后讨论列祖传统的经文）。其结果是，他所呈现的意识形态对土地所产生的态度和行为虽然可以“成立”，但正典的脉络本身就已对这些意识形态有所批评和审判（例如，宫廷传统的土地观，在历史书和先知书的经文，显然都遭受批评）。

20. 詹姆斯·布雷瑟（James T. Bretzke）

布雷瑟在1997年完成了资料非常齐全的《圣经与基督教伦理学研究书目》（*Bibliography on Scripture and Christian Ethics*）。这本书除了资料涵盖完整，更让人注意到许多有关罗马天主教道德神学的著作。这些天主教的神学文献，一般较少放在圣经研究的参考书目中。该书除了分别有旧约及新约伦理学的书目，也按不同主题加以分类，如生态、经济、正义、解放、医学、政治、性伦理、种族歧视、战争与和平等。

21. 汤姆·戴顿（Tom Deidun）

圣经对当代伦理议题究竟能否使得上力，是戴顿在篇幅颇长的《圣经与基督教伦理学》（*The Bible and Christian Ethics*, 1998）一文所欲探讨的课题。他对任何想将旧约（或整本圣经）当作基督教伦理权威的尝试，浇了一大盆冷水。戴顿详细考察这种尝试所要面对的方法论和诠释学问题（文化的差距、圣经处境的多元性、圣经伦理陈述的具体性、文学体裁的多样化等），但他显然未留意到戈丁盖早在1981年及1991年对这些挑战所作的讨论。他接着综览处理圣经



伦理学的标准尝试，将其分为“规范性进路”（prescriptive approach）、“原则 / 理想性进路”（principle/ideals approach）和“回应 / 关系性进路”（response/relational approach）这三种。戴顿对这三种进路都不满意。他看见这三种进路后面都有一种对权威的乡愁怀念。他认为，从原则面来看，这种乡愁应该推翻，从实践面来看，至终这种乡愁是无法实现的。因此戴顿最后欣然同时舍弃了方法和权威这两者，倡议一种“推荐使用的非方法”（recommended non-method），代表一种极度自由和创意、毫无计划纲领的读经方式。戴顿的提议为后现代溅起了新鲜的水花——或说是让人恼怒，端视你的倾向为何。但这种暂时的特质，不免让人怀疑阅读旧约究竟有什么价值，何不选择其他宗教的神圣经典来启发我们的想象力。不过，戴顿的文章显然掌握了当前的氛围，且罗德的大作《异地惊瞥》（2001；参下文讨论），显然赞许他的立场。

22. 加里·米勒（J. Gary Millar）

较之于戴顿，米勒的《如今选择生命吧》（*Now Choose Life*, 1998）一书对申命记进行详尽的伦理解读，就呈现完全不同的精神面貌。米勒综览旧约伦理学这个学门，凸显20世纪有重要贡献的学者，也留意到这个学门在方法论上的内在难题，但这些难题并未因而使他裹足不前。他显示了当我们带着伦理问题深度研读旧约的书卷，仔细留意书卷本身的文学和神学动能时，可以产生什么收获。米勒主张，“旅程”的主题是申命记的关键。这个主题不仅是开头几章地理上的特征，也贯串整卷书的神学和伦理思路。藉由成为不断移动前行的上帝子民，上帝呼召以色列要不停地作决定（这是米勒所探究的另一个关键伦理议题）。因此，申命记有种挑战上帝百姓的意味，伦理的要求不断在变化。这不是因为上帝的道德性情有了改变，而是因为与上帝立约的关系，必须在不断更迭的环境与情

境中活现出来。米勒为申命记重要的法条段落，提供了解经上的帮助，同时也探索迄今该书卷较少人留意的一些主题，例如他书中就有些章节的标题是“伦理学与万民”（*Ethics and the Nations*）与“伦理学与人性”（*Ethics and Human Nature*）。

23. 埃耶尔·戴维斯（Eryl W. Davies）

从亚伯拉罕迄今（约莫）迈入第四个千禧年的1999年，埃耶尔·戴维斯重申“效法上帝”这个概念的重要。当上帝坚持亚伯拉罕应当“行在我面前，无可指责”（创17:1；和合本圣经作“你当在我面前作完全人”），且要他教导家人与后代“遵守上主的道，秉公行义”（创18:19）时，似乎已暗示伦理的反思与实践具有这个面向。埃耶尔·戴维斯的《行在上帝的道》一文（1999），透过旧约正典中几个不同的部分，考察“效法上帝”这个主题，多少具有说服力，而且在经文鉴别的讨论上很有帮助。不过，罗德却猛烈批评把“效法上帝”视为旧约的敬虔或伦理特质的观念，²⁴但其批评在我看来略显过当（本书第一章在提到其他曾经使用“效法上帝”一语的学者时，已讨论这个议题）。

24. 玛丽·米尔斯（Mary E. Mills）

就算我们接受效法或学像雅威乃是旧约伦理学的其中一个面向，我们依然要问：这位雅威究竟是一位怎样的上帝？我们该效法什么？埃耶尔·戴维斯、巴顿和一些其他的学者（包括我在内）将其指向旧约律法中的动机子句。这些动机子句经常特别点出雅威的性情是怜悯而公正的，祂在历史上的作为则是将以色列从埃及的奴役压迫中解放出来。经文不断以此作为以色列社会举止的模范和动机，因此以色列必须反映出上帝的怜悯与正义。然而，在旧约中，雅威的性情是复杂的，其作为也分歧而多样。雅威无所不在的特



质，使得经文有许多不同的形象、隐喻、举止都归在上帝身上。难道所有这一切，都包含在“效法上帝”的概念当中吗？我们会想全都效法吗？米尔斯的《旧约中上帝的形象》（*Images of God in the Old Testament*, 1998），列出了各种不同的形象和隐喻。她看见，这些不同的形象经常彼此冲突，对上帝的身份传达出彼此矛盾的信息。但她的结论只是没什么帮助地耸耸肩，仿佛暗示：现有的就是这些，挑个喜欢的吧！

米尔斯进入旧约伦理学这个学门的进路，是将旧约视为文学，援引近来快速发展的文学批评观点。在《圣经的道德》（*Biblical Morality*, 2001）一书中，她探讨了九段旧约的叙事经文，其中三段以叙事艺术的角度详加分析，探讨角色、情节、场景等元素。她观察到每一段经文都在叙事中交织着道德的复杂性，也观察到经文本身通常容许完全不同的伦理评价。这本书概述整理了许多学者从各种角度研究旧约叙事的成果，但我期盼她能更深入探究经文本身的伦理深度。

25. 大卫·潘强斯基（David Penchansky）

回到“效法上帝”的议题，我们又一次要面对我们被呼召效法、反映的究竟是一位怎样的上帝。在这个议题上，潘强斯基显得更为辛辣。在《何其粗鄙的野兽？》（*What Rough Beast?* 1999）一书中，潘氏挑选六段叙事经文。其中，雅威所呈现的性情，往正面看，顶多是一团迷雾；往坏的方面看，简直就是恶毒：亚当与夏娃的“堕落”（创3）、乌撒之死（撒下6）、大卫数点百姓（撒下24）、处决亚伦的儿子（利10）、攻击摩西（出4）、以利沙咒诅讥笑他的少年人（王下2:23~25）。我们该如何理解这些叙事？我们又该如何推敲，当初撰写及编收这些故事在圣经里的人，所持的究竟是什么样的神学或伦理？在潘氏笔下，这些故事显示雅

威（以他自己的话来说）是不足信靠、不可理喻、存心报复、危险至极、心怀恶意、滥权妄为的。潘氏的某些讨论非常精彩深邃，但有时候（在我看来）就显得带有偏见和过度想象。这些圣经故事（及其他类似的故事）当然有难以言喻的严肃挑战，但构成此一问题的其中一部分因素，在于潘氏所选用的方法。他想问他的读者（就像我们得知他也这样问他的学生）：“你若只从这些故事来得知这一位上帝，会怎样描述这个神圣的存有者？”但问题正在于，这并不是我们所认识上帝的全貌。这些奇特难解的故事，都坐落在圣经正典更为辽阔广大的全盘面貌里。我们按照所知道的整体面目来聆听、斟酌这些故事。这并不容易，但将这些故事抽离出来，单凭这几段叙事来描述上帝的性情，似乎是非常怪异的一种进路。

26. 布鲁格曼

所以，雅威上帝的面貌是否太过多元，无法融贯一致地辨认，更谈不上效法呢？布鲁格曼认为并非如此。同样在1999年，在同样收录了埃耶尔·戴维斯振兴“效法上帝”那篇文章的那本书中，布鲁格曼主张，尽管旧约的见证多元多样，但“藉着以色列的唇舌”，以色列的上帝仍有融贯一致的身份与性情。布鲁格曼坚持：

尽管古代和现代对于实在（reality）有不同的诠释，但所有这些说法都仍保有相近的亲族关系……透过不同情境下独特的作为，透过百姓所珍传上帝直接的言论，透过经文所记载、见证者所口述的那些举动，旧约“上帝”的面貌仍是可辨的。²⁵



27. 克莱门茨

布鲁格曼所说的“藉着以色列的唇舌”，让我们把注意力转向旧约中“崇拜”的传统。过去多多少少较为忽略“崇拜”其实见证了以色列对于伦理的理解和渴望。但“崇拜”既是回应上帝的临在、性情和作为，那么，在崇拜中将“效法上帝”视为圣经伦理学的元素之一，就是自然而恰当的。同样在这一年（1999），有两篇文章特别关注以色列崇拜的伦理意涵。首先，是克莱门茨的《崇拜与伦理》（*Worship and Ethics*），肯定诗篇具有浓厚的教化性质，百姓从中“认同自己是一群忠心敬拜主上帝的子民，藉着持定一套尽忠负责、回应社会的行为标准，来宣扬这样的身份认同”（原书第85页）。他们在崇拜中所表达的价值，是深思雅威，也反省自己。崇拜与伦理两者密不可分。

28. 提摩太·威利斯（Timothy M. Willis）

其次，威利斯的《在上主面前吃喝欢喜》（*Eat and Rejoice before the Lord*）一文，观察到规范以色列崇拜与节庆的经文，全都预设了经验过雅威的赐福。也就是说，崇拜与节庆并非向神明榨取福分的管道。这意味着，在以色列，你当崇拜雅威，因为祂曾赐福与你，而不是藉此使祂赐福。然而，领受及感谢这些福分的同时，恰当的回应不单是庆贺崇拜，同时也包括了在横向的社会关系上，有伦理的顺从。对上帝赐福的回应，“渗透到崇拜者的日常生活当中。……尤其，他们应透过效法耶和华来‘庆贺’，因耶和华供给他们的日用所需，他们也应供给仰赖他们的人”（原书第292页）。

29. 卡罗尔·登普西（Carol J. Dempsey）

21世纪的第一个十年的开始，与20世纪结束时一样怀有希

望。登普西于2000年在《废墟中的盼望》(*Hope Amid the Ruins*)一书中，纵览了先知书中的伦理主题。她探索创造与立约，探索妥拉与人际关系，探索崇拜与盼望。登普西不单想呈现先知书本身的伦理观点，也想从当代伦理学的见解来评估这些观点。因此，她在先知书中发现许多必须面对的伦理问题，例如先知“报应式惩罚”的概念，或是以暴力（特别是性虐待的隐喻）来报应以色列对上帝的不忠。可惜的是，许多登普西的讨论都只是提出，而非面对这些问题。她在最后一章扩大考察的范围，探讨先知书的伦理在基督教与世俗的反思下，对生态和宇宙的关怀有什么样的洞见。

30. 温汉 (Gordon J. Wenham)

韦纳姆在2000年为他杰出的圣经注释工作，增添了一本探讨旧约叙事伦理的书。在《以故事为妥拉》(*Story as Torah*)一书中，他借助于修辞鉴别学，探索创世记及士师记的伦理价值观，并对律法、叙事、伦理彼此间的关系，得出启发性的结论。

31. 大卫·普莱斯 (J. David Pleins)

本章将以两本在2001年出版的书作为结束，显示旧约伦理学这个学门未来将继续出现重要的著作。大卫·普莱斯庞大的巨著《希伯来圣经的社会视野》(*The Social Visions of the Hebrew Bible*)审慎采用社会学进路来研究旧约。这种进路已有百年以上的历史，近来较倾向称之为“社会科学”的进路。大卫·普莱斯清楚知道，经文同时反映也掩盖了历史上复杂的社会挣扎，包括不同利益及主张的冲突，以及各种意识形态和不同观点的冲突。尽管如此，他仍依次检视希伯来正典的各主要部分（律法、叙事文、先知书、诗歌智慧书），探讨文中所发现的社会与道德视野。这本书在视野和成就上都野心勃勃。大卫·普莱斯并未简化经文的复杂和多元性，但他认



为这个多元价值的性质，得以有空间“平衡关照圣经伦理学”。因此——

律法的内容指向义务的伦理……先知的呼声在社会的纷乱破碎中强化了良知的伦理……叙事文的声音可以探究实例的伦理……智慧书相形之下提供的是因果的伦理……崇拜的声音则给我们定位的伦理。²⁶

这导致大卫·普莱斯对旧约能对我们当前的伦理关怀有什么贡献时，抱持相当乐观而正面的评估，虽说在我看来，他对学术上各种旧约鉴别学一时兴起的奇特想法，是较为包容的。他和诺曼·哈贝尔等学者一样，着重探究意识形态冲突和经文彼此间的矛盾（英文书名的“社会视野”是刻意采取复数），但这些也可视为彼此互补的观点。不过，大卫·普莱斯相信，当代基督徒在进行社会伦理的反省时，旧约能提供许多贡献。

32. 西里尔·罗德 (Cyril Rodd)

相对地，罗德一生关注、思考旧约伦理而写成的大作，则表达了消极负面的声音。就一方面来说，他的《异地惊瞥》在涵盖面上是无与伦比的。他在每一章都考究不同伦理议题（从“效法上帝”到“关怀自然”）在学术上的历史发展。任何学生若是有意了解，诸家学者认为旧约对淫乱、谋杀、经济、贫穷、战争、动物、自然和女性等议题提出什么看法，该书有不可多得资料。罗德所关照的议题和审视过的相关文献，搜罗得相当完整。但另一方面，本书对其所探讨的主要课题，却带有一种奇特的颠覆和毁灭性。

其症结在于，罗德相信大多数学者都将现代的伦理议题读入旧约里，但这些议题根本不是古代以色列所关注的。许多学者在从旧

约撷取经文时，往往有高度的选择性，多以当代伦理主张为基础。相对地，学者忽略了许多以色列所关注的重要关怀，例如荣誉和礼仪上的洁净。换句话说，罗德认为我们并没有认真对待旧约以色列的文化是何等奇特，与我们的世界有别（这也是他书名的由来）。许多时候，我们根本对以色列的文化和世界观了解不够，对眼前一段叙事、律法和预言当中的伦理，无法作出有把握的评断。更甚者，许多旧约当中上帝所吩咐或赞许的行为，朝正面看可说是让人惊讶，往负面看根本难以给予道德上的辩护。所有我们极为关注的当代伦理议题，诸如战争、穷人的受苦、生态的破坏和女性受压迫，罗德认为对古代以色列来说，根本算不上是伦理议题。这些困扰我们的议题，对他们来说顶多是略表遗憾，但却能接受这就是世界运作的实情。事实上，罗德认为许多我们的伦理议题，对以色列来说根本不是问题，许多他们极为关切的，在道德上对我们来说，反而不甚重要或带有疑问。毋庸置疑地，罗德的论点公允而有力地显明了一些人使用旧约来谈圣经伦理时的缺陷，他的警告也值得警惕（虽然我认为以色列并不像罗德所认为的，不受到像贫穷或战争这样的议题所困扰）。

上述的观点，让罗德的结论推翻了任何想在旧约和当代世界之间搭起某种桥梁的尝试，因这样的尝试假定圣经在伦理上有规范性和启示性的权威。但对罗德而言，这样的假定完全无法承担其所制造的问题、罕见的例外和各样的遁词。因此，他虽详细综述了像伯奇、沃尔德马·杨仁、戈丁盖、鲍克哈姆，还有我，这些尝试搭桥者的看法，但他发现我们的工作注定是要失败的。他反而引用戴顿的意见，对他赞许有加，并和他站在同一阵线上（参前文），认为我们必须抛弃启示和权威的概念（我们在下一章会再回到他的观点）：“首要的条件就是抛弃命题式的启示观，还有圣经具有外在权威的信念。我们应让旧约保留原有的面貌，将旧约



留在其原有的世界里（或说其诸多不同风貌的世界里），因旧约跨越了历史的不同时期，包含了许多不同群体的伦理观。这样，我们才能一窥其奥妙……”而罗德认为，当我们略瞥这突兀的异地时，将发现圣经能“提供一些助力，解决今日所面对许多的道德疑难”，²⁷虽然究竟该如何做到这一点，以及这些助力究竟有什么价值，依然混沌未明。

因此在结束本章的同时，我们必须回到前一章开头时的问题。看来在基督教迈入第三个千年的开始，旧约对基督徒是否具有权威的问题，仍与第一个千年的初期一样有热烈的讨论，且充满争论。因此，在下一章、也是全书的最后一章，我们无可避免地必须再次回到权威的问题。²⁸



第 14 章

旧约伦理学的
诠释与权威



旧约伦理的工作有可能完成吗？尽管本书“增订版序”开头提到一些人所持怀疑的态度，但旧约伦理学这个学门如今看来显然生气蓬勃。但前两章所看见在研究方法上的分歧多元，不免让人怀疑，为所谓“旧约伦理学”提出一套完整融贯的说明，是否真有可能。然而，若在盘点完当代学界一字排开的众家学说之后，我们依然打算勇敢向前迈进，在这么多云彩般见证的围绕下，谦卑地希望为旧约伦理学这个领域有所贡献，那么，至少有三个挑战在等着我们。

我们的第一项任务是“跨向彼岸”：藉由某些方式，把自己投置到旧约以色列的世界，来追问我们在自身处境所发现的伦理问题。该如何跨出这一步，是方法论的问题。第二，我们必须“跨回此岸”：在探索圣经的世界之后，要追问如何回应我们的世界。这意味着我们无可避免面对一些意识形态的问题，因为我们选择带着什么跨回来，多少受制于我们探索圣经世界的眼光、引领我们的向导、我们所发现的结果、我们认为什么是有价值的，以及什么在我们的处境更具有优先性。我们跨出去时不是一个客观中性的观察者，也不是以中性的方式跨回来。而第三个也是最后的挑战是，我们必须回答：从旧约以色列世界所找到的发现，在今日是否有伦理的权威；这首先关乎何谓“权威”的问题，也关乎“权威”在圣经伦理学上如何运作。以下我将焦点放在这三项任务上。

一、跨向彼岸：方法论问题

着手探索旧约的伦理世界，有几个方法论上的难关。这些困难现在差不多已经是老生常谈。任何有志从事旧约伦理这一行的人，其基本的入门要求，似乎是必须背诵这项任务背后所有的难关。¹有些人已经让这样子的背诵变成一个替代品，或以此作为借口，不肯



尝试提供任何东西。因此，我试着简单作些概述。

这些难题可以归结到究竟什么是我们所说的“旧约伦理学”。广义来看，它有三个可能的旨趣。第一，旧约伦理学可以指历史学的工作，描述以色列在旧约时代实际的举止。第二，它可以宽广地指旧约经文告诉我们，某些以色列人认为其他以色列人所应有（但经常付之阙如）的举止，以及他们所持的理由；这也是描述性的工作，但更具有正典性质的探索。第三，旧约伦理也可以指规范性、约束性的任务，要确认旧约经文要告诉我们，哪些是我们该有的举止。上述每一个方向的努力，都有各自的问题。

1. 描述的问题：古代以色列的伦理行为有哪些特质？

这看起来是个单纯的任务，只要拿起旧约圣经，记下以色列人的行为，但实际上，问题比这复杂得多。我们必须问：是哪个时代、哪个地点的哪一批以色列人？我们又是根据谁的眼光，即哪位圣经作者、哪位当代学者？这话题将我们带进审慎重建旧约时代以色列史的工作。如本书第十三章评论大卫·普莱斯时所说，以社会科学进路研究旧约经文和历史的方式，目前已备受重视。因此，直接在以色列复杂分歧的历史中撷取“以色列人的举止”，就算不是毫无价值，起码也有高度的争议。此外，要“审慎重建”，也有不少棘手的议题。因为，这样历史的重建越是将我们带离正典经文的叙事，就越必须追问，这究竟是历史重建者所持的伦理学，还是重建后历史的伦理学，并且必须追问，这两者是否真正反映古代以色列的伦理。

2. 正典的问题：旧约经文说以色列人应当怎样行？

这个问题乍看之下似乎也很直观。第一，我们有律法书，广泛宣示了以色列人该怎样行，不该怎样行。第二，我们有叙事记载，

里面有道德判断，虽然有些时候这些判断大多不是明说的，但经常透过其细腻的文学艺术表达出来，读者若投身到作者的眼光，也能感受得到。第三，我们有众先知，对以色列历代以来道德的错误直言不讳，同时也透过他们所揭露的负面现实，描绘出另类选择的伦理景象。第四，我们有以色列人的敬拜诗歌，经文里满是伦理的假定和评断。第五，最后，我们有以色列的智慧书，里面对整个社会的行为、抉择和态度，都提出包罗万象的道德提醒和忠告。

这些经文传统就在那里，有待我们挖掘其对当时产生这些经文的社会所作的伦理评断。但所有的经文都有书写的作者、筛选的编辑者和推广的宣传者，这些人都有其当时的脉络、意图和冲突。这就显示出另一个层次的问题：是谁书写或宣传这些经文？他们这么做，是要维护谁的利益？这些伦理的告诫，与其在社会、政治和经济上鼓吹的立场有何关联？也就是说：当一个经文标榜着要告诉以色列人这就是所当行或不应当去做的，是什么利益促使他们这么说？是什么样的社会愿景（或一或多），刺激正典表达这些伦理价值观？而我们再一次看见，学者对这些问题的回答五花八门。有些人看见以色列的圣经和宗教谕令背后，有一套朝向平等主义社会的政治议程（如诺曼·高华德〔Norman Gottwald〕）。有些人持挖苦的怀疑诠释学，则发现绝大多数旧约伦理的说词，都是要延续维系父权与阶级社会的现状。还有一些人——例如大卫·普莱斯——指出正典中有这么多不同范畴的素材，让人必须去问，是否有任何“官方”或“统一”的伦理立场，可被称为“旧约伦理学”。我们或许可以谈正典伦理彼此间的相连融贯（coherence），但显然不可能谈其一致性（uniformity）。

3. 规范的问题：旧约经文说我们应当怎样行？

这里的问题是：在终于跨到“彼岸”，也回答了前述两个问题



到某种程度之后，接下来要将哪些东西运回“此岸”呢？旧约的哪些伦理教导，是基督徒应当关注的？这些教导对今天的我们，究竟有何权威——倘若真有权威的话——的作用？

当然，事实上，正如在前两章所看见的，这个问题早在新约时代就已出现，且一直是神学角力的焦点。我们在本书第十三章提过，戈丁盖对基督教伦理该如何运用旧约的经文，归纳出一些主要的难题，²在此仅简单归纳如下：

第一，旧约的律法与教导是具体的：传递在我们手中的，并非超越时空的道德真理，而是坐落在文化脉络或独特的个体或群体中的经文。因此，这些倘若对我们有伦理的意义，就需要几个诠释的步骤，才能从彼岸跨回此岸。更甚者，这种认为独特的具体性是要对后代（包括我们）说话的假定，也不是每个情况都能成立，至少在某些情况，经文是以十分间接的方式对后世说话。³

第二，旧约素材的多元性：这不单指旧约有很多内容，分属许多不同的文学体裁，也是指旧约内部本身也有不同伦理观点存在的空间，存在扩充或增订的法条，容许在新的情境产生新的规范要求等等。我们所听见的并非一个人的独唱，也不是以不同声部和谐唱着一首歌的合唱团，而是不同的合唱团唱着不同的歌，一旁还有些抗议的声音在即兴演奏。

第三，旧约素材有其伦理的限制：就一方面来说，旧约中发生或宣示的许多事，造成我们在伦理上的困扰，因有时我们或许不免怀疑自己就伦理来说，比在“上帝的话”当中所发现的更为优越。但另一方面（这稍稍减轻、但同时也增加了前一个问题的复杂度），旧约是在基督之前，因此比上帝在耶稣基督里完全的启示，更受到时序上的限制。

所以说，我们需要一套能够说明上述三个挑战的方法论。

第一，要回答描述的问题，旧约伦理学必须延续看待古代以色列

列世界的历史、文化和社会实况。我们的确必须跨到“彼岸”，但也必须承认所有历史知识都是片断性、暂时性的。此外，既然旧约伦理学不同于单纯只描绘圣经中以色列的民族志（ethnography）或人类学，那我们就必须让表达伦理判断的经文作最后的决断，而非全然倚赖经文后面那审慎重建后的世界。⁴例如，要了解保罗给哥林多教会的书信与新约伦理的关联，虽然必须认识1世纪希腊罗马文化圈底下哥林多城的社会光景，但我们仍是从他的书信找出与新约伦理相关的部分，而不是根据当时时空环境的历史重建（尽管这能帮助我们的了解更加深刻）。

第二，要回答正典的问题，我们必须敏锐意识到希伯来圣经有极其丰富纷杂的多元性，而且是在多重的处境和意图之下所产生的。当聆听任何一处经文，我们不单要问“这在说什么”，也同时要问“这是谁的意见”。但另一方面，我们也必须尊重正典本身宏大严谨的伦理现象。这些不同的经文是以“历代信仰群体的圣典”的面貌呈示在我们面前，让不同声音同时出现，向我们发出多样的宣示。这当中（至少我认为如此）存在着有机的整体和更宽阔的和谐，将这庞杂多样的宏构统摄在一起。因此，旧约伦理学不单有分析性和历时性的工作，也同时有综合性和共时性的正当性。

第三，要回答规范的问题，我们必须（借用塞茨〔Christopher Seitz〕的话）尊重旧约自己的声音。⁵这意味着，我们必须毫不掩盖地让旧约道出其瑕瑜并存的原貌，不需为当中俗世的特质进行伦理消毒，或用彩绘玻璃上的圣徒列传来掩饰其人性化的特质。但同时，我们也承认旧约是耶稣基督与他教会的圣经。既然它表明我们所承认和敬拜的上帝是以色列的那位圣者，是我们主耶稣基督的父上帝，那么，我们就应让旧约自己向我们作出判断、声明，而不是我们来判断决定，为它除罪。

无论如何，这是我所持的观点。旧约伦理学的方法论问题当然



相当令人生畏，但不应使我们完全驻足不前。我们只能努力作出尝试，一如我在本书所做的，然后将成果留给他人判断。

二、跨回此岸：意识形态问题

建构一套恰当的旧约伦理学之所以有其困难，不单因方法论上的繁杂，也因根本上存在着不同神学上、哲学上、意识形态上的研究进路。这已经不只是承认经文内部本身存在着价值的张力的问题。正典中各种的价值张力和纷杂的观点，事实上是为各方所承认的。菲利普·沃根曼（Philip Wogaman）说得没错，内在的张力是圣经伦理学的重要推动力；当我们对这些张力的冲突进行探索，必须持守张力的两端，而非单取任意一方。⁶然而，对于更根本的问题，不同的学者却有不同的回答（且有时是完全不同的方向）。这些不同的答案会让人感觉，针对“旧约圣经的伦理价值是什么，或可能是什么”，似乎存在着彼此无法兼容的分歧（有些人认为根本不存在这样的伦理价值）。我们前文所作的书目检视已约略点出这些学者所持的预设，以及他们根据这些预设所导致的结论。我所挑选出来的预设争议，可总结成学者（或思想的学派）对以下这些问题会提出什么样的答案：圣经中的上帝存在吗？旧约圣经是否为神圣的启示，有其权威性？旧约对今日的我们究竟有无伦理上的适切性？

1. 相信上帝与否？

研究旧约伦理的学者是否相信上帝，对研究这个课题会有任何影响吗？或说得更明白点：学者是否相信旧约纸页上所呈现那位上主的客观神性，对研究旧约伦理有任何影响吗？理论上，有人会说没有影响。至少就前面所提出的头两项任务（描述古代以色列的社会和伦理世界，以及分析以色列人的正典经文）来看，任何人只要

保持批判的客观性，就可以提出自己的论点，让研究历史或经文的学术团体来检验。当然，像我这样一位身为基督徒的研究者，当然会希望根据这样的论点，来研究如印度教、佛教典籍或是古兰经当中的伦理。理论上，我只要勤奋努力，公允对待这些经文典籍，就足以担当这项使命。尽管事实上我并不抱持这些经卷当中的信仰立场或世界观，我依然可以透过深入的了解，以感同身受的方式，呈现其伦理教导。可以相信，这样的呈现对站在该宗教信仰立场的人来说，仍有一定的可信度。

但事实上，学者是否相信圣经中的上帝，似乎的确对其学术立场和研究成果，有重大的影响力。只要看看几个最极端对比的论点：

一方面，我们会听见塞茨大声疾呼，我们读旧约时，应当是一位认识书中这位上帝的读者。祂是以色列的圣者，是耶稣基督的父，因此也是我们的主上帝。⁷我们也会听到布鲁格曼这样提醒我们，旧约神学的使命（因此当然也是旧约伦理学的使命），乃是“对实在（reality）提出说明，而这位上帝是这实在的推动者和中心角色。……这神圣的角色透过以色列的唇舌，向我们显明。”布鲁格曼还说，否认这样一个实在的学术研究，将“在面对经文的声音时，成了‘音痴’，……因为若删除了这位神圣角色的意义，就没有什么真正有价值的了。”⁸

但另一方面，菲利普·戴维斯基于大学学术场域写作要求论述的客观性，⁹以及他个人兴致浓厚的无神论思想，提醒人们留意，就他对圣经学术研究的了解，任何神明都不能未经检验就穿梭在学术的殿堂中。他在评估旧约的伦理价值时，将这种拒绝任何神祇（尤其是旧约所陈述的那一位）的立场，提升到美德的高度。他认为，由于旧约所宣称的任何伦理教导，本质上都是盲目顺从一些专断的神圣命令，因此这样的伦理教导大体上是悖乎伦理的。



就伦理学来看，旧约无法提供太多的资源，因为里面经常诉诸要顺从这些命令，不论是来自某个神明还是先知、父母的命令……我会说我个人反对这样的观点。我虽不相信任何的神，却相信这些都是权威者主张无上权力时所使用的象征（或说得更精确一点，是某个自称有权威之士所使用的工具）。我拒绝这样的象征，拒绝这样的权威。¹⁰

戴维斯继续表示，大部分旧约正典中的内容，都找不到什么伦理价值。例如，他在讲述旧约的先知书时这么说：

许多圣经学者都从中看到旧约高度伦理价值的印记，但我在这当中看见，先知书既缺乏首尾的一致性，也没有基本原则或是伦理反省。我们会发现，先知讲述这些信息背后的理由，可以是锡安的神学，或是本于这位神祇的圣洁、憎恶，本于他在婚姻中的地位，或是基于他自己的报复和捉摸难测，基于他独大的权威，或其他诸般的理由。一言以蔽之：宗教很多，伦理几乎没有，而且很少有延续性。¹¹

在论到利未记的伦理时，他说：“当中的社会所呈现的，是最罔顾伦理的群体和极权国家所代表的价值观，里头有位监视的‘老大哥’，由一帮法西斯党徒所建构出来，一位全然神圣、毫不让步、独拥祭物的暴君。利未记理想中的社会绝非一个乌托邦，而是只讲求礼仪上的纯净和全然的顺从，是阶级统治者的天堂。”¹²不过，任何读到这样评论的人，大概也不易觉得这有学术上“不偏颇的客观性”。

还有一个方式是，学者会对是否真正客观存在这样的上帝，持开放的态度，却清楚划分“真正的上帝”和“文学所建构出来的旧

约神祇”两者的不同。这同样让人有空间把圣经经文置于严厉的批判之下。因此，在收录菲利普·戴维斯那篇文章的同本文集中，埃克萨姆综览先知书在刻画雅威审判以色列时，所使用的性虐待的隐喻，并犀利地让人看见一位愤怒的丈夫要对付一位不忠的妻子。¹³在文章当中，埃克萨姆并未明说她是否“相信上帝”，但显然，不论她所信的是怎样的上帝，都绝不会是这位愤怒的丈夫。她说：“我认为很重要的一点是，上帝是圣经叙事中的一位角色（一位建构出来的男性角色，就和圣经所建构刻画的其他女性一样），因此不能和任何人脑中‘实际’的那位混淆在一起。”¹⁴埃克萨姆一定同意菲利普·戴维斯的看法：很多时候，在探索圣经时，最有伦理担当的方式，就是拒绝圣经的伦理。¹⁵

如此一来，当你跨向旧约的“彼岸”，究竟会看到什么风貌，似乎就相当程度取决于引领你的向导了。

2. 圣经启示与否？

显然，你若不相信任何神明存在，那么，活生生的上帝会在经文中启示自己，让这些经文具有某种权威性的概念，自然也是无稽之谈了。但即使不在写作中表明自己信仰立场的学者，也可能会认为，正典权威和启示的概念，在伦理上不无疑虑。所以埃克萨姆会说：“我宁可同时摒除正典和圣经权威的概念。由于圣经是我们文化资产中不可磨灭的一部分，所以提出要摒弃这两个概念，看似显得傲慢放肆。但我认为不应给予圣经这样的特殊地位。”¹⁶

正如在本书第十三章所看到的，这正是罗德在他那本考察圣经伦理面向的大作中所作的结论。在他看来，真正的问题，正在于神圣启示和相对应的经文权威的概念。他主张，有伦理责任感的读者，不可能一方面又想诚实面对旧约的内容（意即，在琢磨其中的法条和叙事时，是基于我们认为正确却与经文有所冲突的伦理标



准)，同时却又抱持传统上启示和权威的概念。两者之间，我们应扬弃后者。他认为，尽管有像本书这样的努力，但想要坚守启示和权威的概念，又同时要保持经文与我们相关的適切性，事实上是完全行不通的：

你的出发点若是启示，就不可能有融贯一致而又言之成理的方法了。……一旦我们接受旧约的伦理教导有上帝神圣的介入，就很难解释旧约对今天面对完全不同伦理难题的人，该如何提供权威性的指引。

例如，他指出我们会不假思索地拒绝直接执行某些圣经的要求（如用石头打死通奸者或同性恋）：

但这么一来，假使我们接受旧约是神圣的启示，有来自上帝的伦理权威，我们就会发现自己落入极大的麻烦。这使我相信，以启示作为出发点，诉诸启示的权威，必然会造成难解的问题。解决之道，唯有扬弃这样的概念。¹⁷

我并不清楚，扬弃启示与权威的概念，可以如何解决这样的难题。若事实上圣经没有上帝“神圣的介入”，没有任何的权威，那何苦要为了伦理的目的去阅读，而不是开发自己的想象力，冥想圣经中斑斓奇异的世界呢？

在光谱的另一端，是凯瑟所持正面肯定的立场。他从非常保守的立场出发，预设圣经整体启示和权威的特质，从而发现旧约伦理基本上带有义务论的色彩，也就是说，旧约伦理是来自上帝先验（*a priori*）的诫命，要求我们顺服的回应。因此，凯瑟关注的是律法中明显直接吩咐人遵守的诫命，也就是上帝本于祂的圣洁所启示、

谕令的诫命。但我认为，将“启示”和“权威”等同于诫命，有误导的倾向。根据传统对圣经启示的理解，不单只有诫命的吩咐是启示的，也不只有诫命才有神圣的权威。除了律法条文，旧约还有大量的素材有助于我们伦理上的反省和建构。而且，倘若我们所持的诠释预设，是认为整部正典都有上帝神圣的启示和权威，那就必须去问，当这些概念不只应用在法条，也应用在叙事文和诗歌体（甚至是家谱）时，究竟有何意义。

另一方面，埃耶尔·戴维斯又提出了在我看来另一个导致混淆的问题。他在称许巴顿所提出旧约中“自然律”的概念时主张，我们若接受自然律这个概念是有效的，相对就意味着应该降低启示的重要性。这是因为，他认为（巴顿所说的）自然律是源于生活中的理性，取材自普世共通的观察现象。若这种理性的观察的确在旧约伦理中扮演一些角色，那么在他看来，启示的重要性自然降低了。不过，启示和理性是否要如他所说的对立起来呢？就圣经的观点，两者都同样来自上帝。然而，埃耶尔·戴维斯的看法是：“主张希伯来圣经伦理全然是启示层面的看法，可能需要重新审视，因为圣经见证的好行为的原则，或许能透过理性而发现。”

他进而把启示和诫命画上等号——对此我在前面已提出质疑——并主张“非启示性”的进路较为适合这世俗的世代：

在日渐迈向世俗化的一个世代，强调理性在道德判断的地位，很可能相当有吸引力。自然律和启示律不同，不是要求无条件顺从神圣的命令，而是对道德规范的形塑审慎以对，并为伦理要求提出理性的论据。¹⁸

然而，旧约中诉诸动机的语句——也就是说服人顺服律法的理由——所做的正是如此。律法本身和顺服律法的理由论据，都被圣



经视为启示。此外，智慧文学的传统当然也把神圣启示智慧下的伦理建构，跟敬虔的人类理性反思联系在一起，彼此并不互斥。埃耶尔·戴维斯似乎在启示和理性之间制造了不必要（又不合乎圣经）的分裂，而且把启示和诫命画上了多余（也同样不合圣经）的等号。

在我来看，我们须更宽阔地理解启示，对权威也要有更弹性的了解。若有这样的宽阔和弹性，我们就不会再把诫命当成唯一有权威的语句。我会在最后一段谈到权威时，回到这个问题。

3. 伦理适切与否？

在跨到旧约以色列世界的“彼岸”，探究他们的行为（透过批判性的历史重建）和圣经（透过批判性的分析、溯源、解构和重组）的伦理价值之后，我们是否真的期望或真的企图将一些适切性的内容，带回我们所生活和行动、身为伦理存有者的世界？这些旧约经文素材的用意为何？基督徒在投身这个世界时，这些素材有何价值？而我们再一次看见，意识形态和神学的预设，依然决定着我们的答案。

在光谱的一端，有些人认为应当强调旧约神圣的启示，及其对每一个时代都有约束的适切性。他们认为，基本上，无论上帝对以色列说什么，都是对我们说的。这种信念最强烈的表达，我们称之为“神律论”（theonomism；或当用在社会或政治范畴时，也称为“重建主义”〔reconstructionism〕）。在本书第十二章，我已回顾并评论此一立场，同时也检视了同样在保守派圈内却与其截然对立的“时代主义”立场（认为旧约对基督徒没有任何权威性，因为我们活在基督来临后完全不同的恩典时代）。

另一种表达截然不同的适切性的奇特例子，是诺曼·高华德（Norman K. Gottwald）的《雅威的众支派》（*The Tribes of Yahweh*）

一书中完整的社会学研究。其之所以怪异奇特就在于，高华德从未表示以色列的上帝雅威是活生生就在你周遭教会里的。他完全不打算从旧约拉出一条宗教的线，通往现代社会，因这样的企图是“圣经神学运动所幻想的理想化和超自然主义的残余”。¹⁹以色列的宗教本身，对我们并没有适切性。但另一方面，高华德所看到古代以色列伟大的社会实验，对我们却有高度的适切性。根据高华德的社会重建，以色列兴起于早期铁器时代的巴勒斯坦地区，兴起的原因是社会革命，企图创造一个大致具有平等主义色彩的社会，实行政治分权，经济上的利益是流向各家庭，而非流向君王，并设计了一套维护社会、司法和军事制度，来保护这样的愿景。敬拜雅威的宗教是一种反馈环路（feedback loop），旨在保障并强化这样的社会体制。雅威之所以是这样的面貌，正是因为以色列企图达到那样的社会。我们现代社会或许不再需要他们的神明，但仍然可以援用他们的社会理想。因此，高华德看到以色列的社会有绵延长久的伦理潜力，相对地，以色列的宗教则无。

