

# 旧约 | 神学 | 探讨

华德凯瑟著  
廖元威等译

中华福音神学院出版社出版

# 目录

---

序	
言	2
1	定义与方法
4	
1	定义与方法论之重要性/廖元威译 5
2	旧约神学核心之商榷/廖元威译
20	
3	旧约神学发展纲要/廖元威译
37	
4	旧约历史分段的神学联贯/廖元威译
50	
2	旧约神学内容
63	
5	应许的序曲：族长前时期/廖元威译
64	
6	应许的条款：族长时期/廖元威译
76	
7	应许的百姓：摩西时期/廖元威译
88	
8	应许的领土：王国前时期/廖元威译
107	
9	应许的君王：大卫时期/魏玉琴译 124

10	应许的生活：智慧时期/ 魏玉琴译.....	143
11	应许的日子：第九世纪/ 张沛然译.....	157
12	应许的仆人：第八世纪/ 魏玉琴译.....	165
13	应许的更新：第七世纪/ 廖元威译.....	188
14	应许的国度：被掳时期/ 廖和美译.....	201
15	应许的得胜：回归时期/ 魏玉琴译.....	213
3	新旧约关系.....	
224		
16	旧约与新约/ 魏玉琴译.....	
225		

# 序言

---

研究旧约的各门学科中，没有比旧约神学的要求更严谨的了，这门学科的极度深广，使得大多数的学者，在他们的学术生涯行将结束之前，仍然望之却步。这样的谨慎态度，应该早就叫笔者稍安勿躁了。但是，当我愈阅读今日的各家神学，就愈不得安息。我觉得，有些重要的层面一直是当代讨论所忽略的，尤其是方法与定义方面。

我们要争执的是，旧约神学应该由解经神学来归纳、推演，而不是像传统的角色一样，只为系统神学提供一些资料而已。解释者需要以某种方式，立刻得到与他正在研究之经文有关的神学。这个圣经神学的新角色，就是本书第一部份所要讨论的。倘若我们的分析是对的，那么就可以弥补纪元前的描述

性神学，与纪元后的规范性神学间难分难解之争论的疏漏了。我们要坚持的是，圣经作者乃是藉着明确的陈述、引述和暗示来塑造合于不断成长累积之神学背景的信息；而且，无论这些作者，或他们的听众，或我们这些读者，若想攫取圣经作者原来所要传递的准确信息，就必须采取『重拾』或『回忆』的方式。这就是我们采用Gerhard von Rad的历史法的理由，该方法最能满足解经的需求，也最能寻得起初的见解。

还有另一件事：几乎普世都承认，在目前的正典型式中寻求旧约信息的统一——即建造单一的『旧约神学』——是不可能的。然而，如果我们容许在下断言之前，让经文本身说它自己要说的，那么我们就愿极力推荐，『应许』是我们旧约正典各时代的核心元素。

笔者期望同道先辈对拙著能不吝赐正，藉着往后多年的切磋，好让本书将来修订时，可以益趋完善。我们满怀希望要和代表广大教会与神学界的学者们平心静气的对话，期望这样的对话也能博得与笔者福音派立场不同之学者们的喝采。当然，本书并不单为专业学者而著，它也是为了满足牧者、基督徒知识份子、神学生，以及想要认真研读旧约之弟兄姊妹的心灵需要而作。此外，本书中所有『耶和華』的名，都改用『雅威』，以符合希伯来文的正确发音。

还有件愉快的事：我必须感谢参与促成本书出版的许多善心人士。特别要感谢三一神学院教育董事会惠与一季的春假，使我可以在1975年着手本书的撰写计划。为本书打字抄写的Georgette Sattle, Jenny Wiers, Donna Brown, 和Jan Woods，也一拼在此致谢。而我最感激的是内人，她是我最大的支柱和帮手。

愿将本书归与神的荣耀，感谢他的恩典使我完成本书。同时，也愿本书对读者在了解和阐释旧约神学上有所助益。

华德凯瑟

谨志

**1**

---

# 定义与方法

1

---

# 定义与方法论

# 之重要性

从1933年起，圣经神学取得了神学界的荣耀席位，在这段时期特别引人注目的，是一门披上存在主义外衣出现的所谓圣经神学运动的学科。然而，当Langdon B. Gilkey颇负盛名的文章“Cosmology, Ontology and the Travail of Biblical Language”以及James Barr的就职演说：

“Revelation Through History in the Old Testament and Modern Thought”出版之后，这个新的运动即开始『城墙倒塌』。这两篇文章击中了圣经神学运动的要害，揭露其现代性与圣经性两方面的分歧立场。如Gilkey所言：『其世界观或宇宙观是现代的，而所用的神学语言则是圣经的、正统的。』结果，为了避免抵触现代研究的成果，虽然它保留了圣经语言，也常提及[神大能的作为]（这是圣经常用的措辞，却是他们排除主张神迹之必要性的遁辞），但圣经中的神迹和神的话则都省略了。

某些问题是必须面对的。神到底如何在历史中『行动』？这些[作为]有什么意义？圣经神学的语言只不过是模棱两可的言词，或是只能够以类比或单一解释的方式去了解它所指的事物？

Gilkey与Barr下结论说，圣经神学运动在当时的卅年活动中，一直停留在自由派的范畴，事实上，它几乎未曾离开Schleiermacher式的自由主义。然而，有人在传统的保守派和激进的自由派立场之间寻求第三种选择，也就是诚心想尝试去维护大家都已同意（保守派除外）之明确的来源批判的研究成

果。但这种尝试不可沦为枯燥乏味的知识主义，免得地方教会的牧师失去可传之道、在其发展的足迹中，至少有两份颇具影响力的期刊在美国发行，填补了这个鸿沟：即1944年创刊的Theology Today和1947年的Imterpretation。这两份以及其他类似的期刊，再加上这段期间大量的专题论文书目，不仅让人印象深刻，且有极大的帮助。

然而，正如Walther Eichrodt两本德文版的旧约神学在1933年揭开了『黄金时代』的序幕一样，Gerhard von Rad的两册旧约神学目前也似乎注定要攀上高潮，并将成为转向以色列宗教史研究方式的不详之兆。

这种转变的伊始，从von Rad坦率的回答旧约神学研究之**主题**时可以看出：所研究的是以色列人关于雅威（即[耶和華]，下同）的宣告。这些宣告并不是信仰的宣言，乃是该民族自觉他们与神的关系所表达的**各种行动**。这样，要写一种旧约的神学就不可能了，现在要有的是『诸旧约神学』了。再者，真人实事的历史也得从解释的历史中划分出来了，但后者却是以色列信仰的表达，正如申命记廿六5—10这样的信条中可以看出的。von Rad断言，圣经神学可以在这种不断经过改变、修正的历史解释中找到它的主题！

为了显示von Rad确实划下了一个神学上的分水岭，Roland de Vaux提出质疑：『写一本「旧约神学」有可能吗？』Robert Martin-Achard也综览了“*La Theologie de l ancien testament apres les travaux de G. von Rad*”（『温拉德著作之后的旧约神学』）。然而众人都同意，『危机』已近在眼前了。

有的人甚至更戏剧化。譬如：Horace Hummel大胆宣告：『「圣经神学」死了，IOVC (*The Interpreter's OneVolume Commentary on the Bible*[Nashville: Abingdon, 1971]) 就是明证。』J. Christiaan Beker,

Brevard S. Childs, “B. W. Anderson, 以及Hans-Joachim Kraus等, 则只称之为危机。

现在我们可以清楚看见, von Rad之后的时代甚为热衷自我剖析, 而一些真正属于方法论的问题却未得解决。比较不清楚的是, 它是否引进了一个新的开始? 因为近十年来出现了一批全新的学者(或其中有一些只是迟来的老调重弹吧?)

门诺会神学家Chester K. Lehman曾经提供了一本福音派的著作, 即1971年所著Biblical Theology, volume I, OT。第二年德国的应许应验派(Promise-fulfillment)神学家Walther Zimmerli提出他的*Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, 还有在Georg Fohrer的巨著*History of Israelite Religion* (德文版, 1969), 和*Old Testament Theology and History* (德文版, 1969) 研究之后, 他又写了*the Theologische Grundstrukturen des alte Testaments* (1972)。爱尔兰天主教学者W. J. Harrington于1973年出版了*The Path of Biblical Theology*, 美国天主教学者John L. McKerizie于1974年加上他的*A Theology of the Old Testament*。除了这些重要的专题论著之外, 还有几十篇不断出现在期刊上的文章。

因此, 我们要问的是, 『我们目前置身何处?』我们可以回答说, 经过十年的混乱之后, 某些方面已变得相当清楚。尽管圣经神学有其最高理想, 但一直未能重述或重新应用圣经的权威。事实上, 在这段期间, 圣经的权威如果还存在的话, 不仅没有增加, 反而是削弱了。一方面它没有完全避免枯燥乏味的来源批判, 另一方面也没有避免宗教史造成的历史主义, 更没有把哲学式神学的力量在各方面转变成某种方法论, 而这种方法论是不把任何先验的框子框在经文上的。不久以前, 有人还以『进程神学』(Process Theology)的框子自娱, 可是总有一群哲学家等在圣经神学两旁, 随时准备提出控诉。

若说卅年历史真让人学到什么，那就是要尽快提出以下诸范畴的解决之道：包括旧约神学的定义、方法和主题。打从一开始这些方法论和定义上的问题，就一直尾随着每一位圣经神学家的脚步。若能先解决这些问题而暂搁下其他争端，就能把这门学科从屡遭哲学时尚奴役的光景中释放出来，也能避免受到复苏之历史主义的掳掠。

## 旧约神学的本质

Eichrodt对于他那个时代所流行的历史主义，提出了恰当的一击，而展开了『黄金时代』的序幕。他断言：『新旧约间主要的内在凝聚力遭到减弱，也就是说，减弱到两者只有历史关联与因果关系等微薄的联系。结果，表面上的因果关系……取代了真实的同质关系。』于是旧约成了各个分离年代的集合体，使人几乎见不到其整体性。

可是廿五年之后，von Rad绕了几乎一个大圈，重新拾回原先促使Eichrodt提出非难的立场。von Rad把旧约中不同作者的『信息』（kerygmatic）意向，或宣道目的，从以色列史的史实中分离出来。von Rad不仅否认以色列人对雅威的信仰告白有任何**真实**的历史基础，而且还把神学研究的主题从神的话语和作为转移到神子民的宗教观念上。对von Rad而言，信仰的宣讲不需以客观的历史事实或历史事件为基础。与其说圣经是旧约时代信仰的来源，倒不如说是他们信仰的表达。他甚至认为，每一个历史时期有其独特的神学，与其他旧约时期的神学会产生内在的张力、分歧与矛盾。事实上，对他而言，不论在圣经作者的心目中或经文内，都没有整体融合的观念，有的只是一种可能的『统一趋势』（tendency towards unificatorum）。历史主义回头了！旧约没有中心主轴，神的

计划亦不具连贯性，其所包含的只是这个民族对其历史的宗教观点，以及他们将古老事件与故事赋予意义的努力过程而已。

研究这门学科的主题和焦点，已经从历史事件和字句启示转变成宗教史的研究方式。同时，von Rad批评Eichrodt的结构式神学，认为它无法表达『约』的观念确为整个旧约正典的中心思想。就这方面而言，von Rad的年表式神学处理了正典中每一个连贯的时期，作为圣经神学的组织架构，这确实比较接近这门学科原先所订的目标。但问题不在于各个时期历史次序的运用，而是在于纵容这个合法的历史运用，吞吃了对于这门学科的整体兴趣。

对于历史的兴趣何时占优势，这门学科何时就会落入同样的乏味之境，这正是1933年所极力避开的。所谓标准神学的问题还没有解决，正如James Barr所争辩的，这样的神学对于决定何为旧约中标准或权威的内容，并不能提供任何理由或评判标准，而这种新标准也不能作为我们一切神学定论的基础。

von Rad的年表及经线（纵剖）进路注意到了旧约的年代顺序和其中的信息，若这种方法是正确的话，Eichrodt在某些方面也是对的，因他注意到若没有一些连贯或规范的观点贯穿整个旧约历史，那就不可能有神学了。

这些持续性的要素要到那里去寻找呢？很不幸的，虽然大家都否认与自己相反的意见，但神学理念与神学范畴的提议，却常常还是从系统神学或哲学神学中去推衍出来的。『历史叙述式』的圣经神学（Gabler-Steridahl）一旦向[神学规范式]（Hoffmann-Eichrodt）让步，其结果必然在解经时作非法的跳跃。叙述式只停留在经文的过去意义上，而那些主张圣经读者要找出经文现代意义的人，其根基是在知识论和解释上作齐克果式的跳跃。规范化的形式是来自一个人的现代思想架构，或来自现成的系统神学公式。古老经文的**当时**成了现代读者所需要的**现在**，没有人知道是如何或是经过怎样的程序而转变成

的。

在这样的模式中，现代的信念与当时的宣讲（Geschichte and Kerygma）很轻易地取代了历史（Historie）和解经。甚至在牵涉解经和历史的其它模式中，这两样本身很容易就成为某种目的，其中充满了古老的特殊事件和一个四分五裂的整体。在这种情况下，最大的需要就是在完整的正典神学亮光下，进行各别经文的解经。但是，这个完整的正典神学是什么呢？这里，我们再次发现确立规范模式的必要了。

这样的问题并非现代的产物，古代的作者老早就已经思想过。寻求一个中心思想、一个整合的理念，是领受神话语的人和参与旧约历史事件之人所最关切的。对他们而言，意义的问题比事实来得更重要。毕竟在许多情况下，他们就是经文中所描述之事件的实际关系人或参与者。更重要的是，这些事实的意义和彼此间的关系——不论当事人是否明白所有前述事件的意义——以及新事件在此刻可能含有的关联性。因此，一切事件间彼此关联与发展的见证和记录，也就是从一个关键的人物、世代、国家、危机与事件直到代代相传的活动与相关信息，都必须成为我们研究的焦点。对旧约的归纳式研究，若能找出渐进事件的固定模式，再加上领受者对各事件在整体中所蕴含之意义与教训的了解，就能定出这门学科进展的途径了。

现在问题是：历史的发展在辞句、事件与时代的更替上，是否与先前的启示有根本的关系？答案是，至少在原则上是直接相关的。这样的发展不需要排除原本就有的关联，旧约本身经常蓄意（且具体地）记述这些关联。许多人要与事实主义，或与经文的根本关联性争论，认为来源批判的『必然结果』已经把它们删去一大部份，或已揭露了它们的次要性。我们为这样的读者所能作的最佳服务（当福音派对于神学论点仍保持疏离时），或许就是促使他们先把正典当正典，以便暂时克服这种缺点（自称具备『科学的』客观性）。就我们的立场而言，

除非能藉清楚的外证证实其错误，否则一切经文皆应免除人为的控诉。处理经文应先从它自身的辞汇着手，任何从现代思想而来编辑上的添加物（非源于真实资料——若是，福音派并无异议——而是来自广泛的哲学与社会学加诸经文上的添加物）会把经文弄得四分五裂，也能把大家以为所谓敬虔派，或是误入歧途的编者才会承认的关联性除去，但除非有证据能证实，否则以上情况皆应从这门学科中排除。圣经神学会一直身陷险境，除非充满想像的来源批判、遗传历史，以及某些型态的形式批判等拙劣方法都受到遏止。

不要轻易的把这种抗议与记录静态发展的观念划等号。相反的，我们要坚持，如果先让经文的记录说出它自己的意向，它会很清楚的在整个历史潮流中表现出进步、增长、发展、前行、不规律且又各处散 有关意义的启示，以及事件的选择等。我们确实同意de Vaux神父的说法，这种历史不仅有宣道上的用途，它还必须是真的历史，否则它既不足以作个人的信仰，而且必会造成内部的解体。很抱歉，在此要借用一句古老的格言：『人可欺一时，不可欺一世。』

所以，启示确有其渐进性。但这种渐进性既不排斥根本的关联，也不排斥另一种可能性。即在此成长过程中能一次又一次的看见，某一点或更多启示的纯熟发展。历史和启示都不是按固定一致的成长速率而渐进的。

增长通常是缓慢的、拖延的，甚至是静止的，久久才从主干突然冒出新芽。但此种成长，如圣经作者所言，总是与主干互相关联的：是一种渐成的增长，也就是说，随着时间的进展，这些事件、意义与教训等记录，都围绕着一个核心而成长，而该核心又为逐渐成形的整体供应了生命。

不论事件、意义或教训是被视为树苗、树干、树枝、树根或树叶，它们都为整个有机体注入了生命力。这样，各个部份的历史进展，在质的方面皆与整体一样完全，纵然某些部份对

整体而言，在量和时间的延续上都受了相当的限制。举例来说，某些事件、意义或教训是故意用一种注定要过时的陈述带出，将它的应用限制在特定的历史范畴内。造会幕的法则和随之而来的礼仪就是这样：要完全按照西乃山上指示摩西的样式（出廿五9，40：廿六30：民八4）。这就是它的限制。

在历史的进展中，偶而也会让人得到某一方面记录的纯熟发展，在那些点上令人惊讶的是，经文所表现出来的意义与教训是超越经验与时代的。人物与时间既不能左右神学的意义，也不是衡量神能力的标准！所以，我们在这方面要很小心，免得让神学实证主义跳出来，支配了渐进启示中可能或已经发生的事。神在这个领域中依然是掌管一切的主。这样，圣经突然描述创造、第一对夫妇的堕落、亚伯拉罕应许的普世性、全以色列的祭司职、以赛亚对新天新地的描述等，都不应该使我们讶异，或判定为不可能。只有矫枉过正的现代意识才会造成障碍，迫于先前已经委身给某一哲学原则或知性的社会学，以致不等能否从正典认可的证据证实其对错，就判定此等从经文而来的宣告是不可能的。

这里所构想的旧约神学，不仅是与整本圣经一致的神学，且是圣经中所描述、所包含的神学，每一个时代都有意识地联结在一起，整个前述的内容正是每一个后续时代的神学基础。其结构是按历史的先后安排，而其内容也是以解经来支配的，其中心思想与整体的理念，则在经文的叙述、解释和联系中可以找到。

## 旧约神学的方法

近年来出现了四种主要的神学类型：

1. **结构式** (structural type) 是从系统神学、社会学或

经过选择的神学原则等借用观念，并以该观念来叙述旧约思想与信仰的基本大纲，然后追溯它们与次要概念间的关系。（Eichrodt, Vriezen, Van Imshoot）。

2. **年代式**（diachronic type）叙述的是连续时段和以色列史阶层形成的神学。不幸的是，其重点竟落在宗教团体之信仰与经验的持续传统上。（von Rad）。
3. **词汇编纂式**（lexicographic type）把研究范围局限在一（几）组圣经人物和他们特殊的神学词汇上，例如：限定在圣哲、神人、祭司用语等范围内。Gerhard Kittel编，G. W. Bromiley译，*Theological Dictionary of the New Testament*, 9册（Grand Rapids: Eerdmans, 1964-74）；Peter F. Ellis, *The Yahwist: The Bible's First Theologian*（Notre Dame: Fides Publishers, 1968）。
4. **圣经主题式**（biblical theme type）使其研究超越了单一的主要词汇，而囊括了围绕某关键主题所有的词汇。（John Bright, *The Kingdom of God: Paul*与Elizabeth Achtemeier *The Old Testament Roots of Our Faith*）。

很显然，各种方法都是暗晦不明的。结构式强调，神学必须表达出系统化的宗教概念，而年代式则偏向宗教史方法，坚持圣经神学是一门纯历史性学科，它很公平地记录了宗教团体的信仰，却不尝试评估这些事件与思想对于不变的宗教真理可能隐含的意义。其他两种方法通常也在设法解决同样的基本问题，只是所处理的是一个更狭窄的正典或圣经概念。

有关旧约神学范畴的两个主要争辩者，为此处所研拟的旧约神学提出了方法论上的重要问题。结构式拟定了一种方法论，与系统神学有非常接近的研究计划，迫使研究者发现，其

使命的真正用途与旧约系统神学的启发价值是何等的不同。但是，它如何能满足宗教团体在神学或解经方面的需要呢？而且，如果最终的结构不过是神与人之间一种微弱的连结关系而已，那为什么还要把西方哲学或是基督教会重要的信条加上去呢？在这种情况下，圣经神学就失去了它的特殊使命，若说有任何贡献，也是微乎其微。

同样的，年代式偏向宗教史研究法，虽然它透过史实的事件与思想的进展，提供了新颖独特的架构，但其表达在本质上还是纯叙述性的。因此，圣经神学的发轫原是由于枯燥的以色列宗教史研究法的一种反动，此时似乎又因着本身在方法论上的贫乏，在这个神学领域上又告失陷。然而，在我们下面要介绍的方法中，却不一定会出现这种现象。

那么，是否有一种适用于这门学科的特有方法论呢？或是前半世纪以来，一切的努力都已付诸东流？是否有一个内在、持续、突出、特有的主题或计划，能勾勒出旧约最关心的事？如果让这个计划在各个持续的段落中表明出来，它是否能辅助神学课程，甚至帮助一般读者对于经文的重视呢？这一切能否在旧约中建立某种体系或逻辑？是否有证据显示这种模式会期待正典范围之外的额外事件与意义？更具关键性的是，我们能否从这些参与旧约事件与思想之人的宣告中，发现他们确实意识到从前的事件、意义和观念的一种持续趋势？还有，他们是否自觉在他们的信仰与行动中，必须承认某种不变且合于规范的要求？这些就是上一代和我们这一代难以解决的方法论难题，特别是自这门学科被视为过去两个世纪以来一切旧约研究『必然结果』之总和的时候开始。很不幸的，某些结果却成为观点、系统和哲学的大枷锁，而这正是该学科在1933年尝试要避免的呢！

我们提议，必须清楚划分圣经神学的方法与系统神学或宗教史的方法。每一位作者都有意提供一个内在的中心思想或计

划。挑选的原则已经很明显，而且当正典在创一一十一章展开，在十二一五十章延续时，神已藉着初步彰显他对普天下所定『赐福应许』的主题加以肯定了。经文本身已决定它自己的先后次序与喜好，而不是迎合我们的爱好或时代的潮流。这些关键点是可以辨认的，不是藉大公会议或神学研讨会，乃是藉如下的标准：(1)解释性陈述在经文先后顺序中决定性的位置；(2)概念反覆出现的频率；(3)注意反覆出现的片语或词汇，特别是已成为专门术语者；(4)原已中断后来又以更多篇幅重述的主题；(5)在历史进展过程中，先前用过的叙述范畴，常借用来描述新的阶段；(6)以人物、地点、观点，以显明赞同、对比、内容，以及未来和现在意义的组织原则。

不仅挑选的工作要由旧约作者在经文中的真理指向来引发和指导，即使在评判这些从『经过挑选』的神学资料中得到的结论时，仍必须就教于相同的作者。

如果把他们在经文中为这些主要事件和人物所作的价值判断、阐释和评估加以删除、搁置，或是以我们自己的想法来取代，结果圣经的权威似乎会因我们一流的学术研究而枯萎。这我们不能怪别人，只能怪自己。事实就是这样，不是更好，就是更坏。圣经作者在记录中作选择和评估时，他们宣称他们是接受神启示的人。于是，一切审慎的神学作品不能不考虑前二者，而接受启示的事实，则更是如此。

在此要重述我们所提出的方法论。圣经神学的研究方法是从经文的历史进展过程，以及以正典为根基作神学的选择和结论得来的。因此，它与年代式所强调的历史与先后秩序，及结构式所强调的规范问题，都有部份的相似。

然而，新的方法不仅是综合，或是选择性地接受已形成一套反论法则的新组合体，它乃是要审慎的从正典解经的洞见中推出它的神学，不论是从归纳一段、一章或一节教导性的经文，或从正典中一再出现的关键事件、整卷书，或是因为在主

题、步骤、或信息上紧密相连而形成一体的几卷书得来的。

纵然资料、事件、与问题都深具繁复性与多样性，我们还是坚持这些活动确实有一个中心点。这样的一个起点是从经文来的，也是由经文来确定何为正典最重要的盼望与遍在的关怀，和衡量神学意义或规范的准则。新约至终提到旧约教训的焦点是『应许』，旧约则运用一组这样的字汇来表达，如应许、起誓、祝福、安息和后裔。也可以由以下这样的三重套语表达：『我要作你们的神，你们要做我的子民，我也要住在你们中间。』或是救赎性的自承用语，有125次以部份或完整的句子散布在整本旧约：『我是雅威你们的神，曾将你们从埃及地领出来。』更可以从神在历史中的计划得知，这个计划应许要藉着原本不配，但为神所拣选的一个人的后裔，带来普世性的赐福：『地上的万族都要因你得福。』（创十二3）

创十二3（还有十八18；廿八14皆为Niphal型）所用的被动形极具关键性，以致Bertil Albrektson承认，如果Niphal型在这里指的是被动式，而非如多数现代译本所译成的反身式，那么神拣选亚伯拉罕作为他赐福地上万族之器皿的计划，在经文中已有很清楚的教导。可是他却觉得，很难以此为基础去否认『得福』在创廿二18和廿六4是以Hitpaal型（通常为反身式）出现的。

关于这点，基于某些解经上的理由，这里一定要提出一个强烈的异议。首先，在创十二2神的赐福已经归属于亚伯拉罕这个人：『你（或「他」，不管是用来指亚伯拉罕的名字或是指国家）也要叫别人得福。』因此，他和这个国家并非仅仅作为了赐福的套语而已，亚伯拉罕亦非仅仅祝福了自己！相反的，撇开第3节Niphal的争论不谈，亚伯拉罕是要成为神赐福的媒介与来源。这是神一连串应许中的第一个，在宣告第3节另一更高的心意之前，第2节就把神为他预定的使命表明了来。

上述创世记中的五处经文，（包括『赐福』这个动词

Ninhal及Hithpael两种型式) 在撒玛利亚、巴比伦 (Onkelos)、耶路撒冷 (Pseudo-Jonathan), 他尔根 (Targums) 等译本中皆翻成被动式。事实上, 为了维持一致的解释而坚持把三个Niphal让步给两个Hithpael, 并且坚持Hithpael皆为反身的意义, 那是会错了意, 因为事实不是这样。这样就不能轻易以为Hithpael的用法是很清楚的, 而且它必须成为翻译『争论中的Ninhal』之根据。这两个语根在Rashi和Clericus好辩的压力下, 改变了它们给人的感受, 现在大多数语言学家和解经家也加入了这个阵容。同时, O. T. Allis所提出语言学上的挑战既没有被驳斥, 甚至也没有为现代学者所接受——Niphal的意义很清楚是被动的, 而且它在旧约圣经神学上的应用也是丰富的!

记载的焦点落在神所立之约的内容上, 这约持续地成长, 也就是说, 当时间向前推进, 累积的资料也围绕着固定的核心生长, 于是将生命赋予逐渐成形的整体。它的内容就是赐福和应许。它是神起誓、保证过的一个宣告, 保证神会在彼时彼地以及未来犹太子孙中, 对以色列中的某些人随意地成就某种事物, 因而神就会普遍地为全人类、国家、自然界成就某种事物。这个字的立即效果是神的赐福 (事件或是人物的诞生), 通常还宣告未来某件工作必要实现, 或宣告要完成全部的工作——神的应许。于是, 人领受应许, 并且就在这个计划中等待该应许的成就。

但在组成过程中, 它包含了各式各样的内容: (1)所有人类和野兽在物质方面的蒙福; (2)人类的一个特别后裔; (3)为蒙拣选国家预备的土地; (4)为万国预备的属灵福份; (5)一国从奴役中得释放; (6)一个将来要统治全地的长存王朝与国度; (7)罪得赦免等等。

任何想要冒充经文之『抽象探扩杖』(译按: 即为古代用以探测扩源之杖) 的原则, 都无法期望它能有什么庞大的神学负

荷量。只有以经文为基础的宣告，才能把我们的注意力指向一组相互关连的措辞和内容，而这些正是神唯一的计划——在他的应许中可以找到的。这个教义的发展，可以用历史的方法加以衡量和描述。还有，它应该包括一个不变的、规范的标准型态，也就是神同时加在圣经作者及后来读者上的评判标准，以此来判断当日及所有其他的日子。

## 旧约神学的范围

论及这门学科的界限如何，是无法避免的问题。它应不应该包括旧约正典以外的资料呢？应不应该囊括旧约中一切的细节？或能否发展出某种足以表达整个旧约神学旨趣以涵概全局的一种清楚型态呢？

对第一个问题我们的主张是，我们的研究范围很贴切的应限定在犹太人所汇集的正典中。如果加上次经、昆兰（Quman）资料、拿格哈马蒂（Nag Hammadi）经文，以及拉比著作，那么在一连串的启示中讨论圣经神学的整体性时，将会严重的破坏既定的目标，而圣经的作者就正是在这一连串的启示中，有意识地按着神的命令写出神启示的记录。这样，要找出旧约的和谐性和中心思想，或是它与新约间的相互关系，就会变得不可能，因为主题线会被原属以色列宗教史范围的事物所干扰，以致模糊不清。

更具决定性的是基督自己的评断，他断然指向当日犹太人所汇集的经卷，并且肯定地表示，提及他的就是这些经卷。这样的评断应该让信徒满意，并且警戒这门学科所有的学生，应把他们『神学』研究的范围限定在正典中。同时，当然，宗教史研究法不免要扩大其研究范围，把旧约时期的文献也包括进去。

旧约神学的目标，并不是要辛辛苦苦地去讨论涉及宗教历史或习惯的每一项资料。因此，凡仅属于史料编纂、异族崇拜、制度、或考古方面的研究，都应该归到神学的其他部门。

但这并不是说，还有一个『正典中的正典』，好似神学家有特权赋予正典中某些部份有特惠地位，然后为其他部份贴上次等地位的标签而毁其名誉。圣经 (*la Biblia*) 这个词，确实是一复数词，指出其形成整体之各卷书的组合特性。但是，这种外在的命名法并不能拿来当作多重正典的证据。

带着故事主干与意义的中心主题或题材的中心思想，仍然不能用作分析正典、权威或启示等水准的工具。相反的，如果中心思想是经文本本身所固有的，它就能整合正典中支持它的每一部份，藉此显明其真确性，而用来拆散经文之人为系统的发展。这再一次表示，现代学者和读者用来筛一切经文的筛子，比先知或使徒所说的话更准确、更可靠，而先知和使徒却是按神的智慧行事，而且完全接受自己所作的记录。换句话说，现代读者否定了圣经作者，反而为自己的筛子据理力争！不可以这样！正典的一切经文都应予以同等的态度加以接受才对。

所以，一切经文都同样重要，而且是我们的审判官，不是我们作它的审判官。但这不是说，每一次皆因相同的理由而使人感觉重要，并非每一处经文都有其教义，也不是每一处经文部有伦理教训；但是当历史或它所附带的教训，因着一个新字或神作为的意义而大有进展时，整个集合体确实在一些意外的时机中表现出和谐性。因此，和谐而不单调，整齐划一而不致停滞不前，是有可能的。互相依赖的事件能产生思想、目的与生命等方面的和谐，但它们在形式、特性、程度与规律上，却少有相同点。

因此，圣经神学就不需要为了证明其真实与准确而重复每一单一事件的细节。事实上，最受欢迎的神学，乃是以正典的中心结构去综合各『相异』细节的方法，以致能为圣经题材和

正式的中心思想提供他们自己具代表性的功能、独特性、以及神学上的贡献。

以圣经一大卷书中特别的段落为基础（例如：以赛亚书四十一六六章），或是以属于相同启示之历史阶段的几卷书为基础，都可能写出各式各样的圣经神学，这一点我们也不反对。但是，这种段落式的方法，总是会用到整体的神学观点。也就是说，它至终必须知悉一切的前述神学，使得这小段落可以投射出去，特别是投射到正典的整个主题上，当圣经作者在遣辞用字，或是及时把他们的经验与相关宗教和启示的遗产关连时，他们对整体信息的累积就绝不会陌生。请注意，这不是一般所谓『信心类比』的程序，藉此新约或后来的神学作品被允许用来作为先前经文的模范。相反的，我们要称之为『前述经文的类比』（Analogy of Antecedent Scripture），年代较早的前述正典神学必须加以检视，看看是否为后来的神学提供些什么讯息。

还有一点要声明：旧约神学是既合法又与新约神学有别的一门学科。老实说，旧约神学在关连上不能不指向新约神学，正如新约神学不能不在旧约中追溯其根源一样。因为卅九卷书所涵概的时间范围很广，单要处它就已经是大手笔，所以在了一本圣经神学中，用两约的两个标签分别加以包装会比较好些。还有，如果我们相信我们能够说服大家，圣经神学主要是一种解经的工具，而不是用来辅助系统神学的建立，那么，如果圣经神学是配合两约分两个部份出版，则会更为有用。因此，若不与任何一约疏远，我们可以肯定的说，两约分开包装，其神学的冲击和用途会更大。

## 旧约神学的动机

建立圣经神学的主要推动力，已经不再是对系统神学的抗议。这两门学科的代表性人物，过去确有不和的现象存在——虽然，不一定必要——这是不容否认的。但那是当这门学科正在寻求与系统神学有别的一套范畴，也就是当两门学科皆致力于拥护某种规范的神学进路时发生的。现在，圣经神学拥有的财富是纯叙述性的方法，以及类似宗教史的研究法（若不是彻底模仿的话）。在这两门学科间划清界线，已经比从前与系统神学冲突时更加急迫。

要在信息的历史发展中找出圣经神学的原旨，和辨认经文合于规范之评估的中肯判断，这门新学科的目的与角色，就应该用比目前更为迥别的词汇来表达。

圣经神学不须与系统神学或历史神学重叠。我们相信，它本身就是圣经的双重工具之一。它最直接的应用是在释义学上。于此，其贡献是无可匹敌的；而非仅被默认为面对相关资料时一种选择性的研究方法之一而已。

圣经神学的角色极具独特性，缺了它，解经工作同样会落入仅在描述基督以前或主后一世纪各样事件的历史主义中。它的信息会局限于时空之内，并且被锁在当时的事件中，难以进入读者或听众在此刻所能宣告或应用的场合里。

当我们解经时，纵使准确地把经文放在作者的时空中来完成专业职责，藉着把经文道德化、寓意化、心理学化，重新解释或属灵化等恶习而避开了历史主义的陷阱，也有可能落入语言学方法的死胡同内。这也就是说，分析了动词，辨认了不寻常的形态，注意了因相同重要语根而造成的关连之后，解经者和再解释者才为他的工作下结论。这种作法虽然重要，但充其量也只是一种纯分析法所带来的结果而已。

同时，经文会请求我们去了解它，把它放在事件与意义的脉络中。历史研究法会让解经者与时空中一连串的事件接触，而文法与造句法分析，则能藉着研究邻近时段的经文而作到观

念的汇集。但是，那一门学科才能让解经者因着对先前启示中伟大的行动和神学评估作明显或含蓄的暗示，而接触到该经文作者在他那个时代所发现的持久而特殊的意义？圣经神学就是在这一点上显出其最独特无比的贡献。

每一个成功的解经，都必然会有一些辨认正典的中心思想或核心的方法。当我们藉着涵概整本旧约正典所做的许多解经努力，找出并汇集了这一个独特形态和类似形态后，解经者、解释者、讲道者、读者和听众，就能从一段经文中听到神规范的话语。

当然，要再一次警告，不要贸然让各式各样不成熟的分类通则渗入其中，也不要让所谓夸张的，或当时的意义加诸经文之上。更不要专注于半生不熟的神学化过程，而不去努力探究源于内在的和谐原则。

这样的宣告必须能够自我证明并自我辩护。如果它不能显示其旨趣，正是从『主要认定的规范』（centrally accredited norms）的成长过程中出来的，那么就必须放弃它们，重新再作探索。

然而，若找到正确的中心思想，然后藉着『文法—历史—造句法—文化』的解经步骤，再加上神学的步骤，解经者的工作就完成了。

若采取文法—历史—造句法—文化等步骤，神学式的解经就会用到前述经文的类比来帮助解释者，从旧约过去的主前背景转换成廿世纪的**现在**。若与系统神学所用的类比或是信仰基准（Rule of Faith）的方法作比较（信仰基准就是从主要和最明显的圣经章节中汇集有关信仰的基要教义，并不特别注意到它们出现的时段等等），经文类比的使用则严格地被限制在信仰核心的确立，而该核心在时间、历史上都存在于所审核的经文之前。类比或信仰基准都是演绎式的，并且在汇集一切题材时并未顾及相关的日期。经文类比则是归纳式的，且只汇集

圣经作者写作时了然于心的前述**背景**，这是从他在新段落中所使用的相同辞汇、套语、或事件而得知的，而这也就在整个系列中又加上了一个新的脉络。

先看解经者要研究正典的那一部份，他必须用到那段经文的前述神学，因为它会引进类似或是相关的主题、共用的关键字，或是带出相关的神学旨趣。让这段文得到『会通』，而能提供背景和可用信息的就是这个前述神学，于是就带出新的启示。

不要用新约或是旧约后来的经文与观念，来解释（甚至更糟糕的是重新解释）先前的材料——这是对作者及作者宣告他在叙述时已得神权柄的一种彻底的反叛行动——我们敦促新的圣经神学家们，要供应解经者一套累进的专门神学术语，在神为人计划的历史关键时刻作解释的识别法，以及围绕核心所组成之概念的鉴赏法，这一切也都要根据它们在历史中的进展。

照样，尝试用人类境遇的类比，或是用宣言重新发表经文而使信息现代化等方法来填补两约之间的鸿沟，这些权宜之计都是不必要的。

深思熟虑地使用圣经神学的成果，能刻划出建立在特殊历史的持久信息。因此，解经是这门学科努力成果的主要受惠者；系统神学和解经神学，教义史和宗教哲学，也都会希望以比较间接的方式咨询其成果。

---

# 旧约神学核心 之商榷

没有一门学科在实践其基本使命时，曾像旧约神学那样奋勇，而所得结果却那样令人失望。旧约神学这个名称隐含着一种假设，就是从中可以找到一个整合各种旧约主题、概念和经卷的和谐性。但是很可惜的，从目前的著作来看，那种内在的和谐性或中心思想似乎隐而未现，或是仍埋在旧约繁复多样的形式与内容之下。

## 所牵涉的问题

简而言之，真正的问题是这样的：在旧约题材、主题和教

训等井然渐进的安排中，是否真有一个关键存在其中？还有一个最重要、最敏感的问题：旧约作者置身于启示的历史潮流中，是否清楚意识到那个关键？

这些问题的关键，确实能左右旧约神学的命运和方向。如果从经文归纳不出这个关键，而圣经作者也没有刻意说到他意识到这个关键，这样，若说旧约有许多不同的神学，我们应该没异议。那么，只有一种旧约神学这样的观念就必须完全放弃了；我们也不仅要承认旧约中找不到和谐性，更别想在新旧约间寻找合法、权威的连贯线。

当然，对某些人而言这种说法不足为奇，因为他们已经决定，这种状况确实存在。因此，他们虽然保留了旧约神学的传统辞汇，但绝大多数旧约神学的焦点都已经从单一转向多样，从连贯发展转向分歧竞争。这也是Rudolf Smend的批评。他在一篇综览过去150年旧约神学的重要论文中，一开始就说：『认定旧约神学中有一个核心 (*mitte*) 的信心已愈来愈少了。』

甚至我们用来描述这个现象的辞汇也令人捉摸不定，多数人所指的大约是旧约事件的核心与（或）意义，为波涛汹涌的细节提供了某种整合的核心。Georg Fohrer谈到『核心点』 (*Mittelpunkt*)，前面提过，Rudolf Smend选择『核心』，Gunter Klein用『中心思想』 (*Zentralbegriff*)，其他的辞汇则包括：『核心观念』 (*central concept*)、『焦点』 (*focal point*)、『基要要想』 (*essential root idea*)，或『基本概念』 (*underlying idea*)。

虽然辞汇的种类繁多，彼此仍不乏相似之处。也许『核心』 (*center*) 这个字最合用，但仍有些缺点。这个词确实强调了旧约神学的传统期望，即找出融合整本旧约的关键点，但是它无法指出那个核心内史料直线累积的事实。所以，还是要找出一个词，这个词不仅要包括渐进启示的动态层面，也要包括一个整合的标准。至今，这样的一个词还没有出现。然而，

从以上几个辞汇来看，其概念应该是够清楚的了，从不同的角度它都很接近所指的概念。

有人为这个整合却不断发展的概念，提供了各式各样的类比。有人用橡果的种子与成熟橡树间的关系来表达。当启示朝向新约时代渐进时，其中心思想就是这样逐渐成熟的。也有人用摺叠的公路图作类比，所强调的是和谐，但其中大有扩张与发展的余地。也只有这样的双重强调才能同时符合旧约神学（包括隐含的和谐性）和藉历史启示（包括它在发展、渐进、和扩张方面的贡献）的要求。

## 近代对核心的拒绝

一直以来，带着个人哲学观点或神学架构来研究经文，是一种极为普遍的诱惑，圣经神学家经常对此理直气壮的提出警告。这种外在的结构当然无法用来当作旧约内容系统化次序的关键，其程序在方法论和神学基础上都有错误。

方法上的错误，在于它否认了严谨解经成果的优先性。他们不从经文归纳主题，反而把与经文的形成、内容无关的观点，急速而草率的加在材料上，结果不但妨碍了经文本身的观点，还让大批难以处理的材料悬挂在这个系统之外。

若有人把更复杂的状况并在这个事实上，就真的碰上神学问题了。这复杂的状况是说到，所有与此相异的观点，都无法产生也无法分享任何推论而得的权威，而原来如果表达方式能更接近所研究的经文，那就可以得到。圣经作者宣称，他们在记录中所作的选择和解释，皆不离神旨。所以，如果圣经神学的目的，不是在全面的神学形式和内容中重新呈现作者的真理意向，那么阐释者那个世代必要遭受权威沦丧的损失，也会使神学上的后进对他们失去信心。

但这样的一个主题真能从经文本身得到吗？对某些人而言，这可能不过是另一个现代的『抽象探扩杖』而已，藉此旧约神学被迫要出产一些悦人的（或甚至不很悦人的）神学内容。对于研究旧约时妄加一关键或体系的企图严加谴责是一回事，而从经文本身归纳出这样的核心则是另一回事。这正是多数旧约神学触礁之所在。想要纵横于正典的年代顺序法（如我们所见，其结果常沦为纯叙述的处理方式）和主题排列法（不幸所采用的范畴离不了哲学、系统神学，或是一些圣约和时代等体系）的漩涡与暗礁之间，常常不是在这一个就是在那一个极端中惨遭海难。如果一门学科从名称和定义来看，所寻求的是文字记录的形式、计划、人物和意义，那么对经文的资料和事实仅作纯叙式的分类，怎能令人满意？若这门学科只是一门叙述性的学问，那该不该称之为『神学』呢？圣经神学的定义不是应该与圣经的**本质**紧密相连吗？从另一方面来说，它怎能从系统神学取得**外在**的规范范畴，然后又按照正典的表达方式，把各种意义模式表达出来呢？圣经中每一个叙述和命题的特殊目的，岂不是先要透过全面或整体的目的与信息去了解吗？

但是，充分的研读经文真能引出所谓的单一目的吗？从十八世纪后半以来，启蒙时期的人和继承他们知识产业的后辈发现，他们在研究和作决定时，不能不承认圣经是具备多样、繁复和相异性。总而言之，照他们的估计，内在的凝聚力是不可能有的，因为可见的不协调已经严重到产生矛盾的地步。同样的观点，此刻亦存于新约神学内。

在近来的旧约研究中，G. Ernest Wright和Gerhard von Rad闻名于世的意见，使得旧约无整合之中心思想这个喊声震天的看法增色不少。G. E. Wright排除任何单一主题的提议，因为若『不囊括各式各样的观点，不足以使人得到充分的理解。』von Rad也不差，他断言，旧约『没有焦点，像可在新约内找到

的一样。』有趣的是，前面已经提过，甚至这种对新约的保证也已荡然无存，而且还继续追随着旧约领域的脚步。

Gerhard Huasei也加入了这个反对的行列，他说圣经神学家『既不能也不可拿一个观念、一个基要概念或公式当作系统，来排列旧约宣道信息的原则，或是当作从头决定如何展现旧约内容的关键。』然而，他却无拘无束的承认『旧约神学的终极目标，乃是要找出一个足以把各式神学和纵贯的主题、观念和特色整合在一起的内在单一性，』纵然那是一个『隐藏的内在单一性』。

问题必须再强调一次：和谐性总是那么晦暗不明吗？难道圣经作者对于神在人类事件背后的大计划，作者在选录事件所作的取舍，以及对各种记载所作超乎凡尘的评估，竟是那么无自信，甚至到了无知的地步吗？有人立刻会抗议说，这样只会冒然引起教义上的争论：神真的在人的著作中启示他自己吗？我们必须承认，人很可能会这样想。然而，我们只希望澄清一点，即圣经作者**宣称**（我们在这里是否意见一致并不重要）他们感觉是在神的命令下行事的。有一神圣的使命要他们述说，通常是与他们个人的兴趣、意愿背道而驰的话（参耶利米在这方面的灵里痛苦），可是他们不能不说。

还有，在清楚表达他们的宣告上，他们不仅把所记录的内容和选择归因于上帝，其中还隐含着无数公开和隐藏的线索，这显示在它们之前，还有许许多多的应许、危机、人物和计划等存在。并且，他们宣称在言语和职份上皆直接承袭前人，并在应许的应验及为着将来而作的扩展上皆有贡献。

那么，到底这些宣称是藉着怎样的媒介使人知晓的呢？如果这个单一性像这里所论证是有意被传递下来的，为什么学术团体突然之间对于找出单一性的可能性感到厌恶？若像这样，圣经理史的记录真能作为神学意义与单一化的根据吗？

# 历史是意义的媒介

一直到七〇年代，绝大多数的圣经神学家所最崇敬的原则仍然是：历史是神在旧约中启示的主要媒介。人对神所能有的认识，主要是透过历史去了解的。

在这样的选择之下，旧约神学家期盼，他们能够从以色列人和古近东各民族的比较出发；以色列人是无以伦比的，而邻近民族则赋与自然世界以无数的神力。如果一切按他们的期望发展，他们还是能摆脱**老旧观念所造成的尴尬**，因老观念宣称，启示存于圣经字句之中。

令人惊讶的是，一直到1967年，一再重覆保证历史是神主要（事实几乎是唯一）启示媒介的根基终于屈服，也就是必须把古近东可供上比较的资料在圣经各样宣告的亮光下，作过彻底的分析才算数。Bertil Albroktson在其著作*History and the Gods*就是这样作。事实上，James Barr在他1962年的就职演说中，早已对这个圣经神学的新金科玉律，提出强而有力的质疑，他宣称话语的启示与历史一样，有置身于神学舞台中心的权力。Barr抱怨说，把大众的注意力悄悄从经文记录的命题部份转开，只是使护教时较为方便而已。这就算没有忽略存在于圣经内的一套意义体系，其结果还是会发现，启示终究不是集中于真正的历史内，也就是确实『或』真正发生过的事件内。相反的，学术重建后的神的作为，虽显得比时空中发生的事件较为不真实；但似乎为了补偿这个损失，我们确信它们在『宣扬信息上』会有更大的用处！

把以色列历史的两种说法作强烈对比的，首推von Rad。对他来说，『[旧约中]根本没有无特殊意义的事实（bruta facta）；我们只有在解释的形式上和反省中才找得到历史。』现在有两种型态的历史：一种是藉现代『历史批判法』

(historico-critical) 的重建而得；另一种是藉『传统历史法』(traditio-historical) 的以色列信仰告白而得。前者产生了『精确保证的最小范围』，后者则趋向『神学的最大限度』。

在这种二分法中，Immanuel Kant的阴魂依然在学术界出没。von Rad与他1926年的前辈Eissfeldt一样，把实体分为两个部份：属于历史的现象界（从历史批判法研究而得），以及属于信仰的本体界。以色列人的信仰要像圣经神学一样，不能把它当作是神在真历史中的真行动，而要当作古代人民所认为发生过的事，虽然现代人对其真实性提出了批判性的质疑。以色列救赎史中极少数事件的信条式信仰告白（如：申廿六16—19），是在宗教发展中重新制定的；这样一来，这些事件的『重述』即刻构成了所要传讲的信息，以及旧约的神学解释。这样处理的话，以色列史的第二种说法，自然要受制于各式各样的改编、重解、反省，甚至要加以现实化了。

在同一时刻，另一群学者也同样强有力的为另一种说法辩护：信仰是建立在经文来源批判重建过的历史事件上。Franz Hesse反对von Rad以历史中的信仰告白作为信仰的对象。他提出疑问说，这种错误的历史怎能当作真实信仰的对象？他下结论说，信仰必须以事实为根基，且只有现代的历史批判法才能告诉我们，在旧约中那些事实真正发生过，那些事未曾发生。

但所指的到底是那一种历史批判理论呢？现行的至少有三种：William Foxwell Albright与John Bright所谓的『巴地摩学派』(Baltimore School)；A. Alt与Martin North的『轴心派』(the axis)；以及密西根大学的G. E. Mendenhall。最具关键性的是：这三派对于族长前到征服期『最小历史范围』所作的估计。我们根本找不到科学的以色列史，特别是以历史批判法的前提为基础的话。

Rolarid de Vaux也强烈反对von Rad把以色列人和我们

的信仰对象置于主观、容易出错的历史评估上。他提出的挑战是直接的：若所提供的历史解释不是真的，也不是从神来的，那就不值得作为以色列人和我们的信仰。还有，这样的观念不但不值得我们去注意，反而深具破坏性，因它攻击到一切信仰的根基：『神的真实性』。

De Vaux的解决方法与Wolfhart Parinienberg的论点一样，他强调的是『内在』或是『实质』的关联，或说是强调事件与意义的和谐性。对De Vaux而言，关联全在乎同时命定事件并作解释的神。Pannenberg则强调事件起初发生时的『背景』和伴随而来的解释。

这两位认为，历史的关联和它们在正典中的意义，是圣经神学适切的起点。他们坚持，这是合法的也是必须的。就此而言，我们的意见一致。严格来说，能打败Kant以来的二元论和现代史学实证倾向的，正是历史事件原有的和谐性，以及经文所附带的意义。过去所出现的，不仅是在整个基督教信仰前提上互呈对立的新的史学标准和历史编纂理论，还出现了支持以独特事件左右一切（与整体脱节）的说法的偏见。

如果事件、史实或陈述，全看它们的个别性、独特性和分离性，而下看它们对整体的贡献，也不看整个背景或情况的多样性，那么，纵使维持了事件的整体性（很少如此），其中所附带的字句却会从事件中被除得干干净净。

圣经的和谐性于焉失落。他们不从正典作者本身所宣告的结构和计划开始，反而把自然发展的原则，或是Hegel的辩证法，加诸经文之上。一旦造成令人失望的结果，在神学上一无斩获之后——甚至最果决的现代历史编纂学者也是如此——所造成的真空状态，竟被『史学』、存在主义，或是世俗主义等新范畴所占据。

除非圣经神学从以偏概全和凌驾经文之上的现代『哲学史学』观点中得到释放，否则旧约神学一无指望。不论所谓以科

学方法保证的最小范围，或是以神学方法设计出来的最大限度，都不能发生什么作用。这两种体系，或以客观，或以信仰为其名号，都不顾本身是否符合所宣告的灵感原则，就夸口它们凌驾经文之上，这原是后者应得的权利，也就是应该先考虑经文本身的词汇，以及经文本身有关正典与背景的整体性。其后，当真理、史实主义、或解释的有效性等衡量标准，应用（也应该应用）在整体背景（这也是不可少的）时，它们就不会只是狭窄地反应出某一时代的偏狭兴趣，或心怀私意地拥戴，或反对某些特殊的人生见解。相反的，一切用来解决问题的准则，都应效法美国的法理学体制：除非藉已知资料证实一段经文是有罪的，否则它就是无辜的；而这个资料的来源和真实性应可加以证明，其年代范围与所检视的经文要相同，并且必须能提供可靠的资料。

用这样的步骤，我们才能再次在时代背景的整体性以及前后所附带的解释中对历史有所咨询。这样，历史才能再次成为有意义并与背景和谐的媒介。

那么，圣经的历史是否能彰显神的计划？或是我们还要再一次沉溺于历史至上的概念中，却一点也得不到从经文词语或思想模式归纳研究而得的好处？

幸好，Bertil Albrektson把希伯来文中对于神在历史中计划有关的辞汇，作了基础性的研究。在他的综览中，他发现在十处经文中，esah（通常译作『筹算』、『指教』，但在这些经文中也有『旨意』或『计划』的意思）这个字是以名动词型态（nominal verbal form）出现的。经文是诗卅三10—11，一〇六13；箴十九21；赛五19；十四24—27；十九17；廿五1；四六10；耶四九20；五十45；以及弥四12。在另二处经文（耶廿九11；五一29）中，（『意念』、『旨意』）则被用来指神的计划。

除了这两个字以外，Albrektson又加了两个字，即

（『有敌意的计划』，伯四二2；耶廿三20；卅24；五一11；和 *derek*（『法则』、『道路』），诗一〇三7；参出卅三13；申卅二4；诗十八31；赛五五8-9；五八2。

Albrektson完成这个综览之后，他很失望的下结论说，他发现并没有任何神单一的意旨，足以显示神对以色列和（或）历世历代的国家有一不变的计划。对他而言，这些字不够精确，而且范围太广泛，其所指的是神许多的意旨，而非单一的计划。不仅如此，经文的分布亦相当有限，它们似乎群集于耶利米书、以赛亚书、弥迦书和诗篇。

现在，我们只能部份同意：这里多数的经文，只是把神的心意个别地应用在以色列或万国的特殊状况中。但是，我们怎能否认像弥四12这样的经文呢？弥迦先知不是很清楚的说，异邦之民不知道雅威的**意念**；他们也不明白他的**计划**吗？此处的背景不就是同时牵涉多国的计划吗？同样的，在诗卅三10中，『列国的筹算（计划）』是与雅威的计划并列的，这个计划『永远立定』，并且『万代常存』（11节）。这种类型的说法自然促使圣经作者宣告，神确实有一些长期计划，而这些计划是与整个世界的行动和计划相敌对的。

或许Albrektson立论点中最弱的地方，在于它太接近词汇编纂式的方法。他承认，纵使计划这个词没有出现，它的**实质**仍可能存在。虽然如此，他还是没有讨论到以赛亚书四十章及后面几章所提最重要的宣告。从上头来的挑战一再重复：『谁能像我？谁从起初指明这事，使我们知道，或事先说明，使我们说，他是对的！』（赛四十25；四一26-28；四二9；四四7-8，26-28；四五21；四六10-11；四八3-6）。

更重要的是，早在任何事情发生之前，神各样宣告之间的关连，已显示了事件从头到尾的过程，也显示了一个事实：即一切都要按他的『计划』和『旨意』成就。很明显也很清楚连结这两个主题的背景是赛四六9-11：『我是神……我从起初指

明末后的事……说，我的**计划**必立定，同样，我也要完成我一切的**旨意**（注意是单数的旨意）……我已谋定、确实、我也必作成。』如上所言，神乐意以他全部的属性为赌注，也乐意以他能说出和宣告未来之事的这个事实，来说明他是独一的神。异教的神只这两样都作不到。此外，神的宣告并非这里一点、那里一点地作随意即兴式的评论，它们乃是遵循着预先设定的计划前进，而这个计划包含了各个部份与整体的起始和终结。一切事都要按他的话成就。

这样的言论，若不考虑旧约神学整合的中心，就会把我们带回多数现代圣经学者最早遇见的障碍：预告！事实上，当 Albrektson 引介创十二3这个钥节时，他所说的就是这样。对他而言，所要作的选择很清楚：在此雅威是从『地上的万族使**自己**蒙福』这已成就的结果来反观过去的历史？或是雅威在『地上的万国**将要**蒙福』这个普世的架构中，为一切未来的事投射出神的计划？这个问题一直围绕在 *nibrku* 这个关键字的翻译上。我们同意：此一研究成果对于整个旧约神学的发展，必然产生很大的影响。

我们在上一章已经预先讨论过这一点，主张被动式不仅是可能的（『万国将要蒙福』），而且，若要符合作者单一的真理意向，这是必要的翻译。Albrektson 很直爽地同意，若翻成被动是正确的话——他也承认这种说法有许多，如 D. Procksch, S. R. Driver, G. von Rad, 和 H. W. Wolff 等现代学者的支持——那么经文本身确实已经宣告，神有一个计划，他在这计划中拣选亚伯拉罕作为他赐福的器皿，他并且要藉此器皿临及地上的万族。

然而，许多解经家还是认为，翻成反身义（『万族要使自己蒙福』）比较好，因为与创十二3；十八18；廿八14中被动用法相同的信息，在廿二18和廿六4是用动词的 *hi thpael* 形式出现的。他们的主张如下：已知的 *hi thpael* 可以为争论中的 *niph'al*

决定其意义。但这里要对这样的程序提出质疑，除了第一章中语言学方面的争论之外，我们还应该注意的是，翻成被动的七十士译本经文，以及引用七十士译本的徒二25和加三8。再者，创十二2说『他』（指亚伯拉罕；或『它』，指国家）『要成为一个祝福』；至于谁要蒙福，以及如何蒙福，则留到第三节来说。对于创十二2-3作最中肯评估的，恐怕要在C. von Orelli论及预言与神国的著作中才能找到：

首先（2、3节），神把祝福加在亚伯拉罕这个人身上，关于他的事说得很清楚，*weh<sup>e</sup>yeh b<sup>e</sup>rakah*（『他将要成为一个祝福』），这绝不单单表示他自己要蒙福，或是说他的名字要成为祝福仪式中的套语，而是因为他要成为神赐福中寻获的快乐人，赐福的泉源亦要从其中涌流。（参箴十一25，当心灵因祝福而欢悦时，从这其中就会涌流出祝福）创廿7把亚伯拉罕如何因着自己与神有特别的关系，而成为四周之人得福的中保这件事表明出来，而属他的人也以同样的方式，把神的赐福、神恩典的施与，传递给全世界（见赛十九24；亚八13）。在这段经文中，短语的旨趣到第三节才加以说明，按照这里所说的，神与人的关系全看他们对亚伯拉罕的态度（参廿7）而定，为亚伯拉罕祝福，并为神显在他身上恩典表示敬意的，主要赐福他；反过来说，凡鄙视和嘲弄神所赐福之人的，主要使他感到他的不悦。这里所用的单数是很有意义的，只有个别的罪人才会严重地误解那成为一切与他有关之人蒙福之源的人，以致咒骂、恨恶他和他心中的神。就整体而言，世人是不会不对此表敬意，因此就能享受这蒙福之源的好处的……我们很确定，这里（第三节）的niph<sup>al</sup>必须要有『它自己的意义，与hithpael是有分别的』（Tuch, G. Baur, Herigstenberg, keil, kautzsch等人亦如此主

张)。它与piel（四八20，译按：强势语气）和hithpael都不一样，比较多表达的是，神赐福的客观经验。只是，纵使是在用了hithpael的地方，这句话还是出现在应许的结尾这样有意义的位置上，故其所要求的绝非仅止于礼仪式的尊荣。因此差异不是很重大。赐福的动作并不拘泥于形式，所以用到神的名或一个人的名是很重要的，前者表示应该「从谁」预期最高利益，后者表示这些可以「在谁里面」寻见，并可藉着谁的传递而获得。所以，纵然是在反身义中，其所肯定的也绝非微不足道。亚伯拉罕的福不仅会名闻天下，地上的万族还会看见，最高利益要在亚伯拉罕里寻见；因此「他将要成为神与世人之间如祭司一般的赎罪中保。」固亚伯拉罕的祝福要把对于真神的认识带给最远方的人，而当他们为这样的祝福祷告时，他们会用到曾劝阻神的亚伯拉罕之名。「除非亚伯拉罕的个人和名字的福份和美德」已经加给他们（niphal），否则他们是不会进行后者的（为蒙福祷告）（hithpael）（「」是我加的。）

以上并非要让我们对启示史在那么早就有普世主义出现于经文中去提出抗议，也不是对它未来发展的预告提出抗议。只有哲学或历史批判法的偏见，才会否定作者在这两件事中明显的意思。让我们再一次让经文以自己的辞汇来说话，并且先假定它是无辜的，除非我们能证实它有罪。圣经从未暗示，创十二2—3及其平行经文，是从大卫和所罗门蒙福的日子中『向后投射』的，如H. Gurikel, W. Wolff等人所言。相反的，当神告诉大卫，他和他的后裔要直接承受先前的祝福时，他自己却显出讶异而困惑的欣喜（撒下七18—20）。在他回应的祷告中，他提到神赐给族长且在申命记重述的应许，因而显示，这是早已被接纳为古老启示之言的一部份。它绝不是事后的『向

