

 CENGAGE
Learning

 The Biblical Library
圣经图书馆

今日如何读旧约

READING THE OLD TESTAMENT

【美】巴瑞·班德斯塔 著
林艳 刘洪一 译

今日如何读旧约

——希伯来圣经导论

READING THE OLD TESTAMENT:
INTRODUCTION TO THE HEBREW BIBLE

[美]巴瑞·班德斯塔◎著
林艳 刘洪一◎译

圣经图书馆
The Biblical Library

华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

今日如何读旧约 / (美)班德斯塔著;林艳,刘洪一译.
—上海:华东师范大学出版社,2014.8
ISBN 978-7-5675-1878-0
I.①今… II.①班…②林…③刘… III.①圣经—研究 IV.①B971
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 043480 号



Reading the Old Testament: Introduction to the Hebrew Bible

Barry L. Bandstra

Copyright © 2009 by Wadsworth, a part of Cengage Learning.

Original edition published by Cengage Learning. All Rights reserved. 本书原版由圣智学习出版公司出版。版权所有,盗印必究。East China Normal University Press is authorized by Cengage Learning to publish and distribute exclusively this simplified Chinese edition. This edition is authorized for sale in the People's Republic of China only (excluding Hong Kong, Macao SAR and Taiwan). Unauthorized export of this edition is a violation of the Copyright Act. No part of this publication may be reproduced or distributed by any means, or stored in a database or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

本书中文简体字翻译版由圣智学习出版公司授权华东师范大学出版社独家出版发行。此版本仅限在中华人民共和国境内(不包括中国香港、澳门特别行政区及中国台湾)销售。未经授权的本书出口将被视为违反版权法的行为。未经出版者预先书面许可,不得以任何方式复制或发行本书的任何部分。

Simplified Chinese Translation Copyright © 2014 by East China Normal University Press Ltd.

ALL RIGHTS RESERVED.

Cengage Learning Asia Pte. Ltd.

151 Lorong Chuan, #02-08 New Tech Park, Singapore 556741

本书封面贴有 Cengage Learning 防伪标签,无标签者不得销售。

上海市版权局著作权合同登记 图字:09-2008-766 号

圣经图书馆

今日如何读旧约

著者 (美)巴瑞·班德斯塔

译者 林艳 刘洪一

审读编辑 温玉伟

责任编辑 彭文曼

封面设计 吴正亚

出版发行 华东师范大学出版社

社址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062

网 址 www.ecupress.com.cn

电 话 021-60821666 行政传真 021-62572105

客服电话 021-62865537 门市(邮购)电话 021-62869887

地 址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口

网 店 <http://hdsdcs.tmall.com>

印刷者 上海印刷(集团)有限公司

开 本 787×1092 1/16

印 张 34

字 数 450 千字

版 次 2014 年 8 月第 1 版

印 次 2014 年 8 月第 1 次

书 号 ISBN 978-7-5675-1878-0/B.841

定 价 118.00 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)



华东师范大学出版社六点分社 策划

Special thanks to the Institute of Sino-Christian Studies which provided aid and support to this Chinese edition.

三极彝训，其书曰经。经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。

——刘勰《文心雕龙·宗经第三》

圣经都是上帝所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的。

——《提摩太后书》3:16

圣经图书馆

主编：杨克勤 梁慧

缘起

自西学入华以来，中国文教体制分崩离析，中国学人一直无法回避的问题：西方文明如何轻而易举割断我们的学统，终止了我们的道统。中西之争的题域一直困扰着我们。其实，中西文化各有其哲学思想、伦理道德及宗教文化之渊源，而这些渊源无不以古雅圣贤经书为开端和基石，形成经典。所谓“经典”，系指一种影响悠久文明形态走向的文本源头，蕴涵先知圣贤的智慧，其历经时间的长久考验，仍然能作用于今天的世界共同体与文本进行生命交汇，具有孕育一种重植根基、重温知新、重现思想的能力。刘勰《文心雕龙》道：“三极彝训，其书曰经。经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。”（宗经第三）“经典”的魅力在于它隐含宇宙秩序的永恒原则，背负磅礴的天理及诚意，其理想和认知超越了所起源的历史人文环境，构筑了现代社会、经济和文教体制的重要基础。因此，倡导以经典为基础和以文本为依据的主要目的：一、避免对古文化“道听途说”或“皮相论据”；二、以治经方法回归原典，重拾学统学理，从中取得借镜，在与圣贤的席谈中，寻索真知灼见，破解“中西之争”之伪；三、回归经典意味当下，我们要从“中西之争”的题域回归“古今之争”的视域，进而通达“古今之变”。

西方文明的最重要基石之一是圣经。本丛书“圣经图书馆”以希伯来和基督宗教正典文本为经，以人心并大道的普世共通性为纬，勾勒整全西方文明的基础图景，诚如宋儒陆象山云：“东海有圣人出焉，此心同也，此理同也。西海有圣人出焉，此心同也，此理同也。”（《象山先生行状》）虽然这些经典的思想源流、历史演进和影响主要在西方，但希伯来和基督教智慧发源于古代西亚，不是西方文明的专利品，而是人类的精神珍宝和学术宝库，故使徒保罗写道：“圣经都是上帝所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的。”（《提摩太后书》3:16）

本丛书“圣经图书馆”旨在引介、注疏、移译和诠释各部经书，积累西方经学史的重要文献，改变我国西学研究长期偏重哲学论著、忽略宗教经典注疏的偏颇，以期对西方文明有整全而深入的理解。且在此基础上，鼓励、催生与中国文化的碰撞、对话和汇通。对“经典”的述作，旨在传承、固守、辨析一种文明形态的思想光谱，垒砌一种文明发展的基石。

“圣经图书馆”以“文史哲”为进路，旨在消弭“文史哲”的分割，此乃中西方共通的古典治学之道。其中，以“文”为基础，即对文本的字、句、文法的分析和理解，包括训诂和修辞（或辩说）两大部分。古拉比及古希罗学人注重解经学和修辞学，中国先人自有类似注疏治学传统，讲究从“小学”进至“大学”。“小学”以字词训诂、文言语法和音韵为主，通晓字义和句义后，进入“大学”，在天地宇宙的视域中体认求索修身治国之道。以儒家为例，传

统中国的“大学”建立在对德的自觉体认之上，天道统摄人道，“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”（《大学·明明德篇》）。而西方的“大学”则以哲学为主，亚里士多德以神学为第一哲学，后来的基督教神学基本认同了这一看法，把“文史哲”的方法转换为以圣经文本为主，继而遍寻史料史实，再以系统神学或神哲学为至真。

“圣经图书馆”规划出版研经工具书、参考书和注经书，旁涉文化背景探讨、史料整理和思想梳理，同时鼓励圣经跨文化解读方面的翻译和原创著作，以此裨益汉语及全球学界。在“置身区域，迈向环球”的大趋势下，“圣经图书馆”的撰述编译工作由国内外学者承担，并邀请国际圣经学界资深学术顾问，发轫并共臻经典编撰这一学术事业。

二〇〇九年九月九日

The Biblical Library

Chief Editors: K. K. Yeo; Hui Liang

Prospectus

To many Chinese intellectuals, the arrival of Western studies to China contains both blessing and danger. The dilemma they confront is how to embrace the good and to reject that which threatens the cultural values and intellectual traditions of China. The conflictual relationship between the East and the West remains the central *problematique* for many Chinese scholars today. The series editors believe that the philosophy, morality, and religious practice of both the East and the West have their own etiologies worthy of respect and understanding. East and West have given rise to civilizations, world views, and cultural excellence that owe their origin to foundational texts or Scriptures. These classical texts are deemed sacred; they contain the wisdom of prophets and sages, have stood the test of time, and continue to shape contemporary global societies. When these texts are read intertextually, respectfully and appreciatively, they will benefit the peoples in the East and the West, the South and the North.

One of the central texts and cornerstones of Western civilization is the Holy Bible. Now it is a prized possession of the world, and not the monopoly of Europe or the West alone. Students of world scriptures today have the opportunity to read such texts historically and to develop fresh new hermeneutical insights for entering into dialogue with them. The Biblical Library, takes into consideration sacred Scriptures of the Judeo-Christian tradition on the one hand and the hearts and minds of its universal readers on the other. The biblical text contends that all scripture is inspired by God and is useful for teaching, for reproof, for correction, and for training in righteousness. (2 Timothy 3:16)

The Biblical Library, seeks to promote the wholistic approach to Scripture through methodological and exegetical studies, historical research and reflection, and finally through philosophical and conceptual inquiry. Being grounded on the Chinese horizon but committed to benefit global biblical interpretations, the objective of the Series is consistent with classical Confucianist, Daoist, rabbinic, and Greco-Roman studies. Thus, the Series aims to publish biblical introductions, commentaries, translations, and hermeneutical studies of the Bible. Building on this foundation, the Series encourages the intertextual and cross-cultural reading of the Bible with the varied cultures of China. The Series hopes to benefit Chinese readers as well as to enhance the scholarship of Western readers. We value indigenous theologies in the context of global biblical interpretation. The diversity of the Academic Advisory Board, as well as writers, editors, and translators, will illustrate our commitment to cross-cultural collaboration.

圣经图书馆

The Biblical Library

主编

Chief Editors

杨克勤 梁慧

K.K. Yeo, Hui Liang

学术顾问委员(以中文姓氏笔划为序)

Academic Advisory Board (in the order of the number of strokes in Chinese surnames)

贝尔(美国海涵学会) David Baer (Overseas Council, USA)

朱厄特(德国海德堡大学) Robert Jewett (University of Heidelberg, Germany)

刘小枫(中国人民大学) Liu Xiaofeng (Renmin University of China, PRC)

克拉兹(德国哥廷根大学) Reinhard Gregor Kratz (University of Göttingen, Germany)

克莱因(以色列巴伊兰大学) Jacob Klein (Bar-Ilan University, Israel)

麦格拉思(英国牛津大学) Alister McGrath (Oxford University, UK)

帕特(美国范德比特大学) Daniel Patte (Vanderbilt University, USA)

佩杜(美国布莱特神学院) Leo G. Perdue (Brite Divinity School, USA)

罗宾斯(美国爱默瑞大学) Vernon Robbins (Emory University, USA)

卓新平(中国社会科学院) Zhuo Xinping (Chinese Academy of Social Sciences, PRC)

杨慧林(中国人民大学) Yang Huilin (Renmin University of China, PRC)

赵敦华(中国北京大学) Zhao Dunhua (Beijing University, PRC)

柯林斯(美国耶鲁神学院) John J. Collins (Yale Divinity School, USA)

威瑟林顿(美国阿斯伯里神学院) Ben Witherington III (Asbury Seminary, USA)

格斯滕伯格(德国马堡大学) Erhard S. Gerstenberger (University of Marburg, Germany)

朗曼(美国威斯蒙特学院) Tremper Longman (Westmont College, USA)

萨肯菲尔德(美国普林斯顿神学院) K. D. Sakenfeld (Princeton Theological Seminary, USA)

温特(澳大利亚麦考瑞大学) Bruce Winter (Macquarie University, Australia)

奥登(美国德鲁大学) Thomas C. Oden (Drew University, USA)

献给但以理·韩谢梅尔·班德斯塔和玛丽·韩谢梅尔·班德斯塔

目 录

前言/1

导言：阅读圣经/7

- 1 阅读圣经/8
- 2 圣经的学术研究/11
- 3 哪一部圣经？/12
- 4 圣经故事/16

第一部 律法书

律法书序言/22

- 1 简介/22
- 2 构成分析/24
- 3 叙事安排/34
- 4 文本和历史/37

第一章 《创世记》1—11章：太古故事/40

- 1 简介/40
- 2 创造到洪水(1—7)/42
- 3 再造到族长(8—11)/69
- 4 《创世记》1—11章的构成/76

第二章 《创世记》12—50章：族长故事/81

- 1 简介/82
- 2 亚伯拉罕故事链(11:27—25:11)/84
- 3 雅各故事链(25:19—35:29)/99
- 4 约瑟故事链(37:1—50:26)/107
- 5 《创世记》作为一卷书/111

第三章 《出埃及记》：拯救和立约/116

- 1 简介/116
- 2 《出埃及记》：拯救传统(1—18)/119
- 3 西奈：立约传统(19—

40)/131 4 《出埃及记》作为一卷书/147

第四章 《利未记》和《民数记》：在旷野/150

1 简介/150 2 《利未记》/153 3 《民数记》/161

第五章 《申命记》：摩西律法/168

1 简介/168 2 摩西律法/170 3 律法和约/176 4 《申命记》作为一卷书/178

第二部 先知书

先知书序言/186

1 简介/186 2 前先知书/189 3 后先知书/193 4 先知书作为一个整体/197

第六章 《约书亚记》：征服迦南/200

1 简介/200 2 征服战役(1—12)/201 3 支派领地(13—21)/210 4 立约考虑(22—24)/214 5 《约书亚记》作为一卷书/215

第七章 《士师记》：保卫地土/218

1 简介/218 2 申命简介/219 3 士师—英雄/225 4 《士师记》作为一卷书/231

第八章 《撒母耳记》：王权的兴起/235

1 简介/235 2 撒母耳故事链(撒上 1—12)/239 3 扫罗故事链(撒上 13—31)/245 4 大卫故事链(撒下 1—24)/249 5 《撒母耳记》作为一卷书/254

第九章 列王和先知(一)：君主制早期/256

1 简介/256 2 所罗门和统一王国(王上 1—11)/260 3 分裂的南北国/265

第十章 列王和先知(二)：亚述危机/276

1 简介/276 2 危机中的以色列(北国)/281 3 危机中的犹大(南国)/291

第十一章 列王和先知(三): 巴比伦危机/303

- 1 简介/303 2 以西结先知的警告(结 1—24)/309 3 耶利米和犹大的末代君王/315 4 十二小先知书/325

第十二章 后君主制时期的先知: 被掳和重建/329

- 1 简介/329 2 被掳时期的先知/330 3 重建时期的先知/341 4 后先知文集/348

第三部 圣卷**圣卷序言/356**

- 1 简介/356 2 犹太教的根基/358 3 圣卷作为一部文集/359 4 次经/361

第十三章 《诗篇》: 抱怨和感恩/363

- 1 简介/363 2 圣经诗歌/365 3 诗篇类型/370 4 诗篇主题/381 5 诗篇集/383 6 后诗篇集/384

第十四章 《箴言》和《约伯记》: 以色列的智慧/387

- 1 简介/387 2 《箴言》/391 3 《约伯记》/398 4 次经智慧/404

第十五章 五小卷: 百姓故事/408

- 1 简介/409 2 《雅歌》/409 3 《路得记》/413 4 《哀歌》/417 5 《传道书》/418 6 《以斯帖记》/421 7 五小卷作为一部文集/425 8 次经补篇/426

第十六章 《但以理书》: 从历史到启示/431

- 1 简介/431 2 英雄传说(但 1—6)/436 3 启示(但 7—12)/438 4 《但以理书》作为一卷书/442 5 次经补篇/443

第十七章 历代志历史: 重述故事/446

- 1 简介/447 2 《历代志上下》/449 3 《以斯拉—尼希米记》/451 4 历代志历史作为一部文集/455 5 次经历史/456

结论：希伯来圣经之后/461

- 1 犹太补篇/461 2 圣典/466 3 《死海古卷》/469 4 《新约》/471 5
拉比文学/474

附录一：人名和术语表/477**附录二：索引**/505**译后记**/531

前 言

[xix]令人愉悦的是,本学期终于要结束了。但是困扰又接踵而来。我们又会听到那些耳熟的风言风语,“怎么你又有暑假了,嗯?你们当教授的过得可真不赖。”我会喃喃辩解:“噢不,其实也不尽如此。”“暑假里根本不得空闲。你瞧,我得利用这些日子继续研究圣经,从事写作。为此我的确需要时间。”我的朋友会说:“你还需要研究什么呢?圣经两千年来压根没变过。”我会小声回答,这个领域不断有新的突破,一些新的方法也在不断挑战这些突破,不断向前发展。

那么,对圣经需要投入更多的研究吗?如果需要,我又如何向朋友和家人解释?在这本书的前几个版本里,已经讲了不少这方面的情况,我如何向他们^①解释为什么《今日如何读旧约》这本书需要不断更新。你也许会有疑问,圣经真的有变化吗?

在圣经研究领域,近来的确有一些变化需要我们认真思考。这一领域像其他学科一样,近期涌现了大量专业文献,新书,期刊文章,考古实物以及与时俱进的释经著作。本书的导言部分在介绍阅读方法的时候,会描述这些新研究的实质。大家会不难注意到这个《今日如何读旧约》的新版本,展示了关于经文形成,作者书写,经文所涉及的世界以及读者理解经文所需要运用的方法等方面的最好见解。这些新的进展在《今日如何读旧约》第三版里也曾经不同程度地出现过。

第四版的改动

和前三个版本相比,《今日如何读旧约》第四版在形式和内容上有如下显著变化:

- 更紧密地将出版书籍和网络课程结合起来。
- 更关注后现代视角和诠释。
- [xx]更详细地讲解标准的圣经学术研究应具备的诸要素,包括圣经学者如何以及为何采用某种方法解读经文。

^① 指没有读过《今日如何读旧约》这本书的人们。——译注。

- 将先知书的第二部分,例如后先知书,和《列王纪下》的叙事部分摆放在一起阅读,加强读者对整个历史的理解。
- 更加注意旧约次经的研究。
- 详细讨论圣典形成的过程。

为什么会发生这些变化? 主要因为我们通常在社会氛围,尤其是学术氛围里阅读圣经,这些氛围在后来都发生了显著的发展和变化。

我们中的很多人,特别是大学生们,日益失去耐心,也日益不愿接受“专家”权威们的意见。虽然我们生活的环境,彼此更容易相互影响,却对别人谈论我们丝毫不感兴趣,无论谈论者的身份如何。我们也想被人倾听,也想做出自己的贡献。今天,互联网领域使得社会关系网络以及社会知识变得更具影响力。

我们工作的智力氛围无需权威引导,这种情况也适用于圣经研究。我们越来越认识到文字作品反映了作者的兴趣、偏见、侧重点以及写作的目的。这在商业广告和政治角力方面表现得尤为明显。古往今来的新闻业、科学研究以及宗教作品又何尝不是如此呢? 对权威的“去中心化”是后现代的一个显著特征。

在高等教育领域,教师和学生的角色也不得不作调适,对此我们无须惊讶。在过去,教授作为权威的传道授业者备受尊敬。他们期望学生接受自己的意见,因为他们具有这样的资格。但是现在的教与学以及学术氛围发生了深刻的变化。如今,我们都意识到知识的增长,包括对文本的诠释,是一项复杂的、共同的事业。教授无法设想自己拥有一切真理,因为无论在哪个领域,没有人能够掌控一切未知事物。我们愈益认识到学生也做出了卓越的贡献。在一些研究机构,例如我执教的希望学院,许多学生和老师一起从事基础研究,共同发表研究成果。现在,能够为学生在新知识的开展和获取方面提供条件的教育才是有成效的教育。为达此目的,圣经教师除了给学生教授基础知识外,还要训练学生阅读大量学习材料。这样会反过来帮助我们更好地理解为什么需要用特定的方法来阅读经文。这样,我们能进一步理解和欣赏经文。

互联网的发展使现代教育成为可能,它为学生自学提供了条件,《今日如何读旧约》第四版正是利用了互联网的优势。互联网已经发展到网络 2.0 版,这体现了新网络的功效。新网络的构成包括社交工具、分享信息和博客、公共知识平台(例如维基)、图片和视频共享的网站以及管理和发布信息的新手段,例如新闻源。[xxi]新工具在不断涌现。毫无疑问,《今日如何读旧约》第四版出版之际,将会出现网络 2.5 或 3.0 等新技术。

新的交流手段使得每个人都能和他人分享自己的观点,同时了解他人的想法。当然,这种情况会导致利弊共生,不过它在一定程度上有利于民主的推广,并且从参与者的角度来看,也有助于信息传播。

这对圣经教学有何影响? 有一点是肯定的,互联网已经提供了大量可用的信息。伴随着信息财富的涌现,圣经诠释领域也会发生翻天覆地的变化。当更多的声音需要

被倾听的时候,互联网很容易成为主导力量,但同时它也会让人们迷失方向。我们如何知道哪一种诠释方法比较严谨?为了获得真知,我们如何过滤噪音?利用互联网讲授和学习圣经,我们能在训练有素的学者的带领下,得到更多检验、讨论和评价各种观点的机会。

在变动的环境里,教师和教科书的作者扮演什么角色?他们不应该只是编写教材的专家和传授知识的人。他们要训练自己的学生具有鉴别力并掌握有价值的学习资料。他们需要训练学生进行有效的阅读活动。最重要的是,他们需要在学生开始探索经文含义的时候,培养他们对话和质疑的精神。因此,《今日如何读旧约》配有网站学习材料。与第四版配套的互联网资源绝不是外围补充材料,它恰恰是本书的精髓所在。

互联网支持

《今日如何读旧约》第四版的内容更贴近网站学习内容。读者可以从网址 <http://academic.cengage.com/religion> 获取大量资源。各种有益的内容,包括音频、视频以及学习指南都可以在这个资源中心找到。网站包括以下内容:

- 动画术语卡片和逐章测试。
- 逐章的概念测试。
- 逐章的经文选读。
- 逐章的图片展示。
- [xxii]逐章的视听广播。
- 逐章的问题论坛。
- 进阶研究和当前资料检索指南,包括书籍和期刊文章、艺术、文学、音乐,以及视频的参考资料。
- 经文检索。
- 博客的书写和维护,主要用于讨论新闻里的圣经,还有课程、教育学和课室活动等。

阅读提示

提示学生

《今日如何读旧约》的形成,基于本人在大学逾 20 年讲授圣经文学概论的经历。这里要给读者一些建议。

本教材直接引用经文,而后对之进行诠释,因此需要读者花时间仔细阅读相关圣

经段落。地图、历史背景的讲解、插图以及经文注释都有助于您理解希伯来圣经，但是这并不意味它们能够代替经文本身。本教材每一章都包含如下内容：

- **关键术语。**在每一章的开头，都有一个关键名称和术语列表。讲解每一个术语时，都用粗体表示。在阅读每一章之前，您可以快速浏览列表，以便在阅读的时候，留意那些重要的概念和知识点。列表也可用于考试和小测验，以检验学习情况。教材附录里附有教材中出现的全部姓名和术语表，以及对应的定义和解释。

- **讨论题目。**每一章都有思考题，可以帮助您复习该章主题。这些开放式思考题同时适用于学生讨论。

- **经文今读。**每一章结尾处均列出两三本书名，以便学生更广泛地学习本章内容。这些资料特别适合那些已经粗通该章内容而需进阶研究的学生。

提示教师

《今日如何读旧约》一书的主要目的是训练您的学生如何阅读经文。尽管本书自始至终都在处理文学问题，但它绝不是“作为文学的圣经”。虽然它也利用了历史研究成果，并试图重现以色列的历史，但它也不是关于“以色列宗教史”的教科书。

本书的思路一以贯之：从经文出发，通过文本细读，指导学生如何从文本得出意义。重要的是，作者常常出于以下两个目的选取那些篇幅较长的经文。首先，入选的经文对文本诠释相对比较容易。[xxiii]其次，入选的经文能够吸引学生扎实地阅读下去。一般的教科书基本没有为学生安排需要阅读的经文，因为读经本身是比较困难的事情，而且一般的教科书都会总结经文的要点。

《今日如何读旧约》从历史、考古和文学的角度综合考察经文，而不是孤立地去解释经文。本书旨在展示历史、考古、文学批评以及语言学等研究对释经的辅助作用。以便使学生掌握释经的步骤。本书的长期目标是要让学生具备处理经文的能力。课程结束后，他们能够对他人的释经做出评价；并且在自己阅读经文时，能够恰当地运用这些方法。

《今日如何读旧约》也介绍了一些现代和后现代批评方法。本课程结束以后，学生可以使用这些方法诠释圣经，例如来源批评法、形式批评法、读者反应批评法、正典诠释方法、女权主义释经法以及第三世界批评等。

本书适合刚开始学习希伯来圣经的大学一、二年级的学生。如果开设旧约或者希伯来圣经导论课程，可以使用本教材。如果从文学角度授课，教师可以根据圣经的书卷顺序选择相关章节。如果从历史角度授课，教师可以根据圣经涉及的历史时期所对应的相关章节讲授。

《今日如何读旧约》按照犹太传统将希伯来圣经分成三部分。每一部分都有导言，提请读者注意那些影响希伯来圣经整体的各种因素。教材里还有以下项目：

- **内容提要。**个别学生如果从这门课程里无所收获，至少他们应该从中了解希

伯来圣经主要人物和基本情节。这部分内容包含两方面：其一，每一章都简要总结经文对应的历史，并从总体上将故事线索和相应的经文传统联系起来。其二，本书会总结以色列历史所对应的希伯来圣经章节（《创世记》到《列王纪》）的主要故事线索。

- **地图**。本书收录了大量地图，它们能够对圣经历史的特殊时期做出解释。

- **时间线索**。本书提供了许多时间线索，每个时间都有特定的文学，历史和文本与之对应。

- **讨论题目**。每章结尾部分的关键概念对检测学生理解本章内容非常有益，特别有助于备考复习。讨论题目可以扩展学生的视野，思考教材以外的一些问题；而且这些讨论题目也是不错的期末论文选题。

- **[xxiv]经文今读**。每一章后面都附有和该章主题有关的阅读建议。考虑到这些文献应该适合初学者到中级水平的学生，所以它们都经过精挑细选。网站上对应的每一章的文献会更加全面，许多条目都链接该书的要目表，这对做研究来说尤为重要。

- **互联网支持**。出版商的公司网站上配有和本书每一章对应的扩展学习指南，包括每一章的撮要，关键术语列表以及一套自动计算学生得分的测试题目，网站能够把学生成绩收入班级数据库里，供教师备案。

网站和本书匹配的每一章还有用于进一步研究的资料文献。除了提供研究旧约每部书卷的文献信息，它还向学生解释了圣经研究领域里各类研究工具。这些资源对教师授课非常实用。教师可以在课堂向学生讲解地图，可以使用幻灯，也可以将地图打印出来，许多表格是对经文数据的总结，它们能够为进一步研读经文带来灵感。只要不用于盈利目的，读者有权使用这里的任何资源。

提示

在本书中，除了特别说明，所有旧约经文均为本人翻译。我努力使用中性语言，但在翻译和讨论上帝的时候，并没有这样做。我承认上帝在本质上无性别差异，并且原则上同意使用中性语言。但是希伯来圣经在指称上帝的神性时，使用了阳性形式。我希望尽可能忠于经文，让读者自己过渡到上帝超越性别的神性上面。在翻译经文时，中性语言会在适当的地方出现。当上帝是阳性“他”或者“他的”时候，使用小写表示。某些地方出于对上帝的尊敬，神名使用了大写，但是希伯来圣经原文并没有这种作法。人名和地名的拼写遵从圣经新修订标准本。

鸣谢

我要感谢那些身处评论圈之外，却帮助本书第四版问世的人：卡林德(Dexter Callender)，迈阿密大学；谢林(Linda Schearing)，贡萨格大学；斯塔巴克(Scott Starbuck)，惠特沃斯学院。我要感谢我的编辑哈维斯(Worth Hawes)以及他的精英

团队。我尤其要感谢邓肯(Betty Duncan)在整个手稿的形成过程里的谨慎工作,以及考特里尔(Ruth Cottrell)为本书的最后定稿所做的努力。

[xxv]最后,我要感谢所有我在希望学院的学生,他们忍受了无数张烦乱的手稿,以及我要将网站材料拉进课室教学的低效努力。他们为我做了所有的准备工作。我尤其要感谢他们的反馈信息,感谢他们为我提供了这样一个写作和完善本书的机会。

巴瑞·班德斯塔
bandstra@hope.edu

[1] 导言：阅读圣经

- 1 阅读圣经
- 2 圣经的学术研究
- 3 哪一部圣经？
- 4 圣经故事

关键术语

作者

希伯来圣经

诠释视角

主干叙述

旧约

读者

参照物

塔纳赫

文本

挪亚的鸽子



本书封面为一彩绘玻璃窗上的鸽子，它唤起人们对挪亚(Noah)和洪水故事的记忆。不过这张图片表达了另一种阅读趣味。我们看到鸽子嘴里衔着一把橡树叶，而不是《创世记》八章 11 节所记载的“新拧下来的橄榄叶子”——也许画家认得橡树，却没见过橄榄树。这个例子很好地说明，人们一般在自己的语境里而不是在所谓的真实历史处境下，来想象圣经故事。

来源：但以理·韩谢梅尔·班德斯塔(Daniel Hornschemeier Bandstra)根据一本书的封面画所绘，艾里克·莱辛(Erich Lessing)，艺术来源/纽约。

《今日如何读旧约》的主要内容一直和阅读经文有关，同时并不只这些。^① 我从撰写本书的第一版起，就深信诠释经文时，文学的或者历史的处境信息(contextual infor-

^① 当原文使用 biblical text 时，本书一律翻译成“经文”；当原文使用 text 时候，一律翻译成“文本”。多数时候，原文作者用 text 指代 biblical text。为了上下文统一，译者按文意翻译，请读者留意。——译注。

mation)非常有用。我的经验是,如果学生意识到处境信息对诠释经文非常有帮助,他们就很容易接受这样的思路。向学生唠叨古代近东的历史,或者很抽象地讲解一种诠释方法,例如形式批评法,学生会觉得无聊,甚至会疑惑:“为什么我非要懂这些东西?”所以,《今日如何读旧约》不会抽象地讲解埃及,美索不达米亚或以色列的历史,而是在讲解特定经文时,引伸出历史和其他相关知识。

[2]1 阅读圣经

阅读圣经时,必须考虑四个问题。首先,要肯定**文本(text)**本身,就是圣经。文本包括书面文字。它们最初由古代语言写成,为了便于理解,现在不得不翻译成现代语言。我们需要了解这些书卷产生的背景、内容、作者如何编排等等。圣经是由许多部独立的书卷编辑而成,每一部书卷都有它自己的成书历史;所有这些都是我们的关注点。

其次,某个**作者(author)**,或者一群作者)和编者创作、编订了圣经文本。大量的圣经学者试图重现圣经成书的过程,这个过程也许包括了口传和文字记载时期,后者对前者进行了编辑和加工。

第三,圣经中提及的一些事件和观点可以成为理解圣经世界的处境及其意义的**参照物(referents)**。无论从生活、地理还是观念上来看,圣经世界的处境与我们现实生活的处境大相径庭且相隔遥远。我们需要尽一切可能重新发掘经文的原初意义。要做到这一点,就需要采用史料编辑、考古学、社会学以及文学分析的方法加以研究。

第四,文本的**读者(reader)**。不被人阅读的文本便不具有意义。我们是读者,但不是唯一的读者。它还包括在我们之前的那些读者,他们在文本出现后不久就读过它们。每一个时代有它自己理解文本的方式,受其历史、语言以及文本内容的制约。我们所有人在思想经文之前,喜欢用直觉和常识来阅读圣经。这些方式,有些是我们从社群继承而来,例如家庭、圣所或者教堂。广义而言,来自我们的文化语境。我们阅读文本的方式,很大程度上受所处地区和社群的影响,而且这种影响是潜移默化的。此外,影响我们阅读的因素还有教育背景、职业、性别以及社会阶层和地域等。

我们还应该注意,听众也许是阅读过程里最重要的伙伴。虽然他们最不显眼,但却对我们理解文本意义具有深刻影响。我们(通常指我们的文化,尤其是学术界)已经广泛地认识到读者带给文本的东西,会深刻影响我们从文本获得意义。

诠释过程的四要素,如果以文本为中心,可以构成一个三角关系,有的学者将其称作**诠释三角(hermeneutical triangle)**,见巴顿,1984/1996)。为了便于记忆,四要素撷取首字母可以表示为 TARR(图一)。

最新的社会文化研究趋势、全球化进程以及科学发现已经影响了诠释过程的各个要素。现在就让我们对《今日如何读旧约》第四版里涉及的发展变化作一总结。

[3]



图 1 诠释三角

1.1 文本

古代近东的文本已经为人所知，它们促使我们用新的方法理解经文。某些文本，例如死海古卷里的一部分，是已知的圣经书卷的抄本。最近开放给读者的考古文献，在某种程度上已经改变了经文本本身。例如，广泛使用的新修订标准本(NRSV)《撒母耳记上》十章最后一段的主要内容(不是脚注)，就是以死海古卷的手稿为依据。而这一段经文在希伯来圣经和此前的其他现代圣经译本里都不曾出现过。

随着考古工作的进展，越来越多和圣经有关的古代文本为人所知。一些文本和某些圣经书卷相似，但是由于种种原因，大量古代文本乏人问津。当我们认识到两者之间的关系，就会促使大家重新考察圣经是如何从它自己的世界里成长起来，如何成为今天的权威正典。此外，有些新近发现的古代文本，对理解圣经原文字词和概念有相当重要的作用。通过这些考古发现，我们知道很多经文形成的过程。

1.2 作者

圣经是何时何人撰写，一直都是圣经研究的主要问题之一，且从未像今天这样深刻。研究表明，圣经书卷在成为今天的状态前，经历了一个漫长的形成过程。尽管我们仍然把圣经的头五部书卷称作摩西五经，但是学者已经一致认为它们不是由摩西一人写成；我们会在第一部分“律法书：序言”里分析其原因。同样，先知书里的《以赛亚书》、《耶利米书》以及其他以人名命名的书卷，它们的作者并不叫以赛亚、耶利米或其他的名字。这就促使学者努力将书卷放在一个适当的时空背景下，尽力搜寻经文的作者，并追溯作者撰写这些经文的目的。目前，学术界对五经和先知书的构成有很多讨论，不同的时间界定涵盖了从铁器时期(公元前 900 年—前 600 年)到希腊化时期(公元前 300 年—前 100 年)的不同时段。这些讨论对解答经文的作者及写作目的等问题至关重要。

[4]1.3 参照物

不可思议的是，考古新发现仍然不断涌现。当年英法及美国的探险家为丰富本国博物馆馆藏，用印第安那·琼斯(Indiana Jones)的方式闯入中东国家并洗劫文物，这

种以考古学的名义敛财的全盛时期已一去不复返。^①

新知识可来自于考古发现,如最近在巴勒斯坦铺设铁路时发现的古代叙利亚宫殿。新知识也可以是把新技术应用到早先发现的结果。有时候“考古实物”在博物馆的地下室找到,如哈佛大学闪语博物馆展示给观众的“消失的以色列王陵”。芝加哥大学东方研究所指出,哈佛大学闪族博物馆的地下室有 20 多万件物品,有一些尚未编目,这些文物还有待学者们展开研究。

此外,在以色列、巴勒斯坦、约旦、埃及以及近东一些地方,继续开展着大量不为人知的考古工作。实地考察的重点已经从发掘转移到再现古代文化和社会。例如,考古工作者考察了巴勒斯坦中心山城的建立。这项地形考察使整个地区的人口统计工作成为可能,以弄清圣经时代以色列人的身份。一旦政治许可,这样的工作还会继续下去。这项工作的结果,改变了我们对以色列征服迦南事件的传统理解(见本书第六章)。

考古发现,语言学的发展以及在以色列宗教和社会方面的新见解,使我们对经文参照物变得更加敏锐。

1.4 读者

以新方法阅读圣经也为社会变革提供了强大动力。一个显著的例子就是 19 世纪的废奴运动。尽管圣经认可奴隶的存在,但是废奴主义者利用圣经中的其他表述,如公义和上帝的形象,来抨击有关蓄奴的经文(戈麦斯,1996,第五章“圣经和种族”)。另一个例子是 19 至 20 世纪重新定义妇女社会角色的运动,促使人们重新解释圣经中的性别观念(gender expectations),引发了以中性用语重译圣经的风潮。

我们生活在地球村里,这一点已经得到普遍认可,随着时间的推移,这一点越益清晰。不断加快的全球化,其所带来的冲击,已经超出世界经济领域。它也深刻地影响着环境、人权、健康、性别角色、文化、宗教以及地缘政治。随着经济、社会以及文化的变革,人们更多地意识到世界的多样性。现在我们能够即时获悉世界各地的新闻,世界任何地方发生的事情也几乎能立即影响到我们。

全球化进程加速了我们对文化差异的认识,这也影响到圣经研究领域。我们听到更多声音,更多的批评方法被运用到传统的释经工作里。这导致新的读经方法产生。[5]过去几年出现的新方法,包括自由主义、第三世界以及后殖民理论,已经产生了广泛的影响(见吉姆(Kim),2000 以及苏基尔(Sugirtharajah),2006)。

学术气候已经大为改观。此前几个世纪里,从事圣经研究的学者都是欧洲和美国的白人男性,他们大多是新教徒或罗马天主教徒。过去的几十年,这种情况已经改变。

^① 印第安那·琼斯是虚构人物,冒险家,历史和考古学教授。详细介绍,可以参阅 http://en.wikipedia.org/wiki/Indiana_Jones——译注。

现在，圣经研究学者来自世界各地，代表不同阶层、性别、民族以及信仰背景。学者范围的扩大，带给圣经研究新的观念、立场和方法。当我们遇到各种各样的圣经故事，例如人类在伊甸园里拒绝服从，以色列在征服迦南时大肆杀戮以及以斯拉以种族中心主义界定上帝的选民，就会更加清晰地体验到诠释的多样性。

这些变化带来的另一个结果是，圣经研究领域出现了新的治学方式。如读者反应批评、结构主义和后结构主义批评、心理分析批评以及意识形态批评。当然这些眼花缭乱的释经方法有时也会让人如入迷宫。然而，尽管挑战诸多，我们必须熟知这些新的发展。唯其如此，我们才能理解彼此的观点。我们学得越多，就越加自信，就能更加积极参与彼此的讨论。《今日如何读旧约》仍然会聚焦故事线索和经文含义，不过我们要深入探究这些新方法如何能丰富我们对经文以及对自身的理解。对圣经经文的研究能够也应该成为研经方法的一个方面。

2 圣经的学术研究

《今日如何读旧约》利用学术研究的成果，试图加深读者对经文以及产生经文的世界的理解。本书的目的是要显明，哪些信息对读者适用，并由此形成一种读经方法。写作本书，使我这个教师，同时作为读者和经文诠释者，更加明白这样做的意义所在。

2.1 圣经教与学

在教师生涯早期，我像多数教师那样，喜欢给学生讲授自己的专长，认为这些内容最拿手而且最有“学术”特点。“这是你们需要掌握的。”我希望我的学生接受它们，因为这样可以显示我的权威。这种做法在当时颇为有效。

但是不久我开始希望我的学生了解更多，而不仅仅是我所认为的真理。我想让他们学习如何在授课结束前，以读者的身份对经文做出判断。随着时间的推移，我会努力向学生解释，我和其他学者在开展圣经研究时，必须接受哪些训练。我开始向学生提这样的问题：当我们阅读文本时，我们头脑里有怎样的假设？阅读文本时，我们要寻找什么？什么样的问题对理解文本有好处，哪些问题对阅读没多大价值？对文本进行有效诠释的特征有哪些？为什么在阅读文本时，我们要借助其他资料？[6]我们判断某些二手资料是否有效，权威的标准又是什么？也就是说，我们需要传递给学生的不仅仅是我们作为学者一读者所做的研究，更应该是我们在从事研究时为什么和怎么做的方法。

从学术背景来看，本书出版后更多被学术界用来讲授圣经研究。然而，我想澄清一点，《今日如何读旧约》提供给读者的读经方法，并不具有唯一性。我们需要确定各种不同的生活场景。圣经在维系犹太和基督社群信仰的作用重大，人们在圣殿和教堂

里使用圣经进行仪式崇拜,是道德和精神的基础。在学校,有许多学生组织的研经团契。他们定期聚会,一起阅读讨论圣经,在日常生活中实践圣经的真理。很多学生反映,通过阅读圣经,他们获得了灵感和指导。所有这些阅读圣经的方式都很有意义。我的学生们发现,课堂上的圣经学术研究与他们的灵修阅读并不矛盾,甚至可以互补。但是两者的阅读方法毕竟具有很大的差异。

诚然,并不是每一个以学术研究方式读经的学生,必定毕生致力于圣经研究。但作为一位受过教育的公民,多少应该了解圣经,并且多少懂得怎么阅读圣经。事实上圣经是一部非常难懂的书。它的基本信息也许大家能够掌握,但是在实际阅读的过程中,我们会发现自己走上了一条艰难之旅。

2.2 现代世界里的圣经

阅读圣经的现实已经成为由圣经而起的冲突因素之一,特别是在北美。圣经每年高居畅销书榜首,美国人一年要购买 2500 万本圣经,市值高达 5 亿美元以上。过去 30 年定期举行的民意调查显示,逾四分之三美国人相信圣经中的每一句话都来自上帝或是被上帝感动的话语(2007 年民调报告)。最新的民意调查表明,超过百分之三十的美国人同意这样的说法:“圣经绝对正确,应被逐字逐句执行。”

圣经被持续高度关注,被认为具有权威和神圣的力量。然而有趣的是,在圣经的权威和人们对圣经的实际了解之间存在脱节现象。盖洛普(Gallup)最近作了一次有关青年阅读圣经的调查,目的为检测青年人对圣经的知识。^① 百分之九十的被调查者根据《创世记》知道亚当和夏娃是人类的第一对夫妇。十分之七的被调查者能够确定是摩西带领以色列人摆脱埃及的奴役。但只有三分之一的被调查者能够确定“我岂是看守我兄弟的吗?”这句话出自该隐。圣经知识是接受良好教育的基础,然而拥有圣经知识不仅仅代表能够知道发生了什么事情;它也应该包括懂得如何阅读经文。

开始研究经文以前,你不妨先到出版公司的网站上进行自我测试。该网站使用的题目和盖洛普测验所用的一致,它给你提供了一个机会,来测试你对民族规范的适应程度。

[7]3 哪一部圣经?

读经前,我们首先需要问一个似乎无谓的问题:“我们谈的是哪一部圣经?”对很多生长在拥有“圣经”的信徒家庭的人来说,圣经就是圣经,这有什么好问的?但事实上

^① 乔治·盖洛普(George Gallup, 1901—1984),美国统计学家,民意测验创始人,原来教新闻学,三十年代起从事民意测验。作者所说的这项调查发生于 2005 年,名为“圣经读写报告”(Bible Literacy Report)。——译注。

这个问题并不容易回答，因为确实有很多种不同的圣经，“圣经”一词可以用来指称通过不同途径产生的众多书籍。

如果你所指的圣经不是原文圣经，就可以按照圣经的不同译本加以区分。翻译亦有差异，既有逐字逐句的翻译，也有意译。同时还会受到翻译者的宗教立场和期望的影响。在集撰的范围方面，各种圣经也有区别。这些都是我们的关注重点。

3.1 希伯来圣经到旧约

圣经(Bible)是什么？要回答这样的问题，部分依赖你的身份背景。如果你没有信仰背景，除了知道它对一些人来讲是一本特别的圣书，可能不会对圣经产生特殊的联想。如果你是犹太人或是犹太教徒，那么圣经对你来说就是**希伯来圣经**(Hebrew Bible)，或者**希伯来经卷**(Hebrew Scriptures)，或者**塔纳赫**(Tanak)。如果你是基督徒或熟悉基督教传统，那么你会认为圣经包括**旧约**(Old Testament)和**新约**(New Testament)。在基督教内部，也有不同的圣经。罗马天主教圣经，就包括一些新教圣经里没有的内容。讽刺的是，犹太人和基督徒被一部共同的圣经分离。这些差异，我们会进一步说明。

犹太人的圣经，又被称作希伯来圣经，它所包括的书卷和新教旧约一样，但是各书卷的顺序不同。本书的大标题尽管是“今日如何读旧约”，但它的副标题是“希伯来圣经导论”。重要的是，本书的编排顺序根据希伯来圣经，而不是旧约的顺序。“希伯来圣经”普遍指旧约，这个词冲淡了宗教派别的差异，然而“旧约”一词，不可否认乃基督徒专用。

希伯来圣经分成三部分：律法书，先知书和圣卷。它们的希伯来名称分别是：妥拉(Torah)、奈卫姆(Nevi'im)和开图卫姆(Ketuvim)。① 犹太社群取这三个词的首字母，然后加上元音 a，这样他们的圣经就称作塔纳赫(Tanak)。读者在《今日如何读旧约》的目录里会看到，本书也划分为同样三个部分，每个部分包含数个章节，均有各自的序言，对即将讨论的问题做简要的交代和界定。

希伯来圣经被装订成一册，按理说它是一部书。不过，它又是多部书卷组成的文集——收集多部作品的图书馆。圣经一词来自希腊语 *ta biblia* (该词又来自 *biblion*，意为“纸草”)，意为“众多书卷”。[8]每一部书卷由众多作者历时上千年写成。它们后来被整编成一本书，也就是我们所说的希伯来圣经。早期犹太先人认定这部文集记载了上帝对社群的神圣指导，具有权威性。因此，被赋予权威的文集就被称作正典

① 这三个词的希伯来原文分别是 *תורה* (direction, instruction, law, 指导, 指教, 律法) 阴性名词; *נביאים* (prophets, 先知) 阳性名词, 复数, 它的单数形式是 *נביא* (prophet, 先知); *כתובים* (writings, 圣卷), 词根是 *כתב* (to write, 写), 是 participle 的被动复数形式。参见 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., 《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》(The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon, Peabody: Hendrickson, 2003), 页 435, 611, 507。——译注。

(canon),各书卷成为正典的过程被称为正典化(canonization)。

3.2 口头语言到书面文本

希伯来圣经的形成,经历了一个相当复杂的过程,我们对这个过程了解得还远远不够。传统的犹太人和基督徒会把圣经的出现归因于上帝,并认为圣经是神圣启示(divinely inspired)的结果。圣经的教义无法用经验证明,只能依赖于信仰。圣经的教义称,从某种意义上说,每一句经文都直接来自上帝。圣言藉由人类而被传达。一个研究圣经的学生无论对神圣启示持何种看法,他都会认为经文是通过人被传承下来。

在公元前的犹太社群里,流传着大量由希伯来语、亚兰语以及希腊语写成的犹太经卷。但是犹太社群后来只接受其中一部分,作为他们认可的上帝话语。他们认为这些经卷是神圣启示的结果。

但是并非所有犹太人都接受希伯来圣经。巴勒斯坦以外的犹太人,多数生活在希腊语地区,被称作流散社群(the Dispersion,或 the Diaspora)。流散社群,特别是流散在埃及亚历山大的社群,创作了许多作品并且对正典应该包含哪些作品持有自己的看法。这些社群除了认可巴勒斯坦正典还尊崇其他一些添加的书卷。

这些添加书卷——有些完整,有些只是残篇——就是所谓的次经(Apocrypha)。罗马天主教和东正教的教会将它们纳入自己的正典。收录了次经的希腊正典,被称作七十士译本(Septuagint,经常用罗马数字简写作 LXX。希伯来圣经的希腊语译本,传说为七十位犹太长老所译,故名)。新教教会像犹太社群那样,否认次经的权威性,但接受巴勒斯坦犹太教的希伯来圣经。

众多团体和个人为旧约书卷的传承和形成做出贡献,不少人连名字都没有留下。即便是以先知名字命名的书卷,例如《以赛亚书》和《阿摩司书》,也不全是这些先知所著。这些书卷记录了他们的言行,佚名的编者将它们汇总加注。希伯来圣经的很多材料,最初只是民间传说,歌谣以及宗教祈祷文。这些故事被继承,而后代代相传。

口头传统,顾名思义是反映以色列祖先和早期历史的故事来源。祭司和高级文士,尤其是御用祭司和文士,是当时唯一能够读写的群体。[9]他们负责搜集、组织口头和书面材料,然后编纂成书。尽管许多学者认为圣经写作出现得相对较晚,不过圣经书卷最早成书的可信时间大约在公元前 950 年左右,也就是所罗门王统治的黄金时期。

学者已经证实,希伯来圣经历时数世纪才成型。在各书卷完成以后,它们被集撰在一起。最早被集撰的是妥拉。我们现在看到的妥拉大致在巴比伦囚虏(Babylonian exile)时就已初具轮廓。约公元前 400 年,妥拉的权威被接受下来。之后为先知书,它最终成书于约公元前 200 年。圣卷和前两者被编辑在一起后,塔纳赫于公元 100 年左

右出现,在雅麦尼亚(Jamnia)拉比大会上正式确立。^①当然实际过程比以上的总结更为复杂。在经历了漫长的发展过程后,希伯来圣经终于作为一部文集得以定型。我们会在本书每一部分的序言里介绍正典的构成和发展,然后在“结论:希伯来圣经之后”回到我们要探讨的问题。

3.3 我应该选择哪一部圣经?

本书是为阅读希伯来圣经而写,所以选择一本合适的圣经对你来说非常重要。你应该没有购买圣经的困难,因为在美国,圣经永远是畅销书,每年销售 2500 万本圣经(斯万森(S. Swanson),2007)。但是,对圣经的选择比购买精装还是平装书远为复杂。以下是你需要考虑的相关因素。

3.3.1 希伯来圣经或旧约

圣经译本(version)通常指一些流行的译本如詹姆士王钦定译本(King James Version,缩写为 KJV)或修订标准译本(Revised Standard Version,缩写为 RSV)。它们都是从希伯来语和亚兰语原文圣经翻译而成,因翻译各异而出现不同译本。每个译本都由学者、译者和编者三方组成的团队共同完成。每一团队对如何能够最好地转述原始经文的含意都有各自专门的考虑。

目前已经出版的译本一般由各宗教团体主持翻译。因此,这些译本不尽相同。犹太出版协会(The Jewish Publication Society)的塔纳赫——神圣经卷(The Holy Scriptures, 1985)包括希伯来圣经。新教的新国际译本(New International Version, 1993, 1978, 1984)则含旧约和新约。罗马天主教的新美洲圣经(New American Bible, 1971)除旧约和新约外,还辑入新教传统所称的次经。新修订标准译本(The New Revised Standard Version, 1989)主要是大学和神学院的学者超越教派共同努力的成果,受教育水平较高的人士接受。

3.3.2 传统或现代语言

不同的英语圣经译本在语言风格和特征方面都存在差异。与用语正式的詹姆士王钦定译本不同,福音译本(The Message)的风格多口语和惯用语。不同译本使用的语言或官方或大众,区别很大。不同译本也能反映各地的语言习惯和风貌。例如,新英语圣经(New English Bible, 1970)及其改定本修订英语圣经(Revised English Bible, 1992)反映了英国英语语境。[10]修订标准译本(The Revised Standard Version, 1952)及其改定本则使用较正式的美式英语。

^① 雅麦尼亚是巴勒斯坦西岸的一个城市。——译注。

3.3.3 直译或意译

是按照原文的风格和概念直译,还是将圣经概念和比喻以当代语言翻译,也就是意译(dynamic equivalent)? 译者必须对此做出选择。例如,詹姆士王钦定译本将著名的《传道书》12:12 译为,“著书多,没有穷尽”(of making many books there is no end)。生命圣经(the Living Bible)译为,“立言,没有穷尽”(there is no end of opinions ready to be expressed)。新世纪青年圣经译本(the New Century Version Youth Bible)则译为,“人们总在著书”(people are always writing books)。翻译会操练我们的语言,包括是否应将具有性别特征的原用英语的中性词语表达。

3.3.4 通俗文本或研究版本

出版社也开发圣经研究版本。如新修订标准译本,在每一页插入解释性材料,一般包括情节概括、内容提要、概念解释以及地图等,也有神学指导和生命读经等内容。尽管这些辅助材料对理解经文有帮助,但是初学者很可能会因此迷惑,不知道哪些是圣经的内容,哪些不是。

3.3.5 印刷文本或电子版本

出版社已将各圣经版本转换成电子文本。读者可以在电脑上阅读,亦可在网站上浏览,许多材料免费使用。学生也许觉得屏幕阅读不如纸质阅读舒适,但是因为具有搜索和展示功能,从学术研究的角度考虑,电子圣经占有优势。

3.3.6 特殊圣经

最后,出版社专门为特殊读者群开发了众多印刷版本。例如新国际译本的《真实形象》(True Images):这个版本是为少女设计的;《心灵鸡汤圣经》(Chicken Soup for the Soul Bible);《男士圣经:新生命翻译》(Every Man's Bible: New Living Translation);新国际译本的《男人的奉献圣经》(Men's Devotional Bible)以及《女人的奉献圣经》(Women's Devotional Bible);《生命重现圣经》(The Life Recovery Bible):新生命翻译(New Living Translation)是为12岁左右的儿童设计的译本;詹姆士王钦定译本的《提姆·拉哈耶预言研究圣经》(Tim LaHaye Prophecy Study Bible);《过往时光圣经》(Precious Moments Bible);金卡德(Thomas Kinkade)的《照亮回家的路——家庭圣经》(Lighting the Way Home Family Bible);《励志:新女性彩色研究圣经》(Aspire: The New Women of Color Study Bible)。

对圣经译本的选择必要而紧迫,事实上所有译本均有自己的读者群。相关信息见来肯(2005)和杜威(2005)以及出版社网站。

4 圣经故事

希伯来圣经包括许多书卷,其中只有一部分是对以色列历史的叙述。《创世记》至《列王纪》概述了从创世到巴比伦囚虏的历史。[11]《历代志》复述了这段历史,它和

《以斯拉记》、《尼希米记》共同将故事引申到巴比伦囚虏后的犹太教时期。

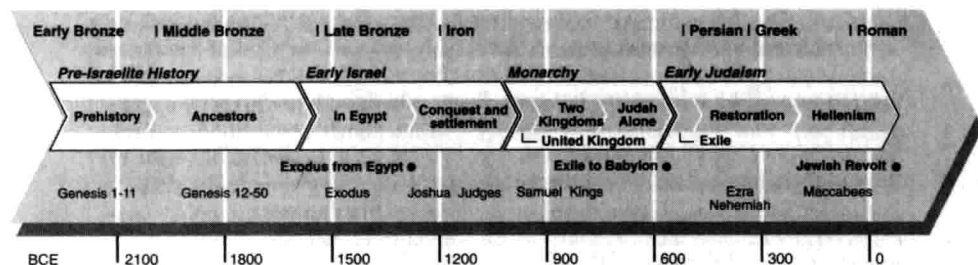


图 2 时间线索：圣经故事

我们需要熟悉圣经的基本情节，勾勒事件过程。知悉事件的发展脉络，使我们有方向感和信心。更重要的是，预先了解故事梗概，能够帮助我们理解事件之间的关联。例如，如果我们知道谁是约瑟(Joseph)，他为何死于埃及，我们就能更好地理解希伯来人逃出埃及的原因。

在研究经文的产生和发展时，如果知道故事情节，会便于我们理解经文的写作及其相关方面。例如，发生在族长亚伯拉罕(Abraham)时期的一些事件，事实上写于非常晚的巴比伦囚虏时期。写作时间是理解事件意义的一个重要因素(见图 2)。

4.1 太古故事

希伯来圣经故事的基本线索可以概括如下：上帝在六日内创造了宇宙，第七日歇了工。第一个被创造出来的人名叫亚当(Adam)，上帝将其安置在伊甸园里，享受舒适的生活，和上帝保持密切关系。为满足亚当对配偶的需要，上帝用他的肋骨创造出夏娃(Eve)。上帝不许他们吃分别善恶树上的果子，但是他们违背了命令，被上帝逐出伊甸园。

亚当和夏娃育有该隐(Cain)和亚伯(Abel)二子，该隐出于忌妒，杀死亚伯。这起谋杀是人类早期所犯的永远抹不去的诸多罪行中的第一宗。世界败坏，充满强暴，促使上帝降下洪水毁灭世界和整个人类。惟挪亚和他的家人幸免于难，洪水退去，挪亚的后代在大地上繁衍生息。

4.2 族长故事

人类建造通天塔(Tower of Babel)又一次冒犯了上帝。上帝变乱人们的口音，使他们分散各地。上帝眷顾亚伯拉罕，[12]最终使亚伯拉罕的部落兴起壮大，后由雅各(Jacob)的十二个儿子继承家业。雅各的儿子们将他们的小兄弟约瑟卖给商队，后者将约瑟转卖到埃及为奴。约瑟后来在埃及掌权。由于饥荒，雅各部落离开迦南，投奔

约瑟,在埃及定居。他们在埃及繁衍壮大,对埃及人构成威胁。于是埃及人苦待他们,强迫他们为奴。

4.3 以色列的诞生

摩西成为雅各后裔(时称希伯来人)的领袖。当摩西在旷野的荆棘丛中见到上帝后,他被正式呼召。上帝向他启示自己的名字叫耶和华(Yahweh,原文无原音,拼作YHWH),是亚伯拉罕和其他族长所信奉的同一位神。摩西(Moses)在上帝十灾(Ten plagues)的帮助下,带领希伯来人逃出埃及。法老追捕他们时,上帝分开红海海水,希伯来人得以逃脱。当埃及士兵到达时,上帝使海水合上,淹死追兵。为纪念这一事件,希伯来人后来以逾越节(Passover festival)欢庆自己获得自由。如今全世界的犹太人依然遵守这一节日。

希伯来人,又称以色列人,他们从埃及出来进入东部的西奈旷野,摩西带领他们来到上帝之山。耶和华向以色列人启示自身,并通过摩西颁布十诫(Ten Commandments)和其他律法。以色列人在此扎营,建造耶和华的帐幕(Tabernacle)。整个旷野旅程,耶和华与以色列人同在。

摩西带领民众穿越旷野,来到迦南南部边境。以色列的祖先曾经在此居住。但是以色列人惧怕生活在坚固城墙里的迦南人(Canaanites),拒绝进入并收复应许之地。由于以色列人不按照耶和华的计划行事,所以他们被诅咒而滞留在旷野四十年。

4.4 应许之地

以色列的第一代人死在旷野后,摩西也离开人世。约书亚(Joshua)领导以色列人越过约旦河进入应许之地。他们在耶利哥(Jericho)和其他城市击败迦南人,在这片土地上得以立足。但是他们在此地定居的努力,持续遭到当地人特别是非利士人(Philistines)的破坏。于是拯救以色列的士师不断兴起。如基甸(Gideon)、底波拉(Deborah)和参孙(Samson)等,他们应对迦南人的挑战,直到更有力的领导者出现,联合以色列各部落组成部落联盟以抵御威胁。

4.5 以色列王国

撒母耳(Samuel)是摩西之后最有影响力的宗教领袖。他掌管以色列的宗教事务,使以色列过渡到一个君主制国家。撒母耳任命扫罗(Saul)为以色列的第一代君王,抗击当时的主要威胁非利士人。为此扫罗组织并领导以色列军队,最终战死沙场。

[13]此时的大卫(David),以抗击非利士人著称。扫罗和他的儿子死后,大卫继位掌权。他在耶路撒冷建立行政中心,创建了一个从埃及边界到美索不达米亚幼发拉底河的庞大帝国。大卫事奉耶和华,耶和华遂与他立约,许诺永远坚定他的统治,直至子孙万代。

以色列国安定不久，大卫去世。其子所罗门继承王位。所罗门在耶路撒冷大兴土木，加强城市的防御能力，并建造华丽的宫殿和耶和華圣殿。尽管这些措施极大地提高了以色列在列国间的地位和知名度，但是皇室的铺张浪费使国家负债累累，引起国内普遍不满。政争愈演愈烈，以色列多数部落最终从犹大和大卫世系的统治下分离，出现了犹大(Judah)和以色列(Israel)南北两国并存将近 200 年的局面。两国均有各自独立的政治和宗教机构。当然两个国家之间持续存在的共性和关联一直使不少人期盼两国的重新统一。

以色列和犹大的先知都听到上帝的呼召，于是他们公开宣告神对于生命和政治的旨意。君主制兴起的同时，先知做为神的代言人也出现在公众面前。他们时而带来支持和勉励的信息，时而传达挑衅和诅咒的话语。有时他们受到国王的礼遇和百姓的爱戴，但更多时候他们并没有如此幸运。先知通常出现并活跃于社会和民族危机深重的时刻。在非利士人为害和君主制兴起之时尤为明显。在亚述和巴比伦危机时代同样如此。

亚述击垮并征服了以色列，以色列的十个部落散落于亚述全境。尽管亚述也袭击了犹大，但它得以幸存。亚述覆亡后，犹大在出自大卫世系的约西亚王(Josiah)领导下，在巴勒斯坦的影响与日俱增。后来，尼布甲尼撒(Nebuchadnezzar)统治的巴比伦帝国(Babylonian Empire)崛起，以色列的中兴戛然而止。

4.6 巴比伦囚虏

由于犹大反抗巴比伦的统治，尼布甲尼撒摧毁了耶路撒冷，包括耶和華圣殿，大肆屠城，并掳走上千犹大人，将他们拘禁在巴比伦，史称巴比伦囚虏(Exile in Babylon)。犹大人被掳持续至波斯帝国君王居鲁士(Cyrus)吞并巴比伦帝国。居鲁士敕许犹大人回归故土，在他的帮助下，犹大人重建耶路撒冷，使之重新成为犹太人的精神和行政中心。

4.7 犹大的重建

巴比伦囚虏及其后的岁月里，祭司(priests)和文士(scribes)阶层更加强势。他们重组社群，并在摩西律法的基础上实施统治。以斯拉(Ezra)以高效的管理和强调希伯来民族的纯一性，重建民族认同而闻名。尼希米(Nehemiah)则是一位行政领导人，在他的高效指挥下，重建了耶路撒冷城墙。[14]后巴比伦囚虏是犹太民族认同和文化凝聚力增强的关键时期，也是犹太教(Judaism)确立的重要时期。

以上为希伯来圣经的故事梗概，尽管没有涵括全部细节。不少人对此也耳熟能详。其核心是创造、人类背叛、以色列作为选民、神圣的拯救和最终的自由、赐予应许之地、上帝在地上的统治、邪恶帝国的威胁以及对未来蒙恩生命的期盼等重大事件。或被称为圣经的“主干叙述”(master narrative)，它是我们读经时应该掌握的要旨和基

本框架。

在随后的经文研究里,对于所谓的主干叙事,我们需要注意两点。首先,我们要以主干叙事为基础,将个别的历史事件与相应的大时代背景结合起来考察。其次,我们要检测这个具有圣经基本真理的框架,对照经文自身的见证,看是否能够支持主干叙事。当我们细读旧约文本,免不了会对这个框架时而认同,时感惊愕。

第一部 律法书

[16]律法书序言

- 1 简介
- 2 构成分析
- 3 叙事安排
- 4 经文和历史

关键术语

族长之约
神人同形论
约
申命底本
底本假说
埃洛希姆

埃洛希姆底本
摩西五经
历史真实性
五经
祭司底本
来源分析

四经
律法书
耶和华(Yahweh)
耶典作者
耶典叙事
耶和华(YHWH)

阅读律法书



此图由巴瑞·班德斯塔
摄于 1996 年

律法书是犹太教的基本文献,也是希伯来圣经的核心。图中犹太人正在耶路撒冷西墙附近全神贯注研究一份律法经卷。请注意这位祈祷者的披肩,额头上的经匣(*tefillin*,装着妥拉经文的盒子)以及左臂上缠绕的皮条。^①在耶路撒冷的西墙,每天都举行阅读妥拉的仪式和活动。西墙在希伯来语里称作寇特耳(*kotel*),可以追溯到公元前一世纪,是圣殿护土墙的残存部分。^②它是犹太人得以靠近第二圣殿原址最近的位置。

1 简介

导言部分提到,希伯来圣经,或称塔纳赫,包括三部分内容:律法书、先知书和圣卷。每一部分都是由众多书卷组成的文集,律法书包括五部书卷:《创世记》、《出埃及

① “太非利”的希伯来语是תפילין(prayer, 祈祷者),阴性名词。参见 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., 《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,页 813。——译注。

② “寇特耳”的希伯来语是כותל(wall of house, 殿墙),名词。同上注,页 508。——译注。

记》、《利未记》、《民数记》和《申命记》。本章首先解释关键术语，然后总结律法的故事线索，最后介绍律法研究中的主要问题。

[17]1.1 律法书术语

律法书一词有各种含义。^① 它既可以指塔纳赫中的第一部分(T部分),又可以具有更宽泛的内涵。早期的圣经传统里,律法(torah)是祭司和社群领导人的口头教诲。根据施耐德温德(Schniedewind, 2004)的观点,口头律法是在圣经历史较晚时期被记载下来的,从那时起,它才成为大写的律法书(T),成为圣经的主体。

在特定的宗教场所,如圣殿和犹太会堂,律法书一般表示神圣的启示,或是指整个希伯来经卷。在最广泛的意义上,律法书是以色列的宪法以及以色列精神和社群生活的基础。律法书也称摩西五经,因为传统认为摩西不仅是《出埃及记》、《利未记》、《民数记》和《申命记》的核心人物,他还负责撰写律法书。福克斯(Fox, 1995)和奥特(Alter, 2004)翻译的律法书,都以摩西五经(*The Five Books of Moses*)作为标题。

尽管律法书是对《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》和《申命记》五部书卷的传统称呼,但是许多现代读者喜欢将它们称作五经(Pentateuch)。这个词来自希腊语的“五个经罐”(five scroll jars),后来指上述五部经卷(five scrolls)。你会发现“五经”这个词语在学术背景下使用得比较频繁,而“律法书”一词在宗教语境中出现较多。

1.2 律法书故事

律法书的故事从创世一直延续到摩西去世。表一对律法书的主要内容做了总结。《创世记》包含两个创世故事。第一个是创造世界,随着人类以上帝的形象出现而达到高潮。第二个是创造人类的第一对夫妇亚当(Adam)和夏娃(Eve)。人类随后的历史开始于该隐杀死亚伯及至世界充斥强暴。尽管人类的文化有积极的一面,但是大地上的强暴还是使上帝降下洪水。除了挪亚及其家人和留种的动物,洪水毁灭了地上所有生命。洪水过后,人类又繁衍生息,但是他们建造巴别塔的计划使上帝感到威胁,上帝遂将人类分散开来。

表一：律法故事线索

| 律法 | | | | |
|-------|---------|-------|-------|-------|
| 《创世记》 | 《出埃及记》 | 《利未记》 | 《民数记》 | 《申命记》 |
| 创造 | 埃及的希伯来人 | 仪式律法 | 仪式律法 | 摩西的教导 |
| 亚当和夏娃 | 摩西出生 | | 旷野漂泊 | 摩西的死 |

^① 作者对“律法书”(Torah)、“律法”(torah),以及“律法书卷”(the books of the law)三个概念未作精细区分。译者根据上下文,酌情区分,请读者留意。——译注。

| | |
|-------|-----|
| 挪亚和洪水 | 十灾 |
| 巴别塔 | 过红海 |
| 亚伯拉罕 | 十诫 |
| 以撒 | 金牛犊 |
| 雅各 | 会幕 |

[18]《创世记》其余内容集中在亚伯拉罕、以撒和雅各身上。这个代代相承的家族获得上帝的眷顾，应许它继承迦南的土地。

《出埃及记》以雅各的后裔在埃及为法老做苦工开始。上帝拣选摩西为希伯来人（也叫以色列人）的首领，他降灾给埃及人，为希伯来人逃离（也称走出，*Exodus*）埃及铺平道路，其中最伟大的时刻就是过苇海（红海）。逾越节是对出埃及一事的纪念，它至今仍然是犹太教和基督教社群最重要的节日。

摩西成为上帝向其子民传递神圣启示的中保，在西奈山上，上帝将包括十诫在内的道德和仪式律法启示给摩西。这些教导包含在《出埃及记》（后半部分）、《利未记》和《民数记》（前半部分）中。

希伯来人建造了上帝的可移动帐幕，然后离开西奈山，向目的地迦南挺进。途中，他们质疑上帝的美好意愿和摩西的领导权。作为惩罚，上帝使他们在西奈旷野流浪漂泊。尽管上帝使用神迹，为他们提供饮食等生活必需品，第一代希伯来人终于死于旷野，没有进入应许之地。《申命记》涉及摩西对下一代的临别赠言，摩西回顾律法，告诫人们要保持信念，以使他们到达应许之地后上帝允许他们居留。

律法书的故事以线形叙述历史的方式展现。由太初开始，到适合人类居住的土地出现，再到以色列人能够进入的应许之地。上帝通过摩西传给希伯来人的律法精致详尽，更与历史背景交融。而非抽象或理论的规则汇编。律法充满戏剧效果，叙述的细节生动，便于记忆，特别是律法和一位从事选民事业的神在进行互动。律法书奠定了先知文学所述说的以色列历史的基础，对此我们在本书的第二部分会谈。

无论在犹太教范围，还是圣经研究的学术圈内，可以毫不夸张地说，律法书是希伯来圣经被研究得最多的部分。因此，在律法书的来源，律法书的组织以及律法书的含义方面，有丰富的研究成果。大量的研究都试图解决这样的问题：谁是这些书卷的作者？这些书卷是如何被编纂的？

2 构成分析

古代的作者和文本写作与我们今天的情况完全不同。在圣经传统中，尽管一些泥板上会记录篆刻者的姓名，但是作者通常不会在作品上签名。我们今天所说的圣经“书卷”，它最早很可能是羊皮纸卷，由各派系通力合作写成。从最初的口传故事到最终的书面文献之间，经历了一个漫长的时期。[19] 万德图恩（Van der Toorn，

2007)追溯了以色列文士出现的历史,并探究他们在口头传统记录的过程中所发挥的作用。

律法书五部书卷里没有一部提及律法书的作者。尽管希伯来圣经的其他书卷使用过“摩西五经”这样的词语,但是考虑到律法含义的模糊性,未必就是对摩西乃圣经书卷作者的暗示。由于没有明确的说明,律法书各书卷的作者身份只能根据书卷内部的线索加以确认。学术界有不少确认律法书作者年代的假设,但是至今尚无统一结论。圣经研究可以增强我们对文本的理解,不过许多研究结论都是暂时的,尚在不断修正中,五经研究尤其如此。

2.1 摩西的作者身份

前现代的犹太教和基督教认为摩西是律法书作者,目前仍有人坚持这样的观点。早期作者如犹太哲学家斐洛(Philo),犹太历史学家约瑟福斯(Josephus),各位纽约作者(太 19: 7—8,徒 15: 1)以及公元一世纪的资料,都同巴比伦的塔木德(Babylonian Talmud,见 Baba Bathra 14b)记载,认为律法书的作者是摩西。

这样的假设一直流行,概因许多五经以外的经文都将律法书的作者认作摩西,人们就将律法书等同于从《创世记》到《申命记》的五部书卷。例如,约书亚建造祭坛时特别使用了“摩西律法书”这样的话语(书 8: 31)。大卫临终嘱咐所罗门:“遵守耶和华你神所吩咐的,照着摩西律法上所写的行主的道”(王上 2: 3)。以斯拉诵读“耶和华藉摩西传给以色列人的律法书”(尼 8: 1)。同时,历代志作者(the Chronicler)也写到“照摩西律法书上耶和华所吩咐的行事”(代下 25: 4)。

既然圣经和其他资料证明摩西是律法书的作者,为什么还有人对此存疑,质疑摩西的作者身份?细读律法书,我们会发现其作者身份的问题确实相当复杂。例如,律法书的最后一部书卷记载了摩西之死。早在中世纪,就有人根据常识判断,摩西不可能记述自己的死亡(申 34: 5—12)。另有人认为此段文字为摩西的助手和继任者约书亚添加。在经文的其他段落也透露了摩西并非律法书作者的信息,从而显示出经文经历了一个漫长的发展和传承过程。经文中经常出现以第三人称而非第一人称呼摩西的现象,暗示了作者非摩西的可能性。

除了语言学线索,还有不少在文学层面上的疏漏。《创世记》有三段经文记载族长谎称妻子未婚以保护自己的情节——亚伯拉罕和撒拉两次(12: 10—20; 20: 1—18),以撒和利百加一次(26: 6—11)。这就提醒学者,可能存在一个共同的故事,在不同文献中辗转流传着该故事的三个版本,最后这三个有差异的版本都被辑入《创世记》。

不少读者基于其基本信仰,声称是摩西最终完成了律法书,因为对此律法书有所提及,而律法书是被上帝感动的词语,当然正确无误。另有人认为律法书成书的年代远晚于摩西生活的年代。[20]这种差异的产生,源于人们对重建文本背后的来源以及成书过程的不同理解。不过两者都承认律法书由不同类型的口传和书面材料组成。

下面我们对**来源分析**(source analysis, 又称来源批评, source criticism)进行总结, 这种方法因为**底本假说**(documentary hypothesis)而广为人知, 它试图用理性解释各种材料如何被编辑在一起。^① 这个理论假定, 律法书成书前已经出现了各种文献, 后者应是前者的基础。圣经学者试图梳理出这些原稿已经不复存在的文献。学者用底本假说解释律法书里出现的许多不连贯和不规则的经文。弗雷德曼(2003)的方法非常实用, 他用不同颜色标出五经的各种来源, 让读者比较直观地了解它们。

2.2 底本假说

文艺复兴和宗教改革时期, 对古代文本的研究, 无论世俗的还是宗教的, 臻于活跃。这为希伯来圣经的研究带来灵感和契机。《创世记》里出现的众多雷同的故事(例如亚伯拉罕和撒拉的故事)使西蒙(Richard Simon, 1638—1712)意识到五经的出现其实是融合吸收大量资料的结果, 其中一部分则可能出自摩西之手。他认为五经最终是由以斯拉在后囚虏时期(公元前 400 年)整理形成的。

五经对上帝的称呼多种多样, 可以是**埃洛希姆**(Elohim), 翻译成“上帝”(God), 或者是**耶和華**(YHWH), 通常发音做**雅威**(Yahweh)或者**雅赫维**(Yahveh), 在许多英文译本里指上主(LORD)。^② 这种多样性使阿斯特吕克(Jean Astruc)认为, 摩西主要使用了两种书面文献和其他一些材料编修了五经。有趣的是, 阿斯特吕克倾力求证摩西的作者身份, 最终却引伸出底本假说, 使五经脱离了与摩西的关联。

两个世纪后, 底本假说得到发展, 用来解释五经的作者和构成问题。底本假说基本上将五经拆解为四个主要资料来源: 耶典(Yahwist narrative, 简写做 Y)可以追溯到公元前 900 或前 800 年, 上帝典(Elohism source, 简写做 E)可以上溯到公元前 800 或前 700 年,^③ 申典(Deuteronomistic source, 简写做 D)可以追溯到公元前 600 年, 祭司典(Priestly document, 简写做 P)可以上溯到公元前 500 年或前 400 年(见图 1)。底本假说的四种来源, 以一定的年代顺序不断发展变化。

① 有的学者将 source 译成“典源”。这种译法能够将 source 和底本假说的耶典、上帝典、申命典和祭司典结合起来。译者在翻译 source criticism 时候将 source 译成“来源”, 在指具体的每一个底本时候, 会将其称作“典源”。请读者注意区分。——译注。

② 埃洛希姆的希伯来文是 אֱלֹהִים , 阳性名词复数, 但表示单数含义。它的单数形式是 אֱלֹהִי (god, 神祇; God, 上帝)。雅威的希伯来语是 יהוה , 是 יהו 的第三人称阳性单数 Qal 或者 Hiphil 的形式。如果是 Qal, 则表示普通的动词涵义 (be), 如果是 Hiphil, 则表示使动用法 (cause to be)。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., 《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》, 前揭, 页 44, 224。另外, 新标点和合本里将 אֱלֹהִים 一律翻译成“上帝”(“神”)。YHWH 是神的四字文的辅音转写, 而 Yahweh 是根据学者的意见在前者的基础上加上元音的结果。作者在有的地方使用 YHWH, 在另外一些地方使用 Yahweh。译者统一将两者译为“耶和華”。可以参阅本书末尾的人名和术语索引。——译注。

③ 中文圣经有“神版”和“上帝版”的区别, 所以“上帝典”又可译成“神典”。译者使用上帝版中文圣经, 所以在译文里统一使用“上帝典”的译名。——译注。

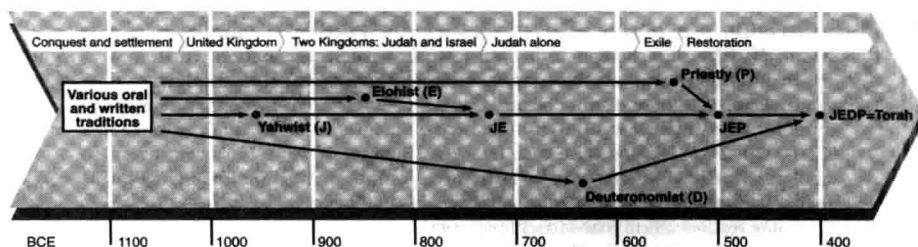


图 1 律法书的来源和构成

这条时间线索说明律法书在各阶段的演变过程。

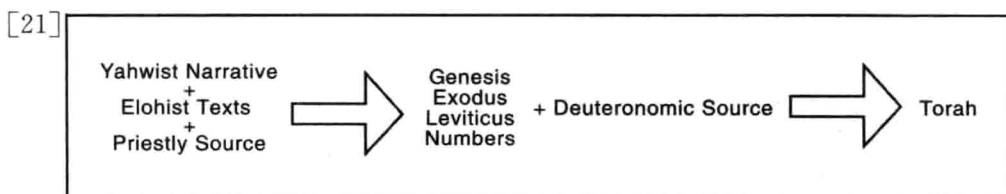


图 2: 律法书演变过程

传统的底本假说使用五个文学特征来区分和辨别各来源：

- 重复的故事或者律法
- 称呼神的不同方式
- 区域性的地理和政治观念
- 用词和风格的多样性
- 将各部分编辑起来的痕迹

将各种来源混合编辑在一起,发生在以色列历史上的不同阶段。以色列北国被亚述帝国征服(公元前 721 年)后不久,编者(有时称之为学者编辑)将耶典和上帝典整合在一起(JE)。公元前 500 年左右,另一位编者将祭司典并入前二者(JEP),形成我们今天所看到的《创世记》到《民数记》的格局。尽管申典在公元前七世纪就开始编纂,但是它并入前三者的时间大约在公元前 400 年,形成了完整的律法书(见图 2)。

尽管我们无法确定这四种来源的作者,但是我们可以搜集蛛丝马迹。每一种来源都有各自的文风,语汇以及神学思想,都与以色列历史的特殊时期有关,都反映了以色列特定社群的态度和观念(见图 3)。每一种来源都反映了以色列人在特定历史时期,特定地域的政治和社会观念。

2.2.1 耶典

律法书最早的书面来源是耶典。因以耶和华(YHWH)称呼上帝而得名。耶典的故事线索和附加材料构成了律法书叙事的主脉。耶典有时被认为是一篇史诗,因为从宏观的历史角度看,它讲述了人类的发展以及人类的一支成为上帝子民的故事。在耶典中,神的特

征经常用拟人化(anthropomorphism)的手法描述,例如耶和华在伊甸园中“行走”。

因为德国学者首次使用耶典定义,在德语中耶和华的首字母是J,故学界一般用J简称耶典。

[22]

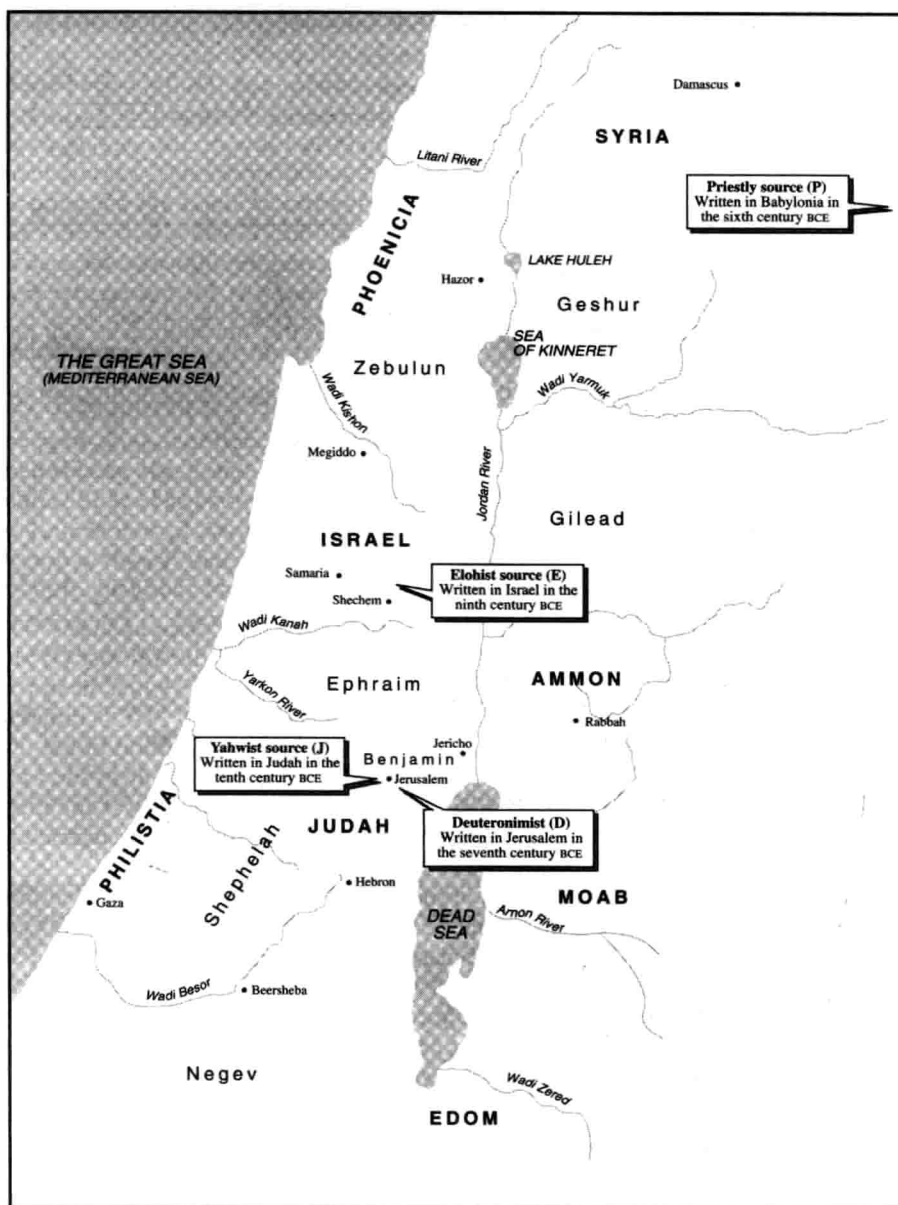


图 3: 律法书各来源的地理位置

耶典的故事似乎首次阐述以色列民族的起源,以色列民族对上帝的特殊性。这个民族故事使所有团结在大卫王朝统治下的人们有了认同感。一般认为耶典作者(The Yahwist)编纂这个故事的时间在所罗门王统治时期(公元前 961—前 922 年),但也有人认为编纂时间应该后推一个世纪甚至更晚。[23]耶典作者(Yahwist)或耶典源(J source)与犹大(Judah)早期王朝都以英文字母 J 开头,我们可以用这种办法记住它们之间的联系。

写作耶典是出于对皇室的拥戴。耶典为大卫王朝提供了历史和命运的解释。所罗门时期最完善地诠释了这种历史观念。这一时期有充足的资源进行创作,同时也提供了撰写民族史诗的机会。皇室兴建的学校专门训练文士,皇室收入也足以支持这样的事业。以色列地位的提高,带来了频繁的国际交流,这促使人们进行历史反思,刺激了人们对民族故事的需求。

耶典作者特别注重大卫统治的合法性和巩固犹大部落中心地位的传统。他(或她,见布鲁姆(Bloom),1990)相信上帝的计划实施在大卫和所罗门的统治上。耶典作者出自犹大,当然对大卫王赞誉有加。出自犹大伯利恒的大卫,曾在犹大很有影响的城市希伯仑统治多年。这种犹大“情结”导致了耶典作者对亚伯拉罕的关注。亚伯拉罕传统的痕迹遍布犹大境内外。例如,亚伯拉罕的一些故事发生在希伯仑(创 13: 18; 23: 2)。与之相异,雅各的故事则多发生在北部或者外约旦地区。

族长亚伯拉罕和大卫王国之间还有其他一些显而易见的关联。上帝和亚伯拉罕所立之约,应许亚伯拉罕的后裔遍满全地,“从埃及河直到幼发拉底河之地”(创 15: 18—21)。大卫王国的版图也正好覆盖了这些地区,显然这绝非巧合。因此,耶典作者的史诗为大卫王朝提供了有据可考的历史和神学上的支持。回首太古故事,通过其描述的人类犯罪和叛逆本性,表达了建立一个开明帝国的必要。然后,耶和华应许亚伯拉罕,通过展现帝国的基础,揭示了耶和华的计划。大卫王朝的出现,将这个故事推向高潮。

耶典作者描述以色列早期历史大胆而真诚。他没有过度赞誉耶和华选民的作用,而是敏锐地关注人类的失败。他的视线胶着于以色列面临残酷考验时,耶和华的应许和应许实现的曲折道路。

阅读五经,你会看到耶典具有如下特征:

- 神圣的应许和对逾矩的诅咒
- 罪为人类成圣的推动
- 犹大境内的地理位置
- 神和人类的同形同性
- 耶和华(YHWH)这一神名贯穿始终

线索、风格,以及神学方面的更多信息。

2.2.2 上帝典

上帝典的写作时间晚于耶典,约在公元前 800 年—前 700 年,由北国以色列的祭司编纂而成。上帝典的得名源自该典使用希伯来语“埃洛希姆”(Elohim)称呼上帝。埃洛希姆也是常见的上帝名称,和神名“耶和華”对应。[24]该词的结尾(im)是典型的复数名词后缀。^① 这样多少会令我们迷惑不解,因为从语法来看,埃洛希姆可以翻译成“众神”,或者“神祇”。但埃洛希姆这个词出现在希伯来经文里,我们就直接音译做埃洛希姆,而不会意译做众神或者上帝。^② 上帝典能够保存下来,只是因为它们被断断续续整合进耶典。至少就现存的上帝典材料看,它的数量没有其他典源那样可观。

我们可以在《创世记》、《出埃及记》、《民数记》,甚至《约书亚记》和《士师记》里找到上帝典的经文。上帝典首次出现在《创世记》20 章,上帝出现在梦中,而不像耶典里的耶和華,直接显现在人前。上帝典偏向于表现一个和人类有距离感的神,或在梦中或以天使的形象显现。和耶典不同,上帝典将西奈(Sinai)说成何烈(Horeb),将迦南人(Canaanites)称作亚摩利人(Amorites)。

约公元前 800 年左右,上帝典的作者生活在大卫王朝分裂后的北国。当时统治北国的王朝更迭频繁。北国被称作以色列,其最大的支派是以法莲(Ephraim)支派。因为该支派领地广袤,在整个北部地区有政治主导权,因此北国又称以法莲。埃洛希姆和以法莲都以字母 E 开头,读者可以用这种方法记住上帝典来自北国。

上帝典的作者是一位善于反思的神学家,他可能是利未人(Levite)。根据经文推测,他可能在朝廷没有地位,但这并不意味着他没有威信。无论他的身份如何,其观点与公元前 800 年左右的以色列神学和政治困境息息相关。

当耶典作者相信上帝会解决罪的问题,并为大卫王朝及其后裔带来祝福时,上帝典作者则身处北国民众情绪消沉低靡的困难时期。以色列民族正在为自己的认同问题苦苦挣扎。神显得那么遥远,民众对上帝的信仰严重漂移,他们沉迷于对迦南神巴力(Baal)的崇拜。利未人对此不满,他们撰写故事,强化以色列和上帝间的特殊关系。

当你阅读五经,会看到上帝典具有如下特征:

- 对人类行为的道德内涵异常敏感。
- 人类经常表现出对上帝的畏惧。
- 上帝在睡梦中向人们启示。
- 先知以英雄般的虔信者形象出现。

① 也就是希伯来语里面的阳性名词复数后缀“im”。——译注。

② 考虑到多数读者不清楚“埃洛希姆”含意,故均将埃洛希姆译成“上帝”。——译注。

- 一直到摩西时代都使用神名“埃洛希姆”或者“伊勒(EI)”，之后才用“耶和华”一词。

www 请到对应网站浏览表格，里面显示上帝典的主要情节，以及埃洛希姆故事线索、风格和神学思想。

2.2.3 整合耶和华—上帝史诗(JE)

耶典和上帝典后来联结成耶和华—上帝(JE)史诗——一些学者称它为“古老史诗”传统，另有人称为“雅赫维典”(Jehovistic source)——这个过程发生在北国以色列倾覆(公元前 721 年)后不久。亚述帝国入侵以色列后，北国利未作者携带上帝典典籍逃亡南国犹大。他到耶路撒冷后，希西家视上帝典和耶典为以色列民族宗教复兴的声明，将这两种传统合并，以支持大卫世系的合法性，希西家既是这个世系的一份子，[25]也推进宗教和道德的诚笃——这正是上帝典的核心。

耶典是主体，上帝典的材料融入其中。尽管上帝典没有讲述族长之前的故事，但是两种典源有类似的范畴；耶典和上帝典都遵守这样的基本信念，耶和华(YHWH)是以上帝的上帝，应当受到其子民的崇拜。也许这一联结北国和南国的故事，会促进整个民族的团结和凝聚力。公元前 721 年以后，从北国逃亡南国的人在南国建立家园，并在民族故事里发出自己的声音。

2.2.4 申典

学者普遍认为《申命记》或者申典的核心是公元前 622 年希勒家(Hilkiah)在圣殿发现后呈送给约西亚的那本书(列下 22)。因此，从编纂的次序来看，申典是在耶典、上帝典以及耶和华—上帝史诗之后出现的典源。申典并没有吸纳其他来源，从而形成一个大篇幅作品，因而显得与众不同。尽管耶典、上帝典以及祭司典被整合编辑在一起，形成了《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》等书卷，但是《申命记》独立于这四部书卷，自成一篇。不过，《申命记》延续了前四部书卷的故事线索，并对摩西的一生作了总结。

《申命记》不同于五经的前四部书卷，对事件的陈述不多，但着重于以色列进入应许之地前，摩西对他们的训诫。其风格亦与前四部书卷有相当大的差异。多数话语直接对以色列人发出。

《申命记》与众不同，它具有如下特征：

- 它的核心部分包括摩西向出埃及后的第二代以色列人布道。
- 事件发生地为外约旦，以色列即将征服迦南前的时期。
- 文中通常用耶和华(YHWH)表示神名，有时也用“耶和华你的上帝”(YHWH your Elohim)表示神名。
- 和上帝典相同，经文用何烈山指代西奈山。

尽管《申命记》的编纂晚于耶典和上帝典,但是它包涵了《申命记》33章这个可以追溯到以色列支派起源的传统。先前生活在北国以色列的利未人,似乎承担了保存材料和编辑成书的责任。从这一点来看,《申命记》和上帝典有密切的关系。《申命记》的风格和概念在本书第五章有详细讨论。

2.2.5 祭司典

祭司典是五经四底本中最晚形成的,出自祭司群体之手。在发生了巴比伦囚虏这样的政治和精神悲剧之后,祭司们希望以此来激活和复兴以色列的精神。犹大国在公元前6世纪早期被巴比伦人征服,许多灾难的幸存者被掳往巴比伦。被掳的创伤促使幸存者总结这场悲剧的原因,[26]他们认为失败的原因在于以色列背弃了和上帝所立的约。被掳时期,为了避免以色列人丧失自身的社会和宗教特性,祭司们极力维持被掳民众的信心,并重建其特性。在无法进行圣殿崇拜的情况下,祭司们给传统的宗教仪式,尤其是守安息日(Sabbath day)和割礼(ritual of circumcision)赋予了新的意义。^①

学者通常将祭司典的成书时间确定在巴比伦囚虏(公元前587—前539年)或后囚虏时期(postexilic period)。祭司恢复并维护宗教传统,以使社群的特性不致丢失。为了表示对曾经忽视与上帝立约的悔悟,他们努力加强这方面的宗教实践,以此避免可能出现的更严重的悲剧。

为了与巴比伦宗教区别,祭司传统也面对如何界定犹大信仰的问题。如何让其他民族和帝国配合以色列上帝的计划?当掳民生活在由巴比伦人主宰的,鼓吹马杜克神权的世界里,我们如何才能坚立耶和华的权能?为什么上帝在我们受苦的时候,似乎保持着沉默?祭司在写作和崇拜的时候提出这样的问题,使以色列的信仰适应公元前6世纪的大环境。

祭司典作者设想了一个由耶和华管理和控制的世界。以色列的历史根据神预定的计划不断向前发展。上帝是全能的,世界在他的掌控下安全稳定。以色列和耶和华的关系由约确定下来。甚至当以色列背弃它的神时,献祭和仪式能够部分补偿信仰缺失的状况。诚然,耶和华是一个苛求的上帝,但他的作为终究赐福以色列。这是对道德沦丧和躁动的以色列仍然有属灵希望的保证。

当你阅读五经,会看到祭司典的如下特征:

- 非常重视对子孙后裔的祝福。
- 约确立了人神关系的各阶段。
- 族谱表明了个体之间以及民族之间的关系。
- 祭司在社群里拥有举足轻重的地位。

^① “安息日”(Sabbath)的希伯来语是שַׁבָּת,名词。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., 《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,页992。——译注。

- 神名不断发生变化,从太古时期的埃洛希姆(上帝)到族长时期的全能的神(El Shaddai)^①,再到摩西时期的耶和华(YHWH)。

表二：诸典源的特征

| | 耶典 | 上帝典 | 申典 | 祭司典 |
|---------------|--------|-------------------------------------|--------|--|
| 简写 | J | E | D | P |
| 成书时间(公元 前) | 900年左右 | 800 — 700 年 左右 | 600年左右 | 500 — 400 年 左右 |
| 地点 | 犹大 | 以色列 | 犹大 | 被掳之地或 犹大 |
| 神名 | 耶和华 | 埃洛希姆(上 帝) 以勒 耶和华(自摩西 始) | 耶和华 | 埃洛希姆(太古 故事) 全能的神(族长 故事) 耶和华(以色 列) |

[27]2.3 底本假说的现状

圣经的学术研究从未停止;一代人认可的结论,难免被下一代人重新检验和修正。传统的底本假说也不例外。尽管仍有一些学者拒绝典源分析,因为这与他们关于神圣启示和圣经作者的先入之见相悖,但是多数学者接受了底本假说的基本理论。由于这一理论处理文本信息时的严肃性,努力发掘文本的含义,因而一直被认真对待和传授。尽管对于底本假说的特征仍有争议,但是律法书经历了漫长编修过程已成共识。

从对底本假说的最新讨论中可以看出,学者试图将文学、历史研究更多更准确地与圣经研究结合的倾向。弗里德曼根据语言学的特征,认为祭司典的成书时间应该更早,不是传统认为的被掳或后被掳时期,而是应该在耶典和上帝典之后不久(弗里德曼(Friedman),2003)。耶典叙事为五经史诗核心的观点受到质疑(多兹曼和施密德(Dozeman and Schmid),2006)。对上帝典典源曾经独立存在的看法也一直备受争议。各知名典源(JEDP)的编修历史则更被关注。尽管底本假说在细节上还存在问题和不确定因素,但是律法书有一个延续数百年的编修历史的看法得到普遍认可,从而不至于倒退到底本假说出现之前的认识水平。

www 请到对应网站浏览对底本假说的讨论:精练、修正和替代。

^① “全能的神”希伯来语是אל שדי,其中אל是迦南神伊勒(El),די是阳性名词,意为全能。见创 17:1, 28: 3, 35: 11, 48: 3;出 6: 3;以 10: 5。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,页 994—995。——译注。

在圣经研究领域, 底本假说的影响仍然强大——例如, 弗里德曼的许多专著和文章都很受欢迎, 这就促进了该理论持续广泛的传播——因此有必要让所有研究圣经的学生掌握这一理论。目前对这一理论兴趣降低的现象, 应该归因于五经研究方法的不断翻新, 而不是该理论缺乏有效性。新方法集中在对文本整体文学形式的研究(结构主义和新文学批评法, structuralism and new literary criticism), 或者集中在五经和圣经其他书卷的关系研究(正典批评法, canonical criticism), 或者集中在文本形成的方式, 或者文本能够产生社会和文化价值的方式(例如解放神学和后殖民批评, liberationist and postcolonial criticism)。

无论这些典源是口传还是书面的, 或二者兼有, 均已无从查考。它们出现的时间也难以确定。对许多研究律法书的学生来说, 认定律法书由各典源组成, 对他们思考作者的文学和神学创作会大有益处。目前, 研究律法书各典源及其形成背景, 在学术界仍旧非常活跃。任何研究五经的学者不可能对来源分析法一窍不通。

本书在研究律法书时使用了来源分析法, 并不表示本书完全赞同该理论或方法。本书将它和其他阅读技巧结合起来, 包括文学和语言学分析、形式批评、正典批评以及后殖民批评视角。所有这些方法共同构成读者的读经策略。我们读经的目的是深入到希伯来圣经的叙事里, 使用这些方法能使我们更多地面对圣经的初始状态。文本细读基于对诠释的真正兴趣。[28]如果这些方法能帮我们更好地接近文本和我们读经的语境, 那么就值得一试。

3 叙事安排

阅读律法书, 如果只关注文本细节, 尤其是致力寻找文本的来源, 就可能忽略文本的整体性。律法书是完整统一的, 这就克服了文本编集的复杂性。在我们深入文本之前, 需要注意这点。对文本大结构的关注, 会有益于我们透彻地精读文本。

律法书的叙事整体性体现在诸多方面。首先, 故事以线形方式展开, 从创造经过族长阶段直至以色列民族的产生, 这种方式便于读者把握故事情节。引导这个故事线索的神, 使应许贯穿其中, 虽然对它的称呼在不同时期各异。其后的部分描写了其他补充情节, 与之前的故事一起构成叙事的整体性。

3.1 祭司之约

耶典叙事支撑起《创世记》系列事件的主要框架, 从创造人类, 人类的第一次反叛, 到眷顾亚伯拉罕。这些事件对上帝造人是要人服从他的神学思想提出质疑。上帝典补充了这条故事线索, 祭司典作者则补充故事情节, 并通过族谱延续故事线索。

另外, 祭司典作者将一系列约(covenant)融入以色列和上帝关系的神学架构中, 以此组织宏大的历史叙事。在圣经世界里, 约是一个基础结构, 一个合法的隐喻, 以保

证相互间永恒的义务。祭司典作者建构的历史蓝图由三个约体现出来(表 3)。每个约都配备不同的标记,用希伯来语 'ot 表示,作为约强制实施的证明。^① 祭司典作者也通过神名的差异来区别每一个立约时期。

3.1.1 创造之约

洪水之后,上帝通过挪亚与一切生命订立了第一个约。在这个约里,上帝承诺不再降洪水毁坏大地,并以彩虹作为立约的标记。这是希伯来圣经记载的第一个约。

表 3: 约和标记

祭司典贡献了三个连续的约,它们将三段历史时期连缀起来。每一个时期,人们与神发生关联的方式不同。

| 时期 | 立约方 | 神 | 中保 | 标记 | 'ot 经文 |
|--------|--------|------|------|-----|--------------|
| 太古时期 | 一切生命 | 上帝 | 挪亚 | 彩虹 | 创 9: 12 |
| 族长时期 | 诸族长 | 全能的神 | 亚伯拉罕 | 割礼 | 创 17: 11 |
| 以色列人时期 | 所有以色列人 | 耶和华 | 摩西 | 安息日 | 出 31: 13, 17 |

[29]这个约奠定了上帝和大地之间具有约束力的关系。在这个约里,关系不是双向的,人类或其他生物对上帝没有忠诚的义务。一切生命蒙恩并得到上帝给予生存的承诺。彩虹是上帝永远履行此约的记号。

3.1.2 族长之约

《创世记》十七章记载的通过亚伯拉罕所立的族长之约,只在部落范围内有效。在这个约里,上帝保证族长家庭发展成在他的祝福和守护下的民族。这个约和创造之约不同,因为族长一方也必须承诺:家族的所有男性施行割礼。

3.1.3 以色列人之约

第三个祭司之约是上帝通过摩西在西奈山上所立之约,它标志着祭司确定神人关系的最后一个时期。这个约是上帝和所有以色列人所立,由《出埃及记》、《利未记》,以及《民数记》里的律法和规范加以调控。在这个约里,人们通过守安息日(出 31: 12—18 称为“立约的凭据”)并服从其他律法,表达他们和上帝之间牢固的关系。

3.1.4 约和被掳

以上三个约,各自标志着上帝和以色列关系的不同阶段。每个约都配有一个专门的标记,显示了约的连续性。这三个约都被称作永恒之约(创 9: 16, 17: 7; 出 31: 16),在被掳时期及其后,割礼和守安息日成了以色列社群维持身份的象征。

^① 'ot 的希伯来原文是 אוֹת , 阳性名词,意为“标记”(sign)。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,页 16。——译注。

在以色列人被掳、被逐、被征服或自愿流离的日子里,这些仪式成为表达宗教认同的主要手段,因为这些仪式可以在任何场合举行。尽管人们不在耶路撒冷——合法举行圣殿仪式和献祭的唯一场所——但是人们通过施行割礼和守安息日仍然能够履行宗教义务。

3.2 应许结构

在祭司之约的以色列历史架构之上,律法书还将以色列的经验视为神圣应许的实现。这些经验给予以色列历史足够的动力和明确的方向。应许主要关注后裔,最终导向大国、土地以及神永恒的临在(divine presence)。柯林斯(Clines, 1978: 29)认为应许是律法书的核心:

五经的主题是上帝对族长的应许或祝福得到部分的实现——这也暗示了有一部分应许没有完全实现。在人类活动总是带来灾难的世界里,应许或祝福既意味着上帝的活动,也是上帝对人类的再次肯定。应许有三个元素:后裔,神人关系和土地。应许的后裔元素主宰了《创世记》12—50章,[30]神人关系的元素体现在《出埃及记》和《利未记》里,而土地元素充斥了《民数记》和《申命记》。

如果应许和实现是律法书的主题,那么为什么律法书的结尾没有出现应许实现的结局?《申命记》以摩西之死结束,以色列人终没有进入应许之地。这种张力就涉及律法书的整体意义,也促使人们思考《申命记》和前四部书卷的关系。

公元前五世纪末,存在两个较大的材料库,一是耶典、上帝典以及祭司典的合成(JEP),包括希伯来圣经《创世记》到《民数记》四部书卷的内容,学者称为四经(Tetra-teuch)。一是《申命记》到《列王纪》的内容,被称为申命历史(Deuteronomistic history)。四经涵盖了以色列民族从创造到征服的早期历史。申命历史讲述了以色列从征服到被掳这段时期民族兴衰的故事。每个材料库都具有自身的完整性和不同的视角。

然而希伯来圣经的编者并没有按照这一思路划分材料;正典在《申命记》之后,出现了一个大的停顿。从神学角度看,四经更加自然,因为其主要来源是耶典、上帝典以及祭司典。为什么早期犹太信仰社群,在编排希伯来圣经时会整理出五经而不是四经呢?

这个问题和律法书形成的时间和地点有关。律法书在被掳或者后被掳早期形成,它给犹太人提供了一个神学视野。犹太人生活在巴勒斯坦,且受波斯帝国统治。那些被掳的幸存者,需要一个合法的传统和对其的叙述,作为他们社群和宗教生活的基础。祭司很自然地认定摩西就是律法的伟大颁布者。因为,除了《出埃及记》、《利未记》以及《民数记》外,《申命记》里的律法材料都归与摩西。《申命记》被纳入犹太社群的核心

文献,因此形成了五经。

尤其律法书是写给“在路上”(on the road)民族的文献,也就是说,是写给一个区别于其他民族的,尚未到达应许之地的民族。对一些人来说,区别是地理上的疏离;对大多数人来说,区别亦是精神和存在上的隔阂。五经将《申命记》和《约书亚记》分开,信仰社群坚信耶和华的子民不断从应许走向实现。他们还没有“到达”——他们永远没有真正到达。与摩西相同,掳民和后被掳的子民只能遥望应许之地。《约书亚记》记载,因为没有进入迦南,这些人的希望和他们列祖的希望遥相呼应。就像他们的列祖,有一天掳民也终会得到这片土地。五经的结构,肯定了耶和华的子民曾经是,而且永远都是希望的群体。

4 文本和历史

律法书以创造开始。我们假定能够根据希伯来圣经里的族谱(许多族谱提供了生卒年代)通过倒溯方法推算出创造的确切时间。根据詹姆斯·亚舍主教(James Ussher, 1581—1656)的计算,[31]宇宙在公元前 4004 年被创造。根据《创世记》1—11 章的祭司族谱,从创造到洪水历经 1656 年,从洪水到亚伯拉罕历经 290 年。由于族谱中有的人寿命极长,如玛土撒拉(Methuselah)活了 969 年,因此根据族谱确定真实年代成为难题。然而亚舍的编年学被广泛接受,并印在许多圣经的页边,这种做法甚至延续到 20 世纪。

诚然,建立希伯来圣经的年谱并非易事,目前的科学证实宇宙至少已经存在 150 亿年。这也是我们在讨论律法书和时间关系时遇到的问题。律法书各卷以编年顺序罗列事件的发生,从创造到族长,再到摩西和以色列早期。但是律法书并没有将事件和时间绝对参照对应起来。

希伯来圣经里,出埃及似乎是历史的节点,其他事件根据它来确定时间。例如对亚伦之死(民 33: 38)和建造圣殿(列上 6: 1)的记述都以出埃及为年代推算基础。圣经的记载表明,从亚伯拉罕迁徙迦南到雅各家族移居埃及前后共有 215 年的时间。希伯来人在埃及滞留了 430 年(出 12: 40)。出埃及后,以色列人在迦南和埃及之间的旷野里又生活了 40 年。

《列王纪上》6 章 1 节记载,从出埃及到所罗门王第四年(开始建立圣殿之年),时间延续了 480 年,这是律法书最直接的编年史表述。因为所罗门王第四年可以确定为公元前 964 年,以此倒溯,出埃及当发生在公元前 1444 年。遗憾的是,这个推算和《出埃及记》1 章 11 节的经文相悖。此处提及希伯来人做奴工,为法老建造埃及的比东(Pithom)和兰塞(Rameses)两城。此事发生在法老拉美西斯二世统治时期(Ramses II, 公元前 1290—前 1224 年)。二者时间差异达两世纪之久。基于考古、历史和书面的证据,一般认为出埃及大约发生在公元前 1280 年。

从纯粹的编年史角度无法锁定族长的历史。也没有来自埃及或美索不达米亚的外部实据证明族长或者族母(matriarchs)的存在。我们可以根据圣经故事表现出的语言学和文化特征,考证亚伯拉罕和撒拉及其他族长生活的年代。一些学者确定为第一个青铜时代中期(公元前 2000—前 1800 年)。其主要依据是,对以色列族长们半游牧性质的描述与古代美索不达米亚城市马里(Mari)出土文献上关于亚摩利人在古巴比伦王国的活动的记载相似。另有学者将族长的生活年代确定在青铜时代末期(公元前 1550—前 1200 年),根据是族长时代的社会习俗与另一个古城努兹(Nuzi)的考古发现非常相似。

所谓的历史保守派学者(historical minimalist scholars)认为,族长的故事很晚才被书写下来,我们不应该相信这些事情真的发生过或族长确实存在过(戴维斯(Davies),2000)。与之相悖的观点则认为,尽管事件在前,记录在后,但其保存了对历史人物的有效记忆,[32]而且它们也符合其他文献里描述的公元前两千年的情况(德弗(Dever),2000;梅德曼(Maidman),2006)。因为摩西和早期以色列人,形势才得以转变。尽管圣经之外没有关于摩西的记载,但是《出埃及记》里有埃及人和巴勒斯坦人的线索(本书其他章节有相关研究)。

圣经年谱的不确定性以及对圣经历史早期人物存在的疑问,使圣经的**历史真实性**(historicity)问题浮出水面。读者也许想知道,律法书中的事件——以及希伯来圣经其他书卷里的事情——是虚构的还是真实的。如果这些事情发生过,是否真如圣经记载的那样?对律法书书面传统的研究告诉我们,这绝不是一个容易回答的问题。我们拥有的经文不是一手材料,也不是目击者提供的材料。它被人们精心制作,渗透着书写时代人们的关注和理解,以此表现以色列的历史经验。

这并不能说明文本的形成,隐藏着颠覆或误导的意图。以当前的认识反思过去的经验,这种做法不仅不可避免,甚至是必须的。一切历史作品都会对以往做出筛选和有意识的调整。圣经作者重新整合历史的努力并不完美,尤其是对《创世记》最早的历史没有持怀疑态度。历史作品在书写时,不可避免会受到某种观念的影响,小到作者本人的人格,大至文化背景。来源分析的研究重点就在此处。

尽管历史作品不可避免地带有主观性,但并不意味着所有历史作品都有同等程度的主观性。一些作品描述的事件或多或少存在可信性,而个人或政治偏见又会使作者对事件的描述发生偏离。这就是对经文进行批判研究的原因,实际上对一切作品来说,批判地阅读都是最根本的。理解文本远远不只是理解话语的含义,而是应该在文本作者和时间问题的基础上,把握书写理由。这是不完美的科学,一个不可能实现的伟业,然而确是必要的目标。

这是令人费解的,尤其在处理经文时。希伯来圣经向我们描述了以色列的历史和族长的故事。它也向我们展示了以色列的思想家如何诠释这些事件,他们如何将这些事件和神的观念联系起来。通过历史和文学研究,我们可以重现他们的世界观——在

神圣化现实(divine reality)的语境下,建构人类的经验。

随着研究的深入,需要回答更多基本问题。尤其在研究以色列的历史作品时,更应该思考这些问题。一方面,是那些将希伯来圣经每一个叙述都看成事实的人。这样的读者一般认为圣经完全准确,如果它是上帝的话语,就不应该有错误。另一方面,是那些对圣经话语持怀疑态度的人,他们从根本上否认文本的可信性,因为在他们看来,上帝介入人类历史本身就是无稽之谈。他们有时被称作极度历史低估派(historical minimalists),他们认为律法书所有来源的成书时间都相当晚。

本书的立场比较中立,推崇现代五经研究的贡献,支持学者使用现代方法进入古代作者思想和世界观。[33]它采取理性的态度,或圣经研究所谓的历史批评方法。《今日如何读旧约》也尊奉希伯来圣经为神圣的文本。当然,这样的立场不会左右逢源,温和的读者会认为,这样的立场将圣经割裂,而激进的读者则会认为一个谦虚的立场有失于天真。毫无疑问,在本书付梓之后,争论会持续很长时间。

关键概念

1. 摩西的作者身份。在律法书里,哪些经文支持摩西是律法书的作者,哪些经文反对这样的观点?
2. 底本假说。为什么五经的现代研究方法会诞生出底本假说?在目前的圣经研究领域,为什么典源理论会遭受质疑?如何被质疑?
3. 典源。根据底本假说,五经的四种来源分别是什么?这些来源各自有什么特征?
4. 律法书主题。律法书里一以贯之的主题是什么?
5. 历史真实性。摩西最可能的生活年代?当学者试图确定以色列早期历史人物的生活年代时,会出现什么问题?

讨论题目

1. 编修。研究律法书的时候,编修是如何影响你对经文和其真实性的看法的?
2. 真实性。证明以色列的祖先和摩西确实存在,这种做法很重要吗?

经文今读

福克斯(E. Fox)的《摩西五经》(*The Five Books of Moses*, 1995)比其他释经书更有效地重现了希伯来语的韵律和力量。该书根据希伯来语的发音,拼写希伯来圣经里的人名,这样做增加了经文的可信度,并使我们意识到文化的差异。如果要在底本假说的框架下仔细研究五经,坎贝尔(A. F. Campbell)和欧布莱恩(M. A. O'Brien)的《五经的诸来源:文本、导言、评注》(*Sources of the Pentateuch: Texts, Introductions, Annotations*, 1993, 2000)一书则不可或缺。该书以发展的眼光,展现了典源出现以及合成的过程,并配有详细的注释和概念提要。

[34]第一章 《创世记》1-11章：太古故事

- 1 简介
- 2 创造到洪水(1-7)
- 3 再造到族长(8-11)
- 4 《创世记》1-11章的编修

关键术语

| | | |
|--------|-----------|------|
| 亚伯 | 埃纽玛·以利什 | 神话 |
| 亚当/泥土 | 夏娃 | 挪亚 |
| 阿普苏 | 堕落 | 原罪 |
| 巴别/巴比伦 | 洪水 | 太古故事 |
| 祝福 | 族谱 | 安息日 |
| 该隐 | 《吉尔伽美什史诗》 | 闪 |
| 混沌 | 含 | 提阿玛特 |
| 宇宙论 | 上帝的形像 | 族谱 |
| 约 | 首尾呼应 | 巴别塔 |
| 创造 | 雅弗 | 混沌之水 |
| 天庭议会 | 耶和华 上帝 | 庙塔 |
| 伊甸园 | 马杜克 | |



威廉·布莱克(William Blake)的《上帝创造亚当》

布莱克的画作强有力地表现了创造人类的情景；完整图片见出版公司网站。《创世记》提供了对人类创造的两种描写，一是创造整个人类，一是创造第一个人。

来源：但以理·韩谢梅尔·班德斯塔根据布莱克(1757-1827)的画作《上帝创造亚当》(1795)绘制而成(伦敦：泰特博物馆)。

1 简介

圣经以这样的名句开篇：“起初上帝创造天地。”这句话体现了犹太人和基督徒信仰的核心，即上帝是世界的创造主。为什么对这句话的含义一直多有争执，且长达数

世纪之久？为什么它会成为圣经信仰和现代科学之争的关键问题？要回答这些问题，必须仔细阅读文本。

[35]表 1.1 《创世记》

| 《今日如何读旧约》章数 | 《创世记》 | 叙事 |
|-------------|---------|------|
| 1 | 1—11 章 | 太古故事 |
| 2 | 12—50 章 | 族长故事 |

太古故事(Primeval Story)把我们带回到万物的起始。这段叙事带领我们来到宇宙最开始,最难以想象的时刻,通过这些文字,我们目睹了繁衍生命的世界是如何产生的。希伯来圣经的卷首词“起初”(bereshit)成为这部书卷的名称。^① 书里描绘了世界的创造,由此揭示以色列世界观的基本特征,包括上帝的观念以及人类的本质。随后,《创世记》通过讲述族长的故事,将太古故事和以色列民族的起源联结起来。

《创世记》包含丰富的故事,在西方世界的地位非常重要,因此《今日如何读旧约》用两章处理这些故事。第一章被称作太古故事,涵盖《创世记》1—11 章;第二章被称作族长的故事,涵盖《创世记》12—50 章(表 1.1)。

1.1 太古故事：概要

上帝在六天创造了一个有光、穹苍、大海、陆地以及诸种生命的世界,在第七天歇了工(创 1)。第一批人类直接由上帝所造,这样就和造物主发生关联。男人和女人生活在舒适的**伊甸园**(Eden),每日与上帝交流(创 2)。生活虽然安逸,但是他们禁不住蛇的诱惑,违背了上帝禁止吃分别善恶树果实的命令。结果,上帝诅咒了男人,女人和蛇,并把人类逐出了伊甸园(创 3)。人类始祖的后代,既犯下深重的罪孽,同时也发展出文明。当始祖的儿子**该隐**杀死弟弟**亚伯**时,人类罪孽深重;当他们的后代筑城造池,发展耕作技艺时,人类迎来了文明的曙光(创 4)。人类世代在地上繁衍(创 5),罪也不断滋长,促使上帝降下洪水(创 6)。只有义人**挪亚**获救。他和他的直系家庭成员以及各类动物,在上帝指导建造的方舟里幸存下来(创 7)。世界和生灵毁灭后,上帝纪念挪亚,遂平息洪水(创 8)。上帝和挪亚立约,许诺不会再有洪水灭世。但是人类的罪并没有因为洪水的消退而消失;挪亚醉酒和含的行为证明,人类的顽梗悖逆依然存在(创 9)。尽管如此,人类还是繁衍生息,遍布各地(创 10)。为了传扬自己的名,世人联合起来建造通天塔,威胁到上帝的统治。于是他阻断人们的交往,挫败其计划,将其分散各地(创 11)。太古故事以闪的族谱结束,根据族谱,以色列第一位族长亚伯拉罕为

① “起初”的希伯来语是בְּרֵשִׁית,这个词的词根是רָאשׁ(head,头)。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗—维维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,页 910。——译注。

闪的后代。通过亚伯拉罕,上帝和人类重建了应许关系。

[36]1.2 学习指南

1. 明确太古故事的核心事件,并以年代顺序为它们排序。太古故事涵盖了圣经里关键的主干叙述(master narrative):上帝创造了世界和栖居于此的人类,人类违背上帝的命令,受到惩罚。人类遍满全地,既有积极意义,又产生消极后果。

2. 比较主要故事情节的文学类型,注意它们之间的差异,思考为什么学者认为太古故事是从几个独立的底本编辑整理出来的。

3. 浏览本章结尾的“讨论题目”,可以提供理解关键段落的直接经验。

4. 将太古故事视为一个整体,思考其作为一整体可能的含意。然后再考察其中的单个故事情节,如创造故事和洪水故事,思考其与整个太古故事框架的关系。

2 创造到洪水(1-7)

太古故事可以看成由两部分叙事组成。第二部分映照第一部分的发展,但是以截然不同的方式结束。太古故事的第一部分以水开始(1: 2),又以水结束(7: 24)。也就是说,上帝从混沌之水创造出一个能够居住的世界,后来又把这个世界推向洪水。在第二部分,上帝重建了世界,让挪亚方舟预救的生命遍布世界。第一部分认为创造来自深渊,第二部分认为再造始于洪水之后。结构分析确认了以上分类的合理性。读来单调(但绝非无意义)的族谱,从亚当到挪亚传承有十代,从挪亚的儿子闪到亚伯兰(在《创世记》17里改名为亚伯拉罕)又有十代。

2.1 创造(1-3)

阅读《创世记》1章前,需要注意希伯来圣经不仅在《创世记》开篇,而且在多处提到上帝的创造。我们应该思考圣经为何要写各种创造故事。人类学家认为,绝大多数文化都有创造叙事,而且这些创世神话有不同的目的(司布尔(Sproul),1979)。它们的社会价值并不局限于总爱问为什么的孩子。

希伯来圣经有关创造的主题,出现在《诗篇》的许多章节里,《民数记》33章也劝告人们要敬畏耶和华,因为他创造了世界。创造是智慧文学(wisdom literature)的主题;例如《箴言》8章22-31节,上帝创造时智慧就和他在一起,是协助上帝创造的工师。《以赛亚书》40章12-31节用创造的主题,使人们坚信耶和华有足够的权能拯救掳民。这些经文都使用了创造的概念,它们服务于作者构建的更大观念。没有一段经文纯粹表现创造情景——也就是说,圣经给我们讲创造故事,只是为了在认识上进行启蒙。我们的问题是:两个创造故事的概念是什么?它们如何满足当时当地以色列人的需要?

[37] 尽管在希伯来圣经中有多处关于创造的经文,不过《创世记》的创造故事最著名。如前所述,《创世记》有两个创造故事。第一个创造故事的神名是上帝。上帝典突出上帝的行动,认为来自上帝祝福的恩赐是所有生命和善的源泉。尽管希伯来语“埃洛希姆”译成“神”(deity)或“神祇”(god)要精确很多,但是多数译本将其译为“上帝”(God),这种译法也许表明,这个词不是随便一个名词。

尽管上帝典的创造故事出现在《创世记》第1章,但是第二个创造故事的编修年代要早于第一个创造故事。第二个创造故事使用“耶和华上帝”(YHWH Elohim)的名称指代上帝。耶和华是希伯来圣经里以色列神的专有名字,也经常被称为雅威(Yahweh)。太古故事里的耶和华,经常处理人类的自由和义务带来的挑战,以及由此导致的罪的问题。第二个创造故事将人类始祖和世界起源的宏大场景巧妙结合,构成我们今天看到的创造故事。

2.1.1 祭司的上帝创造故事(1: 1—2: 4a)

上帝创造故事以“空虚混沌”的大地开始。世界被深渊和无序的大水主宰着。上帝对狂傲的大水发出圣言,生命得以产生和延续。上帝在第一天创造光,然后穹苍控制了诸水,之后旱地长满菜蔬,可以维持地上的生命。随后,上帝创造了鸟、鱼、陆地上的野兽,以及人类。

上帝创造的行为一共持续了六天,最高潮是以上帝的形像创造人类。上帝让人类管理世界,要他们既小心保护它,又要有节制地利用它。第七天安息日(Sabbath),上帝歇了工,并认为自己的创造是好的。^①

创造前：混沌之水

起初,上帝创造天地。地是空虚混沌,渊面黑暗;上帝的灵运行在水面上……
(创 1:1—2)

上帝创造故事的头两节,描绘了创造前世界的状况。上帝在随后六天的创造活动里,创造了新世界的所有元素。最后,上帝在第七天对整个创造过程做了总结,并歇了他的工。

这个创造故事自始至终使用了“上帝”这一神名。它是以色列人指涉神圣存在最中立,使用最多的词语,或许是为了表现上帝的高高在上和大能。这个故事没有告诉我们任何有关上帝的品质和特征,我们只知道当他命令时,万物就立刻出现。尽管随后描绘了世界如何诞生的情形,并从一开始就设定上帝存在,但是世界从何而来却只字未提。

① “安息日”的希伯来语是שבת,表示停止(cessation)。它的词根是שבת,意为停止,休息(to cease, rest)。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,页 991—992。——译注。

实际上,希伯来圣经没有哪处经文反思过上帝的起源。上帝就在那里,无需解释。[38]这个神除了被用在希伯来语书写的以色列文本当中,希伯来圣经也没有说明它就是以色列的上帝。通过精心挑选,用了被广泛接受的神名。

诠释古代近东的文本非常困难,因为这些古代语言很有挑战性,且不易理解,又因为古代近东的文化处境离我们非常遥远,我们只能大致推测。当我们诠释《创世记》头几节经文,这两个问题都会暴露出来。翻译这几节经文,至少有三种不同的方式,从语言学上讲,它们都是可行的。第一种方法把第1节看成独立的陈述:“起初,上帝创造天地。”(In the beginning Elohim created heaven and earth.)这种阅读方法暗示,作者给世界一个绝对的开始。第二种方法把第1节读成时间从句,第二节为主句:“当上帝创造天地之初,地是空虚混沌、渊面黑暗。”(When in the beginning Elohim created heaven and earth, the earth was untamed and shapeless.)这种解读表明,作者对上帝开始创造时的世界状况比对陈述一个绝对的开端更感兴趣。

第三种方法与第二种方法相似,将第一节读成时间从句,但是将第2节当做背景陈述,而第3节为主句:“当上帝创造天地之初——地是空虚混沌、渊面黑暗……——上帝说:“要有光。”(When in the beginning Elohim created heaven and earth-earth being untamed and shapeless ... Elohim said, ‘Let there be light.’)对《创世记》起初三节的解读方式一直存在争议,最著名的是两位中世纪犹太释经学者(文翰(Wenham),1987)。犹太释经家拉什(Rashi, 1040—1105)将头两节看成时间从句,把创造光读作主句(方法三):“当上帝开始创造……的时候……上帝说,“要有光。””(When God began to create ... God said, ‘Let there be light.’)以斯拉(Abraham Ibn Ezra, 1092—1167)则把第1节看成时间从句,而将第2节读作主句(方法二):“当上帝开始创造天地的时候,地是空虚混沌、渊面黑暗。”(When God began to create the heavens and the earth, the earth was unformed and untamed.)英语的现代译本也使用了同样的方法(表1.2)。

表 1.2 《创世记》1章 1—3 节的现代翻译方法

| 节数 | 新詹姆斯王钦定本 (NKJV)方法一 | 新修订标准本 (NRSV)方法二 | 新耶路撒冷出版社 (NJPS)方法三 |
|----|-----------------------------|--------------------------|------------------------------|
| 1 | 起初,上帝创造天地。 | 起初,上帝创造天地的时候, | 当上帝开始创造天地的时候 |
| 2 | 地是空虚混沌;渊面黑暗。 上帝的灵运行在水面上。 | 地是空虚混沌,且渊面黑暗,来自上帝的风吹过水面。 | 地是空虚混沌,伴随着渊面黑暗,来自上帝的风正吹在水面上。 |
| 3 | 然后上帝说,“要有光”;于是就有了光。 | 然后上帝说,“要有光”;于是就有了光。 | 上帝说,“要有光”;于是就有了光。 |

以上问题乍看似乎意义不大,但引申问题是,上帝是否从无中创造了世界,即古典

神学的“从无中创造”(creation ex nihilo)。或者在创造之前,物质是否已经存在,上帝将其驯服,归入一有序世界。如果在此还看不出从无中创造的教义,那么在成书时间晚于希伯来圣经的《马加比二书》7章28节明确可见对这一教义的首次表述。即使我们采纳第一种译法,[39]它也可能被理解为“这就是起初—上帝—创造的故事”的标题或主陈述句,而非实施创造行为的关键话语。

按照古代平行句(parallels)修辞方法,方法二和方法三要比方法一更可信,因为第2节在上帝以现存物质进行创造之前,对宇宙有所描述。这样的物质会被想象成黑暗的深渊,也就是学者说的混沌之水(waters of chaos);它无法养育生命。

此处的“深渊”(1:2)是一个重要线索,显示了和古代近东创世神话的关联。希伯来语的“深渊”和阿卡德语(Akkadian)的“提阿玛特”(Tiamat)有关,后者是美索不达米亚创造故事《埃纽玛·以利什》(Enuma Elish)里的海洋女神。它所象征的不是无底的海洋,而是具有破坏力的大水,从美索不达米亚的文化来看,它就是古代美索不达米亚人所畏惧的灾难之源。神的作用是要在创造世界之前,征服这个人格化的大水。

www 请到对应网站查阅《埃纽玛·以利什》史诗的相关讨论,它是美索不达米亚创世神话里最有影响力的一部,里面有提阿玛特、阿普苏和马杜克等栩栩如生的神祇。

许多古代神话都描写了远古时代,众神或人类和大水之间的宇宙战争。人格化的瀛海,通常被描写成一只怪物,名称多样,大海(Yamm)、河流(Nahar)、龙(Lotan/Leviathan)、蛇(Tannin)或拉哈伯(Arrogance, Rahab)。^①宇宙战争过后,至高神征服了诸水,控制了原始混沌的狂傲,赢得了胜利。《创世记》1章里,从混沌到宇宙秩序的建立,并没有明显描写战争的字句,但是很多学者都在此处和其他经文看出宇宙神话的遗存(麦克雷(McCurley),1983;莱文森(Levenson),1988;巴图(Batto),1992)。

第一日：光

上帝说：“要有光”，就有了光。上帝看光是好的，就把光暗分开了。上帝称光为昼，称暗为夜。有晚上，有早晨，这是头一日。（创1：3—5）

上帝的创造工作在第3节开始,不是用物理的方式,而是用话语进行创造:上帝一说话,万物就出现了!这表明上帝就像帝王一样——帝王的话语就是法律,他说什么,

^① 大海(Yamm)的希伯来语是יָם(sea),阳性名词;河流(Nahar)的希伯来语是נָחַל(stream, river),阳性名词;龙(Lotan/Leviathan)的希伯来语是לִוְיָתָן(serpent, dragon, leviathan),阳性名词;蛇(Tannin)的希伯来语是תַּנִּינִים(serpent, dragon, sea-monster),阳性名词。参Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,页410,625,531,1072。——译注。

就是什么。

上帝首先创造光。光是生命得以产生的物质前提。它也有美好、温暖和安全的含义,尤其在和渊面黑暗对照时,这种含义更加强烈。至少从西方科学的观念来看,第一天的创造活动很奇特。上帝首先创造了光,然而在第四天才创造太阳。我们以为会按照次序进行创造,或者这两个东西会同时出现。毕竟,任何人都知道光来自太阳——那么第一个昼夜为什么没有太阳呢?创造故事不按照科学进行,这只是圣经中诸多案例之一。作者不同寻常的宇宙观,可能包含其他目的,而不仅仅是提供一个符合物理学的创造过程。文本是人为安排的,有其内在逻辑;它牺牲了科学的精确,来强调上帝的秩序。

[40]第二日：穹苍

上帝说：“诸水之间要有穹苍，将水分为上下。”^①上帝就造出穹苍，将穹苍以下的水、穹苍以上的水分开了。事就这样成了。上帝称穹苍为天。有晚上，有早晨，是第二日。（创 1：6—8）

古代近东的人们,包括以色列人相信,他们栖居的大地像一个岛,被水环绕。水经常会冲毁堤岸,威胁大地。诸水之间的界限就成了天(Heaven, KJV)或者穹苍(Sky, NRSV),或者“天空”(the sky, NAB)。

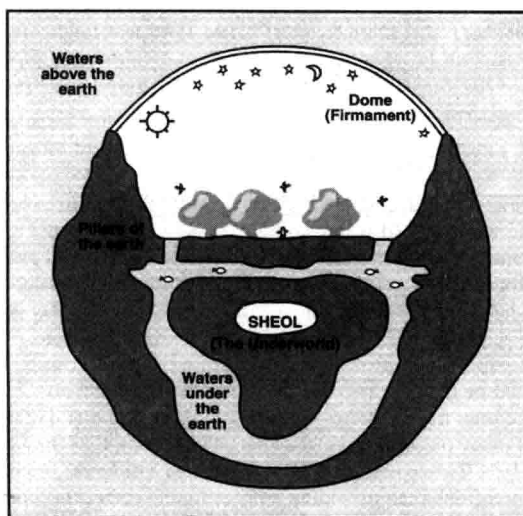


图 1.1 古代近东宇宙论

① “穹苍”的希伯来语是רָקִיעַ (extended surface, expanse), 阳性名词。新标点和合本将这个词语译为“空气”, 吕振中译本、现代中文译本, 以及新译本都将这个词语译为“穹苍”, 译者在这个词的翻译上面, 摒弃了和合本的翻译, 而采纳了后三种译本的翻译。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., 《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》, 前揭, 页 956。——译注。

两个主要水体，在天空的为雨雪之源，在地上的由海洋、湖泊、大小河流构成。前科学时代美索不达米亚人的观念与此惊人相似。在晴朗的日子里，天空呈蔚蓝色，非常接近海洋的颜色。我们可以想象，古人眺望波斯湾或爱琴海，水天相接，海天一色，会认为天和水出自同一物质。古人认为水在苍穹下的天空之外，就不足为奇了。他们也许会问：“雨和雪从何而来？”[41]答案也许是上帝开启了苍穹之窗，撒下适量的雨雪。由于古人对蒸气的循环、蒸馏、凝结等物理现象所知甚少，因此对诸多自然界现象只能这样理解。

以色列人和他们的邻居有共同的宇宙论。图中描述的是我们所说的三维宇宙空间。十诫禁止任何上帝的偶像，并依照三维宇宙空间，“也不可作什么形像，仿佛上天、下地和地底下、水中的百物。”（出 20：4）——第二天和第三天，上帝遵循三维宇宙空间创造了天、地和海水。

第三日：旱地和菜蔬

上帝说：“天下的水要聚在一处，使旱地露出来。”事就这样成了。上帝称旱地为地，称水的聚处为海。上帝看着是好的。上帝说：“地要发生青草和结种子的菜蔬，并结果子的树木，各从其类，果子都包着核。”事就这样成了。于是地发生了青草和结种子的菜蔬，各从其类；并结果子的树木，各从其类，果子都包着核。上帝看着是好的。有晚上，有早晨，是第三日。（创 1：9—13）

第二日结束时，穹苍以下的水仍然和旱地混在一起。第三日，这两个物质被分开了。旱地被称作地，水被称作海。然后，旱地长出植被覆盖其上。这次的创造工作有分开、聚拢和生长三种行为。因此，第三日快要结束时，上帝创造出由光、天空、海洋和地组成的适合生命生长的环境。

第四日：光体

上帝说：“天上要有光体，可以分昼夜，作记号，定节令、日子、岁年，并要发光在天空，普照在地上。”事就这样成了。于是上帝造了两个大光，大的管昼，小的管夜，又造众星，就把这些光摆列在天空，普照在地上，管理昼夜，分别明暗。上帝看着是好的。有晚上，有早晨，是第四日。（创 1：14—19）

创造的工作通过“分开”不断开展下来。第四日，天上的光体将昼夜分开，并区分时区和季节。在整个创造结构里，第四日对应第一日。总之，被创造出来的光，具体表现为第四日的发光体。

管理是第四日和第六日的主要特征。光体有管理和调节的功能。它们决定节气和季节。上帝典的作者在此强调被造世界的秩序。一些学者认为这个作者拥有祭司

身份,他使用了以上帝典为基础的材料。以色列的仪式和宗教生活,围绕圣日和节日展开,而这些日子都是由太阳和月亮决定的。祭司是宗教生活的维护者,[42]对他们来说,指出上帝在创造时建立的生活规范和模式,是非常重要的事情。

第五日：飞鸟和鱼

上帝说：“水要多多滋生有生命的物，要有鸟雀飞在地面以上，天空之中。”上帝就造出大鱼和水中所滋生各样有生命的动物，各从其类；又造出各样飞鸟，各从其类。上帝看着是好的。上帝就赐福给这一切，说：“滋生繁多，充满海中的水，雀鸟也要多生在地上。”有晚上，有早晨，是第五日。（创 1：20—23）

在这一日，天空和海洋成为飞鸟和游鱼的家園。我们可以清晰地看到作者谋篇布局的策略。第五日对应第二日。分开诸水之后，才出现了生命圈，天空和海洋现在已被生命充满。

新的事物出现了。上帝祝福这些生命，并让它们繁衍生息。这样的祝福表达了上帝对它们未来的关注。祝福成为《创世记》里重要的主题。上帝对万物的生长和它们的生活空间进行祝福，这表明神要繁荣万物——包括人类——的愿望。

第六日：动物和人类

上帝说：“地要生出活物来，各从其类；牲畜、昆虫、野兽，各从其类。”事就这样成了。于是上帝造出野兽，各从其类；牲畜，各从其类；地上一切昆虫，各从其类。上帝看着是好的。上帝说：“我们要照着我们的形像，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。”上帝就照着自己的形像造人，乃是照着他的形像造男造女。上帝就赐福给他们，又对他们说：“要生养众多，遍满地面，治理这地；也要管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物。”（创 1：24—28）

第三天和第六天，都有两种不同的创造行为。首先，上帝创造了陆地上的动物。然后，上帝用一种完全不同的行为创造了人类。最后这个创造行为不同于其他；上帝没有说“要有人类”，而是说“我们要造人”。复数人称代词“我们”又出现在《创世记》3章 22 节和《创世记》11 章 7 节。上帝和谁说话？以往的诠释传统告诉我们至少有三种可能。

1. 皇室复数。上帝在有声地思索，在自言自语。持这种观点的人指出上帝一词，在语法上是复数。这也许能够解释复数“我们”的来历。皇室官员也经常使用复数称谓，类似于“陛下”(your Highness)。

[43]2. 基督教三位一体。受过基督教神学训练者会由此联想到三位一体。圣父

在和圣子、圣灵交谈。这种观点认为神的口头命令就是话语，如同耶稣在《约翰福音》中被称为话语一样。而圣灵为运行在水面上的上帝的灵（见新国际译本 NIV，创 1: 2）。然而，这个观点走得太远。因为经文作者不可能掌握以后才有的三位一体的神学观念。诠释经文的最低标准应该是，什么才是经文的原始作者在其所处时代的所思所想。

3. 天庭议会。“我们”最可能的解释是**天庭议会**(Divine Council)。天庭议会是管理世界的机构，成员包括上帝和众天使。天使，在其他经文里又称“上帝之子”，为天国的管理者。典型的例子可见《约伯记》1 至 2 章，“上帝之子”和耶和華一起，评价约伯对上帝的忠诚度（进一步解释，可见本书 14 章）。

人类是唯一按照上帝形像被造的。当上帝说：“我们要按照我们的形像造人”，意味着创造人类是如此重要，以致上帝要在天庭议会的同意和协助下进行。这就强调了人类的重要性。此外它还暗示上帝的形像和人类有关。

www 请到对应网站查阅图表“圣经文学里的天庭议会”。

上帝的形像(image of God)，揭示了圣经对人类本质的基本理解。它定义了谁是人类以及人类应该做什么。人类在地上以上帝的形像被创造，显示神的临在，表明神对人的统治。人类行为得当，就会得到上帝的祝福和恩惠。

明确解释“上帝的形像”相当困难。一些人认为它和人类最初与上帝分享的特定的道德品质有关，如智慧和公义。另有人认为人类只是具有上帝的外形特征，但是人们通常不会接受上帝也有胳膊和腿的看法。还有一些学者，包括神学家卡尔·巴特(Karl Barth)，注意到人类以上帝的形像被造以后，立刻出现“乃是照着他的形像造男造女”之语。这意味着在上帝内，如同在人类，存在统一体内的彼此关联。因此，按照上帝的形像创造人类，意味着人际关系是人类的一个本质特征。由此引申，有人认为既然经文里提及男性和女性，就表明上帝的形像男女性特征兼具（见加尔(Garr)，2003，关于圣经和古代近东背景中上帝形像的详细研究）。

和往常一样，我们期待文本自身提供的关键线索。26—27 节出现的上帝形像使人直接联想到统治的权威，从而产生对政治和皇室观念的推测。在埃及和美索不达米亚文献里，国王通常被描绘成神的形像或与神相似，以此彰显其地位和权威的来源。这就意味着，上帝的形像是我们人类的产物。人类被创造，是为了彰显上帝（和天庭）对新世界的统治功能，或表现创造的规则。[44]这表明人类在外形和内在方面都最大限度以上帝的形像被造，这是希伯来圣经预设的生动的解读前提。



韦恩·皮塔德摄(Photo by Wayne Pitard)

图 1.2 阿达德—伊提(Adad-iti)的形像和样式

阿达德—伊提国王的雕像出自特尔—费克里耶(Tell-Fekheriyeh),带有一亚述文碑铭,也被翻译成亚兰文,雕像是献给阿达德神(god Adad)的(米拉德和鲍修留尔(Millard and Bordreuil),1982)。在铭文里,国王承认阿达德是他的主人,并受到他的祝福。雕像和碑铭是用来纪念国王在亚述姑赞(Guzan)地区的统治,用铭文里的话,是用来“坚立他的王权,令其统治永垂不朽”。亚兰语的翻译包含了“形像和样式”这样的词语,和《创世记》1章26节的希伯来文用词相对应。雕像取国王的形像和样式。支持了对《创世记》1章关于人类是以神的代表而在地上出现的解读。

来源:阿达德—伊提雕像。大马士革博物馆,叙利亚。被授权使用。

“形像”的深层含义,源自古代君王雕像的功能(图 1.2)。在美索不达米亚,一个能征惯战的君王,均在征服地为自己建立雕像。它们既是君王权威的见证,也是对臣民的警诫。据此,根据《创世记》1章,人类就是上帝在地上施行统治的证据。换句话说,人类就是能够行走说话的上帝形像,由上帝的威权而被创造,以上帝之名管理大地。我们并不是从人类是上帝的“形像”这一事实来说上帝的外形,而是说人类被创造出来,要行使独一无二的功能,即纪念上帝,并作为上帝的中保管理大地。

关于上帝的形像,还有一些问题需要注意。无论怎样,男性和女性都和上帝的形像有关,或者他们都分有上帝的形像。而且,上帝的祝福无论怎样都和以上帝形像被造的生命有关。上帝的祝福包含成长和丰富,以及权力和管理。[45]29—31节详细描绘了上帝交给人类管理的被造物。第六天结束时,上帝宣布一切所造的都“甚好”,首次使用了修饰词“甚”。这意味着创造的完美;不需要再做其他工作了,也没有必要对造物进行修缮,于是上帝歇了他的工。

第七日：安息日

天地万物都造齐了。到第七日，上帝造物的工已经完毕，就在第七日歇了他一切的工，安息了。上帝赐福给第七日，定为圣日，因为在这日上帝歇了他一切创造的工，就安息了。(2: 1-3)

最后几节经文反映了创造活动圆满完成。“沙巴特”(shabbat)在希伯来语里表示“停止”和“休息”，是犹太人一周结束的圣日，也就是安息日(Sabbath)。^① 犹太人赋予第七天特殊的地位，因为这是唯一受到上帝祝福的一天。祭司作者的意图很明显：让安息日成为犹太人宗教认同的核心内容，特别在被掳和后被掳时期。在这个故事里，作者找到了安息日的神学保证，并确立了六日劳作和一日歇息的生活结构。如果上帝以这种结构安排创造工作，那么人类也要照此生活。实际上，安息日的诫命也出现在《出埃及记》20: 8-11，上帝在第七天结束了创造的工作，因此人类需要守安息日。

2.1.2 天地的来历

创造天地的来历，乃是这样。(2: 4a)

这半节是上帝创造故事和耶和華上帝创造故事之间的过渡。祭司编修《创世记》书卷时，加插了这样一句话。希伯来词语 *toledot*，通常被译为“来历”(generations)。^② “这就是……的来历”一语通常被译为“这就是……所成的”，用来介绍结果。*toledot* 源自希伯来动词“出生”(give birth)，也可以被翻译成“族谱”、“故事”、“历史”或“发展”。

2章4节a出现了《创世记》十一个族谱形式(*toledot* formulas)中的第一个(见《今日如何读旧约》表2.4,《创世记》的族谱结构)。族谱通常出自祭司编者，他们用族谱组织《创世记》的宏大叙事结构。以族谱引申出的叙事部分，精心描述典型人物——如天地的起源。因此，随后的耶和華上帝创造故事就和天地的创造关联起来。此处，族谱引导我们关注故事的逻辑发展；我们因此将亚当夏娃的故事看作大型创造故事的结果。我们也要注意这一节的语言和第一个创造故事头几节在语言上的对照。

1: 1 起初，上帝创造天地。

2: 4a 创造天地的来历，在耶和華上帝造天地的日子，乃是这样。

① 希伯来语是שָׁבַת。它的词根是שָׁבַת，意为停止，休息(to cease, rest)。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》，前揭，页991-992。——译注。

② תולדות(generations, 来历, 族谱), 阴性复数名词。词根是לָדָה(to bear, bring birth, beget, 出生)。同上注，页408-410。——译注。

这两节标记了第一创造故事的起始,从文学修辞讲它是**呼应体**(inclusion)。呼应体使整个故事结构具有一定的完整性和巧妙性。两节起始句内的叙事呈现出平行和对称结构(表 1.3)。将创造行为安排进六天,这体现了作者谋篇布局的匠心。作者使用不断重复的语句——例如“上帝说”,“上帝见……是好的”,“有晚上,有早晨,是第……日”——将创造事件精心安排进六天。读者尤其要注意前三天创造的环境和后三天创造的物体(生物)间的关系。

[46]表 1.3 《创世记》1 里的平行对照

| 日子 | 环境 | 日子 | 栖居物 |
|----|-------|----|----------|
| 1 | 光 | 4 | 太阳、月亮、众星 |
| 2 | 天空和海洋 | 5 | 飞鸟和鱼 |
| 3 | 地 | 6 | 动物 |
| A | 旱地 | A | 野兽 |
| B | 菜蔬 | B | 人类 |

www 请到对应网站浏览图表“祭司创造故事里的重复”。

在这个结构中,每一被造物都有适合自己的位置。作者处理的痕迹只有一处比较明显,共有八个创造行为,却被放进六天的结构。我们不应忘记祭司作者的偏好,喜欢将守安息日这种日常宗教行为赋予神圣的起源。对创造行为的如此编织是为了表明,上帝的设计有节律,秩序和目的。它指出世界乃是以美满的形式被创造。

我们注意创造故事的最终结构,其六天的结构以先验存在的太初混沌为序幕,终场的第七天,即安息日,是一个完善的有序宇宙。这是一个不同的视角。同样值得注意的是人类乃上帝的至高创造行为,可以说,人类也是所有上帝创造行为的目的。上帝创造了男人和女人,就歇了他创造的工。

2.1.3 耶典作者的“耶和华上帝”创造故事(2: 4b—3: 24)

从 2: 4b 开始到第 3 章结束,作者用耶和华上帝称呼神(20 次),英文译本译为耶和华上帝(LORD God)。而用上帝指称神只是在蛇和女人的对话中出现。

在耶和华上帝故事里,上帝用泥土造人,并给予他生命。这个人管理伊甸园,上帝允许他吃除了分别善恶树以外的任何果子。这个人没有在动物群里发现合适的伙伴,于是上帝让他沉睡,并从他的肋骨里造出一个女人。男人和女人得以相伴相配。

蛇的出现破坏了伊甸园的和谐。蛇唆使女人无视上帝禁止吃分别善恶树果子的命令。^①女人又给男人吃了果实。后来被称为亚当和夏娃的这对男女意识到自己的逾矩,企图躲避上帝掩藏自己的裸体,但是没有成功。[47]神开始咒诅他们和蛇,然

① 作者使用“夏娃”一词,但是从原文来看,这时候是叫女人,夏娃一词在后面才出现(3: 20)。——译注。

后将亚当和夏娃逐出伊甸园。耶和华上帝的创造故事，成就了一个涉及人类的欲望，个体的责任，因为悖逆而受到惩罚的永恒的道德传说。

创造亚当和夏娃(2: 4b—25)

在耶和华上帝造天地的日子，野地还没有草木，田间的菜蔬还没有长起来，因为耶和华上帝还没有降雨在地上，也没有人耕地，但有雾气从地上腾，滋润遍地。耶和华上帝用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人，名叫亚当。(2: 4b—7)

上帝像一位陶匠，他用泥土造出人。我们几乎能够想象：上帝在尘土中双膝着地，用手捏塑和抚平人的外形。上帝作为工匠的这副图景，为耶典作者拟人化语言的范例。也就是说，他以人的形态描写神。这种拟人描写方法，在《创世记》之前的章节中还没有出现。上帝典的创造故事缺乏拟人化的特征，除了在上帝说话这一点上有可能例外。我们同时要注意，生命是上帝将自己的气息吹入人体的结果。这些细节暗示，人兼具肉身和神的生命气息。

在希伯来语里，这个人被称作**亚当**(Adam)。^①《创世记》里的希伯来语“亚当”，词义含混。它可以泛指人类整体(如 1: 24, 27)，第一个人(带定冠词的，如 2—3章)，或者人名**亚当**(没有定冠词的，如 5: 3)。他的**配偶也经历了“女人”或“他的女人”以及夏娃**(Eve，意为“生命”，如 3: 20)这样的名称变化。^②在耶和华上帝创造故事里，亚当和夏娃被描述成第一对人类，同时，他们也是人类的原型，即“每个男人”和“每个女人”。

我们要注意**大地**(earth)和**泥土**(ground)二词在这个故事里被使用的次数。这种土地性表明故事的农业背景，或者至少承认人类和土地的紧密关系。它通过希伯来语的双关性，强化了人和土地的联系：“泥土”是**阿达玛**(adamah)，人类是**亚当**(adam)。^③希伯来圣经经常出现双关语，并表达重要含义。在我们的语言中也有类似双关语，比如**幽默**(humus)与**人类**(human)。

耶和华上帝在东方的伊甸立了一个园子，把所造的人安置在那里。耶和华上帝使各样的树从地里长出来，可以悦人的眼目，其上的果子好作食物。园子当中又有生命树和分别善恶的树。(2: 8—9)

① אָדָם(man, mankind, 人类)，阳性名词。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., 《布朗—维维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》，前揭，页 9。——译注。

② חַיָּה(life, 生命)，阴性名词。同上注，页 295。——译注。

③ אֲדָמָה(ground, land, 泥土, 泥地)，阴性名词。同上注，页 9。——译注。

这几节描写了包括生命树在内的苍翠繁茂的伊甸园。伊甸园(Eden)一词和苏美尔语伊丁(edin)有关,指美索不达米亚先前水草肥美而后贫瘠的梯田。于是,伊丁努(edinu)在巴比伦语里意为“平原,沙漠”,不过这一解释可能因为阿达德—伊提(Adad-iti)的特尔—非克哈瑞页(Tell-Fekheriyeh)雕像的双语名称受到质疑,其使用了伊丁('dn)一词,在指供应食物的神祇时,这个词意为“丰富”。因此,伊甸园也许意为“肥美之地”而不是“梯田”(米兰德和鲍修留尔(Millard and Bordreuil),1982,页140)。伊甸园在七十士译本里被译成乐园(paradeisos),在英译本里译成“天堂”(paradise)了。

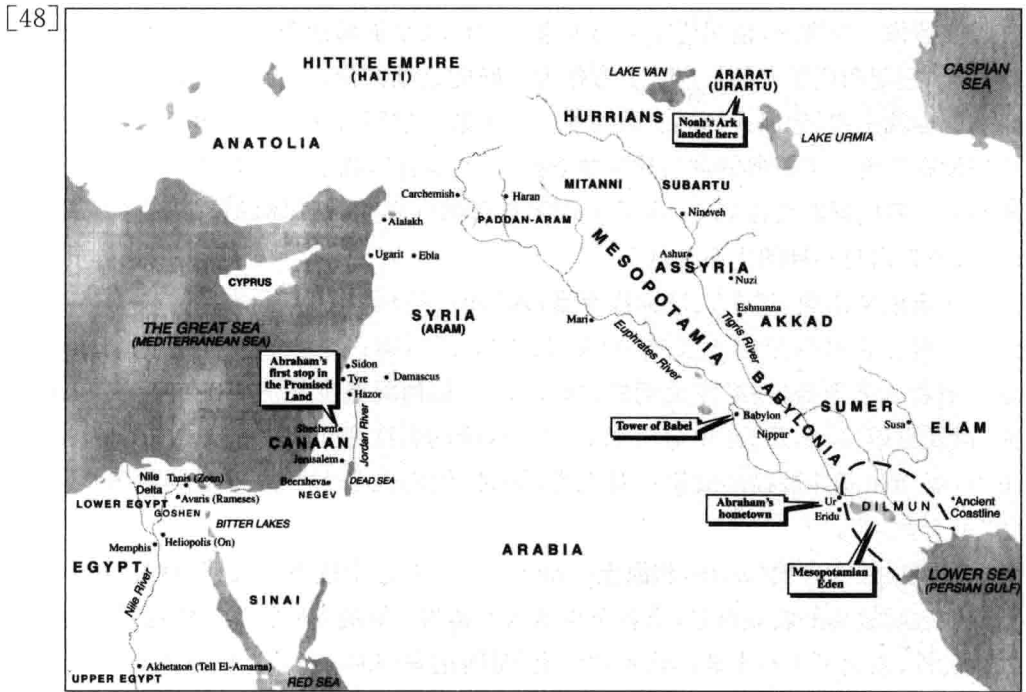


图 1.3 古代近东

以色列前历史时期的事件大多发生在美索不达米亚,亚伯拉罕也来自那里。这张图显示以色列认为自己和美索不布达米亚的其他民族拥有同样的种族、历史和文化特性。

伊甸园被安置在底格里斯河、幼发拉底河、比逊和基训河边,经文似乎表明伊甸园坐落在美索不达米亚的某处(图 1.3)。事实上伊甸园并不存在,尽管赛尔推测科威特河(Kuwait River)也许就是古代的比逊河,我们也不应该把精力用在寻找它(Sauer, 1996)。无论人们想象它在何处,它都是美好事物的象征,也象征了神人的亲密无间。古代美索不达米亚的苏美尔人有他们自己的乐土神话,恩基(Enki)和宁胡尔萨格(Ninhursag)这对天神夫妇,只要呆在生命树附近就能享受美好的生活(ANET, 37—

41)。他们生活在一个叫迪尔蒙(Dilmun)的地方。

耶和華上帝將那人安置在伊甸園，使他修理看守。耶和華上帝吩咐他說：“園中各樣樹上的果子，你可以隨意吃，[49]只是分別善惡樹上的果子，你不可吃，因為你吃的日子必定死。”(2:15-17)

耶和華上帝將人安置在伊甸園，人不僅享受這園子，還要管理它。也許我們可以據此推測，人類一開始的工作就是照料這個世界。上帝禁止人吃分別善惡樹上的果子，違反命令的懲罰就是死亡。分別善惡樹在《創世記》3章扮演關鍵角色，吃其上的果實成為人逾矩的經典象徵。

耶和華上帝說：“那人獨居不好，我要為他造一個配偶幫助他。”耶和華上帝用土所造成的野地各樣走獸和空中各樣飛鳥都帶到那人面前，看他叫什麼。那人怎樣叫各樣的活物，那就是他的名字。那人便給一切牲畜和空中飛鳥、野地走獸都起了名，只是那人沒有遇見配偶幫助他。(2:18-20)

上帝考慮那人會寂寞，於是造各樣活物陪伴他。那人給它們命名；在古代，命名的權威意味著掌管的權力(馬克斯(Marks),1995)。有人認為對動物命名其實是科學分類的早期形式，它也體現了人為其居住的世界建立秩序的努力。但是那人在動物里沒有找到合適的伙伴，因它們不能消除他的孤獨感。請注意 20b 第一次使用亞當(adam)來指他的名。

耶和華上帝使他沉睡，他就睡了；於是他取下他的一條肋骨，又把肉合起來。耶和華上帝就用那人身上所取的肋骨造成一個女人，領她到那人跟前。那人說：“這是我骨中的骨，肉中的肉，可以稱她為女人，因為她是從男人身上取出來的。”(2:21-23)

耶和華看重那人的需要，想為他所造的人提供真正的滿足。耶和華从那人的身體造了一個女人，以使他们具有相同的肉身。後來(3:20)亞當給她起名叫夏娃(Eve)，經文解釋為“眾生之母”。選擇肋骨讓人感覺特別而且意外，似乎是精心考慮過的。從基因上講，男人身體的任何材料都可用於造女人。但是上帝選擇了肋骨，或許因為希伯來語的“肋骨”也有“一邊”的含義。這個詞語也許暗示男人和女人肩並肩——換句話說，一生彼此完善，彼此陪伴。

女人現在是“幫助他的配偶”(柯林斯(Clines),1990)。“助手”並不意味着低級或

者从属。《出埃及记》18:4 里,上帝就被描写成摩西的“助手”(ezer)。^① 希伯来原文可以显示男人和女人的深层次紧密关系,“女人”的希伯来语伊莎(ishah)和“男人”的希伯来语伊士(ish)构成双关语。^②

因此,人要离开父母与妻子联合,二人成为一体。但是夫妻二人赤身露体并不羞耻。(2: 24-25)

[50]这几句经文是叙述者的评论,那时婚姻已经成为普遍认可的社会行为——这段话明显晚于创造背景,它强调男人和女人在婚姻中的一致。夫妻双方而不是与各自的父母彼此忠诚。

“成为一体”,表明夫妻双方和精神、情感和性的结合,这些都是婚姻的特性。尽管夫妻二人此时没穿衣服,但他们并不为自己的裸体感到害羞,也没觉得需要因对方的注目而遮蔽身体。他们就像孩童,无知而天真。

总之,这个故事强调上帝参与了这对新造人的生命,神人在伊甸园里亲密无间。用圣经观念解释后续故事,即人类为什么再也不能生活在上帝亲临的完美世界里。

2.1.4 不从和被逐(3: 1-24)

耶和华上帝所造的,惟有蛇比田野一切的活物更狡猾。蛇对女人说:“上帝岂是真说不许你们吃园中所有树上的果子吗?”女人对蛇说:“园中树上的果子,我们可以吃;惟有园当中那颗树上的果子,上帝曾说:‘你们不可吃,也不可摸,免得你们死。’”蛇对女人说:“你们不一定死,因为上帝知道,你们吃的日子眼睛就明亮了,你们便如上帝能知道善恶。”(3: 1-5)

这个场景和上一场景之间有微妙的联系。这对幸福的夫妻赤身裸体(arom),而蛇又很“狡猾”(arum)。^③ 这条蛇是谁?来自哪里?很明显它是上帝的造物,尽管没有特别说明。后来的解释就把蛇说成撒旦或者恶魔(例如,新约《启示录》12: 9,佩格尔斯(Pagels),1995)。然而,古代神话文本表明类似的动物不只有蛇。例如乌加里特(Ugarit)创世神话中的洛坦(Lotan, Leviathan),美索不达米亚神话《埃纽玛·以利

① עֵזֶר(help, succor, 助手),阳性名词。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,页 740。——译注。

② אִישׁ(man, husband, 男人,丈夫),阳性名词。אִשָּׁה(women, wife, female, 女人,妻子,女性)阴性名词。同上注,页 35,61。——译注。

③ “赤身裸体”的希伯来语是 אָרֹם(naked, 裸体的),形容词。“狡猾”的希伯来语是 אָרֹם(crafty, shrewd, sensible, 聪明的、狡猾的、敏感的),形容词。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,页 736,791。——译注。

什》里的水神阿普苏(Apsu)。古代创世神话里,蛇非常接近龙和海怪。现在我们明白了为什么蛇以这种面目出现。蛇有意误读了上帝的命令(比较 2: 16—17 里上帝的话),用这种方式挑激女人逾矩。蛇暗示上帝的死亡禁令无非是阻止人享受美好事物和满足恰当的欲望,这样它就在女人和上帝之间打进一个楔子。蛇拥有生命的繁荣,永生,甚至神性。

对夫妻二人来说,最大的诱惑就是像神(gods)或者上帝那样——上帝可以作单数或复数解(5节的动词“知道”使用了复数,所以译成“众神”也许更为恰当)。《创世记》头十一章里,赢得神性似乎是人类一贯的冲动,这样的冲动在 6 章和 11 章里再次出现。

神学家将这段情节概括为人类的**堕落**(Fall)。尽管希伯来圣经不存在“彻底堕落”一说,这个故事却成为基督教**原罪**(original sin)观念的基石。[51]它在《以斯德拉斯书》(次经书卷)7 章 118 节第一次清晰出现,后经保罗发展。保罗曾说:“罪是从一人入了世界”,“一人的悖逆,众人成为罪人”(罗 5: 12, 18)。犹太教没有原罪的观念,而是认为一个人会遭遇恶的冲动(yetser hara),而善的冲动(yetser hatov)必须辖制恶的冲动。^① 善的冲动可以通过善行和服从诫命加以培植。

于是,女人见那棵树的果子好作食物,也悦人的眼目,且是可喜爱的,能使人有智慧,就摘下果子来吃了;又给他丈夫,她丈夫也吃了。他们二人的眼睛就明亮了,才知道自己是赤身露体,便拿无花果树的叶子,为自己编作裙子,又拿兽皮为自己做成衣服。(3: 6—7)

因为树上的果实非常诱人,夏娃也想获得智慧和知识,于是她吃那果实,也给亚当吃了。传统认为始祖吃的是苹果,这种看法在西方一直流传。例如,夏戈尔(Chagall)的《亚当和夏娃》以及高更(Gauguin)的《自画像》就采取这种观念(见对应网站“伊甸园画廊”)。但是经文没明说是苹果。这种果实也许是古代美索不达米亚的出产,很可能是石榴,椰枣或无花果。他们正吃的时候,突然意识到做错事了,开始惧怕上帝。这对夫妻故意不理睬上帝的禁令,它标志了人类首次抗拒上帝的权威。

^① “恶的冲动”的希伯来语是 יֵצֶר רָע,这是个构建关系词(construction relationship),其中 יֵצֶר(the inclination,倾向、冲动)是构建状态词(construct state),阳性名词,רָע(the bad, evil, 邪恶)是绝对状态词(absolute state),阳性名词;“善的冲动”的希伯来语是 יֵצֶר טוֹב,其中 טוֹב(the good, 好)是绝对状态词,阳性名词。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,页 428。——译注。

天起了凉风,耶和華上帝在園中行走。那人和他妻子聽見上帝的聲音,就藏在園里的樹木中,躲避耶和華上帝的面。耶和華上帝呼喚那人,對他說:“你在哪裏?”他說:“我在園中聽見你的聲音,我就害怕,因為我赤身露體,我便藏了。”耶和華說:“誰告訴你赤身露體呢?莫非你吃了我吩咐你不可吃的那樹上的果子嗎?”那人說:“你所賜給我、與我同居的女人,她把那樹上的果子給我,我就吃了。”耶和華上帝對女人說:“你作的是什麼事呢?”女人說:“那蛇引誘我,我就吃了。”(3: 8—13)

亞當和夏娃感到了與上帝的疏離,便懼怕起來。他們藏在園子里,這當然無濟於事。當上帝面對他們時,他們企圖推卸自己的責任。男人責怪女人,女人責怪蛇。否認自己的責任是人類對罪的基本態度。他們選擇無視上帝的命令表明人類傾向於獨立自主,不願服從上帝。

和上帝的警告相反,他們並沒有因為偷吃果實而立刻死掉。《創世記》2章預言的死亡顯然不只是肉體上的消亡。死亡意味著和上帝的疏離,首先表現為人际關係的失和,蒙羞,之後才是肉體消亡。

[52]

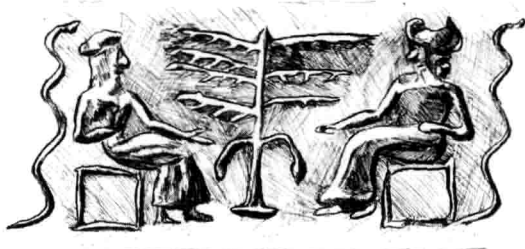


圖 1.4 誘惑印章

來源: 但以理·韓謝梅爾·班德斯塔根據史密斯(G. Smith)的《迦勒底創世故事》(*The Chaldean Account of Genesis*)繪成(倫敦:1875年),91。

耶和華上帝對蛇說:“你既作了這事,就必受詛咒,比一切的牲畜野獸更甚。你必用肚子行走,終生吃土。我又要叫你和女人彼此為仇;你的後裔和女人的後裔也彼此為仇。女人的後裔要傷你的頭,你要傷他的腳跟。”(3:14—15)

上帝詛咒他們,將他們逐出伊甸園。男人、女人和蛇都得到相應的懲罰。上帝的詛咒和他的祝福對應。上帝讓蛇成為所有生命里最低級的動物,它不得不用肚子在地上爬行,而誘惑印章上蛇站得筆直(圖 1.4)。對蛇的詛咒含義隱晦,上帝似乎在說像蛇所代表的邪惡誘惑不會主宰人類。始祖的後裔會被蛇的邪惡所傷,但是不會被它戰勝。也許這意味著至少人類還有希望。

又对女人说：“我必多多加增你怀孕的苦楚，你生产儿女必多受苦楚。你必羡慕你丈夫，你丈夫必管辖你。”又对亚当说：“你既听从妻子的话，吃了我所吩咐你不可吃的那树上的果子，地必为你的缘故受诅咒。你必终生劳苦，才能从地里得吃的。地必给你长出荆棘和蒺藜来，你也要吃田间的菜蔬。你必汗流满面才得糊口，直到你归了土；因为你是从土里而出的。你本是尘土，仍要归于尘土。”（3：16—19）

这时，诅咒指向男人和女人。女人与丈夫的关系受到诅咒，她要独立承担繁衍后代的重任。他们被造时互相帮助，但现在丈夫成了主宰。经文显明女人服从男人紧随着神人关系的破裂，因此服从是诅咒的结果，而不是被造秩序的反映。除了破裂的关系，女人在生养过程中还要承受巨大的苦楚。

男人被创造出来是要管理和种植土地。因此，上帝对他的诅咒和管理造物有关。自此，男人必须付出艰辛劳动才能得到食物。尽管男人和土地密不可分（注意亚当和土地的希伯来双关语），但是土地并不会优待他。而且他死后还要归于尘土。

这些诅咒为后面《创世记》12章上帝祝福亚伯兰奠立基础。这也许标志着上帝开始修补自伊甸园就破裂的神人关系。同时，上帝给这对夫妻作衣服穿。然后，他们被逐出伊甸园。按照上帝的话，那是因为“那人已经与我们相似，能知道善恶”（3：22）。注意此处又使用了复数“我们”代表天庭议会。天庭议会的庞大卫士基路伯被安设在园子的入口，把守生命树的道路（图 1.5）。

[53]

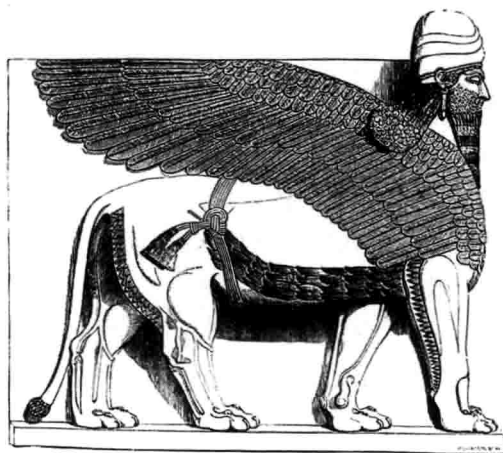


图 1.5 带翼的守护者

基路伯(cherub, 希伯来语是复数 cherubim, 意为“众基路伯”)要么是面颊绯红的稚嫩小孩, 要么

就像手持弓箭的丘比特。^① 在古代近东，基路伯是人首狮身或牛身以及鹰翼的动物，往往呈站立姿势护卫美索不达米亚神庙。基路伯一词似乎来自阿卡德语的“库瑞布”(kuribu)，它最初的含义正是守护者。

来源：尼姆鲁德宫西北角的人首狮身像，来自礼亚德(A. H. Layard)的《尼尼威和它的遗迹》(*Nineveh and Its Remains*)(伦敦, 1851年), 53。

人神关系的破裂决定了后续事件的性质。人类的不从深深冒犯了上帝。究竟是怎样的冒犯？探究这种冒犯的本质有助于我们理解。犯罪是道德错误、智慧求索还是性出轨？

分别善恶树和禁食果子的意义一直都有大量讨论。我们大致总结出三点看法：

1. 道德。吃了分别善恶果，人类开始依靠自己的判断决定善恶，而不是自动接受上帝的规定。始祖凭己意行事，不可避免地背离神，人神关系自此发生彻底改变。

2. 知识。希伯来语“善恶”多数时候可被理解为全部知识(见申 1: 39 和撒下 19: 35)。吃那树上的果子是傲慢的行为，人类企图知道上帝知道的一切。上帝不会容忍人类挑衅自己的领导权，于是将始祖逐出伊甸园，以免他们吃生命树上的果实，从而和上帝一样不朽。

[54]3. 性。《创世记》2—3 章的故事对性充满了讽刺。始祖开始赤身露体不觉羞耻，后来他们却因裸体感到害羞。甚至精神分析学家认为蛇象征了性。希伯来语“知识”也有性行为之意，例如《创世记》4 章 1 节“那人和夏娃同房”，“同房”使用的就是“知道”一词，从而产生了“肉体知识”的说法，人类吃禁果象征了接近知识，意味着从童年到青春期再到成年。性经历牵涉到人们开始以新的方式认识自我和他人的那种痛苦和疏离感。探究性冲动意味着人们不可能回归到过去的天真状态。

这三种解释都有其合理性。然而让耶和華深为恼怒的似乎是人想成为神——成为不朽的愿望。因此，第一种解释似乎最合理。始祖用自主行为宣示要靠自己的而不是上帝的权威生活，他们努力攫取只可能是上帝赋予的权利。上帝不能忍受人类如此露骨的挑衅，于是驱逐他们，并阻止他们接近象征着富足的生命树。

人类自主权和神圣决定权之间的矛盾似乎成为理解更大叙事的钥匙。主张伊甸园故事创作于以色列君主制时期的学者，认为这个矛盾可以解释君主制的诸般问题。大卫帝国的繁荣让以色列产生了自给自足的信心吗？他们忘记了自己的上帝吗？他们努力通过自身壮大还是坐等神圣的祝福？从这方面看，作者在用始祖的故事警告人类自决的弊端。

^① 基路伯的希伯来语是 כְּרֻבִים (cherub, 基路伯)，阳性名词。此处使用的该词的复数形式 כְּרֻבִים。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., 《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》，前揭，页 500。——译注。

2.1.5 古代近东的创造故事

《创世记》的两个创造故事一起建构了圣经关于上帝和宇宙,上帝和人类关系的真理。上帝是强大的主宰一切的力量,但他也是关怀人类的神。上帝制定人类的行为规范,但也赋予他们极大的自由。世界有序而连贯,但这样的美善世界被人类的意志扭曲了。

希伯来人的观念在古代近东并不流行,不过圣经创造故事却在某些方面继承了古代近东创造故事,区别在于对神人的理解。通过比较,我们既能确定它们的共同神话主题,又能认识希伯来圣经的独特观念。

圣经作者从古代近东文化环境里汲取各种文学素材来建构以色列创世故事。有些是当时流传的创世素材,例如埃及创世神学,《埃特拉哈希斯史诗》(*Atrahasis Epic*)以及《埃纽玛·以利什》。实际上,每个民族都思考过起源问题,且每种文化都产生了创世神话。

[55]



图 1.6 埃及宇宙论

天神苏(Shu)正踩着地神盖博(Geb)以支撑天后努特(Nut)。

来源: 但以理·韩谢梅尔·班德斯塔依据底比斯(Thebes)帝王谷的一处墓画所绘。

埃及的创世神学。埃及最早的创世神话认为世界起初是空虚混沌,渊面黑暗。原始大海消退后出现了陆地。创世神阿图姆(Atum)在这第一块岛屿上创造了世间万物和一切生灵。他造万物的故事版本就有几个。其中一个称他用自己的精子(因为他是男神,没有配偶)造出次等男神女神。男神和女神交合后生出繁衍万物的大地。另一个版本称阿图姆为自己身体各部位命名,从自己的身体里创造出生命。埃及宇宙论结合了埃利奥波利斯(Heliopolis)的神庙观念,想象天空是女性神,而大地是男性神(见图 1.6)。

另一个较晚的故事《孟菲斯创世神学》(*Memphis Theology of Creation*)出现在埃及最早王朝(公元前三千年期间)。它强调了孟菲斯城及其守护神普塔(Ptah)较之前首都的优越性。普塔是心灵和舌头,也就是说他是神圣的思想和话语。普塔构想

出宇宙的观念,并赋予它秩序,然后命令它创生。因此,普塔作为创世的原则和机制要早于阿图姆(辛普森(Simpson),1972)。这个创世神学强调了神言的优先地位,因此和《创世记》上帝创世故事有明显相似之处。

《阿特拉哈西斯史诗》。《阿特拉哈西斯史诗》是美索不达米亚神话,史诗名称以主人公的名字命名,它和圣经太古故事非常相似,例如用泥土造人(创2:7),洪水以及造船英雄。它最早出现在公元前十九世纪。史诗描述安努(Anu)统治天穹,恩里尔(Enlil)掌管大地,恩基(Enki)看护淡水。恩里尔派次等神开垦土地,疏浚河道。四十年后,他们拒绝再劳作。众神的智囊恩基建议造出人类替神劳作。[56]玛密(Mami)女神用泥土合着沙利瓦(saliva)和叛神威(We)的血液做成人。

[56]人类劳作繁衍,也扰攘喧闹,打搅了恩里尔(Enlil)的睡眠,他决定消灭人类。他首先降下瘟疫,然后是饥馑和干旱,最后是洪水。恩基在每次灾难前都预先告知阿特拉哈西斯(Atrahasis),使他能够活过灾难。恩基在洪水前七天吩咐他建造一只船,然后阿特拉哈西斯携带动物,禽鸟以及物资进入船内。尽管其余人类毁灭了,但他幸存下来。当众神意识到自己毁灭了为其效劳的劳动力时,后悔不已。故事于此嘎然而止,我们不知道船是否靠岸,也不清楚阿特拉哈西斯后来的情况(兰伯特和米拉德(Lambert and Millard),1969)。

《埃纽玛·以利什》。《埃纽玛·以利什》是巴比伦最著名的创世故事。现存数种版本,最古老的版本可追溯至至少公元前1700年。这个故事称天地创造前就有两股巨大的水体。雄性淡水叫阿普苏(Apsu),雌性咸水叫提阿玛特(Tiamat)。这两股水体搅缠混合在一起生出了诸代神祇。水在《创世记》1章是初始元素,但是《埃纽玛·以利什》里的水代表有性别之分的神祇。



图 1.7 阿普苏里的埃阿

居住在淡水阿普苏里的美索不达米亚的神祇埃阿(右)正迎接另一位神的到来。

来源：但以理·韩谢梅尔·班德斯塔根据乌尔出土的阿卡德时期印章所绘；见布莱克(J. Black)和格林(A. Green)的《古代美索不达米亚的神灵和象征：插图词典》(伦敦：大英博物馆，1992年)，页27，第19。

两个神祇交合而生出幼神。幼神们搅扰了阿普苏的清静，于是阿普苏计划消灭他们。最有智慧的幼神埃阿(Ea)洞察先机并杀死阿普苏(图1.7)。提阿玛特为了给丈夫报仇，在仆人金古(Kingu)的帮助下，决定与幼神开战。幼神[57]便向众神中最优秀的马杜克(Marduk)求助。马杜克同意保护众神，条件是自己被推举为王。众神测试了他的能力之后，同意了他的条件。

美索不达米亚神话把世界想象成海洋，是阿普苏和提阿玛特结合的产物。而希伯来创世神话与此相反，认为上帝管辖深渊并创造生命。《埃纽玛·以利什》接下来讲述双方在战场相遇，提阿玛特张开大口要将马杜克抛入无底深渊。马杜克向自己的身体灌风，直到身体胀得像个汽球。他向提阿玛特的腹部射箭，像分开蛤蚌般将她射成两半，以她的尸体造出天穹。天的“蛤壳”就成为阻止大水漫溢的屏障，很像《创世记》1章分开诸水和穹苍的描述。马杜克还在天上安置众星。众星和月亮一起形成季节和昼夜的更迭交替。

然后马杜克计划解除众神的苦工。因为众神日夜劳作，疲惫不堪。他掺合金古的血液创造人类，让人类成为众神的奴隶。众神为了庆祝脱离苦工，在巴比伦为马杜克建造了一座宫殿，称作埃萨吉拉(Esagila)，意为“天上众神领袖之家”。

《创世记》1章与《埃纽玛·以利什》的故事之间异同共存(亥德(Heidel), 1963)。在《埃纽玛·以利什》的启发下，我们注意到《创世记》一个非常显著的特征：经文背后隐藏着秩序和混沌之间的对抗。马杜克和提阿玛特的争战揭示了创世的方式就是争斗，而战争的胜利又巩固了马杜克世界之王的地位。这种比较也许能够帮助我们解释旧约经文，例如《诗篇》29章和93章称耶和华自创造以来就为王，上帝坐在大水之上的宝座里等。

2.1.6 创造今读

圣经的创造故事深刻地影响了西方思想史，对它们的各种诠释构成了西方社会和文化的的基本结构。从文学角度阅读六天的创造故事会从根本上否定伽利略和达尔文以来的天文学和社会进化论。上帝吩咐“要生养众多，遍满地面，治理这地；也要管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物。”(1: 28)这句话似乎表明上帝允许人类利用世界的自然资源。女人首吃禁果也早已被解读为女性犯罪的证据。“你丈夫必管辖你”(3: 16)的咒诅被解释成女人在婚姻里要服从丈夫。

从读者的社会背景出发，运用历史和文学方法阅读这些故事，会让我们看到文化

现状对阅读的影响程度。例如,米德尔顿(Middleton,2005)将祭司创造故事对立干美索不达米亚的创造神话。后者通过扬君王、抑民众来巩固不平等的社会结构。而以色列的创造故事却抬高人类,不论男女,每一个人都按照上帝的形像被创造。如今结合戈麦斯(Gomes,1996)的“道德想象”(moral imagination)重读这些故事,会给我们带来更多的理解。

[58]基督教传统将人类吃果实的行为解释成原罪,它导致人类从恩典中堕落,其象征就是人类被逐出伊甸园。这个故事也可以从反面来理解:它是人类健康成长和成熟的故事(伯克德(Bechtel),1993)。始祖从天真无知,依赖上帝的状态发展到自主阶段,尽管这导致了人类和上帝的疏离。这个过程由女性的主动和好奇心推动。这种解读开启了理解经文的新视角。

www 请到对应网站浏览“伊甸园画廊”。伊甸园是许多艺术家反映的主题,每一位艺术家都用作品表达了对这个故事的理解。

2.2 洪水前的诸代(4:1-6:4)

《创世记》4:1-6:4 填补了始祖故事和挪亚故事之间的空白,它们讲述了两个故事,一是人类的繁衍和文化的繁荣,二是罪的增长。洪水前上古英武有名之人的叙事和耶和华上帝创造故事出自同一传统。这几章放在挪亚故事之前是对上帝降下洪水原因的解释。与此同时,人类的文化包括城建、养殖和技艺的不断发展。

第4章和第5章各有一个族谱。前者的耶典族谱追溯了人类自该隐以来的发展脉络。第5章的上帝典族谱从亚当记述到挪亚。族谱是对个人、家庭或者社群后代的记述;换句话说,族谱是家庭树。多数读者可能因其单调而忽略族谱,但是它对勾勒《创世记》宏观结构非常重要。

《创世记》1-11章的族谱至少有两个作用。首先,它们证明人类确如1章28节那样遍满地面,这是上帝祝福人类的证据。其次,它们在亚当和亚伯兰之间建立联系,于是以色列的起源可以追溯到创造伊始。

2.2.1 该隐、亚伯及其后(4)

亚当和夏娃被逐出伊甸园后,他们就有了性关系。于是长子该隐出生,随后是亚伯。该隐是农夫,而亚伯是牧人。耶和华悦纳亚伯的贡物,却不悦纳该隐的,经文没有解释原因。该隐出于忌妒而杀死亚伯。耶和华为了惩罚该隐,就诅咒该隐和土地的关系,土地不再为他长出作物,该隐被迫流离飘荡。第4章使用的神名是耶和华(而不是耶和华上帝)。

苏美尔文学有一个故事与此类似。畜牧神达摩兹(Dumuzi)和农业神恩启姆(Enkimdu)因竞争女神印娜娜(Inanna)的爱情而发生激烈冲突,后来达摩兹赢得了印娜

娜的青睐(ANET, 41—42)。圣经和苏美尔故事都反映出牧人和农民争夺土地的冲突。在圣经故事里,牧人和农民都要向耶和华贡献出产。

[59]这第一宗谋杀是人类自伊甸园以来系列丑闻的延续,它表明罪具有滚雪球效应。亚当和夏娃因反对上帝而犯罪,并受到上帝的咒诅,咒诅又延续到他们的孩子。至第二代死亡已不再是上帝和人类疏离后的精神状态,而是活生生的现实。暴力与人口伴随增长,包括拉麦(Lamech)在内的该隐后代都是实施暴力的原型人物(4:17—24)。拉麦向两个妻子夸口:他向人复仇,自己只受轻微的伤害。

当暴力增加的时候,另一条与之平行的线索就是文化和技艺的飞速发展。该隐的儿子以诺士(Enoch)建造了第一座城。拉麦的三个儿子取得了领先成就:雅八(Jabal)发明牲畜饲养,犹八(Jubal)发明音乐,土八该隐(Tubal-cain)发明了冶金锻造技术。我们也许疑惑作者将人类的技艺和犯罪交织讲述,难道他对人类的文化持负面态度?以色列传统认为那些过着半游牧生活,没有被城市化影响的族长和上帝的关系更近。耶典将城市文化发展和该隐拉麦的线索交织在一起,含蓄地批评了大卫王朝的文化成就。

美索不达米亚传统也认为艺术和文明起源于太古时期。洪水以前生活着七个阿普卡鲁(apkallu)智者,他们教给人类艺术和技艺(ANET, 265—266,《苏美尔列王表》)。《创世记》4章该隐的七代族谱也许反思了这一传统。美索不达米亚传统也有洪水前第七代君王恩麦都兰奇(Enmeduranki)坐在众神面前被授予智慧的故事,也许他就是《创世记》5章与祭司族谱第七代的以诺士的原型。

当然,如此辉煌的人类成就不可能由某个家庭里的某个人完成,它是几代人努力的结果。经文高度概括了这些史前文明。考古学家和人类学家已经证实了人类的这些重要发明,甚至宣称它们最早出现在近东。《创世记》第4章以亚当和夏娃的第三子塞特的出生结束。耶典作者称此时人类开始将神称作耶和華。

2.2.2 族谱：亚当和挪亚(5)

祭司典作者为太古故事贡献了两个族谱(比较 5:1—2 和 1:26—28)。第5章的族谱和第4章耶典的族谱就像同一个传统下的不同版本。《创世记》5章的族谱从闪到亚伯兰一共十代。

www 请浏览对应网站,参阅《创世记》4章和5章族谱和《创世记》5章和11章族谱的比较内容。

这两个族谱在本质上都呈现出从代代相承的线性特征,而且结构类似(尽管 11:10—27 省略了最后一句话:“然后死了。”)。[60]族谱结构是这样的:

在 X 活到 M 年,他生了 Y。X 在生下 Y 之后,又活了 N 年,并且生儿养女。

X 的所有年岁是 O 年。然后死了。

作者对第 5 章的以诺士和玛土撒拉(Methuselah)倾注了特殊兴趣。以诺士据称“与神同行”，后来神秘地被神“取去，他就不在世了”(5:24)。以诺士并没有死去，可能在天堂，这与后圣经启示文学有关联。相对他人，玛土撒拉的寿命最长，据说活到 969 岁。

2.2.3 神人交合(6:1-4)

圣经作者在此展现人类无止境的罪性。罪在广度或强度上都在增长，从弑兄到拉麦的血债血偿(4:23-24)。神的儿子和人的女子通婚使罪恶达到顶点：

当人在世上多起来，又生女儿的时候，神的儿子们看见人的女子美貌，就随意挑选，娶来为妻。耶和华说：“人既属乎血气，我的灵就不永远住在他里面，然而他的日子还可到一百二十年。”那时候有伟人在地上。后来神的儿子们和人的女子们交合生子，那就是上古英武有名的人。(6:1-4)

在这里我们首先需要弄清谁是神的儿子。一些释经家认为神的儿子是该隐的后代，这个故事记述了该隐和塞特两条血脉间的通婚，优秀的和糟糕的后代互相混合。此说法可能有误。和古代近东文献比较，圣经“神的儿子”是神圣的生命，通常是天使(如约1:6; 2:1; 38:7)。他们仿佛是天庭议会的流动成员，上帝和天使一起统治宇宙。根据 6 章 1-4 节，某些天使和人的女子交合而生下众英雄。

如果神人交合，人类将获得永生。可能是这个原因，上帝采取措施限制人的寿命不超过 120 年。

这种奇异事件在叙事策略中发挥着重要作用，作者用这样的事件来解释为什么上帝最终采取了行动。罪恶已经影响到神界和人间，天地的区别不再明显。许多学者认为这个故事实际上反映了早期的神人关系。基尔默(Kilmer, 1987)注意到圣经里的“堕落一族”和美索不达米亚传统里洪水前的阿普卡尔智者有相似之处。它也让我们想起古希腊神话那些不堪的神人通婚事件，例如宙斯和伊娥，宙斯和欧罗巴。

[61]2.3 洪水(6:5-7:24)

神人交合已超出上帝忍耐的限度。上帝决定毁灭他的创造，并以义人挪亚为再造的开端。上帝用洪水毁灭和清洗。泛滥的洪水对创造构成威胁。洪水叙事的语言和意象呼应了第一个创造故事。这种平行表明上帝要让宇宙恢复到创造以前的混沌状态，然后以挪亚方舟这个微观宇宙展现上帝的再造。洪水故事是太古故事的节点。

苏美尔文献《苏美尔列王表》也区分了前洪水和后洪水的历史。洪水前的列王寿命都很长，而洪水后的则大大缩短。同样，圣经洪水前的英雄寿命极长，而洪水后的寿

岁等同凡人(ANET, 265—266,以及雅克布森(Jacobsen),1939)。

2.3.1 洪水序幕(6: 5—13)

《创世记》6章1—4节表现了神人交合带来的道德堕落。随后耶典作者和祭司典作者都描绘了世界的现状,并分析上帝“毁灭”它的原因。耶典和祭司典作者在这部分和后面的洪水叙事里在神名和用语方面都有所不同:

耶典

耶和华见人在地上罪恶很大,终日所思想的尽都是恶,耶和华就后悔造人在地上,心中忧伤。耶和华说:“我要将所造的人和走兽,并昆虫,以及空中的飞鸟,都从地上除灭,因为我造他们后悔了。”惟有挪亚在耶和华眼前蒙恩。(6: 5—8)

上帝典

挪亚的后代记在下面。挪亚是个义人,在当时的世代是个完全人。挪亚与上帝同行。挪亚生了三个儿子,就是闪、含、雅弗。世界在上帝面前败坏,地上满了强暴。上帝观看世界,见是败坏了;凡有血气的人,在地上都败坏了行为。上帝就对挪亚说:“凡有血气的人,他的尽头已经来到我面前,因为地上满了他们的强暴,我要把他们和地一并毁灭。”(6: 9—13)

这两个版本并不矛盾;在用词上虽有所不同,表达的主题却一致。耶典里人类和其他生物都是耶和华发怒的对象。[62]上帝典里地成为上帝愤怒的核心。我们也要注意上帝典里有一个标志性的词语“后代”(toledot),“挪亚的后代记在下面……”^①

2.3.2 毁灭(6: 14—7: 24)

上帝指导挪亚建造方舟并安置家人和动物。他们进入方舟后,洪水淹没了除方舟以外的所有东西,就像《创世记》1章分开旱地和水之前的情景。

洪水甚至覆盖了最高的山峰。古代美索不达米亚的许多城市会因底格里斯河和幼发拉底河的泛滥而受灾。但是还没有考古资料证明曾经发生过世界范围的洪灾,也没有证据表明巴勒斯坦曾经遭遇过大范围的洪水。洪水故事的地点在美索不达米亚,挪亚方舟最后停靠在乌拉尔图(Urartu)山脊。古代的舒鲁柏克(Shuruppak)——吉尔伽美什洪水里的幸存者乌特纳庇什提牟生活的地方——和吾珥(Ur)、基施(Kish)、乌鲁克(Uruk)、拉伽什(Lagash)以及尼尼微(Nineveh)都有发过洪水的迹象,但是洪水时间各不相同(派诺特(Parrot),1955)。尽管瑞安(Ryan)和彼特曼(Pitman)在黑海地区发现了与圣经叙事有关的大范围的洪水遗迹,不过多数学者仍然认为圣经的洪水

^① “后代”(toledot)的希伯来语是תולדות,阴性名词复数(generations)。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,页410。——译注。

叙事只是对之前地区性灾难的记忆。

2.3.3 美索不达米亚洪水故事

古代近东的洪水故事在许多方面与圣经洪水故事平行。洪水泥版(Deluge Tablet)记载吉乌苏德拉(Ziusudra)在众神的帮助下建造小船,他成为大洪水的幸存者。《吉尔伽美什史诗》记述乌特纳庇什提牟是大洪水的幸存者,并被赋予永生。《阿特拉哈西斯史诗》也记载了洪水情节。

洪水泥版。吉乌苏德拉是类似挪亚的洪水英雄。他听说天界要毁灭人类,于是造船幸存下来。里面提及大洪水,船只以及船上的窗户,所有这些都和圣经洪水故事相似。

所有的风暴以超强的力量一齐袭来。随之而来的是洪水漫过多个人类栖居中心。七天七夜后,洪水漫过陆地,巨舟被洪水裹挟着,乌图(太阳神)出现了,照亮天地。吉乌苏德拉打开巨舟的一扇窗,英雄乌图让光线照进来。(ANET, 44)

《吉尔伽美什史诗》。《吉尔伽美什史诗》广为人知,主要讲述古代乌鲁克王吉尔伽美什的故事。其中有冗长的洪水叙事。吉尔伽美什失去了最好的朋友,于是开始思考人类的永生。他求问乌特纳庇什提牟,探知永生的秘密。乌特纳庇什提牟是洪水前的英雄,他活过大洪水并被众神赋予永生的能力。[63]以下是乌特纳庇什提牟对洪水的记忆。

拆毁房屋,建造船只! 放弃财产,保存性命。发誓丢掉财产,只让生命存活下来! 把所有生命的种子都带上船。暴风雨会持续六天六夜,届时南风会席卷大地。第七天,洪水和南风都停下来,就像军队的战斗停歇一样。海水安静地上涨,暴风雨停下来,洪水止息。第七天到来的时候,我走出大船放飞一只鸽子。鸽子飞走又飞回;然后我又走出去放飞一只乌鸦,乌鸦查看哪里的水消退了,它觅食、盘旋、啼叫,接着飞走了,再也没有回来。然后,我让所有动物走出大船,并向众神献祭。众神闻到祭肉的馨香便像苍蝇一样挤在一处。(ANET, 93-95, 节选)

《吉尔伽美什史诗》与圣经洪水故事相似。洪水,大船以及寻觅旱地的鸟都是二者表现的主题。乌特纳庇什提牟和挪亚一样,一出船就向神献祭。《吉尔伽美什史诗》也许根据《阿特拉哈西斯史诗》的洪水故事改编(兰伯特(Lambert);米拉德(Millard), 1969)。以上这段节选大约成书于公元前650年左右,而《吉尔伽美什史诗》可以上溯至公元前2000年(提盖(Tigay), 1982)。提盖仔细考察了《吉尔伽美什史诗》传统的形成过程,认为它体现了五经典源分析的可靠性:

《吉尔伽美什史诗》传递的阶段和过程类似于五经叙事传递的过程。史诗的发展变化表明圣经批评很有现实性。(1985: 27)

《吉尔伽美什史诗》可能是古代美索不达米亚最重要的文本。

www 请上对应网站浏览《吉尔伽美什史诗》的研究文献。

3 再造到族长(8—11)

太古故事的前半部包含两个创造故事。第一个故事为世界的创造和上帝以自己的形像创造人类。第二个故事集中于人类的起源。上帝创造亚当和夏娃,但他们违反了不许吃分别善恶果的命令,被逐出伊甸园。随着该隐和亚伯的出生,人类出现了第一个家庭;该隐杀死亚伯后,这个家庭变得失和破碎。

太古故事剩下的内容呈平行或交织的两条线索。一为追溯人类的成长和人类的文化,该隐的后代成为建造城市,驯养家畜以及艺术的前驱。另一方面描绘了人类欲望的增长。第一起谋杀发生后,人类的罪恶肆虐无忌。拉麦贪恋暴力,神的儿子繁殖出畸形物种,人类普遍存在的恶促使上帝降下洪水。[64]整体而言,这部分内容具有创造—毁灭/善—恶的结构特征。

无论在宏观结构还是微观细节上,太古故事的第二部分都和第一部分平行对应。挪亚在亚当之后也见证了大地生机盎然的景象。两处都采用了“要生养众多,遍满地面”的命令句。^①二人都隐约犯错:亚当听从夏娃;醉卧的挪亚为含的鲁莽行为创造条件。两个故事里的人口都在增长,随着族谱的扩大,罪也在增长,这引起神的不满。

www 请上出版社网站浏览表格“创造与洪水的平行”。

所以,太古故事的第一和第二部分在创造,僭越,危机方面似乎在讲同一个故事。随着故事的发展,我们不禁要问:上帝会对洪水后人类的僭越采取什么措施?洪水时除了挪亚和方舟里的动物,其他所有生命都被毁灭。上帝会对人类的再次悖逆做出类似反应吗?

