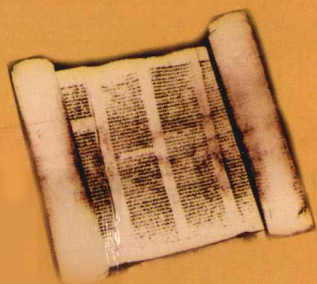


北京大学基督教文化研究系列

# 怎样阅读



## 《出埃及记》

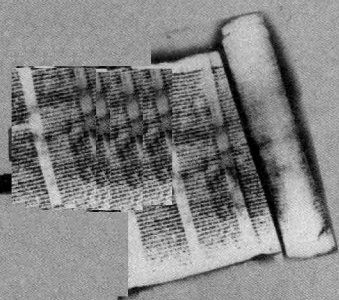
(美) 朗文 Tremper Longman III / 著

段素革 / 译

宗教文化出版社

北京大学基督教文化研究系列

怎样读



# 《出埃及记》

(美) 朗文 Tremper Longman III / 著

段素革 / 译

宗教文化出版社

**图书在版编目(CIP)数据**

怎样阅读《出埃及记》/(美)朗文(Longman, T.)著;段素革译.

-北京:宗教文化出版社,2010.9

(北京大学基督教文化研究系列)

ISBN 978-7-80254-303-4

I. ①怎… II. ①朗…②段… III. ①圣经-基本知识 IV. ①B971

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 178775 号

**怎样阅读《出埃及记》**

[美]朗文 Tremper Longman III 著

段素革 译

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095201(编辑部)

责任编辑: 张秀秀

版式设计: 高秋兰

印 刷: 北京金秋豪印刷有限责任公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 880×1230 毫米 32 开本 6.5 印张 200 千字

2010 年 8 月第 1 版 2010 年 8 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978-7-80254-303-4

定 价: 20.00 元

---

# 北京大学基督教文化研究系列

主 编：赵敦华

执行主编：杨克勤 冀建中

编 委：张志刚 孙尚扬 徐龙飞

吴 飞 吴玉萍 蔡 蓁



## 目 录

- 第一部分 有策略地阅读《出埃及记》 / 1
- 第一章 理解“启程”之书 / 6
- 第二部分 把《出埃及记》当作文学作品阅读 / 24
- 第二章 《出埃及记》的形式 / 24
- 第三章 《出埃及记》的叙述结构：神的在场、  
        立约、奴役 / 32
- 第三部分 把《出埃及记》当作历史著作在其历史  
        语境中阅读 / 47
- 第四章 出生传说，汉谟拉比以及可移动的神殿：  
        《出埃及记》的古代近东背景 / 48
- 第五章 出埃及事件的证据 / 65
- 第六章 海是否真的分开过重要吗？ / 84



## 怎样阅读《出埃及记》

---

### 第四部分 把《出埃及记》当作神的事迹阅读 / 98

第七章 神从埃及的奴役下解救亚伯拉罕的子孙(出 1-18) / 99

第八章 神给以色列人律法(出 19-24) / 129

第九章 神指示以色列人建造会幕  
(出 25-40) / 141

### 第五部分 以基督徒的身份阅读《出埃及记》 / 155

第十章 基督徒的出埃及体验 / 156

第十一章 律法在基督徒生活中的作用 / 169

第十二章 道成了肉身,住在我们中间 / 176

附录一:谁是《出埃及记》的作者? / 191

附录二:关于《出埃及记》的注释 / 196



## 第一部分 有策略地阅读《出埃及记》

今天的基督徒给予《创世记》的注意显然比《出埃及记》更多。这种情况的部分解释可以在通常给予创造问题的难以置信的关注中找到,这个问题已经在相信上帝创造了世界的人与不相信上帝创造了世界的人之间引起了一场“文化战争”。另一个促成因素只是这样一个事实:《创世记》是正典(教会承认为它的信仰和实践标准的作品的主体部分)的第一部作品。

毫无疑问,《创世记》是一部重要的作品,应该对它进行详细的研究,因为它为随后的许多内容提供了基础。即是说,在其古代语境中,它是《出埃及记》的前言。更确切地说,我们必须记住,圣经一开始的五部作品(从《创世记》至《申命记》)实际上是一个有许多名称的单一的文学整体:《摩西书》(The Book of Moses)、《托拉》、五经。《创世记》是《托拉》的真正焦点——即以色列国家的缔造——的引言。由于《出埃及记》描述了以色列如何逃离埃及的奴役,如何得到将其定义为一个民族的律



法，如何建造一个中央敬拜场所——会幕，它因此具有巨大的意义。《创世记》为读者准备倾听出埃及的故事提供了一个背景。

《怎样阅读〈出埃及记〉》给出了一个解释这部重要作品的路标。它是一个系列丛书中的第四本，另外三本是：《怎样阅读〈诗篇〉》、《怎样阅读〈箴言〉》、《怎样阅读〈创世记〉》。这些书不是对那些作品的注释，而是解释策略的指南。虽然如此，《怎样阅读〈出埃及记〉》的第七至九章将会根据其他章中提供的背景对这部作品的内容进行一个总览。在第十至十二章，我们将探究《出埃及记》对后来的圣经启示——既包括旧约中的也包括新约中的——的持续影响。

紧接着的导论性的一章将提供一个对解释原则的总的评述，这些原则对研究《出埃及记》是重要的。那些读过《怎样阅读〈创世记〉》的人对它们会有似曾相识之感。《创世记》和《出埃及记》在体裁上是相似的（相对于迄今为止这个丛书探讨过的另外两部作品来说，即《诗篇》和《箴言》），因此《怎样阅读〈创世记〉》第一章中的许多观点都会在这里重复。不过，例子将会来自《出埃及记》而不是《创世记》。对那些已经读过《怎样阅读〈创世记〉》的人来说，下一章的阅读将会提供一个有益的回顾，并为阅读这本书的其余部分提供准备。

### 解释的目的究竟是什么？

2 在我们这个现代或后现代世界，人们对解释的目的有着各种各样的看法。解释目的的问题与对一个文本的含义的定位问题不可分割地联系在一起。人们是否相信一个文本的含义与作





者意图传达的信息一致,这一点关系重大。

大多数读者都想当然地认为自己对一个文本的解释重复了作者的意思。然而,当代的文学理论已经对这样一个目标甚至是否可能提出了质疑。<sup>①</sup> 毕竟,读者无法直接知道作者的想法,而是受限于他们作品中的表达。我们如何能肯定我们对文本的理解忠实地复制了作者的理解呢? 实际上,即使作者在场,我们可以向他或她提出各种问题,我们仍然可能面对困难。也许作者都不知道自己作品有那么好,或者他们已经忘记了写那些话的时候想要表达什么。

当然,这样的一些问题与《出埃及记》是深深地纠缠在一起的。首先,作者已经不在世。其次,由于《出埃及记》是无名作者的作品,我们不可能绝对确定是谁写了这部作品的不同部分。即使最后我们同意传统的做法,将作者权归与摩西,我们也不能相信它的每一句话都是他写的(参看附录一)。但是,即使承认摩西是整部《出埃及记》的作者,我们当中相信这部作品的神圣启示的人仍然面临一个新出现的问题:当我们说到作者的意图时,我们指的是谁的意图,属人作者的还是它的神圣作者的? 一些人试图通过人类作者在著述中充分地意识到了神圣意图的主

---

<sup>①</sup> 参看: Tremper Longman III, *Literary Approaches to Biblical Interpretation in Foundations of Contemporary Interpretation*, ed. Moises Silva (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 第 103-23 页。亦可参看: D. Firth and J. Grant, eds., *Words and the Word: Explorations in Biblical Interpretation and Literary Theory* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2008)。



张来避免这个困难。<sup>①</sup> 然而,新约声称先知们说出的不都是他们了解的(彼前 1:10 - 12),我们会觉得不得不相信旧约的属人作者已经知道新约作者们在其作品中认识到的所有解释含义(如马太引用《何西阿书》11 中的出埃及传统时的做法一样,参看第九章)。<sup>②</sup>

这样的一些问题导致许多读者放弃使用著者意图的语言,转而采取一种以文本为基础的解释方法。用“文本说了些什么”的语言进行讨论,比用“作者写某个特定段落的意思是什么”的语言进行讨论更让他们感到舒服。这样一种策略非常有益地将注意力集中在文本的文学手法特别是体裁上(参看下文)。另一方面,研究文本并不必然导致人们放弃发现作者意图的目标。在提醒我们进入作者思想的唯一途径是通过文本的同时,我们仍然能够就在文本的文学手法中发现作者意图的问题发表意见,或者至少仍然能够做出关于作者意图的假设。

最后,有些解释者竟然完全否认一个文学作品或圣经文本具有确定的意义。<sup>③</sup> 一个段落仅仅意味着读者说它意味的东

---

① 参看:Walter Kaiser, “The Meaning of Meaning,” in *An Introduction to Biblical Hermeneutics*, by Walter Kaiser and Moises Silva (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 第 27 - 44 页。

② 参看以下著作关于新约对旧约文本的引用的有益探讨:Peter Enns, *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker, 2005), 第 113 - 66 页。

③ 参看:D. J. A. Clines, “A World Established on Water (Psalm 24): Reader - Response, Deconstruction, and Bespoke Criticism,” in *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible*, ed. J. C. Exum and D. J. A. Clines (JSOTSup 143; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 第 79 - 90 页。



西。在回应这样的观点的时候,我们不应忽略如下事实:读者在一个文本的特定解释中发挥着重大的作用。读者总是透过某种由他们的性别以及经济、伦理和神学的背景形成的镜头来观看一个文本的。<sup>①</sup>我们是有限的存在,不能够完全把握一个像《出埃及记》这样丰富的文本的含义。当我们认识到应该将解释理解为不仅是文本对最初的听众意味着什么,而且是对今天的我们意味着什么的时候,读者对文本解释的参与同样得到增强。

此外,我们应该肯定读者在确定含义当中的作用。因此我们应该扩充我们的解释,并且通过与一个读者群一起阅读来纠正曲解,因为他们会注意到文本的不同方面。尽管如此,有些主张读者回应(reader-response)的评论家对读者的作用有更加极端的理解。他们完全不允许他们的解释被文本所决定。实际上,有些(解构主义者)竭尽其“解释”能量来破坏这样的观点:文本无论如何是传达了什么含义的。

归根结底,对解释目的的最好理解就是理解这一点:我们的目标是重新发现作者传达的信息。这样做时我们必须认识到,我们只能借助于文本来了解作者的思想,所以要理解《出埃及记》文本,我们就应该对希伯来叙述的传统手法和律法加以研究。而且我们的阅读应该谦逊地承认,我们最后的解释只是一个关于作者意思的假定。<sup>②</sup>作者所要传达的最重要的信息在文本中

---

<sup>①</sup> 参看:Tremper Longman III, *Reading the Bible with Heart and Mind* (Colorado Springs, Colo.: NavPress, 1997), 第 61-68 页。

<sup>②</sup> G. Strickland, *Structuralism or Criticism? Thoughts on How We Read* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).



以各种方式被极其频繁地提到,基本不可能误解它们(除非是一个有意制造麻烦的读者)。然而,并非文本中的所有内容同等重要,解释者提出他们的解释性结论的方式必须是谦逊的。

### 第一章 理解“启程”之书

为什么不只是阅读,而不去担心原则或研究的问题?

许多圣经读者担心,对解释原则(诠释学)的研究实际上妨碍了对圣经信息的恰当领会。既然我们相信它的信息根本上来自上帝自己,研究就可能妨碍了我们与上帝的沟通。换句话说,如果我们使用自己的头脑,就阻碍我们通过上帝的话用心灵与他交流。

否认这是圣经学术研究面临的一个危险是不公正的。有如此多活生生的例子表明,一些人尽管是优秀的圣经学者,他们的信仰却是没有生命的。然而,这两个方面并不互相排斥。<sup>①</sup>

事实是,圣经不是一部容易理解的书。基本的信息是清楚的,但是许多细节是有争议的。为了避免曲解任何我们想要的信息,我们需要在研究中遵守某些原则——这些原则能够帮助我们达到对那个信息的含义的恰当解释。

圣经尤其是《出埃及记》所以难以理解,一个主要的原因

<sup>①</sup> 我的这部著作试图探索一条既用心又用头脑的阅读圣经的进路: *Reading the Bible with Heart and Mind* (Colorado Springs, Colo.: NavPress, 1997)。



是,它是一部来自不同时代不同文化的著作。我的书的大多数读者来自西方(或者多半西方化了的)文化背景,全部生活在 21 世纪(除非这本书在书架上有着令人惊异的寿命)。《出埃及记》来自一个扎根于公元前两千年近东文化的背景。本章中随后的许多原则都特别意在帮助我们弥合公元前两千年和公元三千年之间的鸿沟。它们处理历史背景和古代近东这个语境的问题。它们询问古代以色列的文学手法(体裁、大纲、风格、叙述结构)的问题。如果我们试图以一种好像它是我们时代的作品的方式读《出埃及记》,我们就会曲解它。

显然大多数人做不到只是坐下来阅读《出埃及记》而不对它进行严肃的研究。记住,它与我们之间的部分历史距离是它是以古希伯来语写成这个事实。甚至想要阅读它我们就不得不首先把它翻译成现代语言,比如英语。可供人们使用的英语译本是如此之多,而其中的一些让人觉得它就像昨天才写成一样,以至于许多非专业的读者忘记了这个事实。在大多数人坐下来读《出埃及记》之前,学者们已经为把它翻译成英语花费了无数的时间。

然而,说到原则,我们也一定不要在另一个方向上犯错误。给出一套能够带领我们达到一种清楚无误的解释的明确原则是不可能的。较之科学,解释更像是一种艺术。我们需要留心原则——如下面提到的那些,但是我们必须像艺术家而不是科学家一样应用它们。它们是指导方针,不是严格的规则。

最后一条也是最重要的一条是:祷告比原则更加重要。上帝通过圣书对我们说话,而我们通过祷告对他说话。圣经不是



## 怎样阅读《出埃及记》

一部需要被客观的读者分割开的古代手稿，它是爱的信息，是来自天上的圣父的指引，他不仅通过书页对我们说话，而且差遣圣灵在我们阅读的过程中指引我们。我们必须将自己置于圣书之下而不是置于其上，当我们做解释的时候，祷告使我们处于一种顺从的恰当姿态。《诗篇》119:18（“求你开我的眼，使我看你律法中的奇妙”）为这样一种祈祷者的姿态提供了一个范型。就让我们在这样一种祷告的姿态中进入下面的讨论。

### 原则一：辨认《出埃及记》的文学性质

作为圣经的一部分，不管是外行还是神职人员，大多数读者阅读《出埃及记》都是为了其中关于上帝以及上帝与他的子民之关系的教导（神学）。由于这部著作的第一部分（出1-15）讲述了以色列被解救出埃及的戏剧性故事，历史问题同样吸引了我们的注意。这些关注和兴趣是正确的和重要的（参看下文），但是当我们为了这些目的阅读这部书的时候，我们也必须记住，《出埃及记》同样是一部文学著作。因此，在探究它的神学和历史问题的时候，我们同样需要处理文学问题，否则就可能误解作者（参看上文）就上帝在历史当中的行动想要告诉我们些什么。

文学问题包括这部作品的体裁、风格、布局 and 结构。下面的问题使我们在随后各章对《出埃及记》进行应用和描述之前对这些问题有所了解。

- 8      问题一：《出埃及记》是何种作品？换句话说，它的体裁或文学类型是什么？体裁引发阅读策略。如果一个文学作品以



“从前”开始,那么读者会将随后的内容理解为一个童话故事而不是科学文章。“从前”就是作者用来向读者传达他或她的写作目的的一个体裁信号。

现代文学作品经常带有清晰的体裁标记。书店和图书馆根据体裁来整理藏书,人们会发现传记、科幻小说、自助图书、游记、烹饪图书放在不同的区域。标题页可能显示这本书是一部长篇故事或历史小说。

圣经文学以及一般而言的古代文学作品在这方面是比较成问题的。首先,我们是在一个单独的作品集中遇到这些作品的,这导致有些人错误地相信所有的作品属于一种单一的体裁。当然,甚至片刻的反思都会告诉我们这是一个错误的结论。除了历史,圣经还包括了法律、诗歌、古训、预言、启示和书信。每一种体裁都有它们自己的“阅读策略。”<sup>①</sup>其次,圣经当中的作品都是古代文学作品,因此与现代文学是有区别的。例如,古代史书可能不同于现代的历史教科书。第三,由于圣经作品没有标题页,而且古代作者使用与现代作者不同的文学手法,现代的解释者不得不注意作者向读者发出的信号的更加微妙的线索。因此,我们将在第二章对《出埃及记》的体裁进行更加仔细的探讨。

问题二:古代希伯来人怎样讲故事?《出埃及记》像旧约中

---

<sup>①</sup> 参看:Gordon Fee and Douglas Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth*, 3rd ed. (Grand Rapids: Zondervan, 2003); Tremper Longman III, *Reading the Bible with Heart and Mind* (Colorado Springs, Colo.: NavPress, 1997).



## 怎样阅读《出埃及记》

的许多作品一样,以一种讲故事的方式记述了民族的历史。换句话说,它是历史(参看第五至六章),但是事件的记述是以一种鲜活、具体和激昂的风格进行的。出埃及故事的创作者所注意的,既包括怎样讲这个故事,也包括这个记述本身所要传达的信息。

因此,我们不应该对希伯来人的叙述——包括出埃及的故事——可以使用像情节、人物塑造、叙述者和叙事角度这样的名词来描述感到惊讶。出埃及的记述是一个讲述得十分巧妙的希伯来故事。由于它是一个希伯来故事,询问这样一个问题就是合适的:古代希伯来人是怎样讲故事的?

不同文化有不同的讲故事的方式,但是它们并非完全不同,否则在对希伯来语故事的研究中我们就会认不出它们是故事,或者无法使用我们用来描述——比方说——英语故事的范畴。即便如此,在不同的文化中,讲述者可能在故事中发挥着不同的功能,人物可以以不同的方式呈现。理解希伯来人讲故事的手法,将会引导读者达到恰当的解释。

感兴趣的研究者可以找到专著规模的研究圣经叙述的论文。<sup>①</sup> 现在,我们只能对文体的最基本的特征进行简要的描述。囿于篇幅,我们将只对那些构成希伯来叙述方式的最与众不同的特征进行评论。例如,如果一个人正在读出埃及的故事,或者

---

<sup>①</sup> 其中最好的包括:Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981); M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington: Indiana University Press, 1985); A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Sheffield: Almond, 1983).





比如说《白鲸》(Moby Dick),那么包括传统的开端、中段和结尾的情节展开并没有太大的不同。视角方面实际上也没有真正的区别。希伯来叙述是由一个匿名的、全知的第三人称叙述者呈现的。尽管这样一个叙述策略也可以在其他文化的文学作品中看到,有趣的是,希伯来叙述几乎无一例外地是这种方式(也许可以在以斯拉、尼希米记的传记形式中发现一个例外)。在一部像《出埃及记》这样以托拉为语境的作品中,由于第三人称叙述者是全知的,甚至知道人物的所思所想,他在一开始听上去就像上帝本人。

另一方面,人物的呈现有些不同于英语文学作品中我们习惯的方式。首先要注意的是,我们只是透过叙述者的镜头了解人物,如摩西,叙述者通常更多地将人物展示给我们,而不是告诉我们。而且,有趣的是,叙述者向我们展示人物的时候,主要是通过人物的讲话,而不是通过对行为的大量叙述性描写。比如,可以注意我们能够看到的人物动作描写是多么少。这与——比如——19世纪的讲故事方式(例如乔治·艾略特的小说)形成了强烈的对比,后者充满了人物的肢体描写。这种缺乏提醒我们注意如下事实:当叙述者确实选择了要对一个人看上去如何发表意见的时候,比方说摩西的“发光的面皮”(出34:30),那个信息就是非常重要的。

在另外一些方式中,故事选择只揭示人物性格的某些方面。我们还可以注意到,我们能够获悉一个人物的行为动机的情况是多么罕见。叙述者极少给出这些信息;甚至当一个人物选择要这样做的时候,我们也并不总是确信他们告诉我们的是真相!



## 怎样阅读《出埃及记》

亚伦为造金牛犊所做的申辩就是一个明显的例子(出 32:22 - 24)。亚伦是在忏悔还是在掩饰? 我们经常会有许多疑惑得不到回答。

要意识到希伯来故事讲述方式的这种特征,需要更多地面对故事本身,也需要学习本章末参考书目中列出的一些优秀的指南。

问题三:《出埃及记》是由一个作者一次写成的吗? 今天我们知道,《出埃及记》实际上不是一部独立的著作,准确地说,它是一个由五部分构成的作品——也就是说《托拉》(训诫/律法)或者五经(五卷)——的一部分。《创世记》是以色列国家缔造的故事——这个记述与摩西的生平是同展的——的导言。因而,《出埃及记》的写作的问题是这样一个更大的问题的一部分:谁是五经的作者?

鉴于不论《出埃及记》还是五经都没有指出作者的名字,在这个问题上持不同立场的双方态度一直都很激烈。有些人相信摩西是作者,他们认为那些不同意这种观点的人是神学怀疑论者。而另外一些人相信摩西与这部作品毫无关系,认为不这样看的人是无可救药的原教旨主义者。

当然,神学问题在这个问题中是得失攸关的。那些相信这部书写于后摩西时代的人常常争辩说,这部书的权威性并不依赖于它的属人的作者是谁。然而,五经以及其后的经文似乎因



为摩西是接受律法的人而授予他权威。<sup>①</sup> 另一方面,五经的一些部分显然是在摩西死后写的(最明显的是申 34 中对摩西之死的记述)。因此,这个问题似乎需要比这些极端观点更加细微的处理。这个问题将在附录一进行讨论。

**问题四:**关于《出埃及记》,我们能从类似的古代近东文学作品得到哪些知识或启发? 圣经不是在文化真空中写作的。上帝并没有创造一种与其他语言全无关系的新语言来向他的子民传达他的启示。《出埃及记》是用希伯来语写成的,它在不同的程度上与许多其他的闪米特语有关系。对这些亲属语言(特别是乌加里特语、阿拉姆语和阿卡德语)加以研究有助于我们理解希伯来语词的含义。同样,《出埃及记》的文学形式在古代近东也有相似者。因此,我们将会发现,在古代近东法律的语境中阅读《出埃及记》20-23 的律法,参照古代近东敬拜的场所研究会幕的形式——诸如此类,不一而足——是有帮助的。这些问题将在第四章进行讨论。

### 原则二:探索这部书的历史背景

读者立即就能认识到《出埃及记》的历史重要性。它的开始与《创世记》中雅各及其诸子如何带领一家人到了埃及的故事连在一起。然后它告诉我们,在若干岁月之后,他们的子孙发现自己在那个最初欢迎他们的国家里处于一种完全不同的境遇

<sup>①</sup> 参看:出 24:4,34:27;民 33:2;申 31:22;书 1:7,8;代下 25:4;拉 6:18;尼 1:1;太 19:7,22:24;可 7:10,12:26;约 1:17,5:46,7:23。



之中。

故事继续为我们讲述出现和发生在过去的人和事。这部书的意图十分明显是历史性的。当然,仅仅是一部作品意在使自己成为一部历史著作并不就使它真的成为一个历史记录。由于这个原因,讨论它的记述的真实性的问题就非常重要。我们将会看到,《出埃及记》以及一般而言的圣经编史的兴趣并不在于文物研究目的。历史记录之所以重要,是因为它启示了上帝以及他的子民与他的关系(神学)。即便如此,由于它关注历史,并且它的构成成分是嵌入历史之中的,这就促使解释者针对这部书提出某些问题。

**问题五:**《出埃及记》写于什么时间? 历史背景的问题首先是作品的写作时间的问题。如果我们能够确定它的写作时间,我们经常就能够对这部作品写作的原因,也就是说,对作者想要告诉他同时代的听众什么达到一种理解。

当然,这个问题与问题三不可分割地联系在一起。这部作品是一个作者在一个时期写成的,还是它的完成经历了一个更长的时间(附录一)?

**问题六:**关于过去,《出埃及记》告诉了我们一些什么? 这个问题的答案会在相当大的程度上依赖于我们对这部作品体裁的确定。它的意图就是要告诉我们一些过去的事情吗? 然而,即使我们断定这部作品想要告诉它的读者一些真实的事件,那也不意味着它很好或很准确地实现了这个任务。我们将在第六章看到,这个问题对于我们对《出埃及记》的把握有着巨大的意



义。

问题七：我们关于古代近东的知识能够帮助我们理解《出埃及记》吗？在上面的问题四中，我们考虑了因为文学方面的原因根据古代近东的资料研究圣经的重要性。第二个理由是为根据古代近东的资料研究《出埃及记》而存在的。圣经信仰是一种有关历史的信仰；它记录了神在时空中的行动。《出埃及记》描述了主要发生在埃及的事件。如果不去处理以色列人被奴役以及最终从那个古代近东的超级强权下获得自由的故事如何与我们从古埃及的原始资料中得知的东西相符合的问题，我们就是失责的。这个问题同样将在第六章进行讨论。

### 原则三：思考《出埃及记》的神学教义

归根结底，《出埃及记》不仅是好的文学作品或一个对历史事件的记录，它还向读者揭示了神。虔诚的犹太教徒和基督徒读者相信，这部书是上帝向他的子民的自我揭示。虽然是由属人的作者写作的，根本上是神对自己的性质进行了描述，对自己在这个世界中的行动进行了解释。犹太传统已经通过断言《托拉》——它包括了《出埃及记》——“使手不洁”<sup>①</sup>承认了这一点，同时，基督教神学普遍认可它的正典地位。下面的问题帮助

---

<sup>①</sup> 这个术语对那些不熟悉这样一个观念的基督徒来说是奇怪的：人类因为与圣物接触而在仪式方面变得不洁净。换言之，正是此书的圣洁性使得碰过这个包括了《出埃及记》的书卷的人变得不洁净。想要更多了解的读者可参考以下著作：Roger Beckwith, *The Old Testament Canon in the New Testament Church* (London: SPCK, 1985), 第 17, 34, 39, 85-86, 278-81 页。



## 怎样阅读《出埃及记》

读者理解在文本中神如何使人们知道他的在场。

问题八：《出埃及记》如何描写神？《出埃及记》讲述的是以色列人从埃及的奴役下获得解放、接受将要管理这个新兴国家的律法以及建造会幕的故事（历史）。人们的阅读不是必须深入到认识到这一点的程度：解放、律法以及会幕都是神的行动的结果，他从埃及拯救了他的子民，给了他们律法，命令他们建造会幕。我们清楚地看到，《出埃及记》对神的描述大部分是通过对他在这个世界的行动的叙述。因此，一种出埃及神学将承认《出埃及记》是对它所叙述的历史事件的含义的一个神圣解释。

但是《出埃及记》告诉读者的不仅仅是神的行动，它还描述了神的性质。当然，在他的行动和性质之间没有根本的分界。当他分开红海之水，以色列人认识到神是强大的、有力的和荣耀的。通常，《出埃及记》通过使用隐喻来描绘神。隐喻通过将他与他的子民的经历进行对比告诉人们神是怎样的。例如，也是在过红海之后，摩西称神为一个“战士”（出 15:3）。敏锐的读者将不仅注意书中对神的行动的叙述，而且注意用来描述他是谁的那些隐喻。

问题九：《出埃及记》如何描写神与他的子民的关系？我们从《创世记》得知，只有一个神，所有其他的东西（精神性的，无生命的，人类，动物）都是他的创造物，他创造了一切。《创世记》1-2 更进一步地提出，尽管上帝爱他所有的创造物，但是人类占据了一种特殊的位置。

大多数神学家同意，神本质上、本身是自足的。当启示从旧



约进展到新约时,神的三位一体的本性变得愈加清楚。神是一,但是他存在于三个位格中。神学家们因此谈到这样一个事实:神并不需要他的创造物(这个教义被称为神的自在)。

尽管肯定神不依赖于他的创造物在神学上是重要的,这样一个神学断言有时会导致一种关于神的冰冷的、与个人无关的、缺乏激情的观点。换句话说,会导致圣经描述与像《出埃及记》这样的一部作品呈现给读者的印象之间的完全对立。圣经,包括《出埃及记》,对神的描述从来不是抽象的,而是总是在关系之中进行的。实际上,《出埃及记》的故事是对这样一个神的记述:他已经把自己和他的子民结合在一种关系之中(立约的关系),因此他把他们从所受的奴役下解放出来,使他们通过他的律法和会幕知道他的在场。神的根本的关系性本性也通过书中的各种隐喻传达给我们。例如,战士暗示了军队;它不仅仅是一个抽象概念。在阅读《出埃及记》的时候,保持对圣经神学的这个重要方面的敏感性是重要的。

问题十:《出埃及记》如何与圣经整体相符合?一方面,将《出埃及记》的研究限制在这部作品自身范围之内可能会使我们的工作更容易些。话虽如此,正如我们已经看到的,《出埃及记》是一个范围更大的文学整体即五经的一部分。尽管在《创世记》50与《出埃及记》1之间有一个年代的中断,毫无疑问《出埃及记》是在接续《创世记》中结束了的那个故事。《创世记》的结尾预示了《出埃及记》的故事,当约瑟临死前对他的兄弟说出这句话的时候:“神必定看顾你们,领你们从这地上去,到他起誓所应许给亚伯拉罕、以撒、雅各之地”(创 50:24)。以同样的



## 怎样阅读《出埃及记》

方式,这个故事在《利未记》、《民数记》和《申命记》中继续。毕竟,《出埃及记》的开头为我们讲述了摩西的出生,而《申命记》34 讲了他的死。

然而,像《创世记》一样,《申命记》的结尾同样预示了故事的继续。摩西死了,但是上帝的子民仍然没有渡过约旦河。如果上帝的应许是真的,那么这个故事将在未来继续,而它的确在《约书亚记》中得到继续。

的确,《出埃及记》是神拯救他的子民的故事的一个重要组成部分,这个故事从《创世记》一直延伸到新约。圣经正典是由许多作品组成的,这些作品有着不同的重点,对于我们认识神以及我们与他的关系也有着不同的作用。然而,既然教会承认这个多部作品的汇集是正典,这就要求我们在整部圣经的语境中阅读每个单独的作品。虽然在随后的讨论中我们会始终将圣经启示的这种有机性质记在心里,它却是第十至十二章特别关注的对象。

问题十一:《出埃及记》中今天仍然有神学规范力的内容是什么?《出埃及记》记述了神在遥远的过去所做的工作,那个时代至少对我们来说是遥远的。我们生活的时代距书中事件的时代有三千多年之久。最具有特殊意义的是,耶稣基督的生、死和复活——救赎历史的高潮时刻——就发生在我们的时代与出埃及那一代人之间。因此,我们不能想当然地认为《出埃及记》的神学或律法在今天仍然具有重大的意义。神,那个战士,在红海摧毁了埃及军队;今天神仍借助于人类的军队进行战斗吗?《出埃及记》的最后十五章描写了会幕的建造,而今天根本没有





会幕。

另一方面,耶稣本人的教导使我们期待在《出埃及记》和今天之间有重大的连续性。根据基督的这个声明,即他来不是“废掉摩西的律法”(太 5:17),或者摩西的律法预言了他的到来(路 24:25 - 27, 44 - 48),我们知道《出埃及记》对我们今天的神学和实践仍然是有重要性的。后面几章将考察《出埃及记》在哪些方面继续了它在我们思想和行为中的重要性。

原则四:思考你的处境,你所生活的社会的处境,全球的处境

前一个问题(问题十一)开始了一个转换:从试图理解这部书的含义向领会它的持续的意义。虽然在我们今天的生活与摩西时代之间存在一个巨大的时间上的鸿沟,这部书与今天仍然是相关的。像前面一样,我们在这里只是提出问题,对这些问题的探讨将在后面进行。

问题十二:我与《出埃及记》中的事件的救赎史角度的关系是怎样的? 圣经故事是对神寻求恢复他与人类破裂的关系的记述。虽然在上帝与人类相互影响的方式中有连续性,但是同样有变化。救赎这出戏剧中最富于戏剧性的时刻是耶稣的死和复活。新约的读者懂得,这些行动激起了我们与上帝关系的巨大转变。旧约很大程度上已经由耶稣应验了。我们可以以献祭为例做一考虑。新约告诉我们,基督是最后的献祭,因此动物献祭不再必要(来 10:1 - 18)。旧约献祭预言了基督的献身。基督徒非但不认为旧约的这一段是不合时宜的,而且今天他们以一



## 怎样阅读《出埃及记》

种不同的方式阅读和应用它们。<sup>①</sup>

从一个不同的角度处理这个主题,我们还必须清楚,应用《出埃及记》于我们的生活,不仅仅是继续它所肯定的那些实践以及不做它所禁止的行为。我们还必须问自己,一段内容是以完全相同的方式继续它的意义还是并非如此。稍后将会考虑的问题包括:(1)上帝把以色列人从埃及的奴役下解救出来,这对今天被奴役和迫害的人们来说是希望的信息吗?(2)基督徒必需遵守约书中的律法(出 19 - 24)吗?(3)关于会幕的指示对我们对上帝在场的理解仍然具有重要意义吗?

问题十三:关于如何以一种使神悦纳的方式思考和行为的问题,我能从《出埃及记》学到什么?这个问题是前一部分的继续,因为《出埃及记》的基督徒读者不得不去考虑这部书的事件和教导与他们当前处境之间的救赎历史方面的距离。但是当我们寻求将这部著作应用于我们的生活时,另外的一些事项也必须考虑。首先,我们必须承认,在《出埃及记》中有两种主要的文学类型,叙述和律法。这两种文学类型都引起文本的继续有效性的特殊问题。例如,就叙述这种类型来说,我们必须始终小心翼翼地区别文本所描述的行为与它赞成或不赞成的行为。辨认这些区别经常是困难的,因为希伯来叙述很少对它的人物的行为武断地发表意见,较之告知,它更喜欢展示。我们经常不得不通过诉诸圣经的一个教诲的部分判断一个人物的行为是否公

<sup>①</sup> Tremper Longman III, *Immanuel in Our Place* (Phillipsburg, N. J. : P & R, 2001), pp. 75 - 116.



义。例如,接生婆的“谎言”(出1)公不公平呢?圣经赞同她们说谎吗?这个故事对我们的生活有什么暗示?它帮助我们辨别可以拒绝说出真相或可以无条件地说谎的处境吗?这样的一些问题有必要在后面加以处理。

就律法这种类型来说,问题就变成了连续性的问题。当我们阅读新约的时候,某些律法规定似乎已经显然不再有效。献祭、圣战以及建造会幕就是三个例子。另一方面,很少有人会质疑不可杀人诫命的继续有效性。我们如何才能区分呢?一条像守安息日律法这样的命令是不是仍然有效呢?这些问题同样在后面进行处理。

问题十四:怎样才能避免将自己的观点强加于《出埃及记》?《出埃及记》不仅仅是它的属人作者的信息,也是上帝的道。信徒们想要倾听上帝的道。然而,很容易出现在阅读的过程中将我们自己的观点强加给作品的危险。认为在阅读圣经的时候我们可以很容易超越自己有限的观察和私利是愚蠢的。虽然如此,并非注定我们只能以一种歪曲它的信息的方式读它。提出下面的原则正是为了在这方面有所帮助:

1. 阅读的时候要祈祷。请求上帝在你阅读他的道的过程中向你揭示他自己,以免你将自己的看法强加给文本。祈祷没有魔力,上帝也没有许诺把我们带到一种对他的道的准确无误的解释。虽然如此,祈祷使我们具有一种顺从上帝的恰当态度。

2. 认识到问题。意识到我们可能把自己的观点强加给文本,这是避免犯这样的错误的一个重要步骤。要检查你的解释,问自己为什么你要那样解释它。



3. 读其他人的解释。如果你正在阅读这本书,你显然愿意这样做,注释在这方面是尤其有帮助的。由于这个原因,我在本书的结尾包括了一个关于《出埃及记》的注释的指南(附录二)。

### 解释问题的摘要

1. 《出埃及记》是何种作品?
2. 古代希伯来人怎样讲故事?
3. 《出埃及记》是由一个作者一次写成的吗?
4. 关于《出埃及记》,我们能从类似的古代近东文学作品得到哪些知识或启发?
5. 《出埃及记》写于什么时间?
6. 关于过去,《出埃及记》告诉了我们一些什么?
7. 我们关于古代近东的知识能够帮助我们理解《出埃及记》吗?
8. 《出埃及记》如何描写神?
9. 《出埃及记》如何描写神与他的子民的关系?
10. 《出埃及记》如何与圣经整体相符合?
11. 《出埃及记》中今天仍然有神学规范力的内容是什么?
12. 我与《出埃及记》中的事件的救赎史角度的关系是怎样的?
13. 关于如何以一种使神悦纳的方式思考和行为的问题,我能从《出埃及记》学到什么?
14. 怎样才能避免将自己的观点强加于《出埃及记》?



### 扩展阅读材料

Fee, Gordon, and Douglas Stuart. *How to Read the Bible for All It's Worth* (《如何阅读圣经以取其所有价值》). 3rd ed. Grand Rapids: Zondervan, 2003.

Firth, David, and Jamie A. Grant, eds. *Words and the Word: Explorations in Biblical Interpretation and Literary Theory* (《词语与道: 圣经解释及文学理论探索》). Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2008.

Klein, William W., Craig L. Blomberg and Robert L. Hubbard Jr. *Introduction to Biblical Interpretation* (《圣经解释导论》). 2nd ed. Nashville: Thomas Nelson, 2004.

Longman, Tremper, III. *How to Read Genesis* (《怎样阅读〈创世记〉》). Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2005.

Longman III, Tremper. *Reading the Bible with Heart and Mind* (《心脑并用读圣经》). Colorado Springs, Colo.: NavPress, 1997.



