旧约中的福音

行他们眼中看为正的事

RIGHT IN THEIR OWN EYES

THE GOSPEL ACCORDING TO JUDGES

士师记中的福音

乔治·M·施瓦布

GEORGE M. SCHWAB

行他们

眼中

看为正的事

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（Tremper Longman III）
J·艾伦·格罗夫斯（J. Alan Groves）
丛书编辑

行他们
眼中
看为正的事

士师记中的福音

乔治·M·施瓦布

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

Right in Their Own Eyes
The Gospel According to Judges
George M. Schwab
Originally published 2011
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

谨以此书献给我的生命中的押撒 —— 玛丽。

目 录

前言 ix
致谢 xiii
引言 xv
缩略语 xxi

第一部分——正确的解读

1. 交叠的士师 3
2. 表意性的风格化叙述 11
3. 作者们的意图 21

第二部分——十二士师之循环

4. 一位机敏果敢的基尼人 41
5. 污秽的左撇子，臃肿的统治者 49
6. 上帝会发动圣战吗？ 63
7. 懦夫，女子，与西西拉 77
8. 征服米甸 99
9. 可憎的亚比米勒 121
10. 小士师 131
11. 耶弗他的审判 139
12. 狐狸般的非利士人 157

第三部分——利未人的厉害撬动

13. 但支派的肮脏行径 183
14. 便雅悯败坏成性 199

结论 219
注释 221
参考文献 229
圣经索引 235

前 言

新约藏于旧约之中；
旧约显于新约之内。
——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 ）

先知们苦苦探寻，天使们渴望得见，门徒们却未能领悟。但摩西、众先知以及整部旧约圣经早已预言——耶稣将会降临，受难，然后得荣耀。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。然而旧约时代的听众始终有些困惑不解。情节已然铺陈，高潮却迟迟未至。这个未完成的故事亟需一个结局。在基督里，上帝为旧约故事提供了高潮。耶稣并非不宣而至；他的到来早已在旧约中预先宣告，不仅通过关于弥赛亚的明确预言，更藉着旧约中所有事件、人物与境遇的叙事。上帝正在讲述一个更宏大、更全局、更统一的故事。从创世记的创造记载到被掳归回的最终叙事，上帝逐步展开他的救赎计划。而旧约对这个计划的叙述，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，其主题的统一性体现在基督身上。旧约各卷书展现出多样的体裁、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。我们相信旧约与新约一样，本质上是基督中心论的，因此推出这套旧约研究丛书，旨在实现以下目标：

- 阐明基督在旧约中启示的普遍性
- 促进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

为此目的，本系列丛书面向牧师与平信徒而写，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于旧约人物——而非经卷或主题。当然，某些经卷会因其作者或主要角色（如但以理和以赛亚）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，使他们认识到旧约正指向耶稣基督。

Tremper Longman III
J. Alan Groves

致 谢

许多人为这本书增添了诸多精彩内容，在此深表感激。我曾在格林伍德长老会教授士师记成人主日学课程，学员们提出了宝贵而富有洞察力的建议，其中部分已融入本书。

许多人对第 6 章的内容提供了有益见解，包括彼得 · 恩斯、道格 · 格林、埃里卡 · 摩尔、马克 · 罗斯、唐 · 费尔贝恩、史蒂夫 · 范德希尔、约翰 · 施瓦布、菲尔与金 · 门罗、洛伊德 · 梅尔顿以及特伦珀 · 朗曼。

同时感谢尼利 · 加斯顿和厄斯金神学院为我提供时间开发并撰写这些材料。

引 言

士师记讲述的是在那个“各人任意而行”（士21:25）的时代，上帝为自己建立敬拜他的群体的。这一控诉并非针对以色列周围的异教国家——而是针对以色列本身。可以说我们今天也生活在这样的时代吗？想想福音如何在世界各地无人聆听；想想你所听闻并亲身遭遇的那些堕落的教会领袖。我们怎能相信上帝今日仍差遣他的灵，并通过我们成就他的旨意？想想你自己的心——潜伏于其中的情欲、贪婪与骄傲，随时可能削弱你的见证，阻碍你对上帝的侍奉。士师记探讨了这一问题，并展示了那些被赋予圣灵却虚妄悖逆之人，如何仍能完成上帝交付的使命。

士师记中对此现象最生动的描绘，或许见于参孙与狮子的故事（士 14:5-9 ）。这是圣灵首次以强力方式降临参孙身上。参孙的动机值得商榷——他要娶一位非利士女子为妻。经文直述她“在他眼中看为正”（14:7 原文，和合本为“就喜悦她”），此短语将参孙与士师记结尾形成呼应，那里记载各人任意而行。参孙象征着全以色列，随心所欲行事。

途中他遇见咆哮的狮子，圣灵便以大能降临其身，使他轻易将狮子撕裂。（这很反常，通常圣灵是赐能力给士

师以击败大军并拯救以色列。为何圣灵要将力量浪费在如此微不足道之事上？（答案稍后揭晓。）后来，参孙在狮子的尸体中发现了一群蜜蜂，并从其体内刮出蜂蜜，这让他和父母都感到愉悦。

第 8 节中译为“死”的这个词，在其他地方仅出现在箴言和预言中——用来描述国家或恶人的覆灭：“大马士革已被废弃，不再为城，必变作乱堆”（赛 17:1）。该词始终描述国家或恶人败落后的废墟，其中一次（以西结书 32 章）将覆灭之国称为列国的狮子。以西结书中的列国一词原文为 *goyim*，其发音与第 9 节中罕见的“死狮”的“死”字相似。因此，死狮被描述为令人联想到恶人、注定受审判的列国，以及上帝愤怒对象的外邦人。（学者可参阅希伯来文诗 110:6 中的相同文字游戏。）

还需思考这一点：译作蜜蜂“群”的词语并非指代蜂群的常规词汇 *swarm*，而是 *‘edah*——该词在其他经文中始终指向人群，常译为“会众”，如“以色列全会众”或“会”。应记得那流奶与蜜的应许之地；蜂蜜正是上帝赐予群体的神圣祝福。

第 9 节记载参孙“取”蜂蜜时使用了动词 *radah*。此词在其他经文中均表示“管辖、统治”，如创 1:26“使他们管理”众生物。参孙从狮尸上刮取蜂蜜？抑或参孙制伏并管辖了蜂蜜——在他击杀狮子之后。试想参孙如何取得蜂蜜？借用网兜吗？他显然未被蜇伤，实乃支配了蜂群。

那么此处的意象为何？狮尸喻示那些遭上帝审判而倾覆的列国。蜂巢则象征居于看似强盛的列国之中的信仰群体——这些国度无法抵挡一位被圣灵赋予力量、被上帝选定为圣洁之人的力量。参孙，如你所知，他从出生起就被

分别为圣；这就是他从不剪发的原因。他是拿细耳人（士13:5）。（*Samson* 意为“小太阳”或“如日闪耀者”。当圣灵如火燃起，绳索从他身上烧断。）回想但以理书，那些肆意侵害圣徒的异教国家在异象中被描绘为野兽。在但以理书第 7 章的异象中，巴比伦是一头狮子。而但以理书中一个血肉之躯的迫害实例，便是真实的狮子坑。撒旦如同吼叫的狮子，遍地游行，寻找可吞吃的人。

耶稣基督是拿撒勒人，被上帝分别出来，拥有无可测度的圣灵，他推翻那些企图吞噬圣徒会众的执政掌权者。在他的主权统治下，教会在敌对的世界中茁壮成长，并结出如蜜般甘甜的美果，归与上帝。

参孙完成了上帝在他出生前就为他设定的使命。然而在众士师中，参孙却是缺陷最明显的一位。他象征着悖逆的以色列民——人人都随己意而行。从这个角度看，参孙代表着你我共同经历的属灵现实。怎样的属灵现实？唯此而已：上帝将他的灵注入我们心中，其方式使得尽管我们持续悖逆、屡屡失败、行事愚昧、甚至与仇敌同寝（正如参孙字面意义上的所为），但即便如此，上帝仍藉着他的灵通过我们完成他的使命。与参孙不同，我们一生都拥有圣灵内住，随着时间推移，品格逐渐更新变化，愈发像基督。（若不如此，必有后果。看看参孙因轻忽圣洁呼召而落的结局。）但与此同时，我们在信心与悔改中成长，上帝确保福音使命能透过我们推进——纵使我们满身瑕疵。

所有的士师都是有缺陷的人物，这些缺陷在经文中被凸显，然而他们每个人都完成了上帝通过圣灵交于他们的

使命——拯救以色列民脱离他们因犯罪而带来的后果。上帝正在万国中锻造一个敬拜的群体，士师们在这一使命中扮演着重要角色。即便在今天，上帝也会接纳带着全部软弱的你，并通过你成就他救赎的旨意。天国必将建立。正如使徒保罗所言：

> 我们有这宝贝放在瓦器里，要显明这莫大的能力是出于　神，不是出于我们。 我们四面受敌，却不被困住；心里作难，却不至失望； 遭逼迫，却不被丢弃；打倒了，却不至死亡。（林后 4:7-9 ）

尽管我们犯罪跌倒，上帝仍使用我们来推进他的国度。那么我们当如何生活？保罗说他忘记背后，努力面前，要达成上帝的呼召，因为我们的国籍是在天上的。

我们正从那里等候一位救主，就是主耶稣，他将再来，改变我们，使我们像他。在末后的日子，我们要如星辰闪耀，放射出如参孙般的圣火。士师记的终极意义将在耶稣消灭一切仇敌时显明，那时万物都将成为我们的甘蜜。在等候那日的同时，我们是山上的烈火，是未隐藏的发光灯台。这光就是我们的善行和所传的福音，照亮世界，结出甜美的果实。是上帝的灵藉着我们完成这使命。所以，要振作前行，忘记背后。

供进一步思考

1. 士师记表明上帝会藉着拥有他灵的人成就他的旨意。

他可曾呼召你参与何种事工？尽管你或他人有罪，事工如何依然前行？

2. 上帝赋予你管理哪些领域？你在这些方面表现如何？何处尚需改进？
3. 与他人分享信仰结出了什么果实？是什么阻碍了你完成这一使命？你计划如何消除这阻碍？
4. 世界无法抵挡耶稣。那你为何还怯于凭信心前行？
5. 是什么引你生疑？参孙与狮子的形象如何助你解答这些疑惑？

缩略语

BHS	*Biblia Hebraica Stuttgartensia*
BR	*Bible Review*
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JBQ	*Jewish Biblical Quarterly*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JSOT	*Journal for the Study of the Old Testament*
KJV	King James Version
NASB	New American Standard Bible
NIV	New International Version
NKJV	New King James Version
NRSV	New Revised Standard Version
RSV	Revised Standard Version
SJOT	*Scandinavian Journal of the Old Testament*
VT	*Vetus Testamentum*
WTJ	*Westminster Theological Journal*
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*

第一部分

正确的解读

本书第一部分探讨了士师记这部文学作品因涉及真实且可考证的历史所引发的种种相关问题。我们将尝试为士师们提供一个合理的时代背景，这不可避免地涉及诠释问题。因此，第一部分将探究士师记如何随时间推移被形成和塑造、它希望被如何诠释，以及基督徒在此过程中应遵循哪些原则。

I

交叠的士师

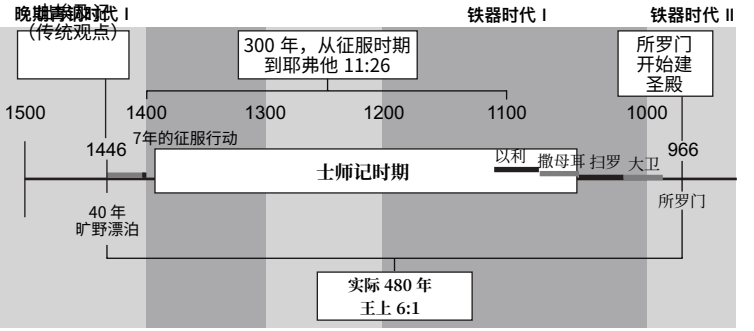
学者们对于各种历史事件的发生方式和时间存在分歧，例如以色列人出埃及及征服迦南。传统观点将出埃及定于主前十五世纪中叶。随后是四十年的旷野漂泊和七年的征战，直至主前 1400 年。正是在这一时期，巴勒斯坦的物质文化从青铜时代晚期 Ⅰ 过渡到青铜时代晚期 Ⅱ。

士师时代

所罗门于主前 966 年开始建造耶和华的圣殿。根据王上 6:1 记载，此时距出埃及已 480 年，与传统推算日期（1446 - 966 = 480）完全吻合。麦伦普塔赫石碑的年代为主前 1230 年，碑文将以色列描述为该地区的重要势力。非利士人进入迦南的主要移民浪潮约在主前 1200 年，但该族群在士师记中直至参孙时代才成为焦点。耶弗他声称自己生活在征服迦南三百年后（士 11:26）。所罗门在即位第四年启动工程。若往前推一代（或四十年）便

是大卫的时代；再往前推一代，便是扫罗的时代；再往前推便是撒母耳（最后一位士师）和以利，这样差不多就是耶弗他的时代了。因此，根据这一分析，士师时期从晚期青铜时代 II 持续到铁器时代 I，大约为主前 1400-1100 年。稍晚一些，我们就进入了撒母耳记上的时代。当然，如果选择出埃及的晚期年代，这一时段会被大大压缩。晚期年代观认为耶弗他提到的 300 年是虚假的，而 480 年的跨度是一个程式化的数字：12 乘以象征性的 40 年一代人。本书不反对早期年代观。假设（为了论证）以利、撒母耳、扫罗和大卫各自确实统治了 40 年，时间线如图 1.1 所示。

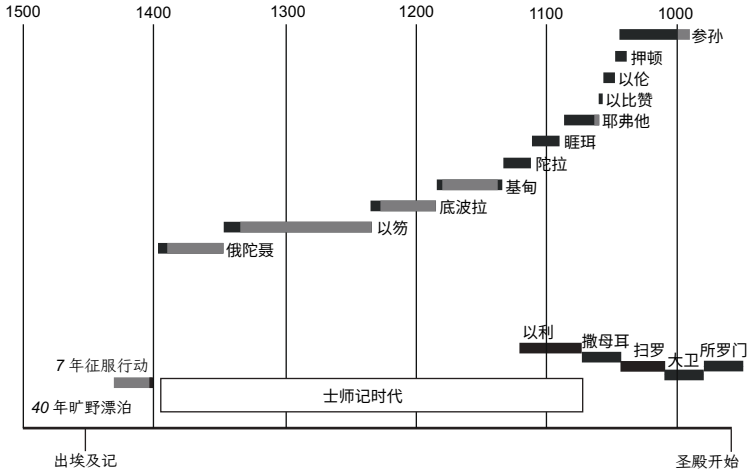
图 1.1. 时期建议



士师记年表

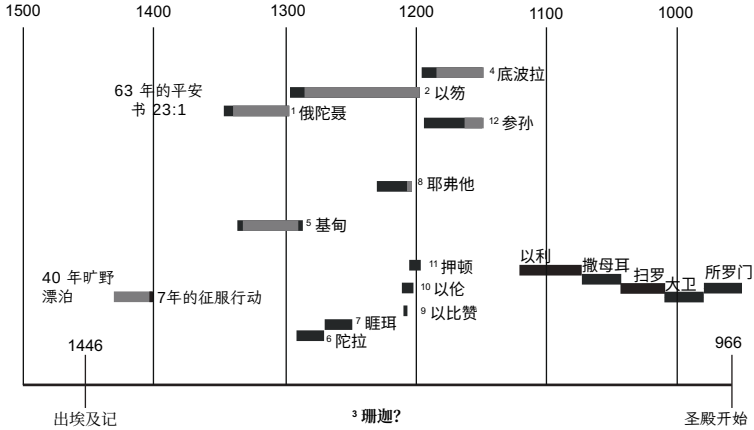
这还算简单。难的是要将众士师的任期纳入这三百余年的时间跨度中。第一位士师俄陀聂之后，国中太平四十年（士 3:11）；第二位士师以笏之后，太平八十年（3:30）；底波拉之后又太平四十年（5:31）；基甸之后再有四十年太平（8:28）。加上五十三年的被压迫时期，这已总计两百年。图 1.2 展示了所有这些时期，以及随之而来的压迫与和平年代（基甸之后的部分代表亚比米勒时期）：

图 1.2 排序试验



显然，这种说法站不住脚。参孙和大卫是同时代人？为何在歌利亚事件中参孙没有挺身而出？而撒母耳据称是最后一位士师。到了撒母耳记上时期，士师时代理应结束；当扫罗被膏立为王时，士师制度就已终结。

图 1.3 交叠的士师



因此，尽管从字面上看似乎暗示着一位士师接替另一位士师依次出现，但历史上“真实发生”的情况是这些士师在时间上存在部分重叠。

图 1.3 （前页）主要基于 Robert Chisholm[1]（达拉斯神学院）近期在 *JETS* 期刊发表的论文。数字代表每位士师在士师记中出现的顺序。Chisholm 提出，在底波拉之后历史时间轴回卷至开端，因此俄陀聂（ #1 ）与基甸（ #5 ）在历史上处于平行时期，而另一端底波拉则与参孙同期。这种解读认为耶弗他所提及的三百年不应按字面理解。该观点主张士师记中士师的排序应被视为两条平行的时间序列。

我更倾向于：(1) 将俄陀聂的士师任期大幅提前至接近征服时期（他是迦勒的同代人），(2) 至少保留底波拉在主前 1131 年黯淡期担任士师的可能性（参见士 5:20），以及 (3) 接受耶弗他时间记载的历史真实性。还需留意，到基甸时代，出埃及已成为遥远记忆（ 6:13 ），但奇斯霍姆却将基甸与参与征服的俄陀聂视为同期人物。

士师记给读者的印象是士师们统治着全以色列。但一旦认识到士师任期存在重叠，其管辖范围必然有限。例如根据上图所示，在以笏之后八十年的和平时期，耶弗他正与亚扪人和以法莲人交战；底波拉治下的和平期，参孙正抗击非利士人的暴政。可以想见参孙的活动范围限于以色列南端，而底波拉则限于北部。当提及“这地”或“以色列”时，读者应意识到历史上可能仅指局部区域。

更多年代学辨析

本书最后五章讲述两个故事。但它们发生在何时？士18:30 中，那位拜偶像的利未人被指认为摩西的孙子；而在 20:28 节，另一位祭司非尼哈则被确认为亚伦的孙子。这两个故事都与俄陀聂同时代，甚至更早。非尼哈实际参与了旷野漂流，其行为与士师记记载如出一辙（民25:7-11 ）。因此，士师记最后两个事件应被解读为发生在这个时期的开端。[2]

细读开篇章节：约书亚起初已离世（士 1:1 ），但 1:10-19 的故事直接摘录自约书亚记中部（ 15:15-19 ） ——那里约书亚显然在世。随后描述令上帝不满的定居时期（即非约书亚领导阶段），此时约书亚又被视为过时人物。然而他在士2:6-10 再次鲜活登场，之后章节又宣告其死亡。

士师记中的各个故事与历史事件序列松散相连。历史是本书的一个维度。但还有其他一些主题对这本书进行了组织，并且有时还会重新安排其顺序，这些将在后续章节中讨论。

十二士师

共有十二位士师，每位分别关联以色列的不同支派，利未支派例外，末五章专述此派。他们可按下一页表格进行归类。

对熟悉以色列支派者而言，一种不同于严格按时间顺序排列的组织方式立刻就会浮现在眼前：按地域分组。前三位属南方；事实上，西缅位于犹大的腹地。他们是（由

	士师	支派	压迫以及持续时间
1	俄陀聂	犹大	8+40
2	以笏	便雅悯	18+80
3	珊迦	西缅 (?)	–
4	底波拉 / 巴拉	拿弗他利	20+40
5	基甸	玛拿西	7+40
6	陀拉	以萨迦	23
7	睚珥	迦得	22
8	耶弗他	流便	18+6
9	以比赞	亚设	7
10	以伦	西布伦	10
11	押顿	以法莲	8
12	参孙	但	40+20

利亚所生的）兄弟，在士 1:3 中被视为一个整体行动。接下来的三个支派在地理上也很接近，玛拿西与另外两个支派接壤。迦得和流便组成了约旦河东的一个群体。亚设和西布伦共享边界。因此，我们在士师中发现另一个层次的秩序是地理上的。Jay Williams[3] 将它们排列成一个圆圈，揭示了其他关联。例如，约瑟的两个半支派（玛拿西和以法莲）正好相对。如果从参孙开始，沿着这样一个不间断的圆圈前进，那么前半部分所列举的都是与 40 的倍数相关的士师（他们的和平年数分别为 20 年、40 年、80 年），而后半部分则不是这样。许多这样的关联影响了故事的讲述方式——它并不是严格按时间顺序排列的。例如，圣灵降临在四位士师身上——分别来自不同的方位。当然，这与现代历史书的写法不同。因此，不应将士师记仅仅视为历史事实的编年史来阅读。

但本书未遵循纯粹历史时序的真正原因，在于其多元化的关注焦点，这些内容通过高度文学化和艺术化的方式为我

们呈现。形式上，以俄陀聂为开篇具有神学重要性；紧接着以以笏为继同样关键。末尾的两个故事因其承载着超越“史实”本身、向读者传递更深层信息的意图，必须置于结尾。

十二位士师被刻意展示的事实本身已暗含编排意图。这些士师被选中部分因其代表十二支派，而非全然基于历史重要性。诸如仅用两节经文描述的以伦等次要士师，或许正是为凑足十二之数而存在。这种编排理念延伸至何种程度？故事结构还受到哪些其他因素影响？我们将就此展开探讨。

供进一步思考

1. 士师记因多重原因重构了历史序列。你认为这是对该书价值的提升还是削弱？了解这一点后，你阅读时会抱有怎样的期待？
2. 在参孙与狮子的故事中，诸多情节都超越其本身指向属灵真理。为何这种表达方式比单纯讲述“发生了什么”更为可取呢？
3. 你是否渴望弄清楚这种材料的重构是有何原因的呢？试着用自己的话来阐述这种重构的问题。

2

表意性的风格化叙述

我们已经了解到，士师记的结构颇为复杂。十二位领袖分别来自十二支派。他们大致按时间顺序排列，但也考虑地理因素。历史上发生在该时期初期的事件被置于末尾。有时士师的任期相互重叠，尽管管辖范围有限，读者仍会留下士师统治全以色列的印象。

作者还运用了哪些技巧来突出其观点？记录如何从赤裸的事实转变为有目的性的高级艺术？以下多项观察有助于将士师记定性为以风格化历史为例证的神学著作。

名字与时间

在士师记中，有时会遇到名字具有象征意义的人物。例如，士师俄陀聂的对手是古珊利萨田（士 3:8 ）。*Rishathaim* 字面意思是“双重邪恶者”。这是人们当面称呼他的方式吗？是以色列人的诽谤？还是作者设计的象征性绰号？

另一个奇怪的名字是摩押王伊矶伦 *Eglon*（3:12 ）。*Eglon* 意为“小牛犊”，且为阴性。描述其遇刺的用语借用了许多祭祀术语，象征性地将这位国王视为被宰杀的牲畜。他的名字正是这一文学模式的一部分。作者是否特意选用这个称谓来强化其观点？基甸追杀的两名男子，其名字分别意为“祭品”与“拒绝庇护”（ 8:5 ），因此他们“被定型为猎物的角色”。[1]

当然，这些很可能就是他们的真实姓名。底波拉和巴拉、雅亿、珊迦都是该时期已知的名字。“无论在圣经还是其他文献中，这些名字在主前十世纪后便销声匿迹”。[2]此类名字表明士师记并非后世虚构的故事集。但有时，名字的含义暗示着比单纯叙述事实更深层的意图。注意5:12中的诙谐双关语：“底波拉啊，兴起！兴起！你当兴起，兴起，唱歌”（底波拉“Deborah”；唱“*Deber*”）。作者在用她的名字玩文字游戏。

一个具有潜在神学意义的名字典型例子是米迦。当读者初次遇见他时，其希伯来语名字为 *Mikayahu*，即“谁像耶和华”。但当他制作非法宗教物品（士 17:5 ）后，名字变为 *Mikah*。作者从其名字中删除了*Yahweh* 部分。这一改名行为象征着作者对米迦的态度：他对耶和华的真正崇拜被其赝品所否定。显然，历史上的米迦并未经历改名，此为象征手法。基甸（意为“砍伐者”）在捣毁巴力祭坛（6:32 ）后获得新神学名耶路巴力 *Jerubbaal* （意为“与巴力争辩者”）。细心的读者还应注意士师记中某些角色未被赋予名字的情况，这种省略同样可能具有特定意图。

其他细节也可能具有象征意义，这在士师记中某些时间表述上尤为明显，例如 40 、两个 40 、半个 40 等数字。在士师记之外，有旷野中的 40 年，以利的40年，扫

罗的 40 年，大卫的 40 年，以及所罗门的 40 年。这些“40”中的某些是否可能是象征性的，代表一个不确定时期的数字表达？摩西的生命被划分为三个 40 年：他在埃及、米甸和旷野的时光。

在韦恩 · 格鲁登的《系统神学》中，关于圣经无误性的章节里，他指出像 8,000 这样的大约整数不必被理解为精确的 8,000，而是可以用于表示 8,001 、 8,002…… 甚至 8,242 （格鲁登的实际例子）。用格鲁登的话说，“真实性的界限取决于说话者暗示的精确程度以及原始听众的预期。”[3] 格鲁登将数字的相对性归因于作者的意图和听众的预期。但如果古代听众对数字不精确的容忍度远高于我们呢？一个无误的数字可以有多大的偏差？

我们生活在一个追求精确的时代。我们期望数字尽可能准确。若不尽然，当今或称之为误差。但即便今日，有时我们仍会援引一个与事实相去甚远的数字，却传递着某种真实。华盛顿特区曾计划举行一场抗议游行，主办方期望有百万男性参与。据国家公园管理局统计，实际出席人数不足半数。即便那些接受管理局备受争议数据的人，仍将此事称为“百万男性大游行”。士师记中的某些数字，是否也可能存在类似情况？

在古代，数字远非如此严苛。有时数字根本不表示数量，而纯粹具有象征意义。耶稣曾说，一个被驱除恶魔却未悔改的人，会成为“七个比自己更恶的鬼”的居所（太 12:45 ）。耶稣真指“七”这个具体数字吗？抑或他只想强调背弃者的灵性状态会急剧恶化？此处并无实际数量之意。七是象征性数字，一种修辞上的夸张。

耶路撒冷于主前 586 年被毁；居鲁士允许以色列人在主前 539 年重建：前后共四十七年。然而，耶利米的

预言却预告了七十年流亡（耶 25:11 ）。当加百列向但以理解释这一预言时，他将其进一步象征化，即七十个七年，这将延伸至遥远的未来直至救赎完成（但 9:24 ）。良善的拉麦 777 年的寿命与邪恶拉麦复仇的七十个七形成对照——这是否具有象征意义（创 4:24 ； 5:31 ）？ 创 2:4 记载天地是在一日之内造成，紧接着描述了七日。约拿的预言“再等四十日，尼尼微必倾覆了 ”（拿 3:4 ）历经一个多世纪才应验。对于基督徒而言，象征性的时间表述并不陌生，他们始终明白耶稣引用约拿书及其他经文所说的“三日三夜”（太 12:40 ）是一种程式化的表达——实际上，他是在周五傍晚被钉十字架，周日黎明前复活。

因此在士师记中，读者应当留意时间记载可能存在的某种重塑或格式化处理。以色列人受米甸人压迫的七年是字面意义还是象征意义（士 6:1 ）？ 大衮庙中的三千人是真实数字还是象征性数字（ 16:27 ）？ 为何圣灵在书中七次降临于士师身上？注意：动词拯救和审判各出现了二十一次。

深入分析

辨识时间错位手法、象征性命名、标志性数字等技巧，能为解读书籍打开新视角。但士师记叙事结构背后涉及更严肃的议题，理解这些对把握本书写作目的及作者的神学意图至关重要。例如，邪恶君王亚比米勒的死亡场景（士 9:53-55 ）与扫罗之死（撒上 31:4,9 ）的相似性绝非偶然。

以下示例展示了如何将一个事件的叙述格式化得与另一个事件相似，几乎如同同一事件被重复叙述两次。任何阅读士师记 19-21 章的人都会发现其与创世记 19 章的平行性。这些记载被刻意塑造得形似，以使读者能明显察觉二者间的关联。在历史学家可用的所有细节中，他选择了那些使故事形成呼应的部分。以下是一些对比要点：

	创 19	士 19–21
两名男子夜间抵达城市。	1	19:13–15
一位寄居者邀请他们回家，极力劝说他们离开城市广场。他们在他家中吃喝。	2–3	19:16–21
基比亚人围住那房子。房主喊道：“弟兄们哪，不要这样作恶”。两名女子被安排代替两名男子。但那些人仍在门口抗议。	4–11	19:22–25
清晨时分，无人回应“起来，我们走吧！”的呼唤。于是作出决定要消灭恶人。	12–17	19:26–20:10
有人提出要求，希望将报复行为的范围加以限制。	18–23	20:11–13
耶和华使这城毁灭，烟气冲天如柱上腾。	24–28	20:14–48
尽管遭到了毁灭性伤害，但通过饮酒和不正当手段，一个族群得以延续下去。	29–38	21:1–25

此处以色列，尤其是犹大支派，执行了创世记中天军对索多玛的审判。基比亚人的行径与索多玛人如出一辙。这一事件本可以多种方式表述，但作者选择这种叙述方式，正是为了凸显此类观点。

在其他段落中，叙事手法同样暴露了作者的意图。例如第 11 章耶弗他的故事，包含大量看似会推向高潮战役的铺垫内容，但这场战役反高潮地仅用一节经文（士11:

33 ）就结束了。虽然这段故事看似在讲述军事历史，但它实际上对战斗本身毫无兴趣。事实上，士师记中大部分详尽的战斗描述都是关于以色列人自相残杀的暴力，而非压迫者的所作所为或他们如何被击败。这凸显了以色列的罪恶，而非压迫者的。

以第 4 章为例。它几乎完全是从参战男女的视角描述一场战役。上帝或多或少处于背景之中。实际战斗仅用一节经文（ 4:15 ）带过，读者无从得知具体发生了什么。接着看第 5 章。同一场战役被重新讲述，但视角转为从天上看——天空、风、雨甚至星辰、河流与大地都在为以色列而战。于是两种截然不同的视角被呈现出来，揭示出在相对平凡的事件背后（第 4 章），一场宇宙级的神圣之战正在激烈进行（第 5 章）。这些战役更多是神学与属灵层面的，而非军事政治的。这正是该叙事旨在揭示的真理之一，此处通过一首诗意庆祝胜利的颂歌得以展现。

正如约 20:30-31 所言：“耶稣在门徒面前另外行了许多神迹，没有记在这书上。 但记这些事要叫你们信耶稣是基督，是　神的儿子，并且叫你们信了他，就可以因他的名得生命”。在约翰可以记述的众多事件中，他出于神学目的选择了书中记载的这些——为了说服你们这些读者相信耶稣。同样，在士师记中，事件的选取也经过精心考量，以推进该书的神学意图，说服你们接受某种真理。

这个混音效果能持续多远?

除了对故事进行重塑、重新排序以及运用象征性名称和数字外，这本书在“真实发生的事情”这一层面之外还有何进一步的拓展呢？以下是士师记作为历史文本最具挑

战性的几个例证，这些例子需要读者付出一定努力并发挥想象力，才能按照其期望被解读的方式——即作为诠释性历史——来阅读。

第四章提到西西拉号称拥有九百辆铁战车。这在青铜时代晚期和铁器时代早期是个问题。有人认为作者虚构九百辆铁战车只为渲染敌军恐怖。战车本以速度和机动性见长；铁战车实属矛盾修辞，就像用铅打造的竞速自行车。真实历史可能是战车配有铁制配件，如铆钉或轮辋。在青铜时代晚期与铁器时代之交，这些或许被视为震撼人心的新式武器。但到后世，这种配置就显得过时可笑。事实上，战车战术恰于此时消亡（不知是何原因）。铁器对西西拉而言确实存在，但尚未普及。因此这段记载作为历史勉强可信，后世不可能杜撰此类情节，因届时已无威慑效果。但若将其当作真实历史，则需展开想象构建合理情境。

关于底波拉士师身份的另一个问题是基低斯城。该城被提及位于两个地点：一处在加利利海以北靠近夏琐的拿弗他利境内，另一处在加利利海南部的基顺河畔。经文将前者标注为“拿弗他利的基低斯”，后者则简称为“基低斯”。但若故事中存在两个不同的基低斯城呢？毕竟士师记中就有两个米斯巴和两个伯利恒，通过是否标注支派身份来区分。因此，如果我们假设存在两个基低斯，这个问题就迎刃而解了。

夏琐王耶宾（士 4:1-3 ）也出现在书 11:1-11 中。这该如何解释？“耶宾”是否是夏琐历代君王共用的王号？但在约书亚记和士师记中，以色列人在对抗耶宾之前的敌人都是伊矶伦。我们该如何理解这一点？士师记的作者是

否意图重述征服历史的部分片段，将士师时期构想为一场新的征服？在 18 章中但支派的迁徙读起来却像是对征服的戏仿——他们同样窥探土地，实则讽刺了这场征服，让读者同情被但人的掠夺而被摧毁的无辜民众。

历史可信性的另一争议点在于参孙的叙事。生物学上，蜜蜂不可能在腐烂的尸骸中筑巢，迄今未有科学记录支持这种现象。这使得参孙故事宛如全球各地关于昆虫异能的传说。但若考虑到狮子死于酷热旱季，暴晒下尸体可能快速脱水成革而未腐烂。这一解释虽无现实案例支撑，却让故事在理论上勉强成立，尽管此类事件仅存于神话领域。

思考参孙之死的记载：当他拉倒神庙的支柱与敌人同归于尽时，三千非利士人正站在大衮神庙的屋顶上（士 16:27 ）。根据我们对非利士神庙的了解，这座有两根支柱、可能被大力士拉塌的神庙描述完全准确。但已出土的最大同类神庙（来自后期规模更大的时代）的圣所面积仅约50 英尺 ×28 英尺，三千人根本不可能容纳在如此大小的屋顶上。希腊文旧译本记载屋顶上仅有七百人。是否曾有希伯来文卷轴记载仅为七百人（注意其中可能象征性的 7 × 100 ）？斐洛（公元一世纪）称屋顶上有四万人（另一个象征数字，40 × 1,000？ ）。士师记中的三千可能是象征性数字而非字面意义，仅表示“极多的人”。

再举一个精选的例子就足以证明，士师记作为历史有

时颇具挑战性。该书以发生在便雅悯支派境内基比亚城的事件作结。考古学家曾确认该城址为现今名为泰勒富勒（Tell-el-Fûl）的土丘。但后续重新勘测表明，该土丘实际形成于扫罗王时代。部分学者因此提出，士师记末章的记载并非士师时期史实，而是对扫罗时代事件的文学重构。另一种观点则坚持故事的历史性，认为考古结论有误，古基比亚城应位于现代杰巴城地下。

若干结论

需注意在这些疑难案例中保存士师记历史真实性的必要处理方式。当经文与自然现象（尸骸中的蜜蜂）、历史记载（约书亚记的复述）、考古发现（基比亚遗址）及物理可能性（屋顶承载三千人）产生冲突时，我们需进行创造性重释，采取存疑从有的态度：虚构同名城市、推演铁车存在方式、质疑考古定论、推测昆虫习性。但同时应保持解读弹性，允许作者对叙事进行艺术化调整。

在解读士师记时，需避免两种极端。其一是因叙事疑难而全盘否定其历史性，许多批评家正是如此，将奇幻段落视为虚构，这在参孙故事中尤为常见。另一极端则是僵化地拘泥字面意义，以不适宜的释经学框架束缚文本。与某些批评者的观点不同，该书渴望被当作真实历史来阅读；但它也包含非历史特征，与字面主义解读相悖。无论是自由派还是基要派，都未能按照文本期望的方式解读。

读者应当接受这样一个事实：这本质上就是一场神学论证，只不过是以有规律的历史事件作为例证而已。

我们现在可以处理这个问题：作者试图传达什么神学信息？他塑造了这个故事——是为了教导什么？这正是下一章要探讨的内容。

供进一步思考

1. 关于学习如何阅读圣经，这其中有一部分是在于识别它属于哪种文学类型，即其体裁。请用自己的话描述士师记属于何种历史类作品，并结合所阅读过的相关章节以及可能的解决办法来阐述。

2. 那么，对于这卷书，你的阅读策略是什么？

3. 你是否曾经仅仅是为了了解“事情是如何发生的”而阅读诸如士师记这类历史叙事？在阅读时，你还应关注哪些方面？

4. 士师记是如何使人觉得像真实的纪录片？它又是如何使人觉得你事件的电影版本？它又是如何更像一幅画作而非照片？

5. 本书下一章将揭示士师记多样的神学信息与叙事意图。试看为何士师记不止是青铜时代晚期 / 铁器时代早期巴勒斯坦的纪实文献。

3

作者们的意图

这是本书中最重要的一章。

有时通过观察作者如何构建其作品，我们可以逆向推导出他的神学意图。例如，为何用历史早期事件作为高潮结局？为何参孙被塑造成如此英雄气概、超凡脱俗却又是个失败的领袖？为何以俄陀聂作为第一位士师开篇？这类问题的答案能揭示作者想要传达的信息。

当圣经呈现一种对观情境，即其中一篇无误经文与其平行文本存在差异时，我们不得不处理意图与风格化的问题。请仔细思考：

> 犹大人攻打耶路撒冷，将城攻取，用刀杀了城内的人，并且放火烧城……便雅悯人没有赶出住耶路撒冷的耶布斯人。耶布斯人仍在耶路撒冷与便雅悯人同住，直到今日。
>
> 约瑟家也上去攻打伯特利 ……
>
> （士 1:8, 21–22 ）

这画面有何不妥？犹大攻取了耶路撒冷，但几节经文后却说便雅悯必须重新夺回这座城市？犹大成功了，而便雅悯

却失败了。但将这两段经文与约书亚记中的这段文字对比：

> 至于住耶路撒冷的耶布斯人，犹大人不能把他们赶出去，耶布斯人却在耶路撒冷与犹大人同住，直到今日。约瑟的子孙拈阄所得之地是……到伯特利。
>
> （书 15:63–16:1 ）

这幅画面有何问题？在士师记中，犹大成功而便雅悯失败，但在约书亚记里，犹大却是失败的支派。实际上，士 1:19 中，经文为犹大人开脱，将他们的失败淡化为几乎不算失败，并归因于客观条件。至此我们可窥见作者的部分意图：他为犹大粉饰太平，却对便雅悯大加批判。但为何如此？

士师记作为亲大卫与反扫罗的论证

在士师记中，以色列仅有两次求问上帝的指引。第一次记载于士 1:1-8，他们询问应由谁领军作战，耶和华回答：“犹大”。在此，犹大执行了上帝对一座罪恶之城的公义审判。他们擒获“比色王”，割去其拇指与脚趾——而这位王也承认这是来自上帝的公义审判（ 1:7 ）。通过割去其拇指，犹大剥夺了他假扮祭司的资格（参见出 29:20 ；利 8:23 ）。[1]通过使其神圣性失效，虚假宗教被摒弃，同时预示了大卫（按麦基洗德等次为祭司的真正圣洁之王）的到来（他是犹大支派狮子的预表，捆绑强壮者使其无法再用偶像与虚假宗教辖制列国）。