我在本书第十三章列出了两本在2001年出版，有关旧约伦理学的重要著作。这两本书对他们所探索的经文素材对当代社会的适切性，有着南辕北辙的看法。如前文所说，罗德的《异地惊瞥》一书对当今各种有关旧约适切性的尝试，都抱持怀疑的立场。除了上一段所提到反对启示和权威的理由，他最主要的论点是，绝大多数我们今天所面临的伦理议题，对以色列来说根本不构成伦理议题。事实上，探讨这些议题（如战争、动物权、环境生态、女性地位、穷人的受苦等）的专家学者已决定根据某个（圣经以外的）基础来设定自己的伦理议程，然后列出非常贫乏或是高度选择性的旧约经文作为辅助，但这些经文原本所指的，几乎鲜少是这些专家所宣称的意思。相对地，古代以色列人非常在乎的议题（洁净、名誉、整体社群的稳定），几乎鲜少登上现代伦理探讨的台面。即使有些议题

453



基督教

旧约伦理学

乍看之下对两个世界都有关联（如通奸），但事实上其对古代以色列的意涵，迥异于今日。

罗德基本上相信，古代圣经世界和我们当代世界之间的文化有太大的鸿沟，因此无法将伦理从彼岸安全而正当地运载到此岸。我个人认为，许多罗德的警告和他所指出的限制深具智慧，应当充分考虑。我们的确必须免于一种试探，强迫一些不恰当选择之后的证据经文，贡献其“适切性”。但我也感觉，他有时不免对以色列文化的异质性有过度概化的倾向，同时我也不赞同他方法论上的却步。我们必须指出，古代以色列与公元1世纪（也就是新约时代）的世界，也有很大的历史和文化鸿沟。但新约文献的作者——可见应是效法耶稣——似乎相信这古代的经文蕴含着伦理的权威和适切性，虽然他们和我们一样，在处理希伯来圣经时须面对着诸多诠释上的挑战。我在最后探讨圣经权威时，会再回到罗德所提出的问题。

另一方面，大卫·普莱斯的《希伯来圣经的社会视野》（*The Social Visions of the Hebrew Bible*），虽在篇幅规模上与罗德和高华德相近，却没有罗德的负面看法，也不像高华德只留下意识形态的主张。他逐一检视希伯来圣经各主要部分（律法书、历史叙事、先知书、诗歌和智慧文学）所蕴含的社会和伦理视野。他运用历史鉴别学和社会科学鉴别学，暴露出彼此冲突的社会利益和议程不单是不同文学体裁之间的差异，也不仅是不同的历史时期之间的差别，更见诸单一书卷或一些选集。然而，他不认为这样的纷杂多元是无可挽救的矛盾，反而认为这对当代有重要的伦理贡献：“这是一个平台，让人看见面临着冲突张力的群体所作出的伦理反思，其视野贯穿希伯来圣经，直透我们而来。”²⁰因此在该书每一章的最后，他都提出他的发现对于当代的适切性，并且在他的最后一章“正典脉络下形形色色的视野”，总结了这些经文所唤起人采取的各种不同

伦理回应。

我还可以往前多走一步。意识形态和神学的冲突，也肇因于正典是否有合一性的问题。究竟是否有所谓一个“整体性的旧约伦理动力”呢？或事实上只存在着许多彼此不同，甚至有时相互冲突的观点？大体来说，这和试图要与所谓“旧约神学”摔跤的人所面临的问题是一样的。此外，旧约究竟是否有任何“好料的”，在意识形态上也存在极大的分歧。有的人是在重视经文的传统底下进行诠释的工作，接受这些素材有某种神圣的源头，且在信仰群体中扮演着正典经文的角色。另外一些人则完全排拒圣经的世界和经文，因而采取的阅读策略自始至终都带着敌意、怀疑、颠覆性——当然，他们会说这样的阅读策略，才不会违背他们的世界观所要求的伦理诚信。

我个人的选择是，站在我所认为新约作者面对旧约经文时所采取的立场。也就是说，我相信在旧约中所读到的上帝，是耶稣基督的父上帝，也是教会所敬拜的三一上帝。我接受提摩太后书3章16节的宣认，圣经都是上帝所呼出的（*theopneustos*）。这意味旧约圣经在某个程度上带着源于上帝的权威，而且是“有益”的，意即旧约对我们（当然还有提摩太）的世界伦理议题，有可应用的適切性，同时也使我们“因在基督耶稣里的信，有得救的智慧”。

不过，冠冕堂皇的宣认是一回事，剖析其意涵又是另外一回事，尤其是我要处理旧约权威的问题时。若我们在从彼岸跨回此岸时，希望不只带回那片异类土地上吉光片羽的幻灯片，就必须认定我们所探究的经文当中，有一些要关注的地方，要求我们作出适当的回应，使一些伦理的行动、抉择、谴责得以成立。接下来就要进入这最后一项挑战。



三、权威的问题

旧约伦理学的工作，最终能否产生任何带有权威性的成果？对基督徒来说，旧约究竟蕴含着什么权威？我认为，根据我在本书第十三章所回顾许多批判学者的著作，圣经经文伦理权威性的问题，并没有被妥善处理。许多学者愿意说经文有力量，而未真正探究权威的问题。这里的问题是：旧约对基督徒是否具有权威，能够要求我们把其中的经文当成上帝的话语来聆听、回应。我们可以说，许多讨论这个课题的著作都会宣称，旧约经文无疑向人发出挑战，而且他们也生动地表达这些挑战。但这些主张，似乎都不是建基在旧约有任何规范性的立场。但是，倘若旧约经文不是直接告诉我们该怎样行（而且事实上也很少直接告诉我们），那是否以其他任何方式告诉我们该怎么做呢？我们怎么知道该怎样行，又怎么清楚说明该怎样行呢？

这个问题主要的困难在于“权威”一词的言外之意。就像前面所说的，“权威”这个词在人们心中经常与发布命令是连在一起的，让人想到的是军队式的权威。事实上，许多直接反对圣经或旧约具有伦理权威的人通常会表示，命令和听从命令，基本上不应成为伦理的基础，甚至认为这样做是很幼稚浅薄的。这些人不愿让旧约中专横暴虐的那位神明对自己颐指气使。所以在拒绝命令的同时，他们也拒绝了权威。

但即使对我们这些乐于肯定“圣经权威”的人，将权威和命令两者联想在一起，事实上也跟我们眼前的经文无法契合。不论对当时的第一批读者，还是对往后世代的读者，旧约大部分的内容都不是命令。旧约主要的内容是诗、叙事、歌曲、哀歌、异象和先知讲论等等。在这些形式的表述底下，蕴含着什么权威呢？更进一步

看，旧约中清楚属于命令的经文，有为数甚多的经文，都不是直接对我们说的。这些命令都是在很久以前，吩咐一群活在跟我们完全不同的世界的百姓。因此，我们若采取军令式的权威观，到旧约找出号令来解决今天的问题，那就好像使用第二次世界大战时联军总部所发的命令，作为今天“反恐战争”的作战方针。我们活在完全不一样的一个世界。²¹

奥利弗·欧多诺万（Oliver O'Donovan）将圣经的权威和效力（claim）区别开来，给我们很大的帮助。²²我若在拥挤的市街上听到警察大喊：“后退！”我会看到他身上的制服，然后辨认出他发出这项指令的权威。他在公共场合发出的命令，是有权威性的。但我同时也要判断，他是不是对着我发出这个指令。如果不是，那他的指定对我是否遵从，就没有效力；这不是因为他的命令没有权威，而是因为我并非他的指令所指向的人。然而我会承认，倘若我也处在他发出命令的那个对象的情境，那这个命令的权威对我就是有效力的。因此，圣经的命令之所以有权威，是基于我们承认发出命令的那一位，有神圣的权威。圣经的命令对当时历史处境中的那些人，有遵从的效力，但其对我是否也要求同样的顺从，仍取决于许多其他的因素。

1. 权威是对实在的表述

但很多时候，我们多仍采取军令式的权威观，因此我相信我们必须大幅增广吾人对权威这个词的理解。在这方面，我依然受惠于欧多诺万的观念。他在为福音派圣经伦理辩护的大作《复活与道德秩序》（*Resurrection and Moral Order*）一书中，力主“权威”是实在（reality）的其中一部分，是人在行动时充分而又有意义的基础。上帝所创造的秩序，就其实在本身，提供了一个权威的架构，使我们在这架构中有充分的自由可以行动（包括被允许去行动，也包



括我们的行动有非常宽阔的选择范围)。²³权威不仅关乎正面的指示；权威也赋予行动的正当性。权威是作出授权（authorize），容许“一切在许可范围中行动的自由”。因此我手中驾照的权威（或是我身为主教的权威）并不是每天吩咐我该往哪里去，或我该主持什么圣礼崇拜。相反地，这些证件的权威，在于让我得以自己作出抉择。证件赋予我自由和权威，可以开往我任何想去的地方，或让我主持礼拜、施洗、证道。在这些情境下，我是被授权的人。这些证件背后实在的权威（道路使用的法律条文，还有教会法）虽然约束我，但也解放了我。

如此一来，权威就是实在的表述（predicate），是自由的源头，也是自由的边界。正如欧多诺万的主张，受造的秩序本身是一个实在，同时也是一个权威的框架。例如，眼前的一堵砖墙就是一个简单明了、真实存在的权威。你有自由在这面墙的任一边，做想做的事。但你若想全速冲过这面墙，你的自由就宣告结束了。这面墙会硬生生地用它的权威回应你。又例如，在这物理世界中，重力也像内建在这世界运作方式中的权威。对人类来说，重力赋予我们在这地球上极大的行动自由，但它同时也限制了那个自由。你可以自由地选择爬上陡坡峭壁，但重力的权威告诉你，这是你可以自由作出的最后一项选择。再下来，实在就会让你体认其力量！

所以，上面这些考量怎样帮助我们了解旧约（或甚至圣经）的权威性呢？若权威意味着对实在的表述，那么圣经正典的权威就在于：它带领我们与实在交会接触——或者说，与好几个各自蕴含着权威的不同实在相遇。阅读、认识圣经，使我们投身于实在之中，进而批准我们在世上行动的自由和边界范围。这些说法听来或许空洞又抽象，因此我们应当来探索这些不同的实在，以及这些实在产生了什么样的伦理。我心目中有四个旧约经文所向我们显示的实在。在这些经文中，我们与实在交会相遇：上帝的实在、故事的实

在、这道的实在、子民的实在。²⁴

2. 这位上帝的实在

在谈论“上帝”之前，厘清我们所谈的究竟为何，是相当重要的。英文中的 God（上帝）是个单音节的字词，其来源大多是复数形态的 gods，是北欧地区众神明的泛称。但圣经谈的是非常具体、有名号、有身世的上帝——祂名称为雅威，是以色列的圣者（还有其他圣号），是耶稣基督所说的父上帝，以色列人所敬拜的上主，也是基督徒所敬拜的父、子、圣灵。这不是一位泛称的“神”。

458 这一切都取决于我们对上帝的信仰告白。圣经中那位立约的上帝，绝不能按照通称的“神”来理解。就理论的层面而言，说这位上帝是独特的，这在逻辑上并非必然。我们会发现，在圣经中，这位上帝断然切开任何文化上的定义或期待，也完全不像其他的神明那样，成天念念不忘自己安稳在天上的威仪、福祉和统治权。²⁵

圣经虽然的确表明，上帝透过周遭的自然世界（也就是上帝的创造）向我们启示祂自己，但基本上，是旧约和新约正典的经文让我们了解这位上帝。这位主上帝不但以“以色列的赞美为宝座”（诗 22:3），也是透过以色列人的口和笔，向我们呈示祂自己。²⁶ 这位上主是旧约经文所见证的实在。因此，这些经文分享着祂的权威，因为我们主要是透过这些经文来了解这位上主神圣的实在性。旧约里“有关上帝的呈示”，包括了祂的身份和性情。这两者对于伦理都有权威和影响。



(1) 上帝的身份

摩西在申命记中这样表达：“这事（指出埃及与西奈山的经验）显给你看”，其目的不是要让你掌握哲学上所建构出来的独一神论，而是“要使你……雅威是天上地下的上帝，除祂以外，再无别神”（申4:35、39）。这里的焦点不是神祇的单一性（虽然这在后面的申6:4~5很重要），而是行这一切大能的上帝的身份。这里关心的不仅是认识上帝，而是认识到雅威是上帝，以及只能以雅威来界定、认识、了解上帝。

这和上帝启示自己圣名的重要性，是彼此相关的。这并不只是一个有神秘性发音的单词。“当雅威揭示自己的名，祂就指出自己是以色列先祖早已认识的那位上帝，同时也应许将来人们将继续认识祂……雅威有明确的身份、有具体的身世，使人在现在和未来能认出祂来。”²⁷ 祂是活的上帝，对祂最适切的回应，就是以谦卑、敬拜、顺从与祂相会，一如摩西所体认到、而法老却拒绝的一样（出5:2）。“雅威是上帝”这个独特的实在具有权威性，这样的权威吁求人作出适当的回应。这正是以利亚在迦密山上对以色列所发出的挑战。唯一值得事奉的神（god），必须是真实的，因此真正展示其实在性的，才是事奉的对象。“若雅威是上帝，就当顺从祂。”承认雅威的实在性以及祂的身份是上帝，对吾人的行动大有意义。

类似地，在以色列的敬拜中，承认雅威的身份，对他们就具有伦理的权威性，因为以色列不可能一面以赞美为雅威的宝座，一面却在行为实践上忽略祂。以色列人确实曾经这样做过，但众先知指出，不论他们献上的赞美是多么热烈，在道德和社会领域上公然悖逆上帝，就等于“遗忘”雅威——也就是根本不承认祂。

因此雅威身份的实在性，意味着其对敬拜和回应的伦理具有权

威性。每当我们在旧约的文字中与这位上帝的实在交会相遇，我们就与这个权威相会。

(2) 上帝的性情

雅威当然是一个角色（按：英文 character 可指性情、品格，亦可指戏剧或小说中的角色），是在旧约这出伟大戏剧中的出场角色（dramatis persona）；戴尔·帕特里克（Dale Patrick）的作品已丰富而清楚地指出这一点。的确，旧约圣经对雅威这个角色性情刻画的深度和繁复，远胜过其他任何人类的角色，因为祂在这条故事线中所参与的这么多世代，远多过玛土撒拉一生进餐的总次数。若考虑这份文献横跨的时间（从一开始出现历经多少世代），我们会很讶异雅威这个角色的性情，始终有相当的一致性。当然，这当中的一致性，也不乏让人惊奇之处。雅威有其一致性，但不是可以轻松预测或让人感到舒适安稳的角色：

圣经这位上帝的身份并非死板僵硬或恒定不动的。反之，这个角色的身份是动态活泼而让人惊异的，有时甚至充满矛盾，要求读者采取辩证的过程来认识。当角色的刻画几近矛盾而无法调和，诠释者必须将之视为原本所认识的那个角色，采用了惊奇的方式现身。当角色的刻画惹人争议，诠释者则需承认，雅威的身份包含着怪异的元素。²⁸

或用布鲁格曼提到帕特里克作品时所说的话，旧约介绍我们认识“这位以色列口中的神圣角色有着几分一致性，但其一致性的特质，就是始终包含着张力和分歧”。²⁹

当然，我在这里还可以继续列出一长串希伯来圣经所描绘的这位雅威的特质。遇上雨天时，做点这样的活动，确实可以带给我们



一些不错的启迪。不过，当摩西请上主显明祂自己时，上主却乐于只道出自己履历表中的一小部分。而这一小部分，在以色列的叙事文、先知讲论、赞美、祷告词中，总是跟雅威的名字连在一起：“雅威，雅威，是有怜悯、有恩典的上帝，不轻易发怒，并有丰盛的慈爱和诚实。为千万人存留慈爱，赦免罪孽、过犯和罪恶，万不以有罪的为无罪，必追讨他的罪，自父及子，直到三四代。”（出 34:6~7）

当这段对雅威最重要的刻画出现在旧约时，它就表达出一种权威性，召唤人反映其态度和行为。这是“效法上帝”这个概念（有关这个用语的限制，参本书第一章）最好的表达。申命记 10 章 14~19 节明显是最好的例子。倘若雅威是一位关心弱者、关爱异乡人的上帝，那么你就该照样去行。怪异的是，约拿对上帝恩待悔改的尼尼微人大表不满，正好成了他原本逃避使命后，引述出埃及记经文的极大讽刺。“我早知道你会这样做，”约拿抱怨说，“因为你是有恩典、有怜悯的上帝，不轻易发怒，有丰盛的慈爱，并且后悔不降所说的灾。”（拿 4:1~2；笔者根据经文作的改写）

因此雅威性情的实在，暗示了人要在行为上效法并反映出那种性情的伦理，是有其权威性的。我们之所以应按照某些方式行事，是因这是雅威行事的方式，而那樣的实在性已足以构成权威。

一些有哲学头脑的读者会质疑我，是否犯了“自然主义的谬误”（*naturalistic fallacy*），因为事实上自然事件本身并不产生任何的义务责任。这种立场一个比较口语化的表达是，你不能从实然推出应然；上帝若不过是“事实”，那这样的事实本身并不产生任何伦理义务。而我的回答是——这是我多年前在剑桥听闻沃德（Keith Ward）伦理学的讲座时所学习到的——上帝并非一个自然事实。上

帝独特而自成一格 (*sui generis*)，而上帝超越性的独特实在，按其本质也确实对人产生伦理义务。圣经中那位上帝的实在性，无可回避地要求我们，敦促我们有所回应。因此，上帝的实在就已表明了祂的权威。

我们必须在进入下一点之前，先将这点说清楚。因为，倘若你不能从实然得出应然，那你就更不可能从已然得出应然。而我接下来要主张，圣经中向我们呈现的故事，表述了我们所应当回应的权威性。

3. 这故事的实在

旧约讲述着一段故事，这是毋庸置疑的。但重点还不只在这里。旧约说，这故事是最关键的故事，或者说，是包罗整个创造、时间、人类等主题的最终极故事中的一部分。换句话说，读这些经文时，我们受邀进入一个后设叙事 (*metanarrative*)，进入一个世界观。这个世界观和后设叙事，与其他的世界观一样，宣称自己解释了一切事物的真相和来龙去脉，以及未来终极的去向。

旧约故事要回答几个世界观的基本问题：“我们身在何处？”“我们是谁？”“我们出了什么问题？”“我们可有出路？”按照问题的顺序，旧约的回答是：我们生活的世界是上主这位独一无二活上帝美好创造的一部分；我们人类是上帝按自己形象所造的，是上帝的受造物之一，但就灵性、关系和责任而言，又独特而不同于其他受造物；我们遇到的问题是，因悖逆了造物主上帝，我们制造了生活中、关系上和环境里各个层面的乱象，因此生活的各个层面都出现罪恶的后果，包括我们的人格，以及我们与他人、世界和上帝的关系；而我们的出路，在于上帝主动拣选、创造一群子民——以色列——上帝要透过这百姓将福分带给世上的列国万民，至终要更新祂的整个创造。



这个故事的实在，将我们也涵括在内，因为其视野指向一个拥抱列国万民的普世性未来。新约所延续的，无疑（当然同时也不无惊讶地）正是这个故事，这关于上帝、以色列与列国万民的故事。这从创世记一直延伸到启示录的故事，不只是个精心撰写的奇谭，也不只是史诗文学的经典之作，而是一个实在性的呈示，记载我们所居住的世界，以及我们将来所必走向的新创造。我们活在一个诉说着故事的世界（storied universe）。

同样地，这样所呈示的实在也有其内俱的权威性。因为，倘若这就是世间的实在真貌，这就是一切事情真正的来龙去脉，也是将来真正的去向，那这故事对于我们在个人与群体层次上的行为举止，就有非常重要的意义。最起码，假使这故事在结尾处提到这位上帝道德审判的实在性，正如圣经所说的那样，那么，世人的道德抉择就绝不是可以轻忽的事。

从旧约来看，这故事讲述着过去，也谈到未来。这两者对我们的伦理塑造都相当重要。

（1）过去

以色列对过去的颂扬极负盛名。这段过去是以色列存在的核心，因为这段过去不但向他们传述自己的身份和使命，也传述上主他们的上帝：

要向耶和华歌唱，称颂祂的名，
天天传扬祂的救恩。
在列邦中述说祂的荣耀，
在万民中述说祂的奇事，

（诗 96:2~3）

上主的名、救恩和荣耀，始终与“他的奇事”连在一起。人透过上主的作为认识祂，而以色列人知道，若要维护延续上主的身份，他们就必须不断述说这样的故事——不论是对自己，还是对列国万民说——因为，每当述说这故事，就是在传述上帝这位主角。所以他们讲这故事，要捍卫抵抗偶像崇拜（申4:9以下）；他们说这故事，为要解释实践律法的动因（申6:20~25）；他们述说这故事，为要指责自己（诗1, 5, 106；摩2:9~16；弥6:1~8）或是批评上帝（诗44, 89）；他们说这故事，也是作为盼望的安慰和基底（耶32:17~25）。

作为实践律法的动因，这段提醒人过去的故事，当然特别以出埃及事件——上主救赎大爱与大能的最高典范——为焦点。这样，这段过去就产生感恩的伦理，且要将公义与怜悯的行为，落实在以色列这个群体的横向关系之中（出22:21, 23:9）。这段故事中所经验的福分，是确实带有权威性的实在。“耶和华你的上帝怎样赐福与你，你也要照样给他（被释放的奴隶）。要记念你在埃及地作过奴仆，耶和华你的上帝将你救赎。因此，我今日吩咐你这件事。”（申15:14~15）

（2）未来

但以色列讲述的故事，从一开始也同时就预示着未来。上帝对亚伯拉罕的呼召包括了一个应许，那就是上帝要透过他的后裔将福分带给地上的万族。在以色列不同的历史时间中，这样一个朝向未来的远景，有时清楚明朗，有时晦暗不明，但许多时候他们都意识到，周遭列国都在关注上帝在以色列中为他们行了什么事，以及以色列是如何回应的（申4:5~8, 29:22~28；结36:16~23；另参本书第七章）。终极来说，以色列是为着列国万民而存在。因此，以色列的故事具有目的论的色彩。这故事中的上帝有其宣教大计，以色



列则有其宣教使命，要成为万民的光，使地上凡有血气的都得见上主的荣耀（赛40:5）。这样的远景，这样一个先知所预示、目前尚未在历史中实现的实在，肯定也要求人作出伦理的回应。因为，倘若这是上帝本于信实所承诺的未来，那这对以色列现在的举止，会有何影响呢（赛2:1~5；留意第5节）？这样的问题，对我们也同样有权威性，因为我们也同享这样的未来。在信心的眼光下，这圣经所说的未来是一个实在的真貌，是“所望之事的实底”，因此对活在这远景底下的人，具有伦理的权威性。

因此这故事的实在性，这透过旧约呈现给我们的记载，就具有伦理的权威性。基于上帝过去对以色列所行的，有感恩的伦理；基于上帝将来对全人类的心意，则有宣教旨趣的伦理。

4. 这道的现实真貌

（1）启示性的道

旧约经文具有启示的内在效力。当然，罗德和许多在他之前的学者可能会否定这样的效力。他们会说根本没有这样一个启示者，所以主张经文有启示的效力是相当愚蠢的，或说即使肯定上帝的实在，经文也未必是出于上帝的启示。总之，经文没有这样的实在性。然而身为基督徒，我们在找寻旧约的权威时，这道的实在性当然无可避免跟这位上帝的实在性是连在一块的。我们在信仰告白中承认，透过这经文，那位实在的上帝的确说话，且仍在说话。是上帝品格和话语的实在性，形成了这赐予人自由同时又立下范围边界的权威，正如上帝和人类第一次会遇的故事中（创2~3），所呈现的那种深邃和质朴。

上帝的自我揭示，是以色列信仰的中心：

这是显给你看，要使你知……

(申 4:35)

世人哪，耶和华已指示你何为善……

(弥 6:8)

他将他的道指示雅各，
将他的律例、典章指示以色列。

(诗 147:19)

我没有在隐密黑暗之地说话，
我没有对雅各的后裔说：“你们寻求我是徒然的。
我耶和华所讲的是公义，所说的是正直。”

(赛 45:19)

以色列信仰的核心直接向聆听者说话（对比于他们在视觉上
没有上帝具象的形体），告诉他们要留心聆听，因上帝揭示了一个
兼具论题性与关系性的现实状态：“听啊，以色列啊！耶和华我
们的上帝是独一无二的主。你要尽心、尽性、尽力爱上主你的上帝”（申
6:4~5；笔者的翻译）。

最后这段经文虽然自成一格，但在我看来，同时也拆穿了一种
奇怪的观念。有种想法认为，圣经的启示是位格式（personal）而
非命题式（propositional）的。这种观念背后的想法认为，“命题”
冰冷而抽象，缺少位格或关系的特质，但我认为这种想法令人费
解，因为英文的 proposition（命题）一语其实源自表达求婚、提议
的 propose 这个词，关系性的意味非常浓厚。我们很难再找出比申
命记 6 章 4 节更有命题性色彩的宣告了，虽然有几处经文也在候选
名单中（如申命记 4 章 39 节、7 章 9 节，或是上主至尊的名片——出



埃及记32章6~7节)。诗篇岂不是充斥着启示性的命题，例如，“地和其中所充满的……都属耶和华”（诗24:1）？又例如，若把先知书中所有描述上主实在真貌的命题陈述悉数取走，岂不都只剩下薄薄几页书了吗？在旧约中，我们听到清楚宣示、肯定、陈述和声明的道。然而，就像申命记6章4~5节流畅的思路所表达的一样，清楚揭示这道的实在性后，马上接着就陈述这道在两者关系中的权威性，及其所衍生的伦理。“上主是……，所以你要……”这里并不存在“陈述”和“回应”的二分。同样的情况，也见诸反复出现在利未记第17~26章这些吩咐之间的简短命题：“我是耶和华”。上帝的自我启示大多同时指陈现状和颁布律令。这种观念虽大家多已听腻，但无损其真实性。并不是“只存在启示出来的实在而无启示出来的伦理”，而是启示出来的实在按其本质，就有启示出来的（同时也是回应、关系性的）伦理。

这样的结合，带我们来到以色列与上帝关系当中立约的本质，以及“这道”所蕴含的权威。正如先前所见的，一般人经常将权威性启示的观念跟上帝直接吩咐的命令连在一起（尤其是不喜欢权威性启示的人）。这样“启示—命令—顺从”的关系联结，时常被贬损为次等的伦理学，被称为是“他律”（heteronomy）的伦理。听到“命令”，人们潜意识里马上想到的似乎是像“专断”这样的字眼，就像听到“顺从”时联想到的往往是“盲目”。又例如，在另一些论述的场域，人们所加诸的是像“法规、外来性、律法主义”这些字眼。对比于这些加诸在“命令”和“顺从”概念上，且带有贬抑色彩的用语，我们必须清楚确立旧约信仰与伦理的立约动力。³⁰

旧约经文所描绘的这立约关系本质上很清楚，并非机械、专断、盲目，而是建立在彼此关系上的。故事中的这位上帝之所以如此行，是为了这群子民的益处。整个关系的基础，是经文反复不断提到许多有关上帝的实在真貌：上主的慈爱，祂信守自己的承诺，祂

救赎的大能，祂的怜悯宽容，还有祂统掌全局的护佑。基于这些实在的真貌，以色列对上帝的顺从基本上是出于爱、感恩和颂赞，是饱尝恩福后的回应。经文这样期勉以色列人：“我去行雅威要我行的这一切，是因为我渴望这样行。我与上帝的关系，让我的抉择和行为是自然而喜悦的。”这才是——至少理想上——立约关系所盼望的。此外，既然正如我们先前所说，权威不但是自由的源头，同时也是自由的边界，那么顺从上帝的律法，就应让人有实现的满足，是一种喜悦，同时也是个人自由的标记：

我要自由而行，
因我素来考究你的训词。

（诗 119:45；当然，另参诗 1、19）

简言之，因立约的关系而顺从这样一位上帝，就是存活与生命之道（申 30:11~20）。

进一步来说，以色列奠基在立约关系上的顺从，意味着这绝非盲从。首先，律法书不断以各样的语句，提出动机和理由来说明顺从的必要性。与我对“权威”的定义相似，这些语句经常指向某种实在性（例如，关于上帝、关于该法条所坐落的故事、关于在应许之地当中的生活等等），然后直言：“若是如此，这就是告诉你当这样行与不当那样行的权威。”事实上，妥拉的叙事框架（在谈及过去和未来时）已隐约表达这一点：整部律法书的权威的根基，就在于这位上帝和这旧约故事的实在真貌。其次，以色列的顺从之所以不是盲从，也因为他们——至少在意愿上——同意这律法的。经文不止一次提到，以色列是在充分了解的状况下，自由而审慎地选择降服于上帝，以祂为立约的主，虽然有一次甚至还遭遇质疑（出 24:3~7；申 5:27~29，26:17；书 24:14~24）。换句话说，上主的权



威乃是以色列自由抉择而降服的，而非盲目或迎合地顺从专断的命令。从事后诸葛的眼光，以色列人决意顺服上主的承诺也许太过乐观天真（我们不也是吗？），但绝不是盲目不察、遭人强逼和武断随意的。

这也正是我对罗德的回应。罗德宣称，对权威的顺从不但不应成为伦理的基础，而且根本也不可能是伦理的基础。你会受制于这权威，是因你选择要如此（当然，有些权威是采强逼的方式，导致伦理的破产；所以，强制人归顺于掌权的势力，就不是经选择而顺从接受一个权威）。但罗德的意思似乎是说，当你选择受制于一个权威，你这个选择的动作反而是你真正的权威，或者说，这反映出你把自己摆在比所选择的权威还要更高的位置。如此一来，当你选择（或宣称）顺服一个外在的权威，你就成了自己的权威。

我坚定相信，对任何深思熟虑的人来说，不可能存在任何外来的权威。不论他们断定或相信自己降服于什么权威，终极来说是他们自己决定顺从这样的权威。虽然他们所生长的文化中许多内化的规范和价值观深深影响了他们的决定，但他们终究**作了选择**。经过各样分析，我自己必须为自己作决定……所以，没有外在的权威，只有强行加诸在我身上的权力。³¹

按罗德最后这句话的逻辑，所有的伦理学都将是一种形式的唯我论（solipsism），也就是说，只有我才是唯一的权威，所有一切都是自我指涉的。

我认为导致这种结果的线索——还有谬误——在于他所说的“深思熟虑”。上面这段引文开头的第一句，似乎是说个体的理性自我（individual rational human self）乃是最终的权威。这是标准西方

启蒙运动采取的立场。这种方式错误地看待人类的理性，其实，人的理性只是一项工具，而我们是透过这个工具来接受、同意一套权威，仿佛把理性本身看成权威的来源，但事实并非如此。事实是，权威仍旧客观独立于我们理性辨识的能力之外。当我选择接受上帝至高的实在作为我的权威，我并不因此把我个人和作出抉择的理性，置于上帝的权威和实在之上。我的理性只是一种管道，帮助我体认其权威，正如同我的意志也是我在行动上作出回应的媒介。若你主张，因为是你自己理智地选择接受权威，所以不存在任何在你之外的客观权威，那就好像是主张，若不是因为你张开眼睛去看这世界，就根本不存在一个客观的外在世界一般。

此外，罗德一方面说，除了我以外没有外在的权威，却同时又说人的抉择受到成长文化中“内化规范”的影响；这在我看来也是矛盾的。这些“规范”是什么呢？难道这些规范，仅是一大群体根据自己的权威，所作出的集体选择？若是如此，为何这些抉择经常有高度的共通性且绵延久长呢？若我们其实才是自己最终的权威，那么谈所谓的规范，又有何意义呢？如此一来，伦理学不但是“自律”的（autonomous；与“他律”相对），也可能有无政府的混乱？

最后，倘若在我以外没有任何外在的权威，那么随着时间的演变，我是否能成为自己始终如一的道德权威，支配或“规范”我的抉择和行为呢？毕竟，我过去所作的任何选择，现在又何必成为我的道德权威呢？去年我选择作出承诺，但今年我选择忽略漠视。倘若没有在我之外的外在权威，那又有谁、有什么规范我遵守承诺的理由，可以根据诚信来质疑我的第二个抉择呢？

（2）践行性的道

这道的实在性不单有启示性，也是践行性（performative）



的。上帝是以话语来行事。³²以“言语行为”（speech-act）理论来重新探索上帝的言说（正如用其来探究人类言说的许多形态）是值得激赏的，但这并不新鲜。以赛亚书55章10~11节，就提到了这位上帝话语的践行力量。这话语的力量不单指向实在，同时也创生新的实在。这话语有双重的权威。经文告诉我们上帝这位造物主和以色列救赎主的实在，讲述祂已开始创造新天新地。但圣经的经文向我们讲述这位上帝的方式——祂的爱和公义、意旨和要求、审判与承诺——也使我们无法回避经文中伦理的力量。

正如诗篇第33篇丰富地反映了上主话语至高无上的大能，祂的话语是转化世界的话语，要导正这世界的偏颇（诗33:4~5）。这是创造世界的话语；世界因祂的话语而生（诗33:6~9）。这是支配世界的话语，按照祂的心意推展着历史（诗33:10~11）。这是看顾这世界的话语，留意普世的一切作为（诗33:13~15）。这是权威的架构，透过旧约的经文传达给我们，所以只有义人的欢乐，以及充满盼望的敬畏之心和等候的仰望，才是对这话语最适当的回应（诗33:1~2、18~22）。这同时也是一个警告，因为越是想依赖自己的兵多将广（其实微不足道），就越必定使自己与这话语的实在性相隔绝（诗33:16~17）。

因此，这话语的实在性，这透过以色列圣经传递给我们的话语，对我们就有和对以色列一样的伦理权威，要求我们在立约中的顺从，因我们知道说这一切话的，正是那位上帝（参：来10:30）。

5. 这子民的实在

旧约圣经向我们传述的第四个实在，是关乎以色列子民。不论我们对以色列人于铜器时代晚期、铁器时代初期在巴勒斯坦地区崛起的历程，提出什么样的历史重建学说，³³事实依然是，他们的确

在历史上崛起。古代的以色列民——这群对自己的拣选、自己的历史、自己与上主的关系有着独特观点的百姓——确实出现在实在的历史当中，对往后人类的历史有深厚的意义。当然，透过他们所遗留下来的物质文明，以及当时其他民族提到他们的历史文献，我们可以对他们有某种程度的了解，但基本上，我们是透过希伯来圣经来了解这群百姓，就好像我们也是透过这圣经来认识这位上帝，认识这位以色列的圣者。

很清楚的是，对以色列人来说，他们存在的实在性，本身就构成一种权威，要求他们遵行某些形式的伦理行为，同时也谴责另一些举止行为。作一个以色列人，意味着归属在一个有着特定伦理规范的群体。从正面来说，圣洁的概念是群体性的伦理，有非常宽广的意涵，体现在社会、经济、家庭、政治、农业、司法、商业和礼仪等层面（利未记第19章就是个清楚的例子）。就反面而论，某些事情“不可出现在以色列”的这一信念（即使确实曾经出现过），就道出了身为“这子民”的伦理规范性。

当然，就神学的观点，我们可以指出以色列被上帝拣选的这件事在许多层面上的意义，例如上帝对列国万民的宣教大计，乃是其应许亚伯拉罕的基本要旨。我们当然也可以指出，他们的信仰见证了他们所敬拜那位上帝的实在性，也见证了他们所流传给我们的这种崇拜的实在性。但我这里的重点只有一个：当我们讨论旧约究竟有什么伦理的权威时，有一部分的答案其实取决于这群百姓在历史上的实在性。以色列真实存在的历史现象，对旧约时代归属于这个群体的任何人，都具有伦理的权威性。不但如此，以色列所背负的使命和角色——要在列国中成为祭司（出19:4~6）、成为万民之光（赛46:6，49:6等处）、要在万民眼前成为社会正义的楷模，凡此种种——让以色列的伦理在权威上有更广的適切性，而限于原本的以色列社会。如本书第二章所讨论的，以色列是要成为其他人的典



范。我已经说明，这并非我们回头强加在旧约之上的诠释诡计，而是在拣选的一开始就已道出的意向。以色列的特殊性，具有普世性的意涵。他们在历史上的具体存在并未构成其限制；相反地，正是透过这样的特殊性，也因着这样的特殊性，而彰显出上帝对于普世人类所要求的伦理行为、态度和动因。

因此这子民的实在性，这透过旧约圣经传述给我们的一群百姓，就产生了典范与类比的伦理。我们相信这样的伦理背后有上帝一贯的要求，而我们也要问：“这若是上帝对他们的要求，那在我们这不同的处境中，上帝又会要求我们什么呢？”

所以，我在本章想要辩明的是，旧约圣经对基督徒的权威性，相当程度乃是立基于几个基本的实在。这些实在具有权威，规范着我们的行为回应。诠释学和伦理建构的使命，是详细归纳出我们所应作出的回应，就好像本书在某几个领域所尝试作出的回应一样。总归来说，我们可将上述的讨论整理表列如下：

实在	所表述的权威
这上帝	<ul style="list-style-type: none"> • 敬拜和回应上帝身份的伦理 • 效法和反映上帝性情的伦理
这故事	<ul style="list-style-type: none"> • 感恩和宣教的伦理
这道	<ul style="list-style-type: none"> • 基于立约而顺服的伦理
这子民	<ul style="list-style-type: none"> • 典范和类比的伦理

四、结论

我们最后只需要指出，旧约的这四项特质，对相信新约的基督徒来说，也同样是肯定的实在。事实上，这四项特质全都以耶稣为焦点，因此对“在基督里”的人而言，不但保存了其权威和伦理的适切性，更巩固且转化之。

a. 因我们在耶稣里与这位上帝相遇。新约谈论“耶稣与上帝”的方式，大抵上不是以本体论的分类方式，而是讲述其身份与性情，以及其功用。耶稣清楚显明祂分享着雅威的身份和性情，也终极性地成就了只有雅威所能成就的事。³⁴因此，若认识耶稣是救主和主宰，就意味着在伦理的回应和效法上，要反映出以色列所回应、效法的那位上帝。

b. 因我们知道这故事的最高峰，也知道最后终局的许诺。这故事也是我们的故事，因为根据保罗的观点，我们若在基督里，就要因着应许而得以在亚伯拉罕和他的后裔里。我们的未来，是上帝应许亚伯拉罕的未来。这样的应许在耶稣里实现，是来自各邦、各族、各民、与所有被赎之人（启 7:9~10）一同享受的未来。若是如此，在伦理上，我们的生活就应有为过去感恩同时也面向将来进行宣教的特质。

c. 因我们在耶稣里听见上帝最终的话语，也就是成了肉身的道。上帝透过旧约向我们传述的自我揭示，如今藉着新约对拿撒勒人耶稣的描绘与诠释，已经完成。当然，旧约与新约之间存在着断裂性和观念的发展，但新约作者无疑相信，在耶稣所展示的道后面，是同一位透过旧约圣经向他们说话的上帝：“我们知道说话的是那位……”（来 10:30；笔者的翻译）这样的陈述，不单道出了说话者的身份，同时也肯定了其原本话语的恒久适切性。



d. 因我们在耶稣里成为这子民的一员，完全分享了他们原本的身份和责任。藉着弥赛亚耶稣的十字架与福音，我们成为上帝国度的百姓，是上帝家中的一员；这家就是上帝的居所（弗2:11~3:13）。这样的身份与归属，就对教会和世界形成伦理的责任。新约对这种责任的一些细节已有着墨。

这样说来，旧约的权威正是透过这些事的实在性约束着我们。因着耶稣，当阅读旧约时，我们就被召唤在所处的整体伦理环境中作出回应，体现这些关乎生命与存活的重要真理。这是我们所敬拜的上帝，这是我们也参与其中的故事，这是我们所听闻的道，这也是我们所归属的子民。所以，基于这些实在及其所陈述的权威，我们会如何生活呢？

✕ 延伸阅读

Barton, John, *Ethics and the Old Testament* (London: SCM, 1998).