## 第二部分 把《出埃及记》 当作文学作品阅读

### 第二章 《出埃及记》的形式

让我们从探究《出埃及记》的文学特点尤其是体裁、提纲和风格开始。圣经作者对于如何传达他们的信息及那些信息的内容是非常注意的。为了充分把握这本书,我们必须研究作者的讲述策略。下面一章集中关注《出埃及记》的最终形式,而不考虑这部书如何成为现在的形式的问题。本书后面的附录一提出了这部书成书历史的问题。虽然我们不否认成书历史的重要性,分析这部书最终的形式——教会承认为基督徒信仰和实践的权威的那个形式——同样是重要的。



## 《出埃及记》的体裁

作者们通常并不创造全新的形式,而是使用读者们已经知道的文学类型,否则读者就会不知道如何解释他所写的东西。这种情况下,文学体裁就像语言,二者都是作者和读者共享的代码。如果一个作者使用了一个先前无人知道的词,或者以一种全新的方式使用了一个词但是又不加解释,读者就会不知道它的含义是什么。同样,如果作者创造了一种全新的写作方式,读者就会不知道如何阅读那部作品。体裁向读者发出信号,告诉读者如何理解书上所写的词句;它们触发了一种阅读策略。某个作品是一个虚构还是历史?是一个寓言还是一个历险故事?对一个作品的体裁的误解或曲解会歪曲它所传达的信息。

《出埃及记》是何种作品呢?一个传奇,一部历史,一个寓言,一部法律著作,还是什么其他的?

读《出埃及记》的开头后最自然的反应是:它在讲过去的事情。换句话说,这部书似乎是一部历史著作。的确,有些学者(最小程度论者,参看第五章)主张这部书是一部小说化的历史著作,但是即使是他们,也都同意作者想要读者将这部书理解为一部历史著作。他们相信,一群在波斯或希腊化时期迁徙到巴勒斯坦的移民,在通过制造出这样一个印象来提出对这片土地的神圣权利:上帝已经将这片土地赐予了他们的先人。

我的观点是,存在一种相当普遍的理解,认为《出埃及记》某种形式上是一部历史著作。分歧在于这段历史是否真实。这个问题将在第五和第六章进行讨论。



然而,体裁的讨论如果仅仅停留在称它为一部历史著作就容易误导人。历史体裁是由讲述发生在时空中的真实事件的关注统一起来的,但是稍加思考我们就能认识到,历史的记述与那些事件本身是不完全相同的。历史作品是对那些事件的文字呈现,就像一幅肖像画是对一个人的呈现一样。<sup>①</sup>不同的画家可以表现同一个人,虽然可以说他们都忠实于对象,他们的呈现却很可能完全不同,这依赖于画家的风格、他们关注的不同方面以及被他们与那个人联系起来的情绪等因素。

在历史著作中呈现过去的事件,涉及挑选和解释。作者们不能够报告一个事件的每一个细节,而是必须选择性地只将那些对他们试图传达的信息具有重要性的包括在内。一个历史事件的呈现受到作者采用的解释镜头的影响。

因此我们必须问:《出埃及记》的目的是什么?作者试图传达的信息是什么?正如我们在上面提到的,这部书是关于以色列的建国的。它解释了以色列人如何从埃及的奴役下获得解放,如何被给予作为宪法的律法以及公共的敬拜场所。对这些事件的这个特殊的描述,更进一步的意图在于表明所有这些都是神的恩赐,是圣恩的一个行动。因此,所选择的事件以及它们借以被描述的那些解释镜头,就服务于这样的目的:显示神在使以色列形成为国家的那些事件中的作用。对于总体而言的体裁的这样一种理解,将会影响我们在下一部分给出的这部书的大

<sup>①</sup> 参看:V. P. Long, *The Art of Biblical History* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 第63-68页。





纲的形式。

根据我们对作者意图的识别,我们能够进一步指明《出埃及记》的体裁。不同类型的历史有着不同的侧重点,如军事史,法律史,经济史或文学史。我愿意将《出埃及记》(以及圣经当中的其他类似作品)看做一部神学史,它集中关注神与以色列的关系,而且包括神的自我揭示。这并不意味着其中没有对战争、政治和经济活动的记述,而是它们是服务于神学目的的。

最后,尽管我相信将《出埃及记》称为一部总体上的神学史是正确的,这部书同样结合了其他的文学体裁。最显著的是,《出埃及记》包括了一个很长的关于律法的部分。我们将在第八章讨论作为一种体裁的律法,但是在这里,我们应该注意它是如何被整合进书中所呈现的历史过程的。另外一个重要体裁是歌(song),它具有诗歌的形式(出15)。虽然篇幅不允许我们讨论希伯来诗歌的传统手法,但是有兴趣的读者可以参考这个丛书中的前几部著作的适当部分。<sup>①</sup>

### 《出埃及记》的提纲

脑子里有一部书的提纲能够帮助读者对这部书有一个总体的把握。一部著作的结构可以有不止一种建构方式。例如,有些学者<sup>②</sup>为《出埃及记》提出了一个以地点为基础的大纲:

---

<sup>①</sup> Tremper Longman III, *How to Read Psalms* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1987), 第89-94页;同一作者, *How to Read Proverbs* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002), 第37-46页。

<sup>②</sup> 如:J. I. Durham, *Exodus* (Waco, Tex.: Word, 1987)。



- I. 以色列人在埃及(1:1 - 13:16)
- II. 以色列人在旷野(13:17 - 18:27)
- III. 以色列人在西奈山(19:1 - 40:38)

本书将遵循一个略有不同的大纲,它以《出埃及记》的内容以及三个主要的主题为基础:解救,律法,神的在场。

- I. 神从埃及人的奴役下解救以色列人(1 - 18)
- II. 神给以色列人律法(19 - 24)
- III. 神命令以色列建造会幕(25 - 40)

也请注意这个提纲如何强调了《出埃及记》的一个在上文曾提到过的特征:神的主动。是神解救了以色列人,给了他们律法,从而将他们规定为一个民族,指导他们建造会幕,使他们知道他就在他们中间。第七至第九章在阐述这部作品的内容时将遵循这个提纲。

### 《出埃及记》的风格

在讨论体裁的部分,我们曾指出,这部书是穿插着律法的神学史。实际上,有时律法和叙述是互相穿插的。《出埃及记》12是一个合适的例子,在那里,逾越节事件也是未来要遵守这个每年一次的节期的命令。

神学史在一种叙述的形式中给出,敏锐的读者会留心希伯来叙述风格的传统手法,包括情节、人物塑造和背景。正如老资格的现代圣经文学研究的专家 Robert Alter 所说,“谨记希伯来陈述模式的特点是重要的,因为那会有助于我们知道从哪里寻



找它对意义的揭示。<sup>①</sup>”当然，根据情节的整体解释书中的任一单独的段落是重要的。故事的情节是由一个叙述者呈现的。希伯来叙述的一个典型的特点是，故事由一个不具名的、全知的第三人称叙述者讲述。如果摩西是那个作者（或作者之一），他并没有从第一人称的角度说话。无论如何，这部书（以及五经）并没有指出作者的姓名。第三人称的、全知的叙述者的使用给我们这样一个印象：这个故事就是由神讲述的。

正是叙述者使我们能够洞察人物的生活。当然，在叙述者背后的是作者。但是无论我们如何描述它的特征，重要的仍然是我们能够知道的只能是告诉我们的东西。例如，叙述者从未提到法老的名字（一个稍后讨论的问题）。当我们注意到这一点的时候，我们应该问为什么吗？这怎样影响了我们对这个人物的看法？

研究《出埃及记》的时候，我们也应该注意另外两个特点，希伯来叙述风格的研究者们认为它们是非常重要的。首先，应该予以特别注意的是讲话。情节的推进经常不是借助于对事件的描述而是借助于讲话。实际上，一个主要的兴趣点是在人物对事件的反应中，这通过他们的讲话揭示出来。例如，我们可以注意到《出埃及记》1:15 - 19 报告法老与希伯来人的接生婆之间的对话的那个简短段落。那个对话胜过叙述。法老的话给他打上了无情和愚蠢的标记，而接生婆给人的印象却是聪明、勇敢

---

<sup>①</sup> Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981), p. 64.



的。

希伯来叙述第二个应该指出的重要特征是它的缄默。叙述者很少给出人物的动机。当文本给出动机的时候,通常是由人物自己说出的,读者只能自己猜想人物说的是不是真话。为了说明这一点,让我们看一看金牛犊事件。摩西从山上——他已经在那里接受了律法——下来,却发现以色列人正在亚伦的带领下敬拜一个金牛犊偶像。叙述者并没有告诉我们为什么亚伦允许了这样的做法,而是叙述了他对摩西的回答。“这百姓专于作恶,是你知道的。他们对我说:‘你为我们作神像,可以在我们前面引路,因为领我们出埃及地的那个摩西,我们不知道他遭了什么事。’我对他们说:‘凡有金环的可以摘下来’,他们就给了我,我就把金环扔在火中,这牛犊便出来了!”(出 32:22 - 24)。叙述者对这个自我评价既未肯定也未否定。读者不得不自己判断它是否可信。但是在把首饰扔进火中之后金牛犊突然从火中出现的说法是如此难以置信,为亚伦的回答打上了一个巨大的问号。

事实上,叙述者很少说明动机和描写动作的做法,使读者能够进一步深入到故事当中,它引起的问题会使我们更加仔细地阅读文本。

希伯来叙述风格的这些一般性特点影响了我们对故事的接受。在后面的部分,我们将不时地重新关注这些手法,同时更详细地指出叙述和律法当中的希伯来风格的要点。



### 阅读原则

1. 确定就它的成书历史文本为我们指示了些什么。《出埃及记》如何形成它最终的形式(参看附录一)?
2. 不论就第一个问题得出了什么结论,解释者应该将文本的最终形式视为一个整体。
3. 辨认这部书的体裁。
4. 确定这部书的提纲。
5. 对这部书的文学风格保持敏感。

### 扩展阅读材料

Alter, Robert. *The Art of Biblical Narrative*(《圣经叙述的艺术》). New York: Basic Books, 1981.

Baroody, W. G., and W. F. Gentrup. "Exodus, Leviticus, Numbers, and Deuteronomy," pp. 121 - 36. In *The Complete Literary Guide to the Bible*(《圣经文学完全手册》), edited by Leland Ryken and Tremper Longman III. Grand Rapids: Zondervan, 1993.

Berlin, Adele. *A Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*(《圣经叙述的诗学与解释》). Sheffield: Almond, 1983.

Fokkelman, J. P. "Exodus," pp. 56 - 65. In *The Literary Guide to the Bible*(《圣经文学指南》), edited by R. Alter and F. Kermode. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.



Longman, Tremper, III. *A Literary Approach to Biblical Interpretation*(《圣经解释的一种文学进路》). Grand Rapids: Zondervan, 1987.

Sternberg, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative*(《圣经叙述的诗学研究》). Bloomington: Indiana University Press, 1985.

### 第三章 《出埃及记》的叙述结构： 神的在场、立约、奴役

《出埃及记》是一部神学史。也就是说,它叙述了过去真实发生的事情,然而它的叙述方式为人们呈现了一个引人注目的神的形象。不过,神的这个形象并不是抽象的。毋宁说,对他的描绘总是在与他的子民的关系中进行的。《出埃及记》的作者不仅仅是一个神学家或史学家,他是一个极其高明的故事讲述者,他利用了他的时代的文学手法(参看第一章)对上帝与他的子民的交互影响进行了激动人心的叙述。

《出埃及记》没有将彼此只是具有松散联系的孤立的传统汇集起来,人们可能会从这部书是故事、诗歌、礼拜仪式和律法的混合的事实中得到这样一种印象。许多重要的主题为这部书提供了一个全面的叙述结构(情节)。看清这个叙述结构对发展一个关于《出埃及记》的阅读策略是有帮助的。

我相信,不只有一个主题能够帮助我们理解这部书的叙述结构。即便如此,强调最重要的那一个也是有可能的,因为它是



这部书最显而易见和无所不在的主题。那个主题简单地说是神的在场。让我们记住这一点，然后从说明显示神在以色列人中从缺席到在场的变化的情节开始本章的讨论。

与这个主题联系着的是立约的主题。实际上，与其说立约是第二主题，不如说它更是神用来解释他与以色列关系的性质的比喻性的传达工具。简而言之，约是神为什么选择与以色列人同在的原因。然而，通过对它进行单独处理，我们能够更加有效地表明它对这本书的重要性。

此外，这部书的第三个主题与奴役有关。在这部书的一开始，以色列人是处在埃及人的奴役之下；而在书的结尾，他们仍然处在被束缚的状态，但是这时是顺服于耶和华这个仁慈的奴隶主。我们将以一个对奴役主题的阐释作为本章的结束。

### 从不在场到在场

《创世记》结束的时候，与神立约的那个家族从应许之地迦南迁到了埃及。雅各及其诸子带领这个家族的所有成员，为了逃避饥荒来到埃及，神允许他们在那里繁盛。在神助之下，约瑟指挥埃及度过了那场毁灭性的饥荒，他从奴隶高升为这个国家位高权重的官员。因约瑟的缘故，埃及法老让他们定居在歌珊地，他们可以在那里牧养牲畜。

天上的沉默：以色列被奴役。出埃及的情节开始之前已经几百年过去了，所以书中就这个家族早先迁往埃及的那段历史对读者作了提醒（出 1:1-5）。有趣的是，直到《出埃及记》第一章结束的时候神才被提到。一开始的十四节描述了以色列人的





## 怎样阅读《出埃及记》

人口如何得到极大增长以至于对埃及构成了威胁，迫使法老下令使以色列人为奴隶，并杀死他们的男孩。

值得注意的是，书中并没有给出以色列人命运的这个陡然坠落的神学原因。不像圣经中的许多其他地方，以色列人的苦难并不是建立在他们的罪的基础上。实际上没有任何解释。尽管如此，我们应谨慎，不要对这个断裂做过分诠释。尽管认为以色列偏离了对真正的神的忠诚的观点具有某些吸引力，由于在圣经中缺乏任何表明那个意思的说法，我们必须悬置对原因的判断。《约伯记》，还有其他的一些文本，将会告诫我们不要在罪和苦难之间简单画等号。此外，我们还应注意，在将他们从奴役下解救出来之前，神并没有要求以色列悔改。

虽然如此，这部书的开篇缺乏对神的提及仍然是值得注意的，而当神第一次被提到，是与敬畏神的以色列人的接生婆而不是整个以色列社会联结在一起（出 1:15 - 22）。即使神对那两个接生婆是好的，以色列人仍然被奴役，他们的男婴也仍然被杀死，不管那两个接生婆的勇敢行为救了多少人。

甚至在摩西出生的戏剧性故事（出 2:1 - 10）当中，神依然奇怪地不在场，至少表面上如此。当然，摩西不仅幸免，而且在法老的宫里被抚养长大，并且由他自己的母亲哺育，这是具有讽刺意味的。那个文本必定是想要我们看到这些事件背后的神意的支配。虽然如此，我们必须承认，神并没有明白地出现在文本中。

在摩西杀死一个残酷地对待以色列苦工的埃及人的情节中同样如此（出 2:11 - 24）。在这个事件过程中，神在哪儿呢？摩





西被迫逃离，与米甸人一起住在旷野里。

神向摩西显现。直到此时，神似乎一直奇怪地在他的子民那里缺席。然而，转折点终于在第二章的结尾出现了：

过了多年，埃及王死了。以色列人因作苦工，就叹息哀求，他们的哀声达于神。神听见他们的哀声，就記念他与亚伯拉罕、以撒、雅各所立的约。神向下观看以色列人，知道行动的时刻到了。（出 2:23 - 25）

以色列人呼求哀告。尽管在《士师记》当中以色列人的哭喊代表了他们对自己的罪的悔恨，然而这个文本中明确地指出了，这个哭喊不是悔恨的哭喊，而是痛苦的哭喊。注意，他们的“哀声达于神。”他那时并不在他们中间，而是远离他们。这样才有“他向下观看以色列人。”他们的哭声打动了。他将发起导致与他的子民的亲密关系的行动。我们将在稍后考察他的行动的与约有关的方面。

神没有直接来到埃及的以色列人那里，他在西奈山与摩西会面。在他让埃及的以色列人知道自己的到来之前，他首先使这位以色列人未来的解放者知道自己的到来。他此时此地以燃烧却不被烧毁的荆棘显示了自己（第三章）。跟随故事的进展，我们将会看到，神经常以火和烟的形式表明自己的出现。火能毁灭，也能给予温暖和生命。火不容人不注意，但是也能够遮蔽（与烟一起）它后面的东西。火和烟并非上帝，但是它们代表了他的到场。

在这个决定性的时刻，上帝在他的子民现居之地之外向摩



## 怎样阅读《出埃及记》

西显现,他派摩西给埃及地的以色列人带去信息。摩西是传达神的在和大能的中间人(在出 3:12 神应许摩西他将与他同在),但是神并没有像向摩西显现那样向他的子民显现,直到他们准备离开埃及的时候。并不是说好像他不能在那里出现或行使他的大能。他毕竟是无所不在的,但是他没有使自己的在场明白地显现给以色列人,好像他对摩西所做的那样。相反,神派摩西带给他的子民和法老一个消息。神想要摩西将以色列人带到西奈山,他可以在那里与他们会面,他将在那里以他的大能向他们揭示他的在。

摩西起初不愿意,然后在他的兄长亚伦的帮助下,他回到埃及去完成神给予他的使命。正如前面已经提到的,神此时并没有让以色列人知道他的在场,像他在西奈山对摩西所做的那样。他只通过摩西和亚伦的口对他的子民说话。他甚至没有以火和烟的形式出现。当然,他通过在打击埃及的瘟疫中行使的奇迹使他们知道他的在场。实际上,可能神的在场是十分微妙地通过摩西和亚伦的杖显示出来的,就是在第一个神迹里他们在法老宫殿里丢在地上变成了蛇的杖,就是当他们举起或操纵时就引起了其中的许多瘟疫的杖(出 4:17; 7:9-10, 19, 等等)。其高潮是摩西举起他的杖,红海(芦苇海)海水便一分为二(出 14:16)。甚至在过红海之后,到达西奈山之前,摩西的杖似乎也象征了神的在场,当在出 17 他举起它使以色列人击败亚玛力人的时候。

有趣的是,以色列人一离开埃及,我们就听到这样的说法:白天有一个云柱、夜晚有一个火柱指引他们(出 13:20-22),耶



和华“为他们领路”。当在红海(芦苇海)埃及军队准备进攻他们的时候,云柱还承担着一种在埃及军队和以色列的营盘之间进行防御的作用。尽管这非常有趣,书中没有直接说那是耶和华指引他们,而是说此时指引他们的是“神的使者”(出 14:19 - 20)。虽然如此,很可能这个使者就是“上帝与他的子民同在的具体显示。”<sup>①</sup>

神在西奈山向以色列会众显示。尽管认识到了神在离开埃及以及过红海(芦苇海)的过程中的作用,在另一个重要的意义上,以色列人是在行进到旷野,到达西奈山的时候才与神相遇,并以一种全新的且更加深刻的方式体验他的在场的。实际上,在《出埃及记》余下的部分里,以色列人一直留在西奈山(直到民 10:10)。《出埃及记》19 记录了神与以色列人的会面。在这里,神以一种类似摩西在燃烧的荆棘旁与神相遇的方式向全体以色列人显现。当然,一丛燃烧的荆棘对整个以色列会众就不够了。尽管如此,神仍然是以火和烟的方式向他们显现,虽然规模更大,也更公开。根据《出埃及记》19:18 的描述,“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。”尽管摩西继续担当了神与他的子民之间的中间人,神显然已经以一种新的、引人注目的方式使他的子民认识到他的在场。《出埃及记》的最后一部分讲述了神向以色列人表明他将继续与他们同在的方法的故事。

<sup>①</sup> Peter Enns, *Exodus* (Grand Rapids: Zondervan, 2000), p. 275.



会幕。后面的一些部分(参看第四、九、十二章)会对会幕有极其详细的描述。为了跟随神的在场的叙述主题,在这里我们将仅仅指出,《出埃及记》这个冗长的高潮部分(主要是出25-40)的主要目的,是表明神现在要怎样使他的在场成为以色列社会的一个永久部分。会幕是神在地上的家,是他在他子民中间的居所。虽然会幕以及它的器具整体上显示了神的在场,但是约柜是神的在场的最有力象征。

在神发布建造会幕的命令和他的指示得到履行之间的时间,以色列人由于崇拜金牛犊威胁到了他们自己与神的关系。当摩西带着两块法版从山顶上下来的时候,他把两块法版扔在地上摔碎了,这象征着神与以色列关系的破裂。

以色列人的悖逆使得神是否会与他的子民同在,甚或是否会让他们活下来成了一个真正的问题。神告诉摩西继续领导人民,但是“我自己不同你们上去,因为你们是硬着颈项的百姓,恐怕我在路上把你们灭绝”(出33:3)。神的会幕因此被放在营外,神以云柱的形式使百姓知道他。摩西与神在那里会面,“耶和华与摩西对面说话,好像人与朋友说话一般”(出33:11)。

作为对摩西的求情的回应,神决定伴随以色列民众。他进一步给予了摩西一种史无前例的神圣荣耀的体验。这个重大的事件被描述为摩西站在一个石罅中,看到神经过。这是史无前例的,但是不是一个在神面前的彻底暴露(出33:23,“然后我要将我的手收回,你就得见我的背,却不得见我的面”)。摩西对神的到场的特殊经验被真实地刻在了他的面上,迫使他与百姓在一起的时候必须以帕子遮面(出34:29-34)。



随着危机的过去,由于神现在决定与以色列人同在,会幕就被建造起来。《出埃及记》的高潮是最后一段(出 40:34 - 35),它描写了云彩如何充满了已完工的会幕。当文本描述象征神的在场的云彩如何在白天升起来,引领以色列人穿越旷野,在夜晚变成火一样在黑暗中为他们带路的时候,它预示了后面的著作。

约:我将是你们的神,你们将是我的子民

对约的详尽描述和说明可以在其他的一些地方找到。<sup>①</sup> 约是一个规定双方关系的性质的法律隐喻。最近的研究已经更加精确地确认了约作为一种特殊类型的法律关系,也就是说一种仆从条约的性质。<sup>②</sup> 一个大国与一个比他弱小的国家通过这样一个条约建立某种关系,它的典型特征是,人们能够在其中找到双方关系的详细叙述(有关历史的回顾)、有主权的君主强加于仆从君主的法律、遵守和违背这个法律的奖赏和惩罚、见证者的名单。圣经中神与他的子民立约或重新立约的某些地方,可以完整且清晰地看到这些元素(例如,《申命记》;书 24,撒上 12)。《出埃及记》却不明显是这样。虽然如此,约在书中发挥着一种

---

<sup>①</sup> 如:W. J. Dumbrell, *Covenant and Creation* (Carlisle: Paternoster, 1984); T. E. McComiskey, *The Covenants of Promise: A Theology of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker, 1985); O. P. Robertson, *The Christ of the Covenants* (Phillipsburg, N. J.: P & R, 1980); J. Niehaus, *God at Sinai* (Grand Rapids: Zondervan, 1995).

<sup>②</sup> 例如,可注意以下著作:M. G. Kline, *Treaty of the Great King* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963); D. J. McCarthy, *Old Testament Covenant: A Survey of Current Opinions*, 2nd ed. (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1978).



## 怎样阅读《出埃及记》

主要的作用。这并不令人惊讶,因为在这部书核心的地方神与他的子民立了约(出 19 - 24)。我们无意在这里充分展开这个主题,我们想要做的是提醒读者注意立约在上文阐述的从神的不在场到在场的发展的主题中所起的作用。

在《出埃及记》的一开始,我们听到以色列人繁衍众多(出 1:6 - 10)。以色列膨胀的人口使我们想起亚伯拉罕的约及其神圣应许:“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”(创 12:2 - 3)。当这些应许在族长时期的叙述中讨论的时候,这一点变得非常清楚:大规模的人口对于它们的应验是必不可少的。例如,当神到来并再次向亚伯拉罕保证要实现他的应许的时候,他重申那个约并宣布:“你向天观看,数算众星,能数得过来吗?你的后裔将要如此”(创 15:5)。因此,以色列人增长到如此地步暗示了那个约应验的条件已经成熟。

实际上,在《创世记》15 对约的重申中,神已经预言了存在于《出埃及记》1 中的条件:“你的后裔必寄居别人的地,又服侍那地的人,那地的人要苦待他们四百年。但是他们所服侍的那国,我要惩罚,后来他们必带着许多财物从那里出来”(创 15:13 - 14)。在《出埃及记》的一开始,以色列人在异国被奴役。下一步就是解救他们了!

因此,我们不应对叙述者引用亚伯拉罕之约作为上帝的解救意图背后的动机力感到惊讶:“神听见他们的哀声,就記念他与亚伯拉罕、以撒、雅各所立的约。神向下观看以色列人,知道行动的时刻到了”(出 2:24 - 25;也可参看出 3:7 - 8, 16 - 22,



13:5, 11)。因此,以色列人离开埃及的故事(出 1 - 18)将神与亚伯拉罕所立之约置于其核心,在这个约当中神应许了作以色列的神,而以色列人将成为他的子民。从约的角度理解,出埃及的目的在于将神的子民带回到应许之地,并使其成为享有与神的特殊关系的“大国”。

紧接着的部分叙述了神与以色列的一种新的立约关系。这个由摩西做中间人的约并没有代替更早与亚伯拉罕所立之约。它现在建立并维持了神与以色列之间的一种关系,按照 P. Williamson 的说法,“西奈山之约清楚地说明了耶和华想要以色列成为什么样的国家。”<sup>①</sup>

这个国家将是神“特别珍爱的”(出 19:5),这暗示了一种亲密的关系。但是,与这个约联系着的当然既有义务也有特权。毕竟,它们将会是对诸国的祝福(在亚伯拉罕之约的履行中同样如此)。通过说以色列将成为一个“祭司的国度,圣洁的国民”(出 19:6),《出埃及记》表达了这个视野更加广阔的使命。构成了《出埃及记》19 - 24 的主体的律法,因此是一个约的律法,向他们表明如何成为圣洁的。无怪乎会有这些情节:摩西献上祭品,以色列人举行盛宴,以确认这个契约关系(出 24);血洒在祭坛和百姓身上,表明这个约的双边性质。

然后,正如我们已经在上文看到的,当这个约在西奈山被批准以后,神以更加直接的方式向以色列人显现。我们已经看到,

---

<sup>①</sup> P. Williamson, “Covenant,” in *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, ed. T. Desmond Alexander and David W. Baker (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003), 第 150 页。整篇文章关于五经中的约的讨论都是有启发意义的。



这个亲密的关系以及神继续与以色列同在的意图由于以色列人拜金牛犊从而违反了约而受到威胁。摩西摔碎法版生动、有力地表明了以色列人违反律法如何导致了他们与神的关系的破裂。

然而摩西代他们求情，神重新建立了与他们的关系。代表神的在场的会幕因此得以建造。安息日在关于会幕的叙述中的角色非常可能指向那个建筑与约有关的性质。毕竟，那个约是摩西的约的标记(出 32:13)，关于安息日的指示结束了建造会幕的指示(出 31:12 - 18)，开始了对它的实际建造的记述。<sup>①</sup>或许对会幕和约之间的这个关系更加明显的是这个事实：在前者当中关注的焦点是那个柜子——通常被称为约柜(或它的同义词“法柜”，参看出 25:22)，盛放十诫法版的地方。

概括地说，约对《出埃及记》具有举足轻重的意义，并且与神的在场这第一个主题紧密地联系着。我们已经看到，神之所以走向被奴役的以色列，是以与亚伯拉罕所立之约为基础的，当他解救他们摆脱了这个奴役之后，他开始与他们建立一个以这个更早的族长之约为基础的新的约。这个新的约使以色列必须受他们的神的约束。为了维持与神的特殊关系，它要求以色列服从那个约中提出的律法。这把我们带到要在本章探讨的第三个也是最后一个主题：从埃及人的奴隶到耶和华的奴隶。

---

<sup>①</sup> 参看：Williamson, “Covenant,” 第 151 - 52 页，引用 W. J. Dumbrell, *Covenant and Creation*.





## 从埃及人的奴隶到耶和华的奴隶

我们的最后一个主题是束缚或奴役。这个主题与书中的其他主题相互影响,但是对它进行单独考虑是有启发意义的。既然我们已经将上帝的在场和立约作为这本书的重要思想进行了考察,我们对这个主题的概括就可以简洁一些。

在这本书开篇的时候,以色列人被法老所奴役。这是一个压迫者的形象,他把以色列人变成奴隶,让他们建造比东和兰塞两座城(出 1:11)。他对以色列人不断增长的人口感到恐惧,所以命令处死他们的男孩。法老是一个邪恶暴君的典型:强大、残酷,似乎无人可以挑战。

神从这个属人的君王的手中解救了以色列人。但是他使他们的从奴役走向了自由吗?是的,如果那个自由被理解为不再受埃及人的压迫,但是他们并没有进入到自主的个人的新处境。他们从埃及的奴役下解放出来,却成为神的仆人。<sup>①</sup>

正如我们在上文看到的,约规定并维护了神这个天上的君王与他的仆人以色列的关系。约书(出 19 - 24)呈现了这个天上的君王给他的子民的律法。他们必须遵守它们。此外,他们被命令侍奉他们的神。

这最后一点将我们带到一个有趣的变化,希伯来单词(aboda 在《出埃及记》中的用法的变化。这个词在英语当中的

---

<sup>①</sup> 我的编辑朋友 Dan Reid 喜欢这样表达:它是一个从疲倦到感恩赞(从 tedium 到 Te Deum)的发展。我要感谢 Dan 提醒了我注意这个主题在《出埃及记》中的出现。



## 怎样阅读《出埃及记》

基本含义有点像“工作”。在书的一开始,这个词被用来描述以色列人被迫为埃及人做的苦工。实际上,在《出埃及记》1:14, 2:23, 5:9, 11, 6:6, 9 中,也可以将其理解为“苦役”。然而,同一个词在《出埃及记》12:25-26, 13:5, 27:19, 30:16, 35:24, 36:1, 3, 5, 39:32, 42 中也被用来指上帝要求的工作。因此,尽管在一种真实的意义上说出埃及是从奴役走向自由——这里自由意味着摆脱一种残酷的压迫——是恰当的,将出埃及更加谨慎地描述为是从一个主人到另一个主人的转变也是正确的。新主人将他的臣民的最大利益挂在心上,真正的自由是在侍奉神中找到的。Fretheim 很好地说明了这个主题:“《出埃及记》从被奴役进展到敬拜,从以色列受法老的奴役进展到受耶和华的约束。更加特别的是,这本书从被强迫为法老建造城市,进展到人民顺服地、心甘情愿地为建造一个敬拜神的建筑奉献自己的劳动。”<sup>①</sup>

神的在场、立约和奴役是《出埃及记》的三个核心的主题。当然,我们对这些主题的分析并没有穷尽这本书的文学和神学丰富性,但是它使读者感受到这本书的主题的连贯性,帮助我们形成一个阅读这本书的策略。

### 讨论题

1. 如果神是同时遍在的(也就是说,他是无所不在的,参看诗 139),我们怎么能够说在这一章开始的时候他不在以色列人那里?神不在的意思是什么?

<sup>①</sup> Terence E. Fretheim, *Exodus* (Louisville: John Knox, 1991), 第 1 页。



2. 为什么神会用约这样一个政治和法律的词汇作为描述他与他子民的关系的一个主要比喻？

3. 《出埃及记》用来描述神与他子民的关系的另外一些比喻是什么？在圣经中的其他地方还使用了哪些其他的比喻？

4. 本章研究的三个主题只是三个最突出的主题,还存在其他的主题。你能指出并对它们加以描述吗？

### 扩展阅读材料

Baroody, W. G., and W. F. Gentrup, "Exodus, Leviticus, Numbers, and Deuteronomy," pp. 95 - 107. In *A Complete Literary Guide to the Bible* (《圣经文学完全手册》), ed. Leland Ryken and Tremper Longman III, Grand Rapids: Zondervan, 1993.

Fokkelman, J. P. "Exodus," pp. 56 - 65. In *The Literary Guide to the Bible* (《圣经文学指南》), R. Alter and F. Kermode. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.

Fretheim, Terence E. *Exodus* (《出埃及》). Interpretation. Louisville: John Knox, 1991.

Mann, T. W. *Divine Presence and Guidance in Israelite Traditions: The Typology of Exaltation* (《以色列传统中的神的在场与指引:赞美的类型学》). Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.

Sarna, N. M. *Exploring Exodus: The Origins of Biblical Israel* (《探索出埃及:圣经中的以色列的源起》). New York:



怎样阅读《出埃及记》

---

Schocken, 1996.

Williamson, P. "Covenant," pp. 139 – 55. In *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch* (《旧约辞典:五经》), ed. T. D. Alexander and D. W. Baker. Downers Grove, Ill. : InterVarsity Press, 2003.



## 第三部分 把《出埃及记》当作历史 著作在其历史语境中阅读

在对《出埃及记》体裁的考察中(第二章),我们得出的结论是,这本书是一部神学史,并且作为修饰语的“神学”并没有贬低名词的“历史”。换言之,《出埃及记》的作者(们)想要读者认为所述之事是发生在时空之中的真实事件。当然,作者想要他的读者认为他们的叙述是具有历史真实性的,并不就使它成为真实的。当前的这个部分将探讨《出埃及记》的叙述的历史真实性问题,同时将把这部著作置于其古代近东的背景下。最后,我们会问:这个问题要紧吗?出埃及的事件是否真的发生过,重要吗?



## 第四章 出生传说, 汉谟拉比以及可移动的 神殿:《出埃及记》的古代近东背景

圣经不是在文化真空中写成的。如果人们把圣经对摩西生平的描述当真,他很可能是在一种埃及文化环境中接受教育的,因为他是在法老的宫中长大。以色列民众也许没有接受正式的教育,但是关于生活和宗教信仰的观念当然能够在家庭和以色列人中间感受到。当以色列人在为积货城做苦役的时候(出1:11),他们应该已经注意到关于埃及历史和神祇的雕塑和绘画。埃及人想必也已经把他们的许多法律规定告诉了他们。最后,摩西将带领他们向应许之地进发,那里居住着迦南人,他们也有着与自己与众不同的宗教信仰和文化。作为一个受过教育的人,摩西应该对迦南文化有所了解。相比于埃及文化,那个文化更接近美索不达米亚的思想观念。

反思以色列的文化环境提醒我们,《出埃及记》这部著作最好与关于古代近东的习俗、文化和历史的知识一同理解。我们关于圣经的文化和文学背景的知识,自19世纪对中东的现代考古勘探开始恢复那些社会的语言和文学以来有了巨大的增长。随后的一章将表明关于古代近东资料的知识能够怎样帮助我们理解《出埃及记》。这部著作基本的神学信息不参照这些资料当然也能够得到理解,但是这样的知识能够加深我们对它的领会,使故事更加鲜活,使我们更好地理解在其原初背景下人们是



怎样听它的。

不幸的是，囿于篇幅，我们不能在本章详尽地考察古代近东的背景，只能进行一种例证性的说明。我选择了三个主题：摩西出生的故事，律法和会幕的式样。另外，在第七至九章的讲解中，有时我们已经指向特定文本的古代近东背景。

### 摩西的出生和撒耳根的出生

摩西出生的故事(出 2:1 - 10)是众所周知的。摩西的母亲约基别(出 6:20)在杀死所有以色列男婴的命令的阴影笼罩下生了一个男孩。负责杀死以色列男孩的那两个接生婆总是在孩子出生后晚一些时候才到，这给了约基别行动的时间。她藏了摩西三个月，但是当他渐渐长大难以继续隐藏的时候，她为他编了一个“蒲草篮子”，再涂上一层焦油和树脂。她将婴孩放在篮子里，再将篮子放到尼罗河中。用来指“篮子”的词是 *tebah* 绝非偶然，这个词以其他方式使用只发生在《创世记》6 - 9，用来指挪亚的方舟。尽管二者的尺寸相差如此之大，却都是指漂在水面上载人的东西。在《出埃及记》这一段落中的使用肯定希望唤起读者对挪亚方舟的记忆。两个船都将他们的乘坐者带向安全，它们是神进行仁慈的拯救的工具。

除了《创世记》中的背景，我们还可以看一看这个阿卡德语文献中的有趣的古代近东背景：《撒耳根出生传说》(the Sargon Birth Legend)。<sup>①</sup> 故事的主人公是撒耳根大帝(约公元前 2334 - 2279

<sup>①</sup> 此处有一个方便的译文：B. R. Foster, *Context of Scripture*, vol. 1, ed. W. W. Hallo and K. Lawson Younger (Leiden: Brill, 1997), 第 461 页。



年),尽管它是在另一个后来的同样叫撒耳根(公元前8世纪晚期)的亚述王统治期间写作的。这个文本是自传体的,所以故事是从成年撒耳根的视角讲述的。<sup>①</sup>此时出身卑微的他已经取得了阿卡德帝国的王位。他的出生故事的目的是要表明,尽管他出身不明,但实际上有着高贵的血统。

他的母亲是一个高级女祭司。文本的前提是高级女祭司不应该有孩子(也许除非从王所出)。因此,像摩西的母亲一样,她不能留下她的孩子。由于这个原因,撒耳根说,“她把我放在一个苇草篮子里,用树脂将篮子口封住”(对照出2:3),然后把它放到了河里。篮子顺流而下,直到一个灌溉工 Aqqi 发现了它。他将小撒耳根抚养长大,而后者成为了王。

这两个出生故事之间的相似是显而易见的。二者太相像了,以至于有些人怀疑摩西的故事只是撒耳根故事的一个改写,怀疑二者实际上都只是为这个问题提供答案的民间传说:这些“无名小卒”成为大人物之前出身何处呢?