以色列另一次求问上帝是在士 20:18，同样因与罪恶之城争战。耶和华再次回答：“犹大”。因此士师记的开篇和结尾都表明，当以色列人向上帝求问领导权时，答案

始终是“犹大”。士师记以对犹大的积极描述开篇。犹大执行耶和华的审判，取得成功，蒙受祝福。俄陀聂（是第一位同时也是理想的士师）来自犹大支派：关于这个支派没有任何负面记载。

但便雅悯从一开始就失败了。第 20 章中颂扬犹大的同一段叙述，将便雅悯的基比亚城描绘成另一个所多玛，只配遭受审判。这里有一个关键点：基比亚是扫罗的故乡（撒上 10:26 ）。因此，谴责基比亚就是谴责扫罗及其家族。士师记的一个核心编排原则，就是为大卫取代扫罗提供理据。于是，一个历史上早期发生的事件被置于全书结尾——这个最终震撼的论证，解释了为何以色列应当摒弃来自基比亚的领导者。未能摧毁上帝命令毁灭的城邑，就像扫罗未杀死亚甲一样，这正是他失去王国的原因（撒上 15 章）。

士师记的核心部分——十二位士师的循环叙事——表明各支派在培养优秀领袖方面表现不佳。他们唯一的一次尝试立王的举动以灾难告终。士师记的一个核心论点是：以色列需要唯有犹大支派才能提供的那种领导力；而最不该出现的便是一个便雅悯支派出身的君王。该书末节写道：“那时，以色列中没有王，各人任意而行”。士师记实则指出以色列的问题在于缺乏君王。士师记渴求一位不同于各支派现有领袖的、真正合格的君王。事实上，这位君王必须是大卫。基于此洞见，戴尔 · 戴维斯提出：士师记原始版本在大卫与扫罗之子伊施波设长达七年的内战期间，充当了为大卫家族对抗扫罗家族的政治辩护[2]。扫罗被非利士人击杀后以色列陷入危机。其他经文显示大卫曾试图向十二支派呼吁，让他们接受他的领导。戴维斯认为，大卫在支派中所做的一些政治示好之举，在士师记一书中有所体现：

> 还有什么比收集并编纂以色列各支派英雄传统更自然的做法呢？如何更好地培育新的民族主义？然而，这一过程可以巧妙地暗示：分裂的以色列终将是被击败的以色列，缺乏正确领导的以色列注定走向灭亡。[3]

扫罗出自便雅悯支派，而便雅悯尤其反对大卫，因为他们支持伊施波设。因此士师记最终揭示：当便雅悯拒绝顺应大势、违背历史潮流甚至抗拒耶和华时，整个民族将遭受怎样的灾难。

以色列正在被非利士人瓦解，若没有形成一个统一在一位领袖下的国家，一切将付诸东流。最后的士师参孙 —— 其执政历程就是一部漫长的抗非利士史诗。这些非利士人仍是扫罗统治期间的顽疾，正如参孙未能彻底击败他们，扫罗也始终未能取得决定性胜利。士师记实际上在叩问：如今谁来接过这一重任？隐含的答案是：来自犹大伯利恒的大卫。

申命记的主题

士师记长期以来也被认为与申命记有着特别的亲缘关系。其中一个主题在 2:1-6 中阐明：耶和华的使者从吉甲行至波金[4]，并宣告了士师记的核心观点 ——因以色列未能守约，他们将经受考验，唯有历经艰险才能得地为业。这一圣约思想在申命记中表述得最为清晰。士师记本质上是对申命记的讲道：通过历史案例阐释申命记原则，这种特质将士师记的各部分联结为有机整体。

申 7:2 命令以色列人驱逐原住民，但士 1:3-36 记载各

支派反而奴役他们。申 12:3 命令他们摧毁迦南人的祭祀场所。天使特别引用了这段经文（士 2:1-6），并发现他们未能遵守。申 6:6-7 命令以色列人教导子女认识耶和华。但在士 2:7-12 中，兴起了一代不认识他的人。申 7:3-4 命令他们不可与迦南人通婚。士 3:5-8 几乎直接引用这条律法，并将其作为上帝发怒的理由——这正是申命记预言的反应。再思考申 12:8：“我们今日在这里所行的是各人行自己眼中看为正的事，你们将来不可这样行”。这正是士师记最后五章的格言，被引用三次，并作为全书的结语。

摩西之约在申命记中尤为清晰的一个方面，是对违背诫命者施以诅咒、对坚守圣约者赐予祝福的奖惩机制。士师记的叙事正是为了展现这一圣约如何以此方式推动历史进程。作者在士 2:13-16 明确阐述了这种因果关系：

> 离弃了领他们出埃及地的耶和华他们列祖的神，去叩拜别神，就是四围列国的神，惹耶和华发怒；并离弃耶和华，去侍奉巴力和亚斯他录。耶和华的怒气向以色列人发作，就把他们交在抢夺他们的人手中，又将他们付与四围仇敌的手中，甚至他们在仇敌面前再不能站立得住。他们无论往何处去，耶和华都以灾祸攻击他们，正如耶和华所说的话，又如耶和华向他们所起的誓；他们便极其困苦。耶和华兴起士师，士师就拯救他们脱离抢夺他们人的手。

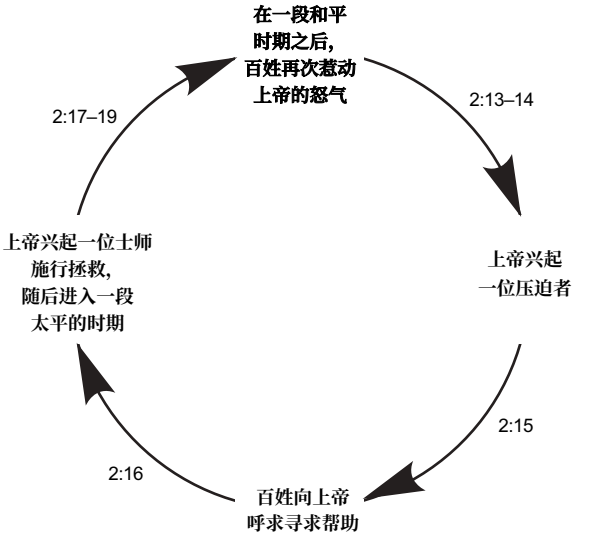
注意其中提及的警告，如申 4:25。但申命记同时预言他们在困苦中会呼求，并归向上帝，上帝就施怜悯（申 4:30-31）。在士师记中，这形成了一个不断重复的循环。

作者再次明确阐述了这一原则。请结合下文阅读上述引文（士 2:17-19 ）：

> 他们却不听从士师，竟随从叩拜别神，行了邪淫，速速地偏离他们列祖所行的道，不如他们列祖顺从耶和华的命令。耶和华为他们兴起士师，就与那士师同在。士师在世的一切日子，耶和华拯救他们脱离仇敌的手。他们因受欺压扰害，就哀声叹气，所以耶和华后悔了。及至士师死后，他们就转去行恶，比他们列祖更甚，去侍奉叩拜别神，总不断绝顽梗的恶行。

士师记中的循环模式如图 3.1 所示。

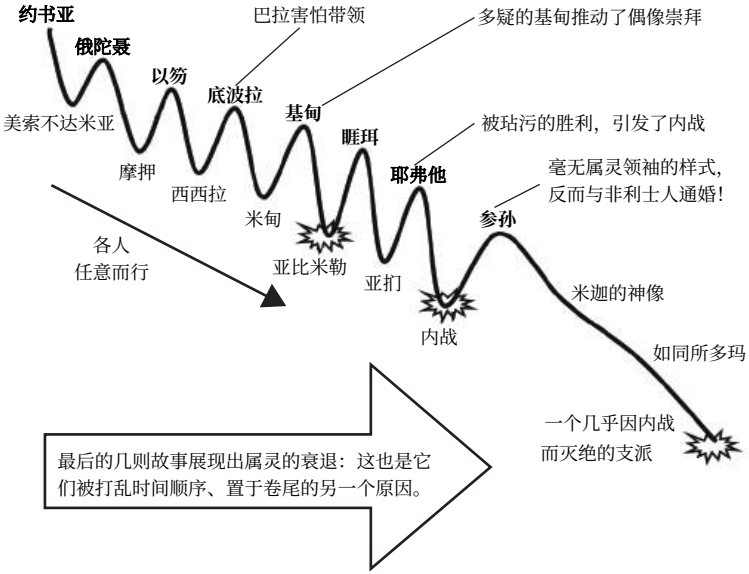
图 3.1 士师记中的循环模式



首先，人民背弃了耶和华。上帝随后派遣并有时授权外族压迫者以引起他们的注意。他们呼求他的名，而非向偶像求救。上帝兴起士师来拯救他们。获救后，他们最终又重蹈覆辙。引言部分预先告诉我们，这些不同的故事循环往复地展现着悖逆、惩罚、悔改与救赎的模式。因此，我们应将这些故事视为不断重复的循环。每个循环都以不同方式阐明以色列如何学会顺服上帝的教训。

实际上，这是一个向下的螺旋。循环不仅重复，还随时间推移恶化。基甸的行为加剧了他们的偶像崇拜。参孙甚至未能促使他们归向耶和华。整体呈现信仰渐弱、邪恶愈盛的趋势，最终以数个完全没有拯救者登场的故事为高潮，其模式大致如下：

图 3.2 悲剧轨迹



请谨记士 2:19 的记载：以色列民在每一轮循环中都比他们的祖先更加败坏。因此，我们将寻找一种递进关系——每个故事如何在重复中推进整体叙事。这正是申命记中明确阐述的圣约如何驱动故事主线的方式。

因此，我们将以寻找申命记主题的眼光来阅读士师记。我们会提出以下问题：这段文本如何构成对所罗门的批判？它如何谴责耶罗波安及其在伯特利和丹设立的金牛犊祭坛？它可能如何协助约西亚的改革？尤其重要的是，这段文本对巴比伦流亡时期的犹太人意味着什么？

士师记期望被如何解读

有时士师记令人沮丧，因为我们期待对某些事件作出道德评判，却只得到冰冷的沉默。“士师记中祭司体系的沉默震耳欲聋”。[5] 关于耶弗他献祭女儿？没有评论。关于利未人对待妾侍的方式？只字未提。关于以笏欺骗并刺杀伊矶伦？不发一言。关于雅亿的手段？不置可否。我们该如何处理这些阅读内容？作者终极视角的明确真理如何表达？如果我们不知道上帝对这些事件的看法，如何将士师记视为上帝的话语？[6]

首先，要留意上帝在整个过程中所言所行。耶和华的使者三次显现，以神圣无瑕的言语宣告上帝纯粹的真理。读者应关注这些罕见时刻，因为它们清晰地揭示了作者最重视的核心。上帝也通过先知发言——这揭示了本书的终极视角。上帝被归功于赐予以色列胜利，但也因他们的偶像而发怒。上帝赋予力量，并且他拯救他们脱离压迫者之

手。天使判定以色列悖逆，并宣告将留下一些民族来考验它。天使开启了基甸的士师统治——可以说，是转化了他。天使还预告了参孙的特殊出生。贯穿始终，耶和华和他的天使最为关切的是，以色列应致力于成为上帝的子民、立约的团体、忠信的民族。[7] 为实现这一目标，耶和华在以色列人与其他民族之间制造冲突，他的天使宣告审判与救赎计划，他的灵赋予领袖们拯救之力。这一循环的最终结果，是世代更迭中他们的悔改与忠诚。

士师记中出现了三位神圣位格：耶和华、他的天使和他的灵。类似于根据上帝的言行进行诠释的现象，也体现在当上帝的灵降临士师时他们的作为中。处于这种神恩状态的士师们实现了上帝的旨意，因此他的旨意得以或多或清晰地被辨识。

那么上帝的旨意是什么？通常圣灵会让士师凭信心挺身而出，毫不畏惧地带领以色列人走向胜利。通过一位被圣灵充满的领袖，以色列国得以恢复应有的秩序。参孙从死狮体内取蜜的典故，正是士师记中上帝计划的写照——被圣灵赋予能力的领袖们，将帮助从背道的死寂中锻造出敬拜的群体。

基甸曾询问天使，上帝昔日所行的神迹如今何在。试想这个问题如何萦绕在后世以色列民心中，或是流亡中的犹太人，又或是波斯铁蹄下的子民。士师记给出的答案是：只需一位信靠上帝的领袖便足矣。这也指引着我们理解这本书卷的真意。它是弥赛亚式的。弥赛亚意为“受膏者”；这位弥赛亚是上帝兴起的领袖，被圣灵膏抹。从某种意义上说，所有士师都预表着弥赛亚。这一理念与推举大卫的意图不谋而合。

第四章描述了一场军事冲突，尽管其中有些令人瞠目的意外，但仍是现世层面的：羸弱的军队莫名其妙地击败

了更强大的对手，一名不太可能的刺客杀死了一位将军。这些行动者都是凡人，做着他们天性使然的事，运用着寻常的能力。但在第 5 章中，这场冲突被重新诠释为以上帝为中心，揭示在人类故事背后是一个超自然的故事，推动事件朝着上帝所定的结局发展 —— 这种方式在第 4 章中几乎不可见。第 5 章描绘的是一场宇宙级的斗争，参与者是天界与自然元素，耶和华亲自迈向胜利。章节以“耶和华啊，愿你的仇敌都这样灭亡！愿爱你的人如日头出现，光辉烈烈！”作结。这成为士师记诸多战役的范式。战争不仅针对以色列的敌人，更是针对上帝的敌人。受造界本身也参与他的胜利，他的子民亦然。以色列可以选择加入战斗，配合耶和华的天国计划。当他们这样做时，便从压迫与恐惧中得释放；若不如此，便只能在失败中畏缩。自始至终，这都是一场属天与属灵的争战。因此，最根本的问题是：我们该敬拜谁？该信靠谁？我们的信心置于何处？

例如，第九章详细记载了以色列各派系之间的漫长战争。表面看来不过是寻常战事，但最终我们明白，这一切始终受到一个公义诅咒的驱使。一种无形的道德与属灵目的推动着事件发展，直至其必然结局 —— 上帝向行恶者追讨罪孽。这些战役本质上并非政治纷争，而是为了彰显上帝如何统管他子民的事务。因此，读者应当从这些战争记述中寻求更高层面的意义，指向那位施行审判的上帝。

最后这一点提供了理解士师记的另一线索。虽然书中记述了那些“审判”以色列的人，但只有一位被明确冠以此头衔[8]（耶弗他所言）——上帝自己，那位审判者（士 11:27）。全书要旨始终在于：唯有上帝才是真正的审判者。

如何解读该书的另一线索在于框定参孙传奇的叙事框架，即他作为神圣拿细耳人的身份。他故事中段的宏大篇幅似乎淡化了这一事实，但它始终作为背景存在，正如其最终陨落的方式所揭示。他特殊的身份状态始终是其士师职分的根基。当参孙放弃其职分的象征时，他与耶和华的独特联结便断裂了。参孙叙事明确强调：尊重上帝呼召某人担任的神圣职分具有至高重要性。参孙的真相，正是以色列的真相。参孙看见一个女子便想娶她，只因“我喜悦她”，此用语后来适用于全体以色列人：“各人任意而行”。而首个此类实例自然紧随参孙之后——关于一个利未人（另一类如拿细耳人般的圣职者）与但支派（参孙所属支派）的故事。若耶和华要与以色列人同在，他们必须圣洁纯净。不仅在伦理上，更需在礼仪上保持洁净，自觉认知自己是属耶和华的子民。多数士师故事的结尾都有编者按语：民众再次背离上帝去崇拜偶像。政治斗争仅是冰山一角——真正的冲突是属灵层面的。

该书以哀叹缺乏一位君王作结。这是书中提供的另一个模板。在没有圣灵赐予的领袖，尤其是守约的君王的情况下，一个可持续敬拜耶和华的群体无法形成。在与机会主义的异教君王斗争背后，潜藏着另一种更深层次的、具有宗教性质的挣扎。

让我们总结这些释经原则。与列国的斗争是映照以色列本质的镜子：人们崇拜谁，他们如何行事。这些战役主要不是关于政治冲突，而是关于上帝如何从每一代人中锻造出一个敬拜的群体。核心信息是：要塑造这样的群体，需要一位圣灵赐予的领袖，最终需要像大卫那样的君王。

其他诠释学考量

民数记讲述了以色列人一而再、再而三地不信靠上帝，招致他的愤怒与惩罚。林前 10:11-12 阐明，这些故事被记载下来是为警示基督徒并作为鉴戒；上帝考验我们的信心，并使信靠者得以站立得住。这种解读民数记的方式同样适用于士师记——上帝也通过患难试验以色列。士师记充斥着以色列人悖逆行为的例证。用保罗的话说，我们若心中不迷恋各样恶事，也必如他们般经受试炼并站立得住。因此这是本书将采用的另一模板：我们将探讨士师记如何为当代基督徒提供警示与榜样。

波斯征服巴比伦后，居鲁士大帝颁布诏书允许犹太人回归故土重建圣殿。他们虽重建圣殿，却为失去的辉煌哀哭。这个散居大世界的小群体既无君王，圣殿也远逊于尼布甲尼撒所毁之殿。此时他们需要激励，需要铭记所罗门时代——尽管他也有过犯——以色列曾屹立世界之巅，黄金铺路，万邦皆知以色列有一位上帝。他们期盼这样的日子重临。就此而言，申命记式的历史观并无助益，他们需要强调弥赛亚式荣美盼望的新视角。因此列王纪的叙事被重写为大卫与所罗门毫无瑕疵的版本，历代志呈现的辉煌往昔远超撒母耳记与列王纪的记载。但不同于列王纪，我们未见反映犹太群体重建后灵性需求的士师记改写本。不过，这一时期的文献批注揭示了当时如何解读士师记及其他历史书——两约之间时期，士师被视作真正的英雄而非

反派：作为效仿的榜样并体现美德，而非导致最终招致上帝审判的问题的一部分。如今他们的积极品质得到了凸显。例如，《便西拉智训》 46:11 因士师们对上帝忠贞、抵制偶像而祝福他们——未加任何谴责。

希伯来书作者采纳的观点是：士师记保存了上帝如何祝福那些将信仰付诸行动、继而成就伟业之人的范例。来11:32 特别提到基甸、巴拉、耶弗他和参孙，这些人在士师记语境中本非完美典范。然而，希伯来书仍将他们引为信仰可能性的例证。在叙述如何取得伟大胜利后，经文自然地将此与后来为信仰遭受的迫害联系起来——仿佛拿起武器对抗压迫者与为上帝的真理受苦同属属灵之事。其寓意在于：正如他们摒弃偶像与恐惧、凭信心前行，我们基督徒也必须弃绝一切罪恶，坚忍不拔，接受天父的管教，按上帝旨意生活。这一连串古圣先贤的脉络最终指向耶稣自己，他是“为我们信心创始成终的 ”（来12:2 ）。因此，士师记中的“拯救者”在某种意义上预示了那位伟大的世界救主。我们或可追问：士师记如何预表耶稣的福音并激励人们将信仰寄托于他。

最后，在适当时机我们将看到某些文本如何预示末世——历史的终局，那时善与恶之间的宇宙冲突将达到其高潮性的终结。

我们将考虑的六个视角

“每个民族都有其‘野蛮’时期，那是一段有些人想要遗忘但对民族形成至关重要的时光。”[8]想想戴维 · 克罗克特、丹尼尔 · 布恩和保罗 · 班扬，还有那些恶棍：杰

西·詹姆斯和比利小子，他们藐视法律，成为美国西部的传奇人物。他们都是历史人物——但也是传说。OK 牧场的枪战确实发生过，但在反复讲述中变得越来越离奇。有些人认为士师记中也有类似现象。“他们比生命更宏大，关于他们生平和成就的夸张描述为一个时代定下了基调。”[10]

本书的考量之一将是这些事件在其历史情境中的意义。尽管文献以极大的热情和兴致描述了这些事件，但我们阅读时假设这些人真实存在，事件确实发生过。这是我们的第一个视角。

第二个视角将是文本如何在大卫与扫罗之子伊施波设七年内战期间驻扎希伯仑时推进大卫的事业。或许正是在这一时期，这本书以大致现在的形式被组织起来。

我们将探讨的第三个视角是如何将其视为对申命记的讲道解读。在约西亚改革时期，这段经文意味着什么？对被掳流亡者而言，它又承载着怎样的意义？

第四个视角取自希伯来书第 11 章。这段经文如何论及耶稣及其福音？它对信仰和信靠上帝有何启示？

第五个视角源于保罗在哥林多前书第 10 章对民数记的解读。它对当今教会传递了什么信息？发出了哪些警示？

最后，这段经文如何预示终极审判及将在我们身上显明的荣耀？本书将通过这些维度来解析这些故事。

士师记的形成

我认为士师记与大多数其他旧约书卷一样，自事件发生时起便是一部（堪称狂野之旅）的“进行中的作品”，

直到辅音文本在基督降生前的某个时期定型。当然，与辅音文本并存的始终是元音及部分辅音的发音规则，但这些发音直到中世纪才被真正记录下来。本书希望被当作真实历史来阅读，即其中描述的事件和人物都是真实呈现的。书中偶尔会出现诸如“到如今还叫这名”之类的历史注记。例如士1:21——当这段经文撰写时，耶布斯人仍居住在耶路撒冷；因此这段记载早于大卫王统治耶路撒冷的时期。这确实是真实历史，但并非那种旨在还原当时生活实况的历史，比如谁是主导政坛的人物、最重要的战役等等。相反，书中主要讲述的是一系列特立独行的英雄和奇幻战役，几乎不能反映那个时代的全貌。

> 当我们转向士师时期以色列民族的历史时，起初会惊讶地发现，其中竟未提及当时主要国家（甚至包括埃及）参与的关键事件。国际政治的漩涡与军事征伐的浪潮似乎完全绕过了以色列。这段历史仿佛走入了一条死胡同，与世界动荡的进程彻底隔绝。[11]

有学者认为，该文集最初的编纂目的是为大卫对抗扫罗家族争取支持。便雅悯支派已统治以色列约一代人之久，虽其军事才能与治国能力值得认可，但扫罗的昏聩决策亦属其执政污点。士师记通过重构以色列历史脉络，试图论证变革时机已至，且大卫很可能比扫罗之子更适合为王。

但如今的士师记已不再像政治宣传册。它已成为一部宗教典籍，与出埃及记、民数记、申命记存在诸多相似之

处。尤其是后者与士师记的密切关联，成为二十世纪学术研究深入探讨的焦点。北部的以色列部落在公元前八世纪末被亚述帝国攻陷，民众遭永久性流放——这一历史背景或许正是士 18:30所影射的境况。一个多世纪后，尼布甲尼撒围攻耶路撒冷征服犹大，将耶和华的圣殿焚毁殆尽，掠走圣器与圣物，众多子民被掳至巴比伦。列王纪上下卷最后记载的事件，正发生在犹太人流亡巴比伦期间。试想列王纪对流亡者意味着什么：耶和华的圣殿沦为废墟，子民被放逐，并非因巴比伦诸神战胜了他，而是因他必须执行申命记等经卷阐明的盟约诅咒。上帝绝非无能，反而彰显了对巴比伦行动的绝对主权。犹太人正是通过申命记（以及律法的其它部分）对照列王纪，理解流亡的必然性——若不让诅咒应验，盟约便会沦为笑柄。士师记同样为此提供了佐证：首位士师抗击的美索不达米亚，正是亚述与巴比伦之地。

律法本身甚至在列王纪下 23 章中特别亮相。约西亚王诵读律法后，痛悔改过，并清除了以色列中一切可憎之物。正因如此，审判得以延迟。其隐含之意似乎是：若约西亚的态度能代表整个以色列及历代君王，或许根本就不会有审判降临。士师记的部分成书背景可能反映了约西亚时代，因书中批判了约西亚所针对的以色列宗教元素，如替代性祭祀场所。在某个时期，那些为支持大卫对抗扫罗而编纂的英雄故事集被重新编辑，以突显申命记的主题。通过这些不同阶段，我们的士师记得以形成。

供进一步思考

本章有许多值得反思之处。

1. 犯罪 > 压迫 > 向上帝呼求 > 得救的循环是士师记的一部分。当上帝赐福于你时，你是否曾放纵自己？这样做时你如何体验到后果？你何时曾因罪的后果而向上帝呼求解脱？

2. 这些部支派大多只是表面上顺从而已。对于一个基督徒来说，这种态度可能会是怎样的呢？

3. 士师记中的一个论点是，我们需要一位君王，且是合宜的君王。你是否曾脱离上帝而生活，仿佛没有颁布诫命的君王存在？大卫之子向你下达了哪些诫命，是你需要开始认真对待的？

4. 描述一个你认识的人，他/她曾深陷堕落漩涡，直到最终接受基督为君王。

5. 你被赋予了上帝的灵。那么你应当如何生活？他赋予了你怎样的使命？

6. 尽管表象如此，历史本质上是宗教性与属灵的。这一事实如何激励你的信仰？若未能激励，原因何在？

第二部分

十二士师之循环

士师记详细记述了十二位士师中的六位（基甸占百节经文），其余六位则未详述（珊迦仅得一节经文）。第一组被称为“大士师”，第二组为“小士师”。第二部分论及所有士师；第十章将小士师作为整体进行概述。

4

一位机敏果敢的基尼人

士师记探讨了圣经其他地方罕见的一个主题，即那些被耶和华之灵赋予力量的军事领袖现象。明确记载有四位士师经历了这种力量，从首位士师俄陀聂开始。那么其他人呢？可以认为俄陀聂为其他人设立了范式。还需考虑到我们对次要士师知之甚少。因此，六位主要士师中有四位被明确提到拥有圣灵。底波拉是女先知，有属灵职份。故所有主要士师中，唯独便雅悯人以笏未被提及圣灵的工作。

在士师时代之前，约书亚可说是唯一明确记载被圣灵赋予力量的纯粹军事人物。其他人如摩西和七十长老，则更似先知。摩西亦是特例，担任不可复制的立法者角色。士师时代之后，唯一明确拥有圣灵的政治领袖是扫罗王和大卫王，就使得人物达到了七位。士师记探讨了被圣灵赋予力量的领袖形象、行为模式及其提供的领导方式，这是该书对圣经神学的重要贡献，也是其与基督（基督一词意为“受膏者”）相连接的途径之一——士师记渴望着一位

圣约、被圣灵膏立的救主。如今的基督徒同样领受了圣灵的膏抹（或称洗礼），因为我们正通过宣扬他的福音并辅以相应行动来完成建立上帝国度的使命。因此，士师时代在某种程度上几乎与旧约其他时期截然不同，它将与我们这个时代产生共鸣——上帝如何通过组成他教会的那群极易犯错、偏离正道的子民来完成其使命。

约书亚预表了士师时代之前的士师，揭示了士师记的一个特征：虽然“士师”被称为“审判”以色列（使用限定动词），但他们实际上并未被称为士师，而是被称为救主。约书亚这个名字意为“耶和华拯救”，与耶稣同名。每一位“士师”实质上都是“救赎者”或“拯救者 ”——可以说他们是“约书亚”式的存在，将上帝的子民从拜偶像和罪恶的后果中拯救出来（士 3:9,15 ）。

但这些拯救者“治理”以色列究竟意味着什么？他们显然不是裁决法律事务的司法官。不，他们是行政官与战士。他们像君王一样统领战事。士师记中首位拯救者是俄陀聂，这位勇士曾参与约书亚领导下征服迦南的战役。

俄陀聂的故事分为两部分，始于士 1:8-15，这段记载发生在征服时期（书 15:15-19 ）。犹大支派接连攻陷城池（对比其他支派在第一章中大多表现惨淡的境况）。迦勒承诺将女儿许配给攻取基列西弗城的人。他年轻的弟弟应战成功，于是娶了侄女押撒。迦勒（名字意为“狗”）正是当年与约书亚同去侦察、带回好消息并敦促以色列人进入迦南的探子。四十年后，正是在他和约书亚的领导下，以色列人终于征服了迦南。迦勒家族在这场征服中起到了关键作用。

但迦勒和俄陀聂并非土生土长的以色列人，他们来自遥远的南方米甸。出埃及后，摩西带领以色列人前往西奈，并

与米甸祭司、基尼人叶忒罗会合。摩西先前已娶其女儿西坡拉为妻。叶忒罗听闻埃及发生的事便欢喜（出 18:5-12）。摩西邀请叶忒罗之子何巴及其家族加入以色列（民 10:29-32 ）。虽遭婉拒，仍有部分米甸人同行，其中就包括迦勒。迦勒在民 34:19 中被归为犹大支派，但其族谱实属基尼人（民 32:12 ）。基尼人与以色列联军共征服应许之地，并与之同住，更被犹大支派特别接纳。

基尼人并非唯一融入以色列的外族。基遍人（希未人的分支，申命记 20:17 中上帝命令灭绝之族）用诡计使约书亚立约保全他们，最终获准以仆役阶层身份拥有以色列四座城邑（书 9:1-27 ）。因此约旦河西的南部分地由犹大和西缅支派定居，同时混杂着基尼人等族群，以及基遍等希未人城邑。还需记得为以色列征战圣战的赫人乌利亚、摩押女子路得、耶利哥的喇合及其家族等。形形色色的民族被混杂地融入进了以色列这个国家之中，这些都在预表新约将扩展至外邦人。就此而言，士师记的图景与我们当今时代何其相似。

俄陀聂 - 征服者、丈夫

在俄陀聂的故事之前，诸如犹大和以色列等集体性实体会与敌人交战。如今首次出现了一个将为以色列夺取城池的个人名字——征服战士俄陀聂。他的功绩是犹大成功的一部分（大卫早期的首都希伯伦就与他的故事相关）。作为奖赏，俄陀聂获准娶押撒为妻。这本质上是一个战士赢得妻子的故事，类似于大卫与米甲的故事（撒上 18:20-27）。这是一个关于家族起源的故事，拓荒者与妻子并肩

同行，在边疆征服土地。

故事转向押撒。她骑着驴来到父亲面前，“下驴”（使用罕见动词 *zanach*）[1]，显然是为了向他索要嫁妆。她正在帮助俄陀聂扩展并改善他的领地。俄陀聂被描绘成征服时代的英雄，身后有一位坚强的女性，成为与著名的迦勒有亲缘关系的顾家男人。他安定下来，开始通过美满的婚姻建立家园和家庭。

这如何成为士师们效仿的典范？将俄陀聂与后期士师们卑劣的生活方式对比：基甸和他的后宫……耶弗他毁掉自己唯一的后代……参孙和他的女人们。与即将到来的混乱相比，俄陀聂展现了一个领袖应有的正面榜样：参与圣战，为上帝夺取土地，致力于定居和建立家室的事业。

俄陀聂 —— 理想的士师

我们在士 3:7-11 中再次见到俄陀聂。此处完整呈现了 2:15-19 的叙事框架：以色列因祭拜巴力和亚斯他录而激怒上帝 > 上帝使他们臣服于古珊利萨田 > 他们向耶和华呼求 > 上帝便兴起俄陀聂拯救他们。俄陀聂的故事是“首个且唯一明确运用该框架所有要素的叙事。尽管每个阶段都有具体人物填充，但事件未被详细描述，故事也未制造悬念”[2]。他是模式确立者，其故事（平淡）直白且明确。后续士师故事中的道德模糊性在此全然缺席，他的记录洁白无瑕。俄陀聂只是干脆利落地完成了使命。

再思考俄陀聂面对的敌人：来自美索不达米亚的古珊利萨田。利萨田意为“双重邪恶”。美索不达米亚后来成

为以色列生存的祸根。亚述帝国横扫北方部落，摧毁国家并将他们掳去永久为奴。巴比伦随后灭亡了犹大。亚述和巴比伦正是来自美索不达米亚的双生邪恶，这两个超级大国最终摧毁了以色列和犹大。尽管其他士师的敌人都被用夸张的言辞描述，但美索不达米亚才是以色列历史上实质性的敌人。俄陀聂不费吹灰之力消灭的，正是这个来自美索不达米亚的双面之敌。

当我讲授俄陀聂时，会给学生播放 1995 年电影《特警判官》的片段，该片由西尔维斯特 · 史泰龙主演。他饰演未来都市中的一位“街头判官”——法官兼管城市治安。电影开场是史泰龙扮演的特警判官对恶徒吼道：“放下武器，准备接受审判！”枪战后恶徒倒毙在他脚下，他斩钉截铁地说：“休庭。”随后我让学生想象俄陀聂士师扮演这个角色，想象他向双重邪恶之王怒吼：“放下武器，准备接受审判！”当他解决掉这个双重邪王后，转身用史泰龙的面容和嗓音对以色列宣布：“ 休庭。”看，这才叫士师！

这一切意味着什么？

首位士师确立了典范。他已成婚并参与征服之战，摧毁异教城池。耶和华立他为拯救者，圣灵赐予他审判以色列的权能。此后大地安息了象征性的四十年。显然他统领着全体以色列民。而他的敌人后来成为以色列的宿敌。因此，犹大支派树立了事物应有的范式：犹大展示了真正的领导之道。名字俄陀聂甚至意为“上帝的时候”。在士师记中，时间一词可以说总是指向困苦与战争之时。当时机来临，这位士师便挺身而出。

俄陀聂的两段叙事及其中间所有材料可按如下结构排列：

A 俄陀聂和他宗族的成功 1:11–20
  B 各支派的失败 1:21–36
    C 天使的裁决与预言 2:1–5（此处为主要断点）
      D 第一代人的去世 2:6–10
        E 以色列人行恶 2:11–15
          F 耶和华设立士师 2:16
        E′ 以色列人再度行恶 2:17
      D′ 士师的去世 2:18–19
    C′ 上帝的裁决与预言 2:20–23（此处为主要断点）
  B′ 各支派的失败 3:1–6
A′ 俄陀聂的成功 3:7–11

这种结构被称为交错配列（chiasm），其中首尾元素相互呼应，次首与次尾元素关联，以此类推。（注意这是历史叙事风格化的又一例证。）在此类结构中，中心元素往往至关重要。若此处亦然，则关键元素为 2:16：“耶和华兴起士师，士师就拯救他们脱离抢夺他们人的手”。这一纲领性经文成为模式奠定者俄陀聂故事的核心。

大卫当然来自犹大支派，以色列英雄的历史正是从这个支派开始的。随后出现的所有其他英雄都笼罩在俄陀聂的阴影之下，并可以与他相比较。一个清晰浮现的事实是，领袖应当具有超凡魅力——他应当拥有圣灵。申命记的原则，即悖逆招致惩罚而顺服带来祝福，在此得到了印证。人们期待的是一位充满圣灵的领袖，能够挺身而出抵

御邪恶并取得胜利。我们需要一位持守圣约的军事领袖，将我们从邪恶中解救出来。

对基督徒而言，不难从俄陀聂（“上帝的时候”）身上看到基督的预表——他按上帝的定时降临（加 4:4 ），拥有无限量的圣灵（约 3:34 ），战胜了罪、撒旦乃至死亡本身。与他一样，我们也在进行属灵争战——不是对抗血肉之躯（这是当今恩典时代与预表影儿时代的一个区别），而是对抗真正的双重邪恶之王，这黑暗世代的掌权者（弗 2:2 ； 6:12 ）。这场争战将持续到这世代的终结，即主的日子、上帝的时候，那时圣徒的信心将得昭雪，最后的仇敌将被毁灭。阿们；主耶稣啊，大卫的受膏之子，愿你快来。

供进一步思考

1. 非以色列人被接纳入以色列，并参与了征服迦南的战役。你是否是非犹太人？那么你也通过基督被纳入以色列，并参与上帝夺取撒旦国度的工作。请描述你在这项任务中的表现。
2. 如何向天父表达感激之情，因他通过基督将救恩延伸至你，即使你不是以色列人？这种接纳对你的生活产生了怎样的影响？
3. 俄陀聂是理想的领袖，他安定下来建立家庭，为耶和华养育敬虔的后裔。你如何在人生活中应用帖前 4:11-12 的教导？
4. 如今，你是如何开展与那些抵制福音的“权势”之间的属灵争战的呢？

5

污秽的左撇子，
臃肿的统治者

在那位独一无二的犹太士师俄陀聂之后，紧接着出现的是一位便雅悯人。俄陀聂的故事相当简短；以笏的故事则是首个被详细展开的叙述（士 3:12–30 ）。但这是个怎样的故事呢？俄陀聂曾是迦勒家族中的征战勇士。以笏又如何与之相比？

首先，他所面对的敌人（摩押人伊矶伦）不如俄陀聂的敌人强大。耶和华实际上不得不赋予伊矶伦力量来惩罚悖逆的以色列。伊矶伦从棕树城统治该地区长达十八年，[1] 直到民众（如预料般）向耶和华呼求解救。作为回应，上帝兴起了拯救者以笏。请注意，并非伊矶伦行恶，而是以色列。两位角色的名字都以 *E* 开头，需注意区分：以笏是拯救者，伊矶伦则是敌人。（而伊斯特伍德是本章末尾与士师相较的一位演员。）

以色列将摩押的贡品托付给以笏，在多数译本中他被称为“左手便利的人”（士 3:15 ）。但希伯来原文并未使用左这个词；字面意思是，以笏“右手不便”。这一习语在士 20:

16 中也被用来形容“七百”人。这可能指便雅悯人或许接受过双手格斗训练，学习用任意一只手作战。代上 12:2 在提及扫罗的亲属（他们离开扫罗投奔大卫）时明确提到了这项技能。以笏是精英士兵，受过特种部队训练。名字 *Benjamin* 意为“我右手之子”。注意其中的讽刺：来自右侧支派的士师右手却行动不便。以笏打造了一件特殊武器——一把可藏在右侧衣物下的双刃短剑，便于左手快速取用。

以笏带着以色列的贡品接近国王，此时文本呈现出双重含义：一层是历史记述，另一层是象征意义。象征性体现在描述伊矶伦遇刺时使用的各种专业词汇选择上，具体如下

1. 国王的名字伊矶伦 *Eglon* 意为“小牛犊”——一种常见的祭牲。（该词亦具阴性色彩，“娇弱的小牛犊”？下文将详述。）因此“Eglon 的名字中暗含献祭意味”。[2]
2. 以笏献给伊矶伦的“贡物”，其用词与带到耶和华祭坛的“供物”相同。参见利 2:1-15。
3. 以笏“献”这份贡物（参利 3:3,7,9 ）。“献”亦用于描述敬拜者将祭物带到祭坛的动作。古希伯来人会立即察觉其中的双关含义。[3]
4. 希伯来原文中形容以笏特制之剑的词直译为“火焰”（士 3:22 ）；圣经其他处从未以此词指代“剑”。虽非圣经中表示祭火的常用词，但确实在士 13:20 具有此特殊含义。因此从一个层面看是以笏用“剑”刺杀了伊矶伦；但从另一个层面看，以笏却将埃格隆当作了一次献祭的祭品。

5. 刺杀发生后，描述从伊矶伦体内渗出之物（“后身”）的希伯来词是 *parsidon* （3:22）。表面看，这指伊矶伦的肠内容物。但它也与祭祀中的内脏（见利 4:11）形成双关。[4]

从某个层面看，这是一个刺杀故事，但叙述中回荡着动物献祭的语汇。这些献祭隐喻构成如下交叉对称结构的核心：

A 以笏经过 *pesilim* （偶像）旁 3:19上
　B 伊矶伦的仆人离开他面前 3:19下
　　C 伊矶伦起身进入“事发之室” 3:20
中心　　D 带有献祭隐喻的刺杀 3:21–23
　　C' 众人以为伊矶伦在“事发之室” 3:24
　B' 伊矶伦的仆人进到他面前 3:25
A' 以笏经由 *pesilim* （偶像）逃脱 3:26

