旧约中的福音

以马内利
我们的代替

IMMANUEL IN OUR PLACE

SEEING CHRIST IN
ISRAEL'S WORSHIP

在以色列的敬拜中看见基督

特伦珀·朗曼三世

TREMPER LONGMAN III

IMMANUEL
IN
OUR PLACE

旧约中的福音

本系列以旧约人物生平为主题，面向平信徒与牧者，
旨在鼓励以基督为中心的旧约阅读、教导与宣讲。

特伦珀·朗曼三世（TREMPERLONGMANIII）
J·艾伦·格罗夫斯（J. ALANGROVES）

丛书编辑

《合神心意的人》，马克·J·博达著
《呼求申申冤》，大卫·R·杰克逊著
《背道中的信仰》，雷蒙德·B·迪拉德著
《从奴役到自由》，安东尼·塞尔吉瓦奥著
《从饥荒到丰盛》，迪恩·R·乌尔里希 著
《四面受敌却满怀盼望》，乔治·M·施瓦布著
《以马内利，我们的代替》，特伦珀·朗曼三世著
《隐秘的护理》，布莱恩·R·格雷戈里著
《一段通向完全的旅程》 ，马克·贝尔兹著
《游走于应许与现实之间》，伊恩·M·杜古德著
《活在不止息恩典的保守之中》， 伊恩·M·杜古德著
《活在不灭的希望之中》，伊恩·M·杜古德和马修·P·哈蒙合著
《在风雨如晦的时代渴慕神》，特伦珀·朗曼三世著
《神圣之爱永不止息》，迈克尔·P·V·巴雷特著
《重返伊甸园》，扎克·埃斯温著
《行他们眼中看为正的事》，乔治·M·施瓦布著
《审判与怜悯中的救赎》，布莱恩·D·埃斯特尔著

以马内利

我们的代替

在以色列的敬拜中

看见基督

特伦珀·朗曼三世

P&R
PUBLISHING
P.O.BOX 817 • PHILLIPSBURG • NEW JERSEY 08865-0817

Immanuel In Our Place
Seeing Christ in Israel's Worship
Tremper Longman III
Originally published 2001
P&R Publishing
P.O. Box 817
Phillipsburg, NJ 08865
https://www.prpbooks.com/

Simplified Chinese version published 2026
P&R Publishing

Scripture quotations are from CUNPSS — 神 . Public domain

This volume is part of P&R Publishing's "P&R for China" project. The goal of this project is to provide multiple hundreds of P&R's books in Simplified Chinese, completely free, for the Chinese church.

P&R for China is supported by donations from P&R, foundations, churches, and interested individuals. The money is used to pay our team of Chinese editors and proofreaders. P&R makes no money from this project.

To learn more about P&R for China, click here:
https://prpbooks.com/china

To become a supporting partner of this kingdom ministry, click here:
https://prpbooks.com/china-donate

我們目標是翻譯所有 P&R 出版社的書，免費提供給所有的中國教會。如果你有感動在財政上支持我們，請用以下網絡鏈接線上捐款：

https://prpbooks.com/china-donate

We encourage you to let us know how this book has helped you and if you find any translation errors.

我們誠邀您反饋這本書對您的幫助，或者您發現此書有任何翻譯錯誤

Please email | 請電郵 — China@prpbooks.com

FOR FREE DISTRIBUTION ONLY—NOT FOR SALE

P&R
PUBLISHING

目 录

前言 vii

序言 xi

第一部分：神圣空间 1

1. 乐园的得与失：起初的神圣空间 3

2. 祭坛：神圣空间的临时见证 15

3. 摩西的会幕：漫长旅程中的神圣空间 25

4. 所罗门圣殿：定居于应许之地的神圣空间 39

5. 圣殿内的器具：对神圣空间的内部探密 49

6. 以马内利的降临：基督徒何处寻得神圣空间? 63

第二部分：神圣行为 **75**

7. 燔祭：全牲的焚烧献礼 77

8. 素祭与平安祭：贡品与团契之祭 85

9. 赎罪祭与赎愆祭：罪与疚的祭礼 93

10. 基督：一次献上，永远有效的献祭！ 103

第三部分：神圣子民 117

11. 祭司制度的兴起 119
12. 利未人与祭司的生活方式 131
13. 祭司的职分：上帝的护卫者 139
14. 耶稣，终极的大祭司 151

第四部分：神圣时间 **161**

15. 安息日：神圣时间的焦点 163
16. 基督与安息日：神圣时间的重置 173
17. 朝圣节期（*Haggim*）：关于神圣时间的更多内容 185
18. 吹角节与赎罪日：非常特殊的神圣时间 201
19. 普珥节：神圣时间中的后来者 209

后记 215
注释 217
经文索引 225

前 言

新约隐藏于旧约之中；
旧约则在新约中得以揭示。
——奥古斯丁

论到这救恩，那预先说你们要得恩典的众先知早已详细地寻求考察， 就是考察在他们心里基督的灵，预先证明基督受苦难，后来得荣耀，是指着什么时候，并怎样的时候。 他们得了启示，知道他们所传讲的一切事，不是为自己，乃是为你们。那靠着从天上差来的圣灵传福音给你们的人，现在将这些事报给你们；天使也愿意详细察看这些事。

（彼前 1:10-12 ）

“再者，我们中间有几个妇女使我们惊奇；她们清早到了坟墓那里， 不见他的身体，就回来告诉我们，说看见了天使显现，说他活了。 又有我们的几个人往坟墓那里去，所遇见的正如妇女们所说的，只是没有看见他。” 耶稣对他们说：“无知的人哪，先知所说的一切话，你们的心信得太迟钝了。基督这样受害，又进入

他的荣耀，岂不是应当的吗？”于是从摩西和众先知起，凡经上所指着自己的话，都给他们讲解明白了。（路 24:22-27 ）

先知们曾苦苦追寻，天使也渴望得见，门徒们却未能领悟。然而摩西、众先知及整部旧约圣经早已预言——耶稣将要来临、受难，而后得享荣耀。上帝在旧约中开始讲述一个故事，听众热切期盼着它的结局。但旧约时代的听众始终悬而未决——情节虽已铺陈，高潮却迟迟未至。这个未完成的故事亟需一个终章。在基督里，上帝为旧约故事提供了高潮。耶稣并非不宣而至；他的到来早已预先宣告于旧约之中，不仅通过关于弥赛亚的明确预言，更藉由旧约所有事件、人物与境遇的叙事。上帝正在讲述一个更为宏大、统摄全局的连贯故事。从创世记的创造叙事到被掳归回的最终篇章，上帝逐步展开他的救赎计划。而旧约对这个计划的记载，总以某种方式指向基督。

本系列丛书的目标

《旧约中的福音》系列丛书秉持这样的信念：圣经，包括旧约和新约，是上帝统一的启示，而其主题的统一性在于基督。旧约各卷书展现了多样的体裁、风格和个体神学，但将它们全部联系在一起的，是对基督持续不断的预示和指向。基于我们相信旧约与新约一样，本质上都是以基督为中心的，我们推出这一系列旧约研究，旨在达成以

下目标：

揭示基督在旧约中无处不在的启示
推动以基督为中心的旧约阅读方式
鼓励基于旧约进行以基督为中心的讲道与教导

为此，本系列丛书专为牧师与平信徒而写，而非学者。

虽然此类系列可采用多种形式，但我们决定在大多数情况下聚焦旧约人物——而非经卷或主题。当然，某些经卷会因其作者或主要角色（如但以理或以赛亚）而获得重点探讨。同时，特定主题也将通过相关人物得到强调。

我们祈愿本系列能重燃读者对旧约的兴趣与研究，因为人们会认识到，旧约始终指向耶稣基督。

特伦珀·朗曼三世
J·艾伦·格罗夫斯

序 言

旧对于基督徒来说难以理解与欣赏。虽然新约展现了基督的言行，但旧约似乎呈现了一种严酷而血腥的宗教。在其他地方，我已从整体上探讨过这种认为两约之间存在根本差异的看法[1]，但我们当前的主题——旧约的祭司神学——再次将其凸显出来。

乍看之下，旧约的祭司神学给我们以精英主义与暴力的印象。我们的敬拜体验与那些身着华服、在特定圣日于专门指定的神圣场所献上无数血祭的祭司们相去甚远。然而，经过更深入的考察，我们将通过研读这些古老的祭司文本获得深刻的神学洞见与实践智慧。事实上，除其他诸多收获外，我们还将对最重要的救赎行为——耶稣在十字架上的死——有更深的理解与领悟。毕竟，即便粗略阅读《福音书》与《书信》也能发现，耶稣之死的意义正是用旧约中会幕、祭司职分、节期与祭物的色彩描绘的。

但即便在我们探索旧约祭司神学中基督论的维度之前，我们将更深入地了解上帝的本质以及我们与他的关系。我们将看到，上帝是我们天上的君王，他在他的子民

中间确立其统治权。作为君王，他将空间、子民、特定行为以及特别奉献于他事工的时间分别圣化。现在我们将目光转向这些重要却艰深、且常被忽视的旧约概念：首先是神圣空间，其次是神圣行为，再次是神圣子民，最后是神圣时间。

本书是雷蒙德 ·B· 迪拉德创始的系列丛书之一，该系列本身即是对其生平与工作的纪念。我谨以此书献给他——我的职业生涯始于他的鼓励，他在写作与教学上给予我悉心指导。如今我们即将迎来他逝世八周年，但他对我和无数人的影响依然深远。

我还要感谢我的挚友兼前同事艾伦 · 格罗夫斯，费城威斯敏斯特神学院旧约系主任。艾伦在本书写作过程中给予诸多宝贵建议，我深表感激。

P&R 出版社的 Thom Notaro 在最终编辑阶段对稿件进行了极其细致的审读，并就文风与内容提供了极佳的建议。

然而，我并未全盘采纳读者们的建议，因此他们自然也不会认同我所有的结论。无论好坏，最终内容的责任皆由我一人承担。

第一部分

神圣空间

上帝，这位君王，为他在地上的临在创造了神圣空间。接下来的部分将探讨旧约中这一神圣空间的理念。对于生活在耶稣受死与复活之后的我们而言，这一概念应当显得陌生。毕竟，如今我们随时随地都能与上帝相遇。然而，在从伊甸园被逐出到基督完成伟大救赎之工之间的那段时期，人们并未享有如此自由亲近上帝的权利。特定地点被划定为圣所意味着什么？这一概念在旧约中是如何发展的？这些问题正是我们在后续篇章中要探讨的重点。

I

乐园的得与失：
起初的神圣空间

创世记第 2 章[1]二次叙述了创世故事。它并非与第一次矛盾，而是以新的焦点重述了创世的记载。创世记第 1 章描述了宇宙的创造；创世记第 2 章则聚焦于人类的创造，这是上帝美好工作的巅峰。

亚当——男性——的创造方式，彰显了他在上帝宇宙中的特殊地位。他由地上的尘土所造，换言之，他与造物相连。如同动物和大地本身，他是一个受造物。但不仅如此，当上帝将气息吹入他的鼻孔时，他获得了生命。他与造物主有着特殊的关系！创造过程本身强调了人类作为上帝创世工作巅峰的荣耀。上帝创造夏娃的方式表明，她在创造中的特殊地位与亚当平等。她并非取自他的头部或脚部，而是由他的肋骨所造 —— 这一创造本身便显示了她与男人的平等地位。她将成为他的 “ 帮手 ”。在希伯来圣经中，这并非一个表示从属的词汇，而是表明她是他的 “ 盟友 ”。毕竟，上帝自己也被称为

人类的“帮助者”（诗 30:10；54:4；来 13:6）。

当我们对比创世记第二章中第一个人的创造与美索不达米亚传统中最初人类的创造时，这一点得到了双重凸显。诚然，两者的配方皆始于尘土或黏土 —— 即大地本身，但差异在第二种成分中清晰可见。而美索不达米亚传统内部对此也存在分歧。在《埃努玛·埃利什》[2]中，人类的尘土与一位因背叛第二代众神而被杀的恶魔之血混合，因此人类自诞生起便带有恶魔属性。而据《阿特拉哈西斯》[3]记载，第二种成分是众神的唾液，与造物主荣耀的吹气（创 2:7）相去甚远！美索不达米亚传统描述的创造过程，与该文化所持的人类卑微观完全吻合。毕竟，《阿特拉哈西斯》再度强调：人类被创造的首要目的，就是免除次级众神挖掘灌溉沟渠的繁重劳役。反观创世记的记载，则与圣经对人类崇高地位的阐述高度一致。人类，无论男性还是女性，都是按照上帝的形像所造的（创 1:26-27）。

被造为上帝的形像意味着什么？神学家们时而挠头苦思，时而为此问题激烈争辩。答案往往归结于神学家所认为的人类与其他受造物的本质区别。这种方法常导致对人类理性的聚焦：正是我们的理性反映了上帝。但这一思路在多个层面上都潜藏危险。最令人忧心的是，它倾向于将理性利益凌驾于人格的其他重要层面之上，如情感与想象力。持此观点时，我们也过度信赖了人类的理性。

更佳的方式是探究形像在古代近东地区发挥什么作

用。简而言之，图像即代表其本体。最典型的例子来自王权领域：古代君王会制作自己的雕像，遍布王国各处，以此提醒民众其权威与存在。上帝创造人类时也赋予了他们类似的属性 —— 人类成为上帝在地上的代表。人类以其他受造物无法企及的方式反映着上帝的荣耀。

简言之，根据创世记 1-2 章，人类是上帝创造之工的巅峰。他们是创世进程的高潮，是按上帝形像所造的特殊存在。

神圣空间的创造

亚当与夏娃这对特殊造物被安置在极特殊的处所——伊甸园中。[4]这座园子是人类生活的完美居所，供应一切所需：草木丰茂果实累累，四条河流滋润全地。伊甸园确实堪称天堂，虽然希伯来语中与“天堂”相关的词汇 *pardes* （意为“花园”、“森林”或“果园”）从未在圣经中与伊甸关联，“伊甸园”本身很可能意味着“丰饶”，这也再次突显其华美特质。[5] 据结31:8记载，伊甸实为“上帝的园子”，先知还将其描述为圣山（ 28:14）。是否应将此解读回溯至创世记尚存争议，可能更偏向后期神学 / 文学意象而非地理描述。但园与山的关联，对圣经圣所主题的发展至关重要。

然而，伊甸园的乌托邦特质主要并非源于其物质层面的，而是源于完美的关系。

首先，上帝与人类受造物之间的关系是和谐、个人化且亲密的。上帝在园中行走（创 3:8 ）；经文给人的印象是，上帝能让他的存在显现在整个园子里。

由于上帝与人类受造物之间牢固的关系，亚当和夏娃彼此相处融洽。这象征性地体现在他们赤身露体却不感到羞耻。在园中，他们可以在心理、灵性以及身体层面完全向对方敞开心扉。

伊甸园是现今我们所知的工作与婚姻制度的起源地。园子不会自我打理，但亚当和夏娃被赋予照料之责。我们从中理解到，这工作并非苦役，而是一种喜乐。大自然对亚当夏娃的耕耘作出美好回应。此外，亚当与夏娃的亲密关系通过“离开 - 连合 - 分离”的仪式被正式确立，这仪式如今我们称之为婚姻（创 2:23-25 ）。

园中一切安好。中央矗立着两棵树。第一棵是生命树。关于此树我们知之甚少，若要谈论，只能推测。但或许可以说，只要亚当和夏娃在园中，他们便食用此树果实，正是这棵树的果实使他们免于死亡。

真正的焦点在于第二棵树 —— 分别善恶树。上帝将众多树木的鲜美果实赐予亚当夏娃，却以死亡为禁令，不准他们吃这棵树的果实，且未作解释。这究竟是棵什么树？多年来困扰着解经者，但近期三位主要福音派创世记解经家 [6] 之间可见某种共识：简言之，此树象征道德自主。食用其果意味着

试图在与上帝 —— 智慧本身 —— 的关系之外寻求智慧。因此，那棵树的名字描述了他们叛逆行为的本质，即他们为获取道德自主权所做的努力。

然而，在叙述创世记第 3 章的事件之前，让我通过强调伊甸园的神学意义来结束这一部分。在上帝的花园里，亚当和夏娃轻松自在地与他们的造物主同在。那里没有特别神圣的场所 —— 也不需要这样的场所。每个地方都是神圣的，亚当和夏娃本身也是神圣的。整个花园都是上帝的圣所。但这一切即将改变。

堕落之影响：神圣空间的消逝

蛇在创世记第 3 章开头突然出现，之前简短描述了他的狡猾。希伯来叙事通常对角色描述吝啬，只引入对故事重要的角色特征。然而，我们不禁会留下疑问：蛇从哪里来？他是谁？为什么他是上帝的敌人，或者至少是在对抗上帝的旨意？

创世记并未就这些问题给出太多答案，但若我们扩展视野 —— 考虑到圣经作为有机整体的统一性（毕竟上帝是整部经典的终极作者），便能认出那条蛇实为魔鬼本身（罗 16:20 ；启 12:9 ）。魔鬼以诱导性提问接近夏娃，开始了他的邪恶工作：“ 神岂是真说不许你们吃园中所有树上的果子吗？”（创3:1 ）。

我们立刻见识到他的狡诈。他心知肚明这绝非上帝的原意，而女人迅速捍卫了上帝的诫命：“园中树上的果子，我们可以吃， 惟有园当中那棵树上的果子， 神曾说：‘你们

不可吃，也不可摸，免得你们死’”（创 3:2-3 ）。

但请注意，在她热切维护上帝威严的过程中，却夸大了事实。上帝并未禁止触摸那棵树，仅禁止吃其果实。她实质上为我们提供了首个“律法围栏”的例证 —— 即制定人为规则以防止触犯神圣诫命。“若上帝不愿我们酩酊大醉（参箴 23:29-35 ），那我连晚餐时的一杯葡萄酒也不碰。”尽管圣经明确将葡萄酒视为上帝赐予子民的美好恩赐（诗 104:15 ）。这位站在叛逆边缘的女人，显露出自己是最早的律法主义者的面目。

蛇窥见可乘之机，便攻击上帝的可信度。“你们不一定死； 5因为　神知道，你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如　神能知道善恶”（创 3:4-5 ）。

这番说辞说服了夏娃，她吃下果子。虽然有人认为这使夏娃罪责尤重，但值得注意的是亚当如何轻易地跟随了她的选择。至少狡猾的蛇亲自出马才瓦解了夏娃对禁果的抗拒，而亚当甚至未质疑夏娃的提议，就毫不犹豫地大咬一口。

后果剧烈而即时。他们的罪撕裂了彼此的关系。吃下果子后，他们首次注意到彼此赤身露体，便用无花果叶遮体。换言之，亚当与夏娃第一次在对方的目光中感到脆弱。他们感受到 —— 确切说是意识到 —— 自己在身体、道德与灵性上的不完满。因不愿承受羞耻与愧疚，他们唯一的应对就是寻求遮蔽，想躲开彼此的注视。此刻，疏离感便植入了人类关系。这段叙述解释了为何即使在最亲密的人际关系中，我们仍会感到孤独。

亚当与夏娃之间的疏离固然糟糕，但更严重的是对神人关系的破坏。此时需要的远不止是遮羞之物。上帝的临在令他们仓皇逃遁。当上帝最终质问亚当时，他承认道："我在园中听见你的声音，我就害怕；因为我赤身露体，我便藏了"（创 3:10 ）。至此，推诿责任的戏码正式上演。上帝质问亚当："莫非你吃了我吩咐你不可吃的那树上的果子吗？"（11 节）。亚当承认吃了果子，却归咎于夏娃。夏娃也承认吃了果子，但将矛头指向撒旦。

三者皆难辞其咎，因此都受到惩罚 —— 先是蛇，继而是女人，最后是男人。这顺序与本章开头叙事中他们登场的次序完全一致。

至于蛇，其受咒诅的第一个方面是它将被贬为"以尘土为食"。蛇与撒旦之间有何关联？这是否意味着最初的蛇拥有腿？若是如此，它原本的样貌如何？这些问题圣经并未提及，我们应谨慎作答。显然，当后来的以色列人（以及今日的我们）看到蛇在地上爬行时，他们（和我们）都会联想到撒旦在人类堕落中所扮演的角色。然而，对蛇最关键的咒诅在于其后裔与女人后裔之间将产生的敌意。这种恶性的对立在紧接着堕落叙述的章节中立刻显现。

在创世记第 4 章，我们看到该隐（蛇的后裔）残忍地杀害了亚伯（女人的后裔）。创世记 4 章末尾（ 17-26 节）记载了该隐后裔的家谱，随后是以塞特为脉络的亚当后裔（女人后裔）更详尽的谱系。正如圣奥古斯丁所言，自堕落之日起，人类就分为两部分：属人的城（追随撒旦）与属上帝的城。

在对蛇的诅咒中，不仅预言了冲突，还预示了冲突的结局：“女人的后裔要伤你的头；你要伤他的脚跟”（创 3:15 ）。此处，女人的后裔被凝聚为一位将摧毁蛇的后裔，但需付出代价。尽管当代的质疑使这一场景蒙上阴影，但传统解释认为这一应许在弥赛亚——耶稣基督——身上得到应验，无疑是正确的。我们已然看到，即使在因罪而受的诅咒中，上帝仍提供了救赎之路。这段经文恰如其分地被称为 *protoevangelium* （福音前的福音）。在某种意义上，我们将随着本书的展开，追随这一故事脉络，见证上帝如何为上帝之城的居民预备敬拜之所，这一预备终将引向耶稣 —— 那击碎蛇头的救主。

然而，审判并未止于蛇。夏娃紧随其后，她的诅咒聚焦于其作为关系之母的身份。她的子宫赋予并滋养生命。但在堕落之后，这一孕育生命的角色将伴随着痛苦与苦难才能实现。此外，她与丈夫的关系也将受损。根据创 3:16，她将恋慕丈夫，而他却要管辖她。

关于夏娃的恋慕究竟意味着什么，学界存在争议。这是对注定失败关系的正当渴望，还是企图控制丈夫、在关系中占据主导地位的欲望？希伯来语中的罕见词“恋慕”（ *teshuqah* ）在创 4:7 再次出现，描述的是试图控制该隐的罪，这一用法为第二种解释提供了有力支持。无论哪种情况，关键在于：原本被上帝设计为真正平等伴侣的关系，如今将陷入权力斗争。

最后，亚当接受了审判。该审判聚焦于亚当的工作。他在创 1:28-31 中被赋予维护花园的职责。如今

那项工作将充满徒劳。他会成功，就像女人会成功生育一样，但并非没有汗水、鲜血和悲伤。甚至他的成功也将是短暂的。

在认识到犯罪的三位肇事者各自所受诅咒的同时，我们不应忽视一个核心事实：这一行为本身已酿成巨大的悲剧。亚当与夏娃与上帝之间的亲密关系就此破裂。他们被逐出伊甸园，不再能轻易亲近神圣的临在。毕竟，上帝是圣洁的，他不容忍罪的存在。然而，这正彰显了上帝持续的恩典——他并未彻底断绝与这些悖逆受造人类的关系。

上帝的恩典：应许的神圣空间

诚然，此时上帝本可以公正地将人类从存在中彻底抹除。毕竟，他早先已就分别善恶树发出警告：“你吃的日子必定死 ”（创 2:17 ）。他们既已吃了果子，上帝本可立即行使主权处决他所造之物。然而，在上帝慈爱忍耐的诸多范例中，这是第一次——他并未击杀他们。当然，死亡首次进入了人类的体验。他们被逐出伊甸园，失去了生命树的庇护。从此他们注定终有一死，但在此之前仍可生养众多，使人类繁衍。

事实上，仔细研读创世记 3-11 章的主要叙事，会发现一个反复出现的模式，与我们看到的堕落记载相似：人类犯罪，上帝宣告审判，随后出现上帝恩典的记号，最后执行审判。[7] 在创世记 3 章中，上帝恩典的记号是为人类夫妇提供动物皮制成的衣服（第21节）。

这份恩赐承认了关系中持续存在的疏离，但同时也彰显了上帝对其造物持续不断的眷顾。

伊甸园！上帝的乐园！那座山间花园，是上帝最初安置人类的地方。上帝曾与亚当夏娃同在，他的临在使乐园成为神圣空间。

伊甸园确为天堂之境。亚当与夏娃彼此和谐共处，与万物共生，亦与自身融洽无间。根本上，他们与造物主上帝保持着完美的和谐关系。事实上，园中的和谐正源于他们与上帝的契合。在伊甸园里，没有特定区域被划为与上帝交通的场所——整座伊甸园本身就是圣所，若你愿意这么理解的话。亚当夏娃与上帝在园中同行，经文给我们留下的印象是：那时人类能自由无碍地亲近上帝。

人类的叛逆破坏了乐园的和谐。堕落之后，亚当和夏娃彼此疏离，与受造界疏离，也与自我疏离。最根本的是，他们与上帝的关系破裂了。他们被逐出伊甸园。

然而，上帝并未放弃他们。即便在审判之中，上帝仍赐下希望的音符。蛇、亚当和夏娃所引入的敌意终有一日将被化解（创 3:15 ）。创世记第 3 章尚未如此明确表述，但这份盼望在于——或许终有一日，伊甸将得重建。

保罗在罗 8:18-25 中非常深情地谈到了在堕落世界中的希望：

> 我想，现在的苦楚若比起将来要显于我们的荣耀就不足介意了。受造之物切望等候神的众子显出来。因为受造之物服在虚空之下，不是自己愿意，乃是因那叫他如此的。 但受造之物仍然指望脱离败坏的辖制，得享　神儿女自由的荣耀。 我们知道，一切受造之物一同叹息，劳苦，直到如今。不但如此，就是我们这有圣灵初结果子的，也是自己心里叹息，等候得着儿子的名分，乃是我们的身体得赎。 我们得救是在乎盼望；只是所见的盼望不是盼望，谁还盼望他所见的呢？但我们若盼望那所不见的，就必忍耐等候。

正如我们将看到的，这种对重返伊甸园的渴望直到时间的尽头才会得到满足。尽管如此，上帝从一开始就给予他的子民瞥见伊甸园的机会。就在他们离开伊甸园的那一刻，上帝便向他们显现自己的同在。这是关于上帝家族的故事，以及他们在祭坛上与他相交的经历。

进一步反思

1. 堕落之后，我们还能说承载着上帝的形像吗？
2. 反思你自己未实现和受挫的欲望。它们是否可被视为一种对重返伊甸园的“渴望”？
3. 回想你生命中感到孤独或孤立无援的时间。这些思绪和感受与人类的堕落有何关联？
4. 世上还有像伊甸园这样的地方吗？
5. 从尘土中被创造”意味着什么？
6. 你是按上帝形像被造的”意味着什么？你应当如何对待同样按上帝形像被造的人？

2

祭坛：神圣空间的临时见证

在创世记第 3 章之后，亚当和夏娃与上帝直接交流的通道被阻断了。罪出现了，而上帝憎恶罪。我们在前一章看到，亚当和夏娃被逐出伊甸园，在那里他们曾与上帝自由同行。然而，上帝在恩典中确实为他的子民提供了敬拜并与他相交的途径。在后续章节中，我们将探讨这种敬拜的内容，但现在我们将聚焦于地点问题。堕落之后，上帝的子民在何种场所敬拜他?

上帝的同在及祭坛建造

从人类堕落到出埃及记期间，敬拜场所的名称被称为祭坛。首次明确提及祭坛的经文是创 8:20，记载了挪亚在洪水退去后建造的一个物件，他在那里向耶和华献祭。然而，我们不应认为这是最早的祭坛。根据创 4:3-5 中该隐和亚伯的行为，可以推测他们也是将祭物带到祭坛前献上的。

但祭坛究竟是什么？祭坛是由泥土或石头建造的简易结构，用以标记上帝与人相遇之地。通常，上帝会在某处显现其临在，然后命令他的子民在那里筑坛。我们稍后将看到，祭坛被纳入更宏伟的圣 ——会幕与圣殿之中，但在摩西之前，祭坛是唯一标志某地为圣的建筑特征。

希伯来语中译为“祭坛”的词是 *mizbeah,* 源自动词词根 *zabah,* 意为“献祭”或“宰杀”。尽管仅凭词源推断含义存在风险，但圣经语境中该词的使用确实支持“献祭”这一概念。祭坛显然是献祭行为可能且确实发生的场所。祭坛是敬拜者来到上帝面前的地方，而正如我们所知，上帝憎恶罪恶。因此，人进入圣地前必须解决罪的问题。我们稍后将详述这一点，但献祭最显著的功能无疑是赎罪。因此，祭坛的核心意义与献祭紧密相连，这丝毫不令人意外。

我们还可以援引其他经文段落来帮助我们理解祭坛的本质。尽管成书时间晚得多，出 20:24-26 中所谓的祭坛律法似乎既反映了早期也反映了后期的时代特征。

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

这段经文值得长篇评注，但就我们的目的而言，仅指出几个相关要点。首先，这条律法暗示了多重祭坛的建造。事实上，直到圣殿建成后，敬拜才被限制在那座建筑内的单一祭坛上。

其次，祭坛应当简朴而非华丽。这一特征可能是为了区别于迦南异教徒更为华丽的祭坛。该律法的其他方面也将以色列人的敬拜与迦南人区分开来，最显著的是禁止设置台阶，以确保以色列祭坛上不会出现任何迦南人那种性仪式的暗示。

我们还可以注意到，祭坛是献祭的场所。动物要在祭坛上被宰杀。毕竟，那些来到祭坛前进入上帝同在的人，本就是该当一死的罪人（尤其参见第 7 章）。

但最重要的是，祭坛是一个神圣的场所，一个被分别出来的地方，因为那是上帝选择与他的子民相会并赐福给他们的地方。

挪亚的祭坛

祭坛既是献祭之地，也是上帝向他的子民显现之处，这一点可以从最早提及的祭坛 —— 洪水后挪亚所筑的祭坛（创 8:20 ）中看出。同样重要的是要记住，尽管这段经文首次明确提到祭坛，但它极有可能并非历史上第一座祭坛。 创 4:3-4 记载该隐和亚伯向上帝献祭的行为，已暗示了祭坛的存在。不过，我们可以通过观察诺亚建造祭坛

的场景，来清晰地了解祭坛所起的作用。

挪亚建造祭坛的背景是洪水故事。由于人类罪恶滔天，上帝决定用洪水审判他们。即使在审判的背景下，始终满有恩典的上帝仍向挪亚施恩（创 8:1），吩咐他建造方舟。洪水退去后，挪亚离开方舟，他的第一个行动就是建造祭坛并在其上献祭。

毕竟，挪亚刚刚经历了一场难以置信的磨难。在上帝的审判中，全人类刚刚被毁灭，只有他和直系亲属作为上帝按自己形象所造的活物幸存下来。挪亚的第一反应正是我们期待一位蒙上帝恩典之人会有的——感恩。他建造祭坛，开辟了一处神圣空间作为圣所，使他能来到上帝面前。随后他向上帝献祭，所献的特定祭物是燔祭（*‘olah*）。后文将看到，这类祭既是赎罪的基础祭礼，也是敬拜者献给上帝的礼物（见第 7 章）。简言之，挪亚建造祭坛是他敬拜行动的第一步，标志着他在可怕洪水后开启了人生新阶段。

先祖的祭坛

列祖是上帝拣选为以色列 —— 他的选民 —— 奠定根基的人。创世记 1-11 章记载的太古史以全球为背景。人类堕落后，历史便充斥着持续的罪恶，继而迎来上帝的审判与持续的恩典。从创世记 12 章起，叙事焦点收束到一个人 —— 亚伯兰（后更名为亚伯拉罕）身上。

上帝拣选他作为新子民的根基，如今欲藉此人及其后裔触及全人类。为此，上帝向他提出要求：“你要离开本地、本族、父家，往我所要指示你的地去”（创 12:1 ）。作为回报，上帝赐予他多重的应许：

> 我必叫你成为大国。我必赐福给你，叫你的名为大；你也要叫别人得福。 为你祝福的，我必赐福与他；那咒诅你的，我必咒诅他。地上的万族都要因你得福。（ 2-3 节）

这些伟大的应许不仅回荡在创世记和摩西五经中，更贯穿整部圣经 [1]。因他是应许的承受者与以色列国的奠基者，亚伯拉罕被称为族长，即父辈。描述他生平的叙事自然延续到其子以撒和孙子雅各的故事中。他们在传统中同样被称为族长，并在旧约后期传统中常被并列提及。

当亚伯拉罕抵达应许之地时，他敬拜上帝。不出所料，他在穿越这片土地时建造了祭坛。事实上，他进入应许之地后第一个有记载的行为就是筑坛。位于北部山区的示剑是他第一个有记载的停留地。根据创 12:7 记载，上帝在那里向他显现，并重申了将这片土地赐予亚伯拉罕的应许。作为回应，亚伯拉罕 “就在那里为向他显现的耶和华筑了一座坛”。这座祭坛筑于上帝彰显其特殊临在之处。

亚伯拉罕领受了应许，却未得着土地。因亚伯拉罕对应许的实现心存疑虑，上帝向他保证这片土地终将降

临在他的后裔身上，但还需历经漫长岁月方能实现：

> 你要的确知道，你的后裔必寄居别人的地，又服侍那地的人；那地的人要苦待他们四百年。 并且他们所要服侍的那国，我要惩罚，后来他们必带着许多财物从那里出来。 但你要享大寿数，平平安安地归到你列祖那里，被人埋葬。 到了第四代，他们必回到此地，因为亚摩利人的罪孽还没有满盈。（创 15:13-16 ）

亚伯拉罕虽为尊贵之人，却也是寄居在那地的客旅。他辗转迁徙，每到一处就筑坛敬拜耶和华，纪念上帝在该地的临在。根据经文记载，他不仅在示剑筑坛（创12:8；另见 13:4），还在伯特利与艾城之间（创 12:8；13:4）、希伯仑（ 13:18 ），以及摩利亚地的山上（22:9 ）筑坛。其孙雅各同样在伯特利筑坛（ 35:1-7 ）。

所有这些建造的结果是，那片被称作“应许之地”的地方到处都散布着祭坛。这些祭坛标志着上帝向其子民显现的地点，而这些人最终将继承这片土地。从某种意义上说，这就像插上一面旗帜，以耶和华之名宣告对这片土地的主权。

在结束先祖祭坛这一主题前，我们需要指出其描述中的一个重要特征。亚伯拉罕的祭坛有两次被提及是建在树旁。首先，创 12:6 记载：“亚伯兰经过那地，到了示剑地方、摩利橡树那里。”随后关于希伯仑的祭坛，我们读到：“亚伯兰就搬了帐棚，来到希伯仑、幔利的橡树那里

居住，在那里为耶和华筑了一座坛”（创 13:18 ）。

这些叙述在描述上有所选择，因此我们需要谨慎对待这些证据的解读程度。不过可以设想，亚伯拉罕通常会在显眼的树木或树林附近筑坛，这可能是他的惯常做法。

首先，我们必须指出这种做法潜藏着危险，因为它可能导致错误的崇拜形式。毕竟，迦南人信奉生育宗教，常在树木附近设立他们的祭祀场所。然而，圣经叙事的预设是上帝指引亚伯拉罕在这些地点筑坛。

因此我们需要追问：崇拜场所与树木之间的联系有何深意？答案虽未在经文中明言，但我认为相当明显，且随着我们继续探讨敬拜场所的主题会愈发清晰。上帝与人类仆人相会之处旁的树木，让我们想起伊甸园。它并非那座乐园，却唤起了对乐园的记忆 —— 这是堕落世界里的一丝伊甸余韵。

附论：上帝的特殊临在

圣经明确指出，上帝是无处不在的。与人类不同，他不受限于某一特定地点。诗篇 139 篇对此有着极为有力的表述：

> 我往哪里去躲避你的灵？
> 我往哪里逃、躲避你的面？
> 我若升到天上，你在那里；
> 我若在阴间下榻，你也在那里。
> 我若展开清晨的翅膀，
> 飞到海极居住，
> 就是在那里，你的手必引导我；

你的右手也必扶持我。
我若说："黑暗必定遮蔽我，
我周围的亮光必成为黑夜"，
黑暗也不能遮蔽我，使你不见，
黑夜却如白昼发亮。
黑暗和光明，在你看都是一样。
（诗篇 139:7-12 ）

神学家用 " 无所不在 " 这一术语来指代这一圣经真理。正如耶利米提醒我们的那样，上帝存在于他创造的万物之中："耶和华说：'我岂为近处的　神呢？不也为远处的　神吗？'耶和华说：'人岂能在隐密处藏身，使我看不见他呢？'耶和华说：'我岂不充满天地吗？'"（耶 23:23-24 ）

上帝的无所不在与圣经教导的"上帝是灵"密切相关。耶稣在回答井边妇人时教导说："　神是个灵，所以拜他的必须用心灵和诚实拜他"（约 4:24 ）。作为灵，他没有受限于某一具体位置的肉体。因此圣经教导上帝是不可见的，如提前 1:17 所言："但愿尊贵、荣耀归与那不能朽坏、不能看见、永世的君王、独一的　神，直到永永远远。阿们！"

尽管上帝是无处不在的，但圣经也教导我们，上帝会以特殊的方式临在于某些特定场所。从某种意义上说，我们可以认为上帝存在于天堂却远离地狱。他与基督徒同在，却远离非信徒。一些神学家将后者称为上帝的特殊临在。上帝不仅存在于本体之中，他的临在更能以明确的方式被感知。这种临在可能是为了审判，也可能是为了赐福。

我们立刻就能理解，关于上帝临在的教义对我们正在讨论的议题何其关键。我们理解圣经所言：上帝会以一种

特殊的方式在圣所中彰显其存在，无论这圣所是摩西时代之前的祭坛，还是旧约时期其余年代的会幕 / 圣殿。当然，当我们思考上帝在耶稣基督这个人身上的临在时，这个问题将具有新的意义。

进一步思考

1. 你会如何用自己的语言向朋友描述上帝特殊临在的概念?
2. 你能用自己的语言描述旧约祭坛的基本形态吗?
3. 当今是否存在特殊的神圣空间?
4. 是否存在与旧约祭坛相对应的现代类比物？你的教会设有祭坛吗？为什么?
5. 你是否拥有用于祈祷或默想的特定场所？若没有，原因何在？若有，你为何选择这些地方?