Briggs, Richard S., 'Getting Involved: Speech Acts and Biblical Interpretation,' *Anvil* 20 (2003), pp. 25-34.

Brueggemann, Walter, 'The Role of Old Testament Theology in Old Testament Interpretation,' in Ball, *True Wisdom*, pp. 70-88.

———, *A Social Reading of the Old Testament: Prophetic Approaches to Israel's Communal Life*, ed. Patrick D. Miller Jr. (Minneapolis: Fortress, 1994).

Davies, Eryl W., 'Ethics of the Hebrew Bible: The Problem of Methodology,' *Semeia* 66 (1995), pp. 43-45.

Goldingay, John, *Approaches to Old Testament Interpretation: Updated Edition* (Leicester: Apollos, 1991).

O'Donovan, Oliver M. T., 'Towards an Interpretation of Biblical Ethics,' *Tyndale Bulletin* 27 (1976), pp. 54-78.

Patrick, Dale, *The Rendering of God in the Old Testament*, Overtures to Biblical Theology, vol. 10 (Philadelphia: Fortress, 1981).

Rodd, Cyril, *Glimpses of a Strange Land: Studies in Old Testament Ethics* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2001).

Seitz, Christopher, *Word without End* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).





附录

迦南人又如何？



在我旧约伦理的课堂，或是教导基督教其他旧约根基的课程，讲授完毕后，总是马上就有学生提问。各式各样的问题都有。如果课程重点是在拣选以色列的核心目的——即他们蒙召存在是为了成为上帝赐福列国的媒介——那么问题通常是：以色列的存在怎么会是迦南人的祝福？征地的叙事和赐福的应许之间，两者岂不是彼此互斥的关系吗？倘若课程的重点是旧约经文中较为温暖的伦理层面——例如公义、怜悯、照顾穷乏者——问题则可能是：这个层面和消灭迦南人的命令该如何同时并存（申命记同时强调两者，使得这个难题更加尖锐）？假使这门课是要凸显上主的性情是公义和怜悯的上帝，祂掌管世界的主权，从过去、现在、最终直到永远，都以此为根基，那么提问者可能会想知道：这个观点对迦南人来说，是否也如此显而易见？

圣经中征服迦南的叙事，显然成为敏感的读者最大的困扰，而且确实令人困扰。¹身为基督徒的我们，在确信上帝赐福列国的旨意，以及相信上帝的怜悯与公义的同时，该如何处理这个困扰？这个问题需要专注在圣经、神学、伦理和宣教等层面，作一个整全的研究。在这篇幅有限的附录中，我只能提供一些较为概括性的观点。这些观点虽不能“解决”问题，但至少有助于我们顾及圣经的其他脉络，来看待这些问题。

1. 最终的赐福和历史的审判不相矛盾

上帝宣告祂拣选亚伯拉罕的目的，是要使地上列国都蒙赐福。这段话在创世记重复了六次，很明显成为拣选以色列的核心向度（如我们在本书第二章所见）。以色列要成为列国蒙福的媒介，上帝又怎会透过他们带给迦南人如此大的灾难？很要紧的是，我们须将对列国的赐福，视为祂最终（终末）的心意。这表示上帝并不因此必须对每个人或每个国家都十分“友好”，而不管他们的行为。上



帝仍旧是一切人类行为的道德判官，圣经的主要内容也见证了上帝在历史中采取行动、审判恶者。这是我主张诠释征服迦南事件的方法，后文我将会有更多的阐述。

上帝最终赐福列国的目的，不能剥夺祂在历史中对某些国家施行审判的权利，就像父母因为爱而期待孩子成长茁壮的长远渴望，不会阻止他们同时采取必要的管教和惩罚；这样的行动反而是需要的。对以色列来说，这也同样真实。上帝透过亚伯拉罕立下承诺之约，并在西奈山更新此约，使祂遵守自己对以色列的应许，那就是上主将永远作他们的上帝，他们要作祂的子民，而且祂要为了以色列、也透过以色列，来实现祂的目的。然而，这赐福以色列的终极承诺，并不能阻止上帝在历史中向以色列的某个世代采取行动。毫无悔改之意的恶者必定要面对上帝的震怒，包括旧约时代这与上帝立约的国家。长远的赐福和历史中的震怒，并不相互对立。正因为上帝和以色列之间独特的立约关系，才使祂惩罚以色列的罪行（摩3:2）。这对全体人类也是一样。上帝赐福列国的承诺必会实现（正如辉煌的启示录第7章所预见的），但这个心意不能排除上帝同时也有使用人类与其历史，作为道德审判之媒介的自由。诗篇第47篇引人注目地预见了最终列国都要聚集起来，赞美称颂上主的作为——甚至包括那些征服其他国家的事件。最终，以色列的历史要被列国称扬，因那是为了列国最终救赎的好处。申命记32章43节，以及保罗在罗马书15章7~12节对这节经文的引用，都说明了这一点。

2. 征服迦南是范围有限的事件

征地的叙事仅仅描述了以色列长久历史其中的一个特定时期。旧约叙事中有许多其他的战事并非出于上帝的神圣制裁，有一些甚至明显受到谴责，因为那是出于君王或军事对手的骄傲与贪婪的行

为。有些人控诉，旧约充斥着邪恶之上帝雅威所命令的灭绝战争。这实在是丑化正典。约书亚记的事件大多仅发生在一个世代之间，虽然士师记显示后续一段时间依然余波荡漾。这类战争的形式属于绝命之战（*ḥērem*）——雅威是战事的主角，敌人则被“摒弃”或被“呈献”给祂。日后的某些战事虽仍有这项特色，但大多数的战事并未如此明确描述。

3. 古近东战事的惯用修辞

475 我们需要容许描述战事的夸大语言。正如其他古代近东国家的文献所示，以色列与他们的共同特色在于，战争的修辞往往超过现实所发生的情况。旧约文献亦有这个现象，并且采用这样的修辞策略。以约书亚记为例，其中的修辞形容这次的征服已经一举成功——取得所有的土地、击败所有的君王、灭尽所有的人民（书 10:40~42, 11:16~20）。然而，士师记（其最后的编者一定知道约书亚记当中的描述）却让读者看见制伏当地居民的过程还没完成，甚至持续了很长一段时间，但其编者却不认为这与约书亚记的描述有何冲突之处。即使旧约本身也接受修辞性概略陈述的存在。因此当我们读到一些生动的描述，不论是在描述需要完成的命令，还是已经达成的记录，都应当考虑修辞这个元素。这并非指控圣经作者说谎，而是体认到当时战争文学约定俗成的写作方式。

4. 征地是上帝惩罚的行动

征地的记载不应被描绘成任意的种族屠杀，或是“种族清理”。我们也不应将以色列庆贺他们从埃及的压迫下重获自由，与在下一个世代“对迦南诸邦的压迫”，²视为无法化解的冲突。因为以色列对迦南人的行动并不是欺压，而是藉由人手所施行的神圣惩罚。经文一致描述这个行动是上帝对堕落社会的道德惩罚。



创世记15章16节已经预见迦南社会的邪恶。在这段经文中，上帝告诉亚伯拉罕，他的后裔将会占领这块他暂居的土地，但不是现在，“因为亚摩利人的罪孽还没有满盈”。这似乎说明在亚伯拉罕的时代，亚摩利人/迦南人的本性还没有邪恶到足以让上帝对其执行全面的审判（如祂对所多玛和蛾摩拉所做的）。不过，那个时刻终将来临。

迦南人在道德和社会方面的邪恶，在利未记18章24~25节、20章22~24节，以及申命记9章5节、12章29~31节中有更明确的描述。其中包括了与丰收祭典有关的性杂交和变态行径，还有麻木不仁的婴儿献祭。利未记使用了一个极富戏剧效果的生动词汇，形容上帝对迦南人堕落的反应：这卷书数次记载，地要“把他们吐出”。这表示他们不仅为上帝所“憎恶”，更令人反感、恶心到一个程度，以至于祂再也无法“忍受”。新约也接受这个诠释（例如，希伯来书11章31节提到迦南人的“不顺从”，暗指他们明白自己在道德上的罪，却选择耽溺其中——而圣经断言所有人类皆如此）。

“随心所欲的暴力”与“在道德惩戒架构下所施行的暴力”，两者之间在道德上有显著的差异。这一点对人类社会和就上帝的观点来看，都同样真实。不论我们对体罚的看法如何，一个人因着作出严正规定所不允许的行为，在清楚明白理由后受到（例如）掌掴的惩罚，与完全残酷或毫无理由地对孩童进行恣意的肢体攻击，两者（至少我认为）有明显的绝对差异。同样地，不论我们对死刑的看法为何，在法律体系内因证明有罪而执行的死刑，与随意谋杀无辜之人，两者亦有道德上的差异。我们或许不同意掌掴或处决，亦有很好的论证认为两者皆应摒弃，然而在这些论证中，绝不可能出现以下论点：这类形式的惩罚，与残酷对孩童施暴或任意的谋杀，在道德上是完全没有分别的。

因此，征地是上帝使用以色列作为人间的代理人，向邪恶社会

施行的惩罚，这是圣经中一再证实的事实。对此，认真看待圣经自身见证的人必须严肃以对，而不是视之为以色列要脱除其自私侵略之罪的消毒剂。

5. 上帝同样惩罚以色列

旧约声称上帝使用以色列作为祂惩罚迦南的媒介。上帝警告以色列，倘若他们行事也和迦南人如出一辙，上帝必待他们如同仇敌，正如祂待迦南人一样，也会使用其他的国家对他们施加刑罚（利 18:28；申 28:25~68）。假使以色列沉迷于迦南地令人厌恶的习俗，当初将迦南人吐出的那块土地，照样会再一次将以色列人清除。那位向以色列仇敌施行道德审判的雅威，也会对以色列采取同样的手段。

在旧约以色列长久的历史中，上帝一再向以色列施行审判。祂展现了自己对列国公平的道德一致性。因此，上帝对以色列并无偏袒（仿佛无论如何都会站在以色列这一边）。若真有什么“偏私”的话，那就是：旧约认为以色列身为上帝选民的身份，使他们相较于任何周围的国家，包括被他们征服的国家（摩 3:2），更有机会受到上帝的道德审判和历史惩罚。我们可以说，以色列感到因上帝的愤怒而落入敌人之手（包括早年落在迦南人手中）的世代，其实要比迦南人因上帝的审判而落入以色列手中的世代，要多出许多。如果说，“上帝总是站在以色列那一边，其他国家都只受到审判”（许多课堂上的提问者都如此断言），那诚然是曲解了旧约。难道他们未曾读过被掳之前的先知书或申命记史著（尤其是列王纪上下）？

6. 公平是很棘手的概念

上帝这样审判迦南人公平吗？他们的恶行有比古往今来许多



其他的社会更糟糕吗？上帝既没有降下所多玛、蛾摩拉城的硫磺与火，也没有兴起侵略的军队来审判这些社会，那为什么特别针对迦南人，而不是其他国家？再者，使以色列攻击这一特定世代的迦南人，是否公平？至少他们的上一个世代可能不比他们更仁义，说不定更值得受到惩罚。

这固然是难以回答的问题，但也的确指出了在堕落世界的人类历史中，任何一种形式的“公平”（fairness）所可能产生的疑问。戈丁盖在一篇关于这个议题的讨论中指出，³对以色列被掳的世代来说，他们所受到的惩罚可能同样也不尽公平，因为犹太国过去许多世代和他们一样邪恶——被掳之民的确为此在上主面前发出怒吼，使以西结在神义论上面临牧养和布道的重大挑战（结18）。然而，当上帝的审判要在历史中显明，上帝的审判就一定会在某一个时间点发生，而某些人就是会出现在这个“时间点”，而非其他人。若这是“不公平的”，那似乎也无可避免——除非上帝延迟一切在历史中所要施行的审判。这正是圣经逐渐指向“最后审判日”的原因，届时上帝将以对普世所有人都完全公平的方式采取行动，使一切归正，使公义遍及全地，治理宇宙（这样普世性的公平，是受限制的历史与充满模糊歧义的历史事件所无法达到的）。此时——在这暂时性且临近终末的历史事件中——上帝是在“控制不公平”（引用戈丁盖的用词），来达成祂宽广而长远的拯救目的。

在戈丁盖有趣的看法之外，我还要进一步反思“公平”的内在（intrinsic）和外在（extrinsic）特质。倘若我因明显做错事而受惩罚，这是内在的公平。就我而言，我不能抱怨这不公平。但如果他人犯了同样的错误却未受惩罚，就外在来看，我认为那是不公平的。我的惩罚虽是公平的，但他们免于惩罚则似乎不公平。圣经清楚地表明，对迦南人而言，其惩罚是在征地的当下，于本质上是公

平且公道的。上帝的行动具有道德的正当性（根据圣经的见证）。至于为何其他遥远的国家未遭受同样惩罚的不公平疑问，圣经并未直接处理。然而，圣经却肯定上帝最终仍是全人类终极的审判者——包括个人和国家。因此，不论历史长流中曾发生或未发生之事，一切都将昭然若揭，没有一件事能够逃过“审判全地的主”公正的裁决。祂将如亚伯拉罕所言的“行公义”，宣布并执行祂自己的公正裁决（创18:25）。⁴

有趣的是，当论及上帝的赐福，我们通常不会反思其公平性，即使福分的分配（在此世）明显和惩罚一样随意且“不公平”。当我们享受别人所没有的赏赐和祝福，我们倾向不提出“这是不公平的”的回应。相反地，假使他人从上帝手中得到我们认为不合理的丰足，我们则会倾向抗议，除非我们也得到那份“公平”——这正是耶稣在葡萄园工人与“不公平”的慷慨园主的比喻中，鲜活披露的景况。总而言之，基于公平的含糊性和我们扭曲而有瑕疵的观点，我们需智慧而谨慎地评价上帝在人类历史作为的公平性。

7. 征地预示最后的审判

征服迦南的叙事就和所多玛、蛾摩拉以及大洪水故事一样，在圣经中属于一种叙事的“原型”。圣经断言，到最后的审判，恶者必会被排除在外，在刑罚和毁灭中面对上帝愤怒的恐怖光景。这将证实上帝的伦理公义。但在历史当中的某些时刻（例如说征地），上帝展现了祂审判的大能。喇合的故事被安排在征地的叙事中，显示了“悔改”与信心的能力，也说明了当上帝的仇敌选择认同上帝的子民时，祂必乐意赦免他们。喇合更因此进入了新约的名人堂以及信心的殿堂（来11:31；雅2:25）。

我清楚知道，对征地叙事这样一个繁杂的议题来说，以上的思考仅算是蜻蜓点水。此外，征服迦南只是现代读者对旧约提出（温



和的) 伦理质疑的众多议题之一。旧约中还有许多暴力的故事、言语形式、比喻和象征手法, 甚至有一些使女性特别感觉不适。旧约中也有咒诅和复仇的祈祷。下面所列的书目可以帮助我们认识这些领域, 但在旧约道德性的辩护上, 我们仍有进一步思考的空间(有些人认为这工作有其必要性, 也有人认为这是不可能完成甚至是不道德的工作)。这听来像是写作另一本书的承诺(或威胁), 而这确实是我的期望。

✕ 延伸阅读

- Cowles, C. S., Merrill, E. H., Gard, D. L., Longman III, T., and Gundry, S. (eds.), *Show Them No Mercy: Four Views of God and Canaanite Genocide* (Grand Rapids: Zondervan, 2003).
- Craigie, Peter C., *The Problem of War in the Old Testament* (Grand Rapids: Eermans, 1978).
- Goldingay, John, 'Justice and Salvation for Israel and Canaan,' in Wonil et al., *Reading the Hebrew Bible for a New Millennium*, pp. 169-187.
- Houston, Walter, 'War and the Old Testament,' *Modern Churchman* 28 (1985), pp. 14-21.
- Kaiser Jr, Walter C., *Hard Sayings of the Old Testament* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1998). (华德·凯瑟著:《圣经难解之言: 旧约篇》, 梁洁琼译, 台北: 校园书房出版社, 1997年版)
- Kidner, Derek, 'Old Testament Perspectives on War,' *Evangelical Quarterly* 57 (1985), pp. 99-112.
- Knierim, Rolf P., 'On the Subject of War in Old Testament and Biblical Theology,' in Wonil et al., *Reading the Hebrew Bible*, pp. 73-88.
- Lind, Millard C., *Yahweh Is a Warrior: The Theology of Warfare in Ancient Israel*
-

(Scottsdale: Herald, 1980).

Longman III, Tremper, and Reid, Daniel G., *God Is a Warrior* (Grand Rapids: Zondervan; Carlisle: Paternoster, 1995).

Niditch, Susan, *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

Thompson, Alden, *Who's Afraid of the Old Testament God?* (Grand Rapids: Zondervan, 1989).

Waldow, H. E. von, 'The Concept of War in the Old Testament,' *Horizons of Biblical Theology* 6 (1984), pp. 27-48.

Wenham, John W., *The Enigma of Evil: Can We Believe in the Goodness of God?* (Leicester: IVP, 1985; Carlisle: Paternoster, 1997).



附 注

(本附注之书名和文章标题皆用简称，完整的书名、篇名，可在“延伸阅读”和“参考书目”找到。)

推荐序

1. Christopher J. H. Wright, *God's People in God's Land: Family, Land, and Property in the Old Testament*, Grand Rapids: Eerdmans & Exeter: Paternoster, 1990.
2. John Webster: 'The Dogmatic Location of the Canon', *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 43 (2001), pp.17-43. Reprinted in John Webster: *Word and Church: Essays in Christian Dogmatics*, Edinburgh & New York: T & T Clark, 2001, pp. 9-46.

导 读

1. 有关上述基督教伦理学四个依据的详细说明，请看罗秉祥著：《黑白分明——基督教伦理纵横谈》(香港：宣道，1992)，第22章。
2. 对本书的议题有兴趣，可是觉得本书太深奥的朋友，可以看《当代基督教与社会》(斯托得著，刘良淑译，台北：校园，1994)。

增订版序

1. Rodd, *Glimpses*, p. ix。
2. C. J. H. Wright, *Living*, p9, 这并非我的博士论文。我的博士论文《上帝土地中的上帝子民》(*God's People in God's Land*)于1990年出版。
3. Christopher J. H. Wright, 'Biblical Ethics Survey'.

导 论

1. 这四个“世界观问题”的阐释，出自 J. Richard Middleton 和 Brian J. Walsh 所著的 *Truth Is Stranger*。以色列的世界观不单对整部旧约有所影响，也对新约如何理解耶稣（以及耶稣如何理解他自己）有所影响；有关此一议题更全面性的讨论，参见 N. T. Wright 所著的 *People of God*。
3. 西里尔·罗德（Cyril Rodd）相当程度地将我采取的进路作了整理，但也抱怨我的架构和其他人一样，企图“以扭曲伦理学本身的系统性框架”来呈现伦理学。他认为，这是我“加诸”在旧约伦理学之上的架构模式（*Glimpses*, pp. 2, 316）。诚然，我这三角关系的类比，从未明确出现在旧约的文本中，然而，正典本身其实也企图把杂多分歧的各种文献放进系统或架构里，多少也有“加诸”其上的意味，借以清晰呈现形成正典的神学信念。对罗德的批评，我个人的答复是：我喜欢揣摩想象，倘若能与以色列任何一位先知、诗人或史家交谈，并向他们介绍这上帝、以色列、土地的三角关系的话，他们应会从中发现，这与他们信仰和传统的基本柱石相去不远。

第一章

1. 大多数英文圣经译本是以“上主”（the LORD）来翻译上帝的名字。在原本的希伯来经文中，该名字只有 YHWH 这四个子音。出于对上帝的敬畏，后期的犹太人在诵读经文时不会念出这个“四字圣号”（tetragrammaton，因有四个字母），而是习惯使用希伯来文的 *adonay*（主）这个头衔。他们把 *adonay* 的元音放进 YHWH 这四个子音中，因而产生了某些早期拉丁文圣经译者所采用的 *Jehovah*（耶和華）这个词。在希腊文译本方面，公元前两百年的“七十士译本”（Septuagint）是希伯来圣经最早的希腊文翻译，该译本追随后期犹太人用 *adonay* 来取代 YHWH 的传统，把希伯来文中 YHWH 这个上帝的名字翻成希腊文的 *ho kyrios*（主）。现代圣经学界——至少在基督教学界——习惯把上帝的名字拼为 *Yahweh*（虽然无人确切知道原本的发音），不过，主流的英语圣经译本还是比较偏好过去



的传统，把上帝的名字翻为 the LORD（主或上主）。在本书中，当要强调上帝名字的独特性时，我会使用 YHWH / 雅威，但基于承继过去的传统，我大多仍是使用 the LORD（上主）一词。较为重要的是，我们应当谨记，“上主”并非只是“上帝”的同义词，而是同时也表达了上帝的名字和性情。所以，当我们使用或读到“雅威”这个名字时，它并不仅是某个古代民族部落的神祇，而是古代以色列人用来称呼永活上帝的名字，也是整部圣经的上帝，是我们主耶稣基督的父和上帝（按：本书将 Jehovah 译作“耶和華”，YHWH、Yahweh 作“雅威”，the LORD 作“上主”）。

2. Birch, 'Moral Agency,' p. 27. Stanley Hauerwas 所撰写的《品格的群体》(*Community of Character*) 和《和平的国度》(*Peaceable Kingdom* [纪荣智译 . 香港：基道，2010])，特别指出品格在伦理学上的重要，并从圣经伦理学的角度，指出圣经叙事在塑造品格上扮演的重要角色。Waldemar Janzen 的 *Ethics* 一书在探讨旧约伦理学的研究进路时，也力主叙事体比律法更具优先性。
3. 应当留意，上帝在此先将自己的身份和性情，与将要发生的事件紧密联系在一起。上帝说：“我是上主”（也就是雅威）。以色列接下来不但将得着释放，不但要对这些事件作出恰当的伦理回应，他们也会认识这位雅威，也就是旧约伦理学的根基。
4. 参 J. Gordon McConville, *Law and Theology*。
5. 这样的询问可能有几重弦外之音。希伯来文的“这些法度……是什么？”，可以是问“为什么存在”，可以是问“是什么意思”，也可以指“为什么要遵守”或“其重点是什么”。从经文来看，父亲的回答似乎暗示儿子所问的是遵行的理由或动机，因为他的回答，正说明了“我们为什么这样遵守这些律法”。
6. 我避免用“宣教目的” (*missionary purpose*) 这样的用语，因为这几乎无可避免会让人联想到“差派宣教士”。以色列并没有像复活后的耶稣在“大使命”差派使徒那样，被“差派”到列国万民。不过，在上帝对人类和整个受造界的整个计划当中，他们确有一项“使命”，有其身份和目的。这个“使命”基本上就是成为所有人类的“祝福”。如何达到这样的使命，不是

这里所能处理的。但我使用“使命”这个词的意思，正是指以色列之所以存在的这个目的。

7. Rodd 的 *Glimpses* 以一整章的篇幅，说明旧约并没有“效法上帝”的观念。他是追随 Barnabas Lindars 更早之前在 *Imitation* 一文中所提出的警告：“效法上帝”的概念一直到新约时代才在犹太思想中出现，而且是很次要的一个概念。Lindars 认为，这个概念不能与新约“效法基督”的观念相提并论，因为“效法基督”显然是建立在道成肉身之上。
8. 探讨过旧约伦理中这个伦理主题的学者和著作，有 John Barton, *Basis of Ethics*; Bruce Birch, *Moral Agency*; Harry P. Nasuti, *Identity*; Eryl W. Davies, *Walking*。
9. E. W. Davies 的 *Walking*, p103。有趣的是，Davies 在此触及了以色列所肩负使命的一个重要面向。以色列生活的伦理品质，是他们向列国万民作“见证”的其中一环，因这反映了上主就在列国万民之中。在 C. J. H. 的 Wright *Deuteronomy*, pp.11-14 中，亦有讨论到以色列使命的伦理面。
10. 罗德对旧约圣经中“行走”这个隐喻（包括“同行、追随和行在……面前”），如何用来描述人与上主或其他神祇之间的关系，作了非常详细而有用的考察（*Glimpses*, pp.330-333）。
11. 如 B. Gemser 的 *Motive Clause*; Greg Chirichingo 的 *Motivation*。
12. 这里所指的是指征服迦南地之前的过约旦河事件。
13. T. M. Willis 的 *Worship*, p.285。
14. 同上，p.292。
15. Clements 的研究说明了，这些语句所表达的不仅是来到圣殿敬拜上帝，更象征着他们居住在上帝土地（“圣山”和“圣殿”就是这样的象征）。参 R. E. Clements 的 *God and Temple* 一书的讨论。因此，这些经文对以色列来说，就不仅只与敬拜的场合有关，而是有更广的伦理意涵，关乎他们在这土地上的整个生活。
16. Clements 的 *Worship and Ethics*, pp.85, 90。



第二章

1. Brueggemann 的 *Social Reading*, pp.50, 53 (粗黑体为原作者所加)。
2. 诗篇 147 篇 19~20 节也有相同的陈述。
3. 阿摩司书 3 章 2 节也有相同的陈述。
4. 近代学界在这领域上的研究和书目, 可见 R. E. Clements 的 *World of Ancient Israel*; David J. Chalcraft (ed.) 的 *Social-Scientific Old Testament Criticism*; V. P. Long, D. W. Baker 和 G. J. Wenham (eds.) 的 *Windows into Old Testament History*。
5. 关于以色列独一神论信仰的历史根源, 是众说纷纭。学者对于旧约正典认可的所谓“官方”信仰, 以及旧约时代中以色列所流行的宗教信仰两者之间的张力, 亦多有争论。1997 年有一份综览所有探讨这个学术议题的书目, 详可参 Robert Karl Gnuse 的 *No Other Gods*。Bernard Lang 的 *Hebrew God* 一书探讨其他古代近东对神明的描绘, 及其如何影响旧约以色列呈现上主的面貌。Lang 的考察透过比较人类学的进路来研究宗教, 但他在序言有以下这段很不寻常的说法: “希伯来人的上帝是人类历史纪录中最特出的神祇……没有其他神明能拿自己的传记来向希伯来人的上帝夸口”(p.vii)。
6. Norman K. Gottwald 的 *Tribes of Yahweh* 一书, 将以色列的独一雅威信仰, 和其社会抱负之间紧密的相互关系, 演绎得最为透彻。Gottwald 的作品遭受许多人的批评。我并不接受他对以色列在历史中出现方式的重建(系源自一群不满的迦南农民所发起的内部反抗), 亦不赞同他在社会评论中加入的强烈物质主义理论。然而, 我认为他适切地展现出, 以色列社会具有不同于其他古近东文化, 极端独特的层面, 横跨社会、经济、政治和宗教等因素。此外, 他也证明了这些社会独特性, 和以色列信仰上主的宗教独特性, 密不可分。亦参 Paul D. Hanson 的 *People Called*。
7. Gottwald 的 *Tribes of Yahweh*, p.59.
8. 若要对古代以色列社会“长老”的身份和角色, 及其在旧约不同时代中的角色变化, 有一个完整而全面的概览, 可参 Hanoch Reviv 的 *Elders*。另可参 J. L. McKenzie 的 *Elders in the Old Testament*; C. J. H. Wright 的 *God's*

Land, pp.78-81 以及该书所引用的书目。

9. 例如，利未记 18 章 1~3 节所反映的传统。
10. 如以赛亚书 1 章 10~17 节；耶利米书 7 章 1~11 节；何西阿书 6 章 6 节；阿摩司书 5 章 21~24 节；弥迦书 6 章 6~8 节。
11. ‘Covenant and Social Possibility,’ in Brueggemann, *Social Reading*, p.59.
12. Hanson 的 *People Called*, pp.21, 23.
13. Lohfink 的 *Option for the Poor*, p.45.
14. 高华德当然会抱怨，这样的说法让我落入了宗教的理想主义（这在高华德的社会学里几乎等于是罪无可赦）。他会持完全不同的说法：雅威被想象为某种神祇，是因为祂乃是以色列一切社会体系的宗教象征，也是以色列努力崭露头角、同时延续其存在的宗教象征。高华德认为，雅威只是个“社会伺控机制”（social servomechanism；参 *Tribes of Yahweh*, p.704），是“以色列用来延续人类计划的暗码”（p.706）。我必须澄清，我虽同意高华德的观察，他看出雅威的本质是上帝，与以色列社会“实验”本质这两者在结构上的紧密关联，但是我完全不赞成他以物质论与化约论的方式来解释这样的关联。对高华德而言，透过社会学来研究以色列（一个经验上的现实面貌），可以解释他们对雅威的描绘（一个建构出来的理想）。对我（以及旧约本身）而言，雅威的真实面貌才是以色列致力体现之社会理想的缘由。
15. Gottwald 的 *Tribes of Yahweh*, p.688.
16. 本书第十二章简单概述了这种“神律论”（theonomism）的立场，并作出一些批判。“神律论”相信旧约律法永远有效，认为现代的教会和国家的错误在于，不愿在“政和教”这两个领域落实、体现并实践旧约律法。也就是说，“神律论者”主张应将旧约法条完全应用在现代的法制体系中。
17. Clements 的 *Christian Ethics*, p.22.
18. Thomas S. Kuhn, *Structure of Scientific Revolution*（孔恩著：《科学革命的结构》，程树德、傅大为、王道还、钱永祥译，台北：远流，1944年版）。
19. Poythress 的 *Science and Hermeneutics*, p.43.
20. 参 Goldingay 的 *Theological Diversity* 一书，特别是第三章 ‘A Contextualizing Study of “the People of God” in the Old Testament’。另见本书第七章。



21. Goldingay 的 *Approaches*, p.55 和 J. Barton 的 *Ethics*, pp.1-18, 也讨论了旧约经文这种特殊性的重要。Barton 同样论证说, 许多人所认为旧约伦理学的弱点 (过多的细节和多样性), 其实才是其强处。
22. Paul D. Hanson 的 *People Called*.
23. Waldemar Janzen 的 *Ethics*.
24. Spohn 的 *Scripture and Ethics*, pp.98-102.
25. 同上, p. 100 (粗黑体为原作者所加)。

第三章

1. Walter Brueggemann 的 *Land* 是个例外, 书中探讨整个旧约时期的土地, 并反思土地对今日信仰的適切性。另可参见我对土地在上主与以色列立约关系底下发挥的功能所作的分析, 尤其是特别强调家庭的重要性: Christopher J. H. Wright 的 *God's Land*, 尤其是一至三章。
2. 这些内容的详细探讨, 可参 Von Rad 的 *Promised Land*, pp.79-93。
3. David Clines 的 *Theme of the Pentateuch*。Clines 在这本书第二版 (1997) 的最后增加了一个章节来解构自己之前的立场, 并表示他再也不会谈论像五经这样一个复杂文本的“主题”, 至少不会再从客观的内在架构来进行探讨。不过我认为他的初版著作 (1978) 十分有帮助, 透过五经本身最核心的主题分类, 使读者能对五经有概略的掌握。另一部处理五经重要主题的绝佳探讨, 参 T. D. Alexander 的 *Paradise to Promised Land*。
4. Orlinsky 的 *Land of Israel*, p.38。
5. 奥林斯奇力陈, 土地是上帝和以色列在希伯来圣经整个立约关系中最首要的主题。在论及亚伯拉罕、以撒和雅各的应许时, 他如此说道: “审视上帝与每位以色列先祖自愿进入的专属契约, 其房角石, 也就是其精髓, 就是‘土地’ (*ha'arets*)” (Orlinsky 的 *Land of Israel*, p.34)。他进一步说明: “以色列人占领迦南, 不仅只构成和实现了立约的其中一项元素 (即使是将之视为很重要的元素), 而是实现了上帝与三位族长及与以色列国永久立约的核心” (p.41)。

我不希望这么独断地把土地和立约连在一起, 因我相信即使根据旧约,

也有充分的理由仅将以色列的土地视为领土。此外，基督徒从新约的观点来理解这项议题，当然也必定会与奥氏的犹太神学观点不同。我们将在本书第六章更完整地讨论这项课题。

6. 这是原本德文论文发表的日期，英译为 *The Promised Land Yahweh's Land*。
7. 此处“仪文性”（cultic）这个术语的意义，是指宗教信仰的外在表现，即人们在宗教群体中参与的仪式和习俗。
8. Von Rad 的 *Promised Land*, p.87。
9. 冯拉德力主这两种概念在以色列的传统及文献中，有相当不同的起源和历史，然而这样的看法大体来说已被驳斥。关于此一议题的完整讨论及书目，参 C. J. H. Wright 的 *God's Land*, pp.5-43。
10. Norman C. Habel 的 *Land Is Mine*。在接下去的几章，我将援用诺曼·哈贝尔对不同意识形态所作的细致分析。不过我认为，他过于强调各种不同意识形态之间的冲突。有时候，他假设所有经文都有其意识形态的议程，只顾争取权力；有时候他则不愿意正视，某些经文在整个正典背景底下是受到批判的（例如，在申命记史著的整体观点之下对所罗门时代各项建设所作的报道）。在我看来，诺曼·哈贝尔时常声称某些人或派别写下了某段经文，而将意识形态的意图读进经文中，但这些有时都只是揣摩和臆测。
11. 参创世记23章4节、利未记25章23节、申命记23章7节和26章5节。这样的自我认知也说明了基督教信仰当中某些漂泊客旅的心理；例如彼得前书1章1节和2章11~12节。
12. 这“土地是上帝赐予”的主题在申命记尤其明显。关于这个主题在申命记当中的意涵之探讨，参 P. D. Miller Jr 的 *Gift of God*。他写道：“在这卷书中，对土地最为重要的神学主张，就是土地是上帝赐给以色列的礼物。所有对土地的描述，所有以色列和土地的关系和以色列在其中的生活，都是基于这个基本假设……以色列国家民族的存在，尽都仰赖这块土地与上帝的恩典”（p.453）。
13. Orlinsky 的 *Land of Israel*，出自其文章标题。
14. 参 Christopher J. H. Wright 的 *nhl* 简要地探讨了这个词的各不同面向。亦参 Habel 的 *Land Is Mine*, pp.33-35。诺曼·哈贝尔对普遍采用的译词“产



- 业”表示疑虑，认为这个翻译虽然适合用于家庭的处境，却过于狭隘。“*nahalah* 主要的意义并不只是代代相传的物品，而是某一方因社会习俗、法定程序或神圣许可而合法拥有的权利或财产”（p.35）。
15. C. J. H. Wright, *God's Land*, pp.17-18。在这两页之后的几页，则特别凸显出以色列儿子的身份在伦理上的意涵。
 16. 欲详细审视“拥有土地、家庭成员身份和归属于立约群体”这三者的关系，及其在以色列社会不同层级的实际意涵，见 C. J. H. Wright 的 *God's Land*, pp.71-109。
 17. Orlinsky 的 *Land of Israel*, p.42。Orlinsky 系根据书 24 章，耶 3 章 19 节以下，何西阿书 2 章 18~23 节；及阿摩司书 2 章 10~12 节等经文来说明其论点。
 18. 以色列信仰与社会中的这种平等特质，在在表现于其他的社会处境，例如：雅威是以色列真正的君王，因此人间君王的权力受到削减和约束；雅威是最高的审判者，因此人间的审判官只是传达祂的公平正义；雅威是以色列军队的最高统帅，因此人间的指挥官必须按祂的计划作战。高华德认为这是以色列社会平等主义的功能。既然一切权力的首要功能都归于雅威，人间的权威便因此相对化而被抹平（参 Gottwald 的 *Tribes of Yahweh*）。
 19. 关于以色列这些经济责任更进一步、更专门的处理，可见 C. J. H. Wright 的 *God's Land*, ch. 5, 'Property Owners' Responsibilities'。

第四章

1. 这当中包括了 James Barr 的 *Man and Nature*, Walter Houston 的 *Let Them Have Dominion*, Sean McDonagh 的 *Greening of the Church*, Robert Murray 的 *Cosmic Covenant*, Ronald A. Simkins 的 *Creator and Creation* 和 John W. Rogerson 的 *Old Testament View of Nature*。
2. Rodd, *Glimpses*, p.249（粗黑体为原作者所加）。罗德经常警告我们不要过度自信，自以为有能力了解古代以色列的文化伦理。但我感到十分讽刺，因为他自己毫不犹豫地作出许多先验（a priori）的主张，声称某些事情“根本不在他们的思维中”，或某些事情“古代以色列没有人会想到”。他又怎么知道？

3. 罗德接受这种进路，但认为这无非是由读者的主观立场决定一切：“不论我们是相信这些创造叙事中所隐含的环保讯息，说明了这些旧约作者讲出了他们还了解的信息，还是采相反的立场，认为旧约并没有真正关于环保的教导，一切似乎都取决于读者的好恶”（p.249）。然而，我们不需将这解释成旧约作者讲出了“他们还了解”的信息。反之，我们可以假定旧约作者根据坚定的信念和行为规范，将自己所明白的说出来，只不过这样的信念和规范对各不同环境的人所产生的伦理效力，才超乎他们（旧约作者）所了解的范围。倘若不是假设这些规范具有持久性（超过特定经文历史处境的时效）和丰富性（对原本处境无法预见或处理的新鲜议题，可以产生效果、具有适切性），那所有伦理的论述就都只有很短的保存期限。我们将只能限制在谈论我们自己，而所有其他的处境也都将是罗德所谓的“异地”（strange land）。我在本书第十四章将对罗德这种进路的不足之处，进行深入讨论。
4. Ron Elsdon 在 *Green House Theology* 一书中，以“受造界的美好”这个主题，作为考察新旧两约的主线。
5. 这个料理的隐喻，出自 Huw Spanner 的 *Tyrants, Stewards—or Just Kings?* p.218。
6. Nash 的 *Loving Nature*, pp.98-99.
7. 同上，p.100。
8. “本体论”（ontology）与存有或实体的本质有关，即事物的本质，是任何事物的“物自身”。故我在这里是指，上帝的存在或本质，完全不同于宇宙的存在或本质。上帝是创造者，其余一切都是受造。
9. James E. Lovelock, *Gaia*（中译本：洛夫洛克著·金恒镛译·《盖娅——大地之母》·台北：天下文化，1994）。关于新纪元生态观的探讨和批评，以及其对基督教思想的影响，见 Wilkinson (ed.), *Earthkeeping in the Nineties*, pp.181-199; Loren Wilkinson, ‘New Age’。
10. Northcott, *Environment and Christian Ethics*, pp. 110-111.
11. 关于旧约神学这种扭曲所导致的影响，可见 Simkins 的 *Creator and Creation*, pp.82-88 的讨论。Simkins 表明，受造界绝非从属在旧约救赎历史之下。上