后投射』，也不是对老祖宗信仰的再评估！

因此，虽然Albrektson否认神有一个整合计划的可能性，这计划仍就是支配历史和作者一连串评估的主因，我们还是要恭敬的顺服，神的计划在此已经启示出来。这个计划不仅是为历史，也是为一切的圣经而有的。

## 正典的优先权

旧约神学家常错过唯一能安全通过这些危险水道的通路，该通道必须是归纳而得的主题、关键或组合模式，这是后继的旧约作者公然承认，且在事件与解释的渐进启示中刻意补足的。如果在经文的繁复多样性中，确实如我们所主张的，有事件风暴的台风眼存在，那么经文必然会显明它是正典的「起点」，且在正典单一见证中再次被经文所肯定，认定这就是正典遍在的关怀、最大的盼望，且是神学意义和规范不变的量尺！

这样一个由经文推衍而得的中心，新约至终称之为『应许』（*Epangelia*），在旧约中是藉一组辞汇来了解的。最初的表达方式就是「赐福」。这是神最初给海、飞鸟（创一22），后来给人类（创一28）的礼物。

对人类而言，所牵涉的不仅止于神所赐生养众多和『支配管理』等礼物。同一个字也刻划出，为什么地上的万国能因着亚伯拉罕及其后裔的缘故得着属灵的福份：这也是『赐福』的一部份。显然我们应该把尊位让给这个词，因它是指出神计划最重要的词。

但还是有别的辞汇。McCurley估计，在卅多处的例子中，动词dibber（通常翻作『说话』的意思是『应许』。所应许的项目包括：（1）土地（出十二25；申九28；十二20；十九8；廿

七3；书廿三5，10）；（2）福份（申一11；十五6）；（3）神的产业以色列人数增多（申六3；廿六18）；（4）安息（书廿二4；王上八56）；（5）一切的福气（书廿三15）；以及（6）大卫的王朝与王位（撒下七28；王上二24；八20，24-25；代上十七26；代下六15-16；耶卅三14）。同时请注意王上八56及诗一〇五42的名词dabar（『应许』）。

神为这些「应许」加上他的「保证」或「誓约」，因而使得随后赐福的话和未来应许的话加倍有保障。此刻，人类在应许这个词上，有了神的话和神的誓言（见创廿二；廿六3；申八7；代上十六15-18；诗一〇五9；耶十一5）。

这个归纳而得的中心，甚至比辞汇编纂法的范围还要广。它包括几个摘要式的套语，此套语用一两个简洁的句子，把神最重要的作为作了扼要的说明。这就是我们所谓的应许的三重套语。此套语在新旧两约中，成了一切圣经神学的伟大标志。套语的第一部份是在创世记十七7—8及廿八21出现的，也就是：**『我要作你和你后裔的神。』**在以色列要形成国家的前夕，神再次重复这话，而加上了第二部份：**『我要以你们为我的百姓。』**（出六7）于是以色列成了神的『儿子』、他的『长子』（出四22）、『独特的珍宝』（出十九5-6）。最后，在出埃及记廿九45—46会幕的建造中，加上了第三部份：**『我要住在你们中间。』**因此成了：**『我要作你们的神，你们要作我的子民，我要住在你们中间。』**这话在以下经文中，以部份或全句重复出现过：利十一45；廿二33；廿五38；廿六12，44，45；民十五41；申四20；廿九12—13等等。后来又出现在耶七23；十一4；廿四7；卅二22；卅一1，33；卅二38；结十一20；十四11；卅六28；卅七27；亚八8；十三9，以及新约中的林后六16和启廿一3-7。

另一个在创世记十五7所找到的套语：**『我是雅威，曾领你出了迦勒底的吾珥』**，与更伟大的救赎工作组合在一起：**『我**

是主，你的神，曾将你从埃及地领出来』（旧约出现大约125次）。另外还有一个自我宣告的套语：『我是亚伯拉罕、以撒、雅各的神』。这一切的套语都强调了过去、现在、及未来的延续性，都是神单一渐进计划的一部份。

当经文记录不断进展时，各式的隐喻和专有名词开始出现。其中有许多集中在大卫的后裔身上。他是『后裔』、『苗裔』、『仆人』、『石头』、『根』、『狮子』等。经文常常会回顾先前带有部份相同隐喻和专有名词的地方。

不过，并非辞汇、套语或专有名词本身，能使旧约神学渐进之整体产生单一的计划。重点最后还是要放在作者本身所强调的——因着本身的内容、彼此的牵连、以及有系统的合一而产生意义的历史连锁网上；记录的焦点应放在神无数盟约的内容与领受者身上。其内容是逐渐形成的，也就是说，内容不断围绕着一个固定的核心而成长，该核心将生命力与意义赋与了不断成形的整体——纵然从某些观点而言是间歇性的成长。其内容为神的[赐福]、一句『特定的话』、一个『宣告』、『保证』或『誓言』，这些都是神自己普遍要为人类、国家、和大自然成就的。

结果，启示性的事件和（或）宣告常常成了即刻的『赐福』，同时也成了应许的『话』或『保证』，这是神将来要或已经在特定事件、状况中成就的。神的作法乃是，历史的意义已于当时赋予人类，也同时给了未来的世代。

## 应许的主要经文

无疑的，两个关键人物是亚伯拉罕和大卫。神与他们所立的约，最早分别记载在创十二1-3及撒下七11-16（参代上十七10-14）。给亚伯拉罕的应许和福份，立刻吸引了这位领受者的

注意，正如吸引了后来所有的读者一样，因其内容俱有尊贵的特质，且在创世记十二至五十五章不断重覆这样的条款。同样的，大卫的应许在大多数执笔著书的先知和年表记录者的心中，也成了荣耀的盼望。

若说先知们对于耶利米书卅一31-34所宣告的『新约』皆一致认同，可能不算是太过份的事。如果有人考虑到那利米书他处对此约还有一打半的相关经文，其他先知书还有红字标明的『永远的约』、『新心和新灵』、『平安的约』，或只是『我的约』等，那么期待神循着亚伯拉罕—大卫之约而继续新的工作，就有了稳固的根基。似乎是为了强调新约既有的重要性，希伯来书第八章和第十章引用了它，以致成了新约圣经所引用最长的旧约经文。

此处所显示的是，现代各方的意见不会一致，但任何有关正典观点的忠实讨论，不能不讨论圣经作者所指出的启示史中主要的经文。其中在早期且格外重要的是：创世记三15；九25-27；以及十二1-3。

## 创世记三15

这节经文无疑的是，要作为人类第一次危机的解方。神除了咒诅蛇（“the serpent”总是带着冠词，因此毫无疑问地指着称号）比一切的牲畜野兽『更甚』，把『用肚子行走』和『终身吃土』的命运给它之外，更厉害的是神种下了敌意：『我要把憎恨』——蛇和女人之间的憎恨——『放在你的后裔和女人的后裔之间。』紧接着是最重要，却也是最引起争议的经文：『他（不是『它』要伤你的头，你要伤他的（不是『它』）脚跟。』

现在很清楚，翻成『他』或『它』（某译本竟翻成『她』）的代名词，是希伯来文中阳性单数独立的人称代名

词。可是问题来了，希伯来文所用的性是其阳性的前述词『后裔』（*zera*）一致的，可是英文用的却是中性。因此争论的焦点是，希伯来文 *hu'* 字的正确翻译应该是『它』或『他们』。于是问题来了：『后裔』和『他』是指集体的或是单数的？

我们认为问题有偏差，特别是，如果神刻意指定的是集体意义的话，可能有一个群体被算在一个人里面，而这个人要为他所代表的群体赢得胜利。这样的一种解释，绝不是基督徒从新约作回顾的后见之明，也不是随便从希伯来文圣经译于主前的七十士译本所能看出来的。希腊文大胆地用了阳性独立代名词 *autos*，这与希腊文中性的前述字『后裔』（*sperma*）并不一致。R. A. Martin对这个现象有精彩的注解。他的结论是，创世记所用的希伯来文阳性代名词有103次，『除了这里创世记三15之外，译者直译时，在希腊文的代名词及其前述词之间，从未有违反一致性的现象。』Martin认为摩西五经的希腊文翻译，比其他书卷或部份都翻得更谨慎，所以这绝非出于巧合，或是由于一时不察。更重要的是，在创世记其他例子中，同样要面临前述词与代名词要作一致或作直译的选择时，译者拒绝了直译的机会（正如他在创三15所作的一样）。相反的，译者很自由的用了必要的阴性或中性代名词——纵然希伯来文原来用的是阳性代名词——以期与文法上的前述词一致。这使得七十士译本在创世记三15违反此原则的选择，令人印象深刻——特别是当人认为七十士译本是主前第三或第二世纪翻译的。

可是，希伯来文作者的原意为何？以单一个体代表一群后裔的论点，在后裔的头的单数语尾词中得到加强，*hu' yesupkar' os*:

『他要伤你的头。』还有，如果我们明白作者在创世记四1的句子，夏娃生该隐的时候，她以为她得了拯救。她说：『我已经得了一个男子，甚至就是雅威。』希伯来文写的是 *'et*

HWH。将这个前置词翻成『在于』，并没有太大的意义。因此，纵然Luther（路德）在他的译本中争辩，这里必然是记载了夏娃错误的期望，她以为生了该隐之后，立即就从她的刑罚中得到解脱。

不论对创世记四1作怎样的解释（所作的绝不具决定性），从后来闪、亚伯拉罕、以撒、雅各和他们子孙的启示史中，很显然可以看见，代表性的孩子依然是神当前可见的担保和未来的保证。同时，他也是与他同伙之整群的代表，代表他们的利益和属灵与物质的锦绣前程。

## 创世记九25—27

我们发现Orelli对这段经文的注释，充满了诚实解经的意味。因着我们这个世代与这样的解经法已经失去联系，所以我们要广泛地引用他的论述：

年迈的父亲「挪亚」祝福闪，反而以先知的眼光看见闪未来的救恩，因而称颂（……其意在于赞美……以神为其对象……）雅威，闪的神，与闪有亲密联合的那位。祝福的圣言由是转向对于那一位赐福源头的赞美，并证实他自己正是这样的一位。闪最大的快乐，乃在于他有这位神为他的神。我们在此，正如Luther（路德）的注解，首次发现到后来普遍出现的属格组合语：某人的神、某国的神等等。因为当人类衍生为不同支派之后，普世的神也被特殊化了。但对于某一部份的人，真实、永活的神与之有互属的关系……

但是下半句 *weyiskon beahole sem*（『他要住在闪的帐棚里』）就难了。主要争论的问题在于，*yiskon*（『住』）的主词到底是谁。现代学者如 von Hoffmann, Baumgarten, H. Schultz 等皆随 Onkelos 及其他犹太解经家的榜样，还有

Theodoret, 皆以神为主词, 这样才能引人入胜, 才俱高度意义; 雅弗得了广阔的世界, 但闪的分别就在这里, 神住在他中间。Saken是特别用来指神的居所的(民册五34)。后来的犹太神学家, 直接称他恩典的同在为Sekinah, 叫人想起Onkelos。反对这种解释的意见没有什么分量, 反对意见是: 就平行句而言, 既然闪在前一节消失了, 就当以雅弗为这节的主词, 因为, 正如迦南的咒诅可重复, 闪的祝福也可以重复, 因此, 我们应该得到一个令人满意的安排:

1. 咒诅迦南; 2. 祝福长子闪, 并以咒诅迦南为对照; 3. 对中间兄弟的次等祝福, 并对长子的更高祝福的重述以及对老三的咒诅。

就此而论, Orelli会对我们的判断感到踌躇。他接着说:

然而, 早期和现代大多数的解经家, 都不以神为[「住」]的主词, 但对我们而言, 似乎这样才对。不能否认的是, 前半句的重点在于重复出现的ypt(「雅弗」及「扩张」, 而不在于神, 若要维持文体的和谐, 最好的方法是把后半句也归给雅弗。这两个子句的相对关系(但他要住)应该也必须所使用的文句中是显明的。更特别的是, 我们应该期望找到雅威之名, 清楚看见神是以雅威之名住在闪的帐棚内的。重复指出地名也同样令人感到奇怪, 因从他处得知神总是住在他的[帐棚]内; 这或许可以用神谕不定的普遍性来加以解释吧。

虽然这些绝佳的疑问都是正当的, 但Orelli仍身陷解经的难题之中, 雅弗住在闪的帐棚里到底是什么意思? 他是以一种方式奋斗于各种说法之中:

但假设以雅弗为主词，他住在「闪的帐棚里」还是一样困难。某些有反犹太倾向的人，像Justin Martyr一样，对于怀着敌意占领闪族国家的能够谅解，但这样更令人费解：对于闪与生俱来之福份的侵害……这个族类住在前者的帐棚内，似乎给人一个印象，若不是指征服，就是指因拥挤而带来不便，这两者则都与（「扩张」形成奇怪的对比。说这个片语是用来指和睦、殷勤接待的关系，也是无法证实……也不能说，这个叠句中的 *lamo*（「给他」，或「他的奴仆」）是单数，就与这片语中的闪有关。

最后，Orelli考虑到J. D. Michaelis把闪（译按：原意为『名』）当作指称式的处理方式：『著名的帐棚』而非『闪的帐棚』。但Orelli也反对这一点，因为前一节是用作专有名词，故有语意不明之虞。他虽然开始得那么好，却作了脆弱的结论，说希伯来的谚语喜欢押母音的韵，因此希伯来文『闪的神』和『闪的帐棚』以极为相似的声音发出回响！

平衡观之，『住』的主词有两个选择，以前者 *Elohim* 为主词似乎是略胜一筹。这是所能采取的最合乎逻辑和文法的立场。当然，以雅弗为主词根本没什么意义，而把闪当作指称式的用法，则是自暴自弃的举动。所有反对这个观点的论点，在Orelli列出反对意见前都已预料到了。除了一点，就是他期望雅威才应该是『住』的主词，而非 *Elohim*。但在为 *Elohim* 作辩护时，我们只能指出，有关『搭帐幕』或『住』的完整启示，以及将 *Elohim* 的本质和特性藉雅威揭露，必须要等到出埃及记第六章及廿九章摩西的启示才见分晓。

## 创世记十二1—3

既然我们已经讨论过『地上的万国要在你里面蒙福』这个

争论句的内容和重要性，我们只要在这里加上一点，即这句话有明显摘要的特性。虽然『后裔』加了许多新的面貌，它依然是焦点的中心。它在创世记十三，十五，十七，廿二，廿四，廿六，廿八章中，不断重复和更新，这也是造成旧约神学家发现它大有意义的另一个理由。

撒母耳记下七章和耶利米书卅一章的两处经文，将在后面讨论。现在我们发现至终发展成为神单一计划的基本要点已经存在。神的应许指向一位后裔、一个族类、一个家庭、一个人、一块土地、以及一个普世的赐福——据创世记十七章，这些都得到保证是长存的、永恒的。神单一的计划存在这样的目的中。不论渐进的启示，和历史具备怎样的繁复与多样性，那单一的计划都有包容的能力。在一致的目标与方法中，揭露了作者描述的一连串事件，并且在一系列互相关联的解释中，作者也一样大胆的为当时及未来的时代，宣告了神对那些事件的标准看法。

### 3

---

# 旧约神学发展 纲要

若要对旧约神学观念的组合作充分的处理，就不能不对以色列历史事件的先后次序了然于心。以色列的神学和我们的神学，都根植于历史之中。因此，希伯来书一1-2不仅肯定也延续了这个次序，『神既在古时藉着众先知，多次多方的晓谕列祖，就在这末世，藉着他儿子晓谕我们。』

与Gerhard von Rad及其学派闻名于世的意见正好相反，旧约确实按着预先宣告的选择律，反映出以色列的历史。藉以决定历史事件去留的原则，正是先知一致的宣告：**『雅威如此说』**。

这绝不是传统混合的组合器，如果是这样的话，则只是对既存的传统作机械式或灵恩式的校勘，再以现代的观点加以解释。相反的，确实有一个单一的原则，一切启示的单一理解，足以帮助作者选择。那就是神所启示的『应许』，他要在应许中成为世人的盼望，且要在普天下实行他的作为。

这样的强调，并非出于后来基督徒信仰一厢情愿的解经，亦非出于经由深俱破坏性的历史批判和文学批判之科学化保证的结果；而是出于至今仍存之正典的主张。

尤有甚者，主要事件和意义的固定次序，成了诗篇（一三六；一〇五；七八）和先之书（耶二；结十六；廿；廿三）多处篇幅中一再重复的主题。不论是从创造或亚伯拉罕的蒙召开始，其叙述通常都依循相同的选择和强调的模式。

经由旧约作者特选和解释之事件的要旨，也记录在简短的摘要中，von Rad将之命名为以色列的早期信条——申命记廿六5-9：

**我祖原是一个流浪的亚兰人，下到埃及寄居，他人口稀少，**

**在那里却成了又大又强，人数很多的国民。埃及人恶待我们，苦害我们，将苦工加在我们身上。于是我们哀求雅威我们列祖的神，雅威听见我们的声音，看见我们所受的困苦、劳碌、欺压，他就用大能的手和伸出来的膀臂，并大可畏的事，与神迹、奇事，领我们出了埃及，将我们领进这地方，把这流奶与蜜之地赐给我们。**

同样的，约书亚记廿四2-13重述了大致相同的历史，它以合法的地位把以色列全体公民当作『他们自己的见证』（22节），当作历史事件之真实性与意义的见证（参27节）。

以色列的历史与神学的内在和谐就藏在其中。它不仅有的『强烈统一的倾向』；而是生活中的事实，甚至就是信徒的生活。内在的和谐分 在历史内，但其中还包括一些作者所宣告的观念，这并不是他们所发明，乃是出于神的计划。唯有他才有的权利解释。设定价值、决定旨趣，并为当代及未来指出其中的意义。

可是这个历史的次序到底如何呢？当如何去组合这些事件？在组织旧约神学时，是否可从系统神学借用既存概念呢？若真有一种研究法是最符合一个新的且值得信赖的解经神学需求的话，而此法也很谨慎的刻划出作者所使用的语言，是以圣经中所承袭之辞汇与概念为准的，这样，历史中的分歧点又是什么呢？这些问题的答案正是我们所要寻求的。

## **旧约神学的历史分期**

正如新约的使徒和他们的书信，在许多方面是使徒行传和四福音的注脚，同样的，旧约神学也以大致相同的理由，可从先知开始。但是，纵然有圣经预言的现象存在，以色列史的真实性却是历久常新的。神过去一切救赎的行动都必须得到肯定

与承认，否则人就无法更稳健、更圣洁的来看神进一步的启示。所以，我们必须从神的起点开始：从历史——真实的历史——以及伴随的地理、人物、及事件为起点。

## **应许的序曲：族长前时期**

亚伯拉罕之约最先是在创世记十二1-3赐下的。这是神开始拣选的标志，一是拣选某位特定的人，要藉他拯救普世凡相信的人；一是拣选以色列的历史和神学。

当然，亚伯拉罕确实在启示的高潮中占了重要的地位。可是我们绝对不可把导向此高潮的时期当作是无意义的，甚至是不存在的。经文从一切受造之物的广阔面，移到地方性的偏狭面，而这样的局限是从人类接二连三的罪恶来的。然而，它也从堕落、洪水和建造巴别塔所造成的三重苦境，移向神要藉亚伯拉罕后裔拯救全人类的新条款上，因此这个救恩是普世性的。

进一步而言，关键的词句和概念，即一再重复的神的『赐福』——此『赐福』起初仅以萌芽的状态存在，然而与后来的赐福和应许的话皆有关联，这都是从恩惠、慈爱的神手中领受的。最先是受造次序的『赐福』。接着是对亚当和挪亚在家庭和民族方面的赐福。赐福的高潮乃是创世记十二1-3，包括物质和属灵层面的五重赐福。

这一切像是开场白，像是萌芽期的先锋，因此创世记一～十一章启示的福份，可以称之为应许的序曲。

现代主义找出许多异议，反对以率直的方式处理创世记一～十一章。总而言之，我们相信这些反对的论点根基薄弱，且抗辩不足。我们自己的立场是，要按着记录本身的宣告加以处理，除非有史前古器物、碑文，或相关的证据证实它们是错的。

## 应许的条款：族长时期

这段时期意义非凡，以致神宣告他自己是『族长的神』（即『列祖』，或『亚伯拉罕、以撒、雅各的神』。甚至，族长被当作是『先知』（创廿7；诗一〇五15）。显然这是因为他们亲身领受神的话。雅威的话常常直接『临到』他们（创十二1；十二14；廿一12；廿二1），或是雅威在异象中向他们『显现』（十二7；十五1；十七1；十八1）或以雅威使者的形像向他们显现（廿二11，15）。

亚伯拉罕、以撒、雅各的一生，形成了历史中另一个独特的时代。这三位特别蒙恩的启示领受者，在他们总合两个世纪的生平中，所看见、所经历、所听见的，比起活在他们前一千年的人毫不逊色，甚至更多！因此，我们可以很安全的把创世记十二～五十章划为旧约神学叙述中的第二个历史阶段，这也正是后来拥有圣经手卷的人所作的。

## 应许的百姓：摩西时期

有一个儿子（创三15）要生于闪族（创十一10-27），名为亚伯拉罕，他要被用来形成一个民族，最后形成一个独立的国家。如此形成国家的呼召，意味着『圣洁』，或是为着神而分别出来。这圣洁不是可有可无的。因此，两个概念都应该在这段启示时期中受到重视。

以色列在当时被称为『祭司的国度、圣洁的国民』（出十九6）。神在爱中略述了有关道德、礼仪、和民事等达成此一高贵呼召的方法。第一步乃是神在恩典中，将以色列人从埃及救出来，接着就是以色列在信心中对十诫的顺服、会幕与献祭的神学，以及民事的圣约法典（出廿一—廿三章）等等。

一切有关作上帝新子民的讨论，在出埃及记一～四十章；利

未记一一廿七章；民数记一～卅六章都有详尽的描述。在这个时期中，神的先知乃是摩西——无人能比拟的先知（民十二6-8）。事实上，摩西预表着那将要来的大先知——弥赛亚（申十八15, 18）

## 应许的地土：王国前时期

神的应许中，有一部份曾在历史事件和圣经的扉页中得到充分的演练，那就是征服迦南地。神在一处要立为他名的居所，这个地的应许在当时已有六个世纪之久了。赐给亚伯拉罕的古老应许，此时至少得到了初步的应验。因此，申命记及其所关心的安息之地（十二8-11），约书亚记以及有关征服该地的描述，都很清楚的把观念和行动结合在一起。

可是，我们能否得到一个清楚的历史单位，像圣经所宣告能清楚划分族长时期和摩西时期一样呢？这个时期是否应该延伸到士师时期，好将撒母耳记上四至七章有关神约柜神学的描述也包括进去呢？这些问题很难得到决定性的结论——因着人的道德沦丧，神的启示稀少，以致时代遭受扭曲，一切都在动荡不安中。的确，当神开始向撒母耳说话的那些日子里，神的话语变得很『稀少』（撒上三1）。结果，时代的分界线并不那么清楚，虽然神学的重要主题和主要事件，都有很完备的历史记录。

因此，我们的计划是，允许地的征服和占领这两个时期有所重叠。也就是重叠在应许之地和悖逆之民厌倦神治，而逐渐要求立王治国的两个主题之间。王国前时期充其量只能算是一个过度时期。

然而，约书亚、士师，甚而撒母耳和列王时期的历史，都要用申命记的道德观加以评估。其中的连结点很容易辨认：申命记廿八，卅一；约书亚记一，十二，廿四；士师记二；撒母耳

记上十二；撒母耳记下十二；列王纪上八；列王纪下十七。这些都是这个时期启示史的关键点，通常也都得到今天大部份的圣经神学家的承认。

## 应许的君王：大卫时期

撒母耳记下第七章对大卫时期的重要性，正如创世记十二1-3之对族长时期。大卫四十年的统治在时间上可与摩西时期比拟，但两者对后来世代的影响却难以比较。

这段历史的序曲，早期如基甸之子亚比米勒热切想作王的预兆，撒母耳作士师时百姓要求立王（撒上八~十），甚至扫罗的统治，都在我们身上为大卫伟大的统治作了负面的准备（撒上十一章至撒下廿四章；王上一一二；以及大卫的王室诗篇，如诗篇二；一一〇；一三二；一四五）。

这个时期的历史和神学共同强调的主题是，一个持续的王朝和永久的国度，其统治与领土在程度及影响力上皆将遍及普世。而每一个国度的特色，皆不辞劳苦地与早期的观念和辞汇相联结：『后裔』、『住』在『安息』之地的『名』、对全人类的『赐福』，以及一位『君王』，他此刻正统治着将持续到永远的国度。

## 应许的生活：智慧时期

所罗门四十年的特色是建造圣殿，以及另一次神启示的混乱时期。在某些方面，这个时期很像王国前时期，因在本质上它也正处于转变期。然而，它也保有其独特性。

本时期的智慧文学由箴言、传道书、雅歌以及智慧诗篇所组成。然而，没有一个时期比此时期更难与整个连贯的旧约神学相连。不过，正如摩西的律法使用了，并且建立在族长应许

之上，所罗门的智慧也一样是建立在亚伯拉罕一大卫的应许和摩西的律法之上。

智慧时期的主要概念为『**敬畏雅威**』——这个观念在族长时期早已存在，这是因着信心而有的反应（创廿二12；四二18；伯一1，8-9；二3）。把应许和律法与此时此地全人生活的美感和富足相连的，正是这个连结点。现世不仅意味着存在；生活是可以变得有意义、有享受的，并与永恒的价值和委身结合在一起。

## 应许的日子：第九世纪

『应许之日』是五个伟大先知时期中的第一个，这些时期各有其基本的着重点，分别从主前931年的王国分裂到被掳归回。

既然大卫「家」和所罗门的圣殿都已建立，多面应许的各个主题也就暂时达到他们发展的高原。神未来的统治者，此刻正在大卫一脉中亲眼可见，而神亲自于敬拜中显现，也戏剧化地成就在圣殿中了。

如此，先知们此刻就可以将他们的注意力，转向神普世的计划和国度中。可是，以色列的罪也引起先知们很大的注意。然而，除了这些审判的话之外，仍一贯的带进另一个日子的光明面，正如早已宣告的一样，神永恒的国度和统治，将要得到充分的实现。

许多人把约珥和俄巴底亚放在第九世纪，把它们当作是最早的写作先知。虽然俄巴底亚是可以被放在犹大历史三个不同时期中的任何一个时期内，但最好是放在约兰统治时期（主前853-841年），当时以东与亚拉伯人和非利士人一起背叛犹大（王下八20-22；代下廿一8-10，16-17）。

同样的，约珥的年代通常归在犹大的约阿施统治时期（主

前835-796年），因为在以色列众多敌人的名单中，没有提到亚述、巴比伦、或波斯——可能是因为他们尚未登上历史的舞台。若这个统治时期是此时的历史背景，那么此卷圣经必出于早期，也就是从主前835-820年，正当敬

5. 其他可供选择的是：（1）亚哈斯统治时期（主前743—715）；（2）以东入侵犹大的时候（代下廿八16—18）；（3）主前586年尼布甲尼撒攻陷耶路撒冷期间（王下廿五1—21；代下卅六15—20）。

6. 然而令人困惑的是，为什么未曾提到大马色的亚兰人，他们在约阿施统治的后期，曾要求大量的贡品（王下十二17—18；代下廿四23—24）。

虔的大祭司耶何耶大作青年国王约阿施的辅政者时。

不论约珥和俄巴底亚确切的日期为何，他们的神学是很清楚的：**雅威的日子**。有一日子即将来临，雅威在那日要以救赎和审判等伟大的工作来彰显自己。这些事正发生的时候，所有的人都要立刻辨认出那是神的作为。那时，神要成就所有先知的期待，和信靠神之馀民的盼望。

约珥的蝗灾和俄巴底亚关心到以东缺乏弟兄之爱等状况，都是使神古老应许的话得以更新、扩充的时机。

## 应许的仆人：第八世纪

旧约神学的精髓，在第八世纪中达到顶峰。其中包括了约拿、何西阿、阿摩司、以赛亚和弥迦等先知的著作。在神的恩典中，每一位先知都在叙利亚京城大马色，以及北方的以色列十个支派京城撒玛利亚遭审判前大约十年受差遣，大马色于主前732年沦亡，撒玛利亚则亡于主前722年。

这些先知在他们的著作中所达成令人目不暇给的顶点，是很难作充分描述的。的确，『你们究竟将谁比神，用什么形像与神比较呢？』以赛亚亦在当时提出他的质询（赛四十18）。

弥迦也同样问道：『有何神像你赦免罪孽？』（弥七18）阿摩司明白地宣告，神要再次『建立大卫倒塌的帐幕』（摩九11）。

但是，支配整个时期的是以赛亚书四十至六六章的迷你旧约神学，其关键性人物是从亚伯拉罕和大卫后裔出来的『雅威的仆人』。

## 应许的更新：第七世纪

第七世纪的末期，又出现另一批写作先知：西番雅、哈巴谷、那鸿和那利米。那鸿再次警告（正如约拿在一个多世纪前所作的）亚述的尼尼微即将遭到毁灭（确于主前611年临到）。其他三位先知同样警告犹太的京城耶路撒冷，该城于606，598年遭到攻击，最后于主前586年沦亡。只要他们愿意悔改，他们可以救自己脱离迫在眉睫之荒芜的惊恐和现实。

然而，告许犹太的绝不止于荒凉、幽暗；对愿意信从的余民而言，为他们预备的是更新之约的欢欣。那利米称之为神的『新约』，环绕在四周的是所有人类、国家和大自然得以恢复活力的计划，这都记载在他小小的安慰书卷内（耶卅一卅三）。对西番雅而言，更多的亮光显明在那要来的雅威的日子里。在同一时期，哈巴谷对他们所处的失望与怀疑的时代，提出了解决之道：**义人必因信得生。**

然而，古老的主题仍清楚而突出地显明在这个新的世代中。持续性在那个时代特别得到延伸，因为原先为族长和摩西听到的三重套语，于此成为一完整的实体：**『我要作你们的神，你们要作战的子民，并且我要住在你们中间。』**当时如此，未来亦将如此。

## 应许的国度：被掳时期

当以西结和但以理处于被掳巴比伦时期，他们继续使主题更加清楚、显明，说到那要来的『好牧人』，有一天要如何如何在迦南统管十二支派团结、联合的以色列。是的，人子要驾云而来，神要赐他主权、荣耀和国度，其中所有的百姓、国家和语文都要用来事奉他。他的政权要持续到永久而不消失，他的国亦不致毁灭。地上的国有兴有衰，他的国则永不衰残。

这两位被掳的先知就在这君王的曲调中，带领以色列进到第六世纪及全人类的新时代中。早期应许亚伯拉罕和大卫的规模与威严是相当惊人的。

## **应许的胜利：被掳回归时期**

以斯拉、尼希米、以斯帖、历代志，以及哈该、撒迦利亚、玛拉基等先知之预言，共同构成了旧约正典启示的最后乐章。

他们从被掳巴比伦七十年回归后意气消沉的景况中，转向神在其位格、话语、工作上完全的胜利。像主前520年某日，这样看起来微不足道的日子，却直接在荣耀中持久地与神最后的历史简讯作了连结。重建的圣殿在他们眼中真的是微不足道？反而是那个圣殿的荣耀要比所罗门圣殿的荣耀更大！因着神先知的敦促而完成的工作，绝不能单从经验的立场来看。有更多的余地可将这部份与神为历史订定的完结篇，作更多的关连。人此时必须查寻、相信并工作。他们的王要来，骑在驴背上，带来救恩（亚九9）。他甚至要更进一步与地上的万国争战，因它们在末日要聚集与耶路撒冷争战（亚十四）。

为了在地上重建神国度之弥赛亚异象根源的有效性，历代志的作者用以色列过去的历史，来显示此异象的常态，其模式为大卫的『家』以及所罗门圣殿和崇拜。

于是，以色列史拉长了，可是在这棵树得到充分生长的同时，其神学的基本根源仍保持得完整如初。

## 历史分期中的主要项目

情况正如Patrick Fairbairn所评估的一样：

**在我们所提出的大纲内，主要是因为它欢欢喜喜的连结了开头与结尾，也因为它把神在大自然及在恩典中工作的类比显明出来，因此只指出部份较明显的环结。对事物再作细察时，对于第一个应许及其与后来预言之间关系的渐进启示，就能发现得更多。**

因此，神在创造时所说的第一句应许赐福的话后面，紧接着是伊甸园中给女人后裔俱有胚胎特质的话：**必有一得胜的后裔胜过撒但无用的后裔**。在我们来到亚伯拉罕时期之前，这句话在挪亚对闪的祝福中得到了扩充，扩充到整个民族（或说是一个支派），将来神要住在他们的帐棚内。因此，这个族长前时期的主要项目为『赐福』、『后裔』，以及神要『住』在其中的一个民族中。族长们也很自由的在下列项目中领受神的赐福：一位继承人（『后裔』）、继承物（『土地』）、继承权（『万国都必因你得福』——根据加三8而得的福音）。

摩西时期首先强调，以色列是神的『儿子』，是他的『长子』。神在出埃及记中，把以色列人整体称之为他『祭司的国度、圣洁的国民』。附属于这台举拣选的，是事奉的拣选。以色列必须是圣的、清洁的。前者的意思是：他在身体、灵魂和生活上，皆应全然分别出来归给神。后者则呼召她预备妥当来敬拜神。在出埃及记中，道德生活的详尽教导，与神不变的特质和他的工作是紧密相连的。同样的，人要在失败中重新讨神

喜悦，符合道德规范，这样的条款则在献祭体制中加以披露。

王国前时期则围绕在神的『安息』、神的灵、约柜，以及要人尽心、尽性、尽力、尽意爱神、敬畏神、事奉神的诫命等主题中。对大卫而言则是一个王朝（『家』）、『王位』，以及一个『国度』。对所罗门而言，『敬畏神』是智慧、生活、知识与行动的开端。正如王国前期的象征是王宫，特别是在大卫辉煌的时代内，圣殿和智慧所建的家室就成为所罗门时期的标志。

先知们接着承接的主题是雅威的日子、雅威的仆人、新的约、神的国，以及神计划的胜利。

但这一切都属于一个计划，正如Carl Paul Caspari所作的概述：

**旧约的先知形成了一个井然有序的系列；他们都是一条完整连续之链子上的一部份……所以，当神的灵降在先知身上，使他不能不说预言时（摩三8），首先很自然的，不论置身何处，或多或少，他会披戴着神的灵所给他的话，这话是他曾听过或读过的某一位先知的話——前辈先知的話于是进入他的记忆中，并形成了他说辞的部份素材，这是神的灵所使用的。其次，后来的先知依附在早期先知的观点上，并藉着先知之灵的大能……或是藉着新的宣告重新肯定它们，或是使其扩充，使其完整。**

这话可用在整本旧约正典上。

## 独特项目的提议

并非每一位作者都在殷勤的重述前人的字句，或只是在新的状况中作字句的重组而已。再套用Caspari的话来说，确实是

有『新的宣告』，在神的应许这个单一计划中，发展出几乎是全新的思想领域。

虽然这些新的教训常与前述历史相连，或是对当时累积的正典有所回应，但它的新奇则惊人到一个地步，使后人在追溯它与既存正典之关连时常感到受威胁。最好的例子，无疑就是智慧文学。它与先前的启示可谓截然不同，以致今天仍有许多人，一点也看不出两者的关连。因此，若有人下结论说它是新奇、独特之异数的话，确实可把它当作是一个独特、革新项目的标志。

仅次于智慧文学的，就是律法以及将律法置于亚伯拉罕、大卫之约旁的举动。但还是一样，经文坚持它延续的立场，特别是延续于族长时期。可用来发展作神子民真义的原初启示，实在多得惊人。所以，在神单一计划的启示中，它仍必须成为一个主要新项目的关键实例。事实上，它新到一个地步，多数人质疑的是它的延续性，而非它的革新能力。

除了智慧文学和律法之外，这里应列更多。从一方面而言，在迈向终极应验之时，其范围越来越窄，越来越独特。这是一种拣选中的拣选，也就是说，有一人——大卫——是从犹大支派、从以色列国、从闪族、从女人的后裔而出。从另一方面而言，在事件、思想，以及表达方式上，却有早期计划的不断扩张与完成。在此过程中，当作者逐步描述神的计划——他的应许——这持续不断之链条时，他会不断提到前人使用过的专门术语、期望与概念。但每位作者都会在此主题上加上新的东西。旧约作者并非鸚鵡，他们是一长串启示中的参与者。的确是，但同时他们也是额外启示的最佳领受者。

## 大纲

为了以『纵切』年表为根基，且能有规范地应用在解经神学

或解经式讲道的旧约神学上，其所产生的大纲如下：

**一、应许的序曲：族长前时期**

1. 创造的话
2. 赐福的话
3. 应许第一词：后裔
4. 应许第二词：闪的神
5. 应许第三词：万族之福

**二、应许的条款：族长时期**

1. 启示的话
2. 应许的话
  - (1)继承人
  - (2)继承物
  - (3)继承权

3. 保证的话
4. 应许的统治者
5. 应许的神

**三、应许的百姓：摩西时期**

1. 我的儿子，我的长子
2. 我的百姓，我的产业
3. 君尊的祭司
4. 圣洁的国度
5. 神的律法
6. 会幕的神

**四、应许的领土：王国前时期**

1. 承受之地
2. 安息之地
3. 拣选的居所
4. 立名之地

- 5. 征服之地
- 6. 这地的历史预言
  - (1) 悔改与赐福
  - (2) 预告与实现
  - (3) 像摩西的先知
- 五、应许的君王：大卫时期
  - 1. 应许的君王
    - (1) 篡位的统治者
    - (2) 被弃的统治者
    - (3) 受膏的统治者
  - 2. 应许的王朝
    - (1) 家室
    - (2) 后裔
    - (3) 国度
    - (4) 神子
  - 3. 人类大宪章
  - 4. 应许的国度
    - (1) 约柜与国度
    - (2) 皇室诗篇与国度
    - (3) 继承的记事与国度
- 六、应许的生活：智慧时期
  - 1. 敬畏神
  - 2. 主里的生活
  - 3. 主里的生活与真理的融合
  - 4. 从神来的智慧
  - 5. 幸福主义与雅威
- 七、应许的日子：第九世纪
  - 1. 先知与应许
  - 2. 第九世纪的应许

3. 以东和应许：俄巴底亚
  4. 雅威的日子：约珥
- 八、应许的仆人：第八世纪
1. 重建大卫倒塌的帐幕：阿摩司
  2. 无条件的爱：何西阿
  3. 向外邦宣教：约拿
  4. 以色列的统治者：弥迦
  5. 应许的神学家：以赛亚
- 九、应许的更新：第七世纪
1. 再次向外邦宣教：那鸿
  2. 雅威的日子：西番雅
  3. 义人必因信得生：哈巴谷
  4. 雅成的话语：那利米
- 十、应许的国度：被掳时期
1. 好牧的人治理：以西结
  2. 应许国度的延续：但以理
- 十一、应许的得胜：回归时期
1. 神的印戒：哈该
  2. 神的常胜将军：撒迦利亚
  3. 立约的使者：玛拉基
  4. 国度属主：历代志、以斯拉、尼希米、以斯帖

## 4

---

# 旧约历史分段的

# 神学联贯

圣经神学一旦使用某些关键辞汇或范畴，作为组织新旧约神学发展的神学中心时（正如我们在此所作的），他们就不能不面对圣经大量而又分歧的重点。对某些人而言，其意义非仅止于形形色色的主题而已。在众多圣经作者中，诸多的观念加起来，几乎形成意见上的冲突和对立。甚至就算是以最终的正典形式公平地来处理经文，分歧的现象依然存在；于是要达成一个统一神学的目标，就显得根本不可能了。

不过，纵然主观的高等批判已作过较有偏见的评估，它仍有四个主要的不调和点存在，作为旧约包含繁多观念之事实的象征，而非单一整合的主题。若能跨越这些高墙搭起桥梁，也许就有希望以一个中心的焦点来写一本旧约神学。这四个关键的连结点是：

1. 族长前时期的「赐福」及族长时期的「应许」。
2. 族长时期的「应许」与摩西时期的「律法」。
3. 王国前时期的「申命式记事」和大卫时期的「应许」。
4. 智慧时期的「创造神学」和先知时期的「应许」。

圣经神学若需要任何的序曲以达成其应有使命的话，最先到要讨论的就是这些时期的各样着重点。这些关联公认是很微妙的，要言之成理地加以解决，必然构成此处所尝试的这一类型旧约神学的主要篇幅。

## 族长前的赐福

## 和族长时的应许

创造故事的主旨无疑的似乎就是神对海里空中之受造物（创一22），以及对男女（28节）的『赐福』。要解释这赐福的意义并不难，它指的是一种**能力**和**结果**，归结Pedersen的看法就是这样。神所造的一切要生养众多，遍满地面。

神这个赐福在创世记五2和九1洪水之后，各说了一次。但纵然不用『赐福』这词，或使用『于是神就赐福他们说：「要生养众多，遍满地面」』的套语，赐福仍然是存在的。Claus Westermann正确主张，赐福蕴含在他所谓的Heilsschilderung（『救恩的画像』）之内。我们认为，这样的救恩画像在创世记三15及九27等族长前时期的经文中也有。因此，赐福在观念、套语和神的作为中，都可以找得到。

创世记一～十一章和族长时期两者间的连接点，就是经文本本身对创世记十二1-3赐给亚伯拉罕重复了五次的『赐福』。Zimmerli和Blythin都注意到，在族长的记录中，『赐福』和『应许』的主题是相连的。然而，他们却没有像我们一样，把他们的观察带回到创世记一～十一章中，他们也没有注意到这个着重点，正好落在两个时期在正典中的交接点上：创世记十二1 ff。前个时期在结束时提出质疑：对于逐渐远离那造他们，且以不断增殖赐福他们之神的一般国家，现在还能对他们作些什么？答案就在另一种形式的『赐福』中。神引进一个名叫亚伯拉罕的闪族人。地上的各家要在他里面找到福份。的确，『赐福』这个动词在族长故事中出现了82次之多。因此，不论是字句上或是观念上的转变，都是平稳、持续的，并且是刻意安排的。

其实不止这些。赐福还在不同情况中，很清楚的从父亲延续到儿子身上（创廿六24）。甚至在创造叙述中见过的赐福套语，也再度出现：『我是*El shaddai*（全能的神），你要生养

众多！有一族和多国的民将要从我而出』（创卅五11）。

与『赐福』这个观念相连的，是在冒险中成功或是神使其凡事顺利的概念。*Salah (hislish)* 这个动词的意思是：『凡事顺利，马到成功』，它在创世记廿四21，40，42，56与barak『赐福』（创廿四1，27，31）是平行使用的。指出神是眷顾族长的——使他们所尝试的尽都成功。所以，越过两个时期，把『赐福』和『应许』两个观念连在一起，我们是相当有把握的。因为希伯来文的『应许』并没有动词或名词的差异，所以到目前为止，*barak*以希伯来文动词的加强式，提供了绝佳的服务。同时，神不仅在彼时彼地为人类和一切受造物，提供了成功的能力与结果，并且还继续宣告他未来的救赎行动。

应许和赐福组合得甚为紧密，使得许多学者不得不开始寻求，解析它们根源与关系的方法。但从来还没有一种确实的保证，能显示它们是二分的；要得到学术上的一致更是免谈。若以传统历史批判的成果为根基，学者们（从Albrecht Alt开始）声称，每一位族长最初都有他们自己各别的家族神：『亚伯拉罕的盾牌』、『以撒所敬畏的（或是「同族者」，这是W. F. Albright喜欢用的)』，以及『雅各的大能者』。对Alt而言，『拣选亚伯罕和他的后裔，原先与雅威和他拣选以色列毫无关系，只是回溯了族长诸神的宗教而已。』于是就有了两种的拣选（族长和以色列）和好几个神（三个族长的『家族神』和以色列的雅威）。同样的，与这些神的拣选相连的是这些神的应许，其焦点无可避免的会集中在两件事上：族长后裔的增添以及迦南地的拥有。可是Alt又把整体加以切割，把第一个应许赏给族长，然后，宣称第二个应许是以色列人进入该地之后，向后投射给族长时代的。

虽然Martin Noth认为，地的应许和子孙的应许都是相当古老的，但他的确认为，在这个时期内雅各比亚伯拉罕更重要。von Rad也同意这一点。他认为，这两个应许至为古老，

足以追溯到族长时期。只是后来的以色列人对地的应许的了解，与族长们的理解有了差距。von Rad解释说，当族长们定居该地时，产生了立即而直接的应验；但后来在约书亚率领下返回时，意味的是离开多年之后的永久定居。

无论如何，现代学术界仍有极为强烈的倾向，坚持认为『赐福』的经文只能与子孙和财富作连结——甚至这根本就是迦南社会与宗教的退化遗迹——而『应许』经文的焦点则集中在土地上。

但是，应许和赐福都不是从文化经验，或是模仿以色列四围其他宗教加以混合创造出来的。族长们一再反覆宣告，应许是从神的启示来的，这些启示一般是从 *amar YHWH*（雅威说）或 *wayyo' mer YHWH*（于是雅威说）开始的（创十二1；十三14；十八13；卅一3）。若两者加以对照，并不如他们所说的，认为在本质上赐福是个别、立即的，而应许是集体、未来的。相反的，赐福和应许同时都是赐给现在和未来凡相信者之后裔的，这些信从的人有历史上的代表性人物（例如：亚伯拉罕、以撒、雅各）作为保证和表征，表示神在当时及遥远的未来都要成就。然而，所有的后裔都集体地包括在赐福和应许之内。所有想要拆散赐福和应许的举动，只显露出这些企图是人为的、主观的。目前正典的经文对这一切的巧计正大声喊着说：「不行！」

因此我们的结论是，神对这两个时期的人所说的话，都实现在他的『赐福』之中：『要生养众多，遍满地面』（创一28；九1，7；十二13；卅五11），也实现在他的应许和两个时期各式各样的救恩画像（*Heilsschilderunge*中：一个后裔、种族、地土、赐福给万国、列王等（创三15；九27；十二2-3；十五；十七）。某些学术上的异议，反而证明了这两者的关连大致是可靠的。

## 族长时的应许 和摩西时的律法

更严重的是显明在律法与应许之间的分离现象。有人还相信，甚至如使徒保罗和希伯来书的作者，都可以列在减损律法和应许之和谐性者的行列中，即使这不是旧约经文中的事实。但律法和应许的关连在某些点上又是那么清楚，所以，若说族长时期的资料是从出埃及形成国家这个最伟大的时刻中回顾而得的，这样的怀疑很不公平。

以出埃及记廿二自我预言或自我启示的套语为例（旧约它处出现大约125次）：『我是雅威你的神，曾将你从埃及地领出来。』类似的套语在创世记十五7也有：『我是雅威，曾将你从迦勒底的吾珥领出来。』有人如此宣称，它们在形式上太相似了，以致不能说彼此互无关系。那么彼此是怎么个互相依赖呢？出埃及记廿二要在先！可是为什么不是反过来呢——特别是经文所宣告的就是这样的型态？除非能证实一段经文有误，否则难道不能维持它清白的立场吗？是否因为它是宗教的，或因为年代久远，就非要用推测或是怀疑不可吗？

同样的，神显现的描述和亚伯拉罕在创世记十五17接受立约时所发出的敬畏与惊恐，在出埃及记十九18立西乃之约时，也以类似的方式临到以色列民。创世记十五章的烟、炉和烧着的火把，与出埃及记十九章的烟气、烧窑的火是相称的。经文如下：

**日落天黑，不料有冒烟的炉，并烧着的火把，从那些肉块中经过。**

——创世记十五17

**西乃全山冒烟，因为雅威在火中降于山上，山的烟气上腾，如烧窑一般。**

——出埃及记十九18

族长时期的句子『我（你）父亲的神』，同样在摩西时期得到延续。神呼召摩西的时候如此说：

**我是你父亲的神，是亚伯拉罕的神、以撒的神、雅各的神，  
摩西蒙上脸，因为怕看神。**

——出埃及记三6

当以色列人从法老手中蒙拯救之后，百姓唱着：

**雅威是我的力量、我的诗歌，  
也成了我的拯救。  
这是我的神，我要赞美他；  
是我父亲的神，我要尊崇他。**

——出埃及记十五2

在摩西与他的岳父叶忒罗会面之前，他的儿子以利以谢之名是以如下的解释来命名的：

**因为我父亲的神帮助了我，救我脱离法老的刀。**

——出埃及记十八4

这些只需要与创世记廿六24；廿八13和卅二9等相同的套语作比较就清楚了。

就现今正典的宣告来看，神在出埃及记中所作的，是直接和神纪念他与亚伯拉罕、以撒、雅各所立的约有关（出二24；三13，15—16；四5：六3，5，8）。地的应许在当时变得更加显著——他已起誓要赐给列祖（出六4；8；十三5，11；卅二

13；卅三1；民十29；十一12；十四23；卅二11）。不过古老「赐福」的其余要素也很明显：出埃及记一7，9对于以色列人迅速惊人的增加，有七重强调（算它的措辞），埃及人对此甚感懊恼。出埃及记四22还有『长子』、神的『儿子』，这也延续了「后裔」这个主题。有关交付给族长古老赐福的应许，出埃及记的作者看到了部分的应验。此约并没有被遗忘。

使多数神学家困扰的，并非故事持续的问题，而是盟约内容的本质。西乃之约加上的是诫命、要求和应尽的义务；而创世记的内容似乎反应了赐福和应许是礼物。这才是麻烦的对比。两个盟约在内容上能有什么关系呢？

在广为接受有关六经文学结构的研究中，von Rad指出，申命记廿六5-9这信条——还有类似的信条，如约书亚记廿四16-18——所宣告的，仅限于族长的起源、在埃及的受压制、从埃及地的蒙拯救、旷野的漂流，以及进入迦南地等，这些是正典前六卷书的核心。最令人震惊的是西乃事件，确为五经的核心，却没有包括在此信条之内。于是von Rad结论说，西乃事件隶属于分离的——纵使它年代久远——传统和分离的历史，与出埃及或旷野经验毫无关系。只有在后来被掳时期中，有所谓的雅威文献的作者（Yahwist）胆敢把律法与福音摆在一起。要不然，西乃事件就是真实性堪虞的宗教传闻，而且是使出埃及记十七章的加低斯资料，从民数记十章的延续中分离出来的一个插入资料。

不过·还是有强烈的反对意见。其中最有意義的，要算是出埃及记十九3-8和廿2-17把出埃及与西乃事件作了清楚的关连。事实上，若把两个信条的整个背景皆纳入考虑（更别说是考虑申命记廿六章的整体背景），它们也会把从埃及地得蒙拯救与依从西乃之约的要求连在一起——约书亚记廿四章及撒母耳记上十二章。这样看来，西乃事件绝不可从出埃及的历史和神学、或从应许中隔开。

可是，问题仍然存在。要如何将出埃及记廿章——民数记十章的要求与先前世代的应许之福作一整合呢？或许最好的方法是，把族长时期与诫命、应许和赐福间的关连找出来。诫命的形式有命令式也有禁忌式。根据P. V. Premsagar的意见，可以从创世记胪列者如下：

- 十二1：「你要离开本地」**
- 十三14：「你举目……观看」**
- 十五1：「你不要惧怕」**
- 十五9：「你为我取一只……母牛」**
- 十七1：「你当在我面前作完全人」**
- 廿二2：「你带着你的儿子，就是你独生的儿子，往……去」**
- 廿六2：「你不要下埃及去，要住在我所指示你的地」**
- 廿六24：「不要惧怕」**
- 卅一3：「你要回你祖你父之地」**
- 卅五11：「你要生养众多」**

然而在这里，诫命是先于应许和赐福的。而在西乃，诫命是神恩典的彰显及自然的反应，此恩显明在应许上，特别是显明在出埃及本身的救恩画像上。不过，顺服的责任特别在创世记廿二18和廿六5加以强调：『因为你听从了我的话……并遵守我的吩咐，和我的命令、律例、法度。』所以，正如希伯来书十一8所说：『亚伯拉罕因着信……就遵命……』。信心必须与行为结合，好显出它的效用与确实性。

还要确定一点，若应许是神的礼物，律法也应被同等看待。诗篇作者表扬了这个观点（诗一2；十九7-11，四十8；一一九）。摩西也表达了同样的看法，他以极美的修辞问以色列人：『那一大国的人有神与他们相近，像雅威你的神？』或是

『那一大有这样公义的律例、典章，像我今日在你们面前陈明的这一切律法呢？』（申四7。8）。以色列人的回应重复了三次：『凡雅威所说的我们都要遵行』（出十九8；廿四3，7）。神并没有责备他们太『草率地』接受这么严厉的措辞，特别当应许和赐福还有效的时候，雅威的回应是：

**他们所说的，都是。惟愿他们存这样的心，敬畏我，常遵守我的一切诫命，使他们和他们的子孙，永远得福。**

**——申命记五28-29**

最后，应许并不反对神的律法，其理由如下：（1）应许和律法都是由同一位立约的神开始的；（2）律法绝非赢取个人救赎的法典或假想的途径，它只是与雅威保持（而非建立）团契的方法；（3）律法所要求的圣洁生活的标准与神自己的属性相符，这律法也为失败的人预备了赦罪与代赎的条款；（4）律法每一个要求的背景正是恩慈的氛围：『我是雅威你的神，曾将你从埃及地领出来。』甚至连族长亚伯拉罕，在创世记十五13-14也曾模糊地意识到这点：『你的后裔必寄居别人的地……服事……被苦待四百年……后来他们必带着许多财物，从那里出来。』有人很自然会鄙视这种看法，当作是为使变迁流畅所作的向后投射的细节，可是经文必须维持它清白的立场，除非藉更好的评判标准证实它是有罪的，而非藉妄加主观的价值判断。这类主观的看法，并非证据，只是证实圣经宣告它能预知未发生的事件，仍然是一个绊脚石，这样的宣告不仅在先知文学，更在他处可以寻见。

## 王国前的申命式记事 和大卫时的应许

大卫时期的关键经文是撒母耳记下第七章。它并没有以崭新的姿态介入启示史中，只是小心翼翼的重述古老应许和西乃事件中所肯定的，并在大卫政权中赋予延续的意义。撒母耳记下第七章有一部份的特色如下：

- 9节：「我必使你得大「名」」（创十二2及其他）**
- 10节：「我必为我民以色列选定一个「地方」，栽培他们」（创十五18；申十一24 ff.）**
- 12节：「我必使你的「后裔」接续你的位」（创十七7-10, 19）**
- 14节：「他要作「我的子」」（出四22）**
- 23—24节：「我要作你的神，你要作我的子民」（创十七7-8；廿八21；出六7；廿九45；利十一45；廿二33；廿五38；廿六12, 44, 45；民十五41；申四20；廿九12-13；及其他——三重套语中的两个部份）。**

甚至撒母耳记下七23用同样奇特的希伯来复数动词，很清楚是引述了申命记四7—8相同的问题：『世上有何民能比你的民以色列……*Elohim*与他们相近。』所以，大卫之约意图把以色列早期的应许吸收进去。

可是撒母耳记下第七章大卫的赐福，要怎样才（若可能的话）符合『申命式史家』的神学？申命式的资料通常包括如下的告诫：要『遵行』神的『律例、诫命和典章』，行在『雅威的道中』并且要『尽心尽性的』『行雅威眼中看为正的事』。现在大多数圣经学者都同意Martin Noth在1945所作的结论：旧约书卷如申命记、约书亚记、士师记、撒母耳记和列王纪，都证明有一个惊人的和谐设计。在征服、安顿于这地、士师、王国、分裂王国等期间，用来判断以色列史的标准或规范的，乃是申命记五一卅章，而申命记一一四章则是后来加上去的引

言。

这段统一历史的结构，表现出申命记的盼望和威胁。这特别是从编辑上对于经过选择的历史事件和人物所作的评论来的，或者是从那段历史的领导人物安插适中的演说而来的：约书亚记一11—15；约书亚记廿三章；撒母耳记十二章；列王纪上八14—61。作者通常在无法对当代神学作摘要说明时，提他自己的评估，例如，约书亚记十二章；士师记二11—23；列王纪下十七7—23。

让人讶异的是，Martin Noth并没有以撒母耳记下七章作为申命记思想的连接点。甚至von Rad有意以分离的原则处理大卫的历史，宣称它『与申命记的附加物是相当无关的』。他引进了足以造成另一个更大隔膜的言论。他提出原来是有两类分离的传统，最后合并在这些书卷中，才产生某种的熔合：西乃/摩西的传统和锡安/大卫的传统。

这两个楔形物皆无法准确的反应出这个段落的平衡焦点。Dennis J. McCarthy充分地证明，撒母耳记下第七章确为以色列史中另一个关键性的时刻，它是藉列王在神学上反应了申命记。申命记绝非仅仅以自己的观点为历史提供一个标准；它更为后来的文学关系提供了一个模式。

根据McCarthy很好的分析，三处关键经文概要的确作了有计划的陈述（申卅一章；书廿三章；撒下七章）。随后有六处的经文，表明它们到底是成功或是失败（每两段经文跟着三段有计划陈述中的一段）：（书一；十二章；士二章；撒上十二章；以及王上八章；王下十七章）。这是对于Martin Noth观点的一种改良，需要加上的只有一点：即以撒母耳记下第七章为中心。

我们相信，这段历史中每一个不同的强调点——不论是神话语的应验、悔改、或是以遵行雅威的诫命和律例为长久在这地的关键——皆能调合在一个应许中。Ernest W-Nicholson在

这样的联贯中再加上一点，就是在申命记以及后来的约书亚记至列王纪中清楚的辨认出锡安/大卫的主题与西乃/摩西的资料是一致的。

我们要重述Nicholson的论证，只是要把影响的流向倒过来：是从申命记到大卫，而不是他所发展出来的相反的论点。我们的理由很单纯：正典形式的经文要求这样，我们就应优先加以考虑，除非找到相反的实质证据。这些主题可作成一览表如下：

1. 大卫和所有的王皆有责任遵守『摩西的**律法**』（王上二1 ff. ；九4f. ）。
2. 大卫时期的列王常为以色列蒙拣选、出埃及，以及应许之**地**的礼物等祈求（王上八16, 20f. , 34, 36, 53；参申十七17 f）
3. 经常以耶路撒冷为『雅威拣选之**地**』（王上八16, 44, 48；十一13, 32；十四21；王下廿一7；廿三27；参申十二章）。
4. 『名字神学』（『我要使我的**名**住在那里]）对耶路撒冷的重要性（王上八29；十四21；王下廿一7；廿三27；参申十二章
5. 相信雅威的话不会『落空』（书廿一45；廿三14；王下十10；参申十三1—5或十八15ff. ）。
6. 一再出现的先知（例如：拿单、示罗人亚希雅、哈拿尼的儿子耶户、以利亚、以利沙）述说雅威不落空的话，同时也教导以色列和犹太要『谨守我的诫命律例，遵行我吩咐你们列祖，并藉我仆人众先知所传给你们的律法』（王下十七13）。

在这一览表中，我们还要加上最有意义的一项：

7. 申命记和约书亚记所应许的『安息』，以及大卫对那安息之实现所作的衡量（书廿一43—45；撒下七1，11；王上五4；参申十二8—11）。

很清楚的，律法和应许都包括在这段历史内。而事实上，甚至在撒母耳记下七11-16，以及列王纪上二4都有条件的成份存在，正如早在申命记十七18 f. 已有的一样。应许是很确实的，应许藉以实现的大卫家也是很明确的。可是，大卫和他的子孙究竟只能成为利益实现时的传递者，或同时也是亲身参与者，这并无法确定，只有他们的信心生活才能决定。

因此，我们的结论是，在约书亚、士师、撒母耳及列王纪等早期先知书卷中，有关大卫及历史叙述的神学，既不反常也无分歧存在。他们发轫于申命记里摩西演说辞的环境中，后在Noth等人所指出的约书亚记一；十二；廿三章；士师记二章；撒母耳记上十二章等重要的演说中向前迈进；然后在撒母耳记下七章以及回应它的列王纪上八章，和列王纪下十七章中达到高潮。

## 智慧的创造神学 和先知的应许

对某些人而言，最难找的就是智慧神学和其余旧约神学之间的连结。智慧神学俱高度的个别性，与以色列的前述或后续神学太少有相关的概念、措辞、或套语，以致多数人在它与其余旧约神学相连的事上感到绝望。