为何这场刺杀读起来像一场献祭？人们只能推测。或许士师记意在表明，这场刺杀实为一场宰杀，暗示权力始终掌握在以色列手中。摩押在以色列手中如同祭牲在祭司手中一般无助。

上帝命令以色列消灭当地居民并占领土地，且进行动物献祭。这两项职责是否存在关联？在应许之地杀戮暴虐的摩押人是否如同献祭？这是对上帝的侍奉，一种敬拜行为吗？当然，这并非赎罪，但能消除陷阱与诱惑，促进神圣信仰共同体的形成。从这个意义上说，圣战是否与赎罪祭同样必要？人们可继续推测其中的深意。

末世论架构

以下是描述刺杀事件的段落，其中包含一些罕见的希伯来语词汇（士 3:20–24 ）：

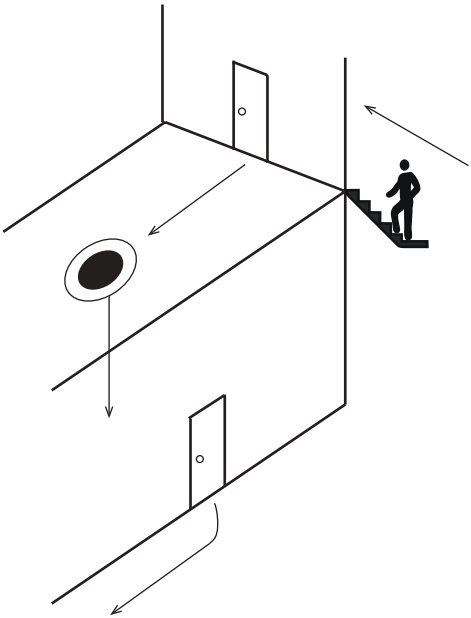
> 以笏来到王面前；王独自一人坐在凉楼上。以笏说：“我奉　神的命报告你一件事。”王就从座位上站起来。 以笏便伸左手，从右腿上拔出剑来，刺入王的肚腹， 连剑把都刺进去了。剑被肥肉夹住，他没有从王的肚腹拔出来，且穿通了后身。 以笏就出到游廊，将楼门尽都关锁。以笏出来之后，王的仆人到了，看见楼门关锁，就说：“他必是在楼上大解。”

有四个词需要稍作解释：凉楼（*meqerah*）、 剑把（*nitszab*）、后身（*parsidon*）以及楼上（*misderon*）。其中*nitszab*一词在圣经中仅此处出现，上下文暗示其含义类似于以笏刀剑的“柄”（前文已解释为何将“剑”称为“火焰”）。*meqerah*是圣经中唯一出现该术语的地方。若其为动词 *qrh* （意为“发生”）的分词形式，那么“*meqerah* 之室”便是事情发生之地，即委婉指代“男厕”或“洗手间”——伊矶伦王当时正坐在他的私人便桶上。[5]习语“遮盖他的脚”实指排便，这正是仆人们以为国王在室内所行之事（士 3:24 ）。但 3:20 节称伊矶伦坐在“宝座”上（原文、和合本均为“凉楼”）。此处又是个双关幽默——伊矶伦的“宝座”实乃他的私密厕所。*parsidon* 一词（圣经中仅见于此）描述的是伊矶伦被刺后肠道排出的秽物，其气味很可能使伊矶伦的仆人们以为他在排便。

以笏通过神秘的 *misderon*（3:23）离开，这个词也仅在本段落中出现。

有观点认为 *misderon* 指的是上层厕所下方的空间，这一时期的文献中有记载。[6] 这是一个清洁工在国王如厕后打扫的储物间。以笏从内部锁上了上层房间的门，伊矶伦的仆人们并未看到他离开——因为他通过化粪池脱身。图 5.1 展示了 3:20–25 的情节并综合考虑了这些细节。

图 5.1 以笏的逃脱



以笏来到王面前；王独自一人坐在凉楼上。以笏说：“我奉　神的命报告你一件事。”王就从座位上站起来。以笏便伸左手，从右腿上拔出剑来，刺入王的肚腹，连剑把都刺进去了。剑被肥

肉夹住，他没有从王的肚腹拔出来，且穿通了后身。以笏就出到游廊，将楼门尽都关锁。

以笏出来之后，王的仆人到了，看见楼门关锁，就说：“他必是在楼上大解。” 他们等烦了，见仍不开楼门，就拿钥匙开了，不料，他们的主人已死，倒在地上。

这太有趣了！古代听众在听到这个故事被讲述和复述时，一定会欢呼雀跃。以笏踩过人类排泄物的场景，加上修辞上的夸张“看哪！…… 看哪！”，使得整个故事读起来像在描述某种重大行动。文本对伊矶伦体型和肥胖的描写似乎将他刻画成一个滑稽可笑的胖子。[7] 刺杀之后，以笏集结以色列人，他们控制了约旦河，使摩押人无法支援伊矶伦的军队，以色列人取得了一场持续了两个四十年的大胜，堪称典范。

娇弱的小牛犊

我们尚未完全揭示这部古老文本如何嘲讽那位崇拜偶像的外邦君王。前文曾提及，这位君王的名字带有阴柔特质，暗示其缺乏阳刚之气。除上述种种之外，更令人费解的是：为何这位君王会允许敌国士兵单独觐见？即便房间唯一的出口需经过守卫，又为何要遣散所有护卫？

> 性主题以最浅显的伪装延续着……摩押人伊矶伦被描绘成同性恋者，而便雅悯人以笏则通过假装提供同性恋关系占了他的上风。其中的性意象如此直白，几乎无需赘述。[8]

以笏将剑藏在衣服下面“阴茎可能所在的位置…… 这把剑的尺寸和形状会让听众联想到夸张的阳具形象。”[9] 当口头讲述时，“可以想象叙述者会特别强调尺寸——‘长一肘’——以确保听众不会错过这个阳具隐喻。”[10] 其含义是伊矶伦以为以笏要与他发生性关系，因此遣散仆人并关上门。以笏随后伸手到衣服下面——出乎意料！伊矶伦期待的身体部位并未出现，取而代之的是一把准备刺入他的尖剑。人们可以再次想象这个故事被讲述时那种滑稽的方式。

这一切意味着什么？

这些事件的记忆通过口头或书面形式得以保存。青铜时代晚期的故事展现了耶和华的子民战胜基抹子民的场景。以色列人以笏机智过人，而摩押王伊矶伦却愚钝如牛（尽管他最终“明白了真相”）。摩押的强盛始终是假象——推翻他们如同宰杀母牛般轻易。马克 · 布雷特勒称此故事为“嘲弄摩押人的幽默政治讽刺”，是“贬低外群体的典型幽默”，将摩押人描绘成肥胖易骗的形象，而以色列人则聪明卓越。[11] 伊矶伦的王座形同便器，他轻易就被简单的骗术所蒙蔽。与他形成鲜明对比的是狡诈的以笏。以色列人比摩押人更聪明、更机敏。

或许这个故事曾一度因民族主义和种族中心主义的原因被保存下来——但如今，被嵌入士师记中后，它证明了只要上帝的百姓采取行动并期待上帝带来胜利，他们终将获胜。请记住，刺杀故事的框架是通过提及“偶像”来构建的（参见上文交错结构）。这使故事与崇拜耶和华而非虚假空洞的偶像联系起来。我们很聪明——我们像以笏。他们则愚不可及——他们像伊矶伦。他们那种可笑的国王依赖偶像并推广偶像崇拜。偶像们静立一旁，任由杀戮发生。这是士师记中的一个范式：偶像总是让愚蠢的崇拜者失望，且从不采取任何行动（例如参孙在大衮神庙中的遭遇）。若你崇拜偶像，便与肥胖、愚蠢、失禁且性变态的伊矶伦同属一类。

为大卫辩护

俄陀聂确立了一位士师所能且应成为的典范：一位（来自犹大支派）道德与伦理毫无瑕疵的战士。但他的故事短，缺乏如以笏故事那般丰富的细节铺陈。为何士师记如此细致地刻画以笏？以笏的叙事又如何推动大卫王权驾于扫罗家族之上？

该理论认为，在扫罗死后的一段时期，某种形式的士师记成书问世，旨在呼吁各支派支持大卫而非扫罗家族。以笏的故事正是这一诉求的组成部分。以笏与扫罗同属便雅悯支派，其军事才能得到肯定——全以色列都知道扫罗曾是骁勇的战士。以笏的故事在此层面上肯定了便雅悯支派。前两位士师分别来自大卫的支派（不费吹灰之力击败美索不达米亚）和扫罗的支派。这仿佛士师记在宣告：“记得以笏吗？他是你们便雅悯人中的一员。他当时何等胆识，何等冒险精神，拯救了以色列。你有理由为这样一

位如此出色地体现了你们部落特质的人感到骄傲。”[12] 因此，这是一根橄榄枝，一种政治策略，旨在拉拢大卫对手的支持群体。没有人贬低扫罗的军事才能，便雅悯人。加入我们吧！我们珍视你们的重要贡献。

但与此同时，以笏的拯救故事也引人发笑。在圣经中，战士很少像这样被描绘得滑稽可笑。这种厕所幽默既愚弄了以笏，也愚弄了伊矶伦。这如何改变我们阅读他故事的方式？也许作者想否认以笏的庄重。或许以笏并不完全与俄陀聂同属一个级别。（以笏与犹大的名字基于同一词根——暗示即使便雅悯人的成功也是衍生的，需要犹大人的支持？）以笏的故事还涉及一些伦理问题，玷污了他作为领袖的形象，下文将对此进行探讨。

另一个与大卫相关联的特征是摩押人的角色。大卫具有摩押血统。他的曾祖母路得来自摩押。或许路得记也曾作为支持大卫的论据之一，并一度作为士师记的附录存在。这将使士师记以一则关于摩押的故事作结。摩押女子路得被描绘为展现出契约忠诚及其他美好品质——她在大卫族谱中是正面而非负面的存在。而通过以笏叙事中对摩押权力的嘲弄手法，大卫可能曾遭以色列质疑的政治忠诚得以澄清。

嘲弄偶像

现今的士师记是宗教典籍而非政治论述。请注意上文以摩押的 *pesilim*（“偶像”）为框架的交叉结构。十诫中第二条明确禁止制作偶像 *pesil*（申 5:8）。这位拜偶像的国王之死，是以对其无能且沉默之神的描述来加以铺陈的。以笏进出时两次经过它们身旁。这个故事尤其关乎

偶像崇拜的批判。“若非他们如君王般愚钝如石，本该从国王如厕时需使者随侍这一细节察觉端倪。”[13] 经文通过展现崇拜者的荒谬来嘲弄偶像。针对伊矶伦的讽刺实则间接控诉了他的神明。

另一方面，经文大量着墨于以色列的上帝。因以色列行恶，耶和华使伊矶伦强盛（但未称伊矶伦为恶）。当以色列归向上帝，他便兴起以笏。除以笏自称领受神谕外，故事未再提及上帝。可见上帝将权柄转移于人间，按己意塑造以色列。他是至高审判者。

真正的冲突属灵界。外邦统治仅因以色列失信，核心在于偶像的虚妄。当上帝子民信靠他，仇敌便不攻自溃。试想这对后世听众的意义——经文控诉侍奉摩押与亚扪神明的所罗门，使其与可笑的伊矶伦同类。这故事通过高举耶和华独一真神，支持约西亚的改革，彰显为上帝发热心者当行之事，指明以色列摆脱外邦压迫的道路。

对于流亡巴比伦受苦的犹太人而言，这段经文提醒他们：政治压迫并不意味着耶和华逊色于外邦神明。犹太人遭受压迫是因他们祖先拜偶像的罪。但只要他们凭信心归向他，他必能也必会如从前一般拯救他们。这些真理正是巴比伦的犹太人所深切体会的。

今日的教会同样身处拜偶像的文化中，尽管这种文化大多与宗教无关。西方世界的偶像崇拜核心在于脱离上帝的自治与人文主义哲学。人们随心所欲行事，毫不顾忌

为上帝的话语。在这样一个世界的背景下，天父锻造了一个教会。

以笏在福音之光中

> 我又何必再说呢？若要一一细说，基甸、巴拉、参孙、耶弗他、大卫、撒母耳，和众先知的事，时候就不够了。 他们因着信，制伏了敌国，行了公义，得了应许，堵了狮子的口， 灭了烈火的猛势，脱了刀剑的锋刃；软弱变为刚强，争战显出勇敢，打退外邦的全军。（来 11:32-34）

以笏虽被略过，但他确实符合这一模式。他被称为“拯救者”（士 3:15 ），并通过带领犹太人征战将他们从压迫中解救出来。以色列人在遭受十八年压迫后轻易获胜，表明他们本就具备所需的一切。他们只需起身战斗——这正是上帝命令他们去做的事。信心是关键。他们只需遵从上帝的命令。希伯来书将这一属灵现实与我们的信心先锋耶稣联系起来，他忍受了十字架之苦而后得荣耀。像他一样，我们也被呼召去抵挡罪恶、与之抗争、摆脱其压迫并忍受上帝的管教（来 12:1-6 ）。这一呼召与以色列人将信心付诸实践的呼召同出一脉，源自相同的圣约之卷。

这自然引出一个问题：有哪些罪恶在压迫我们，需要我们通过单纯遵行上帝的命令来摆脱？读者应停下来思考自己可能怀有哪些愚昧的偶像崇拜。你是否依赖金钱来获得安全感？你是否为取悦他人而非上帝而工作？其影响不胜枚举。

指向终末：以正典为框架的解读

在士 3:16 中，以笏打造了一把双刃剑。这里的刃源自希伯来习语“口”，字面意思是“双口之剑”。以笏将其直称为“ 神的命”（ 3:20 ）。这把双口剑将以笏的事迹与圣经中其他类似宝剑联系起来。诗 149:6 将歌颂上帝的赞美与手持“双刃的刀”相提并论。箴 5:3-4 则将淫妇的言语比作锋利的双刃刀。在圣经中，“双刃剑”始终象征言语。“几乎可以确定它是一种比喻，彰显言语的威力。”[14] 来 4:12 明确指出上帝的道比双刃剑更锋利。在启示录中，双刃剑的意象用于耶稣——他是万王之王，将审判列国、为子民伸冤并洁净教会（启 1:16 ； 2:12 ）。因此，被上帝的双刃话语击杀的伊矶伦，正是末日景象的预表——那时万民都要站在全地审判者面前。最终，上帝的一切仇敌都将败亡，被投入火湖。拯救者以笏（“约书亚”、“耶稣”的预表）预示了这最后的救赎行动：基督审判世界、惩罚非属他之人，并永远建立地上和平。

在耶 48:1-47 中，摩押（基抹的子民）被预言将在末日遭受终极审判。以笏击败摩押的事迹正是这一胜利的预表——然而最终摩押的一部分也将得救。外邦人得救的应许已在摩押女子路得身上预显，她也成为了耶稣家谱中的一员。

今日的属灵议题

这里有个刁钻的问题：被圣灵充满的士师会做什么？答案是：这个故事里并没有这样的士师。以笏并未言明是受上

帝之灵所感。这一事实使人们对以笏的手段更加怀疑——它们未必反映了上帝完美的旨意。

受埃里克·克里斯蒂安森 2003 年文章的启发，当我讲授这段经文时，我会用克林特·伊斯特伍德的电影《黄金三镖客》[15] 中的片段引入以笏。我让全班将以笏与枪手作比较。除其他特征外，我们发现圣经文本突出的是英雄的暴力，而非敌人的暴力。一些道德家和拉比传统认为伊矶伦是位虔诚的君王，起身聆听上帝之言。[16] 克里斯蒂安森提到伊斯特伍德另一部电影《不可饶恕》，片中伊斯特伍德的角色在谋杀警长前说："应得的与此无关。"这是以笏故事的寓意吗？[17] 应得与否真的无关紧要吗？

我们应在多大程度上效仿以笏？此处"去照样行"是否恰当？以笏的手段是否正当？叙述者对此保持沉默。但请注意，圣经中记载了与伊矶伦遇刺类似的事件。一个平行案例是撒下 3:27-28，其中描述了遭大卫谴责的卑劣行径；撒下 20:8-10 记载的另一起谋杀案，也被所罗门后来斥为恶行（王上 2:32-33 ）。Gregory Wong 有力地论证了这个叙述是以伊矶伦事件为蓝本的。若果真如此，那么以笏的手段或许可解读为丧尽天良的恶行——尽管上帝兴起他来拯救以色列。[18]（便雅悯的士师做了大卫麾下莽将所为之事——这难道是在主张道德上的平等吗？）

尽管今日我们可能认为基督徒不应采用这些手段，但教会历史上这种认知并非始终明确——例如宗教改革期间及之后。以笏的故事是否意味着处决恶名昭彰的暴君是正当的？重洗派主张以色列的战争属灵性争战，对基督徒不具规范效力；马太·亨利（约 1700 年）称伊矶伦令那些不敬虔、不愿听上帝之道的基督徒蒙羞。[19]（这是否将伊矶伦塑造成殉道者，而以笏成为信仰迫害者？这个说不

通。）以笏在以色列人任意而行之时作士师。他的故事实际上讲述了一个与我们现今极为相似的时代，我们同样面临着道德模糊的困境。

如果基督徒不应像以笏那样发动属灵争战，那么我们该如何看待这段经文？作为基督徒，我们该如何处理这样的文本？下一章将探讨这一问题。

供进一步思考

1. 基督徒的职责在于消除那些阻碍信仰的论点（林后10:3-6）。以笏为他的斗争做好了准备。你又是如何为自己的斗争做好准备的呢？你打算做些什么来让自己在属灵对抗中更有准备呢？
2. 哪些陷阱和诱惑让你跌倒？你计划如何减少它们影响你的机会？为了使信心得以成长，需要消除哪些因素？
3. 以笏显然需要谦卑自己才能完成手头的任务。你己的尊自严和骄傲在哪些方面阻碍了你去履行上帝赋予你的使命呢？
4. 有时圣经会对偶像崇拜进行嘲讽。你能发现自己以及他人有时所持有的那些荒谬观念和不符合圣经教义的信仰有多么可笑吗？为他人赞誉、金钱或享乐而活，何其愚昧。你究竟为何而活？
5. 那些令我们恐惧至极的事物，在上帝面前实则微不足道，难道不是这样吗？这一点在你的生命中有何体现？
6. 以笏的故事映射出那个百姓任意而行的时代。以笏的叙事在哪些方面让你联想到当今的生活？

在宣讲或教导之前，先在互联网上搜索“以笏逃脱”；当然，也要查阅其他资料。

6

上帝会发动圣战吗？

伊矶伦被杀的整个故事是针对摩押人的种族笑话。但如今有人认为，“侮辱性、贬损性的幽默在现代社会已不再被视为有趣。”[1] 我们理应嘲笑愚蠢的伊矶伦。我们理应嘲笑他的肥胖身躯。我们甚至理应嘲笑他可能患有肠道疾病的事实。这就是圣经教导我们如何看待敌人的典范吗？幸灾乐祸——对他人的不幸怀有恶意的愉悦（用一个词来说，Schadenfreude）——是信仰上帝的正当时表达吗？“你仇敌跌倒，你不要欢喜；他倾倒，你心不要快乐；恐怕耶和华看见就不喜悦，将怒气从仇敌身上转过来”（箴 24:17-18 ）。士师记不正是箴言所谴责的例证吗？

> 因此，蓄意欺骗与残忍暴力构成了圣经中的上帝、耶稣基督之父为那些向他呼求的受压迫者兴起拯救者的方式？难道可以在嘲笑你的敌人，将他们当作笑柄的同时，向下一代传颂“上帝的伟大作为”？[2]

在士师记中还存在着一个令人极为不安的现象——上帝要求他的子民杀戮、杀戮、再杀戮。这不仅仅是他允许种族灭绝式的战争，也不仅仅是他下达了这样的命令。更甚的是，当以色列人退缩并饶恕了一些幸存者时，耶和华因此谴责他们。上帝似乎比以色列人更嗜血，他渴望更多而非更少的暴力。然而耶稣却教导我们要爱仇敌并转过另一边脸给人打。基督徒或许会困惑：士师记怎能被纳入我们的圣典？这如何能与上帝两刃的圣言相调和？

但士师记被收录在耶稣所称“经上的话是不能废的”（约 10:35 ）且“一点一画也不能废去”（太 5:18 ）的成文传统经卷中。这同样是耶稣教导不可分割的一部分。希伯来书也丝毫未表现出与士师记的张力。摒弃士师记即背离耶稣的教导；但若全盘接受士师记，又似乎认同了与其教导相悖的暴力之道。这一悖论该如何化解？

微小暴力与巨大暴力

贯穿新旧约的一个主题是：暴力是为罪人积蓄的。申命记明确指出，这正是上帝派遣以色列去消灭迦南的原因之一——因为他已厌倦他们的邪恶（申 9:4-5 ）。从申命记的视角看，通过征服，以色列成为上帝洁净这片土地、铲除邪恶的工具。以色列民效仿了天军对所多玛和蛾摩拉的作为；他们追随了上帝对埃及所行的脚步。旧约中许多被认可的暴力可视为上帝公义的惩罚，即使许多无辜者如孩童也被卷入审判。申命记的另一原则是：罪孽会祸及子

孙三代（申5:9）。种族清洗虽然在当今令人憎恶且完全违背上帝对教会的旨意，但与新约中的巨大暴力相比，不过是微小的暴力，微不足道。在新约中，罪人要承受被永远投入地狱的巨大暴力。以色列人被呼召焚烧城中居民时，耶稣基督却以血染的衣袍降临，施行终极制裁（启19:11-18 ）。在旧约与新约中，全能上帝都将血腥的暴力降于那些以恶行冒犯他的人头上。仅仅作为人类就足以招致这审判。例如，耶利哥全城的居民都受到同样的指责，无论他们的年龄或社会地位如何，这种观点就体现了这一点。

有时新约将旧约的暴力解读为世界末日与最终审判的象征。耶稣视洪水叙事具有末世论意义。所多玛毁灭后，创 19:31 中罗得的女儿字面说道：“ 地上没有男人了”（ESV）。 耶稣将此解读为世界终结的景象（路17:26-32 ）。类似地，以色列进入应许之地清除原住民的行为也可从末世论角度理解。以色列将上帝的审判降于迦南。在他与亚伯拉罕的约中，上帝预言以色列必须寄居埃及，等待亚摩利人的罪孽满盈（创 15:13-16 ）。换言之，大洪水前的世代、所多玛人与迦南人都提前经历了全世界终将面临的审判。他们是那最后日子的预表与影儿。他们因罪灭亡，凡执迷邪恶、拒绝救主者也必永远如此。上帝从洪水中拯救八人，从所多玛救出三人，又从耶利哥救出喇合一家。务要确保自己位列其中，在审判之日来临时不错过救恩机会。要记住罗得妻子的遭遇！

发生了什么变化

尽管新旧约之间存在这种连续性，但也有深刻而巨大的不连续性。基督徒不再受命对血肉之敌采取暴力行为，而是认同那些在暴力之手遭受不公苦难的人。耶稣并非作为传统意义上的征服者或战士而到来。他没有推翻罗马军队，反而在他们手中受苦受难。他没有认同摧毁耶利哥的以色列人，而是认同那些灭亡的人，将自己与他们一同置于禁令之下，为他们成为诅咒。基督徒如今追随他的脚步，甘愿忍受迫害。虽然对罪的愤怒仍在积蓄，但自基督降临后，这愤怒已非当务之急。当务之急是恩典与宽恕。终有一日，这个时代将结束，最后的审判终将降临。

事实上，基督之死是一个末世事件，是最终审判的第一道征兆。全人类将面临的暴力，他已预先经历。审判已然开始。属于他的人如今在圣灵中受洗——这是基督徒经历审判之火的体验。经历过后，基督徒便能满怀信心面对末日。我们吃他的身体、喝他的血以作预尝。

当今基督徒的敌人是谁？并非血肉之躯，而是属灵的执政掌权者。这些势力有时会通过人类代言人显现，即那些传播错误教义的异端分子，他们被与当年以色列敌人所拜偶像背后相同的属灵实体所驱动。基督徒践行士师记并“去照样行”的一种方式，就是活出与基督呼召相符的正直生活，顶着一切反对去传扬福音，宣告基督里的救赎与拒绝者的沉沦，并若上帝许可便坦然接受世人的迫害。这正是迦南诸城被暴力倾覆意味着的当代意义。

重新诠释整部旧约

这种意义的根本转变不仅限于上帝命令种族灭绝的经文。事实上，耶稣重新定义了以色列宗教的几乎每个方面。以申 19:21 为例：“你眼不可顾惜，要以命偿命，以眼还眼，以牙还牙，以手还手，以脚还脚”。有人认为，在允许过度复仇的文化背景下，这条诫命已算是进步了。但耶稣对此事进行了全然不同的诠释，以适应恩典时代（太 5:39）。他通过亲身遵守律法来成全律法，同时也揭示了在这个时代实践律法所需的高尚伦理。最终，他将完全执行律法（太 16:27）。

保罗引用申 21:21 中关于死刑的诫命，来论证将不肯悔改之人逐出教会的正当性（林前 5:13）。他将用石头处死的律法诠释为因顽梗而除名的教会惩戒。这种转化体现了新约对旧约的典型处理方式——原本在申命中属于民事律法的条文，如今成为管理信仰新群体的属灵原则。申 25:4 写道：“牛在场上踹谷的时候，不可笼住它的嘴。”保罗在林前 9:9-10 中指出，这诫命并非真关乎牛，而是关乎人，其现代含义是应当供给传道人薪俸（按字面解经的牧师理当放弃薪资）。身体有残缺者在以色列宗教中被限制全面参与（利 21:17-23），但现今不会有基督徒因某人身材矮小就禁止其参与任何宗教活动。无论人们如何论证新约与旧约的延续性，无论人们如何从中发现隐藏的福音，不可否认的基本事实是：二者间同样存在深刻的非连续性。

来 10:1 称律法为“是将来美事的影儿，不是本物的真像”。影子能勾勒轮廓、显现形状，却无实质。旧约中投下这影子的实体，正是新约所揭示关于基督的真理。希伯来书第 10 章对此观念的具体应用关乎动物献祭体系。该书卷论证，宰杀牲畜并未真正赎罪。那些遵行律法、日复一日献祭的祭司，并未使悔罪者在上帝面前称义。耶稣指出，食用违反洁净条例的不洁食物，不会使人实质上在上帝面前不洁（太 15:11 ）。事实上，当不洁净“的外邦人被允许进入教会时，这种象征分离的饮食条例已被废除（徒10:15 ）。申 22:10 禁止牛驴同轭；如今这意味着信徒不可与非信徒结合（林后 6:14 ）。对基督徒而言，关键不在于不洁食物、牛驴、石刑、动物献祭或报复性正义。当我们运用士师记中圣战概念时，同样需要进行这种本质性的转化。

旧皮袋与新皮袋

至此应当显而易见，约书亚记与士师记中上帝推动种族灭绝的问题，仅是《旧约》整体宗教如何被接纳这一更大难题的一部分。几乎每个方面都需要某种形式的转化。例如，士 5:24 中雅亿被称颂的方式：底波拉和巴拉称她为 “比众妇人多得福气 ”，因她在敌人熟睡时残暴地杀害了他。犹太传统中另一位获此称号的女性是犹滴，因她在敌将熟睡时斩其首级（《犹滴传》13:18 ）。而神圣经卷中唯一同样被称为“在妇女中是有福的”，只有路1:42中的马利亚。有观点认为，路加借用了那些对熟悉士师记

或《犹滴传》的读者而言明显带有暴力背景的语言。路加惊人地运用这些语言传递出：新约中的蒙福状态已截然不同。马利亚因聆听并信服上帝之言而蒙福，也因她参与上帝带来地上和平的新救赎工作而蒙福。她的蒙福还包括与基督的苦难共情（路 2:35 ）。换言之，如今对蒙福的定义与昔日相比已发生根本转变[3]。曾歌颂暴力的语言已转变为对和平的礼赞。

如今救赎被重新定义为从撒旦、罪恶和死亡中得释放。在士师记中，救赎是从摩押人伊矶伦、美索不达米亚的双重邪恶古珊等人手中得解救。基督徒应将这些敌人视为新约中揭示的真正敌人的预表或影子。耶稣也是一位战士——但对抗的不是人类敌人，而是属灵势力。他掳掠了魔鬼的权势, 击败了超自然的仇敌（弗 4:8; 西 2:13-15）。伊矶伦所指向的正是这些势力。

试看诗篇 69 篇。这首大卫的诗篇祈求敌人遭受可怕的苦难（诗 69:22-28 ）。许多基督徒认为这种态度不符合基督教信仰，是大卫内心的写照而非上帝的旨意。然而新约圣经却 22 次引用这篇诗篇并将其应用于基督：指代耶稣的批评者（约 15:25 ）、洁净圣殿（约 2:17 ）、十架刑罚 （诗 69:21 ）、犹太人拒绝弥赛亚（罗 11:9-10 ），以及拒绝他的宗教领袖将面临的灾祸（路 13:35 ）。彼得甚至将其应用于犹大（徒 1:20 ）。最终它指向那些被扔进火湖的人（启 20:15 ）。因此，这篇洋溢着幸灾乐祸（*Schadenfreude*）的诗篇，在新约中被转用于基督、他的教会及最终审判。

约书亚征服迦南的领导权象征着那些通过基督安息在

上帝里面的人（来4:8 ）。而倒毙在旷野的以色列人象征着那些听闻福音却不信的人（来 3:17-19 ）。这正是我们阅读士师记时必须发生的视角转变。

因此基督徒的武器是属灵的。我们穿戴上帝的全副军装，包括真理、和平的福音、上帝的道等等。以笏用的是真实的刀剑，而我们用圣经的话语来攻破属灵的堡垒。基督将带着他两刃的剑再来，在末世——时间的终点——审判世界。

故事的未竟部分

上述解读为我们提供了一种棱镜，透过它我们可以更有益地看待并阅读旧约。但敏感的读者仍会心存疑虑：必定还有更深层次的含义。本章开篇将以笏循环描述为一种幸灾乐祸（*Schadenfreude*）的行为。要证明这种解读方式的合理性，仅从字面到象征的转换是不够的。渐进启示的概念告诉我们：上帝并非一次性揭示关于自身的一切，而是分阶段逐步显明，最终在基督里达到顶峰。因此在不同时代，上帝对子民的期待也有所不同。今天我们认识上帝的方式与亚伯拉罕、摩西或大卫截然不同。旧约展现的是上帝“按人的本相接纳人”，使他的启示适应当时的文化与时代背景，而非突然揭示全部真理。

我们可以在旧约的语言中明显看到这种适应方式。这不仅体现在词汇和句法上，还包括习语表达，保留了许多文化习俗和器物。上帝的话语不仅以以色列人的墨水、写在以色列人的书卷上、并用以色列人的语言被记录下来，

它同样充分地铭刻在以色列人的文化之中。

摩西允许离婚（申 24:1），但耶稣说这是因为上帝迁就了人们“心硬”（可 10:5）。因此，这一文化产物再次被证明不足以作为天国的准则。先祖们有多位妻子（更不用说后来国王的后宫）。一夫多妻曾一度是当时的常态，但在教会中被摒弃（提前 3:2）。上帝不再容忍这一古老习俗。然而他曾不仅容忍，还将之纳入建立以色列家的计划中。上帝过去不仅仅是屈尊允许一夫多妻；他主动利用它来产生十二支派。他在其中运作以实现他的目的，尽管这一习俗最终被宣告为不配。

上帝不仅允许种族灭绝，还将这一行为纳入他的计划与旨意中，以塑造以色列成为世界中的信仰群体。他俯就古代文化的思维与习俗，降卑自己用人们能理解的方式与之沟通。上帝征用他们的文化，将其转化为启示的工具。即便以色列人在征服迦南之初听从上帝的命令行军，那位神圣的天使也未曾宣称站在以色列一边（书 5:14）。上帝的旨意远超以色列人的想象（申 29:29）。幸灾乐祸亦可被纳入更宏大的救赎叙事中，而无需成为当今基督徒的规范准则。

在西奈山之前，上帝并未以成文或明示的律法与以色列建立关系（尽管道德标准始终有效）。后来，即便以色列人因渴望效仿列国而拒绝上帝作他们的王，上帝仍默许了他们立政治君王的邪恶请求（撒上 8:4-9）。他将他们的不忠行为融入了自己与以色列人交往的核心方式之中，而基督正是通过君王血脉降临。

尼布甲尼撒摧毁耶路撒冷并掳走犹太人后，上帝通过以西结宣告：他们必须以新的方式与上帝建立关系。例如，律法中罪的惩罚会延续数代（申 5:9 ），但以西结书指出，新局势需要新的属灵优先级——个人将根据自身行为在上帝面前承担后果（结 18:19-20 ）。

基督徒该如何看待这些信息？或许该学会谦卑。我们清楚看到上帝附就与这样的民族立约，但可曾想过：在他眼中，我们或许也好不到哪去？现代教会又需要他附就到何种程度？换言之，若上帝能兴起以笏拯救子民，他更能通过我们成就旨意。希伯来书作者在此毫无矛盾地建立连接：犹太人凭已知的信仰行动，我们亦然。但与他们不同，我们更认识天父，理当活出相称的生命（来 11:31-12:4 ）。

以色列作为一个政治实体

问题的另一部分在于，上帝不仅将古代以色列构建为一个属灵共同体，同时也将其确立为一个政治实体。因此，以色列全面参与了国家存续中所有军事与领土层面的活动。上帝选择在这个充满敌意的世界中培育属于他的子民。为了让这样的信仰群体得以发展，他们的土地需要被捍卫。经文明确指出，允许其他民族共存将产生败坏的影响，阻碍耶和华信仰群体的形成（士 2:1-3 ）。以色列在属灵与政治层面都已被建立；因此，它不仅在仪式上，也

在肉体上惩罚不洁的国度。以色列的入侵兼具圣战（在真神而非假神的庇护下）与正义之战（惩罚邪恶）的双重性质。现代基督徒或许会服务于一个可能参与正义之战的国家，但绝不参与圣战。当今的圣战包括传播福音、教导真理、禁食祷告、实行教会纪律以及忍受迫害。

前文论及，新约将摩西律法“灵意化”，将死刑律法转化为教会纪律的基础。但当基督徒宣誓效忠于国家——而非教会——时，他们便面临与古以色列相似的暴力情境。就此而言，士师记与我们的时代并无二致。二战期间，巴黎、马尼拉等城市因未设防而被宣布为“不设防城市”，意味着不应将其摧毁，而列宁格勒与柏林则未获此待遇。海湾战争中，盟军持续轰炸伊拉克直至其投降。无论对错，这正是正义之战的执行方式——即便在今天，即便由基督徒参与。古以色列的行动与当今的权力投射至少存在某种道德对等性，尤其当我们认为某场现代战争具有正当性时。

但与当今局势不同，古代扩张领土的方式是侵入并杀光当地所有人。在这方面，以色列与其他民族并无二致。以色列既是一个属灵群体，也是一个政治实体。尽管上帝采用了古代领土扩张的惯例并为其目的所用，但士师记中的部分暴力与现代国家的关联性，更甚于与耶稣教会的联系。耶稣对彼拉多说：“我的国不属这世界；我的国若属这世界，我的臣仆必要争战，使我不至于被交给犹太人。只是我的国不属这世界”（约 18:36 ）。

结论

本章提出了多种观点。征服可被视为末世论的预兆，预示着恶人最终将面临审判与永恒的诅咒。同时必须认识到，上帝俯就了当时文化，甚至将他的旨意与后来被视为不配进入天国的事物（如一夫多妻制）交织在一起。这使得古代世界的暴力看似为一种文化“既定事实”，被上帝借用以达成启示目的。

但耶稣降临人世，像以色列的受害者般承受苦难与死亡。这改变了整个等式，开启了恩典时代——从前不洁与迷失之人如今得蒙救赎的道路已然敞开。因此今日，我们应以象征性方式解读经文，将其视为关乎属灵争战，而非政治军事斗争。但即便在今天，当基督徒与某个国家结盟时，他们仍可能参与战争与暴力，理想情况下是为在此时此地抵抗邪恶。

这些方法都有助于阐明这一难题。但归根结底，士师记中的道德观与基督教会伦理之间仍存在巨大张力。上帝因以色列人未赶尽杀绝而谴责他们，却又愿万人得救、明白真道（提前 2:4 ），这一悖论始终存在。要令人满意地化解这种张力实非易事——直到基督再临为我们解决，并向我们显明士师记的终极意义时，这一困境才会终结。阿们；主耶稣啊，我愿你来。

供进一步思考

1. 你何时会产生幸灾乐祸的心理？当仇敌饥饿时给他饭吃，口渴时给他水喝，你能通过哪些方式做到这点？

2. 你是否以耶稣真的会再来审判的姿态生活？如果你更认真地对待这一真理，你会如何以不同的方式度过时间？

3. 尝试这个练习。在律法中，找到关于对待动物的经文。例如，申命记 22-25 章中有许多这样的经文。思考其中可能隐含的关于如何对待人的原则。注意这些规定如何与伦理道德律法交织在一起。

4. 你如何同情那些遭受不公正待遇的人？你有什么计划来为此做些什么？

5. 谁是信心的敌人？我们如何与这些敌人作战？我们使用什么武器？你有什么计划来磨练和锐化这些武器？

6. 上帝可能会以哪些方式附就我们？你认为理想的基督教社会与我们的社会会有何不同？

7. 基督徒为国家拿起武器时必须考虑什么？你如何平衡作为基督国度成员与国家公民的双重身份？

7

懦夫，女子与西西拉

关于底波拉的内容在士师记中有两个部分，第 4 章与第 5 章共同构成了一幅完整的图景。（我们暂且搁下珊迦，尽管他在士 5:6 中被提及。）第 4 章几乎完全以人类与自然的角度叙述事件，而第 5 章则以超自然与非凡的视角展开。这为解读士师记中每个事件提供了线索：看似平凡世俗之事，实则蕴含宗教与灵性意义。灵性境况虽常不可见，却推动着自然事件的发展。我们将前一章内容分为三部分：故事引言、战役经过，以及指挥官如何步步陷入厄运。