帝创造的行动，事实上提供了祂在以色列历史中怜悯、公义和信实的典范，并让以色列整体和个体透过许多的隐喻，经历上帝的赐福。

12. Nash 的 *Loving Nature*, p.96.
13. “目的论” (teleology) 一词源于希腊文的 *telos*，意指目的——具有“目标”和“理由”等意义。故从神学的观点看待任何事物，都是在探问其存在之目标或目的。
14. Hawking 的 *Brief History of Time*, p.174 (中译本：霍金著·时间简史：从大爆炸到黑洞·许明贤、吴金超译·台北：艺文印书馆，1989)。由于霍金认为哲学无法回答这“为什么”的问题，他唯一的希望，便寄托在某种宏大而具有决定性的宇宙物理学理论，来解释我们在宇宙中发现的一切力量。他著名的结论是，透过这样的理论，我们“将能了解上帝的心思”（想必这也是种修辞手法）。但对我来说，这就像想要透过详细描述帆布及颜料的物理特性，来回答“这幅画为什么存在？”。
15. Northcott 的 *Environment and Christian Ethics*, pp.165-166.
16. 同上，P180~181。正如我所说过，人类的地位是按上帝形象所造、具有理性、道德和灵性的受造之物，因此我们受召敬拜上帝的方式，也是独特的。不论其他受造之物如何赞美上帝，都不应与人类相提并论。但我不认为我们能因此随意把圣经中许多受造界赞美上帝的描述，都仅视之为人类赞美的修辞手法（拟人法）。我们或许无法理解受造界如何表达其赞美，或上帝如何领受其赞美，但我们没有理由否认圣经一再强调的事实——受造界确实赞美创造主。
17. 在第1节中，动词“遮满 / 充满”是以分词 (participle) 来描述以赛亚所见的景象，即“他的衣裳垂下，遮满圣殿”。但在第3节，出现的却是不定词附属型 (infinitive construct)，故宜作“全地所充满的，乃是他的荣耀”。
18. 不过当我们宣称人类相较于其他物种更具有独特性时，我们需要非常谨慎。越来越多的生物学研究指出其他物种也有惊人的能力，虽然这些研究都还在起步的阶段。有些物种有制作工具的能力，或有沟通和“语言”的能力，玩乐和幽默的能力，甚至——根据一些报道——还有温柔和无私的能力。关于这些发现的神学和伦理意义，参 Spanner 的 *Tyrants, Stewards—or*

Just Kings? pp.219-221。我认为我们完全不需因这类知识而感到威胁。我们在人类和其他动物之间所发现的所有共通性，均源于我们有同一位创造者的事实。人类的独特性并不在于某一项我们所自认为的能力，或是整理出一份独特能力的清单。人的独特性完全不是因为我们的生物性。根据圣经，我们的独特性在于神学的真理：人是按照上帝的形象所造，且按此特质管理其他的受造之物。

19. 同上，p.217。
20. “新国际版圣经”（NIV）未能用同一个译词来翻译 *nepeš*，让人深感遗憾，因为这应该是一个机会，清楚表明了在解经上，我们不能根据创世记2章7节贸然宣称上帝在人里面吹进了神圣的“活的灵魂”（living soul）。“新国际版”仍延续英文圣经过去的方式，用不同的译词来呈现同一个希伯来文词组：用“living creatures”（活物）来指动物，而用“living being”（活的生命）来指人类。但其所翻译的，明明同样都是 *nepeš*。我们不能说这个词用在人身上就是指“灵魂”，用在动物身上就不是，因为同样这个词都用在这两者上面。
21. 依解经的角度来看，当两个“祈愿”（jussive）子句（如“让某事发生吧”或“让我们来做某事”这样的子句）接连出现，中间又以连接词相连时，其整体要表达的意义，可以是指第二句是第一句所要达到的结果，或是指第一句使第二句所描述的情况得以发生。所以，我们会说：“让我们送阿珍去大学接受好的教育，然后让她有份待遇丰厚的工作吧。”大学教育不只让人得到一份好的工作，而是使你具备应有的能力。同样地，上帝这两句陈述的主旨，可以这样解读：“让我们按照自己的形象和样式创造人类，以至于他们可以对其余的受造界施行统治。”这两者并非完全等同，但前者有意使后者得以发生。
22. Barr 的 *Man and Nature*, pp.22, 30.
23. 关于这个观点在基督教历史中典型的表达方式，参 Nash 的 *Loving Nature*, ch. 3, ‘The Ecological Complaint against Christianity’。
24. Murray 的 *Cosmic Covenant*, p.98（楷体为原作者所加）。
25. 同上。



26. Spanner 的 Tyrants, Stewards—or Just Kings?, p.222.
 27. 同上, p.224。
 28. 同上, p.222。Jim Ball 对福音派各种理解“管家”的不同方式, 做了一份极佳的图表, 不论是把其他受造之物当成人类资源可以尽情剥削的观点, 还是这里所讨论的仆人模式, 都涵括在内。见 J. Ball 的 *Ecological Criss*, p.230。
 29. 更多关于这一点的伦理和圣经讨论, 见 Linzey 的 *Animal Theology*, ch. 2, ‘The Moral Priority of the Weak’。
 30. Murray 的 *Cosmic Covenant*, p.113.
 31. 详细检视耶稣有关动物的教导和行为, 见 Richard J. Bauckham 的 *Jesus and Animals*。
 32. Linzey 的 *Animal Theology*, pp.32-33.
 33. 同上, p.57。
 34. 这是 ‘ābad 和 sāmār 这两个动词最单纯的字面意义。前者涉及工作, 主要是指耕种田地。但这个动词主要也意指着服事。
 35. 值得注意的是, 婚姻中“头”的意义和教会中的牧养领导, 也应看见相同的模式——这两者同样都有基督论的基础(弗 5:23~33; 彼前 5:1~4)。在这两个领域, 最能反映基督样式的, 是透过仆人的心以及倾倒自我的态度和行动, 来实行领导的责任。
 36. Bauckham 的 *Theology of Nature*, p.234.
 37. Bauckham 的 *Jesus and Animals*, p.46.
 38. Hawking 的 *Brief History of Time*, pp.124ff (霍金著, 《时间简史》), 讨论了许多不同的人择原理(虽然他不尽赞同)。这个原理的论点实际上是个循环论证, 主张宇宙之所以如此存在, 是因为我们如此存在。如果宇宙在过去有任何的不同, 人类就无法在此时此地进行观察。这其实是以无目的、非神学的方式, 表达了神学上所肯定的论点: 这宇宙以此一方式被造, 是为了最后人类的来到作预备。
 39. Bauckham 的 *Theology of Nature*, p.240.
 40. 同上, p.240~241。
-

41. 见 Christopher J. H. Wright 的 'ereş。关于“人类的堕落”和“受造界中明显的灾祸”这两者关系的议题，亦见 Stephen Bishop 的 *Green Theology and Deep Ecology*，以及 Michael Roberts 的回应：‘What on Earth Was the Result of the Fall?’ *Themelios* 17.1 (1991), p.16。
42. Murray 的 *Cosmic Covenant*, p.xx.
43. 同上，p.102。
44. 利未记和以西结书所呈现的和平盼望，是远离野生动物，而非与之共处。这反映出野生动物是人类生活的威胁之一。然而，这当中所隐含的信念，却是上帝最终对受造界的心意，不仅要挪去人与动物之间的威胁，还要除去两者之间的敌意。
45. “何西阿是将婚姻的象征套进先知立约思想的关键人物”（Murray, *Cosmic Covenant*, p.28）。
46. 关于旧约如何使用古代以色列和当时其他民族所共通的创世神话中的用词、意象、隐喻，Ronald A. Simkins, *Creator and Creation* 有非常广的讨论。
47. 关于何西阿书第2和4章对环境意义，参 William A. Dyrness 的 *Environmental Ethics*。
48. 因为黎巴嫩以森林著称，故这里的“黎巴嫩”几乎必然是比喻森林，如同平行句中的“野兽”所暗示的。
49. Elson 的 *Green House Theology*, pp.102-107，提供了光是这两场战争的骇人数据。这本书是针对此一题材的杰出研究。
50. Northcott 的 *Environment and Christian Ethics*, pp.178-179.
51. “宇宙起源论”（cosmogony）是指说明宇宙起源的故事及神话。这是绝大多数文化都共有的特色。
52. Simkins 的 *Creator and Creation*, p.111.
53. 同上，p.111-112。
54. 同上，p.114。
55. 关于彼得后书3章10节经文校勘的问题，我更偏向采“将被发现”的读法，而非一些英文译本所采用“都要烧尽”的修订。我也认为鲍克哈姆对这段经文的诠释十分有说服力。他认为这是指大地和其上的物都将被“发现”，



也就是在上帝的审判台前暴露、揭露出来（参“新国际版圣经”），以致恶者与所有恶行再也无法隐藏，或找到任何屏障（Bauckham, *Jude, 2 Peter*, pp.316-322）。这几节形容烈火的目的，指的不是宇宙本身的毁灭，而是宇宙的涤净和全新的创造。

56. Northcott 的 *Environment and Christian Ethics*, p.195.
57. Bridger 的 *Ecology and Eschatology*, p.301。这篇文章是要回应并补充较早的一篇文章：Donald A. Hay 的 *Global Greenhouse*。
58. William Cowper 的 *The Task*, book 6, lines 729-733, 763-774, 791-797。出自 H. Stebbing, AM 的 *The Complete Poetical Works of William Cowper, Esq.* (New York: D. Appleton, 1856), pp.344-345。

第五章

1. 在英文中，“生态”（ecology）和“经济”（economy）这个词当然是很相近。两者均源自希腊文 *oikos*，意思是“家庭”或“家户”，而且与我们如何照顾、管理人类的“家”——即这个地球与其中所有的资源——有密切关系。
2. 应当留意，我并非暗示某种相对于所有私有制度的共有制，才是圣经的理想。我也不是要重提过去人类学的迷思，认为较原始的社会（以色列曾一度被误列其中）均将共有制奉为圭臬。以色列的模式属于家族和支派拥有土地权，而非个体性的私人所有权。但即使是这种模式，仍离共有制十分遥远。对于把以色列当成原始、共有制社会等早期理论（偶尔也有学者重新提起这种论点）的批判，见 C. J. H. Wright 的 *God's Land*, pp.66-70。
3. 有一则实施这种道德权利的有趣报道，刊登在 *New Internationalist* 107, January 1982, 标题为 *The Compesinos' Story*。洪都拉斯山间赤贫的一群农民，原本能透过一套土地改革法案，获得应有的土地，却因政府一再拖延执行这项法案而沮丧不已。因此，他们和平地“入侵”河谷当中闲置的大块土地。这些地原是一些有钱的畜牧业地主所拥有的，但他们直接清理这地，在上面耕种。这个案例凸显出，他们需要使用土地的道德要求，比闲置土地的私有产权来得更加重要。
4. Gnuse 的 *You Shall Not Steal*, p.48。

5. 有关“工作”的神学和伦理学更深入的讨论，参 Waldemar Janzen 的 *Theology of Work*。
6. 关于“宇宙性的约”较广的讨论，以及此约在挪亚故事里的起源，参本书第四章。
7. 更多关于以色列土地所有权制度的细节，以及其有别于迦南习俗的地方，见 Norman K. Gottwald 的 *Tribes of Yahweh*、Christopher J. H. Wright 的 *God's Land* 和 Robert Gnuse 的 *You Shall Not Steal*。至于对迦南和以色列经济上的区别持比较保留观点、并提出质疑的立场，参 John Andrew Dearman 的 *Property Rights*。
8. 学界现已大多接受（虽不是全数同意），“希伯来人”这个名称和 ‘*apiru*’ 这个经常出现在美索不达米亚和埃及文献中的词，有着密切的关系。古近东常用这个词形容某种特定的阶层，就是那些没有土地的人，包括政治流亡者、难民和逃犯等等。以色列人在埃及时，正是被称为“希伯来人”。这个词后来就变成等同于“以色列”的民族名称。但在早期的律法文献当中，“希伯来人奴隶”几乎不是指土生土长的以色列人，而是指没有土地的人、被剥夺产业的迦南难民和移民者；他们为了求生存，出卖自己的身份和劳力，来服务有土地的以色列家庭。关于 ‘*apiru*’ 的特征及其与圣经中“希伯来人”彼此关系的讨论和论辩，可参 Gottwald 的 *Tribes of Yahweh*, pp.401-409（以及其他地方；见该书索引）；Niels Peter Lemche 的 *Habiru*。
9. Biggar and Hay 的 *Bible and Social Security*, p.62。
10. 本书第六章将对“禧年”的律法作更为详尽的讨论。
11. C. J. H. Wright 的 *Deuteronomy*, p.252。更多关于以色列禁止取利的讨论，见 Paul Mills 的 *Interest in Interest*。
12. 关于豁免债务的法规进一步的讨论及书目，参 C. J. H. Wright 的 *God's Land*, pp.143-148, 167-173, 249-259。
13. 我在本章最后的“延伸阅读”，列了一些讨论旧约“贫穷”问题的研究书目。用丰富多样的词汇来形容“贫穷”，是旧约的一项特色，这类方面研究可参 J. David Pleins 的 *Poor, Poverty*；Mignon R. Jacobs 的 *Concern for the Underprivileged*。Leslie J. Hoppe 的 *Being Poor* 一书，完整探讨了圣经每个



- 部分所呈现的穷人面貌。J. David Pleins 在 *Social Visions* 一书中，通过相当多批判性的细节，主张他在希伯来正典的各不同部分，找到许多不同种类的意识形态及社会观点。
14. 大卫·普莱斯 (David Pleins) 的许多著作皆主张这个论点。参 J. David Pleins 的 *Poverty in the Social World of the Wise* 及 *Social Visions*, pp.452-483。以比较不那么负面观点来说明智慧文学财富观与贫穷观的看法，可参见 Norman C. Habel 的 *Wisdom, Wealth and Poverty* 及 R. N. Whybray 的 *Wealth and Poverty*。
 15. Hoppe 的 *Being Poor*, p.61.
 16. Englehard 的 *Lord's Motivated Concern*, p.5.
 17. 有关加尔文对放高利贷的观察，参 *Four Last Books of Moses*, pp.125-133。
 18. Lohfink 的 *Option for the Poor*, pp.16-32.
 19. 欲进一步了解古近东处境及其文献中对“贫穷”的看法，可参见 Englehard 的 *Lord's Motivated Concern*, pp.11-14。
 20. Stephan A. Kaufman 的 *Social Welfare Systems* 一文，对以色列的福利制度作了差强人意的解释，将利未记和申命记中福利制度的规定相互混淆。更详细的比较，参 C. J. H. Wright 的 *God's Land* 和 Hoppe 的 *Being Poor*, chs. 1, 2。
 21. “如此一来，十一奉献就从献给神明的义务性礼物，转变为送给穷人的义务性礼物。”参 Hoppe 的 *Being Poor*, p.27。
 22. Hoppe 的 *Being Poor*, p.32.
 23. 有关旧约谈及这个议题时强调“动因”的独特性，参 David H. Englehard 的 *Lord's Motivated Concern*。
 24. C. J. H 的 Wright, *Deuteronomy*, pp.271-272 (粗黑体为原作者所加)。
 25. Gowan 的 *Wealth and Poverty*, pp.349-350.
 26. “单纯从经济角度看，拿伯并不贫穷，算是个小地主。拥有这么优质、连君王都贪恋的葡萄园，这样的人绝对不贫穷！……重点在于，虽然他不贫穷，却仍无力抵抗耶洗别邪恶的阴谋。她在王的默许之下，不但设法夺取拿伯的财产，还要取他的命” (Weir 的 *Poor Are Powerless*, p.14)。
 27. Gillingham 的 *Poor in the Psalms*, p.19.
-

28. 这个终末性的观点，是圣经世界观的叙事当中的一部分。这意味着，这终末性的观点也是旧约对“贫穷”问题的独特见解当中，非常重要的一部分。诺伯特·洛芬克指出，以色列的独特之处，除了将出埃及事件视为所有社会和经济思想的基本参照架构之外，在古近东的处境中，他们对贫穷问题的回应也相当独特。他们把对贫穷的回应，放在上帝对大地和人类长远心意的宏大叙事当中，最终会走向丰饶、福分、昌盛。“上帝对这世界的关注，揭开了一出戏”——也就是圣经中的那出戏。这出戏不但涵括以色列的历史，更扩及全人类。参 Lohfink 的 *Option for the Poor*, pp.12-13。

第六章

1. Nigel Biggar 和 Donald Hays 的 *Bible and Social Security* 一文是个很有趣的例子，以典范论的角度来处理旧约经济体系与英国福利制度之间的关系。
2. 在许多古代社会的脉络中，“奶与蜜”都是天堂里众神的食物。“所以这里所描述的，是天堂丰裕的意象”（Lohfink 的 *Option for the Poor*, p.43）。洛芬克的看法是，上帝其实是向以色列发出邀请：只要在祂所赐的这地上过着顺服的生活，他们将得享神明才配得享受的饮食。但我的看法是，这个隐喻更超越而指向上帝恢复整个受造界的心意，要让这里成为被赎子民与上帝得享完美团契的地方——新约是用筵席的隐喻来表达这样的盼望。
3. 此处 *hālak* 这个动词是反身加强的 *hithpa'el* 形式，意为“随意漫步”。
4. W. D. Davies 的 *Gospel and the Land*, p. 368.
5. 英国诗人、圣诗作曲家考柏（William Cowper）在他的教会要搬迁到新的敬拜祷告地点时，写下了这首圣诗，来坚定所有人的信心，使会众确信基督普世性的同在，关键不在具体的位置，而在于真实的关系。
6. 不论是对圣经中以色列的土地，还是现代以色列国家的土地，基督教对这两者的神学前提和结论，都十分复杂且富有争议性。我个人的观点与 P. W. L. Walker (ed.) 的 *Jerusalem Past and Present* 一书的诸位作者是一致的。P. Johnston 和 P. W. L. Walker (eds.) 的 *Land of Promise*，对此议题提供了更宽广的视野和更深入的探讨。另有一本比较成书较早、但内容已有更新的著作：Colin Chapman 的 *Whose Promised Land?* 亦参 Gary M. Burge 的 *Whose*



Land? Whose Promise?

7. 我在 *Knowing Jesus*, pp.107-116, 已平衡地表达圣经“预表论”的观点, 作了完整的解释。
8. 同样将“土地”的(其中一项)意涵解读为“在基督里的生活和生活方式”的, 亦参 Martens 的 *God's Design*, pp. 114-121, 243-254。Brueggemann 的 *Land* 一书的第十至十一章, 则将焦点放在土地在新约和基督教思想当中的象征意涵。
9. Loewe 的 *Women in Judaism*, p.52.
10. 更多关于以色列亲族系统的深入探讨, 参本书第十章, 亦参 C. J. H. Wright 的 *God's Land*, ch.2; ‘Family’、Gottwald 的 *Tribes of Yahweh*, pp.237-341 和 Leo G. Perdue, J. Blenkinsopp and J. J. Collins 的 *Families in Ancient Israel*。
11. 利未记第25章是相当繁复的一段经文, 不同的经济措施紧密交织在一起, 还有一些补充的段落和附加的条款。来源鉴别学的学者对资料底本的划分几乎没有共识, 形形色色的理论对我们了解这一章, 也没提供太多帮助。不过, 根据经文现有的形式, 我们仍还是可以划分几个段落(正如英文的 RSV 和 NIV 译本), 有助于我们逐一走过这些条款。
12. 这必然会引发一个问题: 禧年曾在历史上施行过吗? 事实上, 没有任何历史叙事曾经提到过禧年。然而, 历史书也同样没有任何赎罪日的记载。所以, 虽没有历史的记载, 但也无法因此证明什么。另一个更具决定性的问题是, 禧年究竟是遭废弃的早期律法, 还是产生于被掳时期的乌托邦理想。许多批判的学者采后者的立场, 但其他一些学者——特别是深入了解古代近东文明的专家——却指出, 早在以色列建立之前, 这一类周期性的债务宽免和土地归还的制度, 就已经在美索不达米亚地区运作了好几个世纪, 只不过没有规律性的五十年循环。我个人倾向认为, 禧年是非常古老的律法, 只是以色列在这块土地上生活这段期间, 忽略了这条律法。与其说以色列忽视的原因是因为禧年在经济上不可行, 倒不如说是社会腐化的程度, 让这个制度对以色列失去了适切性。禧年所假定的情况是, 一个人尽管欠下严重的债务, 但在技术上他依然保有家族土地的名分, 将来也可完全恢复其所有权。然而自所罗门时代以降, 越来越多家庭成为债务、奴役以及

宫廷的侵入和财产充公的受害者，使一切都遭到剥夺，禧年制度对他们来说已无意义。许多人从自己的祖产之地连根拔除。几个世代下来，他们也没有任何可以实际赎回的东西（参弥2:2、9；赛5:8）。这可以说明了为什么众先知未曾诉诸禧年的制度作为经济的方案（但先知却的确以隐喻的方式反映了禧年的理想）。

相关的早期书目，参C. J. H. Wright的*God's Land*, pp. 119-127; ‘Jubilee, Year Of’。更晚近的作品，包括Jeffery A. Fager的*Land Tenure*、Hans Ucko的*Jubilee Challenge*和Moshe Weinfeld的*Social Justice*。P. A. Barker的*Sabbath, Sabbatical Year, Jubilee*是最近一篇相当出色而平衡的探讨。

13. R. B. Sloan Jr的*Favorable Year of the Lord*.
14. S. H. Ringe的*Jesus, Liberation and the Biblical Jubilee*.
15. Holwerda的*Jesus and Israel*, pp.85-112, 对圣经中关于土地的丰富思想，和耶稣及新约之间的关系，作了非常完整而有帮助的说明。
16. 关于禧年和旧约经济体系其他有趣而富有创意的应用，可见John Mason的*Assisting the Poor*和Stephan Charles Mott的*Economic Thought*。
17. Michael Schluter和Roy Clements的*Reactivating the Extended Family*一书，尝试完整地将旧约“大家庭”模式的适切性，应用到现代西方的社会。
18. Ucko的*Jubilee Challenge*, p.109。他在书中还有一些其他关于禧年的创意诠释。

第七章

1. Walsh的*Mighty from Their Thrones*, p.61.
2. O'Donovan的*Desire of the Nations*, p.23.
3. 同上, p.27。
4. 关于圣经政治思想当中群体和个体的重要性，参Mott的*Political Thought*, 第三章。
5. Marshall的*Thine Is the Kingdom*, p.41.
6. 只有当权力被如此滥用时，才会成为邪恶的偶像崇拜。权力本身是中性的，是完成任何目标的能力。Mott告诫我们不应对于权力抱持全然负面的看



- 法。其正向的层面包括：(1) 正当防卫一个受造的生命；(2) 限制失控的自由，捍卫交流互惠的群体性以及正义的疗愈能力；(3) 将权力分给无权势者，使他们得以参与形塑群体的交互权力。对权力的欲望，才是导致欺压、暴力、腐败的源头。“权力是我们内心最丑恶的部分想要使用的工具。权力本身不是罪，罪却经常在对权力的渴望当中表现自己”（Mott 的 *Political Thought*, p.33）。
7. 如诗篇第 82 篇所述，堕落的天使势力（“诸神”）原本应当以公平正义治理列国，但列国中普遍的不公与欺压等事实，却清楚显示他们没有做到。所有这般的势力，都要服在上主的审判之下。关于上主是公平正义的解放上帝和祂所要求实现的政治体制有什么关系，以及这和迦南人的神祇和神话所背书的政治体制之间的关联，参 Walsh 的 *Mighty from Their Thrones*, chs. 2-3。
 8. O'Donovan 的 *Desire of the Nations*, p.27（粗黑体为原作者所加）。
 9. 戈丁盖（John Goldingay）在讨论到以脉络或历史进路来研究旧约神学的多元性的时候，就是用以色列这上帝子民不断改变的特质作为例子。我在此处的分析，从他书中的架构受惠甚多；参 Goldingay 的 *Theological Diversity*, ch. 3。
 10. 此处使用“先祖”（ancestors）一词可能会更加合适，因为在我们所讨论的叙事内容中，对女性角色所受到的关注，并不亚于她们的丈夫或他们的偏差行为。不过，我在此仍沿用“族长”（patriarchs/patriarchal）一词来指称创世记 12 至 50 章所描述的历史，主要是因为这个词更易于辨识。
 11. Voegelin 的 *Israel and Revelation*, p.140；转引自 Goldingay 的 *Theological Diversity*, p.61。
 12. 这段在两极之间摆荡的时期，布鲁格曼称一端是摩西所代表的“另类选择和活力意识”（出埃及时期），另一端则是所罗门为代表的“宫廷意识”（君主政体早期），逆反了原本逆反主流文化的精神；参 Brueggemann, *Prophetic Imagination*（先知式的想象），第一至二章。
 13. 这可能是刻意安排的文字游戏，因为希伯来文动词 *'abad* 和其名词 *'abōda*，可以指“像奴隶一样服务”，也有“敬拜”的意思。这样的目的无疑是要呼
-

- 应出埃及记头几章的事实：以色列被迫以繁重的 ‘*‘ābōda*（服务 / 敬拜）来 ‘*‘abad*（服务 / 敬拜）法老。上帝所要求的自由，是让以色列人脱离篡取神明地位的君王的束缚，让他们在立约服事的自由中，敬拜永活的上帝。
14. 至于以色列究竟是何时又如何在迦南地区成为一个群体（是透过征服，还是渗透，或是抵抗，抑或三者皆有？），研究这段时期的史家仍有争议。晚近对此一议题的探讨，包括如何解释考古证据的争议和讨论，参 William G. Dever 的 *What Did the Biblical Writers Know?* 和 V. P. Long, D. W. Baker 与 G. J. Wenham (eds.) 的 *Windows into Old Testament History*。
 15. Goldingay 的 *Theological Diversity*, p.66；他在此处论及 Mendenhall、Gottwald 与其他研究早期以色列的社会学家作品。
 16. Brueggemann 的 *Prophetic Imagination*, pp.16-17（《先知式的想象》，p.31-34；粗黑体为原作者所加）。
 17. “然而，将雅威视为以色列与全世界政治领袖的概念，并不算特别，因为所有的古代近东民族都相信统治者的神性。”参 Lind 的 *Political Power in Ancient Israel*, p.4。
 18. “虽然与雅威是王相似的概念，也见之于古代近东地区的神话，但这种将人间体制完全排除、与其有别的现象，却是极其独特的，也使雅威是王的概念有着崭新的面向……其最奇特的地方在于，雅威的王权完全与人间的王权区别开来。”引自 Lind 的 *Political Power in Ancient Israel*, pp.12-13。Lind 说明了几个例子：基甸拒绝众人双手奉上的王权（参士 8:22~23）；撒母耳批评君主政体本质上是奴役人的负担（参撒上 8:10~18）；约坦的寓言（参士 9:7~15）讽刺君主政体是一个“对社会无用、甚至有害的制度”。
 19. Gregory Baum 的 *Exodus Politics*, p.110；他参照了 Norman Cohn 的 *The Pursuit of the Millennium* (London, 1957) 对欧洲境内这些运动的历史研究。
 20. Michael Walzer 分析探讨了这样解读出埃及典范的方法。他着重于可以在历史中具体达成的目标所实现的成就，也就是符合出埃及典范价值的目标。参 Michael Walzer 的 *Exodus and Revolution*。
 21. 例如在以利亚时代，在亚哈和耶洗别的政府当局与受到围困却仍忠于上帝的信徒群体之间，确实有所不同——那“七千人是未曾向巴力屈膝的”。



22. 布鲁格曼列出了所罗门时期的特色：“富裕的经济（参王上4:20~23）、压迫的政治（参王上5:13~18, 9:15~22）、具有内在性（immanence）和可及性（accessibility）色彩的宗教（参王上8:12~13）”。参 Brueggemann 的 *Prophetic Imagination*（先知式的想象），第二章。
23. 关于以色列不同阶段的政治发展与基督教教会历史（从最开始家庭教会的阶段一直到现在“被掳之后”〔后启蒙时代〕）两者之间的比较，可参见 Goldingay 的 *Theological Diversity*, p.83。
24. 同上，p.70。
25. 同上，pp.85-86。
26. 他并没有要求上帝单单放过他的亲戚，然后审判那两座城。他向上帝求的，是倘若城内有任何的义人，便赦免那两座城。
27. 我曾撰文反思但以理书1至6章所呈现的这个面向，详见 Christopher J. H. Wright 的 *Tested by Fire*。
28. 我曾着撰文反思在以西结书审判埃及和泰尔的神谕当中，所具有的神学和伦理意涵，详见 C. J. H. Wright 的 *Message of Ezekiel*, pp.255-272。Brueggemann 的 *Theology of the Old Testament*, pp.518-522，亦对旧约针对处在上帝权威和审判之下的列国有何看法，提供了相当精辟的见解。
29. Brueggemann 的 *Prophetic Imagination*（先知式的想象），p.75。
30. 在我看来，其中一个不该做的，是假定在多样化的经文背后有着多种相互矛盾的意识形态。许多学者倾向采取这种永无止境的怀疑诠释学，在每段叙事、每个法条、每一则箴言或先知预言中，都要找出牵涉意识形态的利益，然后自称在以色列内部找到了彼此相争的社会群体，而这些社群促成了手中的经文，为要满足其政治目的。在我看来，这种几乎带有几分偏执的做法，反而削弱了像 J. David Pleins 的 *Social Visions* 这种著作当中原本极有洞察力的社会学观点；详见本书第十四章。亦参 O'Donovan 的 *Desire of the Nations*, p.28，对这种怀疑论前提的犀利批评。
31. Baum 的 *Exodus Polotocs*, p.115（粗黑体为原作者所加）。他进而建议采用像“失和手足之间的和解”这样的典范。例如，我们可采用这更有助益、而且也合乎圣经的方式，来看待北爱尔兰或是中东以巴地区之间的冲突。

32. Goldingay 的 *Theological Diversity*, pp.91-92.
33. 有关政府的限度、多数人领导的重要性，以及人间的权柄是衍生自上帝最终权柄的相关论点，见 Marshall, *Thine Is the Kingdom*, pp.56-61。
34. 在旧约神学的众多著作中，以色列的“列国神学”并未获得应有的关注。布鲁格曼是少数处理这个议题的重要旧约神学家，将这个主题跟以色列对上主和对自我身份的理解，联结在一起；参 Brueggemann 的 *Theology of the Old Testament*, pp.492-527。亦参 Robert Martin-Achard 的 *Light to the Nations*; Moshe Greenberg 的 *Israel and Nations*; Norbert Lohfink 的 *God of Israel and the Nations*; C. H. H. Scobie 的 *Israel and the Nations*; Eckhard J. Schnabel 的 *Israel, the People of God, and the Nations*; G. I. Davies 的 *Destiny of the Nations*。要更广地了解古代近东的概念，参见 Daniel I. Block 的 *Gods of the Nations*。有关“列国”的主题，多半是圣经神学对宣教学进行探讨时，才有所关注，但这些研究的观点，却常从早期教会对外邦人宣教的新约神学角度来进行反思。这的确是可以成立的圣经观点，却缺乏从以色列本身的角度，对关于列国的经文进行上下文和解经的研究。另参 Johannes Blauw 的 *Missionary Nature of the Church*; Richard R. de Ridder 的 *Discipling the Nations*; David Burnett 的 *God's Mission*; Walter C. Kaiser Jr 的 *Mission in the Old Testament*。
35. Richard J. Mouw 的 *When the Kings Come Marching In*，精彩地阐述了这关乎列国和整个受造界的伟大终末盼望。

第八章

1. 魏因费尔德对此主题进行了全面性的探讨。其在序言中所建议的大纲，和我在这里采用的架构有相似之处：

“公平和公义”在以下三种情况达到神圣的境界：a) 上帝创造世界，在宇宙中建立公平正义时。b) 上帝在西奈山向以色列人启示祂自己，赐给他们公平正义（即律法）。c) 将来上帝要启示祂自己，按“公平和公义”审判列国。（Weinfeld 的 *Social Justice*, p.5）



2. 英文中“重名法”的其他例子有“法治”（law and order）、“健康安全”（health and safety）、“膳宿”（board and lodging）。重名法当中的两个词都各有自己独特的意思，但是当两个词汇放在一起成为一个常用语，就仅表达单一的概念或情况。
3. 如果说两者之间的差异，大概是在于 *sedeq* 比较概念性，而 *šēdāqā* 则较为动态：一般来说，*sedeq* 指的是公义的抽象原则，而 *šēdāqā* 指的是具体行动。*Šedeq* 是一个拟人化的抽象理念；它“从天而降”（诗85:11；参赛45:8）；平安和 *sedeq* 彼此相亲（诗85:10）；*sedeq* 和 *mišpāt* 被视为上帝宝座的根基（诗89:14，97:2）……相较之下，*šēdāqā* 则和行为动作紧紧相连（参赛56:1，58:2……行 *šēdāqā*，就意味着行公义），在后期则变为意指施舍穷人的希伯来字词（但4:27）。（Weinfeld, *Social Justice*, p.34）

亦参 J. N. Schofield 的评论：提到“公平”时，多会提到恩惠怜恤，提到“公义”时，公平与恩惠也不是相对的反义词。“公义”一词中恩惠或仁慈的元素是如此强烈，以致在晚期希伯来文中，这个词变成了施舍的惯用词（参太6:1~2）——也就是救济团体中贫穷的人；这虽非法律上的要求，却是一种义务。（Schofield, “‘Righteousness’ in the Old Testament,” p.115）

4. 这个词可能意指双关：在此隐喻中，羊群需要被领到真正能走的道路（“合适走的路”），或是一条走向安全、美好草地的路（“正确的路”）；至于人的应用，“义路”传统上的理解带有较浓的道德意味。
5. Reimer 的 *šdq*, p.750. 另可参 Gossai 的 *Justice*, 第一章中对这个词详细的讨论。
6. Gossai 的 *Justice*, pp.55-56.
7. 关于 *mišpāt*，见 Gossai 的 *Justice*, ch. 3.
8. Mott 的 *Political Thought*, p.79（楷体为原作者所加）。
9. 见 John Goldingay 的 *Justice and Salvation*。
10. Stephen Mott 从众多经节中选出这一节，反驳慈爱和公义各属不同道德领域的说法。他主张这样的说法在旧约并不成立。“并非所有的仁慈都属乎公义，但当慈爱所要求的回应未被满足的需求时，就必须唤起公义。具有慈

爱、仁慈特征的公平，并不会混淆圣经中公平的含义。反之，这正是圣经中分配性公平（distributive justice）的意义。”

11. Richard Nelson Boyce 的 *Cry to God*，对这个词有完整详尽的讨论，包括在诗篇和先知书中的用法。Boyce 花了一整章的篇幅（第三章）讨论这个词（以及其相关动词 $\dot{s}'q$ 和 $z'q$ ）的用法，特别是穷人在司法情境中对当权者所发出的“求救呼声”。倘若上帝在所多玛城内听见的不只是“哀声”，而是向祂这位“全地的审判者”所发出的“求救呼声”，我们对创世记18章20节一定会有更深的体会。既然如此，上帝介入并毁灭这两座城的行动，就能视为强行终止环境中欺压穷人的势力——即合乎圣经的公义作为。
12. 以赛亚书5章7节同样用这两个字来产生强烈的效果。
13. 这正是以利户在约伯记中所言：“上帝必不作恶；全能者也不偏离公平。”（伯34:12；这回应了比勒达在伯8:3同样的反诘问句）。以利户无疑根据他的神学，对约伯的事作出错误的结论，但他所表达的绝对是正统的雅威信仰。
14. 这些也正是罗德（Cyril Rodd）努力要处理的问题（Rodd, *Glimpses*, ch. 6, ‘Abraham’s Question’）。
15. Duchrow and Liedke 的 *Shalom*, p. 78.
16. “起初创造天地时，（上帝）以公义和公平、慈爱、诚实和正直为祂宝座的根基（诗96:10, 93；参诗33:5~6, 89:3、6、12~15）。这是指上帝将平等、秩序与和谐加在宇宙之上，并除去毁灭和混乱的力量”（Weinfeld, *Social Justice*, p. 20；楷体为原作者所加）。
17. Mays 的 *Justice*, p.146.
18. 关于以西结书第18章的功能，本书第十一章会有更多的讨论。
19. Mays 的 *Justice*, p.146.
20. Mott 的 *Political Thought*, p.79.
21. “对弱者的偏爱圣经中‘公平正义’最显著的特色。‘偏爱’并不表示上帝更爱穷人，或是他们在合理的要求之外应该领受更多，而是代表在严峻的社会挣扎中，穷人长久以来都是不公平的受害者，因此上帝与其跟随者才视弱者为己任。”（同上）



22. 他们不会是最后一批这么想的人，因此，今天“成功神学”的某些模式也采用同样的说法。
23. Hendrix 的 *Social Justice in the Bible*, ch.4, ‘*Oppression and Violence*’, 对旧约中欺压和暴力的关联，作了很好的研究，包含对希伯来文 *ḥāmās* 的字义研究。
24. Weinfeld 的 *Social Justice*, p. 49 (楷体处为原作所加)。Weinfeld 在 *Justice and Righteousness as the Task of the King* 这一章中，深入探讨这一段所出现的几处经节，特别是与古近东（尤其美索不达米亚地区）类似的文献作比较，指出这些文献都提到君王的职责是确保正义的伸张。
25. 同上，p.46。
26. 尽管历史书倾向于将重点放在好的君王如何努力杜绝偶像，我们却不应忽视，偶像崇拜才是促成了社会不公，或是将社会不公合理化的因素。偶像崇拜和社会不公在历史上总是密切相关——不论在圣经时代还是现在。在圣经中，偶像崇拜不只限于精神或宗教层面的生活，仿佛与社会现实、政经秩序无关。事实上，人所敬拜的神明或诸神的身份及性情，会对人所拥护（或容许）的社会形态产生重大的影响。Ulrich Duchrow 具体说明了这个重点：“错误的行为总是与敬拜错误的神明有关，敬拜错误的神明也一定会产生错误的行为。”在评论亚哈和以利亚时代雅威与巴力的交锋，综述当时的社会、政治和宗教等层面时，他如此说道：“饥饿的人民和富有的王，是出现在巴力而非雅威掌权的时期。这是容许积累财富和权力的律法所产生的后果”（Duchrow, *Shalom*, pp. 79, 81）。
27. 例如：约沙法（代下 17:3, 19）、希西家（王下 18:3、5~6）和何西阿（王下 22:2, 23:25；耶 22:15~16）。
28. 这个名称的意义在经文中已十分明显。它包含了社会正义以及解放拯救的双重成就：他将要成为“一个有智慧治理的王，在地上施行公平和公义。在他的日子，犹大必得拯救，以色列也在安全中居住”（参耶 23:5~6；笔者的译文）。耶利米无疑会用这个名称来指将要来临的那一位（“耶稣”或“约书亚”，意指“雅威是拯救”），作为其预言的实现。
29. 但不包括以赛亚书 55 章 3~5 节。有人认为，这一段文字是把前几章仆人的