然而，我们相信其关键已经出现在创世记廿二12，是亚伯拉罕信心生活的态度：他『敬畏神』。这也是显明在约瑟（创四二18）、约伯（一1，8-9；二3），以及在埃及为奴的希伯来

收生婆（出一15-21）身上的生活方式。『敬畏雅威上帝』这句话，继续出现在出埃及记十四31；20；利未记十九14，31；廿五彩缤纷7；申命记四10；五26；六2，13，24；八6；十12，20；十三4；十四23；十七19；廿八58；卅一12-13。

在某一智慧书卷中，『敬畏雅威』很快地就承袭了座右铭的地位：『敬畏雅威是知识的开端，愚妄人藐视智慧和训诲』（箴一7）。这种健康的敬畏可延开人的生命，并使生命丰富（箴十27；十四27；十九23；廿二4），甚至摩西律法也能从信靠中产行相同的结果，也就是生命（利十八5）。因此『道路』，或用今天的话来说，某种生活方式，是从这样的一种敬畏的态度和信靠来的（箴二19；五6；十17；十三14；十五24）。它成了真正的『生命树』（箴三18；十一30；十三12；十五4）。

敬畏神就是『远离罪恶』。若从积极面加以宣告，那么敬畏雅威就是在信心及信靠的生活中转向神，只有透过这样的委身，一个人才能让创造的神使他真正的享受吃、喝、与谋生的过程，否则这些只不过是世俗的活动而已。于是生命的完整、生命的意义、信心、知识、行动的融合，以及它的重要性等，才真正的实现（传三11，14；五7；八12；十二13）。否则人就处在破产状态中，无法使任何事情变得『妥当』。

敬畏雅威也与获得智慧连在一起（箴一7，29；5；八13；十五33）。智慧既是神的特性之一，他就要和所有与他建立特别关系的人分享。的确，他以智慧创造世界（箴三19-20；八22-31）；现在，他要与所有敬畏他的人分享这相同的智慧

可是，智慧与接下来的写作先知时期的关系是什么呢？若敬畏雅威的主题肇端于族长神学并延续于摩西时代，那么还有没有再延续下去呢？的确是有的！这个主题提供了甚多的观念给一些先知使用，而且因为它有相当强的先知风味，以致有的学者在没有充分的保证之下，就在智慧的概念和敬畏雅威上贴

上了标签，称之为『先知对智慧的重新解释』。

先知所使用的许多技巧、意象、或型态，与智慧人所用的不一样：阿摩司x+1的型态：『三番四次』（阿摩司一3，6，9，11，13等等）；以自然现象为主的修辞式问话（六12）；因果关系（三3-8）；『有祸了』的宣告（五18；六1）；以赛亚所使用葡萄树的寓言（赛五章），以及农夫的比喻（廿八23-29）；那利米使用的『受教训』的句子（*musar*，耶二30，五3；七28；十七23；卅二33；卅五13），以及以西结所强调的个别惩罚（结十八1 ff.；亦见耶卅一29-30）。

先知的应许和智慧最直接相连的地方，就是以赛亚书十一1-2有关以马内利七重之灵的预言。这个『条』（*hokmah*）要出于耶西（大卫之父）的『不』（*geza*），这个『枝子』（*neser*）将会有：

**智慧和聪明的灵，  
谋略和能力的灵，  
知识和敬畏雅威的灵。**

早在撒母耳记下十四、十六和廿章中，智慧就被当作是一种政治上的美德。君王和统治者若要管理百姓或城镇，不能没有它（箴八14-16）。可是，智慧亦属于神的特性，并发源于对他的敬畏。所以，以赛亚书十一1-10预言大卫的一个后裔将来要掌权，他拥有『智慧』（*hokmah*）这样的政治美德，也拥有其他有关智慧的主题，如『聪明』（*binah*）、『谋略』（*esah*）。『能力』（*g<sup>e</sup>burah*）、『知识』（*da'at*），以及『敬畏雅威』（*yir'at YHWH*）——『他以敬畏雅威为乐』——这个关连不是意外的，乃是刻意的！

所以我们的结论是，要分辨圣经作者自己在各样资料，和以色列史分段之间所作的连结是有可能的。连结点经常出现在

束紧整个段落的某篇关键性的演说、宣告，或是一再重复的叠句中。因此，确有延续的重要项目；但是在后裔、地土、普世性的赐福、安息、君王、王朝、与子民同住的神等一再重复的赐福和应许中，还是有带着熟悉要素的新项目出现。

总而言之，一切都可由称为应许的这个内容丰富的赐福所环抱。这样的一个范畴，足以涵概各式各样的圣经书卷、主题和概念。纵然普遍反对的声浪仍响彻云霄，但大量的资料既不是难以驾驭，也不是不可能。更重要的是，圣经呈现出它自己组织的关键。旧约确实拥有它自己合乎正典的内在一致性，能把各类的着重点和纵面的主题结合在一起。这个内在的一致性不是隐藏的，乃是公开的，且是垂手可得的：即**神的应许**。

---

# 2

## 旧约神学内容

---

## 应许的序曲： 族长前时期

创世记七至十一章的标记，要在伊甸、挪亚和亚伯拉罕的『赐福』中才能找到。在族长前的叙述之一（22，28）、叙述过程的关键处（五2；九1）及其总结（十二1-3）中，都宣告了神要**赐福**一切受造物的应许。藉此，创世记一至十一章的神学主题、一致性和范畴得以确立。

很不幸的，这部份的神学素材一直很少以它对神学的整体贡献来处理。正如Claus Westermann的观察，神学家的注意力常局限于创造、堕落、以及人在神面前的罪。然而，我们在创世记一至十一章中所得之公认的信息形式，对解释者的要求远超过前述的贫乏成果。人是堕落在神的面前，但他同时也处于第四章和第六章所描述的社会与国家之中。更何况，人所接受的，非仅止于他的生活和接二连三的咒诅而已。

全部十一章的事件模式交织得异常紧密，不容解经家和神学家有任何遗漏。在结构上，神赐福的恩典与人的悖逆是相提并论的。神赐福的话始于各式各样的渐增且合法的主权，接着是这一段的核心悲剧——洪水——然后以赐福的福音来总结。另一方面，人的悖逆主要是显明在堕落、洪水，以及巴别塔遭毁的三个灾变中。这些场合也有神的话；只可惜是审判的话而非赐福的话。

纵然用了三段节奏的方式表达了赐福与咒诅、盼望与厄运，但从整体来看，经文的基本架构与神学意义仍未遭抹煞。神为历史所订的目标是，他在关键时刻插进他的话而得以显明的，人却不断的在家庭（四1-16）、文化方面的成就（四17-24）、在有关工作的教训（二15）、人类的发展（五；十；十一10-32），以及国家等各方面，拒绝了神的赐福（六1-6）。

人的失败与神特别赐福的话语这双重路线，可藉下列方式表达：

### **人的失败**

1. 堕落（创三）
  2. 洪水（创六-八）
  3. 分散（创十一）
- 十二1-3）

### **神的赐福**

- a. 后裔的应许（创三15）
- b. 神要住在闪的帐棚里之应许（创九25-27）
- c. 神对普世赐福之应许（创

## **创造的话**

世界的产生与本段落的神学是同时开始的——藉着有位格、与人沟通之神所说的话。[神说]这个句首语，在经文中反复出现了10次（创一3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26, 29；二18）。于是，创造被描述为神大能言语的成果。拿撒勒人耶稣

所行的，与唤起世界直接回应神的话一样，人因着回应他的话而得医治。百夫长说：『只要说一句话，我的仆人就必好了』（太八8）。同样的话也在这里说，于是世界成了形。这个神学上的肯定，后来也出现在诗篇：

**诸天藉主的话而造，  
万象藉他口中的气而成……  
他说有就有；  
命立就立。**

——诗卅三6，

9

我们无法从经文决定，是否还有第二种影响创造结果的因素存在。每一次看到似乎暗示间接创造的经文（也就是说，神可能授权或赋予既有物质或大自然力量成就其创造之工——三个例证是：『地要发生』〔创一11〕；『水要滋生』（20节）；『地要生出』（24节）），三例中就有两处的次一节经文（21，25节）都作了相同的归结，也就是立刻把成就工作的因素直接归之于神。在表达神的创造之工是直接的创造上，大概只有创一11是例外，因为第12节仍用同样的方式叙述。然而，事实可能不过是这样：所用的方式在于强调随后从神而来之利益的接收者（地或水）。

总而言之，创造的方法与其来源一样清楚：行创造的是神，而且而是用他的话来创造，只是对话语创造的强调远超过对方法的强调。同时，它也强调了创造是按着神对世界的先验知识进行的，因他所说的是他先前已经想过和计划过的。同时，因着他常为所创造之物命名，因而强调了他对一切事物都有设计的目的和预定的功能。所以，神创造的本质与目的，从一开始就已经描绘出来了。他既为这些事物命名，他就拥有

它们，因为一个人只会为他所拥有的命名，或赋予管辖之权。

有关创造时间的讨论，常耗费太多的时间与精力。神学上对此讨论，通常不感兴趣。然而，在决定创世记一至二章所报导的是一个绝对开始或相对开始的这件事上，则是神学非常关心的。近来许多现代译本喜欢用『当……那时』的结构来翻译创一1-3：『当神创造时，……大地混沌，……那时神说』。

虽然就某些文法基础而论，这样的结构是可能的，但仍有强而有力的论点，反对这样的分析。不论希伯来文的马索拉标点法，或是从希伯来文译成的希腊文版本皆有力地显示，在过去相当长的解经史中，都把第一个字 *b<sup>e</sup>resit* 当作是独立词（absolute noun）『起初』，而非当作一个希伯来文的附和词（coristruct noun）『在创造之始』。因此，创世记一1说明的是，除上帝以外之一切事物（天和地）的绝对开始：

把 *bara* 『创造』（创一1，21，27；二3-4；五1-2；六7）这个动词当作一个绝对的开始，其决定性并不如某些人所期望的。这个动词的主词确实仅限于上帝，亦从未使用物质为其媒介，并且在七十士译本中用了最强烈的希腊文动词来表示创造（*ktizo*）。虽然如此，它还是在创造叙述中，与其他两个字同时出现在平行用法中：*asah* 「造，作」（创一26-27；同时比较它后来在赛四一20；四五18的平行用法），和 『形成，塑成』（创二7；比较它后来的用法，在赛四三1；四五18；摩四13）。在以赛亚书四五18中，三个字同时出现在平行句中，因此不允许人在三者之间作任何过大的分野（原文另译）：

**雅威如此说，  
是谁创造（*bara*）诸天，是上帝！  
是谁形成（*yasar*）大地  
并造（*asah*）它  
是它建立（*kun*）的**

**他未曾把它造成 (*bara*) 浑沌  
他塑造 (*yasar*) 地为要给人居住  
我是雅威，再没有别神。**

确言之，『创造』的确在创造秩序之初（创一1），生命出现之初（21节），以及指明人是按神形像所造时（27节）都出现过。但这并不表示，可以用神三次的干预来支持机械进化论这种站不住脚的论点，这三次的干预分别是物质的创造、生命的创造，以及按神形像的创造。前所提创造之动词平行用法的证据，可以证明这一点。

这样，我们可以结论说，神非藉任何东西，乃藉他的话开始创造的过程。更详细的陈述则需等到希伯来书十一3，该处以明确的词汇把从无生有 (*ex nihilo*) 的教义述说了出来。

创造之『日』要到男人和女人的创造才达到最高潮。这是我们的作者最感兴趣的事。从整卷创世记观察到的典型体裁是，作者迅速追溯全面的图画，在他仔细论述他最关心的主题或人物之前，他先处理比较不关心的细节。亚当和夏娃都是在第六天受造，可是那『天』 (*yom*) 的长短以及他们是如何受造的，却详述在创世记二4—7。读者至此会察觉，作者在用

『日』这个字时的弹性：与现代英文所能明白的意义范围相同。它等于白昼（一5）；组成全年的历日 (*calender days*)（一14）；以及整个创造的时期，或是说，使用马和马车的**时代**（二4）。

第六个创造时段必然超过廿四小时，因为亚当是渐渐变得孤单，渴想有一个伴侣（创二20）。这当然不是一个下午随便想想就会想出来的！还有，当他忙着为动物命名时，他的孤寂不断高筑。最后，神造了一个女人，结果还是在第六『日』。

这主要由于Augustine（奥古斯丁）的影响，早期教会——一直到十九世纪中——秉持着一个重要观点，就是在历日式的

日子被造于第四日之前（创一14），前面三个是创造『日』。所以，这里所主张的处理方式，并不是为了使陈旧经文免于困窘的一种现代的倒向投射。它反而是经文本身清楚的教导。

随创世记一26神的话之后而来的某些细节，此时补足于二4ff。亚当要一直等到神拿了一些地上的尘土，使之成形，并且把生命之气吹进去之后，他才『活』起来（*nepes hayyah*，字面的意思是『活的魂』，但并不准确）。确言之，这里用的是拟人化的表达方式，但它们只是象征神直接的行动。人的活力是直接来自神得来的礼物，因为在这之前他不是『活』的——这是毫无疑问的！

夏娃也是神所建造（*banah*）的，受造的方式保证她与亚当的关系是亲密的，她是『[他]骨中的骨和[他]肉中的肉』（创二23）。他们同时源于上帝的手。人与地土紧密相连，以致富他遭厄运，大自然亦如是：女人也同样与男人相连，因为她是『从男人身上取出来的』。

但不论如何，二人都平等地分享了赋与创造秩序的最高礼物：**神的形像**。男人和女人同时且平等地分享了这尚未置于其他受造物的最高标志。形像的定义性内容，一直到后来的新约用语中才变得清楚（亦即知识，西三10；公义和圣洁，弗四24）。在创世记的记载中，形像的精确内容比较不明确。我们看到的是以如下观点表达的，例如与神相交和沟通的能，执行管理与领导神的创造之重大责任，以及在某些方面尚未详加说明的事实。神是原型，男人和女人不过是复本，复制品（*selem*，雕刻或砍成的雕像或复本，和摹写（*d'mut*，『样式』））。

## 赐福的话

紧接创造的话而来的，是赐福的话。藉此，海里和空中一切

受造物被赋与繁殖能力和从神来的使命：

**神就赐福给它们，说：  
「滋生繁多，  
充满海中的水；  
雀鸟也要多生在地上。」**

——创—22

人类与受造物共享的这份赐福是在22节提到的，但我们还有额外的福份，无疑的就是这份源于神形像的礼物。当神如此仁慈的施惠与第一对夫妇时，26与28节用了几乎完全相同的字眼，扩大说明他心中最看重之形像的某一部份：他们要驯服并管理一切受造之物（28节）。

当然，神赋予『驯服』（*kabas*）和『管理』（*radah*）的使命，并不表示他允许人类滥用创造秩序。人并不是要作上霸王或以己意为法则。他应该只是神所派的监督，因此要向神负责。受造物是为了裨益于人，而人则是为了有益于神。

神赐福的话再一次临到：『神赐福给第七日，定为圣日，因为在这日神歇了（*sabat*）他一切创造的工』（创二3）。这日被称为安息日（*sabbat*），因为这是纪念神歇了（*sabat*）他工作的日子。神用这个方式，在他创造之工与后来一切的工作（通常称为护理（*providence*））之间作了一个分界。因此，历史中出现了启示三大神圣指标的第一个，这三者分别是：

（1）安息日；（2）诗廿二31（和合本作：『所行的』）；约十九30的『成了』（应许的救赎与完成的救赎之间的分界）；以及（3）启廿一6的『都成了』（历史与永世的分界！）。

因此，神定第七『日』为圣日，把它当作完成整个宇宙和其中万物的一个永久纪念。神的『安息』不仅是人工作与歇工周期的象征，也是人永恒盼望的象征。这个结尾极具决定性，

以致作者不期然地『停止』了事件的叙述；他并没有用预期的词句作结束：『有晚上，有早晨，是第七日』

一切都完成了，每样事物都已作成。一切都是『好的』；事实上，一切都『甚好』（创一31）。每一个功能，每一个生物，以及每一个要带出生命和喜悦的赐福，现在都已经安排就绪了。但这只是个未经试验的善。

## 应许第一词：后裔

为了考验人的顺服，以及自由选择跟随造他的主，神把分别善恶树放在伊甸园中，禁止亚当和夏娃吃树上的果子。照此情况而论，这树并不含有神奇酵素或多种维他命；它只代表人有可能不顺从神单纯的话。若吃了这果子，人类会亲身『知道』，也就是亲身经验到，他们此刻所经历一切美善的反面。全部的经验——包括好与坏——都会列入他们的知觉目录中。

在了解堕落神学之前，还要增添另一个事实：比田野一切活物更狡猾的蛇（hannahas），也出现在园中。蛇的诡诈与狡猾远超过田野任何的野兽。

多数人知道新约圣经认为，这条蛇就是撒但：『赐平安的神，快要将撒但践踏在你们脚下』（罗十六20）；『大龙就是那古蛇，名叫魔鬼，又叫撒但，是迷惑普天下的，他被摔在地上』（启十二9；廿2）；『蛇用诡诈诱惑了夏娃……因为连撒但也装作光明的天使』（林后十一3，14）。但是很少人觉察到此处这些经文中也是这样看待它。

撒但的外观和形态在蛇这个名称所暗示的，比龙这个名字所暗示的更多。咒诅它的话对于决定其外观并不重要。创三14只是声明它完全被征服，以致『它要用肚子行走』（比较创四九17；伯廿14，16；诗一四\*3；赛五九5；弥七17）。还有，它的低下与卑屈真实到一个地步，以致它要舐土，或是像我们

今天所说的『一败涂地』。这两句话都是东方的情景，用来描述古代近东被征服难逃劫难的人：他们脸朝下俯伏于征服者的面前，经常被用来权充君王宝座的脚凳。当然，爬虫类并不以土为食物，而是撒但在试探的结果中，必要尝到失败。小心观察神在创世记一24已经创造了『爬虫类』（译按：中文译为『昆虫』），而且断定他们是『好的』（25节）！

蛇与女人对话时，它一直是在代表自己说话；它并不是另一个人的代理者。它熟知神所说的话。事实上，它清楚知道选择的余地 and 可能发生的事件。对女人而言，它是有位格的，而不是一种动物，当它向她说话时，她确实表现出她的惊讶。然而，当它曲解神是偏狭的，又说亚当和夏娃的自由有限时，她感到生气。若说神不许他们吃园中任何树上的果子，那是非常不公平的。

然而，诡计产生了它欺骗的效果，女人还是屈服于试探者本身咄咄的压力和诡诈的论证。亚当也不顺服，但是造成的因素不如女人那般强烈。于是，被作者选出来作为神学反省的三件失败悲剧中的第一件，形成了神重新赐福的背景。若还要产生什么，必然要从神而来。

从神而来的是对蛇（创三14-15）、对女人（16节）和对男人（17-19节）的审判与释放的预言。咒诅的理由在每一个案例中都有陈述：（1）撒但诱骗了女人；（2）女人听从了蛇；（3）男人听从了女人——没有人听从神！

于是，地也要受人堕落的影响。地不但使男人流汗，也要生出荆棘和蒺藜。同时，儿女要伴着苦楚而生，女人要『求助于』（*t<sup>e</sup>suqah*），而不是『恋慕』她的丈夫，其结果是他要『管辖』（*masal*）她。至于蛇本身，它要面对某种失败的羞辱。

但是，在沉重忧郁的挽歌与谴责之中，出乎意料之外的预言式盼望从神而出（创三15）。由神鼓动的敌意（我要使之敌

对)存于蛇和女人之间,在蛇的『后裔』和女人的『后裔』之间,一直要到『他』凯旋地露面时才达到最高潮——无疑的,他就是女人后裔的代表性人物。他要给予撒但的头致命的一击,然而蛇充其量只能(或容许它作的)伤到这位男性后裔的脚跟。

这位男性后裔会是谁,并没有立刻启示出来。或许夏娃以为该隐就是这一位。她称她儿子为该隐,说她『得了一个男子,就是雅威呢!』(创四1)至少这是翻译这句难解片语的一种方式。不论这句话如何解释,她误会了;而经文记载的只是她的渴望,或是暗示她对创世记三15有清楚的了解。

但神没有保持缄默,他说话了,他预言另一个日子将要来临。那日,蛇一时得逞突击的情势要完全逆转,这是由大有权柄发言者的话带来的结果。

还有,神向人类所应许的福还要继续下去。创世记第五章所记洪水之前,十个最具意义之人物的家谱,就是赐福的一个例证。他们『生养众多』,也确实『遍满地面』,正如创五2再一次肯定那个词所说的,『他造男造女,并且赐福给他们』,于是他们就有了『儿子和女儿』。

人类在地上蒙福(创四1-2),也在文化的进展上蒙福(17-22节)。不仅如此,为了渐次引到亚伯拉罕而选择的二十个人,也为『后裔』的渐进发展作暗中的安排,这『后裔』的应许是给夏娃的,也是给作他人蒙福媒介之人的。

就在同时,审判的主题继续成了经文的标志。再一次出现放逐的通告,使人不得享受神直接的同在。正如亚当和夏娃在创世记三23-24从伊甸园被逐出,同样的,谋杀兄弟亚伯的该隐也被宣判为『地上的亡命者与流浪者』(四12-16)。

神的同在感极为直接,以致当人把祭物带到神面前时,神亲自先鉴察人(创四4-5),然后才鉴察祭物。神看重献祭者内心的状态,远过于他所带来的礼物。于是妒忌就在家庭制度中

爆发出来，结果造成谋杀，以及必须加上的审判。

## 应许第二词：闪的神

地球上的第二个危机是从国家制度遭破坏而来的，因为它容让难以驾驭的群众在恶事上肆无忌惮。骄傲的拉麦开始以他自夸的暴虐与多妻，扭曲了设立政体的目的（创四23-24）。任何人不得向他挑衅或提出非议。若杀该隐必遭报七倍，那么杀拉麦会遭报七十七倍。

在神的赐福中——『人开始在地面上增殖』（创六1）——罪恶不断堆积。当时的统治者，为自己采用了近东惯用之『神的儿子』的头衔，开始专横地按自己所喜好的为自己增加妻子的数目。他们贪图一个『名』，也就是求名望（第4节），使得他们混合了他们的暴行，也滥用了他们的职份。

神在愤怒中放弃了人类，他的灵不再持续的与人奋斗（创六3）。那些『伟人』（第4节），或是贵族（*n<sup>e</sup>pilim gibborim*）的邪恶必须阻止。男人和女人的心所充满的尽都是恶。驱逐的主题再一次出现，只是在方式上更具悲剧性与终极性：神要从地面上把人除灭（第7节）。

『但是挪亚在雅威眼前蒙恩』（创六8），因为他是『一个义人，在他的世代中无可指责』（第9节）。根据这段经文，地球上第二次最危急的时刻，要因着神施行拯救才得解脱，像创三15一样。有一位正义的余民——非因意外或因着偏心。挪亚的父亲拉麦，在挪亚出生的时候就在他身上得到安慰，那就是他先前遭神咒诅的耕种工作，此刻要因着挪亚之助而减轻（五29）。这与创三17的关系很明显，而与第三、四章的和谐一致也很清楚。

虽然堕落是既成的事实，但并不表示促使神审判的恶行已成了人不可避免的厄运。当时的确有一些义人，看看以诺！他

『与神同行』三百年，并非以隐士自居或与世隔绝，而是作一个有儿有女养家活口的男人（创五22）。神非常喜悦他顺服的生活与信心，以致他就『不在』地上了；神『把他取去』了（第24节）。经文轻描淡写地处理了必死的人被带到神面前这件事。令我们惊讶的是，事后并没有进一步的解释或警诫。以诺的被提是否在还没有进一步启示填补消息空隙时，被用来当作旧约人物的典范？若有人要默想其含意，这件事的启示总是垂手可得的。

挪亚亦属于其中的一位。他在雅威眼前蒙恩。挪亚『在他的世代中，在神面前是个义人』（创七1）。他在神的指示下，建造了一只方舟。因此，当审判临到其他人的时候，他和他的全家经历了神的拯救。

神再一次重申『要生养众多，遍满地面』的赐福；这一次是针对挪亚、他的妻子、儿子、儿妇，以及地上、空中、和海里的一切生物（创八17；九1，7）。神在这里增加了他与自然界所立的特殊之约。他要维持『稼穡、寒暑、冬夏、昼夜』，只要地还存留，它们就不会中断（八22）。这些应许的内容，形成了『神与一切有血肉之物所立的永约』（九8，11，16），这约以天上的彩虹为记号。与神这个赐福通告同时而来的，是他清楚的表明：『不再因人的缘故咒诅（*gallel*）地』（八21），这对创三17对地的咒诅是一个提醒。同样，八21所提『[人]心中的想像』（*yesser leb*），使人想起创六5用了同一个字（*yesser*）的类似片语，因着这些一再出现的特性，我们可以很有把握的断言，结构上的和谐从创世记第一章延伸至第十一章。

审判与救赎的话，在地球第二个危机的馀波中达到顶点。当挪亚得知他的儿子含，在他酒后沉睡中所作的事，这话从他口中而出。

创九25-27是属于七行诗的结构，因着迦南为奴仆这重复出

现的叠句，分成了三个部份。迦南是犯了罪之舍的儿子：

**他就说：**

**迦南当受咒诅；  
必给他弟兄作奴仆的奴仆。**

**创九25**

**又说，**

**雅成闪的神是应当称颂的，  
愿迦南作他的奴仆。**

——**创九26**（另

译）

**神要使雅弗扩张，  
但他要住在闪的帐棚里；  
愿迦南作他的奴仆。**

——**创九27**（另

译）

现在主要的问题是：创九27『他要住』这个动词的主词是谁？我们同意Targum of Onkelos，Philo，Maimonides，Rashi，Aben Ezra，Theodoret，Baumgarten和Delitzsch等人的判断，都认为主词是『神』。我们的理由是：（1）前一子句的主词在没有主词的下一子句中都是假定是继续使用的；（2）若把前一行的间接受词当作主词（『雅弗』），需要在上下文找到充分的理由才行；（3）往后的几章指明闪是第一个蒙福的；以及（4）若把希伯来文片语 *w<sup>e</sup>yiskon b<sup>e</sup>’oh<sup>o</sup>le sem*，『他要住在闪的帐棚里』归给雅弗并没

有什么意义，因为雅弗已经赋予扩张之福。

整个预言的规划，显然是把第一节单单归给迦南，第二节给闪和迦南，第三节给三个兄弟。结果，最佳选择是把它当作是神应许给闪的特殊福份。他要与闪族人同住。『住』这个字与后来摩西神学中神荣耀显现的概念有关。神在会幕上方的显现，是藉着日间的云柱和夜间的火柱显明出来。因此，闪这个人要成为先前所应许之『后裔』在此刻来临的媒介。神岂不是说，『雅威闪的神是应当称颂的』（创九26）？他为什么要使用如此独特的表达方式呢？是否可能赐福与居住是相连的？还有，他们会不会是神为地上最近一次危机所作的进一步安排？

### 应许第三词：万族之福

在这个赐福与咒诅交替的时期中，打击地上的第三次，也是最后一次的危机，是由于人类一致努力围绕着某些建筑的表征，去组织并保持他们的合一所造成的成果。正如他们所言，『我们要为自己制造一个名声（直译为『名字』），免得我们分散在全地上』（创十一4）。

纵然神的赐福继续实现于他们的繁殖中（创十一10-32），并且他们以大约七十个国家充满了地面（十一32），他们心中的思念依然远离神的荣耀，远离他的安排和供应。神的审判以两种形式临到他们：一是混乱他们的语言；一是把这些民族分散在地面上。『罪——咒诅』的主题再一次与神『恩典——赐福』的主题相提并论。

神并不使用一种民族政治性的计划来整合人类，因那种计划的目的是为了要高举人，和人在组成多国的相异团体时所需要的能力，神乃是再一次供应他赐福的话。这话把族长前时期所宣告的各种赐福带到了最高潮。创世记十二1-3把『赐福』这字重复了五次。还有，并不出乎意料的，这话是对闪的一个后

代（参九27）亚伯拉罕说的。他自己要蒙福；他并且要因此成为地上万族的祝福。各国以他们自己的组织与目标所无法达成的，神此时在恩典中赐给了他们。

『地上万族』（*misp<sup>e</sup>hot ha'<sup>3</sup>damah*）中所包括的民族数目，与创世记第十章所列的国家名单是一致的。创十32岂不是如此作总结，『这些都是挪亚儿子们的宗族』（*misp<sup>e</sup> hot bene*）？因此，应许是普世性的，同时又限制只有藉信心回应的人才能参与——甚至限制了亚伯拉罕的参与。

地上第三次的危机，因而再一次藉着神恩典的话而得到解决，就是这位公平处置罪的神。我们的结论是，这个阶段的神学是藉着神话语而得到支持与推进的整体发展。它始于具有创造能力的话；终于应许的话。

人类第一次的不顺服、暴虐扭曲的政权，以及趾高气扬地想要建立人本主义式的合一，这些大混乱引致堕落、洪水、以及人类分散等审判。在遭神审判的每一个危机中所能找到的神学要素，分别是思想、想像，以及出于邪恶心思的计划（创三5-6；六5；八21；九22；十一4）。但每一次的缺憾都有神救赎的话语奇妙地出现。与审判罪恶这些主题并列的是一句新的话，包括一个后裔（创三15）、神要居于其中的一个族类（创九27），以及为地上每一民族所预备的好消息之福（创十二3）。

---

## 应许的条款： 族长时期

创世记十二章展开了神启示的新方向。有一系列的人物出现在这个新的时期中，神把他们当作延伸其赐福话语给一切人类的特定媒介。在神累积的赐福中，亚伯拉罕、以撒和雅各，因着神拣选他们来事奉，呼召他们成为个人与普世的福份，使他们成了这个新阶段的标记。

### 启示的话

神话语的卓越性在族长时期前不断脱颖而出，这在族长时期不但没有减弱，反而继续在增强。事实上，应该把这一点当作创世记十二—十五章的一个特征，因为族长们再三的被叙述成神多样启示之经常而直接的接受者。这样，圣经把他们当作[先知]（创廿7以及后来在诗一〇五15），也就是能直接听闻永生神话语的人，就不足为奇了。

在他们人生的关键点中，神直接向他们说话（创十二1，4；十三14；十五1；廿一12；廿二1），其开场白为『雅威的话临到他』或『雅威对他说』。所以，神不仅是清楚地『面对面』（民十二6-8）与摩西说话，也向亚伯拉罕、以撒、雅各说话。

更惊人的是，雅威亲自向这些人显现（直译：『使他自己被看见』（*wayyera*）），这种方式后来被称为『神显』（*theophany*）（创十八1）。永生神显现的事实强调了神的应许、安慰、指引等话语的重要性与确实性。这些显现把人、神。以及他对一切人类的计划，交织成一个非常紧密的连锁关系。三位族长都经历到神的显现在他们生活中带来的震撼（十二7；十七1；十八1；廿六2-5，24；卅五1，7，9）。神每一次的显现不仅影响这些人的生活，也在启示的渐进上刻划出重大的进展。在显现中他要再一次『赐福』这些人，为他们重新命名，或是赋予他们某个使命，这使命就算不是为着往后的整个神学体系，也是为着族长们日后重大的际遇。

与神的显现相连的是『雅威使者』的显现（创十六7）。这位特殊天使的身分，显然不仅仅是从神来的一位天使信差。他经常接受只有神才配得的尊敬、崇拜与尊荣；但他从头到尾都与神有别。他的角色与外观甚至在士师时期才较为显著；然而，这段时期的参考经文也不在少数（十六7-11；廿一17；廿二11-18；廿四7，40；卅一11，13；卅二24-30；四八15-

16)。因此，其身分与神相似，却又从神差来的！若说族长们把他当作是基督的显现，恐怕是过份的要求。但有一点可以确定，他不是那位看不见的神。而且，他是以雅威的身分说话、行事。这个谜显然一直到启示把谜底揭开之前，都还存在着。

神在这段期间也藉着梦 (*h<sup>a</sup>lom* ，创廿3；卅一10-11，24；卅七5-10；四十五-16；四一1-32) 和异象

(*mal<sup>a</sup>zeh, mar'ot* ，十五1；四六2) 说话。异象是与亚伯拉罕沟通新知识的特殊模式，他在一个戏剧性背景中，知道了细节的全景 (第十五章)。雅各也同样经验到催促他下埃及的类似异象 (第四六章)。然而，梦却更广泛的分配给某些人，如非利士王亚比米勒、雅各的母舅拉班、被囚的埃及酒政和膳长、法老，以及少不经事的约瑟。在所有这样的例子中，所强调的就是梦本身；在神向人和国家说话的这种形式中，解释或启示不一定是不可或缺的部份。

## 应许的话

这个时期是多么着重应许话语的革新性与慈惠性！确实，从创世记十二至五十章的一开始，重点就落在神赐福与应许的话语上。对亚伯拉罕而言，这个应许出现在四个发展的阶段中。它们在创十二1-3；十三14-16；十五4-21；和十七4-16可以找到 (或许可再加上廿二15-18)。

这个应许的内容，基本上是三重的：后裔、土地，以及对地上万族的赐福。若要在此系列中找出其着重点，必然就是最后一项了。在五个分别的场合中，族长们被指定要成为万国的祝福：亚伯拉罕在创十二3；十八18和廿二17-18；以撒在廿六3-4；雅各在廿八13-14。确实，普世的祝福正是十二2 (这第一个应许所陈述的整个目的)。

甚至在任何有关缔结盟约的专门术语出现之前，神应许要与亚伯拉罕缔结一个关系，因而要为亚伯拉罕成就一些事情，不仅使他（也使地上的万族）受惠。作者把创世记十二2-3表达成赐福与应许话语的实质内容。

首先是单独向亚伯拉罕说的三个短句，用的是希伯来文动词中的第一人称祈愿式（cohortative form）：

1. **「我必叫你成为大国。」**
2. **「我必赐福给你。」**
3. **「我和叫你的名为大。」**

第三句所陈述的，几乎可以确定是充满了讽刺意味。寻求一个『名』，也就是求『名望』、『声誉』，甚至『卓越』，一直是创世记六1-4称为『神的儿子们』的暴君，和创世记十一4巴别塔建造者的强劲野心。人出于极度自私动机去寻求而没有达成的，神此刻要因他自己的缘故赠与某一个人。

不仅如此，当下个子句加在这三句后面时，第三句与前两句的意义就变得更清楚了。无疑的，这句要看作是表达结果的子句。它陈述了神要丰富地使亚伯拉罕获益的目的与意向：

『以致（或为的是）它（或你）可以成为祝福』（创十二2）。希伯来文只说 *weh<sup>e</sup>yeh b<sup>e</sup>rakah*，于是，最初的目标在这最新宣布的关系中达成了。亚伯拉罕要成为大国，他个人要蒙福，并且要领受一个伟大的名『以致（他）可以成为祝福』。

但对象是谁？亚伯拉罕要如何使人得福呢？这些问题在往后的三个子句中回答。首先，雅威在创十二3增加了两个应许，在动词上，再一次用了希伯来文的第一人称祈愿式。

4. **「我必赐福那祝福你的。」**
5. **「我必咒诅那咒诅你的。」**

神不仅藉此延续这应许，他还介绍了对亚伯拉罕会有各样反应的一类人。只有到那时候才是大结局。这一次，希伯来文的动词突然转变成『完成时态』，用在只能当作表示结果的子句中：『以致地上的万国必因你得福』。

原本是某个单一个体，与他的神之间极微小、极个人性的相互关系，现在所包含的范围是何等的广大！当然，多数能干的解经家，对于希伯来文动词niphāl式的被动用法仍表疑惑，但是他们忽略了一点，这里虽未确切指出亚伯拉罕要成为谁的祝福，但前述的结果子句所指陈的已经够多了。这段经文很清楚是面对万族表所列的一大群人（创十）以及闪族的繁衍而有的回应，所以很容易归类为圣经中最早、最伟大的普世宣教经文之一。

到目前为止，所强调的还是神赐福的话。其中有一个审慎的尝试，要把这个新阶段的神学与族长时期前的强调点作一关联。神有五次用两节小小的篇幅，说出他赐福的应许，而亚伯拉罕要成为注意的焦点：他要成为大国，他的名要为大，他也要受神和全人类所赐福。但是，创世记十二1-3并没有直接提到一-十一章所应许的后裔，或是住在亚伯拉罕帐棚的应许。就往后神启示话语的参考经文显示，这里也没有提到神要『切』

（*karat*, 十五18）、『给』（*natan*, 十七2）、『立』（*heqim*, 十七7, 19, 21），或「起誓」（*nisba*, 廿二16）一个约（*b<sup>e</sup>rit*）。到目前为止，谈的是神与一个人的关系，而以这人为赐福地上万族的一个基础。有趣的是，成为国家的应许却要等好几个世纪，一直到以色列人从埃及得释放后才真正实现。

## 继承人

当亚伯拉罕到示剑，神向他显现之后，有关『后裔』这古老的词才再次复苏，而且此刻是指向亚伯拉罕（创十二7）。从此，神使继承应许与赐福的孩子这个主题，成了族长时期叙述的重要主题之一。它出现在十二7；十三15，16（两次）；十五13；十六10；十七7，8，9，10，13，16，19；廿一：12；廿二17（两次），18；廿四7；廿六3，4（三次），24；廿八13，14（两次）；卅二12；卅五12；四八3，4。

夏娃不仅蒙应许要得一个『后裔』，而且是要得一个男子——显然是从那『后裔』而来。此时渐进的启示详尽的说明了这位所应许之『后裔』的团体性与代表性。所包含的数目大到一个地步，以夸大的形式而言，使他们足可与天上的星、海边的沙抗衡。但这个后裔也要成为另一个『儿子』——亚伯拉罕生儿子的一切指望都失去的时候，要首先为他所生，然后为他的儿子以撒所生，再为以撒的儿子雅各所生。

族长们一连串代表性的儿子，与他们所代表的整个群体被当作是一体的，这与创世记三15早已倡言的后裔概念一致。还有，『后裔』的概念包括两方面，一是未来的**利益**，一是神现世、属灵礼物的当前**受益者**。结果，『后裔』一直是单数集合名词，从不以复数名词形态出现（譬如像『儿子们』）。因此，『后裔』被当作是一个单位，但论及范围时则很有弹性，有时指一个人，有时指那个家族的许多后代。这种论及范围的互换，加上团体一致的含意，绝非仅止于文化现象或是草率编辑的错误；它是所要表达之教义的主要部份。

可能求久妨碍神旨意的各种障碍与顿挫等事件，占了这段时期之历史记录的绝大篇幅。不孕的现象似乎顽强地使族长们的三个太太感到苦恼：撒拉（创十六1；十七15-21）；利百加（廿五21）；以及拉结（卅1）。在亚伯拉罕的例子中，年纪老迈是另一种威胁（十七17，十八11-13）。由于作丈夫的因害怕而说谎，埃及与非利士的君主几乎要从族长们夺去他们的妻子

(十二10-20; 廿1-18; 廿六1-11)。还要加上饥荒的破坏性影响(十二10)，作儿女的互相敌对(卅二7-8)，以及法老所指挥的屠杀婴孩(出一22)。但经过这一切，其意义正如神向撒拉所提出的问题：『有任何事对雅威而言是太神奇（「奇妙」或「困难」），希伯来文：*h<sup>a</sup>yippale'*）吗？』（创十八14）。

甚至亚伯拉罕为保存此后裔所作的尝试也不算数，因为这个孩子的整个生命（以及在他以后的每一个人）完完全全都是神的礼物。因此，当神藉着要他献上他独生的儿子而『试验』（*nissah*）他的时候——不错，就是神整个计划与应许赖以维系的那一位——他并没有提出异议（创廿二1-10）。他敬畏神（12节），并相信神会『预备』（8, 14节——*yir' eh*），以致于他与**童子**能够和在摩利亚山麓等待的队伍会合（第5节）。

以撒也不仅仅是一个陪衬者。在所发生的事上，他也有深切的利害关系。然而，他学会顺服，并且信靠同一位主。在以撒往后的人生中，当他拣选以扫接受他的祝福，当儿子、母亲、父亲各施计谋，决定谁要成为延续『后裔』谱系的显赫继承人时，所有可能的人为差错都发生了，于是以撒再一次学到，神的呼召与拣选并非出于人的聪明或努力。人以悲剧性和荒谬的尝试，藐视了神的计划和他预备的礼物，神却在这一切之外拣选了他的继承人。

## 继承物

赐给亚伯拉罕、以撒、雅各和他们后裔迦南地的应许，是贯穿于这些叙述的三大主题中的第二个（创十二7；十三15, 17；十五7-8, 18；十七8；廿四7；廿六3-5（『地』的复数）；廿八13-14；卅五12；四八4；五十24）。创世记十五18描述，这地的边界要延伸『从埃及河直到幼发拉底河』，创世记十七1—8强调，这地要成为『永远的产业』。还有，创世记

十五1—21解释了族长会得到有关地之应许的话；至于亲身居于那地，他只能略为浅尝，因为这事完全的实现要耽搁到『第四代』，到那时『亚摩利人的罪孽才满盈』（16节）。

从神第一次呼召亚伯拉罕的那一刻开始，他已经提到要差他去的这『地』或『国』（创十二1）。正如前面几章所叙述的，Albrecht Alt的错误在于否认地的应许是族长应许中真实的一部份。同样，von Rad也否认十二支派所进入之地，就是族长们在异象中所见的地，这都是站不住脚的。只有Martin Noth承认，地的应许与后裔的应许都是族长宗教信仰中的一部份。若要忠于此时已传递给我们的正典的经文信息，我们就不能不同时把这两个应许，当作是神给族长们的信息中同样确实且必要的部份。

赐地的隆重仪式是在所谓的肉块之约（创十五7—21）中进行的。亚伯拉罕按着雅威的指示，拿了好几种献祭的动物，把它们切成两半。日落之后『有冒烟的炉和烧着的火把，从那些肉块中经过』（17节），于是雅威立约要把整个土地赐给亚伯拉罕和他的后裔。

这样一个物质上的（或暂时性的）赐福，不能与神伟大应许的属灵层面分割开来。也不能将之灵意化，或是把它变成某种属天的迦南，认为地上的迦南不过是一个模型而已。经文强调，特别是第十七章，这约将存到永远。然而，创世记十三15早已说到，一切的地都要赐给亚伯拉罕『直到永远』。于是当亚伯拉罕99岁的时候，这个应许成了『永远的约』（*b<sup>e</sup>rit'olam*——十七7, 13, 19），并且这地要成为『永远的产业』

（*'a<sup>h</sup>uzzat'olam*——十七8；还有四八4）。*olam*（永远）这个字对于它所修饰的名词一定还加上一些含义，因为就约而论，已经有一个强有力的永恒观念。

祖先的应许，后来在约书亚领导下在这地安居时才得实现。虽然早先的占领行动同时被当作是『应许的说明、确认与

扩张』，而它又依次成了未来所要赠与之全地的表征或保证。因此，甚至约书亚在这地上安居一事，仍不足以详尽说明所应许的这地，是雅威为其子民所拣选之地。因为，正如儿子的应许已经被扩大，把所有族长的子孙包括在儿子的范围之内，同样，在地的应许中也有『溢出之物』。

## 继承权

应许中第三个也是顶点的要素，就是亚伯拉罕以及日后每一位应许之子要成为赐福的源头。的确，他们要成为赐福所有其他人的试金石。地上的万国要因他们蒙福，因为对各国而言，他们每一个人都是得生命的媒介（亚伯拉罕——十二3；十八18；廿二17-18；以撒——廿六3-4；雅各——廿八13-14）。

使徒保罗后来引用这个片语，声明这与他所传的『福音』是一样的。简言之，好消息就是『地上的万国将要在（应许的后裔）中蒙福』（加三8）。因此，神好消息的胚芽，可以缩小到『赐福』这个关键字上。蒙福的那一位，此刻要亲自使赐福遍及普世。与那些为自己求『名』的国家成显著对比的是，神使亚伯拉罕的名为大，**以致**他可以成为赐福万国的媒介。

但可能有人会问，万国是如何领受这以亚伯拉罕或他任何后继子孙为媒介的福份呢？其方式与亚伯拉罕的必然一致。就是藉着信：『他信雅威，雅威就以此为他的义』（创十五6）。

创世记十五6的字面直译，也是他单单相信雅威（*he'e minba YHWH*）。当然，这不仅仅是一般性地对一位至高神作模糊或理智上的认同。亚伯拉罕信心的对象，要在整个应许的内容中才能找到。这样的话，应许中最陈旧、最古老、最重要的部份就是：从后裔而来的男性后裔（三15）把所应许的那一位表明出来。的确，当神首次会见亚伯拉罕时，子孙这个问题并没有包括在内，只是稍加暗示而已（十二1-3），因为其中第一个子句

就应许要使亚伯拉罕成为大国。既是这样，他所信靠的就是雅威——而且特别是那位应许的主雅威。

让我们再一次重复 von Orrelli 对于亚伯拉罕与万国信心之间的关联性所作的总结：

**亚伯拉罕自己如何因着他与神的特殊关系，而成了他周围之人蒙福的媒介，可以在创廿7看得出来；而他的子民同样要传递神的赐福，把神的恩典分给全世界，参赛十九24；亚八13。在这段经文中，这段简短叙述的旨趣，在创十二3得到详细的说明。据此，神与世人的关系取决于他们对亚伯拉罕的态度（参廿7），对于祝福他并臣服在自显于他身上之神恩的人，雅威要善待他们；但在另一方面，凡藐视、轻蔑神所赐福之人者，他要使他感受他的不悦。单数在此有特殊的含义。只有单一的硬心罪人，才可能会如此误解这位要成为周围之人蒙福源头的人，以致咒诅怨恨他，和在他里面的神。就整体而论，世人不会不臣服来享受这赐福之源的好处。后者在使应许达到顶峰的（十二3）最后一句话中已经暗示。……但被动式（『蒙福』）所代表的，到底是臣服的主观行动，或是神赐福的客观行动，解经家们莫衷一是。然而，从前面的叙述可以看出，一前一后是互为因果的。**

既然创世记十五6『相信』这个动词是希伯来文 *'aman* 这动词的使役式 (hiphil form)，Geerhardus Vos 指出，这个动词和介词都有『因果的含意』。根据他的判断，两者都显示信心的来源与对象都是雅威本人。对亚伯拉罕而言，意指他必须放弃为保全应许所作的一切人为努力，而要倚靠同一位言及未来的属天位格，他要在此时和未来工作，完成他所应许要成就的。因此，当亚伯拉罕拥有应许的神和他可靠话语的时候，他

就拥有了当时尚未实现之神的应许。

有人反对亚伯拉罕的应许是完全没有条件的。五处的经文常被引证为加在亚伯拉罕身上的约束：创十二1；十七1，9-14；廿二16；廿六5。

第一句是命令句：『你要离开本地、本族、父家，往我所要指示你的地去。』（创十二1）跟在这个命令句之后的是两个未完成式，然后是2-3节中一系列第一人称祈愿式的未完成式。但这样一个命令是否就等于神定意要赐福的一种正式条件？

Cleon Rogers承认，确实有某种程度的条件要素存在，因此他很正确地表明经文的着重点，是在于第一人称祈愿式，而这祈愿式强调的是意向而非责任，这种结构出现在创世记四五18

（重点强调的是约瑟打算为他哥哥们做的事）；或创卅28（拉班打算为雅各做的事）；以及创廿七3；撒上十四12；廿八22；撒下十四7。于是，『去』的召唤就成了藉信心接受应许这礼物的邀请。

乍看之下，创世记十七1-2又加了一个条件：『你当在我面前作完全人，我就与你立约。』它的顺序又一次是两个命令跟着两个第一人称祈愿式的未完成式。因此，十二1-3的情况也可以应用在这里。再者，应许在此之前已经于十二1-3，7；十三1417，十五7-21；和十六10重复了好几次。所以，某些解经家主张翻成『我必使』（*w'ett'nah*），这动词的力量不在于『预备』，而在于『实施]或『使实行中的事务生效』。同样的论点也可以用在十七9-14。乍看之下，割礼似乎又是应许的另一个条件。但是11节完全平息了这个论点：割礼只是约的一个『记号』，而非条件。

最后两处经文比较难处理。神在廿二16-18告诉亚伯拉罕：『你既（*ki ya'an 'a'ser*）行了这事（乐意献上你的儿子）……，我必赐大福给你……因为（*'eqeb 'a'ser*）你听从了我的话』。这个赐福在创世记廿六5又向以撒复述『都因（*'eqeb*

“*a ser*）亚伯拉罕听从我的话，遵守我的吩咐和我的命令、律例、法度。』根据我们的判断，条件的限制并未加在应许上，而只加在要从这些不变应许中受惠的参与者身上。如果信心的条件不明显，那么族长就仅仅成为赐福的传递者，而他本身并没有直接继承到其中任何的恩赐。这样的信心也必须在因信而涌出的顺服中显明出来。当然，应许既非始于廿二章，亦非始于廿六章，而是老早已经解决的主题。不过，每一章确实都有一个考验或转变的敏感时刻。再者，神的拣选是有目的的，他不仅要赐福亚伯拉罕与万国（十八18），而且还要吩咐他和他一家人『藉着秉行公义和公正，遵守雅威的道，为的是（*I<sup>e</sup>ma'an*）雅威可以成就他所应许亚伯拉罕的话』（19节）。

两者的关连是无可否认的。顺服的本份（或律法，如果你要这么说）与渴想的应许紧密相连。因此，任何人只要真正充分的听到族长时期中有关应许的全备启示，那么转换到下一个摩西律法的时期，就不会感到那么困难了。

## 保证的话

在整个族长时期的叙述中，另响起一个主题，成为应许之福的另一部份。那就是神的保证：『我必与你同在。』

事实上，圣经第一次很清楚地提到神与人同在，是当作者说到神『与』（*'et*）夏甲的儿子以实玛利同在（创廿一20）。后来，它又出现在非利士人亚比米勒和非各向亚伯拉罕所说的话中：『神在你一切所行的事上都与（*'im*）你同在』（廿一22），后来又对以撒说：『我们明明看见雅威与（*'im*）你同在』（廿六28）。

旧约是用两个翻成『与』的希伯来文介系词（*'et*和*'im*）作为神同在的公式，在104个例子中有14次出现在神对以撒和雅各保证的叙述中。神带着安慰的话向以撒显现：『不要惧怕，因

为我与（'et）你同在』（廿六24）。或是在他前一次的显现中所说的：『寄居在这地，我必与（'im）你同在』（廿六3）。对雅各而言，是当他动身往哈兰去的时候，在一次带着神保证的梯子之梦中：『看啊，我与（'im）你同在』（廿八15）。

雅各就对此许愿：『神若与（'im）我同在，在我所行的路上保佑我，……我必以雅威为我的神。』（创廿八20-21）又一次，当雅各快要返回迦南，雅威重述他先前的应许：『我必与（'im）你同在。』（卅一3）因此雅各一再对拉班说，雅威确实已经与（'im）他同在（卅一5；卅五3）。雅各的儿子约瑟，也经验神同样的同在（卅九2, 3, 21, 23）。正如神知道诡计多端的拉班给雅各带来难处而眷顾赐福与他，同样的，约瑟在埃及多变的处境中，也经历同一位与他同往之主的拯救和赐福。

雅威主动的同在显明他的特性、权柄与能力，表示他要实现一再重复之应许的话。显然，那是一种表明个人关系的话。当然，在这些话尚未以应许神学的公式表达之前，亚伯拉罕早已感受神的同在。譬如，亚伯拉罕在创世记十四13—24大败基大老玛，就是这个事实的一个明证，纵然当时并没有应许的话。同样的，当亚伯拉罕反覆询问神处理所多玛、蛾摩拉是否妥当时，也显出他们的交情（十八23—33）；全地的审判官所行的必然正直，他岂不是亚伯拉罕的『盾牌』和『极大的赏赐』吗？（十五1）。

往后要成为一再重复的三段应许公式，亚伯拉罕接受了第一部份。至此，神的应许是：『**我要作你和你后裔的神**』（创十七7）。全宇宙至高无上的神此时移尊就卑，称自己为亚伯拉罕和他后裔的神。他们之间个人关系的精髓，就表现在这里。无怪乎雅各会说，亚伯拉罕被『称为神的朋友』（雅各书二23）。他们之间的关系包括爱（十八19）、行动（十九29），以及使亚伯拉罕所行的一切尽都蒙福（廿一22）。

## 应许的统治者

亚伯拉罕在创世记十二1-3；十五章及十七章所接受的赐福，在廿六3-6转给了以撒，然后在廿八13-14伯特利的梦境中，特别是在巴旦雅兰（卅五9-12，参四六1-4），转给了雅各；同样的，族长的第四个儿子犹大，在四九8-12雅各的赐福中得到它。

的确，约瑟在产业的继承上得了两份，因为他的两个儿子在某种意义上是雅各所收养的（比较代上五1的 *b<sup>e</sup>korat*），但是犹大成了他兄弟中『为首的』（*nagid*）。大儿子流便失去长子的名份，因为他污秽了他父亲的床（创卅五22）。雅各的第二和第三个儿子西缅和利未亦遭忽略，因他们粗暴地向示剑人报复（卅四13-29）。于是为首的外袍就落在犹大身上。

正如以撒在创世记廿七29祝福了雅各，雅各此刻也同样在四九8把弟兄中的最高位传给了犹大。他英勇的行为使他成为君王的族类，他要在仇敌中占优势。他的象征乃是王者之狮。圭（*sebet*）和统治者的杖（*m<sup>e</sup>hoqeq*—四九10）要交在他手中。

但是『直等细罗来到』（*ad di yabo' siloh*）这句的意思是什么？再一次，von Orelli的意见值得特别注意：

引导我们翻译的，一方面是上下文，另一方面是有关读音的最古老权威。*S<sup>e</sup>lloh*是从远古传下来的读音，七十士译本把它翻成中性：*heos, ean, elthe ta apo-keimena auto*（直等到为他储备的东西来到）。我们不用这抽象的中性主词，而在此采最普遍的人称主词把它翻成：『直等到他进入属于他的人中间』，所以是进入『他自己的人中间』。下文对于他的产业有所描述。可以特别参照摩西对犹大的祝福，申卅三7：*wee!*

*'ammo t°bi ennu* (「引导他归于本族」)。身为其他各支派的斗士，他会展现无穷的精力，直等到他完全地赢得他的领土。然后，不仅以色列众支派要臣服于他，其他各国也要服从他的统治。

至于创世记四九10的最后一个子句，也就是『万民都必归顺』 (*welo yiqqehat amnim*)，von Orelli继续说：

**(万民)不能单指以色列人，……必须指更普遍的统治，根据廿七29，这是雅各继承权的一部份，并要成为犹大特殊的产业。**

因此，不论以西结或是后来的犹太和基督徒解经家，把这一节经文当作是未来后裔教义的另一根据，并无不当。以西结在廿一27的引述：『直等到那应得的人来到，我就赐给他』，也是如此。应许的那一位将获压倒性的胜利；他要君临地上的万族，这样做正是他的权利和必然结果。尤有甚者，他将出于以色列的犹大支派！

## 应许的神

族长时期的叙述中有一系列神的名字。他是 *El Olam*，『永生神』(廿一33)；*El Elyon*，『至高的神』(十四18-20, 22)，或是 *Yahweh Yireh*，『雅威必预备』(廿二14)。但最常出现且最重要的名字是 *El Shaddai*，通常翻成『全能的神』(十七1；廿八3；卅五11；四三14；四八3；参四九25——*'et Shaddai*)。

在约伯记中，*El Shaddai*从约伯记五17起用了大约30次。这并不意外，因为那卷书的引言和结语都有清楚的凭据，足以

把约伯事件放在族长时期中。其中包括：（1）约伯的财富使他列在拥有大批牲畜的阶级中（伯一3，10），与以撒一样（创廿六1314；参卅29—30）；（2）他在献祭时代表他的儿女主持祭礼（伯一5；四二8），这也只能与族长时期或族长时期前作比较；（3）所使用的货币（*q<sup>e</sup>sitah* —伯四二11）与雅各时代所提到的一样（创卅三19；参书廿四32）；（4）约伯的高寿（超过140岁·或五代，伯四二16）足与约瑟的110岁和三代比拟（创五十23）；还有（5）描述约伯之死的词句（四二17）与描述亚伯拉罕（二五8）和以撒（三五29）所用的词句完全一样。

不论学者们最后怎么决定*Shaddai*的意义（是『滋养者』或是『山神』），它的用法在族长时期的六个例子，以及约伯记30多个例子的绝大多数中，都很清楚。此名强调神的能力与权能；所以七十士译本在约伯记中把它翻成*ho pantokrator*,

『全治者』或『全能者』。正如Geerhardus Vos所陈述，*El Shaddai*强调的是他恩典的超自然作为。当他胜过自然，并迫使他促进他救赎的计划，*El Shaddai*指出神有驾驭自然的能力。因此，这一点把他的创造之工，与此时他在历史中执行计划之难以抗拒的工作连在一起。

除了创世记的6处，以及约伯记的31处之外，神的这个名字还出现在五经的其他3个地方（出六3；民廿四4，16），先知书4次，（赛十三6；珥一15；结一24；十5），以及诗篇（六八15〔希伯来圣经〕；九一1）和路得记（一20-21）。它们大致都符合此名的大意要旨，亦符合它在族长时期的用法；神是全能的，也是伟大的君王，他能（也必）为他所爱的和按他旨意计划所召的人行事。

因此，这个时期的神学是由下列元素编结组合而成的：从上头来的**话**，此话为所拣选之后裔带来的**赐福**，以及神同在的**保证**，对于所应许的继承人、继承物、继承权，甚至族长们当时的成就给予十足的担保。这一切都是神鼓励的话。

这些人极为蒙福，以致他们所受的恩惠也溢流到他们邻居那里，由此，拉班确认他蒙雅威赐福是因为他接近雅各（创卅27，30）。同样，法老蒙福也是因为他接近约瑟（卅九5）。

正文H. Mowley所提出，或许身体接触的观念与父亲将祝福传递给儿子的举动有关。他随从J. Pedersen, von Rad和Procksch等人，把*barak*这个动词翻成『放在膝上』（约瑟可能把他的孩子放在雅各膝上——创世记四八章），而不是像Gesenius将祝福（*brk*）这个动词溯源于*prk*『折断』这个字根，*prk*的意思是当人表敬意或表谢意时而有的屈膝或折断自己的膝盖。所以，当以撒为雅各祝福的时候，他摸他并与他亲嘴（创廿七27）。拉班也与他的孙儿亲嘴并为他们祝福（卅一55）。同样的，与雅各摔跤的那一位摸了他的大腿窝（卅二25-32）。

然而，与动作一样重要的，是祝福话语的本身。祝福包括许多东西：预言、因蒙福而得的礼物（创卅三11）、神所赐保证应许要实现的能力（十七16；廿四60）、赏赐繁盛（十五1）、雅威的平安（廿六29），还有神自己不折不扣的同在（廿六3，28）。

族长们确信，他们死后仍能存活，纵然未曾讨论到实际的方法或媒介，这样的信心却是与这个时期其他的赐福一起出现的。亚伯拉罕在创世记廿二章相信，全能的神能救他的儿子脱离死亡。他有权利持有这样的观点，就如Gilgamesh对他的朋友Enkidu，或是坦慕滋神话（the myth of Tammuz）对于枯槁的植物持有的这种看法一样。所以，族长时期的经文总是很小心地把每位族长都葬在『坟墓』的举动，认定他们都『归回他的民』（创廿五8—9；卅五29；卅七35；四九29，31，33）。他们与神的关系或是神与他们持续的结交，不会因死亡而取消，因为这位有位格的永生神一再把自己认同为『亚伯拉罕的神、以撒的神、雅各的神』（出三6；参可十二26；路廿37）。

无怪乎诗人十足把握地表达这个事实，人死后仍能享受与神的交通（诗十六10；四九15；七三24）。同样地，约伯在十四14认为，人与被砍下的树（伯十四7）一样享有相同的展望，能再次『发芽』。

## 应许的百姓： 摩西时期

虽然在族长时代和摩西时期之间有四百年的沉寂，但神学却仍绵延不绝。举例来说，出埃及记一7就用了十个匠心独运的字，为雅各家作了简短的回顾。这些字证明神实现了他的应许，雅各的后裔确实已经『生养众多』、『繁茂』，并且『极其强盛』。这是创世记一28和卅五11所应许之福的清楚写照。