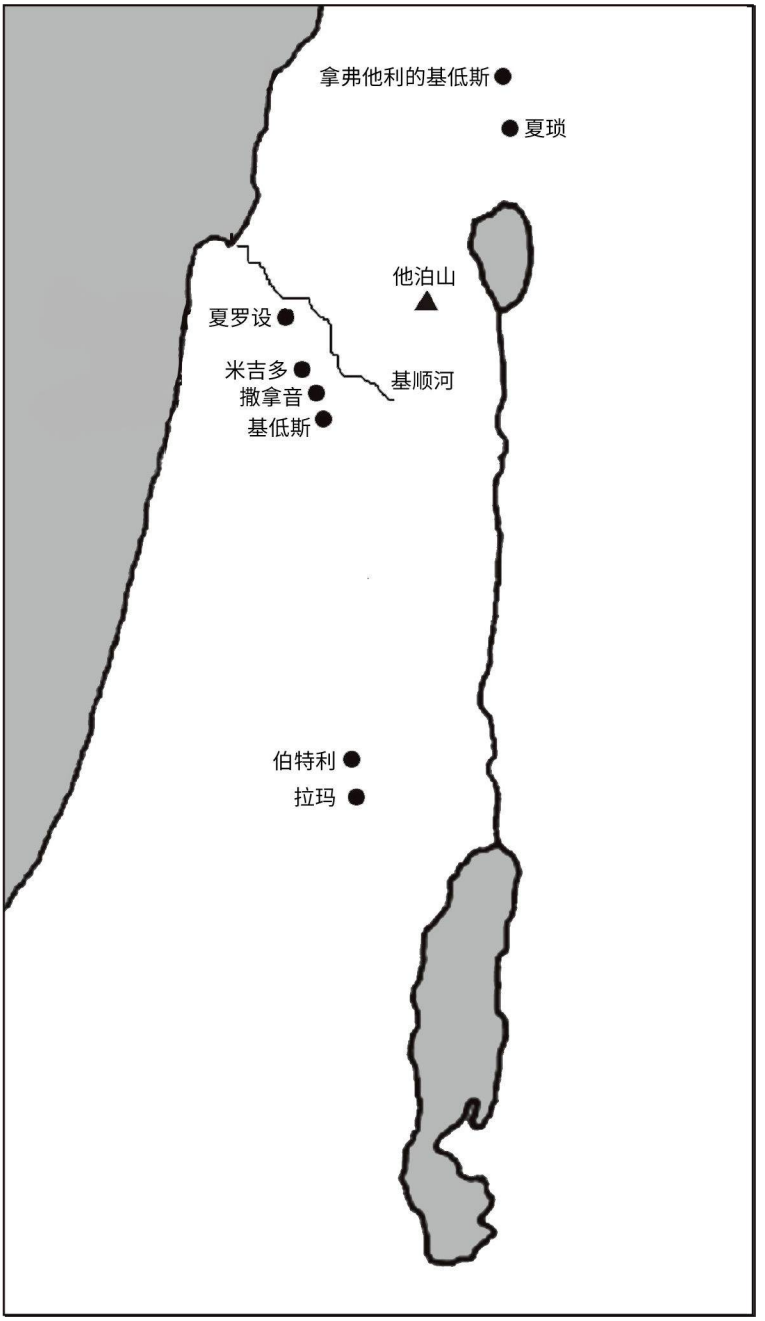
审判耶宾 —— 士师记 4:1–11

正如预期模式所示，以色列再次背离耶和华转向邪恶。这一次，上帝的回应是将百姓交在迦南王耶宾手中长达二十年（四十年的半数），耶宾当时统治着夏琐城。他

的将军西西拉拥有九百辆铁车——一支压倒性的军事力量。故事的主要地点名称如下方地图所示。西西拉驻扎在基顺河附近的夏罗设。有两个基低斯城，一个在北部的拿弗他利，另一个也在汲沦溪谷的河边。耶宾的堡垒夏琐靠近巴拉的城市拿弗他利的基低斯。底波拉住在伯特利和拉玛之间，在以法莲的山区。我们稍后将追踪行动路线。

按着经文，底波拉是一位女先知，拉比多的妻子。拉比多这个名字的意思是“火把”或“灯”（见士 15:5），实际上与故事无关；底波拉似乎相当独立。有人认为“是拉比多的妻” 意味着她是一个热情、有活力的女人。[1] 她实际上是“审判以色列”（4:4）。但底波拉实际上在做什么？尽管英文翻译读起来好像她是一个决定法律案件的司法官，但实际上希伯来文 4:5 是这样写的：“以色列人上到她那里去听审判。” 这“表明有一个特定的问题在争议中，而不是一系列案件或例行公事的履行。”[2] 什么问题？答案在前后的内容中。以色列人受到压迫 > 他们去她那里听审判 > 她叫巴拉来拯救他们。“上下文清楚地表明那个问题是什么：以色列人在耶宾和迦南人手中的压迫。”[3] 以色列人去女先知那里听上帝的话。底波拉（*Deborah*）的意思是“蜜蜂”，但它也听起来像希伯来语的“话语”（*deber*）。底波拉传达了上帝的话语。

以色列人寻求耶和华的旨意后，底波拉召来了巴拉。希伯来原文更准确的写法是 *Baraq*，意为“闪电”。[4] 烈火与闪电联合拯救以色列。上帝通过女先知向巴拉下达作战指令：在他泊山召集一万士兵。上帝承诺将把西西拉和他的九百辆铁甲战车交在基顺河畔。这看起来或许并不是


拿弗他利的基低斯
夏琐
他泊山
夏罗设
米吉多
撒拿音
基低斯
基顺河
伯特利
拉玛

个绝妙的作战计划。他泊山看起来像个倒扣的碗。如果西西拉的九百辆铁战车成功包围了这座山，而巴拉的全部兵力都在山上，那就无路可逃，以色列将损失上万人。

巴拉并未直接争辩，但他要求得到保障——只有女先知实际与他同在时，他才相信上帝的话语。因这怯懦之举，底波拉预言击杀西西拉的荣耀将归于一位女子。巴拉（和初读者）无疑以为这指的是士师底波拉。众人在撒拿音附近的基低斯与河流处集结，随后显然又北移至他泊山。这是上帝引诱西西拉出动的计谋。

士 4:11 引入了新角色：基尼人希百。他住在撒拿音附近的事发地。或许希百受雇于耶宾王，作为雇佣兵首领为其维持重要商路畅通[5]。但他与俄陀聂、迦勒同属基尼族，经文甚至指明他与摩西家族的亲缘关系。这是个忠诚存疑的人物，可能被族人视为不肖之徒。“通过与夏琐王结盟成为雇佣兵，希百实质上背叛了自己的亲族和信仰同胞。”[6]

蜜蜂的闪电 — 士师记 4:12–16

如前所述，他泊山无法抵御西西拉的军队。西西拉抓住机会，率领九百辆铁战车沿基顺河疾驰向他泊山进发，无疑企图包围该地并困住巴拉。但底波拉向巴拉宣告局势将逆转，西西拉的军队必遭毁灭。巴拉的一万步兵撤离了这座死亡之丘，向河流进发以迎战西西拉那凭借先进冶金技术打造的无敌之师。

如果这段文字原本是一部军事史著作，那么读者可能会期待接下来会出现一场惨烈的屠杀场面——十万名步兵对抗西西拉那铺天盖地的致命科技攻势。

但实际呈现出来的却是完全的平淡收尾。整个故事中的铺垫情节在短短八句话（原文为希伯来语）中便烟消云散了：“耶和华使西西拉和他一切车辆全军溃乱，在巴拉面前被刀杀败”（士4:15上）。什么？那些战车呢？发生了什么？上帝是如何使他们“溃乱”的呢？显然发生了重大的事情，是出乎意料的——但我们并未得知具体是什么。这段文字显然并未详述这场战斗的过程。（通常，士师记会将详细描述留给校内暴力事件中。）

此时，读者必须假定巴拉的部下在出乎意料的情况下取得了胜利——因为他们相信上帝的话语。底波拉宣布了胜利，以色列取得了胜利。这里有一个有趣的注释：据说西西拉是步行逃离的。一个有战车的人为何要步行逃跑呢？士师记让读者等待答案。

除了第 5 章的诗歌，底波拉的叙事现在就结束了。尽管她被称为一位士师，但在有关她的十六节经文里，她实际上所做的只是预言。她指导了作战计划并提前宣布了胜利。来 11:32 和撒下 12:11 提到了巴拉，但没有提到她。上帝并未被说成是“高举”了她。她没有被称为“救世主”，而是一个“母亲”（士 5:7）。

把底波拉想象成是像接下来的基甸之循环中的上帝之使者那样行事的一个人。[7] 丹尼尔·布洛克发现了这位天使与基甸之间的相似之处，以及底波拉与巴拉之间的相似之处：（1）她召唤了巴拉；（2）她给了他一项任务；（3）他抗议了；（4）她向他做出了一个手势（与他并肩而立），以此来让他安心。她的职责在于充当先知的角色，她与巴拉一起拯救了以色列。如果她是一只蜜蜂，那么她的蜇刺就是巴拉所释放的闪电。

山羊奶 — 士师记 4:17–24

西西拉的刺杀与伊矶伦的刺杀相似之处在于，两段叙述都使用了需要特别留意的罕见词汇。下文将这些词汇高亮显示。

> 雅亿出来迎接西西拉，对他说：“请我主进来，不要惧怕”；西西拉就进了她的帐棚。雅亿用被将他遮盖。 西西拉对雅亿说：“我渴了，求你给我一点水喝。”雅亿就打开皮袋，给他奶子喝，仍旧把他遮盖。 西西拉又对雅亿说：“请你站在帐棚门口，若有人来问你说：‘有人在这里没有？’你就说：‘没有。’” 西西拉疲乏沉睡。希百的妻雅亿取了帐棚的橛子，手里拿着锤子，轻悄悄地到他旁边，将橛子从他鬓边钉进去，钉入地里。西西拉就死了。（士 4:18–21 ）

鬓边（*Raqqah*）一词较为罕见。传统上它被译为“殿”。但作为动词时，其意为“吐唾沫”（利 15:8），而 *roq* 则指“唾沫”（伯 7:19 ）。在雅歌中（歌 4:3），它形容石榴裂开时（或许成熟绽裂如微笑）让恋人联想到爱人的面容。综合这些考量，有学者提出此处 *raqqah* 应解作“口腔”[8]。因此雅亿将橛子从西西拉的口腔直钉入咽喉后部。经文描述西西拉当时“疲乏沉睡”。希伯来语中表示“疲乏”的词在圣经中仅出现五次，均指精疲力竭的状态。通常我们会预期动词顺序相反，即“他因疲乏而沉睡”。虽然此处动词顺序颠倒（译者注：原文），但含义依然如此，翻译时应遵循此意：“他沉睡着，已然力竭。”

还需注意动词“钉” *zanach*）。在圣经中，它仅出现在另一处语境中，同样是在士师记里。一位女性从她的驴上下来（士 1:14 ）。这个词也描述了雅亿的行为。正是在这里，各种译本出现了不一致。NIV 写道：押撒“下了她的驴”，而雅亿“将 [帐篷] 橛子钉入他的太阳穴直穿入地 ”。KJV 则称押撒“从驴背上下来”，雅亿“击打钉子进入他的太阳穴”。但如果使用同一个词是因为押撒和雅亿都下到了地面呢？那么雅亿在刺穿西西拉的孔窍时，应该是跨坐在他身上。正如伊矶伦被比作献祭的牛犊而遭嘲弄，此刻西西拉也被比作押撒的驴而受讥讽。

雅亿与西西拉：一种经典 / 传统解读

值得注意的是，在雅亿下到地面之前，她“将橛子”刺入西西拉的头部。动词“钉”（*thrust*）和名词“橛子”（*peg* 、*stake*）后来在士师记中再次一同出现，同样由一位女性使用，她在一位伟人睡觉时寻求并最终完成其覆灭。在那里，该名词被注释为“橛子（pin）”。大利拉将“橛子”“钉”入参孙的头部，趁他睡觉时毁灭他（士16:14 ）。最终，当他在她双腿间沉睡时，她确实毁了他（ 16:19 ）。士师记希望读者将雅亿与西西拉、参孙与大利拉联系起来。继雅亿之后，大利拉是士师记中唯一被提及名字的女性。这两位支配者还有哪些相似之处？

名字雅亿意为“野山羊”，该词源自动词“上去”，在创 31:10; 12 及 49:4 （两次）中带有“交配”或“交合”的含义。该动词既用于描述人类乱伦，也用于动物交配，并与名字雅亿形成文字游戏（作为阳性动词）。[9]

《塔木德》保存了可追溯至上古时期的释经传统，某些案例甚至可能源自基督时代。在其中的拿细耳人篇与耶巴莫特篇中，拉比约拿单声称西西拉与雅亿曾七次发生性关系，

这正是犹太人整个中世纪以来对这个故事的理解。在雅亿的帐篷里发现情欲并非新鲜事。拉比约拿单将西西拉“在她脚前曲身仆倒”的表述理解为“交合”之意（士 5:27）。

这段经文在古代如何被理解，另一个迹象可见于次经《犹滴传》。该书显然借鉴了我们的故事并进行了重述。犹滴嘲弄那位异教将军，将他描绘成在性事上愚钝的形象。他因迷恋犹滴而愚蠢地将自己置于险境（犹滴传 12:16）。文本强调了犹滴的美貌，以及她为尽可能诱人而做的准备。她灌醉了荷罗菲南，待他昏睡后砍下其头颅。她说：“是我的容貌诱他走向毁灭”（13:16）。故事明确表明犹滴的贞洁未受玷污，但士师记却未试图维护雅亿的声誉。《犹滴与荷罗菲南》读起来像是《雅亿与西西拉》的净化版，但仍保留了性张力。（当雅亿在帐门口对西西拉说“不要惧怕”时，她指的是追兵，还是指她的丈夫？她出去迎他，带他进帐，向他保证安全。可对照箴7:10-23 中的淫妇，另见箴 9:15-16。）西西拉要水，她却给他奶。她给予的是自己乐意给的，而非他所求的。他们的关系究竟到了何种程度？

整本圣经中仅此一处出现另一个需要解释的罕见词汇：“被”（*semikah*）。我们只能做出合理推测——这是雅亿用来遮盖西西拉的物品吗？比如毯子或垫子？但需注意她是个住小帐篷的贝都因人。若敌人搜查帐篷，难道不会检查角落里那团明显颤抖的隆起物？或许 *semikah* 完全另有所指。帕梅拉 · 雷斯指出其动词形式 *samak* 意为“倚靠、将重量压于其上”。雷斯认为这正是雅亿两次所做的动作：她通过攀爬其上覆盖他——以“女上位”姿态将全身重量压在他身上。[10]因此雅亿被置于男性的角色。

或许这就是为何在希伯来语中，当西西拉让雅亿“站”在帐篷门口时，动词使用了阳性变位，仿佛他是在对男性说话。这是弗洛伊德式的口误？还是叙述者的线索？若按雷斯解读的思路翻译，可能会呈现如下版本：

> 雅亿向西西拉提议说：“我主请转过来，到我这里来，不要惧怕。”他就转到她帐篷里，她骑跨在他身上。事后他对她说：“给我喝点水，我渴了。”她就打开皮袋给他喝奶。她又骑跨上去。他对她说：“你站在帐篷门口，若有人来问‘这里有人吗？’你就说‘没有’。”但雅亿取了帐篷的橛子，手里拿着锤子，悄悄到他那里，将橛子钉入他的口中。她从他身上下来。他因沉睡疲乏而死了。（士 4:18-21）

西西拉被比作雅亿卸下鞍的驮兽，她不仅通过交合时的体位“去男性化”了他——使他女性化——还因她刺穿了他的孔穴。他甚至以对男性说话的方式称呼她。而作者施加于他的最后羞辱是，西西拉被迫说道：“嘿，雅亿！若有人问‘这里有男人吗’，就回答没有！”为何？因为那里确实没有男人。没有一个真正的男人。只是个懦夫！（想象以色列人每次听到这个故事时在过道里笑翻的场景！）

想象她是如何摆出致命一击的姿势。赖斯指出山羊以攀爬闻名，并设想雅亿第三次爬上去时一手握着木槌、一手拿着木桩。当她居高临下准备击打时，若他睁开眼睛，她本可以迅速将双手背在身后说道：“嘿，亲爱的，想来

第三次吗？”这就是动词顺序错乱的原因：他正在酣睡，因为她已让他筋疲力尽。[11] 正如犹滴的荷罗菲南、大利拉的参孙以及箴言中的年轻人（第七章），西西拉也为性欲犯蠢，并因此丧命。

尽管有人可能对雅亿的道德观感到困惑，但我们不应急于评判她。她的行动结果早已被底波拉预言（士 4:9）。雅亿所成就的，始终是上帝计划中为终结耶宾对以色列压迫的一部分。她非凡的表现赢得了“比众妇人多得福气”的称号（ 5:24 ）。与那些被上帝利用来成就善事的恶人（如约瑟的兄弟们）不同，圣经文本将她视为犹滴式的女英雄。第 4 章以耶宾的覆灭收尾，其中雅亿的协助功不可没。虽然归功于上帝，但实际执行的是以色列人（见 4:24 ）。该章几乎完全聚焦于人的能动性，而非上帝的具体作为（第 5 章将讲述故事剩余部分）。

西西拉与伊矶伦

西西拉在故事中遭到嘲弄，正如伊矶伦曾经历的那样。这两次刺杀事件构成了以色列敌人摩押和迦南被击败的框架。西西拉被当作雅亿卸下货物的驮兽对待，这让人想起亚多尼比色先前被非人化的情景（士师记 1:6 ）。西西拉像何乐弗尼对犹滴那样因色欲而愚蠢。因此，外族人被绘成愚昧轻信、受低级本能驱使的形象。仅被女性杀死是一种耻辱（参见 9:54 ）。文本还通过雅亿的行为表达了对合作者希百的蔑视，表明那些不忠于以色列的人同是讥讽与嘲弄的对象。

但除了嘲弄外族压迫者外，这段文本也是对以色列领导层的批判。上帝通过一名女性指引巴拉，并以意旨使他失去击杀西西拉的荣誉。因此，故事中两个关键环节的主

动权都来自女性，这强调了以色列缺乏强有力的男性领导。这也表明，上帝可以使用任何人来实现他的目的。但经文并未告诉我们，除了人类代理人之外，上帝实际上做了什么。现在我们必须转向这一点。

基顺、地震与云爆（或，宇宙级的狂妄）——士师记 5:1-31

第 5 章是对这些事件的神学诠释，揭示了上帝在这场战役中的作为。这是士师记所有战役的范式——在看似平凡的人类动机叙述背后，是神圣旨意推动事件朝着上帝意旨的结局发展。现在经文揭示了第 4 章中隐藏的内容，即上帝自始至终的作为。

耶和华的介入早在实际战役前就已开始，远在以色列南部的以东和西珥山区（士 5:4-5 ）。上帝及时从那里输送了大量大气水分，倾注于基顺河谷及上游，导致河水暴涨（ 5:21 ）。上帝还引发了一场地震，山体滑坡可能突然释放了此前被截留的水，造成山洪暴发。（谁知道那是从多久以前开始的。）以东和西珥虽远离战场，但在第 5 章的视角下，战役范围被扩大至更广袤的区域。

基顺河畔的战车是如何被击败的？通过地震与暴雨，上帝精准地安排了一场山洪暴发，就在九百辆铁战车正沿着汲沦谷疾驰、以色列人冲下山迎敌的瞬间。那一刻，河水暴涨速度之快令西西拉的军队来不及躲避，深陷泥水之中。当战车兵试图挣脱战车时，以色列人突袭而至——那是一场溃败与屠杀。此处强调的是风暴之神为以色列而战。

这是对所发生事件另一种视角的解读——一场战役的神学叙事。上帝将天气化作对抗敌人的战争武器。

但意义远不止于此。士 5:20 中，这场战役的规模是宇宙级的；星辰都偏离轨道为以色列而战。试想：在主前 1131 年 9 月 30 日下午早些时候，米吉多附近曾出现日全食。日食期间，平日不可见的行星与星辰会显现于天际。[12] 经文让我们想象所有这些自然力量同时发威——河水暴涨，战车深陷泥沼，或许突如其来的黑暗掩护使迦南人未能及时察觉巴拉军队的冲锋。

以色列只需参与耶和华的伟大胜利。上帝早已使敌人丧失行动能力，只待以色列完成扫尾工作。（巴拉意为“闪电”是巧合吗？上帝带来了风暴、地震与闪电。）

富者与贫者

这引出了第五章的另一个重点：部分以色列人参与其中，部分则没有。底波拉将以色列人分为甘愿冒险的勇者和安居在家的懦夫。北部的支派、便雅悯和玛拿西吉）受到赞扬。这些装备简陋的乡村农夫志愿者，甘愿置身险境。尽管胜算渺茫，他们仍凭信心踏出脚步，加入这场自杀式任务，只因上帝的女先知如此吩咐。因此他们共享了胜利的荣耀与欢庆。

但流便、迦得、但和亚设却留在家中自省冥想。当他们还在犹豫时，耶和华的战役已打响并获胜。耶和华的使者严厉诅咒了极其偏僻的“米罗斯”城，因其拒绝参战（士 5:23 ）；上帝从天界作战，而天上的使者对那些退缩者自有论断。上帝的子民不仅能参与他的胜利；若他们

未能如此行，也会受到审判甚至诅咒。雅亿被称为“比众妇人多得福气”，正是因为参与上帝胜利的人必得祝福——而她是唯一拿起武器加入战斗的女子 (5:24)。底波拉之歌的最后一节可作为士师记全卷的主题：“耶和华啊，愿你的仇敌都这样灭亡！愿爱你的人如日头出现，光辉烈烈！”(5:31)。敬拜上帝的人如同风暴或日食过后重现的太阳。

比较两种记载

将两章经文并列对照时，我们会发现什么？一章是散文体，另一章是诗歌体。一章是历史叙事，另一章是韵文体的凯歌。第 4 章聚焦人的作为，上帝处于背景位置；第 5 章则聚焦上帝的作为，人们选择是否参与其中。第 4 章中巴拉胆怯；第 5 章中某些支派畏缩。第 4 章仅两个支派参战；第 5 章则有更多支派加入。前者说明压迫的缘由，后者描述压迫的实况。前者显得更贴近现实，后者则充满超现实色彩（雅亿使用“宝贵的盘子”、其他迦南王也参与战役等）。故事的两部分互为补充：第 5 章需要详实记载作为其视角的依托；若没有第 5 章赋予意义，第 4 章便失去价值。

这一切意味着什么？

在梳理完故事脉络后，我们现在可以从救赎历史的不同阶段来探讨其意义。如果这个故事是大卫的支持者在其与扫罗之子伊施波设争斗期间编入文集，那么它当时传递了怎样的信息？

作为大卫抗击扫罗的辩护

在底波拉描述以色列人在耶宾统治下受苦境况的诗歌中，大卫时代的读者或许能意识到：非利士人统治下的境况同样糟糕。[13] 底波拉对以色列需要救赎的叙述，实则是呼吁以色列人团结在上帝指定的领袖之下。理查德 · 赫斯针对士 5:8“上帝拣选新战士”（译者注：NIV 译本，和合本为“以色列人选择新神”）提出，上帝是为新局势选拔新的战士。[14] 这或许是大卫时代对政权更迭的呼吁？战役的高潮是基尼人雅亿击杀西西拉——因此“最上等的战利品被传统上与犹大支派关联的部族女子夺取”。[15] 即便在这个关于北方领袖的故事中，犹大也从南方发起了关键的攻势——最终的胜利还是取决于大卫的支派。值得注意的是，底波拉并未责备缺席的犹大人，他们得到了上帝先知的豁免。雅亿替他们完成了使命。[16]

将这首歌视为扫罗与大卫两大家族争斗期间对部落团结的呼吁。底波拉谴责那些犹豫不决、袖手旁观、拒绝加入对抗共同敌人的联盟的支派。这是否在呼吁某些人停止观望，加入大卫的阵营？

有趣的是，诗 83:10 声称西西拉死于隐多珥（靠近基顺河边的米吉多）。这是否就是扫罗临终前咨询女巫的地方（撒上 28:7 ）？[17] 西西拉是否也默默提醒着扫罗最终变得多么鲁莽，导致其惨死——这又成为需要新领导力的另一个论据？

在申命记的光照下，它意味着什么？

底波拉之歌似乎与申命记 33 章中摩西的歌同出一辙。这是圣经中仅有的两首此类诗歌。两者都以上帝从遥远的南方显现的壮观场景开篇，并都对各支派作出评论。

在此背景下，最引人注目的是底波拉之歌如何改变了摩西的原作，使其不再针对某些支派进行审查。这一点融入了士师记中更大的申命记叙事：当以色列人犯罪时，他们便招致了盟约的诅咒。整个局面是因他们的罪而起的，这并非耶宾或西西拉的过错。这里的教训是，当犹太人未能遵守盟约时，他们必将遭受压迫与失败。

或许正是基于此，经文拒绝让伯特利享有容纳底波拉的尊荣。据载她住在城外（士 4:5 ）。伯特利是后来分裂王国时期耶罗波安设立金牛犊之地。正是在伯特利，耶和华的使者审判他们，使他们哭泣并称那地为波金。或许将底波拉置于伯特利之外，是为了否定其合法性；真正的耶和华代言人并不居住于此。因此，对于伯特利圣所时期的忠实信徒而言，经文避免赋予伯特利任何可信度。

当然，在亚哈和耶洗别等推崇巴力的君主统治下，经文表明耶和华掌控着天气。他才是真正的风暴之神，而非巴力。

更晚些时候，在约西亚王统治期间，律法书被发现。女先知户勒大告诉领袖们如何恢复与上帝的正确关系（王下22:14 ）。底波拉的故事本可以为约西亚的改革提供历史范例，说明通过敬拜耶和华并听从女先知的话语，就能获得成功与胜利。士师记实际上在说：“我们应当听从女先知。那些不听从的人该感到羞愧。”

在巴比伦流亡期间，阅读这个故事会提醒以色列人，他们最初受压迫是因为他们邪恶的偶像崇拜。耶和华从来都不是比迦南诸神更弱小的神。同样，无论现状如何，耶和华也不比巴比伦的诸神弱小。救赎在于听从上帝的话语并忠于他。

在基督的光照下，这一切意味着什么？

来 11:32–34 忽略了底波拉，声称巴拉因信从软弱中得力量，在战争中变得强大，并击退了外邦军队。底波拉作为女先知，或许有直接与上帝沟通的管道，因此拥有超自然的信心，使她能在战况未明时宣告胜利。但巴拉缺乏这种信心，希伯来书提到他而非她，作为凭信心迈出步伐获取胜利的典范。士 5:18 甚至赞美西布伦和拿弗他利如何响应上帝的话语置身险境。希伯来书作者将此类行动与聆听福音并相信联系起来。希伯来书说，巴拉赢得了战役，如今许多人听到福音，相信并战胜了西西拉和迦南人所象征的——即与罪、撒旦及世俗诱惑的真实争战。当我们凭信心转向耶稣时，正是在践行底波拉呼召巴拉去行使的同一种信心。

士师记 4-5 章并未详述最初使以色列陷入困境的罪恶。但有些支派因拒绝参与上帝的胜利而受到批评：流便为羊群吹笛，迦得留在家中，亚设静坐不动，但只关心船只。当上帝行动时退缩会招致谴责甚至诅咒（士 5:23）。来 12:25 说：“你们总要谨慎，不可弃绝那向你们说话的”。不要错过福音。若你未能加入上帝的作为，就可能丧失救恩。你已听闻福音——现在要以信心回应。这正是底波拉之循环的意义。

神圣的天使诅咒了“米罗斯”（士 5:23 ）。对比这一行动与太 11:20-24 的描述：

> 耶稣在诸城中行了许多异能，那些城的人终不悔改，就在那时候责备他们，说：“哥拉汛哪，你有祸了！伯赛大啊，你有祸了！因为在你们中间所行的异能，若行在推罗、西顿，他们早已披麻蒙灰悔

改了。 但我告诉你们，当审判的日子，推罗、西顿所受的，比你们还容易受呢！ 迦百农啊，你已经升到天上，将来必坠落阴间；因为在你那里所行的异能，若行在所多玛，它还可以存到今日。但我告诉你们，当审判的日子，所多玛所受的，比你还容易受呢！”

荣耀的主依然要求人以信心回应。当他的子民不信时，就会面临审判。因此，要信从并顺服福音。

经文在今日的应用

注意第 5 章中那场超越第 4 章政治军事斗争的宇宙性争战。这场战役可视为对各族是否信靠上帝的考验。人类戏剧背后是一场属灵争战——云彩、山岭乃至星辰都参与其中。“星宿从天上争战，从其轨道攻击西西拉”（士 5:20 ）。西西拉不仅是以色列的敌人，更是上帝的敌人。将此与新约信徒的经历对比。弗 6:10-17 指出，基督徒与逼迫和试探的争战背后，是天界中另一场无形的争战。上帝承诺在那里得胜——人必须挺身参与。基督徒必须切实穿上军装，站立得稳。

我还有末了的话：你们要靠着主，倚赖他的大能大力作刚强的人。 要穿戴　神所赐的全副军装，就能抵挡魔鬼的诡计。因我们并不是与属血气的

> 争战，乃是与那些执政的、掌权的、管辖这幽暗世界的，以及天空属灵气的恶魔争战。 所以，要拿起　神所赐的全副军装，好在磨难的日子抵挡仇敌，并且成就了一切，还能站立得住。所以要站稳了，用真理当作带子束腰，用公义当作护心镜遮胸， 又用平安的福音当作预备走路的鞋穿在脚上。 此外，又拿着信德当作藤牌，可以灭尽那恶者一切的火箭； 并戴上救恩的头盔，拿着圣灵的宝剑，就是　神的道。
>
> （弗 6:10-17 ）

这就是底波拉之循环的意义。与上帝的仇敌争战，因他已为你们奠定每次胜利。“耶和华啊，愿你的仇敌都这样灭亡！愿爱你的人如日头出现，光辉烈烈！”（士 5:31 ）。这便是士师记的精髓。众星为以色列争战。保罗说基督徒要在世上如明光照耀（腓 2:15 ）。耶稣教导人“你们的光也当这样照在人前，叫他们看见你们的好行为，便将荣耀归给你们在天上的父”（太 5:16 ）。因此，要活出敬拜上帝的人生，在生活中尊荣他。

若你认为上帝无法借你之手实现其旨意，不妨看看士师记。它描绘了一个各人任意而行的时代——与当今何其相似。那时的圣经英雄同样充满缺陷。上帝能使用任何人。然而，我们必须像面对以笏的故事那样停下来思考：我们是否该效仿这些行为？雅亿的手段在今日仍正当吗？我们会称这样的女子为“有福”并赞美她吗？抑或即便她在战争期间如此行事，我们仍会将她投入监狱？以弗所书的引文为这些问题提供了一种答案。救赎的历史已向前推

进，如今基督徒所用的兵器与他们所参与的属灵争战相称。然而，当我们审视雅亿的骇人之举时，便能窥见以色列没有王、各人任意而行时期的乱象。同时我们也看到，即便在那般境况下，神仍以护理之工使万事互相效力，叫爱他并蒙召按他旨意行事的人得益处（士5:31 ）。

迈向末世

这故事的终极意义何在？赛 9:1-7 追忆了拿弗他利与西布伦的降卑，以及士师记 6-8 章中基甸的胜利。以赛亚将此事与一位领袖——婴孩的诞生相联系，政权必担在他肩头。他名称为奇妙策士、全能的神、永在的父、和平的君。他的政权与平安必加增无穷，他必在大卫的宝座上治理他的国，以公平公义使国坚定稳固，从今直到永远。这位领袖将在以色列血腥斗争史的背景下带来和平。我们等候他再来，那时他必待仇敌如昔待西西拉与米甸。士师记中每场战役都指向最终战胜罪恶与撒旦的胜利。诗 83:1-18 重申这一真理：西西拉的结局与下一循环中米甸的遭遇，共同预兆了列国将要面临的审判。

在新约中，上帝的敌人被概念化为逼迫背后的灵界势力。如今凡否认基督的也都是他的敌人——但此刻，他暂缓审判并将救恩延伸给他们所有人。然而当救恩之日终结时，那些始终抗拒者将承受他永恒的诅咒——巴拉击败迦南的战役正是这一结局的预表。

供进一步思考

1. 表象可能具有欺骗性。当上帝介入时，一个看似压倒性的难题是如何轻易消失的?
2. 巴拉面对看似压倒性的劣势，结果却发现不过是纸老虎。希伯来书指出，这类境况对基督徒而言实属常态。参见来书 12:1-14。所以，举起你下垂的手。追求敬虔与救恩。
3. 以色列人通过听从上帝的话语摆脱了压迫者。你能从中与自己生活建立怎样的联系?
4. 关于“比众妇人多得福气”的雅亿，基督徒应如何“去照样行”？又该如何避免？她的方法在今日是否正当？为什么?
5. 雅亿是否代表了人人各行其是的例子？若是如此，为何她受到赞颂而非谴责?
6. 西西拉因色欲而愚蠢。何种诱惑会让你失去理智、行为荒唐？你能采取哪些措施打破这种循环?
7. 请注意，那些盲目崇拜的宗教并不受到尊重，而是遭到嘲讽，有时甚至会通过嘲笑其信徒的方式来实现这种嘲讽。如今那些所谓的宗教信仰主张与福音相比究竟有何可比性？这些主张到底为何如此荒谬？当其拥护者将这些宗教信仰付诸实践时，又会产生怎样的结果呢?
8. 上帝正在行动 —— 你如何与他同行?
9. 耶稣对那些拒绝接受他救恩的人有话要说。在末日审判时，他会如何评价你?
10. 上帝在之前多久就计划了在基顺河拯救以色列？你可曾对上帝的时间安排感到不耐？结果如何?
11. 你要如何实践巴拉那样的信心?

12. 试想普通百姓——那些农夫的处境，他们不得不离开家人，牺牲所有收成，只为加入巴拉麾下。底波拉颂扬了他们这般甘愿奉献的精神。这样的榜样对你发出了怎样的呼召？

在宣讲或教导关于雅亿的事迹前，先在互联网上搜索“Sisera Talmud seven”。

8

征服米甸

基甸的故事跨越了三章，其影响还延伸到了第四章。第 6 章描述了上帝与基甸——一个胆怯多疑的农夫——最初的互动。他在第 7 章学会信靠上帝，这转化为勇气。在此处可以清晰看到本书的一个前提：上帝差遣圣灵充满之人去完成的使命必将实现，尽管他们可能偏离正道、陷入罪恶。此案例中，使命是消灭以人形蝗虫形态出现的怪物。遗憾的是，在第 8 章，上帝从画面中淡出，而获得权力与地位的基甸将以色列带回了原点——偶像崇拜与罪恶。

上帝指引胆小的基甸——士师记 6:1-40

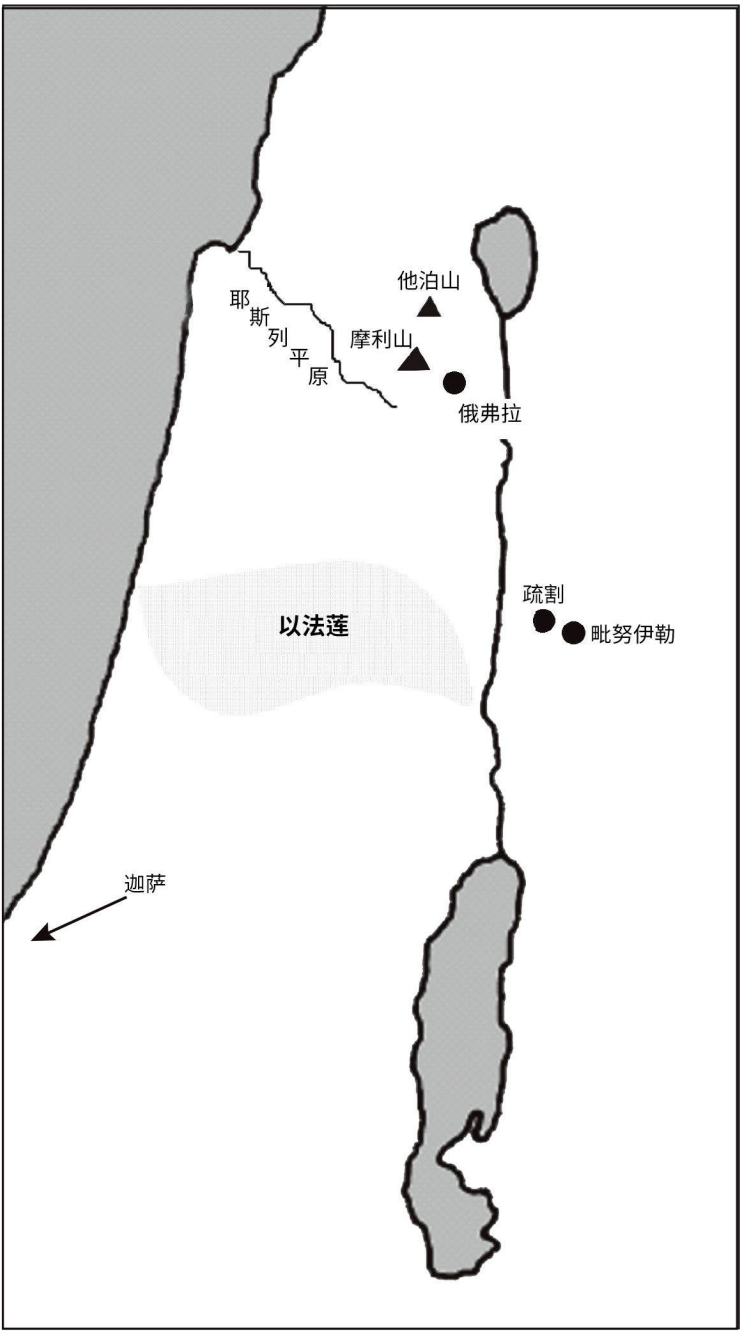
米甸位于以色列极南之地，正是上帝曾引水拯救以色列的所在（第五章）。摩西的岳父是米甸的祭司，基尼人也来自该地。但在士师记中，亚玛力人与米甸结盟侵扰以色列，这一联盟持续了整整七年。经文描述米甸人为人形

蝗虫般吞噬一切的灾祸——比耶宾的九百铁制战车更可怕的恐怖。起初南风带来生命之水，继而却卷来蝗虫般的人群。情况恶化到以色列人被迫穴居，在堡垒中设防自保。这皆因他们再度行恶：此番是崇拜巴力。其中一个祭祀中心位于基甸父亲在俄弗拉的家中。相关地点已标注于下方地图。米甸人的入侵来自南方，以及约旦河对岸的东方。实际上，敌人还包括所谓的“东方人”（士 6:33 ）。

当民众向耶和华呼求解脱时，他并未立即兴起士师，而是差遣一位先知谴责他们的偶像崇拜。这一插叙标志着基甸的循环将士师记的整体叙事推向更深层面。值得注意的是，这位无名先知对以色列的训诫与耶和华使者在 2:1-5中的措辞极为相似。首先，这位神圣使者对以色列提起盟约诉讼；如今我们看到人间的先知追随其脚步。天上使者为整部圣经历史中审判性的预言话语设立了范式。此后所有依据律法控告以色列的先知，都遵循了士师记中天使所立的典范。

“大能的勇士啊，愿你平安”— 士师记 6:11 – 16

先知责备过后，耶和华的使者登场。他发现基甸正在酒榨处打麦子。高效打麦需有风吹走糠秕；半埋在地的酒榨显然不适用。我们看到的基甸却仍坚持如此，只为躲避蝗虫般肆虐的敌人。然而天使仍称他为大能的勇士。耶稣曾对彼得说：“你是彼得，我要把我的教会建造在这磐石上”（太 16:18 ）。此类预言多处暗示彼得将在五旬节后成为领袖（路 22:31–32 ；约 21:15–17；参看徒 1:15


他泊山
耶斯列平原
摩利山
俄弗拉
疏割
毗努伊勒
以法莲
迦萨

及后续经文）。或许此处有类似含义：尽管基甸此刻胆怯畏缩，但他终将成为战场上的骁勇之士。

但基甸的回应却是质疑上帝是否真的与以色列同在："我们的列祖不是向我们说'耶和华领我们从埃及上来'吗？他那样奇妙的作为在哪里呢？"（士 6:13 ）。耶和华如此答复："你靠着你这能力去从米甸人手里拯救以色列人，不是我差遣你去的吗？"（ 6:14 ）。诚然，成功的保证在于耶和华差遣他，基甸也即将被上帝的灵充满。但在这节经文中，上帝阐明基甸已具备驱逐这看似无敌之敌所需的一切能力。

福音派灵修观的核心在于基督徒应倚靠上帝而非自身力量行事。这节经文却颠覆了该观念。上帝对基甸说，他无需神圣援助，凭己力即可成事。当年面对西西拉的铁车阵，以色列需要上帝降下暴雨、地震或日蚀来干预。但如今面对更强大残暴的敌人，基甸却被告知无需此类帮助——他早已拥有击退米甸人的全部资源。事实上，基甸唯一缺乏的只是信心。当心你的诉求：基甸抱怨上帝纵容这糟糕局面，而上帝的答复是："你自己解决。"