3.1 再造(8—9)

洪水毁灭了地上所有生命。经文记述洪水不断增长,甚至超过最高峰,大地都不见了。这样的叙事把我们带回创造前的状态,除了挪亚和方舟里的动物,世界混沌一

^① 洪水后上帝对人类的命令是:“你们要生养众多,在地上昌盛繁茂。”(9: 7)——译注。

片,完全没有形式。

编者编修太古故事时确立了自己的主题。挪亚成为第二个亚当,大地被再次创造。上帝和人以约的形式在崭新层面上建立了联系。

3.1.1 大地和生命的复苏(8)

“上帝纪念挪亚”的时候(8: 1),洪水悲剧得以扭转。上帝叫风吹地,水势渐落,这和《创世记》1章2节上帝的灵运行在水面上类似。最后,方舟停靠在被美索不达米亚文献称作乌拉尔图(Urartu)的亚拉腊山(Ararat)脊上。传统认为一千七百英尺高的亚拉腊山就是位于土耳其凡湖(Lake Van)西北部的阿格里山(Agri Dagi)。许多远征队和探险队都宣称发现了挪亚方舟的残骸,但均未被证实(贝利(Bailey), 1989)。

挪亚首先从方舟的窗户放飞一只乌鸦,接着三次放出鸽子,查看地上的水势。第一次鸽子在地上找不着落脚之地而飞回,第二次鸽子衔来橄榄枝,最后一次鸽子飞走再也没回来。挪亚知道地面干了,就和家人以及幸存的动物走出方舟。离开方舟的制造物的名单(8: 17-19)与上帝典创造故事相对应。

耶典记载,挪亚立即为耶和华筑了祭坛,用洁净的动物和飞鸟献为燔祭(8: 20-22)。[65]耶和华接纳了他的祭品,神人和解。耶和华再也不以诅咒地、毁灭生命为惩罚,他明白恶是人类根深蒂固的习性。结尾表明创造的秩序得以恢复:

地还存留的时候,稼穡、寒暑、冬夏、昼夜就永不停息了。(8: 22)

随着创造故事的展开,上帝典和耶典也各自发展,然后在洪水故事这里相遇。但是它们的用词不同,读者很容易分辨二者。耶典压根没提建造方舟的事,这可能源自耶典作者的写作趣味。耶典里洪水由四十天的暴雨引发,之后七天洪水渐退。上帝典里洪水代表了超自然神力,从天上到地下全是水。洪水持续了150天,到220天就完全消退。

耶典里洁净的动物按七公七母进入方舟,不洁净的动物只带一公一母进去。挪亚出方舟后所献燔祭乃从洁净动物里取,因为耶和华只接纳洁净的动物。而祭司作者满足于每个物种取一公一母,祭司典里挪亚没有献祭,也许那时适合的献祭规则还没有建立起来——不要忘记祭司作者热衷于陈列仪式细节和以纪年方式陈述以色列宗教发展的习惯。对祭司作者来讲,适宜的献祭始于摩西时代。与之相反,耶典作者认为摩西之前就有适合的献祭活动,所以在此处和更早的亚伯故事里都安排了献祭情节。

新文学批评将洪水叙事视作一个整体,希求以此对传统的典源分析有所超越。有人视它为完整的对称结构(文翰(Wenham), 1978)。然而事实情况是文本目前所显示的对称结构也许是编者吸纳大量零碎材料而成。应该分别阅读这两个洪水版本,注意它们之间的差异和相似之处,然后将它们看成一个叙事加以研究。

www 为方便分析比较,请上对应网站浏览两个洪水叙事版本,其中确定了两个版本用词方面的差异、洪水年表以及叙事的扇形结构。

3.1.2 上帝和挪亚立约(9: 1—17)

耶典和上帝典都记述了上帝对挪亚的保证。上帝典在第 9 章采用约(covenant)的形式。[66]约在古代世界是由一些条件所形成的某种关系:

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。(9:11)

这是首次言明立约的经文,因此意义非凡。“约”在这段故事里一共使用了七次。上帝通过立约让生命继续繁衍。之后的故事里人类仍然傲慢自重,但是因为约,上帝没有再次用洪水灭世。风暴后的彩虹是这次立约的记号。

此处立约的语言应对了上帝创造故事。上帝祝福挪亚父子的用语和《创世记》1 章 28 节“要生养众多,遍满地面”的经文相似。人类像创造故事里那样掌管被造世界,动物可以成为食物——只要放尽血。上帝特别恩待人的生命,因为上帝根据“自己的形像”造人(9: 6, 比较 1: 27)。

3.1.3 挪亚醉酒(9: 20—27)

挪亚及其三子肩负着让人类重新遍满地面的使命。成为农夫的挪亚延续了亚当和该隐的生活方式。尽管挪亚“是个义人,在当时的世代是个完全人”(6: 9),但其行为似乎不太检点——他喝得酩酊大醉。上帝在洪水中对人类的审判显然没有改进人类本质:

挪亚作起农夫来,栽了一个葡萄园。他喝了园中的酒便醉了,在帐篷里赤着身子。迦南的父亲含,看见他父亲赤身,就到外边告诉他两个弟兄。于是闪和雅弗拿件衣服搭在肩上,倒退着进去,给他父亲盖上,他们背着脸就看不见父亲的赤身。(9: 20—23)

这段经文对挪亚醉酒尽管没有直接的负面评价,但从其他的经文段落可以感到。这段经文对挪亚为何失态没有明确描述,但是暗示了某种不当的性行为。无论如何含的行为羞辱了自己的父亲。巴西特(Bassett, 1971)猜测含和挪亚的妻子乱伦,含使父亲的身体裸露在外与性交无异。科亨(Cohen, 1974)认为含偷看父亲的裸体以获得父亲的性能力。这类解释已远超出经文本身,而且也无法确定含冒犯父亲的真正原因:

挪亚醒了酒,知道小儿子向他所作的事,就说:“迦南当受诅咒,必给他弟兄做奴仆的奴仆。”又说:“耶和华闪的上帝是应当称颂的,愿迦南作闪的奴仆。愿上帝

使雅弗扩张,使他住在闪的帐篷里,又愿迦南作他的奴仆。”(9: 24—27)

[67]经文格外关注迦南。上帝诅咒了含的儿子迦南。为什么是含的儿子而不是含?也许“从含到迦南”的惩罚顺序强调了后代因前代的罪而遭受惩罚的规律。无论错在谁,这个故事想要说明洪水之后地上仍然充斥着罪恶。甚至挪亚都不是完全的义人。

这个故事背后有其政治目的。许多学者假设耶典作者生活在公元前十世纪并与王室有关。以色列的领袖力图证明居住在巴勒斯坦的迦南人为其敌人,因此消灭他们是合法的。这个故事为以色列人侵占迦南人的土地找到合法性。包括《创世记》26章的一些耶典资料表达对邻居,尤其是非利士人的特殊关注(此处明显时间倒错,因为非利士人此时还没有出现,他们直到公元前十三世纪才活跃于历史舞台;亚伯拉罕所处的时间比非利士人早得多);《创世记》29—31章提及亚兰人;《民数记》20—25章涉及亚扪人、摩押人以及以东人。

3.2 洪水后诸代(10:1—11:9)

人类在挪亚死后遍满地面。第十章被称作列国表,由挪亚的儿子闪(Shem),含(Ham),雅弗(Japheth)及其后代构成。这个上帝族谱穿插了一些耶典材料(韦斯德曼(Westermann), 1984),不过它在结构上和5章、11章的族谱不同。它是一个树状结构,详细叙述了三群人的来历,每一群均各从挪亚一子而来。

这些后代的名字很多就是地名和城市名。例如,含的后代包括埃及和迦南。宁录“在耶和華面前,是个英勇的猎户”,他建造了亚述首都尼尼微。

巴别塔的故事(11: 1—9)紧随列国表。不过这两段的顺序似乎被颠倒了。巴别塔的故事讲述上帝变乱人类语言,人类散居在世界各地。但是列国表中人类已经散居在各地了。

尽管列国表和巴别塔之间存在逻辑问题,但是它们讲的都是洪水以后人类的繁衍(“生养众多”)。同时作者也指出即使在大洪水之后人类的本性丝毫没变。人类仍然渴望像上帝那样抵达天界。但是上帝不允许这种事情发生。不要忘记上帝此前如何回应人类的僭越。问题是上帝现在要作什么?他会再次毁灭人类吗?似乎不太可能,因为上帝已经和挪亚立约。那么上帝会如何回应?

3.2.1 列国表(10)

《创世记》10章(列国表)的族谱不同于5章和11章的族谱。列国表是一个横向而非纵向的族谱。它遵循这种模式:A的儿子是B、C、D……B的儿子是X、Y、Z……。这个族谱的主要目的是以父系确认人群之间的关系。[68]我们被反复告知“这是[X]的后裔,各随他们的宗族、方言,所住的地土、邦国”(10: 5, 20, 31)。

这个族谱交代了挪亚三子的后代世系。从闪,含以及雅弗“洪水以后,他们在地上

分为邦国”(10: 32)。但是这样的安排并不合逻辑,因为它出现在巴别塔故事(11: 1—9)之前,而当时人类使用统一语言并拥有共同居所。

还有一些族谱被安排在巴别塔故事之后。闪的族谱(11: 10—32)从积极的立场对太古故事做了总结——尽管人类再次僭越神意,但是上帝没有摧毁人类。闪成了亚伯兰的祖先,而后者又是以色列的族长。

3.2.2 巴别塔(11: 1—9)

耶典贡献了人类企图与神平等的情节和线索。巴别塔(Tower of Babel)故事延续了人类违背上帝意旨的主题,这次人类要联合建造一座通达天界的塔楼:

那时,天下人的口音言语都是一样。他们往东边迁移的时候,在示拿地遇见一片平原,就住在那里。他们彼此商量说:“来吧,我们要作砖,把砖烧透了。”他们就拿砖当石头,又拿石漆当灰泥。他们说:“来吧,我们要建造一座城和一座塔,塔顶通天,为要传扬我们的名,免得我们分散在全地上。”(11: 5—7)

故事的发生地是美索不达米亚的示拿平原。人类此时仍然是统一的社群,企图保全自己的伟大“为要传扬我们的名”。他们建自己的城市和文化。建一座高塔以达天穹是他们的目标。然而,耶和华反对这种做法:

耶和华降临,要看看世人所建造的城和塔。耶和华说:“看哪,他们成为一样的人民,都是一样的言语,如今既作起这事来,以后他们所要作的事就没有不成就的了。我们下去,在那里变乱他们的口音,使他们的言语彼此不通。”(11: 5—7)

这里使用的神名是耶和华。“我们下去”中的“我们”是谁?可能又是天庭议会(参前述“第六日:动物和人类”)。

为什么耶和华如此不安?古人当然无法建造通天塔来挑战上帝。无论他们是否能做到,上帝把他们的活动看成自大的表现,而不是等待祝福的反应:

于是,耶和华使他们从那里分散在全地上,他们就停工不造那城了。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。(11: 8—9)

[69]表 1.4 巴别塔故事里的平行对应

巴别塔故事结构表明人类的每一个行为都会引起上帝的反馈。

| 人类的计划(《创》11: 1—4) | 神圣的行动(《创》11: 5—9) |
|-------------------|-------------------|
| 一种言语,一种口音(1) | 一样的人民,一样的言语(6) |

| | |
|---------------|-----------------|
| 住在那里(2) | 变乱他们的口音(7) |
| 我们要作砖(3) | 我们下去(7) |
| 我们要建造一座城(4) | 停工不造那城(8) |
| 传扬我们的名(4) | 所以那城名叫(9) |
| 免得我们分散在全地上(4) | 耶和华使众人分散在全地上(9) |

上帝破坏了人类有效沟通的能力。人类无法合作下去,不得不放弃建造计划,结果人类无法团结统一。“变乱”一词和“巴别”构成双关语。^①

也许该文本还有其他含义。巴别(Babel)就是希伯来语的“巴比伦”(Babylon)。我们从这个故事知道以色列日后的仇敌巴比伦何时以及如何获得它的名字,它记述了巴比伦甚至在历史的开端,就是忤逆上帝意旨的邪恶城市。

巴别塔的故事很能说明主题分析对文学分析的依赖性。新文学批评不同于古典的典源批评,它集中于故事结构和情节发展。福克曼(Fokkelman, 1975)深入研究巴别塔故事的文学形式,认为故事里有一组彼此交织的对称结构,可以通过反复出现的单词和短语加以识别。这样的结构显示了平行对应的特征(图 1.4)。其结果是人类企图上天,而上帝下凡人世间。经文强调了上帝如何对待人类的努力。上帝对人类的每一次尝试均有对策,他似乎是耶典里的神。上帝会从积极方面(祝福)和消极方面(诅咒)回应人类的罪。

除了主题和文学批评,考古学和文化分析进一步加深了我们对经文的认识。通天塔其实是**庙塔**(ziggurat),呈陡峭的金字塔型结构,其顶端有一座小庙。在包括吾珥和巴比伦在内的古代美索不达米亚城市都能看到这种建筑遗迹(图 1.8)。“庙塔”一词来自阿卡德语“ziququratu”,意为山巅。古代美索不达米亚人建造庙塔乃出于神学思考。古人认为山是神祇的居所。例如宙斯住在奥林波斯山上,巴力居于北极的圣山(Mount Saphon),耶和华起先居住在西奈山,后来住在锡安山。这些山被看成天地的连接点。美索不达米亚平原没有山,为了弥补这种缺憾,人们建造庙塔。最著名的古代庙塔为巴比伦王尼布甲尼撒于公元前 600 年左右建成的埃特梅南奇(Etemenanki)。巴比伦宗教认为巴比伦城是众神建造,是马杜克的居所,[70]人们可以在此瞻仰众神。阿卡德语“巴比伦”(bab-ilu)一词的字面意思是“众神之门”。“变乱”并不是巴比伦的真正含义。

^① “变乱”的希伯来语是 בלבל (confuse), “巴别”的希伯来语是 בבל (Babel, Babylon)。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., 《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,页 93, 117。——译注。

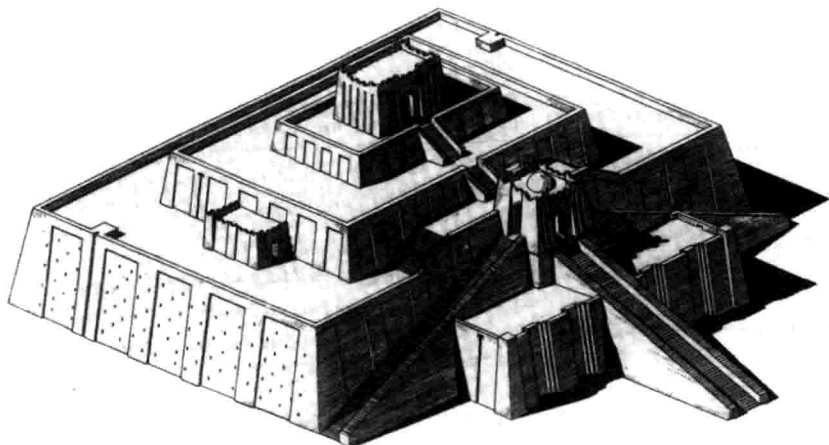


图 1.8 吾珥庙塔

这是吾珥的庙塔复原图，展示了陡峭的金字塔型建筑风格。

来源：吾珥那姆庙塔，出自豪(H. R. Hall)和伍理(L. Wooley)的著作《吾珥考古发现》第五期，《庙塔及其环境》(伦敦：牛津大学出版社，1927年)。

巴比伦人相信他们可以通过庙塔到达天界，正如“巴比伦”这个名字所揭示的含义。在以色列人看来，庙塔体现了异教的多神信仰，因为它出现在美索不达米亚城市发展的早期阶段(沃顿(Walton)，1995)。庙塔是对上帝的冒犯的观念潜藏在巴比伦故事背后。

巴别塔故事是耶典作者插入太古故事的一段内容，它的结尾令人不安。耶典故事的情节总体上关注上帝和人类的关系。最初这种关系紧密而纯洁，后来人类想变得和神一样，因而破坏了神人之间的亲密关系，这种破坏力也波及到人性和更广阔的被造世界。太古故事的耶典资料试图说明人类的罪恶引起的灾难性后果。

www 请上对应网站浏览出土文物图片、复原图、美索不达米亚庙塔示意图，以及艺术作品对巴别塔的诠释。

3.3 亚伯拉罕前的诸代(11:10—32)

闪的族谱排除了雅弗和含，这表明闪的后裔将接受上帝的应许。他拉的族谱把亚伯拉罕部落的起源放在了吾珥。两个族谱连接了太古故事和亚伯拉罕的家庭。

[71]从闪到他拉一共十代。实际上这个族谱包含闪的族谱(11:10)和他拉的族谱(11:27)。他拉的族谱属于亚伯拉罕故事范畴，是亚伯拉罕故事链的开端(《今日如何读旧约》二章)。这里的章节有断裂感。

他拉的族谱显示这个家族最初生活在迦勒底的吾珥，后来离开吾珥向西迁徙。这

可能是亚摩利人迁徙的一部分,美索不达米亚文献称为阿姆鲁(*amurru*)。他拉一家进入幼发拉底河的哈兰时便定居于此。

亚伯兰的故事刚好从 12 章开始。首先,耶和华吩咐亚伯兰离开哈兰,而不是传统认为的从吾珥出发(见新约《使徒行传》7: 2-5)。其次,他拉一家肯定在哈兰留有后代。这就解释了为什么亚伯兰和撒拉要在此地为以撒聘妻。雅各离开迦南时,住在哈兰母舅拉班家里,并娶了他的女儿。

4 《创世记》1-11 章的构成

当我们把《创世记》1-11 章看成整体时就会看出贯穿经文的结构特征和主题。1-7 章讲述了创造到毁灭的故事,8-11 章讲述了神圣的恩惠。太古故事的结论意义非凡:后洪水时代,尽管人类依然犯罪,但是命运已经和洪水前大不相同,上帝拣选了闪并祝福他的后裔,从他诞生出一个民族。

4.1 合成一体

细读太古故事,尤其留意其中的用词,我们会发现至少有两位作者参与写作,或是由两种文献构成。这足以说明最终文本由众多零散材料拼接而成。从文本合成的角度分析经文的方法称为典源分析(*source analysis*),又称底本假说(*documentary hypothesis*)。它将耶和华上帝材料和耶和华材料称作耶和华典源,将上帝材料称作祭司典源。

《创世记》1-11 章的故事情节似乎更多来自耶典。底本假说认为耶和华叙事写于大卫君主制时期或之后不久,主要讨论人类的成长,也解释了罪如何伴随人类的发展而增长。大卫王朝的强盛以及和其他民族的文化交流促使以色列人用故事讲述这种国际关系。[72]以色列要竭力弄懂它在世界范围里的位置,包括上帝和列国的关系。

表 1.5 太古故事的典源

| 《创世记》1-11 | 耶典(J) | 合成材料(J+P) | 祭司典(P) |
|-------------------|-------|-----------|--------|
| 1: 1-2; 4a | | | 创造世界 |
| 2: 4b-25 | 造人 | | |
| 3: 1-24 | 伊甸园 | | |
| 4: 1-16; 4: 17-26 | 该隐和亚伯 | | |
| 4: 17-26 | 该隐诸代 | | |
| 5 | | | 亚当的族谱 |
| 6: 1-4 | 上帝的儿子 | | |
| 6: 5-8 | 洪水原因一 | | |

| | | |
|-------------|------|-------|
| 6: 9—13 | | 洪水原因二 |
| 6: 14—7: 24 | | 洪水 |
| 8 | | 再造 |
| 9: 1—17 | | 挪亚之约 |
| 9: 18—27 | 挪亚醉酒 | |
| 10 | | 列国表 |
| 11: 1—9 | 巴别塔 | |
| 11: 10—26 | | 闪的族谱 |
| 11: 27—32 | | 他拉的族谱 |

祭司典的创造和洪水内容通常是族谱。祭司典的作者通常是祭司。祭司不仅是精神领袖,他们也负责献祭仪式,包括守安息日和贯彻饮食律法。从创造故事里创造的七天结构和区分动物种类可以看出祭司的喜好特征。祭司的创造和洪水故事并不关心罪的问题,而是着重表现神圣的祝福。底本假说假定被掳的祭司编者极富技巧地将耶典和祭司典整合在一起,并用族谱让这些故事产生历史联系。

表 1.5 表明耶典包含了大量叙事——除了第一创造故事,部分洪水故事以及挪亚之约,耶典几乎占去太古故事的所有叙事。祭司典有自己的传统,它和耶典材料相辅相成。

4.2 结构一体

从结构上分析,太古故事有两个维度。一是祭司的族谱。太古故事里有五个族谱,族长故事里也有五个族谱(更多内容见《今日如何读旧约》二章)。每个族谱都有“……生了……”的介绍句子。[73]这些标志性话语将经文分成五部分。

表 1.6 《创世记》1—11 章的平行结构

| | 创造到洪水(十代) | 再造到族长(十代) |
|---|----------------|---------------------|
| A | 创造(1—2) | 再造(8: 1—9: 17) |
| 1 | 深渊(1: 2) | 深渊(8: 2) |
| 2 | 祝福(1: 22) | 祝福(8: 17) |
| 3 | 管理(1: 28) | 管理(9: 1—2, 7) |
| 4 | 洪水(1: 29—30) | 洪水(9: 3) |
| 5 | 亚当地里劳作(2: 15) | 挪亚在地里劳作(9: 18—28) |
| B | 亚当和夏娃吃树上的果子(3) | 挪亚喝了葡萄酒(9: 18—28) |
| 1 | 树上的果子(3: 1—7) | 酒(9: 20—21) |
| 2 | 赤身裸体(3: 7) | 被看见裸体(9: 21—23) |
| C | 该隐犯罪被诅咒(4) | 含犯罪,闪遭到诅咒(9: 25—27) |
| D | 族谱:亚当到挪亚(5) | 族谱:挪亚的儿子(10) |
| E | 上帝的儿子(6: 1—4) | 巴别塔(11: 1—9) |

| | | |
|----|----------------|----------------------|
| 1 | 神人交合(6: 1-2) | 上达天庭(11: 4) |
| 2 | “伟人”(6: 4) | 传扬人的名(11: 4) |
| F | 洪水(6: 5-7; 24) | 闪的族谱(11: 10-26) |
| 结果 | 毁坏创造 | 上帝呼召亚伯兰,传扬他的名(12: 2) |

平行与对应是太古故事的典型而明显的结构。例如第一部分亚当和夏娃吃了禁果获罪;第二部分挪亚饮酒致罪。第一部分该隐获罪被咒诅;第二部分含犯罪而迦南(“迦南”的希伯来语发音与“该隐”相谐)被咒诅。族谱也有平行对应之处,表 1.6 为太古故事平行结构的总结。

我们需要注意希伯来语“闪”(shem 意为“名字”)。这个词似乎可以成为太古故事的结构标记。每一组平行故事中,人类的冒犯达到顶点就是企图成为上帝那样,而不是承认和接受神圣的权威。而上帝始终能够挫败人类与神通婚或者建造工程这些可以达到天界的方式。

人类第一次冒犯上帝所引发的洪水几乎毁了全世界。第二次是建造巴别塔,之后上帝聚焦闪一家,“闪”意为“名字”。上帝从这条支脉拣选了亚伯兰并与之立约。上帝应许其名为大,并成为大国。[74]从此体现的神学思想是人类无法通过自身的计划和努力,只有通过上帝的意志才能获得祝福。

4.3 主题和体裁

从总体看,太古故事究竟要表达什么意图?上帝创造了完美的居所,然而创造被人类的野心扭曲和腐蚀。对人类日益增长的罪,上帝起初用洪水灭绝,后由义人挪亚开始了新时代。

再造大地以后罪恶依然横行。挪亚醉酒给他儿子含带来灾难。建造巴别塔令罪恶加重,上帝对人的计划感到愤怒,不过他没有再次降下洪水。实际上他也不会这样作。上帝曾和挪亚立约,保证再也不会因为人类犯罪而消灭地上的生灵万物。他在那时就聚焦闪的支脉。他从这个支脉里拣选亚伯兰,由此发展出以色列民族。

从一开始,罪的真正本质就是企图成为上帝那样:亚当和夏娃知晓善恶后,人类或者通过神人交合,或者通过通达天界(巴别塔),企图成为上帝。人类以上帝的形像被创造,但是上帝的形像和上帝有本质区别,而人类不断试图消弭两者差异。本书第二章的族长故事就表现了上帝如何在人类不断为自己筹划的情况下祝福人类。

分析太古故事的结构让我们明白单个故事情节如何服务于宏大的意义建构。然后我们很自然地会发问,它的体裁是历史吗?即使它最初是历史,我们今天仍然要冒着失去它最初意义的风险阅读它吗?这对信仰群体来说可能是个敏感问题。一般认为太古故事的体裁是历史或者神话。

将太古故事划归到神话的学者并不一定认为这些故事不真实。现代学者认为神

话并不代表错误。相反,神话是紧贴现实的文化方式,一种文化里的神话往往反映了这种文化的世界观。神话是解释文化信仰,实践,制度或一些本质事物的传统故事(柯克(Kirk),1971)。神话经常和宗教仪式及教义联系在一起,经常提供对创造,神性以及英雄的原型解释(莱明(Leeming),2002)。早期文化和现代文化都有特定的神话。试图揭示宇宙来历的“大爆炸”宇宙观可被称作现代神话。尽管它以科学证据和理性为依据,但仍受多方质疑,需要不断进行修正。

把太古故事当做神话来读,就承认了以色列通过这些故事表达了对神的本质,人类的本质,历史进程,世界的本质,宇宙和创造以及所有这些事物间关系的认识。[75]换句话说,叙事确定了以色列的世界观。这个高度整合的故事,对那些将要进行阅读和思考的读者也具有价值。

关键概念

1. 世界观。《创世记》1—3章里以色列人理解的上帝、人类以及宇宙是怎样的?《创世记》1章1节至2章4a节和2章4b至25节里的主题有哪些相似和差异?
2. 堕落或成熟。伊甸园里人类不服从的故事表达了以色列人对人类本质和人类生存状况的什么看法?
3. 美索不达米亚神话。《埃纽玛·以利什》和圣经创世故事之间有怎样的相似和差异?
4. 洪水。圣经洪水故事的结构和主题在整个太古故事里有什么重要性?
5. 巴别。巴别塔和《创世记》3—10章有什么关系?为什么它对太古故事里人类的不服从做了最佳总结?
6. 族谱。太古故事如何通过族谱表现其结构?
7. 文学结构。太古故事的第一部分(1—7章)与第二部分(8—11章)在主题和结构上如何平行对应?
8. 名字。希伯来语“名字”在太古故事里有什么主题含意?

讨论题目

1. 故事和处境。现在看到的太古故事最初是许多独立的文献来源。耶典作为太古故事的核心以何种方式反映耶典作者所关心的历史处境?同样,上帝典如何反映它们的被掳处境?现代宇宙起源论或者民族诞生故事如何反映我们的处境?我们的故事和太古故事有哪些相似和差异?
2. 创造故事。比较《创世记》2—3章耶和華上帝叙事、《创世记》1章上帝叙事以及美索不达米亚《埃纽玛·以利什》,每个叙事表现出怎样的神圣维度?每个叙事揭示了怎样的人类本质?现代科学,例如进化论、物理人类学以及现代医学,在解释人类起源时,如何看待人类本质?
3. 创造和再造。太古故事暗示上帝通过征服和塑造混沌来进行创造。后来人类反抗上帝并污染了世界。洪水后甚至是“再生”世界的挪亚也犯了罪。太古故事揭示了什么人性特征?
4. 当下处境。你之前听过太古故事里的哪些情节?这些故事有哪些共同的主题?之前听过的故事

和现在经过文本细读的内容有什么差别?

[76]经文今读

玛丽·柯莎克(Mary Phil Korsak)的著作《起初:〈创世记〉新解》(*At the Start: Genesis Made New*, 1992), 罗伯特·奥特(Robert Alter)的著作《创世记:翻译和注释》(*Genesis: Translation and Commentary*, 1996)以及史蒂芬·米契尔(Stephen Mitchell)的著作《创世记:经典圣经故事新译》(*Genesis: A New Translation of the Classic Biblical Stories*, 1997)是对《创世记》一书的翻译诠释著作,有一定的学术价值。比尔·莫耶斯(Bill Moyers)的著作《创世记:一出生动对话》(*Genesis: A Living Conversation*, 1996)是和书卷匹配的十套影像资料,众多作者和学者在其中探讨《创世记》故事里的经验和道德价值。理查德·米德尔顿(Richard Middleton)的著作《解放的形像:〈创世记〉一章的上帝形像》(*The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*, 2005)考察“上帝的形像”这一观念在古代语境里的含义,并探讨这一观念在当代社会的使用情况。

[77] 第二章 《创世记》12—50 章：族长故事

1. 简介
2. 亚伯拉罕故事链(11:27—25:11)
3. 雅各故事链(25:19—35:29)
4. 约瑟故事链(37:1—50:26)
5. 《创世记》作为一卷书

关键术语

| | | |
|----------|-------|--------|
| 亚伯拉罕故事链 | 以扫 | 族母 |
| 亚伯兰/亚伯拉罕 | 歌珊 | 族长/众族长 |
| 亚伯拉罕之约 | 夏甲 | 法老 |
| 祖先 | 以撒 | 波提乏 |
| 祖先故事 | 以实玛利 | 拉结 |
| 亚兰 | 雅各 | 利百加 |
| 便雅悯 | 雅各故事链 | 撒迦 |
| 长子名分 | 约瑟 | 撒莱/撒拉 |
| 割礼 | 约瑟故事链 | 显圣 |
| 约 | 犹大 | 来历 |
| 故事链 | 拉班 | 乌珥 |
| 以东 | 利亚 | |
| 名祖 | 罗得 | |



卡拉瓦乔(Caravaggio)的《以撒献祭》

《创世记》22 章的以撒献祭是整个亚伯拉罕故事的高潮,它反映出亚伯拉罕事奉上帝的实质和程度。这幅卡拉瓦乔的名作细致展现了亚伯拉罕执刀之手,刀即将刺向以撒的喉咙,故事凝固在这一瞬间。

来源:但以理·韩谢梅尔·班德斯塔根据卡拉瓦乔的《以撒献祭》所绘(佛罗伦萨,意大利:乌菲齐美术馆,1603 年,油画)。

1 简介

遗传基因深刻地影响每一个人——从发色，体型甚至怪癖。人们不免和父母相像，这既是希望，也可能令人失望。每个人很自然地需要确立自己的身份和人格，^[78]不过一旦我们意识到自己和父母相像，我们反而也许会感到沮丧。

这可能就是我们反叛父母的原因，也是受挫感的来源。基因研究证明了以色列作者千年前就已经认识到的问题：讲述祖先(ancestors)的故事是为了了解自身。

真正的以色列历史是从家族历史开始的，祖先的故事是对以色列最早先辈的记述。伟大的希伯来叙事者本能地认为以色列的父辈身上体现了这个民族的特性。

祖先故事(Ancestral Story)是以色列史前史，是这个民族的文化基因。祖先故事充斥着兄弟鬩墙和家族纷争的主题。然而这些故事也有其内在意义。许多人物的名字和专有名词相同，因此他们是同名祖先。**名祖**(eponym)也许和民族，地点或机构的名称相同。例如雅各后改名以色列，其众子的名字就是以以色列十二支派的名称。

祖先故事的主角是亚伯拉罕，以撒和雅各。他们常被称作**族长**(patriarchs)。尽管**族母**(matriarchs)的权力很大，但是以色列的社会结构主要由男性家长和部落首领主宰。称以色列为族长社会其实是过分简化了其内部复杂的社会组织。族长故事特别突出了妇女(族母)影响民族命运的方面。

祖先故事的文学形式基本上是**撒迦**。撒迦(saga)是关于祖先或者社群领袖的传奇叙事。撒迦的情节简单，一般讲述领袖如何成功取得财富或克服困难。撒迦探索人类的经验，尝试通过祖先生活上的种种问题帮助读者理解他们自己的生活。

总之，祖先故事和太古故事在谋篇布局和主题上有所不同。祖先故事由三个撒迦组成，每个撒迦都被称作一个**故事链**(cycle)，因为每个故事链涉及一位主要的祖先，分别为亚伯拉罕，雅各和约瑟。这三个故事链由族谱区分开。亚伯拉罕和雅各的故事如同照相册，其情节如同快照。每个故事链内部的诸故事之间并没有紧密的联系，也没有按照线性结构被统一安排起来。不过这些故事由主题线索串联在一起。而约瑟的故事链却组织精巧，它可以被称作世界上最早的小说。里面的人物性格鲜明稳定，情节充满戏剧张力，叙事引人入胜。

分析祖先故事的文学形式比探究祖先和历史的关系容易得多(图 2.1)。我们尚未找到反映以色列祖先生活的文献资料。权威学者试图建立族长生活的时间线索，认为族长大约生活在铜器时代的中期(公元前 2000—前 1550 年，吉臣(Kitchen)，1995)。也有学者质疑这种社会历史平行说，认为族长的故事在很大程度上是虚构的，是犹太被掳巴比伦很久之后才写出来的(汤姆逊(Thompson)，2000)。因此族长的故事反映了后来的社群在理解自身身份方面所做的努力，它并不能说明真实的历史事件就是按照这个编年史发生的。一些非主流的学者支持这样的观点，他们的例证是亚伯拉罕最

初居住的城市被称作迦勒底的吾珥,但是“迦勒底”(Chaldean)一词最早出现在公元前10—前8世纪的美索不达米亚南部地区。

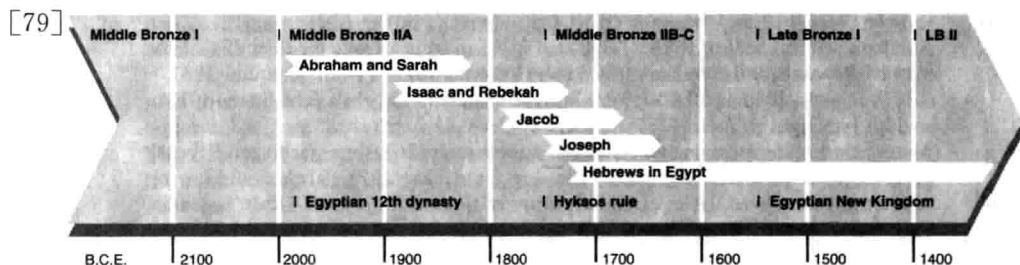


图 2.1 时间线索：族长

并非所有学者接受族长大约生活在铜器时代中期的看法。

www 请到对应网站浏览图表“和族长有关的编年史数据”。

1.1 族长故事：概要

上帝应许亚伯兰/亚伯拉罕(Abram/Abraham)土地和后裔时,他从美索不达米亚南部的吾珥迁徙至巴勒斯坦(《创世记》12)。因巴勒斯坦闹饥荒,他和妻子撒莱/撒拉(Sarai/Sarah)下到埃及。后侄子罗得与亚伯拉罕争夺迦南地,二人最终分道扬镳(13)。“亚伯兰”和“撒莱”是第一位族长亚伯拉罕和第一位族母撒拉离开吾珥至割礼立约(被称作亚伯拉罕之约)之间使用的名字。立约时上帝将他们的名字改作亚伯拉罕和撒拉(17: 5, 15)。

上帝和亚伯兰立约,应许他后裔繁多(15)。多年过去了,亚伯兰和撒莱仍然没有子嗣。撒莱让丈夫和使女夏甲同房(16),生下了继承人以实玛利。上帝再次肯定了对后裔的应许,要求亚伯兰部落的所有男子受割礼,并为亚伯兰和撒莱重新取名(17)。

当亚伯拉罕年近百岁,撒拉近九十岁之时,上帝宣示他们会有自己的儿子(18—19)。上帝应许他们,其子以撒出生后,与撒拉发生冲突的夏甲母子将被赶出家门(21)。后上帝为试探亚伯拉罕的信心,要求他把独生子以撒献给神。上帝在最后一刻阻止亚伯拉罕杀死以撒(22)。撒拉不久去世,亚伯拉罕买地安葬撒拉(23)。[80]然后打发仆人到亚兰他拉的部族为以撒娶妻(24)。以撒和利百加成婚,后继有人的亚伯拉罕不久也离开人世(25)。

以撒和利百加生了一对孪生子以扫和雅各。头生子以扫把长子名分卖给雅各(25)。以撒住在基拉耳时遇到危险,就欺骗亚比米勒王说利百加是他妹子(26)。雅各和利百加合伙欺骗以撒,骗取了应该属于以扫的祝福(27)。为逃避以扫的追杀(28),

雅各到哈兰的舅舅拉班家里生活了很长一段时间,并和拉班的女儿利亚和拉结成婚,育有多名子女(29—31)。雅各最爱拉结。拉班因雅各的羊群繁殖旺盛就嫉妒他,于是雅各逃离拉班并带走大量财产。返回巴勒斯坦的路上,雅各(33)与天使角力(32)。雅各和家人虽然住在巴勒斯坦,但是努力与当地迦南人保持距离,就像示剑的故事里告诉我们那样(34)。雅各后迁至伯特利,在此定居(35)。

雅各毫不掩饰对约瑟的喜爱。约瑟的兄长因父亲的偏爱和约瑟的骄傲而仇视他,将他卖到埃及为奴。他成为埃及官长波提乏的家宰(39)。此处加插了犹大和他玛因配偶权和子嗣所起的冲突(38),然后叙述又回到约瑟。约瑟一心一意服侍波提乏,但是波提乏的妻子企图引诱他,被约瑟拒绝后反而诬告约瑟调戏她。约瑟被投进监牢。狱中约瑟因为诚实和擅于解梦而崭露头角(39—40)。法老做了一连串无人能解的梦,请约瑟释梦。法老对约瑟的解梦非常满意,遂任命他为宰相(41)。埃及在约瑟的领导下平安度过饥荒,为以后兄弟团圆埋下伏笔。约瑟的兄长下到埃及购买谷物时,约瑟指控他们是间谍并囚禁其中一位兄长西缅(42)。约瑟最后揭示自己的身份并原谅了兄长(43—45)。

约瑟和整个家族生活在尼罗河东部水草肥美的歌珊(Goshen)。他们在雅各的庇护下成为庞大部落。晚年的雅各为孙子以法莲和玛拿西祝福(48),又为孙子的后裔祝福(49)。雅各去世后要求约瑟起誓,将他运回迦南埋葬(50)。

1.2 阅读指南

阅读三个族长故事链时要注意以下问题:

1. 每个故事链都要追溯上帝如何将祝福带给族长家庭并将祝福传递给下一位族长,但是每次追溯都有其自身特点。
2. 每个故事链都有旅行的主题,对应从不孕到祝福的过程。
3. 从经文的结构看,每个故事链的第一个情节包含了对土地的祝福。

[81]你是否能讲述每个故事链的主要情节以及该情节所表现的祝福特征。

太古故事有两位作者贡献突出,一位使用“上帝”,另一位则使用“耶和华”作神名。传统底本假说确认太古故事有耶典,上帝典及祭司典三种来源,我们在第一部分“律法书序言”里已经提及,因此祭司作者可以说是第三位做贡献的人。

底本假说可以确定从族长故事到《民数记》里的三种来源。并不是所有的学者同意底本假说的每一个细节或认同它的基本观点。但是从文本细读的需要来看,它仍旧是众多学者使用的,能为经文提供可靠解释的有效方法。

2 亚伯拉罕故事链(11: 27—25: 11)

亚伯拉罕故事链延续了太古故事里的祝福主题并为以色列的历史奠定了基础。新

的叙事方式与英雄亚伯拉罕前往新的土地明显吻合。亚伯拉罕的旅行具有文学史诗的模式(坎贝尔(Campbell), 1968)。亚伯拉罕带着渴望和朴素的信仰离开舒适的环境去面对无数的困难和危险。他的信仰通过这些磨难成熟起来,和上帝的关系也更加紧密。上帝命令亚伯拉罕将自己的儿子献祭,他面对的是最困难的挑战——他因此彻底改变。

亚伯拉罕故事链以他拉的族谱(11: 27—32)开启全篇。这个族谱提到两个重要细节:亚伯兰的妻子撒莱不育,亚伯兰的部落在离开吾珥前往迦南途中于哈兰短暂居住。这些为两段旅程提供了推动故事发展的平台。第一段旅程是比喻,意从不育到生养众多;故事的主题就是渴望子嗣。第二段旅程是地理意义上从美索不达米亚到应许之地(图 2. 2)。

历史学家和考古学家一直都在寻找亚伯拉罕故事的旁证资料(吉臣(Kitchen), 2003)。然而,除圣经之外并没有关于亚伯拉罕及其同伴的文献记载。一些学者提出亚伯拉罕穿越中东的旅行可能和公元前二千年著名的亚摩利人的迁徙有关。而且以色列族长的名字和亚摩利人的名字相像。亚伯拉罕不一定是亚摩利人,但是圣经对他的刻画大致和青铜时代美索不达米亚西部移民相仿。

2.1 呼召和立约(12—17)

亚伯拉罕故事的第一段情节引出上帝要亚伯拉罕所做之事(12: 1—3),它涉及整个故事链的主题。耶和华慷慨地应许亚伯拉罕,激励他不断向前。亚伯拉罕跟随耶和华的指引放弃了所有。但是几十年的等待过去了,亚伯拉罕处在希望幻灭的边缘——仍然没有子嗣和土地。上帝通过立约等各种途径维持亚伯拉罕的希望。

[82]

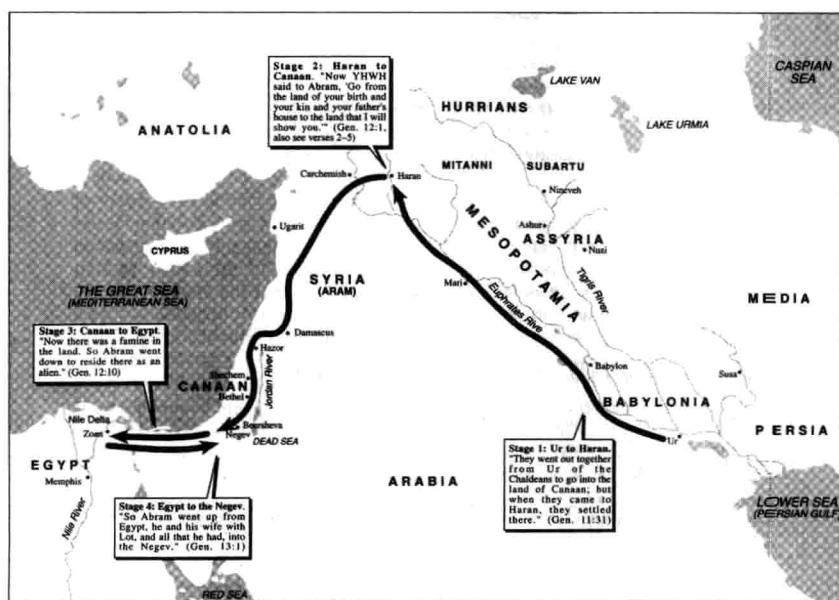


图 2.2 亚伯拉罕的旅行

根据《创世记》记载,亚伯拉罕部落源自美索不达米亚南部,后定居于美索不达米亚西部。亚伯拉罕,撒拉及罗得从哈兰迁到迦南。亚伯拉罕到迦南后主要在犹大地区活动。

2.1.1 来去迦南(12—14)

神圣的应许(12: 1—3)是理解耶典神学的关键。耶和华命令亚伯拉罕离开本地和本族,跟随耶和华的指引去往新的土地:

耶和华对亚伯兰说:“你要离开本地、本族、父家,往我所要指示你的地去。我必叫你成为大国。我必赐福给你,叫你的名为大,你也要叫别人得福。为你祝福的,我必赐福与他;那诅咒你的,我必诅咒他。地上的万族都要因你得福。”(创12: 1—3)

[83]上帝对亚伯拉罕的应许从根本上讲有三件事:土地、子嗣和祝福。耶和华说出了“大国”和“叫你的名为大”等词语,上帝能够保证亚伯拉罕繁荣壮大。这样的话语让我们想起《创世记》6章4节“名字”(希伯来语 *shem*)的涵义,^①《创世记》11章4节(“传扬我们的名”)和闪的族谱。上帝为亚伯拉罕预备的名字将会改变之前人类的僭越欲望。

祝福(*blessing*)的重要性表明上帝为亚伯拉罕等人准备了一些特别的东西。通过亚伯拉罕,一切人类都从耶和华的咒诅走向祝福。从神学上讲,也许耶和华作者通过赐予大卫或所罗门以帝国的方式祝福他们,他把祝福看做更新社会或者建立崭新世界秩序的开始。

www 请到对应网站浏览图表“族长故事‘祝福自身’的段落”。第三节神圣呼召的最后一个陈述也可以翻译成“被祝福”或者“祝福自身”。这张表列出使用该短语的经文。

亚伯拉罕听从耶和华从哈兰旅行到迦南的命令。到达南地(Negev)以前,他在示剑和伯特利两处停留,建造耶和华的祭坛以表明他对上帝的侍奉。也许在后世以色列人看来,他拥有这些地方并把它们当作真正的崇拜中心。

在耶和华的应许下,甫到迦南的亚伯拉罕就遇上饥荒。他和撒拉为了生存被迫流徙他处。在埃及时,亚伯拉罕相信埃及人会因撒拉的美貌而加害自己,因而隐瞒和撒拉的夫妻关系。埃及法老(Pharaoh)将撒拉带进后宫,但是耶和华对法老的皇宫降下

^① “名字”的希伯来语是שֵׁם(name),阳性名词。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,页 1027。——译注。

灾祸。法老得知真相后，匆匆将亚伯拉罕驱逐出境。

这个故事受人关注的缘由很多。首先，亚伯拉罕被刻画成一个逢迎之徒，他只接受耶和华的应许而严重缺乏信仰。这段情节对亚伯拉罕故事链里的神学发展有重要意义。它指出亚伯拉罕的缺点，并推动亚伯拉罕成长为信靠耶和华的族长。其次，饥饿、往返迦南的迁徙、法老以及灾祸都反映出希伯来人和埃及人之间频繁的接触，关于这一点，我们会在《出埃及记》里讲到。

饥馑过后，对应许的另一个威胁来自亚伯拉罕的侄子罗得(Lot)。亚伯拉罕和罗得的羊群都极其壮大，他们的牧人为争夺牧场而起冲突。亚伯拉罕出于慷慨，也是因信仰的缘故，允许罗得选择他想要的土地。罗得挑选了肥润的约旦河谷。上帝也相应重申了对亚伯拉罕的应许(13: 14—17)，后亚伯拉罕迁徙到希伯伦地区。

[84]罗得流徙至所多玛和俄摩拉。中东诸王结成联盟洗劫了这些城市并掳走罗得。亚伯拉罕从自己的部落里召集 318 名壮士跟踪追击，夺回了财物和人口。在返回希伯伦途中，撒冷(Salem, 可能是耶路撒冷, Jerusalem)王麦基洗德(Melchizedek)以“天地的主，至高的神”祝福亚伯拉罕(14: 19)。^① 这段情节表明亚伯拉罕曾经非常强大，他接受了上帝的祝福，列国也通过他受祝福。

2.1.2 继承应许(15—16)

亚伯拉罕得到应许成为大国，但是他和撒拉年纪老迈时仍无子嗣。在 15 章里耶和华的话临到亚伯拉罕，用立约的方式坚立对他的应许。约(covenant)是一种盟誓关系，它确立了双方的期待和义务。有大量反映古代中东立约的文献幸存下来，学者对它们适用的场景和约的形式进行了很多研究。最初用在政治和国际法方面的约有一些通行的元素。条约(treaty covenants)和宪章(charter covenants)是两种主要类型(麦卡锡(McCarthy), 1978)。

条约(treaty)规定了两国间的关系，立约双方可能在权力和地位上相似(伙伴条约)，也可能相差悬殊(宗属条约)。上帝在西奈山通过摩西和以色列人所立之约就是宗属条约(见《今日如何读旧约》三章和五章)。古代条约在形式上类似于现代国家间的联盟和商业合同。

敕令(charter)通常用于表彰忠心或者为皇室服务的人和事。例如，战争结束后，国王会给皇家军官封地；因此，敕令有时候被称作皇家土地授予条约(royal land grant covenant, 魏因费尔德(Weinfeld), 1970)。《创世记》15 章耶和华作者用敕令表达了上帝对亚伯拉罕的嘱托。这是个单边许诺，上帝通过誓言必须永远向亚伯拉罕提供土地和子嗣。

^① “至高的神”希伯来语是 *El Elyon* (*El Elyon*)。ֵיִיִן 是形容词，表示“至高的”(high)。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., 《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》，前揭，页 751。——译注。

这部分情节的来源难以确定。不过它通篇使用的神名是耶和华,因此被确定为耶典。从风格和主题判断也可能是耶典。但是里面有些不连贯的地方说明还有上帝典或其他来源。第 3、5 和 13—16 节通常确定为上帝典,因为以异象形式出现的启示是典型的上帝典。边京索(J. Blenkinsopp, 1992: 122—124)认为 15 章由“申命作者所写或重新书写”。亚伯拉罕敕令在结构上和《撒母耳记下》7 章的大卫敕令相似(见《今日如何读旧约》八章),这使克莱门茨(Clements)认为《创世记》15 章和《撒母耳记下》7 章同出一源。

以下是包含此约的著名经文:

这事以后,耶和华在异象中有话对亚伯兰说:“亚伯兰,你不要惧怕! ……”
(创 15: 1a)

耶和华在异象中临到亚伯拉罕,表明亚伯拉罕和上帝的特殊关系。词语“耶和华有话”是介绍先知的典型用语(见撒上 15: 10 和何 1: 1)。当一个人面对上帝的时候,感到恐惧是非常自然的,[85]因此“你不要惧怕”通常是带来拯救的信息(见 21: 17; 26: 24; 35: 17; 以及赛 10: 24)。

我是你的盾牌,必大大地赏赐你。(创 15: 1b)

耶和华说他是亚伯拉罕的盾牌,也就是说他是亚伯拉罕的保护者。事奉耶和华不会得到报酬,但是上帝要回报这种忠心事奉,因此往往有意想不到的好处。

亚伯兰说:“主耶和华啊,我既无子,你还赐我什么呢? 并且要承受我家业的是大马士革人以利以谢。”亚伯兰又说:“你没有给我儿子,那生在我家中的人就是我的后嗣。”耶和华又有话对他说:“这人必不成为你的后嗣,你本身所生的才成为你的后嗣。”于是领他走到外边,说:“你向天观看,数算众星,能数得过来吗?”又对他说:“你的后裔将要如此。”亚伯兰信耶和华,耶和华就以此为他的义。(创 15: 2—6)

亚伯拉罕没有儿子,他的产业由仆人——大马士革的以利以谢继承。这个故事说明子嗣是这段情节的主线,这是耶典作者在族长故事里一贯的兴趣。亚伯拉罕没有子嗣,他不能确定上帝的应许是否能够实现。上帝重新肯定他将拥有子孙后裔——甚至比天上的星还多——尽管亚伯拉罕一点也看不到应许能实现的证据,但是他愿意委身上帝。上帝把亚伯拉罕的信心看成是他站在和上帝的关系里面。“义”的含义非凡。律法书里的义应用到人类生活。义行是上帝赞许的,同时行义的人也就处在依靠上帝

的关系中。此处，亚伯拉罕的信心被算作义。

接下来的故事描写了一场相当奇怪的仪式。亚伯拉罕宰了一只母牛，一只母山羊，一只公绵羊，一只斑鸠，一只雏鸽，每样劈开分成两半，一半对着一半地摆列。然后亚伯拉罕沉沉地睡去，耶和华出现在他面前，象征性地从肉块上经过：

日落天黑，不料有冒烟的炉，并烧着的火把，从那些肉块中经过。（创 15：17）

这个仪式在形式上将亚伯拉罕拉进和神的关系里。上帝用这个仪式向亚伯拉罕解释了委身的深刻意义。上帝用冒烟的炉和烧着的火把来配合献祭仪式。根据希伯来圣经（取决于我们如何理解“上帝的形象”这一概念），上帝没有物理形式。但是当他现身时，通常以烟和火的形式出现。上帝的象征性现身就被称作显圣（theophany）。上帝最著名的显现是《出埃及记》19章上帝临到西奈山，那时他出现在以色列人面前并颁布十诫。

这个仪式包含了自责的含义。耶和华经过被分割成两半的动物身体就象征性地把他自己比附成遭受苦难的动物，因为他没有让应许实现。[86]神用仪式的方式应许了子嗣和迦南之地：

当那日，耶和华与亚伯兰立约，说：“我已赐给你的后裔，从埃及河直到幼发拉底大河之地”（创 15：18）

这段经文可以概括为“耶和华和亚伯拉罕立约。（YHWH cut a covenant with Abram）”用圣经语言讲，“立约”（cut a covenant）指献祭的动物被劈成两半。劈开动物可能是立约仪式的古老传统。马里（Mari）出土的文献里有把驴劈成两半的献祭仪式。将动物切割成两半并从肉块上经过是将自责仪式化，如果对条约不忠，就被切或面临死亡。

此处使用的切割仪式是要耶和华保证实现对子孙和土地的应许。敕令通常限定了土地的边界。亚伯拉罕已经表明了他的信心，耶和华遂授予亚伯拉罕土地并以敕令作结。巧合的是，这些土地的边界和大卫-所罗门王国的疆土居然重合（王上 4：21）。它表明以色列国土甚至边界的确定可以追溯到耶和华对亚伯拉罕的应许以及他们之间所立的约。

尽管有立约和应许，但是亚伯拉罕和撒拉很长时间都没有生养。他们后来变得缺乏耐心，撒拉将使女夏甲（Hagar）给亚伯拉罕，夏甲为亚伯拉罕生了以实玛利（16章）。夏甲不甘屈居撒拉之后。撒拉苦待夏甲迫使其逃到旷野，后返回撒拉和亚伯拉罕的住处。

这些故事反映了人们对继承人的关注，继承人是族长未来的希望。它们也揭示了

继承的不确定本质，总是存在对生养的威胁。这个问题也许反映了君主制背景下耶和華作者对大卫王室继承人的兴趣（见《今日如何读旧约》第八章）。

2.1.3 割礼(17)

《创世记》12章1—3节是耶和華应许神学的核心，而《创世记》17章又是祭司立约神学的基础。请注意亚伯拉罕的神在接下来的经文如何以三个不同的名字耶和華、全能的神(El Shaddai)和上帝依次出现。族长们从来不知道神的名字是耶和華。作者很少使用耶和華这个名字，祭司传统区分了耶和華和至高神，因此读者不会将二者搞混。祭司典里没有清楚说明上帝是耶和華还是至高神，直到上帝向摩西说明（出6：3）。祭司作者在17章3节里恢复使用了“上帝”这个神名，这是以色列出埃及前常用的神名：

亚伯拉罕年九十九岁的时候，耶和華向他显现，对他说：“我是全能的神，你当在我面前做完全人，我就与你立约，使你的后裔极其繁多。”亚伯拉罕俯伏在地，上帝又对他说：“我与你立约，你要做多国的父。从此以后，你的名不再叫亚伯兰，要叫亚伯拉罕，[87]因为我已立你做多国的父。我必使你的后裔极其繁多，国度从你而立，君王从你而出。我要与你并你世世代代的后裔坚立我的约，作永远的约，是要作你和你后裔的神。我要将你现在寄居的地，就是迦南全地，赐给你和你的后裔，永远为业。我也必作他们的神。”上帝又对亚伯拉罕说：“你和你的后裔必世世代代遵守我的约。你们所有的男子都要受割礼，这就是我与你，并你的后裔所立的约，是你们所当遵守的。”（创17：1—10）

“繁多”和“多国”让我们想起《创世记》1章28节上帝对人类的祝福。祭司作者把亚伯拉罕看作创造故事里上帝应许的实现者。“多国的父”是祭司语言，它相当于耶和華故事里成为大国的应许，比如《创世记》12章2节耶和華应许亚伯拉罕的用词。

更改名字是子孙应许即将实现的一个信号。亚伯兰（“尊贵的父”）现在被改成亚伯拉罕（“多国的父”），这就肯定了上帝对后裔的应许不会改变。上帝重新肯定这个约以后，亚伯拉罕和族人的割礼（circumcision）就作为他委身上帝的永恒记号（图2.3）。

此约因上帝第一次要求亚伯拉罕用行动证明信仰而有了新的发展。和敕令相比，此约肯定了条约的结构并规定了双方的权利和义务。亚伯拉罕不得不为自己、以实玛利以及家里的一切男子实施割礼。经文上说亚伯拉罕发誓要按照上帝喜悦的方式生活。



图 2.3 实施割礼

这张埃及墓画绘制于第六王朝(公元前 2350—2000)的塞加拉地区,它刻画了六岁至十二岁男子行割礼的仪式。这幅画反映了割礼不是以色列人独有的仪式,但是以色列人把它看做是和上帝立约的记号。割礼是割去生殖器前端阳皮的外科手术,这种风俗一直延续至今。父母一般在儿子出生后一两天就指定行割礼的人选。犹太社群的男孩出生后第八天就要行割礼(霍夫曼(Hoffman), 1996)。来源:巴瑞·班德斯塔根据第六王朝的塞加拉墓画绘制。

[88]割礼是犹太教立约的记号。用刀环切生殖器官立约,这对生殖能力有潜在的威胁。如此立约在象征意义上就显示出上帝对后裔的应许。通过一代又一代实施这样的仪式,以色列人完全将自己的未来交到上帝手里。耶典作者认为约是耶和华长久祝福的见证。对他们来说,约采用了无需要回报、只要虔信的条约形式。编者保存了约的这两种概念后,肯定了两种约之间的互补作用。

www 请到对应网站浏览“族长之约的祭司陈述”以及“《创世记》和《出埃及记》里的约”。

2.2 亚伯拉罕和以撒(18—22)

亚伯拉罕故事里很多重大事件往往围绕子嗣展开。过继的儿子以实玛利和侄子罗得都是小人物,是围绕族长轨道运行的“小卫星”。正统子嗣以撒从族母而出,拥有命中注定的地位。对应许的威胁不会立刻消失,实际上应许即将面临巨大的挑战。

2.2.1 宣布降生(18—19)

有一天,三个人出现在亚伯拉罕门前。随着故事的发展,我们知道其中一个是耶和华,另外两个很明显是拯救罗得的天使。亚伯拉罕准备盛宴款待他们,耶和华许诺明年的这个时候亚伯拉罕和撒拉将生一个儿子。撒拉听到这个预言后笑了,因为她已经年老体衰。

晚餐过后,亚伯拉罕和“那些人”举目望见所多玛,耶和华透露会因所多玛和俄摩拉的罪恶摧毁这两座城。亚伯拉罕为了居住在此的罗得向上帝讨价还价,即使只有十个义人,他也要拯救罗得。结果证明连十个义人都没有,于是城市被摧毁。

两个天使进入所多玛要拯救罗得。为了说明所多玛的邪恶，经文说这城里的男子要求罗得交出访客，他们好与客人交合。天使催促罗得离开，于是罗得带着妻子和两个女儿逃走。他们到达安全地带后，

当时，耶和華將硫磺與火，從天上耶和華那里，降與所多瑪和蛾摩拉。（創 19：24）

罗得的妻子向所多玛回头张望，立刻变成一根盐柱。罗得的女儿找不到丈夫，就灌醉父亲并与之同寝。他们乱伦的孩子就成为摩押人和亚扪人的祖先；以色列人用这种极其无礼的方式诋毁他们的邻邦。

[89]2.2.2 威胁(20—21)

太古故事没有任何上帝典的材料。《创世记》第一个上帝典故事涉及族长。《创世记》15章似乎有上帝典的特征，20章是第一个完整的上帝典故事。故事中亚伯拉罕和撒拉遇见亚比米勒(Abimelech)，亚伯拉罕似乎又一次遇到威胁。这是一个有教育意义又有趣的故事，因为它包含大量上帝典作者强调的主题：

亚伯拉罕从那里向南地迁去，寄居在加低斯和书珥中间的基拉耳。亚伯拉罕称他的妻撒拉为妹子。基拉耳王亚比米勒差人把撒拉取了去。（创 20：1—2）

我们不清楚“那里”究竟是哪儿，可能是亚伯拉罕最后的家乡幔利-希伯伦。亚伯拉罕和撒拉从“那里”迁徙到基拉耳地区。基拉耳王亚比米勒娶撒拉为妻。亚伯拉罕声称撒拉是妹子，这样的情节在《创世记》12章10—20节和26章6—11节里也能找到。同样的主题在三个故事里重复出现，这表明它们有一个共同的类型化场景(type-scene, 奥特(Alter), 1981)，这是支撑五经众多典源的主要理由。

亚比米勒渴望得到撒拉——这有些奇怪，因为根据《创世记》17章17节的记载，她已经九十岁了。不同来源的故事编辑到一起肯定有不连贯的地方，这样的矛盾在成文时也没有完全得到解决。

但夜间，上帝来在梦中对亚比米勒说：“你是个死人哪！因为你取了那女人来，她原是别人的妻子。”亚比米勒却还没有亲近撒拉。他说：“主啊，连有义的国你也要毁灭吗？”那人岂不是自己说：“他是我的哥哥。我作这事是心正手洁的。”（创 20：3—5）

上帝典其中一个特征就是上帝并不直接显现，而是和人在睡梦或者异象中交流。这个故事也是这样：上帝临到外邦王亚比米勒的梦境。这就包含一种可能性：以色列

的上帝可能与外邦人发生关系，也的确存在秉持公义的外邦人。

而且亚比米勒的罪也很复杂。他的罪是娶了别人的妻子，但是被亚伯拉罕欺骗的。亚比米勒直到最后都没有碰撒拉。为什么要定他的罪呢？

上帝在梦中对他说：“我知道你做这事是心中正直，我也阻拦了你，免得你得罪我，所以我不容你沾着她。现在你把这人的妻子归还他，因为他是先知，他要为你祷告，使你存活。你若不归还他，你当知道，你和你所有的人都必要死。”（创20：6—7）

上帝第二次来到亚比米勒的梦阻止他做错事。上帝典的作者表明上帝的行为能达于非以色列人？

[90]我们也要注意那些描写亚伯拉罕的语言。上帝称呼他为先知，这是希伯来圣经第一次使用“先知”一词，意为介于上帝和人之间的。从整体上看，上帝典好像和北国的先知文化有联系，所以作者自然对先知人物感兴趣，并在以色列最早的故事里追溯先知的呼召。

亚比米勒清早起来，召了众臣仆来，将这些事都说给他们听，他们都甚惧怕。亚比米勒召了亚伯拉罕来，对他说：“你怎么向我这样行呢？我在什么事上得罪了你，你竟使我和我国里的人陷在大罪里！你向我行不当行的事了。”亚比米勒又对亚伯拉罕说：“你见了什么才作这事呢？”（创20：8—10）

亚比米勒对此事很严肃。他召来家仆告诉他们这事，然后谴责亚伯拉罕。亚伯拉罕的确有罪，因为他的欺骗让亚比米勒身陷麻烦：

亚伯拉罕说：“我以为这地方的人总不惧怕上帝，必为我妻子的缘故杀我。况且她也实在是我的妹子，她与我是同父异母，后来作了我的妻子。当上帝叫我离开父家漂流在外的时候，我对她说：‘我们无论走到什么地方，你可以对人说，他是我哥哥，这就是你待我的恩典了。’”（创20：11—13）

我们现在能够明白亚伯拉罕那样做的原因。他担心基拉耳没有“惧怕上帝”的人。实际上，亚比米勒和他的仆人似乎非常敬畏上帝，因此上帝直接警告亚比米勒，并从灾难中拯救他。这个故事似乎表明亚伯拉罕低估了这些外邦人的道德水准。很显然“惧怕上帝”是上帝典作者的兴趣，但是在古代以色列全境却看不到这样的事实。

亚比米勒把牛羊、仆婢赐给亚伯拉罕，又把他的妻子撒拉归还他。亚比米勒又说：

“看哪，我的地都在你面前，你可以随意居住。”又对撒拉说：“我给你哥哥一千银子，作为你在阖家面前遮羞的，你就在众人面前没有不是了。”亚伯拉罕祷告上帝，上帝就医好了亚比米勒和他的妻子，并他的众女仆，她们便能生育。因耶和华为亚伯拉罕的妻子撒拉的缘故，已经使亚比米勒家中的妇人不能生育。（创20：14—18）

亚比米勒慷慨赠予亚伯拉罕礼物，公开承认自己的罪过。而且他邀请亚伯拉罕在自己的地界上随意居住。亚伯拉罕以先知的方式向上帝祷告，于是亚比米勒和他的家人又获得了失去的东西。其实亚伯拉罕是犯错误的那个人，但令人惊奇地是他也是挽救局势的那个人。他是能够间接医治亚比米勒和他的百姓的先知。

[91]我们知道亚伯拉罕一百岁、撒拉九十岁的时候，他们终于有了孩子。孩子名叫以撒(Isaac)，意为“他笑了”，以纪念撒拉听到自己将老年得子时的反应。按照犹太人的立约传统，以撒在出生第八天行了割礼。

2.2.3 试验(22)

以撒献祭的故事几乎是五经最深刻的故事之一，它给人们上了一堂关于试验和信心的课。它不仅是希伯来圣经里最具戏剧张力的故事之一，也是具有高超讲述技巧的故事。

亚伯拉罕故事链里，以撒出生和随后以实玛利被逐为上帝作者讲述以撒献祭搭建了平台。既然以撒是独子，上帝就要试验亚伯拉罕的信心。从段落的重复特征来看，这段情节分成三个单元。每一个单元都用上帝对亚伯拉罕的讲话开头(表2.1)。每一个单元亚伯拉罕都以相同的方式回应。

接下来对《创世记》22章的讨论以单元进行。黑体字是经文的一部分，用来显示结构。

1. 上帝呼唤亚伯拉罕

这些事以后，上帝要试验亚伯拉罕，就呼叫他说：“亚伯拉罕！”他说：“我在这里。”上帝说：“你带着你的儿子，就是你独生的儿子，你所爱的以撒，往摩利亚地去，在我所要指示你的山上，把他献为燔祭。”(22：1—2)

第一句话是主题陈述；“上帝要试验亚伯拉罕”让我们从一开始就明白这个故事的目的。上帝正要试验亚伯拉罕的信心。上帝作者写的许多故事都和信仰以及信心有关。这是一个严峻的试验，这样的故事肯定了上帝在试验的背后，并为这样的目的服务。

表 2.1 以撒献祭故事里的呼唤和回应^①

| 单元一(22: 1—2) | 单元二(22: 7—8) | 单元三(22: 11—12) |
|--|---|---|
| 上帝呼唤亚伯拉罕 上帝：“亚伯拉罕！” 亚伯拉罕：“我在这里。” | 以撒呼唤亚伯拉罕 以撒：“父亲哪！” 亚伯拉罕：“我儿，我在这里……” | 耶和華的天使呼唤亚伯拉罕 天使：“亚伯拉罕，亚伯拉罕！” 亚伯拉罕：“我在这里。” |
| 命令：“你带着你的儿子……” | 问题：“燔祭的羊羔在哪里？” 亚伯拉罕：“我儿，上帝必自己预备燔祭的羊羔。” | 命令：“你不可在这童子身上下手……” |

[92]单元一包括上帝命令亚伯拉罕在山上献祭以撒。我们很难确定是否在摩利亚山(Moriah)。《历代志下》3:1 说摩利亚山是所罗门圣殿的所在地。这个地名将族长亚伯拉罕的故事和记载所罗门圣殿的《历代志》传统联系起来；因此这样的地方需要崇高的庄严感。

亚伯拉罕清早起来，备上驴，带着两个仆人和他儿子以撒，也劈好了燔祭的柴，就起身往上帝所指示他的地方去了。到了第三日，亚伯拉罕举目远远地看见那地方。亚伯拉罕对他的仆人说：“你们和驴在此等候，我与童子往那里去拜一拜，就回到你们这里来。”亚伯拉罕把燔祭的柴放在他儿子以撒身上，自己手里拿着火与刀，于是二人同行。(创 22: 3—6)

亚伯拉罕和他亲爱的儿子一起前往上帝所指示他的山。他们爬上山，以撒怀抱柴禾预示他将成为燃烧的燔祭。这里“二人同行”是在最简单的意义上使用的。

2. 以撒呼唤亚伯拉罕

以撒对他父亲亚伯拉罕说：“父亲哪！”亚伯拉罕说：“我儿，我在这里。”以撒说：“请看，火与柴都有了，但燔祭的羊羔在哪里呢？”亚伯拉罕说：“我儿，上帝必自己预备作燔祭的羊羔。”于是二人同行。他们到了上帝所指示的地方，亚伯拉罕在那里筑坛，把柴摆好，捆绑他的儿子以撒，放在坛的柴上。亚伯拉罕就伸手拿刀，要杀他的儿子。(创 22: 7—10)

单元二和其他两个单元都不同，亚伯拉罕在这里回答了两次。他说：“我儿，上帝

^① 以撒献祭的故事，传统上用阿克大(Akedah)表示。这个词的词根是קָבַע(to bind)，意为捆绑。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》，前揭，页 785。——译注。

必自己预备作燔祭的羊羔。”“我儿”既指称呼的对象，也指羊羔。“上帝必预备。”表达了亚伯拉罕最深刻的信仰。注意作者如何将这个故事放在三单元结构的中央，以此来强调亚伯拉罕的虔信。

我们也要注意亚伯拉罕如何做完所有事，并将以撒捆绑在祭坛上。这个故事被称作“以撒被缚”或阿克大(*akedah*)，意为“捆绑”。犹太传统一般认为亚伯拉罕捆绑以撒发生在第九节。

3. 耶和華的天使呼喚亞伯拉罕

耶和華的使者從天上呼喚他說：“亞伯拉罕！亞伯拉罕！”他說：“我在這裡。”天使說：“你不可在這童子身上下手，一點不可害他。現在我知道你是敬畏神的了，因為你沒有將你的兒子，就是你獨生的兒子，留下不給我。”亞伯拉罕舉目觀看，不料，有一隻公羊，兩角扣在稠密的小樹中，亞伯拉罕就取了那隻公羊來，獻為燔祭，代替他的兒子。（創 22：11—13）

[93]耶和華的天使立即制止了亞伯拉罕。上帝現在確定亞伯拉罕真的敬畏他，獻祭也就戛然而止。亞伯拉罕用公羊代替兒子獻給上帝。注意此處神名用了“耶和華”。11—18節尤其提到祝福，具有耶典作者的書寫特點。也許上帝作者使用了較早的耶典資料，並將它重新編輯整理到自己的版本里。

我們也要注意單元一和單元三的緊密關係。第二節和第十二節以“你的兒子，就是你獨生的兒子”被連接起來。第二節開始試驗：“你帶著你的兒子。”第十二節描寫通過試驗：“你不可在這童子身上下手。”試驗和敬畏上帝在此緊密連接，這在《出埃及記》20章20節十誡敘事的結論部分出現。也許它要告訴我們亞伯拉罕是以色列的楷模，因為他完全並立刻服從上帝的话语（莫伯利(Moberly)，1992）。

亞伯拉罕給那地方起名叫耶和華以勒，直到今日人還說：“在耶和華的山上必有預備。”（創 22：14）

儘管我們不知道耶和華以勒的確切位置，但是它的意義重大。在編者時代是重要的崇拜場所，它得名於那隻替代以撒獻祭的羊羔。

耶和華的使者第二次從天上呼喚亞伯拉罕說：“耶和華說：‘你既行了此事，不留下你的兒子，就是你獨生的兒子，我便指着自己起誓說：論福，我必賜大福給你；論子孫，我必叫你的子孫多起來，如同天上的星，海邊的沙。你子孫必得着仇敵的城門，並且地上萬國都因你的後裔得福，因為你聽從了我的話。’”（創 22：15—18）

亚伯拉罕通过试验后，上帝重申了对他的祝福。亚伯拉罕的子孙必多起来，他必得到大福。这就再次肯定了耶和华作者的原则：因服从而得到祝福。用沙子和星星作比，让我们想起《创世记》13 章 16 节和 15 章 5 节的立约情景。“海边的沙”也和《列王纪上》4 章 20 节应许所罗门王朝的内容相关。这就更增强了神学上的理解：对王朝后期的祝福最早出现在对族长的应许里。

此后，亚伯拉罕把他妻子撒拉埋葬在迦南地幔利前的麦比拉田间的洞里。幔利就是希伯伦。（创 22：19）

亚伯拉罕旅行到巴勒斯坦南部的南地，就住在别示巴。令读者好奇的是结尾部分居然没有提到以撒，只有亚伯拉罕和他的仆人。有学者猜测早期故事版本里以撒真被献祭了。然而整个故事的中心在亚伯拉罕，我们在此处看到他像变了个人似的，和 12 章里的完全不同。之前他没有安全感，害怕失去自己的性命。〔94〕他欺骗埃及法老就是为了拯救自己。为了自己的将来他并没有信靠上帝，尽管上帝许诺他很多。

表 2.2 《创世记》12 章和 22 章之间的平行：呼唤和试验

| 节数 | 亚伯拉罕的呼召(《创世记》12) | 节数 | 试验亚伯拉罕(《创世记》22) |
|----|------------------|----|--------------------------|
| 1 | 你要离开本地 | 2 | 往那地去 |
| 6 | 摩利 | 2 | 摩利亚 |
| 3 | 地上的万族都要因你得福。 | 18 | 地上万国都必因你的后裔得福，因为你听从了我的话。 |

故事里的亚伯拉罕没有带以撒逃离上帝，而是心甘情愿地将以撒献给上帝。上帝试验亚伯拉罕的这段情节，表明他的信仰趋于成熟。

我们从亚伯拉罕叙事的结构上可以看出，作者希望我们将后期亚伯拉罕和早期亚伯拉罕联系起来。动词和主题间的平行创造了某种关联——《创世记》12 章和 22 章之间的对应关系(表 2. 2)。

表 2. 2 展现了两段情节之间的平行。这些平行表明这两个故事可以当作某种框架或者范畴与其他亚伯拉罕故事放在一起阅读。这些关联的意义是什么？编者将耶典和上帝典的材料整合在一起使我们明白试验亚伯拉罕是走向应许(12：1—7)实现的关键一步。结果亚伯拉罕心甘情愿地将以撒献给上帝，他证明自己是信靠了上帝的应许。他把未来交到上帝手里而不是儿子身上。因此，亚伯拉罕的故事找到了一个令人满意的解决办法。

也就是说，这个故事在成为族长故事之前可能有其他不同的涵义。亚伯拉罕-以撒的故事可能最初独立于上帝典或者任何其他典源而存在。使用形式批评法探究这

个故事最初被使用的场景不失为明智的做法,一些学者猜测这个故事原来的意图是要用牲祭来替代人祭(莱文森(Levenson), 1993)。

上帝典作者用耶典里的祝福和应许主题对这个故事做了补充,因而重构了《创世记》的结论。上帝典作者对这个故事感兴趣并重新编辑整理,就是为了突出上帝对人信心的考验。这个故事可能是早期的某种典型故事,后来的作者赋予它新的主题和意义,最终作为故事的高潮和结局放进一个更大的故事链里。

www 请到对应网站浏览以撒献祭的画廊。从古代的镶嵌画一直到近代的绘画,它们反映了画家对这个故事各种各样的诠释。

[95]2.3 临终(23: 1-25: 11)

对亚伯拉罕的试验结束后,这个故事链似乎很快就结束了。首先撒拉去世了。亚伯拉罕从希伯伦附近一个有钱的赫人手里买了一块带山洞的地,该洞名叫麦比拉洞(the Cave of Machpelah),他在此地安葬了撒拉(图 2. 4)。

然后亚伯拉罕为以撒聘妻,以此保障家族的延续。亚伯拉罕不中意迦南的女子,就遣仆人到亚兰(Aram)聘妻,因亚伯拉罕离开吾珥的时候,在亚兰居住过(《创世记》11: 31 以及图 2.2)。仆人带利百加回来,她成为以扫和雅各的母亲,这样祝福就得到延续。

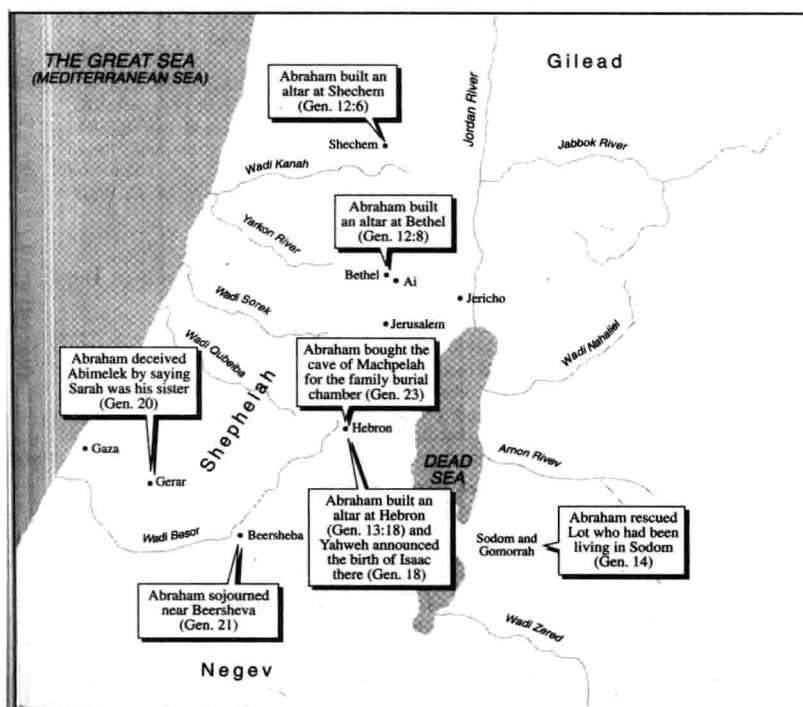


图 2.4 亚伯拉罕在迦南

亚伯拉罕传统多出现在巴勒斯坦南部,尤其是犹太和南地。这些传统大多与耶典文献有关。

[96]2.4 插曲：以实玛利的族谱(25:12—18)

尽管以实玛利不是继承人,但也受到上帝的祝福,他成为大国的祖先(17:19—22)。以实玛利的后代有十二个支派,并成为阿拉伯人的一部分。

3 雅各故事链(25:19—35:29)

雅各的故事继续了亚伯拉罕故事的主题,包括祝福、后裔以及土地,但是雅各的故事从崭新的角度切入这些主题。亚伯拉罕的故事通过父—子关系处理生育和后裔的问题。雅各的故事在应许的范围里分析兄—弟关系。如果家庭里不止一个孩子,谁会继承应许呢?难道是法律规定的头生子吗?兄弟间的对立推动这些故事往前发展。

雅各(Jacob)受他自己的(有时也有他母亲的)计划和诡计所驱动骗取了祝福。我们是否在此处看到先前人类罪的重现:企图偷窃而不是等待上帝的眷顾?三方面的争斗推进雅各故事链向前发展。首先,雅各为了获得长子继承权瞒骗孪生兄长以扫(Esau)。其次,雅各智胜他的亚兰人母舅拉班(Laban)获得大量财富。第三,雅各在角力中战胜上帝从而接受神圣的祝福。

亚伯拉罕的故事和雅各的故事都涉及族长的旅行。在一系列旅行过程中(图2.5),雅各成熟起来,并和神建立有意义的交往。

3.1 雅各对以扫：窃取祝福(25:19—28:22)

雅各和以扫的出生叙事与亚伯拉罕故事链建立了联系。利百加和之前的撒拉一样不能生育,她向耶和華祷告后才有了孩子。胎儿在她的子宫里彼此相争令孕育过程非常痛苦。耶和華宣示这对双胞胎要彼此为敌:

两国在你腹内,两族要从你身上出来,这族必强于那族,将来大的要服侍小的。(创25:23)

兄弟彼此为敌,小的一个要赢,这样的结果已经预先决定了。雅各和以扫的关系和亚伯拉罕故事里以实玛利和以撒的关系是平行的,后者的对立更多由他们的母亲所代替。雅各的故事里,雅各阻碍以扫获得继承权推动了整个故事的发展。首先,雅各要买以扫的长子名分(25:27—34),以扫也愿意为了一碗红汤出卖长子名分。长子名分(birthright)是头生子继承家庭遗产的权利。后来雅各欺骗了父亲以撒,得到了本该属于以扫的祝福(27)。具有讽刺意味的是,雅各不知道上帝已经预定好他的权利。他设下圈套要获得上帝早在出生时就赋予他的权力。

这个故事明显反映了更深层次的兄弟相争。上帝给利百加的神谕表明这些故事不仅仅是兄弟相争。“两国在你腹内”——它们也反映了民族之间的冲突。这些故事预示了后来以色列和以东(Edom)之间的敌对。雅各和以扫分别是以色列人和以东人的祖先。

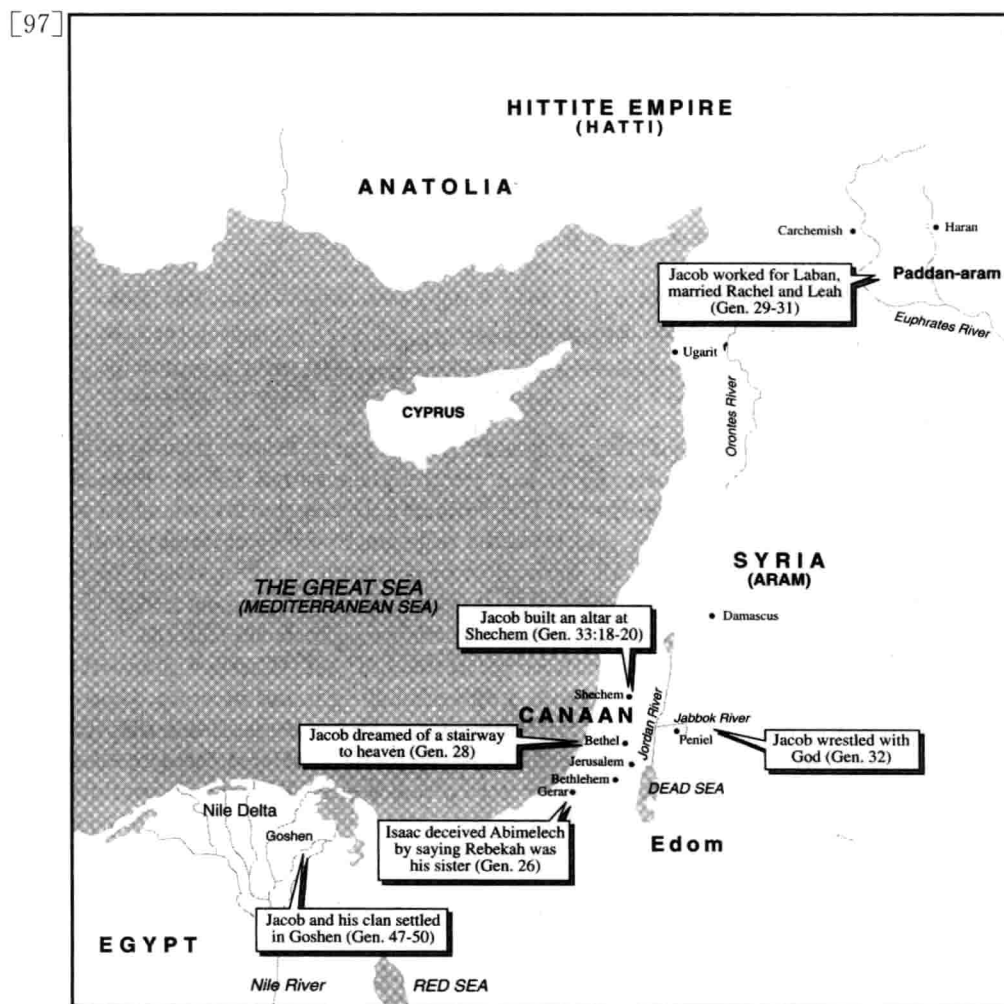


图 2.5 雅各的旅行

雅各的行踪多在巴勒斯坦北部和外约旦,尤其在以法莲和玛拿西地区。雅各故事链对这些地方,尤其是伯特利和毗努伊勒(Penuel,一度为耶罗波安王国的都城;见王上 12: 25)感兴趣,这似乎是北国宗教机构合法化的开端。

纵观历史,以色列和以东一直是死对头。以东人阻截了以色列人旷野旅行时期的通道(民 20:14-21)。大卫建国时击败过以东人(撒 8:13-14)。以色列的先知在许

多场合责备过以东人。雅各—以扫的冲突是以色列—以东两民族彼此为仇的起源故事(迪高(Dicou), 1994; 埃德曼(Edelman), 1995)。

[98]表 2.3 雅各故事的主题词

希伯来语一般由三个辅音词根组成。加在辅音上的元音将各种名词和动词区分开来。在雅各故事里,使用辅音 b、k/q,以及 r 时,似乎特别考虑了它们所能创造的强调效果,不过翻译成其他语言时,这个特点没有被体现出来。^①

| 术语 | 希伯来词语 | 希伯来辅音 |
|------|----------------|--------------|
| 头生子 | <i>bekor</i> | <i>b-k-r</i> |
| 长子名分 | <i>bekorah</i> | <i>b-k-r</i> |
| 祝福 | <i>berakah</i> | <i>b-r-k</i> |
| 利百加 | <i>rivqah</i> | <i>r-b-q</i> |

从出生和长子名分的叙事就可以将以扫和以东联系起来。以扫的体色发红、身上多毛,“发红”的希伯来语正好和“以东”构成双关语;“多毛”的希伯来语正好和“西珥山”构成双关语。西珥山是以东人的家乡。“雅各”的希伯来语发音,听起来就像希伯来语“脚后跟”的发音,他从母腹出生的时候,就抓着以扫的脚后跟。从更精确的语言学角度看,雅各的名字和“保护”一词有关,所以雅各(可能最初是“雅各—以勒”, Jacob-el)意为“愿上帝保佑”。^② 故事发展到后来,上帝将雅各的名字改成以色列(32: 28)。

本来给头生子的祝福如今给了次子。无论有意与否,巧妙的选词似乎强化了长子名分与祝福的合一以及对传统的颠覆。头生子和长子名分其实是同源词语,祝福和这两个词语都有相同的辅音,只不过第二个辅音和第三个辅音顺序颠倒了(表 2. 3)。而且利百加爱雅各甚于以扫,她名字的发音听起来和这些主题词非常接近。

纵观整个族长故事,对应许的威胁既来自内部也来自外部,内部威胁通常以不孕的形式出现,外部威胁往往以敌人的面目出现。在雅各购买长子名分和偷窃祝福之间加插了以撒和利百加逗留在非利士的故事。他们发现自己处于危险境地(26: 1—11),以撒就欺骗当地人说利百加是自己的妹子,这样他就不会因为她而被杀。我们曾在哪里听过这个故事? 读者也许回忆起亚伯拉罕和撒拉的经历(12: 10—20, 和埃及法老; 20: 1—18, 和基拉耳的亚比米勒)。

① בְּכוֹר (first-born, 头生子), 阳性名词。בְּכֹרֶת(right of first-born, 长子名分), 阴性名词。בְּרָכָה(blessing, 祝福), 阴性名词。רִבְקָה(Rebekah, 利百加), 阴性专有名词。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., 《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》, 前揭, 页 114, 139, 918。——译注。

② 以扫(עִשָׂו)的体征是发红(אָדָם)和多毛(שָׁעִר)。 “发红”和“以东(אֶדוֹם)”构成双关语, “多毛(שָׁעִר)”和“西珥山(שֵׁעִיר)”构成双关语。雅各(יַעֲקֹב)的发音很像“脚后跟”(עֲקֵב)、“狡猾”(עָקָב), 以及“保佑”(עֲשָׂרָה)的发音。同上注, 页 796, 10, 972, 973, 784。

当以撒的力量增强,他的部落因为水井和非利士人发生冲突。两派都同意缔结条约,冲突就得以和平解决。雅各早年生活的转折点是逃离应许之地来到美索不达米亚。因为惧怕以扫,他离开家庭只身前往亚兰,那里住着利百加的兄弟拉班。离开母亲独自旅行的雅各睡在遥远孤独的地方。这时候的雅各是否独自一人呢?

《创世记》28:10-22 是雅各故事链里族长遇见上帝两个段落中的一个。遇见上帝的两个地点都有全名,一个是伯特利(Bethel);另一个是毗努伊勒(Penuel):

雅各出了别示巴,向哈兰走去。到了一个地方,因为太阳落了,就在那里住宿,便拾起那地方的一块石头枕在头下,[99]在那里躺卧睡了。梦见一个梯子立在地上,梯子的头顶着天,有上帝的使者在梯子上,上去下来。耶和華站在梯子上,说:“我是耶和華你祖亚伯拉罕的上帝,也是以撒的上帝,我要将你现在所躺卧之地赐给你和你的后裔。你的后裔必像地上的尘沙那样多,必向东西南北开展,地上万族必因你和你的后裔得福。我也与你同在,你无论往哪里去,我必保佑你,领你归回这地,总不离弃你,直到我成全了向你所应许的。”雅各睡醒了,说:“耶和華真在这里!我竟不知道。”就惧怕说:“这地方何等可畏!这不是别的,乃是上帝的殿,也是天的门。”(创 28:10-17)

在这个梦里,上帝告诉并竖立了由他父亲以撒传给雅各的关于后裔和土地的应许。许多词语都和之前的应许相呼应,包括跨越民族的内容“为你祝福的,我必赐福与他”(12:3)以及“地上的尘沙”(13:16)。

这段情节似乎包含了耶典和上帝典的元素。这个故事以梦境为框架,上帝的天使出现在天梯上(11b-12, 17-18, 20-22)。上帝典作者让神在梦境里显现,耶典作者贡献了神谕(13-16)内容和地点参照(10-11a, 19)。耶典作者也贡献了与此段非常类似的亚伯拉罕接受上帝应许的内容(12, 13)。

雅各在梦里看见一个直达天上的梯子,这个细节也许提供了一个和巴别塔相反的东西(创 11:1-9)。巴别塔故事里,人类企图建造一个直达天堂的塔,巴别塔就是天堂入口。在这个故事里,雅各碰巧在真正的天堂入口伯特利。^① 巴别和伯特利名称的相似,也许不只是巧合。

雅各清早起来,把所枕的石头立作柱子,浇油在上面。他就给那地方起名叫伯特利;但那地方起先名叫路斯。雅各许愿说:“上帝若与我同在,在我所行的路

① 伯特利的希伯来语是 בֵּית־אֵל, בֵּית (house, 房子), 阳性名词。所以,伯特利的原意就是“神殿”。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., 《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》, 前揭, 页 108-110。——译注。

上保佑我，又给我食物吃，衣服穿，使我平平安安地回到我父亲的家，我就必以耶和華為我的神，我所立为柱子的石头也必作上帝的殿，凡你所赐给我的，我必将十分之一献给你。”(创 28:18—22)

雅各竖起所枕的石头，做成一个玛兹瓦(matsevah)或立石，这种东西往往出现在圣所。^① 然后庄严发誓：如果能达到此行的目的，就接受耶和華為自己的神。誓言是有条件的，这似乎是雅各的特点，他总是打算从对方那里获得好处。尽管“立约”这样的字眼并没有出现，不过立石和浇油似乎是立约的组成部分。约书亚就曾建立石柱，作为上帝和以色列立约的见证(约 24: 27)，这个仪式也可在西弗(Sefire)出土的亚兰人条约里看到(费兹梅尔(Fitzmyer), 1967)。[100]雅各在此约中的义务是向上帝献十分之一的财富。也许这个保证就成为日后以色列人在伯特利圣所为祭司献上十分之一财富的由来。

雅各称这个地方为伯特利，字面意思是“神的殿”。考古资料表明伯特利(很可能就是现在的贝廷(Beitin))曾经是迦南的宗教中心，也是以色列历史上重要的崇拜中心。约书亚时代，伯特利贮放着约柜(士 20: 27)。以色列分裂后，耶罗波安选择伯特利作为全民崇拜的中心之一。这个故事为我们提供了以色列人最初的神圣经验，后来以色列给这个地方赋予的意义都是以这个神圣经验为基础。当雅各结束旅程返回伯特利时，他在此地建立祭坛，上帝再次向他显现(35:1—15)。

3.2 雅各对拉班：建立家庭(29—31)

雅各到达哈兰，在那地的水井旁遇见拉结(Rachel)。当他介绍自己是利百加的儿子时，拉结和拉班热情接待了他。雅各为娶拉结同意呆在拉班家里，并为他干七年苦工。新婚之夜他与新娘同房，早晨醒来才发现新娘竟是拉结的姐姐利亚(Leah)！

雅各愤怒地来找拉班：

你向我作的是什么事呢？我服侍你，不是为拉结吗？你为什么欺哄我呢？
(创 29: 25)

这是反讽，因为雅各一生都在欺骗别人。拉班回答：“大女儿还没有给人，先把小女儿给人，在我们这地方没有这规矩。”(29: 26)——长子名分的主题再次出现决不是偶然。

拉班向雅各建议，为娶拉结再服侍他七年。雅各这个一贯耍鬼把戏的人，如今也

^① “玛兹瓦”的希伯来语是מַצֵּבָה，阴性名词，意为“柱子”(pillar)。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., 《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》，前揭，页 663。——译注。

被人算计了。

尽管雅各身处他乡远离应许之地,但是他的家族逐渐壮大。他的两个妻子和婢女希帕(Zilpah)和辟拉(Bilhah)给他生了一群孩子。利亚生了六个孩子,当她过了生育年龄后,就将使女希帕给雅各为妾作代母(亚伯拉罕故事链里夏甲也作过代母),希帕生了两个儿子。拉结起先不育(亚伯拉罕故事链里撒拉不育),于是辟拉成了代母生了两个儿子。最后,拉结怀孕生下约瑟。后来拉结又生下一个儿子便雅悯(Benjamin),却因难产死去。

雅各渴望携家人返回迦南,然而拉班意识到他也藉雅各受祝福(不要忘记上帝给族长的祝福:“地上的万族都要因你得福。”)便设法留住他。雅各和拉班交易要赎回自己的绵羊和山羊,他用一种科学上无法解释的方法令自己的羊群繁衍壮大,而拉班的羊群却日渐减少。二人的冲突升级,雅各便带着自己的家眷和羊群深夜离开。拉结协助雅各逃走,并私藏拉班的神像。

当拉班发现女儿和外孙已经随雅各离开,就追上“欺骗”自己的雅各(31:20,26)。[101]雅各和拉班立约后就分道扬镳。此约的内容包括拉班不再追杀雅各,且雅各不再返回亚兰。雅各在返回的途中发现自己夹在立约的石头和愤怒的兄长之间。然而他没有退路,尽管他觉得以扫正等着对付他,但只能朝迦南继续前行,以扫的确在蓄谋复仇。

3.3 雅各对上帝:为祝福角力(32-35)

雅各故事链的结尾是雅各抵达迦南:

雅各仍旧行路,上帝的使者遇见他。雅各看见他们就说:“这是上帝的军兵。”(创 32:1-2)

天使在渡口等候雅各,准备迎接和保护他。雅各的确在归途中需要他们的保护,他需要解决人生的重大问题,而问题的解决也只有更多冲突后才会来到。雅各期待见到以扫,以扫仍然为雅各曾经的欺骗感到愤怒。雅各思忖如何让以扫息怒,他也计划如果以扫动用武力自己将如何逃脱。

然而在他和兄长会面以前,一个更有意义的会面发生了。他和神面对面地打了一架。雅各和神摔跤的故事(创 32:22-32)说明雅各坚持不懈地利用每一个机会争取上帝的祝福:

他夜间起来,带着两个妻子、两个使女,并十一个儿子都过了雅博渡口。先打发他们过河,又打发所有的都过去,只剩下雅各一人。有一个人来和他摔跤,直到黎明。(创 32:22-24)

雅各和自己的家眷、畜群分开，独自留在雅博渡口。雅各的行为表明他是懦夫吗？或者他只是需要时间独自考虑未来？故事没有明确告诉我们。也许这只是他的一部分计划，他要用家眷和财产作掩护来逃离以扫，或者他即将向上帝求援（32：9—12），或者两个都有。无论如何，雅各此时的独处呼应了他一个人在伯特利的经历。一个离开一个返回，雅各都是独自一人遇见上帝的。

这些介绍性的经文（22—24）是耶典材料，角力的故事来自上帝典。上帝典作者在 22 章测试了亚伯拉罕信心之后就再也没有对亚伯拉罕故事贡献过自己的笔墨。事实上，上帝典作者对雅各的兴趣似乎超过对亚伯拉罕和以撒的。这并不奇怪，因为雅各的故事属于以法莲或者外约旦地区，而北国更亲近上帝传统。

那人见自己胜不过他，就将他的大腿窝摸了一把，雅各的大腿窝正在摔跤的时候就扭了。[102]那人说：“天黎明了，容我去吧！”雅各说：“你不给我祝福，我就不容你去。”那人说：“你名叫什么？”他说：“我名叫雅各。”那人说：“你的名不要再叫雅各，要叫以色列，因为你与神与人较力，都得了胜。”（创 32：25—28）

攻击者被称作“人”，但是随着故事的发展，这个人清晰地变成上帝自己。雅各名字的含义是“抓住脚后跟”——因此就是“要把戏之人”——现在要改成“和神角力的”。通过对雅各/以色列这个名词进行解释，上帝作者确信雅各就是以色列民族的族长（patriarch）。故事又一次出现个人和民族的关系：

雅各问他说：“请将你的名告诉我。”那人说：“何必问我的名？”于是在那里给雅各祝福。雅各便给那地方起名叫毗努伊勒，意思说：“我面对面见了神，我的性命仍得以保全。”日头刚出来的时候，雅各经过毗努伊勒，他的大腿就瘸了。故此，以色列人不吃大腿窝的筋，直到今日，因为那人摸了雅各的大腿窝的筋。（创 32：29—32）

毗努伊勒（Penuel，另一种拼法是 Peniel）字面意思是“上帝之面”，因为雅各在此见到上帝。上帝典作者笔下有一个反复出现的主题：人不可以见到上帝，否则就有生命危险（见出 3，摩西站在燃烧的荆棘前面）。这加强了上帝的权能。然而，雅各见到上帝的面并活了下来——这是雅各受到上帝祝福的标志。

32 节使用了介绍性的语句“直到今日”，它表明这个故事的写作时间晚于事件发生的时间。一些学者使用形式批评法认为故事包含了早期神话故事里河神或怪物的情节。在很多文化里，河流被认为能够威胁渡河人的生命，除非河神得到安抚。神话元素也许出现在这个故事的早期阶段，但是精怪的观念在后来的版本里得到净化，因为企图阻止雅各渡河的是上帝自己。然而这个故事的观念也许非常古老，此处是要解

释犹太人不吃动物大腿窝的原因(巴特(Barthes), 1974;米勒(Miller), 1984)。

故事的整体意义不详,不过它至少表现出雅各在索要祝福时的坚持甚至无情的性格特点。和雅各的其他故事结合起来看,这个插曲表明雅各会为个人利益不择手段。他从来都不会坐等其成;他总能让事情成为可能。他在索取神圣祝福时志在必得。神定的命运和人的主观能动性在雅各的故事里极好地结合起来。

雅各代表了以色列,也许这个故事也讲述了民族的遭际。读者是否认为雅各是为了获得祝福而努力工作,只是有时表现得太富攻击性?这是不是说以色列和别族打仗其实就是和上帝角力?这个故事要表明尽管某些手段有问题,但只要坚持就会有回报吗?[103]也许不是尽管,而是因为方法不得当吗?这是个开放、富有诠释空间的故事;探索它的含义也许正是个人和社群寻找灵魂的过程。

雅各和上帝角力后遇见以扫。相见充满了紧张气氛,不过没有暴力冲突,而且几乎很轻松。从以扫接见弟弟的得体方式我们可以看到,随着时间推移,当年鲁莽的以扫如今也和狡诈的雅各一样发生了很大变化。雅各看到上帝也和以扫同在,于是他对以扫说:“我见了你的面,如同见了上帝的面。”(33:10)——这正好呼应了雅各最近在毗努伊勒(“上帝之面”)见到上帝的情景。

雅各离开以扫来到示剑(Shechem,注意示剑在这个故事里,既是城镇名又是人名)。示剑是这个城市统治者哈抹(Hamor,意思是“驴”)的儿子,他玷污了雅各的女儿底拿(Dinah),而后想娶她为妻,并愿意提供任何聘礼。雅各的儿子提出条件让所有迦南的男性行割礼,示剑人同意了。手术后第三天,当人们还在忍受疼痛的时候,雅各的儿子西缅和利未进入该城,并屠杀所有男丁。他们向雅各解释这样做只是为了讨回妹妹的尊严。这个故事凸显了迦南人和以色列人的矛盾,也显露出西缅和利未热衷于暴力的倾向。利未也就是利未人的祖先,因在以色列中间担任祭司职分而享有特殊地位;在许多故事里,利未人为了彰显耶和华的荣耀而诉诸暴力(例如出 32:25-29 金牛犊事件里扮演的角色)。

这件事发生以后,雅各一家明显不受当地人欢迎。雅各和家人不得不返回伯特利(35),为了纪念从前孤独流亡时上帝给他的应许得到实现,他在那里建坛立柱;雅各在此另立了一块石柱。

雅各的故事揭示了讲述者有趣的一面。无论圣经作者对自己的族长和族母尊敬到什么程度,提到族长的缺点却一点也不含糊。他们意识到亚伯拉罕、以撒和雅各身上的确有性格缺陷。比如雅各对待以扫的方式,西缅和利未的可憎行为以及流便的乱伦行径(35:22)。以色列人书写祖先故事的态度是诚实的,这种情况在雅各故事里尤其明显。以色列这个民族有着惊人的自我批评能力,作者通过考察祖先的行为来审视自身,也许为了说明祖先身上不仅仅只有值得赞美的地方。

雅各的故事也贯穿了应许和祝福的主题,它也体现出对称结构:

A— 雅各和以扫的出生:雅各获得长子名分(25)

B—以撒和亚比米勒：土地之争(26)

C—雅各被祝福，逃离以扫(27)

D—雅各在伯特利：“上帝之家”(28)

E—雅各和拉班生活(29—31)

[104]D'—雅各在毗努伊勒：“上帝之面”(32)

C'—雅各和以扫和解(33)

B'—雅各和示剑：婚姻之争(34)

A'—返回迦南，雅各逝世(35)

这些故事都有一个回环结构，A 返回到 A'，B 返回到 B'。诠释者似乎很难对 26 章和 34 章定位，因为它们似乎打破了以雅各为中心的故事链。不过在这个架构下，B 有了自己的位置。从文学技巧上讲，雅各故事呈现出令人吃惊的完整性。

3.4 插曲：以扫的族谱(36)

这一章讲述以扫的三个妻子所生的后裔。以扫像雅各一样得到应许，上帝应许他成为大国(25: 23)，应许的实现在此就以后裔的形式被检验出来。族谱里也列举了十个国王，他们在以色列君主制以前统治着以东。这个小型族谱将雅各和约瑟的故事分开，就像以实玛利的族谱分开亚伯拉罕和雅各故事一样(见 2.4)。

4 约瑟故事链(37:1—50:26)

《创世记》37—50 章的约瑟故事链是希伯来经卷里结构安排得比较好、比较连贯的作品，其他故事通常只有几段，而约瑟的故事却持续了好几章。一些学者把它看成短故事，另一些学者认为它是一则小说。尽管来源分析显示这个故事有不同的来源，但约瑟故事链(Joseph cycle)综合起来讲的是兄弟阋墙和富有戏剧性的拯救故事。

《创世记》37—50 章被称作约瑟的故事，除了 38 章以外，约瑟(Joseph)是其中当仁不让的主角。但是令人疑惑的是约瑟受到的关注没有想象中那么多。约瑟的重要性甚至不如雅各/以色列的众子，相反犹大成了焦点。犹大(Judah)支派成了大卫王朝的来源。约瑟的儿子以法莲成为北国的核心；事实上，约瑟是以法莲和玛拿西(十个北国支派里最大的两个)的父亲。这就是上帝典作者对这个故事感兴趣的主要原因。

www 请到对应网站浏览表格“约瑟故事的来源”。约瑟的故事是耶典、上帝典以及祭司典的混合。

4.1 约瑟和他的兄弟(37—45)

约瑟的故事延续了出生次序和长子名分这些亚伯拉罕和雅各故事里都出现的主

题。约瑟是最受宠的儿子；尽管他是拉结的头生子，但是他并不是雅各众子里的长子。流便(Reuben)是雅各的头生子，但因他与雅各的妾睡觉而自毁地位。犹大是雅各和利亚的一个儿子，然而他成为以色列显赫支派的祖先。[105]次子尊崇的主题，通过雅各祝福玛拿西和以法莲得到加强(格林斯潘(Greenspahn), 1994)。

细述长子名分为要解释后来的地理和社会现状。犹大和以法莲支派尽管不是从头生子那里发展出来的，却升至高位。作者突出出生次序的另一个原因是强调以色列君王的合法性。大卫是耶西最小的儿子，所罗门也不是大卫的长子，然而他们都成了国王。同样，雅各对拉结儿子约瑟和便雅悯的偏爱推动着故事向前发展。但在这个故事里，受宠的儿子和继承人之间的联系并不明显。尽管约瑟是作者关注的中心，但故事结尾雅各的众子在父亲临死之前接受了他的祝福。

犹大的故事和约瑟的故事看起来关系不大。他在这个叙事里的地位虽次要却也不是无足轻重。他说服兄弟们不要杀害约瑟，只将约瑟卖身为奴。犹大和他玛的故事将他的地位推向高潮。当便雅悯受到威胁时，他试图保护便雅悯。这种牺牲自己的做法和错误对待他玛的行为形成鲜明对比。

4.1.1 释梦者约瑟(37)

约瑟是雅各的爱妻拉结所生的长子，雅各毫不掩饰对这个儿子的疼爱。争宠的主题再次出现(请记住以撒爱以扫，但是利百加爱雅各)，继续成为家庭纷争的来源。

故事的第一段插曲有效预示了后面的情节。约瑟做了两个众兄弟向他下拜的梦，并口无遮拦地讲给他们听。约瑟的梦和他解梦的技巧也预示了他在法老宫廷的解梦活动。

显然约瑟的兄长忌妒他能得到父亲的宠爱，他们也被约瑟自命不凡的神态惹恼了。一天，当约瑟远离父亲时，兄长就起意杀害他。流便(上帝典)和犹大(耶典)仿佛想救约瑟。最后，犹大说服兄弟将约瑟卖给以实玛利商队(以实玛利人有时被称作米甸人)。兄长们拿着约瑟带血的彩衣回家，雅各见到血衣相信了约瑟被野兽撕碎的谎言。同时，商队带着约瑟下到埃及并将他卖给法老的护卫长波提乏(Potiphar)。

4.1.2 犹大和他玛(38)

故事就此转向犹大的家庭。犹大和一个迦南女子结婚，生下三个儿子。长子珥娶了他玛，但是他还没有儿子就死了。根据利未人的婚姻(*levir*，来自拉丁语，意为“丈夫的兄弟”)，没有子嗣的死人，他的兄弟有义务娶寡嫂为死人留后，以免死人的名从家族里被涂抹(申 25: 5-10)。[106]犹大的次子没有为死人尽义务，耶和华因此让他死。犹大担心失去小儿子，故意不让他与他玛同房。

一旦他玛意识到犹大不会让小叔和自己同房，就开始谋划。她假扮妓女，也许是迦南生殖崇拜仪式上巴力和亚舍拉交合时候的装扮，引诱犹大和自己睡觉。犹大没有认出这个妓女就是她的儿媳妇。他留下自己的印和手杖，约定还钱的时候取回信物。当他再次寻找这个妓女时，已经找不到了。

犹大得知儿妇他玛怀孕了,就想当然地要处死她。当他玛出现在犹大面前时,她拿出犹大的印和手杖说:“这些东西是谁的?”犹大立刻承认是他的东西,并说:“她比我更有义。”她的义体现在她执着地为死去的丈夫尽义务,留后代延续丈夫的名,然而犹大没有为死者尽这样的义务。他玛生了一对双胞胎,小的那个后来成了大卫的祖先(得4:18—21)。

学者至今都在讨论为什么将犹大和他玛的故事纳入约瑟故事链,但至今都没有统一的意见。也许因为犹大支派后来成为大卫王朝的核心,所以要把犹大的故事介绍进来。一些权威学者认为犹大在这里起衬托约瑟的作用(奥特(Alter), 1981)。犹大没有为儿子尽到责任,反倒被欲望控制。相反约瑟对他的埃及主人尽心尽力,拒绝主人妻的诱惑。

www 请到对应网站浏览表格“约瑟故事和犹大—他玛插曲的关联”,从文学和语言学角度探讨二者的关系。

4.1.3 约瑟掌权(39—41)

约瑟服侍波提乏时显出才华。约瑟不仅是诚信的仆人,而且聪明英俊。波提乏的妻企图勾引他,但被约瑟拒绝。为了泄愤,她指控约瑟强奸。约瑟被主人投进监牢。约瑟在狱中才能出众,得到大家信任。有两个狱友请他帮忙解梦,约瑟的解释令人信服。

后来,法老做了一个无人能解的梦,约瑟才被带到宫廷。他解释法老的梦:七个丰年后紧跟着七个荒年。法老立刻让约瑟掌管粮仓以便国家应对危机。埃及文献也有类似的约瑟故事。“两兄弟的故事”(ANET, 23—25)有类似引诱约瑟的情节,[107]“埃及的七个荒年”(ANET, 31—32)符合法老梦境里的饥馑场面。

4.1.4 约瑟对他的兄弟(42—45)

后来饥荒波及迦南和埃及两地,雅各派儿子到埃及籴粮,当他们来到掌管粮食的最高长官约瑟面前时,并没有认出他。约瑟指控他们是奸细,并仔细盘问。在交代身世的过程中,他们谈及最小的兄弟便雅悯。约瑟同意卖给他们粮食,条件是其中一人留在埃及做人质,其余人回去把小兄弟带来,以此证明他们所说属实。

众兄弟回家告诉雅各:如果他们想买更多的粮食,就不得不带便雅悯到埃及去。粮食要吃尽时,雅各勉强答应了。众子们带着礼物再次来到埃及,他们想讨好这个不好惹的官员。约瑟看见便雅悯就难以自持,拼命隐藏自己的感情。约瑟此时尚未暴露身份,他赐给他们宴席,并按长幼排座。众兄长非常吃惊,但仍然没有认出约瑟。

约瑟装满了众兄弟的口袋就打发他们走,不过他在便雅悯的口袋里藏了银杯,然后派士兵追赶他们,指控他们盗窃。士兵在便雅悯的口袋里发现银杯,约瑟要扣留便雅悯,而犹大恳求约瑟放了便雅悯。

约瑟再也无法掩饰,他喊道:“我是约瑟。我的父亲还在吗?”他的兄弟战兢而不能理解,约瑟就向众弟兄解释上帝在他身上的作为:

现在不要因为把我卖到这里就自忧自恨,这是上帝差我在你们以先来,为要保全生命。现在这地的饥荒已经两年了,还有五年不能耕种,不能收成。上帝差我在你们以先来,为要给你们存留种在地上,又要大施拯救,保全你们的生命。这样看来,差我到这里来的不是你们,乃是上帝。他又使我如法老的父,作他全家的主,并埃及全地的宰相。(创 45: 5-8)

约瑟的故事里没有上帝的话语,这一点有别于前面两个族长故事。约瑟的故事里也没有显圣的内容,没有传达给约瑟的神谕,没有天使或异像,上帝没有直接介入人事。唯一有宗教意义的内容就是上面这段话,约瑟对整个事件的解释充满形而上的意味。约瑟运用神圣的天意来解释历史的经验。约瑟故事里没有神学或立约的观念,很多学者认为它和古代近东智慧传统密切相关(昆肖(Crenshaw), 1981)。约瑟与众弟兄团聚后遣他们回家,并吩咐他们带上所有的包括父亲雅各,尽快返回埃及。

4.2 以色列在埃及(46-50)

雅各听闻约瑟的消息,连忙收拾家里的一切并火速赶往埃及(图 2.6)。[108]因为约瑟的地位和他在国中的重要性,埃及王室安排约瑟的家人定居歌珊地过优裕的生活。

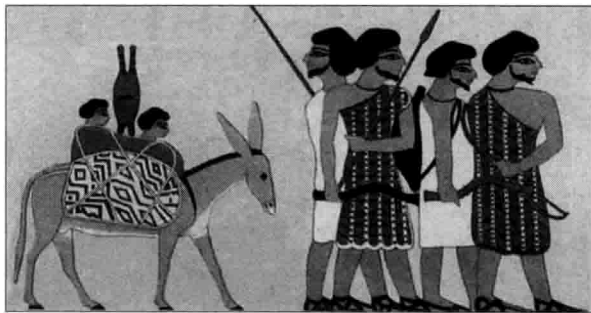


图 2.6 闪族人到达埃及

这副画是本尼哈散(Beni Hasan)的墓画,它描绘了亚洲人到埃及的情景。雅各支派从迦南旅行至此也与此类似,定居在尼罗河三角洲的歌珊地。

来源: 亚洲闪族人到达埃及,出自莱普休斯(C. R. Lepsius)的《古代埃及人和埃塞俄比亚人》(*Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien*),第二卷(柏林,1849-1859),133 块。

祝福和繁荣的主题在最后几章最明显。雅各的家庭在埃及繁荣起来,他临终时毫

不吝惜对每一个儿子(创 49)以及最疼爱的孙子(《创世记》48)的祝福。雅各对约瑟的儿子玛拿西和以法莲的祝福说明雅各从来没有丧失自己善变的本性。约瑟将长子玛拿西推到雅各面前,认为祝福的好处会临到头生子。但是雅各的做法出人意料,他给约瑟的幼子以法莲更好的祝福。然而伟大的祝福因为以色列的家庭住在埃及而打了折扣。尽管对子孙的祝福已经显出成效,但是对土地的应许却尚未实现。雅各家人丁兴旺,但是应许之地闹着饥荒,他们被迫在异乡生活。

最后,我们应该明白约瑟的故事非常重要,因为它解释了以色列如何以及为什么来到埃及。《出埃及记》开篇就讲以色列人在埃及为奴,我们需要知道他们为什么去那里。约瑟的故事就解释了这些疑问,上帝在以色列出埃及的伟大活动中施行拯救。

5 《创世记》作为一卷书

《创世记》展现了非凡的结构和统一性。它的结构连贯、情节线索鲜明,族谱在结构安排上起到重要作用。这部书卷的精神和道德主题也让读者进入一个更深的层面。我们毫不怀疑《创世记》比任何其他希伯来经卷更能开启艺术家、作家以及神学家的想象。

律法的三个文学来源耶典、上帝典以及祭司典交织在一起创造了族长故事。这三个来源在《创世记》12—50 章都出现过,都作出自己的贡献。上帝典在此处亮相,也是它在五经里的首次亮相。

[109]表 2.4 “族谱”的译名(黑体字)

| 版本 | 《创世记》2: 4a |
|-----------------|----------------------|
| 新修订标准译本 | 创造天地的 来历 乃是这样 |
| 新国际译本 | 创造天地的 叙述 乃是这样 |
| 新犹太出版社会塔纳赫 | 这正是创造天地的 故事 |
| 新詹姆斯王钦定译本 | 这就是创造天地的 历史 |
| 摩西五书(福克斯, 1995) | 创造天地的 起源 乃是这样 |
| 摩西五书(奥特, 2004) | 这是创造天地的 传说 |

www 请到对应网站浏览“祖先故事的来源”。

5.1 《创世记》里的族谱

祖先故事的整个结构由反复出现的族谱连缀起来。族谱(*Toledot*)意为“诸代”,来自希伯来语“生育”一词。对应于该词的英语词汇有很多,我们可以从表 2.4 里看到。祭司编者喜欢使用族谱结构,祭司通过这种方式控制书卷内部的神学和历史信息。

“族谱”一词和发展、结果、生育有关。当这个词出现在“X 的后代记在下面”，它就是用族谱的表达方式介绍后代情况。这个词语在每一个场合几乎都有过渡的功能，对上面的部分做总结，同时引出下面的内容。这个词在《创世记》里出现了十二次，其中十次是在叙事的重要关头，起停顿作用(10: 32 的族谱是例外，36: 9 的族谱是对36: 1 族谱的重复)。

这十个族谱可以根据主题被分成两类：太古故事和祖先故事(见表 2. 5)。从纵向时间来看，太古故事包括五个族谱。祖先故事包括五个族谱：三个主要的(1、3 和 5)和两个次要的(2 和 4)。三个主要族谱包括了各种故事链，两个次要族谱仅仅包含后代列表。因此《创世记》的十个族谱设计了故事发展的方向。这部书卷以宇宙开始，以以色列民族的祖先雅各的族谱结束，然后逐渐将兴趣转向以色列。

[110]表 2.5 《创世记》的族谱

| 族谱 | 产物 |
|-----------------|------------------------------------|
| 1 天地 | 创造和被逐(2: 4b-4: 26) |
| 2 亚当(5: 1) | 亚当至挪亚的族谱(5: 1-32), 以及上帝的众子(6: 1-4) |
| 3 挪亚(6: 9) | 洪水和再造(6: 9-9: 29) |
| 4 闪、含、雅弗(10: 1) | 列国志(10)和巴别塔(11: 1-9) |
| 5 闪(11: 10) | 闪至他拉的族谱(11: 10-26) |
| 6 他拉(11: 27) | 亚伯拉罕故事链(11: 27-25: 11) |
| 7 以实玛利(25: 12) | 以实玛利的族谱(25: 12-18) |
| 8 以撒(25: 19) | 雅各故事链(25: 19-35: 29) |
| 9 以扫(36: 1, 9) | 以扫的族谱(36: 1-43) |
| 10 雅各(37: 2) | 约瑟故事链(37-50) |

5.2 《创世记》的主题

每个故事链都有自己的文学整体性。不过它们也有共同的主题，也有作者的共同兴趣，例如将族长故事统一起来，这些内容甚至比各部分的总和还重要。

1. 神人关系。这些故事都试图建立祖先及其守护神之间的亲密关系。神应许、保佑、指导祖先们的生活。神对待祖先和对待其他与之接触的民族不同。其他民族，例如埃及人、非利士人、以东人、亚兰人因和祖先的家庭有关，也连带受到祝福。

a. 应许。上帝决定、指导、保证祖先的未来。神圣的应许通过子孙一直传递下去，保证子孙成为迦南的拥有者。在祭司文体里，应许承载着丰产和繁荣的内容。

b. 立约。约塑造了上帝和以色列祖先的关系。上帝要实现以色列祖先的应许。祭司典里，所立之约是永久的。上帝和这个世界订立的第一个约是挪亚之约，然后是和亚伯拉罕的约，高潮是和摩西在西奈山所立之约。

[111]c. 族长的上帝。族长们和神的关系非常亲密，亚伯拉罕甚至可以在帐篷附近会见上帝。上帝也在亚伯拉罕和雅各面前显现。神和族长建立的是私人关系，神名通常以“亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝”来表达。上帝并没有以同样的方式显现在约瑟面前，只是在约瑟对兄弟们说话的时候才作为决定历史的力量出现。以色列的发展史上，上帝似乎在与个人的交往中不断隐退（弗里德曼(Friedman)，1995）。

2. 后裔。以色列明白自己是亚伯拉罕的后裔，上帝在这个不断承继的过程里发挥着神奇的作用。怀孕、生育以及继承等故事都涉及族谱。《创世记》的族谱结构强化了主题。

a. 头生子。通常头生子不是最受宠爱的儿子。也许三个故事链的共同教训是上帝没有按人的习惯把祝福给谁。然而我们也能看到每一个头生子都有缺点，这也许是他们不够格的原因。以实玛利是妾的孩子；以扫贱卖自己的名分；流便和父亲的使女辟拉(Bilhah)同寝。不过他们犯错的严重性是否超过雅各和犹大的行为？

b. 不育。幼子的母亲们在生子前几乎都经历了不育，她们在上帝的帮助下才成功怀孕；以撒对撒拉而言，雅各对利百加而言，约瑟对拉结而言，法勒斯对他玛而言（尽管更多地是通过他玛的努力而不是上帝的帮助）都是如此。神助孕是一个不断重复的主题，在以后的参孙、哈拿和撒母耳以及新约里拿撒勒的耶稣，这样的故事主题一再出现。

c. 族母。古代近东的族长社会里妇女处在边缘地位（简商尼(Jeansonne)，1990）。尽管她们没有制度赋予的权力，但不代表她们弱势。她们在家庭里权力很大。以色列的族母们经常使用伎俩和骗术直接决定后嗣和继承人。亚伯拉罕受撒拉的指使，驱逐了夏甲和她的儿子以实玛利。撒拉和利百加都同意和丈夫假扮兄妹来拯救丈夫的生命，使上帝对子嗣的应许能够实现。利百加和雅各共谋，从以撒最爱的儿子以扫那里偷取祝福。拉结和利亚这对亲姐妹为了得到雅各的宠爱而彼此为敌。拉结偷了父亲的神像并巧妙藏起来。他玛引诱犹大而怀孕，犹大还称赞他玛比自己有义。这些妇女很可能为拔士巴树立了榜样，拔士巴暗中为自己的儿子所罗门争取并巩固王位（见本书第九章）。

3. 土地。宣布迦南为以色列的产业和故土表明以色列被神大大地眷顾（布鲁格曼(Brueggemann)，1977；魏因费尔德(Weinfeld)，1993）。实际上，亚伯拉罕在迦南生活了很多年。每个故事链都充斥着购买土地的热情；亚伯拉罕买了靠近希伯仑(Hebron)的以弗仑(Ephron)地(23)，雅各买了靠近示剑(Shechem)的地(33:18—20)。雅各的家人甚至购买了埃及的产业(47:27)。公元前1200年左右，约书亚征服

迦南的理论基础就是应许之地。三个族长的故事链都和地理上的迁徙有关,而且都离不开迦南。亚伯拉罕离开美索不达米亚旅行至迦南,后来寄居埃及,[112]雅各离开迦南前往哈兰,后来携带财富和家眷返回迦南。约瑟被卖到埃及,最终将整个家族接到这里躲过饥荒。所有这些旅行暗示以色列很难牢固地掌控土地,离开应许之地是不可避免的经验。也许这些族长的寄居和返回形成以色列人被掳的希望:被掳能够结束,他们能够回归。《创世记》结尾雅各一家等待返回应许之地去埋葬约瑟的骸骨,这刺激读者希望能在《出埃及记》里看到以色列的回归和安息。

关键概念

1. 约。《创世记》13: 14-17, 15: 17-21 以及 17: 1-21 上帝和亚伯拉罕所立之约有什么相似和不同?
2. 显圣。上帝在族长故事三种文献来源里分别用怎样的方式向人们显现?
3. 性格发展。族长故事的主角,他们的性格特征从始至终发生着怎样的变化? 他们的姓名变化是如何反映这种变化的?
4. 祝福。每一个故事链里,祝福和咒诅的主题是如何表现的? 祝福和咒诅的主题如何与太古故事连接起来?
5. 类型化场景。撒拉和法老(创 12:14-20),撒拉和亚比米勒(创 20:10-20)以及利百加和亚比米勒(创 26:6-11),它们之间有什么相似之处? 为什么说这些故事的创作基于一个类型化场景?
6. 头生子。每一个族长故事链如何表现头生子和幼子之间的关系? 为什么族长的故事特别关心家庭成员的出生次序? 为什么族长的故事似乎在颠覆长子的名分?

讨论题目

1. 民族性格。亚伯拉罕、以撒和雅各被认为是以色列民族的族长。讲述他们的故事也就是以色列民族的故事。族长故事的哪些内容揭示了以色列的民族性格? 哪些内容有助于强化北国以色列的身份? 哪些内容强化了南国犹大的身份? 我们如何利用故事弄清我们的个人身份和民族身份?
2. 信心。在神圣的应许里,哪些族长故事和信心有关? 追溯族长的信心发展阶段能看出什么变化?
3. 族母。族母故事反映了女性在族长时期处于怎样的社会地位和角色? 经文反映的那个时期的女性如何与现时代女性比较? 《创世记》族母的形象如何形成我们对妇女的传统看法? 《创世记》里的族母及其他妇女的故事能否被用来挑战传统看法?
4. 祝福。族长故事里祝福的含义和作用是什么? 人们以怎样的方式依赖他人的祝福、鼓励和支持以构建自我形象和立场? 族长对祝福的态度是消极的还是积极的? 你身边的人有没有给你鼓励和祝福? 如果有,它们如何影响你的生活?
5. 有弱点的祖先。祖先的特征(包括男性和女性)似乎通常身体健壮、意志力强。但有时候他们也

表现出很多弱点,你能举出他们的弱点吗?以色列和上帝的应许关系里,族长和族母如何起积极或消极作用?或者他们只是消极地接受神圣的应许?

[113]经文今读

维索兹克(Burton L. Visotzky)的《伦理的〈创世记〉:〈创世记〉里的家庭如何促进我们的道德发展》(*The Genesis of Ethics: How the Tormented Family of Genesis Leads Us to Moral Development*, 1996)用族长故事里的观念对当下道德状况进行反思。香克斯(Herschel Shanks)编的《亚伯拉罕和家庭:族长叙事新解读》(*Abraham and Family: New Insights into the Patriarchal Narratives*, 2000)是讨论祖先性格的论文集。

阿萨娅编的(Athalya Brenner)《女性主义诠释〈创世记〉大全》(*A Feminist Companion to Genesis*, 1993)以及《〈创世记〉:女性主义诠释圣经大全》(*Genesis: The Feminist Companion to the Bible*, 1998)运用女性主义方法诠释《创世记》里的若干故事。卢森堡(David Rosenberg)著有《亚伯拉罕:第一部历史传记》(*Abraham: The First Historical Biography*, 2006),作者将传记放在一个重构的苏美尔处境下进行书写。

[114]第三章 《出埃及记》：拯救和立约

- 1 简介
- 2 《出埃及记》：拯救传统(1-18)
- 3 西奈：立约传统(19-40)
- 4 《出埃及记》作为一卷书

关键术语

| | | |
|--------|------------------|----------------|
| 亚伦 | 耶和华的荣耀 | 逾越节(Passover) |
| 绝对法 | 金牛犊 | 逾越节(Pesach) |
| 约书/约典 | 希伯来人 | 法老 |
| 燃烧的荆棘 | 何烈山 | 十灾 |
| 案例法 | 喜克索斯人 | 拉美西斯 |
| 汉谟拉比法典 | 叶忒罗 | 苇海/红海 |
| 约 | 会幕(meeting tent) | 仪礼十诫 |
| 十诫 | 米甸 | 帐幕(Tabernacle) |
| 伦理十诫 | 米利暗 | 显圣 |
| 出埃及 | 摩西 | 西坡拉 |



米开朗基罗的《摩西》

摩西是《出埃及记》里的核心人物，伟大的艺术家和雕刻家米开朗基罗(1475-1564)曾生动地刻画过他。摩西带领希伯来人离开埃及为奴之地前往西奈山，他在山上接受了耶和华的诫命，并带领他的人民进入和上帝的立约关系。

来源：罗马圣彼得大教堂的大理石雕像，1515年。但以理·韩谢梅尔·班德斯塔根据巴瑞·班德斯塔1999年拍摄的照片所绘(见第144页)。

1 简介

《出埃及记》是以色列的信仰基础。此书连结了出埃及以及在西奈山与上帝立约这两种经验。通过耶和华强大的拯救行为，出埃及(Exodus)宣告了以色列民族的诞生。[115]约(covenant)塑造了以色列和耶和華的关系，耶和華藉此成为他们的守护

神。这种关系对双方都有要求,应许更通向荣耀的未来。总之,这些事件建立了以色列和上帝立约并被拯救的特殊身份。

出埃及也是犹太教和基督教的基础。犹太教里人们要庆祝逾越节(*pesach*),它是人们欢庆自由和解放的节日。^① 基督教里它已经变身为复活节,拿撒勒的耶稣成为复活节的羔羊。《出埃及记》的书名就取自以色列人奇迹般逃离埃及这个伟大事件。需要澄清的是,《出埃及记》不等于出埃及;前者是书卷的名称,后者是事件。从书卷编排的顺序看,《出埃及记》虽在《创世记》后,但从宗教和民族的意义上来考量,它却是首要的。此书卷可以分成两部分:逃出埃及(1—18)以及西奈山上耶和华的启示(19—40)。

1.1 拯救和立约：概要

首卷(出 1)描述了埃及人如何压迫雅各的后裔并强迫他们做苦工,即使这样也无法阻止他们繁衍。于是,除了摩西,其他希伯来男婴都被杀了。当摩西出生的时候(2),父母把他暂时藏起来,后将他放在篮子里顺着尼罗河漂流。法老的女儿发现了这个孩子并怜悯他,就带到宫中收为养子。

摩西成年后,有一次为了拯救一些希伯来人(Hebrews),鲁莽地杀死了埃及监工。后逃离埃及,在西奈旷野避难。他在这儿和西坡拉(Zipporah)结婚成家。为岳父叶忒罗(Jethro)放牧羊群的时候,摩西在燃烧的荆棘(burning bush)中遇见耶和华(3—4)。耶和华指导摩西返回埃及,起初他并不情愿。然而一旦返回埃及,他不断为以色列摆脱为奴的境地奔走。随着一连串灾害的发生(5—11),耶和华展示了强大的能力。希伯来人庆祝了首个逾越节后逃进西奈旷野(12—13)。埃及军兵在后面追杀他们,恰当希伯来人走投无路之际,上帝奇迹般地让红海开道。希伯来人安全过海,但当埃及人企图追杀时,海水将他们淹没(14—15)。然后摩西带领百姓来到西奈山,也就是他在燃烧的荆棘丛中遇见耶和华的地方。

在西奈山上,耶和华向希伯来人启示了律法并和他们立约(19—24)。除了立约,耶和华还教会他们各项崇拜事宜,并教给他们如何制作可拆迁的圣所(25—31)。不久人们又崇拜金牛犊,打破了与耶和华所立之约(32—34)。尽管他们犯下不可饶恕的罪过,上帝还是重建了他和以色列所立之约。他们搭建帐篷作为崇拜圣所和上帝栖息的地方,并称它为帐幕(tabernacle, 35—40)。

1.2 出埃及的历史真实性

学者通常将出埃及的时间确定在公元前 1200 年左右,也就是以色列建立君主制之前二百多年的时间(见图 3.1)。《出埃及记》叙述的事件发生在埃及北部和西奈

^① “逾越节”的希伯来语是 פְּסַח (transgression)。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》,前掲,页 833。——译注。

半岛。

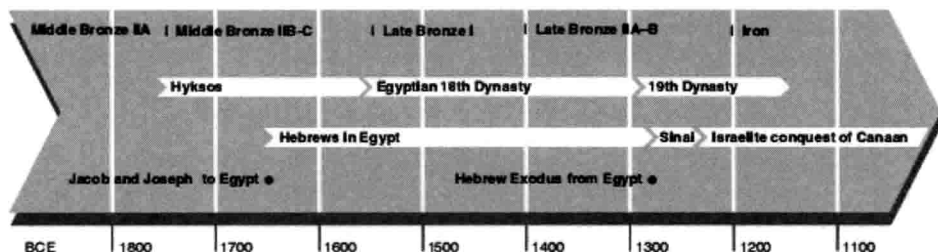


图 3.1 时间线索：早期以色列

[116]出埃及故事里的一些细节符合埃及此时的情况。例如，希伯来人做苦工的地方比东(Pithom)和兰塞(Rameses)是埃及当时就有的城市。而且各种各样的文献表明，在埃及居住的类似以色列的闪族人已经威胁到埃及本地人。各种资料也证明那时的埃及住着大量希伯来人(霍夫迈尔(Hoffmeier), 1999; 雷德福(Redford), 1992)。

然而，我们没有足够的证据证明出埃及叙述的真实性(但是也没有直接的证据驳斥它)。这意味着我们不能完全确定希伯来人出埃及时是哪位法老统治着埃及，尽管许多学者假定他是拉美西斯二世。此时的埃及文献并没有提到希伯来人或以色列人，也没有提到摩西。也没有考古证据证明以色列人此时在埃及或西奈。也没有哪个文献记载那时发生的一系列灾害，或者某个民族神奇地跨越苇海(reed sea)。没有人发现法板的遗迹。所有这些都阻碍我们相信圣经文本的真实性，尤其是早先典源时期的真实性。“没有证据不能成为不在现场的证明”，这句格言可以用在此处，我们对早期事件的历史真实性不宜急于做出负面判断。

1.3 阅读指南

我们应该仔细阅读《出埃及记》，因为它是希伯来圣经最重要的书卷。也许唯一可以浏览而无须花精力阅读的是对会幕的描写以及那些祭司条例(26—31, 35—39)。

出埃及的情节遵循线性故事线索。但正是因为出埃及的事件以及西奈山的启示对构建以色列的身份起到至关重要的作用，许多传统就与这些事件发生联系，并为自己赋予摩西律法的权威。我们能够从现在的经文里找到这种整合的痕迹。例如，以色列长期以来积累了不同的律法和律例。所有这些都和西奈山颁布的律法相连。[117]为了说明这些律例的来历，《出埃及记》频繁提到摩西上山下山，以至于经文差点失去了摩西的踪迹。

2 《出埃及记》：拯救传统(1-18)

《出埃及记》第一部分叙述了以色列人逃出埃及并旅行至西奈山的经历。这个拯救内容包括摩西的故事以及耶和華拣选的领导者所经历的故事。摩西代行了一系列灾难,使以色列人最终逃离埃及。以色列人克服所有困难,包括一大片海域,穿过旷野,直至来到上帝之山,上帝在这儿通过摩西将立约的律例启示给以色列人。

2.1 以色列在埃及(1)

《出埃及记》第一节解释了希伯来人为什么在埃及,这就和《创世记》约瑟故事链联系起来。犹太传统里《出埃及记》被称作“筛摩特”(shemot),意为“名字”,来自本书第一句话。^① 此处使用的“筛摩特”是否暗指了名字在太古故事和《创世记》12:2(叫你的名为大)里的重要性?

以色列的众子,各带家眷和雅各一同来到埃及。他们的名字记在下面:(出 1: 1)

作者使用“以色列的众子”指代以色列人是有目的的,因为雅各的名字已经改成以色列。他是和本民族同名的祖先。为众子命名以后,作者指出以色列人繁衍众多,遍满埃及。生养众多的应许响彻整个族长故事(《创世记》17: 2, 28: 3, 35: 11),甚至可以追溯到祭司创造故事(创 1: 28, 9: 1)。

从雅各开始,希伯来人在埃及生活了数代。后来埃及政权易主,埃及的法老奴役希伯来人。法老(Pharaoh)一词来自埃及语“大房子”,全意指埃及的最高政权而非人名。在下文里,我们要注意生养众多的祝福如何变成诅咒;希伯来人遍满埃及全地,新的法老认为他们是威胁:

有不认识约瑟的新王起来,治理埃及,对他的百姓说:“看哪,这以色列民比我们还多,又比我们强盛。来吧!我们不如用巧计待他们,恐怕他们多起来,日后若遇什么争战的事,就联合我们的仇敌攻击我们,离开这地去了。”于是埃及人派督工的辖制他们,加重担苦害他们。他们为法老建造两座积货城,就是比东和兰塞。(出 1: 8-11)

^① “筛摩特”的希伯来语是שֵׁמוֹת,复数阳性名词,construct形式,意为“名字”(names)。其原型是שֵׁם。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,页1027。——译注。

尽管我们在希伯来圣经以外找不到直接的证据证明摩西和出埃及确有其人其事，但是圣经之外的材料可以帮助我们构建以色列历史经历的背景。埃及的历史尤其重要，即第 8 节新王执掌埃及政权，它为我们理解埃及人对希伯来人态度的转变提供了处境。[118]公元前 1750—前 1550，外民族统治了北部埃及。历史学家称它为第二中期王朝，它暂时打破了由非洲埃及人统治的历史。



图 3.2 阿赫摩斯一世与喜克索斯人

这把献祭斧头上刻画的是埃及法老阿赫摩斯重创敌人的情景。埃及资料记载了阿赫摩斯一世驱逐入侵埃及的喜克索斯人(ANET, 230—234)。雅各、约瑟以及所有希伯来人很可能被认为是喜克索斯人的一支，于是遭到民族情结严重的埃及人歧视。

来源：阿赫摩斯一世的献祭斧头，来自比欣(W. von Bissing)，《底比斯坟墓出土》(柏林，1900)，板一。

入侵者是喜克索斯人(Hyksos)，这个埃及词语意为“外邦的统治者。”他们中的大多数是来自叙利亚和巴勒斯坦的闪族人，这与希伯来人的祖先称为家乡的地方属同一个大的区域。如果约瑟随喜克索斯人进入埃及，这或许能解释为什么他在埃及如此得势。

阿赫摩斯一世统治下的埃及第十八王朝，埃及人开始压迫排挤外邦人(图 3.2)。根据《出埃及记》12:40，以色列人在埃及生活了 430 年，其中有三百年可能生活在奴役状态下。如果人们能够接受出埃及的日期(公元前 13 世纪早期)，出埃及时的法老就应该是拉美西斯二世(公元前 1290—前 1224)，他是第十九王朝的缔造者。他将埃及的政治中心迁至尼罗河三角洲的东部，并在那里大兴土木。

确定出埃及的具体时间并不容易，这需要经文提供年代线索，也需要历史学和考古学证据，甚至各种假设。普遍看法是公元前 1440 年和公元前 1280 年。前者是根据

《列王记上》建造所罗门圣殿花费 480 年逆推而得。后者主要根据考古学提供的征服迦南的时间,然后逆推旷野流浪的四十年至初出埃及而得(白约翰(Bimson), 1978; 白约翰和利文斯顿(Livingston), 1978)。

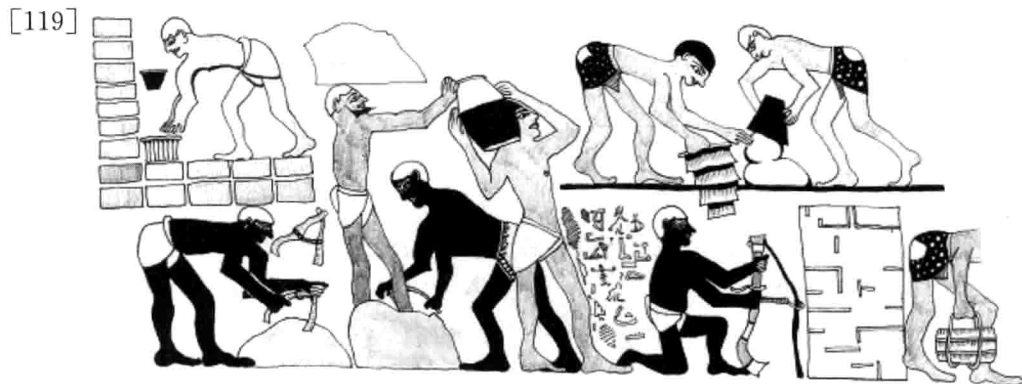


图 3.3 在埃及做砖

这幅图描绘了以色列人制砖的过程。它来自埃及十八王朝法老杜得模西士三世(Thutmose III)的墓室,大约建成于公元前 1460 年。奴隶们用泥土做砖以建造城墙和建筑物(莱斯科,Lesko, 1999)。

来源:卡拉·梵惠森(Karla Van Huysen)根据葛丽斯·戴维斯(N. de Garis Davies)的作品《底比斯的杜得模西士三世墓室》绘制。纽约:大都会博物馆表现埃及征服的艺术作品,板 58。

www 请到对应网站浏览图表“确定出埃及时间的历史证据”。

法老打发以色列人建造比东和兰塞(1: 11),这是两座位于尼罗河三角洲东岸的积货城。修建这两座城具有战略意义,它们可以抵御亚洲人的入侵,并成为埃及在巴勒斯坦和叙利亚发展势力的据点。以色列人被强迫制造泥砖、修建工事(图 3.3)。然而,艰苦的劳作并没有削减他们的人数,于是埃及人想出了杀害以色列男婴的主意:

有希伯来的两个收生婆,一名施弗拉,一名普阿。埃及王对她们说:“你们为希伯来妇人收生,看她们临盆的时候,若是男孩,就把他杀了;若是女孩,就留她存活。”(出 1: 15-16)

请大家注意,经文此处不再称呼以色列人,而是称呼他们为希伯来人。在整个希伯来圣经里,希伯来(Hebrew)一词只出现了三十几次。有趣的是,这个词一般是其他民族指代早期以色列人的,而不是以色列人的自称。希伯来一词也许和美索不达米亚

的哈卑路(*habiru*)有关。考古发掘的公元前两千年—前 1100 年左右的美索不达米亚和埃及文献经常会用哈卑路指代某个群体。这些哈卑路人明显是一个民族,而不是某个社会阶层。[120]从语言学角度讲,这个词和“希伯来”(‘*ivri*)有关。^① 问题是以色列人最初是否就是这些哈卑路人。如果是,这将为以色列民族找寻到自己的根(这当然是个有争议的问题),让人们看到他们的民族构成以及形成的过程(拿阿曼(Na’aman), 1986)。

www 请到对应网站浏览图表“希伯来一词的分布和使用”。

收生婆抗拒法老的命令秘密为希伯来人服务(我们不清楚收生婆是否是希伯来人,或者她们只是帮助希伯来人)。于是法老命令手下将一切希伯来男婴投入尼罗河。这个故事奠定了摩西的出生以及他早期生活的基调。

2.2 摩西早年(2—4)

暗兰和约基别来自利未支派,他们生下摩西(Moses, 6: 20)。当他们再也不能藏匿这个孩子时,就把他放进涂着石漆和石油的蒲草箱里,顺尼罗河漂流,就像阿卡德(Akkad)著名君王萨尔贡(Sargon)出生时被藏起来一样(ANET, 119)。萨尔贡是一个高级女祭司的私生子。为了自己的祭司职位,萨尔贡的母亲把儿子放进涂着石漆的蒲草箱顺着幼发拉底河漂流而下。萨尔贡被下游的阿卡(Akki)发现,阿卡将他抚养成人。萨尔贡后来成为阿卡德王国的缔造者(Longman, 1991)。

要赢得法老女儿的青睐,将摩西顺着尼罗河漂流是上策,因为法老的女儿经常在河边洗澡。当她发现摩西时,把他带进皇宫并作为法老的孙子来抚养。法老的女儿给他起了摩西这个名字(希伯来语 *moshe*)。^② 希伯来圣经给这个名字附会了一个民间传说(2: 10);希伯来语的“拖出”和摩西的名字是一对双关语。实际上摩西这个名字来自埃及语,意为“出生”(msy),其名词形式(*ms*)意为“孩子”或“儿子”。

尽管摩西作为埃及人被抚养长大,但他还是逐渐认识到自己的希伯来身份。显然,摩西拥有混合和冲突的希伯来-埃及身份。这就解释了他一方面能够为了以色列离开埃及进行宫廷斡旋,另一方面谨守以色列人的誓言,尽管以色列人并不认同摩西。

一天当摩西视察皇家工程的时候,为解救一个希伯来奴隶,他杀死了埃及督工。担心被告发,摩西逃离埃及。这段情节很像辛奴亥(Sinuhe, 一个逃亡的埃及人)传说

① “希伯来”的希伯来语是 עִבְרִי。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,页 720。——译注。

② 摩西的希伯来语 מֹשֶׁה(Moses),它的词根是 מָשַׁח(draw),意为“拖”。同上注,页 602。——译注。

(ANET, 18—22)。摩西到了米甸(Midian),就住在沙漠祭司叶忒罗家里。摩西后来和叶忒罗的女儿成婚,并看管岳父的羊群。

www 请到对应网站浏览“辛奴亥传说”。

《出埃及记》3: 1—15 讲述摩西在荆棘丛中遇见耶和华,这段情节成为以色列历史的转折点。摩西正是在这里认识了那位拯救以色列人摆脱奴役的神。[121]摩西是他的中保。整个叙述混合了耶典和上帝典的材料,不过上帝典占主要部分。

2.2.1 摩西在何烈山(上帝典)

摩西牧养他岳父米甸祭司叶忒罗的羊群。一日,领羊群往野外去,到了上帝的山,就是何烈山。(出 3: 1)

叶忒罗是上帝典里摩西岳父的名字,但是在耶典里,他的名字变成流珥(Reuel),在申命记历史里又变成何巴(Hobab, 见士 1: 16, 4: 11)。何烈山(Horeb)是上帝典称呼上帝之山的名称,然而在耶典里,称它为西奈山(Mount Sinai)。

一些正统派人士认为何烈山和西奈山不是一个地方,西奈山坐落在西奈半岛,而何烈山可能在米甸的某个地方;学者对这个问题莫衷一是。

2.2.2 燃烧的荆棘(耶典)

耶和华的使者从荆棘里火焰中向摩西显现。摩西观看,不料,荆棘被火烧着,却没有烧毁。摩西说:“我要过去看这大异象,这荆棘为何没有烧坏呢?”耶和华上帝见他过去要看……(出 3: 2—4a)

2a 节概括了整个故事。可能是后来才加上去对故事进行解释用的,于是我们就明白耶和华没有直接向摩西显现,而是以天使或者信使这种间接的方式显现;这里的“天使”不一定就不是人,也可能是“信使”。“火焰”是典型的圣经显圣方式。在《创世记》15 章上帝以冒烟的炉向亚伯拉罕显现,此处他在燃烧的荆棘丛中向摩西显现。在西奈山上,他以光、烟以及云的形式显现。在旷野里,他以云柱和火柱的形式显现。

2.2.3 父亲的上帝(上帝典)

就从荆棘里呼叫说:“摩西! 摩西!”他说:“我在这里。”上帝说:“不要近前来,当你脚上的鞋脱下来,因为你所站之地是圣地。”又说:“我是你父亲的上帝,是亚伯拉罕的上帝,以撒的上帝,雅各的上帝。”摩西蒙上脸,因为怕看上帝。(出 3: 4b—6)

此处的上帝就是 4a 节里的耶和华,这段经文出自上帝典。注意这个故事和《创世记》22 章(也是上帝典)的相似之处。上帝两次呼唤亚伯拉罕的名字,亚伯拉罕回答“我在这里”。

第六节清晰地将从埃及的上帝和族长的上帝结合起来,这样就将以色列的拯救和上帝对族长应许的历史结合起来。在《创世记》和美索不达米亚文学作品里,经常出现“我/你/他父亲的上帝”这种个人守护神,这就暗示了个人与其守护神之间的特殊关系。[122]从摩西开始,守护神的称谓就变成“我们/你们/他们父亲的上帝”,复数形式表明了作为一个民族的以色列人。

上帝典作者避免摩西直接看到上帝。上帝典神学是不允许人们直视上帝的;敬畏上帝是上帝典里压倒一切的主题。

2.2.4 流奶与蜜之地(耶典)

耶和华说:“我的百姓在埃及所受的困苦,我实在看见了;他们因受督工的辖制所发的哀声,我也听见了。我原知道他们的痛苦。我下来是要救他们脱离埃及人的手,领他们出了那地,到美好宽阔流奶与蜜之地,就是到迦南人、赫人、亚摩利人、比利洗人、希未人、耶布斯人之地。”(出 3: 7—8)

耶典里的耶和华是关爱并充满同情心的神,不愿看到自己子民受苦。他不仅要解除以色列的痛苦,而且会领他们进入应许之地。土地被描绘成“流奶与蜜之地”。显然奶不可能像溪水一样流淌,蜜液不可能渗进旱谷;这些意象刻画了土地的肥沃。罗列在此的六个民族通常被认为是巴勒斯坦的居民(例如,创 15: 18—21 里提到),他们先于以色列人居住在此。

2.2.5 中保摩西(上帝典)

“现在以色列人的哀号达到我耳中,我也看见埃及人怎样欺压他们。故此,我要打发你去见法老,使你可以将我的百姓以色列人从埃及领出来。”摩西对上帝说:“我是什么人,竟能去见法老,将以色列人从埃及领出来呢?”上帝说:“我必与你同在;你将百姓从埃及领出来之后,你们必在这山上侍奉我,这就是我打发你去的证据。”(出 3: 9—12)

和之前段落耶典作者集中讲述以色列人遭受的痛苦相比,此处的焦点是埃及人的恶行。上帝通过一个居间人(中保)摩西来实施行动,这也是上帝典的特征。摩西对自己作为居间人的身份缺乏自信,而谦卑恰是上帝先知的标志。耶典不像上帝典那样崇拜摩西,里面甚至有摩西抗拒上帝命令的内容。上帝赋予摩西的不是他的权利,而是他被呼召的保证:

摩西对上帝说：“我到以色列人那里，对他们说：‘你们祖宗的上帝打发我到你们这里来。’他们若问我说：‘他叫什么名字？’我要对他们说什么呢？”上帝对摩西说：“我是自有永有的。”又说：“你要对以色列人这样说：‘那自有的打发我到你们这里来。’”上帝又对摩西说：“你要对以色列人这样说：‘耶和华你们祖宗的上帝，就是亚伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝，打发我到你们这里来。[123]耶和华是我的名，直到永远；这也是我的纪念，直到万代。’”（出 3: 13-15）

摩西鲁莽地要求上帝表明自己的身份：你是谁？我该如何向以色列的长老介绍你？上帝回应摩西是族长亚伯拉罕、以撒以及雅各的上帝。然后上帝用神秘的方式说他的名字叫“自有永有”(Ehyeh-asher-ehyeh)，或者“我就是我所是”，也就是耶和华这个名字的语言学译名。^①

学者对上帝的这个名称给出了各种解释。权威的看法认为第一个词(ehyeh)是动词形式，意为“我是”。当这个词被译为第三人称时就是耶和华(YHWH)，意为“他是”，或者“他使……是”。然而，这样解释也还有许多神秘未解的方面。同时，上帝以这种方式揭示自己的名字也隐藏了名字的准确含义。我们只能假设“我是”暗示上帝是唯一自存的神。另外，联系到“是”的使动形式，有学者认为这个名字包含了上帝创造性的权能：“我是命令即成的神”。

无论神名“耶和华”的深层含义是什么，经文就是从这个名字开始确定了上帝的身份。四经的三个典源都使用了耶和华这样的神名(图 3.1)。它是与约有着特殊关系的以色列守护神的名字。

甚至上帝典作者在使用上帝神名的同时也使用耶和华这样的神名。祭司典里也出现了神名的变化(6: 2-5)。族长时期的神名是全能的神(El Shaddai)，但是当摩西出埃及时，耶和华这样的神名开始为人所知。

表 3.1 各种典源首次使用神名耶和华

| 典源 | 经文 | 译文 |
|----|----------------|---------------------------------|
| 耶典 | 《创世记》 4: 26 | 塞特也生了一个儿子，起名叫以挪士。那时候，人才求告耶和华的名。 |

① “自有永有”的希伯来语是 אֲשֶׁר אֶהְיֶה 。其中第一个词和第三个词 אֶהְיֶה 是动词，词根是 הָיָה (to be)，意为“是、存在”。这里是 Qal 或者 Hiphil 形式，第一人称单数。第二个词 אֲשֶׁר 是连词，一般用在从句里。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., 《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》，前揭，页 81, 224。——译注。

| | | |
|-----|----------------|---|
| 上帝典 | 《出埃及记》3: 14—15 | 上帝对摩西说：“我是自有永有的。”又说：“你要对以色列人这样说：‘那自有的打发我到你们这里来。’”上帝又对摩西说：“你要对以色列人这样说：‘耶和华你们祖宗的上帝，就是亚伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝，打发我到你们这里来。耶和华是我的名，直到永远；这也是我的纪念，直到万代。’” |
| 祭司典 | 《出埃及记》6: 2—3 | 上帝晓谕摩西说：“我是耶和华。我从前向亚伯拉罕、以撒、雅各显现为全能的神，至于我名耶和华，他们未曾知道。” |

摩西诉说不回埃及的理由。上帝赐予他呼召的标志，包括一根能变成蛇的手杖。[124]当摩西说自己不善辞令时，上帝任命摩西的哥哥亚伦做他的代言人。耶和华指教摩西，然后打发他去埃及：

耶和华对摩西说：“你回到埃及的时候要留意，将我指示你的一切奇事，行在法老面前，但我要使他的心刚硬，他必不容百姓去。你要对法老说：‘耶和华这样说：以色列是我的儿子，我的长子。我对你说过，容我的儿子去，好侍奉我，你还不肯容他去。看哪，我要杀你的长子。’”（出 4：21—23）

摩西获得上帝的启示和派给他的使命，于是返回埃及向法老提出耶和华的请求：“容我的百姓去！”但法老拒绝让步。一系列灾害过后，法老才允许放行，实际上是催促他们离开埃及——所有这一切都是以以色列上帝的名义进行的。摩西站在宗教变革的中心。摩西对上帝唯一神的敬虔战胜了埃及万神殿。摩西很可能受埃及国王埃赫那吞(Akhenaton, 公元前 1360—前 1340 年)所发起的一神教运动的影响，后者宣布太阳神阿吞(Aton)是唯一神，努力简化埃及的宗教体系(雷德福(Redford), 1984)。

2.3 十灾(5—11)

因为法老拒绝颁发准许他们离开埃及的特许令，于是上帝降下十灾(plagues)。经文对十灾的描述非常生动。尼罗河变成血水，人们无法饮用。然后青蛙从天而降，不久虱虫肆虐、牲畜得病，动物和人类饱受疮灾，庄稼相继被冰雹和蝗虫毁坏。这些灾难过后，整个大地又被黑暗笼罩。尽管埃及人员伤亡惨重，法老仍然不许以色列人离开。

学者对十灾的故事给出各种各样的解释。圣经的拯救观认为十灾是要揭示耶和华有能力打败埃及的顽梗。十灾可以被看成上帝伟大的审判，出自上帝的手段(出 8: 19)。从宗教比较的视野看，十灾表明耶和华在审判埃及的众神，包括第九灾对埃及的太阳神阿蒙-瑞(Amun-Re)的审判。

从文学视角看，十灾以三灾为一个系列，共三个系列，第十灾是高潮部分。用来源

批评法分析,它们来自耶典和祭司典两个不同的灾害传统。关键的八个灾害叙事都来自耶典,强调摩西的作用。另外两灾来自祭司典,强调亚伦的作用。

每灾过后,法老都不许以色列人离开。法老的反应依灾害的程度而变。[125]有时他使自己的内心刚硬,有时上帝令他内心刚硬(威尔森(Wilson),1979)。因此,法老对以色列人出埃及是负有责任的,他的内心刚硬是上帝目的的一部分。

www 请到对应网站浏览图表“法老的心刚硬”、“十灾是耶和华的做功”、“十灾是耶和华对埃及众神的审判”、“十灾叙事的文学结构”、“耶典和祭司典的十灾比较”。

2.4 死亡和逾越节(12: 1—13: 16)

最后一灾是击杀埃及人畜的头生子。它是十灾的高潮,也是最具破坏力的灾难,这一灾迫使法老准许以色列人离开埃及。以色列人避开第十灾,因为家家户户宰杀羊羔作为头生子的替代品。他们还把羊血涂抹在门框上,上帝看到这个记号就越过这家,以此保护他们的头生子。从出埃及时起,上帝宣布为所有头生子提供保护和拯救,或用其他替代头生子献祭(13: 11—16)。

第十灾的规避仪式后来发展成**逾越节**(Passover),希伯来语称之为派撒赫(*pesach*)。过节的时候,人们要将烤熟的羊羔、苦菜与无酵饼同吃,无酵饼在希伯来语里称作玛草特(*matsot*)。^①吃玛草特象征以色列人逃离时候的匆忙,因饼没时间充分发酵。以色列诞生之前,畜牧业和农业可能都有自己的逾越节献祭以及食用无酵饼习俗。它们在圣经传统里被放在一起,作为出埃及的永久纪念(12: 14)。

逾越节的仪式不仅在《出埃及记》有明确规定,五经其他经卷也有提及(利 23: 4—8;民 9: 1—14, 28: 16—25;申 16: 1—8),这证明逾越节在以色列生活里意义重大。出埃及的故事对以色列的身份如此重要,以至于纪念它的事物也成为事件的一部分。对逾越节的关注与否就成为日后衡量以色列信仰的一个标准(王下 23,代 30)。直到今日,我们依然会将庆祝逾越节看成犹太身份的象征,以及对人类追求自由和感受神的怜悯的持久纪念。

2.5 出埃及(13: 17—15: 21)

离开埃及后,以色列人逃进西奈半岛。法老后悔让他们走掉,于是召集军队追赶。以色列人向南进入旷野之前,避免走由埃及人把持的大路而走崎岖小路(贝特阿里

^① “玛草特”的希伯来语是,מַצּוֹת 阴性名词,复数,原形是מַצָּה。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,页 595。——译注。

(Beit-Arieh), 1988; 可拉玛考伍(Krahmalkov), 1994, 以及图 3.4)。

不久, 以色列人被逼仄在法老军队和**苇海**(Reed Sea)之间。尽管翻译和地图上仍然使用红海(Red Sea), 但是经文实际上说的是苇海(*yam suf*)。“苇”的希伯来文(*suf*)来自埃及语做苇草纸的苇草, 苇草生长于淡水。^① 它可能位于埃及东北部靠近爱琴海沿岸的沼泽或内陆湖。[126]“苇”也和希伯来语“结束”构成双关语, 可能有象征或者神话意义(巴顿(Batto), 1984)。^②

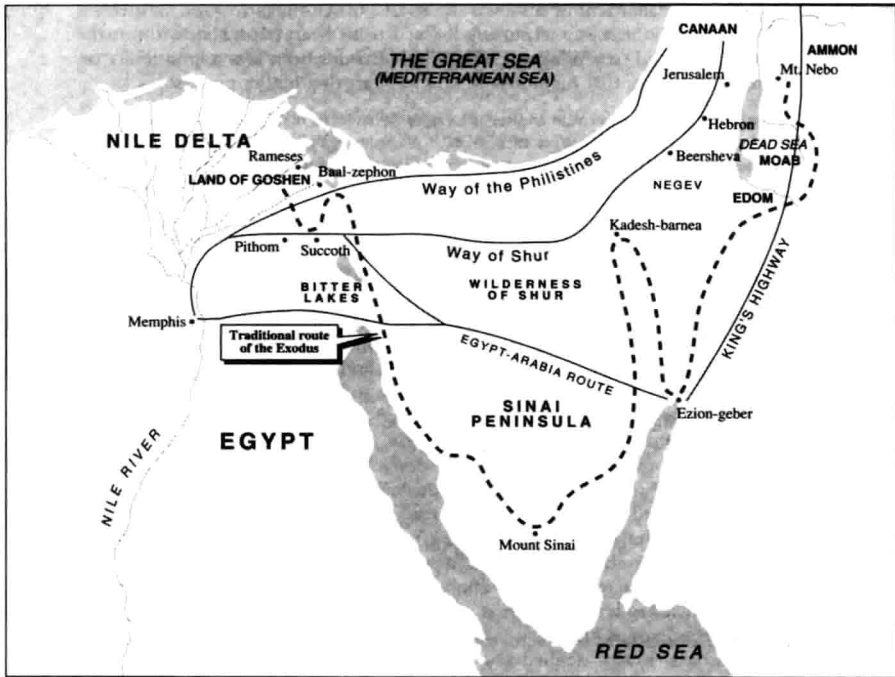


图 3.4 出埃及路线

以色列人一如从前, 遇到困境就埋怨摩西。但当所有希望似乎都破灭的时候, 上帝的大能使以色列人平安通过无水的河床, 而法老的军队却在追捕时淹死海里。这次出逃是以色列历史上最重要的事件。它是上帝拯救工作的高潮, 使以色列人脱离压迫、捆绑, 显现了以色列神的怜悯和大能, 因而永远被纪念。它对以色列宗教信仰的意义难以估量。

苇海那儿究竟发生了什么? 这依然是一个争论不休的问题。一些读者宁愿相信

① “苇海”的希伯来语是יָם סוּף, 其中יָם是阳性名词, 意为“大海”(sea); סוּף是阳性名词, 意为芦苇(reeds, rushes)。同上注, 页 410—411, 693。——译注。

② “结束”的希伯来语是סוּף(come to an end)。同上注, 页 692。——译注。

这是一个神迹。其他读者用自然界现象解释那里可能会发生的事情。有位学者假设爱琴海席拉地区的火山爆发产生的潮水冲散了法老的军队，以色列人能够幸免是因为他们位于高地(香克斯(Shanks), 1981)。有两位科学家将海水淹死法老军队归因于海洋的活动(诺夫(Nof); 帕尔达(Paldor), 1992)。

[127]出埃及和苇海的拯救是以色列拯救历史的高潮。耶和华在此次事件里向以色列展示了深沉的爱。在圣经文学里，它成为拯救事件的原型。后来以色列人和应许之地渐行渐远，被外邦人欺压，尤其在被掳巴比伦时，他们一想起出埃及的伟大就充满信心。

至少有三个版本记载了跨越苇海的事件。古老的史诗版本也许是目击者所述，而耶典和祭司典揭示了叙述重心方面的显著差异。三个版本里的耶和华和摩西均有不同。

- 古老的史诗版本：“你叫风一吹，海就把他们淹没，他们如铅沉在大水之中。”(15: 10)《出埃及记》15章以诗歌的形式庆祝耶和华战胜法老。摩西和他的姐姐米利暗(Miriam)引导人们赞颂耶和华：“你们要歌颂耶和华，因他大大战胜，将马和骑马的投在海中。”从这首赞美诗的风格和用词分析，它是圣经里最古老的希伯来文献之一，一些学者认为它形成于过苇海(克洛斯(Cross), 1968)后不久。这首赞美诗通常被认为是大海之歌(the Song of the Sea)，它描写了海水如何摧毁法老的军队，但是没有讲耶和华分开海水或以色列人登上陆地的内容。
- 耶和华版本：“耶和华便用大东风，使海水一夜退去，海就成了干地。”(14: 21b)根据这个版本，当上帝兴起大风遣退海水时，人们就得拯救。上帝在这里直接实施行动。总之，耶典作者主要集中在耶和华和他的活动上面。他在云中显现，是他拯救了以色列。摩西的作用只是向人们重申他们会得到拯救。耶典作者很少关注神迹的细节，更多关注人们的信心。当以色列人退后观察耶和华的所作所为时，他们经历了从恐惧到充满信心的过程。
- 祭司版本：“摩西向海伸杖……水便分开。以色列人下海中走干地，水在他们的左右作了墙垣。”(14: 21a, 21c-22)这个版本的神迹清晰可见。上帝通过摩西间接实施行动。这个版本的主题是分开，和祭司创作故事尤其是第二天上帝分开穹苍相仿。

www 请到对应网站浏览图表“出埃及的耶和华版本”、“出埃及的上帝版本”，以及“出埃及的祭司版本”。《出埃及记》包含了各种对出埃及事件的记忆，通过这些图表，每个版本都可以被独立阅读。

恰恰因为出埃及是一个非凡的时刻，所以我们不应该惊奇它被记录和描写的方式。

式之多。出现这些差异主要因为它们混合了神话的记忆而不是新闻式记录。尤其跨越苇海的叙述,似乎结合了创造故事和古代近东圣战者(divine warrior)的神话(米勒(Miller), 1973;多兹曼(Dozeman), 1996)。[128]上帝典里,上帝分开诸水,于是旱地和生命得以出现。圣战者神话里,一位主神杀死了代表混沌的海怪,从而保障了秩序和丰产。之后通常描写打了胜仗的神终于登上王位。例如在迦南神话里,风暴之神巴力制服了海神亚姆(Yamm,意为“大海”)。耶和华作为战士制服诸水的神话出现在希伯来圣经的许多地方,包括《诗篇》(例如 29, 74: 12-15)、先知文学(赛 51: 9-11)以及出埃及的叙事里。出埃及的拯救经验和创世神话以及耶和华作为圣战者的内容被创造性地组织在一起。摩西和以色列人应唱:“耶和华是战士! 他的名是耶和华!”(15: 3)

2.6 旷野旅行(15: 22-18; 27)

逃出埃及后,摩西带领以色列人进旷野见耶和华。他们沿苇海海岸朝西奈山进发,他们的神会在那里和他们立约(图 3.5)。

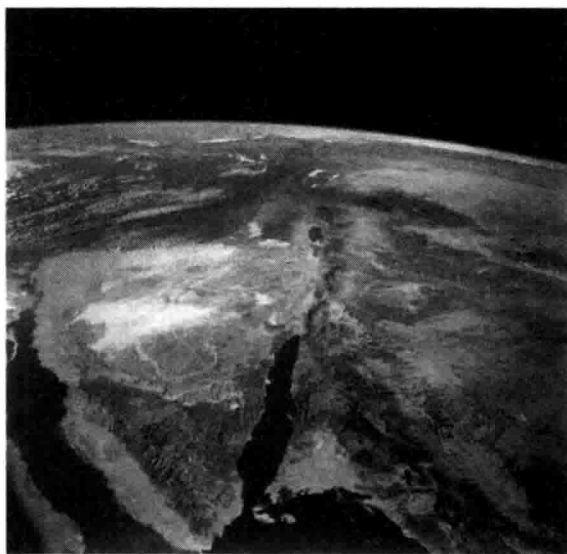


图 3.5 西奈半岛

图中靠左的三角形半岛就是西奈半岛。它在地中海海域内,顶端的两个海湾一路延伸到红海。以色列人在摩西的带领下逃出埃及,穿越整个旷野抵达西奈山。

来源: STS109-708-024 (1-12, 2002 年 3 月)。图片由哥伦比亚号航天飞机的宇航员在外太空拍摄。感谢美国国家航天和空间管理中心(the National Aeronautics and Space Administration)。

[129]当他们到达玛拉(Marah)绿洲时,那里的水苦而不能饮用。人们向摩西抱怨,摩西就让水变甜。当他们缺少食物时,上帝降下吗哪(manna)和鹌鹑。吗哪被称作“天堂的面包”,像白色芫荽子,滋味如同搀蜜的薄饼。圣经作者对吗哪做了词源上的解释(16: 15, 31),人们初次见到这些东西感到惊讶,“这是什么?”(man hu)^①一些学者为吗哪寻找自然主义的解释,认为它不过是皂荚树上一种昆虫分泌的蜜状物质,而这种树在西奈随处可见(博登海默(Bodenheimer), 1947)。

他们到利非订(Rephidim)寻找水源,却一无所获。人们又因困境而埋怨摩西。上帝指导摩西击打岩石,清水从岩石中流出。后来亚玛力人(Amalekites)和以色列人争战。只要摩西的手举向上帝,约书亚领导的百姓就打胜仗。这段情节值得关注,因为它向我们介绍了以色列民族永远的敌人亚玛力人。因亚玛力人第一个击打以色列这个新兴民族而成为以色列敌人的原型。上帝作者总是格外关注以色列的崇拜经验,摩西为了纪念此事就建立一座祭坛,并称呼它为“耶和华是我旌旗”。

叶忒罗是摩西的岳父,他在旷野遇见以色列民。他见摩西独自管理民众已经心力交瘁,于是说服摩西选派代理帮助审理案子,只有非常重要的案子才由摩西亲自审理。叶忒罗是米甸的祭司,他发表了非凡的演说。他认为耶和华比其他神都伟大,因为他将以色列人带出埃及。然后叶忒罗向上帝献祭。上帝作者表明外邦人也能够认识以色列神的伟大并崇拜敬奉他。

以色列在进入西奈山之前的旷野经历,如在米利巴(Meribah)击打岩石得水、吗哪和鹌鹑、遇见摩西的岳父等和以色列进入西奈山的旷野经历类似(见《今日如何读旧约》四章)。

www 请到对应网站浏览图表“以色列前西奈和后西奈的旷野经历”。

3 西奈：立约传统(19—40)

西奈山是《出埃及记》后半部、整个《利未记》以及《民数记》开头部分的地理背景。希伯来人在西奈山通过启示接受了与耶和华所立之约。《出埃及记》约的传统非常强调耶和华和以色列的关系。

www 请到对应网站浏览图表“耶典律法的颁布”、“上帝典律法的颁布”以及“祭司典

① “这是什么”的希伯来语是 **מָה הוּא**。וּאֵם 是疑问代词,意为“什么”,מָה 是指示代词,第三人称单数,意为“它”或“这”。结合 31 节的“这是吗哪”(מָה הוּא הַמָּן),有时候学者就将“这是什么”译为“这是吗哪”,“吗哪”和“什么”相通。也正是在这个意义上,作者对“吗哪”一词做了词源上的解释。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》,前掲,页 577。——译注。

律法的颁布”。《出埃及记》律法内容主要来自四经里的三个典源。^①

[130]3.1 西奈山显圣(19)

这一章记录了以色列人到达西奈山的重要时刻,因而很重要。这个地方可能就是《出埃及记》头几章节提到的何烈山,也就是摩西遇见上帝的地方(结合出 3: 1 和 3: 12)。以色列人到达西奈山,上帝首先单独接见了摩西,启示他如果以色列谨守这约会有什么结果。然后上帝向聚集在山脚下的会众显现。人们一齐见证了西奈山上神圣的显现。显圣(theophany)通常用风暴、黑云、雷鸣以及闪电象征性地加以表示。接下来我们用底本理论对本章加以分析(坎贝尔(Campbell); 欧布莱恩(O'Brien), 1993)。

3.1.1 引言(祭司典)

以色列人出埃及地以后,满了三个月的那一天,就来到西奈的旷野。他们离了利非订,来到西奈的旷野,就在那里的山下安营。(出 19: 1-2a)