3

摩西的会幕：
漫长的旅程中的神圣空间

在上帝与他的子民之间关系的历史进程中，一个至关重要的时间发生在西奈山，当时他们正身处旷野之中。上帝刚将以色列人从埃及的奴役中解救出来，并在红海边从愤怒法老的手中拯救了他们。随后，上帝指引他们前往西奈山，在那里他将通过摩西以更深刻的方式向他的子民显现自己。

当我们思考上帝在西奈山的启示时，最容易联想到的是上帝与这些人所立的约。此约并未使旧约失效，而是增强了以色列人与他们的上帝之间的关系。本质上，西奈山是上帝的家庭转变为上帝之国的关键时间。亚伯拉罕的后裔已如上帝在创 12:2-3 中对族长所应许的那样，成为一个庞大的民族：

> 我必叫你成为大国。我必赐福给你，叫你的名为大；你也要叫别人得福。为你祝福的，我必赐福

与他；那咒诅你的，我必咒诅他。地上的万族都要因你得福。

会幕取代祭坛

作为一个民族，上帝赐予他们律法来引导其行为。这律法以十诫为基石，由此衍生出约书中的所有其他律法。但更切合我们主题的是，以色列作为一个国家，需要一个场所来亲近上帝、献祭和敬拜。小型简易的祭坛已不再适用，需要更宏大、更庄严的场所。因此，上帝在西奈山对摩西说："又当为我造圣所，使我可以住在他们中间"（出 25:8 ）。借此，上帝启动了会幕的建造工程。

会幕取代了祭坛，成为上帝向他子民彰显亲密同在的主要场所。更准确地说，会幕包含了祭坛，因为正如我们将在下文看到的，献祭的坛是会幕建筑群的重要组成部分。然而，正如 T. 弗雷泰姆正确指出的那样，与会幕一起，我们从 "上帝偶尔的显现" 转变为上帝与社群的"持续同在"。[1] 正如我们所料，会幕与之前的约柜一样，也暗指最初的创造（见下文），特别是伊甸园（见第 5 章关于金灯台的论述）。

上帝计划建造他的居所

在详细描述会幕之前，有必要先探讨这样一个重要事实：

是上帝而非摩西启动了他圣所的建造工程。上帝不仅命令摩西去建造，更详尽指示他必须遵循的每个细节：“制造帐幕和其中的一切器具都要照我所指示你的样式 ”（出 25:9 ）。

上帝不会任由人类自行定义敬拜他的方式。他知晓何为至善，便向摩西事无巨细地阐明。出埃及记后半部分的结构正强化了这一观点：25:10-30:38，上帝向摩西详细传授建造圣所的细则；31:1-11，他又指定比撒列和亚何利亚伯作为工程领袖，并赐予他们完成工作所需的智慧。出埃及记末章细致记载了这些神圣指示的圆满实现，确证会幕完全符合上帝的蓝图（参见出 36:8-40:33 ）。

诚然，民众在建造会幕的过程中扮演了重要角色。他们甚至提供了建造如此精美结构所需的材料。根据上帝的指示，民众所供应的物品如下：“金、银、铜， 蓝色、紫色、朱红色线，细麻，山羊毛， 染红的公羊皮，海狗皮，皂荚木， 点灯的油并做膏油和香的香料， 红玛瑙与别样的宝石，可以镶嵌在以弗得和胸牌上”（出25:3-7；参看 35:4-35 中他们献上这些物品的记载）。

但即便在此处，我们仍需注意到一个至关重要的细节：这些物品从何而来？虽然圣经文本留给我们些许推测空间，但显然它们并非来自旷野。同样可以合理推断，这些材料也非他们在埃及为奴年间所积攒。不，根据圣经，这个问题只有一个可能的答案。

这些珍贵的材料是以色列人离开前埃及人给予的。“耶和华叫百姓在埃及人眼前蒙恩，以致埃及人给他们所要的。他们就把埃及人的财物夺去了”（出 12:36 ）。

这些材料并非百姓通过辛勤劳作或军事手段获得。上帝感动了埃及人的心 —— 无论是出于尊敬还是恐惧 —— 让他们主动交出财物。上帝不仅赐下会幕的建造蓝图，更在真实意义上提供了建造所需的材料。

会幕究竟是何模样?

当我们阅读出埃及记时，会幕的重要性跃然纸上。本书三大主题 —— 另两个是出埃及与律法 —— 其中绝大部分篇幅（ 25:1–31:8 及 35:1–40:38 ）都在详述会幕。[2] 但会幕究竟是什么?

简而言之，会幕就是一顶帐篷；事实上，在某些地方它被称为会幕（ESV“会面的帐篷”，出 38:8, 30 ）。[3] 然而，会幕并非简单的帐篷，而是一座装饰精美的建筑。圣经中最详尽的描述仍留下一些细节问题。但我们可以从出埃及记 26 章获得充分的图景，那里上帝命令摩西建造会幕，并给予他让我们能重建其建筑的指示。下面的概述也得到出 38:9-20 的支持，那里叙述了上帝指示的执行情况。

大部分描述都集中在覆盖会幕的幔子上。共有四层幔子，指示从最内层开始向外展开。最内层是最为精美的，它“要用捻的细麻和蓝色、紫色、朱红色线制造，并用巧

匠的手工绣上基路伯”（出 26:1 ）。这一层是会幕内部可见的部分。内部可能仅由金灯台提供微弱照明（见第 5 章）。会幕内的空气常因香火与祭物的烟雾而显得朦胧——后者从外部飘入。尽管如此，当人站在会幕中环顾四周时，会看到深蓝色的背景上绣着基路伯的形象，仿佛悬浮在半空中。

我们稍后将回到这一场景，因为它是会幕象征体系的核心。但很难忽视其中传递的天国意象——当人步入会幕时，便象征性地从尘世之地转移到了（至少象征意义上的）天国之境。

这最内层需由十幅细麻布幔子构成，分为两组各五幅，每组通过五十个金钩相互连接。每幅幔子长四十二英尺、宽六英尺。由于外三层需覆盖这极其精美的麻布幔，它们的尺寸更大，由十一幅幔子组成。这三层材质更能抵御恶劣天气，其主要功能很可能是保护最内层。从内到外，这三层实用性更强的覆盖物依次是山羊毛幔、染红的公羊皮幔，以及海狗皮幔（关于最外层的具体材质存在争议，有学者认为原文所指是儒艮、海豚或鼠海豚的皮革）。无论如何，最外层材质更为粗犷，用于保护整个结构及其内部物品。与内层金钩不同，这三层外部幔子通过铜钩相互固定。

这些层架由珍贵的皂荚木柱子支撑。柱子高十五英尺，即内部天花板的高度。所有柱子底部包银，并通过包

裹黄金的横闩相互连接。这描述的是帐幕本身。

帐幕内部有一道幔子，其材质与最内层幔子相同，皆为华美织物。它的作用是将至圣所与帐幕其他区域分隔开来。如第五章所述，帐幕内大部分器具 —— 尤其是约柜 —— 都被安置在幔子之后。帐幕主体的入口始终朝东，同样采用这种特殊材质制成。

以上对出埃及记 26 章的概述描述了帐幕主体结构。出 27:9-21 则记载了院子的构造：这是一个由细麻布（推测为白色）帷幔围出的大片区域，帷幔悬挂在带铜座的铜柱上。院子北面和南面的帷幔长 150英尺，东西两面各长 75 英尺。与帐幕本体相似，院子入口也朝东，并以特殊帷幔为标志 —— 这种帷幔由细麻布制成，饰有“蓝色、紫色、朱红色线绣成的精美花纹 ”（ 27:16 ）。如此设计既引人注目，又让人对院内属天圣所的景象充满期待。

会幕的象征意义

正如我们已注意到的，上帝极为关切摩西在以色列人建造会幕及其内部陈设时是否严格遵循了他的指示。希伯来书的作者向我们揭示了此举如此重要的原因：

> 他们供奉的事本是天上事的形状和影像，正如摩西将要造帐幕的时候，蒙　神警戒他，说：“你

要谨慎，作各样的物件都要照着在山上指示你的样式”（来 8:5）。

之所以必须如此谨慎地建造会幕，是因为其结构本身及所用材料都映射着天上的实相。这段经文促使我们探究会幕的象征意义 —— 这一切究竟意味着什么？在上帝的智慧中，他并未明确告知我们答案，但很快我们将发现这个答案既显而易见又奇妙非凡。

圣经读者在思考会幕意义时任由想象力驰骋并不令人意外。例如保罗 · 基恩所著的流行书籍《西奈旷野中的上帝的圣所》，[4] 我们无需对这本无助于理解会幕的书进行完整分析，仅列举几个他解读会幕意义的例子即可。

我们已观察到会幕如何采用特殊质地与颜色的细麻布制作最内层的幔子，以及关键过渡区域：从外界进入院子的通道、从院子进入会幕本体的入口，再从圣所通往至圣所的路径。基恩指出，这道特殊幔子包含四种颜色：蓝、紫、朱红与白。他近乎凭空推测道：“这四种颜色可能对应四位福音书作者。每种颜色都契合主耶稣某项显著荣耀特质，而圣灵在这些神圣文献中特意强调这些特质。”[5] 他认为蓝色象征约翰福音，推测蓝色是天国的颜色，既然约翰为我们描绘了属天的上帝之形像，那么特殊幔子的蓝色就应与约翰相关联。

一个或许更为离奇的例子是他对院子宽阔入口所蕴含象征意义的理解。

院子的门宽二十肘，即三十英尺。由此可得出以下解读：“ 其宽度具有邀请之意：整整二十肘。主耶稣基督仿佛站在我们面前，张开双臂，用鼓舞人心、引人入胜的话语说道：‘凡劳苦担重担的人可以到我这里来，我就使你们得安息’”（太 11:28 ）。[6]

细心的读者会好奇基恩从何处得出这些解读。他所建立的关联是武断的，属于消极意义上的寓言式解读 ——强加了文本本身未隐含的意义。当然也存在非臆测性、而是作者有意为之的寓言，这在上下文中显而易见。[7] 遗憾的是，许多人觉得神秘解读太过诱人而难以抗拒，便轻信作者话语中的奇思妙想。但其实存在更优方法，能带来丰硕得多的成果。

会幕作为上帝在地上的居所

我们已阐述过上帝特殊临在的概念。诚然，上帝无处不在，但他会以特殊方式临在于特定场所。旧约时代，信徒们会前往特定地点在敬拜中与上帝相会。会幕正是这样一个地方，其整体建筑的象征意义都围绕一个核心思想：圣洁的上帝临在于营帐之中。[8]

这一核心真理通过会幕的三个方面描述得到印证：其结构、在营地的位置，以及建造所用的材料。

会幕的结构与位置

会幕建筑群本身分为三个部分，将以色列人庞大的行军营地划分为四个区域。

我们从至圣所这一顶点开始讲述。此处通过厚重的内层帷幔与圣所隔开。前文已提及，至圣所内安放着约柜等核心圣器。第五章将详细探讨约柜，但此处需强调：没有任何事物能像约柜如此强烈地象征上帝临在于尘世。正因如此，它既与会幕其他区域隔绝，更与整个俗世分离。

由中心向外延伸的第二区域是会幕的圣所，接着是外院，再外围则是以色列人的营区——这构成了以色列人的世界版图。若补充第五个领域即“营外之地”，便能完整呈现当时的世界格局。

实际上，会幕必须立于营地的正中央，被以色列各支派环绕。这种布局使上帝的会幕如同古代近东君王的营帐—— 君王的营帐永远居于中央，子民环绕四周。这不仅适用于游牧民族，即便是亚述或巴比伦这类先进文明，其君王随军出征时也是如此安营。后文将揭示：圣经描绘旷野时期的以色列，实为一支行军作战的军队。因此以色列的君王耶和华，自然要坐镇中央。

会幕的材料

用于建造会幕的材料种类及其摆放位置，以一种极具戏剧性的方式强化了会幕象征意义的核心思想：上帝就在以色列人中间。出 25:3-7 列举了这些材料：“金、银、铜， 4蓝色、紫色、朱红色线，细麻，山羊毛， 5染红的公羊皮，海狗皮，皂荚木……”

这些材料无一不是昂贵珍稀之物。但更关键的是它们

在会幕建造中的相对位置。细读经文会发现，从外围边界到至圣所，材料呈现出由较不珍贵向更珍贵过渡的趋势。最外层帷幔的柱子使用青铜，但青铜逐渐被白银取代，继而过渡到黄金，最终以精金为主用于至圣所内的器具。外层帷幔采用细麻布，但最内层帷幔则升级为精美布料。这种设计虽具有实用目的——用较廉价且实用的外部材料保护内部珍贵材料——但更强化了会幕核心的象征意义。

我们可以将上帝在会幕至圣所中的临在想象为炽热的火焰。越接近中心，温度越高。会幕所用材料的价值层级也呈现递增态势，从营外到至圣所内部，可接近性则逐级递减。

会幕可到达领域的层级

我们已描述摩西五经所理解的世界被划分为五个领域：

1. 营外：这是外邦人、礼仪上不洁净者的领域；简言之，任何人都可能在营外。
2. 营地内：仅限在礼仪上洁净的以色列人方可进入以色列营地。在后文章节中，我们将展示祭司如何通过驱逐违反以色列礼仪律法者来维护营地的纯洁性。

3. 院墙内：虽然普通民众可以带着祭牲进入此区域，但整个院落主要由祭司和利未人主导。这些人是被特别分别出来承担此职分的。他们代表民众献祭，只有他们能进一步进入会幕内部。
4. 圣所内：此处只有祭司和利未人才能进入。
5. 至圣所内：这是所有区域中最为封闭的一处。只有大祭司才能进入这个区域，而且他每年仅能有一次机会进入，那就是在赎罪日（见下文利未记第 16 章）。

会幕与创造

因此，会幕是地上的天国。它以此提醒我们想起最初的创造，那时上帝的同在遍及人类所有的居所（伊甸园）。当我们探讨金灯台的象征意义时，这一点将在下文中更加清晰。然而，此刻我想指出会幕的创造与世界的创造之间众所周知的联系。这也是将会幕与伊甸园联系起来的一种方式，两者都可被描述为地上的天国。

T. Fretheim 总结了会幕建造与创造之间的联系，例如提到圣灵在两个叙事中的基础性作用。根据创 1:2，圣灵运行在创造之上，而比撒列和会幕的其他工人则被赐予圣灵来完成他们的任务（出 31:2 ）。Fretheim 进一步指出，出埃及记 25-31 章中上帝命令建造会幕的指示可以分为七段讲话，并且奉献仪式是在新年那一天举行的，以

纪念创世的第一天（出 40:2, 17 ）。最终，正如上帝审视其造物并称其为善，他的仆人摩西也为建成的会幕赐福（出 39:43 ）。[9]

约翰 · 莱文森在阐述这些对应关系的深层含义时指出，

> 这些对应关系的作用在于强调：圣所被描绘为一个世界 —— 即有序、支撑性且顺服的环境；而世界则被描绘为一座圣所 —— 即上帝统治显明无碍、他的圣洁可感无虞且无处不在的所在。[10]

会幕与基督

会幕是上帝在地上的居所，象征性地呈现了人间天堂。其整体结构、材质与选址共同强调：上帝正临在于营地中央。

当我们从上帝临在的角度来看待会幕时，就能明显看出耶稣——我们的以马内利（“上帝与我们同在”）——如何实现了会幕在摩西与所罗门时代所扮演的角色。不过，这一主题的完整展开要等到第 6 章。我们首先需要考察圣殿的象征意义。目前，我们只能通过引用约 1:14 来暗示性地说明。大多数英文译本对这一经文的翻译相当平淡：“ 道成了肉身，住在我们中间，充充满满地有恩典有真理。我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光。” 但当我们意识到译作“住”的动词（*eskēnōsen* ）源自名词“会幕”（ *skēnē* ）时，这段经文对我们而言就鲜活起来。若将其译为“道……会幕在我们中间”时，就能感受

到这一诗句的深意。耶稣就是我们的会幕！

进一步思考

1. 描述祭坛与会幕之间有何关联。
2. 我们了解到，上帝亲自发起并确立了圣幕结构的模式。这今日的敬拜有何相似之处？
3. 上帝曾供应建造会幕所需的物资，如今我们奉献什一以支持教堂建筑与事工的建造和维护。这是否意味着改变？
4. 旧约圣经，尤其是关于会幕建造的章节，对我们今日建造教堂建筑的方式是否具有启示意义？

4

所罗门的圣殿：定居于应许之地的神圣空间

上帝指示摩西建造会幕，因为那是一种适合当时上帝子民的建筑形式。它规模宏大，足以容纳一个庞大民族，且具有可移动性——这一关键特性在上帝子民尚未定居应许之地的时期尤为重要。

会幕作为以色列人敬拜的核心场所延续了漫长岁月。摩西的生卒年代虽存争议，但即便按最晚的主前十三世纪推算，到大约千年之后的大卫王统治时期，会幕也已是一座古老的建筑了。

但会幕与圣殿究竟有何区别？为何所罗门是建造圣殿的合适人选？从会幕到圣殿的转变中，我们能看到哪些象征意义的变化？本章将着重探讨这些问题。

大卫，战士，被拒为圣殿建造者

旧约中最动人的故事之一记载在撒母耳记下第 7 章（历代志上第 17 章）。上帝在大卫的一生中一直施恩于

他。上帝将他从牧羊人提升为以色列的王（撒下 7:1）。他赐予他战场上的胜利，使他如今得以脱离所有仇敌的侵扰。上帝甚至将耶布斯人的坚固堡垒耶路撒冷交在他手中，他就在那里建立了都城。在这都城里，他用最上等的木材和材料建造了一座宫殿。

当大卫回顾自己的一生，思想上帝对他何等恩待时，他开始对会幕感到愧疚。王国日益稳固，大卫自己并不住在帐篷里，为何上帝却要住在帐篷中？大卫可能也意识到，周围列国都为他们的神明建造了宏伟的庙宇。而这位宇宙间独一的真神，却栖身于一顶可能已显陈旧的帐幕里。

于是，大卫做出了决定。他要为耶和华建造一座崭新而宏伟的圣殿！还有什么比这更明确的呢？因此，他召来了他的先知顾问拿单，宣布自己将建造圣殿。拿单热情地接纳了这个想法，并鼓励他着手进行。当然，上帝会赞许如此尊崇他的计划。

然而，大卫和拿单都错了。当晚，上帝对拿单说话，并让他给大卫带去一个信息：

> “你去告诉我仆人大卫，说耶和华如此说：‘你岂可建造殿宇给我居住呢？ 自从我领以色列人出埃及直到今日，我未曾住过殿宇，常在会幕和帐幕中行走。 凡我同以色列人所走的地方，我何曾向以色列一支派的士师，就是我吩咐牧养我民以色列的说：你们为何不给我建造香柏木的殿宇呢？’”（撒下 7:5-7 ）

起初，并不清楚是什么促使上帝拒绝了大卫的计划，但更深入的思考带来了关于这一情境的两点启示。我们

首先应回顾会幕的建造及其缘由。它是因上帝吩咐摩西建造，并赐予精确的建造指示而建立的。上帝亲自发起他的敬拜。而此处大卫却自行发起建造，上帝并未接纳此举。

但为何上帝没有指示大卫建造圣殿？这一问题的答案为我们揭示了圣殿象征意义的第一层内涵。如后文即将阐明，大卫之子所罗门将被委以建造圣殿的重任。大卫毕生都在为圣殿筹建做准备，却未被允许参与实际建造。在代上 22:8 中，他向所罗门传达了上帝禁止他建殿的神圣理由："只是耶和华的话临到我说：'你流了多人的血，打了多次大仗，你不可为我的名建造殿宇，因为你在我眼前使多人的血流在地上。'"

我们该如何理解这一禁令？是否因他杀人而成为恶人？可以想见，这可能暗指他间接谋杀了乌利亚。我们在撒下第 11 章读到这桩谋杀。乌利亚是拔示巴的丈夫，那位与大卫同寝的美丽妇人，尽管大卫明知她已为人妻。这一懦弱行径发生在他似乎逃避君王职责的时期。该章开篇便说："过了一年，到列王出战的时候，大卫又差派约押，率领臣仆和以色列众人出战。他们就打败亚扪人，围攻拉巴。大卫仍住在耶路撒冷。" 换言之，大卫本应亲临战场，那样他就能远离祸端。

他不仅与拔示巴同寝，更使她怀孕，随后因试图掩盖这桩罪恶的失德之举而惊慌失措。他将乌利亚从前线召回，却未能成功诱使这位丈夫重回妻子床榻。最终大卫指使约押在战场上设计害死了乌利亚。

尽管这杀戮无疑是一种罪，但上帝禁止大卫建造圣殿时，心中所想的极不可能是这一行为。毕竟，这里指的是在战场上杀死众多敌人。事实上，大卫在战场上杀戮无数。甚至在他早期生涯中，妇女们就传唱一首关于他的歌谣，令扫罗妒火中烧："扫罗杀死千千，大卫杀死万万"（撒上 18:7 ）。一旦我们明白这些杀戮行为才是焦点，也就理解了上帝的禁令并非基于伦理原则。毕竟，大卫为何要征战四方、击杀这些士兵？正是上帝命令他如此行！大卫是上帝人间军队的统帅，是上帝拣选来完成约书亚开启的征服大业之人。

在此我们找到了问题的答案。禁令背后的原则并非出于伦理考量，而是与救赎历史相关。圣殿象征着征服战争的终结；它代表着在这片土地上的确立。大卫是征服的完成者。他击败了土地上最后的居民，尤其是非利士人。然而，作为征服的完成者，他并未建造圣殿。这一使命留给了他的儿子所罗门，后者从父亲手中继承了这片土地。

注意所罗门名字的深意。在希伯来语中，其发音为"Shelomo"。细察此名，可见它由三个辅音组成的常见希伯来词汇 *sh-l-m* 构成。我们熟知这个词的变体 *shalom*。所罗门即"和平"之意。他将代表征服之后的时期。他将是上帝选来建造圣殿的人。

上帝选定圣殿地址

我们已见证上帝亲自引导他的敬拜。基于这一原则，我们也就不会对看到上帝选定建造圣殿的地点这一现象感

到惊讶了。

但首先我们需注意到与会幕时期的一个重要变化。会幕是可移动的圣所，反映了上帝的子民尚未在应许之地定居的现实。此外，尽管它是当时主要的圣所，却并非唯一的敬拜场所。出 20:22-26 中的祭坛律法仍在施行，该律法允许在不同地点建造多个祭坛。

然而，摩西的另一条律法展望未来，预见到将只有一处敬拜场所的时代。这条律法记载于申命记 12 章，我们可通过以下经文略窥其要旨：

> 你们不可照他们那样侍奉耶和华你们的　神。 但耶和华你们的　神从你们各支派中选择何处为立他名的居所，你们就当往那里去求问， 将你们的燔祭、平安祭、十分取一之物，和手中的举祭，并还愿祭、甘心祭，以及牛群羊群中头生的，都奉到那里。 在那里，耶和华你们　神的面前，你们和你们的家属都可以吃，并且因你手所办的一切事蒙耶和华你的　神赐福，就都欢乐。（ 4-7 节）

这条律法提到耶和华将拣选一个独一的敬拜场所，但此事要等到“你将那里的国民赶出之后”才会实现（申 12:2 ）。耐人寻味的是，我们在撒母耳记下 7 章——即耶和华开始向大卫谈及建造圣殿的章节——听到这节经文的回响：“王住在自己宫中，耶和华使他安靖，不被四围的

仇敌扰乱”（撒下 7:1 ）。从所罗门开始，以色列人已在那地安居；所有内部敌人都被击败。因此，此时正是建造那唯一、核心圣所的合宜时机。

但它将位于何处？我们再次看到，上帝亲自决定了这个问题的答案。从某种意义上说，故事始于撒母耳记下24章与历代志上 21 章的平行记载。两处经文的基本情节相同：大卫不顾约押的劝阻执意进行人口普查——约押明白此举将带来痛苦的后果。果然，上帝因大卫的普查行为发怒。虽然经文未明确说明原因，但我们可以推测，大卫是将信心寄托在战士的数量上，而非神圣的战士耶和华。

无论如何，上帝让大卫选择一种惩罚方式，大卫选择了持续三天的瘟疫。当死亡天使降临在亚劳拿的打谷场上空时，大卫向上帝祷告，请求停止杀戮。上帝垂听了他的祈求，大卫便买下那块打谷场，并在该处筑了一座坛。

直到圣殿建造的记载出现时（见代下 3:1-2 ），我们才得知此处后来成为圣殿的选址。值得注意的是，人口普查的故事在历代志作者的历史叙述中是个意外插曲——毕竟该书省略了大卫和所罗门的所有其他罪过。然而，因其对圣殿相关事务的强烈关注，历代志仍保留了这段记载。

回溯创世记，我们发现上帝子民早期历史与圣殿选址之间还存在另一重要关联。代下 3:1 明确指出该地点为“摩利亚山”。圣经中另一处用此名称指代该山脉的经文仅见于创世记 22 章，即关于以撒被绑的记载。

换言之，此处正是上帝为亚伯拉罕久盼之子献祭时提供替代公羊的地点。

这一关联向我们揭示：上帝早已预定圣殿最终将坐落于耶路撒冷附近。耐人寻味的是，该城直到前一代大卫王时期才被攻取。但在此我们可见上帝的智慧——他避免了引发民众嫉妒的可能。毕竟北方支派与南方支派间的紧张关系始终存在。若圣殿建于某支派领地内，受眷顾的支派难免产生优越感。而耶路撒冷是在支派分地之后许久才攻取的“大卫之城”，其独立于各支派的属性，犹如当今华盛顿特区独立于各州。

这座庙宇看起来是什么样子?

如同会幕一样，我们再次得知，上帝不仅拣选了圣殿的建造地点，还亲自赐下了建筑蓝图。事实上，尽管大卫未被允许建造圣殿，上帝仍将设计图赐给了他。正如代上 28:19 记载，大卫对所罗门说：“这一切工作的样式都是耶和华用手划出来使我明白的。”

圣殿作为上帝的居所，是一座宏伟华丽、装饰精美的建筑。按现代标准来看，其规模并不惊人。根据列王纪上第 6 章的描述，圣殿长九十英尺（约 27 米），宽三十英尺（约 9 米），内部总面积仅两千七百平方英尺（约250平方米） —— 并非巨型建筑。其高度四十五英尺（约 14 米）也并不过分。

尽管圣殿规模不大，但其工艺水准在古以色列却是无

与伦比的。它由最上等的木材和金属制成；与会幕形成鲜明对比的是，其建造过程中未提及任何布料材料。

建筑内部通过一道隔墙分为两部分，将后方区域——占总面积的三分之一——与其余空间分隔开来。后方区域存放着约柜，其尺寸在王上 6:20 中记载为“长 30 英尺、宽 30 英尺、高 30 英尺 ”，是一个立方体。这个房间是圣殿建筑群中最宏伟的部分，正如我们所预期的，因为它安置着约柜。其天花板、墙壁以及地板均采用珍贵的香柏木制成，并覆以纯金。

从这个被称为至圣所的房间向外移动，来到圣殿主体内部的前三分之二区域，可见一个长 30 英尺、宽 60英尺的房间，面积达 1800 平方英尺。虽然奢华程度稍逊，但其装饰同样考究。墙壁采用香柏木镶板，地板为柏木材质。尽管仅地板覆有黄金，但墙壁上雕刻着基路伯、棕榈树和盛开的花朵图案，这些图案的象征意义我们将在下文探讨。

走出圣殿的圣所，人们会看到两根独立的柱子。它们高二十七英尺，周长十八英尺，由青铜制成。柱顶是青铜柱冠，高七英尺半，装饰有花卉图案。每根柱子上刻有两百个石榴形状，整体造型似百合花。这两根柱子分别名为雅斤和波阿斯。

在圣殿主体外的庭院中，还有一个巨大的水盆，安放在十二头青铜牛的底座上。这个水盆从边缘到边缘宽十五英尺，深七英尺半，周长约四十五英尺。它被称为“铜海”。

圣殿的三面环绕着一组房间，可能是用于行政管理和

储藏（王上6:5-6 ）。至此我们完成了对圣殿物理维度的描述。

这项建筑工程始于所罗门王统治的第四年（ 主前966年）。尽管有数万劳工参与其中，仍耗费七年才竣工。即便我们从历代志上 22-27 章得知，所罗门之父大卫为筹备建材投入了大量人力物力，如此长的工期仍是必要的。随着工程推进，仍需补充材料。所罗门联系了推罗王希兰，通过协商获取更多珍贵的黎巴嫩香柏木（列王纪上 5 章）。其他所需材料包括柏木、石料、青铜和大量黄金。

圣殿象征的意义

如同会幕一般，圣殿象征着上帝与其子民同在。因此，我们再次看到天堂意象，如至圣所中的基路伯，以及内外呼应伊甸园的乐园意象。随着我们靠近被视为上帝宝座所在的特定场所，还能观察到珍贵材料（如纯金）的运用被强化。

然而，当我们比较圣殿与会幕时，还能发现一些创新之处。有趣的是，这些创新都指向同一个方向——它们标志着上帝与子民的关系进入新纪元，即他们在应许之地的确立。如此一来，这些创新印证了我们此前关于圣殿建造时机的观察。

首先，圣殿本质上是一座永久性建筑，而会幕则是可移动的帐篷。这一重要却简单的建筑特征，标志着从游牧

民族向稳固王国的转变。这些柱子强化了人们对圣殿象征意义的理解。柱子不仅使建筑更加宏伟，还传递出永恒的印象。雅斤和波阿斯这两个名字（意为“他已确立”和“凭他的力量”）更深化了这一认知。

最后，水池“铜海”的名称具有明显的象征意义。整本圣经中，拟人化的海常被视为上帝的对手，代表混沌的反创造力量。上帝与海争战并掌控其危险力量。这一意象深深植根于古代近东的心理意识中，在迦南和美索不达米亚的创世文本中均有体现。此处，铜海被约束在圣殿外受控的位置——圣殿象征着上帝的宝座。这似乎表明上帝已击败宿敌（即这片土地的原住民），并使其子民在此地稳固扎根。

进一步思考

1. 描述会幕与圣殿在建筑细节上的差异。
2. 为何大卫被拒绝作为圣殿的建造者？
3. 我们了解到圣殿是按照上帝的时间建造的。今日我们能否辨识上帝的时间？若能，在何种程度上以及如何辨识？
4. 我们的教堂建筑是否应当体现我们对上帝本质的理解及与他的关系？若是，我们的教堂建筑应采取何种形式？
5. 我们已看到圣殿选址耶路撒冷特定位置有其原因。关于教堂建筑的选址，我们应考虑哪些合适的因素。

5

圣殿的器具：
对神圣空间的内部探秘

在对圣所和圣殿的结构进行了详细研究之后，现在让我们将目光转向圣殿内部。[1]圣所并非空无一物，出埃及记详细记载了会幕中的陈设，这也正是我们讨论的核心。虽然圣殿中的物品可能与会幕不完全相同，但二者极为相似。限于篇幅与重点，我们无法逐一探讨上帝居所中的每件器具，但会聚焦于约柜、金灯台、香坛、陈设饼桌以及燔祭坛。这些正是出埃及记所描述的圣所器具。

约柜

根据出 25:10-22 的描述，约柜的设计相当简洁。它是一个相对较小的箱子，长三又四分之三英尺，宽二又四分之一英尺，高二又四分之一英尺。两侧还装有环，用于插入杠棒以便搬运。

尽管设计简洁，约柜的构造却并不简单。柜杠与柜体均采用珍贵的皂荚木制成，并内外包金。事实上，柜体内部与外部都覆以黄金。此外，柜盖被赋予独立而特殊的描述，据传由纯金打造，亦是赎罪仪式发生的场所。下文将详述柜盖的特定功能。约柜两侧需安放黄金打造的基路伯雕像 —— 这些强大的灵体生物是上帝圣洁的守护者。它们立于约柜两侧，低头垂首，羽翼舒展相连。

基路伯如此姿态的缘由在于：约柜是圣所中象征上帝临在最具力量的标志。事实上，它被视为上帝宝座的脚凳（代上 28:2 ），有时甚至可能被直接认作宝座本身（耶 3:16-17 ）。这位君王上帝坐于尘世居所的宝座上，而用翅膀承托他的基路伯则俯首垂目，以避开他荣耀光辉的照耀。

约柜同样是一个容器。在出埃及记 25 章中，它被明确提及为存放约法石版的地方。事实上，这些石版的存在无疑是约柜最常被称为“约柜”的原因。近期研究表明，旧约中“约”这一概念背后的世界观是两个国家之间的条约，由各自的国王代表。在典型的条约中，会制作两份副本，分别存放在各自国王所信奉之神的主要圣所中。至于上帝与其子民以色列所立的约，自然只有一位神，因此两份副本都存放在同一圣所中——正如我们当前经文所述，即约柜之内。约的核心思想在于上帝承诺与其子民同在。

因此，约柜与圣约紧密相连，是神圣临在的具体象征。

约柜在以色列的战役中也扮演着重要角色。作为上帝临在的可移动象征，它被带往战场以表明上帝对军队的支持。事实上，约柜的这一功能早在旷野漂流时期就已得到印证。我们先前已看到，旷野漂流被视为一场漫长的征战行军，并注意到约柜在那时发挥的作用。在此，让我通过引用摩西在每日行军开始时的话语来重申这一点。他会宣告："耶和华啊，求你兴起！愿你的仇敌四散！愿恨你的人从你面前逃跑！"（民 10:35 ）。

毫不意外，后来当以色列民首次渡过约旦河进入应许之地时，约柜率先前行。约柜领先民众半英里，当它抵达约旦河时，河水便停止流动，使民众得以在干地上过河。这一神迹让那些未参与最初旷野迁徙的第二代子民想起渡过红海的往事。并向他们显明：当年击败埃及人的神圣战士，此刻正与他们同在，迎战迦南仇敌（ 约书亚记 3 章）。

征服之战的首役发生在令人畏惧的耶利哥城。作为巴勒斯坦最古老的城池，耶利哥以城墙闻名于世。上帝指示约书亚带着约柜，连续六日每日绕城一周。至第七日，以色列民需绕行城墙七圈并吹响号角。结果城墙轰然倒塌，这座伟大城池彻底溃败。约柜在此战略中的核心作用再次印证——它象征着上帝与子民同在。是上帝赢得了这场战役。