然而,我们必须首先注意两个故事之间的一个有趣的差别。撒耳根出身高贵,尽管在卑贱的环境中被抚养长大。另一方面,摩西却出生在一个奴隶家庭,但是那个篮子却将他带到一个高贵的家庭。他没有成为一个伟大民族的王,却成为了缔造一个谦卑的民族领袖。

尽管如此,仍然没必要假设两个故事之间有任何直接的联





系。由于确定两个文本年代的困难,很难主张一个故事早于另一个故事,尽管我们自己对于《出埃及记》和撒耳根文本年代的观点实际上暗示前者早于后者。即便如此,二者之间的相似可以更好地通过共同的风俗习惯而不是文学上的借鉴来解释。也就是说,撒耳根母亲和摩西母亲的行为非常可能是符合那时的风俗习惯的。尽管对那种风俗的说明不多,但是它却解释了这种行为。把一个孩子放在篮子里置于河中,这种做法在今天看来也许是奇怪的,但是很可能却是当时那些不能留下孩子却又不想杀死他们的妇女的惯例(在古代,这样的孩子就被交与大自然的力量)。本质上,通过这种行为她们将孩子交托给她们的神来照顾。她们的神将会营救她们的孩子。就约基别的情形来说,摩西不仅活了下来,她还成为了他的乳母(出 2:7 - 10)!

以《撒耳根出生传说》为背景阅读摩西出生的叙述,意义在于使我们对摩西母亲的动机有了额外的洞察。她是在信赖神,他将帮助她渡过难关。结果摩西不仅活了下来,她还被允许抚育他。法老通过杀死所有男婴挫败以色列的命令自身遭到了挫败,以色列未来的拯救者就在他的屋檐下被抚育长大。

### 摩西律法和《汉谟拉比法典》

上帝在西奈山上通过摩西给了以色列律法。律法的基础是写在两块石板上的十诫。从十诫产生出许多条律法,它们是十诫所表达的原则的具体应用。这十条诫命的含义以及它们与判例法的关系将是第八章讨论的核心。在这里我们将考虑这些律法在古代近东的背景。



首先,我们应该清楚,神的子民不是在摩西时代首次听说神对他们的行为的意愿。<sup>①</sup>“不可杀人”的诫命(出 20:5)并不是第一次禁止非法剥夺他人性命。摩西时代之前很久,当该隐杀了他的兄弟亚伯(创 4),神就对他进行了判决。甚至在后来以第七和第九诫为人所知的诫命给出之前,示剑强暴底拿(创 34)和亚伯兰撒谎就都是错误的(创 12:10-20)。十诫的重要性并不在于这些告诫和禁令是首次形成。它的意义更与神的子民从一个家族向一个民族的转变有关。这个民族需要的本质上是一部宪法和正式的法典,十诫和判例法提供的正是这样一个东西。

虽然如此,神的意志的表达从族长和约瑟时期(创 12-50)到摩西及其以后的时期还是有变化的。这种变化的一个引人注目的例子与禁止乱伦的律法有关,它们是“不可奸淫”的诫命(出 20:14)的应用。毕竟,亚伯兰娶了他同父异母的姐妹撒拉(创 20:12),这是一种在《利未记》18:11 和 20:17 中被明确禁止的关系。即便如此,事实仍然是十诫并没有在神对他的子民的意志中引入一种革新。毋宁说,它为这个作为一个整体的民族正式化了这些原则。

但是十诫以及与它们有关的判例法的背景延伸到了神对他自己的子民的愿望的表达之外。有趣的是,神的律法同样在古代近东的法典中找到了一个背景。在对圣经律法和古代近东法

---

<sup>①</sup> Christopher J. H. Wright 认为《创世记》26:4-5 (“都因亚伯拉罕听从我的话,遵守我的吩咐和我的命令、律例、法度”)是一个暗示“律法的基本内容和要点——尽管还未像在西奈山一样详细地给出来——那时原则上能够为亚伯拉罕所理解和遵守”的指征,参看:Christopher J. H. Wright, *Old Testament Ethics for the People of God* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004), 第 283 页。



律的联系进行描述之后,我们将反思二者之间的相似与区别的神学含意。

古代近东法律。《出埃及记》中的律法是建立在摩西与神的关系中的,因此它们的年代被确定为公元前两千年中期。古代近东法律的恢复开始于公元 19 世纪末。今天我们知道正式法典在这个地区的出现不晚于公元前三千年末期。<sup>①</sup>

当摩西在西奈山接受了律法,他不是第一个声称法律是由天上的神所创立的人。我们知道的最早的法典是以苏美尔语写成,它的开始部分是《乌尔娜姆法典》(the Laws of Ur - Nammu, 公元前 2112 - 2095 年)。第二个最古老的法典是《里辟特伊施塔法典》(the laws of Lipit - Ishtar of Isin, 公元前 1934 - 1924 年)。同样早于摩西律法的还有一些以阿卡得语(巴比伦人和亚述人的语言)写成的法典,其中最古老的是《埃什努那法典》(the Law of Eshnunna, 埃什努那是一个被人们与 Tell Asmar 联系起来的城市),大概是由达得沙王(King Dadusha, 约公元前 1800 年)颁布。然而,所有古代法典当中以长度和范围闻名的是汉谟拉比——古巴比伦王朝(约公元前 1750 年)的建立者——法典。我们从竖立在古城西帕尔(Sippar)和巴比伦

---

① 下面的这些文章为古代近东法律的研究提供了有益的背景,而且为进一步的研究提供了很好的参考书目。它们全部来自 J. Sasson 主编的 *Civilizations of the Ancient Near East* (Peabody, Mass.: Hendrikson, 2000): D. Lorton, "Legal and Social Institutions of Pharaonic Egypt," 第 345 - 62 页; S. Greengus, "Legal and Social Institutions of Ancient Mesopotamia," 第 469 - 84 页; H. A. Hoffner Jr., "Legal and Social Institutions of Hittite Anatolia," 第 555 - 69 页; H. Avalos, "Legal and Social Institutions in Canaan and Ancient Israel," 第 615 - 31 页。





(Babylon) 的古代石柱知道这部法典,在许多泥版上也有这部法典的副本。在石柱的顶端描绘了太阳及正义之神沙玛什的形象,他正在将法典授予国王。我们知道的还有后来的亚述时期中期(公元前两千年晚期)和新巴比伦时期(公元前 626 - 539 年)的美索不达米亚法律。

尽管美索不达米亚法律是以色列邻居当中最著名的,也仍然有其他的法律,包括埃及法律和赫梯法律。显然,十诫并不是出现在一个文化真空中。这些法典当中的许多都早于摩西时代。如果说有任何关系的话,《出埃及记》的律法与这些圣经之外的法律有什么样的关系呢?

一般性的相似。当我们对比圣经中的律法,特别是约书(出 19 - 24)的时候,我们不应对发现相似之处感到惊奇。一个国家要存在下去就必须有法律。它们提供的规章制度允许人们在一种相对和平、和谐的环境中生活。相应的惩罚是必需的,这样才能促使公民以一种促进共同体生活的方式行为,即使以牺牲自我利益为代价。除此以外,古代近东的人都相信他们的法律来自天上,这也没有什么不寻常。人们自由地订立一个以获得人民同意的法律为基础的社会契约的思想是现代才有的。当然,这里的区别在于对授予人们法律的神的鉴别是不同的。那时的非以色列人敬拜许多神(多神信仰),但是即使如此,典型的仍然是只有一个神负责以法律维护社会的秩序。例如,在上文中我们指出了正在将法律授予汉谟拉比国王的神被描绘为太阳神沙玛什。人们之所以认为太阳神是合适的,是因为太阳带来光明、驱走黑暗,并且能够以它的热能惩罚作恶者。



认识到圣经律法的许多价值标准同样能够在古代近东法律中发现,可能会更令我们吃惊。古代近东的君主们将自己描绘为关心在自己所统治的土地上建立正义秩序的人。他们突出自己的这一特征:他们是那些无权者的照料者。像旧约中的律法(出 22:22 - 24)一样,他们骄傲地声称他们守护孤儿寡妇以及其他不能照顾自己的人的利益(例如《乌尔娜姆法典》的序言:“孤儿不应被交于有钱人之手;寡妇不应被交于有权有势者之手;只有一个锡克尔的人不应被交于有一个迈纳的人之手。”<sup>①</sup>)。主要的美索不达米亚法典还十分关心对公平交易的规范,所以它们规定了对缺斤短两的商人的惩罚。

一般而言,当我们考虑规定人们交往的一般原则——比如第五到第九诫所表达的原则——的时候,可以说古代近东的法律并不是非常地不同于圣经律法。它们同样有保护父母权威、禁止谋杀、通奸、偷盗和撒谎的法律条文。

然而一个更进一步的相似与法“典”的形式以及那些法律撰写的风格有关。这个相似与这个事实有关:它们根本不是真正的法“典”,如果“典”这个词被认为暗示着一种对那个国家的法律条文的系统化和详尽无遗的呈现的话。首先,那些法律不是详尽无遗的。我们能够想出没有被一部法律明确涵盖的情形:通敌、堕胎、某些形式的纵火等,愿意的话我们可以列出更多的这种情形。实际上已经有人提出,与其说这些古代近东法律

---

<sup>①</sup> J. J. Finkelstein, “The Laws of Ur - Nammu,” in *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament with Supplement*, ed. J. B. Pritchard (Princeton: Princeton University Press, 1969), p. 524.



(包括圣经中的)是法典,不如说它们是法律汇编。<sup>①</sup> 其次,它们是不系统的。快速浏览一遍《出埃及记》20-23 读者就能确信,那些材料并没有一个整齐有序的轮廓,尽管一些关系到同样的一般性主题的法律是放在一起的。

就那些法律自身的形式而言,古代近东的法律汇编几乎无一例外地采取谈论一个特定情况的判例法形式(“若……那么”):

若一个匠人接受了一个年幼的孩子,抚养他长大,后来又把自己的手艺教给他,那么这个孩子就不能再被要回去。(汉谟拉比法典第 188 条)<sup>②</sup>

这种判例法的形式与约书中的绝大多数律法(出 19-24)是相似的,但是与十诫的形式是不同的,后者采取的是一般的伦理原则的形式,例如“不可杀人”(出 20:13)。<sup>③</sup> 实际上,约书的结构在古代近东是没有先例的:一开始是十诫,跟着是判例法,而判例法是这些一般性原则的特殊应用(参看第八章的说明)。

特殊的相似。还是要说,我们不应对二者之间的那些一般性的相似感到惊讶,比如上面提到的那些。一个社会没有法律

---

<sup>①</sup> 参看: M. J. Selman, “Law,” in *Dictionary of the Old Testament: The Pentateuch*, ed. T. Desmond Alexander and David W. Baker (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003), 第 500 页。

<sup>②</sup> 此处采用的是 M. Roth 的翻译,见: *Context of Scripture*, vol. 2, ed. W. W. Hallo and K. Lawson Younger (Leiden: Brill, 1997), 第 347 页。

<sup>③</sup> 的确这样的一般性伦理原则可以在条约文献中找到,但是不能在法典中找到。



来保护它的公民的生命和财产是很难想象的。更令人惊讶的是这样一些特定法律的出现：它们的相似性更加精确，因此所暗示的东西不仅仅是一般伦理原则的独立发展。

关于抵死人的牛的律法就是这类相似的一个最好的实例。《出埃及记》21:28 - 32 是一个判例法，它展示了第六诫如何在一头牛抵死了人的事件中应用。这里无需为了说明我们的观点进入这条律法的所有细节。尽管如此，通常一头牛第一次抵死人就必须用石头打死它。如果那头牛没有被打死，它后来又抵死第二个人，那么牛和它的主人都应该被石头打死。这条律法是有道理的，因为一个已经被证明具有危险的动物的主人对那个动物做的事负有责任，既然他没有杀死它。

下面的法律条文出自《埃什努那法典》和后来的《汉谟拉比法典》：

如果一头牛抵了另一头牛并导致其死亡，两个牛主应该分割活着的牛的所值以及死牛的尸体。如果一头牛是惯于抵人的，监管当局又通知了其主人，但是他没能看管好自己的牛，牛的主人应该交付四十舍客勒银子。如果它抵了一个奴隶，使他死亡，他应该交付十五舍客勒银子。（《埃什努那法典》，第 53 - 55 条）<sup>①</sup>

如果一头牛在过街时抵死了一个人，这种情况就没有索赔的依据。如果大家都知道某人的牛是一头抵人的牛，而且他城区的管理机构通知了他大家都知道

<sup>①</sup> 这是 M. Roth 的翻译，参看：*Context of Scripture*, 2:335。



它是一头抵人的牛,但是他并没有磨钝它的角或者拴好它,致使那个牛抵死了一个上层阶级的自由民,他(牛主人)应该赔偿三十舍客勒银子。如果是一个人的奴隶(被抵死了),他应该赔偿二十舍客勒的银子。  
(《汉谟拉比法典》,第 250 - 252 条)

J. J. Finkelstein 对这些法律规定进行了比任何人都更仔细的研究,他断定,“我们在这里所面对的,不是独立的发展,而是一个统一的、相互有机地联系着的文学传统。”我认为他的结论是正确的。他也相信,圣经当中关于牛抵死人的律法“当时必定是依赖于它们在文学上的美索不达米亚原型的,”因为牛抵死人的实际的频繁性排除了这样的观点:那些法律可能是在这些不同的文化中自发地出现的。<sup>①</sup>

我相信,这些相似性暗示了这条法律是一条根据更早的古代近东法律传统写成的法律。毕竟,同样的原则可能已经在不同的问题中阐明了。这个判例法不仅可以应用于一头危险的牛,而且有可能被以色列的士师们用来指导他们关于一个危险的狗、公羊或其他动物的主人的罪责的决定。很可能以色列的法律因为作为先驱的古代近东法律而同样将一头牛而不是任何其他动物(或者就是一般而言的动物)作为描述的对象。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> J. J. Finkelstein, *The Ox That Gored* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1981).

<sup>②</sup> 确实如此,圣经律法规定,在牛第二次抵死人的时候主人应被处死,而美索不达米亚法律只要求数量不等——视受害者的社会等级而定——的罚金。也许这是圣经文本中对生命更加尊重的反映。





留心的读者可能已经理解了评论所引起的神学问题。圣经说律法(十诫和判例法)是神从天上给的,不是人参照传统法律写的。然而,进一步的思考会使我们认识到,圣经的真正的和智慧的神以一种他的子民可以认识的方式阐明了他的意志。他通过法典这样的人类工具表达了自己的意志,而且不时地通过使用一条在古代近东的其他地方为人所知的法律来表达他的某个特殊的意志。圣经律法的独一无二性并不是建立在它的道德规范和表述方式在其他地方找不到的基础上。人类,包括古代近东的人们——如那些制订了这些古代法典的人——是整体有罪的,而那意味着他们在自己生活的每个方面都是有罪的。如果第一个说法比第二个更正确,那么他们就不可能制定出一个伦理的法律系统。看待这种相似性的另一个方式是,他们没有被他们的罪彻底扭曲,他们仍然能够认识到他们应该据以过一种和谐生活的那些原则。用系统神学的语言来说,虽然他们不是将恢复与神的关系的那种特殊恩典的接受者,神仍然显示了对他们的共同恩典。

尽管这些都是真的,在圣经律法和古代近东法律之间还是存在差别。我们现在就转向这个问题。

差别。尽管圣经律法与范围更广的古代近东法律有一些共同的特征,二者之间也存在明显的区别。我们这里的目标不是详尽无遗地而是提示性地说明这些差异。

最重大的区别与法律的起源有关。是的,所有的法典都把法律的起源置于神圣的领域。这个区别与创制法律的神祇有关。以色列人只承认耶和华是他们的神,而古代近东的其他民



族却是多神信仰者。虽然的确他们认为其中的一个神是专门负责授予他们法律的,但是那个神不是耶和华,而是他们的想象臆造出来的某个东西。因此,首要的区别就是以色列的这个信仰:是耶和华将律法授予了摩西。

第二个重大的区别同样与以色列的信仰有关。这一点是引人注目的,即其他古代近东法典并不处理信仰的问题,它们规定人的行为,而不是人们与他们的神之间的关系。而这两个方面都是以色列律法的对象。实际上,十诫中的头四条说的就是神人关系,《出埃及记》(还有《利未记》和《申命记》)中的许多律法都是关于敬拜的规定。

还有另一个区别与法律的形式有关。《出埃及记》中关于牦人的牛的律法与美索不达米亚关于牦人的牛的法律的内容是非常好的对比。它们具有同样的基本形式:都属于判例法。它们也共有一种类似的语法结构,也就是一种带有一个条件子句(“若”)然后跟随着一个结论句(“那么”)的条件句陈述。尽管各种法典分有这种形式上的相似性,在其他的古代法典中没有什么与十诫完全一样。十诫由于一般伦理原则的表述方式而区别于判例法。旧约学者将这种形式称为绝对律法(apodictic law)。我们将在第七章看到,十诫提供了一般的伦理原则,然后在判例法中它们被应用于特定的情形。以这样的一般性原则表达自己的意志以便它们能够随着时间的发展被应用于不断变化的情况(参看第八章),人们能够从这边领会到真神的智慧。

古代近东法典的兴趣在于规范人们的行为,圣经法典同样如此。然而,圣经法典比其他法典更加深入,这是独一无二的。



这一点是通过第十诫即反对贪恋他人东西的诫命实现的。上帝不仅关心恰当的行为,而且要求人们有一颗正当的心。

### 会幕的古代近东背景

就《出埃及记》25 - 40 中的会幕传统来说,古代近东背景研究一直服务于一个略有区别的目的。正如我们在前文看到的,有时古代近东背景能够扩大或丰富我们对圣经文本的理解。遇必要时,也可以罗列它们以支持文本的真实性。正如我们在下文中的评论(参看第五章)所说,考古学的任务既不是证明一个文本传统,也不是反驳它,但是它能够为文本的主张提供支持或对它们提出疑问。

自 19 世纪后半叶以来,将会幕描述为前王国时期的一个可移动神殿的做法受到了学者们的质疑。<sup>①</sup> 一个用于宗教目的华丽、昂贵的可移动圣殿的想法对这个早期的历史背景(公元前两千年的后半叶)似乎是不合适的。当然,这种观点今天受到许多学者的喜爱,最引人注目的是通常被称为最小程度论者(minimalist)的那些人,他们相信圣经的大量内容是后来生活在公元前一千年的人们想象出来的。Wellhausen 的观点不像最小程度论者那样极端,因为他相信,以神殿和会幕之间的某些相似为依据,可以认为后者是神殿向旷野流浪时期的一个回溯。

作为回应,其他学者援引了古代近东存在华丽的帐篷式建筑——包括那些用于宗教仪式的——的证据,这个证据来自圣

---

<sup>①</sup> 许多人会认为 J. Wellhausen 的这部著作是这个思想的起源: *Prolegomena to the History of Israel* (1883: reprint, Atlanta: Scholars Press, 1994)。



经会幕时期甚至更早。最近，著名的埃及古物学者 Kenneth Kitchen 对我们能够得到的证据进行了概括，并且引用了有关的学术文献。<sup>①</sup> 最早的相关资料来自制作木乃伊的类帐幕建筑墓墙上的绘画（第一王朝：约公元前 3000 - 2800 年）。此外，还来自两个或三个世纪之后（第四王朝）建造金字塔的胡夫法老的母亲 Hereperhes 的墓，遮盖她卧室器具的是一个 Kitchen 称作“世俗帐幕”（secular tabernacle）的建筑构造。<sup>②</sup> 他对公元前三千年的资料的分析结论是：“圣经会幕的大多数技术差不多像‘金字塔一样古老’，实际上比金字塔更古老。”<sup>③</sup>

接下来的一千年的资料，Kitchen 援引了来自马里（Mari）和乌加里特遗址的证据，不管在时间上还是文化上都离圣经世界更近了。通过引用来自 Dan Fleming 著作的证据，他指出了“插入有承窝的底座巨大木结构帐篷”存在的证据，它们“在马里既用于宗教仪式也用于王室用途，比任何摩西都要早五百年。”<sup>④</sup> 来自公元前 13 世纪但是以更早的口头作品为基础的乌加里特文献，提到住在帐篷中的诸神。仍然是来自公元前两千年（就在拉美西斯五世统治之后 [约公元前 1147 - 1143 年]）的证据：考古学家复原了一个米甸人的帐幕，它位于 Timna，那是

---

① K. Kitchen, *The Reliability of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 第 274 - 83 页. R. Averbeck 的这篇文章也是有帮助的：“Tabernacle,” in *Dictionary of the Old Testament: The Pentateuch*, ed. T. Desmond Alexander and David W. Baker (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003), 第 807 - 27 页。

② Kitchen, *Reliability*, p. 276.

③ 同上。

④ 同上，第 277 页。



一个被埃及人废弃的开采铜矿的城市。

这些证据远远超过了会幕是后来的虚构的主张。公元前三千年和公元前两千年华丽的帐篷神祠在埃及、马里、乌加里特和米甸的存在,为相信以色列人可能同样在会幕里敬拜他们的神提供了辩护。

### 结论

需要再次重申,上面对《出埃及记》与它的更为广阔的古代近东背景之间的联系的提及只是例证性的。还可以找到许多其他的例子。当然,正如我们在上面的分析所例示的,敏锐的解释者必须意识到相似中的差别。此外,我们必须小心,不要贸然推断资料之间的任何一种直接的依赖关系,尽管有时证据使我们倾向于得出这样的结论(就像牝人的牛的法律一样)。

无论如何,尽管我们应当加以适当的小心,对圣经各卷的古代近东背景的研究是有启发意义的。关于这些以及其他联系的进一步推断将在随后的部分进行讨论。

### 讨论题

1. 你对《出埃及记》与它的古代近东环境之间有许多相似之处感到惊讶吗?为什么,或者为什么不?
2. 你会如何描述《出埃及记》与它邻国的文学作品形成鲜明对照的独特性?
3. 信仰在描述圣经文本与类似的古代近东文本间的联系时起着什么样的作用?



4. 今天,甚至复原古代近东的资料也需要依赖专家们的研究。这意味着非专业人士没有专业人士的帮助就不能理解圣经吗?为什么,或者为什么不?

#### 扩展阅读材料

Greengus, S. "Legal and Social Institutions of Ancient Mesopotamia," pp. 469 - 83. In *Civilizations of the Ancient Near East*(《古代近东文明》), edited by J. Sasson. Peabody, Mass. : Hendrickson, 2000.

Hoffner, H. A. , Jr. "Legal and Social Institutions of Hittite Anatolia," pp. 555 - 69. In *Civilizations of the Ancient Near East* (《古代近东文明》), edited by J. Sasson. Peabody, Mass. : Hendrickson, 2000.

Lorton, D. "Legal and Social Institutions of Pharaonic Egypt," pp. 345 - 62. In *Civilizations of the Ancient Near East* (《古代近东文明》), edited by J. Sasson. Peabody, Mass. : Hendrickson, 2000.

Sparks, K. *Ancient Texts for the Study of the Hebrew Bible: A Guide to the Background Literature* (《希伯来圣经研究的古代文本:背景文献指南》). Peabody, Mass. : Hendrickson, 2005.

Walton, John H. *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible* (《古代近东思想与旧约:希伯来圣经的概念世界引介》). Grand Rapids: Baker, 2006.



Walton, John H., Victor H. Matthews, and Mark W. Chavalas. *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament* (《IVP 圣经背景注释:旧约》). Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2000.

上面所讨论的古代近东文献(以及与圣经研究有关的许多其他文献)可以在很多地方找到,但是下面两个地方最容易:

*Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament with Supplement* (commonly referred to as ANET) (《与旧约有关的古代近东文本及补遗》), edited by J. B. Pritchard. Princeton: Princeton University Press, 1969.

*Context of Scripture* (commonly abbreviated COS) (《圣经的语境》). 3 vols, edited by W. W. Hallo and K. L. Younger Jr. Leiden: E. J. Brill, 1997 - 2002.

## 第五章 出埃及事件的证据

出埃及是旧约拯救历史的至高点。出埃及推动了以色列人对于自己作为神的子民自我认同。它是许多救赎事件组成的复合体的一部分,这些救赎事件把他们从一个属于神的家族转变为一个属于神的民族。出埃及是一个拯救事件,过 Yam Suph——这个词常被错误地译为红海(出 14 - 15)——是它的缩影。这次过海不仅营救了面临危险的以色列人,而且同时对



她的敌人进行了判决。这次营救的特殊地位得到如下事实的强调：摩西和他的百姓发现自己处于一种不可能处境之中，即一面是海，一面是难堪、暴怒的法老和他精锐的战车部队，他们的路被切断了，人是不可能逃脱的。但是神做了人不可能做到的事，他使海水分开，以色列人得以逃脱。然后他又使海水合上，执行了对以色列的敌人的判决。出埃及给了以色列自我认同。从这样一个描述我们能够认识到，很难低估出埃及事件的重要性。

但是，它的确发生过吗？它是否发生过要紧吗？

让我们从对出埃及事件历史证据的当前状况的评估开始。

我们必须承认，在圣经之外没有出埃及的直接证据。例如，在埃及的原始资料中没有任何对以色列或摩西的提及。据传的法老战车的车轮在红海的发现如果说不是欺诈也是易于误导的（进一步的了解可参看下文）。<sup>①</sup>

当然，我们立刻就能认识到为什么缺乏这样的证据。我们很少从埃及的原始资料听说埃及人的战败，这类事件必定是令埃及人特别难堪的。这不是他们愿意在巨石纪念碑或墓墙上铭记或纪念的事件。

然而，我们的确能够从墓墙上获得这样的证据：闪族人曾经在公元前二千年在埃及作苦役。例如，我们能看到早至约公元前1460年的图特摩斯三世(Thutmosis III)统治时期的外国人在底比斯为阿蒙神庙制砖的场面。这是使《出埃及记》的描述听

<sup>①</sup> 对此种以及其他耸人听闻的考古学证明了圣经记载的宣称的一个决定性的揭露，参看：E. Cline, *From Eden to Exile: Unraveling the Mysteries of the Bible* (National Geographic, 2007)。





起来合理的间接证据中的一个。<sup>①</sup> 在这个语境中,我们还应该指出,以色列作为一个民族在埃及的存在的第一个圣经外证据来自公元前13世纪末的一个纪念法老麦伦普塔赫(Merneptah)的胜利的纪念碑(也以以色列石柱著称),以色列作为一个被征服的敌人在那里被提到。<sup>②</sup>

然而,当涉及出埃及以及紧密相关的征服问题的时候,仍然有进一步的问题与埃及和巴勒斯坦的考古联系着。在这里我们只能提供一些例子而不能提供毫无遗漏的说明,但是总而言之,过去一百年来的考古研究的结果并不很容易与圣经中对出埃及和征服的描述符合。

这个难题延伸到征服时间的问题。这个问题在两个层面产生。其一,我们在圣经中得到的年代信息是相对的而不是绝对的,我们不得不把它们转变成我们自己的年代系统。我们将会看到,我们还必须考虑这样的可能性,即给与我们的年代不是精确的数字而是象征性的。其二,圣经文本并没有给出法老的名字。

我们先谈一谈第二个问题。想象一下,如果圣经给出了法老的名字,图特摩斯,拉美西斯,或者其他的法老,多少问题会迎刃而解!但是圣经的记述并没有给我们一个名字,这使我们产

---

<sup>①</sup> 关于出埃及事件的间接证据的一个完整、卓越的介绍,参看:J. Hoffmeier, *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition* (New York: Oxford University Press, 1997)。书中的图8和9再现了亚洲裔的劳动者正在制砖的情景。

<sup>②</sup> 关于这一点,参看:W. W. Hallo and K. L. Younger, Jr., eds., *Context of Scripture* (Leiden: Brill, 2000), 2:40-41。



生出这样的疑问：为什么？Hoffmeier对这个问题的回答是有帮助的，他指出，很可能圣经记述是在模仿埃及人不提敌人的名字以使其得到传扬的惯例。<sup>①</sup>

现在我们来第一个问题：圣经学者如何将圣经中的相对年代转变成绝对年代？毕竟，在圣经当中没有一个像我们当代的公元前和公元体系的绝对定代系统。圣经中的事件是使用一个相对的定代系统来记录的。当我们确定出埃及的年代时情况是一样的。主要的文本是《列王纪上》6:1：“以色列人出埃及地后四百八十年，所罗门作以色列王第四年西弗月，就是二月，开工建造耶和华的殿。”

这段文本将出埃及的时间确定为所罗门为王第四年——也就是他开始建造圣殿那一年——之前四百八十年。因此，如果我们能够确定所罗门四年是什么时间，理论上至少我们能够为出埃及确定一个绝对的年代。

但是，如果圣经当中的所有年代都是相对的，我们如何能把它们转变成绝对年代呢？

在一开始，让我们先把注意力转向来自亚述的编年文献，其中最重要的当属亚述名年系统（the Assyrian Eponym Canon，简称AEC），一个覆盖了公元前910年至公元前612年的定代系统。这个系统表面上并没有提供绝对的年代；它以某个名年官（*limu*，重要官员）或国王的名字来列年代，并将那一年与一个发生在那一年的重大事件联系起来。这些事件包括战争声明、洪

<sup>①</sup> Hoffmeier, *Israel in Egypt*, pp. 109, 112.



水、天文现象——包括日月食。由于日月食的发生是有规律、可预测的,今天的天文学家就能够计算出它们古时在亚述(古代伊拉克北部)发生的时间,因此为那个名年官提供一个绝对年代。其中提到有一次日食发生在“古札那省总督布尔萨吞勒为名年官”期间。这个事件的年代可以确定为公元前 763 年。这个日期提供了一个中心,其他的相对年代可以由这个中心得到确定。通过在与其他提到以色列的亚述历史文献(即提到亚述王撒幔以色列王耶户进贡的黑色方尖柱碑)的对比中使用 AEC,学者们就可以指出某些圣经事件的绝对年代。一旦某些圣经事件的年代以这种方式得到确定,相对年代就可以转换成绝对年代。

不需要检查所有细节,以这种方式一步步推断下来,有可能将所罗门四年确定为公元前 966 年,上下仅有几年的误差。假如是这样的话,那么在 966 上加上 480 年,我们就得到出埃及的大概年代:公元前 15 世纪中期。<sup>①</sup>

其他的圣经文本支持了这个年代,但是它们不像《列王纪上》6:1 那样准确或可靠。例如,在就外约旦地区土地的占有与亚扪人进行谈判的时候,耶弗他这样说,“以色列人住希实本和属希实本的乡村,亚罗珥和属亚罗珥的乡村,并沿亚嫩河的一切城邑,已经有三百年了。在这三百年之内,你们为什么没有取回这些地方呢?”(士 11:26)。

---

<sup>①</sup> 参看 F. H. Cryer, “Chronology: Issues and Problems,” in *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. 2, ed. J. Sasson (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1995), 第 651 - 64 页。



耶弗他在这里指的是征服巴勒斯坦前的那个时期对这个地区的夺取,而对巴勒斯坦的征服当然是发生在出埃及后四十年。《士师记》的年表不允许我们明确地确定耶弗他的年代,尽管三百年的时间当然能够使出埃及事件的公元前 15 世纪的定代以及随后的征服显得有道理,因此我们将在下面对其主要对手,即认为出埃及发生在公元前 13 世纪的观点进行介绍。

### 定代于公元前 15 世纪的困难

表面上至少圣经文本清楚和自我连贯地指向公元前 15 世纪。出问题的不是圣经,而是考古学证据。简单地说,20 世纪后半叶直到现在的考古学工作的结论不支持圣经的描述。<sup>①</sup> 我们将在这一部分提出这些问题,并在随后的部分回答它们。

这些问题是围绕两个方面展开的:(1)关于《出埃及记》1:11 提到的以色列人被迫做苦役的城市的名字和身份的问题;(2)来自约书亚在征服期间所击败的城市的考古证据。

比东和兰塞。根据《出埃及记》1:11 的记载,“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。”

定代于公元前 15 世纪的第一个困难是第二个城市的名字:

---

<sup>①</sup> 作为对这个结论的支持,我们可以指出许多著作,但是下面这个著作可以说是近期的一个代表:W. G. Dever, *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003)。



兰塞(Rameses)。<sup>①</sup> 这个城市的名字得自一个十八王朝——始自公元前 14 世纪末 13 世纪初——的法老。我们将在后面看到,《出埃及记》中的法老的身份,最大的可能性之一是拉美西斯二世(公元前 1279 - 1213)。

由于我们可以将这个名字解释为一个后摩西时代的产物,<sup>②</sup>更加有力的是第二个问题,也就是与兰塞有联系的考古学地点的定代问题。<sup>③</sup> 现在的共识是,应该把兰塞与 Pi - Rameses 关联起来,并且应将其鉴定为 Qantir (Tell el - Daba' a)。<sup>④</sup>

---

① 《出埃及记》1:11 将这个名字拼写为 Raameses, 尽管它出现在圣经其他地方(创 47:11; 出 12:37; 民 33:3, 5)的时候拼写为 Rameses。

② 显然在正典形成期间五经有补充和更新,其中最著名的是《申命记》34 中对摩西之死的记述。实际上,不管人们把出埃及的时间确定为什么时候,《创世记》47:11 对兰塞的提及都是这样一个更新。Hoffmeier 反对这是一个后摩西时代的更新的论证(“What is the Biblical Date for the Exodus? A Response to Bryant Wood,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 50 [2007]: 223 - 24), 已经由 B. Wood 成功地做了回答(“The Biblical Date for the Exodus is 1446 BC: A Response to James Hoffmeier,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 50 [2007]: 250 - 53)。在一篇最奇特的文章中, R. Vasholz (“On the Dating of the Exodus,” *Presbyterion* 32 [2006]: 111 - 13) 主张,那个城实际上是在 15 世纪被命名为兰塞的。J. Hoffmeier 已经在下面这篇文章里有效地削弱了 Vasholz 的主张:“Rameses of the Exodus Narratives Is the 13<sup>th</sup> Century B. C. Royal Ramesside Residence,” *Trinity Journal* 28 (2007): 1 - 8。

③ 不管为出埃及确定一个较早的还是较晚的年代,关于 Tel er - Retebe——通常被鉴定为比东——的考古证据都是不成问题的。

④ K. Kitchen 认为(“Egypt, Egyptians,” in *The Dictionary of the Old Testament: Pentateuch* ed. T. Desmond Alexander and David W. Baker [Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003], 第 210 页),“无需怀疑,兰塞就是 Pi - Rameses, 那个曾经的由拉美西斯二世(1279 - 1213 B. C.)所建的巨大的三角洲城市,它的标记是大片的废墟——南北几乎达到四英里,东西接近两英里;其中心位于 Tanis(Zoan)之南约十二英里的 Qantir(Tell el - Dab' a)”。



Kitchen 是一个代表人物,认为对 Qantir 的考古解决了出埃及的定代问题,因为根据他的观点,考古结果仅仅指向公元前 13 世纪。尽管意识到一些遗迹指向塞特一世(Seti I)统治时期(公元前 1294 - 1279 年)<sup>①</sup>,Kitchen 仍然指向拉美西斯二世统治时期的大规模建筑。他还强调了这里的定居点的短期居住性质。由于尼罗河的改道,Qantir 很快就废弃了。不迟于公元前 11 世纪,权力的中心(还有 Qantir 的大量的石头和其他残留的东西)迁移到了 Tanis(Zoan)。

关于以色列人的征服活动的考古。公元前 15 世纪的定代的另一个困难与以色列人的征服活动的时间有关,而征服活动的时间当然是与出埃及的时间有关的,因为圣经的记载说,征服活动是开始于出埃及地四十年之后。

对《约书亚记》的仔细阅读显示,并没有出现大范围的城市中心的破坏。<sup>②</sup> 只提到耶利哥(Jericho)、艾(Ai)和夏琐(Hazor)在约书亚作战期间被焚毁,其他大多数胜利都发生在空旷的战场上。因此,这个时期焚烧层在整个巴勒斯坦的缺乏并不形成困扰。然而,根据出埃及和征服的记载应该存在的许多地点并

---

① 尽管更近期,对这个地点进行挖掘的考古学家 M. Bietak 报告说发现了十八王朝(公元前 15 世纪中期)的图特摩斯三世时期的一个要塞和贮存设施的遗迹,它们使用的砖来自一个更早的希克索斯人时期的要塞。参看: M. Bietak, "Dab' a Tell Ed -," in *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, ed. D. B. Redford (Oxford: Oxford University Press, 2001), 第 353 页。

② 对这个证据的一个更加详细的说明,以及对考古学家们的许多结论的反驳,参看: I. Provan, V. P. Long and T. Longman, *A Biblical History of Israel* (Louisville: Westminster John Knox, 2003), 第 174 - 89 页。



没有显示出在铜器时代晚期(约公元前 1550 - 1200 年)——据称这些事件发生的时期——有人居住的迹象。

我们可以看一下耶利哥的情况。当然, 攻占耶利哥是以色列人渡过约旦河之后的第一场大胜。圣经文本将其描述为一个有着坚固城墙的大城。当英国考古学家 John Garstang 于 20 世纪 30 年代在特拉斯苏坦(Tell es - Sultan)——普遍认为就是古代耶利哥城——进行挖掘的时候, 他声称发现了在耶利哥时期倒塌的城墙。然而, 从 1952 到 1958 年, 由 Kathleen Kenyon——同样是一位英国考古学家——发起了一次新的考古勘测。她的结论极端不同于 Garstang 的结论。根据她的工作, 耶利哥显示出在 15 世纪之前及其以后存在的迹象, 但是没有显示出在征服时期存在的迹象。她的结论很大程度上是从那里没有那个时期所特有的从塞浦路斯输入的双色陶器的事实得出的。对她来说, 这个缺乏说明在那个时期没有人居住在特拉斯苏坦。

对那些想要将出埃及和征服的时间确定为公元前 15 世纪晚期的人来说, 艾城是另一个难题。“艾”在希伯来语里的意思是“堆”或“废墟”, 因此经常被与一个名字叫 Khirbet et - Tell 的现代考古地点联系起来, et - Tell 是阿拉伯语的“废墟”。它的地点在经常被与古城贝瑟尔(Bethel)——圣经告诉我们它靠近古艾城——联系起来的 Beiten 附近。对这个地点的遗迹进行了研究的考古学家注意到, 这里没有公元前 2400 - 1200 年间有人



居住的证据。<sup>①</sup> 因此,根据对考古证据的这个解释,圣经的描述一定是在年代方面或者内容方面发生了错误。

### 重新为出埃及事件定代

正如我们将在下面描述的,成问题的考古证据已经使许多学者放弃或修改了出埃及和征服活动是以色列如何在巴勒斯坦地区形成的解释的观点。眼下,我们将注意力集中于那些被考古证据说服,然而仍然相信出埃及和征服的确曾经发生过的学者。一句话,他们重新校准了圣经关于年代的叙述。

下面的立场近期最热情的拥护者是 Kenneth Kitchen 和 James Hoffmeier,<sup>②</sup>他们都认为圣经有很高的可信度,同时又都是杰出的埃及古物学者。他们提出,出埃及与所罗门四年(王上 6:1)之间的四百八十年的时间段不是一个严格的数目,而是象征性的。至关重要的是这个数目可以除以四十这个事实,而四十年代表了一代人。毕竟,在旷野流浪的时间是四十年,正是第一代故去第二代人成长起来的时间。所以四百八十年代表了十二代人。<sup>③</sup>

然而,尽管四十是一个象征一代人的数字,它却不是人们实

---

<sup>①</sup> B. S. J. Isserlin, *The Israelites* (New York: Thames and Hudson, 1998), p. 57.