这两节内容来自祭司典,着意追溯以色列人从埃及行到应许之地的过程。这一段经文联结了出埃及和西奈山立约两部分。

3.1.2 上帝对摩西(上帝典)

……就在那里的山下安营。摩西到上帝那里,耶和华从山上呼唤他说:“你要这样告诉雅各家,晓谕以色列人说:‘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。’这些话你要告诉以色列人。”(出 19: 2b-6)

整个 2b-9 节都出自上帝作者之手。人们的目的地正是上帝作者所说的上帝之山;上帝的话语是一段包含引言和结论(“这些话你要告诉”)形式完好的小短文。“雅各家”是上帝作者用来表达以色列儿子的同义语。雅各和北方部落(王国分裂时期,整个北方都叫以色列)关系紧密,上帝作者向北方表达了敬意。

上帝作者强调立约的条件。如果人们服从约里规定的,就会成为上帝的选民,就从列国中分离出来成为上帝特殊的属物。然而上帝作者也明白以色列因此拥有更多的责任。他们会照顾祭司群体。

^① 多数学者主张“五经”(Pentateuch)的说法,但是少数学者坚持“四经”(Tetrateuch)或者“六经”(Hexateuch)的说法。争论的焦点就在上帝的应许是否实现。——译注。

[131]3.1.3 摩西对长老(上帝典)

摩西去召了民间的长老来,将耶和华所吩咐他的话,都在他们面前陈明。百姓都同声回答说:“凡耶和华所说的我们都要遵行。”摩西就将百姓的话回复耶和华。耶和华对摩西说:“我要在密云中临到你那里,叫百姓在我与你说话的时候可以听见,也可以永远信你了。”于是摩西将百姓的话奏告耶和华。(出 19: 7-9)

摩西向以色列的长老陈明耶和华的计划,他们同意立约。纵观整个过程,摩西成为沟通神人的中保。上帝作者把摩西描写成先知的原型人物,站在上帝和以色列之间协商立约事宜。人们无法直接看见上帝,但是当他们看见密云的时候,他们就能确定上帝显现了,并知道他对摩西有所赠与。此处的密云也是上帝显现的证据。在祭司传统里,这个可见的景象被称作**耶和华的荣耀**(glory of YHWH)。

接下来主要是耶典材料,上帝告诉摩西如何让百姓预备迎见上帝。

3.1.4 耶和华对摩西(耶典)

耶和华又对摩西说:“你往百姓那里去,叫他们今天明天自洁,又叫他们洗衣服。到第三天要预备好了,因为第三天耶和华要在众百姓眼前降临在西奈山上。你要在山的四围给百姓定界限,说:‘你们当谨慎,不可上山去,也不可摸山的边界;凡摸这山的,必要致死他。不可用手摸他,必用石头打死,或用箭射透,无论是人是牲畜,都不得活。到角声拖长的时候,他们才可到山根来。’”摩西下山往百姓那里去,叫他们自洁,他们就洗衣服。他对百姓说:“到第三天要预备好了,不可亲近女人。”(出 19: 10-15)

这个版本暗示耶和华会私下显现。随后,人们不得不进行仪式上的准备以达到见上帝的标准和要求。耶典里人们可以直接见上帝,这和上帝典里摩西成为神人的中保非常不同。

人们通过**自洁**(consecration)达到仪式上的洁净。15节的教导明显针对男性。注意这里的语气“不可亲近女人”,洁净律法要求禁止性交。有学者评论“女性的次等地位昭然若揭,他们被公开排除在以色列社会制度之外”(纽萨姆(Newsom);凌志(Ringe), 1992: 33)。

3.1.5 显圣(耶典和上帝典)

到了第三天早晨,在山上有了雷轰、闪电和密云,并且角声甚大,营中的百姓尽都发颤。摩西率领百姓出营迎接上帝,都站在山下。[132]西奈全山冒烟,因为耶和华在火中降于山上,山的烟气上腾,如烧窑一般,遍山大大地震动。角声渐渐地

高而又高，摩西就说话，上帝有声音答应他。耶和華降臨在西奈山頂上，耶和華召摩西上山頂，摩西就上去。（出 19：16—20）

第 16a、18 以及 19 節屬於耶典；第 16b—17 以及 19 節屬於上帝典。上帝典里上帝以雷鳴、閃電以及烏雲等天象啟示自身。在這些經文里，耶和華變身為風暴之神。迦南宗教里的巴力也有類似特點。上帝啟示自身時，人們膽戰心驚（懼怕上帝是上帝作者表達的其中一個主題）。接下來的 20 章 18—21 節也是上帝典，人們請求摩西講給他們聽，因為直接聽上帝講話令他們恐懼。摩西回答百姓上帝只是試探他們（創 22 以撒獻祭的故事也出於上帝的試探，也出自上帝典），上帝有意讓人們恐懼，這樣他們就會再次反省罪的問題。

18 節出自耶典，耶和華的顯現更像火山爆發而不像雷雨。煙柱上升，還有地震。這表明《出埃及記》19 章可能有两个不同的顯聖傳統，一個是上帝—何烈山傳統，另一個是耶和華—西奈山傳統。

20 節又轉向耶典。上帝臨到西奈山上，摩西又一次上到山頂。他在这里接受了上帝的指示要護衛聖山的神聖性，然後返回人群當中（21—25）。對耶和華作者來說，西奈山是啟示發生之所。這與上帝作者不同，後者會做出有利於摩西的事情。一處會幕（meeting tent）將搭建起來，摩西在此與上帝議事（33：7）。

因此，《出埃及記》19 章顯聖的內容建立了一種與神溝通的模式。啟示來自上帝之山，在耶典作者是西奈山，而在上帝典作者是何烈山，中保正是摩西。這段敘事為《出埃及記》、《利未記》以及《民數記》里一切道德和儀式律法賦予了權威。

3.2 律法和約（20—23）

儘管上帝典為《創世記》的族長故事貢獻了一些材料，但是上帝典的重心却在出埃及和頒布律法上。上帝典作者是最完備記載立約本質的作者之一。

約一律法傳統在北部以色列的影響要強過南部猶大地區。上帝典作者記述的約和君主制之前的傳統有直接關係。君主制以前，部落之間結成聯盟，總部在示劍。部落周期性地參加更新立約的大會，這可以增強部落之間的凝聚力和對耶和華的信仰。[133]《士師記》24 章講述了由約書亞領導的大會是最成功的一次。可能上帝典作者在某種程度上和以色列的先知群體，尤其是先知以利亞有關。

摩西在上帝之山的活動仿佛以利亞等北國先知。作為上帝代言人的摩西像以利亞那樣，面對的是重重困難和好爭論的以色列民。摩西和以利亞都到過何烈山（對以利亞的介紹，見《今日如何讀舊約》九章）。

出埃及的約回應了以色列奇蹟般出埃及的事件。上帝通過訂立契約和希伯來人建立關係，這和政府間締結的條約非常相似。

3.2.1 伦理十诫(上帝典)

上帝规定了十个基本的道德命令,确立了以色列和耶和華的关系,也规定了人们之间的关系(20: 1—17),通常被称作十诫(申 4: 13 有十句话,因此叫十诫, Decalogue),它们是宗教和道德命令上的伦理十诫。上帝典作者似乎编写了它的核心部分,还有一些内容来自后来的祭司典。《申命记》5 章的内容接近《出埃及记》20 章里的十诫,当然存在一些细微的差异。阅读《申命记》时(《今日如何读旧约》五章),要考察十诫和约所具有的古近东条约的背景。

www 请到对应网站浏览图表“比较《出埃及记》20 章和《申命记》5 章里的十诫”。

作者将颁布十诫的内容放在摩西下山的节点上(19: 25)。上帝直接对所有人讲话(不只是对摩西)。人们立刻畏惧上帝(20: 18—21 的上帝典),并要求摩西代他们和上帝沟通。

这里命令句以第二人称阳性单数的形式表达,我们不得不问有没有包括妇女? 祈使句的单数形式可以指个体,当称呼以色列时也可以指集体。英语里“你/你们”的含糊用法不会出现在希伯来圣经里。我们不会按顺序讨论十诫里的每一条,因为犹太教和基督教各自的十诫顺序有差异。

www 请到对应网站浏览图表“后圣经宗教传统计数十诫的方式”。

十诫以上帝的自我认证开始,这和《出埃及记》呼应起来:

上帝吩咐这一切的话,说:“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: 1—2)

[134]这是基督教十诫的序言,但在犹太教里是第一诫。它强调了上帝的爱,因它着力描写上帝将以色列人从埃及为奴和压迫的境地中拯救出来。这样安排历史事件的次序是有意义的。首先,上帝从为奴之地拯救以色列人,然后与他们立约。这里似乎意味着服从命令是以色列对上帝表达感恩的方式,上帝在此并不是一个高高在上、要求苛刻的神。

除了我以外,你不可有别的神。(出 20: 3)

这条诫命阻止以色列人崇拜除耶和華以外的任何神。你也许惊讶于这里好像并没有否认别神的存在。其他一些经文也含蓄地承认别神的存在:

不可为自己雕刻偶像；也不可作什么形象仿佛上天、下地和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像；也不可侍奉它，因为我耶和华你的上帝，是忌邪的上帝。恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到三四代；爱我、守我诫命的，我必向他们发慈悲，直到千代。（20：4—6）

这条诫命阻止任何人建造耶和华的像。上帝的任何造物都不可以代表他。人类是唯一按照上帝的形象和样式被创造出来的。这条荣耀上帝的诫命强调了忠于/不忠于上帝的严肃性。经文提到“上天”、“下地”、“地底下”以及“水中”表明以色列人有三维宇宙观念，这样的观念在《创世记》祭司创造故事里也有。

不可妄称耶和华你上帝的名；因为妄称耶和华名的，耶和华必不以他为无罪。（出 20：7）

这条诫命最初是为防止作假证，后来也用来禁止错误地使用上帝的名以造成对上帝的不敬。上帝的名是特殊的，这是以色列人分有上帝特性的最直接方式，因此需要格外小心。后来的犹太教非常严肃地对待这条诫命，甚至“上帝”一词都不肯说出口，因此用“主”（the Lord）和“名”（the Name）等词替代，在印刷的时候，就用 G_d 来表示。

当纪念安息日，守为圣日。六日要劳碌作你一切的工，但第七日是向耶和华你上帝当守的安息日。这一日你和你的儿女、仆婢、牲畜，并你城里寄居的客旅，无论何工都不可作，因为六日之内，耶和华造天、地、海和其中的万物，第七日便安息，所以耶和华赐福与安息日，定为圣日。（出 20：8—11）

[135]守安息日要求人们在日常工作里要有一段时间停止工作，并将这种要求制度化。希伯来语沙巴特(*shabbat*)的字面意思是“停止、暂停、休息”。^① 这条诫命的原型是上帝在六天辛苦创造，第七天歇了他的工。这种源自创造的解释是祭司作者后来添上去用以说服人们服从。《申命记》第五章回忆以色列在埃及为奴时期上帝拯救他们逃出埃及，并重申了这条诫命。此处的安息日是纪念以色列获得自由，而不是上帝的创造。

当孝敬父母，使你的日子在耶和华你上帝所赐你的地上得以长久。（出 20：12）

① “沙巴特”的希伯来语是שַׁבָּת，阴性名词。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》，前揭，页 992。——译注。

这一诫要求人们敬重祖先,尤其是父母。子女照顾父母体现了崇高的社会价值,在古代近东许多人尊敬祖先甚至是死去的人。此诫命是唯一指向未来、为服从它的人带来祝福和应许。祝福是对集体而不是个人承诺人们将一直住在应许之地。

不可杀人。(出 20: 13)

这条诫命阻止谋杀而非一般意义上的杀人。违反这条诫命的惩罚请见 21 章 12—17 节。在战场上杀人,尤其是圣战里的杀人,不算违反这条诫命,甚至可算宗教义务。

不可奸淫。(出 20: 14)

这条诫命最初是禁止和某人的妻发生性行为,目的是要保护血统纯正。这在继承财产的时候非常有用,父亲要确定是自己的儿子而非其他人继承了财产。

不可偷盗。(出 20: 15)

首先,圣经世界的偷盗可能适用与人而不是财物。古代社会里,偷盗人口通常就是绑架(21: 16“拐带”就是“偷盗”一词)。^① 这条诫命主要用来保护人身安全;然后才扩展到物质财富。不要忘记约瑟被兄长贩卖为奴的故事。绑架、战争以及经济掠夺刺激了奴隶贸易。

不可作假见证陷害人。(出 20: 16)

这条诫命涉及欺骗和伪证。也许最初它有司法背景,不过后来被广泛运用在保护个人名誉上,这是维持社会发展的关键。

不可贪恋人的房屋,也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴,并他一切所有的。(出 20: 17)

[136]这是唯一一条约束人的态度而不是行为的诫命。理由似乎可以理解:贪恋或渴望得到不属于自己的东西通常会导致一切被禁止的行为发生。满足于上帝已经给他的东西是被称赞的美德。诫命里“人的妻子”暗示所有的诫命都是讲给自由的以

^① “偷盗”和“拐带”的希伯来语都是 גָּנַב 。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,页 170。——译注。

色列男性而非女性。不要忘记 19 章 15 节以及摩西对那些准备见耶和華的人所讲的话：“不可亲近女人。”——只是讲给以色列男性听的。

十诫很自然地分成两部分。第一部分确定了适用于人神关系的行为，这种关系需要完全的忠诚。这些诫命是在一个多神背景的世界里产生的。它强调了耶和華是他们的神，而没有说耶和華是唯一的神。十诫强化了以色列人对耶和華的忠诚和敬畏。

第二部分确定了适用于社群的行为，这些行为构建了约的本质。这些诫命从积极的方面可以表述为爱上帝和爱邻如己（申 6：5 以及利 19：18）。

十诫大多数诫命采用了**绝对法**（absolute law/apodictic）的形式。换句话说，这些诫命都是无条件的，没有诸如“如果”、“和”以及“但是”这样的连词。尽管大多数诫命是否定形式（“不可”），但这并不意味着上帝的要求都是严刑峻法。实际上他只约束常见的邪恶行为和态度。除此之外，这些诫命允许广泛的行为自由。以色列人并不认为十诫是约束人的律法，他们甚至喜悦上帝的律法（诗 1，19）。尽管这些诫命以负面消极的形式出现，但是我们可以把它们看成塑造以色列民族的宗教和道德的条例。

3.2.2 约书(上帝典)

约书（Book of the Covenant）也被称作**约典**（Covenant Code），是圣经律法的最早集成，可以追溯到君主制之前的传统。它早于上帝典作者的编辑，但保留了上帝典作者的编辑痕迹。这个法典更多地表现了游牧生活方式，而不是农业和都市生活方式，这就支持了约书具有前君主制背景的说法。

约书一开始描写了显圣和人们的反应：

众百姓见雷轰、闪电、角声、山上冒烟，就都发颤，远远地站立，对摩西说：“求你和我们说话，我们必听，不要上帝和我们说话，恐怕我们死亡。”摩西对百姓说：“不要惧怕，因为上帝降临是要试验你们，叫你们时常敬畏他，不致犯罪。”（出 20：18—20）

颁布十诫以后，上帝在暴风雨中和着角声再次显现，人们惧怕上帝的面。[137]惧怕上帝是这段叙事强调的重点，也是上帝典作者一贯的写作风格。人们畏惧上帝以致不敢靠近，就要求摩西作他们的中保。摩西肯定了自己作为先知的角色，并解释说上帝正在通过这样的方式让人们对他的权能留下深刻的印象，并在作恶之前三思后行。

于是百姓远远地站立，摩西就接近上帝所在的幽暗之中。耶和華对摩西说：“你要向以色列人这样说：‘你们自己看见我从天上和你们说话了。你们不可作什么神像与我相配，不可为自己作金银的神像。’”（出 20：21—23）

上帝以浓黑之云的形式显现，摩西靠近上帝站立。严格来说，约书是从 22 节开

始。这一节较上一节有明显变化；神名从上帝变成耶和華。耶和華从天上和他們相遇。他要阻止人們制作神像。以色列人不能像迦南人那樣用金銀制作代表上帝的神像。

禁止拜偶像，建造合規格的祭壇，然後才述及律法，律法前言是“你在百姓面前所要立的典章是這樣”(21: 1)。約書法令的典型形式不同於倫理十誡。約書包括了**案例法**(case law)，它也被稱作**決疑法**(casuistic law)。這種律法擁有“如果 X……，那麼 Y”的形式。現舉一個牛觸死人的案例法：

牛若觸死男人或是女人，總要用石頭打死那牛，却不可吃它的肉，牛的主人可算無罪。倘若那牛素來是觸人的，有人報告了牛主，他竟不把牛拴着，以致把男人或是女人觸死，就要用石頭打死那牛，牛主也必治死。(出 21: 28-29)

這是典型的案例法，首先設定一種情境。在這個例子里，牛觸死人就是一個情境。然後確定後果：牛必須被殺掉，但是牛主不可從中獲利去吃牛肉。牛主在這個案子里沒有責任。接着又從這個法條延伸了更細緻的後果及相應懲罰。如果這頭牛有觸人的習慣，讓社群的人素來恐懼，牛主卻沒有加以防范，若牛觸死人，牛主就要負責並和這頭牛一起被治死。聖經律法明顯區分了責任程度。

除了傷人的律法，約書也包括奴隸、死刑、身體損傷、節期以及其他宗教義務的律法。

www 請到對應網站瀏覽圖表“約書綜覽”。

3.2.3 來自美索不達米亞的律法匯總

[138]



圖 3.6 漢謨拉比紀念碑

汉谟拉比法典(The Code of Hammurapi)的 282 条律法被凿在玄武岩石柱上。石柱的上方刻有汉谟拉比站在太阳神沙玛什(公义的守护神)前的情景。石柱的下方用楔形文字刻写着汉谟拉比法典。这块石碑用来纪念公义而不是用于法庭审判。这块石头彰显了汉谟拉比作为公义保护者的形象。

来源: 卡拉·万·惠欣(Karla Van Huysen)根据汉谟拉比石碑绘制(巴黎:卢浮宫)。

古代近东的许多城市遗址出土了大量文献,其中至少有七部法典。最早的一部是苏美尔的乌尔纳姆法典(Code of Ur-Nammu),形成时间在公元前 22 世纪。其他包括里皮特伊什塔尔法典(Code of Lipit-Ishtar),埃什努那法典(Code of Eshnunna),中亚述法典(Middle Assyrian Laws),赫梯法典(Hittite Laws)以及新巴比伦法典(New-Babylonian Laws)(见 ANET, 159—198)。因此,以色列的律法传统深深浸润在古代近东完备的律法环境里。以色列法典和古代非圣经法典有诸多关联。

最有名的律法集成就是**汉谟拉比法典**(Code of Hammurapi)(图 3.6)。汉谟拉比是公元前 18 世纪的巴比伦统治者。法典以汉谟拉比的呼召开头:“为了促进人类的福祉……为了让公义传遍大地,为了摧毁罪恶不致以强凌弱。”(ANET, 164)

www 请到对应网站浏览“汉谟拉比法典”。

汉谟拉比法典和以色列律法——尤其是约书的一部分——有惊人的相似。例如, [139]汉谟拉比法典也像以色列律法一样包含了复仇的内容,最有名的同态复仇(拉丁语 *lex talionis*)规定了相应的惩罚:以眼还眼,以牙还牙:

| | |
|----------------------|--|
| 汉谟拉比法典(sec. 196—197) | 如果一个人弄瞎了另一个人的眼睛,他们就弄瞎这个人的眼睛。如果他打断了另一个人的骨头,他们就打断这个人的骨头。 |
| 约书(出 21: 23—25) | 若有别害,就要以命偿命,以眼还眼,以牙还牙,以手还手,以脚还脚,以烙还烙,以伤还伤,以打还打。 |

不过这种对身体实施的报复似乎有些残忍,实际上在那个时代还算人道。有针对性的赔偿可以防止类似死亡这样的惩罚。约书和其他法典一样也分享了以色列邻邦的公义观念,认为必须有一位公义之王来管理世界。《申命记》清楚地指出君王必须支持律法(17: 17—20)。大卫和所罗门就是以色列这类君王的代表。

3.3 约的确立(24:1—15)

约的内容被启示之后,约的关系就在仪式上得到确立。24 章包含了与此相关的

两个不同的传统。第一个传统可能来自上帝典，只有百姓的代表才能接近上帝：

耶和華對摩西說：“你和亞倫、拿達、亞比戶，並以色列長老中的七十人，都要上到我這裡來，遠遠地下拜。唯独你可以親近耶和華，他們却不可親近；百姓也不可和你一同上來。”（出 24：1-2）

這個傳統在 9-11 節再次出現，它描寫了摩西、亞倫、拿達、亞比戶以及眾長老在上帝面前吃喝，在儀式上確立了約的關係。在這個傳統里，以色列人都通過長老間接參加了立約儀式。耶和華傳統就複雜多了，摩西、亞倫、拿達、亞比戶以及七十位長老都看見上帝（24 章 9-11 節）。耶和華在會帳里向摩西显现“面對面說話，好像人與朋友說話一般”（33：11）。在 33 章 18-23 節的上帝典經文里，摩西只能看見神的背影。在 34 章 5-8 節的耶典經文里，耶和華以雲朵的形式降下並站在摩西面前。一方面，沒有人見到上帝後還能存活（33：20），但另一方面，許多人都看見上帝：

摩西、亞倫、拿達、亞比戶，並以色列長老中的七十人，都上了山。他們看見以色列的上帝，他腳下彷彿有平鋪的藍寶石，如同天色明淨。他的手不加害在以色列的尊者身上，他們觀看上帝，他們又吃又喝。（出 24：1-2）

約的結尾處是人們吃喝的情景，這樣的情景在《創世記》26 章 30 節以及 31 章 46 節、54 節也曾出現。在上帝面前吃喝後來成為天主教聖餐的重要組成部分。[140]總之，這是一個好像並不來自上帝典的奇特故事。儘管這個故事也許具有上帝典的特徵，但也可能是其他完全不同的來源。以色列的長老看見上帝並和他一起吃喝，雖然他們注視上帝，但並沒有因此失去生命。

在第二個傳統里，人們聚集在一處獻祭，並且直接參與立約儀式：

摩西下山，將耶和華的命令、典章都述說與百姓聽。眾百姓齊聲說：“耶和華所吩咐的，我們都必遵行。”摩西將耶和華的命令都寫上。清早起來，在山下築一座壇，按以色列十二支派，立十二根柱子。又打發以色列人中的少年人去獻燔祭，又向耶和華獻牛為平安祭。摩西將血一半盛在盆中，一半洒在壇上。又將約書念給百姓聽，他們說：“耶和華所吩咐的，我們都必遵行。”摩西將血洒在百姓身上，說：“你看！這是立約的血，是耶和華按這一切話與你們立約的憑據。”（出 24：3-8）

這場儀式里的祭壇代表上帝。當摩西把獻祭的血洒在壇上和百姓身上，立約的雙方就被捆绑在一起。希伯來聖經里血代表生命。這個儀式象征性地表達了立約雙方用生命使約的關係存續下去，如果他們不能履行義務就會死掉，通常用流血表示死亡。

如何用所需的一切知识来接受这个约。直接将约书宣读给百姓，他们就谨慎地接受它。只要人们服从约，它就依然有效力。就像《出埃及记》19章3b-6节一样，上帝典的约需要以人们的服从为条件。

立约仪式后，上帝呼唤摩西到山顶接受律法和诫命：

耶和華對摩西說：“你上山到我這裡來，住在这里，我要將石版並我所寫的律法和誡命賜給你，使你可以教訓百姓。”摩西和他的幫手約書亞起來，上了上帝的山。摩西對長老說：“你們在這裡等着，等到我們再回來，有亞倫、戶珥與你們同在，凡有訴訟的，都可以就近他們去。摩西上山，有雲彩把山遮蓋。”（出 24：12-15）

這幾節記錄了摩西再一次上山的内容，這似乎是另一個與上帝見面的傳統。在這段敘事里，約書亞和戶珥被介紹進來，然而拿達和亞比戶是缺席的。摩西接受了刻有“律法和誡命”的石版。這似乎是倫理十誡，但也不能完全確定。根據 24 章 7 節的記載，摩西似乎已經寫好了約書。

[141] **www** 請到對應網站瀏覽圖表“書寫約書”，這張圖表收集了《出埃及記》里有關誰寫、寫什麼以及在哪寫的證據，也可以瀏覽圖表“摩西上山下山”里收集的摩西數次動身的證據。

這兩個石版就是摩西在《出埃及記》32 章摔碎的那兩塊。《出埃及記》31 章 18 節、32 章 15 節、34 章 1 節、4 節、29 節都詳細說明兩塊石版上刻寫的內容。傳統看法認為一塊石版上刻寫了五條誡命。古代近東立約的傳統讓我們曉得這兩塊石版代表了兩個立約文獻，一個文獻對應了立約的一方。

摩西已經數次上山下山，很難統計他實際上走了多少趟。這些章節很明顯經歷了非常複雜的編修過程。每個傳統都將摩西和山聯繫起來，每個傳統的情節都最終被保留下來。

3.4 毀約和重新立約(32-34)

24 章(約的確立)和 32 章(約的毀壞)之間的部分來自祭司典，會幕、約櫃以及其他附屬物是以色列宗教體系的重要體現，這些也是祭司關心的東西。接下來 35-39 章詳細介紹了如何建造這些東西。

25-31 章又開始講技術層面的東西，這時以色列又開始戲劇性地崇拜偶像。這段情節說明立約後不久，以色列人自願甚至熱切地破壞立約關係。

3.4.1 金牛犊(基本属于上帝典)

摩西接受上帝的约。他在山上逗留的时间超过百姓等待的期限。人们以为摩西不会来了,就希望大祭司亚伦代替摩西敬拜别神。为了回应人们的期待,亚伦从他们手里接过礼物着手建造**金牛犊**(golden calf):

亚伦从他们手里接过来,铸了一只牛犊,用雕刻的器具作成。他们就说:“以色列啊,这是领你出埃及地的神^①。”亚伦看见,就在牛犊面前筑坛,且宣告说:“明日要向耶和華守节。”(出 32: 4—5)

以色列人因此陷入偶像崇拜。这个牛犊让人想起迦南宗教里跟至高神巴力有关的公牛。公牛、母牛以及牛犊是古代近东人们的崇拜对象。迦南神话里至高神以勒(El)被称作公牛,而巴力是骑着牛的象征雄性的丰产神。因此公牛是巴力的坐骑。同样,约柜是耶和華的宝座。如果亚伦没有收受贿赂,那么他建造金牛犊的时候,或许是建造上帝的宝座而不是某位神祇。不过人们往往容易忽略这个细微的差别。

[142]这段情节主要警告以色列人不要敬拜出现在应许之地的迦南神。而且这里的金牛犊也明显回应了公元前 10 世纪北国以色列王耶罗波安在但(Dan)和伯特利(Bethel)建立的敬拜金牛犊的宗教中心。《出埃及记》对金牛犊的负面态度也是先知对耶罗波安拜金牛犊的态度。“这是你的神”里的“神”使用了复数形式,这对应了耶罗波安的众多牛犊。实际上这些话和《列王纪上》12 章 28 节耶罗波安所说的话类似。

无论亚伦的主观意图为何,关键是耶和華如何看待这件事。以色列已经拒绝了他,做了对他不忠的事。上帝因而愤怒得要摧毁他们,并从摩西这里建立一个崭新的民族。摩西和上帝争论:如果所有的以色列人都死了,埃及人就大获全胜。他催促上帝:“求你转意,不发你的烈怒;后悔,不降祸与你的百姓。”于是,上帝答应了摩西的请求,没有施行惩罚。

上帝教导摩西返回百姓中。当摩西下山时,看见百姓正在为异教神狂欢。他摔碎了法板,部分是出于愤怒,部分是为了传达这样的信息:因百姓离弃他们的上帝,先前的约就被毁坏。人们狂野地敬拜异教神,亚伦也因此受到谴责:

摩西见百姓放肆(亚伦纵容他们,使他们在仇敌中间被讥刺),就站在营门中说:“凡属耶和華的,都要到我这里来!”于是利未的子孙都到他那里聚集。他对他们说:“耶和華以色列的上帝这样说:‘你们各人把刀挎在腰间,在营中往来,从这

^① 这里的“神”,使用了复数的 gods。——译注。

门到那门，各人杀他的弟兄与同伴并邻舍。”利未的子孙照摩西的话行了。那一天，百姓中被杀的约有三千。摩西说：“今天你们要自洁，归耶和華為圣，各人攻击他的儿子和弟兄，使耶和華賜福与你们。”（出 32：25—29）

这次事件显出利未人对耶和華的忠诚，他们是唯一没有参与敬拜金牛犊的群体。这个故事再次将利未人描写得非常可爱，即使他们有些暴力举动，罪责也较轻；我们不必对此感到奇怪，因为上帝典作者就是利未人。尽管他一直拥护利未人，但并不崇拜亚伦。他暗示亚伦在崇拜金牛犊事件中负有责任。为什么他对亚伦的评价如此之低？也许因为上帝典作者和他所属的群体在公元前 722 年北国灭亡后移民到耶路撒冷。尽管他们是利未人，但是亚伦之家也属于利未支派，祭司的特权是世袭的，必须由来自利未支派的亚伦之家的成员继承祭司职分，导致这些流亡的利未人在耶路撒冷无法谋生。因此，我们也就能够理解为什么亚伦在此处被置于激烈的批评当中。

耶和華告诉摩西要带领百姓进入应许之地。摩西为计划改变而苦恼，他在会幕见到耶和華并恳请他重新考虑。上帝传统里的会幕在以色列人中象征了耶和華的居所。[143]上帝典作者从来没提约柜只提到会幕。也许因为上帝典作者来自北方的示罗。示罗是部落联盟时期的崇拜圣所（《今日如何读旧约》八章）。而耶典作者从没有提会幕。耶典作者来自犹大，所以约柜最后留在崇拜中心耶路撒冷。但是上帝典作者并不买账，因为北国祭司不能在耶路撒冷圣殿担任职务。

耶和華再次改变心意，决定继续陪伴以色列人。耶和華的荣耀从摩西面前经过就是证据，摩西目睹了耶和華的身影。

3.4.2 重新立约（耶典）

先前的两块法版已毁，摩西按照指教又上西奈山接受另一份写有律法的石版。然而，这个版本的律法和《出埃及记》20 章有所不同。《出埃及记》34 章虽然也有十诫，但是此处的律法和崇拜活动有关，也被称作礼仪十诫（Ritual Decalogue）。这里面规定了各种行为规范，举例如下：

1. 不可敬拜别神，因为耶和華是忌邪的上帝，名为忌邪者。（12a）
2. 不可为自己铸造神像。（17）
3. 凡头生的都是我的；一切牲畜头生的，无论是牛是羊，公的都是我的。（19a）
4. 谁也不可空手朝见我。（20c）
5. 你六日要工作，第七日要安息。（21a）
6. 在收割初熟麦子的时候，要守七七节。又在年底，要守收藏节。（22）
7. 你不可将我祭物的血和有酵的饼一同献上。（25a）
8. 逾越节的祭物也不可留到早晨。（25b）
9. 地里首先初熟之物，要送到耶和華你上帝的殿。（26a）

10. 不可用山羊羔母的奶煮山羊羔。(26b; 又见 23: 19 和申 14: 21; 用羊羔母的奶煮羊羔的行为可能来自迦南丰产仪式, 禁止将奶肉同吃是卡什鲁特或洁食系统,^①它是犹太人的饮食和洁净律法里的禁忌。)

摩西带着两块法板从西奈山下来。因他直接跟上帝讲话, 脸因耶和华的荣耀而发光(见图 3.7):

以色列人看见摩西的面皮发光, 摩西又用帕子蒙上脸, 等到他进去与耶和华说话, 就揭去帕子。(出 34: 35)

3.5 帐幕(25—31, 35—40)

上帝在西奈山和以色列人所立之约是基本的约。对祭司典作者来说, 西奈山最重要的经验就是得到帐幕——一种便携式的帐篷, 它是以色列旷野漂泊和进入应许之地前的上帝居所。《出埃及记》用两个祭司典的段落来解释帐幕, 因为祭司的主要职责就是方便耶和华的子民使用帐幕。帐幕保证了以色列整个旅程中上帝与他们同在。

[144]



图 3.7 米开朗基罗的摩西

① “卡什鲁特”(kashrut)的希伯来语是כַּשְׁרוּת; “洁食”(Kosher)的希伯来语是כֹּשֶׁר。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., 《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》, 前揭, 页 506—507。——译注。

“摩西的面皮”从希伯来语译成拉丁文时被误译成“角”。^① 米开朗基罗受此影响,因而他的摩西雕像在前额刻上了两只角。

来源: 藏于罗马文科利圣彼得大教堂。

帐幕第一段详细说明了崇拜中心的设计情况(出 25—31),第二段讲述了它的建造情况(35—40)。这段叙事以多个七句圣言安排顺序,每个都以“耶和华晓谕摩西说”开头。第七句涉及安息日,这和《创世记》1章祭司创造故事平行(科尔尼(Kearney), 1977)。帐幕是按照神圣蓝图进行设计的。这种观念最早出现在公元前 2200 年,拉伽什王古地亚(Gudea)领受神意建造圣所(贺罗维兹(Hurowitz), 1985)。

www 请到对应网站浏览图表“祭司创造故事和旷野帐幕之间的平行关系”。

帐幕由三部分构成:外院、帐幕的圣所以及至圣所(图 3.8)。帐幕总体呈对称格局,约柜的放置地点恰好在至圣所的对角线交叉处(图 3.8)。

至圣所呈 $10 \times 10 \times 10$ 的立方体对称结构。创造的秩序和祭司典的圣所结构之间存在平行对应关系,这表明崇拜仪式的设计源于创造的秩序,并努力让人适应这种崇拜。帐幕的建造和祭司的管理让上帝创造的工作变得完满(哈伦(Haran), 1978)。

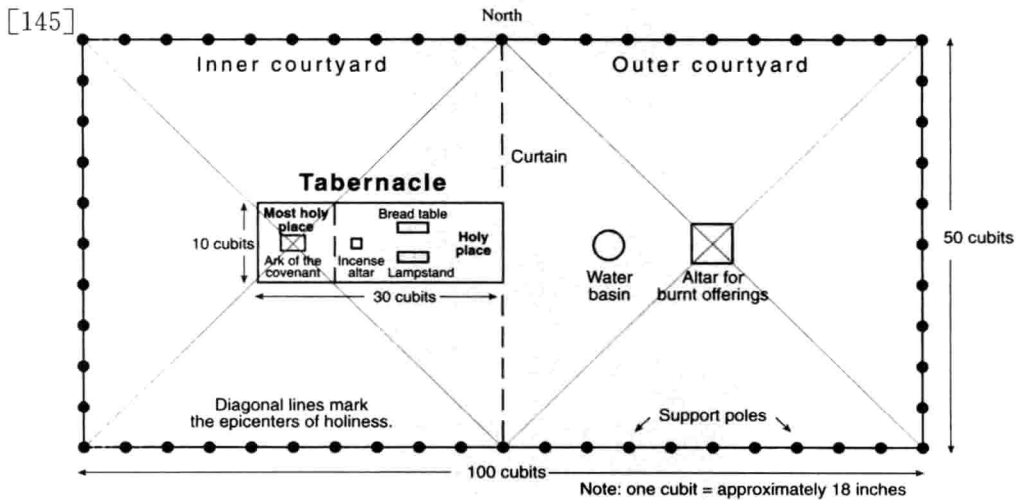


图 3.8 帐幕构造

^① “面皮”的希伯来语是**קַרְנֵי**,它是构建状态词(construct state),原型是**קַרְנֵי**,阳性名词。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,页 815。——译注。

大工匠比撒列(Bezalel)和其他工匠建造了便携式神龛(tent shrine)及其附件,并制作了祭司在主持礼仪时所穿的圣衣。还有存放约板的约柜、摆设食物的桌子、灯台(希伯来语是 *menorah*)、^①烧香和献燔祭的坛等。在帐幕里,耶和华在基路伯中间的宝座上(诗 80: 1; 赛 37: 16),基路伯代表天庭议会(Divine Council)。帐幕的对称结构象征和反映了上帝的圆满和他与创造的关系。至圣所代表天空,圣所代表大地。外院的大水盆也许象征了混沌之水,这里离上帝最远。

描绘祭司帐幕的高潮出现在 40 章 34—38 节,当云彩遮盖帐幕,耶和华的荣光充满其中。这代表曾经停留在西奈山的上帝云彩现在进入圣所。上帝与旷野漂泊的以色列人同在,最后住在所罗门王时期建造的耶路撒冷圣殿。

4 《出埃及记》作为一卷书

《出埃及记》和《创世记》一样,也包含耶典、上帝典以及祭司典。但是和《创世记》比较,《出埃及记》里上帝典所占比重非常大。而且《出埃及记》最后成书形式里包括了一些相对独立的传统,例如《出埃及记》15 章的大海之歌和约书部分。拯救和立约这两个被整合在《出埃及记》里的传统是为了述说一个深刻的故事。

[146]表 3.2 律法汇总

| | |
|------|---------------------|
| 伦理十诫 | 《出埃及记》20,《申命记》5 |
| 约书 | 《出埃及记》20: 22—23: 33 |
| 仪礼十诫 | 《出埃及记》34 |
| 仪式律法 | 《利未记》1—16,《民数记》1—10 |
| 圣洁法典 | 《利未记》17—26 |
| 申命法典 | 《申命记》12—26 |

《出埃及记》的最后成书形式,尤其是出埃及的故事被放在西奈传统之前,要表达一个深刻的真理:上帝的爱和以色列的生活紧密相连。

www 请到对应网站浏览图表“《出埃及记》的典源”。

随着故事的推进,《出埃及记》的主题愈发明显:上帝给以色列人特殊的关照,因为他爱他们,并且对族长的应许充满信实。只有上帝将以色列从奴役状态拯救出来时,他和这个民族才形成立约关系。换句话说,上帝希望人们服从西奈之约(Sinai cove-

① “灯台”(menorah, lampstand)的希伯来语是 מְנוֹרָה , 阴性名词。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., 《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》, 前揭, 页 633。——译注。

nant),但这种服从是对出埃及拯救的回应,而不是感受上帝关爱和拯救的前提条件。事实上,如果返回族长故事我们会发现,上帝通过亚伯拉罕已经拣选以色列作为他的子民,这是上帝的第一个行动。

《出埃及记》将圣经律法引入读者视野。当我们检视《出埃及记》、《利未记》、《民数记》以及《申命记》的时候,我们发现这些书卷包括大量律法汇总(见表 3.2)。每一部律法都有不同的来源和历史处境,许多律法的成书时间比摩西生活的年代要晚很多。然而,所有律法都被纳入西奈山这一以色列历史经验中,并和摩西形象发生关联。这种关联是精心安排的,因为摩西被看做以色列律法的主要授予者;任何有效力的律法传统都与他有关。

不像某些律法以条目的形式出现(例如汉谟拉比法典),一切操作、法律和礼仪方面的材料都整合进历史叙事中。圣经律法不是孤立存在的,而是和以色列的生命经验发生关联。这样,以色列和耶和华有关的经验,尤其是耶和华的拯救行为,就以律法和约作为基础。律法最初来自耶和华,她带着神圣的权威来到人间,摩西从中传递了律法。

这样有助于我们在启示和律法的意义上理解律法书(Torah)的整个目的。希伯来圣经律法并不是为了和上帝建立某种关系才被制定出来;这种关系在出埃及以前就存在很长时间。约法的目的是要推进和巩固已经存在的上帝和以色列之间的关系。[147]从这一点来看,律法有助于形成以色列对上帝的服从,而这样的服从反过来又可以维持以色列和上帝的关系。

关键概念

1. 历史真实性。出埃及有怎样的历史处境? 圣经之外有哪些证据可以说明当时的历史处境?
2. 神名。以色列的上帝在何时何地、向摩西启示自己的神名? 这和出埃及有什么内在联系?
3. 逾越节。什么是逾越节? 逾越节和出埃及有什么关联?
4. 律法。《出埃及记》里有哪些不同的律法集成? 它们之间的区别是什么? 它们和圣经以外的律法集成有什么联系?
5. 神圣的临在。在《出埃及记》里,上帝如何以及向谁表明自己的临在? 关于见到上帝的说法,各种典源都有哪些相互冲突的地方?

讨论题目

1. 自由和律法。摆脱奴役、追求自由和宪法统治这两个《出埃及记》的核心主题已经成为现代世界民主政治的核心价值理念。这两个主题之间有什么关系? 为什么它们那么重要? 当这两个主题和以色列全能的上帝联系起来时有什么效果? 一个民族的神为百姓颁布律法就是为了律法得到尊重,这样做有必要吗?

2. 显圣。《出埃及记》多处描写上帝向人们启示自身、让人们认识自己。上帝以什么方式让自己显现又以什么方式消失？是否这就是以色列人理解的上帝本质？人们看见上帝后有什么自相矛盾的态度？为什么以这种方式理解神非常重要？
3. 神圣的特征。《出埃及记》里讨论了上帝的特征。哪些地方提到上帝的特征和身份？上帝的特征是如何被逐步并伴随着矛盾的方式启示出来的？上帝也会有目的地隐藏自身吗？识别以色列的身份需要以什么方式依赖上帝的身份或特性？

经文今读

有两部反映以色列人出埃及的电影，标题都是《十诫》(*The Ten Commandments*)。一部由塞西尔·戴米尔(Cecil B. DeMille, 1956)执导，另一部由罗伯特·多恩海姆(Robert Dornhelm, 2006)执导。两部影片的风格不同，这有利于我们比较两者以什么方式来想象跨越苇海的过程、神圣的启示以及旷野的生活。《戴克劳格：十诫》(*Dekalog: The Ten Commandments*)是克日什托夫·基耶斯洛夫斯基(Krzysztof Kieslowski)和克日什托夫·皮尔斯维奇(Krzysztof Piesiewicz)于1989年拍摄的电影，它由十个小电影组成，每一个都以十诫里的其中一戒为基础，这部电影探索道德律法的精神。^①《自由路上迷失的摩西：美国十诫》(*Losing Moses on the Freeway: The 10 Commandments in America*)由克里斯·海德格斯(Chris Hedges)于2005年拍摄而成，它反映了个人用镜头探索十诫的努力，通过它导演想要审视今日美国的道德特征。约翰·巴顿(John Barton)于2003年出版了《理解旧约伦理学：方法与探索》(*Understanding Old Testament Ethics: Approached and Exploration*)一书，该书全面考察了圣经里的道德律法。大卫·弗里德曼(David N. Freedman)于2000年出版了《九诫：希伯来圣经里隐藏的罪恶和惩罚》(*The Nine Commandments: Uncovering the Hidden Pattern of Crime and Punishment in the Hebrew Bible*)一书追溯了以色列从出埃及到列王时代背离十诫的历史，从而为以色列人被掳寻找证据。这本书发掘了第十诫里不为人知的含义，值得一读。

^① “戴克劳格”(Dekalog, Decalogue)是希腊语，意为“十诫”。——译注。

[148] 第四章 《利未记》和《民数记》：在旷野

- 1 简介
- 2 《利未记》
- 3 《民数记》

关键术语

| | | |
|--------|---------|----------------|
| 亚伦 | 赎罪日 | 拿达和亚比户 |
| 赎罪 | 圣洁法典 | 祭物 |
| 巴兰 | 圣洁 | 非尼哈 |
| 巴勒 | 禧年 | 祭司法典 |
| 迦勒 | 卡什鲁特/洁食 | 俗的 |
| 洁净/不洁净 | 利未人 | 献祭 (Sacrifice) |
| 祭仪/祭仪的 | 吗哪 | 神圣化 |



握手

每个社会都有一套社交礼仪，社交双方可以凭此知道对方的期望和想法。以会见和问候为例，在某些社会用鞠躬表示问候，而在另一些社会用握手以示问候。仪礼和社会传统为人际交往提供了基础。祭司法典里规定的以色列礼仪既是方便以色列和耶和華交往的手段，也可以用在人际交往的范畴。

1 简介

以色列和上帝交往时有一套仪式和步骤，这些内容都摆列在《利未记》和《民数记》里。比如握手礼，说完您好再把礼物送给女主人，类似的仪式也用在会见和问候上帝时。他们精心设计这些仪式步骤，让每一个以色列人都能遵守，以此获得耶和華的眷顾并与神同在。遵守这些仪式并维持某种生活方式是和上帝建立长期理性关系的前提条件。

[149]

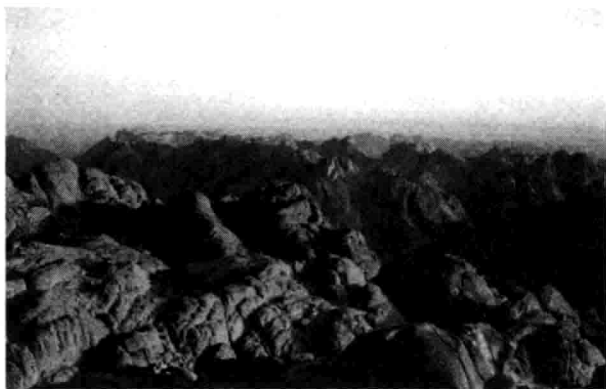


图 4.1 西奈山脊

传统看法认为,西奈山就是西奈半岛南部的摩西山(Jebel Musa)。以色列人在西奈山逗留了一年,他们在这里接受了律法和仪式条例并建造帐幕。这张照片摄于摩西山之巅,这里的地势崎岖不平。

将《利未记》和《民数记》放在一起讨论是因为它们在许多方面有相似之处。两部书卷都包含大量宗教条例,这些条例是上帝在西奈山启示给摩西的(图 4.1)。它们都关注仪式、献祭以及祭司的职分,它们都描写了以色列在西奈旷野的生活。完整的西奈山启示实际上从《出埃及记》19 章 1 节开始,贯穿整部《利未记》,一直到《民数记》10 章 10 节。这些道德和仪式律法的汇总就是祭司法典,它实际上包括大量不同时期不同来源的素材,包括约书和圣洁法典。祭司法典构成了五经的一大部分。

祭司法典规定了以色列人的崇拜活动。宗教人士(不单指以色列宗教)使用**祭仪**(cult)和**祭祀的**(cultic)这些术语专指由宗教崇拜和仪式所形成的文化系统,包括用于表达宗教虔诚的程序、人员和道具。在现代语境下,祭仪一词通常含贬义,而且通常用在那些奇特、边缘的群体身上,但这并非在宗教研究的学术意义上使用。

《利未记》和《民数记》的风格不同于《创世记》和《出埃及记》。这两部书卷没有跌宕起伏的情节,因为确实没有什么事情“发生”。这里顶多记录了宗教律法。他们前往应许之地的行进故事只出现在《民数记》后半部分。

1.1 在旷野：概要

《利未记》几乎全是耶和华在会幕里讲给摩西的话,会幕正是上帝接见摩西的地方。有些章节是叙事,但是没有连续的故事线索。在详细描述献祭的种类后(利 1—7),摩西任命亚伦和他的子孙担任祭司(8)。八天仪式结束时亚伦祝福百姓,耶和华的圣火燃烧着祭物(9)。[150]当亚伦的儿子拿达(Nadab)和亚比户(Abihu)在耶和华面前献上没有吩咐使用的凡火时,耶和华就把他们烧灭了(10)。接下来是洁净和不洁净的律法(11—15)、赎罪日(16)以及圣洁法典(17—26)。这里讲述了一个如何惩治诅咒

圣名的故事，按耶和华的吩咐他被带到营外用石头打死了(24)。《利未记》以讨论宗教许愿作为结尾(27)。

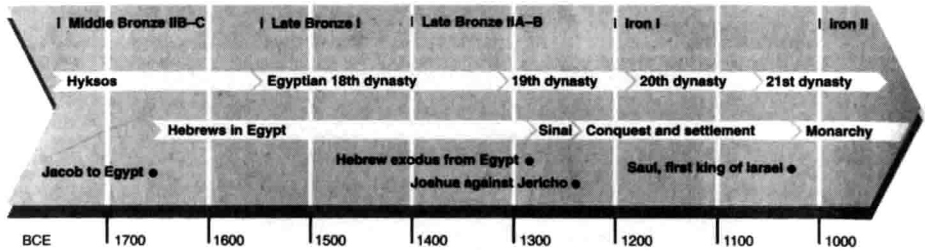


图 4.2 时间线索：出埃及到君主制时期

《民数记》头几章细致描绘了以色列营地的组织结构。各支派进行了一次人口统计(民 1)，各支派列队在帐幕周围(2)，然后数点利未人(3-4)。疑妻不贞的试验条例(5)，拿细耳人的条例(6)。帐幕得到奉献(7)，利未人因帐幕的职责而被净化(8)，庆祝逾越节的条例(9)。

以色列人整装待发，离开西奈山继续他们的旅行(10)。他们抱怨伙食，上帝便降下鹌鹑(11)。米利暗抱怨摩西时，就得了大麻风(12)。以色列派十二个探子刺探迦南军情，但是并没有攻击迦南(13-14)。颁布一系列献祭条例以后(15)，就有可拉(Korah)、大坍(Dathan)以及亚比兰(Abiram)的叛变和被处决(16)。还有很多具体条例(18-19)，然后摩西用杖击打岩石得到泉水，由此招致上帝的愤怒(20)。

以色列人避开以东，重新开启自己的旅程，沿途摧毁了许多仇敌(21)。摩押人惧怕以色列，企图借先知巴兰(Balaam)诅咒他们，但是这个计划没有得逞(22-24)。接着一些以色列人与神妓交合(25)，这是极其不当的行为。后面罗列了更多专门术语、名单和律法(26-36)。

尽管《利未记》和《民数记》的成书时间相对较晚，书中记载的律法和事件却以以色列人在西奈的经历为背景(图 4.2)。

1.2 阅读指南

任何人都没有耐心阅读《利未记》里冗长繁琐的条例。不过我们可以从中一窥利未律法的兴趣所在。

- 《利未记》1章1节至6章7节区分了不同类型的献祭，依次确定了人们见到上帝要带的祭物。
- [151]《利未记》11章规定了洁净和不洁净动物的差别。这是洁食(kosher)律法的基础。
- 《利未记》16章描述了赎罪日的过法。

- 《利未记》25章讨论了安息年和禧年。

接下来《民数记》开始叙述事件。《民数记》10章11节直到25章都在叙述旷野流浪。《民数记》这部分内容讲述了以色列不友好的行为和诸多抱怨，接叙前面那些有趣又有些压抑的故事。在这里你会看到圣经最难以置信的故事，也就是巴兰和他会说话的驴。

阅读这部分内容需要关注两方面的情况。首先是领导层的结构，尤其是那些从事神圣事务的支派以及在旷野引领以色列旅行的支派。其次是旷野生存问题。人们如何在艰苦的条件下生存？他们从自身经验里学到什么？这样的经验告诉他们关于上帝的什么特性？当你阅读这个故事的时候，要注意哪些情节对应哪方面的情况。

2 《利未记》

在希伯来圣经里，《利未记》紧随《出埃及记》继续叙述以色列人在旷野的生活。《利未记》里很多内容都记载着仪式法条和崇拜的规定。拉比将其称作“妥拉特考哈尼姆”(torat kohanim)，意为“祭司的教诲”。因祭司出自利未支派，也就是利未人(Levites)，因此这部书卷就被称作《利未记》。

多数读者认为这部书卷极为枯燥；毕竟它涉及的是献祭、崇拜、祭司以及洁净的条例。多数条例已经不被今天的任何宗教社团如犹太教和基督教所遵守，那么它们还有什么意义？也许它的经文和主题都不能完全吸引读者的注意力，但是它们的确表达了以色列和上帝之间的理想关系。《利未记》处理人类的一个基本问题：受本能驱使的叛逆人类（记住人类的始祖在伊甸园的不服从）如何能够遇见上帝并在神圣的临在下存活？换句话说，一个无限的优越者如何接近犯错的人们？

答案是只有当这些人绝对服从，上面的问题才可能得到解决。因为这是一项严肃的事业——做错了你就会死——需要特殊的心思和注意力。但是祭司法条太过注重细节，很容易让人迷失在细节里。要理解洁净和圣洁法典的含义，我们需要一个总体框架。

2.1 祭司的世界观

理解这些法条，基本上有三条路径：

- 卫生理论(*hygiene theory*)认为制定这些律法可以使以色列民避免一些对身体有害的东西，例如食用不新鲜的猪肉能够引起疾病。
- 祭仪理论(*cultic theory*)禁止以色列民接受与异教崇拜有关的偶像和行为，因为这类东西和行为都是不洁净的。
- 结构理论(*structural theory*)认为整个律法有个连贯的结构或体系，有其内在的逻辑(詹森(Jenson), 1992)。

[152]因为结构理论在探讨和解释律法的深层结构方面显得富有成效,所以我们会详细考察这个理论。因此《利未记》和其余祭司法典在看待世界和上帝的关系方面就有不同的眼光。结构理论把仪式看做世界观的组成部分,并认为以色列的仪式系统就是一个有序的世界,常态的和非常态的事物都在其中。与常态不符就是不洁净。仪式提供了从非常态向常态转移的意义。结果,每样事物在神圣的秩序里都有一席之地,每样事物都从和上帝的关系里获得意义。

以色列人面对的难题是一个完美、圣洁和公义的神如何能够直接接触有罪的人?根本的解决之道在于以色列人必须成为圣洁的子民,或圣洁的民族(*holy nation*)。“你们要成为圣洁,因为我是圣洁的”,这是《利未记》里经常出现的经文。

对这种世界观至关重要并需要解释的术语是**圣的**(*holy*)和**洁净的**(*clean*),和它们对应的词语是**俗的**(*profane*)和**不洁净的**(*unclean*)。根据《利未记》10章10节,亚伦的祭司职分是要“将圣的、俗的、洁净的、不洁净的,分别出来。”这两对词义相反的术语,可以彼此相互解释。**圣的**(*Holy*)和**圣洁**(*holiness*)两个概念是神的首要属性,因为神和人类在本质上不同;也就是说神完全是他者。神尤其在权力和完整性方面和人类不同,人类需要尊敬神圣的他者,并在敬畏上帝中生活。

做个不准确的类比,敬畏上帝就像普通市民敬畏莅临的总统或首相,或者更像敬畏到访的运动明星、知名演员或享有盛名的音乐家。另一方面,**俗的**(*profane*)一般指以不敬或羞耻的方式对待神圣事物的行为。世俗地对待某事,表明这样的事情没有特点,表明要贬低、降格它——与之相反的就是尊崇、赞美和抬高它。“世俗化”(*profane*)是动词,它的对立面就是**神圣化**(*sanctify*,在希伯来语里,神圣化、圣的以及圣洁都出自同样的词根)。^①

《利未记》的祭司仪式要把人类从并不完美的世界里区分出来,这样人们就可以理解上帝的圣洁。因为以色列人要成为圣的,他们需要戒绝罪恶、远离不洁净的东西。在祭司的世界观里,罪恶和不洁净紧密相连。《利未记》将世界分成洁净的和不清净的,并认为不清净的可以转化为洁净的。如果罪恶和不清净曾使以色列民和上帝分离,那么一些最重要的仪式就是用动物性祭来缓和二者的关系。

献祭的人和物必须是洁净的,洁净的事物可以通过神圣化的过程达到圣洁。洁净的事物也可能通过接触不洁净的事物——例如死尸——而变得不洁净。因为一个不洁净的人或者物要回到洁净的状态不得被净化。曾经洁净的,通过一些途径可能被神圣化。人或物一旦圣洁了,他/它就从世界中分离出来,完全献给神圣的事物。圣洁的人和物接触了不洁净的东西可能会导致世俗化,或变得不再圣洁。[153]一个世俗的事物可能是洁净的也可能是不洁净的,但是无论怎样,它都不能直接接触耶和華。

① 这些词的希伯来语词根都是קדש。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,页 871。——译注。

洁净和不洁净的观念是祭司群体理解这个被造世界的方式,在这样的世界观里,所有事物都有它恰当的位置。把事物放在属于它们的位置上,这在上帝典作者或祭司典作者讲述的创造故事里就出现过(创1)。在创造的第二天或者第三天,天空、大地以及海洋这三个要素通过一系列分开的行为被定立界限。然后,上帝为不同的环境配以不同的生物,各个环境里的生物被赋予标准的生活习性以及活动方式。具体来讲,天空生活着非肉食的有翼生物;大地长有四只脚反刍、分蹄的动物;大海里住了有鳞和鳍的鱼类。

不符合这一标准规格的生物就是不洁净的。例如蟹和虾,尽管它们生活在海里,但是它们有腿而没有鱼鳍。因此,洁净和“常态”(normalness)这个概念相连。不符合祭司规定的“非正常”食物就是不洁净的,因此也不适于人类食用。规定什么洁净什么不洁净,也被称作卡什鲁特(*kashrut*),即洁食(Kosher)规定。

常态的规定和相关的律法不仅涉及食物,也提到哪种线可以织成布匹,哪些人之间可以婚配。祭司的律法确定了一整套生活模式,包括饮食、卫生、社会活动以及日历。圣洁法典(Holiness Code)出现在《利未记》17—26章,它是祭司法典里最与众不同的一部分,也最全面地涉及圣的、俗的、洁净的和洁净的人和事物。虽然确定祭司作品的时间尚有争议,不过祭司法典很可能出自以色列君主制晚期。它在耶路撒冷得到编修,出现在被掳巴比伦前不久。

圣洁的连续性是祭司世界观的综合表达(表4.1)。它将基本的生活领域和圣洁、洁净等观念连接起来。该表左边一列是具体的领域,横向的标题是圣洁的程度。

表 4.1 圣洁的连续性

詹森(Jenson, 1992)发明了“圣洁谱”(a holiness spectrum)这一概念,这张表根据这个概念制成。他专门开辟一章探讨空间的、私人的、仪式的以及现实的圣洁。

| | 非常圣洁的 | 圣洁的 | 洁净的 | 不洁净的 | 非常不洁净的 |
|----|----------|---------|-------------|--------|----------|
| 地点 | 至圣所 | 圣所 | 前厅 | 营地 | 营地外 |
| 人物 | 大祭司 | 祭司 | 利未人、洁净的以色列人 | 罪轻之人 | 罪重之人, 死人 |
| 仪式 | 献祭(人不可吃) | 献祭(祭司吃) | 献祭(百姓吃) | 洁净(一天) | 洁净(七天) |
| 时间 | 赎罪日 | 节日、安息日 | 普通日子 | | |

[154]2.1.1 圣所

祭司法典最关心的就是建造上帝临在的居所,这样以色列就可以最大限度地和上帝近距离生活。纵观整部圣经,以色列的福祉就是紧邻上帝而活。耶和華居住的地方就是至圣所。帐幕的结构、维护以及建造在《出埃及记》25—31章和35—40章都有详细描述,它是以色列人便携式圣所(《今日如何读旧约》三章)。《利未记》和《民数记》里

有许多关于帐幕结构和陈列的参考说明。

就像以色列仪式系统的其他象征一样，帐幕的结构也有圣所区域。圣所从营地外移入至圣所。祭司法典规定只有大祭司可以每年呆在至圣所里一天。帐幕的建材不同意意味着等级变化，越靠近圣所的织物和金属越有价值（哈伦(Haran)，1978）。

帐幕的象征含义表达了祭司神学的两个主题：生命的延续和上帝的临在。帐幕墙壁上的植物设计和七星烛台表达了“生命树”的意象。闪闪发光的金器和至圣所揭示了上帝的不变特征。每日的点灯仪式象征上帝的光从来不会消失。

便携式帐篷意味着上帝不是固定不动的，而是随以色列游走四方。这样的观念也许对写作这些经文的被掳祭司非常重要；它回应了以色列的信心，类似上帝对先知以西结的回应，即使在应许之地以外，上帝也与他们同在。

2.1.2 圣民

祭司法典规定了所有以色列人的社会和仪式角色，考察这些角色很可能让我们看到圣洁的等级次序。社会内部的成员以家庭血统为基础，角色也由此确定下来。利未支派的成员有资格担任宗教职分。摩西和他的哥哥亚伦都来自利未支派。

只有亚伦的直系后裔能够担任祭司职分。祭司是唯一被允许进行宗教献祭或者进入圣所的人。大祭司可以在云彩里直接向上帝询问，或者通过乌陵(Urim)和土明(Thummim)这种占卜方式。^① 利未支派的其他成员，也就是那些不属于亚伦家族的成员，他们的职责是帮助亚伦祭司守卫圣所以及在以色列迁徙时负责拆除和建立圣所。以色列其他十一支派不能从事宗教祭祀活动。

对仪式和营帐的大量描写和叙述规定了利未支派内部各自的地位和角色(图4.3)。《利未记》8—9章描写任命亚伦和他儿子的过程。授职典礼持续了七天，对应着七天的创造秩序(创1:1—2:3)。《利未记》10章讲述了亚伦儿子拿达(Nadab)和亚比户(Abihu)的死，他们因非法从事某种仪式活动而死。《民数记》8章描写了任命利未人的过程。《利未记》16—17章叙述了可拉(Korah)等人的反叛，亚伦家族以外的利未人从事了献祭仪式，因而受到上帝的制裁。[155]亚伦手杖开花的故事说明利未支派和其他十一个支派相比拥有上帝赋予的权威。《民数记》18章规定了亚伦祭司和其他利未人的责任。

^① “乌陵”意谓“光”，预表耶稣基督是照亮世界的光。他是那“真光，照亮一切生在世上的人”(约1:9)。他如光一般能“照出暗中的隐情，显明人心的意念”(林前4:5)。他照亮人心的黑暗，显明人心的罪，其中一个实例，就是《约翰福音》8章1—11节所记载的，主耶稣显明那些拿淫妇来质问她之人本身的罪恶；同时也光照罪人，指出那条悔改信主，回头蒙恩的道路，正如他在《约翰福音》8章11节指示那位淫妇悔改蒙恩的道路。感谢神，他来到世界，不是要定世人的罪，或刑罚罪人，乃是“要照亮坐在黑暗中死荫里的人。把我们的脚引到平安的路上”(路1:79)。——译注。

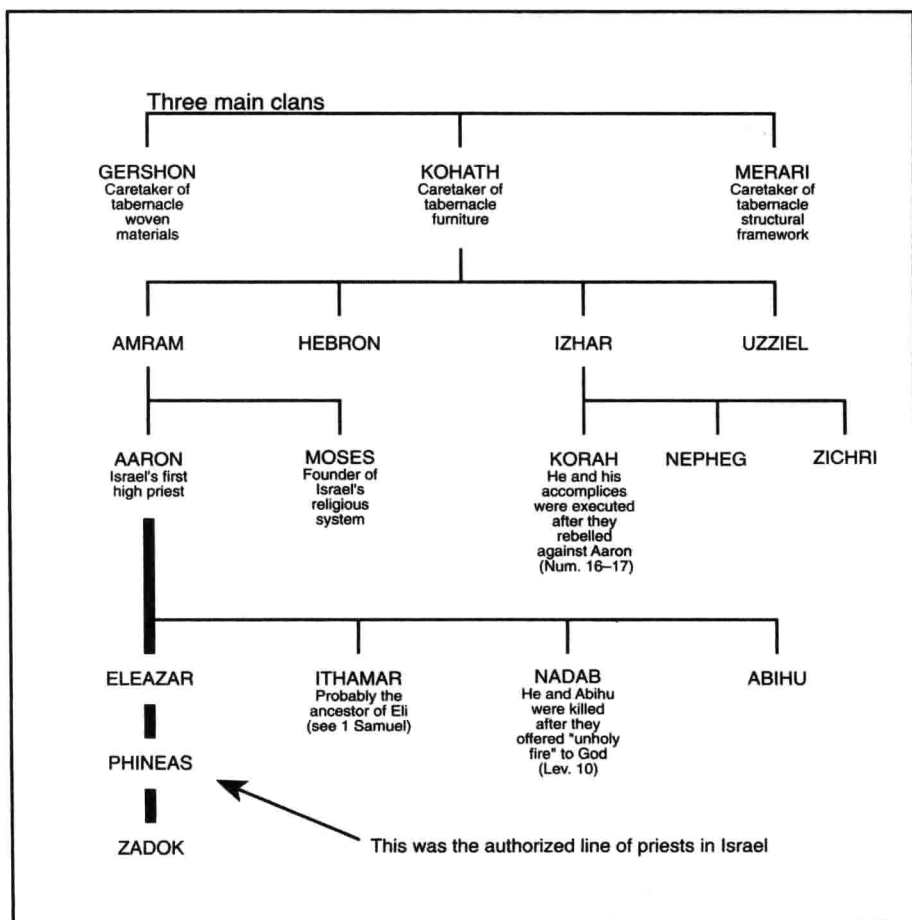


图 4.3 利未人的仪式角色

www 请浏览对应网站的表格“《民数记》里的利未支派和仪式角色。”《民数记》进一步确定了利未人在以色列崇拜活动中的角色。

2.1.3 祭物

以色列人的宗教仪式包括敬献谷物或畜类的祭物。大多数祭物都要放在祭坛上烧，馨香的气味就成为献给上帝的礼物。如果祭物是畜类，要先被屠宰而后献祭焚烧。

祭司的仪式系统非常复杂，规程的含义又少有解释，在很多方面与我们的思维方式格格不入。因此，这些献祭仪式的精确神学含义至今仍处在争论中。《利未记》1—7章规定了祭司奉献祭物的条例。主要有五种类型的祭物 (offering)：燔祭 (whole burnt)、素祭 (grain)、平安祭 (peace)、赎罪祭 (purification) 以及赎愆祭 (reparation)。祭司主持的任何仪式通常会出现几种不同类型的祭物 (表 4.2)。

[156]表 4.2 祭物

| 祭物 | 希伯来语 | 新修订标准本 | 内容 | 目的 | 《利未记》经文 |
|------|-----------------|--------|---------------------|------------------|------------|
| 整个祭牲 | <i>'olah</i> | 燔祭 | 整只动物 | 给上帝的礼物 | 1: 3-17 |
| 谷物祭 | <i>minchah</i> | 素祭 | 面粉和油 | 给上帝的礼物 | 2: 1-16 |
| 平安祭 | <i>shelamim</i> | 平安祭 | 洁净的动物 | 伙伴 | 3: 1-17 |
| 洁净祭 | <i>chatta't</i> | 赎罪祭 | 公牛、山羊、羊羔、 斑鸠、鸽子、 | 无故不洁净 后的洁净 | 4: 1-5: 13 |
| 赔偿祭 | <i>asham</i> | 赎愆祭 | 公羊 | 为故意损害行为 进行的赔偿 | 5: 14-6: 7 |

燔祭是上乘祭品。这种祭品是整只动物放在祭坛上用火焚烧。每天都会有这种祭品献给耶和华。尽管利文(Levine, 1989: 6-7)认为献祭的目的是要免受上帝愤怒的袭击,但是它主要还是为了取悦上帝,而不是弥补罪过。

并非所有的祭品都是有血肉的动物,也并非所有的祭品都是为了弥补罪恶。素祭是献给上帝的礼物,这种祭品部分用来维持祭司的生计。平安祭是保留一部分祭肉给献祭者吃。有时候这种祭物又被称作伙伴祭(fellowship sacrifice),包括上帝在内的献祭双方一起享用祭肉。圣经时代的人们并不经常吃祭肉,吃祭肉一定是庆祝的节日或是上帝临在的日子。

赎罪祭是一个人做了不洁净的事情后所献的祭,例如女人生产、患皮肤病或接触死尸。这种祭品也被用作犯罪后请求宽恕之用。赎愆祭献的是赎罪的祭品。如果一个行为导致某人经济上受损,就要用赎愆祭和额外的惩罚补偿这个人的损失。

献祭仪式的总体意义可以按照这个思路加以理解:各种不洁净和故意犯的罪干扰了上帝创造的有序宇宙,献祭仪式是修正这种干扰的有效机制。各种洁净仪式可以把人带进神圣的维度,这样 he 可以和上帝生活得更紧密。米格罗恩(Milgrom, 1983)和詹森(Jenson, 1992)称它为献祭的洁净模式(purification model of sacrifice)。在这个模式里,祭物似乎在赎罪的过程中扮演重要角色。赎罪(Atonement)或将一个与上帝关系破裂的人又带进与上帝的和睦关系中。在祭司系统里,这种关系的获得只有依靠血祭。《利未记》17章11节通常是理解祭司赎罪神学的钥匙:

因为活物的生命是在血中,我把这血赐给你们,可以在坛上为你们的生命赎罪。因血里有生命,所以能赎罪。(利 17: 11)

[157]血尤其令人敬畏,因为它代表了生命。祭牲的血赎了罪人的生命,促使那人悔过跟随上帝。

2.1.4 圣时

正如空间有圣俗之分,时间也一样。年确定了一些重大事件的循环,因而形成农

事年历。年由阳历确定下来,但是月受月亮循环的限定,所以需要通过增加第十三个月将较短的农历十二个月和三百六十五天的阳历进行调整。

安息年的循环(每个第七年都是神圣的)以及禧年(七个安息年循环之后的那一年,也就是第五十年)都是较长的时间段。但是最重要的时间循环是天、周和月。月有月份,一年以春季始。每个第七天被称作安息日,它和其他日子有别。这一天规定人们不许做事。守安息日为圣日是被掳的以色列社群区别于其他邻居的活动,它证明以色列人坚守和上帝所立之约(哈罗(Hallo), 1977)。

以色列也规定了特殊年份的神圣日子。犹太社群至今仍然坚守五大圣时(表 4.3),其中有些圣时和西方世界的历法对应。例如,春分、逾越节以及复活节,季节变化被赋予宗教意义,这样的节日被确定下来后就融入民族的历史经验。

表 4.3 圣时

| 圣时 | 希伯来名称 | 农事季节 | 历史事件 | 《利未记》23 | 阅读经卷 |
|-----------|----------------------------|------------|---------|---------|-------|
| 逾越节(无酵饼节) | <i>Pesach</i> | 收割春季 大麦 | 出埃及 | 5—8 | 《雅歌》 |
| 初熟的谷物 | | | | 9—14 | |
| 七七节(五旬节) | <i>Shavuot</i> | 收割夏季 小麦 | | 15—21 | 《路得记》 |
| 吹角节 | <i>Teruah</i> | | 西奈启示(?) | 23—25 | |
| 赎罪日 | <i>Yom kippur</i> | | | 26—32 | |
| 住棚节 | <i>sukkot</i> ^① | 秋收 | 旷野旅行 | 33—36 | 《传道书》 |

后来,耶路撒冷的以色列人被要求遵守这些节日,他们有规律地庆祝这些节日。在拉比时代,这些节日和阅读希伯来圣经五小卷的活动对应起来。[158]例如,人们在逾越节和七七节分别朗读《雅歌》和《路得记》。

除了这些节日,在被掳时期也规定了其他一些节期和斋期。普珥节出现在《以斯帖记》,它是犹太人庆祝波斯统治时期的拯救节日(《今日如何读旧约》十五章)。《马加比一书》讲述希腊统治时期人们重新侍奉圣殿的故事,相应的节日是修殿节(光明节)(Hanukkah),时间在冬至。有些节日是为了记住悲惨的历史事件,耶路撒冷的覆亡和圣殿于公元前 587 年被毁就是这样的节日(*Tisha b' Av*),这样的节日要朗读《哀歌》(《今日如何读旧约》十五章)。圣所、圣民、圣时以及神圣的仪式,所有这些事物的特征

① 这几个节日的顺次解释(除逾越节)为:七七节(Shavuot)的希伯来语是 שבועות,意为“七”,阴性名词;吹角节(Teruah)的希伯来语是 תרועה,意为“吹角”,阴性名词;赎罪日(Yom kippur)的希伯来语是 יום כיפורים,阳性复数名词,כיפורים是绝对状态词(absolute state);住棚节(sukkot)的希伯来语是 סוכות,意为“棚屋”,阴性名词的复数形式。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,页 988,929,498,697。——译注。

在《利未记》16章都通过赎罪日(希伯来语是 *yom kippur*)的仪式表达出来。赎罪日是所有圣时里最圣洁的。任何人都可以在这一天进入帐幕的至圣所和圣殿。

亚伦要把赎罪祭的公牛奉上,为自己和本家赎罪。也要把两只公山羊安置在会幕门口、耶和华面前。为那两只羊拈阄,一阄归与耶和华,一阄归于阿撒泻勒。亚伦要把那拈阄归于耶和华的羊,献为赎罪祭;但那拈阄归于阿撒泻勒的羊,要活着安置在耶和华面前,用以赎罪,打发人送到旷野去,归于阿撒泻勒。(利 16: 6—10)

在赎罪日里,大祭司——此处是亚伦——献上一只牛作为洁净的祭物。然后取两只山羊,屠宰一只,收集了羊血洒在约柜的盖子上。大祭司将另一支羊安置在帐幕里,然后双手放在羊的头上,这样就把人的罪转移到动物身上。希伯来语称作“归于阿撒泻勒的羊”(这里的阿撒泻勒也许是指阴间),这种山羊就是“替罪羊”。羊被打发至旷野及至消失,象征百姓的罪也跟着消失。^①

2.2 《利未记》作为一卷书

整部《利未记》属于五经的祭司传统。从实践角度看,这部书卷是祭司献祭时的行为指南。本书卷最后一节(27: 34)点出《利未记》涉及的以色列西奈旷野旅行时的历史和地理背景。因此,本书是上帝对摩西启示故事的延续。尽管《利未记》实际上是规则和法条的目录表,但是它也是西奈故事的一部分。“耶和华对摩西说”(三十四次)这样的短语将里面的律法处境化为事件,而不是律法的简单罗列。

《利未记》由各种各样的宗教法条构成,“祭司的指教”——“的”可以从两方面理解(从语言学上讲,也就是属格的主体与客体)。利文(Levine, 1989)认为《利未记》1—16章是祭司献祭的指导原则,而17—26章是祭司向百姓诉说如何保持圣洁的指导原则,因此从效果上就可以将《利未记》分成两部分。[159]献祭部分的律法有明确的介绍语(1: 1)和形式上的结论(“这就是……的条例”;7: 37—38),这些语句在洁净律法(Laws of Purity)里也广为使用(11: 46—47, 12: 7b, 13: 59, 14: 32, 14: 54—57, 15: 32—33)。这就说明8—10章的材料是加插进来的。赎罪日无论从篇章结构还是神学思想方面都是《利未记》的核心。它描写了除去罪恶和不洁净的步骤。圣洁法典的每部分都会出现总结性的句子(18: 24—30, 20: 22—26, 22: 31—33, 25: 18—24, 26: 3—45)。《利未记》的结构陈列在表 4.4 里。

① “阿撒泻勒”的希伯来语是 *אֲזַאֲלֵל*, 阳性名词,意为“替罪羊”,它是一个合成词,由 *אֵל*(强大)和 *לָל*(去)构成。一些犹太人认为这个词表示“魔鬼”或“恶魔”之意,打发山羊的行为象征了黑暗国王及其法则失效了,罪就归回到黑暗王国。同上注,738,28页。——译注。

表 4.4 《利未记》的篇章结构

| | | | |
|-------|---------|-------|-----------|
| 1—16 | 对祭司的教导 | 17—27 | 祭司对百姓的教导 |
| 1—7 | 献祭律法 | 17—26 | 圣洁法典 |
| 8—10 | 祭司的授职仪式 | 27 | 宗教誓言的补充条例 |
| 11—15 | 洁净律法 | | |
| 16 | 赎罪日 | | |

仔细考察这些律法的语言、风格以及社会背景，会发现它们大多来自被掳时期或者更晚。希伯来圣经的其他经卷《以西结书》、《以斯拉记》以及《尼希米记》与祭司法典都有紧密的关系，它们都产生于后被掳时期，但是利未律法背后的许多传统也许要追溯到前君主制时期。有些律法甚至和美索不达米亚的律法材料有相似之处(ANET, 325—326, 331—353)。尽管有个别律法或法系产生于被掳前，但它们的最终形式却由祭司群体在被掳时期加以确定。

3 《民数记》

《民数记》紧随《利未记》之后，它也包括一些仪式律法。但从总体上说，《民数记》在风格和内容上要比《利未记》丰富得多。《民数记》花了大概十章的内容讲祭司律法，然后叙述以色列人继续在旷野旅行。

3.1 从西奈山到摩押

《民数记》包含了祭司法典的另一部分。本书卷开篇讲以色列仍然留居在西奈山附近。以色列人随后的旅行依然充满危险，直到他们抵达约旦河谷，也就是应许之地的边境。

3.1.1 祭司法典续(1: 1—10: 10)

这是西奈山上启示的摩西律法之末尾，第一部分祭司法典从《出埃及记》19章开始，它在以色列内部规定了一套社会等级制度，亚伦家族的祭司是最高等级。这一点在《民数记》1—4章里有反映，里面描写了利未人的组织和营地安排(图 4.4)。营地中心安放着帐幕。利未人各部形成一个围绕帐幕的内环，亚伦家族离这个内环的入口最近。其他支派形成紧邻的下一个环，犹大支派面向东方，靠近亚伦家族和入口处。再下一个环是不属于以色列任何支派但生活在以色列中间的外邦人。最外层的环是外邦人，他们也是离上帝最远的人。这种排列方式体现了圣洁法典的精神，它表明祭司和利未人是最神圣的子民。

[160]

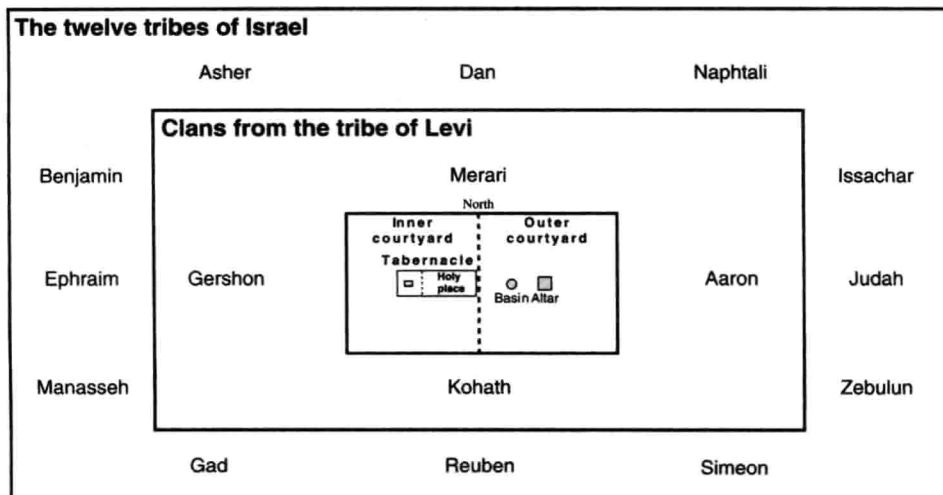


图 4.4 以色列营地

《民数记》随后的章节讲述了洁净律法以及头生子和拿细耳人的条例。对圣民的关注是这些材料的共同点。为了让耶和华留在他们中间，他们必须保持圣洁。如果耶和华和百姓同在，他们就会受到祝福。这是祭司说给百姓的祝福：

愿耶和华赐福给你，保护你。愿耶和华使他的脸光照你，赐恩给你。愿耶和华向你仰脸，赐你平安。（民 6：24—26）

最早的希伯来经卷里有这段话，也许这体现了此段祝福的重要性。靠近耶路撒冷的汲伦谷斜坡(Ketef Hinnom)出土的银质护身符上有这句话，这个护身符大约产生于公元前七世纪(库根(Coogan), 1995)。

3.1.2 行程续(10: 11—22: 1)

从《民数记》10章11节起，我们要涉及五经的三个典源，即耶和华典、上帝典以及祭司典。这段材料多是叙事，描写了从西奈到加低斯(Kadesh)的旅程，以色列人在加低斯长久停留后又向摩押进发(图 4.5)。

www 请浏览对应网站的表格“旷野旅行的各阶段”。

云彩从法柜的帐幕收上去。以色列人就按站往前行，离开西奈的旷野，云彩停留在巴兰的旷野。（民 10：11b—12）

[161]

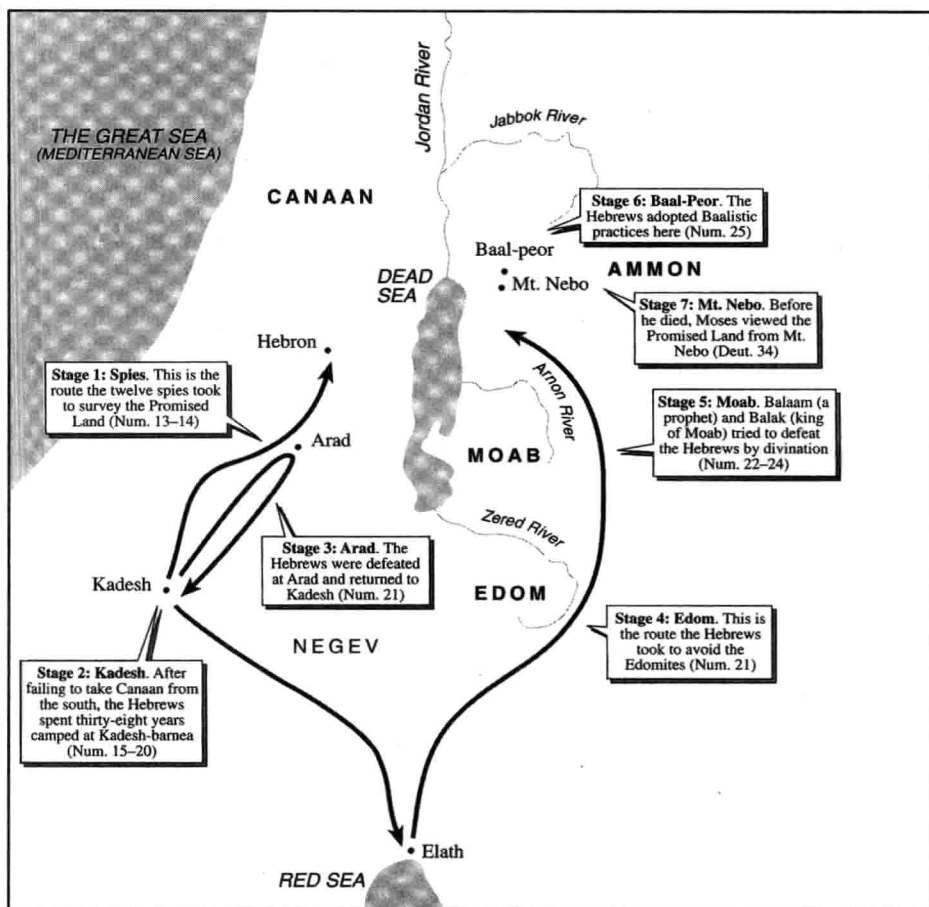


图 4.5 从加低斯到摩押的旅程

以色列到达西奈旷野大约一年后，上帝临在的云彩漂浮在上空，这是督促以色列前往应许之地的信号。他们到达迦南前，在旷野尤其是加低斯这里生活了很久。

人们开始对日食吗哪感到厌倦，就要求吃肉。这样的抱怨达于摩西。耶和华指导摩西任命七十位长老辅佐他，就像《出埃及记》18章那样，摩西按照叶忒罗的建议，委任十夫长、五十夫长、百夫长以及千夫长管理百姓。他安排七十位长老绕着会幕接受他们的委任(11: 25)。[162]然后耶和华在云中降临对摩西讲话，把降与他身上的灵分赐给七十位长老。灵停在他们身上的时候，他们就受感说话。

伊利达(Eldad)和米达(Medad)本是在被录的人中，却没有去会幕那里。然而，灵也停在他们身上，他们就在营里说预言。这让约书亚恼怒，但摩西说：“你为我的缘故嫉妒人吗？惟愿耶和华的百姓都受感说话，愿耶和华把他的灵降在他们身上。”此处，上帝作者表达了自己对说预言的看法，耶和华的灵降在摩西和其他长老身上，也降在普通人身上。摩西被刻画成一个品行高尚、满有洞见的领袖。他并非自我标榜之徒，

反倒希望所有人能靠近上帝。

尽管如此,摩西的特殊地位仍然在《民数记》12章得到强化。摩西和外邦女子结婚后,亚伦和米利暗(摩西的哥哥和姐姐)就向摩西挑战。他们宣称耶和华也可能通过他们讲话。三个人去了会幕,耶和华在云柱里显现,并对亚伦和米利暗说:

你们且听我的话:你们中间若有先知,我耶和华必在异象中向他显现,在梦中与他说话。我的仆人摩西不是这样,他是在我全家尽忠的。我要与他面对面说话,乃是明说,不用谜语,并且他必见我的形像。你们毁谤我的仆人摩西,为何不惧怕呢?耶和华就向他们二人发怒而去。(民12:6-9)

耶和华惩罚米利暗,让她长了大麻风,在营外关锁了七天。亚伦无碍,可能因为他是大祭司的缘故。这个故事揭示了很多东西。上帝作者再次对亚伦表示轻蔑,因为他大胆挑战了摩西的权威。上帝作者特别看不起在耶路撒冷承担祭司职分的亚伦祭司。这个故事也说明上帝作者热烈赞美摩西。现在我们终于知道为什么上帝典里摩西被刻画成上帝目的之中心。摩西是离上帝最近的人。他不是普通的领袖,而是一位先知,甚至不止是先知,上帝让他掌管所有事务。

这个故事让读者明白那些发生在西奈立约之后的事件实际上是以色列人从埃及到西奈旅程的翻版(表4.5)。因为每一个独立的典源都记录了相同的事件,所以这种对应就保留下来。《民数记》讲述的那些旷野经历,强调了人们的不满。他们抱怨食物寡淡,于是上帝喂养他们的同时也惩罚他们(11)。亚伦和米利暗抱怨摩西的领导,上帝却为摩西辩护。

表 4.5 旷野旅行的对应事件

| | 《出埃及记》:从埃及到西奈 | 典源 | 《民数记》:从西奈到迦南 | 典源 |
|----------------|---------------|----------|--------------|------|
| 摩西遇见岳父 | 18: 1-27 | 上帝典 | 10: 29-32 | 耶和华典 |
| 以色列人的抱怨 | 16: 1-12 | 祭司典 | 11: 1-6 | 上帝典 |
| 鹌鹑和吗哪 | 16: 13-35 | 祭司典 | 11: 4-35 | 上帝典 |
| 在米利巴,水从击打的岩石而出 | 17: 1-7 | 耶和华典和上帝典 | 20: 2-13 | 上帝典 |

[163]摩西从加低斯派出十二个探子进入迦南,刺探此地的防御工事。十个探子劝告百姓不要闯入迦南;只有约书亚和迦勒(Caleb)响应耶和华攻击迦南的命令。由于百姓拒绝服从上帝的领导,于是上帝用判决他们死在旷野来惩罚他们。他们的后代,也就是第二代,才可以进入迦南美地(13-14)。

这次悖逆之后,可拉(Korah)、大坍(Dathan)以及亚比兰(Abiram)抱怨摩西和亚

伦的领导，于是上帝毁灭他们；后来所有支派都质疑利未人的特权，上帝为利未人辩护（16—17）。当摩西傲慢地应对百姓的抱怨时，上帝惩罚了他（20）。当百姓最终离开加低斯欲征服应许之地时，第一代人都已经离开人世。这对理解被掳巴比伦之后被掳一代渴望回家的处境有借鉴意义。

以色列人向约旦河进发时遭毒蛇攻击。摩西造了一条铜蛇挂在杆子上，任何被毒蛇咬伤的望见这铜蛇就活过来了（21：4—9）。铜蛇就是尼胡施坦（Nehushtan），后来被安置在圣殿里，又被西希家挪走（王下 18：4）。^① 米甸人在亚喀巴湾北部的铜矿工作，制作这样的铜蛇也许是他们的风俗。

在以色列旷野旅行的叙述中还加插了祭司的规章制度。15章描写为弥补疏忽罪所献的祭物。18章描写祭司当敬献的祭物。19章的红母牛仪式是为洁净和贮圣准备的。

要将这些崇拜材料和叙事结合起来需在编排上理顺逻辑关系。这些叙事都关乎抱怨和特权：各群体都抱怨其他群体或个人获得了某种优待。祭司的崇拜条例规定了祭司的权利，并且提供了以色列在旷野遭遇困难时保持圣洁的办法。历史材料显示出以色列的态度总在抱怨和信心之间徘徊；它也提供了克服与上帝疏离以及保持圣洁的方法。

3.1.3 外约旦的事（22：2—36：13）

以色列人到达外约旦后面临两种威胁。首要威胁来自那个受雇于摩押王巴勒（Balak）的美索不达米亚先知巴兰（Balaam），他诅咒希伯来人却祝福摩押人取得胜利（22—24）。这是希伯来圣经最不可思议的故事之一。故事中巴兰的驴子对他讲话，愤怒的天使阻止他完成使命。

[164]巴兰本为诅咒希伯来人才到达摩押地，可是每一次预言都说祝福的话。结果希伯来人获胜。这个故事强化了以色列的命运。无论是强大的约旦士兵，还是超自然的神力，没有什么可以阻止他们。以色列由耶和华引导和保护，他们真的进入应许之地。这个故事在1967年迪尔亚拉废丘（Tell Deir ‘Alla）出土的残篇里也有记载，里面提到比珥（Beor）的儿子巴兰。这些残篇用亚兰文写成，时间约在公元前700年左右。巴兰在残篇里被称作“众神的先知”，其中某些段落和《民数记》22—24章的内容相似（哈克特（Hackett），1984）。

第二个威胁是以色列人被当地宗教所吸引（25）。巴力的祭坛坐落在希伯来营帐附近的毗珥，引得一些以色列人前往敬拜。希伯来男子尤其喜欢，因为他们可以享受神妓提供的服务。但是亚伦的孙子非尼哈（Phinehas）代表耶和华用剑刺透了一个以色列人和妓女，终结了这种错误的崇拜活动。耶和华因此授予他和他的后代永久合法

^① “尼胡施坦”（Nehushtan）的希伯来语是נְחֻשְׁטָן，来自阳性名词נִחְשָׁן（铜蛇）。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., 《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》，前揭，638—639页。——译注。

的祭司职分(25: 10—13; 又见诗篇 106: 30—31)。这个故事再次表明利未支派用暴力维护耶和华的荣誉,从而让自己区别于其他支派(出 32: 25—29,金牛犊事件)。

《民数记》最后一章涉及继承、战俘、地界和支派分配等问题。作者是从以色列人不久就要进入应许之地的角度来处理这些问题的。这是《民数记》第三部分,它为以色列即将占有应许之地做了铺垫。

《民数记》最后一件事和西罗非哈(Zelophehad)的女儿有关。玛拿西的西罗非哈死后无子,他的女儿们要求继承财产,这样他们父亲的名就不致从家族中被抹除。以前财产都由男嗣继承。但是耶和华通过摩西宣布假使这些妇女和自己本支派的男子结婚,她们也应该继承西罗非哈的产业(27: 1—11)。这样财产也就留在本族人的控制范围内(36)。

3.2 《民数记》作为一卷书

从内容和地理环境考量,《民数记》可以分成三部分(表 4. 6)。第一部分延续了《利未记》里的祭司典。第二部分和第三部分接着叙述以色列在旷野漂泊的经历。

表 4.6 《民数记》的结构

| 经文 | 内容 | 地点 |
|--------------|-------|-------|
| 1: 1—10: 10 | 祭司法典续 | 西奈山 |
| 10: 11—22: 1 | 旷野旅行续 | 西奈到摩押 |
| 22: 2—36: 13 | 外约旦的事 | 外约旦 |

[165]《民数记》的希伯来语标题直译为“在旷野”。^①从《出埃及记》到《民数记》所记载的旷野经历有两层含义。旷野的经历使以色列比其他任何时候更靠近上帝,而且靠近的方式非常多。他们从西奈山听见上帝的声音;他们直接和上帝立约;他们看见显圣的异象;他们知道耶和华通过帐幕住在他们中间;他们日常的饮食都是从他而得。然而,旷野也是最好的试验场,是反叛和抱怨的中心,是长久没有得到应许的居住地。旷野后来会被纪念成希望和绝望之所,在这里上帝离他们最近,然而应许却不在这个地方。

无论从地理位置还是寄居状况而言,《申命记》是《民数记》的延续。然而《申命记》材料的选取完全不同于《创世记》到《民数记》(说话而非叙事)的材料,前者能够从容给出故事线索。《民数记》结尾以色列人已经在摩押。《申命记》里的摩西激励以色列人(第二代)相信耶和华,继续他们的征服事业,进入应许之地并拥有这地。但是一直到

① “在旷野”的希伯来语是**בְּמִדְבָּר**,其中**בְּ**是介词,表示“在……里面”,**מִדְבָּר**是阳性名词,意为“旷野”。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,184页。——译注。

《申命记》结尾，百姓也没有进入应许之地。

关键概念

1. 领袖。以色列旷野旅行时，那些领导者的故事让我们一睹他们的性格，同时也看到各种对领导权的挑战，预示这是一个非常艰难的旅程。这些故事的哪些关键情节构建了以色列领袖的角色和责任？
2. 祭司法典。祭司法典包括各种仪式和礼节。该法典显示了以色列的基本世界观，其中包含一些核心概念，例如献祭、圣洁、祭司职分以及洁净等。什么是祭司法典里揭示的以色列基本价值观和世界观？
3. 祭物。各种祭物在不同层面维持着以色列和上帝的关系。各种献祭的目的是什么？它们之间的关系是怎样的？
4. 时空。以色列营帐的摆列、它的结构、帐幕、规定的圣所、节日及其他和圣所有关的结构。圣所和圣时的构成元素有哪些？
5. 经历。以色列在旷野的故事和祭司法典非常不同，它们都是要描绘以色列的民族性格。这些故事的影响是什么？从这些经历中体现出百姓怎样的灵魂？它对下一代有什么影响？

讨论题目

1. 领袖。在希伯来圣经时代，如何检验一个人是否符合宗教领袖的品质？
2. 宗教。以色列的律法和仪式允许或阻止日常生活的方方面面，这揭示出他们怎样的宗教观？你是否认为它们^[166]迎合了我们今天对神圣和凡俗以及教会和国家之间的区分？为什么？
3. 世代。请大家思考这些反映以色列消极方面的故事。为什么圣经作者要讲述这些故事？这些故事揭示了以色列出埃及第一代人的什么信仰？缺乏信仰的第一代与年轻一代的关系如何？你如何看待自己的家庭、社会或者国家过去几代人的经历？我们的文化如何理解过往世代和我们现在的关系？

经文今读

学界较少有关于《利未记》和《民数记》既有针对性、又不过于技术性的二级文献。不过，结构人类学家玛丽·道格拉斯(Mary Douglas)写的两本书值得一读，尽管读起来有些难度。因为它们通过分析祭司法典的概念系统，整理出它背后的深层原理。它们分别是《作为文学的〈利未记〉》(*Leviticus as Literature*, 1999)以及《在旷野：〈民数记〉里的不洁净律法》(*In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, 2001)。詹姆士·沃特(James W. Watts)写的《〈利未记〉里的仪式和修辞：从献祭到经卷》(*Ritual and Rhetoric in Leviticus: From Sacrifice to Scripture*, 2007)一书认为《利未记》形成了圣经和圣经诠释里的语言和仪式意义。

[167]第五章 《申命记》：摩西律法

- 1 简介
- 2 摩西律法
- 3 律法和约
- 4 《申命记》作为一卷书

关键术语

| | | |
|----------|-------|-------|
| 中央化 | 《申命记》 | 宗主国 |
| 约 | 约西亚 | 宗主国条约 |
| 申命史家(D) | 门柱经 | 合一 |
| 申命历史(DH) | 平安 | 附属国 |
| | 大诫命 | |



昂特博格的摩西

摩西是以色列伟大的律法颁布者，没有哪部书卷像《申命记》这样不遗余力地强调摩西的这种功绩。本书卷主要讲述摩西如何将律法运用到以色列生活的实践中。这幅图描绘了摩西发红的脸。全图表现了天使守护两块法板的情形。

来源：克里斯托弗·昂特博格(Cristoforo Unterberger, 1732—1798),《摩西》。梵蒂冈博物馆,罗马。但以理·韩谢梅尔·班德斯塔根据玛丽·班德斯塔摄于1998年的照片所绘。

1 简介

《申命记》为现代学者提供了解索律法书和先知书结构的钥匙。结合历史研究成果细读文本，会改变我们对希伯来圣经律法书和先知书的理解。学者曾经将《申命记》和公元前七世纪的犹大王约西亚改革联系起来解读，他们意识到《申命记》里的观点对理解《约书亚记》到《列王纪》的历史提供了有价值的信息。因此我们需要重估摩西作者身份这样的传统观念。[168]要更好地理解这些变化的意义，首先需要考察《申命记》的内容和结构。

《申命记》的名称来自《申命记》17章18节，国王获得“律法的手抄本”并以此来指导他的行动。七十士译本将这个词误译为“第二本律法”（希腊语是 *deuteronomion*）。“申命”不是“第二本律法”的意思，而是重申西奈山的第一份律法之意，正如《申命记》1章5节所述：“摩西……讲律法说……”这本书卷的希伯来语名称是“话语”，取自这部书卷的第一句话：“以下所记的是摩西在约旦河东……向以色列众人所说的话。”《申命记》是五经里独一无二的书卷，因为它在风格和内容上没有明显的统一。《申命记》几乎囊括了以色列在进入应许之地前摩西对众人所说的一切话语。第二人称“你们”充满了狂热和催促——“你们”既指以色列又指读者。此处是摩西的话：

耶和華我們的上帝在何烈山曉諭我們說：“你們在這山上住的日子够了，要起行……”（1：6-7a）

上帝正在說話的時候，神聖的話語通過摩西傳到百姓那里。這就是《申命記》結構的顯著特征：摩西的聲音就是上帝的聲音，反之亦然。耶和華的律法成為摩西的律法。

1.1 摩西律法：概要

摩西在約旦河東曉諭以色列人，詳述了他們在曠野漂泊四十年的經歷（1-4）。他重申了十誡，並催促以色列人熱愛並敬畏上帝（5-11）。在一次重要講話里，他列舉了以色列敬拜的具體規則，包括在何地敬拜、向誰敬拜以及什麼時候敬拜等。他為家庭和社群生活制定規則，也規定了國王、先知和祭司的公共職分（12-26）。摩西莊嚴地宣布上帝和以色列續約，強調祝福和應許，詛咒背約的行為（27-30）。在確定約書亞的接班人地位後（31），他以頌歌的形式重述了上帝和以色列過去的历史（32），然後祝福以色列各支派（33）。最後他爬上尼波山眺望远處的應許之地，不久就去世了（34）。

1.2 閱讀指南

《申命記》1-4章是摩西第一次曉諭以色列民，綜述以色列從西奈山（此處被稱作何烈山）到外約旦的旅程。摩西在講述過程中強調了百姓的反叛和不满情緒。我們要略過這些材料，主要關注摩西是如何曉諭百姓又是如何責備百姓的。5-6章是摩西第二次曉諭百姓，其中包括十誡和示瑪（*Shema*）。^① 11章是摩西請求以色列民熱愛耶和華。一旦以色列成為巴勒斯坦的一個民族，她需要一些切實可行的機構設置。接下來就是和聖所有關的律法（12）、國王（17）、祭司和先知（18）以及聖戰（20）。[169]然後

① “示瑪”的希伯來語是 שמע，意為“聽”。參 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., 《布朗—維維爾—布里格斯希伯來語和英語詞典》，前揭，頁 1033。——譯注。

是初熟的仪式(26)以及律法里的诅咒和祝福(27—28)。最后讲摩西的去世(34)。

2 摩西律法

《申命记》不同于律法书前四部书卷。它不关心律法和历史叙述的关系,而是强调以色列准备进入应许之地时摩西对百姓所说的话。《申命记》基本来自申典(Deuteronomist, 简称为 D),它不是按照上帝对摩西说话的模式而是按照摩西对以色列说话的模式组织材料。上帝的名一律被称作“耶和华你的上帝”。

《申命记》是摩西在约旦河东岸晓谕以色列民的系列演讲。他明白自己将不久于人世,于是最后一次强调立约生活的价值和要求;因为摩西在米利巴(Meribah, 民 20)的所作所为,上帝不准他进入应许之地。接下来我们将介绍这部书卷的主要观点。

2.1 大诫命(6: 4—9)

《申命记》的核心是 12—26 章的法典,它以摩西的两次讲话为线索。第一次讲话(1: 1—4: 40)回顾了从何烈山直到当下的以色列历史。《申命记》里启示之山几乎无一例外被称作何烈山而不是西奈山。摩西强调以色列历史的两个特征。首先,旷野一代时常背弃信仰。他们动不动就抱怨、发牢骚和表达不满。其次,上帝通过给以色列人所有他们需要的东西,包括打败敌人来解释他的信实。摩西警告以色列人不可像第一代那样背信,否则应许就无法实现。

第二次讲话(4: 44—11: 32)精心重述了《出埃及记》20 章里的十诫,不过有稍许不同。这一代需要重新聆听诫命。讲完《申命记》版的十诫后,摩西即刻吩咐以色列人:

摩西将以色列众人召了来,对他们说:“以色列哪,我今日晓谕你们的律例、典章,你们要听,可以学习,谨守遵行。耶和华我们的上帝在何烈山与我们立约。这约不是与我们列祖立的,乃是与我们今日在这里存活之人立的。”(申 5: 1—3)

注意摩西讲话时的仓促感,这是《申命记》摩西说话的特点。他想向百姓说明约的重要性。这个约不只是上帝和他们祖先订立的,上帝也直接与他们立约。摩西以这种方式说明约的义务落在每一代身上,而不只是何烈山听到上帝原话的那一代。

[170] 摩西讲完十诫,又对律法的本质进行提炼,并写在《申命记》6 章 4—5 节这种最明显的段落里。犹太社群称之为示玛(*Shema*),取自这一段话的第一个词。示玛和《申命记》11 章 13—21 节以及《民数记》15 章 37—41 节共同成为犹太教的主祷文,供信教的犹太人日常背诵。耶稣称它为大诫命(可 12: 29—30):

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

经文的前几句翻译一直没有定论，按照希伯来语的语法规则可以有很多种不同的译法。最受认可的译法是音译：“耶和华，埃洛黑努，耶和华，埃卡得”（*YHWH Elohenu YHWH echad*）。逐字翻译：耶和华，我们的上帝，耶和华是独一无二的。这也许有助于我们记住耶和华是以色列的神名，而上帝是一般神祇的通称。这也有助于我们记住希伯来语的现在时句式不需要动词（x 是 y）。如果这些语法上的分析是正确的，接下来的问题就是话语如何组织才能成为一条信息？这四个名词放在一起可以有三种理解方式：

1. 耶和华，我们的上帝，耶和华是独一无二的：此处用上帝简单地形容耶和华，主要强调他的独一无二性。
2. 只有耶和华是我们的上帝：此处的本质含义是唯有耶和华是我们的上帝，此外别无他者。
3. 耶和华是我们的上帝；耶和华是独一无二的：这两个分开的句子是两句话。

经文的意图是什么（选择 1）？这样的陈述肯定了上帝的独一无二性？如果是，它肯定了只有以色列的上帝是存在的，而迦南、埃及以及美索不达米亚的神祇都不存在吗？抑或它主要肯定了以色列的上帝是耶和华，他们没有其他神祇可以崇拜（选择 2）？这个选择没有说是否还有其他神祇或肯定耶和华本质上的独一无二性，而是宣布耶和华是以色列的唯一上帝抑或两者都是（选择 3）？表 5.1 是一些英文版本对这句话的翻译。

詹姆士王钦定译本的翻译是唯一没有说服力的。因为“主”（LORD）代表了耶和华的私人名字，因此“耶和华我们上帝是一位主”实际上是同义反复。这就好比说“我父亲阿诺德是一位阿诺德”。其他译法提供了可能的不同选择。

我们很难确定示玛（*Shema*）的具体含义，后文还会有这方面的讨论。坚持一神论并宣扬天国的存在，这对那世代的人来说都很抽象。尽管一神论有意否认迦南人的神巴力和亚舍拉，但是申命作家没有太多兴趣研究上帝的独一无二本质：只有一位让他们效忠的上帝，他的名字是耶和华。[171]他在过去已经表现出对以色列民的信实，现在他们必须对他表现出忠诚。当然，在其他民族和国家中间可能有所谓的神祇，但是耶和华是唯一的上帝，值得并且需要以色列的敬爱。麦卡特（McCarter, 1987）认为不是一神论的问题，而是在圣所敬拜迦南本地神的问题，这是约西亚力促中央圣所崇拜时首先要解决的问题。无论如何，《申命记》的核心思想是要求人们热爱耶和华。《申命记》不是神学或者哲学论纲，而是鼓励以色列坚守与那个带领他们走出埃及并护佑他们穿越旷野的上帝所立之约。

表 5.1 6 章 4 节(大戒命)的不同译法

| | |
|-----------------------|------------------------------|
| 詹姆士王钦定译本 ^① | 以色列啊,你要听:耶和華我們上帝是一位主。 |
| 新美国标准圣经 | 以色列啊,你要听! 耶和華是我們的上帝,這位主是一! |
| 新国际译本和今日新国际译本 | 以色列啊,你要听:耶和華我們的上帝,這位主是一。 |
| 新生命译本 | 以色列啊,你要听! 耶和華我們上帝是獨一的主。 |
| 新修订标准译本 | 以色列啊,你要听:耶和華我們上帝是獨一的主。 |
| 犹太出版会塔纳赫 | 以色列啊,你要听! 耶和華我們上帝是獨一的主。 |
| 福克斯译本 | 以色列啊,你要听:耶和華是我們的上帝,耶和華(是)一! |
| 新美国圣经 | 以色列啊,你要听! 耶和華是我們的上帝,這位主是獨一的! |

将这些话戴在前额和手臂,这种做法会让约永远成为以色列人日常生活的指南。犹太教历史早期,人们经常会把律法的经文放在小盒子(称为太非利或者经匣)里佩戴在前额和左臂。律法也被放在家中的门楣或公共建筑内,称为门柱经(*Mezuzah*)。

2.2 耶和華拣选之地(12: 2-7)

摩西通过提倡中央崇拜,也就是只能在一个地方敬拜耶和華的政策推进百姓对耶和華的忠诚。这样做有两个目的。一是要消除大量的祖先崇拜和对传统迦南神祇的敬拜。另一个是要建立对祭司有利的、合法的崇拜实践:

你们要将所赶出的国民侍奉神的各地方,无论是在高山、在小山,在各青翠树下,都毁坏了。也要拆毁他们的祭坛,打碎他们的柱像,用火焚烧他们的木偶,砍下他们雕刻的神像,并将其名从那地方除灭。你们不可照他们那样侍奉耶和華你们的上帝。但耶和華你们的上帝从你们各支派中,选择何处为立他名的居所,你们就当往那里去求问。[172]将你们的燔祭、平安祭,十分取一之物,和手中的举祭,并还愿祭,甘心祭,以及牛群羊群中头生的,都奉到那里。在那里,耶和華你们上帝的面前,你们和你们的家属都可以吃,并且因你手所办的一切事蒙耶和華你的上帝赐福,就都欢乐。(申 12: 2-7)

“耶和華你们的上帝选择的居所”,这句话含混地指代部落联盟时期的中央圣所。早期也许是示罗,后期据说是耶路撒冷,确切的地名我们也无从知晓。使用这个繁琐的名称是因为《申命记》的生活场景发生在耶路撒冷作以色列都城和国家圣殿所在地之前。

^① “詹姆士王钦定译本”(King James Version, 简称 KJV);“新美国标准圣经”(New American Standard Bible, 简称 NASB);“新国际译本”(New International Version, 简称 NIV);“今日新国际译本”(Today's New International Version, 简称 TNIV);“新生命译本”(New Life Version, 简称 NLV);“新修订标准译本”(New Revised Standard Version, 简称 NRSV);“犹太出版会塔纳赫”(Jewish Publication Society, 简称 JPS Tanakh);“福克斯译本”(Fox);“新美国圣经”(New American Bible, 简称 NAB)。——译注。

各种类型的献祭和祭物表明人们在中央圣所进行各种形式的崇拜和赎罪活动。“立他名的居所”意味着《申命记》试图改变上帝生活在尘世圣所这一普遍看法(冯拉德(von Rad), 1966; 威尔森(Wilson)挑战了这样的看法, 1995)。通过指出上帝的名而不是上帝居住在圣所, 可以促使以色列人从一个比较超验的层面理解上帝临在的本质。

迦南人、以色列人以及其他巴勒斯坦居民(“你们要赶出的国民”)都将崇拜中心建在有树木的山丘或邱坛(high places)上。以色列的上帝启示临在的两个地方都是大山。立约的地方是西奈山, 以色列的重要圣所建在耶路撒冷的锡安山上。

摩西警告以色列人远离迦南人的邱坛, 因为他担心百姓将耶和华信仰和巴力信仰或其他外邦宗教元素混合起来, 使信仰成为混合论(syncretism), 哪怕是无意而为也不行。北国的经验表明多中心崇拜会威胁到耶和华子民的信仰。以色列倾覆以前, 北部许多城市都有自己的崇拜圣所。这些圣所通常就建在崇拜巴力和亚舍拉的地点。在这里敬拜的人能够接受被巴力崇拜同化的耶和华崇拜。人们有时也很难说清两者的差别。先知经常谴责这样的崇拜场所(何西 8: 11; 耶 11: 13)。根据先知的看法, 北国倾覆的其中一个原因恰恰是以色列人受这种场所的吸引。

申命史家大约知道这种背叛的代价。他可能是北国倾覆以后从北方逃到南国的利未人, 他警告犹大人不要重蹈以色列的覆辙。这段经文所要求的耶路撒冷中央崇拜始于希西家统治时期(公元前 715—前 687 年)。他废除了首都以外其他任何地点的献祭。约西亚(公元前 640—前 609 年)甚至走得更远, 他废除了耶路撒冷除所罗门圣殿以外其他任何圣所和圣殿。这样的高压手段在当时能够控制人们的宗教活动。

在巴勒斯坦南部犹大城市阿拉德(Arad)出土的文物证实了圣经里描写的这些宗教改革。文物包括一座圣殿遗迹和可以上溯到希西家以前的一些祭坛, [173]这些建筑都是按照耶路撒冷圣殿和祭坛的样式建造的(图 5.1)。阿拉德在希西家统治时期被毁, 在约西亚时期重建, 但是神殿本身并没有重建。阿拉德的变迁与约西亚中央崇拜的努力是一致的, 因为《申命记》正是如此规定的。



图 5.1 阿拉德圣所

以色列阿拉德圣殿与希伯来圣经里描写的耶路撒冷圣殿的结构完全吻合。这就证明直到君主制希西家统治年代，耶路撒冷以外仍有圣所。

2.3 一位先知像我(18: 15—22)

《申命记》的核心主题是耶和华和以色列之间完全纯粹的关系。耶和华是他们的上帝，需要人们对他付出全部的忠诚。申命史家用尽办法让以色列远离外邦，并教导他们如何与上帝保持联系。然而以色列使用了诸如巫术和占卜等不被允许的方式来倾听上帝的声音。以色列也可通过上帝的先知听其声音：

耶和华你的上帝要从你们弟兄中间给你兴起一位先知像我，你们要听从他。正如你在何烈山大会的日子求耶和华你上帝一切的话，说：“求你不再叫我听见耶和华我上帝的声音，也不再叫我看见这火，免得我死亡。”耶和华就对我说：“他们所说的是。我必在他们弟兄中间，给他们兴起一位先知像你。我要将当说的话传给他；他要将我一切所吩咐的都传给他们。谁不听他奉我名所说的话，我必讨谁的罪。”若有先知擅敢托我的名说我所未曾吩咐他说的话，或是奉别神的名说话，那先知就必治死。你心里若说：“耶和华所未曾吩咐的话，我们怎能知道呢？”先知托耶和华的名说话，所说的若不成就，也无效验，这就是耶和华所未曾吩咐的，是那先知擅自说的，你不要怕他。(申 18: 15—22)

[174]摩西预言耶和华会兴起一位像他的先知。百姓站在何烈山耶和华面前，却不能承受直接和上帝接触时的剧烈场面，百姓的恐惧表明他们需要一位先知。众所周知，希伯来圣经认为人不能直接面对上帝，否则会失去生命。

摩西做了耶和华与以色列的中保，成为先知在上帝和百姓之间沟通的典范。真先知能与天庭议会接触，并从上帝那儿直接得他的话语。

区分真假先知，只要进行“拭目以待”的测试。《申命记》视野里的预言可以预见未来。真预言可以通过这种测试。但这种测试方式对辨认真先知帮助并不大。这种测试更像马后炮，后辈根据事件的发生情况评价先知的信息可靠与否。这种测试只对过去那些话语已被记录下来的先知有效。

申命史家为公元前七世纪的同辈们想出一个检验真假先知的办法，即先知的预言是否成真。他们能够评价过去的先知诸如以赛亚、阿摩斯以及何西阿的预言。这些先知已经通过检验并被确证为真先知。人们只需倾听他们的声音并学习其作品，而其他所有先知都是假的。这种检测方法后被用来决定哪部先知书卷应该放进圣典里。

2.4 最早的信经(26: 5—9)

核心法典的最后一章是献初熟谷物的仪式。根据《申命记》16章16节，这个仪式

和以色列三个主要节日之一的七七节有关，因为它发生在逾越节以后的七周。这个节日后来又被称为五旬节(*Pentecost*)，来自希腊语的“五十”(逾越节后的第五十天)。

每个以色列人都要拿地里的初熟的麦子带到圣所，以此证明他们的确进入富饶的应许之地，因此也就证明耶和華对族长的应许成真。作为仪式的一部分，献祭谷物时要诵读相关的历史信息：

你要在耶和華你上帝面前说：“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。于是我们哀求耶和華我们列祖的上帝，耶和華听见我们的声音，看见我们所受的困苦，劳碌、欺压，他就用大能的手和伸出来的臂膀，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。”(申 26: 5—9)

这段经文通过描绘以色列早期的历史，唤起人们对三大历史事件的回忆。第一件是族长从迦南旅行到埃及。形容词“将亡的亚兰人”最好地贴合了雅各的身份，他的名字后来被改成以色列。他就是那个将自己的家族带到埃及并与约瑟汇合的人。第二件是以色列在埃及为奴的经历，十灾带来出埃及的奇迹。[175] 第三件是进入迦南。献上此地所出的谷物证明他们现在生活在应许之地。“这流奶与蜜之地”的称呼经常出现在五经里。它不仅和以色列走出的那块旷野格格不入，而且物产极其丰盛。这样的称呼表达了以色列对耶和華的信仰，而这信仰以百姓遭遇耶和華的历史事件为基础。

冯拉德(Von Rad)指出这些经文包含了以色列对自身信仰、信经或者忏悔的最早认识。他认为这条信经里包含的事件形成了从《创世记》到《约书亚记》的基本历史框架，它们是以色列拯救历史的核心。卡米歇尔(Carmichael, 1969)质疑这段话的古老程度，认为它是申命史家为了庆祝初熟的谷物而编写的，并不是古时独立的信经。然而它证明了再编历史对信仰生活的重要性。申命史家经常复述历史，从《申命记》到《约书亚记》、《撒母耳记》以及其余以色列申命历史书卷(《约书亚记》到《列王纪》)，通过这种方式刺激人们维持信仰。

2.5 拣选生命！(30:15—20)

接下来的几节经文是摩西临别赠言的结论部分。它们集中了这部书卷的核心主题：命令、服从、祝福和诅咒以及应许和实现。摩西要求社会的每个成员都做出决定：拣选生命或死亡，你必须拣选！

看哪，我今日将生与福、死与祸，陈明在你面前。吩咐你爱耶和華你的上帝，遵行他的道，谨守他的诫命、律例、典章，使你可以存活，人数增多，耶和華你上帝就必

在你所要进去得为业的地上赐福与你。倘若你心里偏离不肯听从，却被勾引去敬拜侍奉别神，我今日明明告诉你们：你们必要灭亡，在你过约旦河进去得为业的地上，你的日子必不长久。我今日呼天唤地地向你作见证，我将生死、祸福陈明在你面前，所以你要拣选生命，使你和你后裔都得存活；且爱耶和華你的上帝，听从他的话，专靠他，因为他是你的生命，你的日子长久也在乎他。这样，你就可以在耶和華向你列祖亚伯拉罕、以撒、雅各起誓应许所赐的地上居住。（申 30：15—20）

这些临终的恳切之语清晰地揭示《申命记》不止是一部法典，它更是一部约书，需要上帝子民献身其中。拣选是立约得以实现的最简单直接的方式。遵守耶和華的约会带来生命和兴旺；破坏约会导致死亡。这种非此即彼的选择是申命神学的特点，我们也可以在智慧文学里找到这样的表述。服从的生活带来平安(*shalom*)，这是希伯来语里最完全的祝福。^① 忽视上帝是愚蠢的，会导致死亡。祝福和诅咒是服从和反叛各自带来的结果。

这些段落清楚表现了申命史家的兴趣。经文以第二人称你组织摩西的话，申命史家非常擅长将准备进入应许之地的这一代人和公元前七世纪遭受外敌入侵、丧失家园的《申命记》读者/听众这一代人整合起来。事实上，申命史家用第二人称你将任何一代人都团结起来了。[176]公元前七世纪的犹太人不用花太多心思就能明白对摩西一代所说的话(所以人们能跨越约旦河进入并守护应许之地)同样适用于自己一代(犹太因而不会失去他们已经拥有的土地)。

当然，这些话在公元前 587 年以后变得更有意义，这时犹太人从自己的土地上被掳掠到外邦。如果人们更新信仰，耶和華会将他们重新带进应许之地。事实上，摩西对信仰的呼唤不受时代限制。他命令人们服从约，这在每个时代都成为呼唤信仰的最强音。

3 律法和约

《申命记》的约与圣经外的约之间的关系引起大量学术讨论。门登霍尔(Mendenhall, 1955)对古代近东的约和希伯来圣经的约(尤其《申命记》里的内容)之间的关系做过重要研究，同时麦卡锡(McCarthy, 1978)对这些平行的文献进行了归类 and 注解。如果《申命记》是对守约信仰的呼唤，那么《申命记》的主要内容和古代条约(规定双方的责任和义务)之间的平行就不难理解了。立约文书和立约仪式永远是结盟的基础。约(covenant)这个概念既可以表示双方的关系，也可以描述这种关系。

《申命记》和古代条约文献(treaty documents)之间的平行关系非常明显，一些学

^① “平安”的希伯来语是שָׁלוֹם, 阳性名词。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., 《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》，前揭，页 1022。——译注。

者认为《申命记》就是赫梯和亚述立约仪式中使用的条约文献(克兰(Kline), 1963)。这种观点在今天看来有些言过其实。《申命记》本身不是条约文献,尽管它包含条约的语言和古代条约的基本元素。《申命记》更可能是一个基于立约观念的布道文选。

古代的条约文献(例如赫梯和亚述人的)是管理被征服国家的法律文书。这种文献的古代术语是**宗主条约**(suzerainty treaty),**宗主**(suzerain)是控制诸侯或者**附属国**(vassal)的封建君王或保护人。考古出土的大量宗主条约来自青铜时代晚期的赫梯帝国(大约在公元前1400—前1200年)。和申命史家时间较近的法律文献来自新亚述帝国(公元前935—前612年)的条约(见图5.2)。

仔细研究赫梯和新亚述帝国的条约文献(见图5.2),我们会发现它们有很多类似之处(ANET, 199—206, 529—54)。一个完善的条约文献应该包括以下内容:

- 介绍,有时候被称作前言,介绍并规定签约双方。
- 历史回顾,回忆条约签订双方在历史上的关系。
- 条件,或者约束,它们是条约的限制性内容,这才是文献真正有价值的内容。除了其他条件,宗主需要诸侯或者附属国绝对的忠诚。
- [177]出版条款,规定了条约文献存放在何处以及何时当众诵读。
- 列出见证这场条约签订的具体神祇(类似于今天的公证群体),这些神祇将不会放过任何违约的行为(律师和法庭)。
- 祝福和诅咒的细节,诸侯或附属国遵守或违反条约可能带来的益处和坏处。

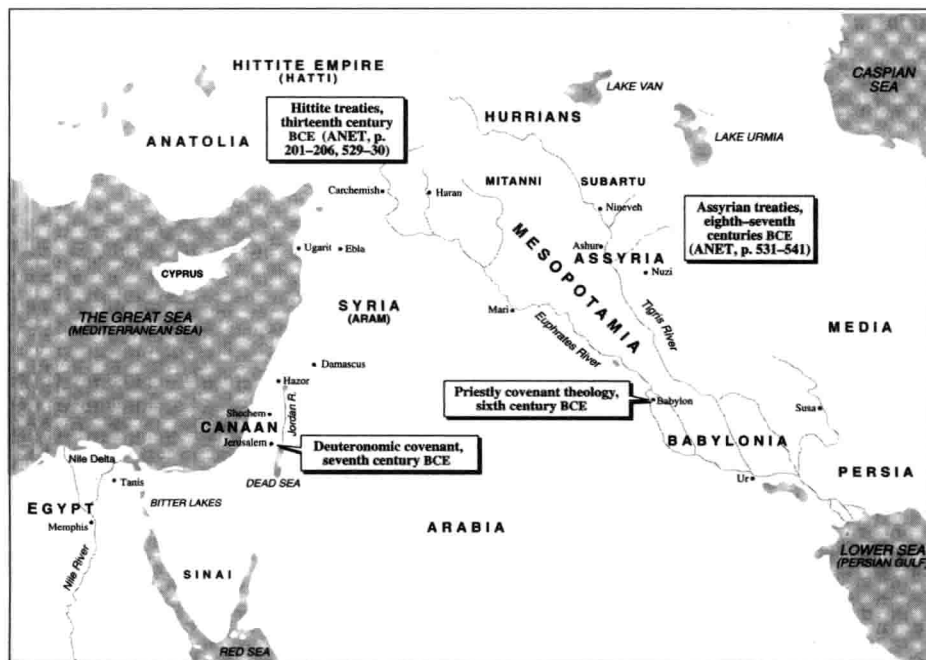


图 5.2 古代近东的条约及其分布

《申命记》和古代条约文献之间存在大量惊人的平行关系(图 5.2)。这种相似性表明申命作者有意识地用条约的形式构建耶和华和以色列的关系。申命作者很显然受到古代近东律法传统的影响。他使用条约这种政治比喻将耶和华与以色列之间的精神关系纳入约的观念并发展出清晰的神治政体。

[178]表 5.2 《申命记》里的条约内容

| 构成 | 《申命记》 | 诠 释 |
|-------|-----------------|---|
| 介绍 | 4: 44-49 | 摩西对耶和华说：“这就是摩西在以色列人面前所陈明的律法”(4: 44)。这句引出约的语境。 |
| 历史背景 | 1-3 | 这段话回忆了以色列在何烈山的经历,那是摩西警告百姓的地方。 |
| 条件 | 12-26 | 这是核心的法典：“要谨守遵行的律例、典章乃是这样”(12: 1) |
| 公示 | 27: 1-10 | 立约的仪式：“你要将这律法的一切话,明明地写在石头上。”每七年公开更新约,并当众朗读 31 章 10-13 节的内容。 |
| 神圣的见证 | 30: 19 | “我今日呼天唤地向你作见证”(30: 19)。耶和华本身将护卫和加强约。 |
| 祝福和诅咒 | 27:11- 28:68 | “你若留意听从耶和华你上帝的话,……这以下的福必追随你,临到你身上”(28: 1-2)。28 章详述了诅咒的内容。 |

如果《申命记》的写作有意识地借鉴了宗主条约,那么耶和华就充当了宗主的角色,以色列就代表诸侯或附属国。列邦有王作他们的宗主,但是以色列有耶和华。换句话说,《申命记》可以被看作宗主条约,耶和华是以色列的大君王。即使是凡间的国王(17: 14-20)也要服从耶和华大君王的律法。

4 《申命记》作为一卷书

《申命记》是五经里面自成一体、独一无二的书卷。它没有各种来源和传统,统一的主题、连贯的风格以及清晰的结构表明这部书卷出自固定的作者。

4.1 主题

《申命记》也许是希伯来圣经里最精致的神学著作,它系统而深刻地揭示了上帝的本质和信仰的内涵。《申命记》的神学教义可以提炼成三个短语。

1. 一位上帝。申命作者肯定一种“实践的”一神论:耶和华我们上帝是独一的主。他不关心抽象的神学,而是宣称只有一个上帝关心以色列。上帝过去关心以色列民,现在需要他们全心全意对上帝忠诚,耶和华是唯一筹划他们未来的上帝。以色列通过有法律约束力的约与上帝相连。这种观念形成了以色列的忠诚意识,也助于他们在上

帝恩典下生活。

2. [179]一个民族。《申命记》讲给南国和北国的所有百姓听。该书假定上帝的百姓都是无差别的,甚至超越了代沟。本书一直讲给“如今”一代人听。约不只与我们的父辈更是与我们今天活着的人所立。百姓的团结并不是趋同,而是以上帝呼唤他们成为其子民为信念支撑。他们是与列邦有分别的上帝子民,耶和華爱他们并选择(chose)他们。有时我们又称“拣选”(election)以色列,这个概念表明这些百姓是被上帝挑选出来的。这就是为什么他们如此特殊的原因,用《申命记》的语言就是耶和華的“宝藏”(申 7: 6 和出 19: 5 使用过类似的话语)。

3. 一种信仰。以色列因丧失了精神追求而陷入困境。当地各种宗教实践助长了以色列从耶和華信仰滑入巴力崇拜的势头,各种巴力和亚舍拉圣所更是火上浇油。“耶和華拣选的地方”是唯一的崇拜中心。尽管经文并没有明确指出是哪里,但是申命作者已经假定是耶路撒冷了。申命作者需要一致的崇拜活动,只有以官方的力量规定中央圣所并庆祝耶和華的节日,这种一致性才可能得到强化。《申命记》很少提及献祭和祭物,对上帝的忠诚要通过热爱耶和華并培养公义的社会来体现。

统一的主题在逻辑上支持了约西亚的宗教改革,也凸显了约西亚将耶和華的子民重新统一的政治努力。中央化、一位神祇、一个民族以及一套耶路撒冷崇拜仪式共同构成一个连贯的神学:它将成为北国倾覆后以色列重建的基础。

4.2 类型和结构

《申命记》是摩西在以色列人取得应许之地前给他们讲话的话语汇总。他劝慰百姓“信仰耶和華,你会受到祝福。”这句话充满教诲、恳求甚至布道的语气。《申命记》充斥着这样的话语,例如“尽心尽性”、“这样你就可以享福”、“感恩”以及“你若留意听从耶和華你上帝的话”等,它们满含了对信仰和社会责任的诉求。

《申命记》吸引了听众的内心和头脑。本书大多是直接讲给百姓的话语而非叙事。尽管英文翻译不太明显(因为英文“你”既表示单数,也可以表示复数),但是本书在区分个体与集体时也不甚清晰。由于缺乏明确区分,申命作者就面向每个人和任何群体,这样他们在上帝面前就是同一个民族。

《申命记》经历了漫长的编修过程,希伯来圣经几乎每部书卷都经历了这样的过程。[180]《申命记》的编者留下清晰的编修痕迹(图 5. 3)。一些基本的经文单元很容易辨识,因为每一部分经文都有固定的形式:“这就是”或者“这些就是”,类似的标题语出现在经文开头。

表 5.3 《申命记》里的经文单元(黑体字表示一段经文的开头)

| | |
|--------------|------------------------------------|
| 1: 1-4; 43 | “以下所记的是摩西在约旦河东向以色列众人所说的话。” |
| 4: 44-11; 32 | “ 这是 摩西在以色列人面前所陈明的律法。” |
| 12: 1-26; 19 | “你们要谨守遵行的律例、典章 乃是这样。 ” |
| 27: 1-28; 68 | “摩西和以色列的众长老 这样 吩咐百姓说。” |
| 29: 1-32; 52 | “ 这是 耶和華在摩押地吩咐摩西与以色列人立约的话。” |
| 33: 1-34; 12 | “ 以下是 神人摩西在未死之先为以色列人所祝的福” |

《申命记》12-26 章是核心内容。如果我们用视图解释这部书卷,会看到核心律法被同中心材料环绕(表 5.3)。这个材料强化了这些律法,并为它们提供了诠释的语境。内环是摩西的话语(5-11 和 27-28),环抱着核心律法(12-26),而它本身又被一个开场白(1-4)和一个结语(33-34)环绕,结语里包含摩西的临别赠言以及各种附加材料。重立新约的内容(29-32)是唯一打破对称结构的部分。

某种程度上,本书的同中心结构与它的编修历史吻合。本书的形成经历了几个阶段,核心法典的核心律法可能最先写成,也许在公元前 8 世纪,但不会晚于公元前 622 年左右的约西亚改革。

历史开场白和结语大约在约西亚时期写成,也可能出现在被掳巴比伦时,这时《申命记》就变成申命历史的开场白。

4.3 申命历史

《申命记》代表一种神学传统,这种传统也体现在希伯来圣经其他书卷,例如先知书以及《约书亚记》到《列王纪》各卷。以色列最伟大的历史学家透过这种神学视角专注于民族大事件。以色列君主制的历史,包括那些促成民族形成的事件,都被写进《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》以及《列王纪》内。它不是社会科学意义上的历史书写,而且也不必假装如此。它从神学角度告诉我们以色列服从或背弃约得到的是繁荣或者苦难。如果信仰消失,民族安全和生活保障也就消失了。

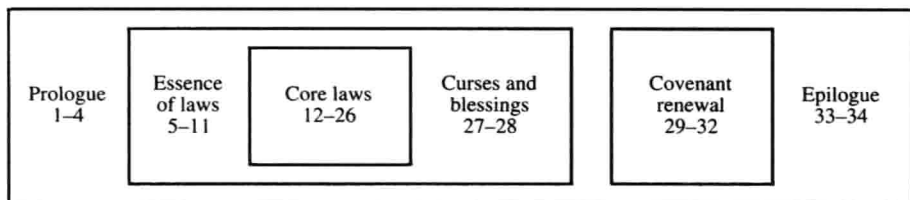


图 5.3 《申命记》结构

[181]

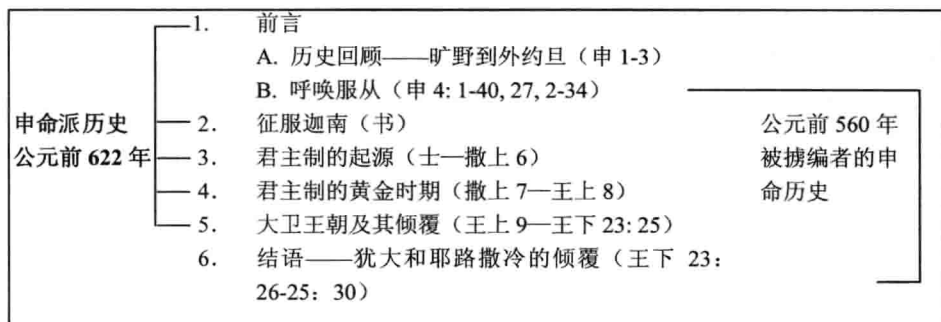


图 5.4 申命派历史

《约书亚记》到《列王纪》的作者被称作申命史家，因为他的神学思想主要来自《申命记》。权威学者认为《申命记》前言的大部分（1—3 章）实际上是申命史家的作品，而不是《申命记》作者写的。约西亚时期，申命史家在《申命记》（可能只包括 5—16 章以及 28 章）前加了一个历史介绍性序言（也就是现在的 1—3 章），然后使用这些材料作为申命历史（Deuteronomistic History）的第一部分。有学者认为后来一位被掳神学家通过加入《申命记》4 章 1—40 节、27 章以及 29—34 章对申命历史进行编辑。图 5.4 展示了申命历史的形成。

申命史家要回答以色列民族命运的重大问题。通过书写神学史他试图回答这样的问题：“为什么北国以色列会被亚述帝国灭亡？”“为什么约西亚要在犹大进行宗教改革？”我们会在《今日如何读旧约》第二部分考察这些问题。

4.4 作者身份

现在回到本章开始的那个问题，研究《申命记》如何能彻底改变我们对五经历史的认识？戴伟特（DeWette）是 19 世纪研究五经的学者，他第一个提出《申命记》符合《列王纪下》描写的约西亚改革。他假设《申命记》实际上是圣殿里发现的“律法书”。戴伟特的洞见促使人们重新评价此书，并引导人们考察它和其余历史书的关系以及它与四经的不同之处。

《申命记》的作者问题涉及表面（书描述的内容）和实际（书实际出现的时间）两方面情况。《申命记》描写的对象就是公元前 1250 年左右百姓跨越约旦河进入迦南地之前在外约旦发生的事。摩西对所有以色列人说话，催促他们信仰上帝，这样他们就能在新的土地上获得繁荣和平安。为了与应许之地的定居生活相适应，摩西重申了律法。[182]本书大多数内容由摩西讲给以色列人的话语构成。本书结尾的话语风格变成对摩西去世的叙事描写。然后，约书亚以摩西接班人的角色成为以色列人的领袖。

然而本书的编修背景，也就是它被书写的背景不同于它所描写的背景。《申命记》

的核心部分写于以色列君主制时期,也许早在希西家(公元前 715—前 687 年)统治时期,或者晚至约西亚统治时期(公元前 640—前 609 年),这部分内容就已经成书了。《申命记》的核心内容是公元前 622 年约西亚改革时发现的“律法之书”(book of the Torah)。申命改革(王下 22—23)和《申命记》提出的要求如此相似,以至于我们不能简单认为这纯属巧合。两者都涉及在一个地方的中央崇拜、以特殊的方式庆祝逾越节以及禁止异教崇拜等。而且,《列王纪下》22 章 8 节的“律法之书”一词在其他书卷里也有提及(例如申 30: 10 以及书 1: 8 和 8: 31—35)。

因此《申命记》存在两个世界,对它们的理解有助于我们更丰富地把握本书。尽管本书的核心传统也许要上溯到《出埃及记》时的摩西,但是我们今天看到的这本书在出埃及 600 多年以后才出现。那么约西亚王统治时期究竟是谁让这样一本书成形的呢?

我们很难猜测《申命记》的作者。书里的证据表明作者来自北国,西奈山被说成何烈山,迦南人被说成亚摩利人。而且,《申命记》很多律法似乎来自体现北国视野的约法典(出 20: 22—23: 33)。《申命记》和约西亚宗教改革的紧密联系表明作者与耶路撒冷的皇室有重要关系。王下 22 章 23 节描写了发现律法书的情形,皇家秘书沙番(Shaphan)和大祭司希勒家(Hilkiah)在场,二人都是约西亚王的亲信。

我们能确定谁是申命作者吗?作者的社会背景也难以考察。《申命记》的布道方式表明本书可能由北国的利未人所写。他们定期在北国崇拜中心示剑或伯特利,在更新约的仪式上警告并鼓励会众(冯拉德(Von Rad), 1938)。根据利未祭司的说法,北国在公元前 722 年被亚述帝国灭亡时,利未人带着他们的口传或书面传统逃到南部,这些内容就形成了他们在犹大布道的基础。申命作者将这些材料融进他的著作。弗里德曼(Friedman, 1987)认为申命作者是一个来自示罗的利未祭司,很可能就是耶利米本人。

另一种说法认为《申命记》作者来自管理层。以色列的管理者和中层官员一般来自文士阶层。魏因费尔德(Weinfeld, 1972)认为《申命记》和以色列的智慧传统有关。《申命记》是古代以色列人行政兴趣的产物,它实际上是政府促成民族结构和生活的意见表达。[183] 尼克尔森(Nicholson, 1967)认为本书的作者深受以色列先知和先知运动的影响。《申命记》对先知给予很高的评价,摩西被刻画成一切先知的典范。因此,《申命记》里的元素与祭司、先知、皇室以及智慧传统有千丝万缕的联系。作者身份的多种可能性表明我们应该谨慎考察当时以色列的任何一个社会或政治群体。

无论《申命记》作者究竟是何人,他受托复兴以色列的信仰实践,他坚持自己的摩西传统。实际上整部书卷以摩西的话语作为框架。作者成功构建了以色列社群的神圣意象。

当我们精确考察本书何时以及何地写成时,不应该忽视本书体现的摩西信仰精髓。显然,公元前七世纪的作者对犹大的信仰和生活非常敏感。尽管这些话是借摩西的口说出,不过他认为自己正是摩西传统的坚决捍卫者。

关键概念

1. 唯一性(Uniqueness)。《申命记》在何种程度上不同于五经的其他书卷？
2. 同一性(Oneness)。《申命记》里哪些主题清晰表达了约西亚有关国家复兴的意识形态？
3. 约。宗主—诸侯条约的基本结构是什么？《申命记》和古代近东的宗主条约有哪些相似之处？

讨论题目

1. 申命主题。《申命记》在哪些方面强化了《创世记》到《民数记》的主题？《申命记》里出现了哪些新的主题？
2. 条约比喻。约这个概念来自政治和国际关系领域，用来形容上帝和以色列之间的关系。这样使用的效果和意义是什么？约还有其他喻意吗？例如父母—子女等？
3. 摩西和申命作者。如果《申命记》写于公元前七世纪而非摩西生活的年代，那么这部书卷如何影响你的认识和理解？

经文今读

《申命记》的基本观念是约。由戴尔伯特·希勒斯(Delbert R. Hillers)所著的《约：圣经观念的历史》(*Covenant: The History of A Biblical Idea*, 1969)是一本非常有阅读价值的研究专著。书里将约这个重要观念和古代文献里的相关概念进行类比。史蒂文·麦肯齐(Steven L. McKenzie)所著的《约》(*Covenant*, 2000)回顾了约的概念从最早出现一直到基督教经卷时期的变迁。丹尼斯·奥尔森(Dennis T. Olson)的《〈申命记〉和摩西的死》(*Deuteronomy and the Death of Moses*, 1994)关注《申命记》作为道德和精神指导的问题。亚历山大·罗夫(Alexander Rofé)的著作《〈申命记〉：问题与诠释》(*Deuteronomy: Issues and Interpretations*, 2001)主要处理《申命记》诠释中的一些问题。

第二部 先知书

[186]先知书序言

- 1 简介
- 2 前先知
- 3 后先知
- 4 先知书作为一个整体

关键术语

启示预言

十二小先知书

申命主题

申命历史

形式批评

前先知

六经

后先知

君主制

奈卫

奈卫姆

神谕

主要历史

预言

说预言

先知

四经

神权政治



罗德·阿克顿(Lord Acton, 1902),英国历史学家

西方的自由民主诞生了平衡权力的系统,这样就没什么权力是绝对的。不列颠发展出能够遏制王室的议会。美国政府有行政、立法和司法三个分支,三个部门相互制衡。毕竟这些权力意味着垄断。罗德·阿克顿的著名格言“权力导致腐败,绝对的权力导致绝对的腐败”常被用来解释古代以色列的君王,只有圣经的先知不遗余力地对君王提出批评。

来源: 但以理·韩谢梅尔·班德斯塔根据弗朗兹·冯·伦巴赫(Franz von Lenbach)1879年的绘画所作(伦敦:国家肖像美术馆)。

1 简介

以色列预言的兴起与王权同步,它消失的时候也正是以色列王国终结之日。这绝非巧合,先知和以色列君王之间的确相互影响。尽管先知非常虔诚并有灵性生命,但他们不是僧侣或苦修士,他们完全投身所处时代的政治生活。[187]讨论圣经预言不

能脱离以色列的权力政治。有时先知支持君王及其政策,更多时候他们对皇家管理方式提出批评。耶和华的先知其实充当了权力制衡机制,因他们直接从上帝那里接受差遣而不受君王的恩惠,他们发出的批评声音是经过耶和华授权和保护。

1.1 先知书

先知书满含了冲突和文化碰撞的故事。耶和华拯救以色列逃离埃及为奴的生活,并与他们建立约的关系。以色列的核心生活方式是**神权政治**(theocracy),也就是由神统治的(*divinely ruled*)社群。以色列早期存在着松散的支派联盟,那时没有君王。后来内在和外在的政治压力导致以色列**君主制**(monarchy)的产生,也就是一个人间帝王的统治(*rule by one person*)。君王的设置自然与摩西—西奈传统形成张力。君主制有时候适应摩西的神权政治传统;但有些时候它会利用迦南的宗教文化元素制造出自身的传统。尽管有些先知与皇室保持高度一致,但是多数先知通常代表摩西传统来抗衡君主制。政治、君王以及先知在那时有趣而生动地交织在一起。

讲述君主制和预言的文献汇编就是**先知书**(*Nevi'im*, Tanak 里的 n),它紧随律法书之后。希伯来圣经基本上分为律法书和先知书两部分,它们的成书时间可以上溯到希腊化时期,次经《便西拉智训》(Sirach)的序言对此有明确记载。新约里“律法和先知”通常指代希伯来圣经。耶稣在山上布道时提到这个词语(太 5: 17 和 7: 12),保罗在写给罗马人的信里也提到它(罗 3: 21)。《路加福音》也有“摩西的律法、先知书和诗篇”的提法,也许正好对应律法书、先知书以及圣卷这三部分。希伯来圣经的先知书包括历史书《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》以及《列王纪》,也包括三个篇幅较长的先知书卷《以赛亚书》、《耶利米书》以及《以西结书》,还有十二个篇幅较小的先知书卷。

先知书又可以分成两部分(表 1)。叙述历史的书卷被称作**前先知书**(Former Prophets),刻画先知形象的书卷被称作**后先知书**(Latter Prophets)。前后的划分不是按照书卷的成书年代,而是按照它们在希伯来圣经里的编排顺序。

基督教圣典的编排方式和希伯来圣典的有所不同。基督教圣典里,《约书亚记》、《士师记》、《路得记》、《撒母耳记》、《列王纪》、《历代志》、《以斯拉记》、《尼希米记》以及《以斯帖记》都不在前先知书里。希伯来圣经的后先知书在基督教圣典里被称作**大先知书**(《以赛亚书》、《耶利米书》、《以西结书》)和**小先知书**(《何西阿书》、《约珥书》、《阿摩司书》、《俄巴底亚书》、《约拿书》、《弥迦书》、《那鸿书》、《哈巴谷书》、《西番雅书》、《哈该书》、《撒加利亚书》以及《玛拉基书》)。[188]《但以理书》在希伯来圣经里不属于先知书,而是在圣卷里。因此,我们将它看成启示文学而非先知书里的一种。而且大小先知是旧约中最后的部分,基督教圣典用先知书作福音书的前奏,因此就产生了应许—实现的期待高潮。

表 1 前先知书和后先知书

| 前先知书 | 后先知书 |
|----------|---------|
| 《约书亚记》 | 《以赛亚书》 |
| 《士师记》 | 《耶利米书》 |
| 《撒母耳记上下》 | 《以西结书》 |
| 《列王纪上下》 | 十二小先知书* |

*《何西阿书》、《约珥书》、《阿摩司书》、《俄巴底亚书》、《约拿书》、《弥迦书》、《那鸿书》、《哈巴谷书》、《西番雅书》、《哈该书》、《撒加利亚书》以及《玛拉基书》。

www 请到对应网站浏览图表“希伯来和基督教圣经”。

前先知书和后先知书的提法可能会带来误解,因为人们会以为后先知书里的先知活动时间晚于历史书记载的时间。实际上,后先知书的大部分内容和以色列君主制时期大抵相当(图 1)。理解先知书的困难之处部分在于如何将后先知书整合进前先知书所限定的历史框架内,并牢记后先知书的圣经顺序并不严格依照历史时序。

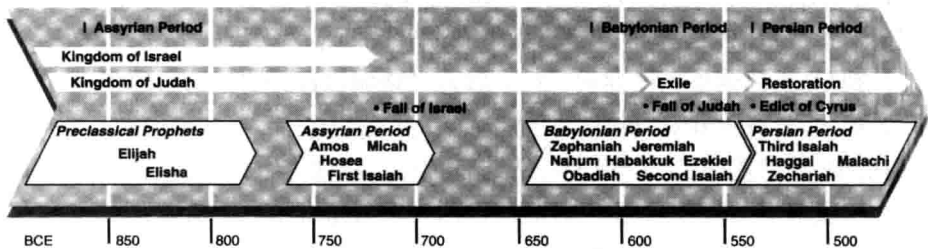


图 1 时间线索：先知和以色列的历史

1.2 阅读指南

较早的圣经研究学者认为先知在道德和精神层面与当时社会格格不入。但是最近的神学研究表明先知极大地肯定了以色列的历史传统。实际上我们可以理解为圣经里的先知相当保守,他们的要务就是督促上帝的子民持守身份。[189]先知通常使用较早的立约原则并引用一些早期社会的素材作为传讲预言的基础。总之,诸先知之间、先知与传统之间一直存在相互依赖、相互影响的关系。阅读先知文学会看到先知信息和圣经文学里的传统——如皇室传统以及摩西—西奈传统——之间的关联。

圣经传统对应着不同地区政治意识形态。所以,阅读这些经文时也要考虑先知生活和工作的时代如何?他传讲预言时的政治和经济形势如何?他在哪里传讲预言?例如,先知来自犹大还是以以色列,他来自大都市还是乡村。也要追问先知用什么样的

话语体裁让自己的讲话对百姓起作用？为什么他要用这种体裁？

无论前先知书还是后先知书的每一部书卷都经历了编修阶段。书卷的成书时间通常晚于书卷里记载的时间。这个事实就带出这样的可能性：书卷合成的背景会影响人们对过去事情的记忆。历史远远不止是记录过去的事件。学者考察先知书很大程度上是为了弄清让历史成为可能的各种因素。先知文学给现代读者带来挑战，同时也要求人们对它进行细致研究。

2 前先知书

《约书亚记》到《列王纪》叙述了以色列拥有国家的经历。开始百姓还在旷野游荡，约书亚带领他们进入迦南。《士师记》详述了定居这块土地以及击败各种敌人所遭遇的困难。《撒母耳记》关系到以色列王权的兴起。《列王纪》讲述君主制的历史，包括以色列分成两个王国，后来两个王国都被异族摧毁。律法书和前先知书被称作**主要历史** (Primary History)，完整叙述了以色列从创造到被掳的故事。另一个叙述是历代志作者的历史，我们会在《今日如何读旧约》第三部分“圣卷”里讲到。

我们在前先知书里主要考察两个问题。一个是作者和编者的神学观念。申命作者在很大程度上形成了前先知书的神学观念，这个问题会在第五章讨论。

另一个问题和第一个问题有关，即这样的神学作品和历史事件之间的关系。前先知书也许是被概念化的历史，作者并没有创造出一个有文献记载的历史。人们信仰耶和華，耶和華也一直参与以色列的历史，这就是他们讲故事的方式。他们虽然相信历史的起因和影响，但在具体分析时除了考虑人的政治权力和经济因素，还考虑神圣的原因。

犹太社群将《约书亚记》到《列王纪》都算作“先知书”。这样做不是要按历史年代排列事件，而是要在人类历史层面见证耶和華的工作。[190]在这个意义上，它们都应该在先知书的范围。先知是属灵的个体，他们能够辨别上帝的临在以及上帝在人类事务中的工作，而先知的活动就是以超验的观念书写历史。

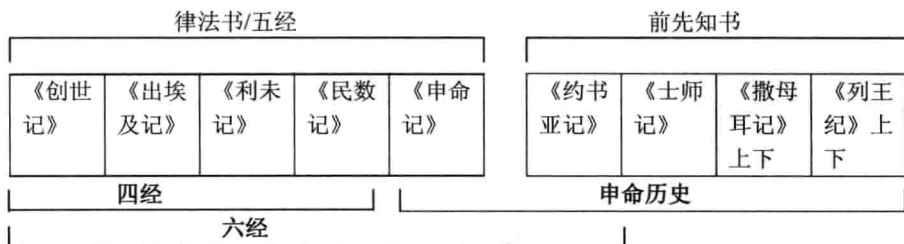


图2 律法书—先知书

我们可以用很多方式来划分主要历史。每一种分类方式都暗示着不同的应许—实现关系以及迥然不同的重构历史的做法。

2.1 申命历史

学者有时候把前先知书称作**申命历史**(Deuteronomistic History),因为这些书卷是根据申命作者的神学观念编写的。《申命记》是律法书和先知书之间的叙述桥梁,有承上启下的作用(图2)。作为律法书的结论,它对早期以色列的历史做了总结。摩西将以色列人带进应许之地的边缘,但他自己却死在这里。伟大的应许之地和立国的应许依然有待实现。用《申命记》为五经作结就产生了一个期待高潮,在《约书亚记》里应许的大部分得到实现。

权威看法认为记述了征服迦南的《约书亚记》应该被算在五经里,因为土地的应许最终得以实现就是在这部书卷里,所以应该是六经(Hextateuch)而不是五经。弗里德曼(Friedman, 1998)发现了贯穿五经和前先知书的一种文学来源,将其称作“隐藏的书”。它由五经的耶典和《约书亚记》到《列王纪》里的一些经文构成。另一种看法认为《申命记》曾经是前先知书里的一部分,《创世记》到《民数记》是很自然的整体,也就是四经(Tetrateuch)。我们已经知道古典的文献来源耶典、上帝典以及祭司典构成这些书卷的内容,而《申命记》有许多理由被排除在四经之外(见《今日如何读旧约》五章)。当然,无论四经还是六经都不是正典传统;五经的说法直到今天依然是学术界主流。

[191]申命作者编修历史的方式是将《申命记》1章1节至4章40节以及29—34章的内容编进《申命记》的早期形式(它被用作整个申命历史的前言)里。根据这个认识,申命历史的出现应该稍晚于《列王纪》提到的最后一个历史事件,也就是犹大王约雅斤(Jehoiachin)在公元前561年从巴比伦被释返乡。

大量研究集中在申命历史的观念和主题方面。诺斯(Noth, 1943)是第一位提出申命历史理论的学者。他认为申命历史的出现是要说明,以色列国家在公元前六世纪被巴比伦灭亡的原因是以色列君王和百姓崇拜偶像的结果,所以耶和华让审判临到他们身上。写给被掳巴比伦犹太难民的申命历史不仅要表明上帝的正当而且说明业已发生的事件背后的原因。

冯拉德(Von Rad, 1962)在申命历史背后找到一个比较积极的原因。他认为除了审判的主题,这里面还有恩惠的主题。耶和华与大卫之家所立之约是未来的希望,这个希望仍然活在约雅斤心里。冯拉德认为申命历史结尾释放约雅斤的情节鼓舞了被掳子民的信心。

沃尔夫(Wolff, 1982)认为申命史观不是要证明上帝的审判或者以大卫之约为基础的希望,而是说申命历史在本质上呼唤上帝子民的悔改。它催促被掳子民从背弃上帝的状态回转过来。只有这样,上帝才会坚立与子民所立之约。

把如此复杂的申命历史浓缩到一两个主题是不现实的,学者们要做的就是解释这

些具有特定涵义的主题,正是这些主题将申命历史各书卷连缀起来。阅读申命历史要留意上帝审判悖逆、上帝任命大卫之家以及上帝呼唤悔改等主题。

多元主题可能反映了文本编修过程的复杂性。申命历史的作者吸纳了不同的来源和传统,例如《历代志》就根据以色列的君王事典汇编而成。每部书卷的语气也变化不定,这就说明申命历史的编写是在不断变化的背景下进行的。对《约书亚记》和《士师记》进行比较,可以发现它们同时具备申命历史的特点,但是在某些方面又有所不同。

克罗斯(Cross, 1973)解释了申命历史的复杂汇编过程。他认为申命历史有两个版本。第一个版本是约西亚统治时期(公元前 640—前 609 年)一位申命编者(Dtr1)汇编的,里面的主题关涉耶罗波安在北国拜巴力的罪以及耶和华中在南国任命大卫。这个版本的出现是为了鼓舞约西亚的改革计划。

第二个版本形成于被掳时期(大约公元前 550 年),是另外一个申命编者(Dtr2)对第一个版本的温和重写。它清醒地评估了未来的形式,并通过添加约西亚王之后的事件更新了较早的那个版本。[192]第二个版本较完整地讲述了以色列和犹大历史,并促进被掳子民一同过敬虔的生活。



图3 申命主题

学者至今仍然在讨论申命历史的背景、目的以及编修历史,但对它表现出的历史观却少有争议。申命历史告诉我们,当人们——尤其是领袖——坚守在西奈山与耶和华中所立之约,那么以色列作为一个民族就得到繁荣。如果这个民族陷入困境,那是因为他们忽视了上帝。《申命记》27—28 章明确说明祝福和诅咒的两种历史后果。申命史观始终存在这样一种模式:如果人们犯罪,上帝就施行惩罚。如果人们悔改,上帝就施行拯救。如果人们陷入麻烦,上帝总会伸手援助,前提是他们会重新肯定与他所立之约。以色列有时候体会到上帝的恩惠,有时候却遭遇他的愤怒。但是上帝从来不遗弃他们。

这样的历史循环就被称作申命历史,可以总结为罪、惩罚、悔改以及拯救四部分(见图3)。这个图景让以色列起起落落的历史经验变得精彩纷呈,而且这样的循环也让人们掌控未来变得可能。民族如何发展取决于百姓自身和他们的信仰。尽管申命

历史将这样的观念贯穿始终,但这四部书卷的每一卷都有自己的文学统一性、历史聚焦、编修风格以及神学旨趣。我们将逐一考察这些书卷。

2.2 历史真实性

记录以色列诞生和君主制历史的希伯来圣经最初并非新闻记录稿式的一手材料。申命历史和历代志历史(Chronicles's History,简称CH)会吸纳诸如宫廷编年史等历史素材。但是申命历史和编年史本身就是带着某种观念讲述历史的意识形态产物。这些作品除了记载民族历史事件,它们也许能告诉我们彼时的时代精神以及作者的观念。现代圣经研究更倾向于把申命历史看成神学文本,因为编写它的作者太想给民众一些教诲。而读者渴望找到独立的证据以重建事实真相。

[193]考古学研究律法书时作用有限,外在的历史文献和考古数据需进行具体分析。正如我们所知,并没有足够证据表明挪亚、亚伯拉罕以及摩西这一类人真实存在,甚至连希伯来人是否在埃及逗留,在圣经外也找不到证据支持。这种情形在先知文学这里就不同了。大量考古数据和文献帮助我们理解和重估经文,这反过来又开出了诠释以色列历史和宗教的崭新进路。

申命历史回顾了以色列从结束旷野漂泊(公元前13世纪)到犹太国灭亡(公元前587年)这段历史,证明这段历史的证据直到较晚时候才出现。第一个可靠证据出现在公元前九世纪以色列王暗利统治时期,这表明圣经故事不一定虚假,其中人物不一定虚构。严谨的历史学家认为证据的缺乏不等于缺乏的证据。现代圣经研究导致历史怀疑主义,它让经文饱守争议,也让外在证据变得模棱两可。

对古代近东的学术研究大部分已经脱离了证实经文的初衷。今天的巴勒斯坦考古学和文本研究很大程度上独立于圣经和宗教研究。然而它们对圣经研究依然有价值,因为它们可以为以色列的故事提供一个处境。从以色列进入应许之地直到圣经成书的这段历史需要由社会科学的专家通过研究加以解释。考古学已经弄清了这个时段的定居模式、百姓的迁移路线、人口密度以及各种物质文明。社会人类学已经确定了支派社会的性质、游牧和都市生活的模式、经济和政治发展过程以及民族—国家的形成和组织情况。运用历史批评和文本细读的方式,对正式的和非正式的文献进行分析,可以澄清当时的政治、经济和社会状况。这些研究领域会继续从外部对圣经故事加以解释。

经文如何真实反映历史事件?即使经文完全表达历史事件,这样的问题是否成为圣经研究的热点?有学者称这个问题是“犹太人起源研究的历史危机”(香克斯(Shanks),2000b)。多数学者主张经文精确地反映了历史,至少有一些经文的写作和相关事件的发生属于同一时期。这种观点的代表学者有布赖特(Bright),他写了《以色列的历史》(1959),还有奥尔布赖特(W. F. Albright)和赖特(G. E. Wright)。少数学者如汤姆逊(T. L. Thompson)和莱姆切(N. P. Lemche)主张根本没有所谓的“早

期以色列”，公元前九世纪也没有以色列人建立的国家。这些学者将年代确定得较晚，认为经文成书于希腊化时期。圣经研究的中间派如芬克尔斯坦(I. Finkelstein)和德弗(W. Dever)认为也许有个叫以色列的实体，[194]但是没有一个是像经文里描绘的成单一民族的和谐社群。

2.3 以色列的宗教

以色列的宗教是在迦南文化背景下发展起来的，深受迦南宗教信仰和崇拜实践的影响。迦南宗教的至高神是伊勒(El)、巴力(Baal)和亚舍拉(Asherah)。伊勒是青铜时代晚期和铁器时代的主神。巴力是掌管农业生产的男神，巴力的配偶亚舍拉也有丰产的能力。对迦南宗教描述最详尽的文献是乌伽里特(Ugarit)文本，可以追溯到青铜时代晚期，这与以色列早期在地理和时间上都相近(史密斯(Smith)和派克(Parker)，1997；施耐德温德(Schneidewind)和汉特(Hunt)，2007)。

迦南宗教被看成以色列信仰的主要威胁。希伯来圣经从始至终反对迦南多神信仰，崇尚耶和华的绝对敬拜，这至少是先知文学里一再强调的立场。但无论是外来的证据还是希伯来圣经本身都表明当时流行的宗教为正统耶和华主义(Yahwism)与巴力主义(Baalism)的合流。

即使是先知文学和《诗篇》里描述的官方耶和华主义也融合了迦南宗教的元素。耶和华使用了巴力的一些称谓。耶和华而非巴力有降雨和丰产的责任。巴力与海水之间的冲突主题在圣经里以隐晦的方式出现(创1当上帝创造太阳和月亮时，作者采用了去神话的处理方式；赛51：9—11将耶和华与敌对民族历史化；用数字7将人子对海怪做了末世论的处理)。

来自赫伯特伊勒—库姆(Khirbet el-Kom)的希伯来经卷(公元前8世纪)上写着“耶和华和他的亚舍拉祝福乌利亚忽(Uryahu)”还有昆梯利亚鲁德(Kuntillet Ajrud)出土的文献(公元前8世纪早期的以色列)上写有“我以撒玛利亚的耶和华和他的亚舍拉的名义祝福你”，以及“我以提幔(Teiman)的耶和华和他的亚舍拉的名义祝福你”(德弗(Dever)，2005)。明显，迦南人和以色列人无论在家庭还是宗教方面的融合让圣经里的先知震怒不已。从社会学和文化角度研究以色列的宗教有助于我们全面把握以色列先知拥护耶和华主义的方方面面。

3 后先知书

后先知书涉及以色列一些特殊的先知。他们拥有被认可的社会和精神角色，对当时的事件能给出神圣的看法。后先知书包括《以赛亚书》、《耶利米书》、《以西结书》以及十二小先知书(Book of the Twelve)。十二小先知书包括《何西阿书》一直到《玛拉基书》的十二部短小作品。后先知书的成书时间大致在以色列王国分裂到后被掳时

期。尽管这些书卷紧随前先知书讲述以色列的历史,但是大多数材料需要按照编年史的顺序进行梳理。

[195]3.1 预言的本质

什么是圣经预言? 目前的文化语境在回答这个问题时误导要多过帮助。例如,字典里首先罗列出的含义是:

预言(*prof'isē*), 名词, 复数形式在名词结尾加 *cies*。1. 预报即将发生的事情。2. 先知的宣布, 神灵感应的预言、教导或劝告。3. 神灵感应的说话或启示: 神谕化的预言。4. 先知的行为、作用或能力。《《兰登书屋英语词典》》

这个词条对预言的定义是现代化的, 它并没有精确表达出圣经预言的本质。在现代世界里, 预言(*prophecy*)或者先知(*prophet*)最容易让人联想到的就是预测未来。尽管与以色列历史时期相比, 现代社会没有那么多号称先知的人; 但是这个社会充满很多卓有能力的人: 经济学家、气象学家、市场咨询师、未来贸易分析师以及占星学家等有名望的人。这些杰出人士中只有少数能占卜未来, 他们就是所谓的心理学家。今天的精神分析专家和电视布道者类似古时的凶事预言家和占卜者, 他们大胆地试图预见某些事情。

“什么是预言”? 问题的答案必须在古代以色列的文学和文化中寻找。在古代以色列, 预言未来并不是先知职事的全部。圣经预言的基本功能是根据耶和華对公义、忠诚和信仰的要求来分析政策和社会状况。先知最关心的莫过于规范上帝子民的道德和宗教规则。现代社会最能和古老的圣经先知类比的人物, 比如马丁·路德·金(Martin Luther King)和莫罕达斯·甘地(Mohandas Gandhi), 他们对社会正义、自由以及人的尊严等神圣需求都有敏锐的觉察力。

圣经先知偶尔预言未来即将发生的事。但是他们这样做的时候, 从来不会对自己如何洞察事理或者受神灵感应的情况加以解释。他们的预测基本上是事后的。如果人们不能改变错误将没有未来, 甚至麻烦不断。如果他们悔改, 严酷的状况将随之改变。只有在启示文学里预测未来才会以它自身的方式进行。尽管这种文学类型根植于先前的预言传统, 但是它最终发展成非常不同的文学类型。

尽管先知书的某些书卷记载了先知的个人经历, 有时甚至用第一人称, 但先知书不是自传, 它们更像先知的话语集成。大多数书卷并非由书卷名称提到的先知所编写。多数情况下, 这些书卷是由某些学派或者先知团体所作, 我们通常会在文本里找到这些线索。

[196]希伯来圣经的每一部先知书卷都经过漫长的编修历史, 每部书卷的核心内容都可以追溯到神谕(*oracles*)或者著名先知的宣讲。这些神谕被记载下来并组织成

书。一些书卷比其他书卷更全面地整理出先知预言的一手材料,但是每部书卷都经过几个世纪的漫长编修。先知书的最终形式让我们看到先知的言语如何被以后的社群接受,最初的先知预言如何直接传达到以后的百姓那里。

我们几乎可以为每一位先知重建其生活的历史处境。我们知道他生活在什么时候,在哪里生活,向谁说预言(图4)。但是先知书的编修历史就无法做到这一点。这些书卷最后成书的时间不一定就是先知生活的时代,所以区分先知本人和以他的名字命名的书卷就非常重要。

阅读圣经预言的确很困难,这么说不是要吓唬谁,只是本着实事求是的态度。困难大多来自这些书卷本身的特点,包括它们的诗歌形式以及读者需要了解先知预言的历史背景。当我们理解了预言富有想象力的精彩表达以及预言饱含道德判断的特征后,我们就收获到最好的东西。

3.2 先知话语的形式

先知在希伯来圣经里被称作奈卫(*navi'*)。这个词可能和闪语动词“呼喊”(call)有关。因而先知可以被称作“呼喊之人”或者“蒙召之人”。第一种含义有积极活跃之意,与希腊语翻译的先知(*prophetes*)一词类似,英语里的先知(*prophet*)意为“事先说”。第二种含义有消极被动之意,可能与提出先知职事有关。先知在这个意义上被上帝称作传信之人。无论是积极还是消极含义都是有效的。

形式批评(form criticism)是圣经研究方法的一种,为了再现某种话语方式的最初生活场景,就要考察希伯来圣经的语言。运用形式批评分析先知文学的作法已经得到广泛认可。形式批评已经研究了广泛存在于许多先知书卷的“耶和华说”这样的话语。它往往出现在先知预言的开头,或者神要和先知沟通时。这样的话语很常见,以至于成为先知身份的显著特征。韦斯德曼(Westermann, 1967)的研究说明这句话使用的场景是古代世界长距离传信的例行程序。当国王希望和远方的诸侯交流,会雇一位信使记住信的内容。到达目的地后,信使就要背诵信的内容,就好像他是国王本人,以第一人称“我”讲话。背诵前都要说“国王说”这样的套话。

以色列的先知使用“耶和华说”这样的句式表明他们把自己当成神圣的信使,直接从伟大的君王那里接收信息。很多先知喜欢描述他们接受先知职分的情形,这样可以重建先知的使命感。以赛亚、耶利米以及以西结都描述了自己和上帝同在的经验,他们都感到上帝委托给他们责任,都从耶和华那里接到第一手信息,都被派遣到上帝子民那里传讲信息。

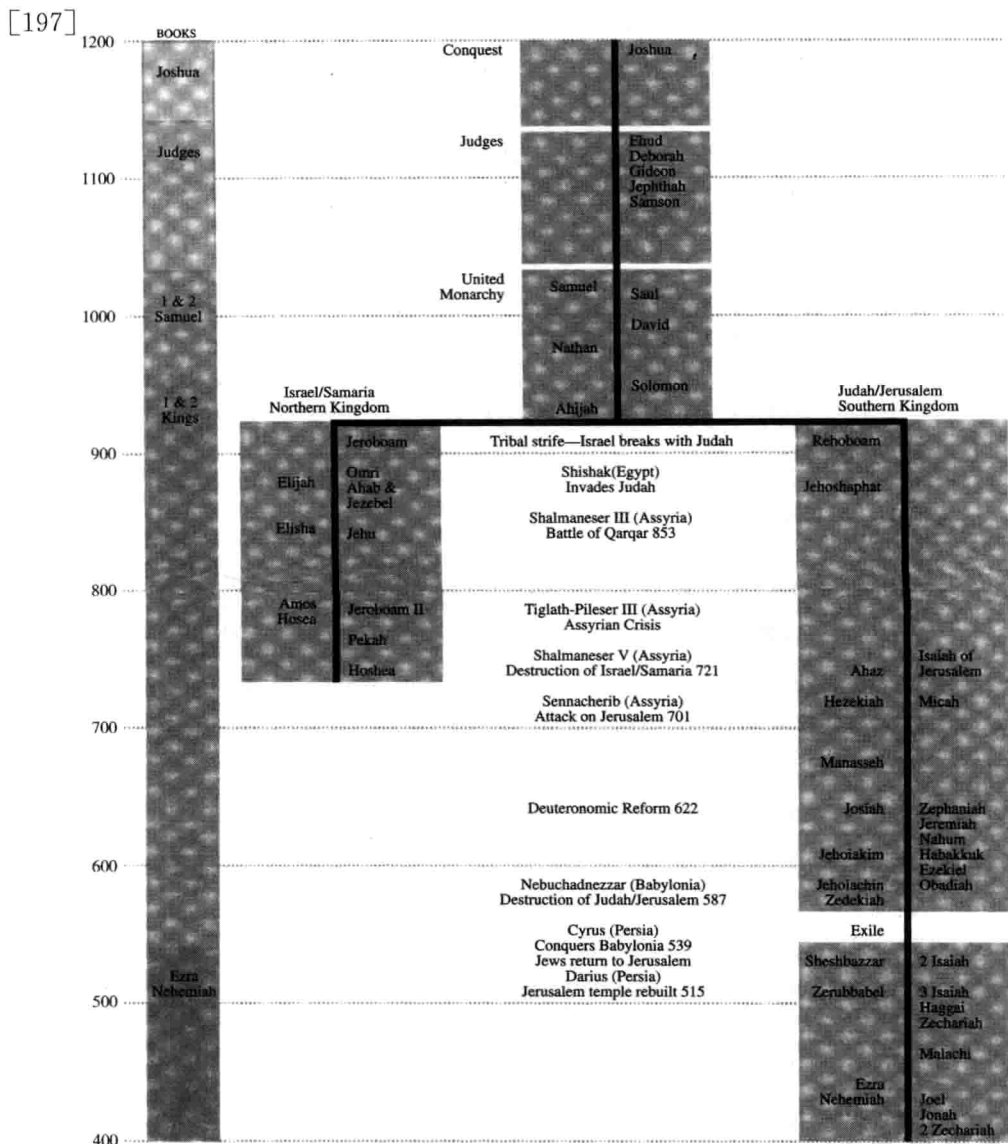


图4 先知和列王

[198]先知蒙召时往往表现出强烈的职业感。先知是被呼召(被动)的人,上帝在天庭议会任命他。然后他去传讲(主动)神圣的信息。先知通常心甘情愿地追随呼召,他们也知道开展工作将困难重重,因此他们的信心不可避免地要受到挑战。

先知文学包括各种类型的言说、关于先知的第三人称叙事、先知自传、拯救之歌、哀歌、信心之歌、赞美诗以及约的诉讼(covenant lawsuits)等诗歌化的体裁。当我们跨越不同体裁时,就要对这种不同加以解释。形式批评在考察先知话语形式以及重建

早期社会背景方面有显著成效。韦斯德曼的著作(1967, 1991)具有开创性,尤其在这方面的研究有卓越成就。厄德曼(Eerdmans)出版的系列作品《旧约文学的形式》(*The Forms of the Old Testament Literature*)涵盖了先知书的整个范围。

3.3 预言的社会场合

先知并非生活在真空中,而是由他们所处的社会历史环境决定和影响。先知每一次预言都与其所处的特殊背景有关,这种背景是都市的也可能是乡村的,是祭司身份也可能是平信徒,是富庶的也可能是贫乏的。每一次预言背后都体现了先知生活地区(北国或南国、以色列人或犹太人)的神学和政治传统。恰当理解先知文学就必须考虑这些因素。

先知的大多数活动与国内国际政治息息相关。学者已经根据圣经内和圣经外的资料重建了当时国内和国际环境。人类学方法在分析预言时将先知放进古代以色列的社会和阶级分层里,这样增加了我们对预言的理解(威尔森(Wilson), 1980; 边京索(Blenkinsopp), 1983)。

古代近东的先知活动采取各种不同的形式,有些与圣经里先知预言的特点相似。马里(Mari)出土的皇家档案对此记载得尤为详细(ANET, 623—632)。这些来自公元前八世纪美索不达米亚西北部的文本提到由梦幻、占卜、预兆以及神使的说话等引起的狂喜式神谕。考古学家甚至找到了离以色列更近的哈马特扎科尔(Zakir of Hamath)出土的公元前九世纪的碑铭,上面记载哈马特扎科尔向巴力夏满(Baal Shamen)祷告,后者通过一位智者回答了前者的问题(ANET, 655—656),同样的术语也出现在《撒母耳记上》9章9节。

4 先知书作为一个整体

前先知书在许多方面都不同于后先知书,每部书卷都有各自的编修历史。然而它们也有显著的共同点。申命历史里的君主制叙述有统一的神学表达和目的,这些内容也出现在后先知书里。尽管学者仍然在研究所谓的申命学派的特征,[199]但是我们在先知文学的多数书卷内都能找到编修的痕迹。申命学派的神学观念弥散在整个历史讲述中。《耶利米书》尤其受到申命观念的浸染,可能有一位申命学派的人对这部书加以编订。

其他先知书卷和某些五经传统有紧密关联。耶典结合了大卫之家和锡安的传统。上帝典传统与先知以利亚、以利沙以及何西阿的故事紧密联系。祭司典与《以西结书》里的崇拜中心关系紧密。律法的叙事传统与先知书关联,这样想象两者的关系会有很多收获。

后先知书的很多主题也是前先知书的主题,这些主题在五经传统里可以找到

根源。

1. 历史中的上帝。先知认为上帝掌控着历史，他拣选以色列作为他的子民，与他们结成永久的关系，让他们永远成为他的圣民。因此以色列历史中的每一件事都是他们和上帝关系的反映。信仰耶和华就享受自由和繁荣。若丧失信仰，上帝就降下灾祸，让他们悔改。前先知书是在君主制历史框架下理解圣经主题的。后先知书呼唤人们悔改或者克服苦难。先知知道上帝从来不会让他的子民失望，于是灾难过后先知传讲希望的话语。

2. 立约传统。先知的信息根植于以色列的立约传统，尤其是摩西和大卫的立约传统。这些传统确定了以色列和上帝的关系。先知以这些传统提出的要求为基础呼唤百姓回转。先知有时重提以色列立约的根基就是为了坚立上帝的信仰。有时他们重新呼唤那些传统是为了说明上帝将做出新事来，这些新事将比上帝以往的作为还要精彩。先知倚靠上帝和以色列立约的基础实施其职能。根据先知文学和律法书的互文关系来解读前者，我们会在其中发现立约传统。

3. 信仰和崇拜。先知试图塑造百姓的信仰，这样百姓就产生正确的思想并作出恰当的行为。有时候先知和官方宗教发生冲突，然而他们从来不谴责宗教仪式或崇拜活动。只有当它助长自傲、自满以及社会不公时，才会遭到先知反对。事实上一些先知也是祭司，所有真先知遵从以色列的祭司传统，包括献祭、洁净以及圣洁。

4. 先知的呼召。许多先知用呼召叙事表达了自己对呼召以及先知职事的理解：《以赛亚书》6章、40章，《耶利米书》1章，《以西结书》1—3章以及《阿摩司书》7章。这些叙事表达了个人的信心，从而推动以色列真先知的活动。百姓相信上帝通过先知向他们启示话语，上帝也通过先知向他们说话。[200]这给他们带来道德上的权威以及独立于体制的印象。而且，百姓相信上帝的话语不只是神圣的信息，更是驱动和决定历史的力量。上帝的话语也有能力改变个人和民族的生活。

5. 未来。直觉上预言几乎总是和未来有关。这种看法显然是被扭曲的。虽然先知文学的很多内容都有未来倾向，但是预言在本质上并不是占卜。申命历史的先知书卷往往将以色列的历史解释成民族所遭遇的失败，就是防止未来发生类似的事情。申命历史的结尾可以看到鼓舞人们重返应许之地的希望。先知经常在他们的预言里提到希望，他们提前查看以色列希望从上帝那里得到什么。当然这样的目的依然是叫百姓悔改。根据百姓的反应，未来可以做相应的调整。过分关注未来的文学类型在后来被称作**启示预言**(apocalyptic prophecy)。这种文学形式将历史扼要表述为好日子和歹日子，并将未来看成脱离于当下的经验世界(《今日如何读旧约》十六章)。

关键概念

1. 先知。先知文学基本上划分为哪两部分？每部分各有哪些书卷？
2. 申命历史。为什么现代圣经研究学者称前先知书为申命历史？
3. 预言的本质。圣经预言的本质是什么？为什么有些人更愿意将预言看成布道或者前瞻，而不是预测或者占卜？
4. 约。先知文学与五经有关的核心主题是什么？

讨论题目

1. 先知体裁。将前先知书按照文学和历史两种方式研究会会有什么区别？如果从文学角度会有什么效果？如果按照历史真实性的思路来研究会会有哪些问题？
2. 律法和先知书。先知书如何反映律法书的主题？律法书和先知书相关的主题是什么？

经文今读

由安东尼·坎贝尔(Antony F. Campbell)和马克·欧布莱恩(Mark A. O'Brien)合著的《打开申命历史:起源、发展、当前文本》(*Unfolding the Deuteronomistic History: Origins, Upgrades, Present Texts*, 2000)以简洁形式涵盖了申命历史的整个文本。由帕特里克·米勒(Patrick D. Miller)所著的《古代以色列的宗教》(*The Religion of Ancient Israel*, 2000)是一本介绍以色列宗教信仰和实践的专著。

由马克·史密斯(Mark S. Smith)所著的《上帝回忆录:古代以色列的历史、记忆,和神圣的经验》(*The Memoirs of God: History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel*, 2004)考察以色列的神祇观念。历史学家、考古学家以及文本分析学家继续讨论以色列的历史以及经文在何种程度上精确反映历史的问题。由威廉姆·德弗(William G. Dever)所著的《圣经作者知多少?何时知道?考古学可以告诉我们古代以色列的什么?》(*What Did the Biblical Writers Know and When They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel*, 2001),该书由一位权威的美国考古学家分析了修订派(revisionist school)的观点,也考察了圣经历史的真实性问题。

[201]研究圣经、考古学以及历史学的学生需要关注《圣经考古学回顾》(*Biblical Archaeology Review*),这份期刊每两个月出一册,还有《近东考古学》(*Near Eastern Archaeology*),这份期刊一年出四册。两者是研究古代圣经世界的期刊,里面收录了这个领域的权威专家撰写的文章。

研究圣经预言,尤其是启示预言的论著很多。对专名的研究也是如此,例如狂喜(rapture)、世界末日善恶对决的战场(Armageddon)、分配主义(dispensationalism)以及千禧年(millennialism)等。我们如何区分哪些研究可信哪些不可信?哪些是边缘哪些是主流?这都不容易,但是下列专著可以为您提供一些视角,扩大您对先知书的理解:大卫·彼德森(David L. Petersen)的《先知文学:导论》(*Prophetic Literature: An Introduction*, 2002);马文·斯文尼(Marvin A. Sweeney)的《先知文学》(*Prophetic Literature*, 2006);斯蒂芬·库克(Stephen L. Cook)的《启示文学》(*The Apocalyptic Literature*, 2003)等。

[202]第六章 《约书亚记》：征服迦南

- 1 简介
- 2 征服战役(1—12)
- 3 支派领地(13—21)
- 4 立约考虑(22—24)
- 5 《约书亚记》作为一卷书

关键术语

| | | |
|------|------|-----|
| 亚干 | 推源解释 | 耶利哥 |
| 艾城 | 基遍 | 约书亚 |
| 约柜 | 吉甲 | 抽签 |
| 避难之城 | 哈卑路人 | 喇合 |
| 征服 | 夏琐 | 示剑 |
| 圣战者 | 圣战 | |



圣经记载约书亚领导以色列人进迦南时，那里居住着迦南人。现代历史学家质疑以色列人到底是不是从埃及走出的希伯来人，或者他们自己本身就是迦南人。

来源：纽波利(P. E. Newberry)《本尼·哈三》(*Beni Hasan*)，第一卷(伦敦，1983)，67号泥版。

1 简介

几千年来巴勒斯坦都是兵家必争之地。它连接了非洲和亚洲大陆，有极为重要的军事和经济地位。曾经征服此地的人包括埃及人、赫梯人、亚述人、巴比伦人、波斯人、希腊人、罗马人、阿拉伯人、十字军以及土耳其人。犹太人于1948年在此建立现代以色列主权国家。

《约书亚记》讲述了以色列人如何进迦南并建立家园的故事。在约书亚的带领下，现在被称作以色列人的雅各的后裔进入迦南并定居此地。《约书亚记》接续《申命记》结尾的摩西之死，它是律法书在历史和主题方面的延续。[203] 应许之地是五经里一个非常核心的主题，《约书亚记》详细讲述了这个应许的实现。

《约书亚记》包括三部分。1—12章写了以色列人和迦南人的军事接触，结果以色

列人赢了。13—21章讲述以色列十二支派分割迦南土地的情景。22—24章写下约书亚对以色列人的临别赠言。

1.1 征服迦南：概要

《约书亚记》以摩西之死开启全篇。上帝晓谕摩西的助手约书亚(Joshua),鼓励他带领以色列进入迦南(书1)。约书亚派两个探子前往耶利哥刺探军情。这两个探子遇见帮助他们的迦南人喇和(Rahab, 2)。以色列人跨过约旦河前往吉甲(Gilgal),所有以色列男子都在此行了割礼(3—5)。他们袭击耶利哥并取得胜利(6)。但是亚干(Achan)偷了战利品,于是以色列人在艾城首次失利;他们第二次攻打艾城(7—8)。吉甲人结成同盟,以色列攻打包括夏琐的其他城市(Hazor, 9—12)。尽管尚有许多地区还没有征服(13),约书亚将已经征服的地区分给各支派(14—19)并设立庇护城(20)。住在城镇的利未人没有本支派的土地(21),其他支派在自己的土地上定居(22)。约书亚在示剑召集百姓,作临别赠言并更新了约(23—24)。

1.2 阅读指南

本书卷前十一章主要叙述征服的内容。以色列人在一些小规模军事行动后迅速控制了巴勒斯坦。他们在约书亚的领导下团结一致并谨守与上帝所立之约。这种描写如何体现申命史家的趣味?如何享用这种通过武力征服换来的巴勒斯坦和平?圣经容忍这种暴力吗?这段叙事果真只描写暴力吗?本书卷23—24章描写了约书亚的晚年以及约的更新。这两章如何与申命神学协调起来?