诗篇 24 篇在这方面是首耐人寻味的诗歌。该诗后半部分包含一段对话，最合理的解释是发生在耶路撒冷的守

门人与陪同军队携带约柜进入圣城的祭司之间，此时他们正试图重返这座圣城。

军队中的祭司首先要求守门人为军队开启城门。

众城门哪，你们要抬起头来！
永久的门户，你们要被举起！
那荣耀的王将要进来！（第 7 节）

守门人深知荣耀的君王是谁，但他们的回应让祭司得以颂扬上帝的属性。他们说：

荣耀的君王是谁呢？（第 8 节上）

祭司回答道：

就是有力有能的耶和华，
在战场上有能的耶和华！（第 8 节下 ）

此时，我们可以设想城门大开，在盛大的庆典中，约柜被迎回至圣所中原本的位置。

然而，我们绝不能将约柜视为一种可随意操控的魔法箱。它并非用来迫使上帝为子民施展神力的工具。何弗尼与非尼哈的故事便印证了这一点（撒母耳记上 4 章）。何弗尼与非尼哈是昏聩的大祭司以利那两个恶贯满盈的儿子——他们与在会幕工作的女子行淫，又窃取献给上帝的祭物。他们同时是以色列军队的统帅，当时正与非利士人交战。

首战中，以色列人惨败于非利士人。于是何弗尼与非

尼哈突然转向宗教手段，声称：“我们不如将耶和华的约柜从示罗抬到我们这里来，好在我们中间救我们脱离敌人的手”（撒上 4:3 ）。但他们显然对约柜所象征的上帝毫无信心，只将其视作一个魔法盒子。即便约柜亲临战场，以色列人仍再次败北。更糟的是，非利士人掳走了约柜，将其供奉在他们主神大衮的庙中。噩耗传至以利耳中——军队溃败、约柜被夺，这位老祭司从座位惊跌，折断颈项而亡。其儿媳临产时听闻消息，为新生儿取名以迦博（意为“荣耀离去”），因象征耶和华临在的以色列荣耀已落入敌手。

接下来的场景同样发人深省（撒母耳记上 5章）。如前所述，非利士人夺走了约柜并将其置于大衮神像前。按照古代近东的传统思维，他们认为自己的神已彰显了对以色列神的优越性。然而次日清晨，他们来到神庙时，却看见大衮神像匍匐在约柜前。将其扶正后，第三天早晨他们又目睹了相同场景，只是这次大衮的头颅与双手皆断裂脱落。

这次非利士人明智地将约柜送还以色列。他们行事极为谨慎，深知约柜象征着一位不可亵渎之神明的临在。于是他们将约柜置于从未用于俗务的新车上，套上两头母牛后任其自行离去。这两头母牛刚产下牛犊，牛犊被圈养起来——或许是对“上帝是否真在主导非利士境内事件”的最后考验。母牛天性会寻犊，但这两头获释的母牛却径直走向以色列。此举再次证明上帝决意要离开非利士地。

当约柜被运回以色列后，它被移至靠近非利士与以色列边境的伯示麦城。然而，伯示麦的居民并未以敬畏之心对待约柜。七十人因窥视约柜内部而遭击杀。随后约柜被转移至基列耶琳城，并在那里存放了二十年。

约柜历史的下一阶段始于大卫登基、攻取耶路撒冷并定其为首都之时。撒母耳记下第 6 章记载了他以盛大仪式将约柜从基列耶琳运往耶路撒冷的经过。此次迁移并非一帆风顺——途中约柜险些倾覆，一个名叫乌撒的人做出了看似自然的反应：伸手扶稳约柜。但上帝视此为亵渎，当即击杀了乌撒。

经文未明言上帝的动机，但我们或许可以推测：以色列人此前未能对约柜保持应有的敬畏，以致它处于可能倾覆的境地。无论如何，这一事件使大卫心生“对上帝的畏惧”，他将约柜搁置在迦特城三个月，期间思考如何处理。在这三个月里，存放约柜的俄别以东家宅蒙福兴盛，这向大卫显明耶路撒冷蕴含的祝福潜力。于是他下令将约柜运往耶路撒冷。当约柜进入圣城时，大卫喜极而舞（衣着单薄），在约柜前欢庆。

正如前文所述，上帝旨意并非由大卫建造圣殿，而是由其子所罗门完成。圣殿建成后，祭司们将约柜抬入至圣所（王上 8:6-8 ）。

我们推测约柜在至圣所中存放了许多年。然而，圣经文本在此后很少提及约柜。这在我们心中引发了许多重要的疑问，而这些疑问即便不是完全无法回答，也肯定是极难回答的：约柜是否依然存在？若我们严肃对待代下 35:3

的记载，那么答案必然是肯定的。这是所罗门时代之后历史书中唯一提及约柜的经文。关于这段记载存在诸多争议。可以确定的是，约柜在约西亚王统治时期（主前 640 - 609 年）仍然存在。诚然，部分学者否认历代志这一记载的历史真实性，认为约柜早在所罗门之子罗波安统治期间，埃及法老示撒入侵时就被毁坏了。然而，圣经并未记载这一行为；仅能通过所罗门时代后历代志下这处晚期记载之外再无约柜记录来间接推断。另有学者[2]认为约柜是被约西亚王之前的玛拿西王挪走并销毁的。

虽然我们严肃看待历代志下 35 章的记载，但必须承认约柜的最终命运始终笼罩着神秘色彩。其结局从未被明确记载。这自然引发了各种天马行空的猜测——从民间传说到史蒂文 · 斯皮尔伯格的电影《夺宝奇兵》都试图描绘它的下落！

在结束约柜这一主题前，我们需特别提及约柜的盖子——它被赋予了一个引人深思的称号“施恩座”。此处正是上帝宣称将与摩西相会之地。此外，如该名称本身所暗示，且利 16:2, 13-15 所述：“它传递了赦免与被庇护免受罪恶权势影响的概念。”[3]

七枝烛台

会幕由四层厚帘覆盖。除非入口帘幕被拉开，否则光线只能从开口处渗入。因此，单从功能角度而言，上帝指示摩西建造灯台以照亮内部空间并不令人意外。其神圣建造指南详见出 25:31-40：

> 要用精金做一个灯台。灯台的座和干与杯、球、花，都要接连一块锤出来。灯台两旁要杈出六个枝子：这旁三个，那旁三个。这旁每枝上有三个杯，形状像杏花，有球，有花；那旁每枝上也有三个杯，形状像杏花，有球，有花。从灯台杈出来的六个枝子都是如此。灯台上有四个杯，形状像杏花，有球，有花。灯台每两个枝子以下有球与枝子接连一块。灯台出的六个枝子都是如此。球和枝子要接连一块，都是一块精金锤出来的。要做灯台的七个灯盏。祭司要点这灯，使灯光对照。灯台的蜡剪和蜡花盘也是要精金的。做灯台和这一切的器具要用精金一他连得。要谨慎做这些物件，都要照着在山上指示你的样式。

仅凭这段描述很难详细想象灯台的样貌。后世的视觉呈现——比如展示罗马人在主后 70 年圣殿被毁后掠夺灯台的提图斯凯旋门浮雕——描绘的灯台有一个中央主干，两侧各分出三根枝子。但我们无法确定这就是出埃及记中描述的原始灯台形态。事实上，民数记第 8章提到亚伦摆放灯台时让灯光朝前照射，而根据通常对灯台的描述来看，这种摆放方式似乎有些奇特。此外，如果（这是个很大的“如果”）撒迦利亚书第 4 章中的灯台描绘的是会幕 / 圣殿中的灯台的话，那么它也颠覆了我们传对其的传

统认知。它可能更像一个盛油的盆子，灯芯放置在边缘凹陷处。无论如何，我们知道这盏灯台体积庞大，因为制作它耗费了整整一他连得的黄金（七十五磅）！

然而，我们更关注的是其象征意义而非物理形态。从约瑟夫时代至今，有人试图将数字七与当时已知的行星数量联系起来。[4] 或许这种推测有一定道理，但它终究只是推测。

若我们将灯台视为一棵树，则更有坚实的文本依据。灯台的树木特征远不止装饰作用。第二章我们曾指出树木与崇拜场所的关联。树形灯台让人想起伊甸园，象征着上帝在地上的临在。因此，天堂与伊甸园的意象渗透在整个会幕中。此外，这棵树燃烧着火焰，或许让我们联想到上帝显现在地的另一个场景——燃烧的荆棘（出埃及记第 3 章）。

一些解经家在此处对光的象征意义大加阐释。然而，与火的象征不同，光这一主题在旧约中出现的频率极低，甚至可能根本未曾出现。

根据利 24:1-4 记载，金灯台需保持长明。这象征着上帝在会幕中显明其同在，正如他曾在代表天国的伊甸园中所行的那样。

香坛

出 30:1-10 提及会幕中的第二座坛。这座坛与燔祭坛

具有相同的基本形制（包括四角），但尺寸要小得多，宽长各十八英寸，高三英尺。它同样用皂荚木制成，但外层包裹的是纯金而非铜。这一差异反映出其与至圣所的临近关系，因为香坛被安放在“法柜前的幔子外，对着法柜上的施恩座”（第 6 节）。这一描述表明，香坛与院中圣所入口处的铜祭坛处于同一条轴线上。香坛矗立在圣所与至圣所之间的入口处，这条轴线的第三个也是高潮部分就是约柜本身。[5]

用于此坛焚烧的香需按特殊配方制作（ 出 30:34 - 38）。其神圣性体现在严禁在会幕外使用的禁令中。

香坛有一个非常实际的用途。由于大量宰杀祭牲和处理鲜血，若没有香料，气味将令人难以忍受。馨香的烟气是耶和华所喜悦的，祭司每日早晚都要点燃香坛上的香料。香坛本身因与约柜和会幕紧密相连，象征着上帝的临在。

陈设饼之桌

出 25:23-30 记载了一张长三英尺、宽一英尺半、高二又四分之一英尺的桌子，用皂荚木制成并包上纯金。这张桌子最特别之处在于其上要摆放陈设饼。利 24:5-9 详述了这种饼及其相关仪式：安息日前一天，祭司需烤制十二个饼，次日陈设于桌上。前一个安息日留下的陈饼应由祭

司食用，而非丢弃，因为这些饼已被奉献为神圣之用。利 24:8 告诉我们，这饼之所以重要，是因为它是“约中持续的一部分”。

这饼的名称“同在”本身就表明它象征着上帝与其子民的同在。十二个饼无疑代表着十二支派。这约确立了以色列与上帝之间紧密相连的关系。立约常以共餐为印证，申命记中多处提及以色列或其领袖在耶和华面前进食。因此，这些饼提醒着上帝子民与立约之主之间那份亲密的关系。

祭 坛

我们以一件并非为内部而是为外部建造的物件，来结束对会幕器具的研究。就在会幕前方、但仍位于院内的区域（出 27:1-8 ），摩西要用皂荚木建造一座长宽各七英尺半、高四英尺半的祭坛。这座祭坛外包铜皮，并描述其顶部四角有角。此祭坛用于献燔祭，因此还需配备各种铜制器具（灰盆、铲子、盆子、肉叉子和火鼎）。

祭坛采用铜而非金制造，因其位于帐幕之外。我们所见的原则是：尽管整个会幕区域内的每样物件都是神圣且重要的，但越接近至圣所的物件就越神圣，这一事实通过其制作材料的贵重程度得以凸显。

当然，会幕最初的祭坛已不复存在，但其他类似的实例

实例已通过考古研究被发现。一个例子来自与圣经中的亚拉得相关的考古遗址，具有相同的特征。“角”是祭坛顶部四角上的圆形凸起，它们与祭坛主体一体成型，并非后期添加。这些角的功能最合理的解释是供祭司将祭品捆绑在坛顶。

圣经文本明确指出，祭牲的血——尤其是赎罪祭的血（利 4:18,25,30,34 ）[6] ——需在焚烧动物前涂抹在坛角上[7] （出 29:12 ）。象征意义上，这些角很可能代表上帝的力量。众所周知，非邪教语境中的“角”象征力量，因此这里的角象征着上帝的力量。这也解释了为何寻求庇护免受复仇者会抓住坛角（王上 1:50-51 ； 2:28-29 ； 出 21:13-14 ）。同样，这有助于理解为何阿摩司书中对偶像（其祭坛亦有角）的审判表现为砍断其角（ 3:14）。

祭坛之所以至关重要，是因为献祭本身具有无与伦比的重要性。自人类堕落以来，任何人若不献上动物为祭——以牲畜之死替代敬拜者当受的死亡——便无法亲近上帝的圣洁同在。因此，正如我们所知，自堕落时代起，祭坛便成为上帝子民敬拜的核心组成部分。祭坛被安置在会幕外围的设计，正象征着罪人必须先行献祭，方能逐步接近他们可畏之主的临在。

约柜、灯台、陈设饼桌、燔祭坛与香坛共同构成了会幕中上帝居所的陈设物品。这些物品同样在所罗门圣殿中

占有一席之地。每件物品在建筑群内都有其独特功能，以及独特的象征意义。然而，它们各自以特殊方式传递着一个根本真理——指向圣洁上帝居于罪人中间的同在。

进一步思考

1. 现代教堂建筑有的简朴，有的华丽。为何存在这种差异？你更倾向哪种风格？其中是否存在某种神学依据？

2. 阅读耶利米书第七章。在耶利米所处的时代，人们认为上帝居住在耶路撒冷，并且无论在何种情况下都不会允许耶路撒冷遭受任何灾祸的侵袭。从我们对圣殿神学的了解出发，对他们的这种观点进行批判。

3. 一些现代教堂会焚香，就像在旧约中的圣殿那样。这种做法是否应该被允许呢？理由何在？

4. 我们已看到上帝在会幕 / 圣殿中彰显其临在的方式。上帝如何在你的生命和你的教会中显现其临在？

5. 我们了解到金灯台是树的象征。圣经中还有哪些地方将树用作神圣临在的象征？

6

以马内利的降临：
基督徒何处寻觅神圣空间？

我们应当去何方才能与上帝同在呢？上帝的子民乃是那些渴望与他同在的人。诗篇作者深切表达了这份渴慕：

> 神啊，我的心切慕你，如鹿切慕溪水。我
> 渴想神，就是永生神；我几时得朝见神呢？
> （诗篇 42:1-2 ）

在旧约中，上帝选定特定场所彰显他的同在。这些被统称为圣所的区域周围设有禁令，因圣洁的上帝不容罪恶存留。另一篇诗篇道出这个真理：

> 耶和华啊，谁能寄居你的帐幕？
> 谁能住在你的圣山？
> 就是行为正直、做事公义、
> 心里说实话的人。

他不以舌头谗谤人，
不恶待朋友，
也不随伙毁谤邻里。
（诗 15:1-3 ）

诗篇 15 篇继续列举了更多渴望居于上帝面前之人需满足的条件。即便是这份不完整的清单也令人不禁呼喊："如此，谁能站在上帝面前呢？"的确，在第二部分我们将详述献祭制度如何为人们提供进入圣所亲近上帝的途径。但当我们阅读旧约时，仍无法回避这种张力——既渴望与上帝同在，又因难以靠近他而挣扎。诗人所言既流露出喜乐，也饱含因距离而产生的渴慕：

万军之耶和华啊，
你的居所何等可爱！
我羡慕渴想耶和华的院宇；
我的心肠，我的肉体向永生　神呼吁。
. . . . . .
在你的院宇住一日，
胜似在别处住千日；
宁可在我　神殿中看门，
不愿住在恶人的帐棚里。
（诗篇 84:1-2, 10 ）

因此，当我们读到关于以马内利（"神与我们同在"）降临的记载时，这是何等令人惊叹。在新约中，我们得知耶稣就是我们的会幕 / 圣殿。

耶稣，我们的“神圣空间”——据福音书所述

约翰福音的开篇令人联想到创世记的起始。“太初”便有道，这道就是上帝本身。福音令人震惊的真理在于，这道“成了肉身，住在我们中间”（约 1:14 ）。此处引用的新生活译本（NLT）与其他现代译本一样，模糊了一个更直译版本所捕捉的重要观点：这道“成了肉身，成为在我们中间的会幕”。约翰所做的，是将希腊文中表示会幕的词（ *skēnē* ）转化为动词形式（ *skēnoō*）。尽管这一动词概念在当代英语中确实难以传达，但它呈现出一个根植于旧约的强烈意象。耶稣就是那会幕。他在何处，上帝就在何处。当有人遇见耶稣时，他或她便立于上帝的面前。

耶稣在世时，对矗立在耶路撒冷的圣殿表现出极大的敬重。那是第二圣殿，建于巴比伦囚虏之后，却因大希律王的扩建而焕发新的荣光。十二岁那年，耶稣随父母前往圣殿，却未与他们同归，而是留在殿中与宗教教师们探讨深奥之理。当惊慌的父母赶回寻他时，耶稣答道：“岂不知我应当以我父的事为念吗”（路 2:49）。即便在那个时代，耶稣也承认圣殿的特殊意义——那是人与上帝相会之所。

正因如此，他无法容忍兑换银钱者的亵渎与剥削（约 2:13-25 ）。这些人将圣殿变为牟利的工具。门徒们目睹基督驱赶兑换银钱者时，想起了诗 69:9 的话：“因我为你的殿心里焦急，如同火烧”（约 2:17 ）。在耶稣看来，他们竟将上帝的殿变成了买卖之地。

但即便在耶稣如此关切圣殿神圣性的那一刻，他也暗示了一个新现实即将来临。当宗教领袖们质疑耶稣对圣殿的权柄时，他们要求一个神迹，耶稣回应道：“你们拆毁这殿，我三日内要再建立起来”（约 2:19 ）。领袖们震惊不已——圣殿初建耗时多年，耶稣怎能三日内重建？虽然当时他并未公开说明，但门徒们（约翰福音揭示了他们复活后的视角）最终领悟到，他是指着自己的身体说的。耶稣在圣殿与自身之间建立了一种深邃而微妙的联系。

尽管耶稣尊重圣殿，但他知道这只是暂时的。它如同影子，当实体的光来临便会消散。他与撒玛利亚妇人在井边的对话清晰阐明了这一点，同时也揭示了这对敬拜产生的深远影响。

耶稣在井边遇到的那位妇人并未被赋予名字，而是以其所在地域被指认 —— 撒玛利亚的妇人。公元一世纪 A.D.及更早时期，撒玛利亚人被视作种族混杂、信仰可疑的群体。耶稣竟与撒玛利亚人交谈，且对方还是女性，这几乎堪称惊世骇俗。但他确实如此行事，只为向她指明生命中真正满足的源泉。

然而，我们对这段对话的关注点要狭隘得多。它始终围绕着那个贯穿前几章的焦点问题。这位妇人认出耶稣的权威身份后，提出了相同的疑问：“ 请告诉我，为何你们犹太人坚称耶路撒冷才是唯一敬拜之地，而我们撒玛利亚人却主张是在基利心山——我们祖先敬拜的地方呢？”（约 4:20 ）

这一问题背后的争议曾导致撒玛利亚人与敬拜上帝的犹太人之间产生了多年的分裂。其起源笼罩在神秘之中，但可能追溯至亚述人将北方十支派大批人口驱逐出故土之时。这些流亡者从此杳无音讯，但部分原住民仍留居此地。遵循亚述帝国驱逐被征服民族的政策，原住民很快被外来移民取代。新定居者原本并非耶和华的信徒，但很可能与原住民通婚，形成了至少是混杂的耶和华崇拜。毕竟，近东民族普遍持有所谓“属地神明观”——众神各司其疆域。由此不难想象，这些北国（撒玛利亚）的新住民如何自然地吸纳了这种新信仰体系。

稍后，巴比伦人击败了南方王国犹大，同样将一部分民众流放到巴比伦。然而，似乎巴比伦人并未将其他民族迁入犹大地，不过犹大原有的部分居民也未曾离开。圣殿已于主前 586 年被毁，因此当回归者再次踏入这片土地时，他们已无敬拜之所。他们迅速筑起祭坛，以便恢复献祭崇拜（以斯拉记 3 章），并着手重建圣殿主体。

当他们在重建圣殿时，一些被称为“犹大和便雅悯的敌人”的人接近领袖们，说道：“请容我们与你们一同建造；因为我们寻求你们的　神，与你们一样。自从亚述王以撒哈顿带我们上这地以来，我们常祭祀　神”（拉 4:1-2 ）。然而，所罗巴伯和其他领袖断然拒绝了他们的参与。这自然让那些提出帮助的人感到不悦，于是他们转而试图阻挠圣殿的重建工作。

这些事件或许是导致在两座山上进行敬拜分裂的根源——北部的基利心山靠近示剑城，而南部的西奈山则位于耶路撒冷。本质上，这是一场关于上帝在何处显现其临在的争议。

面对撒玛利亚妇人的疑问，耶稣毫不含糊地指出谁才是正确敬拜上帝的人。正是犹太民族遵循了撒母耳记 - 列王纪中记载的上帝指示，在西奈山上建造圣殿。[1] 此外，他借她的提问为契机，宣告了合宜敬拜的下一个重要发展：

> 时候将到，如今就是了，那真正拜父的，要用心灵和诚实拜他，因为父要这样的人拜他。（约 4:23-24 ）

耶稣解释道，这种敬拜更符合上帝的本质，因为上帝本身就是灵。

对于像耶稣这样一位公元一世纪的巴勒斯坦犹太教师而言，这是何等激进的理念。但关键正在于此：耶稣不仅是一位教师，他还向门徒揭示了关于圣殿的更深层教导。

某日，耶稣与门徒在圣殿中，门徒正为圣殿的宏伟惊叹不已。希律圣殿的巨石庞大无比，彰显着永恒与壮丽。然而耶稣却转身对他们说：“没有一块石头留在石头上，不被拆毁了”（可 13:2 ），以此颠覆了门徒对圣殿的认知。我们已看到耶稣在驱逐兑换银钱之人时暗示过此事，但当时他还补充道他将在三日内重建圣殿。事实上，此后

不久，耶稣站在大祭司该亚法面前，众人指控他说过“我要拆毁这人手所造的殿，三日内就另造一座不是人手所造的”（可 14:58 ）。

当然，这“三日”提示我们基督在此的深意。他预见到自己将在三日后从死里复活。简言之，耶稣将自己等同于圣殿。为何圣殿不再必要？因为我们有了耶稣——他就是上帝本身。

当然，并非所有人都能亲身处在耶稣面前，尤其在他死而复活之后。就耶稣的人性而言确实如此，但我们必须记住：当耶稣复活并坐在天父右边后，他就差遣圣灵降临。正如保罗后来阐释的（见下文），圣灵与我们同在意味着我们始终处在上帝的临在中。

更令人惊叹的是，当耶稣死去时，立即出现了一个可见的征兆，表明一场转变发生了。根据太 27:51 记载，在耶稣断气的瞬间，“殿里的幔子从上到下裂为两半”。这显然是指那分隔圣所与至圣所的幔子。从此，世俗与神圣、凡俗与圣洁之间不再有界限。每一处都浸透着上帝的临在。由此，我们发现自己正被轻轻推回伊甸园的怀抱。

耶稣，我们的“神圣空间”——据书信所述

当我们转向新约书信时，发现耶稣作为圣殿应验者的呈现仍在延续，但增添了新颖而重要的转折。许多极富趣味的经文都与这一主题相关。我们将首先考察希伯来书的教导。

希伯来书显然是针对犹太读者而写的，[2]从书中遍布的旧约引文中我们可以推断这一点。一些学者试图根据匿名作者所讨论的主题，将受众定位为公元一世纪犹太教的某个特定群体，但这一细节对我们的研究并不重要。

我们将在本书的四个部分中都援引希伯来书，因为该书作者的核心论点是耶稣完全成全了礼仪律法。耶稣是终极的祭司、终极的祭物，也是终极的节期。事实上，希伯来书关于会幕 / 圣殿的教导，正是置于基督作为祭司和祭物的讨论框架中。耶稣以祭司身份事奉，并将自己作为一次永远有效的祭物献在会幕中——“这帐幕是主所支的，不是人所支的”（来 8:2 ）。这真帐幕就是天堂本身。我们的大祭司耶稣已进入天堂，坐在上帝的右边。与来8:5所说“供奉的事本是天上事的形状和影像” 的旧约祭司相比，耶稣是在真实的天上圣殿中献上自己的祭物。这一观点在来 9:1-10 中被再次强调，作者在那里进一步描述了旧的地上帐幕——随着耶稣进入天上真正的圣所，其重要性和意义已然消逝。

简而言之，希伯来书的信息与我们的研究如此相关：由于耶稣的临在，圣所——祭坛、会幕、圣殿——的重要性已然消逝。

保罗将这一真理引向了一个崭新而惊人的方向。尽管他并未直接教导这一点，但他显然理解耶稣宣称自己是会幕 / 圣殿的应验。对保罗而言，这对我们这些基督徒来说意义重大，不仅仅是因为基督徒不再拥有以圣殿为核心的宗教。事实上，这意味着基督徒自身无论是作为集体还是

作为个体，都是圣殿。这一教导以多种细微差别展开阐述。

弗 2:19-22 记载：

> 这样，你们不再作外人和客旅，是与圣徒同国，是　神家里的人了；并且被建造在使徒和先知的根基上，有基督耶稣自己为房角石，各房靠他联络得合式，渐渐成为主的圣殿。你们也靠他同被建造，成为　神藉着圣灵居住的所在。

这画面极具震撼——基督徒是上帝殿中的活石。使徒和先知的教训（即圣经）是圣殿的根基，而最关键的房角石非耶稣基督莫属，缺了这石头，整个建筑就站立不住。最后一句道明外邦信徒（推及所有信徒）为何是圣殿的一部分：因上帝的灵住在我们里面。我们归信时便受圣灵充满，正如当年会幕 / 圣殿充满上帝的同在。

这一真理在伦理层面的应用可见于多处经文，例如林后 6:14-16：

> 你们和不信的原不相配，不要同负一轭。义和不义有什么相交呢？光明和黑暗有什么相通呢？基督和彼列有什么相和呢？信主的和不信主的有什么相干呢？　神的殿和偶像有什么相同呢？因为我们是永生　神的殿。

保罗在此教导基督徒被圣灵充满，因此如同耶路撒冷的圣殿。与之形成鲜明对比的是，不信者也是殿宇——就像与耶和华抗衡的异教神明的庙宇一样，他们同样被充满，但充满的是假神的存在，此处称之为“偶像”。保罗告诫哥林多人这两者不可混杂，信徒应当避免与不信者建立亲密关系。

在其他经文中，他将这一原则应用在性道德领域，林前6:18-20 如此阐明：

> 你们要逃避淫行。人所犯的，无论什么罪，都在身子以外，惟有行淫的，是得罪自己的身子。 岂不知你们的身子就是圣灵的殿吗？这圣灵是从神而来，住在你们里头的；并且你们不是自己的人， 因为你们是重价买来的。所以，要在你们的身子上荣耀　神。

这怎么可能？耶稣和他的追随者怎能同为圣殿？部分答案或许在于隐喻的灵活性。但我相信，更重要的解答在于保罗所阐述的我们与基督的联合。如今我们在基督里找到自己的身份。他站在我们面前，代表我们与上帝相交。

末世的圣殿：终局中的神圣空间

启示录最后两章为我们展现了天堂的一瞥。这些意象既激动人心又发人深省，同时也充满谜团。正如隐喻的普遍特性，它既揭示真理又隐藏真理。我们读后虽难以获得具体细节的描述，却深知上帝为子民预备了奇妙无比的事物。

天堂意象的一部分延续并最终升华了本节所探讨的主题。天堂被描绘为“新耶路撒冷”，这立即引发了一个问题：它是否像旧耶路撒冷一样拥有圣殿？毕竟，那正是耶路撒冷城如此重要的原因——它是上帝选择在地上彰显其特殊临在之地。

启 21:22 毫不含糊地告诉我们：作为天堂的新耶路撒冷将完全不需要圣殿——“我未见城内有殿，因主神全能者和羔羊为城的殿”。缺乏圣殿的原因在此昭然若揭。当基督再临并审判一切罪恶后，圣殿已无存在必要。圣殿曾是地上天堂的象征；如今上帝的子民已活在真实的天堂之中。圣殿亦象征伊甸园及上帝与人最初的和睦关系。伊甸园不仅得以恢复，事实上更超越了原初状态。启 22:1-2 清晰地阐明了这一思想：

> 天使又指示我在城内街道当中一道生命水的河，明亮如水晶，从　神和羔羊的宝座流出来。 在河这边与那边有生命树，结十二样果子，每月都结果子；树上的叶子乃为医治万民。

进一步思考

1. 你是圣殿意味着什么？你应当如何行事为人？

2. 教会是圣殿意味着什么？这一隐喻对当今教会有什么启示？

3. 反思你的欲望、目标和兴趣。你是否渴望体验上帝的同在？为什么？

4. 启示录 21-22 章中关于天堂的描述是否让你感到兴奋？再次思考你对此渴望或缺乏渴望的原因。

第二部分

神圣行为

诚然，旧约中的敬拜远不止献祭。人们会吟唱诗歌、献上祷告、诵读并默想经文。但在此我们聚焦于献祭，原因有二。

首先，对生活在二十一世纪的我们而言，献祭是以色列敬拜中最难以理解的部分，因此它比其他旧约敬拜行为更需要阐释。其次，从重要意义上而言——正如后续章节将揭示的——献祭是旧约敬拜的核心环节。要敬拜上帝，人必须置身于他面前。但罪人难以直面圣洁的上帝。人类是悖逆的违约者，若罪人胆敢擅闯上帝的临在，必招致他公义的审判。献祭，正是旧约圣徒来到主面前时，认罪与赎罪的方式。

因此，旧约中对献祭给予了极大关注。带着这一认识，我们现在转向该主题，以更深入地理解其作用和功能。

7

燔祭：全牲的焚烧献礼

在西奈山，上帝向摩西传达了有关他希望其忠实信徒向他献上的祭品类型的要求。[1] 利未记 1-7 章记载了五种不同的祭礼，各有其仪式规程，目的虽不同却常有重叠。接下来三章我们将分别探讨这五种祭礼。[2]

常有学者推测利未记这七章是专为祭司所写。这些经文仅简略描述仪式规程，鲜少提及祭礼的象征意义或价值。我们往往能从祭礼名称、上下文或用途推断其目的。不过，首先解释献祭的三大主要功能或许有所助益。随后我们将阐明五种祭礼如何印证这种目的理解。

献祭的三大功能

赎罪

赎罪可以说是献祭最基本的功能。正如我们将看到的，某些个体的祭祀（如素祭*minhah*）本身并不能赎

罪，但很可能总是与另一种能够为赎罪而献的祭一同进行。

“Atonement”（赎罪）是一个由短语“at-one-ment”（合而为一）构成的英文词汇，意指建立合一、修复关系。其背后的理念是：罪导致了上帝与其人类子民之间关系的破裂。而献祭是重建神人合一的仪式中不可或缺的部分。

通过这一解释，我们能更深入理解圣约与献祭之间的关联。毕竟，“圣约”是描述上帝与其子民关系的主导隐喻。这是一个类似“条约”的法律术语，既包含律法也承载应许。[3] 若有人违背上帝的律法（即犯罪）便会与上帝疏离。献祭的赎罪功能正是为了消除罪对人与上帝关系造成的阻碍。

希伯来语中译为“赎罪”的动词是 *kipper*，即词根 *kapar* 的 piel 形式。关于这个希伯来词汇的正确词源，学界长期存在争议。一方学者援引阿卡德语词根，认为其意为“抹去”；另一方则认为该词的历史渊源更接近阿拉伯语中的“遮盖”或“隐藏”。这些词源学解释常被用于布道阐释——当上帝为我们赎罪时，究竟是我们的罪被彻底清除不复存在，还是仅仅被遮盖起来视而不见？

从实际角度而言，这种词源差异对我们影响甚微；从方法论来看，过度依赖词源学而非实际用法来理解词汇是危险的。基于此，我们只需明确该词意为“赎罪”，其核心在于：当罪孽破坏人与上帝之间的和谐关系后，通过赎罪实现双方的和解。

礼物

献祭的第二重意义在于它是献给上帝的礼物。正如我们稍后将在素祭部分详细看到的那样，上帝是我们的王，

我们作为他的臣民必须向他献上礼物。当然，上帝并不需要我们的礼物来维持他的存在，但在某种意义上，他从我们这里接受这些礼物确实能获得喜悦。

团契或共融

某些祭物——特别是平安祭“*shelamim*”——强调团契。这首先表明上帝与敬拜者之间的共融，但也包括敬拜者之间以及祭司群体的特别共融。献祭的这一方面体现在并非所有祭品都归上帝所有，而是某些指定部分可由敬拜者圈内的人食用。

因此，献祭的三个主要功能或目的是赎罪、礼物和共融。基于这一理解，我们现在来看利未记中描述的第一种祭物，即 *‘olah* 祭，常被译为“燔祭”或“烧尽的祭”。

燔祭

利未记中描述的第一种祭（第 1 章；亦见 6:8-18 ）是*‘olah* 祭。因其在列表中位列首位，我们可以推定其重要性，这一点将在我们探究其含义时得到印证。除赎罪日以赎罪祭为核心外，*‘olah* 祭是以色列节期中最重要的祭礼（民数记 28-29 章）。更为关键的是，*‘olah* 祭每日需献两次，分别在清晨和黄昏（民 28:1-8 ）。

但首先，我们该如何翻译希伯来术语 *‘olah*？它常被译为“（全）燔祭”（ NLT ； NIV 译本），虽然这很好地描述了祭祀过程，但并非希伯来语词汇的真正含义。

它实际意为“上升”，必然指向仪式中祭坛升起的烟。烟气从地面升腾至天际，被上帝称为“馨香的火祭”（利1:9,13,17 ）。

燔祭的仪式程序

献祭程序相当复杂，需要祭司与献祭者共同参与多个步骤。首先，祭物被带至会幕入口处。此时，献祭者将手按在动物头上。这一举动揭示了燔祭的核心意义：“他要按手在燔祭牲的头上，燔祭便蒙悦纳，为他赎罪”（利1:4 ）。后文将详述此祭的赎罪理念，但按手仪式显然应理解为一种认同象征——并非献祭者与动物之间的魔法转移，而是象征性的身份认同。

这一步骤至关重要，因为当动物被献祭时，显然其死亡替代了献祭者的死亡。其背后的假设是：献祭者作为罪人来到圣洁之主面前（第 5 节）。作为罪人，参与的人类本应承受死亡，但动物代替了他或她的位置。

随后献祭者宰杀动物，动词暗示着割开动物的喉咙。动物死亡后，血液被收集并洒在祭坛的侧面。这一行为由祭司执行。事实上，任何与血液和祭坛相关的事务都是祭司的职责。祭坛象征着上帝的临在，而流尽的鲜血突显了动物的死亡。接着，动物的尸体被仔细处理——剥皮、切块，内脏也被清洗干净。最后，整个动物由祭司放置在祭

坛上完全焚烧，烟气升腾归于上帝。事实上，本章提到这祭物是“献与耶和华为馨香的火祭”（9, 13, 17节）。

根据利 6:8-13 的记载，坛上的火要持续燃烧，永不可熄灭。每日早晨要收起灰烬，先放在坛旁，最终运到会幕外洁净的场所。

燔祭与赎罪

我们已探讨过各类祭物共有的赎罪本质。此处将特别论述燔祭与赎罪的关系。

利未记第 1 章（尤其是第 4 节）明确指出燔祭具有赎罪意义：“他要按手在燔祭牲的头上，燔祭便蒙悦纳，为他赎罪。”显然，祭牲之死象征罪人来到上帝面前当受的死刑。本是献祭者该死，但上帝接纳祭牲作为替代。这种对罪及其后果的认知，是燔祭最重要的意义。祭物全部焚烧（皮除外——7:8），表明此祭强调赎罪功能的重要性，胜过礼物与交通的层面。

在整本圣经的语境中阅读利未记第 1 章，我们理解到献祭并不会自动带来赎罪与赦免。况且，我们不应期待利未记第 1 章——这部祭司献祭手册—— 提及悔改。然而，其他经文明确指出，若没有正确的心态，献祭对献祭者在上帝面前的地位毫无影响。正如弥 6:6-8 所言，

> 我朝见耶和华，
> 在至高　神面前跪拜，当献上什么呢?