<sup>②</sup> 参看最近 Hoffmeier (What Is the Biblical Date?) 和 B. Wood (“The Biblical Date for the Exodus is 1446 BC”)之间的辩驳,后者支持一种较早期的定代。

<sup>③</sup> N. Sarna 同样指出,从所罗门四年到公元前 538 年导致第二圣殿一代的居鲁士敕令之间有大约四百八十年。因此他提出,作者想要将第二圣殿的开始建造作为以色列年表的中点。参看: N. Sarna, *Exploring Exodus: The Origins of Biblical Israel* (New York: Schocken, 1996), 第 9 页。





际开始生育子女从而开始新的一代的典型年限。他们建议应该将二十五年作为一代人的实际时间。这样,要得到四百八十这个数目代表的真正年头,我们必须将十二乘以二十五。这样就得到三百,这个数目加到公元前 966 年(所罗门四年,允许小的误差)之上,就指向 1266 年,或者说公元前 13 世纪。这样一个定代与考古学的结果要符合得多。

虽然这个答案是站得住脚的,却充满了铤而走险的色彩。要使那个数字成功是需要一点想象力的。想象力或许是必需的东西,但是另一方面,也许考古证据和圣经证据之间的冲突应该让我们考虑相反的可能性。我们应该做的也许不是重读圣经文本,而是重读考古学资料。

#### 重读考古学资料

读和重读考古遗迹的比喻是有意选择的。许多非专业人士和最小程度论者(参看下文)有一种错误的印象,觉得考古学是一门根本不包含或包含了最小限度的解释的科学,这与圣经研究是形成鲜明对照的,每个人都承认后者是要求解释的。虽然考古学使用了某些科学性质的(科学自身也涉及解释)研究方法,对缄默的考古遗迹的理解却是一个诠释学的(解释的)任务,就像圣经研究一样。对考古遗迹可以有不止一种解释。

能够将有关埃及积货城和被征服城市的材料重读为符合对征服活动的公元前 15 世纪定代的方式吗?



## 怎样阅读《出埃及记》

在一篇发表于1978年、现已成为经典又颇具争议的论文<sup>①</sup>中，J. J. Bimson 主张，有一种解释那些考古材料的方法是有益于对出埃及15世纪定代的。<sup>②</sup>

我们不可能在这里向读者呈现他的论证的细节，但是他的再解释的主要轮廓是这样的：

根据一种对20世纪巴勒斯坦考古的传统解读，中青铜器时代末期（约公元前1550年）见证了许多城市的毁灭。这个毁灭被归因于在追击逃跑的希克索斯王朝——统治了埃及约一百年的闪族人——军队的过程中进入到巴勒斯坦的埃及军队。然而 Bimson 指出，没有任何文献的或人造物品的根据将这些城市的毁灭与逃跑的希克索斯人联系起来。实际上，文献说到的只有一次远至巴勒斯坦南部的沙如罕（Sharuhem）的追击，而且埃及军队是在围困那个城市三年之后才占领了它。<sup>③</sup>

Bimson 因此质疑将这些城市被毁的年代确定为公元前16世纪以及它们与希克索斯人有联系的观点。他提出，它们更应该被置于公元前15世纪，而且与希伯来人联系起来。

其他的学者也加入到重新评估统治了这个领域多年的那些考古解释的努力当中。例如，Bryant Wood 对 Kathleen Kenyon

---

<sup>①</sup> B. Halpern, "Radical Exodus Redating Fatally Flawed," *Biblical Archaeology Review* 13 (1987): pp. 56-61.

<sup>②</sup> J. J. Bimson, *Redating the Exodus and Conquest* (Sheffield: University of Sheffield Press, 1978).

<sup>③</sup> 有些人想要证明这些巴勒斯坦北部城市是后来被图特摩斯三世所毁，而且确实我们有文献证据表明这个法老在巴勒斯坦北部进行征战。然而，我们没有任何证据表明他摧毁了计划中的所有城市。他更可能是在炫耀自己的武力，以便收取贡金。



在陶器制品的基础上对耶利哥年代的确定提出了质疑。<sup>①</sup>

Bimson 并没有坚持他的解释是绝对正确的那一个,这是恰当的,但是他的确有效地证明了,即使他的理论的某些方面可以被证明是错误的,考古学证据也是对不止一种解读或解释开放的。在我看来,将文献证据与考古学的证据分离开是一种极其错误的倾向。<sup>②</sup>今天的许多学者都采取了一种认为考古学不应该根据圣经文本而是应该独立地进行解释的方法。我认为考古学应该根据文献的记载(圣经的或其他的)来进行。不是说考古学应该被错读以使其符合圣经的记载,而是考古学家和历史学家应该询问我们所占有的材料是否与圣经文本符合。Bimson 的结论就是一个例子。然而,那些文本没有说到沙如罕以北城市的毁灭,但是的确又告诉我们约书亚摧毁了某些城市。因此,为什么不循着那个方向来解释考古证据呢?

当然,这会将以色列的出现置于晚青铜器时代的一开始而不是铁器时代。当一个外来入侵文化(以色列的)取代了原住的文化(迦南人的)时,人们通常认为会出现一个文化断裂,但是两种变迁都没有为一个重大的文化断裂提供有力的证据。因此,许多学者主张,我们称为“以色列的”文化的东西实际上是

---

<sup>①</sup> B. Wood, "Did the Israelites Conquer Jericho? A New Look at the Archaeological Evidence," *Biblical Archaeology Review* 16 (1990): pp.44-58.

<sup>②</sup> 参看:John Walton, "Exodus, Date of," in *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, ed. T. Desmond Alexander and David W. Baker (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003), 第 268-69 页。Walton 将这一点说得很清楚:“从上面的讨论可以看出,很明显,这个问题的复杂性来自将圣经的、历史的、考古的论据彼此并置以进行比较的需要。当这些证据不容易彼此一致的时候,哪一个应该优先呢?”



## 怎样阅读《出埃及记》

一个迦南文化内部的发展。<sup>①</sup> 也就是说,不存在外部入侵者。然而,是否可能一个侵入的迁移民族进入这个地区然后又建立一个明显不同的物质文化是可疑的。也许他们使自己的陶器制造适应了迦南的制陶技术。他们很可能使用了迦南人的蓄水池和其他技术。实际上,《申命记》6:10b-11 警告以色列人不要忘记将给他们一块“有城邑,又大又美,非你所建造的;有房屋,装满各样美物,非你所装满的;有凿成的水井,非你所凿成的;还有葡萄园、橄榄园,非你所栽种的,你吃了而且饱足”的土地的神。也许这个清单继续列下去的话还会包括,“有陶罐,非你所造的……”除此以外,在一篇引人入胜的文章中,Millard 指出,许多从文献证据众所周知的入侵是没有任何考古学痕迹的,包括发生在约公元前 2000 年的亚摩利人对吾珥第三王朝的入侵,撒克逊人和诺曼底人对不列颠的入侵,以及阿拉伯人对巴勒斯坦的入侵。<sup>②</sup>

### 较晚的年代

即是说,我们不能完全确信出埃及地和征服发生在较早的时期。尽管那似乎是对《列王纪上》6:1 这样的文本最自然的解读,但是却不是唯一的解读(Kitchen 等人就是这样认为的)。事实上,传统解释的考古资料与较晚的定代更加符合。当然,它也

<sup>①</sup> 参看:Dever, *Who Were the Early Israelites?*

<sup>②</sup> 参看:A. Millard, “Amorites and Israelites: Invisible Invaders,” in *The Future of Biblical Archaeology: Reassessing Methodologies and Assumptions*, ed. J. K. Hoffmeier and A. Millard (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 第 148-62 页。



解释了《出埃及记》1:11 中两座积货城之一的“兰塞”的名称。然而,甚至较晚的定代也与考古学的事实有不一致(参看前文提到的艾城)。

### 结论

有些读者可能会对我不能就出埃及的时间得出一个清楚的结论感到气馁,甚至在想到考古学没有为以色列人曾经在埃及存在、逃离、在旷野流浪、进行了征服活动提供决定性的支持时感到懊恼。

然而,一方面,事实是圣经的记载不是以一种满足我们所有的历史疑问的方式写的。甚至我们所拥有的极少的几个关于年代的声明(例如王上 6:1)也不是没有争议的,当我们将它们转换为我们的年代系统的时候。

另一方面,以这样或那样的方式提供客观的证据也不是考古学的职责。这样的证据是允许多种解释的——不是任何一种解释,而是不止一个。

最后我们能够说什么呢?我们今天对巴勒斯坦和埃及的考古知识不能使我们很容易地将其与出埃及的圣经见证关联起来。

为什么?首先,圣经资料允许不同的解释。圣经在《出埃及记》中想要教导些什么是十分清楚的。上帝为以色列人进行了干预,以一种戏剧化的方式从他们强大的敌人手中解救了他们。然而,圣经并没有十分明确地告诉我们这个事件发生的准确时间,埃及法老的名字也没有指出(这与埃及人不说出敌人



名字的习惯是一致的)。<sup>①</sup> 我们从《列王纪上》6:1 和《士师记》11:26 得到的贫乏的年代信息没有指向一个准确的年代,因此就有这样一个合法的疑问:《列王纪》中的数字是否是象征性的而不是严格意义上的?

另一方面,考古学资料也是允许不同解释的。对考古学资料的传统解释不是唯一可能的解读。我对 Bimson 著作的介绍意在阐明这一点,而不是主张他的解释是唯一可能的解释,甚至 Bimson 本人也不会这样声称。<sup>②</sup>

即是说,人们既可以做出好的考古论证来支持对出埃及和征服活动的较早的定代,也可以做出好的考古论证支持较晚的定代(如上文所说),尽管它们都有持久的问题。在对我们知识的当前状况的反应中,两个极端是应该避免的。首先,存在一些像最小程度论者(参看下文)那样的学者,以及另外一些断定由于考古学没有提供证据我们就必须拒绝出埃及事件曾经发生的观点的人。他们之所以得出这个结论,是因为他们先验地拒绝圣经本身就算一个历史见证的观点。<sup>③</sup>

应该避免的第二个极端是诉诸业余考古或哗众取宠的考古。作为这种现象的一个例子,听到有人声称在红海(亚喀巴湾)海底发现了法老战车的车轮对我们并非罕见。一个名字叫

<sup>①</sup> Hoffmeier, *Israel in Egypt*, 第 111 - 12 页。

<sup>②</sup> 参看:Walton, "Exodus, Date of," 第 249 - 72 页。这里有许多其他的对出埃及的圣经和考古学证据的可能的综合。

<sup>③</sup> 对圣经是历史见证的观点的一个辩护,参看:I. Provan, V. P. Long and T. Longman III, *A Biblical History of Israel* (Louisville: Westminster John Knox, 2003), 第 3 - 104 页。



做 Ron Wyatt 的业余考古学家在一系列的教会研讨会上宣扬这个主张。他声称自己看到了它们,并且拍下了照片以证明自己的主张。它们“被珊瑚包裹着”。许多牧师和基督教平信徒将这作为圣经对出埃及事件的记述的证实。然而,从表面上看这个声称就是荒谬的。人们怎么知道这些车轮属于法老军队呢?但是这个声称远比荒谬严重,它是一个骗局。所谓的珊瑚包裹的车轮实际上是珊瑚轮。换言之,一些珊瑚自然地形成了轮状的结构。<sup>①</sup>

另一个使出埃及成为一个更加合人们趣味的故事的策略,是通过给它一个自然主义的解释,这种策略最近期的一个例子是 Colin Humphrey 的著作,《出埃及的奇迹》(*The Miracles of Exodus*)。<sup>②</sup> 他所说的奇迹,指的是时机的奇迹。出埃及的所有事件,从燃烧的荆棘<sup>③</sup>到过红海——这个奇迹是借亚喀巴湾顶端的一阵强风实现的,都可以用自然现象来解释。这个进路嘲笑了圣经对所发生的事件的描述(参看下文)。

圣经声称出埃及以及过 Yam Suph 真的发生过,并且是对

---

<sup>①</sup> 参看:Cline, *From Eden to Exile*. 在一次私人交流中,考古学家 Randall Younker 告诉我,他亲自仔细地分析了那个声称,并且看到了那些所谓的车轮,确认它们完全是由珊瑚构成的。

<sup>②</sup> C. Humphrey, *The Miracles of Exodus: A Scientist's Discovery of the Extraordinary Natural Causes of the Biblical Stories* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2003).

<sup>③</sup> 他这样解释(*The Miracles of Exodus*, 第 77 - 82 页,下面的引文出自第 77 页):那荆棘“长在一个蕴藏天然气的地区,据知米甸就蕴藏有天然气。天然气通过岩石的孔隙从荆棘下面渗出来,或者被闪电点燃,或者开始自燃。”他同样考虑到另外一种可能,即那气体来自一个“火山口”。



## 怎样阅读《出埃及记》

神的大能和拯救他的子民的愿望的一个见证。考古学和历史学的证据可以以一种符合一个较早的定代或者一个较晚的定代的理解来解读,尽管二者都不是没有困难。

我们应该希望未来的考古研究会使事情更加明朗。困难之一一是考古学实际上迄今为止只是触及到可用资料的皮毛。不幸的是,除了像 Jim Hoffmeier 在埃及的挖掘这样少数的例外,<sup>①</sup>许多考古学家已经对这个问题失去了兴趣,因此在不远的将来我们可能不会有许多新的资料。

### 讨论题

1. 你对考古学的观点在阅读本章的过程中怎样发生改变(或者没有发生改变)? 考古学能够证实或反驳圣经吗?

2. 出埃及发生在公元前 15 世纪还是公元前 13 世纪要紧吗? 在这个问题当中神学上被危及到的是什么,如果说有什么被危及到的话?

3. 本章指出了没有任何直接的证据支持圣经对出埃及的描述。想到信仰不能得到对证据的一种中立的呈现的证实令人不安吗? 为什么,或者为什么不?

---

<sup>①</sup> 初步的介绍,参看 Hoffmeier 的以下著作: *Israel in Egypt; Ancient Israel in Sinai: The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2005); “The North Sinai Archaeological Project’s Excavations at Tell el-Borg (Sinai): An Example of the ‘New’ Biblical Archaeology?” in *The Future of Biblical Archaeology: Reassessing Methodologies and Assumptions* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 第 53-68 页。





### 扩展阅读材料

Bimson, J. J. *Redating the Exodus and Conquest*(《重新为出埃及和征服定代》). Sheffield: University of Sheffield Press, 1978.

Cline, E. *From Eden to Exile: Unraveling the Mysteries of the Bible*(《从伊甸园到放逐:解开圣经之谜》). Washington, D. C. : National Geographic, 2007.

Dever, W. G. . *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?* (《早期以色列人是谁?他们来自何处?》). Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

Hoffmeier, J. *Ancient Israel in Sinai: The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition*(《西奈山的古代以色列人:旷野传统真实性的证据》). New York: Oxford University Press, 2005.

——. *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*(《以色列人在埃及:出埃及记传统真实性的证据》). New York: Oxford University Press, 1997.

Hoffmeier, J. , and A. Millard, eds. *The Future of Biblical Archaeology: Reassessing Methodologies and Assumptions*(《圣经考古的未来:重估方法和假设》). Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

Howard, D. , Jr. and M. A. Grisanti, eds. *Giving the Sense: Understanding and Using Old Testament Historical Texts*(《赋予意义:理解并利用旧约历史文本》). Grand Rapids: Kregel, 2003.



Provan, I., V. P. Long and T. Longman III. *A Biblical History of Israel* (《圣经中的以色列史》). Louisville: Westminster John Knox, 2003.

## 第六章 海是否真的分开过重要吗？

过去的十五年中，对旧约历史真实性的根本性挑战在学术讨论中一直占据支配地位。一群松散地联合在一起的学者带领着这场猛攻，他们对圣经叙述的历史价值提出质疑。他们被称为“最小程度论者”，因为他们的结论是，旧约事迹只有最小程度的历史可信性。<sup>①</sup> 他们认为，一个新的人群在波斯时期（公元前 539 年后 [对有些人来说，甚至是在希腊时期，公元前 332 年后]）首次进入了巴勒斯坦。像所罗巴伯和设巴萨，以斯拉和尼希米这些人，并不是在放逐之后返回到犹太，他们实际上是第一次进入这个地区。为了证明他们在这个土地上存在的正当性，他们编造了这样一个故事：他们很久以来就是这个地区的主人，神已经将它赐予了他们的祖先亚伯拉罕——实际上从来就没有

---

① 最小程度论的进路不同于约 1980 至 1995 年间的许多圣经文学研究者的观点。后者相信，圣经是故事的事实意味着历史真实性的问题是不重要的。A. Berlin (*Poetics and Interpretation*, p. 13) 关于亚伯拉罕的评论是有代表性的：“最重要的是，我们必须记住，叙述是一种文学表达形式。《创世记》中的亚伯拉罕不是一个真人，就像一个苹果的图画不是一个真的水果一样。”



这样一个人。<sup>①</sup>

最小程度论者的这种强烈的怀疑态度不是学术圈广泛持有的一个态度,甚至那些贯彻历史批判的学术原则的人也不持有这种态度。大多数学者并不怀疑放逐、巴比伦人对耶路撒冷的摧毁、君主政体甚至所罗门和大卫的历史真实性。然而,许多学者怀疑王权在以色列兴起之前的故事,包括出埃及。

最近,我注意到一种令人担忧的倾向:一些福音派学者质疑或怀疑出埃及事件的历史真实性。当然,至今很少有人将他们的想法以出版的方式公之于众,我对这件事的了解大多来自个人交流,但是具有这种倾向的人不只是少数的这些学者。我猜有思想的神学院学生、大学生和牧师们一直也想知道出埃及的历史真实性的意义。

这样的怀疑有许多可以理解的原因。在前一章,我们讨论了在圣经之外没有任何直接证据证实出埃及事件的问题。如果埃及人的历史记载没有提到它,我们可能确信出埃及的历史真实性吗?为什么没有任何来自据称出埃及故事发生的那个时期的踪迹?

其次,后现代文化提升了故事的价值。故事是转变的强大动因和传达观点的有力载体。实际上,文学研究的许多现代和后现代进路对超出故事自身之外去发现它的意义持一种警惕的

---

<sup>①</sup> 见 P. R. Davies, *In Search of "ancient Israel"* (Sheffield: JSOT Press, 1992); N. P. Lemche, *Ancient Israel: A New History of Israelite Society* (Sheffield: JSOT Press, 1988); K. W. Whitelam, *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History* (London: Routledge, 1996).



态度。用一个专门术语来说就是，他们反对文学的指称功能。要发现它的意义，人们需要进入故事和它的世界当中，而不是为任何它之外的东西操心。

在这一章，我想问这样一个问题：这要紧吗？出埃及事件是否发生过很重要吗？

这要紧吗？

可以提议，出埃及的事件是否发生过对我们的信仰并不真的要紧。力量存在于这个故事而不是事件本身之中。实际上，我们只能通过故事接近这个事件。

过去的几十年见证了许多关于故事的力量有益讨论。实际上，故事不必为了教导我们某些重要的东西而真正发生过。在圣经范围内，寓言就是一个极好的例子。大多数人并不认为寓言纪录真实的事件。例如，财主和拉撒路的寓言（路 16:19 - 31）就具有许多改变人生的教益，即使不大可能真的曾经有一个财主或一个叫做拉撒路的穷人。这个寓言的教导是，要留心上帝通过圣书（“摩西和先知们”）说的话，以免于来生的悲惨命运。

另一方面，保罗说得很清楚，复活的历史真实性对我们的信仰是至关重要的：“若基督没有复活，我们所传的便是枉然，你们所信的也是枉然”（林前 15:14）。保罗说，如果它没有发生，我们就都是在枉费时间。

然而，出埃及不是基督的复活。我们当然不能说出埃及事件对我们的信仰具有同基督的复活一样的重大意义。借助于基



督的死和复活我们的罪和死亡得免。出埃及事件对我们的生命并没有那种影响,对那时的以色列人的生命也没有那种影响。出埃及当然是神的一个拯救事件。它从落入一个暴怒和尴尬的埃及法老及其军队之手的必死命运中解救了许多人的性命,但是那是不同于基督给予的那种灵魂拯救的,所以,出埃及事件是否发生过真的对我们很重要吗?

我在这里提出的方法与 George W. Ramsey 在他的有趣而坦率的著作《探寻历史上的以色列》(*The Quest for the Historical Israel*)中提出的问题是相同的。在最后一章的标题中,他以一种引发人们兴趣的方式提出了关于征服的问题:“‘如果耶利哥没有被夷为平地,我们的信仰就是枉然吗?’”<sup>①</sup>他认为不是。毕竟,不像基督的复活,耶利哥被以色列人在征服的过程中摧毁,并不直接影响我们的拯救。我们的罪并不因为城墙开始倒塌而被赦免,死亡的刺痛也没有因此得以消除。

另一方面,《约书亚记》6 的教训之一,特别是与随后攻打艾城的战斗相对照的时候,是顺从通向胜利,即使面对最强大的城市,而违抗神就导致失败,即使面对的是艾城,它的名字的意思是“堆”。如果它没有真的发生过,提出这样的神学和伦理观点就没有任何实质意义。

---

<sup>①</sup> George W. Ramsey, *The Quest for the Historical Israel* (Louisville: John Knox, 1981). 注意这部著作的有益探讨,以及我们在下面这部著作中的一般主题:V. P. Long, *The Art of Biblical History* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 特别是第三章:“历史和真相:史实性重要吗?”还有这部著作:Provan, Long and Longman, *A Biblical History of Israel*, 特别是其第一至五章。



另外,如 Long 所指出的,<sup>①</sup>一个否定的结论也会使我们对圣经记载的信心产生动摇。换句话说,如果圣经在其他做出历史断言的地方不应该得到信任,为什么我们应该对关于复活的圣经见证有信心?

因此,虽然如果耶利哥没有被夷为平地或者海没有分开我们的信仰也不会被完全摧毁,它却会被严重地动摇。

建一个神所行事迹的记录。《出埃及记》是一部神学史著作。然而,神学意图并不削弱它的历史目的。这部书想要通过描述神在历史上如何行动告诉我们神以及他与我们的关系是怎样的。

在出埃及事件中,神为了从一种不可能的处境中营救他的子民采取了行动。法老和他的战车部队已经把手无寸铁的以色列人逼到绝境,背后就是大海。他们进退不得,已经无路可逃。然而神听到他们的祈祷,在海中为他们分开了一条道路,他们因此得以逃脱。埃及人继续追赶,而神用同一个行动既拯救了他的子民也判决了他们的敌人。

关于神,这个故事告诉了我们很多。他是救世主和审判者。

然而,如果故事所描述的事件并没有发生,它就不能教给我们任何关于神的东西。离开那个事件这个故事就没有任何力量。如果神并没有真的进行营救,我们为什么要把他当作救世主呢?如果他并没有真的行使判决,我们为什么要认为他是审判者呢?

<sup>①</sup> Long, *Art of Biblical History*, pp. 116 - 18.



出埃及的记述为神建了一个成绩记录。他不仅言说，他还履行他所说的。这样一个过去的行动唤起现在的信心和对未来的期待。如果神在过去能够采取这样一种不可思议的行动来拯救他的子民，他现在当然也能够这样做。毕竟，这正是出埃及的传统在后面的经书中使用的方式。

出埃及在后来传统中的使用。出埃及记述的历史基础的重要性同样得到它在后来的圣经传统中的使用的强调。出埃及的故事始终回响在圣经中，不断以各种方式为许多不同的目而被忆起。《诗篇》77 就是这样一个例子：

我要向 神发声呼求。  
我向 神发声，他必留心听我。  
我在患难之日寻求主，  
我在夜间不住地举手祷告，  
我的心不肯受安慰。

我想念 神，就烦躁不安；  
我沉吟悲伤，心便发昏。  
你叫我不能闭眼。  
我烦乱不安，甚至不能说话。  
我追想古时之日，  
上古之年。  
我想起我夜间的歌曲，扪心自问，  
我心里也仔细省察。



## 怎样阅读《出埃及记》

难道主要永远丢弃我，  
不再施恩吗？  
难道他的慈爱永远穷尽，  
他的应许世世废弃吗？  
难道神忘记开恩，  
因发怒就止住他的慈悲吗？  
我便说：“这是我的懦弱，  
但我要追念至高者显出右手之年代。”

我要提说耶和華所行的，  
我要記念你古時的奇事；  
我也要思想你的經營，  
默念你的作為。  
神啊，你的作為是潔淨的，  
有何神大如神呢？  
你是行奇事的神。  
你曾在列邦中彰顯你的能力。  
你曾用你的膀臂贖了你的民，  
就是雅各和約瑟的子孫。

神啊，諸水見你，  
一見就都驚惶，  
深淵也都戰抖。  
云中倒出水來，





天空发出响声，  
你的箭也飞行四方。  
你的雷声在旋风中，  
电光照亮世界，  
大地战抖震动。  
你的道在海中，  
你的路在大水中，  
你的脚踪无人知道。  
你曾藉摩西和亚伦的手  
引导你的百姓，  
好像羊群一般。

诗 77 是一首个人的哀歌。作者在一开始表达了深切的苦闷，但是没有指明原因。后一方面就赞美诗来说是典型的。它们几乎毫无疑问是根据诗人的经验写的，但是特殊的事件被有意地忽略，以便后来的礼拜者在尽管不必然相同但是却类似的环境里能够使用那首圣诗作为他们的祈祷文。<sup>①</sup>

在对比了自己当前的忧伤与过去的幸福之后（第 4 - 6 节），他责备神。在一连串的带有修辞色彩的提问（第 7 - 9 节）中，他指责神违背了将看顾和保护他的应许。

然而突然地，诗作者的语气从责备变为第 13 至 15 节中的赞美。哀歌常常显示出这样的转向，使后来的读者惊奇为什么

---

<sup>①</sup> Tremper Longman III, *How to Read the Psalms* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1987).



## 怎样阅读《出埃及记》

会这样。例如，我们可以注意《诗篇》69 中从第 29 节到 30 节的变化：

我困苦忧伤。  
神啊，愿你的救恩将我安置在高处。  
我要以诗歌赞美神的名，  
以感谢称他为大。

尽管在《诗篇》69 中没有为这个转变给出任何解释，《诗篇》77 对于什么激发了诗人的赞美却表达得很清楚。是过去，特别是出埃及和过红海。对过去的记忆触发了对现在的信心和对未来的希望。

这个步骤是从第 11 至 12 节开始的：

我要提说耶和華所行的，  
我要記念你古时的奇事；  
我也要思想你的经营，  
默念你的作为。

然后第 16 至 20 节以一个对神在红海的行动的沉思结束了这首诗。

神啊，诸水见你，  
一见就都惊惶，  
深渊也都战抖。  
云中倒出水来，  
天空发出响声  
你的箭也飞行四方。



你的雷声在旋风中，  
电光照亮世界，  
大地战抖震动。  
你的道在海中，  
你的路在大水中，  
你的脚踪无人知道。  
你曾藉摩西和亚伦的手  
引导你的百姓，  
好像羊群一般。(NLT)

有趣——但并非独一无二(参看诗 114)——的是,诗人将水拟人化,将那个时刻想象为神与大海之间的各种形态的冲突。以这种方式,诗人利用了水代表邪恶和混乱的力量(或许在这个例子中特别代表了埃及军队,邪恶的力量)的古老主旨。

作者从强烈的焦虑到平静的转变现在变得可以理解。他现在的处境就像到达海边的以色列人,危急而又无助。但是他记起,在这样的情况下神承担起拯救他的子民的责任。当在没有任何人助的情况下神解救了他们的时候,他所拯救的那些人确切无疑地知道了是谁帮助他们。

注意,作者之所以找到了对现在的信心和希望,是因为神事实上拯救了他的子民。繁琐一点说就是,作者之所以能够找到安慰,是因为神已经与他的子民建了一个他所行事迹的记录——他确实这样做了。想象一下作者被告知那是一个故事,而且就是在经常被滥用的“那只是一个故事”的意义上,也就是说神从来没有真的拯救过任何人,那将完全彻底地使作者的观





点失去意义。

我要重申,这一部分的目的不是证明出埃及确实曾经发生过,而是要指出,如果它没有发生过,它就失去了意义。《诗篇》77 表明出埃及故事的力量存在于它与出埃及事件的联系中。

《约伯记》的真实性依赖于约伯确实遭受了那些苦难吗?

我们对出埃及事件的历史真实性的坚持也可以延伸到旧约的其余部分吗?当然不。在这一部分,我们将简要地考察另一部圣经作品的情况:《约伯记》。

关于它的文学类型,《约伯记》向我们发出的信号是混合的。很可能这部书的体裁对它的古代听众是清楚的,但是由于存在这样一个历史距离,我们所说的文学敏感性就不应该教条地理解。

我们当下的目的不需要处理这个问题的所有细节。<sup>①</sup> 赞成此书是一个虚构的故事的理由,是书中对话是以诗歌形式表达的。诗歌暗示着技巧。人们一般不也从不曾以精致的诗歌方式对彼此讲话,就像我们在《约伯记》3:1 - 42:6 中看到的那样。虽然所有的讲话都讲究技巧,《约伯记》中的对话却走向一个极致,似乎将对话从一个特定的历史事件提高到一般性的伦理和神学反思的水平。诗歌的形式将此书从一个特定的历史事件提升为一个具有普遍应用性的故事。因此,《约伯记》可能不是一

<sup>①</sup> 要了解更多,可参看这部著作:T. Longman and R. Dillard, *An Introduction to the Old Testament*, 2nd ed. (Grand Rapids: Zondervan, 2006), 第 224 - 36 页。



个历史记事,而是一个这样的智慧表达:它可以应用于所有倾听它的人。

另一方面,这部书的开始却像一个历史的叙述。形式上,我们根本不能察觉这部作品的开篇与的确具有历史意图的其他著作之间存在真正的语法区别(请对照士 17 和撒上 1 的开篇)。

对这个问题一个范围更广的讨论,将包括对圣经其他地方(结 14:14,20)对《约伯记》的提及的评论,以及《约伯记》与类似的经外作品(《我要赞美智慧之主》和《巴比伦神义论》)之间的一个对比。

在充分分析的基础上,我们的结论可能会是:到底我们应该断定《约伯记》是历史作品还是虚构的,或者更加可能是历史虚构,这一点是不确定的。

话虽如此,我们的问题却是:这重要吗?如果不重要,为什么这对出埃及和过红海是重要的,对《约伯记》却不重要?

出埃及包括过红海的神学意义依赖于它的历史真实性,因为它是救赎历史不可分割的一部分。圣经信仰的一个至关重要的特征,是神进入时空之中与他的子民发生联系。为了从罪的后果中解救他们,他参与到历史当中来。出埃及是这一通向基督的救赎历史的促成因素。

另一方面,约伯的苦难并不服务于一个救赎目的。约伯的痛苦并不减轻我们的痛苦。约伯的故事毋宁说服务于一个教育的目的。它教育我们苦难并不总是个人的罪的结果。约伯是一个有智慧、公义的人的典范,然而他却遭受苦难。因此,我们不能以人们的成功或受苦为基础对他们的虔诚或品德进行评判。



此外,《约伯记》的情况可以在神学和历史问题方面与出埃及对比。这部作品提醒我们,不应该自动地假定所有的圣经叙述都一定具有一个历史意图。另一方面,我们也不能够用一部像《约伯记》这样的作品来贬低出埃及事件的历史真实性的神学重要性。

### 总结和结论

归根结底,我们必须承认,我们不能证明出埃及事件对一切不偏不倚的和中立的观察者都是曾经发生过的事件。这个结论产生于这样的事实:除一个外,没有直接证据表明出埃及事件曾经发生过。

直接为出埃及提供见证的唯一的文本就是《出埃及记》本身。<sup>①</sup>当然,《出埃及记》(以及整个旧约)的性质是一个有极大分歧和争议的问题。那些像我本人一样确信《出埃及记》是真实事件的见证的人,不会受到缺乏支持它的外部证据这一情况的困扰,而那些不持有这种观点的人更愿意不理睬它。

当发现我们自己在脱离将会说服每一个学者的外部证据来肯定我们信仰的历史基础时,我们不应该感到惊讶。在这一点上,出埃及与族长、征服、士师时代、早期君主时期,甚至基督的被钉上十字架和复活本身的处境是一样的。

我们因此发现自己站在奥古斯丁的立场上:“为了理解,我相信”,而不是在阿奎那的立场上:“为了相信,我理解”。我们

<sup>①</sup> 关于见证在历史研究中的作用,参看:Provan, Long and Longman, *A Biblical History of Israel*, 第43-50页。



同样不在德尔图良的立场上：“因为荒谬我才相信。”

考古学证据——它不只有益于一种解释——可以以支持出埃及事件曾发生过的方式解读。

最后,重要的是我们不能允许自己轻描淡写地说“那并不重要”,以此摆脱这个困境。如果出埃及不曾在时空中发生,它就会失去它的神学的和伦理的意义。

### 讨论题

1. 你同意出埃及事件的历史真实性具有神学重要性吗?为什么,或为什么不?

2. 如果出埃及事件不曾发生,你能够想象它的任何真实的、持久的价值吗?

3. 在本章中,我们论证了《约伯记》的历史真实性对于那部书所传达的信息是不重要的。你是否同意这个观点?为什么?

4. 在这点上,有哪些其他的著作(或其部分)可能更像《约伯记》?

### 扩展阅读材料

Long, V. P. *The Art of Biblical History* (《圣经历史的艺术》). Grand Rapids: Zondervan, 1994.

Provan, I., V. P. Long and T. Longman III. *A Biblical History of Israel* (《圣经中的以色列史》). Louisville: Westminster John Knox, 2003.