还需注意本叙事中启示的两种模式。耶和华差遣天使向基甸显现。天使代表差遣他的那位发言（士 6:14,16）。需留意天使消失后，耶和华仍继续与基甸对话（ 6:21–23）。后来，耶和华的灵使基甸的生命发生转变。由此，基甸通过三种方式经历了耶和华的真实临在：通过直接对话、通过他的使者，以及在他的灵里——这灵为他装备使命。士师记中的上帝深邃而丰富，博大且多面。他与基督教三位一体神学的共通之处，远多于现代犹太教或伊斯兰教中的单一神论。

基甸与摩西 —— 士师记 *6:17–32*

士 6:17-24 与摩西在燃烧荆棘丛中的呼召（出3:1-4:16 ）有诸多相似之处。首先，摩西被呼召时正在从事米甸人的普通农活；其次，摩西在火焰中（燃烧的荆棘）遇见耶和华的使者，而使者也在火焰中消失（士 6:21 ）；第三，耶和华向摩西自称为他列祖的神；第四，耶和华宣告要将以色列人从埃及拯救出来（基甸特别表示这部分难以置信）；第五，如同后来的基甸，摩西获得两个神迹来证实其信息确属神谕（另有一个水变血的神迹）；第六，摩西自觉不配并推辞使命，引发上帝忿怒；第七，上帝赋予摩西具体任务去执行。

鉴于摩西蒙召叙事与基甸故事之间的这七处平行对应，基甸求神迹的动机似乎与摩西相同：为了让以色列人确信真是上帝在与他对话。基甸如同摩西，是上帝差遣来拯救子民的，并有神迹相伴。

基甸在俄弗拉为耶和华筑了一座坛，士 6:24记载此坛当时仍存。因此，基甸故事发生的年代可追溯至这座实体祭坛尚存之时。

基甸的使命是拯救以色列——但在消灭政治敌人之前，必须先行洁净这片土地的属灵污秽。他的首要任务是拆毁父亲拜偶像的祭坛，在原地为耶和华筑造合宜的祭坛（士 6:25-32 ）。基甸趁夜行动，因惧怕民众而暗中进行。基甸之名意为“砍伐者”，可能影射他砍倒巴力祭坛之举。为此他另得别名耶路巴力，即“与巴力争辩者”。该名字的词根 *rib*[1] 意为“争讼”。这正是先知早先所为——他根据圣约对以色列提出控诉。前文已论证，这位先知效法了

主使者的脚步。如今，他也通过对抗异教崇拜、与敌人争战来彰显耶和华的形象。基甸正逐渐显现出上帝使者的模样。

此举激怒了镇民，他们因此想要杀害他。他的父亲辩称，若巴力真是神明，巴力自会为自己辩护。但基甸的困境正是基督徒可能遭遇的典型境况——当我们像基甸那样揭露当代文化偶像的虚妄，并宣告唯有倚靠基督之名才能得救时。在此类处境中，基督徒必须看重上帝的赞许而非人的称许（约 12:43 ），也不该畏惧人的敌意（箴 29:25）。我们需与基甸一同领悟：信靠上帝方能战胜对人的恐惧。惟其如此，我们才能凭信心踏出步伐，完成使命：通过传扬福音和活出蒙召的生命，来建造上帝的教会与国度。

水与灵 —— 士师记 *6:33-40*

战事正步步逼近。敌人已从东边渡过约旦河，在上帝曾击败西西拉军队的附近安营扎寨。为备战事，耶和华的灵实实在在地“披戴”在基甸身上。圣经中“披戴”的意象源远流长——摩西从上帝之山下来时，面容因荣耀云彩的辉煌而发光（出 34:35 ）；亚当夏娃或许也曾拥有荣耀的遮盖，犯罪后失去这层遮盖便知自己赤身露体；亚伦穿着华美的大祭司圣衣，其光辉闪耀（出 28 ），或许象征性地让人忆起伊甸园中未堕落的人类，而会幕本身（除其他含义外）正代表着伊甸园。约翰借用了描述亚伦圣衣的语汇，将耶稣道成肉身的荣光展现（启 1:12-16 ）。因此，亚伦的圣衣既回溯伊甸园中人类的荣耀，也预示未来得荣耀的人类。

今日，我们蒙召披戴公义的行为，光明洁净（启 19:8）。我们要穿上光明的盔甲（罗 13:12 ），就是上帝全副的军装（弗 6:11 ）。我们穿上照着上帝的形像造的新人（弗 4:24 ），就是主耶稣基督（罗 13:14 ）。基甸被圣灵充满，在披戴之时，他作为上帝的代理人行使统治权，彰显上帝的形象。他成为耶和华的使者，受圣灵激励召集军队并带领他们得胜。我们也是如此。我们披戴基督，得着能力去完成面前的使命。

然而，即便受膏后，基甸旧有的个性依然存在。显然他仍需要确据。随后发生两件涉及露水的神迹，这至关重要，因以色列人曾向巴力求赐生命的雨水。巴力的专长是降水，包括凝结。他的一个女儿甚至名叫露水（*Dewy*）。为了羞辱巴力，以利亚曾对亚哈宣告：“这几年我若不祷告，必不降露，不下雨”（王上 17:1 ）。基甸的父亲说：“巴力若果是神，有人拆毁他的坛，让他为自己争论吧”（士 6:31 ）。底波拉歌颂耶和华掌管风暴。如今最后一组神迹确立了耶和华在巴力领域的权能：耶和华甚至主宰露水。基甸得以勇往直前，因他已看清巴力虚无，耶和华才是一切。

基甸鼓起勇气 —— 士师记 7:1–25

基甸曾试探过上帝，如今上帝也考验他。在底波拉时代，以色列有万名步兵对抗比米甸更弱的敌人。而现在面对数不胜数、横行全地的敌军，基甸的军队却被削减至区区三百人。上帝的顾虑在于，若允许更多人参战，以色列会将胜利归功于自己。首先，基甸遣散了那些心存畏惧的人。与以往不同，逃避这次的战斗并不会让人感到羞耻。

这是申命记规定的程序（申 20:5-8 ）。

士 7:3 的希伯来原文使用了一个未知动词，后接极其生僻的“基列”。这种在语言中仅出现一次的词汇可能存在拼写错误。若将其中两个字母调换顺序，则拼作“精炼、试验”——与下一节中上帝行为的描述用字完全相同。塔尔根版士师记即采用此解读。亦有学者认为“基列”原为“基甸”。因此，RSV 写道：“基甸试验他们”。若此说成立，则基甸“精炼”了第一批人，耶和华“精炼”了第二批。基甸由此效法上帝的行为，再次成为上帝的镜像。

第二次筛选依据众人在溪边的饮水方式。一组人“舔水”，另一组“跪饮”。凡表现出犬类舔水行为者（实为用手而非舌头）被留下，跪饮者则遣返。于是这场战役将在如犬之人与如蝗之人间展开。迦勒之名意为“狗”岂是巧合？这是否暗示着酷似犹大支派英雄者方为神选？

基甸的转折点 — 士师记 *7:9 – 15*

尽管基甸已蜕变为领袖，他仍对使命心存疑虑。最后一个征兆即将扭转关键。他潜近敌军营地，偷听到守卫的对话：一人讲述自己梦见滚动的麦饼（象征基甸——他可能笑了，意识到上帝在揶揄他在酒榨处打谷的往事）。那饼以雷霆之势滚入营地，压垮了一座帐篷。另一守卫解梦道：基甸必灭米甸。倒塌的帐篷意象预示着米甸国的覆灭（参摩 9:11 ）。至此，基甸终于彻底转变。他当场敬拜上帝，并以十足把握号召以色列人迎接必胜之战，无视看似不可战胜的敌军洪流。（这段或可作加尔文主义的生动

例证。起初，基甸被圣灵充满。但他仍在寻求与怀疑。此后某刻，他获得了得救的信心。）

发生了什么？如此简单的梦，竟对基甸产生这般巨大影响？当时的情形是：这对敌人而言同样是关乎信心的问题。战役未启，米甸人已在灵性上溃败。这一领悟使基甸转向信心——他此刻变得勇猛无畏。灵性上，基甸早已赢得这场战争。

摩西曾派探子进入应许之地，除约书亚和迦勒外，其余人带回噩耗。那里的居民是巨人，令探子自觉如“蚱蜢”（民 13:33 ）。以色列人在战斗未始前便已灵性溃败；因此他们漂泊四十年。但新一代兴起，当他们再度窥探那地时，恐惧的却是迦南人。在约书亚和迦勒带领下，以色列人尚未踏足，迦南已在灵性上溃败（书 2:11 ）。如今米甸人成了惊弓之蚱蜢，基甸只需跃起大喝一声“哈！”，而他心知肚明。

基甸的转折点 —— 士师记 *7:16-25*

基甸将号角与陶罐分发给三百精兵。每个罐内暗藏火把，使他们的夜间行动隐秘难察。他们潜行至米甸营地边缘，突然吹响号角、摔碎陶罐，数百支火把骤然显现，宛如大军先锋。耶和华使米甸人陷入恐慌自相残杀。溃逃之际，以色列各支派纷纷加入追击。以法莲人截断退路，斩杀敌军将领俄立与西伊伯。俄立意为“乌鸦”，西伊伯意为“豺狼”，两种“该被猎杀的野兽”。[2] 号角与火把赢得了战争。所谓不可逾越的劣势与压倒性敌力，终究只是幻象。只需对上帝怀有信仰，便能打破压迫的魔咒。米甸

人至高无上的幻象瞬间土崩瓦解。随后，各支派只需参与上帝赐予的胜利。

然而，叙述中有一个细节预示不祥。当时的战斗口号是：“为耶和华和基甸而战。” 基甸正逐渐蜕变为另一个角色。从此刻起，很难分辨驱使基甸的是上帝的意志与荣耀，还是他个人的野心。但值得注意的是，耶和华的故事线在此戛然而止，此后所有的责任与责难都将归于基甸一人。

以法莲的短暂怨怒 —— 士师记 8:1–4

上帝拣选三百人本是为防止以色列人自夸——但以法莲支派却偏要反其道而行。他们怒气冲冲地质问基甸为何不让他们参战。或许以法莲人正是上帝淘汰的那一万士兵中的一部分？更糟的是，他们可能属于先前自愿离开的那批人？底波拉曾用诗歌谴责某些支派，但这里不止是批评；这是支派间真实的纷争与对抗。不过目前仍停留在口角阶段，尚未爆发实际暴力冲突。

注意以法莲的角色：太少、太迟；其民性急，渴望行动却在需要勇气时缺席。基甸用这个谜语回应他们的指控：“以法莲拾取剩下的葡萄不强过亚比以谢所摘的葡萄吗？”（士 8:2 ）。亚比以谢显然是基甸的宗族（书 17:2 ）。“你们拾取的葡萄岂不胜过我整片葡萄园的收成？”约西亚 · 德比提出，尽管表面听似恭维（“你们最小的作为也比我最大的成就更伟大”），实则基甸在羞辱他们（他们的成就与他相比微不足道）。“以法莲人是好斗傲慢的支派”，[3] 若允许他们参与，他们将试图主导战事并

毁掉它。但基甸以谜语形式提出他的问题，所以那些固执己见的蠢材会误解为赞美之词。他们如此反应，恰恰表明缺乏领导所需的“正确素质”。

西巴和撒慕拿 — 士师记 8:4–21

基甸与三百勇士追击两位逃脱过约旦河、率一万五千人南逃的米甸王西巴和撒慕拿。途经疏割城时请求食物遭拒，基甸以报复相胁继续追击。在毗努伊勒遭遇同样情况：“我平平安安回来的时候，我必拆毁这楼”（士 8:9）。“平平安安”意指“结束争战”，故有些译本译为“凯旋”（如 NIV ）或“得胜”（如 NRSV ）。西巴与撒慕拿的叙事可构成一个简单交叉结构：

A 追击西巴和撒慕拿	8:4–12
B 惩罚以色列不合作的城镇	8:13–17
A' 处决西巴和撒慕拿	8:18–21

这一结构可能暗示故事焦点在中间部分：对以色列不合作城镇的惩罚。基甸带着两名俘虏返回疏割，用荆条和枳棘惩罚了“七十七位”长老。枳棘“*briars*”一词发音类似巴拉 *Baraq*（出自士师记 4 章）加上后缀 *-on*，意为“小闪电”。基甸取来枳棘时，译本多参照《扩充版圣经》译为“用野地的荆条和枳棘责打疏割人”（ 8:16 ）。但希伯来原文令人不寒而栗：“用枳棘 …… 他让疏割人认识（或作，指教）。”即，他迫使他们认识自己。[4] 这令人毛骨悚然，因它与书中至暗时刻形成呼应——基比亚人要

求“认识”一位以色列同胞（19:22 中为“交合”）。基甸的行为与那可怕事件形成了噩梦般的呼应。虽然基甸的惩罚不涉及性，但他用荆棘所行的预示着基比亚的暴行。这是士师记中首次出现以色列人自相残杀的暴力事件，这一新趋势将在后续章节中持续蔓延。

士师记此前贬低了多位军事统帅：亚多尼比色、伊矶伦、西西拉。这与基甸试图让孩童杀死西巴和撒慕拿以羞辱他们的失败形成对比——未能成功嘲弄对方；反而凸显了基甸羞辱计划的破产。但他确实羞辱了疏割和毗努伊勒。这幅图景透着某种扭曲——上帝兴起的拯救者对待两座以色列城镇竟比对待米甸二王更严酷。他最终杀死二人，并剥下他们骆驼上的“小月牙”（士 8:21）。

审判耶路巴力 —— 士师记 8:22–35

以色列人欲立基甸为王，但基甸对建立王朝毫无兴趣。他正确地宣称：“惟有耶和华管理你们”（士 8:23）。仅用一节经文，基甸便拒绝了王权——但士师记却用了五节经文描述他的另一行为：制造导致以色列人偏离正道的宗教器具。他夺取以实玛利风格的金耳环等战利品，用这笔小财富造了一件以弗得。诚然，唯有耶和华是王——但谁又能成为他的代言人？

基甸的遗产有三重。首先，米甸人被永久制服，土地获得典范性的四十年安宁。其次，他拥有众多妻妾与“七十个”儿子，另有一个住在示剑的儿子名叫亚比米勒，意为“我父是王”。最终，以色列人遗忘了他，重新回归对巴力的崇拜。因此基甸循环的终结如同开端——以色列人再度追随巴力行淫。

这一切究竟意味着什么？这个叙事的主旨何在？我们或许可以先推测它在大卫与扫罗家族争战时期可能蕴含的意义。内战的核心在于谁将成为以色列的王。而在士师记中，基甸的故事首次明确探讨了王权主题。基甸的循环提出了若干观察，可能为犹太人提供了思考的素材，帮助他们决定追随何人。

“就所提出的历史背景而言，基甸坚持耶和华王权的立场，将成为大卫王朝意图实现理想王权的辉煌宣言，也是新政权运作纲领的宣告。”[5] 理想的君王应当承认耶和华才是以色列真正的王。当然，基甸最终拒绝了王位。士师记探讨的一种模式是以色列根本不需要人间君王。但这只会导致混乱——这一点在第三部分（利未人章节）中表现得尤为明显。

拥有一位承认耶和华才是以色列真正君王的国王意味着什么？在撒上 22:17-19 中，扫罗命令多益在挪伯杀害了八十五名祭司，只因他们未能捉拿大卫；随后他又血洗全城，连妇女儿童也不放过。这让人想起基甸对疏割的所作所为——基甸杀了疏割的七十七位长老，又屠尽毗努伊勒的男子。基甸的故事是否在提醒人们：扫罗正是在其偏执与嗜血中屠杀以色列子民？以色列人是否会从中读出这样的信息：“这也是扫罗历史的一部分；以色列啊，我们真的还要重蹈覆辙吗？”

另一方面，基甸那些值得称颂的品质又如何呢？它们集中体现在他抗击压迫者的英勇事迹上（在大卫时代，压迫者是非利士人）。这给以色列另一个提醒：我们需要一位军事领袖。圣灵降临在那位不情愿的领袖基甸身上，当他被神圣能力充满时，他号召以色列人出战，而民众响应

了他。对比扫罗在撒上 10:20-11:7 中的事迹。将第 7节中“如同一人” 与士 6:16 进行比较。基甸是扫罗的缩影：好的一面、坏的一面以及丑陋的一面。但总体而言，扫罗遭谴责之处多于受称赞之处。

基甸在其生涯至少部分时间里是凭借圣灵的力量行事。拥有圣灵的军事领袖实属罕见，扫罗和大卫是其中两位。观察基甸时，有时他看似早期的扫罗和大卫，凭借圣灵取得胜利。但后期的基甸更像后期的扫罗，越来越偏离耶和华要他行的道。

申命记讲道

申命记通篇讲述与以色列所立的约，以及以色如何因忠于耶和华得福、因背信遭致种种灾祸。故事开篇便是上帝的先知指控以色列拜偶像，因而招致申命记中的诅咒，如申 28:38-42 所述：“你带到田间的种子虽多，收进来的却少，因为被蝗虫吃了……你所有的树木和你地里的出产必被蝗虫所吃”。这个循环以以色列的背道开始和结束，理应承受盟约的制裁。

基甸用新月形饰物、环状物和其他物品制作了一件以弗得。以弗得是“祭祀领导权的象征”，“传统上是祭司长用来占卜神意的器具”。[6] 士师记记载了另一件以弗得——离经叛道的米迦所造那件明显属于偶像崇拜的以弗得（士 17:5 ）。黛安 · 莎伦指出所有亚伦之后的以弗得记载都关联着对耶和华的邪恶背叛，而出埃及记中的金牛犊同样是用“金环”铸造的（出 32:2-3 ）。因此基甸的以弗得令人联想到金牛犊事件。

别忘了以色列王耶罗波安也曾铸造两尊金牛犊，分别安放在伯特利和但城。基甸故事的结尾场景或许正是对这种祭祀仪式的批判，指出这是个陷阱，将以色列引向属灵

的陷阱。在约西亚的改革期间，他清理了祭仪并谴责了其他选择（包括耶罗波安在伯特利的圣所），基甸的文本可能有助于说服以色列人，一个洁净而恰当的耶和华祭仪能确保他的祝福。

在巴比伦流亡期间，犹太人可能发现基甸的故事令人鼓舞。基甸提出了他们心中所想的问题：耶和华为何让这一切发生？他的奇妙作为在哪里？或许他们与基甸一同读到："现在他却丢弃我们，将我们交在巴比伦人手里"（士6:13 ）。基甸的循环提醒以色列人，他们曾经历过可怕的压迫，而真正与他们有关的是耶和华，不是尼布甲尼撒。最终，巴比伦的力量如同米甸一样空虚。（巴比伦在一日之间倾覆，随后俘虏们被允许返回家园。）

福音之光下的基甸

上帝呼召基甸，他遵照指示行事，但基甸却难以相信上帝。他像怀疑论者般不断质疑，一再要求征兆。那么为何来 11:32-34 会如此记载？

> 我又何必再说呢？若要一一细说，基甸、巴拉、参孙、耶弗他、大卫、撒母耳，和众先知的事，时候就不够了。 他们因着信，制伏了敌国，行了公义，得了应许，堵了狮子的口， 灭了烈火的猛势，脱了刀剑的锋刃；软弱变为刚强，争战显出勇敢，打退外邦的全军。

尽管基甸与巴拉一样是位勉为其难的领袖，希伯来书仍将他树立为榜样，基督徒也应如他一般凭信心前行，完成上帝的一切呼召。这故事实则展现了基甸信仰的进阶历程，

直至他最终确实达到了成就伟业的境地。希伯来书着眼于最终结果，教导基督徒应当像基甸那样满怀信心地迈出步伐。基甸循环讲述的是信徒在逆境中仍要坚信上帝的挣扎。

耶和华的灵降在基甸身上。如此被赋予力量后，基甸派遣自己的使者（“传信人”[士 6:35]）召集以色列众人。即便如此，他仍想求征兆（羊毛的迹象）。因此问题的核心始终关乎信心。关键在于：耶和华会令人失望吗？我们能否信守他的承诺？我们该如何对待上帝的话语？又该如何回应上帝的呼召？

若基甸这样充满缺陷与怯懦、信心软弱且易入歧途的人，都能在被圣灵赋能后完成上帝使命，那么一个真正持守圣约、毫无悖逆与罪孽之人又能成就何等伟业？这超乎想象。这样的人无所不能，甚至拯救整个世界。士师记呼唤这样一位受膏的领袖，而基甸正是对弥赛亚的预表。

耶稣是上帝赐予的、被圣灵充满的领袖，为拯救不配的百姓脱离罪恶与死亡。福音是他的话语，呼召人们信靠他。我们当如何对待这福音？又该如何回应他的呼召？这正是希伯来书从基甸叙事中所洞见的。

米甸人的威胁实则比表面所见更微弱（故前文称其为“较小的蝗虫”）。以色列人只需信靠上帝，那庞然巨患便会烟消云散。他们的一切苦难皆因不信而生。他们所需要的，只是一位被圣灵加力的领袖。天使说：“你靠着你这能力去”（士 6:14 ）。他们本有能力挣脱米甸的轭，何必责怪上帝？他们所缺的，不过是芥菜种般微小的信心。同样，希伯来书也呼召基督徒脱去一切缠累，跟随信心的创始者耶稣（来 12:1-2 ）。

在今日应用经文

一个被圣灵充满的罪人是什么模样？基甸是个复杂的人物，他身上既有极其正面的品质，也有极其负面的特质。尽管他质疑、怀疑，需要神迹和保证，但他顺服了。只是他的顺服软弱无力，在黑夜的掩护下进行，因惧怕邻舍而不敢公开。远非以利亚直面拜偶像的亚哈那般刚强。但基甸确实拆毁了巴力的祭坛。即便在被圣灵装备后，他仍索求神迹。不过他最终“明白了”，并满怀信心地领导众人。他甚至毫无畏惧地向疏割宣告，耶和华必将他们追击的一万五千米甸人将领交在他们手中。当上帝将他的兵力从两万二千人削减至三百人时，他也没有异议。他在与以法莲支派的外交中展现了智慧。但他却制造了非法的以弗得，使以色列人对耶和华要求的专注变得模糊。尽管他完成了当下的使命，但最终以色列的属灵光景并未改善。他为何要制造宗教物品？为何对以色列城镇如此严酷？这种矛盾性，或者说双重性格，使基甸看起来与我们相似。我们受圣灵洗，被赋予能力去完成当下的使命——那大使命——即便我们会犯错、犯罪，行极大的愚妄。然而，尽管我们有诸多不足，使命的成功是有保障的。

基甸不仅是信心的正面榜样，结合保罗对旷野故事的解读，他亦可被视为一种警示——一个反面教材（林前 10:6）。基甸的故事向我们发出什么警告？他的骄傲导致了对以色列城镇的暴力行为。当基甸如此行时，上帝便从叙事中隐没。保罗告诫基督徒不可彼此相咬相吞（加 5:13-15 ），雅 4:1-4 则指出基督徒可能成为自己最大的敌人。上帝和他的灵绝不会引导基督徒互相争斗。当警惕那些效仿基甸错误行为的现

代实践者。他们自以为上帝与他们同在，却在肆意伤害着上帝的子民。

基甸用异教黄金制作祭祀物品的行为该如何看待？或许这是对当今文化妥协的警示。我们同样身处一个宗教上各行其是的时代。我们是否也在借用异教黄金来壮大自己的宗教？福音如何因我们吸纳特立独行的元素而被稀释？

溃败伊始，以法莲便怨声载道。当上帝开始行动时，总有人抱怨自己被遗忘排斥，但若真让他们参与，反而会破坏大业。尽管文化鸿沟巨大，人性却亘古不变。基甸领导以色列的时代与我们何其相似。我们该如何应对这类情境？

基甸惩罚以色列城镇时显露的骄傲，与他早期畏惧人性的弱点形成硬币的两面。一方面我们在不该怯懦时畏首畏尾；另一方面又忘记救主，转而信赖自己或他人。起初耶和华渴望与基甸和以色列建立亲密关系，但得救后民众却归功于基甸而遗忘上帝。畏人之心化作信人之念，这正是耶利米所言“人心比万物都诡诈”的真实写照（耶 17: 5-9 ）。

迈向末世

术语末世论张力指的是在当下已获得救赎恩典，却尚未完全体尝其终极圆满状态之间的张力。在第 5 章中，上帝已应许胜利，并预先通过安排地震、在恰当时机降下雨水来确保胜利。但战役尚未真正打响。巴拉仍需凭信心集结军队，冲向看似无敌的战车部队。战争已然得胜，却尚未真正得胜。

作为基督徒，我们已然得赎——但仍等候救赎（罗 8:23）。同一节经文说：我们已是上帝收养的儿女和后嗣，却仍在等候被收养。我们已然得荣耀（罗 8:30），却仍在等候荣耀。我们已成圣（我们是圣徒），却仍会犯罪；我们等候那不再犯罪的日子。

基甸在第六章已得胜券在握的应许，却尚未出战。在结局降临前，以色列民只需坚信上帝与他们同在。同样，当我们临近末世时也当信靠上帝。他的仇敌已被击败。死亡已无毒钩——但我们仍会死亡。撒旦虽被击败——仍如吼叫的狮子四处游走。罪已失效——我们却仍会失足。基甸的胜利预示着万物的终结，那时上帝的一切应许都将完美实现。上帝的仇敌终将彻底溃败。这正是基甸故事段落的终极意义。

历史的高潮也通过蝗虫的意象被预表。约珥书预言耶和华的日子将与蝗灾经历有共通之处（珥 1:2-7；2:1-5, 28-31）。约珥书第 2 章将末日描述为一支形如蝗灾的人类军队。启示录第 9 章运用了相同意象：一支吞噬万物、片甲不留的人类军队，正是世界将如何对待教会的写照，也是终将被击溃的压倒性势力的缩影。因此，米甸人象征着上帝在末世中的敌人，而基甸的胜利则预表了哈米吉多顿之战。

米甸人在基甸的号角声中走向灭亡。随着号角响起，先前隐藏的火焰骤然显现。这正是主耶稣再临的预象。到了末时，人子要差遣他的天使用大号筒的声音召集他的选民（太 24:31）。末次号角将吹响，上帝必使他的忠信者

战胜最后的仇敌（林前 15:50-58 ）。因为主必亲自从天降临，有呼叫的声音和天使长的声音，又有上帝的号声（帖前 4:16 ）。主的日子要像贼一样来到，那日，天必轰然废去，有形质的都要被烈火销化，地和其上的物都要烧尽了（彼后 3:10-13 ）。当第七位天使吹号时，世上的国成了我主和主基督的国，他要作王，直到永永远远（启 11:15 ）。新约用号角宣告世界的终结，正如基甸用它宣告米甸人压迫的终结。因此，基甸的号角预示着耶稣将来审判世界。号角与火把宣告了上帝对米甸的审判，并在更远的将来，对那为火存留的整个世界施行审判。

赛 3:18-23 列举了耶和华之日将失去的物品，包括月牙饰物、华服、戒指。[7] 在士师记中，基甸从米甸人身上夺走了这些东西。他们遭遇的事，再次预表了那伟大而即将来临之日将发生的情形。

根据赛 9:2-7，基甸对米甸人所行的，正是上帝将要差遣弥赛亚的背景——这位弥赛亚的肩头将担负政权，他的统治永无止境。先知宣告：正如基甸击溃米甸人，这位君王也必粉碎一切压迫者。阿们；主耶稣啊，我愿你来。

供进一步思考

1. 上帝曾对基甸说，他已具备完成使命的一切条件。你可曾经历过这样的时候：寻求上帝时，却发现他将任务交还给你，期待你去完成？
2. 你在什么时候会把那些实际上是你的过错的事情归咎于上帝？

3. 你是否曾通过求征兆来试探上帝？结果如何？要当心——上帝可能会反过来试验你。
4. 基甸通过与敌人争战来效法上帝的形象。基督徒如何被呼召效法基督？参见罗 8:29；林后 3:18；弗4:22–24。
5. 基甸因拆毁巴力的祭坛而与族群发生冲突。你曾因坚持真理而陷入过怎样的困境？
6. 你如何与对人的恐惧抗争？
7. 你披戴的是什么？是光明的甲器吗（罗 13:12）？
8. 每位基督徒都拥有圣灵，因此被装备以完成眼前的使命。你计划如何履行这一使命？
9. 上帝在巴力的降雨领域掌权。人们信赖什么甚于依赖上帝？上帝如何在那些领域依然掌权？
10. 当上帝赐予你某种程度的成功时，你如何应对？你对他的依赖态度会发生什么变化？
11. 基甸起初有圣灵同在，但随时间推移偏离了呼召。加拉太人也是如此（加 3:3）。以弗所教会离弃了起初的爱心（启 2:4）。你的信仰随时间如何变化？正处于上升还是衰退阶段？
12. 在哪些方面，你和基甸一样，在处境艰难时难以信靠上帝？你对上帝的哪些应许难以相信？
13. 在骄傲中，你是如何亏待他人的？

9

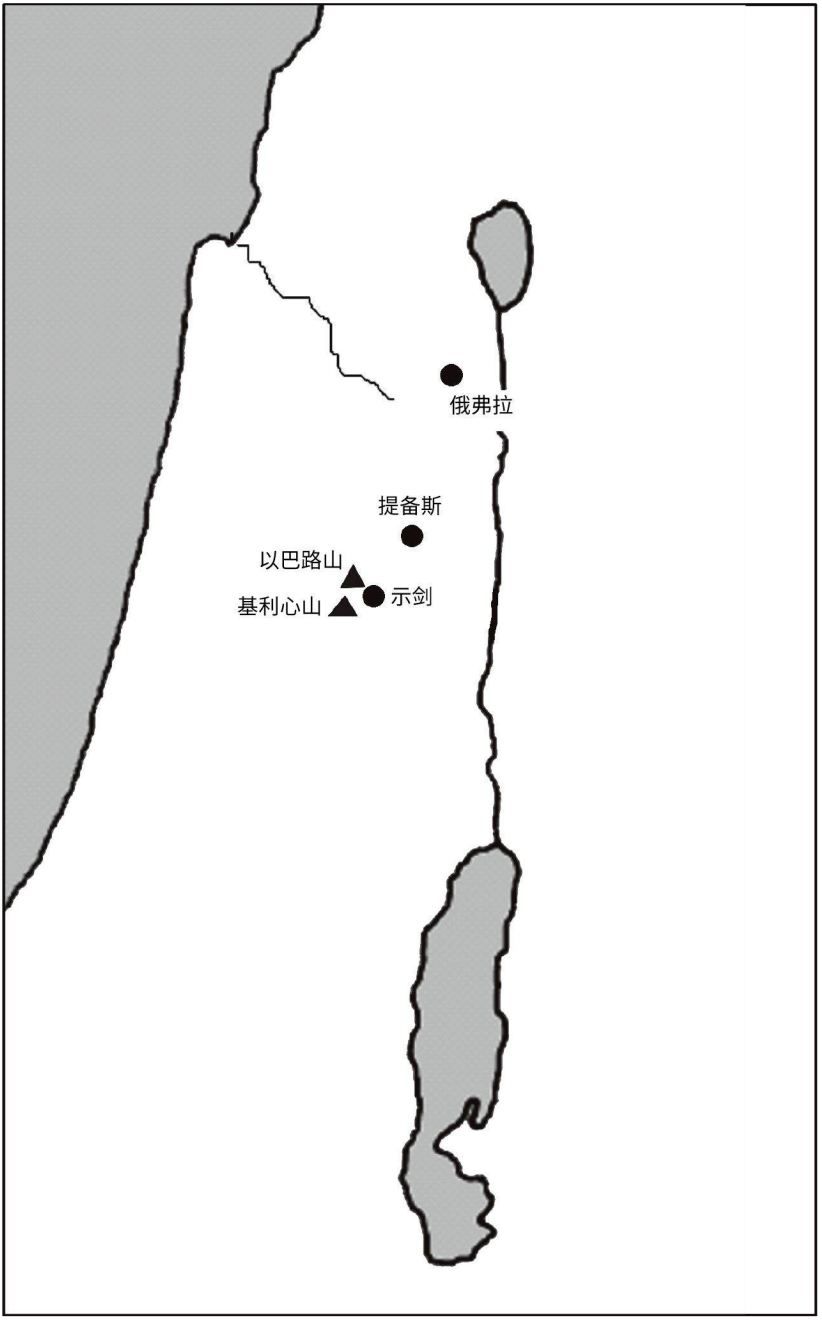
可憎的亚比米勒

基甸是彻底拒绝了王位，还是仅仅拒绝了某种特定的王权形式或模式？试想他在拒绝王位后，却过着苏丹般的生活。他积聚大量黄金，身着紫袍并拥有一个后宫，诞下众多王子。西巴和撒慕拿称赞他具有王者风范（士 8:18）。此外，他为儿子取名亚比米勒，意为“我父是王”。虽然这可能指向神明（“我[神圣]之父是王”），但人们不禁怀疑这是否也暗含了基甸王者般生活方式的叙事。无论如何，亚比米勒萌生了称王的野心。

第 9 章中从未提及耶和华之名。这在神学上意义重大，因为上帝似乎缺席了这个故事。然而最终揭示，这个看似世俗的章节实则始终充满灵性。

基甸的后裔 —— 士师记 9:1–21

基甸的妾在示剑抚养亚比米勒，而基甸本人住在俄弗拉。基甸死后，亚比米勒说服示剑人，声称他这“一个”人应当统治他们。巴力比利土的神庙为他提供了资金。巴


俄弗拉
提备斯
以巴路山
示剑
基利心山

力比利土意为“盟约之主”，可能是一种将巴尔崇拜与圣约概念强行结合的荒谬做法。他雇佣“虚浮”和“狂妄”之人作为佣兵，率众袭击俄弗拉，将其七十个兄弟尽数杀害，仅最年幼的约坦逃脱（士9:5 ）。屠杀时“在一块磐石上”的细节暗含希伯来语“头”的双关意象。屠戮后，示剑城立亚比米勒为王。约坦之名源自“耶和华”（开头的“*Jo*”）与意为“完全”的“坦”——即“耶和华是完美的”。

本章核心是约坦从基利心山顶（希伯来语“头”）喊出的寓言：森林中能结佳果悦神人的良木[1] 无意称王，而无用的荆棘——既无贡献亦无欢愉，仅能提供荫凉——却成为君王，并带来火的警告与诅咒。亚比米勒即荆棘（“投在我的荫下”[士 9:15] 可能隐喻屈从其军事庇护，荫凉未必是荆棘的真正美德）。约坦以诅咒作结：愿火吞噬亚比米勒及其支持者（ 9:20 ）。

海姆 · 安杰尔认为，基甸的善恶两面在约坦和亚比米勒身上得以延续。约坦代表了善良、忠诚、虔诚的基甸，他除了上帝外不想要任何君王。亚比米勒则体现了嗜血、贪权、自私的基甸。[2] 然而，亚比米勒才是基甸的遗产，而非约坦，因为约坦只是发表了自己的意见便逃走了。之后实际发生的一切都是亚比米勒所为；推动事件发展的是亚比米勒，而非约坦。

这个“迦勒” — 士师记 9:22–49

亚比米勒“管理”了三年（ 9:22 ）；“管理”一词

更接近于“王子”而非“国王”——这是否在事实上贬低了亚比米勒的统治？因他杀害兄弟（9:23-24），上帝派了一个“恶灵”在亚比米勒和示剑之间挑拨。示剑人在山顶（“头”）伏击过路人，以削弱亚比米勒的统治。故事中的新角色迦勒在示剑大放厥词，煽动民众诅咒亚比米勒。迦勒声称若有机会，他将领导反抗那个狂妄小子的起义。（除了约坦，本章所有人都是机会主义者，将王权视为权力攫取，毫不顾及人民、土地或上帝。）市长西布勒厌恶迦勒的夸夸其谈，便派人通知住在别处的亚比米勒。一夜之间，亚比米勒的军队向示剑进发。

亚比米勒的军队被分为四“队”（希伯来语“头”）。黎明前，那个吹牛者迦勒从城门窥探黑暗，对市长西布勒惊呼：“看哪，有人从山顶上下来了。”西布勒想让亚比米勒有更多时间布阵，便敷衍道：“不，你眼花了。”迦勒继续观察后直白宣告：“又有一队从米恶尼尼橡树的路上而来。”（9:37）米恶尼尼一词与幻术相关。迦勒意指在变幻的光线中，他们仿佛凭空出现。[3] 西洋镜被拆穿，西布勒不再克制。他斥责迦勒的大嘴巴，激他出城应战。于是迦勒带着示剑贵族出战，惨败收场。西布勒不许迦勒及其追随者避入示剑城。次日，亚比米勒的三“头”（分队）与迦勒的军队交锋，最终亚比米勒焚城，用树枝作燃料将市民活活烧死在楼中。至此约坦的预言应验：亚比米勒这簇树枝燃起的烈火，吞噬了当初拥立他为王的示剑城。（撒们山可能是以巴路山，如地图所示。）

这个“亚比米勒” —— 士师记 9:50-57

这场胜利似乎让亚比米勒更加胆大妄为，于是他决定再攻一城。他攻陷了提备斯，如同在示剑一样，居民逃进一座塔楼。亚比米勒再次打算用火焚烧塔楼里的人。但这一次，字面意义上的“一个”妇人从塔上抛下一块磨石，砸碎了亚比米勒的头颅。他命令替他拿兵器的少年了结自己，以免死于妇人之手的耻辱。这便是他的结局。

注意“头颅”这一意象的隐喻走向：“那个想要独掌示剑大权、成为其头颅的人（37 节），为此在一块石头上杀害了七十个兄弟……最终却被一个妇人用磨石砸碎了头颅。”[4] 一个妇人和一块石头终结了这位嗜血暴君的统治，而他的统治正是始于一块石头。

本章以对上帝的评论作结。上帝报应了亚比米勒的弑兄之罪（这也是对其父的罪行），而示剑人的同谋之恶也回落到他们自己“头上”（9:56-57）。这便是“头”这一意象的归宿：亚比米勒的头颅被压碎，示剑的贵族们被活活烧死——正如约坦的诅咒所言。

前文我曾说“亚比米勒才是基甸的遗产，而非约坦，因约坦仅陈述己见便逃之夭夭……推动事件发展的是亚比米勒，非约坦。”但这并非事实，不是吗？正是约坦的诅咒始终在推动着事件发展。上帝绝不会容忍亚比米勒的恶行得逞。尽管这冗长章节通篇充满世俗色彩，但最终我们明白它自始至终都关乎宗教与灵性。若将此材料解读为单纯的权力斗争，实乃谬误。它阐述的是道德、灵性与宗教原则——源自以色列与上帝之约——这些原则支配着事件的演变。以色列不能拥有一个世俗化的历史。上帝在亚比

米勒与示剑人之间降下恶灵。上帝因他们的恶行惩罚了示剑人和亚比米勒。即便在这个故事里，真正的审判者是谁仍是核心议题。

我们能从这个故事中领悟到什么？

亚比米勒是十二士师（从俄陀聂到参孙）叙事材料的核心人物，这赋予其特殊地位。但关键何在？亚比米勒绝非传统意义上的士师或拯救者。那么为何在此放置如此冗长的章节？

这如何指向大卫

圣经对君主制度的描述呈现多元视角，其中不乏批判与否定。这使学者常提及古以色列的反君主情绪，仿佛古以色列精神排斥人间君王的概念，唯愿耶和华独为君王。旧约中对君主制整体观念确实存在多样化的立场。