形象，和大卫与他终末统治的普世性作联结。

第九章

1. 但倘若你真无法搁置这些观点，本书第十二章对历史上基督教不同律法观的介绍，可以提供一些帮助。此外，Wayne G. Strickland 的 *Law, Gospel* 比较了五种最具代表性的观点，则能提供更多的帮助。
2. 创世记26章4-5节中，上帝对以撒更新祂先前与亚伯拉罕的应许时所作出的肯定，显然就是这样：“地上万国必因你的后裔得福——都因亚伯拉罕听从我的话，遵守我的吩咐和我的命令、律例、法度”（楷体为笔者所加）。批判的学者多半认为，这段经文不过是后来执着于律法的以色列人一种时代错置的投射（也许是申命记史家所添置的）。但若带着神学的严肃性来看（且若接受创世记的编者和我们一样，清楚知道手中这段经文所描述的事件比西奈山颁布律法的时代更早），那么这段经文似乎暗示，在这里，律法的基本内容和主旨虽不像在西奈山上那样巨细靡遗，但原则上亚伯拉罕仍能知悉律法，且是应当遵守的。顺服律法不仅在于顺服西奈法典的多样条文细节，而是相信上帝的应许，并把坚定地敬畏上主当作整个人生的标的。另参 James K. Bruckner 的 *Creational Context of Law*。
3. 不过，在这节经文之后，申命记继续叙述上帝透过摩西赐下许多其他的法条，这显示并非只有十诫才是真正从上帝而来，或是只有十诫才承载着上帝的权威性。反之，这节经文是要明确说明这“十句话”的独特性和完整性。上帝再也没有增加任何像这样的类型的诫命。
4. 有些学者透过具有说服力的论证，主张十诫的顺序概略反映了申命记这卷书的主题顺序。也就是说，对申命记的作者/编者来说，十诫提供了某种层次的内容骨架。关于这个观点的探讨，参 C. J. H. Wright 的 *Deuteronomy*, pp.4-5。
5. Stamm and Andrews 的 *Ten Commandments*, p.39。关于近代学术界对十诫的研究探讨，参 J. W. Marshall 的 *Decalogue*。
6. 关于“约书”的学术讨论，参 T. D. Alexander 的 *Book of the Covenant*。
7. 这卷书之所以称为“利未记”，是因当中绝大部分的内容都和祭司工作有关，



- 而祭司都属于利未支派。在希伯来文的正典中，这卷书便以其开头的第一个字作为卷名：*wayyiqrā*，“祂‘雅威’呼叫”。
8. Martens 的 *Old Testament Law*, p.201。亦参 J. Daniel Hays 的 *Old Testament Law Today*。
 9. Albrecht Alt 的 *Origins of Israelite Law*。关于研究五经律法许多进路的探讨以及近期的研究书目，参 M. J. Selman 的 *Law*。
 10. Anthony J. Phillips 的 *Ancient Israel's Criminal Law*。
 11. 关于我对菲利普斯的批评，尤其是关于他处理奸淫、窃盗和贪婪的方式，参 C. J. H. Wright 的 *God's Land*, pp.89-92, 131-141, 200-221。
 12. 我在这里对“国家”这个词的使用较为宽松，用来指透过种族、宗教、语言和领土等清楚可辨的关系而彼此联系在一起，且有某种程度的社会政治结构和权威当局，并且有身份名称的民族群体（National Community）。在这定义之下，以色列众支派早在大卫和所罗门建立中央集权、君主政体的国家之前，就已经（至少就理想上）形成了一个民族群体。因此，我对“国家”这个词的使用，并非后来文艺复兴时期欧洲所发展出来、作为现代性的一种展现的现代民族国家（nation state）。
 13. 这种把各种形式的社会、政治、经济、宗教权力都归诸雅威，从而将人类在这些领域的权力予以相对化的现象，Norman K. Gottwald, *Tribes of Yahweh* 有非常深入的研究。
 14. 如敬拜其他神明、制造偶像、滥用上主之名（例如，说假预言）、不守安息日、咒诅或伤害父母、杀人、奸淫、作假见证（假使造假的指控导致人被处死）。
 15. Erhard Gerstenberger 的 *Life-Preserving Divine Threats* 提供了对死刑和提及死刑的各种旧约律法的有趣研究。他指出一个颇值得玩味的现象：加诸这死亡威吓的真正理由，其实是为了保存生命，就好像电力装置外面的警句——“注意：有死亡危险”（笔者个人的举例）。“对潜在的犯过者发出死亡的威吓，是要免除潜在的灾难。死亡的警告或威吓警惕我们过犯的严重性，其目的是为了保护人生活的基础，因此不能单以法律的角度来理解。其用意并非一般所认为‘法律’的意义，而是预先的吓止。”（p.49）
-

16. 这些法条将在本书第十章有更进一步的讨论。
17. 以色列的父亲掌握孩子生杀大权的这种说法，是过去学者对旧约作出人类学的说明时所产生的一个迷思，并无真实的经文根据。C. J. H. Wright 的 *God's Land*, pp.222-238 有驳斥的论证。
18. 我认为英文 NIV（新国际版）圣经的“带到审判官那里”（第6节）是错误的诠释。这里的意思应该和 NIV 经文的注解一样，是指“带到上帝那里”（按：参和合本圣经小字注解）。这可能是指在家中举行的仪式，援引上主之名，见证奴隶清楚明确的抉择。
19. 参 Norbert F. Lohfink 的 *Great Themes*。
20. 参申命记24章10~15节；约伯记31章13~23节；诗篇第15篇；箴言19章17节；以赛亚书1章10~17节，58章1~7节；耶利米书7章4~11节；撒迦利亚书7章4~10节。
21. 有关以色列的象征世界与圣洁、普通、洁净和不洁净之间的关系，以及进一步阐释以色列“圣洁”观当中“等级”的观念及其和神圣空间的关系，参 Gordon J. Wenham 的 *Leviticus*、P. Jenson 的 *Graded Holiness* 和 John G. Gammie 的 *Holiness in Israel*。
22. C. J. H. Wright 的 *Leviticus*, p.139。
23. 出埃及记22章21~27节，23章4~9节；利未记19章9~10、13~18、33~34节；申命记14章28~29节，15章7~15节，20章5~7节，21章10~14节，22章1~4节，23章24~25节，24章5~6、10~15、17~22节，25章4节，27章18~19、25节。
24. 更多关于这个主题的探讨，参 Hans-Jochen Boecker 和 *Law and Administration of Justice*。
25. 因此关于将律法写在“你的城门上”（申6:9）的教导，意味着上帝的律法要管理公共领域的生活，一如上帝也管理家庭的生活（房屋的门框上）和个人的事务（“手上……额上”；第8节）。
26. 这可能是因为，被受惊或脾气暴躁的牛戳伤的事件，经常在古代世界的农地或村落中发生，因此透过法律的制订，要求饲主分摊责任，并明订固定的罚则和赔偿办法。暴躁的牛因刺伤人所流出的血，与探讨这问题的学者



- 所花费的笔墨相比，看来是不相上下。关于这些法规的文献探讨，以及以色列律法对这个议题的独特观点，参 C. J. H. Wright 的 *God's Land*, pp. 160-164。
27. 特殊的案例，例如约书亚记第7章亚干从耶利哥城偷取金银，其问题在于严重违反了战时的立约要求，即“禁令”以及毁灭外邦人与“当灭的物”。
 28. 有些学者相信“砍断妇人的手”在此并非按字面诠释，而是妇女生殖能力的象征。参 C. J. H. Wright 的 *Deuteronomy*, p. 269。
 29. “顽梗和悖逆”这两个词，在其他地方也常用来形容以色列对上主的不顺服。一般认为，申命记刻意用这两个词来“传讲”这个案例，说明了上帝向以色列的行为所加诸的惩罚，乃是上主之“子”所应得的。
 30. 这段话也呼应了雅威有自由选择祂的名所居住之处。这是这条法律在神学上所引发的有力回响。
 31. 因此，我无法接受把律法和恩典截然对立，认为这两者分别代表了旧约与新约之间对立差异的看法；只有在保罗反驳一些人误解了律法和恩典的时候，我才接受这种分别。同样地，我虽欣赏“圣约神学”这个名称，但我却不倾向谈所谓的“行为之约”（即使将之当作一种假设亦然）。我不相信有所谓的“行为之约”。在这方面，我与 Kaiser Jr 的 *God's Promise Plan* 在 pp.293-295 的看法是相同一致的。
 32. Elmer Martens 的 *Old Testament Land* 指出，在处理旧约律法时，必须重视叙事和立约的脉络；他同时强调，耶稣和新约是诠释旧约律法最终的脉络。在这“螺旋式”的诠释过程中，每一个脉络都比律法本身更具有优位性，也防止我们将之绝对化，或将条文当成孤立的教义来处理。
 33. 更多关于以色列律法普世適切性的反思，特别是敬拜永活上帝、生态责任、尊重生命、公平正义与性忠诚等方面的適切性，可参考 Sidney Greidanus 的 *Universal Dimension of Law* 这篇范围广阔的文章。Greidanus 的观点（也是我的观点）显示，这些不只是我们回头加诸在旧约律法之上的诠释，而是因为旧约经文本身也有普世性的意图。
 34. R. E. Clement 让我们注意到旧约律法的广泛适应性。虽然他未使用“典范”这个词，但实际上和我的重点类似：“旧约提供的一套律法（tôrâ）——即
-

训海——已证明有显著的适应性，能广泛适应人类的社会和政治体系。拥有截然不同的政经文化形态的社会，都能在旧约中找到关于社会和道德教训，丰富而切实可行的资源。”（Clements 的 *Christian Ethics*, p.22）

35. 这里不是完整研究这个领域相关议题的地方，但 R. E. Clements 等人的 *World of Ancient Israel* 及 V. H. Matthews 的 *Social-Scientific Approaches* 对这个问题提供了很优秀的考察。
36. 参 Wayne Meeks 的 *Moral World of First Christians*。
37. Wenham 的 *Story as Torah*, p. 80.

第十章

1. 关于文化、世界观与圣经信仰等议题的基本考察，参 David Burnett 的 *Clash of Worlds*。Donald Senior 和 Carroll Stuhlmueller 的 *Biblical Foundations for Mission* 一书针对圣经时代信仰与文化之间密切的关系，提供了历史批判的反思。David J. Bosch 的 *Transforming Mission*（白陈毓华译，《更新变化的宣教》，台北：华神，1996）透过教会发展的演进以及不同时代界定信仰与文化之间关系的不同典范，将讨论的议题向前更推进了一步。
2. 出埃及记22章18节，23章24节；利未记18章21~30节，19章26~29节、31节，20章2~6节、22~23节、27节；申命记12章29~31节，18章9~13节，22章5节，23章1节、17~18节。
3. 关于申命记第7章的结构，以及这一章看来是要除去迦南的宗教、本质上却是上帝永恒不变慈爱的相关讨论，参 C. J. H. Wright 的 *Deuteronomy*, pp. 108-110。
4. 对西方的许多基督徒而言，一夫多妻制的议题可能很遥远。然而，西方世界频繁的高离婚率形成了一种连续性的多妻制（serial polygamy），在道德上，并不比其他文化中平行性的多妻制（parallel polygamy）来得更好（甚至反而更差）。以非洲教会来说，一夫多妻制在这文化处境中是很普遍而正常的，因此这个议题需要结合圣经的神学和牧养的敏锐度，仔细深思。David Gitari 的 *Church and Polygamy* 一文凿凿有据的论点，被肯尼亚圣公会采纳为官方立场，也代表了非洲其他地方基督徒类似的态度。



5. 参 Gordon J. Wenham 的 *Restoration of Marriage*。
6. 关于古代以色列性伦理议题的探讨及相关的研究书目，参 J. M. Sprinkle 的 *Sexuality, Sexual Ethics*。
7. 学者一致公认，“立约法典”是 以色列最早的法规，故 以色列关于奴隶的独特人道法令，并不是后来基于道德的敏锐才发展出来的后期产物，而是从最早期就表达其神学思想的法律条文。
8. 这是个有趣的情况，因为这段经文紧接在著名的复仇法 (*lex talionis*；前文已经提过) 之后，即“以眼还眼、以牙还牙”等恶名昭彰的原则。这个原则的重点常被认为是鼓励暴力复仇，但实际上正好相反，其用意是要规范复仇的限度。惩罚必须严格按照犯罪的严重程度来处分。依照比例原则，这道命令不是按字面来解释，而是要求对于伤害眼睛或敲掉牙齿的实际刑罚，不必实际将同样的缺陷施于加害者身上，而只是要给受害者自由，这会让奴隶的主人承受财产上的损失。对于肢体攻击的惩罚，是使其失去相对应的收入所得。
9. 与约伯记第 31 章相关法律的意义，以及旧约 以色列奴隶之社会、法律地位等其他层面的问题，C. J. H. Wright 的 *God's Land*, ch. 8 有更进一步的讨论。
10. 如前所述，“希伯来人”这个词出现在出埃及记 21 章 2~6 节和申命记 15 章 12~18 节释放奴仆的律法条文中，可能并非“以色列人”的同义词，而是指 古近东社会经常看到的没有土地、没有归宿，通常也没有国家的社会底层人。这个词恰如其分地形容 以色列人在埃及的景况（参出 2:11~13）和大卫与跟随他的亡命之徒在非利土地的情形（参撒 29:3）。因此，“希伯来奴隶”在六年之后虽获得自由，但仍旧没有土地，不像因为债台高筑而抵押土地的 以色列地主，可以在禧年（第五十年）重获他的土地和自由（利 25:39~41）。我个人对此区别的看法（学界仍在辩论），参 C. H. J. Wright 的 *Every Seven Years in Israel*。
11. David J. A. Clines 的 *Social Responsibility in the Old Testament*, a Shaftesbury Project Working Paper (unpublished), p.8.
12. 关于废除奴隶制度运动的过程中，不同立场对圣经如何看待奴隶制度的解经大战，参见 Willard M. Swartley 的 *Slavery, Sabbath, War and Women*。

13. 参 Herbert C. Brichto 的 *Kin, Cult, Land and Afterlife*。对 Brichto 观点的批判性摘要，见 C. J. H. Wright 的 *God's Land*, pp.151-159。
14. 关于以色列立约信仰与生活当中“家庭”的不同功能的完整讨论，参 C. J. H. Wright 的 *God's Land*, 特别是第二至三章。
15. Waldemar Janzen 的 *Ethics*，特别是第二章 ‘The Familial Paradigm’。
16. C. J. H. Wright 的 *God's Land*, p.109。
17. Wenham 的 *Story as Torah*, p.80；本段引文出自第五章 ‘Ethical Ideals and Legal Requirements’。
18. 我们应该留意多妻制在非洲教会仍是需要面对的议题。数十年来，教会已对该议题提出了成熟而又谨慎的圣经与神学回应。若一个人在归信之前已经是多妻者，他不需与现有的妻子离婚。在这方面，多妻制受到“批判性的容许”。但若一个信徒在归信之后发生了多妻的关系，就必须接受教会的惩戒（也就是停领圣餐）。对基督徒来说，多妻制被视为一种罪。并且依新约的教导，有两个以上妻子的男性，不被允许成为教会的领袖。
19. Michael Schluter and Roy Clements 的 *Reactivating the Extended Family* 便是这类努力的极佳范例，尝试结合圣经中“大家庭”的典范和现代社会的现实状况。
20. 关于每卷福音书对家庭不同观点的探讨，参 S. C. Barton 的 *Family*。
21. 如：耶利米书 12 章 7 节；何西阿书 8 章 1 节，9 章 15 节；弥迦书 4 章 2 节。
22. 如：路加福音 1 章 33 节；以弗所书 2 章 19 节；希伯来书 3 章 3~6 节，8 章 8~10 节；加拉太书 6 章 10 节。
23. Goetzmann 的 *House*, p.250。
24. 同上。

第十一章

1. 旧约对上帝子民的刻画，主导支配着旧约的伦理，而且因此让旧约伦理具有权威性；相关的详细讨论，参本书第十四章最后一节的讨论。
2. 早期人类学家在研究古代以色列时，提出了群体责任和群体人格的概念，但现在已发现这些概念都建立在一些先验的假设上。针对这样的论点，20



世纪60或70年代开始有人提出反对，但这些看法仍有复苏的迹象，尤其有人根据以西结书第18章，标榜他是“开创”个体责任的鼻祖。有关对此一论点的反驳，参 George E. Mendenhall 的 *Relation of the Individual to Political Society*; J. Roy Porter 的 *Legal Aspects of the Concept of "Corporate Personality"*，以及 John W. Rogerson 的 *Hebrew Conception of Corporate Personality*。

3. Waldemar Janzen 的 *Ethics*.
4. Wenham 的 *Story as Torah*, p.100.
5. 对于这样解读这段经文的讨论，参 Henri Blocher 的 *Fear of the Lord*。
6. 详见本书第五章探讨以色列智慧文学中对贫穷的回应，以及不同学者的评估。
7. 关于以色列的敬拜和像诗篇第15篇中的伦理假设之间的有趣联结，参 R. E. Clements 的 *Worship and Ethics*。
8. 除了先前提到的沃尔德马·杨仁和韦纳姆，其他特别关注叙事伦理力量的学者，可参 Bruce C. Birch 的 *Old Testament Narrative and Moral Address and Moral Agency*。
9. “合上帝心意之人”可能并不是指“上帝特别喜爱的人”（这在英文暗示了上帝的偏爱，但圣经别处经文否定这样的说法），而是指活出上帝旨意和心意的人（在此希伯来文的“心”主要不是指情感上，而是有目的之意图）。
10. Hauerwas 的 *Community of Character*, pp.66-69.

第十二章

1. R. N. Longenecker 的 *Three Ways of Understanding*.
 2. 参 Froehlich 的 *Biblical Interpretation*, pp.62-64。
 3. 参 Longenecker 的 *Three Ways of Understanding*, p.27。
 4. 参 Froehlich 的 *Biblical Interpretation*, p.82。
 5. 同上，p.99以下。
 6. D. F. Wright 的 *Ethical Use of the Old Testament* 一文讨论了路德这项特色，而且有完整的实例和详细书目。另亦参 G. O. Forde 的 *Law and Gospel* 和 Bloesch 的 *Freedom for Obedience*, chs. 7-8。
-

7. Calvin 的 *Institutes* 2.7.12。(加尔文著:《基督教要义》,巴特尔斯英译,钱曜诚等译,上海:三联书店,2010年版)
8. 同上,2.7.13;2.8.7。
9. J. Calvin 的 *Four Last Books of Moses*。
10. 参 D. F. Wright 的 *Calvin's Pentateuchal Criticism*; 另参他更进一步的讨论: *Ethical Use of the Old Testament*。
11. W. Robert Godfrey 的 *Calvin and Theonomy* 一文,从改革宗内部的立场检视神律论者对加尔文的引用,并对两者解经进路上的差异,作了很好的说明。本章后文将进一步解释神律论的立场。
12. Willard Swartley 等人的 *Biblical Interpretation* 这本选集,为重洗派的圣经诠释学提供了有用又发人深省的资料。
13. Timothy George 的 *Theology of the Reformers*, p.276 (粗黑体为原作者所加)。
14. Poettker 的 *Menno Simons' Encounter with Bible*, pp.70-71.
15. 参 H. W. Klassen 的 *Pilgram Marpeck's Theology*。Klassen 想探讨马尔派克是否采取马西昂主义,并得出否定的结论。马尔派克虽然强调旧约和新约没有连续性,却认为旧约在灵修上有极高的价值。
16. Daniel P. Fuller 的 *Gospel and Law* 一书,对达秘的属灵旅程和他神学体系的发展作了完整的说明,并透过完整的解经,评估检视这两种对立的系统。
17. 尤其“司可福圣经”(The Scofield Bible) 注解的作者,影响最大。
18. Norman L. Geisler 的 *Dispensationalism and Ethics*。
19. Geisler 引用了雅各书2章10节,罗马书6章14节,哥林多后书3章7、11节,以弗所书2章15节,罗马书10章4节,加拉太书3章25节,希伯来书7章11节和8章1~2节。
20. “神律论的重建主义”也是 H. Wayne House 和 Thomas Ice 等人的 *Dominion Theology* 的主要攻击目标。House 和 Ice 收录了探讨时代主义律法观的文章,特别是第六章‘Are Christians under the Mosaic Law?’与第七章‘Should the Nations Be under the Mosaic Law?’
21. Norman L. Geisler 的 *Christian Ethics*。
22. House and Ice 的 *Dominion Theology*, pp.241, 243.



23. 对神律论最完整的批评，包括其神学、终末论、伦理议程和历史根源的探讨，出自其改革宗的“表亲”，威斯敏斯特神学院教师的专题讨论会；参 William S. Barker and W. Robert Godfrey 等人的 *Theonomy*。
 24. Rousas Rushdoony 的 *Institutes of Biblical Law* 一书，大概是他诸多著作中最重要的一部，将十诫阐释为社会的蓝图。Greg Bahnsen 最重要的贡献是下列两部著作：*Theonomy in Christian Ethics* 和 *By This Standard*。关于神律论及重建主义阵营所着的书目及相关评注，参 House and Ice 等人的 *Dominion Theonomy*, pp.425-444。
 25. Greg Bahnsen 的 *Christ and the Role of Civil Government*。
 26. Bahnsen 用“常设性律法”（standing law）一词，来区分“政策”和特殊的命令。“政策”明显超越时代，并对所有阶级的人都有持续的影响力，但还有些明显只针对特殊个人、在独特历史处境下的命令（例如：要求亚伯拉罕献以撒，或是要约书亚侵略迦南地）。
 27. 我在 Christopher J. H. Wright 的 *Knowing Jesus* 一书中，曾经根据耶稣的使命和伦理学，来探讨其意涵。
 28. 最近有两本书广泛探讨并评论神律论（或重建主义、统治权）的神学和提议，十分具有启发性。House and Ice 等人的 *Dominion Theonomy* 从时代主义的观点，迎面处理神律论在神学、解经、终末论、伦理和社会方面的问题。Barker and Godfrey 等人的 *Theonomy* 更有力地从事律论所建基的神学观点，来攻击他们的主张。我上述所提出的重点，是补充后者主要的解经和诠释论点。
 29. 有关以色列及古近东社会中的执行公平正义以及“成文法”在其中的角色，参 Boecker 的 *Law and Administration of Justice*, pp.21-52；及 Gordon J. Wenham 的 *Law and the Legal System*。另亦参本书第九章。
 30. Gordon J. Wenham 的 *Law and the Legal System*, p.35。
 31. 参本书第九章末了，我对律法之限制的评论。
 32. Bahnsen 的 *Christ and the Role of Civil Government*, part 1, p.25。
 33. 我在后文将提到一些他们出版的神学著作，其中大部分仍属于尚未发表的论文，或出现在特定相关主题刊物中探讨圣经 / 神学的章节。这些刊物可透过下列地址取得：3 Hooper Street, Cambridge, CB1 2 NZ, UK。
-

34. 关于其立场的完整陈述，见 Michael Shluter 和 Roy Clements 的 *Reactivating the Extended Family*。他们在书中简要探讨了以色列的亲族系统以及相对应的政治和经济结构。他们也表明，其释经方法是从描述性的著作转变为规范性伦理。最后，他们对英国的社会改革提出具体建议，认为这是带领社会走向更符合圣经典范之目标与优先次序的起点。我对这部著作的评述，参 Christopher J. H. Wright 的 *Kin Deep, Third Way* 10.1 (January 1987), pp. 29-32。
35. “禧年中心”以“关系主义”为名发起一场运动，要将对关系性的关注更加集中在公共、政治、经济、社会决策的方向。他们的提议陈述于 Michael Schluter and David Lee, R Factor。整个计划的圣经与诠释学基础，参 C. Townsend and J. Ashcroft, *Political Christians in a Plural Society*。
36. 参 Michael Shluter and Roy Clements 的 *Jubilee Institutional Norms*。
37. 关于“弥赛亚犹太教”的历史、背景和当代重要性，参 Arthur F. Glasser 的 *Messianic Jews*、Walter Riggans 的 *Covenant with the Jews* 和 David H. Stern 的 *Messianic Jewish Manifesto*。
38. 关于“弥赛亚犹太人”是否应和正统犹太教徒一样遵守律法书，David H. Stern 的 *Messianic Jewish Manifesto* 一书描述各种不同意见的光谱，从绝对必须遵守到绝对不必要的意见，皆涵括在内。Stern 个人似乎赞成“最好遵守但非绝对必要”的立场。
39. 同上，p.146 以下。亦参 Juster 的 *Jewish Roots*, ch. 3。
40. Stern 十分关切基督徒应正确理解妥拉恒久的適切性。他在书中甚至以一整章颇长的篇幅来加以说明。“弥赛亚犹太教或外邦基督教若缺乏正确、清楚且相对完整的妥拉神学，不只对基督徒构成信仰理解的主要障碍，更是犹太人接受福音的最大阻力”。
- 他哀叹基督徒普遍对妥拉缺乏兴趣，说道：“首先这表示大部分基督徒对律法的理解，实在过于肤浅；其次，基督教对于犹太人信仰中最重要的三大议题之一，几乎无言以对。简言之，妥拉对基督教神学仍是一块重要却未彻底研究的未知领域 (*terra incognita*)”。
41. 我没有机会找到弥赛亚犹太人关于社会伦理学的出版品，而是与英国弥赛亚犹太人群体的某些成员当面对谈，才搜集到上述的解释。



第十三章

1. 以下这几本书触及了旧约主题的伦理适切性，值得留意：Phyllis Tribble 的 *God and the Rhetoric of Sexuality* (1978)、Phyllis Tribble 的 *Texts of Terror* (1984)、Walter Harrelson 的 *Ten Commandments and Human Rights* (1980)、J. P. M. Walsh 的 *Mighty from Their Thrones* (1987)、John G. Gammie 的 *Holiness in Israel* (1989)。
2. 除了 Davidson 在 1959 年 (Robert Davidson, ‘Old Testament Contribution’) 与 Fletcher 在 1971 年 (V. H. Fletcher, ‘Shape of Old Testament Ethics’) 的简短反思，以及 James Muilenburg 对圣经伦理学贴心而简短的综述 (*Way of Israel*, 1961)，还有 Crenshaw 和 Willis 在 1974 年所编辑的综合性文集 (J. L. Crenshaw and J. T. Willis 等人的 *Essays in Old Testament Ethics*)，就我的了解，巴顿于 1978 年所撰写的《认识旧约伦理学》(*Understanding Old Testament Ethics*) 一文，及后来其所撰述的一系列学术文章，是英语世界自 1929 年以来，第一篇认真将旧约伦理学当作明确主题的著作。这是为什么当我在 20 世纪 70 年代初期开始探索旧约伦理学这个领域时，我的指导教授学说，已经有五十年没有人 (以英语) 撰写这个题目了。
3. Walther Eichrodt 的 *Effect of Piety on Conduct*。
4. Johannes Hempel 的 *Ethos Alten Testaments*。
5. 一篇对旧约伦理的方法论作出类似反省评论的，是 H. McKeating 于 1979 年所写的 *Sanctions against Adultery*。
6. Barton 的 *Approaches to Ethics*, p.128.
7. John Barton 的 *Basis of Ethics*。
8. Goldingay 的 *Approaches*, p.55.
9. Goldingay 的 *Theological Diversity*, ch. 3。他的这些洞见和该书第三章的架构，是我在本书第七章讨论上帝百姓与政治权威间关系时的基础。
10. Goldingay 的 *Approaches*, p.55.
11. Kaiser Jr 的 *New Approaches*, p.295.
12. Walter C. Kaiser Jr 的 *God's Promised Plan*。
13. 例如：Norman Anderson 讨论关于律法在基督教伦理学中所扮演的角色，便

以此为架构，参 Anderson, *Morality of Law and Grace*, pp. 118 以下。

14. 我个人在 *Ethics and the Old Testament of the Third Way* 1.9-11 这篇文章中，首次尝试处理旧约律法应用之难题，也不赞成这个架构。这篇文章后来再版重印为一本小册子：*What Does the Lord Require?* (Notingham: Shaftesbury Project, 1978)。
15. 正如本书第十二章所讨论，施吕特 (Michael Schluter) 及禧年中心亦采用这个名词及方法，将圣经内容应用于社会议题。
16. 凯瑟有进一步发展这些观念。参 Kaiser Jr. 的 *Rediscovering the Old Testament*, pp. 155-166。
17. Kaiser Jr. 的 *God's Promised Plan*, pp.296-297.
18. Bruce C. Birch and Larry L. Rasmussen 的 *Bible and Ethics*.
19. Birch 的 *Let Justice Roll Down*, p.34.
20. G. von Rad 的 *Promised Land*.
21. Fretheim 的 *Reclamation of Creation*, pp.362-363.
22. Childs 的 *Biblical Theology of the Old and New Testament*, p.676.
23. John W. Rogerson、Margaret Davies 和 M. Daniel 等人合著的 *The Bible in Ethics*。
24. *Glimpses*, pp.69-76.
25. Brueggemann 的 *Role of Old Testament Theology*, pp.78-79.
26. Pleins 的 *Social Visions*, pp.530-531.
27. Rodd 的 *Glimpses*, pp.327-329.
28. 由于本章已是带有注解的书目，在此我就不再增列“延伸阅读”了。所有本章所提到的著作，都列在本书的“参考书目”。

第十四章

1. 请参本书第十三章对当代学界动态的回顾检视。
2. John Goldingay 的 *Approaches* 和 Walter Kaiser 的 *Toward Old Testament Ethics* (华德·凯瑟著·旧约伦理学探讨·谭健明译·台北：华神，1987) 的第三、四章，也回顾了方法论与诠释学上的讨论。对于这两位学者与其著作的评论，请参本书第十三章。



3. John Barton 的 *Ethics* 一书（特别是第一章），充分说明了旧约伦理资源之独特性的益处。
 4. 关于企图单从社会学研究的重建来建构圣经的伦理学，可参本书第十三章注解 22 中蔡尔兹所提出的批判。
 5. Christopher Seitz 的 *Word without End*.
 6. 参 Wogaman 的 *Christian Ethics* 一书的第一章 ‘The Biblical Legacy of Christian Ethics,’ pp.2-15。沃根曼所看见并加以讨论的圣经张力，包括有：启示和理性、物质生活与属灵生命、普遍主义和群体身份、恩典与律法、爱与暴力、地位与平等。
 7. 参 Christopher Seitz 的 *Word without End*。
 8. Brueggemann 的 *Role of Old Testament Theology*, pp.78, 83.
 9. 这种立场的中立性当然是可疑的，并非毫无偏颇。布鲁格曼在写下这段文字时，就是想到菲利普·戴维斯：“……怀疑论对于学术活动其实并不特别更具有优势。其无非只是鼓吹启蒙理性，但这在诠释上所招致的质疑其实与日俱增。例如，可以看看菲利普·戴维斯使用“公正无私”这个词的方式是多么奇怪——参 P. R. Davies, *Whose Bible is it Anyway?* (JSOTSup, 204: Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995), p. 1。”(Brueggemann, ‘Role of Old Testament Theology,’ p. 80)
 10. P. R. Davies 的 *Ethics and the Old Testament*, pp.165, 167.
 11. 同上, p.172。
 12. 同上, p.170。
 13. 本文在此无法深究这个重要的议题，但是，肯定旧约的神学性、立场有别于埃克萨姆的人，值得严肃看待这个题目。
 14. Exum 的 *Biblical Violence*, p.264.
 15. P. R. Davies 的 *Ethics and the Old Testament*, p.171.
 16. Exum 的 *Biblical Violence*, p.264。
 17. Rodd 的 *Glimpses*, pp.323-325。
 18. E. W. Davies 的 *Ethics of the Hebrew Bible*, pp.49-50.
 19. Gottwald 的 *Tribes of Yahweh*, p.702.
-

20. Pleins 的 *Social Visions*, p.517.
21. 从本书其他各章（特别是第九章）明显可以知道，我在此并非暗示旧约古老的命令，对我们没有权威或适切性。我反而认为，只要采取我建议的“典范进路”，旧约的命令对我们是有权威和适切性的。在这里我要说的有两个论点：第一，旧约的权威不在于我们可以直接使用旧约的命令，仿佛它们是直接以原本的方式吩咐我们怎么做；第二，大部分旧约的经文都不属于命令的形式，但我们仍会说这些经文是有权威的。
22. Oliver M. T. O'Donovan 的 *Interpretation of Biblical Ethics*.
23. 我在 *Walking in the Ways of the Lord* 一书的第二章，讨论了在这历史与文化相对论充斥的时代中，欧多诺万此一洞见与圣经权威的关系。
24. 古斯塔夫森（James M. Gustafson）观察圣经后所作的结论是，圣经所提供的是“启示出来的实在，而无启示出来的伦理”，激发我循此方向来思考（Gustafson 的 *Changing Use*, p.140）。我要补充的是，圣经中启示的实在是很特别的类型（或根本自成一格），因其同时也隐含着启示的伦理，表述着权威。但我仍接受古氏的论点：圣经主要所关心的，并非给我们一套道德法典，而是要引领我们认识上帝活泼的位格。
25. Brueggemann 的 *Social Reading*, pp.43-44.
26. 很明显地，我受惠于帕特里克在 *Rendering of God* 一书中精彩绝伦的研究。
27. 同上，p.44。
28. 同上，p.59。
29. Brueggemann 的 *Role of Old Testament Theology*, p.81.
30. 另参 Richard J. Mouw 的 *Commands for Grown-Ups* 一文对此议题的反思。
31. Rodd 的 *Glimpses*, p.325.
32. 我在这里刻意呼应 J. L. Austin 的著作《以言行事》（*Doing Things with Words* [Oxford: Clarendon, 1962]）。在探讨人类许多不同言说形式（如承诺、威吓、约定等）的语力表现（illocutionary force）上，该书是影响深远的巨著。这本书启发许多人透过“言语行动理论”来研究许多圣经经文的践行功能（performative functions）。对近期这种发展的回顾评估，可参 Richard S. Briggs 的 *Uses of Speech-Act Theory*；有关特别强调阅读圣经经文时“自



- 我涉入”的重要性，可参 Richard S. Briggs 的 *Getting Involved*。
33. 旧约历史的学者专家对于以色列民族兴起过程的重建，依然众说纷纭。有关晚近最新的辩论，特别是在考古学上的争辩，参 John J. Bimson 的 *Origins of Israel*、William G. Dever 的 *Biblical and Syro-Palestinian Archaeology* 和 *What Did the Biblical Writer Know?* 以及 V. P. Long, D. W. Baker 和 G. J. Wenham 等人的 *Windows into Old Testament History*。
34. 如 N. T. Wright, Jesus 与 Richard J. Bauckham 和 *God Crucified*。

附 录

1. 不论征服迦南的事件是否真如圣经所描述的曾经发生过，或是（一如某些学者对以色列在巴勒斯坦地区兴起过程的历史重建所持的观点）圣经经文可能夸大修饰了当时的事件，或甚至可能是理想化地回顾原本预想应该发生的情节，这个事件都令人感到困扰。本文无法讨论圣经历史学家和考古学家之间的争辩，探讨以色列在迦南地的历史上出现的这个过程当中“到底发生了些什么”的各种问题：究竟是一次的征服，还是缓慢的殖民开拓；是一场内部革命，还是混合了以上各种情形？究竟以色列人和迦南人之间，是否真如旧约夸大的描绘，存在着如此根本上的差异？我深信征服迦南的过程的确发生过，约书亚记的叙事虽然可能作了必要的筛选，却是真实可信的。关于当前学术研究探讨的详细状况，参 John J. Bimson 的 *Origins of Israel*、William G. Dever 的 *What Did the Biblical Writers Know?*、V. P. Long, D. W. Baker 及 G. J. Wenham 等人的 *Windows into Old Testament History*。
2. 如 Knierim 在 *Task of Old Testament Theology*, p.97 所描绘的那样。
3. Goldingay 的 *Justice and Salvation*，尤其在 178~186 页。
4. 前文所提戈丁盖的文章中，也有对于这一节以及希伯来文 *mišpāt* 和 *šēdāqā* 这两个词语动态意义的讨论。

参考书目

- Alexander, T. D., *From paradise to the Promised Land: An Introduction to the Pentateuch*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker Academic; Carlisle: Paternoster, 2002).
- , ‘Book of the Covenant’, in Alexander and Baker, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, pp. 94-101.
- Alexander, T. D., and Baker, D. W. (eds.), *Dictionary of Old Testament: Pentateuch* (Downers Grove: Inter Varsity Press; Leicester: IVP, 2003).
- Allen, L. C., ‘Micah’s Social Concern’. *Vox Evangelica* 8 (1973), pp. 22-32.
- Alt, Albrecht, ‘The Origins of Israelite Law’, in *Essays on Old Testament History and Religion* (Oxford: Blackwell; Garden City: Doubleday, 1966), pp. 81-132.
- Andersen, F. I., ‘The Social-Judicial Background of the Naboth Incident’, *Journal of Biblical Literature* 85 (1966), pp. 46-57.
- , ‘Israelite Kinship Terminology and Social Structure’, *Bible Translator* 20 (1969), pp. 26-39.
- Anderson, B. W., ‘The Earth Is the Lord’s: An Essay on the Biblical Doctrine of Creation’, *Interpretation* 9 (1955), pp. 3-20.
- Anderson, J. N. D., *Morality, Law and Grace* (London: Tyndale, 1972).
- Bahnsen, Greg, *Thenomy in Christian Ethics*, rev. ed. (Phillipsburg: Presbyterian & Reformed, 1984).
- , *By This Standard: The Authority of God’s Law Today* (Tyler: Institute for Christian Economics, 1985).
- , ‘Christ and the Role of Civil Government: The Theonomic Perspective’, *Transformation* 5.2, 5.3 (1988), part 1, pp. 24-31; part 2, pp. 24-28.
- Bailey Wells, Jo, *God’s Holy People: A Theme in Biblical Theology*, JSOT Supplement Series, vol. 305 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000).
-



- Ball, Edward (ed.), *In Search of True Wisdom: Essays in Old Testament Interpretation in Honour of Ronald E. Clements* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999).
- Ball, Jim, 'Evangelicals, Population and the Ecological Crisis', *Christian Scholars Review* 28 (1998), pp. 228-253.
- Barker, P. A., 'Sabbath, Sabbatical Year, Jubilee', in Alexander and Baker, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, pp. 695-706.
- Barker, William. S., and Godfrey, W. Robert (eds.), *Theonomy: A Reformed Critique* (Grand Rapids: Academic, 1990).
- Barr, James, 'Man and Nature – the Ecological Controversy and the Old Testament', *Bulletin of the John Rylands Library of the University of Manchester* 55 (1972), pp. 9-32.
- , 'Biblical Law and the Question of Natural Theology', in Timo Veijola (ed.), *The Law in the Bible and in Its Environment* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), pp. 1-22.
- , *Biblical Faith and Natural Theology* (Oxford: Clarendon Press, 1993).
- , *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective* (Landon: SCM, 1999).
- Barton, John, 'Understanding Old Testament Ethics', *Journal for the Study of the Old Testament* 9 (1978), pp. 44-64.
- , 'Natural Law and Poetic Justice in the Old Testament', *Journal of Theological Studies* 30 (1979), pp. 1-14.
- , 'Approaches to Ethics in the Old Testament', in John W. Rogerson (ed.), *Beginning Old Testament Study* (London: SPCK, 1983), pp. 113-130.
- , 'The basis of Ethics in the Hebrew Bible', *Semeis* 66 (1994), pp. 11-22.
- , *Ethics and the Old Testament* (London: SCM, 1998).
- , 'Canon and Old Testament Interpretation', in Ball, *True Wisdom*, pp. 37-52.
- , *Understanding Old Testament Ethics: Approaches and Explanations* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2003).
-