## 第四部分 把《出埃及记》 当作神的事迹阅读

带着上一章提供的背景,我们现在解释《出埃及记》这部作品本身。下面的内容不是一个逐句进行分析的全面展开的注释,甚或不是逐单元地进行的。毋宁说,它是对我所认为的进入这部书的正确进路的一个引导性介绍,可以使我们熟悉一些特别有趣的重要部分。它有可能为对这部书的进一步的和更加详细的探讨提供一个框架。

第四部分的三章内容遵循第二章提出的大纲。第七章考察神从埃及的奴役下拯救以色列人的故事。以下内容将被给予特别的关注:摩西的出生、燃烧的荆棘旁的呼召、灾祸,以及过红海的激动人心的记述。我们将会清楚地看到,这些事件构成了旧约中神的拯救的最重要的情节。

第八章中,我们将对约书(出 19 - 24)进行一个考察。事件的场景是西奈山,正是更早时候摩西在燃烧的荆棘旁接受神给





他的使命的地点。神将在这里与以色列人相见，与他们达成一个今后将以摩西之约为人所知的盟约。这个约的核心是律法，这一部分的主体列举了神通过摩西授予以色列人的律法的规条。

《出埃及记》的第三部分——也就是最后一部分（出 25 - 40）——描述了会幕的建造。那是一个装饰华丽的帐篷，是神使他的子民知道他的在的场所。我们将对这个建筑的各部分的象征性意义给予特殊的注意。我会经常采取象征式的解释来说明会幕的意义，但是严格的分析将揭示出一个更加系统和连贯的意义。在这一单元的中心部分，我们看到金牛犊事件的插曲——一个威胁到神与他子民的关系的事件。

当我们比较细致地考察《出埃及记》的不同部分的时候，记住在第三章进行的主题研究是重要的。我们在那里描述了书中的一些重要进展，包括：（1）从神的不在场到他的永久在场；（2）从受埃及的恶毒的奴役到服从于耶和华的仁慈的约束。此外，我们还看到了立约和救赎的主题如何在这部书的进展中发挥了重要的作用。

## 第七章 神从埃及的奴役下解救

### 亚伯拉罕的子孙（出 1 - 18）

离开埃及是《出埃及记》第一部分（出 1 - 18）的主题，是一个自以色列人离开埃及直到今天一直引起人们想象的主题。不



## 怎样阅读《出埃及记》

管是旧约事件还是过红海之前的神的行动,没有任何一个具有出埃及这样的重要性。这个事件在圣经之中的频繁回响证明了它的重要意义(参看第十章)。而在圣经之外,我们能够指出无数的绘画和艺术品,更不用说过去一个世纪中的三部重要影片。关于出埃及事件,Cecil B. DeMille 制作了一部无声电影(1923)和一部彩色电影(1956)。最近,斯蒂芬·斯皮尔伯格执导了动画故事片《埃及王子》。这些影片的大量的观众显示出了对这个故事的超出基督教和犹太教范围的兴趣。

虽然如此,由于对旧约有一种普遍的冷漠,基督徒可能不能领会出埃及事件的力量和丰富内涵。他们可能知道神在芦苇海边的拯救这个顶点,但是仅仅是对导向那个伟大时刻的事件具有一般性的知识。除此以外,尽管对出埃及的电影处理证明了它的普及程度,两位导演在重述这个故事时却是有他们自己的创意的,有时歪曲了对这个故事的正确理解。

尽管重述某些众所周知的情节是必要的,下面的说明想要把注意力放在最重要的部分以及显示文本的那些可能向现代读者隐藏了的方面上。这样一个进路涉及对作者用来讲述故事的文学手段的阐明,有时这意味着描述风俗习惯的古代近东背景。在另外一些时候,详细地叙述神如何选择向他的子民揭示自己会很重,这也意味着指出某些流行的误解。

故事开始于一个未指出姓名的法老统治期间,他“不认识约瑟,也不知他所行的事”(出 1:8)。



一个不认识约瑟的法老(出 1:1 - 22)

《创世记》的结尾描写了约瑟的死(创 50:22 - 26),这样为他的生平故事以及整部作品提供了某种意义上的一個結束。然而,就在离开人世之前,约瑟说了这样的话:“神必定看顾你们,领你们从这地上去,到他起誓所应许给亚伯拉罕、以撒、雅各之地……神看顾你们的时候,你们要把我的骸骨从这里搬上去”(创 50:24 - 25)。显然,这些话强烈地暗示了一个续篇,这个续篇就是《出埃及记》。

毕竟,《出埃及记》是一部更大的文学著作也就是由五部分组成的《托拉》的第二章(或者也许是第二卷)。《创世记》是后四部——从《出埃及记》到《申命记》——的序言,它们讲述了摩西的故事,覆盖了从他的出生直到死亡之间的时间。但是总归,这不是摩西的故事,而是神实现他对亚伯拉罕的应许,通过将以色列人拯救出被奴役状态并带到应许之地而选择他的子民、使他们成为一个“大国”(参看创 12:1 - 3)的故事。

实际上,它是神为他所造的人类带来幸福的计划的一部分——固然,很戏剧性的一部分。《创世记》讲述了神创造亚当和夏娃的故事,他将他们放在伊甸园,在那里神“赐福给他们”。然而,《创世记》3 讲述了由于悖逆神的意志——他们以吃禁果宣称了自己的道德自主性——亚当和夏娃失去了这种幸福。他们因此被逐出了伊甸园。

尽管他们有了罪,神决定不放弃他所造的人类,希望恢复自己与他们的关系,将自己的祝福再次赐予他们。一个巨大的转



## 怎样阅读《出埃及记》

变发生在《创世记》12,当神决定通过拣选一个人即亚伯拉罕将祝福带给万国的时候,这人将成为一国之父,而这一国将成为把神的祝福带给万国的渠道。

因此,约瑟在他生命即将结束之时知道他的子孙不会永远留在埃及,他们的未来在应许之地。甚至约瑟自己也终将回到应许之地,在约书亚对那片土地的征服结束的时候,他的骸骨被埋葬在那里(书 24:32,在已经被摩西带到那里之后【出 13:19】)。

因此,《出埃及记》的一开始使我们回忆起以色列人在埃及的早期阶段,也就是说,神所拣选的这个家族的七十个(有的文本写的是七十五个,也可参看创 46:27)成员为度过一次毁灭性的大饥荒下到埃及,最终留在了那里。

出埃及的行动始于约瑟死后数世纪,我们不知道确切的时间有多久。关于约瑟生活的年代存在一些疑问,关于出埃及的时间疑问更多(参看第五章),但是不管怎样,这个时间应该长到足以允许这个家族繁衍成长为一个民族的规模。

在《创世记》结束的时候,法老——同样没有指出名字——对约瑟宠爱有加。毕竟,尽管约瑟是一个令人厌恶的亚洲人,他却想出了一个方案,使法老的财富和权力增长到超乎想象的程度。但是现在,一个新的法老即位了,他不知道约瑟,因此他对约瑟的子孙感到担心。毕竟他们是埃及境内一个潜在的异族敌人。

某些推测认为那个不认识(也就是不赏识)约瑟的法老指的是阿赫摩斯(约公元前 1550 - 1525 年)。他对亚洲人——以



色列人就是一个实例——的憎恶很可能是因为希克索斯人对埃及的入侵。希克索斯人是一个亚洲民族，他们在通常称作第二中间期（公元前 1720 - 1550 年）——这是一个社会剧烈动荡的时期——的末期侵入埃及，并且至少统治了一百年。<sup>①</sup>正是阿赫摩斯这个土生土长的埃及人最终驱逐了这些令人憎恨的占领者。毫不奇怪他会向希伯来人投下怀疑的目光，因为从人种学的角度可以说他们是希克索斯人的亲戚。

这样开始了埃及以色列关系的一个新阶段，表明这个阶段的特征的，是奴役以及杀死所有以色列男婴的命令。以色列人被迫进行繁重的劳动，建造比东和兰塞两座城市。两个接生婆，施弗拉和普阿，负责杀死以色列人的男婴。虽然书中说她们是“希伯来人的接生婆，”在解释史上一直有人认为她们是埃及人（因此是公义的异教徒，参看《七十子圣经》以及约瑟夫斯的记载），而另外的一些人则采纳一种更有可能的进路，即认为她们本人是希伯来人（塔木德也将她们称为约基别和米利暗）。<sup>②</sup>有两个接生婆的事实，或者暗示了她们是领头的，或者暗示了以色列的人口并没有我们通常想象得那样多，后者的可能性也许更大。

两个接生婆撒谎说，她们未能很好地执行命令是因为以色列妇女身体强壮。这样在讲述出埃及故事的过程中开启了一个

---

<sup>①</sup> 参看：N. Sarna, *Exploring Exodus: The Origins of Biblical Israel*, 2nd ed. (New York: Schocken, 1996), 第 15 - 16 页。

<sup>②</sup> S. M. Langston, *Exodus Through the Centuries* (Oxford: Blackwell, 2006), p. 18.



关于欺骗的主题,作为一个伦理问题这个主题引起了大量的讨论。那个文本本身从来没有谴责她们撒谎,尽管希伯来讲述者对于道德判断的缄默是闻名的。例如,加尔文相信她们犯了罪,尽管上帝施与她们恩典,原谅了她们。<sup>①</sup> 然而,比之认为这里暗含一个谴责,更加可能的是施弗拉和普阿被认为正在做正确的事。毕竟,法老已经由于他杀死以色列男婴的意图而丧失了他对真相的权利。

正是在这个奴役、剥削、大规模屠杀的背景下,我们听到了对摩西的出生的讲述。

### 河中的营救:摩西出生的故事(出 2:1 - 10)

摩西出生的故事是从对他父母的介绍开始的。书中没有给出他们的名字,但是我们立刻知道了他们的支派关系:他们是利未人。当然,在故事的此处我们只知道利未人是一个被剥夺了权利的以色列支派。除了受到格外的诅咒,他们没有任何特殊之处。由于利未的报复行为(创 34),他的父亲雅各诅咒了他和他的兄长西缅,他实际上剥夺了他们的子孙在进入应许之地后获得属于他们支派的分地的权利(创 49:5 - 7)。后面我们将看到,利未人的故事远未结束(参看第八章)。很可能当《出埃及记》写作的时候,而且肯定大多数读者看到它的时候,利未人已经成为一个特殊的支派,一个祭司的支派,因而对摩西(和亚伦)的支派关系进行了强调。实际上,对利未人这个支派关系

<sup>①</sup> S. M. Langston, *Exodus Through the Centuries* (Oxford: Blackwell, 2006), p. 20.



的强调是如此之强，以至于此处的叙述没有告诉我们他们的名字。稍后，随着《出埃及记》6:3 的开始，我们才知道摩西的父亲是暗兰，母亲是约基别。

前一部分已经告诉读者，法老命令杀死以色列家所有新生的男婴。然而，接生婆总是“晚”到，显然约基别遭遇的情况是一样的。因此，她有时间设法保全她孩子的性命。她的行为看上去像是一个孤注一掷的行为，成功的机会微乎其微。然而，只是在现代读者眼里才是这样。她的行动是有计划的，表现了对神的巨大信任。她将自己的孩子放进一个蒲草篮子里，然后将其放进尼罗河。

我们在第四章已经看到，我们对她的行为的理解因为发现另一个出生故事而得到丰富，这就是撒耳根（大帝）——一个公元前三千年末期在位的阿卡德王——的出生故事（参看第四章的讨论）。今天，我们知道这个故事是《撒耳根出生传说》，尽管这个故事是关于阿卡德王撒耳根的，很可能却是在一个后来的同样叫作撒耳根的亚述王统治期间写成的，后者的统治年代在公元前 8 世纪末。<sup>①</sup> 撒耳根的母亲是一个高级女祭司。她为什么必须掩藏她生了一个小孩的事实我们不得而知，但是这可能与她的地位有关。无论如何，她不能留着小撒耳根，但是她也不想以典型的遗弃的方式处置他。因此，她为他准备了一个“芦苇的篮子”，然后放在幼发拉底河里顺流而下。一个挖掘灌溉

<sup>①</sup> 关于这个文本的翻译和其他更多的信息，参看：Temper Longman III, *Fictional Akkadian Autobiography* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1991), 第 53 - 60, 215 - 16 页。



## 怎样阅读《出埃及记》

的人发现了篮子并将撒耳根抚养长大。从这个卑微的出身，他成为了一个美索不达米亚南部王国的建立者。

摩西的故事正相反，至少从社会经济的视角看是这样。他的母亲是一个奴隶，发现并抚养他长大的不是别人，恰恰是想要杀死所有希伯来男婴的那个法老的女儿，这真是一个具有讽刺性的反转。法老的残忍政策想要杀死的孩子，实际上却在他的宫里长大。

对《撒耳根出生传说》在 19 世纪末的发现一直有各种不同的解释。<sup>①</sup> 当 George Smith 首次在不列颠博物馆对它进行翻译的时候，他认为自己揭开了摩西出生的“神话”的起源。实际上更加可能的是他揭开了一个古时那些想要留下自己的孩子却不得不放弃的母亲们的策略。一句话，撒耳根的母亲和约基别都将她们的孩子托付给她们的神。约基别希望神会营救她的孩子，他的确这样做了。甚至不止如此，他创造条件使她实际上成为小摩西的乳母（出 2:7-8），她甚至还为此得到工钱！

这个故事对现代人有多么稀奇，它对古代近东人就有多么不稀奇。另外，这个故事与旧约中一个众所周知的主题是符合的。确实，这个故事在圣经中是独一无二的。没有任何其他的婴儿以完全相同的方式躲过出生这一劫。但是有数不清的故事讲了之前不生育的妇女如何得到了孩子。撒拉、利百加、拉结、哈拿、参孙的无名的母亲——本来都是不孕的，但是神使她们能

---

<sup>①</sup> 参看：B. Lewis, *The Sargon Birth Legend: A Study of the Akkadian Text and the Tale of the Hero Who Was Exposed at Birth* (Cambridge: American Schools of Oriental Research, 1980).





够生育。为什么有这么多一波三折的出生？神以这种方式表明，这些孩子，包括摩西，都是神的特殊的恩赐。这些人或者延续了应许的家系，或者从灾难中拯救神的子民。实际上，我们正是应该在这个背景下理解耶稣由童贞女所生的意义。那不仅仅是一个“奇迹”的展示。童贞女生育做出了一个重要的神学宣称。如果以撒和摩西，还有许多其他的旧约人物，由于由先前不孕的母亲所生，从而以这种方式表明是神的恩赐，由童贞女所生的耶稣又该是何等的恩赐啊。

#### 燃烧的荆棘及返回埃及（出 3:1 - 4:31）

圣经中很少有哪个时刻像发生在燃烧的荆棘旁的这段情节那样广为人知。使用这个意象就会使人想到一次与神的激烈遭遇。摩西不仅在荆棘旁经历了神的在场，而且接受了改变他一生的使命：返回埃及，将以色列人带出奴役。

但是什么将他带到那燃烧的荆棘旁呢？关于摩西出生后在埃及的经历我们知之甚少。犹太传说（例如可以在 1 世纪的作者约瑟夫斯的作品中找到）和现代影片中的这个观点很可能是正确的：摩西接受了与法老之子的身份相配的教育和地位。但是在圣经的叙述中我们没有听到任何这样的信息。在圣经文本中我们听到的紧接着的一个故事，是关于摩西帮助一个遭到埃及人毒打的希伯来人的。摩西杀死了那个埃及人，因此，他在法老面前的一切地位都迅速地烟消云散了，因为他不得不逃离这个国家。摩西逃到了米甸。由于米甸人是一个游牧民族，米甸此时还是一个没有固定疆界的地区，但是它将会与西奈半岛以



及亚喀巴湾东部的地区联系起来。

一到米甸，他就在水井边救了几个正处于危境的妇人。水井边这个场景唤起了读者的期待。毕竟，在《创世记》中我们先是在井边遇到利百加（创 24:15 - 17），还有拉结（创 29:1 - 14），然后就是对她们与以撒、雅各的婚姻的叙述。<sup>①</sup> 摩西同样很快与他所救的一个妇人结了婚，就是叶忒罗的女儿西坡拉，他成为了这个家庭的一员，像其他人一样成了一个牧羊人。

关键时刻多年之后在燃烧的荆棘旁来临（出 3:1 - 4:23）。神为什么向摩西显现呢？他决定拯救他的子民，因为“他記念他与亚伯拉罕、以撒、雅各所立的约”（出 2:24）。他知道现在是行动的时候了，因为他的子民向他哭求。

但是，神为什么以燃烧荆棘的方式向摩西显现呢？虽然燃烧的荆棘是神的出现的一个独一无二的表达，它却包含了神显现（theophany，用于表示神的出现的一个专门术语）方式的早期成分。

首先，树以及与树有关的物体（树枝和此处的荆棘）经常可以在被神的出现所圣化的地方发现。当然，树代表了生命，而神是生命的创造者。树位于伊甸园的中央，因此神圣场所的标志经常是一棵树（创 12:6；13:18），或者一个象征性的树，如犹太教的大烛台（参看出 25:31 - 40 处的树形描述）。其次，火以及经

---

<sup>①</sup> 参看：Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981). Alter 称此为一种类型场景，对它的定义是：“某些固定的局面，人们预期诗人会将其包括在他的叙述中，并且他必须根据主旨的一个事先定好的顺序来演出这些局面。”（第 50 页）



常一起出现的烟同样代表了神的出现。在《创世记》15:17 当中,神以“火盂和烧着的火把”的形式从分割好的肉块中间经过。稍后,当神再次向摩西显现授予他十诫的时候,人们能够看到烟和火在西奈山顶上(出 19:18)。在旷野流浪时期,以色列人日间被一个烟柱、夜间被一个火柱所指引。

火和烟能够引起人们的注意,人们的视线又不能穿透火或烟,所以它们既代表了神的显现,又使人看不见他。火也是清洁和净化的力量,它能够温暖也能够毁灭,是神的显现的一个有力象征。Gowan 对神的直接在场的印象的描述同样适于火,它们既“令人恐惧,又充满吸引力,既使人畏缩,又令人着迷”<sup>①</sup>。

在这里,我们有的是一个没有被烧毁的荆棘,那是一个当然会吸引人们注意的景象,它吸引了摩西的注意。这样的事是不可能发生的——除非神使其发生。理性主义者试图将燃烧的荆棘解释为从地缝里冒出的天然气的自燃,或者一个火山口,以迎合现代人的意识。<sup>②</sup> 我们应该认为这个现象是摩西的确经历过的,这是一个表明了神在一个决定性时刻的出现的奇迹。

在荆棘旁,神命令摩西返回埃及,将他的人民领出奴役之地。摩西犹豫了,最初是因为感到自己不能胜任,“我是什么人,竟能去见法老,将以色列人从埃及领出来呢?”(出 3:11)神在回答的时候并没有指向摩西的地位或才能。他只是说,“我必与你同在。”这个短语是对神的约的应许的简短提示。它在

<sup>①</sup> D. E. Gowan, *Theology in Exodus: Biblical Theology in the Form of a Commentary* (Philadelphia: Westminster John Knox, 1994), 第 28 页。

<sup>②</sup> 参看: C. Humphreys, *The Miracles of the Exodus*, 第 61 - 81 页。



《创世记》的叙述中经常出现。举一例来说，这句话在《创世记》39 中(参看第 2、3、23 节)当约瑟在波提乏家时就出现得特别频繁。这是此章中摩西取得的巨大成功的说明。

然而，摩西并没有因此变得服从。他继续拒绝，这次他说他不知道神的名。诚然，神与摩西之间的对话很难详细地了解。某些东西是清楚的，有些不清楚。比如，这是迄今为止神名耶和華第一次被说出吗？如果是这样，就存在几个问题。一个问题是《创世记》使用了耶和華这个名字。当然，这可能是这个名字在后来向一个更早时间的后投，Wenham 已经指出神名极其频繁地出现在叙述而不是对话中。<sup>①</sup> 也许更令人困惑的问题是，当他真的在埃及面对人们时，神名的揭示会如何对摩西有帮助。如果人们一直不知道耶和華就是神的名，为什么这将向人们担保摩西是神——他们曾知道他是“亚伯拉罕、以撒和雅各的神”——的真正的代表呢？

有些问题是我们不能回答的。但是我们能够进一步探究这个名的意义。首先，这是一个属于某个特定个体的名字。存在许多神(‘*elohim*’)，但是只有一个耶和華，就像有许多的人类，但是只有一个 Tremper Longman III 一样。

其次，在古代，特别是在圣经当中，名称具有重大的含义。耶和華这个名称是与希伯来语动词 *haya*，即“是”联系在一起的。这是表存在的动词。当神说“我是自有永有的”的时候，他

---

<sup>①</sup> Gordon J. Wenham, “The Religion of the Patriarchs,” in *Essays on the Patriarchal Narratives*, ed. A. R. Millard and D. J. Wiseman (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1983), pp. 157 - 88.



亲自解释了这个名称的意义。换句话说,神宣称自己是自我定义的,他不能被限定,他是存在之基础。这是一个引起敬畏的名字,一个他向与他立约的人揭示的名字。

摩西仍然犹豫,也许他也想知道为什么这个名字的揭示会使他在人们面前拥有一种权威。神没有表示不满,他给了他可以向人们显示的神迹。稍后我们将会知道,先知若要人们相信他,就必须能够显神迹以证实他们的身份(申 18:15 - 22)。摩西将能够弃杖于地使它变成蛇。我在前面已经说过,因为一根杖本质上是便于携带的树,它就能够代表神的在场。稍后我们会对杖变成蛇的意义进行评论。另一个神迹是:摩西能够把手放进外衣,它长出大麻风,然后他重新将手放进去,他的皮肤就复原了。

即使如此,摩西仍然感到犹豫,这一次他诉苦说他不善言辞。神终于生气了。虽然如此,神没有强迫摩西做他唯一的发言人,他使亚伦与摩西一起去做这件事。有趣的是,摩西是代表神说话的先知,而现在亚伦成为代表摩西说话的先知(出 4:15 - 17)。

摩西对于有亚伦陪伴感到满意,他辞别叶忒罗开始了返回埃及的旅程。途中,在肯定是救赎历史中最出乎意料和异乎寻常的一个故事当中,神攻击了他的仆人摩西。书上说神想要杀“他”。这个代名词的先行词是含糊的,但是最可能的是,“他”指的是摩西而不是他的儿子。不管是哪一种情况,神所采取的措施都是极端的,这个故事相当大程度上仍然是难以捉摸的。西坡拉迅速地 and 愤怒地采取行动来挽救她的家人:割下她儿子



的阳皮。这样，有一件事就变得极其明白。它说明了割礼的重要性，这是生死攸关的大事。

灾祸：对埃及人的神的战争（出 5:1 - 11:9）

在这一部分，我们不会对那些灾祸逐一进行详尽的描述。相反，我们将提出几个主要的主题，对某些重要和困难的问题进行处理，以便获得一种阅读和理解《出埃及记》这一部分的恰当视角。

摩西请求容许以色列人离开三天。以色列人由于所受奴役甚苦，就向神呼求，神因此差遣了摩西（出 2:23 - 25）。根据他与亚伯拉罕所立的约，神决定解救他们。不仅如此，他想要摩西将他们带到“流奶与蜜之地——就是迦南人、赫人、亚摩利人、比利洗人、希未人、耶布斯人的地”（出 3:8）。似乎从一开始神的意图就是要实现一个永久摆脱埃及奴役的解放。

那为什么神告诉摩西，一到埃及就去面见法老，请求“往旷野去，走三天的路程，为要祭祀耶和华我们的神”（出 3:18）呢？换句话说，似乎神要求摩西在法老面前掩饰自己的动机，实际上就是撒谎。他请求三天的时间，但是如果获准，似乎毫无疑问以色列人将继续离开。实际上，当法老最后确实准许了摩西的时候，他是否认为以色列人只是去三天这一点是不清楚的（出 3:18; 5:3; 8:27）。

什么构成谎言的整个问题比它乍看上去的更加复杂。第九诫清楚地规定“不可作假见证陷害你的邻居”（出 20:16）。尽管的确这条诫命的特定的表达方式将其置于法庭的氛围内，但是



认为神并不关心司法之外的欺骗似乎是强词夺理的。的确，有趣的是这一诫命禁止对邻居作伪证，“一个欺骗以色列自己人的行为从来没有被描述为值得赞许甚至可以接受”。<sup>①</sup> 埃及人不算邻居吗？也许确实是这样。毕竟，我们已经看到那两个接生婆为了救新生婴儿的性命而撒了谎。在这里，谎言再一次服务于拯救生命的目的。我们还是应该将法老看作一个由于会利用真相去进一步不公正地压迫以色列人而丧失了要求真话的权利的人。

法老的心刚硬。《出埃及记》的读者对这部书中关于神使法老的心刚硬的话感到困惑。的确，在《出埃及记》4:21 神向摩西宣布了他的意图，“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”。而且这正是实际上发生的事（参看出 7:3; 9:12; 10:1, 20, 27; 11:10, 还有出 7:13, 22; 8:19; 9:35 对法老的描述）。甚至在法老允许以色列人离开埃及之后，神也要使他的心——实际上所有埃及人的心——刚硬（出 14:7-8, 17），这样他和他们就改变心意，追以色列人直到芦苇海。

所有这一切看上去都是如此不公平，就好像法老的毁灭是神一手设计的。然而有趣的是，还有另一个主题贯穿《出埃及记》关于灾祸的部分，也就是法老自己使自己的心刚硬（出 8:15, 32; 9:34）。因此，似乎神和法老本人都使他的心刚硬。这

<sup>①</sup> M. J. Williams, *Deception in Genesis: An Investigation into the Morality of a Unique Biblical Phenomenon* (New York: Peter Lang, 2001), p. 64.



到底有什么意味呢？尽管许多事情仍然难以解释，但是有一件事是确定的：神并没有使法老卑鄙、邪恶、顽固，他很可能加强了它们，或者至少他没有使法老的心软下来。

但是为什么不？神为什么不干脆使他的心软下来，这样他就对以色列人感到同情，允许他们离开？再一次，圣经没有做出一个因果陈述向我们揭示答案，但是我们确实知道法老的顽固意味着灾祸越来越厉害，最终导致了芦苇海的那个辉煌时刻。这样，神既展示了他荣耀的大能，又对法老、埃及人，甚至——我们将在下面看到——埃及人的神进行了判决。<sup>①</sup>

灾祸是对埃及人的神的胜利。就在最后的、令法老无法承受的击杀头生子的灾祸之前，神宣布：“那夜我要巡行埃及地，把埃及地一切头生的，无论是人是牲畜，都击杀了，又要对埃及的一切神行审判。因我是耶和华！”（出 12:12）《民数记》33:4 重复了这个思想：“那夜耶和华行大审判，击败了埃及人的神！”

在这些声明当中我们见证了灾祸的一个经常被读者遗漏的本质方面：它们不仅是降给埃及的灾祸，甚至不只是降给法老的灾祸，它们是对埃及人的神的进攻。

首先出现的问题与埃及人的神的存在有关。毕竟，不是只有一个唯一的神，也就是以色列的真神耶和华吗？这个问题的答案比我们想象的要复杂得多。

---

<sup>①</sup> Sarna 就是这样认为的，“简而言之，神使法老的心刚硬的说法的要旨是，他利用了一个人的向善的自然倾向；在促进他自己的历史目的的时候他增强了这个过程”。参看：Sarna, *Exploring Exodus*, 第 65 页。





在一种或许最重要的意义上，答案是“是的”，只存在一个唯一的神，他创造了其他的一切。但是我们必须根据圣经的这个教义和理解对这个答案进行细微的处理：也存在其他的神。除了上面引用的段落，我们可以考虑《诗篇》82，那里谈到耶和華对诸神的审判。我们也可以考虑《申命记》32:8。在这里，后来的文士——也许是担心一神论这个重要的圣经概念受到危害——在一个关键的地方对文本进行了改动，但是学者们在得到死海古卷支持的七十子圣经的有力的文本证据的基础上，确信这个段落应该是这样的：

至高者将地业赐给列邦，将世人分开，  
就照神之诸子的数目，立定万民的疆界。

(When the Most High assigned lands to the nations,  
when he divided up the human race, he established the  
boundaries of the peoples according to the number of the  
sons of God.)

“神之诸子”(“sons of God”)这个短语，在旧约以及乌加里特原始文献所代表的周边文化中是指称“诸神”的一个普通方式。

这里的要点不是有与耶和華同等的地位的存在，而是有具有力量的灵性存在，他们当然也是耶和華所造，并由耶和華分定位置(根据申 32 的说法)，但是他们是灵性实体，也是以神的身份为我们所知的。埃及人的神就是这样的灵性力量。后来他们将被称作天使或“掌权者”(和合本圣经中经常的译法——译者)。



我们可以在《但以理书》10 中看到,这样的灵性力量是与民族国家联系在一起的,在那里,加百列告诉但以理说,波斯国的魔君拦阻了他。埃及人的神像波斯魔君一样,有能力而且抗拒神的意志。而其他的同类存在,如天使长米迦勒——以色列的大君,仍忠诚于耶和华。换言之,在我们能够看见的人类的冲突背后,进行的是一场神之间的战斗。

那些灾祸就是对这些神的进攻。埃及人的术士——这些神灵的仆人——也能够模仿摩西和亚伦最初的行为,从这个事实可以看出,这些神也是具有某种能力的。在摩西和亚伦的杖变成蛇之后,他们也能够将自己的杖掷于地上变成蛇(出 7:1 - 13)。但是即使是在这里,耶和华也证明是高出一筹的,因为以色列人的蛇吞了埃及人的蛇。埃及人的神的能力不止如此,他们的术士甚至能够再一次模仿摩西和亚伦将水变为血水。甚至当下一个灾祸也就是蛙灾降临的时候,那些术士也能够同样使青蛙从尼罗河里跳到地上来。

但是在这三个最初的奇迹之后,耶和华的大能就远远地超过了埃及人的神。然后,耶和华不断地打击埃及,直至他们最后同意以色列人离开。

一些学者不仅想断言那些灾祸是对“埃及人的神”的战斗,他们还强调每一个单独的灾祸都是针对一个特定的埃及神祇量身定做的。这个进路有时是有道理的。例如,尼罗河是这片土地一切农业丰饶的来源。没有尼罗河就没有埃及。丰产之神哈毗(Hapi)因此与尼罗河紧密地联系在一起。人们能够领会这个信念背后的根据:当尼罗河水被变成血水,那将被想象为对哈



毗的攻击。当然,第九个灾祸,也就是使埃及全地陷入黑暗的灾祸,可以被看做是对最重要的太阳神(有各种各样的名字和形式,包括阿蒙和瑞)的攻击。埃及人认为瑞每天驾着他的船遨游天海,然后沉入阴间,在那里他打败深渊之大蛇阿波菲斯(Apophis),这样,获胜的瑞每个早晨才能重新升起。世界陷入黑暗就意味着瑞被打败了。最后一灾,也就是头生子被击杀的灾祸,可能是对法老自己的家庭的打击。

尽管这种进路有一定的道理,但是当把其他的灾祸与特定的神祇联系起来的时候,它却开始分解了。一个例子就是试图讨论蛙灾的神学背景。对这个灾祸,人们最多能够将它与一个经常被描绘为有着青蛙头的神联系起来。

尽管没有尝试这样强调整节,主要的观点却清楚和有力地提出了。成功地对埃及降下灾祸,象征了降低埃及“诸神”的地位。

这些灾祸是奇特的然而不是自然事件吗?许多人一直试图这样理解那些灾祸:它们本质上不是奇迹,而是更像奇特的天意,也就是说涉及自然事件的一种非同寻常的汇集与合时。虽然 Greta Hort<sup>①</sup> 是近年来提出这种观点的最著名的圣经学者,更近的英国科学家 Colin Humphreys<sup>②</sup> 完成了一整部关于出埃及的奇迹的著作,其中的相当大部分都是谈这些灾祸。我们将使用他

---

① G. Hort, "The Plagues of Egypt," *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 69 (1957): 84 - 103, and 70 (1958): 48 - 59.

② C. Humphreys, *The Miracles of Exodus*, esp. pp. 111 - 49.



的著作来探究这种观点的可行性。

Humphreys 首先分析了击打尼罗河水使其变成血水的灾祸。他援引了发生在尼罗河的一种并不罕见的现象：“红潮”，那是“藻类繁茂”的结果。他相信，其实是一次特别剧烈的红潮与摩西的行为相呼应。他不是否认这里存在某种与神的关联；他否定的是神所使用的手段。他所处理的问题不是圣经说的是神使尼罗河水变成血水而不是他使它看上去像血水。

然后，第一个灾祸引起了第二个灾祸——蛙灾。由于青蛙不能忍受被藻类污染的河水，它们就成群地从河中跳上来，脱水而死。因为没有青蛙，蚊（他认为是库蠓）蝇（他认为是稳蝇）就自由地繁殖，蜂拥到青蛙的尸体上。这就是第三和第四灾。还是要说，Humphreys 处理的并不是这个问题：文本说的是，当摩西用他的杖击打地面的时候，蚊虫从尘土中生出来（出 8:19）。牲畜的死亡，也就是第五灾，是由于蚊子带来的非洲马瘟和蓝舌病。

关于疮疖的起因——圣经将它与摩西扬起的炉灰联系起来——Humphreys 不完全确定，但是他认为可能是鼻疽病或皮肤炭疽病。不管是什么，他认为它是由第四灾中的蚊蝇传播的。

这样，从第一灾至第六灾都是由先前的灾祸引起的，而这些灾祸最初又是由尼罗河的藻污染所致。第七灾是雹灾。Humphreys 在这里援引了这样的事实，即蝗虫需要将卵排在潮湿的泥土中，而雹暴恰好创造了这种湿润的条件。

找不到紧接着的黑暗之灾的因果关联。尽管如此，Humphreys 仍然为太阳的暗淡提出了一个自然原因：一场喀新



风或尘暴。尽管没有与前一个灾祸直接联系起来，他的确认为，被他与第一个灾祸联系起来的河水泛滥，在地上留下了比正常数量大得多的泥土，可能是招致那场大尘暴的原因。

Hort 和大多数自然主义解释者都认为，最后一个也就是最高潮的头生子被击杀的灾祸是一个真正的奇迹，与过去几个月的事件没有任何因果联系。Humphreys 再一次显示出在这一点上是最一贯的，他提出了下面的解释：埃及的头生子死于“谷物上的霉菌毒素，也许是大环单端孢菌素。这些毒素的产生是由于因雹灾而受潮的谷物被蝗虫的粪便污染，又被储藏在一个那时被喀新风尘暴的沙土密封的谷仓里。”<sup>①</sup>但是为什么是头生的男婴呢？在此处 Humphreys 显示出异乎寻常的想象力。他相信，由于埃及人家庭的未来系于头生的男孩身上，所以他们可能有首先吃那些谷物的特权。尘暴可能意味着埃及人有一段时间未曾进食，所以他们首先到达那里，吃了那些受到污染的谷物，然后死掉了，而这警告了剩下的人。

Humphreys 确实已经提供了对那些灾祸的最好的自然主义解释。实际上，他的书为围绕出埃及发生的所有事件提供了类似类型的解释。在本书的其他地方，我们将表明我们对于他的几个思想的欣赏和接受。人们同样务必要意识到这一事实：他提出这一解释并不是为了破坏信仰，或者使神与所发生的事情远离。非但不是如此，他相信，神圣奇迹在于神是所有这些事件的真正原因，这可以毫无困难地从这些事件发生的合时机中看

<sup>①</sup> C. Humphreys, *The Miracles of Exodus*, esp. p. 145.



出来。此外,我们同意神的确使用了间接的因。事实上,正如他所指出并且可以从文本清楚地看出来的,*yam suph*(芦苇海)的分开与一阵极强的风有联系。

然而归根结底,我发现自然主义的解释是难以接受的。首先,正如我在前面的描述中尝试指出的,圣经本身显然将某些灾祸的原因归于自然之外的因素(摩西以杖击地),对那些灾祸本身的描述也没有提示一种自然主义的解释(尼罗河水变成血水,而不是看上去像血水)。确实,圣经没有对提及一个自然主义的原因保持缄默,这个事实应该让我们在相信存在一个自然原因的时候三思而行。

无论如何,最后一灾彻底击垮了法老和埃及人,他们准备释放以色列人,准许他们离开埃及。现在,我们终于面对着出埃及事件本身。

### 逾越节和出埃及(出 12)

《出埃及记》<sup>11</sup> 预见和描述了最后一个也是最具毁灭性的灾祸——即头生子的死亡——的即将来临。对这个灾祸本身的历史叙述出现在下一章。然而,叙述的形式是令人惊讶的。首先,它是简短扼要的(出 12:28 - 30)。这些节只是告诉读者,耶和华杀死了所有埃及人的头生子,从社会最底层到法老自己的儿子,无一遗漏。它还提到,一切头生的牲畜和人一样尽都死掉了,这是一个令每一个埃及家庭哀伤的悲剧。

令我们吃惊的是作为这一时刻的准备的节(出 12:1 - 27),它具有礼拜仪式说明的形式。神在这里确立了一个每年



一次的新庆典。以色列人应该在灾祸发生的那夜举行这个仪式，并且此后每年都要重现它。事实上，这个事件的意义是如此重大，以至于改变了以色列的历法。这个时间之后，“你们要以本月为正月，为一年之首”（出 12:2），尽管庆典是在这个月的第十天才开始（出 12:3）。

所有以色列人都参加庆祝的这个仪式是以家庭为基础的，没有祭司参与；实际上，此时以色列还没有神职人员。纪念仪式围绕一只羊羔（或公羊）进行。这个事实，即那羊必须是“无残疾、一岁的公羊羔，或从绵羊里取，或从山羊里取，都可以”，以及它的肉必须吃净或者焚烧，标志着屠宰牲畜具有献祭的意义。

屠宰发生在这个月的第十四天；羊羔的血其时被涂抹在每一家的门楣或两边门框上。很可能那血暗示这一家已经发生了死亡，因此耶和华的使者会越过那一家。羊羔的献祭性质和血的赎罪意义被这一点所强调，羊羔扮演的角色是住在屋里的人的替代者。<sup>①</sup>

然后，以色列人家合家吃那只羊羔，就着“无酵饼和苦菜”（出 12:8）。虽然对晚餐中的“苦菜”没有什么解释，我们却能够猜想蔬菜的苦象征了那一天充满了死亡。另一个解释是它代表了以色列人寄居埃及时的艰辛。

更多地强调放在饼必须是无酵饼上。尽管文本对饼必须是无酵饼进行了可怕的、反复的警告，却没有给出任何理由。这个

---

<sup>①</sup> Sarna 指出了这个事实中包含的讽刺：出埃及的故事是以法老想要流以色列人的血开始的，在这里，当埃及人死去的时候，血却保全了以色列人的性命。参看：Sarna, *Exploring Exodus*, 第 92 - 3 页。



事实,即以色列人应该以一种暗示了紧急和突然的离去的方式穿戴(出 12:11),可能表明没有时间允许发酵。

逾越节因此成为一个提醒和再现出埃及的每年一次的节日。直到今天,虔诚的犹太人依然纪念这个节日。出埃及和逾越节是密不可分的。新约作者们如何利用这个联系将在第九章进行揭示。

### 过红海

就这样,以色列人摆脱了埃及人的奴役。但是,他们真的摆脱了吗?