2 征服战役(1—12)

通读《约书亚记》会发现以色列所有支派团结成一股由约书亚领导的军事力量,以色列人征服迦南并定居在此。但情况可能没有这么简单,细读《约书亚记》和《士师记》后发现定居是一个漫长而复杂的过程。

2.1 任命约书亚

摩西在尼波山去世以后(申34),耶和华任命约书亚继任以色列的领袖。[204]《约书亚记》第1章提到摩西,但其开场白也强调约书亚的领导素质,认为约书亚一定会得到土地并带领以色列人进入应许之地:

耶和华的仆人摩西死了以后,耶和华晓谕摩西的帮手、嫩的儿子约书亚说:“我的仆人摩西死了。现在你要起来,和众百姓过这约旦河,往我所要赐给以色列人的地去。凡你们脚掌所踏之地,我都照着我所应许摩西的话赐给你们了。从旷

野和这黎巴嫩,直到幼发拉底大河,赫人的全地,又到大海日落之处,都要作你们的境界。你平生的日子,必无一人能在你面前站立得住。我怎样与摩西同在,也必照样与你同在,我必不撇下你,也不丢弃你。你当刚强壮胆!因为你必使这百姓承受那地为业,就是我向他们列祖起誓应许赐给他们的地。只要刚强,大大壮胆,谨守遵行我仆人摩西所吩咐你的一切律法,不可偏离左右,使你无论往哪里去,都可以顺利。这律法书不可离开你的口,总要昼夜思想,好使你谨守遵行这书上所写的一切话。如此,你的道路就可以亨通,凡事顺利。我岂没有吩咐你吗?你当刚强壮胆!不要惧怕,也不要惊惶,因为你无论往哪里去,耶和華你的上帝必与你同在。”(书 1: 1-9)

耶和華晓谕约书亚并任命他作百姓的新领袖。耶和華在此处做了三件事:鼓励约书亚、规定他的责任、保证与他同在。这段话的用词和布道风格明显属于申命学派,《申命记》31章 1-8节约书亚接到第一个使命,耶和華吩咐他“当刚强壮胆”、“不要惧怕”。这一段接下来的内容也有申命学派特征。

摩西被反复称作“耶和華的仆人”,这个荣誉头衔反映了摩西献身上帝的事业。“耶和華的仆人”也是申命学派描写圣人时热衷使用的头衔,申命文学通常将它用于君王和先知。尼尔森(Nelson, 1981)注意到此处使用的语言有皇室色彩,认为约书亚与600年后的犹太王约西亚有紧密联系。摩西“律法”是约书亚的领导手册,这让我们想起约西亚王统治时期圣殿里发现的那本同名书籍(王下 22: 8, 11),多数学者认为那本书就是《申命记》。这样的关联让一些学者认为约书亚是圣经编作者刻画的约西亚的先驱和楷模,二者都试图在迦南建立以色列国家(芬克尔斯坦(Finkelstein)和希尔伯曼(Silberman), 2001)。

摩西之死拉开了征服迦南的序幕。摩西本人没有进入应许之地,因为他在加低斯违背了上帝的命令(民 20: 1-13 和申 32: 48-52)。摩西之死标志着以色列历史的重大转折。

这段经文涉及的地理标记是约旦河,约旦河是迦南东部边界。约旦以东的土地被以色列人称作外约旦。这个术语明显预设了以色列人在迦南有一个位置,因为这片土地被称作“跨约旦”(across the Jordan)地区。以色列的某些支派在历史上一直居住在外约旦,[205]包括流便、迦得以及玛拿西。“旷野”(the wilderness)是非常模糊的词语,它可能意为阿拉伯沙漠的东部,或者南部的西奈。

应许之地的边界往北往西延伸甚广,应许之地以北一直延伸到幼发拉底河。亚伯拉罕之约(创 15: 18)和摩西之约(申 1: 7)也将应许之地延伸至幼发拉底河。《约书亚记》的土地边界与大卫王朝的领土范围基本一致,这绝非巧合;《撒母耳记下》8章 3节大卫的领土扩展到叙利亚,当然并非所有边界都抵达幼发拉底河。大卫王朝被看成是上帝自约书亚、摩西以及亚伯拉罕以来的旨意的最终实现。《约书亚记》第1章以约书

亚指导助手让百姓准备跨越约旦河作结。人们接受并服从他的领导,这说明约书亚具有权威。

2.2 首战：耶利歌和艾城

约书亚打发两个探子跨越约旦河潜入耶利哥刺探虚实。探子与耶利哥妓女喇和合作,她在耶利哥王面前藏匿了两个探子。作为回报,探子答应攻打耶利哥时保护她全家。以色列攻打耶利哥时,她和她的家人得以豁免。

探子离开之前,作为迦南人的喇和作了信仰告白(2: 8—13):耶和华已经把迦南赐给以色列人。这两个探子带着令人振奋的消息返回,这与先前十个探子在旷野的汇报完全不同(民 13—14)。以色列准备攻打迦南。

祭司抬着约柜离开什亭向约旦河进发。他们的脚碰触到约旦河,河水停止流动,百姓就从旱地上经过。这次跨越的神迹和跨越苇海的神迹相呼应(出 14),由于这次神迹和摩西有关,所以约书亚的领导地位再次得到认可。而且,两次跨越的经历涵盖了以色列早期历史:耶和华拯救希伯来人逃离压迫,跨越苇海,走过旱地,他又带领百姓跨越约旦河进入应许之地。

一旦百姓过了约旦河,每个支派的代表就在河底捡起一块石头带到吉甲(Gilgal)(图 6.1)。他们在这竖起十二块石头纪念跨越约旦河。跨越的神迹、攻占耶利哥以及立约这些历史—神学主题需要人们加以纪念。阅读《约书亚记》要注意以色列人如何纪念耶和华的拯救事工。纪念物通常是不同形状的巨石,这十二块石头纪念碑是第一次出现的这种类型的纪念物。

约书亚在吉甲让所有以色列男子行割礼。这个割礼故事的核心似乎是一个**推源解释**(etiology)——大规模割礼之后遗留下的阳皮堆(这是另一个“堆积处”,因此也是一处纪念遗迹),被用来解释约旦河附近的除皮山(Gibeath-haaraloth)(5: 3)。^①[206]后来作者采纳了这个推源故事并放进叙事中,成为以色列精神的所在。那些接受割礼的男子是出埃及后的第二代,他们接受割礼意味着出埃及后的第一代在某种意义上是不虔诚的,他们没有持守立约的标记(创 17)。申命史家用这个故事谴责出埃及那一代人,因为他们没有倾听耶和华的声音。然而正如修正派史家的观点,如果其他人通过这种方式加入希伯来人的行列,那么割礼就是把他们和希伯来人捆绑在一起的人会仪式。

① “除皮山”的希伯来语是 גִּבְעַת הָאֲרָלִיּוֹת,其中 גִּבְעַת 是构建状态词(construct state),原型是 גִּבְעָה,意为“山”(hill); הָאֲרָלִיּוֹת 是绝对状态词(absolute state),原型是 אֲרָלָה,阴性名词,意为“阳皮”(foreskin)。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,页 149, 790。——译注。

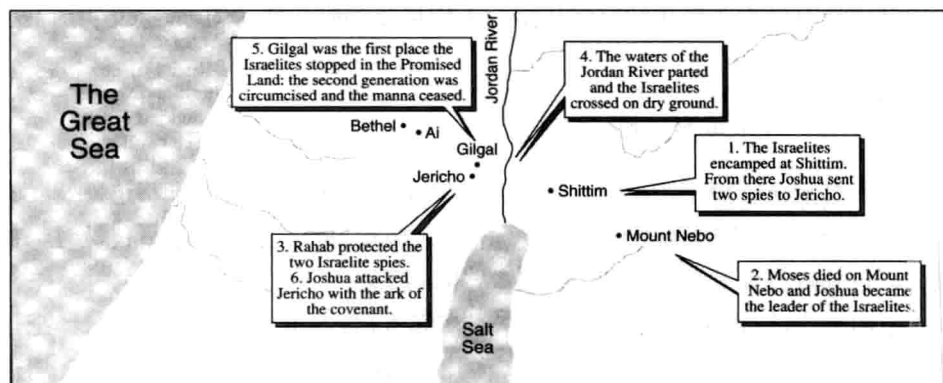


图 6.1 以色列进入巴勒斯坦

吉甲是进入应许之地的首站,因此意义重大。以色列人在这里庆祝了出埃及后的首个逾越节。每年都要庆祝这个节日,但此次是出埃及后的第一次。经文再次表明第二代虔诚而第一代缺乏信心。

耶和華明示以色列最終將抵達應許之地。為什麼維持以色列人在曠野生活四十年的嗎哪斷絕了? 因為他們不再需要神奇的食物,“流奶與蜜之地”的出產足夠养活他們。

2.2.1 耶和華軍隊的元帥

攻打耶利哥之前約書亞和超自然存在者有一次奇妙的相遇,約書亞很清楚耶和華在征服戰役中的作用:

約書亞靠近耶利哥的時候,舉目觀看,不料,有一個人手裡有拔出來的刀,對面站立。約書亞到他那裡,問他說:“你是幫助我們呢? 是幫助我們敵人呢?” [207]他回答說:“不是的,我來是要作耶和華軍隊的元帥。”約書亞就俯伏在地下拜,說:“我主有什麼話吩咐僕人?”耶和華軍隊的元帥對約書亞說:“把你腳上的鞋脫下來,因為你所站的地方是聖的。”約書亞就照着行了。(書 5: 13-15)

約書亞首次遭遇這“人”,以為他是一名士兵。他天真地問這個人要加入以色列人的軍隊還是敵方的軍隊。當他揭示自己的身份是耶和華的代表時,約書亞立即臉俯伏於地表達謙卑之意。這個“元帥”可能和希伯來聖經其他地方出現的“耶和華的天使”類似,通常是族長和上帝遭遇(創 16: 7-10; 22: 11,15; 24: 40)或者摩西在荊棘叢中遭遇上帝(出 3: 2)。他作為元帥領導耶和華的軍隊進行征服戰爭,其他經文將這樣的軍隊又稱作“天軍”(the host of heaven)。

這個故事的含義因敘事過於簡略而令人捉摸不透。可能的解釋是這次遭遇讓約

书亚明白谁将会帮谁打仗。耶和华不会听从约书亚，也不会为他打仗。也许作者藉此警告所有以色列君王：他们没有权利调遣军队，只有耶和华有这样的权利。军队听从神圣的命令而非人的命令。

这人命令约书亚脱鞋，这与摩西在荆棘丛中遇见上帝时的经历类似(出 3)。约书亚的经历与摩西的经历平行对应，这进一步强化了约书亚作为摩西接班人的合法地位。“你所站的地方是圣的”，这句话最初表明接触的地点是圣地，现在这句话用在以色列人进军迦南的处境下，强调这是耶和华居住的“圣地”。

尽管这个故事有些神秘，但它的重要性不亚于吉甲发生的其他事件。与上帝的代表相遇就是显圣，表明耶和华临在应许之地并且能够接近。为圣地而战已经拉开序幕，首战即征服耶利哥。

2.2.2 耶利哥的城墙塌陷

征服耶利哥的故事非常有名，但是它并没有详细描述作战双方的情况，也没有透露以色列人的军队或者任何围攻的信息。这个故事只强调此次战役是神圣的事件。处于核心地位的约柜强化了上帝的宝座是他临在的标志。

耶利哥的城门因以色列人就关得严紧，无人出入。耶和华晓谕约书亚说：“看哪，我已经把耶利哥和耶利哥的王，并大能的勇士，都交在你手中。你们的一切兵丁要围绕这城，一日围绕一次，六日都要这样行。七个祭司要拿七个羊角走在约柜前。到第七日，你们要绕城七次，祭司也要吹角。他们吹的角声拖长，你们听见角声，众百姓要大声呼喊，城墙就必塌陷，各人都要往前直上。”(书 6：1—5)

[208]反复出现的数字七令此事蒙上神圣的色彩。数字七与祭司创造故事里一周的时间相同。第七天城墙塌陷令人很自然地想起安息日。城市倾覆发生在第七天——以色列的圣日——标志着耶和华的胜利。这个故事可能成书于被掳社群，因行割礼和守安息日是他们持守身份的核心内容。

2.2.3 神所允许的暴力

以色列的军队在耶和华的指挥下令耶利哥城墙塌陷。只要摧毁防御工事就可以进城，于是各人长驱直入：

又将城中所有的，不拘男女老少，牛羊和驴，都用刀杀尽。(书 6：21)

“杀尽”一词有时候称作“禁令”，指神命摧毁城中全体百姓并财物。这样的命令通常用于圣战(holy war)，尽管该词从来没有出现在圣经里。征服就是将耶和华看成圣战者(divine warrior)，他独自战斗屠杀并烧毁整座城市，每样东西尽归神有。原则上讲，以色列人不允许以个人名义得到战利品。

消灭全部迦南敌人的指示起到彻底划分外来以色列人和本地迦南人的效果。但这一指示在后来并没有付诸实践,结果是许多迦南人继续生活在这片土地上。以色列人最终的精神危机都可追溯于此:迦南人引诱以色列人追随他们的外邦神。

神允许暴力的观念对许多阅读希伯来圣经的人是个问题。现代读者认为以色列的上帝命令彻底消灭某个种族是个丑闻。这样的观念能用来证明对“异教徒”发动战争的合理性吗?我们应该如何理解《约书亚记》的战争意识形态?

如果没有合理的论证就很难回答这些问题,但是有些特殊的问题我们应该予以考虑。圣经叙事也许带有理想化的色彩;也就是说,也许以色列人从来没有严格执行完全毁灭当地居民的命令。也许申命史家过于理想化,以色列人实际上从来没有产生过纯正的耶和華信仰。考古实物的确表明自以色列侵入耶利哥和其他城市,这些地方并没有遭到灭顶之灾。换句话说,考古发现表明这样的灭绝令从未得到实施。

约书亚进军迦南的时间大约在公元前13世纪后期,也就是青铜时代晚期或者铁器时代早期。[209]考古学家在古代耶利哥遗址特拉斯苏坦(Tell es-Sultan)尚未发现这一时期的任何防御工事。约书亚到达耶利哥时,该城已有几千年的历史。考古发掘出新石器时代的防御城墙和塔楼(公元前8000—前7000)。也有一些青铜时代早期(公元前3千年)的城墙被认为是约书亚时代的,但是现在我们知道这种看法是错误的。防御城墙建造的时间应该在青铜时代中期。伍德(Wood, 1990)称只有当约书亚征战耶利哥的时间和白约翰(Bimson, 1978, 1987)确定的时间一样早,那么摧毁耶利哥的考古证据就和圣经里的战役高度吻合了。

根据经文的描述,以色列人摧毁耶利哥后这里就成为瓦砾堆——另一个纪念堆。为了纪念耶和華的权能和以色列人征服迦南,这座城后来再也没有被重建,任何重建的想法和行为都要受到咒诅。后来伯特利人希伊勒(Hiel)重建此城却付出惨痛代价(王上16:34)。

以色列人征服耶利哥后就攻打艾城(Ai)。约书亚原以为艾城只有少数居民,就派遣一个突击队去攻打,然而这些以色列勇士吃了败仗。这次失利标志着上帝对以色列人的不满。通过抽签(lots)——用泥土、木材、或者石头作成的小器物,类似骰子——得知亚干(Achan)就是那个肇事者。抽签是上帝启示自身的方式。因为亚干偷拿了战利品,上帝对所有以色列人发怒。违背命令的人需从以色列中被清理出去,否则上帝的恩惠无法恢复。

亚干被乱石打死,他的家人也被处死。尽管这样的惩罚过于严厉,但是这样做有它的道理。违背命令的行为严重至极,以至于需要将亚干从以色列中剪除才行。由于杀了亚干全家,这个家族就从以色列中永远消失。讽刺的是我们仍然通过这个故事记住了他。亚干和其家人身上的石堆提醒以色列人要严守耶和華的命令。

整肃罪人后,以色列人再次攻打艾城。尽管现在人们行事符合上帝的命令,但是约书亚仍然为再次攻城布置了周密的作战计划。他派遣伏兵将艾城的军士赶逐到外

边,然后包围他们并烧尽艾城及其居民。“艾”的希伯来语意为“摧毁”(今天这个地方叫艾特尔,et-Tell,阿拉伯语意为“摧毁”)^①

这个故事也许又是一个构思巧妙的双关语推源解释。君主制和被掳时期的以色列人知道这个地方,不过这个故事告诉他们整件事如何发生。艾城大约建于青铜时代早期(公元前 3300—前 2000),是占地 27 英亩的防御城市。从那时直到铁器时代早期一直是断壁残垣。如果征服战争发生在公元前 13 世纪,约书亚就不可能占领艾城。铁器时代占领艾城的时间大约在公元前 1125 年,当时只占领了大约两英亩的土地,包括一座没有防御能力的村庄。[210]也许后来的以色列人攻占了艾城却记在约书亚名下。

约书亚用石头掩埋艾城“直存到今日”(8: 29)。约书亚和以色列人想用石头抹去人们对此地的记忆,但是它存到今日。以色列人跨过约旦河后,在吉甲用石头堆成堆;耶利哥城墙塌陷后,也用石头堆成堆;亚干和他的家族被石头掩埋;此处又是一座石头纪念碑。然而,接下来的石堆有积极意义:用石头堆成祭坛以纪念立约。

2.2.4 示剑的祭坛

摩西曾指示约书亚在以巴路山(Mount Ebal)建造一座祭坛(申 27: 4)。以巴路山和基利心山(Gerizim)之间是迦南中部重要的地区示剑(Shechem)。约书亚让百姓停下来回忆摩西的律法:

那时,约书亚在以巴路山上为耶和华以色列的上帝筑一座坛,是用没有动过铁器的整石头筑的,照着耶和华仆人摩西所吩咐以色列人的话,正如摩西律法书上所写的。众人在这坛上给耶和华奉献燔祭和平安祭。约书亚在那里,当着以色列人面前,将摩西所写的律法抄写在石头上。以色列众人,无论是本地人,是寄居的和长老、官长、并审判官,都站在约柜两旁,在抬耶和华约柜的祭司利未人面前,一半对着基利心山、一半对着以巴路山,为以色列民祝福,正如耶和华仆人摩西先前所吩咐的。随后约书亚将律法上祝福咒诅的话,照着律法书上一切所写的,都宣读了一遍。摩西所吩咐的一切话,约书亚在以色列全会众和妇女、孩子,并他们中间寄居的外人面前,没有一句不宣读的。(书 8: 30—35)

这里又出现了石头纪念碑:一堆耶和华石头祭坛。竖立这座祭坛是为了纪念上帝通过摩西和以色列所立之约。

这一段流露出强烈的申命学派语气。这一段实际上和《申命记》27 章 1—8 节有诸多平行之处,让我们记起百姓到达应许之地的约。此处记载的时间是约书亚征服故

^① “艾”的希伯来语是^{אֵי},古老的迦南城市。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》,前掲,页 743。——译注。

事的里程碑。这个故事似乎暗示以色列人征服耶利哥和艾城后处境相当安全，以至于他们开始考虑遵守摩西在《申命记》制定的律法。第二代非常关注《申命记》的内容，也许这预示了他们的前途。

这里应许得到进一步实现。尽管经文没有提及示剑，但是每一个以色列人都知道示剑位于以巴路山和基利心山之间。示剑是个意义非凡的地方，它是亚伯拉罕进入迦南的第一站。亚伯拉罕在这里建造了一座祭坛，耶和华首次向他承诺将拥有迦南（创12：6—7）。[211]示剑和支派联盟有很大关系。《约书亚记》24章记载约书亚在示剑用约将十二支派团结起来，它也是北国耶罗波安收编从犹大脱离出来的以色列十个支派的地方。

经文继而从迦南返回到保证土地安全的主题。中央山地进行的第一场战役，其结果只在巴勒斯坦建立了一个小型以色列聚居地。以色列必须在南边和北边获得新的土地，因此还要进行两次战役。

2.3 次战：五个城邦

多数迦南人视以色列人为巨大的威胁。但是偏远村庄的村民则认为与以色列人和平共处会带来平安，其中一个村庄就是基遍(Gibeon)。问题是基遍人知道以色列人实际上并没有带来和平，而是在圣令指挥下意图杀光所有迦南人。但是基遍人精明地避开了这种不利局面。尽管他们的住处离以色列人扎营的吉甲并不远，但是他们假扮成来自遥远他乡的客旅。他们认为只要假扮成不属于迦南的外邦人，以色列人就会和他们立约。

以色列人被这样的谎言欺骗后与基遍人正式立约，其中包括保护基遍人的安全。以色列人不久发现基遍人就住在离他们不远的地方。他们非常愤怒，但是已经无法解约了。为了报复基遍人的诡计，以色列人奴役基遍人，让他们伐木挑水，不过没有杀灭他们。

迦南的大邦听说基遍容忍以色列人，于是怒袭基遍。以色列人因与基遍人已经立约，于是赶来相助。约书亚带领以色列人击败南部五个城邦王：耶路撒冷王、希布伦王、耶末王、拉吉王和伊矶伦王，这就为以色列人获得犹大领地提供了保障。约书亚和基遍的敌人作战时呼唤太阳停留在空中，以便给以色列人更多时间击败亚摩利人：“日头在天当中停住，不急速下落，约有一日之久”（10：13）。

2.4 三战：夏琐

夏琐王耶宾组织加利利海地区的城邦联盟在米伦(Merom)攻打以色列人，但约书亚和以色列人将夏琐夷为平地。夏琐是青铜时期迦南北部重镇，因此这次胜利具有决定意义。尽管青铜时代晚期的夏琐规模不大，但是夏琐研究专家亚丁(Yadin)称其为“迦南的纽约”。学者证实夏琐在公元前13世纪下半叶被大火毁灭，后来一群欠发

达民族在此定居。根据遗迹判断,这些人居住在帐篷或者棚屋里。考古学家和历史学家确信以色列人毁坏此地后又重建了夏琐,这种说法也受到质疑。[212]所罗门王统治时期,此地再次作为军事要塞得到一定程度的发展。

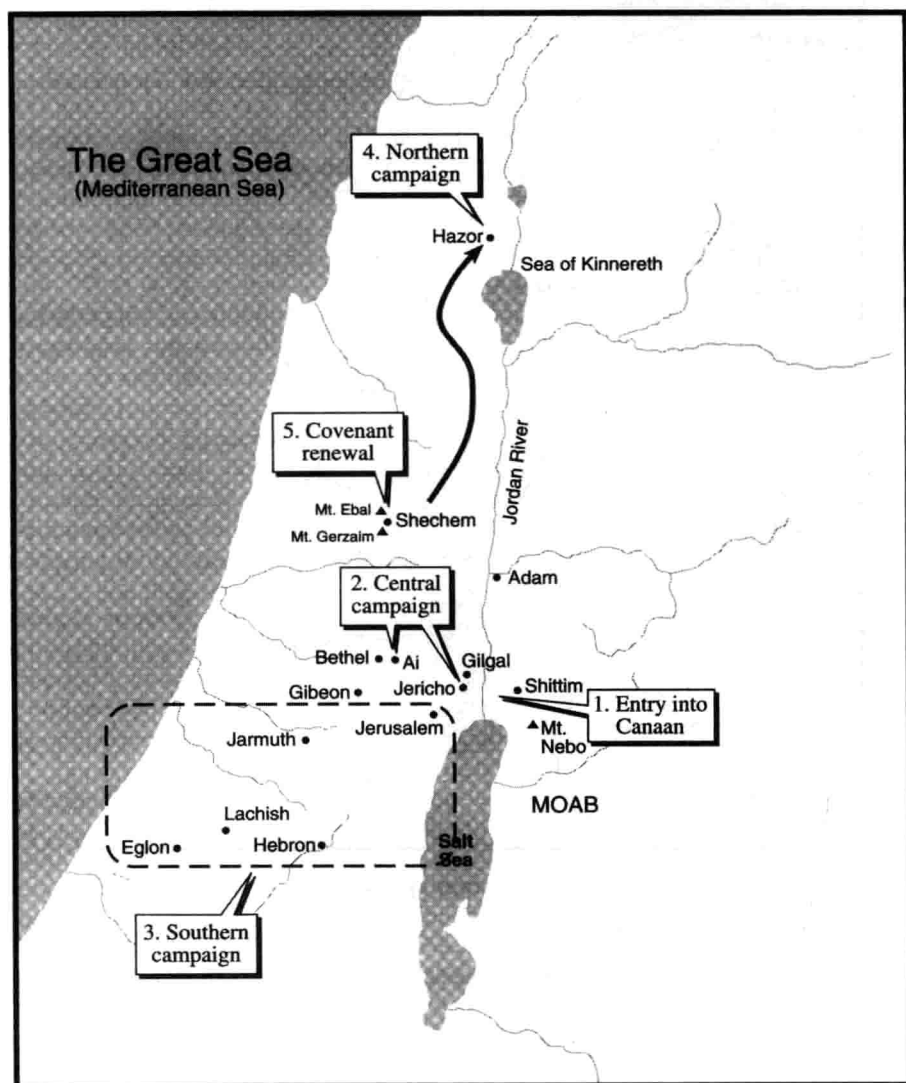


图 6.2 征服战役

圣经叙事者确信征服战争圆满结束(图 6.2)。注意他的结束语:“凡耶和华所吩咐摩西的,约书亚没有一件懈怠不行的”(11: 15);“这样,约书亚照着耶和华所吩咐摩西的一切话,夺了那全地,就按着以色列支派的宗族,将地分给他们为业。于是国中太平没有争战了”(11: 23)。征服战争接近尾声,约书亚着手在支派内部分派土地(图 6.3)。

[213]

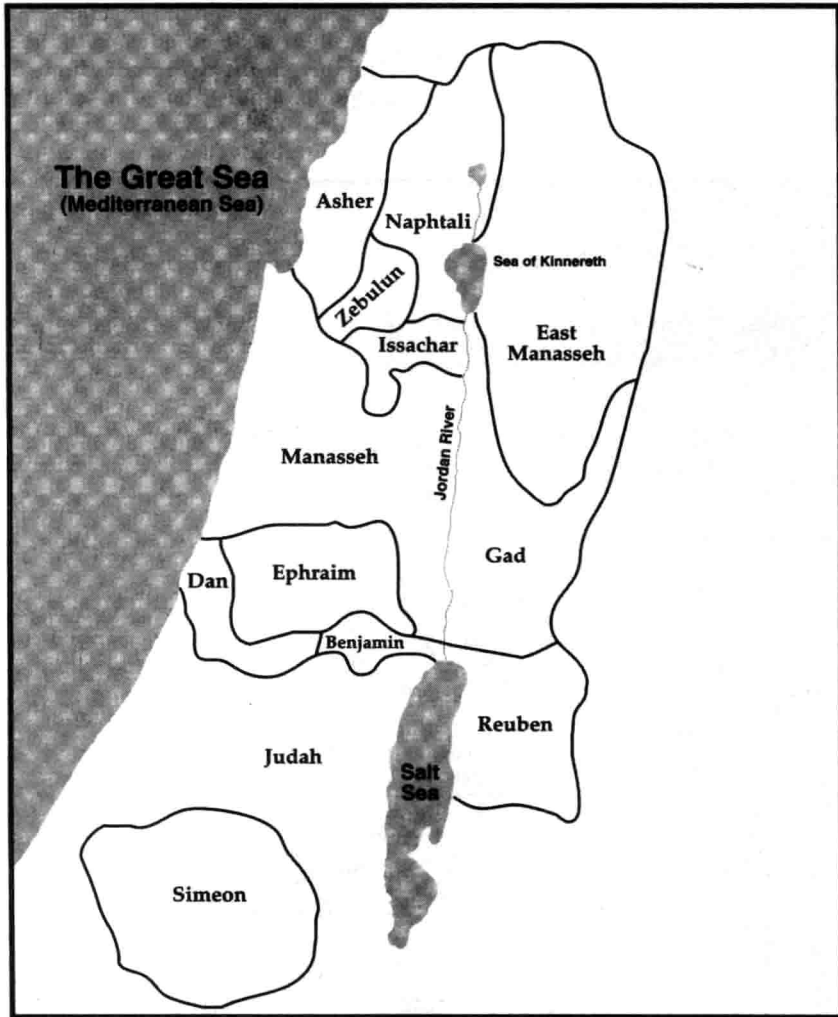


图 6.3 支派分布区域

以色列的理想状态是按照雅各的十二个儿子命名十二个支派。尽管总说十二，但实际上并不符合这个数字。后来西缅支派消失了，利未支派也常常忽略不计，约瑟分成了以法莲和玛拿西两个支派。

3 支派领地(13—21)

《约书亚记》13—21 章列出各支派的边界和定居点。坦白讲这些内容毫无趣味可言，然而它们提供了各支派非常详细的领地信息。除了标示以色列人的土地，他们还列举了驱逐迦南人所犯的错误。

[214]这段叙事突出了拥有土地的主题。约书亚以拈阄的方式分派土地，这种方

法曾用于亚干。这种分派土地的方式强化了这样的信念：迦南终将属于耶和华，上帝会分派土地。

以色列建立了**逃城**(cities of refuge)，六座城市可以保护那些误杀人的凶手。建立这样的保护机制是呼吁人们在遇到意外死亡时应停止部落仇杀。

利未人在以色列的土地上分得四十八座城。按理说利未人没有支派领地，实际上他们和其他支派的百姓混居在这些利未人的城市里。考察这些城市及其被占领历史，发现它们是公元前 8 世纪而不是前 13 世纪的利未城市。这些城市因利未人的律法教导而成为中心。利未人似乎对申命历史有强烈责任感，于是自然认为他们的城市有特殊地位，其权威最早可以追溯到定居时代，即约书亚时期。

领土拮据与军事占领的叙述类似，都是以圆满完成作结。

这样，耶和华将从前向他们列祖起誓所应许的全地，赐给以色列人，他们就得了为业，住在其中。耶和华照着向他们列祖起誓所应许的一切话，使他们四境平安，他们一切仇敌中，没有一人在他们面前站立得住，耶和华把一切仇敌都交在他们手中。耶和华应许赐福给以色列家的话，一句也没有落空，都应验了。(书21：43—45)

这里没有一句含糊的话，它强调占领土地是按照耶和华应许祖先的那样进行！上帝与他的百姓同在，赐予他们完全的胜利和完美的平安。“以色列家”(house of Israel, 21: 45)只在《约书亚记》里使用过。它意味着以色列全体是生活在自己土地上的大家庭。

然而这种理想图景如何联系历史事实？来自耶利哥和艾城的考古证据似乎和圣经叙事相矛盾。圣经研究学者和考古学家都在研究历史和考古遗迹，他们要重现以色列人占领迦南的过程。这反衬出以色列民族和社会身份的问题，下文对此有详细讨论。

《约书亚记》2—12 章只提到征服耶利哥、夏琐以及其他一些城市，并没有达到征服整个迦南的目的。《约书亚记》13 章提及约书亚有生之年还没有征服的土地。约书亚没有完成征服事业，这在《士师记》里尤为明显。以色列人在迦南属于弱小民族，他们主要生活在山丘，而城市和平原被迦南人控制。

[215]以色列人最终是如何主宰这片土地的？所有证据表明以色列民族经历了一个复杂而渐进的过程，最终才定居迦南。学者对这个问题至今也没有一致看法，不过存在四个有影响的理论，每种理论都使用考古学、社会学以及历史数据加以论证。

1. 军事征服模式(Military conquest model)。这个理论主要由奥尔布赖特(Albright, 1949/1963)和赖特(Wright)提出。他们的理论直到今天在美国学术界仍占主流。这个理论后来由安德森(Anderson, 1987)和布赖特(Bright, 2000)发扬光大。这个理论追求叙事的历史真实性，并借用考古证据肯定经文的真实性。该理论认为约书亚领导出埃及的希伯来人进入外约旦和迦南，并保证他们在这片土地上的安全。有证据表明许多城市在公元前 13 世纪遭到毁灭。一些城市随后又被重建，但做工和建筑材料都比

较低级。这种技术和材料上的变化显示了从较为高级复杂的迦南文化到欠发达的以色列占领者之间的过渡。然而这种理论存在漏洞：耶利哥和艾城并没有在这一时期遭到毁坏。

2. 移民模式(*Migration model*)。这种理论有时又被称作和平渗透模式(*peaceful infiltration model*)以及移入模式(*immigration model*)。这种理论由诺斯(Noth)提出,后经韦派尔特(Weippert, 1971)进一步完善。该理论认为除一些小规模军事冲突,并没有发生过任何有意义的军事行动。几个世纪以来,半游牧民开始定居在迦南一些可以维持农业生活的土地上。以色列和平迁入后也开始了定居生活。以色列的团结是因他们分享了一个共同的社会神学观。每个团体拥有自己的过去并以故事的形式讲述流传下来,这包括他们的宗教传统。这些故事被组合、统一和协调起来。也就是说,从一开始整个历史就是社群合作的产物。因此,从《创世记》到《约书亚记》的故事是许多历史合成的结果。这些学者进一步假定十二个支派作为一个宗教联盟,围绕一个中央圣所统一起来。这和希腊的近邻同盟(amphictyony)有相似之处,后者是德尔菲阿波罗社团最著名的宗教联盟。示剑可能是约书亚联合十二支派的首座圣所所在城市(书 24);随后示罗成为中央圣所所在地。请看德赫斯(de Geus, 1976)和诺斯对近邻同盟的研究,请看哥特瓦尔德关于半游牧和定居人口的研究(Gottwald, 1979)。

3. 内部起义/农民起义模式(*Internal revolt/peasant revolt model*)。这种理论首先由门登霍尔(Mendenhall, 1962; Mendenhall and Herion, 2001)提出,哥特瓦尔德也接受这种理论(1979)。该理论认为从迦南外部侵入的毕竟是少数,以色列的诞生是迦南内部政治变动和社会革命的产物。公元前 13 世纪的迦南遍布大大小小的城邦,国王和贵族是城邦拥有者,他们压迫农民和牧民。[216]这些被剥夺公民权的人聚在一起和上层阶级角力。约书亚和一小群希伯来人是暴动的催化剂。门登霍尔找到哈卑路人(habiru)这样的边缘群体来支持他的理论。他认为哈卑路人受到迦南统治者的压迫,是真正的底层居民。与迦南人有关的《亚马拿书信》(Amarna letters)证明了这一点(ANET, 483—490)。希伯来人也许就是居住在迦南社会边缘的这个群体。然而其他研究者并不相信哈卑路人和希伯来人之间有任何关联,尽管这两个词发音相近,但是它们不可能有语言学上的联系。而且《亚马拿书信》描写的社会和政治条件与《约书亚记》和《士师记》描写的以色列人的状况并不匹配。

4. 政治宣传模式(*Political propaganda*)。芬克尔斯坦(Finkelstein)和希尔伯曼(Silberman)拥护这种理论。他们认为《约书亚记》里的历史叙事,也就是整个主要历史(Primary History)形成于公元前七世纪晚期,与约西亚犹大国野心勃勃的政治主张相关。约书亚和约西亚互相映照,约书亚的征服故事实际上表达了约西亚向北扩展犹大领土以收复先前以色列支派领土的野心。而且,芬克尔斯坦认为以色列人是从巴勒斯坦当地居民演化出来的。在此认识基础上,他考察了巴勒斯坦山地铁器时代早期的居民遗迹(1988)。因此圣经里的征服故事不是历史,而是公元前七世纪的政治地

理学以及约西亚的政治视野。

学者对这个问题的讨论相当活跃,而且没有结束的迹象,我们不太可能精确描述以色列占领迦南的情况,但是我们可以大致猜测。如果说《约书亚记》里的故事在某种程度上是神学政治意识形态,是为了肯定上帝对土地应许的实现,这就有些牵强。也许它从来没想过要提供一个完整的历史叙事,而只是选取了一些偶然的征服事件来刻画上帝强有力的工作。

另一方面,历史学、考古学以及经文透露的线索一起帮助我们理解那个时期的以色列。以色列当然比早期权威的看法要复杂得多,她明显是融合的民族。不要忘记耶利哥的喇和是迦南人,然而她的家庭被允许居住在以色列(6:25;根据基督教传统,她成为大卫以及拿撒勒耶稣族谱的关键人物,太1:5)。基遍人是以色列的奴隶,因此也被同化成以色列人。耶布斯一直都是迦南的领土,直到大卫征服并定都在此。当然这个社群可以上溯到族长和族母,它在埃及发展壮大,直到成为后来的以色列(图6.4)。而且迦南其他本土社群让自己和这个宗教政治核心保持一致。尽管征服伊始,约书亚取得一些胜利并预示着后来的全面征服;但是约书亚死后,战争艰难地持续了很长时间。后来在军事高压与和平拉拢的双重政策下,以色列最终完成了占领任务。[217]也许没有一种模式能够解释当时的复杂和漫长过程。

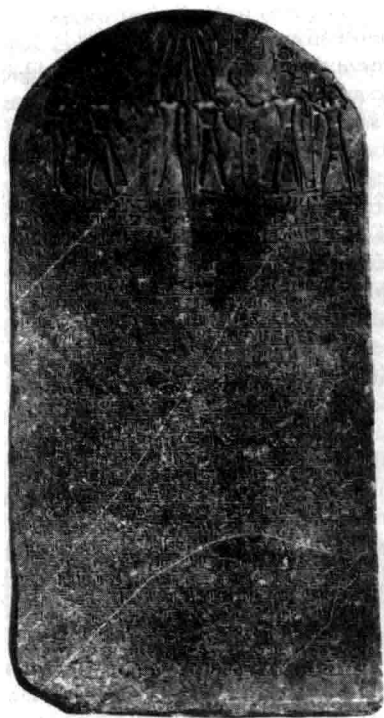


图 6.4 麦伦普塔赫石碑

这个刻字石碑大约产生于法老麦伦普塔赫时期(Pharaoh Merneptah, 公元前 1224—前 1211), 里面涉及以色列的最早信息, 这意味着在麦伦普塔赫时期以色列作为一个民族已经存在, 出埃及就发生在这个时期以前。公元前 1280 年是学者可以接受的以色列出埃及的时间, 之后四十年就伴随着征服的到来。

4 立约考虑(22—24)

《约书亚记》最后三章讲述约书亚时代的结束。约书亚在更新约的过程中劝诫各支派保持信心。

4.1 约书亚的临别赠言

在约书亚的生命尽头, 外约旦的支派流便、迦得以及东部玛拿西攻打迦南其他以色列支派(22)。这种宗教不和几乎引发了全面内战。[218]外约旦各支派想拥有自己的崇拜圣所, 尤其是自己的祭坛——也就是另外一个石头堆! 而迦南各部落相信只有在约柜所在地示罗才能敬拜耶和华。只有当那些边远支派认识到使用祭坛不为献祭而只是纪念耶和华时, 问题才能得到解决。他们的奉献话语是: “这坛在我们中间证明耶和华是上帝”(22: 34)。

这句经文强调了两点。首先, 它强化了拥有约柜的崇拜圣所作为宗教中心的地位。此时是示罗, 随后是耶路撒冷。这个原则对申命传统至关重要。其次, 它提出耶和华可以住在任何地方, 甚至外约旦这样的“外邦”。那些生活在被掳之地(最终形成这些故事的地方)的子民当然知道他们离上帝并不遥远, 尽管他们远离耶路撒冷和圣殿。

22 章的前五节以及整个 23 章在风格和内容上具备浓厚的申命色彩。其中, 以色列伟大领袖约书亚的临别赠言具有典型的申命神学色彩。《申命记》整卷就是摩西有关约的临别赠言, 撒母耳(撒上 12)和大卫(王上 2: 1—9)的临别赠言同样如此。23 章约书亚强调应许的实现并鼓励人们坚守摩西律法, 但是他也对人们发出警告: 迦南人会威胁到以色列对耶和华的忠诚, 如果以色列人完全背离约转而敬拜迦南神, 他们就会被驱逐出应许之地。

这些可怕的警告正好回应了以色列后来发生的事情。亚述在公元前八世纪灭亡以色列, 巴比伦又在公元前六世纪毁灭犹太。不必惊讶于这些事后描述, 但是描述的话语就不像此处“我这样吩咐你们”这般含蓄。这里暗含的神学就是要让以色列人明了他们被逐出应许之地的意义。逐出的惩罚是以色列自己犯错造成的, 如果人们重新服从约, 那么重建就可能到来。

4.2 在示剑更新约

约书亚呼唤所有支派在示剑集合(和书 8: 30—35 比较)。约书亚以先知的口吻,

用第一人称对耶和華说话。约书亚回顾了耶和華眷顧的历史：我把亚伯拉罕从美索不达米亚领出来，我赐给他以撒，我把你们从埃及领出来并赐你们应许之地。这样的历史回顾是约里经常出现的部分（《今日如何读旧约》五章）。实际上约书亚相当于在此留下自己的签名。他写下这些，要各支派都服从耶和華的话语（24：26）。

约书亚鼓励人们选择耶和華并拒绝祖先神和一切迦南神。人们这样回答：“我们必侍奉耶和華，因为他是我们的上帝。”[219]约书亚在上帝的律法书里记录了约，并为此用石头建立纪念碑。石头纪念碑见证了人们服侍耶和華的情景。纵观整个《约书亚记》，纪念碑是长久见证耶和華信仰的物件，人们藉此承认上帝的美好和良善。

这个契约—任命事件帮助我们理解以色列人如何发现自身的共同性。回到早期社群本质的讨论，早期以色列社群很可能包括许多不同的小群体。某些人是从巴勒斯坦外迁来的亚伯拉罕后裔，其他人是当地居民，例如喇和与基遍人。这些人有什么共同点？他们如何找到和维持这种共同性？这些人通过共同的任命找到了这种共同性。任命以约的形式记载于申命文学中，它规定人们必须忠于耶和華。

《约书亚记》的结尾讲述约书亚的去世，人们在示剑埋葬了自出埃及就一直被抬着的约瑟骸骨。因此，占领土地过程的第一个“纪念”阶段圆满落下帷幕。

5 《约书亚记》作为一卷书

《约书亚记》的故事和素材出自许多来源：战争英雄的故事，解释以色列人习以为常事物的起源故事（推源故事），被征服的国王列表，支派领土的详细介绍。这些组织起来的材料为讲述征服的故事，并在约书亚的有生之年一一得以展现。

《约书亚记》的三部分内容征服战争、支派领土的分派以及约书亚去世前对约的更新平稳地直线推进。然而正如我们所知，故事表面的简单掩盖了背后文学和历史方面的复杂。

为什么以如此简单的方式讲述征服故事？部分原因是和历史记忆以及传奇的产生有关。约书亚被理想化了，他的胜利被刻画得非常绝对。这个故事成书于公元前七至五世纪的巴比伦统治时期，作者强调占有土地就是应许的实现，他们让约书亚的话语充满了对耶和華的信仰，因为他们太渴望拥有或者宣布拥有祖先的土地，太渴望居住在故乡了。

因为这个缘故，申命史家设计了这样一个浸润了应许神学的书卷。1章和23—24章形成了本书的解释框架。耶和華的开场白和约书亚的结语肯定了以色列人占有应许之地是祖先应许的实现。这样的应许也给未来听到这个故事的掳民带来希望。阅读《士师记》会发现，缺乏信仰的状态会削弱人们对应许之地的控制。

[220]《约书亚记》里的英雄非常可爱。本书讲述了应许实现、天赋异禀的领袖以

及使命完成的故事。约书亚攻打耶利哥的神奇故事广为人知，至今依然回荡在夏季篝火晚会上。据经文记载这个故事标志着以色列征服迦南的时刻，它是上帝的应许、是完全拥有土地的开端。但是我们如何阅读和理解圣经里的历史？如何把握考古学在研究圣经所扮演的角色？如何从神学和历史学的角度阅读这部书卷？这些问题带给读者不小的挑战。

这部书卷由于倡导民族排外和武力征服而备受非议。这部书卷尤其被某些基督徒阅读了许多世纪，就为了证明圣战可以抵御所谓异教信仰。从后来的巴勒斯坦视角审视，本书也被用来证明犹太人在巴勒斯坦高于当地人（怀特拉姆（Whitelam），1996）。除了历史真实性的问题，《约书亚记》挑战了人性和人道等基本观念，因而成为信仰群体内部争论较多的书卷。基于这些原因，我们需要批判地重读《约书亚记》。

关键概念

1. 约书亚。约书亚在哪些方面像他的前任摩西？他和摩西又有哪些区别？
2. 征服。最主要的征服战役有哪些？学术界认可的以色列征服迦南的模式有哪些？
3. 圣战。圣战的概念是什么？哪些征服故事解释了这一概念？
4. 纪念碑。以色列在迦南建立了哪些和征服有关的纪念碑？每个纪念碑传达的含义是什么？

讨论题目

1. 考古学。有哪些考古学证据支持征服故事？又有哪些考古学证据不支持征服故事？如果这些证据材料相互冲突，你如何看待考古学在圣经研究中所起的作用？
2. 申命视野。《约书亚记》有哪些申命主题？申命史家在书中如何表达他的视野？如何从《申命记》和《约书亚记》之间的联系考察本书表达的申命主题？
3. 我们和他们。《约书亚记》严格区分了以色列人和迦南人并鼓吹要把后者赶出这片土地，因为他们危害到以色列和耶和華立约。但是从书卷本身以及考古学的证据，我们发现这样的区别并不严格。那么这些证据是什么？《约书亚记》以及整部希伯来圣经所说的民族边界和宗教排外究竟是什么？
4. 圣战。耶和華命令大规模种族清洗就是为了给以色列创造一个安全的生存空间。上帝的子民可以用暴力征服的手段维持安全吗？《约书亚记》有没有解释或质疑这种手段的经文？你认为《约书亚记》或其他书卷鼓吹暴力会导致犹太人或基督教社群接受暴力吗？

[221] 经文今读

苏珊·尼蒂希(Susan Niditch)在《希伯来圣经里的战争：暴力伦理学研究》(*War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*, 1992)一书考察了以色列人和迦南人争战的伦理问题。瑞吉娜·施瓦兹(Regina M. Schwartz)的学生曾提出关于出埃及和征服的问题，引发了她写出宗教、集体身份以及社会分化的专著《该隐的诅咒：一神论的暴力遗产》(*The Curse of Cain: The Violent*

Legacy of Monotheism, 1997)。以色列·芬克尔斯坦(Israel Finkelstein)和尼尔·亚舍·希尔伯曼(Neil Asher Silberman)合著的《地下圣经：古代以色列和神圣文本的考古学新视野》(*The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts*, 2001)值得一读,它为我们理解当前考古学对圣经研究的挑战、考古学如何迫使我们重新理解圣经以及希伯来圣经如何以及为什么被书写下来提供了亮光。

[222]第七章 《士师记》：保卫地土

- 1 简介
- 2 申命简介
- 3 士师—英雄
- 4 《士师记》作为一卷书

关键术语

底波拉

耶弗他

米甸人

以笏

士师

非利士人

基甸

拿细耳誓言

参孙



非利士战士

非利士人几乎是在以色列人跨越约旦河同时到达迦南南部海岸平原。非利士人是以色列征服巴勒斯坦最强劲的对手，也是以色列占领巴勒斯坦后最可怕的敌人。

来源：拉美西斯三世时期(公元前 1193—前 1162 年)的士兵头像，埃及底比斯西部新王国第二十王朝(1196—1080)，哈布城南塔，第二塔式门楼。由但以理·韩谢梅尔·班德斯塔绘制。

1 简介

冒险英雄一直是魔幻和娱乐故事的灵感来源。从蝙蝠女到蜘蛛侠，他们的故事一再重申善良终将战胜邪恶的理想。尽管英雄们并非十全十美，但是他们都能能力非凡。他们相信献身和勇气能够成就伟大事业。《士师记》实际上说的就是一群英雄英勇抵御以色列强敌的故事。他们的行为富有创造力且通常勇气可嘉。

《士师记》无论在风格还是特点上都与《约书亚记》迥然不同。《约书亚记》对以色列人胜利进军迦南保有极大热情。《约书亚记》结尾记述以色列人在这片土地上安居乐业，这要感谢信心坚定的领袖约书亚。

[223]士师时期的以色列人蜷缩在树林里，隐藏在山谷中，整天担心被迦南人消灭。《士师记》反映的是伟大领袖摩西和约书亚之后君主制来临前诸事不顺的特殊

时期。

士师生活的时代危机四伏。以色列社群内部似乎丧失了祖先的信仰，而其他民族正从以色列社群外部威胁她的生存。各种地区政治势力在此角逐寻找生存空间。环境的压力迫使分散的支派超越各自的利益以耶和華的名义统一起来。他们明白以色列只有形成支派联盟才能彼此救助；以色列只有共同的耶和華信仰才能让他们结成联盟。

1.1 保卫地土：概要

约书亚死后，以色列人受迦南各种力量的攻击(士1)。圣经叙述者认为发生这样的事是因以色列人继续敬拜巴力而非耶和華(2-3)。一系列士师起来领导并拯救以色列人。比较有趣的人物是以笏(3)、底波拉(4-5)、基甸(6-8)、耶弗他(10-12)以及参孙(13-16)。《士师记》其他章节讲述以色列支派间的冲突。米迦(Micah)造了尊神像并雇佣一个利未人作他的祭司，却受到迦南北部但支派的袭击，利未人也被带走(17-18)。另一个利未人的妾被便雅悯地区的基比亚人强奸并杀害，这件事挑起整个以色列攻打便雅悯人，几乎将他们灭族(19-21)。

www 请到对应网站浏览“政区图”。

1.2 阅读指南

《士师记》1章提到约书亚征服后的以色列政区图，读者对此应该不陌生。但是读者必须阅读《士师记》2章，它简述了犯罪、惩罚、悔改以及拯救的申命循环主题。这个循环对建构《士师记》至关重要，因为多数故事按照这个主题讲述，至少底波拉(4-5)和参孙(13-16)的故事如此。

2 申命简介

《士师记》围绕士师的冒险事业展开。前三章交代了故事背景。以色列需要士师，因为他们已经失去了精神追求。这里暴露的问题是以色列人离弃耶和華转而崇拜迦南的巴力神。对这种历史经验的神学解释就成为《申命记》的主题思想。信任并忠于耶和華会得到成功，忘记耶和華会导致失败。《士师记》充斥了这种道德教训。仔细考察这个神学框架之前我们需要弄清为什么本书的主角被称作士师。

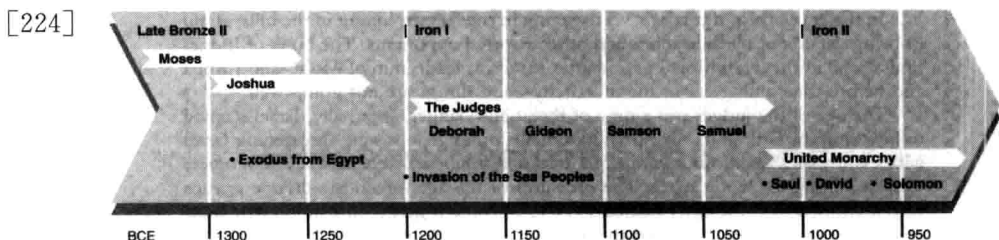


图 7.1 时间线索：《士师记》

2.1 何为士师？

本书的传统译名容易引起误解。“士师”(Judges)指的是那些要讲述的主要人物。实际上没有一个人物真的名叫士师。使用这个名字就是因为经文说士师审判以色列若干年。

本书提到的十二个士师并不是法院里坐在红木审判席后面的法官。尽管他们偶尔也会调停诉讼(尤其是底波拉),但是他们更拥有克敌制胜的能力。我们至今都不太清楚为什么使用“士师”这个名称,也许他们使用这个名称是要上帝审判以色列的敌人。正如其他经文解释:“审判”意为拥护受压迫的、拯救受苦的,而不是法庭上的平等概念(例如申 10: 18、27: 19)。士师可被称作超级英雄或更恰当地被称为拯救者、保卫者,以便和他们的拯救能力相配。

如果《出埃及记》的成书时间可以为大家接受(公元前 13 世纪早期至中期),那么士师们的故事应该在公元前 13—前 11 世纪之间,也就是铁器时代一期(图 7.1)此时以色列在迦南尚未定居下来,几个大的国际势力此消彼长。埃及人与赫梯人明白迦南商道的重要性并妄图控制,但是他们的实力还达不到。此时的迦南尚未有垄断的政治势力,这就为以色列各支派生活在这个开放的地方提供了条件。

对以色列最大的威胁来自所谓的海上民族(Sea peoples,图 7.2)。他们是从爱琴海迁来的较大民族,居住在迦南海岸线一带的平原。海上民族的一支就是希伯来圣经所说的非利士人(Philistines)。

非利士人寻求主宰地中海沿岸东部至约旦河的大片土地。根据《约书亚记》的几种征服模式(《今日如何读旧约》六章),以色列人从西向东推进。迦南本地人不愿意土地被人占领,不得不起来抵御以色列入侵。[225]《士师记》就反映了这一时期迦南的动荡,描绘了一幅各群体争夺此地控制权的画卷。

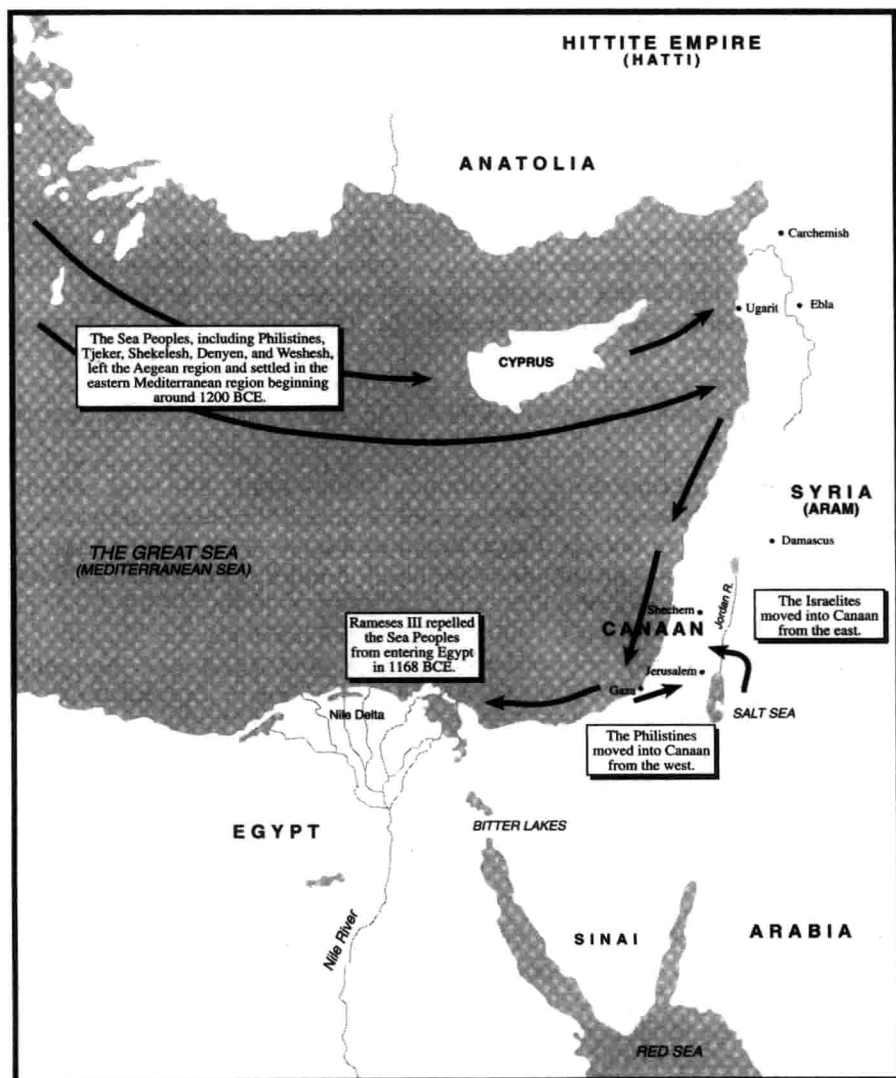


图 7.2 海上民族的入侵

2.2 申命主题

《士师记》提到约书亚的去世。《士师记》一章的语言值得注意，尽管它讲述以色列人在约书亚死后取得的胜利，但是它也提到以色列人在征服战争中犯下的过错。约书亚和他的追随者似乎并没有征服所有迦南土地。[226]大批迦南人仍然生活在这片土地上。正如我们所知，叙述者将这种局面归咎于约书亚之后诸代缺乏信仰。

经文接下来提到约书亚的去世，这成为纪念约书亚及坚立长者们信心的契机。正如旷野漂泊时期，过去的信仰群体对比今天缺乏信仰的群体。

以前约书亚打发以色列百姓去的时候，他们各归自己的地业，占据地土。约书亚在世和约书亚死后，那些见耶和華為以色列人所行大事的长老还在的时候，百姓都侍奉耶和華。耶和華的仆人，嫩的儿子约书亚，正一百一十岁就死了。以色列人将他葬在他地业的境内，就是在以法莲山地的亭拿希烈，在迦实山的北边。那世代的人也都归了自己的列祖。后来有别的世代兴起，不知道耶和華，也不知道耶和華為以色列人所行的事。（士 2：6—10）

这是希伯来圣经第三次提到约书亚的死。《约书亚记》就以约书亚的去世作结（书 24：29—30，这里使用的话语实际上和士 2：8—9 等同），而《士师记》以此开头（1：1）。约书亚的死被看成以色列的转折点。约书亚的信仰为后代信仰的缺失提供了背景。约书亚的埋葬地在亭拿希烈，这表明他来自以法莲支派，这个支派以后会成为北国的核心力量。约书亚来自申命学派的家乡，因此后者有责任写下这段历史。

上面的经文提到“有别的世代兴起，不知道耶和華”，这显然不是好兆头。“不知道”要比缺乏认识的含义丰富得多。“知道”是典型的立约术语，显示立约双方承认他们的义务，而这正是以色列人已经放弃的。这些不信耶和華的人们就像从埃及出来的第一代，只是出埃及的第一代具有直接认识耶和華的优势。

以色列人行耶和華眼中看为恶的事，去侍奉诸巴力，离弃了领他们出埃及地的耶和華、他们列祖的上帝，去叩拜别神，就是四围列国的神，惹耶和華发怒。并离弃耶和華，去侍奉巴力和亚斯他录。耶和華的怒气向以色列人发作，就把他们交在抢夺他们的人手中。又将他们付与四围仇敌的手中，甚至他们在仇敌面前再不能站立得住。他们无论往何处去，耶和華都以灾祸攻击他们，正如耶和華所说的话，又如耶和華向他们所起的誓。他们便极其困苦。（士 2：11—15）

注意此处经文将耶和華确定为“列祖的上帝”以及把他们从埃及拯救出来的那位神。这两方面都让人们回忆起早期神圣的应许和应许的实现。

巴力和亚斯他录(Ashtoret, 其他地方拼作 Astarte; 复数形式是 Ashtarot)是迦南的男神和女神, 亚斯他录是巴力的配偶。这些神祇形象在乌伽里特文本里出现最多。乌伽里特文本里, 亚斯他录被当成亚舍拉受到人们的敬拜。[227]人们敬拜这些神祇, 是因为他们觉得这些神祇会保佑农业丰收。



图 7.3 亚舍拉

巴勒斯坦出土了许多铁器时代的丰产女神(公元前 12—前 6 世纪)。考古学家认为她们就是亚舍拉女神,而柱状基座代表她是崇拜圣地的女神。亚舍拉在迦南宗教里是巴力的配偶。

来源: 由但以理·韩谢梅尔·班德斯塔根据圣经考古幻灯片(Biblical Archaeology Slide)第 49 张提供的图片绘制。

乌伽里特是一座发掘于 1929 年的古代城市,这里出土的文献包括巴力和其他迦南男神和女神的传说故事。尽管这些文献的成书时间被确定为青铜时代晚期(公元前 1550—前 1200 年),早于希伯来圣经的成书时间,甚至早于以色列民族存在的时间,但是里面重要的神祇和英雄故事在希伯来圣经里以各种面目出现。这段选文来自巴力的故事,巴力的一位支持者鼓励他击败敌人海神亚姆(Yamm)。^①

让我告诉你,巴力王子,
让我重申一遍,云中骑士:
看,巴力,你的敌人,
看,你要杀死你的敌人,
看,你要消灭你的敌人。
你要取得永恒的王位,
你的统治直到永远。

^① “亚姆”(海神)的希伯来语是יָם,阳性名词。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,页 410。——译注。

库根(M. D. Coogan),《古代迦南故事》(*Stories from Ancient Canaan*)(1978: 88)

以色列人被迦南神吸引。崇拜迦南神存在的最根本问题就是放弃耶和华。[228] 耶和华和以色列的约需要双方绝对不变的忠诚。崇拜另一位神无异于破坏立约。

耶和华因惩罚终止了为以色列而战的圣战者身份。耶和华曾经作为圣战者征服过埃及和耶利哥：“耶和华是战士，他的名是耶和华。法老的车辆、军兵，耶和华已抛在海中”(出 15: 3—4a)。这就导致以色列完全不能赢得与迦南人的战争。

耶和华兴起士师，士师就拯救他们脱离抢夺他们人的手。他们却不听从士师，竟随从叩拜别神，行了邪淫，速速地偏离他们列祖所行的道，不如他们列祖顺从耶和华的命令。耶和华为他们兴起士师，就与那士师同在。士师在世的一切日子，耶和华拯救他们脱离仇敌的手。他们因受欺压扰害，就哀声叹气，所以耶和华后悔了。及至士师死后，他们就转去行恶，比他们列祖更甚，去侍奉叩拜别神，总不断绝顽梗的恶行。于是耶和华的怒气向以色列人发作。他说：“因这民违背我吩咐他们列祖所守的约，不听从我的话，所以约书亚死的时候所剩下的各族，我必不再从他们面前赶出。为要藉此试验以色列人，看他们肯照他们列祖谨守遵行我的道不肯。”这样耶和华留下各族，不将他们速速赶出，也没有交付约书亚的手。(士 2: 16—23)

这几节经文勾勒出申命主题的大致轮廓，实际上每个士师的故事都遵循这样的主题(图 7.4)。以色列人陷入困境时，上帝就兴起一位士师拯救他们。士师死后，以色列人转而敬拜别神。耶和华又一次把以色列人交在外邦人的手中惩罚他们。这样的循环在《士师记》里不断出现：(1)以色列离弃耶和华；(2)某种敌人压迫以色列；(3)以色列呼求帮助；(4)耶和华兴起一位士师拯救以色列。我们要注意这样的模式在每个士师故事里如何被表达出来。



图 7.4 申命循环主题

[229]《士师记》的申命史家接下来指责那些不信的百姓，解释为什么这些外邦人没有被消灭干净仍然盘踞在四围。这些外邦人就是耶和華用来试验百姓的。

耶和華留下这几族，为要试验那不曾知道与迦南争战之事的以色列人，好叫以色列的后代又知道又学习未曾晓得的战事。所留下的，就是非利士的五个首领和一切迦南人、西顿人，并住黎巴嫩山的希未人，从巴力黑们山直到哈马口。留下这几族，为要试验以色列人，知道他们肯听从耶和華藉摩西吩咐他们列祖的诫命不肯。（士 3：1-4）

这一段可能是被掳的申命学者加进去的。其中一个主题就是通过战事的严酷让人们明白神圣的原则，这样的主题也反映在《士师记》20 章里。

3 士师—英雄

《士师记》主要讲述士师本人的故事。尽管提到十二个士师，但是作者在处理的时候有详有略。大多数士师只用寥寥几笔概括，只有少数得到浓彩重墨的叙述。按照圣经的先后顺序，我们要详细考察以笏、底波拉、基甸、耶弗他以及参孙的故事。

3.1 以笏 (3:12-30)

俄陀聂(Othniel)的故事讲述完毕，紧接着是一段神学表述。俄陀聂的传奇故事非常简略，他似乎只是用来证明《士师记》中反复出现的背叛和拯救循环模式的典型人物。之后就是来自便雅悯支派的左撇子士师以笏(Ehud)的故事。古时人们认为左撇子充满怪异，意味邪恶和不洁净(拉丁文里左边是 *sinister*)。“便雅悯”一词的字面意思是“惯用右手的人”。作者如此描述以笏也许想要刻画该支派的特点。注意《士师记》19-21 章也提到便雅悯支派，这形成了一种文学上的前后呼应效果，因而也特别突出了这个支派的负面形象。

以笏设计除掉伊矶伦(Eglon)，伊矶伦意为“肥牛”。他是压制以色列人的摩押王，以色列被迫向他进供。

以笏打了一把两刃的剑，长一肘，带在右腿上衣服里面。他将礼物献给摩押王伊矶伦，原来伊矶伦极其肥胖。以笏献完礼物，便将抬礼物的人打发走了。自己却从靠近吉甲凿石之地回来，说：“王啊，我有一件机密事奏告你。”王说：“回避吧！”于是左右侍立的人都退去了。以笏来到王面前，王独自一人坐在凉楼上。以笏说：“我奉上帝的命报告你一件事。”王就从座位上站起来。以笏便伸左手，从右腿上拔出剑来，刺入王的肚腹，连剑把都刺进去了。剑被肥肉夹住，他没有从王的肚

腹拔出来，且穿通了后身。以笏就出到游廊，将楼门尽都关锁。（士 3：16—22）

[230]



图 7.5 米吉多 (Megiddo) 象牙

这块象牙板出土于米吉多，时间大致确定为士师时代。画中描述了一位迦南王坐在狮身人面型王座上，他正在接受仆人带来的两名俘虏。耶宾是迦南北部的王，他压迫以色列人的情形也许跟画中相仿。

来源：此图是巴瑞·班德斯塔根据拉尔德(G. Loud)的“米吉多象牙”绘制，《东方研究所出版物》52(芝加哥：芝加哥大学，1939)，13，板 4。又见《圣地宝藏：来自以色列博物馆的古代艺术》(Treasures of the Holy Land: Ancient Art from the Israel Museum)(纽约：大都会博物馆艺术，1986)，148—149，第 69 期。以色列博物馆 IDAM 38.780。

以笏刺杀摩押王伊矶伦的故事非常血腥。伊矶伦如此肥胖以至于匕首刺进肚腹连剑把都看不见了，以笏也未能将剑拔出。以笏最终逃脱，以色列人赢得了自由。

3.2 底波拉(4—5)

底波拉(Deborah)和巴拉(Barak)的故事以以色列再次犯错开始：

以笏死后，以色列人又行耶和华眼中看为恶的事，耶和华就把他们付与在夏琐作王的迦南王耶宾手中。他的将军是西西拉，住在外邦人的夏罗设。耶宾王有铁车九百辆。他大大欺压以色列人二十年，以色列人就呼求耶和华。（士 4：1—3）

以色列又一次陷入危机。经文并没有详述以色列的悖逆之举，而是仿照前几次出现的叙事引言再次表明以色列的状况；我们可以想象这是某种不忠于耶和华的行为。

这次的压迫者是夏琐的耶宾(Jabin)，耶宾和夏琐(Hazor)在之前的经文里都出现过。之前的经文说约书亚摧毁了耶宾(士 11 和《今日如何读旧约》六章)。我们如何解释这种矛盾？因为耶宾只在底波拉—巴拉故事的前言、结论(1—3 节和 23—24 节)以及条约(17 节)中出现，这表明耶宾最初和这个故事无关，后来因为某种原因被加插进来。抗击西西拉及其军队的战争里并没有提到耶宾。夏琐战役位于迦南北部，毗邻加利利海西部。

底波拉是以法莲山地为以色列人断案的先知，她是一位深受人们爱戴的领袖。作

为先知，她向巴拉传讲预言并命令他组织拿弗他利(Naphtali)和西布伦(Zebulun)支派在他泊山抗击西西拉。巴拉央求底波拉陪伴他。底波拉告诉巴拉胜利将属于一个妇女，然后同意了他的请求。[231]这个故事强调了巴拉的不安和底波拉的勇气：

她打发人从拿弗他利的基底斯，将亚比挪庵的儿子巴拉召了来，对他说：“耶和華以色列的上帝吩咐你说：‘你率领一万拿弗他利和西布伦人上他泊山去。我必使耶宾的将军西西拉率领他的车辆和全军往基顺河，到你那里去，我必将他交在你手中。’”巴拉说：“你若和我同去，我就去，你若不同我去，我就不去。”底波拉说：“我必与你同去，只是你在所行的路上得不到荣耀，因为耶和華要将西西拉交在一个妇人手里。”于是底波拉起来，与巴拉一同往基底斯去了。(士 4：6—9)

战争不久，迦南军队就溃不成军。西西拉步行逃跑至雅亿(Jael)的帐篷寻求庇护。雅亿热情接待了他，喂给他奶喝并伺候他休息。但是西西拉熟睡后，雅亿潜入帐篷将帐篷橛子钉入其太阳穴直到地面。这次胜利用歌声庆祝。《士师记》五章的胜利赞美诗有时候被称作底波拉之歌。希伯来语专家认为这段经文是希伯来圣经最古老的语言之一，也许这段经文正是为此事而作(克洛斯(Cross)，1973)。

底波拉和巴拉的故事揭示了士师时期的许多方面。它讲述了某个支派在不同时期出于军事考虑如何联合兵力对抗强大的敌人。但是底波拉之歌也透露了并非所有支派总能回应其他支派发出的求助信号，有些支派就拒绝了别人的请求。作为支派联盟的以色列仍然受地区利益左右。这个时期的以色列没有民族凝聚力和一致的使命感。

这个故事也向我们展现了女性在先知事务和军事战争里的作用。底波拉和雅亿的勇气以及她们的必胜信心显示了士师时代缺乏杰出的男性领袖。也许这个故事暗示如果保卫民族的重任落在妇女肩上，那么以色列的未来就看不到应许。但是如果妇女没有承担这样的责任，保卫以色列的事业也就无从谈起。

3.3 基甸(6—9)

以色列战胜西西拉，休养生息了四十年又开始背离耶和華。编者再一次以自己的信仰模式组织士师故事：

以色列人又行耶和華眼中看为恶的事，耶和華就把他们交在米甸人手里七年。(士 6：1)

米甸人(Midianites)经常偷袭过着定居生活的以色列人，他们掠夺以色列的谷物和牲畜：

以色列人因米甸人的原故,极其穷乏,就呼求耶和华。(士 6:6)

以色列人现在意识到他们的确需要耶和华。耶和华继而派遣天使任命来自玛拿西支派的基甸拯救以色列人。天使和基甸的会面揭示出当时以色列人所处的状况,也表现了以色列领袖的素质。[232]那时基甸正在酒酢打麦子。酒酢就是从石头砍凿而成的器具。一般来说,打麦子是在近山顶坚硬的地面上进行,在微风中扬起麦子。基甸很显然惧怕米甸人找上门来掠走他的谷物。当天使说:“大能的勇士啊,耶和华与你同在!”这句话就很有讽刺意味。

基甸受耶和华感召做的第一件事就是毁坏巴力的祭坛。他和一些仆人在晚上拉倒巴力的祭坛,又摧毁巴力配偶亚舍拉的塑像。基甸的恐惧又一次引起读者的注意。他在晚间做这样的事是因为害怕别人会认出他。只有当本城的人认出他时,他才公开反对巴力。

耶和华的灵大大激动基甸,他调集北部各支派抗击米甸人。但是基甸再次表现出畏惧心理,他请求耶和华给他一个必胜的预兆。他提出用湿羊毛做测试。把羊毛彻夜放在外头,如果羊毛是湿的,而周围的地是干的,那么他就能取得成功。于是耶和华启示给他。但是基甸仍然信心不足。这次他要求反其道而行之,耶和华又按照他的请求启示给他。现在基甸别无选择,只得承认耶和华的大能。于是他参加战斗。

www 请到对应网站浏览图表“耶和华的灵”。

基甸组织起一支军队,但是战士们和基甸一样并不愿参加战斗。当他们有机会返家而不用到战场送死,三万两千人中就有两万两千人决定离去。上帝告诉基甸剩下的一万人也显得太多,上帝想要让人们明白胜利出自他而不是人。基甸观察士兵从池塘喝水的姿势后再次裁员。只有那些用手捧着舔水而不是跪着喝水的人才有资格参加战争。这个故事似乎向我们展现了早期战士身上的胆怯和不完美。

基甸利用仅剩的三百个士兵设计突袭米甸人,他们在半夜包围了米甸人的营帐。他们手举号角、空瓶和火把。当基甸发出信号,士兵们就打破空瓶,吹起号角,燃起明火,惊醒了睡梦中的敌人。米甸人四处逃窜,基甸下令士兵追杀逃敌。在作者看来,这次追杀表明以色列各支派之间缺乏团结协作和相互信赖。以法莲人感到未被尊重,因为基甸一开始并没有邀请他们参加战斗,而只是让他们配合最后的扫荡。在疏割(Succoth)和毗努伊勒(Penuel)的外约旦以色列人拒绝帮助基甸。

接下来的内容表现了申命史家有关立约和王权的意识形态。基甸杀死米甸诸王以后,以色列人恳请基甸做他们的统治者。尽管基甸收取了攻打米甸所得的战利品,但是他拒绝做王,而是说:“惟有耶和华管理你们”(8:23)。以色列至少有一位领袖拒绝了王位而拥护神权政治。

[233]接下来的内容有关基甸的儿子亚比米勒(Abimelech,意为“我父是王”)。

它讲述了一个人企图建立王朝最终失败的故事。亚比米勒杀死基甸其他七十个儿子而取得王位,但是他却漏掉了基甸最小的儿子约坦(Jotham)。亚比米勒通过一系列战役妄想征服更多地区。在一次战役中,一个守城妇女用磨石砸中他的头部,于是他很不光彩地死去。作者似乎用这个故事严厉批评君主制,他想说明君王的暴力倾向和自恋特征。这个故事与耶户(Jehu)的故事相仿。耶户是以色列历史上另一位篡位者,他为了巩固自己在撒玛利亚的统治(王下 10),残忍杀死亚哈(Ahab)的七十个儿子。

3.4 耶弗他(10:6—12:7)

耶弗他(Jephthah)在外约旦的基列从亚扪人手里拯救以色列人。他最为人知的事情就是向耶和華起的毒誓:

你若将亚扪人交在我手中,我从亚扪人那里平平安安回来的时候,无论什么人,先从我家门出来迎接我,就必归你,我也必将他献上为燔祭。(士 11:30b—31)

耶弗他在战场上取得巨大胜利。但当他返回家门,第一个跑出来迎接他的却是自己的独生女。女儿接受了自己的命运,只请求能允许她和女伴到山上哀哭自己终为处女。

耶弗他领导的基列人取得胜利以后,以法莲的以色列人就攻打基列的以色列人,因为前者感到自己不受重视被排除在抗击亚扪人的战争之外。基列人把守着基列和以法莲之间的渡口,杀死任何不能正确发出“示播列”(shibboleth)音的人。以法莲人总是将“示播列”说成“西播列”(sibboleth),这种口音立刻就能暴露以法莲人的身份。^①这件事也说明以色列民族内部拥有丰富的多样性,各支派风俗迥异,口音也千差万别。“示播列”一词已经成为英语词汇,意为“测试语”。

示播列: 一个人不能正确发出的词语或读音;用来测试外国人或外乡人的词语。发音或口音上的独特性可以透露出一个人的来历。各党派的拥护者或追随者能够轻易辨认他们的纲领或信条,这样非我族类就被排除在外。(《牛津英语词典》)

3.5 参孙(13—16)

参孙(Samson)是圣经里最富争议的英雄之一,其性格充满了深刻的矛盾性。他轻率、鲁莽、力大无穷,同时又天真、易受伤害。他的肉体强大无比,然而精神世界如同婴儿。参孙的故事是士师故事里的高潮部分。我们可以设想编者为何以这样的故事

^① “示播列”的希伯来语是נַחַל שִׁבּוּלֵת,阴性名词,意为“溪流”(flowing stream)。“西播列”的希伯来语是נַחַל שִׁבּוּלֵת,意为“麦穗”(ear of wheat)。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,页 688, 987。——译注。

作为本书的结尾。参孙概括了士师时代，在参孙的故事里我们可以看到一个微缩的以色列世界。

申命编者用自己的神学框架引出参孙的故事。此处并没有提及以色列人的呼求或悔改：

以色列人又行耶和华眼中看为恶的事，耶和华将他们交在非利士人手中四十年。(士 13:1)

[234]



图 7.6 非利士陶罐

非利士陶罐做工精良、装饰考究。一直以来非利士人拥有高出以色列人的物质文明。非利士一词被定义为“缺乏自由气息、未开化的、守旧和乏味的”（《牛津英语词典》），这种定义显然与考古实物不符。

来源：但以理·韩谢梅尔·班德斯塔根据圣经考古幻灯片第 128 张的图片绘制而成，图片由亚实突出土的公元前 12 世纪的陶罐拍摄而成。

参孙的母亲起初不能生育。耶和华的天使向他母亲传递了怀孕的消息，并指导她以特殊的方式养育参孙。参孙的母亲在怀孕期间以及参孙一生都不能饮酒，也不能吃任何不洁净的食物。这表明从参孙母亲怀孕的那一刻起，参孙就完全献给了耶和华。这就是**拿细耳誓言**(Nazirite vow)。

从参孙的生活方式可以看到拿细耳誓言和以色列身份对他来说没有任何意义。参孙违背父母的意愿娶非利士女子为妻。在去看妻子的路上，一头狮子要袭击参孙。耶和华的灵降临参孙身上，他赤手空拳杀死了这头野兽。他在参加婚礼的时候路过此地停下来查看狮子的尸体，一群蜜蜂正在死尸内筑巢，他蘸着蜂蜜吃了。希伯来律法规定这种直接接触死尸的蜂蜜是不洁净的。

参孙的故事始终记载了他与非利士人之间的爱恨情仇。他为非利士人所吸引，尤其迷恋他们的美貌女子，好比以色列人迷恋非利士文化(见图 7.6)。然而参孙和非利

士人的每次遭遇都演变成他杀死更多非利士人的机会。例如在参孙的婚礼上，他用狮子和蜜的谜语设了一个赌局，以三十套衣服作为赌资。后来参孙徒手杀死了三十个非利士人并剥下他们的衣服偿付赌资。

参孙的克星是大利拉(Delilah)。这个女人是他众多女人中的一个，是她最终导致了参孙的毁灭。在三次不成功的试探之后，大利拉终于取得了参孙的信任，并向非利士士兵透露了参孙力大无穷的秘密。尽管参孙许多次都能猜出大利拉会背叛自己，他还是无意间告诉她自己的秘密：如果剃掉头发他会力量尽失。大利拉就趁参孙熟睡的时候剃掉他的头发。参孙醒来时软弱无力，非利士士兵轻而易举将其捕获。非利士人挖出他的眼睛罚他做苦工。在囚室里他的头发重新长了出来。

[235]非利士人在节日里带他到至高神大衮的殿中要求他表演节目。他在大厅摸到两根柱子，然后向耶和华祈祷重新赐给他力量并使尽全力推倒柱子。大厅顷刻间夷为平地。耶和华并没有离弃他，尽管他曾经离弃耶和华。在生命的尽头，参孙杀死的非利士人比生前杀的还要多。

这个伟大的传奇故事充满着爱和欲望、暴力和雄性式的挑衅。然而作者不只是讲了一个好听的故事，他要用参孙这个形象来映衬当时的以色列。当耶和华的灵充满以色列时，她像参孙一样强大、坚不可摧。但是参孙和以色列都对自己的特殊出身——与耶和华的奇异交往，继而受孕，从出生就完全奉献给圣职——漠不关心。参孙生活放荡，他生活中出现的女人实际上象征了外邦神持续不断地对以色列的引诱。以色列失去力量就变得非常盲目，但是耶和华并没有完全抛弃他们。士师时代是以色列在政治和宗教方面异常动荡的时期，但是以色列的上帝不会离弃他们。

《士师记》结尾给我们展现了以色列各支派之间的紧张关系。但支派从沿海平原迁移到以色列北部地区，还有些支派想要消灭便雅悯支派。除了支派间缺乏合作，以色列人也缺乏对耶和华的向心力，这种局面主要由以色列缺乏高效稳固的领导制度造成。约书亚死后，这个民族的道德状况也大面积滑坡。作者用这样一句话概括此时出现的问题：“那时以色列中没有王，各人任意而行”(17: 6; 21: 25)。这个混乱局面不久就会改变，秩序和稳固即将到来，但是以色列人要为此付出巨大代价。《撒母耳记》将详细讲述以色列王权的诞生以及王权带来的好处和产生的弊端。

4 《士师记》作为一卷书

《士师记》主要讲述以色列各支派领袖的传奇故事。这些故事在士师生活的地区通过代代口耳相传保存下来。许多故事都有北方的背景。北国倾覆后，这些故事被纳入整个民族的叙事框架下。士师分布图清楚标出他们的活动范围(图 7.7)。我们应该注意没有哪个士师的活动范围能够覆盖整个以色列，然而如果把他们的活动范围加在一起就能达到这样的效果。

《士师记》的年代编排表明申命史家人为地将士师故事串联起来是为了制造一种历史连续感，每一代都经历了背离耶和華的过程。如果把书中出现的所有时间加在一起，士师们的活动时间将达到四百年之久。这个时间相当精确，不可能是巧合；这个时间也过于漫长，以至于超出了考古学和历史记载的年限。士师生活的时期大约持续一百五十年。许多士师很明显生活在同一时期。士师的活动时间在二十年、四十年以及八十年不等，圣经的说法就是半代、一代或者两代人的时间。表 7.1 勾勒出士师在活动地点和生活年代方面的信息，供读者参考。

[236]

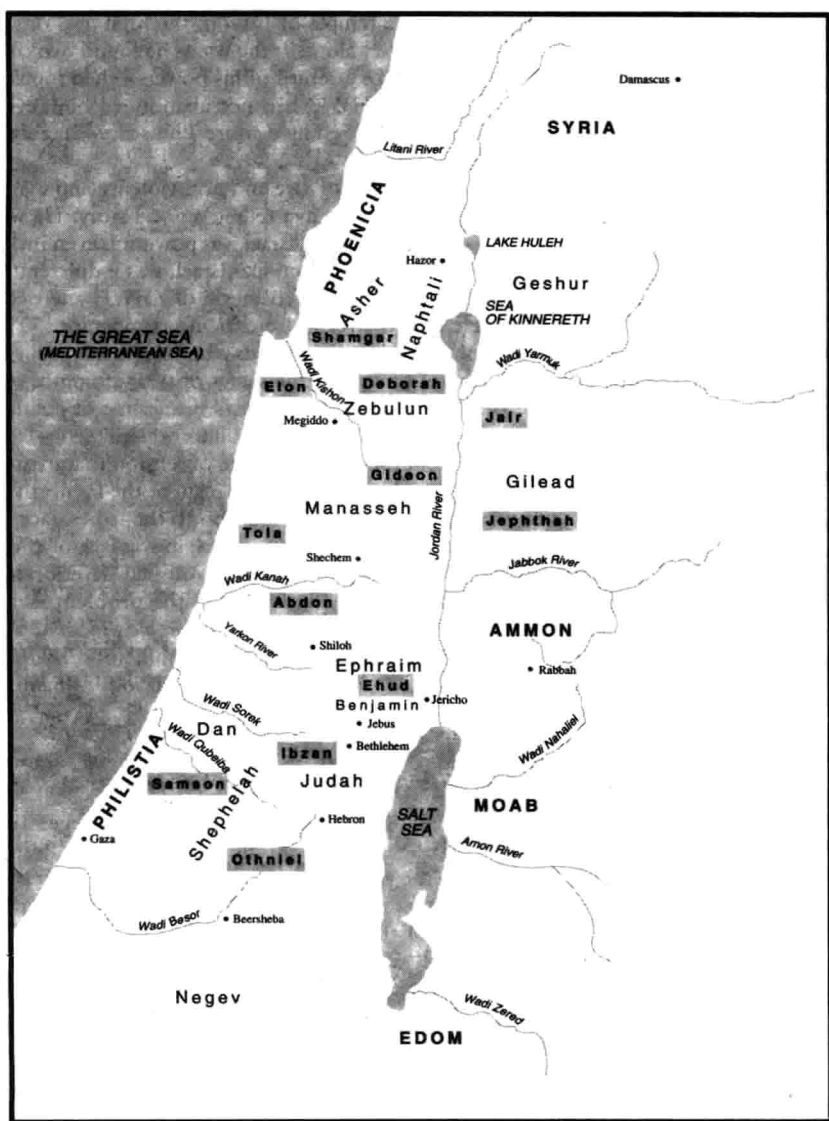


图 7.7 士师

每位士师只在本地活动,但是从总体看他们的足迹遍布整个以色列。

[237]表 7.1 士师简表

| 士师 | 经文 | 支派故乡 | 地点 | 仇敌 | 压迫年限 | 活动年限 |
|-----|--------------|------|----------------|---------------------------|------|------|
| 俄陀聂 | 3: 7-11 | 犹大? | | 古珊利萨田, 亚兰王 | 8 | 40 |
| 以笏 | 3: 12-30 | 便雅悯 | 以法莲山地和摩押地 | 伊矶伦, 摩押王; 亚扪人; 亚玛力人 | 18 | 80 |
| 珊迦 | 3: 31 | | 非利士平原 | 非利士人 | | |
| 底波拉 | 4: 1-5: 31 | 以法莲 | 他泊山, 拿弗他利, 希布伦 | 西西拉; 耶宾, 夏琐王; 迦南人 | 20 | 40 |
| 基甸 | 6: 1-9: 57 | 玛拿西 | 玛拿西 | 米甸人, 亚摩人, 东方人 (Kedemites) | 40 | |
| 陀拉 | 10: 1-2 | 以萨迦 | 以法莲 | | | 23 |
| 睚珥 | 10: 3-5 | 基列 | | | | 22 |
| 耶弗他 | 10: 6-12: 7 | 基列 | | 亚扪人 | 18 | 6 |
| 以比赞 | 12: 8-10 | 伯利恒 | | | | 7 |
| 以伦 | 12: 11-12 | 希布伦 | | | | 10 |
| 押顿 | 12: 13-15 | 以法莲 | | | | 8 |
| 参孙 | 13: 1-16: 31 | 但 | 非利士 | 非利士人 | 40 | 20 |
| 总计 | | | | | 144 | 256 |

申命史家把士师故事纳入背叛—拯救的神学主题内。他们塑造的以色列人总是忘记耶和華并再三陷入困境中。最初在各地流传的故事被统一纳入以色列民族叙事中,并用时间线索将它们编辑串联起来,其目的是要说明整个民族及其信仰趋势的一般状况。

为了说明以色列民族缺失信仰,申命史家力图证明他们需要一位信实的君王将他们带回上帝面前。《撒母耳记》正是在这种意识形态基础上讲述王权的产生。我们需要注意希伯来圣经的《路得记》不是前先知里的书卷而是五小卷之一(《今日如何读旧约》十五章)。

关键概念

1. 申命主题。《士师记》的神学框架是什么?它是如何安排整理每个士师故事的?
2. 士师。以笏、底波拉、基甸以及参孙各自的仇敌是谁?他们以什么方式取得战争的胜利?
3. 申命历史。《士师记》如何从约书亚时代过渡到王权兴起的时代?

[238]讨论题目

1. 士师的缺点。那些有影响的士师具有怎样的性格特征？他们各自有什么缺点？这些缺点反映了那个时代以色列的什么特征？你认为士师是英雄还是凡人？
2. 女战士。作者对《士师记》里的女性尤其是底波拉持怎样的态度？作者对他们的评价究竟是积极的还是消极的？
3. 历史上的士师。《士师记》的编者对书卷形成起到重要作用。历史讲述和历史的的关系是什么？申命史家编修书卷的方式真的符合历史吗？对他们而言，书写历史意味着什么？如果用我们今天使用的历史概念，申明历史有资格成为我们所理解的历史吗？

经文今读

巴利·韦布(Barry G. Webb)的专著《〈士师记〉综览》(*The Book of Judges: An Integrated Reading*, 1987)用文学方法分析《士师记》。《士师记》内有许多了不起的女性,苏珊·阿克曼(Susan Ackerman)的专著《战士、舞者、勾引者、女王:〈士师记〉和圣经以色列的妇女》(*Warrior, Dancer, Seductress, Queen: Women in Judges and Biblical Israel*, 1998)考察了底波拉、雅亿、西西拉的母亲、参孙的母亲、大利拉以及圣经里其他一些类型化的女性形象。重建早期以色列人的起源、本质、身份,圣经的历史真实性以及圣经的编修过程等都是学界的热门话题,这些问题在威廉·德弗(William G. Dever, 2003)的《谁是早期以色列人?他们来自哪里?》(*Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?*)一书里有讨论。

[239]第八章 《撒母耳记》：王权的兴起

- 1 简介
- 2 撒母耳故事链(撒上 1—12)
- 3 扫罗故事链(撒上 13—31)
- 4 大卫故事链(撒下 1—24)
- 5 《撒母耳记》作为一卷书

关键术语

押尼珥

押沙龙

暗嫩

膏立

约柜

拔示巴

大卫

大卫之约

以利

歌利亚

哈拿

希布伦

何弗尼

耶布斯

耶路撒冷

约押

约拿单

弥赛亚

米甲

基利波山

拿单

非利士人

撒母耳

扫罗

示罗

叙事连续性

统一王权

撒督



米开朗基罗的《大卫》

大卫是以色列最具领袖风范和统治手腕的领袖，他将以色列民族的影响力推向极致。米开朗基罗的这尊雕像将大卫理想化，仿佛他是一位希腊神祇。圣经叙事并没有回避大卫的阴暗面，包括他和拔士巴的情事以及谋杀乌利亚的阴谋。

来源：米开朗基罗的《大卫》(弗洛伦萨，意大利，学院美术馆，1501—1504)。但以理·韩谢梅尔·班德斯塔根据巴瑞·班德斯塔 1998 年拍摄的照片绘制而成。

1 简介

精力充沛、理想化的领袖能够塑造一个民族的性格；有缺点的、失败的领袖同样能够形成民族气质。尤其在社会转型时期，有魅力的领袖在改造制度结构方面发挥着举

足轻重的作用。[240]想想乔治·华盛顿在美国革命以及列宁和托洛茨基在布尔什维克革命中施加的影响,毫无疑问以色列也有大量关于早期祖先的事迹,他们在重大历史时刻发挥着作用,其中最有影响的是撒母耳、扫罗以及大卫。

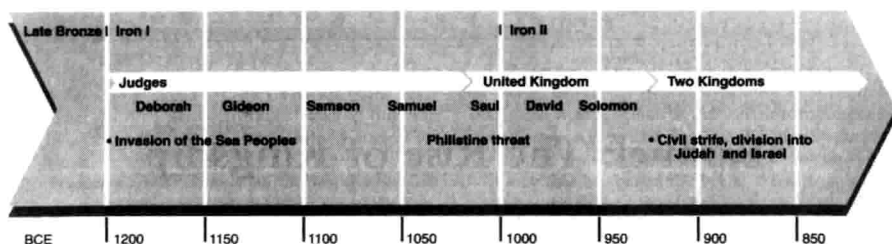


图 8.1 时间线索:《撒母耳记上下》

《撒母耳记》强调了以色列国家制度出现时领袖们的作用。混乱的士师时代结束后,以色列需要并热切盼望强有力的领导。许多人渴望有一位国王管理他们,尽管这种政体会和神权政治发生冲突。我们不要忘记神权政治是西奈山上帝颁给以色列人的制度,它需要耶和华做以色列的君王。然而现实的政治危机似乎要求一个拥有统一权力的强大君王。这会从根本上改变以色列民族的精神吗?

前人将这两部书卷命名为《撒母耳记》,这样做并没有特别的原因。它们的作者并不是撒母耳,书中只有一部分内容提到撒母耳。这部书的标题改成“以色列的王权”或“君主制的兴起”可能会更好一些,因为它们主要讨论的是政治制度的建立和发展。实际上七十士译本里《撒母耳记》和《列王纪》的标题“王国一、二、三和四”非常接近,而且说这些书卷都和撒母耳有关也不恰当。撒母耳是一位重要甚至举足轻重的人物,他带领以色列过渡到王权政治并在士师时代和君主制之间搭建了一座桥梁(图 8.1)。

《撒母耳记上下》尽管在结构上统一,但是它们还是不便合为一卷。撇开这一点,《撒母耳记上下》如果从主题划分可以分成三部分。其中过渡经文是《撒母耳记上》13章1节以及《撒母耳记下》1章1节。每一部分都会突出一位历史人物:撒母耳(撒上1—12)、扫罗(撒上13—31)以及大卫(撒下)(表 8.1)。这三个人物在以色列君主制产生的过程中发挥着举足轻重的作用。

王权产生以前的士师时代可以用这句话加以概括:“那时以色列中没有王,各人任意而行。”《撒母耳记》讲述的就是以色列君主制如何产生,从君主制起伏多变的开端到它早期的失误及至大卫时代君主制发展到巅峰。

[241]表 8.1 《撒母耳记》的结构

| 故事链 | 过渡句 | 《撒母耳记》 |
|-----|-----------------|--------------|
| 撒母耳 | | 《撒母耳记上》1—12 |
| | 扫罗……做以色列王两年的时候 | 《撒母耳记上》13: 1 |
| 扫罗 | | 《撒母耳记上》13—31 |
| | 扫罗死后,大卫击杀亚玛力人回来 | 《撒母耳记下》1: 1 |
| 大卫 | | 《撒母耳记下》 |

如果我们把领导权的问题放在从约西亚王统治以来就开始编辑的材料背景下,就会发现申命史家最关心领导权的问题。以色列在被掳时期面临的主要危机就是政治和宗教领导权的丧失。如果以色列历史上曾经出现过兴盛,那她一定需要强有力的领导权。被掳的犹太人长期受这些问题困扰:应该建立什么样的领导权?国王能够把我们从困境中拯救出来吗?上帝会再次通过我们的领袖施行拯救的行为吗?申命史家可能认为重新考察以色列君主制能够解答上述严峻问题。除此之外,也能为即将兴起的领袖提供一些必要的指导。

1.1 君主制的兴起:概要

撒母耳的出生是一个奇迹。早在示罗地他就作为先知和别人区别开来(撒上 1—3)。非利士人抢夺了约柜,之后又归还以色列人(4—6)。因此,非利士人才是以色列最危险的敌人。撒母耳从非利士人手中拯救以色列,但是以色列要求撒母耳给他们立王(7—8)。撒母耳膏立扫罗作王(9—10),扫罗通过拯救基列雅比(Jabesh-Gilead, 11)证明自己的领导才能。但是后来扫罗破坏了圣战规则,撒母耳因此废弃了扫罗,不过仍然让他留在王位上(12—15)。撒母耳膏立大卫作王(16),大卫通过击杀歌利亚和非利士人证明自己的能力(17)。这样就造成扫罗和大卫之间关系紧张。扫罗因此迫害大卫,大卫总能躲避扫罗的追杀(18—27)。扫罗和非利士人的最后一役中,他和他的儿子都战死了(28—31)。

大卫起先统治犹大,不久以色列其他支派也都承认他的权利(撒下 1—5)。大卫定都耶路撒冷并将约柜运到此地(6),先知拿单令大卫王室得到耶和华的认可(7)。大卫击败以色列的敌人(8—10),但是他和拔士巴通奸并谋杀了她的丈夫,上帝因此惩罚他(11—12)。惩罚的威力后来波及到大卫的众子,他们为了得到王位而互相残杀(13—14)。大卫的儿子押沙龙一度篡夺王位,但不久兵败身死(15—19)。大卫后来巩固了王权,并进一步建立其帝国(20—24)。

[242]

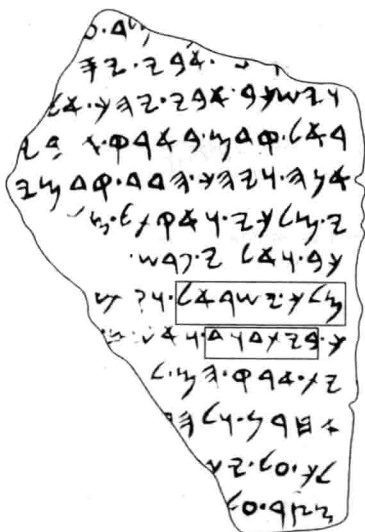


图 8.2 “大卫之家”碑铭

以色列北部但城土丘出土的石碑是第一份希伯来圣经以外记载大卫王朝的资料(毕然(Biran)和那威(Naveh), 1993)。这块碑铭有十三行,用早期的亚兰文写成,大约出现于公元前九世纪中叶。碑铭的内容似乎是庆祝亚兰王在大马士革战胜以色列王。里面有“以色列王”(上方框)和“大卫之家”(下方框)的字样。

来源:巴瑞·班德斯塔根据毕然(A. Biran)和那威(J. Naveh)的《来自但城土丘的亚兰石碑》一文里的图片绘制,此文发表在《以色列探索杂志》四十三期,(1993):81—98页。

1.2 考古学研究大卫王国

无论是大卫还是所罗门,他们在圣经之外的埃及或者美索不达米亚文献中都没有踪迹。巴勒斯坦的考古记载似乎一度证明了大卫—所罗门王朝。在米吉多、夏琐以及基色(Gezer)等地出土了大量巨型建筑和门墙,它们与大卫—所罗门统治时期的建筑结构极为相似,考古学家据此力图证明这个帝国的存在。我们很难确定它们建成的时间。最成问题的是在耶路撒冷本地很难找到公元前十世纪(大卫统治时期)的考古遗迹,甚至连一块陶片都找不到。现有的证据表明如果耶路撒冷在此时建成,它会是一座非常小的村庄而不是拥有众多资源的政治经济宗教中心,其版图也不会从幼发拉底河一直扩展到埃及。犹大地区包括耶路撒冷的人口大约五千人。此时的犹大还是偏远之地,不可能成为帝国的中心。

圣经外最早记载大卫王朝的文献来自但城土丘(图 8. 2)。大卫的影响的确存在,这一点毋庸置疑。现在的问题是为什么圣经要以这样的方式描述大卫和所罗门王的统一君主制(united monarchy, 又称作统一王国, united kingdom)。

[243]1.3 阅读指南

《撒母耳记上》前几章反映了铁器时代早期以色列的文明和宗教生活,也确定了卑微和荣耀的核心主题。所以阅读《撒母耳记上》1-8章要格外注意哈拿、哈拿之歌、以利之家和撒母耳之间的对比。然后我们也要留意约柜的故事如何表现哈拿之歌的主题。扫罗毁灭和大卫兴起的故事是必读章节,因为里面包含歌利亚的传奇故事(撒上16-17)。《撒母耳记下》七章集中表述了大卫之约:耶和华应许大卫的后裔将永远做以色列的王。大卫和拔士巴的情事及其影响说明约如何在大卫的故事里发挥作用(撒下11-12)。

2 撒母耳故事链(撒上1-12)

《撒母耳记》第一部分讲述的内容和撒母耳本人有关,它涉及撒母耳的出生以及以色列最后一位士师的职业生涯(表8.2)。

2.1 撒母耳早期(撒上1:1-4:1a)

撒母耳的故事从他的出生讲起。虔诚的以利加拿(Elkanah)有两个妻子。毗尼拿(Peninnah)有孩子而哈拿不能生育。人们通常认为不孕是不被上帝悦纳的标记。哈拿也感到自身卑下和被遗弃,即便如此她依然虔信上帝。他们每年都到示罗的中央圣所去朝圣,哈拿热切恳求万军之耶和华赐给她一个儿子。

以利(Eli)是示罗殿的大祭司。当他看到哈拿祈祷的样子误以为她喝醉了,因为哈拿只动嘴唇没有发声;以利认为她的举动有失虔诚。我们要注意作者在此处和其他地方有意彰显以利担任祭司的无能。

表 8.2 撒母耳的经历

| | |
|--------------|-------------|
| 哈拿和以利加拿之子 | 《撒母耳记》上 1,2 |
| 在示罗殿成长 | 3 |
| 在米斯巴击败非利士人 | 7 |
| 膏立扫罗作以色列首任君王 | 9, 10 |
| 临别赠言 | 12 |
| 废弃扫罗 | 13, 15 |
| 膏立大卫接替扫罗作王 | 16 |
| 去世,葬于拉玛 | 25 |
| 以灵魂向扫罗显现 | 28 |

上帝回应了哈拿的祷告。她怀孕并生下一个儿子，给他起名撒母耳，意为“上帝听见”。^①不久哈拿就将儿子送到示罗殿里侍奉圣职以此报答上帝。《撒母耳记上》2:1-10 是哈拿庆祝这伟大而神圣的转变。上帝让弱者变得强大，让死去的活转过来。[244]哈拿之歌是《新约·路加福音》1:46-55 玛利亚感谢耶稣诞生的原型，传统上称作“圣母颂”。以下几节透露出哈拿之歌的语气和主题：

我的心因耶和華快樂……我因耶和華的救恩歡欣……勇士的弓都已折斷，跌倒的人以力量束腰……耶和華使人死，也使人活；使人下陰間，也使人往上升。他使人貧窮，也使人富足；使人卑微，也使人高貴。他從灰塵里抬舉貧寒人，從糞堆中提拔窮乏人，使他們與王子同坐，得着榮耀的座位。地的柱子屬於耶和華，他將世界立在其上。（撒下 2:1、4、6-8）

哈拿之歌反映了作者高超的诗歌技巧。一些学者认为这首诗最初独立成章。不过作者将它放在此处非常恰当，很自然地引出《撒母耳记》的主题。哈拿之歌表达的主题贯彻整个《撒母耳记》。耶和華兴起某人又能拉倒他。卑微的被赋予荣耀，骄傲的使他蒙羞。我们尤其要注意《撒母耳记》里转运的主题。这样的主题通常以相反的方面表现出来，一种是上升，一种是下降。

第一例体现这个主题的就是哈拿本人生活处境的转变。哈拿报复了傲慢的毗尼拿。她曾经不孕，现在有一个儿子。尤为重要的是这个儿子在以色列最圣洁的圣所侍奉。我们也要注意以利、以利之子跟哈拿、撒母耳之间的对比，以及扫罗和大卫后来地位的颠倒。歌利亚和大卫之间的比较是另一个骄傲和跌倒的例子。从民族层面来看，我们也要注意非利士人跟以色列人之间的力量消长。

作者在哈拿之歌后面向我们描述了以利之子和他们的祭司职分。他们将百姓献的祭挑最好的据为己有，这与正直的撒母耳完全不同。作者着力描写撒母耳的服饰，他穿着细麻布的以弗得。他的谦卑明显与何弗尼(Hophni)、非尼哈(Phineas)的傲慢形成对比。以利教子无方，结果耶和華将他们从祭司职位上赶下来。这段叙事预示了以色列部落内部的权利更迭。以下经文再明显不过地显示出两种未来：

然而他们还是不听父亲的话，因为耶和華想要杀他们。孩子撒母耳渐渐长大，耶和華与人越发喜爱他。（撒下 2: 25b-26）

^① “撒母耳”的希伯来语是 שמואל，意为“神的名”，其中 שם 意为“名字”(name)；אל 意为“神”(El)。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》，前揭，页 1028。——译注。

然后天使来见以利并告诉以利他的家庭将不再承担祭司职分，取而代之的是一位无名的“信实的祭司”。申命史家紧扣先知传统，通常要证明历史过程是如何按照先知的言语实现的。很显然作者犯了时间上的错误，不过后来申命史家向我们表明这位“信实的祭司”就是支持大卫王室的撒督祭司(priesthood of Zadok)。很可能以利和示罗的祭司就是亚比亚他(Abiathar)祭司的祖先。当亚比亚他输给撒督后，他的祭司职分就被免去(王上 2: 27)。

[245]

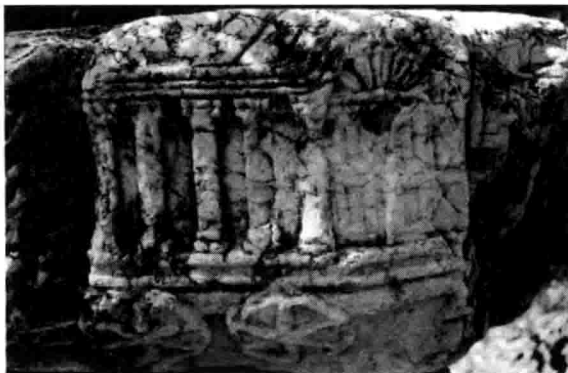


图 8.3 约柜

这是出土于以色列迦百农(Capernaum)的石灰岩浮雕，约出现在公元四世纪。上面可能刻画了非利士人用大车载着约柜归还以色列人的情形。

撒母耳在示罗长大并在殿里侍奉耶和华。尽管“当那些日子，耶和华的言语稀少，不常有默示”。(3: 1)耶和华还是在半夜向熟睡在约柜旁的撒母耳显现。他从耶和华那里接到的信息和神人给他的信息是一样的。以利众子将不再担任祭司职分。从那时起耶和华常启示给撒母耳，人们也承认他就是未来的先知。

2.2 约柜的行进路线(撒上 4:1b-7:17)

非利士人再次成为威胁以色列生存的劲敌。非利士人拥有先进的冶铁技术，《撒母耳记上》13章20节提及以色列人不得不去非利士人那里打磨工具。非利士巨人歌利亚拥有一柄沉重的铁矛(撒上 17: 7)，而大卫只有一把弹弓。以色列人在亚弗(Aphek)和非利士人交战，以色列人从示罗一路抬着约柜行进，他们以为这样做耶和华就能自动保佑他们打胜仗。非利士人所向披靡，杀死了许多以色列人包括何弗尼和非尼哈并俘获了约柜(图 8. 3)。以利听到如此悲惨的战局就死去了。

当非利士人把战果带回家时就报复性地毁坏约柜。后来约柜停放在非利士主神大衮的殿内，结果大衮的塑像倒塌而且头部破碎。然后非利士人群中爆发大规模疫情，他们在各城间转移约柜直到最终决定将约柜归还以色列人。约柜起先到达以色列人的聚集地伯示麦(Beth-shemesh)，七十个人因为偷看了约柜结果全死了。幸存者又

将约柜运至基列耶琳(Kiriath-yearim)直到大卫时代才将它运走(图 8. 4)。

这段与非利士人争战的内容打断了撒母耳故事的连贯性,实际上撒母耳在此并无任何作用。这个故事放在此处似乎要对以利盖棺定论,它也说明了耶和华的权能。首先,耶和华拒绝被人利用。他不可能机械地去做对以色列有利的事,就像以色列人试图在亚弗战役中所做的那样。[246]其次,尽管非利士人抢夺了约柜,但是耶和华还是证明自己比大衮更有能力,大衮甚至向耶和华跪拜。再次,以色列人更敬畏耶和华了,否则他们会像伯示麦的七十个人那样死掉。

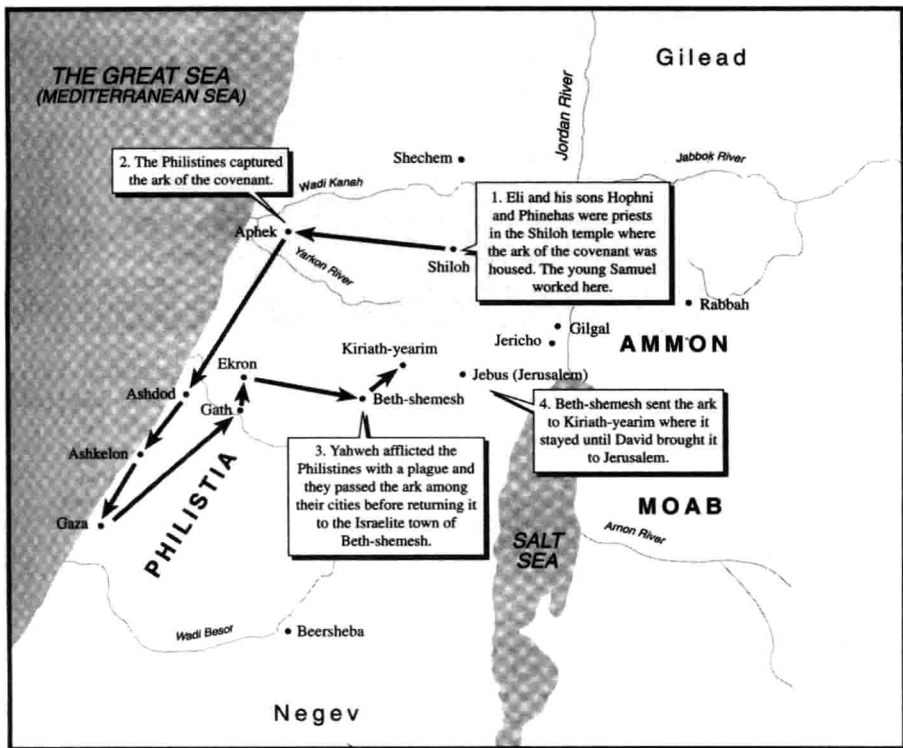


图 8.4 约柜的行进路线

现在撒母耳又回到故事的中心。他在米斯巴招聚以色列人并重申耶和华的拯救(图 8. 5)。非利士人与以色列人在此地交战后战败。在这部分叙事中(7: 3—17),撒母耳成为继早期士师后以色列伟大的拯救者和审判者。此时的他仿佛要退出历史舞台,然而他将是《撒母耳记上》后续故事的幕后推手。

2.3 物色君王(撒上 8—12)

社会在领导人换届的过程中是如何保持稳定的? 下一届领导人倚仗谁的权威当

政？一个民族能够和平地改变其政府形式吗？当最后一位士师撒母耳年迈体衰时，以色列正面临这些挑战。[247]很明显他的儿子比以利的儿子好不到哪去，而且人们也不想让撒母耳的儿子接替他的职务。以色列民族正等待一场彻底变革。他们需要“立一位王治理我们，像列国一样”（8：5）。

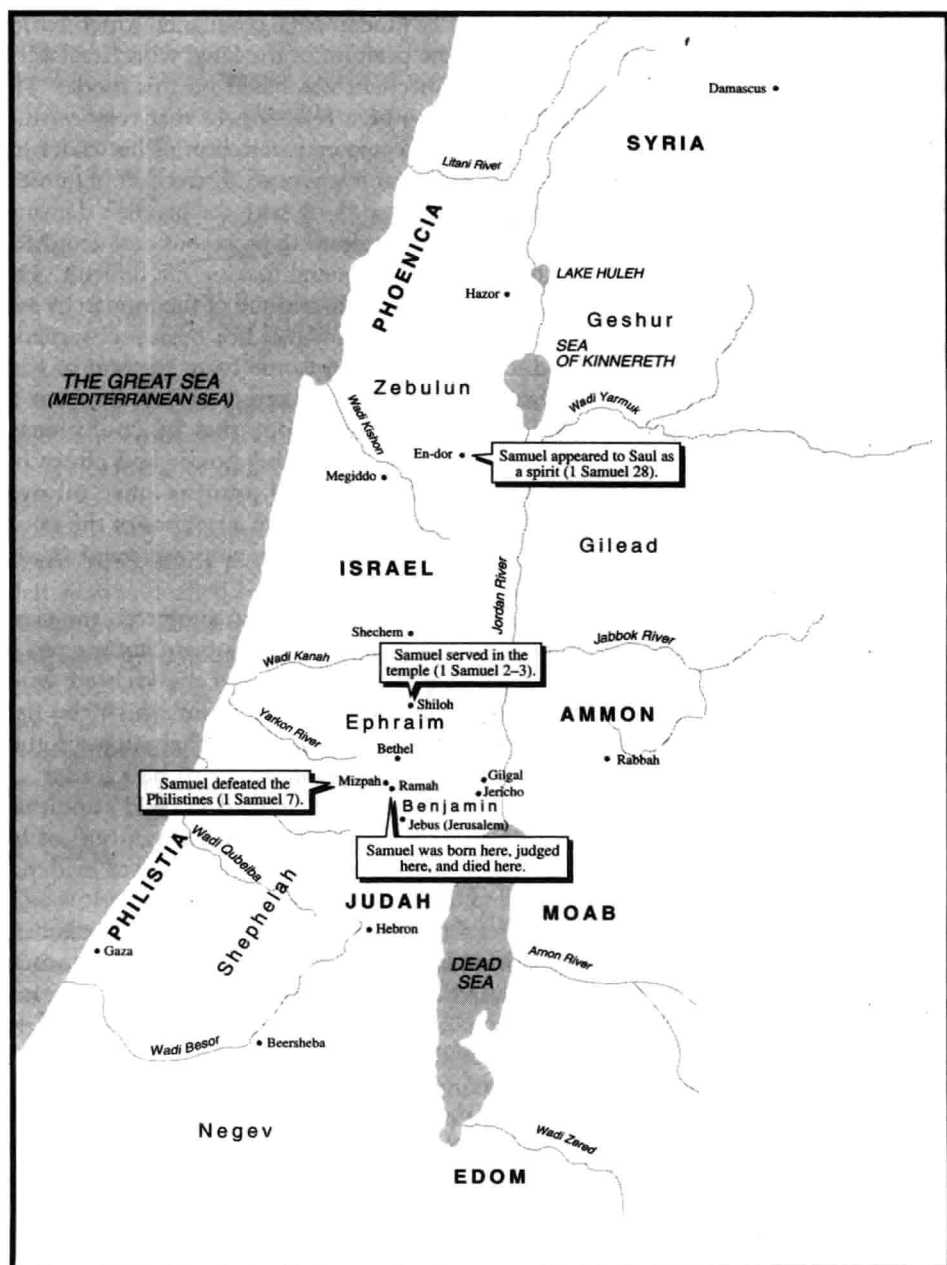


图 8.5 撒母耳生平

[248]这在以色列前所未闻！将耶和华放在君王位置上的立约深层结构已经构成以色列人的生活，示剑的盟约就以此为基础。人们要求立王似乎是对这种神人关系的否定。撒母耳震惊于人们居然不要这种关系，而且拒绝他和他儿子的领导。但是耶和华劝慰他，人们拒绝的不是撒母耳而是上帝本身。耶和华也指教撒母耳顺应百姓的要求。

撒母耳警告人们国王可能会带来的危害，国王会驱使他们的儿女为王做苦力，抽取繁重赋税，人们生活会变得艰难起来。这种警告分明是先知对君主制的批评，仿佛人们得到预警君主制真的进入以色列。

接下来扫罗出场了。他个头很高，长相英俊，是便雅悯支派基士(Kish)的儿子。一天他在找寻几只丢失的驴，因听到撒母耳作为先见的名声就转而拜访他，希望撒母耳能够指示他当走的路。撒母耳款待扫罗并膏立他作王。膏立(Anointing)的仪式就是往上帝拣选的人头上倒油，油象征了耶和华的灵。这样的授权仪式带出受膏者的责任。

尽管有证据显示祭司和先知也是受膏的，但这种仪式专用于立王。以这种方式被授予权力的人就称为“受膏者”(anointed one)，希伯来语是 *mashiach*，英文是 *messiah*，希腊文是 *christos*，也就是“基督”(Christ)的词根。^① 我们要注意 *messiah* 一词并不意味这个人神圣的，只表示神派遣一位拯救者充当领袖。

扫罗回家的路上确信自己就是耶和华膏立的那位。路人给他面包和酒承认他的王位，他做出迷狂的先知般举动，这证明耶和华的灵真的感动了他。

但并非所有以色列人都尊敬撒母耳膏立的扫罗。一些人在米斯巴欢呼扫罗作王，另一些人却藐视他：“这人怎能救我们呢？”不久，扫罗就让那些轻看他的人闭嘴。当亚扪人围攻以色列外约旦城镇基列雅比时，“上帝的灵大大感动他”。他召集军队拯救以色列人。现在人们看到他具备领导才能，就在吉甲集结承认他的王权。

撒母耳适时地从民族领袖的位置上退下来让位给扫罗。撒母耳在吉甲对以色列会众作了临别赠言(撒下 12: 6-25)。撒母耳提醒百姓“你们求立王的事，是在耶和华面前犯大罪了”。撒母耳的临别赠言为作者提供了加插申命神学的机会。这段话再次表达了申命学派对王权的批评：

你们若敬畏耶和华，侍奉他，听从他的话，不违背他的命令，你们和治理你们的王，也都顺从耶和华你们的上帝就好了。[249]倘若不听从耶和华的话，违背他的命令，耶和华的手必攻击你们，像从前攻击你们列祖一样。(撒

① “受膏者”(anointed)的希伯来语是 *מָשִׁיחַ*，阳性名词，词根是 *מָשַׁח*。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., 《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》，前揭，页 602-03。——译注。

上 12: 14—15)

表 8.3 《撒母耳记上》的不同来源

| | | |
|-------------|---------|------|
| 8: 1—22 | 撒母耳警告王权 | 反君主制 |
| 9: 1—10: 16 | 撒母耳膏立扫罗 | 顶君主制 |
| 10: 17—27 | 撒母耳再次警告 | 反君主制 |
| 11: 1—15 | 扫罗战胜亚扪人 | 顶君主制 |
| 12: 1—25 | 撒母耳最后警告 | 反君主制 |

君王并非无所不能,君王和百姓必须服从上帝的律法,与上帝所立之约高于君王的任何权利。

从整体看这些故事自相矛盾。一方面撒母耳反对王权,直言君王会压榨以色列人。另一方面一些段落却表现了对扫罗的欣赏,承认他就是应时代需要的以色列君王。8—12 章最初可能包含反君主制和顶君主制这两种资料来源,它们混在一起就造成一种似是而非的态度,似乎在说:“我们喜欢扫罗,客观上需要一位君王,但是我们内心不想要。”表 8.3 罗列出这两种不同的看法。

25 章讲述撒母耳去世。然而叙事中心换成已被看做以色列领袖的扫罗。

3 扫罗故事链 (撒上 13—31)

扫罗的故事是个悲剧(表 8.4)。扫罗升至王位受百姓承认后就被权力的诱惑所吞噬。尽管撒母耳早先支持他,但不久便废弃他。从此我们看到一个腐败无能的扫罗以及逐渐兴起的大卫。这正应验了哈拿之歌的主题:强大的跌倒,耶和華兴起弱勢的。下表讲述了这些循环内容。

表 8.4 扫罗生平

| | |
|-------------------|--------------|
| 撒母耳膏立扫罗作王,并向以色列公示 | 《撒母耳记上》9, 10 |
| 拯救基列雅比,以色列人欢呼扫罗为王 | 11 |
| 在密抹献祭,违背撒母耳的吩咐 | 13 |
| 与非利士人争战,欲处置约拿单 | 14 |
| 撒母耳废弃扫罗 | 15 |
| 企图刺杀大卫 | 19 |
| 屡次刺杀大卫失败;大卫放过扫罗 | 23, 24, 26 |
| 与非利士人在基利波山打仗直到战死 | 31 |

[250]3.1 扫罗的忤逆(撒上 13—15)

扫罗在吉甲集合军队准备攻打非利士人。战士们期望撒母耳这个随军祭司为军队祝福。但快到约定时间他并没有出现,扫罗就代行祭司的献祭仪式。献祭完毕撒母耳现身,他谴责扫罗越俎代庖。这是撒母耳第一次暗示耶和华已废弃扫罗并拣选其他人顶替扫罗的位置。

扫罗屡屡判断失误(这是他不再受耶和华悦纳的标记或者只是君王做出的不良决定?),接下来和非利士人打仗时也如此。扫罗的儿子约拿单突袭一支非利士人而惊扰了整个非利士军队,以色列人有机会完全除灭非利士人,但是扫罗却愚蠢地认为百姓应当禁食。这个错误的命令似乎暗示扫罗僭越宗教职分,以色列士兵因此无力消灭非利士人。更糟糕的是约拿单没有听到禁食令而吃了野蜜,无意中违犯父命。扫罗欲处置约拿单,但士兵制止了扫罗。

扫罗又有机会除掉以色列宿敌亚玛力人。希伯来人出埃及时,亚玛力人率先攻打他们。但是扫罗没有遵循完全消灭敌人的圣战原则,他拿了战利品并救下亚玛力王亚甲(Agag)。撒母耳发现后愤怒不已,他谴责扫罗并宣布耶和华已经废弃他。随后撒母耳亲自杀了亚甲。撒母耳完全否定扫罗不再看望他,直到他的魂灵从坟墓出来见扫罗。

3.2 扫罗对大卫(撒上 16—31)

竞争高位往往是以色列民族历史的主题之一。《撒母耳记》里的竞争尤其多:以利对撒母耳,撒母耳对扫罗以及现在扫罗对大卫。

撒母耳和耶和华都厌弃扫罗,他们转向犹大南部伯利恒这个不起眼的村庄另觅君王。耶和华在耶西(Jesse)众子里跳过年长的拣选了最年幼的大卫(David)作王。这种与风俗相反的做法跟以色列祖先的传统一脉相承:拣选赛特而不是该隐,以撒而不是以实玛利,雅各而不是以扫,犹大和约瑟而不是流便,以法莲而不是玛拿西。

撒母耳膏立大卫后,耶和华的灵临到他。在希伯来圣经里,上帝的灵就是上帝赐给被拣选者的权力,让他们能够完成上帝交给的任务。上帝的灵不会同时降在两个人身上。耶和华的灵离开扫罗,恶魔旋即取而代之。扫罗为了治愈病患,就雇用大卫作宫廷乐师。大卫擅长弹琴,他用琴声安慰扫罗。扫罗开始喜欢他。

非利士人再次袭扰以色列人,他们在靠近以色列驻地的以拉谷(Elah)安营。非利士人的常胜战士迦特(米亚(Maeir)和欧利希(Ehrlich), 2000)人歌利亚(Goliath)向以色列叫阵。[251]没有一个以色列人敢于应战,直到来营帐给兄长们送饭的大卫出现。大卫震惊于没有以色列人敢于应战,就立即毛遂自荐。大卫只用一把弹弓

和一些石子就与歌利亚单兵作战。大卫击中歌利亚的前额，歌利亚倒在地上没了反应。然后大卫迅速跑到敌人面前割下他的头。非利士人四散逃跑，以色列人乘胜追击。

人们欢庆胜利，妇女们更在街上高唱：“扫罗杀死千千，大卫杀死万万。”除了扫罗，包括扫罗的儿子约拿单在内的每个人都被大卫深深吸引。扫罗嫉妒于大卫如此受欢迎。从那时起，他就设法除掉大卫。扫罗企图在宫中刺死大卫，但是大卫逃得太快。他任命大卫作军队统帅，希望大卫在战斗中阵亡。但是大卫接连打胜仗，这只会增加他受欢迎的程度。

扫罗企图让非利士人除掉大卫。他告诉大卫要把女儿嫁给他，这样大卫可以成为皇亲国戚。在古代世界，新娘不会白白地给人，新郎必须向新娘的父母交聘礼。扫罗向大卫提出一百非利士阳皮的聘礼。扫罗希望大卫被非利士人杀死。但是大卫总是比扫罗想象得好，他带来两百非利士人的阳皮。无奈的扫罗只好把女儿米甲(Michal)许配给他。

扫罗计划尽快除掉大卫。讽刺的是，扫罗的儿子约拿单和女儿米甲都把扫罗要刺杀大卫的消息透露给大卫。扫罗的儿女背叛他，都站在大卫一边。实际上就承认了大卫作以色列王的合法性。约拿单尤其忠诚，他帮助大卫实际上就暗示放弃王权。

大卫发现自己必须逃走，就利用一切条件寻求庇护。挪伯(Nob)的祭司收留了他，之后扫罗的人杀死那地的祭司。那些如拿巴(Nabal)一般拒绝帮助大卫的人付出惨痛代价。大卫也与非利士人相处过一段时间，大卫精明地让非利士人以为他是站在他们一边的，他也没有真正伤害过以色列人。大卫有两次机会杀死扫罗，但是他并没有这样做。大卫的虔诚和扫罗的行为形成鲜明对比。

来自非利士人的压力与日俱增，他们迫使以色列人退到约旦河一带。扫罗试图在基利波山安营。撒母耳此时早已去世，扫罗没有任何人可以咨询，也没有人能在军队打仗之前祝福他们，没有人保证耶和华与扫罗同在。这时撒母耳的灵向扫罗显现：

“……我应当怎样行。”撒母耳说：“耶和华已经离开你，且与你为敌，你何必问我呢？耶和华照他藉我说的话，已经从你手里夺去国权，赐予别人，就是大卫。因你没有听从耶和华的命令，他恼怒亚玛力人，你没有灭绝他们，所以今日耶和华向你这样行。”(撒 28: 15-18)

[252]

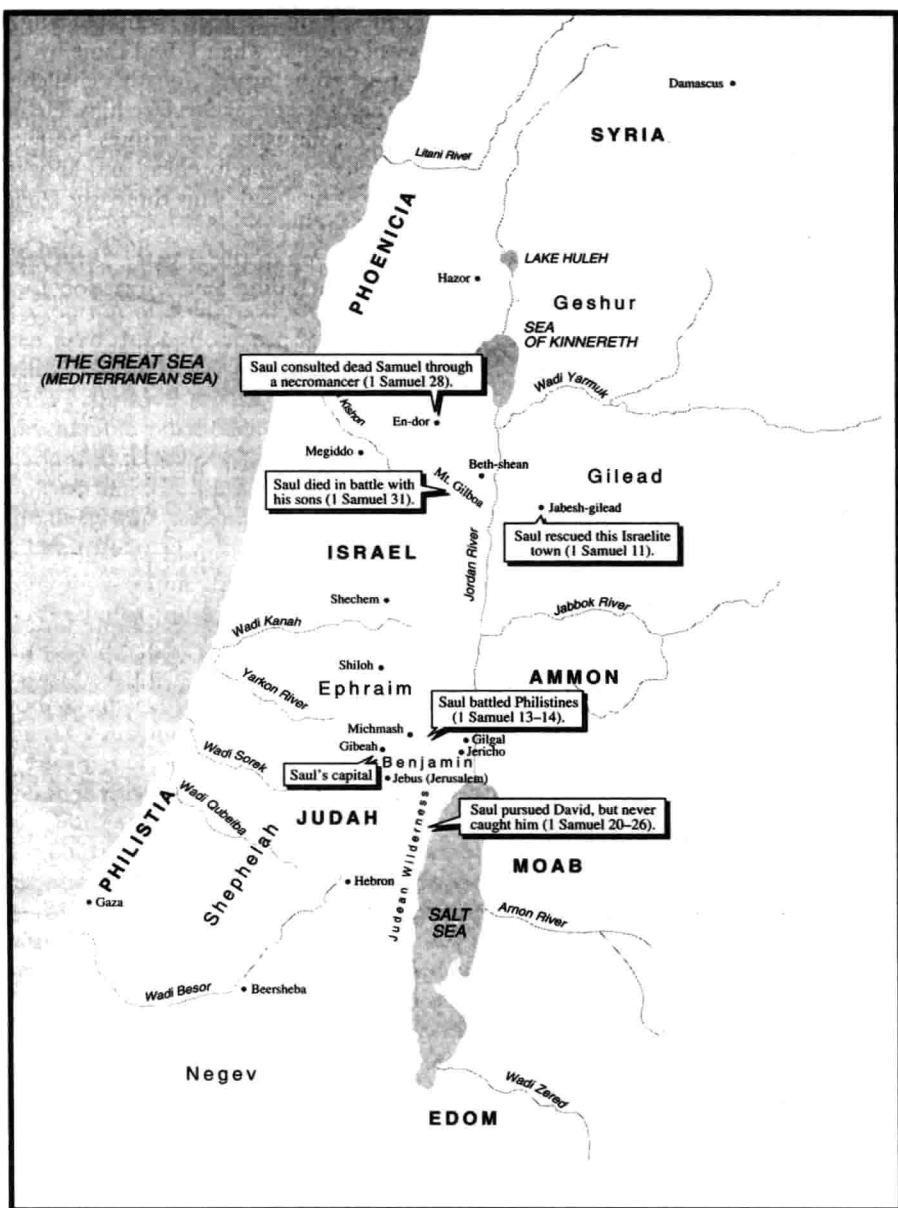


图 8.6 扫罗生平

扫罗寻求撒母耳的帮助和支持，但是一句安慰的话都没有得到。撒母耳再次肯定了自己和耶和华废弃扫罗的决定。当扫罗和他的儿子战死在基利波山，扫罗的王国也就结束了(图 8. 6)。非利士人发现扫罗的尸体，[253]割下他的首级，剥下他的盔甲，将尸体钉在伯珊(Beth-shean)的城墙上供众人观看(图 8. 7)。听到扫罗的死讯，早先被扫罗拯救过的基列雅比的居民冒死取下扫罗及其子的尸体并恭敬地予以安葬。



图 8.7 非利士人像棺椁

这件非利士陶制棺椁现停放在耶路撒冷的洛克菲勒博物馆。棺椁最初发现于伯珊,大约完成于扫罗统治时期(公元前 1000 年)。棺椁按成年人的大小制成,盖子上刻着人的面孔,也许是里面人的形象。这件棺椁和其他文物证明非利士人此时已经占据伯珊,也表明了他们向东渗透的广度和威胁的强度。

4 大卫故事链(撒下 1—24)

大卫是个谜一样的人,破解他的密码其复杂程度不亚于一个小型工厂。他是献身耶和華的好君王还是邪恶的机会主义者?他果真在以色列黄金时期缔造了一个世界级的帝国?大卫真有其人吗?历史学家和考古学家都在追问以色列最伟大君王的问题。

《撒母耳记下》讲述大卫如何巩固自己的权力。他将犹大全地和北部支派都纳入自己的管辖范围,以色列各支派第一次形成统一的民族实体。

4.1 大卫的兴起(撒下 1—8)

扫罗受了致命伤,他要求士兵帮自己结束生命。这个士兵后来拿着扫罗的王冠向大卫报信,他以为这样对自己有好处。大卫愤怒于士兵竟敢杀死扫罗,尽管扫罗实际上没有幸存机会。我们如何看待大卫的反应?大卫对扫罗的态度不合常理吗?这是大卫衰败的开端吗?

也许大卫真的为扫罗的死感到悲痛并为扫罗和约拿单的死写了悼词(撒下 1:19—27)。这首诗紧扣《撒母耳记上》哈拿之歌的主题“大英雄何竟死亡!”(尤其 19、24 以及 27 节)。骄傲的降为卑微,卑微的得到荣升。

[254]大卫对扫罗之死的反应也可看出他的政治敏锐性。尽管扫罗是他的对手,但是他没有对扫罗表现出任何仇恨情绪或者诋毁言论。他没有对付盘踞在以色列北部的扫罗旧部,甚至在这个最悲伤的时刻向扫罗的朋友敞开大门。

大卫回到自己的犹大支派后就联合支持者。他在希伯仑(Hebron)建立犹大首都,并在这里统治了七年半。与此同时,扫罗元帅押尼珥(Abner)辅佐的伊施巴力(Ishbaal)也在北方称王。大卫之家和扫罗的军队现在形成敌对势力。但是当大卫的力量愈益强大时,伊施巴力却渐渐衰弱。希伯来圣经将伊施巴力写成伊施波设(Ishbosheth),意为“蒙羞之人”。根据《历代志上》8章33节和9章39节,伊施巴力的名字意为“巴力之子”(man of Baal)。变更后的名字消解了之前的神性元素,同时也贬低了这个冒牌君王。这种污名技巧也用在约拿单之子,他先前的名字是米力巴力(Meribbaal),后来的名字是米非波设(Mephibosheth)。

伊施巴力的统帅押尼珥见大卫强盛而反叛旧主,这刺激了大卫的统帅约押(Joab)。约押觉得做大卫副手没有安全感,于是秘会押尼珥并杀死后者,除掉一个危险的对手。

大卫悼念押尼珥的死并谴责约押的阴谋诡计。押尼珥在北部以色列很受尊重,他出现在大卫营帐本身就是麻烦,然而谁都没有把他的死归咎于大卫。大卫再次表现出关心那些效忠扫罗的人,因此没有挑激扫罗追随者们脆弱的神经。

北方的形式彻底恶化。伊施巴力被两名手下将领杀害,他们割下他的首级献给希伯仑的大卫,表示出对大卫的忠心。大卫不为所动并杀掉这两个叛徒。他又一次向众人传递出谁向扫罗之家施暴就受咒诅的信号。

现在北部支派完全失去首领,于是央求大卫作北部支派的王。立约之后大卫成为犹大和以色列联合王国的君主。大卫决定从现在的都城希伯仑迁到别处。如果仍然留在希伯仑,会让人觉得他偏爱自己的家乡。大卫率军攻打并占领了耶布斯(Jebus),后来更名为耶路撒冷(Jerusalem,图8.8)。《撒母耳记下》5:6-10描述了大卫如何潜入这座城市。耶路撒冷考古学或许能够提供攻城的线索(里兹(Reich)和书克伦(Shukron),1999)。因这座城直接归大卫管辖故得名“大卫之城”。然后他除掉周边的非利士人以加强首都的安全。出于虔诚和政治机敏,他从基列耶琳(Kiriath-yearim)将上帝的约柜迎进耶路撒冷。约柜这一部落联盟和早期宗教崇拜的象征极大地增强了耶路撒冷作为统一国家的核心地位。

大卫希望在耶路撒冷为约柜造一处圣所。耶路撒冷的王室先知拿单从耶和华中那里得到话语:大卫不应为耶和华中建造房子而应为自己建一处居所,[255]意为永远的王朝。这就是我们常说的大卫之约(Davidic covenant),耶和华中永远坚立大卫的后裔:

你的家和你的国,必在我面前永远坚立。你的国位也必坚定,直到永远。(撒下7:16)

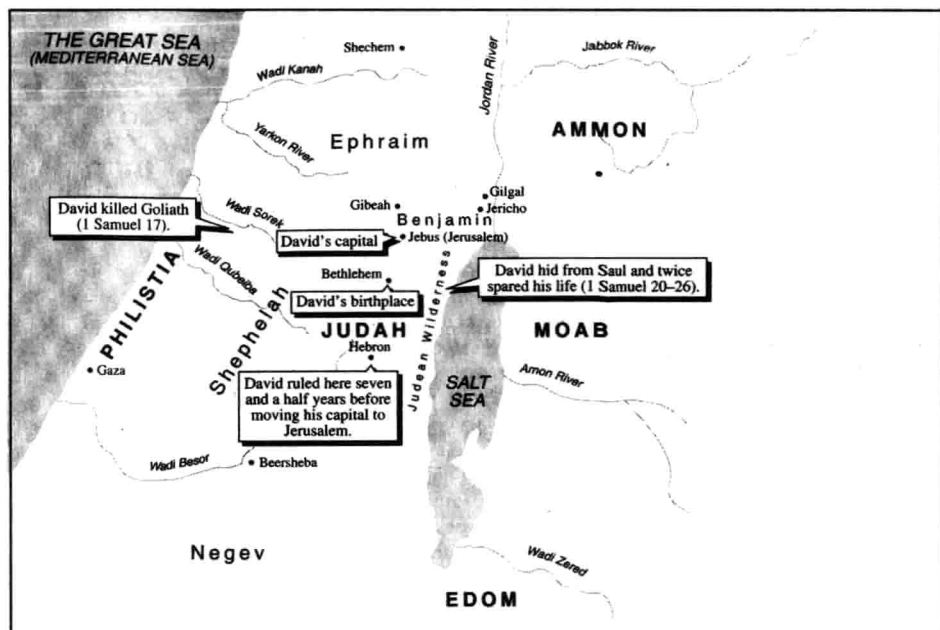


图 8.8 大卫生平

尽管大卫王室成员也会犯罪，但是耶和华从来不会像废弃扫罗那样废弃他们。这或许是犹太教和基督教里弥赛亚盼望的基础。耶和华许诺会永远支持大卫的子孙。这意味着以色列永远有一位神所拣选的君王。

大卫如今处在权力的巅峰。耶和华授权与他，百姓爱戴他，他也决意要击败以色列的宿敌。第 8 章总结他的战功。大卫征服非利士人，让他们再也不可能威胁以色列。他击败亚兰人、摩押人以及以东人，以色列四境没有敌患。第 15 节简短总结大卫开创的公义、和平的统治时期。此时被看成以色列的黄金时期：

大卫作以色列众人的王，又向众民秉公行义。（撒下 8：15）

大卫如今处于事业的巅峰。然而或许是物极必反，尽管大卫拥有耶和华的支持，[256]但他开始骄傲自满，出现堕落的迹象。不要忘记那个主题：骄傲的降为卑微，卑微的得到荣升。

表 8.5 大卫生平

| | |
|------------|-----------|
| 撒母耳膏立的王 | 《撒母耳记上》16 |
| 杀死非利士巨人歌利亚 | 17 |

| | |
|---------------------|----------|
| 与扫罗的儿子约拿单成为挚友 | 18 |
| 受扫罗迫害,流落到非利士平原 | 18—30 |
| 悼念扫罗和约拿单的死 | 《撒母耳记下》1 |
| 犹大之王 | 2 |
| 以色列之王 | 5 |
| 定都耶布斯(耶路撒冷) | 5 |
| 把约柜迎回耶路撒冷 | 6 |
| 拿单应许大卫之约 | 7 |
| 与拔士巴通奸 | 11 |
| 押沙龙反叛后,逃离耶路撒冷 | 15 |
| 在亚劳拿(Araunah)禾场上建祭坛 | 24 |
| 去世,所罗门继位 | 《撒母耳记上》2 |

4.2 王位继承(撒下 9—20)

《撒母耳记》这部分内容连同《列王纪上》1—2 章详细叙述了大卫的家庭,他的众子为了继承王位而互相残杀。这段叙事读起来就像小故事,可能还揉合了宫廷记载。学界将这段叙述称作继承叙事(succession narrative)或大卫的宫廷历史(court history of David)。作者引介拔士巴(Bathsheba)的方式透漏出坏事将要发生:

过了一年,到列王出战的时候,大卫又差派约押率领臣仆和以色列众人出战。他们就打败亚扪人,围攻拉巴。大卫仍住在耶路撒冷。(撒下 11: 1)

大卫逃避军事责任。不要忘记正是这样的勇气让他敢于面对歌利亚并受百姓的拥戴。毫无疑问,他会因此陷入麻烦。大卫从王宫的平顶上窥见一位美丽的女子拔士巴,便叫他到王宫里来。尽管拔士巴已经嫁给乌利亚(Uriah),但她还是接受了大卫的邀请。谁会拒绝一位国王呢? 大卫和她发生了性关系。拔士巴怀孕让事情变得复杂起来,此时她的丈夫正在抗击亚扪人。大卫企图掩盖导致拔士巴怀孕的丑事,于是召回乌利亚,希望他和妻子同房。乌利亚向大卫汇报了战事,但拒绝抛下战士们享受妻子的温柔。乌利亚对大卫的忠心充满了反讽意味。

大卫使乌利亚在 frontline 丧命。为了表示对阵亡将士的关心,他和寡妇拔士巴结婚了。[257]大卫以为通奸和杀人行为可以这样瞒天过海,直到拿单曝光了他的罪行。这是耶和华对大卫的试探。耶和华会像扫罗犯罪后废弃扫罗那样废弃大卫吗?

大卫的罪即使不比扫罗的更糟,也和他的一样严重。扫罗犯罪后,耶和华拒绝让扫罗之家继承王位并且不再眷顾他。但是耶和华对大卫的罪有不同的处理方式。好奇的读者会问为什么会有这样的差异?

凭大卫犯下的罪,他当然应该从王位上下来,但是耶和华仍然保留大卫之约的效

力。因着立约的承诺，耶和华允许他留在王位上。但大卫并非被无原则的宽恕。耶和华的惩罚降到拔士巴所生的孩子，而且他在暗中犯下的通奸罪和谋杀罪都被他的众子公开偿还到他身上。此处有“诗学正义”(poetic justice)的观念。大卫自己的罪甚至以更邪恶的方式被家中众子复制。耶和华通过先知拿单向大卫传达这样的审判信息：

“你既藐视我，娶了赫人乌利亚的妻为妻，所以刀剑必永不离开你的家。”耶和华如此说：“我必从你家中兴起祸患攻击你，我必在你眼前把你的妃嫔赐给别人，他在日光之下就与她们同寝。你在暗中进行这事，我却要在以色列众人面前、日光之下报应你。”(撒下 12: 10-12)

先知的这番话成为后面叙事的文学—神学基调。当大卫的众子觊觎王权时，这个惩罚就在大卫之家起作用了。

暗嫩(Amnon)是王位的第一合法继承人。他的罪就是强奸了自己同父异母的妹子他玛(Tamar)。一天，他装作生病，然后诱奸了他玛，却最终将她抛弃并绝然把她赶走。他玛的同胞兄长押沙龙(Absalom)两年后仇杀暗嫩。

大卫非常疼爱押沙龙，但是除了惩罚他，大卫别无选择。他放逐押沙龙，不允许他出现在耶路撒冷。但押沙龙像他父亲一样是个聪明、有抱负的政客，而且他相貌英俊。最终，大卫允许他靠近耶路撒冷城门，但是不能进城。他在此处颇受百姓爱戴，他拦下那些向大卫伸冤的人，并适时解决他们的困难。他主动服务百姓：“凡有争讼求审判的，到我这里来，我必秉公判断。”随后经文说：“押沙龙暗中得了以色列人的心。”

赢得民心后，他加紧了篡夺王位的步伐。首先他在希伯仑称王，这里曾经是大卫称王的地方。然后召集军队攻打耶路撒冷。大卫意识到自己支持者寡，于是逃到犹大旷野。押沙龙控制了耶路撒冷，公然与大卫的妃嫔在王宫的平顶上媾和，炫耀自己的权力，全城百姓都见证了这一幕。大卫在暗中所行的丑事被他的儿子公开表演。

然而大卫并非孤家寡人。他让亲信大臣户筛(Hushai)潜伏下来。户筛假意支持押沙龙，并暗中破坏押沙龙的计划。他向押沙龙献的计策和押沙龙的谋臣亚希多弗(Ahithophel)的相反。[258]户筛的计策令大卫成功逃脱并积蓄力量。而亚希多弗的计策没有被押沙龙采纳，后来他自杀了。

最终押沙龙和大卫战于郊野。押沙龙被大卫的统帅约押杀死。尽管失去儿子的大卫悲不自胜，但还是返回耶路撒冷重新掌控首都。

4.3 大卫临终(撒下 21-24)

最后几章的内容出自不同的来源，而且编修的顺序不符合时间先后。22章有一段大卫所写的诗歌，这段内容和《诗篇》18章极为相似。此处有一张大卫勇士的名单，也包括大卫犯下的罪，这是他缺乏信心的表现。大卫没有倚靠耶和华而是倚仗军队的

力量。耶和华惩罚他，国家也遭遇灾害。

《撒母耳记》以大卫购买亚劳拿(Araunah)的财产并献上祭物制止瘟疫结尾。祭坛建在亚劳拿的禾场上，该地成为耶路撒冷圣殿的地址。《撒母耳记》结尾事先指出君主制历史的下一阶段发展状况，即所罗门的统治和建立圣殿。

5 《撒母耳记》作为一卷书

《撒母耳记》的成书过程经历了不同发展阶段。其中的材料最初互相独立，例如约柜叙事(撒上 4: 1-7: 1)，扫罗兴起的故事(撒上 9: 1-11: 15)，大卫兴起的故事(撒上 16-31)，以及王位继承的叙事(撒下 9-20；王上 1-2)。

王权的兴起是本书的核心内容。对君主制积极和消极的两种态度使经文对新形势给出微妙而真实的评价。支持君主制的资料可能由约西亚统治时期的申命史家汇编而成。反对君主制的资料可能由被掳时期的编者在评注以色列诸王的失败时加插进来。王权是上帝拯救百姓计划的一部分，但是王权产生了百姓的悖逆，因为百姓偏离了摩西之约的神权理想。

编者将各种意见统一进先知对君主制的批评视野中。在这样的历史里，撒母耳是代表上帝行使权利的主要人物。王权发展的至高点就是神圣之约和大卫王室的联合。大卫生平强调了对上帝的绝对依从，服从律法而不是凌驾于律法之上。

在文学层面上，本书卷的结构分为三个故事链。每一部分都有一个与王权息息相关的核心人物。文学—神学主题将这三部分紧密连接在一起强化了哈拿之歌的主题：骄傲的降为卑微，卑微的得到荣升。

[259]当先知历史被放进更大的申命历史的范畴时，《撒母耳记》最后成书时就需要编者对它加以改造。这种神学上的处理可以在《撒母耳记上》8章和12章以及《撒母耳记下》7章窥见痕迹。这些编者加插的内容反映了申命史家的神学观念：神圣的计划如何在历史过程中发挥作用。

关键概念

1. 《撒母耳记》的结构。《撒母耳记》的三个故事链是什么？
2. 《撒母耳记》的主题。哈拿之歌的文学—神学主题是什么？这一主题在《撒母耳记》里如何表现？
3. 神权政治和君主制。《撒母耳记》里君主制的发展是如何与神权政治意识形态发生冲突的？在《撒母耳记》里，对王权的两种相互冲突的态度是什么？
4. 大卫之约。大卫之约的宣言、应许以及义务是什么？大卫之约的内容如何帮助我们理解大卫众子对以色列王位的争夺？

讨论题目

1. 领袖。《撒母耳记》里关于领袖的问题有哪些？经文如何解释领袖？撒母耳的观点如何适用于今日？
2. 王权。比较扫罗和大卫的生平，他们的人生轨迹有哪些相似之处又有哪些不同之处？大卫之约在大卫的一生中如何发生作用？它对以色列国家的命运有什么影响？
3. 哈拿之歌。这首歌表达了圣经里的主题：骄傲的降为卑微，卑微的得到荣升。这个主题似乎贯穿以色列早期君王的一生。你认为《撒母耳记》的作者论述了人性和权力政治的关系吗？是否领袖都会不可避免地变得自大、自恋，最终为自己谋私利？你能想出任何反例吗？

经文今读

罗布特·奥特(Robert Alter)的著作《大卫的故事》(*The David Story*, 1999)对《撒母耳记》做了注解和翻译。斯蒂文·麦肯齐(Steven L. McKenzie)所著的《大卫王：其人其事》(*King David: A Biography*, 2000)重建了大卫的生活画卷，认为他是一个卑鄙的篡位者而非虔诚的英雄。由巴洛克·哈尔彭(Baruch Halpern)所著《大卫不为人知的魔性：弥赛亚、谋杀者、背叛者、君王》(*David's Secret Demons: Messiah, Murderer, Traitor, King*, 2001)一书挖掘出另一个“真实”的大卫。但以理·弗里德曼(Daniel Friedmann)《杀戮和占有：圣经故事里的律法、道德和社会》(*To Kill and Take Possession: Law, Morality, and Society in Biblical Stories*, 2002)一书考察了圣经故事，包括大卫故事里受质疑的德性。由以色列·芬克尔斯坦(Israel Finkelstein)和尼尔·亚舍·希尔伯曼(Neil Asher Silberman)合著的《大卫和所罗门：追寻圣经里的圣王和西方传统的根基》(*David and Solomon: In Search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of the Western Tradition*, 2006)一书使用考古学和历史分析的方法，认为以色列皇室传统出现得较晚，它的形成是出于政治和宗教目的。

[260]第九章 列王和先知(一): 君主制早期

- 1 简介
- 2 所罗门和统一王国(王上 1-11)
- 3 分裂的南北国

关键术语

| | | |
|------|------|------|
| 亚多尼雅 | 以利沙 | 暗利 |
| 亚哈 | 耶户 | 罗波安 |
| 亚希雅 | 耶罗波安 | 所罗门 |
| 拔示巴 | 耶洗别 | 联合王国 |
| 以利亚 | 耶斯列 | |



夏加尔(Chagall)的《所罗门》

所罗门是大卫其中一个儿子,他后来继承王位。他建成以色列圣殿,是帝国的伟大缔造者,并以其财富和智慧成为传奇人物。他也是以色列统一王国的最后一位君主。

来源: 巴瑞·班德斯塔根据马克·夏加尔的作品《所罗门》绘制而成,原画创作于 1956 年,彩色石版画。

1 简介

迄今为止,我们对希伯来圣经的处理与正典书卷的编排顺序一致。不过从《列王纪》开始,希伯来后先知的内容归在基督教历史书范围。《以赛亚书》和《阿摩司书》等按时间是放在《列王纪》之后,不过目录次序并不完全按照历史的先后顺序。以赛亚、耶利米以及许多后先知书里的先知生活的年代和《列王纪下》记述的年代相仿。[261]后先知书内容与《列王纪》两部书卷的内容有交织的地方。将列王和众先知放在一起讲述是因为他们彼此关联,讲述他们之间的关系也就成为这些书卷的核心内容。

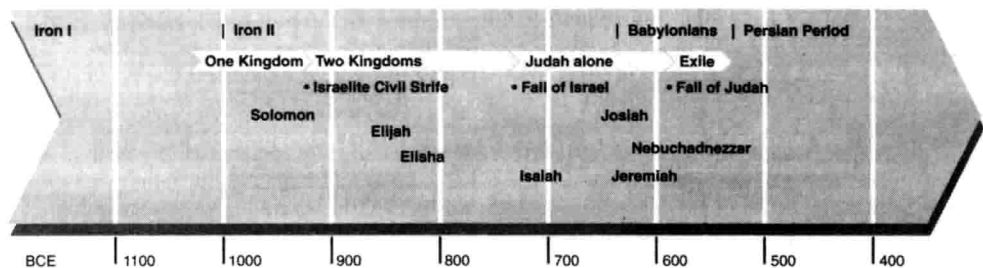


图 9.1 时间线索:《列王纪上下》

《列王纪上下》和《撒母耳记》一样原本是一部书卷。《列王纪》续讲《撒母耳记》的故事。但《列王纪》至少在一个方面不同于《撒母耳记》:里面并没有一些核心人物,而是按王族谱系从大卫讲到被掳时期(图 9.1)。

《列王纪》是申命历史的延续,也分享了申命历史观,它假设以色列和耶和华有立约关系。申命历史关注以色列宗教的纯洁。如果人们尤其君王相信并忠于耶和华,他们就受耶和华的保护和祝福,否则整个民族将受惩罚。以色列对耶和华的献身程度是靠宗教衡量的。如果人们只敬拜耶和华,那么百姓就是信实的。如果人们只在耶路撒冷用规定的方式敬拜耶和华,那么百姓就是忠诚的。

我们尤其要注意作者对列王的评价。作者并不在意君王在国内和国际政治上的功绩,而是看重他是否是一位合格的宗教领袖并服从摩西律法。作者在这两种评价机制内任选其一:某王行耶和华眼中看为恶的事或者某王行义。作者盛赞拒绝偶像、并推动耶和华信仰的君王希西家(Hezekiah)和约西亚(Josiah)。作者谴责那些容忍耶和华以外神祇的君王。

申命史家对北国存在明显的偏见。北国的一切君王无论政绩多大都受到否定。北国的所作所为得不到认可,因为北国以色列本身就建立在错误的基础上。北国的首任君王耶罗波安(Jeroboam)否定了神授的大卫王朝和耶路撒冷圣殿而另建崇拜中心,并以金牛犊作为宗教象征。随后的历届君王都没有废止这些崇拜圣所,因此受到作者的一致谴责。作者认为但和伯特利的金牛犊导致北国最终倾覆。

[262] 先知传言和政治有紧密关系,先知对君主制批评有加。《申命记》18 章描写了摩西作为以色列首位理想的先知形象,后来的先知撒母耳、拿单、迦得(Gad)一一出现在《撒母耳记》里。君王和先知的紧密关系也在这部书卷里首次出现。撒母耳履行自己的先知职分,警告百姓不要寄望于君王;他废除支派联盟的约法后就立扫罗为王。拿单支持大卫在耶路撒冷称王,但是当大卫和拔士巴(Bathsheba)通奸并谋害拔士巴的丈夫乌利亚时,他也谴责大卫的罪行。

南北国时期先知人数骤增,他们在国家的政治和宗教事务中扮演举足轻重的角色。先知不是僧侣或者禁欲者,他们完全入世参与政治和社会生活。一些先知支持王室,但是另一些挑战王室政策。例如以利亚(Ahijah)鼓励耶罗波安斩断与所罗门一大

卫王室的关系。先知以利亚和以利沙(Elisha)谴责亚哈(Ahab)和耶洗别的王朝。先知阿摩司、何西阿、以赛亚以及耶利米(有些出现在《列王记》里,但是有些只在后先知书里出现)等极力挑战以色列和犹大诸王,希望国家民族回归到约的传统。

当我们研究《列王纪》尤其和先知文学联系起来研究时会感觉其中内容非常复杂。后先知书的话语和事件在年代上符合《列王纪》故事线索。考古学第一次补充了圣经里记载的故事,人们发现大量和《列王纪》描述相类似的艺术品、建筑结构以及文献资料。历史学家已经重建了亚述和巴比伦帝国的历史,其中包括圣经故事里的重要人物西拿基立(Sennacherib)和尼布甲尼撒(Nebuchadnezzar)等(表 9. 1)。这些圣经外的资料加深了我们对圣经记载事件的理解。

www 请到对应网站浏览“圣经和古代东方历史交集”的时间线索图。

1.1 王国历史：概要

所罗门除掉了自己的心腹之患亚多尼雅(Adonijah)及其军师约押(Joab)(王上 1-2)。所罗门以其智慧著称(3-4),他在耶路撒冷建造圣殿,使这个地方成为以色列的宗教首都(5-8)。后来所罗门穷奢极欲而失去民心和支持(9-11)。所罗门死后,北部支派在耶罗波安的领导下投靠了所罗门的儿子罗波安(Rehoboam)并建立以色列王国(12-14)。以色列的君主制比犹大脆弱,直到暗利(Omri)取得王位情况才有所好转。

暗利的儿子亚哈在以色列拜巴力受到以利亚等先知的谴责(17-22)。先知以利沙继承了以利亚的主张,也对暗利的以色列王朝大加抨击(王下 1-8)。^[263]耶户使用铁腕消灭了暗利王室并建立自己的王朝;以色列和犹大并存了约两百年时间(9-16)。后来亚述征服并摧毁了以色列(17)。亚述也攻打过犹大,但是希西家的犹大幸存下来(18-20)。昏聩之君玛拿西(21)之后是贤明君王约西亚,后者在犹大重建耶和华的信仰(22-23)。但是犹大在巴比伦王尼布甲尼撒面前显得无能为力。巴比伦遭遇犹大的顽强抵抗,但最终耶路撒冷倾覆,巴比伦王将大批犹大人掳掠至巴比伦(24-25)。

表 9. 1

列王和列国这张表罗列了《列王纪》各时期的显赫人物。列王统治的年代一律是公元前。当我们把《列王纪》的内容和后先知书的内容对照阅读时,这张表就显示出参考价值。这些年代数据依据学者的研究,个别年代可能有所不同。

www 请上出版公司网站浏览“以色列编年史”。

| 以色列 | | 以色列以外 | |
|-----------------|---------------|------------------------------------|--|
| 联合王国 | | | |
| 扫罗, 1020—1000 | | | |
| 大卫, 1000—961 | | | |
| 所罗门, 961—922 | | | |
| 王国分裂 | | | |
| 以色列 | 犹大 | 埃及 | |
| 耶罗波安一世, 922—901 | 罗波安, 922—915 | 希沙克一世, 931—910: 在 925 年入侵巴勒斯坦 | |
| 暗利, 876—869 | | | |
| 亚哈, 869—850 | 约沙法, 873—849 | 亚述 | |
| 耶户, 842—815 | 亚他利雅, 842—837 | 撒幔以色列三世, 859—825: 辖制耶户 | |
| | 约阿施, 837—800 | | |
| 约阿施, 801—786 | | | |
| 耶罗波安二世, 786—746 | | | |
| 何西阿, 732—724 | 亚哈斯, 735—715 | 提革拉毗列色三世, 745—727: 入侵迦南 | |
| | | 撒幔以色列五世, 726—722: 围攻撒玛利亚 | |
| | | 萨尔贡二世, 721—705: 在 721 年征服撒玛利亚/以色列 | |
| | 希西家, 715—687 | | |
| | 玛拿西, 687—642 | | |
| | 约西亚, 640—609 | 巴比伦 | |
| | 约哈斯, 609 | | |
| | 约雅敬, 609—598 | | |
| | 约雅斤, 598—597 | | |
| | 西底家, 597—587 | 尼布甲尼撒二世, 605—562: 在 587 年征服耶路撒冷/犹大 | |

我们可以根据历史内容将《列王纪》的内容分成三部分(表 9.2)。第一部分是所罗门联合王国,[264]第二部分是内乱和南北国并立,第三部分是犹大的历史及至被掳巴比伦。

表 9.2 列王与先知

| 列王与先知 | 《今日如何读旧约》 | 《列王纪》经文 | 先知 |
|----------|-----------|------------------|---------------------|
| 1: 君主制早期 | 9 | 《列王纪上》1—《列王纪下》13 | 以利亚, 以利沙 |
| 2: 亚述危机 | 10 | 《列王纪下》14—20 | 阿摩司、耶路撒冷的以赛亚、弥迦、何西阿 |
| 3: 巴比伦危机 | 11 | 《列王纪下》21—25 | 耶利米、以西结、西番雅、那鸿、哈巴谷 |

1.2 《列王纪》作为一卷书

《列王纪》明显是一部组合而成的书卷。作者使用的文献通常用名字标出,不过这对我们没有多大用处。他提到“所罗门记”(王上 11: 41)、“犹大列王记”(王上 14: 29)以及“以色列诸王记”(王上 14: 19),这些材料可能是宫廷文书。此外,作者可能收录了最初是口头传统的先知以利亚和以利沙的故事。

《列王纪》综述所罗门到耶路撒冷被毁的历史,并选择性地讲述一些历史教训。他以丧失应许之地和百姓被掳作故事的结尾是要让读者明白发生这些悲剧事件的起因是上帝对百姓犯罪进行审判的结果。

而且,上帝对悖逆子民的审判是通过他的仆人先知实现的。《列王纪》里的先知,包括拿单、亚希雅、以利亚以及以利沙都警告以色列和犹大会有灾难降临。但是列王和百姓的心都坚硬。于是展现上帝权能的历史过程在世界范围内上演。

1.3 阅读指南

君主制早期历史需要重点掌握的内容:

- 《列王纪上》3 章: 所罗门如何获得智慧? 他如何施展自己的智慧?
- 《列王纪上》8 章 1 节—9 章 9 节: 所罗门在圣殿祈祷; 祈祷文明显具有申命色彩, 并预示了被掳的到来。
- 《列王纪上》12 章: 罗波安以及王国分裂成犹大和以色列。
- 《列王纪上》16 章 21—34 节以及 17—19 章: 暗利、亚哈、耶洗别以及先知以利亚。
- 《列王纪上》1—2 章: 以利亚升天, 以及以利沙接班。

[265]2 所罗门和统一王国(王上 1—11)

《列王纪》作者详细叙述了所罗门的统治(表 9.3)。所罗门在位很长时间(公元前 968—前 928), 实现了完美的四十年执政。不过在申命史家的观念里, 所罗门的统治第一次实现《撒母耳记下》7 章大卫之约的内容。所罗门在位期间, 他在耶路撒冷建造了伟大的耶和华圣殿。

2.1 所罗门的兴起(王上 1—2)

这两章内容涉及所罗门如何巩固自己的王权使其成为大卫的合法继承人。大卫已经风烛残年, 因身体衰弱需要一位年轻女子陪睡。仆人为他找来美女亚比煞(Abishag)。大卫的长子亚多尼雅(Adonijah)很自然希望大卫将王位传给他。他得到元帅约押和祭司亚比亚他(Abiathar)的支持, 他们为亚多尼雅举行称王的加冕仪式。

许多学者认为《撒母耳记下》9—21章以及《列王纪上》1—2章(怀布雷(Whybray), 1968)是王位继承叙事或大卫宫廷历史(court history of David)的结论部分。然而,《撒母耳记下》21—24章却打破了这种连贯性。这表明《列王纪》这两章实际上是所罗门王国历史的介绍部分而非大卫王位继承历史的结论部分。

表 9.3 所罗门生平

| | |
|---------------|-----------|
| 继承并巩固王位 | 《列王纪上》1—2 |
| 从上帝那得到并运用智慧 | 3—4 |
| 在耶路撒冷为耶和华建造圣殿 | 5—9 |
| 示巴女王来访 | 10 |
| 七百妻子和三百妃嫔 | 11 |
| 去世并葬在耶路撒冷 | 12 |

支持大卫的先知拿单和其他人都反对亚多尼雅自立为王。他们积极促成大卫的幼子所罗门继承王位,这又一次彰显了圣经里幼子取代长子的主题。回想以撒取代以实玛利、雅各取代以扫、以法莲取代玛拿西以及大卫取代他的众兄长和扫罗的故事。也许耶和华作者需要建立所罗门统治的权威,所以对这些幼子取代长子的故事格外有兴趣。[266]很明显,此时长子继承王位的制度在以色列并没有建立起来。

和所罗门同一阵线的是其母亲拔士巴、祭司撒督以及大卫的将领比拿雅(Benaiah)。他们在大卫的支持下为所罗门举行加冕仪式。所罗门很受欢迎且有广泛的权力基础。亚多尼雅只得放弃称王并请求所罗门饶恕他。

大卫将死之际劝告儿子所罗门要持守耶和华信仰,要坚守大卫之约的应许。这些话无不深深刻着申命神学的印记:

我现在要走世人必走的路,所以你当刚强作大丈夫,遵守耶和华你上帝所吩咐的,照着摩西律法上所写的行主的道,谨守他的律例、诫命、典章、法度。这样,你不论作什么事,不拘往何处去,尽都亨通。耶和华必成就向我所应许的话说:“你的子孙若谨慎自己的行为,尽心尽意、诚实地行在我面前,就不断人坐以色列的国位。”(王上 2: 2—4)

没有谁会轻易放弃。大卫死后,亚多尼雅暂时隐藏起对王位的渴望。他央求拔士巴把大卫的前妾亚比煞嫁给他。所罗门明白亚多尼雅在向王权发起挑战,于是指责他反叛。很显然,如果谁能接近王的妻妾,那么他就是真正的国王。押沙龙在王宫的平顶上与大卫的妃嫔行淫,实际上就是对全耶路撒冷的百姓宣示自己的王权。所罗门被这个请求激怒,于是判处亚多尼雅死刑。支持亚多尼雅的约押不久也被处死(图 9.2)。辅佐亚多尼雅的祭司亚比亚他被掳到亚拿突(Anathoth)。申命编者对经文的处理让



图 9.2 有角的祭坛

这个位于别是巴的有角祭坛与会幕中的祭坛相似。约押就是抓着这样的角寻求庇护,但所罗门还是找借口除掉他(王上 2: 28—29)。

我们明白先知对以利之家的谴责得到实现(见 2: 27, 并比较撒上 2—3)。[267]由于亚比亚他支持亚多尼雅反对所罗门,所以撒督祭司赞成将亚比亚他全家驱逐并掳到亚拿突。在耶路撒冷,祭司职分是许多人嫉妒的对象,这也就解释了撒督祭司为什么会得到这种权力。弗里德曼(Friedman, 1987)认为《申命记》的作者是耶利米。如果他是的,那么上面的解释就很有启发意义。我们知道耶利米来自亚拿突,权威学者认为它的祖先可以上溯到亚比亚他支脉,这样他的祖先最终就可以追溯到示罗的以利。

通过放逐或者铲除潜在的敌人,所罗门巩固了自己的统治。于是作者总结:“这样,便坚定了所罗门的国位。”(2: 46)

2.2 所罗门的智慧(王上 3—4)

所罗门开始受百姓的拥戴。所罗门在基便时,耶和华向所罗门显现说他可以向耶和華求任何事。所罗门并没有选择财富、长寿或者政权保障,而是求明辨善恶的智慧,这样他就可以很好地统治上帝的子民。耶和华非常赏识所罗门的选择(很明显,所罗门的智慧集中表现在他足够聪明去选择智慧),于是赐他“聪明智慧”以及当初没有求的东西(3: 12)。

接下来的故事就是应许如何实现。两个妇女到所罗门这里要求公正裁决。她们每个人都有个新生儿,但其中一个女人不当心压死了自己的孩子,于是用自己孩子的尸体调换另一个女人的孩子。她们都说自己才是这个活孩子的母亲。所罗门机智地处理这个争执。他命令手下将孩子劈成两半,每个妇女各得一半。如他所料,真正的母亲对孩子表示出极大的怜悯,宁愿不要孩子也不想伤害他。

所罗门不仅善于断案,还作箴言三千句、诗歌一千零五首。他讲论草木有些像科学分类的雏形。根据耶和华创造故事,所罗门正从事着亚当为各种动物命名的工作。

长期以来,《箴言》被认为所罗门智慧的结晶。根据《列王纪》前几章和示巴女王来访的内容,所罗门赢得了最富于智慧的君王美名。然而,接下来的故事却表明所罗门王生活腐化、穷奢极欲,他的财政状况也颇让人诟病。我们会在《今日如何读旧约》第三部分讲述所罗门在以色列智慧传统里的重要地位。

所罗门将全国划分为十二个行政区域,这样便于管理和征税。这些区域的边界和支派的边界并不吻合,这表明所罗门要求支派对他效忠。他要建立一个国家而不是地方割据势力。然而事与愿违,他的做法却鼓励了地方保护主义终致其死后发生内战。作者在此讲述所罗门的行政改革,[268]可能要表明这也是所罗门智慧的体现。如果是这样,那么所罗门的智慧实际上是在玩火自焚。

2.3 所罗门的圣殿(王上5-8)

所罗门着手建立圣殿,这是他实现耶和華与大卫立约的一部分。他与推罗(Tyre)的希兰(Hiram)签订条约,希兰提供建材和熟练技工,所罗门向希兰提供食物作为报答。所罗门建殿花费甚巨,就用以色列北部地区偿付欠下希兰的债务,这伤害到生活在那里的以色列人。

所罗门建造圣殿和王宫的浩大工程需要投入大量人力。他征用以色列人(王上5:13)并强迫他们从事重体力劳动(也就是人们经常说的“徭役”或者“苦力”),因此逐渐失去民心。后面的经文提到这些徭役是耶罗波安和以色列反叛的主要原因(11:26-28,12:4)。这让我们想起法老苦待希伯来人强迫他们建造皇家工程。支持所罗门的编者就试图回避这个丑闻,认为所罗门征调的不是以色列人而是居住在以色列边境的外邦人(9:15-22)。

圣殿是一座宏伟建筑(图9.3),它的墙壁由石头筑成并用香柏木板镶嵌。圣所分割成两个大的空间,外殿安置着馨香的祭坛、灯台以及陈设饼的桌子。香柏木板装饰着花和基路伯。内殿对称,安置着约柜。建造圣殿历时七年,大约在公元前950年建成。

圣殿是最圣洁的以色列建筑。因为约柜停放其中,人们认为这是耶和華与百姓同在的地方。约柜的顶部有这样的诗句:“他坐在二基路伯上”(诗99:1)。这是天庭议会的象征。约柜被认为是耶和華的宝座和圣所。

圣殿的复杂结构、装饰以及各式器皿表明建造圣殿的人想要让它成为耶和華统治世界的象征。外殿墙上刻画的动植物和灯台上的光代表了微观现实世界。内殿是完美的正方形结构,用纯金覆盖。基路伯把守的约柜停放其间,象征耶和華居住的完美天堂。周围是天庭议会里的永生者。圣殿生动地再现了大君王耶和華统治被造物的权力和威严。

圣殿还有一个象征意义。人们一直参照古代中东宇宙山的概念解释锡安山和圣殿,它是天地的交汇处,也就是所谓的地极(克利福德(Clifford),1972)。斯塔格

(Stager, 2000)认为所罗门圣殿是“地上天堂和伊甸园的再现”。

[269]

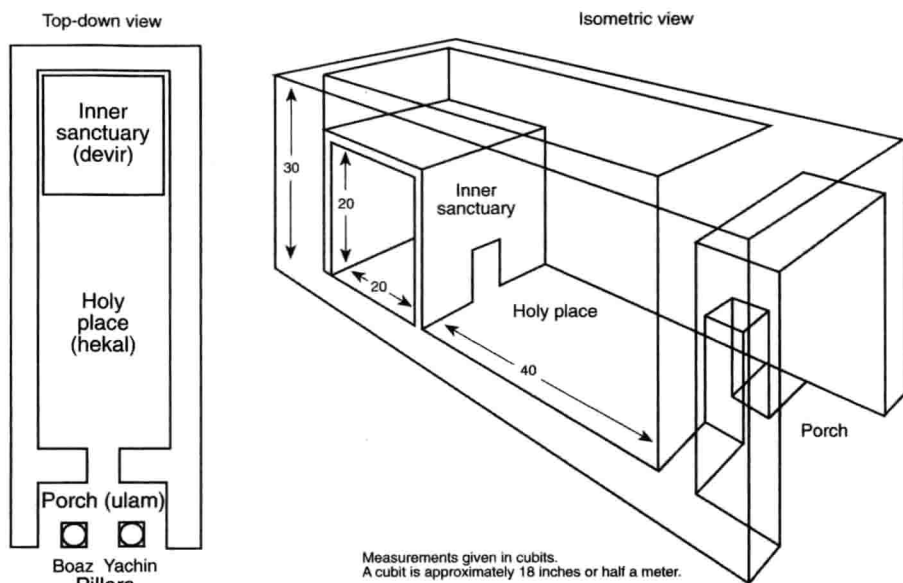


图 9.3 第一圣殿

所罗门圣殿依据帐幕的基本结构建造而成(《今日如何读旧约》三章)。内部圣所或者叫至圣所结构极为对称,它是上帝的完美居所。圣殿和较早的帐幕以叙利亚圣殿为蓝本(弗里茨(Fritz), 1987 和曼森(Monson), 2000)。

来源: 此图由巴瑞·班德斯塔根据弗里茨(V. Fritz)的文章《圣殿建筑: 所罗门圣殿考古学研究》(Temple Architecture: What Can Archaeology Tell Us about Solomon's Temple?)绘制而成,《圣经考古学评论》(7/8 1987):41。

所罗门用一周的国定假期在圣殿里献祭。祭司将约柜从会幕运到圣殿的内殿。所罗门奉献了长篇祷文(8: 22-53),让人们忆起耶和华与大卫之家所立之约。祷文也提到国中遭遇的灾难,请求上帝在天上的居所垂听赦免。文中“掳到仇敌之地”似乎预见到了巴比伦之囚,这句明显是申命作者的语气。经文经常会出现申命作者借以色列伟大领袖表达世界观的情况,例如《申命记》里摩西的临别赠言,约书亚的临别赠言(书 24),撒母耳(撒上 12)以及此处所罗门的布道。

除了建造圣殿,所罗门亦建造了豪华宫室。建造宫室的时间是建造圣殿的两倍,可是经文对此只略微提及。这项开支更加重了国家的债务也激化了人们日益增长的不满情绪。

[270]2.4 所罗门驾崩(王上 9-11)

所罗门完成他的宏伟工程后,耶和华再次向他显现,如同在基便向他显现一样。

这次耶和華敦促所羅門為善並依據摩西律法行事。如果所羅門順服，大衛王室將在以色列中堅立。如若不然，“我就必將以色列人從我賜給他們的地上剪除，並且我為己名所分別為聖的殿，也必舍棄不顧”(9: 7)，耶和華的話明顯預示了未來聖殿的毀滅和被擄的命運。我們也看見所羅門努力鞏固自己的王國，包括加固耶路撒冷、夏瑣、米吉多以及基色的城牆。這些遺址已經出土(本特(Ben-Tor)，1999)；然而，芬克爾斯坦(Finkelstein)和希爾伯曼(Silberman，2001，2006)質疑所羅門曾經建造過這些防禦工事。

所羅門的名聲和智慧遠近聞名，甚至示巴女王慕名前來請教智慧。所羅門的表現令示巴女王極為滿意。世界各地都傳頌這位最有智慧和最富有的人(10: 23-24)。但是在申命作者的評語里，所羅門建造宏偉工程產生的巨額財政赤字與征調民工引發的民怨都不足以和他多妻妾引來的麻煩相提並論：

所羅門王在法老的女兒之外，又寵愛許多外邦女子，就是摩押女子、亞扪女子、以東女子、西頓女子、赫人女子。論到這些國的人，耶和華曾曉諭以色列人說：“你們不可與他們往來相通，因為他們必誘惑你們的心去隨從他們的神。”所羅門卻戀愛這些女子。所羅門有妃七百，都是公主；還有嫔三百。這些妃嫔誘惑他的心。(王上 11: -3)

所羅門後宮佳麗如此眾多當然不表示他性趣味廣泛，這一千女人標誌著所羅門行政體系中龐大的政治聯屬。所羅門的妻妾是國際政治的一部分，是政治聯姻的結果；以色列通過這種聯姻和其他國家、城邦簽訂了條約。

但是申命作者將這些婚姻看作以色列今後分崩離析的禍根。所羅門過於縱容妻妾，允許她們在耶路撒冷敬拜自己的神祇，如此做法破壞了所羅門對耶和華的忠誠。因此，上帝不久就令大衛王室分裂。這就為王國分裂成南北國奠定了神學基調。

3 分裂的南北國

《列王紀》敘述的君主制歷經三個階段。第一階段是所羅門治下統一君主制(united monarchy, 又稱作統一王國)時期，第二階段是王國分裂成猶大和以色列兩個王國時期，這是公元前928年反對大衛王權的結果。第三階段是代表北部十個支派的以色列覆亡之後。[271]這是公元前721年亞述征服的結果。此後，猶大作為一個自治國家獨存下來。

申命作者講述第二階段時按照時間順序在猶大和以色列之間來回穿插，有時兩國的歷史交纏在一起給讀者造成極大的閱讀困難。敘述的重點在於兩國的列王事跡以及當時的國內國際環境。以色列的先知經常卷入國家事務，這樣就在王室和先知之間

产生了许多冲突。

申命史家在介绍犹大诸王时通常使用一些程式化的元素：

1. 提到某位犹大王继位的时间，相应地指出此时以色列王的统治。
2. 此王在耶路撒冷的统治时间。
3. 此王母亲的名字。
4. 以大卫作参照，评价此王的功过。
5. 该王所行的其他事可在犹大诸王记上看到。

申命史家在介绍以色列诸王时会使用稍有不同的程式化元素：

1. 提到某位以色列王继位的时间，相应地会指出此时犹大王的统治。
2. 此王在以色列都城的统治时间。
3. 对该王的负面评价(适用一切以色列王，除了沙龙，他在位时间仅一个月)。
4. 该王所行的其他事可在以色列诸王记上看到。

申命史家以官方文献为基础整理这部分叙述。这些叙述反映了以色列民族经历的君主制历史，解释了祝福和审判的申命原则。

3.1 王国的分裂(王上 12-16)

所罗门有能力维护国家统一，但是反对势力也在暗暗增长。所罗门割让北部土地、向百姓课以重税、征调以色列人从事徭役的做法引起北部地区的民怨，他们强烈要求另立君王，并最终物色耶罗波安作王。

耶罗波安(Jeroboam)是尼八(Nebat)的儿子(为了和后来的耶罗波安区分，我们称后者为耶罗波安二世)，他曾经做所罗门的督工。身为以法莲人的他对大卫王朝的统治也极为不满。在示罗(位于北部，是士师时代支派联盟的宗教中心)先知亚希雅(Ahijah)的帮助下，[272]耶罗波安组织百姓反抗所罗门的统治。亚希雅是《列王纪》提到的第一位北国先知。所罗门视耶罗波安为罪魁祸首并企图除掉他，但是他逃至埃及幸免于难。

所罗门死后，他的儿子**罗波安**(Rehoboam)继承王位。他去示剑(约书亚时期支派联盟的中心)接见当地首领，但是并没有赢得该地的支持。该地的百姓在耶罗波安的领导下要求罗波安减轻百姓的赋税。罗波安拒绝百姓的请求；在近侍怂恿下甚至变本加厉地奴役百姓。北方至此宣布独立：

以色列众民见王不依从他们，就对王说：“我们与大卫有什么份儿呢？与耶西的儿子并没有关涉。以色列人哪，各回各家去吧！大卫家啊，自己顾自己吧！”(王上 12: 16)

申命作者按照敌对思维和国家意识形态安排这场冲突。北部地区拒绝大卫的统

治和锡安神学。当初只有扫罗之家才能让他们臣服于大卫的统治,现在他们要退出。申命作者显然对大卫王室流露出同情,因为他的写作时间大约在公元前七世纪,而那时只有犹大国和大卫王室留存下来。从现实着眼,它们才是以色列未来的希望。

罗波安无法用军事和政治手段令北部地区臣服于他。王国经历了血腥内战后终于分裂为两个国家。北部地区包括十个支派,以原来的以色列作为国名。反映这一时期的经文通常用以色列指北国,而不是由十二个支派组成的政治实体。南国犹大是以犹大支派的名字命名的,只有犹大支派仍然支持大卫之家。没有土地的利未支派可在以色列和犹大两国见到。

耶罗波安一项重要任务就是团结以色列各支派并赋予她与众不同的国家身份。最终,他重建示剑并定都于此。这一地点与以色列各支派的早期历史以及约书亚统治下遵行摩西律法的历史相连。

耶罗波安不得不建立一套独立于犹大的宗教系统。他很担心百姓会像大卫统治时期那样,为了完成自己的宗教义务去耶路撒冷朝圣。为了满足百姓的信仰需要,耶罗波安有计划地在以色列北部但和南部伯特利各建立一所崇拜中心。伯特利拥有悠久的宗教历史,以色列祖先亚伯拉罕和雅各与此地有特殊的联系(《今日如何读旧约》二章)。亚伯拉罕去南地的路上在伯特利附近建立一座祭坛(创 12: 8),雅各在此地作了一个和天梯有关的梦(创 28: 10—22)。这些事件证明伯特利是天人交通的重要场合。因此,它是建立圣所的最佳场地。

申命作者严厉批评耶罗波安领导下的以色列宗教系统。耶罗波安用金牛犊装点这些圣所,[273]这些偶像立刻让人们想起西奈山下亚伦所犯的错误(《今日如何读旧约》三章和出 32 章)。耶罗波安雇用非利未人作祭司并制定一套完全不同于耶路撒冷的宗教历法和节期,它们不符合申命律法的要求。这些做法在申命作者眼里属于十恶不赦。因此他们认为以色列和耶罗波安本人做出的这些离经叛道的行为不可能逃脱上帝的惩罚。



图 9.4 但城土丘邱坛

这座户外平台被称作邱坛(希伯来语是 *bamah*), 建成时间可以上溯到公元前十世纪, 也许和耶罗波安的宗教事业有关。^①献祭和仪式都在此地举行(毕然(Biran), 1998)。

一个无名的“来自犹太的神人”就是某类先知(王上 13), 他谴责耶罗波安和伯特利的圣所以此传达耶和華的不满。但是犹太先知最后竟被伯特利的老先知哄骗致其被耶和華处死。这个故事传达的信息非常明显: 警惕北国先知的鬼把戏并远离伯特利。尽管耶罗波安统治以色列二十二年后寿终正寝, 但是对他的惩罚临到其子亚比雅(Abijah), 后者夭折了。

3.2 以利亚故事链(王上 17 至王下 2)

先知以利亚的活动时期, 正是以色列王亚哈统治时期。介绍亚哈之后, 紧接着就是申命神学观念复述的基本事件:

犹太王亚撒三十八年, 暗利的儿子亚哈登基作了以色列王。暗利的儿子亚哈, 在撒玛利亚作以色列王二十二年。暗利的儿子亚哈行耶和華眼中看为恶的事, 比他以前的列王更甚, 犯了尼八的儿子耶罗波安所犯的罪。他还以为轻, 又娶了西顿王谒巴力的女儿耶洗别为妻, 去侍奉敬拜巴力。(王上 16: 29—31)

这种将北国以色列王的统治和犹太君王的统治相提并论的做法在《列王纪》中非常普遍。

暗利(Omri)以缔造自己的王朝出名, 他的儿子亚哈也是暗利王朝的一份子(表9.4)。亚述和摩押王室文献都提到暗利这个人。亚哈的父亲暗利将都城从得撒(Tirzah, 耶罗波安曾以示剑作为北国首都, 但是巴沙(Baasha)又将都城迁到得撒)迁至撒玛利亚(Samaria)。此后, 这里一直都是北国的都城直到北国灭亡。经文对亚哈的评价也是负面的, 因为他延续耶罗波安在但和伯特利建立的金牛犊崇拜。更有甚者, 他和西顿腓尼基王的女儿耶洗别(Jezebel)结婚, 耶洗别厚颜无耻地推行巴力崇拜(见图 9.6)。

[274]表 9.4 以色列的暗利王朝

| | |
|-----|---------|
| 暗利 | 876—869 |
| 亚哈 | 869—850 |
| 亚哈谢 | 850—849 |
| 约兰 | 849—842 |

① “邱坛”(high place)的希伯来语是 גִּבְעוֹן , 阴性名词。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., 《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》, 前揭, 页 119。——译注。

和所罗门的婚姻一样,亚哈和耶洗别结婚也是出于和腓尼基人结盟的政治目的。但是申命作者只关注这场婚姻的宗教政治含义,认为它是以色列背离耶和华转而崇拜巴力的又一次堕落。



图 9.5 摩押石碑

暗利是以色列最强大最长久王朝的建立者(历时四代,公元前 876—前 842)。他与腓尼基、犹太以及摩押结盟。这是公元前九世纪中叶的米沙石碑(Mesha Stele),上面写着“以色列王暗利和叛变亚哈的摩押王米沙。”(见王下 3: 4—5)

来源: 大三德(R. Dussand)的《犹太国巴勒斯坦纪念碑》(巴黎, 1912)。

[275]



图 9.6 耶洗别之印

这是一枚显示了所有者权威的印章。图像和文字刻在印章的正反面,这样有助于阅读。这枚印章是纳赫曼·雅维迦(Nahman Avigad)在1964年发现的,它可以上溯到公元前九世纪。上面刻着“yzbl”。^①科佩尔(Korpel, 2006)分析这枚印章的图像时恢复了印章顶端丢失的“耶洗别所有”这样的信息;他认为这枚印章很可能属于希伯来圣经里的耶洗别。《列王纪上》21:8告诉我们耶洗别写完信用印封好,尽管这段经文里提到的印属于她丈夫亚哈。

来源:但以理·韩谢梅尔·班德斯塔根据以色列文物权威收藏(耶路撒冷:以色列博物馆)中的原件绘制而成。

《列王纪上》17章至《列王纪下》2章主要讲述先知以利亚(Elijah)的事迹。他的故事里又加插了先知米该雅(Micaiah)的故事(22)。以利亚的故事强调耶和华的卫士以利亚对崇拜巴力和亚舍拉的以色列王朝所做的斗争。二者交锋凸显了这样的问题:谁才是真神。但问题的另一面却是耶和華或巴力只是政治选择的不同而已。以利亚代表了神权政治这样的传统以色列观念,承认他们对大君王耶和華的忠诚。耶洗别和巴力的众先知代表了迦南社会和政治价值取向。亚哈急不可耐地接受巴力崇拜,说明他对以色列之外泛迦南世界的开放态度,这种态度毫无疑问使其获得商业、经济以及政治利益。

以利亚绝不允许迦南文化和宗教不受任何限制地涌入以色列。为了让以色列人在耶和華和巴力之间作出选择,他将这两位神祇形象化为属物的和属灵的:哪位神祇可以让我们吃饱肚子? 哪位神祇赐予我们生命? 在古代迦南,巴力可以为大地带来雨水让农业丰产。迦南神话里,他被称作“云中骑士”,也就是骑在云端向大地播种的神。用什么办法可以知道哪位神祇带来降雨而不是干旱,然后看谁能将雨水止住?