- Barton, S. C., 'Family', in J. B. Green and S. McKnight (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (Downers Grove: Inter Varsity Press; Leicester: IVP, 1992), pp. 226-229.
- Bauckham, Richard J., *Jude, 2 Peter*, Word Biblical Commentary (Waco: Word, 1983).
- , 'First Steps to a Theology of Nature', *Evangelical Quarterly* 58 (1986), pp. 229-244.
- , *The Bible in Politics: How to Read the Bible Politically* (London: SPCK; Louisville, KY: Westminster John Knox, 1989).
- , 'Jesus and Animals *i*) What Did He Teach? *ii*) What Did He Practise?' in Linzey and Yamamoto, *Animals on the Agenda*, pp. 33-60.
- , *God Crucified* (Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1999).
- Baum, Gregory, 'Exodus Politics', in van Israel and Weiler, *Exodus*, pp. 109-117.
- Bendor, S., *The Social Structure of Ancient Israel: The Institution of the Family (Beit 'Ab) from the Settlement to the End of the Monarchy*, Jerusalem Biblical Studies, vol. 7, ed. E. Katzenstein (Jerusalem: Simor, 1996).
- Biggar, Nigel, and Hay, Donald, 'The Bible, Christian Ethics and the Provision of Social Security', *Studies in Christian Ethics* 7 (1994), pp. 43-64.
- Bimson, John J., 'The Origins of Israel in Canaan: An Examination of Recent Theories', *Themelios* 15.1 (1989), pp. 4-15.
- Birch, Bruce C., 'Old Testament Narrative and Moral Address', in Tucker, Petersen and Wilson, *Cannon, Theology and Old Testament Interpretation*, pp. 75-91.
- , *Let Justice Roll Down: The Old Testament, Ethics, and Christian Life* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1991).
- , 'Moral Agency, Community, and the Character of God in the Hebrew Bible', *Semeia* 66 (1994), pp. 23-41.
- , 'Divine Character and the Formation of Moral Community in the Book of Exodus', in Rogerson, Davies and Carroll, *Bible in Ethics*, pp. 119-135.
- Brich, Bruce C., and Rasmussen, Larry L. *Bible and Ethics in the Christian Life*, rev.
-



- ed. (Minneapolis: Augsburg, 1989).
- Bishop, Stephen, 'Green Theology and Deep Ecology: New Age or New Creation?' *Themelios* 16.3 (1991), pp. 8-14.
- Blauw, Johannes, *The Missionary Nature of the Church* (New York: McGraw Hill, 1962).
- Blocher, Henri, 'The Fear of the Lord as the "Principle" of Wisdom', *Tyndale Bulletin* 28 (1977), pp. 3-28.
- Block, Daniel I., *The Gods of the Nations: Studies in Ancient Near Eastern National Theology*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker; Leicester: Apollos, 2000).
- Bloesch, D. G., *Freedom for Obedience: Evangelical Ethics in Contemporary Times* (New York: Harper & Row, 1987).
- Blomberg, Craig L., *Neither Poverty nor Riches: A Biblical Theology of Material Possessions* (Downers Grove: Inter Varsity Press; Leicester: Apollos, 1999).
- Bloom, A., 'Human Rights in Israel's Thought', *Interpretation* 8 (1954), pp. 422-432.
- Boecker, Hans-Jochen, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East* (Minneapolis: Augsburg, 1980).
- Bosch, David J., *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll: Orbis, 1991).
- Boyce, Richard Nelson, *The Cry to God in the Old Testament* (Atlanta: Scholars Press, 1988).
- Bretzke, SJ, James T., *Bibliography on Scripture and Christian Ethics*, Studies in Religion and Society, vol. 39 (Lewiston: Edwin Mellen, 1997).
- Brichto, Herbert C., 'Kin, Cult, Land and Afterlife – a Biblical Complex', *Hebrew Union College Annual* 44 (1973), pp. 1-54.
- Bridger, Francis, 'Ecology and Eschatology: A Neglected Dimension', *Tyndale Bulletin* 41.2 (1990), pp. 290-301.
- Briggs, Richard S., 'The Uses of Speech-Act Theory in Biblical Interpretation', *Currents in theology and Mission* 9 (2001), pp. 229-276.
- , 'Getting Involved: Speech Acts and Biblical Interpretation', *Anvil* 20
-

- (2003), pp. 25-34.
- Bruckner, James K., 'The Creational Context of Law before Sinai: Law and Liberty in Pre-Sinai Narratives and Romans 7', *Ex Auditu* 11 (1995), pp. 91-110.
- Brueggemann, Walter, *The Land* (Philadelphia: Fortress, 1977).
- , *The Prophetic Imagination* (Philadelphia: Fortress, 1978).
- , *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress, 1977).
- , 'The Role of Old Testament Theology in Old Testament Interpretation', in Ball, *True Wisdom*, pp. 70-88.
- Brueggemann, Walter, *A Social Reading of the Old Testament: Prophetic Approaches to Israel's Communal Life*, ed. Patrick D. Miller Jr. (Minneapolis: Fortress, 1994).
- Bruge, Gary M., *Whose Land? Whose Promise? What Christians Are Not Being Told about Israel and the Palestinians* (Carlisle: Paternoster; Cleveland, OH: Pilgrim, 2003).
- Burnett, David, *Clash of Worlds* (Eastbourne: Monarch, 1990).
- , *God's Mission, Healing the Nations*, rev. ed. (Carlisle: Paternoster, 1996).
- Calvin, J., *Commentaries on the Four Last Books of Moses Arranged in the Form of a Harmony*, trans. C. W. Bingham, 4 vols. (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1852-5).
- Carroll R., M. D., 'Wealth and Poverty', in Alexander and Baker, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, pp. 881-887.
- Chalcraft, David J. (ed.), *Social-Scientific Old Testament Criticism: A Sheffield Reader* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1977).
- Chapman, Colin, *Whose Promised Land?* rev. ed. (Oxford: Lion, 1989).
- Chester, Andrew, 'The Concept of Peace in the Old Testament', *Theology* 92 (1989), pp. 466-481.
- Childs, Brevard S., *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress, 1992).
-



- Chirichigno, Greg, 'A Theological Investigation of Motivation in Old Testament Law', *Journal of the Evangelical Theological Society* 24 (1981), pp. 303-313.
- Clements, R. E., *God and Temple: The Idea of Divine Presence in Ancient Israel* (Oxford: Blackwell; Philadelphia: Fortress, 1965).
- (ed.), *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
- , 'Christian Ethics and the Old Testament', *Modern Churchman* 26 (1984), pp. 13-26.
- , 'Worship and Ethics: A Re-examination of Psalm 15', in Graham, Marrs and McKenzie, *Worship and the Hebrew Bible*, pp. 78-94.
- Clines, David J. A., 'Ethics as Deconstruction, and the Ethics of Deconstruction', in Rogerson, Davies and Carroll, *Bible in Ethics*, pp. 77-106.
- , *The Theme of the Pentateuch*, 2nd ed. (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).
- Cowles, C. S., Merrill, E. H., Gard, D. L., Longman III, T., and Gundry, S. (eds.), *Show Them No Mercy: Four Views of God and Canaanite Genocide* (Grand Rapids: Zondervan, 2003).
- Craigie, Peter C., *The Problem of War in the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978).
- Crenshaw, J. L., and Willis, J. T. (eds.), *Essays in Old Testament Ethics* (New York: Ktav, 1974).
- Curran, Charles E., and McCormick SJ, Richard A. (eds.), *The Use of Scripture in Moral Theology*, vol. 4, Readings in Moral Theology (New York: Paulist Press, 1984).
- Davidson, Robert, 'Some Aspects of the Old Testament Contribution to the Pattern of Christian Ethics', *Scottish Journal of Theology* 12 (1959), pp. 373-387.
- Davies, Eryl W., 'Ethics of the Hebrew Bible: The Problem of Methodology', *Semeia* 66 (1995), pp. 43-53.
- , 'Walking in God's Ways: The Concept of *Imitatio Dei* in the Old
-

- Testament', in Ball, *True Wisdom*, pp. 99-115.
- Davies, G. I., 'The Destiny of the Nations in the Book of Isaiah', in Jacques Vermeulen (ed.), *The Book of Isaiah* (Leuven: Leuven University Press, 1989), pp. 93-120.
- Davies, Philip R., 'Ethics and the Old Testament', in Rogerson, Davies and Carroll, *Bible in Ethics*, pp. 164-173.
- Davies, W. D., *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine* (Berkeley: University of California Press, 1974).
- Dearman, John Andrew, *Property Rights in the Eighth-Century Prophets: The Conflict and Its Background* (Atlanta: Scholars Press, 1988).
- Deidun, Tom, 'The Bible and Christian Ethics', in Bernard Hoose (ed.), *Christian Ethics: An Introduction* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1998), pp. 3-46.
- Dempsey, Carol J., *Hope Amid the Ruins: The Ethics of Israel's Prophets* (St. Louis: Chalice, 2000).
- Dever, William G., 'Biblical and Syro-Palestinian Archaeology: A State-of-the-Art Assessment at the Turn of the Millennium', *Currents in Research: Biblical Studies* 8 (2000), pp. 91-116.
- , *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It?* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001).
- Diamond, A. S., 'An Eye for an Eye', *Iraq* 19 (1957), pp. 151-155.
- Duchrow, Ulrich, and Liedke, Gerhard, *Shalom: Biblical Perspectives on Creation, Justice and Peace* (Geneva: WCC Publications, 1987).
- Dyrness, William A., 'Environmental Ethics and the Covenant of Hosea 2', in Robert L. Hubbard Jr, Robert K. Johnston and Robert P. Meye (eds.), *Studies in Old Testament Theology* (Dallas: Word, 1992), pp. 263-278.
- Eichrodt, Walther, 'The Effect of Piety on Conduct (Old Testament Morality), in *Theology of the Old Testament*, vol. 2 (London: SCM, 1967), pp. 316-379.
- Ellison, H. L., 'The Significance of the Old Testament Today', *Churchman* 74 (1969), pp. 231-238.
-



- Elsdon, Ron, *Green House Theology; Biblical Perspectives on Caring for Creation* (Tunbridge Wells: Monarch, 1992).
- Englehard, David H., 'The Lord's Motivated Concern for the Underprivileged', *Calvin Theological Journal* 15 (1980), pp. 5-26.
- Exum, J. Cheryl, 'The Ethics of Biblical Violence Against Women', in Rogerson, Davies and Carroll, *Bible in Ethics*, pp. 248-271.
- Fager, Jeffrey A., *Land Tenure and the biblical Jubilee*, JSOT Supplements, vol. 155 (Sheffield: JSOT Press, 1993).
- Fensham, F. Charles, 'Widow, Orphan and the Poor in the Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature', *Journal of Near Eastern Studies* 21 (1962), pp. 129-139.
- Fletcher, V. H., 'The Shape of Old Testament Ethics', *Scottish Journal of Theology* 24 (1971), pp. 47-73.
- Forde, G. O., 'Law and Gospel in Luther's Hermeneutic', *Interpretation* 37 (1983), pp. 240-252.
- Forster, G., *Christian Ethics in the Old Testament* (Nottingham: Grove Ethics Books, vol. 35, 1980).
- Freedman, D. N. (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, 6 vols. (New York: Doubleday, 1992).
- , 'Divine Commitment and Human Obligation: The Covenant Theme', *Interpretation* 18 (1964), pp. 419-431.
- Fretheim, Terence E., 'The Reclamation of Creation: Redemption and Law in Exodus', *Interpretation* 45 (1991), pp. 354-365.
- Froehlich, K., *Biblical Interpretation in the Early Church* (Philadelphia: Fortress, 1984).
- Fuller, Daniel P., *Gospel and Law, Contrast of Continuum? The Hermeneutics of Dispensational and Covenant Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980).
- Gammie, John G., *Holiness in Israel* (Minneapolis: Fortress, 1989).
- Gamoran, H., 'The Biblical Law against Loans on Interest', *Journal of Near Eastern*
-

- Studies* 30 (1971), pp. 127-134.
- Geisler, Norman L. *Christian Ethics: Options and Issues* (Grand Rapids: Baker, 1989; Leicester: IVP, 1990).
- , ‘Dispensationalism and Ethics’, *Transformation* 6.1 (1989), pp. 7-14.
- Gemser, B., ‘The Importance of the Motive Clause in Old Testament Law’, in *Congress Volume in Memoriam Aage Bentzen*, Supplements to *Vetus Testamentum*, vol. 1 (Leiden: E. J. Brill, 1953), pp. 50-66.
- George, Timothy, *Theology of the Reformers* (Nashville: Broadman; Leicester: Apollos, 1988).
- Gerbrandt, Gerald Eddie, *Kingship According to the Deuteronomistic History* (Atlanta: Scholars Press, 1986).
- Gerstenberger, Erhard, ‘Covenant and Commandment’, *Journal of Biblical Literature* 84 (1965), pp. 38-51.
- , ‘“...He/They Shall Be Put to Death”: Life-Preserving Divine Threats in Old Testament Law’, *Ex Auditu* 11 (1995), pp. 43-61.
- Gillingham, Sue ‘The Poor in the Psalms’, *Expository Times* 100 (1988), pp. 15-19.
- Gimsrud, Ten, and Johns, Loren L. (eds.), *Peace and Justice Shall Embrace: Power and Theopolitics in the Bible: Essays in Honor of Millard Lind* (Telford, PA: Pandora, 1999).
- Gitari, David, ‘The Church and Polygamy’, *Transformation* 1 (1984), pp. 3-10.
- Glasser, Arthur F., ‘Messianic Jews-What They Represent’, *Themelios* 16.2 (1991), pp. 13-14.
- Gnanakan, Ken, *God’s World: Biblical Insights for a Theology of the Environment* (SPCK International Study Guides, London: SPCK, 1999).
- Gunse, Robert, ‘Jubilee Legislation in Leviticus: Israel’s Vision of Social Reform’, *Biblical Theology Bulletin* 15 (1985), pp. 43-48.
- , *You Shall Not Steal: Community and Property in the Biblical Tradition* (Maryknoll: Orbis, 1985).
- , *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel*, JSOT Supplement
-



- Series, vol. 241 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).
- Godfrey, W. Robert, 'Calvin and Theonomy', in Barker and Godfrey, *Theonomy*, pp. 299-312.
- Goetzmann, J., 'House', in Colin Brown (ed.), *New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 2 (Carlisle: Paternoster, 1976), pp. 247-251.
- Goldingay, John, *Theological Diversity and the Authority of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987).
- , *Approaches to Old Testament Interpretation: updated edition* (Leicester: Apollos, 1991).
- , 'Justice and Salvation for Israel and Canaan', in Wonil et al., *Reading the Hebrew Bible*, pp. 169-187.
- Gossai, Hemchand, *Justice, Righteousness and the Social Critique of the Eighth-Century Prophets*, American University Studies, Series 7: Theology and Religion, vol. 141 (New York: Peter Lang, 1993).
- Gottwald, Norman K., *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 BCE* (Maryknoll: Orbis, London: SCM, 1979).
- , 'Theological Education as a Theory-Praxis Loop: Situating the Book of Joshua in a Cultural, Social Ethical, and Theological Matrix', in Rogerson, Davies and Carroll, *Bible in Ethics*, pp. 107-118.
- Gowan, Donald E., 'Wealth and Poverty in the Old Testament: The Case of the Widow, the Orphan, and the Sojourner', *Interpretation* 41 (1987), pp. 341-353.
- Graham, M. P., Marrs, R. R., and McKenzie, S. L. (eds.), *Worship and the Hebrew Bible* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999).
- Greenberg, Moshe, 'Some Postulates of Biblical Criminal Law', in M. Haran (ed.), *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume* (Jerusalem: Magnes, 1960), pp. 5-28.
- , 'Mankind, Israel and the Nations in the Hebraic Heritage', in J. Robert Nelson (ed.), *No man is Alien: Essays on the Unity of Mankind* (Leiden: E. J. Brill, 1971), pp. 15-40.
- Greene, W. B., 'The Ethics of the Old Testament', *Princeton Theological Review* 27
-

- (1929), pp. 153-193.
- Greidanus, Sidney, 'The Universal Dimension of Law in the Hebrew Scriptures', *Studies in Religion* 14 (1985), pp. 39-51.
- Gustafson, James M., 'The Changing Use of the Bible in Christian Ethics', in Charles E. Curran and Richard A. McCormick SJ (eds.), *Readings in Moral Theology* (New York: Paulist Press, 1984), pp. 133-150.
- , 'The Place of Scripture in Christian Ethics: A Methodological Study', in Curran and McCormick, *Use of Scripture in Moral Theology*, pp. 151-178.
- Habel, Norman C., 'Wisdom, Wealth and Poverty: Paradigms in the Book of Proverbs', *Bible Bhashyam* 14 (1988), pp. 26-49.
- , *The Land Is Mine: Six Biblical Land Ideologies* (Philadelphia: Fortress, 1995).
- Halpern, Baruch, *The Constitution of the Monarchy in Israel* (Missoula: Scholars Press, 1980).
- Hamilton, J. M., *Social Justice and Deuteronomy: The Case of Deuteronomy 15*, Society of Biblical Literature Dissertation Series, vol. 136 (Atlanta: Scholars Press, 1992).
- Hammershaimb, E., 'On the Ethics of the Old Testament Prophets', *Supplements to Vetus Testamentum* 7 (1959), pp. 75-101.
- Hanks, Thomas D., *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression* (Maryknoll: Orbis, 1983).
- Hanson, Paul D., *The People Called: The Growth of Community in the Bible* (San Francisco: Harper & Row, 1986).
- Harrelson, Walter, *The Ten Commandments and Human Rights* (Minneapolis: Fortress, 1980).
- Hauerwas, Stanley, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981).
- , *Peaceable Kingdom* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1983).
- , *Resident Aliens* (Nashville: Abingdon, 1989).
-



- Hawking, Stephen, *A Brief History of Time: From The Big Bang to Black Holes* (London: Bantam, 1988).
- Hay, Donald A., 'Christians in the Global Greenhouse', *Tyndale Bulletin* 41.1 (1990), pp. 109-127.
- Hays, J. Daniel, 'Applying the Old Testament Law Today', *Bibliotheca Sacra* 158 (2001), pp. 21-35.
- Hempel, Johannes, *Das Ethos Des Alten Testaments*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 67. rev. ed. (Berlin: Töpelmann, 1964).
- Hendrickx, Herman, *Social Justice in the Bible* (Quezon City: Claretian Publications, 1985).
- Hesselink, I. John, 'John Calvin on the Law and Christian Freedom', *Ex Auditu* II (1995), pp. 77-89.
- Hobbs, T. R., 'Reflections on "the Poor" and the Old Testament', *Expository Times* 100 (1988-9), pp. 291-293.
- Holwerda, David E., *Jesus and Israel: One Covenant or Two?* (Grand Rapids: Eerdmans; Leicester: Apollos, 1995).
- Hoppe OFM, Leslie J., *Being Poor: A Biblical Study* (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1987).
- House, H. Wayne, and Ice, Thomas (eds.) *Dominion Theology: Blessing or Curse?* (Portland: Multnomah, 1988).
- Houston, Walter, "'and Let Them Have Dominion..." Biblical Views of Man in Relation to the Environmental Crisis', *Studia Biblica* I (1978), pp. 161-184.
- , 'War and the Old Testament', *Modern Churchman* 28 (1985), pp. 14-21.
- , "'You Shall Open Your Hand to Your Needy Brother": Ideology and Moral Formation in Deut. 15:1-18', in Rogerson, Davies and Carroll, *Bible in Ethics*, pp. 296-314.
- , 'The King's Preferential Option for the Poor: Rhetoric, Ideology and Ethics in Psalm 72', *Biblical Interpretation* 7 (1999), pp. 347-368.
- Hughes, Dewi, *God of the Poor: A Biblical Vision of God's Present Rule* (Carlisle:
-

- OM Publishing, 1998).
- Jacobs, Mignon R., 'Toward an Old Testament Theology of Concern for the Underprivileged', in Wonil et al., *Reading the Hebrew Bible*, pp. 205-229.
- Janzen, Waldemar, 'Land', in Freedman, *Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, pp. 144-154.
- , 'The Theology of Work from an Old Testament Perspective', *Conrad Grebel Review* 10 (1992), pp. 121-138.
- , *Old Testament Ethics: A Key to the Priestly Conception of the World*, JSOT Supplements, vol. 106 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992).
- Johnston, P., and Walker, P. W. L. (eds.), *The Land of Promise: Biblical, Theological and Contemporary Perspectives* (Leicester: IVP; Downers Grove: Inter Varsity Press, 2000).
- Juster, Daniel, *Jewish Roots: A Foundation of Biblical Theology for Messianic Judaism* (Rockville: Daver, 1986).
- Kaiser Jr, Walter C., *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids: Zondervan, 1983).
- , *Toward Rediscovering the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1987).
- , *Hard Sayings of the Old Testament* (Downers Grove: Inter Varsity Press, 1988).
- , 'The Old Testament Promise of Material Blessings and Contemporary Believer', *Trinity Journal* 9 (1988), pp. 151-170.
- , 'God's Promise Plan and His Gracious Law', *Journal of the Evangelical Theological Society* 33 (1990), pp. 289-302.
- , 'New Approaches to Old Testament Ethics', *Journal of the Evangelical Theological Society* 35 (1992), pp. 289-297.
- , *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations* (Grand Rapids: Baker, 2000)
- Kapelrud, A. S., 'New Ideas in Amos', *Supplements to Vetus Testamentum* 15 (1966), pp. 79-113.
-



- Kaufman, Stephen A., 'A Reconstruction of the Social Welfare Systems of Ancient Israel', in W. Boyd Barrick and John R. Spencer (eds.), *In the Shelter of Elyon* (Sheffield: JSOT Press, 1984).
- Kaye, B. N., and Wenham, G. J. (eds.), *Law, Morality and the Bible: A Symposium* (Leicester: IVP, 1978).
- Kidner, Derek, 'Old Testament Perspectives on War', *Evangelical Quarterly* 57 (1985), pp. 99-112.
- Kim, Wonil, Ellens, Deborah, Floyd, Michael, and Sweeney, Marvin (eds.), *Reading the Hebrew Bible for a New Millennium: Form, Concept, and Theological Perspective* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000).
- Klassen, H. W., 'The Relation of the Old and New Covenants in Pilgram Marpeck's Theology', in Swartley, *Essays on Biblical Interpretation*, pp. 91-105.
- Kline, M. G., *The Structure of Biblical Authority* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972).
- Knierim, Rolf P., *The Task of Old Testament Theology: Substance, Method, and Cases* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).
- , 'On the Subject of War in Old Testament and Biblical Theology', in Wonil et al., *Reading the Hebrew Bible*, pp. 73-88.
- Knight, Douglas A., and Meyers, Carol (eds.), 'Ethics and Politics in the Hebrew Bible', *Semeia* 66 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 1994).
- , 'Political Rights and Powers in Monarchic Israel', *Semeia* 66 (1994), pp. 93-117.
- Kraftson-Hogue, Michael, 'Toward a Christian Ecological Ethic: The Lesson of Old Testament Israel's Dialogic Relations with Land, History and God', *Christian Scholars Review* 28 (1998), pp. 270-282.
- Knight, Douglas A., and Meyers, Carol (eds.), 'Ethics and Politics in the Hebrew Bible', *Semeia* 66 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 1994).
- , 'Political Rights and Powers in Monarchic Israel', *Semeia* 66 (1994), pp. 93-117.
- Kraftson-Hogue, Michael, 'Toward a Christian Ecological Ethic: The Lesson of Old
-

- Testament Israel's Dialogic Relations With Land, History and God', *Christian Scholars Review* 28 (1998), pp. 270-282.
- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press: 1970).
- Lang, B., 'The Social Organization of Peasant Poverty in Israel', *Journal for the study of the Old Testament* 24 (1982), pp. 47-63.
- , *The Hebrew God: Portrait of an Ancient Deity* (New Haven: Yale University Press, 2002).
- Leggett, D. A., *The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament with Special Attention to the Book of Ruth* (Cherry Hill: Mack, 1974).
- Lemche, Niels Peter, 'Habiru, Hapiru', in Freedman, *Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, pp. 6-10.
- Liechty, Daniel, 'What Kind of Political Power? The Upside-Down Kingdom in Millard Lind's Reading of the Hebrew Bible', in Gimsrud and Johns, *Peace and Justice Shall Embrace*, pp. 17-33.
- Lind, Millard C., 'The Concept of Political Power in Ancient Israel', *Annual of the Swedish Theological Institute* 7 (1968-9), pp. 4-24.
- , *Yahweh Is a Warrior: The Theology of Warfare in Ancient Israel* (Scottsdale: Herald, 1980).
- Lindars, Barnabas, 'Imitation of God and Imitation of Christ', *Theology* 76 (1973), pp. 394-402.
- Linvile, Mark D., 'A little Lower Than the Angels: Christian Humanism and Environmental Ethics', *Christian Scholars Review* 28 (1998), pp. 283-297.
- Linzey, Andrew, *Animal Theology* (London: SCM, 1994).
- , *Animal Gospel* (London: Hodder & Stoughton; Louisville, KY: Westminster John Knox, 1998).
- Linzey, Andrew, and Yamamoto, Dorothy (eds.), *Animals on Agenda: Questions about Animals for Theology and Ethics* (London: SCM, 1998).
- Loewe, Raphael, *The Position of Women in Judaism* (London: SPCK, 1966).
-



- Lohfink SJ, Norbert F., *Great Themes from the Old Testament* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1982).
- , *Option for the Poor: The Basic Principle of Liberation Theology in the Light of the Bible* (Berkeley: BIBAL Press, 1987).
- , *God of Israel and the Nations: Studies in Isaiah and the Psalms*, trans. Everett R. Kalin (Collegeville, Ma: Liturgical Press, 2000).
- Long, V. P., Baker, D. W., and Wenham, G. J. (eds.), *Windows into Old Testament History: Evidence, Argument and the Crisis of 'Biblical Israel'* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002).
- Longenecker, R. N., 'Three Ways of Understanding Relations between the Testaments: Historically and Today', in G. F. Hawthorne and O. Betz (eds.), *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honor of E. Earle Ellis for His Sixtieth Birthday* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), pp. 22-32.
- Longman III, Tremper, and Reid, Daniel G., *God Is a Warrior* (Grand Rapids: Zondervan; Carlisle: Paternoster, 1995).
- Lovelock, James E., *Gaia: A New Look at Life on Earth* (Oxford: Oxford University Press, 1979).
- Malchow, Bruce V., 'Social Justice in the Wisdom Literature', *Biblical Theology Bulletin* 12 (1982), pp. 120-124.
- , 'Social Justice in the Israelite Law Codes', *Word and World* 4 (1984), pp. 299-306.
- Marak, Krickwin C., and Aghamkar, Atul Y. (eds.), *Ecological Challenge and Christian Mission* (Delhi: ISPCK, 1998).
- Marchall, J. W., 'Decalogue', in Alexander and Baker, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, pp. 171-182.
- Marshall, Paul, *Thine Is the Kingdom: A Biblical Perspective on the Nature of Government and Politics Today* (Basingstoke: Marshall, Morgan & Scott, 1984).
- Martens, Elmer A., *God's Design: A Focus on Old Testament Theology*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker; Leicester: Apollos, 1994).
-

- , ‘How Is the Christian to Construe Old Testament Law?’ *Bulletin for Biblical Research* 12 (2002), pp. 199-216.
- Martin-Achard, Robert, *A Light to the Nations: A Study of the Old Testament Conception of Israel’s Mission to the Word*, trans. John Penney Smith (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1962).
- Mason, John, ‘Biblical Teaching and Assisting the Poor’, *Transformation* 4.2 (1987), pp. 1-14.
- Mason, Rex, *Propaganda and Subversion in the Old Testament* (London: SPCK, 1997).
- Matthews, V. H., ‘Family Relationships’, in Alexander and Baker, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, pp. 291-299.
- , ‘Social-Scientific Approaches’, in Alexander and Baker, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, pp. 787-793.
- Mays, James L., ‘Justice: Perspectives from the Prophetic Tradition’, in David L. Petersen (ed.), *Prophecy in Israel: Search for an Identity* (London: SPCK Philadelphia: Fortress, 1987), pp. 144-158.
- McBride Jr, S. Dean, ‘The Yoke of Torah’, *Ex Auditu* 11 (1995), pp. 1-15.
- McCarthy, D. J., ‘Notes on the Love of God in Deuteronomy and the Father-Son Relationship between Yahweh and Israel’, *Catholic Biblical Quarterly* 27 (1965), pp. 144-147.
- McConville, J. Gordon, *Law and Theology in Deuteronomy*, JSOT Supplements, vol. 33 (Sheffield: JSOT Press, 1984).
- McDonagh SSC, Sean, *To Care for the Earth: A Call to a New Theology* (London: Geoffrey Chapman, 1986).
- , *The Greening of the Church* (Maryknoll: Orbis; Geoffrey Chapman, 1990).
- McKeating, H., ‘Sanctions against Adultery in Ancient Israelite Society, with Some Reflections on Methodology in the Study of Old Testament Ethics’, *Journal for the Study of the Old Testament* II (1979), pp. 57-72.
-



- McKenzie, D. A., 'Judicial Procedure at the Town Gate', *Vetus Testamentum* 14 (1964), pp. 100-104.
- McKenzie, J. L., 'God and Nature in the Old Testament', *Catholic Biblical Quarterly* 14 (1952), pp. 18-39, 124-145.
- , 'The Elders in the Old Testament', *Biblica* 40 (1959), pp. 522-540.
- Meeks, Wayne, *The Moral Word of the First Christians* (Philadelphia: Westminster; London: SPCK, 1986).
- Mendelsohn, I., *Slavery in the Ancient Near East* (Oxford: Oxford University Press, 1949).
- Mendenhall, George E., 'The Relation of the Individual to Political Society in Ancient Israel', in J. M. Myers, O. Reimherr and H. N. Bream (eds.), *Biblical Studies in Memory of H. C. Alleman* (Locus Valley, NY: J. J. Augustin, 1960), pp. 89-108.
- Mettinger, Tryggve N. D., *King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings* (Lund: Gleerup, 1976).
- Middleton, J. Richard, and Walsh, Brian J., *Truth Is Stranger Than it Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age* (London: SPCK; Downers Grove: Inter Varsity Press, 1995).
- Millar, J. Gary, *New Choose Life: Theology and Ethics in Deuteronomy* (Leicester: Apollos, 1998).
- Miller Jr, Patrick D., 'The Gift of God: The Deuteronomic Theology of the Land', *Interpretation* 23 (1969), pp. 454-465.
- , 'The Place of the Decalogue in the Old Testament and Its Law', *Interpretation* 43 (1989), pp. 229-242.
- Mills, Mary E., *Images of God in the Old Testament* (Collegeville, MN: Liturgical Press; London: Cassells, 1998).
- , *Biblical Morality: Moral Perspectives in Old Testament Narratives*, Heythrop Studies in Contemporary Philosophy, Religion and Theology, ed. Laurence Paul Hemming (Aldershot, UL: Ashgate, 2001).
-

- Mills, Paul, *Interest in Interest: The Implications of the Old Testament Ban on Interest for Today* (Cambridge: Jubilee Centre, 1989).
- Moss, R., *The Earth in our Hands* (Leicester: IVP, 1982).
- Mott, Stephen Charles, 'The Contribution of the Bible to Economic Thought', *Transformation* 4.3-4 (1987), pp. 25-34.
- , *A Christian Perspective on Political Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Mouw, Richard J., *When the Kings Come Marching In: Isaiah and the New Jerusalem* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983).
- , 'Commands for Grown-Ups,' in Curran and McCormick, *Use of Scripture*, pp. 66-77.
- Muilenburg, J., *The Way of Israel: Biblical Faith and Ethics* (New York: Harper, 1961).
- Murray, Robert, *The Cosmic Covenant: Biblical Themes of Justice, Peace and the Integrity of Creation* (London: Sheed & Ward, 1992).
- Nahami, H. S., *Human Rights in the Old Testament* (Tel Aviv: J. Chachik, 1964).
- Napier, B. D., 'Community under Law: On Hebrew Law and Its Theological Presuppositions', *Interpretation* 7 (1953), pp. 26-46.
- Nash, James A., *Loving Nature: Ecological Integrity and Christian Responsibility* (Nashville: Abingdon, 1991).
- Nasuti, Harry P., 'Identity, Identification, and Imitation: The Narrative Hermeneutics of Biblical Law', *Journal of Law and Religion* 4 (1986), pp. 9-23.
- Nicholson, E. W., 'The Decalogue as the Direct Address of God', *Vetus Testamentum* 27 (1977), pp. 422-433.
- Niditch, Susan, *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence* (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Northcott, Michael S., *The Environment and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
- North, R., *Sociology of the Biblical Jubilee* (Rome: Pontifical Biblical Institute,
-



- 1954).
- O'Donovan, Oliver M. T., 'Towards an Interpretation of Biblical Ethics', *Tyndale Bulletin* 27 (1976), pp. 54-78.
- , *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics* (Leicester: IVP, 1986).
- , *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
- Ogletree, Thomas, *The Use of the Bible in Christian Ethics* (Minneapolis: Fortress, 1983; Oxford: Blackwell, 1984).
- Orlinsky, Harry M., 'The Biblical Concept of the Land of Israel: Cornerstone of the Covenant between God and Israel', in L. A. Huffman (ed.), *The Land of Israel: Jewish Perspectives* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1986), pp. 27-64.
- Otto, Eckart, *Theologische Ethik des Alten Testaments* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1994).
- Patrick, Dale, *The Rendering of God in the Old Testament, Overtures to Biblical Theology*, vol. 10 (Philadelphia: Fortress, 1981).
- , *Old Testament Law* (Atlanta: John Knox, 1985).
- , 'God's Commandment', in Linafelt and Beal, *God in the Fray*, pp. 93-111.
- Penchansky, David, *What Rough Beast? Images of God in the Hebrew Bible* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1999).
- Perdue, Leo G., Blenkinsopp J., and Collins, J. J., *Families in Ancient Israel* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1997).
- Petrie, Alistair, *Releasing Heaven on Earth* (Grand Rapids: Chosen Books, 2000).
- Phillips, Anthony J., *Ancient Israel's Criminal Law: A New Approach to the Decalogue* (Oxford: Blackwell; New York: Schocken, 1970).
- Plant, Raymond, *Politics, Theology and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).
-

- Plains, J. David, 'Poverty in the Social World of the Wise', *Journal for the Study of the Old Testament* 37 (1987), pp. 61-78.
- , 'Poor, Poverty', in Freedman, *Anchor Bible Dictionary*, vol. 5, pp. 402-414.
- , 'How Ought we to Think about Poverty? Re-thinking the Diversity of the Hebrew Bible', *Irish Theological Quarterly* 60 (1994), pp. 280-286.
- , *The Social Visions of the Hebrew Bible: A Theological Introduction* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2001).
- Poettcker, H., 'Menno Simons' encounter with the Bible', in Swartley, *Essays on Biblical Interpretation*, pp. 62-76.
- Porter, J. Roy, 'The Legal Aspects of the Concept of "Corporate Personality" in the Old Testament', *Vetus Testamentum* 15 (1965), pp. 361-380.
- Poythress, Vern S., *Science and Hermeneutics: Implications of Scientific Method for Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Academie; Leicester: Apollon, 1988).
- Rad, G. von, 'The Promised Land and Yahweh's Land', in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (New York: McGraw Hill; London: SCM, 1966), pp. 79-93.
- Reimer, David J., 'šdq', in VanGemeren, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 3, pp. 744-769.
- Reventlow, Henning Graf, 'The Biblical and Classical Traditions of Just War', in Reventlow and Hoffman, *Politics and Theopolitics*, pp. 160-175.
- Reventlow, Henning Graf, and Hoffman, Yair (eds.), *Justice and Righteousness: Biblical Themes and Their Influence*, JSOT Supplement Series 137 (Sheffield: JSOT Press, 1992).
- Reventlow, Henning Graf, Hoffman, Yair, and Uffenheimer, Benjamin (eds.), *Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature*, JSOT Supplement Series vol. 171 (Sheffield: JSOT Press, 1994).
- Reviv, Hanoach, *The Elders in Ancient Israel: A Study of a Biblical Institution* (Jerusalem: Magnes, 1989).
-



- Ridder, Richard R. de, *Discipling the Nations* (Grand Rapids: Baker, 1975).
- Riggans, Walter, *The Covenant with the Jews: What's so Unique about the Jewish People* (Eastbourne: Monarch, 1992).
- Ringe, S. H. *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee: Images for Ethics and Christology* (Philadelphia: Fortress, 1985).
- Rodd, Cyril, 'The Family in the Old Testament', *Bible Translator* 18 (1967), pp. 19-26.
- , 'The Use of the Old Testament in Christian Ethics', in Rodd, *New Occasions Teach New Duties?* pp.5-19.
- (ed.), *New Occasions Teach New Duties? Christian Ethics for Today* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1995).
- , *Glimpses of a Strange Land: Studies in Old Testament ethics* (Edinburgh: T & T. Clark, 2001).
- Rogerson, John W., 'The Hebrew Conception of Corporate Personality: A Re-examination', *Journal of Theological Studies* New Series 21 (1970), pp. 1-16.
- , 'The Old Testament View of Nature: Some Preliminary Questions', *Oudtestamentische Studien* 20 (1977), pp. 67-84.
- , 'The Old Testament and Social and Moral Questions', *Modern Churchman* 25 (1982), pp. 28-35.
- , 'Discourse Ethics and Biblical Ethics', In Rogerson, Davies and Carroll, *Bible in Ethics*, pp. 17-26.
- Rogerson, John W. Davies, Margaret and Carroll, M. Daniel (eds.), *The Bible in Ethics: The Second Sheffield Colloquium*, JSOT Supplement Series vol. 207 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995).
- Rushdoony, Rousas, *Institutes of Biblical Law* (Phillipsburg: Presbyterian & Reformed, 1973).
- Schluter, Michael, and Clements, Roy, *Reactivating the Extended Family: From Biblical Norms to Public Policy in Britain* (Cambridge: Jubilee Centre, 1986).
- , 'Jubilee Institutional Norms: A Middle Way between Creation Ethics and Kingdom Ethics as the Basis for Christian Political Action', *Evangelical*
-

- Quarterly* 62 (1990), pp. 37-62.
- Schluter, Michael, and Lee, David, *The R Factor* (London: Hodder & Stoughton, 1993).
- Schnabel, Eckhard J., 'Israel, the people of God, and the Nations', *Journal of the Evangelical Theological Society* 45 (2002), pp. 35-57.
- Schofield, J. N., "'Righteousness" in the Old Testament', *Bible Translator* 16 (1965), pp. 112-116.
- Scobie, C. H. H., 'The Place of Wisdom in Biblical Theology', *Biblical Theology Bulletin* 14 (1984), pp. 43-48.
- , 'Israel and the Nations: An Essay in Biblical Theology', *Tyndale Bulletin* 43.2 (1992), pp. 283-305.
- Seitz, Christopher, *Christopher; Word without End* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).
- Selman, M. J., 'Law', in Alexander and Baker, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, pp. 497-515.
- Senior, Donald, and Stuhlmueeller, Carroll, *The Biblical Foundations for Mission* (London: SCM, 1983).
- Shepherd, J. J., 'Man's Morals and Israel's Religion', *Expository Times* 92 (1981), pp. 171-174.
- Siler, Jeffrey S., *Scripture and Ethics: Twentieth-Century Portraits* (New York: Oxford University Press, 1997).
- Simkins, Ronald A., *Creator and Creation: Nature in the Worldview of Ancient Israel* (Peabody: Hendrickson, 1994).
- Simon, U., 'The Poor Man's Ewe Lamb... Judicial Parable', *Biblica* (1967), pp. 207-242.
- Solan Jr, R. B., *The Favorable Year of the Lord: A Study Of Jubiliary Theology in the Gospel of Luke* (Austin: Schola, 1977).
- Spanner, Huw, 'Tyrants, Stewards-or Just Kings?' in Linzey and Yamamoto, *Animals on the Agenda*, pp. 216-224.
- Sparks, Kenton L., *Ethnicity and Identity in Ancient Israel: Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible* (Winona Lake:
-