圣经叙述常常是这样,每当读者认为故事已经结束,情况却陡然一变,出现新的紧张。<sup>①</sup> 羞愤交加的法老决定追赶离去的以色列人,将他们围困在了红海边。

*Yam Suph* 经常被译为“红海”,这个传统至少可以追溯到七十子圣经。然而,正如常被指出的,*Yam Suph* 从字面上说意思是“芦苇海”(Sea of Reeds),芦苇在如红海那样的咸水里是不能生长的。更加可能的是,*Yam Suph* 指的是一个正好位于苏伊士湾北部的淡水湖。<sup>②</sup> 有些学者以此为依据提出,那个湖很浅,一场幸运的大风将它的水吹退,恰好足以使以色列人涉水而过。即使我们承认神确实利用了间接的因来将水吹退,这样一个解

---

<sup>①</sup> 例如,人们可能认为亚伯拉罕的故事随着盼望已久的继承人以撒的出生告一段落了(创 21:1-7)。然而就在接下来的一章,随着神命令亚伯拉罕以以撒献祭而出现了一个新的关于(参看:Longman, *How to Read Genesis*, 第 134-35 页)。

<sup>②</sup> 参看:J. K. Hoffmeier, *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 第 203-15 页。





释却没有充分把握将这个事件描述为一个非凡事件的圣经故事的主旨。因此,这次渡过发生在一个如果神不干预就无路可走的湖那里。在这本书的其余部分,我们将简单地将这片水域称为海(the Sea)。

当他追上以色列人的时候,法老肯定认为他们已经插翅难逃。那个处境的真相却恰恰相反。神已经使埃及人无路可逃。神预料到法老会追来,因此指示摩西叫以色列人安营在海边(出14:1-4)。他命令以色列人这样做,以便显示他的荣耀。

随着法老的接近,不知道神的计划的以色列人惊慌失措。摩西告诉他们神将为他们战斗,从而恢复了他们的信心(出14:14)。这样,那一夜,他举起自己的手杖——这代表了神出现在他的上方,海分开了,以色列人得以逃到对岸。埃及人随后追赶,可是当他们来到干涸的海床当中的时候,神使他们迷惑,这样他们就陷在泥沼里,从而允许以色列人到达对岸。他们一到对岸,摩西就再一次举起他的手杖,海中的路消失了,埃及军队在海水中全军覆没。

事情过后,摩西带领以色列人唱起赞美之歌(出15)。他们赞美为他们战斗的神。另外,他们还在歌中表达了对进入应许之地并在那里安居时的未来荣耀的期待。

#### 旷野流浪的初期(出15:22-18:27)

过海之后,以色列人开始了向应许之地的旅程。使他们遭受四十年的旷野流浪命运的那个事件还未到来(民13-14),但是人们马上显示出将导致他们的那个悲惨时刻的品行。



我们能够理解他们的信心受到怎样的考验，因为他们在旷野走了三天却找不到水喝。甚至当他们找到了水的时候，他们发现那水是不能喝的（他们因此称那地为玛拉，或“苦”）。另一方面，他们刚刚在海边亲身经历了神的强有力的显现。毫无疑问，他们能够鼓起足够的信任，相信神将给他们水喝。可悲的是他们没有。然而，神通过指示摩西投一片木头到水中来净化它解决了这次危机。

尽管如此，这个插曲只是旷野中的许多次抱怨中的第一次。甚至在他们到达西奈山之前，在这只有两个月的时间里，我们就听到以色列人在许多情况下不满地抱怨。

在汛的旷野，他们抱怨没有食物，神就给了他们吗哪。那个名字是这样来的：当以色列人看到神赐给他们的粮食的时候，他们的反应很缺乏热情。因为在希伯来语中，“吗哪”的意思是“这是什么？”神还给了他们鹳鹑。

尽管如此，当他们再次感到口渴的时候，他们并没有记住神所行的，而是又开始抱怨。这次神指示摩西以他的杖击打磐石，结果石头涌出了水。这个事件为后来的一次事件做了准备，那一次摩西没有严格地听从神的指示，以致损害了自己（民 20）。

当人们表现出怀疑和不顺从的倾向时，以色列的领导阶层，尤其是摩西，显示了他们的信仰的坚定。当以色列人受到可怕的亚玛力人的进攻时，摩西举起了他的象征神的在场的杖，因此他们击退了这个威胁。

在《出埃及记》这个部分的结尾，摩西与他的家人重新团聚。他的岳父叶忒罗给了摩西很好的建议，告诉他如何安排他



现在所承担的繁重职责。最后，摩西带领以色列人来到了最后的紧要关头，他们将要到达西奈山脚下。

### 以色列的人口和穿越旷野的路线

当我们考虑以色列人离开埃及向应许之地的前进时，两个问题出现了：一个是穿越旷野的人数，另一个是他们行进的路线。

在《出埃及记》的一开始，叙述者告诉我们，“以色列人生养众多，并且繁茂，极其强盛，满了那地”（出 1:7，也可参看法老的担忧“以色列民比我们还多”出 1:9），这暗示了相当大数量的人口，但是由于我们对此时埃及的人口没有任何明确的概念，因此即使为以色列人口给出一个大概的数字也是极其困难的，然而，在离开埃及的时候，我们得知“除了妇人孩子，步行的男人约有六十万。还有一群非以色列人与他们同去”。也必须对《民数记》2 的所谓的人口报告予以考虑。<sup>①</sup> 被包括进来的（利未人未被包括在内）十二支派的男性总数是 603, 550（民 2:32）。这样一个数字会导致这样的结论：出埃及和旷野流浪涉及的人口大约有两百万。

许多人拒绝这样大的一个数目。这样庞大的人群如何能够在旷野中行进呢？对这个异议典型的回答是，神为他们做了不

---

<sup>①</sup> 实际上这是一次军事目的的登记，因为它点数的是二十及以上年龄的男子。



可思议的供应。<sup>①</sup> 那么为什么没有他们在旷野里活动四十年的任何遗迹呢？人们常常期待这样庞大的一个人群会在地上留下他们活动的痕迹。对这个问题，人们可能回答，他们不是定居的人群，人们不应该期待他们拥有或使用可能会留存到今天的物品。

这些问题和答案都有它们的优缺点，但是在得出关于这个问题的稳固观点之前，我们必须承认，在文本自身之中有一些迹象暗示这个数目是极大的。在一篇最近的文章中，C. J. Humphreys——也就是我在前文中反驳了其自然主义解释的那位作者——指出，603,550 这个数字事实上与文本中的其他数字是矛盾的，最明显的是《民数记》3:46，那里说有“以色列人中头生的男子，比利未人多二百七十三。”<sup>②</sup> 有 22,000 个利未人，所以这意味着此时以色列人的头生子有 22,273 个（民 3:43），如果只有 22,273 个头生子，这将意味着，如果总人口要达到二百万的话，一个核心家庭中必须有大约 50 到 100 人。

当我们处理《民数记》中（以及其他地方）的数字的时候，就有更进一步的复杂性要考虑。这些复杂性包括如下众所周知的事实：在《民数记》中使用的希伯来词 ‘eleph（“千”）在这个上

---

<sup>①</sup> 尽管已经有人提出，以色列的人口增长不会那么明显，参看：Sarna, *Exploring Exodus*, 第 94 - 102 页。Sarna 断定，这次人口普查是基于所罗门时期的情况，而不是更早的旷野流浪时期的情况。

<sup>②</sup> C. J. Humphreys, “The Number of People in the Exodus from Egypt: Decoding Mathematically the Very Large Numbers in Numbers 1 and 26,” *Vetus Testamentum* 48 (1998): 196 - 213, and “The Numbers in the Exodus from Egypt: A Further Appraisal,” *Vetus Testamentum* 50 (2000): 322 - 38.



下文中具有其他可能的含义，比如“首领”或“军队”。简而言之，坚持认为圣经说了有两百万人过旷野是过分教条的，数字这种圣经记述的意图常常不只是传达严格的事实。

另一个经常在学术圈讨论，并且至少最近也开始在通俗媒体进行讨论的问题，与旷野流浪的路线有关。就《出埃及记》来说，主要的问题与西奈山的地点有关。

以色列人离开兰塞城，相继安营在疏割、以倘，以及密夺和海之间、巴力洗分对面的比哈希录（出 12:37；13:20 - 22；14:1 - 9）。在过海之后，他们进入旷野（出 15:22）。旷野流浪为摩西五经的其余部分提供了地理背景。

他们第一个主要的停驻地区是西奈山，摩西将在那里接受律法和建造会幕的指示。他们将留在这个地方，直到《民数记》10:11。为了到达西奈山，以色列人曾在玛拉、以琳、汛的旷野、脱加、亚录、利非订（参看民 33，以及《出埃及记》中的引用）扎营。不幸的是，我们不知道这些地点的精确位置，所以我们不能够重建他们行进的准确路线。

三种主要的推测是北部路线、中部路线和南部路线。然而，以色列人选择北部路线的可能性不大，因为那里有埃及军队重兵把守。中部路线恰好穿过西奈半岛中部的石灰岩地段，但是那里没有充足的水源。第三条路线，也就是南部路线，是最有可能的路线。假如是这样的话，传统认为耶别姆沙山（Jebel Musa）就是西奈山可能就是准确的。然而最近，业余考古学家们提出了西奈山应该位于今天的沙特阿拉伯境内的观点。尽管这并非不可能，但是可能性很小。归根结底，对西奈山的一个精



确可靠的辨认是不可能的,对于我们对这个事件的理解也没有真正的重要性。

### 讨论题

1. 在这一章中,我们看到了为实现神的目的而进行欺骗的例子(接生婆;离去三天)。你能想起任何其他来自旧约的例子,其中同样存在似乎有助于神的目的的欺骗吗?

2. 你如何使这些欺骗的故事与不要做假证的诫命协调起来呢?

3. 在我们对几次大灾祸进行探讨的时候,我们发现文本本身承认异教神的存在(出 12:12)。这令人惊讶吗?我们应该如何根据圣经中的不存在其他神的教义(赛 41:22 - 24;42:9 - 20)理解这一点?

4. 许多现代解放运动用出埃及的事迹鼓舞他们自己的摆脱压迫的努力。这些受压迫的群体有些是宗教性的,有些不是。今天的人们引用出埃及的故事来支持一场现代的政治运动的合法性有多少?

5. 今天的人有时会说,他们曾有一种“燃烧的荆棘”的体验。他们这样说的意思是什么?神仍然以这些戏剧化的和直接的方式对人们讲话吗?为什么,或者为什么不?

### 扩展阅读材料

参看附录二中的注释。

Gowan, D. E. *Theology in Exodus: Biblical Theology in the*



*Form of a Commentary* (《出埃及中的神学：一个注释形式的圣经神学》). Louisville: Westminster John Knox, 1994.

Langston, S. M. *Exodus Through the Centuries* (《数世纪以来的出埃及》). Oxford: Blackwell, 2006.

Williams, M. J. *Deception in Genesis: An Investigation into the Morality of a Unique Biblical Phenomenon* (《〈创世记〉中的欺骗：对一种独一无二的圣经现象的道德观的研究》). New York: Peter Lang, 2001.

## 第八章 神给以色列人律法(出 19 - 24)

离开埃及地之后两个月，摩西和以色列人到达了西奈山（也称何烈山）。当然，这里曾是摩西在燃烧的荆棘旁接受使命（出 3:1）的地点，神命令摩西将他的子民带到这里。以色列人将会留在这里，直到《民数记》10:11 再次起程之时。<sup>①</sup>

第一次上山时，摩西从神接受了一个要传达给以色列人的讯息。首先，他以这样令人难忘的话提醒他们他已经给予他们的恩典和地位：“你们知道我如何如鹰将你们背在翅膀上，带来

---

<sup>①</sup> Peter Enns 指出，因此有五十九章用于叙述在西奈山度过的岁月，参看：Peter Enns, *Exodus* (Grand Rapids: Zondervan, 2000)，第 186 页。



归我”(出 19:4)。<sup>①</sup> 在这个恩典的基础上,他将自己的律法传授给他们:“如今你们若实在听从我的话,遵守我的约”(出 19:5)。紧接着这句话的是依顺从而定的奖赏:“就要在万民中作属我的子民;因为全地都是我的。你们要归我作祭司的国度,为圣洁的国民”(出 19:5-6)。恩典、律法、奖赏和惩罚的形式是约的一个标志,并且在这一部分稍后的地方(也在像《申命记》这样的一些地方)被重复。

然而,根据《出埃及记》19-24,这些话正在宣告神与他的子民之间的一个新的约的制定。它并没有代替以前的亚伯拉罕之约。尽管如此,这个约以律法的形式强调了人的响应。因此,我们并不感到惊讶,当它开始的时候,这些章的内容被称为“约书”(Book of the Covenant)(出 24:7)。律法是在约的语境中给予的。<sup>②</sup>

### 十诫

已经有多部关于十诫的完整著作出现。<sup>③</sup> 在这一部分,对有关问题我们只能浅尝辄止,说出其中的一些最主要的思想,提出我们对案例法的讨论,以及稍后对律法和新约关系的描述。

---

<sup>①</sup> 关于此节的一个透彻的分析,参看:J. A. Davies, *A Royal Priesthood: Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19:6* (London: T & T Clark, 2004)。

<sup>②</sup> 关于约,参看:O. P. Robertson, *The Christ of the Covenants* (Phillipsburg, N. J.: P & R, 1981)。

<sup>③</sup> 我认为最出色的是这一部:J. Douma, *The Ten Commandments: Manual for the Christian Life* (Phillipsburg, N. J.: P & R, 1996)。





首先需要注意但经常被忽略的是十诫的导言：“我是耶和華你的神，曾将你从埃及地为奴之家领出来”（出 20:2）。尽管这句话非常简短，神的声明却是切中要害的。随后的律法产生自一个作为基础的恩典行动（一个同样在上文出 19 指出的样式）。以色列与神的关系并不是由对律法的遵守开创的，而是由神的将他们从埃及的奴役下解救出来的至高无上的行动开创的。就约或者说协议的结构来说，律法跟在关于历史的序言之后，在这个序言中，至高统治者——在这里就是神——重述了这个关系至今的历史。以色列遵守律法的义务，不是为了形成一种与神之间的关系，而是为了表明对这个它业已享有的关系的感激之情，并维持这个关系。

共有十条诫命。稍后我们将会听说神将它们写在两块石板上（出 31:18）。为什么是两块？也许只是因为一块写不下。传统上，人们一直设想一块石板上写的是处理神人关系的诫命（第一至第四条），另一块上写的是规定人与人关系的诫命（第五至第十条）。然而，基于与古代近东条约（它们形成了约的文学背景）的类似，人们认为它们可能是各包括所有十诫的两份完整的副本。在古代近东的例子中，条约的两个副本被放置在订约双方的神庙里，但是在这里，由于在神与以色列人之间的这个约（协议）当中只涉及一个神，两个副本就都被放在了约柜里。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 正如这部著作所指出的：M. G. Kline, *Treaty of the Great King: The Covenant Structure of Deuteronomy* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963)。



第一诫 律法的基础是这样一个要求：耶和華神，也就是將以色列帶出埃及的那個神，是他們唯一的神。注意，這一誡命的表述並不堅持只有一個神。實際上，我們已經在《出埃及記》的第一部分看到，埃及人的神被認為是存在的，並且具有一定程度的能力。即使如此，以色列一定不能承認他們。我們必須只敬拜耶和華。

第二誡 以色列不可像周圍的其他民族一樣敬拜偶像。<sup>①</sup>這些偶像是崇拜的對象，儘管美索不達米亞的神學家們並不會在他們的神與象徵那個神的華麗雕像之間做粗糙的等同，一般的人卻幾乎肯定是這樣的。他們為這些雕像穿上衣服，為它們沐浴，供奉它們。以色列的真神超越了這樣的表現。很久之後，保羅正確地將偶像崇拜的實質描述為敬拜“受造之物，而不是那造物之主”（羅 1:25）。

有趣的是，這條誡命並沒有禁止使用代表神的在的極其強有力的符號。稍後我們將看到，約櫃就是這樣一個東西。顯然，這條誡命禁止的不是代表神的在的東西，而是把這些東西當做神本身一樣崇拜。

---

① 關於美索不達米亞的偶像崇拜的有趣研究，參看：W. W. Hallo, "Cult Statue and Divine Image: A Preliminary Study," in *Scripture in Context II: More Essays on the Comparative Method*, ed. W. W. Hallo, J. Moyer and L. Purdue (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1983), 第 1-18 頁，以及 M. B. Dick, ed., *Born in Heaven Made on Earth: The Making of the Cult Image in the Ancient Near East* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1999). 最有趣的依然是這部著作："The Care and Feeding of the Gods," in A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization* (Chicago: University of Chicago Press, 1977)。



**第三诫** “妄称神的名”的意思是滥用那个名。在这条诫命中并没有指明一个人可能怎样滥用那个名,但是那当然应该包括冲动、愤怒地诅咒,向这个名的轻率无礼的或空洞的祈祷。它当然应该禁止以神的名发假誓。自古至今的保守派犹太思想家通常从来都提倡永远不要说神的名。今天,在一些保守派犹太人所写的现代著作中,人们能够看到避讳耶和華这个名的现象,通常那个名字被这样的一些委婉语所代替:如,“那个名字”,四字母神名,或者 G-d。人们可以怀疑,这条诫命的意图是那个名字永远不会被说出。我们将不时看到,十诫在成文法(参看下文)中的应用将会显示出那些诫命也有积极的一面。尽管我们应该避免滥用神的名,但是我们还是应该在爱的赞美中将其大声地说出来。

**第四诫** 后面我们将看到,守安息日的诫命在十诫当中显得有几分古怪。它将一周的第七天区分出来作为圣日,这个方式与以色列的圣所被规定为一个神圣的地方、祭司被规定为神圣的人、献祭被规定为神圣的行为的方式是类似的。换言之,安息日是旧约的仪式律法的一部分,因此在十诫当中它是独一无二的。围绕安息日的解释问题因此是棘手的,它在今天是否依然有适用性的问题同样如此。由于这个原因,我们将在第十章对这个问题进行一个详尽的讨论。

**第五诫** 规定人与他人关系的第一条诫命的重点在家庭的权威结构。子女当尊敬(honor)他们的父母。讲清尊敬的意思是什么并不那么容易,但是成文法中会有更加清楚的说明。它





的含义当然包括人们应该尊敬他们的父母，不要打骂他们（出 21:15,17）。有趣的是，这条律法使用的字眼儿是“尊敬”而不是“服从”，这个选择可能是有意的，因为并不是所有的父母都想要他们的孩子服从神的律法。

在新约中，保罗指出，这是第一条带应许的诫命（弗 6:2），实际上，在一种重要的意义上的确如此。能否在应许之地继续存在是视人们是否尊敬他们的父母而定的。然而，《申命记》27-28 将这一点解释得很清楚，即整个律法都是以祝福和诅咒为约束的，所以在另一种意义上，它并不是唯一附带有应许（和诅咒）的律法。

**第六诫** 这一诫命经常被错误地认为是禁止杀人的诫命。这种观点不可能与旧约的其余部分相协调。毕竟，在司法惩罚和圣战的语境中神是命令他的子民去杀人的。因此应该将这条诫命理解为禁止一切不是由神所命令的杀人。第一个有记载的谋杀事件是该隐杀亚伯，神对犯罪者进行了判决。与挪亚的约指明了杀人者必受到惩罚，因为受害者是照神的形象造的，因此杀害另一个人就是对神本人的攻击。判例法阐明这条诫命的方式表明，它不仅禁止剥夺生命，而且提倡去创造保护和提升生命的条件。

**第七诫** 禁止通奸是圣经中性伦理的基础。通奸之所以是错误的，是因为它违反了婚姻的约，为一个将要继承家族土地的孩子之父系身份带来了疑问。

**第八诫** 私有财产在这里受到不可偷盗的命令的保护。请



注意,以色列人是刚刚度过一个完全受埃及人控制的时期。埃及人占有他们,本质上不仅仅是偷了他们的财产,而且,当他们强迫以色列人无偿地从事繁重的劳动时,他们还偷盗了他们的人身。不可偷盗的命令也表明了,不管以色列社会——特别是在这个早期阶段——是多么主张平等主义,并不是所有的财产都是集体公有的。

**第九诫** 在上文第六章中,我们曾指出谎言以好的结果获得肯定的例子(即出 1 中接生婆对法老撒谎的例子)。这条诫命的措辞方式指向法庭(“作假见证”),但是它当然不限于这个场所,好像在法庭外撒谎就没问题一样。以那种方式措辞是为了反映在法庭上作假见证的严重后果。《箴言》(箴 6:16-19; 10:18; 12:17, 19, 22; 14:5, 25, 等等)阐明了社会必须建立在真话而不是谎言的基础上。然而,正如前一章所指出的,某些语境下的实话可能造成极大的损害,导致难以置信的邪恶。一些人可能由于他们打算利用真相达到的目的而丧失对真话的权利。在这样的情况下,他们就不再是一个“邻居”了。

**第十诫** 直到此处,十诫所规定的都是外部行为。然而,随着不可贪恋他人之物的诫命的提出,整个律法都被内在化。顺从要求的不仅仅是不杀人、不通奸、不偷盗。想要取别人性命的憎恨,想要与另一个妇人行淫的性欲,占有他人之物的贪欲——所有这些都是不可贪恋他人之物的诫命所禁止的。

#### 判例法

虽然每个人都听说过十诫(尽管他们可能说不出它们),判



例法对现代的基督徒听众却是陌生的。如果一个现代读者知道“不可用山羊羔母的奶煮山羊羔”(出 23:19) 这条律法,他们可能会迫切地想要知道它是什么意思。尽管不是每条律法的含义都像这条一样晦涩,这些律法的现代相关性却是一个持久的问题。

在《出埃及记》中,判例法紧跟十诫之后出现在 20:22 - 23:19 中。它覆盖了一系列的主题:恰当的敬拜仪式、奴隶制度、婚姻、偷盗、暴力、危险的动物、与父母的关系,以及其他更多的主题。

尽管十诫被表达为对立约的这个共同体普遍有效的伦理原则,判例法却引用违反律法的特定实例。实际上,更仔细的考察之后,人们能够发觉十诫与各种判例法之间的一个联系:判例法是十诫的原则在以色列的特定的社会以及救赎历史的境遇中的应用。

有时这个联系是明显的,如关于祭坛的律法:

你要为我筑土坛,在上面以牛羊献为燔祭和平安祭,凡记下我名的地方,我必到那里赐福给你。你若为我筑一座石坛,不可用凿成的石头,因你在上头一动家具,就把坛污秽了。你上我的坛,不可用台阶,免得露出你的下体来。(出 20:24 - 26)

这条律法表明了神对人们如何敬拜他的关心。它是禁止建造偶像的第二诫的应用。祭坛可能很容易变成一个崇拜对象,特别是用工具对它进行雕刻或塑造的话。我们也能够察觉到一



种反迦南文化(一个在律法中起着重要作用的主题)的因素。当它禁止走台阶以防止人看到祭司的私处的时候,它是在避免甚至仅仅对与巴力崇拜联系在一起的性仪式的暗示。

第二个例子可能是《出埃及记》21:28-36 中的关于牝人的牛的律法,这一段落由于太长而难以在这里引述,我们将概括它的几个要点。这条律法要求杀死牝死人的牛。如果主人没有杀死它,它又牝死了第二个人,那么不仅这头牛必须被杀死,牛主人也必须被处死(尽管也有处以较轻惩罚的可能性,关于这一点我们将在稍后进行讨论)。这里应用的原则是第六诫。在牛牝死了人的情况下,“不可杀人”意味着什么呢?

然而,有时一个判例法和一条(或多条)诫命之间的联系不是这么清晰,比如不可用山羊羔母的奶煮山羊羔这条律法(参看上文)。我们应该如何解释这条律法呢?虽然我们不能在细节上教条,但是这条律法很可能与以色列人的宗教仪式有关,因为它出现在一个描述与以色列的三个每年一次的节期相联系的恰当敬拜的判例法部分的末尾(出 23:14-19a)。这个难题一度被认为根据一个似乎提到这种仪式的乌加里特文献已经得到最后的解决。纵使对那个文献一直有不同的理解,这样推测似乎是最好的:这条律法就像祭坛律法一样,的确使以色列人的仪式与迦南人的仪式分离开来,因此可能是头两条诫命的一个特殊应用。

这些实例的目的是证明判例法是十诫的原则在古代以色列人生活的特殊境遇下的应用。当我们试图理解这些律法今天是否仍然并且以何种方式向我们说话的时候(参看第十章),承认



这一点对我们是有帮助的。但是在着手处理这个问题之前，我们应该对判例法有更加完整的理解。

一个为旷野生活而定的律法。根据《出埃及记》的说法，律法是在旷野中授予摩西的。然而，某些律法似乎是不适合旷野生活的，它们假定了进入迦南地之后的生活。

例如，旷野中的一代可能拥有奴隶（出 21:2 - 11）吗？在旷野的营地中又有多少公牛呢（出 21:28 - 36）？当然没有牲畜可以吃草的葡萄园或田地（出 22:5）。没有人拥有田地——当它们被另一个人烧毁，就会有一个赔偿的问题（出 22:6）。我们还能够给出其他的例子。

一些人读了这些律法后认为，它们不可能源于旷野流浪时期，它们必定是在以色列人进入迦南地后写的。他们用这个见解来反对约书源于旷野时期的看法，因此反对摩西是所有律法的作者的观点。

作为回应，我们必须首先承认这个论证的前提是正确的。某些律法预设了一种定居的生活。然而，有不止一种方式可以对整部律法因此必然是一个晚于摩西时代的产物的结论表示怀疑。

首先，律法是可以补充的。在附录一中，我们认出对五经的明显后摩西时代的增补。虽然坚持摩西是律法以及五经的基础是重要的，那并不排除律法通过增补得到更新的可能性。

然而，我们甚至可能不必求助于更新的可能性。为什么律法不应该预见定居的生活呢？以色列人接受律法的时候，他们正向着应许之地前进。即使由于他们的悖逆神推迟了他们进入





应许之地的时间,他们始终在盼望着进入这片土地,过定居的生活,有田地、葡萄园、奴隶,以及在那里生活所需要的其他物品。因此,律法暗示了一种定居生活的论据不是一个反对它源于旷野时期的有力论据。

律法所规定的惩罚。惩罚支持了约书中的律法。<sup>①</sup> 大多数律法指明了一旦违反将会到来的惩罚。律法当中提到的两个最一般的惩罚是赔偿和死刑。

在涉及偷盗的情形中,律法要求犯法者要连本带利进行赔偿。偷盗一只牛或羊,如果那牛或羊已经被宰掉或卖了,偷盗者就要赔偿五只牛或羊,如果那牲畜仍然活在偷盗者手中,那么他就要赔偿两只(出 22:1,4)。这样,一旦被捉住,偷盗者就得不到任何好处,而受害者却得到了补偿。如果罪犯没有足够的钱或物来赔偿受害者,就要被卖为奴隶作为代价(出 22:3)。如果犯罪者不合作,他们就很可能被处死(申 21:18-21)。

许多罪行要被处以死刑:杀人(出 21:14),打骂父母(出 21:15,16),自己的牛第二次抵死人(出 21:29),等等。

即使说到惩罚时所使用的语词似乎是表示绝对的语词(“必把他治死”),有内部的证据表明,在这些“死刑案例中”可以应用较轻的惩罚。这种灵活性的一个明显例子是在关于抵人的牛的律法当中(出 21:28-32)。根据这条律法,如果在有过

---

<sup>①</sup> 关于律法所规定的惩罚以及它们与今天的相关性的一个详尽讨论,参看我的这部著作:“God’s Law and Mosaic Punishments Today,” in *Theonomy: A Reformed Critique*, ed. W. S. Barker and W. R. Godfrey (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 第 41-57 页。



一次警告之后，一头牛第二次抵人并使对方死亡，牛主就应该被处死。然而，存在他可以支付赎金的可能性。至于谁来许可一个较轻的处罚是不明确的，很可能是法官与受害者家属磋商做出的判定。

当我们意识到这种从轻处罚的可能性时，就会想起另一个有趣的段落。<sup>①</sup>“故杀人犯死罪的，你们不可收赎价代替他的命，他必被治死。那逃到逃城的人，你们不可为他收赎价，使他在大祭司未死以先，再来住在本地。”（民 35:31 - 32）。

从这些段落看，以赎金代死刑似乎对许多其他的犯罪都是可能的。只有谋杀要求根据五经的律法应用死刑。

### 讨论题

1. 阅读《出埃及记》20:22 - 23:19 中的全部判例法。针对每一条律法规定，问这个问题：“这条判例法与哪条（些）诫命有关？”

2. 预测一下第十一章我们会如何讨论现代的基督徒对律法的使用，问自己，如果根本上能够适用的话，今天这些律法以及它们所规定的惩罚可以怎样应用。

3. 你认为这些律法公平吗？为什么，或者为什么不？

4. 关于神，这些律法说了些什么？

5. 关于神对这些罪或犯罪的态度，这些惩罚告诉了我们些什么？

<sup>①</sup> 参看：J. Jordan, “The Death Penalty in the Mosaic Law: Five Exploratory Essays” (Biblical Horizons Occasional Paper No. 3, 1988), 第 10 页。



### 扩展阅读材料

Barker, W. S., and W. R. Godfrey, eds. *Theonomy: A Reformed Critique* (《神律：一个改革宗的批判》). Grand Rapids: Zondervan, 1990.

Douma, J. *The Ten Commandments: Manual for the Christian Life* (《十诫：基督徒生活的指南》). Phillipsburg, N. J. : P & R, 1996.

Kaiser, Walter. *Toward and Old Testament Ethics* (《旧约伦理探讨》). Grand Rapids: Zondervan, 1983.

Patrick, D. *Old Testament Law* (《旧约律法》). Atlanta: Westminster John Knox, 1985.

Wright, Christopher J. H. *Old Testament Ethics for the People of God* (《给神的子民的旧约道德规范》). Downers Grove, Ill. : InterVarsity Press, 2004.

## 第九章 神指示以色列人 建造会幕(出 25 - 40)

在西奈山上,神不仅给了摩西律法,也给了他一个建筑的规划,他将在这个建筑里让他的子民知道他的在场。耶和華神不像周边民族的神,那些民族建造他们的神的偶像(参看上文),并且认为他们的神确实住在这些东西里面。律法禁止建



造这样的偶像(出 20:4 - 6)。尽管如此,耶和华指导以色列人建造一个圣所,他们可以到那里体验他的在场。这个建筑就是著名的会幕。

### 神的主动

《出埃及记》小心地维护着这个思想:会幕的建造是由耶和华神自己发起的。由人类发起圣所的建造是不合适的。后来,当神申斥大卫自作主张要建造神殿的时候(撒下 7:5 - 7),大卫认识到了这一点。

摩西在西奈山上的时候,神不仅自己提出了建造会幕的想法,还提供了建造会幕的方案。在建造会幕的指示中,神反复提醒摩西,建造会幕时,它的内部陈设要严格地依照神指示给他的样式(出 25:8,40;26:30;27:8)。

另外,神还提供了建造这个建筑的材料。毕竟,人们会对这一点感到惊奇:一个在做了多年奴隶之后正流浪在旷野中的民族,从哪里弄到建造这样一个华丽建筑所需要的贵重金属、木材和原料呢?答案来自所谓的“劫掠埃及人”的情节。要离开埃及的时候,他们“夺了埃及人的财物”(出 12:35 - 36)。

神给他们的不仅仅是那些贵重的材料,甚至技艺高超的工匠也是他给的。乌利的儿子比撒列,亚希撒抹的儿子亚何利亚伯,是主管这事两个主要的工匠,神给了他们“神的灵”,使他们有“大的智慧、能力和技巧,能作各样的工”(出 31:3)。

自始至终,会幕都是一个神赐的建筑。神的子民被责令用神给的材料和技术并且遵循神的指示来建造会幕,叙述的结构



表明他们如何丝毫不差地遵循了这些指示。在《出埃及记》25-31,神以命令的形式提出了这些指示,《出埃及记》35-40详细地讲述了以色列人如何遵守神的命令。虽然如此,在命令建造会幕和完成会幕建造之间的时间,以色列人还是入了歧途,几乎无法挽回。

#### 对正确敬拜的威胁:金牛犊事件(出 32-34)

当摩西在西奈山上接受如何正确地敬拜唯一真神的指示的时候,亚伦领导下的以色列人悖逆地向一只金牛犊敬拜。摩西离开营地上山之后,人们迅速地丧失了对神的信赖,他们催促亚伦造一个牛犊的雕像。

围绕这个雕像的意义充满了暧昧不明。当这个偶像由人们的金耳环铸造出来的时候,亚伦宣布说,“以色列啊,这是领你出埃及地的神(‘*elohim*’)”(出 32:4)。大多数英语译本将‘*elohim*’译为复数的“神”,因此暗示了那个牛犊代表了一个假神。如果的确如此的话,这个神的身份是模糊的。人们可能会想到巴力神,在乌加里特文献中他经常被描绘为一头公牛。但是根据这个译法,亚伦是以复数的形式说到“神”的。然而,为什么一个牛犊雕像会代表许多神呢?