不过，此时的后裔已不仅指一个家庭，乃指一群百姓，一个国家。这个时期有新的特点。他们对神恩典作为的经历，不再限于神为蒙拣选的个体所作个人性的干预。在这里，正如他们的宣告，神的作为要再一次为全民族所肯定：**『雅威将他的百姓从埃及拯救出来。』**虽然如此，还是要追溯到同一个安慰人的保证：『我必与你同在』，因为那就是神的名字和特性。他的名字是『我是』，也就是雅威（即『他是』），当人需要他，求告他时，他就是那位乐意满有动力和实效与人同在的神。

支配两个时代转换的，是这位立约的神对他的应许而有的信实之爱与可靠的恩典。他已经听见以色列人在埃及的哀声，人对他们的关切，并为他们所采取的行动，可归结为他『纪念』他与亚伯拉罕、以撒、雅各所立的约（出二24）。救他们的的神就是『你们祖宗的神』（三13）；『亚伯拉罕的神。以撒的神、雅各的神』（15-16节）。

在此之前，神向亚伯拉罕、以撒、雅各以 *EI Shaddai* 的特性和本质显现；但此刻他要以雅威自我显现（出六3），要拯救以色列，并引导他进入他曾应许赐给列祖的地（六8；卅三

1)。再一次，这一切属神的活动可以囊括在一个概念中：他『记念』他的约（六5）。

由此，出埃及记的作者把族长时期和出埃及时期作了直接的相连；对他而言，西乃之约在神学和历史上，都是亚伯拉罕应许的延续。他不但没有把埃及和西乃当作是前述应许的干扰，反而当作是必须的，而且是一个新的机会，足以表明神是以信实待他一再复述的应许。

## 我的儿子，我的长子

雅各的十二个儿子与约瑟的两个孩子不断繁衍，直到他们在埃及为奴期间成了大国。作了四百三十年的奴隶之后（出十二40），雅各的子孙已经受够了；他们呼求神的帮助。

帮助是从摩西这个人以及雅威的话与神迹式的干预而来的。摩西被任命为永生神新的发言人，他的第一个行动就是明确地命令法老：『以色列是我的长子……容我的儿子去』（出四22-23）。雅威的此刻要藉着他所行的被看成是『父亲』：他使以色列人形成一个国家；他抚育并引导这个国家。这就是为父之道。摩西对以色列人最后的演说中，就是这样跟他们说的：『他（雅威）岂不是你的父，将你买来的么？他是制造你、建立你的』（申卅二6）。

这节经文清楚用单数来代表整个以色列的共同体。旧约圣经提到个别的以色列人时，用的是复数（例如：『你们是雅威你们神的儿女』（申十四1））。但是个别的以色列人，严格来说也是一个『神的儿子』，因为他是选民中的一个成员。

在古代的近东，君王宣称他们是某位神明之于是相当普遍的，在埃及特别是这样。一般认为，法老是经由神明与皇后有了性关系之后生的——所以，以色列人很小心地避免任何有关神子身分的观念。但是，当神用『我的长子』这个称呼时，它所代表的不是一个心不在焉的绰号，或是一种诗意的恣纵，而

是与神的呼召和神拯救以色列人出埃及同为不可或缺的部份。

以色列人儿子的身分表达出一种关系：以色列是雅威的儿子，但在意义上不仅限于某个国家的**公民**，某个公会的**会员**，或是某个老师的**门生**。希伯来文的*ben*，『儿子』，在不同的上下文中确实可以看出这些意义。但是，这里所指的是一种家庭的关系：组成神家庭的百姓。以色列并非以收养的关系形成一家，或仅只是民族的、政治的、或社会的单位：而是由这个家庭的『父亲』上帝所形成、所拯救、所保护的一个家。

以色列既为真儿子，就必须在行动上效法他的父亲。凡父亲所是的，儿子应该热切的去达成（也就是『你们要圣洁、如同我是圣洁的』（利十九2）及其他各处）。就儿子的身分来说，他必须看重父亲的愿望，并且要藉着遵行父命表达他的敬意和谢忱。另一方面，作父亲的应该向儿子表示他与他亲切、忠实交往中的慈爱。

在另一方面，『长子』（*b<sup>e</sup>kor*）的头衔通常指的是所生的第一个儿子（例如，创廿五25），或是破开母腹（例如，出十三2）。转变的意义如此处所用，指的是『第一等』、『出类拔萃』。如此，这个头衔就授与接受者继承的特权与殊荣，以及特别的爱顾。

当另有一个儿子被指定为『长子』时，长子继承权就被取代。原本附在这个地位上的一切，此刻就在恩典中被迁移、栽植。被改名为以色列的雅各就是如此。在真正的出生别上，以扫是居首位的，然后才是雅各（创廿五25-26）；但是蒙神恩惠，并因着被称为他『长子』而感讶异的是雅各。同样的，以法莲是约瑟的第二个儿子，可是那利米把他当作是神的『长子』（耶卅一9）。

『我的儿子』和『我的长子』两词有其集体的含义与概念，但其重要性却不常为旧约的读者与神学家所察觉。『后裔』是一个集合名词，最先出现于创世记三15，被用来代表整

群与他认同的人，或指将要来临之终极性的代表人物。『我的儿子』和『我的长子』也有同样的双重功用。它们都是集合名词，用来代表或包括一位将要来的人物，以及许多已经相信他的人。

那么，当同样的词汇用在弥赛亚耶稣身上时，新约读者应该不会感到讶异。他也被人用当时已成为专门术语的词句来称呼。他也从埃及被救出，并赋予同样的家属称谓『我的儿子』（太15；参何十一1）。还有，他是神的『长子』，*prototokos*（罗八29；西一15，18，来一6；启一5）。而他与一切信徒所分享的头衔*prototokoi*，与全以色列在旧约中所分享的是一样的（来十二23）。整个新旧约都有词汇、身分与意义上的一贯性。这不是偶发事件，而是神有单一计划与合一子民的显著证据。

## 我的百姓，我的产业

以色列不仅是一个家或只是神的儿子；以色列也是个goy，一个『国度』（出十九6）。当雅威在烧着的荆棘中告诉摩西：『我在埃及的百姓所受的困苦，我已经看见了』（三7）时，这个事实首度彰显出来。摩西向法老宣告神的明确命令时，他一再重复这个称呼：『容我的百姓去』（出五1；七14；八1，20；九1；十3）。被称为『百姓』（*am*）这词的意思是，他们已经是具民族性的社会团体，有了充分的人数，也具有充分的和谐一致性，足以视为一个整体。然而，他们与雅威亲密相连，以致他称他们为『我的百姓』。

雅威对他百姓的信实，显明在多样的天灾、出埃及与旷野之旅等事件中。以色列要从法老的奴役下释放出来，使他们可以事奉雅威。然而，当埃及的君主坚定地拒绝屈从雅威的要求时，他的能力（出埃及记称之为『神的指头』（出八19）；

（参出卅一18；诗八3；路十一20））就与日俱增地向法老、他的百姓，以及他们的地土和财物释放出来。

但是，行这些事的目標絕不只是为了報復法老的頑梗而施予的懲罰。天災對於以色列和埃及，**都有**救贖性的目的，為的是要使法老相信雅威確曾說過話，並且必須敬畏他、順服他；以色列人沒有選擇的餘地，埃及人也是。

這位上帝是否盲目排外，並偏袒以色列人以致損害埃及人的經濟呢？不是這樣！經文強調，他所降的災禍對埃及人而言，也是一個福音性的訴求。引發每一件災難，為的是『好叫你們（埃及人）知道我是天下的雅威』（出八22）；『叫你知曉在普天下沒有像我的。』（出九14；參八10）『特要向你顯我的大能，並要使我的名傳遍天下』（九16）；並且要『叫你知曉全地都是屬雅威的……（好使你們）懼怕雅威神』（29—30節）。

埃及的神根本不是神。只有雅威是真神；他是普天下的神，並非只有在哈蘭或迦南等族長的土地上才是。務必要在全地上宣揚他的美名和大能，好叫地上的萬國『懼怕他』，也就是『相信他』。某些埃及人正是如此行。法老的某些僕人『懼怕雅威的話』（出九20），並按照摩西的吩咐去行。顯然這正是與以色列人一起出埃及之『混雜群眾』的**解說**（十二38）。它包括『認識』——也就是親身經歷——普天下之雅威神的外邦人。

縱然在逾越節的晚上完成了神迹性的拯救，許多埃及人還是無情地堅守他們魯莽的行徑，想與這位偉大無與倫比的上帝正面對抗。當以色列人要過紅海，埃及人窮追不舍的時候，神還是很有耐性地為他們預備恩典。雖然神從以色列人那里因着他大大勝過法老、車輛和馬兵（出十四18）而接受了頌贊與榮耀，埃及人還是必須『知道我是雅威』（十四4）。

這些事在以色列人身上的果效是難以抗拒的。當他們看到

神至终在无动于衷的埃及人身上所行的事迹之后，他们『就敬畏雅威，又信服他和他的仆人摩西』（出十四31）。他们一起唱着：

**雅威啊，你的右手  
施展能力，显出荣耀。  
雅威啊，你的右手  
摔碎仇敌。**

——出埃及记十五6

**雅威啊，众神之中谁能像你？  
谁能像你至圣至荣，  
可颂可畏，施行奇事？**

——出埃及记十五11

以色列人所得的一切自由，都是由于雅威为他百姓预备了信实的爱（*hesed*——出十五13）。其他的民族听见就战兢，可是神所买赎（*qanah*——十五16）的百姓却看见『雅威的救恩』（*yesuat YHWH*——十四13）。人的操纵很清楚地排除在外；完全是神的『拯救』（三8；六6）。他是以色列的『亲属赎主』（*kinsman-redeemer, goel*-六6），他以神迹和[伸出来的膀臂]带领他们，并称他们为『我的百姓』（7节）。

这个事件的含意在逾越节之礼中已加以说明了，此礼是以色列人在埃及的最后一夜所遵行的。这个礼仪将要年年举行，还要带着出埃及记十三14—16所提供认可的解释。对后代的解释必须如此说：『雅威就把埃及地所有头生的，无论是人是牲畜，都杀了。因此我把一切头生的公牲畜献给雅威为祭，但将头生的儿子都赎（*padah*）出来』（15节）。

于是，以色列人构成了『百姓』。事实上，当每一个家庭

开始预备逾越节的晚餐时，出埃及记十二3第一次称他们为『会众』（'edah）。亚伯拉罕成了多数；的确，此刻他已经成了大国，逾越节和出埃及这两项神伟大的拯救行动，强调了这个新应验的真实性。

最令人惊讶的是以色列人的地位，他们被看作是神的『拣选或珍爱的产业』（s<sup>e</sup>gullah—出十九5）。但使以色列人变得如此有价值的原因何在？到底这句话的意思是什么？

Moshe Greeriberg和C. Virolleaud都对这个特殊词汇的含意作了阐释。前者指出其亚甲文的对等字*sikiltum*，后者则注意到乌加列文*sglt*，把它翻成『财产』（propriete）。这个字的基本字根是*sakalu*，『保留某样东西或财产』。与不动产的意思正好相反。换句话说，神的segullah就是他可动的珍宝。于是，以色列的价值是从神向他发动的慈爱 and 情义来的。她成了他的财产。

稍后在申命记中，以色列除了被称为『珍爱的产业』之外，也被称为『圣洁的』（qados）。但这些经文总是与『子民』（'am——申七6；十四2；廿六18, 19；也有不与s<sup>e</sup>gullah合用的——十四21；廿八9）的概念连在一起；因此保留了相同的重点。以色列是神为了一个显著的目的而保留的独特珍宝：

除此之外，我们还有第四个新的词汇，用来表示以色列在一位拣选、呼召她的神面前的地位，不是个别的，而是集体的，它对于百姓与国家的身分地位提供了完整的意义。整个观念可以缩小成一个单一子句：『**我要以你们为我的百姓**』（出六7）。这个肯定句成了三段公式的第二部份：『我要作你们的神，你们要作我的子民。』现在只缺第三部份了：『我要住在你们中间。』这句话随时会出现。

但这位神是谁，谁能与他比拟（出十五11）？摩西和米利暗在红海蒙拯救的场合中，藉着一首歌宣布了答案，这首歌称颂神的伟大足无与伦比的。他救以色列出埃及（十五1-12），

不但表明将来他们进迦南时，必蒙神帮助（13-18节），更清楚表明他对人、对国家、对大自然都有毋庸置疑的主权：『雅威必作王，直到永永远远』（18节）。

要讨论神的名字和特性，很少有几处经文会比出埃及记六2-8更具关键性的。他以*El Shaddai*向族长们显现，而此刻他以雅威（*YHWH*）向摩西显现，两者的区别一直成为学术辩论与臆测的来源。当然，族长们并非不知『雅威』之名，因为它确实在创世记的记载中出现了一百多次。创世记六3所强调的是两个反身动词（niphāl reflexive），*wa'era*，（『我显现我自己』）和*nodati*（『我未曾使我自己被知道』）。还有，*El Shaddai*之前的希伯来文介系词 $b^e$ （『被』）也暗示着它同时是在雅威之前。

在此被称为表本质的*beth*这个介系词，要把它翻成「以」（*as*），则意思是『神以*El Shaddai*的特性（也就是以伴随此名的属性）向亚伯拉罕、以撒、雅各显现；但我未曾以我名雅威的特性，使我自己被他们知道。』于是，名字把所指之人的特性、特质、属性和本质都启示了出来。

如此分析出埃及记六3，可以在审查三13时得到肯定。神应许摩西，当他站在法老和百姓面前时，他要与他同在，摩西问道：『百姓若问我：「要领我们出埃及的这位神，名字叫什么？」我该说什么？』

正如Martin Buber和其他人所注意到的，疑问词『什么？』（*mah*）要与『谁？』（*mi*）作一个区分。后者仅问及一个人的头衔或称谓，然而*mah*，特别当它与『名字』这个字连起来用的时候，其所探求的是那个名字固有的特质。特性、权势与能力。

因此，答案来得很坦率。他的名字是『我是随侍随在的神』（出三14）。他的名并不是一种本体论的称谓，或是一种静态的存有概念（例如『我是我所是』）；而是一种有活力

的。主动**同在**的应许。神为族长们向大自然作超然的管制，藉此启示他自己。此时，摩西和雅威的儿子以色列，将要在每一天的经历中得知神的同在，这是他们前所未知的。稍后在申命记中，这一点将会发展成一个完整的名字神学。名字所代表的是神亲自的同在，而非仅仅经历他在大自然中同在的果效而已。

## 君尊的祭司

这惟独为神所拥有、所珍爱的产业，注定要成为由全会众所组成的尊贵祭司。以色列，万国中首生的，被赋予儿子的地位。他们就好像被鹰背负在翅膀上从埃及拯救出来，并且要代表他们自己和列国，成为事奉的人。出埃及记十九3-6宣告了这个中保的角色：

**你要这样告诉雅各家，  
晓谕以色列人说，  
我向埃及人所行的事，你们都看见了，  
且看见我，如鹰将你们背在翅膀上，  
带来归我；  
如今你们若实在听从我的话。  
遵守我的约，  
就要在万民中作我珍爱的产业，  
因为全地都是我的，  
是的，你们要归我作君尊的祭司，为圣洁的国度。（另译）**

全世界都属于雅威，但他却独授命给以色列。并已赋与他一个固特殊的使命。对于这段经文，没有人比Charles

A. Briggs掌握得更好：

**对于第二处弥赛亚的预言（创九27），我们有进一步的解明，那就是神住在闪的帐棚中，要变成神要以色列王国之君进行统治。**

**神的国是祭司的国度，是圣洁的子民。它不但对世上万国有主权，也有作祭司的神圣服事。圣洁，是因为以色列人是他们圣洁君王的臣民；身为祭司，他们要代表他，并要作他与列国的中间人。于是，亚伯拉罕之约的第三个特色就解开了。对亚伯拉罕而言，关键在于应许的后裔；对雅各而言，关键在于应许之地。同样的，在此刻，当以色列成了一个国家，将自己与埃及人分开，并与世上各国进入独立的国家关系之后，他们所要承担的对外关系，就成了关键，一方面是对神他们的王，另一方面是对列国。的确，第一要务就是发挥那个关系的积极面。这在我们的应许中已表达出来：承担君王与祭司的职份。他们是祭司的国度，国度与祭司职融合在和谐的概念中，即君尊的祭司或祭司之君。**

Briggs注意到『祭司的国度』（*memleket koh<sup>a</sup>nim*）这个片语，与其说它是属格的一个构成关系，还不如说是一个复合名词。事实上，两词极其和谐地紧密相连，以致以色列即将成为祭司之君和君尊的祭司。国中的每一个人都必须被看作是一个整体，因为每一个人都被算在儿子的名份中。

近来，William Moran令人折服地主张，『祭司的国度』并非『圣洁的国民』的同义词，而是分离的实体。再者，*mamle-ket*有时指的是『国王』（王上十八10；赛六十11-12；耶廿七7-8；哈二22），特别是出埃及记十九章这样的散文体经文中。

对Moran而言，这段经文的文体是非常个人性的。第3节是以『向以色列人』 (*lib<sup>e</sup>ne yisrael*) 开始的，第6节也以『向以色列人』 (*el b<sup>e</sup>ne yisrael*) 作结束。在第4-6节这一段向百姓宣讲的信息中，第一句和最后一句都以加强的『你们』 (*'attem*) 引进。还有多处重复提到人，强调了出埃及记十九3-6之约是一个极个人性的宣讲：『你们』 (*etkem*, 两次)，『归我』 (*Ii*, 三次)，以及『虽一切都属我』的头韵 (*ki li kol. K-L-K-L*)。

这个国家是神个人的产业，*s<sup>e</sup>gullah*，所赋予他的独特本质和特殊的地位，都包含在普世的祭司职中。他们要成为神向地上万国施恩的中保，甚至就像在亚伯拉罕里『地上的万国要蒙福』一样。

百姓何其不幸，他们竟拒绝成为国家祭司的特权，反而喜欢让摩西亚伦作他们的代表（出十九16-25；廿18-21）。因此，神原先的计划受到耽延（并非废弃或一败涂地），一直到新约时代，所有信徒皆为祭司的主张，才再一次宣告出来（彼前二9；启一6；五10）。虽然如此，以色列身为中介者的角色并没有废去，他们蒙神拣选，为要供应万国的需要。

雅威显现时雷轰般的声音与如同闪电般的同在，在自然界造成了难以扼止的地震，百姓在其中敏锐地察觉到他同在的庄严与神圣。因此，他们求摩西代表他们去挨近神，为他们接受神所传达的旨意。摩西就这样成了代表百姓的第一位利未人。后来，摩西藉着神的权柄，将亚伦和他的儿子分别为圣，使他们在祭坛上供职（出廿八1）。其他与圣所和献祭仪式有关的工作，就给了整个利未支派的人，因为他们在金牛犊事件中证明了他们的忠心（出卅二25-29）。

尽管如此，整个情景在人类编年史中仍是前所未有的事件。谈到最初与神在西乃山的相会，摩西在申命记四32-37问百姓说：

**曾有何民听见神在火中说话的声音，像你听见，还能存活呢？……**

**他从天上使你听见他的声音……又在地上使你看见他的烈火……因为他爱（你）。**

但如今，神的声音已经为摩西听见：为以色列作中保的工作此时也必须由祭司（亚伦与他的儿子）和利未人来执行。利未人供祭司职的替代性，甚至在民数记三12—13作了更生动的描绘。以色列各家每一个头生的孩子，都有一个利未人献给神，代替那位应死的头生的儿子。原来合乎逻辑的结果是，凡头生的都要杀了献祭，好表明雅威对全地的所有权。神却没有如此行，反而藉着男人和女人的长子之例，终止了那样的推论。在此例中，神乐于提供利未人来替代。同样的，大祭司代表了所有的百姓，当他进入圣所的时候，他把刻有以色列所有支派之名的胸牌佩在身上（出廿八29）。

这祭司的职任是以『永远的定例』赐给亚伦的（出廿九9），后来向非尼哈再一次予以更新（民廿五13）。这里要特别注意，得以永远确保的是那个职任，**祭司职**，而不是特殊的个人或家庭。因此，后来当这个职位从非尼哈的子孙暂时转给以他玛家系时，祭司职并未废除。结论还是一样：应许永远长存，但能否享有福份则决定于个人的属灵光景。

## 圣洁的国度

出埃及记十九6还给了以色列另一个头衔。他们要成为一个国家，但不是像一般不认识神的国家那样。以色列要成为圣洁的国度。但这个应许必须与百姓对于神显现的反应与准备相连。根据出埃及记廿20，这样的要求乃是一种『试验』。

**不要惧怕：因为神降临是要试验你们，  
叫你们时常敬畏他，不至犯罪。**

此约是否代表一种巧妙的转变，从族长们的应许之约转变成『顺服是蒙福之绝对条件』的条件之约？百姓曾许诺：『凡雅威所说的，我们都要遵行』（出十九8；廿四3，7），神是否对他们的反应感到不悦？能否把这种说法解释成是一种『走下坡』或『错误』，等于是『拒绝神向他们施恩』？『若』的陈述（出十九5；利廿六3ff.；申十一13ff.；廿八1）与『雅威你们神所吩咐你们行的，你们都要去行，使（*I<sup>e</sup>ma an*）你们可以存活且（*w<sup>e</sup>*）得福，并使（*w<sup>e</sup>*）你们的日子，在所要承受的地上，得以长久』（申五33）的命令两者有怎样的关系？

这些问题所隐含的对比，对经文而言是过于尖锐的。如果说，应该把此约当中所谓的义务性，当作是与立约之神建立关系的新基础，那么应该也有可能显示，同样的逻辑也可以应用在族长神学篇章中所提及的条件式陈述。

『若』无可否认是条件式的。却又是什么事的条件呢？在这段经文中，它是以色列在地上万族中享有独特地位的条件。简言之，它可能会限制、妨碍、或否定以色列成圣的经验，使她不能服事他人；但却很难影响她在古老应许中所蒙的拣选与拯救，或现在与未来的继承权。她必须听从神的话，遵守他的约，**不是**『为了』（*I<sup>e</sup>ma'an*——目的子句）存活与得福，而是「带出结果」（*I<sup>e</sup>ma'an*——结果子句），她必要经历真实的生活并得福（申五33）。

以色列要分别为圣；她要分别出来，成为地上独特的子民。蒙神拣选或被称为子民的，此时既已形成一个国度，圣洁就不是可有可无的了。以色列必须是圣洁的，因她的神雅威是圣洁的（利廿6；廿一31-33）。既是这样，他们就不能再分别

出来归给其他的任何物或人（廿七26），或与神产生敌对的关系（十八2-5）。

永远活着或是活在应许的利益中，此时并没有受新的顺服条例所限定。当利未记十八5说：『遵行，就必因此活着』，也未作如此的限定。Andrew A. Bonar错解了这节经文：

**但是在这里，我们若像多数人所认为的，把「在其中存活」这个字「原文照抄」的意思当作是「从其中获得永远的生命」，于是因着神的律法极其卓越，这些律法每一部份的特殊精微细节亦如此，那么这段经文的范围乃指，若有人不断地完全地遵守这些律法，对他而言，遵行本身就是永远的生命。罗十5和加三12的引述似乎决定了这就是此节经文正确且唯一的意义（黑体字是他的）。**

这样的观点忽略了下列数点：

1. 利未记十八章是以『我是雅威你们的神』这个神学背景为起点和结尾的（2，20）。所以，遵行律法在这里成了以色列成圣的证据，而且有力地证明雅威确实早已经是她的神了。
2. 以色列乐于行使的特权，并非效法四围异教徒的风俗，乃是藉着遵行神的律法，去彰显已在信心中发动的生命。
3. 以色列要去作的『那些事情』，乃是雅威的律例和审判，这些与埃及人和迦南人的风俗习惯呈现强烈的对比。
4. 与利未记十八5相同的重点，稍后也由摩西在申命记十六20，并由以西结在结廿11所叙述。G. A. Cooke简捷

地对此作了扼要的说明：

古代人的思想深深认为，外在行动显示内在状态。而现代人的思想却直接指向内在状态。

Patrick Fairbairn的想法也是一样：

**显然摩西和以西结对于所谈的生命，不论所包含的是多么高尚与美好，都不认为是要藉着遵行天上法令而「获得」；因为就此含意而言，生命早已是他们的了……他们活在其中，就已在遵行这些事；因为生命包含了必然会有有的实践与滋养，并享有立约而得的多重特权与祝福。谈到〔新约〕福音的法则与条例也一样：只有当一个人所行与此相符，他才有可能过一种更高的信心生活；虽然他只要藉着信靠基督这简单的动作就可以得到生命，但除非他与福音的教训和要求相连结，否则他还是无法去实践、持守、和享受的。**

5. 『遵行』律法的方法之一，乃是承认自己生活上的不完全，并因而为了赎自己的罪而献祭。因此，利未记十八5并不是提供永生的假想，把它当作是完全遵行律法的一种酬劳。律法本身就假定会有人违背律法，并为他们提供了完备的献祭体系，而这就是律法之约的一部份！

6. 还有，当百姓在出埃及记十九5说：『凡雅威所说的，我们都要遵行』时，并非出于『轻率』。相反的，雅威在申命记五28-29以炽热的赞语说：『惟愿他们存这样的心，敬畏我，常遵守我的一切诫命』（参十八18）。

请特别注意，**即使**是西乃之约，也都是发自雅威的慈爱、怜悯与恩惠（申四37；七7-9；十15；及其他）。当以色列违反神的律法，她并没有丧失应许的继承权和传递此应许给子孙的确实性，族长们或后来大卫的皇室后代也是如此。纵然以色列卷入金牛犊事件，仍没有终止神的信实（出卅二章）。有人宣称，出埃及时他们已经历神拯救之恩，而且也经历过一个真理，即雅威上帝是『有怜悯、有恩典、不轻易发怒，并有丰盛的慈爱和诚实』（出卅四6）。对这些人而言，前面的例子只是使得顺服的必要性更加显著而已。

## 神的律法

这段期间一直重复出现的公式是『我是雅威』，或『我是雅威你的神』（利十八5，30；十九2，4，10，12，14，16，18，25，28，30，31，32，34，37；廿7，8，24，26，随处可见）。这是神对以色列任何要求或所有要求的基础。她的主是雅威，也就是以积极行动表明其同在的神。尤有甚者，他是圣洁的；因此，以色列若要与不能容忍罪恶的那一位享有持续的团契，她在善恶的事上就别无选择。

这个年轻的国家刚从数百年的束缚中得释放，开始享有自由的特权与责任，为了帮助她，神赐下他的律法。这个单一的律法包括三个层面（或部份）：道德律法、民事律法，和礼仪律法。

### 道德律法

神在道德方面的要求有两方面的背景：『我是雅威你的神』，以及『我曾将你从埃及地为奴之家领出来』（出廿2）。

因此，决定对错善恶的道德衡量标准，就落在以色列的神雅威坚定无瑕疵的圣洁特性上。他的本质、属性、特性与特质，为一切的伦理抉择提供了准绳。但是以同样的理由言之，还有一个恩典的环境——神救他们出埃及无条件的爱。以色列不需要为了从埃及得释放而遵行律法。相反的，因着她极为戏剧性地得蒙救赎，应尽的义务就不那么容易让以色列给拒绝了。

若还有人怀疑恩典是律法的前景，就请他仔细考虑下列事件的先后顺序：出埃及；往西方的旅程；漂流期间神对以色列所施的恩惠；以及拜金牛犊之人犯拜偶像和奸淫罪时，神对他们的赦免。

道德律法主要出现在十诫中（出廿2-7；申五6-1），其形式都压倒性的是消极的。但是，这跟该律法的语调和目的无关。用几个字来表达信徒的限制的确比较简单，因为他的自由极其广大。况且，一切道德行为无论如何都是双面的——所有的道德行动都是否定相反的行为模式，而采取其正面。用负面或正面叙述该律法皆无关紧要。再者，当恶行遭到禁止时，譬如说谋杀，人若仅仅禁戒以暴力攫夺其同侪之命，则律法并没有完全被人履行。而只有当男人和女人竭尽一己之力去帮助邻舍的生活才算是『遵行』了。人既是按神的形像而造，人类生命就被看作是有价值的。因此，生命是以神的特性为基础的。所以，人类生命必须受到保全和提升——缺一不可！没有人能拒绝其中任何一项，也就是，拒绝保全或拒绝改善邻舍的生命。在道德领域上，消极被动绝不表示实践了律法；它只相等一种死寂状态。对以色列的要求，是远超过仅仅避免不作所禁止的事。

然而，十诫还是包含了三个正面的陈述：『我是雅威你的神』出廿2）；『记念安息日』（8节）；以及『当孝敬父母』（12节）。这三个陈述皆具备非限定动词的形式，以致其他七个负面的陈述就变得比较次要。这三个正面的命令引入了人类

责任的三个范围：

1. 人与神的关系（出廿2-7）
2. 人与敬拜的关系（出8-11）
3. 人与社会的关系（出12-17）

在第一个责任范围中，人被告知要爱神，对他的位格和工作要表达出合宜的内在与外在的崇敬态度；第二个范围宣告神对人类的时间有主权；第三个则说明生命、婚姻、财产、真理和内在欲望的神圣性。

## 礼仪律法

在这对人类要求甚高的同一部律法中，若有人达不到标准，它还同时提供了一套精心设计的献祭制度。但这只是属于礼仪律法之三股绳子中的一股。我们必须注意会幕和神『住在会幕』的神学（见稍后对此点之详述），以及不洁与洁净的神学。

从后者的前项开始，必须坚持的是，在作者的头脑里，『不洁』不等于肮脏的或是禁止的。这段圣经的教导，并不是说洁净差不多等于敬虔。这些可能都不错，都很好，但经文所用的字却是洁净。

简言之，洁净的意思是敬拜者**有资格**迎见雅威；『不洁净』则表示他不具备来到主面前的必要资格。此教义与圣洁的教训紧密并排：『你们要圣洁』一再重复地推动着经文，因为『我雅威你们的神是圣洁的。』同样的，圣洁的积极面乃是**完整**：将生命全然献给神，且分别出来为他所用。

日常生活中的许多动作，都会使一个人不洁净。其中有些常是难以避免的——例如，看顾死去的人或生产——但却会使

人成为不洁。摩西没有把这个字当作一成不变的法则，来教导保健法或卫生标准，反而以此把存在的『相异性』和不同于人的神的道德规范，放置在敬拜者的心思意念中。

神岂不是告诉摩西，把他的鞋子从脚上脱下来，因他所站之地是圣地？为何如此？摩西的内心态度岂不是已有充分的准备与神作正式的会面？显然没有！彻底预备好敬拜也会影响到的外在的举动，因其涉及全人，而非仅止于他的心。既然强调的是悔改与敞开的心，所以当人要预备迎见神时，他还是必须带着全盘的观点。他与一般人确有天壤之别。

但是，违反律法者并非无药可救。与神相交的条件惟在于对他自己和他的应许有信心；若因罪而遭破坏，就要藉神的赦免来矫正，其根基就是神所定的补赎。其原则是『活物的生命是在血中，我把这血赐给你们，可以在坛上为你们的生命赎罪』（利十七11）。应付罪的方法，于此就由神自己在献祭制度中提供了。

并非所有的祭都是针对神与人之间相交破裂的问题。有的像平安祭（或说是相交祭），是在丰年中彼此在神面前分享他的礼物。但其他的，像燔祭、赎罪祭，或赎愆祭，则是特别为了因罪的破坏所造成的裂缝而预备的。

赦免并不是（也不可能是）廉价的，正如在人与人之间，若不要饶怒的实际性成为陈腔滥调的话，是需要有人付上代价的。相同的，神的赦免也有同样的需要。而所要付的代价则包装在代赎（希伯来文字根为 *kpr*）神学之中。

以 *kpr* 为基本字根的希伯来文就有四个：『狮子』、『村庄』、『填隙』、或像挪亚方舟中以松香漆船，以及『藉替代物赎回』等。此处最令我们感兴趣的是 *kpr* 的第四个字根 *kipper*。

有人主张第四个字与第三个字『填隙』有关，也与意思是『遮盖』的近东同语根文字有关，但是希伯来文的用法并不一

样。其名词形式清楚显示，所指的总是某一种类的替代物（例如：出廿一30；卅12，民卅五31-32；诗四九8；赛四三3-4）。因此，这个出自名词的动词，同样意味着『藉替代物拯救或赎回某人』之意。人因着向神犯罪，就欠神一条生命，如同因违约而被神没收其生命一般；但是神暂时提供动物的生命作为替代物，直等到后来这位神人舍了他的命，作为唯一合宜与最终的替代物。

在以色列中，能藉此制度赎多少罪呢？一切软弱或轻率所犯的罪皆可蒙代赎，不管是有意或无意所犯的。利未记特别确定赎愆祭是为说谎、窃盗、欺诈、起假誓或放荡等罪所预备的（利六1-7）。而在赎罪日（*Yom Kippur*），『所有』真正悔改（『刻苦己心』）（利十六16, 21, 29, 31）的『所有』以色列人的『所有』罪，都要得到赦免。确实，在利未记的献祭指示中，持续出现的句子是一个保证：『他必蒙赦免』（利一4；四20, 26, 31, 35；五10, 16, 十六20-22）。因此，有人区别故意的罪，也就是『旁若无人所犯的罪』，和无意的罪，也就是如一般的解释，对律法的规定无知而犯的罪，这古老的分法是错误的，而且没有根据。无意所犯的罪（*bis'gagah*）或是更好的说法，『误犯的』罪，已牵涉了发自软弱的血肉之躯的一切罪。然而，民数记十五27-36的罪，『擅敢』（*b' yad ramah*）犯的罪，很清楚的是指违背神和他的话。民数记十五30-31作了如此的解释：『他亵渎了雅威……因他藐视雅威的言语。』这就是新约所称亵渎圣灵的罪，或不可宽恕的罪。此乃以高举、紧握的拳头悖逆神，向神变节：大逆不道！但这不能与谋杀、奸淫或类似等罪并列。悖逆或亵渎神可严重得多了。说得更恰当些，它是在攻击神自己。

若所有的罪，除了违抗不可宽恕的罪外，皆可赦免。那么，献祭扮演的是怎样的角色？它又有多少功效呢？主观言之，它们是最有效的。罪人确实可以领受完全的释放。他的罪得赦，

乃基于信实之神的话和神所认可的替代物。当然，赎罪的功效确实也决定于罪人的内心状态（利十六29, 31；以及后来的诗五十10-13；箴廿一27；赛一11-14；耶六20；七21；何五6；六6；摩五25；弥六6-7）。藉着刑罚和记念他的罪，他的确得到了释放。在赎罪日，有代表同一举动之两个部份的两只山羊——杀一只山羊作为替代物使罪得赦，而把另外一只山羊带走（'az —『山羊』——'azal——『带走』——利十六26），藉此描绘出一个事实，就是那些罪已被忘记，神不再记念它们，不再向以色列人追究。

虽然如此，人的罪在客观上并没有得到解决。公牛或山羊的血，从来不能带走或除去罪，旧约也没有说它能（来十4）。这些是替代的动物，不是人；由是，它们只能当作是尚未来临之真献祭的表征。因此，在当时是以神宣告的话语为根基，对于旧约的罪有所『宽容』（*parensis*——罗三25），直等到后来他要提供他自己最终的替代品，一个真正的人，未曾犯过罪的一位。

## 民事律法

就神学而论，这个层面的神的律法，不过是道德律法在群体生活中特选部份的应用而已，特别是在当时有可能产生紧张情况之所在。审判官与统治者是否有真正的公平与圣洁，是由十诫的要求来衡量的。因此，民事律法是在各样案件或处境中说明其惯例的，所面对的是摩西时代中领导的问题。

## 会幕的神

在以色列这个新兴国家的经验中，唯一最重要的事实乃是，神已经『支搭会幕』（*sakan*），或『住』在他们中间。没

有一处经文比出埃及记廿九43-46对此叙述得更清楚，其有关会幕的宣告如下：

**我要在门口那里与以色列人相会，会幕就要因我的荣耀成为圣。我要使会幕和坛成圣……我要住（『支搭会幕』在以色列人中间，作他们的神。他们必知道我是雅威他们的神，是将他们从埃及地领出来的，为要住在他们中间：我是雅威他们的神。**

至此三步曲完成了。一再重复出现的应许公式之一如下：

**我要作你们（他们）的神；  
你们（他们）要作我的子民，  
我要住在你们（他们）中间。**

就在第一次这样的宣告中，把神的同住与会幕作了连结。事实上，神的帐幕——圣所的名字之一就是 *miskan*——很清楚的与 *sakan*，『搭帐幕，住在，建会幕』这个动词有关。通常希伯来文说到永久的居住时，比较喜欢用 *yasab*，『坐、住』，不论何时说到雅威住在天上时也是如此。但正如 Frank Cross 所指出有一点是不变的，当经文指出雅威在地上，或是在会幕以及后来在圣殿中与人同在时，所用的动词都是 *sakan*。因此，像 Cross 所建议的，这两个动词把神的超越（*yasab* 与临在作了一个对照。就会幕而论，那是他暂时居住的所在。一个新的『亲近性』的意识以及神积极主动的同在，将是属于以色列人的。

如此区别的唯一例外，可以在 *yasab* 及其引申字用来表达某个事实中找到，即表达神的『登基』，或说是坐在王位上，特别是当这个动词用在与会幕正中央的陈列物有关时：『他坐在

基路伯之上』（撒上四4；撒下六2；代上十三6；诗九九1；赛卅七16）。神的约柜带着施恩座或赎罪座，有二基路伯张翅其上，这在所有表达神就近其子民的词句中是最直接的。出埃及记廿五22注释如下：

**我要在那里与你相会，在施恩座之上，从法柜之上的二基路伯之间，我要和你说我所要吩咐你传给以色列人的一切事。**

会幕神学是在出埃及记廿五8的目的陈述中形成的：『造一个会幕，使我可以住（*sakan*）在他们中间。』但是，代赎神学与神同在神学的重要特征乃是神的约柜。

在摩西的时代中，雅威的同在极其重要且意义非凡，以致还有四种语形是用来说明它的：即雅威的『面』、『显现』、或『同在』（*panim*）：他的『荣耀』（*kabod*）；『雅威的使者』（*malak YHWH*）；以及他的『名』（*sem*）。把大部份神同在主题连在一起的经文是出埃及记卅三章。摩西在那里求神向他显出他的『荣耀』（18节），好叫他可以确定神的『面』，也就是『同在』（14-15节）确实行在他前面。神使他一切的『恩慈』在摩西面前经过，藉此同意他的请求，神并且在摩西面前宣告雅威的『名』（19节）。当他『在磐石穴中』等候时，神用他的『手』保护他，神同在的光彩（荣耀）从他面前经过，当摩西见其『馀波』（『我的背』，*ahoray*），神同在的实际性就得到了证实（21-23节）。

说到将要陪伴以色列人的使者，其应许一样清楚。出埃及记廿三20-21宣告说：

**看哪，我差使者在你的前面，在路上保护你，领你到我所预备的地方去。注意他，听从他的话。不可惹他，因为**

**他必不赦免你们的过犯，因为我的名在他里面。**

这与出埃及记卅二34所提，『我的使者必行在你前面』正是同一位。若神的名——也就是特性、本质、或属性——『**在他里面**』，那岂不就是未成肉身之道建会幕在他们中间吗？的确，神是与以色列人同在，且要赐她『安息』（出卅三14）。针对这样的一个应许，神签了他自己的名，与出埃及记廿九46一样：『我是雅威。』

那个时代的神学环绕三个主要概念而旋转：**救赎**（从埃及地）、**道德**和**敬拜**。正如Bernard Ramm所言：

**蒙救赎的人是为道德而蒙召；而有道德的人则蒙召来敬拜。蒙救赎的人在他道德生活的品质中表明他的悔改；而在敬拜中表明他的感激。**

---

## 应许的领土： 王国前时期

申命记的精神与神学已超越了摩西时期终了的限制，甚至超越了单卷著作人内容。申命记引介了多数（若不是全部的话）先前的或早期的先知：约书亚、诸士师、撒母耳、列王。第四章曾提及之Martin Noth的专论，把申命记到列王纪下的第一手著作，其所尝试的是写下从摩西到被掳时期的以色列史，并从有利的神学观点加以解释。这种说法是本世纪对旧约研究最具洞见的贡献。至于约书亚记到列王纪下大部分的作品是否出于同一位作者，是否在主前721年撒玛利亚沦亡，以及主前586年耶路撒冷沦亡之后写的，则是另外一回事。但是，论到这些书中基本的神学动机和普遍可见的预言式语调，则是无庸置疑的。

申命记与约书亚记到列王纪下诸卷之间的密切关系随处可见，学者们也乐于称后者为申命记史学家。两者有诸多雷同之处，最显著的要算是Moshe Weinfeld曾详加表列的申命记语法。

除了语文与风格的影响之外，申命记还提供了基本的神学传统。Gordon Wenham认为，申命记与约书亚记在神学上是由五个中心思想连结在一起的：（1）征服的圣战；（2）分地；（3）全以色列的统一；（4）约书亚为摩西的继承人；（5）圣约。五个主题皆出现在约书亚记第一章：圣战（2，5，9，11，14节）；土地（3-4，15节）；以色列的统一（12-16节）；约

书亚的角色（1-2， 5， 17节）；以及圣约（3， 7-8， 13， 17-18节）。

然而，不仅止于此。在这些书卷中，亚伯拉罕——大卫之约将会与西乃——摩西之约相连。举例而言，大卫和他的继承人都承认，他们有责任遵行『摩西的律法』，谨守其中神的律例、诫命和典章，好叫他们在一切所行的事上亨通，得以坚固（王上二1-4；九4-5）。事实上，所罗门经常提起神远在出埃及记所成就的工作，以及神对那个时代所应许要赐予的土地（王上八16， 20， 34， 36， 53）。

使族长和摩西时期之传统与约书亚——列王纪下之早期先知相连的最直接关键点，在于持续提及的**地**，这地是雅威将要选为（或是已经拣选）要作为他名的居所。与此概念紧密相连的是『安息』、『继承』等主题，这些是当以色列进入该地之后要得到的。这两个重点以两个最有力的神学主题出现在王国时期前。

然而，早期先知的的神学非仅止于申命记主题之汇集而已。正如Dennis J. McCarthy所指出，对这些早期先知著作而言（有人称之为约书亚——士师——撒母耳——列王等申命式历史），有三个循序渐进的陈述，支配了从出埃及到被掳时期的历史与神学：申命记卅一章、约书亚记廿三章，以及撒母记下第七章。这三段经文出现于以色列史中，三次情绪最激荡的时刻：摩西的遗言（申卅一），约书亚最后的演说（书廿三），以及当大卫想要为神建殿时，神对大卫不期然的宣告（撒下七）。在以色列历史和神学最重要的时刻，这些关键性的陈述在神的发言人口中，强调了它的预言性。然而，还有六处经文跟在这三个循序渐进的陈述之后，它们或是位置适中的演说，出自当时历史舞台上的主角（书一：11-15；撒上十二；王上八14-61），或是作者自己对于时代的评价与总结（书十二；士二11-23；王下十七7-23）。并实上，三个循序经文各有两处经文

与之配合。其模式如下：

### **一、申命记卅一章**

#### **1. 约书亚记一章**

#### **2. 约书亚记十二章**

### **二、约书亚记廿三章**

#### **1. 士师记二11-23**

#### **2. 撒母耳记上十二章**

### **三、撒母耳记下七章**

#### **1. 列王纪上八章**

#### **2. 列王纪下十七章**

虽然这个结构可以帮助我们，了解早期先知著作中（约书亚记——列王纪下）全面的神学梗概，但它还是无法为以色列从出埃及到被掳时期的历史，塑造整个神学的演变——太多东西会被遗漏，例如智慧神学以及后期先知。此处所采用的结构并不损害族长前时期、族长时期或摩西时期已发现的主体。以色列最伟大的两位领袖，摩西和约书亚的遗言中，其主题集中于随时要应验的古老预言上：地土、安息，和雅威拣选的地方（申卅一2-3, 5, 7, 11, 20, 23, 书廿三1, 4, 5, 13, 15）。这三个特征支配了摩西时期到王国前时期的转变。

## **承受之地**

申命记的作者把誓言重复了69次说，有一天以色列将会『得』和『承受』所应许之地。偶而，他还会很清楚地把这个誓言与亚伯拉罕、以撒、雅各所接受的话连在一起（申一8；六10, 18；七8；卅四4）。因此，以色列被迫把随后约书亚领导征服迦南的行动，与神的应许相连结，而非与任何民族优越感

相连。

迦南地和以色列民都被称为『雅威的产业 (*nah<sup>a</sup>lah*)』(撒上廿六19; 撒下廿一3; 王上八36) 或他的『地业』 (*<sup>a</sup>huz-zah*, 书廿二19; *y<sup>e</sup>russah*; 代下廿11)。自从出埃及记十九5称以色列为雅威『珍贵的产业』 (*S<sup>e</sup>gullah*) 之后, 他们就成了地上万民中『珍贵的百姓』(申七6; 十四2: 廿六18) 和『继承的百姓』 (*'am nah<sup>a</sup>lah*, 申九26, 29; 卅二8-9; 王上八51, 53; 王下廿一14)。因此, 以色列成了应许的百姓, 迦南地成了应许之地。

『地』在申命记成了注意的焦点。在大约25处经文中, 『地』一再重复地被称为雅威的礼物(申一20, 25; 二29; 20; 四40; 五16; 及其他)。这礼物与应许赐给[列祖]的是同一块地(申一8, 35; 六10, 18, 23; 七13; 八1; 九5; 十11; 十一9, 21; 十九8; 廿六3, 15; 廿八11; 卅20; 卅一7, 20-21, 23, 卅四4)。为什么 von Rad 要混淆这件事, 并说, 既然地属于雅威, 『很显然这个观念与早先应许给族长们的地是截然不同的』, 这真是难以理解。他的推论与经文率直的宣告不相符。当然, 雅威是这地真正拥有者的事实, 并不代表这是带着迦南宗教特征的混合主义。纵然巴力可能在迦南异教中被视为该地的主, 是一切福份的赐予者, 雅威仍为全地的主——套用 von Rad 的绝妙好辞来说, 他具创造之能的话语已经解决了这个问题。因此, 有关地业的承受并没有两种观点。它只可能是以色列的, 因为它原先是雅威之地, 他要给谁, 要给多久, 全凭他的意思。申命记不就是描述约旦河东某些早期居民开始的吗? 以米人、何利人、散送冥人被雅威除灭, 剥夺了所有权(申二9, 12, 21), 神把他们的地赐给了摩押人、以东人和亚扪人, 正如以色列人同样从他手中接受了迦南地。他们与以色列的比较就在这节经文中: 『就如以色列在耶和华赐给他为业之地所行的一样』(申二12)。

大家都同意，利未记廿五23确实是说：『地是我的（雅威说）；你们在我面前是客旅，是寄居的。』这样，与族长们要得地的应许是否有冲突呢？以色列从未在其历史中完全彻底的按我们对拥有这字的了解拥有这地；雅威一直是把地赐给她做采邑，只要事奉他，她就可以在其中耕种、生活。但这地，如同整个地球一样，皆属雅威——地里的丰富和生活在其中的人也是一样。这就是一再重复之天灾中教导法老的功课（『叫你知全地都是属雅威的』（出九29）），教导约伯的（『天下万物都是我的』（四一11）），以及后来在诗篇廿四1，和大卫之约的伟大注释中，诗篇八九11，教导他们的功课。

Von Rad同时极为关心一个事实，他认为『产业』（*nah<sup>a</sup>lah*）这个字一直被用来指各支派之地，六经中没有一处把全部的地称为雅威的『产业』。但确实有把它用来称全地的例子。J Hermann注意到约书亚的职责，就是率领以色列人取得全地作为『产业』；或以动词形式表达，去『承受为业』（申一38；三28；卅一7；书一6——*nahal*动词的使役式）。当然，到目前为止重点仍放在各支派上。它们必须致力完成各别责任，好领受他们的『分』（*hebel*一书十七5，14；十九9），『部份』（*heleq*——申十9；十二21；十四27；十八1；书十八5，7，9；十九9），或『斗』（*goral*一书十四2；十五11；十六1；十七1；十八11；十九1，10，17，24，32，40，51）。

在此之前，族长们得到的只是地的一小部份——埋葬之地——乍为将来应验的保证。因此真正说来，迦南是『他们寄居之地』（创十七8；廿八4；卅六7；卅七1；四七1；出六4）。族长们得到的主要是应许，而非整个的实体。

地是礼物，但以色列必须去『得』（*yaras*）它；因此接受礼物包括一个相等的行动——军事行动。如Miller所指出，这两个观念在一句话中并列：『雅威赐给你们去得之地』（申三19；五31；十二1；十五4；十九2，14；廿五19）。神的主权与

人的责任是相辅相成的观念，二者并非互相矛盾。神所赐的只能称为『美地』（申一25，35；三25；四21-22；六18；八7，10；九6；十一17），正如他称许自己的创造之工一样。那地是『流奶与蜜之地』（申十一9；廿六9，15，廿七3；卅一20）。从各方面来说，应许的产业都是令人高兴的礼物——为雅威所拥有，租给以色列人作为他应许之言的部份应验。以色列人要在这一地蒙福（申十五4；廿三20；廿八8；卅16），但特别强调地上的福份（廿八8）。因此，神的『赐福』再一次成为使早期与王国前时期神学相连的概念。

## 安息之地

应许的渐进启示中增加了一项新的条款，即以色列人要『安息』。此安息极其特殊，以致雅威要称之为**他的安息**（诗九五11；赛六六1）。应许主题中就是这一点，为民数记末了和大卫时代之间提供了一个连结点：这个时期相对的首尾两处经文，分别是申命记十二9-10和撒母耳记下七1，11。

在族长的应许中，未曾把『安息』（*m<sup>n</sup>nuhah*）当作是神将来要赐给族长或以色列人的应许之一。可是，当它第一次出现在申命记十二9时，可以推测可能百姓已经对它耳熟能详了；

**因为你们还没有到耶和華你神所賜你的安息地  
（*menuhah*），所给你的产业（*nahalah*）。**

然而，必须注意的是，早在出埃及记卅三14，当摩西领以色列人出埃及时，他已经应许『安息』（*nuah*）。后来在申命记三20，摩西再一次应许，当他的同胞得到迦南地后，『安息』（*nuah*）将即刻临到他们。这两个字都与申命记十二9所用的辞汇同语根。的确，希伯来文 *nuah*（安息）这个字根，为大

半的字提供了安息的概念。当这个字根的使役式后面跟着介系词 *I<sup>e</sup>*（给、为），再加上一个人或一个团体时，通常就把它当作专门术语。因此，在大约20处的 *heniah I<sup>e</sup>* 的例子中，它分别是雅威允准要赐之地（出卅三14；申三20；书一13、15；廿二4；代下十四5）；从敌人环绕中得安息和喘息（申十二10；廿五19；书廿一44；廿三1；撒下七1, 11；王上五18〔五4〕；代上廿二9, 18；廿三25；代下十四6；十五15；廿30；卅二22）；或指忧伤与劳苦在将来得以终止（赛十四3；廿八12）。

名词 *m<sup>f</sup>nuhah*，『安息之地』或『安息』，也是专门术语。在雅各对以萨迦的祝福中，赐给他的那块地称为『安息之地』（创四九15）。到此为止这个用法还没有专门化。但是在后来的经文中，像是申命记十二9；列王纪上八56；历代志上廿二9；以赛亚书廿八12，和弥迦书二10，无可否认的是强有力地联结了地理上、空间上和物质上的『安息』。此『安息』乃雅威要『栽种』其子民的『地方』，他们生活在其中就不再受干扰。然而，这『安息』不只是指地理上的。而是神同在停驻（在旷野——民十33）或居住的所在（代上廿八2；诗一三二8, 14；赛六六1）。为此，大卫在诗九五11特别强调，信靠顺服是进入这安息的基础。这个条件是必须留意去行的。

到目前为止，『安息』指的是当他们得到承受为业之地后在该地的生活素质。雅威自己要赐以色列在该地的安息（申三20；十二10；廿五19）。因此，约书亚记廿一44-45为此应许及其实际性作了概说：

**雅威照着向他们列祖起誓所应许的，在四境中赐给他们『安息』。他们一切仇敌无一人在他们面前站立得住，因雅威已将一切仇敌都交在他们手中。雅威应许赐福给以色列家的话，一句也没有落空，都应验了。**

但这话造成了一个难题。若约书亚已应验所应许的安息，其后在撒母耳记下的宣告又算什么？再往后，所罗门又怎能被称为『安息之人』（代上廿二8；王上八56）？还有，我们该怎样来了解属灵和物质层面的安息？这些问题的解答，可以在旧约的应验观里找到。在神单一计划的成就上，每个特定的世代都会领受属于它们的一份。这点立刻成了确认神永存话语的一部份，也成了应许应验的一部分期款。接着，它又同时成了安息这个词与终极应验相连的媒介，因为周期性的分期式应验，对于终极事件极为重要。因此，在作者的心目中有一个单一的意义，纵然他可能知道或经历过该单一意义的多重应验！所以，甚至在土地这方面，我们都不能以为应许已经发挥到最终的影响力。由是，对十二支派而言，安息并非仅止于进入和分地而已；它也要成为遍及全地的最后状态。因此，以色列人进入该地之后，她被警告只有持续遵守神的诫命，才能享受神定意要赐予的生活素质（申四10；十二1；卅一13）。在应许可以说已完全应验之前，以色列人得地得到什么程度也一样的重要。司提反在使徒行传七4-5的讲道中，也用此方式表达：

**神使他从那里搬到这地……**

**然而，神在这地方并没有给他产业，**

**……但应许要将这地赐给他**

**和他的后裔为业。**

约书亚记廿一43-45所强调的，仍然是对以色列人未曾落空，也不会落空的应许之言。但是，以色列人能否维持其殊荣继续留在该地，则是另外一回事。在生死、善恶之间她要作一选择。选择生命与良善的意思，就是要『顺从』一切命令的总纲：爱雅威你的神。条件式『若』的出现，并没有为『从恩典降格为律法』铺路，对族长或摩西的世代而言不是，对后来的大卫之约更不是！因此，甚至后来接受应许者的后裔犯了罪，

承受神安息的应许还是蒙了保守。安息绝非空白支票，让后代子孙可以从神的标准转移到他们祖先的荣誉上。只有当他们以信心支取，这个应许才是他们的——这就是『安息』的属灵且立即可得的益处。

安息的神——其『安息』 (*m<sup>n</sup>nuhah*) 的居所包含了雅威的约柜和脚凳 (代上廿八2)，此居所是由『安息之人』所建造，神已使他免受一切仇敌的扰乱 (代上廿二8) ——在最终的应验中，要在未来弥赛亚的时代才再一次在他的殿里享受安息 (诗一三二14；参代下十四6)，在『那日』，『主必二次伸手救回自己百姓中所馀剩的』 (赛十一11)。就在这样的背景下产生一系列的诗篇 (九三——一〇〇) ——五花八门的被称为『启示诗篇』、『神权诗篇』 (Delitzsch)、『千禧年诗篇』 (Thorluck)、『千禧年之歌』 (Binnie)、『千禧年诗篇集』 (Herder)、『复临诗篇』 (Rawlinson)、『登基诗篇』 (Mowinkel)，或『皇家诗篇』 (Perowne) ——雅威在其中被描述成统治众民和全地的王 (诗九三1；九六10；九九1)，就是诗篇九五篇提到，要再一次进入神的安息。对诗篇作者而言，这古老的安息之议至终是与耶稣再来的事件相连的。显然，其他所有的安息，不过是耶稣再来时最后安息日的一个『定金』 (或说保证金) 而已。

## 拣选的居所

申命记神学中遭最激烈辩论的句子，即所谓将献祭集中在耶路撒冷单一圣所一事。的确，本条文正是Wellhausian文学批判体系中一切推论的起点与要旨。他们宣称，申命记宗教仪式的要求显然超越了西乃『约书』的祭坛律例：

**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。**

——出埃及记廿4

也就是说，西乃律例把献祭限定在有神同在的地方——即神指定记下他名的地方，因他曾在那里与他的代表或子民会面。

但是当申命记吩咐以色列人要：

**在雅威选择为立他名的地方（申十二5， 11， 21； 十四23-24； 十五20； 十六2， 6， 11； 廿六2）**

**或**

**在雅威所选择的地方（申十二14， 18， 26； 十四25； 十六7， 15-16； 十七8， 10； 十八6； 卅一11； 书九27）**

寻求主的时候，是在更动西乃山的指示吗？

申命记与出埃及记的律法部坚持，献祭的地方必须由雅威指定和选择，而非由人决定。不可『在你所看中的各处』献祭（申十二13）。

仔细研究申命记十二章的背景发现，其中的对比并不是在许多雅威的祭坛和特定的祭坛之间，而是在为将要除名之别神所立的祭坛和雅威之名要居住的『地方』（2-5节）之间。因此，申命记不但没有废止，反而是确立了西乃律例。我们再一次听到有一个『地方』（*maqom*），雅威要在其中『使他的名被记念』（或『居住』），可以在那里献上祭物和供物，带来的结果则是祝福。

然而，学术界过去都把注意力集中在申命记十二5， 14中『地方』这个名词的冠词和数目上。Oestreicher认为，这里的

冠词是个别性的而非限定性的，而『在你那一支派中』（14节）这句话里没有冠词，从申命记廿三16（17）奴隶逃亡的相似句子来看，其所指的是普遍现象。因此，申命记十二14的翻译应该是：

**雅威从你们各支派中所选择的各处。**

单数的『这地方』指的是一类而非单一的地点，即使在申命记廿三16也是一样。

但是，E. W. Nicholson反对这样的类比。申命记廿三16之律法的主体是某一类的人，也就是寻找避难所的亡奴；然而，申命记十二5—7之律法的主体则是雅威。还有，若说单数的『地方』，作者指的是『雅威从你们各支派中所选择的各处』，那也很奇怪。Nicholson与Oestreicher持相反的论点，可能是很正确的。但这仍不表示这样的说法是支持祭坛中央化的假说。其主题不在于雅威的一个祭坛与雅威的许多祭坛之间的对经——经文本本身根本没有讨论这个题目。它只是说到百姓抵达迦南之后，雅威要将他的名记在一个尚未命名的地方。事实上，申命记廿七1-8要在以巴路山上筑坛的命令，为祭坛中央的理论兴起致命的裂痕。『这里明显地命令了律法所禁止的，更糟的是，还用了出埃及记廿4的话。一般认为，这是申命记已废除的』。

申命记所教导的，充其量只是当雅威帮助以色列人『承受』迦南地得到『安息』（申十二10-11）之后，他要在那里选择一个地点，就像他过去曾作过的一样。他要『使他的名居住』在他所选择的地方。这个应许把族长时期的以马内利神学，与摩西时期的会幕荣光神学连结在一起。正如神从万民中拣选一个人——亚伯拉罕——并从雅各的十二个儿子中拣选一个支派——犹大——同样，他现在要从其中一个支派选出一个地方，他的名要居在其中；他要在那里居住（十二5），以色列

人要来敬拜他。在许多方面它所发挥的功能和会幕许久以来所发挥的功能一样。

## 立名之地

与『地』之应许相关的，还有三个重要的神学用语。其用语都与雅威所应许的地点有关：

1. **【立为他名的居所 (sakan)】**（申十二11；十四23；十六2, 6, 11；廿六2）。
2. **【立 (sim) 他名的地方】**（申十二5, 21；十四24；王上九3；十一36；十四21；王下廿一4, 7；代下六20；卅三7）。
3. **【我的名在那里】**（王上八16, 29；王下廿三27）。

这些素材制造出许多的产品，有人追随 von Rad，把『名字神学』当作早先『荣耀神学』的取代品，认为雅威不再亲身在约柜中，现在只有他的名在其中。然而，von Rad自己也察觉到，『名字』在出埃及记廿四章和出埃及记卅一章已经出现。这里的『名字』，与前述神学一致，所代表的是整个的本体、特质和本性，正与西乃山所颁禁止妄称雅威神之名的名字一样。Roland de Vaux也无法与 von Rad 认同。上述三句乃『主权的宣告』。确实，神『圣洁的住处』（*m<sup>o</sup>n qodes*——申廿六15）和『居所』（*m<sup>o</sup>kon sebet*——王上八30, 39, 43, 49）是在天上，但后者也出现在红海之歌中（出十五17），与雅威的『圣所』平行。