岂可献一岁的牛犊为燔祭吗?
耶和华岂喜悦千千的公羊,
或是万万的油河吗?
我岂可为自己的罪过献我的长子吗?
为心中的罪恶献我身所生的吗?
世人哪，耶和华已指示你何为善。
他向你所要的是什么呢?
只要你行公义，好怜悯,
存谦卑的心，与你的　神同行。

何西阿与大卫同样表达了这种观点:

我喜爱良善，不喜爱祭祀;
喜爱认识　神，胜于燔祭。（何 6:6 ）

祭物和礼物，你不喜悦;
你已经开通我的耳朵。
燔祭和赎罪祭非你所要。
那时我说:“看哪，我来了!
我的事在经卷上已经记载了。
我的　神啊，我乐意照你的旨意行;
你的律法在我心里。”（诗40:6-8）

在这方面，献祭与洗礼和圣餐等圣礼相似，都是内在实体的外在表征。整个仪式过程，尤其是对血的处理，更强化了这一象征意义。

仪式中使用的动物

上述流程遵循了为燔祭献祭公牛的仪式规范。但随着经文继续展开，我们会发现对献祭者有着一些变通。

利 1:10-13 描述了献上绵羊或山羊的规程，而 1:14-17 则描述了鸟类的献祭。这些选项体现了基于献祭者经济状况的灵活性。若无力承担公牛，山羊或绵羊亦可替代[4]。倘若连这也超出承受能力，一只鸟便足矣。诚如诗篇作者所言，重要的并非祭物的价值，而是献祭的动机：

> 我要以诗歌赞美　神的名，
> 以感谢称他为大！
> 这便叫耶和华喜悦，胜似献牛，
> 或是献有角有蹄的公牛。
> 谦卑的人看见了就喜乐；
> 寻求　神的人，愿你们的心苏醒。
> （诗 69:30-32）

然而，我们有理由相信，若有人能负担得起公牛却只带来一只斑鸠，这样的行为既不会得到祭司的认可，也不会蒙上帝悦纳。

对于从牛群或羊群中选取的祭牲，经文明确指出不可有身体残疾（利 1:3,10 ）。这项要求未见于鸟类祭品的规定，大概因为这是最贫困者的选择——他们很可能通过捕捉获得这些飞禽。禁止献上有残疾的动物，显然是为了防止人们将劣等牲畜当作献给耶和华的礼物。

从最初我们就看到，不敬畏上帝之人总试图用次等祭物蒙混过关。创世记 4 章记载该隐与亚伯向耶和华献祭[5]却得到截然不同的结果。人们常追问为何上帝拒绝该隐的祭物而接纳亚伯的。关键线索或许藏在这个叙事所用的形

容词中——该隐的祭品描述极为简朴，而亚伯的羔羊则被描述为“看中”和“羊群中头生的”（创 4:4 ）。[6]

有理由认为燔祭是献祭体系的基石。我们已看到它作为圣所固定仪式的一部分每日献上，也出现在除赎罪日外的所有年度节期中。此外，个人会为自身献祭带来公牛、绵羊、羔羊、山羊或鸟类。燔祭的普遍性应与其作为赎罪主要功能相关联。后文将指出，其他祭虽也有赎罪价值，但要么是次要主题（平安祭），要么针对特定罪行（赎罪祭与赎愆祭）。正如后续章节所述，燔祭这种核心赎罪意义解释了其在新约中的重要地位。

进一步思考

1. 是什么让燔祭成为奠基性的祭礼?
2. 从神学和个人角度，“赎罪”对你意味着什么?
3. 为何存在多种祭礼而非仅有一种?
4. 燔祭是旧约崇拜的基石。当今崇拜中是否存在如此基础的要素?

8

素祭与平安祭：
贡物与团契之祭

素祭和平安祭是利未记中记载的第二种和第三种祭祀礼仪。

素 祭

素祭（利未记 2 章；亦见 6:14-23 ）常被称为“谷物祭”，并非因希伯来语 *minhah* 意为谷物，而是因该祭品由谷物构成。作为谷物祭，它显然不涉及流血牺牲，因此与之相关的赎罪表述亦无关联。下文将阐明，素祭的核心在于献礼。然而因罪孽的冒犯性，人类需先赎罪方能向上帝献礼，故素祭常与具有明确赎罪象征的燔祭同献（利 9:4,17；14:10,20-21,31；23:13,37 等），实属必然。此外，素祭作为日常仪式（ *tamid* ）的固定部分，早晚与燔祭同献（民 28:3-8）。

素祭（*Minhah*）的含义

Minhah 一词从未用于指代谷物以外的祭品。该词本身意为“礼物”或“贡品”。后者在士 3:12-30 的以笏故事中有明确体现：因百姓犯罪，上帝容许摩押王伊矶伦压迫上帝的子民。作为宗主，伊矶伦有权收取一定贡赋（NLT 译作“税银”，见 17-18节）。我们在前圣经时代的乌加里特文献中也发现 *minhah* 的这种用法——在巴力史诗的开篇场景中，诸神会议向海神雅姆屈服，承诺将其敌人巴力献出：“巴力是你的奴仆。啊，雅姆！巴力是你的奴仆。啊，纳哈尔！大衮之子是你的囚徒。他必向你进贡 [他必] 向你献礼 [*mnhyk*] 如圣者众子一般[1]。”

这一非宗教背景或许能帮助我们更好地理解 *minhah* 献祭的意义。它是附庸国向宗主国进贡的礼物。我们已注意到，牺牲的意义在于圣约之中——伟大的上帝作为君王与附庸子民立约。而 *minhah* 正是向君王献上的贡品，彰显献祭者的附庸身份。由此我们可以将利未记中的 *minhah* 理解为一种贡品献祭。

然而我们也必须注意到 *minhah* 在祭祀语境中更广泛的用法。这个词不仅在某些语境中表示与仪式无关的贡品，有时也泛指祭祀行为，甚至可能特指血祭。最著名的例子当属创世记 4 章该隐与亚伯的故事（前文已讨论过这段经文）—— 连亚伯带血祭牲的献祭也被称为 *minhah*（第 4 节）。

尽管了解 *minhah* 的广泛用途很重要，但我们将重点关注利未记第 2 章中所反映的狭义含义，以及它作为一种常与燔祭一同献上的祭品。

素祭的仪式程序

以色列的献祭者有两种主要选择：他们可以带来未加工的谷物（未烹饪的）或烤制的面包。经文中首先描述了未加工谷物的献祭（利 2:1-3 ）。献祭者需将谷物与橄榄油及乳香一同带到祭司面前。祭司随后取出一小部分——希伯来语中这个词表示少量，如一把——与橄榄油和所有乳香混合，并将此混合物焚烧在祭坛上。乳香燃烧时产生的香气 “是献与耶和华为馨香的火祭 ”（第 2 节）。剩余的谷物则归祭司所有，作为他们的食物。焚烧的那部分谷物象征性地献给上帝，而大部分则归上帝的仆人——祭司所有，这些都是献给上帝的礼物。

烘焙的素祭有多种形式，可以是薄饼或整个饼团，可用煎盘或铁鏊制作。无论如何，都必须用细面和橄榄油制成，但不可加入酵或蜜（第 11 节）。经文中虽未解释禁止酵与蜜的原因，但对其象征意义已有共识。研读利未记的学者普遍认为，酵和果蜜（此处特指的类型）被禁止是因为二者燃烧时会发酵。利未记中的祭司法典一贯强调祭司应避免接触死亡与腐朽，而发酵正是一种腐朽过程。

耐人寻味的是，虽然禁止使用酵和蜜，仪式却坚持要加盐：“凡献为素祭的供物都要用盐调和，在素祭上不可缺了你　神立约的盐。一切的供物都要配盐而献”（第 13 节）。这里我们不仅看到命令，也获知了动机。但盐与立约之间究竟有何关联?

旧约中另外两处经文将约与盐联系起来。在民 18:19 中，当确立亚伦家族为祭司家族时，上帝承诺通过以色列

人的供物来维系他们。这是一个立约的应许，他称此为“这是给你和你的后裔、在耶和华面前作为永远的盐约（“盐”即“不废坏”的意思）”。随后在代下 13:5 中，论及大卫之约（撒母耳记下 7 章；历代志上 17 章）时，亚比雅说道：“耶和华以色列的 神曾立盐约，将以色列国永远赐给大卫和他的子孙，你们不知道吗？”。

我认为“永远”一词揭示了把盐加入素祭的意义。素祭是立约臣仆献给立约君王的礼物。盐象征着这个约，尤其是作为约之永恒性的纪念。毕竟，盐不会被烧毁，不会化为气体，能在火中完好无损。没有什么能损害盐，正如没有什么能破坏这约。

总结

从其名称及相关的仪式来看，我们可以将素祭视为一种礼物奉献。部分祭品被焚烧，那是献给上帝的部分。当然，上帝并不需要食物充饥。他不像他所造的人类那样拥有肉体。这一仪式具有象征意义，使人类能够具体地表达对上帝的感恩。也就是说，素祭是一种拟人化表现，是上帝以人类形态向我们启示自身。正如帐幕 / 圣殿是上帝在地上的居所（尽管我们知道他并非实际居住其中），素祭则是为上帝预备的餐食（尽管我们明白他并不真正食用这些谷物）。[2] 瓦尔特 · 艾希罗特解释道：

> 古代以色列对耶和华信仰的整体基调与“神依赖祭品维生”的观念完全相悖，这种观念暗示了上帝对人类的依赖。其核心概念在于，早在以色列

> 人向耶和华献祭之前，耶和华已然存在并彰显了大能 …… 此处供奉饮食的仪式提醒人们，上帝是生命与滋养的唯一赐予者；正因如此，人们献给他的礼物才以生活必需品的形式呈现。[3]

祭品的大部分归祭司所有。作为上帝的仆人，给祭司的礼物在某种意义上就是给上帝的礼物。祭司确实享用了他们那份祭品，并用它来供养家庭——这些祭品确实充当了食物。民 5:11-31 描述了一项复杂仪式：丈夫若怀疑妻子不忠，可借此向上帝求问真相。该仪式中，丈夫需带素祭前来，并被告知不可掺入橄榄油或乳香（第 15 节），大概因为这份祭品并非用于焚烧，而是作为食物之用。

至此，我们已经了解到燔祭如何强调献祭的赎罪本质，而素祭则突显了祭物作为礼物的特性。当我们转向利未记中第三种祭——平安祭时，将认识到第三个特征：团契。

平安祭

利未记第 3 章（及 7:11-36 ）记载了平安祭的施行细则。尽管还有两种祭尚未描述，但前三种祭形成了一个三重结构，分别侧重赎罪（燔祭）、礼物（素祭）以及如今的团契（平安祭）。这些功能范畴并非互斥，尤其是第三种祭，但不可否认每种祭都有其侧重点。因此，

这三种祭礼常在同一时间献上并不令人惊讶。通过这些祭礼，献祭者得以赎罪、向主献上礼物，并与上帝及其他献祭者共享团契。经文并未明确讨论仪式的意义，我们只能进行一些推断，但其大致的含义是可以确定的。

名称

关于这种祭礼名称的最佳译法存在一些讨论。无人质疑 *shelamim* 与希伯来名词 *shalom* （意为“平安”或“完整”）的关联。因此，“平安祭”是这种祭礼恰当且常见的译名。我们需再次提醒，这关乎圣约语境以及该词与 *shalom* 的关系。*Shalom* 终究指向与上帝立约后所处的状态。罪会破坏 *shalom*，而 *shelamim* 描述的正是裂痕修复后的状态。正如我们将看到的，此祭礼是一场欢乐的庆典，一种宗教性的宴席，祭司与献祭者在上帝面前共享盛宴。

平安祭的仪式程序

利未记第 3 章包含三个主要部分。第一部分（1-5 节）描述了公牛或母牛的献祭；第二部分要求从羊群中选取动物；第三部分则指定山羊——通常被视为羊群中的一种动物。

值得注意的是，这种祭品的准备过程与燔祭极为相似，可能表明平安祭也象征着献祭者的赎罪。然而如前所述，燔祭与平安祭被同时献上。无论如何，与燔祭一

样，献祭者将动物作为礼物献给主。值得注意的是，所献动物既可为雄性亦可为雌性。

敬拜者按手在动物头上，以此表明与祭物的认同，随后将其宰杀。祭司接着处理祭血——将血洒在祭坛的四周，象征上帝的临在。此时，动物的部分部位被焚烧。此处平安祭的仪式与燔祭产生分歧：后者除皮之外全牲焚烧，而平安祭仅焚烧以下归给主的部位："盖脏的脂油和脏上所有的脂油， 并两个腰子和腰子上的脂油，就是靠腰两旁的脂油，与肝上的网子和腰子，一概取下"（ 3-4 节、 9-10 节、 14-15 节）。此禁令与禁食祭牲之血的条例相呼应，并以警告达到高潮："脂油都是耶和华的"（ 16 节）。脂肪是动物最上等的部分，因而献予上帝。从神学角度看，平安祭的脂肪被置于燔祭之上 [4] 具有深刻意义——赎罪先于团契。

剩余的祭牲，无论是牛群还是羊群中的，都要由参与仪式的人类——祭司（ 7:28-38 ）和献祭者（ 7:11-21 ）——分食。从功能上说，平安祭本质上是一场宗教性的庆典宴席，可以说是在上帝面前举行的圣宴。

据利 7:11-21 记载，平安祭分为三种不同类型：感恩祭、还愿祭和甘心祭。第一种是当个人为某事（可能是祷告蒙应允）向上帝献上感谢时所用（参诗 50:14-15；107:21-22 ）；第二种伴随向耶和华许愿的行为；第三种意味着献祭者出于自发意愿，无特定缘由地来到主面前献祭。

进一步思考

1. 素祭的祭品如何与圣约相关联?

2. 我们今日在敬拜中是否向上帝献上“贡物”？如何献上?

3. 我们看到祭司被允许将部分素祭作为一种报酬使用。这与现今教会收取的奉献有何关联?

4. 平安祭所庆祝的是何种平安?

9

赎罪祭与赎愆祭：罪与疚的祭礼

在利未记第一部分还记载了另两种带血的祭礼，即赎罪祭（*hattat*）与赎愆祭（*asham*）。有若干理由可将这两种祭礼与前三种区分开来。我们已看到前三种祭礼如何以赎罪（燔祭 *‘olah*）、献礼（素祭 *minhah*）与团契（平安祭 *shelamim*）为核心构成自然单元。此外，赎罪祭与赎愆祭因第四章开头重复出现“耶和华对摩西说”的显著句式而与前三祭形成区隔——该引语上次出现正是在利未记开篇，即描述前三祭之前。叙事者借此将前三种祭礼与后两种分隔开来。

仔细考察所有五种祭礼后还可发现，前三种祭礼在重要意义上属于自愿奉献，而下文分析将表明赎罪祭与赎愆祭是由特定条件强制要求的。因此前三种祭礼注重程序，而后两种则关注需要献祭的场合。

赎罪祭

赎罪祭 *hattat* 的名称显然与希伯来语常见动词 *hata’*

相关，该词意为“miss”（失误）或更富含神学意义的“sin”（罪）。中间辅音的双写表明此处名词可能意味着“去罪”或“净化”，即消除罪的影响。无论如何，它显然与违背律法有关。具体所指的情境将在下文详述，届时我们将阐明这段文字的微妙之处。

此外，我们可以看出必须从圣约的语境来理解这一献祭。上帝对他的子民提出了特定要求，这些要求通常被我们称为律法。违背律法导致与上帝关系的裂痕，而献祭（如前所述）是内心悔改或承认不洁的外在表达。*hattat* 祭正是修复与上帝关系的一种方式。

然而，存在一个问题：我们是否应当将这一名称译为“赎罪祭”，甚至若将“罪”严格理解为道德意义上的罪，是否该译为“除罪祭”？毕竟，某些需要献上 *hattat* 祭的状况，与其说是关乎道德，不如说是涉及仪式上的不洁。*Hattat* 祭是在礼仪性玷污的情形中被规定的，而这些行为本身并不构成道德上的过错。例如，男子遗精后洁净时所献的赎罪祭（利 15:13-15 ），或妇女月经结束后献的祭（ 28-30 节）。血与精液作为分别与生命、献祭体系及亚伯拉罕之约相关联的神圣物质，因而受到禁忌保护。月经周期与精液排放在此并未与不道德行为相关联，故其本身并非罪。

由于 *hattat* 祭不仅与罪恶行为相关，有人认为 *hattat* 或许更应理解为净化祭而非赎罪祭。这一祭礼能净化献祭者与献祭场所的不洁。

无意之过

hattat 祭与 *asham* 祭专为误犯（*shegagah* ）而设，即“无意”犯下的罪过。该词暗含缺乏预谋之意，犹如不慎陷入困境。*Shegagah* 与 *beyad ramah* 所犯之罪形成对比，后者常译作“擅敢行事”（民 15:30，原文意为“举手高傲”）。显然，后者指公然蓄意之举，而 *hattat* 与*asham* 祭对此无效。

民 35:22-23 节描述了 *shegagah* 性质的杀人行为：

> 倘若人没有仇恨，忽然将人推倒，或是没有埋伏把物扔在人身上， 或是没有看见的时候用可以打死人的石头扔在人身上，以致于死，本来与他无仇，也无意害他。

我们称此类事件为意外，是劳作或日常生活中偶发之事。正为此类情况，*hattat* 与 *asham* 祭才适用。

利 5:1-4 提供了更多例证。例如，*hattat*祭适用于那些触摸了动物尸体或“接触任何人类污秽源头”的人（第 3 节）。从后来的利未律法中，我们可以设想许多符合这一类别的情景。例如，一个患漏症的男子离开房间，另一人进来坐在他刚坐过的地方，随后被家中其他成员告知其所坐之处已被玷污（利 15:6 ）。因此，第二个人便成为不洁者，必须通过适当仪式程序重新获得洁净。

利 5:4 中的另一个例子涉及某人轻率起誓，却因种种原因（推测）无法履行。此人本意良好，若具备条件必会

践行誓言，只是却没有备件。因此他在仪式上不洁净，需要献上赎罪祭（*hattat*）。

即便如此，这种解释并不能涵盖所有 *hattat* 赎罪祭的情况。*hattat* 也适用于那些目睹了某些事情，而他们本应在法庭上提供相关证词却未能做到的人。但很难想象有人会完全无意识地这样做。某些“无意之过”的故意性在赎愆祭（*asham*）的案例中同样显而易见。利 6:1 提到有人谎称托管之物遗失或被窃，这显然难以理解为无意或无知的行为。

现代犹太注释大家雅各·米尔格罗姆凭借对拉比文献的渊博学识探讨此问题。基于对利 5:20-26 和民 5:6-8 的拉比讨论，他有力论证了“犯罪者通过悔恨和忏悔的悔改，能将其故意之罪降格为无心之过，从而使其符合献祭赎罪的资格。”[1] 悔改是理解无意之过与蓄意犯罪区别的关键。

赎罪祭的仪式程序

赎罪祭礼的基本程序会因献祭者身份不同而变化。早先我们注意到燔祭礼也允许一定程度的献祭差异，但当时我们将其归因于经济因素导致的不同动物选择。而此处体现的原则似乎是：人物或群体越重要，所犯过失越严重，所需祭品代价就越高昂。

我们将如利未记第 4 章所述，从大祭司开始论述，其过失需要最昂贵的祭牲和最繁复的仪式来赎罪。大祭司的过失与其他任何人的过错相比，最有可能对上帝的社群造

成危害。毕竟，他才是代表整个社群献祭的人。他是深入圣所最远的人，甚至在赎罪日进入至圣所（利未记 16 章）。

在旧约制度性敬拜中，大祭司是最为关键的人物。因此，他为自身罪孽献上的赎罪祭不仅代价最为昂贵，仪式也最为繁复，尤其在处理祭牲之血时更是如此。前文我们已看到血在燔祭中的重要性——这种同样与悔改和赎罪密切相关的祭祀中，血象征生命，而流出的血则代表生命的献出。罪人本应死亡，但上帝以恩典设立了动物替代的救赎体系。

大祭司需献上一头公牛——所有祭牲中的最昂贵者。他来到圣所入口处，通过按手礼与祭牲建立联系（我们再次看到这仪式与燔祭相关联），将其献给耶和华。这祭牲由此成为他的替代品，其死替代他当受的死刑。

当值祭司随后收集并处理祭血。值得注意的是，大祭司并不亲自执行此仪式——即便贵为大祭司，仍需人类中保代行（这角色他本人也曾多次担任）。该祭司取血后，用血执行三项礼仪动作。

首先他用手指蘸血，可能通过抖动动作将血弹洒七次在最内层的幔子上。这是除赎罪日祭礼（第四部分详述）外，祭血被带入圣所至深处的极限——因为大祭司履行礼仪职责时，其本人会最深地进入圣所。他的罪玷污了圣所。

接着，祭司将血抹在香坛的四角。此坛位于圣所的第

一间内，但靠近通往至圣所的入口处。这是唯一如此安排的祭礼，其含义晦涩难解。M. F. Rooker 曾提出，香象征着上帝子民的祷告[2]。他正确地指出这种关联在诗 141:2 等经文中有所体现，但我不确定这种联系是否足够有力，足以在利未记的语境中支撑他的观点。剩余的血——从措辞来看量很大——被倾倒在祭坛的底座上。

最后，脂肪被取下并按平安祭的方式焚烧在祭坛上，我们此前学过“脂油都是耶和华的”（利3:16 ）。祭物的其余部分被带到营外礼仪上洁净的地方焚烧。显然，强调赎罪的赎罪祭物，祭司或民众都不可食用。

第二类需要献上赎罪的罪人是指整个群体。根据集体犯罪对社群造成的危害大于个人犯罪的原则，赎罪的祭礼也更为严厉。事实上，这与大祭司的赎罪祭基本相同。虽然不明确，但这可能与大祭司的罪直接相关，毕竟这罪“使百姓陷在罪里 ”（利 4:3 ）。

第三类赎罪祭是在非大祭司的领袖犯罪时献上的。他需献上价值低于公牛的公山羊。在此情况下，血不进入圣所内部，而是抹在燔祭坛的角上，剩余的血倒在坛的基部。然而，脂肪部分仍像大祭司和会众的祭物一样在坛上焚烧；令人意外的是，文中未提及祭物的其余部分如何处理。不过可以推断，它们也像动物的其余部分一样，被带

到了营外一处礼仪上洁净的地方焚烧。（但请注意利 7:7-10，暗示这部分是给祭司的。）

最后一类包括既非祭司也非领袖的个体。他们可献上母山羊（利 4:28 ）或母绵羊（ 4:32 ）。血与脂肪的处理方式与领袖的献祭相同，且同样未提及动物其余部分的处置。

然而我们应注意，正如燔祭一样，根据利 5:11-13，人们可用鸟类甚至谷物替代昂贵的动物如绵羊、公羊或山羊。上帝对穷人和富人同样仁慈。财富多寡并不影响人与上帝的关系。

赎愆祭

赎愆祭 （利 5:14–6:7；7:1–10 ）在许多方面与赎罪祭相似。事实上，除一个非常明显的例外，它们甚至有些难以区分。的确，赎愆祭与赎罪祭以及燔祭有共同点，即三者都着重强调为罪孽赎罪。不过，燔祭针对的是普遍性罪过，而赎罪祭和赎愆祭则针对特定罪行。

这些特定罪行存在重叠。两类祭仪都涉及对耶和华圣物（术语称为 *sancta* ）的某种亵渎。介绍赎愆祭的第一句经文开篇即言：“人若在耶和华的圣物上误犯了罪，有了过犯……” （ 5:14 ）。圣物最明显包括会幕 / 圣殿及与之相关的所有器物。

即便如此，仍存在困难。首先，这种描述并不能立即

与列于 6:1-7 中的具体的罪行相对应。我们读到诸如向邻居谎报托管物品或对保证金不诚实等具体罪行。这些例子看似与“耶和华的圣物”无关，但欺骗背后隐含的是以主之名起誓。不诚实的邻居以上帝之名发誓某事为真而实则不然，因而妄称了主的名。毕竟，主的名本身被视为圣。

赎愆祭（*Asham*）及其仪式程序

传统上，术语 *asham* 被译为“赎愆祭”。这是对该术语及概念的合理解释。然而，另有学者主张[3] *asham* 应译为“赔偿祭”，以明确区分赎愆祭、赎罪祭和燔祭。

简而言之，赎愆祭要求一种补偿，即在违法行为造成的损失之外还需支付额外代价。当然，作为具有赎罪功效的祭，它涉及血祭——此处以公绵羊为祭。公绵羊在会幕外的祭坛宰杀，其沥出的血要弹在祭坛的四周（7:2）。我们已了解，这种血祭仪式的目的是强调动物代替罪人受死。与其他祭礼相同，脂油被焚烧（7:3-5），但祭肉可由祭司及其家族中的男性成员食用（7:6）。

然而，除了宰杀羔羊之外，献祭者还需提供补偿金，以弥补罪行造成的损害。利 6:5 命令犯罪者“如数归还，另外加上五分之一”。这种赔偿金是赎愆祭特有的规定。

在利未记 1-7 章所描述的五种主要祭礼中，*hattat*（赎罪祭）与 *asham*（赎愆祭）的探讨为我们完成了这一系列

研究。圣经其他部分还提到了其他重要的献祭。例如，下一章描述的逾越节献祭，纪念了上帝击杀埃及人长子却越过以色列人长子的事迹（见出 12:1-5 ）。尽管如此，通过我们对利未记中强调的五种献祭的阐述，我们现在有了进入新约的基础。在那里，我们了解到耶稣基督成全了整个献祭体系的奇妙真理。

进一步思考

1. 是什么将赎罪祭和赎愆祭与前章描述的三种献祭（燔祭、素祭、平安祭）区分开来?

2. 赎罪祭和赎愆祭与圣约有何关联?

3 当今是否还存在圣物（ *sancta* ）?

4. 为何在这些案例中必须附加五分之一的赔偿？是否存在现代类似情况?

5. 悔改与献祭之间有何关联？这对我们现今的悔改有何启示?

10

基督：
一次献上、永远有效的献祭！

在前几章中我们已看见，旧约时期以色列的献祭制度广泛而复杂，无疑给民众带来了沉重的经济负担。诚然，上帝施恩允许根据经济状况选择不同祭物，但即便一只鸟也需花费银钱！此外，时间成本亦不容小觑——尤其对耶路撒冷之外的居民而言，唯有圣城祭坛才是合法献祭之地。若居处偏远，献祭便意味着跋涉至耶路撒冷、寻觅落脚处，再启程归家。更甚者，对多数人而言，怀揣罪孽前往会幕/圣殿的心理重压，亦是难以承受之重。

新约中那奇妙的好消息是，耶稣藉着自己的死与复活，成全了献祭的礼仪。耶稣是那完美的祭物，一切动物祭牲都只是预表这祭物。在本章中，我们将通过查考多处申明此真理的经文，来探讨这一重要教义。我们将

首先泛论耶稣作为我们的牺牲，继而具体探讨耶稣作为我们的赎罪祭、赎愆祭以及逾越节祭牲的意义。

耶稣，我们的祭牲

新约常以概括性语言将耶稣之死与旧约祭祀相连，并未明确指向特定祭礼类型。即便如此，此处核心仍是旧约祭祀的赎罪本质。由此观之，我们或可认为燔祭至少隐含在新约作者的背景观念中。不过，我们在研究旧约祭礼时发现，燔祭、素祭与平安祭通常同时献上，因此整个祭祀体系都可能构成耶稣牺牲的背景框架。值得庆幸的是，对此问题的判断并不会从根本上影响我们将耶稣理解为整个祭祀体系终极实现的理解。

耶稣的宝血与牺牲

> 神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，藉着人的信，要显明　神的义；因为他用忍耐的心宽容人先时所犯的罪， 好在今时显明他的义，使人知道他自己为义，也称信耶稣的人为义。
>
> （罗 3:25-26 ）

在新约其他许多经文中，基督的宝血被视为修复我们因罪与上帝破裂之关系的途径（参看罗 5:9 的例子）。

但此处保罗特别将耶稣的宝血与[1]牺牲的概念联系起来。这种关联在旧约背景下自然不言而喻。动物的血象征其死亡时的倾流，代表罪人通过按手在它头上的仪式与之认同后的死亡。这种联系纯属象征，但在罗 3:25 中我们得知，基督的血是终极祭物，能除去上帝因我们的罪而发的烈怒。我们因与基督联合而被宣告为义。

必须注意的是，天父差遣耶稣来完成这一除去他向我们发怒的行动。关于耶稣之死究竟是消除上帝的忿怒（挽回）还是仅仅除去罪（赎罪）的争论由来已久，罗 3:25 正是这一讨论的核心。有人认为前者有损上帝的形象，但需注意这段经文强调是上帝主动差遣耶稣。若认为耶稣单方面以死亡使愤怒的天父平息，这种理解是错误的。三位一体的三个位格同心协力完成我们的救赎。然而我们必须完全接受：上帝（当然包括同是上帝的耶稣）憎恶我们的罪，尽管天父上帝提供方法，但真正除去那忿怒的是基督的牺牲。

耶稣这无瑕疵的羔羊

> 知道你们得赎，脱去你们祖宗所传流虚妄的行为，不是凭着能坏的金银等物， 乃是凭着基督的宝血，如同无瑕疵、无玷污的羔羊之血。
>
> （彼前 1:18-19 ）

在这几节经文之前的段落中，彼得呼吁过一种以圣洁和顺服为特征的生活，尽管今生充满诱惑，我们仍当存盼

望之心（ 13-17 节）。从 18-19 节开始，作者通过提醒读者基督在十字架上救赎他们的伟大作为，为这种生活方式和态度提供了动力。这几节经文吸引我们之处在于其中所使用的献祭语言。我们的救恩并非用金钱购得，而是由基督的生命所换取，这里以鲜明的献祭术语描述——他是一只无瑕疵的羔羊，其血（象征死亡）为我们赢得了救赎。提及无残疾的祭牲可关联到旧约各类献祭，如逾越节羔羊（出 12:5 ）、燔祭（利 1:10 ）、平安祭（利 3:6 ）、赎罪祭等。这一意象的感染力并不依赖于与特定祭礼的精确对应。圣经揭示了“耶稣无瑕疵”这一特质隐含的深意：作为人，他全然无罪。这位“无罪的”自愿为我们舍己。

耶稣的牺牲如馨香之气

> 所以，你们该效法　神，好像蒙慈爱的儿女一样。 也要凭爱心行事，正如基督爱我们，为我们舍了自己，当作馨香的供物和祭物，献与神。（弗 5:1-2 ）

保罗在此指出基督是为除去我们的罪而献上的祭。我们先前已见过这种表述，后续还会再次遇见。新颖之处在于将这一牺牲描述为上帝眼中的“馨香之气”。此短语让我们想起燔祭所献的是 “献与耶和华为馨香的火祭” （利 1:9,13, 17）。[2] 事实上，七十士译本对利未记中这一短语的翻译与与保罗在弗5:2 中所使用的表述

（*osmē euōdias*）完全一致。保罗提醒以弗所信徒基督之死的牺牲本质，以激励他们自身也践行牺牲的行为。在本章稍后部分，我们将看到保罗在腓 4:18 中再次使用这一表述来描述那个基督徒群体的行为。

耶稣的牺牲作为上帝爱之表达

> 我小子们哪，我将这些话写给你们，是要叫你们不犯罪。若有人犯罪，在父那里我们有一位中保，就是那义者耶稣基督。 他为我们的罪作了挽回祭，不是单为我们的罪，也是为普天下人的罪。（约一 2:1-2）
>
> 神差他独生子到世间来，使我们藉着他得生，神爱我们的心在此就显明了。 不是我们爱 神，乃是 神爱我们，差他的儿子为我们的罪作了挽回祭，这就是爱了。（约一 4:9-10）

我们可以将约翰一书中的这两段经文放在一起解读。在这两处经文中，耶稣都被称为我们罪的赎罪祭（*hilasmos*）。这一术语的使用使得这些经文恰如其分地成为我们考察新约关于基督作为我们牺牲之教义的素材。我们已经在罗3:
25 中看到过与牺牲相关的词汇（*hilasmos*）。用 G. 伯奇的话来说，这明确是“为平息愤怒者而献的祭”。神学家们对于这里被平息的对象究竟是上帝还是罪本身一直存在争议。我赞同伯奇的观点——其理论基于 L. 莫里斯——他提出了一个合乎常识的论断：藉着这个牺牲，“罪被遮盖，上帝公义的愤怒得以转变”[3]。约翰书信中的这两

段内容都阐述了这样一种情况：基督徒在因罪孽而与上帝的关系破裂后，得以享受修复后的关系。

耶稣，至高的大祭司

在第六章中，我们看到希伯来书如何严肃对待旧约的祭司神学，并将其应用于耶稣基督。因此，我们不应惊讶地发现，绝大多数描述耶稣为我们牺牲的经文都出现在该书中。以下经文让我们得以领略作者在这一主题上的教导精髓。

> 凡从人间挑选的大祭司，是奉派替人办理属　神的事，为要献上礼物和赎罪祭。 他能体谅那愚蒙的和失迷的人，因为他自己也是被软弱所困。故此，他理当为百姓和自己献祭赎罪。 这大祭司的尊荣，没有人自取。惟要蒙　神所召，像亚伦一样。（来 5:1-4 ）

> 像这样圣洁、无邪恶、无玷污、远离罪人、高过诸天的大祭司，原是与我们合宜的。 27他不像那些大祭司，每日必须先为自己的罪，后为百姓的罪献祭；因为他只一次将自己献上，就把这事成全了。 28律法本是立软弱的人为大祭司；但在律法以后起誓的话，是立儿子为大祭司，乃是成全到永远的。（来 7:26–28 ）

待我们研习完第三部分关于祭司职分的论述后，将会更全面地理解这些经文。此刻我们的注意力集中在献祭这一概念上。希伯来书第 5 章呈现了旧约时代的境况：即便是最分别为圣的大祭司，也需要献祭为自己的罪赎罪。毕竟他本身也是罪人，既然他带着众人的祭物和礼物亲近上帝，自己的罪同样需要通过献祭得赎。耶稣则属于另一等次的祭司——他不仅是祭司，更是完美的祭物。他为他人而非自己献上这祭，因他本是无罪的。作为完美的祭物，他只须一次献上自己，这在我们接下来要读的经文中有所体现。

祭物与会幕：耶稣与天国实体的预表

> 照着天上样式做的物件必须用这些祭物去洁净；但那天上的本物自然当用更美的祭物去洁净。因为基督并不是进了人手所造的圣所（这不过是真圣所的影像），乃是进了天堂，如今为我们显在神面前；也不是多次将自己献上，像那大祭司每年带着牛羊的血进入圣所，如果这样，他从创世以来，就必多次受苦了。但如今在这末世显现一次，把自己献为祭，好除掉罪。按着定命，人人都有一死，死后且有审判。像这样，基督既然一次被献，担当了多人的罪，将来要向那等候他的人第二次显现，并与罪无关，乃是为拯救他们。
>
> （来 9:23-28）

希伯来书的无名作者认识到，旧约的献祭制度是天上实体在地上的影儿。这影儿是一个物质的帐幕（会幕），在那里动物被献为祭，它们的血被处理。然而，实体是在天上的，因此动物的献祭根本不够。它作为象征是可以的，但实体必须是更实质性的东西。而这更实质性的东西就是一个人，即耶稣基督，正如我们在 来 7:26-28 已经看到的，他把自己献为祭。这种祭只需要献上一次。

希伯来书中动物作为祭物所呈现的不完美影儿与基督作为祭物有效的实体之间的对比在 10:1-18 继续展开。并不是说动物的祭物在它们神圣指定的功能上失败了；它们毕竟是被设立为象征，而不是实体。现在实体已经来到，就绝对不再需要任何动物的祭物了。毕竟，“这些罪过既已赦免，就不用再为罪献祭了”（来 10:18 ）。

耶稣，我们的罪与赎罪祭

尽管新约中大部分相关经文都以笼统的措辞将耶稣称为祭 ——最多只是暗示其与利未记 1-7 章描述的特定祭物存在关联——但在少数情况下，耶稣明显被等同于赎罪祭与赎愆祭。我们首先来看两段用赎罪祭的术语描述耶稣受难的经文：

所以，我们作基督的使者，就好像　神藉我们劝你们一般。我们替基督求你们与　神和好。神使那无罪的，替我们成为罪，好叫我们在他里面成为　神的义。（林后 5:20-21 ）

我们有一祭坛，上面的祭物是那些在帐幕中供职的人不可同吃的。 原来牲畜的血被大祭司带入圣所作赎罪祭；牲畜的身子被烧在营外。 所以，耶稣要用自己的血叫百姓成圣，也就在城门外受苦。 这样，我们也当出到营外，就了他去，忍受他所受的凌辱。 我们在这里本没有常存的城，乃是寻求那将来的城。