由于这个原因,有些学者提出,更好的译法或许是“这是领你出埃及地的那个神”,并且这个神正是耶和华。毕竟,‘*elohim*’在指耶和华的时候经常被译为单数。如果这个解释是正确的,那么,那个牛犊或者代表耶和华,或者被认为是耶和华站立的基座,因为耶和华的在是不可见的,所以人们膜拜那个基座。



在一个层面上,关于这些问题的决定是不重要的。以一种未经许可的方式敬拜耶和华是不可饶恕的罪,等同于敬拜一个假神。不论那个雕像是巴力神的、耶和华的,还是某些其他神的,以色列人都陷入对一个偶像的错误敬拜中。

因此,当摩西从山上下来,看见他们悖逆地敬拜一个雕像的时候,他生气地将两块法版扔在地上摔碎了。以色列人的行为违反了与神的约,摩西摔碎法版象征了神与以色列关系的破裂。

实际上,神想要除灭冥顽不化的以色列人,然后重新开始,摩西将成为新的亚伯拉罕(出 32:9 - 10)。然而,先知摩西用耶和华给予亚伯拉罕的应许向他求情,使神消了毁灭之震怒。

以色列人因此仍将是神的子民,然而这次事件不是没有后果的。摩西召唤自愿的人,来执行神对那些违反与神的关系的人的审判。利未人响应了他,处死了约三千向金牛犊膜拜的以色列同胞。因他们所做的,摩西任命利未人作神的祭司(参看下文关于会幕的侍奉人员的内容)。

这样,以色列与仁慈的神之间的关系得到了恢复。耶和华通过向摩西显示他的荣耀表明他将继续出现在摩西面前(出 33:12 - 23),然后神以两块石板的形式把约的新副本授予摩西。

### 正确敬拜的形式(出 25 - 31; 35 - 40)

尽管被险些造成灾难性后果的金牛犊事件所打断,《出埃及记》最后一部分的主体还是集中叙述了神关于会幕的指示以及会幕随后的建造。会幕的象征意义来自它的形式。

帐篷。尽管装饰华丽,会幕仍然只是一个帐篷。它的侧板



是木制的,上挂四面的罩棚,罩棚用桩子牵引到地面。

神的住所的形式因此与人们的住所的形式是符合的。人们住在帐篷里,所以神也住在帐篷里。我们将会看到,这与一个贯穿圣经的原则是符合的,即:敬拜神的场所的形式与神的子民的社会和救赎历史的地位是一致的。只是当以色列人肃清了一切内部敌人之后,圣殿这个永久性的建筑才代替了会幕这个可移动的建筑(参看第十二章)。

帐篷建筑的外观。会幕最初建造的时候是以色列人穿越旷野的时期。《民数记》2 描述了营地的布局,告诉我们会幕处于营地的中央,在它的每一边有三个支派的营,利未人的营直接环绕着会幕区域。在古代近东,王或军事首领的帐篷常常占据中心的位置,周围环绕的是他的护卫(这里是利未人),然后是军队的其余部分,因此营地的中心位置对于代表神的住所的建筑是合适的。

一个精细织就的帷子搭在铜座的柱子上,将会幕区域与营地的其余部分隔开(出 27:1 - 19)。那些帷子形成了一个长 150 英尺宽 75 英尺的院子,东西两端为宽。会幕面东,所以入口面东,这个入口是以一个类似会幕最里面的幔子的华丽幔子显示的。书中从未对会幕的东向做解释,但是它确实使会幕朝着太阳升起的方向。

会幕不是一个巨大的建筑,从构成南北两面框架的尺寸和数目看,它似乎长约三十英尺,从构成西面框架的尺寸和数目看,宽约十英尺,它的高度是十五英尺(参看出 26:15 - 25)。会幕由两部分构成,最里面的三分之一是至圣所,讨论会幕的内部



陈设时我们将会看到,约柜——神的在场的最有力象征——就保存在那里,约柜是神的宝座的脚凳,这样就表明了这个房间是放置神的宝座的房间。正如它的名字所暗示的,至圣所是营地中最神圣的地方。

神圣性的等级。作为神选择显示自己的在场的场所,会幕是一个神圣的场所。神圣在希伯来语中(*qds* 及其派生词)的原意是“被分隔开”。罪造成了将人与神分开的障碍。人不能够随便地接近神,否则必有可怕的后果,他们必须牢记自己的罪过,在祭司的指引下向神献祭。

正是会幕的结构和象征意义宣布了神在有罪者的营地中央的出现。神居住于至圣所,具有神圣性的区域因此从那个地方向外发散。当人们走向中心的时候,所进入的区域的神圣性就不断增长。William Propp 使用了核反应堆的类比来阐明这一点。当离核心越来越远的时候,人们受到辐射的等级就越来越高。<sup>①</sup> 类似地,当人离至圣所越来越远的时候,他遭遇的神圣性的等级也越来越高。

造会幕用的金属。这种渐增的神圣性是通过用于建造会幕的金属传达的。从外向里进去,我们看到这样一种变化:使用的材料由铜变成了银,又从银变成金,再变成纯金。支撑院子当中的帷子的柱子使用的是铜基座,那些帷子是用银钩环悬挂(出 27:10-11)。离中心越近,构成会幕侧墙的框架变成了银的(出

<sup>①</sup> 来自与 Propp 的私人交流。





26:19-21)。在会幕内部,我们发现使用的金属是金子,而在至圣所一切都是由纯金制造。金属的贵重程度的不断增长反映了神圣程度的不断增长,暗示神是在至圣所的。

出入权的等级。渐增的神圣性也意味着对于进入的进一步限制。异教徒以及不洁的以色列人生活在营地之外,<sup>①</sup>以色列人住在营地之内,但是只有利未人扎营在紧挨会幕的区域,他们同样最容易进入它的神圣区域。但是即使对祭司也有限制。实际上,根据《利未记》16,只有一个人,也就是大祭司能够进入至圣所,并且一年只有一次,这暗示了它有多么神圣(分隔开)。<sup>②</sup>

会幕的幔子:地上的天堂。《出埃及记》26:1-14 描述了会幕的四个幔子。三个最外面的幔子没有象征作用,是用来保护最里面精心制作的帷子不受天气损害的。关于最外面的幔子所使用的材料是有争议的,因为表示它的那个希伯来词很少见,NLT 译为“上等的山羊皮”,而其他的建议包括海狗皮、小鲸皮、海豚皮、儒艮皮。这些材料大概都是为了很好地防风吹雨淋,就像紧挨的两层“染红的公羊皮”和“山羊毛织的布”帷子一样。

最大的关注给了最内层的幔子,这是从会幕的内部看到的幔子,文本这样描述它:“蓝色、紫色、朱红色线制造,并用巧匠

---

① 并不是一切不洁都必须从营地移除,但是有些必须如此(民 5:1-4)。

② 当然,这引起了这样一个问题:若如此的话,会幕建起来后,如何拆卸呢?如果只有大祭司能够在赎罪日那天进入至圣所,如果除此之外没有人被允许进入至圣所,像约柜这样的一些东西如何能够被移动以便继续进行呢?有可能存在一些圣经中没有提到的仪式,在执行这些仪式之后,负责移动会幕的利未人就可以进入那些区域了(民 4)。



的手工绣上基路伯”(出 26:1)。基路伯是天上的存在,我们经常神的旁边发现它,所以或许可以把它理解为神的护卫,它们的任务是防止人靠近神。

无论如何,当我们想象自己站在会幕之中,在圣烛台的灯光里仰望的时候,我们能够理解带有飞翔的基路伯的蓝顶的意义:我们是在天堂,会幕就是地上的天堂。《希伯来书》的作者理解了这一点,当他就旧约中的大祭司做出这样的陈述的时候:“他们供奉的事本是天上的事的形状和影像。”

内部陈设。神是世界的君王,他住在天上,<sup>①</sup>但是通过命令以色列人在地上建造他的家,他使这个世界知道他的存在。作为君王,他的住所就是一个宫殿,不过它仍然是一个家。作为一个家就有家具。那些家具本身具有重大的象征意义。

约柜。约柜是一个长 45 英寸,宽 27 英寸,高 27 英寸的箱子(出 25:10 - 22,参看第 10 节)。尽管相对较小,却是最上等的皂荚木造的,并且包以纯金。它的两侧还有金的环子,可以将杠子穿过这环,以便在抬起的时候不触碰它。

虽然约柜没有壮观的尺寸,它却有着难以置信的象征力量。它被放在至圣所最中心的位置,后来的经文将它称为神的脚凳(代上 28:2),甚至神的宝座(耶 3:16 - 17)。因为这个原因,《出埃及记》描写了两个基路伯雕像的制造,它们展开的翅膀遮住约柜。它们的头面朝下,因为神的荣耀在他们上方(25:18 -

<sup>①</sup> 尽管“天上的天,尚且不是你居住的”(王上 8:27)。



20)。

约柜也是一个容器。《出埃及记》25:21 提到,写有约的两块法版被置于其中。因此,约柜当中就装着为神与他的子民的关系提供基础的文献。

烛台。在神的家里面有一个光源,就是烛台(出 25:31 - 40)。没有它帐篷里会非常黑暗。它有一枝居于中央的茎,六个枝子从这个茎长出来,所以总共有七盏灯。

就它的象征意义来说,我们需要将注意力指向与它相联系的花的意象。“要在灯台居中的茎上制作四个灯杯,状如杏花,包括蕾和花瓣”(出 25:34)。烛台本质上是一棵树。

神出现的地方与一棵树联系在一起不应该令我们吃惊。毕竟,人与神像伙伴一样自由地生活的地方就是在一个园子里,也就是伊甸园。会幕因此象征了伊甸园,也象征了人间的天堂。

香坛。若不是有香坛,人们的不断献祭和动物的血会引起一种恶臭味(出 30:1 - 10)。像约柜一样,香坛很小但非常贵重。尽管长、宽仅 18 英寸,高仅 36 英寸,它却以纯金包裹。它的位置恰好在将至圣所与圣所其余部分分开的内层幔子外面。这个坛上焚烧的香是用一种特殊的配方制作的(出 30:34 - 38),禁止在会幕之外使用。

陈设饼的桌子。会幕当中还有一个小桌子,长 36 英寸,宽 18 英寸,高 27 英寸(出 25:23 - 30)。它是由珍贵的皂荚木做成,以纯金包裹。“陈设饼”被置于其上。从《出埃及记》中的描述,我们认识到它是吃饭用的,尽管当然并不是认为神会吃那



## 怎样阅读《出埃及记》

饼。《出埃及记》中没有对陈设饼的描述，对它的描述是在《利未记》24:5-9。在那里我们看到，每周祭司要吃掉旧的饼，以十二个新饼代替旧饼。十二个饼当然象征了以色列的十二个支派，陈设饼的名称暗示了这十二个支派在神的面前。此外，我们可以推测这里也有某种与约的联系。毕竟，像立约关系的协议曾经是以一起吃喝的方式批准或庆祝的。那些饼因此就是一种提醒物，它使以色列人想起与他们的主之间的亲密关系。

祭坛。就在会幕的外面立着献祭的铜坛(出 27:1-8)。以色列人就是在这里献上《利未记》1-7 所描述的那些祭品。祭坛长宽都是 7.5 英尺，高 4.5 英尺。坛的四个拐角都有“角”，指坛边上的呈圆形的突出物。这些角起什么作用是不清楚的，尽管有些人相信它们是用来捆绑献祭的动物的。然而，这样做似乎不必要，因为动物在放上祭坛之前已经被杀死了。

这个坛类似一般家庭里的厨灶。尽管如此，我们还是要说，并不是人们认为神真的会吃那些祭品，尽管一些祭品被祭司甚至献上它们的人吃掉。

洗濯盆。同样像在一个一般家庭里一样，会幕中也有一个洗濯盆。它放在祭坛和会幕之间。祭司从祭坛进入会幕的时候必须洗手。到神的面前要求极其恭敬和清洁。

会幕的侍奉：祭司。因此，会幕就是神在地上的家。他是天上的君王，会幕是君王的住所。当然，在这个君王的家中也有服侍他的人，那些代表他们高贵的主人照料这个家的仆人。《出埃及记》告诉我们，利未人承担了这个职责。他们之所以能够



得到这个职位,是因为他们在金牛犊事件中的行动。有趣的是,有一个《出埃及记》32 - 34 中的事件的前传,就是《创世记》34 底拿被强暴的故事。

底拿的两个同胞哥哥是西缅和利未,所以当她被当地迦南人统治者王子示剑所玷污的时候,这就成了一个引起他们严重关注的事情。结果示剑想要娶底拿,就来到这家提亲。西缅和利未坚决要求,如果他们想要结婚,不仅示剑而且全城的男子都必须行割礼,这样才能与他们家的习惯符合。也许是为了显示他对底拿的真情,王子为自己及全城的人同意了这个痛苦的程序。

然而,西缅和利未心中有一个更隐秘的目的。当示剑的人因为割礼而虚弱不堪的时候,雅各的这两个儿子过去杀戮了全城的男子。雅各并没有意识到他们的计划,然而,他对此是极其愤怒的。他们使得整个家族在当地迦南人那里有了恶名,因此将不得不离开那里。

缄默的叙述者一直没有在雅各和他的儿子之间做出裁夺。即便如此,他可能还是表明了自己的观点,当他允许两个儿子说了最后一句话的时候,“他岂可待我们的妹子如妓女吗!”(创 34:33)。

然而,在他生命即将结束的时候,雅各有了机会在他的“临终遗嘱”中诅咒他两个喜欢使用暴力的儿子:

西缅和利未是弟兄,  
他们的刀剑是残忍的器具。  
我的灵啊,不要与他们同谋;



## 怎样阅读《出埃及记》

我的心啊，不要与他们联络。  
因为他们趁怒杀害人命，  
任意砍断牛腿大筋。  
他们的怒气暴烈可咒，  
他们的忿恨残忍可诅。  
我要使他们分居在雅各家里，  
散住在以色列地中。（创 49:5 - 7）

因为他们的暴虐，他们将会散布全地，而没有自己的土地。这样一个步骤的毁灭性后果就是他们将失去作为以色列人当中一个独立支派的身份。

如果我们快进到《约书亚记》，我们就会看到，利未和西缅支派都没有得到一块属于自己的独立的土地，给予他们的是其他支派边界内的城市（书 13:14; 19:1 - 9; 21）。实际上，西缅支派最终被吸收进犹大支派。另一方面，尽管利未人也是分散的，他们却成为了最与众不同的一个支派，当然，这是因为《出埃及记》<sup>32</sup> 中摩西授予他们的祭司职责。

但是人们经常忽略这些故事之间的联系以及这些文本如何有助于说明祭司的职责。简而言之，金牛犊事件表明了利未人如何能够以一种荣耀神的方式引导他们的暴力倾向。他们响应了摩西的号召，出去杀死了三千个他们的以色列同胞，因此表明他们是祭司职位的最理想候选者。毕竟，祭司是神的神圣性的护卫和保镖。他们保护会幕的圣洁，作为它的守门人，使像献祭这样的仪式——这些仪式平息神对他子民的罪的震怒——更加便利；他们教人们律法以使他们不会无知地冒犯神；大祭司使用



乌陵和土明(出 28:30)。

终曲:荣耀之云。《出埃及记》以会幕准确地按照神命令摩西的方式建造成了的宣告(出 40:1 - 33)作为结束。当所有的东西各就其位,神住了进来,象征就是当神的荣耀充满会幕时遮盖会幕上方的云(出 40:34 - 38)。自从他们离开埃及这云就一直与他们同在,但是现在它居住在了会幕之中,只有在领他们踏上新的路途的时候才离开。那在夜晚燃烧的云后来以 Shekinah (来自希伯来语动词 skn,也就是“住”、“居留”)著称,也就是犹太传统中的荣耀之云,它代表了神的在场。

正如我们在第三章看到的,神的在场如果说不是唯一最重要的主题,也是《出埃及记》最重要的主题之一。在书的一开始,神没有明白地与以色列人同在,到书结束的时候,神已经在营地里建立了一个他的在场的永久象征。本质上,《出埃及记》一直在向这一点前进,因此这个叙述的结束是一种很强意义上的结束。人们摆脱了奴役,他们已经与神缔结了契约,这个约将他们建立为一国。现在,会幕已经完全建成,神已经通过用云覆盖在会幕上方使人们知道他的在场。

然而,像它之前的《创世记》一样,五经的这第二章的结束同样通过预见将在《利未记》、《民数记》和《申命记》中叙述的旅程预见未来:

每逢云彩从会幕收上去,以色列人就起程前往;云彩若不收上去,他们就不起程,直等到云彩收上去。日间,耶和华的云彩是在会幕以上;夜间,云中有火,在以



## 怎样阅读《出埃及记》

色列全家的眼前，在他们所行的路上都是这样。（出  
40:36 - 38）

### 讨论题

1. 概括会幕向以色列人展示神的在场的方式。
2. 这一章说神的帐篷类似于人的帐篷，有炉子、桌子和脚凳。思考神为什么会以这样一种方式让人们知道他的在场。
3. 有些作者对会幕的象征意义采取了一种更加具有寓言性的进路。例如，会幕幔子的蓝色指向基督的王权，大的入口指的是基督伸展的欢迎人们的臂膀。<sup>①</sup> 你觉得这样的进路有什么弱点吗？

### 扩展阅读材料

Haran, M. *Temples and Temple Service in Ancient Israel: An Investigation into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School* (《古代以色列的庙宇及庙宇仪式: 圣经祭祀现象及祭司学校的历史背景研究》). Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1985.

Longman, Tremper, III. *Immanuel in Our Place; Seeing Christ in Israel's Worship* (《在我们当中的以马内利: 从以色列的礼拜仪式见基督》). Phillipsburg, N. J.: P & R, 2001.

<sup>①</sup> 参看: P. F. Kiene, *The Tabernacle of God in the Wilderness of Sinai* (Grand Rapids: Zondervan, 1977).





## 第五部分 以基督徒的身份 阅读《出埃及记》

下面一部分不应该被认为意指基督徒不会或者不应该像过去九章那样阅读《出埃及记》。正如 Brevard Childs 所说,对基督徒来说,尊重旧约的“离散的见证”是至关重要的。<sup>①</sup> 我们首先就应该像自己生活在基督来临之前的时代一样阅读它。正如我们在上文看到的,当我们虑及它的古代近东背景,包括根据当时的文学手法来阅读这部著作的时候,我们就最大程度地做到了这一点。

Childs 大概不会要求基督徒止步于这种初步的阅读。基督徒肯定这样一个事实,即神通过他的儿子耶稣基督对他的子民说话是救赎历史的顶点,新约是对这个启示的见证。新约并没

---

<sup>①</sup> B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments; Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress, 1992), pp. 95 - 118.



有代替旧约，毋宁说是应验了旧约。用圣·奥古斯丁的话说就是，“新约在隐藏了的旧约中，旧约在得到揭示的新约中。”

当然，耶稣本人的话对基督徒更有意义得多。在耶稣复活后向他的门徒显现的那个短暂的时间里，他两次选择了谈论旧约见证他的死和复活的问题，这是值得注意的。这个教导的要旨在于，“摩西的律法、先知的书和诗篇上所记的，凡指着我的话，都必须应验”（路 24:44）。他甚至向他们说明了对旧约的这种理解：“于是从摩西和众先知起，凡经上所指着自已的话，都给他们讲解明白了”（路 24:27）。

作为“摩西所记的”的一部分，基督徒应该对《出埃及记》如何预见耶稣基督的到来加以注意。当我们这样做时，我们惊奇于新约如何引导我们对耶稣如何应验出埃及（第十章）、律法（第十一章）和会幕（第十二章）有一个正确的理解。

## 第十章 基督徒的出埃及体验

出埃及是旧约当中最重要的救赎事件。神以奇迹般的、非同寻常的手段从埃及的奴役下解救了他的子民。过海是这次解救的高潮时刻。他们没有任何人类的手段能够从埃及人手中逃脱，但是神亲自为他们准备了摆脱绝境的道路。我们不应该感到惊讶，这样一个重要事件的意义在旧约剩下的部分并且直到新约都在回响。

虽然基督徒对出埃及的体验参照新约得到解释，后来的旧



约文本预见了这个传统在新约中的使用并为其做了准备。我们将从考虑过海的奇迹在约旦河以及以利亚死时的再次实现开始,然后我们将承认出埃及在《诗篇》中的使用。接下来,我们将探讨公元前8和6世纪的先知书中的出埃及主题。最后,我们将详细地描绘它在新约中的达到顶点的使用。

### 四十年之后(书3)

过海之后,以色列人继续他们穿越旷野向迦南地的艰苦跋涉。在加底斯巴尼亚,摩西差了十二个支派进入那地。他们回报说,那地是富饶的,但是被可怕的战士所占据。那一刻人们缺乏对神的信心使他们注定将在旷野中流浪四十年。这是第一代人在旷野之中不得进入那地的时间。因此,四十年之后,当第二代以色列人站在约旦河边准备过河的时候,他们并没有亲身经历过神在海边那戏剧性的、强有力的干预。

因此,当约书亚领导下的以色列人渡过约旦河第一次进入应许之地时,约旦河水停止了流动,以便他们能够从干地上步行穿过。当抬约柜的祭司们一踏进那水,它便停止了流动,立起成垒。神是在用这个事件向他的子民证明,当他们开始与强大的迦南敌人开战的时候,他,大能的和拯救的神,仍然与他们同在。

### 以利亚升天(王下2)

公元前9世纪,随着亚哈和他的王后耶洗别统治的开始,以色列被对巴力的崇拜所蛊惑。巴力是以色列人之前的居民(迦南人,腓尼基人以及其他民族)的神,是一个控制水的神。他战



胜了大海，他分配那水作雨露之神。作为对这个对他的独一崇拜的威胁的反应，神兴起以利亚对抗巴力的队伍。当以利亚完成自己工作的时候，神派遣一辆战车将他接到天上。神还兴起以利亚的继承人以利沙，他将继续与异教信仰的战斗。

与以利亚和以利沙相联系的许多情节和奇迹都与水有关。以这种方式，神表明不是巴力而是他自己统治着诸水。就在以利亚升天之前，不管他去哪里以利沙都紧紧跟随。他所见证的令人惊异的事情之一就是，当以利亚以他的外衣击打水的时候，约旦河水就分开了。在以利亚死后，以利沙的继承就是通过继承他的外衣象征的，他同样以它击打约旦河水，河水再次分开，使他得以从干地中走过，这证明了他的以利亚继承者的地位。与以利亚同在的大能的神就是在海边的同一个大能的神，他现在是在支持以利沙的大能的神。

### 《诗篇》中对出埃及的怀念

在第五章，我们考察了《诗篇》77，以表明后来对出埃及传统的使用依赖于这个事件的历史真实性。当然，在这个过程中，诗篇作者在祷告中显示了对这个事件的怀念。那首赞美诗中的出埃及，给了作者在当前困苦中的信心和对未来的希望，因为神过去曾在海边解救他的子民。

《诗篇》114 为了一个不同的目的援引了对出埃及的记忆：

以色列出了埃及，  
雅各家离开说异言之民。  
那时犹大为主的圣所，



以色列为他所治理的国度。

沧海看见就奔逃，

约旦河也倒流。

大山踊跃如公羊，

小山跳舞如羊羔。

沧海啊，你为何奔逃？

约旦哪，你为何倒流？

大山哪，你为何踊跃如公羊？

小山哪，你为何跳舞如羊羔？

大地啊，你因见主的面，

就是雅各神的面，便要震动。

他叫磐石变为水池，

叫坚石变为泉源。

这首赞美诗的语调是欢庆的和挑战的。作者欢呼神对以色列人的选取、他们从埃及的解放，以及在应许之地的建立。有趣的是，红海（芦苇海）的水和约旦河的水都被拟人化了（正如我们曾在诗 77 中看到的）。这将出埃及的历史传统与神对混沌之水的战斗和征服的神话主题结合起来，创造出了一幅关于神以及他对以色列的拯救的栩栩如生、令人激动和强有力的画面。这首赞美诗通过提醒地上其他的民族这个大能的神是如何关心他的子民而向他们发出挑战。当然，可能当时只有以色列人听到这首赞美诗，因此它对听众的实际影响可能是一种危机中的



安慰和担保。

## 第二次出埃及

出埃及是一个发生于以色列历史的开端的事件。后来的以色列人回忆这个事件以获得在他们自己的动荡时代生活的勇气。然而,公元前8和6世纪的先知们以一种新的出乎我们预料的方式使用了出埃及的语言,他们说到出埃及的时候就好像它是一个未来的事件!

何西阿——公元前8世纪的一位先知——所做的主要是预言神的判决。以色列的精神背弃了他们的神,现在他们要承受此罪的后果。然而,判决不会是以色列的故事的结束。神记起他与他的子民曾经有过的美好关系,当他们从埃及的奴役下获得解放之时。判决被想象为一种向旷野时代的复归。正如历史上的出埃及和旷野时期,他将再一次将他的子民带到应许之地,只是这一次他们会顺利地进入此地,亚割(麻烦)——之所以这样命名,是因为亚干在耶利哥之战后所犯的罪(书7)——山谷将会成为希望之门(何2:14-16)。

没有任何其他的先知书比《以赛亚书》更普遍地使用第二次出埃及的主题(参看赛4:5; 11:15-16; 40:1-11; 43:18-19; 48:21; 49:11-12; 50:2; 51:9-10; 52:10; 63:11-14)。就我们的目的而言,这个主题的多次出现当中最重要的是40:1-11,我们读到这样的句子:

有人声喊着说:

“在旷野预备耶和華的路,



在沙漠地修平我们神的道。  
一切山洼都要填满，  
大小山冈都要削平。  
高高低低的要改为平坦，崎崎岖岖的必成为平原。  
耶和华的荣耀必然显现，  
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）

在被从这块土地驱逐出去之后，他们现在回来了。神将使这第二次的从旷野进入应许之地比第一次更加容易。由于遍布高山深涧，旷野是一片崎岖不平的地区，行走是非常困难的。神将使高山削平，深壑填满，神的子民因此实质上将会经过一条平坦大道来完成第二次出埃及。

公元前6世纪的先知们可能没有像以赛亚那样广泛地展开这个主题，但是毫无疑问能够在当时的先知书中听到出埃及的回响，比如《耶利米书》。在《耶利米书》16:14-15和23:7-8中，耶利米盼望这样一天的到来：人们不再是从自埃及的而是从一个未来的自北方之地（巴比伦）的回归中寻找神的大能的例证。

第二次出埃及的主题有摩西之约的诅咒为它的基础。神通过他的恩典的行动将他们带出埃及地，然后在西奈山给了他们律法，其中包括了对违抗神的命令的诅咒。最后的诅咒实际上描述了他们的惩罚是返回埃及的奴隶状态：“耶和華必使你坐船回埃及去，走我曾告诉你不得再见的路，在那里你必卖己身与仇敌作奴婢，却无人买”（申 28:68）。先知们的判决因此被称为



返回埃及，他们的拯救预言因此使用了出埃及的语言来描述回归。

### 后放逐时期的应验

先知们对神的判决的预言，随着北部以色列王国的灭亡和并入亚述帝国，以及开始于公元前 586 年的犹太领导阶层被放逐到巴比伦而应验了。这个惩罚的时期一直持续到公元前 539 年，当波斯的居鲁士击败巴比伦人，然后允许巴比伦的许多——如果说不是全部的话——臣服国的人返回他们自己的土地，重建他们的庙宇的时候。

《以斯拉记》1-6 讲述了设巴萨和所罗巴伯等人带领下的早期回归。听到先知预言的那些人可能将放逐看作一次回到奴役状态，一次在旷野的流浪。因此，那些虔诚的以色列人会把返回耶路撒冷看作第二次出埃及的应验不应该令我们感到惊讶。

Throntveit 敏锐地指出了《以斯拉记》对从放逐中的回归的描述与出埃及之间的相似。<sup>①</sup> 例如，这一点是引人注目的：就像埃及人给将要离开的以色列人的孩子礼物（出 3:21-22；11:2；12:35-36）一样，以色列人现在的异族邻人同样这样做：“他们四周的人就拿银器、金子、财物、牲畜、珍宝帮助他们，另外还有甘心献的礼物”（拉 1:6）。像出埃及的一代为会幕的建造奉献（出 35:21-29）一样，返回者也这样向圣殿的建造奉献（拉 2:68-69）。

<sup>①</sup> 参看：M. Throntveit, *Ezra - Nehemiah* (Louisville: Westminster John Knox, 1999), 第 15-18 页。





从放逐中回归被看作第二次出埃及的应验是不可否认的。然而,当我们继续在基督教正典中读下去的时候,我们就会看到,还有更多的东西将要来临。

### 耶稣基督:出埃及的最终应验

福音书的故事是从旷野开始的。在他对耶稣传道生涯的记述的一开始(可 1:2-3),马可引用了《以赛亚书》40:3<sup>①</sup>:

看哪,我要差遣我的使者在您前面,  
预备道路。  
在旷野有人声喊着说:  
“预备主的道,  
修直他的路!”

在这个宣告之后,叙述转向了施洗约翰,他在旷野讲道并为人们施洗。随后的耶稣生平的故事弥漫了对出埃及和旷野流浪的暗示。下面对故事的详述将把来自所有福音故事的解释结合在一起,尽管可以证明,上帝与出埃及时代之间的大多数联系是由似乎特别指向犹太血统的基督徒的《马太福音》做出的。

耶稣的传道是从他的受洗开始的。受洗就是浸入水中,这使人想起过 yam suph (红海或芦苇海,参看前文的讨论)。毕竟,保罗谈到了以色列人的过 yam suph 是他们的洗礼——这可能反映了公元 1 世纪的犹太神学思想:

---

<sup>①</sup> 希腊本,与《玛拉基书》3:1 有关。



弟兄们，我不愿意你们忘记，我们的祖宗从前都在云下，都从海中经过，都在云里、海里受洗归了摩西。

(林前 10:1 - 3)

耶稣受洗和过海之间的联系因这个事实而得到加强：耶稣受洗后，紧接着在旷野度过四十个日夜，接受试探，就像以色列人在旷野度过了四十年。

在旷野四十年与四十个日夜之间的联系远比单纯的数字深刻得多。耶稣在旷野所经受的试探与以色列人在旷野所受的试探是一样的。二者的区别在于，在以色列人不顺从的地方耶稣是顺从的。

第一次受试探。耶稣禁食了多日，当然极其饥饿。魔鬼建议他将石头变成面包，但是耶稣拒绝了，他引用《申命记》8:3说，“人活着，不是单靠食物，乃是靠神口里所出的一切话”。引用《申命记》的意义在于，这部旧约著作包含了摩西对以色列人的最后训诫，告诫将要进入应许之地的第二代人，不要像他们的父辈在旷野中所行的一样不顺从神。耶稣是神的顺从的儿子，这与神的不顺从的儿子以色列形成了对比。

第二次受试探。现在魔鬼将耶稣带到圣殿的最高处，叫他跳下去，神将派天使接住他，以表明对他的爱和关照。再一次，耶稣引用了《申命记》作为回答：“不可试探主你的神”（申 6:16）。耶稣的顺从再一次与旷野中的以色列人的不顺从形成对比，在那里，他们不断地试探神。

第三次受试探。最后，魔鬼对耶稣说，耶稣若俯伏拜他，他



就将世上的万国赐给他。以色列人曾拜一个假神,也就是说金牛犊(出 32),但是耶稣拒绝了,并且最后一次引用了《申命记》:“当拜主你的神,单要侍奉他”(申 6:13)。

在证明了他是神的顺从的儿子(对比于以色列人)之后,耶稣选定了门徒,总共有十二个。当然,这个数目是深思熟虑的,反映了以色列的十二个支派。耶稣正在组成新的属神的子民。

也许《马太福音》最著名的部分之一就是《山上宝训》(太 5-7),之所以这样叫,是因为耶稣是从一个山坡上向人们传他的教训(太 5:1)。宝训的主题是律法。一个通晓旧约的读者不可能忽略它与西奈山的相似。在旧约当中,神是在西奈山顶传达他的律法的,现在,耶稣同样从一个山顶上谈律法。《马太福音》特别感兴趣于描绘这些相似,如果我们注意到同一次讲道在《路加福音》中是发生在一个平地上(路 6:17),这一点就会显得更加突出。将二者调整一致是可能的,但是这会分散《马太福音》将讲道的地点放在一个山上的神学意义。

《路加福音》9:31 讲了在变容山耶稣、摩西和以利亚之间的一个对话。NLT 对这一节的翻译以一种最清晰的方式将其意义显示出来:“他们谈论耶稣去世的事,就是他在耶路撒冷将要成的事”<sup>①</sup>。

耶稣的传道与出埃及一代的经验之间的这些相似只是一个

---

① 这里的中文译文采用的是简化字新标点和合本的译法,它所采用的英文版本为新修订标准版圣经[缩写为 NRSV],其中这一句为“[they] were speaking of his departure, which he was about to accomplish at Jerusalem.”;同一个句子 NLT 的英文是“they were speaking about his exodus from this world, which was about to be fulfilled in Jerusalem.”——译者



## 怎样阅读《出埃及记》

样本。顶点发生在他生命结束的时候，当他在逾越节也就是每年一次的纪念出埃及的节日的前夕被钉上十字架的时候（太 26；可 14；路 22）。最终，耶稣成了我们的逾越节羔羊（林前 5:7）。他是出埃及的应验。出埃及是对神在耶稣的死和复活中实现的更伟大的救赎行动的一个预言。

### 在生活中实践出埃及

《希伯来书》以一种不同的方式使用了出埃及和旷野流浪的传统。《诗篇》95:7d - 11 基于出埃及一代离开埃及后的悲伤经历鼓励它的读者顺服神。神从奴役下解救了他们，但是他们从未进入应许之地，因为他们不顺服神。他们死在旷野，尸骨在那里腐朽。《希伯来书》的作者（来 3:1 - 4:13）引用了这首赞美诗并将其应用于基督徒读者。他们已经从耶稣得拯救，但是他们还没有进入应许之地的其余部分（天堂）。要进入那里，他们必须保持对神的忠诚，否则就会像他们的先人一样，死去，进不了作为奖赏的天堂。

### 解放神学

出埃及讲述的是神从埃及的奴役下解救以色列人的故事。一些神学家和圣经学者引用出埃及的事迹提出，神是站在穷人和受压迫者一边的。出埃及因此成为他们的希望福音。Pixley 和 Boff 声称，“耶和华，圣经中的神，他的特征是显示在对受压



迫者的优先选取中的。”<sup>①</sup> Kirk - Duggan 这样理解出埃及的故事：“作为一种揭露、谈论、然后消灭阶级偏见、性别歧视、种族主义、反犹主义、同性恋歧视以及其他压迫经验的模式，正在呈现一种神对被迫害和被剥夺权利者的优先选择。”<sup>②</sup>

然而，对出埃及的这样一种解读和应用，与这部书的圣经文本是不一致的。出埃及并不是在以色列人是被压迫者的事实中，而完全是在向族长们做出的应许中将耶和华的行动与以色列联结起来，那些应许不是给世界上一切穷苦人的。确实，要使他们的论点有效，Pixley 和 Boff 不得不证明 6 世纪的教士们改变了《出埃及记》的文本，使得耶和华对作为受压迫者而不是对族长们的应许的接受者的穷苦人的优先选择变得不明显，但是又没有完全抹掉它。<sup>③</sup> 然而，即使对《出埃及记》的编写的这个推测是真的，《出埃及记》的最终形式仍然是正典中的文本，而不是某个假定的较早版本。

归根结底，尽管人们不应该怀疑耶和华关心任何一个人类的苦难（《出埃及记》和圣经中的大量内容都批评了那些对按照神的形象被造的男人女人进行剥削的人），出埃及的故事不是

---

① 参看：G. V. Pixley and C. Boff, “A Latin American Perspective: The Option for the Poor in the Old Testament,” in *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*, ed. R. S. Sugirtharajah (New York: Orbis, 2006), 第 209 页。

② C. A. Kirk - Duggan, “Let My People Go! Threads of Exodus in African American Narratives,” in *Voices from the Margin*, 第 259 页。

③ Pixley and Boff, “Latin American Perspective,” 第 214 页。



对任何一个人的政治和经济解放的担保。<sup>①</sup> 它预言了将在耶稣基督里找到的更加伟大的解放——19 世纪的美国黑人作品和赞美诗将这一点有力地表达为我们渡过约旦河进入天堂这个应许之地。<sup>②</sup>

### 讨论题

1. 当你思考新约传达的信息的时候,除了在本章中指出的那些,你还能看出其他与出埃及主题的联系吗?

2. 将自己看作一个已经经验了出埃及然而还没有进入自己的应许之地的人,如何影响你对自己的看法以及行动?

3. 你认为基督与旧约出埃及事件之间的类似只是一个巧合还是也许是对耶稣生平的一个有意识的塑造,以便它符合出埃及? 或者上帝在对事件进行某种设计,以便出埃及预示了基督的工作?

4. 在本章中,我们已经看到并且批评了将出埃及用作神从压迫者手中解放穷苦人和被剥削者的一个范例的做法。你对解

---

<sup>①</sup> 而且,正如我们在第三章看到的,出埃及实际上不是一次从奴役向自由的转变,而是从屈从于一个压迫的君主向屈从于真正的君王耶和華的转变。尽管解放神学使用出埃及主题促进对压迫的摆脱,它却极少强调服侍那个神圣君王的必然要求。

<sup>②</sup> 在谈到解放神学的时候,C. Padilla 说,“神不只是‘在历史中行动’,神在历史中以特别的方式行动。把一个抽象的计划的标签——比如‘解放’——与神带来的解放的那种特殊的含义分开就是对历史的否定”,参看:“Liberation Theology,” in *Freedom and Discipleship* (New York: Orbis, 1989), quoted in S. Escobar, “Liberation Theologies and Hermeneutics,” in *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, ed. Kevin J. Vanhoozer (Grand Rapids: Baker, 2005), 第 455 页。



放神学是怎样看的？

### 扩展阅读材料

Stock, Augustine. *The Way in the Wilderness* (《旷野中的路》). Collegeville, Minn. : Liturgical Press, 1969.

Schipani, D., ed. *Freedom and Discipleship* (《自由与作门徒》). New York: Orbis, 1989.

Watts, R. E. *Isaiah's New Exodus in Mark* (《〈马可福音〉中的以赛亚的新出埃及》). Grand Rapids: Baker, 2001.

## 第十一章 律法在基督徒生活中的作用

《出埃及记》的第二部分为我们呈现了约书(出 19 - 24)这部五经当中最古老的律法集。虽然许多基督徒相信新旧约之间的区别可以描述为律法与恩典之间的区别,我们已经注意到(第七章)旧约律法是在恩典的背景下给予的。

然而,很少有人会主张基督徒应该一丝不变地遵守旧约律法。<sup>①</sup> 例如,没多少基督徒关心遵守律法集里的最后一条,“不

---

① 尽管通常被称为“神律论者”(theonomist)的作者们的主张与此十分接近。例如,可参看下面两位作者的著作:R. J. Rushdoony, *The Institutes of Biblical Law* (Phillipsburg, N. J. : P & R, 1973), 及 G. L. Bahnsen, *Theonomy in Christian Ethics* (Nutley, N. J. : Craig Publishing, 1977)。以及威斯特敏斯特神学院的教师们在这部著作中提出的批判:W. S. Barker and W. Robert Godfrey, eds., *Theonomy: A Reformed Critique* (Grand Rapids: Zondervan, 1990)。



## 怎样阅读《出埃及记》

可用山羊羔母的奶煮山羊羔”(出 23:19)。另一方面,没多少基督徒会说没有任何一条律法在今天仍然有意义。毕竟,第六诫所禁止的杀人,被基督徒普遍地认为是错误的,即使对于什么构成杀人可以有争议。

什么使得一条旧约律法有关而另一条无关呢?这涉及什么原则吗?还是这只是一个现代人的嗜好的问题?

判例法及其规定的处罚在今天的有效性

《出埃及记》的律法如何应用于今天的我们呢?它们来自一个古代的近东社会,我们生活在一个现代的西方社会,那些律法对我们有任何重要性吗?

新约肯定了律法在今天仍然有效。实际上,耶稣说过这样一句话是众所周知的:“就是到天地都废去了,律法的一点一画也不能废去,都要成全”(太 5:18)。

除了一个例外(守安息日),很少有人怀疑十诫仍然有意义。新约肯定了对独一无二神的正确崇拜,对父母的尊敬,禁止杀人、通奸、偷盗、说谎以及觊觎属于他人的东西,对那些想要获得神的喜悦的人这些仍然是必需的。

另一方面,很少有人相信判例法仍然适用。不用山羊羔母的奶煮山羊羔(出 23:19b)还会有什么意义呢?