- Eisenbrauns, 1998).
- Spohn, William C., *What Are They Saying About Scripture and Ethics?* 2nd ed. (New York: Paulist Press, 1995).
- Sprinkle, J. M., 'Sexuality, Sexual Ethics', in Alexander and Baker, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, pp. 741-753.
- Stackhouse, M. L., 'What Then Shall We Do? On Using Scripture in Economic Ethics', *Interpretation* 41 (1987), pp. 382-397.
- Stamm, J. J., and Andrews, M. E., *The Ten Commandments in Recent Research* (London: SCM, 1967).
- Stein, S., 'The Laws on Interest in the Old Testament', *Journal of Theological Studies* New Series 4 (1953), pp. 161-170.
- Stek, John H., 'Salvation, Justice and Liberation in the Old Testament', *Calvin Theological Journal* 13 (1978), pp. 112-116.
- Stern, David H., *Messianic Jewish Manifesto* (Jerusalem: Jewish New Testament Publications, 1988).
- Strickland, Wayne G. (ed.), *The Law, the Gospel and the Modern Christian: Five Views* (Grand Rapids: Zondervan, 1993).
- Swartley, Willard M., *Slavery, Sabbath, War and Women: Case Issues in Biblical Interpretation* (Scottsdale, PA: Herald, 1983).
- (ed.), *Essays on Biblical Interpretation: Anabaptist-Mennonite Perspectives* (Elkhart, IN: Institute of Mennonite Studies, 1984).
- Taylor, Robert D. and Ricci, Ronald J., 'Three Biblical Models of Liberty and Some Representative Laws', *Ex Auditu* II (1995), pp. 111-127.
- Thompson, Alden, *Who's Afraid of the Old Testament God?* (Grand Rapids: Zondervan, 1989).
- Townsend, C., and Ashcroft, J., *Political Christians in a Plural Society: A New Strategy for a Biblical Contribution* (Cambridge: Jubilee Centre, 1994).
- Trible, Phyllis, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Minneapolis: Fortress, 1978).
- , *Texts of Terror* (Minneapolis: Fortress, 1984).
-

- Tucker, Gene M., 'The Law in the Eighth-Century Prophets', in Tucker, Petersen and Wilson, *Canon, Theology and Old Testament Interpretation*, pp. 201-216.
- Tucker, Gene M., Petersen, David L., and Wilson, Robert R. (eds.), *Canon, Theology and Old Testament Interpretation: Essays in Honor of Brevard S. Childs* (Philadelphia: Fortress, 1988).
- Tuckett, Christopher M., 'Paul, Scripture and Ethics: Some Reflections', *New Testament Studies* 46.3 (2002), pp. 403-422.
- Ucko, Hans (ed.), *The Jubilee Challenge: Utopia or Possibility: Jewish and Christian Insights* (Geneva: WCC Publications, 1997).
- Van den Toren, Benno, 'God's Purpose for Creation as the Key to Understanding the Universality and Cultural Variety of Christian Ethics', *Missiology: An International Review* 30 (2002), pp. 215-233.
- van Iersel, B. and Weiler, A. (eds.), *Exodus-a Lasting Paradigm, Concilium*, vol. 189 (Edinburgh: T & T. Clark, 1987).
- VanGemeren, Willem A. (ed), *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, 5 vols. (Grand Rapids: Paternoster, 1996).
- Voegelin, E., *Israel and Revelation* (Baton Rouge: Louisiana State University, 1956).
- Waldow, H. E. von, 'Social Responsibility and Social Structure in early Israel', *Catholic Biblical Quarterly* 32 (1970), pp. 182-204.
- , 'The Concept of War in the Old Testament', *Horizons of Biblical Theology* 6 (1984), pp. 27-48.
- Walker, P. W. L. (ed.), *Jerusalem Past and Present in the Purposes of God*, rev. ed. (Carlisle: Paternoster, 1994).
- Walsh SJ, J. P. M., *The Mighty from Their Thrones: Power in the biblical Tradition, Overtures to Biblical Theology*, vol 21 (Philadelphia: Fortress, 1987).
- Walzer, Michael, *Exodus and Revolution* (New York: Basic, Books, 1985).
- Weinfeld, Moshe, *The Promise of the Land: The Inheritance of the Land of Canaan by the Israelites* (Berkeley: University of California Press, 1993).
- , *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (Jerusalem:
-



- Magnes; Minneapolis: Fortress, 1995).
- Weinfeld, W., 'The Origin of Humanism in Deuteronomy', *Journal of Biblical Literature* 80 (1961), pp. 241-249.
- Weir, J. Emmette, 'The Poor Are Powerless: A Response to R.J. Coggins', *Expository Times* 100 (1988), pp. 13-15.
- Wenham, Gordon J., 'Law and the Legal System in the Old Testament', in Kaye and Wenham, *Law, Morality and the Bible*, pp. 24-52.
- , *The Book of Leviticus, New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979).
- , 'The Restoration of Marriage Reconsidered', *Journal of Jewish Studies* 30 (1979), pp. 36-40.
- , *Story as Torah: Reading the Old Testament Ethically* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2000).
- Wenham, John W., *The Enigma of Evil: Can we Believe in the Goodness of God?* (Leicester: IVP, 1985; Carlisle: Paternoster, 1997).
- White, Lynn, 'The Historical Roots of Our Ecologic Crisis', *Science* 155 (1967), pp. 1203-1207.
- Whybray, R. N., *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, JSOT Supplements 99 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990).
- Wilkinson, Loren, 'New Age, New Consciousness and New Creation', in W. Granberg-Michaelson (ed.), *Tending the Garden: Essays on the Gospel and the Earth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), pp. 6-29.
- (ed.), *Earthkeeping in the Nineties: Stewardship of Creation*, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1991).
- Willis, John T., 'Old Testament Foundations of Social Justice', in Perry C. Cotham (ed.), *Christian Social Ethics* (Grand Rapids: Baker, 1979), pp. 21-43.
- Willis, Timothy M., "'Eat and Rejoice before the Lord": The Optimism of Worship in the Deuteronomic Code', in Graham, Marris and McKenzie, *Worship and the Hebrew Bible*, pp. 276-294.
-

- Wilson, Robert R., 'Approaches to Old Testament Ethics', in Tucker, Petersen and Wilson, *Canon, Theology and Old Testament Interpretation*, pp. 62-74.
- , 'Ethics in Conflict: Sociological Aspects of Ancient Israelite Ethics', in Susan Niditch (ed.), *Text and Tradition: The Hebrew Bible and Folklore* (Atlanta: Scholars Press, 1990), pp. 193-205.
- , 'Sources and Methods in the Study of Ancient Israelite Ethics', *Semeia* 66 (1995), pp. 55-63.
- Wiseman, D. J., 'Law and Order in Old Testament Times', *Vox Evangelica* 8 (1973), pp. 5-21.
- Wogaman, J. Philip, *Christian Ethics: A Historical Introduction* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1993).
- , *Christian Perspective on Politics*, 2nd ed. (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2000).
- Wonil, Kim, Ellens, Deborah, Floyd, Michael, and Sweeney, Marvin (eds.), *Reading the Hebrew Bible for a New Millennium: Form, Concept, and Theological Perspective* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000).
- Woods, John A., *Perspectives on War the Bible* (Macon: Mercer University Press, 1998).
- Wright, Christopher J. H., 'The Israelite Household and the Decalogue: The Social Background and Significance of Some Commandments', *Tyndale Bulletin* 30 (1979), pp. 101-124.
- , *Living as the People of God: The Relevance of Old Testament Ethics (in the USA, An Eye for an Eye)* (Leicester: IVP; Downers Grove: InterVarsity Press, 1983).
- , 'What Happened Every Seven Years in Israel? Old Testament Sabbatical Institutions for Land, Debts and Slaves', *Evangelical Quarterly* 56 (1984), pp. 129-138, 193-201.
- , 'Family', Freedman, *Anchor Bible Dictionary*, vol. 2, pp. 761-769.
- , 'Jubilee, Year Of', in Freedman, *Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, pp.
-



1025-1030.

———, *Knowing Jesus through the Old Testament* (London: Marshall Pickering; Downers Grove: InterVarsity Press, 1992).

———, 'Biblical Ethics: A Survey of the Last Decade', *Themelios* 18.2 (1993), pp. 15-19.

———, *Tested by Fire: Daniel 1-6 in Today's World* (London: Scripture Union, 1993).

———, 'Leviticus', in Gordon J. Wenham, J. Alec Motyer, Donald A. Carson and R. T. France (eds.), *New Bible Commentary: 21st Century Edition* (Leicester: IVP; Downers Grove: InterVarsity Press, 1994), pp. 121-157.

———, *Walking in the Ways of the Lord: The Ethical Authority of the Old Testament* (Leicester: IVP; Downers Grove: InterVarsity Press, 1995).

———, *Deuteronomy*, New International Biblical Commentary, Old Testament Series (Peabody: Hendrickson; Carlisle: Paternoster, 1996).

———, 'ab', in VanGemenen, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. I, pp. 219-223.

———, 'eres', in VanGemenen, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. I, pp. 518-524.

———, 'nhl', in VanGemenen, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 3, pp.77-81.

———, *The Message of Ezekiel*, The Bible Speaks Today (Leicester: IVP; Downers Grove: Inter Varsity Press, 2001).

Wright, D. F., 'The Ethical Use of the Old Testament in Luther and Calvin: A Comparison', *Scottish Journal of Theology* 36 (1983), pp. 463-485.

———, 'Calvin's Pentateuchal Criticism: Equity, Hardness of Heart and Divine Accommodation in the Mosaic Harmony Commentary', *Calvin Theological Journal* 21 (1986), pp. 33-50.

Wright, N. T., *Jesus and the Victory of God* (London: SPCK, 1996).

Zimmerli, Walther, *The Old Testament and the World* (London: SPCK, 1976).

经文索引

(本索引页码系指英文原书之页数，亦即书中外侧页边距之页码；部分索引还出现在附注中。)

旧约:	2:8以下	185	9:2	130
	2:18~24	215	9:4~6	128
创世记	2:19	117	9:5、6	307
1	2:24	330	9:8~12	132
1、2	3	150, 436	9:8~17	133
1~11	3:9~13	365	9:16	132
1:2	3:15	77, 130	9:25~27	337
1:4	3:16b	215	10	218
1:10	3:17	129	11	49, 217, 221
1:13	3:17~19	130	11:1~9	216
1:14~18	3:18	185	11:4	49
1:18	3:19	151	11:6	216
1:20	4	215	11:9	49
1:20~22	4:9	365	12	49, 217, 218, 221
1:21	4:15	309	12~50	343,
1:22	5:29	131, 154	第七章注10	
1:24	6:5	215, 378	12:1	222
1:25	6:6、7	48	12:1~3	49, 319
1:26	6:17	117	12:7	78
1:28	6:19	118	14:1~4	217
1:29、30	7:15	117	15:7	78
1:30	7:22	117	15:18、19	81
2	8:15~17	77	15:18~21	78
2、3	8:21	378	16:13、14	260
2:7	9:1~6	133	17:1	435



17:8	78	3:7	176	15:18	224, 227
18、19	223, 260	3:7~8	156	16~19	27
18:18、19	259	3:7~10	261	19、20	284
18:19	50, 221, 259, 262, 266, 319, 435	3:8	79, 185	19~24	30
18:19、20	36	3:17	79	19:1~6	319
18:20	259,	4	436	19:3~6	60
第八章注11		4:22	88, 190	19:4、5	28
18:20、21	50, 222	4:23	262	19:4~6	36, 64, 469
18:20~33	41, 240	5:2	224, 458	19:6	227
18:25	260, 478	6:2~8	79	20~23	27
19	222	6:4~8	156	20~24	64
23	79	6:6~8	261	20:2	28
23:4	第三章注11	6:7	53	20:2~17	284
26:4~5		7:5	224	20:3	28
	第九章注2	7:17	224	20:8~11	296
26:5	365	8:10	224	20:10	334
28:4	78	8:22	224	20:11	159
50:20	34	9:15	224	20:22~23:33	285
出埃及记		9:27	261	20:22~26	285
1	171	9:29	224	21~23	257, 285, 287, 334, 366
1~15	60	12	340, 341	21以下	80
1~18	64	12:43~49	341	21:1	285
1~24	27	12:44	334	21:1~6	159, 395
1:6	52	12:49	310	21:2~6	157,
2:11~13	第十章注10	13	340		第十章注10
2:23~25	27, 156, 176, 261	13:1~16	341	21:2~11	38
2:24	27, 79	14:18	224	21:5~6	294
3~15	27	14:25	224	21:7~11	331
3:5~8	27	14:31	248	21:11~13	335
3:6~8	27	15	93, 139, 430	21:15	341
		15:13	93, 200	21:16	307, 308
		15:15	250	21:17	341
		15:17	88, 93, 200		

21:18~22:15	292	23:14~19	285	18	286, 355
21:20、21 38, 159, 174, 292, 308, 334		23:15、16	292	18:1~3	第二章注9
21:26、27 38, 174, 292, 335		23:20~33	285	18:3	328
21:26~29	159	23:24	第十章注2	18:5	282
21:30	308	23:31	81	18:6~18	342
21:31	310, 336	24	27, 285, 287	18:21~30	第十章注2
22:1	72, 308	24:7	285, 465	18:24、25	475
22:16~17	293	25以下	80	18:24~28	79
22:18	第十章注2	32~34	29	18:25	329
22:21	171, 334, 462	32:11~14	41	18:25~28	110
22:21~24	394	32:12	29, 250	18:28	329, 476
22:21~27	285, 第九章注23	32:13	29, 88	19	286, 288, 468
22:22、23	161	33:3	29	19:2	38, 39
22:22~24	268	33:13	29	19:9~10	167, 313, 395, 第九章注23
22:25	165, 170, 394	33:15、16	79	19:11	394
22:26、27 165, 268, 394		33:16	29	19:13	159, 161, 394
23:1~3	303	34	29	19:13~18	第九章注23
23:1~9	285, 303	34:6	370	19:15	173, 304, 394
23:3	173, 394	34:6、7	29, 460, 464	19:18	305
23:4	394	34:22、23	296	19:19	299
23:4、5	160, 304	34:28	284	19:26~29	第十章注2
23:4~9	第九章注23	40:34~38	79	19:27、28	299
23:6	394	利未记		19:31	第十章注2
23:6~9	173, 304	1:1	286	19:33	171
23:8	394	4	295	19:33~34	394, 第九章注23
23:9	38, 334, 462	5:5~13	295	19:34	310
23:10、11 173, 202, 296		8~9	286	19:35、36	166, 394
23:11	296	10	286, 436	19:36	256
23:12	334	10:8~11	302	20	286, 355
		11~15	286	20:2~6	第九章注2
		16	286, 296	20:11~14	342
		17~26	286, 464		



20:19~21	342	25:25~28	203	26:45	202
20:22~23	第十章注2	25:25~55	203	26:46	286
20:22~24	79, 475	25:29~31	203	27	198, 286
20:24~26	298	25:29~34	203	27:34	286
20:27	第十章注2	25:32~34	204		
21~24	286	25:35	173, 202, 203	民数记	
23:22	395	25:35~38	204, 394	5:5~7	394
25	56, 95, 159, 163, 172, 173, 198, 199, 200, 202, 286, 294, 395, 第六章注11	25:35~43	97	12	343
25:1~7	202	25:35~55	42	12:3	248
25:3~7	296	25:36	164	12:7	358
25:4	296	25:36、37	165	13~14	79
25:6	296	25:38	42, 164	14:13~16	250
25:8~10	198	25:39	173, 202, 203	15:16	310
25:8~12	202	25:40	202	16	343
25:8~55	296	25:41	204	23:~24	80
25:10	202	25:42	42, 202, 293	23:9	52, 327
25:13~17	203	25:42、43	92, 164, 334	23:21	227
25:14	164	25:43	159	26	89, 199
25:14~17	164	25:44~46	203, 204	26:52~56	157, 173, 200
25:17	164	25:46	334	32	80
25:17、18	164	25:47	173, 203	34	89
25:18~22	97, 203	25:47~55	204	34:1~12	81
25:20	97	25:48、49	204	35:31	407
25:23	84, 93, 94, 163, 164, 173, 200, 201, 202, 207, 296, 342, 第三章注11	25:53	202, 334	35:31~34	308
25:23、24	203	25:53~55	92		
25:24~55	342	25:54	204	申命记	
25:25	173, 203	25:55	42, 164, 202, 334	1~3	287
		26	82, 159, 198, 286	1~4	28
		26:3~6	133	1~11	28, 80
		26:12	185	1:5	288
		26:13	42, 202	1:10~18	269
		26:40~45	201	1:17	269
		26:42~45	79	2:9~12	53

2:16~23	53	6	342	10:4	284
4~11	287	6:1~3	282	10:12~13	305
4:1	282	6:4	464	10:12~19	40, 263
4:2	31	6:4~5	25, 305, 456, 464	10:12以下	61
4:5~8	39, 53, 64, 319, 462	6:6~9	31, 302, 340	10:14	106, 263
4:6~8	36, 60, 62, 250, 469	6:7~9	294	10:14、15	40
4:7	234	6:8	第九章注25	10:14~19	460
4:9、10	302	6:9	第九章注25	10:16	40, 341
4:9以下	462	6:20~25	28, 261, 282, 294, 302, 317, 340, 462	10:17	263
4:12	30	6:24	282	10:17~19	41, 394
4:13	284	7:	第十章注2	10:18	38
4:15~20	11	7:1~4	344	10:18~19	268
4:21	88	7:1~10	329	11	175
4:25~28	138	7:6	329	11:12	185
4:32~34	30, 52, 53, 463	7:6~7	89	11:18~21	340
4:35	25, 53, 263, 287, 458	7:7~8	38, 86	12~26	28, 80, 287
4:36	30	7:8	329	12:9	88
4:38	88	7:9	38, 464	12:29~31	475, 第十章注2
4:39	25, 264, 287, 458, 464	7:9、10	329	12:31	329
4:39、40	53	8:2	44	13	306, 344
4:40	53, 282	8:5	88	13:1~5	306
5	28, 30, 284	8:7~9	152	13:1~6	344
5:6~21	284	8:7以下	185	13:6~11	306, 344
5:12~15	296	8:9	163	13:8	407
5:15	159	8:10	163	13:12~18	306, 344
5:22	284	8:11	44	14:1	88
5:23~29	30	8:12~14	44, 152, 163	14:22~29	296
5:27~29	465	8:17~18	86, 149, 166	14:27~29	297, 342
5:32~33	31	9:4~6	264	14:28~29	173, 174, 第九章注23
		9:5	86, 475	14:29	158
		9:28	250	15	206



15:1~2	202, 296	17:16、17	165	23:1	第十章注2
15:1~3	159, 165	17:17	345	23:7	第三章注11
15:1~6	296	17:18	287	23:15~16	312, 336
15:1~11	97, 173	17:18~20	270	23:17~18	第十章注2
15:1~18	395	17:19	232	23:19	173
15:2	296	17:20	232	23:19~20	165, 394
15:4	60, 88, 206	18:9~13	第十章注2	23:24~25	314,
15:4、5	179	19:1~13	301		第九章注23
15:7~9	170	19:3	89	24:1~4	292, 332
15:7~11	167, 296	19:10	88	24:5~6	第九章注23
15:7~15	第九章注23	19:14	164, 394	24:6	165, 174, 313, 394
15:9	97	19:16~21	307	24:7	307, 308
15:9以下	165	19:18~20	310	24:10~11	165
15:11	179	19:19~21	407	24:10~13	174, 313, 394
15:12~18	97, 157, 173,	20:5~7	第九章注23	24:10~15	第九章注20,
	174, 第十章注10	20:5~8	395		第九章注23
15:13~14	336	20:19、20	395	24:14	174
15:14	42, 168	21:1~9	301	24:14、15	159, 161,
15:14~15	462	21:10~14	313, 331,		167, 171, 394
15:14~18	158		第九章注23	24:16	310, 366, 367
15:15	38, 42, 334	21:14	332	24:17~18	171, 394
15:16、17	294, 336	21:15、16	294	24:17~22	300
16:1~17	296	21:15~17	331, 342	24:18	300
16:11	45, 159, 297, 342	21:18~21	293, 311, 341,	24:18~22	173
16:11~14	334		356	24:19~22	97, 167, 313,
16:12	334	22:1~3	394		395
16:14	45, 159, 297, 342	22:1~4	160,	25:1~3	310, 406
16:18~20	270, 304, 406		第九章注23	25:2~3	309
16:19、20	394	22:5	第十章注2	25:4	160, 167, 316, 394,
16:20	253	22:13~21	293		第九章注23
17:8~13	406	22:13~30	342	25:5~10	173, 294, 395
17:14、15	230	22:28、29	293, 332	25:11~12	309
17:14~20	236, 248, 274	23~24	81	25:13~16	167, 394

25:15	256	32	263, 287	4:8~9	366
26	36, 201	32:1	110	5:10	264, 270
26:1	88	32:4	263	6:15	199
26:1~11	43, 261	32:5~6	88	6:27	199, 293
26:5	85,	32:6	89, 369	6:30~31	293
	第三章注11	32:8	214	6:30以下	199
26:5~10	87	328~9	88	8:20	199, 293
26:12~13	43	32:18	89, 369	8:22~9:57	57
26:12~15	174	32:18~19	88	8:22~23	344,
26:17	465	32:43	93, 474		第七章注18
27	377	32:47	288	8:23	232
27~28	287	33	287	9	345
27:14~26	377	33:5	227	9:7~15	第七章注18
27:15	341	3:10	302	21:24	200
27:17	164	33:16	115		
27:18~19	第九章注23	34	80, 287	路得记	
27:25	第九章注23	34:4	80	2:11~12	42
28	82			3:10	42
28~30	80	约书亚记		4	303
28:1~14	185, 282	1:2	81		
28:25~68	476	7	344,	撒母耳记上	
28:64~68	138		第九章注27	1	331
29~34	287	10:40~42	475	2:5~8	175
29:1	287	11:16~20	475	2:12~3:18	356
29:10~12	342	13~19	89, 157	7	81
29:22~28	462	13~21	200	7:15~17	270
29:24~28	250	13以下	342	8~12	230
30:1~10	138	15:1	56	8:1~3	356
30:11~14	31	24	第三章注17	8:1~5	42, 373
30:11~20	465	24:14~24	465	8:3	58
30:15~20	282			8:5	58
30:19	110	士师记		8:7	232
31:10~13	31, 302	4:5	270	8:10~18	59, 81, 90,



127, 170, 231, 232,		24	436	13:1~6	236
第七章注 18				14:1~16	234
8:11~17	94, 98			15~22	232
8:19~20	59	列王纪上		17:1	242
8:20	81	1~22	477	18~19	59
12:2~5	373	3:5~12	124	18:3	242
12:3~4	273	3:9	273	18:4	242
14	303	3:11	273	18:17~18	177
15:22	305	3:16~28	124, 233	18:21	153
15:22~23	366	3:28	273	19:14	236
24	34	4:1~6	275	19:15	237
24:4	34	4:20~23	第七章注 22	19:18	236
24:6以下	34	5:13~17	159	20:31以下	233
24:10	34	5:13~18	第七章注 22	21	81, 171, 200
24:18	34	8:12~13	第七章注 22	21:3	90
25:32~34	42	8:15	275	21:7~16	171
26:19	88	8:41~43	250	21:11~16	90
29:3	第十章注 10	9	232	21:17~22	90
31	81	9:20~23	159	21:17以下	366
		10:9	274		
撒母耳记下		11	274	列王纪下	
5~8	275	11~12	171	1~25	477
6	436	11:1~6	344	2:23~25	436
7	236, 345	11:28	159	4:1~7	170
7:14	232	11:29~39	234	8:1~6	233
8	81	12	81	1:17以下	248
9:3	42	12:1~14	235	14:19~21	248
10	81	12:3~4	159	18:3	第八章注 27
12:1~6	308	12:7	122, 235, 249	18:5~6	第八章注 27
12:1~10	72, 233, 366	12:10~11	159	22:2	第八章注 27
14:1~24	233	12:26~27	235	23:25	233, 274, 276
14:5~11	301	12:26以下	235		
20:23~26	275	12:31~33	235	历代志上	

4~8	199	31	372,	第九章注20,
历代志下			第十章注9	第十一章注7
17:3	第八章注27	31:1	372	15:1~2 267, 376
19	406,	31:4	372	15:5 178
	第八章注27	31:5~6	372	19 31, 106, 110, 263,
19:4~11	57, 274, 304	31:6	372	317, 465
19:5	302	31:9~12	372	19:1 116
		31:13~15	178, 372	19:7 31
		31:13~23	第九章注20	19:7~9 263
以斯拉记		31:14	335, 372	19:7~10 281
七6	315	31:15	293, 337, 372	19:8 31
9~10	344	31:16~23	178, 372	19:10 31
		31:23	372	19:11 31
尼希米记		31:24~28	372	22:3 458
5	170, 408	31:26~28	112	23:1 233
5:1~5	208	31:28	372	23:3 256
5:1~12	293	31:29~30	372	24 41, 46, 267, 376
5:1~13	165, 324	31:31~32	372	24:1 103, 106, 115, 207,
5:4~5	356	31:33~34	372	464
10:30	344	31:38~40	167, 372	24:4 376
13:23~27	344	34:12	第八章注13	25 41, 380
		38~41	127	25:8~9 380
约伯记		41:11	106	29 106
8:3	第八章注13			32 380
12:7~9	106	诗篇		32:5 380
24:1~12	178	1	462, 465	32:8 380
24:2~3	165	1:1~3	282	33 257, 264, 265, 279
29	275, 347	2:7	232	33:1~2 467
29:5~6	347	5	462	33:4 259
29:7~17	178, 303	8	128	33:4~5 258, 467
29:12~17	170, 275	8:1	116	33:5 254, 255, 257, 259,
29:16	257	8:5~6	128	265
30	347	15	41, 46, 376,	33:5~6 第八章注16



33:5b	257	72:1~2	135	97:1	254
33:6	258	72:3	135	97:1~6	265
33:6~9	109, 467	72:4	41, 135, 233, 271	97:2	254,
33:8	265	72:5~7	135		第八章注3
33:8~15	320	72:8~11	270	97:10	186
33:9	258	72:12~14	41, 135, 270	98:7~9	110, 114, 279
33:10~11	258, 467	72:16	135	104	106, 109, 117, 118,
33:11	259	73:1~16	377		122, 125, 127, 135
33:12	88, 259	73:17	377	104:10~30	118
33:13~15	265, 467	82	171, 177, 272,	104:24	115
33:16~17	468		第七章注7	104:27~28	114
33:18~22	467	82:8	272	104:29~30	117
33:22	258	85:10~13	135	104:31	115
34:15~16	269	85:10	第八章注3	105:11	88
36:5~8	265	85:11	第八章注3	106	462
36:6	135	89	462	111	41
36:10	258	89:3	第八章注16	111:4~5	168, 178
44	462	89:6	第八章注16	112	41
45:4~6	270	89:12	115	112:3	41
47	250, 474	89:12~15	第八章注16	112:4	41
47:9	250	89:14	254,	112:4~5	168, 178
50:1~6	110		第八章注3	112:5	41
50:6	106	93	121,	115:16	103, 116
50:12	115		第八章注16	119	263, 305, 317
51:10	380	94:20	325	119:45	282, 465
51:13	380	95~100	121	119:47	282
58	270	95:4~5	166	119:89	32
65	106	96	265	119:97	282
65:9~13	109	96:2~3	462	119:105	31
67	36, 250	96:10	第八章注16	119:127	282
72	123, 135, 177, 236,	96:10~13	114, 279	119:160	282
	270, 277	96:11~13	110	127:1	348
72:1	41, 233, 270	96:13	265	136	87

137	82	10:1	370	17:9	370
145	121, 125, 177	10:15	178	17:15	370
145:10	114	10:22	163	17:17	370
145:21	114	11:1	167	17:21	370
146	175, 177	11:13	370	18:5	370
146:7~9	268	11:24~25	370	18:6~8	371
147	177	12:10	124	18:9	371
147:19	463	12:11	170, 371	18:20~21	371
147:19~20	31, 64, 282, 第二章注2	12:19	371	18:22	330
148	106, 114	12:22	371	18:24	370
150	114	13:1	370	19:4	178, 370
150:6	114	13:3	371	29:7	178
		13:18	370	19:17	178, 370, 第九章注20
		13:23	153, 170		
箴言		13:24	370	19:18	370
1:1~7	346	14:5	371	19:21	371
1:7	41	14:23	170, 371	19:26	370
1:8~9	346	14:29	370	20:8	370
2:16~19	346	14:31	92, 107, 178, 268, 337, 370	20:9	378
2:16~22	369	15:1	370	20:13	170
3:5 以下	371	15:2	371	20:9	370
3:9~10	163	15:5	370	20:26	370
5	369	15:11	373	21:1~2	371
5:1~23	346	15:23	371	21:3	306, 425
5:9~14	346	15:31~32	370	21:13	370
5:15~19	369	16:1~2	371	21:17	170
5:15~20	330	16:3	371	21:30~31	371
6:20~35	369	16:9	371	22:2	178
6:32~35	407	16:10	370	22:4	176
7	369	16:12~15	370	22:9	370
7:1~27	346	17:5	92, 107, 178, 337, 370	22:13	371
8	370			22:15	370
9:10	41, 369			22:16	370



22:22	370			1:16~17	374
22:22~23	178, 268	传道书		1:18	381
22:24~25	370	1~12	150	1:19~20	382
23:10	165	2:4~11	151	1:21~23	273
23:24~25	370	2:18~23	151, 347	2:1~5	179, 462
24:30~34	371	2:24~25	151	2:2	186
25:17	370	4:1	178	2:2~5	320
25:20	370	4:4	151	2:5	186, 462
26:13~16	371	4:7~8	347	5:1~7	45, 266
27:6	370	4:8	151	5:7	50, 266,
27:10	370	5:8	272		第八章注12
27:14	370	5:8~9	178	5:8	91, 152, 176,
27:21	370	5:10~11	152		第六章注12
28:3	370	5:13~6:6	178	5:8~10	345
28:16	370	5:13~15	347	5:22~23	273
28:19	371	5:13~17	152	6:1	115
29:4	271	5:18	151	6:3	115
29:7	125, 178	6:1~2	152	7:1~13	366
29:13	178	7:28	347	9:7	277
29:14	271, 370	9:7~10	347	9:14~17	268
30:8~9	163	9:10	151	10:1~2	171, 273, 325
31:1~9	370			10:5以下	237
31:4~5	272	雅歌		11:1~9	135, 140, 162
31:8~9	124, 179, 272	1~8	330, 369	11:4~5	277
31:10~31	330, 346, 369,			11:6~9	186
371		以赛亚书		13~14	166
31:11~12	371	1:2	110	19:19~25	250
31:15	371	1:2~4	45	23	166
31:16~19	371	1:9~10	222	23:18	251
31:20	371	1:10	273	24:21	219
31:23	371	1:10~17	46, 297, 374,	27:13	210
31:26	371		第二章注10,	30:18	258
31:30	371		第九章注20	32:15~17	278

22:15~20	135	56:1	第八章注3	7:21~26	45
34:1	115	56:2~8	250	9:23~24	36, 233, 267
35	140, 210	56:3~8	191	9:24	116
35:1~10	186	58	210, 296, 375	10:16	88
35:10	210	58:1~7	第九章注20	12:7	第十章注21
40~55	138, 139, 277	58:2	第八章注3	13:23	379
40:12~28	112	58:2~7	267	17:9	379
40:26	110, 218	58:3	159, 267	17:19~27	160
42	277	58:3~14	160	21:11~22:5	124
42:1	278	58:6	210, 257	21:12	257
42:1~7	210	58:6~7	376	22:1~5	97, 233
42:1~9	278	58:7	210	22:2~5	237, 271
42:4	64	60	251	22:13	159, 167, 171
42:6	469	60:5~11	251	22:13~14	273
42:6~7	51	61	206, 210	22:13~17	176
43:16~21	83	61:8	253	22:13~19	366
44:9~20	112	65~66	140	22:15~16	37, 233, 237, 267, 274,
44:28	244	65:17	140		第八章注27
45:1	244	65:17~25	141, 179, 346	22:17	273
45:8	第八章注3	66:19~21	250	23:1~4	233
45:19	463	耶利米书		23:5~6	277,
45:21~25	264	2:1~13	45		第八章注28
46	243	2:22	379	23:7~8	83
416:1~11	112	3:19	88	23:9~40	366
47	243	3:19以下	第三章注17	25:9	244
496	51, 469	7:1~11	46, 98, 267, 375,	27:1~11	237
51:9~11	139		第二章注10	27:5~7	237
52:13~五十三:12	382	7:1~15	82	27:6	244
53:6	382	7:4~11	第九章注20	28	366
53:10	382	7:5~11	160	29	242
54:9~10	133	7:9	306	30~34	138
55:3~5	第八章注29	7:11	176	31~33	166
55:10~11	467				



31:1~14	186	18:4	366	1~6	241, 第七章注27
31:12	138	18:5~9	267	2:28	241
31:31~34	51	18:6	373	2:37~38	237
31:33	186, 318	18:7	373, 374	4:27	第八章注3
31:34	379	18:8	373, 374	4:26	241
31:35~36	133, 140	18:10	374	4:27	238, 247
32	83	18:16	374	5	238
32:6~12	163	18:31	325		
32:17~25	462	20	45	何西阿书	
32:43~44	83	22:6	171	2	第四章注47
32:20~25	133	22:25	171	2:5	96
32:20~26	140	22:29	171	2:8	96
34	293, 325	29:3	151	2:8以下	110
35	238	30:12	115	2:11	97
38:6~13	242	34	122	2:14	51
47:2	115	34:1~8	273	2:14~23	134
50~51	242	34:2~4	233	2:18~20	51
		34:11~16	233	2:18~23	162, 186
耶利米哀歌		34:23	233	2:18~28	第三章注17
1~5	82	34:23~24	277	2:21~23	134
3:24	88	34:25~31	133	4	第四章注47
		35:15	89	4:1~2	376
以西结书		36~48	138	4:1~6	302
1	116	36:16~23	250,	4:2	306
3:23	116	462		4:3	136
8:4	116	36:25~27	380	5:10	165
10:4	116	36:26~27	325	6:6	305, 第二章注10
16	45	37:1~14	82, 380	8:1	第十章注21
16:49	98, 222, 349	37:11	82	9:15	第十章注21
16:51	98	47:1~12	138	10:12	258
18	366, 367, 373,	47:22~23	158, 191	13:4~6	44
	第八章注18				
18:2	367	但以理书		阿摩司书	

2:6	170, 293, 324	2:1	163	14:16以下	251
2:7	349	2:1~2	152	玛拉基书	
2:9~16	462	2:1~3	345	2:6~7	302
2:10	44	2:2	第六章注 12	2:13~16	332
2:10~12	第三章注 17	2:8~9	92, 345		
3:2	474, 477, 第二章注 3	2:9	第六章注 12		
4:1	176	3:2~3	176, 349	新约:	
4:4~5	374	4:2	第十章注 21	马太福音	
5:1~6	81	4:3~4	162	5:7~20	318
5:7	171	4:4	158, 179	5:17	405
5:11~12	171	4:5	186	5:17~20	63, 409
5:14~15	375	6:1~5	375	5:17以下	393
5:21~24	267, 第二章注 10	6:1~8	462	5:21~24	291
5:21~27	374	6:3~5	45	5:26	122
5:22~24	46	6:6~8	第二章注 10	5:27~28	291
6:4~6	176	6:8	32, 40, 258, 265, 266, 305, 375, 463	5:31~32	357
6:7	81	7:5~6	345	5:344	240
7:10~17	81	7:6	361	5:348	39
7:12~13	235			6:1~2	第八章注 3
8:4~6	296	哈巴谷书		6:24	153
8:5~6	160, 374	2	136	6:25~34	125
9:11~12	250	2:17	136	6:26	128
9:13	161			10:31	128
9:13~15	138	西番雅书		10:34~36	358
约拿书		3:9	251	10:35以下	361
4:1~2	460	哈该书		10:37	358
4:1~3	240	2:6~8	251	11:2~6	206
弥迦书				12:12	128
1:2	115	撒迦利亚书		12:46~50	344
		2:10~11	250	15:3~6	357
		7:4~10	第九章注 20	18:15~17	195
				18:21~35	195, 206



19:1~9	357	18:29~30	361	18:8	360
19:8	330, 349			20:20	360
19:16~30	358	约翰福音			
19:29	361	1:1~3	215	罗马书	
20:25~28	127	2	357	1:18~32	349
25	186	4:20~26	189	1:19~20	116
25:35~37	125	15:12	29	1:20	106
		19:26~27	357	1:21~25	111
马可福音				1:25	112
3:31~35	357	使徒行传		2:12~14	401
7:9~13	357	1:6	206	3:19	318
10:2~12	357	1:14	357	6:14	318,
10:17~31	358	2:16	316		第十二章注19
10:29~30	361	2:42	194	8:4	318
12:32~33	305	2:44	194	8:18以下	141
13:12~13	358	2:46	360	8:19~21	108
		3:21	206	8:20~21	150
路加福音		4:34	194, 206	9~11	188, 411
1:33	第十章注22	5:42	360	9:4~5	188
2:49~51	357	10:9~15	299	10:4	188,
4:16~30	206	1:14	359		第十二章注19
9:59~60	358	14:15	112	12:1	29
10:27	72	14:17	106	12:13	194
10:30~39	72	15	250	13	238
10:37	72	15:12~18	191	13:8~10	318
12:7	128	15:16~18	250	13:11~14	186
12:24	128	16:3	189	15:7~12	474
12:49~53	358	16:15	359, 360	15:7~16	250
12:53	361	16:31	359	15:26	194
14:12~24	206	16:34	359	15:27	194
14:25~26	358	17:11	314		
14:25~27	306	17:26	214	哥林多前书	
18:18~30	358	17:27	106	1:16	360

7:12~24	351	2:11~3:6	191, 250	帖撒罗尼迦后书	
9:7~12	316	2:11~3:13	470	3:6~13	148
9:8~12	73	2:12	191	提摩太前书	
9:20	412	2:15	第十二章注 19	2:1~4	241
9:21	318	2:18	194	3:4~5	360
10:1~13	63	2:19	192, 360,	3:15	360
15:52	210		第十章注 22	六 18	194
15:58	186	2:22	194	提摩太后书	
哥林多后书		3:6	192	1:16	360
3:7	第十二章注 19	4~6	364	3:15~17	315
3:11	第十二章注 19	4:25 以下	196	3:16	405, 454
8:4	194	4:28	374	3:16~17	63, 409
8:13~15	73, 195	5:1	121	4:19	360
9:13	194	5:2	72	腓利门书	
加拉太书		5:11	403	1:2	360
2:9~10	195	5:22~33	第四章注 35	希伯来书	
3:14	194	6:12	153	1:1~3	215
3:25	第十二章注 19	腓立比书		2	128
3:26~28	187	1:5	195	3:2~6	358
3:26~29	299	1:7	195	3:3~6	第十章注 22
3:28	337, 389	2:1~4	196	3:5	248
3:28~29	194	2:5	38, 72	3:12~4:11	193
4	188	2:5~9	125	4:14	193
5:6	188	2:14	196	6:19~20	193
6:6	194	3:3~11	188	7:11	第十二章注 19
6:10	360,	4:15 以下	195	8:1	193
	第十章注 22	歌罗西书		8:1~2	第十二章注 19
6:15	188	1:15~17	215	8:8~10	第十章注 22
以弗所书		3:5	163, 306	10:1	193
2	299	3:8 以下	196	10:19	193