撒上 8:6-22 记载，以色列人因拒绝以上帝为王，要求立人为王。撒母耳列举了这一想法的诸多弊端。当时人们对任何人君都深怀戒心。事实上，撒母耳记与列王记大部分篇幅都在描述君主制的失败，流露出对这一制度的矛盾态度。

注意士 9:7-15 对王权的描述：那些能结出实用果实的树木，根本无暇统治他者。唯有荆棘（且不论荆棘能否提供荫蔽）僭越称王——随之而来的是威胁。荆棘危险易燃，且满布尖刺。这就是统治者的写照。约坦如同先知般直面亚比米勒，正如后来先知们对列王所做的那样——比如撒母耳对待扫罗。后续经文详细描述了亚比米勒统治的真实面貌。第 9 章淋漓尽致地展现了一位国王面对其统治

下的民众能够且必然会采取的种种手段，其仿佛在质问：“以色列啊，你们真的想要一位国王吗？若真如此，你们想要怎样的国王？”这正是本章的核心议题。亚比米勒是以色列首位世袭统治者。这种政治与军事权力的世袭职位究竟是何模样？提出这一问题后，不难想象以色列人扪心自问：“若扫罗的王权便是如此，我们还要继续忍受四十年同样的统治吗？”第 9 章在诸多层面上，皆是对扫罗政权的深刻反思。

试比较士 9:23 与撒上 16:14。上帝曾派遣邪灵侵扰亚比米勒与扫罗二人。另一方面，约坦与大卫相似，同属家族中最年幼的儿子。更值得注意的是，亚比米勒之死与扫罗的结局惊人相似（士 9:54；撒上 31:4）。两位统治者临终前都要求年轻侍从给予致命一击，均遭受头部创伤（扫罗的创伤发生于死后），且皆战死沙场。迦勒用占卜术语描述人们“下来”时（士 9:37），或许还隐晦提醒着扫罗曾用通灵术在隐多珥召唤撒母耳的往事。

戴尔·戴维斯认为，这一章节在亲大卫王朝的政治文册中的效果是将大卫与这种君主政体的描述保持距离。这种暴虐的君主制不会成为大卫王座的特征。[5] 另一方面，它可能意在提醒以色列人，扫罗的统治确实与亚比米勒相似。还需注意的是，这是一场以色列人内部自相残杀的内战，正如大卫与伊施波设之间的争斗。这提醒人们，若由不当之人掌权，暴力将不会停息。

它如何阐释申命记？

申命记的结尾通过列出以色列人因顺服将得的祝福与悖逆将受的诅咒，来确认这约。正是这约中的诅咒推动历史前行，最终导致耶路撒冷和圣殿被毁，人民被掳流放。

这种诅咒推动事件直至最终审判的原则在第 9 章中得以展现。自始至终，上帝都不允许杀害七十个兄弟的恶行得逞，也不允许示剑人因此奖赏亚比米勒（士 9:56-57 ）。约坦的诅咒驱动着本章事件的发展，直至它降临到示剑人头上。

士师记中关于内战的篇幅远多于对抗外敌的战争。该书更关注以色列人的悖逆行为，而非上帝兴起的压迫者。尽管上帝的子民行恶，但他公义的审判始终得胜。约西亚王因惧怕申命记中的诅咒，希望通过诚心遵守摩西律法来逃避这些诅咒。亚比米勒的记载会强化他的改革决心，因为它表明诅咒即使在隐秘不可见时仍在运作。

继续从申命记视角出发，这些材料在所罗门王时代有何意义？参看士师记 1:28, 30, 33, 35。“苦工”一词是 *mas*，这与王上 5:13 描述所罗门对以色列各支派所为用词相同。所罗门对以色列人所行的，正是士师记中以色列人对迦南人所行的——使他们沦为苦役，视同被征服的民族。以色列人对此不满，在税吏显露出软弱迹象时便杀了他（王上 12:18-20 ）。无疑，以色列人会在亚比米勒的故事中看到对所罗门政策的批判。

在分裂王国时期，这个故事对以色列人意味着什么？示剑的居民立亚比米勒为王，正如他们后来在背叛大卫家时立耶罗波安作以色列的王（列王纪上 12 章）。耶罗波安在伯特利和但设立金牛犊，作为替代耶路撒冷圣殿崇拜的替代品。亚比米勒则从另一个异教巴力比利土获得资金（士 9:4 ）。那个时代的忠实以色列人会在亚比米勒的故事中看到许多与他们所处时代共鸣的内容——这些内容谴责了异教崇拜和另立王权的行为。

名字亚比米勒可解作“我父 [神] 是王”，但也可能意指“我父 [基甸] 是王”。亚比米勒“被一种改变自身边缘处境的残酷欲望所支配，他通过渴望权力来寻求补偿，并成功成为示剑的王”。[6] 显然，这个名字冲昏了他的头脑。在巴比伦流放期间及之后，犹太人被迫放弃对世俗君王的所有幻想，直至上帝兴起弥赛亚。上帝是他们唯一的父——而亚比米勒——我神圣的父是王——这一观念成为他们的神学核心。耶稣正是为启示这位父而来。

耶稣的神圣之父

耶稣来是要教导以色列人认识他们神圣的父，亚比米勒之名正指向这位父。耶稣是父独生的子，从永恒中便始终能宣称其神圣之父是王。但耶稣究竟是怎样的王呢？

天上地下所有的权柄都属乎他——因他顺服至死，且死在十字架上。耶稣在太 28:18-20 中所宣告的主权命令是教导和使人作门徒，因他拥有天上地下所有的权柄。这引导我们思考亚比米勒的经文对今日的意义。我们应当追随何种领导？我们又该成为怎样的领袖？我们是要通过辖制其他基督徒、武力胁迫或威胁来领导吗？这里有许多值得深思的应用问题。

但终有一日，审判将临到亚比米勒们和追随此类人的“虚妄之徒”。终有一日，那位以神圣之父为王的将要审判世界。终有一日，烈火将吞噬所有活在咒诅之下的人——他们浑然不觉自己的罪孽之咒正推动着个人生命与世界历史的进程。

不仅以色列被剥夺了世俗历史，我们乃至整个世界亦被禁止拥有。圣约中对罪恶的咒诅仍在推动历史走向其必

然的结局。要像约坦那样，持守天父的纯全正直并谴责罪恶，而非深陷其中。“你们当救自己脱离这弯曲的世代 ”（徒 2:40 ）。受洗、领受圣灵，然后像被圣灵充满的约坦那样传讲真理。

供进一步思考

1. 我们可以从错误的政府统治中预期什么？那些支持错误政府的人最终会遭遇什么？
2. 我们在教会中应当寻求怎样的领导力？
3. 约坦冒着生命危险勇敢传讲真理。你为上帝的国度曾冒险付出过什么？
4. 你只是不被允许拥有世俗的历史。对此你有何看法？耶稣是怎样的君王？
5. 当人们冒犯你时，你如何回应？哪些事情会引发你过
6. 度的愤怒？为什么？你需要记住上帝的哪些方面？

10

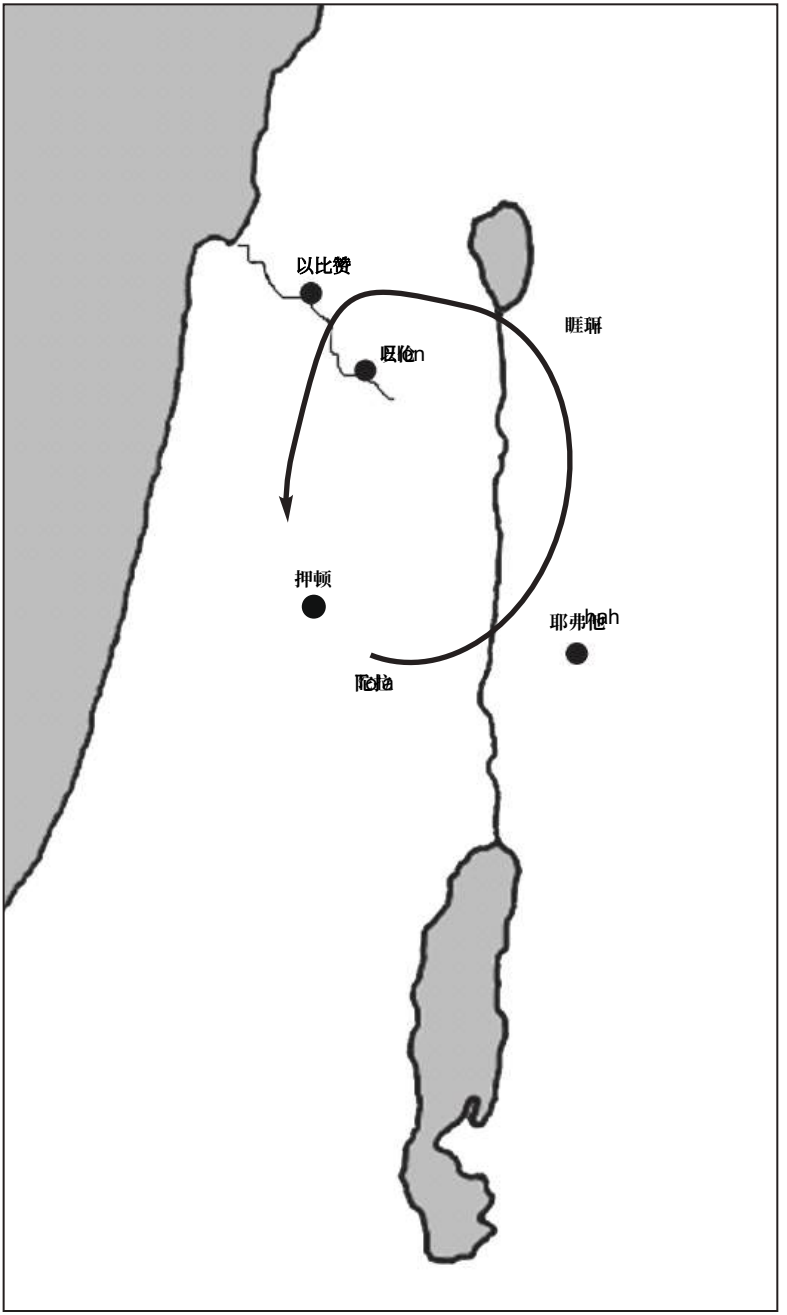
小士师

有六位士师被称为“小”士师，因为在书中他们的影响力相对较小。但从历史角度看，其中几位的影响力其实远超其他士师。这正体现了士师记的文学特性。以迦得族的睚珥为例，他治理以色列二十二年，期间其家族掌管三十座城，堪称该时期的重要人物。然而士师记仅用三节经文记载他，相比之下昙花一现的亚比米勒却占了五十七节。此节表明士师记的叙事并非为了真实反映士师时代大部分时期的生活原貌。

还需注意叙事风格的程式化：睚珥有三十个儿子骑着三十头驴统治三十座城；以比赞有三十个儿子和三十个女儿；押顿有三十个儿子和四十个孙子骑着七十头驴。这些情节采用交错对称结构如下：

A 基甸：70 个儿子
  B 陀拉：无详细记载
    C 睚珥：30 个儿子
      D 耶弗他：无子嗣
    C' 以比赞：30 个儿子
  B' 以伦：无详细记载
A' 押顿：70 个儿子 / 孙子

除此之外，他们的行动基地大致呈圆形分布，如下图所示。



以萨迦族的陀拉以法莲山地为治所（士 10:1-2 ）。请注意关于他逝世及葬于具名城市的记载，这一记录使其更近似君王的记述。基甸是首位拥有此类记载的士师，其后所有士师均沿袭此例。直至基甸为止的所有士师，均记载了“国中太平若干年”的表述，而基甸之后的士师则无此殊荣。另需注意，在统治年数记载上，小士师们未使用整数年份，与其他士师形成对比。他们未被塑造成战士形象，而更类似行政官或总督。当然，该时代的政治领袖同样兼具战士身份，他们无疑为耶和华赢得过重大战役。但经文未提供相关细节，反而给人以和平统治的印象。

基列人睚珥统治二十三年，辖三十座城邑，死后葬于具名城市（士 10:3-5 ）。经文称陀拉兴起“拯救”以色列；睚珥则未获此类评价。但与陀拉相同的是，他也曾“作以色列的士师”。其后由流便支派的耶弗他继任，此人将在下一章详述。

耶弗他之后，以比赞治理了七年（士 12:8-10 ）。他与伯利恒相关联。这里所指的很可能不是犹大的伯利恒，而是亚设支派境内的伯利恒。关于以比赞如何与睚珥形成对称结构，请参见上文中的交错配列分析。

随后西布伦人以伦治理以色列（士 12:11-12 ）。押顿作为最后一位小士师登场，其七十名后裔的完美数目（ 12:13-15 ）与基甸的玛拿西支派形成对应。因此，除了通过完美子嗣数量使基甸与押顿在交错配列中形成对位外，他们各自还分别出自约瑟的两个半支派。

位于交错配列中心的流便支派耶弗他，上下都是子孙昌盛的士师。这种艺术设计可能旨在强化耶弗他的悲剧性——他唯一的女儿未能留下子嗣。小士师的叙事功能之一，就是用多子景象来框定耶弗哈的故事。

还需注意的是，这些小士师并不在本书既定的叙事框架内——即犯罪 > 呼求上帝 > 得拯救的循环。其他士师的事迹多与抗击压迫者的战争、激怒耶和华的以色列之罪等相关。但小士师的故事聚焦于他们的声望、埋葬地点和支派归属。不同于大士师受压迫多年后蒙上帝兴起，这里记载的是他们执政的年数——任期替代了受压迫的岁月。而且与大士师不同，小士师之间没有明确的时间断层。某些记载着重描述他们庞大的家族、王朝势力范围，似乎刻意展示其巨额财富。他们绝非无名之辈。或许这正反映了基甸或俄陀聂等士师在战事平息后的生活状态（历史上小士师可能同样频繁参与征战）。

理查德 · 尼尔森认为，这种情况是对君主制——尤其是北方君主制的抨击。那些小士师表明，没有国王统治时这片土地依然治理良好。[1] 换言之，这一时期被描绘成政治稳定的时代。那么谁还需要国王呢？

因此，这些小士师还起到了证明六大循环并非故事全貌的作用。这让我们回到作者的叙事意图，以及为何士师记未提及该时期的重要事件。士师记是一部风格化的历史，是以神学目的呈现那个时代的写照。那里既有稳定，也有混乱。罪恶与压迫的循环并非全部真相。

但为何偏偏选择这些士师？一个浅显的回答是：“因为历史本就如此。”这个问题关乎作者的选择：根据超越历史具体细节的叙事意图，决定纳入哪些信息、如何呈现

等等。原因或许非常简单：将他们纳入是为了使士师总数达到十二位，并让每个支派都有一位士师代表（利未支派除外，它有其特殊安排）。还剩一位小士师需要讨论：极为神秘的珊迦。

珊迦的关键细节

珊迦仅占一节经文，是小士师中最不起眼的一位。他出现在以笏和底波拉之间，与其他小士师相隔甚远。“以笏之后，有亚拿的儿子珊迦，他用赶牛的棍子打死六百非利士人。他也救了以色列人”（士 3:31 ）。我们无从知晓他任职多久、在何处施行拯救、属于哪个支派或葬于何地。在士师列表（本书第一章）中，他被归为西缅支派，因该支派缺乏其他英雄人物需要一位代表，且西缅作为南方支派易受非利士人侵扰。

珊迦并非典型的以色列人名，这位士师可能出自迦南族裔。这暗示着什么？士师记中是否融入了迦南传统？让外族人拯救他们会让以色列蒙羞吗？其实与迦勒或俄陀聂的情况并无二致。珊迦被称为“亚拿之子”——亚拿是巴力神系中的迦南战争女神。他是否本是获得“亚拿之子”称号的迦南勇士，后融入以色列传统？他击杀六百人的战绩其实是风格化的虚构描述。

但他使用何种武器？士师记记载了诸多非常规兵器：短剑、帐篷橛子、内藏火把的陶罐。[2] 赶牛的棍子整部圣经中仅出现一次，除本节经文外别无上下文。该词或指“教导者”。别忘了参孙曾用驴腮骨击杀上千非利士人。

在希伯来语中，参孙的发音更接近“珊顺”，听起来有点像“珊迦”。两人都与非利士人作战。但非利士人作为主要威胁的时期始于这个时代晚期，并延续到扫罗和大卫时期。一些希腊文的士师记抄本将珊迦直接放在参孙之后；士 4:1 却忽略了他。（但底波拉在 5:6 提到他是同时代的人。）鉴于与参孙的这些相似之处，或许珊迦使用了类似参孙的驴腮骨的工具。也许赶牛棍类似于牛角。某希腊传统译本读作“牛犊”——即他是在与敌人交战时将其杀死的。通常认为这是一种赶牛刺棒。

理解圣经的技巧之一在于学会提出恰当的问题。在此案例中，人们可能会问：夹在以笏和底波拉之间仅占一节经文的珊迦，如何改变了人们对士师记的解读？除了简单地分隔两个主要循环，除了表明当时发生的事比士师记记载的更为复杂，除了再次暗示外族人协助拯救以色列，将珊迦置于书中该位置还有一个显而易见的后果——这个后果与大卫派的编修完美契合。它预示了后来非利士人的问题——这正是大卫家族与扫罗家族内战期间的核心议题。珊迦提前向读者预警了非利士人的威胁，而这正是大卫时代士师记真正要探讨的主题，也解释了为何最后的士师——参孙——要与之对抗。

大卫因击杀非利士人而闻名。他挺身对抗歌利亚；扫罗却不敢。据载他屠戮了数万非利士人；而扫罗仅数千（撒上 18:7 ）。这仿佛在暗示，如今我们需要像珊迦这样的领袖，因为非利士人已斩杀扫罗并枭其首级。珊迦的早期事迹提醒我们，这部经卷与当时以色列内战时期的局势何其相关。

供进一步思考

1. 在生命册上，关于你会记载什么？若要用几节经文来概括你，天堂会记录下什么？
2. 并非每个人都有肉身的后代，但许多人拥有属灵的后裔。你为主而影响最深的是谁？
3. 保罗敦促我们为政府官员祷告，使我们能过平静安稳的生活（提前 2:1-2 ）。请照此而行！
4. 上帝在以色列之外寻找那些愿意为他站立的人。这种情况与福音有何相似之处？这又如何与你相关？

11

耶弗他的审判

耶弗他的循环始于一段长长的罪行清单，内容涉及以色列人在耶和华面前所犯的罪——侍奉列邦诸神。因此，上帝将他们交在河东的亚扪人手中十八年。非利士人虽被提及，但在耶弗他的故事中并无作用，这实则是为参孙的登场埋下伏笔。此事发生在迦得支派的领地——基列地。亚扪人亦曾多次渡河侵扰以法莲、便雅悯和犹大。

故事开篇用字面习语“以色列人又行耶和华眼中看为恶的事”（士 10:6）。关键在于行为在谁的眼中被审视。百姓任意而行（21:25），但最终唯有上帝所定的标准才有意义。另需注意 10:8 中“亚扪人‘欺压’以色列”的表述——此动词仅在出 15:6 重现，描述耶和华“击碎”埃及。昔日上帝对法老施行的审判之词，如今竟用于亚扪对以色列的暴行。

基列的有罪公会 — 士师记 10:6–11:11

以色列人向上帝呼求，上帝回应说不会拯救他们，他们应当向自己一直侍奉的神明呼求。他们悔改并弃绝外邦

诸神，并顺服他的旨意，字面上说：“任凭你随意待我们”（士 10:15 ）。因此，宗教复兴是他们回应巨大苦难的方式。另请注意 10:16下，字面意思是“他的心因以色列的劳苦而厌烦”。上帝是厌烦他们的呼求吗？还是动了怜悯之心？同样的习语出现在 16:16 中：大利拉使“他心里烦闷要死”。参孙对此感到厌倦。

基列需要一位军事将领来领导他们的军队对抗亚扪人。值得注意的是，上帝并没有选择耶弗他、兴起他、并赋予他拯救以色列的能力。众长老们（这个“有罪的公会”）自行决定挑选一位领袖。在他们做决定时，读者被引介认识耶弗他。基列似乎是地区的名字（迦得），也是耶弗他父亲的名字（士 11:1 ）。也许耶弗他父亲的名字并非字面意思，而是指他的血统。说到他的血统，耶弗他是一个妓女的儿子，曾被剥夺继承权。他住在陀伯地（其名意为“好”），并聚集了一群“空虚”的人——又一个正在形成的亚比米勒？

士 11:4-11 记载了基列长老与耶弗他之间的谈判。有两个关键词至关重要：*ro’sh*（“领袖”）和 *qatsin*（“元帅”）。有学者认为 *ro’sh* 指行政长官，而 *qatsin* 指临时军事领袖。这段对话是否关乎长老们愿意赋予耶弗他的权力等级？部分学者持肯定观点。起初，长老们仅想让他担任 *qatsin* 一职，但遭其拒绝，最终他们才授予他 *ro’sh* 这一更高职位。但为何要在未取得任何胜利前，就同时委任他军事统帅与行政长官的双重身份？

戴维 · 马库斯提出，核心矛盾在于耶弗他此前被剥夺继承权，而今要求恢复继承资格 [1]。耶弗他本人也明确提及此事（士 11:7 ）。各译本对 11:9 节的处理如下：“若你们带我重归故土……我将成为你们的领袖”（RSV）；“倘若你们接我回去……”（NIV）。其中“接我回去”

是 *shub* 这个动词的分词形式，字面意思是“若你归向我”。这可能是指恢复他的产业继承权。在下一节经文中，他们同意照他所说的去做；他们将予以恢复。

马库斯指出，士 11:1 的字面表述“耶弗他……是妓女的儿子，基列生了耶弗他”应理解为基列在法律上收养了耶弗他。因此这节经文应译为：“耶弗他……是妓女的儿子，于是基列收养了耶弗他。”基列通过收养使儿子合法化，因其生父无法证实，但基列死后，他的兄弟们依法“废除了父亲为他订立的收养协议”。[2]

毕竟，谁知道他父亲是谁呢？当我讲到教学中的这一部分时，我会给学生们看一张照片，说这是耶弗他的兄弟们。他们矮壮敦实，戴着宽檐帽，留着浓密的八字胡。接着我又展示另一张照片，声称是耶弗他本人——一个高大匀称的北欧模特，金发飘逸，宛如神祇。我后退一步，摸着下巴说：“ 嗯……难怪他们要废除收养。事实上，在耶弗他出生前九个月，确实有个挪威人路过镇上……”

若接受这一解读，耶弗他的经历便与全体以色列人形成平行对照。这个故事关乎重获继承权——耶弗他渴望恢复自己的继承权，以色列民同样渴望土地重归己有。二者正在共同收复故土。耶弗他个人正经历着犹大、便雅悯、以法莲和迦得各支派的共同命运：先被剥夺继承权，继而得到恢复。

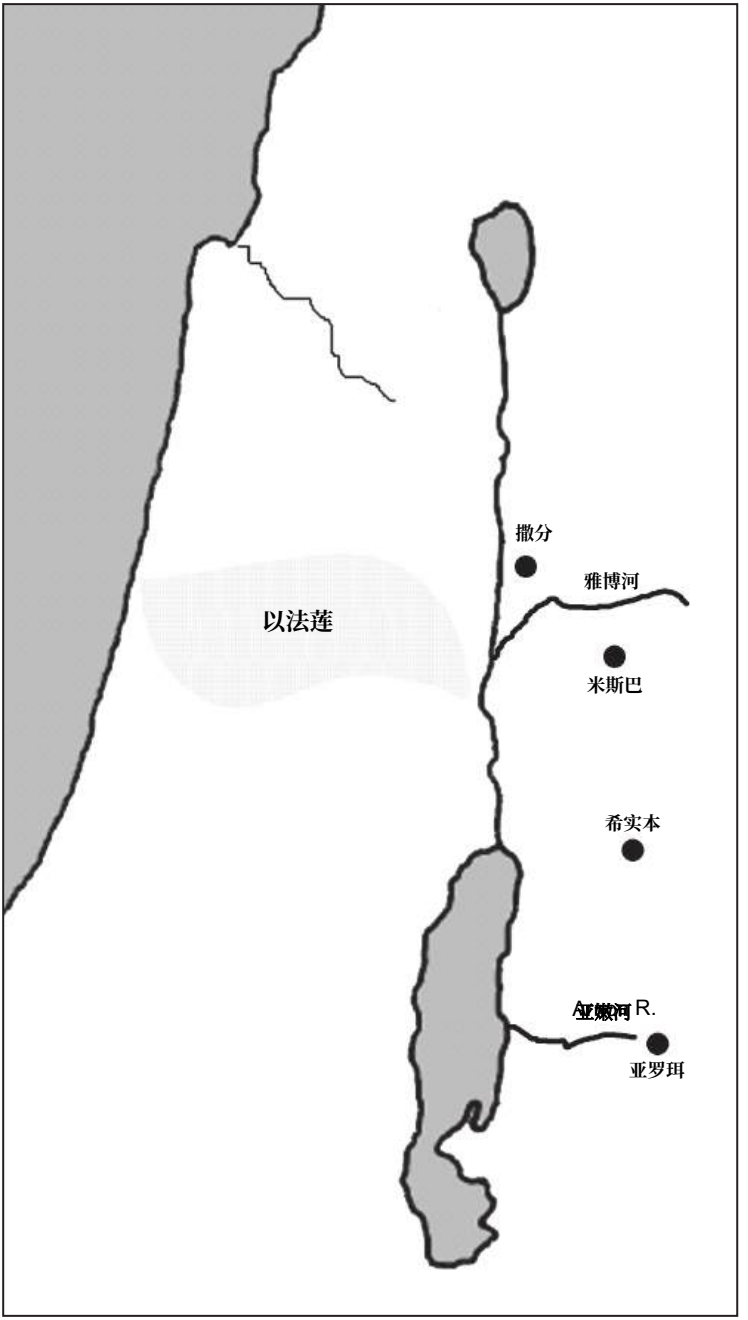
亚扪之战 —— 士师记 11:12-33

既已获得基列全权授权（即便尚未得到耶和华明示），

耶弗他遂遣使向亚扪王传话，双方通过使者展开对话。亚扪人宣称对约旦河东、雅博河与亚嫩河之间的土地拥有主权，这基本上是迦得支派和流便支派的部落分配地。耶弗他随后引用民 21:21-26 的历史教训回应亚扪王——三百年前以色列人通过战争取得这片土地。耶弗他深谙历史：“耶和华以色列的　神在他百姓以色列面前赶出亚摩利人，你竟要得他们的地吗？ 24你的神基抹所赐你的地你不是得为业吗？耶和华我们的　神在我们面前所赶出的人，我们就得他的地”（士 11:23-24 ）。耶弗他称耶和华为审判官（ 11:27 ），将由他来裁定归属。这是士师循环叙事（ 3-16 章）中唯一一次有人被称为士师（用实义分词作名词）。真正的审判官决定着土地的归属权。

耶弗他的演讲中存在一个事实错误——他声称摩押的神基抹是亚扪人的神，这显然是错误的；亚扪的神是米勒公（王上 11:33 ）。是历史学家弄错了吗？耶弗他真的如此无知？还是文本出于某种原因故意误认了亚扪的神？尽管这段演讲读起来像外交辞令，但它是由以色列人记录给以色列人看的，历史上的耶弗他也知道空谈无济于事。有学者认为，这段历史课是为了提振以色列军队的士气，激发他们的义愤。[3] 若是如此，故意误认对方的神或许是在嘲弄亚扪人。毕竟，假神之间并无高下之分。关键在于这是耶和华的应许之地——唯有他能决定谁配拥有它，而非基抹或米勒公。

耶和华的灵降在耶弗他身上，耶弗他便急速从米斯巴赶到亚罗珥，将亚扪人逐出以色列疆域。又一个强敌不费吹灰之力就被彻底击败。所需要的只是一位被圣灵充满的


撒分
雅博河
以法莲
米斯巴
希实本
亚嫩河
亚罗珥

领袖来带领民众。还需注意的是，尽管经文中有大量铺垫和准备，实际战斗的描述仅用了一节经文（士 11:33）。这可以与后文更详尽描述以色列人自相残杀的段落形成对比。经文对压迫者的恶行并不真正关注，它关注的是上帝子民的恶劣行径。而故事此刻正转向这一主题。

耶弗他献女儿 — 士师记 11:29–40

耶弗他被上帝的灵充满并击溃敌人时，向耶和华许下誓言：当他凯旋归家时，会将第一个出门迎接他的活物献为燔祭。他的原话如下：

> 我从亚扪人那里平平安安回来的时候，
> 无论什么人，先从我家门出来迎接我，[4]
> 就必归你，
> 我也必将他献上为燔祭。

最后两行至关重要。耶弗他是在说要将从家里出来的任何东西献给耶和华，并把它献为祭吗？若他指的是动物，为何要说“出来迎接我”？这举动听起来像是人在迎接凯旋的战士。倘若跑出来的是不洁的动物如狗呢？又或者他是说要将出来的人分别归给上帝，并额外献上祭物？或许燔祭与将迎接他的人归给上帝是分开的：“此外，我还要献上燔祭”？历史上对这两种解释都有支持，但多数时代倾向于认为耶弗他确实犯下了误杀之罪。[5] 至于另一种解释，若不杀死某人，又能以何种方式将其归给上帝呢？[6]

或许答案可以从耶弗他的女儿（传统上名为Shielah）欢欣鼓舞地出来迎接他时实际发生的事中找到。她的出现令耶弗他极度痛苦，经文说他履行了誓言——但并未明确说他杀了她。她所哀悼的是自己的童贞，而非死亡——经文描述她并未死去，而是终身不育（士 11:38–39 ）。“由于耶弗他的誓言，她未曾亲近男子。誓言的后果是她终身守贞。”[7] 但这算履行誓言吗?

帕梅拉 · 雷斯将此事与利 27:1–8 联系起来，提出当奴隶被献给上帝后，他 / 她就不再劳作，而成为家庭的被抚养者。安息日是神圣归于上帝的；因此不可劳作。圣石不可雕琢；圣田不可耕种。雷斯认为耶弗他预期会出来一个奴隶，价值约 50 舍客勒。他还额外献上动物祭品；“他向部下证明首领并不贪婪。”[8] 女性的职责是生育。因此，为履行誓言，他的女儿终生依附于他，从未婚嫁为他延续子嗣。于是他的血脉随她而绝。雷斯推测这正是她无名无姓的原因——她永远只是“耶弗他的女儿”。

另一方面，爱丽丝 · 洛根指出，在古代确实存在献祭人牲的习俗。当战事不利时，国王与贵族有时需献上自己的子嗣。亚伯拉罕在上帝要求以撒时未提出异议。长子本属耶和华（出 13:13 ），但他未取人性命，而是选择了利未支派（民 3:45 ）。摩押王米沙献祭儿子导致以色列退兵（王下 3 章）。耶和华以一场大胜回应耶弗他的誓言。洛根还注意到哀歌（士 11:35 ）中重复出现的 *kr…kr…kr* 音节，最终汇成耶弗他的呼喊：“你是我的亚割！”（和合本为“叫我作难了”）。这呼应了亚割谷事件——亚干在此被处死以扭转以色列的败局（书 7:24-26 ）。或许耶弗他的誓言在当时实属常态。耶弗他期盼上帝能饶恕他唯

一的子嗣，但上帝选择她作为祭品，让她迎接他。洛根如此论证。[9]

约书亚记第 7 章中的亚干因窃取耶和华的圣物而被处死。他因这一亵渎行为而受罚；亚干使整个民族遭受苦难（见故事）。这与耶弗他的情况截然不同。当耶弗他呼喊“你是我的 [亚割] 谷！”时，他意指什么？或许是说，与亚干不同，他不敢扣留献给上帝之物。当然，这并未说明方式——也许终身不嫁事实上就是履行。尽管这看似不太可能，但它确实解释了为何“终身没有亲近男子”而非她的死亡才是问题的关键。至于耶和华与人祭，连洛根也承认，除了耶弗他的女儿，“圣经中没有任何经文明确记载有人被献祭”给他。[10] 每年四天的惯例哀悼是作者证明事件历史性的方式，[11] 如同指向一座仍存的祭坛。

尽管可以提出一种观点，即在极端情况下，国家元首可能需要牺牲自己的子女作为祭品，但在耶弗他与亚扪人的战役中并未达到如此极端境地。圣经并未用描述西西拉军队或米甸人那样的极致词汇来刻画亚扪人。耶弗他当时被圣灵充满，很难想象他会对战役结果心存畏惧。这使得他的誓言更显匪夷所思——为何一个被圣灵充满之人，会像对战局存疑般立下如此誓言？这誓言是否旨在激励士气？无论如何，这导致耶弗他在大获全胜后陷入哀哭悲叹。他虽重获产业（以色列亦然），但如今意义何在？若无子嗣继承，他死后土地终将归给曾驱逐他的家族。这誓言最终被证明是多余、愚蠢且代价惨重的自我伤害，令人想起扫罗在战场上那个若非众人阻拦，险些让约拿单丧命的愚昧誓言（撒上 14:24, 29, 45-46 ）。[12] 耶弗他的誓言故事的脉络不符，就如同扫罗的誓言破坏并阻碍了一场大规模的胜利一样：

> [这誓言] 在最核心处强行闯入，以求获得神圣帮助 —— 讽刺的是，耶弗他早已通过耶和华的灵拥有了这份帮助。立誓之举实为不忠之行为。耶弗他企图束缚上帝，而非拥抱圣灵的恩赐。本是白白赐予他的，他却试图赚取并操控。因此，他话语的真意是怀疑而非信心，是控制而非勇气。对于这样的誓言，神明意味深长地保持了沉默。[13]

耶弗他意为“他开启”。其他士师的名字都与他们的故事有所关联，但“他开启”似乎并无联系。诚然，他“张开”嘴立下誓言——但描述此动作的动词却不同。若作者有意建立关联，为何不使用相同动词？门亦可源自开启，但此处的用词再次不同。

这实际上是士师记中的一个模式。基甸意为“砍伐者”，可能因为他捣毁了巴力的神坛，但在他的故事中，描述“砍伐”时使用了不同的动词。大利拉意为“她使人虚弱”，但在参孙的故事中，“虚弱”用的是另一个词。参孙与“太阳”相关，尽管他的故事中出现了太阳，却是用不同的词表述。士师记一再避免在文本中建立与明显平行事件的直接联系。[14] 因此，人们可以自信地将耶弗他的名字与他夸夸其谈的性格及其女儿从他门口离去的情节联系起来。

四是四，十是十，念错是死尸 — 士师记 12:1-7

以法莲人渡过约旦河前往撒分。耶弗他从南边越过雅

博河后回到了那里。以法莲人怒气冲冲地当面质问士师。他们先前也曾反对基甸，但基甸用言语安抚他们说：“我所行的岂能比你们所行的呢？”（士 8:2 ）。此处再次描绘他们如同易怒的暴徒，敢于威胁耶弗他，却在需要勇气时不见踪影。耶弗他刚拯救了他们，他们竟扬言要烧毁他的房屋。以法莲人在嘲弄中声称，即便耶弗他的军队归家，他们仍会追杀（士 12:4 ）。（显然，耶弗他并未统管全以色列。）被激怒的耶弗他军队与以法莲人交战，并封锁了他们逃回约旦河对岸的退路（正如以法莲人曾封锁米甸人的逃亡路线）。这一幕再次上演了以色列人自相残杀的悲剧。

此处，故事保留了一个青铜时代晚期被证实的方言转变现象。音位 *sh* 在约旦河东岸的语言中比保守的西岸更早被吸纳。因此，迦得和流便支派的人说 *shibolet*，而河对岸的人仍说 *sibbolet*。这就像以法莲人发不出这个音，如同有人无法滚动 *rrrr* 的音，或日本人发不出 *l* 音（比如把棒棒糖“*lollipop*”读成 *rorripop*）。他们无法伪装，因而轻易被识别并杀害。正如基甸用含蓄的侮辱平息以法莲的怒火，在耶弗他的叙事循环中，以法莲人被描绘成“连基列守卫说的测试词都复述不出的无能蠢货”。[15] 挑战上帝所立的领袖是欠考虑且自取灭亡的，只有愚人才会如此行事。人不仅需有时克制言辞，更需在其他时刻正确表达。舌头会因行为不当以及疏忽而失言。

这一切意味着什么？

以法莲的故事可被解读为对大卫的辩护。当时以色列正试图在大卫和伊施波设之间做出选择。大卫在从非利士

人手中拯救国家方面取得了巨大成功——这些非利士人与耶弗他的故事直接相关（士 10:17 ），仿佛在邀请读者思考这一道德问题：以色列啊，当外邦人压迫你们时，为何还要自相残杀？难道你们要像以法莲那样，愚蠢地咬伤喂养你们的手（大卫），无知地拒绝上帝所赐的领袖吗？这段经文将大卫与耶弗他联系起来。

可以找到许多相似之处。两人都被迫流亡，期间都吸引了一群“形形色色的不满者”。[16] 以色列在绝望中向两人求助，意识到“这绝不是争论血统细节的时候”。[17] 戴尔 · 戴维斯称耶弗他为“几乎是大卫的精确原型”。[18] 他认为耶弗他是对基列人的一种呼吁，利用民众自己的英雄来推崇大卫。耶弗他住在陀伯；陀伯只在另一处被提及——当大卫与亚扪人交战时（撒下 10:6-8 ）。在大卫时代，陀伯显然是一座亚扪城市。

但耶弗他的复杂性远不止于此。他故事中的一个元素与扫罗产生了关联——即他的誓言。这让人想起扫罗的誓言几乎使约拿单丧命的往事（撒上 14:23-30, 43-45 ）。在战事激烈时，扫罗将胜利与誓言挂钩，却无意中害了自己的儿子。此事正发生在领袖与部分军队对峙前（正如耶弗他与以法莲人的冲突）。扫罗的胜利以同样败坏耶弗他胜利的方式被玷污。因此他的结局令人联想到扫罗的愚行及对军队失控的教训，仿佛在告诫：“记住扫罗的缺陷：我们不需要另一位这样的王。”

谢丽尔 · 埃克萨姆也发现了耶弗他之女与扫罗之女米甲之间的关联。米甲因大卫跳脱衣舞失态而轻视他，并因此终生无子。“耶弗他的女儿将无缘性爱的圆满；米甲则只剩对其的回忆。”[19] 耶弗他积极的一面似大卫；消极的一面则令人想起扫罗。

从申命记的角度看，这一切意味着什么？

士师记可以从家庭视角解读。俄陀聂拥有美满家庭——我们看到一对夫妇在边疆共同生活。而全书以便雅悯人用可疑手段获取妻子作结。当不认识耶和华的一代兴起时，这正是家庭的失败。耶弗他与那些有重大缺陷的小士师并列，突显了他血脉断绝的结局。[20] 一个男人献祭自己唯一的子嗣，无疑标志着家庭的崩溃。有观点认为这揭示了以色列如何同化了迦南人的习俗与信仰。即便被上帝的灵充满，耶弗他仍将上帝视为可收买与敷衍的对象。上帝的回应是恰如其分地要求这位士师献上自己的孩子——他的未来。这个誓言“清晰体现了申命派最重要的神学主题：当以色列像外邦人一样敬拜时，其行为也会与外邦人无异。”[21]

试想这段故事在约西亚改革时期会被如何解读。它本应提醒以色列人：赐予他们的土地是以坚守圣约为前提的。当以色列人崇拜异族神明时，上帝便让申命记中的诅咒降临。这故事也是对改革运动中民族团结的呼吁——切勿效法以法莲支派抗拒上帝的君王。