前文曾表明,判例法是十诫的诸原则在神的子民的特殊的社会和救赎历史的处境中的应用。基督徒生活在一个不同的社会和救赎历史的阶段。

举例来说,因为我们生活在耶稣来临和死之后的时代,我们





不再庆祝三个纪念旧约救赎事件并期盼基督到来的节期(出23:14-18)。实际上,所有与以色列人的宗教仪式关联的律法,以及将以色列与迦南地的宗教仪式分开的律法(包括出23:19b)都不再被遵守。因此,20:24-26的祭坛律法对现代西方社会是没有实质意义的。今天我们不再建祭坛,在坛上不可有台阶的禁令就加倍地没有意义,因为那是一条意在制止以色列人在自己的宗教仪式中模仿迦南人的与性有关的活动甚至对它们的暗示的律法,这个问题已经失去了它的针对性。

虽然如此,当我们试图将十诫应用于我们的社会和救赎历史的处境的时候,这样的律法仍然能够为今天的基督徒提供指导。例如,关于抵死人的牛的律法可以警告我们,那些过失杀人者应对他们的行为负责。在乡村背景下,这条律法仍然适用于一头抵死人的牛。如果是在市中心,这条律法可以应用于危险的美洲鬣犬。它也可以应用于一个明知自己的刹车失灵仍然驾驶的司机。制止以色列人在敬拜中像迦南人一样行为的那些律法(祭坛律法,以及禁止用山羊羔母的奶煮山羊羔的律法),告诫基督徒警惕将虚假信仰的仪式引入我们自己的崇拜的危险。

律法所规定的处罚的相关性更加难以评价。这里,需要谨记的重要事实是,在旧约当中,律法是在神的子民已经具有了一个民族国家的形式的时候指向他们的。作为一个民族国家,神的子民应该保持纯洁,因此处罚具有一种肉体性质。严重的犯罪者必须从肉体上剪除。

另一方面,今天神的子民具有的是一种属灵的形式。教徒来自五湖四海,它的武器不是肉体性的而是灵魂性的。再犯的



## 怎样阅读《出埃及记》

和不悔改的罪人不是应该由教会处死，而是应该被逐出教会。这样，约的共同体就保持了纯洁。

### 仍然有意义的原则

我们已在上文提出，十诫提供了在判例法中应用于特定处境的伦理原则。判例法因此是与以色列人的生活直接相关的，但是对神的 21 世纪的子民来说，它可能不再继续作为神的意志的指南而有效。

仪式律法。现代神学家一直将律法分成三种：道德的、民事的、仪式的。<sup>①</sup> 道德律法是规范人们行为的律法。许多判例法都可以归为道德律法：“拐带人口，或是把人卖了，或是留在他手下，必要把他治死”（不可偷盗的诫命的一个应用）。另外的一些判例法是规范以色列的统治机构的民事律法。我们前面一直没有详细地探讨民事律法，并且仍将如此，因为约书没有任何实例，而《申命记》中则有许多的实例（参看申 17:14 - 20 中关于王位的律法）。约书中有许多律法可以归为仪式（或宗教仪式）律法。这些律法是关于以色列的崇拜形式的律法。它们源于头四条诫命（尽管头三条本身不是仪式律法【参看下文关于安息日的讨论】）。仪式律法可以在 20:22 - 26 以及 23:14 - 17 当中确立三个节期（除酵节、收割节、收藏节）的律法中找到，再加上关于献祭和供奉的律法。

---

<sup>①</sup> 尽管 Christopher J. H. Wright 及其如下著作提供了一个以时代错误为由拒斥这种区分的例子：*Old Testament Ethics for the People of God* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004)，第 288 页。



经常被指出的是，以色列人自己并不曾将他们的律法区分为这三种。这是十分正确的，我们没有看到任何以这种方式分类律法的尝试；三种类型的例子经常混合在一起。然而，如果超出这一点而主张这种分类因此是不合理的，就是误入歧途了。从后来的有利位置，我们能够看到某些与宗教仪式联系在一起的律法已经由基督应验了，今天不再被遵守。由于基督是最后一次献祭，我们就不再向神献祭。由于基督就是神的在世，在他升天之后圣灵被差遣到世上，我们就不再需要建造会幕或圣殿（或祭坛）。尽管约书中没有发现关于祭司职位的律法（它们在利8:10-20），我们能够理解关于祭司职位的律法是一样的，耶稣履行了它的职责。最后，对《出埃及记》有重大意义的是，耶稣也应验了仪式的时间，因此，我们不再遵守那三个节期……或者安息日。在这里，有一个谜扰乱了我们在上面所讲的一般原则的简单性。

#### 安息日：一条不再遵守的诫命

当对新约进行通盘考察的时候，说十诫中的九条依然有效我想是公平的。敬拜其他的神，制作偶像，妄称耶和華的名，不尊敬父母，杀人，通奸，偷盗，作假见证和觊觎属于他人的东西，这些并没有随着基督的来临变成美德或不相干的行为。犯这些罪将是背叛自己对基督的信奉（“凡犯罪的，就是违背律法，因所有的罪都与神的律法相悖……凡犯罪的，是未曾看见他，也未曾认识他”《约翰一书》3:4,6）。

但是请注意保罗在《歌罗西书》2:16-17 中的观点：“所以



不拘在饮食上,或节期、月朔、安息日,都不可让人论断你们。这些原是后事的影儿,那形体却是基督。”保罗相信,守安息日的诫命不再约束基督徒的良心。

虽然这里不是对这个问题进行详尽讨论的地方,<sup>①</sup>似乎安息日律法仍然应该被看作十诫内部的一个仪式律法,因此是一个受到基督来临深刻影响的律法,因为基督应验了以色列的宗教仪式,表明了它是实在的影子,而基督本身才是这个实在。

因此,我们不再像他们在旧约时代那样守安息日。这不是不在安息日工作的法定义务的问题。然而这里有一个原则人们必须记在心里。神造我们的时候使我们有肉体有精神,它们需要定期休息。没有人能够一天工作二十四个小时,一周七天天天如此,甚至一天工作八个小时,一周七天天天如此,而不效率越来越低。定时休息是智慧的问题。不仅如此,我们还应该到一起敬拜神。个人的敬拜是好的,但是我们需要同道的支持和鼓励。《希伯来书》告诉基督徒,“不可停止聚会,好像那些停止了的人,倒要彼此劝勉”(《希伯来书》10:25)。还是要说,每周拣出一天,放下我们的日常工作,到一起敬拜神,这是一种智慧。然后某人是不是出去吃饭、打乒乓球、看足球比赛、享受与朋友一起的时光、甚至做一点工作,则是个人良心的问题。

### 结论

虽然神是不变的,他的律法并不是世代代总是相同。这

<sup>①</sup> 不过,可以参看我在这部书中的详细讨论: *Immanuel in Our Place* (Phillipsburg, N. J.: P & R, 2001), 第161-84页。



并不是因为神的想法总是变幻无常,而是因为随着时间的流逝他的子民变了,因为他的救赎工作从一个时代到另一个时代也在发展。在律法中探寻神的意志的时候,基督徒需要使用他们的带有神圣性的聪明才智,被基督转变了的良心,以及一种广博的释经学。

### 讨论题

利用下面列出的大纲<sup>①</sup>逐段通读约书中的判例法,问自己这样一个问题:这些律法在它们的旧约语境中的意思是什么?思考这些律法在今天是否依然适用,以何种方式。

祭坛律法 20:22 - 24

奴隶律法 21:1 - 11

个人伤害律法 21:12 - 36

财产律法 22:1 - 15

人与人关系的律法 22:16 - 31

混杂的律法 23:1 - 13

仪式律法 23:14 - 19

### 扩展阅读材料

Barker, W. S., and W. R. Godfrey, eds. *Theonomy: A Reformed Critique* (《神律:一个改革宗的批判》). Grand Rapids:

---

<sup>①</sup> 表中的类别是不完美的,因为在这些古代法律集中不存在一种对法律的严格分类。



Zondervan, 1990.

Longman, Tremper, III. *Immanuel in Our Place: Seeing Christ in Israel's Worship* (《在我们当中的以马内利:从以色列的礼拜仪式见基督》). Phillipsburg, N. J. : P & R, 2001.

Wright, Christopher J. H. *Old Testament Ethics for the People of God* (《给神的子民的旧约道德规范》). Downers Grove, Ill. : InterVarsity Press, 2004.

## 第十二章 道成了肉身,住在我们中间

会幕是神在地上的象征(参看第八章)。是的,它是一个帐篷——尽管是一个华丽的帐篷,但仍然只是一个帐篷。然而,这个帐篷是神在他子民的帐篷之中的帐篷。他以这种方式使他们知道,当他们从埃及地上来的时候,他是与他们同在的。他是他们中的一员,但是他远高于他们。他的帐篷是军队首领的帐篷,君王的帐篷,位于营地的中央。没有人可以在毫无准备的情况下接近他的帐篷,否则将遭受灭顶之灾。然而,如果带着敬意、对自己的罪的承认以及恭顺接近它,则会得到祝福以及与神的美好的关系。帐篷以深蓝色幔子为顶棚,象征性地指天空。会幕的其他象征意义,包括装饰得像一颗杏树的灯台,都是指伊甸园——神与他所造的人类曾融洽地生活在那里。

会幕——对它的描写覆盖了《出埃及记》几乎一半的内容——因此是一个有着不可思议的重要意义的建筑。然而,它



既不是神在地上的第一个也不是最后一个代表。从《创世记》到《启示录》，神都让他的子民知道他与他们同在。会幕是适合它在救赎历史中的阶段的，但是它代替了祭坛，本身又被圣殿所代替。

本章讲述神的在场的圣经神学。神如何使他的子民知道他们在他们中间？一个完善、圣洁、超越然而无所不在的神，如何向一种不完美、有罪、为尘世生活所束缚的被造物揭示自己呢？故事其实是从伊甸园开始的。

### 会幕之前

伊甸园(创2-3)。神照着他的形象创造亚当和夏娃，并与他们处于一种美好的关系中。<sup>①</sup> 神与他所造的人一起在园中行走。<sup>②</sup> 当然，神没有腿，不是照严格的字面意义与亚当和夏娃一起行走，而是，这个比喻表达了他们之间存在的友情与和睦的关系。在伊甸园亚当和夏娃随时随地都可以见到神。不需要为与神会面设立特定的场所，因为每一处都是合适的——确切地说，是直到人类堕落。

园子的中央有一棵树，善恶知识之树。神警告亚当不可吃树上的果子。根据那段经文(创2:17)，神没有解释为什么不可以，但是他宣布，如果他们吃了那棵树上的果子，他们就会死。

---

<sup>①</sup> 参看：Longman, *How to Read Genesis* (Downers Grove, Ill. : InterVarsity Press, 2005), 第102-9页。

<sup>②</sup> 尽管这一点直到《创世记》3:8才说出来，认为这曾是神在人类堕落之前的普通习惯似乎是合理的。



这个树是一个试探,看人是不是服从神的命令。即使没有任何进一步的解释,亚当和夏娃会服从神的要求吗?他们会允许神来规定什么是对什么是错,还是他们将僭夺造物主的特权,为自己擅取判断对错的权力?答案是众多周知的。他们吃了那树的果子,悖逆了神。

罪使一切都改变了。一个圣洁的神是不容忍罪的。罪在神与亚当和夏娃之间造成了一个障碍。他们不能再留在伊甸园。神驱逐了他们,结束了一段适意的关系。自那时以来,人就只能在一个特殊的场所见神。这些特殊的场所经常具有往昔的伊甸园的影子,表达着人对未来重返伊甸园的期待。

简陋的祭坛(自亚当、夏娃至摩西)。在亚当、夏娃的悖逆之后,神本来可以正当地结束他与自己所造的人类的关系,但是他没有。相反,在对他们进行惩罚的过程中,他宣布自己要参与为他们的复归而进行的工作。在他对蛇的判决中,神说道:“我要叫你和女人彼此为仇,你的后裔和女人的后裔也彼此为仇。女人的后裔要伤你的头,你要伤他的脚跟”(创 3:15)。此外,神用兽皮做衣服给他们穿(创 3:21),从而给了他们一个表明他仍将有牵涉的标记。

虽然如此,当人靠近他们圣洁的神时,他们必须认识到自己的罪。他们不再能够像伙伴一样随时随地见到神;他们必须为这种关系设立一个特殊的场所。在希伯来语中,表达将某个东西或某个人分离出来的动作的动词是 *qds*,它也可以被译为“成





圣洁的”或者“被奉为神圣的”。<sup>①</sup>

被逐出伊甸园时,那圣所是与一个祭坛联系起来的,“祭坛”是对希伯来词 *mizbeah* 的翻译。这个名词是从一个动词 *zbh* 构成的,那个动词的意思是“献祭”,指出了它作为一个献祭场所的性质。对祭坛的第一次提及直到《创世记》8:20 才出现。洪水过后,“挪亚为耶和华筑了一座坛,拿各类洁净的牲畜、飞鸟献在坛上为燔祭。”<sup>②</sup>坛与献祭之间的联系在这里是显而易见的,我们可以可靠地设想,当坛被提及的时候,献祭就是坛上进行的仪式的一部分。毕竟,作为有罪的人接近神的步骤的一部分,他们必须对他们的罪以及他们因罪而应得死亡做出一个承认。后来我们在《利未记》1-7 清楚地听到,献祭的作用主要是作为人类的罪的代替物,象征性地实现了与神的和解。<sup>③</sup>

尽管挪亚的坛是第一个指名道姓提到的祭坛,我们也许应该设想坛的出现早至亚当夏娃的时候。如果祭坛的出现可能暗示着献祭,那么献祭的行动也同样可能暗示着祭坛的存在。在《创世记》4 我们看到该隐和亚伯献祭的故事。尽管并没有提到祭坛,我们推测他们是将自己的祭物带到一个这样的场所。

祭坛在对族长们的记述中成为一个更加常见的部分,特别是在亚伯拉罕的故事当中。在向应许之地迁徙的时候,亚伯拉

---

① 参看:J. A. Naudé, “*qds*,” in *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, ed. Willem VanGemeren (Grand Rapids: Zondervan, 1997), 3:877-87.

② NLT 译文;如果更严格地照字面意义的话,对于献祭的动物的描写是“一切洁净的牲畜和一切洁净的飞鸟”。

③ 参看:Longman, *Immanuel in Our Place*, 第 75-101 页。



罕漂泊在那片还不属于他但是已许给他的子孙的土地上。那个叙述提到,无论走到哪里,他都在那地建造祭坛。他在北方的示剑——据记载他第一次停下的地方——建了一座坛(创 12:7)。跟着,他在伯特利和艾之间的一个地方(创 12:8;13:4)、希伯仑(创 13:18)、摩利亚地的山上(创 22:9)建了坛。他的孙子雅各也在伯特利建了一座坛(创 35:1-7)。人们得到这样的印象:族长们实际上是在将神的旗帜遍插应许之地。

这个时期的祭坛是什么样子呢?我们也许可以从约书中的一条律法得到这样一个祭坛的最好的图画。这条律法预设了许多祭坛的建造(一个一旦集中化的律法【申 12】生效【参看下文】就将停止的习惯):

你要为我筑土坛,在上面以牛羊献为燔祭和平安祭,凡记下我名的地方,我必到那里赐福给你。你若为我筑一座石坛,不可用凿成的石头,因你在上头一动家具,就把坛污秽了。你上我的坛,不可用台阶,免得露出你的下体来。(出 20:24-26)

这个建筑是简陋的,地方也很小,与救赎历史的这个时期是一致的:当时神的子民是一个扩大的家庭,家长带领宗教仪式。

### 会幕

随着时间的推移,族长时代让位于摩西时代,一座简单的祭坛已经不够了,族长也不再扮演祭司的角色。此时我们已经来到了作为这部书的主要主题的时期。因此,第八章探讨了会幕的结构和意义,它是一个包括一个祭坛的大型的集体敬拜中心,



有一个新任命的祭司阶层为它服务。

会幕适合于神的子民的新的社会处境。他们不再只是一个大的家庭,而是一个具有相当规模的群体,正处于形成一个国家的过程中。然而,在会幕发挥作用的期间,以色列还没有在这片土地完全站稳脚跟。因此,当人们还住在帐篷里时,神也住在帐篷里。这不仅在四十年旷野流浪时期是显而易见的,在进入应许之地和大卫时代之间的时期仍然如此,我们将在下一部分——在那里会幕让位于圣殿——对此进行解释。

### 圣殿

从会幕到圣殿的转变开始于大卫。在《撒母耳记下》7中,大卫告诉先知拿单,他想为神造一个“宅子”(bayit)。毕竟,他住在一个极美的香柏木宫殿里,所以为什么神应该继续在一个帐篷里显示他在地上的存在呢?

拿单最初的反应是肯定的,但是那夜神以十分确定的话告诉他,大卫的计划是错的。大卫是谁,竟提出这样一个建议?正如我们在会幕部分看到的,圣所的建造始终是神的主动和计划的一个结果。

所以大卫不应该为神造“宅子”,而是神将为大卫建造一个“宅子”。当然,这个“宅子”是一个王朝,在那时神与大卫订了约,确定了他的子孙将在耶路撒冷为王。

对我们当前的主题尤为重大的是,神同样宣布了,他的“宅子”将在未来由大卫的“后裔”来建造。《历代志上》特别讲述了大卫为他儿子的工作所做的大量准备。



为什么由大卫建造圣殿是不合适的，而由他的儿子所罗门建造却是合适的？答案在大卫对所罗门说的话中：

（大卫）对所罗门说：“我儿啊，我心里本想为耶和  
华我神的名建造殿宇；只是耶和華的话临到我说：‘你  
流了多人的血，打了多次的大仗，你不可为我的名建造  
殿宇，因为你在我眼前使多人的血流在地上。你要生  
一个儿子，他必作太平的人；我必使他安静，不被四围  
的仇敌扰乱。他的名要叫所罗门。他在位的日子，我  
必使以色列人平安康泰。’”（代上 22:7 - 9）

大卫流人的血使他丧失了资格是什么意思？许多读者错误地相信这是一个对大卫的道德判决，但是很难相信是如此，既然是神本人为了自己的荣耀命令大卫进行圣战。这个剥夺不是一个道德资格的剥夺，而是一个关于救赎历史的声明。圣殿代表了稳定和在那地的确立。大卫是通过击败最后的内部敌人（特别是非利士人）完成了征服的那个人，他将把一个稳固的王国交给他的儿子所罗门——他的名字译为英文的时候正意味着“和平”（他的名字与著名的希伯来词 *shalom* 有关）。

与从移动的帐篷圣所（会幕）到根基稳固的圣殿的变迁相联系的，是《申命记》12 的集中化律法。神通过摩西宣布，以色列人将在一个他选择的唯一的场所敬拜他。换言之，神的子民只能在一个地方献祭。将只有一个献祭之坛，它也不再迁移。

有些人断定这个要求与刚刚引述的《出埃及记》20:24 - 26 中的那条律法是不一致的，后者暗示要建许多的坛。然而，他们



忽略了这样一个事实：《申命记》的要求在他们“赶出住那地的一切国民”时才生效。正如我们刚刚说到的，大卫是完成征服的人——现在是建造圣殿的时候了。以色列已经在应许之地稳固地建立。

在许多方面，圣殿延续了会幕的象征意义（参看第九章）。神通过这个“宅子”使人们知道他与他们同在。例如，正如树状烛台暗示了伊甸园，与圣殿联系在一起的大量装饰同样暗示了伊甸园，这些甚至在下面几个引用段落里也能观察到。

然而，建筑上的创新象征了以色列已经稳固建立的事实。当然，这在房屋与帐篷的不同建筑形式的对比中就已经是显而易见的。但是其他特征支持了这一点。例如，注意对两根柱子的描写：

户兰制造两根铜柱，每根高十八肘，围十二肘。又用铜铸了两个柱顶安在柱上，各高五肘。柱顶上有装饰的网子和拧成的链索，每顶七个。网子周围有两行石榴遮盖柱顶，两个柱顶都是如此……两柱顶……各有两行石榴环绕，两行共有二百……他将南面的一根叫雅斤，北面的一根叫波阿斯。柱顶状若莲花。（王上 7:15 - 22）

这些柱子——注意园子（伊甸园）的意象——代表了稳定、建立、坚固。甚至它们的名字，雅斤（“他将建立”）和波阿斯（“以力量”），都加强了这个联系。

另一个创新是一个大的洗手盆，可能是用于祭司洁净的仪



式：

他又铸一个铜海，样式是圆的，高五肘，径十肘，围三十肘。在海边之下，周围有野瓜的样式，每肘十瓜，共有两行，是铸海的时候铸上的。（王上 7:23 - 24）

注意水盆的名字——海，在希伯来语中就是 *Yam*。在旧约当中，海经常暗示着混沌的力量，它预示着倾覆创造秩序的危险。这个观念来自古代近东神话：创造之神与海战斗，制服了水，产生了大地。实际上，在迦南神话中，那个神的名字就是 *Yam*。然而在这里，*Yam* 受到了控制，限于一盆之内。混沌的力量（迦南人）已经被平定，神统治一切。

所罗门在公元前 10 世纪建造了圣殿，但是它的历史是令人悲伤的。所罗门本人和他的大多数子孙都背叛了神。这种背叛的形式之一就是圣殿的宗教玷污。许多国王都允许异教象征放进至圣所。即使如此，百姓仍在圣殿放肆乱行。耶利米在他著名的圣殿布道中曾对此发出警告（耶 7）。他们犯罪，嘲笑先知的神的判决就要到来的警告，因为毕竟圣殿就在耶路撒冷城中。神怎么会让他的家出事！

但是他们错了。神离弃了他的庙宇（结 9 - 11）。他又使巴比伦人兴起（哈 1:6），在公元前 586 年摧毁了圣殿。《哀歌》2 就是对这个屋的毁灭的哀叹。

尽管神对他的子民进行了判决，他却并没有结束与他们的关系。放逐之后，他们在所罗巴伯领导与先知哈该和撒迦利亚鼓动下回归耶路撒冷，重建了圣殿（拉 1 - 6）。第二圣殿在公元前



515 年完工，一直存在到了耶稣时代。

### 耶稣，神的在场

据哈该的说法，论外在的辉煌，第二圣殿是无法与第一圣殿相比的。然而，在耶稣开始他在世间的传道之前，希律王已经将圣殿扩建为宏伟的建筑。

耶稣对圣殿充满敬意。当他还是一个青年的时候，他的父母带他上圣殿去，他留在了后面，问住了那些教师。当焦急的父母亲找到他时，他是这样回答的，“岂不知我应当在我父的家里吗？”（路 2:49）。“我为你的殿心里焦急，如同火烧”，使得他将兑换银钱的人赶出圣殿（约 2:17，引自诗 69:9）。

即使如此，他知道这个建筑是暂时的。它预示了更加伟大的东西。它代表了神的在。耶稣本人使人知道神的在，因此使得圣殿不再有意义。《约翰福音》的序言是这样说的：

太初有道，  
道与神同在，  
道就是神……

道成了肉身，住在【*made his home*】我们中间。

（约 1:1, 14）

第 14 节中译为“住在”（*made his home*）的动词对我们的主题具有特殊的意义。这个动词的希腊语词根（*skeno*）与一个意思是“帐篷”（*skene*）的名词有关。换句话说，耶稣在他的子民中间安下了自己的帐篷。

耶稣在地上的出现是圣所概念发生巨大变化的象征。他在



井边与撒玛利亚妇人的谈话预言了这个变化(约 4)。撒玛利亚人不是真正的犹太人,而是公元前 722 年亚述人击败以色列王国后外族人流入王国北部形成的。他们的崇拜形式是混合的。那个撒玛利亚妇人在她对耶稣所说的话中表达了这个区别:“我们的祖宗在这山上礼拜,你们倒说,应当礼拜的地方是在耶路撒冷?”(约 4:20)。从耶稣的回答中我们开始知道一个引人注目的变化正在到来:“妇人,你当信我。时候将到,你们拜父也不在这山上,也不在耶路撒冷。你们所拜的,你们不知道;我们所拜的,我们知道,因为救恩是从犹太人出来的。时候将到,如今就是了,那真正拜父的,要用心灵和诚实拜他,因为父要这样的人拜他”(约 4:21 - 23)。

当他在地上的工作将要结束的时候,耶稣关于圣殿未来的话变得更加具有煽动性。《马可福音》13(参看太 24 和路 21 中的类似描写)讲到,有一次,当他的门徒站在那里惊叹于圣殿的宏伟和石头的巨大的时候,耶稣答道,“你看见这大殿宇吗?将来在这里没有一块石头留在石头上,不被拆毁了”(可 13:2)。更早的时候,在将兑换银钱的人赶出圣殿之后,耶稣告诉犹太人的领袖,如果圣殿被拆毁,“我三日内要再建立起来”(约 2:19)。福音书继续讲到,“耶稣这话,是以他的身体为殿”(约 2:21)。在《马可福音》13 所记载的对话之后不久,他站在大祭司该亚法的面前,被控告说了这样的话:他将拆毁圣殿,并在三日内再建起来(可 14:58)。

耶稣正在将自己与圣殿联系起来,那三天显然指的是他未来的复活。耶稣就是圣殿的应验。他就是神的在。他的死和复





活意味着圣所和普通场所的区分的消除。现在,所有的地方都是圣洁的,就是说,在任何地方人们都可以通过耶稣基督与神有一种亲密的关系。因此,在他死亡的时刻,将至圣所与圣殿其他部分隔开的幔子裂为两半(太 27:51)毫不令人惊讶。几年之后(公元 70 年),圣殿被毁,再没有重建。

当然,不是每个人都能够亲见肉身的耶稣,因为他已经死了。然而,当他升入天堂的时候,他差遣了圣灵来充满教会和信仰者个人。实际上,许多新约段落都在充满神的荣耀的圣殿与充满圣灵的教会或基督徒之间做了类比。

在《以弗所书》2:19-22,保罗这样说到教会:

这样,你们不再作外人和客旅,是与圣徒同国,是神家里的人了。并且被建造在使徒和先知的根基上,有基督耶稣自己为房角石,各房靠他联络得合式,渐渐成为主的圣殿。你们也靠他同被建造,成为神藉着圣灵居住的所在。

保罗也认为圣灵在信徒中的存在使他们成为小的圣殿,根据《哥林多后书》6:14-16,这是一个具有严肃的伦理含义的事实:

你们和不信的原不相配,不要同负一轭。义和不义有什么相交呢?光明和黑暗有什么相同呢?基督和彼列有什么相和呢?信主的和不信主的有什么相干呢?神的殿和偶像有什么相同呢?因为我们是永生神的殿。



然后在另一个地方(林前 6:18 - 20),保罗警告:

你们要逃避淫行。人所犯的,无论什么罪,都在身子以外;惟有行淫的,是得罪自己的身子。岂不知你们的身子就是圣灵的殿吗?这圣灵是从神而来,住在你们里头的;并且你们不是自己的人,因为你们是重价买来的,所以要在你们的身子上荣耀神。

简而言之,随着耶稣的到来,与神会面的特殊场所的必要性渐渐消失了。不再有并且再也不会会有一个神所批准的圣所。毕竟,现在每一个地方都是圣洁的。信徒可以在任何地方呼求神的名。圣灵不是住在一个建筑学意义上的建筑里,而是住在教会和信徒个人的心中。

### 新耶路撒冷

顶点随着救赎历史的完结而到来。神使他的子民回归到与他的和睦关系中。《启示录》21 - 22 使用了新耶路撒冷的意象来描绘我们所称的天堂。这是一个高度象征性的描述,它的两个特征对我们的主题尤其重要。

首先,那个描述不厌其烦地不仅告诉我们新耶路撒冷有什么,还有那里没有什么。令约翰印象深刻的是那里没有神的殿。“我未见城内有殿”(启 21:22)。既然神的存在充满了全城,就根本没有必要有一个圣殿。那一节继续说到:“因主 神 全能者和羔羊为城的殿。”

其次,新耶路撒冷有一条穿城而过的河。它是“在城内街道当中一道生命河的水,明亮如水晶,从神和羔羊的宝座流出



来”(启 22:1 - 2a)。《启示录》22:2b 继续说到,在河的两边各有一棵“生命树。”

换言之,我们回到了伊甸园! 有两棵生命树的描述表明,我们不仅回归了伊甸园,而且我们所在的地方某种意义上甚至取代了伊甸园。

### 总结

会幕在圣经当中不是一个孤立的概念,而是与一个关于神的在场的圣经神学相协调的,这样一个神学从《创世记》最开始的章节一直到《启示录》的结束章节贯穿了整部圣经。

伊甸园——祭坛——会幕——圣殿——耶稣——新耶路撒冷

跟随这个主题使我们想起神最初将人置于的受祝福状态;它讲述了作为罪的结果人与神疏远的可怕状态;它显示了神恢复我们与他的和睦关系的不懈努力;它还使我们知道,尽管我们仍然生活在新耶路撒冷到来之前的时期,结果却是毫无疑问的:我们与神的美好关系将得到恢复。

### 讨论题

1. 总结原因:为什么神使他的子民知道他的在场的场所在旧约时期是变化的?
2. 耶稣与旧约圣所之间的关系是怎样的?
3. 许多保守的犹太人,甚至一些基督徒,都相信圣殿将会在未来重建。从关于神的在场的圣经神学的观点看,这有意义吗?



## 怎样阅读《出埃及记》

---

为什么,或者为什么不?

### 扩展阅读材料

Poythress, V.. *The Shadow of Christ in the Law of Moses* (《摩西律法中的基督预示》). Phillipsburg, N.J. : P & R, 1995.

Woudstra, M. *The Ark of the Covenant from Conquest to Kingship* (《约柜:从征服时期到王国时期》). Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1965.



## 附录一：谁是《出埃及记》的作者

《出埃及记》的作者是谁的问题是重要的，但是人们不应做出任何轻率或简单的回答。《出埃及记》作者身份的问题与托拉其余部分的作者的身份问题完整地联系在一起，因为它是这个由五部分组成的文学作品的第二部分。我将这个问题的讨论放在附录中的原因有两点。首先，我已经在《怎样阅读〈创世记〉》中详细地探讨了这个问题，而且自那时以来我的观点并没有实质性的改变。最近读过那本书的人可能不需要读这个概要的综述。但是，还未读过那本书的人可能希望对这些问题有所了解。需要更加详细的讨论的读者，也可以参考这个附录最后的扩展阅读材料部分列出的著作和文章。其次，将这个讨论放在附录中，使我能够全神贯注于《出埃及记》主体部分的最终形式。毕竟，不论这本书是如何形成的，对基督徒来说重要的是最终成为正典的那个形式。

就这个问题来说，得失攸关的是什么呢？从这个问题开始



对一个主题的讨论总是一个好的考虑。我们将会看到，这里涉及的最尖锐的一个问题是摩西在五经的产生中的地位。传统观点认为摩西是五经的作者（通常带有下面将会指出的那些限制）。已经成为主流圣经学术支柱的观点认为，摩西与五经毫无关系。人们可能会问：“管他呢，这部书的权威来自神，又不是摩西。”尽管这个回答是虔诚的，却没有反映圣经文本自身。是的，托拉背后的最终权威当然是神，但是托拉以及随后的圣经书卷同样授予摩西相当大的权威。摩西作为圣经中的一个先知具有一种特殊的地位（民 12:6 - 8；申 18:15 - 22；34:10 - 12）。圣经文本自身显示摩西是权威的一个源泉。

不过，承认这一点并不意味着必须相信他写了五经的全部。毕竟，正如我们在论《出埃及记》文体的部分看到的，它的很多部分都是从第三人称全知者的角度叙述的。它是在记述摩西做过的事和说过的话。因此，真正重要的是五经（包括《出埃及记》）保存了关于摩西的真正传统。举例来说，认为后来的作者根据摩西所授的权威提出了律法，尽管如此我们应该根据神所授的权威认可和遵守它们，这在神学上是难以理解的。

需要重申，这个视点并不意味着摩西是全部五经的作者。关于它的成书，《出埃及记》本身提供了什么信息呢？在《出埃及记》或五经的任何其他地方，我们都找不到一个像题名这样的东西来确认摩西的作者身份。五经技术上是匿名的。虽然如此，它还是偶尔会提到五经里包括了摩西记下的东西。我们在《出埃及记》中看到两处这样的地方，都是与律法联系在一起的。在西奈山第一次接受律法之后，叙述者告诉我们：“摩西仔



细将耶和华的命令都写上”(出 24:4)。在摔碎最初的法版之后,神告诉摩西,“你要将这些话写上,因为我是按这话与你和以色列人立约”(出 34:27)。

当然,这些并没有为认为摩西写了整部《出埃及记》提供依据。为五经的最终形式负责的,非常可能是后来的得到神的启示的编订者。实际上,在五经当中存在众所周知的后摩西时代的内容(那些必然写于摩西死后的段落),最著名的就是《申命记》<sup>34</sup> 中对摩西之死的记述。然而这些可能只是冰山一角。依我看,虽然维持摩西和律法传统之间的联系是重要的,是否有后来得到神启示的编校者进行了重大更新和增补,在神学上却是无关紧要的。旧约的大量内容都是由匿名的作者和编校者所写的。

尽管如此,这种观点与那些将五经与摩西完全分开的观点还是相当不同的。所谓的底本说(Documentary Hypothesis)的标准表述将较早的 J 文献的年代确定为公元前 10 世纪(关于将摩西的年代确定为公元前 15、13 世纪的观点,参看上文),由此将五经与摩西完全分开。由于上文曾提到的那些较早的论述和下面将要引用的论述,这里不拟对这种理论进行详尽的介绍。对《出埃及记》的典型的来源考证研究会将对 J 文献和 E 文献的出现加以评论,尽管人们通常认为将这二者分开如果说不是不可能的也是极其困难的。P 文献也有同样的困难,根据这些理论,它似乎是与其他资料紧紧结合在一起的。《出埃及记》的法律素材经常被认为独立于那些文献。那些想要了解一个典型的来源考证分析方法如何处理《出埃及记》的读者,可以参考 R. E.





## 怎样阅读《出埃及记》

Friedman 的《圣经及其原始资料》(*The Bible with Sources Revealed* [Harper San Francisco, 2003], 第 119 - 89 页), 为便于参考, 书中将提出的资料全部做了色标。

尽管如此, 本书的观点仍然是: 《出埃及记》植根于摩西的经历和写作。先知有可能使用了其他资料, 而且显然并非他使这部书成为它最终的形式。然而, 我们的解释的聚焦点不应该在区分摩西和后来的著作这个不可能的任务上。实际上, 根本没有必要这样做, 因为教徒的信心证明了, 具有权威的是这部书的最终形式而不是那些特别属于摩西的话。

### 扩展阅读材料

希望进一步了解我的观点的读者, 可参阅以下著作:

Longman, Tremper, III. *How to Read Genesis* (《如何阅读〈创世记〉》). Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2005, pp. 43 - 58.

Longman, Tremper, III, and Raymond B. Dillard. *An Introduction to the Old Testament* (《旧约导论》). 2nd ed. Grand Rapids: Zondervan, 2006, pp. 40 - 53.

此外, 本人亦大力推荐以下著作:

Alexander, T. Desmond. *Abraham in the Negev: A Source Critical Investigation of Genesis 20:1 - 22:19* (《在南地的亚伯拉罕: 对〈创世记〉20:1 - 22:19 的一个来源考证研究》). Carlisle, U. K.: Paternoster, 1997.





——. “Authorship of the Pentateuch,” pp. 61 - 72. In *Dictionary of Old Testament: Pentateuch* (《旧约辞典：五经》), edited by T. Desmond Alexander and David W. Baker, Downers Grove, Ill. : InterVarsity Press, 2003.

Baker, D. W. “Source Criticism,” pp. 798 - 805. In *Dictionary of Old Testament: Pentateuch* (《旧约辞典：五经》), edited by T. Desmond Alexander and David W. Baker. Downers Grove, Ill. : InterVarsity Press, 2003.



## 附录二：关于《出埃及记》的注释

下面的著作都是极其优秀的，鉴于不是每一部注释都能够讨论到《出埃及记》的所有方面，究竟买哪一本就要看读者正在寻找的是什么。而且，各种注释著作有着不同的神学和方法论视角。

Cassuto, U. *Commentary on the Book of Exodus* (《〈出埃及记〉注释》), translated by I. Abrahams. Jerusalem: Magnes Press, 1967. Cassuto 拒斥底本说，并对现有文本进行了解释。他对《出埃及记》的文学技巧十分敏感，所做的语文学分析也是才华横溢的。也可参考他对《创世记》的注释中的评注。

Childs, B. S. *The Book of Exodus* (《出埃及记》). Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1974. Childs 将他的注释分成不同的部分，包括文本考订、语文学、批判方法、旧约语境、新约语境，以及诠释史。尽管代表了一种批判视角，此书对福音派牧师是颇有价值的。



Cole, R. Alan. *Exodus* (《出埃及》). Tyndale Old Testament Commentaries. Downers Grove, Ill. : InterVarsity Press, 1973. 像这个系列中的所有著作一样,这本书具有一个简短注释所具有的所有先天缺陷。书中关于一般性介绍或者与来源考证观点的对话的内容不多,但是有一个极其出色的神学导论。绝对物有所值。

Durham, J. I. *Exodus* (《出埃及》). Word Biblical Commentary. Waco, Tex. : Word, 1987. 这个注释的长处在于它将注意力集中在文本的神学内容上。缺点是对《出埃及记》的历史真实性问题所抱的漫不经心的态度。Durham 认为这部书的核心思想是神与他的民同在。

Ellison, H. L. *Exodus* (《出埃及》). Daily Study Bible. Louisville: Westminster/John Knox, 1982. Ellison 很好地向现代的一般读者解释了文本。他是富于洞察力的,但是这个注释过于简短。即使对那套丛书来说这个介绍也是简短的,对历史批判问题只是一带而过。Ellison 的讨论着重于神学,在其旧约语境下对文本进行考察之后就致力于一种新约进路了。

Enns, Peter. *Exodus* (《出埃及》). New International Version Application Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 2000. Enns 的这部著作是一部有着不可思议的深刻见解的神学研究著作。对重要的历史问题他同样处理得很好,但是并非从技术的观点。这个注释对那些正在宣讲《出埃及记》的人是理想的,因为他十分仔细地考察了这部书朝向新约福音的轨迹。



Fretheim, Terence E. *Exodus* (《出埃及》). Interpretation. Louisville: John Knox, 1991. 这是一本可读性非常强的著作,在《出埃及记》神学要旨方面的探讨是富于启发的。可以说 Fretheim 是一个专注于这个文本的最终形式的温和批评者。就《出埃及记》的更加技术性的方面来说,这本书不是特别有帮助。

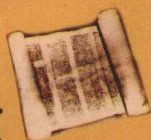
Propp, W. H. C. *Exodus 1 - 18* (《《出埃及记》1 - 18》). Anchor Bible. New York: Doubleday, 1998; idem. *Exodus 19 - 40* (《《出埃及记》19 - 40》). Anchor Bible. New York: Doubleday, 2006. 相对于丛书中的其他著作,Propp 的注释具有一些独一无二的特色。首先,每一部分都是以一个对文本、资料来源和编写考证的评论开始。而且,与大多数圣经学者的习惯相反,Propp 将推测性的评论标识为推测性的(其他学者会认为他的某些没有标识的评论也是推测性的)。一开始的翻译是严格按照字面意义的,甚至因过于如此而显得笨拙。读者可能会觉得这些特点有些令人迷惑和为难,但是这个注释中还是有一些对文本的卓越见解。

Sarna, N. M. *Exodus* (《出埃及》). JPS Torah Commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991. Sarna 是关于《托拉》的注释著作的大师之一。这部著作明显比丛书中的其他著作要短,并且缺少它们所具有的那种生动性。尽管如此,严肃的研究者还是应该参考这部著作。



Commentary. Nashville: Broadman and Holman, 2006. 一个对《出埃及记》的福音派视角的出色阐释。需要对出埃及神学与新约的关系进行更多的思考,但是仍然有许多重要的见解。

怎样  
阅读



《出埃及记》

---

上架建议：宗教·历史

ISBN 978-7-80254-303-4



9 787802 543034 >

定价：20.00元