（来 13:10-14）

在哥林多后书这段经文的语境中，保罗敦促听众与上帝和好。这种和好的基础是基督的死亡。他是除去我们罪孽的赎罪祭，是无罪的赎罪祭品，使与上帝的和好得以实现。

希伯来书这段经文是该书结尾部分强调我们与基督关系的益处之一。此处特指赎罪日（见第四部分）的赎罪祭。与基督死亡的有趣联系在于一个普遍要求：任何赎罪祭的残余都必须在城外焚烧。因此，希伯来书的作者指出，耶稣是在耶路撒冷城墙外被钉十字架的。他是我们的赎罪祭，是我们的赎罪日祭品。他使不洁者重归洁净。不仅如此，他在城外的死亡也召唤他的追随者走出去。营外是不洁之地，但已使他们成圣的基督，吩咐他们向外迈进。

多数解经家认为，营地象征着犹太教的安全保障，但如今他们要为基督走出营地，进入世界。[4]

耶稣，我们的逾越节祭牲

耶和华在埃及地晓谕摩西、亚伦说：“你们要以本月为正月，为一年之首。 你们吩咐以色列全会众说：本月初十日，各人要按着父家取羊羔，一家一只。 若是一家的人太少，吃不了一只羊羔，本人就要和他隔壁的邻舍共取一只。你们预备羊羔，要按着人数和饭量计算。 要无残疾、一岁的公羊羔，你们或从绵羊里取，或从山羊里取，都可以。 要留到本月十四日，在黄昏的时候，以色列全会众把羊羔宰了。 各家要取点血，涂在吃羊羔的房屋左右的门框上和门楣上。当夜要吃羊羔的肉；用火烤了，与无酵饼和苦菜同吃。 不可吃生的，断不可吃水煮的，要带着头、腿、五脏，用火烤了吃。 不可剩下一点留到早晨；若留到早晨，要用火烧了。”（出 12:1-10 ）

你们这自夸是不好的。岂不知一点面酵能使全团发起来吗？你们既是无酵的面，应当把旧酵除净，

> 好使你们成为新团；因为我们逾越节的羔羊督已经被杀献祭了。所以，我们守这节不用旧酵，也不可用恶毒邪恶的酵，只用诚实真正的无酵饼。（林前6-8）

当我们探讨新约中基督作为我们祭牲的图景时，必须引入旧约献祭主题的另一个变体——即摩西时代针对埃及的第十灾所关联的献祭。这场对埃及及其神祇的终极打击（出 12:12；民 33:4）最终将使以色列人脱离为奴之地。在死亡天使夺取埃及长子性命之夜，以色列人需献祭羔羊，将血涂于门框，并分食羔羊。虽然此祭与前述章节描述的利未祭司的献祭仪式有某些共性，但其独特性使保罗特别选用这一献祭来诠释基督在十字架上的受死。

但保罗并非凭空选取这一意象。事实上，尽管未明确表述，基督受难的时机乃至其在地上事工的整个架构都指向一个真理——他是出埃及记的终极实现；他就是那逾越节的羔羊。

马可福音开篇（1:2-3）便引用赛 40:3 中关于旷野呼声的预言。实质上，福音书的起始宣告了历史性的出埃及事件与耶稣事工之间存在着某种关联。

对这一丰富对比的简要考察始于耶稣的洗礼，这对应着过红海。保罗称过红海是以色列民的洗礼（林前 10:1-5）。这便是他们救赎之旅的开端，正如耶稣的受洗开启

了他的事工。

过海之后，以色列人在旷野中漂泊了四十年。而耶稣则引人注目地进入旷野四十昼夜，在那里受到撒旦的试探（太 4:1-11 ）。此处不仅仅是表面数字的巧合。耶稣所受的试探与以色列人在漂泊中所经历的相同。耶稣在食物方面受试探；以色列人则因食物的匮乏和质量而满腹怨言。耶稣抵挡试探不去试探上帝；以色列人却不断试探上帝。耶稣拒绝撒旦敬拜假神的引诱；以色列人却轻易屈服于崇拜金牛犊。

耶稣通过三次引用申命记中的话来回应撒旦的试探，这些是摩西在临终前对即将进入应许之地的以色列人所说的话。摩西警告百姓不要像在旷野时那样屈服于试探。耶稣通过抵挡试探，表明他正是在以色列人辜负天父的那些方面，成为了顺服的神子。

这些例子仅仅是出埃及记在耶稣身上回响的开端。在旷野漂流期间，摩西登上西奈山领受上帝的律法。而在马太福音（第 5-7 章）中，耶稣同样登上高山宣讲律法的讲道，这绝非巧合。耶稣正彰显自己作为神圣立法者的身份。

还有更多关联，但我们已准备好回归主题。耶稣在逾越节期间被钉十字架（约 19:17-37 ）；他成为我们的逾越节羔羊。逾越节不正是庆祝出埃及的犹太节期吗？这种联系无可辩驳。福音书坚持让我们将耶稣视为出埃及的终极实现，他的死则是最终的逾越节献祭。

上述概览虽不敢妄称全面，但通过选取的这些经文段落已充分阐明重点：耶稣就是我们的祭品！他正是旧约仪式象征体系所预表的那一位。因他一次献上永远的祭，我们不再需要任何其他形式的献祭。当我们思想动物献祭的艰难与不悦时，更当感谢耶稣为我们的罪献上了自己的生命。

进一步思考

1. 阅读以赛亚书 53 章——这段被许多基督徒认为预言弥赛亚降临的经文。留意并思考其中献祭相关的用语，它与利未记有何关联？又是如何预示新约的？

2. 阅读创世记 22 章亚伯拉罕带以撒上摩利亚山的故事。你是否注意到与基督后来献祭的相似之处？如何看待这些平行对应？

3. 新约中的献祭性语言也与我们对在基督里的新生命所做出的回应相关联。请阅读罗 12:1-2；腓2:17；4:18；来 13:15；彼前 2:5，并思考这些经文对我们生活的实际意义。

4. 默想基督为你的罪牺牲而死的事实。这引发了哪些情感反应？你应当如何以实际行动回应？

第三部分

神圣子民

圣民的概念对现代基督徒而言难以理解。在西方世界，这种理解难度因强烈的个人主义和平等民主观念而加剧——即认为人人皆平等。然而，当我们进入旧约的世界时，显然有些人被认为比其他民众更为神圣。事实上，整个利未支派被分别出来，成为圣洁，专司圣所中的特殊职分。更进一步说，在利未人中，亚伦的后裔这一家族拥有至高地位。

但这是否意味着利未人和亚伦的子孙在道德或灵性上比他人更优越？是否表示他们更加深得上帝的爱？在此，我们触及另一个现代读者陌生的概念：圣洁、神圣、分别为圣本质上并非道德范畴。虽然祭司被要求品行端正，但使其成圣的并非道德，而是他们被分别出来专事奉主的特殊身份。接下来的四章将探讨旧约中的祭司职分，并揭示其如何预示那位终极的大祭司——基督本身。

11

祭司制度的兴起

旧约宗教仪式的的核心在于祭司们。这些祭司是上帝拣选在圣所内外工作、引导他的子民进入他同在的人。正如我们已看到的，在堕落之后与基督降临之前，进入上帝的同在并非易事。事实上，这不仅困难且危险，因为未做好准备者将面临死亡。因此，祭司在古以色列的生活中扮演着极其重要的角色。

是什么让一位祭司成为祭司?

祭司可被恰当地描述为上帝与他子民之间的中保。当然，这一描述宽泛而模糊，因为不仅是祭司，君王和先知也可被描述为上帝与以色列之间的中保。祭司通常与先知区分开来，因为他们将百姓带入上帝的同在，而先知则将上帝及其话语带给百姓。这一区别作为普遍原则成立，但绝非绝对规则。事实上，有些祭司同时也是先知，最著名的如耶利米。

在第 13 章中，我将提出一种我认为更优的祭司职责概念化方 ——即侍卫的角色。但在此之前，我们将探讨祭司制度如何在以色列形成。毕竟，在旧约时代的大部分时期，甚至直到摩西时代之前，以色列都没有祭司存在。

最早的祭司

“祭司” 一词首次用于指代以色列人，是在摩西时代，当时这一称谓被赋予亚伦及其儿子。然而在此之前，我们已经看到一些行使祭司职能的个体，他们在神圣场所（尤其是祭坛）进行献祭等仪式活动。这些人包括该隐、亚伯、挪亚、亚伯拉罕、以撒和雅各。[1]

我们可以假设家庭的领导者，即广义上的“族长”，就是履行祭司职责的人。最年长的男性建造祭坛、献上祭品，并在上帝面前祷告。我们可以推测，他这样做不仅是为了自己，也是为了他的大家庭。他的这些行为就类似于后来被明确称为祭司的那些人。

事实上，我们观察到从族长 - 祭司向独立祭司阶层的转变与从祭坛向圣所的转变之间存在类比。具体而言，正是随着会幕的建立，我们看到了以色列正式祭司制度的设立。我认为这两项发展出于相似的原因：以色列的规模。以色列不再是一个大家庭，而是一个国家，因此祭司制度需要被制度化。

有趣的是，正如在许多其他领域一样，当上帝设立祭司制度时，并未创造一个全新的机构或体系。事实上，在以色列之前，周边国家已有祭司存在数百年之久，正如以色列周边的列国早于以色列就拥有君王。基本上，这些祭司的职责

与后来以色列的祭司相同：他们献祭动物、维护圣所，并施行占卜（详见下文关于乌陵和土明的记载）。以色列祭司制度与其他国家祭司制度的差异不在于形式，而在于内容。以色列祭司事奉的是真神耶和华，而埃及、美索不达米亚和迦南的祭司则事奉众多虚假的神祇。

但这个评论引出了一个耐人寻味的现象：在摩西之前，没有一个以色列人被称为上帝的祭司，却有两位非以色列人不仅被称为祭司，更被认可并确认为真神的祭司——迦南祭司兼撒冷王（即后来的耶路撒冷）麦基洗德，以及摩西的岳父[2]叶忒罗。

麦基洗德是旧约中一个神秘莫测的人物，由于希伯来书的作者在这位撒冷祭司王与耶稣基督之间构建了一套复杂的类比体系，我们将把他留待后续章节再作详析。而叶忒罗在后文中并未得到更充分的展开，从某些方面看，他同样充满谜团。

摩西初次遇见叶忒罗是在逃离埃及后进入米甸地时，更确切地说是在西奈东南部旷野的米甸境内。出 3:1 称叶忒罗为米甸的祭司，但经文未具体说明他供奉的神明。可以确定的是，当他听闻上帝伟大救赎之行的好消息后，确实向耶和华献祭（出 18:7-12 ），但在此之前他很可能是个多神论者，信奉包括耶和华在内的众神。

或许，解读我们手中关于叶忒罗的片段式肖像的最佳方式，是理解他初次遇见摩西时本是一位异教祭司。听闻上帝的伟大作为后，他将信仰转向耶和华并献上祭品。他此举并非以耶和华受任祭司的身份，而是作为其部族的族

长。正式的祭司制度直到摩西登上西奈山顶后才开始，现在我们将目光转向这一主题。

亚伦及其子嗣的授职

在人类堕落之前，上帝与人之间无需中保。亚当与夏娃曾生活在上帝的同在中，二人共同在伊甸园事奉他。但堕落之后，正如我们所见，建造祭坛并呼求主名的责任落在了族长身上。希伯来语中的“祭坛”（*mizbeah*）一词更进一步暗示了这些场所正是献祭之地。

然而当以色列人离开埃及时，族长制已不足以应对新局面。上帝以他的智慧呼召一群人担任祭司，他们需经特殊祝圣，被分别出来在主的圣所事奉。这种祝圣可称为授职——为一项至关重要且神圣的任务所行的神圣委任。特别被选召承担此职分的，正是摩西的兄长亚伦及其子嗣。

从某种意义上说，亚伦的选召是个谜。经文未给出任何理由。他固然是摩西的兄长，但这从未被列为亚伦受职的动机。我们首次遇见亚伦是在摩西受差遣时。出埃及记第 3 章记载上帝在燃烧的荆棘中向摩西显现。当上帝命令摩西向埃及的以色列民传递救赎信息时，摩西心存疑虑地回应，自称口才不足以说服众人。最终上帝指派亚伦作摩西的代言人（出 4:16）。这段插曲虽未直接说明亚伦日后担任祭司的缘由，但无疑解释了他为何在救赎故事前期就地位显赫。

关于亚伦及其子嗣具体何时被立为祭司存在一些疑问。

将他们分别出来的仪式记载于利未记 8-9 章。更早之前在出埃及记 29 章中，摩西在西奈山上领受了日后为他们举行授职仪式的命令，以及仪式应如何进行的具体指示。然而，在一个引人遐想的简短记载里，我们得知早在摩西登上西奈山之前，以色列就已经有祭司存在了。

出埃及记 19 章描述了上帝在山上的显现，并讲述了以色列人将如何遇见他们的上帝。摩西最初独自上山，从上帝那里得知他将更广泛地向民众彰显自己的临在。经文记载了百姓面对如此威严神圣显现时的恐惧，上帝与人之间的界限被明确划定。虽然亚伦可以陪同摩西上山，但上帝宣告说："只是祭司和百姓不可闯过来上到我面前，恐怕我忽然出来击杀他们。"（24 节）。

我们不禁要问，这些祭司是谁？如何将这一记载融入更宏大的叙事中？这是个难题，我们必须警惕过于轻率的调和。事实上，或许最好暂时搁置这个问题。

然而，有可能这段叙事并非按时间顺序展开。也就是说，亚伦及其众子的授职仪式（而非整个利未支派，详见下文）可能发生在登上西奈山之前。这或许能解释为何亚伦被允许深入西奈山的神圣领域。此外，这也有助于我们更好地理解出埃及记 32 章金牛犊事件——若亚伦当时已被授职，就能理解他为何能轻易带领民众进行宗教仪式（尽管是虚假的）。反之，若认为亚伦是在参与如此可疑的行为后才被选立为祭司，则显得更为牵强。但再次重申，这些问题难以轻易得出明确答案。[3]

无论如何，上帝命令摩西去任命亚伦及其子嗣为祭司

的这一命令，是在关于建造会幕的指示（出埃及记 29章）的背景下给出的。随着叙述的展开，祭司被视为与会幕结构密不可分。他们将通过授职仪式被仪式性地分别出来，在已被分别为圣的会幕中供职——这正是其受圣职的关键所在。

授职仪式

出埃及记与利未记中描述祭司就职仪式的动词包括“洁净”（*tahar*）、“膏抹”（*mashah*）、“授职”（*male'* 与 *yad* 搭配使用）及“分别为圣”（*qadash*）。[4] 这些仪式行为共同将这些个体从日常世俗领域提升，进入神圣天国。其中“授职”的字面意义“填满手掌”，可能指代对祭司的报酬，象征其全身心投入圣职的专业身份。

授职仪式本身伴随着四项仪式动作：用水洗涤、穿上新衣、涂抹膏油以及进行特定献祭。我们将逐一审视这些动作，尽管其中一些的解释比其他更为简略。

以水洁净

第一项仪式是用水洗涤，象征着当潜在的祭司从平凡日常的领域进入圣殿的神圣区域时所需的净化。因此，亚伦及其儿子们在会幕入口处接受洗涤（出 29:4 ）是恰当的。

以新衣授职

接着，亚伦被赐予新衣穿戴。这一授职行为再次象征着祭司们进入一个崭新的领域。他们不再穿着旧世界里的

衣裳，而是换上了与圣所相关联的新衣。正如梅雷迪思·克莱恩所指出的，这种关联性体现在祭司的服饰与圣所最内层材料相似这一点上。[5]

这些服饰本身是“神圣的”，即按照出 28:3 所“分别为圣”（*qadash*）的。它们赋予祭司“尊贵与荣耀”（第 2 节）。大祭司的装束相当复杂，包括“胸牌、以弗得、外袍、杂色的内袍、冠冕和腰带”（28:4）。与圣所本身一样，其中一些衣物的细节描述有些模糊。但整体而言，这些描述旨在表明祭司与圣所之间的联系。

这一关联始于第 5 节对制作圣衣所用材料的总体描述：“要用金线和蓝色、紫色、朱红色线，并细麻”。此节经文与会幕最内层幔子的描述“捻的细麻和蓝色、紫色、朱红色线”（26:1）形成呼应。人们不禁感到祭司仿佛是微型会幕，或更准确地说，他们本身就是会幕结构的一部分。因此，在授职仪式上，祭司被赋予这些象征物，使他们与即将供职的神圣空间合而为一。

以弗得似乎是一种无袖外袍，通过肩带固定在身上（28:6-14）。[6]它与胸牌相连，胸牌内装有乌陵和土明，这些物品对祭司职责的重要性将在下文阐明（28:15-30）。这两件衣物均采用前述华美材料制成，由羊毛与细麻混纺而成。其神圣性体现在这种混合材质本是被禁止在普通场合使用的（利 19:19）。以弗得和胸牌上都镶

嵌着象征以色列十二支派的宝石。当祭司步入圣所时，他承载着上帝子民各支派独特性的纪念物进入神圣临在。

祭司还穿着蓝色外袍（出 28:31-35 ）。我们已在其他服饰中见过蓝色，需注意的是在古代世界，蓝紫染料极其昂贵，因此主要供王室使用。此处祭司彰显了上帝君王的荣耀，故皇家蓝在此语境中恰如其分。有趣的是，祭司袍边缘缀有金铃铛和石榴饰物：后者与会幕及后来圣殿的伊甸意象相呼应——这里终究是上帝的乐园，即伊甸本身（见第一章）。经文解释铃铛用途："亚伦供职的时候要穿这袍子。他进圣所到耶和华面前，以及出来的时候，袍上的响声必被听见，使他不至于死亡"（ 28:35 ）。这段经文强调会幕是危险之地，连祭司也需谨慎行事。另有观点认为，这种方式使祭司在上帝面前持续奏响乐音。[7]

当然，头巾覆盖头部，大祭司更为华丽的头巾上还有一块纯金打造的牌子，上面刻着"归耶和华为圣"（ 28:36 ）。这是持续赞美主的一种方式。头巾和长袍要用细麻布制成，而腰带则是绣工的手艺。

出 28:1-39 中对服饰的冗长描述，指的是大祭司的圣衣。40-41 节则简要描述了亚伦儿子们所穿的特殊但较为朴素的服装。最后描述的服饰是亚伦和他儿子们在供职时必须时间穿着的细麻布内袍，以免因犯罪而死亡（ 42-43 节）。

以油膏立

膏立仪式是第三种将祭司从平凡领域提升至神圣空间的仪式。膏立时使用油，这油被涂抹在祭司身上、他们的衣物以及会幕上。此仪式的目的既是为赋予祭司神的权柄，也是将他们连同其衣物与会幕建筑群分别出来，归于圣洁。以油膏立不仅限于祭司，还被用于彰显上帝的拣选并赋予君王和先知权柄。事实上，希伯来语中“膏立”一词是 *mashah* ，而“受膏者”是*mashiah*，这构成了我们熟知的希伯来词汇“弥赛亚”的基础。

亚伦受膏立油表明上帝对他及其后裔的祝福。某些经文暗示，该仪式与受膏者被赋予上帝的灵有关（撒上 10:6-9 ；16:13 ），或许象征着这种赋予，使他们能胜任上帝所委派的任务。亚伦的受膏立给人留下深刻印象，以至于后来在诗篇 133 篇中，它被用作上帝丰盛祝福的隐喻：

耶路撒冷上行之诗
大卫的诗篇

看哪，弟兄和睦同居
是何等地善，何等地美！
这好比那贵重的油浇在亚伦的头上，
流到胡须，又流到他的衣襟；
又好比黑门的甘露降在锡安山；
因为在那里有耶和华所命定的福，
就是永远的生命。

献祭

毫不意外，膏立仪式中也伴随着一系列献祭。仪式以赎罪祭开始，以处理亚伦进入会幕圣所可能引发的潜在亵渎行为。其次，还有全燔祭，即 *'olah*，这同样是一种赎罪祭，但也带有礼物的象征意义。最后，祭司们还需献上摇祭（亦称“举祭”），这是一种平安祭（*shelamim*，参见利 7:28-38 ）。这些是主要的祭品，但在为期七天的仪式中，每日还需献上日常祭品。这七天让人联想到创世的第一周，因为会幕的描述中贯穿了创世主题——会幕本身就是一个微缩宇宙（见第三章）。

虽然出 40:12-16 简要提及祭司的实际授职仪式，但完整的仪式记载见于利未记第 8 章，紧接在献祭条例之后。与会幕建造的叙述方式相似——详细描述紧随指令之后——祭司授职的记载同样强调摩西丝毫不差地执行了上帝的旨意。[8]

授职仪式完成后，利未记记载新晋祭司们立即投身于其职责，尤其是献祭工作（利 9 章）。尽管祭司制度开局良好，危机却已悄然临近。不过在探讨祭司制度的阴暗面之前，我们需要更全面地考察他们的职事。通过研究可以发现，献祭只是他们为上帝所做工作的其中一环。

进一步思考

1. 描述摩西时代后家族族长与祭司之间的关系。

2. 什么是按立（授职）？今日牧师的按立与亚伦的按立是否相同？为何按立是必要的？

3. 按立圣职仪式的不同步骤如何凸显祭司的地位？

12

利未人与祭司的生活方式

利未人是专门被指定为向耶和华献祭服务的群体，我们现在将看到他们如何与亚伦一同被分别出来，成为以色列中的祭司支派。但首先，他们为何被选为这特殊的职分？这故事是旧约中较为引人入胜的篇章之一，并阐明了上帝在世界中工作的一些重要原则。然而，由于它分散在旧约多卷书中且彼此未明确提及，常被忽视。

利未人祭司职分的兴起

故事始于雅各十二子的诞生。雅各的众子中有利未，该支派便以他为名。关于他出生的叙述并未透露出这个支派日后将获得的特殊地位。利未是雅各不受宠的妻子利亚所生的第三个孩子（创 29:34），在约瑟的故事中也没有扮演特殊角色。作为策划将约瑟贩卖到埃及的兄弟之一，他被视为群体的一部分，而非单独提及。

然而，创世记中有一个故事，利未扮演了极其关键的角色，那就是创世记第 34 章所记载的。雅各和他的家人当时居住在迦南城示剑附近。雅各的女儿底拿与城里的一些年轻女子外出时，被国王的儿子看见并爱上了她，强行与她发生关系。这一行为绝非一时冲动、转瞬即忘；他对她怀有真情实感，并请求父亲为他安排这门婚事。

当哈抹——那位父亲——前来与雅各商议婚事时，底拿的兄弟们刚从田间归来，听闻妹妹被这位迦南王子强行占有，感到无比愤慨。哈抹向雅各家族承诺给予完全同化的特权，而示剑（既是城名也是王子的名字）更是宣称愿意付出任何代价，只求家族同意这门婚事。

正是在这里，利未和他的兄弟西缅看到了复仇的机会。他们告诉示剑，按照他们的习俗，凡与他们家族有关联的人都必须行割礼。为八天大的婴儿行割礼是一回事，但为成人行割礼则可能尤为痛苦。示剑和全城男子经历这番折磨后的第三天，利未和西缅前来将他们全部屠杀。

两兄弟确实实现了复仇，但他们的父亲雅各勃然大怒：“你们连累我，使我在这地的居民中，就是在迦南人和比利洗人中，有了臭名。我的人丁既然稀少，他们必聚集来击杀我，我和全家的人都必灭绝”（创 34:30 ）。

现代解经者很难厘清这则故事的道德性，尤其因为我们只听到当事人的声音而非叙述者的观点。或许叙述者对兄弟行为的认可体现在他们获得了故事的最终话语权——雅各爆发后，他们反问道：“ 他岂可待我们的妹子如同妓女吗？”（ 31 节），随后叙事戛然而止。

无论他们的行为是否道德，其影响仍在持续发酵，我们随后在创世记第 49 章中便能窥见端倪。这一章节记录了雅各临终前的最后话语与遗训。在那里，我们看到他为部分子女祝福，又对另一些施以诅咒。雅各对利未及其同谋西缅的诅咒，其影响在以色列的历史长河中不断回响：

> 西缅和利未是弟兄；
> 他们的刀剑是残忍的器具。
> 我的灵啊，不要与他们同谋；
> 我的心哪，不要与他们联络；
> 因为他们趁怒杀害人命，
> 任意砍断牛腿大筋。
> 他们的怒气暴烈可咒；
> 他们的忿恨残忍可诅。
> 我要使他们分居在雅各家里，
> 散住在以色列地中。（创 49:5-7 ）

这咒诅的后果是，西缅和利未支派在未来将失去稳定的居所。当十二个儿子的后裔（即十二支派）进入巴勒斯坦后，他们都会分得土地，但有两个显著的例外。当我们快进到约书亚记 13-22 章，读到各支派分配土地时，预期得到了印证：西缅和利未支派确实未获得任何土地。

然而细究之下，西缅与利未两支派的历史轨迹截然不同。前者在犹大支派的土地分配中获得了一些城市，然后随着时间的推移，作为一个独立的实体慢慢消失了——西缅人很可能被同化进了犹大支派。而利未支派却成为最具特色且重要的支派之一。利未人分散在全国各城，非但未被同化，反而成为以色列历史上最显赫、最富传奇色彩的支派之一。

区别何在？一言以蔽之，在于祭司职分。他们如何被分别出来承担这项独特侍奉，可从出埃及记 32 章金牛犊的故事中窥见一斑。

出埃及记 32 章作为出埃及记后半部的关键章节，聚焦于会幕的建造。摩西在西奈山上领受律法与建造会幕的指示时，他的兄弟亚伦却屈服于百姓的恐惧与欲望。众人以为摩西已死在山中，便取金环铸成金牛犊，俯伏跪拜。摩西归来见状震怒，将法版摔碎于地，这象征着拜偶像行为导致盟约的破裂。

摩西突然向仍忠于耶和华的人呼喊："凡属耶和华的，都要到我这里来！"（26 节）。利未人闻声响应，聚集到摩西身旁。摩西遂命他们各执刀剑，进入弟兄中执行上帝的审判。他们毫不迟疑地动手，击杀了约三千名拜偶像者。

利未人因这项事工被分别出来成为祭司："今天你们要自洁，归耶和华为圣，各人攻击他的儿子和弟兄，使耶和华赐福与你们"（29 节）。

利未人先前因在示剑的所作所为而受诅咒，从某种意义上说这诅咒并未撤消——他们始终未在应许之地获得特定产业。然而诅咒已转化为祝福：他们作为祭司支派分散在全地。毕竟，通过杀戮手足的行为，他们证明了自己是祭司职分的完美人选。正如我们将在下一章看到的，祭司正是守护主之圣洁的人，他们是上帝的护卫者。

但在深入探讨该主题前，让我们稍作停顿，看看祭司和利未人作为上帝子民中拥有特殊地位的群体，应当如何过一种与众不同的生活方式。

祭司独特的生活方式

祭司在上帝的子民中享有特殊地位。他们被拣选并分别出来，为要活在上帝的同在中。诗篇 84 篇向我们讲述了居住在圣所中的喜乐：

> 万军之耶和华啊，
> 你的居所何等可爱！
> 我羡慕渴想耶和华的院宇；
> 我的心肠，我的肉体向永生　神呼吁。
> 万军之耶和华我的王，我的　神啊，
> 在你祭坛那里，麻雀为自己找着房屋，
> 燕子为自己找着抱雏之窝。
> 如此住在你殿中的便为有福！
> 他们仍要赞美你。
> （诗 84:1–4）

权柄越大，责任越重。利未记 21–22 章列出了对祭司的特殊要求。当然，他们也需遵守国家其他民众所遵循的一切道德与礼仪规条。这两章可清晰分为六个部分，每部分均以类似“我使你们成圣的耶和华是圣的”（21:8；类似表述见 21:15、23；22:9、16、32）的语句作结。[1]

第一部分（21:1–9）涉及哀悼与婚姻的主题。祭司的职分以维护生命、避开死亡为其特征，因此，除非死

者是至近的亲属，否则祭司不可与死尸接触。此外，他们不得以任何方式改变外貌，如剃头、刮脸或自残。既然我们知道某些迦南宗教仪式涉及自残，很容易将整段经文（21:5-6）视为对那些仪式的批判。同样真实的是，正如我们将在下文看到的，祭司必须像他们献在祭坛上的动物一样“完整”且“无瑕疵”。在婚姻方面，他们不可娶妓女或离婚女子为妻。

第二部分（21:10-15）针对大祭司提出了同样的两个主题。由于大祭司进入神圣空间的程度更深，对他的要求也更为严格。他甚至不能为近亲的遗体处理后事。他不仅不可剃除头发，甚至不可让头发散乱。不仅禁止割伤皮肤，连撕裂衣服也不允许。最后，他连寡妇都不可娶，更不用说妓女或离婚女子了。他的妻子在嫁给他时必须为处女。

在利未记 21 章最后部分（16-24 节）中，我们了解到祭司必须没有任何永久性或暂时性缺陷。永久性缺陷包括失明、跛足、耳聋等；暂时性缺陷则可能是手脚骨折、疥疮或流脓的伤口。上帝并非不关怀这些受伤或患病之人——他已为他们作出安排——但他们不可在祭坛前供职。

第四部分始于利未记 22 章（1-9 节），涉及那些因暂时性不洁而不能食用祭司食物的祭司。这段经文基本上列举了利未记其他章节描述的不洁情形，例如接触尸体（11:39）、患皮肤病（利 13-14 章）或遗精（15:16 节）。

第五部分探讨了另一个相关议题——关于祭司食物的

规定（22:10-16）：除祭司本人外，谁可以食用这些食物。这些食物在很大程度上不仅供养祭司本人，还包括他的家庭，因此本节界定了哪些人被视为其家庭成员。奴隶被包括在内，但嫁给祭司圈子之外的女儿则不被允许。不过，如果已婚女儿的丈夫去世或与她离婚，她便可以再次食用这些食物。其核心在于，这些食物是对祭司在圣所中服务的报酬。祭司职责当然是一项全职工作，祭司的家庭（包括依附者和奴隶）需要通过献给圣所的礼物来维持生计。

第六部分以强调祭司必须将毫无瑕疵的动物带到祭坛前（22:17-30）作为第 22 章的结尾。上帝配得最好的祭品，而崇拜者可能会受到诱惑，想要献上有缺陷的动物。

总而言之，利未记中的这两章表明，祭司们被要求过一种与众不同的生活方式，这种生活方式源于他们独特的职责。这一认识使得圣经中许多祭司堕落的故事更加令人痛心，其中一些故事将在后续章节中提到。

进一步思考

1. 我们已经看到上帝如何将坏事转化为对利未人的祝福。当你回顾自己的生活时，是否也有过上帝利用艰难时期成就美好，尤其是为事工所用的经历？

2. 如果上帝在我们的生命中将邪恶转化为善，那我们是否就可以为自己犯下的恶行感到解脱？

13

祭司的职分：
上帝的护卫者

利未人对他们兄弟们的暴力行为使他们获得了作为以色列祭司支派的地位。他们的行为是为上帝服务；他们洁净了以色列的罪。摩西在生命尽头为他们祝福，既记念他们的作为，也预言他们未来在以色列中职分的核心：

摩西这样论到利未支派：

耶和华啊，你的土明和乌陵
都在你的虔诚人那里。
你在玛撒曾试验他，
在米利巴水与他争论。
他论自己的父母说：
我未曾看见；
他也不承认弟兄，
也不认识自己的儿女。
这是因利未人遵行你的话，
谨守你的约。

他们要将你的典章教训雅各，
将你的律法教训以色列。
他们要把香焚在你面前，
把全牲的燔祭献在你的坛上。
求耶和华降福在他的财物上，
悦纳他手里所办的事。
那些起来攻击他和恨恶他的人，
愿你刺透他们的腰，
使他们不得再起来。（申33:8-11）

这首诗明确承认利未人作为守护者的角色。此处提到他们守护了约，这是描述以色列与上帝关系的法律术语。这种守护职责包含以下要素：(1) 教导律法，(2) 献祭，(3)寻求上帝对以色列的旨意。此清单中隐含的第四个要素是保护圣所。

教导律法

正如申命记经文所示，教导民众律法是利未人的职责。我们对古以色列的识字率缺乏确切了解，且在其漫长历史中可能波动较大，但远低于现代水平。人们显然无法被指望通过每日阅读圣经来学习律法。即便识字，当时也没有足够的圣经副本供所有人使用，毕竟旧约时代远早于印刷术出现。关于律法副本的制作细节虽不得而知，但手工誊抄过程缓慢艰辛，需极度谨慎。

基于这些原因，利未人被分散到各地。关于利未人定居的记载见于民 35:1-8 、约书亚记 21 章以及代上 6:54-81。他们在其他支派中分得城池，如同酵一般遍布应许之地。如此一来，他们便能通过向全民提供教导来侍奉上帝。

他们当然不仅教导律法，还将其付诸实践。例如，利未记第 13 章描述了祭司的职责，他们需要判定皮肤病是否严重到患者必须离开营地。他们还负责查验患者康复后能否重返社群，并伴随献祭仪式。

祭司和利未人的这一重要职责，突显出他们背叛耶和华时的悲剧性。当祭司不再教导民众分辨是非时，民众就“各人任意而行”（士 21:25 ），正如士师记附录部分的两个故事所示。这两个故事起初是家族叙事，最终却升级为国家灾难，其目的在于揭示士师时代在道德、灵性与政治层面何其黑暗。

第一个叙事（士师记 17-18 章）讲述了一位名叫米迦、住在以法莲山地的男子。他向母亲承认自己偷了她一千一百块银子。母亲却以赞美耶和华之名，用这些银子铸造了一个偶像！这种绝非敬拜上帝正途的行为，恰恰揭示了当时信仰教导的严重缺失。一位途经此地的利未人被招揽，在这座异端家族神坛担任祭司。更糟的是，当但支派因对上帝缺乏信心而放弃上帝所赐的产业北迁时，他们利诱这位投机取巧的利未人同行，充当其私人部族祭司。

第二个故事（士师记 19-21 章）更加骇人听闻。一位住在以法莲的利未人，其妾侍返回伯利恒娘家。多日之后，利未人前往伯利恒欲接回妾侍，返程途中需要投宿。因不愿留宿当时还是异教迦南城镇的耶路撒冷，那利未人

继续前行至基比亚，即扫罗未来的出生地。一位新到该城的居民接待了他，并警告他当地道德败坏的风气。果然，当夜城中男子前来敲门，执意要与来访的利未人行淫。主人拒绝后，竟提出献上自己的女儿和利示人的妾侍来满足这些人的淫欲。虽处以色列腹地，基比亚的堕落程度堪比所多玛与蛾摩拉！

城中男子整夜凌辱那妾侍，致使她奄奄一息勉强爬回门槛便气绝身亡。次日清晨，利未人冷漠地命令她起身。见她毫无反应，他便扛起尸体返回本家。随后他的举动堪称骇人——将尸体切成十二块，分送各支派首领以激起他们对便雅悯人的讨伐。内战由此爆发，但就我们的研究目的而言，至此已足见其惨烈。

士师时代是以色列历史上尤为黑暗的时期，而利未人则被描绘成沉沦在罪恶深渊的底层。当律法的教导者腐败时，我们看到整个民族都深受其害。祭司本受命教导律法，如此民众方能遵行上帝的旨意，不亵渎上帝的圣洁。

士师记中未具名的利未人向我们展示了邪恶的祭司形象——他们不仅拒绝守护上帝的圣洁，反而与之对抗。民数记 25 章记载的非尼哈事迹，则向我们揭示了祭司应有的职责。在前几章中，摩押王巴勒曾雇先知巴兰诅咒途经其领地前往应许之地的以色列人，但因上帝的干预未能得逞。虽然这一计谋失败，但另一个策略却取得了暂时的成功：摩押女子引诱以色列男子，使其沦为崇拜假神的俘虏。

这一公然罪行不可不受惩罚，于是上帝降下瘟疫惩戒整个群体。因此，当一对大胆的男女“对着日头”（民25:4）进入帐篷行淫时，祭司非尼哈尾随其后，用枪一击刺穿两人。瘟疫止息，上帝与非尼哈立约，“因他为神有忌邪的心，为以色列人赎罪”（第13节）。

献祭

在第二部分中，我们深入考察了旧约中的献祭制度。献祭是因上帝子民的罪而必需的。罪破坏了圣约，使人污秽不洁，实质上是对上帝圣洁的冒犯。此外，利未记建立了一套复杂的象征性仪式洁净体系。这些洁净律法许多并非旨在阻止以色列人犯罪，而是保护象征生命的重要物质（如血液或精液），或是教导以色列人其他重要真理，例如上帝的子民——以色列人必须与外邦人保持距离。