10:21	193	2:9~11	196
10:30	468, 470	2:19	195
11	223	3:2~3	186
11:31	476, 479	3:17	195
12:22	186, 193	4:7以下	196
12:28	193	4:19	29
13:10	193		
13:14	193	启示录	
13:16	194	7	474
		7:9	215
雅各书		7:9~10	470
2:1~7	195	11:15	251
2:10	第十二章注 19	18	166
2:19	24	21~22	155
2:25	479	21:1~3	186
5:1~6	161	21:1~4	141
		11:4~5	186
彼得前书		21:8	186
1:1	85	21:24	251
1:22	195	21:24~26	215
2:11~12	85	21:27	186
2:21以下	72	22:11	186
5:1~4	第四章注 35		
彼得后书			
3	154		
3:3~13	77		
3:10	141		
3:10~13	141		
3:11~14	186		
3:13	186		
约翰一书			

人名索引

(按: 本索引页码系指英文原书之页数, 亦即书中外侧页边距之页码; 部分索引还出现在附注中。)

A

- Alexander, T. D. 第三章注3, 第九章注6
Alt, Albrecht, 阿尔特 第九章注9
Anderson, J. N. D. 413, 第十三章注13
Austin, J. L. 第十四章注32

B

- Bahnsen, Greg, 巴恩森 404, 第十二章注23, 405, 408, 第十二章注32, 413, 425,
Bailey Wells, Jo 47
Ball, Jim 第四章注28, 144
Barker, P. A. 第六章注12, 211
Barker, William S. 403, 第十二章注28, 413
Barr, James, 雅各·巴尔 第四章注1, 120, 第四章注22, 144, 326
Barton, John, 巴顿 第一章注8, 47, 69, 第二章注21, 416-8, 第十三章注3, 注6-7, 422, 423, 424, 431, 435, 444, 第十四章注3, 450, 471
Barton, S. C. 第十章注20, 361
Bauckham, Richard J., 包衡 (又译: “鲍克哈姆”) 第四章注31, 第四章注36-37, 注39, 注55, 128, 129-30, 第四章注39, 144, 251, 426, 432, 440, 470, 第十四章注34
Baum, Gregory 第七章注19, 注31, 251
Bendor, S. 361
Biggar, Nigel, 奈杰尔·比格 160, 180, 第五章注9, 211
Bimson, John J. 第十四章注33, 附录注1
Birch, Bruce C., 伯奇 第一章注2, 注8, 47, 第十一章注8, 第十三章注18, 427-8, 431, 432, 440
Bishop, Stephen 第四章注41, 184
Blauw, Johannes 第七章注34
Blocher, Henri 第十一章注5, 382
Block, Daniel I. 第七章注34
Bloesch, D. G. 第十二章注6
Blomberg, Craig L. 180
Boecker, Hans-Jochen 第九章注24, 注29
Bosch, David J. 第十章注1
Boyce, Richard Nelson 第八章注11, 279
Bretzke, James T., 布雷瑟 433
Brichto, Herbert C. 第十章注13,



361

- Bridger, Francis, 弗朗西斯·布里杰
142, 第四章注57
- Briggs, Richard S. 第十四章注32,
471
- Brown, William P. 15
- Bruckner, James K. 第九章注2, 326
- Brueggemann, Walter, 布鲁格曼
51, 第二章注1, 60, 第二章注11,
74, 第三章注1, 99, 180, 192, 第
六章注8, 211, 223, 第七章注12,
227, 第七章注16, 232, 第七章注
22, 243, 第七章注28-29, 第七章
注34, 251, 279, 415-6, 433, 436-
437, 第十三章注25, 447, 第十四
章注8-9, 458, 第十四章注25,
459, 第十四章注29, 471
- Bultmann, R., 鲁道夫·布尔特曼 390
- Burge, Gary M., 伯格 第六章注6,
211
- Burnett, David 第七章注34, 第十章
注1,

C

- Calvin, J., 加尔文 172, 第九章注
17, 390, 391, 392-5, 第十二章注
7-11, 403
- Carroll R., M. D. 180
- Chalcraft, David J. 第二章注4
- Chapman, Colin 第六章注4, 211
- Childs, Brevard S., 蔡尔兹 428, 第
十三章注22, 445, 第十四章注4
- Chirichigno, Greg 第一章注11, 47
- Chrysostom, 克里索斯托 389
- Clement of Alexandria, 亚历山太的革
利免 388

- Clements, R. E., 克莱门茨 第一章
注15-16, 47, 第二章注4, 65, 第
二章注17, 74, 208, 211, 第九章
注34, 第九章注35, 326, 355, 362,
第十一章注7, 382, 426, 437
- Clines, David J. A., 克莱因斯 78,
336
- Cohn, Norman 第七章注19
- Cowles, C. S. 479
- Cowpet, William 第四章注58, 第六
章注5
- Craigie, Peter C. 479
- Crenshaw, J. L., 克伦肖 第十三章
注2, 418

D

- Darby, J. N., 达秘秘 399-400
- Davidson, Robert 74, 第十三章注2
- Davies, Eryl W., 埃耶尔·戴维斯
第一章注8-9, 47, 431, 434-435,
436, 450-1, 第十四章注18, 471
- Davies, G. I. 第七章注34
- Davies, Philip R., 菲利普·戴维斯
432, 447-8, 第十四章注9-12,
449, 第十四章注15
- Davies, W. D. W. D. 戴维斯 第六章
注4, 211
- Dearman, John Andrew 第五章注7,
注28
- Deidun, Tom, 戴顿 433-434, 440
- Dempsey, Carol J., 登普西 第七章
注14, 437-8
- Dever, William G. 225, 468, 473
- Diodore of Tarsus, 大数的戴阿多若
389, 390
- Duchrow, Ulrich 第八章注15, 注26,

279

Dyrness, William A. 第四章注47,
144

E

Eichrodt, Walther, 艾希罗特 416, 第
十三章注3, 423

Elsdon, Ron 第四章注4, 注47, 144

Englehard, David H. 第五章注16,
注23, 180, 279

Exum, J. Cheryl, 埃克萨姆 432,
448-9, 第十三章注13-14, 注16

F

Fager, Jeffrey, A. 180, 第六章注12,
211

Fensham, F. Charles 180

Fletcher, V. H., 弗莱彻 第十三章注
2, 418

Forde, G. O. 第十二章注6, 413

Freedman, D. N. 74

Fretheim, Terence E., 弗雷特海姆
429-30, 第十三章注21

Froehlich, K. 第十二章注2, 注4-5,
413

Fuller, Daniel P. 第十二章注16, 413

G

Gammie, John G. 第九章注21, 第
十三章注1

Geisler, Norman L., 盖斯勒 400-2,
第十二章注18-19, 404, 第十二
章注21, 413

Gemser, B. 第一章注11, 47, 326

George, Timothy 第十二章注13,
413

Gerbrandt, Gerald Eddie 251

Gerstenberger, Erhard 第九章注15,
326

Gillingham, Sue, 吉林厄姆 177, 第
五章27, 180

Gimsrud, Ted 251

Gitari, David 361

Glasser, Arthur F. 第十二章注37,
413

Gnanakan, Ken 144

Gnuse, Robert, 格努斯 第二章注5,
74, 148, 第五章注4, 注7, 180

Godfrey, W. Robert 第十二章注11

Goetzmann, J. 第十章注23-24, 362

Goldingay, John, 戈丁盖 15, 第二
章注20, 69, 第二章注21, 第六章
注9, 注11, 注15, 注23-25, 244,
第六章注32, 252, 257, 419-22,
第十三章注8-10, 423, 427, 432,
434, 440, 444, 第十四章注2, 471,
477, 附录注3, 478, 附录注4, 479

Gossai, Hemchand, 戈撒伊 256, 第
八章注6-7, 279

Gottwald, Norman K., 高华德 55-6,
第二章注6-7, 注14, 74, 第三章
注18, 第五章注7-8, 180, 第六章
注10, 第七章注15, 第九章注13,
418-9, 442, 452, 第十四章注19,
453

Gowan, Donald E., 唐纳德·高恩
175-6, 第五章注25, 180

Greenberg, Moshe 第七章注34

Greene, W. B. 第十三章注2

Greidanus, Sidney 第九章注33, 326

Gustafson, James M. 第十四章注24



H

- Habel, Norman C., 诺曼·哈贝尔
84-5, 第三章注10, 注14, 99, 第五章注14, 181, 433, 438
- Hamilton, J. M. 279
- Hanks, Thomas D. 180
- Hanson, Paul D., 保罗·汉森 第二章
注6, 60, 第二章注12, 69, 第二章
注22, 74
- Harrelson, Walter 第十三章注1
- Hauerwas, Stanley, 豪尔瓦斯 第一章
注2, 74, 380-1, 第十一章注10,
382, 428-9, 431
- Hawking, Stephen, 霍金 113, 第四章
注14, 注38
- Hay, Donald A., 贺当诺 第四章注
57, 144
- Hays, Daniel J. 第九章注8, 326
- Hempel, Johannes, 约翰尼斯·亨普尔
417, 第十三章注4
- Hendrickx, Herman 第八章注23,
279
- Hesselink, I. John 326
- Hobbs, T. R., 霍布斯 168, 180
- Holwerda, David E. 第六章注15,
211
- Hoppe, Leslie J. 第五章注13, 注15,
注21, 注22
- House, H. Wayne 第十二章注20, 注
22, 注24, 注28, 413
- Houston, Walter 第四章注1, 144,
252, 479
- Hughes, Dewi 180

I

- Irenaeus, 爱任纽 388

J

- Jacobs, Mignon R. 第五章注13, 180
- Jan of Leyden, 莱登的约翰 398
- Janzen, Waldemar, 沃尔德马·杨仁
第一章注2, 70, 第二章注23, 74,
99, 144, 第五章注5, 211, 326,
343, 第十章注15, 362, 368, 第
十一章注3, 注8, 382, 423, 428,
431, 440
- Jenson, P. 第九章注21
- Johnston, P. 99, 第六章注6
- Juster, Daniel 第十二章注39, 413

K

- Kaiser Jr, Walter C., 凯瑟 第七章注
34, 第九章注31, 326, 423-5, 第
十三章注11-12, 注16-17, 427,
444, 450, 479
- Kaufman, Stephen A. 第五章注20,
180
- Kidner, Derek 479
- Klassen, H. W. 第十二章注15, 413
- Knierim, Rolf P., 尼里姆 253, 279,
第十四章注2, 479
- Knight, Douglas A. 252
- Kraftson-Hogue, Michael 144
- Kuhn, Thomas S., 孔恩 66-7, 第二
章注18, 68

L

- Lalleman, Hetty 15
- Lang, B. 第二章注5

Lemche, Niels Peter 第五章注8
Liechty, Daniel 252
Lind, Millard C. 第七章注18, 252,
479
Lindars, Barnabas 第一章注7, 47
Linville, Mark D. 145
Linzey, Andrew, 林奇 第四章注29,
125-6, 第四章注32-33, 145
Loewe, Raphael, 洛伊 196, 第六章
注9
Lohfink, Norbert F., 洛芬克 60-1, 第
二章注13, 170, 180, 第六章注2,
第七章注34, 第九章注19
Long, V. P. 第二章注4, 第七章注14,
第十四章注33, 附录注1
Longenecker, R. N., 朗格内克 388,
第十二章注1, 注3, 390, 413
Longman III, Tremper 479
Lovelock, James E., 洛夫洛克 109,
第四章注9, 145
Luther, Martin, 路德 391-2, 第十二
章注6, 393

M

McBirde Jr, S. Dean 326
McConville, J. Gordon 第一章注4
McDonagh, Sean 第四章注1
McKeating, H., 麦基廷 417-8, 第
十三章注5
McKenzie, J. L. 第二章注8, 75, 145
Malchow, Bruce V. 279
Marak, Krickwin C. 145
Marcion, 马西昂 388, 390
Marpeck, Pilgram, 马尔派克 399
Marshall, Howard, 马歇尔 432
Marshall, J. W. 第九章注5

Marshall, Paul 216, 第七章注33,
252
Martens, Elmer A., 马滕森 192, 288,
第九章注32, 326
Martin-Achard, Robert 第九章注34
Mason, John 第六章注16, 211
Mason, Rex 252
Matthews, V. H. 第九章注35, 362
Mays, James L. 第八章注17, 第八
章注19, 280
Meeks, Wayne 75, 第九章注36
Mendenhall, George E. 第七章注15,
第十一章注2, 382
Mettinger, Tryggve N. D. 252
Middleton, J. Richard 导论注1
Millar, J. Gary, 米勒 434
Miller Jr, Patrick D. 第三章注12, 99
Mills, Mary E., 米尔斯 47, 428,
435-6
Mills, Paul 第五章注11
Moss, R. 145
Mott, Stephen Charles, 莫特 第六章
注16, 211, 第七章注4, 第七章注
6, 252, 第八章注8, 第八章注10,
第八章注20, 280, 362
Mouw, Richard J. 第七章注35, 252,
第十四章注30
Muilenburg, J. 47, 280, 383, 第十三
章注2
Muller-Fahrenholz, Geiko, 法伦贺斯
208-9
Müntzer, Thomas, 闵采尔 398
Murray, Robert, 罗伯特·莫里 第四
章注1, 第四章注24, 第四章注30,
132-4, 第四章注42, 第四章注43,
第四章注45, 135, 145



N

- Nash, James A. 第四章注6, 第四章注12, 第四章注22, 145
Nasuti, Harry P. 第一章注8, 47
Niditch, Susan 479
North, G. 404
Northcott, Michael S. 第四章注10, 第四章注15, 第四章注56, 145
Nussbaum, Martha, 玛尔塔·努斯鲍姆 418

O

- O' Donovan, Oliver M. T., 欧多诺万 第七章注2, 219, 219-20, 第七章注8, 第七章注30, 252, 456, 第十四章注22, 第十四章注23, 471
Ogletree, Thomas, 奥格特里 422-23
Origen, 奥利金 388
Orlinsky, Harry M., 奥林斯奇 80, 第三章注4, 第三章注5, 88, 第三章注13, 92-3, 第三章注17, 99

P

- Parry, Robin 15
Patrick, Dale, 帕特里克 47, 326, 第十四章注26, 第十四章注27, 459, 第十四章注28, 471
Penchansky, David, 潘强斯基 436
Perdue, Leo G. 第六章注10, 362
Petrie, Alistair 145
Phillips, Anthony J., 菲利普斯 289, 第九章注10, 第九章注11
Plant, Raymond 252
Pleins, J. David, 大卫·普莱斯 75, 第五章注13, 第五章注14, 181, 第七

章注30, 433, 438-9, 第十三章注26, 442, 443, 453, 第十四章注20

- Poettcker, H. 第十二章注14, 413
Porter, J. Roy 第十一章注2, 383
Poythress, Vern S., 波伊思雷斯 第二章注19, 67

R

- Rad, G. von, 冯拉德 第三章注2, 84, 第三章注8, 第三章注9, 99, 181, 429, 第十三章注20
Rasmussen, Larry, 拉斯穆森 427
Reimer, David J. 第八章注5, 280
Reventlow, Henning Graf 252
Reviv, Hanoch 第二章注8, 75
Ridder, Richard R. de 第七章注34
Riggans, Walter 第十二章注37, 413
Ringe, S. H. 206, 第六章注14, 211
Roberts, Michael 第四章注41
Rodd, Cyril, 罗德 增订版序注1, 导论注3, 32, 第一章注7, 40, 第一章注10, 104-5, 第四章注2, 第四章注3, 168, 175, 第八章注14, 432, 434, 435, 439-40, 第十三章注27, 449, 第十四章注17, 452-3, 465-6, 第十四章注31, 471
Rogerson, John W., 约翰·罗杰森 第四章注1, 145, 第十一章注2, 383, 422, 第十三章注23, 432
Rushdoony, Rousas, 拉什当尼 404, 第十二章注24, 413

S

- Schluter, Michael, 施吕特 第六章注17, 211, 第十章注19, 362, 409, 第十二章注34, 第十二章注35,

第十二章注36, 413, 414, 第十三章注15
Schnabel, Eckhard J. 第七章注34, 252
Schofield, J. N. 第八章注3, 280
Scobie, C. H. H. 252
Seitz, Christopher, 塞茨 445, 第十四章注5, 447, 第十四章注7, 471
Selman, M. J. 第九章注9
Senior, Donald 327-8, 第十章注1
Simkins, Ronald A. 第十章注1, 第四章注11, 第四章注36, 第四章注52, 第四章注53, 第四章注54, 145
Simmons, Menno, 门诺·西门 398-9
Sloan Jr, R. B., 罗伯特·斯隆 206, 第六章注13, 211
Spanner, Huw 第四章注5, 第四章注18, 第四章注26, 第四章注27, 145
Spohn, William C., 斯庞 第二章注24, 第二章注25, 432
Sprinkle, J. M. 第十章注6, 362
Stamm, J. J. 第八章注5
Stek, John H. 280
Stern, David H. 第十二章注37, 第十二章注38, 414
Strickland, Wayne G. 第九章注1
Swartley, Willard M. 第十章注12, 362, 第十二章注12, 414

T

Taylor, Robert D. 326
Tertullian, 德尔图良 388
Theodore of Mopsuestia, 摩普绥提亚

的西奥多 389, 390
Theodoret, 狄奥多勒 389
Thompson, Alden 480
Townsend, C. 第十二章注35, 414
Trible, Phyllis 第十三章注1
Tucker, Gene M. 326

U

Ucko, Hans, 汉萨·乌科 第六章注12, 第六章注18, 211

V

Voegelin, E. 第七章注11, 252

W

Waldow, H. E. von 75, 181, 480
Walker, P. W. L. 第六章注6, 211
Walsh, J. P. M. 导论注1, 第七章注1, 252, 第十三章注1
Walzer, Michael 229, 第七章注20, 252
Ward, Keith, 沃德 460
Weinfeld, Moshe, 魏因费尔德 99, 第六章注12, 211, 第八章注1, 第八章注3, 第八章注16, 第八章注24, 280, 432-3
Weinfeld, W. 75
Weir, J. Emmette 第五章注26, 181
Wenham, Gordon J., 韦纳姆 第九章注21, 324, 第九章注37, 第十章注5, 350, 第十章注17, 368, 第十一章注4, 第十一章注8, 第十二章注29, 407, 第十二章注30, 414, 438
Wenham, John W. 480
White, Lynn, 林恩·怀特 120, 145



- Whybary, R. N. 第五章注14, 181
Wilkinson, Loren 第四章注9, 145
Willis, John T. 280
Willis, Timothy M., 威利斯 第一章
注13, 47, 437
Wilson, Robert R., 威耳孙 75,
426-7, 431
Wogaman, J. Philip 252, 446
Wright, Christopher J. H., 莱特 增订
版序注2, 增订版序注3, 第一章
注9, 第二章注8, 第三章注1, 第
三章注9, 第三章注14, 第三章注
15, 第三章注16, 第三章注19, 99,
第四章注41, 第五章注2, 第五章
注7, 第五章注11, 第五章注12,
第五章注20, 第五章注24, 181,
第六章注7, 第六章注10, 第六章
注12, 211, 第七章注27, 第七章
注28, 252, 第九章注4, 第九章注
11, 第九章注17, 第九章注22, 第
九章注26, 第九章注28, 326, 第十
章注3, 第十章注9, 第十章注10,
第十章注13, 第十章注14, 第十章
注16, 362, 第十二章注27, 第十二
章注34, 423, 429, 第十四章注23
Wright, D. F. 第十二章注6, 第十二
章注10, 414
Wright, N. T., 赖特 导论注1, 第
十四章注34

Z

- Zimmerli, Walther 145

主题索引

(本索引页码系指英文原书之页数,亦即书中外侧页边距之页码;部分索引出现在附注中。)

A

Abraham, 亚伯拉罕 35-6, 49-50, 77-8, 155-6, 392-3, 473-5
adultery, 通奸; 淫乱; 淫行; 奸淫 307, 332, 346, 369, 372, 373, 375, 377, 401, 407, 第九章注1
agriculture, 农业 亦参 land土地
aliens, 寄居者; 寄居的; 外地人; 客旅; 寄居; 外族人 (亦参 immigrants移民) 38, 41, 94, 158, 171, 191, 192, 201, 204, 221, 288, 304, 310, 334, 339, 340, 342, 394
animals, 动物; 百兽; 野兽; 走兽; 牲畜 114-5, 117-8, 124-5, 127-8, 132-3, 136-7, 159-60, 299-300

B

Babel, 巴别(塔) 49, 216-7, 221, 250
Babylon, 巴比伦 239, 240-3, 246, 247

C

Canaan, Canaanites, 迦南; 迦南人 57, 96, 264, 329, 472-80

canon, 正典 12, 314-5, 388, 407, 417, 419, 428, 449, 450, 457, 458
children, 儿女; 孩童; 孩子 208, 293, 294, 302, 311, 347-8, 349
Christ, 基督 亦参 Jesus Christ耶稣基督; Messiah弥赛亚
church, 教会 176-7, 193-7, 316-7, 351-2, 358-61, 387-91
church-state relations, 政教关系 223, 396-8
circumcision, 割礼 188, 340, 341, 397
compassion, 怜悯; 恩慈 121-2, 124-5, 166-8, 174-5, 235-6, 370-2
concubines, 妾 330-1
corruption, 腐败; 败坏 91, 171, 272, 273, 394
of justice, 公义的 171, 303, 345
of work, 工作的 151, 159
cosmic covenant, 宇宙性之约 104, 132-7, 154
covenant, 约; 立约; 盟约
with Abraham, 与亚伯拉罕立约 35-6, 49-50, 77-8, 155-6, 392-3, 473-5
cosmic, 宇宙性之约 104,



132-7, 154
faithfulness / unfaithfulness to, 忠诚 / 背弃盟约 341-5
new covenant, 新约 317-8
with Noah, 挪亚之约 132-3, 154
Sinai, 西奈之约 50, 225, 261-2, 271, 286
covetousness, 贪图 91, 152, 162-3, 262, 291
creation, 创造 (论); 受造界
as divine gift, 上帝赐予 103, 116-29, 143
divine ownership of, 上帝掌有 103, 106-16, 143
dominion over, 治理受造界 118-26
and economics, 与经济 146-50, 156-8
and the fall, 与堕落 129-31
goodness of, 美好 106-8
and human priority, 与人类优位性 126-9
new, 新创造 137-44
and politics, 与政治 213-5
relation to God, 与上帝的关系 108-16
stewardship of, 受造界的管家 123, 142, 207
culture, 文化
affirmation, 肯定 352, 337-40, 亦参family家庭
Christian approaches, 基督徒的进路 348-52
Old Testament approaches, 旧约的进路 327-30, 亦参divorce

休妻; polygamy一夫多妻制;
slavery奴隶制度
rejection, 摒弃的文化 328-9, 348-9
toleration, 容忍的文化 329-30, 349-52
curse, 咒诅
at Babel, 巴别的 49
of nature, 自然与 129-32, 151, 154-5
of Noah, 挪亚的 337

D

death penalty, 死刑 291-2, 307-8, 309
debt, debtor, 债; 欠债者; 债务人; 负债者 159, 165, 204, 296, 313, 352
Decalogue, 十诫 亦参Ten Commandments十诫
demonic forces, 恶者势力 153, 218
dispensationalism, 时代主义 399-403
divorce, 休妻; 离婚 293-4, 331-2, 349-51
dominion, 治理 118-26

E

earth, 地; 大地 亦参creation创造
ecological ethics, 生态伦理 (亦参creation创造; dominion治理) 123-6, 136-8, 142-4, 103-5, 108-9, 438, 439
economics, 经济 (亦参land土地)
creation values, 创造论价值下的 146-50, 156-68

in fallen world, 堕落世界中的
150-3
and Israel' s story, 与以色列救
赎故事 154-6
Eden, 伊甸(园) 126, 131, 158
elders, 长老 293-4, 301-3
election, 拣选 220-1, 468-9, 472-3
employment, 雇用; 职业 160-1,
333
environment, 环境 104-5, 129-31,
135-6
equality, egalitarian approach, 平等
(性) 94-5, 175-6, 178, 337,
364
eschatological interpretation, 终末论
的诠释 184-6, 197-8, 209-10
eschatology, 终末(论) 137-44,
402-4
exile, 被掳 78, 82-3, 138, 159, 190,
221, 239-44, 247, 264, 366, 477
exodus, 出埃及(事件) 52-3,
60-1, 69-74, 139, 228-9, 261-2
exploitation, 剥削 90-2, 120-1, 123,
159-60, 170-1, 175-6

F

failure, 失败 347-8, 378-82
fairness, 公平 477-8
fall, the, 堕落 129-31, 161-2, 215-6
fallow year, 休耕年 95, 97, 159,
202, 209
family, 家庭; 家族
Christian approaches, 基督教的
进路 353-61
and covenant, 与立约 341-5
and failure, 失败的 347-8

of God, 上帝的 亦参 church教
会
and Jesus, 与耶稣 356-8
Old Testament approaches, 旧约
的进路 337-48
in society, 社会中的 354-6
fellowship, 团契 193-8, 358, 360-1
forgiveness, 宽恕; 饶恕; 宽免 51,
206, 209, 295, 367, 370, 378-82
freedom, 自由 33-4, 92, 94, 156,
224, 226-7, 261-3, 456-7

G

generosity, 慷慨 / 宽宏
divine, 上帝的 114, 118, 125,
168
human, 人的 39, 41, 95, 158,
166, 168, 175, 178, 202, 300, 347,
372, 478
Gentiles, 外邦人 191-5, 197, 214,
299
God, 上帝
existence and nature, 存在与本质
42-3, 369-71, 446-9, 457-60
Israel' s view of, 以色列的上
帝观 24-36, 222-3, 226-8, 234,
237-8
way and character to follow, 效
法上帝的道路与性情 (亦参
imitation of God效法上帝) 36-42
grace, 恩典 316-8, 391-2, 393-4
gratitude, 感谢; 感恩 114, 153

H

harvest, 收割; 收成; 丰收 39, 43,
87, 95, 97, 174, 266, 296, 300



hermeneutics, 诠释学 亦参 Old Testament interpretation 旧约的诠释
holiness, 圣洁 36, 38-9, 57, 187, 286-7, 297, 298-9, 319, 329, 401, 412, 423, 450, 468
Holy Spirit, 圣灵 194, 457
household, 家庭; 家户 89-91, 199-201, 293-4, 338-9, 354-5

I

idolatry, 偶像崇拜 111-2, 152-3, 234-5, 372-3
image of God, 上帝的形象 118-22
imitation of Christ, 效法基督 37-8
imitation of God, 效法上帝 37, 38-40, 418, 435-7
immigrants, 移民; 外地人; 寄居者; 移民者 (亦参 aliens 寄居者) 31, 39, 45, 94, 158, 171, 191, 201, 304, 310, 433
inalienability of land, 土地不可变卖 95, 163-4, 173, 200, 203, 342
incarnation, 道成肉身 37, 390
individual ethics, 个体伦理 亦参 personal ethics 个人伦理
ingratitude, 忘恩 43-5
inheritance, 产业 亦参 land 土地
injustice, 不公义; 不公 58-9, 164-6, 175-6, 260-2, 268-70, 374-5
interest / usury, 利息; 取利; 高利贷 148, 165, 170, 173, 178, 208, 225, 325, 394, 410
Israel, 以色列 154-6, 259-64, 468-9
as God's paradigm, 上帝的典范

62-5, 67-8

historical distinctiveness, 历史独特性 52-4
mission, 的, 使命 318-20
as people of God, 上帝的子民 220-1, 224-6, 229-37, 239-40, 244
social distinctiveness, 社会的独特性 54-62

J

Jesus Christ, 耶稣基督 37-8, 125-6, 187-97, 191-3, 316-8, 356-8, 397-9, 402-5, 444, 470
Jew, 犹太人 亦参 Israel 以色列
Jubilee Centre, 禧年中心 408-11
Jubilee year, 禧年
contemporary interpretation, 当代诠释 205-10
and God's people, 与上帝的子民 201-4
and land, 与土地 199-201
and redemption, 与买赎 204-5
judgment, 审判 82-3, 217-8, 221-3, 242-4, 250, 258-9, 473-9
justice, 公义; 公平
administration, 施行公义 301-4
context, 脉络 257-9
definition, 定义 255-7
required of all Israel, 要求全以色列 265-9
required of human authorities, 要求人间掌权者 269-75
roots in Israel's story, 以色列故事的根基 259-64
shown by God, 上帝展现的公义

254-65
to be delivered by God's agents,
藉上帝代理人施行的公平
275-9
universality, 普世性 264-5

K

king, kingship, (君)王; 王权 59,
67, 121-6, 140, 147, 227-8, 231-3,
248-9, 276, 290
Kingdom of God, 上帝国 196-7,
206, 223, 279, 356-8, 390, 410
kinship, kinsman duty, 亲属; 亲族;
亲属义务 55-6, 163-4, 190-2,
199-200, 203-4, 337-40, 354-5

L

land, 土地
and covenant, 与立约 92-3,
96-9
as divine gift, 上帝赐予 85-92
divine ownership, 上帝掌有
92-4
and God's nature, 与上帝的本质
86-7, 96-7
in Israel's history, 以色列历史
中的土地 77-84
and Jubilee year, 与禧年 199-
201
New Testament interpretation, 新
约的诠释 187-97
Old Testament interpretation, 旧
约的诠释 182-187, 189-90
and people, 与百姓 97-8
law, 律法 389, 393-5, 424-5
limitations of ethics, 伦理上的限

制 324-5
Old Testament collections, 旧约
律法汇集 284-8
relative values in, 相关价值
304-14
theological interpretation, 神学的
诠释 315-24
types, 类型
判例法 257, 292-3
仪式法/仪文法 288, 294-9
慈善法 300
刑法 289-92
家庭法 293-4, 301, 311,
331, 342
moral, 道德法 288, 292,
300, 317, 322, 393, 425
Levirate marriage, 叔娶寡嫂 95,
173, 294, 395
love, (慈)爱; 23, 29-30, 38,
40-2, 51, 72, 86-7, 134-5, 195,
258, 261, 263-5, 305-6, 317-8,
370, 432, 464-5

M

marriage, 婚姻; 结婚 134-5, 214-5,
293-4, 330-2, 342-4, 346-7,
350-1, 356-7
Messiah, 弥赛亚 187-9, 191-3,
196-7, 206, 359-60, 402, 411-2,
470
Messianic Judaism, 弥赛亚犹太教
411-2
monarchy, 君主制度; 君主政体
(亦参 king, kingship 王; 王权)
57-9, 97-8, 171-2, 228-39, 344-5
motive, motivation, 动力; 动机; 动



因 33, 42-3, 124, 141, 164, 178,
209, 250, 300, 321, 435, 462, 469

N

the nations, 列国; 万民; 列邦
亦参 state: Israel' s view of
external states 国家: 以色列对外
国政府的观点
neighbours, responsibility for, 对邻舍
的责任 95, 296

O

obedience, 顺服; 顺从 25-8, 40-3,
64, 174, 194-5, 221, 286-7, 317,
345-6, 398-9, 417-8, 431-2,
447-8, 450-1, 455-6, 464-6, 468-9
Old Testament ethics, 旧约伦理
and authority, 与权威 419-25,
427-8, 454-7, 456-70
contemporary confessional
approaches, 当代信仰派别进路
399-412
contemporary scholarship, 当代
学术研究 415-40
historical approaches, 历史进路
387-99
nature, 本质 442-5
relevance, 适切性 451-4
and revelation, 与启示 449-51
and understanding of God, 对上
帝的理解 446-9
Old Testament interpretation, 旧约的
诠释 182-7, 197-8
oppression, 欺压; 压迫 150-3,
170-1, 175, 178-80, 222, 226-7,
237-8, 268-71, 273-4

orphans, 孤儿 158, 170, 257, 300,
303, 342, 359, 361, 375, 377

P

Palestine, 巴勒斯坦 54, 68, 187,
189, 245, 452, 468, 附录注1
parable, parabolic interpretation, 比
喻; 比喻的诠释 72, 206,
233-4, 266, 308, 369, 478
paradigm, paradigmatic interpretation,
典范; 典范的诠释 65-73,
183-4, 206-9, 320-1
parents, 父母; 双亲 208, 293, 294,
306, 311, 338, 341, 346, 354,
356-8, 377
peace, 和平; 长治久安 35, 51, 81,
122, 133, 135, 154, 161, 185, 191,
270, 276-8, 402
personal ethics, 个人伦理
and acceptable worship, 与蒙悦
纳的敬拜 374-8
community context, 群体背景
363-5
and failure, 与失败 378-82
and forgiveness, 与宽恕 378-82
and imitation of God, 与效法上
帝 369-71
moral models in Old Testament,
旧约中个人伦理的典范 368-
74
and personal responsibility, 与个
人责任 365-7
and wisdom, 与智慧文学 369-
71
pledges for loans, 借贷的抵押品; 当
头 159, 165, 202, 296, 313, 373,

394
 politics, 政治
 contemporary application, 当代的应用 245-9
 and creation, 与创造 213-5
 and the fall, 与堕落 215-8
 and Israel's history, 与以色列历史 219-45
 polygamy, 一夫多妻制 330-1, 350-1
 poverty, 贫穷
 causes, 始因 169-72
 eschatological end to, 终末性的终结 179-80
 responses to, 回应 179-80
 priestly function, priesthood, 祭司的功能; 祭司的身份 36, 64-5, 70, 240-1, 286, 295, 319, 425, 431, 433, 469
 property, 财产 89-90, 95-6, 147, 307-9, 429
 prosperity, 昌盛 162-3, 269-70
 providence, 统管万有; 护佑 209, 365, 465
 punishment, 惩罚; 刑罚 216, 258, 301, 309-12, 336, 366, 367, 369, 408, 418, 437, 473-4, 475-8

R

redemption, 救赎; 赎回; 得赎
 and creation, 与受造界 126, 137-44
 and economics, 与经济 154-7, 202-5
 and Jubilee year, 与禧年 204-5
 social dimension, 社会向度 48-52, 73-4, 98

repentance, 悔改 191, 234, 240-1, 264, 295, 367, 375, 380, 392, 479
 responsibility, 责任; 义务
 for creation, 对受造界的责任 124-7
 family, 家庭义务 亦参 kinship, kinsman duty; 亲属; 亲族义务
 personal, 个人责任 365-7
 property, 财产责任 95, 127
 righteousness, 公义; 仁义; 义 (亦参 also justice 公义; 公平) 40-1, 50-51, 255-6
 rights, 权利
 animal, 动物权 129, 452
 human, 人权 90-1, 336
 and needs, 与需要 312-3, 323, 407
 property, 财产权 89-90, 147-8, 429

S

Sabbath, 安息日 159-60, 295-6
 sabbatical year, 安息年 84, 97, 173, 198, 202-9, 296, 395
 sacrifice, (献) 祭; 祭祀 295, 298, 305-6, 329
 Scripture, authority of, 经文的权威 (亦参 Old Testament ethics: authority 旧约伦理的权威) 315-6
 Servant of the Lord, 上主的仆人 210, 277, 382
 sex, 性 (亦参 also marriage 婚姻) 306-7
 sharing, 分享 149-50, 157-8, 166, 190-1
 sin, 罪; 罪恶; 罪性 49, 107-8,



129-32, 136-7, 153-4, 216-7, 268,
297-8, 378-80
Sinai, 西奈 亦参 covenant立约
slavery, 奴隶制度 292-3, 294, 312,
324-5, 333-7, 351-2
social ethics, 社会伦理
and Israel as God' s paradigm,
与以色列作为上帝的典范 62-
73
and Israel' s history, 与以色列历史
52-62
and redemption, 与救赎 48-52
Sodom, 所多玛 41, 50, 98, 221,
222-3, 240, 259-60, 349, 475,
477, 478
state, 国家; 政府
Israel as people of God, 以色列
作为上帝的子民 220-1, 224-6,
229-37, 239-40, 244
Israel' s view of external states,
以色列对外国政府的观点
221-2, 226, 237-8, 240-4, 249-51
Old Testament influence on
Christian thought, 旧约对基督
教政府观的影响 223, 228-9,
238-9
Stewardship of creation, 受造界
的管家 123, 142, 207

T

Ten Commandments, 十诫 284-5,
291-2, 317-9, 392-5
theocracy, 神治; 神权政治 227-8,
232-3, 246-7
theonomism, 神律论 403-8
tithes, 十一奉献 173-4, 295-7

Trinity, 三位一体 214-5
typological interpretation, 预表的诠
释 187, 190, 192, 196-8, 205-6,
354, 359
Tyre, oracles against, 谴责泰尔的神
谕 166, 第七章注28, 251

U

usury, 高利贷 亦参 interest 取利

W

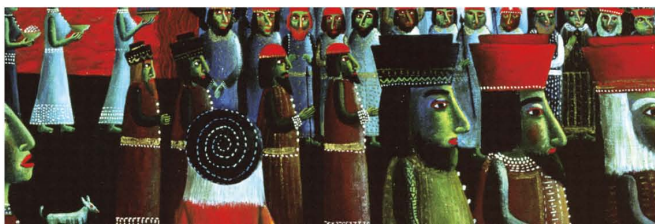
wages, 工价; 工资 159, 161, 167,
171, 300, 394
warfare, 战事 474-5
wealth, 财富 亦参 prosperity昌盛
welfare, 福利 43, 173, 208, 350
widows, 寡妇 158, 170, 300, 342,
351, 359
wisdom literature, 智慧文学 41, 61,
178-9, 244, 271, 330, 346-8, 369-
72
work, 工作 148, 151, 158-62
worship, 敬拜; 崇拜 45-6, 177-8,
189, 359-60, 374-8, 437, 458-9,
468-9

作者简介



莱特 (Christopher J. H.

Wright) 是“国际灵风合作伙伴组织”(the Langham Partnership International) 的国际事工主管。曾担任万国宣教学院 (All Nations Christian College) 院长, 也在印度普纳 (Pune) 的联合圣经神学院 (Union Biblical Seminary) 任教。著有 *The Uniqueness of Jesus*、*Deuteronomy* (New International Biblical Commentary)、《圣经信息系列: 以西结书》(*The Message of Ezekiel*) 等书。



如果想要从伦理的角度来认识和应用旧约，到底应该怎么做才好？若是直接载入经文之中，寻找与伦理议题相关的经文，往往会犯抽离历史、文学、文化脉络的危险。而且旧约的时空文化，跟我们大不相同，遇到难解之处时，又该如何是好？究竟要怎么做，才能让旧约圣经针对今日的伦理议题发出声音呢？

本书的作者莱特，这位重量级的福音派旧约神学家、伦理学者，提供我们一个令人振奋的新方法——进入旧约所表达的宏大叙事之中，发现整个故事对我们的伦理意义。透过神学、社会和经济的伦理三角架构，他先帮助今日的读者把自己摆在以色列的位置上，探究这群子民如何认知、体验他们与上帝的关系，以及这样的体验如何影响了他们的伦理观念和实际生活。然后，再带着当代人所关心的伦理议题，来到旧约圣经面前仔细聆听；不论是经济、土地与贫穷、生态与地球、政治与列国、法律与正义、社会、文化与家庭，或是个人自处之道，都能从整本旧约圣经中得到崭新和宽广的洞见。

相信，旧约中丰富的伦理愿景，将会引导我们更有智慧地回应21世纪日新月异的伦理挑战。

上架建议：伦理学、工具书

ISBN 978-7-5117-1933-1



9 787511 719331 >

定价：139.00元



封面图片版权说明

Credit: Crossing the Red Sea by Galambos, Tamas (Contemporary Artist)

Private Collection / The Bridgeman Art Library

Nationality / copyright status: Hungarian / in copyright