在基督之光中的耶弗他

自最早的拉比传统起，耶弗他故事中的所有角色都受到谴责。耶弗他因许愿本身就该受责——任何大祭司本可且应当废止这个誓言。长老们不尊重律法，以色列民对上帝的性情一无所知。耶弗他随后屠杀了四万二千以色列同胞[22]，这位士师身上显然带着某种阴毒邪恶的特质。

既然如此，为何新约还将耶弗他列为信心英雄来颂扬（来 11:32-34 ）？希伯来书的作者难道从未读过士师记吗？此人何以能成为正面典范？希伯来书的观点是否成

立？从耶弗他的叙事中能看到哪些积极美德？

耶弗他指向耶和华，宣称他才是审判万有的真法官——这正是士师记的精髓（士 11:27 ）。是耶弗他让长老们在与亚扪讨论战争时思想耶和华（第 11 章）。耶弗他指向那位真实、终极的审判者——雅 5:9 称之为耶稣，那位站在门前、随时准备为子民采取行动的主。

事实上，雅各书在新约中拥有独特的基督论。书中只字未提耶稣作为替子民赎罪被钉十架者，或凭大能复活带来新生者——这些激发基督徒敬拜与喜乐的要素在雅各书中全然缺席。相反，雅各呈现的耶稣形象是：审判者。他是荣耀的主（雅 2:1 ），是受膏者（“基督”[1:1] ）。那位真正的受膏审判者就是耶稣——耶弗他代表士师记所宣告的那位。

若接受耶弗他的动机是为重获继承权这一解读，那么该故事便是整卷书的缩影——讲述以色列如何重新得回其产业。士师记的核心在于凭信心夺取应许之地。同理，基督徒也通过将生命交托耶稣，从而领受上帝的一切应许。

以色列需要一位被圣灵充满的人来推翻压迫者。上帝确实提供了这样一位拯救者，但部分以色列人（以法莲支派）内心刚硬，他们拒绝并迫害这位拯救者。保罗指出耶稣的遭遇同样如此（罗 11:25 ）。部分以色列民竟与审判者为敌。甚至可以说（在解经的热忱时刻），被弃绝的拯救者耶弗他以巨大自我牺牲将以色列从罪中救赎出来，这正是基督的预表。

上帝接纳基列选立的领袖为合法士师，并赐予他圣灵。上帝同样拣选大卫，与他建立父子关系（撒下7:14）。

事实上，大卫宝座上的每一位君王都享有这样的关系。大卫被上帝收养，成为上帝的儿子，在这个意义上是被上帝“生”的。这一事实在诗 2:6-8 中得到颂扬。这段经文被彼得在徒 13:32-33 中引用，指向耶稣的复活。复活就是耶稣被立为以色列的王、大卫的儿子的收养仪式。在他里面，所有基督徒都被收养为上帝的儿女。

它对今天的基督徒有何呼召？

耶弗他女儿所引发的道德困境困扰了犹太人和基督徒数千年。这是读者渴望叙述者能给出评价的地方之一。显然，耶弗他为此痛苦不堪——但上帝对此如何看待？我们只能自行思考。该如何看待这位信心英雄的如此行为？（后来士师记中另一位“好人”竟将身为处女的女儿献出供强奸杀害。）耶弗他所许之誓的道德含义是什么？既已起誓，他是否应当履行？

我们再次分析被上帝的灵充满意味着什么。在士师记中，每当圣灵运行，士师就被赋予力量去完成当下使命。在那个时代，这一使命涉及通过武力手段将以色列从压迫中解救出来。压迫看似完全是政治和军事性质的，但实际上属灵问题才是根源。或许正因如此，士师记用更多的篇幅描述内战而非外战，焦点在于上帝子民的恶行而非压迫者。当时的以色列中，人人都随己意而行，连士师也误导上帝的子民并加害于他们。然而使命依然达成——亚扪人被彻底击败。每个循环都展现又一个敌人在以色列人践行信仰、追随属灵救主时灰飞烟灭。

以法莲人似乎试图用错误的事物来定义自身。我们无

从得知其动机，但无论是什么——一份战利品，一份胜利的荣耀——他们试图拉拢耶弗他事工的方式都是错误的。虽然没有牵涉到木石偶像，但存在的属灵问题却是任何言语都无法纠正的。这体现了另一条申命记原则，即倾向于将上帝所成就的事归功于自己（申 8:10-17 ）：“恐怕你心里说：‘这货财是我力量、我能力得来的。’”（第 17 节）。

在以法莲遭受亚扪人压迫期间，这场与以法莲人的冲突是否会发生值得怀疑。但外患刚平息，内斗便接踵而至。显然，人们总需要戏剧性事件。基督徒也会为一些与真正属灵生命毫不相干的事彼此争执，比如一个词的发音方式。

大约从十四世纪以来，西方教会一直谴责科普特教会宣扬基督一性论，即主张基督仅有一个本性。[23] 而圣经教导基督是一位具有两性的位格。近年来，人们逐渐认识到这一谴责实为语义之争：科普特教会所谓“一性”所指，与西方教会所称“一位格”完全一致。仅因用语差异，科普特教会就被判为异端，尽管其基督论与谴责者们的教义并无二致。

我们用什么试金石来刻板地评判主内肢体？是对创世记的某种特定解读？还是对保罗新观的立场？抑或是某些术语的使用——比如无误性、公义或包容？当我们用这些口号标签弟兄姊妹时，真的公平吗？两个不同的词语，有时难道不能指向同一真理？自以为持守正统的我们，是否正像以法莲人般武断？若果真如此，我们岂不也该像他们那样被喝止吗？

保罗曾论述基督徒应如何参与争战：“我们争战的兵器本不是属血气的，乃是在 神面前有能力，可以攻破坚

固的营垒，将各样的计谋，各样拦阻人认识 神的那些自高之事，一概攻破了，又将人所有的心意夺回，使他都顺服基督”（林后 10:4-5 ）。这里坚固的营垒一词也出现在希腊文旧约中，用以翻译士师记中多处出现的坚固保障。亚比米勒摧毁了示剑的“坚固楼”（士 9:46，和合本无此词），用火焚烧它。我们以更好的论据——福音信息——摧毁拜偶像的观念和无知。我们蒙召去做这事；我们是被圣灵充满的领袖，上帝兴起我们来完成这一使命。

任务会完成吗？是的！毫无疑问，因为我们被上帝的灵所赋能。但这种赋能并不能保证基督徒总会以荣耀上帝的方式行事。基督徒可能说蠢话、做蠢事；基督徒可能忘记真正的审判者，行为与呼召相悖。以法莲的叛乱正是上帝教会的写照：上帝的子民各怀异心。那位默示士师记的上帝希望教会研读耶弗他的叙事，深思并得智慧。

迈向末世

亚扪的败亡预示着末日景象：届时，上帝所有的敌人都将被真正的审判者击败，而这位审判者会将绵羊与山羊分别出来。亚扪王曾妄图夺取上帝的产业，正如撒但徒然想要得着耶稣（路 22:31 ）。如同耶弗他击溃亚扪，死亡的权势终不能抵挡教会（太 16:18 ）。终极争战过后，上帝的子民将在永恒“应许之地”得享安息。如今我们虽面临困境、逼迫、撒但攻击与拜偶像的文化侵袭——但大君王必在审判之日降临。当审判之日来临，耶弗他及其士师职分所预表的那位，将最终裁定谁有权承受这应许之地。

供进一步思考

1. 思考上帝已收养你为永恒生命的继承人。这一事实应如何改变你的生活?
2. 耶弗他熟知圣经历史。这展示了一个人应能随时谈论圣经事实的能力。你计划如何学习圣经的事实?（阅读本书就是一个好方法。）
3. 耶弗他说，凡上帝赐予我们拥有的，我们必将拥有。上帝将世界的哪一部分赐给了教会？那么要拥有它需要什么？你将在这一努力中扮演什么角色?
4. 上帝是审判者；他通过让耶稣从死里复活，宣告耶稣无罪。而你也被宣告无罪。那么你对这一恩慈的判决有何回应呢?
5. 你的大嘴巴如何给你带来困扰？你的舌头如何阻碍了上帝通过你进行的工作？你将采取哪些步骤来改变这一模式?
6. 当然，以法莲人的舌头也出卖了他们，因为他们无法在适当时机说出该说的话。你可曾在该发言时沉默，事后懊悔？这如何促使你下次更充分地准备?
7. 法莲人用何种标准错误地定义自己？他们本该持何种态度？你有哪些行为与以法莲人相似？这反映出你怎样的动机？一颗被改变的心会呈现怎样的面貌?
8. 基督徒之间何时会产生分歧呢？与其挑起争斗，我们应当如何解决彼此之间的矛盾呢?
9. 用哪些口号来区分己方基督徒与对方基督徒？是否有更好的方式？那种更好的方式是什么样的?

12

狐狸般的非利士人

参孙作为最后一位、也是第十二位士师，占据着最重要的位置。百姓又一次行耶和华眼中看为恶的事。关键仍在于行为在谁的眼中被审视。人们总自认为正当，但真正重要的是上帝如何看待其作为。为了回应他们所未明言的恶行，上帝让非利士人压制以色列四十年——这一数字具有象征意义。非利士人如今成为士师记中的严重威胁，此前仅被零星提及。这使本书的时间线与大卫的政治处境重叠：他早年面临的核心难题正是非利士之患。从以色列内战的角度看，非利士人刚击杀扫罗，以色列民缺乏君王率军抗敌。参孙故事的结局亦如此——拯救者死去，国家陷入危局。

玛挪亚的神秘来客 — 士师记 13:2–25

玛挪亚是参孙的父亲，属于但支派。但意为“审判者”（参见创 49:16 ）。此前的士师和领袖出身多有争议，或是远房妾室之子，甚至出自妓女。而参孙却成长于安稳的家庭，在他尚未受孕时，上帝就已选定他拯救以色列。没有比这更完美的开端了。参孙的父母是他故事的一

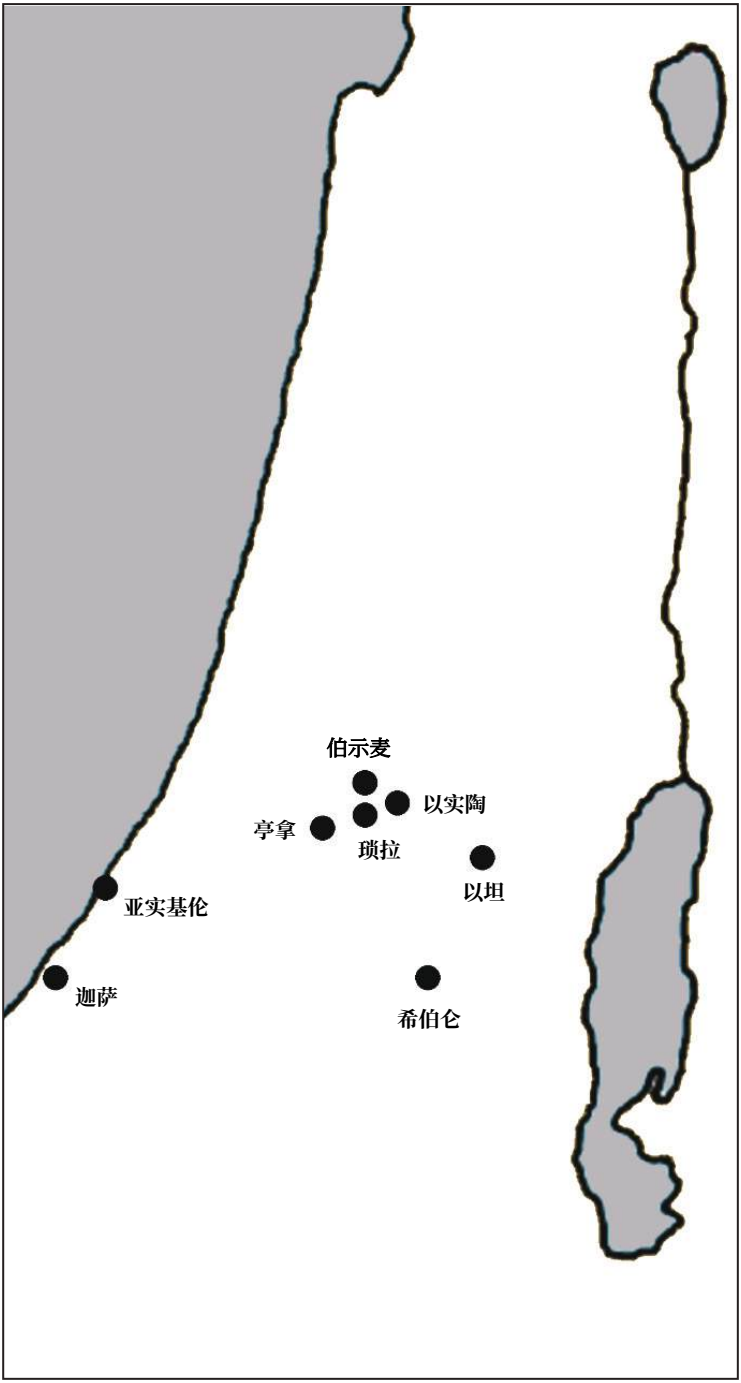
部分。非凡的诞生，只为那位非凡的救主。

不育妇人在神圣宣告后受孕，是英雄诞生的经典情节。记得不育的哈拿在上帝面前祷告，直到祭司以利保证她的祈求已被垂听（撒上 1:11 ）。撒母耳的发音甚至类似参孙。撒母耳与参孙的出生记载都提到“剃刀”。施洗约翰的出生预告中，天使禁止他饮酒（路 1:13-15 ）。耶稣的诞生最为特殊——马利亚是童贞女。参孙是拿细耳人；耶稣来自拿撒勒（太 2:23 ）。参孙的登场伴随着不育妇人的模式：天使造访，宣告这个看似不可能诞生的儿子将成为非凡英雄，自出生便与众不同。她告诉玛挪亚，那个令人畏惧、如神祇般的可怕男子之事。

天使宣告参孙将生为拿细耳人。此誓约详载于民 6:1-8：无论男女，若许特别的愿，在指定期间不可饮酒、触碰死物、剃头。但参孙并未立誓——他从母腹就被分别为圣，其母怀孕期间也需遵守誓约禁忌。参孙生来便处于永恒的圣洁状态。士 13:5 “他必起首拯救 … ”意指参孙将带领以色列人对抗非利士人得胜，而非暗示其功业未竟（参 10:18 ）。

玛挪亚向耶和华祈祷，天使第二次来访。玛挪亚问他：“我们当怎样待这孩子”（士 13:12 ）。各译本对此处理不一：“我们当怎样管教这孩子”（ KJV ）；“这孩子的生活准则当如何”（ NIV ）；“这孩子将有的生活模式是什么”（ NASB ）。

此处方式、准则原文作审判——如士师之意。“这孩子将受怎样的审判？”（参见士 18:7 ）。出自审判支派的士师，依审判而活。天使并未直接回答玛挪亚的问题，只说已告知其妻。转而向玛挪亚宣告其妻怀孕期间的禁戒条例。


伯示麦
以实陶
亭拿
琐拉
以坦
亚实基伦
迦萨
希伯仑

在整个相遇过程中，玛挪亚的反应似乎比他的妻子稍显迟钝。尽管妻子已描述对方为神圣存在，玛挪亚却未意识到自己正与神圣存在者打交道。当他终于明白时，又错误地断定自己会死，妻子不得不再次向他解释生命真相。她被描绘成在辨识属灵事物上充满智慧，与她那愚钝的丈夫形成鲜明对比。正是她为男孩起名参孙，意为“小太阳”、“太阳之子”或“阳光”。请注意地图上参孙出生地靠近伯示麦（意为“太阳之殿”），位于琐拉和以实陶之间（士 13:25 ）。[1]

毫不知情的玛挪亚询问对方姓名，天使回答自己的名是奇妙的。玛挪亚随即向行奇事的耶和华献上一只山羊——就在此刻，天使在祭火中升天而去。因此参孙从受孕之初就与神圣之火相关联，他将成为上帝奇妙作为的化身。

圣灵在参孙成年初期降临，并开始“感动他”（13:25 ）。此处使用的感动一词在圣经中共出现五次，均指向一种不安的灵性状态（英译本意为“搅动”）。尼布甲尼撒和法老的梦境困扰着他们。关于成年参孙的第一句描述便是：从一开始，耶和华的灵就扰动他，使他不安。他生来就带着躁动的性情。在其他经文中，该动词用于描述人在睡梦中灵里的不安。而这里，是神圣之灵在搅扰参孙，扰乱他的心智——塑造出我们后续所见那个冲动行事的形象。

请注意这个故事与其他片段式士师记述的差异。上帝为应对非利士人的问题已预备了一代人。犯罪 > 压迫 > 呼求的循环已被打破。民众确实犯罪并遭受压迫，但他们并未呼求救赎。为何？因为以色列已适应了新常态：屈从于非利士人的统治。（这一观念通过参孙的婚姻具象化。）以色列人甘于被压迫，如同他们曾在埃及为奴时那样。事

实上，犹大百姓后来甚至与敌人联手对抗参孙。因此，上帝必须激发他们反抗压迫。上帝的灵在参孙里面运行，使他躁动不安、心生不满。这种心态源自上帝，为要在以色列人与非利士人之间挑起摩擦与怨怼。

愚人的婚约

各译本对士 14:2 的处理方式各异，但希伯来原文中参孙开口第一句话是“女人！”——直译为“我在亭拿看见的非利士女子中的那个女人”。多么特别的参孙出场方式。这简直是与敌人同眠。参孙要求父母为他娶那女子。同样，14:3 的译文也有多种：“因她甚合我意”（RSV）；“她正适合我”（NIV）；“我看中她了”（NASB）。原文直译为“她在我眼中为正”，用语与 17:6 和 21:25如出一辙。参孙正如全体以色列人，行自己眼中看为正的事。他的一生正是这种心态的写照。如同参孙，以色列本应被分别出来归耶和华为圣。如同以色列追逐外邦神祇，参孙追逐非利士美人。他的父母完全认同以色列民族身份并试图劝阻他，但幕后是上帝在参孙心里运作以挑起争端。士 14:4 可解读为：“他的父母不知道她是出于耶和华。”上帝的灵使参孙不得安宁、躁动不安——或许现在我们更明白这意味着什么：被非利士女子吸引。

所以……参孙与非利士人通婚的欲望是出于上帝的心意？这一欲望开启了以色列从非利士人压迫下得拯救的序幕（而这段婚姻甚至未能度过蜜月期）。非利士人当时拥有“统治权”——源自 *mashal* 一词（士 14:4 ）。*Mashal* 还有另一层含义：“智慧箴言、谚语”。这与随后发生的极其奇特的婚礼形成了呼应。

途中，参孙遇见一只狮子并将其杀死，显然凭借超人之力，后来发现蜜蜂在其中筑巢。或许参孙撕裂的狮子象征着无法抵挡他的非利士压迫，而信仰的群体就生活在这压迫之中。这个故事在本书导论部分有所探讨。参孙未将此事告知父母或任何人，这个秘密成为他在婚宴上出谜语的契机。圣灵降临在他身上，部分原因正是为此——创造暗示谜语的情境，为冲突埋下伏笔。[2]

猜谜得衣 — 士师记 14:10–20

参孙在亭拿为三十人的婚宴办了一场酒会（拿细耳人本不应饮酒）。他在那里出了“一个谜语”（士 14:12 ）：“吃的从吃者出来；甜的从强者出来”（ 14:14 ）。关于这谜语的含义众说纷纭。它可解吗？或许参孙说的与我们文本记载不同，用了双关语构成一道公平（可解）的谜题。[3] 又或者，因是婚宴，谜底是否与性有关：爱情比狮子更强，比蜜更甜？[4] 无论哪种情况，参孙都认为谜语可解，并对他们的作弊行为感到正当愤怒。或许整件事本就不公，就像比尔博问咕噜“我口袋里有什么？”蜜蜂不会在尸体中筑巢。即便有文字游戏，这谜语也可能无解。非利士人这样认为，并威胁要用火烧死参孙的新娘。

远不止冒险服饰这么简单。非利士人对参孙的新娘说：“你们请了我们来，是要夺我们所有的吗？”（士 14:15 ）。字面意思是“你带我们来是要占有我们”——或“剥夺我们？”该动词在士师记中出现二十七次；这是以色列人“剥夺”原住民的常用词汇（如1:19；3:13；11:21）。

21）。问题似乎不仅仅是衣物。更深层次的敌意涉及统治与压迫，这才是关键所在。

在此我们首次目睹参孙对女性的软弱能到何种程度。她哭泣并声称他不爱她，直到他屈服并告知她谜底。当然，随之而来的结局不可避免：他们欺骗了他；他知晓后实施了报复。圣灵再次以力量降临其身，他洗劫了非利士人的亚实基伦城，同时为自己夺取了那些赌来的衣裳。

参孙从压迫者手中夺得财物。或许这只是未来更多收获的首付，直到以色列民最终在大卫时代重新获得应得的一切——整片土地。但在此过程中，参孙失去了另一样东西：他的妻子被许配给了别人。这是否象征着以色列的权衡取舍：要重获继承之业，百姓必须舍弃所爱之诸神？

故事的尾声 — 士师记 15:1–20

参孙曾因愤怒离开妻子回到家乡，但后来他打算与她重修旧好。参孙原话说："我要进内室见我的妻"（士15:1）——即出于性动机。当他发现妻子已被许配他人时，他辩称："这回我加害于非利士人不算有罪"。这正是参孙眼中看为正的事。或可诠释为："这次我是正当报复。"

火焰常与这个性情爆裂人物的故事相伴。注意狐狸蓬松的红尾似火焰翻腾。希伯来语中狐狸的同源词意为"火把"，希腊人则称它们为"火炬尾"[5]。麦收时节，参孙将三百只狐狸的尾巴两两捆扎火把，放火烧毁非利士人的田地。为报复，他们用火烧死了他的妻子及其父母。这自然使他怒火更炽。

参孙被正义的怒火点燃，屠杀众多非利士人后逃离。士 15:7 中动词报仇并非指私人复仇，而是合法惩戒。至少在参孙心中，他的行为是正当的。当然非利士人不这么认为，他们追剿至犹大地区，向犹大人宣称要以其人之道还治其人之身。三千犹大人围住参孙时，他说："他们向我怎样行，我也要向他们怎样行"（15:10-11）。这正是"各人凭己意而行"时代的生动写照——实乃反黄金法则。值得注意的是士师职分的堕落：早期士师振臂一呼，以色列人就群起反抗压迫者；如今无论参孙如何作为，都无法唤起民众。犹大人竟捆绑他，将他交给敌人。

正是在这段叙述中，参孙如太阳般的特质开始显现。参孙的绑绳从他臂上脱落，如同火中的麻（士 15:14）。物体受热便会融化；太阳也曾使吗哪融化（出 16:21）。参孙如同一轮小太阳——当他被圣灵充满而炽热时，便将绳索化为灰烬。

当参孙将绑绳化为灰烬后，他抓起一块湿润多汁的驴腮骨（士 15:15）。当然，拿细耳人本不该触碰任何死物。此处驴对应的希伯来词是 *chamor*，亦可指驴子所能驮运之干物的计量单位。参孙唱起短歌："我用 *chamor* 的腮骨杀人成堆，用 *chamor* 的腮骨击杀千人"（15:16）。此处再次展现了他玩转文字的天性。事件发生在利希（15:14），而后他将腮骨抛在拉末利希（意为"腮骨之丘"）（15:17）。

参孙将自己对千人的胜利称为"大的拯救"（士 15:18）。这是他对自己行为的诠释；并非出于个人怨恨的复仇。参孙视自己为救世主。他孤身一人，因为无人愿与他并肩。这段关于大拯救的叙述，紧接着提到他为以色列人担任士师长达半个象征性世代（15:20）。因此，

用驴腮骨击败非利士人，事实上就是将以色列从压迫者手中解救出来。在参孙担任士师期间，他们持续威胁以色列，最终参孙被出卖并交到他们手中。但在他治理期间，被奴役的程度似乎有所减轻。

参孙感到口渴，便向上帝祷告（士 15:18 ）。值得注意的是，在所有士师中，唯有参孙与上帝保持着如此鲜活而个人的关系。上帝奇迹般地应允了他的祷告。这意味着什么？上帝认可参孙的所作所为吗？显然是的。上帝希望他的子民从压迫中被解救，且借参孙之手实现。在士 15:19 中，上帝劈开了“洼处”，希伯来原文意为“臼齿”—— 即“上帝劈开了腮骨的臼齿 ”（参 KJV ）。这是参孙传奇中第三个双关语。注意时间标记：“直到今日”（ 15:19 ），这表明事件发生与记录成文的时间相当接近。

作为领袖，参孙可谓彻头彻尾的失败者。他的士师任期充斥着对敌人时燃时熄的激情——既有抗击也有妥协。他会突然爆发用神力压制敌人，却又痴迷他们的女子与城池。以色列人甚至联合敌人对抗他。而他似乎也蔑视自己拿细耳人的身份，除未剪发外处处亵渎这圣职。

迦萨的窥视者 —— 士师记 16:1–31

第 16 章包含三到四个独立叙事单元，下文将分三个标题展开。本节故事始于非利士沿海城市迦萨，亦终于迦萨。

加萨女子 — 士师记 *16:1-3*

上方地图标注了迦萨与希伯伦的位置，显示参孙将城门扛至了多远。经文存在若干疑点，如士 16:2 所述“他

们...终夜在城门悄悄埋伏”，而参孙恰在此时带着城门离去。有人认为这是传抄错误，原文应为“整日”。也就是说，他们在参孙离开前就已放弃并回家。还存在其他问题，比如这段叙述如何与当时的城门构造相符。但就目前而言，这是个简单的故事：参孙整日行淫，最终惩罚了纵容敌人追踪他的城市——“迦萨的窥视者”。但为何这段经文在此？它为故事增添了何物？一个沉溺妓女的圣经英雄的性冒险如何成为神圣上帝之言的一部分？

回答此类问题的一种方式是思考：若删除这段落，故事的解读会有何不同？这种推演有助于厘清问题。另一种表述是：这段落对整体叙事有何积极贡献？下文将沿此思路提出若干见解。

至此，读者所读到的可说是参孙士师生涯的开端。大利拉的故事是他的堕落。在治理以色列的二十年间，他究竟做了什么？这三节经文或许暗示了他担任士师时的执政风貌。

若没有这段记载，人们或许会认为参孙一生仅有两段情缘：他那悲剧收场的妻子和大利拉。这段小插曲打破了读者的这种认知。参孙显然情欲旺盛；他似乎对非利士女子永远无法满足。与此同时，他与非利士人之间的敌意持续不断。他们屡设陷阱，但参孙总能智胜一筹。因此，大利拉事件并非孤立案例。我们已见证他如何在妻子哭泣时崩溃，最终妥协并泄露了谜题的秘密。爱情始终是他的软肋。面对红颜，他似乎永远学不会教训。

显然，参孙肩负着抵御非利士人的使命。这使他成为对方仇恨的靶子。他们明白唯有制服他才能征服以色列。他扛走城门的一部分，证明对方对他毫无防御之力；他可以对这座城为所欲为。此类神力壮举显然成为了他被定义为士师期间的典型特征。当参孙被激怒时，整座城市都束

手无策。

这三节经文还达成另一个目的：它们向读者介绍了非利士人的城市迦萨。这正是参孙命运即将展开的舞台。

参孙和大利拉 — 士师记 *16:4-22*

在这个龌龊的故事之后，第 4 节立即写道：“后来，参孙在梭烈谷喜爱一个妇人”。大利拉的名字源于词根 *dal* 的重复词干，意为“贫穷”或“虚弱”——因此可解作“使人虚弱者”、“弱化之女”。她的名字也近似于夜晚一词 *laliah*。[6]另见赛 34:14（NRSV）中的莉莉丝，在古老神话里她是女性形态的致命夜魔。参孙意为“太阳”，白昼的带来者。大利拉的名字则像是“反太阳”。他带来阳光；她扼杀光明。

只要参孙仍如此强大，他们就无法制服他。他力量的源泉并非他的头发，而是上帝——这位自他出生就将他分别出来作拿细耳人的神。理论上，上帝本可随时离开他，尤其在参孙通过饮酒、触摸死尸等行为玷污身份之后。但只要他神圣职分的可见象征——未剃的头发（民6:5）——仍然完好，上帝就始终与他同在。非利士人对这一切毫不知情。他们每人出资充实大利拉的金库，合计1,100 舍客勒银子，只为找出他的阿喀琉斯之踵。

作为他们的代理人，她询问参孙什么会使他变得脆弱（士 16:5-6）。如同刚宰杀牲畜的筋腱干燥后会收缩并紧紧箍住。参孙告诉她，若被如此捆绑，他将变得“软弱像别人一样”（16:7）。参孙已然“像”以色列，因他的动机是“自己眼中看为正的事”。大利拉捆绑了他，随后喊道：“非利士人临到你了，参孙！”那些绳子“如挣断经火的麻线一般”（16:9）。参孙挣脱束缚，仿佛他真如烈日般迸发光芒。类似情节再次上演，参孙的捆绑又

如先前般瓦解。你无法束缚太阳。

第二次之后，读者或许会开始质疑参孙的神智。他难道没意识到她的意图吗？他就那么愚蠢吗？简而言之，是的，他就是如此。在爱情方面，他似乎完全天真。在这方面，他体现了整个以色列的形象——以一种近乎虚无主义的方式，通过与凶神调情来戏弄自身的毁灭。毫无疑问，参孙视之为一场游戏：有趣、轻松的玩笑。他欢快地继续着，越来越接近自己的毁灭，而非利士人则利用了他真正的弱点。

他接下来的戏谑过于接近真相，令人不安；参孙是在玩火。他告诉大利拉，秘密与他的头发有关。如果他的七绺发辫与织布机的经线编织在一起，并用簪子固定，他就会变得和常人无异。她照做了。这不仅不祥地接近了他真正的秘密，还因为这与雅亿谋杀西西拉的情景相呼应 ——她也用 “簪子” （希伯来语同一名词）“刺入” （希伯来语同一动词）情人的头颅。

参孙的头发被编成七绺，这一事实常与古代描绘太阳有七道光芒的图案相关联。[7] 若参孙的发绺如同太阳的光芒，那么剃去他的头发就如同剥夺太阳放射的光与热，使其暗淡，丧失力量。然而，这并非参孙的论点。他的逻辑在于头发是其职分的象征，一旦剃除，他将彻底沦为凡俗之人，失去神圣性。随之消逝的还有其超人的力量——上帝将离他而去，而那赋予参孙能力的圣灵亦会一同撤离。

大利拉日日催促他，直到 “他心里烦闷要死” （士 16:16 ）。他终于向她吐露了真相。她意识到这次不同以往，因他“把心中所藏的都告诉了她” （ 16:17 ）。16:19 节存在一个有趣的疑点：经文直译为 “大利拉使参孙枕着她的膝睡觉，叫了一个人来剃除他头上的七条发绺”。

她呼唤的是谁？动词剃除为阴性形式，暗示她亲手剃了他的头发。是否有个男人递给她剃刀？这位突兀闯入原本明确文本的家伙是谁？杰克·萨松认为并无其他男人存在。参孙正处于交媾后的昏沉状态，她对着他大喊以试探他是否熟睡："喂，参孙！参孙！！！"见他毫无反应，她便取出剃刀剃光他的头发。[8] 参孙的力量就此"离开他"；他起初并未意识到耶和华已离弃他（16:20）。敌人趁机抓住他，剜去双眼，将他带到迦萨，用铜链锁住，并迫使他推磨劳作。

杰伊·威廉姆斯提出，在古代近东地区，太阳被视为"宇宙之眼"。例如，撒下 12:11 的表述暗示太阳从天上俯视人间。剜去参孙的双眼如同遮蔽太阳的光芒。[9] 使他失明更多是羞辱而非酷刑；可参考本书第 3 章关于比利洗王致残的注释。许多人曾遭此厄运：玛拿西被铜链锁住带往巴比伦（代下 33:11）；西底家王同样被剜目并罚作推磨（据耶 52:11 的希腊文译本）。记得在太 24:41 中"两个女人推磨"，推磨本是妇女、奴隶和囚犯的劳役，因此参孙被迫从事此工作实为贬抑之举。

咒诅临到大衮 — 士师记 *16:23–31*

参孙的结局发生在非利士人农业之神大衮的宏伟神庙中。非利士人赞美大衮将参孙交到他们手中。士 16:24 的译本称他为"掠夺者"（RSV）、"使地荒凉者"（NIV）或"毁灭者"（KJV）。字面意思是"使地干涸者"。此动词与 16:7-8 中"未干"的弓弦所用相同——指阳光下的干燥。他们的敌人曾如太阳晒干弓弦般"榨干"他们的土地。参孙再次被比作太阳——此处喻指炙烤大地的毁灭性阳光。因此，参孙是大衮的宿敌，而非利士人则在庆祝农业之神战胜其死敌参孙。

这是参孙叙事中第四次出现的文字游戏。这次，它极尽嘲弄非利士人之能事。迦萨的围观者们说："叫参孙来，在我们面前戏耍戏耍"（士 16:25）。各译本对此有不同诠释："娱乐我们"（NIV）；"逗乐我们"（NASB）；"为我们表演"（NKJV）。希伯来动词本义是"笑"——即"让他逗我们笑"。但该动词若换种发音方式，则产生另一含义"碾压"。因此同一节经文既在说"带参孙出来逗我们笑"也在说"带参孙出来，让他碾压我们！"[10]

他们让他站在两根柱子之间。非利士神庙有两根细长的承重柱，力士或可撼动。这一细节使故事具有考古真实性。但随后提及屋顶有三千人时，现实氛围荡然无存——非利士神庙根本不可能如此庞大。古希腊文译本记载屋顶有七百人，可能对应某希伯来文本的七百之数，而七百本身或是象征数字。即便七十人也已近乎夸张。斐洛更声称有四万人。显然，这个数字在流传过程中被极度夸大。三千或许源于"三"的修辞手法（如睚珥的三十个儿子骑三十匹驴住三十座城；基甸的三百勇士；参孙的三十同伴与三百狐狸；犹大的三千捆索壮丁）。

还需注意的是，参孙身边有一个少年（士 16:26）。这使得他的死亡场景与亚比米勒（在位三年的王）相似，后者临终前也曾对一个少年说话（9:54）。

参孙再次寻求"复仇"。如前所述，此词并非指个人报复，而是指伸张正义、正当惩罚。"因此，参孙是作为耶和华惩罚的合法执行者而行动。"[11] 每次参孙寻求复仇时，他都说这是最后一次。而这一次，确实如此。只要参孙代表其神圣职分，上帝就赐予他力量，最终他也确实再

次履行了这一职责。参孙的死帮助以色列人从非利士人手中得救。至此，以色列的最后一位士师的故事结束。

这一切到底意味着什么？

参孙之死与扫罗之死如此相似绝非偶然。参孙被非利士仇敌包围，他们企图戏弄他。此前参孙曾祈求上帝不要让他死去（士 15:18 ），但这次他却反其道而行。扫罗之死记载于撒上 31:1-13。文中使用了一个极其罕见的词（ *taqa‘* ）来描述非利士人将扫罗“悬挂”在墙上，以及大利拉将钉子“刺入”参孙头颅的场景。扫罗害怕他们会戏弄自己。两人身旁都站着一名少年——士 16:26 中站在参孙身边的少年并无重要作用，对故事也非必要，或许这类场景需要个配角？无论如何，协助他赴死的少年令人联想到扫罗。扫罗被斩首，参孙被剃发。二人都曾被圣灵赋予力量，都反抗过非利士人的统治，都“经历力量爆发并将野兽撕裂”（扫罗的事例见撒上11:5-7）。[12]

“若参孙情结作为大卫辩护的一部分被传至北方，其受众不难从参孙的描绘中认出，这正是刚刚在他们眼前发生在扫罗身上的生动重演。”[13] 戴尔 · 戴维斯认为扫罗的一生遵循了参孙的模式。两人都体格出众。上帝在参孙整个职业生涯中支持他，但后来因他轻忽圣物（其拿细耳人身份）而离弃了他。

上帝的灵搅扰参孙的心（士 13:25 ），正如恶魔最终折磨扫罗一样（撒上 16:14 ）。参孙是个饱受困扰的悲剧领袖，他为保卫以色列对抗非利士人而死，却未能完成使命。如今我们需要一位能带领以色列战胜他们的继任者。

参孙力大无穷，他固然有许多值得称道之处，却也存在深刻缺陷。以色列啊，在选择下一位领袖时，请谨记这一点！

唯独犹大支派坚决不追随参孙。参孙未能激励犹大人投入战斗（士 15:9-11）。这是对伊施波设支持者的呼吁：选择一位犹大愿意追随的领袖。

参孙叙事中另一个有助于推广大卫的方面，是对非利士人的嘲弄方式。参孙屡次智胜他们，轻松将其戏耍于股掌之间。最终，“当日表演者的一声闷哼，就将整个见证人群埋葬在神圣的废墟堆下。”[14] 这类反非利士宣传会向北方支派表明，大卫站在他们这边，而非与非利士人同流合污。

它如何作为一篇关于申命记的布道文发挥作用？

参孙是以色列全民族的化身。他从出生起就被分别为圣。但“参孙的身份与行为之间存在尖锐的矛盾”。[15] 巴里·韦伯指出，参孙做了所有拿细耳人不可为之事：触碰狮子和驴的尸体、饮酒，最终剪掉头发。参孙似乎渴望像普通人一样生活。以色列本应圣洁，却也渴望效法列国。参孙屡次追求外族女子，正如以色列民追逐异族神明。但每当他陷入绝境向耶和华呼求时，总能得到回应。在参孙的故事中，被重担压迫时向上帝呼求的不是以色列民——而是参孙本人。

当然，这个叙事也印证了申命记对异族通婚的批判。异族通婚不会带来任何好处。那个外族女子毁了参孙。永远记住：外族人就是敌人。在属灵层面，她们都是大利拉。不可与她们立约。参孙也未能为耶和华养育后代，正

如上帝的子民本该做的事— 最终却以失败告终。这与第一位士师俄陀聂形成鲜明对比。俄陀聂的妻子激励他驱逐敌人（士1:12 ）；而参孙却想与敌人同住。

耶和华的声誉与参孙的命运紧密相连（士 16:23-24）。他不能容许自己的士师在大衮的名下被嘲弄。最终，尽管参孙死于流放，但他的死法证明了大衮并非真神。以色列被非利士人奴役，并不意味着耶和华软弱。这个故事本可以激励那些在巴比伦诸神压迫下受苦的流亡者。

参孙的传奇如何服务于救世主的故事

我们再次引用来 11:32-34 来佐证这段叙述：

> 我又何必再说呢？若要一一细说，基甸、巴拉、参孙、耶弗他、大卫、撒母耳，和众先知的事，时候就不够了。 他们因着信，制伏了敌国，行了公义，得了应许，堵了狮子的口， 灭了烈火的猛势，脱了刀剑的锋刃；软弱变为刚强，争战显出勇敢，打退外邦的全军。

读者初读时或许会质疑：“希伯来书的作者真的读过士师记吗？”士师记记载的参孙，从毁坏麦田到嫖妓，再到用大屠杀的谐音梗自娱，行事荒唐。这个人放纵任性、心智幼稚，除了对神圣职分的敬畏之外，任何事都能成为他的动机。那么希伯来书作者怎能认为参孙是信心生活的正面榜样？或者说，参孙的信心怎会与基督徒的信仰相似呢？

首先，贯穿始终的是，参孙确实与上帝保持着关系。在众士师中，唯有他与上帝有着如此亲密的关系。当他有

个人需要时会大声呼求，而上帝会应允他；这在他临终场景中同样真实。自始至终，他都知晓并坚信自己的力量源于作为上帝之圣者的身份。他也将自己对抗压迫者的胜利视为上帝拯救以色列的神圣作为。希伯来书将此与与聆听并相信福音联系起来，正如我们藉着对耶稣的信心，成就上帝的旨意。对希伯来书而言，参孙传奇是关于基督的福音。

参孙作为第十二位士师，是最后一位被圣灵充满、预示并预表即将来临之基督的领袖。耶稣正是那位摧毁这属灵世界坚固堡垒者。他从属灵死亡的世界中为上帝带出甜美之物——一个信心的群体。

> 他的出生由天使预先宣告。他的成孕是神迹。他被本族弃绝。其领袖捆绑他，将他交予异教统治者（16:13）。他的救赎之工在死亡中得以完成——这场死亡中他倾覆了大衮庙，为未来更全面彰显的拯救奠定根基。换言之，在这最出人意表的形象中，我们可能比旧约其他任何地方都更清晰地看见了将来之事的样子。[16]

参孙与耶稣一样是拿细耳人。圣灵伴随他整个成年生涯。而耶稣在临死前，也向离弃他的上帝祷告。[17]

我们再次看到一位被圣灵充满的领袖，当上帝与他同在时能成就任何事。参孙比以往任何士师都更彰显：一个拥有圣灵的人可以超越凡俗，可以更强壮，可以成为上帝呼召他成为的任何模样。这指向扫罗早年作为以色列王有效发动对未受割礼者的圣战，更指向后来的大卫——撒母耳膏立他时圣灵便住在他身上。这位受膏君王极大地扩展

了以色列的疆界，将约柜运至耶路撒冷，并以诗歌引领以色列人敬拜。但这段历史更深远地指向大卫的受膏之子——基督，他藉着圣灵以远超参孙所能及的奇迹方式完全成就上帝的旨意，并以死亡将全世界从撒旦的暴政中拯救出来。

参孙的故事对今日有何启示?