关于不洁食物的条例就是这类律法的例证。罪与不洁威胁着上帝的圣洁，而献祭是上帝在营中恢复和谐关系的方式。正如我们所看到的，祭司尤其负责执行献祭。通过这种方式，他们守护了上帝的圣洁。

辨明上帝的旨意

正如我们在申命记33章的祝福中所观察到的，大祭司被赋予了求问的权柄，这些提问将决定上帝子民的行

为。乌陵与土明是两部分组成的装置，通过它以色列人可以向上帝寻求指引。从某种重要意义上说，这可被视为祭司职分中教导律法功能的延伸。律法本是上帝对其子民行为的旨意表达。然而律法无法穷尽所有情境，当特定处境下需要明确上帝旨意时，大祭司便使用乌陵和土明求问。

以撒母耳记上 23 章为例：大卫为躲避扫罗追杀流亡旷野时，并非孤立无援。他如同流亡政权般拥有常备军、先知及随行祭司。祭司亚比亚他携带着藏有乌陵土明的以弗得前来，这正体现了在特殊处境下通过圣器寻求神谕的实践。

据撒母耳记上 23 章记载，当日大卫听闻非利士人正在抢夺犹大基伊拉城居民的粮食。他渴望介入并拯救他们，但作为一位虔诚的领袖，他首先想明白上帝在这件事上的旨意。经文告诉我们，他求问上帝并得到了肯定的答复。然而，大卫的部下仍心存疑虑，于是大卫再次向耶和华求问。正如所料，上帝指示他前往基伊拉。在这段对话的结尾，叙事者向读者提供了一条注释：“亚希米勒的儿子亚比亚他逃到基伊拉见大卫的时候，手里拿着以弗得”（第 6 节）。这条注释揭示了大卫获得启示的方式。随着故事发展，大卫又有机会向上帝提出更多问题，而通过亚比亚他所携带藏有乌陵和土明的以弗得，他得到了来自上帝的回答。

但现在让我们更仔细地看看乌陵和土明。它是什么？又是如何运作的？我们在出 28:30 中看到某种描述。但经文并未告诉我们关于乌陵和土明的具体形态，仅知它们被

置于胸牌上的一个口袋中，推测是系在大祭司在圣所侍奉时所穿的细麻布以弗得上。出 28:29-30 阐明了携带以弗得的原因：“亚伦进圣所的时候，要将决断胸牌，就是刻着以色列儿子名字的，带在胸前，在耶和华面前常作纪念。又要将乌陵和土明放在决断的胸牌里；亚伦进到耶和华面前的时候，要带在胸前，在耶和华面前常将以色列人的决断牌带在胸前。”

“乌陵和土明”在希伯来语中意为“光明与完全”。我们并不清楚这件器物的外形或运作原理。从其使用记录来看，它能以“是”、“否”或沉默回应特定问题，偶尔还会伴随额外的启示。民 27:21 描述了其使用方式：“他要站在祭司以利亚撒面前；以利亚撒要凭乌陵的判断，在耶和华面前为他求问。他和以色列全会众都要遵以利亚撒的命出入。”

此处描述的以利亚撒与约书亚之间的关系，象征着以色列历史上大祭司与政治领袖之间应有的关系模式。通过这种方式，祭司们充当了上帝圣洁的守护者，防止以色列陷入会使其与上帝疏远的罪中。

约书亚晚年时，用亲身经历揭示了不探求上帝旨意的危险性。以色列人在旷野漂泊四十年后进入巴勒斯坦，初期取得巨大成功。当战神般的上帝让他们击败该地区最强大的耶利哥城时，他们却意外败给了名字意为“废墟”的艾城。直到查明导致战败的罪行并处决元凶后，他们才攻克该城。

随后，一群看似历经长途跋涉的寄居者前来接近他们。

他们衣衫褴褛，食物干硬如壳。这些人告诉约书亚，他们来自境外，为的是归顺以色列。由于申命记第 20 章允许与境外民族结盟，约书亚便同意了这层关系。若这些旅人来自巴勒斯坦境内，以色列人本应遵照严苛的神谕将他们灭绝。毕竟以色列不仅是在为自己夺取土地，更是上帝用来审判这极度堕落民族的工具。

但约书亚受骗了！这些看似疲惫的旅人其实来自近在咫尺之地。他们本应被处决，如今却为时已晚——以色列人已立下誓言。叙事者指出问题核心在于约书亚未如民 27:21 规定和大卫在撒母耳记上 23 章示范的那样求问上帝，反而“以色列人受了他们些食物，并没有求问耶和华”（书 9:14 ）。他们本应通过神圣律法的守护者——祭司——来寻求上帝的旨意。

圣殿守护者

祭司和利未人守护上帝圣洁最显而易见的方式，或许在于他们充当了其他以色列人进入圣所必须经过的中介。这一点可以从民数记第 2 章描述的营地布局中看出。现代读者大多觉得这一章冗长乏味，常常略过不读。但恰恰相反，营地的排列方式蕴含着深刻的神学意义。

首先要注意，会幕位于营地中央，各支派按指定位置环绕会幕驻扎。前文我们已注意到这一中心位置的设定是

因为上帝是君王，是神圣的战士。如同古代近东君王与军队一同扎营时居于中央，上帝也居于核心。更切合我们讨论的是，利未人直接环绕着会幕——那里本应是君王亲兵与贴身护卫的所在。任何试图攻击营地直取君王的行动，都将遭遇最激烈的抵抗。

拿细耳人：平信徒祭司

祭司与利未人被“分别出来”或圣化，专事侍奉耶和华。这种圣化对相关个体而言是永久性的，其特殊身份通过父系血脉代代相传。在旧约中，祭司与上帝子民中的其他群体存在明确界限。诚然，相较于外邦，以色列整体可被称为“祭司的国度”（出 19:6），但在以色列人内部，利未人始终占据独特而显要的地位。

然而，在民数记中隐藏着一条律法，允许平信徒——无论男女——以类似祭司的方式奉献自己。民 6:1-21 描述了拿细耳人的誓约，这导致以色列人“要离俗归耶和华”（第 2 节）。“拿细耳人”一词本身源自一个意为“将自己奉献给上帝”的动词。个人可以立此誓约，母亲也可以如此奉献孩子，但无论谁立约，拿细耳人都需遵守特殊要求。这些特殊要求与祭司所受的规定相似。

首先，拿细耳人不可饮用使人醉的酒（第 3-4 节）。

这类似于祭司在圣所供职时不可饮酒的指示（利10:9 ）。然而，拿细耳人的誓约远比针对祭司的规定更为严苛。首先，在誓约期间，拿细耳人绝对不可饮酒，而祭司仅在工作期间禁酒。其次，近乎律法主义的条文进一步规定，拿细耳人绝不能接触用于酿造葡萄酒的葡萄，他们不能饮用葡萄汁，也不能食用葡萄或葡萄干。换言之，此誓约绝非儿戏，它意味着生活方式上的真实牺牲。

其次，拿细耳人终身不可剪发（民 6:5 ）。若将希伯来短语 *pera‘ se‘ar* 按其完整含义译为“蓬松散乱的头发”（而非如 NLT 译本简作“头发”），可见虔信者甚至不被允许触碰头发，这再次体现了律法的强化。此规定与祭司不可接触死亡领域的观念相关——剪发意味着持握死物，这对献身于上帝者具有象征性禁忌。因此，拿细耳人的长发成为其誓约的象征，任何违背誓约的行为都被视为对头发的玷污。

民 6:6-12 中明确禁止与死者接触。即便有家庭成员猝死，拿细耳人也不可靠近尸体。若有人突然在他们面前离世，他们必须剃去头发、献上祭品并重新立约。

根据民数记第 6 章的描述，大多数立拿细耳誓愿的人似乎只维持短暂期限。这段时间长短不限，但后期犹太传统指出典型期限约为三十天（《米示拿》*Nazir* 1:3 ）。[1] 立此誓愿的动机很可能源于一种对上帝的虔敬之情。即渴

望以特殊方式亲近上帝。誓愿完成后，拿细耳人便前往祭司处献上一系列祭品。值得注意的是，这些祭品与亚伦及其儿子们受职时（燔祭、赎罪祭和平安祭）所献的颇为相似。

尽管民数记 6 章描述的是暂时性誓愿，但历史书中的记载却出现了终身作拿细耳人的例子。两位著名人物——撒母耳（撒上 1:11 ）和参孙（士 13:4-14 ）——都是在母亲腹中时就被许愿奉献，条件是上帝应允她们不孕的子宫得以生育。

尤其在参孙的故事中，拿细耳誓愿起着关键作用。了解民数记 6 章对拿细耳人的要求后，读者更能体会参孙对誓愿（亦即对他的上帝）是何等麻木不仁：他不可触碰死尸，却从狮子尸体中掏取蜂蜜，用驴腮骨作武器；更在大利拉纠缠下透露用七条未干的弓弦（士 16:8 NLT，和合本为“青绳子”，可能由动物肠衣制成，）可捆缚他；最终因骄傲自大说出剃发失力的秘密而被俘。上帝扭转了参孙的悖逆，借此成就了对以色列压迫者非利士人的重大胜利。

因此，了解拿细耳人的誓约能丰富我们对参孙故事主题的理解。

进一步思考

1. 上帝的圣洁在当今世界如何显现？今日由谁来守护上帝的圣洁？

2. 一个人成为圣洁意味着什么?

3. 在当今教会中，牧师比平信徒更圣洁吗？是否有人比他人更圣洁?

4. 祭司的职责是向民众传授律法。如今我们从何处知晓上帝的旨意?

14

耶稣，终极的大祭司

在对旧约敬拜体系的研究中，我们已看到圣所与献祭最终都将我们引向耶稣基督。[1] 他就是上帝临在的化身，而动物祭牲所预表的正是他在十字架上的牺牲。彼前 1:10-12 精妙地阐明基督是整个旧约信息的终极应验：

> 论到这救恩，那预先说你们要得恩典的众先知早已详细地寻求考察， 就是考察在他们心里基督的灵，预先证明基督受苦难，后来得荣耀，是指着什么时候，并怎样的时候。 他们得了启示，知道他们所传讲的一切事，不是为自己，乃是为你们。那靠着从天上差来的圣灵传福音给你们的人，现在将这些事报给你们；天使也愿意详细察看这些事。

但正是希伯来书揭示了耶稣是终极大祭司的奇妙信息，并将他与旧约崇拜中的许多其他事项联系起来。尽管我们可能期待希伯来书宣告耶稣与旧约祭司职分之间的联系，但我们并未预料到其论证的特殊形态。根据来 4:14–8:14，耶稣是一位与众不同的大祭司，他是按照麦基洗德的等次为祭司。

麦基洗德是谁?

麦基洗德在创世记中初次登场时是个神秘人物。创世记第 14 章讲述了四位近东国王入侵迦南的劫掠行动，族长亚伯拉罕当时已定居于此。这不太可能是一次大规模入侵，更像是为了快速掠夺财物后撤离该地区。入侵者击败了五位迦南王并夺取战利品，不幸的是战利品中包括战俘罗得——亚伯拉罕的侄子。

当亚伯拉罕听闻罗得被掳的消息后，他召集了家中的壮丁共 318 人，火速追击。他追上了那些近东诸王，击溃他们，夺回了所有被掠财物，包括罗得。

正是在返回迦南的途中，亚伯拉罕遇见了麦基洗德。先是所多玛王——可能是迦南五王联盟的首领——前来相见。他对亚伯拉罕夺回财物的举动自然心怀感激。与此同时，麦基洗德突然出现，显得格外神秘。他被描述为“撒冷王”，此地很可能就是后来的耶路撒冷。他的名字意为

“公义之王”，其头衔可译为“和平之君”。

我们很难理解这段记载的意义。麦基洗德与亚伯拉罕之间的互动简短得令人心痒，留下诸多未解之谜。

首先，麦基洗德不仅被称为“撒冷王”，还被称作“至高神的祭司”（*’el ’elyon*：创 14:18）。值得注意的是，亚伯拉罕承认麦基洗德与自己有相同的敬拜对象，将他视为权威人物并给予极大尊重。这一点至关重要，因为我们惊讶地发现这位迦南王竟与亚伯拉罕信奉同一位上帝，而亚伯拉罕的行为使他在我们眼中更具可信度。在族长叙事至此，我们尚未听闻亚伯拉罕家族之外有人共同信仰这位真神上帝。

学者们进一步指出，与麦基洗德相关联的神名并非专属于亚伯拉罕的上帝。事实上，*’el ’elyon* 是迦南众神殿主神的常见尊称，该神在古代文献中被称为 *El*。有人借此暗示旧约中独特的信仰体系是从迦南宗教的共同背景中发展而来。然而，这种观点与圣经叙述者对亚伯拉罕的默许态度并不吻合。亚伯拉罕通过接受麦基洗德的祝福并献上十分之一战利品，表明自己顺服于其权柄。

事实上，亚伯拉罕对麦基洗德的认可与结盟，与他对待所多玛王的方式形成鲜明对比。后者因亚伯拉罕从近东诸王手中夺回被掳民众而心存感激，甚至热情地表示愿将所有战利品归亚伯拉罕所有，只求归还被掳的子民。但亚伯拉罕却不愿与所多玛王有任何瓜葛，并且绝

不保留任何与他相关的事物（创 14:22-24 ）。

这段简短的插曲是我们唯一能一窥麦基洗德历史形象的地方。读完这段记载，我们不禁困惑挠头——这个几乎凭空出现、连亚伯拉罕都对其致以崇高敬意的人究竟是谁?

诗篇 110 篇

在回到希伯来书之前，我们需要在诗篇中稍作停留。毕竟麦基洗德在旧约另一处被提及，就是诗篇 110 篇。但那些期待找到创世记 14 章疑问答案的人将会失望。事实上，诗篇 110 篇会引发更多疑问和难题!

首先，关于诗篇中受话者的身份存在争议。开篇写道:

> 耶和华对我主说:
> “你坐在我的右边,
> 等我使你仇敌作你的脚凳。”
> （诗 110:1）

大多数学者与我持相同观点，认为此处是上帝对以色列王大卫及其后裔的宣告。这首诗篇在其古代背景中很可能是一首加冕颂歌。然而，另一些人则认为这是一首弥赛亚诗篇，具有狭义上的预言性质。若依此说，它将不涉及古代所指，唯在基督身上得以完全应验。

后一种观点既不大可能，亦无必要。其不可能性在于，这将成为唯一一首没有旧约背景的诗篇。由于这是一

篇难以翻译和理解的诗篇，将其作为规则的例外并非明智之举，也无此必要。更合理的看法是，正如希伯来书将基督的名分与职能与麦基洗德相关联，这种联系源自诗 110:4，上帝在那里说：“你是照着麦基洗德的等次永远为祭司。”毕竟，基督作为大卫的后裔应验了预言，且确实是大卫“更伟大的儿子”（太 21:41-46 ）。因此，这首皇家加冕颂诗自然适用于作为大卫后裔的基督——实际上是他最重要的后裔。尽管如前所述，它在旧约中的最初应用对象是大卫及其王朝。

耶稣，照着麦基洗德等次的大祭司

在深入探讨希伯来书的教导之前，请容我指出，正是旧约中两处关于麦基洗德的经文所蕴含的奥秘，深深吸引了希伯来书的作者。作者利用这位旧约人物的模糊性，来阐明他关于基督作为祭司的重要观点。基督是一位被高举的祭司——其崇高超越了常规范畴。他远胜亚伦、众祭司和利未人，属于一个全然不同的体系。

希伯来书作者的意图并非向我们进一步揭示旧约人物麦基洗德的细节，他也显然不是在宣称麦基洗德是耶稣道成肉身前的显现。作者对麦基洗德的引用，是依照一世纪的文学惯例，以此表明耶稣是至高无上的祭司。

考虑到这一点，我们将遵循希伯来书中关于耶稣是终

极大祭司这一观点的论述。[2] 该书第四章开篇描述了上帝为追随者预备的未来安息。但语调充满警示，提醒人们上帝审判的可能性。作者告诫读者要“畏惧，免得我们中间或有人似乎是赶不上了”（来4:1）。这部分以描述上帝之话语是如何以手术刀般精准的手段揭露我们灵魂的真相的——“连心中的思念和主意都能辨明”（第 12 节）。我们的上帝是施行审判与公义的神。

当发出这番严肃的警告后，希伯来书笔锋转向令人安慰的真理：耶稣始终为我们代求。来 4:14宣称：“我们既然有一位已经升入高天尊荣的大祭司，就是 神的儿子耶稣.....”。这条路虽艰难，但耶稣正为我们代求，使我们能毫无瑕疵地站在上帝面前。

祭司是将百姓带到上帝面前的人，同时也将百姓的礼物献给上帝。亚伦和他的儿子们如此行，如今耶稣也同样履行这一职责。希伯来书进一步告诉我们，耶稣如同人间的祭司一样经历过试探。既然我们都会遭遇试探，祭司就与我们同为一体，能充分代表我们的本相。

然而，希伯来书正是在这一点上指出了耶稣与常人祭司间的巨大差异。那些祭司受试探后常陷入罪中，耶稣虽受试探却从未犯罪。他是无罪的祭司，这一特质带来深远影响：祭司不仅要为百姓献祭，也需为自己献上赎罪祭。我们将在第四部分看到，就连赎罪日的大祭司也不例外。但耶稣无需为自己的罪献祭，因他本无罪。他唯独代表我们站在上帝面前。

正是在此处，作者首次将耶稣与麦基洗德的祭司体系联系起来。在引用诗篇第 2 篇并由此确认耶稣为上帝之子

后，他引用了我们在前文看到的诗 110:4：“你是照着麦基洗德的等次永远为祭司”（来 5:6 ）。

在展开耶稣与麦基洗德的关系之前，作者敦促读者从信仰的浅显道理（奶）转向成熟信徒才能领会的深奥概念（干粮）。虽然未明确建立联系，但上下文暗示基督与麦基洗德这位神秘人物的关系并非简单的教义。那些对此段经文问题轻易给出答案（例如坚称麦基洗德实为耶稣）的人，违背了这番劝诫的基调。

我们将在希伯来书第 6 章末尾重新讨论麦基洗德的主题，并在第 7 、 8 章展开论述。作者首先诠释性地重述了创世记第 14 章亚伯拉罕与麦基洗德的相遇，但其中蕴含着我们即将揭示的独特解读视角。

来 7:3 评论道，这位撒冷的祭司王 “他无父，无母，无族谱，无生之始，无命之终，乃是与 神的儿子相似”（NIV译本有“永远为祭司”）。若以现代视角解读此描述，我们可能会误解为麦基洗德并非以人类方式出生且至今仍存活。但若回归到创作希伯来书的古代世界语境中，我们便能理解作者是将麦基洗德视为文学形象。圣经从未记载他的出生或死亡，他在创世记的叙事中突然出现又骤然消失。希伯来书的作者借此文学特性强调核心观点：耶稣优于利未，其祭司职分超越了利未支派的祭司体系。

事实上，经文明确指出麦基洗德是亚伯拉罕的尊长！这位信心之父竟向麦基洗德俯首称臣。依照公元一世纪犹太思想逻辑，既然先祖亚伯拉罕都向麦基洗德跪拜致

敬，那么作为后裔的利未，也可以说是他腰间的产物，也显示了对麦基洗德的敬拜。这就是来 7:9-10 的力量所在：

> 并且可说那受十分之一的利未，也是藉着亚伯拉罕纳了十分之一。 因为麦基洗德迎接亚伯拉罕的时候，利未已经在他先祖的身中。

基督与麦基洗德而非利未的关联，也帮助希伯来书的作者解释了另一个众所周知的事实。亚伦系的祭司是利未的后裔，而耶稣则来自犹大支派这一王族支派。与此相关的是，麦基洗德不仅是祭司，还是撒冷王。在以色列，祭司与君王之间存在着明确而重要的区别。事实上，扫罗因献祭（撒母耳记上 13 章）而陷入诸多麻烦。

希伯来书的教导可以用第 8 章开头的这一宣告来概括：“我们所讲的事，其中第一要紧的，就是我们有这样的大祭司，已经坐在天上至大者宝座的右边， 在圣所，就是真帐幕里，作执事；这帐幕是主所支的，不是人所支的”（ 1-2节）。这段经文将敬拜场所的教导与敬拜的执行者相结合。的确，接下来的内容继续论及敬拜的方式——耶稣进入圣所献祭。

圣经中非凡的教导在于：耶稣为我们提供了敬拜上帝所需的一切资源。他既是敬拜的场所，也是敬拜的途径与方式。希伯来书特别指出，旧约的敬拜已被取代，亚伦及其子孙等祭司不再被需要。当我们研读旧约时，我们发现

民众与在圣所侍奉者之间确实存在巨大鸿沟。新约则告诉我们，我们是“有君尊的祭司”（彼前 2:4-12，特别是第 9 节），因此无人比他人更圣洁。正如教牧书信所言，教会中仍存在某种等级制度，但不同于旧约的体系。基督是我们唯一的大祭司，引领我们直达上帝的面前。

进一步思考

1. 思考基督如何在你的生命中履行祭司的职责。

2.基督如何守护上帝的圣洁?

第四部分

神圣时间

我们终于来到旧约祭司神学的第四维度——神圣时间。神圣时间是从日常劳作中分别出来，专为安息和特别敬拜耶和华的时间。在圣所中，每一天都是圣时，这由每日的献祭仪式表明。祭司们受命（出 29:38-46；民 28:1-8）早晚各献一次固定祭物：每次献一只羔羊，配以两夸脱谷物与一夸脱橄榄油的混合物，并需在耶和华面前倾倒一夸脱酒来完成这每日两次的献祭。这些祭品也被称为 *tamid* 即“常献祭”，因为它们持续不断地——也就是每日——献给神。

在接下来的章节中，我们将重点探讨旧约中特定的圣日，以更深入地理解其意义。这些圣日大多记载于旧约的前五卷书（即“摩西五经”），尤其是所谓的节期历法（出 23:14-19；利 23；申 16），以及节期献祭的清单（民 28-29）。摩西五经中主要的献祭节期是三大朝圣节（*haggim*）：除酵节与逾越节、收割节或初熟节，以及住棚节。此外，我们还将审视赎罪日这一极其

重要的仪式，以及在此之前简略提及的“吹号节”。从某种意义上说，所有这些节期都是安息日的延伸，因此我们首先审视旧约中的安息日。随后我们将通过简要探讨唯一一部后摩西五经时代的节期——普珥节，来扩展研究。

15

安息日：
神圣时间的焦点

在旧约中，安息日即便不是最重要的神圣时间，也无疑是最为基础的神圣时间。圣经中频繁提及该日，因此在一本如此篇幅的书中无法详尽讨论这一制度。[1]

守安息日在二十一世纪仍是许多基督徒激烈争论的话题。部分虔诚的信徒主张现今仍需守安息日，若通过工作或非宗教娱乐“违背”安息日，不仅是对上帝的严重冒犯，也是当今诸多社会与心理问题的根源。

另有大量热爱圣经的信徒认为安息日已成为过去式，守安息日是律法主义的行为，即制定人为律法并以神圣律法的力量强加于人。

一些基督徒认为，安息日是唯一仍被视为神圣或特别留作敬拜的时间。几乎普遍的观点是，其他节日和庆典已因基督的成全而成为过去式。除了下面将要讨论的安息日之外，所有时间都被视为与任何其他时间一样的神圣。这是因为我们现在持续活在基督的同在中。

我们首先概述旧约中关于安息日的教导。它是什么？如何设立？又该如何遵守？

五经节庆日历

我们的探索从列举摩西五经（亦称“妥拉”）中节期的历法开始。以此为起点并无特殊缘由，仅因我们将以这些历法为框架，系统讨论本节所有节期——至少是旧约前五卷提及的节期。我们将特别以利未记 23 章（最详尽的圣时清单）为核心基点，由此延伸探讨旧约中安息日的概念与制度。此处，安息日居于所有节期之首[2]，它是最早被提及的圣时，且有观点认为其他圣时皆由安息日衍生而来。某些节期的庆典中实际包含了安息日的元素。

在利 23:1-3 中，历法的引言之后紧接着是对安息日的描述：

> 耶和华对摩西说：“你晓谕以色列人说：耶和华的节期，你们要宣告为圣会的节期。六日要做工，第七日是圣安息日，当有圣会；你们什么工都不可做。这是在你们一切的住处向耶和华守的安息日。”

每周的第七天是安息日。英文单词源自希伯来语 *shabbat* 或 *shabbaton*，由动词 *shabat* 衍生而来，意为“停止、休息”。这个词突显了其主要特征之一，即停止日常的劳

作[3]。事实上，整部旧约都强调从工作中休息，仅偶尔提及在这一天进行的特殊敬拜仪式。

但为何这日如此特别？为何第七日定为安息日？圣经实际上为我们提供了多重答案，将安息日的实践根基建立在律法、创造、救赎和圣约之中。

安息日的律法

当我们阅读摩西五经的律法部分时，安息日的重要性便清晰显现。首先，这是十诫中唯一被列入的礼仪性规定。稍后我们将发现，关于安息日的第四条诫命在出埃及记与申命记中存在不同表述，但二者相似度足以让我们在此仅引用前者，后者留待后续讨论：

> 当记念安息日，守为圣日。 六日要劳碌做你一切的工， 但第七日是向耶和华你 神当守的安息日。这一日你和你的儿女、仆婢、牲畜，并你城里寄居的客旅，无论何工都不可做； 因为六日之内，耶和华造天、地、海，和其中的万物，第七日便安息，所以耶和华赐福与安息日，定为圣日。（出 20:8-11 ）

十诫是圣经律法的源头，是一切律法的基石，其他

律法由此衍生（如出 20:22–23:19 ）。这些后续律法，连同利未记、民数记和申命记中的类似律法，均可追溯至十诫中的普世律法，并视为其具体体现。[4]安息日律法被纳入十诫，突显其重要性，并促使我们思考安息日对当今时代的持续意义。

十诫颁布后随之而来的律法与叙事，帮助我们理解旧约时代人们如何遵守和规范安息日。这种结构再次强调了安息日的重要性及其与圣约的关联。

安息日与圣约

旧约律法并非成为上帝子民的前提条件。旧约从未教导人需靠遵行律法来换取与上帝的关系。上帝凭恩典拯救他的百姓，继而赐下律法，使他们得以在生活中活出这关系。

描述上帝与其子民关系最普遍的隐喻是圣约。“圣约”是一个法律术语，对应希伯来语 *berit*，但更准确地说，这个希伯来术语应理解为指代一种条约——一位伟大的君王（上帝）与其仆从民族（以色列）之间的条约。在古代近东的条约中，伟大的君王会向臣仆施加法律要求，并规定违逆的惩罚。事实上，研究表明旧约中许多圣约文本在文学形式上与从古代发掘并翻译成英文的近东条约有着模糊的相似性。[5]

守安息日正是此类圣约要求之一。实际上，出 31:13-17 特别强调了这一点：

> 你要吩咐以色列人说：“你们务要守我的安息日；因为这是你我之间世世代代的证据，使你们知道我耶和华是叫你们成为圣的。 所以你们要守安息日，以为圣日。凡干犯这日的，必要把他治死；凡在这日做工的，必从民中剪除。六日要做工，但第七日是安息圣日，是向耶和华守为圣的。凡在安息日做工的，必要把他治死。”故此，以色列人要世世代代守安息日为永远的约。 这是我和以色列人永远的证据；因为六日之内耶和华造天地，第七日便安息舒畅。

在旧约时代，守安息日是极其严肃的事。不守安息日就是公然悖逆上帝，这样的违约行为会招致最严重的后果。这从旷野漂流时期那个在安息日捡柴之人的故事中可见一斑。摩西和亚伦审查此案并求问上帝的旨意后，得到如下答复：“总要把那人治死；全会众要在营外用石头把他打死”（民 15:35 ）。

安息日在旧约律法中的核心地位体现在它被特别列为立约的记号（出 31:13, 16-17 ；另见结 20:12, 20 ）。

安息日与创造

既然我们已理解安息日的立约背景，现在可以回到上帝在出埃及记 20 章 [6] 第四条诫命中关于遵守安息日的教导。此处停止劳作的动机在于创造。在创世记第 1 章

中，我们看到上帝创造工作的模式——六天工作，随后是第七天，即安息日。

创 2:1-3 尤其具有启发性：

> 天地万物都造齐了。到第七日，　神造物的工已经完毕，就在第七日歇了他一切的工，安息了。　神赐福给第七日，定为圣日；因为在这日，　神歇了他一切创造的工，就安息了。

基于上帝创造与安息的这一模式，第四条诫命呼召我们在第七日安息。

创 2:1-3 并未提供关于创世日长度的额外见解，尽管辩论双方都试图以此为依据。主张 24 小时为一日的人认为，既然我们现在遵守的安息日是 24 小时，那么最初的安息日以及由此类推的其他六天也应理解为普通的日子。但这种观点未考虑到正常的一日是由昼夜交替定义的。事实上，太阳、月亮和星辰直到第四日才被创造，这使得这种理解值得怀疑。

那些将创世日理解为漫长时期的人主张安息日至今仍在持续。毕竟，创造一旦完成便已成定局，而上帝继续着他的安息。他们将此论点与希伯来语中“日”（*yom*）在某些语境下表示漫长时期的断言相结合。这确实成立，但仅当 *yom* 出现在诸如“主的日子”这类固定表达中时。

关键在于，创世记第 1 章和第 2 章并非旨在回答我们关于上帝创造过程的疑问，即上帝如何创造宇宙。这些

创世记载尊他为造物主，并即刻提醒我们不过是全然倚赖他的受造之物。

无论如何，安息日在某种意义上被植入创世之初这一事实，告诫我们不可轻率地将安息日视为暂时性的制度。安息日与婚姻、工作同为上帝创造人类时设立的典章。虽然创世模式并不意味着某项制度或活动永恒不变，[7] 但这无疑为安息日作为持续有效的制度提供了有力论据。

安息日与救赎

学者们早已注意到出埃及记与申命记中十诫表述的细微差异。申命记毕竟是“律法的重申”。当摩西在临终前向即将进入应许之地的以色列人宣讲律法时，他似乎根据当下处境对律法进行了语境化调整。这种调整并未导致整体变更，而是体现在微妙之处。最显著的差异见于第四条诫命。在申命记中，我们看到了守安息日条款的新动机：

> 当照耶和华你　神所吩咐的守安息日为圣日。六日要劳碌做你一切的工，　但第七日是向耶和华你　神当守的安息日。这一日，你和你的儿女、仆婢、牛、驴、牲畜，并在你城里寄居的客旅，无论何工都不可做，使你的仆婢可以和你一样安息。你也要记念你在埃及地作过奴

仆；耶和华你神用大能的手和伸出来的膀臂将你从那里领出来。因此，耶和华你的神吩咐你守安息日。（申 5:12-15 ）

通过对比，我们可以立即看出申命记具有一种我们可称之为更偏向社会公义的导向。它强烈关注将救赎的恩惠延伸至上帝的子民之外，惠及寄居的外邦人和劳作的奴仆。更重要的是，守安息日的动机源于上帝的救赎之工——以色列的救赎全然由上帝亲自成就，非凭己力。上帝拥有他们并掌管其命运。守安息日首先是为享受上帝为他们所赢得的救赎，其次则是放弃掌控欲，摒弃“爱拼才会赢”的人生观。

通过对旧约教导的这一概览，我们可以明白为何安息日是如此重要的制度。它与圣经中一些最根本的教义紧密相连：创造、救赎、圣约与律法。安息日是每周从日常劳作中分别出来的特定时间，用于献上特别祭品（民 28:9-10 ）和为敬拜目的而聚集（利 23:3 ）。

但新约是如何对待安息日的呢？上帝的子民是否应当以完全相同的方式遵守它，还是现在所有时间都被视为神圣？毕竟我们已经看到，旧约中我们可以谈论神圣的空间、人物和行为，而新约已将圣洁的概念扩展到这些观念之外。在探讨新约安息日之前，我们需要思考旧约关于将每周安息日延伸至一整年的教导。

安息年

每周的安息日在安息年得到了更广泛的体现。利未记 25 章描述了一个制度，即每第七年为一个安息年，田地不得耕种、修剪或收割。事实上，以色列农夫甚至不被允许储存任何自然生长的作物。所有人都可以食用这些食物，但不能储存。以色列人遵守这一规定完全是对上帝的信任。该地区的农业本就岌岌可危，放弃一年的劳作并指望来年仍有食物可吃，这需要相信上帝能够且愿意照顾他的子民。

除了安息年，利未记 25 章还告诉我们，第七个七年周期具有特殊意义。[8] 这个“禧年”不仅是田地休耕的时期，也是财产被赎回、奴隶获得释放的时间。其目的是将土地归还给最初从上帝那里领受的人。一个家庭可能在这五十年间被迫出售土地，但最终总会回到原主手中。当然，购买土地时，价格会根据距离下一个禧年的时间长短来设定。这更像是租赁而非出售不动产。无论如何，这种做法本可以防止上帝子民中“富产者”与“无产者”之间出现巨大的不平等。此外，任何为偿还债务而卖身为奴的以色列人，在禧年到来时都将重获自由。

由此可见，安息年和禧年在古代以色列是多么生动的救赎图景。它们是每周安息日的延伸，要求人们完全倚靠上帝。它们象征着唯有上帝的救赎才能带来的安息。

遗憾的是，根据圣经的记载，以色列人很少（甚至从

未）真正守过安息年。在历代志的末尾，解释了巴比伦流亡的时长：“这就应验耶和华藉耶利米口所说的话：地享受安息；因为地土荒凉便守安息，直满了七十年”（代下36:21）。

进一步思考

1. 你对旧约律法持何种态度？
2. 如果你现在有守安息日的习惯，你是否也守安息年？为什么守或不守？
3. 我们如何知道安息日是旧约中如此根本的制度？
4. 在阅读下一章之前，请阐明你目前对安息日的态度。它是一个普通的日子吗？一个休息和更新的日子？还是一个无聊的日子？

16

基督与安息日：
神圣时间的重置

至此，在我们对旧约中祭司教义的研究中，我们敏锐地察觉到基督与旧约之间的关系。我们已经看到基督实现了神圣空间、子民及仪式的概念。这一模式促使我们期待基督与神圣时间的概念之间也将存在关联。很快我们将看到，这一期待不会落空。福音书与书信都阐明了基督与安息日的关系，并指引我们理解上帝对我们当下行动的旨意。

福音书与安息日

安息日是休息与敬拜的时间，因此我们在安息日看到耶稣出现在会堂里并不令人意外。在马可福音中，关于他在安息日活动的首次记载可见于 1:21-28。当时他在迦百农，进入会堂开始教导众人。他的教诲令听众感到惊异。

在这次侍奉中，耶稣遭遇了一个附身于人的污鬼，并将其驱逐，此举令在场众人更为惊异。

若这份记载能代表耶稣在安息日的典型活动，我们或可轻易断言他丝毫未偏离旧约对安息日的观点。但只需稍读福音书便会发现，耶稣常与当时的宗教权威在安息日守则上存在分歧。这引发了一个问题：他与旧约制度的关系究竟如何？他是总体上遵从旧约安息日律法仅摒弃犹太人的附加规条，还是有更深层的原则在起作用？

在可 2:23-28 中，当耶稣与门徒在安息日田间掐麦穗时，宗教权威对此提出质疑。法利赛人依据旧约律法主张：安息日不可收割（出 34:21 ）。尽管部分读者认为耶稣的行为实际不构成收割故不涉及律法，但需回顾出 16:25-29 关于收取吗哪的早期记载。

由于安息日禁止收取吗哪，人们需在前一日收取双倍分量。这一原则似乎表明，遵守安息日需要未雨绸缪。若有人在安息日挨饿，皆因未曾提前筹划。严格遵循的旧约律法，并不允许人在安息日掐麦穗充饥。这段经文使我们难以辩称耶稣仅是在挑战法利赛人对安息日律法的诠释。但他的行为昭示了一种对待安息日的新方式。

事实上，耶稣对其行为的辩护显得比行为本身更为激进。他宣称大卫及其同伴在吃圣殿陈设饼时已触犯律法，

因为那些本是专供祭司食用的圣饼。[1] 因此从某种意义上说，耶稣的辩护并非在于他和门徒没有触犯律法；他所引用的先例正是一个律法被多次打破的案例——他们在安息日吃了圣饼。换言之，他们的迫切需求优先于律法的严格规定，因为“安息日是为人设立的，人不是为安息日设立的”（可 2:27 ）。

这节经文隐晦且带有一定模糊性，但至少它强调：安息日并非被设立为一种负担，而是基督信徒得以享受并提升自我的契机。若将安息日诠释为给自己或他人增添负担、限制与愧疚，便是明显误解了这一日子的本意。

高潮处，耶稣随即宣告自己才是判定安息日何为对错的终极权威。这在他震撼的结语中显露无遗：“所以，人子也是安息日的主”（可 2:28 ）。这解释了先前对大卫的暗指——大卫是基督的预表，这位弥赛亚式的君王预示了终极的救世主。若大卫为履行其职责可破律法，何况基督本身？

马可紧接着的叙述（ 3:1-6 ）展现了耶稣转守为攻的姿态。此刻他主动向法利赛人发起挑战——明知对方在监视，仍执意在安息日医治病人。施行医治前，他先抛出问题质询众人：“在安息日行善行恶，救命害命，哪样是可以的呢？”（第 4 节）。随着治愈行动的完成，耶稣亲自解答了这个设问，法利赛人则哑口无言。这仅是耶稣在世传道期间多次安息日医治事例之一（参路 13:10-17）。

耶稣正以谨慎的方式挑战当时的宗教领袖。他通过行动与言语刺激他们，向众人昭示这位“安息日的主”——

真正的至高无上的立法者与阐释者——正与他们同在。或许耶稣在福音书中关于安息日最具挑战性的陈述见于约 5:17，回应宗教权威的刁难：“我父做事直到如今，我也做事。”他们的反应极为恶毒，因他们意识到其言论的危险性：“所以犹太人越发想要杀他；因他不但犯了安息日，并且称　神为他的父，将自己和　神当作平等”（第 18 节）。

根据福音书记载，耶稣正是那位在其生前就动摇当时严格遵守安息日传统的人物。那么，在他受难与复活之后呢？我们现在转向保罗，以获取关于复活之后的安息日的视角。

保罗论基督对安息日的影响

当我们转向保罗的教导时，会发现他极少提及特定的圣日，尤其是安息日。而当他论及这些时，其言辞往往宣告着从旧约敬拜形式向基督降临所开创的新模式之重大转变。他引导我们认识到，若完全照搬旧约的方式敬拜上帝实属思想谬误。我们首先来看加 4:8-12 的经文：

> 但从前你们不认识　神的时候，是给那些本来不是神的作奴仆；　现在你们既然认识　神，更可说是被　神所认识的，怎么还要归回那懦弱无用的小学，情愿再给他作奴仆呢？　你们谨守日子、月份、节期、年份，　我为你们害怕，惟恐我在你们身上是枉费了工夫。

弟兄们，我劝你们要像我一样，因为我也像你们一样。你们一点没有亏负我。

显然在此语境中，保罗担忧的是加拉太人正被律法囚禁。他所指的“日子”必然包含安息日，而提及的“月份、节期或年份”则指向我将要在后续章节描述的年度宗教节期和安息年。我们的理解得到西 2:16-17 的印证：“所以，不拘在饮食上，或节期、月朔[2]、安息日都不可让人论断你们。这些原是后事的影儿；那形体却是基督。”基督已成就了神圣时间！所有时间皆为圣洁。

虽然基督对每周安息日的成全在新约中是间接性暗示的，但基督与安息年，尤其是禧年的关系却被明确陈述。事实上，有一天耶稣走进他家乡拿撒勒的会堂，诵读赛 61:1-2 中当日的经文：

主的灵在我身上，
因为他用膏膏我，
叫我传福音给贫穷的人；
差遣我报告：
被掳的得释放，
瞎眼的得看见，
叫那受压制的得自由，
报告　神悦纳人的禧年
（路 4:18-19）

此处耶稣将以赛亚书 61 章的教导应用在自己身上，这激

怒了众人。毕竟，以赛亚书的这段经文曾被理解为预示弥赛亚的到来，那位将建立末世禧年的主宰者，届时救赎将一劳永逸地完成。耶稣就是弥赛亚；他是宣告并实现我们终极救恩的那一位。他就是安息日。

安息日的总结

我们已经看到基督的降临如何终结了神圣场所的存在。如今每个地方都因上帝的同在而成为圣洁，我们可以在宇宙任何角落与他相交。我们看到不再有像祭司那样的特殊阶层比他人更圣洁，人人皆为祭司，与上帝建立亲密关系。我们也看到不再存在比其他行为更神圣的特定仪式，基督已成为一次永远的祭，我们无需再行这些圣礼。这些事实强烈表明：不再仅有特定时间被视为神圣，所有时间都充满与上帝同在的可能。这是何等福音！因基督实现了神圣空间、仪式、子民与时间的完全，我们得以随时随地全然亲近他。

新约不是也强调我们不应将敬拜上帝局限于每周仅一日吗？保罗用诸多言辞描述并命令我们要持续不断地祷告（腓 1:4 ；帖前 5:17 ）。诚然，在上帝的特殊临在中，敬拜持续发生在会幕的圣地上；尽管我们对旧约中私人的虔诚知之甚少，但个人很可能在任何地方（甚至在大鱼的腹中 [约拿书 2 章]）都能向上帝祷告。然而，安息日的敬拜有其独特之处，这是平日无法复制的，正如在会幕/圣殿举行的敬拜也有其独特的特点，而这些特点无法在家中实现。而当我们转向新约时，情况就会有所不同了。

继续守安息日?