[276]以利亚先在基立溪(Cherith)的干旱和随后的饥荒中得安慰,后来寡妇和她的儿子使他得安慰。这里的反讽含义再明显不过了。撒勒法位于耶洗别腓尼基家乡的核心地带,守护神是巴力美耳刻(Baal Melqart)。以利亚在此施展神迹赋予生命说明耶和華在巴力家乡的权能。他给这位贫苦的寡妇源源不断的供给甚至让他的儿子起死回生。

迦密山上两种文化间的冲突达到高潮,只有通过二者的竞争一决高下。面对四百五十个巴力先知,以利亚要向他们证明究竟谁能降下雨水。巴力的先知伙同四百个侍奉亚舍拉的先知通过呐喊、自戕的方式想让他们的神实施神迹,但无济于事。相反以利亚呼求耶和華从天降下雷电点燃浸湿的祭物,以此证明谁才是真正掌控风暴的神。见证这一神迹的人都站在以利亚和耶和華一边并杀死巴力的众先知。由于这些先知都是耶洗别召集的,所以她愤恨不已要向以利亚报仇。

以利亚逃到何烈山,整个旅程象征性地用了四十天,也许是为了重建出埃及时代人们和上帝的关系。他回到上帝启示摩西的地方,等待耶和華的启示。[277]他原以

^① “yzbl”正好是耶洗别(Jezebel)名字的缩写。——译注。

为启示会在风暴、地震或者火焰这种显圣模式中发生。然而上帝以微小声音(较古老的英文版本作“still small voice”)临到以利亚。上帝向以利亚保证耶和华的权力在以色列依然有效,以利亚本人将会目睹亚哈之家的灭亡。

接下来的两章刻画了亚哈的性格特点,我们从中可以看出他灭亡的原因。尽管20章提到的无名先知是故事的一部分,但是我们并没有看到以利亚的身影。经文起先以赞许的姿态描写亚哈战胜叙利亚人的情景,但是随后谴责他没有乘胜歼灭敌人。这个故事让我们想起扫罗在攻打亚玛力人所犯的类似错误。也许经文暗示亚哈将步扫罗的后尘。

21章揭示了亚哈内心的软弱,他易受妻子耶洗别的操控。亚哈垂涎撒玛利亚王宫附近的田产。《列王纪上》21章1节对事件发生的地点语焉不详,使读者疑惑葡萄园究竟在亚哈的都城撒玛利亚,还是在拿伯的家乡耶斯列(Jezreel),抑或是在亚哈和耶洗别的行宫附近。当葡萄园的主人拿伯拒绝将祖先留下的产业出售给亚哈时,耶洗别就以谤渎罪处死拿伯。以利亚为此谴责亚哈并宣布他的王朝终将走向毁灭。

22章详细讲述亚哈死于跟亚玛力人的战争中。不过以利亚并没有出现在这个故事里,先知米该雅(Micaiah)预言亚哈的死亡。与米该雅相反,约四百名忠于亚哈的先知预言亚哈将得胜,以此鼓动他参战。此时的米该雅就像迦密山上的以利亚,是唯一的反对者。米该雅当面领受亚哈衰亡的信息。经文描写的相当诡异,我们可以从中一窥天庭议会的内幕:

米该雅说:“你要听耶和華的话。我看见耶和華坐在宝座上,天上的万军侍立在他左右。耶和華说:‘谁去引诱亚哈上基列的拉末去阵亡呢?这个就这样说,那个就那样说。随后有一个神灵出来,站在耶和華面前,说:‘我去引诱他。’耶和華问他说:‘你用何法呢?’他说:‘我去要在他众先知口中说谎言的灵。’耶和華说:‘这样,你必能引诱他,你去如此行吧!’现在耶和華使谎言的灵入了你这些先知的口,并且耶和華已经命定降祸与你。”(王上 22: 19—23)

换言之,真正的先知就像米该雅说的可以通向耶和華的天庭并在那里领受知识且拥有政治洞察力。米该雅知晓整个过程,因他目睹了这一切。假先知是从谎言的灵那里得到二手信息,讽刺的是谎言的灵也是从天庭下凡的。米该雅暗示只有真先知能直接从耶和華那里得到信息。假先知宣称自己能与耶和華对话,实际上他们根本做不到,因为他们不在耶和華的宝座之列。

亚哈王朝仍然崇拜巴力。《列王纪下》1章以利亚故事链里,申命史家继续对此予以谴责。此时亚哈谢(Ahaziah)已经继承父亲亚哈的王位。[278]亚哈谢不慎从王宫

的屋顶上跌落下来，他差人询问巴力西卜（地方上的巴力神）自己能否活下去。^①

以利亚拦下信使并告诉他们亚哈谢必定死。信使回来后，亚哈谢问那个传信息的人是谁，他们回答：“他身穿毛衣，腰束皮带”（王下 1：8）。亚哈谢对这样的描述深感沮丧并说：“这必是提斯比人以利亚。”以利亚的装扮和福音书里施洗约翰的类似，福音书作者希望人们认识到约翰就是以利亚返回人间（太 3：4，可 1：6）。

亚哈谢为了报仇就派兵刺杀以利亚，但是以利亚再次让火从天降烧死这些士兵。后来以利亚以奇特的方式从经文里消失。他和门徒以利沙（Elisha）一起行走穿越约旦河，在外约旦地区以利亚就消失了。尽管无人知晓他去向何方，但是这个故事暗示他去了尼波山（Mount Nebo），就是摩西去世的地方；以利亚相对摩西的类似经验是向何烈山（西奈山）飞升以及神奇地跨越约旦河。

正当以利沙抬头看时，一辆火车火马载着以利亚乘旋风离去，好像上帝以显圣的方式送以利亚上天庭。犹太教和基督教传统认为以利亚没有死而是和上帝在一起，以利亚终将再次回到人间，他的到来预示着弥赛亚时代的来临。有关以利亚和弥赛亚的经文信息，请看玛 4：4—6，《便西拉智训》（Sirach）48：9，以及新约可 9：2—13。犹太人过逾越节使用的以利亚杯是他们认为以利亚将复临人间的一个例证。

3.3 以利沙故事链（王下 3—13）

以利亚的门徒以利沙拾起老师的外衣，这象征以利沙是以利亚的合法继承人，以利沙返回巴勒斯坦时仿照以利亚的样子奇迹般地跨过约旦河。以利亚和以利沙的主仆关系就像摩西和约书亚的关系。

以利沙的故事链不同于以利亚，前者更多充斥着神迹而非宗教和政治冲突。以利沙行的神迹列在下面：

1. 以利沙让人们喝到可饮用的水。
2. 他让两头熊将嘲笑他的童子撕成碎片。
3. 他制造异象将摩押王交到犹大王约沙法（Jehoshaphat）手里。
4. 他使寡妇家的油越变越多，多到足以偿付寡妇的债务并维持她今后的生活（和以利亚在撒勒法行的神迹对应）。
5. 他使书念妇人的儿子起死回生（再次和以利亚曾行过的神迹类似）。
6. 他让有毒食物变成无毒食物。
7. 他用二十张饼喂饱一百个人。
8. 他治好亚述元帅乃幔（Naaman）的大麻风。
- [279]9. 他在约旦河丢下浮木，使沉下去的斧子又飘上来。
10. 他令亚述军队眼目昏迷并把他们领进以色列人的包围圈。

^① 和合本译作“从楼上的栏杆里掉下来。”——译者注。

以利沙的这些故事将他塑造成一位广施神迹的先知。以利沙和以利亚都是代表了以色列神权政治传统的北国先知。以利沙也卷入以色列甚至国际政治事务中,尽管在程度上逊于以利亚。他支持哈薛(Hazael)取代便哈达(Ben-hadad)做叙利亚/亚兰王,这就做成了耶和华在何烈山上吩咐以利亚的事情(王上 19: 15)。令读者奇怪的是以色列的先知居然鼓励一个将来会攻打以色列的人作王。但这恰恰是申命作者的意图,他想表明耶和华策划了叙利亚压力作为对以色列毁坏约的惩罚。

以利沙在攻击亚哈王朝的同时转而支持耶户(Jehu),以此惩罚亚哈和耶洗别崇拜巴力和亚舍拉。耶户清洗亚哈家族速度之快、手段之残忍是少见的。首先,他赶到王室行宫的所在地耶斯列刺杀了亚哈的儿子、以色列王约兰(Joram)以及和他在一起的犹大王亚哈谢(Ahaziah)。然后赶到耶洗别的住处让人把她从窗户上扔下来。她摔死在大街上,耶户的马从其尸体上踏过。为了巩固自己的地位,他在撒玛利亚迫使亚哈的手下杀死亚哈七十个儿子。然后大肆屠杀亚哈的亲信和崇拜巴力的王室祭司和先知。崇拜巴力的人并不都是亚哈的亲信,但耶户连这些人都不放过。后来的先知何西阿(Hosea)回忆这段杀戮时刻说这是“耶斯列的流血事件”(何 1: 4)。尽管申命作者对耶户的“义举”大加赞赏,但是以色列人对这种暴力行径深恶痛绝。

亚哈之家被耶户和神的命令消灭。耶户受人拥戴,但并不是所有人都支持他的统治(毕竟他是大卫之家以外的以色列君王)。他没有废除但和伯特利崇拜金牛犊的圣所。圣经之外的资料表明,耶户统治时期以色列已经在某种程度上臣服于亚述帝国(图 9.8)。申命作者对耶户做了这样的评论:“只是耶户不尽心遵守耶和华以色列上帝的律法,不离开耶罗波安使以色列人陷在罪里的那罪”(10: 31)。

亚哈王朝的问题波及犹大。亚他利雅(Athaliah)企图消灭大卫王朝并篡夺了耶路撒冷的王位。她是以色列或犹大国唯一一位女王。耶路撒冷的祭司耶何耶大(Jehoiada)成功藏匿了大卫王朝的继承人约阿施(Joash)并使后者顺利继承王位。

表 9.5 以色列耶户王朝

| | |
|--------|---------|
| 耶户 | 842—815 |
| 约哈斯 | 815—801 |
| 约阿施 | 801—786 |
| 耶罗波安二世 | 786—746 |
| 撒迦利亚 | 746—745 |

耶户王朝(表 9.5)掌管以色列王权将近一个世纪。在前五十年,即公元前九世纪下半叶,以色列受叙利亚(经文里称亚兰)的宰制,[280]当时叙利亚首都是大马士革。以色列人饱受奴役,经文里说“耶和华赐给以色列人一位拯救者”(王下 13: 5),这样的语言和《士师记》相仿。尽管经文没有提这个拯救者的姓名,但许多学者猜测他可能是亚述王亚大得尼拉力三世(Adad-nirari)。他将帝国向北扩张至叙利亚,这样就解除了

叙利亚对以色列的威胁。以利沙也预言过对亚兰的胜利：

耶和華却因與亞伯拉罕、以撒、雅各所立的約，仍施恩給以色列人，憐恤他們、眷顧他們，不肯滅盡他們，尚未趕逐他們離開自己面前。（王下 13：23）



图 9.7 撒缦以色三世和耶户

希伯来圣经以外的文献很少提到以色列君王，耶户是其中唯一一个被详细描述的王。撒缦以色三世 (Shalmaneser III, 亚述王, 在位时间是公元前 859—前 825 年) 的黑方尖碑是用玄武岩刻成的纪念碑，上面有图画和亚述铭文。在这块碑上，撒缦以色正在接受“暗利之子耶户”的贡品，尽管耶户号称是约沙法之子，图中耶户的手和膝盖俯伏于地。

实际上，以色列的先知以利沙和亚兰王哈薛死后以色列恢复了大片失地，以色列国不断壮大。我们将在下一章讲解这些故事。

关键概念

1. 联合王国和王国分裂。以色列从联合王国到王国分裂成两个国家，再到两个国家各自灭亡都经历了怎样的过程？每个王国的名字是什么？每个王国的首都在哪里？
2. 申命历史。申命史家如何解释王国的分裂？为什么作者对北国以色列的批评要比南国犹大严厉得多？
3. 先知。早期君主制历史中有哪些主要的先知？他们在以色列社会尤其和君王的关系中发挥着怎样的作用？
4. 宗教。此时的迦南宗教有什么特点？雅威主义面对的宗教挑战的本质是什么？

[281] 讨论题目

1. 大卫之约。考察大卫之约的概念（《今日如何读旧约》八章），并解释它和本章所讲的君主制历史的关系。

2. 约的意识形态。总结以色列两种基本的宗教政治模式:西奈山的神权之约和锡安山的君主制之约。这两种模式和地理区域有什么联系?它们能同时存在吗?申命历史如何看待二者?
3. 类型学。以利亚和以利沙有哪些相似的活动?以利亚和摩西有哪些相似的活动?以利亚和新约里的耶稣有哪些相似的活动?他们之间有类型学上的关联。作者在描绘这些人物的平行故事时持怎样的立场?

经文今读

一本好的以色列历史书会比我们在这里的转述要深刻详细得多。迈克尔·库根(Michael D. Coogan)编的《牛津圣经世界历史》(*The Oxford History of the Biblical World*, 1998)和赫谢尔·香克斯(Hershel Shanks)编的《古代以色列》(*Ancient Israel*, 1999)都是介绍以色列历史的好书。这两本书的每一部分历史都是由该领域学有专长的学者写成。简斯·布鲁恩(Jens Bruun)的专著《经文和历史:历史编修和经文研究》(*Historiography and the Study of the Biblical Texts*, 2005)证明《列王纪》对以色列君主制的历史记载较精确和真实。

[282]第十章 列王和先知(二): 亚述危机

- 1 简介
- 2 危机中的以色列(北国)
- 3 危机中的犹大(南国)

关键术语

| | | |
|-------|-----------------|----------|
| 亚哈斯 | 何西阿 | 西拿基立 |
| 亚玛谢 | 以马内利 | 撒缛以色列五世 |
| 阿摩司 | 耶路撒冷的以赛亚(第一以赛亚) | 提革拉毗列色三世 |
| 呼召叙事 | 约拿 | 锡安 |
| 耶和華之日 | 弥迦 | 锡安神学 |
| 歌篋 | 尼尼微 | |
| 希西家 | | |

提革拉毗列色三世(Tiglath-Pileser III)

亚述的提革拉毗列色三世在圣经里被称作普勒(Pul),他将亚述版图成功地扩展到叙利亚和迦南地区。

[283]1 简介

以色列的预言大多涉及政治危机。公元前八世纪是政治危机频发的时期,这主要因为新亚述帝国的扩张(见表 10.1“亚述时期的列王”)。亚述人在公元前八至前七世纪主宰了国际政治局势。到公元前七世纪中叶,亚述人开始丧失在西方的影响,任由犹大向北扩展至先前以色列人的地区。巴比伦人在公元前 612 年摧毁尼尼微,标志着新亚述帝国走向没落。公元前 605 年加基米施(Carchemish)战役彻底奠定了巴比伦在美索不达米亚的霸权。

十二小先知书最早的几卷大约成书于亚述时期,涉及的先知阿摩司、何西阿以及弥迦都在公元前八世纪。尽管这些书卷并不涵盖亚述本身的历史,但是它们道出了公元前八世纪随着以色列和犹大国势的增长人们的道德状况和精神面貌。亚述帝国的兴起给以色列和犹大带来外交问题,继而影响其内政。人们在危机时刻需要政治和道德方面的引导,而预言正是对这种需要的一种回应。

1.1 《列王纪下》14—20: 概要

《列王纪下》14 章和 15 章, 申命作者的叙述往返穿梭于犹大和以色列。经文告诉我们亚玛谢(Amaziah)将以东地区并入犹大南部。然后他和约阿施(Jehoash/Joash)发生冲突致犹大惨败, 以色列乘机掠夺犹大。这几章内容并不能给我们提供完整的王国政治历史; 作者给我们提供的信息只是用来证明他的神学观点, 即列王对耶和华所犯的错误以及申命政治计划。

表 10.1 亚述时期的列王

| 以色列 | 犹大 | 亚述 |
|-----------------|---------------|-----------------------|
| 约阿施, 801—786 | 亚玛谢, 800—783 | |
| 耶罗波安二世, 786—746 | 亚撒利雅, 783—742 | |
| 撒迦利雅, 746—745 | 约坦, 750—742 | |
| 沙龙, 745 | | |
| 米拿现, 745—738 | | 提革拉毗列色三世(普勒), 745—727 |
| 比加辖, 738—737 | | |
| 比加, 737—732 | 亚哈斯, 735—715 | |
| 何细亚, 732—724 | 希西家, 715—687 | 撒幔以色列五世, 726—722 |
| | | 萨尔贡二世, 721—705 |
| | 玛拿西, 687—642 | 西拿基立, 704—681 |

尽管耶罗波安二世统治以色列四十一年并能维持王国周边的安全和稳定, 但是《列王纪下》对他的描写只用了寥寥七节。他再次将以色列的版图扩展到所罗门时期的规模——从叙利亚到埃及。[284] 亚米太的儿子先知约拿曾预言过此事, 约拿最出名的经历就是被大鱼吞进腹内。

耶罗波安二世将以色列的经济利益扩展到叙利亚, 乌西雅(Uzziah)控制了红海的以拉他港口(Red Sea port of Elath)供犹大使用。耶罗波安的官员和贵族从日益增长的经济成果中获得巨大利益。但是广大百姓、小地主以及农民给上层阶级所还的债务却越来越多。贫富分化日益严重, 许多人沦为赤贫。

这种局面引起北国和南国先知的一致谴责, 正是这个时候圣经书卷开始记录先知的话语。阿摩司是第一位, 他来自犹大的小村庄, 北上去耶罗波安二世圣所所在地的伯特利揭露王室政策的危害, “他们为银子卖了义人, 为一双鞋卖了穷人”(摩 2: 6)。先知何西阿(Hosea, 不要和以色列末代君王何细亚 Hoshea 混淆)是以色列人, 他将以色列人的生活和摩西之约的要求进行比较后发现“耶和华与这地的居民争辩, 因这地上无诚实、无善良、无人认识神”(何 4: 1)。弥迦和以赛亚同样批评犹大的权力, 我们会在后面详细讲解他们的事迹。

申命作者在 15 章里给亚撒利雅(Azariah,也叫乌西雅 Uziah)一个中庸的评价,称他“行耶和华眼中看为正的事”。但是他没有废除邱坛(high places),也就是说他没有强化耶路撒冷作为崇拜中心的职能。耶罗波安二世死后,以色列摇摇欲坠。耶户王朝的最后一位统治者撒迦利雅(Zechariah)在登基后六个月被沙龙(Shallum)杀死。沙龙登基一个月后,又被米拿现(Menahem)杀死。米拿现给亚述王提革拉毗列色三世(Tiglath-Pileser III 王下 15: 19 里被称作普勒 Pul)巨额银两请求后者坚定他的国位。

米拿现的儿子比加辖(Pekahiah)在以色列统治了两年,随后就被他的将军比加(Pekah)杀害。比加联合叙利亚/亚兰王利汛(Rezin)攻打犹大(见王下 16 和赛 7)。犹大王亚哈斯(Ahaz)见被围困,就请求亚述王提革拉毗列色攻打比加和利汛联军并以圣殿和王官府库所有金银作为报答。提革拉毗列色攻取大马士革,杀死利汛并将首都居民掳到吉珥(Kir)。他也将军队开进以色列,攻城略地并掳走大批以色列民。亚述的宫廷史书记载了这一事件,并表示提革拉毗列色推翻了比加的统治,确立了后继者何细亚的王位。

申命作者用 19 节描述亚哈斯对耶路撒冷圣殿进行的改造。亚哈斯在大马士革迎接亚述王时看见一座坛,后依此样式在耶路撒冷建造了一座新的。尽管这个坛取代了传统的铜坛,但是作者并不因此特别谴责亚哈斯。他也没有得到正面评价,因为他在邱坛上献祭并“让儿子经火”。“经火”有各样解释,最有名的就是小孩被献给摩洛(Molech)。也有学者将它解释为献祭仪式或者向神献祭(魏因费尔德(Weinfeld), 1972)。

[285]后来,撒缦以色列五世(Shalmaneser V)控制了以色列并令何细亚臣服于他。当何细亚寻求埃及的帮助来反对亚述控制时,撒缦以色列围困了以色列的都城撒玛利亚。围困持续了三年,亚述王也由撒缦以色列转给萨尔贡二世(Sargon II)。撒玛利亚最终于公元前 721 年倾覆。自此北国以色列不复存在,以色列统治精英被掳到亚述辖区。盖尔(Gal, 1998)提出考古学证据证明圣经里描写以色列覆亡的真实性。亚述王又将其他民族安置在以色列境内,结果民族和宗教混杂。在申命史家看来,这样的混居之民缺乏对耶和华和约的一致信仰。于是这些撒玛利亚人永远不受南部的信任,南部也因此以正统和顺服自居。因此南部和北部的敌对继续存在,现在这个原因又让矛盾进一步恶化。

申命史家的观念在 17 章表达得尤为明显,他对以色列的灭亡做了全面的神学解释。这是因为他们侍奉别神、拜偶像并且无视耶和華的命令。甚至犹大也遭到他的谴责,申命作者似乎发出警告:千万不要背弃约,否则你也要被毁灭!

根据申命史家的记述,希西家(Hezekiah,图 10. 1)将犹大治理得很好。从他的虔诚和宗教改革来看,他是犹大最好的君王之一。希西家身患重病时向耶和華求医治,这表明他信靠耶和華。犹大先知以赛亚从耶和華那里接到信息:希西家将恢复健康,而且耶路撒冷也会摆脱亚述的威胁。以赛亚似乎随时可以接近犹大王和朝臣,不断用

先知的手法向他们展示耶和华的保障。以赛亚的信息强化了朝廷对耶路撒冷圣城的信念,因为耶和华居住在锡安山,耶和华应许的大卫王朝将永远统治这城。

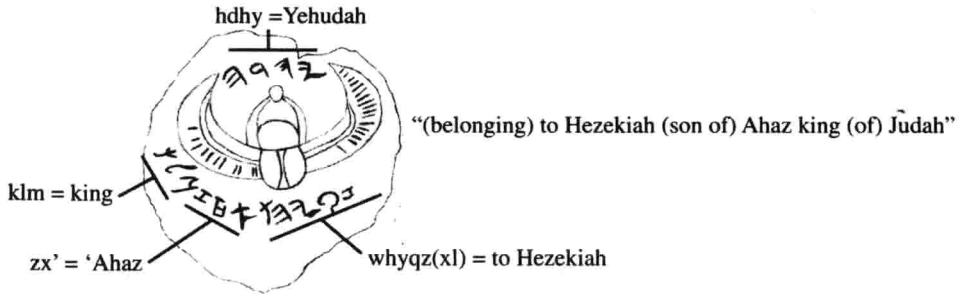


图 10.1 希西家的印

这是王室印章。展翅的甲虫是王室的象征,上面刻着“犹太王亚哈斯之子希西家所有”,“犹太”一词在印章的顶端。先读底端的字,然后再读顶端的字。这个王显然就是圣经里的希西家王。注意这些文字的书写顺序和希伯来语一致都是从右至左。

来源:巴瑞·班德斯塔根据克罗斯(Cross, 1999)拍摄的图片绘制而成。这个印章藏于史罗墨·穆萨伊芙收藏馆(Shlomo Moussaieff Collection)。

[286]



图 10.2 史罗亚隧道刻文

这个碑刻是公元前 770 年希西家抵御亚述入侵建造隧道时标定完成进度的用具,它联接着大卫城里的基训泉(Gihon spring,王下 20:20)。巴瑞·班德斯塔摄(伊斯坦布尔:伊斯坦布尔考古博物馆),1998 年 4 月。

希西家统治犹太时,亚述帝国不断对犹太施压。西拿基立(Sennacherib)于公元前 701 年攻打耶路撒冷;见谢阿(Shea, 1999)对西拿基立围攻耶路撒冷的年代考察。18—21 章对这次围攻的叙述和《以赛亚书》36—39 章有很多平行之处,后文会有讲解。这次围攻的结果与围攻撒玛利亚不同。亚述军队遭遇惨败,因耶和华的天使毁灭了多数敌人迫使亚述人离开迦南。根据经文记载,死了 185000 亚述士兵。经文暗示亚述国内爆发的问题也许是西拿基立和他的军队返回的另一个原因。西拿基立返回尼尼微不久就被两个儿子杀害。亚述文献也记载了这些事情,将西拿基立侵入犹太(图 10.2)说成胜利之举,说他希西家困在耶路撒冷“就像笼中之鸟”,极尽夸耀之能事(关于亚述王室的年代记,见 ANET, 274—301)。

但是根据作者的意思,耶路撒冷被拯救过来的真正原因是希西家的虔诚。西拿基立的军队围困希西家时,他不像亚哈斯那样向外寻求军事援助。希西家拿着亚述要求他投降的信进入耶路撒冷圣殿在耶和华面前展开,寻求耶和华的支持。以赛亚向希西家传递了救赎的信息以回应他对耶和华的祈求。申命史家将希西家塑造成民族危难时行为得体的典范。

玛拿西(公元前 687—前 642)继承了希西家的王位,申命史家给与他负面评价。在他统治期间犹大成为亚述的臣属国,不过这种和平局面带来经济增长,尤其使上层阶级变得富裕。玛拿西重新为巴力筑坛,而他父亲曾废除过这些祭坛:

重新建筑他父亲希西家所毁坏的邱坛,又为巴力筑坛,作亚舍拉像,效法以色列王亚哈所行的,且敬拜侍奉天上的万象。(王下 21: 3)

为亚述和其他国家的神祇建造祭坛表明他已经接受亚述的文化和影响。[287]当然,申命史家将这种行为看成背弃耶和华的约。如果公义和祝福之间有实际的联系,那么申命史家很难解释这样一个恶王却比其他任何君王统治的时间都长。

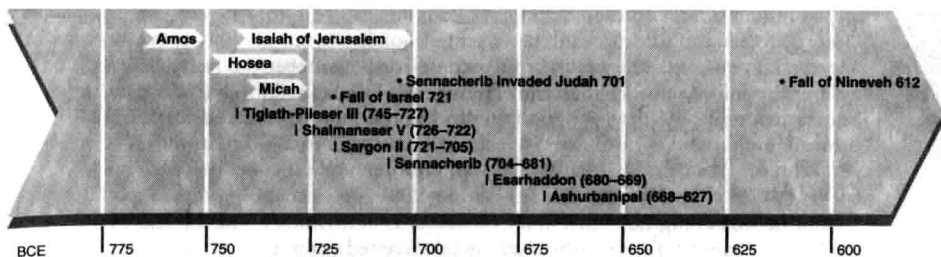


图 10.3 时间线索: 亚述时期的先知

本章接下来的内容对理解后亚述时期的先知有助益(图 10.3)。

1.2 阅读指南

以下是亚述时期的大事件和著名预言。

- 《列王纪下》17 章: 亚述入侵以色列致其覆亡。
- 《何西阿书》1 章 1—9 节: 何西阿和歌篾的婚姻以及该婚姻的象征含义。
- 《阿摩司书》7 章 10—17 节: 阿摩司在伯特利对阵亚玛谢。
- 《以赛亚书》7 章 1—17 节: 以马内利预言。
- 《弥迦书》3 章 1—12 节: 弥迦和耶路撒冷王室的坚立。

2 危机中的以色列(北国)

耶罗波安二世将以色列带进一个相对稳定和繁荣的发展局面,但是这导致贫富分化严重。阿摩司本是犹大先知,为了揭露以色列对穷人的剥削并制止甚嚣尘上的异教崇拜,他来到以色列的伯特利传讲预言。

耶罗波安死后,亚述的提革拉毗列色三世掌权并将帝国版图扩展到地中海沿岸,对亚兰和以色列造成威胁。亚兰王利汛和以色列王比加结成反亚述同盟,但是这个同盟以失败告终。何细亚是以色列的末代君王,他杀死比加篡夺了王位,后来和亚述王提革拉毗列色缔结和平条约。亚兰首都大马士革在公元前 732 年被提革拉毗列色摧毁,他处死了利汛。先知何西阿说出了在亚述威胁下以色列混乱的政治和经济形势。

第三位先知是约拿(Jonah)。史书载约拿是以色列先知,他支持耶罗波安开疆拓土的政治抱负(王下 14: 25)。[288]后来约拿辗转到亚述首都尼尼微传讲预言,我们要在这部分讲解《约拿书》。然而,有些学者认为本书并非公元前八世纪的先知约拿所写而是迟至公元前 400 年波斯时期的某人所作,书中的主导思想是针对以色列的排外主义。

2.1 阿摩司

如果从年代顺序而不是圣经编排的顺序看,以先知名字命名的书卷里阿摩司是最早的先知(不算撒母耳)。阿摩司(Amos)与何西阿、以赛亚同属一个时代,不过比后两者稍早一些。他活动的时间大约在公元前 760—前 750 年。

《阿摩司书》初读起来似乎是先知语录,但细读之后发现里面由几种不同的资料汇编而成。第一种资料是反对列国的神谕(1: 3—2: 16),列国就是叙利亚—巴勒斯坦一带的国家。3—6 章是阿摩司语录。3—5 章都以同样的语句开始“当听……”,这句话是分隔每部分的自然屏障。7—9 章讲述了许多异象,这部分内容比较类似。

本书第一句话明显是编者加上去的,因为指阿摩司时用了第三人称:

当犹大王乌西雅,以色列王约阿施的儿子耶罗波安在位的时候,大地震前二年,提哥亚牧人中的阿摩司得默示论以色列。他说:“耶和華必从锡安吼叫,从耶路撒冷发声;牧人的草场要悲哀,迦密的山顶要枯干。”(摩 1: 1—2)

“阿摩司的话”实际上是本书的标题。编者以当时在位的犹大王和以色列王确定先知阿摩司的活动时间大约在公元前八世纪。这种介绍先知的开场白在许多先知书里都出现过,例如《以赛亚书》、《耶利米书》以及《何西阿书》。这种开场白好过标出具体时间,尤其是阿摩司的话在大地震前两年这种说法。考古学家在加利利地区的夏琐

发现第六地质层出现过明显地震迹象,而这个地层的时间大约就在耶罗波安二世时期(亚丁(Yadin), 1964)。

这样的开场白告诉我们许多关于阿摩司的信息。他来自犹太提哥亚村庄,是放牧的。一般认为他生活贫困,不过也不尽然。他手里握有土地,从7章14节里我们看出他也进行“修理桑树”这种农事生产。他极力否认自己是职业先知。尽管不属于先知圈子,但是上帝直接称呼他为先知。

第二节表达了本书的主题。《阿摩司书》开头几句描写了耶和华的愤怒。耶和华像狮子一样吼叫,他令迦密的山顶枯干。这里提到的地理位置透漏出阿摩司的神学和政治立场。[289]耶和华从大卫的老巢耶路撒冷发声谴责北国的心脏地带迦密。

这引发了阿摩司的立场问题。乍一看,阿摩司是锡安神学的拥护者,但是我们要分析这些话究竟是谁说的。如果是阿摩司说的话,那么阿摩司可能拥护南国。如果是编者从犹太和大卫的立场编辑此书,那么阿摩司可能并不拥护南国。《阿摩司书》9章11—15节是另一处强烈支持大卫王室的经文:

到那日,我必建立大卫倒塌的帐幕,堵在其中的破口。把那破坏的建立起来,重新修造,像古时一样。(摩9:11)

这些话明显是阿摩司之后的编者加上去的,期待大卫王朝在未来能够重建。

1章3节至2章16节是本卷第一部分,主要对叙利亚—巴勒斯坦列国进行道德谴责,列国包括叙利亚(大马士革)、非利士(迦萨)、腓尼基(推罗)、以东、亚扪、摩押、犹太以及以色列(图10.4)。我们要注意阿摩司的谴责如何从一个国家跳跃到另一个国家,直到引出他最喜爱的以色列。我们可以在反对叙利亚的信息里领略先知的传言风格:

耶和华如此说:“大马士革三番五次地犯罪,我必不免去他的刑罚;因为他以打粮食的铁器打过基列。我却要降火在哈薛的家中,烧灭便哈达的宫殿。我必折断大马士革的门闩,剪除亚文平原的居民和伯伊甸掌权的。亚兰人必被掳到吉珥。”这是耶和华说的。(摩1:3—5)

阿摩司直接引用上帝第一人称的话谴责叙利亚残酷对待基列——即基尼烈海(the Sea of Kinnereth)东部的以色列人。国王和王城都因他们的残忍而致毁灭,百姓都要被掳往吉珥(Kir),一个远在东面靠近埃兰(Elam)的地方。

以色列的邻居——受到上帝的谴责,他们罪有应得!对犹太的谴责尤其令阿摩司的听众以色列人感到欣慰。不过令人惊奇的是阿摩司接着开始谴责以色列:“因为他们为银子卖了义人,为一双鞋卖了穷人。”(2:6)

[290]

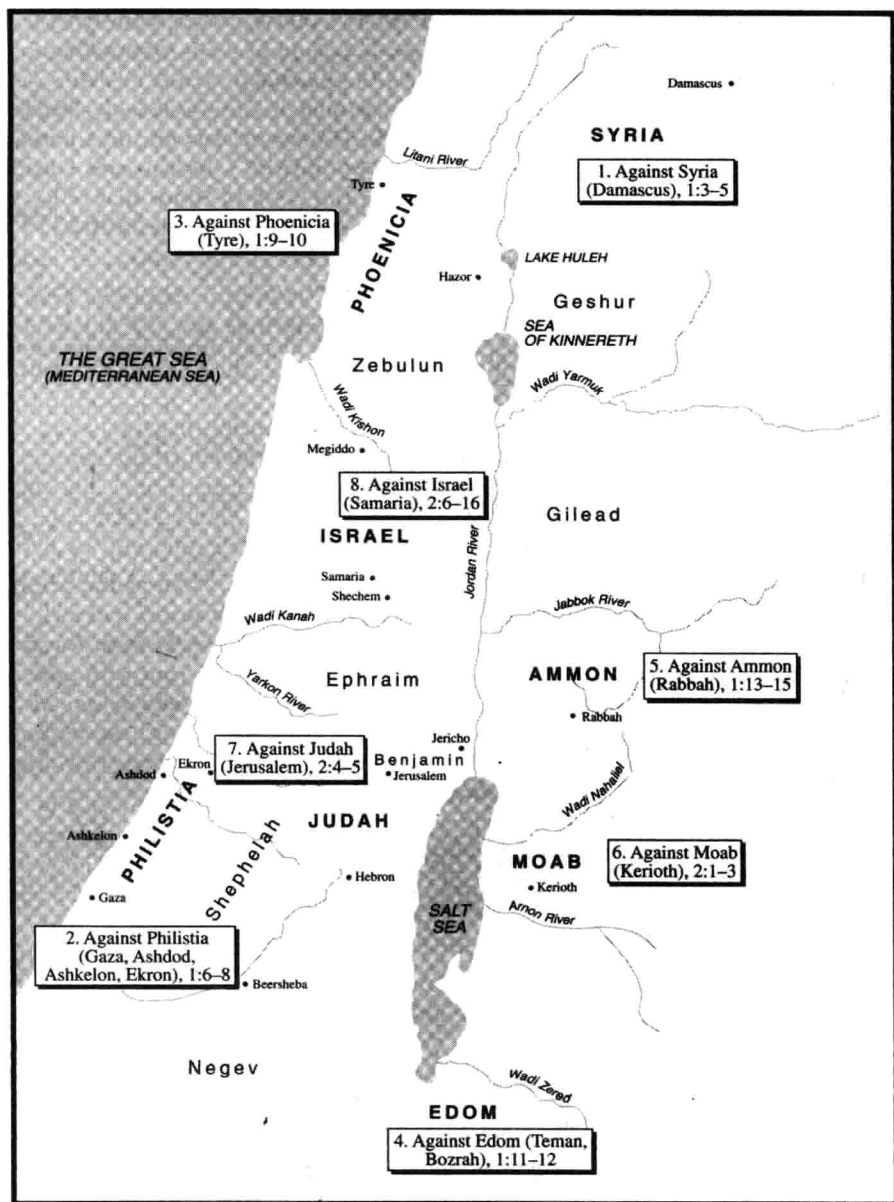


图 10.4 阿摩司反对列国的神谕

阿摩司对以色列社会问题的敏锐尤其令人称道。他不吝言辞地谴责以色列的王室和贵族阶层,因为他们滥用职权谋取财富。

3-6 章第二部分里也是神谕,不过关注的程度不似第一部分。4 章延续了阿摩司的非难语气,他强烈谴责以色列的统治精英和贵妇人:

你们住撒玛利亚山如巴珊母牛的啊,当听我的话!你们欺压贫寒的,压碎穷乏的,对家主说:“拿酒来,我们喝吧”!主耶和華指着自己的圣洁起誓说:日子快到,人必用钩子将你们钩去,用鱼钩将你们剩余的钩去。你们各人必从破口直往前行,投入哈门。(摩 4: 1-3)

[291]阿摩司这些话表明惩罚是不可避免的,阿摩司似乎不留悔改的余地。

当时以色列精英生活腐化全然不顾农民的生活。阿摩司的宣布如此直白和肯定,库特(Coote)就认为阿摩司说这些话应该在公元前 745 年左右。那时提革拉毗列色三世掌权,对以色列构成威胁。这就是经文能够生动、精确描写亚述掠夺和驱逐的原因。

亚述帝国的威胁与日俱增,以色列人期盼耶和華的拯救。就像圣战者为百姓而战,耶和華将摧毁以色列的敌人。**耶和華之日**(day of YHWH)就是他胜利的日子。阿摩司颠覆了这种期盼,警告以色列人很可能就是耶和華发怒的对象:

想望耶和華日子来到的有祸了!你们为何想望耶和華的日子呢?那日黑暗没有光明。(摩 5: 18)

其他先知预言也有想望耶和華日子来到的内容。耶和華来临的日子逐渐成为审判列国或惩罚以色列和犹大的日子,不过有时它也是以色列或犹大讨伐仇敌的日子。

阿摩司除了让以色列从耶和華之日的迷信中醒悟过来,他也苛评加利利富人谴责他们无情地压迫穷人。他也批评以色列宗教崇拜圣所尤其是伯特利和吉甲的圣所(4: 4-5; 5: 4-7)。他传达了耶和華的愤怒,因人们在这些地方从事宗教活动:

我厌恶你们的节期,也不喜悦你们的严肃会。你们虽然向我献燔祭和素祭,我却不悦纳,也不顾你们用肥畜献的平安祭。要使你们歌唱的声音远离我,因为我不听你们弹琴的响声。惟愿公平如大水滚滚,使公义如江河滔滔!(摩 5: 21-24)

阿摩司呼求社会公正的著名宣言“惟愿公平如大水滚滚”,他将公平与公义这样的宗教概念运用到人类社会。

阿摩司认为以色列只注重崇拜活动本身,对上帝的义务仅限于此。实际上,上帝更看重个体责任和社会关怀。阿摩司谴责缺乏道德的形式宗教,但他并非不加判断地谴责一切崇拜仪式。

7-9 章是第三部分也是最重要的部分,里面涉及五个异象和重建的预言(表 10.2)。前四个异象在结构上类似,都以“主耶和華指示我一件事”开头。阿摩司在每一个异象

里看到的東西都預示了上帝即將毀滅以色列。第一個異象里(7: 1-3), 阿摩司看到蝗蟲在啃噬庄稼。[292]第二個異象里, 他看見火燒滅大地。阿摩司在這兩個異象里都呼求上帝眷顧以色列, 於是上帝改變心意收回懲罰。

表 10.2 阿摩司的異象

| | | |
|------|----------|---------|
| 異象 1 | 7: 1-3 | 蝗蟲 |
| 異象 2 | 7: 4-6 | 火 |
| 異象 3 | 7: 7-9 | 准繩 |
| 敘事 | 7: 10-17 | 阿摩司和亞瑪謝 |
| 異象 4 | 8: 1-3 | 夏果 |
| 異象 5 | 9: 1-4 | 祭壇邊的耶和華 |
| 拯救神諭 | 9: 11-15 | 大衛的帳篷 |

第三個異象里(7: 7-9), 阿摩司看見耶和華手拿准繩。^①這個異象不同於前兩個毀壞的異象:

主說:“我要吊起准繩在我民以色列中, 我必不再寬恕他們。以撒的邱壇必然淒涼, 以色列的聖所必然荒廢。我必興起, 用刀攻擊耶羅波安的家。”(摩 7: 8b-9)

准繩是建築工人使用的繩子一端掛重物的工具。工人依據准繩能夠建造筆直的牆壁和門框。以色列行事乖張遠離准繩的標準。隨後以色列的崇拜中心尤其是巴力的“邱壇”被毀壞。以色列王耶羅波安二世因行耶和華眼中看為惡的事而臭名遠揚。

講完第三個異象作者並沒有立即進入第四個異象, 而是在此插入阿摩司和亞瑪謝(Amaziah)的會晤。亞瑪謝是忠於耶羅波安二世的伯特利祭司。亞瑪謝被阿摩司的傳教活動激怒了。伯特利的崇拜活動都是由國王發起的, 阿摩司居然說耶羅波安必被刀殺, 以色列民定被擄去離開本地(7: 11)。亞瑪謝的一通話想讓猶大來的阿摩司返回猶大去。

一段敘事加插在異象敘事里, 這樣安排也符合一定的邏輯順序。異象敘事集中譴責了以色列所犯的罪, 第三個異象主要譴責以色列聖所, 這就自然引出阿摩司與亞瑪謝的會晤, 從而證明以色列聖所崇拜活動的頑固以及人們頑梗悖逆的程度。前兩個異

① “准繩”(plummet)的希伯來語是𐤒𐤓, 陽性名詞。參 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., 《布朗-維維爾-布里斯格希伯來語和英語詞典》, 前揭, 頁 59。——譯注。

象之后上帝的惩罚变得温和,但是在第三和第四个异象之后上帝就没有这样的怜悯心了。这次会晤说明以色列根本不具有让上帝取消毁灭的悔改之灵。

8章1-3节讲述第四个异象,这个异象建立了异象和词汇间的双关含义。阿摩司看见一筐夏天的果子(希伯来语 *qayits*)。耶和華解释说:“我民以色列的结局到了(“结局”的希伯来语 *qets*)。”^①[293]接着描写一系列包括饥馑、悲痛、暴力、被掳、死亡和绝望的灾难。

9章1-4节讲述第五个异象,它在结构上和前四个不同。先前往往是耶和華让阿摩司看某个东西,然后围绕它讲述道理。此处,阿摩司见耶和華站在祭坛边上发出命令“你要击打柱顶”。我们可以将此理解为圣殿坍塌压死众人,或者柱顶象征以色列的领袖他们将难以逃脱惩罚。

9章11-15节最后一个神谕期待大卫王朝的重生并有关于未来的美好描写,土地将连续出产,百姓得享平安与繁荣。这几节与之前的内容非常不同,这里关注的不是以色列而是犹大大卫王朝的重生,学者普遍认为这几节内容并非出自阿摩司之手。本书卷以耶和華从锡安咆哮始以期望大卫之家兴起一位拯救者作结,形成两相对比的态势:大卫、耶路撒冷和锡安对比耶罗波安和伯特利。

阿摩司预言北国将亡后来证明是正确的:“以色列民定被掳去离开本地”(7:17)。然而审判不可能是本书卷的结尾,之后的拯救来自犹大。本书卷历经多个成书阶段最终形成于被掳时期。那时的编者不愿看到这种绝望的结尾,而是在神圣的审判之后补充耶和華的拯救,即耶和華之道。

2.2 何西阿

我们不能确定为什么《何西阿书》被放在十二小先知书的起首,也许因为它是十二小先知书里最长的一部书卷,也许因为有人误认为何西阿是十二小先知里最早的先知。然而,书卷里的信息透漏出何西阿传讲预言的时间晚于阿摩司。何西阿与阿摩司一样在北国传讲预言,不过他是地道的北国人。实际上,何西阿是除耶利米之外唯一一个非犹大的写作先知。

何西阿来自北方,因此更有机会接触以利亚所代表的北国先知传统、五经的上帝传统以及申命和耶利米传统。这也就解释了他为什么经常提及十诫和西奈约的传统。

经文里的历史和编辑线索表明何西阿活动时间大约在公元前780—前721年。何西阿活动早期的君王是耶罗波安二世,他死后北国陷入混乱直到被亚述灭亡。

这部书卷是何西阿死后编排成书的。书卷结构明显分成两部分。1-3章是第

^① “果子”(summer-fruit)的希伯来语是 קַיִץ 。“结局”(end)的希伯来语是 קֵץ ,阳性名词。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,页884,893。——译注。

一部分,主要讲述何西阿遵从命令娶淫妇为妻。这个婚姻比喻丈夫耶和华与妻子以色列之间的关系。[294]4-11章是第二部分,以“当听耶和华的话”开头。这里没有明显的主题,而是充斥着大量关于灾难和拯救的神谕,使读者容易在结构上把握(表 10.3)。

表 10.3 《何西阿书》的结构

| | 灾难 | 拯救 |
|--------|--------------|------------|
| 1-3 章 | 1: 2-9 | 1: 10-2: 1 |
| | 2: 2-13 | 2: 14-23 |
| | 3: 1-4 | 3: 5 |
| 4-14 章 | 4: 1-11; 7 | 11: 8-11 |
| | 11: 12-14; 1 | 14: 2-9 |

前三章以第三人称讲述何西阿与歌篾(Gomer)的婚姻:

耶和华初次与何西阿说话,对他说:“你去娶淫妇为妻,也收那从淫乱所生的儿女;因为这地大行淫乱,离弃耶和华。”于是,何西阿去娶了滴拉音的女儿歌篾。这妇人怀孕,给他生了一个儿子。耶和华对何西阿说:“给他起名叫耶斯列;因为再过片时,我必讨耶户家在耶斯列杀人流血的罪,也必使以色列家的国灭绝。到那日,我必在耶斯列平原折断以色列的弓。”歌篾又怀孕生了一个女儿,耶和华对何西阿说:“给她起名叫罗路哈玛;因为我必不再怜悯以色列家,绝不赦免他们。我却要怜悯犹大家,使他们靠耶和华他们的上帝得救,不使他们靠弓、刀、战争、马匹与马兵得救。”歌篾给罗路哈玛断奶以后,又怀孕生了一个儿子。耶和华说:“给他起名叫罗阿米;因为你们不作我的子民,我也不作你们的上帝。”(何 1: 2-9)

歌篾生了三个孩子。经文交代第一个孩子是何西阿本人的,但是第二和第三个孩子是歌篾行淫所生。这些孩子象征了先知和北国以色列的关系。

第一个孩子名叫耶斯列(“耶斯列”Yizreel 的发音和“以色列”Yisrael 很像)。^①“耶斯列杀人流血的罪”指耶户篡位屠杀亚哈家。因这些血腥罪行君主制也将受到惩罚。

第二个孩子名叫罗路哈玛,意为“不蒙怜悯”。^②希伯来语 rechem(字面意思为“子

① “耶斯列”的希伯来语是 יִזְרְעֵל,词根 עָרַע(sow,播种);לָא意为神。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗-锥维尔-布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,页 281。——译注。

② “罗路哈玛”的希伯来语是 לֹא רַחֲמָהּ,其中 לֹא 是否定词“不”(not);רַחֲמָהּ 是 Pual 的完成体,第三人称阴性单数,原形是 רַחַם(爱,love)。“子宫”(womb)的希伯来语是 רֶחֶם,阳性名词。同上注,页 933。——译注。

宫”)，使人联想到《出埃及记》33:19 将耶和华描述成满有怜悯的神。耶和华对以色列的爱就像父母对子女的爱。

第三个孩子名叫罗阿米(*Lo-ammi*)，意为“非我民”。这个名字也跟约的概念联系在一起。上帝和以色列立约的本质是：“我作你们的上帝，你们作我的子民”。反对立约的话语是“我不作你们的上帝”。罗阿米(*Lo-ehyeh*)毫无疑问和上帝立约构成双关语，[295]耶和华的名字“我是自有永有”(*ehyeh asher ehyeh*)曾经在荆棘丛中启示给摩西。

我们应该从字面上理解这段叙事还是从比喻意上去理解？如果是前者就会带来一个道德问题，与何西阿结婚时的歌篾是否是一个远近皆知的妓女？何西阿接到命令“你去娶淫妇为妻，也收那从淫乱所生的儿女”，这句听起来似乎表明歌篾是人尽皆知的妓女。如果她是妓女，那么耶和华叫何西阿作的事情着实困难并给他带来巨大痛苦。

另一方面，何西阿的经历和神学观念可能影响了经文的写作。这段经文肯定成书于何西阿成婚以后，那时他也许不知道歌篾是妓女，但是她对婚姻不忠诚是一定的。上帝已经知道歌篾的风流习性，于是让何西阿和她结婚。

然而，第三种解释是歌篾不一定对婚姻不忠而是和迦南巴力的婚礼仪式有关(沃尔夫(Wolff)，1974)。如果这样理解，那么从比喻意上讲这些孩子就是从偶像崇拜而得的孩子。因为让人怀孕是迦南丰产神巴力的职能而非耶和华。

何西阿是第一个用自己的家庭生活尤其是孩子阐述神学政治观点的先知。何西阿之后以赛亚也做过类似的事(赛7-8)。何西阿与歌篾的婚姻影射耶和华与以色列的关系。从更广泛的角度讲，婚约等同于上帝和以色列人所立之约。

1章用第三人称讲述何西阿的婚姻，3章是对这段婚姻的自传式描述，用他自己的话说“买”了一个妓女作妻子。一些诠释者认为这部分叙事紧随1章，何西阿买回之前因不忠离家的妻子。其他诠释者认为这个故事和1章类似，只不过用第一人称重新讲了一遍：

耶和华对我说：“你再去爱一个淫妇，就是她情人所爱的；好像以色列人，虽然偏爱别神，喜爱葡萄饼，耶和华还是爱他们。”我使用银子十五舍客勒，大麦一贺梅珥半，买她归我。我对她说：“你当多日为我独居，不可行淫，不可归别人为妻，我向你必这样。”以色列人也必多日独居，无君王、无首领，无祭祀、无柱像、无以弗得、无家中的神像。后来以色列人必归回，寻求他们的上帝耶和华和他们的王大卫。在末后的日子，必以敬畏的心归向耶和华，领受他的恩惠。(何3:1-5)

男人和女人的关系再一次影射耶和华和以色列的关系。买价包括银和谷物，通常敬神时使用。通过偿付价钱，何西阿期望先前的妓女——现在的妻变得纯洁起来。

何西阿时代上帝和以色列或北国的关系在 4—5 节被一位后来的作者再次运用到犹大。[296]北国倾覆以后,何西阿的经验也成为南国的教训。

克制性欲象征犹大在巴比伦囚虏之地没有君王的孤立状态。“回归”包含了期望回到大卫之家的权柄。尽管百姓任性,但祝福的日子将要来到。也许此处的先知经文像许多其他经典先知著作一样由申命学派编写。既然何西阿与《申命记》都来自北部,有申命神学的影响就很自然。

如上所述,1 章和 3 章分别用第一和第三人称讲述婚姻的背叛和疏离。然而,编者编修第三章使它看上去是第一章的延续。请注意 3 章 1 节使用了“再”,也许作者为了强调耶和华的耐心再次弄出这样的丑闻,甚至像歌篾这样的淫妇也能被耶和華高举。“再”也证实了以色列经验的历史循环:一代又一代忘记了他们的合法丈夫耶和華,反而追求巴力和亚舍拉作其配偶。申命史家传达了不要重蹈覆辙的清晰信息。

2.3 约拿

《约拿书》不像任何其他先知书卷,实际上也不像希伯来圣经里的任何书卷。首先,里面全是这个先知的事迹而不是他说的话。没人确切知道这部书卷写于何时何地,我们只知道一条大鱼吞了先知,先知活下来后被鱼吐到岸上。难道真的会发生这种离奇故事?

首先需要确定这部书卷的体裁或文学类型是什么?学者对这个问题的研究已经很多。权威看法认为这个故事确有其事,并找到证据支持人在鱼腹内尚能存活的观点。还有一些学者认为它是个有教育意义的虚构故事,甚至是一篇讽刺犹太人虔诚的文章。

本书卷的主角是**约拿**(Jonah)。他是一位来自加利利地区迦特希弗(Gath-hepher)真实存在的人物(王下 14: 25),活动时间大约在公元前八世纪中叶以色列君王耶罗波安二世统治时期。约拿和阿摩司可能是同一时代的人,这样就能解释了为什么这两部书卷都在十二小先知书里。这也是为什么我们把《约拿书》放在亚述危机的背景下讲解的原因,尽管多数学者认为此书成书于被掳时期。

故事开头是耶和華指示约拿去往亚述首都**尼尼微**(Nineveh)。约拿乘船朝相反的方向逃跑,于是耶和華降下风暴阻止他。船员们知道约拿是风暴的起因就将他扔向大海,风暴止息。

约拿被一条大鱼吞下。约拿在鱼腹内作赞美诗感谢上帝的拯救。后来大鱼将约拿吐在地中海沿岸。[297]约拿从这里前往尼尼微并在尼尼微宣布灭亡的时刻即将到来(图 10. 5)。尼尼微居民悔改了,上帝收回即将降在该城的灾难。但是约拿恼怒上帝的仁慈,他出城观看上帝是否真的会摧毁这城。

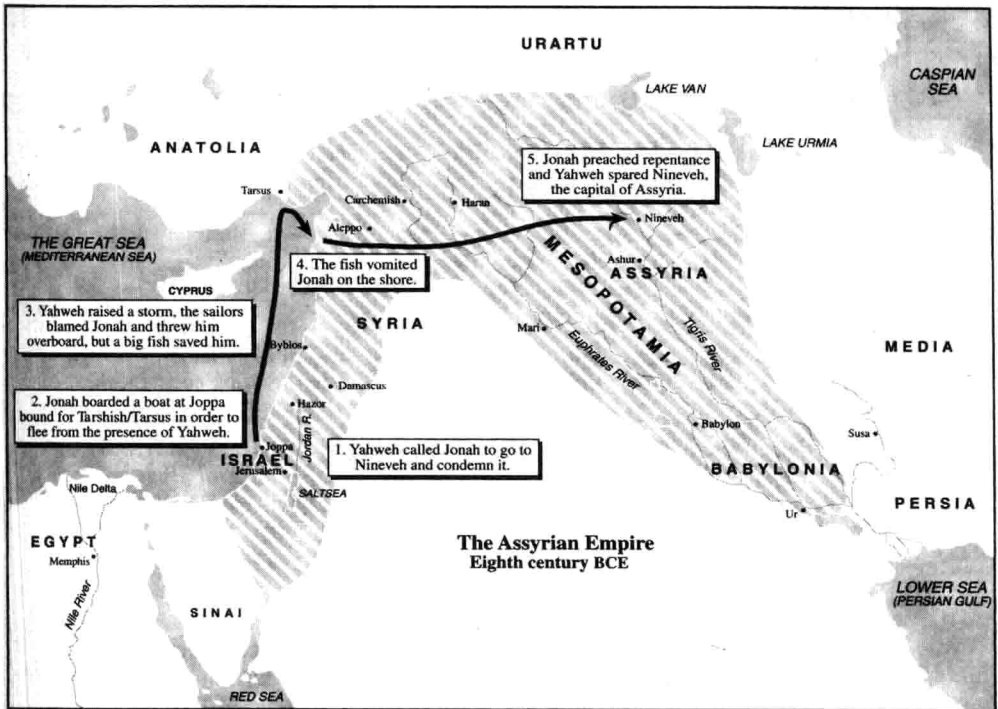


图 10.5 约拿的行进路线

上帝在荒漠中为约拿带来一片绿荫，约拿对此非常高兴。第二天上帝挪去绿荫，约拿暴晒发昏。这是个关于恩惠和仁慈的教训。约拿应该为所有尼尼微人幸免于难感到高兴，然而他却失望无比。

《约拿书》已经从很多方面得到解释。以下是学者提出过的诠释角度：

- 这个故事对先知的呼召是个讽刺，约拿的行为不像其他先知自觉自愿地跟随上帝的引导。
- 这个故事批评了以色列先知，暴露了先知传道和蒙召的情非所愿。
- [298]这个故事含蓄地批评了犹太社群，他们通常不愿回应先知对悔改的呼求。这一点和尼尼微人包括国王、百姓甚至牛群在信仰方面的心甘情愿完全相反。
- 这个故事批评了犹太人神圣拣选的观念，这个观念认为上帝只关心他所拣选的子民，除此之外别无他者。
- 这个故事肯定了上帝有改变心意的自由，如果先知和神学家限制这种自由，上帝也有反对他们的自由。
- 这个故事探索了真假预言的困境，表明真先知(这里是约拿)的话并不一定成真。
- 这个故事是以色列被困的寓言，约拿和犹太都希望上帝毁灭邪恶的帝国。

这个故事的主题很难确定(如果只有一个主题的话)，尤其在本书的结尾并不确定

的情况下:

上帝对约拿说:“你因这棵蓖麻发怒合乎理吗?”他说:“我发怒以致于死,都合乎理!”耶和华说:“这蓖麻不是你栽种的,也不是你培养的,一夜发生,一夜干死,你尚且爱惜;何况这尼尼微大城,其中不能分辨左手右手的有十二万多人,并有许多牲畜,我岂能不爱惜呢?”(拿 4: 9—11)

因为先知对外邦有很深的偏见,所以上帝对亚述人的关怀就格外醒目。也许《约拿书》至少说明只要上帝想他就有自由表达对外邦的仁慈。上帝的子民没有权利自以为是,也没有权利专享上帝的爱。

引用律法书的句子“耶和华不轻易发怒,并有丰盛的慈爱”(见民 14: 18),约拿悔改并来到上帝面前:

我在本国的时候岂不是这样说吗?我知道你是有恩典、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,所以我急急逃往他施去。(拿 4: 2)

约拿的讽刺暴露了他的狭隘和自我,这和上帝无限的爱以及对全人类的关怀相去甚远。当后被掳时期的犹太社群反感其他民族从而变得非常自恋时,人们似乎更需要这样的教诲。《约拿书》暗含的自我批评意识令本书的结尾在正典中尤为突出。

3 危机中的犹大(南国)

提革拉毗列色三世带领亚述军队进入亚兰和迦南地区。这次入侵导致犹大和以色列关系破裂。为了反对亚述的帝国主义政策,耶路撒冷的先知以赛亚试图支持犹大大卫王室。自公元前 742 年之后的四十年间里,以赛亚见证了亚述对犹大的压力。[299]这些压力逼迫犹大王必须精明强干。下图反映了人们面对艰难抉择时以赛亚的神圣呼求。

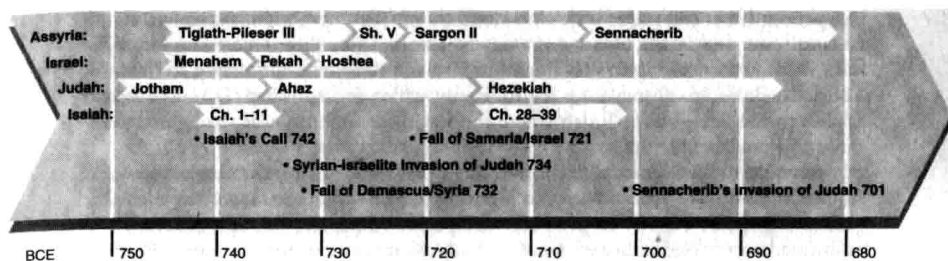


图 10.6 时间线索: 耶路撒冷的以赛亚

弥迦是以赛亚同时代人,来自耶路撒冷西南部摩利沙(Moresheth)的乡村。这也许可以帮助我们解释他对犹太都城的批评和审判,尤其是精英垄断的经济状况和它的军事力量。以赛亚似乎属于富裕阶层,能自由进出宫廷,是国王的得力助手。每一位处在他那个位置上的先知都会替犹太着想抵御亚述向西方扩张的势头。

3.1 耶路撒冷的以赛亚(第一以赛亚)

耶路撒冷的以赛亚(Isaiah of Jerusalem)是以色列最早的正统派先知之一。亚述危机时期,他在耶路撒冷传讲耶和華的话语并支持怯弱的犹太王(图 10.6)。他最著名的预言就是以马内利预言,从而保证上帝对大卫之家源源不断的支持。

《以赛亚书》记载了以赛亚许多言语,生动地再现了先知传统的发展过程。编者在《以赛亚书》1章1节题记里写到本书和亚摩斯(Amoz,不要和先知阿摩司 Amos 混淆在一起)的儿子以赛亚有关。但实际上本书涉及的先知材料时间跨度为两百年。其中的核心内容涉及大约活动在公元前八世纪的耶路撒冷的以赛亚。本书其余部分讲述和以赛亚同名的学派或众先知,编者让以赛亚成为他们的楷模。

表 10.4 《以赛亚书》的三部分构成

| 章数 | 书卷 | 标题 | 时期 | 公元前 |
|-------|-------|----------|-------|---------|
| 1—39 | 第一以赛亚 | 耶路撒冷的以赛亚 | 亚述 | 742—701 |
| 40—55 | 第二以赛亚 | 被掳时期的以赛亚 | 巴比伦之囚 | 546—538 |
| 56—66 | 第三以赛亚 | 重建时期的以赛亚 | 犹太重建 | 538—520 |

学者普遍认为《以赛亚书》由三部分构成(表 10.4),1—39章构成第一以赛亚。这部分内容主要讲述活动在公元前八世纪中叶的先知以赛亚的事迹。这时以色列和犹太受亚述帝国的威胁。[300]40—55章构成第二以赛亚,也被称作申命以赛亚(Deutero-Isaiah)。里面包含大量反映巴比伦囚虏的拯救式预言,成书时间大约在公元前六世纪中叶。56—66章构成第三以赛亚,里面反映了公元前六世纪末叶的犹太人努力重塑宗教生活的情景。

如果说《以赛亚书》贯穿着被掳前(1—39章)至被掳时期(40—55章)再到后被掳时期(56—66章)这样一条历史线索,这种说法未免过于简单。后来的作者不断对之前的材料加以编辑,即使第一以赛亚里也含有后被掳时期的材料。反之亦然,第三以赛亚也充斥着被掳前第一圣殿时期的材料。我们将在此处考察第一以赛亚,因为耶路撒冷的以赛亚和本书的书名相称,而且他的活动范围就在亚述时期。

《以赛亚书》1—39章第一部分指明它跟耶路撒冷的以赛亚有关。1—11章是对犹太的一系列审判以及以赛亚的自我陈述。13—23章是反对列邦的一系列神谕。24—27章是所谓的以赛亚启示,包括全球审判、末世盛宴以及天上异象。28—32章是一系

列先知神谕,反映犹太在公元前 715—前 701 年的外交政策。34—35 章似乎是后被掳时期的材料,用于连接第一和第二以赛亚。36—39 章是历史附表,与《列王纪下》18 章 13 节至 29 章 19 节的内容平行,反映了希西家和亚述危机时期的事情。我们将花大量篇幅讨论《以赛亚书》1 至 11 章和 28—33 章,这些章节涉及先知本人的事迹和公元前八世纪中至末叶的亚述危机。

我们并不了解亚摩斯儿子以赛亚的详细情况。我们只知道他在公元前八世纪后半叶开始作为先知在耶路撒冷传道,他可能来自犹太。尽管他对某些大卫王室的君王颇有微词,却看重大卫传统。从他所处的社会环境判断以赛亚很可能属于耶路撒冷的贵族阶层。

以赛亚和公元前八世纪早期的先知如阿摩司、何西阿以及弥迦有共同之处,甚至在某种程度上受这些先知的影响。以赛亚早年在公开场合抨击形式化的宗教并要求社会公义(1: 12—17),这一点和阿摩司很像。2—4 章里以赛亚也像他的前任那样谴责贵族尤其是女贵族的腐化生活。当然以赛亚不是阿摩司,他指责耶路撒冷的统治阶层而不是以色列或撒玛利亚。

以赛亚可能熟悉那个把不信的子民比喻成妓女的先知何西阿。以赛亚严责耶路撒冷是妓女并使用丰产崇拜的形象谴责耶路撒冷,这一点可能仿照了《何西阿书》10 章 1 节的内容。以赛亚将运用到北国的比喻再次运用到犹太。

[301]以赛亚反对那些为王室代言的祭司和先知,认为他们和列邦的占卜者无异,而他自己更像一位老师(5: 24; 30: 9)而不是先知。以赛亚不像阿摩司和何西阿明显从摩西传统或西奈传统汲取养料,他的精神武库是大卫王朝。因它保证了耶和華在地上的统治,而锡安是耶和華的保障(见锡安诗歌,2: 2—4; 4: 2—6)。锡安(Zion)一词最初是指大卫占领的耶布斯堡垒,后来作大卫的首都(撒下 5)。后来这个词指圣殿地区甚至整个耶路撒冷,锡安或锡安山被认为是大君王耶和華临在的场所。

第一以赛亚的预言大多涉及公元前八世纪后半叶发生的事件,那时亚述严重威胁到以色列和犹太的独立(表 10.5)。到这个世纪末叶只有犹太苟延残喘。此处四段经文值得注意。

表 10.5 耶路撒冷的以赛亚生平

| | |
|---------|--|
| 750 | 利汛成为大马士革/叙利亚王(750—732) |
| 745 | 提革拉毗列色三世成为亚述王(745—727) |
| 743—738 | 提革拉毗列色三世争战叙利亚—巴勒斯坦(在王下 15: 19,他又被称作普勒) |
| 742 | 以赛亚的殿里呼唤异象,第一次预言(赛 6) |
| 742 | 亚哈斯成为耶路撒冷/犹太王(742—727) |
| 738 | 撒玛利亚/以色列王米拿现向提革拉毗列色三世进贡 |
| 737 | 比加刺杀撒玛利亚/以色列王比加辖;篡位作王(737—732) |
| 734—732 | 叙利亚人—以色列人攻打犹太;以赛亚的战争回忆录(赛 7—8) |

| | |
|---------|----------------------------------|
| 732 | 何细亚刺杀撒玛利亚/以色列的比加;篡位作王(732—724) |
| 732 | 提革拉毗列色三世征服大马士革/叙利亚 |
| 726 | 撒幔以色列五世成为叙利亚王(726—722);何细亚成为他的属臣 |
| 725 | 何细亚向埃及求助 |
| 724 | 撒幔以色列五世围困撒玛利亚/以色列 |
| 721 | 萨尔贡二世成为亚述王(721—705);征服撒玛利亚/以色列 |
| 715—701 | 希西家统治期间的神谕(赛 28—32) |
| 704 | 西拿基立成为亚述王(704—681) |
| 701 | 西拿基立围困耶路撒冷/犹大,但没有成功(赛 36—39) |

3.1.1 任命(6)

让先知承担先知职的那种特殊经验可以被称作先知得到任命或者先知受蒙召。在呼召叙事(call narrative)里,先知形容自己的蒙召经验就是投入神圣事工。有时蒙召违背自己的意愿。每一位先知的经验都是独一无二的,不过也有共同点。大多数先知记载那种感觉就像站在上帝身边,充满了畏惧心理。[302]以赛亚对呼召的描述很像米该雅(Micaiah)在天庭议会的经历(王上 2)。先知以西结也有站在上帝面前的经验(结 1)。这些经验和摩西在燃烧的荆棘前接受呼召类似(出 3)。这些经验涉及个人受命传达耶和华信息的体验。

先知作为上帝的信使往往以“于是耶和華说”这类句式展开。多数先知感觉自己不配当信使,但是上帝用某种方式让他们开口讲话。从以赛亚的蒙召经历我们看到他如何成为神圣的信使:

当乌西雅王崩的那年,我见主坐在高高的宝座上。他的衣裳垂下,遮满圣殿。其上有撒拉弗侍立,各有六个翅膀:用两个翅膀遮脸,用两个翅膀遮脚,两个翅膀飞翔。彼此呼喊说:“圣哉! 圣哉! 圣哉! 万军之耶和華,他的荣光充满全地!”因呼喊者的声音,门槛的根基震动,殿充满了烟云。那时我说:“祸哉! 我灭亡了! 因为我是嘴唇不洁的人,又住在嘴唇不洁的民中;又因我眼见大君王万军之耶和華。”有一撒拉弗飞到我眼前,手里拿着红炭,是用火剪从坛上取下来的,将碳沾我的口,说:“看哪! 这炭沾了你的嘴,你的罪孽便除掉,你的罪恶就赦免了。”我又听见主的声音说:“我可以差遣谁呢? 谁肯为我们去呢?”我说:“我在这里,请差遣我!”(赛 6: 1—8)

以赛亚在殿里看见异象,他所看见的可能是真实的也可能只是想象。如果以赛亚真在殿里,这倒可以说明他也是祭司。如果只是想象,我们就不能说他是祭司。异象发生在公元前 742 乌西雅驾崩的那年。如果这个呼召标志着以赛亚先知职事的开端,那么这一年就是他传讲预言的时间。

耶和華在以賽亞的蒙召經歷中以天庭君王的形象出現。此處“撒拉弗”(seraphs)意為“熾熱”，每個撒拉弗都有六只翅膀。^①這種帶翼的守護者對我們來說很陌生，在美索不達米亞文化內却很常見(圖 10.7)。

這些撒拉弗用兩個翅膀飛翔又用兩個翅膀蓋住腳。蓋住腳的行為令人費解。但是想到腳是生殖器的委婉說法，這種行為也就不足為奇。他們在上帝面前遮蓋裸露的身體。再用兩個翅膀蓋住臉。天使和人都不直接見上帝的面，否則就不能存活。先知以賽亞卻活了下來。

但是直面上帝的時候，以賽亞感到不夠格，他因認識到自己不潔淨而驚恐地呼喊。為了扭轉不利，一只撒拉弗拿着聖火除掉以賽亞嘴上的不潔。現在以賽亞有資格侍奉了，于是他心甘情願地代表上帝向百姓傳道。

以賽亞認為上帝是“萬軍之耶和華”(YHWH of hosts)，幾乎可以肯定這個稱謂來自北國的示羅，以色列人和非利士人打仗時曾使用過。儘管以賽亞是猶大先知，但使用這樣的稱謂讓他和阿摩司聯繫起來，也和北國的先知聖戰傳統聯繫起來。[303] 同樣，“萬軍之耶和華”在《以賽亞書》其他地方也經常出現，較早的北國先知何西阿也使用過(11: 9)。以賽亞的確受北國先知的影響。



圖 10.7 帶翼的守護者

帶翼的形象通常被稱作斯芬克斯(sphinx)，這種形象反映了古代近東對天界的理解。古人認為天界應該包括信使、惡魔和守護者。這個象牙刻成的帶翼形象產生於公元前九世紀以色列的撒瑪利亞。

① “撒拉弗”(seraph)的希伯來語是 סֵרָפִים ，陽性名詞。詞根是 סָרַף (burn, 燃燒)。參 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., 《布朗—維維爾—布里格斯希伯來語和英語詞典》，前揭，頁 976—977。——譯注。

来源：巴瑞·班德斯塔根据撒玛利亚出土的象牙板上的图案绘制而成，这个象牙板目前在耶路撒冷以色列博物馆(IDAM 33.2572)。见《圣地宝藏：来自以色列博物馆的古代艺术》(纽约：大都会博物馆，1986)，166—168，第82。

3.1.2 以马内利(7—8)

以赛亚蒙召后紧接着就是第三人称的生平介绍，他在八年后(公元前734年)成为亚哈斯(Ahaz)的顾问。那时亚哈斯面临一系列国际问题，犹太被叙利亚和以色列(经文里也称作以法莲)入侵使亚哈斯一筹莫展。他应该屈服于叙利亚和以色列联军还是应该寻求外界帮助共同抗击叙利亚—以色列联盟？

以赛亚受神助为亚哈斯献计献策。以赛亚在耶路撒冷拜见亚哈斯说：“你要谨慎安静。”(7:4)但是亚哈斯没有采纳先知的建议。亚哈斯明显更在意所处的政治困境而非以赛亚关于王朝的虔诚应许。

为了鼓励亚哈斯，以赛亚要给他一个耶和华会继续支持大卫王室的兆头。亚哈斯再次礼貌拒绝了他的建议，认为没必要看兆头。因此在作者看来，亚哈斯对王位合法化的神圣传统表示出极大的蔑视。给出兆头不应理解成某种变魔术的行为，而是对自然发生的事情的灵性解释：

[304]必有童女怀孕生子，给他起名叫以马内利。到他晓得弃恶择善的时候，他必吃奶油和蜂蜜。(赛7:14—15)

以赛亚和朝廷往来密切，他熟悉亚哈斯的妻子也知道她怀有身孕。也许这句经文表明以赛亚甚至在亚哈斯之前就已经知道怀孕这件事。以赛亚预言王后将生男孩，这是耶和华支持大卫王室的兆头。**以马内利**(Immanuel)的字面意思是“上帝与我们同在”。^①

任何一位君王都会优先考虑立太子的事情。有儿子就证明皇室能够延续下去。赐子是耶和华直接介入的证据。我们只要想想以撒、雅各以及撒母耳的出生就明白神圣的介入在生儿育女方面的重要作用。在危难之际即将出生的皇子很容易被亚哈斯和全体犹太人说成上帝施恩的标志。历史告诉我们这个儿子就是希西家，以马内利是他宝座的名称。

希西家并不是唯一的以马内利。还有两个孩子也是从年轻女子而生，他们是以赛亚的儿子：施亚雅述(Shearjashub, 7:3)和玛黑珥沙拉勒哈施罢斯(Maher-shalhash-baz, 8:1)。一些诠释者据此认为以马内利也可能是以赛亚的儿子而非亚哈斯的儿子，可能是玛黑珥沙拉勒哈施罢斯(沃尔夫(Wolff), 1972)甚或以赛亚的第三个

① “以马内利”的希伯来语是 אִמְנוּנֵל ，其中 $\text{אִמְנוּ$ 是介词 אִת (with, 和) 后面跟第一人称复数后缀 נוּ (us, 我们)，合起来意为“神与我们同在”(with us is God)。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., 《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》，前揭，页769。——译注。

儿子(哥特瓦尔德(Gottwald), 1958)。但接下来的问题是以赛亚的孩子和亚哈斯的孩子有什么关系? 为什么以赛亚的儿子就是耶和华保护耶路撒冷的兆头?

以赛亚继续传讲预言。这个孩子“晓得弃恶择善”之前,来自叙利亚和以色列的威胁消失了。“奶油和蜂蜜”暗示了流奶与蜜的应许之地,这是个积极的兆头,但其他人认为这种食物预示着即将到来的毁灭。实际上叙利亚的大马士革在公元前 732 年就被摧毁,以色列的撒玛利亚随后在公元前 721 年也覆亡了,此时希西家尚未晓得弃恶择善。然而这里计算的希西家生活年代跟《列王纪下》18 章的记载有矛盾。我们认可 13 节记载的他登基时间在公元前 715 年,那时他二十一岁而非 2 节记载的二十五岁。

兆头被认为是上帝持续眷顾的具体证明,这样亚哈斯就信任耶和华而不用政治方式应对叙利亚—以色列危机。但是以赛亚要他信靠耶和华的建议并没有得到采纳,亚哈斯决定用一己之力解决难题。他请求提革拉毗列色三世和亚述人帮助他抗击叙利亚—以色列联盟,亚述人欣然接受。尽管亚述人帮助犹太暂时解除了危机,但犹太被迫成为亚述的属国达一个世纪之久。

[305]你也许注意到第六章的自传和第七章的传记相隔数年,第七章是另一个自传预言亚述危机即将到来。我们也许要问编者为什么这样组织材料? 如果再问得具体点,为什么要在此加插以马内利的材料? 答案与呼召叙事有关。正如耶和华指出以赛亚的预言将要说给那些听见却不明白不知悔改的人们:

你去告诉这百姓说:“你们听是要听见,却不明白……”我就说:“主啊! 这到几时为止呢?”他说:“直到城邑荒凉,无人居住……并且耶和华将人迁到远方。”(赛 6: 9, 11-12)

亚哈斯对以赛亚的反应以及他拒绝以马内利的兆头都说明百姓的麻木不仁,而这一点在以赛亚蒙召作先知的那次异象中已经显明。结局就是神圣的审判。正如第八章预见的——亚述军横扫犹太。

从这些章节里,我们看到先知以赛亚深深卷入犹太政治当中。他和君王关系密切,但不是趋炎附势之徒。以赛亚反对亚哈斯与亚述结盟的外交政策。他较亚哈斯保守,宁愿被孤立也不愿涉入国际政治事务中。

3.1.3 皇室应许(9-11)

亚哈斯统治时期,以赛亚和亚哈斯的党徒因皇室政策未能达成一致。尽管以赛亚反对皇室政策,但他在原则上依然是大卫王朝的坚定支持者。9-11 章的诗表达了以赛亚对大卫继承人的期盼,内容上接近 7 章以马内利预言。它们似乎都表达了先知和百姓对民族尊严和地位重生的深刻期许。他们也提到希西家,《以赛亚书》9 章 2-7 节可以理解成一首庆祝希西家加冕典礼的赞美诗(斯文尼(Sweeney), 1996):

因有一婴孩为我们而生，有一子赐给我们，政权必担在他的肩头上。他名称为奇妙、策士、全能的上帝、永在的父、和平的君。他的政权与平安必加增无穷。他必在大卫的宝座上治理他的国，以公平公义使国坚定稳固，从今直到永远。万军之耶和华的热心必成就这事。（赛 9：6—7）

亨德尔(Handel)的宗教剧《弥赛亚》让这些经文变得更加有名。以赛亚看到耶和华通过大卫君主制的传统为人们带来和平与拯救。这样的崇高理念毫无疑问催生了人们对繁荣和平等的期望。人们的失望反过来期望一个更好的大卫王室的君王践行这种理念，期望会出现未来的拯救者。

[306]

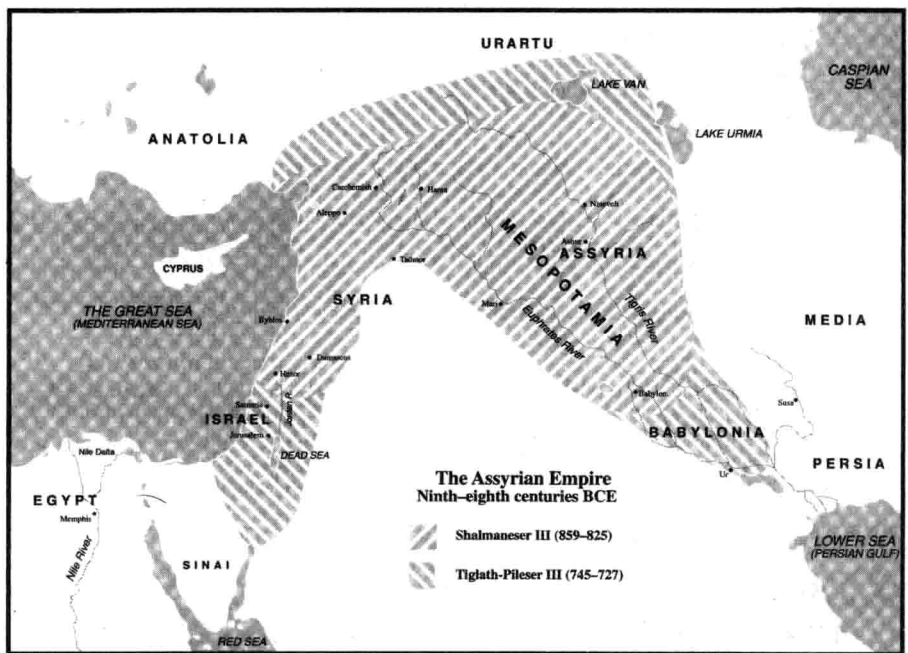


图 10.8 亚述帝国

大卫王朝拯救式君王的理想统治集中表现在 11 章 1—9 节。耶和华的灵将赋予君王智慧的美德并能洞察大卫父亲耶西一家的发展情况。即将到来的君王支持穷人和弱者。甚至自然界的野生动物都因他王国里的公义与和平而改变性情：狼与羊同食，狮子与牛共生。由此可见，犹太对和平和安全的企望非常强烈。

3.1.4 西拿基立入侵(36—39)

希西家在公元前 715 年继承父亲亚哈斯的王位，得到一个独立但并不稳固的犹太。当时的犹太主要受亚述的威胁(图 10.8)。继位后不久他就制定了扩张政策。他向南进犯以东的土地，向西吞并非利士人的疆土，也试图加入由埃及领导的泛亚述联

盟。以赛亚试图劝阻他这样做会带来灾难(22: 1-8, 12-14; 30: 8-17)。

然而希西家制定的反亚述政策点燃了亚述王西拿基立的怒火, 于是他在公元前701年率兵攻打犹大。他攫取了犹大几个主要城镇, 包括耶路撒冷的拉吉(Lachish)城。[307]经文详述了西拿基立差遣拉伯沙基(Rabshakeh)出使耶路撒冷迫其投降的情景。他直接用希伯来语向耶路撒冷的居民说话, 但是希西家的臣仆央求他用亚兰语说话, 这样就只有他们几个能听懂而不至损害耶路撒冷的尊严, 但是拉伯沙基拒绝了。这是战争中的有趣现象, 压迫方不遗余力地冲垮百姓的心理和思想防线。

经文告诉我们耶和華的天使杀死 185000 围困耶路撒冷的军兵, 摧毁了亚述的战争机器。36-37 章和《列王纪下》18-19 章讲述的危机至此结束。西拿基立返回尼尼微的老家后被两个儿子杀死。这就证明以赛亚说的耶和華会保护耶路撒冷和大卫王朝。

www 请到对应网站浏览“《以赛亚书》36-39 章和《列王纪下》18-20 章”。

以赛亚一如既往地支持希西家。以赛亚在希西家重病期间鼓励他(38)。上帝因他的虔诚加增了他的寿数。第一以赛亚的最后几章以及 7-11 章都表明以赛亚和大卫王室的紧密联系。以赛亚通常使用兆头千方百计证明耶和華一直都在保护耶路撒冷, 也持守着和大卫王朝所立之约。

39 章是第一以赛亚的最后一章, 以赛亚谴责希西家将耶路撒冷皇室珍宝向巴比伦使节炫耀。[308]以赛亚预言将有被掳巴比伦的灾难:

以赛亚对希西家说:“你要听万军之耶和華的话: 日子必到, 凡你家里所有的, 并你列祖积蓄到如今的, 都要被掳到巴比伦去, 不留下一样。这是耶和華说的。”(赛 39: 5-6)

以赛亚说完, 希西家麻木地回应这事对他无所谓, 只要在他有生之年国中安享太平就行了。这句话显然是编者为了和后面第二以赛亚的被掳衔接起来而加上去的。

表 10.6 《弥迦书》结构

| 章节 | 灾难 | 拯救 |
|-----|------------|------------|
| 1-2 | 1; 2-2; 11 | 2; 12-13 |
| 3-5 | 3; 1-12 | 4; 1-5; 15 |
| 6-7 | 6; 1-7; 7 | 7; 8-20 |

3.2 弥迦

弥迦和阿摩司一样都是南部犹大人, 他来自耶路撒冷西部一个叫摩利沙(Mo-

resheth)的村镇。弥迦和耶路撒冷的以赛亚是同时代人。他可能是向耶路撒冷富贵阶层表达百姓意愿的村镇委员(Wolff, 1981)。《耶利米书》26章里,弥迦作为一个反主流派的先知却受到君王的敬重。

《弥迦书》由三部分组成(表 10.6),每一部分都用“听!”开头。每部分的结构也类似,灾难和拯救的主题交替进行,就像我们在《何西阿书》里所见。学者普遍认为 1—3章和弥迦有关,而其余章节来自其他地方。

弥迦预言公元前八世纪后半叶亚述帝国的威胁将与日俱增。除了关于北国的一则预言(1: 2—7),其他信息都直指犹大。弥迦预言撒玛利亚在公元前 721 年以前就会灭亡。4章 9—10节里,被掳巴比伦和后来的回归都有所提及,这表明本书卷在后被掳时期才由编者整理成书。

弥迦抨击了贵族阶层,认为他们对房屋和财产的贪欲永无止尽。弥迦反对仪式化的虔诚(就像其他八世纪先知一样,尤其是阿摩司,以及何西阿和以赛亚):

我朝见耶和华,在至高神面前跪拜,当献上什么呢?岂可献一岁的牛犊为燔祭吗?耶和华岂喜悦千千的公羊,或是万万的油河吗?我岂可为自己的罪过献我的长子吗?为心中的罪恶献我身所生的吗?世人哪,耶和华已指示你何为善,他向你所要的是什么呢?只要你行公义,好怜悯,存谦卑的心,与你的上帝同行。(弥 6: 6—8)

[309]这一段似乎从圣殿礼拜仪式那里借用来;类似的章节可见《诗篇》24章。先知弥迦对这种体裁稍作修改就运用到个人和上帝的关系中。

弥迦抨击上层阶级巧取豪夺、为富不仁,这表明他可能就是一个深受贵族危害的农民(3: 2—3)。他可能属于“有地者”阶层,即传统意义上的地主。他们不相信皇室和宗教官僚,认为那些人设法要控制地主的生活。

弥迦的讲道有助于犹大的申命改革运动(边京索(Blenkinsopp), 1983)。这场运动鼓励土地改革,同时也支持大卫王室和摩西传统。这似乎就是《申命记》17章 14—20节的意图:用申命律法限制君王的权力免得权力和财富过度膨胀。

弥迦试图恢复预言的本质。他谴责那些为银钱行占卜的先知,批评那些千方百计取悦主子的王室先知(3: 5—6)。与这些“官方”先知不同,他宣称自己是“藉耶和华的灵,满有力量、公平、才能”(3: 8)。他很像之前的阿摩司,阿摩司就说自己不是先知而是牧羊的,自己的任务直接由耶和华任命(摩 7: 15)。

弥迦批评的是将大卫王室合法化的官方锡安神学。这种神学建立在神圣的拣选、大卫王室以及耶路撒冷圣城等观念之上,这种神学充分支持政府建制。弥迦指出这种神学容易欺骗统治者,因为只要告诉他们想听的话就可以了。

在3章11—12节里,他批评那些认为锡安和耶路撒冷坚不可摧的自我感觉极好之辈。他甚至预言耶路撒冷将变为“乱堆”,殿的山丘必像丛林的高处。这样的经文在《耶利米书》26章18节圣殿布道的场景中也出现过。弥迦发现因自己预言了耶路撒冷的倾覆而不受王室欢迎,但希西家并没有处置他。有人说如果希西家没有因背叛而处置弥迦,那么约雅敬也就不应该处置耶利米。

《弥迦书》并不完全拒斥大卫神学。有些经文也肯定了耶路撒冷和大卫王室的未来:

伯利恒以法他啊,你在犹大诸城中为小。将来必有一位从你那里出来,在以色列中为我作掌权的;他的根源从亘古、从太初就有。(弥5:2)

伯利恒受人敬仰因为那是大卫王室缔造者大卫的家乡。这些经文以及4—7章的许多经文归于弥迦之后的一位作者。这些章节对大卫王室表达了深切的同情,也许后被掳的耶路撒冷人希望保留大卫王室的积极印象。

[310]关键概念

1. 锡安。这个词的地理含义是什么?锡安和锡安山各自为何意?这个词背后的神学政治意识形态是什么?
2. 耶和華之日。这个词的含义是什么?阿摩司如何改变这个词的含义并将其运用到以色列?
3. 以马内利。这个词的含义是什么?在亚述—以色列危机期间,它作为向亚哈斯显现的兆头如何发生作用的?

讨论题目

1. 亚述危机。亚述宰制以色列和犹大时各使用了什么方法?对以色列和犹大各有什么样的结果?
2. 以马内利预言。评价以赛亚在亚述—以色列危机期间给亚哈斯的建议。它具备政治上的谨慎吗?它有现实意义吗?如果你是君王,你会相信以赛亚的兆头吗?想想今日宗教信仰在政治决策方面的作用。我们今天的政治领导人会咨询教会领导人并采纳他们的训诫或圣经上的建议进行决策吗?

经文今读

简一皮埃尔·普雷沃斯特(Jean-Pierre Prevost)的专著《如何阅读先知书》(*How to Read the Prophets*, 1997)是一本导论性质的书,值得一读。罗纳德·克莱门茨(Ronald E. Clements)的专著《以赛亚和耶路撒冷的拯救:旧约预言诠释研究》(*Isaiah and the Deliverance of Jerusalem: A Study of the Interpretation of Prophecy in the Old Testament*)是预言和历史关系的有趣个案研究。米盖

尔·德·拉·托利(Miguel De La Torre)的专著《解放约拿:构建和解的伦理》(*Liberating Jonah: Forming an Ethics of Reconciliation*)是压迫者和被压迫者和解的个案研究。著名的和平活动家但以理·贝里根(Daniel Berrigan)的专著《君王和他们的神祇:权力的病理学研究》(*The Kings and Their Gods: The Pathology of Power*, 2008)对《列王纪》1和2章做了注释并和当前的民族国家做对照解读。

[311]第十一章 列王和先知(三): 巴比伦危机

- 1 简介
- 2 以西结先知的警告(结 1—24)
- 3 耶利米和犹大的末代君王
- 4 十二小先知书

关键术语

| | | |
|-------|-------|-----|
| 亚拿突 | 约雅斤 | 新约 |
| 巴录 | 约雅敬 | 宝座 |
| 耶利米抱怨 | 耶利米 | 撒督 |
| 被掳 | 约西亚 | 西底家 |
| 以西结 | 约西亚改革 | 西番雅 |
| 哈巴谷 | 那鸿 | |
| 哈拿尼雅 | 尼布甲尼撒 | |



威廉·布莱克的《以西结》

以西结是以色列最后的古典先知(classical prophets)之一。他为被掳的犹太人讲解巴比伦危机。这幅素描刻画了已经麻木的以西结被耶和華呼召传道而不是为自己已死的妻子哀哭(见结 24: 15—27)。

来源: 但以理·韩谢梅尔·班德斯塔根据威廉·布莱克(William Blake)的作品《以西结妻子之死》(The Death of Ezekiel's Wife, 1785—1790, 笔墨水画, 费城: 费城艺术博物馆)绘制。

1 简介

历史学家将公元前 630 年至前 539 年的巴比伦称作新巴比伦时期(表 1.1), 此时的巴比伦人也称作迦勒底人。尼布波拉撒(Nabopolassar)将巴比伦的影响向西扩展并最终取代亚述的权力。巴比伦的势力继续增长直到公元前 605 年尼布甲尼撒在加基米施(Carchemish)战役中赢得决定性胜利(图 11.1)。[312]公元前 587 年, 巴比伦人摧毁了犹太和耶路撒冷。公元前 539 年, 波斯王居鲁士征服巴比伦并将其纳入波斯版图。

表 11.1 巴比伦时期的列王和先知

| 犹大列王 | 巴比伦列王 | 希伯来先知 |
|--------------|----------------|-----------------------------|
| 玛拿西, 687—642 | | |
| 亚们, 642—640 | | 西番雅, 约 640—622 |
| 约西亚, 640—609 | 尼布波拉撒, 626—605 | 那鸿, 约 620 耶利米, 约 627—562 |
| 约哈斯, 609 | 尼布甲尼撒, 605—562 | 哈巴谷, 约 608—598 |
| 约雅敬, 609—598 | | |
| 约雅斤, 598 | | |
| 西底家, 597—587 | | 以西结, 约 593—571 |
| 基大利, 587—582 | | 俄巴底亚, 约 587 |
| | 亚美玛杜克, 562—560 | |
| | 尼利理沙, 560—556 | |
| | 拿波尼度, 556—539 | 第二以赛亚, 约 546—538 |

巴比伦时期的先知忙于应对国际危机。这些书卷表现的主要问题就是犹大的罪，这就解释了上帝为什么借外国势力实行惩罚。亚述时期的先知(耶路撒冷的以赛亚是最后一个)到巴比伦时期的先知中间跨度大约五十年(表 11. 2)。巴比伦时期的先知有以西结、耶利米、西番雅、那鸿和哈巴谷(图 11. 2)。

1.1 《列王纪下》21—25 章：概要

《列王纪下》这几章对被掳事件的描述非常简略。其中一章讲述玛拿西和亚们(Amon)的统治；有两章讲述约西亚发现律法书和他的改革；剩下两章讲述犹大四王和耶路撒冷的毁灭。

1.1.1 约西亚改革

玛拿西王的儿子亚们统治犹大仅两年就被幕僚暗杀了，犹大王室陷入一片混乱。亚们死后，约西亚继位。约西亚从公元前 640 年至前 609 年统治犹大，被认为是一位优秀的君王。约西亚所处的时代，亚述帝国急剧衰微而新巴比伦帝国尚未崛起。这就给约西亚提供了将王朝势力向北扩张的机会。

此时犹大不再向亚述称臣，约西亚在耶路撒冷坚决去除不属于耶和华的崇拜场所。公元前 662 年约西亚王十八年，他恢复了曾被玛拿西和亚们毁弃的耶和華崇拜。这不纯粹是回归传统宗教，也是政治自决的标志。

重建圣殿时大祭司希勒家发现一本古代文献并称其为“律法书”。希勒家将这本书交给约西亚的秘书沙番(Shaphan)，沙番向王宣读了这本书。

约西亚王听到里面的话感到极度震惊，这些话仿佛预示了国家的灭亡，因为他们背离了摩西之约。先知户勒大(Huldah)向约西亚和朝廷官员讲解这本书。她用预言安慰王并不会看到国家覆亡的悲剧，因为他已经适时悔改。

[313]

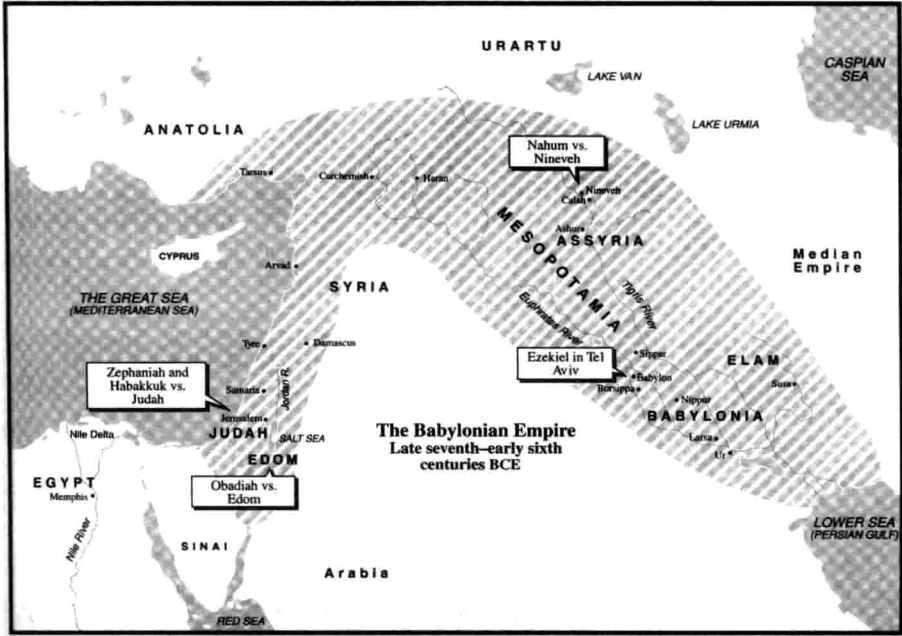


图 11.1 巴比伦帝国和圣经里的先知

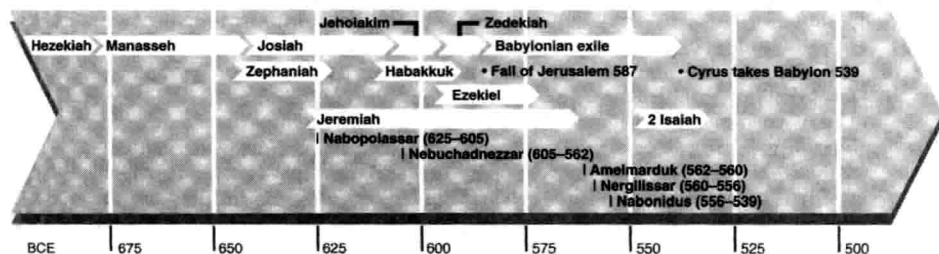
约西亚受圣灵感召进一步在犹太和犹太控制的北部地区进行改革。敬拜巴力、亚舍拉、星座神以及其他冒犯耶和华的场所都被一一拆毁。他决意从这时起只在耶路撒冷进行崇拜活动。而且他带领百姓度过了自士师时代以来的第一个逾越节，[314]以此竖立摩西和部落传统。

表 11.2 巴比伦时期的大事记

| | |
|-----|-----------------------|
| 640 | 约西亚继位统治犹太 |
| ? | 西番雅谴责犹太 |
| 627 | 耶利米开始作先知 |
| 622 | 约西亚发起宗教和政治改革(申命改革) |
| ? | 那鸿谴责尼尼微 |
| 612 | 亚述首都尼尼微倾覆 |
| 609 | 约西亚死在米吉多 |
| | 约哈斯(沙龙)为王;继位三个月 |
| | 埃及人立约雅敬为犹太王 |
| | 耶利米在圣殿布道 |
| 605 | 加基米施之役:巴比伦宣告了对埃及的宰制 |
| | 耶利米在约雅敬面前宣读书卷,却被约雅敬焚烧 |
| 598 | 尼布甲尼撒围困耶路撒冷 |
| | 约雅敬去世 |

| | |
|-----|------------------------|
| | 约雅斤为王 |
| | 第一批包括约雅斤和以西结的犹太人被掳到巴比伦 |
| | 巴比伦人立西底家为犹太王 |
| | 耶利米遇见打碎牛轭的哈拿尼雅 |
| ? | 哈巴谷挑战耶和華的心意 |
| 593 | 以西结在宝座异象中蒙召 |
| 588 | 耶利米被囚禁 |
| 587 | 耶路撒冷倾覆 |
| | 第二批犹太人被掳到巴比伦 |
| 582 | 基大利被杀 |
| | 耶利米旅行到埃及 |
| | 第三批犹太人被掳到巴比伦 |
| 571 | 以西结最后的信息 |
| 562 | 耶利米在埃及去世 |

约西亚改革受“律法书”的启发,尤其是拆毁耶路撒冷以外一切崇拜中心。“律法书”和《申命记》(比较申 29: 21, 30: 10, 31: 26)的关系非常明显。《申命记》和约西亚改革的关系非常密切,以至于今天多数学者想当然地认为《申命记》核心部分大约成书于此时(《今日如何读旧约》五章)。



[315]图 11.2 时间线索: 巴比伦时期的先知

如果约西亚虔诚并一心侍奉耶和華,那么他在阻击埃及军队的战役中丧生就令我们非常震惊。约西亚在公元前 609 年被法老尼哥(Neco)在米吉多附近杀死,这位超级虔诚的君王似乎为米吉多这个地方又增添了几许神话色彩。米吉多山脉在希伯来语里是 *har megiddo*,它来自 *Armageddon* 一词。^①在启示观念里它是善恶最后交锋的战场。不过在最后的日子运气会发生改变,[316]善最终会战胜恶。

① “米吉多”的希伯来语是 מגידו,又作 מגידון,迦南的古老城市。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗-锥维尔-布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,页 151-152。——译注。



图 11.3 希勒家的印

此印为耶路撒冷的大祭司希勒家(Hilkiah)所有,显然这个希勒家和发现律法书并把它献给约西亚的希勒家是同一个人(见王下 22)。印记在戒指上,一旦将它踏在泥版或文件上就能显示所有者的权威。这个印上刻着“属于哈南祭司希尔齐亚笏之子。”

来源:但以理·韩谢梅尔·班德斯塔根据义拉伊(J. Elayi)的作品《戒指印章上的〈申命记〉作者姓名》,《圣经考古学评论》(1987年)。

1.1.2 耶路撒冷的倾覆

亚述首都尼尼微在公元前 612 年被巴比伦人挫伤了元气。约西亚的继任者约哈斯(Jehoahaz)在埃及人赶他下台之前只作了三个月的王。公元前 605 年,埃及和亚述联军在加基米施一役中败给巴比伦军队。犹大从这时起成为巴比伦的属国。复杂的国际政治格局让犹大在夹缝中苟延残喘(米拉德(Malamat), 1999)。

约雅敬(Jehoiakim, 609—598)继承了约哈斯的王位。但是他要处理什么样的政治问题? 犹大内部争论如何采取行动才算明智。一些来自大卫王室的建议者只对锡安一大卫神学感兴趣,他们相信耶路撒冷的神圣性和大卫王朝的永恒。犹大仍然存活,大卫王室也熬过亚述危机尤其在西拿基利入侵和围困耶路撒冷之后,而且希西家仍然活着,这些事实似乎支持着他们的信仰。但是其他观点认为摩西之约对伦理的要求胜过大卫之约,犹大毁约的历史就需要上帝加以惩罚。他们说最坏的情况尚未出现。先知耶利米抱持后一种观点,并认为君王不应该期望耶和华的介入会让巴比伦危机奇迹般地消失。

约雅敬拿自己的政治前途和犹大的命运押在大卫之约上。他坚信犹大应该脱离

巴比伦而独立,于是扣留了巴比伦王**尼布甲尼撒**(*Nebuchadrezzar*, 605—562)的贡品。结果尼布甲尼撒困围耶路撒冷,状况之惨烈无与伦比。约雅敬在混乱中被杀死,约雅斤继承了王位。倒霉的约雅斤才做王三个月耶路撒冷城就被攻破。他是第一批被掳巴比伦的犹太贵族成员,圣殿的财宝也被洗劫一空。

巴比伦上层便立貌似顺服的**西底家**(*Zedekiah*)为耶路撒冷的王。但不久他也受大卫之约的鼓励谋求犹太独立。耶路撒冷的耶利米和第一次被掳就来到巴比伦的先知以西结都认为这样做并非明智之举。耶利米将牛轭带在肩膀上以此比喻巴比伦的宰制。以西结把自己缚在地上象征漫长的囚禁生活。但是两位先知的洞见都被忽视了。

最终西底家反叛。尼布甲尼撒返回耶路撒冷欲强迫犹太成为其属国。耶路撒冷遭围困长达十八个月,城陷落时许多人被屠杀。那些活下来的也被掳到巴比伦。因此掳到巴比伦的犹太人过着囚居生活。直到公元前539年波斯王古列下敕令允许他们归回故土。在这场道德和宗教危机中耶和华的先知继续讲话。有些先知试图弄清被掳的原因。[317]先知哈巴谷努力探索这样的道德之谜:公义的上帝如何能够利用有罪的巴比伦人攻击自己的选民?耶利米将古老的传统纳入新的约并肯定耶和華会和自己的百姓重建关系。

圣殿被彻底毁坏,这在犹太人的心中留下难以抚平的创伤。犹太宗教中心所罗门第一圣殿如今成为废墟,这个圣殿是耶和華与他们同在的象征。现在他们的上帝也不见了,不能住在他们中间。《哀歌》(《今日如何读旧约》十五章)反映了耶路撒冷和圣殿被毁的情景。不过以西结也预见重建圣殿的光景,那时耶路撒冷再次成为耶和華的居所(《今日如何读旧约》十二章)。

基大利(*Gedaliah*)被任命为犹太省长。但是耶路撒冷局势不稳,他只负责管理耶路撒冷北部米斯巴地区(佐恩(*Zorn*), 1997)。只有无一技之长的人留在犹太。祭司、皇室成员、商人以及匠人都被掳到巴比伦被迫从头开始生活。《列王纪》结尾表现出乐观主义精神。被掳的犹太王约雅斤在囚禁三十七年后终于在公元前560年左右释放出来。他被巴比伦王以未米罗达(*Evil-merodach*, 公元前562—560)奉为上宾。巴比伦泥版证实此人的存在(ANET, 308),上面记载巴比伦王室供应给犹太(*Iahudu*)王约雅斤(*Yaukin*)油和大麦。

对上帝子民来说最重要的是大卫王室能够延续下去,这样国家就仍有希望。因此申命历史的结尾既有消极的方面又有积极的方面。犹太已被毁灭,但是耶和華的社群和大卫王室的领导人尚存。这表明通过大卫家族的拯救者犹太依然能够恢复往日的伟大。

1.2 阅读指南

以下内容是巴比伦时期重要的历史和预言:

- 《列王纪下》22—23 章: 约西亚的“申命”改革
- 《列王纪下》24—25 章: 巴比伦的尼布甲尼撒摧毁犹大和耶路撒冷
- 《以西结书》1—5 章: 以西结有关耶和華宝座的著名异象以及他对耶路撒冷即将到来的围困和灾难的可怕描述
- 《耶利米书》1 章: 耶利米的呼召经历以及与其使命有关的异象
- 《耶利米书》11 章 18 节至 12 章 6 节: 耶利米第一次抱怨
- 《耶利米书》26—31 章: 耶利米努力说服朝廷停止对抗巴比伦人, 还有他的圣殿布道、他和哈拿尼雅的相遇、他写给被掳子民的信以及他描述的新的约。

[318]2 以西结先知的警告(结 1—24)

以西结在公元前 598 年被掳到巴比伦, 他是第一批被掳犹大人中的一员。他生活在犹大难民定居点特拉维夫(*Tel-aviv*), 位于巴比伦南部迦巴鲁(*Chebar*) 运河边上的一个城镇。作为祭司的他属于较早一批被掳之人, 几乎五千犹大人在这次被掳中来到巴比伦。被掳之人主要是社会各界的领袖, 包括皇室成员、文士、顾问、工匠以及宗教领袖。以西结整个先知生涯都在巴比伦度过直到公元前 571 年。他在被掳之地不能像在耶路撒冷那样献赎罪祭, 也不能保护圣殿和社群的圣洁。他的祭司身份实际上形成了他对每样事情的看法, 包括延续下来的宗教义务以及在被掳中与耶和華的关系。

以西结和耶利米是同时代人, 他们都是耶路撒冷被毁时期的先知。他们的工作在本质上相同: 劝说听众(耶利米在耶路撒冷的犹大人中间, 以西结在巴比伦的犹大难民中间)不要自我迷惑。耶和華会因他们的邪恶而惩罚他们, 耶路撒冷也将倾覆。《以西结书》主要讨论三个问题。

首先, 以西结重视上帝在百姓中持续的临在以及上帝的隐退和他再次出现的条件。其次, 以西结触及犹大宗教和政治决策失误的道德责任。再次, 以西结考察犹大重建社群里的宗教和政治领导地位的本质和合法性。研究《以西结书》要注意这些问题。1—24 章讲述以西结的异象和宣告, 时间大约在公元前 593 至前 587。大部分内容以第一人称叙写, 以“我观看”、“他对我说”以及“耶和華的话临到我”这样的语句组织全篇。我们会在《今日如何读旧约》十二章学习《以西结书》25—48 章。

他发预言是为了让所有人明白审判的不可避免。以西结第一次抨击巴比伦时似乎并没有达到令百姓悔改的预期效果。耶和華和先知的讲论仍然无法令百姓悔改。这就解释了为什么本书卷的前半部充斥了耶和華的愤怒:

我要这样成就怒中所定的, 我向他们发的忿怒止息了, 自己就得着安慰; 我在他们身上成就怒中所定的, 那时, 他们就知道我耶和華所说的是出于热心。并且我必使你在四围的列国中, 在经过的众人眼前, 成了荒凉和羞辱。(结 5: 13—14)

耶和華似乎在憤怒中。然而這恰恰說明他在乎他們。

[319]2.1 寶座異象(1-3)

本書卷第一章描寫以西結在巴比倫遇見上帝的異象。以西結正是在這種情況下領受先知職的。這件事發生在公元前 593 年，那時以西結和第一批擄民生活在巴比倫。這就是經文開頭以西結所看到的：

我觀看，見狂風從北方刮來，隨着有一朵包括閃爍火的大雲，周圍有光輝，從其中的火內發出好像光耀的精金，又從其中顯出四個活物的形象來。他們的形狀是這樣：有人的形象。（結 1：4-5）

這幾節的語言極盡修飾之能事，句法也極其複雜。什麼東西之中包裹着什麼？這些東西之間的關係怎樣？這些問題都不甚清晰，我們所得到的都是大致印象。以西結看見有狂風從北方刮來，內里閃爍着火焰，而且有奇怪的活物。如果不出意外，以西結經驗到的是顯聖。儘管這裡使用的語言生動活潑、描述的異象栩栩如生，但是這些風暴、雲朵以及火焰都是顯聖的觀念化表達，摩西（出 24）、以利亞（王上 19）以及以賽亞（賽 19）所經歷的神人相遇也是如此，還有其他經文亦如是（詩 18）。



圖 11.4 帶翼活物

巴瑞·班德斯塔攝於 1998 年。帶翼精靈在美索不達米亞藝術作品里屢見不鮮。這樣的形象也許可以幫助我們理解以西結異象里的活物：“他們有人的形象，各有四個臉面”（結 1：5-6）。

來源：加基米施出土的帶翼男子画像產生於公元前九世紀（土耳其安卡拉：安那托利亞文明博物館）。

以西結描述的顯聖充斥了整整一章。每個活物都有四張臉（人、獅、牛，以及鷹）和四只翅膀（圖 11.4）。帶翅膀的活物是混生的天使，它和耶和華的天庭議會關聯，有時被稱作基路伯，可使風雷滾動。活物各有輪子。這些活物展開翅膀就形成“天穹”，與祭司創造故事里第二天創造的“穹蒼”是同一個詞。以西結隨後看見有人的形象坐在

宝座上:

在他们头以上的穹苍之上有宝座的形像,仿佛蓝宝石,在宝座形像以上有仿佛人的形状。我见从他腰以上有仿佛光耀的精金,[320]周围都有火的形状;又见从他腰以下有仿佛火的形状,周围也有光辉。下雨的日子,云中虹的形状怎样,周围光辉的形状也是怎样。这就是耶和华的荣耀。我一看见就俯伏在地,又听见一位说话的声音。(结 1: 26—28)

你能感觉到以西结竭尽全力想如实表达他所看到的东​​西,尝试描述自己从未见过的景象。他反复说“我见……仿佛”,描述的不确定也许反映了他认识上的不确定。后来他明白所见景象正是上帝的宝座。

以西结并没有直接说看见上帝而只是说他的“荣耀”。上帝的荣耀就表明他的在场。这里对上​​帝在场的描写显然使用了祭司语言(因以西结是一位祭司)。其中“耶和华的荣耀”唤起人们对耶和​​华在旷野里向以色列民显现的记忆,这里使用的语言也极像《出埃及记》40 章的语言,里面描写耶和​​华居住在旷野的帐幕里。

从整体上看这个异象,以西结似乎表达了一种非常重要的观念。在这个异象里,耶和​​华坐在一个可移动的宝座上巡行。这个宝座也许是约柜的翻版,由基路伯运送。一般看法认为耶和​​华居住在耶路撒冷圣殿的至圣所里,然而现在耶和​​华的宝座一路迁徙并不固定。换句话说,耶和​​华并不专属于犹大,而是四处飘移甚至到被掳之地。

以西结的耶和​​华宝座异象向巴比伦掳民传达了一种崭新的观念。耶和​​华并没有被捆绑在耶路撒冷的断瓦残垣内,他有轮子可以去任何地方,甚至去异教的巴比伦。上帝的基本特性保持不变,但是理解神性的方式会随着时间的变化而改变。以西结正在帮助以色列人以新的方式想象上帝。历史通常在危机中强迫每一代人重建其守护神的特征,这个过程在今天依然如此。

宝座异象在后来的犹太语境下拥有神秘色彩。有一种名作神驾之术(*merkavah*)的神秘主义产生于中世纪的犹太教。在这个神秘教派里,以西结的宝座异象被认为过于强大而不适合未成年人阅读。埃里克·冯·丹尼肯(*Erich von Däniken*)广受欢迎的专著《上帝的宝座》(*Chariots of the Gods*, 1970)曾对这个异象有较偏激的诠释。其中一章“上帝是宇航员吗?”认为以西结看到一个宇宙飞船,即“不明飞行物”(UFO)。驾驶宇宙飞船的宇航员从外太空给以西结“提供律法和秩序方面的建议和指导以及创造一种文明所需的适当线索”。

耶和​​华坐在宝座(而不是太空船)上任命以西结作先知,让他向犹太难民传讲预言,使他成为以色列家的守望者。他的职业可以比喻为一个哨兵站在塔楼上看见即将到来的灾难,于是向百姓传达上帝的警告使人们可以预防灾难。

[321]为了装备这位先知,耶和​​华交给以西结一个写着悲哀语句的卷轴。以西结

吃下卷轴却意外感到和蜜一样甜而非想象中那样苦涩。神圣的话语内化于心，耶和華就遣以西结传递消息并告诉他不要在乎百姓是否留心这样的警告(那不是以西结的责任)。蒙召的经验和传递信息的过程都不如意，遭受严重打击的以西结七天说不出话来。

尽管以西结的蒙召经历充满了想象色彩，但是他的经历也包含了其他先知呼召叙事里的基本元素。其中就至高神坐在宝座上的临在，人们在火光中看见神。这情景令先知的嘴说出耶和華的话语。先知在本质上就是直接从神那里接受话语的信使，然后将它们传递给听众。

2.2 象征行为—(4—7)

公元前 593 年至前 587 年是以西结作先知时期，他要掳民相信上帝因他们所做的恶事通过被掳和放逐进行惩罚，情况不会变得更好而是更坏。

以西结不仅警告，而且用行动表达这一看法。他用泥塑的耶路撒冷城模型演示了城遭围困的景象。然后向左侧躺卧三百九十天，又向右侧躺卧了四十天，象征以色列和犹大两个王国被掳的岁月。躺在地上的时候，他按照围困居民的待遇只吃少量食物。

然后他用刀剃头，这象征耶路撒冷倾覆后的命运。他烧掉三分之一头发，用刀砍碎三分之一，还有三分之一任风吹散。包在衣襟里的头发象征只有少数人可以幸存下来。最后，以西结面向巴勒斯坦宣布犹大国因崇拜异教丰产女神将遭毁灭。

这段经文的含义受到许多学者重视。一些学者认为这些怪诞的行为表明以西结受心理困扰并试图解释他的心理疾病。一些学者认为经文并没有告诉我们听众的反应，所以以西结从来没有真正实施他这些行为，我们应该纯粹从文学角度理解。还有一些学者强调这些行为的象征本质。

2.3 圣殿毁坏的异象 (8—11)

以西结被掳到巴比伦之前曾是耶路撒冷祭司，这意味着他非常熟悉圣殿崇拜仪式和过程，这种熟悉程度在其异象里表现出来。以西结在异象里屡次提到圣殿。以西结的祭司身份也意味着他深受圣殿传统有关耶和華临在经验的影响。祭司通常用“耶和華的荣耀”形容神圣的在场。人们相信耶和華与耶路撒冷同在，他眷顾此城和城中百姓。似乎神圣的在场经验几乎完全主宰了以西结的感受。

[322]公元前 592 年的异象中以西结被带回耶路撒冷圣殿，他见证了各种各样污秽的行为。例如，耶路撒冷的宗教领袖秘密崇拜外邦神，妇女为巴比伦的丰产神塔模斯(Tammuz)哭泣。这些活动惹怒了耶和華，他起身离开百姓的殿。以西结描写耶和華离开时使用了第一章里的宝座异象。“耶和華的荣耀”配备了载有基路伯的战车。耶和華逐一停留在圣殿的各个地方包括圣殿的入口以及内院的东门，好像不情愿离

开。他在耶路撒冷上空盘旋后又在该城东面的橄榄山上空盘旋,最后消失了。

这段经文象征性地说明百姓用败坏的崇拜方式赶走了耶和华,他将不再回来保护他们,人们可能要被带到被掳之地。这是对大卫—锡安神学的直接挑战。以西结从祭司角度出发,正因为耶路撒冷是不洁净和被污染的,所以耶和华不可能停留在此地。但从原则上讲,耶和华不会放弃耶路撒冷。如果耶路撒冷和圣殿再次圣洁,他会返回此地。

这是以西结带给掳民的信息:耶路撒冷的倾覆是耶和华的惩罚。不要忘记以西结在真实事件发生之前就预见此事。他在公元前 592 年说预言,耶路撒冷在公元前 587 年倾覆。不过因他预见灾难将至,以西结也给上帝子民带来希望。以西结向听众保证耶和华不会永远离弃他们(《今日如何读旧约》十二章)。只要他们改变心意,耶和华反而会在被掳之地召聚他们并重申与百姓所立之约:

我要使他们有合一的心,也要将新灵放在他们里面,又从他们肉体中除掉石心,赐给他们肉心,使他们顺从我的律例,谨守遵行我的典章。他们要作我的子民,我要作他们的上帝。(结 11: 19—20)

在希伯来人的观念里,心不是情感的所在而是意志和理性的源泉。以西结说的一个新心表示一种崭新的清洁观和服从约的意愿,这让我们记起耶利米的新约(耶 31: 31—34)。崭新的精神和转换的心预示着百姓改邪归正的希望。尽管百姓的心会发生改变,但是守住摩西之约的想法不变:“他们要作我的子民,我要作他们的上帝”。

8—11 章描写了百姓敬拜别神如何会赶走耶和华的荣耀。这部分的主题就回到《以西结书》40—48 章关于圣殿重建的问题上,尤其在 43 章里以西结描写了真正的敬拜会让耶和华的荣耀再次回到耶路撒冷。

[323] 2.4 象征行为二(12—24)

以西结用象征行为和话语试图让同胞相信耶路撒冷即将倾覆,他们不应该幻想会很早从被掳之地回归。为了进一步说明耶路撒冷即将倾覆,以西结背着行囊半夜挖通墙壁急匆匆地走,仿佛是要逃跑(12 章)。在另一个异象里,耶路撒冷被比作一株不再结果实的葡萄树,以至于它的枝叶只适合当柴烧(15 章)。葡萄树的比喻也被以赛亚(5: 1—7)和耶利米(2: 21)用来指代以色列,它后来也成为新约教会的象征(约 15: 1—11)。

16 章用比喻讲述了耶路撒冷的历史。耶路撒冷被比喻成耶和华上帝不忠的妻子,内容生动详细。耶路撒冷最初是亚摩利(Amorite)男子和赫梯(Hittite)女子所生的女儿。被父母遗弃后,耶和华收养了她,并精心养育和装扮她。但是她却利用美貌勾引外邦男子。耶和华上帝反过来利用那些外邦男子惩罚他不忠的妻子。然而耶和

华并没有遗弃她而是重新肯定她作为妻子和他所立之约。23章阿荷拉(Oholah)和阿荷利巴(Oholibah)的比喻是根据妇女和耶和华的婚姻说明以色列和犹太的不忠。将以色列比作新娘或妻子是先知文学惯用的手法,何西阿(1-3)和耶利米(2)也使用过这样的比喻。拉比在《雅歌》里将恋人间的关系诠释为耶和华和以色列的关系。在基督教神学里教会象征了基督的新娘。

17章以西结大量使用鹰、树木以及葡萄树来比喻犹太和列王的毁灭。18章以西结谈到自己的责任,似乎犹太人要为目前的状况脱卸责任,他们诅咒使自己陷入困境的巴比伦人,又责怪祖先犯下的罪。以下这句经文当时作为箴言广为流传:

父亲吃了酸葡萄,儿子的牙酸倒了。(结 18: 2)

耶利米也引用过这句箴言(耶 31: 27-30)。他和以西结都否认这句话的普遍有效性反而主张耶和华了解每一个人。所有人都将因为自己的行为受审判。每个人都应该知道他们得到的不过是他们应得的那一份。从积极方面来看,如果他们悔改就能得拯救:

所以主耶和华说:“以色列家啊,我必按你们各人所行的审判你们。你们当回头离开所犯的一切罪过,这样,罪孽必不使你们败亡。你们要将所犯的一切罪过尽行抛弃,自作一个新心和新灵。以色列家啊,你们何必死亡呢?主耶和华说:“我不喜悦那死人之死,所以你们当回头而存活。”(结 18: 30-32)

许多评论者认为这段经文第一次提出个体责任的概念。[324]另有学者认为这段经文在以色列思想史上第一次肯定了个人主义,尽管有些学者主张应该谨慎否则有过度诠释之嫌。乔伊斯(Joyce, 1989)认为以西结并没有提出什么个体责任而是说每一代人有自身的道德选择,不应该和前代人所犯的罪或者建立的功业捆绑在一起。根据这一观点,以西结实际上斩断了代际之间的道德联系。一方面,父辈的缺点并不表示子辈必须受惩罚。另一方面,下一代再也不能用前代作挡箭牌,每一代人不得不站在自己的道德根基上。

无论意图为何,以西结似乎告诉他们那一代人要抛弃宿命思想承担起变革的责任。如果他们这样作就会有希望。在缺乏圣殿、崇拜以及祭司等可以和上帝建立恰当关系事物的情况下,以西结催促百姓用正确的行为和自发的精神建起和上帝的关系。这样,以西结和耶利米似乎为个人与上帝的关系奠定了基础。这是圣经宗教的崭新时刻,在《诗篇》的哀诗和感谢诗里得到充分体现,形成第二圣殿时期希伯来敬虔的核心(《今日如何读旧约》十三章)。

以西结接着说如果百姓承认他们的罪并悔过,他们就会得到重建的机会。但是纵

观这一部分内容,他经常对以色列能够悔改持悲观态度。以西结在以色列看不到任何好的苗头,看到的只是百姓的忘恩负义和缺乏信实。

以西结用神谕和异象向听众表明即将到来的灾难,这一部分以最强有力的陈述结尾(24)。以西结亲爱妻子的死令他陷入最深沉的悲哀中。但是在耶和华的指教下,他没有流泪或表示出悲痛迹象。他的坚忍克己象征了上帝解决问题的方式,因耶和华不会被多愁善感所左右,也不会轻易改变心意或者取消惩罚。以西结闭口不言意味着耶和华会一直保持沉默直到耶路撒冷倾覆以后。

3 耶利米和犹大的末代君王

耶利米(Jeremiah)比希伯来圣经里其他任何先知都有个性。我们几乎完全通过先知传讲的信息来了解先知其人,然而我们是通过耶利米自传了解其特征和人格的。耶利米一直被称作“流泪的先知”,他热烈表达自己的情感袒露自己的内心世界。这些特征让《耶利米书》不同于其他先知书。

《耶利米书》讲述的时间跨度大约有五十年,从公元前七世纪末叶至公元前六世纪中叶(图 11.5)。本章接下来就简单介绍当时的历史处境。

以色列(北国)作为一个独立的国家已不复存在,她的疆土如今归于亚述,只有犹大独存。公元前七世纪中叶亚述的权力以及它的影响已经缩减。犹大之前也受亚述宰制,如今享受着短暂的独立。[325]在公元前 628 年,约西亚带领犹大赢得政治独立,经济呈现繁荣景象,疆域也开始向北拓展,甚至进入原先属于以色列的领地。

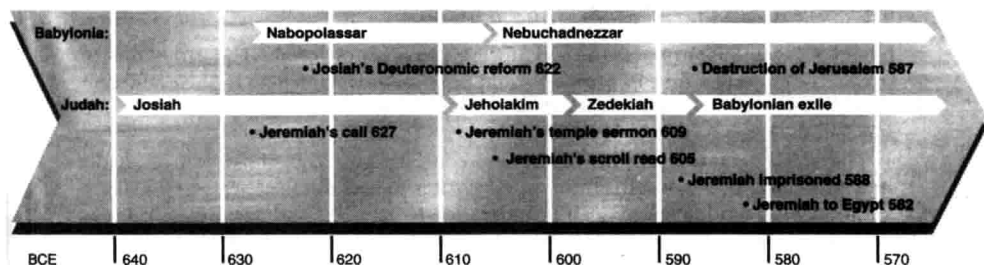


图 11.5 时间线索:《耶利米书》

此时的犹大不再有任何像玛拿西统治时来自亚述的外部压力。玛拿西利用政治独立的优势推进以色列宗教实践和信仰的本土化运动,即耶和华主义(Yahwism)。先知西番雅和耶利米支持约西亚进行改革,这项改革在公元前 622 年正式展开。

《耶利米书》的编修依据各种不同的材料。其中一些可以确定年代,但是大部分无法确定。能够确定年代的材料也不一定根据编年史编排。表 11.3 帮我们建构了先知耶利米的生活年代。

表 11.3

| 公元前 | 耶利米和预言 | 章节 |
|-----|-----------------------|----------|
| 609 | 耶利米的圣殿布道 | 7, 26 |
| 605 | 约雅敬焚烧耶利米的卷轴 | 36 |
| | 耶利米预言七十年囚禁生活 | 25 |
| | 耶利米反对埃及的神谕 | 46: 2-12 |
| 597 | 耶利米被打并被投入监狱 | 37 |
| 594 | 耶利米与哈拿尼雅;耶利米负轭象征被掳巴比伦 | 27 |
| 588 | 耶利米在耶路撒冷的枯井中 | 38 |
| 587 | 耶利米的新约“安慰之书” | 30-31 |
| | 耶利米在亚拿突购置田地 | 32 |
| | 尼布甲尼撒围困然后摧毁耶路撒冷 | 39 |
| 582 | 以实玛利击杀基大利 | 41 |
| 568 | 耶利米生活在埃及 | 43-44 |

[326]3.1 约西亚治下(公元前 640—前 609)

耶利米开始自己的先知活动是在约西亚王统治时期。约西亚统治初期,犹大政治独立经济繁荣。《列王纪》表达了申命学派的观点,它评价约西亚是一位优秀而信实的君王。

耶利米在公元前 627 年成为一名先知,刚好比约西亚改革早几年。公元前 622 年改革后,耶利米有将近十年没有预言(也许耶利米感到约西亚已经成功地做了该做的事)。约西亚死后,耶利米重操先知旧业。

《耶利米书》1-6 章讲述耶利米早年的生活,也就是从蒙召到公元前 622 年的情景。像阿摩司一样,此时的耶利米关注社会公义问题。像何西阿一样,耶利米也将以色列比作不忠的妻子(2),当以色列完全从上帝的恩惠那里被丢弃时,耶利米渴望出埃及的日子和旷野的经历。

3.1.1 任命(1)

《耶利米书》以富有申命特征的开场白将耶利米放在犹大历史的处境下:

便雅悯地亚拿突城的祭司中,希勒家的儿子耶利米的话记在下面。犹大王亚们的儿子约西亚在位十三年,耶和華的话临到耶利米。从犹大王约西亚的儿子约雅敬在位的时候,直到犹大王约西亚的儿子西底家在位的末年,就是十一年五月间耶路撒冷人被掳的时候,耶和華的话也常临到耶利米。(耶 1: 1-3)

从这段编者介绍语我们得知耶利米来自便雅悯支派亚拿突城的一个祭司家庭。这一点意义非凡,因它从一个侧面揭示了耶利米憎恶耶路撒冷祭司制度的原因。

所罗门在公元前十世纪任命撒督(Zadok)作合法祭司并将亚比亚他驱逐到亚拿突。撒督因归顺所罗门王而取代亚比亚他,亚比亚他之前归顺的是亚多尼雅(王上2:26-27)。亚拿突是个非常小的村庄,耶利米又是个祭司,我们有理由假定耶利米是亚比亚他的后代。尽管耶利米是祭司,但众所周知他在耶路撒冷没有侍奉的权利。所有这些事情让我们感到耶利米反对官方圣殿甚至王权,因为他的家族早先惨遭流放。这就解释了为什么他被当成局外人。

编者介绍语也告诉我们在约西亚、约雅敬以及西底家统治时期,耶利米一直传讲预言直到公元前587年耶路撒冷倾覆。最有争议的是第二节“耶和華的话临到”约西亚十三年的耶利米。这是否意味着这一年(公元前627年)就是耶利米蒙召作先知的一年或这一年他刚好出生?[327]之所以产生这样的问题是因为这段经文似乎告诉我们耶利米在出生之前就蒙召作先知了。

其他先知也提到上帝呼召耶利米作先知的情景。以赛亚在他的天庭异象里提到这一点(赛6)。阿摩司在和亚玛谢的对话中也提到此事(摩7)。耶利米更提到此事:

耶和華的话临到我说:“我未将你造在腹中,我已晓得你;你未出母胎,我已分别你为圣;我已派你作列国的先知。”我就说:“主耶和華啊,我不知怎样说,因为我是年幼的。”耶和華对我说:“你不要说‘我是年幼的’,因为我差遣你到谁那里去,你都要去;我吩咐你说什么话,你都要说。你不要惧怕他们,因为我与你同在,要拯救你。这是耶和華说的。”于是耶和華伸手按我的口,对我说:“我已将当说的话传给你。看哪,我今日立你在列邦列国之上,为要施行拔出、拆毁、毁坏、倾覆,又要建立、栽植。”(耶1:4-10)

这段经文让你想到谁?机敏的学生会说摩西。耶利米像摩西一样很不情愿成为先知。耶利米找的借口和摩西的一样认为自己不够格。耶利米之所以犹豫也像摩西一样因他无口才。这两个人都有口才障碍,耶和華想办法解决他们的语言困难:在摩西那里,耶和華派摩西的哥哥亚伦成为摩西的代言人;在耶利米这里,耶和華将当说的话传给耶利米。

耶利米呼召叙事里的陈述使命显得尤其重要,而且反复出现在这部书卷里。耶和華要毁坏和栽植犹大王国。这意味着作为一个传耶和華信息的先知有能力毁坏和建立。毁坏和建立实际上是先知进行审判和更新的极端表达。在这个使命中他有上帝的庇护也依赖这样的庇护。有时候他也感到沮丧,尤其是当他的敌人要来攻击他的时候。

如果我们彻底考察第一章,会发现耶和華给耶利米两个蒙召标记,它们和阿摩司的异象有些类似。这样就形成视觉上的双关。首先,耶和華向耶利米展示了一棵杏树(希伯来语是 *Shaqed*)。这成为耶和華向耶利米说话的机会,“我看见一根杏树枝……

我留意保守我的话,使得成就。”接着耶利米又看见一个烧开的锅从北向南倾。耶和华说,“必有灾祸从北方发出。”这预示了从北方而来的政治麻烦,而巴比伦正是从这个方向进犯巴勒斯坦(图 11. 6)。

[328]

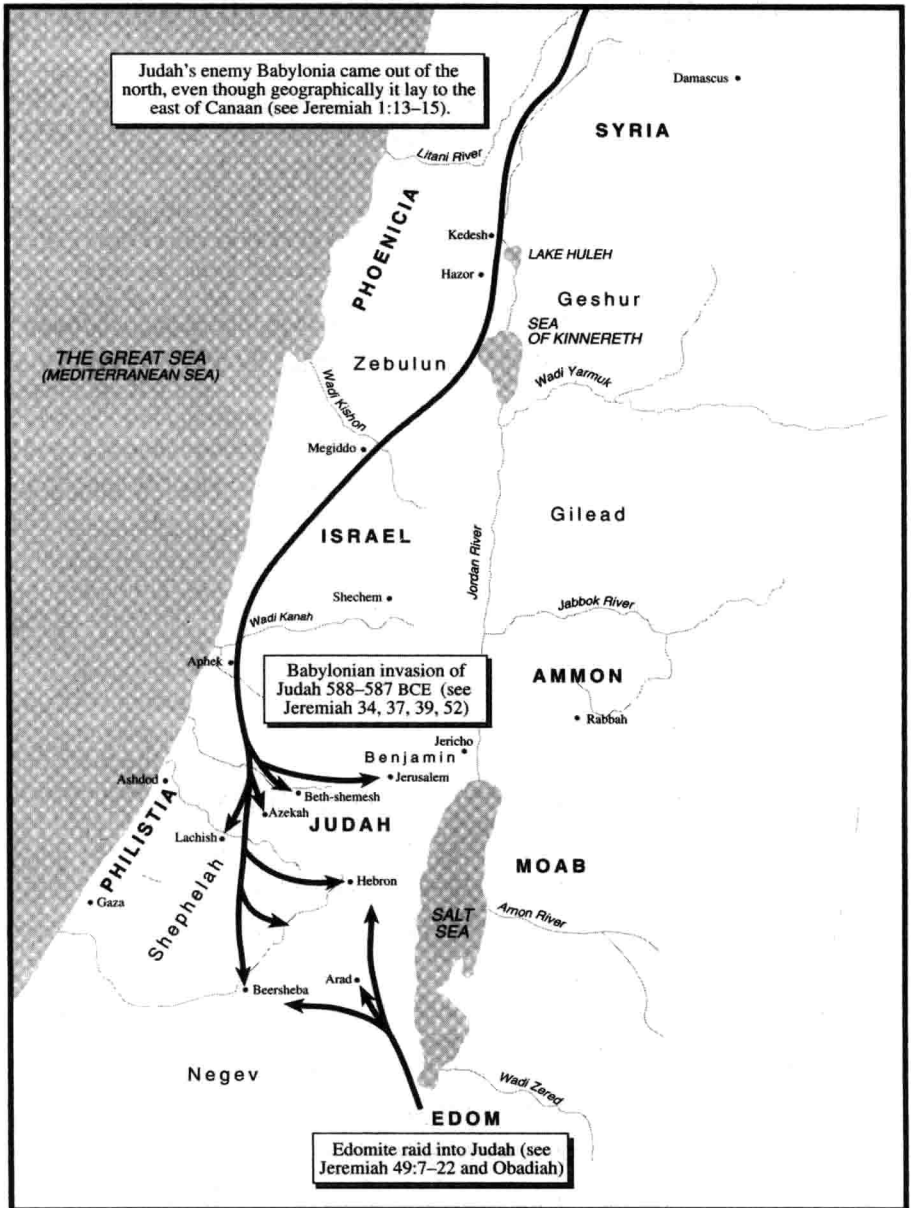


图 11.6 北患

以色列的敌人除了埃及,还有来自北方的亚述和巴比伦。尽管从地理上讲,后两者位于巴勒斯坦东部。外约旦东部的沙漠地带在一定程度上是阻止敌人沿海岸线攻取巴勒斯坦的自然屏障。

3.2 约雅敬治下(公元前609—前598)

约西亚在米吉多和法老尼哥打仗时战死。他的儿子约哈斯(Jehoahaz)继位,他又被称作沙龙(Shallum)。约哈斯继位仅三个月就被带到埃及并死在那里。约雅敬继承兄长约哈斯的王位一直统治到公元前598年。耶利米就活动在约雅敬统治时期。他谴责国王和百姓崇拜偶像和不义行为。7—19章、25—26章以及35—36章里的预言大致出现在这一时期。也许耶利米最著名的谴责言论就出在第七章。

[329]3.2.1 圣殿布道(7和26)

每日的献祭仪式是以色列宗教生活的核心。律法里规定了宗教献祭的各种形式,包括规定的仪式和节日,授予权威的神职人员以及在崇拜活动中使用的器具。《撒母耳记》、《列王纪》尤其是《历代志》大多用例子解释以色列和犹太历史上出现的宗教仪式。这些历史大多被用来解释耶路撒冷和锡安山作为敬拜耶和华的宗教中心的合法地位。

耶利米是少数几个挑战锡安神学的先知之一。他在圣殿布道时(7)就质疑锡安圣殿能自动保护耶路撒冷的说法。从《耶利米书》26章,我们得知这段布道是公元前609年约雅敬开始统治时发表的。耶利米在圣殿内院讲了这番话:

你们进这些门敬拜耶和華的一切犹太人,当听耶和華的话。万军之耶和華以色列的上帝如此说:你们改正行动作为,我就使你们在这地方仍然居住。你们不要倚靠虚谎的话,说:“这些是耶和華的殿,是耶和華的殿,是耶和華的殿。”你们若实在改正行动作为,在人和邻舍中间诚然施行公平,不欺压寄居的和孤儿寡妇,在这地方不流无辜人的血,也不随从别神陷害自己,我就使你们在这地方仍然居住,就是我古时所赐给你们列祖的地,直到永远。看哪,你们倚靠虚谎无益的话,你们偷盗、杀害、奸淫、起假誓、向巴力烧香,并随从素不认识的别神;且来到这称为我名下的殿,在我面前敬拜。又说:“我们可以自由了!”你们这样的举动是要行那些可憎的事吗?这称为我名下的殿在你们眼中岂可看为贼窝吗?我都看见了。这是耶和華说的。你们且往示罗去,就是我先前立为我名的居所,察看因这百姓以色列的罪恶,向那地所行的如何。耶和華说:“现在因你们行了这一切的事,我也从早起来警戒你们,你们却不听从;呼唤你们,你们却不答应。所以我要向这称为我名下、你们所倚靠的殿,与我所赐给你们和你们列祖的地施行,照我从前向示罗所行的一样。我必将你们从我眼前赶出,正如赶出你们的众弟兄,就是以法莲的一切后裔。”(耶7:1—15)

现在我们很容易理解为什么耶利米说完这番话得不到任何亲吻或拥抱,他严厉谴责犹太人在圣殿内的信仰。他为什么要这样做?

这里有两个原因。首先，耶利米宣称百姓是不道德的。因他们不道德的行为，没有什么能够拯救他们甚至他们的圣殿也不行。其次，百姓对待圣殿几近迷信，认为圣殿可以自动保佑他们。耶路撒冷的官方神学也宣称耶和华住在圣殿里，只要他在那里任何悲剧都不会。公元前701年西拿基利围困耶路撒冷的例子坚定了人们对这种神学的信念。那时，耶和华奇迹般地拯救了耶路撒冷。毫无疑问，这是因他住在里面。

[330]但是耶利米提到其他历史先例——士师时期的圣所城市示罗。在以利和撒母耳主持下，当时的示罗成为耶和华的崇拜中心。尽管那时它不可一世，但还是毁于一旦。很可能遭非利士人之手，尽管我们对此所知甚少。

耶利米坚持认为真正的安全只可能来自对耶和华的信仰。百姓必须全心奉献，而且信仰需要转化成道德化的生活和对耶和华的绝对忠诚。这正是摩西对人们的要求。实际上十诫的用语在此处尤其是第九节非常明显。

正如呼召叙事和圣殿致辞里透漏的耶利米完全被摩西传统武装起来。他有北国的根，也许还是上帝典作者。第三节他提到“以色列的上帝(Elohim)”，十五节也提到以法莲的后裔。他称呼圣所为“我名下的殿”，听起来很有北国申命神学的味道。

耶利米在“贼窝”耶路撒冷的心脏地带发出不同的声音。他抛出摩西传统以此反对大卫—锡安神学教条。尽管在第七章里我们听不到任何这样的言论，但在二十六章里可以充分聆听这种声音。耶利米的信息很简略，但是经文对人们的反应描写得非常细致。当祭司和先知听说耶利米谴责耶路撒冷圣殿就发动政府力量讨伐他。毕竟耶利米反对的是他们的根基所在，这在他们看来是大逆不道的。

约雅敬的幕僚要处死耶利米。早先弥迦(十二小先知书里的其中一位先知；《今日如何读旧约》十章)就像现在耶利米这样宣布了对耶路撒冷的审判，那时希西家也要处死弥迦。百姓认真对待弥迦的警告而诚心悔改，耶路撒冷因此得救。另一位叫乌利亚(Uriah)的先知就不那么走运，他被约雅敬处死。所以，我们知道弥迦和耶利米的生存威胁是真实存在的。

上面的内容揭示出耶利米和犹大代表了冲突着的政治神学传统。两种传统都提供了解读上帝和百姓关系以及上帝参与历史的方式。一方面，西奈—摩西传统强调百姓守约的义务。另一方面，锡安—大卫传统强调耶和华对犹大的保护和任命。这种神学上的冲突会再次浮出水面。

圣殿布道凸显了两个重要的神学问题。首先，耶利米认为只要百姓的行为符合道德，那么上帝就允许他们住在巴勒斯坦。但这样的观点具备政治现实性吗？道德行为和政治命运之间有联系吗？似乎像巴比伦这样的国际政治势力控制着犹大的命运。耶利米和其他先知认为耶和华控制了包括巴比伦在内的列国的命运。

[331]其次，耶利米似乎严厉批评了圣殿仪式和献祭活动。耶利米对形式化的崇拜活动究竟持怎样的态度？这样的活动完全没有意义吗？他完全还是有条件地谴责

宗教仪式? 如果有条件地谴责,那么在什么情况下崇拜活动才可以被接受? 道德和命运的关系以及崇拜的作用是圣经神学里永恒的话题。

3.2.2 宣读书卷(36)

圣殿布道以后,耶利米毫不意外地被阻挡在圣殿和皇宫之外。但是他还有很多话要对君王和大臣们说。耶利米吩咐其同伴兼秘书巴录(Baruch)写下耶和华讲给耶利米的话。有趣的是,考古发现一枚刻有巴录名字的泥质印章,这证明耶路撒冷确有耶利米的秘书(香克斯(Shanks), 1987)。巴录记录了耶利米呼唤百姓悔改并警告巴比伦威胁的话语。这一年是公元前 605 年,同年巴比伦人在巴勒斯坦北部的加基米施大败埃及人。

巴录在圣殿里首先向那些愿意听的人宣读书卷。他们认真对待耶利米的信息却建议巴录不要把这个信息传达给君王本人。巴录害怕遭迫害就和耶利米一道藏起来,由其他人向约雅敬宣读书卷。那时约雅敬住在冬宫里。才念了三四篇,他就用刀将书卷割破扔在火盆中烧了。约雅敬与其臣仆以这样的方式表达了对耶利米的藐视。很明显,他们并不打算按照耶和华讲给耶利米的信息悔改。

耶利米听说约雅敬对书卷的行为就让巴录又写了一份书卷,另外还添加了许多类似的话。但这一次他没有交给约雅敬。许多学者将这一系列事件看成编作者构建《耶利米书》的证据。也许这是从口头传统过渡到书面形式的关节点。我们可以假设第二份书卷是我们现今看到的《耶利米书》的核心部分。

3.3 西底家治下(公元前 598—前 587)

约雅敬死后三个月耶路撒冷就在巴比伦的围困下沦陷,约雅斤继承了王位。巴比伦王尼布甲尼撒在公元前 598 年征服耶路撒冷后将大量耶路撒冷市民掳掠到巴比伦尼亚,其中就有约雅斤。此时耶利米留在耶路撒冷并继续传讲预言。24 章、27—29 章、32—34 章以及 37—39 章的内容写于西底家统治时期。

3.3.1 假预言(27—28)

尼布甲尼撒军队内部发生了一场军事叛乱,此后这个王国似乎元气大伤。这让许多犹太人以为臣服巴比伦的日子就要结束了。耶和华差遣耶利米到耶路撒冷给这种乐观主义情绪泼冷水。为了增强效果,耶利米将牛轭套在自己脖子上并宣布巴比伦的枷锁还将维持很长时间。[332]他谴责那些假传预言的先知:

不可听那些先知对你们所说的话。他们说:“你们不至服侍巴比伦王”,其实他们向你们说假预言。耶和华说:“我并没有打发他们,他们却托我的名说假预言,好使我将你们和向你们说预言的那些先知,赶出去一同灭亡。”(耶 27: 14—15)

耶利米明显不是唯一一位在耶路撒冷说预言的人。其他先知也为西底家和朝廷

献计献策,其中就有先知哈拿尼雅(Hananiah)。当他看见耶利米脖子上负轭,就抢过轭并打碎成两半。哈拿尼雅预言不出两年万军之耶和华就会打碎巴比伦的轭,约雅斤和所有被掳掠的圣殿器皿都将归于耶路撒冷。耶利米说他希望如此,但巴比伦的统治不会这么快就结束。

《耶利米书》没有记载现场目击者的反应,但是我们可以想象他们一定被眼前的景象给弄糊涂了。两位先知都以万军之耶和华的名说话,他们说的话听起来都像真的。我们可以肯定百姓更相信哈拿尼雅,因他带来的信息更富吸引力。但是他们应该相信谁呢?耶利米坚称历史钟爱报忧之人,也就是说历史偏爱他而不是那些乐观主义者:

自古以来,在你我以前的先知,向多国和大邦说预言,论到争战、灾祸、瘟疫的事。先知预言的平安,到话语成就的时候,人便知道他真是耶和华所差来的。(耶 28: 8—9)

耶利米还说如果一个先知讲了你想听的话,那么可以推测他讲的不是真理。只有当事实证明他讲的对,才可以说他是真先知。相信最糟糕的预言到时就不会太失望。

3.3.2 给被掳者的信(29)

住在巴比伦尼亚的犹太难民很容易相信这种流行于耶路撒冷百姓中的乐观主义言论,耶利米决定戳破耶路撒冷百姓的幻象。他给巴比伦尼亚的犹太领袖寄去一封信告诉他们不要想着能速回犹太。他反而劝告他们在那里建造房屋,成家立业,谋取营生。他甚至说犹太难民应该促进巴比伦尼亚的繁荣和太平。这封信令人愤怒!如果有叛国罪一说,那么这种言论显然就是。

然而耶利米的预言并不都是这么阴沉和缺少希望。他拥有先知的洞见和信心,明白耶和华终将重建祖先的应许之地。但是他有自己的时间表:

为巴比伦所定的七十年满了以后,我要眷顾你们,向你们成就我的恩言,使你们仍回此地。耶和华说:我知道我向你们所怀的意念,是赐平安的意念,不是降灾祸的意念,要叫你们末后有指望。(耶 29: 10—11)

尽管耶路撒冷的毁灭即将到来,但是耶利米的信息中总有“建立和栽植”的字眼(1: 10)。然而这些事不会发生在掳民的有生之年。耶利米提到的七十年是一个以色列人标准的寿命(比较诗 90: 10 的“我们一生的年日是七十岁”)。[333]只有历经一代人的光景,这些犹太人才可能返回家乡。

3.3.3 新约(30—33)

尽管耶利米的信息给听众留下晦暗绝望的印象,但是他整个使命中也包括毁坏

后的重建,“拔出、拆毁、毁坏、倾覆,又要建立、栽植。”有时候《耶利米书》也被称作“安慰之书”,30—31章包括耶利米建立和栽植的信息,这些章节以先知诗歌的形式表达耶利米的信仰。这些章节的写作时间难以考证,学者的观点也五花八门,有些内容呼应了《耶利米书》前几章即耶利米从事先知活动的头几年。但是恢复和重建的主题似乎表明耶路撒冷毁坏前的状况。耶利米写下神圣的信息作为掳民归回的证明:

日子将到,我要使我的百姓以色列和犹太被掳的人归回;我也要使他们回到我所赐给他们列祖之地,他们就得这地为业。这是耶和华说的。(耶 30: 3)

耶利米在此处和其他经文肯定了拥有应许之地以及犹太和以色列的统一等信仰基础。耶利米以提出和耶和华建立更新的约或者新约(new covenant)著称。《耶利米书》31章31—34节使古老的约具备新的特征:

日子将到,我要与以色列家和犹太家另立新约。不像我拉着他们祖宗的手,领他们出埃及地的时候,与他们所立的约。我虽作他们的丈夫,他们却背了我的约。这是耶和华说的。耶和华说:“那些日子以后,我与以色列家所立的约乃是这样:我要将我的律法放在他们里面,写在他们心上。我要作他们的上帝,他们要作我的子民。他们各人不再教导自己的邻舍和自己的弟兄说:‘你该认识耶和华’,因为他们从最小的到至大的,都必认识我。我要赦免他们的罪孽,不再记念他们的罪恶。这是耶和华说的。”(耶 31: 31—34)

在这段经文里,耶利米肯定了摩西之约的连续性。这里清楚地提到出埃及的历史事件。新约和旧约在本质上一致:耶和华与其子民合一。新约的新颖之处体现在内化性质上:耶和华将律法放在他们里面写在他们心上。而且在未来上帝会忽略约曾经的缺失。耶利米正在为以色列和上帝之间恢复关系打下坚实的基础而不是为重建以色列的故乡和各种政治部门扫平道路。

公元前 588 年或者更早的 587 年,耶路撒冷正经历着被围困的黑暗日子(图 11.7)。耶利米有机会在家乡亚拿突购买一些祖先的产业。因为巴比伦人控制了整个地区,所以任何犹大人花费金钱购买土地都显得愚蠢至极。然而耶利米却做了这样的事。耶利米从他的堂兄弟哈拿篾(Hanamel)那里买到土地,后者肯定认为耶利米是个疯子。[334]但是耶利米这样作是要肯定耶和华必不会遗弃他的子民,也不会将他的百姓从应许之地赶出去。

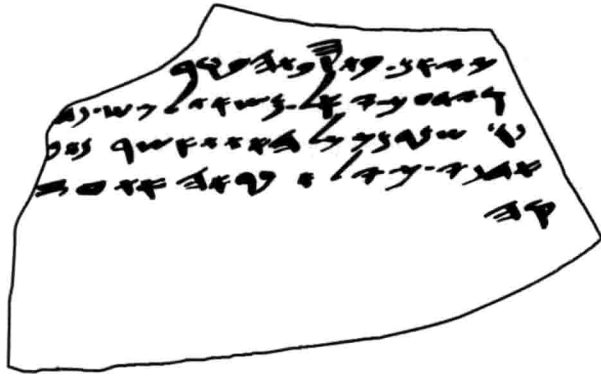


图 11.7 拉吉书简

这个写在陶器上的书信集发现于拉吉被烧毁的废墟里。它们大约出现于公元前 587 年,是耶路撒冷西部拉吉军事要塞与其总部之间的通信往来,里面详细记录了拉吉最后几天的情况。根据《耶利米书》34 章 7 节,除了耶路撒冷,还有拉吉和亚西加(Azekah)两地英勇抵抗巴比伦人。当然,这三座城市最后全都覆没。

来源:拉吉书信三号由巴瑞·班德斯塔根据托茨内尔(H. Torczyner)的《拉吉一号:拉吉书信》(牛津:牛津大学出版社,1938 年)一书里的图片绘制而成。

3.3.4 耶利米的抱怨

《耶利米书》最与众不同的地方就在于里面有大量先知对于上帝和蒙召的情感表达,权威学者称其为“耶利米的自白”。耶利米说给上帝的那些话或哀伤或抱怨(表 11.4)。这些被称作哀歌或抱怨的经文与《诗篇》里的个人抱怨有类似之处(《今日如何读旧约》十三章)。耶利米的抱怨(complaints of Jeremiah)集中在 11—20 章,他在这里表达了对成为一名先知的挫败感。他声称自己的敌人在犹大政治圈和先知圈里总是占上风。尽管耶和华已经答应给与神助,但他还是埋怨上帝不管他。

表 11.4 耶利米的抱怨

| 抱怨 | 耶利米 | 处境 |
|----|--------------|-------------------------|
| 1 | 11: 18—12: 6 | 他感觉自己作为刺杀的对象要被杀死。 |
| 2 | 15: 10—21 | 尽管他已经不说攻击的言语,但是每个人都诅咒他。 |
| 3 | 17: 14—18 | 耶和华不要惊吓我。 |
| 4 | 18: 18—23 | 耶和华毁掉那些谋害我性命的人吧。 |
| 5 | 20: 7—13 | 传递耶和华的信息,百姓却反对他。 |
| 6 | 20: 14—18 | 诅咒自己的出生 |

[335]20 章 7—13 节的抱怨直接批评上帝:

耶和华啊,你曾劝导我,我也听了你的劝导,你比我有力量,且胜了我。我终日成为笑话,人人都戏弄我。我每逢讲论的时候,就发出哀声,我喊叫说:有强暴和毁灭!因为耶和華的话终日成了我的凌辱、讥刺。(耶 20: 7-8)

这里的语言相当大胆。耶利米甚至说上帝欺骗他实际上就是强暴虐待他。不仅他的政治对手是敌人,此时连上帝似乎也成为他的敌人。

耶利米产生这种幻灭感的原因显而易见。耶利米曾遭受耶路撒冷权贵的不公正对待,《耶利米书》26 章也提到先知和祭司都反对他。当他鼓吹犹大将亡时受到王室官员的惩罚。祭司巴施户珥(Pashur)听到耶利米传讲对犹大不利的消息,就打耶利米并用枷将他囚禁了整晚(20: 1-6)。

38 章讲述了耶路撒冷覆亡前的一次特殊事件。公元前 588 年耶路撒冷围困期间,耶利米试图离开此地回家乡,却被囚禁并被指控犯有叛国罪。朝廷官员为了让耶利米保持沉默,将他投进枯井。耶利米很幸运,井里没有水只有淤泥。耶利米在朝廷里的一位朋友将他的事说与西底家听,西底家最终派人将耶利米救上来。

这些意外事件表明耶利米发表了不受欢迎的观点而遭受惩罚。尽管我们对此有大致了解,却无法将他的抱怨和这些事情一一对号入座。这些事情可以从总体上反映耶利米蒙召以来的生活,但是不能言之凿凿地与他的个人经历联系起来。只有 20 章的抱怨似乎和耶利米在圣殿遭巴施户珥的殴打对应起来。

尽管读者对耶利米的抱怨语境缺乏了解,但是他的抱怨在神学上有非凡的意义。它们以出奇的坦率和诚实道出耶利米和百姓甚至和耶和華的疏离。耶利米的坦率并没有表现在他揭露自己对上帝的不忠,而是他敢于直面上帝。他的勇气令人钦佩。

4 十二小先知书

十二小先知书或小先知的的时间跨度从亚述时期一直到后被掳的犹大重建时期。有三部书卷讲述巴比伦统治时期的事情,分别是《西番雅书》、《那鸿书》以及《哈巴谷书》。

4.1 西番雅

西番雅(Zephaniah)可能是来自大卫支脉的犹大先知,活跃在约西亚王统治时期。他谴责的那些宗教活动在公元前 622 年约西亚改革时被剔除了,这表明他传言的时间早于约西亚改革,可能在公元前 640 年至前 622 年间。

[336]西番雅和其他犹大先知相比最与众不同的地方在于他提出的三个主题:谴责犹大犯下的宗教罪恶,谴责外邦(包括非利士、摩押、亚扪、古实以及亚述)以及对上帝子民施以拯救的应许。

西番雅步阿摩司的后尘宣布耶和華的日子即將來到。但是這個日子對上帝子民來說不是勝利的日子而是悲傷的日子：

耶和華的大日臨近，臨近而且甚快，乃是耶和華日子的風聲。勇士必痛痛地哭號。那日，是忿怒的日子，是急難困苦的日子，是荒廢淒涼的日子，是黑暗、幽冥、密云、烏黑的日子。（番 1：14—15）

百姓將看到密云和火焰，但是此時上帝將懲罰他們。耶和華的日子在《阿摩司書》5章18—20節、《以賽亞書》2章6—22節以及《西番雅書》1章14節至2章3節都曾出現，是先知表達毀滅即將臨到上帝子民身上的特定術語。一些學者認為這個觀念可以上溯到上帝的征服和聖戰傳統（馮拉德（von Rad），1991）。當然那時以色列獲得耶和華給與的勝利。耶和華的日子是啟示論里審判日子的原型。善惡的終極對決標記了歷史的終結。這一天的宇宙論意義在《撒加利亞書》14章和《約珥書》2章都有明確說明（《今日如何讀舊約》十二章）。

4.2 那鴻

《那鴻書》譴責曾經不可一世的亞述首都尼尼微。本書卷預見了該城的毀滅並概括了猶大人憎恨亞述人的方方面面。因為這城直到公元前612年才毀滅，因此這部書卷應該寫於這之前。一些權威學者將此書的成書時間向前推至公元前650年，而其他學者只是將它的成書時間放在尼尼微城毀滅之前。

那鴻生動地描繪了在尼尼微發生的戰爭。先知似乎有些幸災樂禍。毫無疑問，在亞述的淫威下以色列和猶大遭受了幾十年的壓迫。《那鴻書》的主題是耶和華會懲罰任何國家。這樣看來，亞述剝削上帝的子民並殘忍虐待他們的國家必定遭到上帝的懲罰。以色列的敵人就是耶和華的敵人，耶和華是至高神甚至比不可一世的帝國還要強大。

4.3 哈巴谷

先知哈巴谷活躍在巴比倫危機時期的猶大，大約從公元前608年至前598年。我們對這位先知所知甚少。《哈巴谷書》包括兩部分。第一部分1—2章記錄了哈巴谷與耶和華的對話。第二部分即第三章是一首和《詩篇》風格類似的讚美詩，期待耶和華取得勝利。

第一部分非常坦率地剖析了耶和華介入歷史的道德性和公義性。哈巴谷質疑耶和華如何能夠借用邪惡的巴比倫人懲罰與自己立約的子民，而這些百姓和粗鄙的尼布甲尼撒是无法等量齊觀的。探究這些行為的道義其實就是神義論（theodicy），即“上帝的正義”。[337]哈巴谷就提出了神義論的問題：

你眼目清洁不看邪僻,不看奸恶;行诡诈的,你为何看着不理呢?恶人吞灭比自己公义的,你为何静默不语呢?(哈 1: 13)

耶和華回應:

将这默示明明地写在版上,使读的人容易读。因为这默示有一定的日期,快要应验,并不虚谎。虽然迟延,还要等候;因为必然临到,不再迟延。迦勒底人自高自大,心不正直;惟义人因信得生。(哈 2: 2-4)

尽管第四节的翻译存在问题,但耶和華的回答似乎是“哈巴谷,保持耐心。这是我计划中的事情。巴比伦人在不久的将来就要灭亡。犹太人只有保持对上帝的信仰也就是公义地生活才可能存活。”哈巴谷的预言肯定了耶和華的统治,许诺邪恶的人最终会受到惩罚而公义的人将会得到伸冤。

关键概念

1. 以西结。以西结在何时何地作先知?他见到怎样的异象?他做了哪些象征性的举动?耶路撒冷毁灭前,他传达的信息有哪些?
2. 宝座。以西结如何向生活在巴比伦的犹太人描述耶和華的宝座?又如何解释宝座的象征意义?
3. 耶利米。耶利米的职业生涯和耶路撒冷毁灭前的犹太历史息息相关,如何用简短的语言概括他的职业生涯?
4. 耶利米的抱怨。什么是耶利米的抱怨?这些抱怨体现了先知本人与耶和華关系的哪些方面?

讨论题目

1. 新约。耶利米提出新约的观念。他强调上帝会原谅以色列人的罪并更新上帝与其子民的关系。你认为耶利米的“原谅”是什么意思?上帝会忘记百姓曾经的所作所为吗?或者他只是对此视而不见?对这种原谅,百姓会做些什么?
2. 抱怨。耶利米带有自传性质的抱怨坦率控诉了上帝对待他的方式。你认为耶利米有权质疑上帝吗?上帝真的错待耶利米了吗?上帝真像耶利米说的那样有错吗?上帝会犯错吗?耶利米是否应该如此坦率地直面上帝?
3. 先知政治。你如何描述这个时期先知的活动和所传信息?如何确定圣经先知在古代国家事务中所起的作用?
4. 今日先知。巴比伦时期的先知与当时的背景有关,他们完全介入犹太国内和国际事务中。如果他们完全介入那个时代的公共事务,那么相当于今天的什么职业?换句话说,今天谁可以匹敌以西结、耶利米、西番雅、那鸿或哈巴谷这样的人?

5. [338]上帝介入世界事务。世界历史真的就像神祈和列国表达欢欣和悲伤情感的竞技场？有些先知尤其是那鸿和哈巴谷主张以色列优于列邦。哈巴谷难过的是当犹大比巴比伦公义时，犹大却在巴比伦手上遭罪。是不是有一个神圣的国家排名系统，上帝会认为某个国家优于另一个国家，而不是依据人的认识？是不是有个独立于个人道德的由上帝决断类似集体道德的东西？

经文今读

威廉·郝勒戴(William L. Holladay)是研究耶利米的权威学者。他的两卷本释经书收录于赫曼尼亚系列(Hermeneia series)中,供专家学者参考。这两卷本现已浓缩成一部专著,即《耶利米新读》(*Jeremiah: A Fresh Reading*, 1990)。

[339]第十二章 后君主制的先知：被掳和重建

- 1 简介
- 2 被掳时期的先知
- 3 重建时期的先知
- 4 后先知文集

关键术语

| | | |
|--------|----------|--------|
| 创造—救赎 | 被掳时期的以赛亚 | 俄巴底亚 |
| 居鲁士 | (第二以赛亚) | 第二圣殿 |
| 耶和华的日子 | 重建时期的以赛亚 | 耶和华的仆人 |
| 以西结 | (第三以赛亚) | 仆人之歌 |
| 耶和华的荣耀 | 约珥 | 枯骨平原 |
| 歌革与玛各 | 玛拉基 | 撒迦利亚 |
| 哈该 | 新的出埃及 | 所罗巴伯 |

米开朗基罗的《约珥》

约珥是犹大重建时期的先知，他预言耶和华的灵将倾注在百姓身上，而不像过去那样只光顾君王和先知。

来源：但以理·韩谢梅尔·班德斯塔根据米开朗基罗的《约珥》绘制（罗马：西斯廷教堂，梵蒂冈）。



[340]1 简介

巴比伦囚虏时期和巴勒斯坦犹太社群重建时期都是圣经历史的关键时期。被掳的经历和随后在巴比伦的囚禁生活是一场灾难，百姓死亡众多，犹太的基础设施也遭到毁灭性的打击。灾难迫使人们重新思考先前那些真理，例如耶路撒冷坚不可摧，耶和华绝对无条件的保护等。灾难也迫使犹太人的上帝观和支撑百姓共同生活的制度发生改变。被掳和重建时期的先知以各种方式帮助犹太人重新思考和构建他们与耶和华的崭新关系。这些先知不仅鼓励犹太人生存繁荣，而且为后来犹太教的出现奠定了基础。

1.1 被掳和重建：概要

公元前 598 年，尼布甲尼撒率领巴比伦的军队围困耶路撒冷。攻破耶路撒冷后，他将包括约雅斤在内的皇室成员随同耶路撒冷的精英都掳掠到巴比伦。他们是第一批五千掳民中的成员，先知以西结(Ezekiel)也在其中。尼布甲尼撒立西底家为王。西底家是约雅斤的叔父，也是约西亚仅存的儿子。西底家企图依靠埃及的帮助摆脱尼布甲尼撒的控制。但是计划失败，巴比伦军队再次侵入犹大。许多建有要塞的城市被毁，尼布甲尼撒又一次围困耶路撒冷。耶路撒冷抵抗了一年半后终于沦陷。西底家从耶路撒冷逃出来，但被敌军俘虏。西底家目睹儿子被杀后，巴比伦人将其眼睛挖出来并带他去巴比伦。百姓又经历了一次被掳巴比伦的苦难，随后耶路撒冷包括所罗门圣殿悉遭毁灭。《列王纪下》25 章讲述了这个故事，《耶利米书》52 章重复了这个故事。

1.2 阅读指南

以下内容是后君主制时期的历史和预言。

- 《以西结书》37 章 1—14 节：以西结的枯骨平原异象预言以色列重生。
- 《以赛亚书》40 章 1—11 节(第二以赛亚)：“安慰我的百姓”，宣布从巴比伦归回。
- 《以赛亚书》52 章 13 节至 53 章 12 节(第二以赛亚)：仆人之歌第四，耶和华的仆人为百姓承担苦难。
- 《以赛亚书》65 章 17—25 节(第三以赛亚)：新天新地的异象。
- 《哈该书》1 章：在耶路撒冷重建耶和华的圣殿。
- [341]《撒迦利亚书》3 章：先知撒迦利亚的异象，反映后被掳时期的大祭司约书亚被撒旦指控为不洁净。
- 《玛拉基书》3 章：预备耶和華的道路，归回他在耶路撒冷的圣殿。
- 《约珥书》3 章：在耶和華的日子里，他将灵倾注在所有人身上。

2 被掳时期的先知

我们很难详细描述犹太人在巴比伦生活的景象，犹太文献也缺少对这段历史的记载。犹太社群如今被分割成巴勒斯坦和巴比伦两地的百姓。领袖们或死或囚，也没有王室或掌管圣殿的官员。因此缺少君主制时期官方记载并保存下来的文献。我们能做的是用先知的声音重建犹太人的经验。《俄巴底亚书》能告诉我们的少之又少，而以西结和第二以赛亚因他们都是被掳巴比伦的先知，故而话中包含丰富的信息。生活在巴勒斯坦的先知却没有这样的资源。

2.1 俄巴底亚和耶利米

《俄巴底亚书》(the book of Obadiah)是希伯来圣经里篇幅最短的书卷,用一章篇幅讲论以东。我们对先知俄巴底亚一无所知,他的名字意为“耶和华的仆人”,这是个极普通的希伯来名字。

《俄巴底亚书》的成书时间无从可考,但是学者们通常将它确定在公元前 587 年耶路撒冷倾覆之后。主题是谴责以东,因犹大人被迫离开耶路撒冷之后以东人乘机占犹太人的便宜,以东人甚至伙同巴比伦人掠夺犹太人的财物。俄巴底亚传达了耶和华的话语:

我民遭灾的日子,你不当进他们的城门;他们遭灾的日子,你不当瞪眼看着他们受苦;他们遭灾的日子,你不当伸手抢他们的财物。(俄 1: 13)

以东人在犹大人被掳期间蚕食犹太人的土地却无人阻止。俄巴底亚说耶和华的日子是以东人受上帝惩罚的日子。他预言掳民回归时,就是锡安山再次获得荣耀的日子。

以色列和以东长期处于敌对状态,这种关系要上溯到雅各和以扫间的仇恨,以扫就是以东人的祖先。俄巴底亚、阿摩司、耶利米以及以西结站在同一立场上谴责以东。实际上俄巴底亚和耶利米站得更近,《耶利米书》49 章 7—22 节审判以东的预言也出现在《俄巴底亚书》1—9 章里,不过俄巴底亚预言较简略。它们可能出自同样的传统,也可能是俄巴底亚预言借鉴了耶利米预言。研究先知们如何互借思想是非常有趣的课题,下表简单罗列先知话语的相似性:

[342]《耶利米书》49: 14—16(NRSV)

我从耶和华那里听见信息,并有使者被差往列国去,说:“你们聚集来攻击以东,要起来争战。我使他在列国中为最小,在世人中被藐视。住在山穴中据守山顶的啊,论到你的威吓,你因心中的狂傲自欺,你虽如大鹰高高搭窝,我却从那里拉下你来。这是耶和华说的。”

《耶利米书》49: 9—10(NRSV)

摘葡萄的若来到他那里,岂不剩下些葡萄呢? 盗贼若夜间而来,岂不毁坏,直到够了呢? 我却使以扫赤露,显出他的隐密处,他不能自藏。

《俄巴底亚书》1—4(NRSV)

我从耶和华那里听见信息,并有使者被差往列国去,说:起来吧,一同起来与以东争战。我使你以东在列国中为最小的,被人大大藐视。住在山穴中,居所在高处的啊,你因狂傲自欺,心里说:“谁能将我拉下地去呢?”你虽如大鹰高飞,在星宿之间搭窝,我必从那里拉下你来。这是耶和华说的。

《俄巴底亚书》5—6(NRSV)

盗贼若来在你那里,或强盗夜间而来,岂不偷窃,直到够了呢? 摘葡萄的若来到你那里,岂不剩下些葡萄呢? 以扫的隐秘处何竟被搜寻? 他隐藏的宝物何竟被查出?