重点似乎是说，神是超越的，因他永远的居所 (*ysb, sbt*) 在天上；然而他又是临在的，因他住 (*skn*) 在地上（出廿五8；廿九45；利廿六11；民十六3），住在他的荣耀、使者、名

字中，现在又要住在他即将选立的一个『地方』。没有任何的证据说到，申命记或摩西以任何方式反对这所谓神居所的辩证概念。天上并非神唯一的居所——他也可以『坐』在那里或在那里『登基』，他也可以在地上『支搭会幕』。申命记为他向以色列显现他自己加上了另一项——他要使其名（他本人）居住的地方。现在，神要藉关将他的名『置于』其上或『点名』，将原来属于他的作一个公开的主权宣告。

## 征服之地

雅威在他著名的红海大捷之后，被称为『战士』（出十五3）。甚至在有国王领导以色列之前，雅威走在以色列军队的前面（士五5，13，20，23）。打仗的规则在申命记中有清楚而合法的条例：

1. 争战的律法（廿1-5）
2. 美貌女俘的律法（廿一10-14）
3. 拆毁迦南人的祭坛（十二1-4）
4. 灭绝先前的居民（廿16-20）
5. 为争战而自洁（廿三9-14）
6. 与亚玛力人争战（廿五17-19）

这些律法在约书亚记一至十一章曾加以说明，有四处长篇文字详尽的描述了这种争战：

1. 征服耶利哥（书六）
2. 第二次攻艾城（书八）
3. 南征（书十）
4. 北讨（书十一）

有两处经文描述到以色列在这种争战中的失败：

1. 第一次攻艾城（书七）
2. 未经允许与基遍人立约（书九）

Von Rad称这类战争为『圣战』。事实上这些是『雅威的战争』（撒上十八18；廿五28）；因此不能不先求问雅威而由任何领袖或团体发动（撒上廿八5-6；卅七-8；撒下五19，22，23）。当以色列人从雅威确定预期的战争是属乎他的之后，就吹号并大声喊着：『雅威已将仇敌交在我们手中』（士三27；六3；七15；撒上十三3）。争战前雅威已应许必胜，并劝勉要勇敢地争战。以色列人务必只要信不要怕（书一6，9；六2；八1；十8；十一6）。争战者要『分别为圣』归雅威，因他们的使命使他们从一切世俗的活动中分别出来（撒上廿一6；撒下十一11）。雅威走在军队的前面，住在营中（申廿三14；士四14），并为以色列人『争战』（申一30）。军队的领袖虽然常被赋予特殊权力，至终还是要倚靠主，因为他可以用少数人，也可以用多数人，施行拯救（士七2ff.；撒上十三15ff.。约书亚的异象很生动地表达了这一点，他看见『雅威的元帅』手里拿着刀站着，预备展开行动（书五13-15）。到了争战的高潮，雅威差恐惧或惊慌（*m'humah, haman*）进入敌人的心中，使他们挫败（书十10；士四15；撒上五11；七10；及其他）。

在这一类的争战中，任何人不得取战利品，因为在此争战中的每样东西都在『禁止』之列（*herem=haram*，『彻底毁灭』之意——申廿17；34；6；七2）。这是雅威独有的财产，所以要全然摧毁（书六17-27；撒上十五3）。不能烧的，像银子、金子，或铁器，必须放在神的圣所中。『禁物』正好与自愿献上的燔祭相反，燔祭代表献者在一次完全顺服的行动中，甘心

献上全祭性（利一；参罗十二1-2）。在此，经过许多的坚忍与等候，神要求第一个地方原属他的每样事物——生命、产业、珍宝——作为非自愿的燔祭。因此，所牵涉的不仅是毁灭；乃是一种『宗教性的惩戒』，表明『从卑俗的领域分离并得以释放进入神的权能』。正如神已预先告诉亚伯拉罕的，他要等到『亚摩利人的罪孽』『满盈』（创十五16）。他真这样等了一一六百年之久！此刻，约书亚正应验这话。

这一类型征服的神学，所强调的是神命令的优先性，以及遵行神话语的忠实性。当人以顺服回应，神就大有主权地同在；例如在以色列人的南征之役中：『雅威从天降下大石头』（书十11），因为『雅威为以色列争战』（14节）。一旦以色列人『没有求问雅威』（书九14），或是当她想要攻打艾城，而亚干从神窃取那利哥城『当灭之物』的个人的罪，已使道德污染之云笼罩着全以色列民之上（七11，13，19），其结果是大难临头且饱受羞辱。

## 这地的历史预言

在亚伯拉罕应许之地的应验上，除了预期的征服之役外，分地、安息，以及神立名的居所等，都是申命记与早期先知著作中主要的神学要素。本章稍早已经提过，这是约书亚记到列王记下的结构。就士师记而论，叙述的意义与旨趣，可以在一个熟悉的循环中找到，该循环是悖逆、惩罚、悔改、神怜悯、拯救者，和一段时期的安息。这个循环首先陈述于士师记二11-13，后来成了好几个世代的共同经验。正如Carl Graesser, Jr. 的观察，士师记最有意义的神学重点，乃在于其句子、观念，以及神学的强调点都是申命记里头的。请比较：

士师记二11和申命记四25；六3

士师记二12和申命记四25；六14

士师记二14和申命记六15

申命记对士师记二11-14的影响，与对约书亚记一2-9的影响一样重大。根据Graesser的说法，那段话『50%以上』可以从『申命记的的经节中逐字复制』。请比较：

约书亚记一2和申命记五31

约书亚记一3-4和申命记十一24

约书亚记一5和申命记十一25；卅一6

约书亚记一6和申命记卅一23

约书亚记一7-8和申命记五32

约书亚记一9和申命记卅一6

到底是怎样的关键或整合概念，才使得这段历史免论于一种持续失败的可怕报告？在当时作如此详细的叙述有什么用呢？更何况是后来的世代了。我们相信，Haris W. Wolff已经在他悔改的教义中正确的辨认出这份失落的神学。

## 悔改与赐福

『约书亚还活着的时候，』士师记二7以一个不详之兆作开始，『百姓事奉雅威。』然而，从此故事就千篇一律：『他们行雅威眼中看为恶的事，……离弃了雅威……随从别神……

「因此」雅威的怒气向以色列人发作……又将他们付与四围的仇敌的手中』（士二11-12，14）然后『他们呼求雅威』（士三9；四3；参撒下十二19）——就是这样。悲惨的境遇发出了呐喊，以色列在绝望中『回转』（*sub*）归向雅威。

告诫的根基可以在申命记卅一1-10找到。『归向』这个词重复了3次（2，8，10节）。『你们若尽心尽性归向雅威你们的

神』，神就要再一次赐福给他的百姓。

预言式的使用『悔改』和『归向』雅威等措辞，最早出现在撒上七3。

**你们若一心归向雅威，就要把外邦的神，和亚施他录从你们中间除掉，专心归向雅威，单单事奉他，他必救你们脱离非利士人的手。**

Wolff发现，王上八46 ff. 与申命记卅1—10两处经文之间，有『给人最深刻印象的关连』——特别是稀有的句子『心里追念』（*hesib el leb*——申卅1b和王上八47 a；参撒上七3）。在所罗门献殿的祷告中曾两次提到，若以色列『悔改』且『归向』神，神就要怜悯她（王上八46-53）。

王下十七13也同样将『藉以色列和犹大众先知和先见』的信息作了归纳。综言之不过就是『悔改』（*subu*）：

**当悔改（*subu*）离开你们的恶行，谨守我的诫命律例，遵行我吩咐你们列祖，并藉我仆人众先知所传给你们的律法。**

同样的话也可能用在以色列任何一位国王身上，作为最高的赞赏。王下廿三25就说到约西亚王：

**没有一个王像他尽主尽性尽力的归向（*sab*）雅威，遵行摩西的一切律法：在他以后，也没有兴起一个王像他。**

他忠于大卫的模式；但也同样忠于西乃山的命令。在此不能二分。二者根本就是一回事。并实上，以色列和犹大诸王在

道德和宗教生活上有极显著的差异，以致大卫和耶罗波安分别成了敬虔和不敬虔的标准。每一位北国的王被责备，皆因他『行尼八的儿子耶罗波安所行的道，犯他使以色列人陷在罪里的那罪』（王上十四16；十五26，30，34：十六26，廿二52，王下三3：十29，31：十三2，6；十四24：十五9，18，24，28，廿三15，同时参王上十二30：十三34：王下十七21-22）。至于犹大的好王则说到：『他在我面前行他祖大卫所行的』（王上三3，14；十一4，6，33，38；十四8；十五3，5，11；王下十四3；十六2；十八3；廿二2）。

在以色列和犹大所有的王中，只有希西家和约西亚得到无条件的赞赏，而其他六王——亚撒、约沙法、约阿施、亚玛谢、乌西亚和约坦——只得到有限的赞许。其他的王都一致蔑视诫命，并傲然拒绝悔改。

悔改是人失败之后神作新工作的根基；悔改的结果乃是神要成就在他们身上的『善』（*tob*）。Walter Brueggemann指出，这个『善』的主题与Wolff『悔改』的主题是平行的。对他而言，该主题是立约的专有名词。以色列人在他们一切所说的『是』或是『对』（*tob*）（申五28；十八17），乃指他们尊重正式的契约或约的责任（参仅有的两个其他例子，撒上十二23；王上八36；或许还有王下廿3）。

若就大处着眼，以色列也是『善』的领受者。Brueggemann的观察是，这样说来——就其最广泛和最圣洁的意义而言——『善』成了『平安』（*shalom*）的同义词，而在申命记卅15，『善』是『生』的同义词。因此，每一个『赐福』（此时已成了老旧的神学词汇）都包含在有福（善）的人生中，它包括生命本身（申五16，33；六18，24）；长寿（四40；五16；廿二7）；地（五16，33；六18）；家中的成员加增（六3）。以色列必须『顺服』，好叫雅威可以使她得『福』（善）（十二25，28；十九13；廿二7）。

Wolff在同一段经文中，找到三个循序渐进要以色列人『悔改』的召唤（申卅2，8，10），Brueggemann则发现，神两次表示要使以色列『更兴盛（*tob*）且人数要比列祖更多』（第5，9节）。这个善超越了描述的层面，进到应许和认信的范畴。赐给以色列的地是『美地』（申八7—10），以色列要『称颂雅威「她的」神，因他将那美地赐给「她」（亦请注意申一8，25，六10，一18有关地的应许之言）。

善与赐福等相同的字眼，可以在大卫家中看见，因大卫行『善』，扫罗却拒绝行（撒上十六16：廿7，12，31）。然而，大卫之所以能行『善』乃因雅威先赐福给他：『当雅威善待我主的时候』（撒上廿五31：参王上八66）。因此，撒母耳记下七28赐给大卫的关键应许——且是要『坚立』的（在该章连带有8次『永远』这个副词的出现）——被称作是他赐『[他]仆人的善「言」』。每一件与大卫福祉有关的事物，皆可归纳在『善』这个字里（撒下二6）。

因此，『悔改』有一个相对的主题：神把福份、应许和保证赐给以色列。Brueggemann的评论很正确，他说这样的平衡可使神学家不致在申命记中只找到律法、顺服、审判、咒诅和悔改；里面还是有神对盟约和应许的信实与赐福，以及他不致背约的誓言。

## 预告与实现

说预言的史家特别发现，神的话是『善』的。他的话在历史中得到应验——『他应许赐福给以色列家的话一句也没有落空，都应验了。』（书廿一45；廿三14；王上八56；王下十10）。因那话不是『空』（*req*）话，也不是毫无能力的『虚』言（申卅二47）；一旦说出，目标就必达成。

先知所说这一系列的『善』言，足以形成另一个完整的架

构，形成神单一计划的另一层面，包括了进入所应许的产业、安息，以及他立名之所在等。von Rad指出，预言与应验的关连在先知史家之间随处可见。先知所说的每一句神的预告，都有相等的历史事件与之对应。von Rad所列如下：

### 创造的话

应许	主题	应验
撒下七13	所罗门：建殿者	王上八20
王上十一29-36	王国分裂	王上十二15
王上十三1-3	约西亚污秽伯特利的坛	王下廿三16-18
王上十四6-16	灭绝耶罗波安的王朝	王上十五29
王上十六1-4	灭绝巴沙王朝	王上十六12
书六 26	咒诅重建耶利哥者	王上十六34
王上廿二17	亚哈要死于战役中	王上廿二35-38
王上廿一21	审判亚哈和他的家	王上廿一27-29 王下九7
王下一6	生病的亚哈谢必死	王下一17
王下廿一10-16	玛拿西之罪将带来灾祸	王下廿三26 王下廿四2
王下廿二 15-20	约西亚逃过燃眉的厄运	王下廿三29-30

此一历史神学，强调了神创造性话语的优先性。北方十个支派厄运的标记，乃耶罗波安的背道（王上十四16）。然而犹大能继续生存，乃因雅威应许之言（王上十一13，32，36）。雅威要『在耶路撒冷有灯光』（王上十五4）——显然是指着大卫家和对大卫的应许说的（撒下廿一17；诗二三二17；参撒下十四7）。

当大卫对他的儿子所罗门说：『愿雅威坚定他的话……不断人坐以色列国的位』（王上二4），所罗门在他自己的一生

中，实现了该祝福的应验（王上八20，25），这也是雅威直接向所罗门肯定过的（王上九5）。后来，以赛亚（五五3）回想这事，称此『善』言为『大卫可靠的恩典』（*has<sup>e</sup> de Dawid*）。因此，古老的赐福与应许之言仍不断更新、扩大并应验。正如 von Rad所言，先知『以神的话改变了历史的轨迹』。

## 像摩西的先知

在族长前时期、族长时期，以及摩西时期中，每一次提到应许的后裔，都是指着总称说的；他们把未来的救赎描绘成女人的『后裔』、闪族、亚伯拉罕的『后裔』、犹大支派，和以色列王国。可是当摩西在申命记十八15-19预言雅威对他所说的，『我要从他们弟兄中间为他们兴起一位弟兄像你』这话时，问题出现了，神所指的只是单一的『先知』，或是指集体，或是指总称式的概念呢？而这位『先知』是弥赛亚的另一个形像吗？

乍看之下，读者可能只期待一位先知从以色列而出，并将之与摩西作比较。然而，先知的职位并不是像大卫家一样，要传给摩西的后代。反之，摩西的职份和地位是远超一般先知的，因为他被摆在神的全家之上（民十二7）。早在亚伦的祭司职开始之前，他就已经执行了祭司的职务（出廿四4-8）。还有，每一处的平行职位，如『审判官』（申十七8-13）、『君王』（14-20节）和『祭司』（十八1-8）都不是个别的，而是集体的，或是总称的。

因此我们下结论说，这个应许也是总称性的。摩西承认自己工作尚未完成；但他在期待中能看见另一位与他有别的先知，他要完成神所指引、启示的事工。这位要来的先知，将会是（1）以色列人，『从你们弟兄中间』（申十八15，18）；（2）『像』摩西（15，18节）；（3）受托带着权柄宣扬神的

话（18-19节）。这样的期盼，即使在耶稣之前早已成了一般的常识。腓力找到拿但业，宣告说：『摩西在律法上所写的，和众先知所记的那一位，我们遇见了。』（约一45）同样，撒玛利亚的妇人作结论说，耶稣就是那『先知』（四19，29）；加利利海边的群众讶异地说：『这真是那要到世间来的先知！』（六14）；彼得在他圣殿的讲道中也引了这段经文，并将之应用在耶稣身上（徒三22-26）；司提反也是这么作（七37）。

## 摘要

这个时期的神学关键，在于承受地土为业，以及以色列因信才得进入的『安息』。还有，就在那个『地方』，雅威叫他的名居住其中。以色列的历史将要刻划出『善』来，只要她在历史的关键时刻中『悔改』，并接受先知所说从神而来的『善』言。

以色列人是怎样得胜，或是怎样未能完全进入那『安息』，要知道这类叙述的内在结构，只有从历史预言中去寻找，这些是放在主要发言人口里的循序陈述以及他们的评估注解中的。在这样的顺序中，前导的是神藉其使者所说的话。百姓在顺服或悔改中跟随——或是全然溃败。然而，神的应许要继续在大卫家保存，虽然每个人都曾献过不合宜的祭。

---

## 应许的君王： 大卫时期

救恩史上最灿烂的一刻，就是撒下第七章神对大卫的应许。其重要性与显赫的价值，只有创十二章对亚伯拉罕的应许，以及稍后在耶利米书给以色列与犹大的新约（耶卅一31—34）堪与之匹敌。因此，整个前先知历史书中（由约书亚记到列王纪下），这四十年片断格外值得我们深入探讨，甚至可以在其中找到早期先知事工的基本地位。

这段时期，除了撒下第七章，和后来诗八九篇的注释外，还有更原始的资料可纳入考虑。基于对神学的历史性处理，以及我们盼望以圣经神学（而非系统神学）作为释经学的基本工具，在本章大卫时期，我们必须涵括以下几点：（1）自

LeonhardRost以降，学者所提及的『继承的记事』（撒下九至廿章和王上一至二章，也就是说，大卫历史是由撒上十六至卅一到撒下一至八；廿一至廿四结束）和（2）皇室诗篇（诗二：十八；廿；廿一一；四五；七二；八九；一〇一；一一〇；一三二；一四四1-11）。如此一来，大卫和约柜就更能神学上紧密连结，因此，（3）『约柜史』（撒上四1-七2）以及大卫将约柜运进耶路撒冷的那一刻经历（撒下六）也得列入考虑了。

## 应许的君王

申十七14—20详细列出以下经文：

**到了雅威你神所赐你的地，得了那地居住的时候，  
若说，我要立王治理我，像四围的国一样，你总要立雅  
威你神所拣选的人为王，必从你弟兄中立一人为王。**

——申十七14

照这样说来，立王其实并不在神的计划之外，只是有待合适的时机，以及神的拣选。此时，以色列的政体仍属Josephus所谓的『神治团体』，其中的统治与权力都属乎神。在出埃及时，以色列岂不是欢唱道：『雅威必作王，直到永永远远』（出十五18）？然而，在神治之下，何时才会设立应许的君王呢？

## 篡位的统治者

在这过程中，立王一事有好几次错误的发轫。当基甸战胜米甸人之后（士八22），以色列人就拥立基甸来统治（*masal*）

他们，甚至拥立他世袭统治：『愿你和你的儿孙管理我们。』基甸无条件地婉辞，并宣告这项原则说：『惟有雅威管理你们』（23节）。

然而，基甸的儿子却没有像基甸那样推辞，亚比米勒在乃父亡故后，就成为示剑的王（士九15-18）。这位篡位者（如果只有雅威才是真正的王，亚比米勒就算是篡位者）是基甸的庶子，起了一个新的名字，Martin Buber认为，『起名』一词，从未用在婴儿诞生时的起名，通常为婴儿起名多半是用动词『名叫……』，在此用这个字是指『给一个新的名字』（参王下十七34：尼九7）。如果是基甸为他儿子改名，可能在他拒绝王位的同时，宣告『神是他的父，是他的王』。自此，*Abi*（我的父亲）是*melek*（王）。但在士八31的表达，也可以译作『他们为他起名』，或甚至『他为自己起名』，『我的父亲（在我之前）是真正的王！』

士九6清楚带出讽刺的话，在那里『立王』的字根*malak*出现两次：『他们立亚比米勒「父王」为王』。亚比米勒及其『王国』，整个事件至终以悲剧收场。

## 被弃的统治者

接下来是撒母耳的时代，他们也高明不到那儿去，他们错误地假想：万一撒母耳逐渐年迈，他儿子又不行其道时（撒上八1-3），神就不能再帮助他们了。因此，他们在不成熟的心态下要求立王（八4十），此举同时也是在拒绝雅威的王权（八7；十19），整个情势使撒母耳悲伤不已（八6）。

如果由申十七14-20的应许来看，撒母耳的反对乍看之下很奇怪，因为申命记那里已经指示，当百姓想要立王时，应当如何办理，但撒母耳的反对，却和雅威同样真确，他是针对百姓要求立王的动机而定罪的，他们希望『像列国一样』，有一位

王（八5，20）。这其中暗暗反映着百姓对神能力与同在的不信：他们要一位王在前头行，为我们争战（20节）。

当撒母耳竭力向百姓陈明在王管辖下的一切责任后，神恩允了百姓的要求（撒上八10-19）。他们得着他们所要的扫罗，而扫罗也成就了神膏立他的使命：

**他必救我民脱离非力士人的手，因我民的哀声上达于我，我就眷顾他们。**

——撒上九16；参十1

事就这样成了，扫罗无论何往，神的能力在他身上，他就成为圣灵充满的领袖，以致在攻击他四围一切仇敌时，常常得胜（撒上十四47；参撒下一17-27，在大卫的哀歌中）。扫罗也除尽摩西律法禁止的一切迷信与秘术（撒上廿八9），他甚至很留意持守利未记的细节，如禁食血（十四34）。他是『神所拣选』（十24），『所膏立的』（十1）。

然而，这个政权是否存到永远呢？就这点而言，没有一处经文应许扫罗或撒母耳，这项拥立是世袭的统治。但由撒上十二13-14显示，这个可能性也不是没有。

**……雅威必在以色列中坚立你的王位，直到永远，现在你的王位必不长久，耶和华已经寻着一个合他心意的人，立他作百姓的君，因为你没有遵守雅威所吩咐你的。**

如果圣经中不曾应许『将有一王由犹大支派而出』，这件事并没有什么不寻常，但在创四九10的确有此一说，这个拥立的记号，就是圭和统治的杖不会离开犹大，直等到合法的那位来到。那么，神怎么可能册立扫罗为永远的王朝——何况他又

是来自便雅悯支派的？无疑的，以色列人总有一天会有王，在民廿四17及申十七14是显而易见的。以色列也可能会一再犯错，甚至有一些不成熟的起步，但在此，主自己却以回顾的方式告诉扫罗——这个王国原本有可能成为永远的王朝——这是困难所在。

由撒母耳所谓的背逆性行动，无法找到这难题的解答，有人假定撒母耳是独力废除扫罗，而以蒙拣选的大卫取代，这就与圣经所宣称的相反，这项特殊事件也不能单单归咎于百姓随意选王（撒上十二13），因为扫罗也是『雅威所拣选』的一位（九16；十1，24；十二13）Patrick Fairbairn对这个难题的解决最为贴切：

**百姓曾一再受到警告，根据世俗的原则要求立王是罪，而神容许在他们当中兴起一位登上宝座，来促成神的目的，让有眼可看有耳可听的人看见。主容许第一位人选仓促开始——他在百姓心目中，是属地智慧与勇敢的表率。然而，他却不能以谦卑的态度，臣服于属天的旨意与权柄下来统治百姓，因此，神以另一位能遵行神旨意的，作为神的代表。他肩负了一项截然不同的名称——神的仆人。**

因此，这堂经知设计、为神容许的特殊课程向人显示，只有雅威是至高的王，一切政权都必须在他的权柄下执行其功能，于是这签暂时落到便雅悯支派（十20），而非犹大支派。在众民眼中，扫罗是无与伦比的，他超乎众人之上，根据撒母耳的说词，他是属神的人（24节）；他的身材就是记号（23节），而真正使他无与伦比的一点，是他的蒙神拣选。

我们不得而知，神是否将『王国』赐给扫罗？就稍后所知，北方十支派的迅即分裂，只给了耶罗波安留下『一支派』

（注意，在此将犹大和便雅悯视为**一个支派**！）因着他的仆人大卫的缘故，神在耶路撒冷，也就是神所拣选立为他名的城，留下一『灯』（王上十一33-37）。不过，有一件是我们可以知道的，就是以法莲总是喜好动武的，在整个士师时期，他们只要稍被激怒，就向其他支派挑衅或宣告脱离（士八1；十二1）。结果，长期以来所形成的这道裂缝，可以想见，不论扫罗是否顺服神，这件事终必爆发。

即使在申十七14-20已预见这应许的王朝，然而，他仍是有某些限制与约束的。百姓不应膏立非神拣选的任何一人，王不可随己意或凭自己的喜好行事，他要按照神的律法来统治。如此一来，以色列仍将是神治团体，王只是雅威这位属天统治者的副手而已。

近代学者常将王朝建立的记事，分为两种基本资料来源：一是有利于王朝的资料（撒上九1-10；十一1-11，15；十三2，十四46），另一则是晚期申命式反王朝式的见解，（撒上七3-八22；十17-27；十二1-25）。最近的Hans-Jochen Boeckler则表示，将撒上八及十二章标定为反王朝式，是过度简化的作法，因为王朝往往带来更大的背叛危机。因此，这些经文往往赋予更多条件，作为接纳王权是从神而来的制度。

所有篇章中，没有比约坦的寓言（士九7-21）更加反王朝的。根据Eugene H. Maly的仔细分析，在这寓言中，不仅讽刺亚比米勒这个想当王的人，并且以比喻描述将临的毁灭，正等着示剑人，这棵荆棘（亚比米勒）的统治不但毫无价值，而且由荆棘里窜出来的火将毁灭示剑人。这预言并不是在定罪王权这件事，他的批评是指那些人愚昧到一个地步，竟指望这样的保护；以及这位王本身的毫无价值。在此，让我们再一次看见，焦点是在人的反应，而非制度本身。

## **受膏的统治者**

当扫罗遭弃绝时，主寻找一位『合他心意的人』（撒上十三14）；耶西之子大卫正是他所拣选的。起先他为先知撒母耳所膏立（撒上十六13）；接着被膏立为犹大的君（撒下二4）；最后，他被立为全以色列的王（撒下五3）。虽然扫罗有十次被称作『主所膏立的』（*Masiah YHWH*，撒上廿四6（7），10（11）；廿六9，11，16，23；撒下一14，16）。而如今，大卫也是『受膏者』，『自这日起，雅威的灵就大大感动大卫』（撒上十六13），大卫也十次被称作『主所膏立的』。在崇拜中使用膏油，乃是象征神的灵，但在帝王授职礼中，膏油则代表神所赐圣灵的恩赐，协助以色列王执行他的统治。这标示出大卫是神权柄的接受者与代表，扫罗也接受神的灵（撒上十一6），有如早期『士师』，从俄陀聂到撒母耳。然而，在起初一段辉煌的战绩，拯救以色列人脱离非利士人之后，扫罗就离开了主（撒上九16；十四47）。因着他失去圣灵的统治恩赐，以致在治理百姓的事上弄得一塌糊涂。

『受膏者』这个头衔虽然有两次转用于诗一〇五15的族长们：一次用于神所呼召的统治者古列王（赛四十五1；参王上十九15），这个头衔绝对只用在王身上；后来，这个字成为『大卫之君』的伟大头衔：他将要来到，并且将要成就神所期望的王朝。在旧约『受膏者』的名词出现39次，有23次用来指以色列统治君王的头衔。

也就是说，有九处信息中的『受膏者』是指某位将要来的人，通常是指大卫谱系（撒上二10，35；诗二2；廿6；廿八8；八四9；哈三13；但九25-26）。他是雅威的王，要在地上统治永远的王朝。然而，他同时也是蒙拣选的人，就拣选而言，他的头衔是成为神的代表，坐在大卫的宝座上。虽然，这个词并非最明确，也非最常用的，但以这个头衔形容所期待的王——弥赛亚，倒是比其他头衔更合适。

## 应许的王朝

然而，撒下第七章这段著名的经文，仅次于亚伯拉罕的应许。这些赐福倾倒在 大卫身上，非仅关乎一个王朝的得失，在神不断扩展的应许与计划上，他更是新的补篇。代上十七章是他的副本，诗八九篇是其注释。是时，大卫正提出一份为主建屋宇（或建殿）的报告，拿单得了神的启示回报说：神对此提出异议，不容大卫建殿；相反的，雅威还要为大卫建立家室（撒下七5-11）呢！

历史与文学批判学并未以一致或类似的方法，适当地处理撒下第七章。对这段经文最猛烈的评估可能是 R. H. Pfeiffer，他指控作者的心智一团混乱，其经文暗昧、复杂，文笔拙劣，充满了糟糕的文法和沉闷的风格，一再反覆，令人作呕，其中包含僧侣式的胡言乱语。他认为，这整章是元前四世纪末期根据八九篇注疏的犹太『米大示』（midrash），毫无文学或历史价值！

其他如 Hermann Gurikel 则从另一个方向来看他的文学形式，认为诗八九篇乃是由撒下第七章扩展而成的自由诗作。John L. McKerizie 与 C. J. Labuschagne 则采中间立场，他们认为历史书与诗篇作者乃取自同一原始资料。而与这些学说截然不同的主张，认为撒下第七章乃『申命式补篇』，这段经文不只是原著，更精确地说，它也是整篇信息的神学要点。

## 家室

我们可以阐明，在古近东建殿与建国是紧密相连的，在 F. Willeson 的研究中，曾阐述这种关联。因此，根据撒下七13，在建殿前必须先由雅威为大卫建立『家室』，建殿可能只是雅

威创建国度的完成与极致成果。我们可以看到，在七11 c同样强调，建国必先建一敬拜的家室，本节在希伯来文特别强调『你』，『并且我雅威应许你，必为你建立家室』（参七13a，5b，『他』是指所罗门，以及动词『建立』。在此有一对比，一是人所建立的国，一是全然由神所栽植的。

神应许为人建立家室 (*bayit*)，但这究竟是什么意思呢？*Bayit*不单指一间房间，也是指一个家族，包括父母、儿女和子孙。例如挪亚和他的『全家』进入方舟（创71），显然这不是指他们所住的房屋进入方舟。雅各命令他的『全家』放弃假神（卅五2），后来所有支派都被分为『各家』（较大的家族集团，书714）。一个家族、君王或王朝的后代，都称作他的『家室』（出二1；王上十一38；十二16；十三2）。

撒下七对王朝有最合适的意义，特别是16节：『你的家和你的国必在我面前永远坚立。』他所指的是大卫『王朝』会永远统治。这是新增加在应许计划中的，所有赐给族长和摩西的应许，都赐给大卫王朝。不只如此，还要延伸到未来（19节）。

在撒下七，神曾8次应许为大卫建立『家室』（11，13，16，19，25，26，27，29节），使用其他词汇的平行思想，还不算在内；这些经文解释了大卫的『家室』，乃是指一系列的子孙（12，16，19，26，29节），是主赐给他的后代。通常在长期的武力攻伐后，王朝会一度享有太平，因此他最担忧的，就是国度的持久性（参但二尼布甲尼撒王）。然而，大卫却可以高枕无忧，他『王朝』的宝座与国度可以永保平安，因为这是神所建立的。

## 后裔

在撒下七12，『后裔』一词虽然只用了一次，但在王朝的

应许中，将会有一长系列的后裔，该词可以溯及亚伯拉罕。

『后裔』是『后代』的集合意义，在创世记三15；十二7；十三15也是如此；同时，『后裔』一词也是指一个能代表全体的人，在将要来的一系列子孙中，他是佼佼者。因此，大卫的『后裔』将建立所提议的圣殿（撒下七13），这里是指那唯一的所罗门。同时，这永恒的家室将永不缺子孙坐在大卫的宝座上。事实上，在代下廿二10提到，亚他利雅将『这王室的整个后裔』连根拔起（*kol zera 'hamamlakah*）也就是整个王朝。

## 国度

我们已经注意到，在族长时期与摩西时期的应许，其中一项就是以色列将会有君王（创十七6，16；卅五11；参卅六31），包括国度（出十九6；民廿四7）、一位掌大权者（民廿四19）。现在根据撒下七23-24，26，27，这个国度已派定给大卫和他的家族。

这不是说，神已经放弃了他的统治，或者他的政权已告一段落。因为在新的宣告中，大卫的政权和神的政权是紧密相连的。换言之，大卫的宝座和国度后来也称作主自己的宝座与国度。因此，代上廿八5说到，所罗门坐『雅威的国位治理以色列人』代下十三8提到『雅威的国』，及代下九8神所设立的王『坐他的国位，为雅威你的神作王』。在撒上廿四6及撒下十九21，他已被称作『主的受膏者』。因此，神的治理与大卫的国度，藉着约的特殊关系而被视为一个整体。这两者紧密连合且不可分离，以致到未来，他们的命运仍是同生共死的。

由皇室诗篇（二；十八；廿；廿一；四五；七二；八九：一〇一；一一〇；一三二；一四四）、末世诗篇或登基诗篇（四七；九三至一〇〇），我们可以搜集更多的国度资料，但至少

以目前来说，在撒下第七章已经告诉大卫，他的国度是永存不灭的（13， 16「2次」， 24， 25， 26， 29「2次」）。

## 神子

当神宣告：『我要作他的父，他要作我的子』（撒下七14）时，尤其令人惊奇。大卫很自然地将『父』这个头衔用在神身上，他曾为他儿子押沙龙起名叫『我父（神）是平安』。的确，摩西早已对以色列人有同样的教导，他曾问他们说：『他岂不是你的父，他是制造你的……』（申卅二6）。

子的观念并非没有过去的前述神学，所有以色列人都是他的儿子，他头生的（出四22；十九4）。更有趣的是，『在西元前两千年的外交辞令中，都是根植于家庭的范畴，因此，这是最适用于大卫之约的。』

尤有新者，雅威现在对待大卫子孙的态度，显然可以溯至族长和摩西的应许，那不只是像近东『某神之子』是名义上的神子地位而已，他是神所赐与的，而非人的自夸，也是原先赐给以色列之旧名（被称作『头生的』）的新释，如今又赐给大卫的后裔（诗八九27）。现在，大卫能以全然独特的方式，称他为『我的父』（26节），因为每一位大卫子孙，都可按儿子的关系站立在他的神面前。当然，这不是说，每一位大卫子孙都能很单纯或完满地理解神子这个崇高的概念，但任何人要拥有这种关系，都必须拥有大卫之子的资格。

## 人类大宪章

神对大卫的应许，并非是完全新而与他先前赐福的主题毫无关联，经过长期的神学发展，这些都有助于大卫之约的形成。

在撒下第七章所出现的主题都是大卫所熟知的，只是再次向他重述罢了。这些主题包括：

1. 『我必使你得大名』（撒下七9；参创十二2等）。
2. 『我必为我民以色列选定一个地方，栽培他们』；（撒下七10；参创十五18；申十一24-25；书一4-5）。
3. 『我必使你的后裔接续你的位』（撒下七12，参创十七7-10，19）。
4. 『他要作我的子』（撒下七14；参出四22）。
5. 『我要作你们的神，你们要作我的子民』（撒下七23-24；参创十七7-8；廿八21；出六7；廿九45：利十一45，廿二33：廿三43，廿五38：廿六12，44-45；民十五41，申四20；廿九12. 13；及其他）。
6. 雅威的独一无二性（撒下七22：参出八10，九14；十五11：申卅三26，诗十八31（32）；八九6（7），8（9）；及其他）。
7. 以色列的独特性（撒下七22，参出一9；民十四12，申一28-31：五26，七17-19：九14；十一23；廿1；卅三29；及其他；特别是在撒下七23的复数动词；『世上有何民能比你的民以色列呢？你从埃及救赎他们作自己的子民，』在此很审慎地引用申四7-8同样特殊的文法）。
8. 『主雅威』的特殊用法（撒下七18-19「2次」，22，28-29），在撒母耳记或历代志都没有再出现过。这名字总共出现过5次，R. A. Carlson可能掌握到这名字的特殊意义：当神应许亚伯拉罕有一后裔（创十五2，引时，就是用这名字；在撒下第七章也重复使用，这是极引人

注目的，我们不能视之为偶然，

因此，在对大卫的赐福中，就延续了亚伯拉罕的福。大卫祷告说：『这是你所应许的，愿你永远赐福与仆人的家』（撒下七29）。

当大卫突然明白，神在这项异议中所赐给他的一切，他全然慑服了，他感到这个时刻是何等庄严、重要，他进入神的临在，并且向神祷告。我们可以将这祷告条列如下：

1. 感谢神**现在**对他的恩惠（18-21节）
2. 赞美神**过去**在以色列中所作的（22-24节）
3. 求告神成全**将来**的应许（25-29节）

撒下七19是这篇祷文的高峰，在18节大卫力言，他自己是何等配不上如此伟大的尊荣，于是他问说：『我是谁？我的家算什么？』照他所想，答案应该是『没什么！』显然他感到神的赐福无与伦比，大到他不配拥有。然后在19节，他进一步惊讶道：『主雅威啊，这在你眼中还看为小，又应许你仆人的家至于久远。』

19节下半立刻出现这几个字：『这岂是人常遇的事么？』（*Wəzo't torat ha'adam*），这些字形成了什么句型？是问句还是惊叹句？由上下文和*Wəzo't torat*的平行式加上一属格，在旧约中是一种呼格的句型。因此，当它与20节连结，就诚然是顺理成章的结果。

那么，『这』到底是指什么？他的前置词必然是神晓谕的主旨，而不是指这些伟大字眼临到大卫的方式或途径。在此，大卫并不是问说：『像你待我这样，这岂是你待人的寻常方式或习惯？』这种解释会有两种错误：（1）它将这句话看成一问句；更严重的是（2）会主张将『律法』（*torah*）采完全反常的含意，译为『习俗』、『型态』或『状况』。Authorized

Version, NASB, 及NEB的翻译就是如此, 其实这几个字是用来译以下这些希伯来字的: *hoq*, *mispal*, 及 *goral*。

Willis J. Beecher归结说:

**「这」字在逻辑上应该是指这段经文的启示, 是说到亚伯拉罕, 以色列和大卫的「这位后裔」会永存, 并且掌权到永远, 他是雅威的儿子, 雅威的君王, 以及雅威赐福给万国的管道。**

C. F. D. Erdmann同样力陈:

**主话语的「内容」必然是指他家室的未来, 不是主向他屈尊示惠的「事实」。他所指的是, 截至目前他已经「告诉他的」, 对可怜的被造物人类而言, 这是神的「律法」或吩咐。**

那么, 到底 *torah* 作何解呢? 通常 *torah* 是指『教训』, 其动词的字根是 *yarah*, 『指导』、『教导』、『教训』, 这个名词在旧约出现220次, 其中只有17处不是指神的律法。

『人的律法』不能译作『亚当的律法』, 因为在此并没有提到亚当; 在大卫时期, 也没有一处出现和亚当之约有关; 也不能译作『那人的律法』, 就是指主神, 因为在此时期这种用法尚未为人所知, 这些翻译可说都不合宜。

由于撒下七19b的『这』, 应该是指应许的**内容**, 这内容可以溯及拿单的话, 并且正如众所周知的, 这应许会延伸到地上的万国, 一如族长时期的启示。因此, 我们可以总结说, 最好的翻译是『这正是给人类的大宪章。』

可能是Henri Cazelles发现到大卫这个『给人类的大宪章』的正确表达。1958年, 他把相关的亚喀得辞汇 *terit nise* 译成一道神谕: “*qui fixe le destin des hommes*” 或『有

关人类的一般性谕令』。

如此就和我们的信息相当吻合！当大卫体会到自己正承受一个永恒的王朝、权柄和国度时，他就以止不住的欢乐，不加思索地说出：『主雅威阿，这就是你赋予全人类的大宪章！』如此一来，就延续了神古时的计划，现在只是涉及一王与一国，但这项祝福必将涉及全人类的未来。

## 应许的国度

有6处宣告提到大卫国度的永恒性（撒下七13；16，24，25，26，29），但这份赐给大卫的礼物，是『一张无限有效的空白支票吗？』M. Tsevat及许多注释家，都不能接受经文原意是强调永不废止或无条件的，他们宁可视之为规范性的。这个主题的条件着重在『若』子句上，我们可以在以下经文中，找到他要求忠诚与忠贞的必要性：撒下七14-15；王上二4；八25；九4-5；诗八九31-38（30-37」；一三二11-12。

而在撒下廿三5，大卫自己对同样的应许，却称之为永约（*b<sup>e</sup>rit 'olam*），他准确的话是说：『神却与我立永远的约，这约凡事坚稳，关乎我的一切救恩和我一切所想望的，他岂不为我成就么！』在大卫的皇室诗篇，重复着同样的思想（廿一6-7[7-8]）。在那儿说到，他欢喜快乐，因为神将『使他有洪福，直到永远』，并且『至高者的慈爱必不摇动。』

诗八九28、37 「29-38」也注释了该约的不可改变，存到『永远』（28，29，36，37），『如天之久』（29节），『如日之恒』（36节），『如月亮永远坚立』（37节）；神『必不背弃也不改变（他）口中所出的』（34节）；他『指着自己的圣洁起誓，决不向大卫说谎』（35节）。

然而，对条件的争论仍然相当盛行，这约不可能破裂吗（*parar*）？的确，甚至连亚伯拉罕之约都是永恒的（创十七

7, 13, 19), 但不受割礼的男子会背约(14节), 甚至后来的『永约』也会被地上的居民破坏(赛廿四5); 淫乱的以色列藐视神的起誓(约), 以致破坏了永约(结十六59, 63)。

对这些明显的破坏、毁灭和约的效力, 解决之道都是一样, 也就是Tsevat及其他人所关注的『若』子句: 『你的家子**若**守我的约, 和我所教训他们的法度, 他们的子孙必永远坐在你的宝座上。』(诗一三二12; 参撒下七14b-15; 王上二4; 八25; 九4-5; 诗八九30-33)。毁约或条件只是指约的利益会有**个别或个人性**的失效, 却不能影响约的代代传承。因此, 神对大卫坚守他的忠贞与约的永恒, 不论他的嫡系会出现怎么不肖的继承者。在这种情况下, 他会『察出他们的错』。然而, 他的亚伯拉罕之约、大卫之约, 以致新约, 却仍保证无误(参耶卅一32; 来八8)。

最近的研究显示, 在赫人与新亚述的应许土地条约中, 对这类事件有同样的陈述。M .Weirifeld将这针对亚伯拉罕和大卫的皇室授与, 和赫人、叙利亚巴勒斯坦政策中的『土地』和『家室』(王朝)的让授相连。他阐明这份无条件的礼物明确地受到保障, 以免受后来继位子孙犯罪的影响。在这些土地或王朝让授的条约中, 也会有所迟延, 或个人性的没收。然而, 他仍然必须一路传到下一代, 不得落入这特别家族之外的任何人。因此, 以大卫的情形而言, 可能会有不肖的子孙, 但这约却永远不会从这个家族中吊销, 因为这是『永约』。

## 约柜与国度

没有一事物比约柜更能与雅威的同在和权柄紧密连结的, 在撒上四1至七2的约柜史中尤其可见。撒下第六章也强调, 它对大卫将要承受之国度的重要性, 下章会再详述。将约柜引进耶路撒冷, 乃是一项中立的政策, 其目的是将接近边陲

独立的犹大和北方支派包围起来。因此，此举对建立一涵括全以色列的国度，是非常重要的。

将大卫、国度和最为人所喜悦的崇拜相连结，对一个神圣王权而言，是无庸争议的。首先，让我们追溯约柜故事的发展，就可以清楚看见这点。

出廿五10-22记录了建造约柜的计划书；出卅七1-9说明，实际建造是由比撒列负责。在旷野漂流中，主的约柜在以色列前头行了三天，为他们寻找安歇的地方，（民十33-34）；在『约柜之歌』中充分表现了这『柜』的重要性，它相当于雅威的同在（*^aron*；参创五十26，约瑟的『棺柩』；在王下十二9；及代下廿四8，耶何耶大的奉献『箱』）：

**约柜往前行的时候，摩西就说：「雅威啊，求你兴起，愿你的仇敌四散，愿恨你的人从你面前逃跑。」约柜停住的时候，他就说：「雅威啊，求你回到以色列的千万人中。」**

——民十

### 35-36

从另一方面来说，当以色列擅敢凭己意发动攻击，而没有主的约柜同往时，他们就遭到惨败（民十四44）。然而，当他随着以色列的行伍前进，同渡约但河（书三至四章），围绕耶利哥，（书六），这个国家就旗开得胜。只有在以色列人犯罪时，约柜的有效性才会破坏。

当约柜由示罗挪移，陷于非力士人之手（撒上四至五章），此事唯一的结论就是以迦博——神的荣耀离开了。然而，他在非力士人当中，也显出莫大的权能，以致他们只有把它运到伯示麦，以免遭到进一步的审判（撒上六）；在这其间，约柜所到之处，每座非力士城皆染上鼠疫；当大卫正将约

柜运回耶路撒冷途中，乌撒因任意伸手扶住摇摇欲坠的约柜，而遭击杀（撒下六）。在这种情况下，这些人才留意到对待圣洁之神的条例。为此，他们比那些因无知用手触摸约柜，并用牛车运送约柜的非力士人，理当承受更大的定罪。

撒下第六章和诗篇一三二篇是约柜故事的高潮，在这两处经文中表明，它的功能和意义与神的同在密切相连。套用 vonRad 的话说：『约柜在那里，雅威也临在那里。』然而，神同在所表达的含意到底是什么呢？到底约柜是（1）见证神同在，（2）雅威临在的保证，（3）他临在的誓约或证据，（4）神的居所，（5）视同雅威本身，或（6）他临在的延伸或代表呢？基本上，这是他同在的**誓约**，因为这种同在不是自动化或机械化的。在撒上四1至七2，以色列人发现，唯有他们『满怀信心地持守他的同在』，他才会与他们同在。约柜不仅仅是圣物，只有外在的表现或只是存乎一心，这是主不会满足的。对他而言，内在和外在的两者都是重要的。

雅威的登基为王也和约柜与救赎的居所（*kaphoret*）相联结。他的尊名是『坐在二基路伯上万军之雅威』（撒下六2；参撒上四4；王下十九15；代上十三6）。Woudstra 总结说，这名字用于约柜时，是指神的『无所不在、权能和荣耀。』他同时也说到他谦卑俯就的本性、他内住的特质，以及他位格的真实。

因此，在撒下六17，从大卫带着约柜进入帐幕，以致他有能力建殿，逐渐建立神赐给他的国。约柜和大卫的国这两个主题，乃是诗一三二的主题，这篇诗篇是庆贺神向大卫所起的誓，并纪念约柜的欢呼歌唱：『雅威啊，求你兴起，和你有能力的约柜同入安息之所……因你仆人大卫的缘故。』（诗一三二8-10）。

## 皇室诗篇与国度

皇室诗篇浸润在大卫王朝的意识型态中，并且以神向大卫的应许和誓约为前提。它们自成一体，以大卫式君王为中心，他是雅威的儿子，住在锡安这个蒙拣选的城中，统治着雅威的百姓，他也是应许的后嗣。

诗二列出一项对比，列国敌挡主和他的受膏者，神以封立他的儿子——大卫式君王——来回答他们：

**说，我已经立我的君  
在锡安我的圣山上了。  
受膏者说，我要传圣旨，  
雅威曾对我说：  
「你是我的儿子，我今日生你，  
你求我，我就将列国赐你为基业，  
将地极赐你为田产。」**

——诗二6——

8

因此，他以神儿子的身分统治世界。在此，不是说大卫的家室将永存不朽，而是大卫这个人与神建立亲子关系的胜利结论。von Orelli解释这种个人的王位如下：

**在这些字眼中「7节」，它认定他亲密地归属于他，甚至授与他个人的王位。「我已经生你」比起单说「我的儿子是你」有更强烈的暗示。这位弥赛亚君王领受了从上头来的更高生命，就说话者的情况而言，这种尊位的颁授，限于某一特定的时间。「今日」就是他弥赛亚的诞辰，不论这一日是他表面上首次承受这职份的时刻，或是藉着先知信息或个人默示向他显现其内在之伟大的时候。**

几世纪后，保罗『标出』在弥赛亚的一生中，『今日』是指复活的那日（徒十三30-33），在这一天，他以大能显明是神的儿子（罗一3-4）。

在西乃山神的显现（7-15节），无敌的大卫王（31-46节），诗十八及撒下廿二的平行经文，这些形成一幅美丽的组合，勾绘出大卫的得胜与凯旋。结果，神的名在万国面前得着称赞，并且这约也持续到永远（诗十八47-50）。

诗篇廿、廿一篇并列有恳求（廿4）与回答（廿一2），诗廿一有无数祝福，正是以欢欣感恩应答诗廿中祈求的得胜。这些仇敌的猛烈攻击，使情势远超任何君王势力所能敌挡的，因此，他再一次呼吁这位弥赛亚（廿一9b-12）。

在诗四五6大卫之君被称做*Elohim*（神）。以色列的审判者也代表神，也被称作*Elohim*。因此，来到审判官面前的庄严程度，正如来到神面前一般（出廿一6；廿二8，9，28，参诗八二1，6）。然而，诗四五6的宣告，比出埃及记对审判官的宣告，有过之而无不及：

**神啊，你的宝座是永永远远的，  
你的国权是正直的。**

如此一来，不仅王的职份与神认同，这位王的位格与王朝，也像神一样存到永远（注意2，16-17）。在诗八九26-27，大卫被称为神的儿子，是他的长子，是『世上最高的君王』（‘*eIyon*，当用于神时译为『至高者』）。因此，在诗四五，藉转喻称他的宝座为*Elohim*（神）。这样，神如何站在天上，大卫也被膏立，作为神国度在地上的象征与保证。要描述人与神这种独特的亲子关系，人类语言总是显得词穷。

希伯来原文可不像多数当代译本的主张，将这节经文予以

缓和（RV，RSV，NEB，但JB和NASB除外）。新约作者也未忽略这节经文的冲击力（来一8-9），这段信息所蕴藏的奥秘，就是诗人所说的这位『神』，是神膏立了他自己。

诗七二篇强调大卫国度的公义、蒙福、永无止境和普世性的扩展。根据撒下廿三1-7这些字眼的提示，诗七二6-7描绘出一位公义的君王，如太阳，又如甘霖临到他的臣民。当他们兴旺时，王国的领域也永无穷尽。总结来说，16-17节的皇室祝福，让我们想起创世记神学及摩西在利廿六及申廿八的祝福。

对撒下七最详细的注释，可于另一首皇室诗篇八九篇找到，在3-4节，19-37节，详细注释了大卫之约；38-51节是惋叹王朝的没落，并祈求神继续信守他对大卫的应许。同样地，另一首皇室诗篇一〇一篇，乃是求神引导神所拣选的政权。在新约中最常用的诗篇乃是一一〇篇，在该篇中，诗人将祭司和君王职份集中于弥赛亚一身，正如这整个国家已受命为祭司的国度、圣洁的国民，如今，大卫王朝也继麦基洗德之后，成为君尊的祭司。麦基洗德的历史与生平，与最早得着应许的老人亚伯拉罕平行，在巴兰的预言中，这位要来的新大卫手中，执掌着致胜的王权，他征服性的统治会将所有仇敌撕得粉碎。

显然，大卫已制定一日，反映神已经赐亚伯拉罕——这位得应许的老人——大获全胜，他抓到四位米索波大米王（创十四）并且得胜，在回家途中停下来，奉献什一给撒冷（耶路撒冷）的祭司，此时，他感到更新（诗一一〇7），有如喝了冷冽的泉水。同样的应许，也是属于大卫的。因此，他在战争、国度与王朝的成果，也一如亚伯拉罕。

诗一三二篇将约柜进入耶路撒冷，与向大卫王朝的起誓结合。代下六41-42引用了8-10节，显示本诗用于所罗门献殿之时。自此约柜也终止了长途的旅程。现在，神已经建立了国度，圣殿完工了，在所罗门的献殿中，神的同在达到至极。

最后一首皇室诗篇一四四篇，相当于诗十八篇。大卫在将

临的时代要唱『新歌』，重新恢复神救赎的模式（诗九六1；九八1；一四九1；参启五9；十四3）。

H. J. Krause认为，这些诗篇乃是描绘锡安的皇室欢宴。有一支队伍代表雅威进入耶路撒冷，以纪念约柜的迁移，这种说法颇令人质疑。Uppsala学派和Sigmund Mowinckel也一样，他们宁可将这些『登基诗篇』误译为『雅威成了王』（诗四七；九三；九六至九九），而拒绝『雅威统治』的正确译法。虽然如此，这些观点对诗篇的神学并无重大的影响。

更有意思的是，发生在王身上的事实，也同样临到百姓身上，他们的生命紧密相连，攸戚相关。当王行事公义、信实，就有繁荣蒙福的结果（诗十八；四五6-7；一〇一）。当然，当王遭弃绝时，百姓也被弃绝。如此一来，王就成为神赐福与审判的管道。对最后一位大卫之君，或新大卫王，也是如此。唯有他的国永无穷尽，他的统治是公义、公平、而且各方面都臻于完美。

## 继承的记事与国度

本章一开始就已提到，Leonhard Rost曾说服大多数学者相信，撒下五至廿章及王上一至二章形成了一段宫廷史，在王上前两章表现出整部作品的关键，他提到所罗门胜过他的兄长暗嫩、押沙龙和亚多尼雅，而继承了大卫的王位，因为他不像他们效法大卫与拔示巴的罪。

Jackson曾仔细考察，将这段经文包含在神对以色列的晓谕中，是个相当严密的计划（也就是判所罗门的统治为义），因为从王上三至十一，就不断详载所罗门一生中的种种失败。（难道『最后的那位作者』是如此草率天真吗？）套用Jackson最后的结语说，这段经文的内部设计，的确是要带出这种『个性的描绘』，远胜于将大卫家族的个性予以道德化。

这正如von Rad所采的『神学历史方法』，也是先知拿单起初的工作，即使受膏者因本身的欲望陷入网罗，或者产生背叛行为，而蒙羞或因本身家庭的背叛而遭困厄，或落入他人的咒诅中，神的保证却仍然坚定不移。这不是像Flanagan所主张的，只是将一些有趣的故事放在一起，谈谈『大卫如何有效地控制犹大和以色列国』，而是雅威怎样按他的计划掌管人的命运。的确，在此只有三处明确叙述雅威的介入：

**但大卫所行的这事，雅威甚不喜悦。**

——撒下十一27

**她就生了儿子，给他起名叫所罗门，雅威也喜爱它。**

——撒下十二24

**这是因为雅威定意破坏亚希多弗的良谋，为要降祸与押沙龙。**

——撒下十

**七14**

然而，正如Ronald Hals对路得记的阐述，在那里，神介入的神学往往暗示的会比明示的更真实。这一切都是环绕着神对大卫宝座与国度的计划，即使在人类的悲剧与失败中，神的旨意与应许仍将无悔地向前迈进。

---

## 应许的生活： 智慧时期

犹太教和更正教的学者，往往只把约伯记、箴言、传道书和雅歌当作智慧书，天主教学者则增加了次经『便西拉智训』及『所罗门智慧书』。除此以外，他们都将若干诗篇也附于其中。

分辨衡量智慧诗的标准，可分两类：形式的（根据文学型态）和主题的（根据内容）。采用Roland E. Murphy, Sigmund Mowinckel, 和R. B. Y. Scott的研究，可以区分成以下几种风格的智慧诗：（1）依字母结构排列，如离合体；（2）数目式格言，例如：『三番四次』；（3）『有福』格言（*asre*）；（4）『强如』格言；（5）比喻、劝诫；（6）父亲对儿子的称呼法（译按：例如『我儿』）；（7）使用智慧的辞汇，及措辞巧妙的片语；（8）运用箴言、直喻、诘问及类似『听我』的字眼。与智慧有关的主题，有：（1）报应的问题；（2）义人与恶人之分；（3）鼓励人个别信靠主；（4）敬畏神；（5）默想神的律法是赏心乐事的泉源。

我们若同时以形式与主题来分类，不难把以下诗篇分类为智慧诗篇：一；卅七；四九及一一二篇。此外，还可加上卅

二；卅四；一一一；一二七；一二八；一三三。如果默想神的律法也算上的话，诗一一九及十九7—14也可以包含在内。或许诗七八的邀请，『我的民哪，你们要留心听我的训诲』，及其比喻 (*masal*) 和谜语 (*hidot*) 形式 (七八2)，也可以归类为智慧诗篇。这么一来，总结诗一；十九下；卅二；卅四；卅七；四九；七八；一一一；一一二；一一九；一二七；一二八；一三三都可以归属于智慧类的清单上，而与四卷智慧书同列。

在过去四十年，研究智慧书的多数学者，都关注于以色列的智慧作品，与埃及，米索波大米这些邻国的关系。然而，另一项颇受欢迎的发展已经展开，有入关始著手发掘智慧与创造，智慧与申命记，以及智慧与先知书的连结。

智慧文学的确承受了摩西时期，以及前先知历史书的神学遗产，最好的例子是Moshe Weinfeld的研究，『申命记与申命文学中的智慧根基』，对这些时期作一清楚的连结。

对weinfeld而言，那些领袖和地方官长的表现，乃是『有才能的人，就是敬畏神、诚实无妄、恨不义之财的人』（出十八21），『有智慧有见识，为众人所认识的』（申一13-17；参民十一11-30）。这种对领袖要求的品质，与智慧文学一致。因此，箴八15-16提到，藉着智慧『帝王藉我坐国位，君王藉我定公平，王子和首领，世上一切的审判官都是藉我掌权。』Weinfeld注意到，就连在申一9-18；十六18-20设立审判官时的措辞——「审判时看人情面」——都只在箴言中才再度看到。

Weinfeld列出了申命记与智慧书的若干主要平行句：

1. **「所吩咐你们的话，你们不可加添，也不可删减」**  
**（申四2；参十二32（十三1））。**  
**「神的言语句句都是炼净的，他的言语你不可加添」**（箴卅5-6）。

2. 「不可挪移你邻舍的地界」（申十九14；参廿七17）。

「你先祖所立的地界，你不可挪移」（箴廿二28；参廿三10）。

3. 「你囊中不可有一大一小两样的法码（'eben wa aben) ……一大一小两样的升斗（epah w'epah) ……当用对准公平的法码，公平的升斗，因为行非义之事的人，都是雅威你神所憎恶的」（申廿五16）。「两样的法码，两样的升斗都为雅威所憎恶」（箴廿10, 23）。

「公平的法码为他所喜悦」（箴十一1）。

4. 「你向雅威你的神许愿，偿还不可迟延」（申廿三22-24）。

「不可冒失开口……你向神许愿，偿还不可迟延」（传五1-5）。

5. 「审判的时候，不可看人的外貌」（申一17；参十六19）。

「审判时看人情面是不好的」（箴廿四23；参廿八21）。

6. 「你要追求至公、至义，叫好你存活」（申十六20）。「追求公义仁慈的，就寻得生命」（箴廿一21；参十2；十一4, 19；十二28；十六31）。

当然，这些只是起步，然而他们的确说明，无论是观念上或神学上，智慧都不能与智慧时期前的资料分割，智慧的影响也延及以后的年日，进入先知时期，这种发展在第四章已经述及。

不论这事可以溯及多远，或其影响普及那些方向，其关键问题乃在：到底用什么神学标题或特殊字眼，可将应许和律

法、智慧结合在一起？』我们相信，这个观念是『敬畏神』。

## 敬畏神

敬畏神是最能连结族长应许、律法与智慧的片语。

HansWalter Wolff根据他对资料来源所持的启示立场，也有同样的论点。他观察到：

**神在西乃山对所有以色列人的律例典章，也都指向他为列祖所设置的同样目标，敬畏神就是藉着信靠神应许而产生顺服的（创廿二章）。**

Wolff继续追溯若干族长与摩西时期的资料，他认为其中最具有支配力的一项主题是敬畏神。在族长时期，敬畏神一词出现在创廿二12，亚怕拉罕信心的反应，他愿意将儿子撒奉献给神；约瑟信靠神的反应（创四二18）；特别是在约伯身上显明的生命素质，深为神所赞许（伯一1，8-9；二3）。

在摩西时期可以看见更多的敬畏神，连收生婆也列于敬畏神的人当中（出一17）。为此，『百姓多起来，极其强盛』（20节），收生婆的家室也兴旺。在此，经文再次道出其理由是——『因为敬畏神』（21节）。在出埃及时，以色列人也敬畏神（出十四31）。并实上，如果他们一直持有这种敬畏，就不致犯罪（廿20），因为主是以色列的神，她应当敬畏他（利十九14，32；廿五17，36，43），如此就得以存活。

到了申命记，敬畏主就成为关注的焦点（四10；五26；六2，13，24；八6；十12，20；十三4；十四23；十七19；廿八58；卅一12-13）。这种敬畏并不是某种神秘恐怖的激动感觉，而是听见、学习、回应神话语的结果（四10；八6）。在申命记，敬畏主与『遵守他的诫命』、『跟随他』、『事奉他』、

『爱他』、『专靠他』，永远是不可分开的（特别参见十12-13；十三5）。因此，敬畏他就是爱他、专靠他、事奉他（十20；十三4-5）。

敬畏雅威就是在信心中委身于他，正如某些埃及人一样（出九20，30，参十二38提到，与以色列人一起离开埃及的许多闲杂人）。在王上八43，所罗门岂不祷告说，使『天下万民』都『认识你的名，敬畏你』？