因此，我们对安息日的考察提出了以下几点，这些点至少在最初是相互矛盾的:

(1) 安息日原则根植于创造、救赎、圣约和律法之中。
(2) 另一方面，应验的模式会让我们期待基督以类似于他应验神圣空间、仪式和子民的方式应验神圣时间，从而使所有时间、空间、行为和人都成为神圣的。福音书和书信中的明确陈述进一步证实了理解安息日涉及某种根本性的转变（可 2:23–28；3:1–6；路 13:10–17；约 5:17；加 4:8–12；西 2:16；并参见罗 14:1,5–6, 10，如下引用）。
(3) 基督徒被教导要定期聚集在一起（来 10:25），而提及聚会时间的经文表明这是在每周的第一天而非最后一天（徒 20:7；林前 16:2）。此外，尽管我们看到新约教导说不再有像会幕那样的圣所，但耶稣确实说过他会以特殊的方式与聚集的百姓同在（太 18:20；林前 14:25）。

如何将这些要点整合起来？在提出建议之前，请允许我借此机会说明，正是这些真理的结合导致了基督徒之间——甚至改革宗基督徒之间——在此事上的分歧。这并非是说不守安息日者忠于圣经，而那些守安息日的人是在添

加人为的律法。也不是在说守安息日者忠于圣经而不守安息日者想要过无视律法的生活。两种观点都在与圣经材料角力，并渴望以蒙上帝喜悦的方式生活。圣经对福音核心的阐述是清晰的——这正是宗教改革者反对教会蒙昧主义时所持的立场——但圣经的明晰性与完备性教义并不声称圣经在每项教义和实践细节上都如水晶般透彻。

关于当代安息日实践的重要方面是明确的。所有人都承认基督的降临带来了安息日遵守方式的转变。这可以从绝大多数基督徒（包括我所知的所有改革宗基督徒）都在周日而非创世时设立、旧约一贯承认的安息日（即周五日落到周六日落）正式聚集敬拜这一事实中得到印证。

然而有趣的是，圣经中并未明确命令人们做出这一转变。正因如此，基督复临安息日会传统至今仍在星期六进行礼拜。诚然，新约中有线索表明早期教会在一周的第一日（即星期日）聚集（徒 20:7 ；林前 16:2 ）。我们甚至可以认同神学上的充分理由——既然基督已降临，选择在一周之始而非之末的星期日聚会更为合宜。此外，若基督是在我们称为星期日的那天复活，那么选择这天聚会将是对这一核心救赎行为的永恒纪念。但请允许我再次强调：这些理由都非圣经明文规定的依据。

尽管没有更改礼拜日的明确诫命，我认为教会选择星期日而非星期五傍晚或星期六聚会是完全正当的。毕竟基督已使每一天都成为圣日，尽管仍有命令要求信徒聚集进行正式的敬拜。我们不可停止圣徒的聚会（来 10:25）。

早期教会定期举行敬拜与团契。还有什么比主日更适合相聚的日子呢？每一天都是神圣的，但我们需要一个特别的日子。早期的基督徒就在主日聚会。

我们不能将主日视为唯一神圣的日子，但它确实是个特别的日子。可以类比其他三个领域：空间、行为和人群。不再有像会幕或圣殿那样专属的神圣空间，但如前所述，耶稣确实说过他会以特殊的方式与两三个奉他名聚集的人同在（太 18:20 ）。不再有像献祭那样特定的神圣行为，但仍有洗礼和圣餐等特殊仪式。一切饮食都当为上帝的荣耀而行，但领圣餐确实有其独特意义。所有得救的人都是圣洁的，一切正当职业也都是神圣的且能被上帝使用，但保罗确实呼吁我们要加倍敬重那些从事圣职的人（提前 4:17 ）。

因此，或许一个剥离了旧约仪式特性的特殊日子类别可适用于星期日。周的结构被构建于上帝创造的世界之中（创 1:1-2:4 ）。留出一天集中敬拜上帝，符合安息日的原则。鉴于新约中的指示和教会传统的悠久历史，若以更低频率聚会是错误的，而选择不同于周日的其他日子聚会则不合常规。

即便如此，我以保罗的一段需要我们关注的重要引述来结束这个重要且具争议性的话题。这位使徒含蓄地承认，在这个复杂问题上可能存在合理的分歧，且我们必须在此情况下继续彼此相爱。如果我们仅学会这一课，那也将获益良多。

信心软弱的，你们要接纳，但不要辩论所疑惑

> 的事 …… 有人看这日比那日强；有人看日日都是一样。只是各人心里要意见坚定。 守日的人是为主守的。吃的人是为主吃的，因他感谢神；不吃的人是为主不吃的，也感谢　神 …… 你这个人，为什么论断弟兄呢？又为什么轻看弟兄呢？因我们都要站在　神的台前。
>
> （罗14:1, 5–6, 10 ）

保罗最后的劝诫是，我们不应在这些及其它领域的实践上彼此论断。那些相信星期日是安息日的人，应被允许遵循他们的良心；而那些持相反信念的人，也应享有同样的自由。

最终的安息日：末世的神圣时间

即便如此，还有更多可说的。希伯来书的作者用安日的意象来描述天堂未来的福分。无论我们在第一日、第七日或其他日子纪念安息，未来仍有更深的应许等待我们。

> 我们既蒙留下，有进入他安息的应许，就当畏惧，…… 因为有福音传给我们，像传给他们一样 ……这样看来，必另有一安息日的安息为神的子民存留 …… 所以，我们务必竭力进入那安息，免得有人学那不信从的样子跌倒了。
>
> （来 4:1-2,9,11 ）

我们应当期待那最终的安息日，一个在上帝里得享终极救赎与安息的日子。号角将宣告基督再临之日，那将开启这一时间。[3]

进一步思考

1. 请回顾你在第 15 章末尾对问题 3 的回答。现在你已经思考了本章中呈现的新约经文，你的观点是否有所改变，还是保持不变？

2. 天堂在哪些方面会像最后的安息日？

17

朝圣节期（*HAGGIM*）：

关于神圣时间的更多内容

现在，我们将注意力从安息日和安息年转向年度庆典。在本章中，我们将描述并探讨三个朝圣节期，即每年以色列所有男性需前往耶路撒冷献祭的三大节期。这种朝圣行为将这三个节期紧密联系在一起。本章将它们并列呈现，并非遵循一年中的时间顺序。若按时间排序，吹角节和赎罪日应紧邻住棚节之前。这三个节期还因共同纪念农业丰收与救赎历史的重要里程碑而相互关联。

逾越节与除酵节

逾越节与出埃及记

根据圣经传统，逾越节起源于以色列人从埃及获救离

开埃及的事件，即出埃及记所载事件。出埃及是旧约中上帝子民历史上的关键转折点。数百年前，以色列人的先祖——雅各、约瑟及其家族——曾离开他们仍是寄居者的应许之地，在毁灭性饥荒中前往埃及寻求食物。随着世代更迭，以色列民族日益繁盛，埃及人担忧其人口优势可能被超越，统治地位或将受到威胁。事实上，尽管与以色列历史关联的具体时间尚不明确且存在争议，但确实发生过闪米特人入侵埃及的事件，喜克索斯人甚至实际统治埃及达相当长时期（约主前 1640 年至 1534 年），直到被卡摩斯及其兄弟雅赫摩斯武力驱逐，后者为本土埃及人重夺王权。

更复杂的是，我们无法武断地确定出埃及记发生的具体年代。该书本身对此事讳莫如深，未提及当时埃及法老的名讳。摩西很可能沿袭了埃及人不以名讳尊崇敌人的传统，但这给后世读者留下了关于出埃及、征服与定居等事件发生时间的模糊性。

此刻不宜深入探讨这些争议。若详究则需解读如王上 6:1 等经文——表面看似明晰，实则引发疑问：其中数字应严格按字面理解，还是象征十二代（每代四十年）？若采用后者 [1]，则实际时长非 480 年而约三百年。由此我们仍面临核心问题：出埃及事件发生于主前十五世纪抑或十三世纪。[2]

然而，就我们的目的而言，只需指出：无论出埃及记是发生在主前 15 世纪，还是稍晚一些的某个时期，那都

是一个解放的时期，也是上帝威能的一次壮丽展示。上帝并未在一瞬间拯救他的子民。他使法老的心刚硬，以便向埃及人及自己的百姓彰显他的大能。因此，出埃及记前几章（7-11 章）记载了一系列神迹与灾祸，上帝借此逐步显明他超越强大埃及的至高权柄。事实上，圣经文本将十灾理解为真神耶和华与虚妄的埃及诸神之间的争战。这一点在最后一灾——与逾越节庆典最直接相关的灾祸，即击杀埃及长子之灾——中尤为明显："因为那夜我要巡行埃及地，把埃及地一切头生的，无论是人是牲畜，都击杀了，又要败坏埃及一切的神。我是耶和华"（出 12:12）。正是这最后毁灭性的灾祸，迫使法老最终屈服，允许以色列人离开埃及。由于这一决定性时间意义重大，以色列人被吩咐每年举行节期以纪念这些事件。

值得注意的是，出埃及记 12-13 章对历史上首次逾越节的叙述方式确实引人深思。[3] 这段记载并非单纯作为历史纪念，而是以指导形式呈现。不仅针对那个特殊的第一夜，更包含了如何守这餐饭及整个节期的详细规程，以供后世年复一年地遵循。

仪式指示

在埃及长子遭击杀的前夕，以色列人要守一个希伯来语称为 *pesah* 的节期。*pesah* 一词的词源虽难以考证，但其起源与其他词汇的语源一样，并不具有特别重要的意义。真正重要的是这个词在节期语境中的用法。对此，我们应仔细研读 12:23 的记载，其中提到耶和华要"越过"[4] 以色列人家的门楣时，结果便是那些房屋中的长子不会死

亡。死亡天使如何判定该进入哪些房屋执行其使命，又该“越过”哪些房屋？答案就藏在摩西奉命让以色列人遵循的仪式中。

在正月（尼散月，即现今的 3 月 / 4 月）初十，虔诚的以色列家庭要挑选一只羔羊（希伯来语中该词亦可指山羊）作为祭品。这牲畜须是一岁且毫无瑕疵的。值得注意的是，这是唯一要求家长亲自献祭的神圣节期——这自然是因为该节期确立于祭司制度设立之前。或许后来祭司接管了这一职能，但此处我们看到了当今犹太家庭庆祝逾越节时无需正式祭司在场的先例。

四天后的尼散月十四日，人们需宰杀献祭的动物。其血需沥尽并涂抹在房屋的门框上。若将此血视为魔法则是谬误，它实则是死亡的象征。正如第二部分关于献祭所述，这一牺牲是赎罪祭——动物替代了屋内居民（尤其是长子）受罚。T.D. 亚历山大指出：“动物的牺牲为民众赎罪，门框上的血净化屋内之人，而食用祭肉则使分食者成圣。通过参与逾越节仪式，民众将自己圣化为归属于上帝的国度（参 19:6 ）。”[5]

献祭发生的夜晚正是享用那顿饭的同一夜。逾越节晚餐是仪式的核心。根据出 12:8 的记载，肉类需搭配一种蔬菜——即苦菜，以及一种谷物——无酵饼（其意义将在后文指出）。此外还给出了关于动物烹饪方式的进一步指

示，以及任何次日剩余的肉必须焚烧不可食用的规定。毕竟，它具有神圣的用途。若将其用于次日午餐这等寻常用途，便构成亵渎。

在出埃及记第 12 章结尾（ 43-51 节）还提出了额外条例。对后续圣经神学关联尤为重要的是不可折断祭牲骨头的命令。这些经文同时将节庆限定于以色列人及其奴仆范围内，雇工与外邦人不得参与。可以推定，奴仆被视为家庭的一部分，而雇工则不然。

逾越节与雅歌

初看之下，雅歌被列入与逾越节相关的经卷（《五小卷》“the Megilloth”）令人惊讶。这部爱情诗（或情诗集）歌颂了上帝所设立的男女关系。然而早期解经者拒绝他们认为有损圣经神圣性的字面解释，转而主张寓意解法。这种解读方式虽在解释上具有随意性，但始于一个合理的预设：将上帝视为男主角，以色列为与之相恋的女主角。雅歌与出埃及记及逾越节的关联，很可能正是源自这种有缺陷的诠释。当女主角（即以色列）在卷首（歌 1:2-4 ）呼唤男主角（即上帝）带她进入内室时，这被解释为以色列求上帝将她带离埃及、进入应许之地。

尽管这种推理存在缺陷，但将雅歌与逾越节联系起来思考并非完全不合逻辑。毕竟，整本圣经中，上帝与以色列之

间，以及后来，上帝与教会之间被隐喻性地描述为婚姻关系。换言之，雅歌具有神学维度。[6]

逾越节与无酵饼之关系

学者们对逾越节与无酵节最初的关系争论不休，多数倾向于二者本为独立起源。普遍认为无酵节原是春季农业节庆，后被赋予救赎历史意义并与出埃及叙事关联。虽然这种可能性存在——早期农业节庆被赋予新含义并无不妥——但可以确定的是，所有圣经文本都将逾越节与无酵节视为一体。[7] 即便存在暗示二者分立的细微线索，仍有充分理由认为无酵饼与逾越节庆典高度契合。毕竟根据圣经记载，以色列人匆忙离开埃及时，甚至来不及添加酵种等待旅途用的面包发酵（出 12:34 ； 13:3 ）。

这个节期的这一部分持续七天，从逾越节晚餐开始。因此，从最初挑选羔羊到无酵节结束，共为期十一天，从尼散月十日直至二十一日。逾越节及随之而来的无酵节，正是以盼望为标记的救赎庆典。这些特质使其易于与后来带给世界盼望的高潮性救赎事件相关联。

新约关联

当我们探讨时，已经预见了逾越节与基督牺牲之间深

刻的联系。根据林前 5:7 所言：“因为我们逾越节的羔羊基督已经被杀献祭了。” 在随后的经文中，保罗巧妙地将逾越节与无酵饼联系起来：“所以，我们守这节不可用旧酵，也不可用恶毒、邪恶的酵，只用诚实真正的无酵饼”（第 8 节）。正如 NLT 脚注所示，根据希腊文，第一种象征邪恶的饼是含酵的，而代表纯洁与真理的饼则是无酵的。

我们无需赘述耶稣生平与出埃及事件之间广泛的对应关系（详见 113-15 页回顾），但这些对应无疑旨在强调耶稣就是逾越节羔羊的应验。他在逾越节前夕被钉十字架，约翰福音更补充了一个重要细节：士兵没有打断他的腿——尽管这原是罗马钉刑的惯例——以此符合逾越节祭牲腿骨不可折断的规定（参见约 19:31-37 ）。

五旬节（圣灵降临节）

七七节是全年第二个朝圣节期（ *hag* ），所有以色列男子必须前往耶路撒冷站在耶和华面前（申 16:16 ）。此时朝圣者需向耶和华献上礼物。

这个节期有不同名称。因其与农业周期紧密相关，常被称为收割节。节期日期对应当年首批谷物收成的时节。利 23:9-14 记载了关于收获“初熟果子”的仪式。哈特利指出，尽管关于这一天何时会出现在日历中的传统说法有

四个版本，但四个版本均将其紧密关联到无酵节期间或之后的某个安息日。[8] 初熟的谷物要在带来后的安息日次日向耶和华摇献，此举象征性地承认收获源自上帝的赐予。摇祭需同时献上一只羔羊作为燔祭，并配以素祭和奠祭。

正是在这初熟祭的仪式节点上，以色列人需开始计算七个星期。具体而言，在第七个安息日的次日——即第五十日，民众要献上纪念谷物丰收的祭物。因此这个节期也被称为“七七节”，记载于利 23:15-22。

此祭物的详细规定见于民 28:26-31 的祭仪清单中：[9]

> 七七节庄稼初熟，你们献新素祭给耶和华的日子，当有圣会；什么劳碌的工都不可做。 只要将公牛犊两只，公绵羊一只，一岁的公羊羔七只，作为馨香的燔祭献给耶和华。 同献的素祭用调油的细面；为每只公牛要献伊法十分之三；为一只公羊要献伊法十分之二； 为那七只羊羔，每只要献伊法十分之一。 并献一只公山羊为你们赎罪。 这些，你们要献在常献的燔祭和同献的素祭并同献的奠祭以外，都要没有残疾的。

五旬节与谷物丰收相关联，是一个充满巨大欢乐与庆祝的日子。节期时工作停止，随后举行了一场神圣的

集会，大概是为了在上帝面前为丰收献上感恩。这个节期的祭品格外丰盛，很可能是因为百姓在收获时节享受了丰裕。此外，值得注意的是经文中特别表达了对穷人和寄居者的关怀（利 23:22 ）。

新约关联

与逾越节和住棚节（后文详述）不同，旧约中这个节期并未与出埃及这类救赎事件相关联，而是完全与农业周期绑定。直到新约时代，我们才看到这个以色列 / 犹太节期与上帝在历史中的救赎行动产生联系。当我们意识到这个节期在新约中还有另一个现代基督徒读者耳熟能详的名称时，便立刻能理解这种关联。公元一世纪的犹太人将这个节期称为“五旬节”（ Pentecost ），该词源自希腊语“五十”，指代献上初熟谷物后五十天的时期。而五旬节被普遍认为是教会诞生的重要日子——从这个深刻意义上说，教会在那一天真正建立了。

这段故事记载于使徒行传第 2 章，开篇便宣告以下事件发生在逾越节后五十天的五旬节期间。我们已注意到，逾越节正是基督被钉十字架前的重要节期。作为三大朝圣节期之一，五旬节使得耶路撒冷挤满了来自世界各地的民众。不仅有巴勒斯坦本地的犹太人，更有散居各地的犹太侨民前来圣殿献祭。徒 2:9-11 列举了“帕提亚人、玛代人、以拦人，和住在美索不达米亚、犹太、加帕多家、本都、亚细亚、弗吕家、旁非利亚、埃及的人，并靠近古利奈的利比亚一带地方的人，从罗马来的客旅中，或是犹太人，或是进犹太教的人，克里特和阿拉伯人”。这份详尽的名单象征着当时世界的列国万邦。

那些已经信靠耶稣的人正聚集一处，忽然间有巨响如狂风呼啸，又有形似舌头的火焰分别落在他们各人头上。翻开旧约不久，便会读到相似（虽未必完全相同）的主题——上帝常以旋风（如伯 38:1 ）或烈火（如出埃及记 3章中的燃烧荆棘）的形象显现。事实上，此刻上帝正以圣灵的形态降临，充满他们，使他们能说别国的语言。

这并非是如今许多人所专指的将“方言”等同于“听不懂的言语”，而是耶路撒冷外来访客们的乡谈。霎时间，上帝的子民竟说起以拦语、阿拉伯语、弗吕家语、希腊语、拉丁语等天下万邦的语言。此处正是对创世记 11章巴别塔事件的逆转：当初因人类之罪——尤其是妄图凭人力登天——上帝变乱了人们的口音。那时天下只有一种语言，之后却分裂成多种，使不同语族无法相通。但紧接着，上帝的救赎计划就透过一个家族、一个民族展开（创 12:1-3）。而在使徒行传 2 章，基督的门徒不再受语言隔阂阻碍。巴别之咒至少象征性地被暂时逆转，以使福音得以广传。

还需注意的是，彼得认为这一日的事件与珥 2:28-32 的预言相符：

> 神说：在末后的日子，
> 我要将我的灵浇灌凡有血气的。
> 你们的儿女要说预言；
> 你们的少年人要见异象；
> 老年人要做异梦。
> 在那些日子，
> 我要将我的灵浇灌我的仆人和使女，
> 他们就要说预言。

在天上，我要显出奇事；
在地下，我要显出神迹；
有血，有火，有烟雾。
日头要变为黑暗，
月亮要变为血；
这都在主大而明显的日子未到以前。
到那时候，
凡求告主名的，就必得救。
（使徒行传 2:17-21）

五旬节承载了许多耶和华日子的特征。当然，未来还有更多应验，但在此处尤为显著的是，我们看到圣灵倾注在无论性别、社会阶层或年龄的所有人身上。凡跟随基督的人都是先知，即被上帝差遣向列国传讲福音的人。民 11:29 中摩西的祷告已得到丰盛应验："惟愿耶和华的百姓都受感说话！愿耶和华把他的灵降在他们身上！"

这对于教会的诞生何其贴切！马太福音以耶稣吩咐门徒走向万邦的使命作结：

天上地下所有的权柄都赐给我了。所以，你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守，我就常与你们同在，直到世界的末了。（28:18-20 ）

五旬节期间能说别国语言的能力并非凭空而来，它赋予基督徒向全世界的信众传播福音的可能性。在那一

天，有 120 位信徒聚集在楼上房间，被圣灵充满。到了傍晚，信徒人数已增至三千——这预示着未来的盛况！

教会正是在这一天诞生。耶稣的救赎之工已全然成就——他被钉十字架、复活、升天，并如其所应许的，此刻差遣了圣灵降临。值得注意的是，当彼得在五旬节当天宣讲时，重点并非圣灵引发的神迹奇事（尽管这些事既激动人心又至关重要），而是基督本身。

教会诞生于五旬节是巧合吗？绝非如此。须知这个节日本身就是丰收的庆典。新约多处将福音宣讲的果效比作收割庄稼。因此，五旬节当天大批归信者，正是藉着圣灵大能转向基督之人的初熟果子。

住棚节

旧约中至少部分节期的农业“根源”在一年中的第三次 *hag*（朝圣）中清晰可见。该节期的起源或许能从其多个名称中窥见一斑。我们既称它为收割节，也称它为住棚节或棚屋节（*sukkot*）。

节期的时间安排与其在农业周期中的重要性相关。它发生在赎罪日之后的第五天，即第七个月（提斯利月）的第十五日开始。按我们的历法换算相当于十月中旬，正值农作物收割的最后阶段。申命记 16 章告诉我们，这个节

日是在谷物脱粒完毕、葡萄压榨完成之后举行的。劳作结束，欢庆由此开始。我们可以想象，在那个农耕社会里，丰收完成的时间正是极度欢欣庆祝之时。这是富足的时节，因此应当感谢赐予这些美好大地礼物的那一位——即耶和华。申 16:14 明确描述这个节期为“守节的时候，你和你儿女、仆婢，并住在你城里的利未人，以及寄居的与孤儿寡妇，都要欢乐”。

然而，与所有根植于农业周期的节期一样，住棚节也被赋予重大的救赎历史意义。这个特定节期的仪式之一，是以色列每个家庭都要用树枝树叶搭建临时棚屋。利 23:42-43 甚至命令以色列人在节期全程住进这些棚子，“好叫你们世世代代知道，我领以色列人出埃及地的时候曾使他们住在棚里。我是耶和华你们的　神。”

因此，利未记将这一节期与出埃及 - 旷野漂流 -上帝救赎的复合叙事联系起来。若以色列人真曾居住在这些棚中，此举无疑会让他们铭记上帝引领他们脱离旷野、进入应许之地的恩典！但下文将提及的迹象表明，在漫长的旧约时期，这一仪式鲜少被遵守。

无论如何，这个始于第七月十五日的节期持续七天，随后在第八日举行闭幕仪式。首日与节后的第八日需献祭相同数量的祭牲，均被称为“圣会”，要求停止一切劳作。而节期的七天里，献祭数量惊人，正如民 29:12–40

所列清单所示。那里列举了每日的祭品。每天要献上公牛犊、公绵羊两只，以及十四只一岁的公羊羔。与这些一同献上的还有素祭和奠祭。最后，还要献上一只公山羊作为赎罪祭。此外，还包括日常的燔祭（全燔祭），以及与之配套的素祭和奠祭。

公牛犊的献祭数量是每日唯一变化的供物。第一天献上十三只公牛犊；第二天十二只；第三天十一只；依此类推直至第七天，仅献上七只公牛犊！遗憾的是，经文并未给出这种递减的合理缘由，而现有的推测都缺乏说服力。

这个节日所献祭牲的总数超过其他任何节日，因此住棚节有时被简称为“那节期”或“那庆典”。民数记 29 章提供了一些数据。在节期的头七天里，祭牲总数与数字七相关并不令人意外，因为七象征着完全或圆满。公牛犊的总数是七十；公绵羊的总数是十四；羊羔的总数是九十八，即十四乘以七。在第八天的集会时，节期结束后，祭牲包括七只羊羔、一头公牛、一只公绵羊和一只公山羊，总共十只。这八天里祭牲的总数为 192 只，这还不包括日常的常规祭和非动物的祭品。

新约关联

上述住棚节的描绘源自摩西五经。以色列社群自约书亚时代以来——即数个世纪前——直到尼希米时代（见 8:13-18），就未曾遵守过这一节期！它已被遗忘，直至公元前五世纪下半叶尼希米在世期间才得以重新设立。

到了新约时代，住棚节再次被遵守。在约翰福音第 7 章中，耶稣的弟兄们希望他去参加住棚节，公开展示他的神迹。耶稣告诉他们自己不会去，却暗中前往。我们已知公元一世纪时，节庆仪式中包含了前往西罗亚池的朝圣活动——人们从池中取水浇奠作为献给耶和华的祭品。许多圣经学者认为，耶稣在节期最后一日关于活水的教导（约 7:37-39 ）正是基于这一仪式背景。

从圣经神学延续性来看，这个节日的深层意义更可能体现在其与出埃及记及旷野漂流事件的关联上。因此，我前文所述（第 113-15 页）关于基督与这个节庆之间联系的论述依然适用。

进一步思考

1. 为何现今我们不再遵守这些节期?
2. 即便今日不守这些节期，其中是否仍有指导我们现今敬拜的原则?
3. 非农业社会能否从农业节期中汲取永恒原则?

18

吹角节与赎罪日：
非常特殊的神圣时间

吹角节和赎罪日与前一章描述的三大农业周期节期不同，它们既不属于农业节期，也不是朝圣节期。本章论述的两个节期中，赎罪日具有更重大的意义。事实上，其重要性可能随着时间推移而增长。

吹角节

吹角节宣告一年第七个月的开始，这个月是节期最集中的月份。利 23:23-25 和民 29:1-6 均有记载，后者列出了当日当献的祭物，前者则简要说明了这一日的重要意义：首先是停工安息之日，也是举行神圣集会敬拜上帝之日。

但这一天的意义究竟是什么，吹角的目的又为何？

由于圣经并未明言，我们只能自行推断这些问题的答案。这一节期的时机可能具有特殊意义。它是第七个月的第一天。这个月是最神圣的月份，因为除了吹角节之外，第七个月还有另外两个重要节期：赎罪日和住棚节。因此，这第一天宣告了一个特别神圣月份的开始。或许这个月被如此特别标出，是因为它处于农业周期的末尾，有许多值得庆祝之事，也有更多时间表达集体欢庆，因为一年中大部分的劳作已经完成。[1]

利未记 23 章和民数记 29 章中用来指称号角的词是名词 *teru'a,* 在上下文中意为“吹响”。尚不清楚（也可能无关紧要）具体使用的乐器是 *shopar* （公羊角）还是 *hatsotsera* （金属乐器）。[2] 我们将统一使用英文术语“trumpet”（号角）来涵盖这两种可能性。这两种乐器都曾被用作信号乐器，宣告某种到来的讯息。

在圣经中，号角声常预示着上帝的降临。出埃及记 19 章记载，上帝在西奈山上显现时便是如此。由于此次显现还伴随着闪电雷鸣，不禁让人联想号角声是否是人类对雷声的模仿。另一个相关且著名的例子是耶利哥之战中，号角声宣告了作为神圣战士的上帝的临在，尤其在最后几日，这成为城墙倒塌的前奏（书 6:5,16 ）。

赎罪日

先前我们探讨过利未记 8 章 [3] 关于亚伦及其子被立为祭司的记载。利未记第9章记述了他们祭司工作的开端。

可悲的是，第 10 章描述了亚伦的两个儿子拿答和亚比户的罪行。他们在耶和华面前献上凡火。尽管关于这火的具体性质存在相当大的争议空间，但毫无疑问的是，它引发了上帝迅速而严厉的惩罚：“在耶和华面前献上凡火，是耶和华没有吩咐他们的”（利 10:1 ）。我们在此看到，祭司也会犯罪并需要赎罪，而他们的行为在仪式上玷污了会幕本身的神圣空间。

我在讨论赎罪日之前先提醒祭司的罪，因为包含上帝对此仪式指示的利未记第 16 章，将此仪式的起源根植于那桩罪行中。拿答和亚比户的罪引出了对亚伦的另一项警告，要他在上帝面前格外谨慎。他被提醒，若疏忽大意在不当时间进入上帝临在之所，他必死亡（ 16:2 ）。他被告知每年只能进入至圣所——会幕后三分之一部分——一次，且是为特殊目的：每年洁净圣所的仪式，这涉及为祭司的罪以及百姓的过犯献上赎罪祭。

利未记第 16 章主要描述了这一仪式，内容既引人入胜又富含象征意义。起初经文聚焦于亚伦本人，唯有他能进入至圣所，需通过仪式洁净自身，并献祭赎罪方能觐见上帝。仪式以授职礼与沐浴礼开始。他需脱下华美的祭司礼服[4]，换上朴素的细麻衣。这一日的特征就是禁戒：安息、禁食与素衣。他还要为自己和家族献上两只祭牲：一只公牛犊作赎罪祭，一只公绵羊作燔祭。

诚然，正如我们的描述将揭示的，仪式的核心在于消

除罪孽，而赎罪祭（*hattat*）正是最契合此目的的献祭。以色列民众自身亦需献上两只山羊作为代表。如经文所述，其中一只将被宰杀献祭，另一只则会被驱赶到旷野——个中缘由我稍后会阐明。亚伦将通过神圣抽签决定哪只动物赴死、哪只被放逐荒野。

当亚伦完成自身仪礼准备与所有必备祭品后，便依照利 4:3-21 的规程，先献上公牛作赎罪祭。随后他将启程进入会幕至圣之所。须知深入此等神圣领域绝非儿戏：唯大祭司一年一度方可踏入。后世拉比文献记载，大祭司腰间需系绳索进入，外院另有祭司执绳另一端。只要人们听见祭司袍边铃铛的清脆声响，便知一切安好；倘若铃声中断良久，则表明祭司已殒命帐内，需借绳索拖出尸首。虽无实际案例记载，这传说却昭示了该仪式的极端严肃性。

大祭司进入并穿越会幕建筑时要经过三个地点，每到一个地点他都会执行净化仪式。他会从最神圣的地点开始，即至圣所。一旦到达那里，祭司会将他带入这最内层圣所的香点燃在炭火上，使其形成一大片云烟。接着，他会取公牛的血，洒在约柜上方的赎罪盖前面。他还会将更多的公牛血沾在手指上，向约柜弹洒七次。我们可以想象这样的情景：牧师用手指着圣坛，鲜血溅到了圣坛上及地

板上。这或许象征着不仅圣所结构得到洁净，内部空间——这片被视为神圣之地——也同样被洁净。

公牛的血要遮盖他和他家族的罪。接着，他要取百姓所献公山羊的血，在至圣所内重复同样的仪式动作。因此，这第一地点有两重献祭：一为祭司自身的罪，一为百姓的罪。

关于利 16:16 的解读存在争议。部分学者（如我）认为这段经文表明亚伦需要在至圣所外的圣所里，为自己和百姓重复这两项献祭。NIV 译本的含义比 NLT 译本稍显明晰：

> 他因以色列人诸般的污秽、过犯，就是他们一切的罪愆，当这样在圣所行赎罪之礼，并因会幕在他们污秽之中，也要照样而行。（和合本）

该解读建议认为：首句总结了亚伦仪式旅程的第一站（至圣所内），次句则表明至圣所外的房间（第二站）也以同样方式洁净。进一步的推测是，是专门的香炉被洒上了鲜血。

最后亚伦要移至会幕外围，在第三个位置——即院中的巨大铜祭坛前——进行洒血仪式。按此经文理解，会幕复合体的每个主要空间组成部分都将被洁净，消除祭司与民众罪孽的影响。

但这并非仪式的终结。最引人入胜的部分尚在后头。

当亚伦完成洒血的仪式后，他会牵来那只被称为替罪羊的活山羊。按字面意义，这只山羊被称为“归与阿撒泻勒”。学者们对此短语在此语境中的含义感到困惑。在其他文献中，特别是两约之间的《以诺书》（8:1；9:6；10:4–8），这是指一个恶魔的名字。利 16:8 字面记载一只山羊“归与耶和华”，另一只“归与阿撒泻勒”。这可能表明群体的罪孽正从圣洁之地被驱赶到不洁之处。另有学者认为阿撒泻勒是某处荒野的名称，但这无法解释为何希伯来文使用“归与阿撒泻勒”的表述。无论正确解释为何，我们对该仪式行为的功能与后果都确信无疑——它显然是为洁净与赎罪而实施的替代行为。

我们已在某些献祭仪式中看到，按手礼象征着用动物替代不洁之人或罪人。亚伦将手按在公山羊头上，随后将其驱赶到旷野，想必永无踪迹。亚伦并未离开圣所执行此仪式。据载另有专人将山羊带到旷野放生，事后需洗净衣服并沐浴方可返回营地。处理仪式中其他祭牲残骸者亦遵循相同程序：这些残余由另一人运至营外焚烧，该人同样需要沐浴更衣。

此仪式对以色列民至关重要。利 16:30 总结其功效说：“因在这日要为你们赎罪，使你们洁净。你们要在耶和华面前得以洁净，脱尽一切的罪愆。”

选定举行这一庆典的日子是每年第七个月的第十天，称为提斯利月。这一天对应我们公历的九月或十月。

如今，以色列国及全球犹太人将赎罪日（Yom Kippur）视为新年首日。很可能利 25:9 等经文早已将新年与赎罪日联系起来。

新约关联

使徒行传将赎罪日称为“禁食”（徒 27:9）。但更具神学意义的是，赎罪日为希伯来书 6-9 章提供了背景。我们已在前三部分提及这段经文。此处仅需指出，基督的赎罪行为被视为终极的、一次即永远地进入真正的至圣所——即天堂本身。

> 因为基督并不是进了人手所造的圣所（这不过是真圣所的影像），乃是进了天堂，如今为我们显在　神面前；　也不是多次将自己献上，像那大祭司每年带着牛羊的血进入圣所，　如果这样，他从创世以来，就必多次受苦了。但如今在这末世显现一次，把自己献为祭，好除掉罪。
>
> （来 9:24-26）

藉此，基督成就了赎罪日，基督徒认为不再需要其他赎罪行为，因此围绕这一日的仪式也不再被遵守。

进一步思考

1. 如今我们如何寻找并表达赎罪?