耶利米大部分先知经验和作品在公元前 587 年之前完成。实际上,耶路撒冷于公元前 587 年倾覆,这已经实现了耶利米有关灭亡的预言。从表面上看,耶利米预言巴比伦获胜似乎表达了对获胜者的同情。尽管耶路撒冷倾覆时他和其他人一同被掳掠,但是后来他被释放并被允许去他想去的地方,因此他对巴比伦人心存感激。他的作品清楚地表明他一再鼓励犹太人与尼布甲尼撒合作。不过他这么作主要还是因他认为犹太该受这样的惩罚。

《耶利米书》最后几章描写耶路撒冷倾覆后先知的经验。39—44 章告诉我们公元前 587 年以后耶利米仍然留在犹大。巴比伦获胜不久就任命基大利(Gedaliah)作犹太总督。犹太人反对他的统治,因他与巴比伦人狼狈为奸。犹太人于公元前 582 年杀死基大利。基大利死后,耶利米和一群难民被迫去了埃及。他在埃及继续传讲预言直到去世。

2.2 耶路撒冷倾覆后的以西结(25—48)

《以西结书》后半部分写于耶路撒冷倾覆以后(图 12.1),主要为了振奋以色列人的精神和适应重建的需要。以西结要重建百姓的盼望,要再次向百姓保证犹太不久会被重建,上帝也将重返耶路撒冷。对幸存者而言,耶路撒冷倾覆和被掳巴比伦所造成的精神创伤就像亲人去世一样痛苦。心理学家认为那些经历过巨大创伤和损失的人会以各种方式表现出激烈的反应,这叫创伤后应激障碍(posttraumatic stress disorder)。那些经历爱人去世的人要承受一连串悲痛阶段,包括否认、愤怒以及最终接受现实。幸存的犹太人一一经历这些情绪反应。以西结作为上帝派来的悲伤顾问鼓励百姓度过艰难时刻,有时是以令人吃惊的方式进行的。

[343]

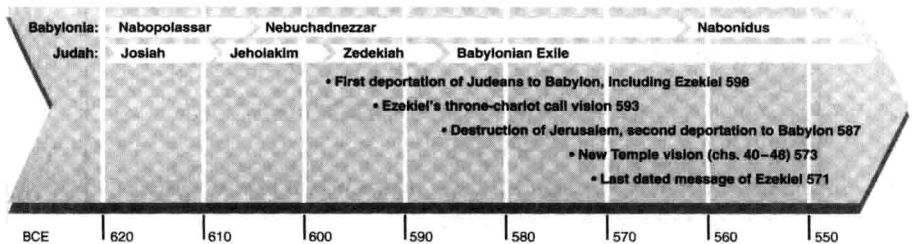


图 12.1 时间线索:《以西结书》

以西结告诉百姓灾难已经过去,复兴的唯一方式就是变革。他并没有以拥抱安慰百姓,但他从来没有放弃他们也没有否认他们的痛苦,更不会认为他们没有希望。以西结和犹太百姓一起度过被掳的日子并给他们一个要他们在新环境里重建身份的异象。以西结是经历以色列身份向犹太教转变的重要过渡人物(博迦锡尼(Boccaccini), 2002)。

2.2.1 斥责列邦(25—32)

《以西结书》25—32章是谴责以色列仇敌的一系列言论。这些仇敌包括亚扪、摩押、以东、非利士、推罗、西顿以及埃及。它们都是利用犹大的失败来增加自己影响力的犹大近邻(图 12. 2)。谴责列邦是先知书的共同特征;比较《以赛亚书》13—23章,《耶利米书》46—51章以及《俄巴底亚书》和《那鸿书》。这些预言是耶和华帮助其子民支配历史的一项计划。

这些带有审判性质的预言对那些被掳的听众至少有两方面的神学意义。首先,它们重新肯定了上帝的公义。无论从哪个角度评价这些国家,它们都不比犹大好;实际上根据以色列的评价标准,它们通常更缺乏仁慈和虔诚。尽管在特殊情况下列国被耶和华用来惩罚犹大,但是它们最终要受耶和华的惩罚。其次为了犹大的政治重建能够顺利进行,它们的权力和影响将受到遏制。

推罗和西顿受的诅咒最重。诅咒推罗用了三章(26—28),诅咒埃及用了四章(29—32)。为推罗王所做的哀歌非常有趣,因为它将推罗王描写成伊甸园的始祖:

你无所不备,智慧充足,全然美丽。你曾在伊甸上帝的园中,佩戴各样宝石,就是红宝石、红碧玺、金刚石、水苍玉、红玛瑙、碧玉、蓝宝石、绿宝石、红玉和黄金,又有精美的鼓笛在你那里,都是在你受造之日预备齐全的。你是那受膏遮掩约柜的基路伯,我将你安置在上帝的圣山上,你在发光如火的宝石中间往来。你从受造之日所行的都完全,后来在你中间又察出不义。[344]因你贸易很多,就被强暴的事充满,以致犯罪,所以我因你亵渎圣地,就从上帝的山驱逐你。遮掩约柜的基路伯啊,我已将你从发光如火的宝石中除灭。(结 28: 12—16)

[345]上面这段经文描写了伊甸园的美好和人被驱逐的情景,园中天使让读者想起《创世记》的故事。尽管这个故事里没有蛇,但人被驱逐还是因为罪尤其是推罗王的不义。上帝的圣山和发光如火的宝石等没有出现在《创世记》的创世故事里。这段经文证明伊甸园的故事为多数人熟知。

以西结使用创世神话将推罗王塑造成邪恶之人,其毁灭是罪有应得。历史告诉我们推罗抵抗尼布甲尼撒和巴比伦人有十三年之久。这给犹大人一线微弱的希望,认为推罗足够强大到能抵御巴比伦人。但是推罗最终倾覆了。以西结为倾覆的推罗作哀歌是为了让被掳的同胞从这种认识中清醒过来。以西结将创世神话运用到推罗就为我们提供了神话历史化的例子。也就是说,神话隐秘叙述了历史事件。

2.2.2 挫败后的希望(33—39)

33—39章涉及重建的预言,其写作时间在耶路撒冷毁灭之后。34章里以西结把以色列过去的统治者描写成疏忽的牧羊人,而上帝是拯救他的羊群免受灾难的好牧人。他也会重建大卫君主制。以西结使用了牧人比喻:

我必立一牧人照管他们，牧养他们，就是我的仆人大卫。他必牧养他们，作他们的牧人。我耶和华必作他们的上帝，我的仆人大卫必在他们中间作王。（结 34：23—24）

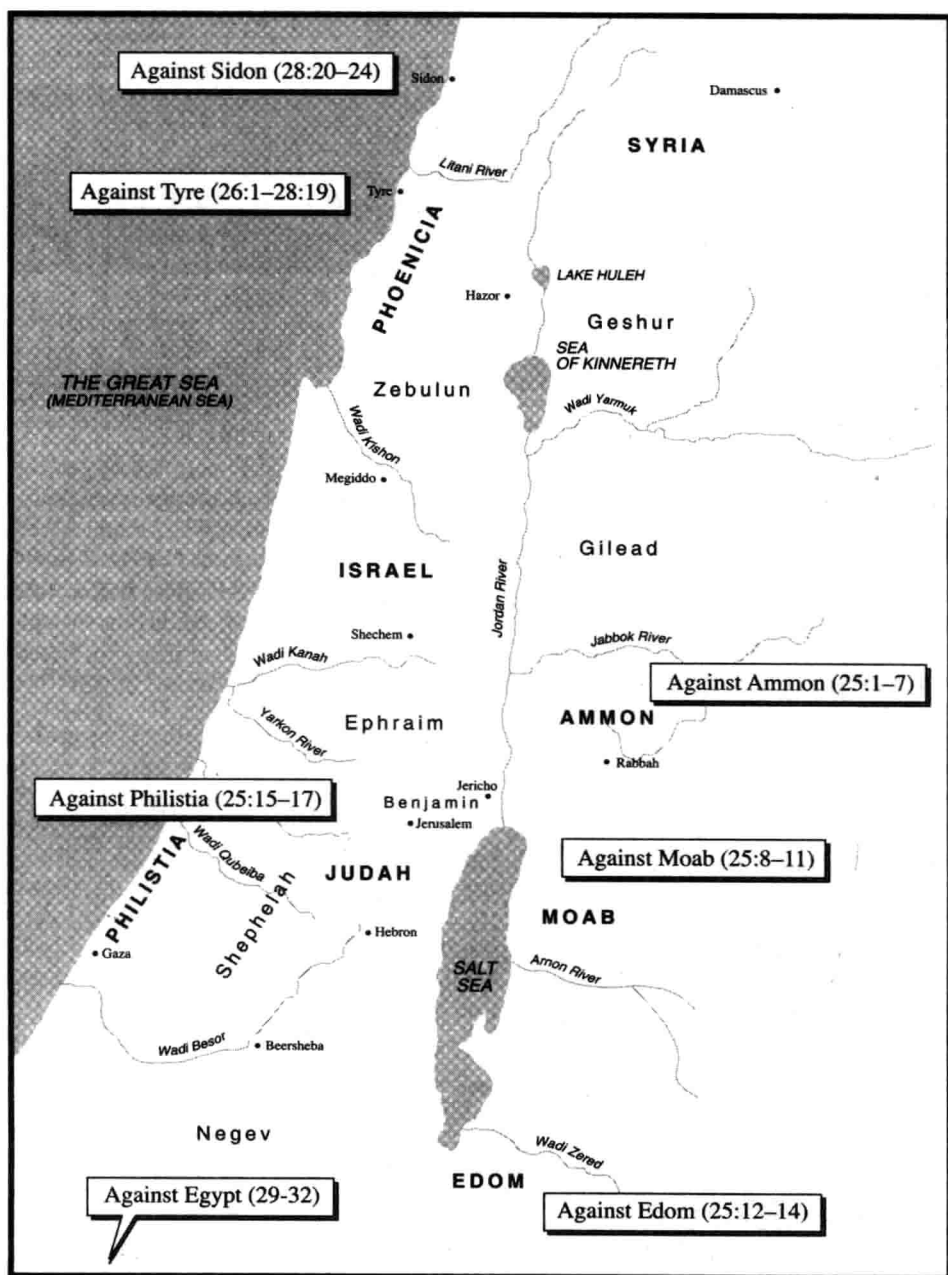


图 12.2 以西结斥责列国的预言

以西结并没有放弃重建大卫王朝的希望。和以西结一同住在被掳之地的约雅斤身上承载着犹太人的希望。犹太难民和那些留在巴勒斯坦的百姓依然渴望大卫的苗裔能够保存下来以便国家的重建。“一牧人”表明以西结希望以色列和犹太这两个国家能再次统一。这里提到的大卫弥赛亚的盼望是先知文学里较晚出现的表达方式之一。

但是令人不解的是指涉大卫领袖地位时用了“王子”(prince)一词而不是“君王”(king)。40—48章以西结的重建异象里也使用了“王子”一词。如此指代大卫难道表达了以西结反君主制立场？抑或他只是表达了只有耶和华才可以是君王的古老立约观念？领导权问题，包括它的形成过程与合法性，是被掳和重建时期的一个重要主题。

36章里以西结重申了重建的精神内涵，他对百姓说话时使用复数的“你们”：

我也要赐给你们一个新心，将新灵放在你们里面。又从你们的肉体中除掉石心，赐给你们肉心。（结 36：26）

这样的希望在11章里已有所表达，这里进一步阐释其含义。百姓会得到净化和原谅，甚至这片土地也会收获重建的果实，届时五谷丰登再不会有饥馑。

[346]以西结最著名的就是**枯骨平原**(valley of dry bones)异象(37)。在这个异象里，耶和华带以西结来到一处遍满干枯骸骨的平原。上帝要以西结向这些枯骨说预言并令他们恢复生命。当他说预言的时候，枯骨开始有响声有震动。骨与骨开始联络，骸骨上长了筋、肉和皮。以西结继续说预言，气息就进入骸骨，骸骨便活了。

这些枯骨象征被掳的以色列，以西结预见以色列作为一个民族将得重生并返回自己的土地。这个异象也可以看成先知的话语具有给与生命的能量。总之，上帝的话和耶和华的灵—风可以让这个民族起死回生。

38—39章描写了一场伟大的战役，其中以西结的想象和期望充满启示文学的特点。玛各(Magog)的歌革(Gog)是恶的化身，是所有以色列人的敌人。这个自北方来的敌人企图永远消灭以色列。这几章的作者详细描写战争情况，战争过后上帝的子民赢得胜利。

叙述的夸张和指向未来的背景促使诠释者将这个故事理解成发生在米吉多的最后一战。作者在这里很可能意指以色列与巴比伦人的交锋。战争有多惨烈，耶和华(和以色列)的胜利就有多显著。

2.2.3 重建后的圣殿(40—48)

以西结既是先知又是祭司。他所看重的重建活动显然离不开耶路撒冷最神圣的地方——圣殿——的建造。公元前573年(距离他被掳有二十五年，也就是在他蒙召后的二十年)的异象中，他得到重建国家的信息。这个异象是对8—11章以西结看见

耶和华的荣耀离开耶路撒冷圣殿异象的恰当补充。[347]以西结的重建计划是要把圣殿置于国家的物质和精神生活的核心地位。把圣殿放在中心位置,其实就是允许耶和華再次住在百姓中间。

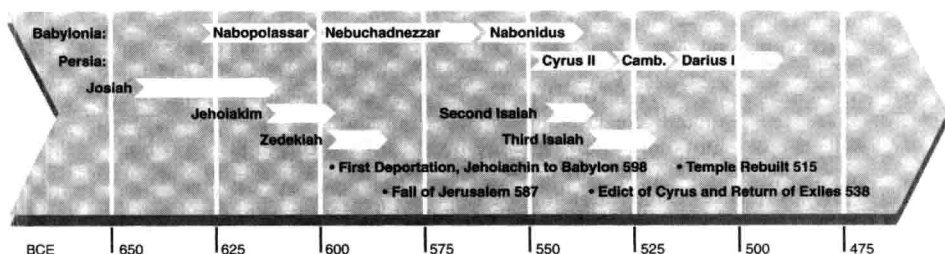


图 12.3 时间线索：被掳时期

以西结的异象里表达了重建计划的一些重要特征。一座被重新建造的圣殿在地理上应该位于各支派的中心,各部分也应该是对称的。在圣殿里侍奉的特权应该归于亚伦家族里的撒督祭司。

大地将被唤醒。新鲜的河水从圣殿底部流出汇入四海。河水所到之处滋润遍地。耶路撒冷再次成为人们瞩目的焦点,其名字将改成“耶和华在那里”,因为以色列的神再次住在那里。

总之,以西结的异象满足了人们想要变得圣洁的需要。祭司的职业敏感需要他在耶和华的殿里侍奉和崇拜。他将这个敏感和先知的关注结合起来使百姓的精神得到更新。他肯定了摩西之约规定的奉献并对上帝之灵的工作持开放态度,这让他成为犹太教产生过程中的重要人物。

2.3 被掳的以赛亚(第二以赛亚)

《以赛亚书》45—55章很可能出自一位生活在巴比伦囚虏之地的先知(图 12.3),写作时间大约在公元前 546—前 538,但不是耶路撒冷的以赛亚所写。实际上我们对被掳时期的这位先知一无所知。学者一般称呼这位先知为第二以赛亚(Second Isaiah,或者 Deutero-Isaiah);我们也可以称他为**被掳的以赛亚(Isaiah of the Exile)**。他很可能是一位生活在巴比伦或附近的犹太难民。

传统犹太人和基督徒会认为整个《以赛亚书》由耶路撒冷的以赛亚所写,他们认为尽管后面的章节描写被掳巴比伦的情形,但是这些内容是根据公元前八世纪以赛亚的预言所写。主流学者一般认为 40—55 章写于公元前六世纪中叶,[348]因为它指耶路撒冷的倾覆时表示过去已经发生的事件(40: 1—2)。巴比伦尼亚是他们现在的居住地(43: 14; 48: 20),波斯王居鲁士是他们即将到来的拯救者(44: 28; 45: 1—4)。

这个先知尽管没有留名，但他是希伯来圣经里最鼓舞人心的先知之一。他非常博学，能用诗歌将各种传统综合在一起，显示出超凡的智慧和才情。他总结出以色列的历史信仰并将它运用到被掳的新环境以此为耶和华的受难子民带来希望。

第二以赛亚除少许叙事几乎全是诗歌。许多学者试图弄清诗歌内部的界限以及40—55章作为一个整体的内在逻辑，并取得了不错的研究成果。最容易识别的界限是40—48章以及49—55章。前者的听众是雅各和以色列，处理巴比伦覆亡和新出埃及的主题。后者的听众是锡安和耶路撒冷，处理社会公义的问题。除此之外其他区分大多存在争议。我们将不研究第二以赛亚的编修问题，而要按主题对它进行研究。

2.3.1 新出埃及

君主制时期的先知以严厉的谴责著称，例如阿摩司和耶利米。但是第二以赛亚与此完全不同。曾经的审判如今已落实，上帝确因以色列和犹大而惩罚他们。第二以赛亚宣布现在情况会有所不同。他的先知诗有时候又被称作“安慰之书”，例如：

你们的上帝说：“你们要安慰。安慰我的百姓。要对耶路撒冷说安慰的话，又向他宣告说，他争战的日子已满了，他的罪孽赦免了，他为自己的一切罪，从耶和华中加倍受罚。”……有人声说：“你喊叫吧！”有一个人说：“我喊叫什么呢？”说：“凡有血气的尽都如草……草必枯干，花必凋残；惟有我们上帝的话，必永远立定！”（赛40：1—2，6，8）

这同名的先知就是第二以赛亚，他像耶路撒冷精神导师以赛亚一样完全明白自己是通过耶和尔蒙召的。比较《以赛亚书》6章和40章，我们发现第二以赛亚的蒙召因有不同声音而不同于前者，我们不能确定那个声音是谁说的。一些权威学者重建了作为呼召叙事的这段经文；对它的再诠释就是重建的其中一种。上帝领导天庭议会委派某人宣布犹大从被掳之地释放回来。议会中的一员领受命令，预备耶和華的道并物色义人传递这个消息。先知成为志愿者并询问此人应该传达什么样的信息（“我喊叫什么呢？”），他吩咐先知按要求说话（“草必枯干”）。

天庭议会的讨论表明耶和華将以新的显圣形式出现：

有人声喊着说：“在旷野预备耶和華的路，在沙漠地修平我们上帝的道。一切山洼都要填满，大小山岗都要削平。[349]高高低低的要改为平坦，崎崎岖岖的必成为平原。耶和華的荣耀必然显现，凡有血气的必一同看见，因为这是耶和華亲口说的。”（赛40：3—5）

从神学观念讲，耶路撒冷被巴比伦人摧毁意味着耶和華从这座城市里消失。一些

犹太人也许认为耶和华已经返回他最初的旷野家园。第二以赛亚宣布旷野的上帝会自我显现并带领他的百姓穿越旷野直到再次抵达应许之地。

这次穿越的不是先前通向苇海的道路而是穿越阿拉伯沙漠的笔直平坦之路，它直接通往上帝子民的家园。出埃及的传统再一次给百姓带来希望。除第二以赛亚，再没有哪段经文如此清晰地重新使用圣经传统。这位先知重拾出埃及的主题，用旧的观念为那些被掳之人塑造出新的希望。他鼓励百姓在新出埃及(new exodus)时保持信心，这次是出巴比伦而不是埃及：

耶和华在沧海中开道，在大水中开路，使车辆、马匹、军兵、勇士都出来，一同躺下，不再起来，他们灭没，好像熄灭的灯火。耶和华如此说：“你们不要记念从前的事。看哪，我要作一件新事，如今要发现，你们岂不知道吗？我必在旷野开道路，在沙漠开江河。”(赛 43: 16—19)

这些细节都让我们想起摩西时代的苇海拯救事件。然而，第二以赛亚认为埃及事件将无法和未来走出巴比伦事件相提并论。

耶和华是以色列的拯救者。如果你阅读第二以赛亚的其余部分就要留意其中出现的大量以色列早期出埃及的经验，包括从奴役到自由的转变、跨越海水、提供饮水和吗哪的奇迹以及征服土地。第二以赛亚除了提出出埃及的伟大主题还有其他意义非凡的主题。

2.3.2 创造—救赎

《创世记》前几章绝不是希伯来圣经里唯一讲到世界创造的经文：

雅各，我所选召的以色列啊，当听我言：“我是耶和华，我是首先的，也是末后的。我手立了地的根基，我右手铺张诸天，我一招呼便都立住。”(赛 48: 12—13)

第二以赛亚在此谈论创造是为耶和华的救赎能力埋下伏笔。创造了世界的他因此有足够能力带领以色列摆脱被掳的生活。然后第二以赛亚将创世神话和救赎的期望结合起来：

耶和华的臂膀啊，兴起！兴起！以能力为衣穿上，像古时的年日、上古的世代兴起一样。从前砍碎拉哈伯、刺透大鱼的，不是你吗？使海与深渊的水干涸、使海的深处变为赎民经过之路的，不是你吗？[350]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 51: 9—11)

表 12.1 仆人之歌

| 诗歌 | 以赛亚 | 主题 |
|----|---------------|-------------|
| 1 | 42: 1-6 | 他要为列国带来公义 |
| 2 | 49: 1-6 | 我使你成为列国的光 |
| 3 | 50: 4-9 | 我回到那些打我的人群中 |
| 4 | 52: 13-53: 12 | 因我们的不义挨打 |

像拉哈伯(不是书 2 章里的妓女喇合,虽然两个词语的英文都是 Rahab)、大鱼、海以及深渊等都是混沌之水的同义词。它们在此出现令读者记起上帝在创造世界时征服混沌的情形(创 1)。上帝是通过分开海水战胜混沌的,这和马杜克斯撕裂提阿玛特的身体创造世界的情形类似。

这个神话也被用来表达苇海拯救行为的宇宙意义。分开苇海之水(出 14)现在变成分开海水战胜混沌的过程。第二以赛亚认为这样的拯救行为将在百姓返回锡安后重新上演。

2.3.3 耶和华的仆人

第二以赛亚有四首诗歌论及耶和华的仆人(servant of YHWH)这位谜一样的人物,这些诗歌被称为仆人之歌(servant poems)或受苦仆人的歌(表 12.1)。长期以来学者把这四首诗歌放在一起研究,试图从总体上把握仆人的特征。

第一首仆人之歌描写上帝拣选了一位能给列国带来公义的仆人。第二首仆人之歌以仆人自己的话语描写蒙召作列国之光的经历。第三节指涉以色列的经文被认为是后来加插进去的,是为了明确仆人的民族身份。第三首诗歌的语调低沉,以第一人称描写仆人在从事上帝事业的过程中所受肉体的虐待,开头几节经文以第三人称旁观仆人遭受的痛苦。下面这段经文选自第四首仆人之歌:

他诚然担当我们的忧患,背负我们的痛苦;我们却以为他受责罚,被上帝击打苦待了。哪知他为我们的过犯受害,为我们的罪孽压伤。因他受的刑罚,我们得平安;因他受的鞭伤,我们得医治。(赛 53: 4-5)

因这首仆人之歌,耶和华的仆人往往以“受苦的仆人”示人。这个形象非常重要,它显示出以动物献祭等传统仪式手段的赎罪方式转变成通过人类受苦而进行的赎罪方式。仆人受苦是为群体的罪承受惩罚。

[351]没人知道该如何诠释这一形象,也没人知道是否他是一个真实存在的人物。有学者认为耶和华的仆人比喻了在巴比伦囚虏之地遭受巨大痛苦的犹太(不要忘记第二以赛亚的听众就是那些被掳的百姓)。通过他受苦列国得医治并见证了耶和华拯救的权能。

其他学者认为仆人确有其人。以色列的先知一般被称作“我的仆人先知”以及“耶和华的仆人”。《申命记》里摩西就被称作仆人，其他先知书也有这种称呼。如果仆人就是先知，他很可能是耶利米。他受耶和華蒙召(比较耶 1: 5 以及赛 49: 5)，从《列王纪》和《耶利米书》我们知道耶利米在社会上被排挤也遭受肉体虐待。除耶利米其他人也可能是这位仆人，包括被掳的犹大王约雅斤、第二以赛亚本人以及被掳后犹大的第一位长官所罗巴伯。在基督教传统里耶和华的仆人就是拿撒勒的耶稣，亨德尔的诗剧《弥赛亚》在两者之间建立了联系。

第二以赛亚的意图较难确定。也许在他脑海里真有仆人这一形象，但他认为是什么身份不重要，受苦才是上帝计划中拯救来临的方式而非军事力量。通过让这个人物变得不确定，不仅这个形象的真实性和人好奇，而且他成为上帝拣选和救赎百姓的永恒形象。

2.3.4 波斯的弥赛亚居鲁士

第二以赛亚对历史做了清晰的神学阐释。对抗巴比伦帝国的波斯王居鲁士被犹太人看成伟大的拯救者。第二以赛亚甚至用“弥赛亚(受膏者)”一词指代幕后的神圣力量：

我耶和華是创造万物的，……论居鲁士说：“他是我的牧人，必成就我所喜悦的。”……我耶和華所膏的居鲁士，我搀扶他的右手，使列国降伏在他面前。……我是耶和華，在我以外并没有别神。除了我以外，再没有神。你虽不认识我，我必给你束腰。(赛 44: 24, 28; 45: 1, 5)

第二以赛亚从信仰的视角诠释他那个时代的大事件，认为这些都是耶和華操控的，甚至那些政治结盟的行为也受耶和華的引导。第二以赛亚明显支持居鲁士反对巴比伦。公元前 539 年居鲁士击败巴比伦军队。

以居鲁士为参照推测第二以赛亚的生活时代是比较可靠的作法。从涉及居鲁士的经文推测他当时在巴比伦以军事征服而闻名。居鲁士最初的军事功绩是公元前 550 年攻打玛代(Media)以及公元前 546 年攻打吕底亚(Lydia)，直到公元前 539 年他击败巴比伦。因此，第二以赛亚将居鲁士看成以色列的拯救者，这样的观念大约在公元前 550 年至公元前 539 年之间出现。事实正如所望(《今日如何读旧约》17)，居鲁士仁慈对待犹太人，甚至帮助他们归回耶路撒冷并在那里建造圣殿(图 12.5)。

第二以赛亚将居鲁士看成弥赛亚，这偏离了将大卫家族的统治者看做弥赛亚的耶路撒冷神学传统。[352]第二以赛亚似乎并没有过多注意大卫家族，也不期待大卫家族能给掳民带来希望。实际上，尽管有许多经文谈及锡安和耶路撒冷，但就是没有谈论大卫。直到 55 章 3 节里才出现了模棱两可的内容：

我必与你们立永约，就是应许大卫那可靠的恩典。我已立他作万民的见证，为万民的君王和司令。你素不认识的国民，你也必召来；素不认识的国民，也必向你奔跑，都因耶和華你的上帝以色列的圣者，因为他已经荣耀你。（赛 55：3b—5）

第二以赛亚似乎要表达一个重要观点，耶和華早年与大卫订立的约如今要换成全体百姓。王朝之约如今要变成民族之约，百姓要完成大卫开启的事业。这样，第二以赛亚宣布大卫之约并没有废除，只是更加民主了。

第二以赛亚还有很多可讨论的，里面充满了表示希望和重建的异象和应许。第三以赛亚写于犹太重建时期，此时人们努力实现第二以赛亚燃点的理想。

3 重建时期的先知

波斯统治时期从公元前 539 年至前 333 年。居鲁士缔造了波斯帝国(图 12.4)并取代巴比伦的霸主地位。现在犹太是波斯帝国的一个行省，而这里的百姓被称作犹太人。居鲁士对那些留居巴勒斯坦和散居帝国境内的犹太人实行怀柔政策。他规定想归回巴勒斯坦的都可以回去甚至帮助他们重建家园。与历代志作者有关的几卷书以及最后几卷后先知书都反映了波斯前一百年的情景(《今日如何读旧约》十七章)。

[353]

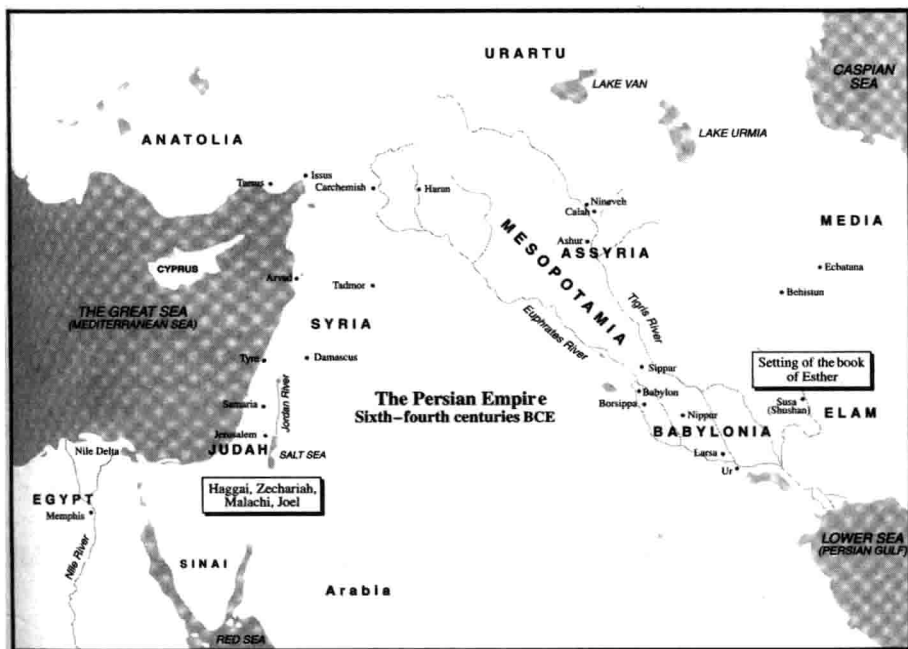


图 12.4 波斯帝国

波斯时期的先知主要关注后被掳时期犹大社会制度和宗教生活的重建(表 12.2)。其中一些先知参与了耶路撒冷圣殿的重建并鼓励百姓支持这一事业。先知也帮巴比伦危机的幸存者重塑他们的宗教观。

表 12.2 波斯时期的首领、君王和先知

| 犹太首领 | 波斯君王 | 希伯来先知 |
|-------------|-----------------|-------------------|
| 设巴萨, 538 | 居鲁士, 550—530 | 第三以赛亚 |
| | 冈比西斯, 530—522 | 哈该, 520 |
| 所罗巴伯, 约 520 | 大流士一世, 522—486 | 撒迦利亚, 约 520—518 |
| | 薛西斯, 486—465 | |
| | 亚达薛西一世, 465—424 | 玛拉基, 约 500—450 |
| 以斯拉, 约 450 | | 约珥, 约 400—350 |
| 尼希米, 约 445 | | 约拿, 约 400(?) |
| | | 第二撒迦利亚, 约 400—200 |

[354]3.1 重建时期的以赛亚(第三以赛亚)

《以赛亚书》最后部分被称作第三以赛亚,由以赛亚学派同名作者写成,他也被称为**重建时期的以赛亚(Isaiah of the Restoration)**。有些先知预言出自第二以赛亚的门徒。这些预言是后被掳早期讲给留居在耶路撒冷的犹太人听的,此时正值百姓为重建家园而奋斗的时期。这部分内容的成书时间大约在公元前 538 至前 520 年间,其目的是维持回归掳民尤其是那些被生活折磨得丧失希望之人的信心。读者可以从以下经文感受到百姓的绝望以及第三以赛亚的蒙召经验:

主耶和华的灵在我身上,因为耶和华用膏膏我,叫我传好信息给谦卑的人,差遣我医好伤心的人,报告被掳的得释放,被囚的出监牢;报告耶和华的恩年,和我们上帝报仇的日子。(赛 61: 1—2)

就像耶路撒冷的以赛亚和被掳的以赛亚一样,这个先知表达了他对蒙召的认识。他奉命管理甚至激励耶和华的百姓。但是首先有一项艰巨的任务等着他。耶路撒冷一片凋敝,犹太社群如今在道德上也败坏不堪,犹太留民(留居在耶路撒冷的犹太人)和掳民之间也存在意见分歧。

重建时期的以赛亚鼓励百姓在没有圣殿的情况下为安全和信仰而奋斗,他向百姓保证即使没有容留耶和华的住处,他照样与百姓同在:

耶和华如此说:“天是我的座位,地是我的脚蹬。你们要为我造何等的殿宇?哪里是我安息的地方呢?”耶和华说:“这一切都是我手所造的,所以就都有了。但

我所看顾的，就是虚心痛悔、因我话而战兢的人。”(赛 66：1—3)

这段经文的作者在彰显耶和华的宇宙主宰能力方面和第二以赛亚完全一致。耶和華拥有整个世界，他要向全人类启示自身的拯救。虽然现在拯救还没有到来，但不久它就会出现，它将拥抱列国而不只是以色列：

我所要造的新天新地，怎样在我面前长存，你们的后裔和你们的名字也必照样长存。每逢月朔、安息日，凡有血气的必来在我面前下拜。这是耶和華说的。(赛 66：22—23)

第三以赛亚力求在艰难的岁月和困苦的条件下保持人们的信心。

3.2 哈该

居鲁士允许犹太难民返回巴勒斯坦，他鼓励人们重建耶路撒冷圣殿。返回犹太人的生活极其艰辛，重建的工作虽然在公元前 538 年后启动，但不久就陷入停顿。哈该(Haggai)主要在耶路撒冷传预言并鼓励百姓完成重建的工作。公元前 520 年他有五次重要讲话都收录在《哈该书》里，这些讲话鼓励犹太领袖尽心地完成这项工程。[355]领袖们包括所罗巴伯、省长、耶书亚(在历代志历史中，这个名字拼作 Jeshua)以及大祭司。哈该对这些领袖和耶路撒冷的百姓说：

万军之耶和華如此说：“这百姓说，建造耶和華殿的时候尚未来到。”那时耶和華的话临到先知哈该说：“这殿仍然荒凉，你们自己还住天花板的房屋吗？”……你们盼望多得，所得的却少；你们收到家中，我就吹去。这是为什么呢？因为我的殿荒凉，你们各人却顾自己的房屋。这是万军之耶和華说的。(该 1：2—4，9)

很明显，百姓忙着提高自己的生活水平而把重建圣殿放在其次。哈该谴责百姓们本末倒置。耶和華的房子必须首先得到重建，之后才考虑自己的生活。很大程度上是由于哈该的督促，圣殿在公元前 515 年竣工。这个圣殿就是区别于所罗门第一圣殿的第二圣殿(second temple)。

作为耶路撒冷的祭司，哈该认为耶和華与耶路撒冷同在是国家恢复繁荣和祝福的前提条件。耶和華有自己的圣殿时，才会返回耶路撒冷。哈该说给所罗巴伯(Zerubbabel)的最后预言(2：20—22)，有列国的毁灭以及所罗巴伯执掌权力成为上帝的“印”。

3.3 撒迦利亚

先知撒迦利亚(Zechariah)与哈该生活在同一时代，他们又和所罗巴伯以及耶书

亚(犹大重建初期的领导者)是同时代的人。撒迦利亚在公元前 520—前 518 年在耶路撒冷传言。然而哈该的传言以直接的道德训诫为主;撒迦利亚的传言基本采取象征性的异象,在与耶和华和天使的对话中预言即将到来的事件(表 12.3)。撒迦利亚的异象后面会紧跟由希腊化早期无名先知(类似《以赛亚书》的情形)发出的一系列预言。

我们注意到撒迦利亚预言的一些特征。这些预言是说给被掳后生活在耶路撒冷的犹太人听的,目的是对这些生活艰苦的百姓给与同情并试图提高他们的道德水平。耶和华仍然对耶路撒冷和锡安表示关切并被说成一位善嫉的神。

表 12.3 《撒迦利亚书》的结构

| 卷集 | 章节 | 先知 | 公元前 |
|---------|------|--------|-----------|
| 第一部分:异象 | 1—8 | 撒迦利亚 | 520—518 |
| 第二部分:宣布 | 9—14 | 第二撒迦利亚 | 300s—200s |

《撒迦利亚书》对以前的预言做了综述,撒迦利亚很清楚自己在先知长河里所处的位置。本书卷一开头就和过去联接起来:

不要效法你们列祖。从前的先知呼叫他们说:“万军之耶和华如此说:你们要回头离开你们的恶道恶行。”他们却不听,也不顺从我。这是耶和华说的。[356] 你们的列祖在哪里呢?那些先知能永远存活吗?只是我的言语和律例,就是所吩咐我仆人众先知的,岂不临到你们列祖吗?他们就回头说:“万军之耶和华定意按我们的行动作为向我们怎样行,他已照样行了。”(亚 1: 4—6)

撒迦利亚在此证明耶和华通过先知说出的话语极有权能。被掳的悲剧是以色列列祖不听话造成的,整个事件的发生完全在耶和华的计划中。他认为这件事应该成为这一代人的警示。而且作为异象之前的引介,这几节经文增强了先知预言的确定性。

通过采借早前的先知想象,撒迦利亚依赖了先前的先知预言。耶利米被掳七十年的预言(耶 29)被用在第一异象中。它也成为但以理七十个七年的异象基础(但 9)。第六个飞卷异象似乎来自以西结(结 2—3)。

撒迦利亚关心百姓宗教生活的纯洁性以及耶路撒冷领导者的道德状况,因此他要激励百姓。撒迦利亚简明交代了这八个异象的变化(表 12.4)。

第一个异象里,他看见四个骑马的人巡逻遍地,他们要惩罚列国恢复耶路撒冷的权力。第二个异象中,他看见四只代表世界权力的角以及摧毁这四只角的匠人。第三个异象中,他看见一个人在丈量耶路撒冷为要重建她的城墙,这人后来宣布耶路撒冷

必将规模宏大，耶和华将成为该城的保护者。

第四个异象里，撒迦利亚见到浑身污秽的大祭司耶书亚被撒旦指控为渎职。后来上帝肯定他的工作并恢复他大祭司的职务。第五个异象中，他见到代表所罗巴伯和耶书亚的两棵橄榄树，他们带来了一只照亮世界的纯金烛台。第六个异象里，他看见一个飞翔的书卷，里面记载着律法。所有做错事的人都要受律法的审判。第七个异象里，他看见量器中代表恶的妇人被挪移到遥远的地方。第八个异象呼应第一个异象，他看见四个骑马的人巡逻遍地期待弥赛亚时代的到来。

表 12.4 撒迦利亚的异象

| 异象 | 《撒迦利亚》 | 摘要 |
|----|----------|---------------------|
| 1 | 1: 8-13 | 四个骑马的人,全地安息平静 |
| 2 | 1: 18-20 | 四只角和匠人 |
| 3 | 2: 1-5 | 丈量耶路撒冷 |
| 4 | 3: 1-10 | 洁净大祭司耶书亚 |
| 5 | 4: 1-4 | 金烛台以及作为橄榄树的所罗巴伯和耶书亚 |
| 6 | 5: 1-4 | 飞翔的书卷 |
| 7 | 5: 5-11 | 飞行量器里的邪恶妇人 |
| 8 | 6: 1-8 | 四个骑马的人,北方宁静 |

[357]《撒迦利亚书》最初部分以积极的文字作结。耶和华宣布他要返回耶路撒冷，重建她的伟大并将她引向和平时代：

万军之耶和华如此说：我要从东方、从西方救回我的民。我要领他们来，使他们住在耶路撒冷中。他们要作我的子民，我要作他们的上帝，都凭诚实和公义。（亚 8：7-8）

撒迦利亚甚至期待百姓能够归回。耶路撒冷仍然是犹太人的圣城，被掳的犹太人渴望回到锡安。这里也要注意撒迦利亚如何使用约的名义表达希望：“他们要作我的子民，我要作他们的上帝”。

第二撒迦利亚的预言回应了先知主题：列国的毁灭、以色列的重建以及耶和华日子的来临。第二撒迦利亚尤其关注弥赛亚式的领袖。它描述了一位得胜的君王却谦卑地骑着一匹驴(9)，这种想象后被用在新约拿撒勒的耶稣进入耶路撒冷。它喻指王室的邪恶牧人会被剥夺权柄(11 和 13)，邪恶的列国终被摧毁。耶路撒冷将变成圣所，大君王耶和华永远居住于此。

3.4 玛拉基

我们对先知玛拉基(Malachi)本人知之甚少，甚至不知道“玛拉基”是否是先知的

名字。因希伯来语“玛拉基”意为“我的信使”，^①这是先知职分的标签而非人名。分析本书卷的主题后，我们假定本书信息大约写于公元前 500—前 450 年。这些主题抱怨耶路撒冷第二圣殿遭到亵渎。有关涉外婚姻的问题出现在 2 章 10—12 节，这也是公元前 450 年以斯拉时代的主题之一。

《玛拉基书》广泛使用备受争议的文学形式。他的先知预言设计在问答对话的形式里。这种教学模式也许反映了第二圣殿时期祭司的教导方式。玛拉基在 1—2 章使用这种文学形式检视祭司的不足：

藐视我名的祭司啊，万军之耶和華对你们说：儿子尊敬父亲，仆人敬畏主人；我既为父亲，尊敬我的在哪里呢？我既为仆人，敬畏我的在哪里呢？你们却说：“我们在何事上藐视你的名呢？”你们将污秽的食物献在我的坛上，且说：“我们在何事上污秽你呢？”因你们说，耶和華的桌子是可藐视的。你们将瞎眼的献为祭物，这不是恶吗？将瘸腿的、有病的献上，这不是恶吗？你献给你的省长，他岂喜悦你，岂能看你的情面吗？这是万军之耶和華说的。（玛 1：6—8）

上帝揭露了祭司欺瞒上帝献劣等祭肉的行径。残疾有病的动物不能作祭肉，祭司可能把较好的祭肉留给自己。

[358]除对以东的少许负面评价，玛拉基较少注意列国而更多关注祭司和百姓的精神状况。他期待审判日子的来临，那时恶人遭毁灭而义人得奖赏。《玛拉基书》的结尾出现了两个人，他们分别代表律法和众先知，这样《玛拉基书》就以这种方式支持了以色列约的传统：

你们当记念我仆人摩西的律法，就是我在何烈山为以色列众人所吩咐他的律例典章。“看哪，耶和華大而可畏之日未到以前，我必差遣先知以利亚到你们那里去，他必使父亲的心转向儿女，儿女的心转向父亲，免得我来咒诅遍地。”（玛 4：4—6）

这里清楚地表达了对以利亚在审判日前回归的盼望。犹太教和基督教都有以利亚回归的传统。以利亚至今都在犹太教的逾越节里占一席之地。新约作者认为施洗约翰的一生就是以利亚回归的体现。

《玛拉基书》是十二小先知书的最后一部书卷。不过，这些书卷的编排顺序并不是

① “玛拉基”的希伯来语是 מַלְאָכִי，意为“我的信使”。原形是 מַלְאָךְ，意为“信使”（messenger），后面跟第一人称单数后缀。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., 《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》，前揭，页 521—522。——译注。

按照编年史编辑的,实际上也做不到这点。然而它被看成十二小先知书的最佳结尾可能因为它符合人们期待中的末世趣味。如果将希伯来圣经顺序重新编排成旧约的圣经顺序,《马拉加书》还是在十二小先知书的最后。玛拉基符合人们对先知以利亚回归的盼望。

3.5 约珥

我们很难确定约珥(Joel)传言时的历史背景。约珥的名字意为“耶和华是以勒”(YHWH is El)。^①早期读者认为他是被掳前的先知,大约出现在何西阿和阿摩司之间。《约珥书》编排在《阿摩司书》前面,也许是因为《约珥书》3章16节和《阿摩司书》1章2节的对应关系以及《约珥书》和《阿摩司书》的对应关系。阿摩司和约珥一样期待耶和华的日子早日来到。

重现约珥生活时代的证据相当缺乏。《约珥书》里没有提及耶路撒冷的毁灭,因此有人猜测约珥是和耶利米同一时代的被掳前先知。但是《约珥书》里没有君王、亚述和巴比伦,却明确提及大流散,所有这些信息表明它成书于后被掳时期。学界普遍的看法认为约珥大约生活在公元前400—前350年间。

《约珥书》的核心主题是耶和华的日子(the day of YHWH),这个主题让全书成为一个连贯的整体。《约珥书》分为两部分,第一部分是1章1节至2章27节,主要讲蝗虫灾和干旱,它们警示耶和华的日子这个神圣的审判即将到来。第二部分是2章28节至3章21节,描写了对犹大和耶路撒冷的祝福,预示了耶和华即将到来的同时,列国将受惩罚。

约珥有时被称作“崇拜先知”。他大力支持祭司制度和圣殿传统,也许他本人就是一位祭司。他担心祭物不能如期献上,部分原因是土地歉收,部分原因是百姓吝啬。[359]因此,祭司无法履行他们的职责:

素祭和奠祭从耶和华的殿中断绝,侍奉耶和华的祭司都悲哀。(1:9)

这句经文关注圣经及其祭司,更多反映了后被掳时期而非被掳前先知传言的特征。耶利米批评耶路撒冷圣殿祭司的自满和自私,约珥更像哈该和玛拉基支持圣殿事务。

约珥是主张审判日的先知,他称这样的日子为“耶和华的日子”(1:15),阿摩司也提过这种说法,但是约珥将这样的概念运用到广阔的世界历史事件中。假设约珥生活在后被掳时期,那么《约珥书》就是对早期先知传统的活学活用,尤其与阿摩司和耶和华的日子相关的传统。

^① “约珥”的希伯来语是יְחֵזְקִיָּהּ。——译注。

哀哉，耶和華的日子临近了！这日来到，好像毁灭从全能者来到。（珥 1：15）

约珥在这里使用了“全能者”(Shaddai)一词，它是祭司典作者指称以色列族长时期的神(和创 17：1 里的 *El Shaddai* 比较)。但是约珥警告族长神已经和以色列对立起来。耶和華的日子这一观念似乎出自征服传统，通过摧毁以色列的敌人来解释耶和華的权能。但是时代在变，现在他的权能被释放出来反对以色列。百姓只有接受警告并立即悔改，灾难才会避免。

约珥的核心预言很可能是 1 章 4 节描写的毁灭性蝗灾。阻止灾难发生的唯一办法就是集体禁食。未来的灾难被描写成蝗灾，这个比喻用来形容惩罚以色列的军队。然而约珥也预见了一个拯救的新时代来临：

以后，我要将我的灵浇灌凡有血气的。你们的儿女要说预言，你们的老年人要作异梦，少年人要见异象。在那些日子，我要将我的灵浇灌我的仆人和使女。（珥 2：28—29）

用上帝的灵浇灌，这似乎延续了《耶利米书》和《以西结书》里灵的主题。在这些书卷里，上帝要给百姓一颗新心和一个新灵。如果它们是同一类普遍的期待，那么这个新灵来自上帝。

《约珥书》里用灵浇灌与先知受膏的主题联系起来。灵会激发梦境和异象，浇灌也体现了民主的含义。每个人包括年轻的和年老的、男性和女性、奴隶和自由民在后来的日子里都能领受先知的礼物。

约珥对未来的兴趣充满了启示的特点：

在天上地下，我要显出奇事，有血、有火、有烟柱。日头要变为黑暗，月亮要变为血，这都在耶和華大而可畏的日子未到以前。（珥 2：30—31）

在约珥的描述中耶和華的日子具有宇宙意义。上帝的出现(显圣)伴随着火和烟。血可以意味很多事情，例如生命的丧失。[360]《约珥书》中的这种想象有启示的意味，启示和约珥的“世界末日”或末世论关联表明约珥认同后被掳末期流行的启示文学(《今日如何读旧约》16)。

4 后先知文集

研究以色列先知文学包括前先知书和后先知书会受到来自方方面面的挑战。前先知书从约西亚时代这一相当晚近的角度叙述了纳入以色列历史神学框架下的事件。

我们也需要整合先知书的两部分,这样后先知书的内容就可以在前先知书的政治历史处境下得到审视。

当我们考察后先知书的时候,发现这些书卷有清晰的编修历史。当我们整理文本传递的历史,可以看见后先知如何使用早期先知的谚语和主题来帮助他们理解上帝的神圣计划。考察后先知书的编修历史可以看到这些书卷都成书于公元前 587 年耶路撒冷倾覆之后或是被掳后期和后被掳时期。

一些读者也许感到讨论圣经书卷的传递历史会削弱先知个人(如以赛亚和耶利米)的存在基础。我们不会把文本传递问题看成是对先知作者地位的挑战,而是把它看成先知预言持续有效的明证。他们的话语被记载、记忆、加工和再使用,就是为了帮助犹太诸代接受和理解他们的历史经验。后来的作者发现被掳前先知的话语带给他们灵感,以至于他们把自己等同于耶和华的仆人并加入自己的话语,其语气好像他们正在和自己的主人说话。

下面将说明后先知书经过怎样的编修整合,这样可以解释经典的形成和结构。

4.1 《以赛亚书》作为一卷书

《以赛亚书》经历了复杂的汇编、扩容以及修订过程。对《以赛亚书》的研究更多集中在本书的三部分结构,不同的部分被安排进不同的历史时期,这中间或多或少有无从归类的内容。学者尝试确定每部分的作者,认为涉及耶路撒冷的作者就是以赛亚本人。

少数学者试图将《以赛亚书》看成整体。但是我们必须记住信仰社群里的某个人将所有材料整合在一起并冠以“以赛亚的话”这样的标题并非因为这些材料适合被编排在一起(死海古卷里的以赛亚书竟然有四十英尺厚)。^[361]这样,我们就不得不反躬自问:究竟什么原因令本书被编辑起来?这部作为整体的书卷必须交代哪些内容?

克莱门茨(Clements, 1982)是研究《以赛亚书》的专家,他认为公元前 587 年耶路撒冷的倾覆是本书被编辑在一起的重要线索。他认为写于公元前八世纪亚述危机的第一以赛亚在巴比伦危机时得到编修,其中的审判预言为耶路撒冷最终倾覆提供了先知式解释。后来的文士将第二、第三以赛亚和第一以赛亚编辑在一起,因为它们要平衡先知审判和先知应许之间的关系。他们想说神圣的审判不是最后的结局,后面还有神圣的重建任务。审判后面紧跟重建的模式在《耶利米书》和《以西结书》里也出现过,这表达了上帝计划的基本结构。

查尔兹(Child, 1979)认可将本书分成若干章节,并从本书目前的形式对它做了分析。他认为通读 40—66 章实际上看不出有显示第二、第三以赛亚作者来自公元前六世纪的任何线索。以本书目前的形式来看,它应该出自公元前八世纪耶路撒冷的以赛亚之口:“这些是亚摩斯的儿子以赛亚的话”(1: 1)。实际上它将审判和救赎

均纳入上帝的最终计划里。因为甚至在耶路撒冷被毁和被掳巴比伦之前(40—66章的内容),上帝就打算让他的百姓返回犹大。甚至在被毁之前,上帝就在绸缪百姓的重建工作。

因此《以赛亚书》肯定了上帝长期以来的救赎。而对上帝话语的信心亦紧随其后(40: 8; 44: 26; 55: 10—11),上帝对自己说的话充满信心。上帝打算超越审判,原谅并再次接纳他的子民。从整体上看,《以赛亚书》见证了以色列神的善意和权能。

4.2 《耶利米书》作为一卷书

《耶利米书》似乎经历了复杂的编修历史,里面包括散文叙事和诗歌。本书主要有三种资料类型(表 12.5):

类型一: 自传。以耶利米自述的形式出现,主要在 1—25 章和 46—51 章里。大多是诗歌,通常与耶利米的话紧密相连。

[362]类型二: 传记。以第三人称讲述耶利米的故事,也可能是耶利米的私人秘书巴录写的。这些内容出现在 19 章 1 节至 20 章 6 节、26—29 章以及 36—45 章。

类型三: 散文式布道。多以申命主题出现,无论是用语还是写作风格都和申命神学家很像。甚至有许多共同的主题,如百姓不听先知的警告和不知悔改等,它们出现在 7 章 1 至 8 章 3 节、11 章 1—14 节、18 章 1—12 节、21 章 1—10 节、22 章 1—5 节、25 章 1—11 节以及 34 章 8—22 节。这些布道与类型一似以耶利米自述的形式出现。

表 12.5 《耶利米书》的来源

| 类型 | 形式 | 《耶利米书》章节 |
|----|-------|--|
| A | 自传 | 1—25, 包括抱怨; 46—51 |
| B | 传记 | 19: 1—20: 6; 26—29; 36—45 |
| C | 散文式布道 | 7: 1—8: 3; 11: 1—14; 18: 1—12; 21: 1—10; 22: 1—5; 25: 1—11; 34: 8—22 |
| | 怨诗 | 11: 18—12: 6; 15: 10—21; 17: 14—18; 18: 18—23; 20: 7—13; 20: 14—18 |

这些被组织起来的内容构成本书的最终形式。不幸的是,《耶利米书》缺乏清晰的组织线索;年代学不足以成为划分结构的依据。

本书 25 章是分水岭。1—25 章在结构上自成一体,主要包括耶利米自己的先知陈述。26—45 章主要是耶利米的传记式叙事。46—51 章是审判犹大敌人的内容。52 章最后一章的内容和《列王纪下》24 章 18 节至 25 章 30 节的内容一样讲述耶路撒冷的倾覆。

1—25 章主要包括类型一的自传材料以及类型三的材料。“耶和華的话临到我”是这些章节颇有特色的开场白。相反“耶和華的话临到耶利米”往往是 26 章以降的开

场白。这个区别令学者认为 26—52 章可能出自文书巴录之手。

本书编修方面最有趣的问题之一就是全书的编写目的和它假想中的读者。很明显,本书最后成书是在公元前 587 年耶路撒冷倾覆之时。巴比伦入侵以及造成的灾难性后果令耶利米的预言成真。他一直都是对的!秉持申命学派有关犯罪与惩罚观念的某个人目睹耶利米生活中闪烁的真理,将他的话语记录下来并讲给被掳幸存的难民(尼克尔森(Nicholson), 1970)。核心信息是耶和华并没有离弃他的子民。他们不得不因自己犯的错受惩罚,但是上帝和百姓所立之约依然有效。实际上这是一个新约,上帝与其子民现在和今后永远依存。

4.3 《以西结书》作为一卷书

《以西结书》是一部精心安排、结构完好的书卷。先知关于上帝与百姓同在的异象贯穿始终。耶路撒冷圣殿毁坏的异象被后来重建的异象所平衡。本书卷主要包括两部分内容。第一部分的背景是公元前 587 年之前,内容是对犹大的警告。第二部分的背景是公元前 587 年之后,内容是对未来的盼望。

[363]25—32 章反对列国的预言是加插进来的内容。不过它和上下文也有逻辑上的联系。列国经受上帝的审判,它们在以色列重建之前就被降服。本书作为一个整体,从被掳前的预言(1—24)到灾难后关于复兴的预言(25—48)都体现了特意安排的痕迹。

对《以西结书》的研究大多集中在辨识每个预言的来历上。岑万里(Zimmerli, 1979, 1983)努力区分他认为的最初属于以西结的经文和后来编作者的注释并给后者以优先地位。查尔兹(Childs, 1979)认为重视以西结个人的神谕就忽略了那些注释和以西结最初的材料其实都已被圣典化的事实。注释证明最初的经文如何被倾听并被信仰群体接纳,因此注释也拥有权威性。

4.4 十二小先知书作为一卷书

十二小先知书涉及的历史背景时间跨度大约有四百年(表 12.6)。这些书卷的某些内容可在亚述、巴比伦以及波斯时期的文本里找到共鸣。

十二小先知书被称作“十二先知”最初来自公元二世纪的《便西拉智训》(Wisdom of Ben Sirah),所以它们长久以来就被编订在一起。但是为什么会这样?作为整体的十二小先知书有什么意义?或者这十二部短小的书卷被编在一起只是为图个方便?

每部书卷有它自身编修的统一性和圣典的形式。然而我们要问这样的问题:把这些书卷看成整体可以让我们得到什么?用特定的方式将它们编在一起是否出于神学或文学目的?

表 12.6 十二小先知书

| 以色列时期 | 先知 | 近似时间 |
|----------|--------|---------|
| 亚述危机 | 阿摩司 | 760—750 |
| | 何西阿 | 750—725 |
| | 弥迦 | 730 |
| 巴比伦危机 | 西番雅 | 640—622 |
| | 那鸿 | 620 |
| | 哈巴谷 | 608—598 |
| 被掳 重建 | 俄巴底亚 | 587 |
| | 哈该 | 520 |
| | 撒迦利亚 | 520—518 |
| | 玛拉基 | 500—450 |
| | 约珥 | 400—350 |
| | 约拿 | 400 (?) |
| | 第二撒迦利亚 | 400—200 |

尽管什么也证明不了,但答案是肯定的。编年史从头至尾贯穿了十二部书卷,当然统一性下面也有多样性。作为整体的十二部书卷传达了重要信息:以色列献身于耶和华,[364]列国要敬畏耶和华的子民以及耶和华将给子民带来希望并惩罚恶徒。历史告诉我们先知总是在风口浪尖。对亚述、巴比伦以及波斯等帝国的惩罚相继出现,上帝的子民只要存活下来就将得到伸冤。届时律法在以色列的土地上会得到尊重,即使有时只是半心半意。

十二小先知书以希望结尾。玛拉基肯定了摩西律法,展望以利亚将在耶和华的日子归来。他决意转变百姓的心并让他们归于上帝。

关键概念

1. 被掳巴比伦。被掳巴比伦的原因和经过如何?先知如何解释被掳?
2. 先知异象。哪些被掳和重建的先知体验过异象?什么样的异象?这些异象要表达怎样的意图?
3. 第二圣殿。什么是第二圣殿?它何时何地建造?为什么第二圣殿如此重要?
4. 耶和华的荣耀。“耶和华的荣耀”是什么意思?这个思想在圣经理史较早时期产生的背景是什么?为什么这一思想在此时如此重要?
5. 耶和华的仆人。哪位先知编写了耶和华仆人之歌?这样一个人物有怎样的经历?为什么这个人物如此重要?

讨论题目

1. 枯骨平原。以西结关于枯骨平原的异象激励了许多人的希望。著名的美国黑人灵歌《枯骨》正是

使用了这个异象来激励黑奴。在我们讨论之前不妨聆听这首歌。1948年以色列建国被许多人看成这个异象的实现。只要你看看犹太文学就能读到这种信息。为什么这个故事拥有如此权威？你能举出其他也能塑造人们希望和梦想的故事吗？

2. 被掳。犹太被掳是以色列最具挑战的历史经验。它尤其激发了创造性的神学思考，例如以色列对神的传统观念经历了深刻的变革。在应对被掳危机的过程中，先知描述的耶和华与以前的发生了什么变化？
3. 重建。被掳和重返巴勒斯坦的经验迫使犹太各制度发生激烈变革，这包括它的市民社会形式以及宗教领袖制度。这些变化主要有哪些？在被掳的困境里，先知如何帮助犹太社群得以形成？
4. 外邦人。先知书里出现了大量先知谴责列邦的的言论，这些先知包括阿摩司、第一以赛亚、以西结以及耶利米。俄巴底亚和那鸿只对审判列邦表示出兴趣，约拿也和尼尼微有关。上帝在对待外邦人时是否和对待自己的百姓有所不同？有不同的审判标准吗？这些先知对此负有责任吗？

经文今读

拉尔夫·克莱(Ralph W. Klein)的著作《被掳的以色列：一种神学诠释》(*Israel in Exile: A Theological Interpretation*)研究各类人(包括以西结)如何在被掳巴比伦之外寻找生存的意义。加波雷利·博迦锡尼(Gabriele Boccaccini)的著作《拉比犹太教的基础：从以西结到但以理的思想史》(*Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*)考察了以西结对撒督犹太教的贡献，而撒督犹太教在他的观念里正是拉比犹太教产生的基础。

第三部 圣卷

[366] 圣卷序言

- 1 简介
- 2 犹太教的根基
- 3 圣卷作为一部文集
- 4 次经

关键术语

次经

历代志历史

犹太人的离散

离散

五小卷

犹太人

犹太教

开图卫姆

第二圣殿犹太教

智慧文学

圣卷



埃及文士

古代埃及和美索不达米亚文士掌管了皇室文献的编写工作，他们掌握着古代世界识字和学习的资源。以色列的智慧书可能来自这个圈子，这些书卷成为希伯来圣经的重要组成部分。

1 简介

希伯来圣经的第三部分是**开图卫姆**(Ketuvim)，传统上称其为**圣卷**(Writings)。基督徒使用 hagiographa(希腊语，意为“神圣的书卷”)一词指代这部分内容。圣卷里有各种各样的文体，包括诗歌、祈祷文、道德箴言、哲学沉思、小故事、崇拜仪式以及历史。有些书卷的成书时间可以上溯到以色列早期历史，但大多数是后被掳时期写成的(图 1)。从整体上说，圣卷是希伯来圣经最晚形成的部分，[367]可能要晚至公元一世纪。圣卷里有五部书卷，我们接下来要按照希伯来圣经的**经典顺序**逐一讨论(表 1)。

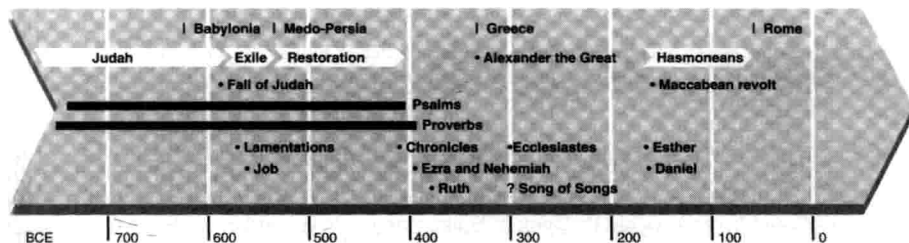


图 1 时间线索：圣卷

《诗篇》里收录了诗歌和祈祷文，以色列人借助它们向上帝讲话。《箴言》和《约伯记》都属智慧文学。《雅歌》、《路得记》、《哀歌》、《传道书》以及《以斯帖记》被称作五小卷(Five Scroll)，以色列人在重要宗教节日里念诵它们。《但以理书》自成一体，它不是传统意义上的先知书，因此被划归在启示文学里。最后，《以斯拉记》、《尼希米记》以及《历代志》是被称作历代志历史(Chronicles's History)的历史文学，着重讲述从亚当到公元前五世纪的以色列历史。

不过希伯来圣经的英译本对书卷的顺序略作调整，先知书主要依据年代进行编排。例如，《路得记》放在《士师记》和《撒母耳记》中间，因为故事发生的时间在士师秉政时代。《以斯帖记》在《尼希米记》之后，因这两部书卷的故事背景都发生在波斯统治时期。

表 1 圣卷

| 章节 | 分类 | 圣经书卷 |
|----|---------|------------------------------|
| 13 | 奉献和崇拜文学 | 《诗篇》 |
| 14 | 智慧文学 | 《箴言》、《约伯记》 |
| 15 | 五小卷 | 《雅歌》、《路得记》、《哀歌》、《传道书》、《以斯帖记》 |
| 16 | 启示文学 | 《但以理书》 |
| 17 | 历代志历史 | 《以斯拉记》、《尼希米记》、《历代志上下》 |

www [368]请上出版社网站浏览图表“经卷文集”。

也有一些不同的分类方法。《箴言》、《传道书》以及《雅歌》被放在一起，因为据称它们都是所罗门创作的。《历代志》被放在《列王纪》后面，因为二者被归到历史文学的范畴内。《但以理书》在《以西结书》后面，因为先知但以理被认为是第四位主要先知。但是有些安排是基于误解。例如，《但以理书》不像后先知文学(实际上它属于启示文学的范畴，比预言类文学的出现要晚得多)，《传道书》和《雅歌》实际上不是所罗门写的。

2 犹太教的根基

圣卷根据后以色列犹太人的历史和经验形成。尼布甲尼撒获胜后,以色列人的观念发生急剧变化。耶路撒冷倾覆以前,以色列是一个多少算主权国家的政治地理实体。当然随着这个国家命运的沉浮,其地理疆域也在发生变化。大卫之家的最初几代有十二支派,其影响从埃及达到幼发拉底河。其后她分裂成两个独立而有关联的王国,其中一个就是以色列,该国在公元前 721 年灭亡。大卫家族的约西亚王让犹太大获得中兴和主权,犹太是亚述长期统治下仍然保持某种历史身份的以色列支派。约西亚希冀重建由大卫皇室统治的以色列,但是这个计划被巴比伦的崛起击得粉碎。

耶路撒冷倾覆之后,犹太国不能幸免。犹太的社会和宗教领袖被掳到巴比伦。这样,以色列这个概念就发生改变,它开始指耶和華的子民,而不是国家的名称。这样,以色列就由一群广泛散布的人群组成,他们的祖籍可以追溯到巴勒斯坦,但是人已经不在这里居住了。他们现在的社群身份可以根据种族特征和特殊的宗教社会活动加以辨认,例如割礼、守安息日以及逾越节。

种族内部的团结可以通过禁止与外邦人通婚而得到加强。这种“以色列性”(Israeliteness)促使犹太人(Jews)和犹太教(Judaism)的出现。为了反映以色列历史上被掳经历的重要地位,凡是在被掳前发生的都被称作以色列历史,凡是在被掳后发生的都被称作犹太教历史。为了区分犹太教早期和后期的发展状况,历史学家将早期犹太教称为**第二圣殿犹太教**(Second Temple Judaism),因为它反映了公元前 515—公元 70 年耶路撒冷圣殿重建时的情况。

犹太人(Jew)一词来自希伯来语 yehudi,意为“犹太人”,即来自南国犹太部落的人。因被掳的以色列人多数来自犹太支派,这个词语最初就是指这些人。后来这个词语扩展到一切侍奉耶和華的社群。犹太人这个概念至今仍争论不休,尤其现代以色列国家市民身份的确定很大程度上依赖其犹太身份如何被建构。按照传统做法,犹太性的确定依据母系血缘。如果你的母亲是一名犹太人,那么你就是个犹太人。[369]也有比较开放的做法,例如只要在宗教上皈依或者根据父亲是犹太人,那么你就可以算作犹太人。

被掳就从那时形成了古代近东各地犹太社群的特征。甚至当波斯人允许犹太人返回巴勒斯坦时,许多人还是选择留下。当巴比伦人占领巴勒斯坦时,有些人逃亡埃及。允许回归时,大多也选择留在埃及。这种状况被称作**离散**(Diaspora)或**犹太人的离散**(Dispersion)。今天的犹太人,除少部分人定居在以色列国,大多生活在世界各地,这种状况也可被称作犹太教的离散,而巴勒斯坦犹太人的犹太教被称作巴勒斯坦犹太教。这种文化和政治的多样性让犹太人有各种方式和主流文化发生关联,包括同化、接纳、分裂、对抗等。甚至生活在巴勒斯坦的犹太人也没有自主权而是历史上一连

串帝国的寄居客。边缘和中心之间各种可能的关联方式就产生了犹太教各种不同的风格特征。

圣卷里的作品反映了第二圣殿时期犹太教内部的多重声音,既有巴勒斯坦留民的意见表达,也有大离散百姓的诉求。被掳和后被掳时期百姓生活的不确定促使犹太人渴望了解自身的历史经验,其中一个方式就是和他们的光辉过去发生关联。我们发现圣卷里的重要部分可以追溯到大卫(《诗篇》)和所罗门(《箴言》和《传道书》的智慧传统)时期。《历代志》、《以斯拉记》和《尼希米记》里的历史记录通过和大卫、耶路撒冷圣殿以及犹太民族身份结合起来以此重建以色列的历史。但是有的书卷例如《路得记》挑战了犹太人的民族中心主义和排外主义。也有像《约伯记》这样的书卷,通过质疑义行与祝福间的纽带挑战了申命神学里的历史决定论。这是智识创造力和文学创作大爆发的时代。

希伯来圣经也在这一时期开始出现。犹太人希望为后代留下遗产,也希望通过书写确定自己的身份。到公元前五世纪,我们知道以斯拉将“耶和華藉摩西传给以色列人的律法书带来”(尼8:1)并当众在耶路撒冷宣读。五经在此时已基本形成。一百五十首诗篇被用作圣殿崇拜。先知书也大约在此时形成。我们现在所知的希伯来圣经(或者旧约)就出现在此时。

3 圣卷作为一部文集

圣卷代表了以色列历史及其宗教社会发展的重要阶段。承认这些书卷是后被掳犹太教的产物会让我们更好地把握这个社群的本质,甚至帮助我们理解这样一个神学过程:当信仰社群的环境和身份发生改变时如何看待自己与上帝的关系。

[370]阅读整个圣卷时要注意编作者处理律法书、先知书以及圣卷的文学手法。圣卷里某些段落在成书较早的书卷里就有。回忆较早的传统或预言就成为肯定上帝信仰或者呼唤人们回归上帝信仰的理由。

圣卷体现了后被掳社群回应其传统的多重方式。包括律法书和先知书在内整体上反映了信仰群体与历史及过往神学角力的状况而不纯粹是好古。

圣卷可算是后被掳社群与传统对话的记录。在圣卷里,后被掳社群将律法书和先知书运用到当下社会。时代更易,为了让信仰存活下来就必须让传统焕发新的活力。圣卷就是重新赋予传统意义、重新运用传统的明证。

这并不表示圣卷只是对先前传统的简单重复而是体现了新的含义。例如,根植于早期君主制时期的智慧文学代表了理解世界的崭新方式。《路得记》和《以斯帖记》里的故事体裁是一种新的文学形式,表达了对可望而不可即的英雄之信仰。《雅歌》的主题是人类的性与爱,这和圣卷其他部分歌咏的内容完全不同。历代志作者甚至以全然不同的方式重述以色列的历史来满足后被掳社群的需要。

代际对话的内容显见于圣卷,这包括新旧信仰形式之间的对话以及过去和现在的对话。对话多数隐蔽,但有时显而易见,我们在阅读每部书卷时要注意这样的对话。对话的事实告诉我们至少这就是后被掳社群:宗教传统依然是百姓生活的中心,它以各种方式照着传统,“上帝的话语”依然有效力。

圣卷几乎涵盖了犹太社群里各种各样的声音。圣卷里的每一部书卷都见证了后被掳犹太社群的重大事情。诗篇肯定了祈祷和崇拜在维持社群信仰方面的核心地位,作为上帝子民的歌曲和祈祷文表达出崇拜上帝时的所有情感。多数怨诗应对人类的痛苦,但是转化成感恩诗的怨诗是要处理他们对上帝的信仰。

智慧文学(Wisdom Literature)提供了一套维持后被掳社群的原则和价值。它用自己的方式重新肯定奖赏和惩罚的原则,同时坦然面对上帝在人事中起作用的谜团和显见的矛盾。它也提供了一种能够替代先前犹太社群里起主导文化价值的生活哲学。而且当大卫王权灭亡时,预言的缺失令后被掳社群的权威出现危机,智慧文学就呼唤智者和义人等新型社群领袖的出现。

[371]五小卷(Five Scroll)在整体上肯定了记住某些民族历史瞬间的重要性。和这些书卷关联的节日涉及季节和农事活动,例如春季和秋收,它们就成为社群记住过去事件的起因。为纪念出埃及事件,人们在逾越节上宣读《雅歌》。人们在七七节朗读《路得记》以纪念西奈山律法的颁布。

五小卷各自言说着这个社群的重大事件。《路得记》和《以斯帖记》揭示犹太社群如何为身份和生存问题进行抗争。谁有资格成为该社群的成员?以摩押女子路得为代表的异邦人是否够格?如何在一个危机四伏且充满敌意的帝国里生活?上帝会通过以斯帖和末底改拯救这个社群吗?

《雅歌》论及爱情这一人类最基本的情感和美德。它深刻而真诚地探触这个问题,并坚信只有两个人在情感上完全契合真正的爱情才可能发生。读者应认真对待犹太教和基督教社群对这部书卷的早期诠释,即这种爱已经超越了普通的人类之爱,表现了上帝与其子民的立约关系。

《传道书》指出了智慧传统的逻辑结论,它触及智慧的核心:“太阳底下,人们的生活目的是什么?”当神缺席的时候人类的智力也会破产。《传道书》肯定了人类智慧的有效性,同时也警告人们这样的智慧先天不足。

《哀歌》回忆了公元前587年圣殿被毁的情形并哀哭以色列国家的消失。本书卷提醒人们持守信仰的重要性,正是因为以色列缺乏信仰才导致耶路撒冷倾覆。犹太社群每年纪念这场灾难的意义要远胜于百姓捶胸顿足和哀哭。百姓见证了上帝的恩惠,最终从毁灭中复苏过来并走向繁荣。

启示文学《但以理书》写于民族危机之时,但以理启示的历史进程以胜利告终。无神的大帝国终将倾覆,上帝的国度会畅行无阻。但以理的传说和他朋友的英雄主义鼓舞着犹太人在信仰受到挑战时保持信心。

《历代志》向我们表明研究过去的价值和重要性。后被掳的社群轻视一切曾经经历的变化,仍然相信社群成员延续了变化前的神人关系,肯定了上帝之约持续的效力。

《历代志》选择性重述以色列历史,其中强调了圣殿的核心地位以及大卫王朝的重要性。这样,《历代志历史》(Chronicler's History)就假设任何更新的希望必须围绕大卫弥赛亚式王国和上帝的圣殿展开。通过追溯第二圣殿的起源并回顾大卫和所罗门时期的祭司制度,人们确信可以用它们作为社群生活的基础。

[372]圣卷作为一个文学整体,向人们解说了犹太宗教信仰的坚忍和适应性。犹太社群以创造性的方式保持了传统的优秀方面,同时千方百计让那些传统适应当下的挑战。

《传道书》的序言写于公元前二世纪,三次提到“律法、先知书,以及后来的作者”(或者“书的其余部分”),这表明犹太社群此时就已经将圣典区分为三部分。前两部分是律法和先知书,第三部分圣卷的文学造诣颇高而且是开放而非封闭的部分,可能出于公元一世纪。

圣卷最终成为犹太教和基督教圣典的一部分具有重要意义。如前所述,圣卷不断适应以色列的传统并和当前的挑战角力。圣卷的圣典地位是社群内部对话讨论的结果,这样就承认神学反思在社群信仰方面的重要地位。

上帝的要求总是相同的,然而上帝所希望的事情又代代相异。上帝和百姓的约是持久的,然而上帝的子民不断对传统进行变革。圣卷证明上帝和人类的关系以及对人类的启示持续有效,上帝的子民需要代代检验和应用这些启示。当希伯来圣经最后一部书卷写成时,过去的经验表明对圣典地位的讨论不会停止。

4 次经

圣经最早形成时都不会只有一个版本。犹太经卷以塔纳赫的希伯来圣经面目出现,而基督教经卷以新约的形式出现。基督教圣经不止重新编排了塔纳赫的书卷顺序使之成为旧约,而且基督教圣经在收录构成旧约的书卷方面也和塔纳赫不同。

次经(Apocrypha)由十四部书卷构成,写于基督教出现以前的世纪(表2)。他们收录了希伯来圣经的七十士希腊译本,这个版本在古代世界里广泛流传。因为它流传于希腊世界,之后成为拉丁语乌加大译本的基础,即事实上的旧约。宗教改革期间,这些次经从旧约里被剔除出去,剩下的部分和希伯来圣经的规模相似。

次经和圣卷有重要联系。圣卷里出现的所有文学类型也出现在次经里。次经里的所有书卷都晚于圣卷各书卷,但早于新约各书卷。次经里的某些书卷实际上是圣卷里某些书卷的补充。新牛津注释圣经(The New Oxford Annotated Bible)在学术圈里被广泛使用,《今日如何读旧约》一书会对里面收录的所有次经/申命书卷作简要介绍。

[373]表 2 旧约次经

| 今日如何读旧约 | 范畴 | 次经书卷 | 大致成书时间 |
|---------|---------|--|---|
| 13 | 奉献和崇拜文学 | 《诗篇》151 《玛拿西祷文》 | 公元前 50 年 公元前—一世纪晚期 |
| 14 | 智慧文学 | 《所罗门智训》 《便西拉》(或《传道书》或《便西拉智训》) | 公元前 50 年 公元前 180 年 |
| 15 | 五小卷补编 | 《托比传》 《犹滴传》 《以斯帖补编》 《巴录书》 《耶利米书信》 | 公元前 225—前 175 年 公元前 135—前 105 年 公元前 100—前 93 年 公元前 200—前 60 年 公元前 300—前 200 年 |
| 16 | 启示文学 | 《但以理补编》(《亚撒利雅祷文》、《苏珊娜传》、《以勒与大龙》) | 公元前 200—前 100 年 |
| 17 | 历史文学 | 《马加比一书》 《马加比二书》 《埃斯特拉一书》 《埃斯特拉二书》 《马加比三书》 《马加比四书》 | 公元前 100 年 公元前 104—前 63 年 公元前 100 年 公元 100 年 公元前 100 年 公元前 63 年—公元 70 年 |

关键概念

1. 圣卷。圣卷由哪五个子集构成？
2. 离散。什么是离散？离散如何改变犹太教的特征？
3. 犹太教。犹太教什么时候产生？它和早期圣经宗教如何区别开来？
4. 次经。什么是次经？次经和希伯来圣经有什么关系？

讨论题目

1. 传统和变革。圣卷如何既坚持稳定又推进以色列的历史传统？圣卷如何统一以色列传统和以后的历史经验？
2. 圣卷和西方文化。将圣卷里的主要范畴用现代人类经验加以表达。例如，启示文学可以被看成今天的“科幻小说”，因为他想象了未来的奇特方式。尝试用现代例子描述这种关联。

经文今读

摩根(Donn F. Morgan)的著作《经文和社群之间：圣典诠释下的“圣卷”》(*Between Texts and Community: The “Writings” in Canonical Interpretation*, 1990)连接了圣卷与核心圣经传统,主张为了社群的生活能够继续,应该应运和重新诠释圣卷。但以理·哈林顿(Daniel J. Harrington)的著作《次经导论》(*Invitation to the Apocrypha*)较好地介绍了旧约次经各书卷。

[374]第十三章 《诗篇》：抱怨和感恩

- 1 简介
- 2 圣经诗歌
- 3 诗篇类型
- 4 诗篇主题
- 5 诗篇集
- 6 后诗篇集

关键术语

| | | |
|-------|-----|-------|
| 反义平行句 | 赞美诗 | 诗节 |
| 呼唤赞美 | 祈祷 | 题头 |
| 渐进平行句 | 哀悼 | 同义平行句 |
| 诗行 | 诉求 | 感恩 |
| 怨诗 | 平行 | 赞美的誓愿 |
| 综合平行句 | 赞美 | |
| 形式批评 | 诗篇集 | |



古代竖琴师

音乐在每一种文化里都有其地位，它一直是沟通人类情感的重要手段之一。古代的画像和流传下来的文本例如圣经《诗篇》说明古代近东有丰富的音乐遗产。

来源：但以理·韩谢梅尔·班德斯塔根据伊拉克伊斯查利(Ischali)出土的古巴比伦时期泥版上的乐师绘制而成，这块泥版现藏于芝加哥大学东方研究所。见弗兰克福特(H. Frankfort)《古代东方的艺术和考古学》(伦敦：企鹅书店，1954)，编号 59b。

[375]1 简介

音乐和歌曲在世界任何地方都极具吸引力，因为它们能够表达人类的情感，也是能够立刻让人们引起共鸣的媒介。我们周围很多人都在使用收音机和 mp3 播放器，广告商推销产品时也要创作一小段音乐，电影和电视节目里都有背景音乐。我们在日常生活中也会哼唱或者吹奏我们喜欢的旋律。当然，音乐在宗教崇拜仪式中也广为使

用。音乐品味也是一个人性格的组成部分,就像“我喜欢古典乐”或者“我喜欢说唱乐”一样。

《诗篇》代表了古代以色列的音乐成就,它在抒发情感方面和我们今天的歌曲有类似作用。它抒发了人们最深沉的情感,阅读这些诗篇其实就是了解以色列心灵的过程。它们也是以色列的信仰之歌,表达了对上帝及其拣选的领袖的信任。它们也是以色列处于绝望、悲剧和罹难时期的祷文。我们通过研究《诗篇》触及到以色列(个人和群体)和上帝关系的高潮和低谷。在早期以色列历史上,《诗篇》是赞美诗和祈祷文。在犹太教和基督教传统里,它被认为是记载上帝子民声音的书卷。

研究《诗篇》需要考察其形式和内容。诗篇以诗歌的形式出现,如果你打开任何一本英语圣经翻到《诗篇》就会一目了然。英语翻译采用诗歌的形式:每行字数精炼,页边有大量空白。理解圣经诗歌是理解《诗篇》的关键。

《诗篇》也叫**诗篇集**(Psalter),是诗歌和祷文的汇总。每一章之间在内容上并无逻辑联系,它们的关系就像项链上的珠子。诗篇集作为一部书卷的连贯性比不上希伯来圣经其他书卷。诗篇的类型多种多样,但这反而是将本书作为一个整体理解的钥匙。

诗篇集经历了漫长的发展过程,每一首诗都经历了自身的编修过程,每一首诗来自不同地域和时期。在众多诗歌独立出现一段时间后,它们才被编辑在一起形成诗篇集。

许多诗篇是向以色列上帝诉说的,有些涉及上帝(不对上帝说话)、君王或者律法。每一首诗篇的听众和讲者都有差别,最重要的是我们不知道谁写了这些诗篇。流行的看法认为以色列的君王大卫写作诗篇集。但这并不全对,大卫可能写作了其中某些诗篇。圣经将大卫描写成扫罗宫廷里的音乐之星和桂冠诗人(见撒上 16: 14—23)。实际上,诗篇本身并没有给我们足够的信息说明大卫就是作者。

[376]许多诗篇都给出如何演奏这首诗的**题头**(superscription),介绍其历史背景、崇拜场景或本篇的作者。多数英语译本并没有为题头标出节数,有些英语译本例如新美国圣经和塔纳赫(犹太出版社)严格按照希伯来经文翻译会给这些题头标出节数。读者应该注意到不同版本的同一首诗篇在节数上有差异。本书会依据新美国圣经和塔纳赫的章节数。

诗篇里经常能看到这样的题头“给大卫的诗篇”(*mizmor ledavid*)。^①它也许表示大卫是该诗篇的作者,或者表示这首诗是献给大卫的,或者它属于“大卫文集”。这样的题头到底表达什么含义,学者对此尚没有一致认识,但是它不一定代表作者身份。我们也会发现某些题头和亚萨(Asaph)、可拉(Korah)以及摩西(Moses)这样的名字

① “给大卫的诗篇”的希伯来语是 *מִזְמוֹר לְדָוִד*, 其中 *מִזְמוֹר* 是阳性名词,意为“诗篇”(melody, psalms); *לְדָוִד* 中的 *לְ* 是介词(to), *דָּוִד* 是专有名词“大卫”。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., 《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,页 274。——译注。

联系在一起。因此,如果题记里“给……的诗篇”这样的句式的确表明作者的身份,那么许多诗篇的作者(除大卫的诗篇)问题就迎刃而解。

也许我们甚至不应该在传统意义上讨论作者问题,因为似乎多数诗篇在社群内部流传。讨论诗篇的创作形式和类型有助于我们理解诗篇所使用的传统语言。

1.1 阅读指南

研究《诗篇》可根据一些基本类型为例,一种类型至少包括一首诗篇。如下所述:

1. 个人怨诗(22)和集体怨诗(137): 这样的怨诗或者哀歌和人们的艰难处境有关,这就促使作者向上帝寻求帮助。
2. 个人感恩诗(30)和集体感恩诗(129): 感恩或者赞美上帝的拯救。
3. 赞美诗(113): 赞美上帝或者赞美和上帝直接有关的事物。
4. 创造赞美诗(19): 创造赞美诗将自然界看成神圣权力和美善的体现。
5. 赞美耶和华王权的诗(93): 这样的赞美诗宣称耶和华是被造世界的王。
6. 锡安赞美诗(48): 锡安赞美诗赞美锡安山,因为它是耶路撒冷圣殿的地址,也是耶和华大君王栖息之所。
7. 律法诗篇(1): 律法诗篇向神圣的启示和律法致敬。
8. 王室诗篇(2): 王室诗篇赞美以色列的君王,因为他是耶和华膏立的统治者。
9. 智慧诗篇(37): 智慧诗篇通过突出公义和邪恶的反差劝告人们走公义之路。
10. 崇拜诗篇(24): 崇拜诗篇用于圣殿崇拜。
11. 信实之歌(23): 信实之歌表达了对善和上帝守护的信心。

[377]2 圣经诗歌

以色列的赞美诗、歌曲以及祷文体现了古代近东诗歌的特点。诗歌是浓缩的语言,丰富的思想仅用寥寥几笔加以表达。这部分内容要讲解圣经诗歌的基本特点。

以色列文学在形式上多数是诗歌。《哀歌》的五部分诗都在哀悼耶路撒冷的覆亡。《约伯记》的核心内容是诗歌对话体。后先知书在很大程度上也是诗体形式。甚至叙事文学偶尔也会使用诗歌的前后呼应技巧,例如雅各的祝福(创 49)、摩西和米利暗之歌(出 15)、哈拿之歌(撒上 2)以及大卫哀悼扫罗和约拿单之死(撒上 1)。

确定希伯来诗歌的组成部分绝非易事,诗歌涉及数个不同的特点,它们和所使用的语言、诗人的想象力以及思想借以表达的结构和形式有关(见凯尔德(Caird), 1980; 奥特(Alter), 1985; 福克曼(Fokkelman), 2001)。

2.1 形式特点

研究诗歌,就需要了解体现诗歌特征的诗行和诗人使用的诗歌技巧。图 13.1 是

对诗行的分析。

www 请到对应网站浏览“希伯来例句”。倾听这些例句的朗文。

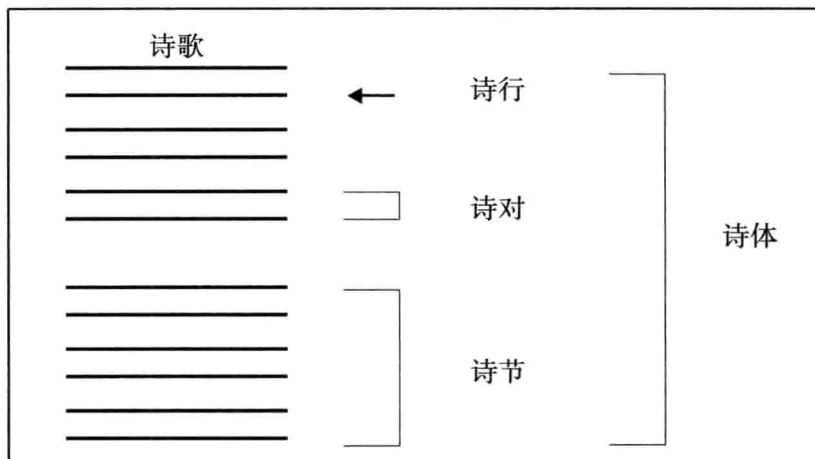


图 13.1 形式分析

这是圣经诗歌的各级形式。

[378] 2.1.1 诗行

圣经诗歌的其中一行被称作诗行 (colon, 或者 stich), 它不是完整句子, 需要有下一句补充。诗行有以下特征:

1. 头韵。头韵 (Alliteration) 是一行诗句里两个或两个以上重复的辅音。显然这样的听觉效果只能从希伯来圣经原文体会到, 其他译本无法体会。注意下面一行诗句里辅音 y、v 以及 d 是重复出现的, 而且严格按照这样的顺序。

Yovad yom ivaled bo (י'אבד יום אבנל בו)
 灭没 那日 我生 (伯 3: 3a)

头韵有时可以用在几行诗句里。下列两个诗对来自《诗篇》122 章, 注意划线的辅音 sh 和 l 的重复情况, 每个诗对结尾还有 ayik 这样的头韵。

sha'alu shalom yerushalayim (שאלו שלום ירושלם)
yishlayu ohavayik (ישליו אהבאיך)
 yehi shalom bechelek (יהי שלום בחילך)

shalvah be'armenotayik (שְׁלֹוּהַ בְּאַרְמְנוֹתַיִק)

你们要为耶路撒冷求平安。

耶路撒冷啊，爱你的人必然兴旺。

愿你城中平安，

愿你宫内兴旺。(诗 122: 6-7)

这个例子也说明希伯来圣经里诗行最后一个词的发音也可能押韵。第二行和第四行都以 ayik (“你”或者“你的”)结尾,而且只有第一行不以 k 结尾。

2. 双关语。双关语(Paronomasia)是词语间的游戏,是特殊的头韵。先知预言通常会使用这样的修辞技巧。阿摩司使用双关语得心应手,下面这行诗里吉甲和“被掳”构成双关语:

Ki hagilgal galoh yigleh

因为吉甲必被掳掠。(摩 5: 5)

而且,当阿摩司看见一篮夏果(qayits),就把这个和末日(qets)临近联系起来(8: 11)。希伯来圣经广泛使用双关语这种修辞方式。例如,《创世记》2章7节上帝从尘土(adamah)中造了亚当(adam)。^①

2.1.2 诗对

希伯来诗歌的基本结构是由两个连续诗行组成的诗对(couplet),它们之间在形式和内容上都有关系。通常英文圣经的一节就是希伯来诗歌的一个诗对,或者三行诗对(triplet)。分析这样的诗对,一般将前句标为A行将后句标为B行。希伯来诗歌的基本特征就是平行,诗对内部结构上的匹配。

诗对内的诗行在形式上有什么关系?这并不是容易说清的问题。希伯来诗歌没有西方诗歌那种抑扬格,而是通过每一行字数类似在诗句间保持一种基本平衡。[379]多数诗对会出现三个需要强调的词语。《诗篇》3章2节显示一个希伯来词语用多个英文词语加以翻译。

| | | | |
|------|------|-----------|--------|
| A 行: | 耶和華 | 何其加增 | 我的敌人 |
| | yhwh | mah-rabbu | tsaray |
| B 行: | 有许多人 | 起来 | 攻击我 |

① “亚当”的希伯来语是אָדָם,阳性名词,意为“人类”(man, mankind);“尘土”(ground, land)的希伯来语是אָדָמָה,阴性名词。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗-锥维尔-布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,页9。——译注。

Rabbim

qamim

alay

注意 A 行的“加增”和 B 行的“许多”，它们的希伯来词根都是 rabb-，这两行都以 -ay 结尾。

一些诗对的结构呈现出 3+2 的构词特征，这种哀歌格律（在希伯来语里是 *qinah*）充斥于《哀歌》和其他书卷里。一些分析学家试图给希伯来诗歌韵律一个清楚的定义并暗示当诗对的每一行真的具有相同数量的音节时平行就可能产生（柏林（Berlin），1985）。欧康娜（O'Connor，1980）解释平行并非由韵律或诗行的长短决定，而是由用词技巧，例如头韵、字词重复以及句法依赖等修辞手法将诗行捆绑成文学单元。

圣经里确实存在平行现象，但这种平行技法如何被运用又是另外一个问题。我们可以通过意义或语义以及两行间的关系来确定诗对的分类。有四种基本的平行关系：同义、反义、综合以及渐进。

同义平行 (synonymous parallelism) 是指 B 行重复 A 行的含义：

A 行：我的民啊，你们要留心听我的训诲，

B 行：侧耳听我口中的话。（诗 78：1）

反义平行 (antithetic parallelism) 是指 A 行与 B 行的含义相反：

A 行：耶和华知道义人的道路，

B 行：恶人的道路却必灭亡。（诗 1：6）

综合平行 (formal parallelism, synthetic parallelism) 是指平行的两行诗句在韵律或字数长短上有关联，但是 A 行的意义不完整，直到 B 行加以补充才达到完整的含义：

A 行：就是大槌，是利刀，是快箭，

B 行：作假见证陷害邻舍的。（箴 25：18）

渐进平行 (climactic parallelism) 结合了同义平行和综合平行。B 行部分地回应了 A 行，然后再加一句作进一步的延伸和补充：

[380] A 行：神的众子啊，归给耶和华，

B 行：你们要将荣耀能力归给耶和华。（诗 29：1）

综合平行暴露出广义平行概念的基本问题。严格来讲,综合平行在语义上是不平行的,因而根本不算真正的平行修辞手法。库高(Kugel, 1981)挑战了分析诗歌的传统方法,主张诗对里 A 行和 B 行并没有严格的同义。他认为根本无法认真讨论语义上的平行。B 行是对 A 行意思的扩充、加深或重复。实际上 A 行和 B 行的关系可以总结为“A,而且 B。”

2.1.3 诗节

诗节(stanza 或者 strophe)由一首诗里的一组诗对构成,好比散文中的段落。诗节可由诗歌的形式和内容加以辨认。诗节间的停顿以及一个诗节向另一个诗节的过渡可以通过说话人或听众的改变而加以确定,一些标志逻辑或时间关系变化的词(例如“但是”和“现在”)以及动词形式从祈使句到过去时态的改变也可以对诗节加以确认。

使用重复叠句时,诗节的结构就很容易辨认。《诗篇》42 章和 43 章常被学者认为应该编辑成一首诗,以下诗句同时出现在 42 章 6 节、42 章 12 节以及 43 章 5 节:

我的心哪,你为何忧闷?
为何在我里面烦躁?
应当仰望上帝,因我还要称赞他。

平行能在一个诗节里将众多诗对组成一个诗歌单元。每个诗对展现自身内部的平行,每个诗对间也有外部的平行关系。例如《诗篇》27 章 1 节,A 行之间平行且 B 行之间也平行。

| 诗对 | 诗行 | 经文 |
|----|----|-----------------|
| 1 | A | 耶和华是我的亮光,是我的拯救, |
| | B | 我还怕谁呢? |
| 2 | A | 耶和华是我性命的保障, |
| | B | 我还惧谁呢? |

因此,诗句里使用叠句和平行能扩展诗对的艺术效果。

2.1.4 诗歌

圣经诗歌有时会在整首诗里采用诗歌技巧就是为了将诗对和诗节整合在一起。一些技巧涉及希伯来字母系统。《诗篇》119 章包括 22 个诗节,每节有八个诗对。第一个诗节的每一行都以希伯来字母 aleph (א) 开头,第二个诗节的每一行以字母 beth (ב) 开头,如此类推,直到希伯来语第 22 个字母为止。

[381]《诗篇》34章是一首藏头诗，每一行开头字母是按照希伯来字母表顺序排列的。根据藏头诗的结构，《诗篇》第9章和第10章应该算一章。

2.2 文学特征

希伯来诗歌的形式和结构多种多样，各种文学技巧的确能够提升诗歌的文学质量。圣经诗歌其中一个显著特征就是浓缩。诗歌要用洗练的语言表达丰富的思想，这往往意味着大量空白要留给读者去想象和诠释。读者不得不绕过诗歌的表达方式探索个中微妙和意图。一句圣经的诗行常常有不同的译法。由于缺少对希伯来原文的学习，研究圣经诗歌需要比较不同的英文译本。这也表明诗句可以用不同的方法进行分析，从而用新的方法加以解释。

而且读者必须对诗歌敏感，诗歌通过使用创造性的语言进行沟通，想象也可以帮助读者将思想和感情直观地呈现出来，就像下面这节：

犬类围着我，
恶党环绕我。（诗 22：17）

想象通常以明喻(simile)和暗喻(metaphor)的方式进行。明喻比暗喻更直接，因为它会使用“像”、“如”等字眼引出比较：

我使以法莲如虫蛙之物，
使犹大家如朽烂之木。（何 5：12）

暗喻比较含蓄，没有明喻那么直接。它暗示着比较而不是像什么。《诗篇》18章使用暗喻来表明耶和华对诗篇作者坚定不移的支持：

耶和华是我的岩石，我的山寨，我的救主，
我的上帝，我的磐石，我所投靠的。
他是我的盾牌，
是拯救我的角，是我的高台。（诗 18：3）

叙事和诗歌里出现的很多修辞技巧，包括神人同型同性和拟人手法，都可算作暗喻的特殊种类。

3 诗篇类型

赫曼·衮克尔(Herman Gunkel)是二十世纪早期德国旧约研究学者，他开启了

《诗篇》的现代诠释方向。他率先提出区分诗篇内说话者的方法(1930)。这就需要熟悉以色列人的生活方式以解释这些典型的言说方式。这种方法就被称作**形式批评**(form criticism);也许使用**形式分析**(form analysis)一词更到位。形式批评后来发展出**体裁**(genres)说,广泛运用于对《诗篇》的研究(韦斯德曼(Westermann),1981)。

[382]埃及和美索不达米亚就像以色列一样有丰富的诗歌传统(ANET,365—401,573—586)。圣经《诗篇》里的诗歌形式和体裁都可以在圣经外的文本找到对应点。例如,埃及赞美阿吞的诗和《诗篇》104章的创造赞美诗相仿。乌伽里特文学尤其在形式和主题方面和《诗篇》类似。《诗篇》29章采用了乌伽里特诗歌的语言风格,这种风格最初用来赞美迦南的风暴神巴力(加斯特(Gaster),1947)。这些材料帮助我们了解以色列的文学遗产无论在风格和内容上都和邻近文化的文学有共同之处。

分析古代近东诗歌包括《诗篇》的结构可以让我们确定言语表达的形式,根据形式分析诗对的构成,就可以看清诗篇体裁的构成。

3.1 言说形式

某种言说形式可以追溯到以色列人特殊的生活场景。袞克尔认为许多诗篇的言说方式可以上溯到以色列人的崇拜经验当中。学习辨认诗篇的常规语言有助于我们了解诗篇的说话方式。

祝愿(invocation)会引起上帝的注意,它通常假设诗篇作者需要解决某个问题:

耶和华啊,求你留心听我的言语,
顾念我的心思。(诗5:2)

抱怨的语言就是**怨诗**(lament),描写了诗篇作者或社群的困难,通常表达出被抛弃的感受。通常使用叙事语言而非命令语气:

凶恶的见证人起来,
盘问我所不知道的事。
他们向我以恶报善,
使我的灵魂孤苦。(诗35:11—12)

祈求(petition)就是向上帝求取或者恳求他介入并提供帮助或者祈求他原谅。祈求通常包含一个命令:

耶和华啊,求你起来!
我的上帝啊,求你救我!(诗3:7)

求你将我的罪孽洗除净尽，
并洁除我的罪。(诗 51: 4)

赞美的语言是为了彰显上帝的伟大。**赞美**(Praise)通常使用类型化语言肯定上帝的特质,或者诗篇作者为了某个具体的行动感谢上帝的大能:

耶和華啊,你的名存到永遠!
耶和華啊,你可記念的名存到萬代!(詩 135: 13)
耶和華是應當稱頌的,
因為他在堅固城里向我施展奇妙的慈愛。(詩 31: 22)

[383] **呼唤赞美**(call to praise)引出赞美神能的崇拜者:

你們要讚美耶和華!
耶和華的僕人哪,你們要讚美,
讚美耶和華的名。(詩 113: 1)

赞美的誓愿(vow of praise)会为了那尚未经历的拯救保证赞颂耶和華:

我在大會中讚美你的話是從你而來的;
我要在敬畏耶和華的人面前還我的願。(詩 22: 26)
我要用燔祭進你的殿,向你還我的願,
就是在急難時,我嘴唇所發的、口中所許的。(詩 66: 13—14)

以上举例只是《诗篇》中一些话语类型。这些话语类型和暗喻结合在一起就形成特殊的类型。这些话语方式又通常和诗篇的体裁结合在一起。

3.2 诗篇体裁

研究《诗篇》的学者已经辨认出很多体裁,其中有三种主要的体裁和一些次要的体裁。根据体裁将《诗篇》归类并不是严谨的科学方法,学者对诗篇归类时观点也不一致。而且尽管有一些理想的诗篇类型,但是许多单个的诗篇也并不纯粹,而是包含其他类型的一些特征。我们将举例说明每一种类型的特征。

3.2.1 怨诗

《诗篇》里最广泛使用的体裁就是**怨诗**(lament)。也许 complaint 一词可以更好

地表达这种诗歌类型。怨诗的核心是描写诗篇作者的痛苦以及祈求拯救的愿望。许多怨诗也包括祈求和赞美的誓愿。怨诗通常也表现出上帝会来拯救的信心。这种类型的诗歌又可以分成个人怨诗和集体怨诗。

《诗篇》里几乎三分之一的诗属于怨诗，例如 3—7 章，13 章，17 章，22 章，25—28 章，31 章，35 章，38—43 章，69—71 章，77 章，86 章，88 章，102 章，109 章，120 章，130 章以及 139—143 章。

《诗篇》22 章是个人怨诗的典型代表，尤其在基督教社群更如此，因为拿撒勒的耶稣被钉十字架时说了类似的话。本诗作者以埋怨上帝开头：

我的上帝，我的上帝！为什么离弃我？
为什么远离不救我，不听我唉哼的言语？
[384]我的上帝啊，我白日呼求，你不应允；
夜间呼求，并不住声。（诗 22：2—3）

12 节在向上帝祈求：

求你不要远离我，
因为急难临近了，没有人帮助我。（诗 22：12）

接下来，本诗作者生动地描述了他遭遇到的麻烦。注意这里的暗喻用来指涉他的敌人和所遇到的问题：

有许多公牛围绕我，
巴珊大力的公牛四面困住我；
它们向我张口，
好像抓撕吼叫的狮子。
我如水被倒出来，
我的骨头都脱了节，
我心在我里面如蜡融化。（诗 22：13—15）

又一番祈求之后（20—22），作者用赞美的誓愿（23 节和 26 节）表达了自己的信心（23—26），期待将来通过上帝的介入克服自己的苦难：

我要将你的名传与我的弟兄，
在会中我要赞美你。

我在大会中赞美你的话是从你而来的；
我要在敬畏耶和华的人面前还我的愿。（诗 22：23；26）

这首诗以鼓励每一个人赞美上帝作结（诗 27—32）：

地的四极都要想念耶和华，并且归顺他；
列国的万族都要在你面前敬拜。因为国权是耶和华的，
他是管理万国的。（诗 22：28—29）

这首诗从个人的抱怨转向拯救的期望。本诗作者发誓只要他的问题得到解决所有人就知道上帝是唯一施行拯救的那位。这首诗突出的特点是作者相信上帝会来拯救。在表达这种信任时，怨诗实际上就变成感恩诗。

很多怨诗具有个人怨诗的特点，但是表达的是集体的诉求。这样的诗包括 12 章、14 章、44 章、53 章、58 章、60 章、74 章、79 章、80 章、83 章、85 章、89 章、90 章、94 章、106 章、123 章、126 章以及 137 章。集体怨诗（group complaint psalms 或者 community psalms of lament）是社群处于危难或者面对旱灾、围困、民族悲剧时表达社群需要的诗篇。[385]《诗篇》80 章是典型的集体怨诗。首先，本诗作者试图在祈祷时引起上帝注意：

领约瑟如领羊群之以色列的牧者啊，
求你留心听！
坐在二基路伯上的啊，求你发出光来！（诗 80：2）

然后反复恳求上帝有所作为帮助他：

上帝啊，求你使我们回转，
使你的脸发光，我们便要得救。（诗 80：4）

人们呼求上帝就像牧者君王，他坐在天庭中的约柜宝座（此为基路伯）上。这首诗使用了圣战的语言，表达对耶和华军事拯救的信心。接下来就是埋怨的话语：

耶和华万军之上帝啊，
你向你百姓的祷告发怒，要到几时呢？（诗 80：5，8）

本诗作者记得耶和华过去的作为：

你从埃及挪出一个葡萄树，
赶出外邦人，把这树栽上。（诗 80：9）

然后作者再次恳求帮助，并以他们要赞美耶和華作结：

求你救活我们，我们就要求告你的名。（诗 80：19）

咒诅诗是怨诗的一个分支，里面有诅咒的部分，通常诅咒敌人带来的灾难。《诗篇》35 章、39 章、69 章、70 章、109 章、137 章以及 140 章都属于这类诗歌。

愿他的年日短少，
愿别人得他的职分。
愿他的儿女为孤儿，
他的妻子为寡妇。
愿他的儿女漂流讨饭，
从他们荒凉之处出来求食。
愿强暴的债主牢笼他一切所有的，
愿外人抢他劳碌得来的。（诗 109：8—11）

将要被灭的巴比伦城啊，
报复你像你待我们的，那人便为有福。
拿你的婴孩摔在磐石上的，那人便为有福。（诗 137：8—9）

[386]



图 13.2 古代乐师

这幅雕像来自西拿基利(Sennacherib)的宫殿(约公元前 700 年)，上面刻着一个亚述士兵押送三名被俘的琴师。这幅图让人回想起《诗篇》137 章的情景：我们曾在巴比伦的河边坐下，一追想锡安就哭了。我们把琴挂在那里的柳树上，因为在那里，掳掠我们的要我们唱歌；抢夺我们的要我们作

乐,说:“给我们唱一首锡安歌吧!”我们怎能在外邦唱耶和華的歌呢?

来源:伦敦大英博物馆的亚述浮雕。

这些话语表达了诗篇作者深沉的愤怒(图 13.2)。犹太教堂和基督教会很长时间不认可这种激烈的情感表达,他们也不会真的效法经文。然而通过宣泄这种原始而真实的复仇情绪,诗篇作者承认深度的苦难能够鞭策上帝的子民。因此,这些诗篇的读者确信上帝听到这种对公义的呐喊声,上帝也会关注人类的痛苦。

3.2.2 感恩诗

感恩诗是怨诗的反面。怨诗期待上帝的拯救,感恩诗写于拯救之后,是感恩之情的表达。《诗篇》作者在诗中感谢上帝的拯救。

感恩应该与赞美区分开来。感恩诗表达了对上帝介入诗篇作者生活的感谢之情,然而赞美诗使用描述语言赞美上帝的特性。韦斯德曼(Westermann, 1981)称呼感恩诗为“陈述赞美的诗篇”(psalms of declarative praise),称呼赞美诗为“描述赞美的诗篇”(psalms of descriptive praise)。也就是说,感恩诗显明耶和華的护佑本质以及他拯救子民的决心,而赞美诗在一般意义上描写了上帝的本质。

与怨诗一样,感恩诗可以分成个人和社群两个小类。个人感恩诗对应个人怨诗。在个人怨诗里,诗篇作者呼求上帝的帮助。在感恩诗里,诗篇作者赞美上帝的拯救来临。感恩诗通常在《诗篇》9—10章、11章、16章、30章、32章、34章、92章、116章以及138章。

[387]诗篇 30 章是一首典型的感恩诗,以回忆不幸开始,之后是拯救的盼望:

耶和華我的上帝啊,
我曾呼求你,你医治了我。
耶和華啊,你曾把我的灵魂从阴间救上来,
使我存活,不至于下坑。(诗 30: 3—4)

诗篇作者呼唤上帝的子民与他一起分享快乐,号召他们回转归向耶和華:

耶和華的圣民啊,你们要歌颂他,
称赞他可纪念的圣名。(诗 30: 5)

细数自己的苦难和拯救故事后,诗篇作者以赞美上帝作结:

耶和華我的上帝啊,我要称谢你,直到永远。(诗 30: 13b)

有些感恩诗用在宗教和国家庆典场合，这样的诗篇包括 65—68 章、75 章、107 章、115 章、118 章、124 章、125 章以及 129 章。这类感恩诗诞生于以色列建立战功或者摆脱外邦威胁的经验。

以色列人要说，
若不是耶和华帮助我们，
若不是耶和华帮助我们，
当人起来攻击我们，
向我们发怒的时候，
就把我们活活地吞了。
耶和华是应当称颂的，
他没有把我们当野食交给他们吞吃。（诗 124：1—3，6）

这类诗篇也许因为形成于后被掳时期，因此没有多到可以构成文集的地步。此时以色列不再是一个国家，也就不会再体验到举国的拯救行为。这样，集体感恩诗就和他们的生活经验渐行渐远。

3.2.3 赞美诗

赞美诗是赞颂以色列的上帝及其事物的诗歌。赞美诗通常使用赞美的语言很少追问耶和华施行拯救的原因，而是赞美耶和华本身。这类诗篇包括 33 章、103 章、104 章、113 章、117 章、134—136 章以及 145—147 章。

你们要赞美耶和华！
耶和华的仆人哪，
你们要赞美，
赞美耶和华的名。
耶和华的名是应当称颂的，
从今时直到永远。
从日出之地到日落之处，
耶和华的名是应当赞美的。
耶和华超乎万民之上，
他的荣耀高过诸天。（诗 113：1—4）

本诗第一行“你们要赞美耶和华”是呼吁人们齐声赞美，其中“赞美”(hallelu)后来演变成哈利路亚(Halleluyah)。

[388]除了一般的赞美诗，还有一些比较特殊的。创造赞美诗(creation hymn)赞

美上帝创造的奇妙伟大,这一类诗包括《诗篇》8章、19章、104章、139章以及148章。在创造赞美诗中,《诗篇》19章比较突出,它连接了通过创造的上帝的启示以及通过律法的耶和华的启示。这首诗的前半部(1-6)和自然有关。

诸天述说上帝的荣耀,
穹苍传扬他的手段。
这日到那日发出言语,
这夜到那夜传出知识。(诗 19: 2-3)

耶和华王权的赞美诗(hymn of YHWH's kingship)欢庆以色列的上帝施行统治。这类诗主要有47章、93章以及96-99章。这些诗篇以“耶和华是王!”(也可以翻译成“耶和华统治!”)开头。这类诗的另一个特点就是坚信耶和华必统治全地。《诗篇》93章是这类诗的典型:

耶和华作王,
他以威严为衣穿上。
耶和华以能力为衣,以能力束腰,
世界就坚定,不得动摇。
你的宝座从太初立定,
你从亘古就有。
耶和华啊,大水扬起,
大水发声,波浪澎湃。
耶和华在高空大有能力,
胜过诸水的响声,洋海的大浪。(93: 1-4)

对耶和华权能的威胁主要来自瀛海。对照祭司创造故事的神话背景(《今日如何读旧约》一章),耶和华创造之时征服混沌之水,因此就解释了他的绝对权力,此处以赞美诗的形式对此加以颂扬。

美索不达米亚文献证明马杜克登基大典也是巴比伦新年庆典。一些学者试图以此重建耶和华登基作王的节日庆典(莫文考(Mowinkel), 1962)。根据这个观点,“耶和华统治”诗用在以色列庆祝耶和华登基的仪式上。然而,能直接证明以色列节日和巴比伦新年庆典之间有平行关系的证据尚未浮出水面。

在犹太教传统里,耶和华的王权诗篇具有弥赛亚特征,它渴盼上帝王国在人间实现。在基督教传统里,这类诗具有末世特征预示弥赛亚终将到来。

[389]锡安山是耶和华圣殿的所在地。作为耶和华的住所,它自然成为锡安颂歌

(song of Zion)赞美的对象。这类诗歌包括 46 章、48 章、76 章、84 章、87 章以及 122 章。《诗篇》48 章用明显的夸张语言赞美锡安：

耶和華本為大，
 在我們上帝的城中，
 在他的聖山上，該受大讚美。
 錫安山，大君王的城，
 在北面居高華美，
 為全地所喜悅。
 上帝在其官中
 自顯為避難所。(詩 48：2—4)

古人的观念中，山往往是神祇的居所。宙斯住在奥林匹斯山上，巴力住在撒风山(Zaphon)上，马杜克住在庙塔(Ziggurat)上，耶和華住在西奈山上。当希伯来人从西奈迁至迦南时，上帝的居所也移至耶路撒冷的锡安山上。尽管锡安山海拔并不高，但是它是神的居所。它成为以色列上帝现身和施行大能的象征，之后以色列就绝对安全了(克利福德(Clifford)，1972)。

赞美以色列王(hymn to Israel's king)有时候被称作皇家诗篇(royal psalm)，它赞颂作为上帝代表的以色列尘世之王。这类诗篇包括 2 章、18 章、20 章、21 章、45 章、72 章、89 章、101 章以及 110 章。尽管以色列从来不把君王当成神，但君王仍然被认为是以色列的神所任命的。《撒母耳记下》7 章记载了上帝与大卫所立之约，并宣布大卫的继任者“要作我的子”(14 节)——于是大卫王朝的君王在某种程度上是上帝之子。《诗篇》89 章赞美大卫之约：

因我曾說，你的慈悲必建立到永遠，
 你的信實必堅立在天上。
 我與我所揀選的人立了約，
 向我的仆人大卫起了誓。
 我要建立你的後裔，直到永遠；
 要建立你的寶座，直到萬代。(詩 89：2—4)

皇家诗篇作为以色列赞美诗的一部分主要用在后被掳时代，因以色列的希望寄托在大卫支脉上，盼望再出民族领袖重建独立国家。

3.2.4 其他类型

其他诗篇无法轻易归作怨诗、感恩诗以及赞美诗等范畴。

律法诗篇(Torah psalms)包括《诗篇》1章、19章7-14节以及119章,它们赞美上帝的律法。《诗篇》119章是希伯来圣经最长的一章,共176节。[390]这首诗就像其他律法诗一样,作者认为谨守律法的生活是通往善的道路:

行为完全、遵行耶和華律法的,
这人便为有福;
遵守它的法度、一心寻求他的,
这人便为有福。(119: 1-2)

这首律法诗篇讨论了祝福和遵行律法的主题,因此和申命神学有许多共同之处。

智慧诗篇(wisdom psalms)包括8章、36章、37章、49章、73章、111章、112章、127章、128章以及133章。它们为生活提供了实际建议。它们也强调了行恶与行义的对比。这些特点与《箴言》所代表的智慧传统有共同之处(《今日如何读旧约》十四章)。

不要为作恶的心怀不平,
也不要向那行不义的生出嫉妒。
因为他们如快草被割下,
又如青菜快要枯干。
你当倚靠耶和華而行善,
住在地上,以他的信实为粮。(诗 37: 1-3)

这首诗里,上帝祝福义人的信心也和律法诗篇有共同之处。

祈祷文是在仪式中使用的标准文体。**祈祷诗篇**(Liturgy psalms)用在圣殿(15, 24)、圣殿庆典(68)、祭司祝福(134)、更新立约(50, 81)以及谴责外邦神(82, 115)。祈祷诗篇多用于公共活动中。《诗篇》15章是一首用于圣殿的祈祷文,第一节由一位祭司或官员讲述,朝圣者对此进行回复:

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,
心里说实话的人。(诗 15: 1-2)

信实之歌(songs of trust)也被称作**信心之歌**(songs of confidence),个人和社群的都有。信实之歌是对上帝信仰的一般性表达而无须以什么灾难做背景。这类诗篇

包括《诗篇》11章、16章、23章、62章、63章、91章、121章以及131章。《诗篇》23章是一首著名的信实之歌：

耶和華是我的牧者，
我必不至缺乏。
他使我躺臥在青草地上，
領我在可安歇的水邊；
他使我的靈魂蘇醒，
為自己的名引導我走義路。（23：1—3）

[391]《诗篇》里的诗歌种类和名称繁多，这种多样性开启了以色列信仰生活的一扇窗。这些诗篇广泛涉猎了人类所有基本情感，它们也表现了人类和上帝产生联系的各种方式。承认这一点有助于我们将这些诗篇看成各种时刻下的人类情感实例，也帮助我们理解为什么诗篇作者在不同时代持续显扬上帝子民的声音。

4 诗篇主题

《诗篇》是各种声音、语调、形式和类型汇聚的万花筒。它们来自不同人群，这些人遍布以色列历史和地理的各各角落。诗篇集也远不是什么思想体系，不过它的基本思想主题和神有关。

4.1 崇拜君王

以色列的赞美诗勾勒了世界的图景，其中上帝是君王，他的王国辉煌。整个创造是上帝的工作(19)，创造里的每样事物都是好的，适宜人类生活(104)。上帝控制自然(29)。这个创造主用秩序抵御混沌和邪恶的攻击(93)。上帝创造人类是他创造的高潮(8)。

列国都臣服于耶和華的統治(47)。他命令历史进程兴旺他的子民(105, 106)。他的律法之言维持了世界的公义和善的秩序(119)。上帝从他的锡安总部统治世界(48, 87)，圣殿就是他的居所(11)。公众庆典让上帝的规则得到更广泛的认同(24, 120—134)。

以色列的王是上帝在人间的代理，他将神圣的规则传达给社群百姓(89)和列国(2)。君王的权力是神授的(110)。皇室婚姻成为国家的景象(45)。以色列君王的角色就是公义的守护人(21)。

耶和華值得稱贊，因為他在創造和歷史中維護了公義，並讓他的子民得勝：

来啊，我们要屈身敬拜，
 在造我们的耶和華面前跪下。
 因为他是我们的上帝，
 我们是他草场的羊，是他手下的民。（诗 95：6—7）

4.2 生命和死亡

《诗篇》广泛地谈到生命和死亡的观念，而它们在现代世界里更多被视为生理学的名词。例如，内科医生和伦理学家就是否放弃抢救大脑死亡的病人而争论不休。然而，诗篇作者将现世的存在看成生与死之间的一段。[392]如果生命质量高就有生命；如果生命饱受疾病或者贫穷的折磨，那么死亡就临近了。离上帝最远的地方就是阴间（*sheol*）^①，布满泥泞的大坑：

愿我的祷告达到你面前，
 求你侧耳听我的呼求。
 因为我心里满了患难，
 我的性命临近阴间。
 我算和下坑的人同列，
 如同无力的人一样。（诗 88：3—5）

阴间没有关于上帝的记忆，死者也不可能赞美上帝，只有活人赞美上帝。诗篇作者在苦难中相信他会在活人之地见到耶和華的恩惠（27：13）。耶和華是诗篇作者唯一的保障，他被描写成岩石、避难所和堡垒。这也就解释了为什么作者能够在抱怨的时候倚赖耶和華。

抱怨一直是诗篇里最普遍的形式。它和感恩形式都反映了以色列在上帝面前的两种主要生活。诗篇作者或陷入麻烦期待天堂的帮助，或盼望上帝拯救他。怨诗和感恩诗相得益彰，表明信实之人总是被指向拯救的高峰。处在灾难中可以靠期望，处在恩惠中就要感谢上帝。

布鲁格曼（Brueggemann, 1984）提出诗篇的体裁和类型可以根据它们在信仰生活里的功能加以界定。怨诗表达了压抑和迷失感。感恩诗指向明确，它们肯定重建世界的公义和秩序。赞美诗的指向也很明确，指导人们将注意力从人类的迷失和重建经验转移到促成世界稳定的祝福、智慧、律法以及神圣王权等方面来。

律法揭示并指导我们走怎样的生活道路。先知传言要我们记住耶和華就是生命。

① “阴间”(underworld)的希伯来语是שְׁאוֹל, 阴性名词。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., 《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》, 前揭, 页 982。——译注。

诗篇集回应了生命中的上帝，它记录了以色列的信仰如何回应这位维持他们存在的上帝。有时回应是个人的，有时又是社群国家的。但是它总是从信仰立场出发，无论情感是怎样的，也无论疏离得有多深远，更无论赞美得有多崇高，它总是指向上帝的拯救。

5 诗篇集

诗篇的形式表明它们来自人们的生活。它们反映崇拜生活或者普通生活的程度，至今仍有讨论。许多诗篇是个人祷文，也许反映了诗篇作者本人的虔诚。

然而某些诗篇类型尤其是赞美诗暗示它们的生活场景是社群崇拜。**祈祷诗篇** (Liturgy psalms, 15, 24) 和**上行之诗** (songs of ascent, 120-134) 被认为用在圣所的行进活动中。[393]集体哀歌还要配合祷文和禁食。然而诗篇集本身并没有详细说明这些诗篇在崇拜活动中如何使用。也许某些诗篇里(3, 9)那个模糊的词语“细拉”(selah)能够解答这个问题。

表 13.1 诗篇子集

| | |
|---------|---------|
| 3-41 | 耶和华大卫诗篇 |
| 42-49 | 可拉诗篇 |
| 51-72 | 上帝大卫诗篇 |
| 73-83 | 亚萨诗篇 |
| 84-88 | 可拉诗篇 |
| 93-99 | 耶和华王权诗篇 |
| 111-118 | 哈利路亚感恩诗 |
| 120-134 | 上行之诗 |
| 146-150 | 哈利路亚感恩诗 |

尽管许多单个诗篇成书于前被掳时期，但是诗篇集 150 首做为一个整体却出现在后被掳时期。诗篇集有时被称作“第二圣殿赞美诗集”，因为整个诗篇集的编辑和修订大约在公元前 325-前 250 年所罗巴伯主持重修圣殿期间。库兰诗篇卷轴是现存最早的包含圣经诗篇的手稿，但是它的顺序和《诗篇》内篇章顺序并不一致。

编辑诗篇的过程经历了很多阶段。不同种类诗篇之间可能存在这样或那样的相似性(表 13.1)。例如，《诗篇》93-99 章赞美耶和华作王，120-134 章的题头是上行之诗。某些诗歌存在不同的版本，这表明一首独立的诗篇可能被抄载于不同子集中。例如，《诗篇》14 章和 53 章几乎完全一样，主要差别在于《诗篇》14 章用耶和华作神名，而 53 章用上帝作神名。这种情况和《诗篇》3-41 章与 51-72 章类似，前者用耶和华作神名的可能来自犹大，后者用上帝作神名的可能最初来自分裂后的以色列。

《诗篇》可以分成五部小的书卷(表 3.2)，每一部书以祝福结尾。五分法也许效法

了摩西五经,这表明《诗篇》包含了所有以色列对上帝的回应,就好比律法收录了上帝的绝对启示。

诗篇集的希伯来语 *tehillim* 意为“赞美”。乍一想这似乎有些奇怪,因为《诗篇》里绝大多数都是怨诗。诚然如此,但是怨诗里的抱怨者往往用赞美之言作结。通常的模式是尽管如今身处灾难,但是诗篇作者依然展望未来的拯救。[394]无论从高度还是深度讲,诗篇作者的目的是要进行赞美。同时,诗篇作者宣布抱怨是经过上帝许可的,抱怨不会也不能就此停止。《诗篇》39章和88章是这种怨诗的例外;只有激烈的抱怨,没有明显的拯救。

表 13.2 诗篇集

| 书卷 | 章节 | 祝福 |
|----|---------|-----------|
| 1 | 1—41 | 41: 13 |
| 2 | 42—72 | 72: 18—20 |
| 3 | 73—89 | 89: 52 |
| 4 | 90—106 | 106: 48 |
| 5 | 107—150 | 150 全篇 |

如果分析诗篇体裁在整个《诗篇》里的分布情况,我们会发现有助于证明赞美诗就是本书题目的一个有趣现象。个人怨诗主宰了本书的前半部分,感恩诗和赞美诗主宰了本书的后半部分。因此,诗篇自始至终存在一个从个人哀歌到集体赞美诗的转变。也许这是在强调从死到生的转变。

无论以色列处在人类经验的苦难还是繁荣阶段,都有一首诗能表达她最深刻的恐惧和最崇高的喜悦。《诗篇》包含了人类对上帝的态度和回应:欢喜、欣赏、疏离、绝望、诅咒以及同情。上帝子民被允许所有这些人类情感的出现,这些情感不因被压抑和否认。

而且,这些诗篇是以色列进行崇拜活动时的诗歌和祷文的主要来源。这就突出了以色列的生活与上帝同在的现实性。记忆、质疑、祈祷以及赞美都在社群崇拜的处境下展开。崇拜离不开真实生活,人们反而在其中寻求理解,生活得到肯定,功绩归给上帝。

www 请到对应网站浏览“诗篇子集”、“诗篇题头”、“诗篇言说形式”以及“诗篇体裁”。

6 后诗篇集

作为祷文和诗歌集的《诗篇》在某个时候获得犹太圣典地位。但是这并没有停止

其他诗篇类型的诞生和编辑。

[395] 希伯来圣经的希腊译本中《诗篇》有第 151 章。在 1956 年发现的库兰死海古卷里，《诗篇》古卷也有经稍许扩充的第 151 章，是以大卫的口吻唱出的赞美诗：

我比我兄长小，
是我父亲最小的儿子，
他仍然让我放牧他的羊群，
管理他的羊群。(151: 1)

诗篇作者描写自己的才能就像一名乐师，撒母耳膏立的击败非利士人的勇士。这首短小的诗显然根据《撒母耳记上》16 章和 17 章的故事写成。它也可以被理解成围绕理想人物大卫进行的庆典崇拜的创造性表达，大卫是耶和華眷顾其子民的具体化身。

玛拿西的祷文不在犹太圣典、罗马天主教圣典以及基督新教圣典的范围内，但是在东正教信仰社群里它受到极高的礼遇。说话的人是玛拿西王，他在公元前七世纪的前半叶统治犹大。申命史家(王下 21)认为他是恶王，在耶路撒冷敬拜巴力和亚舍拉。最终巴比伦摧毁耶路撒冷，这是上帝对他的惩罚。历代志作者讲述玛拿西时添加了他被掳到巴比伦的情节，他在那儿成为囚徒，向上帝祈祷忏悔自己的罪行。下面这首诗告诉我们他是如何祈求上帝原谅的：

不要因我犯的罪而打垮我，
不要对我无休止地发列怒……
因为主你是悔过之人的上帝。(13)

也许玛拿西的祷文为所有犯罪之人带来希望，包括那些十恶不赦的人。如果他们诚心实意地悔改，他们仍然能在耶和華那里得到接纳。

关键概念

1. 平行。圣经诗歌里有哪四种平行类型？
2. 体裁。《诗篇》的三种基本体裁是什么？
3. 形式分析。一首诗的分析层面(analytic level)有哪些？每一层有怎样的形式特征？
4. 神学分析。诗篇集最基本的神学主张是什么？
5. 题头。什么是题头？题头和它所介绍的诗篇之间的关系是什么？
6. 诗篇集。我们如何证明诗篇集在形成一部书卷之前是由独立的祷文和赞美诗组成？

讨论题目

1. 形式和意义。以色列的先知文学和圣卷里的许多篇章都以诗歌的形式写成。为什么以色列的作者要用诗歌形式表达思想？这种诗歌文学形式如何影响人们对它的诠释？
- [396]2. 启示和回应。除了《诗篇》，希伯来圣经里的多数书卷是对以色列的神圣启示。律法是耶和華通过摩西启示给人们的教诲。先知文学对历史保持一种神圣的态度。诗篇包含以色列自下而上的诗歌和祷文。诗篇作者在什么意义上指出了上帝子民接近他的方式？
3. 体裁和生活。从诗篇的整体而言，将如此众多的诗篇类型放进一部书卷的影响是什么？犹太会堂和基督教会如何解释诗篇作者和上帝的讲话模式？

经文今读

赫曼·衮克尔(Hermann Gunkel)的著作《诗篇：形式批评导论》(*The Psalms: A Form-Critical Introduction*, 1967)是研究诗篇类型的经典导论著作。沃特·布鲁格曼(Walter Brueggemann)的著作《诗篇和信仰生活》(*The Psalms and the Life of Faith*, 1995)解释了诗篇如何表达信仰生活的方方面面。威廉·布朗(William Brown)所著《看见诗篇：暗喻的神学》(*Seeing the Psalms: A Theology of Metaphor*, 2002)图文并茂地研究了广泛存在于《诗篇》里的暗喻。福克曼(J. P. Fokkelman)的著作《阅读圣经诗歌：导论》(*Reading Biblical Poetry: An Introductory Guide*, 2001)是介绍诗歌形式的专著，系统考察诗歌里的每一个结构层次。苏珊妮·海克·万图拉(Suzanne Haik-Vantoura, John Wheeler, and Dennis Weber)等著《发现圣经里的音乐：解密千禧符号》(*The Music of the Bible Revealed: The Deciphering of a Millenary Notation*, 1991)一书试图发现诗篇背后的乐谱。诗选光盘是某些诗篇的演奏版，可以帮助我们想象诗篇的意境(Harmonia Mundi, 2000)。

[397]第十四章 《箴言》和《约伯记》：以色列的智慧

- 1 简介
- 2 《箴言》
- 3 《约伯记》
- 4 次经智慧

关键术语

敬畏耶和华
约伯
利维坦
拟人

箴言
报应神学
撒但
神义论

智慧
智慧文学



窗边的妇女

“我曾在我房屋的窗户内，从我窗棂之间往外观看，见愚蒙人内，少年人中，分明有一个无知的少年人。”（箴 7：6—7）《箴言》的开场白反复警告少年人远离恶的诱惑，而恶往往以淫荡妇人的形象出现。

来源：但以理·韩谢梅尔·班德斯塔根据《巴比伦和亚述遗迹指南》一书（伦敦：大英博物馆，1922年）中《窗边的妇女》绘制而成，该图的编号是泥板 41，第 13 号。

1 简介

每一种文化都要将自身积累的知识传递下去，有时通过故事讲述，有时通过学习机构的传授。在古老的岁月里，一家人围在篝火或餐桌旁，祖父们向儿孙传授他们的智慧，父亲言传身教影响自己的孩子。[398]在希伯来传统里，没有什么比父母教育下一代更有效果。父母教给孩子们如何生活，如何成为有为的公民。这些关于如何生活以及如何成功的传统记录在《箴言》一书中，它是以色列智慧文学其中一卷书。

然而，并不是每一个采纳和尝试这些真理的人就真的能够获得成功。生活环境有时能挫败种种获取幸福和繁荣的努力。事情为什么变成这样？生活的正义在何处？

人们如何面对失败?《约伯记》问的恰恰就是这些问题。

1.1 智慧文学

智慧文学的范畴是根据文学体裁界定的。这种文学类型不仅出现在希伯来圣经里,也出现在埃及和美索不达米亚文学中。就我们所知,智慧文学在古代近东并不是一种界限分明的文学类型。学者通常认为希伯来圣经的智慧文学就是《箴言》、《约伯记》、《传道书》(《今日如何读旧约》十五章)以及智慧诗篇(《今日如何读旧约》十三章)。因为所罗门是传说中《雅歌》的作者,所以《雅歌》也被认为包括在智慧文学内。如果我们把次经也考虑在内,那么《所罗门智训》和《便西拉智训》也应包括在内。

智慧文学各书卷拥有一些共同特征,其中之一就是重视教育。尽管《约伯记》中这一点表现得没那么明显,但是在《箴言》和《传道书》中体现得尤为明显。我们不能确定在希伯来文化里何处进行人格培训和道德教化以及如何开展。一些学者在研究智慧得以产生的生活场景后认为智慧最初来自家庭或部落,但是其他学者认为智慧来自宫廷。

无论教育最初的背景是什么,它的内容最终还是被记载下来。智慧书卷为那些渴望生活得高尚和富有成效的人提供指导。智慧书卷也可以成为那些教育别人和自学如何安排生活之人的教科书:如何思考、如何应对、如何成功。它们似乎是较早的“如何”体裁的实例,就像我们今天还在用的文体,例如《高效能人士的七个习惯》(*The 7 Habits of Highly Effective people*)以及《谁动了我的奶酪?》(*Who Moved My Cheese?*)

1.1.1 主题和类型

智慧(wisdom)这个概念很难精确定义。希伯来圣经里使用的“智慧”(wisdom)和“智慧的”(wise)这些术语已被用在人类主宰自身、社会以及环境的诸种努力上。冯拉德(von Rad)是著名的旧约研究学者,他认为圣经智慧是“从经验中产生的关于生活和世界的实践知识”(1962:418)。幸福和成功的人生应该具备的智慧是通过终生的反思和教训累积而成。这种智慧的获得要通过敏锐的洞察和归纳思维,尤其是对原因和结果的观察。父母渴望把获得的洞察力传授给子孙,免得他们付出惨痛的代价。这样一代一代传递下去并最终积累起来的智慧就被多数人看成常识。

冯拉德认为圣经智慧是要寻求创造秩序和社会秩序。寻求秩序背后是相信上帝创造了和谐统一的世界。[399] 寻求智慧的目的是辨别这种秩序并思考上帝背后的思想,然后找出人类能够适应这种秩序的方法。这样看来,圣经的智慧研究和现代自然和社会科学领域要发现自然界和人类社会的规律有许多共同之处,不过研究智慧并不必然获得博士学位。关注人性的学生也能分辨幸福和成功等根本道理。

昆肖(Crenshaw, 1969)和冯拉德的观点有所不同,他认为智慧是“探求和万物、人类以及创造主关系的自我理解”。他主张(1981)对以色列信仰来说,秩序和混沌之间

的张力并不仅限于智慧文学而是整个信仰关心的根本问题。以色列的世界观认为上帝创造的秩序维度不断受到混乱无序的威胁。智慧文学的创造神学肯定了神圣的秩序,因此就肯定了上帝的美善和完整。这样,智慧文学和祭司的创造神学就有了很强的关联(《今日如何读旧约》第一章)。

墨菲(Murphy)认为智慧文学关注人类行为多过关注所谓的自然秩序。换言之,他认为这是伦理问题而不是哲学问题。智慧文学就是要把秩序加于人类生活而不是在创造的维度里寻求秩序。

怀布雷(Whybray, 1974)并不依据文学标准看待智慧而是根据大多数人的智力传统或思考方式来认识智慧。他说智慧是天生的认知能力,“只是一种自然禀赋,有的人多一些,有的人少一些。”他认为在以色列中,智慧通达生活的道路不同于祭司的、先知的以及律法的道路。智慧道路多使用逻辑思维,而不是用启示。

智慧文学处理人们的日常生活和经验。它似乎有世俗的气息,因为它依据人类的观察和理性而不像律法书和先知书依赖启示。但是,希伯来圣经智慧文学没有神圣和世俗的区分。正如我们所见,智慧文学所发现的人类理性和真理与先知预言同样多地受上帝的制约。

这番讨论只会表明智慧很难被界定清楚,还有一部分困难在于这个概念非常宽泛。昆肖(1969)将智慧文学分成四类,这将帮助我们理解智慧文学的范畴:

1. 自然智慧(Nature wisdom)是从观察世界而得,它有助于人类理解世界并与之和谐相处。美索不达米亚智慧文学《智慧目录》(Onomastica)是这一类的代表,它也是为动植物分类的自然学科的前身。这样的智慧在《列王纪上》4: 33 也能看到,所罗门“讲论草木,自黎巴嫩的香柏木直到墙上长的牛膝草;又讲论飞禽走兽、昆虫水族”。[400]学者认为这句经文表明所罗门发动王室的力量为天下动植物分类。这种努力和科学分类以及分析物质的构成都有类似之处。

2. 实践智慧(Practical wisdom)分析社会秩序,好比现代的社会学和心理学。实践智慧可能还包括最初来自家庭和部落的自然智慧。

3. 审判智慧(Judicial wisdom)用于调解争端,例如所罗门裁断两个妇女的孩子(王上 3: 16-28)。这种智慧最初来自宫廷。

4. 神学智慧(Theological wisdom)有时被称作冥想智慧,试图解答那些深深困扰人类的问题,例如解释人类的痛苦根源以及上帝在人间正义方面扮演的角色。昆肖认为这种智慧属于训练有素的文士所有。

智慧文学不可能根据文学体裁就能随意地界定清楚。智慧文学包括箴言、寓言、谈话、歌曲以及诗歌。智慧文学除了包含这些内容,还包括获得现实和理论知识的方法。智慧文学还涉及依靠人类头脑而认识到的经验世界而非通过律法和先知书里出现的神圣启示。

希伯来圣经的智慧文学表明以色列社群中有一个由观察者和思想者组成的生动

团体,它甚至是一个知识分子阶层。智者试图寻找人们的行为准则,寻求宇宙规律,思考人类生活的本质,提出有关终极意义的问题。

1.1.2 生活场景

社会和文学研究已经考察了可能产生智慧文学的以色列生活的诸方面。它是来自家庭的普通民间智慧吗?如果这样它会告诉我们普通人日常生活里的价值观念。它是学者的智慧吗?它是王室或宗教机构的智者智慧吗?这个问题的本质是探讨智慧代表谁的价值理念?决定着哪些基本社会价值?它代表家庭还是国家的立场?

冯拉德(1962)认为智慧传统和耶路撒冷王室有紧密关系。根据他的社会重建理论,大卫和所罗门王朝曾经发生知识和政治革命。人们较少关注崇拜事物,对世界的看法更加人性化。这次智力启蒙集中在王室,职业文士和智者为人们开拓新的视野。

昆肖(1976)质疑伴随着君主制的诞生是否曾经有这样一场激进的变革。他认为《箴言》里的大量谚语最初可能来自家庭或者家族背景。王室智者没有凭空编造,而是第一时间搜集和记录它们。因此,不应该把所罗门看成这些智慧文学的作者,所罗门更可能依靠王室力量发起了搜集组织家庭和部落智慧谚语的工作。[401]他的工作带有官方趣味,并且使这些谚语成为研究和反思的对象。

1.1.3 智慧和圣典

以往神学研究被救赎—历史模式主宰时,智慧文学被看成以色列神学的孤儿(查尔兹(Childs),1970)。救赎历史观是希伯来圣经尤其是律法和先知书处理历史材料的核心神学思想。这些书卷描述上帝为救其子民而引导历史事件的发展。因智慧文学不直接涉及神学问题,因而受到忽略。

如今救赎历史观不再主宰圣经神学的研究,这种变化的其中一个结果就是智慧文学更被学者重视,并在其他圣经传统里得到强化。实际上,和律法及先知有关的智慧文学其重要性现在也能得到认可。例如,我们发现这些书卷对创造神学都有兴趣(比较箴8:22-31、约28:20-28以及创1-2),它们关心教育,明白向以色列下一代灌输价值的重要性(比较箴1-9和申6:20-25)。而且,智慧文学关心那些体现在崇拜活动里的信仰问题——包括献祭、发誓愿以及祈祷,这些和律法里形式化的宗教条规有共同之处(普度(Perdue),1977)。

传统智慧尤其体现在《箴言》里的智慧通常将祝福和正确的道德行为联系在一起。这一点很像申命史家的观念,后者就将以色列和君王的行为与国家的繁荣结合在一起。这样,智慧文学里的报应神学就与律法和先知尤其和申命传统产生重要的关联,因此不能把智慧文学看成一个孤立的观念体系。

智慧文学的基本信仰是上帝创造秩序的美好。这个前提就带出神义论的问题。神义论(theodicy)的字面意思是“上帝的正义”,这个概念要处理这样一个问题:上帝是善的,他控制整个世界,但是他又在人间制造了痛苦和不义。如何调和这种矛盾?

以色列的神义论通常面临这种冲突：律法—先知世界观中上帝创造的秩序与后被掳社群的困境，以及那些不义的偶像崇拜者让以色列受苦受难。这个问题将在后面的《约伯记》里讨论。

当然，希伯来圣经的律法书、先知书以及智慧文学之间存在生动的神学对话，不过它们都会接受一个共同前提：以色列的上帝存在于所有历史活动背后。

1.2 阅读指南

《箴言》第一章其实解释了人们需要获得智慧的原因。第八章解释了智慧的权威来自哪里。第十章完全是自足的诗对，[402]每一对都表明智慧的价值并建议义人应该如何生活。

《约伯记》篇幅很长，其结构安排依据约伯和他朋友之间的对话展开。本书开头和结尾都用叙事组织框架描写了约伯的经验。1—7章是本书的前提，包括约伯和他朋友的第一次对话。38—42章是本书的高潮部分：耶和华的显圣和叙事性答疑。

2 《箴言》

孩子成长过程中，不管他们愿意与否，都会获得来自父母、教师、顾问、教练、同辈甚至弟妹的建议。如果有足够的耐心和谦卑，这些建议能够为我们所用。有些建议忠言逆耳，例如“你不应该吃那么多糖”或者用修辞问题表达的建议，如“和其他小伙子相处，难道不会更幸福吗？”有时我们会用体育竞技口号和产品广告词充当建议，例如“不劳则无获”或者“爱拼才会赢”。有些建议恰似文化的组成部分，例如“小洞不补，大洞吃苦”或者“心急水不开”等箴言。有时我们知道一些谚语仅仅是因为听的次数很多，但并不真的明白其意。这些就是文化传递智慧的所有方式，人们从这样的智慧里寻找帮助。

对人类行为和实践的观察和洞见经过历代被提炼成短小易记的句子，也就是格言(maxims)和警句(aphorisms)。本·富兰克林(Ben Franklin)的《理查德年鉴》(Poor Richard's Almanac)里有许多谚语，例如“省一文等于挣一文”体现了美国文化观念。箴言(proverb)就像本·富兰克林的格言，都是短小易记的句子却反映了生活的真理。每一个文化都有箴言，表 14.1 罗列了一些文化及其箴言。

箴言通常描述实际生活的样子，但是它们真正表达的是人们应该如何做的教训。例如，箴言“心中智慧的，必受命令，口里愚妄的，必致倾倒。(箴 10: 8)”是一种宣示而不是命令。然而命令的意味也很明显：要作一个有智有德之人！尽管《箴言》充斥着这样的宣示，但也有其他类型的句子，包括谜语、寓言、讽刺以及自传描写等(例如，24: 30—32)。

表 14.1 世界各地的箴言

| | |
|------|-----------------------------------|
| 苏美尔 | 苍蝇要进张开的嘴。 |
| 阿拉伯 | 学者强过战士。 |
| 日本 | 即使猴子也有从树上掉下来的时候。 |
| 中国福饼 | 傻瓜从聪明人那儿什么也学不到，而聪明人却能从傻瓜那儿学到不少东西。 |
| 美国土著 | 没有比响尾蛇的尾巴更敏捷的东西了。 |
| 美国 | 不要把鸡蛋放在一个篮子里。 ^① |

[403]就像许多英语格言一样，希伯来箴言有许多双关语或头韵，我们可以从希伯来圣经原文里看到这一点。多数圣经箴言采用 A 和 B 平行的诗对形式。例如：

A 行：心中的谋算在乎人，

B 行：舌头的应对由于耶和华。(箴 16: 1)

平行是圣经诗歌通常采用的修辞手法，这在《诗篇》(《今日如何读旧约》十三章)和先知预言里可以见到。

《箴言》的序言与后面的格言截然分开。序言包括对智慧主题的讨论，例如智慧的本质以及对获得它的渴望。箴言式的智慧由一系列箴言组成。

2.1 序言(1-9)

《箴言》1-9 章是第一部分，它充当的是序言和介绍的功能。后面的内容包括智慧的起源、研究智慧的理由、智慧和愚蠢的区别以及智慧在创造世界中的角色。

序言部分比其他部分更多提及上帝，因此一些学者认为这一部分的成书时间要晚于本书的其余部分。这种观点建立在这样的假设上：早期的智慧是世俗的，智慧披上宗教的外衣是后来的事。然而，比以色列智慧更早的埃及智慧传统却质疑这样的假设。埃及智慧使用富于教育意义的文学形式，这一点和《箴言》的序言类似，前者和后者一样将善比作智慧女士。

2.1.1 智慧训诲

《箴言》1 章 2-6 节表达了本书卷的目的：

要使人晓得智慧和训诲，

① “苍蝇要进张开的嘴”(Into an open mouth a fly will enter)，“学者强过战士”(A scholar is mightier than a soldier)，“即使猴子也有从树上掉下来的时候”(Even monkeys fall from trees)，“傻瓜从聪明人那儿什么也学不到，而聪明人却能从傻瓜那儿学到不少东西”(Wise learn more from fools than fools from the wise)，“没有比响尾蛇的尾巴更敏捷的东西了”(Nothing is as eloquent as a rattlesnake's tail)，“不要把鸡蛋放在一个篮子里”(Don't put all your eggs in one basket)。——译注。

分辨通达的言语，
使人处事领受智慧、
仁义、公平、正直的训诲，
使愚人灵明，
使少年人有知识和谋略，
使智慧人听见，增长学问，
使聪明人得着智谋，
使人明白箴言和譬喻，
懂得智慧人的言词和谜语。（1：2-6）

所有词语都指向教育：晓得、分辨、训诲以及教授，《箴言》是智慧的教科书。这一小段经文作用很大，因为它基本提供了与智慧同义的术语，可以让我们在一定范围内领悟这个基本概念。[404]智慧的概念和训诲、明白、灵明、知识、分辨、学问以及谋略联系在一起。

序言设计了父母教育儿子的场景，智慧就是把握正确生活道路的知识，父母希望用自身经历指导他该怎么做：

我儿，要听你父亲的训诲，
不可离弃你母亲的法则。（箴 1：8）

虽然不言而喻，不过有一点需要提及：智慧是能够教授和学习的东西。儿子可以选择聪明或者愚蠢，这完全在于他。智慧不像智识，既不取决于基因也不是上天赋予。它的确是后天习得的。

2.1.2 敬畏耶和华

以色列智慧的一个基本主题就是敬畏耶和华，而敬畏耶和华才是知识和智慧的开端：

敬畏耶和华是知识的开端，
愚妄人藐视智慧和训诲。（箴 1：7）

“智慧和训诲”一语也出现在 2a 节里，这样 2-7 节就成为《箴言》的主题性介绍。这种修辞方式就是呼应(inclusion)。尽管智慧的训诲和个人行为、家庭责任、商业伦理以及社群忠诚有关，但是敬畏耶和华是这一切的基础。

“敬畏耶和华”是何意？这个词最初可能用于面对上帝时濒临死亡的恐惧感受，例如以色列人出埃及后聚集在西奈山下见到上帝时的情景。但是在智慧传统里，敬畏不

应该作恐惧或害怕理解，它指的是人对上帝由于深层次的敬畏因而必须恰当地生活。人们必须意识到上帝的存在，因而要对自己的行为负责，明白上帝监察人的行为是激励人们保持明智和恰当行为的好方法。

“敬畏耶和华是智慧的开端”这一真理几乎贯穿圣经智慧文学。《箴言》9章10节也出现这样的语句，还有《约伯记》28章28节、《诗篇》9章10节以及次经《德训篇》(Sirach)1章14节。

2.1.3 智慧夫人和愚昧妇人

在整个序言里，智慧与其对立面就像有人的生命一样，这是拟人(personification)的文学修辞手法。智慧被描绘成受人尊敬和举止庄重的妇人(1: 20—33; 8: 1—36; 9: 1—6)。而愚昧被描绘成放荡的妇人，随时用感官快乐去勾引少年人引他们走向死亡(7: 6—27; 9: 13—18)。经文对愚妄妇人的描写非常露骨，毫无疑问这对少年人来说极具诱惑力。也许将肉欲拟人化的修辞手法是为了引起少年人的注意，[405]就像现代的广告使用极富魅惑力的女性兜售物品，从牙膏到丰田汽车无所不包。

这种拟人修辞手法我们需要明白两点。首先，智慧是个女人！——这是父权制社会里的特权(纽瑟姆(Newsom), 1989)。从语言学角度很好理解，因为智慧的希伯来语 *hochmah* 拥有阴性名词后缀。^①但是，把智慧拟人化为女性超越了语法的规限。

其次，智慧的反面代表的不仅是愚昧，更是心甘情愿地漠视秩序和法则，并被拟人化为情人或妓女。这类人引诱受害者放弃正直的行为转而追求即时的满足。智慧文学在这一点上和先知文学类似。何西阿、耶利米以及以西结都批评以色列的信仰不纯洁，就像妓女一样敬拜其他类似巴力的神祇。

体现在智慧概念里的妇人形象在最后一章得到强化。结论部分的藏头诗赞扬了理想妻子(31: 10—31)：

才德的妇人谁能得着呢？
她的价值远胜过珍珠。
她丈夫心里倚靠她，
必不缺少利益。(箴 31: 10—11)

这段经文是希伯来圣经对真正的女性——至少是妻子的最高褒奖。这句暗示勤劳的妻子是智慧妇人的化身，智慧妇人所有理想特征都体现在理想妻子身上。《箴言》的诗歌体结论让智慧的美德具体化并切实可行。

2.1.4 创造神学

最深奥的智慧拟人手法出现在8章22—31节里，智慧描述自己是耶和华创造的

^① “智慧”(wisdom)的希伯来语是חכמה, 阴性名词。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., 《布朗—锥维尔—布利格斯希伯来语和英语词典》，前揭，页 315。——译注。

第一样事物,甚至在自然界出现以前她就存在了。智慧是上帝的“工师”,在整个创造过程中她都伴随左右。这里似乎暗示智慧是上帝创造世界的器具或工具。耶和华以智慧立地,以聪明定天,以知识使深渊裂开,使天空滴下甘露(3: 19—20)。

这里智慧和创造结合在一起,再加上祭司的创造观念——上帝通过话语创造世界,就为智慧建立起强大的角色。有些学者认为在正统希伯来传统里,耶和华就像一个君王,智慧就是女性伴侣(朗(Lang), 1986)。通过话语的创造和智慧的理念后来被新约作者约翰采用,他有意将拿撒勒的耶稣和创造、话语以及智慧结合起来,于是就有了这种《约翰福音》的开篇:“太初有道,道与上帝同在,道就是上帝。”

[406]2.2 箴言智慧 (10—31)

10—31 章通常是单个诗对的箴言,主题随意并非刻意安排。这就和序言里的智慧诗有所不同。箴言往往使用反义平行句陈述世界的道德价值和特征。含义相对,正面的美德清晰可辨。最常见的反义平行有如下几例:

- 智慧和愚昧: 人有智慧就有生命的泉源,愚昧人必被愚昧惩治。(16: 22)
- 义人和恶人: 义人永不挪移,恶人不得住在地上。(10: 30)
- 富户和穷人: 富户的财物是他的坚城,穷人的贫乏是他的败坏。(10: 15)
- 勤劳和懒惰: 手懒的,要受贫穷;手勤的,却要富足。(10: 4)
- 谦逊和骄傲: 骄傲来,羞耻也来,谦逊人却有智慧。(11: 2)

箴言来自观察,然而它们并不只是对事物的描述。箴言最初来自训海背景,那么它们就要表现事物应该有的样子。《箴言》里的智慧句子支持家庭传统价值、鼓励辛勤劳作、推崇诚实、谦逊和忠诚等美德。这些箴言用来指导以色列的年轻人,尤其是那些正在成长的领袖,这是灌输社群悠久价值理念的一种方式。

尽管箴言以通俗易懂的语言书写而成,但是我们需要辩证地看待和运用它们。民间智慧听上去往往有矛盾之处,例如“三思而后行”和“优柔寡断,坐失良机”,哪个才是正确的?这就有赖具体情况了。有时,慎重行事方为上策,但有时速度至关重要。

此外,好的建议需要按照具体情况加以运用,否则不会自动收到理想的效果。《箴言》的搜集者明白这个道理,并用嘲讽的口吻加以表达:

不要照愚昧人的愚妄话回答他,
恐怕你与他一样。
要照愚昧人的愚妄话回答他,
免得他自以为有智慧。(箴 26: 4—5)

2.2.1 报应神学

传统智慧将人群分成两类,智者(等于义人)和愚人(等于恶人)。每个群体的特征

和行为都清楚可辨。但是《箴言》要比这走得更远，它们指出这两类人会变成什么样子：

智慧人积存知识，愚妄人的口速致败坏。（箴 10：14）

以色列社群认为义行是上帝赋予和奖赏的，愚妄是惩罚的结果。[407]报应神学 (Retribution theology) 认为上帝毫不手软、准确无误地因为恶行而惩罚恶人，用长寿和繁荣来奖赏义人。《箴言》和申命传统一样肯定报应神学，认为在智慧行为和尘世奖赏之间有必然联系，它们和导致悲剧和毁灭的愚妄生活有天壤之别：

义人永不挪移，
恶人不得住在地上。（箴 10：30）

《箴言》因此开创了一种世界观：真理和公义统治的有序的道德世界。《箴言》里的神学观念后来受到《约伯记》和《传道书》智慧文学的挑战。

2.3 国际文集

以色列在政治、宗教以及文化方面的发展并没有脱离邻国的影响，这一点尤其体现在《箴言》里。

《箴言》很像古代埃及的训海文学。《普塔霍培箴言》(Maxims of Ptahhotep) 和《给梅里卡尔王的指示》(The Teaching for Merikare) 是埃及两部重要的作品，主要内容是父亲对儿子的训海(辛普森(Simpson), 1972)。同样，《箴言》也是讲给儿子的话语集成。埃及的训海文学给出了具体建议，包括如何在商业活动中与不同阶层的人打交道，如何成为优良高效的公仆。《箴言》和埃及训海文学的共同之处表明它们最初可能是宫廷智慧，用来训练高效的以色列下任领导人。

《阿美尼莫普的教训》(The Instruction of Amenemope) 共三十章，大约成书于公元前 1200 年，它和《箴言》22 章 17 节至 24 章 22 节有诸多相似之处(表 14. 2)。

表 14.2 《箴言》和《阿美尼莫普的教训》

| 《箴言》 | 《阿美尼莫普的教训》(辛普森(Simpson), 1972) |
|---|---|
| 你须侧耳听受智慧人的言语，留心领会我的知识；你若心中存记，这便为美。(22：17—18a) | 你须侧耳听受话语，留心领会知识；你若记在心里，它们有用的。(3，10) |
| 谋略和知识的美事，我岂没有写给你吗？(22：20) | 给你记下这三十篇：它们令你愉悦、它们指导你行事，它们是一切书本的起头。(27，7) |

| | |
|---|------------------------------|
| 好生气的人,不可与他结交;暴怒的人,不可与他来往。(22: 24) | 不要和好生气的人结交,也不要和他们谈话。(11, 12) |
| 你若与官长坐席,要留意在你面前的是谁。你若是贪食的,就当拿刀放在喉咙上。(23: 1) | 眼前的杯子足以满足你的需求。(23: 1-2) |

圣经和埃及智慧文学间存在不同程度的依赖性,无论从直接的文学手法借用还是到思想借用;[408]思想借用几乎不被察觉,因为整合得几乎天衣无缝(布莱斯(Bryce), 1979)。《箴言》和埃及训海诗尽管用语上不同,但是两者的平行关系还是显而易见的。这也许可以证明它们之间直接的文学采借,或者两种文学传统共同分享了某种近东智慧文化。古代美索不达米亚也有一个箴言智慧传统(ANET, 425—427, 593—596, 以及兰伯特(Lambert), 1960)。

表 14.3 箴言集

| 箴言 | 标题 | 子集 |
|--------|---------------------|---------------|
| 1: 1 | 以色列王大卫儿子所罗门的箴言 | 1: 2—9; 18 |
| 10: 1 | 所罗门的箴言 | 10: 1—22; 16 |
| 22: 17 | 你须侧耳听受智慧人的言语 | 22: 17—24; 22 |
| 24: 23 | 以下也是智慧人的箴言 | 24: 23—34 |
| 25: 1 | 以下也是所罗门的箴言 | 25: 1—29; 27 |
| 30: 1 | 雅基的儿子亚古珥的言语,就是真言 | 30: 1—33 |
| 31: 1 | 利幕伊勒王的言语,是他母亲教训他的真言 | 31: 1—31 |

2.4 《箴言》作为一卷书

《箴言》是一部文集,实际上是七个子集构成的合集(表 14.3)。除第一个子集里是智慧短语,其他每个子集都包括一小段格言。只有第一个子集(1—9)和最后一个子集(31)与主题有统一连贯性(例如 31 章有一首关于理想妻子的藏头诗)。每个子集都可以辨识,因为它们都有一个标题。

第二个子集至第五个子集暗指君主制,表明它们处在前被掳的生活场景里。第一个、第六个以及第七个子集通常被认为处在后被掳的生活场景里。整本书卷并没有逻辑关联或情节上的考虑。最后的成书时间晚至公元前五世纪。

唯一认为《箴言》一书结构自成一体、无须细分的学者是舍汉(Skehan, 1971),他认为《箴言》就是“智慧之屋”(9: 1),它的结构与所罗门圣殿类似,有前厅(1—9)、中央(10: 1—22; 16)以及内部圣所(22: 17—31; 31)。智慧之屋的“七根柱子”将 2—7 章加以区分,每一部分的行数与希伯来字母数一致。

3 《约伯记》

《箴言》因提出公义的问题并支持道德化宇宙的存在,它因此有效表达了传统古代近东智慧。然而其他智慧书,例如《约伯记》和《传道书》(《今日如何读旧约》十五章)大胆质疑公义的传统定义。特别是《约伯记》极大挑战了《箴言》和申命传统里的报应观。[409]它认为公认的“做好事就会得着祝福”的观念在现实中有时会碰壁。

《约伯记》和某些美索不达米亚作品有大量共同之处(兰伯特(Lambert), 1960)。苏美尔著作《一个人和他的上帝》劝说人通过祷告或者祈愿在病痛中皈依上帝(ANET, 589—591)。阿卡德著作《我要赞美智慧之主》(*Ludlul Bel Nemeqi*)大约成书于公元前1000年。它描写了一个人遭受的痛苦并谴责马杜克智慧之主,然而最终受苦者得到拯救(ANET, 434—437, 596—600; 又见《巴比伦神义论》, ANET, 438—440, 601—604)。亚希喀尔(Ahiqar)的故事出现在公元前五世纪,写一位遭受苦难和霉运的文士后来恢复荣耀地位的故事(ANET, 427—430)。

《约伯记》思考了宇宙道德秩序的本质,它从约伯这个人的微观世界去阐释如此宏大的问题。在约伯的经历中,教义世界和经验世界之间明显发生错位。

3.1 故事线索

《约伯记》拥有线性故事线索。约伯(Job)是一位道德高尚的人。经文在第一节就概括了他的特点“敬畏上帝,远离恶事”。他有万贯家财。一次,耶和华在天庭表达了对约伯的欣赏,但是他的意见受到撒但(the satan)的挑战。注意撒但的首字母并没有用大写S,因为这是一个专有名词而非名字,我们只消看看这个词前面使用的定冠词就明白了。

《约伯记》里的撒但是天庭议会的一员,并不完全等同于犹太教和基督教里的恶魔。撒但意为“对手”(adversary)和“指控者”(accuser),这可能是议会里的官职(佩格尔斯(Pagels), 1995)。在希伯来圣经里,撒但的历史有限却有趣。撒但若指个人形象只在三处出现:《历代志上》21章,《撒迦利亚书》3章以及《约伯记》1章:

耶和华问撒但说:“你从哪里来?”撒但回答说:“我从地上走来走去,往返而来。”耶和华问撒但说:“你曾用心察看我的仆人约伯没有?地上再没有人像他完全正直,敬畏上帝,远离恶事。撒但回答耶和华说:“约伯敬畏上帝岂是无故呢?”(伯1:7—9)

《约伯记》里的撒但是一个吹毛求疵的天官形象,他的任务就是挑战人类和耶和华的关系。在这个故事里,撒但和耶和华唱反调质疑约伯的正直。他认为约伯精于算计

为自己谋取私利，他侍奉上帝只是为了得到好处。

撒但挑激耶和华让他把属于约伯的都拿走，看看他的反映如何。耶和华允许撒但先拿走约伯的财产和家人性命(图 14.1)，接着是他的健康。约伯最终成了受苦的弃儿。

[410]

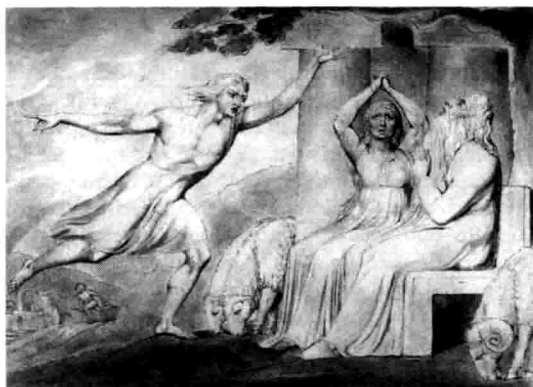


图 14.1 约伯的不幸

来源：水彩画，《报信的对约伯讲述不幸》，选自威廉·布莱克(William Blake)的《插图本约伯记》(1805—1806)一书。

约伯的三个朋友出现在他身边：以利法、比勒达和琐法。和约伯的谈话中，他们试图弄清他受苦的原因。但是约伯和朋友们都无法解开约伯受苦之谜。约伯的另一位朋友以利户后来上场，但是他似乎在道德问题上没有进展。最后耶和华在旋风中向约伯显现。约伯被上帝的显圣彻底征服，放弃一切道德说辞俯伏在神权之下。

耶和华并没有正面回答约伯的问题，而是用几近威胁似乎看扁他的口吻质问约伯。他问的都是关于上帝智慧的问题——毕竟是上帝创造了世界。但是最后耶和华责备了约伯的朋友，为约伯恢复新家甚至更多的财富以此支持和肯定约伯的行为。故事线索相对简单，但是神学含义就显得复杂深奥。

约伯和朋友之间有三次对话，不过最后一次对话并不完整(表 14.4)。在这些对话后面，出现了一个新的人物以利户。之后，耶和华向约伯显现。

表 14.4 《约伯记》的结构

| | |
|------|--|
| 1—2 | 序言：约伯的悲剧 |
| 3 | 约伯的哀痛 |
| 4—31 | 对话 <ul style="list-style-type: none"> A. 第一次对话(4—14) B. 第二次对话(15—21) |

C. 第三次对话(22-31)

| | |
|-------|-----------|
| 32-37 | 以利户的讲话 |
| 38-41 | 显圣 |
| 42 | 结尾：约伯时来运转 |

[411]3.2 对话

领略本卷书的方法之一就是总结各主要人物的立场,但这不应取代对经文的直接体验。故事里有大量争辩。以下的概述并不能取代阅读《约伯记》本身,因为约伯的口才非凡,而且《约伯记》里有整部希伯来圣经最好的诗歌。

3.2.1 以利法

以利法坚持认为没有谁是完全无罪的。他支持报应论,这种论调我们在《申命记》和申命历史中都能看到:

请你追想,无辜的人有谁灭亡?
正直的人在何处剪除?
按我所见,耕罪孽、种毒害的人都照样收割。
上帝一出气,他们就灭亡;
上帝一发怒,他们就消没。(伯 4: 7-9)

以利法接着说每个人在一生中多少都会遭遇苦难。约伯相对来说是无辜的,所以他不会永远受苦。他应该耐心点;他的苦难不久将结束。请注意这段经文出现的神名是埃洛阿(Eloah),它是埃洛希姆(Elohim)和伊勒(El)的同义词。

3.2.2 比勒达

比勒达无情地支持报应神学。他认为约伯的孩子一定犯过严重的罪,所以才招致上帝残忍的对待。毫无疑问他们死有余辜:

上帝岂能偏离公平?
全能者岂能偏离公义?
或者你的儿女得罪了他,
他使他们受报应。(伯 8: 3-4)

比勒达认为约伯现在仍然活着,这表明他的罪还不至于死。

3.2.3 琐法

琐法认为约伯肯定是因为自己的罪才受苦的。尽管约伯不承认,但他肯定是个罪人:

你说：“我的道理纯全，
我在你眼前洁净。”
惟愿上帝说话，
愿他开口攻击你，
并将智慧的奥秘指示你；
他有诸般的智识。
所以当知道上帝追讨你，
比你罪孽该得的还少。（伯 11：4—6）

约伯应该诚恳地面对他的罪，呼求上帝怜悯。

[412]3.2.4 以利户

约伯三个朋友说完以后，不知从哪里冒出个以利户。在 32—37 章里，他宣布苦难不过是上帝和人类交流的方式，上帝通过苦难告诉人们有罪了，罪就是对上帝的严重冒犯：

他也开通他们的耳朵得受教训，
吩咐他们离开罪孽转回。
他们若听从侍奉他，
就必度日亨通，历年福乐。（伯 36：10—11）

这四个说客坚持报应论，其思路都是自上而下的，他们试图将约伯的经历纳入既定的神学原则，而不是从人类经验中提炼发展新的神学思想。

3.2.5 约伯

约伯并没有向自己遭受的灾难妥协。他与朋友们争论，但最终狼狈不堪。他只是不知如何处理自己的窘境。

不过他仍然坚持自己的立场，他从不承认自己遭受苦难是因为有罪。他呼唤上帝向他显现，并质问上帝为何要如此折磨他。尽管他向上帝挑战，不过他承认如果上帝出现他会无力应对：

我若呼吁，他应允我，
我仍不信他真听我的声音。
若论力量，他真有能力；
若论审判，他说谁能将我传来呢？（伯 9：16，19）

约伯的怀疑主义有先见之明，后来的事果然如他所料。

3.2.6 耶和華

耶和華沒有回應約伯和他的朋友，他完全無視這件事，沒有就約伯是否應受這樣的災難表态。不過上帝至少向約伯显现自身(38—41)，上帝並沒有直接回答約伯的問題，而是審問約伯：

誰用無知的言語使我的旨意暗昧不明？
[413]你要如勇士束腰，
我問你，你可以指示我。
我立大地根基的時候，你在哪裡呢？
你若有聰明，只管說吧！（伯 38：2—4）

耶和華繼續用這種方式與約伯周旋，讓約伯深刻地感到他的確對上帝創造和管理這個世界的事務一無所知。最後約伯承認他如此冒昧地說話是為了要上帝證明自己行為的正当性：

耶和華又對約伯說：
“強辯的豈可與全能者爭論嗎？
與上帝辯駁的，可以回答這些吧！”
於是約伯回答耶和華說：
“我是卑賤的！我用什麼回答你呢？
只好用手捂口。
我說了一次，再不回答；
說了兩次，就不再说。”（伯 40：1—3）

約伯現在似乎悔悟了。讀者也許希望耶和華此刻安慰約伯或者至少減輕他的痛苦。耶和華進一步向約伯展現自己的全能，他細緻地描述創造時的情景以及他制服河馬(Behemoth)和鱷魚(Leviathan)的過程。這些生物其實是神話里象征混沌的怪物，而上帝將它們馴服(戴(Day)，1985)。

約伯見上帝的整個過程里上帝擁有絕對的權力。也許讀者要疑惑為什麼上帝要用這種嚇人的方式。然而上帝令約伯感到滿意，首先因為上帝的显现，其次他引導約伯從宏觀角度看待苦難問題。最重要的是上帝最終肯定了約伯的思想和行為，實際上他從來沒有真正責備過約伯。

約伯想知道為什麼他會受苦，但是上帝沒有回答他，這就讓報應神學退居到邊緣地位。也許真正的问题是信任——一個人能完全信任上帝並“讓上帝處理一切嗎”？約伯是受苦的典型，就像陷入深度危機的人那樣，内心充滿一切懷疑、憤慨、不耐煩以

及挣扎。但是他也是信任耶和华的典型，尽管他不能理解为什么他会受苦。

3.3 《约伯记》作为一卷书

《约伯记》的核心部分是诗歌，诗歌前后又围绕着散文叙事。散文框架的内容涉及他的家庭遭遇的变故。诗歌的核心也是本书的神学中心，内容包括约伯和朋友们的对话以及耶和华的显现。在对话结构中，约伯的每一个朋友以利法、比勒达以及琐法轮流向约伯说话，约伯也一一回应了他们。

本书卷的结构一直是学者讨论的问题。散文框架和对话之间的关系是什么？谁是以利户？显圣有什么作用？[414]显圣如何解决书卷中出现的各种问题？《约伯记》结尾人工加做的痕迹太重，难令多数读者满意。最后约伯的命运被扭转，他又有了儿女以补偿那些曾经失去的孩子，他的财富比先前增加了两倍。尽管约伯谦卑地接受了上帝的赐予，但是他得到表扬而他的朋友受到耶和华的指责。

这样的结果远无法令人满意。从宏观叙事策略上讲，我们认为《约伯记》应该有的教益却没有呈现出来，而表现出来的教益似乎是公义和财富之间并没有直接和必然的联系。约伯现在得到正确的奖赏了吗？如果答案是肯定的，报应神学似乎得到全面支持。最后，约伯因为正直而受到奖赏。显圣的教益(38—41)似乎被大团圆这种陈腐结尾消解掉了。

如果《约伯记》首先是神学作品，反映的**神义论**(theodicy)是要探讨上帝统治的无法理解的方面，那么作者在结尾就要肯定上帝的终极正义。这一时期的圣经宗教尚未发展出在天堂兑现奖惩的观念。无论好人还是恶人死后都将去同一个地方——阴间(sheol)。因此，约伯的奖赏不得不在他有生之年兑现。负责最后成书的作者似乎愿意看到人的自由和上帝主权之间以及报应神学的有效性和义人受苦的现实之间的张力。

其他学者从不同进路研究《约伯记》，有的从文学进路着手，似乎也能容忍《约伯记》里出现的道德含混。韦德弼(Whedbee, 1977)用喜剧和反讽的方式诠释本卷。韦斯德曼(Westermann, 1977)把它解读成圣经哀歌。哈贝尔(Habel, 1985)认为本书的寓意就是后被掳时期的以色列民遭受苦难并表达与上帝疏离的经验。其他关于《约伯记》的诠释包括阿基保尔·麦克利什(Archibald MacLeish)的《约伯》(1956)，尼尔·西缅(Neil Simon)的《上帝的挚爱》(1975)，罗伯特·海因莱因(Robert A. Heinlein)的《约伯：公义之喜剧》(1984)以及弗朗兹·卡夫卡(Franz Kafka)的《审判》(1925；见莱森(Lasine), 1992, 里面有些和约伯有关的内容)。

我们应该如何解释这个文学奇迹？一种看法认为《约伯记》代表了以色列文学和神学的努力，要发掘现象背后的本质真理。它不断在问为什么。智慧文学通常面对现实而不依赖启示、祭司或者历史神学。它使用理性、日常经验以及归纳能力试图理解上帝如何在人类事物中彰显自己的权能。

而且,《箴言》和《约伯记》是圣典内部关于报应神学的对话。《箴言》对报应神学不加反思地肯定有时显得过于天真。不过也不能过于苛责《箴言》,它毕竟提供了清楚的道德训诲。另一方面,《约伯记》对报应论进行反思,尤其是当约伯的朋友用报应论非难约伯的时候。[415]这表明报应原则在神人关系中不是唯一的、甚或最重要的因素。

《传道书》对报应论继续进行神学反思(《今日如何读旧约》第十五章),不过是以间接的方式。《传道书》通过解构报应论把注意力从这里抽离出来,因为死亡的现实将所有奖赏和惩罚拉平。这样不管你如何度过一生,报应就不真实了。

智慧文学证明了希伯来圣经里一个有关对话和发展的活生生的神学传统,它揭示了以色列在多样化的见证中大胆质问终极问题的精神和知识传统,抵制教条主义,崇尚智力诚实。

这种神学讨论的合法性建立在这样一个事实上:不同声音都将收录在圣典内。承认这一点可以鼓励更多的对话展开。

4 次经智慧

类似的对话也存在于《所罗门智训》(Wisdom of Solomon)和《便西拉智训》(Sirach)这两部次经书卷里。

4.1 《所罗门智训》

所罗门王是希伯来圣经里智慧传统的赞助者和保护人,这一点在《所罗门智训》里表现得非常清晰,其根据是6—9章中的某些历史提示。《所罗门智训》大约出现在公元前一世纪犹太人大离散时期,地点可能在埃及的亚历山大里亚,据说原为所罗门所作。本书里的一些特征,例如柏拉图关于四种主要美德和斯多葛主义的内容(见8:7)证明它受希腊化哲学的影响。本书卷是要解释犹太教优越于希腊哲学,促使犹太人对他们的传统智慧保持忠诚。然而它的确采用了某些希腊概念,包括灵魂先在和灵魂不死等。

义人仍然站在恶人和蠢人的对立面:
然而义人受上帝保护,
永远不遭磨难。
表面上看来他们似乎遭受了惩罚,
然而他们怀有永生的希望。(3: 1—4)
然而义人确是永远活着。

主会赏赐他们，至高者会保护他们。(5: 15)^①

尽管义人似乎受上帝的惩罚，但是上帝会拯救他们。

所罗门的人格魅力也激励其他统治者像他一样寻求智慧。所罗门使用拟人的文学手法将智慧描写成一位出色的妇人，她渴望满足那些追随自己的人(6: 2)。希腊词汇“索菲亚”(sofia)意为“智慧”(wisdom)，它和希伯来语的“智慧”(hochmah)一词都是阴性名词。智慧后来被描述成代表上帝的某种东西：

[416]她是上帝之能的一口气，
一股来自全能者的纯洁而闪光的荣耀之流。
任何污秽之物皆无法溜进智慧之门。(7: 25—26)

智慧是光，她引导人们走上永生之路，她与上帝同在并推动离散时期的犹太人跟随她而不是跟随希腊化智慧。

4.2 《便西拉智训》

《便西拉智训》(或者简称为《西拉》)的作者是一位满有智慧的教师。他的工作也就是我们所知的传道(不要和《传道书》混淆了)，用来训练下一代年轻文士。他大约在公元前 180 年于耶路撒冷用希伯来语写作此书。后来此书于公元 117 年由西拉的孙子翻译成希腊语并作了自序。

西拉以赞美拟人化的智慧开篇(1: 1—10)。上帝在万物出现以前就创造了智慧。首先，他将智慧赋予所有爱他的人。也许这段经文是以《箴言》8 章 22—31 节为基础，配合 24 章就可以证明智慧和上帝紧密的神圣关系，智慧拥有独立存在和时时踊跃的特性。一些学者暗示这番话多少掩盖了智慧作为耶和華伴侣的某些记忆(新诺特(Sinnott), 2005)。

《西拉》和《箴言》有很多相似之处，两者都以父亲对儿子的训诲为框架，两者都大量使用同义和反义平行，都大量讨论财富、诚实、欢乐、公义、家庭、友谊和智慧等主题。传统的报应论得到支持，这里也没有谈到永生，因为死亡对每个人来讲都不可避免：

不要害怕死亡的判决……
主曾经向所有的生物宣布过死亡……
在阴间，谁也不会过问你活过十年、百年或千年。(41: 3—4)

^① 本书对次经经文的翻译依据张久宣《圣经后典》的翻译。张久宣译，《圣经后典》，北京：商务印书馆，1996，104—109。

因此,坦然接受降临到你身上的事情,敬畏耶和华,用所有日子侍奉智慧。因为“当你离世之日,上帝会祝福你”(1: 13)。

关键概念

1. 智慧。圣经最基本的智慧概念是什么?
2. 智慧文学。智慧文学包括哪些书卷?
3. 所罗门。智慧文学为什么以及如何与所罗门王联系在一起?
4. 敬畏上帝。“敬畏上帝”和“敬畏耶和华”表示什么含义? 这个概念如何与智慧发生关联?
5. 《箴言》。《箴言》的目的是什么?
6. 《约伯》。《约伯记》有怎样的故事线索?
7. [417]撒但。“撒但”的希伯来语是何意? 撒但在《约伯记》里扮演了怎样的角色?
8. 报应论。约伯的三个朋友和以利户各自持怎样的主张,约伯如何看待这些主张?

讨论题目

1. 社会科学。智慧传统代表了从怀疑、证据等方面理解现实的方法。这种方法和启示类型的真理有什么区别? 圣经智慧传统如何像现代科学那样理解世界? 我们如何区分它们?
2. 道德教育。圣经智慧最初适用的场景可能是家庭或者国家。来自家庭的智慧和来自国家的智慧有什么区别? 圣经世界里的道德教化和我们今天讲的道德有什么相似和区别之处?
3. 敬畏上帝。智慧传统宣扬敬畏耶和华是知识和智慧的开端。你认为这种观点正确吗? 你认为对上帝的认识和尊敬是理解的根本吗?
4. 《约伯记》的圆融一致。《约伯记》的结尾如何与对话里提到的问题联系在一起? 你对《约伯记》的结尾满意吗? 这样的结尾是支持还是驳斥了约伯在对话里的观点?
5. 约伯的性格。比较序言里的约伯和结尾里的约伯,他们拥有相似的人格吗? 叙述者同情谁? 约伯还是他的朋友? 抑或上帝? 难道作者没有任何立场?
6. 报应观。报应神学能充分解释人类在现实世界的状况吗? 考虑《箴言》和《约伯记》里的报应神学,你看到两种矛盾的神学观念了吗? 有调和二者的方法吗?
7. 真实的约伯。真正的约伯是什么样的? 评价下述约伯的特征,并选出你心中认识的约伯。
那人完全正直,敬畏上帝,远离恶事。——《约伯记》1: 1
你们听说过约伯的忍耐。——《雅各书》5: 11
约伯是个善人,并不是个智慧人。——《迈蒙尼德》(1135—1204)

经文今读

罗兰·墨菲(Roland E. Murphy)的《生命树:圣经智慧文学探析》(*The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, 2002)考察了希伯来圣经和次经的每一部智慧书卷。克劳斯·韦斯德曼(Claus Westermann)的《智慧之根:以色列和其他民族最古老的箴言》(*Roots of Wisdom: The Oldest Proverbs of Israel and Other People*, 1995)考察了箴言被写作的目的。埃德温·

古德(Edwin M. Good)所作的《苦难时日：再读再译〈约伯记〉》(*In Turns of Tempest: A Rereading of Job, with a Translation*, 1990)是学术专著, 史蒂芬·米契尔(Stephen Mitchell)的《约伯记》(*The Book of Job*, 1987)对原文逐节进行诠释。研究《约伯记》最有名的专著是阿基保尔·麦克利什(Archibald MacLeish)的普利策奖作品《约伯》(*J. B.*, 1956)。哈罗德·库什纳(Harold Kushner, 1981)创作的《当坏事缠上好人》(*When Bad Things Happen to Good People*, 1981)使用《约伯记》的主题作为本书的主要内容。

[418] 第十五章 五小卷：百姓故事

- 1 简介
- 2 《雅歌》
- 3 《路得记》
- 4 《哀歌》
- 5 《传道书》
- 6 《以斯帖记》
- 7 五小卷作为一部文集
- 8 次经补篇

关键术语

藏头诗

亚哈随鲁

寓言

伯利恒

波阿斯

以斯帖

五小卷

哈曼

末底改

拿俄米

普珥节

传道者

路得



爱情和死亡

《雅歌》里说：“爱情如死之坚强。”这是埃特鲁斯坎(Etruscan)墓葬里的雕像，刻画了一对永远相拥的情人。

来源：巴瑞·班德斯塔根据波爱修(A. Boethius)等人的编著《埃特鲁斯坎文化、土地，以及人民》(纽约：哥伦比亚大学，1963)里的476号插图绘制而成。

以下是对这部“最伟大的书”的评价：

(1) 阿奇巴拉比(Rabbi Akiba)说过：天堂禁止那些争论《雅歌》是否为圣的以色列人进入。因为圣卷里的所有书卷都是神圣的，而雅歌又是圣中之圣。

《密西拿·雅达义姆》(Mishnah Yadayim)3: 5 (公元二世纪)

(2) ……整部《雅歌》的主体是表现神圣的爱情，但是它无法用言语表达，只能用行动和真理表达。在《雅歌》里，爱无处不在！谁想理解这些作品，就必须先去爱！[419]没有爱的人，理解不了

爱的歌曲——因为一颗冰冷的心无法从歌曲里擦出火花。

对没恋爱的人来说，爱的语言也许毫无意义，就像金属或铍发出的声音。

明谷的伯纳德(Bernard of Clairvaux, 1090—1153), 布道 79.1

(3) [《雅歌》]不是寓意性的而是神圣的。人类的激情……提供给我们一窥上帝激情的线索。我们被爱包围的感受就像上帝与我们同在一样。当爱人追随我们时,我们就能更好地理解上帝对人的爱。

安德鲁·格雷利(Andrew M. Greeley),《爱歌》(1989)

1 简介

我们在五小卷里能找到以色列对生活深层问题的成熟看法,例如爱情、忠诚、自由、命运以及死亡等。有些书卷透出欣欣向荣的气息,而有些书卷格调压抑。这些书卷揭示了一个传统:回应人类的生存状况是应该并且值得的。这五部书卷奇怪地结合在一起,无论从形式还是内容而言,它们都没有多少共同之处。《雅歌》是爱情诗集,《路得记》浪漫唯美,《哀歌》是悼念文集,《传道书》是哲学论集,《以斯帖记》是历史故事。但是把它们编辑在一起并称之为五小卷一定是有它的道理,这个问题将在本章结论部分予以说明。

1.1 阅读指南

如果你阅读的是基督教圣经而不是希伯来塔纳赫,那么不会认识到这五部书卷被编辑在一起,因为它们篇幅短小而且比较分散。在旧约圣经里,《路得记》在《士师记》后面,《以斯帖记》在《尼希米记》后面,《传道书》和《雅歌》(也许被称作《所罗门之歌》)在《箴言》后面,《哀歌》在《耶利米书》后面。以下是对这五部书卷的概述:

1. 《雅歌》:这是一个联系松散的诗集,如果你读了1章和7—8章,就不会错过任何情节,而且也能体会到丰富的诗性和深刻的情感。
2. 《路得记》:这是一个情节连续的文集,而且只有四章的篇幅。内容感人至深。
3. 《哀歌》:本书卷包括五首哀歌,每章含有一首哀歌,用于哀恸耶路撒冷被毁;请阅读第一首哀歌,即第一章。
4. 《传道书》:阅读1—3章,里面涉及主题介绍、个人经历以及“回转、回转、回转”(turn, turn, turn)这首被飞鸟乐队(the Byrds)唱出名气的诗歌。也要阅读12章,它以律法作结。
5. 《以斯帖记》:这部书卷和《路得记》一样也有连贯的情节,不过十章内容比《路得记》稍长一些,但应该完整地阅读下来。

[420] 2 《雅歌》

《雅歌》完全不像希伯来圣经里其他文学作品。有时我们又称它为《所罗门之歌》,里面充斥着相当私密的爱情。读者对本书是否有情节莫衷一是。《雅歌》当然没有《路

得记》和《以斯帖记》那样的故事情节，它究竟是一出戏剧还是婚礼歌曲集或其他什么？学者对此尚无定论。但无论它的体裁是什么，读者认为它读来让人畅快。

《雅歌》里存在三种不同的声音：良人(male lover)、佳偶(female lover)以及旁观的耶路撒冷的众女子。有些学者认为这两个主要的说话者应该被称作情人(男子)和至爱(女子)，但是这就暗示其中一个是积极主动的，而另外一位是被动接受的，而诗歌里的女性并不被动。尽管良人和佳偶的称呼缺乏诗意，但是它们比较真实地反映了两者间的关系。

佳偶首先说话：

愿他用口与我亲嘴，
因你的爱情比酒更美。
你的膏油馨香，
你的名如同倒出来的香膏，
所以众童女都爱你。(1：2—3)

良人高度赞美了他的佳偶：

我的佳偶，你甚美丽！你甚美丽！
你的眼好像鸽子眼。
我的佳偶哪，你甚美丽可爱！
我们以青草为床榻，
以香柏树为房屋的栋梁，
以松树为椽子。(1：15—17)

佳偶时不时地和耶路撒冷的众女子讲话，她们似乎是她的同伴，有时鼓励她大胆与良人建立关系。佳偶不止一次地阻止她们不要把她向前推：

耶路撒冷的众女子啊，
我指着羚羊或田野的母鹿嘱咐你们，
不要惊动，不要叫醒我所亲爱的，
等他自己情愿。(2：7；3：5 以及 8：4)

良人对佳偶的身体特征赞不绝口，而且对爱情显得急不可耐。在整首诗里，他都呼唤她为“妹子”：

我妹子，我新妇，

乃是开锁的园，
禁闭的井，封闭的泉源。(4: 12)

园的意象似乎体现了他们的共同经历。

佳偶

北风啊，兴起！
南风啊，吹来！
[421]吹在我的园内，
使其中的香气发出来。
愿我的良人进入自己的园里，
吃他佳美的果子。(4: 16)

良人

我妹子，我新妇，
我进了我的园中，采了我的没药和香料，
吃了我的蜜房和蜂蜜，
喝了我的酒和奶。(5: 1a)

耶路撒冷的众女子

我的朋友们，请吃！
我所亲爱的，请喝！且多多地喝。(5: 1b)

本书卷最后强调了爱情的终极性：

求你将我放在心上如印记，
带在你臂上如戳记；
因为爱情如死之坚强，
嫉恨如阴间之残忍。
所发的电光，是火焰的电光，
是耶和华的烈焰。
爱情，众水不能熄灭，
大水也不能淹没，
若有人拿家中所有的财宝要换爱情，
就全被藐视。(8: 6—7)

阴间(Sheol)是指冥府,是死人的住所。没有什么能敌过爱情的力量,爱情甚至超越死亡。实际上,《雅歌》在表现情欲时语言坦率、真情流露。许多比喻都朦胧地指向人的性行为。肉欲之爱是《雅歌》情爱中深层次满足的来源。

诠释《雅歌》面临许多问题。首先,它是一部戏剧吗?或者只是结构松散的诗歌?如果只是诗歌,是用在婚礼上还是其他庆典活动中?另一个问题:良人就是君王吗(1:4,12)?抑或君王在和乡村少年竞争一位姑娘的爱?不过学者还是倾向认为它是戏剧,《雅歌》传达出这样的思想:人类的爱情充满能量、愉悦身心。

尽管《雅歌》是五小卷之一,但是它和所罗门有关,因此也就和智慧传统联系在一起。英文译本通常称这部书卷为《所罗门之歌》,但是希伯来圣经通常称它为《雅歌》。“雅歌”的希伯来原文直译为“歌中之歌”,用来表达最高级;^①换句话说,这是最伟大的歌或者“最高尚的歌”(波普(Pope),1977)。希伯来圣经里类似的表达法有“万主之主”和“万王之王”。

《雅歌》被译为《所罗门之歌》是因为本书卷第一句话是“歌中之歌献给所罗门”。从语法的角度讲,这句话既可以理解为“所罗门所作”又可以理解为“为所罗门而作”。[422]这样的歧义在《诗篇》里也屡次见到,我们无法确定究竟是大卫创作了某些诗篇还是这些诗篇是为大卫而作(《今日如何读旧约》十三章)。认为所罗门与此有关,也许是因为第三章和第八章都提到他,而且《列王纪上》4章32节说他作诗歌一千零五首。

学者对《雅歌》的成书时间并没有定论。有些内容可能追溯到早期君主制时期,尽管没有足够的证据。《雅歌》与古代埃及情歌极相像(怀特(White),1978;福克斯(Fox),1985)。

埃及情歌之一

我的爱人,我的妹子,
在河水的另一边。
鳄鱼匍匐在沙丘上,
而我下到河水里。
我冒险穿越水流;
我的勇气征服了河水。
正是你的爱情给了我力量;
因为你令河水为我开道。
当我看见我妹子走来,

① “雅歌”(the song of songs)的希伯来语是 שִׁיר הַשִּׁירִים,其中 שִׁיר (song)是阳性名词,הַשִּׁירִים (the songs)是带定冠词的阳性名词复数形式。合在一起表达最高级。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗-锥维尔-布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,页1010。——译注。

我的内心充满喜悦。
我张开臂膀拥抱她；
在这样的地方，我的心无比兴奋。（托马斯(Thomas)，1961）

这首埃及情歌出现于公元前 1200 年，里面出现了和《雅歌》类似的动物意象。两个文本都将女情人称作“我的妹子”。除了以色列和埃及，没有哪个文化里的情诗如此称呼女性。^①流行在阿拉伯沙漠里的叙利亚婚礼歌曲比埃及情歌出现的时间要晚得多，有学者认为它与《雅歌》之间有平行对应之处。其他学者提出这样的情诗也许和古代美索不达米亚和迦南的婚礼或葬礼仪式有关(波普(Pope)，1977)。

从正典编修的角度我们不禁要问：圣经信仰社群如何会将《雅歌》收录进来？他们经历了怎样的思想斗争？《雅歌》明目张胆地表达爱情令许多早期读者感到害臊，因此它能进入正典的机会应该不多。而且像《以斯帖记》一样，《雅歌》从来没有提及上帝。拉比们后来发现男人和女人的关系可以比作耶和華和以色列民的关系，这部书卷才被收录在正典内。

寓意(Allegory)就是故事里的人物、地点以及事物具有和它们表面含义不同的其他意义。后来，基督教释经者也将男人和女人的关系运用到基督和教会的关系。这样的看法在中世纪占主导地位(马特(Matter)，1990)。史密斯(Smith，1993)注意到在中世纪以《雅歌》为基础的布道要远远多于圣经的其他书卷。

《雅歌》的结论从某种程度上肯定了性行为的美好。当然，在正典形成的历史中这一结论产生了许多问题。[423]也许拉比和早期基督徒一直努力把这样的情诗理性化。他们一直都欣赏有节制的人类之爱，并在正典中让它合法化。

3 《路得记》

这部书卷讲述了信仰女英雄**路得**(Ruth)的故事。《路得记》是读者最喜欢的圣经文学作品之一，它的文风简约，语言清楚直白。路得的故事可以分成四幕场景，每一个场景对应书卷的一章。

3.1 场景一

以色列夫妇以利米勒(Elimelech)和拿俄米(Naomi)因为伯利恒遭遇饥荒，就带着两个儿子往摩押地寄居(图 15.1)。**伯利恒**(Bethlehem)的希伯来语意为“面包之家”，但讽刺的是这里居然遭遇饥荒(David and Dion，2002)。^②[424]他们的两个儿子

① 在中国有大量民间歌谣，将男情人称作“哥哥”，将女情人称作“妹妹”。例如山西民歌《走西口》里的唱词。——译注。

② “伯利恒”(Bethlehem)的希伯来语是בֵּית לֶחֶם，这是个构建关系词(construct relationship)，其中בֵּית是构建状态词(construct state)，阳性名词，意为房子(house)；לֶחֶם是绝对状态词(absolute state)，阳性名词，意为面包(bread)。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》，前掲，页 111, 536。——译注。

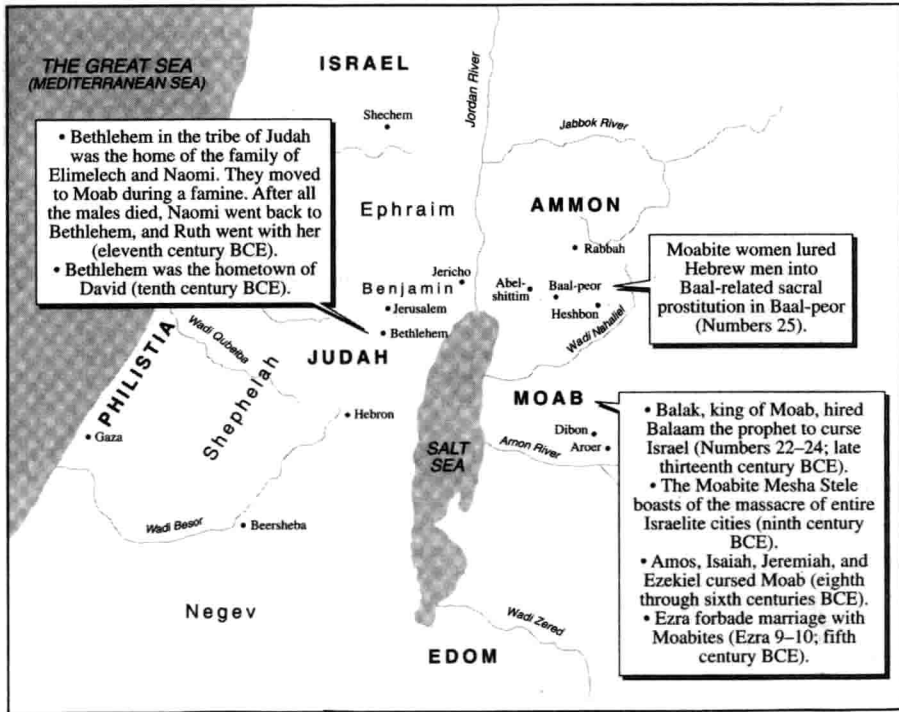


图 15.1 以色列历史中的摩押

玛伦(Mahlon)和基连(Chilion)在外邦分别和摩押女子俄珥巴(Orpah)和路得(Ruth)结婚。后来以利米勒和他两个儿子都死了,只有拿俄米和她的两个儿媳妇活着。拿俄米决定回到伯利恒,于是她催促两个儿媳妇改嫁。俄珥巴选择留在摩押,但是路得坚决不与婆婆分开并表现出坚定的忠诚:

路得说:“不要催我回去不跟随你。你往哪里去,我也往那里去;你在哪里住宿,我也在那里住宿;你的国就是我的国,你的上帝就是我的上帝。你在哪里死,我也在那里死,也葬在那里。除非死能使你我相离,不然,愿耶和華重重地降罚与我。”(得 1: 16–17)

路得定意要和拿俄米呆在一起。17节包含了一个誓愿的形式(“不然,愿耶和華重重地降罚与我”)。拿俄米和路得一起进入伯利恒,拿俄米对见到她的妇女表达了自己的遗憾和无奈。第一幕场景就以他们在大麦收获的季节回到伯利恒结尾。这次伯利恒获得丰收,这里暗示拿俄米和路得将在拿俄米的故乡收获满满。

3.2 场景二

路得在波阿斯的田地里拾取麦穗,波阿斯是路得已故公公以利米勒的亲戚。拾麦

穗是在割麦子的雇工后面拾取掉落的麦穗(利 19: 9—10)。波阿斯对路得有好感,不只是因为她对婆婆的忠诚。吃饭的时候,他把自己的食物分给她一些,并在她离开的时候额外给了她一些谷物。拿俄米注意到波阿斯对路得的仁慈。

3.3 场景三

拿俄米嘱咐路得要利用波阿斯的好感。庆祝收获的深夜(图 15.2),路得依偎在波阿斯的身边。她请求波阿斯用衣襟遮盖她;其比喻义是希望波阿斯能保护自己,也可能是和波阿斯共度夜晚。路得的主动征服了波阿斯。他认为这是路得忠于拿俄米和已故丈夫的又一信号,并许诺第二天就和她结婚,作她死去丈夫的“至亲”(next-of-kin)。这个希伯来词语是 *go'el*,可以翻译成“救赎者”(redeemer)。^①

3.4 场景四

早晨波阿斯来到城门,这是决定社群公共事务的地方。波阿斯宣布拿俄米要卖以利米勒的地。[425]另一个人与以利米勒的关系比波阿斯还近,这个没有姓名的男子最初对购买田产有兴趣,但听说还要迎娶路得并为死人生下儿子时就放弃了这个念头。根据利未(“利未”的拉丁词根是 *levir*,意为“丈夫的兄弟”)婚姻,以色列男子有义务娶寡嫂为亡兄留后代(申 25: 5—10)。这样波阿斯宣布了赎买的权利。



图 15.2 打谷场

打谷场是山上一块石砌空地。人们在打谷场为谷物脱粒。路得和波阿斯就是在这样的地方约会的。这是靠近伯利恒的一处打谷场。

这笔交易以脱鞋为仪式,所有权就从一方转到另一方,波阿斯迎娶路得作为他的

^① “至亲”(next-of-kin)的希伯来语是 גֹּאֵל ,意为“拯救者”(redeemer)。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds.,《布朗-锥维尔-布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,页 145。——译注。

妻子。到日子时路得生下一个儿子，拿俄米是第一个感到高兴的人，她给孩子取名俄备德，后来他成为耶西的父亲，而耶西又是大卫的父亲。因此，摩押女子路得和波阿斯成为以色列最伟大君王的曾祖父母。

这是一个温暖人心的故事，路得是希伯来故事中一个难得的楷模。她富有美德，应该成为人们效仿的对象。拿俄米为儿媳的幸福着想。波阿斯的字意为“力量”，他用自己的方式对路得表现出仁慈，并为她提供保护。^①

总之，路得对她婆婆和曾经收养她的家庭表现出绝对的忠诚，尤其是对死去的丈夫。她不是出于自己的兴趣而是想方设法保留住以利米勒的财产和未来。《路得记》说明普通人如果行为无私就能找到和平与安宁。

这个故事的主角路得是一位女性。她也是影响以色列历史进程的强势女性。[426]她是外邦摩押女子，以色列历史中摩押人被以色列人憎恨，尤其在被掳和后被掳时期。然而这个故事却向大家展示一个摩押人如何拥有忠心和虔诚并成为大卫王室血脉的组成部分。

路得的故事背景是在士师秉政时期，也就是前君主制时期。早期希腊圣经版本把这部书卷放在《士师记》和《撒母耳记》之间，这是基督教处理正典顺序的方法。

本书卷最后成书时间尚在争论中，一些学者认为在早期君主制时期（哈尔斯（Hals），1969；坎贝尔（Campbell），1975），大多数学者认为应该在后被掳时期。如果第二个时间是真确的，那么就和以斯拉的历史形成矛盾，后者在公元前五世纪管理耶路撒冷。以斯拉治下的犹太社群采取极为苛刻的民族身份政策。这时的移民被称作寄居的，是不受欢迎的一类人，以斯拉让那些犹太男子与他们的摩押妻子离婚（拉 10：1—5，尼 13：23—27 以及《今日如何读旧约》十七章）。

《路得记》表现出对摩押人或全体寄居者的欣赏，说明寄居者也能表现出对耶和华的忠诚。如果从这种角度理解，那么《路得记》或许在抗议将所有非犹太人排斥在犹太教之外的做法。我们在先知文学里也能看到对外邦人的接纳，例如《约书亚记》里喇合的故事，第二和第三以赛亚对外邦民族的接纳，还有《约拿书》的内容，但是这些都没有《路得记》来得清楚明白。关键是外邦人能够展现对以色列上帝耶和华的信仰，能够对以色列民表示出忠诚，甚至成为他们中的一份子。

路得的故事自我完善、自成一体。不过它的最终形式还是透露出正典传递和编修的痕迹。路得的故事不仅表达了超出理想的上帝子民形象，更被重新赋予目的并用来连接大卫世系，尽管大卫的家谱在这个故事里并没有什么作用。

故事最初的形式可能并不包括大卫祖先的内容。若没有末尾有关大卫的几节经文，故事也能自成一体。但是附加的 4 章 17 节以及 4 章 18—22 节就为《路得记》带来

^① “波阿斯”（Boaz）的希伯来语是 בּוֹאֵז 。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., 《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》，前揭，页 126。——译注。

更广阔的民族史诗的意味。因为这些附加的内容,《路得记》就表达了这样的观点:上帝对拿俄米一家的生活做工是出于保障以色列王权的需要。虽然增补的家谱与故事情节无关,却由于提供了王室信息而使故事发生的背景增色不少。后被掳时期对已经存在的路得故事进行编辑,就证实了在圣经时代晚期人们对王室弥赛亚的浓厚兴趣。

4 《哀歌》

《哀歌》包括五首独立的诗歌,每一首占用一章。前四首中的每一首都是以希伯来字母排序的**藏头诗**(acrostic)。以1—2章为例,每个诗节里面第一个字母是以希伯来字母顺序排列的。[427]例如,第一个诗节以 aleph 作为首字母,第二个诗节以 beth 作为首字母,依此类推。^①第四章是以两行诗对而不是三行诗节的形式往下排序。第三章包括22个三行诗节,每个诗节的每一行都以相同的希伯来字母出现,22个诗节正好对应22个希伯来字母顺序。第五章包括22行,但是它们之间没有明显的字母顺序排列。无论作者为什么要精心设计这些藏头诗,但是从这里我们可以看到作者高超的文学技巧。

《哀歌》里的每一首诗都是怨诗;而这正是《诗篇》里的主要体裁(《今日如何读旧约》十三章)。实际上,前四首哀歌的每一行都以3+2韵律出现,这样就强化了哀歌的体裁(加尔(Garr),1983)。城市哀歌的特殊体裁也可以在巴比伦文学里见到。将《哀歌》和乌尔被毁的诗歌进行比较(ANET,455—463),也可以将《哀歌》和苏美尔被毁的诗歌作比较(ANET,611—619)。

《哀歌》里既有个人怨诗也有集体怨诗,这种差异随人称上的单复数变化即可发现。当说话者从单数变为复数时,似乎就是一个群体的抱怨。下面这首诗集中表现耶路撒冷的荒芜:

先前满有人民的城,
现在何竟独坐!
先前在列国中为大的,
现在竟如寡妇!
先前在诸省中为王后的,
现在成为进贡的。(哀1:1)

这首怨诗表达了对公元前587年巴比伦人摧毁耶路撒冷的哀叹。圣殿被毁成为一切悲剧的集中体现,因为这意味着百姓的中央崇拜场所丧失,耶和華离开了他们的

① 希伯来字母顺序依次为א, ב, ג, ד, ה, ו, ז, ח, ט, י, כ, ל, מ, נ, ס, ע, פ, צ, ק, ר, ש, ת。——译注。

土地。《耶利米书》41章5节似乎显示圣殿被毁以后百姓仍然到耶路撒冷圣殿山进行崇拜活动。《撒迦利亚书》7章1-7节以及8章19节表明百姓开始禁食,也许一年四次,以纪念圣殿被毁。《哀歌》也许被用在这些纪念场合。以色列历史上的这次创伤经历仍然可以在今天的犹太社群看到,每年埃波月(也就是阳历的七八月间)的第九日(Tisha b' Av)以色列人都要纪念圣殿被毁。

传统看法认为耶利米就是《哀歌》作者,因为他在《耶利米书》里的个人怨诗和《哀歌》里的风格非常相像。因此,基督教正典将《哀歌》编排在《耶利米书》之后。它在希伯来圣经里属于圣卷范畴。耶利米在约西亚王死的时候为他作哀歌(代下35:25),但是我们没有足够的证据证明他也为耶路撒冷的倾覆创作过《哀歌》。

5 《传道书》

《传道书》通常和《箴言》、《约伯记》一起被归到智慧文学的范畴内。它和巴比伦智慧传统里的悲观主义对话(Dialogue of Pessimism of the Babylonian wisdom tradition)有类似之处,因此也被称作巴比伦传道书或巴比伦神义论(ANET, 438-440, 600-601以及Lambert, 1960)。[428]然而它使用的语言、词汇以及主题与希腊哲学有共同之处,这表明它的成书时间大约在公元前二世纪。

《箴言》和《约伯记》有关人类行为和神圣目的的神学对话在《传道书》里得以延续。就像约伯一样,它对传统的神学观念发起挑战。《传道书》质疑了人类存在的真正目的。是什么赋予生命最终的意义?如果每个人最终都要死掉,义人和恶人的差别在哪里?本书认真探讨的这些基本问题,使之成为圣经文学中最“现代”的一卷书。

像《箴言》一样,《传道书》向经验世界寻求秩序和道德律。作者运用观察和理性试图将他们有机组织起来。但是不像《箴言》里的智慧,《传道书》的作者没有做到这点。当然,有些事情可以预料并有迹可循:

凡事都有定期,
天下万务都有定时。
生有时,死有时;
栽种有时,拔出所栽种的也有时。(传3:1-2)

不过,生命最终似乎难以预料:

后来,我查看我手所经营的一切事和我劳碌所成的功,谁知都是虚空,都是捕风,在日光下毫无益处。(传2:11)

《传道书》宣扬的智慧似乎挑战了《箴言》智慧传统所应对的有序整齐的世界。如果生活没有终极目标,那么人们为什么还要关心智慧或愚蠢、公义或邪恶的问题呢?