然而，一个人也必须学习如何敬畏雅威（申四10；十四23；十七19；卅一12-13；诗卅四11（12），在他们『存活在世的日子』，这种敬畏乃是生活每一方面的指导原则（申四10；五26；十四23；卅一13；箴廿三17）。正如R. N. Whybray的结论，他包括信徒的顺服、爱慕、忠诚与敬拜，譬如俄巴底亚向以利亚谈到：『至于我，你的仆人，却是自幼敬畏雅威的』（王上十八12）。

当我们读到智慧书与智慧诗篇，敬畏主也是神知识与智慧的要素。虽然这种片语只出现24次以上，含字尾的形式，如『你敬畏』，或动词的叙述，还不算在内，它的位置几乎都是极富战略性的，它常成为整卷书的写作目的。在箴一7，它的功能有如全书的座右铭；在传十二13-14，其功能乃对全书争论的总结（参传七18；八12）。同样的，在伯廿八28，它戏剧化地登上智慧诗的顶峰。它位于整个争论的暴风眼，我们与其把伯廿八章视作约伯与他朋友争辩潮势的插段，不如说是作者有意在许多毫无属神智慧的谈论中，让读者有一启示性的透视。因此，有3/4的智慧书，都要以敬畏神/主来理解，这是相当具转折性的重要字眼。

在箴言中，『敬畏主』除了当作箴言的座右铭外，又出现了13次以上：一29；二5；八13；九10；十27；十四26—27；十五16，33；十六6；十九23；廿二4及廿17。此外，动词形式也可以列入考虑：三7；十四2；廿四21；卅一30。这样的智慧是

知识的『开端』 (*resit*, 箴一7), 智慧的『开端』

(*t<sup>e</sup>hillah*, 九10)。当一个人与神有正确的关系, 他就能以合宜的关系, 来理解客观的对象与世界。

当人们敬畏主, 他们就能远离恶事 (诗卅四11, 14; 伯一1, 8; 二3; 廿八28); 在行动上, 他们恨恶恶事 (箴三7; 十六6)、行事正直 (十四2), 并且远离恶事 (十六17)。这种生命型态的结果, 就是使人日子加多 (十27), 并得着尊荣 (廿二4), 安全与保护 (十四26; 十九23)。圣经将祝福与敬畏神这种圣洁生命的本质相连结, 诚非偶然。

由诗篇中, 我们很容易就分辨出, 那些是敬畏神的信徒; 在主的会中, 他们是委身的义人 (诗卅四7, 9 (8, 10) 这些也在非智慧诗篇中出现, 如廿五12, 14; 卅三18; 一〇三11, 13, 17; 一四五19); 他们持守神的律法, 昼夜默想 (十九7-14; 一一二1; 一一九33-38, 57-64); 他赞美雅威的名 (廿二22-23), 神的眼目也看顾他 (卅三18; 一〇三13; 一四七11)。

传道书也有相同的观点, 神造人乃是如此, 人若不能亲身认识这位永活神、敬畏他, 人生的一切都将索然无味 (传三14)。但敬畏神的人, 终必蒙福 (八12)。他们必因持守智慧、远离恶事而获胜 (七18), 甚至这些人的敬拜都将反映敬畏神的样式 (五1-7)。事实上, 敬畏神和遵守他的诫命, 就是人们的一切, 也是整个传道书的写作目的 (十二13)。

我们可以满怀信心地说, 敬畏主是智慧文学中极具支配力的概念, 它也形成了智慧文学的神学原则, 是对神应许与赐福话语的回应, 一如亚伯拉罕和摩西时期。

然而, 在此它不只是信心的回应, 相信、顺服和敬拜, 更进入理解并享受受造的领域。神的赐福之一, 就是他创造的工作, 这也是神在历史中工作的一部份。当然, 这和以色列的救赎过程, 并无直接的关系, 但却是他赐福的话语和工作——就

任何角度而言，这都是神对人恩典的礼物。藉着这种智慧，他造成了起初的世界，他也将他的智慧赐给人，若没有这种智慧，人就无法成为有效的领导者，也不能正确判断或认识神、人、并物的价值。如此，生命将毫无意义，缺乏满足与喜乐。然而，如果人生是由敬畏主来领航，生命就会成为从神而来的一项赐福。

## 主里的生活

箴言中的经文，很明确地肯定敬畏主与生活的关联：

**敬畏雅威，使人日子加多，  
但恶人的年岁必被减少。**

——十27

**敬畏雅威，就是生命的泉源，  
可以使人离开死亡的网罗。**

——十四27

**敬畏雅威的，得着生命，  
他必恒久知足，不遭祸患。**

——十九23

**敬畏雅威心存谦卑，  
就得富有、尊荣、生命为赏赐。**

——千十二4

利十八5奉劝所有尊神为主的人说：『人若遵行，就必因此活着』。智慧书继续这个主题，指出：（1）顺服乃生命之路（箴二19，五6；十17，十五24）；（2）智慧与敬畏主的教导是『生命泉』（十二14，十四27）；（3）智慧、公义及温良的舌，乃是生命树（三18；十一30；十三12；十五4），这是摩西

律法的信息。自从以色列接受神的恩典与救赎，就不断受催促，要考察并遵行新主人所有的诫命，使他们可以存活（申八1）。这种生命不只是物质的事，更是属灵的根本与目标，人活着不能单靠食物，更要靠神口中所出的每句话（3节）。因此，以色列正面对生死的抉择，他们所得的催促是要选择生命（卅15，19），他们可以做的是爱他们的神，顺服他的声音并且专靠他，因为他是他们的生命（20节）。

解答西乃山与应许的关系，正是解答智慧与应许的关系。正如Roland E. Murphy的观察，当时，那些将道德理想表现于律法的犹太人，早已认同这些智慧的主题：『敬畏主』、『公义』、『聪明』和『诚实』。因此，凡是把个人信心放在神所应许将要来的那位身上（正如创十五亚伯拉罕的表现），就是敬畏主的人。神已经应许一位后嗣（后裔）、产业（地）和继承权（地上万国必因你的后裔蒙福），当人开始决志委身于神，就已包括接下来顺服神话语、诫命的生活型态。信靠顺服的果子或结果，一言以蔽之，就是生命。这么一来，敬畏神的定义，就是远离恶事，选择生命路，所有骄傲自大，堕入恶道，乖言邪行，都将从敬畏主之人的生命除去（箴三7；八13；十四2；十六6；廿三17）。

## 主里的生活与真理的融合

传道书是结合所谓圣俗真理的最伟大例子。所罗门的整个观点，乃是积极正面的，而非消极反面，或仅是自然主义的观点。在整个辩论的高峰前，出现了6次敬畏神（三14；五7；七18；八12（二次），13），然后十二13最后的总结是『这些事都已听见了，总意就是敬畏神，谨守他的诫命，这是人所当尽的本份（*kol ha, adam*）。

J. Stafford Wright! 对本卷书提供了最多有计划的论

述。他认为，传三11乃是关键句：

**神造万物各按其时成为美好，又将永远「*haolam*」安置在世人心里，然而神从始至终的作为，人不能参透。**

Canon Wright主张，人本身没有能力将生命之谜——包括圣俗——凑成整块。然而，他却饥渴地要知道，如何才能安排妥当，因为神在他里面所造的真空，如永恒般浩大，这个按神形像所造的人热切渴望得着满足。传道书中『虚空的虚空』并非说生命是重担，充满无效、虚空或破坏性的结论：没有一事值得生活。不是的！与其说『虚空』（*hebel*），不如说生命不能为本身的意义提供解答，也不能真正地释放人；神也没有另创一个美好的宇宙，可以提供包罗万有的解决之道，以整合真理，学习与生活。

唯有人敬畏神，他才会开始察觉真理、学习与生活的一致（参传道经七14；八14）。生命的草图似乎存心是以完全对比的方式，勾勒出生与死、喜乐与痛苦，贫穷与富有，以致每个人都了解，与这么一位主若无全然委身（『敬畏』）的关系，没有一事会有意义——永远也不可能有！

Otto Zockler对伊比鸠鲁、无神论和享乐主义，予以迎头痛击：

**传道书作者似乎一度有意放弃神以圣洁公义管理世界的信心，但他还是以坚定不移的精神坚守这样的信仰，拥护神永恒全能以智慧管理的事实，抵挡所有愚人不庄重的嘲弄（二26；三20；五1，17-19；八14；九1-3；比较二13；四5；十2，13，14）。他不厌其烦地指出，未来公义的报应是敬畏神的动力，敬畏神是一切重要智慧的美德（三14-17；五6；六6，10；八12；十9，十二**

**13, 14)。作者以个人的呼召推荐，敬畏神是坚定不变的最佳常情……（比较二10；三22；五17， 18；八15等）。**

这里很明显与律法再度连结：敬畏神和遵守他的诫命紧密连结。本书的忠告已应用在更实际的生活状况，但其目标仍要指向摩西律法所吩咐同样的公义标准。它有助于使同一真理核心得到无限扩展，也就是敬畏神乃真正整合生活的开始与本质。在此，圣与俗、信心与知识、学习与相信、信仰与文化之间，并无严重的阻隔。

Gerhard von Rad曾严责William McKane之流，想将进化论模式用于智慧，以此来指陈早期智慧基本是世俗的，然后经洗礼予以神学化，归入雅威的宗教。Von Rad提出箴十六7-12的经文说，在那里『世界的经验』与『雅威的经验』交替出现，『好比一个人一方面有客观理解，一方面又相信雅威。』如果我们预先假设，这两者之间定然不同，这简直是疯狂之举。然而von Rad也稍作让步，他注意到智慧的呼喊，总是一种神圣的呼召，尽管它处于世俗世界，远离神圣，他仍强调这种神圣的呼召，不是由救赎史的嫡系，而是由创造而来。』因此他归结说，智慧教师一点也没兴趣：

**寻找世界的秩序……他可能无意识地谈到，在神人之间真实存在的一种世界秩序……智慧教师正迈向基本上不能解决的辩证法，一方面是谈到正常的规则，一方面又提到神特殊的行动。**

然而，这些反对者却将智慧由旧约的其余部份，或他本身所叙述的对象中分离出来，当我们容让创造在神学上扮演比先前更重要的角色时，就必须同时了解，圣经作者的兴趣是在将

这一切作一整合。

要介绍使真理、事实与理解整合的专题，乃是诉诸真理的统一，而唯有这位创造整体宇宙的独一真神能使真理统一。因此，任何真理与特性规范，其教义根基至终是建立在创造与创造主的教义上。我们必须谦恭地指出，在神与以色列人的历史中，智慧所占的一席之地，不亚于西乃山的摩西之约。当我们了解其中一者的地位，就等于找到另一者的功能。就像以下要提到的所有受造物，以色列也将敬畏独一真神——雅威。这种普世的标准已经成为神律法中的规范（诗十九；一一九；传十二13），以及那些提到『生命』、『知识』、『聪明』和『敬畏神』的箴言，其影响所及的造就是，这位创造的神已经宣告他的诫命，若是我们不承认这位创造主，我们就不可能拥有宽广的世界观，和丰富的生命享受。记住！以敬畏神为首位，同样也是申命记所要求的，惟有这样，才是维持律法和真实生命的先决条件。智慧和律法都能反映出真信徒在应许中的合宜表现。

## 从神来的智慧

智慧不能离开智慧的源头而存在，因此，人若不『敬畏主』，就不可能认识或应用智慧。

**智慧必须从神那里找到，除此以外，别无他途。寻求智慧必须迫使一个人，以敬畏之情屈膝臣服，承认人不能使自己有智慧。若非如此，智慧对他而言，仍是一本合拢的书。**

箴言至少有五段经文，将智慧与敬畏主连结（一7，29；二5；八12-14；十五33）。敬畏主能使人喜悦智慧与训诲（一

7)，接受劝戒与责备（29-30），并且倾听智慧、聪明和认识神（二1-6）。

有关智慧的关键教导，毫无疑问该是在箴言第八章，这章经文的大纲如下：

- A. 智慧的卓越（八1-21）
  - 1. 她的恳请（1-3）
  - 2. 她的真理（4-12）
  - 3. 她的爱恶（13-16）
  - 4. 她的赠礼（17-21）
- B. 智慧的本源（八22-31）
  - 1. 她在太初以先的存在（22-26）
  - 2. 她主动参与创造之工（27-31）
- C. 智慧的祝福（八32-36）
  - 1. 总结的劝告（32-33）
  - 2. 应许的祝福（34-36）

这篇讨论的中心是第13节。它主张『敬畏雅威在乎恨恶邪恶，那骄傲狂妄并恶道，以及乖谬的口，都为我所恨恶。』但McKane无法接受第13 a节，他的箴言注释再三重复『先知与智慧人』中已有的主张，『敬畏雅威不是古老智慧的原始成分，毋宁说是先知对智慧的重新解释，并且迫使古代贤者赋予他更多雅威的特色。』为支持这种对箴言经文的重新诠释，他主张箴八12-14，乃根据赛十一1ff. 那里所提，智慧 (*hokmah*) 和聪明 (*binah*) 的灵 (*ruah*)，谋略 (*esah*) 和能力 (*g<sup>e</sup>burah*) 的灵。然而，如果箴言表现出大部份是所罗门所作的，那么，就如我们以上的主张，所有进化论的主张都很难找到证明。而在箴言中适用于人民、君王的智慧，其特质同样可以在将要来的弥赛亚君王身上，找到预言式的写照。

根据箴八12，智慧以灵明为居所，而且善于引导，如睿智的能力，包含对计划的一切筹思。她提供谋略、聪明和实行的能力、使君王、贵胄、王子、世上的首领，得以克尽职。

以下十个字是用来强调她在时间上的先后次序：他造化的『起头』 *resit*（箴八22）；『太初』创造万物以『先』 *qedem* …… *meaz*（22节）；『从亘古』 *meolam*（23节）；『从太初』（*meros*）（23）；『未有……以前』 *miqqadme*（23节）；『没有』 *b<sup>e</sup>en*（24节）；『大山未曾奠定』 *b<sup>e</sup>terem*（25节）；小山未有『以先』 *lipne*（25节）；还没有创造……土质的『起头』 *w<sup>e</sup>ros*（26节）。在此，至少有三个动词形容她的存在方式；雅威『就拥有我』 *qanant*（22节）；『我已被立』 *nissakti*（23节）或出自『王子』 *nasik*的字根，『我已被立』和『我已生出』 *holati*（24节）。

由于箴八22-31是三19的扩展，那里说道：『雅威以智慧立地，以聪明定天』30节中 *amon* 一辞的讨论不难处理。如果在原文 *amun* 不加母音（是 *aman* 的 Qal 被动分词，『看顾、怀抱』，此处是『看顾孩子』之意）我们可译作『我在他身边，是大工师』。因此，在创造时，智慧就已宣告出现，她是雅威藉以创造世界的媒介，*amon* 与代表雅威的代名词是同位格，在创造中显示，智慧是关键要素。

这些都是提示智慧的来源，不是三位一体式，或神话式的。Whybray 的总结如下：

**描述智慧本源的辞汇乃是隐喻，而非神话式的，在谈到她创造的行动（*amon*），单单用这个字就可以解释，主要还是没有超过三19的叙述。我们很自然地会解释，这里说到她的每件事，都属于雅威属性的诗体拟人化。**

因此，将敬畏主与智慧连结（而非完全对等），乃是指任何智慧与一切智慧的内在宗教性。我们再度看见，傲慢人永

远不可能了解或接受精明的谋略，这必须由个人与主的关系开始，她的本质将继续充塞于人的思想、生活和行动中。正如神圣洁的属性怎样应用在摩西神学的标准或规范中，在此，神智慧的特性，也提供所有与敬畏雅威有关的规范。

## 幸福主义与雅威

许多智慧的谚语，乍看之下，似乎是表现以实效为基础的物质主义。也就是说，看起来这些只是谆谆教诲的道德责任，为了叫人做好人或使人快乐，但这种出于功利动机的解释，却有失作者想要表达的真理。例如以下的叙述：

**正直人的纯正必引导自己，  
奸诈人的乖僻必毁灭自己。**

——箴十一6（直译）

**手懒的，要受贫穷，  
手勤的，却要富足。**

——箴十4

其实，正直人正是会观察神建立万有的计划与秩序。在他们心目中，不会把祝福与财富看做目的。使一个新偶像任意得逞。相反的，根据创世记第一章，智慧人会赞许工作、事物和公义，这些事本身都是『好的』，并且能自行证实。勤奋、顺服神的律法与诚实工作，当然会有酬报，但祝福和报酬本身却非目的或动机，生命中的每件事都涵括在神的计划中（传三1-五20）。神已经各按其时，使一切事物成为美好（三11），每一件事都有各自的岗位，根据箴十六1，『心中的谋算在乎人，舌头的应对由于雅威。』人能计划他们的道路，『惟雅威指引他的脚步。』（十六9：十九21；廿4；廿一2）。终究说来，

不是人赚取他们的报酬，而是神按各人所行的报应各人（廿四12）这是基于他创造善工的原则，以及他的特性。

的确，神的秩序不一定是明显可见的，外表看来似乎有所不公，但逆境或冲突未必都是恶事（传七115），就好像富有与物质的成功也未必都是好事（六112）。甚至，神的秩序和目的往往是隐藏未知的，即便像约伯这样的好人，也想去发现它，只有以利户的叙述明白表示，神以痛苦当作教导的计划

（*musar*），这是开通约伯耳朵的方法（伯卅三10；卅六10，15）。

在这里，传道者主张，除去那些看来违反神计划的沮丧（传九1-十二8），即使所谓今世生活的层面，如吃喝、享受工作利益，也被描述为神的『恩赐』（二24；三13；五18-20；八15；九9）。然而，对人而言，没有什么事生来就是好，他应该尽自己的责任自求多福，即使他今生远离神（二24；三12）。在神的秩序中，这种能使自己快乐、蒙福、享受的能力，甚至吃、喝、丰足、财富和妻子，都是从上头来的礼物。

雅歌就是在庆贺最后的这项礼物，整卷书都是为这个主题献。其次，如果所罗门是本书的作者（照一1；八12经文中所宣称的），那么，我们可以从同一作者的另一部著作箴五15-21，作为进入这卷书的敲门砖。箴言那段经文是对丈夫忠实的寓言，他将婚姻中的性爱享受，喻为人由自己的贮水池中饮水。他说：

**要使你的泉源蒙福，  
要喜悦你幼年所娶的妻，  
他如可爱的麋鹿，可喜的母鹿，  
愿他的胸怀使你时时知足，  
他的爱情使你常常恋慕，  
因为人所行的道，都在耶和华眼前，**

他也修平人一切的路。

——箴五18-19, 21

因此，当雅歌四12, 15重复说：

**我妹子，我新妇，乃是关锁的园，  
禁闭的井，封闭的泉源……  
你是园中的泉，活水的井，**

它就接续了许多相同的隐喻与神学，但本书目的是在雅八6-7的叙述：爱情是『雅威的烈焰』。他不可能用其他的好东西，如财富、地位、或尊荣来熄灭、交换、或引诱。的确，所罗门曾经尝试向书拉密女求爱，使他离开那位牧羊人男友，但这一切终归徒劳。所罗门可以维持他『混乱的葡萄园』（八11），就是他『一千名』妻子（12节），但牧羊人却拥有他自己『唯一的葡萄园』（12节）。因此，本书可以成为创二24的诠释，也是它的一部手册。说到婚姻之爱的祝福与酬报，雅威曾经点燃其烈焰，并赐予他享受的能力。此外，爱情是不能收买的，连金钱也不能。当所罗门学会这艰难的一课，就在神的指示下写下本书。

而在这一切好事上，还有什么更好的事呢——不朽或甚至身体复活？伯十九23-27是最能澄清这点的经文，然而在经文和释经的基础上，这节经文也引起最多的争辩。显然，约伯对今生已经失去了一切希望（十七1；11-16），因此，在生前（而非死后），他将得以雪冤辩白。但他是否相信这还包括身体的复活呢？在伯十九26很难看出，『在肉体之外』的意思，似乎是**离开**身体，或由身体以内，他希望见到神？这要由27节来决定：『我自己要见他，亲眼要看他。』

这种解经仍是让某些人深感不快，即使是所罗门时期，主张

这种想法都会是太前进了，更何况是把这种想法放在族长的时代。当然，我们可以不去管古代人对死亡与不道德问题的全神贯注，也可以不理睬埃及人已经把全国经济，都用在满足人死后身体存在的问题，若是可能，我们也可以忘记巴比伦 *adapa* 的神话，以及族长前时期以诺的故事，然而，即使我们不理睬这一切让人作难的证据，我们还是要面对伯十四7：

**树若被砍下，  
还可指望，  
发芽 (*yah<sup>a</sup>lip*)。**

因为往往一棵树倒下后，在树的根部会发出一棵棵芽苞，有如这棵死树生命的延续。人也是如此，在十四14：

**人若死了  
岂能再活呢？  
我只要在我一切争战的日子  
等我被释放 (*h<sup>a</sup>ilpati*) 时候来到。**

就在此处！伯十四14的叙述，隐喻了被砍之树的光景，很少注释家会把这两节经文连在一起，但圣经作者却在伯十四7，14同一段上下文中，使用同一个希伯来文字根来提醒读者，留意这两者之间的连结。

同样的，传三17也主张，神会在未来命定的审判之日审问人（参十二14），因为人的灵是上升（注意分词的**冠词**，并且这不是问句），兽的魂是下入地的（三21-22）。因此，人最好在他还有气息之日，做一些荣耀神的事，而任何行动的意义，必须始于信靠神所应许的事物秩序，也就是在敬畏神的氛围中。

## 应许的日子： 第九世纪

如今大卫的『家室』和所罗门的『圣殿』都已建立了，神的应许在进展中也达到了预期的高潮。因此，在出埃及记中所

宣称的：以色列要成为雅威的儿子、他的百姓、祭司的国度和圣洁的子民，这应许在大卫的后裔中延续且更新了。神应许他将拥有一个永远的王朝、宝座和国度，这一切将成为人类的大宪章，神未来的统治者在大卫的后裔中已经隐隐可见了。

## 先知与应许

这时期的先知，本来可以将注意力集中在神普世的计划和国度上，但可惜的是，以色列人的罪占据了先知们大部份的注意力。即便如此，在这些审判的话语中，却仍带着对神永恒国度的热切期望——就是从前在应许中所宣告的。

这就产生了应许教义中的精髓，正如Willis J. Beecher所注意到的一个双重特性：这是一个对未来时代不变的预言，也是为着同时代能应用的宗教原则。

因此，先知的应许不是一堆零散的预言，也不是非要等到基督显现的重新诠释后，才有意义。如果先知们只是预言未来，那么他们的信息焦点，就只在事件前的预言和事件后的应验这两件事上。然而，这种对预言的看法或许自认为恰当或正统，但却不能简单扼要地掌握旧约作者和众多信徒的心意。所以Beecher认为对他而言，宁用『应许』这词过于仅用『预言』。他对这两者的差异做了最佳的描述，因为先知们的应许：

**是为了使用的目的而采用这种方式。应许、方法和结果同时出现在脑海中……如果应许包括一连串的结果，正如一个已应验的预言，我们可能在任何一个结果子句之前，连接一个预言的句子。至今我们所想的可能是对的，但如果我们硬要在应验的应许项目上坚持己见，那么我们将导致不恰当，甚至可能是错误的应许和应验的观点上。要正确明白预言的要素，我们必须看见在其**

**他因素中的亮光。每一个应验的应许就是一个应验的预言；但更重要的是，要将它当成一个应许而不仅是个预言而已。**

同样重要的是，先知的的话和所提及的历史、地理，有着密不可分的关系。先知们的信息不尽是宣告一些含糊的刑罚声音，也不是一些不相干、不连贯的预言，更不是仅在预测未来的预言。先知是一群公义的宣扬者，传讲律法和应许，以激励百姓悔改，过顺服神旨意和计划的生活。在那个时代里，他们的预言经常带来一个短暂圣洁生活的刺激，并看见未来在他们的神手中，接受他公义的统治。

当然，这些预言要比零星的将来预言，有比像糖果更开胃感觉和神秘的心理作用。反之，先知在用到关于将来的话语时，在措词和观念上，通常都是谨慎选用过去先知的模式，他们审慎地模仿、增色亚伯拉罕——大卫的应许，因为它们有神将来单一累积的应许。因此，在先知著作中，称为弥赛亚预言的经文经常重复，或有添加教训的含意，正像当初神给亚伯拉罕、以色列、和大卫的应许。因此，这些预言就不是一些不相干或零散的预言，而是应许教义母干上不同的枝子。

有一些人特别反对这个固执的看法：以色列国的境遇和其地理的领域是神唯一的应许计划。可以肯定的，一些犹太人和理性主义学者做如下结论：由于以色列的政治境遇和地理疆域，是应许预言中明显强调的重点，因此以下就是它所有的意义：这些预言仅是以色列国的人口统计和政治抱负而已，就像一些以色列国的预言诗人的想像！因此，任何想要将这应许应用到教会或耶稣基督身上，都会是错误的，这也不是先知们想要走的路。无论如何，这样的论调不能真的符合旧约，更缺少历史的事实。

另一方面，许多基督教解经家有同样态度上的错误，只看应

许的另一面。他们完全否认在今天基督徒的时代中，这个应许还会对以色列国有意义。因此Princeton神学院的Willis J. Beecher在本世纪初评论到：

**如果基督教解经家坚持，要从他的应验观念中排除以色列族，或坚持认为即使以色列参与在这事件中，也只是预备期的而非永远的，那么他必然会碰到与两约的明证相矛盾的情形（如今我们更加上与历史间的矛盾）……。正确的解释是，圣经在应验上的论点包括了以色列，他们的约是永远的约；这也包括了基督自己和他的作为，及在各世代中蒙救赎的属灵以色列。新约把这教训视为基督徒的教义，为了引导并教化人悔改；旧约则将它当做弥赛亚教义，为要引导并教化人悔改……。排他性的犹太人式解释，和排他性的基督徒式解释，都是同样的错了。他们分别在肯定的解释上是正确的，但在否认上却错了。**

那么，应许就是国际性和世界性的了。不仅是以色列要领受神已无条件应许的：成为一国、大卫式君、地土和财富。地上的列国也要如此在亚伯拉罕的后裔中蒙受应许之福，甚至到世界的末了，都要归向雅威（诗七二11，17）。如此可以世界性应用的伟大应许，就是后来在使徒行传十五章耶路撒冷大会中的主题，保罗也将所有的论题放在罗马书九—十一章，神救赎的计划中论及此事。

因此我们可以总结说，先知书中神的应许是一个单一的整体计划，它的范围和应验是永远的，即使在其历史的进展中，似曾达到顶峰。在建造上，是累积的；在范围上，它也是兼有国际性和世界性的，正如以色列和万族、万民、万国都是藉一个独一的信心程序所联结的一般。按E. Jenni的说法，古代近

东文学或意识型态中，没有像弥赛亚及其所伴随而生之特性这样的教义。

## 第九世纪的应许

王国的分裂在大卫、所罗门时代之后，是以色列第一次连续的危机，她要面对的是一个侵蚀性的罪的对果。神严苛的审判藉许多先知的信息，不断临到北方的十个支派（以以法莲为代表，或称之为以色列）及南方的二个支派（以便雅悯或更常用的犹大支派为代表），劝他们悔改，离开他们所选择的灭亡之路。但当这国一直刚硬并放纵在可恶的偶像中悖逆神的时候，先知就不断肯定地宣告：在他们蒙救赎及最后应允成就他们真正的命运之前，神的百姓必要再次经历神严苛的审判。因此，现在神所设立的这个国家必要受审判，但必会有另一新的日子、新的仆人、新的约、和从神而来的新的胜利。

在这新发展中的第一个记号，出现在以利亚和以利沙时代（王上十七～王下九），他们直接卷入了北国的政治舞台，他们的『行动』比言语更多地传讲神的信息。在他们的身分中代表着神对百姓两方面的属天力量：以利亚代表属天法律的力量，与悖逆并有暴行之百姓对抗；而以利沙则代表百姓悔改时，神所赐的福。但神的话也在一系列的著作先知中得以延伸，最早的可能就是俄巴底亚书和约珥书。

对于俄巴底亚书和约珥书是最早的先知书一事，总会引起一些想像得到的争议。但如今，对于这两卷书中共同的主题是未来『雅威的日子』（*yom YHWH*），则已毫无问题。这个日子藉着以东的悲惨事件，已经部份地显明了。以东是因为恶意取笑神的见证人——耶路撒冷——而要受到侵略者的羞辱（俄巴底亚书中）；而在以色列，也会有蝗灾和旱灾的摧残（约珥书）。

但若不关心**现在**逼迫日子的结果，那么当雅威再来并彰显他的公义时，那日子就将成为神审判以色列和列国的时刻。

『日子』这词所指的比较着重在日子的内涵，而不是在指一段长时间或时期：像是在创世记四九1和民数记廿四14中的『日后』（*ah<sup>a</sup>rit hayyamim*）提到的，雅威的日子是审判全世界的时刻，那时，神要让万国知道统管全地的权柄和他的属性。雅威以他大能的作为向世人显明，全人类都是从他而来，以他为源头。审判是普世性、无可逃避且是报应的。

## 以东和应许：俄巴底亚

先知书中第一次提到『雅威的日子』，是在俄巴底亚书。因为以东的狂傲（1-9）和他对兄弟雅各的暴行（10-14），所以在雅威的日子，必像外邦遭同样的报应（15-21）；就好像亚玛力人在以色列人出埃及时，曾在旷野恶待他们（出十七8-15；申廿五17-19），所以，以东用来代表属人的国度，如今是『外邦的典范』（俄15-16；赛卅四2，5；结卅五14；卅六5）  
Marten Woudstra有很清楚的说明：

**是因为神的命令和认可这敌意（我们可以联想到创三15的『彼此为仇』），存在于神的百姓和列国之间，后来也用来指不信者……。从出埃及记廿三22：『我就向你的敌人作敌人』可以清楚看见，确实有过这份敌意……。这类描述以诗篇最为真切，出现在某些诗篇中，如诗一三七；一三九21-22。在这些诗篇中，有信心的以色列人都自许为神的理想，除非反对势力崩颓，否则这理想永不会得胜。**

在这个例子中，凡蔑视、取笑雅威的产业以色列家的

（如：结卅五15），就是在蔑视雅威；因他专爱这国、这民（申四33ff），为要完成普世的救赎。不但如此，他还要做万国的统治者（申卅二8、9），因此，凡嘲弄神的工作者，必从地上被剪除。因此，以东必不能逃脱像神对列邦审判的刑罚。

但和列国的毁灭有强烈对比的是『馀民』：『一群逃脱的人』*p<sup>e</sup>letah*；（珥二32；赛卅七32，在这里与另一个字*s<sup>e</sup>erit*通用）；在锡安山（俄17），他们要在神所赐之力量的推动下再次得胜，然后，以色列将再次扩展他们古时的迦南地及其周围的领土，包括南地、非利土地、在东约但和叙利亚的基列地，以及像撒勒法那样北方的利巴嫩。这些土地都是当初神给族长雅各和约瑟的（俄18-20）。大卫和所罗门也曾经统管了这大部份的土地，但后来又失去了。以色列民必在那日重新收复失土。

神要用这种方法建立他的统治：就是透过一位『拯救者』（*mosi'im* 21）来执行『审判』和『管理』（*sop<sup>e</sup>tim*）的工作，就像在士师时代的情形一样（士二16, 18）。锡安（即耶路撒冷）将是他们的中心，而且『国度必归雅威』（21）。

正如这预言的应验方式，俄巴底亚书把历史中个别的不同时代和事件，混在一个影像中。确实，马克比（Judas Maccabaeus）、许尔堪（John Hyrcanus）、詹纽氏（Alexander Jan-naeus）和反抗罗马统治的奋锐党等，都带来了以东或以土买人的完全毁灭。但那只是神最终对所有与神为敌之国家的一个范例而已，因为雅威的日子涵概了神国的历史，因此在某特定时间发生的特殊审判事件，是『雅威的日子』的完全实现即将临近、迫近的证据。

## 雅威的日子：约珥

约珥预言的事件，是一场可怕的蝗灾和紧接着的旱灾——这两灾是雅威大而可畏之日来临前的两个预兆。即使时候再

迟，只要悔改——必须是真心为罪忧伤、回转归向神（珥二12-13）约——仍然能蒙救赎。

当百姓禁食、哭泣、祷告时（珥二15-17），『雅威就为自己的地发热心，怜恤他的百姓、应允他的百姓』（18-19）。第18节是全书语气的转折处，在此节之前，从一1-二17一直是审判的字眼，但到这里，书中却充满祝福和希望了；这个转变基于两点事实：（1）耶和华他们的神『是有恩典、有怜悯、不轻易发怒，且有丰盛慈爱的。』（二13b）和（2）百姓的悔改是『撕裂心肠，而不是撕裂衣服。』（二13a）当他们悔改后，神就应许赐福他们。神的恩典有两方面：（1）物质上：赐福他们的地——多出土产、五谷丰收（19-27），和（2）灵性上：雅威要将他的灵，浇灌凡有血气的（28-32）。这些福也要成为『那日子』的一部份。

同时，书中对雅威的日子其余的描述，很像俄巴底亚书，它说到：『这日来到，好像毁灭者从全能者来到』（一15-16）；

『那日是黑暗、幽冥、密云乌黑的日子』（二2）；『雅威的日子大而可畏，谁能当得起呢？』（11）

但雅威的日子在审判之后，尚有拯救的时刻：『凡求告主名的，就必得救』（二32）；那日子未到以前，在天下人间也有奇事显出（30-31）；神的灵要浇灌凡有血气的（28-29），这也是一个特征。

至于浇灌的时间是指何时，并不确定。当然这『以后』（*ah<sup>a</sup>- re ken*）可以回到二23b来看：『秋雨、春雨降下要和先前（*barison*）一样』，好像『以后』这词与此有关，似乎是说神的灵浇灌下来就像秋雨、春雨降下一般。但请注意二29重复了二28的句子：『我要将我的灵浇灌』，它们只有一点不同：『在那些日子』（*bayyamim hahemmah*）。因此，使徒彼得若不是把五旬节的末世意义摆在二28中，就是摆在二29中。

这个浇灌不会立刻临到，因为26节描绘了一段极其富庶的景况，是在28节所引介的世界危机之前。当彼得在五旬节引用这段经文时，他指这福是『在末后的日子』（*en tais eschatais hemerais*, 徒二17）。

这种『从基督徒时代开始，一直到耶稣再来』的末世观，在新约中有一些记载（如：来一1-2；彼前一20；彼后三3）。再者，同样同时指着近处和远处的事件，或指多重的应验，也都是作者单一真理意图的一部份。在俄巴底亚书中，雅威的日子的异象，就不仅是指立刻击败以东国，且是指更远之神国度的完全得胜。因此，五旬节是雅威的日子的一部份，但至终仍有另一个末后的日子，神要将他的灵像雨一样浇灌在『凡有血气的人』身上（珥二23）。

那么，这个超自然的属灵福份要如何延伸呢？通常旧约中用『凡有血气的』（*kol basar*）是指全人类而言（如：创六12-13；诗一四五21）。在这里的上下文，有『你们的儿女』，有些人会据此就断定，这单指全犹太人，但这并不能确定，惟一能确定的是，它指不同的年龄（年少或年长的）、性别（有儿子、女儿）、地位（仆人或使女），都不会影响圣灵恩赐的普遍性。因此，在民十一29可以清楚看见，摩西是以祈愿式的口吻说：

『惟愿雅威的百姓都受感说话。』以色列在那日，不仅要作祭司的国度单单事奉雅威，还要作先知的国度（出十九6）。毫无疑问的，这福份要延伸到犹太人以外，就像后来保罗在罗马书十12-13所见的，将此扩及全人类。

除了神的灵浇灌凡有血气的之外，天地间还会显出大奇事，像在出埃及时的拯救一样，降下血、水之灾（出七17；九24），以及他在云烟中的显现（出十九18）。因此，当神闯入人类的历史，这自然界就紧跟着带进了神的审判及拯救。在约珥书二1ff中最早出现审判的日子，它会因犹大的悔改而暂

停，但在将来必再出现。即便如此，在那些日子，『凡求告主名的，就必得救』（*yimmalet*，『必逃脱』。在神国度的中心锡安山，必有『逃脱的人』（*p<sup>e</sup>letah*）、『生还者』（*s<sup>e</sup>ridim* 二32（三51））。然而，在某些国家逃脱之际，雅威也要在约沙法谷，审判并灭绝列国（三2（四2））。

再者，有一前述神学已经提到过这『雅威的日子』的教义（出卅二34；申卅一17-18，29；参创四九1；民廿四14；申四30）。在出卅二34以『我追讨的日子』那时，『我的使者』『必追讨他们的罪』开始，它以那日子和以色列国投射到最后的日和列国。这追讨他百姓之罪的特定日子，越来越明显了。但这不是说，神追讨的日子就是神审判这国的任何时刻；而是指一个特别的日子，神追讨的**那日**。在这地上最后的冲突中，雅威王要彻底消灭那些聚众起来攻击神军旅的列国。刹那间，审判的镰刀挥舞，开始收割，酒榨也开始蹈踏。天地都要震动，万民也被赶进生死谷的战场上去。

约珥书三1-21（四1-21）不仅成为旧约中神对列国最后审判的基础经文，它也成了描述神百姓蒙福结局的基础。他们必拥有富饶的土地，那地必有泉源涌出，且要滴甜酒、流奶子。更高潮的是，雅威要亲自住在锡安山。

雅威的日子『近了』（*qarob*）——再出现（俄15；珥一15；二1；三14；和后来的赛十三6；番一7，14；结卅3等等）。Beecher警告说：

**这个信息由各不同时代的先知们所主张，是因为先知们知道，在他们之前各世代的先知已说过：也许这就表示，先知将雅威的日子视为一般而非特殊的——以一概全的，是会一再重复的。**

当然，这最后的一次会是最重要的，且是所有的总和。虽

然他们自己的世代所发生的事，是将来神审判的模式，但在那末日，神救赎和和审判仍具极其广大而永恒的果效。

12

---

## 应许的仆人： 第八世纪

第八世纪，疾风般的先知运动如火如荼地展开，主要是针对北国发出警告：如果再不悔改回转它的的道路，毁灭就将临到。不幸的，这些警告只带来少许的反应。正如耶利米书廿六

18-19所说的，在希西家统治年间，弥迦的传讲对犹大只产生瞬间的影响，而北国却一劲儿地冲向毁灭。主前732年，叙利亚首城大马色陷落后不久，主前722年，毁灭终于临到，首都撒玛利亚也随之陷落。

在大祸临头之前，神曾恩遣先知传讲四十年之久，然而一切终归徒劳。这群先知团包括阿摩司、何西阿、约拿，及最伟大的先知以赛亚。其实，正当耶罗波安二世统治的繁荣盛世，以色列版图扩展，全国正展现一片富裕奢华的升平景象，这些先知就开始警戒与应许的言责。富人在穷人面前阔步昂首，在法庭包庇他们同阶级的罪恶，当他们想脚踏两条船，结合巴力和雅威的信仰时，却发觉一切都显得不可靠，宗教行为已经成为藏污纳垢的虚饰。其中所充满的是不道德、不公平与淫荡各类的罪。面对这种情况，要不就是悔改，要不就是审判，否则，神就不再是可信的神。

## 重建大卫倒塌的帐幕 阿摩司

正当此时，神预备了一位提哥亚牧人，也是一位修理桑树的人。提哥亚城位于犹大西边耶路撒冷的东南方，主前765-745年左右，这位南方人带着审判与拯救的火热信息，奉差到北国。

阿摩司的事奉记录，恰好可以分成三部份：（1）在一1至二16，他谴责以色列及其邻国，对神及彼此之间的不义；（2）在三1至六14，他吩咐以色列要寻求神（五4，6，14），否则他们将预备迎接一个面对面的紧要关头（四12）；（3）在七1至九15，他领受了五个异象，其中的灾难起先尚可逃避，最后终至无可避免的地步，除非神提供末世的盼望，才能扭转现今的命运。

其中最明显的信息，就是阿摩司所看见的神，乃是超乎全地之上有权能的主，他不仅是拯救以色列出埃及和亚玛力人之手的救主（摩二9-10），他更指向新的出埃及（九7）：是领非利士人出迦斐托，领亚兰人出吉珥的，这些人都将和古实人一起，特别蒙雅威的恩惠。最后，万国都必须满足他公义的标准。凡是没有达到标准的国家，都将被定罪，不是他们各人的神，而是独一的神雅威的定罪。阿摩司一一列举神对这些国家的深恶痛绝：大马色（一3-5）和亚扪（13-15节）在战争中的野蛮行为；非利士（6-8节）和推罗（9-10节）的奴隶搜捕与买卖；以东对兄弟雅各的敌意（11-12节）；摩押将以东王的骸骨焚烧成灰（二1-3）；犹大拒绝神的律法（4-5节）；以及北方十二支派的道德偏差（6-16节）；万国都应当尽快学习雅威凭着他德行与律法所设定的规范。这位以公义统治的神，将藉此作为对列国施行普世性审判的标准。

这位历史的主，也是藉创造权力统管的统治者。阿摩司在三篇诗中，盛赞他的伟大：『那创山造风，将心意指示人……』（摩四13，参五8-9；九5-6）。的确，万军之雅威是他的名，他不仅是创造主，也是掌管历史与人类命运的主宰，饥荒、乾旱、虫害、瘟疫和战争，都可以有救赎性的目的，使人们可以听取，若是人们无法由神仆人先知们的话语中获知概念，或许他们会从接二连三的刑罚中听见——这不是对他们罪恶的报应，而是攫取他们注意力的忠告。请注意在摩四6-11的五项刑罚，有如丧钟，一声接一声地敲着葬礼的挽歌，在每一回神爆发性的审判后，有如哀悼者的叠句，说道：『你们仍不归向我，这是雅威说的。』（四6b，8b，9b，10b，11b）最后，最致命的一击终于临到：『以色列啊，我既这样行……你当预备迎见你的神』，有如裁判在被按住的摔角席上数着：一——二——三——四——五——，然后说：『出局！』最后迎见神的这场相会，将是北国的终局！以色列与犹大都应该一

同受到警告，因为这正是神处理万民与列国的方法！他们的警戒，混合了审判或蒙福的抉择，端视乎他们的反应如何，这点可以溯及利廿六章及申廿八章。事实上，阿摩司在这些信息中所采用的某些辞汇，和许多同期先知表达这主题的词句，几近雷同。

神不仅在历史中行动，他也说话，他既发命，就迫使阿摩司必须说预言（三8）。在三2-8以一系列的因果叙述，说明领受神预示、含意、解释或宣告，与先知宣讲这其间的关系。例如：当城中吹起号角（有如今天的空袭警报），百姓岂能不害怕？两人若不约定时间，岂能相会（特别在大庭广众之间）？所以，神说话，阿摩司岂能不发预言？

阿摩司也一再提到，以色列在历史中显著的地位：『在地上万族中，我只认识你们』（三2）。他并不是宣称，以色列具有蒙恩的资格，或神对她盲目的偏爱，他所提到的只是神的拣选，由盟约的背景来看，『认识』一词与辨识、认知一个人的行为无关，乃是指神拣选的恩赐——这种非功德的拣选，在申七8及其他处经文都说得很清楚。

如此一来，在例常聚会、筵席、献祭和曲调中，一切妄自尊大的骄恣纵情，都是在攻击这位鉴察人心的神。要使宗教仪式有意义，其适切的先决条件就是公义与公平（五21-24）。若非如此，一切宗教活动都将为雅威所藐视和拒绝。

有人想望主的日子，对当代百病丛生的社会，有如一帖万灵药，就好像当时以色列人的说法（五18-20）。然而，那些对主的日子毫无准备的人，那将是个黑暗的日子，阿摩司绘声绘影地描述那些宗教的逃避主义者。那日子，好像一个人躲避狮子，又遇见熊，当他机灵地逃过狮子和熊，进入屋子，手扶着墙，又被蛇咬。如果人没有在真理中生活行走，那日子可不是闹着玩的，或是可想望的。

在六1-8中最大的危险，莫过于自满自得，对他人的需要，

或撒玛利亚陷落的燃眉之急，无动于衷。当先知成为以色列祷告的中保，以色列就得以获救，脱离两件灾祸（七1-3，4-6）；但当公义的准绳垂挂在这国时，她在道德上就显出不合格（七7-9），它的灾难就如早先意料中的结论（八1-3；九1-4）。

虽然如此，在撒玛利亚陷落的危机中，仍然有盼望。九11-15来到一个重大的神学高潮，就是神应许重建大卫的家室。以现今荒废的景况来看，他有如『倒塌的棚子』或『帐幕』（*sukkah*），素来被称做『大卫的家室（*bet*）』（撒下七5，11；王上十一38；赛七2，13）或大卫王朝，很快就要倾圮，出现破口，落入毁坏的光景中。这个希伯来文主动分词所强调的是现今的状态——『正在倒塌』的家室，或迫在眉睫的荒凉情景。这家室『即将倒塌』，以致大卫的王朝将受苦，但神会将他从荒凉的景况中挽回，因为他曾应许大卫，他的家室是永远的家室。

神学家对九11词汇的字尾很感兴趣。C. F. Keil注解这段经文：『其中的破口』（*pirsehen*）是阴性复数字尾，仅是提到大卫家室（象征神的国）的悲剧，分裂为南北二国（参六2，『你们的国』）。然而，神将『堵住其中的破口』。因此，早在以西结（卅七15-28）描述北国十支派与南国二支派联合之前，阿摩司就已预见同样的结果。『**他**的荒场』（译按：和合本中译为『那破坏的』）所用的阳性单数字尾（*h<sup>a</sup>risotayw*），是指大卫自己，而非阴性的『帐幕』。在将要来的新大卫统治下，这位曾蒙应许的弥赛亚，他毁坏的家室将由废墟中兴起，神会『重新修造（*b<sup>e</sup>nitiah*），像古时一样。』在此字尾乃阴性单数，自然是指倒塌的帐幕将重建。但『像古时一样』，则显然是回溯到撒下七11-12，16的前述神学，神应许他将兴起大卫的后裔继承他，并赐他宝座、王朝及国度，一直存到永远。

在此（摩九12），阿摩司再度重复解释撒下七章大卫的应

许，乃是一『人类大宪章』（撒下七19），『使以色列得以东所剩餘的，和所有称为我名下的国』。对许多人来说，节的问题比11节还多——特别是他对『以东所剩餘的』

(*s'e'rit'edom*)。Gerhard Hasel留意到，阿摩司提到餘民的主题，有三方面的用法，（1）乃是骄傲的宣告，所有以色列人都是餘民（三12；四1-3；五3；六9-10；九1-4）；（2）是以末世性的角度，形容以色列中真正的餘民（五4-6，15）；

（3）包括『以东所剩餘的』，和其他邻国同被视为大卫应许的蒙恩者（九12）。在俄巴底亚书，我们可以看到以东具代表性的角色，此处再度挑出。很令人惊讶的是，在12节的附加说明：『和所有称为我名下的国』，并未将以东算在被大卫或以色列军事武力所除灭的角色中，甚至说到他和所有称作他名下的外邦国家，都一道儿拼入大卫复兴的国度里。

在旧约中，『称作我名下』一词的用法，总是加诸隶属于神的对象，无论是城市（撒下十二28；耶廿五29；但九18-19）、男人或女人（赛四1；耶十四9；十五16；代下七14），只要是称作神或人的名下，就表示属于他们所拥有或护卫。因此，当以色列凭信心行走时，摩西就应许：『天下万民见你归在雅威的名下，就要惧怕你』（申廿八10）。然而，当他们不信时，他们就会『像未曾得称你名下的人』（赛六三19），这个词和珥二32（三5）非常相像：『凡求告雅威名的』。

同样的，选用动词『得』（*yirsu*），是由于前述神学。在民廿四17-18中巴兰预言，有一星和一杖将从以色列中兴起，『必得以东为基业……以色列必行事勇敢』。巴兰预言，这位出于雅各的，必掌大权，因为他的国度将延伸到当时人民的代表国：摩押、扰乱之子、以东、亚玛力和亚述。阿摩司岂不是在古时神的启示上有所增益，按着神的计划，神将由列国得着一群公义信靠的餘民，甚至包括以东？因此，有些相信的以东人，将和其他称呼主名下的人，用保罗的话说，是『接』在以

色列的枝子上，成为神百姓的一部份。

## 无条件的爱：何西阿

没有一位先知，像何西阿如此清楚地界定、描绘神的爱，他在婚姻上的经历，是他事奉与神学的启钥。在神公义圣洁的背景中，肯定了神的心仍然温柔地爱着那全然可厌的对象。

何西阿以他的一生背负着神爱的信息，正如他自己的话语，在他开始事奉时，就已奉命娶滴拉音的女儿歌蔑，这正是『你去娶淫妇为妻』的含意（一2），由于她和她父亲的名字都没有特殊的含意，此处看来，完全是叙事式的散文。因此，我们拒绝采寓意或异象的解释，甚至根据我们对这段经文文法上的了解，当何西阿娶她时，她还不是淫妇，正如她尚未生的那些孩子，也还不是『淫乱的儿女』，直到他们出生后，才因着母亲的败德而蒙污。因为在此只提到她替何西阿生的孩子（特别注意一3，她『给他生了一个儿子』），并且他也为这些孩子取名（一4，6，9），因此很可能这些孩子都是他自己的。

何西阿书一2b的附加词，让许多人深感困扰：『你去娶淫妇为妻，也收那从淫乱所生的儿女』。这里可能正如赛六912和出十1；十一10；十四4一样，乃是表示结果，而非目的。因此，这是一种很快的叙述方式，神下令，接下来是结果和经历。同样的，在何二2，5，7歌蔑就像以色列民，她离弃了婚姻的保障，去追求其他的情人。在稍晚期，耶二2也提醒以色列人，追想他们在婚姻的忠贞后，随之而来的就是属灵的淫乱：『你幼年的恩爱，婚姻的爱情，你怎样在旷野……』。

因此，神将再度『劝导他，领他到旷野，对他说安慰的话』（二14（16））。即使当神命令何西阿，『你再去爱一个淫妇』（三1），都是模拟以色列肉体 and 属灵上的淫乱。因此，当神吩咐时，何西阿就为他的孩子取名作『耶斯列』（『神必

分散』），『罗路哈玛』（『不蒙怜悯』，和『罗阿米』（非我民））。唯有神执著的爱能挽回对那世代的审判，因为根据古时的应许，有一日将来到，这百姓将如海边的沙，不可胜数（何一10（二1）；参创廿二17；卅二12），到那日，以色列将『为神所栽种』（『耶斯列』），并且被称作『我民』（*ammi*）『永生神的儿子』（何一10-11（二1-21；二23（25））。这些词汇很容易叫人想起摩西的启示（出四22；卅四15-16；申卅一16），只是经由何西阿予以扩展。以色列虽然背信，雅威的爱仍是真实的（三1），在适当的管教后，神仍聘她为妻（二19（21））。如此的爱可溯及神救以色列出埃及之时（十二9（10）；十三4）。摩西在申廿八68提出的另一个警告，是他们必归回埃及的象征性威胁（八13；九3；十一5）。虽然如此，她的爱仍然是得胜的。何西阿所呈现的雅威，是注视儿子跨出第一步的父亲（十一1ff.），是帮助以色列的医生（七1；十一3；十四4）和牧者（十三5）。

因此，在何西阿书有双重的强调：神的公义和神的慈爱，因为他是公义的（二19（21）；十12），人应该『回转』（*sub*）归向主（五4；六1；七10；十一5；十二6（7）；十四2），并且寻求他（*baqas*，在三5；五6，15；七10；*sahar*在五15；*daras*在十12）。整本圣经中，以最慈祥的声音呼召悔改的经文，就是六1-3及十四1-3。如此一来，最后的结局将不是审判，而是神的恩典：『后来以色列人必归回，寻求他们的神雅威和他们的王大卫，在末后的日子……』（三5），这将不是大卫王，而是神所应许大卫的子孙弥赛亚（撒下七；摩九11f）。

神的*hesed*这个字眼，是先知用来描述『在神心中丰盛的恩典』，这点在他再度聘回以色列时尤为明显（二19（21））。如此，他就能照古时的应许『守约施慈爱』（申七9，12；王上八23；参尼一5；九32；但九4；代下六14）。他之所以这么做，乃『因他爱你的列祖，所以拣选他们的后裔。』（申四

37) 就以以色列而言，她也有责任以同样忠贞的爱 (*hesed*) 回报雅威 (何四1; 六4, 6; 十12; 十二6 (7))。这是神与以色列『争辩』 (*rib*)，或对薄公堂的三大要词之一 (四1)。她无『诚实』 (*'emet*)，无『慈爱』或『忠贞的爱』 (*hesed*)，无人『认识神』 (*da'at'elohim*)。

然而，这三项责难将一一挽回，每一段落都将以一幅光辉的未来收场。到那日，神的爱将打破以色列顽强的罪障，他们不认识神 (四1, 6; 五4)，显然是出自肉体与属灵的淫乱。通常『认识神』所表达的神学或教义含意，乃是以色列人不尊重神的律法——列如四2就提出十诫中的五诫为例。另一方面，他也意味着对这位独一真神亲身的经历 (参五4; 六2; 十三4) 与关系。

为此，神要『回到原处，等他们……寻求 (他的) 面』 (五15)，第一段 (四2~五15) 的结束，是六1-3美丽的应许。在他撕裂他们之后，必有一日，神要医治这百姓，人们将认识神，因为他必使他们苏醒。

六4至十15提到第二个责难：无 *hesed*，是以十一1-11神所应许炽热的爱为总结。当雅威想到要放弃北方支派时，他的衷肠其实是千回百转，难以割舍 (十一8; 参申廿九23，同一个动词『倾覆』也用于所多玛，蛾摩拉、押玛、洗扁诸城)，他深深动了怜悯之情。

第三段从十一12 (十二1) 到十三16 (十四1)，所责备的是无『真理』 (*'emet*) 或『诚实』 (*'emunah*)，他以十四1-9 (2-10) 最庄严的劝勉和应许为结语。神的话语和无条件的爱，会是以色列所迫切需要的。当以色列归向主，并献上嘴唇的祭，神所应许的福也将恢复。事实上，『我必救赎他们脱离阴间，救赎他们脱离死亡。死亡啊！你的灾害在那里呢？！阴间哪！你的毁灭在那里呢？！』 (十三14) 如此一来，到末了，神必救赎他的百姓，因为在他眼前，绝无后悔之事 (十三

14b)。

## 向外邦宣教：约拿

神的恩典延及对以色列最具敌意与攻击性的邻国——亚述。更令人惊讶的是，他们对神的信息，竟然比以色列更有反应，这一切都令约拿深感懊恼。在那罗波安二世统治时期，约拿曾欢欣地预言，以色列的边界将扩展（王下十四25）。然而，要他去向尼尼微宣告，神的审判将在四十天内临到，好让她有机会悔改，使神得以施恩收回他的审判，却是约拿所不愿见到的，这也令他大发脾气。

本书的神学7环绕着神延及外邦人的恩典，这是创十二3的又一扩大，大半的教训中心是出卅四6对神性情的启示。在拿四2，约拿回想起神是有恩典、有怜悯、不轻易发怒，且有丰盛的慈爱 (*hesed*)；雅威是万有的创造者（一9），也是一切人事的统管者，正如他操纵海浪（15节），奇妙地安排大鱼（17节）、蓖麻（四6）、虫子（7节），及炎热的东风（8节）：他的能力毫无拘限，他是全地的审判者（创十八25），也是引导全书的主角。根据拿一2，他是全书之始，也是全书之终（四11）。

既然尼尼微值得这位永活真神不计代价和不辞劳苦，他岂不该爱惜它，正如约拿爱惜这棵非他劳苦栽种的蓖麻 (*qi-qayon*)。由全书清楚的神学角度：神让外邦人共享他的恩典，这两节经文的省略形式就显得格外生动。因此，当约拿在一9肯定他的信仰告白：『我敬畏雅威』，那些多神的水手也『大大敬畏雅威』，并且向「雅威献祭，并且许愿」（一16）。

在三9，尼尼微人也同样肯定神的权能说：『或者神转意后悔，不发烈怒』。就这样，尼尼微人蒙了怜恤，正如约拿由溺水中获救。这是约拿书第二章那篇感谢祷文的主题，其中充满

了引自诗篇的词句。

在神的计划中，拯救外邦人并非创新之举。长久以来，从麦基洗德以降、出埃及的闲杂人、叶忒罗、喇合、路得等，神一直在这么做，正如阿摩司书九7的宣告，他们也是神施恩的对象。如今，尼尼微人也能宣告同样的特别待遇。

## 以色列的统治者：弥迦

弥迦和同期的先见以赛亚，都是强调神的无与伦比，由他的名字『谁像雅威』，似乎已可预期他的事奉。他的信息也以同样的问句总结：『有何神像你，赦免罪孽？』（七18）雅威是『普天下的主』（四13），显然，就像大多数的先知，神有双重的任务：审判与拯救。他的三段信息，都是以『你们要听』开头（一2；三1；六1）。弥迦数算以色列和雅各的罪，他们的罪涵概了一切邪恶的范围，包括拜偶像（一7a）、淫乱（一7b、贪婪（二1-2），对真实教义和宗教的曲解（二6-9；六2-7）、假先知（三5-6）、占卜（7）以及曲枉正直（9-11）。他们一再违背十诫：所谓第二块版（六10-12）和第一块版（六13-15）。

但是，神将介入其中，在一2-4描述神显现的词汇，带着我们所熟悉的地震与火，揭开了预言的序幕。雅威将毁灭的北国及其首都撒玛利亚，这地区性的介入，乃是神审判的开始。审判总是从神的家开始，但同样的忿怒与天谴，也将临及一切『不听从的列国』（五15）。

然而，弥迦的预言并不只停留在审判或最后的毁灭，在他的三段信息中，同样是以古时应许的闪耀光辉作结。第一处的希望之语出现在二12-13，然后，语锋突然逆转，以致大多数人不了解，同一位先知怎么会那么快转换审判的话题，但Leslie Allen则表示，在王下十九31以赛亚也有类似的话语。

他也注意到13节的城门，与一12『耶路撒冷的城门』和9节『我民的城门』遥遥呼应。因此，它的确符合作者的内在结构与脉络。

它有两方面的含意：在未来朦胧的某个日子，神将重聚他的羊群，[以色列的余民]，他并且要作他们的『首领』与『君王』，领他们闯过城门。12节三次应许雅各和以色列，会有与出埃及同样的拯救（出十三21；申一30，33）。弥迦应许『你们』都要被招聚，并且由『开路的』（*happores*，前导者）领导，闯过仇敌的城门，就像西拿基立将希西家封锁在耶路撒冷城内，然而一夜之间，亚述却全军覆没。同样的，在那奇妙的日子，雅威王也要领导他的百姓，经历新的转机。

弥迦的盼望信息，其核心是在四一五章，在此有三个阶段的变动。首先他确言，尽管『耶路撒冷必变为乱堆』（三12），但诚如以赛亚曾说的（赛二2-4），『末后的日子，雅威殿的山必坚立，超乎诸山』（弥四1-5）。第二个阶段（弥四6-13）类似摩九11ff.，他保证锡安最终将得胜，超乎万国，即使大卫的『高台』将暂时失去先前的统治权，锡安的女子将经历产难之痛，但在这最大的预言中看到，多年来的一切阵痛，将换取一位名叫『和平』的统治者，他会应验古时的应许，诞生在伯利恒的小城（五1-15）。

这些事件将在『末后的日子』发生（四1），这个辞汇已经在前述神学中建立，他是属于主的日子中的一部份。耶路撒冷的命运将翻转，无论是思想、重要性和到列国的旅程上，他都位居中枢。在这个中枢不仅会产生伦理教义的训诲，也将为列国仲裁是非（四3a）。弥赛亚在锡安的统治，将呈现出空前未有，永不中止的太平盛世（四3b-4）。

其次，弥迦应许余民将重新聚集（四7a），主将在锡安山统治他们（7b）。根据那柔米（Jerome）的说法，这『羊群的高台』（8节，*migdal 'eder*）可能是近耶路撒冷的某处（创卅

五21），离伯利恒约一公里。也可以转喻为大卫的降生处，这山（四8；'ope1）或俄斐勒，在大卫统治时期，是在耶路撒冷圣殿山的东南坡。这两处地点都将恢复以往支配性的地位（8节）。神正根据他的『意念』和『筹划』（12节）行作万事，包括荣耀的暂逝与这个国家必经的阵痛。到末了，锡安的军事力量将有如『铁角』、铜蹄，胜过她的仇敌（四13，参可能与弥迦同名者，在王上廿二9音拉的儿子米该雅；译按：弥迦原文与米该雅同）。