2. 基督在天上“一次永远”完成仪式的意义何在?

19

普珥节：
神圣节期中的后来者

迄今为止所描述的所有神圣时间均是在圣经的前五卷（摩西五经）中确立的。这些节期要么庆祝上帝的救赎作为，要么感恩他赐予庄稼的供应 —— 少数情况下两者兼具。与逾越节和住棚节等节期相关的救赎事件，关乎以色列作为国家的建立。但旧约还确立了一个额外的节期，那就是普珥节。

历史中的护理与普珥节

要了解普珥节，我们需要查考旧约最晚成书的以斯帖记。这里记载了圣经中最引人入胜的故事之一。故事发生在波斯帝国首都书珊城。当时的国王是亚哈随鲁（希腊历史文献称薛西斯），他于主前 486 年至 465 年间执政。因此，以斯帖记记载的事件发生在巴比伦之囚后，设巴萨和所罗巴伯首次带领回归与以斯拉、尼希米后期工作之间的时期。

以斯帖记讲述的是犹太人面临着灭绝的威胁。哈曼—

— 一位亚甲族人、波斯宰相（斯 3:1 ）——憎恨末底改，这位被认定为基士之子的犹太人虽在波斯朝廷中取得一定地位，却拒绝向哈曼跪拜。因此哈曼不仅密谋除掉末底改，更要灭绝帝国境内所有犹太人。他说服国王批准对犹太民族实施种族灭绝。通过掣签（*purim*），他们确定了行凶日期——将近一年后的 3 月 7 日（斯 3:7 ）。

然而在阴谋实施前，经卷记载有两件重要事件已发生。首先，以斯帖成为亚哈随鲁的王后。因前任王后瓦实提触怒国王遭废黜，国王遂举办选妃大典“遴选”新后。以斯帖胜出成为王后，但始终未向国王透露其犹太身份。其次，末底改恰逢其时地挫败了一起刺杀亚哈随鲁的阴谋（这两段故事均记载于以斯帖记 1-2 章）。

在这些事件的背景下，末底改得知哈曼的阴谋，并敦促以斯帖向国王求情。起初，以斯帖拒绝相助，但当她意识到自己的性命也危在旦夕时，便同意采取行动。

犹太民族在这一时期的救赎故事充满了看似巧合与讽刺性逆转。恰巧（仿佛偶然一般），和末底改一样，以斯帖正好在对的时间出现在对的地点。恰巧国王那夜失眠，当顾问为他诵读历史记载助眠时，他想起末底改曾救过自己性命。恰巧当亚哈随鲁决定嘉奖末底改时，自私的哈曼正好进来提议一种他自以为配得的公开表彰方式，国王却命哈曼亲自为末底改游街颂扬，因此这荣耀归于了末底改

——哈曼的敌人。恰巧哈曼为绞死末底改而立的木架已经备好，当以斯帖向亚哈随鲁揭露哈曼的奸计时，哈曼便代替末底改被挂上了自己准备的刑架。

然而仍有一个问题悬而未决。众所周知，即便是波斯国王也不能凌驾于法律之上。即使颁布灭绝犹太人谕令的人是亚哈随鲁，他却无法撤销原诏。因此他颁布了新诏书：准许犹太人在受攻击时自卫。于是“犹大人用刀击杀一切仇敌，任意杀灭恨他们的人”（斯 9:5 ）。那日他们大获全胜。

深入分析表明，这场胜利的意义远超表面所见。前文已提及哈曼是亚甲的后裔，而末底改则是基士的子孙。对于熟稔旧约历史的读者，这让人联想到可追溯至出 17:8-16 的古老恩怨。以色列人在旷野时遭亚玛力人袭击，虽在摩西领导下得胜，但上帝当时命令摩西：“我要将亚玛力的名号从天下全然涂抹了；你要将这话写在书上作纪念，又念给约书亚听”（ 14 节）。申 25:17-19 再次强调：“你要将亚玛力的名号从天下涂抹，不可忘记”（ 19 节）。

然而后来，扫罗有机会执行那命令时，却未彻底遵行。撒母耳记上第 15 章记载了扫罗击败亚玛力人却未将其赶尽杀绝的战役。事实上，直到撒母耳到来后，他们的王亚甲才被处决。

哈曼是亚甲的后裔，而末底改则是扫罗之父基士的后

裔（撒上 9:1 ）。换言之，末底改与哈曼之间的冲突是一段未竟之业的故事。出埃及记 17 章与申命记 25 章的神圣命令终于得以执行。

耐人寻味的是，以斯帖记全书从未提及上帝之名。然而，正如高度相似的路得记一样，读者心领神会：正是上帝在幕后主导这些“巧合”与逆转。上帝再次拯救了他的子民！这确实值得欢庆。

因此，斯 9:20-32 确立了普珥节的庆典。它得名“签”（普珥），源于哈曼和亚哈随鲁用以决定屠杀犹太人之日期的占卜工具。普珥节提醒人们：尽管上帝的子民看似被命运摆布，实则始终在上帝掌中。普珥节是每年充满喜乐与庆祝的节期。

按照现代习俗，人们会诵读以斯帖记的故事，每当提到哈曼的名字时，就会响起嘘声，而末底改的名字则会迎来欢呼。这个节日的特色还包括吃喝狂欢——实际上，饮酒的程度之深到了让人几乎无法分辨哈曼和末底改之间的区别的地步。

普珥节是一个带有转折的圣经节日。其他节日与以色列作为国家的建立及神圣法令相关，而普珥节则是庆祝上帝子民的幸存。[1]

通往基督的轨迹

普珥节庆祝的是上帝扭转了居住在波斯的犹太人的命运之日。他们本应灭亡，但上帝却借此机会击败了以色列的宿敌亚玛力人。上帝通过其护理，从邪恶中实现了救赎。

尽管普珥节与基督没有直接的关联，但我们可以看到，同样的原则在他的生命和事工中得到了道成肉身式的体现。邪恶的男男女女，以及在他们背后的撒但，都欲置耶稣于死地。这份仇恨把他带上了十字架。然而，彼得却对这十字架说出了令人震撼的话：

> 以色列人哪，请听我的话： 神藉着拿撒勒人耶稣在你们中间施行异能、奇事、神迹，将他证明出来，这是你们自己知道的。 他既按着 神的定旨先见被交与人，你们就藉着无法之人的手，把他钉在十字架上，杀了。 神却将死的痛苦解释了，叫他复活，因为他原不能被死拘禁。（徒 2:22-24 ）

上帝为我们的救赎扭转了邪恶。我们终生颂赞的正是这一伟大作为，而非普珥节的庆典。

进一步思考

1. 普珥节是为了庆祝上帝在生活在波斯的犹太人生活中的护理。你在自己生命中何处看到了上帝眷顾之手的运作？

2. 我们还看到，上帝使犹太民族在以斯帖时期通过讽刺性逆转之举得救，以及他如何通过基督在十字架上的死亡拯救了我们所有人。当你回顾自己的人生时，是否发现上帝曾利用他人的恶行成就善工的实例？

附 言

上帝通过旧约的篇章向他的子民显现自己。我们选取了其中祭司神学这一片段，以探究上帝的本质及其与子民的关系。尽管这充满仪式感的世界对我们而言陌生非常，但藉着耶稣基督改变历史的作为，我们得以进入其中。我们见证了神圣君王如何在罪恶世界中建立神圣的空间、仪式、子民与时间。更令人惊叹的是，耶稣完美地践行了旧约教义中的这一重要方面。这原不足为奇，因基督亲口宣称自己成全了整部旧约（路 24:25-27,44-49 ）。

最后，我们再次被提醒：敬拜在上帝子民生命中居于核心地位。上帝亲自塑造了属于他的敬拜，也渴望得着我们的赞美。

注释

前言

1 参见 T. Longman III 所著《理解旧约》“Making Sense of the Old Testament”(GrandRapids:Baker,1998)。

第一章 乐园的得与失：起初的神圣空间

1 具体指创世记 2:4下－25 节。

2 该文献译文可参阅 J. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton: University of Princeton Press, 1969), 60–72.

3 同上，104 - 106页。

4 关于创世记2－3章的详尽研究可参阅 H. Wallace, *The Eden Narrative* (Atlanta: Scholars, 1985)，但此引用并不代表认可作者所有研究方法或结论。

5 *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, ed. W. A. VanGemeren, 5 vols. (Grand Rapids: Zondervan, 1997), 4:555.。该释义基于亚兰语同源词提出。另参见A.Millard的重要论文 “The Etymology of Eden,” *Vetus Testamentum* 34 (1984), 103–6。

6 G. Wenham, *Genesis 1–15* (Waco, Tex.: Word, 1987), 62–64; V. P. Hamilton, *Genesis 1–17* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 162–66; K. A. Matthews, *Genesis 1–11:26* (Nashville: Broadman and Holman, 1996), 201–7.
有关本主题的概述，请参阅 T. Longman III and R. B. Dillard, *An Introduction to the Old Testament* (GrandRapids: Zondervan, 1994), 52–53。

第二章 祭坛：神圣空间的临时见证

6 I. Duguid, *Living in the Gap between Promise and Reality:The Gospel according to Abraham* (Phillipsburg, N.J.P: &R Publishing, 1999).

第三章 摩西的会幕：漫长旅程中的神圣空间

1 T. Fretheim, Exodus, Interpretation: A Bible Commentary for Preaching and Teaching (Louisville: John Knox Press, 1991), 264.

2 正如 R·W· 克莱因所观察到的，“Back to the Future: The Tabernacle in the Book of Exodus,” *Interpretation* 50 (1996): 264。

3 毫无疑问，会幕常被称为帐篷，偶尔也被称为会幕，但存在一个合理的问题：在某些时候，是否有一个与圣所不同的第二会幕。

4 P. Kiene, *The Tabernacle of God in the Wilderness of Sinai* (Grand Rapids: Zondervan, 1977).

5 同上，第35页。

6 同上，第34页。

7 一个明确旨在以寓言形式进行写作的典型例子就是《天路历程》，其主角名为基督徒，他的生命旅程会途经诸如“绝望泥沼”等地点。

8 请注意象征性解读与寓言式解读的核心区别：后者蕴含多重不同含义，而象征性解读则聚焦于一个核心意义。

9 关于这些关联及更多延伸内容的详细阐述，参见 Fretheim, *Exodus*, 268–72。

10 J. D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence* (Princeton:Princeton University Press, 1988), 86.

第五章 圣殿内器具：对神圣空间的内部透析

1 M. Woudstra, *The Ark of the Covenant from Conquest to Kingship* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1965)，这本书非常有帮助。

2 M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancent Israel:An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1985), 276–88.

3 R. W. Klein, “Back to the Future: The Tabernacle in the Book of Exodus,” *Interpretation* 50 (1996): 268.

4 V. Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses* (1991, reprint, Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing, 1995), 18–19.如

5 C. Meyers 所言，*“Realms of Sanctity: The Case of the‘Misplaced’ Incense Altar in the Tabernacle Texts of Exodus,” in Texts, Tem-*

ples, and Traditions, ed. M. V. Fox et al. (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1996), 33–46.

6 7 利 4:7 谈到部分血也被抹在会幕内香坛的角上（见上文）。当然，这一仪式不会用尽动物的全部血液，因此经文继续说明剩余的血要倒在坛的基部（如利 4:34 ）。

第六章 以马内利的降临：基督徒在哪里找到神圣空间？

1 有趣的是，撒玛利亚人拥有他们自己的五经版本（如今不意外地被称为“撒玛利亚五经”）。在上帝指示其子民正确崇拜地点的经文中，撒玛利亚五经用基利心山替代了西奈山。

2 或者，正如 G. Guthrie （*Hebrews,* NIV Application Commentary [Grand Rapids: Zondervan, 1998], 20 ）在讨论这封书信最初听众时所言：“这些信徒在接受基督之前，其崇拜导向本是面向会堂的。”

第七章 燔祭：全牲的焚烧献礼

1 然而，献祭确实在西奈山之前就已存在，甚至可以追溯到人类堕落之后不久（创 4 章）。事实上，希伯来语中“祭坛”一词——即摩西之前上帝的子民敬拜耶和华的场所——其词源意为“献祭之地”，表明献祭仪式远早于摩西时代就已施行。

2 在众多注释书中，我认为 M.F. Rooker 的《利未记》（*Leviticus*, New American Commentary [Nashville: Broadman and Holman, 2000]）尤为实用。

3 关于条约与盟约关联性的更多探讨，可参阅 T. Longman III, *Reading the Bible with Head and Mind* (Colorado Springs: NavPress, 1997), 121–27。

4 事实上，根据 Rooker （*Leviticus,* 91 ）所述，有证据表明绵羊的献祭是最常见的燔祭类型。

5 此处将献祭称为 *minhah*。下一节我们将讨论利未记第 2 章中描述的 *minhah*；然而，在创世记第 4 章等语境中，*minhah*似乎可作为泛指“献祭”的术语使用。

6 B. Waltke （“Cain and His Offering,” *Westminster Theological Journal* 48 (1985): 363–72 ）已阐明问题关键并非血祭与非血祭之分。

第八章 素祭平安祭：贡物与团契之祭

1 译自 J. C. L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends* (1978), p. 42, lines 37–38，引用于*New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, ed. W. A. VanGemeren, 5 vols. (Grand Rapids:Zondervan, 1997), 2:979。

2 另见利 21:6 与民 28:2。

3 W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (Westminster, 1961), 1: 143–44，引用于 M. F. Rooker, *Leviticus*, New American Commentary (Nashville: Broadman and Holman, 2000), 103。

4 Rooker 在《Leviticus》第 102 页如此论证。

第九章 赎罪祭与赎愆祭：罪与疚的祭礼

J. Milgrom, *Leviticus* 1–16, Anchor Bible, vol. 3 (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1991), 373.

M. F. Rooker, *Leviticus*, New American Commentary (Nashville: Broadman and Holman, 2000), 111.

G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 103–12; Milgrom, Leviticus 1–16, 319–77.

第十章 基督：一次献上，永远有效的献祭！

1 罗 3:25 的注释者们讨论了此处希腊词 *hilasterion* 究竟是指“施恩座”（即作为平息或转离上帝怒火的场所），还是指赎罪 / 惩罚性的祭品。我显然认同多数现代解经者的第二种理解。详情参见D. Moo, *Romans 1–8* (Chicago: Moody Press, 1991), 231–42；J. Murray, *Epistle to the Romans*, New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1959), 116–21，尽管 D. P. 贝利（D. P. Bailey）最近的博士论文《*Jesus as the Mercy Seat: The Semantics and Theology of Paul's Use of Hilasterion in Romans 3:25*》（University of Cambridge, 1999 ）持不同观点。J. D. G.Dunn, *Romans 1–8*, Word Biblical Commentary (Dallas:Word, 1988), 180–82，有力论证了该希腊词在七十士译本中指代施恩座，暗示了赎罪日在至圣所中的牺牲。另见下文对约翰一书中的*hilasmos* 的讨论。

2 此处引用 NIV 版本，因我此前一直引用的 NLT 在《利未记》 1 章对此短语的翻译有所欠缺。其翻译为“甚是令耶和华喜悦”这一表述模糊了原文中关于气味的描述。

3 参见 G. Burge, *Letters of John*, NIV Application Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 85–86.。

4 参见 G. Guthrie, *Hebrews*, NIV Application Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 1998), 440。

第十一章 祭司制度的兴起

1 参见第一部分关于祭坛的论述。

2 亦被称为流珥（出 2:18； 民 10:29 ）和何巴（士 4:11 ），但此处可能存在文本问题（参民 10:29 ）。

3 C.F . 凯尔与 F. 德里茨在《摩西五经》（C. F. Keil and F. Delitzsch, *The Pentateuch*, vol. 2 in Commentary on the Old Testament (Grand Rapids:Eerdmans, 1949), 102）提出，在亚伦和利未人受特定圣职之前可能存在一个祭司阶层。这当然有可能，但纯属推测。P. 恩斯在《出埃及记》（P. Enns, *Exodus*, NIV Application Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 1999), 393–95）同样表示对此处经文存疑，并提出可能是未知的前亚伦系祭司制度或年代错位所致。

4 *So P. Jenson, "khn,"* in *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, ed. W. A. VanGemeren, 5 vols. (Grand Rapids: Zondervan, 1997), 2:601.

5 参见 M. Kline, *Images of the Spirit* (privately published, 1980), 42–47。

6 此处我们描述的是大祭司的以弗得。其他祭司穿着简易的亚麻以弗得，而某些经文（如撒上 23:1–6 ）暗示金属以弗得曾被用于占卜目的。另一种可能是，与藏有乌陵和土明的胸牌相连的以弗得，或许只是间接指代乌陵和土明的一种方式。

7 M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancent Israel:An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1985), 214–15.

8 如利 8:4 所述："摩西就照耶和华所吩咐的行了"。J. E. Hartley, *Leviticus*, Word Biblical Commentary (Dallas: Word, 1992), 109，指出："这两段记载 [出埃及记 29 章与利未记 8 章] 的措辞高度相似，表明其中一段借鉴了另一段，，或者两者都紧密地遵循一个共同的来源。"

第十二章 利未人与祭司的生活方式

1 本节内容得到的帮助来自于 G. Wenham，*The Book of Leviticus*, New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 288–97。

第十三章 祭司的职分：上帝的护卫者

1 J. A. Naude，“nzr,” in *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, ed. W. A. VanGemeren, 5 vols. (Grand Rapids: Zondervan, 1997), 3:74.

第十四章 耶稣，终极的大祭司

1 关于从神学家视角探讨基督作为祭司形象的综述，可参阅 J. 威尔逊的杰出研究，J. Wilson, *God So Loved the World: A Christology for Disciples* (Grand Rapids: Baker, 2001)。

2 笔者从 O.P. 罗伯逊对希伯来书 7 章的解读中获益良多，见其著作 *The Israel of God:Yesterday, Today, and Tomorrow* (Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing, 2000), 53–83。

第十五章 安息日：神圣时间的焦点

1 关于不同视角的深入研究，可参阅 D. A. Carson, *From Sabbath to Lord's Day* (Grand Rapids: Zondervan,1982); M. J. Dawn, *Keeping the Sabbath Wholly: Ceasing,Resting, Embracing* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989); N.-E.A. Andreasen, *Rest and Redemption: A Study of the Biblical Sabbath* (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press,1978); J. Douma, *The Ten Commandments: A Manual for the Christian Life*, trans. N. D. Kloosterman (Phillipsburg, N.J.:P&R Publishing, 1996), 109–60。

2 我们亦可在出 23:10–13 和民 28:9–10 中看到这一点，这些经文列出了圣时献祭的次序：从日常祭开始，继而安息日祭，再延续至其他节期。申命记 16 章是简化版清单，仅包含三大朝圣节期：逾越节、五旬节和住棚节。

3 诚然，这一词源学解释曾遭质疑并出现其他观点，但依我之见，前述解释仍是最佳假说。详细讨论参见 *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, ed. W. A. VanGemeren, 5 vols. (Grand Rapids: Zondervan, 1997), 4:1156。

4 我们稍后将进一步探讨这一点，但更详细的讨论可参阅我的*Reading the Bible with Heart and Mind* (Colorado Springs: NavPress, 1997), 113–28。

5 参见 J. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton: Princeton University Press, 1969), 201–206页中的例子。M. G. Kline, *Treaty of the Great King* (Grand Rapids: Eerdmans,1963) 是理解圣经圣约与古代近东条约关系最易入门的著作之一。

6 参见前文第 165 页。

7 毕竟，虽然创 2:18–25 明确确立了创造之初的一夫一妻制婚姻，但根据旧约，上帝允许一个男人拥有多位妻子。摩西律法并未禁止，只是规范了一个男人娶多位妻子的行为（见出 21:7–11）。关于是否应将“禧年”定为在第七个“七年”之后到来，从而导致出现两个休耕年份，还是将“禧年”视为第七个“七年”，存在争议。若要对此问题进行深入探讨，并详细了解利未记第 25 章的详细内容，

8 请查阅 J. E. Hartley, *Leviticus*, Word Biblical Commentary (Dallas: Word, 1992), 415–48

第十六章 基督与安息日：神圣时间的重置

1 关于耶稣当时称呼大祭司为亚比亚他而不是亚希米勒，请参阅D. E. Garland, *Mark*, NIV Application Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 106

2 月朔在旧约中也被提及，它是一个定期举行的特殊祭祀日（参见民 28:11； 赛 1:13 ）。月朔标志着月份的开始。

3 因此，一些学者认为宣告基督最终再临的号角声（太 24:31； 林前 15:52； 帖前 4:16 ）应当特别与宣告旧约中终极安息年（禧年）开始的号角联系起来。

第十七章 朝圣节期（HAGGIM）：关于神圣时间的更多内容

1 K. Kitchen, “The Exodus,” *Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1992), 2:702.

2 B. Waltke, “The Date of the Conquest,” *Westminster Theological Journal* 52 (1990): 200.

3 与逾越节和无酵节概要相关的其他经文包括出 23:15；34:18；利 23:4–8；民 9:1–15；28:16–25；33:3；申 16:1–8；书 5:10–12；王下 23:21–30；代下 30:1–27；35:1–9；拉 6:19–22；结 45:21。

4 *pesah* 一词可能的原始含义是“跛行”或“跳跃”。虽然有人认为这暗示了节日期间的一种舞蹈形式，但它更可能与死亡天使在这个命运之夜跳过以色列人家户的概念相关。

5 T. D. Alexander, *From Paradise to Promised Land* (Carlisle, England: Paternoster Press, 1997), 78.

6 关于雅歌诠释的更多细节，请参阅 T. Longman III, *Song of Songs*, New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 2001)。

7 我赞同 T. D. Alexander 的观点（“The Passover Sacrifice,” in *Sacrifice in the Bible*, ed. R. T. Beckwith and M. J. Selman [Grand Rapids: Baker, 1995], 3）：“由于无法证实，关于逾越节起源的传统历史理论必须极其谨慎对待。”

8 J. E. Hartley, *Leviticus*, Word Biblical Commentary (Dallas: Word, 1992), 383–84.

9 而在这段经文中，我们又得到了这个节期的另一个名称，即“庄稼初熟”。这可能表明它与利未记 23 章提到的初熟禾捆摇祭密切相关。

第十八章 吹角节与赎罪日：极其神圣的特殊节期

1 参见 J. E. Hartley 的有益注释，J. E. Hartley, *Leviticus*, Word Biblical Commentary (Dallas: Word, 1992), 387。

2 然而，我们或许应理解为这里的号角（此处指 *hatsotsera* ）是民10:1-10 中描述的两支银号。

3 参见第 122-124 页。

4 关于其意义的描述与讨论，参见第 124-126 页。

第十九章 普珥节：神圣节期中的后来者

1 在这方面它与光明节类似，后者是庆祝犹太人民在主前二世纪中叶从安条克四世的压迫中获得解救。尽管这个故事激动人心，但我们在此不讨论这个节期或其他任何后圣经时代的犹太节期。

经文索引

创世记
1—168
1–2—5, 168
1–11—18
1:1–2:4—181
1:2—35
1:26–27—4
1:28–31—10
2—3–4
2:1–3—168
2:17—11
2:23–25—6
3—7, 11, 12, 15
3–11—11
3:1—7
3:3—8
3:4—8
3:8—6
3:10—9
3:11—9
3:15—10, 12
3:16—10
3:21—12
4—9, 86
4:3–4—17
4:3–5—15
4:4—84, 86
4:7—10
4:17–26—9
8:1—18
8:20—15, 17
11—194
12—18
12:1—19
12:1–3—194
12:2–3—19, 25
12:6—20
12:7—19
12:8—20
13:4—20
13:18—20, 21
14—152, 157
14:18—153
14:22–24—154
15:13–16—20
22—44, 115
22:9—20
29:34—131
34—132
34:30—132
34:31—132
35:1–7—20
49—133
49:5–7—133

出埃及记
3—57, 121, 194
3:1—121
4:16—122
7–11—187
12–13—187
12:1–5—101
12:1–10—112
12:5—106
12:8—188
12:12—113, 187
12:23—187
12:34—190
12:36—28
12:43–51—189
13:3—190
16:25–29—174
17—212
17:8–16—211
17:14—211
18:7–12—121
19—123, 202
19:6—147
19:24—123
20—167
20:8–11—165
20:22–26—43
20:22–23:19—166
20:24–26—16
21:13–14—60
23:14–19—161
25—50
25–31—35
25:1–31:8—28
25:3–7—27, 33
25:8—26
25:9—27
25:10–22—49
25:10–30:38—27
25:23–30—58
25:31–40—55
26—28, 30
26:1—29, 125
27:1–8—59
27:9–21—30
27:16—30
28:1–39—126
28:2—125
28:4—125
28:5—125
28:6–14—125
28:15–30—125
28:30—144–45
28:31–35—126
28:35—126
28:36—126
28:40–41—126
28:42–43—126
29—123, 124
29:4—124
29:12—60
29:38–46—161
30:1–10—57
30:6—58
30:34–38—58

31:1–11—27
31:2—35
31:13—167
31:13–17—166–67
31:16–17—167
32—123, 134
32:26—134
32:29—134
34:21—174
35:1–40:38—28
35:4–35—27
38:8—28
36:8–40:33—27
38:9–20—28
38:30—28
39:43—36
40:2—36
40:17—36

利未记
1—79, 81
1–7—77, 100, 110
1:3—83
1:4—80, 81
1:5—80
1:9—80, 81, 106
1:10—83, 106
1:10–13—83
1:13—80, 81, 106
1:14–17—83
1:17—80, 81, 106
2—85, 86
2:1–3—87
2:2—87
2:11—87
2:13—87
3—89, 90
3:1–5—90
3:3–4—91
3:6—106
3:9–10—91
3:14–15—91
3:16—91, 98
4—96
4:3—98
4:3–21—204
4:18—60
4:25—60
4:28—99
4:30—60
4:32—99
4:34—60
5—171
5:1–4—95
5:3—95
5:4—95
5:11–13—99
5:14—99
5:14–6:7—99
5:20–26—96
6:1—96
6:1–7—100
6:5—100
6:8–13—81
6:8–18—79
6:14–23—85
7:1–10—99
7:2—100
7:3–5—100
7:6—100
7:7–10—99
7:8—81
7:11–21—91
7:11–36—89
7:28–38—91, 128
8—128, 202
8–9—123
9—128, 203
9:4—85
9:17—85
10:1—203
10:9—148
11:39—136
13—141
13–14—136
14:10—85
14:20–21—85
14:31—85
15:6—95
15:13–15—94
15:16—136
15:28–30—94
16—35, 97, 203
16:2—55, 203
16:8—206
16:13–15—55
16:16—205
16:30—206
19:19—126
21–22—135
21:1–9—135
21:5–6—136
21:8—135
21:10–15—136
21:15—135
21:16–24—136
21:23—135
22:1–9—136
22:9—135
22:10–16—135
22:16—135
22:17–30—137
22:32—135
23—161, 164, 202
23:1–3—164
23:3—170
23:9–14—191
23:13—85
23:15–22—192
23:22—193
23:23–25—201
23:37—85
23:42–43—197
24:1–4—57
24:5–9—58
24:8—59
25:9—207

民数记
2—146
5:6–8—96
5:11–31—89
5:15—89
6—148
6:1–21—147
6:2—147
6:3–4—147
6:5—148
6:6–12—148
8—56
10:35—51
11:29—195
15:30—95
15:35—167
18:19—87
25—142
25:4—143
25:13—143
27:21—145–46
28–29—79, 161
28:1–8—79, 161
28:3–8—85
28:9–10—170
28:26–31—192
29—198, 202
29:1–6—201

29:12–40—197–98
33:4—113
35:1–8—140
35:22–23—95

申命记
5:12–15—170
12—43
12:2—43
12:4–7—43
16—161, 196
16:14—197
16:16—191
20—146
25—212
25:17–19—211
25:19—211
33—143
33:8–11—140

约书亚记
3—51
6:5—202
6:16—202
9:14—146
13–22—133
21—140

士师记
3:12–30—86
3:17–18—86
13:4–14—149
16:8—149
17–18—141
19–21—141
21:25—141

撒母耳记上
4—52
4:3—53
5—53
9:1—212
10:6–9—127
13—158
15—211
16:13—127
18:7—42
23—144, 146
23:6—144

撒母耳记下
6—54
7—39, 43, 88
7:1—40, 44
7:5–7—40
11—41
24—43

列王纪上
1:50–51—60
2:28–29—60
5—47
6—45
6:1—186
6:5–6—46
6:20—46
8:6–8—54

历代志上
6:54–81—140
17—39, 88
21—44
22–27—47
22:8—41
28:2—50
28:19—45

历代志下
3:1—44
3:1–2—44
13:5—88
35—55
35:3—55
36:21—172

以斯拉记
3—67
4:1–2—67

尼希米记
8:13–18—198

以斯帖记
1–2—210
3:1—210
3:7—210
9:5—211
9:20–32—212

约伯记
38:1—194

诗篇
2—156
15—64
15:1–3—64
24—51
24:7—52
24:8—52
30:10—4
40:6–8—82
42:1–2—63
50:14–15—91
54:4—4
69:9—65
84:1–2—64
84:1–4—135
84:10—64
104:15—8
107:21–22—91
110—154
110:1—154
110:4—155, 157
133—127
139—21
139:7–12—22
141:2—98

箴言
23:29–35—8

雅歌
1:2–4—189

以赛亚书
40:3—113
53—115
61:1–2—177

耶利米书
3:16–17—50
7—61
23:23–24—22

以西结书
20:12—167
20:20—167
28:14—5
31:8—5

何西阿书
6:6—82

约珥书
2:28–32—194

阿摩西书
3:14—60

约拿书
2—178

弥迦书
6:6–8—81

撒迦利亚书
4—56

马太福音
4:1–11—114
5–7—114
11:28—32
18:20—179, 181
21:41–46—155

马可福音
1:2–3—113
1:21–28—173
2:23–28—174, 179
2:27—175
2:28—175
3:1–6—175, 179
3:4—175
13:2—68
14:58—69
27:51—69
28:18–20—195

路加福音
2:49—65
4:18–19—177
13:10–17—175, 179
24:22–27—viii
24:25–27—215
24:44–49—215

约翰福音
1:14—36, 65
2:13–25—65
2:17—65
2:19—66
4:20—66
4:23–24—68
4:24—22
5:17—176, 179
5:18—176
7:37–39—199
19:17–37—114
19:31–37—191

使徒行传
2—193, 194
2:9–11—193
2:17–21—195
2:22–24—213
20:7—179, 180
27:9—207

罗马书
3:25—104, 107
3:25–26—104
5:9—105
8:18–25—12
12:1–2—115
14:1—179, 182
14:5–6—179, 182
14:10—179, 182
16:20—7

哥林多前书
5:6–8—113
5:7—191
5:8—191
6:14–16—71
6:18–20—72
10:1–5—113
14:25—179
16:2—179, 180

哥林多后书
5:20–21—111

加拉太书
4:8–12—176, 179

以弗所书
2:19–22—71
5:1–2—106
5:2—107

腓利比书
1:4—178
2:17—115
4:18—107, 115

歌罗西书
2:16—177, 179

帖撒罗尼迦前书
5:17—178

提摩太前书
1:17—22
4:17—181

希伯来书
4—156
4:1—156
4:1–2—182
4:9—182
4:11—182
4:12—156
4:14—156
4:14–8:14—152
5—109
5:1–4—108
6—157
6–9—207
7–8—157
7:3—157
7:9–10—158
7:26–28—108, 110
8:1–2—158
8:2—70
8:5—31, 70
9:1–10—70
9:23–28—110
9:24–26—207
10:1–18—110
10:18—110
10:25—179, 181
13:6—4
13:10–14—111
13:15—115

彼得前书
1:10–12—vii, 151
1:13–17—106
1:18–19—105–6
2:4–12—159
2:5—115

约翰一书
2:1–2—107
4:9–10—107

启示录
12:9—7
21–22—74
21:22—73
22:1–2—73

人们如何评价这一系列?

"深思熟虑，又通俗易懂。"——*D. A.* 卡森
"如同旷野中的吗哪。"——辛克莱·傅格森
"极好的资源。"——提姆·凯勒
"一个重要的系列。"——菲利普·格雷厄姆·赖肯

以马内利，我们的代替
在以色列的敬拜中看见基督

"基督徒在理解旧约大部分内容的相关性方面面临挣扎，尤其是在古以色列的祭祀崇拜方面。在这部构思精巧的作品中，朗曼以一种如今仍具有神学相关性的方式阐释了祭司的律法。我全心推荐这部作品。"
—布鲁斯·K·沃尔特基 (Bruce K. Waltke)，诺克斯神学院

"朗曼汇集了圣经中关于此主题的所有教导，并用非常清晰易懂的语言解释了旧约敬拜的不同面向……我强烈推荐这本书给传道人和普通信徒！传道人会从中找到许多讲论基督的素材，而普通信徒也必定会增长他们对旧约的爱和理解。"
—雅克·鲁埃茨 (Jacques Roets)，《中美国际神学期刊》

特伦珀·朗曼三世（神道学硕士，威斯敏斯特神学院；哲学博士，耶鲁大学）是惠斯蒙特学院（Westmont College）圣经学教授。他出版的作品包括《旧约导论》（与雷蒙德·B·狄拉德合著）、《圣经文学全指南》（与利兰·莱肯合著）以及《理解旧约》。

R&R PUBLISHING