《传道书》据说是所罗门所作。所罗门是智慧的守护者,也就很自然地得到这个名声。所罗门作为以色列最富有、最智慧的君王(真实与否从文学角度讲无关紧要),他的英名让作者可以不受限制地探索终极智慧。如果谁有才能和机会去探寻智慧并发现它,这个人应该非所罗门莫属。

《传道书》的序言和其他章节都没有说所罗门就是本书的作者。经文只是简单地提起**传道者**(Qohelet),“在耶路撒冷作王,大卫的儿子传道者的言语”(1: 1)。传道者不是人名,而是称谓。翻译者并不确定这个称谓的意思和原因,它和动词“聚集”有关,七十士译本的传道者(Ecclesiastes)意为“牧者”(希腊语 *ekklesia* 意为“聚集”或者“教会”)。传道者(Qohelet)是阴性名词,希伯来词语“智慧”也是阴性名词。和知识有关的词语都是阴性名词,这也许并非巧合。

本书以个人反思和回忆的形式述说王室的问题,它与古代近东王室文学的体裁有可比之处(朗文(Longman), 1991)。[429]在传道者个人故事前面有一首诗,表达了本书作为一个整体的思想:

传道者说:虚空的虚空,虚空的虚空,凡事都是虚空。人一切的劳碌,就是他在日光之下的劳碌,有什么益处呢?一代过去,一代又来,地却永远长存。日头出来,日头落下,急归所出之地。风往南刮,又往北转,不住地旋转,而且返回转行原道。江河都往海里流,海却不满;江河从何处流,仍归还何处。万物令人厌烦,人不能说尽。眼看,看不饱;耳听,听不足。已有的事,后必再有;已行的事,后必再行。日光之下,并无新事。岂有一件事人能指着说这是新的?哪知,在我们以前的世代,早已有了。已过的世代,无人记念;将来的世代,后来的人也不记念。(传 1: 2-11)

《传道书》的核心思想体现在第一节经文里,“虚空的虚空,凡事都是虚空”。“虚空”(hevel)的希伯来语意为“雾”、“气”。^①一切都是虚空的断言贯穿本书始末,我们可以在1章2节和12章8节里看到这样的话语。这种首尾呼应的结构在书中俯拾即是,其特点是结尾往往就是开始。

传道者观察自然界的循环,生命、死亡以及重生的不断循环,他看到了规律和可以预见的事物。但是他并不觉得这种自我更新的系统是美的,相反认为这是无价值、无目的的。智慧野心勃勃地要发现和彰显自然秩序,但结果却不乐观。

① “虚空”(vapour)的希伯来语是הֶבֶל,阳性名词。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., 《布朗-锥维尔-布里格斯希伯来语和英语词典》,前揭,页 210。——译注。

在第一、第二章里，传道者告诉我们他如何以及为什么会得出这样的结论。首先，他用智慧专心寻求探究天下所做的一切事，结果发现一切都是虚空。

然后他反其道而行之，追求肉体的享乐和个人欲望的满足。他喝烈酒，大兴土木，积蓄金银财宝和奴仆。尽管他从这些事中体会不到自我实现的价值，但是他认为追求这些感官享受能带来片刻欢愉。他的结论是“人莫强如吃喝，且在劳碌中享福”（2：24）。传道者的沮丧是因为他明白了人类有限的生存状态。

“日光之下”一语在本书中出现了 29 次，通常的表述是“见日光之下，快跑的未必能赢，力战的未必得胜”（2：24）。“日光之下”的另一种表述就是“在地上”，它们都用来强调人类理性的有限性以及人类理性无法看到整体的局限：

上帝造万物，各按其时成为美好，又将永生安置在世人心里。然而上帝从始至终的作为，人不能参透。（传 3：11）

[430]上帝将永生安置在世人心里，这是超越人类有限性的维度，然而他并没有教给人类如何拥有它。因为我们无法超越自身局限，传道者劝慰我们享受上帝创造出来的美好事物。

《传道书》坦然面对人类精神在创造终极意义方面的有限性。叙述者并不否认终极意义的存在，但是他怀疑我们有如此能力找到它。然而他并没有得出没有秩序的结论。他肯定上帝（本书中的神名是埃洛希姆而不是耶和華）的实在和美好。他坚称我们需要不断敬畏耶和華。

4—11 章大多是相当传统的智慧思想，与《箴言》里的非常相似。坦率地讲，一切事物最终都没有意义，传道者明白生活还要继续，应该享受生活的欢乐。然而他的观察试图强调人类经验的不幸或悲剧方面。注意传道者如何激烈评价陈腐的教条：

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。（传 5：10）

传道者是一位异教徒吗？或者他只是诚实坦率？在犹太信仰社群里，《传道书》有些难于讲解。它并没有包含信仰群体渴望听到的那种积极乐观的信息，然而它也不是一个疲惫的老哲学家发出的悲观厌世的呻吟。传道者至少在某些方面讲出了真理，尤其是当犹太人渴望在希腊人专制统治的世界里存活下来的时候。他们看不到上帝的伟大目的，也对影响上帝感到无能为力。

因为《传道书》里有许多特殊想法，犹太社群在将它正典化的过程中经历许多争论和挣扎。本书的编修历史可以证明这个过程。尽管对本书的编修形式已经有大量的讨论，但是一个基本的意见就是《传道书》的核心部分是 1 章 2 节至 12 章 8 节。

12章9—11节与本书其余部分风格迥异，它由格言和自传组成，可能出自一个虔诚的传道者学派之手。这些经文肯定了传道者的智慧以及他作为思想者和教师的影响：

再者，传道者因有智慧，仍将知识教训众人；又默想，又考查，又陈说许多箴言。传道者专心寻求可喜悦的言语，是凭正直写的诚实话。智慧人的言语好像刺棍；会中之师的言语又像钉稳的钉子，都是一个牧者所赐的。（传12：9—11）

[431]另一方面，13—14节由道学家所写，他比传道者传统得多：

这些事都已听见了。总意就是敬畏上帝，谨守他的诫命，这是人所当尽的本分。因为人所作的事，连一切隐藏的事，无论是善是恶，上帝都必审问。（传12：13—14）

最后这段经文由编者添加上去（谢帕迪（Sheppard），1980）。这样做似乎是为了防止传道者的思想导致信仰群体走上虚无主义或者否认上帝存在的歧途。

编者的结论意义非凡，它证明后被掳社群的信仰依然有效。人们明显接受了《传道书》的思想，甚至从中得到鼓励。这种创造性思想把律法挤到一边，将律法运用到现在的处境中需要花费很大心血。传道者认为综合、同化是不够的，还应该代表非正统立场的神学思考。

6 《以斯帖记》

《以斯帖记》和《路得记》在犹太人—基督徒那里并没有获得同样的待遇。不仅因为《以斯帖记》缺乏人们渴望在希伯来文学里看到的宗教特征——以色列的上帝、立约、律法以及耶路撒冷，而且因为《以斯帖记》似乎在纵容人类的某些低劣的冲动，例如暴力或复仇。然而本书卷却是希伯来正典的一部分，我们需要知道为什么它会成为正典。

以斯帖的故事发生在波斯时期，历史学家称这个时期为阿契美尼德帝国（Achaemenid Empire，图15.3）。该故事的波斯君主是**亚哈随鲁**（Ahasuerus），也就是薛西斯一世（Xerxes I），他的统治时期从公元前486年至前465年。故事背景是王室冬宫所在地的书珊（Susa）城，尽管波斯波利斯（Persepolis）是这个帝国的首都。

故事开头描写一场盛宴。王后瓦实提因拒绝取悦男性宾客很快就被免去王后的尊位。后来亚哈随鲁组织了一场“波斯小姐”的选秀活动填补王后的空缺，最后以斯帖胜出。

以斯帖(Esther)是一个犹太孤儿,由叔父末底改(Mordecai)抚养成人。以斯帖在宫里成功隐瞒了她的犹太身份。同时末底改成功刺探到一起旨在刺杀亚哈随鲁的阴谋,以斯帖获息后禀告亚哈随鲁。首相哈曼(Haman)不满末底改,因末底改拒绝向哈曼表示敬意。虔诚的犹太人末底改遵守诫命,只向以色列的上帝屈身,而拒绝向其他任何人或物下拜。

哈曼欲阴谋除掉末底改和犹太人,亚哈随鲁不自觉地参与到这样的计划中。当末底改得知哈曼的计划时要求以斯帖有所作为。毕竟她和王接近也受王的喜爱。起初以斯帖不愿介入,理由是未受王的邀请贸然见王会有生命危险。末底改这样开导以斯帖:

你莫想在王宫里强过一切犹太人,得免这祸。此时你若闭口不言,犹太人必从别处得解脱,蒙拯救,你和你父家必至灭亡。焉知你得了王后的位分,不是为现今的机会吗?(斯4:13-14)

这段话是本书最接近神学表达的话语,揭示了神的意图和保护。以斯帖面见君王,邀请君王和哈曼共同赴宴。哈曼接到邀请后非常高兴,但是末底改再次拒绝向他屈身令他满心恼怒。他回去后决定阴谋绞死末底改。

[432]

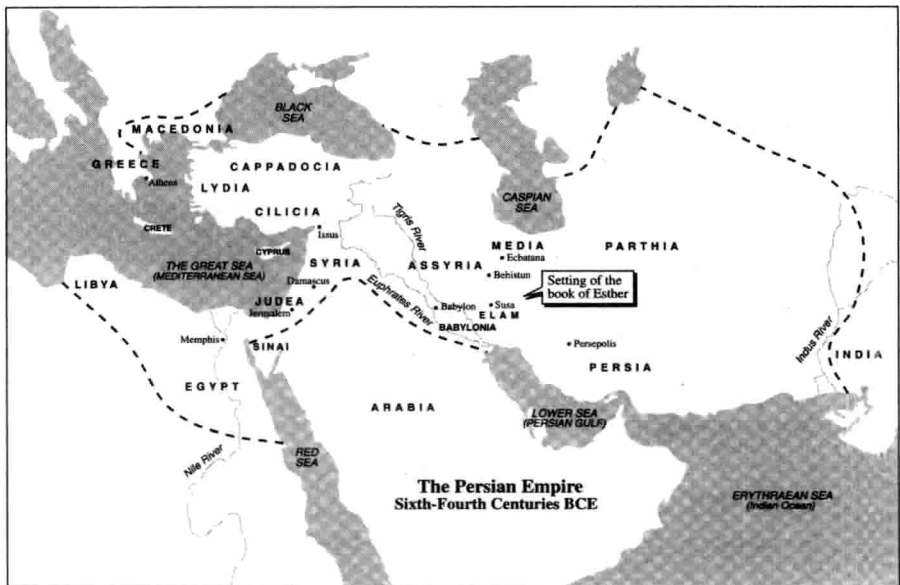


图 15.3 《以斯帖记》和波斯帝国

一夜，亚哈随鲁浏览宫廷历史，读到末底改曾经解救过王的情节。在得知末底改尚未因此事得尊荣时，哈曼正巧求见君王。于是君王问他对忠心的臣子应该赐给什么样的奖赏？哈曼以为君王要奖赏他，于是说应该游街庆贺，[433]君王就让哈曼如此行。我们可以想象当他发现末底改才是那个要奖赏的人时该有多震惊。

此后以斯帖在宴席上为犹太人辩护。令人吃惊的是君王对自己颁布的法令并不了解：

亚哈随鲁王问王后以斯帖说：“擅敢起意如此行的是谁？这人在哪里呢？”

以斯帖说：“仇人敌人就是这恶人哈曼。”（斯 7：5）

君王大怒，起身离开酒席往御花园去了。哈曼伏在以斯帖所靠的榻上祈求王后饶恕性命。当王返回看见哈曼靠在以斯帖身上，以为哈曼要非礼王后。亚哈随鲁的怒气比刚才更甚，就把哈曼挂在他为末底改预备的木架上。

以斯帖和末底改获得王的信任，签署了除灭哈曼计划的法令。官方书信被传往帝国内，号召犹太人起来保卫自己，他们在书珊城和其他地方杀敌无数。这是大离散时期的犹太人赢得的新的尊重，许多人改信犹太教。

尽管从巴比伦灭亡耶路撒冷时犹太人就开始了世界性大离散，但是直到波斯时期的两份文书才为我们提供了早期犹太离散时期非常重要的背景信息。《象岛蒲草纸文献》(Elephantine papyri)来自埃及的阿斯旺，大约成书于公元前 5 世纪。里面提到大批犹太人生活在埃及，他们可能是公元前 587 年随耶利米和巴录来到埃及的犹太人（耶 43：7）。《象岛蒲草纸文献》还透露象岛犹太人崇拜迦南女神阿娜特以及耶和華。马如书档案(Murashu archive)出自公元前五世纪晚期，发现于美索不达米亚南部的尼普尔。它是马如书家族的商业文献资料，里面记载了大量犹太人名字，为犹太人在那时拥有地产和房屋做了有力的证明。

《以斯帖记》解释了犹太人**普珥节**(Purim)的来历。这个节日在犹太历史中出现较晚，五经里没有记载。“普珥”意为掣签(3：7)，哈曼用掣签的方式决定了屠杀犹太人的“吉日”。

如今的犹太社群仍然会在二三月间庆祝普珥节，普珥节是庆祝自由的节日，纪念离散在世界各地的犹太人依然得到其他民族的尊重和认可，捍卫他们自己的生活方式。今天看来普珥节应该是隆重的节日。青少年在这样的节日里可以做平时不能做的事情。人们在庆祝节日的时候，要在会堂宣读《以斯帖记》。当念到哈曼的名字时，孩子们就尖叫、跺脚。犹太人还要吃一种叫做“哈曼的耳朵”的食物，以嘲笑惩戒恶人。成年人要喝许多酒，直到自己不能分辨“受祝福的末底改”和“被诅咒的哈曼”为止。

以斯帖的故事还有其他含义。本书卷郑重警告犹太人不要忘记他们的身份或者

以为与其他民族混在一起就能寻求庇护。[434]末底改向以斯帖指出，屠杀不会因为她在宫廷身居高位就可以幸免。这也暗示了犹太人必须抱成团才能生存下去。

从以斯帖身上我们可以再次看到信实的妇女对以色列历史的重要性。实际上，犹太社群的生存依赖她的努力。讲述者树立这样一位典型用意非常明显，以斯帖显然被塑造成勇气和信心的化身。

希伯来圣经将《以斯帖记》安排进五小卷的范畴内。基督教旧约的正典传统将它放在《尼希米记》后面使它成为历史书的最后一部书卷，这就让《以斯帖记》成为讲述历史而不是讲故事的书卷。

《以斯帖记》是较晚出现的书卷，明显是在亚哈随鲁（薛西斯一世）统治后写成的。一般的观点认为本书写于公元前四世纪或前三世纪。由于它明显缺少上帝的话语，因此在进入正典的过程中遇到一些麻烦。它是希伯来圣经里唯一一部在死海古卷里找不到对应物的书卷。七十士译本的《以斯帖记》比希伯来圣经的《以斯帖记》内容多，前者有介绍性祷文以及以斯帖和末底改向上帝的祈求（见下文）。

一些学者认为本书在文字记载之前可能具有异教特征。例如，末底改的名字可能来自巴比伦主神马杜克，以斯帖的名字从语言学的角度看和巴比伦爱与战争女神伊什塔尔的名字类似，因此这个故事最初很可能和巴比伦新年节日有关。后来这样的故事换了名字便成为犹太人的传说。尽管这样的观点难以令人信服，但是文字记载前的神话传统也许可以支持本书的主题。但是现在本书以历史和圣经背景的面目出现。

末底改和哈曼的家谱让这个故事的处在一个更大的圣经语境下。末底改是便雅悯人基士的曾孙，他因此可能是扫罗的后代。哈曼是亚玛力人亚甲族的后代，亚玛力人是以色列人的宿敌。以色列人出埃及的时候，他们袭击过以色列人（《今日如何读旧约》三章）。他们在以色列君主制早期也骚扰过以色列人。扫罗失败的一个原因就是没有除掉亚甲族和亚玛力人。《以斯帖记》暗示末底改最终通过除掉哈曼完成了这个未竟事业。

《以斯帖记》明确以“我们”反对“他们”。以斯帖和末底改证明他们有足够的聪明才智化解对犹太人的威胁。犹太人的民族和宗教拯救被纳入到处决哈曼和民族自卫的活动中来。从某些方式讲这是一部暴力之书。那么它在希伯来圣经里有什么影响？这种流血冲突如何被正名？

也许《以斯帖记》表现出对这个问题的纠结并可以淡化它的影响。9章20-32节末底改和以斯帖的书信似乎是加上去的，它们大幅度改变了普珥节的色调，使杀戮犹太人的流血冲突变成彼此馈送礼物表达美好祝愿的庆典活动。[435]通过正典诠释，原来的事件成为庆祝犹太人身份的节日，成为上帝让犹太民族保存下来的纪念活动（查尔兹(Childs)，1979）。然而《以斯帖记》也展示了上帝子民生活在外邦和异域文化下所面临的威胁，揭示出上帝引导事件的发展以保护和拯救其子民。

7 五小卷作为一部文集

我们把这五部短小的书卷放在一起解读是因为它们是希伯来圣经里的**五小卷**(希伯来语,意为“五部经卷”)。为什么是五部?这五部经卷也许仿照五经或者《诗篇》五部分的说法。巴比伦塔木德证明它们最初的顺序就是按照现在希伯来圣经顺序将五部书卷编排在一起的(Baba Bathra 14b)。这五部书卷和其他书卷的顺序分别是《路得记》、《诗篇》、《约伯记》、《箴言》、《传道书》、《雅歌》、《哀歌》、《但以理书》、《以斯帖记》、《以斯拉—尼希米记》以及《历代志》。这个顺序反映了编年史顺序。

尽管它们缺乏共同的类型和主题,还是比较适合编排在一起。每部书卷都和犹太人的庆典有关,书卷的顺序符合犹太人从春到冬的过节顺序(表 15.1)。

这五部书卷在文学类型和主题上各不相同。它们被编排在一起主要因为它们都和犹太人的纪念活动有关。但是把他们编排在一起是否还有主题或神学上的共同点?

表 15.1 五小卷和犹太历法

| 书卷 | 场合 | 希伯来语 | 季节 | 历史关联 |
|--------|---------|--------------------|---------------------|--|
| 《雅歌》 | 逾越节 | <i>Pesach</i> | 春季;大麦收获的季节 | 出埃及 |
| 《路得记》 | 七七节/五旬节 | <i>Shavuot</i> | 夏初,逾越节后的七周;大麦收获的结束 | 西奈山颁布律法 |
| 《哀歌》 | 埃波月第九天 | <i>Tishah b'av</i> | 夏末 | 公元前 587 年耶路撒冷第一圣殿被毁;也用于纪念公元 70 年第二圣殿被毁 |
| 《传道书》 | 住棚节或帐幕 | <i>Sukkot</i> | 秋季,逾越节后的六个月;葡萄收获的季节 | 旷野漂泊四十年 |
| 《以斯帖记》 | 普珥节 | <i>Purim</i> | 晚冬 | 拯救波斯时期的犹太人 |

[436]这五部书卷编纂的时间约在公元前六世纪的被掳时期或更晚。因此这些书卷应根据那个时期的神学和社会问题进行诠释,尤其是犹太社群的重构以及犹太教出现等重大问题。

《路得记》似乎反对民族主义,支持一种更广阔包容的社群,认为加入社群的标准不应该是支派身份而是信仰以色列的上帝。

《以斯帖记》从相反的视角即犹太人遭排挤的方面提出社群问题。它从局外人的视角暴露出宗教迫害和仇外的问题。《以斯帖记》描绘了社会的丑陋,在这里犹太人受

到体制性的迫害和虐待。《以斯帖记》表现的犹太人并非孤立无援而是有能力进行防卫。这个故事让后被掳的犹太社群在面对种族和宗教偏见和歧视的情况下坚定自己的身份。

《路得记》和《以斯帖记》对非以色列民族表现出截然不同的态度,但是在正典内它们的反应都是可接受的。

《雅歌》似乎提出了不同的挑战,它赤裸裸地表达了对爱情的向往。不要忘记在希伯来圣经里,滥用爱情几乎没有好下场。但是《雅歌》令人吃惊地推进了男女两性的关系。

《传道书》和《约伯记》延续了后期智慧文学的风格,继续对报应神学提出挑战。《传道书》探索存在的本质意义,就将神力的问题搁置起来。尽管它并不否认上帝的意旨,但是似乎对考察上帝的目的表现出无能为力。《传道书》表达了以色列不知道上帝在历史中为他们预备了什么的挫败感。

《哀歌》即使不算抗议,也应看成挑战。《哀歌》的体裁是怨诗,可以理解成与上帝争吵。它要追问为什么上帝如此残忍地对待其子民,上帝何时重建其子民。在本书卷中,犹太社群又一次和上帝角力。

这些声音通过诗歌和故事而不是先知体裁表达出来也许并不意外。隐喻的诗歌和温暖人心的故事有时能使棘手的教训变得温和。无论如何,它们让立约社群的神学讨论变得非常活跃,尤其在涉及所有成员的价值问题上,包括以色列人和非以色列人,男性和女性等。总之,这些书卷代表了边缘、批评和挑战等不同声音,它们似乎在历史中竞相住在犹太人的神学里。[437]从整体上看,它们强调了圣经和人类的基本价值:忠诚、信实、接纳、安全、自由以及爱。

8 次经补篇

次经在某种程度上对应五小卷,前者可以看成是后者的延伸。有些短小的故事,其主人公类似以斯帖和路得。其他一些书卷是现存书卷的补充或者后期精工处理的作品。

8.1 《托比书》

《托比书》类似《但以理书》和《以斯帖记》,一些学者称它为历史浪漫小说。这部书卷集中塑造了两个人物,托比(Tobit)和他未来的儿媳撒拉(Sarah)。尽管《托比书》的成书时间在公元前2世纪早期,但是这个故事的背景却发生在北国以色列倾覆之后,大约公元前八世纪晚期和七世纪早期的亚述帝国时期。托比是虔诚的以色列人,坚守摩西律法,敬畏耶路撒冷和圣殿。

托比的虔诚表现在安葬不能善终的以色列人。有一次他在户外,燕子的热屎落在

他的眼睛里，不久他就失明了。人们不禁要问为什么这样一个敬虔的义人会遭此不幸？

为了谋生，托比派儿子多比雅(Tobias)前往玛代取回寄放在那儿的钱。玛代有一个不幸的女子撒拉，她前后死了七个丈夫，每个丈夫都是在婚礼上被恶魔阿斯摩得(Asmodeus)杀掉的。撒拉痛苦得想要自杀。多比雅在玛代沐浴的时候被一条大鱼袭击，乔装的天使拉斐尔指导多比雅杀死大鱼并取出大鱼的内脏，因为天使说这些东西能治病。

多比雅和撒拉相遇，后来他们结婚了。多比雅用大鱼的心肝作香料，燃烧的气味赶走了恶魔。后来多比雅带着新娘和钱财返回父家，他用鱼胆治好了父亲的眼疾。托比活了很长时间，儿孙满堂。这是犹太人离散时期的故事，其目的和但以理的故事类似，即鼓励分散在外邦的犹太人过一种虔诚的生活。它深受《申命记》报应神学的影响，认为义人最终会得到繁荣和长寿：

赞美公义之主，
荣耀永生之君。
尽管我流放异乡，
我还是要感谢主，
还是要向罪人之邦，
演说他的大能。
你们悔罪吧，
行事要取悦于上帝！
也许他会发慈悲，
向你们施怜悯。(13: 6)

8.2 《犹滴传》

《犹滴传》是另一个传奇故事，讲的是一位美丽的少妇用勇气和机智拯救上帝子民的故事。[438]故事发生在尼布甲尼撒王在尼尼微统治亚述的时期(1: 1)。当然，尼布甲尼撒是新巴比伦帝国的君王，其首都在巴比伦。故事围绕元帅何乐弗尼(Holofernes)展开，他要征服耶路撒冷。然而，撒玛利亚城镇伯夙利亚(Bethulia)挡住了去路，所以该城遭到军队围困。

守城多日，眼见难以为继。本城的寡妇犹滴在这重要关头现身拯救以色列。她打扮修饰自己，然后离开伯夙利亚进入亚述军营。何乐弗尼接见了她，因为她非常美丽而且要献上攻城良计。三天后，何乐弗尼邀请犹滴赴宴并打算留她过夜。何乐弗尼在宴席上喝得酩酊大醉，犹滴搀扶他来到卧房。犹滴向上帝祈祷帮助自己，然后拿出何

乐弗尼的剑，“竭尽平生之力，猛击他的脖子，一连两下，砍下了他的脑袋”(13: 8)。于是犹太人进攻受到惊吓的敌军，此后犹滴的勇气受到颂扬。

8.3 《以斯帖记补编》

《以斯帖记》实际上有不同的版本，希伯来圣经的版本(我们已经在前面讨论过)是最短的。现在要讲的这个版本出自七十士译本，即希伯来圣经较早的希腊版本。众所周知《以斯帖记》在正典里的地位不稳，因为它从来没有明确提及上帝，也没有提到犹太教的宗教实践：摩西律法、割礼、卡什鲁特(洁食)以及守安息日。这些内容在希腊版的《以斯帖记》里都出现了。

当哲罗姆将圣经翻译成拉丁文译本时，他将希腊版本的补篇都放在故事的结尾，这就形成六个从 A 到 E 的额外部分，也就是在某些圣经版本里出现的部分。新修订标准译本的次经在正经后面，这让我们可以连贯地阅读圣经。

如果你能记起《以斯帖记》的基本故事情节，那么后面的概括就有一些作用。补篇 A 讲述了一个梦境，梦中末底改预见了他和哈曼的冲突。补篇也描述了他如何得知有人要谋害亚哈随鲁的性命。补篇 B 是一份官方文件，也就是哈曼设计除掉犹太人的授权书。补篇 C 是末底改和以斯帖向上帝祷告拯救以色列的祷文。补篇 D 描写了以斯帖如何在未受邀请的情况下出现在君王面前。补篇 E 是一份皇家法令，授权犹太人进行防御。补篇 F 返回到末底改的梦境，说明拯救得以实现。

8.4 《巴录书》

巴录(Baruch)在耶利米书中作为耶利米的朋友和秘书被多次提到。他们都是在公元前 582 年耶路撒冷倾覆之后被带往埃及的。《巴录书》将他的故事置于被掳巴比伦早期的背景下。此书似乎成书于公元前二世纪晚期，因为其中部分内容依据《但以理书》第九章而写，而《但以理书》大约成书于公元前 160 年。

[439]本书主要包括两部分。第一部分是对于耶路撒冷倾覆的回应，就像《哀歌》表达的内容一样，传统上也认为它与耶利米有关。里面是关于罪的忏悔，忏悔者认为耶路撒冷倾覆就是因为以色列犯了罪，他恳求主怜悯他们。这个祷文是念给约雅斤和其他被掳的子民听的，之后就是渴望耶路撒冷恢复崇拜献祭的生活。

第二部分以一首智慧类型的诗歌开头，赞美律法承认所犯的罪。本书以希望重返故土结尾。因此本书回响着先知审判和悔改的信息，承认服从律法才是正道。考虑到本书的编修处境，最后的结尾可能是鼓励流散犹太人总有一天会从被掳之地回归巴勒斯坦。

8.5 《耶利米书信》

这卷书的成书时间不详，可能是在公元前三世纪。在一些较早的圣经版本里，

第六章会指出它与巴录的关系。本书是先知耶利米写给即将被掳到巴比伦的那些人的书信。信中叮嘱一旦百姓到达巴比伦就不可崇拜偶像。他们必须保持对主的敬虔。

这部小书说明一些较晚出现的书卷如何受希伯来传统的影响并成为它们中间活泼精致的书卷之一。这封书信和《耶利米书》29章那篇著名的书信有类似之处。反对拜偶像和外邦神祇的布道在《耶利米书》10章和第二以赛亚(40: 18-20, 41: 6-7以及44: 9-20)里也能找到对应之处。我们再次看到犹太人在邪恶帝国内, 正典传统面对百姓的需要和挑战如何成为后起篇章的丰富资源。

关键概念

1. 雅歌。我们可以从哪些方面诠释《雅歌》?
2. 路得。路得的摩押人身份为什么成为本故事的关键?
3. 哀歌。本书里的诗歌属于什么文学类型? 它们关联的是什么样的历史事件?
4. 传道书。本书要克服的神学问题是什么? 结论怎样?
5. 以斯帖。末底改如何说服以斯帖起来拯救犹太人? 她介入此事的结果怎样?
6. 次经补篇。哪五部书卷有次经补篇? 为什么次经作者认为这些补篇是有用的或者必要的?

讨论题目

1. 圣经里的性。《雅歌》率真地赞美人类的性爱,《雅歌》和圣经里的性爱观有什么张力?
2. 差异和性别。《路得记》和《以斯帖记》有什么相似之处? 它们之间有什么不同? 它们各自面对什么样的身份问题? 它们各自如何对待外邦人? [440] 这些问题和今日世界有关吗?
3. 生活的意义。《传道书》如何理解生活的意义问题? 如何比较传道者的思想与现代精神? 《传道书》的编者如何处理本书潜在的不安定因素? 你会用什么样的形容词描绘本书?
4. 书卷关联今日。五小卷里的每部书卷好似当下的文学、艺术、音乐或电影, 它们处理的问题都是希伯来圣经里的核心问题。

经文今读

马可·福尔克(Marcia Falk)的著作《雅歌: 一种新的翻译和诠释》(*The Song of Songs: A New Translation and Interpretation*, 1990)以及艾瑞儿·布洛赫和察拿·布洛赫(Ariel Bloch and Chana Bloch)合著的《雅歌: 带有引言和注释的新译》(*The Song of Songs: A New Translation with an Introduction and Commentary*, 1995)都是对《雅歌》的翻译和诠释专著。杰克·沙宣(Jack M. Sasson)的《路得: 语文学、形式批评—民俗学新释》(*Ruth: A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist-folklorist Interpretation*, 1989)一书对《路得记》做了细致的研究。米歇尔·福克斯(Michael V. Fox)的《〈以斯帖记〉的特征和意识形态》(*Character and Ideology in the Book of Esther*, 1991)一书是诠释《以斯帖记》非常有价值的一部著作。弗兰克·斯宾娜(Frank A.

Spina)的《局外人的信仰:圣经故事里的排外和容纳》(*The Faith of the Outsider: Exclusion and Inclusion in the Biblical Story*)一书中有专门章节谈论以扫、他玛和犹大、喇合和亚干、乃幔和基哈西、约拿以及路得。埃里克·苏斯金·奥斯翠克(Alicia Suskin Ostriker)的《因为上帝之爱:圣经是一本开放的书》(*For the Love of God: The Bible as an Open Book*, 2007)用女性主义方式重新解读《雅歌》、《路得记》、《传道书》、《约伯记》以及《约拿书》。

[441]第十六章 《但以理书》：从历史到启示

- 1 简介
- 2 英雄传说(但 1—6)
- 3 启示(但 7—12)
- 4 《但以理书》作为一卷书
- 5 次经补篇

关键术语

安条克四世

启示

启示末世论

启示文学

启示论

伯沙撒

伯提沙撒

但以理

二元论

末世论

修殿节

哈西德

希腊主义

希腊化

犹太马加比

上帝之国

利维坦

马加比人

尼布甲尼撒

先知末世论

复活

塞琉西

人子



威廉·布莱克的《亘古常在者》

威廉·布莱克根据《但以理书》7: 9 描绘的“亘古常在者”。根据经文的描述，“他的衣服洁白如雪，头发如洁净的羊毛。”

来源：但以理·韩谢梅尔·班德斯塔根据威廉·布莱克(1757—1827)的名画《亘古常在者》绘制，原画是创作于 1794 年一幅上色的版画(伦敦:大英博物馆)。

[442]1 简介

世界末日真会在某一天降临吗？如果是这样，那一天会很快到来吗？我们在有生之年会遭遇世界末日吗？世界将会在巨响或者哭泣声中结束吗？几十年来，全球热核毁灭人类的幽灵阴魂不散。即使现在，随着核威胁的消退，全球气温上升成为新的威

胁,环境破坏成为末世来临的另一种景象。科学、技术以及工业化为人类提供了数不尽的消灭自己的方式。当然,我们极有兴趣描绘文明尽头的事情,有许多是宗教意味的。整个宗教出版业也因为我们的希望和对未来的恐惧而变得兴旺起来,出版了大量书籍,例如《过去的伟大地球》(*The Late Great Planet*)和《末世迷踪》(*Left Behind*)。

1.1 启示文学

形容词“启示的”(apocalyptic)是一个现代词汇,用在有末世倾向的文学中。古代作家不会将自己的作品贴上“末世的”标签。不过这个术语很恰当;它来自希腊动词(*apokaluptein*),意为“揭示、发现”。从这个词语,我们得到启示(apocalypse)一词。

当我们从各种维度研究启示文学(apocalyptic literature)时,区分两个跟启示文学有关的基本概念非常重要。启示(*apocalypse*)指可以在启示文学里找到的文学体裁。启示(apocalypse)是上帝发起的,对未来事件的兆示,上帝通过一个中保(通常是天使)向圣洁之人传达信息。

希伯来圣经里,尽管《以赛亚书》24—27章也有某些启示文学的特征,但是只有《但以理书》7—12章从严格意义上讲符合启示的定义。其他可算启示体裁的作品有新约《启示录》(它的希腊标题就是*apokalupsis*),《以诺一书》、《以斯拉四书》、《巴录二书》。新约的前三部福音每部都包含一个启示章节(太24,可13以及路24),但是它们作为整体时不会被当成启示文学加以对待。

我们可以根据启示文学特有的宗教景观和末世论(apocalypticism)的社会观辨别出这种文学类型。多数启示写于政治迫害时期,通过揭示恶人必毁灭,光明的未来将要来到,鼓励人们坚持下去。

文学的形成受它所产生的历史和社会特征的影响。研究启示运动的发展情况会发现启示社群的其中一个特征就是它在更大的社群里一般处于边缘地位(施密桃斯(Schmitals),1975),而这样的边缘社群往往建构出一种宇宙观,即它和它的神最终能赢得胜利。这样的宇宙观往往以启示文学的形式表达出来。

另一个和启示文学研究有关的术语是末世论(eschatology)。末世论一词来自希腊语(eschaton,意为“结束”),意指宗教信仰里关心末日的情结。圣经文学的末世观认为历史由上帝发起并走向上帝规定的最高点。

[443]先知末世论和启示末世论也需要加以区分。先知末世论(Prophetic eschatology)更加人性化,因为它认为上帝利用历史事件和自然目的将他伟大的目的带进历史中。这样看来,上帝根据人的行为进行回应。甚至预定的审判也可以因为悔改和更新而被取消或者改变。这种未来观在先知书里普遍存在。

启示末世论(Apocalyptic eschatology)更具有超自然特性,而且是单向度的。上帝具有主权,他以灾难性的方式强行介入历史,以实现他的目的。历史是封闭、机械和预定的。人类事物只是神圣目的的二级代表。上帝子民的角色是辨别和接受他的

目的。

1.1.1 形式特征

圣经传统里的启示文学拥有一些共性(罗素(Russell), 1964)。尽管不是每一部启示文学作品都具备全部特征,但这些特征都有代表性。

多数启示文学以智者看见梦和异象的形式加以表达。智者往往以第一人称描写梦。多数启示作品没有作者;我们无法确切得知谁写下这些作品。作品往往假托某人,这些人大多是有名的传奇人物,例如亚当、以诺、以斯拉、摩西、巴录以及其他许多人物。这种现象被称作托名写作(*pseudonymity*)或者托名作者(*pseudonymous authorship*)。这只是为了让读者接受作品而采取的策略。

多数启示作品采用了象征意象(*symbolic imagery*)。例如,奇特的杂种动物随处可见,用象征的手法使用数字,密码词语只能被特定的听众理解等。许多启示回顾了过去的历史,而且这些历史曾被预言过,如今一一应验。在事件后预言被称作“事后的预言”(vaticinia ex eventu)。

启示文学比其他希伯来文学有更广的范畴;也就是说,启示文学的作者不只关心以色列的历史事件,它关心列国甚至多过以色列。他们把列国看成在以色列上帝的控制之下。几乎所有的启示文学相信上帝从一开始就已为历史做出总结。

启示文学里充满二元论思想。二元论(*dualism*)看待问题采用两个极端,不允许有中间状态或者任何含糊不清的立场。启示文学的宇宙二元论解释了天地两极的宇宙观念。以色列君主制早期的文学并不把天描绘成一切事件发生其中的大戏院,天只是上帝的居所。在启示文学里,天是发生重大事件的场所,包括善恶天使间的激战。天上的冲突不可避免地决定了地上的历史进程。

现世的或纪年二元论(*temporal, chronological dualism*)将历史进程分成两个时期。此时的历史由无神的力量和邪恶的力量主宰。[444]启示作者对这个时期持悲观态度。他们相信上帝让这个时期走向尽头并引进“将来的时期”,那时善将充满一切。

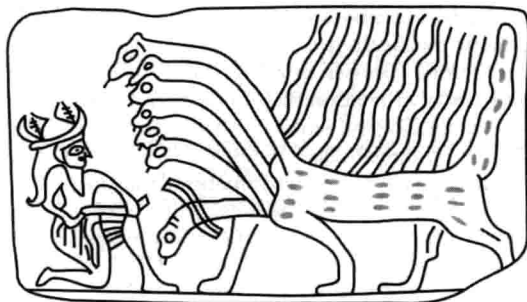


图 16.1 利维坦

大蛇洛唐(Lotan)的名字与利维坦(Leviathan)相近,根据乌伽里特神话的描述,洛唐有七个脑

袋。这种海怪威胁生命以及美好的创造秩序,但是被巴力打败。《诗篇》74章14节出现过这样的生物;戴(Day, 1985)发掘这个争战神话的背景以及与之相关的神话想像。

来源:巴瑞·班德斯塔根据默拉夫(R. Merhav)编著的《圣经之乡的宝藏》(特拉维夫:特拉维夫博物馆,莫丹出版社,1987)里的第16幅图片绘制。

伦理二元论(ethical dualism)是反映人类行为和特征的二元论。在启示文学里,人性被分成两方面。较大的方面由邪恶和暴力驱使,较小的方面才是敬畏上帝等代表美善的事物。在历史的顶点,上帝会站在后者一方捍卫人性中的美善。人口占少数的启示社群相信只有他们才是正确的。他们拥护分离主义政策,毫无疑问这是为了回应那些将他们边缘化的大众的统治。

1.1.2 文学根源

希伯来圣经只有《但以理书》被划归在启示文学范畴内,但这并不表示《但以理书》是唯一一部展现启示特征的书卷。启示末世论里出现的主题在古代美索不达米亚神话里也能找到。

宇宙战争的主题,例如至高神和海怪之间的战争在这些神话文本里俯拾即是。而圣战者的主题也出现在圣经启示文学里。耶和华是耶路撒冷的王,这种认识也许是圣经启示文学里各种战士主题的来源。波斯二元论也影响了启示观的发展。

以赛亚谴责以色列的政敌时使用了利维坦(Leviathan,图16.1)这一迦南争战神话的意象。耶和华子民面对的是利维坦这个邪恶的化身:

到那日,耶和华必用他刚硬有力的大刀刑罚鳄鱼(Leviathan),就是那快行的蛇;刑罚鳄鱼(Leviathan),就是那曲行的蛇,并杀海中的大鱼。(赛27:1)

[445]圣经作者对早于希伯来圣经的启示文学非常熟悉,一些学者还认为圣经启示文学和希伯来圣经的智慧传统和先知传统有相似之处。冯拉德(von Rad, 1972)认为圣经启示文学源自智慧传统。汉森(Hanson, 1975)将犹太启示文学上溯到圣经先知传言时期,并确定先知启示论向末世启示论演变发展的时间大约在后被掳早期,也就是公元前538—前500年左右。第二和第三以赛亚大约成书于公元前六世纪,内含大量启示材料,这表明作者的兴趣向启示论转移,但是启示论真正占统治地位是在公元前二世纪塞琉西王安条克四世推行希腊化政策时。

1.2 阅读指南

基督教《旧约》将《但以理书》放在先知书里,在《以西结书》和十二小先知书之间。《但以理书》在希伯来圣经里归入圣卷范畴,在五小卷和历代志历史(拉一尼以及代上下)之间。

《但以理书》根据内容可以被分成两部分。第一部分 1—6 章,包括六个发生在公元前七世纪末至前六世纪的英雄故事。这些故事以第三人称讲述,内容涉及但以理(Daniel)和他的三个朋友或但以理个人或只是他的三个朋友。第二部分 7—12 章包括四个启示,但以理以第一人称进行讲述。

《但以理书》没有宣称该书出自但以理之手。《但以理书》前四章是对但以理(及他的朋友)的叙述。然而最后几章以第一人称叙述梦境,这个叙述前面有编者的第三人称介绍。尽管但以理在第三章缺席,他仍然是本书的主角。

谁是但以理?关于这个问题,我们得到的答案矛盾重重。第一个英雄故事告诉我们但以理是公元前 606 年被掳的一个年轻人。第六章描写但以理被投进狮子洞的故事,其背景是公元前 539 年后,那时但以理应该是一位老人了。另一方面,大约成书于公元前 587 年的《以西结书》(14: 14, 20; 又见 28: 3)指出但以理和挪亚、约伯都是典型的义人。这些参考信息表明但以理和这两位人物在那时已经是家喻户晓的虔诚代表。但是如果他的故事还没有写出来,那么但以理如何可能成为被掳前以色列社群的传奇人物?

来自叙利亚的乌伽里特文本可以提供这方面的帮助。这些文本大约成书于公元前 14 世纪,上面的文字和希伯来语相似。其中《阿迦特史诗》(Aqhat epic)提到一个叫但尼理(Danel)的人;从文字的拼写,我们看到这个名字和圣经中的但以理非常相像。但尼理是迦南王,一个有名的义人,他希望公义畅行在自己的王国内。也许他是后来那个但以理的原型。其他学者认为《以西结书》里的但以理和《但以理书》里的但以理没有任何关系。

[446]

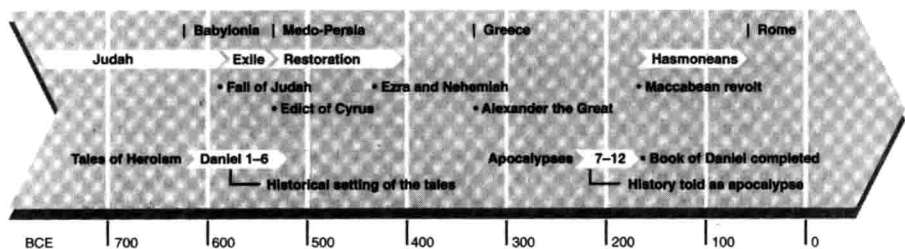


图 16.2 时间线索:《但以理书》

但以理的故事发生在被掳巴比伦时期(图 16.2),可能也成书于那个时期。但是 7—12 章的启示证明这个故事应该出现得更晚。这几章的背景应该在马加比时期,尤其是安条克四世(Antiochus IV)统治的日子。证据表明这些启示写于公元前 165 年左右,比安条克死的时间早了两年,整个书卷编修成书于这个时期。这使得《但以理书》成为希伯来圣经最晚出现的书卷。

但以理和他朋友的故事是圣经里最受喜爱的故事之一。最先六章轻快有趣,讲述

但以理和朋友的故事，第七章是第一个启示，包括人子和亘古常在者等异象。这一章人子的启示异象对于理解新约福音书和犹太教其他书卷中人子的观念很重要。

阅读《但以理书》要注意里面提到神祇名称时的差异。以色列神耶和華的名字只出现在第九章但以理的梦和加百列的解释中，这反映但以理的犹太思想并没有和波斯人形成互动。其他地方使用了上帝或亚兰语的埃洛阿(Eloah)。埃洛阿一般用作形容词，意为“至高的”，有时至高的仅代表上帝。有趣的是作者并没有将具有浓郁以色列特色的耶和華一词和巴比伦或波斯神祇放在一起混用，而是小心翼翼地使用一个没有宗派偏见的词语。

2 英雄传说(但 1-6)

《但以理书》前六章包含一些希伯来圣经最脍炙人口的故事。沙得拉(Shadrach)、米煞(Meshach)以及亚伯尼歌(Abednego)在火炉里，但以理被投狮子洞里以及墙上的文字等。除了这些故事情节引人入胜，它们还有适用于被掳犹太社群的道德和精神教训。

但以理的英雄故事传达出两个基本信息。首先，无论遭受怎样的政治和宗教压迫驱使你服从主流文化，都不要放弃对耶和華的信仰。如果你是虔信的，上帝一定会拯救你。对摩西律法虔诚的人会得到神圣的奖赏。其次，这个世界的邪恶王国在面对上帝之国时会灭亡，因为耶和華支配着历史进程。[447]但以理的英雄故事应该从这两个信息里解读。

2.1 坚持信仰

《但以理书》一章介绍了但以理和他的三个朋友哈拿尼雅(Hananiah)、米沙利(Michael)以及亚撒利雅(Azariah)。他们在进入巴比伦社群时都得到一个巴比伦名字。因此他们各自的新名字如下：伯提沙撒(Belteshazzar)、沙得拉、米煞以及亚伯尼歌。有趣的是整个书卷都使用了但以理的希伯来名字，而他的三个朋友却用了巴比伦姓氏。

这些年轻人相貌英俊、才智过人，作为巴比伦宫廷侍臣来培养。他们被选拔出来并接受教育是为了适应巴比伦帝国统治的需要，将来他们很可能被派往犹太地区担任管理者或者外交官。对这些犹太受训者来说，在巴比伦宫廷吃喝违反了犹太人的饮食洁净律法(the laws of kosher)。他们本可以享受特殊的饮食优待，然而即使只吃简单的犹太食物，他们也比其他受训的少年人健康得多。这证明许多流散的犹太人即使身在外邦也能遵守宗教律法。

第三章和第六章类似。现在但以理和他的朋友成为重要的政府官员，这给他们带来强大的政敌。反对派针对犹太人的宗教信仰设立了他们认为犹太人不可能服从的

条款。结果但以理和他的三个朋友违反了条款受到处置。三个朋友被扔进火窖，但是他们受到天使的保护。但以理被投进狮子洞里，也安然无恙。这两个事件再次证明上帝关怀虔信之人。

2.2 历史之主

第二章描写尼布甲尼撒做梦的经历。有一次他醒来记得自己做了一个奇特的梦，但是不记得内容了。后来但以理引起了王的注意，因为他是唯一能让尼布甲尼撒回忆这个梦并解梦的人。梦中是一个大像，像的头是精金的，胸膛和臂膀是银的，肚腹和腰是铜的，腿是铁的，脚是半铁半泥的。石块打在像的脚上，像就被砸碎。打碎这像的石头变成一座大山，充满天下。但以理的解释认为四种金属各象征一个帝国。这些帝国被摧毁，上帝建立一个王国取代它们。这个雕像的梦境和第七章里的启示平行，最终也是四个帝国被上帝之国摧毁。

第四章和第五章显示了巴比伦强权的傲慢和自大。首先，尼布甲尼撒梦见一棵高大华美的树可让众生栖居，但是它不久遭到砍伐。但以理解释这棵树象征了尼布甲尼撒的帝国。一天，尼布甲尼撒吹嘘自己的帝国和荣耀后便被疯癫困扰，于是被迫离开权力七年。这之后他恢复理智，由此承认至高上帝的权能。这种疯癫传统可能反映在拿波尼度(Nabonidus)的次经祷文里。库兰死海古卷有这样的话：“亚述和巴比伦王，伟大的王，拿波尼度的祷告。”[448]国王在祷文里记录至高者通过一场可怕的疾病击倒了他。他被隔离了七年之后又恢复了王位。这个细节让我们想起4章31—34节尼布甲尼撒历时七年的疯癫时期(麦克纳马拉(McNamara), 1970)。

还有一个情节讲述巴比伦帝国倾覆的那个晚上。伯沙撒王正在举行宴会，使用的酒具是从耶路撒冷圣殿中掳掠来的金银器皿，这对犹太人显然是莫大的羞辱：

当时，忽有人的指头显出，在王宫与台灯相对的粉墙上写字。王看见写字的指头。(但5:5)

但以理被叫来解释墙上的文字，“弥尼，弥尼，提客勒，乌法珥新”(5:25)。一方面，这四个词语是钱币的面值：一弥尼，一舍克勒和半舍克勒。每个词语和一个动作相关：数算，称重以及分开。^①但以理对伯沙撒讲这是审判的预言。上帝已经数算你的日子，衡量过你的行为，把你的国分裂归于波斯人和玛代人。

这两个故事传达的信息对离散时期的犹太人非常明显。他们的上帝不会永远忍

^① “弥尼，弥尼，提客勒，乌法珥新”的亚兰语分别是ܢܝܢܢ(数算, number), ܘܫܟܠܐ(称, weigh), ܘܫܟܠܐ(分开, break in two)。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., 《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》，前揭，页 1101, 1118, 1108。——译注。

受这个世俗帝国。尼布甲尼撒的祷文表达出但以理的历史神学观：

世上所有的居民都算为虚无，在天上的万军和世上的居民中，他都凭自己的意旨行事。无人能拦住他手，或问他说：“你作什么呢？”（但 4：35）

至高的上帝控制着所有帝国的命运。上帝之国即将来到，犹太人只有对上帝和律法保持虔诚才能在这个荣耀里有份。

3 启示(但 7—12)

要理解《但以理书》这几章的背景，就有必要梳理马加比人的历史。马加比起义是这些启示以及本书最后被编修成书的历史背景。

亚历山大帝在公元前 333 年开始了他征服地中海东部的野心。到公元前 323 年他去世时，希腊向东一直扩展到印度河谷。他死后帝国被四个将军瓜分，其中有两位将军和《但以理书》有关。美索不达米亚大部分地区在塞琉西的控制下，成为塞琉古(Seleucid)王朝。叙利亚、巴勒斯坦以及埃及在托勒密(Ptolemy)的控制下，成为托勒密王朝。[449]巴勒斯坦成为这两个王国的天然分界线，也成为兵家必争之地。

表 16.1 《但以理书》的四个启示

| 但以理 | 启示 | 诠释 |
|-----------|---------|--------------|
| 7 | 四兽和人子 | 受迫害犹太人的王国 |
| 8 | 公绵羊和公山羊 | 波斯归希腊统治 |
| 9 | 七十个七 | 从被掳到马加比起义的历史 |
| 10：1—12：4 | 南方王和北方王 | 托勒密人和塞琉古人 |

直到公元 200 年左右，巴勒斯坦一直都在托勒密王朝的控制下。希腊人的生活方式，其诱人的文化制度，例如健身房和戏院，希腊语言和文学，优雅的举止和多彩的宗教，这些无不诱惑着犹太人，当然犹太人中也并不乏改变身份之人。不过这一时期犹太教依然被人接受，甚至繁荣兴旺。

当塞琉古王朝控制了巴勒斯坦后，一切都发生改变(图 16.3)。当时塞琉古王朝的统治者是**安条克四世**(Antiochus IV, 昵称是以比凡尼(Ephiphanes)，在位时间从公元前 175 至前 164 年)。反对他的势力在帝国境内四处蔓延。他认为各地的独立运动受当地的宗教和文化的教唆。他决定通过武力推行一种普世的希腊文化以此消除一切可能引起地方主义的事物，这个过程就被称作**希腊化**(Hellenization)。他规定犹太传统习俗，例如割礼、禁食以及守安息日等都是违法行为，拥有摩西律法经卷尤其如此。

[449]

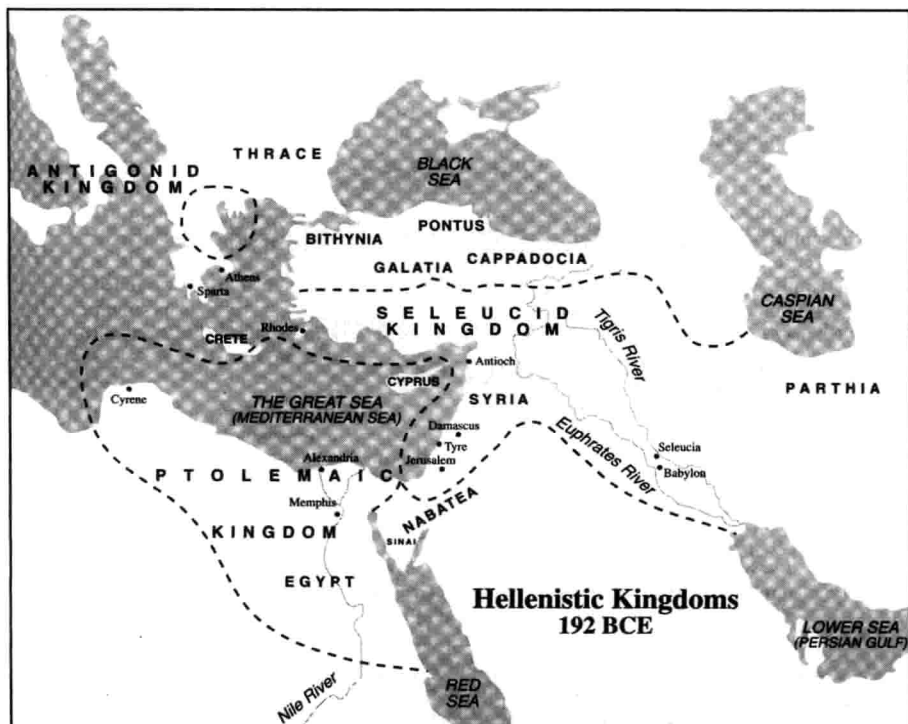


图 16.3 希腊帝国

[450]安条克毫不掩饰自己对犹太教的不满。他强迫犹太人吃猪肉，触犯洁食律法，甚至在耶路撒冷圣殿的祭坛上献猪祭牲。然后在圣殿的最高处设立宙斯的雕像。许多犹太人适应了希腊化的生活并被其同化。有些犹太人反对任何形式的同化，这些人就被称作哈西德(Hasids)，即“虔诚之人”。《马加比一书二书》就讲塞琉古人和哈希德人之间的斗争。

犹太武装分子在公元前 167 年发动起义，领导者是农民马提亚(Mattathias)和他的众子们。他最出名的儿子是犹太马加比(Judas Maccabee)，意为“抡锤者”。他们成功组织了一场反抗塞琉古王朝的起义，并重新占领耶路撒冷。他们清理并恢复了圣殿，按律法的规定进行仪式崇拜活动。公元前 164 年庆祝为期八天的修殿，后称修殿节(Hanukkah)。《但以理书》7—12 章的启示恰好和这段历史有关。

3.1 人子启示(7)

但以理的启示以梦的异象表现出来。第一个异象里，但以理看见四兽，其中一个像人子(1—14)。这之前是一段天使的解释(15—27)：

巴比伦王伯沙撒元年，但以理在床上作梦，见了脑中的异象，就记录这梦，述

说其中的大意。但以理说：我夜里见异象，看见天的四风陡起，刮在大海之上。有四个大兽从海中上来，形状各有不同，头一个像狮子，有鹰的翅膀。我正观看的时候，兽的翅膀被拔去，兽从地上得立起来，用两脚站立，像人一样，又得了人心。（但 7：1—4）

公元前 554 年，伯沙撒代表拿波尼度统治巴比伦尼亚。四兽所出的大海让我们想起神话里的混沌之水，里面有龙和海怪象征了邪恶（赛 51：9—10 也有类似的混沌之水）。狂暴的海水象征了那些威胁上帝子民的列国，而狮子代表巴比伦（图 16.4）。

但以理继续描述其他三兽：熊代表玛代，豹象征波斯，还有一个头上有十角的兽，它不像任何自然界的生物，甚是可怕，它代表希腊。当他观看时，

见有宝座设立，上头坐着亘古常在者，他的衣服洁白如雪，头发如洁净的羊毛，宝座乃火焰，其轮乃烈火。从他面前有火，像河发出，侍奉他的有千千，在他面前侍立的有万万。他坐着要行审判，案卷都展开了。（但 7：9—10）

至大者被描述成庄严的长者，被称作亘古常在者，周围有天庭议会。他的宝座可以移动，就像以西结的宝座异象，甚至像以利亚前往天堂的景象。[451]最可怕的一兽被火毁灭了。然后出现了一位不同凡响的人物：

我在夜间的异象中观看，见有一位像人子的，驾着天云而来，被领到亘古常在者面前，得了权柄、荣耀、国度，使各方、各国、各族的人都侍奉他。他的权柄是永远的，不能废去，他的国必不败坏。（但 7：13—14）

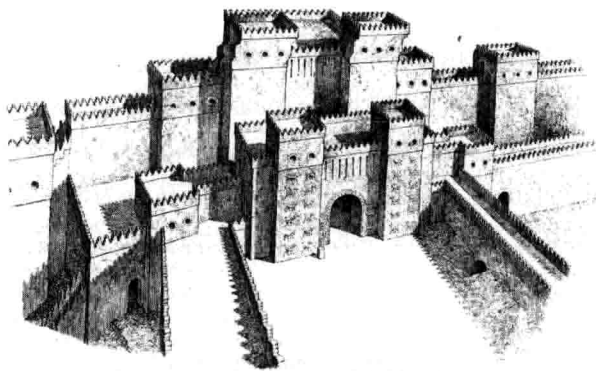


图 16.4 伊什塔尔门，巴比伦

巴比伦城门的墙壁上饰以混合生物的形状。它们也许已经影响了但以理对邪恶帝国的描述，他用怪兽指代这些国家。

来源：罗伯特·考得威(Robert Koldewey)的著作《巴比伦的伊什塔尔》(Das Ishtar-Tor in Babylon), 莱比锡:1918, 20 号板。

接下来的异象中“有一位像人子的”，得了世上的权柄、荣耀和国度。这位神秘角色尽管来自天堂，但是和那位至高神不同。他也许是天使米迦勒(Michael)，他的名字出现在第四个启示中。

我们很难确定这位“像人子的”究竟是谁。“人子”一词在《以西结书》中耶和华指称以西结时出现过(2: 1, 3: 1)，似乎意为凡人。《但以理书》中这个词似乎指天使(8: 15 和 9: 21；但是 7: 13 似乎又另有所指)。

因此，人子的形象究竟作何解释至今也没有定论(安格尔(Angel)，2006)。在后圣经文学里它演变成弥赛亚的概念。例如根据《以诺一书》(37—71)，《创世记》5 章 24 节的以诺在末日将作为“人子”返回大地并建立上帝的统治。人子也是新约福音书里拿撒勒耶稣的身份构成之一。人们称呼耶稣为“人子”要多过他的其他头衔，也许这个说法既肯定又掩饰了他的神性。

天庭议会的其中一员为但以理解释了异象的含义，“像人子的”是上帝子民的集体象征。[452]他们所说的“圣者”拥有上帝的国直到永远。

这个异象的背景和 23—27 节的第四兽表明神圣者代表那些被安条克四世迫害的公义的犹太人。《但以理书》第七章的作者写作这则启示大约就在安条克压迫犹太人的时候(公元前 175—前 164)。他盼望邪恶的塞琉古王朝走向灭亡，以色列将得到上帝之国的权力直到永远。

很明显，《但以理书》第七章的作者已经知道出现在第二章里的尼布甲尼撒的梦，然后将这个故事更新以适应他所处的时代。尼布甲尼撒梦里的四种金属对应四兽；变成大山的石头就是那个“像人子的”，之后就成了“圣者”。世界历史的四时期框架在《但以理书》里出现了两次，我们也可以在其他古代文学作品里看到这种历史观念。例如，美索不达米亚王朝预言就描写了叙利亚的覆亡和巴比伦的兴起、巴比伦的覆亡和波斯的兴起以及波斯的覆亡和希腊的兴盛(格雷森(Grayson)，1975)。赫西俄德的《工作与时日》也将历史划分成四个时代：黄金时代、白银时代、青铜时代以及黑铁时代。

3.2 其他启示(8—12)

其他启示进一步描述了这个邪恶王朝的种种劣迹。公绵羊和公山羊的故事寓示波斯帝国政权向希腊帝国的转变。《但以理书》涉及安条克四世的经文都会花大量笔墨讲述代表他的密码“小角”。本章还谈到玷污圣所和修殿节重新献祭的情节。

耶利米曾预言以色列将被掳巴比伦七十年(25: 11—12; 29: 10)，第九章更新了

这一预言。在但以理的启示里，这一事件延续到七十个七年，即四百九十年。这就解释了为何巴比伦灭亡后以色列的重建仍是遥远的盼望。

10—12章的启示涉及托勒密和塞琉西争夺巴勒斯坦控制权的细节。它描写了军事战争的残酷。末日时期尽都毁灭，惟有上帝子民获得拯救：

那时，保佑你本国之民的天使长米迦勒必站起来，并且有大艰难，从有国以来直到此时，没有这样的。你本国的民中，凡名录在册上的，必得拯救。睡在尘埃中的，必有多人复醒，其中有得永生的，有受羞辱、永远被憎恶的。智慧人必发光，如同天上的光；那使多人归义的，必发光如星，直到永永远远。但以理啊，你要隐藏这话，封闭这书，直到末时。必有多人来往奔跑，知识就必增长。（但 12：1—4）

这一段是希伯来圣经里最清楚指出复活主题的段落。死者将得到赞美和审判，有些人会获得永恒的生命，其他人会得到惩罚。希伯来圣经一般不提复活，没有关于死后生活的观念。只有以诺和以利亚躲过死亡。以西结的枯骨平原是集体复活的例子，在本质上是民族复兴的象征。个人克服死亡的主要模式就是生育子孙，让他们继承祖先的姓名。[453]死亡并不是生命的绝对终点。人死后下到阴间（sheol）以在世时的影子形式活动。《但以理书》这一段末尾涉及复活的思想，这种思想在公元前二世纪以后的犹太教和基督教里非常明显。

但以理将这些启示隐藏起来，这和古典先知传讲预言恰恰相反。这是典型的启示文学的特点之一，启示要被隐藏起来直到末日。也就是说，大对决的时间已经被预言出来。

一些保守的基督徒非常重视《但以理书》和其他圣经启示段落。像处理一个巨大的神圣拼图游戏中的拼块，人们把圣经与当代的事件相联系呈现一幅末世的“地图”。启示文学就像古代的科幻小说，它试图将未来变得可见并用概念加以描述。《但以理书》反映出处理历史经验的新方法。它从现在进行预测，努力想象未来可能的样子，这需要极大的想象力（博耶（Boyer），1992，讨论启示对美国文化的影响）。

4 《但以理书》作为一部书

我们可以根据《但以理书》的内容将其分成两部分：英雄传说和启示。不过本书的一个特征也让这种划分变得合理。《但以理书》的部分内容用亚兰文写成，在希伯来圣经里只有《但以理书》和《以斯拉记》出现过这种情况。《但以理书》用亚文兰写成的内容从2章4节至7章，没人知道为什么会有这样的差异（哈特曼（Hartman）和蒂利拉（Di Lella），1978）。

《但以理书》在犹太圣经里归在圣卷而不是先知书的范畴内，其中原因多样。但以理在书中扮演的角色绝不是先知而是一个智者、神人以及国王的顾问。《但以理书》的后半部分是启示而不是先知预言。而且本书的写作年代也远远晚于先知书成书的公元前 400 年左右。在多数英文圣经译本里，《但以理书》被划在先知文学的范畴内。但是《但以理书》明显不同于先知文学。

在后马加比时期，犹太人听到的但以理是什么样的？《但以理书》提前告诉世人世界历史的终结以及上帝之国对安条克四世的胜利，然而世界并没有如作者预言的那样走向灭亡。一些人断定《但以理书》有误。那么本书对后世有什么影响？它如何被算为圣经？

尽管《但以理书》设想的未来并没有发生，但是本书着力表达人们对异象的需求和用概念理解未来的渴求。《但以理书》对人类的自我救赎持悲观态度。[454]天国的临近要通过上帝的介入。尽管如此，这也深刻地表明作者的希望：上帝统治的权力以及相信人们在社会和政治危机下的应对和忍耐。

5 次经补篇

也许恰恰因为但以理说的未来并未来到，它就成为信心的关键。但以理这个人物在犹太教里广为人知。后圣经时代的但以理补篇出现在希腊译本的《但以理书》里。第三章里有《亚撒利雅祷词和三童歌》。《苏珊娜传》和《比勒与大龙》出现在 12 章，苏珊娜的故事表现了女主人公的机智，引人入胜。

www 请到对应网站浏览“但以理补篇”。

5.1 补篇一：《亚撒利雅祷词和三童歌》

《但以理书》的七十士译本在 3 章 23—24 节之间加插了但以理三个朋友被投入火窖的经历。这段补篇对一些信徒来说产生了许多问题，例如在火炉里是什么感受？这三个虔诚的少年在火炉里想到什么？补篇的第一部分是群体怨诗，由亚撒利雅祷告，在其他地方他的名字又被称作亚伯尼歌。祷告的内容包括集体悔罪、对困境的一般描述以及呼求拯救。祷文中并没有提及炉火。这种内容安排是这个时期怨诗的典型结构。

接下来是对火焰和炉火的简短描写：

然而主的天使降临在火窖里，跟这三个人呆在一起。他将火焰推到一边去，这么一来，窖中如同吹进了习习的凉风，火焰根本烧不着这些人，一点也伤不着他

们。(禱 3: 26—27)^①

补篇的最后部分是冗长的赞美诗,表示他们从火炉里被解救出来。每一个对句都有“赞美主”,然后提到某种听众,B行经常出现“唱诗赞美他,荣耀永无疆”的句子。

5.2 补篇二:《苏珊娜传》

《苏珊娜传》的结构就像七十士译本《但以理书》13章的结构。苏珊娜是一位美丽、谨守律法的犹太女子。她嫁给了约雅金(Joakim),他们在被掳期间住在巴比伦。

约雅金非常富有,犹太人领袖经常在他家花园里聚会。两个有影响的犹太长老垂涎苏珊娜的美貌,一天引诱她到花园企图和她发生关系。苏珊娜陷入律法上的困境。[455]如果她迁就他们,她就犯下通奸罪,要被判死刑。如果她拒绝他们,他们会指控她与一少年有染,仍然要被处决。她的确进退两难。

两位长老指控苏珊娜与少年人有染,她无法为自己辩解于是被宣判死刑。行刑前,但以理要求分别审问两个指控者。他分别问他们苏珊娜和少年人在什么树下媾和?两个人给出的答案有矛盾,但以理就揭发他们的欺骗行径。两个长老因为做假证被判死刑。

这个故事肯定了面对不公的指控和无辜的苦难时,上帝的终极公义在起作用。它也增强了但以理作为上帝的义人和智者的名望。最后,这个故事也说明上帝的子民在面对邪恶力量时很容易受到攻击,尤其是年轻女人。父权制的宗教文化下,男性往往被认为是公义的代表,而女人发现自己往往没有权力。

5.3 补篇三:《比勒与大龙》

这个补篇包括两部分,在七十士译本中它被安排在14章内。第一部分叙述比勒(Bel),再次表现但以理面对偶像时的机智,最终战胜了偶像。波斯帝国早期,居鲁士王崇拜巴比伦至高神马杜克。在这个故事里,马杜克被称作比勒(也就是希伯来语和迦南语里的“巴力”,意为“主”或者“主人”)。

居鲁士向但以理解释比勒肯定是一位活神,因为他每天都吃下大量祭物。但以理不以为然,他断定比勒不是真神,他并没有吃下食物。比勒的祭司就向但以理证明比勒是真神,但是但以理识破了他们的计谋。要发现但以理是怎么做的,读者不妨阅读这个小故事。

补篇的第二部分是大龙的故事以及狮子洞的遭遇。巴比伦人认为蛇样的大龙是一个神物,但以理将合着柏油、肥肉和毛发的糕饼喂给大龙,结果大龙的肚子撑破了,由此证明大龙并不是什么神物。

^① 这段经文引自《圣经后典》,页295。

这些补篇都在颂扬犹太英雄但以理。他在各种场合当机立断用智慧拯救犹太人。他的虔诚也成为同时代人的楷模，他的信实也被上帝称颂。

关键概念

1. 启示、启示论以及启示的。如何定义这些术语？他们之间有何区别？
2. 启示文学。启示文学的基本特征是什么？
3. 《但以理书》。《但以理书》的两部分内容是什么？
4. 英雄。谁是《但以理书》里的英雄？这些英雄故事给出的道德教训是什么？
5. 马加比人。《但以理书》和马加比时期的历史有何关系？
6. [456]先知传言和启示。典型的圣经先知传言和启示性先知传言之间有什么关系？它们之间有哪些异同？

讨论题目

1. 历史或传说。你认为和英雄但以理有关的事情都是真实发生的吗？比如他的三个友人在火炉里幸存下来，或者但以理活着从狮子洞里出来。
2. 预言。《但以理书》和圣经其他类似书卷是否为我们描绘了人类未来的图景？这些书卷为我们认识未来提供了怎样的帮助？
3. 历史和希望。历史终点的异象如何影响我们现在的的生活？你有任何关于历史走向的感觉吗？它是如何影响你的？
4. 现在启示。你能想出任何书籍、电影或者流行音乐关涉末日启示的主题吗？它们如何描绘未来？它们的态度是悲观还是乐观？
5. 经营未来。我们今天用什么方法辨认和控制未来？有这种和未来有关的社会组织吗？我们的方法如何与圣经启示方法进行比较？

经文今读

罗素(D. S. Russell)的著作《但以理、一座活火山：〈但以理书〉沉思录》(*Daniel, An Active Volcano: Reflections on the Book of Daniel*, 1989)讨论了但以理和现代世界的关系。史蒂芬·库克(Stephen L. Cook)的著作《预言和启示论：后被掳社会处境》(*Prophecy and Apocalypticism: The Postexilic Social Setting*, 1995)考察了启示文学如何从语言里发展出来，认为圣经启示论和流行的重构理论相反，前者并不是出自一群被剥夺社会身份的人之手。凯瑟琳·凯勒(Catherine Keller)的著作《时不时的启示：从女性主义角度解读世界末日》(*Apocalypse Now and Then: A Feminist Guide to the End of the World*, 1996)是用女性主义理论反对启示的论著，并探讨我们后现代的千年世界。奇姆·纽曼(Kim Newman)的著作《启示电影：世界电影的终结》(*Apocalypse Movies: End of the World Cinema*, 2000)探讨了电影对世界末日的想象以及末日之后人们的生活。

[457]第十七章 历代志历史：重述故事

- 1 简介
- 2 《历代志上下》
- 3 《以斯拉—尼希米记》
- 4 历代志历史作为一部文集
- 5 次经历史

关键术语

历代志作者
历代志历史
居鲁士

以斯拉
约书亚
尼希米

第二圣殿
设巴萨
所罗巴伯

乔治·桑塔耶拿

乔治·桑塔耶拿(George Santayana, 1863—1952), 哲学家和诗人, 他对历史做过非常精辟的论述:

不变的历史, 源于良好的持守……

那些忘记过去的人, 上天会让他们重温一遍。

有人已经看出历史学家的权力:

上帝无法改变过去, 但是历史学家可以。

撒母耳·布特勒(Samuel Butler, 1835—1902)

群星已死。万物将不会看到:

我们独自留下, 时间短暂,

对失败者而言, 历史不过是一声叹息,

却无济于事, 也不能重来。

奥登(W. H. Auden, 1907—1973)

谁控制过去, 谁就拥有未来。谁控制现在, 谁就拥有过去。

乔治·奥威尔(George Orwell, 1903—1950)

在狮子有自己的历史学家之前, 狩猎的故事将永远赞美猎人。

非洲箴言



来源: 但以理·韩谢梅尔·班德斯塔绘制的乔治·桑塔耶拿的肖像。

[458]1 简介

现代历史学家断言完全客观地记录和书写过去是不可能的事情。他们认为所有历史都是对过去的诠释,而这种过去又受历史学家所处时代的影响。而且拥有政治权力的人可以决定由谁来讲述历史。犹太祭司群体在没有君主制的情况下出现在巴比伦囚虏之地。他们是以色列传统和历史记忆的守卫者,他们也塑造了犹太重建时期。毫无疑问,祭司和利未人书写的圣经历史出现于后被掳时期。

律法书、前先知书以及太古历史是对创造到被掳巴比伦的全面讲述。《历代志》涉及的历史范围与此相同但是讲述的方式非常不同。《历代志》和《以斯拉-尼希米记》一起被称作**历代志历史**(Chronicler's History,或者CH),并且它将历史叙事扩展到波斯帝国时期。

学者们争论《历代志》和《以斯拉-尼希米记》是否应被看成由一位作者书写的完整书卷。但是它们的关注点并不相同,《历代志》强调大卫和众先知。《以斯拉-尼希米记》强调摩西和律法。

另一方面,这些书卷都有一个共同点。《历代志》结尾和《以斯拉记》开头有重合或关联。这两部书卷都以列表和族谱贯穿其中。它们也有一些共同使用的词汇,例如“上帝之家”。它们都关心耶路撒冷圣殿、祭司制度以及利未人的职分等问题。

早先学者并不愿研究历代志历史,很大程度上是因为他们觉得历代志历史似乎重复了申命历史(Deuteronomistic History, DH)的范围。这也许源自喜好古老文献的研究偏见。早先学术界致力于发掘较早文献,认为这才是真实有价值的,才能够向人们揭示“到底发生了什么”。历代志历史是一个相对较晚的资料,所以和申命历史比较它并不那么受欢迎。因为**历代志作者**(Chronicler)使用《撒母耳记》和《列王纪》作为他的主要来源,并没有添加多少新内容。即使添加的内容时间也相对较晚,被认为没多少价值。

如今学者重新审视历代志历史的价值。研究历代志者如何重述以色列历史,可以向我们开启公元前六至五世纪后被掳社群的信仰和期望。历代志历史被证明是展现这一时期以色列人思想世界的重要来源。历代志历史主要不是重现早期以色列历史事实,而是展现此时耶路撒冷的信仰和领导状况。

比较历代志历史和申命历史可以让我们看到特定历史和文化处境如何影响历史的写作(表 17.1)。申命历史反映了公元前六世纪被掳社群的意识形态,然而历代志历史反映了较晚的公元前五世纪后被掳社群的意识形态。[459]历代志历史使用申命历史作为主要来源并赋予它新的目的,以此重建后被掳社群以祭司为主的文化和宗教。如此重塑历史有时候被称作修正主义历史(revisionist history)。

表 17.1 比较申命历史和历代志历史

| | 申命历史 | 历代志历史 |
|------|-----------|-----------------|
| 作者 | 北部利未人 | 后被掳的利未人 |
| 成书时期 | 公元前 550 年 | 公元前 400—前 250 年 |
| 听众 | 被掳社群 | 重建社群 |
| 主题 | 上帝审判的原因 | 耶路撒冷圣殿、崇拜、利未人 |

历代志历史重述了上帝子民从亚当到以斯拉的故事。很明显作者使用了被掳前的书面材料。这些材料包括书信、列表、族谱以及申命历史的大部分(撒上 31—王下 25)。历代志作者也吸纳了律法书、《士师记》、《路得记》、《诗篇》、《以赛亚书》、《耶利米书》、《哀歌》以及《撒迦利亚书》等部分内容。就像任何优秀的历史学家那样,历代志作者尽其所能地引用各种资源。不过历代志作者引用的很多资源,包括《先知撒母耳记》(the records of the seer Samuel)和《〈列王纪〉注释》(the midrash on the Book of Kings)是圣经之外鲜为人知的资料。一些学者确认历代志历史成书于公元前五世纪,一些学者认为是公元前四世纪,还有一些学者认为是公元前三世纪的希腊化时期。

历代志作者关心犹太君主制和耶路撒冷宗教建制,几乎没有提及北国以色列。历代志作者将所罗门、希西家,尤其是大卫的统治理想化,后者更在他们笔下成为优秀、虔诚君主的典范。但是要有效地达到这个目的,历代志作者不得不删掉一些不利于大卫的故事,例如他和拔士巴的情事。历代志历史将祭司和利未制度上溯到大卫时期,尽管其他历史证据表明这么做不合史实。历代志作者似乎要在大卫传统上建立他们的崇拜实践,并为自己的活动提供合法性。

历代志作者书写历史的关注点在于犹太的祭司制度、圣殿以及崇拜活动。评价列王要根据他们在圣殿和崇拜方面所做的工作。历史到以斯拉和尼希米这里达到高潮,因为他们重建了圣殿崇拜。历代志作者是现状的维护者,对独立的政治前景没有预期。只要能够恰当地崇拜耶和华,似乎其他一切事情都可以接受。

1.1 阅读指南

- 阅读《历代志上》20 章 1—3 节,并与《撒母耳记下》11 章进行比较,分析历代志作者如何处理大卫和拔士巴的情事。
- 阅读《历代志上》22 章 2—19 节,分析历代志作者如何将大卫牵涉进圣殿事务中,而这件事在《撒母耳记》没有记载。
- [460] 阅读《以斯拉记》允许犹太难民回归巴勒斯坦的居鲁士敕令。
- 阅读《以斯拉记》9—10 章,以斯拉禁止以色列人与外邦人通婚的敕令以及人们对此敕令的反应。
- 阅读《尼希米记》8—9 章,以斯拉当众宣读摩西律法以及《尼希米记》13 章的尼希米改革。

2 《历代志上下》

《历代志上下》原本是一部书卷。就像《撒母耳记》和《列王纪》一样，它们在编辑刊印的时候成为两部书卷。我们依然把《历代志上下》统称为《历代志》。犹太传统认为《历代志》的大部分内容以及《以斯拉记》和《尼希米记》都由文士以斯拉写成并由尼希米编辑成书。在犹太传统里，以斯拉的地位仅次于摩西。《历代志》从内容上可以分成两部分：君主制前的历史和大卫君主制历史。

2.1 君主制前的历史(代上 1-9)

《历代志》第一部分内容重述了从亚当到扫罗的历史。多数故事是根据姓名表和族谱进行讲述的。一些族谱列表扩展到后被掳时期，这表明这部分材料最后编辑时间在后被掳时期。

《历代志》第一部分多是族谱而少叙事成分，作者非常关注祭司和利未人的名字。族谱主要集中在犹太支派和大卫家族，便雅悯支派和扫罗家族，以及后被掳时期的波斯犹大省的核心家族。

族谱在圣经世界里扮演各种不同的角色。在家庭里它们规定了特权和责任，例如头生子、后生子以及妾的孩子。在支派里它们建立了政治和地区威信尤其是土地所有权。在宗教社团里它们在祭司和利未阶层建立了成员关系。成员关系决定了谁能享有祭司职分，谁有相应的权利和责任。族谱的这些表现形式在《历代志》里都有(威尔森(Wilson), 1977; 诺波斯(Knoppers), 2003)。

2.2 大卫君主制的历史(代上 10-2 和 代下 36)

《历代志》这部分内容涵盖了从大卫到被掳巴比伦的整个历史，我们可以将其分成三小部分：

1. 大卫统治：《历代志上》10-29 章
2. 所罗门统治：《历代志下》1-9 章
3. 从罗波安开始的犹太王到居鲁士允许归回的敕令颁布：《历代志下》10-36 章。

[461]历代志作者使用来自申命历史的《撒母耳记》和《列王纪》，作为他讲述犹太君主制历史的材料。《历代志》几乎一半内容来自《撒母耳记》和《列王纪》。

2.2.1 大卫统治(代上 10-29)

这部分内容对大卫统治做了进一步讲述，里面没有扫罗和大卫的冲突。开头就说全体以色列人在希伯仑要求大卫作王。这显然是对《撒母耳记》的内容做了重新处理，后者说犹太支派是首先要求大卫作王的，七年以后其余支派才开始拥戴大卫作王。而在这部分内容里，历代志作者使用“全体以色列人”是为了加强上帝子民的认同感(威

廉姆森(Williamson), 1977)。

接下来讲述大卫攻取耶路撒冷并将约柜移至该城。比较《撒母耳记》和《历代志》讲述约柜被移至耶路撒冷的故事,可以看到历代志作者如何为古老的叙事重新赋予目的以便利利未人取得合法地位。《撒母耳记》6章1—11节和《历代志上》13章1—14节平行,都讲述了乌撒(Uzzah)触摸约柜而死以及将约柜丢弃至俄别以东(Obed-edom)。《撒母耳记下》直接说大卫将约柜从俄别以东移至耶路撒冷(撒下6:12—19)。《历代志上》接续这个故事之前,插入一段冗长的任命利未人抬约柜至耶路撒冷的内容:

那时大卫说:“除了利未人之外,无人可抬上帝的约柜,因为耶和华拣选他们抬上帝的约柜,且永远侍奉他。”大卫招聚以色列众人到耶路撒冷,要将耶和华的约柜抬到他所预备的地方……大卫将祭司撒督和亚比亚他,并利未人乌列、亚帅雅、约珥、示玛雅、以列、亚米拿达召来,对他们说:“你们是利未人的族长,你们和你们的弟兄应当自洁,好将耶和华以色列上帝的约柜抬到我所预备的地方。因你们先前没有抬这约柜,按定例求问耶和华我们的上帝,所以他刑罚我们。于是祭司利未人自洁,好将耶和华以色列上帝的约柜抬上来。利未子孙就用扛、肩抬上帝的约柜,是照耶和华藉摩西所吩咐的。”(代上15:2—3, 11—15)

但是申命史家并没有从乌撒的死总结出什么教训来,历代志作者使用这个故事体现利未人的特殊角色并认为只有利未人可以碰触约柜。

总的来讲,历代志作者摆脱了申命历史的意识形态。历代志作者忽视任何有关大卫和扫罗争战以及大卫投靠非利士人的内容,他省去大卫威吓拿巴又和亚比该结婚的内容,大卫和拔士巴的情事也完全被忽略。这些故事都可能损害大卫的光辉形象,所以历代志作者干脆删掉这些内容。

另一方面,历代志作者也添加了一些没有出现在《撒母耳记》和《列王纪》里的内容。《历代志上》23—28章讲述大卫不遗余力准备建造圣殿,[462]这就使大卫成为耶路撒冷圣殿的建造者和发起者。然而,《列王纪》将圣殿的计划和建造都归功于所罗门。

历代志作者讲述了一次有意思的人口普查。进行人口普查是逾距行为,因为它标志着以色列依赖军事力量而不是上帝的权能。撒母耳的讲述暗示耶和华激励大卫进行人口普查,目的是要惩罚百姓:

申命历史

《撒母耳记下》24:1: 耶和华又向以色列人发怒,就激动大卫,使他吩咐人去数点以色列人和犹大人。

历代志历史

撒但起来攻击以色列人,激动大卫数点他们。

在《撒母耳记》的讲述里，耶和华有责任让大卫陷入麻烦。《历代志》的讲述里没有出现耶和华，撒但成了元凶。请注意这里是撒但(Satan, 名字)，而不是《约伯记》里的称谓(the satan)。这里出现这个词表明在后被掳晚期人们的兴趣，历代志作者希望尽可能远离邪恶。按照历代志作者的一贯作风他应该省掉这个故事，但是他保留了这个故事。因为这个故事接下来描写大卫如何将阿珥楠(Araunah)打谷场变成未来的圣殿地址。因此，这个故事总体上符合历代志作者突出圣殿的目的。

2.2.2 所罗门的统治(代下 1—9)

这部分内容多数在讲耶路撒冷圣殿的建造和装饰，几乎逐字逐句从《列王纪》里摘录下来。历代志作者就像对大卫所做的将所罗门理想化，剔除了一些可能对所罗门不利的故事：

- 亚多尼雅和所罗门之间的政治流血冲突以所罗门的胜利告终(王上 2: 13—46a): 血腥暴力。
- 所罗门审判两个妓女和她们孩子的案件(王上 3: 16—28): 邪恶的智慧。
- 所罗门的财富、权力以及智慧(王上 4: 22—34): 奢侈富庶。
- 所罗门和外邦女子通婚，在耶路撒冷为外邦神祇建造圣所(王上 11: 1—13): 异教色彩浓厚。
- 所罗门的敌人和亚希雅的预言(王上 11: 14—40): 纷争与不合。

历代志作者详细讲述所罗门作为圣殿建造者，这部分内容并没有出现在《列王纪》里。尤其是作者将所罗门描绘成比撒列(Bezalel)一样的人物，比撒列是摩西时代会幕的设计者。希伯来圣经里提到比撒列的地方，除了《出埃及记》就是《历代志》。比撒列和所罗门都为上帝做事，都来自犹大支派，他们接受智慧之灵，不遗余力地完成工作，为圣所建立铜祭坛，并为圣所配备设施。所罗门作为新比撒列和圣殿的伟大建造者延续了摩西圣所传统。

[463] 2.2.3 犹大王(代下 10—36)

这部分内容完全服务于王国分裂后的犹大王，丝毫没有提及北国。历代志作者强调犹大王在促进宗教崇拜和献祭仪式方面的作用。巴比伦人之所以能带来灾难完全是因为某些君王没有履行自己的宗教义务。

历代志作者的叙述在许多方面补充了申命历史。《列王纪》并没有详细交代希西家的改革，但是在《历代志下》29—32章有较为详细的记载，这包括希西家洁净圣殿以及庆祝逾越节的内容。约西亚在此庆祝逾越节的内容更加引人注目。所有这些内容都符合历代志作者弘扬宗教仪式的兴趣。

3 《以斯拉—尼希米记》

《以斯拉—尼希米记》是希伯来圣经里反映犹太难民从被掳之地归回的主要书卷。

里面的记载和历史事件非常接近,学者认为它们的可信度较强(塔尔曼(Talmon), 1987)。它们通常被认为是一部书卷的两部分内容;七十士译本和巴比伦塔木德引用了《以斯拉记》和《尼希米记》的材料,但是只提及《以斯拉记》。《以斯拉-尼希米记》的主要内容讲述被掳回归后重建宗教社群的重大时刻。

从巴比伦归回到重建耶路撒冷以及在波斯帝国的省份重建犹太社群(图 17.1)等事件依次在此上演(表 17.2)。

我们很难厘清《以斯拉-尼希米记》的编修历史,学者仍然在争论书中章节最原始的编排方式。尽管意见各异,不过学者大都能接受公元前 400 年左右是成书时间的看法(图 17.2)。《以斯拉-尼希米记》作为一个整体包含三部分清晰可辨的内容,每一部分都涉及一位非凡的重建时期的领袖(表 17.3)。

3.1 《所罗巴伯书》(拉 1-6)

《以斯拉记》的第一部分又被称作《所罗巴伯书》,反映了从巴比伦归回的早期历史。这段历史从公元前 538 年被掳结束一直到公元前 515 年圣殿重建完毕。本书以居鲁士允许犹太难民回归耶路撒冷的敕令开头:

波斯王居鲁士如此说:“耶和華天上的上帝,已將天下萬國賜給我,又囑咐我在猶大的耶路撒冷為他建造殿宇。在你們中間凡作他子民的,可以上猶大的耶路撒冷,在耶路撒冷重建耶和華以色列上帝的殿,願上帝與這人同在。”(拉 1: 2-3)

[464]

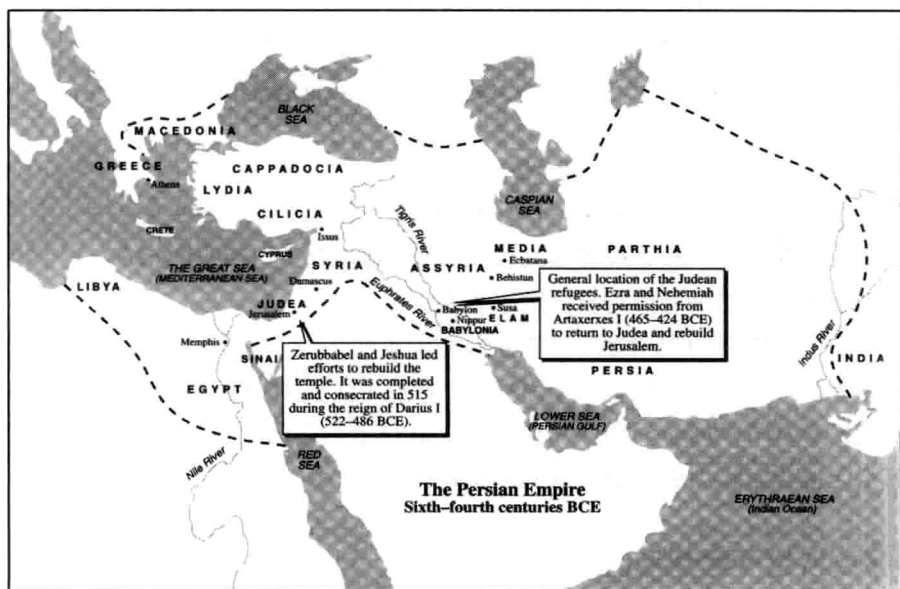


图 17.1 波斯帝国

这条授权犹太人重建他们圣殿的敕令签署于公元前 538 年,请注意居鲁士这样一个波斯国王如何承认耶和華就是以色列的上帝,上帝又如何赋予他权力。居鲁士允许重建圣殿这件事对犹太社群以后的发展非常重要,因为北部撒玛利亚人(Samaritans)和其他地方的人反对耶路撒冷的重建行为。

表 17.2 被掳回归

| 公元前 | 领袖 | 活动 |
|-----|-----------------------|---|
| 538 | 设巴萨(大卫家族王子) | 波斯王居鲁士(公元前 550—前 530)下达命令后,他带领百姓回归;开始重建圣殿,但由于资金短缺和当地反对势力阻挠没有完成重建工作。 |
| 522 | 所罗巴伯(大卫家族王子)和约书亚(大祭司) | 大流士一世时期(公元前 522—前 486),领导第二批犹太人回归巴勒斯坦;这部分人在公元前 515 年顺利完成了耶路撒冷圣殿的重建工作,这个圣殿被称作第二圣殿。 |
| 458 | 以斯拉(犹太祭司和文士) | 在亚达薛西一世时期(公元前 465—前 424)带领一批犹太人回归巴勒斯坦,并将摩西律法作为民法强力推行。 |
| 445 | 尼希米(亚达薛西的犹太政教) | 组织重建耶路撒冷城墙,并返还还未人的宗教和政治特权。 |

[465]

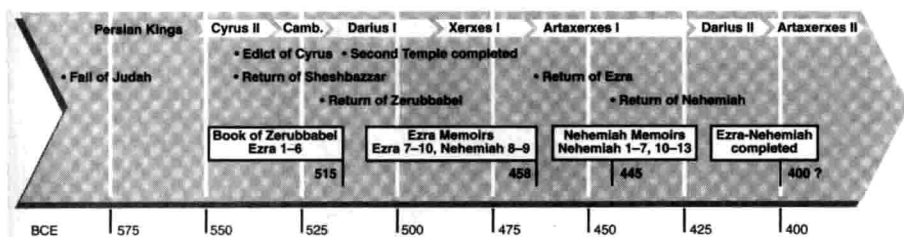


图 17.2 时间线索:《以斯拉—尼希米记》

第一批回归的掳民由被任命为犹大省长的**设巴萨**(Sheshbazzar)领导,他可能是那位被掳走的犹太王之子约雅斤。设巴萨和第一批掳民成功为圣殿奠基。因为一些客观原因重建工作被迫停止,直到后来的犹太回归掳民接续了重建工作。

最有成效的回归由大卫家族的**所罗巴伯**(Zerubbabel)领导,大约发生在公元前 522 年大流士一世统治初期(图 17.3)。这个时期最有意义的重建工作就是完成耶路撒冷圣殿的重建。

史学家称这个圣殿为**第二圣殿**(second temple),因为所罗门曾经建立过一个圣殿。第二圣殿到公元 70 年被罗马人毁坏。当时辅佐所罗巴伯的有大祭司**耶书亚**(Jeshua),还有先知哈该和撒迦利亚《《今日如何读旧约》十二章;请注意《以斯拉—尼希米记》里的大祭司拼作 Jeshua,但是到《哈该书》和《撒迦利亚书》里就拼作 Joshua)。

他们激励百姓完成由设巴萨开始的工程,并于公元前 515 年竣工。《以斯拉记》这部分内容以描写圣殿奉献和庆祝逾越节作结。

3.2 《以斯拉回忆录》(拉 7-10 和尼 8-9)

《以斯拉记》7-10 章和《尼希米记》8-9 章可以互换,因为它们都在讲文士以斯拉的事情。《所罗巴伯书》和《以斯拉回忆录》记载的事件中间相隔六十年。

以斯拉(Ezra)是来自亚伦家族的祭司。他也是一位文士,这就意味着他是皇家管理人员;他服务于波斯王亚达薛西一世。学者认为他在公元前 458 年带领另外一群难民从巴比伦回到犹太省。然而有些学者不同意这种看法,因亚达薛西一世统治的第七年(拉 7: 7)即公元前 458 年,以斯拉和尼希米这时并不认识。[466]这样,一些学者就将以斯拉的活动时间放在尼希米后面,认为是亚达薛西一世统治的第三十七年而不是第七年,这样以斯拉开始活动的时间就变成公元前 428 年。还有一些学者将这个时间设定在公元前 398 年也就是亚达薛西二世统治时期(公元前 404-前 358)。《尼希米记》8 章 9 节和 12 章 26 节、36 节将以斯拉和尼希米同时安排在耶路撒冷活动,尽管这些材料被认为是编者后来加插进去的。



图 17.3 大流士

大流士一世(公元前 522-前 486)是所罗巴伯回归时的波斯君王。第二圣殿就是在他统治时期竣工的。《以斯拉记》也以这个时期为故事背景。

来源: 但以理·韩谢梅尔·班德斯塔根据波斯波利斯遗迹绘制而成。见施密特(E. F. Schmidt)的专著《波斯波利斯的宝藏》(*The Treasury of Persolis*)(芝加哥:芝加哥大学出版社,1939年),图 14。

波斯政府授权以斯拉恢复耶和華崇拜并遵守摩西律法。在以斯拉看来,最严重的问题就是杂婚。被掳期间,犹太人与迦南人、赫梯人、亚扪人、摩押人还有埃及人通婚。以斯拉认为这种婚姻是以色列和其他民族区别开来的障碍。杂婚导致同化,这为耶和華信仰带来威胁。以色列的神学历史学家曾经总结过,以色列覆亡的最大原因之一就是和迦南人通婚因此导致偶像崇拜。

以斯拉要求犹太男子休掉外邦妻子,把她们和孩子从犹太地驱逐出去。这是个充斥着愤怒和悲痛的时期,但是祭司、利未人以及和外邦女子结婚的普通犹太人有义务执行以斯拉的命令。

以斯拉也要求百姓重守律法(尼 8—9)。他聚集耶路撒冷所有犹太成年人用希伯来语向他们宣读律法。[467]然而希伯来语在这个时期并不是通用语言,因被掳时期亚兰文取代希伯来语成为犹太人的交际语言。所以当他宣读律法时,专门有人翻译并诠释经文。这种用亚兰语对希伯来经文所做的翻译就被称作塔古姆(targum),它第一次见证经卷从一种语言翻译成另一种语言。

百姓听完对律法书的宣读就开始庆祝住棚节,纪念以色列在旷野漂泊的日子。然后以斯拉向犹太人的上帝耶和華献上祷文。这就像其他重新立约的事件,例如摩西(申全书)、约书亚(书 24)以及撒母耳(撒上 12),重新讲述百姓在这种特别时刻的历史经验。这种重新立约的场合提供了百姓集体反思和耶和華关系的机会。

3.3 《尼希米回忆录》(尼 1—7, 10—13)

尼希米(Nehemiah)是亚达薛西一世书珊城宫廷里的官员,也可能是一名太监。他在公元前 445 年成为波斯帝国犹太省的官员。他最大的功绩在于重建耶路撒冷城墙。他的工作受到撒玛利亚人参巴拉(Sanballat)和亚扪人领袖多比雅(Tobiah)的阻挠。他们认为尼希米的工作对他们在此地的权力和影响构成威胁。他们用各种方式阻挠重建工作,甚至要刺杀尼希米。尼希米和他的手下人员顶住压力仅用五十二天就完成重建工作。城墙为耶路撒冷居民带来必要的保障和安全。

尼希米返回耶路撒冷不久就开始推行重大的社会、经济改革。他在安息日关闭城门,禁止一切商业活动。他保障利未人得到一些权利。尼希米作犹太省长十二年,然后于公元前 433 年返回巴比伦。

4 历代志历史作为一部文集

在基督教圣经里,历代志历史紧跟《列王纪》,它用历代志特色的历史为申命历史做了补充。在旧约顺序里,《以斯拉记》和《尼希米记》在《历代志》后面,它们是分开的书卷。

在犹太传统里,《以斯拉—尼希米记》和《历代志》属于圣卷范畴。令人惊奇的是,

尽管《以斯拉—尼希米记》里记载的历史发生在《历代志》记载的历史之后,但是编者却在圣卷中将它们放在《历代志》前面。《历代志上下》被安排在希伯来圣经的最后,也许暗示它们对上帝子民的历史作了总体概述。实际上,《历代志》的历史从创造一直讲到被掳。

《历代志》历史基本上和太古历史、五经以及申命历史平行。但为什么希伯来圣经里,同样的历史有两种讲述? 圣经历史拥有多重版本的事实表明,为了理解的目的,每一代都需要根据眼下的关怀重新思考、重新评价以及重新书写历史。[468]历代志历史重新讲述以色列历史,其着眼点几乎都在崇拜制度上。这是因为那时社群需要重建圣殿,而祭司又是重建的主要推动者。

历代志历史无法取代申命历史,它们都具有价值。实际上在信仰社群里,历代志历史的存在恰恰证明历史书写传统一直在延续。每一代需要重新理解过去,反过来也证明研究历史对理解现在的价值。研究历代志历史能让我们看清犹太人身份的变化如何影响以色列历史的重述。

最后,历代志历史包括《以斯拉—尼希米记》围绕两个信仰英雄展开叙述。《历代志》集中在大卫对圣殿的作用方面,《以斯拉—尼希米记》集中在摩西和律法对社群重建的重要性方面。这说明以色列的祖先对后来社群的发展有持续的影响。

以斯拉在公元前五世纪犹太社群里宣读和诠释律法方面发挥的作用说明摩西律法依然为以色列的信仰提供基础,尽管人们需要对它进行重新诠释和更新。人们再次珍视律法表明它的持续有效和適切性。以斯拉除了在形成历代志历史过程里发挥重要作用,在经典发展的过程中也拥有举足轻重的地位。直到今天以斯拉仍然被看成“犹太教之父”。

5 次经历史

希伯来圣经之外也有重述历史的传统。公元前 100 年至公元 100 年左右的拉比时代早期,各种历史被书写下来。在基督徒中这个时期又被称作两约时期。次经里有许多这类历史文学。次经里有两卷书和以斯拉这个人物相关,有四卷书和马加比有关。

5.1 《马加比传》

马加比四部书卷(图 17.4)在不同的基督教社群里待遇也有差别。罗马天主教、希腊正教以及斯拉夫圣经都收录了《马加比一书》和《马加比二书》;希腊正教和斯拉夫圣经里包含《马加比三书》和《马加比四书》;《马加比四书》作为附录被收录在希腊正教圣经里。马加比四部书卷在新修订标准译本的次经/伪经部分以完整的形式出现。

5.1.1 《马加比一书》

马加比时期对读者理解律法犹太教在巴勒斯坦面临灭亡的威胁有重要作用。公元前二世纪末，希腊帝国内部的犹太省遭到希腊文化强制的、系统的同化。塞琉西王安条克四世野心勃勃地欲抹除犹太人的宗教实践和信仰。这种政策激起犹太马提亚家族和他的众子的反抗。哈希芒王朝(Hasmonean dynasty)初期，犹太就变成希腊帝国内部的自治城邦。[469]《马加比一书》有助于我们理解这段历史。《但以理书》里的异象可以看成这个时期历史的象征(《今日如何读旧约》十六章)。《马加比一书》表现出的犹太教和希腊主义之间的冲突反映了二者在政治和文化方面的碰撞，这对犹太教的形成产生了深远的影响。

表 17.4 马加比四部书卷

| 书卷 | 时期 | 历史范围 |
|---------|------------------|--|
| 《马加比一书》 | 公元前 100 年 | 亚历山大帝,安条克四世的兴起,马加比起义,哈希芒王朝到约翰·许尔堪(John Hyrcanus)一世(公元前 333—前 134 年)。 |
| 《马加比二书》 | 公元前 104—前 63 年 | 塞琉古王塞琉西四世、安条克四世以及安条克五世(公元前 180—前 161 年)迫害巴勒斯坦犹太人。 |
| 《马加比三书》 | 公元前 100 年 | 埃及犹太人在托勒密四世(公元前 221—前 203 年)统治下受苦。 |
| 《马加比四书》 | 公元前 63 年—公元 70 年 | 论理性优于情感 |

5.1.2 《马加比二书》

本书讲述安条克四世亵渎耶路撒冷圣殿以及马加比夺回圣殿重新献祭的经过。《马加比二书》是对古利奈(Cyrene)的詹森(Jason)所著五卷本的概述(2: 23)。关于詹森的情况已无从得知,而他的作品也已完全散失。本书以两封写给埃及犹太人的信组织全篇。信中希望埃及犹太人也参与修殿节庆祝(Hanukkah)。本书的特殊之处在于它最早提出私人复活的概念(7—8),并为死者敬献祷文(12: 39—45)。本书也明白无误地提出从无中创造的观念(*creatio ex nihilo*, 7: 28),后来它成为重要的基督教教义,但是这种观念在《创世记》第一章并没有表现出来。总之,本书围绕安条克迫害犹太人展开,犹太人的反抗是上帝神圣计划的一部分,本书还强调了圣殿对犹太教的重要意义。

5.1.3 《马加比三书》

圣经里提到一些犹太虏民生活在埃及,先知耶利米就是被掳埃及的一员(耶 43—44)。公元前五世纪用亚兰文写成的埃及象岛蒲草纸文献使我们窥见生活在埃及的犹太社群的情况。《马加比三书》也和埃及犹太人有关,描写了马加比在亚历山大里亚的

生活。

这个故事和托勒密四世迫害犹太人有关。[470]他企图处决所有犹太人,但是这个阴谋被一个叫以利亚撒(Elaeazar)的虔诚祭司化解了。托勒密改变心意取消了迫害令。犹太人举行盛大庆祝活动以纪念伟大的拯救。

5.1.4 《马加比四书》

本书并不是历史书,它和马加比有关是因为使用了马加比时期的犹太忠烈作为宗教美德和理性的典范。本书最好被划进启示智慧文学的范畴,因为它讨论的是哲学问题,比如用理性控制情感等。作者对理性的定义是“崇高、富有逻辑的智慧生活的态度”,作者还认为智慧在律法里发现自身最真实的表达,智慧并不是孤立于律法而存在的。智慧和理性结合在一起使人较少受冲动和激情的摆布。

作者描写一位拥有良好理性的犹太人以利亚萨,在安条克四世用酷刑威胁他的情况下,他拒绝吃猪肉以捍卫原则。他和七个兄弟以及母亲的死亡说明理性如此引导生活:“尽管七个年轻人朝永生奔去,酷刑加速了这一过程,但是他们视死如归。”(14: 4-5)这些殉难的例子也被用来肯定永生——这一时期出现在犹太教的崭新概念。

5.2 《以斯德拉书》

以斯德拉(Esdras)是以斯拉的希腊名字。《以斯德拉书》(表 17.5)描写了生活在公元前五世纪的圣经人物以斯拉的生活。当然本书的作者并不是以斯拉,不过这种假托行为在公元前二世纪就开始了。但以理也许是这种假托行为的一个例子。《以斯德拉书》并没有出现在罗马天主教或新教圣典里。

表 17.5 《以斯德拉书》

| 书卷 | 时期 | 历史范围 |
|----------|-----------|--------------------------------|
| 《以斯德拉书上》 | 公元前 100 年 | 约西亚庆祝逾越节到以斯拉的改革(公元前 621—前 458) |
| 《以斯德拉书下》 | 公元 100 年 | |

5.2.1 《以斯德拉书上》

次经里的《以斯德拉书上》和希伯来圣经《历代志下》、《以斯拉记》以及《尼希米记》里的历史材料非常接近。明显的差异在 3—4 章,讲述大流士三个保镖的故事。三个保镖说出他们认为的最强大的事物并由大流士判断,然后奖励获胜者。三样最强大的事情是酒、君王以及女人。[471]然后三位保镖论证自己的观点。

表 17.6 《以斯德拉书》的内容

| 章节 | 时期 | 主题 | 其他名称 |
|-------|----------|----------------------|---------|
| 1—2 | 公元 150 年 | 神拒绝以色列，接纳教会的基督教预言 | 《以斯拉五书》 |
| 3—14 | 公元 100 年 | 以斯拉关于以色列受苦的七个梦的异象和对话 | 《以斯拉四书》 |
| 15—16 | 公元 200 年 | 基督教反对列国和迫害的末日预言 | 《以斯拉六书》 |

《以斯德拉书上》对历代志历史关于圣殿作为宗教社群核心的思想作了浓缩。圣殿被毁以后，它笔下的领袖通过重建圣殿而致力于重建社群并恢复圣殿崇拜活动。结论部分重申了以斯拉的婚姻政策，并将律法书的地位恢复到社群法律的高度。犹太人再次作为统一子民生活在上帝的恩惠中。

5.2.2 《以斯德拉书下》

《以斯德拉书下》的体裁大多是启示而非历史。它被放在次经是因为里面涉及以斯拉这个人物。所谓的《以斯德拉书下》实际上由三部分独立作品组成(表 17.6)。

3—14 章是最早也是最长的采用启示形式的内容，包括七个和天使乌列(Uriel)对话的梦境。这些异象集中在未来：上帝子民何时能够等到世界末日？末日是什么样的？

关键概念

1. 历代志历史。哪些书卷构成历代志历史？为什么它们会有这样的名称？
2. 大卫。结合书写处境，思考历代志作者对大卫的关注到什么程度？
3. 重建。犹太人回归耶路撒冷和重建犹太社群经历了哪四个阶段？
4. 犹太性。以斯拉认为犹太人的麻烦在哪里？他如何解决这些问题？
5. 耶路撒冷。尼希米在重建犹太社群的工作中做了什么？

讨论题目

1. 申命历史和历代志历史。比较申命历史和历代志历史。这两个历史作品分别出于什么目的和关注点来讲述历史的？今天的犹太人在什么程度上、以什么方式重述古代以色列历史？基督徒为什么要重述历史？穆斯林如何以及为什么重述历史？
2. [472]第二圣殿。为什么重建圣殿对重建耶路撒冷犹太社群如此重要？为什么此时的犹太人如此依赖宗教机构和崇拜活动？
3. 阅读历史。希伯来圣经里的申命历史和历代志历史认为研究历史的目的是什么？如果不去研究历史会有什么危险？你认为研究历史很重要吗？为什么？研究历史会令你愉快吗？为什么？

经文今读

詹姆士·纽瑟姆(James D. Newsome)的著作《〈撒母耳记〉、〈列王纪〉以及〈历代志〉的对观和

谐：兼及〈诗篇〉、〈以赛亚书〉、〈耶利米书〉，以及〈以斯拉记〉等经卷》(*A Synoptic Harmony of Samuel, Kings, and Chronicles: With Related Passages from Psalms, Isaiah, Jeremiah, and Ezra*, 1986)是比较申命历史和历代志历史的有力著作。盖瑞·诺波斯(Gary Knoppers)的《安科圣经注释〈历代志〉上》(*The Anchor Bible Commentary on 1 Chronicles*, 2004)是一本较为全面的导论著作。

[473]结论：希伯来圣经之后

- 1 犹太补篇
- 2 圣典
- 3 《死海古卷》
- 4 《新约》
- 5 拉比文学

关键术语

| | | |
|-------|---------|-------|
| 次经 | 犹太王子 | 拉比犹太教 |
| 圣典 | 密西拿 | 拉比 |
| 圣典化 | 新约 | 七十士译本 |
| 死海古卷 | 旧约 | 示玛 |
| 申命圣典 | 口传律法 | 塔木德 |
| 早期犹太教 | 巴勒斯坦犹太教 | 塔古姆 |
| 艾赛尼教派 | 法利赛人 | 书面律法 |
| 希伯来圣经 | 伪经 | |
| 两约时期 | 库兰 | |

亚历山大大帝



亚历山大大帝(公元前 356—前 323 年)征服波斯帝国后将希腊版图向东扩展到印度。他和他的后继者在帝国境内推广希腊语言、文化以及宗教。希腊化运动为巴勒斯坦带来益处,但也为遵守希伯来圣经的传统犹太人带来挑战。

来源:但以理·韩谢梅尔·班德斯塔根据大约公元前 330 年一尊亚历山大大帝半身像绘制而成。

[474]1 犹太补篇

尽管被掳归回后耶路撒冷恢复了犹太教(图 1),但是犹太教的本质已经和被掳前大不相同。如今犹太社群生活在埃及、叙利亚以及美索不达米亚。巴勒斯坦犹太教和散居地犹太教不断创作出后圣经时代的书卷,其体裁包括历史、智慧、故事以及启示

等。这些书卷成书于公元前 200 年至公元 100 年(表 1),反映了律法适应希腊—罗马的社会、文化、政治以及宗教等的种种表现。其中以次经和伪经最为有名。

1.1 次经

次经(apocrypha)意为“隐藏之书”,是希腊文和拉丁文圣经译本里的补篇。这些书卷最初大多是用希伯来文或亚兰文写成的,但是现在只有希腊文版本尚在。它们中的多数成为罗马天主教或东正教圣典。以下这些书卷在新教里被称作次经,而在罗马天主教里是伪经:

《多比传》

《犹滴传》

《所罗门智训》

《便西拉智训》

《巴录书》

《耶利米书信》

《以斯帖记》补篇

《但以理书》补篇(《苏珊娜传》、《玛拿西祷辞》、《三童歌》、《比勒和大龙》)

《马加比一书》

《马加比二书》

www 请上出版社网站阅读次经。



图 1 一世纪耶路撒冷

巴瑞·班德斯塔摄于 1987 年 7 月

这是仿照公元一世纪耶路撒冷城的样式而建的模型,它是第二圣殿时期犹太人生活和崇拜的中心。圣殿是犹太社群认同的核心,但是在公元 70 年被罗马人毁坏,犹太教的本质也经历了重大改变。从这些书卷我们可以看到早期犹太教的发展。

[475]表1 希伯来圣经后的年谱

| | | |
|-----|------------|---|
| 公元前 | 333 | 依斯(Issus)战役标志着波斯帝国势力的终结,也标志着希腊亚历山大大帝控制巴勒斯坦的开始(356—323)。 |
| | 250 | 希伯来圣经被翻译成希腊文,称作七十士译本。 |
| | 198 | 泛尼亚(Paneas)战役标志着叙利亚—希腊(塞琉古)统治巴勒斯坦的开始。 |
| | 175 | 安条克四世(伊皮法尼斯)统治巴勒斯坦(175—163),推行富有强制性的希腊化政策。 |
| | 167 | 安条克四世亵渎耶路撒冷圣殿。 |
| | 164 | 马加比起义反对塞琉古的统治,在耶路撒冷圣殿献祭;马加比统治时期被称作哈斯摩时期(164—63)。 |
| | 63 | 庞培的巴勒斯坦一役开始了罗马统治巴勒斯坦时期(公元63—325)。 |
| | 37 | 希律王的统治(37—4)。 |
| | 6 | 拿撒勒的耶稣降生 |
| 公元 | 29 | 耶稣开始传教(29—33) |
| | 33 | 耶稣之死,基督教开始传播 |
| | 34 | 保罗开始传教(34—67) |
| | 66 | 犹太人开始反抗罗马占领巴勒斯坦(66—73) |
| | 70 | 耶路撒冷和第二圣殿被罗马人毁坏。 |
| | 81 | 罗马开始迫害教会(81—96)。 |
| | 90 | 雅米尼亚(Jamnia)拉比会议,讨论哪些书卷应该被收录在希伯来圣经里。 |
| | 大约 190—400 | 新约成书。 |
| | 大约 200 | 密西拿成书。 |

这些启示书卷已在圣卷部分讨论过了(参本书第三部分“圣卷简介”)。次经书卷体现了大量后希伯来圣经时期巴勒斯坦和流散地犹太教特征。下面以次经中的一部书卷为例说明次经如何在延续希伯来圣经的文学和神学传统的同时加入自己的理解。

《便西拉智训》后来代替希伯来智慧文学传统。本书于公元前200—前175年由一位生活在耶路撒冷的智者写成。[476]他全心投入到律法、祭司职分以及圣殿崇拜中。作为一位精于观察巴勒斯坦生活的人,尤其在希腊化时期犹太人普遍感受到压力的情况下,他促使随众持守犹太人的宗教传统。本书似乎是他的智慧结晶,可以指导犹太人远离希腊人的生活方式:

追忆先辈,思念往昔:主曾经使任何信主之人的希望破灭过吗?主曾经抛弃过任何恒心敬主之人吗?主曾经忽视过任何向主祈祷之人吗?主是仁慈而怜悯的,他宽恕我们的罪过,使我们在忧患中确保平安。然而那些丧失勇气的人却灭亡了——包括所有那些走入歧途的罪人!(便2:10—12)

《便西拉智训》很像《箴言》，因为前者也包括许多提供道德指导的格言和警句：

谦恭会赢得荣耀与尊敬，然而下流的意见会导致你犯罪。（便 4：21）

如果你礼貌和气，那你就会赢得许多人的友谊。（便 6：5）

《马加比书》讲述了公元前二世纪巴勒斯坦犹太教遭压制的故事。《马加比一书》大约成书于公元前 100 年左右，由一位不知姓名的巴勒斯坦犹太人所做。作者将马提亚家族塑造造成犹太人的英雄，其地位与士师、撒母耳以及大卫相当。

《马加比一书》的主要矛盾是安条克四世治下的希腊文化和坚守犹太文化传统之间的矛盾。当安条克处心积虑亵渎耶路撒冷圣殿并公开反对犹太教时，矛盾达到白热化：

在 145 年十一月十五日，安提阿哥王在圣殿祭坛上竖起“邪物”，并在犹太各城普遍建立邪教坛。邪教祭品摆到了房子前面和街道上，依照国王的命令，任何有关律法的书籍一经发现，便立刻撕碎烧毁……依照国王的敕令，凡是允许婴儿受割礼的母亲都要被处死。婴儿被掉在母亲的脖子上，全家人连同为其行割礼的人，一起被处死。（马一 1：54—56，60—61）

这里记载的事件发生在公元前 167 年十二月。安条克在圣殿的至圣所竖起一尊宙斯像并杀猪献祭。他挑激犹太人迫使他们放弃自己的宗教，但是他的阴谋无法得逞。

虔诚的马提亚(Mattathias)家族在其子犹大(Judas)(绰号为马加比，意为“抡锤者”)的率领下，在遵守律法的犹太人中掀起反抗的怒潮。马加比起义经过三年多顽强的浴血奋战，成功取代了圣殿山的希腊化势力。经过洁净圣殿的礼仪和进一步的军事征服，起义者再次建立了犹太人统治犹太—巴勒斯坦国的局面。这个政权一直持续到公元前 63 年，当时庞培(Pompey)率领的罗马军队控制了巴勒斯坦并将其纳入罗马帝国的版图。

[477] 1.2 伪经

伪经(Pseudepigrapha)大约和次经同一时期出现。伪经的字面意思是“假托作品”，往往一部书卷的作者假托希伯来圣经里的某个人物。伪经从未包括在犹太教或基督教的官方经卷里。以下是犹太人的伪经列表，成书于公元 70 年耶路撒冷被毁之前：

《以诺一书》(或《衣索比亚以诺书》)

《以诺二书》(或《斯拉夫以诺书》)
《巴录二书》(或《叙利亚巴录书》)
《马加比三书》
《马加比四书》
《以利亚启示》
《以赛亚升天》
《禧年》
《亚里斯提亚书信》
《亚当和夏娃生平》(或者《摩西启示》)
《先知的生活》
《所罗门智训》
《西比路神谕》
《约伯之约》
《摩西遗训》(或《摩西升天录》)
《十二族长遗训》

www 请到对应网站阅读伪经。

《以诺一书》是广为阅读的一部伪经书卷，在死海古卷里也能看到这部书卷的众多副本。甚至新约《犹大书》也引用了其中的经文(14—15)。

以诺这个人物来自《创世记》5章24节，经文里说他“与上帝同行”。在一个不义的年代里他秉行公义，后来被上帝带走。因为他在上帝面前地位特殊，所以传说上帝赋予以诺领悟世界本质和末日的独特能力。《以诺一书》是最能代表启示文学的书卷之一，而启示文学是这个时期广为流行的一种文学体裁。

《以诺一书》讲述太古时期天使的反抗和随后的审判。这个故事以《创世记》6章1—4节为起点，增加了一些富有意义的细节：

当人的孩子多起来时，他们会生育美丽标致的女儿。这时候天使，天堂的孩子们觊觎她们的美貌，彼此说：“来，让我们选择自己的妻子，就从那些人的女儿中挑选吧。”天使长西姆扎斯(Semjaza)对他们说：我担心你们不同意这样的契约，而我一个人将因这样的罪遭到处罚。天使们齐声回答：[478]我们发誓并相互诅咒，我们决不用背弃契约的方式来做这件事。然后，他们相互发誓并诅咒，以限制所有二百人中的每一个。他们给自己选妻子，但是这个过程中他们污损了自己的行为。因为天使们教他们的妻子各种魅惑的本领以及农事知识。天使的妻子怀孕

了,后生下了高三千厄尔(ell)的巨人。这些巨人消耗掉人类的粮食。(诺一6:1-7:3)^①

我们在《今日如何读旧约》第一章里讨论过《创世记》6章1-4节,认为经文对“神的儿子”一词语焉不详。一些读者认为“神的儿子”出自塞特一支。但是希伯来圣经其他地方提到“神的儿子”时往往表示天庭议会。

在《以诺一书》里,“神的儿子”被解释成“天使,天堂的孩子们”。这个故事表明邪恶的天使如何腐化人类,他这样精心讲述创世记的故事有什么特殊兴趣吗?他强调人的女儿何其美貌,并揭示天使受性欲的驱使。这个故事也描述了坏天使如何受好天使比如米迦勒(Michael)、乌列(Uriel)、拉斐尔(Raphael)以及加百列(Gabriel)的制约。坏天使遭捆绑囚禁,最终将被毁灭。

2 圣典

犹太文学传统的丰富和犹太教的广泛传布就产生了控制的需要,至少某些人是这样考量的。几乎没有证据证明传统如何变成文本,也没有证据表明为什么圣典会成为现在这个样子,尽管最近学者有大量论证和思考(施耐德温德(Schniedewind),2004;卡尔(Carr),2005;万德图恩(Van der Toorn),2007)。目前尚有许多争论,但是有些过程基本可信。

《但以理书》成书于公元前二世纪上半页,因此被放在希伯来圣经的末尾。几个世纪后,希伯来圣经最终成为我们今天看到的样子,拥有固定、自成一体的排列方式,当然这个过程会有大量争论和协商。正典(Canon)是指拥有固定编排、被赋予权威的书卷,这个词语来自希腊文“芦苇”(用于测量的标杆)。圣典也用在那些被衡量过、符合标准的作品上。

希伯来圣经各书卷(包括次经)被纳入律法书、先知书以及圣卷,是犹太社群的官方文本(如果不是全部至少是一些犹太社群)。甚至在希伯来圣经形成后它还是巴勒斯坦犹太教的圣典,讲希腊语的流散社群往里面加入一些书卷就使他们的圣典略有不同。[479]希腊译本圣经被称作七十士译本(常缩写为罗马数字LXX),因为七十个犹太学者将律法书翻译成希腊文,这是根据《亚里斯提亚书信》记载而知。

www 请到对应网站浏览构成希伯来圣经三部分的不同正典版本之比较。

^① 英文原文引自查尔斯(Charles),1913。中文翻译参考了网站译文,网址 <http://www.chinatarot.com/bbs/thread-1620-1-1.html>。——译注。

2.1 希伯来圣经的出现

早前学者认为希伯来圣经的成型是雅米尼亚会议的结果。雅米尼亚(Jamnia)又被称作雅麸尼(Yavneh),是巴勒斯坦地中海沿岸的一座城市。在公元70年第二圣殿被毁以后,此地成为犹太人学习的中心。拉比文献记载此地曾在公元90年召开过一次拉比会议。某些圣经书卷如《雅歌》和《以斯帖记》的权威性就是在这次会议上被拿来讨论的,因为它们存在某些神学问题。这次讨论绝不意味着希伯来圣经的最终定型,唯一的收获是圣卷各书卷基本被确定下来。

希伯来圣经里的律法书(或五经)是最早被编辑成册的,这和以斯拉有关,因为他带来了“耶和華藉摩西传给以色列人的律法书”(尼8:1)。早先学者已经推测以斯拉对律法书成书富有责任,但是现在看来这种观点缺乏证据。

学者没有足够证据确定先知书的成书时间,一般认为大致出现在波斯帝国晚期和希腊帝国早期。先知预言这种体裁作为社会和宗教实践大致在波斯帝国时期消失,这也许就是先知书的成书时期。先知预言这种体裁并未出现在次经和伪经里,也许这种现象能支持这种观点。

圣卷是希伯来圣经最后成书的部分,更多书卷被收录在流散地犹太教圣经里。这也许表明圣经成书的确经过了漫长时期,而且是在一个地区而不是各地都有。死海古卷的出现也表明圣典的流动性和多样性(克洛斯(Cross),1998)。似乎在**圣典化**(canonization)早期单个书卷可以有多种流通版本,同一书卷在不同地区也会拥有不同版本。考古发现又会带来新的文献,因此让考证变得非常复杂。

希伯来圣经三部分构成似乎很早就具规模。《便西拉智训》(公元前132年后)的序言指出过去的伟大教义是“律法、先知和后来的作家们”留下来的。《路加福音》(公元一世纪晚期)里提出过“摩西的律法、先知的书和诗篇上所记的”。

[480]许多学者认为将希伯来文本圣典化的背后是面对文化威胁的保守心态。这个过程的最早阶段,也就是以斯拉时期的律法书被圣典化是为了应对公元前587年第一圣殿被毁和之后的被掳。因此,律法书需要重建耶和華的子民。希伯来圣经最后成书似乎在公元70年第二圣殿被毁时,这个事件再次促使犹太人从圣城流散在外。可能就是从这个时候起,“犹太人”成为书中的百姓。

2.2 《旧约》的出现

从希伯来圣经塔纳赫到基督教旧约的转变同样是个复杂的过程,这里只略微提及。而这个过程的关键就是七十士译本,它是最古老的希腊语希伯来圣经。《亚里斯提亚书信》讲到公元前250年左右在亚历山大里亚七十二位犹太学者如何翻译律法书的经过。

我们虽已不知道事件的确切缘起,不过那个时期人们需要希腊译本的律法书。因

为古代世界大批犹太人被分散在希腊帝国境内，他们已不能言说和阅读希伯来文，因此需要在犹太会堂使用希腊语进行学习和崇拜。随着时间的推移，许多犹太著作被翻译成希腊文附在律法书后面供人阅读。

传统希伯来圣经被称作“玛索拉译本”(Masoretic text)。它与七十士译本的比较显示两者间的许多差异，马索拉译本中的某些书卷在七十士译本中有大量增删。圣经不同版本之间的比较被称作文本批评(text criticism)，使用这种方法考察不同版本的差异会发现七十士译本实际上是对某个希伯来圣经版本而不是我们今天所知的塔纳赫的翻译。

因为在公元一世纪，大多犹太人只懂希腊语，七十士译本实际上就是他们的圣经。这种情况对早期多数基督徒来说也是这样，结果新约引用的经文多出自七十士译本。从实际使用情况来看，当时的圣经就是七十士译本。

七十士译本似乎从一开始到它的形成就包含许多从来没有收录进塔纳赫的书卷，我们现在称这些书卷为次经，前面已经讨论过；此外，它们也没有和律法书、先知书以及圣卷截然分开，就像我们今天通常见到的版本那样(如新修订标准本)。它们包括《以斯德拉斯书》、《犹迪传》、《多比传》以及《马加比传》等。其他次经书卷点缀在诗歌和先知书里。

因此，基督教圣典的旧约(Old Testament)很大程度上基于七十士译本，其内容分为律法书、历史书、智慧和诗歌书、先知书等(如新美国本圣经)。宗教改革后，情况变得复杂起来。新教徒把所有未出现在塔纳赫的七十士译本书卷清除出去，认为希伯来圣典才是最权威的，而不是希腊文圣典。新教徒也因此跟天主教会分裂。[481]令人吃惊的是，新教徒保留了希腊译本而不是塔纳赫的书卷组织结构。鉴于新教徒抵制次经的做法，罗马天主教会于1546年举行特伦特会议(Council of Trent)，重新肯定了这些次经的地位并称它们为申命圣典(deuterocanonical)。

结果出现了很多不同版本的旧约，如果考虑希腊正教圣典则版本更多。差异来自历史和意识形态等原因。然而差别主要存在于希伯来圣经和基督教旧约的书卷次序。也许最有意义的差异是这两部书卷如何做出各自的结论。

塔纳赫最后三部书卷是《以斯拉记》、《尼希米记》以及《历代志》。表面上看有些奇怪，因为《以斯拉—尼希米记》里反映的时间要晚于《历代志》。然而《历代志》编排在最后，圣经的最后话语是居鲁士授权回归犹大的敕令：

波斯王居鲁士如此说：“耶和华中上的上帝，已将天下万国赐给我，又嘱咐我在犹大的耶路撒冷为他建造殿宇，你们中间凡作他子民的，可以上去，愿耶和华中他的上帝与他同在。”(代下 36: 23)

最后的命令是要所有犹太人回归耶路撒冷，或者换句话说与上帝同在。

与此相反，旧约将小先知书而不是圣卷放在最后。这意味着《玛拉基书》是旧约的最后一部书卷，它以这样的话语结尾：

你们当记念我仆人摩西的律法，就是我在何烈山为以色列众人所吩咐他的律例典章。看哪，耶和華大而可畏之日未到以前，我必差遣先知以利亚到你们那里去。他必使父亲的心转向儿女，儿女的心转向父亲，免得我来咒诅遍地。（玛 4：4—5）

这段话以先知要降下审判对旧约做了总结，要求人们悔改并期待以利亚的出现。以利亚在《福音书》里以施洗约翰的面目出现。因此，塔纳赫和旧约的观念相似，二者的差别不会太大。

3 《死海古卷》

研究犹太教的次经和伪经对了解犹太教思想有极大助益。最近的考古发现，尤其是死海古卷的问世极大扩展和加深了我们对犹太教多样性及其历史的理解。

《死海古卷》(the Dead Sea Scrolls)可能是现代世界最著名的考古发现。它的名声得益于一次偶然发现，自此高质量、大批量的文献重见天日，这对解释犹太教和基督教都有无法估量的价值。

[482]

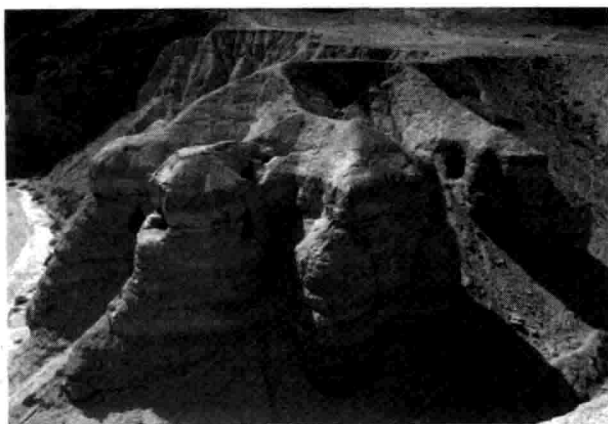


图 2 库兰洞穴四号

死海古卷被发现于死海西岸附近的洞穴里，库兰洞穴四号(中间靠左)是其中之一。1954年人们在此发现了近五百八十种古代手稿的残篇。

死海古卷的成书时间大约在公元前150年至公元70年，其中多数卷轴发现于一

个叫库兰(Qumran)的古代废墟旁(图2)。废墟以前的作用、生活在那里的人们以及书写这些卷轴的作者都是学者热议的话题。学者目前较同意这样的看法:这些经卷由艾赛尼(Essenes)犹太群体写成。

死海古卷包含了除《以斯帖记》以外的希伯来圣经各书卷,一些次经书卷的抄本也包括其中。除此以外,一些不为人知的犹太作品也重见天日。

3.1 圣经手稿

这些圣经手稿证明希伯来圣经各书卷在历史上经历了漫长的传承过程。在死海古卷被发现以前,最早的希伯来圣经抄本是列宁格勒抄本(Leningrad Codex),大约发现于1009年。随着死海古卷的发现,我们现在拥有可以追溯到公元前三至二世纪的圣经抄本——离原本时间更近一些。

死海古卷的某些圣经抄本似乎更精确地反映了原来的圣经文本,它们对现代译者来讲大有帮助,年代较近的希伯来圣经的现代语版本已经使用了死海古卷里一些经文。例如,新修订标准译本的《撒母耳记上》10章比传统希伯来圣经增加了整整一个段落,大约71个字(英译本)。

3.2 犹太教的文献

死海古卷的多数文献不为人知,知道的也只是残篇。圣殿古卷约二十八英尺长,内容涉及圣殿的结构和陈设、仪式崇拜、献祭过程以及守安息日和禁食。[483]会规手册似乎包括死海古卷社群的守则。圣殿古卷约成书于公元前100年,里面有关于真理和谬误的讨论、成员的守则、法典以及对领袖和公义教师(Teacher of Righteousness)的盼望。根据死海古卷所信奉的二元论(dualism),世界由善恶两股力量统治,这段文字记述在会规手册内:

正是这位上帝创造了人来管理世界,并且为人类指派了两个灵,人的行为都是随着这两个灵的指导,直到最后的审判。这两个灵是真理和悖逆的灵。真理的根源出自光明的源泉,而悖逆的根源则出自黑暗的源泉。一切实行公义的人是在众光之君的支配之下,行在各条光明的路上;行事悖逆的人则是受黑暗天使的支配,行在各条黑暗的路上。(1QS, 3; Vermes, 1987)^①

死海古卷社群有一种非此即彼的世界观。该社群的人相信人类由两种精神或者两种阵营统辖,即“光明之子”和“黑暗之子”,两种力量最终要面临末日对决。这些内

^① 中文翻译参考了[美]西奥多·加斯特英著,王神荫译,《死海古卷》,北京:商务印书馆,2003年,页51—52。——译注。

容记载于战争古卷内。光明的力量终将获胜，上帝的子民会见证这一切。

死海古卷的多数文献与希伯来圣经有紧密联系，有些书卷在字词上相似程度很高。死海古卷社群根据《诗篇》改编赞美诗集。

多数先知文献来自希伯来圣经，有些手稿是对希伯来圣经的注释，我们称它们为“伯撒尔”(*pesharim*)，这些诠释书揭示了这个社群是如何阅读希伯来圣经的。^①诠释的基本原则就是希伯来圣经的每样事物都要被应用于当下，尤其先知书预言的事件会发生在他们这一代。例如，尽管《哈巴谷书》回应的是巴比伦危机，但是在诠释的时候就要将这种危机应用于罗马帝国和犹太教之间的冲突。从本质上讲，先知哈巴谷质疑上帝如何能够使用邪恶的巴比伦帝国惩罚他的立约子民。死海古卷社群对此诠释如下：

惟义人因信得生(《哈》2: 4b)。这是指所有犹太家的人中，遵守实行上帝律法的人们。因为他们的努力并对正确解释律法者的信心，上帝要从审判的家里将他们拯救出来。(1QpHab. 7-8; Vermes, 1987)^②

《哈巴谷书》的原文似乎说以色列的义人通过信仰上帝可以从灾难中被拯救出来，而不是通过以色列人的身份或祖先的信仰。《哈巴谷书》的注释重新强调了这一点，并说犹太人通过守律法以及信任他们的社群领袖也能得到拯救，而这个领袖就是“公义教师”。这就和原文的表达相去甚远。

[484]4 《新约》

基督教在公元一世纪随着一次犹太运动开始传播。拿撒勒耶稣的门徒见证了耶稣的死亡，认为他就是希伯来圣经所说的弥赛亚。新约(New Testament)正是耶稣—弥赛亚运动的成员创作而成。这些文本包括耶稣生平及其门徒的道德训诫以及有关末日的启示。

耶稣最初的追随者是犹太人，所以许多书卷很自然地接续希伯来圣经的主题。一些书卷认为耶稣实现了犹太人关于弥赛亚的盼望，而其他书卷强调耶稣的独一无二性。无论怎样，对新约的理解不能脱离它赖以成长的希伯来圣经基础。最早的新约书卷大约成书于耶稣死后的一世纪中叶。最后的新约书卷约成书于公元一世纪晚期或者二世纪早期。

① “伯撒尔”的希伯来语是פֶּשָׁרִים，阳性名词，意为“诠释”(interpretation)。参 Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, eds., 《布朗—锥维尔—布里格斯希伯来语和英语词典》，前揭，页 833。——译注。

② 《死海古卷》，页 297-298。

完整的新约大约出现在公元二世纪末叶。然而,被官方认可的新约圣经出现在四世纪末叶。以“新约”(New Testament,或者 New Covenant)名称出现的圣经是相对于旧约(Old Testament,或者 Old Covenant)而言的。

新约和希伯来圣经一样包括各种不同的文学类型。它包括耶稣生平叙事这样的福音书,早期教会的历史,早期教会领袖写给地中海信徒的书信以及对末日灾难的启示描写。以下是新约 27 部书卷的圣经顺序:

福音书:《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》以及《约翰福音》。

历史书:《使徒行传》。

书信集:《罗马书》、《歌林多前书》、《歌林多后书》、《加拉太书》、《以弗所书》、《腓立比书》、《歌罗西书》、《帖撒罗尼迦前书》、《帖撒罗尼迦后书》、《提摩太前书》、《提摩太后书》、《提多书》、《腓利门书》、《希伯来书》、《雅各书》、《彼得前书》、《彼得后书》、《约翰一书》、《约翰二书》、《约翰三书》、《犹大书》。

启示文学:《启示录》。

下面将从每一种文学类型里择一讲述,目的是要表现新约如何继承希伯来圣经。所选的书卷也说明早期基督教作家为什么认为通过耶稣的事件某些行为得以实现和达成。

新约四部福音书以耶稣的生平为基础证明他从上帝而来的特质和使命。福音书[485]并不是单纯讲述耶稣生平的传记,而是认为他是上帝的儿子和弥赛亚。

《马可福音》可能是四福音书里成书时间最早的书卷,很可能写于公元 70 年耶路撒冷被毁之前。《马可福音》15 章描写了审讯、被钉十字架、死亡以及埋葬耶稣等。最早的犹太基督徒宣称耶稣就是犹太人的弥赛亚。实际上,耶稣的很多称谓也来自这样的理解:“基督”(christ)一词就是基督徒(Christian)和基督教(Christianity)两个词的词根,它来自希腊词语“受膏者”(christos),与希伯来语的“弥赛亚”(meshiach)同义。《马可福音》15 章讽刺犹太人和罗马人否认和贬低耶稣的王权,以此强调耶稣的弥赛亚特征:

钉他在十字架上时,是巳初的时候。在上面有他的罪状,写的是:“犹太人的王。”他们又把两个强盗和他同钉十字架,一个在右边,一个在左边。从那里经过的人辱骂他,摇着头,说:“咳!你这拆毁圣殿,三日又建造起来的,可以救自己,从十字架上下来吧!”祭司和文士也是这样戏弄他,彼此说:“他救了别人,不能救自己。以色列的王基督,现在可以从十字架上下来,叫我们看见,就信了。”那和他同钉的人也是讥诮他。(可 15: 25—32)

在希伯来圣经和犹太教传统里,弥赛亚就是上帝授权掌管现世王国的君王。耶稣显然不符合这样的身份,然而他的追随者宣称他就是弥赛亚,因为他们将上帝之国定

义为精神和道德之国。

《使徒行传》描写了耶稣门徒的传教以及建立教会的工作。《使徒行传》的作者努力让笔下的作品和希伯来圣经发生关联，这样就为新运动提供了可靠支撑。他对五旬节的描写以及他记载的彼得布道充分体现了两者之间的关联。例如，他描写的圣灵让我们想起希伯来圣经里显圣时的风暴和火焰：

五旬节到了，门徒都聚集在一处。忽然，从天上有响声下来，好像一阵大风吹过，充满了他们所坐的屋子；又有舌头如火焰显现出来，分开落在他们各人头上。他们就都被圣灵充满，按着圣灵所赐的口才说起别国的话来。（徒 2：1-4）

五旬节（又称七七节）是犹太人节日，标志着谷物收割结束。逾越节后过七周就是五旬节，届时人们要诵读律法。上帝的灵伴着大风到来并有火焰出现。希伯来圣经里大风和火焰是上帝临在的证据，这些证据还包括摩西故事里燃烧的荆棘和以利亚坐上带火的车上天堂。[486]根据五旬节教义，教会的诞生正是上帝的律法和收割谷物的自然产物。

保罗写给加拉太人的书信可能出现在公元 50 年左右，主要关注外邦基督徒是否必须遵守传统犹太律法的问题。保罗的回答是否定的。为了证明自己的立场正确，他不得不重新定义犹太身份：

无知的加拉太人哪，耶稣基督钉十字架，已经活画在你们眼前，谁又迷惑了你们呢？我只要问你们这一件：你们受了圣灵，是因行律法呢？是因听信福音呢？……正如“亚伯拉罕信上帝，这就算为他的义”。所以你们要知道，那以信为本的人，就是亚伯拉罕的子孙。并且圣经既然预先看明，上帝要叫外邦人因信称义，就早已传福音给亚伯拉罕，说：“万国都必因你得福。”可见那以信为本的人和有信心的人一同得福。（加 3：1-2，6-9）

保罗引用《创世记》15 章 6 节说明相信上帝而不是服从律法才能让立约社群成为可能。因此立约社群的范围就扩展到了非犹太人这里。

《启示录》是新约最后一部书卷。它类似希伯来圣经和两约时期（intertestamental period）的启示文学，例如《但以理书》的后半部以及《以诺一书》。本书使用大量象征，例如数字、杂种动物、印章以及碗等。由于这些象征意义不明导致诠释多样。

传说中这些启示是显现给约翰的，开启了末日图景。那时战争和冲突四起，直到上帝获得最终胜利。宇宙将进入一个“新天新地”，呼应《以赛亚书》65-66 章的内容。《启示录》的结语也采用了创造意象，仿佛说新世界就是《创世记》伊甸园的翻版：

天使又指示我在城内街道当中一道生命水的河，明亮如水晶，从上帝和羔羊的宝座流出来。在河这边与那边有生命树，结十二样果子，每月都结果子，树上的叶子乃为医治万民。以后再没有诅咒。在城里有上帝和羔羊的宝座，他的仆人都要侍奉他，也要见他的面。他的名字必写在他们的额上。不再有黑夜。他们也不用灯光、日光，因为主上帝要光照他们，他们要作王，直到永永远远。（启 22：1—5）

这里明显出现了希伯来圣经里的创造主题，例如生命树、河流、祝福、来自上帝而不是太阳的光，甚至使用了《创世记》2—3章使用的“耶和華上帝”。《启示录》返回到上帝的完美创造，为基督教圣经提供一个圆满的结局。

[487]5 拉比文学

马加比时期出现的犹太教和法利赛人(Pharisees)关系甚密。法利赛犹太教在公元一世纪成为主流。这是唯一一个在第一次犹太人起义时幸存下来的宗教团体，我们现在称它为拉比犹太教(Rabbinic Judaism)。

对拉比犹太教的翻译可以拓宽我们对圣经的理解。早先希伯来语在犹太社群广泛使用，后来亚兰语取而代之，希伯来圣经也随之被译成亚兰语圣经即塔古姆(targum)。各犹太社群的塔古姆流传下来，它们可以帮助我们理解这些社群是如何理解希伯来圣经的。塔古姆更多是意译而不是直译，它揭示人们理解希伯来圣经的多样性。

法利赛犹太教和希伯来圣经的关系紧密。圣经是宗教奉献的核心，阅读律法是会堂活动的核心，它们贯穿了整个犹太崇拜活动。希伯来圣经被称作书面律法(Written Torah)，它和口传律法(Oral Torah)有区别。口传律法是对希伯来圣经的诠释和应用。书面律法和口传律法都是犹太社群的信仰指南。经文及其诠释就被称作“哈拉卡”(halakah)，该词来自希伯来动词“行走”，因为这类经文提供的是行义的律法。犹太教面向的是以律法为中心的社群，该社群以“律法之民”而闻名。

口传律法由一代代的犹太学者和被称作拉比(rabbis)的教师传承下来，在公元二世纪由犹大王子(Judah the Prince)编辑整理成册，也就是密西拿(Mishnah)。重新将律法应用于社群生活的过程并没有随密西拿的成书而停止。塔木德(Talmud)对律法也做了一些诠释，并为密西拿做了补充。

以下内容摘自密西拿，表现出口传律法的趣味。它讨论了每日应在何时背诵示玛。示玛(Shema)是来自《申命记》第六章的犹太教祷文，它已经成为犹太教的基本信条：

晚上应该何时背诵示玛？从祭司进入圣殿吃他们的祭肉，直到第一次观礼结

束,就像以利以谢那样。但是智者说:“直到半夜。”拉班迦玛列(Rabban Gamaliel)说:“直到破晓。”他的儿子曾经在夜半后从一场婚宴返回。儿子们对他说:“我们尚未背诵示玛。”他对儿子们说:“如果天还没破晓,你们就应该背诵。而且,无论智者的态度是否坚持‘直到半夜’,责任需要人们持续到破晓。”燃烧肥祭和祭品的任务持续到破晓;所有祭品应该在一天之内吃掉,任务应该持续到破晓。为什么智者要说“直到半夜”呢?要让人们远离逾矩行为。(《犹太礼仪餐祝福祷文》1: 1)

[488]上面的讨论为我们解释了拉比犹太教在实践方面的“律法两面性”。也就是说,律法实践起来通常比希伯来圣经里最初的记载严格得多。所以一个人也许会违背律法的应用,但是一般不会违背最初的律法本身。

除了对希伯来圣经的翻译和诠释,此时还有大量从道德教训的角度重讲圣经故事的注经书。

法利赛人、艾赛尼教派以及基督徒这些犹太社群的宗教著作构成了早期犹太教的根基,它表明希伯来圣经的活力和持久力。早期犹太教为这些世纪提供了生活和宗教实践的基础。它也说明经文如何提供一个稳定的信仰核心与道德标准,并在其自身内允许不断地再诠释和再适应以应对变革的社会和历史条件。稳定和适应、持续和变革——希伯来圣经向我们展示了它是一部非凡的书卷。在充满挑战的世界里,它塑造社群,让它们存活下来甚至繁荣昌盛。

关键概念

1. 次经。和希伯来圣经有关的次经主要有哪些文学类型?能否各举一例?
2. 圣典。什么是圣典?主要有哪些圣典?希伯来圣经的圣典与旧约圣典有什么区别?
3. 死海古卷。什么是死海古卷?为什么它们对圣经研究如此重要?
4. 希伯来圣经和旧约。它们之间的相似与差别在什么地方?它们的相似之处有何重要意义?它们的差别有何重要意义。

讨论题目

1. 圣经以外的文学。许多犹太文献并没有成为“官方文本”,对此你感到吃惊吗?为什么在犹太教内会出现这样一个丰富的文学传统?除了希伯来圣经的官方文本,你认为研究这些文献重要吗?为什么?
2. 作为一种历史过程的圣典。尽管我们对圣典形成的过程只有大致了解,但是很清楚圣典的最后形式是信仰社群内激烈争论的结果。因为圣典的产生需要历史的积淀,这就让任何最终作品与历史发生了关联。
3. 不同圣典。不同信仰社群的圣典也各不相同。一旦圣典被固定下来,哪些是上帝的话哪些不是

就不容易被改变。你认为这是好事还是坏事？如果犹太教或基督教没有自己的圣典，你会认为这两种宗教有区别吗？

4. 分析经文的路径。我们现在研究希伯来圣经已经大量地考虑处境和经文的发展过程了。[489] 换句话说，我们要考察谁写了经文？经文是如何被编修的？地理和社会处境如何影响经文的形成。也许你从前从来没有从这种路径研究圣经。这种研究进路会改变你对圣经的看法吗？这样做是否会影响你的信仰，或者它只是一种学术研究态度？现在你看圣经和以前不同吗？更好了还是更糟了？

经文今读

以下资源按照本章的标题罗列，它们是进一步研究的权威资料。

1. 犹太补篇。詹姆士·查尔斯沃思(Jame H. Charlesworth)的两卷本《旧约伪经》(*The Old Testament Pseudepigrapha*, 1983—1985)是目前次经和伪经的标准译本。

2. 圣典。马丁·莫尔德(Martin J. Mulder)的《书面律法：古代犹太教和早期基督教对希伯来圣经的经文、翻译、阅读和诠释》(*Mikra: Texts, Translation, Reading & Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism & Early Christianity*, 2004)是全面讲述圣典和早期圣经诠释的专著。一般导论性质的专著有雅罗斯弗·百利金(Jaroslav Pelikan)所著的《这是谁的圣经？经卷简史》(*Whose Bible Is It? A Short History of the Scriptures*, 2006)。

3. 死海古卷。翻译库兰文献比较著名的译本有福罗伦蒂诺·马丁内兹(Florentino G. Martinez)的《死海古卷翻译：英语库兰文献》(*The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*, 1996)；迈克尔·怀斯(Michael Wise)、马丁·阿贝格(Martin Abegg)以及爱德华·库克(Edward Cook)的《死海古卷新译》(*The Dead Sea Scrolls: A New Translation*, 1996)。注经书有马丁·阿贝格、彼得·弗林特(Peter Flint)以及尤金·乌尔里希(Eugene Ulrich)的《死海古卷圣经》(*The Dead Sea Scroll Bible*, 1999)。詹姆士·万德卡姆(James C. VanderKam)写了一部介绍死海古卷的专著《今日死海古卷》(*The Dead Sea Scrolls Today*, 1994)，又写了一部《早期犹太教导读》(*An Introduction to Early Judaism*, 2001)，介绍第二圣殿时期的文学和历史。

4. 新约。罗伯特·万沃斯特(Robert Van Voorst)的著作《新约今读》(*Reading the New Testament Today*, 2005)对新约的文学方面做了介绍。

5. 拉比文学。关于拉比文学的口头传统，请见雅各·纽斯纳(Jacob Neusner)的专著《密西拿新译》(*The Mishnah: A New Translation*, 1988)。纽斯纳在其著作《拉比文学导论》(*Introduction to Rabbinic Literature*, 1994)里讲解了第二圣殿时期的犹太文学。

附录一：人名和术语表

括号里的阿拉伯数字代表具体章数。罗马数字 I 是读者入门；P1、P2 和 P3 分别是第一部分、第二部分和第三部分的简写；C 是结论；君王姓名后面括号内的年份指君王在公元前统治的年份。

- Aaron 亚伦。摩西的兄长；以色列第一个大祭司。(3, 4)
- Abel 亚伯。亚当和夏娃的次子；他被自己的兄长该隐所杀。(1)
- Abner 押尼珥。扫罗军队的指挥官，被约押所杀。(8)
- Abraham 亚伯拉罕(有时称作亚伯兰；形容词亚伯兰的)。以色列的首位族长；起先称作亚伯兰，上帝和他立约，应许使他成为多国之父；以撒是他和撒拉(Sarah)所生的儿子，以实玛利是他和夏甲(Hagar)所生的儿子。(2)
- Abraham cycle 亚伯拉罕故事链。《创世记》12—25 章；以亚伯拉罕为中心的故事集。(2)
- Abraham covenant 亚伯拉罕之约。耶和和亚伯拉罕所立之约，以割礼为标记。(2) 又见**族长之约**(Ancestral covenant)。
- Abram 亚伯兰。见**亚伯拉罕**(Abraham)。
- Absalom 押沙龙。大卫之子，杀害了他同父异母的兄弟暗嫩并篡夺大卫的王位，最后被约押所杀。(8)
- Absolute law 绝对法。或称成文法(apodictic law)，这种律法以无条件的方式宣布，没有任何限制性的从句；绝对法不同于案例法(case law)。(3)
- Achan 亚干。约书亚时代的人，他私自窝藏了征服耶利哥(Jericho)的战利品，因此要为以色列在艾城失利负责，被以色列众人以乱石打死。(6)
- Acrostic 藏头诗。诗行或者诗节的头一个单词的头一个字母按照希伯来语的字母顺序排列。例如《耶利米哀歌》1—4 章，《诗篇》111 章，112 章以及 119 章。(15)
- AD 公元的缩写。来自拉丁语 *anno domini*，意思是耶稣纪元。又见 BCE 和 CE。
- Adam/*adamah* 亚当。上帝创造的第一个人；他和他的配偶夏娃违背了上帝的命令结果被逐出伊甸园。亚当从尘土中被造出来，尘土的希伯来语是 *adamah*。(1)
- Adonijah 亚多尼雅。大卫之子，被所罗门处死。(9)
- Adultery 通奸。和丈夫或妻子以外的异性发生性关系。
- Aetiology 推源解释。见 Etiology。
- Aggadah 哈迦大。见 *Haggadah*。
- Ahab 亚哈(869—850)。以色列的王，娶耶洗别为妻，他施行的巴力崇拜受到北部先知以利亚的反对。(9)
- Ahasuerus 亚哈随鲁。以斯帖时代的波斯王，被历史学家称为薛西斯一世(486—465)。(15)
- Ahaz 亚哈斯(735—715)。先知以赛亚时期的犹大王。(10)
- Ahijah 亚希雅。以色列的先知，他鼓动耶罗波安反对所罗门的统治。(9)
- Ai 艾城。被约书亚和以色列人征服的一个迦南城市。(6)
- Akkadian 阿卡德语。美索不达米亚地区的闪族语言；亚述和巴比伦地区的方言。
- Allegory 寓言。一种文学修辞手法，故事里的人物和事件代表了某种抽象的思想、原则或者力量，因此故事具有或者暗示了某种更为深刻的象征含义。(15)
- Almighty 至高者(希伯来语 *shaddai*)。上帝的一个名称，包含了他的权力和力量；经常和 El 一起组成复合神名 El Shaddai。

- Altar 祭坛。一个升起的平台,由裸露的石块、泥土、金属或者木材所造,上面供奉香料或者牲祭。
- Am ha'aretz 希伯来语,复数形式为 *ammei ha'aretz*,意为“地上之民”。在希伯来圣经里通常指公民或者公民的特殊阶层;在拉比文学里指那些和严格遵守拉比律法(halakah)的人所不同的人或群体;有时指没有教养或粗鄙之人,也指公元1世纪无法归入任何群体的犹太社群。
- Amaziah 亚玛谢。伯特利的祭司,效忠于耶罗波安二世;反对阿摩司在北国活动和讲道。(10)
- Amnon 暗嫩。大卫之子,强奸了他同父异母的妹妹他玛,最后被押沙龙所杀。(8)
- Amoraim 亚摩兰,公元200年至500年间的犹太教师,他们的工作主要是研究塔木德。
- Amos 阿摩司。十二小先知之一。八世纪先知,生于犹太泰科亚,他去北国宣讲时强调社会公义以及耶和華日子的临近。(10)又见十二小先知书(Book of the Twelve)。
- Amphictyony 邻邦联盟。希腊词语,指共同致力于在圣所奉献上帝的宗教和政治联盟;在古希腊时期,出于共同利益和安全的邻国或临近的部落之间的联盟;这种模式有时候被用来形容古代以色列士师时期(扫罗和大卫之前)的支派联盟。
- Anathoth 亚拿突。耶利米的故乡,属便雅悯支派。(11)
- Anatolia 安纳托利亚。小亚细亚,在今天土耳其境内;在古代属于赫梯人的土地。
- Ancestors 祖先。在旧约研究里这个术语专指以色列民族的祖先——希伯来人的族长和族母,通常指亚伯拉罕和撒拉、以撒和利百加、雅各和利亚、拉结,有时候也包括雅各的十二个儿子。(2)
- Ancestral covenant 《创世记》17章里耶和華和亚伯拉罕、以撒、雅各及其子孙所立之约。(P1)
- Ancestral Story 族长的故事。《创世记》12—50章有关以色列族长的内容。(2)又见族长(Ancestors)
- Ancient Middle East 古代中东。学术界又称作古代近东(ancient Near East),西南亚的大片土地,包括美索不达米亚和地中海沿岸的大片土地;涉及今天土耳其、叙利亚、黎巴嫩、以色列、约旦、伊拉克、伊朗和沙特阿拉伯等国的土地。
- Anointing 膏立。在头上敷油;祭司或者国王被授予职位的仪式。一位“受膏者”(希伯来语为 *meshiach*)就是神指派的领袖。(8)
- Anthropomorphism 神人同形同性论。形容词 anthropomorphic(神人同形同性论的)。将人类的行为或者特征赋予无生命的物体、动物、自然现象或者神祇;当讨论神祇的时候,神人同形同性论就成为犹太教、基督教和伊斯兰教的神学论争的焦点之一。(P1)
- Antiochus IV 安条克四世(175—163)。塞琉古王,在马加比时期疯狂迫害犹太地区的犹太人。他自称以法彼尼斯(Epiphanes),意为“神圣者”(16)
- Antithetic parallelism 反义平行句。诗歌平行句的一种类型。在一个诗对里,第二行的意思和第一行的完全相反。(13)
- Apocalypse 启示。形容词 apocalyptic(启示的,天启的)。揭示被遮蔽的事物;启示文学是一种文学体裁(被广泛应用于犹太教、基督教和穆斯林传统),它的作者宣称要揭示更深层意义,要表明神的计划如何实施在历史中。启示文学通常用生动的象征来表达这些含义。新约的最后一部书卷通常称为(符合希腊语圣经的书卷标题)Apocalypse,也就是我们熟悉的《启示录》。(16)
- Apocalyptic eschatology 启示末世论。在启示文学里关于最后时刻的观念。(16)又见末世论(Eschatology)和先知末世论(Prophetic eschatology)。
- Apocalypticism 启示论。创作启示文学的社群所构想出来的世界或世界观。(16)
- Apoclyptic literature 启示文学。旧约、两约之间的犹太文学以及早期基督教文学组成了启示的主体;这种文学通常是伪作的;《但以理书》7—12章就是启示文学。(16)
- Apocalyptic prophecy 启示预言。预言的一种形式,以启示为主并指向未来。《但以理书》的后半部属于此类。(P2)
- Apocrypha 次经。形容词 apocryphal(次经的,来自希腊语“遮蔽”、“覆盖”)。通常指写于希腊化—

罗马时期的一些犹太书卷,收录在古老的希腊语犹太经卷(于是就保存在东正教圣典里)和拉丁语乌加大罗马天主教圣典里,但是并没有收录在犹太人或新教徒的圣典里;在罗马天主教传统里,它们被称为“申命正典”(deutero-canonical books)。(P3, C)

Apoctic law 见**绝对法**(Absolute law)。

Apsu 阿普苏。巴比伦创世故事《埃纽玛·以利什》(*Enama Elish*)里代表淡水的神祇。(1)

Aqedah 希伯来语,意为捆绑(以撒)。上帝呼召亚伯拉罕将其儿子以撒献给上帝(创 22)。(2)

Aram 亚兰。又称阿拉米(Aramea)、亚兰拿哈林(Aram-naharaim)和巴旦亚兰(Padan-Aram)。巴勒斯坦东部和北部地区,亚伯拉罕的祖先生居地,以撒和雅各妻的家乡;大约在今天的叙利亚北部和伊拉克西北部地区。(2)

Aramaic 亚兰语。和希伯来语同属闪族语的一种语言,这种语言出现在《但以理书》2章4节至7章28节,《以斯拉记》4章8节至6章18节以及7章12-26节,还有《耶利米书》10章11节;在公元纪年前,亚兰语的方形字体就取代了古老的希伯来字体成为希伯来经卷的书写语言。

Araunah 阿珥楠。耶路撒冷(耶布斯)的打谷场主,大卫在此建立祭坛;大卫买下打谷场,所罗门在此建立圣殿(撒下 24)。

Archaeology 考古学。挖掘古代居民遗址的学科,该学科的目的是从考古实物里研究该地的文化、社会、生态、精神生活以及宗教;现代考古学采用历史学、人类学、地理学以及生物学等手段发现隐藏着的过去。

Ark of the covenant 约柜。贴金的木质柜子,盖子上有两个基路伯,可以贮藏约板;约柜最初放在会幕里,后来安放在耶路撒冷圣殿的至圣所;这是上帝在以色列人中间显现的地方。(6, 8)

Armageddon 希伯来语,来自 *har Megiddo*,意为“米吉多山丘”。在启示观念里,这是上帝和邪恶力量进行最后一战的富有神话色彩的地点。

Atonement 赎罪。动词 atone(赎罪)。通过对惩罚的代赎来修补和上帝破裂的关系;在旧约圣经里,以色列人通过向上帝献祭来赎罪。(4) 又见**赎罪日**(Yom Kippur, Day of Atonement)。

Atrahasis Epic 《阿特拉哈西斯史诗》。巴比伦有关人类起源的故事。(1)

Author 作者。文本的写作者;诠释三角的其中一个要素。(1)

Av 埃波月。有时拼作 *Ab*,表示犹太历中的一个月份;该月的第九天,这一天要哀哭耶路撒圣殿的两次被毁(公元前 587 年和公元 70 年)。

Baal 巴力。意为“主人”(在现代希伯来语里意为“丈夫”),常用来表示迦南主神;迦南各地都有它们的巴力守护神,例如巴力毗珥(Baal of Peor)和巴力黑们(Baal of Hermon)。

Babel 巴别。《创世记》11章提到的美索不达米亚城市名,以巴别塔闻名。“巴别”的意思是“上帝之门”。(1) 又见**巴比伦**(Babylon)和**巴别塔**(Tower of Babel)。

Babylon 巴比伦。美索不达米亚南部的巴比伦尼亚国(Babylonia)的首都;公元前 587 年,巴比伦人在尼布甲尼撒(Nebuchadnezzar)王的领导下摧毁了耶路撒冷并把犹太人掳到巴比伦,史称“巴比伦之囚”(Babylonian exile);在《创世记》11章称巴比伦为巴别。(1, 11)

Babylonia exile 巴比伦之囚。见**被掳**(Exile)。

Balaam 巴兰。公元前 3 世纪美索不达米亚的先知,他受摩押王巴勒(Balak of Moab)的委托诅咒以色列人,但是最终却祝福以色列人。(4)

Balak 巴勒。摩押王,反对摩西和以色列人。(4)

Baruch 巴录。耶利米的书记,可能负责了《耶利米书》后半部的编修工作。(11)

Bathsheba 拔示巴。乌利亚(Uriah)的妻子,和大卫通奸;后成为大卫的妻子和所罗门的母亲。(8, 9)

BCE 公元前(before the Common Era)的缩写形式。这个词意义中立,取代了传统的基督前(B.C., before Christ)的用法。

- Belshazzar 伯沙撒。拿波尼度(Nabonidus, 556—539)的儿子,接替父亲实施统治;根据《但以理书》第五章的记载,他是巴比伦覆亡时的国王。(16)
- Beltshazzar 伯提沙撒。但以理的巴比伦名字;不要将它和伯沙撒混为一谈。(16)
- Ben 希伯来语,意为“儿子”、“子孙”,亚兰语是 *bar*。通常用于父系的姓氏;Rabbi Akiba ben Joseph, 意思是一个叫阿基巴的拉比,他是约瑟的子孙。
- Benjamin 便雅悯。雅各的第十二个儿子;约瑟是他的亲兄长;拉结是他的母亲;他是便雅悯支派的族长。(2)
- Berakah 希伯来语,意为“祝福”。在犹太教里,它是一种感恩的献祭仪式,一般赞美上帝的赐予,或者颂扬上帝参与的一桩伟大事件。
- Berit 希伯来语,意为“约”(也拼作 *brit*)。在犹太教里,特指存在于上帝和犹太人之间的特殊关系。又见约(covenant)
- Bethel 伯特利。以色列人敬拜上帝的中心圣城;字面意思是“伊勒之家”(house of El)。
- Bethlehem 伯利恒。犹太部落的一座城市,大卫的故乡;字面意思是“面包之家”(house of bread)。(15)
- Bible 圣经。形容词是 biblical(圣经的);来自希腊语 *biblos*,意为“蒲草纸、纸张、书卷”,复数形式是 *ta biblia*(众多书卷)。通常指希伯来圣经加基督教的新约圣经;在古典罗马天主教和希腊东正教里,它包括希伯来圣经、次经以及新约圣经。
- Birthright 长子继承权。头生子的特殊继承权力,规定头生子继承祖先的大部分遗产。(2)
- Blessing/bless 祝福。神圣的恩惠和赞许;祝福是上帝施恩的标记和予以保护带来兴旺的证明;反过来,人们也可以通过感谢上帝的慈爱和善良来祝福上帝。(1) 又见 *Berakah*。
- Boaz 波阿斯。一个居住在伯利恒的以色列富人;他娶了路得,并成为大卫的一位祖先。(15)
- Book of the Covenant 约书。又被称作约典(*covenant code*),指《出埃及记》20章22节至23章33节;以色列律法的集成。(3)
- Book of the Twelve 十二小先知书(又称 *the twelve prophets*)。有时候称作小先知(Minor Prophets)。十二部较为短小且所涉及的先知活动时间较晚的先知书卷的集成。(P2)
- Burning bush 燃烧的荆棘。在西奈山上,耶和华在荆棘丛中向摩西说话并显现上帝的身份(出3)。(3)
- Cain 该隐。亚当和夏娃的头生子;他杀死自己的亲兄弟亚伯。(1)
- Caleb 迦勒。约书亚派到迦南的十二个探子之一;出埃及的以色列后代里,只有他和约书亚被允许进入迦南。(4)
- Calendar 历法。犹太教遵循月亮历法,通过每三年增加一个第十二月,从而和太阳周期一致——也即“日月岁差”(lunisolar)。最古老的犹太节期是逾越节(Passover/pesah)、七七节(Shevuot)、赎罪日(Yom Kippur)和住棚节(Sukkot)。其他古代以色列庆祝节日有犹太新年(Rosh Hashanah)、颂经节(Simhat Torah)、修殿节(Hannukah)以及普珥节(Purim)。总之,基督教公历的基础在于太阳和地球的运行关系(每年365.25天);基督教的主要节日有复活节(Easter)、五旬节(Pentecost)和圣诞节(Christmas)。
- Call narrative 呼召叙事。在历史书和先知书里,有许多记载了先知被上帝呼召做先知职事的叙述;这样的呼召通常伴随上帝的临在。(10)
- Call to praise 呼唤赞美。《诗篇》里一种特殊语言形式,通常诗作者和其他人一起欢呼赞美上帝。(13)
- Canaan 迦南。处在地中海沿岸和约旦河之间的地方,希伯来人宣布此地为上帝赐给他们的土地,并用武力占领该地;也被称为应许之地。
- Canon 圣典。被授予权威的宗教文集;希伯来圣经是犹太社群的圣典;旧约和新约(或者包括次经)是罗马天主教和基督新教的圣典。(C)

- Canon criticism 圣典批评, 圣经研究的一种方法, 强调经文才是犹太教和基督教的标准最终形式。
- Canonization 圣典化。宗教社群确定经卷的过程, 该过程对社群的生命和信仰有权威的指导作用。(C)
- Case law 案例法。法律术语, 一般的句式是“如果……那么”。例如, “如果情况属实, 那么罪名成立”; 也被称作决疑法(*casuistic law*), 和绝对法相反。(3)
- Casuistic law 决疑法。见案例法(*Case law*)。
- Catholic 天主教的(来自希腊语“环球的、全世界的”)。早期基督教的自称, 表明自己和宗派主义相对的普遍性立场; 因此, 它成为西方天主教教会的专门术语。
- CE 公元。Common Era 的缩写形式; 基督徒一般使用没有宗派歧见的术语 A.D. (*anno domini* 或者 “in the year of our Lord”); 因此, 1999 C.E. 和 A.D. 1999 指的是同一年。又见 BCE。
- Centralization 中心化(中心崇拜, *centralization*)。《申命记》作者强调的一个主题, 认为应该在上帝规定的地方(一般认为是耶路撒冷)举行恰当的崇拜仪式。(5)
- Chaos 混沌。无形式物质的无序状态, 它存在于宇宙被颁定秩序以前; 圣经和古代近东创世故事把混沌描述成难以控制的海洋。(1)
- Charismatic 有天赋的、充满神性的、拥有神赋权力的或者上帝的灵与之同在的。这种状况也许伴随出神和迷狂, 圣经记载以色列的早期先知和第一个王扫罗有过类似的经历。
- Cherub 基路伯。希伯来语, 复数为 *cherubim*。天使, 脸面像人但是长有翅膀; 它们是神话里带翼的精灵, 绘制在圣所用于装饰。基路伯被认为是上帝天庭议会里的成员; 也被称作天军。
- Chiasmus 交叉韵。一种文学修辞手法, 为了强调。经文的第二部分和第一部分平行, 但是以相反的顺序, 例如 ABBA, ABCBA。
- Christ 基督。来自希腊语 *christos*, 意为“受膏者”; “基督”是希腊语对希伯来词语 *messiach* 的翻译。耶稣的门徒用这个词专指拿撒勒的耶稣, 后来这个词就成为耶稣的第二个名字。又见弥赛亚 (*Messiah*)。
- Christians/Christianity 基督徒/基督教。拿撒勒的耶稣 (*Jesus of Nazareth*) 的追随者, 他们相信耶稣就是上帝派到犹太人中间的弥赛亚 (*messiah*); 基督徒是指相信拿撒勒耶稣之教义的人们的总称。
- Christos 受膏者。希腊语对受膏者 (*anointed one*) 的称呼。又见基督 (*Christ*)。
- Chronicle 历代志。以年代顺序来编排事件发生的次序。
- Chronicler 历代志作者。《历代志》书的作者; 通常认为他是一个较晚的犹太历史诠释者。(17)
- Chronicler's History 《历代志》作者的历史。人们通常认为圣卷是被掳后的作品, 它们意图强调大卫之家的作用而重新讲述了以色列的历史; 表现这段历史的经卷有《历代志上》和《历代志下》、《以斯拉记》和《尼希米记》。(P3, 17)
- Church 教会。来自希腊语 *ekklesia*, 意为“受召之群”, 和传道者 (*ecclesiastical*) 相对。这个词传统上特指基督徒组成的群体, 因此也指这些人见面的地点或者从事活动的建筑, 也可以扩展到基督教内部的分支(例如天主教、新教和卫理公会教派等); 类似于犹太教的犹太会堂 (*synagogue*) 和卡哈耳 (*kahal*, 希伯来语, 意为“社团聚会”)。
- Circumcision, circumcise 割礼。切掉阴茎顶端的包皮; 割礼是亚伯拉罕与上帝立约的仪式; 在犹太教里, 男孩出生第八天就要行割礼 (*brit milah*), 表明上帝与个体建立了约的关系; 在伊斯兰教里, 这个仪式一般在男孩青春期时举行。(2)
- Cities of refuge 逃城。摩西律法为那些无意间犯了杀人罪的人设立的六个避难城市。(6)
- Classical Judaism 古典犹太教。正统犹太教, 作为传统已经存在了好几个世纪。
- Clean/unclean 洁净和不洁净。以色列仪式系统里的一对范畴, 用于有生命和无生命的事物, 有一套标准来确定洁净还是不洁净。(4)