经历生产之苦会结出果实，由伯利恒，或根据它古时之名以法他（参得一2），会降生大卫式的统治者（mose1），正如von Orelli的说明：

**伯利恒的范围，相当一个小镇，在此将诞生一人，他的名字被神秘地隐藏起来，在提到他时，只有威严肃立恭候……甚至接下来另一个神秘的描述，和弥赛亚卑微的降生地，形成很有意思的对比：「他的根源从互古，从太初就有」；难道这仅是指他的家室可溯及最早的时代，他拥有好的血统？其实（得四11 ff.），大卫的祖先可上溯犹大的子孙波阿斯。尽管我们必须承认，在先知的诗体讲论中，*olam*不见得是指无限的范畴（参摩九11）。在此它毋宁是较缓和的意思，特别是对希伯来人而言，只是由那西这位卑微的祖先。或从犹大的血统一脉相传，即使是由雅各——亚伯拉罕嫡传的真以色列人后裔，也可以作如是想。或者这里有力的描述，包含两方面的含意，一则是定义时间上的邈远，一则是教导弥赛亚的先存性。因此，我们可以像约一1ff.；八58所说的，这里是对基督先存性毋庸置疑的见证。由 *qedem*, *olam* 的表达，和以色列人的一般概念来看，很少是指形上学的意味。因此，我们很难担保，这种推论**

**是否确实。甚至严格来说，我们无法肯定是先存，只能说**是源于远古悠久的年代。在弥七20 *qedem* 是用来指列祖的应许。因此，对这段叙述较持平的说法是，这位从伯利恒诞生的未来统治者，在神眼中是正在发展中的事件，他的根源植于神起初的计划。

这位新大卫统治者的权势普及全地，他会护卫以色列（五5-6），使他们胜过仇敌（7-9节），并且亲自毁去所有的战争武器（10-15节）。在未来的那日，当列国想一次彻底解决『犹太人问题』时，第5节的亚述就成了以色列一切仇敌的代表和傲例，在珥三章已可溯及同样的结局。然而，还有相当人数的首领（『七』位，其实是『八』位，5节）可以面对敌人的每次突击。『雅各馀剩的人』将有如露水和甘霖（7节），又如狮子或少壮狮子（8节），也就是义人蒙福和征服恶人的力量来源。

在此时刻，神向世人所要的是：（1）行公义、好怜悯、善待同伴；（2）竭力过信心生活，与神有亲密的沟通（8节）。这是律法梗概与精髓，当人们把严谨的礼仪律法当成目的，就会受到神的藐视，并且这对参与其事的人毫无价值。

弥迦对他信息的总结，是他对未来的坚定盼望，以及他为以色列的祷告（七7-20）。他以深具信心的诗篇祷告（7-10节）『至于我，我要……等候那救我的神』（7节）。他祈求神对这地与百姓的旨意成就（14-17节；参11-13节）。最后，他唱诗赞美神（18-20节），歌颂他无与伦比的赦免与慈爱

（*hesed*）（18节），正如他向列祖雅各和亚伯拉罕的誓言。他们的罪恶过犯，将被投于深海中，而不是他们本人（19节）。弥迦的神学的确大声呼喊出赛四十章的问句：『有何神像你』。

## **应许的神学家：以赛亚**

毫无疑问地，以赛亚是旧约最伟大的先知，他的思想和教义，涵概了广阔的主题范围，也贯穿他一生长久的事奉，其著作可分为两部份：一至卅九章的重点在审判；四十至六十六章则强调安慰。全书有其连贯的特征，自成一体，像是『以色列的圣者』，这独特的词汇在第一部份出现12次，在第二部出现14次。

以赛亚书的第二部份，是垂直式的旧约神学，可以称之为『旧约的罗马书』或『旧约中的新约』。在其中的27章内，包括了新约的27卷，四十章一开始就预言施洗约翰的旷野呼喊，一如福音书的起头，六五至六十六章的高峰，则有如约翰在启示录廿一至廿二章呈现的新天新地。在这一始一末的中心点，则是赛五二13至五三12，这是整本圣经有关代赎意义最伟大的神学叙述。

然而，以赛亚书的第一部份也毫不逊色，借用Franz Delitzsch的话说，各『篇』连绵不断，依序道来，有硬心篇（一至六章）、以马内利篇（七至十二章）、列国篇（十三至廿三章）、小启示书（廿四至廿七章；卅四至卅五章）、房角石与祸哉篇（廿八至卅三章），以及希西家篇（卅六至卅九章）。

依我们看来，以赛亚可谓神学家中的神学家。以神绵延连续的应许来着眼，以赛亚的卓越一方面是应用了亚伯拉罕——摩西——大卫应许的前述神学，另一方面，他对此教义也提出新的贡献与发展。

## 以色列的圣者

以赛亚神学的核心在第六章的蒙召。当他在圣殿敬拜，看见异象，主坐在荣耀的宝座上——他的衣裳垂下——遮满圣

殿。然后他听见天使颂扬神超绝的圣洁，神的荣光充满全地。

这个异象采用拟人化，但具高度神学性的用语，这正是以赛亚神学的关键。圣洁与荣耀这两个核心概念，是以赛亚预言与事工的前提。

雅威是圣洁的三一神，他所彰显的独特与超绝，令先知喊道：『祸哉！我灭亡了，因为我是嘴唇不洁的人』（赛六5）。就像昔日的摩西一样，以赛亚学到神是圣洁的。所以，以色列民也当圣洁，神的圣洁乃是在其道德的完全、公义、与纯全的作为。

然而，不仅是以赛亚个人在神圣洁的光照下力不能胜，整个以色列民也是如此：『又住在嘴唇不洁的民中』（六5），这正是把一至五章放在第六章蒙召前的目的所在。在那儿明说出，以赛亚的信息对以色列的必要性，若不悔改，就要面对审判。以色列不再是神『圣洁的国度』，或『君尊的祭司』，他是背逆者（一2，4）、伪善者（10-15节）以及轻慢的违命者（五8-23）。

雅威的本体与道德都是圣洁的，与百姓有别，偶像是『自己手所造的』（二8，20），必遭『废弃』与『抛弃』（*ʿlilim*，二18，20，译按：『废弃』与『抛弃』，原文乃同一字）。除了雅威神以外，没有别神。如此卓越超群的权能，使得以赛亚书教导——神是无与伦比的——成为全书最重要的教义。特别是赛四十章一再重复问道：『你们将谁比我？』

当以赛亚传讲圣洁的信息后，这群顽梗的百姓仍然硬心不听，结果是神的审判必然临到（六9-12）。显然，许多犹太人都误解了皇室神学，他们把给大卫的无条件应许，当作一张空白的特许状，无论百姓作好作歹。他们错谬地假定，神绝不会带着毁灭临到锡安，如果这样，他就废弃了他的应许和永远的计划。因此，根据他们没经过大脑的理由，神会容忍他们——而且是好坏兼容——其实多半是坏的。然而，出乎他们意料

的，以赛亚宣告说，他要传讲『直到城邑荒凉，无人居住，房屋空闲无人，地土极其荒凉，并且雅威将人迁到远方』（赛六11-12）。

这种说法看来相当叛逆，有违族长时期的应许，并摩西时期对百姓的拣选。这是以赛亚在圣殿中见到异象的第二个主题：神的荣耀。

然而，神的荣耀将充满全地，会有馀民，即在此所谓的『四分之一』（“*siryyah*”，六13）。他们会如树被砍后，留下的树不子。『这圣洁的种类也是如此』。当以赛亚回顾亚伯拉罕和伊甸园中后裔的应许，就发出这得胜的宣告，这个主题是在赛廿四至廿七章和四十至六六章的小启示书中发展。在神的计划中，末后日子所展现的荣耀光景，乃是耶路撒冷将被高举，成为列国的中心，这也是教训主道的中枢（二2-4，参弥迦书的讨论）。在大灾难的审判后，锡安将成为中心，在那里将有神更新重建的百姓（卅15）。因此，公正的注释者在认真处理第六章的蒙召时，不会觉得得胜与荣耀的主题，对伴随圣洁要求的审判威胁，是一种侵扰或诋毁，这两者同样是以赛亚书的真正主题。

## 雅威的苗裔

赛四2-6『发生的苗』（*semah*），究竟指谁？多半人认为，这个苗就是指弥赛亚。后期先知则是直接根据赛四2来发展这个主题，那些先知以这头衔称呼弥赛亚是：

『雅威的苗』（赛四2）

『大卫的苗裔』（耶廿三5. 6）

『我仆人，苗裔』（亚三8）

『那名称为苗裔的』（亚六12）

在赛四2这雅威的苗裔，乃是大卫王室，有人的渊源（是地的出产），也有神的根性（『雅威发生的」。在这种情况下，『苗裔』、『受膏者』或『圣者』，几乎是同义词。

然而，也有许多人反驳，苗裔对弥赛亚并非合适的称谓。此外，平行句中『地的出产』（四2），母宁是指在雅威恩惠的滋润下，地的产物。然而，正如以后几章所要显示的，弥赛亚将是这些利益的中保，他本身就是最大的恩典。既然如此，那么，后期先知将这头衔用在末后日子一切恩惠的永活源头上，又何足为奇呢？其实在这段经文中，已经出现若干恩惠，如（1）『地的出产』；（2）逃脱的人；（3）余民的圣洁；（4）百姓在道德污秽上的洁净；（5）雅威住在锡安，亲自与百姓同在的辉煌荣耀，直到永远。当雅威永远住在他们当中时，出十九6的圣洁国度最终将全然实现。就连白日的烟云，黑夜的火焰（四5）都被更新了。这些是当年在旷野神同在的可见凭据（出十四19ff.），因此，必有一白日的荫蔽，并且光照黑夜，可以遮蔽神的城，躲避一切狂风暴雨。

## 以马内利

在前段『雅威苗裔』的经文仍属含糊不清，但到了赛七至十一章，以马内利的预言就明朗成形了。这些话出于亚兰——以法莲战争的背景，当时以色列王比加，与亚兰王利汛联手进攻犹大王亚哈斯，企图立他比勒的儿子为大卫宝座的王，为了挽回这场对耶路撒冷和犹大的威胁，以赛亚请求亚哈斯『信靠神』，好让亚哈斯本人可以立稳（七9）。并实上，在这种几乎不可能的情况下，为了确证他的援助，神会显出某些记号（或神迹）来，亚哈斯可以选择，或在阴间，或在天上。

但亚哈斯却真是不信，他拐弯抹角地引用申六16，以不可

试探雅威为藉口，拒绝雅威的帮助。其实是，他对雅威不太有把握，他可能已经秘密求助于亚述王提革拉昆列色（王下十六7ff.）。

虽然如此，主仍然赐给他一个记号，『必有童女怀孕生子，给他起名叫以马内利』（七14）。现在有几项重要的事要注意：（1）almah一词，在能确定意义的每个出处，都是指『童女』；（2）它带冠词『这童女』；（3）动词『起名』乃第二人称阴性，而非第三人称阴性；（4）这个动词也曾用于稍早的圣经措辞；用于以实马利出生时（创十六11），以撒出生时（创十七19），参孙出生时（士十三5, 7）。因此，在赐给亚哈斯的这个记号中，又再度向他重述应许一子降生的同样用词。

但这段经文提到了三个孩子的降生，这三个孩子都是以色列的记号（八17-18），每一位都是后来预言发展的主题：

1. 施亚雅述——『馀民将归回』（七3~十20，21，22；十一11，16）
2. 以马内利——『神与我们同在』（七14~八8，10）
3. 玛黑珥沙拉勒哈施罢斯——『掳掠速临，抢夺快到』（八1，3，4~十2，6）

**在每一处生子的经文，都应验了对大卫的应许，也就是说，他的后裔将永存。在讲论三子的第二部份，以赛亚重述并强调大卫的应许，以此作为谴责百姓的基础。那些听见的人都了解，当亚哈斯拒绝向神求记号时，先知就以新的形式向他重申，雅威允赐大卫后裔的应许，以此作为雅成持守现今誓约，与惩罚亚哈斯不信的记号，到底这些人是否想到，在若干世纪后，会有一个人像耶稣从童女所生，这是很令人置疑的，但他们确曾想到，在大卫连绵不断的谱系中，会有一人诞生，表现出『神**

## 与我们同在」的真理，这点就意义深远了。

再者，在这孩子降生以前，大卫谱系最近诞生的孩子在能弃恶择善以先（七16-17），会有极大的政治复兴，使比加和利汛失势。然而，另有一些事实立刻浮现眼前，当人能认出这个孩子时，如八8，10所说，他将成为这地的王（『以马内利啊，你的地』），并成为九6-7（5-6）所描述大卫家预期的受膏者（『他必在大卫的宝座上，治理他的国，直到永远』）。以赛亚也像同时期弥迦的预言，在弥赛亚的时代以前，会有一段审判的期间。总之，无论这记号的诞生是何意，都不可能是『末后日子』的结束。

那么，这个孩子究竟是谁？以他弥赛亚的尊严，绝不可能像有些人的主张，指施亚雅述的母亲过世后，以赛亚再婚妻子所生的儿子，也不太像是指先知宣告当时某位已婚妇女或理想的女性，因为先知已经限制，他说的是『这童女』，倒不如说他是亚哈斯本人的儿子希西家，他的母亲是王下十八2撒迦利雅的女儿亚比，这是众所周知古犹太人的解释，但也有人推测，希西家不可能是七14预言的记号，因为在现有的年代表中，当时他已经九岁了（主前734年）。最后，这点还需要经过更仔细的研究，才能采纳。以色列和犹大的年代表是经过妥善保存的，只有些微的意外，就是在希西家统治时，有十年差距的难题。如果这点上没有争议，我可以大胆主张，只有希西家符合以赛亚书的一切要求，并且表明他何以成为弥赛亚预表的一部份，应验了以马内利预言中的一切。由这其中，我们才能看到亚伯拉罕——大卫应许的最近期付，看见神全能的临在，与以色列民同在。

在赛九6赋予这新生儿的一切描述性称号中，可以显明他是大卫谱系的极致高峰。他是『奇妙策士』、『全能的神』、『永在的父』、『和平的君』，这四个称号分别代表：（1）因

着他在战场上的智谋与绝技而得胜；（2）抵御不了的征服者（参十21）；（3）弥赛亚父性的统治与永恒的神性；（4）弥赛亚永远和平的统治，在他的掌管下，政权与和平通行无阻，因为他会以公平、公义建立他的国，直到永远（赛九7）。在这段时期的和平景象，包括整个自然界呈现出一片安息无争的图画（十一6-9），并且『当那日』，这地的南北都将复兴（10-16），由大卫之父耶西的不将发出一『条』，甚至是一『苗裔』（*nezer*），当他以公义威严统治，主的灵住在他身上，会有七方面的恩赐（1-5节），由大卫应许勾勒出未来弥赛亚位格与事工的整幅构图，将是使以色列振奋的一大鼓舞。

## 历史的主

雅威的计划和旨意包含全地，关乎列国。列国的兴衰都根据这项计划（赛十四24-27）。然而，当这国骄傲自高，产生帝国主义侵略的动机，他们就会很快受到提醒，不可再如此残暴不仁，即使神用他们作为审判以色列的工具，他们也不能为所欲为地烧杀掳掠。如果他们这么做，神会再度提醒他们，他们不过是神手中的斧头，斧头不能向用斧砍木的自夸，正如锯子不能向用锯的自大（赛十15）。因此，亚述也必须学习，她的效劳是为了永生神的喜悦，而非自娱。

赛十三-廿三章是有关十国的预言，其中最令人讶异的是十九章。这个沉重的信息是针对埃及的，主自己要审判埃及的政权（2-4）、经济（5-10）和智慧（11-13）。在14节强调，这些审判的来源是，雅威使乖谬的灵换入埃及中间，使他们差错混乱。

然而，将会另有一日，是属于未来大日的一部份。『当那日』，犹太将按照万军之雅威的计划，惊吓埃及（十九16-17）。将会有一位严酷的统治者，压迫本国的臣民（20节），

但雅威将奇迹般地拯救埃及，以致埃及、以色列和亚述，都将一起来敬拜神，承受神的产业（24-25节）。因此，主虽然击打埃及，他还是会医治她，差遣一位护卫者或『救主』，正如他在以色列士师时期所作的。然后，埃及将与以色列一道来敬拜神（18-19，21-22节）。

就像亚以之战，雅威对撒玛利亚和大马色的处置，他也照样如此对待列国。唯有他是大有权能，超过这一切的权势，至终他将征服列国。这个摇幌列国的戏剧化过程，记载在赛廿四至廿七章的『小启示书』。

## 头块房角石

在赛廿八章宣告以法莲的结局，犹如将残的花，而骄傲的撒玛利亚却仍然站立。同时，耶路撒冷也受责备，因为在第七章，犹大已转向亚述求援，而非倚靠神的帮助，他们把先知的話当作耳边风，自以为安全无虞，足以抵挡死亡与阴间；但是很不幸的，他们的谎言与虚假无法荫庇他们，他们都将在洪水涨漫时被掳去。

正在这时，雅威这位权能的主在锡安放一块基石。这段基本的信息承自创四九24的神学，在那里『雅各的全能者』被称作『以色列的磐石』。同样地，申卅二4称神是『磐石』

（*sur*）；赛八14称神是磐石与石头，比起谎言所提供的摇摇欲坠的避难所，这石头显得格外坚立不摇。

从大卫王朝建立之初，这块石头就已放在锡安，它是试验过的石头，因为人要在其上被试验。在赛八14主自己被称作绊脚的石头、跌人的磐石。在此，石头是指他的启示与他在世界的工作。这石头位置稳固、价值宝贵，因此，凡信靠他的，必不致动摇，他们的恬静怡然，正与倚靠谎言者的激动。扰乱、虚假的荫庇，形成强烈的对比。

亚伯拉罕（信）神（*he'emin*，创十五6），神就称他为『义』（*sedaqah*），这信是由内心充分臣服于神的，是对神应许的信靠，这应许在日后一再向其他列祖、大卫、所罗门和他们的后裔重述，神的应许是他们信心的对象与内容。以赛亚对信心的要求，采用这动词*he'emin*，首见于七9，其后是十一5；廿八16。这是一种不断相信的信靠，把神当作信靠的坚定对象，*batah* 在赛卅15是指相信神，但在卅12；卅一1；卅二9-11则指错误的信念。在以赛亚书关于信心或相信的伟大字眼，还有『盼望』（*qiwwah*，八17；四十31）、『等候』（*hikkah*，八17；卅18）和安息（*nuah*，廿八12；卅15）。

## 旧约神学的缩影

整本圣经最令人瞩目的段落，就是赛四十至六十六章。在整段计划中又可分为二组：四十至四十八章；四九至五十七章及五八至六十六章，每一组有九段信息，焦点都是指向神特殊的身位和工作，这是旧约神学有系统的陈述，相当于新约罗马书，其主要脉动始于施洗约翰身位与工作的宣告，然后铺展出主的仆人受苦与得胜，这是第二组的炫目高峰。接着，这个高峰再度为新天新地的终极信息所超越。

在这三组信息中，各有一核心的表征，赛四十至四十八章的主要表征，是救赎以色列脱离被掳的东方英雄，名叫『古列』。经文对这位英雄的描述（四四28-四五10），是对偶像神只与那些百姓的大胆挑战。然而，他们不能对未来说些什么，唯一的结论是：雅威的确是独一无二的神，其余尽属虚无。

赛四九至五十七章的核心表征是『主的仆人』，在这个表征的品格中，结合了全体以色列民、先知和先知体系，以及弥赛亚仆人的角色，这个极致的描述和他最重要的工作，是在该组的中点：五二13-五三12，这个仆人所带来的救恩有主观和客观

两方面（五四1-五六9）。事实上，他终极的工作，涉及整个自然界的荣耀。

第三组五八至六六章以得胜的语气宣告，自然界、国家和个人救恩的新日子已经破晓。在这组信息的核心是生命的新原则——圣灵充满的弥赛亚（六一1-六三6），他将产生先知、祭司、君王职份的能力和威严。

因此，在彼此衔接的各组，都是颂扬神性及其工作的各方面，依次强调神的位格——父、『仆人』『子』、圣灵。就工作而言，是创造主、历史的主、救赎主及『末世』超越一切的权能统治者。以赛亚书信息的五道主力，是神、以色列民、救恩事迹、先知及神的话。最后，这段信息还包含若干风格特殊的表征，其中有神的自我宣告，例如：「我是始，我是终」，或『我是雅威』，在『雅威如此说』或『我是雅威』的公式之后，有一连串的分词片语，继续详述他特殊的性格。在雅威或以色列名字后，跟着一堆同位语，以及描述雅威审判或救恩工作的丰富动词。这段旧约最具意义的段落，就是这种风格。现在，让我们仔细依序处理每一组的神学。

### **万有的神（赛四十至四八章）**

在本段中以赛亚蒙召的主题再度出现，神的圣洁与公义一再受到颂扬。神是『圣者』（四十25；四一14, 16, 20；四三3, 14；四七4；四八17；并且继续出现在四九7；五四5；五五5）。他也是公义的（*sedeq*），也就是正直、正确、忠于他的本性与德行。由他救恩的工作最能看出他的义，因为先知将他的义与他执行约的应许结合在一起（例如：四一2；四二6-7；四六12-13；注意稍后的五一1, 5, 6, 8；五四10；五五3；六二1-2）。唯独神可以说得上『他是正确的』（四一26）或他是公义的神和救主』（四五21），他才能宣告『什么是义的』（19节），他也才能带领人接近他的义（四六13）。

他的独一无二，是他特别突出可见的特性。在以赛亚书六处著名的自承公式中，特别强调雅威的无与伦比：除他以外，没有别神（四四6，8；四五5-6，21）。因此，仍然是这个问题：『你们将谁比我？』（四十18，25；四六5）。这些自承的形式是：

『我是雅威』，或『我是雅威你的神』  
（四一；3；四二6，8；四三3，11；四五5，6，18）

『我是首先的，我是末后的』  
（四一4；四四6；四八12）

『我是他』  
（四一4；四三10，25；四六4；四八12）

『我是神』  
（四三13；四六9）

『我是你的神』  
（四一10）

然而，在第一组也照样一一枚举神的工作，他是创造主、救赎者、历史的主、万有的王、以及未来的揭示者。

以赛亚一再强调，神已经『创造』（*bara*）；『造作』（*'asah*或*pa'al*）；『铺张』（*natah*）；『铺开』（*rdqa*）；『坚定』（*kun*）；以及为天地『立根基』（*yasad*）。这些词汇让人回想起创一至二章，他将神创造的能力，当作正直的主掌管人类现今历史与未来命运的部份凭据（四十15，17，23-24；四二5；四三1-7，及其后的五四15-16）。

正如波阿斯是路得的赎主，雅威也是这样的一位赎主（*go'el*）。动词买赎（*ga'al*）及其衍生词出现了22次。以赛亚在此以出埃及的主题，作为他的资料来源（参出六6；十五13；赛四五15，21）。在这救赎中，涉及了（1）实际由捆绑中蒙救赎（四三5-7；四五13；四八20；及稍后的四九9，11，14；五二2-3；五五12-13；（2）内在、个人、属灵的救赎，将个人的罪挪开，包括以色列人（四三25；四四22；五四8）及外邦人（四五20-23；四九6；五一4-5）；（3）耶路撒冷和那地重建时末世性的救赎（四十九9-10；四三20；四四26；四五13；四九16-17；五一3；五二1，9；五三11-12）。雅威是这位无可比拟的近亲赎主。

现在，雅威掌管历史，万国都不能惊吓他（四十15，17）。事实上，外邦君主的兴起，乃是执行他在历史中的命令（四一1-4，巧妙地描写古列就是如此），他们且成为赎价，或在他权柄下被征服（四三3-14；四四24-四五8；四七5-9）。无疑地在四种情况下，他称作『王』。他是『雅各的君』（四一21）；『你们的君王』，以色列啊！（四三15）；『以色列的君』（四四6）；以及五二7的总结：『你的神作王了』。以赛亚也采用附加的皇室头衔『牧者』（四十九11）和赛五五3的『见证』、『司令』、『君王』。

在结束这组神学之前，还有一个词必须附带一提：雅威是未来的揭示者。在事情发生以先，先知就已经先提出了（四一22-33，26；四二9；四三9-10；四四7-8；四五21；四六10-11；四八5），对这些不足匹敌、尽属虚无的假神，最好的挑战就是宣告未来将要发生的事，无论好或坏。这一切预言中，最写实的就是说出古列的名字，并且在事情发生的两世纪前，就说出他对以色列最大的工作（四四28）。以赛亚正是将他的论据，放在这样的工作上。雅威是万神之神、万主之主、万王之王，超越一切可比拟的，他是万有的神。

## 万有的救主（赛四九至五七章）

在以赛亚书的迷你神学第二块板上，可以用两个词来总结：仆人与救恩。但在这个部份，雅威仆人的表征抢尽了整个舞台注目的焦点。

仆人的团体表征，在赛四十至五三章采用单数形式20次，在赛五四至六六章用复数形10次。这个画像的进展显而易见。我们可以由两组资料，阐明这仆人乃一集合词，以一人代表整体：（1）这仆人代表全以色列，在20处单数资料中出现了12次（四一8-10；四三8-13；四三14-四四5；四四6-8：21-23；四四24-四五13；四八1，7，10-12，17）；（2）以赛亚书四首伟大的仆人之歌，分别出现在四二1-7；四九1-6；五十四-9及五二13—五三12。这些经文所呈现的仆人，乃是服事以色列的某个人。照这样说来，对那些拒绝仆人是共同团体的学者而言，这些经文隐含蓄最大的谜。

仆人以色列是神的『朋友』族长『亚伯拉罕』的『后裔』（四一8）。『亚伯拉罕独自一人的时候，我选召他，赐福与他』，并且『使他人数增多』（五一2；参六三16）。在创廿六24神已经称亚伯拉罕是他的仆人，摩西也照样提到，亚伯拉罕、以撒、雅各是主的仆人（出卅二13；申九27）。其实，在利廿五42，55，所有以色列民都被视作他的仆人。因此，后裔仍然是神赐福的中心（四三5；四四3；四五19，25；四八19；五三10；五四3；五九21；六一9）。『后裔必在列国中被人认识……是蒙雅威赐福的后裔』（六五9，23，六六22），这后裔是神的『仆人』或是在赛五四至六六章规则出现的他的『仆人们』。John Bright提到，

**仆人的表征犹如钟摆，振动在个人与团体之间。他是真以色列人将来的救赎主，在他的受苦中，使以色列的任**

## 务得以成全，他也是将要发生之新事的核心主角。

四首仆人之歌有许多个人化的头衔或描述，也同样用以指以色列。例如：

个人		全以色列
四二1	『我所拣选』	四一8-9
四九3	『我的仆人』	四四21
四九6	『外邦人的光』	四二6；五一4
四九1	『自我出胎，就选召我』	四四2，24；四三1
四九1	『题我的名』	四三1b

不但如此，以下这个证据更醒目，诗歌中的仆人有其任务和使命，『要使雅各归向他』，『使以色列到他那里聚集』，『使雅各众支派复兴，使以色列中得保全的归回』（四九5-6）。因此，主的仆人不可能在每一方面，都可以完全等于以色列，这种钟摆式的交替风貌，在早先应许教义中的所有集合名词都可以看到，他们包含了全以色列，同时也集中在一位代表者身上，他描述着整个团体现今和未来极致的命运。这种关联与若干人格心理学的理论无关，而是在永约中达成的，甚至是『大卫那可靠的恩典』（赛五五3；六一8；参撒下七章）。主的仆人是大卫谱系中的弥赛亚，至终那位末后的新大卫将来，他是那后裔、那圣者（*hasid*）、那苗裔等等。

第二组经文也详论这仆人所赢得的救恩。在许多事件中有一真正的转接处，先知以赛亚求神将愤怒的杯转离以色列的嘴边，递在苦待她的人手中（五一22-23；参第七世纪先知那鸿『一11-14』），甚至想像到未来将有一新的出埃及和救赎（五二1-6），这是对锡安的『好消息』（*mbasser*），然后地极的人都将看见神的救恩（五二9-10；参四十九）。

这位仆人将躬亲统治，这事实将使世上列王吃惊（五二15）。就人性一方面而言，他将受苦，使神的代赎之功得以成就。这仆人第一次的降临，将使许多人惊奇（13-14节），但他第二次再来，将使地上君王摒息（五二15）——在这其中隐藏了仆人的奥秘。接下来是他的被拒：人将拒绝他的信息（五三1）、他的身位（2节），以及他的使命（3节）。然而，他代替受苦的果效，将成就神与人之间的代赎（4-6节），虽然他甘心受苦（7节）、受死（8节）、埋葬（9节），接着，他将被高举，得着丰富的报酬（10-12节）。在主的仆人身上，将担负人类所有的过犯。

这仆人受苦的结果是，其『后裔』将『得多国为业』，因为他们的帐幕要扩张，放长绳子，坚固撇子（五四23）。然后，雅威将成为『全地的神』（五四5；四九6）。所以，正如挪亚的日子如何，当雅威回来聚集以色列的日子也是如此。她的『慈爱』（*hesed*）和『平安的约』将延及全地（五四5，9-10）。到那时，白白的救恩将藉着大卫的儿子普及万国（五五3-5；参五五1-2，6-9；四九6；在徒十三45-49；廿六22-23是新约的注解）。

### **历史的终局（赛五八至六六章）**

当『先前的事』结束时，末世就启幕了（四一22；四二9；四三9，18；四四8；四六9；四八3），然后引进神的『新事』，包括『新』的认真悔改（五八至五九），『新』耶路撒冷（六十），『新』天『新』地（六五17-25；六六10-24；参彼后三13；启廿一1-4）。

根据六三7-14将会有圣灵的无穷年代，呼召一位新的摩西，领导新的出埃及（11-14节），使他们得着多年前对约书亚所应许的『安息』（*nuah*）。正如仆人怎样领受圣灵的能力（四二1），这位『受膏者』也将如此。他的确相当于赛六一1

的仆人——『主雅威的灵在我身上，因为雅威用膏膏我』。在那儿描述了这使命的喜乐（1-3节），以及信息的内容（4-9节），其中包括：

1. 『你们倒要称为雅威的祭司……和我们神的仆役』（6节；参出十九6）。
2. 『永约』将实现（8节）。
3. 他们的『后裔』将在列国中被人认为是神真正赐福的后裔（9节）。

甚至在六一10-11也说出，这位圣灵充满的弥赛亚仆人的装备与性格：『他以拯救为衣给我穿上』，『使公义和赞美在万民中发出』。

在末日救赎主将来到『锡安』（赛五九20），他的穿着将如战士（五九15b-19），并且与一切邪恶罪孽争战，特别是赛五七至五九15 a所描述的那种伪善的生活样式。他将赋有神的灵与神的话（五九21）。自此，耶路撒冷将不再经历强暴的事，因为主的荣耀将成为他最大的资产（六十章），万国的财富都将倾于耶路撒冷，全人类都将来赞美主（六十四16）。然后，耶路撒冷高举的城将永享平安，神同在的永远之光将使日月黯然失色（17-22节）。

在『报仇之日』（六三4-6）『救赎之年』，审判将临到列国，神将如蹈酒榨般践踏列国，正如俄巴底亚和约珥的宣告。神不变的旨意——重建耶路撒冷，供神的圣民居住——必然实现（六二）。甚至这位英雄的衣服溅上跳酒榨的血（六三1-6；参赛卅四；珥三9-16；及其后的亚十四；结卅八-卅九）。在这世代即将终结与新时代启始之际，他要伸冤。

更新的世界将来到（这是『新』的意义），公义要住在其中，包括新天新地。以赛亚书的乐园景象、和谐的大自然再度活跃眼前（参赛十一及六五17-25；六六10-23）。死亡将被吞

灭（参赛廿五8，末后大卫永恒普世的统治与新政权将开始，只有恶人和终不悔改者永恒痛苦的审判，打断这幅景象，他们将永远在死一般的痛苦中，永远离开神。

就这样，以赛亚结束了他壮丽的神学纲要，他所发展的前述神学显然涉及每一方面，仆人是与早期后裔的教导有关（赛四一8；四三5；四四3；四五19，25；四八19；五三10；五四3；五九21：六一9；六五9，23；六六22）。关于所赐下的[约]（赛四二6；四九8；五四10；五五3；五六4，6；五九21；六一8），不仅提到『亚伯拉罕』（四一8；五一2；六三16）或『雅各』（四一21；四四5；四九26；六十16）或『大卫』及『永约』（五五3；六一8），以赛亚也小心而有系统地在短短廿七章的范围内，铺陈神的计划、身位和工作。无怪乎他的神学如此深远地影响历世历代的人们。

---

## 应许的更新： 第七世纪

在整个以色列国历史中，第七世纪是最关键的时期之一，因彼时以色列正蹒跚的迈向全国性的毁灭和早已预言的巴比伦之掳。犹大北方十个支派的姊妹国已于前一世纪遭大难，神曾在恩典中差遣先知警告她大难已临头，虽经先知猛烈抨击，她仍然拒绝为自己的罪悔改。尤其不幸的是，北方王国引进了金牛犊的偶像崇拜，以及随之而来各种形态的背道。终于在主前722年，撒玛利亚落在亚述侵略者的手中（王下十七章）；结局突如其来，大地再度恢复寂静。

但犹大在这教训上并没有表现得比较聪明。她也是一头栽进灾难中，在每一个节骨眼都招惹神的审判，对神对人都很少表现出正直与良善。

神再一次差遣先知，这次是为著警告犹大。他们的言论都集中在即将从神而来的审判上。那鸿向尼尼微发出神审判的警告，因为该城充满罪恶，且于主前722年无情地摧毁了撒玛利亚，他们所行在方法和程度上，早已超过神所许可对撒玛利亚的审判。西番雅再一次引入约珥和俄巴底亚的信息。但对他而

言，雅威的日子同时是指着普世受审和犹大遭惩的日子。哈巴谷的信息表达了神对犹大之罪的谴责，也谴责巴比伦在执行该审判时的高傲。然而，在这一切上帝代言人中最伟大的，要算是那利米。先知在宣告审判将临之激昂言词时，没有一位比这人经历更多的挣扎，但神也给了他最惊人的一句话，那就是将来有一天神要成就他向列祖和大卫所说的古老应许。因此，这是引人注目的时代，先知的言词也同样引人注目。他们没有说古老的应许已经消逝，神永恒的计划已经胎死腹中，他们乃是把应许的延续投向未来。

## 再次向外邦宣教：那鸿

那鸿的预言是约拿预言的补充，约拿称颂神的怜悯，那鸿则提到神无情地向普世众罪人施行审判。约拿书三10的焦点，集中在神的怜悯与乐于赦免，但是那鸿书三1-8则显示，神对一切罪恶发出忿怒的审判。

然而，纵然是这样的一卷审判的书，雅威的怜悯并非完全不存在。那鸿以得胜的姿态宣告雅威『不轻易发怒』（一3a），『本为善』，而且是『患难日子中的保障』（7节）。他是『热心的神』（*'el qanno*）也是过犯的报应者（2节），虽然他绝不忽视或轻易赦免恶人（3b节），但也并非毫无慈爱与饶恕。

雅威是……热心的（翻成『忌妒的』比较不恰当），那鸿用了一个简单却是可畏的引言。一般人对这个形容词 *qanno* 或是相关名词 *qin'ah* 有所误解，也就是认为，神是猜忌、多疑的，而且害怕人与他竞争。这样的误解并不是那鸿的原意。这字用在神身上指的是：（1）神要求绝对委身的属性（出廿5；卅四14；申四24；五9；六15）；（2）神对向他顽抗者所持的忿怒（民廿五11；申廿九20；诗七九5；结五13；十六38：42；廿五

11；番一18）；（3）神为其百姓辩护时所花费的精力（王下十九31；赛九7；卅七32；珥二18；亚一14；八2）。因此，他的热心是他辩护与审判的前导（申四24；书廿四19）。他是『审判者，辩护者』（*noqem*，而非『报复者』）；因为经过亚述人多年所带来的苦痛之后，雅威要开始为他的百姓辩护。甚至连亚述人都要被迫承认神普世的主权。

那鸿书提到亚述所犯三种类型的过犯。第一种在那鸿书一11，很可能是指西拿基立攻打耶路撒冷未遂一事（王下十八章），他的将领毁谤神是无能的，以此辱骂与神立约的百姓犹太人（王下十八22 ff.）。这种过犯与出埃及记中法老所犯宗教方面的错误如出一辙。第二种罪在三1——尼尼微流人血的罪，因为她发动了闻名古代近东最凶恶、最残酷的战争。还有，她更充满欺诈与谎言；在每一件买卖上都不可信任。甚至她的抢劫、掳掠正是她蔑视他人财产所有权的明证。第三种罪出现在三4，是由淫行所构成，这里指的是外交官在争论他国命运的喋喋不休声中出卖了列国。所以，那鸿绝对不是轻蔑异教徒骄傲的国家主义者。相反的，他所控诉的乃是尼尼微『藉淫行出卖列国，用邪术出卖多族』（4节），因此她的罪要『持续的传给列邦』（19节）。并且，尼尼微的倾覆对他国而言，是一种释放也是一种警告，因为雅威说：『我必使列国看见你的赤体，使列邦观看你的丑陋』（5节）。尼尼微一切的抢劫、掳掠、淫行、凶杀与好战，除了都算为基本的罪外，更是用来攻击雅威和他为列国所定的计划（一11）。

那鸿书中还是可以找到赐福或应许的话。神依然认得『那些投靠他的人』，而且他要『在患难的日子里作他们的保障』（一7）。事实上，F. C. Fensham在W. L. Moran引导之下，认为那鸿书一7的『善』（*tob*）字是一个立约的术语。根据H. W. Wolff的何西阿书研究，以及Herbert B. Huffmon对近东史料的研究，Fensham也把『认得』（*yada*，『知道「这个字和

神与其子民所立之约连在一起（7节）。因此，当神的敌人因他烈怒而受苦时（6，8节），神自己立约的百姓则在他的保障中得以安稳

尼尼微要遭毁灭（鸿一15〔二1〕）的『好消息』

（*mf besser*）虽然与以赛亚书五二7平行，但仍然是神信实与公义的一个提醒。虽然情势有利于尼尼微出来的人（西拿基立），他蓄意咒骂雅威和与他立约的百姓，结果发现情势大为逆转，于是在以赛亚书五一22-23中，苦杯已从以色列身上挪去，且给了苦待他们的国家。以赛亚书五二10-13进一步指出神普世救赎的工作，也指出藉着作他器皿的仆人，要成就他统管全人类的果效。但那鸿书二1-2〔2-3〕同时也把尼尼微遭毁的『好消息』与雅威要复兴『雅各的威严和以色列的荣耀』的工作相提并论。全以色列（『雅各』与『以色列』要『复兴』（*sub*），但曾剥夺掳掠其葡萄枝的（参诗八十八-16）将要败亡。

## 雅威的日子：西番雅

西番雅在杰出的好王约西亚时期事奉神（一1）。西番雅预言的开始很突兀，他宣告普世的审判要临到全『地』（2节）和『人类』（3节）。神的审判将要来临，其措辞与范围正好就是神在挪亚洪水之前所宣告的（创六7）。雅威的日子『快到了』（番一7）。它将是『雅威献祭的日子』（7节）、『雅威的大日』、『雅威忿怒的日子』、『急难困苦的日子』、『荒废毁灭的日子』、『黑暗幽冥的日子』、『密云乌黑的日子』、『吹角呐喊的日子』（14-16节）。

俄巴底亚、约珥、阿摩司和以赛亚都提到这个日子，惟独西番雅比他们更强烈的强调审判的普世性。同时令人惊讶的是，他也预言到列邦的悔改是审判的果实之一。因此，他劝告

说：『你要在主雅威面前静默无声，因为雅威的日子快到，雅威已经准备祭物，将他所邀来的，分别为圣』（一7）。以赛亚书十三3已经暗暗的提到祭礼的宴席，也提到客人就是野蛮的敌人，是雅威召来对抗其子民的。审判要先从犹大开始（番一4），因为审判总是从神的家开始。神所责备的是犹大引进了巴力、天上万象和玛勒堪等偶像崇拜（4-6节）。

犹大所当行的是『寻求』（*biqqes*）和『询问』（*daras*）雅威（一6）。这样的寻求可定义为：一种谦卑（*'anawah*）的态度，回转信靠雅威并亲近他（二3；三12）。在那地如此降卑的人，才能遵行雅威的诫命，因为神的旨意是属乎他们的（二3）。在西番雅三7，这些人同时也是『敬畏』且领受他『训诲』（*musar*）的人。

这三个措辞把先知的信息与智慧文学作了连结：谦卑人、敬畏神的人和接受指正者。他们是未来的『馀民』（*s'erit*，二7，9；参三13）或『羊群』（*so'n*，二6）中的一部份，在雅威胜过列邦之后，要享受神所应许的福。

在可怕的雅威之日后面，西番雅看见一个新的时代渐露曙光。世上的诸神要消逝；从远方列国来的（『海岛』意指环绕地中海的列国），都要向雅威祷告（二11）。审判列邦所带来教育上的意义，早已在以赛亚书廿四—廿七章教导过。彼时，『各人在他自己的地方』（番二11），在自己的家中，敬拜雅威。

Kapelrud对应许的顺序概述如下：（1）信者要在发怒的日子得以隐藏（二3）；（2）馀剩之民要沿着海岸平安无事地安顿下来（7节）；（3）以色列要在她仇敌身上雪耻（9节）；（4）外邦要求告雅威的名（三9）；（5）羞愧与凶恶必要终止，且要永远止息（11-13节）。随在这些应许之后的，是最后得胜的呼喊：『以色列的王雅威在你中间；你必不再惧怕灾祸』（15节）。

先前因外邦诸神之名而遭污秽的列国，其言语（『嘴唇』）要得到洁净。这与以赛亚书中对古实（赛十八7）和埃及（赛一九18）的应许一样。然后，贫穷人和谦卑人都要欢乐，正如以赛亚在廿九19所应许的一样，这正是von Orelli很巧妙注意到的：

**虽然西番雅并未提及，有中保要在救赎之日从大卫而出，他还是强有力地神的旨意作了见证，所见证的甚至正是弥赛亚所必承担的，就是要得神有福的统治，根据西番雅之言，该统治是以锡安为中心，将生命与赐福向普世散……神计划的范围、普世的审判，和普世的救赎，都为西番雅所强调……他的异象皆环绕在以赛亚预言的顶点上，在他们预言的范围内，西番雅则以更完整的意识加以阐明。**

## 义人必因信得生：哈巴谷

若说西番雅强调，谦卑和灵里贫穷是信徒得着利益的先决条件，那么哈巴谷则要求信心是最不可或缺的先决条件。而这些都是不过是同幅画的一部份。

西番雅关重于犹太拜偶像和宗教上的混合主义，哈巴谷则惊觉到不法、不义、邪恶、悖逆等事的日渐增多。他的心对这些事极为敏锐，以至于他要向神求得释放；要嘛他自己先被改变，要嘛就是百姓的罪要在审判中解决（一2-4）。

神解决的方法极为直接了当，以至困扰了这位先知：巴比伦人要入侵犹太，惩罚她（一5-11）。这只徒然增加先知的痛苦，因为神怎么可以用一个较坏的代理人，去惩罚一个比较不那么坏的百姓（12-17节）？

最后一个问题的答案，一直拖延到二6-20五个祸哉中才加

以披露。哈巴谷在这里提醒巴比伦，正如以赛亚第十章对亚述的警告一样，神正是挥动审判之斧的那一位。因此，列邦在所参与的战役中，最好格外注意他们所使用的方法和人选。

无怪乎哈巴谷称他的信息为『负担』（*massa'*，-1）。*Massa*在旧约中出现67次，可能是从*ns'*（举起）这个字根演变来的。这个字第一次用在预言上，其详细内容记载在王下九25-26。那户在那里提醒他的军长毕甲，雅威是怎样说出这个*massa*来抵挡他的父亲亚哈：『雅威说，我昨日看见拿伯和他众子的血，我必在这块田上报应你。』那户提到的是以利亚在王上廿一19，29的预言，并称之为一个负担。因此*massa*不折不扣就是神的『宣判』（正如JB的正确翻译），这是因亚哈和他的儿子杀拿伯夺其葡萄园之故而加在他们身上的。在以赛亚书中，11次针对外邦的默示有9次被称作是*massa'*（赛十三1；十四28；十五1；十七1；十九1；廿一1；11，13；廿三1）。那鸿（-1）和哈巴谷（-1）也都用同样的措辞界定他们的信息（参后来的耶廿三33-40百姓嘲弄式地使用*massa'*，以及亚九章；十二章）。这些预言一致强调了其内容的严重性与严肃性。不少现代译本把*massa*译成『叙述』或『默示』，这样就遗漏了『裁决』或『宣判』层面的意思。哈巴谷获知神对犹大罪行的判决，以及巴比伦在执行神对犹大之审判时的过份残暴。

然而，在*massa*中，除了神的审判之外尚有他物。在哈巴谷书二4最重要的默示中，我们找到盼望和拯救的话。这话的重要性是藉着一个指示显明的，就是要将之明明的刻在石版上，使路过的人易于阅读（2节）。当事实证明，神绝不背乎他自己的话，这石版就要在末后的日子成为见证。

但这句话并不像哈巴谷所可能期望的，立刻成了对巴比伦的非难。以某种方式而言，对巴比伦的谴责在哈巴谷书一11已经说了：『他以自己的势力为神……显为有罪。』犹大、哈巴谷，以及后来的世代所应该知道的，是恶人与神公义百姓两者

间特性上惊人的对比。点出一个人的特性，等于决定了他的最终命运。

哈巴谷书二4a描述了巴比伦的特性：『看哪，他是个自高自大的人，他的心也不正直叫他志得意满的样子，与西番雅所提谦卑、灵里贫穷的信徒，正是一个强烈的对比。与这邪恶王国高傲领袖之妄自尊大成对比的，是4b对信徒的描述：『惟义人必因信得生』。因此，正如哈巴谷一12 b所应许的，义人『必不致死』，反而在将临之审判的恐惧中『必要得生』（二4）。

对哈巴谷和他的听众而言，『因他的信心』（*be'e, munato*）而活是什么意思呢？用在物质层面，它的意思是『坚定』（出十七12），但在道德领域中，它的意思是『道德上的执着』，或在日常生活或买卖上的『可靠』（箴十二17）。用在神身上，它也指神对他话语的忠诚，因此是值得信赖的（申卅二4）。但在哈巴谷书二4，信心仅指著毫不动摇地信靠神的话。与恶人蛮横的气质成强烈对比的，乃是信徒要像亚伯拉罕在创世记十五6，以及以赛亚在赛廿八16；卅15中所言的，要对神有坚定不移的信心，因神已应许他的救恩以及要来的应许之子。那就是坚定、完全地降服雅威，『像孩子一般，谦卑且真诚地信靠神救恩信息的可靠性。』

因此，纵然巴比伦渴想建立帝国，仍有另一股权势要掌握土地：『认识雅威荣耀的知识要充满遍地，好像水充满洋海一般。』（哈二14）显然这是用了先前的以赛亚书十一9，但作了小小的变更。

作了这勇敢的宣告之后，哈巴谷求神得胜的再临快快来到。藉巴比伦之手进行的审判，不论要发生什么事，他都祈求这些事，对神的工作能产生有利的影响，即古老的计划得以更新，虽然忿怒必定来临，但仍有怜悯散布其中。

接着，哈巴谷借用了神在西乃山显现的辞句（三3ff.）以及神藉约书亚所彰显的得胜，在一次大冰雹中日头停止照耀，

月亮遭斥责（书十12-14）等，藉以描绘日后另一次神的显现。他显然因神在这『灾难之日』所显现之荣耀的威严而恐惧战兢，然而他在同一位雅威身上也找到了喜乐，因他学会如何信赖倚靠他。神对其子民的救赎（三13）要包括弥赛亚的拯救，这位受膏者要『打破恶人的头（也就是王国或朝代）』（三13）。因着不敬畏神之人的王国已被歼灭，它就不再能保卫其中的居民，但神子民的救赎却被确定。因此，先知充满了信心和喜乐（三16，18-19）。

## 雅威的话语：耶利米

耶利米是『雅威话语』的先知（一2）。J. G. S. S. Thomson指出，耶利米用『雅威如此说』或类似的句子有157次之多，而全部旧约用这样的句子一共是349次。

『看哪，我将我的话放在你口中』（耶一9；五14），耶利米以此作为他为雅威说话之权威的根基。但若进一步问到，他是怎样领受神启示的，他会描述到他不仅说出，而且还写下神的命令（卅六12）。耶利米的秘书巴录自愿效劳，当先知按例口述（卅六18，希伯来文未完成式）时，巴录就将之笔录（主动分词）下来。这事持续很长一段时间。巴录所写乃『从（耶利米的）口』而出，而耶利米所说的是从雅威而来。

那些话不仅仅是为了造就别人而说的客观启示，更是先知自己灵魂的粮食（十五16；参一4ff），这是『他心中的欢喜快乐』。但另一面，雅威的话成了他的凌辱（廿8），因为神话语的事奉经常显得没有果效（7f），且没有好下场。因此，纵然耶利米决定不再奉雅威的名说话，却有内在的驱力促使他要坚持下去。神把他的话放在那利米心中，那话在他骨中像火一般燃烧，直到传讲出去为止。在那利米所谓的告白中（十一18-23；十二1-16；十五10-20；十七14-18；十八18-23；廿7-

11)，绝大多数是这一类的冲突。在他个人与神灵交时喊着说：『有强暴和毁灭』（廿8）把他内心深处的痛苦表露无遗，而百姓却报之以嘲弄。耶利米将他的案件禀明在他的主面前，寻求神的辩护。

耶利米的预言可以分成三大部份，不包括引言中的『呼召篇』，以及结语中的『历史篇』：（1）他早期对犹大发出的信息（二—廿四）；（2）审判和安慰的预言（廿五—四五）；（3）对列国的信息（四六—五一）。对旧约神学而言，每一部份都有它独特的贡献。

## 形式化宗教的虚妄

在著名的『殿门信息』中（耶七一十；参廿六章），耶利米把他蒙召在犹大说预言的模式和本质作了说明。当百姓进入神的殿，耶利米作了三个重要的宣告：（1）到神的殿不能取代真正的悔改（七4ff）；（2）遵守宗教仪式不能取代对雅威的顺服（七21 ff.）；（3）拥有神的话不能取代对神话语的回应（八8ff.）。

百姓对于礼仪律法和神权政体的外在形式，产生了一种不圣洁的信心。他们对于神审判的威胁无动于衷，聚在一起喊着口号说：『这些是雅威的殿，是雅威的殿，是雅威的殿』（七4）。神不可能、也不会捣毁他自己的圣所和居所——犹大如是认为！同时，犹大却仍继续偷窃、杀害、奸淫、起假誓、向巴力烧香、随从别神，然后来到神面前，厚着脸皮站着说：『我们得释放为的是要行那些可憎的事！』（七10）。

耶利米大声疾呼，犹大将会明白事实完全不是这样。神并未看重献祭过于顺服；顺服比献祭更为重要。那利米并不是为燔祭的『缘故』（*al d'bar*）说话，乃是为摩西在申命记所强调的：『行我所吩咐的一切道』（耶七22-23）说话。

这话应使犹大赧颜，可是她却把它转换成一种对百姓伤痛仅作表面医治的膏药。事实上，他们彻底地抗拒神的话。但这一切猜谜游戏对犹大一无益处。这种有口无心、无委身之宗教的虚妄，只会直接把人引到神愤怒的日子，不仅是对犹大，最后也要对列邦。

## 雅威的宝座耶路撒冷

耶利米在三16. 17最惊人的预言中，作了如下的宣告：雅威说，你们在国中生养众多，当那些日子，人必不再题说，雅威的约柜。不追想、不记念、不觉缺少，也不再制造。那时，人必称耶路撒冷为雅威的宝座，万国必到耶路撒冷，在雅威立名的地方聚集；他们必不再随从自己顽梗的恶心行事。

当神在末日为他的应许作总结时，仍然没有忘记创世记一28的古老祝福。令人惊讶的是，以色列人敬拜中最重要的物件，不再具有任何意义，也没有人会想起它，因为当神自己很容易被人辨认时，就不再需要一个物品来象征他的同在了。

当耶利米这样说的时候，他显然是向摩西律法中的礼仪规范作了宣判，这些规范在颁布时就已注定是要逐渐废弃的。它们不过是按着真体来塑造的，而真体却有别于这临时的摹本而存在。摩西一再被提醒，会幕一定要按着山上的『样式』（出廿五9, 40；廿六30；廿七引或『计划』来建造。耶利米在原来的概念中增添了一点，即有一天，这一切都不再需要了。神不再象征性地在二基路伯间设立宝座，他要在耶路撒冷设立宝座。在宣告人能直接、即刻的亲近神，以及神的自我启示上，此话之重要性无出其右者，

万民要被神的荣耀所吸引（三17；参赛二2-3；弥四1-2），犹大和以色列的顽梗已被对付，因神所动的工而有所改变，这在耶利米书中一直都有描述。

## 雅威我们的义

以赛亚书四2所宣告之『公义的苗裔』，与耶利米书廿三5-7；卅三14-22所预言大卫的后裔是同一位。这个弥赛亚『苗裔』或『芽』（*semah*）的特殊名称，乃『雅威我们的义』（*YHWH sidqenu*），这名叫人想起以赛亚书上的『以马内利』——『神与我们同在』。

此名与耶路撒冷同列，因为耶路撒冷是雅威的宝座。因此，最末了也是最新的大卫后裔，将要为公义而治理和统治。他要明智地迈步前进，神子民的义要被建立，非因外在的体制、律法或行动，乃因雅威的特质。到那日，雅威要建立并保护其子民的义。

那利米书卅三14—22特别有意义的是提到此『苗裔』的工作，这是几个古老应许的顶点：（1）挪亚之约中所提季节的永恒性；（2）亚伯拉罕之约中所提无数的后裔；（3）非尼哈之约中所提祭司的永恒性；以及（4）大卫之约中所提其后裔要永远作王。每一个约都宣告是『永恒的』或是『永远的』，在那利米的陈述中也是如此。

## 新约

旧约神学与耶利米信息的核心，在于耶利米书卅一31-34中的教训。此信息置身于『安慰之书』（卅一卅三章）中，且跃身于以赛亚信息（四十一六六章）的巍峨顶峰。特别有意义的是卅一卅一章的六个段落：（1）卅1-11，在雅威的日子雅各要大受挫折；（2）卅12-卅一6，以色列无法医治的伤痕要得痊愈；（3）卅一7-44，神的长子要在地上复兴；（4）卅一15-22，拉结在被掳之地为儿女哀哭；（5）卅一23-34，新约；

(6) 卅一35-40，赐给以色列不能违背的约。注意整个上下文，卅一卅三章，把新约这个段落和犹太民族的复兴作了极严密的连接。

新旧约间持续与间断之间题的重要教训，是由六个段落中的第五段所组成的。然而，这一点正是圣经神学最混淆不清的地方：为什么要称此约为『新约』，特别在『新』的内容中，大多数所引用的不过是复述既存的亚伯拉罕一大卫之约中熟知的应许而已？那些才是『不像』（耶卅一32）和『不再』类似旧约（34节，两次）的全新项目？

## 名称

这是旧约中唯一出现『新约』（卅一31）一辞的所在，但类似的概念倒是相当普遍。在类似的内容和上下文中，可与新约相等的辞句如下：出现在7处经文的『永约』（赛廿四5；五五3；六一8；耶卅二40；五十5；及后来的结十六60；卅七26）；在34处经文中的『新心』和『新灵』（耶卅二39（七十士译本）；以及后来的结十一19；十八31；卅六26）；在3处经文中的『平安之约』（赛五四10；以及后来的结卅四25；卅七26）；以及与『在那日』有关的3处经文中的『约』或『我的约』（赛四二6；四九8；五九21；何二18-20）。以上总共形成16或17处论及『新约』的经文。

然而，耶利米书卅一31-34依然是谈论这个主题的标准句，这可在以下数行的证据中看得出来。这段经文促使Origen把圣经的后27卷书命名为『新约』。它也是新约圣经详尽引述最长的一段经文，即希伯来书八8-12，以及数章后在来十16-17又部份重述。再者，它更是新约其他9处经文的主题：4处谈到主餐（太廿六28；可十四24；路廿二20；林前十一25）；两处为保罗所引用，提及『新约的执事』；以及以色列人的罪将蒙赦免（林后三6；罗十一27）；在希伯来书中另有3处额外的引用

（九15；十16；十二24；参上述两处最重要的教导性经文）。

## 对比

耶利米书卅一32把这个新约与以色列人出埃及期间所立的旧约，作了清楚的对比。耶利米在他的信息中，一再强调这个反论的类型：他们必不再说……却要……，不再像这样……乃是这样』（耶三16；廿三7-8；卅一29；参十六14-15）。耶利米尝试以此更正被以色列扭曲的价值，并以宗教为拐杖的错误思想。以西结后来也用了同样的公式——『他们必不再说』（十八2ff.）——介绍当时百姓用来当作起誓的格式，或宗教修饰语的格言，这样的格式因为只强调整体教训的一部份，所以需要平衡与更正。

事实上，耶利米并没有发现西乃之约有什么错谬。耶利米以及后来希伯来书的作者都强调，摩西时代所立之约产生的麻烦，其问题在于**百姓**，而不在于立约的神，更不在于道德律法，或是重新肯定曾给予族长且包括在此旧约中的应许。耶利米书卅一32的经文很清楚的指明其要点：『**他们**却背了我的约』。希伯来书八8-9也一样：『他指责**他们**……因为他们不恒心守（他的）约』（粗体字为笔者所加）。

这个动词 *heperu*（『他们违背』）在西乃之约或责任式盟约中并非绝无仅有。责任式的盟约与亚伯拉罕——大卫的应许式之约是相对的，因为同样的动词在亚伯拉罕之约中也出现过（创十七14，『不受割礼的男子……必要剪除；因他背了 [*heper*] 我的约』）。纵然具备永恒又不能偏废之特性如大卫之约者，还是包括了一些条件，使得个别性的违约、挫折或破坏该约之利益成为可能（代上廿二13；廿八7；诗一三二12）。事实上，耶利米书卅一35-37极力表明，除非星辰从空中坠落，行星从轨道转离，否则神绝不会放弃他给以色列民的一切誓言。

## 连续性

Berrihard W. Ariderson对耶利米书卅一31-34的结构作了最好的分析。neum YHWH（『雅威说「这片语出现4次：第一段两次，表明它的开始（31 a）与结束（32 b）；第二段两次，也是表明它的开始（33a）和结尾（34b）」。在第二段中（34节），还包括了两个带入高潮的*ki*（『确实』）子句。』）

这段经文把新约中仍然持续的项目作了一览表，它们是：

（1）同一位立约的神——『我的约』；（2）同样的律法，我的律法（请注意，与西乃山的并无不同）；（3）同样是神在古老三重用语中所应许的团契关系，『我要作你们的神』；（4）同样的『后裔』和子民，『你们要作我的子民』；以及（5）同样的赦免，『我要赦免他们的罪孽』。

内在性、团契关系、个人性，以及宽恕赦免等特性，在列祖之约中早已隐含或已充分的了解了。申命记六6-7；十12和卅6勉励以色列，要把西乃律法上的话语放在她口中。事实上，诗篇卅七31和四十八确实宣告，对某些人而言，情况正是如此：

『你的律法在我心里。』雅威的宽大，也常在重复出现的词句中加以颂扬：『雅威是有怜悯、有恩典的神，不轻易发怒，并有丰盛的慈爱和诚实，为千万人存留慈爱，赦免罪孽、过犯和罪恶。』（出卅四6-7；民十四18；申五9-10；诗八六15；珥二13；拿四2；以及后来的尼九17，31）。事实上，他把过犯迁移到『如东离西之远』（诗一〇三8-12）。

因此，在这段经文中，『新』字的意思是『更新』或『复原』的约（比较亚喀得文*edesu*『复原』毁坏的神庙、祭坛或城市，希伯来文*hds*与新月有关，乌加略文*hdt*，指『使月复圆』。我们的结论是，此约乃亚伯拉罕：大卫之古老应许的更新与扩大。

## 崭新的特色

此约仍有与前约不一样的地方。如果我们考察上述17处经文，会发

现其中部份项目为：（1）对神普遍的认识（耶卅一34）；

（2）普世的和平与平息干戈（赛二4；何二18；结卅四25；卅七26）；（3）普世经济上的繁荣（赛六一8；何二22；那卅二41；结卅四26-27）；（4）永存于以色列人中的圣所（结卅七26, 28）；（5）神的灵要掌管万有（珥二28 ff.）。

以上所列举的，使新约超越了从前一切有关神祝福的宣告，因此**新**表示比旧的范围更广、更有效、更属灵、更荣耀——事实上，因为在比较中极为突出，以致显得一点也不像旧的。而确实的情况是，这不过是启示的渐进罢了。

『新』约始于应许亚伯拉罕、摩西与大卫的『旧』约；其更新使得一切应许都得以永存。

## 领受者

正如亚伯拉罕与大卫的应许是直接与他们两位立的，新约同样也是与以色列和犹太全家立的。所以，如果限制那利米书卅一31的宣告，而将其应用局限于基督教的时代，那么亚伯拉罕与大卫的应许也同样要受到限制了。

不过，这些经文之中隐含了解答，因为要从亚伯拉罕与大卫应许中蒙福的『后裔』，包括了历代所有的信徒。因此，新约的一切利益可因相同的理由而适用于每一位信徒。George N. H. Peters明白表示：

**我们已决定把……更新的亚伯拉罕之约和大卫之约，当作弥赛亚时期（例如：弥迦书七19-20；以西结书十六60-63；以赛亚书五五3）的特色与根基。**

特别需要注意的是，新约也是弥赛亚时代的一部份！于是在原来的胶著状态中，有了一个新的立足点。新约确实是向将来蒙复兴的以色列民说的；然而，因着它与亚伯拉罕及大卫之约的内容有特殊的关联，所以，若说当时及未来的外邦人亦有份于新约，也是恰当的。外邦人要与以色列一同蒙收纳，并被接枝左神的约中。

对以色列因而言，第七世纪正是毁坏迫在眉睫的关键期。然而，在神众仆人忠实的警告中，却呈现了一系列至为炫烂之盼望的应许。

浩劫终于来临了。耶路撒冷亡于主前586年，大部份的百姓被困在巴比伦达70年之久。以前所有警戒的征兆已告应验，这时期的先知神学，转而宣扬救赎和神百姓的新生。

以西结是与耶利米同时期的年轻先知，在主前597年曾与约雅斤一同被掳，这时大约是耶京沦陷前十年。虽身处异地，他仍不断对犹大提出警告（结三22-廿四27）。从多处注明日期的预言里可得知，在耶路撒冷惨遭颠覆困顿的黑暗岁月中，以西结也曾转向外邦，向他们警告（结廿五-卅二）。（请注意：廿四21-23曾预言亡国，而在卅三21果然证实，而且这也将是列邦命运的翻版）。紧接着是口传的盼望与应许（结卅三-四八）。诚如大卫时期的结局，最后的场面必然如此：新大卫王、其权势及其王国。对长久失掉外在凭据的百姓来说，这不啻是一个不绝的盼望之光；这也正是以西结和但以理所关注的焦点。

## 好牧人的治理：以西结

拥有祭司血统的以西结，蒙召做以色列的守望者。被掳时期先知的信息，充满异国风味的象征性语言，其中以西结用得最为传神。他善于运用寓意和比喻的笔法，并且比同侪更加挥洒自如。在他手中，启示性的语言被赋予新的面貌，从他第三部份的记载中可一览无遗。神的荣耀是他整个事奉工作的重点，这在第一章的头一个异象，就已经交代清楚了。以西结常用重复的字句，最显著的片语是『你们就知道我是雅威』，一共出现54次，这还不包括另外18个类似意思的片语。有3处经文把神的圣洁，和以色列的恶贯满盈作了强烈的对比；特别是在十六1-63蒙宠爱的比喻，廿三1-49两姊妹的比喻，廿1-31在追

溯历史时，反覆说『我却为我名的缘故没有这样行，免得我名在他们所住的列国人眼前被亵渎』（廿九，14，22）。

以西结一开始就说明了，虽然以色列恶贯满盈，雅威仍追念与他幼年时所立的约。（结十六60）：

**然而我要追念在你幼年时与你所立的约，也要与你立定（*heqim*：（1）竖立前所未安置的，或（2）使已经存在的，更加坚定、证实、复苏）永约。**

在这经文里，『立定』的意思取第二种解释较为恰当，即对既有的事实再次追认和肯定。事实上，以色列所犯的罪，是必须接受审判的。十六59这样说：

**主雅威如此说，我必照你所行的待你，因你轻看誓言，甚至到了背弃盟约的程度（*l'haper*，*l'*是表明情况的介系词）。（另译）**

但神的应许和赐福仍将延续。

## 雅威的荣耀

以西结书的字里行间所描述的每一景像里，都充满了神的宝座（结一4-28）。当以西结坐在迦巴鲁河边时，看见了这异象而蒙召成为先知。神宝座的的天兵战车，能灵活地向东、向西、向北、向南旋转，神俱与之同行，象征神也必如此与以西结同在。

这景像与约翰在启示录（四一五）所写拔摩海岛上的经历非常相似。在穹苍之上，有宝座的形像，仿佛蓝宝石，在宝座形像以上，有『仿佛人的形状』（一26）。穹苍以下有四活物，都以轮子相接，就像底下装置轮子的现代书桌；而且能自

如的向四方旋转，并不需要机械化的转弯。四活物如同烧着的火把，从火中发出闪电，周围光辉的形状有如彩红的颜色。最显著的当然是雅威荣耀的形像，他的出现伴随着火与光明，真是令人生畏。

这个异象的总意，以西结用一句话来形容：『这就是雅威荣耀的形像』（一28）。主的临在与火同时出现，是以色列人所熟悉的景象。摩西看见了火烧荆棘而蒙召；旷野飘泊时期，神日间以云柱、火柱引领他们；迦密山上以利亚经历神烈火的大能；而事实上，只有但以理。（但七9的）才费尽心思地描述这位『亘古常在者』的显现。所能肯定的是，神的出现伴随着荣耀（*kabad* 『重，荣耀』），激荡以西结油然兴起敬拜之心（结一28 b），因为神的同在近在咫尺。雅威的显现，使先知得着安慰，并成了他一生传扬的中心信息。纵使以色列人陷溺失败，神仍得胜，他的应许绝不落空，他的旨意正在进行。

神仍继续与他的先知、他的应许、余民、将临的国度同在。只是当以色列人偏离主道时，神会暂时离开他在地上的居所。在异象中，以西结被带到圣殿耶路撒冷（八2-4），就在神的家中，犹大人可怖的罪孽处处可见，神的荣耀当然再也无法一刻耽留。在那里，有触动主怒之偶像的坐位，就是『惹动忌邪的』（可能是指雅舍拉的柱像！参代下卅三7，15），这事竟发生在神的殿中（八3 b）。此外，尚有动物崇拜（7-13）；妇女为撒玛利亚植物神——搭模斯哭泣的情景（14-15）；以及对日头的敬拜等（16-18）。

神对这些恶迹昭彰的反应，就是以西结十18所说的：『雅威的荣耀从殿的门槛那里出去』。的确，对犹太来说，她的政府、她的假宗教、以及她的宗教制度，在在都显示出：『荣耀远矣！』

## 圣者雅威

在被掳期间，雅威本身才是信徒的教拜之所（结十一16-20）。『雅威如此说，我虽将以色列全家远远迁移到列国中，将他们分散在列邦内，我还要在他们所到的列邦，暂作他们的圣所』。

人们可藉此得知，雅威本身比建筑物，比一切装饰品更为重要。总有一天，他还要使百姓归回到应许之地，『必从万民中招聚你们，从分散的列国内聚集你们，又要将以色列地赐给你们。』（结十一17）。在将来的日子，神『必从其中除掉一切可憎可厌之物』，代之以新的物品；以西结用了『新灵』、『肉心』、『合一的心』（十一19），来形容这新人的改变。这也正是赛四二1-6和耶卅一卅一章所描述的旧异象。

## 新大卫王国

以西结十七章用香柏木的寓言（即大卫的房屋），对大卫王朝的最后君王希底家不投靠雅威，反依赖埃及权力的事情，提出控诉。但犹大并非真的大势已去，因在十七22-24的历史中，还包括从香柏树尽尖的嫩枝中折一嫩枝，栽于极高的山上，结果却比所有的树木（谓王国）长得更为佳美。

巴比伦的大鹰将香柏木尽尖的嫩枝拧去，叨到被掳之地，但神却使卑微的升高。雅威还要折一嫩枝，另栽在以色列高处的山上，它将长成佳美的香柏树，各类飞鸟都必宿在其下，寻求荫庇，地上的列国都将自惭形秽，反倒这国日益壮大。

神新世界的统治者，来自谦卑的根源，这再次的成为重点（参赛七14ff.；九6ff.；十一1ff；弥四1ff）。所罗巴伯是大卫王朝的赓续者，他将从巴比伦被掳之地归回锡安，但经文并未明言这是普世性的主题。

余民将要继承古时神对大卫和亚伯拉罕所有的应许。神的

国度将战胜列邦，世上所有的国家，也要在这王国的旗帜下俯首称臣（或者东方人喜用天上各类飞鸟和地上一切走兽寻求荫庇之所作为比喻）。

## 应得之人

按照应许的教义发展来说，以西结廿一26-27（31-32），正是最后的一个阶段。先知如水闸泻洪般地宣告耶路撒冷、圣殿、以色列人的土地即将被掳（参结廿45-廿一17）。

以西结奉命在巴比伦已犹疑未定的十字路口上作记号，表明他不会选择南方到亚扪人拉巴的方向，反而会直取耶路撒冷的道路。虽然此事未卜，尼布甲尼撒站在岔路上，方要摇签求问神像（察看牺牲的肝，廿一21）；雅威却早已知道（！）他会抽到攻打耶路撒冷的签（22节）。

至于大卫座上的昏君希西家，他的『冠』（*misnepet*）将被挪去，大祭司的『冕』（*atarah*）也要被摘除（参出廿八4, 37, 39；廿九6；卅九28, 31；利八9；十六4）。王国和祭司制度，在以色列目前的历史，正面临崩溃、瓦解的时刻。这情形将继续恶化，直到那位雅威所命令的来临，方能好转和恢复（廿一27〔32〕，*'ad bo' a ser lo hammispat*，『直等到那应得的人来到』）

这经文和创四九10非常相似。在以色列愁云惨雾的日子，以西结往上追溯神对犹大支派所应许的弥赛亚，做为盼望的一线曙光，这是很自然的事。

当大卫和亚伦的后裔无法完成神圣的使命时，这应许曾沉寂一时，直到那位王权和祭司职集在一身者出现，冠和冕将同时戴在他头上，他是独一无二的『君王——祭司』，就是弥赛亚。

同时，他的对手也一直以反基督的型态出现，例如赛十四

12 ff. 的巴比伦王，和结廿八11 ff. 的推罗君。每一经文所指的，并不仅限于当代的历史人物，乃是指创三15蛇的后裔，是那敌基督者的代表。历史不仅是人与人之争，更是属灵的战场，是撒但和它的后裔、历代的暴君，与神的谱系、大卫的子孙的对抗。

## 好牧人

以西结对神的应许，最切中核心的，是卅四11-31所提的：『我必亲自寻找我的羊……将他们寻见。』毫无疑问的，这是耶稣『好牧人』（约十）信息的背景出处。

这经文描绘出牧者的画像，他是仁慈且值得信赖的领导者。虽然耶路撒冷即将沦亡，而且也将有许多领袖会聚集被逐的、受伤的归回家园，这真是一个天大的好消息。类似的好牧者形像也出现在诗七八52-53；七九13；八十1；赛四十11；四九9-10；耶卅一10；亚十一章。

分散的羊群必要归回，是末世时代的应许：『在密云黑暗的日子』（卅四12；参珥二2；番一15。）雅威将灭绝仇敌（肥的、壮的）因他们曾袭击弱小（卅四16）。

正如耶卅9所论到未来的新大卫国王，结卅四23-24也应许说：

**我必立一牧人照管他们、牧养他们，就是我的仆人大卫。他必牧养他们，作他们的牧人。我雅威必作他们的神，我的仆人大卫必在他们中间作王，这是雅威说的。**

现在，各主题已经非常相近了。神的仆人是应许的代表人物，他将躬亲牧养亚伯拉罕、以撒、雅各和大卫的后裔。三而一的套语，部分在此出现：『我将是他们的神』，这也是古时

应许的一部份教义（请注意卅四30，乃是这套语的全部呈现）。当神向大卫预言永恒的王朝时，国度和宝座很自然的就联想在一起了。以西结喜欢称「这未来的大卫王为『王子』（*nasi'*）」。事实上，这字出现了38次，有20次都是用来指将来的大卫王——弥赛亚。

为了使读者和听众能关联好牧人与古时的应许，以西结便称未来大卫谱系中的『王子』与升平的情景，是神『平安之约』的结果（卅四25）。惟有『新约』这名词，才能用来形容这和平景象：使恶兽从境内断绝，安居在旷野；躺卧在林中。这份闲逸、丰饶正是以赛亚（十一6-9）和许多先知所向往的境界（何二22；珥三18；摩九13-14；亚八12）。『平安』之约意味着回复**和谐**，在这世界里万物的**运作**有条不紊，没有负面的干扰作用，也没有无谓的失望。

## 新的洁净与新生

在圣经中能在那利米的新约相媲美的，该是以西结卅六25-35的经文。在此，以西结重申神的应许：『为了他圣名的缘故』（不是因为以色列，卅六22a, 32a；参卅六22b, 32b），神必从各国收取百姓，从列邦被分散之处，引导百姓归回本地。透过以色列，地上的万国将认识神的作为，和他应许的兑现；他的声威和品格仍要璀璨辉煌。

不仅是如此，最重要的是能藉着个人的信心而进入新的。并经历von Orelli所清楚陈述的：

**洁净或矫正（25）是藉着神的灵赐下新心而有新生（26f.），使百姓能顺从神的律例，谨守遵行他的典章。雅威你神必将你心里，和你后裔心里的污秽除掉（申卅6），人从小小时心里怀着恶念，不适合服事神（创**

八21)。诚如以色列历史所显示的，……神也要赐给它的百姓新心，以内心与先前的石心作对比，即除掉顽梗、悖逆的硬心，取而代之的是能对神的话敏感、肯顺服、内心柔软以致神能将他的律法，写在他们的心版上，正如那利米所说的。充满在顺服之百姓心中的新灵，就是神的灵，故能遵行神的典章……。每一个人都必需从水和灵获得新生。这外在的喜悦，乃是孕育内心恩典之果实的表露，并在旧约的规范下实现（卅六28f.）。这恩典本身，源自神平安的泉涌，藉着可见之神圣的洁净而得到的。

耶稣曾因尼哥底母对新生和圣灵的工作一无所知，而感到讶异（约三10）。他是一名犹太教师，对这段经文应该很熟悉，并应深知其中的精意。才能教导他人。任何人都可接受这位主的洁净，他将圣灵植在人心中，并赐下新生。有关圣灵的活动，相关的经文在珥二28-32；赛四二1；四四3；五九21都有提到。然后，这洁净的百姓，方能再次居住在如伊甸园般洁净的土地上（卅六35），而伊甸园的赐福也将再次毫无拦阻地临到（37-38）。

## 归回的以色列

以西结领受枯骨异象的山谷（卅七1），很像他头一次看见耶路撒冷即将遭毁的异象的地方（三22）。果真如此，本书就应以独特的方式来处理。

这分散的骸骨代表以色列全家（卅七11），以西结曾受命要对他们发预言（4）。当他顺从时，藉着神话语的宣讲和神大能的工作，神迹便发生了。

但这些人虽已恢复肉身，却仍尚未苏活，因为他们是死人。以西结再次奉命发预言，接着有气息从四方而来，吹在这

些被杀的人身上，他们因此就活了（卅七9）。

这教训在结卅七12-14有清楚的说明：

**我的民哪，我必开你们的坟墓，使你们从坟墓中出来，  
领你们进入以色列地……我必将我的灵放在你们里面，  
你们就要活了，我将你们安置在本地……。**

正如亚当的鼻孔里吹进了神的气就成了有灵的『活人』，回归的以色列民也是如此。这章并不是论及个人身体复活的教义，而是说到整个国家的复兴。

再者，这分裂的兄弟，北方的十个支派，约瑟或以法莲，以及南方的两个支派，犹大或便雅悯，根据以西结卅七15-28，在国家复活之日，将在新大卫的统治下合而为一。以西结用两根木杖来代表犹大和约瑟，这两根本杖要接连为一（16-19）。就如西元前931年，王国的统一，这分裂的二国要再次『成为一国』（22a），『有一王』（22 b），『一神』（23），『归一个牧人，我的仆人大卫』（24）。这样的情形要直到『永远』（25），神也要与他们立平安的约，作为『永约』（26）。『雅威的居所必在他们中间』（参『先知的历史预言』，约书亚时期的『安息』和『居所』项），了且『要作他们的神』，他们要作『神的子民』；『我的圣所在以色列人中间，直到永远；外邦人就必须知道，我是叫以色列成为圣的雅威』（27-28）。

当以西结处理完卅八—卅九章歌革和玛各的战争之后，他也对以色列回复的土地这关键性的主题，作详细的描述。在这块土地上，新的圣殿在严谨的量度下重新建立起来。从这圣殿要流出生命的河水，并由于河水的涨溢，汇聚成一条通往海中的河道，这海就是昔日众所周知的死海（参诗四六4-5；赛卅三13-24；珥三9-21）。沿着河岸两边，生长各类的树木，果子不

断绝，每月必结新果子，而叶子乃为医病之用。这是一幅新耶路撒冷、乐园回复的景像。

但以西结四十一四八章，究竟仅是概念、象征性的描述，或是预言的实体呢？或许这两种看法都太简化了这段经文所要表明的深远意义呢！在我们的观念里，的确有栋真实存在的圣殿立于土地之上，在那里，诚如以西结时代所着重的敬拜牺牲，它代表敬拜永生神的仪式也将继续进行。（试比较先知形容未来末世性的战争，仍是用当时所能了解的武器，即箭、弓、矛、与马匹等类。）

当以西结描绘生命的河水与果实时，他是使用启示性的笔法，正如后来约翰写启示录时的文体。不过，回复的天地就是『雅威所在的地方』（结四八35），属于以色列的新耶路撒冷的确存在，这是勿容置疑的。以西结预言的结局，正是赛六五名六六章论到新天新地的延伸与展现。只有在这样的景况中，神的帐幕才会从天而降，在敬拜他的百姓当中居住，一切的疾病将得医治，回复到起初创造的天地与神所计划的生活。

## 应许国度的延续：但以理

但以理书的神学显而易见，是人类代代反对神主权诸王国的代表。神的国度虽暂时与之并存，但至终将奏凯歌。但以理与以西结同是被掳的犹太人，他在耶路撒冷焚毁的烟雾迷漫之上，看见神应许的国度仍屹立不摇，藉着大卫支派而绵延不绝。

### 石头与神的国

记载在但以理书第二章尼布甲尼撒所作的梦，为这预言拉开了序幕。这彪形大像，从头到脚趾，随着金属的贵重与否而分成四个国家。

正如大石头致命的一击，这大像被砸得粉碎，人类的权势终将陨落，甚至无迹可寻。打碎这像的石头，变成一座大山，充满天下。『石头』使人联想起以赛亚描述的『房角石』（赛廿八16），而构成这像的金属，依序代表的四个王国是：为首的巴比伦，分裂的两国——玛代波斯、希腊帝国，以及罗马帝国。

但以理书二44解释得非常清楚：

**当那列王在位的时候，天上的神必另立一个，永不败坏，也不归别国的人，却要打碎灭绝那一切国，这国必存到永远。**

俄巴底亚21节说：『国度就归雅威了』，正是此处所指的。

## 亘古常在者

但以理书第二章尼布甲尼撒所作的梦，和第七章但以理看见的异象，需并列而观。尼布甲尼撒梦见的金头，第二章以巴比伦作代表，也就是七4但以理看见的狮子。胸和手臂是银的，代表地上的王国，就是『熊』（七5），也就是八20双角的公绵羊，是玛代和波斯。但二中肚腹和腰是铜的，在第七章成了四头、四翅膀，如豹的一兽，这也就是但以理所看见后来长出四角的公山羊（八21-22），即希腊君亚历山大帝及在他之后掌权的四位将军。半泥半铁脚在七7变成恐怖可怕的兽，这是代表或罗马帝国。它最后也分裂为十王，另加一自大的敌基督（24-25）。这王将制伏三王，并向至高者说夸大的话；圣民必交付在他手中一段时日，直到神永远的国度降临（25b-27）。

但以理看见天的四风陡起，刮在大海之上。之后，相同的四

个地上帝国也出现了（第七章），但等他们的年日穷尽，及头有十角的第四兽，穷凶恶极反对神，并恶待他的圣民之后，亘古常在者的审判就来到了。但以理书七13，14说：

**我在夜间的异象中观看，见有一位像人子的，驾着天云而来，被领到亘古常在者面前，得了权柄、荣耀、国度，使各方各国各族的人都事奉他，他的权柄是永远的，不能废去，他的国必不败坏。**

相异于人类充满兽性的统治，有一位中保从至高的神那里而来，他的外貌使人立即联想到以西结和以赛亚所见的异象。这位要临的弥赛亚不仅是真正的大卫，而且也是位真正的人子。他的使命是为了人类，而他崇高的地位是从神而来。『驾着天云而来』表明了他属天的根源（七13，比二34『从天而降的石头』表达得更为清楚）。他的权柄是永远的，不能废去，他的国必不败坏（七14）。世上的权势充满了残酷、声色犬马、自私自利，而这正是兽残暴、冷酷、长角、大铁牙、吞吃嚼碎的劣性，这些案件都要在亘古常在者的宝座面前受审判。他的衣服洁白如雪，头发如纯净的羊毛，宝座乃火焰。他坐着要行审判，案卷都展开了（七10），审判的宝座设立在地上（9）。他的随从不计其数：事奉他的有千千，在他面前侍立的有万万（参亚十四5审判时，有一切圣者同来）。

## 至高者的圣民

当列邦受审之后，国度和权柄要交付在[至高者的圣民]之手（七18，22，27，亚兰文片语是*qaddise elyonin*），他们是一脉相承于给夏娃和列祖之应许的『后裔』，也是摩西时代『圣洁的国度』（*goy qados*，出十九6），『圣洁的子民』

（'amqados，申七6；廿六19）之子孙。旧约里，以色列民早蒙了应许要成为大国（民廿四7；赛六十12；弥四8），这国并由将临的大卫王来治理。值得一提的是，这『圣民』归属于神（所用的是代表拥有的所有格），他们正是以赛亚所说『圣洁的种类』（zera, qodes，赛六13），所组成的余民，那历经灾难之后的余民。

## 七十个七

但以理从那利米（耶廿九10）得知，耶路撒冷和以色列民要沦落70年，而此时，期限即将届满；但未来则另有70个七（但九20-27），分成三组：（1）7个七；（2）62个七；（3）最后一个七。490个星期（即年）被分成49、434和7年。在490年未到之前，九24由6个不定词来形容这等待年日的光景：

**止住罪过**  
**除净罪恶**  
**赎尽罪孽**  
**引进永义**  
**封住异象和预言**  
**膏至圣者（或至圣所）**

当完全的救赎未来之前，这些事件的次序，包括彻底从罪过和罪孽中得释放，先知活动的终止，引进义的国度，在锡安的神膏者莅临，就如结四十一四八；亚三9ff.；和其它早期先知所预言的。

大部分注释家都同意，490年肇始于亚达薛西王二十年（公元前445年）发出谕令时（尼二1-8）。他发诏书准许重建耶路撒冷城，这事历经了483年，直到弥赛亚的第一次降临。不过注

释家对于第一个69个七，即483年，和最后一个七的末了一星期之间，究竟为时多久，各家说法不一。而且，当第一世纪司提反殉道，开始了早期教会受逼迫，是否就表示末了的那星期，也未能确定。前者的立场对62个七之后，弥赛亚的剪除（大约西元30年）、圣殿被毁，持有时间性的看法；后者则认为，26节的『受膏者』和『一王』指同一位，而70个七的最后一星期，则已在纪元前第一世纪来临了。

我们的论点认为，『受膏者』（*Masiah*九26），『君、王、受膏者』（*masiah magid*），25）就是但七13的『人子』，在他受苦至死后，终必再以得胜者的姿态重返地上。

## 自大的小角

最后之日与神圣洁的余民争战的，就是『小角』（七8）、『一王』（九26b-27），或『君王』，他将『任意而行』、『自高自大，超过所有的神』，『又说奇异的话』（十一36）。

赛十四所提的巴比伦王，结廿八的推罗君，都是那恶者所使用的工具，胆敢向神和他的百姓挑战。但以理眼中的这位，正是后来历史上的安提阿古（Antiochus）四世（依比芬尼，Epi-phanes）。他献猪为祭褻渎了圣殿（十一31），而他毁约的行为也足以归类为与末日的敌基督，就是启十二的『兽』；帖后二的『大罪人』；或但以理书的『小角』、『一王』一党。当然，这并非意味着但以理无法决定他是历史性或末世性的人物；而是说，他的认知虽有时代性，但也适于贯穿整个历史。照后来安提阿学派注释采用的『理解法』（*Theoria*）原则，先知的异象也是未来末世性的实现。所以，他所说的虽然是历史洪流进行中的一个人物，但这些人物的串连起来，却是历史舞台上某一类人物的代表。先知的预言有单一性的解释，但

从末世的观点来看，也具有象征性的多种说明。使徒约翰对这人物也有类似的认识：『那敌基督的要来；现在已经有好些敌基督的出来了。』（约壹二18），总结这一类人物，就是撒但的『后裔』（创三15）。历世历代以来，他们不断以敌基督的姿态出现，而神的后裔也正如此衍延下来，从族长时期、大卫的统治……『子孙』、『仆人』、『大卫』等，都是那『将来者』的代表。

## 未来的复活

『那时』，『并且有大艰难从有国以来直到此时，没有这样的』（十二1），神将拯救他的子民，并引进永义的国度。国度、宝座、和权柄，将是神有计划应许的全部兑现。

赛廿六19，神要透过死人的身体复活，使死去的虔诚信徒再次活过来。其中有得永生的，因他们的名记录在册上（十二1-2）。另有受羞辱永远被憎恶的，这是他们的结局（参赛廿四22；六六24）。约伯曾对人的复生寄予厚望，就如树被砍下，还可指望发芽（伯十四7，14）。他终究的盼望，是希望在皮肉灭绝之后，仍有机会能见他的救赎主（伯十九25-27）。

人类充满血气的统治，终必因神国度和他的王的来到而告终。这是神历久而弥新的应许。那代表人类所有权势、王国、强而有力的敌基督者也必来到，但从神来的弥赛亚必轻易地歼灭那恶者，且引进他的国度，赐给他的『圣者』新义，以及永恒的统治，他必从灰尘中使死人复活，他们必发光如星辰，直到永永远远。

## 回归时期

虽然神早已有言在先，波斯王古列会惊人地特准这一小群被掳的人，将在大卫皇室的代表所罗巴伯及大祭司约书亚的带领下，回归耶路撒冷，然而这些散居各处的余民，对在巴比伦手下地狱似的惨败，仍是记忆犹新。

甚至当他们再度苦干，立下圣所的根基（这是神同在最重要的象征）时，沮丧仍在敲着它的丧钟，以致整个工程停了约莫16年之久。（拉四24）每件事都不对劲：他们失去了意义，然后走下坡，最后连建殿的意愿都没了。每一次他们的尝试都遇到了内忧外患（拉三12-13；四1-22），若非神的恩典差遣先知哈该与撒迦利亚，这种情形还会继续持续下去（拉五1）。

### 神的印戒：哈该

这时期的神学问题很简单，就是那里可以找到神的作为与同在？当然，不可能是在这荒凉的国家，或倾圮的圣殿。整个生活环境迫使他们扩大他们的思想，在外在命运一再受挫的当儿，他们的思想转向神内在的应许。

然而，在朝向建立神家室的16年冷淡后，以色列在属灵发展和物质的厄运两方面，都付上了极重的代价。

主前520年，哈该碰上百姓絮絮叨叨地推托时辰不对（其实是抱怨神不曾为他们预备更多，使他们可以建立圣殿），哈该就要求百姓，以同样的逻辑来看看自己所住的华屋（一2-4）。

事实上，正是因着圣殿『荒凉』（*hareb*，一4），雅威才使『干旱』（*horeb*）临到他们的作物。当人不留心神的训诫，神就用刑罚来掠夺人的注意力，以致这一小群回归者，他们种

得愈多，收得愈少；吃喝得愈多，享受得愈少；穿得愈多，但保暖的感觉愈少；赚得愈多，但购买的能力愈低（6节），这是他们应该留心思考的（一5，7；参二15，18）。当然不是每件单一或独立的失败，都可以解释成神管教这个国家的证据，然而当这些灾难开始一连串临到，而且日益严重危及整个国家的威信与福祉时，这个国家应该知道，这是神的手，百姓应该归向他，这项原则在利廿六3-33首次宣布，多数先知也曾用过，特别是在摩四6-12。

很令人惊异的是，百姓竟然回应并『顺服』主和先知哈该的话语（一12），当圣灵激动领袖与百姓起而建造主的房屋时（一14），神就在这些话语上，加上他古时的名字与应许『我与你同在』（一13；二4）。

根据古时的应许，神住在以色列当中的证据，乃是与会幕（出廿九45-46）及三重套语相连结，这也见诸他使他的灵住在他们中间（二5）。甚至，这只是初步的开始，第二圣殿的昌盛、荣耀、尊贵，将直指以西结等先知所描述的未来圣殿，因为在二3，哈该直截了当地问道：『你们中间存留的，有谁见过这殿从前「所罗门圣殿」的荣耀呢？』然后他大胆地宣告：

『我必震动万国，万国的珍宝：都必运来，我就使这殿满了荣耀，这是万军之雅威说的。』若我们从将来普世承认主的辉煌景像中来看，这三个圣殿事实上在那末后的日子，是同一雅威的圣殿。事实上，由赛五四11-14；六十；耶三14-18；结四十一四八的想像，因着认识雅威的权能，万国必将他们的财富倾在这屋宇。因此，人们不可以轻忽此时奉神名字、能力与计划而开始的小事。

而在这日子来临之前，在物质、政治与社会方面，必有普世性的大震动（二7，21-22），这与我们目前熟知的先知性主题——主的日子——相当一致。当哈该描述神的审判以及他必然得胜时，他采用的角度乃是神过去在以色列中决定性的征服

行动，例如过红海时，[马必跌倒，骑马的败落]；或在基甸的拯救行动中，『各人被弟兄的刀所杀』。如此，雅威将震动天地，并且『倾覆』（参所多玛和蛾摩拉）列国的宝座，除灭列邦的势力（二22）。

在二23，这种震动对大卫皇室的意义更加明朗化。哈该宣告，『到那日』，雅威将以大卫的子孙所罗巴伯为神的『仆人』，并且以他为『印戒』，（*hotam*）。因此，列国的倾覆乃是要高举那将要来的大卫的后裔，当计划中的普世灾难将所有争竞的列国射向最后的终点时，所罗巴伯——这位大卫宝座的最新继承人——就因着他的职份和身分，将被高举到极其荣耀的地位。

『印戒』是权柄的戮记，在耶廿二24，因为神弃绝了约雅敬（又名耶哥尼雅或哥尼雅）的领导，这印戒就从他手中摘除。在古代近东，使用印戮来标示财产和文献是相当盛行的。因此，印戒无疑是皇家的徽章，用在权力的委任与确据，以及政府的威信上（参歌八6；传道经十七22）。这位新大卫子孙将在世界面前，成为神的印记，以致神得以继续成就他古时的应许，因那应许『大卫的恩典』，乃是『确实』或『不可改变的』（赛五五3）。甚至，连他的头衔『我的仆人』，也远超过文雅的宫廷用语。诚如八世纪时以赛亚的宣告（例如：赛四二1），在雅威口中，他显然是提到那位拥有共同本质，又包含整个团体的最后一人。

## 神的常胜将军：撒迦利亚

祭司兼先知的撒迦利亚，以八个夜间异象（一7~六8）和两段沉重的信息（九~十一；十二~十四），追溯神国度的成长，由她卑微的开始，以致超越所有敌对势力的凯旋得胜。在主前520年11月，撒迦利亚与先知哈该携手传递这最强烈的悔改

呼召，这也是每位旧约先知的努力（亚一1-6）；主前586年当灾难『临到』（*hissigu*, 6节）这国，七十年的被掳就如摩西在申廿八15, 45采用同一字汇所作的警告。

当有人问道古老应许的效力和锡安的未来时，撒迦利亚在八个互补的异象中，领受了神所回答的整幅蓝图。第一幅异象，四匹马的报告是令人沮丧的，因为地上列国仍在安逸舒适中（一11），藐视毁灭将临的威胁，但在第八个异象时，四辆战车已经完成他们的工作，成就神在各方的审判（六1~8）。在第二个异象，详细记载了四角如何达成这些任务（一18—21[二1~4]），这四角无疑就是但以理书四个接续而来的世界霸权。这四大霸权在神所兴起的四次灾难中没落瓦解，当审判陆续临到列国时，耶路撒冷就要经历重建、扩展与高举（二1ff。「二5ff」）。他最重要的特色是：『雅威说，我要作耶路撒冷四围的火城，并要作其中的荣耀。』（二5[9]；参赛六十19；启廿一23）并且，『锡安城啊，应当欢乐歌唱，因为我来要住在你中间，这是雅威说的。那时，必有许多国归附雅威，作他的子民，他要住在你中间，你就知道万军之雅威差遣我到你那里去了。』（二10-11[14-15]）

## 我的仆人苗裔、石头

在建造圣城作为雅威居所的外在事工前，必先有神内在的洁净。因此，在撒迦利亚第四个异象中，他看到大祭司约书亚穿着污秽的衣服，站在主的使者面前，受到撒但的控告，主命令这个控告者闭嘴，并对这位蒙污的大祭司吩咐说，脱去他污秽的外袍，穿上洁净华美的衣服。全国的罪都放在大祭司身上，使这些衣服都成为不洁净（参该二11-14）。然而，在长久的中断后，他应许重建大祭司的职位（亚三7）。雅威应许说，在『一日之间』，要『除掉这地的罪孽』（9节）。如此，约书

亚将成为『祭司国度』的代表（出十九6）。这是一项『预兆』（*mopet*, 王8）。

在被掳的长期中断后，仍有大祭司存在，这已是一项『奇迹』，同时也是未来的一项豫兆，就是真正唯一适合作神代表的弥赛亚将要降临。在此，以三项头衔称呼他。

三8及六12的『苗裔』，是对最后的那位大卫子孙的专有名词，由赛四2及耶廿三5-6已经知道，他的出身寒微，他看来是个仆人，照说不可能同时兼任大祭司，但在此明摆着这位。

『苗裔』或『仆人』，不只是大卫，也是约书亚的继承人。以赛亚宣布，这位仆人将舍己身成为他人的赎罪祭，要除去他们的罪孽，所以亚三9应许，弥赛亚将在『一日之间』作成这事。

如果『仆人——苗裔』代表弥赛亚第一次的降临，那么『石头』就如但二34-35，代表弥赛亚第二次降临。因此，在亚六9—15的丰富信息中，撒迦利亚指出，要从巴比伦取金银来制作『冠冕』。这件事将以上八个异象作一总结，将整个范围缩到一个行动——从遥远的巴比伦取得君王的礼物，只是一个预兆与先驱，将来这位弥赛亚苗裔将成为万王之王，万主之主，列国的财富都将倾于耶路撒冷。这些礼物将为这位君尊的祭司作一顶华冠，这个『人』的名字是『苗裔』，他要『建立主的殿』，『坐在位上掌王权』，又『必在位上作祭司』（六12-13）。这位主将协助建成第二圣殿，并且有如君王与祭司般掌权——集两职于一身！到那日，许多人将到耶路撒冷寻求主的居所，必有十个人拉住一个犹太人的衣襟说：『我们要与你们同去，因为我们听见神与你们同在了。』这是亚八20-23列出的远景。

这位君尊的祭司是诗一一〇的主题，只是在那儿，他是得胜的君王；而在亚六章他是以和平来统治，坐着为王。

## 谦卑又公义的王

在撒迦利亚开始说到第一段沉重的信息时，他首先预言亚历山大大帝的得胜行伍（亚九1ff.）。这个主题已经设下，必有一审判临到，神要毁灭统管以色列的外邦权势，以色列真正的王必来到。他就职的表征，就是骑着驴驹子（九9；参士五10；十4；十二14）。

他的个性公义，以赛亚也使用过同样的描述（九7；十一4-5；卅二1）。然而，他已经被传扬，且他的得胜也将成为神恩典的标记，他是『谦卑』，甚至是『困苦的』。在赛五三7同一观念也用于『主的仆人』。这是以色列的新王，他是谦恭柔和的，也是得胜的，他将除去一切的战争（亚九10a），他将以和平统治全地（10b）。以后的图画都和赛九1-7；十一1-9；弥五2-5相同；『他的权柄必从这海管到那海，从大河管到地极。』（亚九10b）这也是诗七二8所宣称的。

在巴比伦被掳后，以色列已经归回这地，统一的国度远景仍出现在亚十9-12。虽然有人以灵意解释地的应许，也有人把它当作短暂的祝福，以为当以色列不能恒守约的条件时，这悖逆之国就已经丧失这项福份。然而，这段信息的重要性，及其出现在被掳后较晚的日期，却不容沦失于这帮人之手。相反地，正当以色列愈来愈无望地分散时，这个希望却愈燃愈明亮。

## 被击打的牧人

以色列中恶劣的统治者（牧人），是由羊群身上取利，但这位好牧人始被接纳，后遭弃绝，以卅两被卖（亚十一7-14），过去他曾以称为『荣美』与『联索』（*no 'am, hoblim*）的杖统管他们，但当这两根杖折断，这个奉神之名统管的兄弟之邦，其权势也啪地一声折断。于是，主以大卫后裔的代表身分，被这国免职，他们对他服事的酬报或估价，就是

付给一个奴仆的总数（出廿一32）：卅两银子！于是，因着羊群拒绝他的领导，这位牧人便成了殉道的牧人（亚十三7-9）。

但是，在另外一段经文（亚十二10~十三1），百姓将为他们所扎的这人哀哭，有如人为自己的独生子哀哭，因这牧人并不是为自己受苦，乃是因他百姓的罪受苦。

然而在那日，圣灵会浇灌百姓，因着百姓拒绝弥赛亚所带来的衷心忏悔与哀恸，圣灵的恩典与供应，必然向他们施恩。当以西结预言，神的灵将赐下对雅威与救主的认识时，同一位圣灵也会开通以色列的心，使他们信服与悔改。

## 最后的凯旋日

雅威将发动一次决定性的战争。在那日，他会带领地上列国聚集，他们企图以决定性的手段，解决『犹太人的问题』（亚十四1—2）。但在那万军之雅威所拣选的日子，他会攻克列国（3节）；在自然界会有大地震，荣耀的主偕同众圣徒（亚十四5）驾云降临（但七13），他的脚要踏在橄揽山上（4-5节）；然后，历史与神拯救应许的第一阶段计划，将以最决定性的胜利作一总结，正如我们所见证的，他将成为万民、万国、全地的得胜者（9ff.）。当那日，『归雅威为圣』必成为主要的特色（20ff.）；列国的财富必汇集，敬拜当今的王，就是『应许的后裔』（14ff.）。在亚十二-十四第二段『沉重』的信息中，撒迦利亚有17次宣告『在那日』，22次指出『耶路撒冷』，13次提到『列国』。单单这些统计，就可以正确的使人确认这几章所强调的时间、主题及参与者。当这位创造主、救赎主，以及现在仍在管理的王回来，成就他历来所应许的一切时，这就是地上的最后一刻了。

## 立约的使者：玛拉基

在第五世纪晚期，当百姓深陷在自己的苦境中，以怀疑冒读的嘲弄埋怨说：『公义的神在哪里呢？』（玛二17）就又有了一位先知起而回答。

玛拉基的回答很简单：『你们所寻求的主必来到』（三1）。然而，在他来到以前，雅威会差遣使者在他面前预备道路（1节），正如以赛亚所预言的（四十1ff）。为了这样的降临，在道德上预备人是很必要的。然而，当立约的使者（*mal' akhabb<sup>e</sup>rit*，三1）进入他的圣殿，不外就是那位应许的弥赛亚，因为众先知经常提到，他来的日子也就是主的日子。

『主』（*ha' adon*，注意带冠词与单数形）会来到『他的圣殿』；因此，他就是雅威（参赛一24；三1；十16，33）。

『立约的使者』就是这位中保，他藉着自己内住在他的圣殿中，这个圣殿的新居所，部份实现于神惠临已建好的圣殿，这与哈该和撒迦利亚所传讲的不谋而合。自此，也结束了结十一23提到神荣耀离开的年日。

但在此，玛拉基也看到这『立约使者』个人的内住，这位将临的弥赛亚住在他的圣殿中，甚至，如此强调他的临在，也包含对罪人的可怕威胁。玛拉基问道：『他来的日，谁能当得起呢？他显现的时候，谁能立得住呢？』（三2）因此，这只是出埃及时期应许的重现：雅威以神使者的身分自我显现，这就是他在出廿三20-21所应许的：

**看哪，我差遣使者在你前面……**

**他是奉我名来的……**

**（参出廿三23；卅二34；卅三2）**

玛拉基的时代，正如八世纪阿摩司时代（摩五18，20）的听众，他们以为主的日子对所有没准备的百姓会是一种医治，

其实这是一种错误的期待。主的日子所意味的是他们都将烧尽，因为他的圣洁与他们硬着颈项的道路是不可能相交的（参出卅三3）。

人们的心必须经过炉中的熬炼，或以硷来洁净，使罪的污秽或渣滓得以涤除，这样的审判会特别落在祭司身上（三3），他们必须经过洁净，才能再度事奉。

这位先驱的出现，起先有如一位『使者』（三1），后来却有如『先知以利亚』（四5）。可能我们勿须想到提斯比人以利亚，有时以利亚不须经死被提升天的事迹，是很令人鼓舞的。但在新大卫或第二大卫的比喻中，还有新以利亚或第二以利亚，他将有『以利亚的心志与能力』，正如耶稣指着施洗约翰说，他就是以利亚，因为他挟着以利亚的『心志与能力来到』（太十一14；十七11；路一17）。如此，第二以利亚的工作，乃是使父亲的心转向儿女，并使儿女的心转向父亲。因为人若不肯全心将自己献给主，至终他会被迫带着『咒诅』（*herem*, 四6（三24））来到地上。这个『咒诅』是一张『驱逐令』，也是『谴责』那些至死都不肯交任何事物给他的人。这些人、事、物原本就该属于他，也是他最后来到时理当取回的。

但玛拉基确信，一切事物不会以晦暗绝望结束：

**万军之雅威说，从日出之地到日落之处，我的名在外邦中，必尊为大，在各处人必奉我的名烧香，献洁净的供物，因为我的名在外邦中必尊为大。**

——玛—11

雅威的成功在地理上延伸，有如太阳周行，敬拜他的居所不仅位于耶路撒冷，而是『在各地』，人们会献上『洁净的祭物』，也就是说，不再以污秽的手或心使敬拜无效；神的名将为『大』，并且在外邦中被高举。如此一来，摩西所论及的

『地方』与『祭物』，就达到普及与洁净的地步，虽然在过去与现在历史中仍属未知，但却会成为未来真实的一部份。

## 国度属主：历代志 以斯拉、尼希米、以斯帖

在以色列长期的历史发迹中，由不存在到成国，由毁灭到被掳后的孱弱之邦，历代志作者（可能是写以斯拉记、尼希米记、以斯帖记及历代志上下的一位或多位作者）选择了大卫和所罗门王国的史迹言行，用来投射出在新大卫应许末世性成就以先的影像。他所准备的统治，乃是古老应许的极致。在回归时期中的孱弱成长，气象晦暗，这幅远景为他们重新燃起了希望之火。

### 应许的百姓

沿着大卫与所罗门的黄金时代，历代志作者有一幅异象，就是在未来有一日，合一的以色列将建都耶路撒冷。『全以色列』包括『以色列全家』或『以色列众支派』等片语，在历代志出现了41次；在以斯拉记、尼希米记，出现了8次。以色列众人这个主题，明确地强调出先知所描述的，是分裂王国未来能一统，成为合一的王国（例如赛十一13；何一11「二2」；耶三18；结卅七15）。

当百姓以『全心「或完全的心」』（*l°bab salem*）生活，爱慕、敬拜雅威，他们就是神的百姓，是以色列合一的会众（*edah*）。这种表达在整本旧约共出现30次，历代志就出现9次；但在历代志却共有30处，以关系好坏的角度提到『心』，先见哈拿尼来见亚撒王说：

**雅威的眼目遍察全地，要显大能帮助向他心存诚实的人。**  
——代下十六9

## 应许的生活

神的律法是神百姓引为教训的准则。历代志作者有31次提到摩西的名字，相形之下，在撒母耳记到列王纪只提到12次；历代志提到『律法』将近40次，相较之下，撒母耳记到列王纪只提到12次。在历代志中有14次提到律法，是冠以『主的律法』、『神的律法』或『主神的律法』。

在尼八章叙述，以斯拉如何将神的律法带给他，并向百姓宣读，百姓就侧耳而听（8-9节），当他读的时候，以斯拉就『讲明意思』（8节，*som seke1*）。当约沙法作王时，他曾差遣一群人，带着雅威的律法书，教训犹太各城的百姓（代下十七9）。因此，到如今回归时期，以斯拉就能：

**定志考究遵行雅威的律法，又将律例典章教训以色列人。**  
——拉七10

『若』所罗门谨守遵行主藉摩西所吩咐的一切，就蒙应许，得着神无条件应许大卫家的福（代上廿二12；廿八7）。同样地，『以色列众人』也当竭力『全心』，按着神吩咐摩西的一切律法而行。这是蒙福生活之道，神永恒的计划，部份是神的权能，部份是人的责任，两者必须取得平衡。

事实上，历代志作者不见得是常常强调神参与在人间事务，而与撒母耳记到列王纪集中于人活动的平行经文形成对比。本书的信息乃是强调神的权能与人的责任。每一回人们落在明明的过犯中时，神却容许这种因素或情况发生，雅威说：

『这事乃出于我』，例如，当罗波安拒绝老年人的忠告除去重税，他不肯依从，以致王国分裂，『这事乃出于神，为要应验亚希雅的预言』（代下十15，参十一4）。

在回归时期，以色列史事件的双重呈现，间接指出神在撰写历史，这种技巧在以斯帖记也可看出。Ronald M. Hals举了一项绝佳的例证，说明即使在此没有提到神的名，但却指出神是一切的起因，他拐弯抹角地说到『别处』（*maqom*，斯四14），在斯九22是被动式，『这月的两日为……犹太人转悲为乐的吉日』。就时间而言，王恰巧失眠（六1）或读到末底改有功于王（2节），甚至在斯四14b，『焉知』也不是一个绝望或失败的问题，而是适时的忠谏，凡是关心即将发生之事件者，都知道该如何回答。

## 应许的国度

在代上十七14重复神对大卫的应许：『我却要将他永远坚立在我家里和我国里。』因此，大卫向神献上感恩的颂赞，因为以色列人乐意慷慨丰富地献上礼物，以供应所罗门建殿的所需。

**雅威啊，尊大，  
能力，荣耀，  
强胜，威严，都是你的；  
凡天上地下的，都是你的；  
国度也是你的，  
并且你为至高，为万有之首。  
丰富尊荣都从你而来，  
你也治理万物；  
在你手里有大能大力，**

**使人尊大强盛都出于你。**

**——代上廿九11-12**

这个『雅威的国』，乃是在『大卫子孙手下』（代下十三8），是属于主的。以色列的王仅是神的代理人，他的职位乃是属乎神的，他象征性的继承这个政权，乃是保证神对此宝座凯旋式的占领。因此，为了协助这群受压百姓的低沉心灵，历代志作者回顾王国高举的鼎盛权势，以说明弥赛亚国度的荣耀。

所以，整个焦点是在圣殿以及与圣殿有关的仪式，并且强调复兴与崇拜时期的音乐和祈祷，这是对神最合适的颂荣，因为国度是属于他的。他的统治已经在信徒中开始，他也将完全掌管天地。如此，古代预言式的应许就永不落空了。

这段信息的听众并不限于以色列，因为代上一～九章家谱的整个目的，并非仅用来确认那些谱系不明的人，或者盼望列入所罗巴伯时代的祭司行列，他同时也是要呈现这个国家与整个人类历史的关联，而让所有的『亚当』后裔都有份于其中。这话并不像创十二3那么直接：『地上的万族都要因你得福。』然而，谱系的含意与大卫应许的明确宣告，表明历代志作者的国度神学，也显明神末世性的庞大工作，将影响全人类。

3

---

# 新旧约的关系

---

## 旧约与新约

在进入本世纪后，Willis J. Beecher在Princeton的演讲中，发表了『旧约与新约的关联』，至今尚出其右者：

**在旧约的叙述中，包含了许多弥赛亚将临的预言，这些都应验在耶稣身上，也是圣经的主要部份，但就形式而言，却不见得如此。以应许或警告的形式，保留在圣经中的预言几乎很少。这与系统神学不同，它可以在应许或警告的预言中（可自由取舍，不须关联），……强调**

一个应许，过于许多预言。在两约间有力的注解就是，以多重的细目将单一的应许表明、展现出来，让这应许有如核心教义一般。

因此，圣经事件总括来说，可以明确陈述如下：「神赐给亚伯拉罕一个应许，并且透过他赐给全人类。这项应许必要应验，并且应验在以色列史中，最主要是应验在耶稣基督里，他是以色列史的主角。」

## 新约为旧约所定的标题

新约作者称这项计划或发展为『应许』（*epangelia*）。在新约的每一部份，几乎都可以找到经文，提到『应许』为旧约教训的精髓，这类经文近40处之多。而且，只提到一项应许、一个计划。当保罗站在被告席上分诉时，曾断然肯定地说：

**现在我站在这里受审，是因为指望神向我们祖宗所应许的，这应许，我们十二个支派，昼夜切切的事奉神，都指望得着。**

——徒廿六6-

7

故此，他的信念是基于一项应许，而非一个预言，或一堆零散的预测。那是神施恩某人，并藉着他赐福全世界的特定的单一计划。

这项应许乃是赐给亚伯拉罕，并且重复赐给以撒、雅各及大卫的。希伯来书作者说道，神『应许亚伯拉罕』，『亚伯拉罕既恒久忍耐，就得了所应许的』（来六13-15，17）。甚且，以撒、雅各也成了『与他同得应许的子孙』。但『他们仍未得着所应许的，因为神给我们预备了更美的事』（十一9，39-40）。这段经文并不是要提出矛盾，而是将接受应许之言（此

乃整体应验的部份样本)及各方面的渐次应验作一区别。显然,他们都还没有得到最后一层的应验,但他们却得着应许的证据,他们『得了应许』,『却仍未得着所应许的』(33, 39节)。同样的,保罗也认定『这应许』是给『亚伯拉罕和他后裔』的,是属乎恩典,并要『归给一切后裔』,『使他们可以承受世界』(罗四13, 16)。

而这项应许又是由许多细目所组成的,或许正因如此,新约作者谈到应许时,总是用复数形式。这位作者常用复数形带冠词:『应许列祖的话』(罗十五8-9; 参九4)或『蒙应许』的亚伯拉罕(来七6; 参十一13, 17)。但使用复数形,并不削弱以一项应许来包罗所有应许的概念,包括赐福与警告、以色列与列国、弥赛亚与历代所有的信徒团体,甚且也指出他多方面的特质与广博的范畴。

对新约作者而言,神的这项应许总结了所有神将要做的事,以及旧约所说的一切。并且,他要在每一段新时期中继续工作。各种不同的人物都包含在这项应许里,这应许也是给外邦人的福音(加三8, 14, 29; 弗一13; 二12; 三6-7); 从死里复活的教义(徒廿六6-8; 提后一1; 来九15; 十36; 彼后三4, 9; 约壹二24-25), 圣灵应许的新丰盛(路廿四49; 徒二33-39; 加三14); 由罪和罪果中得蒙救赎的教义(罗四2-5, 9-10; 雅二21-23); 以及最大的应许——耶稣弥赛亚(路一69-70, 72-73; 徒二38-39; 三25-26; 七2, 17-18; 十三23, 32-33; 加三12)。

在旧约中,这应许一再应验,并且逐步应验在弥赛亚仆人的两次降临上。甚至,在两次降临之后,这项应许仍在进行,直到永世,仍在实践,永不取消或变更(加三15-18; 来六13, 17-18)。第一世纪的人们相信,跟据来六18(注意这里说的『我们』『主格』与『我们』『受格』),神已经赐给他们两项不能动摇、不能改变的证据,保证这项应许对他们而言,是

不变也不灭的，正如对列祖一般，一是神应许的圣言（创十二；十五），一是神的起誓（创廿二）。如此，神就在永恒里约束了自己。

新约作者的特殊措辞，也运用了旧约所用的术语或意象。同样地，以他们的立场显示出项强烈的预言，例如：多次提到『我的儿子』，『我的圣者』、『仆人』、『蒙拣选的那位』、『弥赛亚』、『国度』、『枝条』、『苗裔』、『大卫的灯台』、『后裔』、『耶西的根』、『角』、『狮子』、『星』等等。在他们的眼中，他们是献身于一项持续的教义中的。

## 旧约与新约的一贯性

随意将旧约与新约对比的，大有人在，而且他们往往固执己见。最著名的事例是Marcion（马吉安）他认为旧约是一场明显的失败，而想把旧约由教会正典中剔除。很不幸的，正如Marcion（马吉安）自己也承认，这一切都太好了，这样作法所带来的必然推论，就是新约中最常用来描述神的精彩片段，也同样是旧约教义与犹太人文化所采用的方式。后来的人多多少少也受Marcion（马吉安）的影响，例如：Schleiermacher, Harnack, Kierkegaard以及年轻时代的Delitzsch。于是，旧约就沦为—堆废纸或异教的产物。

即使连Origen（俄利根）也没有更好的解决之道，他的办法是将许多旧约信息的明显含意，变为寓意式的解释，而不管两约的连续性与不连续性等结果与型式的问题。在他的*De Principis*, 4: 9中提出了这项疗法：

**现在一切的误解，理由无他，乃是以字面的含意来看，而没有根据属灵的含意来理解，……所有的叙事部份，**

**不管是结婚、生子、不同的战争、或历史事迹，多半都保留了隐藏的形式与神圣的事物。**

近代的David Leslie Baker尝试将近代解决两约关系的办法归类。基本上，Baker发现有三种解决之道：（1）Arnold A. van Ruler和Kornelis H. Miskotte，他们以旧约为真正主要的圣经，新约不过是其结果，或仅是辞汇解释；（2）另一方面是Rudolf Bultmann和Friedrich Baumgartel，他们将新约当作教会的主要圣经，而将旧约视作非基督徒的前提或初步见证；（3）还有许多不同的解决之道，Baker将这些都汇集在一起，标在『圣经神学解决法』的红字下，其中包括Wilhelm Vischer的基督论进路，将每一段旧约的经文（！）都指向基督的位格、工作与事奉的各方面。预表式进路，研究旧约与新约在历史、神学的相似之处或其一致性：救恩历史派则认为，旧约乃『实现』新约。其余属于『圣经神学解决法』的，就沿着两约的连续性与不连续性，还有一连串的消长，例如：Th. C.，Vriezen，H. H. Rowley，C. H. Dodd. John Bright，以及Brevard S. Childs。

看来我们的解决之道很难放在以上的任何一类中。我们不能以外在的方格，套在圣经资料上。因此，将正典中的某一部份凌驾于另一部份之上，这是很独断的作法，并且会演绎出一些额外的推论。基督论派、预表派或救恩历史派都应用了些许这样的原则。就目前所存在的经文来看，我们不承认这种组织的原则是妥当的。然而，由其中所贮藏的，我们可以由归纳来确认，较支持那一派。圣经神学派的目标，乃是在辨识什么是在连续的潮流上，若是有，作者会不经意地流露在他们的作品中。他们是否了解，与他们主题有关的前述著作？他们曾否指出，这些可以汇集在一起，或者他们所写的，与前代人所说的，有何不同？

在第二部份，我们已经由旧约正典拣出证据，论到旧约的人们，他们很强烈地相信，他们是传统的一部份。而跟据同样的证据，新约的连接不仅是在历史年代的连续性，引用先前作者的经文，或共享伦理文化的遗产，更显见的是，主题事件与辞汇的连结，甚于历史、文学与文化的传承。如果不用后裔、神的子民、神的国、神赐福万园、主的日子等字眼，就不可能描述新约作者的信息，甚至因着共同的主题，也不得不共用辞汇。于是，在议论的关键交会点上，因着这些辞汇频频出现而渐渐形成术语。就连历史也有某种迫使人注意的力量在其中，正如福音书作者经常表达的，弥赛亚『必要』（*dei*）受苦，然后得荣耀。同样的，使徒也以此安慰受逼迫的初代教会，与旧约作者所预言的大致不差。并且，预期中的那位救世主已在历史中出现（徒四25-30）。用彼得和约翰的话说，这些都是神『旨意』中，所命令的。

这些都不是旧约『无心』或『随意』的用法，也不是和最近估定新约采用旧约的意见相互矛盾。这些作者以非常保守而审慎的态度诉诸旧约，在稀少的情形中，他们确实只为了例证的目的提到旧约（例如『这都是比方』（加四24））。然而，当他们引用旧约时，往往给读者一个印象，就是旧约属于犹太人的，而新约显然是由旧约伸展出的新宗教。如此一来，他们就无法揣度旧约作者原先对真理体会的宽广。我们也不能赞成这种看法。

## 更美之约

要了解希伯来书八6的『更美之约』，关键在观察亚伯拉罕的应许（来六13；七19，22）与新约（八6-13）之间的差距。虽然根据作者的顺序，百姓首先所实行与经历的是摩西之约，

而非亚伯拉罕之约，摩西之约有其瑕疵（八7），但并不是因为立约之神有什么不完全。其实，有许多条例都在有计划地渐归无有。这是从一开始就指明的，这些仪式与文化制度不过是真事的『影儿』或『形状』（出廿五9；来九23）。许多事物都只是短暂的教学法，直等到『更美之约』的『实体』来到（来七22）。这更美之约的超越性，乃是源于启示的渐进性，而非前约的错误或讹传。

当然，正如我们上面所谈论的，摩西的西乃之约，乃是亚伯拉罕之约的发展，许多在亚伯拉罕之约的条例都仅是备用的。因此，当神更新列祖的应许，这些就继续呈现在西乃与大卫的应许中，它不仅无可废除、放弃、或取代，而且更清楚地刻划出起初的轮廓。因此，耶稣是藉着死更新这约，而非另立一『全新』的约。

我们的主张是，新约不仅是应验对亚伯拉罕后裔的属灵应许，更真实的是，拆去犹太信徒与外邦信徒之间的墙（弗二13-18）。这不是暗示或明言要废除那个国家的身分或应许，好像废除男女性别一般。保罗宣称，这是指外邦信徒被『接在』犹太人的橄榄枝上（罗十一17-25），使他们『在耶稣基督里，藉着福音得以同为后嗣、同为一体、同蒙应许』（弗三6），因为『救恩是从犹太人出来的』（约四22）。然而，在此只有一个羊圈、一位牧者。然而，『我另外有羊，不是在这个圈里的』（约十16）。无怪乎我们未见新约作者加增旧约所浮现的主题，在这其中只有一群神的百姓，只有一项神的计划，尽管这群百姓和这项划都有几个层面。

保罗称外邦信徒为神家中的一部份（弗二19），也是属于『亚伯拉罕的后裔』（加三16-19），他甚至称他们为应许的『后裔』（加三19）。他们的『产业』是『蒙召时的指望』（弗一18），也是赐给亚伯拉罕『永远的产业』（来九15）。因此，外邦人本是『在以色列国民以外』（弗二12）与『应许

的诸约』无份（12节），是『外人』，是『客旅』（19节），但如今得以共享神赐给以色列的祝福。

然而，使『神的百姓』与『信心家人』联合的，正是他们对未来产业的共同期待，期待神应许的终结，其中包括神复兴以色列国、神的国和新天新地。显然，我们已享有若干未来世代的福份。然而，同一项计划的更大部份，仍有待将来在永世中的应验。