- Clean animals 洁净的动物。可以用来献祭的动物。
- Climactic parallelism 渐进平行句。诗歌平行的一种,诗对的第二行内容对应第一行的内容,并附加一个短语使意义更加丰富和完善。(13)
- Code of Hammurabi 汉谟拉比法典(有时拼作 *Hammurabi*)。公元前 18 世纪美索不达米亚的一部法典。古代巴比伦君主汉谟拉比颁布的一部法典;它和圣经里的约书有诸多相似之处。(3)
- Colon 诗行。诗歌里的一行,有时候称作诗行(*stich, stichos*)。(13)
- Commandments 诫命(希伯来语 *mitzvot*, 单数形式 *mitzvah*)。上帝的命令;上帝在西奈山上给以色列人颁布了作为约的核心的十戒,还有其他许多道德和崇拜律法;根据拉比犹太教传统,妥拉里有 613 条宗教诫命(由拉比智者精心挑选);其中 248 条诫命是正面诫命(positive commandments),另外 365 条是负面诫命(negative commandments);这些数字各自象征了人们要在每一天全身心地履行神圣的职责;通常一条诫命(a *mitzvah*)对应宗教职责或义务的一个行为,通常是好的行为。
- Commentary 注释书。讨论圣经特定书卷的专著,它往往集中在经文的语法、文学特征、历史以及神学含义方面。
- Complaint 怨诗(也被称作 lament)。一种文学类型,主要表达作者的痛苦和被抛弃的强烈情感并请求上帝予以帮助;这种文体在《诗篇》和先知文学里出现较多。(11, 13)
- Complaints of Jeremiah 耶利米哀歌。《耶利米书》11—20 章的内容,主要表现耶利米作为一个先知的焦虑和挫折感。(11)
- Concordance 字句索引。按字母顺序排列注明该语词出现的段落;研究圣经主题的工具书。
- Concubine 妾。一个女子虽然属于一个男子,但她不拥有妻子的所有权利;妾往往是从战争中抢夺来的战利品,她的主要价值就在于给男人生孩子。
- Conquest 征服。约书亚时代,为了获得以色列对巴勒斯坦的控制权而进行的一系列军事行动。(6)
- Consecrate 奉为神圣。准备好奉献给上帝使用。
- Cosmogony 宇宙起源论。宇宙起源和进化的理论或模式;古代的创世故事,例如《创世记》1—2 章和《埃纽玛·以利什》均讲述了宇宙的起源。
- Cosmology 宇宙论。表现宇宙结构的理论;以色列人认为世界是周围有水环绕的适合居住的地方。(1)
- Covenant 约(希伯来语是 *berit* 或者 *brit*)。双方订立的对彼此都有义务和期待的契约;约的概念被用来比喻上帝和他的子民之间关系;旧约里主要的约有上帝和亚伯拉罕所立的约(创 15),上帝和以色列人所立的西奈/摩西之约(出 19—24);祭司作者使用的约是要追溯拯救历史的进程;约在犹太教里是一个重要的神学概念,指上帝和以色列民之间永恒的关联,这种关联基于上帝对以色列民的恩惠和牢固的关怀(希伯来语 *chesed*)并要求以色列民服从神圣的命令(*mitzvot*)和教导(*torah*);对基督教信众讲,上帝在末日审判时和耶稣的门徒立了新约(new covenant, 在较古老的英语里使用 new testament)代替和摩西在西奈山上所立的旧约(old covenant, 较古老的英语里是 old testament)(耶 31: 31—24)。(P1, 1, 2, 3, 5)
- Covenant code 约典。见约书(Book of the Covenant)
- Creation 创造。希伯来圣经把世界的创造归功于上帝;对创造的经典描写可见《创世记》1—2 章,但是在《诗篇》和先知文学里,我们也可以看到关于创造的意象。《埃纽玛·以利什》是巴比伦的创造叙述。(1)
- Creation-redemption 创造—救赎。先知主题,尤其出现在被掳的以赛亚时期。拯救通过上帝才得以实现,因为上帝已经通过创造世界解释了他的超能力。(12)
- Criticism 批评。圣经研究经常会用到的术语,如圣经批评(biblical criticism)、高级批评(higher criticism)和形式批评(form criticism),它意味着在理性判断的基础上得出比较令人信服的结论;它

并不表示读者对圣经采取对立和批判的立场；《今日如何读旧约》认为批评(critique)或分析(analysis)能较好地表达这种含义。

Cubit 肘。圣经里的计量单位，从肘关节到指尖的距离——大约 18 英寸或半米的距离。

Cult/cultic 崇拜。敬拜上帝的组织或实践，通常和圣所联系起来，包括在祭司和其他领导者指导下的献祭的正规团体、祈祷文以及赞美诗；在圣经研究里，这个术语有描述功能，并不像现在人们使用这个术语来表示任何黑暗、邪恶、错误或有失体面的事情。(4)

Curse 诅咒。要求上帝给某人或者某事带来悲剧或者灾难；与之相反的意思是祝福(blessing)；作为一个名词，它是对即将发生的坏事情的描述，就像律法里的诅咒和祝福那样。

Cycle 故事链。就像亚伯拉罕故事链、雅各故事链和约瑟故事链，指围绕某个中心人物安排的故事集。(2)

Cyrus 居鲁士。波斯君主，在位时间公元前 550 年—前 530 年，也被称作居鲁士大帝和居鲁士二世，他于公元前 6 世纪建立了玛代—波斯帝国(Medo-Persian Empire)，并且允许巴比伦的犹太侨民返回故土。(12, 17)

D 律法/五经的申命学派来源。据考证写作于公元前 7 世纪。(5) 又见《申命记》(Deuteronomy)和申命记作者(Deuteronomist)。

Dan 但。雅各的儿子，以色列十二支派中的一个支派。

Daniel 但以理。一个被尼布甲尼撒掳到巴比伦的犹太人，以色列的英雄，《但以理书》的主角。(16)

David 大卫。耶西的儿子，由撒母耳膏立做王取代了扫罗；他杀死歌利亚；他的儿子暗嫩、押沙龙、亚多尼雅以及所罗门为争夺王位展开激烈斗争；据称他是《诗篇》的作者，并且从政治和军事方面将古代以色列联盟统一成中央集权的国家，定都耶路撒冷；他建立了以色列历史上从未有过的大帝国；据称大卫有意要建造圣殿，后来圣殿由他的儿子和继承者所罗门建造。(8)

Davidic covenant 大卫之约。上帝和大卫所立之约，授权大卫家族永远统治以色列(撒下 7)。(8)

Day of Atonement 赎罪日(希伯来语 *Yom Kippur*)。每年中有一天大祭司要替那些罪人给上帝贡献特殊的祭品；只有在这一天，大祭司进入圣殿的至圣所在约柜上撒血，强调上帝和以色列人之间的关系(利 16)。(4)

Day of YHWH 耶和華的日子(也被称作 Day of the LORD)。上帝击打他敌人的日子，来自圣战传统。先知阿摩司(Amos)、约珥(Joel)、俄巴底亚(Obadiah)以及西番雅(Zephaniah)都对此有所提及。(10, 12)

Dead Sea Scrolls 死海古卷。公元前 1 世纪的书卷，在死海附近发现；一般认为它们和库兰集团有关，犹太宗教群体称这个集团为艾赛尼教派(Essenes)。(C)

Deborah 底波拉。以色列的士师，发动了对迦南的战争并取得胜利(士 4—5)。(7)

Decalogue 十诫(希腊语译为“十句话”)。是指十条律法；摩西在西奈山上收到的十条命令(出 20: 1—17 以及申 5: 1—21)；《出埃及记》34 章有关于崇拜和仪式的十诫。(3) 又见伦理十诫(Ethical Decalogue)和仪礼十诫(Ritual Decalogue)。

Demythologize 去神话。用非神话的语言诠释神话的过程。

Deuterocanonical 申命圣典。由某些人(尤其是基督徒)编写的经卷，但是这些经卷没有收录在希伯来圣经里。(C) 又见启示(Apocrypha)和伪经(Pseudepigrapha)。

Deuteronomic reform 申命改革。公元前 7 世纪约西亚王对犹太宗教机构实施的改革；《申命记》详细记载了是次改革。

Deuteronomic source 申典(简写成 D)。五经的底本之一，是《申命记》的主要内容。(P1)

Deuteronomic theme 申命主题。有关犯罪、惩罚、悔改和拯救的循环观念，申命史家使用这一主题来组织以色列的历史经验。(P2)

Deuteronomist 申命作者。律法/五经的第五部书《申命记》的作者。(5)

Deuteronomistic historian 申命史家。书写申命历史的作者或编者；有一种理论认为申命历史的编者有两位，一位是从约西亚开始编辑，另一位是从巴比伦之囚开始。

Deuteronomistic History 申命历史(简写成 DH, 有时候称作 Deuteronomic History)。包括《申命记》导言(《申命记》1-4 章)、《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》和《列王记》在内的书卷里反映的历史。这些书卷按照《申命记》的观念对以色列历史——从约书亚领导的征服迦南一直到公元前 587 年犹太国被毁——做了系统回顾。(5, P2)

Deuteronomy《申命记》。五经里的第五部书卷；许多现代学者认为《申命记》的一部分或者全部是在公元前 622 年约西亚实施圣殿和宗教机构改革时被发现的。(5)

DH 申命历史的首字母缩写(有时候缩写成 *DtrH*)。见申命历史(Deuteronomistic History)。

Diaspora 流散(希腊语,意为“分散”、“散落”。又被称作 *Dispersion*)。专指犹太人的流散,这个过程开始于公元前 721 年和公元前 587 年的北国和南国相继覆亡,这导致巴勒斯坦外有大量犹太人的社群;“流散”通常指远离迦南/以色列/巴勒斯坦圣地而居住在外邦的犹太社群。(P3)

Dietary laws 饮食法规。见**洁食**(Kosher)。

Dispersion 流散。见 Diaspora。

Divine Council 天庭议会。神的儿子(sons of God)和天使围绕并侍奉上帝的会议,可以看作上帝做出决议的会议。(1)

Divine warrior 圣战者。这个观念认为上帝是一个为其子民战斗的战士。(6) 又见**圣战**(Holy war)。

Documentary hypothesis 底本假说。这种假说认为五经并不是由一个作者(例如摩西)创作完成,而是由四个不同时期创作的底本整合而成:J 底本(the Yahwist)大约创作于公元前 950 年,E 底本(the Elohist)大约公元前 850 年,D 底本(Deuteronomy)大约公元前 620 年,D 底本大约一个世纪以后增补进去,大约又过了一个世纪,P 底本的作者给出五经的最后形式。(P1)

Dualism 二元论。该观念认为宇宙间有正义和邪恶两种基本力量;启示论是典型的二元论世界观。(16)

E 上帝典(Elohist source)的首字母缩写。见上帝典(Elohist source)。(P1)

Early Judaism 早期犹太教。有时也被称作“原始的”、“中期的”甚至“晚期”犹太教;指在古代以色列宗教基础上发展出的两约之间的犹太教,但是它又比公元几世纪出现的古典拉比宗教形式早许多年。(C)

Eden 伊甸。也被称作伊甸园(the garden of Eden),上帝在此安置了被造的人类亚当和夏娃(创 2-3)。(1)

Edom 以东。犹太南部一个地区,以扫后代以东人的居住地。(2)

Egypt 埃及。非洲东北部的土地和王国,周围有爱琴海和红海。

Ehud 以笏。《士师记》里的以色列士师,以左撇子闻名。(7)

El 以勒。闪语里的上帝,在圣经里该词或独自出现或与其他词语构成一个复合词(如 El Shaddai, El Elyon 等),都表示上帝的名称;我们经常可以在人名和地名里发现上帝神名的变形,例如先知以利亚(Elijah)和伯特利(Bethel)等。

Election 拣选。犹太教的神学术语,表示上帝选择以色列来接受约——选择不是基于以色列民具有某种优越性或成就而是基于上帝的恩惠(见约, Covenant);在基督教里,拣选的概念运用到末日审判追随耶稣的新以色列民身上。

Eli 以利。示罗(Shiloh)的大祭司。撒母耳早年在以利名下任职。(8)

Elijah 以利亚。以色列的先知,活动在亚哈(Ahab)统治时期;他击败了迦密山的巴力先知,最后在火

焰风暴中升天。(9)

Elisha 以利沙。以利亚之后的先知,活动在北国以色列。(9)

Elkanah 以利加拿。以法莲人,哈拿的丈夫,撒母耳的父亲。(8)

Elohim 希伯来语,意为“上帝”;以色列指称神时最常用的词语;五经里的上帝典使用这个词指称上帝。(P1)

Elohistic source 上帝典源(也称作 Elohistic,简写成 E)。五经叙事背后某种重新被编辑整理的资料来源;它的一个主要特征就是在经文里使用“埃洛希姆”这个上帝名称。(P1)

Enuma Elish 《埃纽玛·以利什》。巴比伦创世故事,里面有阿普苏、提阿玛特以及马杜克等形象。(1)

Ephod 法衣。在祭司的袍子上围着的亚麻布。

Ephraim 以法莲。约瑟两个儿子中的一个;他成为以色列一个支派的祖先;以法莲这个词通常用来指王国分裂后的北部十个部落。

Eponym 名祖。祖先的名字和后来的群体、部落或国家的名字相同或者相关。(2)

Eretz Yisrael/Israel 希伯来语,意为“以色列之地”。这个词在犹太人的观念里专指巴勒斯坦地区,犹太人相信巴勒斯坦是上帝应许给他们的土地。又见以色列 (Israel)

Esau 以扫。以撒和利百加的长子;雅各的孪生兄长;以东人的祖先。(2)

Eschatology 末世论(形容词 eschatological,末世论的)。来自希腊语 *eschaton*,意为“最后”。通常指在末世发生人们期望的事情;它主要研究最终命运或者人类和世界的目的、结局如何、什么时候发生以及历史的尽头是什么样。(16) 又见启示 (Apocalypse) 和启示文学 (Apocalyptic literature)。

Essenes 艾赛尼教派。根据约瑟福斯、老普林尼以及斐洛的记载,这是一个活动在公元前 1 世纪至公元 1 世纪的犹太社群,他们通常居住在犹太的旷野避难所里。(C) 又见死海古卷 (Dead Sea Scrolls) 和库兰 (Qumran)。

Esther 以斯帖。流散时期的犹太女英雄,她成为薛西斯一世(圣经里称作亚哈随鲁)的王后;她在种族面临灭绝的危难之时拯救了犹太人;《以斯帖记》就是以她的名字命名的。(15)

Ethical Decalogue 伦理诫命。包括《出埃及记》里的十诫(出 20)和《申命记》第五章。(3) 见十诫 (Decalogue)。

Etiology 推源解释(有时候拼作 aetiology;来自希腊语的原因、起源)。这个术语形容专门讲述某物来源或者起因的故事;例如在古老的犹太创世故事(创 2: 23)里,女人 (*ishshah*) 被赋予这样的名字是因为她是从男人 (*ish*) 的肋骨中造出。(6)

Eve 夏娃。上帝创造的第一位女性;亚当的配偶,她的名字意为“生命”。(1)

Ex nihilo 从无中创造。拉丁语,一些神学家把它运用在圣经的创造故事上面;在《创世记》第一章和旧约其他关于创造意象的经文里,这句话表明上帝从混沌之水创造出世界。

Exegesis 诠释(来自希腊语 interpretation;形容词 exegetical,诠释的)。从经文得出意义的过程;诠释经文往往是在文学和历史处境下进行。

Exile 被掳。也称作巴比伦之囚 (*Babylonian exile*)。被掳发生在公元前 6 世纪中叶,犹太人做了巴比伦的囚徒并定居在巴比伦;被掳生活结束于公元前 539 年,但是许多犹太人仍然留在巴比伦。(11)

Exodus 出埃及(来自希腊语“出、出去”)。这个术语专指以色列人离开埃及的事件和五经里记述这件事的第二部书卷;摆脱埃及为奴的处境和离开埃及的整个过程都由摩西来领导,这件事可能发生于公元前 13 世纪。(3) 又见逾越节 (Passover)。

Ezekiel 以西结。一个被掳巴比伦的祭司。他是犹太掳民社群的先知,大约在公元前 6 世纪被掳到巴比伦;《以西结书》正是以这位先知的名字命名的。(11, 12)

Ezra 以斯拉。讲授律法的祭司和教师;他于公元前 5 世纪率领犹太难民从巴比伦返回犹太。(17)

- Fall 堕落。亚当和夏娃违背了上帝的命令,后被逐出伊甸园(创3)。无论经文还是犹太教传统都没有把这个事件称作恩典中的堕落。(1)
- Fear of Yahweh 敬畏耶和华。又作敬畏上帝(Fear of God)。对上帝发自内心的尊敬和敬畏;是上帝典和智慧文学的重要主题。(14)
- Fertile crescent 富饶的新月地带。水源充足的肥沃地带,这里孕育和发展了人类的早期文明;它从尼罗河一直向上扩展,包括巴勒斯坦和叙利亚的大片土地,然后向下至底格里斯河和幼发拉底河谷,最后至波斯湾。(1)
- First Isaiah 第一以赛亚。见耶路撒冷的以赛亚(Isaiah of Jerusalem)。
- Five Books of Moses 摩西五经。指希伯来圣经的前五部书卷,又叫律法书和五经。(P1)
- Five Scrolls 五小卷(有时候称作 *Five Megillot*)。圣卷里的一些书卷,包括《雅歌》、《路德记》、《哀歌》、《传道书》和《以斯帖记》;每一部书卷都对应以色列人的一种节期。(P3, 15)
- Flood 洪水。挪亚时代大水泛滥,除了幸存于方舟里的挪亚和一些动物,地球上的一切生命尽被毁灭(创6-9)。(1)
- Form criticism 形式批评(又被称作 *form analysis*)。通过考察隐藏在经文背后的形式结构和模式,力图揭示这种文学形式所适用的社会背景或者生活场景(setting-in-life, 德语是 *Sitz im Leben*)。(P2, 13)
- Formal parallelism 综合平行句(有时称作 *synthetic parallelism*)。诗歌平行的一种,指诗对的第二行补充了第一行所表达的思想。(13)
- Former Prophets 前先知书。专指《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》以及《列王记》,之所以如此称呼是因据称这些先知写下这些书卷。“前”是因为圣典的次序将它们放在后先知书之前。(13)
- Galilee 加利利。巴勒斯坦北部地区,尤其是加利利海的北部和西部地区。
- Galut 希伯来语,意为“被掳”(exile)。指犹太人被驱逐出祖先居住之地;这个词曾经表达了犹太人无家可归和成为外邦人的非常广泛的含义;因此,“被掳”(to be in *galut*)意思是流散,也指肉体甚至精神上处于外邦人的状态。又见流散(Diaspora)。
- Gemara 革马拉。希伯来语,意为“完成”。通常指整个犹太塔木德,指犹太教师在密西拿里的讨论以及对这些讨论的注释;在较为严格的意义上指亚兰人从公元3至5世纪从事的将密西拿完善成塔木德的作品。
- Genealogy 族谱。祖先或者后代的家庭脉络;祭司典的历史和历代志者的历史囊括了希伯来圣经里的所有族谱。(1)
- Generation 代。一群出生并生活在同一时代的人,在旧约里通常以四十年计算;祖父母、父母和孩子算三代人。
- Genre 体裁。文学批评里的术语,等同于文学类型(type of literature);希伯来圣经里的基本体裁有散文(prose)和诗歌(poetry),其他亚体裁包括歌(song)、赞美诗(hymn)、故事(story)、谚语(saying)、方言(speech)、律法(law)、族谱(genealogy)、传说(saga)以及历史(history)。(1)
- Gentiles 异教徒(希伯来语是 *goyyim*)。基督教诞生以前该词用来指非犹太人;之后这个词就指非犹太人和非基督徒(基本上和 *pagan* 同意)。
- Gibeon 基遍。耶路撒冷北部村庄,该地人们施计让约书亚和以色列人与他们订立条约。(6)
- Gideon 基甸。以色列的士师,将以色列人从米甸人的统治下拯救出来。(7)
- Gilgal 吉甲。靠近耶利哥的村庄。以色列人进入应许之地后在这个地方首次停留下来。(6)
- Gilgamesh Epic 《吉尔伽美什史诗》。巴比伦史诗。吉尔伽美什是乌鲁克国王;史诗的第十一块泥板包含一个和圣经里挪亚方舟平行的洪水故事。(1)
- Glory of YHWH 耶和华的荣耀。上帝将自己的存在、本质和临在通过物理或者气象现象启示给人

类。(3,12)

God 上帝。至高的神圣存在者，又被以色列人称作埃洛希姆(Elohim)或耶和华(YHWH)。

Gog and Magog 歌革和玛各。歌革是以色列未来的敌人，邪恶的化身，生活在玛各地。《以西结书》38—39章里他与上帝争战。(12)

Golden calf 金牛犊。亚伦在西奈山上塑起的一尊牛犊形状的偶像供以色列人敬拜；北国以色列的首位国王耶罗波安曾在伯特利和但(Dan)建立金牛犊圣所。(3)

Goliath 歌利亚。非利士巨人，被大卫所杀。(8)

Gomer 歌篋。先知何西阿(Hosea)的妻子，对婚姻不忠。(10)

Goshen 歌珊地。埃及尼罗河三角洲的东部地区，约瑟将雅各一家安顿在此。(2)

Grace 恩典。不配得到的礼物或者恩赐；不应得的来自上帝的关注、原谅、友好和仁慈。

Habakkuk 哈巴谷。十二先知之一；六世纪的犹太先知，他认为被掳是上帝打发巴比伦人惩罚犹太人的。(11) 又见十二小先知书(Book of the Twelve)。

Habiru 哈卑路人(有时候拼作 *hapiru* 或者 *'apiru*)。阿卡德语，指不受当地社会和政治律法束缚的人；公元前二至前一世纪古代近东的奴隶、商人、雇佣兵、强盗和被放逐者；一些学者认为这个词和“希伯来人”(Hebrew)有关。(6)

Hagar 夏甲。撒拉的女仆，亚伯拉罕的妾，以什玛利的母亲；被撒拉从家里驱逐出去。(2)

Haggadah 哈加大。希伯来语，意为“讲述、叙述”；有时候称作阿加大(*aggada* [h])。犹太术语，指不是律法(non-halakic)的东西，尤其是塔木德和米德拉西(Midrash)里涉及的这类东西；它包括民间传说、传奇、神学、释经和传记等；通常在传统的犹太文学里，不属哈拉克(halaka)的东西就是哈加大；规范地讲，哈加大是纪念摩西出埃及的逾越节家宴上指导礼拜仪式的手册。

Haggai 哈该。十二小先知中的一位；在公元前6世纪，以色列人从巴比伦囚虏之地返回故土时，哈该鼓励以色列人重建圣殿。(12) 又见十二小先知书(Book of the Twelve)。

Halakah 哈拉克。希伯来语，意为“经历、过”(也就是说人们如何过自己的日常生活)。在犹太教里，哈拉克涉及实践指导、规则以及期望；任何规范的犹太律法、风俗、实践以及仪式或它们的综合；哈拉克由权威的拉比法学家或者教师制定和批准；一般而言，如果某事物被确定为哈拉克，就被认为是恰当、规范的行为。

Ham 含。挪亚的次子；含羞辱了父亲，他的儿子迦南因此遭到诅咒。(1)

Haman 哈曼。《以斯帖记》里，他是末底改和犹太人的死敌。(15)

Hananiah 哈拿尼雅。犹太先知，在巴比伦之轭的问题上向耶利米挑战。(11)

Hannah 哈拿。以利加拿的妻子，撒母耳的母亲；她向耶和华祈祷渴望得着儿子；撒母耳出生后，她把撒母耳送到示罗地去奉献上帝。(8)

Hanukkah 修殿节(希伯来语，意为“奉献”)。大约在公元前164年马加比时期，耶路撒冷圣殿被塞琉古国王安条克四世伊彼凡尼(Seleucid King Antiochus IV Epiphanes)亵渎。此后犹太人都要以传统的崇拜仪式修殿节来纪念圣殿再次受难。(16)

Hasids 哈西德。希伯来语意为“虔诚之人”。这个词或指在各个时期的犹太人：(1)公元前2世纪马加比起义初期抵抗塞琉古国王安条克四世伊彼凡尼统治的群体；(2)公元3世纪的祭司；(3)公元8世纪巴尔·谢姆·托夫创建的哈西德教派(Hasidism)的追随者。(16)

Hasmonaean 哈斯摩年。哈斯摩(Hasmon)是马加比家族的姓氏，所以马加比家族的统治者也被称作哈斯摩年；哈斯摩年包括马加比家族的人、大祭司以及统治犹太的国王(从公元前142年—前63年的国王)。

Hazor 夏琐。迦南北部城市，抵抗过以色列人，但被约书亚征服了。(6)

Hebrew 希伯来语。旧约里以色列人的语言，也是写作旧约(希伯来圣经)的语言(有少数经卷不是

由希伯来语写成)。

Hebrew Bible 希伯来圣经。以色列人和犹太人在公元前 1000 年内主要使用希伯来语写成的二十四部书卷,其中《以斯拉记》的一部分和《但以理书》由亚兰语写成。犹太人称这部书卷集为塔纳赫(Tanakh,也写作 Tanakh),基督徒称它为旧约。希伯来圣经是犹太教的书面律法,也是基督教圣典的第一部分。(I, C)

Hebrews 希伯来人。以色列人的另一个名称,通常指定居在应许之地以前的以色列人。(3)

Hebron 希伯仑。犹大的一个主要城市;大卫在此地首次执掌政权;亚伯拉罕和其他许多以色列人的祖先都埋葬在这里。(8)

Hellenism 希腊主义(希腊语,即 Greekish)。从公元前 333(亚历山大大帝时)一前 63 年(罗马帝国统治时),希腊文明传遍古代世界的大部分地区;结果希腊文化的许多元素(姓名、语言、哲学、体育和建筑等)渗透到古代近东。(16)

Hellenistic 希腊主义的。关于征服者亚历山大大帝和他的后继统治者将希腊文化广布四方的事迹。

Hellenization 希腊化。将希腊主义的观点变成自己文化的过程。(16)

Hermeneutical triangle 诠释三角。表达出解释文本三要素的一个概念:作者、参照物和读者。(I)又见诠释学。

Hermeneutics 诠释学(希腊语,即 interpret, translate;因此,它的含义为诠释的科学)。指解释文本使文本能够运用到诠释者所处的当下处境的策略。这个术语经常用在研究希伯来和基督教经卷上。

Hexateuch 六经。希伯来圣经的头六部书卷;这个词语背后有一个假设,即这六部书卷从历史上看是在一起的。(P2)

Hezekiah 希西家。犹大国王,在位时间公元前 715 年一前 687 年;他重建圣殿,重新规范敬拜仪式;在对抗亚述的时候得到上帝的帮助。(10)

High priest 大祭司。以色列的首要宗教官员;他代表以色列民向上帝献祭。

Hillel 希勒尔。通常在这个名字前冠以长老(the Elder)的头衔。希勒尔可能是巴比伦人,他是早期犹太人巴勒斯坦地区的一位重要智者;他的教导表达了法利赛人的观念,通过格言和警句让人们明白需要谦卑与平和(可见《犹太教父训言》1-2, *Sayings of the Fathers*),他对于形成法利赛人传统和诠释模式起到奠基作用;在拉比眼里,希勒尔以反对金律(golden rule)的僵化而闻名(他曾对一个非犹太人说):“你希望别人怎么对待你,你就怎么对待别人。这就是妥拉的全部,其余的都是对这句话的注脚。去学着做吧。”;他的风格由他的弟子继承下来,其中尤以希勒尔学派(Beit Hillel)最知名,这个学派和沙买(Shammai)学派针锋相对。

Historicity 历史真实性。经文和经文里提及的历史事件之间的关系问题,经文是否确实反映了事件的发生情况。(P1)

Historiography 史料编纂。在对古代材料做批判考察的基础上重建过去的工作。

Holiness Code 圣洁法典。《利未记》17-27 章具体而微地罗列了能够保证、保护和促进圣洁的律法。(4)

Holy/holiness 圣洁。分别为圣,属于上帝的;成为洁净的。(4)

Holy spirit 圣灵(有时做 holy ghost)。在希伯来圣经里指上帝的(或者耶和华的)灵;在犹太教里,上帝的临在以先知的话或者其他显圣为据;在基督教里,教会和信众通常在更宽泛的意义上将其理解为上帝的显现。

Holy war 圣战。上帝授权并领导的战争;在旧约里,圣战要求完全屠戮敌人并把所有的战利品献给上帝。(6)又见**圣战者**(Divine warrior)。

Hophni 何弗尼。何弗尼和非尼哈(Phinehas)是示罗大祭司以利两个儿子;他们在亚弗一以便以谢之地(Aphek-Ebenezer)死于和非利士人的战斗中。(8)

- Horeb 何烈山。上帝典(Elohlist source)和申典(Deuteronomist source)里使用的词语,指上帝通过摩西为以色列人发布命令和立约的地点;与西奈山是同一座山。(3)
- Hosea 何西阿。十二小先知之一;八世纪的以色列先知,揭露了当时人们缺乏对耶和华信仰的境况。(10)
- Hyksos 喜克索斯人。公元前 1750 年—前 1550 年统治埃及的闪族人,他们可能是约瑟或雅各的后代,在寄居埃及的时候控制了埃及。(3)
- Hymn 赞美诗。赞美上帝、国王、锡安或者律法的诗歌,并且还包括对被赞美者缘何奇妙伟大的描述。(13)
- Iconography 圣像学。使用图片或者象征符号表达宗教原则或者教义;圣像一般代表视觉隐喻;热衷于使用圣像表达信仰就被称作“圣像的”(iconic)。
- Image of God 上帝的形象。这个短语来自《创世记》1 章 26—27 节;上帝按照自己的形象创造人类。(1)
- Immanuel 以马内利(有时候拼作 *Emmanuel*)。以赛亚预言里一个身份不明之人的名称或者名号;意为“上帝与我们同在”。(10)
- Incense 焚香。崇拜仪式里的一个环节;在祭坛或者香炉里燃烧香料产生芬芳的香烟。
- Inclusion 首尾呼应。文学修辞手法,一段文本的开首和结尾处安排了相同或者相似的词语以产生文学整体感。(1)
- Intertestamental period 两约时期。早期犹太教发展时期,也就是在公元前 400 年(一般认为的旧约/希伯来圣经的成书时间)至公元 1 世纪(新约编订时期)和伪经诞生时期(这个时期的作品一般冠以古代的某位作者,如以诺、某族长以及摩西)。(C)
- Invocation 祈祷。《诗篇》里的许多篇章开头使用的形式,诉求上帝并唤起上帝聆听。(13)
- Issac 以撒。亚伯拉罕和撒拉的儿子,继承了祖先的祝福;他和利百加(Rebekah)结婚,以扫(Esau)和雅各(Jacob)的父亲。(2)
- Isaiah 以赛亚。公元前 8 世纪的耶路撒冷先知,也被称作耶路撒冷的以赛亚;《以赛亚书》包含了耶路撒冷以赛亚、第二以赛亚以及第三以赛亚的语录。(10)
- Isaiah of Jerusalem 耶路撒冷的以赛亚(又称第一以赛亚)。《以赛亚书》的第一部分(1—39 章)以及这些章节的作者。(10) 见**以赛亚(Isaiah)**。
- Isaiah of the Exile 被掳的以赛亚(又被称作第二以赛亚,Second Isaiah 和 Deutero-Isaiah)。《以赛亚书》的第二部分(40—55 章)的背景是被掳巴比伦时期。这个术语也意指这些章节的作者。(12)
- Isaiah of the Restoration 重建的以赛亚(又被称作第三以赛亚,Third Isaiah 和 Trito-Isaiah)。《以赛亚书》的第三部分(56—66 章),成书时间可上溯到公元前六世纪耶路撒冷重建时期。这个术语也意指这些章节的作者。(12)
- Ishmael 以什玛利。亚伯拉罕和夏甲的儿子;他不是承受应许的儿子;他和他的母亲被撒拉和亚伯拉罕所驱逐。(2)
- Israel 以色列。雅各的第二个名字;形成以色列王国(又称以法莲 Ephraim 和撒玛利亚 Samaria)的十个北方部落的名称,公元前 721 年被毁;也用作十二个支派的名称以及以色列人占领的整个迦南地区;在历史上犹太人一直视自身为古代以色列民族宗教社群的正统继承人;在现代,该词也指以色列政治国家;基督徒认为他们自己才是真正的以色列人,因此也就是古代传统的正统继承人。
- Israelis 以色列人。现代词语,指以色列现代国家的人民;和古代以色列人(Israelites)相区别。
- Israelites 古代以色列人(来自“以色列的儿子”)。主要指古代以色列的居民,也指从摩西时代到君

主制时期的希伯来人。

J 五经里耶和華典(Yahwist source)的首字母缩写。(P1) 见**耶和華叙事**(Yahwist narrative)。

Jacob 雅各。以撒和利百加的次子；他是以扫的孪生兄弟；他和上帝于雅博渡口摔跤后名字被改为以色列；他接受了祖先的应许，他的十二个儿子成为以色列各部落的祖先。(2)

Jacob cycle 雅各故事链。《创世记》25: 19-35; 29 涉及族长雅各的叙事。(2)

Japheth 雅弗。挪亚的一个儿子，他之所以受到祝福是因为他和闪遮盖了父亲的裸体。(1)

Jebus 耶布斯。大卫征服的一个迦南城市，他将其建成耶路撒冷的首都。(8)

JEDP 见**底本理论**(Documentary hypothesis)。

Jehoiachin 约雅斤。犹大国王，在位仅三个月(公元前 589 年)就被掳到巴比伦。(11)

Jehoiakim 约雅敬。在位时间公元前 609 年—前 598 年，犹太的最后几任国王之一。(11)

Jehovah 雅赫维。早先学者错误的想用这个词来代替 YHWH 作为希伯来神名；Yahweh 可能是学者重建神名的结果。

Jehu 耶户。以色列国王，在位时间公元前 843 年—前 815 年，是灭亡亚哈之家的工具。(9)

Jephthah 耶弗他。《士师记》里的以色列士师。(7)

Jeremiah 耶利米。巴比伦危机期间(公元前 7 世纪晚期至公元前 6 世纪早期)的犹太先知；耶利米的预言不受欢迎，包括他预言耶路撒冷的沦陷，因而受到迫害；《耶利米书》包括了他的预言和关于他的叙事。(11)

Jeremiah's complaints 耶利米哀歌。见**耶利米的抱怨**(Complaints of Jeremiah)。

Jericho 耶利哥。约书亚和以色列人征服的第一座迦南城市。(6)

Jeroboam 耶罗波安。在位时间公元前 922 年—前 901 年。所罗门宫廷的管理者，他发动叛乱并成为北国以色列的第一位国王；他在但和伯特利建造了异教圣所；公元前 8 世纪的以色列国王，有时也指耶罗波安二世(786-746)。(9)

Jeroboam II 耶罗波安二世。见耶罗波安(Jeroboam)。

Jerusalem 耶路撒冷。以色列统一时期的政治和宗教首都，后来成了南国犹太的首都；大卫占领耶布斯使它成为都城，即大卫之城；锡安山是耶路撒冷的脊梁，上面有皇宫和圣殿；耶路撒冷是拿撒勒耶稣受难和升天的地方。(8)

Jeshua 约书亚(另一种拼法是 Joshua)。公元前 6 世纪犹太的大祭司，和所罗巴伯(Zerubbabel)、哈该(Haggai)以及撒迦利亚(Zechariah)生活在同一时代。(17)

Jesus/Joshua 耶稣(Jesus 是希腊语对闪族名称 Joshua 的翻译)。公元 1 世纪巴勒斯坦的公众人物，作为上帝的弥赛亚/基督死后复活，他是早期犹太拿撒勒社群里的核心，基督教就是从这个群体里诞生出的独立宗教。

Jethro 叶忒罗。西坡拉(Zipporah)的父亲，摩西的岳父，也被称作流珥(Reuel)。(3)

Jews 犹太人。用来指巴比伦之囚后的上帝之民；这个词语来自希伯来语/亚兰语对犹太人(yehudi)的称呼。(P3) 又见**犹太教**(Judaism)。

Jezebel 耶洗别。亚哈的腓尼基妻子，在以色列兴起巴力崇拜，反对先知以利亚。(9)

Jezeel 耶斯列。暗利王朝(Omride dynasty)的皇城；耶户在此地处决了耶洗别；它已经成为代表耶户残忍的谚语，何西阿给他的儿子起名耶斯列，是为了预示上帝的审判。(9)

Joab 约押。大卫的军事指挥官。(8)

Job 约伯。一个义人，上帝用灾难和个人痛苦来试验他的虔诚；结果上帝恢复了他的财富和家庭；《约伯记》被认为是一部智慧文学的作品。(14)

Joel 约珥。十二小先知之一；大约活动在公元前 4 世纪左右；他宣讲耶和華的日子并要将耶和華的灵灌注在每个人身上。(12) 又见**十二小先知书**(Book of the Twelve)。

Jonah 约拿。十二小先知之一；公元前 8 世纪的以色列先知，上帝派他到亚述首都尼尼威传道。

(10) 又见十二小先知书(Book of the Twelve)。

Jonathan 约拿单。扫罗的儿子，他和大卫的关系非比寻常；约拿单最后在基利波山(Mount Gilboa)被非利士人所杀。(8)

Jordan 约旦。一条从加利利海流向死海的河流；迦南和约旦地之间的边界。

Joseph 约瑟。雅各和拉结的儿子；便雅悯的兄长；他被自己的兄长卖到埃及，后来成为埃及的宰相；他的儿子以法莲和玛拿西(Manasseh)都是以色列十二支派里的祖先。(2)

Joseph cycle 约瑟故事链。《创世记》37—50 章里，以约瑟及其子为中心组织的故事。(2)

Josephus 约瑟福斯(或者弗拉威阿斯·约瑟福斯)。公元 1 世纪后期的犹太作家，写了大量的犹太历史，里面详细记载了公元 66 年至 73 年犹太人反对罗马人的战争。

Joshua 约书亚。旷野寄居时期摩西的助手；摩西死后他领导希伯来人进入应许之地；另一个约书亚(有时候拼作 Jeshua)是建造圣殿的耶路撒冷大祭司。又见约书亚(Jeshua)和耶稣(Jesus)。(6, 17)

Josiah 约西亚。犹大王，在位时间公元前 640 年—前 609 年。他改革了犹太宗教，死于米吉多(Megiddo)战役。(5, 11)

Josiah's reform 约西亚改革。公元前 622 年由犹大王约西亚发起的宗教改革，之后人们在耶路撒冷圣殿里发现了约书(the Book of the Covenant)；这场改革有时也被称作申命改革(Deuteronomic reform)，因为该书看起来像是《申命记》的雏形。(11)

Jubilee 禧年(来自希伯来语 *yovel*，意为“角鸣”)。每个第五十年就是禧年(七个七年之后的那一年)；这一年里，专门要帮助那些贫穷和无依无靠之人。(4)

Judah 雅各的第四个儿子，犹太支派的祖先；北国的十个支派与犹太及便雅悯分裂后，犹太成为南国的名称。(2)

Judah the Prince 犹大王子(也被称作 Judah Hanasi)。公元 200 年左右巴勒斯坦拉比犹太社群的领袖；据信由他出版了《密西拿》。(C)

Judaism 犹太教。该词来自族长犹太(Judah)的希伯来名字，他的名字也用于指部落和部落所在区域；因此犹太居民和犹太部落的成员被称作犹太人(*Judahites*)，或者犹太人(*Jews*)；这些人的宗教、信仰和实践就被称作犹太教，犹太教在不同时期和地域表现形态各异，例如早期犹太教和拉比犹太教。(P3)

Judas Maccabee 犹大马加比。公元前 2 世纪率领犹太人反抗塞琉古征服耶路撒冷和犹太的犹太人。(16)

Judge 士师。在士师时期，带领以色列抵御敌人的首领，例如以笏、底波拉、基甸、耶弗他以及参孙。(7)

Judges 众士师。士师时期，当以色列人的部落定居在迦南地时，处在征服者和大卫君主国之间的那些人；《士师记》包括每位士师及其故事。(7)

Kashrut 卡什鲁特。见洁食(Kosher)。

Ketuvim 希伯来语，意为“圣卷”。希伯来圣经三大部分的最后部(也就是 Tanak 里的 *k*)，包括《诗篇》、《箴言》、《约伯记》、五小卷(《雅歌》、《路德记》、《哀歌》、《传道书》、《以斯帖记》)、《但以理书》以及历代志者的历史(《以斯拉记》、《尼希米记》和《历代志上下》)。(P3)

Kingdom of God 上帝之国。上帝统治的领域；遍满上帝意志的国度；在末日审判时，弥赛亚再度降临，上帝之国就会诞生。(16)

Kosher 希伯来语，意为“恰当的、仪式周全的”。指犹太人在饮食方面合乎仪式规定；传统犹太人的饮食律法基于圣经的律法；只能吃那些反刍分蹄的动物(羊和牛；猪和骆驼都不行)，而且要以

恰当的方式屠宰；羊羔不能和羊奶同食；至于海产品，只能吃有鳍和鳞的鱼；禽类也可以看作肉食，但是要以恰当的方式屠宰。(4)

- Laban 拉班。利百加的兄长，雅各的舅父，居住在亚兰地(Aram)；雅各在舅父家逐渐成为富有的人并娶了拉班的女儿拉结(Rachel)和利亚(Leah)。(2)
- Lament 哀歌。哭诉痛苦和悲伤；研究《诗篇》会发现，哀歌也被称作抱怨(complaint)，它是一种文学类型，可以是一个人也可以是一个社群哭求帮助。(13)
- Latter Prophets 后先知书。专指先知书的编修，三个大先知书(《以赛亚书》、《耶利米书》以及《以西结书》)和十二个小先知书就被称为后先知书。(P2)
- Law 律法。见**诫律**(Commandments)、**哈拉克**(Halakah)、**口头律法**(Oral Torah)、**《十诫》**(Ten Commandments)、**律法书**(Torah)以及**书面律法**(Written Torah)。
- Leah 利亚。拉班的女儿；雅各的第一个妻子，育有六个儿子和一个女儿。(2)
- Legend 传说。一般指那些讲述英雄事迹的故事，通常这些英雄生活的年代非常久远，这些故事的兴趣不在历史的精确性，而是用图画和文字进行娱乐；一些学者认为《创世记》里的族长故事、《出埃及记》里的摩西故事以及以利亚和以利沙的故事都是传说。
- Leviathan 利维坦(也被写作 Litan 或者 Lotan)。先知书和《约伯记》里提及的具有神话性质的海怪，在乌加里特文学(Ugaritic Literature)里也有提及。(14, 16)
- Levirate marriage 利未婚姻。圣经婚姻体系的一种，要求小叔子和兄长的遗孀结婚(申 25: 5-10)；这条律法是他玛和路得故事里的核心特征。
- Levi 利未。雅各的一个儿子，以色列十二支派之一。
- Levites 利未人。利未支派的成员；利未人掌管约柜和后来的圣殿，但是一般情况下不能担任祭司职；只有来自亚伦家族的人员才可以充当祭司。(4)
- Literary criticism 文学批评法(有时候称作文学分析法, *literary analysis*)。一种研究方法，但是并不一定表示批判或审判。试图考察经文的文学类型、修辞手法、结构以及谋篇布局；在早期研究里，这种方法被称作**来源批评法**(source criticism)。
- Liturgy 祈祷文(形容词 liturgical, 意为“祈祷的”)。公众崇拜仪式，通常在圣殿、犹太会堂或者教堂里举行。
- Lo-ammi 罗阿米。歌篾的孩子，歌篾是先知何西阿的妻子；罗阿米的意思是“非我民”。
- Lo-ruhamah 罗路哈玛。歌篾的孩子，歌篾是先知何西阿的妻子；罗路哈玛的意思是“不蒙怜悯”。
- LORD 主(希伯来语是 *adonay*)。在现代希伯来圣经的翻译本里，这个词取代了希伯来名称耶和華 YHWH。又见耶和華(YHWH)。
- LORD God 主上帝。复合神名；是对耶和華上帝(YHWH Elohim)的翻译。(1)
- Lot 罗得。亚伯拉罕的侄子，随亚伯拉罕一起到迦南。(2)
- Lots 一种占卜手段，在功能上类似掷骰子，用来确定上帝的决定；一般使用短语 cast lots。(6)
- LXX 七十士译本。是 Septuagint 的缩写，在公元前 1 世纪，用希腊语翻译了希伯来经卷，这个希腊语经卷名字就叫**七十士译本**(Septuagint)。
- Maccabean 马加比人。指公元前 2 世纪犹太马加比和他的众兄弟。(16)
- Maccabean revolt 马加比起义。公元前 2 世纪，马提亚家族(the family of Mattathias)领导的犹太人反抗安条克四世(Antiochus IV)的起义，包括他的儿子犹太马加比，也就是马加比一世(1 Maccabees)。
- Malachi 马拉基。十二小先知之一；活动在公元 5 世纪左右，他预言以利亚归来。(12)又见十二小先知书(Book of the Twelve)。

- Manna 吗哪(希伯来语,意为“它是什么?”)。希伯来人在旷野漂泊四十年,上帝给他们的食物。(4)
- Marduk 马杜克。巴比伦主神,也是巴比伦的守护神;他是《埃纽玛·以利什》里的英雄神祇。(1)
- Masoret/Masoretic text 马所拉译本(希伯来语,意为“传递者”)。公元9世纪,巴勒斯坦拉比试图保存圣经文本的传统,故而写下这个版本,在今天的犹太会堂依然使用这个版本,它是希伯来圣经现代翻译的基础;马所拉译本是那些鼓励圣经研究和通过拼法、语法和发音试图获得希伯来语规则的学者首选;马所拉译本为读者提供了元音、重音和眉批(masorah)等便于阅读的标识。
- Master narrative 主干叙述。通常在特定的宗教或者文化社群里被接受下来的圣经故事主线。(1)
- Matriarchs 族母(来自拉丁语,意为“第一位母亲”)。专指圣经里的女性祖先,例如撒拉、利百加,拉结和利亚。(2)
- Matsah 犹太逾越节薄饼(复数是 *matsot*)。犹太人在逾越节吃的一种无酵饼。
- Meeting tent 会幕(也写作 *tent of meeting*)。帐幕的简洁形式。旷野旅行时摩西会见上帝的场所。
- Megillot 五小卷(希伯来语,意为“卷轴”,单数是 *megillah*)。一般指在普珥节诵读的《以斯帖记》的圣经卷轴。(15)
- Menorah 七枝金灯台。多枝台灯,一般在会幕和圣所使用;九分枝蜡烛台一般使用于修殿节(*Hannukah*),七分枝台灯一般使用在古代以色列的圣所。
- Mesopotamia 美索不达米亚(来自希腊语,意为“在两条河流之间”)。底格里斯河与幼发拉底河之间的土地,这块土地是文明诞生的地方也是以色列人的起源地;以色列人和美索不达米亚人在历史上相互影响。
- Messiah 弥赛亚(来自希伯来语 *meshiach*,意为“受膏者”;等同与希腊语的 *christos*)。古代以色列的国王和祭司涂油以示膏立;早期的犹太教里,这个词语意味着大卫王朝的后裔以及重建以色列和犹太联合王国并带来和平、公义和富饶的拯救式的人物;弥赛亚时代被一些犹太人认为是人类拥有完美制度的时代,然而另有一些犹太人认为弥赛亚时代是一个激进的崭新开端,在末日审判后的新天新地;拿撒勒耶稣的追随者使用在耶稣身上的名号,在希腊语和拉丁语里这些追随者不久就被称作基督徒(*Christians*)。(8)
- Mezuzah 门柱圣经(希伯来语,意为“门柱”)。把记有五经章节的羊皮卷放在盒子里,然后固定在谨守律法的犹太家庭的大门门框上(申6:1-4),有时候也放在内室的门框上;上帝的名“至高者”(shaddai)会写在盒子上。(5)
- Micah 弥迦。十二小先知之一;公元前8世纪的犹太先知,主张为一切人谋公义。(10)又见十二小先知书(*Book of the Twelve*)。
- Michal 米甲。扫罗的女儿,许给大卫为妻;她批评大卫的行为,因而大卫拒绝和她的姻亲关系。(8)
- Midian/Midianites 米甸。迦南南部地区,确切地址不详;也许在西奈半岛或者阿拉伯西部;摩西的岳父叶忒罗是米甸的祭司;士师时期米甸人欺压以色列人。(3,7)
- Midrash 米德拉西(希伯来语,意为“询问”,因而它逐渐表示对经卷的“评注”)。它指全方位诠释犹太经卷;文学注经集中在哈拉克(*halakah*),指导犹太人实施特殊的宗教仪式,或者集中在哈加大(*haggadah*),处理神学思想、伦理教义、流行哲学、想象力、传说、讽喻以及寓言等,也就是说处理不属于哈拉克的部分。
- Midwife 收生婆。帮助婴儿出生的女人;施弗拉(*Shiphrah*)和普阿(*Puah*)是希伯来收生婆,她们拒绝服从法老杀死希伯来男婴的命令(出1)。
- Millennium 千禧年(来自拉丁语,意为“一千年”)。一千年时间;新约《启示录》里预言的基督的千年统治,这是一个世界变得美好起来的时期;千禧运动通常伴随着这样的预言,即美好的时光即将来到。又见启示(*Apocalypse*)和末世论(*Eschatology*)。
- Minor Prophets 小先知,参见十二小先知书(*Book of the Twelve*)。

- Miriam 米利暗。摩西和亚伦的姐姐；她在以色列人跨越红海后领导以色列人的崇拜活动。(3)
- Mishnah 密西拿(希伯来语,意为“重复、指教”)。按照主题编辑律法材料；尤其是拉比犹大王子(Rabbi Judah Hanasi)基于律法里的原则进行的编辑；成书于公元 200 年左右最权威的口头律法集成；密西拿主要分成 6 个较大单元和 63 个较小单元；它是早期智者使用的权威律法传统，也是研究塔木德律法的基础。(C) 又见口头律法(Oral Torah)。
- Mitsvah 希伯来语,意为“命令、义务”。仪式或伦理义务,或者服从上帝意志的行为。又见**诫命**(Commandments)。
- Moab 摩押。在约旦的地区或者国家,在以色列的东部；以色列人的宿敌。
- Monarchy 君主制。由君王统治或领导的国家；以色列和犹大在王国时期由君主统治。(P2)
- Monolatry 一神崇拜。在崇拜一位神的同时也承认其他神的存在；一些学者认为先知时期以前以色列人的宗教就是一神崇拜。
- Monotheism 一神论。信奉唯一神,除此之外,没有别神；在以色列历史的早期,以色列人不可能用这种方式解释现实；只有到以色列人承认耶和华是他们的上帝,是以色列神的时候,他们把其他神祇是否存在的问题留给了后来的神学家和先知。
- Mordecai 末底改。以斯帖的叔叔,养育他并鼓励她用权力影响犹太人获得拯救。(15)
- Mosaic covenant 摩西之约。耶和华通过摩西所立之约,其中包括十诫和敬拜上帝的条例。
- Moses 摩西。希伯来人出埃及(公元前 13 世纪)的领袖；他率领以色列人摆脱埃及人的奴役；上帝在西奈山向摩西启示律法；他也被说成希伯来人第一个先知；在整个犹太人的历史里,他是信仰和宗教方面的伟大领袖,无人与其比肩。(3)
- Mount Gilboa 基利波山。加利利海的南部地区,扫罗和他的儿子在此地抗击非利士人的时候死去。(8)
- Mount Sinai 西奈山。西奈半岛上的山脉,上帝在此地和摩西沟通,并向他启示了约和十诫。(3)
- Mount Zion 锡安山。见**锡安**(Zion)。
- Myth 神话。被认为体现了一种文化的基本方面的故事、主题或者特征；《创世记》1—3 章的创造故事可以看成神话,不是在它们违反事实的基础上,而是因为它们体现了以色列文化的核心信仰。(1)
- Nadab and Abihu 拿答和亚比户。亚伦的两个儿子,给上帝献“凡火”(strange fire)的时候就死了。(4)
- Nahum 那鸿。十二小先知之一；公元前 7 世纪晚期的犹太先知,预言亚述首都尼尼微的覆亡。(11)
又见**十二小先知书**(Book of the Twelve)。
- Naomi 拿俄米。路德的以色列婆婆。(15)
- Nathan 拿单。大卫的宫廷先知,预言大卫之约,并揭露大卫的违法行为。(8)
- Navi' 奈卫姆(希伯来语,意为“先知”复数形式为 *nevi'im*)。在古代以色列专指先知。(P2) 见**奈卫姆**(*Nevi'im*)。
- Nazirite 拿细耳人。发誓为上帝做工的人；誓言包括不剃头发,禁绝喝酒；参孙就是一个拿细耳人。
- Nazirite vow 拿细耳誓言。为了侍奉上帝,发誓生活在严格的清规戒律之下,详见《民数记》六章。(7) 又见**拿细耳人**(Nazirite)。
- Nebuchadrezzar 尼布甲尼撒。新巴比伦帝国的君王,在位时间公元前 605 年—前 562 年,他于公元前 587 年率领军队侵入犹太并摧毁耶路撒冷。(11, 16)
- Nehemiah 尼西米。公元前 5 世纪波斯王亚达薛西的犹太祭司；被任命为犹太的统治者。巴比伦之囚后他重建耶路撒冷城墙。(17)
- Nevi'im* 奈卫姆(希伯来语,意为“先知书”)。希伯来圣经的第二部分,包括前先知书和后先知书；是**塔纳赫**(Tanak)里的 n。(P2) 又见**塔纳赫**(Tanak)。

New covenant 新约。先知耶利米基于摩西之约提出的主题；上帝将和他的子民立新约，并将这个约写在子民的心上。(11)

New Exodus 新出埃及。第二以赛亚里的先知基于摩西率众出埃及提出的主题；第二以赛亚里预言犹太难民从巴比伦归回是神圣救赎的崭新行为。(12)

New Testament 新约(简写成 NT)。新约加旧约(希伯来圣经)就构成基督教圣典。(C) 又见次经(Apocrypha)。

Nineveh 尼尼威。亚述帝国的首都，位于底格里斯河畔。(10)

Noah 挪亚。建造方舟并让家人和留种的动物从洪水中幸存；上帝与他立约许诺再也不降洪水摧毁大地了。(1) 又见挪亚之约(Noahic covenant)

Noahic covenant 挪亚之约。上帝跟挪亚立的约，许诺再也不降下洪水了；上帝和他立约的标志是彩虹；又被称作创造之约(Creation covenant)。

NT 新约的简写。见新约(New Testament)。

Obadiah 俄巴底亚。十二小先知之一；公元前 6 世纪的犹太先知，谴责以东残忍对待被征服的犹太。(12) 又见十二小先知书(Book of the Twelve)。

Offering 祭物。献给上帝的东西，通常是动物或谷物；若献动物表明要修复上帝和献祭者之间的关系。(4)

Old Testament 旧约(简写成 OT)。基督教社群将希伯来圣经称作旧约；它预设了有一部新约；拉丁语 *testament* 可以追溯到 *testamentum*，相当于希伯来圣经里的 *covenant*；对大多数新教徒来说旧约就是希伯来圣经；对传统的罗马天主教徒和希腊东正教徒来说旧约还包括次经。(I, C)

Omri 暗利(876—869)。以色列王朝的开国君主，亚哈的父亲，建撒玛利亚作以色列的都城。(9)

Oracle 神喻。由神说出的话语，经过先知传递直达听众。(P2)

Oral Torah 口头律法(也被称作 oral law)。在传统的犹太法利赛/拉比观念里，上帝向人们显示的指教可以通过希伯来圣经这样的书面经卷，又被称作书面律法，也可以通过口头传递的方式显现；这些口头律法后来记载于密西拿和其他犹太文学里；犹太人相信书面和口头律法就组成“双妥拉”；犹太教内部也有批评这种做法的群体，比如撒都该人(Sadducees)和卡拉派(Karaites)。(C)

Oral tradition 口头传统。文字记录以前由口头代代相传保存的材料。

Original sin 原罪。在传统基督教观念里，人类的罪从第一个人亚当那里继承而来，这就影响了所有人类，不过人类的罪可以依靠耶稣而得赦免。犹太教不会这样诠释创世故事，不过犹太教假设了好的和坏的两种欲望，两种欲望的竞争控制着人类。(1)

Orthodox 正统(来自希腊语，意为“正确的观点”)。与异端(heterodox/heretical)相对。判断一个观点是否正统，依赖于这个观点在那个时代是否被当作可操作的规则或者权威来接受；在历史中，“正统”一词表明主导价值观念证明自身是“传统的”、“经典的”、“主流的”(例如，拉比犹太教；罗马天主教和希腊东正教)。

OT 旧约的缩写。见旧约(Old Testament)。

P 五经里祭司来源的首字母缩写。(P1) 见祭司典(Priestly document)。

Palestine 巴勒斯坦。非利士(Philistine)的希腊语表达。古希腊地理学者指的是沿海居民。古代指北到叙利亚，南至埃及，东西向以约旦河与爱琴海为界的大片土地；又指迦南地；笼统地讲是现代以色列和西海岸的大片土地。

Palestinian Judaism 巴勒斯坦犹太教。圣经成书以后的犹太教，在巴勒斯坦一带传播，区别与希腊化时期的犹太教。(C)

Paraenesis 劝勉。讲道或者劝诫;《申命记》里有劝勉这种文学体裁。

Parallelism 平行句。圣经诗歌中随处可见的文学形式。在一个诗对里,第一行与第二行相对应。(13)

Passover 逾越节(希伯来语是 *pesach*)。犹太教里的春节(和农事有关),又称为“无酵饼节”(festival of unleavened bread),纪念希伯来人从埃及被拯救出来(出 12-13);节日持续八天,期间犹太人禁止吃各种带酵的食物;还要准备特殊的仪式(被称作 Seder),念颂叙事文(即 *Haggadah*),辅以跟出埃及有关的赞美诗和歌。(3)

Patriarch 族长(来自拉丁语,意为“第一位父亲”)。一家之长;部落首领。(2)

Patriarchs 众族长。古代闪族传统的奠基性人物(摩西之前),例如亚伯拉罕、以撒、雅各和以色列十二支派的祖先(犹太和便雅悯等);族长和族母合起来就成为以色列的祖先。又见祖先(Ancestors)。(2) 又见**族长**(Ancestors)

Pentateuch 五经(来自希腊语,意为“五部书卷”)。指希伯来圣经的头五卷书,传统观念认为这五部书卷的作者是摩西。《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》和《申命记》这五卷书合称妥拉(Torah, Tanak 里的 t);在犹太人的传统里,它被称作“摩西的指教”(Torat Mosheh)(P1)

Pentecost 五旬节(希腊语,意为“第五十天”)。犹太节日,在逾越节后的第五十天;标志着谷物初收。又见**七七节**(Shavuot)。

Personification 拟人。文学上的修辞手法,给没有生命的物体或者思想赋予人的特征。(14)又见**神人同形同性论**(Anthropomorphism)。

Perushim 法利赛人(希伯来语对 Pharisees 的表达)。见**法利赛人**(Pharisees)。

Pesach 逾越节(希伯来语对 passover 的表达)。纪念逃出埃及的节日。(3) 见**逾越节**(Passover)。

Petition 祈求。一种说话方式,尤其在圣经《诗篇》里使用较多,往往是请求上帝予以帮助、拯救或者原谅。(13)

Pharaoh 法老。埃及语,意为“大房子”,后通常指埃及国王。(2, 3)

Pharisees 法利赛人(来自希伯来语 perushim,意为“分离主义者”)。指早期犹太教的一个群体或者一场运动,其起源和本质已经无从考察;许多学者认为这群人就是讲授口头和书面律法的智者和拉比;根据约瑟福斯和新约的记载,法利赛人相信灵魂不死和复活,寻求宿命和自由意志之间的平衡,重视口头律法;在早期基督教文献里,法利赛人经常被描绘成反对拿撒勒耶稣及其追随者,而且和文士(scribes)联系在一起,不过他们区别与**撒都该人**(Sadducees)。(C)

Philistia 非利士平原。出现于公元前 12 世纪,迦南南部的沿海平原地带,非利士人居住于此。

Philistines 非利士人。非利士平原的居民;在士师和早期君主制时期,非利士人对以色列人最具威胁。(7, 8) 又见**非利士平原**(Philistia)。

Philo Judaeus 斐洛·尤迪斯。亚历山大里亚的犹太人;公元前 1 世纪说希腊语的犹太多产作家,他在巴勒斯坦以外的希腊-罗马(希腊化的)世界里找出大量证据来证明犹太思想。

Phinehas 非尼哈。亚伦的孙子,曾不顾一切地护卫约(民 25);上帝和他订立祭司职的约(covenant of priesthood),因为亚伦被授予永久的祭司职分。另一个非尼哈是以利(Eli)的儿子;见**何弗尼**(Hophni)。(4)

Phylactery 经匣(希腊语,意为“保护者”)。见**太非利**(Tefillin)。

Plagues 灾难。《出埃及记》5-11 章提到的一系列神降的灾难,为要拯救希伯来人脱离埃及的奴役。(3)

Potiphar 波提乏。《创世记》里提到的埃及宰相,他买约瑟做自己的奴仆。(2)

Praise 赞美(希伯来语是 hallelujah,意为“赞美主!”)。广泛运用在《诗篇》里的话语形式,诗篇作者为要颂扬上帝的伟大。(13)

Priest 祭司(希伯来语是 *kohen*)。在古代社会里,其功能往往和圣典及仪式联系在一起的一群人;祭

司代百姓献祭和向上帝祈祷；在以色列，只有亚伦后裔的利未人才是合法的祭司候选人；在传统基督教里，祭司的职能得到发展，和庆祝弥撒和圣餐联系在一起。祭司这样的神职人员需要独身，在罗马天主教里尤其如此。

Priestly Code 祭司法典。五经里来自祭司来源(Priestly source)的律法。(4)

Priestly document 祭司典(又被称作祭司来源,简写做“P”)。五经里的一种文献来源；可能于公元前6世纪在巴比伦被编纂起来。(P1)

Primary History 主要历史。五经和前先知书里提及的以色列的基本故事。(P2)

Primeval Story 太古故事。《创世记》1—11章里叙述的最早事件。(1)

Primogeniture 长子的身份。成为父母的头生子或者最大的孩子；最大孩子的权力，尤其是长子的权力就是能够继承父母的全部财产；这是五经里的重要主题，和它相关的故事有以什玛利和以撒、雅各和以扫以及约瑟和他的兄弟。(2) 又见长子继承权(Birthright)。

Profane 凡俗。通过藐视或者不敬，让神圣的事物变得污秽。(4)

Promised Land 应许之地。这个词有宗教和立约的含义，指约旦河以西的土地，基本上与迦南和巴勒斯坦两地重合。

Prophecy 预言。来自上帝的信息，先知要把这样的信息传递给众民。(P2)

Prophesy 说预言。先知把来自上帝的信息传递给众民的行为。(P2)

Prophet 先知(来自希腊语,意为“对……说”)。被上帝选中传神言的人(与其相对的是“假先知”)；以上帝名义讲话的人。又见**奈卫(Navi’)**。

Prophetic eschatology 先知末世论。旧约的先知有关历史尽头和目的的观念。(16) 又见**启示末世论(Apocalyptic eschatology)**和**末世论(Eschatology)**。

Prophets 先知书。希伯来圣经的第二部分，希伯来语是 *Nevi'im*；塔纳赫(Tanak)里的 *n*。(P2) 又见塔纳赫。

Prostitute 卖身者。通过性关系允许别人使用自己身体的女人或者男人；当以色列崇拜巴力的时候，她就被先知比喻成妓女。

Proto-Judaism 原始犹太教。见早期犹太教(Early Judaism)。

Proverb 箴言。被频繁、广泛使用的短小精悍的谚语，表达基本的真理或者实践教训；《箴言》是圣卷里的一部书卷，被列为智慧文学的范畴。(14)

Psalter 诗篇集。圣卷里包括150首诗篇的书卷。(13)

Pseudepigrapha 伪经(来自希腊语 *pseudos*,意为“欺骗、失真”，以及希腊语 *epigraphe*,意为“书写”)。两约时期假托圣经里的著名人物(例如亚当、夏娃、以诺、亚伯拉罕、摩西、以赛亚和以斯拉等)而写的次经；这个词通常用在申命材料而不是次经里。(P3,C) 又见**两约时期(Intertestamental period)**。

Pseudonymity 托名写作。作品没有签署作者本人的名字，而使用了过去知名人物的名字。又见**伪经(Pseudepigrapha)**。

Pul 普勒。见**提革拉毗列色三世(Tiglath-Pileser III)**。

Purim 普珥节(来自希伯来语,意为“签”)。《以斯帖记》记载的犹太节日，纪念犹太人在波斯面临种族灭绝时受到的拯救；庆祝活动在晚冬(修殿节和逾越节之间)的亚达月(Adar)第十四天举行。(15) 又见**签(Lots)**和**五小卷(Megillah)**。

Qohelet 传道者(希伯来语,词根为 *qahal*,意为“收集”；翻译成希腊语为 *ekklesiastes*)。《传道书》(the book of Ecclesiastes)的希伯来语名字；使用该词表示《传道书》的作者。(15)

Qumran 库兰(又被称作 Khirbet Qumran,意为“库兰废墟”)。在今天以色列境内死海的西北角地区,在公元1947年始,犹太人的死海古卷在此地被发现；创作这批古卷的“库兰集团”似乎活跃

在公元前 3 世纪至公元 1 世纪,人们通常认为他们就是犹太人里的艾赛尼教派。(C)

- Rabbinic Judaism 拉比犹太教。和法利赛人有关的犹太教,这些人在犹太人抗击罗马人的斗争里幸存下来,法利赛人的犹太教成为犹太教的主体。(C) 又见法利赛人(Pharisees)。
- Rabbis 拉比(希伯来语,意为“我的主人”)。公元 70 年第二圣典倾覆后,犹太传统的权威讲授者;按照传统,拉比负责犹太社群里的律法和精神方面的指导。(C) 又见口头律法(Oral Torah)。
- Rachel 拉结。拉班的女儿,雅各最爱的妻子,约瑟和便雅悯的母亲。(2)
- Rahab 喇合。耶利哥的妓女,在以色列征服迦南之前,她容留并帮助以色列的探子;不要和神话以及先知文学里的海怪(Rahab,拉哈伯)混淆。(6)
- Ramses 拉美西斯(有时候拼作 Rameses,在位时间公元前 1290 年—前 1224 年)。根据大多数历史学家的考证,拉美西斯二世就是希伯来人出埃及时(公元前 13 世纪)的埃及国王。(3)
- Reader 读者。文本诠释过程里的读者或听众元素。(D) 又见**诠释学视角**(Hermeneutical triangle)
- Rebekah 利百加(有时候拼作 Rebecca)。拉班的妹妹,以撒的妻子,以扫和雅各的母亲。(2)
- Redaction criticism 编修批评。分析希伯来圣经各书卷,确定编者(editor/redactor)的贡献,因为他/她将较原始的材料编辑整理在一起。
- Redactor 编者。编辑(editor)的同意词。负责将原始材料选编整理成连贯文学作品的人;编修(redaction)是编者(redactor)的编辑工作(editorial work)。又见**编修批评**(Redaction criticism)。
- Redeem 救赎(希伯来语 *go'el*,意为“救赎者”)。通过偿付赎金让某人获得自由;买回来。
- Red Sea 红海。见**苇海**(Reed Sea)。
- Reed Sea 苇海(希伯来语是 *yam suf*,也被称作 the Sea of Reeds)。以色列人出埃及时在陆地上所跨越的水域;多数英文版圣经写作 Red Sea。(3)
- Referent 参照。文本诠释中的一个元素;参照是文本世界或者作者想法里所指的东西。(D) 又见**诠释学视角**(Hermeneutical triangle)。
- Rehoboam 罗波安。在位时间公元前 922 年—前 915 年。所罗门的儿子,他成为帝国分裂后犹太第一任国王。(9)
- Resident alien 寄居者(也被称作 *sojourner*)。居住在一个国家但是没有公民身份的人;旧约里专门提到寄居者的权利。
- Resurrection 复活。死人受到上帝的眷顾,最终带着修复好的身体升天。(16)
- Retribution 报应。对做错事的惩罚。
- Retribution theology 报应神学。报应神学在申命神学和智慧文学里都有记载,这种观念认为上帝要惩罚那些做恶的人。(14)
- Reuel 流珥。摩西岳父的名字;在有的经文里称其为叶忒罗(*Jethro*)。
- Rhetorical criticism 修辞批评(有时候称作 *rhetorical analysis*)。从修辞手法上分析经文;这种方法和文学批评类似。
- Righteous 公义的(名词是 *righteousness*,意为“义人”)。成为做正确事情的人;成为和上帝建立正确关系的人。
- Ritual Decalogue 仪礼十诫。《出埃及记》34 章摩西记录在石板上的十条诫命。(3)
- Rosh Hashanah 新年(希伯来语,意为“一年的开端”)。犹太新年节日,在犹太历的提斯利月(Tishri)里。
- Rosh Hodesh 新月节(希伯来语,意为“一个月的第一天”)。
- Royal grant covenant 皇室立约。约的一种类型,君主和信众之间的立约。
- Ruth 路得。丧夫的摩押女子,跟随自己的婆婆返回伯利恒;她嫁给波阿斯成为大卫的祖先。《路得记》就是以她的名字命名的书卷,位列五小卷。(15)

- Sabbath 安息日(来自希伯来语 *shabbat*, 意为“结束、休息”)。一周的第七天,这一天用来休息和敬拜;它从礼拜五的日落算起一直到礼拜六的日落。安息日是上帝和摩西立约的标志。从巴比伦之囚开始安息日就成为确定犹太身份的重要标志。(1)
- Sackcloth 麻衣。一种粗布,通常由山羊毛纺织而成;在哀悼礼上穿麻衣是悲伤和痛苦的标志。
- Sacred 神圣。和上帝在一起的神圣事物;神圣与凡俗对立。又见**凡俗**(Profane)。
- Sacrifice 祭品。为补偿人类犯的罪而献给上帝的物品或以此建立和上帝的关系。尽管由许多种类的祭品,典型的献祭就是屠宰动物并将其放在祭坛上焚烧,动物的血就撒在祭坛上。(4)
- Sadducees 撒都该人。犹太人的领导群,他们中的许多人是祭司,他们在第二圣殿时期统治着犹太社群;撒都该人支持祭司的权威反对任何背离律法的传统,例如有关死后生命的观念;当第二圣殿于公元 70 年被毁后,他们的统治也就结束了。
- Saga 萨迦。长篇散文叙事,拥有插曲式结构,往往有一些原型主题;《创世记》记载的太古和族长故事里就有丰富的原始古老的萨迦。(2)
- Samaria 撒玛利亚。公元前 9 世纪建造的北国以色列的首都,在公元前 722 年灭亡,之后北国的领导层均被驱除出撒玛利亚;从其他地方被掳至此的人在此定居并和留居此地的以色列人杂处;他们的后代就是有名的撒玛利亚人(Samaritans)。
- Samaritans 撒玛利亚人。犹太北部撒玛利亚地区的居民,早期犹太教里一个亚群体;他们声称只承认五经作为圣典,基利心山是神圣的中心而不是耶路撒冷;犹太人和撒玛利亚人世代敌对;撒玛利亚社群存在至今。
- Samson 参孙。以色列的士师,大力士,士师期间让非利士人闻风丧胆的以色列领袖。(7)
- Samuel 撒母耳。以色列最后一个士师,同时也是第一个先知,他也是一个祭司;哈拿和以利加拿的儿子,他继承了以利的祭司职,膏立扫罗和大卫为王。(8)
- Sanctify 神圣化。成为神圣。(4)
- Sanhedrin 三和林(来自希腊语,意为“会议”)。早期犹太教至拉比时期的司法机构,传统上由七十一位成员组成。又见**犹太会堂**(Synagogue)、**教堂**(Church)。
- Sapiential 智慧的(来自拉丁语)。包含或者表达智慧;有智慧特征的。
- Sarah 撒拉。亚伯拉罕的妻子;最初被称作撒莱(Sarai);她不能生育,直到上帝让她在高龄时怀孕并生下以撒。(2)
- Sarai 撒莱。见**撒拉**(Sarah)
- Satan 撒但(希伯来语,意为“对手、敌人”)。在旧约圣经里,他是天庭议会成员,向上帝挑战,可见《约伯记》和《撒迦利亚书》。(14)
- Saul 扫罗。以色列的第一位王,在位时间公元前 1020 年—前 1000 年,他被撒母耳膏立做王,但是由于他的悖逆后被大卫取代。(8)
- Scribe 文士(希腊语称作 *amanuensis*)。受过文学或律法传统训练着抄信件和书籍的人;巴录(Baruch)是耶利米的文士;以斯拉是波斯帝国的犹太文士。
- Scriptures 经卷。圣典的或者圣经的作品。
- Second Isaiah 第二以赛亚。见被掳的以赛亚(Isaiah of the Exile)。
- Second temple 第二圣殿。由所罗巴伯重建的耶路撒冷圣殿,于公元前 515 年竣工,后来在公元 70 年被罗马人摧毁;第一圣殿由所罗门兴建,毁于公元前 587 年。第二圣殿时期也就是公元前 515 年与公元 70 年之间的那段时期,对应着早期犹太教时期。(12, 17)
- Second Temple Judaism 第二圣殿犹太教。犹太教形成早期,有时也被称作**早期犹太教**(Early Judaism)。(P3)
- Second Zechariah 第二撒迦利亚。《撒迦利亚书》的后半部分(亚 9—11),大约在希腊时期成书。(12)

- Seder 塞德(希伯来语,意为“命令”)。传统犹太人的晚间敬拜和逾越节庆祝的开始,包括特殊的有象征意义的食物和念颂叙事文;这套仪式的顺序高度程序化,传统叙事文以逾越节哈加大(Haggadah)闻名。
- Seleucid 塞琉西。建立塞琉古王朝的亚历山大帝国的将军,他在亚历山大死后统治叙利亚和小亚细亚。公元前2世纪的马加比终结了塞琉西在巴勒斯坦的统治。(16)
- Semitic 闪族的。与闪族的种族、语言或者文化相关,是由闪支脉发展而来的(创10);闪族语言包括希伯来语、亚兰语、阿拉伯语以及阿卡德语。
- Sennacherib 西拿基利。新亚述帝国的君王,在位时间公元前704年—前681年,他在公元前701年围困希西家的耶路撒冷城。(10)
- Septuagint 七十士译本。希腊语翻译的旧约,包括希伯来圣经各书卷以及一些申命圣典(现在知道它们是次经);传统上学者认为它成书于托勒密二世统治时期(公元前285年—前246年);它被简写成LXX,因为据称有七十位犹太学者翻译了这个版本的圣经。(C)
- Servant of YHWH 耶和华的仆人(又称作受苦的仆人)。《以赛亚书》(第二以赛亚)里一个不知姓名的人物,他通过受难拯救了上帝的子民,诠释者对他的身份莫衷一是,可能是耶利米、所罗巴伯、以色列或拿撒勒的耶稣。(12)
- Servant poems 仆人之歌。第二以赛亚里提及一位匿名人物的四个段落,即耶和华的仆人。他在上帝子民手里受苦却充当着拯救这些子民的角色。(12)又见耶和华的仆人(Servant of YHWH)和第二以赛亚(Second Isaiah)。
- Setting-in-life 生活场景(德语 *Sitz im Leben*)。通常指一种传统或者仪式赖以发挥作用的处境。又见形式批评(Form criticism)。
- Shabbat 安息日(希伯来语,意为“休息”)。见另一安息日(Sabbath)。
- Shalmaneser V 撒曼以色五世(726—722)。新亚述帝国的国王,在位时间公元前726年—前722年,曾经围攻以色列的首都撒玛利亚促成了以色列的覆亡。(10)
- Shalom 希伯来语,意为“平安的、健全的、完整的”。(5)
- Shavuot 五旬节(有时候拼作 *shabuot*,希伯来语,意为“星期”)。逾越节(*pesach*)后的第五十天。在这一天第一捆谷物要献给祭司;这个节日用来庆祝丰收和纪念上帝颁给以色列民律法;又称作谷物初熟节(Festival of First Fruits)。
- Shechem 示剑。以色列中部一个城市,约书亚和士师时期的支派联盟首都。(6)
- Shekel 舍客勒。重量单位,通常用于货币。
- Shem 闪。挪亚三子之一,因为特殊的祝福被拣选出来;他是亚伯拉罕的祖先。(1)
- Shema 示玛(希伯来语的祈使语气,意为“听!”)。一般用在犹太教里表达强大的命令和一神信念的句子开头,可见《申命记》6:4(“以色列啊,你要听!耶和華我們神是獨一的主。”);这样的开头语强调上帝的整全,在每天的祈祷文环节和夜晚睡前都要念颂(也要念《申命记》6:5—9,11:13—21;《民数记》15:37—41,并其他一些经文);这样的语气也让特殊的祈祷文(例如赎罪日)念颂达到高潮,也是死前忏悔和殉难仪式的核心;示玛被写在门柱经(*mezuzah*)和太非利(tefillin)上;人们在公共敬拜的日子里一致念颂它。(5, C)
- Sheol 阴间。死者的亡灵要前往的地下。
- Sheshbazzar 设巴萨。犹大王子,他于公元前538年率领第一批犹太难民从巴比伦返回犹大地。(17)
- Shiloh 示罗。以色列中部一个城市,在以利和撒母耳时代这里有一个圣所,约柜就在这个圣所内。(8)
- Shofar 塑法。公羊角做成的号角;在犹太人的敬拜活动,如犹太新年(Rosh Hashanah)晨祷和赎罪日的结尾或者秋季的其他某些时候吹响公羊号角。
- Sin 罪。违抗上帝律法或上帝愿望;在基督教信仰里,罪通常指的是持续背离上帝的状态。又见原

罪(Original sin)。

Sinai 西奈。迦南南部和埃及东部的沙漠地区。

Sinai covenant 西奈之约。西奈山建立的约,摩西启示的神圣律法,也被称作摩西之约。(3)

Sojourn 寄居。短期停留,短期居住;以色列人出埃及后,在西奈旷野的寄居长达四十年。又见寄居者(Resident alien)。

Solomon 所罗门(961—922)。大卫和拔士巴的儿子,成为继大卫之后以色列统一王国的君主,在位时间公元前 961 年—前 922 年;他以智慧闻名;他在耶路撒冷建造了耶和华圣殿。(9)

Son of man 人子。《但以理书》第七章里的一个词语,指一个拥有神威却有着人形的形象;这个词在《以西结书》里也被上帝用来指先知以西结。(16)

Soul 灵魂(希伯来语是 *nefesh*)。在旧约里,这个词指包括身心灵的整体人。

Source analysis 来源批评(也被称作 *source criticism*)。分析希伯来圣经确定经文背后的文献来源。又见**底本理论**(Documentary hypothesis)。

Stanza 诗节。一首诗的一部分,由两行或者多行构成,通常以相同的韵律和等数的诗行为标志。(13)

Succession narrative 继位叙事(也被称作大卫的宫廷史)。在《撒母耳记下》9—20 章和《列王记上》1—2 章有大量叙事材料,详细描述大卫儿子对王位继承的争夺。(8)

Sukkot 住棚节(希伯来语,意为“居所、会幕”)。犹太人为期七天的秋季节日,从提斯利月(Tishri)的第十五天开始,纪念以色列出埃及后在旷野的生活;又以收割节(*hag ha'asiph*)著称。

Sumer/Sumians 苏美尔(苏美尔人是 Sumerians)。古代美索不达米亚南部地区,包括一些城市和城邦,其中有的始建于公元前 5000 年。

Superscription 题头。诗篇开头的言语,往往涉及演奏此诗篇的音乐风格、使用的乐器、该诗篇的历史背景、作者归属以及献词。(13)

Suzerain 宗主。统治和保护附属国的君主,这些附属国对该君主表示臣服。(5)

Suzerainty treaty 宗主条约(又称 *suzerainty covenant*)。宗主国和臣属国之间缔结的正式条约,里面确定了双方征服和臣服的关系。(5)

Synagogue 犹太会堂(来自希腊语,意为“收集”)。巴比伦之囚后兴起的犹太人聚会的场所;犹太人自古集体崇拜和学习的中心机构,从更广泛的意义上说,这个词被用来指聚会场所;尽管这样的建筑物结构已经发生改变,但存放妥拉经卷的柜子须面对古代圣殿的地址。

Syncretism 混合主义(希腊语,意为“聚合、联合”)。综合各种宗教信仰。(5)

Synonymous parallelism 同义平行句。诗歌的一种平行方式,在诗对中第一行的概念在第二行里有所重复。(13)

Syrian-Israelite crisis 叙利亚—以色列危机(也被称作叙利亚—以法莲危机)。公元前 734 年—前 733 年的一场政治危机,彼时叙利亚和以色列(也被称作以法莲)袭击耶路撒冷;这是《以赛亚书》第七章以马内利预言时的处境。

Tabernacle 帐幕。建在西奈山上可拆迁的帐篷圣所,作为耶和华的居所。(3)

Tabernacles, Festival/Feast 见**住棚节**(Sukkot)。

Talmud 塔木德(希伯来语,意为“研究、学习”)。拉比犹太教创作出两个塔木德:闻名于西方的“巴比伦”塔木德完成于公元前 5 世纪左右;另一个是“巴勒斯坦”或者“耶路撒冷”塔木德,成书时间大约在公元 4 世纪早期;两者都以坦拿(Tannaim)汇编的密西拿为共同核心,里面加入各地亚莫拉(教师)注解和讨论(Gemara);讨论塔木德和对它的研究也因此可用口头的、体裁的术语革马拉一词表达。(C)

Tamar 他玛。犹大的儿媳(创 38);大卫的女儿(撒下 13)。

- Tanak 塔纳赫(有时也拼作 *Tanakh*)。希伯来圣经比较现代的名称;希伯来圣经三部分名称的首字母缩写,妥拉(律法),奈卫姆(先知书)以及开图卫姆(圣卷)。(D)
- Tanna 塔拿(希伯来语,意为“重复者、重述者”;形容词为 *tannaitic*,复数形式为 *tannaim*)。希勒尔(Hillel)时期(公元左右)至密西拿编辑成书时期(公元 200 年)的犹太智者,区别于之后的亚摩兰(Amoraim);塔拿主要是学者和教师;密西拿、托塞夫塔(*Tosefta*)以及哈拉卡米德拉什(*halakic Midrashim*)都是这些人的文学成就。
- Targum* 塔古姆(希伯来语,意为“翻译、诠释”;复数形式为 *targumim*)。通常指用亚兰语翻译的希伯来圣经;七十士译本是用希腊语的塔古姆。(C)
- Tefillin 太非利(亚兰语,通常翻译作经匣 *phylacteries*)。盒状物品,里面有祈祷文,由犹太成年男子在平日早祷时佩戴;盒子有皮带可以绑在身体上,内装经文节选;一个盒子戴在头上,另一个盒子戴在左臂靠近心脏的地方;圣经节选通常强调上帝的统一性和爱上帝的义务并提醒人们对上帝要一心一意(例如出 13: 1-10, 11-16;申 6: 4-9; 11: 13-21)。又见示玛(*Shema*)。
- Tell* 一个土堆,上面有人类生活过的废墟;每一层就叫一个地层,代表一个特定的历史时期。
- Temple 圣殿。崇拜场所;在古代世界圣殿是宗教生活的中心,公众的宗教仪式一般由专职祭司执行;在古代以色列各地都有许多圣殿,但是所罗门在耶路撒冷建的圣殿最终成为中心并且成为敬拜耶和華的唯一权威地点;所罗门最初于公元前 950 年左右建造圣殿,巴比伦王尼布甲尼撒于公元前 587 年摧毁这座圣殿,大约七十年后重建该圣殿;最后在公元 70 年毁于罗马人之手;古代犹太人的圣殿地址,如今部分被镀金圆顶的奥马尔清真寺(Mosque of Omar)占据;现在犹太用语里,“圣殿”和犹太会堂有时几乎同义。
- Ten Commandments 十诫。也被称作 Decalogue,上帝通过摩西传递的十句话,成为摩西之约的核心;关于十诫有两个版本,一个是《出埃及记》20: 1-17,另一个是《申命记》5: 1-21。又见伦理十诫(Ethical Decalogue)。
- Tetragrammaton 神的四字母名字(希腊语,意为“四个字母的名字”)。见耶和華(YHWH)。
- Tetrateuch 四经。希伯来圣经的头四卷书,从《创世记》到《申命记》;使用这个术语表明这四部书在历史上是一个文学统一体。(P1, P2)
- Text 文本。用于诠释的作品。(D) 又见诠释学三角(Hermeneutical triangle)。
- Textual criticism 文本批评。为了建立最近似原初文本(*autograph*)的文本形式而研究最早的文本和希伯来圣经的早期翻译;考古学尚未发现希伯来圣经的最初手稿。
- Thanksgiving 感恩。感谢上帝的恩惠;《诗篇》里的主要文学类型,感谢上帝对个人或者集体实施的拯救。(13)
- Theocracy 神权政治(希腊语,意为“上帝的统治”)。一种视上帝为统治者的制度。(P2)
- Theodicy 神义论(形容词 *theocratic*;希腊语,意为“上帝的正义”)。这个术语讨论上帝公义和人类受苦的问题,《约伯记》里多有讨论,试图在面对邪恶的时候证明上帝有理。(14)
- Theophany 显圣(希腊语,意为“上帝的出现”)。神圣的显现;例如上帝在荆棘丛中向摩西显现。(2, 3)
- Theophoric (名称中)有字意为神的。一个专有名词的一部分来自上帝的神名;例如,但以理(Daniel)这个名字里面就有神名伊勒(*El*)。
- The satan 撒但。见撒但(Satan)。
- Third Isaiah 第三以赛亚。见重建的以赛亚(Isaiah of the Restoration)。
- Throne-chariot 宝座。先知以西结在被掳之地巴比伦所看到的载着耶和華的车子。(11)
- Tiamat 提阿玛特。阴性海神,和马杜克争战;后来马杜克从她的身体创造出天地;巴比伦名字“提阿玛特”和希伯来语深渊(*tehom*)有关,可见《创世记》1 章 2 节。(1)
- Tiglath-Pileser III 提革拉毗列色三世。新亚述帝国的君王,在位时间公元前 745 年—前 727 年,也就是以赛亚和叙利亚—以法莲战争时期。在经文里他被指为普勒(Pul)。(10)

Toledot 世代(希伯来语,有时候拼作 *toledoth*)。在《创世记》里有十代,是为了建构书中所说的历史。(1, 2)

Torah 妥拉(希伯来语,意为“教导、指教”)。妥拉通常指对整个犹太传统或某一方面的研究;在特定的意义上,“妥拉”指“摩西五经”(希伯来圣经的第一部分);它是塔纳赫(Tanak)里面的 *t*。(P1) 又见五经和塔纳赫(Tanak)。

Tower of Babel 巴别塔。《创世记》11章里的塔,由人类建造,被上帝看成挑战权威的行为。(1)

Tradition 传统。教义和实践被当作标准和权威的东西代代相传。

Tradition criticism 传统批评(有时候称作传统分析、传统历史或者传统—历史方法)。分析希伯来圣经,试图揭示经文背后可能的口头来源;研究经文主题的起源和发展,例如耶和華和以色列所立之约。

Transjordan 外约旦。从约旦河东部至阿拉伯沙漠西部的地区;以色列人支派流便(Reuben)、迦得(Gad)和东玛拿西(East Manasseh)居住在这里。

Treaty 条约。两派之间的协定;古代近东的宗主国和臣属国之间的协定是上帝与希伯来人在西奈山立约的原型。

Tsaddiq 义人(希伯来语;有时候拼作 *saddik* 或者 *zaddik*)。理想的以色列人往往具有智慧和虔诚;现代哈希德(Hasidim)的精神领袖就是义人,以拉拜(*rebbe*)闻名。

Twelve prophets 十二先知。见十二小先知书(Book of the Twelve)。

Twelve tribes 十二支派。以色列在君主制之前的理想的社会政治形式;每一个支派都可以追溯到雅各的一个儿子;实际上希伯来圣经罗列的各支派有些已经消逝或者被其他支派和民族融合,有些支派又分成若干不同的小群体。

Type-scene 类型场景。按照常规模式安排结构的故事。

Typology 类型学。诠释(通常是圣经诠释)的形式,其中人物、事件或者环境被看成兆示了后来的人物、事件和环境;例如,基督教诠释者认为亚伯拉罕献祭以撒是基督为人类献祭而死的原型。

United Monarchy 联合王国(也被称作 *united kingdom*)。以色列君主制时期,以色列十二个支派被统一在一个君王的统治下;这一时期从扫罗、大卫一直到所罗门去世。(8, 9)

Unleavened bread 无酵饼(希伯来语是 *matsah*;复数形式是 *matsot*)。没有用酵母进行发酵的饼,用在逾越节的庆祝活动里。

Ur 吾珥。美索不达米亚南部幼发拉底河边的一座古代苏美尔和巴比伦的城市;亚伯拉罕前往迦南之前的家乡。(2)

Vassal 臣属。奴隶或者奴仆;依赖主人保护的属下;接受主人的土地并受主人保护,反过来又要向主人进贡、尽忠以及服从的臣属。(5) 又见宗主(Suzerain)。

Valley of dry bones 枯骨平原。《以西结书》37章里的异像,用以预言以色列的重建。(12)

Vaticinia ex eventu 历史后之预言。拉丁语,意为“从结果进行预言”或者“事后预言”;使用在整理已经发生的事情然后做出预言的情况下。

Vow of praise 赞美的誓愿。《诗篇》里的说话方式,诗篇作者许诺一旦上帝的拯救行为发生,就将拯救行为归因于上帝。(13)

Vulgate 乌加大译本。基督教学者哲罗姆在公元4世纪晚期和5世纪初将圣经翻译成拉丁语,这个拉丁语的圣经版本就是乌加大译本。

Waters of chaos 混沌之水。孕育着海怪的海洋,挑战耶和華的权力和权威。(1) 又见混沌(Chaos)。

Wilderness wanderings 旷野漂泊(也被称作 *wilderness sojourn*)。出埃及后的四十年间,以色列人

未进入应许之地而是流落在西奈半岛一带的旷野。

Wisdom 智慧。泛指以色列、美索不达米亚以及埃及的智慧文学和对智慧的一般思考；通过理性向老者请教以及讲授道德行为等，提供给人们理解世界的观念。(14)

Wisdom literature 智慧文学。在希伯来圣经里，那些有教育意义(《箴言》)或者哲学意味浓重(《约伯记》和《传道书》)的经卷。在次经里，《便西拉智训》和《所罗门智训》属于智慧文学的教育传统。(P3, 14)

Writings 圣卷(希伯来语是 *ketuvim*)。希伯来圣经的第三部分；它是塔纳赫(Tanak)里的 *k*。(P3)

Written Torah 书面律法(又被称作 *written law*)。希伯来圣经。又见口传律法(Oral Torah)。

Yahweh 耶和華。对神名耶和華(YHWH)假想中的发音；有的将这个神名的音发成雅赫维(Yahveh)。又见耶和華(YHWH)。

Yahwist 耶和華典作者。律法/五经里叙述部分的作者，喜欢使用耶和華这样的神名。(P1) 又见耶和華典叙事(Yahwist narrative)。

Yahwist narrative 耶和華典叙事(又被称作耶和華典源，简写作 J)。律法/五经背后一个被重建的文学来源，公元前 950 年成书于犹大地。(P1)

YHWH 耶和華(Yahweh)。希伯来圣经上帝的神名；又以神的四字母名字(*tetragrammaton*)闻名；在古时，希伯来语的书写是没有元音的四个辅音 YHWH，而且并没有提供给我们任何关于它最初怎么念的线索；在目前学术界上帝的神名一般被写成 YHWH；在传统犹太教里这个神名是不发声的，取而代之的是阿多奈(*Adonay*)或者其他类似的发音；在多数英文圣经版本里神的四字母通常被译成主(LORD，或者 Jehovah)。(P1) 又见神的四字母名字(Tetragrammaton)。

Yom Kippur 赎罪日(希伯来语，意为“Day of Atonement”)。每年中禁食、赎罪的日子，在秋季提斯利月(Tishri)的第十天；是犹太人宗教节期里最庄重和重要的日子。

Zadok 撒都。亚伦的子孙，大卫宫廷祭司；他支持所罗门继位，他的后代因此可在圣殿里担任大祭司。(8, 11)

Zealot 奋锐党。热衷于五经的信徒；尤其是指一个犹太人群众，据称公元 6 年由加利利人犹大(Judas)建立，主要使用武力反对希腊人和后来的罗马人在巴勒斯坦的统治。

Zechariah 撒迦利亚。十二先知书其中一部书卷；从巴比伦返回耶路撒冷的先知/祭司，鼓励犹太人重建圣殿；《撒迦利亚书》包含掳后回归的景象和预言。(12) 又见十二小先知书(Book of the Twelve)。

Zedekiah 西底家。犹大最后一个王，在位时间公元前 597 年—公元前 587 年。(11)

Zephaniah 西番雅。十二先知书其中一部书卷；一个公元前 7 世纪的犹大先知，宣称耶和華的日子即将临近。(11) 又见十二小先知书(Book of the Twelve)。

Zerubbabel 所罗巴伯。大卫王室后代，犹大王位的继承人，公元前 6 世纪领导犹大掳民从巴比伦返回耶路撒冷；他被波斯王居鲁士任命为犹大省长。(12, 17)

Ziggurat 庙塔(来自阿卡德语，意为“小尖塔”、“山顶”)。源自美索不达米亚金字塔状的庙塔，巴别塔是其中之一。(1)

Zion 锡安(也被称作锡安山)。耶路撒冷城最初所倚建的山；大卫的宫殿和耶和華圣殿都建立在这座山上；后来，锡安山被用来指整个耶路撒冷城；在圣经时代，锡安成为以色列民族故乡的象征(诗 137: 1-6)；后来锡安成为民族—宗教复兴的希望。(10)

Zion theology 锡安神学。一种意识形态，以色列人坚定上帝对大卫之家的神圣应许以及耶路撒冷城永不毁灭。(10)

Zipporah 西坡拉。摩西的妻子；革舜(Gershom)的母亲；叶忒罗(又被称作“流珥”，Reuel)的女儿。(3)

附录二：索引

主题索引

A

- Aaron 亚伦, 124, 139, 142, 149, 162, 273
Abednego 亚伯尼歌, 446—447, 454
Abel 亚伯, 35, 58
Abiathar 亚比亚他, 244, 266—267, 326
Abihu 亚比户, 139, 154
Abimelech 亚比米勒, 89—91, 233
Abishag 亚比煞, 266
Abner 押尼珥, 254
Abraham 亚伯拉罕, 79, 81—95
 呼召, 81—84
 立约, 79, 81, 84, 86—88
 故事链, 81
 旅程, 82
 最后的日子, 95
 试验, 91—94
Abram 亚伯兰, 79
Absalom 押沙龙, 257—266
Absolute law 绝对法, 136
Achan 亚干, 209
Acrostic 藏头诗, 408, 426
Acton 阿克顿, 186
Acts of the Apostles 使徒行传, 485
Adam 亚当, 46—54
Adamah 泥土, 47
Adonijah 亚多尼雅, 265
Adultery 通奸, 135, 256, 323
After the Hebrew Bible 希伯来圣经之后, 473—489
Agag 亚甲, 250—434
Ahab 亚哈, 273
Ahasuerus 亚哈随鲁, 431—434
Ahaz 亚哈斯, 284, 303—304
Ahaziah 亚哈谢, 277—278
Ahijah 亚希雅, 262, 271
Ahithophel 亚希多弗, 258
Ai 艾城, 290—210
Akedah 被缚的以撒, 91—94
Akhenaton 埃赫纳吞, 124
Alexander the Great 亚历山大大帝, 448, 473
Allegory 寓言, 323, 422
Alliteration 头韵, 378
Alphabet 字母, 426
Altar 祭坛, 64
Amalekites 亚玛力人, 129, 250, 434
Amaziah 亚玛谢, 292
Ammon 亚扪, 67
Amnon 暗嫩, 257
Amorites 亚摩利人, 71, 81
Amos 阿摩司, 284, 288—293
 大卫的关系, 289
 耶和華的日子, 291
 反对列国的神喻, 288—291
 社会公义, 289—291
Amphictyony 近邻同盟, 215
Anath 阿纳特, 433
Anathoth 亚拿突, 267, 326, 333
Ancestors 族长, 78
Ancestral covenant 族长之约, 29
Ancestral Story 族长故事, 11—12, 77—113
 总结 79—80
Ancient of Days 古时, 446, 450
Angel of YHWH 耶和華的天使, 121, 207
Angels 天使, 302

- Animals 动物, 298
- Anointing 膏立, 248
- Anthropomorphism 神人同行同性论, 21
- Antiochus IV 安条克四世, 446, 449—453, 468—469, 476
- Antithetic parallelism 反义平行句, 379
- Aphek 阿费克, 245
- Aphorism 格言, 402
- Apocalypse 启示录, 315, 359, 442, 471
 启示末世论, 443
 启示文学, 简介, 442—445
 启示预言, 200 文学之根, 444
- Apocalypticism 启示论, 336, 346, 442—444
- Apocrypha 经外经(次经), 8, 372—373, 468, 474—476, 480
 次经历史 468—471
 次经智慧, 415—416
- Apodictic law 成文法, 136
- Apollo league 阿波罗联盟, 215
- Apsu 阿普苏, 39, 56—57
- Arad 阿拉德, 172—173
- Aram 亚兰, 95
- Aramaic 亚兰语, 44, 307, 453, 467, 469, 487
- Arameans 亚兰人, 67
- Araunah 亚劳拿, 258
- Archaeology 考古学, 4
- Ark narrative 约柜叙事, 245—246
- Ark of the covenant 约柜, 207, 245—246, 254, 268, 320, 461
- Armageddon 世界末日 善恶决战的战场, 315, 346
- Asaph 亚萨, 376
- Asherah 亚舍拉, 172, 194, 275—276, 286, 296, 313
- Ashtoret 亚斯他录, 226
- Asmodeus 阿斯摩得, 437
- Assyria 亚述, 296—298, 336
- Assyrian crisis 亚述危机, 282—309
- Assyrians 亚述人, 176
- Athaliah 亚他利雅, 279
- Atonement 赎罪, 156, 350
- Atrahasis Epic 阿特拉哈西斯史诗, 54—56
- Atum 亚图姆, 55
- Audience 听众, 2
- Author 作者, 2—4
- Azazel 阿撒兹勒, 158
- B**
- Baal 巴力, 50, 69, 128, 141, 172, 194, 198, 226, 227, 232, 274, 275—277, 286, 296, 313, 455
- Baba Bathra 犹太法典《塔木德》中的一部分, 14b, 19
- Babel 巴别塔, 69
- Babylon 巴比伦, 69
 巴比伦危机, 311—337
 巴比伦之囚, 25—26, 463
 巴比伦时期, 311
 巴比伦时期总结, 312—317
- Balaam 巴兰, 163—164
- Balak 巴勒, 163
- Baruch 巴录, 331,
 《巴录书》438—439
- Bashan 巴珊, 289—291
- Bathsheba 拔士巴, 256, 262, 266, 461
- BCE 公元前, 31
- Beersheba 别是巴, 93
- Behemoth 贝希莫特, 413
- Bel and the Dragon 比勒和大龙, 455
- Belshazzar 伯沙撒, 448, 450
- Beltshazzar 伯提沙撒, 447
- Ben Sirach 便西拉, 416
- Benaiah 比拿雅, 266
- Benediction 祝福, 393
- Benjamin 便雅悯, 100, 107, 229, 235, 248, 326
- Bereshit 起初, 35
- Beth-shean 伯善, 253

- Bethel 伯特利, 83, 96, 99—100, 103, 142, 272—273, 291, 292
- Bethlehem 伯利恒, 309, 423—425
- Bezalel 比撒列, 145, 462
- Bible 圣经, 2
版本, 7—10
- Biblical poetry 圣经诗歌, 377—381
- Biblical story 圣经故事, 10—14
- Bicolon 双行诗, 378
- Bildad 比勒达, 410—411
- Bilhah 辟拉, 100
- Birth of Israel 以色列的诞生, 12
- Birthright 长子名分, 96, 98, 105
- Black obelisk of Shalmaneser III 撒曼以色列三世的黑方尖纪念碑, 280
- Blessing 祝福, 42, 44—45, 52, 83, 98, 100, 117, 175, 401
雅各偷窃祝福, 96—100
- Blood 血, 140, 157
- Boaz 波阿斯, 269, 424—426
- Book of comfort 安慰之书, 348
- Book of consolation 安慰之书, 333
- Book of the covenant 约书, 136—137, 149
- Book of the Torah 律法之书, 204, 314, 369, 449
- Book of the Twelve 十二小先知书, 194,
作为一部书卷, 363—364
- Book of Zerubbabel 所罗巴伯之书, 463—465
- Bronze serpent 铜蛇, 163
- Burning bush 燃烧的荆棘, 115, 120—123
- C**
- Cain 该隐, 35, 58
- Caleb 迦勒, 163
- Calendar 历法, 157
犹太, 435
- Call narrative 呼召叙事, 301—302
- Call to praise 赞美, 383
- Canaan 迦南, 66—67 迦南文化, 275
- Canon 圣典, 369, 478
圣典化, 478—481
书卷顺序, 366—368
- Capital punishment 死刑, 135
- Captivity, seventy years 被掳七十年, 356
weeks of years 七十个七年, 452
- Carchemish 加基米施, 312
- Case law 案例法, 137
- Casuistic law 决疑法, 137
- CE 公元, 31
- Census of David 大卫时期的人口普查, 462
- Centralization of worship 中央崇拜, 171
- Chaldean 迦勒底, 79, 311
- Chaos 混沌, 36
- Chariot of fire 火车, 278
- Charter covenant 约法, 84
- Chavvah 生命, 47
- Cherub 基路伯(单数), 53
- Cherubim 基路伯, 145, 268, 385
- Childbirth 分娩, 52
- Chronicler 历代志作者, 458
- Chronicler's History 历代志作者的历史, 192,
371, 457—472
作为一部文集, 467—468
简介, 458—460
阅读指南, 459—460
- Chronology 纪念, 30—31, 263
- Circumcision 割礼, 79, 87—88, 103, 205—206, 449
- Cities of refuge 逃城, 214
- City of David 大卫之城, 254
- Civil dispute 民事争议, 271—272
- Civilization 文明, 59
- Clan Wisdom 家族智慧, 400
- Classical prophets 古典先知, 284
- Clean and unclean 洁净和不洁净, 65, 152—158
- Climactic parallelism 渐进平行句, 379
- Code of Hammurapi 《汉谟拉比法典》, 138—139

- Colon 诗行, 378
- Combat myth 争战神话, 444
- Community rule 社群法则, 483
- Complaint 怨诗, 382—383, 392, 426, 436
诗篇类型, 383—386
- Complaints of Jeremiah 耶利米哀歌, 334—335
- Composition 构成, 71—75
先知书的构成, 360—364
- Conquest of Canaan 征服迦南, 202—220
征服迦南的历史, 214—217
征服迦南的类型, 214—217
- Consecration 崇拜仪式, 131
- Corvée* 劳役, 268
- Cosmic dualism 宇宙二元论, 443
- Cosmic mountain 宇宙山, 268
- Cosmology 宇宙论, 40, 55
- Couplet level 诗对, 378—380
- Court history of David 大卫的宫廷历史, 265
- Court records 宫廷记载, 264
- Covenant 约, 28, 65—66, 84, 110, 115, 176—178, 199, 294
毁约, 141—143
割礼之约, 86—88
约典, 136—137, 182
和被掳, 29
纪念碑, 219
批准, 139
更新, 143, 218—219, 467
西奈, 132—143
约的结构, 176—178
- Coveting 贪恋, 136
- Creatio ex nihilo* 从无中创造, 469
- Creation 创造, 36—58, 128, 267, 268, 350, 388, 405, 413, 416
约, 28—29
赞美诗, 388
神学, 405
- Creation-redemption 创造救赎, 349—350
- Creed 信经, 174
- Cult, cultic 崇拜, 149
- Curds and honey 奶与蜜, 304
- Curse 诅咒, 52, 175
- Cut a covenant 立约, 86
- Cycle 故事链, 78
- Cyrus 居鲁士, 316, 348, 351—354, 463
- D**
- D 申典, 25, 169
- Dagon 大衮, 235, 245—246
- Damascus 大马士革, 304
- Dan 但, 142, 272
- Daniel 但以理, 437, 445, 478, 启示, 448—453
启示补篇, 454
作为一部书卷, 453—454
英雄传说, 446—448
姓名, 445
阅读指南, 445
- Darius 大流士, 466, 470
- Dathan and Abiram, 大坍和亚比兰, 163
- David 大卫, 239, 345, 375—376, 400, 425—426, 428, 458, 459
膏立, 250
研究大卫王朝的考古学, 242
传记, 256
大卫之城, 254
宫廷历史, 256, 265
故事链, 253—258
大卫之死, 266
王朝之约, 305—307
族谱, 426
大卫之家, 254—255
大卫王朝, 461—462
大卫最后的日子, 258
大卫的兴起, 253—256
- David messiah 大卫弥赛亚, 345
- Davidic monarchy 大卫弥赛亚, 460—463

- Day of Atonement 赎罪日, 157—159
- Day of YHWH 耶和華的日子, 291, 336, 341, 358—359
- Dead Sea Scrolls 死海古卷, 3, 481—483
- Death 死亡, 51, 125, 175, 418, 452—453
- Death penalty 死刑, 135
- Deborah 底波拉, 230—231
- Decalogue 十诫, 41
伦理十诫, 133—136
仪礼十诫, 143
- Decree of Cyrus 居鲁士敕令, 464
- Delilah 大利拉, 234
- Deluge tablet 洪水泥板, 62
- Destruction of Jerusalem, 耶路撒冷的倾覆, 426, 439, 480
- Deutero-Isaiah 第二以赛亚, 347
- Deuterocanonical books 申命圣典, 481
- Deuteronomic source 申典, 25
- Deuteronomic speeches 申命言说, 259, 269
- Deuteronomic theme 申命主题, 192, 225—229, 228, 401, 407
- Deuteronomist 申命作者, 169
- Deuteronomistic history 申命历史, 180—181, 190—192, 261, 458
- Deuteronomy 《申命记》, 167—183, 190, 314
申命作者, 181—182
名称, 168
风格和结构, 179—180
总结, 168
主题, 178—179
- Dialogue, prophetic 先知的对话, 317, 357
- Dialogues of Job 约伯的对话, 410—411
- Diaspora 离散, 8, 368, 433, 436, 437, 475
- Diaspora Judaism 离散时期的犹太教, 478—479
- Dinah 底拿, 103
- Disaster and Hope 灾难和希望, 360—364
- Dispersion 离散, 8, 368, 433
- Distich 对句, 378
- Divided Kingdom 分裂王国, 270—280
- Divine council 天庭议会, 43, 53, 60, 62, 68, 145, 268, 277, 302, 319, 348, 385, 409, 450, 451, 478
- Divine Justice 神圣的公义, 401
- Divine warrior 圣战者, 128, 208, 228, 349—350, 444
- Division of the kingdom 王国分裂, 271
- Documentary hypothesis 底本理论, 20—28, 71
- Dome 穹苍, 40
- Dove 鸽子, 64
- Dreams 梦, 105, 359, 443, 447
- Drunkenness 醉酒, 66
- Dtr1 申典一, 191
- Dtr2 申典二, 191—192
- Dualism 二元论, 443, 483
- Dumuzi 搭摩兹, 58
- Dynastic prophecy 王朝预言, 254—255
- Dynastic succession 改朝换代, 256
- E**
- E 埃洛希姆来源的首字母缩写, 23—24
- Ea 埃阿, 56
- Early Judaism 早期犹太教, 487—488
- Earth 大地, 47
- Earthquake 地震, 288
- Ecclesiastes 《传道书》, 371, 415, 427—431
- Ecclesiasticus 《便西拉智训》《德训篇》, 416
- Eden 伊甸, 35, 47—49, 268, 343—344
- Edin, edin 伊丁, 伊丁奴, 47
- Edom 以东, 67, 96—98, 341—342
- Education 教育, 403—404
- Eglon 伊矶伦, 229—230
- Egypt 埃及, 469
- Egyptian creation theology 埃及创世神学, 55
- Egyptian love song 埃及情歌, 422
- Ehud 以笏, 229—230
- Ehyeh 123

- Ehyeh asher ehyeh* 我是自有永有的, 295
- El 以勒, 141
- El Elyon 至高神, 84
- El Shaddai 全能的神, 28, 86
- Eldad and Medad 伊利达和米达, 162
- Eleazar 以利亚撒, 470
- Election of Israel 拣选以色列, 179
- Elephantine 象岛, 433, 469
- Eli 以利, 243—245
- Elihu 以利户, 412
- Elijah 以利亚, 133, 275—278, 319, 358, 450
故事链, 273—278
- Elimelech 以利米勒, 423—424
- Eliphaz 以利法, 410—411
- Elisha 以利沙, 278
故事链, 278—280
- Elohim 上帝, 20, 23—24, 37, 46
- Elohistic source 埃洛希姆来源, 23—24
- Emotions 情感, 375, 391, 394
- Emptiness 虚空, 429
- Enki 恩基, 56
- Enkimdu 恩乞都, 58
- Enmeduranki 恩麦杜兰基, 59
- Enoch 以诺, 60
《以诺书》, 451
- Enuma Elish 《埃纽玛·以利什》, 39, 50, 54, 56—57
- Ephraim 以法莲, 104—105, 108
- Ephron the Hittite 赫人以弗仑, 95
- Eponym 人名命名词, 78
- Esau 以扫, 96—104
族谱, 104
- Eschatology 末世论, 346, 358, 442—443
- Esdras, book of 《以斯得拉书》470—471
- Essenes 艾赛尼教派, 482
- Esther 以斯帖, 158, 371, 431—435, 437
补篇, 438
《以斯帖记》, 431—435
- Eternal covenant 永远的约, 29
- Ethical decalogue 伦理十诫, 133—136
- Ethical dualism 伦理二元论, 444
- Ethnicity 民族, 426, 436
- Etiology 推源解释, 205
- Euphrates River 幼发拉底河, 48
- Eve 夏娃, 46—54
- Exclusivism 排外主义, 369
- Exile 被掳, 13, 269, 293, 308, 316, 341—352, 463
被掳的先知 341—352
重建的先知, 总结, 340
- Exodus 出埃及, 18, 114—147
《出埃及记》, 145—147
拯救传统, 117—129
阅读指南, 116—117
传统, 349
- Expanse 穹苍, 40
- Ezekiel 以西结, 311, 316, 318—324, 340
公元前 587 年后, 342—347
启示论, 346
《以西结书》, 362—363
以西结妻子的死, 324
希望, 345—347
经卷, 321
象征行为, 321, 323—324
圣殿异象, 346—347
警告, 318—324
- Ezra 以斯拉, 426, 458, 459, 464—466, 465, 468, 470
《以斯拉记》, 463—467
回忆录, 465—467
- F**
- Face to face 面对面, 139
- Faith 信仰, 83, 94, 199
- Fall 覆灭, 50
- False prophet 假先知, 277

- Famine 饥馑, 83
- Farmer 农夫, 58
- Fear 恐惧, 85
- Fear of YHWH/God 敬畏耶和华/上帝, 93, 132, 137, 404, 409, 431
- Feast of booths/ tabernacles 住棚节, 435, 467
- Festival of Purim 普珥节, 435
- Feast of weeks 七七节, 435, 485
- Festivals 节日, 435
- Finitude 有限性, 430
- Firmament 流明, 40
- First Fruits 谷物初熟, 174
- First Isaiah 第一以赛亚, 298
- Firstborn 头生, 98, 111
- Five Books of Moses 摩西五经, 17
- Five scrolls 五小卷, 371, 418—440
 启示文学补篇, 437
 作为一部文集, 435—437
 阅读指南, 419
- Flood 洪水, 1, 35, 61—63
- Form criticism 形式批评, 196, 381
- Formal parallelism 形式平行句, 379
- Former prophets 前先知, 187
- Future 未来, 200
- G**
- Gabriel 加百利, 446
- Galatians, Paul's letter to 保罗写给加拉太人的书信, 486
- Garden of Eden 伊甸园, 35, 47—49, 268, 343—344
- Gedaliah 基大利, 317, 342
- Gender 性别, 4
- Gender inclusion 两性, 10
- Genealogy 族谱, 58, 59, 460
 闪的族谱, 70—71
 他拉的族谱, 70—71
- Genesis 《创世记》, 108—112, 主题, 110—112
- Genres Psalms 诗篇体裁, 383—391
- Gerar 基拉耳, 89—91
- Gibeon 基遍, 211
- Gibeonites 基遍人, 211
- Gideon 基甸, 231—233
- Gilead 基列, 233
- Gilgal 吉甲, 205—207, 248, 250, 291
- Gilgamesh Epic 吉尔伽美什史诗, 62—63
- Globalization 全球化, 4
- Glory of YHWH 耶和华的荣耀, 131, 145, 320—322, 347
- God of the fathers 祖先的上帝, 110
- God, mobility of 上帝的灵动, 320
- Gog 歌革, 346
- Golden calf/calves 金牛犊, 141, 261, 272—273
- Goliath 歌利亚, 245, 250—251
- Gomer 歌篋, 294
- Goshen 歌珊地, 80
- Gospel 福音, 484—485
- Great Commandment 大诫命, 169—171
- Greek culture 希腊文化, 449
- Ground 大地, 47
- Group complaint psalm 集体怨诗, 384
- Group thanksgiving psalm 集体感恩诗, 387
- H**
- Habakkuk 哈巴谷, 317, 336—337, 483
- Habiru* 哈卑路人, 119, 216
- Hagar 夏甲, 86
- Haggai 哈该, 354—355, 465
- Hagiographa 圣卷, 366
- Halakah* 哈拉克, 487—488
- Hallelujah 哈利路亚, 387
- Ham 含, 66—68
- Haman 哈曼, 431—434
- Hamor 哈抹, 103
- Hanamel 哈拿篋, 333

- Hananiah 哈拿尼雅, 332
- Hannah 哈拿, 243
- Hannah's Song 哈拿之歌, 243-244, 249, 258
- Hanukkah 修殿节, 158, 450, 452, 469
- Haran 哈兰, 71
- Hasids 哈西德, 450
- Hasmonean dynasty 哈希芒王朝, 468
- Hazael 哈薛, 279
- Hazor 夏琐, 211-212, 230
- Heart 心, 322
- Hebrew 希伯来语, 119
- Hebrew Bible 希伯来圣经, 7, 478
- Hebrews 希伯来人, 115, 216
- Hebron 希伯仑, 95, 254, 257
- Heliopolis 埃利奥波利斯, 55
- Hellenism 希腊主义, 450
- Hellenization 希腊化, 476, 449
- Helper 助手, 49
- Hermeneutical triangle 诠释三角, 2-3
- Hexateuch 六经, 190
- Hezekiah 希西家, 24, 261, 285, 285-286, 304, 305, 306, 308, 309, 463
- High place 邱坛, 273
- Hilkiah 希勒家, 25, 182, 313, 315
- Hiram of Tyre 推罗的户兰, 268
- Historicity 历史真实性, 32
出埃及的历史真实性, 115-116
- Historiography 史料编纂法, 30-33, 189, 192, 468
- History 历史, 30-33
- Hittites 赫梯人, 176
- Hobab 何巴, 121
- Hochmah* 智慧, 405, 415
- Holiness code 圣洁法典, 149, 152
- Holiness continuum 圣洁连续, 151-160
- Holofernes 何乐弗尼, 438
- Holy, holiness 神圣, 152-158
- Holy people 圣民, 154-155
- Holy places 圣地, 154
- Holy spirit 圣灵, 43
- Holy times 圣时, 157
- Holy war 圣战, 208
- Hophni and Phinehas 何弗尼和非尼哈, 244
- Horeb 何烈山, 121, 276
- Hosea 何西阿, 28, 293-296
- Hoshea 何细亚, 284-285, 287
- Host of heaven 天军, 207
- House of David 大卫之家, 272
- Huldah 户勒大, 313
- Humans 人类, 42-43
- Hushai 户筛, 257
- Hyksos 喜克索斯人, 118
- Hymn of YHWH's kingship 耶和华王权赞美诗, 388
- Hymn psalms type 赞美诗类型, 387-389
- Hymn to Israel's king psalm type 以色列王赞美诗类型, 389
- Hymnbook of the second temple 第二圣殿赞美诗集
- I**
- I am who I am 我是自有永有, 122-123
- Ibn Ezra 伊本·以斯拉, 38
- Identity 身份, 369-372
- Image 形象, 44
- Image of God 上帝的形象, 43-45, 66
- Immanuel 以马内利, 303-305
- Imprecation psalms 咒诅诗, 385
- Impulse, good and evil 善恶冲突, 51
- Inanna 印娜娜, 58
- Inclusion 首尾呼应, 45, 129, 404
- Individual complaint psalm 个人怨诗, 383
- Individual thanksgiving psalm 个人感恩诗, 387
- Individualism 个人主义, 324
- Inspiration 默示, 8
- Instruction 训海, 403-404

- Instruction of Amenemope 《阿曼尼摩比训海》，407
- Intermarriage 杂婚，466
- Intertestamental period 两约时期，468, 486
- Invocation 祈愿，382
- Iron 铁，245
- Isaac 以撒，88—94
捆绑以撒，92
宣布以撒出生，88
名字，91
- Isaiah, the book of 《以赛亚书》，299—300，
360—361
- Isaiah of Jerusalem 耶路撒冷的以赛亚，298—
308, 319
呼召叙事，301—303
委任，301—303
- Isaiah of the exile 被掳的以赛亚，347—352
委任，348—349
- Isaiah of the restoration 重建的以赛亚，354
委任，354
- Ishbosheth 伊施波设，254
- Ishmael 以实玛利，86
族谱，96
- Israel 以色列，102
约，29
危机中，287—298 王国，12—13
宗教，194
以色列各支派，272
- J**
- J 五经里耶和华典的首字母缩写，21—23
- Jabbok River 雅博河，101—103
- Jabin 耶宾，230—231
- Jacob 雅各，96—104, 272
故事链，96—104
和上帝角力，101—104
- Jael 雅亿，231
- Jamnia 雅米尼亚，9, 479
- Japheth 雅弗，67—68
- JE 五经里耶和华典和埃洛希姆典的合成来源，
24—25
- Jebus 耶布斯，254
- JEDP 五经的四种主要来源，21
- Jehoahaz 约哈斯，316, 327
- Jehoiachin 约雅斤，316, 331, 351, 439
- Jehoiada 耶何耶大，279
- Jehoiakim 约雅敬，316, 327—331
- Jehu 耶户，279—280, 294
- Jephthah 耶弗他，233
- Jeremiah 耶利米，267, 318, 324—337, 351，
439, 469
《耶利米书》，361—362
呼召叙事，327
委任，326
抱怨，334—335
写给掳民的信，332—333
牛轭，331—332
体力透支，335
经卷，331
圣殿布道，329—331
- Jericho 耶利哥，205—208
考古学，208—209
战役，207—208
- Jeroboam 耶罗波安，100, 142, 261, 271—273
- Jeroboam II 耶罗波安二世，283—284, 287, 292
- Jerusalem 耶路撒冷，254, 355, 444, 459, 461
倾覆，316, 340, 360—364, 368, 439
- Jeshua 约书亚，355, 465
- Jesse 耶西，250, 306, 425
- Jesus of Nazareth 拿撒勒的耶稣，351, 357，
451, 484
- Jethro 叶忒罗，115, 121, 129
- Jew, Jews 犹太人，368—369
- Jewish calendar 犹太历法，435
- Jewish identity 犹太身份，426
- Jewishness 犹太性，426

- Jezebel 耶洗别, 274—275, 277, 279
- Jezreel 耶斯列, 277, 279, 294
- Joab 约押, 254
- Joakim 约雅金, 454
- Joash 约阿施, 279
- Job 约伯, 408—415, 445
《约伯记》, 413—415
- Joel 约珥, 358—360
- John the Baptist 施洗约翰, 278, 358
- Jonah 约拿, 284, 287—288, 296—298
- Jonathan 约拿单, 250—253
- Jordan river 约旦河, 278
- Joseph 约瑟, 104—108
故事链, 104—108
- Joshua 约书亚, 140, 163, 202—220, 355, 356, 465
《约书亚记》, 219—220
委任, 203—204
约书亚之死, 226
临别赠言, 217—219
结构, 203
总结, 203
- Josiah 约西亚, 25, 172, 181—182, 204, 216, 261, 312—316, 325—327, 336
改革, 326
- Jubilee, year of 禧年, 157
- Judah 犹大, 104—106
危机中的犹大, 298—309
- Judah the Prince 犹大王子, 487
- Judaism 犹太教, 343, 368—369
- Judas Maccabee 犹大马加比, 450, 476
- Judge, definition of 士师定义, 224
- Judges 士师, 222—237, 426
《士师记》, 235—237
申命介绍, 223
众英雄, 229—235
总结, 223
- Judgement day 审判日, 336
- Judicial wisdom 审判智慧, 400
- Judith 犹滴, 437—438
- Justice 正义, 291, 308—309
- Justice of God 上帝正义, 401
- K**
- Kashrut 饮食律法, 143, 152, 438, 447, 450
- Ketuvim 圣卷, 366
- Kidnapping 绑架, 135
- Kingdom of God 上帝之国, 447—448, 485
- Kingdoms, history of 王国历史, 262—264
- Kings and prophets, 1 列王和先知(一), 260—281
- Kings and Prophets, 2 列王和先知(二), 282—309
- Kings and Prophets, 3 列王和先知(三), 311—337
- Kings 列王, 260—337
《列王纪》, 264
神学视野, 264
- Kingship 王权, 57, 258
王权的兴起, 246—249
- Kingu 金古, 56
- Kiriath-yearim 基列耶琳, 245, 254
- Know, knowledge 知道, 知识, 53—54, 226
知善恶树, 49, 58
- Korah 可拉, 154, 163, 376
- Kosher 洁食, 143, 152, 447
- L**
- Laban 拉班, 96, 100—104
- Lachish 拉吉, 306—307, 334
- Lady wisdom 女性智慧, 404—405
- Lamech 拉麦, 59—60
- Lament 哀歌, 382, 383
美索不达米亚, 426
格律, 379
- Lamentation 哀歌, 371, 158, 377, 379, 426—427

- Land 土地, 41, 111—112
- Latter prophets 后先知, 187
后先知书, 360
- Law 律法, 132—143, 146—147
美索不达米亚文集, 137—139
- Lawsuit form 诉讼形式, 412
- Left hand 左手, 229
- Letter of Jeremiah 耶利米书信, 439
- Levi 利未, 103, 154
- Leviathan 利维坦, 39, 50, 413, 444
- Levirate marriage 利未婚姻, 105, 425
- Levites 利未人, 142, 214, 458, 459, 460
城市, 214
- Leviticus 《利未记》, 151—159,
总结, 149—150
- Lex talionis* 报应主义, 139
- Life 生命, 175, 428
- Life after death 死后生命, 346, 452
- Life and death psalm theme 生与死的诗篇主题, 391—392
- Life setting 生活场景, 400
- Likeness 样式, 44
- Liturgy 祈祷文, 309,
诗篇类型, 390
- Lo-ammi 罗阿米, 294
- Lo-ehyeh 罗赫耶, 295
- Lo-ruhamah 罗路哈玛, 294
- Locus plague 蝗虫灾, 291—292, 358—359
- LORD God 耶和华上帝, 46
- Lot 罗得, 83, 88
- Lotan 洛唐, 444
- Lots, casting 掣签, 209
- Love 爱, 136, 420—423, 436
- Love and death 爱与死, 418
- LXX 七十士译本, 8, 478
- M**
- Maccabean period 马加比时期, 448, 487
- Maccabees 马加比, 476
《马加比书》, 468—470
- Machpelah, cave of 麦比拉洞穴, 95
- Magog 玛各, 346
- Maher-shalal-hash-baz 玛黑珥沙拉勒哈施罢斯
(以赛亚的儿子), 304
- Malachi 马拉基, 357—358
- Manasseh 玛拿西, 104—105, 108, 395
玛拿西王, 286
- Manna 吗哪, 129, 161, 206
- Marah 玛拉, 129
- Marduk 马杜克, 39, 57, 70, 350, 434, 455
- Mari 马里, 198
- Mark, gospel of 马可福音, 485
- Marriage 婚姻, 295, 357, 466, 467
- Mary's Song 玛丽之歌, 244
- Masoretic text 马索拉抄本, 480
- Master narrative 大叙述, 14, 220
- Matriarchs 族母, 78, 111
- Matsevah* 玛兹瓦, 99
- Matsot* 无酵饼, 125
- Mattathias 马提亚, 468, 476
- Meeting tent 会幕, 132
- Megiddo 米吉多, 315—327
- Megillot* 五小卷, 435
- Melchizedek 麦基洗德, 84
- Memorial stones 纪念石, 205
- Memory, remembering 记忆, 记住, 205
- Memphis creation theology 孟菲斯创世神学, 55
- Menorah 七连枝金灯台, 145
- Meribah 争闹(希伯来语), 129, 162
- Merneptah 马尼他, 217
- Merodach-Baladan 米罗达·巴拉但, 307—308
- Meshach 米煞, 446—447
- Mesopotamia 美索不达米亚, 48
- Messenger formula 传信者的方式, 196
- Messiah 弥赛亚, 248, 255, 278, 305, 351, 357,
389, 451, 485

- Methuselah 玛土撒拉, 60
- Mezuzah 门柱经条, 171
- Micah 弥迦, 308—309
- Micah 弥迦, 330
- Micaiah 米该雅, 275, 277, 302
- Michael 米迦勒, 451
- Michal 米甲, 251
- Middle Bronze Age 青铜时代中期, 79
- Midian 米甸, 120
- Midianites 米甸人, 231—232
- Midwives, Hebrew, 希伯来收生婆, 119—120
- Milk and honey 奶与蜜, 122
- Miriam 米利暗, 127, 162
- Mishnah 密西拿, 487
- Mizpah 米斯巴, 246, 248
- Moab 摩押, 67, 423—426
- Molech 摩洛, 284
- Monarchy 君主制, 187
君主制的兴起, 239—259
- Monotheism 一神论, 178
- Moral imagination 道德想象, 57
- Moral order 道德秩序, 407, 428—431
- Morality, moral instruction 道德, 道德训诲,
402—404
- Mordecai 末底改, 431—434
- Moresheh 摩利沙, 308
- Moriah 摩利亚, 92
- Mosaic authorship 摩西作者身份, 19—20
- Moses 摩西, 167—183, 319, 327, 376, 458
摩西之死, 203—204
摩西早期生活, 120—124
姓名, 120
- Mount Carmel 迦密山, 276, 288
- Mount Gilboa 基利波山, 251—252
- Mount Sinai 西奈山, 121, 128, 129—145, 149
- Mount Zion 锡安山, 341
- Mountain of god 神山, 345
- Murashu 穆拉舒, 433
- Murder 凶手, 58—59, 135, 256
- Music 音乐, 250, 375, 386
- Myth 神话, 74
- N**
- Naaman 乃曼, 278
- Nabal 拿八, 251
- Naboth 拿伯, 277
- Nadab 拿答, 139, 154
- Nahum 那鸿, 336
- Nakedness 赤裸, 50, 66—67, 302
- Name, names 名字, 68, 73, 117, 134, 172
- Naomi 拿俄米, 423—426
- Narrative design 叙事设计, 28—30
- Nathan 拿单, 254, 257, 265
- Nature wisdom 自然智慧, 399
- Navi' 奈卫(先知), 196
- Nazirite vow 拿细耳人的誓言, 234
- Nebuchadrezzar 尼布甲尼撒, 311—312, 316,
340, 447, 452
- Neco 尼哥, 315
- Negev 南地, 93
- Nehemiah 尼希米, 458, 464—466
《尼希米记》, 463—467
回忆录, 467
- Nevi'im 奈卫姆, 187
- New covenant 新约, 317, 322, 333—334,
362, 484
- New exodus 新的出埃及, 348—349
- New heart 新心, 345
- New Revised Standard Version 新修订标准译
本, 3
- New spirit 新灵, 345
- New Testament 新约, 484—486
- New year festival 新年节庆, 388
- Niche Bibles 特殊圣经, 10
- Nineveh 尼尼微, 296—298, 307, 336
倾覆, 316

- Ninth of Av, 埃波月第九天, 435
- Noah 挪亚, 1, 35, 63—64, 445
- Noah's ark 挪亚方舟, 62
- Numbers 民数, 159—165
《民数记》, 164—165
总结, 150
- O**
- Obadiah 俄巴底亚, 341—342
- Offering 祭品, 58, 156
- Offspring 子女, 111
- Old Testament 旧约, 7, 480
- Omri 暗利, 193, 273—274
- One like a son of man 一位像人子的, 450—451
- Oracle, oracles 神谕, 196, 230
反对列国, 288—291, 343—345, 336
- Oral torah 口传律法, 487
- Oral tradition 口头传统, 8
- Order 秩序, 46, 405
- Original sin 原罪, 50
- Orpah 俄珥巴, 424
- 'Ot 奥特, 28
- P**
- Palestinian Judaism 巴勒斯坦犹太教, 478
- Paradeisos 乐园, 48
- Paradise 天堂, 48, 347
- Parallelism 平行句, 378, 403
- Paronomasia 双关语, 378
- Passover 逾越节, 115, 125, 157, 278, 314, 358, 435
- Patriarch 父权制, 78, 102
- Pekah 比加, 284, 287
- Peniel 毗努伊勒, 102
- Peninnah 毗尼拿, 243
- Pentateuch 五经, 17, 190
- Pentecost 五旬节, 157, 174, 435, 485
- Penuel 毗努伊勒, 96, 102
- Personal responsibility 个体责任, 324
- Personification 拟人, 404, 416
- Pesach* 逾越节(希伯来语), 125, 157
- Pesher 伯撒尔, 483
- Petition 诉求, 382
- Pharaoh 法老, 83, 117
- Pharisees 法利赛人, 487
- Philistines 非利士人 67, 222, 224, 233—235, 245—246, 250—253, 255
- Phinehas 非尼哈, 164
- Phoenicia 腓尼基, 274
- Phylacteries* 经匣, 171
- Pishon River 比逊河, 48
- Pithom and Rameses 比东和兰塞, 116, 119
- Plagues 灾, 124—125
- Pluralism 多元论, 436
- Poem level 诗歌, 380—381
- Poetic justice 诗学正义, 257
- Poetry 歌, 375
圣经的歌, 377—381
诗歌特征, 378—380
形式特征, 377—381
诗行特征, 378
文学特征, 381
诗行特征, 380—381
诗节特征, 380
- Potiphar 波提乏, 105
- Pragmatic wisdom 实用智慧, 400
- Praise 赞美, 382, 387, 393
- Prayer 祷词, 375
- Prayer of Azariah 亚撒利雅祷词, 454
- Prayer of Manasseh 玛拿西祷文, 395
- Prayer of Nabonidus 《拿波尼度的祷告》, 447—448
- Priestly code 祭司法典, 149, 159—160
- Priestly covenants 祭司之约, 28—29
- Priestly document 祭司典, 25—26
- Priestly source 祭司来源, 72

- Priestly worldview 祭司世界观, 151—158
理论, 151
- Primary history 主线历史, 189, 458
- Primeval 太古, 35
- Primeval story 太古故事, 11, 35
- Profane 凡俗, 152
- Promise 应许, 110
- Promised land 应许之地, 12, 175, 205
- Promissory structure 立约结构, 29—30
- Prophecy 预言, 262
经典预言, 284
预言本质, 195—196
预言, 332
社会地位, 198
总结, 亚述危机, 283—287
总结, 巴比伦危机, 312—317
总结, 后君主制, 340
主题, 199—200
- Prophecy 预言, 189
- Prophet, prophets 先知, 90, 173, 187, 254
呼召, 198—199
末世论, 443
序言, 186—200
言说形式, 196, 198
- Prostitute, prostitution 妓女, 106, 205, 267, 293—296, 300, 404—405
- Proverb 箴言, 402
箴言形式, 403
- Proverbial wisdom 箴言智慧, 406—407
- Proverbs, book of《箴言》, 402—408
序言, 403—405
- Psalms 诗篇, 370, 374—396
主要类型, 381—389
次要类型, 389—391
阅读指南, 376
言说形式, 382—383
主题, 391—392
- Psalter 诗篇集, 370, 375, 392—394
- Pseudepigrapha 伪经, 477—488
- Pseudonymous writings 托名写作, 477—478
- Ptah 布塔, 55
- Ptolemaic kingdom 托勒密王朝, 449
- Pul 普勒, 284
- Pun 双关语, 378
- Purification 洁净, 156
- Purim 普珥节, 158, 433—435
- Purity 洁净, 131
- Q**
- Qinah 哀歌(希伯来语), 379
- Qohelet《传道书》, 428
- Queen of Sheba 示巴女王, 267, 270
- Qumran 库兰, 482
- R**
- Rabbi 拉比, 487
- Rabbinic Judaism 拉比犹太教, 487—488
- Rabbinic literature 拉比文学, 487—488
- Rabshakeh 拉伯沙基, 307
- Rachel 拉结, 104
- Rahab 喇合, 205, 349—350
- Rainbow 彩虹, 66
- Rameses II 拉美西斯二世, 31, 116, 118
- Rashi 拉什, 38
- Raven 贪吃, 64
- Re-creation 再造, 63—64
- Reader 读者, 2—4
- Reading 阅读, 2
- Rebekah 利百加, 95, 96, 98
- Red Sea 红海, 125
- Redeemer 救赎者, 424
- Reed Sea 苇海, 125—128, 350
- Referents 参照, 2—4
- Rehoboam 罗波安, 272
- Remnant 剩余, 321
- Restoration of Judah 犹大重建, 13, 352—

- 360,463
- Resurrection 复活,452
- Retribution theology 报应神学,414—415,436
智慧文学里的报应神学,406—407
- Reuel 流珥,121
- Revelation of John 约翰启示,486
- Revisionist history 修正主义历史,459
- Rezin 利汛,284,287
- Rib of Adam 亚当的肋骨,49
- Righteous 公义的,390
- Righteousness 公义,85,106,306,336,370,406—407,483
- Ritual Decalogue 仪礼十诫,143
- Royal autobiography 王室自传,428
- Royal grant covenant 王室之约,84
- Royal palace 王宫,269
- Royal plural 皇家复数,42
- Royal psalm type 王室诗篇类型,389
- Ruth 路得,158,371,423—426
- S**
- Sabbath 安息日,37,45,135,157,449,467
- Sacrifice 献祭,92,156,250
- Saga 萨迦,78,274,304
- Samaritans 撒玛利亚人,285
- Samson 参孙,233—235
- Samuel 撒母耳,239—259
《撒母耳记》,258—259
生平,243
早年,243—245
立王者,246—249
总结,241
- Sanctify 神圣化,152
- Saqqara 塞加拉,87
- Sarah 撒拉,79,89
- Sarai 撒莱,79
- Sargon II 萨尔贡二世,285
- Sargon of Akkad 阿卡德的萨尔贡,120
- Satan, the satan 撒但,43,50,356,409,462
- Saul 扫罗,248—253,434
生平,249
故事链,249—252
违抗,250
- Science 科学,49
- Scriptures, different collections 不同文集的经卷,366—368
- Scroll of Ezekiel 以西结经卷,321
- Sea Peoples 海上民族,224—225
- Second Isaiah 第二以赛亚,347
- Second Temple 第二圣殿,465
- Second temple Judaism 第二圣殿犹太教,368
- Seduction 诱惑 335
- Selah 细拉,393
- Seleucid kingdom 塞琉古王朝,448—449,468
- Sennacherib 西拿基利,286,306—307,316
- Septuagint 七十士译本,8,372,478,480
- Seraphs 六翼天使,302
- Serpent 蛇,50
- Servant of YHWH 耶和华的仆人,350—351
- Servant poems 仆人之歌,350
- Seth 塞特,59—60
- Setting in life 生活场景,400
- Sex, sexuality 性,53,131,420—423,478
- Shabbat 安息日,135,157
- Shaddai 全能者,359
- Shadrach 沙得拉,446—447
- Shalmaneser III 撒幔以色列三世,280
- Shalmaneser V 撒幔以色列五世,285
- Shalom 平安,175,255,306
- Shaphan 沙番,182,313
- Shavuot 五旬节,157
- Shear-jashub 施亚雅述,304
- Shechem 示剑,83,103,210—211,218—219,248,272
- Shem 闪,67—68
- Shema 示玛,168,170—171,487

- Sheol* 阴间, 392, 414, 421, 453
 Shepherd 牧羊人, 58, 288, 345, 357, 385
 Sheshbazzar 设巴萨, 464—465
 Shibboleth 示播列(考验), 233
 Shiloh 示罗, 143, 243, 267, 271—272, 302, 330
 Shittim 什亭, 205
 Sign 标记, 303—304, 327
 Signs of the covenant 立约的标记, 28—29
 Siloam tunnel inscription 史罗亚隧道刻文, 286
 Simeon 西缅, 103
 Simeon, Richard 理查德·西缅, 20
 Sinai covenant 西奈之约, 129—145, 146
 Sinai Peninsula 西奈半岛, 128
 Sinhue, tale of 辛奴亥故事, 120
 Sirach 《德训篇》, 416, 475—476
 Sisera 西西拉, 230—231
 Snake 蛇, 50
 Social justice 社会公义, 300
 阿摩司, 289—291
 弥迦, 308—309
 Sodom 所多玛, 88
 Sodom and Gomorrah 索多玛与俄摩拉, 84
 Sofia 智慧, 415
 Solomon 所罗门, 260, 265—270, 415, 420—
 422, 428
 生平, 265
 加冕典礼, 266
 失败, 270
 圣殿, 268—269
 智慧, 267
 他的女人, 270
 Solomon's kingdom 所罗门王国, 462
 Song of man 人之歌, 446
 Song of man apocalypse 人类启示之子, 450
 Song of Deborah 底波拉之歌, 231
 Song of Songs 雅歌, 371
 《雅歌》, 420—423
 Song of the Three Jews 三童歌, 454
 Song of trust psalm type 信实之歌, 390
 Song of Zion psalm type 锡安颂歌, 389
 Songs 歌, 375
 Sons of god/eloahim 神之歌, 60
 Sour grapes 酸葡萄, 323
 Source analysis 来源分析, 20, 71
 Speculative wisdom 沉思智慧, 400
 Speech forms 言说形式, 382—383
 Sphinx 斯芬克司, 303
 Spirit 灵, 43
 Spirit of YHWH 耶和华的灵, 161—162, 232,
 235, 248, 250, 306, 309, 346, 359
 Stanza 诗节, 380
 Level 诗对, 380
 Stich 诗行, 378
 Stoicism 斯多葛主义, 415
 Stoning 石堆, 209
 Strophe 诗节, 380
 Structuralism 结构主义, 152
 Succession narrative 继位叙事, 256, 265
 Suffering servant 受苦的仆人, 350
Sukkot 住棚节, 157
 Sumerian king list 苏美尔王表, 59, 61
 Superscription 铭文, 376
 Susa 书珊, 431
 Susanna 苏珊娜, 454—455
 Suzerain 宗主, 176—178
 Suzerain-vassal covenant 宗主国和附属国之间
 的条约, 84
 Suzerainty treaty 宗主国条约, 176
 Symbolism 象征主义, 443
 Syncretism 混合主义, 172
 Synonymous parallelism 同义平行句, 379
 Syrian-Israelite league 叙利亚—以色列同盟,
 303—304
T
 Tabernacle 帐幕, 18, 143—145, 154, 269

- Table of Nations 列国表, 67—68
- Tablets 泥板, 141
- Talmud 塔木德, 487
- Tamar 他玛, 105—106
- Tammuz 搭摩兹, 322
- Tanak 塔纳赫, 7, 16, 187, 479
- Targum 塔古姆, 467, 487
- TARR 文本、作者、参照物、读者的首字母缩写, 2
- Teacher of Righteousness 公义教师, 483
- Tefillin 太非利, 16, 171
- Tehillim 《诗篇》, 393
- Tel Dan 但城土丘, 242
- Tell Deir 'Alla 达拉拉丘, 164
- Tell-Fekheriyeh 特尔菲赫里耶, 44, 47
- Temple 圣殿, 258, 268—269, 340, 346—347, 355, 459, 462, 469
腐化, 321—322
奉献, 269
经卷, 482—483
布道, 329—331
- Temporal dualism 现世二元论, 443
- Ten Commandments 十诫, 133—136
- Tent of meeting 会幕, 见 Meeting tent, 132
- Testing 试探, 91, 136, 229
- Tetrateuch 四经, 30, 190
- Text 经文, 2—3
- Text criticism 文本批评, 480
- Thanksgiving 感恩, 387
- Thanksgiving psalm type 感恩诗, 386—387
- The satan 撒但, 409
- Theocracy 神权政治, 187, 232
- Theodicy 神义论, 337, 401, 414
- Theological wisdom 神学的智慧, 400
- Theophany 显圣, 85, 130—132, 277, 278, 319, 359—360
《约伯记》里, 412—413
- Throne-chariot 宝座, 319—321, 450
- Tiamat 提阿玛特, 39, 56—57
- Tiglath-Pileser III 提革拉毗列色三世, 282, 284, 287, 291, 298, 304
- Tigris River 底格里斯河, 48
- Tisha b'Av 圣殿被毁日, 158
- Tobias 多比雅, 437
- Tobit 托比, 437
《托比传》, 437
- Toledot 族谱, 45—46, 62, 71, 72, 81, 96, 104, 108—110
- Torah 律法, 17, 19, 176—178, 392, 487—488
律法书, 182, 369
构成分析, 18—28
摩西律法, 466
诗篇类型, 389—390
- Tower of Babel 巴别塔, 67—70
- Tradition and change 传统和变革, 369—372
- Trance 出神, 85
- Transjordan 外约旦, 163—164, 204—205, 218
- Treaty covenant 条约, 84, 87
- Treaty, structure of 条约结构, 176—178
- Tree of knowledge 智慧树, 49, 58
- Tree of life 生命树, 154
- Tribes, federation 支派联盟, 215
- Tribes, territory 支派领地, 213
- Tricolon 三重格律诗节, 378
- Trinity 三位一体, 43
- Triplet 三行诗对, 378
- Trinity 三位一体, 43
- Triplet 三行诗对, 378
- Tristich 三行诗, 378
- Tsaddiq 义人, 370
- Twelve, as a book 十二小先知书, 363—364
- Tyre 推罗, 343—345
- U**
- Ugarit 乌伽里特, 50, 227, 276, 382, 444, 445
- Under the sun 日光之下, 429

- Underworld 阴间, 414, 453
- United kingdom 联合王国, 242, 270
- United monarchy 统一君主制, 242, 265—270, 270
- Unleavened bread 无酵饼, 125
- Ur 乌珥, 71, 79
- Urartu 乌拉图, 62, 64
- Uriah 乌利亚, 256, 330
- Urim and Thummim 乌陵和土明, 154
- Ussher, Bishop James 詹姆斯·亚舍主教, 30—31
- Utnapishtim 乌特纳庇什提牟, 62—63
- Uzzah 乌撒, 461
- Uzziah 乌西雅, 302
- V**
- Valley of dry bones 枯骨平原, 346
- Vashti 瓦实提, 431
- Vassal 臣属, 176—178
- Vaticinia *ex eventu* 历史后之预言, 443
- Version 版本, 9
- Vine imagery 葡萄酒比喻, 323
- Violence 暴力, 208
- Visions 异象, 443
- Vow of praise 赞美的誓愿, 383, 387
- Vulgate 乌加大, 372
- W**
- Wandering 流浪的, 58
- War Scroll 战争经卷, 483
- Waters of Chaos 混沌之水, 37, 39, 145, 268, 349—350, 388, 450
- Weeks, feast of 七七节, 157—158
- Western Wall 西墙, 16
- Wilderness 旷野, 128—129, 148—165, 349
旅行, 128—129, 160—163
- Wisdom 智慧, 107, 398, 415, 470
智慧文学在国家间的相互影响, 407—408
- 美索不达米亚, 409, 427—407
- 报应神学, 406—407
- Wisdom and canon 智慧和圣典, 401
- Wisdom literature 智慧文学, 370, 397—417
简介, 398—402
阅读指南, 401
- Wisdom of Solomon 《所罗门智训》, 415—416
- Wisdom psalm type 智慧诗篇, 390
- Wise 智者, 398
- Word of God 上帝话语, 361—362
- Worship the King psalm theme 崇拜君王主题, 391
- Writings 圣卷, 366
作为整体的一部书卷, 369—372
概览, 366—368
- Written torah 书面律法, 487
- X**
- Xerxes I 薛西斯一世, 431
- Y**
- Yahweh 耶和華, 20
- Yahwist 耶和華作者, 22
- Yahwist narrative 耶和華叙事, 21—23
- Yahwist-Elohism Epic 耶和華—上帝史诗, 24—25
- Yam suf 过红海, 125
- Yehud 犹大, 460, 467
- YHWH 耶和華, 20, 37, 121, 123
上帝, 37
万军之耶和華, 302
耶和華的荣光, 131
- Yom kippur 赎罪日, 157
- Young woman 年轻女人, 304
- Z**
- Zadok 撒督, 244, 266—267, 326, 347
- Zarephath 撒勒法, 276, 278
- Zechariah 撒迦利亚, 355—357, 465

- 异象, 356
 Zedekiah 西底家, 316, 316, 331—335, 340
 Zelophehad's daughter 西罗非哈的女儿, 164
 Zephaniah 西番雅, 325, 335—336
 Zerubbabel 所罗巴伯, 351, 355, 356, 463—465, 464—466
 《所罗巴伯书》, 463—465
 Zeus 宙斯, 60, 69, 450, 476
 Ziggurat 庙塔, 69
 Zilpah 悉帕, 100
 Zion 锡安, 268, 301, 355, 357
 Zion theology 锡安神学, 272, 289, 309, 316, 329—330
 Zipporah 西坡拉, 115
 Ziusudra 吉乌苏德拉, 62
 Zophar 琐法, 410—411

作者索引

A

- Abegg, M. 阿贝格, 489
 Ackerman, S. 阿克曼, 238
 Albright, W. F. 奥尔布赖特, 193, 215
 Alter, R. 奥特, 17, 76, 89, 106, 259, 377
 Anderson, B. W., 安德森, 215
 Angel, A. R. 安格尔, 451
 Auden, W. H. 奥登, 457

B

- Bailey, L. R. 贝利, 64
 Bandstra, B. L. 班德斯塔, 56, 87, 285, 418
 Banstra, D. H. 班德斯塔, 1, 34, 52, 55, 77, 114, 148, 167, 186, 222, 239, 275, 311, 339, 374, 397, 441, 457, 466, 473
 Barr, J. 巴尔, 53
 Barth, K., 巴特, 43
 Barthes, R. 巴特, 102
 Barton J. 巴顿, 2
 Bassett, F. W. 巴西特, 66
 Batto, B. 巴图, 39
 Bechtel, L. M. 伯克德, 58
 Beit-Arieh, I. 贝特阿里, 125
 Berlin, A. 柏林, 379
 Bernard of Clairvaux 克莱尔沃的伯纳德, 419
 Berrigan, D. 贝里根, 310
 Bible Literacy Report 圣经文学报告, 6
 Bimson, J. J. 白约翰, 119, 209

- Biran, A. 毕然, 242
 Blake, W. 布莱克, 34, 311, 410, 441
 Blenkinsopp, J. 边京索, 84, 198, 309
 Bloch, A. & C. 布洛赫, 440
 Bloom, H. 布鲁姆, 23
 Boccaccini, G. 博迦锡尼, 343, 364
 Bodenheimer, F. S. 博登海默, 129
 Boëthius, A. 波爱修, 419
 Bordreuil, P. 鲍修留尔, 44, 48
 Boyer, P. 博耶, 453
 Brenner, A., 勃勒纳, 113
 Bright, J. 布赖特, 193, 215
 Brown, W. 布朗, 396
 Brueggemann, W. 布鲁格曼, 111, 392, 396
 Bruun, J. 布鲁恩, 281
 Bryce, G. E. 布莱斯, 408
 Butler, S. 巴特勒, 457

C

- Caird, G. B. 凯尔德, 377
 Campbell, J. 坎贝尔, 81
 Campbell, A. F. 坎贝尔, 33, 130, 200
 Campbell, E. F. 坎贝尔, 426
 Caravaggio 卡拉凡乔, 77
 Carmichael, C. 卡米歇尔, 175
 Carr, D. 卡尔, 478
 Chagall, M. 夏戈尔, 51, 260
 Charles, R. H., 查尔斯, 478

Charlesworth, J. H. 查尔斯沃思, 489
 Childs, B. S. 查尔兹, 361, 363, 401, 435
 Clements, R. E. 克莱门茨, 84, 310, 361
 Clifford, R. J. 克利福德, 268, 389
 Clines, D. J. A. 柯林斯, 29, 49
 Cohen, H. H. 科亨, 66
 Coogan, M. D. 库根, 160, 227, 281
 Cook, E. 库克, 489
 Cook, S. L. 库克, 201, 456
 Coote, R. B. 库特, 291
 Crenshaw J. L. 昆肖, 107, 399, 400
 Cross, F. M. 克洛斯, 127, 191, 285, 479

D

Davies, P. R. 戴维斯, 31
 Day, J. 戴, 413, 444
 de Geus, C. H. J. 德赫斯, 215
 De La Torre, M. 德·拉·托尔, 310
 Dever, W. G. 德弗, 32, 194, 200, 238
 DeWette, W. M. L. 戴伟特, 181
 Dewey, D. 杜威, 10
 Di Lella, A. 帝莱拉, 453
 Dicou, B. 迪高, 97
 Douglas, M. 道格拉斯, 166
 Dozeman, T. B. 多兹曼, 27, 128
 Dussand, R. 大三德, 274

E

Edelman, D. V. 埃德曼, 97
 Ehrlich, C. S. 欧利希, 251
 Elayi, J. 伊莱雅, 315

F

Falk, M. 福尔克, 440
 Finkelstein, I. 芬克尔斯坦, 4, 193, 204, 216, 221, 259
 Fitzmyer, J. 费兹梅尔, 100
 Flint, P. 弗林特, 489

Fokkeman, J. P. 福克曼, 69, 377, 396
 Fox, E. 福克斯, 17, 33
 Fox, M. V. 福克斯, 422, 440
 Franklin, N. 富兰克林, 4
 Friedman, R. E. 弗里德曼, 20, 27, 110, 182, 190, 267
 Friedmann, D. 弗里德曼, 259
 Fritz, V. 弗里茨, 269

G

Gal, Z. 盖尔, 285
 Garr, W. R. 加尔, 43, 426
 Gaster, T. H. 加斯特, 382
 Gauquin, 高更, 51
 Gomes, P. J. 戈麦斯, 4, 57
 Good, E. M. 古德, 417
 Gottwald, N. K. 哥特瓦尔德, 215, 304
 Grayson, A. K. 格雷森, 452
 Greeley, A. M. 格利雷, 419
 Greenspahn, F. E. 格林斯潘, 105
 Gunkel, H. 袞克尔, 381, 396

H

Habel, N. C. 哈贝尔, 414
 Hackett, J. A. 哈克特, 164
 Haik-Vantoura, S. 海克万图拉, 396
 Hallo, W. W. 哈罗, 157
 Halpern, B. 哈尔彭, 259
 Hals, R. 哈尔斯, 426
 Hanson, P. D. 汉森, 445
 Haran, M. 哈伦, 145
 Harrington, D. J. 哈林顿, 373
 Hartman, L. F. 哈特曼, 453
 Heidel, A. 亥德, 57
 Heinlein, R. A. 海因莱因, 414
 Herion, G. A. 海隆, 215
 Hesiod, 赫西奥德, 452
 Hoffman, L. A. 霍夫曼, 87

Hoffmeier, J. K. 霍夫迈尔, 116
 Holladay, W. L. 郝勒戴, 338
 Hort, G. 霍特, 124
 Hunt, J. H. 汉特, 194
 Hurowitz, V. 贺罗维兹, 144

J

Jacobsen, T. 雅克布森, 61
 Jeansonne, S. P. 简商尼, 111
 Jenson, P. P. 詹森, 151, 153, 156
 Joyce, P. M. 乔伊斯, 324

K

Kafka, F. 卡夫卡, 414
 Kearney, P. J. 科尔尼, 144
 Keller, C. 凯勒, 456
 Kilmer, A. D. 基尔默, 60
 Kim, W. 吉姆, 5
 Kirk, G. S. 柯克, 74
 Kitchen, K. A. 吉臣, 79, 81
 Klein, R. W. 克莱, 364
 Kline, M. 克兰, 176
 Knoppers, G. 诺波斯, 460, 472
 Koldewey, R. 考得威, 451
 Korpel, M. 科佩尔, 275
 Korsak, M. P. 柯莎克, 76
 Kraeling, C. H. 克雷林, 346
 Krahmalkov, C. H. 可拉玛考伍, 125
 Kugel, J. L. 库高, 380
 Kushner, H. 库什纳, 417

L

Lambert, W. G. 兰伯特, 63, 408—409, 428
 Lang, B. 朗, 405
 Lasine, S. 莱森, 414
 Lemche, N. P. 莱姆切, 193
 Lemming, D. 莱明, 74
 Lesko, L. & B. 莱斯科, 119

Levenson, J. D. 莱文森, 39, 94, 345
 Levine, B. 利文, 156, 158
 Livingston, D., 利文斯顿, 119
 Longman, T. 朗文, 120, 428
 Loud, G. 劳得, 230

M

MacLeish, A. 麦克利什, 414, 417
 Maeir, A. M. 米亚, 251
 Maidman, M. P. 梅德曼, 32
 Malamat, A. 米拉德, 316
 Marks, H. 马克斯, 49
 Martinez, F. G. 马丁内兹, 489
 Matter, E. A. 马特, 422
 McCarter, P. K. 麦卡特, 171
 McCarthy, D. J. 麦卡锡, 84, 176
 McCurley, F. R. 麦克雷, 39
 McKenzie, S. L. 麦肯齐, 259
 McNamara, M. 麦克纳马拉, 448
 Mendenhall, G. E. 门登霍尔, 176, 215
 Merhav, R. 默哈夫, 444
 Michelangelo, 米开朗基罗, 114, 144, 239, 339
 Middleton, J. R. 米德尔顿, 57, 76
 Milgrom, J. 米格罗恩, 156
 Millard, A. R. 米拉德, 44, 48, 63
 Miller, P. D. 米勒, 128, 200
 Miller, W. T. 米勒, 102
 Mitchell, S. 米契尔, 76, 417
 Moberly, R. W. 莫伯利, 93
 Monson, J. 曼森, 269
 Morgan, D. F. 摩根, 373
 Mowinckel, S. 莫文考, 388
 Moyers, B. 莫耶斯, 6
 Mulder, M. J. 莫尔德, 489
 Murphy, R. E. 墨菲, 399, 417

N

Na'aman, N. 拿阿曼, 120

- Naveh, J. 那威, 242
 Nelson, R. D. 尼尔森, 204
 Neusner, J. 纽斯纳, 489
 Newberry, P. E. 纽伯利, 202
 Newman, K. 纽曼, 456
 Newsom, C. A. 纽瑟姆, 131, 405
 Newsome, J. D. 纽萨姆, 472
 Nicholson, E. W. 尼克尔森, 182, 362
 Niditch, S. 尼蒂希, 221
 Nof, D. 诺夫, 127
 Noth, M. 诺斯, 191, 215
- O**
 O'Brien, M. A. 欧布莱恩, 33, 130, 200
 O'Connor, M. 欧康娜, 379
 Orwell, G. 奥威尔, 457
 Ostriker, A. S. 奥斯翠克, 440
- P**
 Pagels, E. 佩格尔斯, 50, 409
 Paldor, N. 帕尔达, 127
 Parker, S. 派克, 194
 Parrot, A. 派诺特, 62
 Pelikan, J. 百利金, 489
 Perdue, L. G. 普度, 401
 Petersen, D. L. 彼德森, 201
 Pitard, W. 皮塔德, 44
 Pitman, W. 皮特曼, 62
 Polling Report, 鲍林, 6
 Pope, M. H. 波普 421—422
 Prevost, J. P. 普雷沃斯特, 310
 Pritchard, J. B. 普理查德, 276
- R**
 Rawlinson, H. B. 罗林森, 276
 Redford, D. B. 雷德福, 116, 124
 Reich, R. 里兹, 254
 Ringe, S. H. 凌志, 131
 Rosenberg, D. 卢森堡, 113
 Russell, D. S. 罗素, 443, 456
 Ryan, W. 瑞恩, 62
 Ryken, L. 来肯, 10
- S**
 Santayana, G. 桑塔耶拿, 457
 Sasson, J. M. 沙宣, 440
 Sauer, J. A. 赛尔, 48
 Schmid, K. 施密德, 27
 Schmitals, W. 施密桃斯, 442
 Schneidewind, W. 施耐德温德 17, 194, 478
 Schwartz, R. M. 施瓦兹, 221
 Segal, A. F. 西格尔, 453
 Shanks, H. 香克斯, 4, 113, 126, 193, 281, 331
 Shea, W. H. 谢阿, 286
 Shukron, E. 书克伦, 254
 Silberman, N. A. 希尔伯曼, 204, 216, 221, 259
 Simpson, W. K. 辛普森, 55, 407
 Sinnott, A. M. 新诺特, 416
 Skehan, P. W. 舍汉, 408
 Smith, M. S. 史密斯, 194, 200
 Smith, W. C. 史密斯, 422
 Spina, F. A. 斯宾娜, 440
 Sproul, B. C. 司布尔 36
 Stager, L. E. 斯塔格, 268
 Sugirtharajah, R. S. 苏基尔, 5
 Swanson, S. 斯万森, 9
 Sweeney, M. A. 斯文尼, 305
- T**
 Talmon, S. 塔尔曼, 463
 Thomas, D. W. 托马斯, 422
 Thompson, T. L. 汤姆逊, 79, 193
 Tigay, J. H. 提盖, 63
 Tindel, R. D. 霆德, 4
 Torczyner, H. 托茨内尔, 334

U

- Ulrich, E. 尤立科, 489
Unterberger, C. 安特布格尔, 167

V

- Van der Toorn, K. 万德图恩, 19, 478
Van Voorst, R. 万沃斯特, 489
VanderKam, J. C. 万德卡姆, 489
VanHuysen, K. 万慧森, 119, 138, 276, 282
Vermes, G. 维默斯, 483
Visotzky, B. L. 维索兹克, 113
von Däniken, E. 冯丹尼肯, 320
von Rad, G. 冯拉德, 172, 175, 182, 191, 336, 398, 400, 445

W

- Walton, J. H. 沃顿, 166
Watts, J. W. 沃兹, 166
Webb, B. G. 韦布, 238
Weber, D. 韦伯, 396
Weinfeld, M. 魏因费尔德, 84, 111, 182, 284
Weippert, M. 韦派尔特, 215

Wenham, G. 文翰, 38, 65

Westermann, C. 韦斯德曼, 196, 198, 381, 387, 414, 417

Whedbee, J. W. 韦德弼, 414

Wheeler, J. 惠勒, 396

White, J. B. 怀特, 422

Whitelam, K. 怀特拉姆, 220

Whybray, R. N. 怀布雷, 265, 399

Williamson, H. G. M. 威廉姆森, 461

Wilson, R. R. 威尔森, 125, 198, 460

Wise, M. 维斯, 489

Wolff, H. W. 沃尔夫, 191, 295, 304, 308

Wood, B. G. 伍德, 209

Wright, G. E. 赖特, 193, 215

Y

Yadin, Y. 亚丁, 211, 288

Z

Zimmerli, W. 岑万里, 363

Zorn, J. R. 佐恩, 317

圣经经文索引

| | | | | | | | |
|----------------|-------------|-------------|-------------|------------------|-------------|--------------------|---------|
| Genesis | 34-113 | 8:11 | 1 | 29-31 | 67, 100-104 | 19:18 | 136 |
| 1 | 194 | 8:20-22 | 64-65 | 31:20, 26 | 100 | 23:4-8 | 125 |
| 1 | 469 | 9:1 | 117 | 31:46, 54 | 139 | Numbers | 159-166 |
| 1-11 | 34-76 | 9:6 | 66 | 32-35 | 101-104 | 6:24-26 | 160 |
| 1:1-2 | 37 | 9:11 | 66 | 32:22-32 | 101-103 | 9:1-14 | 125 |
| 1:1-2:4a | 208 | 9:16 | 29 | 32:28 | 98 | 12:6-9 | 162 |
| 1:1-3 | 38-39 | 9:20-27 | 66-67 | 33:18-20 | 111 | 14:18 | 298 |
| 1:2 | 36, 43, 64 | 10:1-11:9 | 67-70 | 34 | 103 | 18 | 155 |
| 1:3-5 | 39 | 11:1-9 | 68-70 | 35:11 | 117 | 20-25 | 67 |
| 1:9-13 | 41 | 11:4 | 83 | 36 | 104 | 20:1-13 | 204 |
| 1:14-19 | 41-42 | 11:7 | 42 | 37-50 | 105-108 | 20:14-21 | 97 |
| 1:20-23 | 42 | 11:10-27 | 59 | 47:27 | 111 | 27:1-11 | 164 |
| 1:24 | 47 | 11:10-32 | 70-71 | 49 | 108 | 28:16-25 | 125 |
| 1:24-28 | 42-45 | 11:27-25:11 | 81-96 | Exodus | 114-147 | 33:38 | 31 |
| 1:26 | 44 | 11:27-32 | 81 | 1-18 | 117-129 | Deuteronomy | 167-183 |
| 1:26-28 | 59 | 12 | 52, 71 | 1:11 | 116 | 1:1-4:40 | 191 |
| 1:27 | 47, 66 | 12-50 | 77-113 | 2-4 | 120-124 | 1:7 | 205 |
| 1:28 | 57-58, 66, | 12:10-20 | 89 | 3 | 207, 302 | 1:39 | 53 |
| | 117 | 12:1-3 | 82-83, 86 | 3:2 | 207 | 4:13 | 133 |
| 2-3 | 345, 486 | 12:2 | 117 | 3:14-15 | 123 | 5 | 133 |
| 2:1-3 | 45 | 12:6-7 | 210 | 6:2-5 | 123 | 5:1-3 | 169 |
| 2:4a | 45 | 12:8 | 272 | 8:19 | 124 | 6:4-9 | 169-171 |
| 2:4b-7 | 47 | 12:10-20 | 19, 98 | 12:1-13:16 | 125-129 | 6:4-9 | 487-488 |
| 2:7 | 378 | 13:14-17 | 83 | 12:40 | 31 | 6:5 | 136 |
| 2:8-9 | 47 | 13:16 | 93 | 13:17-15:21 | 125-128 | 7:6 | 179 |
| 2:15-17 | 48-49 | 13:18 | 23 | 14 | 350 | 12:2-7 | 171-173 |
| 2:18-20 | 49 | 15 | 84-86 | 15:3-4a | 228 | 16:1-8 | 125 |
| 2:21-23 | 49 | 15:5 | 93 | 15:22-18:27 | 128-129 | 16:16 | 174 |
| 2:24-25 | 49-50 | 15:6 | 486 | 19 | 85, 130-132 | 17:14-20 | 309 |
| 3 | 49 | 15:18 | 205 | 19-40 | 129-145 | 18:15-22 | 173-174 |
| 3:1-5 | 50-51 | 15:18-21 | 122 | 20-23 | 132-143 | 25:5-10 | 425 |
| 3:1-15 | 120-123 | 16 | 86 | 20:1-17 | 133-136 | 26:5-9 | 174-175 |
| 3:6-7 | 51 | 16:7-10 | 207 | 20:4 | 41 | 27:1-8 | 210 |
| 3:8-13 | 51 | 17 | 29, 86-88 | 20:8-11 | 45 | 29-34 | 191 |
| 3:14-15 | 52 | 17:2 | 117 | 20:22-23:33 | 182 | 29:21 | 314 |
| 3:16 | 57 | 17:7 | 29 | 21:12-17 | 135 | 30:10 | 314 |
| 3:16-19 | 52 | 17:17 | 89 | 24 | 319 | 30:15-20 | 175 |
| 3:20 | 47 | 17:19-22 | 96 | 24:1-15 | 139-141 | 31:26 | 314 |
| 3:22 | 41 | 20:1-18 | 19, 98 | 25-31 | 143-145 | 32:48-52 | 204 |
| 4 | 59 | 20 | 89-91 | 31:12-18 | 29 | 33 | 25 |
| 4:1-6:4 | 58-60 | 22 | 77, 91-94, | 31:16 | 29 | 34 | 203 |
| 4:17-24 | 59 | | 132 | 32-34 | 141-143 | 34:5-12 | 19 |
| 4:26 | 123 | 22:11, 15 | 207 | 32:25-29 | 164 | Joshua | 202-221 |
| 5:1-2 | 59 | 23 | 111 | 33:11 | 139 | 1:1-9 | 204-205 |
| 5:3 | 47 | 23:1-25:11 | 95 | 33:18-23 | 139 | 2:11-15 | 226 |
| 5:24 | 477 | 23:2 | 23 | 33:19 | 294 | 5:13-15 | 207 |
| 5:25 | 451 | 24:40 | 207 | 34 | 143 | 6:21 | 208 |
| 6:1-4 | 60, 477-478 | 25:12-18 | 96 | 34:4-5 | 139 | 6:1-5 | 207 |
| 6:4 | 83 | 25:19-35:29 | 96-104 | Leviticus | 151-159 | 8:29 | 210 |
| 6:5-7:24 | 61-63 | 26 | 67 | 16:6-10 | 158 | 8:30-35 | 210 |
| 6:5-13 | 61-62 | 26:1-11 | 98 | 17-11 | 157 | 8:31 | 19 |
| 6:9 | 66 | 26:6-11 | 19, 89 | 19:9-10 | 424 | | |
| 7:24 | 36 | 26:30 | 139 | | | | |
| 8-9 | 64-67 | 28:3 | 117 | | | | |
| 8:1 | 64 | 28:10-22 | 98-100, 272 | | | | |

| | | | | | | | |
|-----------------|---------------|----------------|----------|-----------------|-----------|---------------------------|--------------|
| 10:13 | 211 | Kings | 260-364 | 9-11 | 305-306 | 1-24 | 318-324 |
| 13-21 | 213 | 1 Kings | | 24-27 | 442 | 1:5-6 | 319 |
| 21:43-45 | 214 | 1-2 | 265 | 26:19 | 452 | 2:1, 3:1 | 451 |
| 22-24 | 217-219 | 2:3 | 19 | 27:1 | 444-445 | 4-7 | 321 |
| 22:34 | 218 | 2:26-27 | 326 | 36-39 | 286 | 5:13-14 | 318 |
| 24 | 133, 215, 467 | 2:27 | 244 | 36-39 | 306-308 | 8-11 | 321-322 |
| 24:27 | 99 | 2:28-29 | 266 | 37:16 | 145 | 12-24 | 323-324 |
| Judges | 222-238 | 2:46 | 267 | 40-55 | 347-352 | 14:14, 20; | |
| 1:1 | 426 | 3-4 | 267-268 | 40:1-2, | | 28:3 | 445 |
| 2:6-10 | 226 | 4:20 | 93 | 6, 8 | 348 | 18:2, 30-32 | 323 |
| 2:16-23 | 228 | 4:21 | 86 | 40:3-5 | 348-349 | 24:15-27 | 311 |
| 3:1-4 | 229 | 4:32 | 422 | 40:8 | 361 | 25-32 | 343-345 |
| 3:12-30 | 229-230 | 6:1 | 31 | 40:12-31 | 36 | 28:12-16 | 343-344 |
| 4-5 | 230-231 | 8:22-53 | 269 | 43:16-19 | 349 | 33-39 | 345-346 |
| 6-9 | 231-233 | 9-11 | 270 | 44:24, 28; | | 36:26 | 345 |
| 10:6-12:7 | 233 | 9:15-22 | 268 | 45:1, 5 | 351 | 37:1-14 | 452 |
| 13-16 | 233-235 | 10 | 267 | 44:26 | 361 | 40-48 | 346-347 |
| 17:6 | 235 | 11:1-3 | 270 | 48:12-13 | 349 | Book of the Twelve | |
| 21:25 | 235 | 12-16 | 271-273 | 49:5 | 351 | Hosea | 293-296 |
| Samuel | 239-259 | 12:16 | 272 | 51:9-11 | 128, 194, | 1-3 | 293-296, 323 |
| 1 Samuel | | 12:25 | 97 | | 349-350 | 1:1 | 84 |
| 1-8 | 253-256 | 12:28 | 142 | 53:4-5 | 350 | 1:4 | 279 |
| 1-12 | 243-249 | 13 | 273 | 55:3b-5 | 352 | 4:1 | 284 |
| 2-3 | 267 | 16:29-31 | 273 | 55:10-11 | 361 | 5:12 | 381 |
| 2:1-10 | 243 | 16:34 | 209 | 56-66 | 354 | 8:11 | 172 |
| 2:25b-26 | 244 | 17-2 Kings 2 | 273-278 | 61:1-2 | 354 | 11:9 | 303 |
| 3:1 | 245 | 19 | 319 | 65-66 | 486 | Joel | 358-359 |
| 8-12 | 246-249 | 19:15 | 279 | 66:1-3 | 354 | 2 | 336 |
| 8:5 | 247 | 20 | 277 | 66:22-23 | 354 | Amos | 288-293 |
| 10 | 3, 482 | 22 | 277, 302 | Jeremiah | 324-335 | 1:1-2 | 288 |
| 12 | 467 | 2 Kings | | 1:1-3 | 326 | 1:2 | 358 |
| 12:6-25 | 248 | 1:8 | 278 | 1:4-10 | 327 | 1:3-2:16 | 288-291 |
| 12:14-15 | 248-249 | 3-13 | 278 | 1:5 | 351 | 1:3-5 | 289 |
| 13-15 | 250 | 10:31 | 279 | 1:10 | 332 | 2:6 | 284 |
| 13-31 | 249-253 | 13:5 | 280 | 2 | 323 | 4:1-3 | 289-290 |
| 13:20 | 245 | 13:23 | 280 | 7 | 329 | 5:5 | 378 |
| 15:10 | 84 | 14-20 | 283-287 | 11:13 | 172 | 5:18-20 | 336 |
| 16-17 | 395 | 14:25 | 296 | 20:7-8 | 335 | 5:21-24 | 291 |
| 16:14-23 | 375 | 15:19 | 284 | 25:11-12; | | 7-9 | 288 |
| 17:7 | 245 | 17 | 285 | 29:10 | 452 | 7-9 | 291-293 |
| 28:15-18 | 251 | 18-19 | 286, 307 | 26:18 | 309 | 7:15 | 309 |
| 2 Samuel | | 18:4 | 163 | 27-28 | 331-332 | 9:11 | 289 |
| 1:19-27 | 253 | 21 | 395 | 29 | 329, 332- | 9:13 | 358 |
| 2:2-4 | 266 | 21-25 | 312-317 | | 333, 439 | Obadiah | 341-342 |
| 5:6-10 | 254 | 22 | 25 | 30-33 | 333-334 | 1-6 | 342 |
| 7 | 84, 265 | 22-23 | 182 | 31:27-30 | 323 | 13 | 341 |
| 7:16 | 255 | 22:8, 11 | 204 | 31:31-34 | 322, 333 | Jonah | 296-298 |
| 8:3 | 205 | 23 | 125 | 39-44 | 342 | 4:2 | 298 |
| 8:13-14 | 97 | Isaiah | 299-308, | 41:5 | 426 | 4:9-11 | 298 |
| 9-20 | 256-258, 265 | | 347-354 | 49:7-22 | 341 | Micah | 308-309 |
| 11:1 | 256 | 1:1 | 361 | 49:14-16 | 342 | 3:8 | 309 |
| 12:10-12 | 257 | 2:6-22 | 336 | Ezekiel | 318-324, | 5:2 | 309 |
| 19:35 | 53 | 5:1-7 | 323 | | 342-347 | 6:6-8 | 308 |
| 21-24 | 258 | 6 | 301-303 | 1 | 302 | | |
| 24:1 | 462 | 6 | 319 | 1-3 | 319-321 | | |
| | | 7-8 | 303-305 | | | | |

| | | | | | | | |
|------------------|--------------|---------------------|--------------|---------------------|--------------|-----------------------|---------|
| Nahum | 336 | 88:3-5 | 392 | Ruth | 423-426 | Apocrypha | |
| | | 89:2-4 | 389 | 1:16-17 | 424 | Tobit 13:6 | 437 |
| Habakkuk | 336-337 | 90:10 | 333 | 4:18-21 | 106, 426 | Judith 1:1, | |
| 1:14 | 337 | 93 | 57 | | | 13:8 | 438 |
| 2:2-4 | 337 | 93:1-4 | 388 | Lamentations | 426-427 | Wisdom of | |
| | | 95:3 | 134 | 1:1 | 426 | Solomon 3:1, | |
| Zephaniah | 335-336 | 99:1 | 268 | Ecclesiastes | 427-431 | 4: 5:15 | 415 |
| 1:14-2:3 | 336 | 104 | 382 | 1:2-11; | | Wisdom of | |
| | | 109:8-11 | 385 | 3:11; 12:8 | 429 | Solomon | |
| Haggai | 354-355 | 113:1 | 383 | 2:11; 3:1-2 | 428 | 7:25-26 | 416 |
| 1:2-4, 9; | | 113:1-4 | 387 | 4:10; | | Sirach 1:13 | 416 |
| 2:20-22 | 355 | 119 | 136, 380 | 12:9-11 | 430 | Sirach 2: | |
| | | 119:1-2 | 390 | 12:13-14 | 431 | 10-12, 6:5 | 476 |
| Zechariah | 355-357 | 122:6-7 | 378 | Esther | 431-435 | Sirach 24 | 416 |
| 1:4-6 | 355-356 | 124:1-3, 6 | 387 | 4:13-14 | 432 | Sirach 41: | |
| 7:1-7; 8:19 | 426 | 135:13 | 382 | 9:20-32 | 434 | 3-4 | 416 |
| | | 137 | 386 | Daniel | 441-456 | Sirach 48:9 | 278 |
| Malachi | 357-358 | 137:8-9 | 385 | 1-6 | 446-448 | 2 Esdras | |
| 2:10-12 | 357 | 151 | 395 | 4:35; 5:5, | | 7:118 | 51 |
| 4:4-5 | 481 | Proverbs | 402-408 | 25 | 448 | 1 Maccabees | |
| 4:4-6 | 278 | 1:2-6 | 403 | 7-12 | 442, 448-453 | 1:54-56, | |
| | | 1:7 | 404 | 7:1-4, 9-10 | 450 | 60-61 | 476 |
| Psalms | 374-396 | 1:8 | 404 | 7:9 | 441 | Pseudepigrapha | |
| 1 | 136 | 7:6-7 | 397 | 7:13-14 | 451 | 1 Enoch | 477 |
| 1:6 | 379 | 8:22-31 | 36, 405, 416 | 12:1-4 | 452 | 1 Enoch | 477-478 |
| 3:2 | 379 | 10:8 | 402 | Chronicles's | | New Testament | |
| 3:7 | 382 | 10:14 | 406 | History | 457-472 | Matthew 3:4 | 278 |
| 5:2 | 382 | 10:30 | 407 | Chronicles | 460-463 | Matthew | |
| 9-10 | 381 | 16:1 | 403 | 1 Chronicles | | 19:7-8 | 19 |
| 15:1-2 | 390 | 22:17-24:22 | 407 | 1-9 | 460 | Mark 1:6 | 278 |
| 18 | 258, 319 | 25:18 | 379 | 10-2Ch 36 | 460-463 | Mark 9:2-13 | 278 |
| 18:3 | 381 | 26:4-5 | 406 | 15:2-3, | | Mark 12: | |
| 19:2-3 | 388 | Job | 408-417 | 11-15 | 461 | 29-30 | 170 |
| 22 | 383-384 | 1-2 | 43 | 21:1 | 462 | Mark 15: | |
| 22:17 | 381 | 1:6 | 60 | 2 Chronicles | | 25-32 | 485 |
| 22:26 | 383 | 1:7-9 | 409 | 1-9 | 462 | Luke 1: | |
| 23:1-3 | 390 | 2:1 | 60 | 3:1 | 92 | 46-55 | 244 |
| 24 | 309 | 3:3 | 378 | 25:4 | 19 | John 15: | |
| 27:1 | 380 | 4:7-9 | 411 | 30 | 125 | 1-11 | 323 |
| 29:1 | 380 | 8:3-4 | 411 | 33 | 395 | Acts 2:1-4 | 485 |
| 29 | 57, 128, 382 | 9:16, 19 | 412 | 36:26 | 481 | Acts 7:2-5 | 71 |
| 30 | 388 | 11:4-6 | 411 | 10-36 | 463 | Acts 15:1 | 19 |
| 31:22 | 382 | 36:10-11 | 412 | Ezra | 463-467 | Romans | |
| 33 | 36 | 38:2-4 | 413 | 1-6 | 463-465 | 5:12, 18 | 51 |
| 34 | 381 | 38:7 | 60 | 1:2-4 | 463 | Galatians 3: | |
| 35:11-12 | 382 | 40:1-3 | 413 | 7-10 | 465 | 1-2, 6-9 | 486 |
| 37:1-3 | 390 | Five Scrolls | 418-440 | 10:1-5 | 426 | Revelation | 442 |
| 42-43 | 380 | Song of | | Nehemiah | 465-467 | Revelation | |
| 48:2-4 | 389 | Songs | 420-423 | 1-7 | 467 | 12:9 | 50 |
| 51:4 | 382 | 1:2-3, 15-17; | | 8-9 | 465-466 | Revelation | |
| 66:13-14 | 383 | 2:7; 4:12 | 420 | 8:1 | 19, 369, 479 | 22:1-5 | 486 |
| 74:12-15 | 128 | 4:16; 5:1; | | 10-13 | 467 | Mishnah | |
| 74:14 | 444 | 8:6-7 | 421 | 13:23-27 | 426 | Berakoth 1:1 | 487-488 |
| 78:1 | 379 | | | | | | |
| 80 | 385 | | | | | | |
| 80:1 | 145 | | | | | | |

译后记

十年前的今天，译者正在香港中文大学攻读旧约专业博士学位，那时要学习的课程很多，不明白的内容亦多，我对自己和未来都严重缺乏信心。十年后的今天，这本整全的希伯来圣经导论译著的出版着实令我惊讶不已。窑匠的计划不可测度，他要使用人，即使愚拙如我之辈，也成为他手中不断陶造的泥土，为要让我们成为合他心意的器皿。译者怀着谦卑、敬畏的心首先要感谢这位窑匠，让我可以成为他所使用的器皿。

《今日如何读旧约》一书从接手翻译到如今付梓，历时六年。这完全仰赖华东师范大学出版社六点分社的努力。倪为国先生在推动本书出版的过程中，显示出智慧和风范。在我的健康状况欠佳时，倪先生亲自打电话鼓励我战胜病痛。以色列留学十年的曹坚先生为本书的初译稿付出了心血，因其在以色列的亲身经历，一些地理名词的误译被他一一指出。孙小平先生将本书的翻译提升到一个更高的学术水平。因其编校过词典、百科全书，他亦要求我的译文洗练、洒脱。为了让我更好地明白和掌握这种文风，他甚至逐字逐句、逐标点符号地修改译文，直到大半部书稿都被红色符号占据。后来孙老师因为健康等原因，不得不放弃校对的工作。上海外国语大学的研究生温玉伟对本书进行了最后的通校，发现了一些漏译之处。他在繁重课业之余，为本书花费了大量时间和精力。因本书历时过长，前三年由出版社的何花女士负责本书的一切事务，后来由彭文曼女士接手。她们都是非常认真、负责，且有爱心的编辑。浙江大学的梁慧教授向该社极力推荐我翻译本书，并不时来电话、电邮鼓励督促。在此一并向华东师范大学出版社六点分社的相关领导、工作人员以及梁慧教授表示崇高的敬意和衷心的感谢！

这本书的作者是美国希望学院的巴瑞·班德斯塔先生，译者虽未见过作者本人，但是通过翻译这本书，仿佛已经非常了解他。班德斯塔是位极其严谨的学者，对工作充满热情，对家庭充满爱心。译者特别感谢他充沛扎实的学识，让我可以依托如此高质量的著作，向中国读者介绍希伯来圣经知识。

香港中文大学宗教系的李炽昌教授是我在希伯来圣经研究方面的启蒙老师，他为中国的圣经研究做了许多有价值的工作，包括培养多名希伯来圣经专业的博士，他们现在已经成为中国各大学的专业人才；李老师也积极协调组织学术会议，促进圣经研

究与中华文化的交流,并让圣经研究更具科学性。饮水思源,译者在此郑重感谢恩师李炽昌教授,感谢他培养我成为训练有素的圣经研究学者。

本书的翻译后来得到深圳职业技术学院的院长刘洪一教授的鼎力相助,最后一章的部分内容也有他的功劳,在此感谢他于百忙之中翻译和校对。本书最初的文字审阅也得到深圳大学文学院比较文学与世界文学专业研究生的帮助,他们已经毕业,正从事着各行各业的工作。在此向这些可爱的学生们表示感谢!

最后要特别感谢我的先生凌云,在我忙于翻译和校对书稿的这些年里,他默默承担了很多家务。感谢他这么多年的理解和支持,让我有时间安心做学问,谨将此书献给他。

这本书历时六年终于问世,欣慰的同时也感到忐忑不安,毕竟人的能力有限,译者清醒认识到书中肯定有尚未发现的错漏之处,如果读者发现这类错误,请直接联系译者 lingyunly@163.com,以便再版时能改正过来。衷心感谢各位读者!

2014年4月28日于

深圳大学文科楼



www.cengageasia.com