被圣灵充满并膏抹之人能超越凡俗，成为上帝所呼召的任何样式——这正是基督徒当达到的标准。藉着圣灵，他们能应对任何境遇、完成任何使命、抵挡任何试探、为基督与其福音的荣耀不惜任何代价。使徒行传中圣灵充满的基督徒便是典范，而我们正建造在他们奠定的根基上。参孙这颗“小太阳”因圣灵而炽烈燃烧，我们亦是山上的灯火无可隐藏（太 5:15-16 ），如星闪耀（腓 2:15 ），以善行与持守生命之道发光。此乃基督徒应有之境，亦是历史所证、当今所需。正如迦萨城门无法阻挡参孙，地狱之门也必不能抵挡教会（太 16:18 ）。

但正如古时的士师一般，我们软弱而任性的本性依然存在。参孙与全体以色列人一样，似乎渴望成为“像别人一样”。基督徒是否也有这种欲望？“若我们蒙神圣呼召成为圣徒，就不能也不该渴望‘像别人一样’。一个心不甘情不愿的圣徒，无论在何时都是可悲的徒。”[18] 韦伯引用彼前 2:9-11:

> 惟有你们是被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属　神的子民，要叫你们宣扬那召你们出黑暗、入奇妙光明者的美德。你们从

> 前算不得子民，现在却作了　神的子民；从前未曾蒙怜恤，现在却蒙了怜恤。亲爱的弟兄啊，你们是客旅，是寄居的。我劝你们要禁戒肉体的私欲；这私欲是与灵魂争战的。

如同参孙，基督徒被呼召要与众不同。以色列人没有世俗的历史可循，参孙也没有，我们亦然。因此，虽然从某个角度看，被圣灵充满的参孙是基督徒的预表或写照；但从另一个角度（哥林多前书 10 章的视角），自私悖逆的参孙却成了反面教材——不可效法的榜样。

我们的经文生动展现了当全民——包括领袖——都行自己眼中为正、而非上帝眼中为正之事时的生活图景。经文中充斥着因个人受辱与宿怨而合理化失控报复的行为——尽管在参孙这一特殊（不可复制的）情境中，这也服务于上帝解放子民的宏大计划。参孙烧毁敌人的田地，杀戮敌方的百姓；耶稣却教导我们转过另一边脸，并宽恕仇敌。这值得深思：我们的经文对寻求个人复仇有何启示？你是否屈服于这种诱惑？你当如何应对？

我们的文本对于因欲望而行事、不顾家庭和神圣呼召的行为持怎样的观点呢？这种动机将参孙引向了何处？你对各种形式的性放纵有多习以为常？你是否也在为廉价欢愉而忽视神圣呼召？你打算如何应对？“参孙 …… 不断重复相同行径，这实在可笑。诚然，他遭遇阻碍并经历暂时的挫折，但我们一再看到参孙重新振作起来，我们已对此习以为常。”[19] 这对基督徒是一个挑战：你是否在同样的错误上一再跌倒？你的哪些愚行应当醒悟过来？

“无论是耶和华、叙述者还是任何角色，都没有对参孙的行为提出谴责。”[20] 在参孙的案例中，道德评判体现在事件的发展过程中。他不恰当的生活方式与愚行不可避免地导致他被捆绑、失明、为奴。一个生活与基督呼召不符的基督徒，同样可能面临恶果。上帝或许此刻沉默，但终有一日你要交账。这引出了参孙故事中最后阶段的含义——末世。

迈向末世

参孙出了一个非利士人无法解开的谜题。这世界的谜题是：生命的意义何在？参孙给出了（宇宙性的）答案：上帝从看似强大却灵性死亡的事物中，酿造出甘美可悦的成果。在末日，当众目都看见他时，所有人都会明白生命之谜的答案。那时，圣灵充满的士师撕裂猛兽的意象，将在终极意义上被理解。

但以理书第 7 章中涌现出象征大帝国君王的巨兽，它们与圣徒争战。第四兽践踏全地，但审判台的裁决将终结一切，世上的国度都被扔进火湖。启示录同样记载了象征世界权势的兽：一只口如狮子的兽从海中上来，受撒但驱使（启 13:2 ）。它亵渎上帝、攻打圣徒，世人却崇拜它。然而圣徒在混乱中持守纯洁，敬拜真神。这兽终被毁灭，投入火湖。兽的意象代表注定受审判、坠入地狱之火的末世强权。

审判之日，耶稣将把绵羊与山羊分别，把山羊赶入为魔鬼及其使者预备的永火里——那魔鬼如今像狮子般四处

游走，寻找可吞吃之人。世界将毁于烈火——正如参孙的火焰一次次燃起对抗上帝的敌人。

耶稣来是要用圣灵与火施洗（太 3:11 ）。他谈到主人突然归回、仆人需交账的那日，说：“我来要把火丢在地上”（路 12:49 ）。参孙焚烧了麦田，但耶稣将以圣灵与火浸没整个世界，审判它并显其不足。所有假神，如大衮，将被揭露为毫无价值，在宇宙中不再受崇拜。真实永活的上帝将永远受他子民敬拜。

整个世界将被洁净为圣。参孙的头发在大衮及其崇拜者受审判之日重新生长。参孙恢复拿细耳人身份的异象，预示着万物都将被洁净与圣化的日子——甚至日常炊具器皿也要分别为圣归给上帝（亚 14:20 ）。城中不再有殿，因主神全能者就是殿，圣洁的上帝将与人同住——万民皆为拿细耳人，分别为圣。

耶稣被如此描述：“他右手拿着七星，从他口中出来一把两刃的利剑；面貌如同烈日放光”（启 1:16 ）。他是真正的参孙，如日闪耀的那一位。在新耶路撒冷将不再需要太阳，因为他们“也要见他的面。他的名字必写在他们的额上。 5不再有黑夜；他们也不用灯光、日光，因为主　神要光照他们。他们要作王，直到永永远远”（启 22:4-5 ）。阿们！主耶稣啊，我愿你来。

供进一步思考

1. 参孙如同在基督徒家庭中长大的信徒。这描述符合你的情况吗？你对哪些罪掉以轻心？你打算如何改变这种态度？

2. 你是否认识一妻子比丈夫更具属灵敏感度的家庭？你如何看待这种情况？
3. 圣灵是如何在你里面动工的？
4. 你是否接受了次等基督徒的生活作为你的常态？有哪些压迫你的事物是你需要寻求帮助来克服的？
5. 你是否照自己眼中看为正的方式行事？还是你是为了迎合他人的期望而生活？请举例说明你是如何从这种生活方式转离，转而寻求上帝眼中看为正的事。
6. 上帝如何在历史中动工，将教会从自满中唤醒？
7. 当你感到被轻视时，你会如何回应？你是否会用他人先前的不良行为来为自己辩护？这样的回应会给你带来什么？
8. 参孙因性欲而愚蠢。哪些诱惑和试探让你忘记了自己的神圣呼召并导致你跌倒？这会带来什么后果？你一再重复的愚昧行为是什么？你会采取哪些步骤来终止这种模式？
9. 尽管上帝会通过被圣灵充满的人实现他的旨意，但罪仍会带来后果。你经历过哪些罪的后果？你从中学到了什么？
10. 谁是农业真正的神？那么你应当信靠谁来获得每日的饮食？如果是这样，为什么你有时会担心自己的需求无法得到满足？
11. 参孙的故事对与不信者结合有什么教导？
12. 你渴望在哪些方面像世人一样？
13. 作为拥有圣灵恩赐的人，上帝为你设立的标准在哪里？你在哪些方面像山上的灯台，光芒四射、照亮四方？

第三部分

利未人的厉害撬动

十二位士师的循环现已结束，但本书尚未完全完结。书中包含两篇后记，与第 1 章和第 2 章的双重引言形成平衡。

首篇后记似乎紧接着参孙的故事展开。叙事从但支派开始，讲述但族人的事迹。其中涉及 1,100 舍客勒银子——这正是大利拉当初所得的报酬，似乎延续了那笔钱的命运。但非利士人并未出现，仿佛叙事发生在另一个时期。这个不同的时间点在叙事深入后才明确揭示：首篇后记实际讲述的是征服迦南之初，记载了但支派部分族人定居以色列北部的过程。

这两个故事都聚焦于士师记此前未曾提及的支派：利未。一位利未人的生平构成第一个故事的主线；另一位利未人的冒险则是第二个故事的核心。两则故事也都以大卫的故乡伯利恒为背景。若路得记曾作为士师记的附录存在，那么它们共同构成了“伯利恒三部曲”。

这些故事还有另一个共同特征，使其与士师记其余部分截然不同：三度重复的叠句——那时以色列中没有王，各人任意而行。显然，这些叙述是本书最后的论据，说明为何需要像大卫这样持守圣约的君王。

13

但的肮脏行径

米迦母亲的银钱 —— 士师记 17:1–18:1上

英文版本将士 17:1 中的角色命名为“米迦”，但希伯来原文最初写作“米迦雅胡”。该名字由 *mi ka yahu* 三部分组成，意为“谁能像耶和华？”换言之，耶和华无与伦比；无人能与他相比。他的母亲拥有 1,100 块银子。有观点认为她很可能就是大利拉[1]。但故事后续发展出人意料。米迦雅胡向母亲坦白自己偷了她的银子，因想躲避她施加于窃贼的诅咒。她用这部分被诅咒的银子铸造了一个偶像（希伯来语称 *pesel*）。

在第 5 节中，当他围绕银制偶像创立了另一种崇拜时，作者更改了米迦雅胡的名字。从此直至故事结束，他的名字都变为“米迦”，耶和华这一神圣部分从其原名中被剔除。这位偶像宗教的经营者不配拥有神圣之名，因此叙述者将其世俗化。显然，在“现实生活”中名字并未改变。作者亵渎了这个用银子伪圣化的人。米迦的“神殿”字面意思是 *Beth-’elohim*，即“众神之屋”。这确实是一场家庭事务：母亲捐献了银子，米迦提供了圣所，他的儿

子成为了祭司。仅仅在前几节经文中，许多申命记的诫命就已经被违反，例如偷窃、妄称上帝之名、不可有别神、孝敬父母、不可随从异教崇拜（包括未经认可的祭司（申 12:4-7 ），以及制造偶像。士 17:6 的叙述者插入了一段相对罕见的评注，表达了他对迄今为止整个事件的看法。评论指出，当每个人都行自己眼中看为正的事，又没有明君（更明智者）来匡正时，这类事情就会发生。叙述者并未像士师记中其他许多情况那样对此保持沉默。申 12:8 写道："我们今日在这里所行的是各人行自己眼中看为正的事，你们将来不可这样行。"

试想若在所罗门或后期君主时代书写士 17:6。将违背圣约归咎于缺乏君王，这种观点会显得天真。然而士师记显然深谙世道及其弊端。以亚比米勒为例，显然并非随便一位君王就能胜任。以色列所缺的是一位能正确引领民众的明君，一位如大卫般的君王。

士 17:7 场景转向一位无名利未人，他居住在大卫之城——犹大的伯利恒（此处部族归属使其区别于 12:8-10 提到的另一伯利恒）。他离开故乡，前往以法莲山地谋生。此前数节经文记载米迦立自己儿子为祭司，此刻却向这位利未人提议："我以你为父、为祭司"（17:10 ）。然而随后经文却说这利未人变得如米迦的儿子一样（17:11 ）。想要有个家长式人物的米迦，反而得到了一个依附者。这是第一次反转：米迦通过偶像崇拜所期盼的，结果恰恰相反。

米迦此刻深信耶和华与他同在。他知道上帝喜爱利未人。既然他已获得一位在伯利恒神殿 *Beth-ʾelohim* 事奉的利未人，他确信耶和华必定会喜悦并赐福于他。就在此

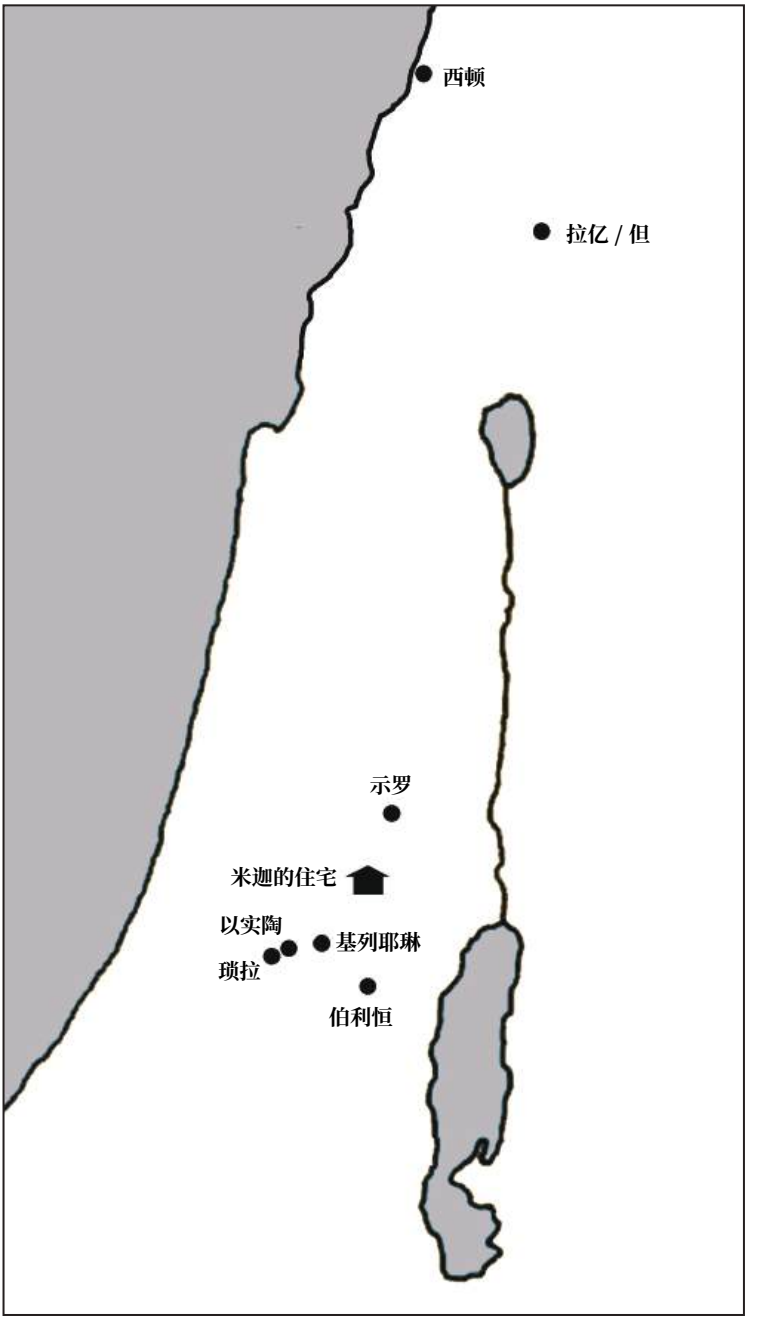
时，叙述者再次插入评论，指出那时没有王（士 18:1 上）。这是对已表述完整句子的缩写（ 17:6 ）。没有守约的王，百姓就各行眼中看为正的事。场景即将再次转变，而这种转变恰恰揭示了人们对偶像的盲目信任最终是多么地空洞和脆弱。

五名探子与六百壮丁 —— 士师记 18:1下–16

士 18:1下 记载，故事发生时，但支派尚未定居于自己的领土。接下来的叙述是一段反征服的记载，是对约书亚领导下征服的戏仿。入侵的以色列支派成员被描绘成窃贼、霸凌者和机会主义者。他们无法完成真正艰巨的任务，于是转而袭击一座和平且脆弱的城市。事实上，读者会同情那些非以色列裔的受害者。但人从他们的边界 / 海岸派出五名 “[英勇] 之子 ” （ 见18:2 ），去窥探那地。在地图上注意，利未人和五名但人都向北行至米迦的家。

他们从以实陶和琐拉出发的事实与参孙的叙述相关联（士 16:31 ）。显然，在这个故事发生的时期，那片区域尚未稳固。当他们抵达米迦的住所时，他们认出了那位年轻人的“口音”。这可能指的是南方口音。[2] 利未人作为他们的中间人，并以耶和华的名义鼓励他们继续前行，但并未实际承诺成功。

这五人从米迦的住所一路北上，来到靠近西顿、和平安宁的拉亿城——字面意思是“一个在语言和行为上无羞耻之事的有节制之地”，意指 “那里无人能以权威发言，


西顿
拉亿 / 但
示罗
米迦的住宅
以实陶
基列耶琳
琐拉
伯利恒

也无人掌权控局。”[3] 于是但支派偶然发现了一个和平而与世隔绝的群体，那里没有明确的军事领导层，“在那地没有人掌权扰乱他们”（士 18:7 ）。他们返回南方与族人汇合时，几乎原话说道：“要急速前往得那地为业，不可迟延”（ 18:9 ）。最终只有六百人响应号召；显然其余人留在了原地。（历史上他们后来会重新加入故事主线。）

但支派首先抵达了犹大的基列耶琳。请注意这个历史参照点：“因此那地方名叫玛哈尼但 [但的营地]，直到今日”（士 18:12 ）。这段记载写于人们还知晓该地名之时。此处也与参孙叙事存在关联——一个同名地点出现在13:25节中。

六百零五名但支派的人离开基列耶琳，向北行进至米迦的住所。六百名壮丁在外等候，五名探子进入米迦的宅院，对那位年轻祭司彬彬有礼。

盗取神像 — 士师记 18:17–31

当祭司正与六百名全副武装、骁勇善战的壮丁交谈时，五名探子洗劫了米迦。他们盗走他的神像、祭司和贵重物品，带着孩童与牲畜扬长而去，俨然一个微型部落。年轻的利未人欣然加入他们成为祭司，从此真正衣食无忧。

米迦与一些人发现此事后，便追赶但支派的人。米迦最终追上了队伍末尾的人，对话大致如下：

“米迦，你发什么疯？有什么毛病？”

“我的毛病？你竟敢这么问我？你们抢走了我的神像和祭司！”

“小声点！听着，我们很同情你的遭遇；真的，但这事就限于你我之间。前面那些家伙可没我们这么好说话，要是听到你抱怨可能会对你不利。”

“ 但你总得给我留点什么吧？”

最后这句是关键——“留给我的还有什么？”当宗教物品被偷后，米迦一无所有。他瞬间从富足沦为赤贫。这正是偶像崇拜的缩影。

当然，这故事里没谁是清白的。但支派是恃强凌弱的盗匪，既威胁抢劫以色列同胞，也掠夺毫无防备的非以色列人。他们攻占拉亿后，将其更名为但，这里成为以色列最北端的疆界。

故事接近尾声，但仍有意外。士 18:30 记载，他们在但设立偶像，并最终揭露了那位离开伯利恒侍奉银像的利未人身份——他是摩西的孙子。当然，儿子可能指“后裔”，但这位利未人的父亲革舜正是摩西之子。与律法颁布者的这层关联令人震惊。此前读者一直以为这是参孙故事的延续——涉及但支派、 1100 舍客勒银子、相同城市等。当发现这实则是征服时期的闪回时，冲击感十足。于是士师记的收尾与开头呼应，与约书亚记形成重叠。留守的但族人命运就此明朗：他们并未湮灭，而是成为后来参孙所属的但族社群。

无论如何，以色列——或至少是米迦的神坛和但城——自定居之初便深陷偶像崇拜。这两处地点在这方面具有特殊意义，下文将详述。但族人的神坛与耶和华的正统祭仪——示罗的会幕形成竞争，直到被掳时期（18:30-31）。

“被掳”很可能指亚述人在公元前八世纪后半叶终结北国以色列，这比本故事发生的事件晚了几个世纪。这一时间参照表明，在被掳之后，士师记仍在被编辑。帐幕被不合时宜地称为“上帝的殿”，这一事实使得当前的修订看起来像是流亡时期或流亡后的产物。

这一切意味着什么？

耶和华并非这出戏剧的演员。他的名字仅出现在那些建立替代性且冒犯性崇拜中心的偶像崇拜者口中。尽管如此，这个故事仍可沿着士师的脉络进行分析，首先从它为大卫辩护的意义说起。

作为对大卫的辩护之意

这个故事明确描绘了伯利恒——大卫之城，对寄居者热情好客。那位离开此地前往北方荒野山区寻求冒险的利未人，最终却侍奉了一座偶像祭坛。他若留在伯利恒会更好。大卫则来自一个为神圣利未支派提供和平稳定庇护的港湾。离开大卫故乡后飞黄腾达的方式，竟是背叛恩主、背弃信仰并纵容强盗行径。

> 任何对联合王国或分裂王国君主制有丰富历史经验的人，都不会天真地认为国王缺席是解释国内盗窃和祭祀乱象的因素。这种幼稚、无条件拥护君主制的观点，只可能在王权尚处纯洁无瑕的初期阶段出现。[4]

理想的申命记式君王“本应制止这类混杂的崇拜”[5]。换言之，大卫是推动对耶和华的崇拜并保持祭祀的纯洁性的

最佳选择。事实上他正是这样做的：将约柜迁至耶路撒冷，并为耶和华的圣殿筹划。“只需指出，一个意图使以色列回归圣约信仰的崛起王朝……会从这些章节中找到其所需的全部辩词。”[6]

同时也展示了完全不立君王的选项——这是拉亿的解决方案，而这直接导致了它的覆灭。读者被邀请透过领导力缺失的棱镜审视这段历史，并思考自己究竟需要怎样的君王。尽管对糟糕领导力的批判贯穿始终，但最终表明没有君王更为糟糕。以色列啊，务必慎重选择你们想要的君王！

安德鲁·梅斯指出，这段叙述让读者想起扫罗对约柜的漠视及其屠杀挪伯祭司的行径：

> 士师记的编纂者致力于建立一套人物评价标准，使读者能据此评估以色列后续领袖的表现——尤其是撒母耳记上 1-2 章及撒母耳记 [下] 4 章所描绘的。因此，士师记编撰时的隐含背景是大卫在希伯仑执政时期（早于他在耶路撒冷统治全以色列的阶段），其意图是说服扫罗的支持者转而支持新兴的大卫王朝及其祭祀体系。[7]

还需留意扫罗与参孙之间的诸多关联。米迦的故事在各方面都延续了参孙的叙事脉络，唯独时间线不同，它揭示了参孙所属支派如何成为压迫者与伪宗教的推手。但族人的恶行是否映射了参孙的遗毒？若参孙被塑造成扫罗的模样，这是否意味着对扫罗历史定位的控诉？敏感的心灵啊，请慎思明辨：究竟哪位候选者可成为君王——是与但

支派有亲缘关系的那位，还是来自伯利恒的那位？

它如何成为一篇关于申命记的讲道？

圣经中还有其他几处关于探子的叙述，每一处都以“耶和华所赐给他们的那地”开头——但士师记 18 章却缺失了这一声明。但支派脱离上帝独立行动，攻击了一座和平的城邑。特别值得注意的是，将这一情景与约书亚记 2 章进行对比会很有趣。在那里，探子们来到耶利哥，寄居在妓女喇合的家中。有趣的是，但支派的探子在士18:28 中也有一个“喇合之家”的关联，似乎是在鼓励读者比较这两个记载。但如果要寻找对应关系，那么什么能与妓女的房子相对应呢？显然，他们最先也是唯一到访的房子：米迦的。[8] 因此，米迦的房子可与喇合的相提并论——他拜偶像的祭坛相当于妓院；米迦带领以色列人行淫，追随别神。这是由于缺乏君王。君王本应守护信仰。从所罗门时代起，君主制通常未能做到这一点。北国以色列后来的诸王尤其如此，米迦的叙述特别批判了这一点。

所罗门死后，北方支派背离大卫家族，立耶罗波安为王。但耶罗波安担忧其国民会前往耶路撒冷圣殿朝圣。民众若在那里献祭，心灵回归大卫家族，政治上也可能随之归附（王上 12:26-27 ）。为此，耶罗波安设立两处替代性崇拜中心：铸造两只金牛犊，一只置于王国南端的伯特利，另一只置于北端的但城（ 12:28-30 ）。申命记史家在列王纪中称此为“耶罗波安的罪”，此罪持续发酵，最终导致以色列诸王直至被掳时期皆受谴责。

有观点认为，米迦偶像的故事批判了这两处圣所。根据故事描述，自从但城成为以色列城市以来，就一直臭名昭著地供奉有着污秽历史的邪神。此外，米迦的宗教场所被称为伯·以罗欣，听起来与金牛犊圣所伯特利相似——或许米迦的居所正是伯特利本身[9]（地图显示米迦之屋位于伯特利）。因此，米迦叙事质疑了这些圣所的起源：它们始于诅咒与盗窃，又再次遭窃。更甚者，那里还任命了非利未系的祭司。假冒的伯特利与示罗或耶路撒冷正统的“神的殿”（伯·哈·以罗欣）贯穿以色列历史始终分庭抗礼。示罗的真信仰驳斥了伯特利的伪崇拜——“那里有真正的神殿，而这里只有米迦收集的祭祀小玩意。”[10]

约西亚的改革不仅洁净了耶路撒冷圣殿和整个犹大，还延伸至亚述人掳掠前的以色列故地。尤为重要的是，约西亚还清除了伯特利由耶罗波安设立的祭坛（王下 23:15）。一份揭露该祭坛可悲起源的古文献或许为他的努力提供了助力。

关于士 18:30 这一独特现象，学界已耗费大量笔墨。经文写道：“摩西的孙子、革舜的儿子约拿单”。希伯来语中，摩西的辅音拼写为 *Mšh*。革舜作为摩西之子广为人知（出 2:22 ）。但在摩西这个名字中嵌有一个被抬高的字母 *n*，仿佛正在被插入，形如：*Mnšh*。这四个字母恰好拼出玛拿西——这位大卫王座上最拜偶像的君王之名。正是因为他，耶路撒冷注定毁灭，纵有约西亚改革亦无力回天。或许这个悬浮的 *n* 旨在提醒读者：他所犯的诸恶终将招致被掳之祸。若果真如此，那么这个悬浮的 *n* 应是在玛拿西统治之后添加的，很可能就在约西亚时期。文本编辑工作持续到流亡时期乃至更晚。

米迦的故事对流亡者及后世生活在士师记所描述境况中的人具有特殊意义：那时以色列没有王，各人任意而行。有学者认为，现存形式的米迦叙事正是为反映流亡背景而作[11]。无论如何，被掳的犹太人仿佛回到了士师时代的循环——没有君王，没有圣殿，在外族压迫下受苦。那拯救他们的受膏者在哪里？我们现在就将目光转向他。

在基督的光照下，这有何含义？

至此，希伯来书已通过多个故事指向信心的主题。但与基甸、耶弗他和参孙的故事不同，米迦的叙事未在希伯来书中被提及。新约中没有任何证据表明米迦的故事能类比于在基督里得救的信心。这完全是一则失败的记录：祭司未能守护圣物，但支派未能夺取应许之地，米迦与其母亲是企图将耶和华据为己有的混合主义偶像崇拜者。这样的故事如何服务于基督的福音？

对于这种可悲状况的一个解释是当时没有君王。若有一位持守圣约的君王，这类事情或许就不会发生。因此，这段记述称赞了一位遵守律法的国王，他守护神圣之事，并引领以色列实现上帝的旨意。有哪位君王真正做到过？大卫王确实如此，尽管并不完美且历经重大挫折与偏离。但哪位君王能如经文所言——完全且令人满意地带领以色列行在上帝眼中为正的事？当然是耶稣！若非他，上帝的子民就会陷入此类宗教与政治的混乱中。以基督为教会之主，他的子民得以成圣，并专注于眼前使命——完成大使命。米迦的圣名意为“谁像耶和华？”耶稣正是那位像耶和华的存在，甚至就是“上帝与我们同在”的以马内利。

他应验了示罗的会幕。他是上帝道成肉身的真实圣所（约2:19-21）。作为真正的实体，他揭穿了所有赝品的谎言。

耶稣降生于伯利恒，通过与大卫之城认同来应验这段古老的大卫叙事——那里是人们正确认识并敬拜耶和华之地。耶稣正是那位来自伯利恒的使者，将以真神所悦纳的方式事奉，救赎他的子民脱离所陷的愚妄与偶像崇拜，而非招致上帝的咒诅与惩罚。

它对今日基督徒有何呼召？

米迦的故事是宗教混合主义的典型案例。故事中的人们算是某种形式的耶和华崇拜者，无疑与出埃及等救赎传统相关联。弥迦知道上帝喜悦利未人，也具备某些祭祀洁净的观念。他的宗教元素模仿了示罗的样式，比如以弗得。但他自创崇拜中心的尝试基于错误前提：即耶和华的追随者可随心所欲行事。米迦的宗教外衣下交织着诸多干犯上帝律法的行为。想想上帝如何拒绝亚伦之子献上违背诫命的祭（利10:1-2）。

基督徒在敬拜中应当包含什么、排除什么，这一争议由来已久。上帝未明确禁止的事物是否皆可允许？上帝未明确命令的事物是否皆应禁止？主日早晨是否只能唱诗篇，抑或赞美诗亦可？此类音乐是否该有乐器伴奏？这些决定应以何为依据？若某教会的做法仅是对主流文化的反动，而非真正基于深入圣经研究的果实，那么这些做法可能与他们所反对的文化一样存在缺陷。我们应当活在这世

上，却不属这世界（约 17:15-16 ）。若过于分离，教会的行为便无法对更广泛的文化产生实质影响；若过于迁就，教会又会与文化融为一体，同样导致无法向世界传递真理。要在两个极端之间找到平衡，需要的不仅是智慧——更需要圣灵的作工。

固守宗教形式却否认其能力（如米迦所为）会带来诸多恶果（提后 3:5 ）。这种宗教是虚弱的，可能被夺走。米迦哭喊：“我还有所剩的吗？”拜偶像者注定失败，因他们所侍奉的神明虚幻无力，终将失信。凡取代真实永活之上帝而被信赖的事物皆是如此。例如，倚靠人而非上帝者，就如沙漠中干枯的灌木，对比河畔扎根的树木（耶 17:5-9 ）。事实上，仅凭己心与眼目行事而非遵从上帝，已是背离（民 15:39 ）。迦勒底人以自己的势力为神（哈 1:11 ）。甚至个人欲望也可成为崇拜对象（腓 3:18-21）。贪婪即拜偶像（西 3:5 ）。这些虚妄终将破灭：人力会衰竭，欲望与贪念永无餍足。失去银制神像与法器的米迦哀叹一无所有。一无所有？他不曾拥有耶和华吗？拜偶像者皆如此：“那信奉虚无之神的人，离弃怜爱他们的主”（拿 2:8 ）。

这种融合主义还带来其他负面影响。究其根源，它源于对上帝本质的错误认知。例如，米迦和他母亲的行为显然是为了逃避一时冲动所发咒诅的后果，仿佛试图用礼物安抚全能者。但不仅如此，米迦还渴望更多——他需要一位属灵的父亲。由于不认识耶和华，他最终一无所获。这凸显出偶像崇拜的虚空与毫无价值的本质。拜偶像者随波

逐流，为圣经所批判的行为辩护，在背离认识上帝的情况下合理化一切。

解药在于真正认识上帝和他的话语。许多人自欺欺人且不明就里。在这方面，士师时代与当今时代极为相似——人人行各自眼中为正的事，编造这个或那个神明去追随，结果只剩空虚与迷失。这些人需要的是君王，是需要上帝立约的同在（以示罗的会幕为象征），是需要圣灵。若无人以圣洁生活为示范去告知并展示，他们又如何能明白？

迈向末世

米迦的故事意味着以色列需要一位能守护上帝之物的君王——即大卫。它意味着拜偶像将导致被掳与诅咒，而非耶和华的祝福。它意味着耶稣——以马内利的上帝，会依照天父的旨意引领他的教会。它意味着当今世界需要他里面的真实，而非虚假伪神。同时它也意味着耶稣将再来审判世界。

北方各支派被亚述攻陷并掳走，从此销声匿迹。直到那日之前，但族人始终悖逆上帝（士 18:30 ）。阿摩司称此事为耶和华的日子（第 5 章）。这日子预表世界终结之时，列国都将接受审判。诅咒开启了米迦的故事，最终那些承受上帝盟约诅咒之人将无处容身。米迦哀叹一无所有的呼喊，将成为所有侍奉假神之人的共同哀鸣。这叙事最深层的意义，终将在万王之王再临之日显明。

供进一步思考

1. 为何我们需要一位君王？我们需要怎样的君王？
2. 有时，当人们将信任寄托于上帝以外的事物时，会得到与期望相反的结果。你能想到哪些例子？
3. 你曾将哪些只有上帝能赐予的事物寄托于他物？可能的例子包括：储蓄账户或社保支票、他人的尊重、现代医学。请记住，唯有对上帝的敬拜是真实的，其余皆是廉价的替代品。
4. 看看当缺乏明确领导时，拉亿遭遇了什么。这一后果对当今有何启示？
5. 米迦的偶像被偷后，他感到一无所有。你生活中失去什么会令你有类似感受？请记住，那不过是上帝的恩赐，你的生命并不依赖于它。
6. 摩西的孙子，竟成了一座偶像祭坛的祭司？一个社群从信仰沦落到背信，需要经历多少代的变迁？
7. 当今基督徒在敬拜中是否过多借鉴了非基督教文化？我们是否在行“自己眼中看为正的事”？
8. 你可认识那些对上帝略知一二却漂泊无依、未获救赎信心的人？上一次邀请他们来教会或小组圣经学习是何时？

14

便雅悯败坏成性

士师记即将展示其一直在阐述的论点的最终证据。文中提到以色列那时没有王，为这个卑劣的故事设定了背景。接下来的内容展示了当人人各行其是时社会的模样。

故事再次围绕一个利未人展开，同样与伯利恒有关联。这对夫妇逗留期间受到了热情款待，甚至可以说是被过度的好客所包围。但一旦他们离开——等待他们的只有灾难与死亡。这一情节与路得记形成镜像：拿俄米在伯利恒时丰足，离开后却变得一无所有（得 1:21 ）。

基比亚的暴行 —— 士师记 19:1–30

故事始于一位来自以法莲的无名利未人，从伯利恒带走了一位无名的妾（ *pilegesh* ）。*Pilegesh* 在旧约中极为罕见，该词三分之一的出现实例集中于此。她是“次妻”，或称妾室。显然，她被带在身边是为了满足性欲。[1]

我们面临的第一个诠释学挑战出现在第 2 节，希伯来文本的马所拉传统将责任归咎于她：“妾行淫____丈夫”。

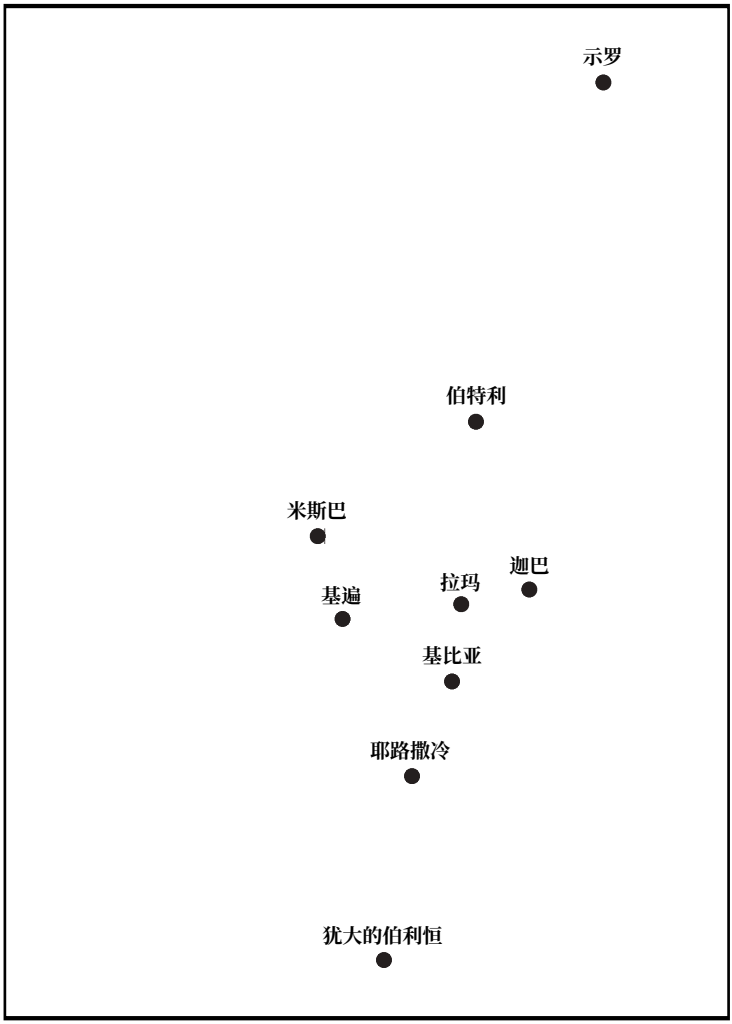
空白处是一个含义丰富的介词：在…之上、反对、在…之前、由于、朝向等等。一个古希腊文版本记载：“他的妾对他发怒，离开他回到父家。”部分英文译本如 RSV 采用了此说。其他译本则遵循现存希伯来文本：“她对他不忠”（NIV）、“行淫反抗他”（KJV）。但若她行淫反抗他，为何要逃回父家？若她发怒，又为何对他发怒？第 3 节还存在另一个希伯来文问题；原文实际写着利未人跟随她“为要恢复他”。中世纪拉比在页边注释应读作“为要恢复她”（英译本多从此说）。但若现存希伯来文本无误，利未人追赶她是为了让自己重获她的好感呢？帕梅拉·雷斯提出第 2 节应解读为“他的妾为他经营淫业”——即他逼迫她卖淫，直至她忍无可忍逃离回到父家。利未人后来用甜言蜜语哄她同归。[2] 若此说成立，这故事从第 2 节起就揭示了女子被丈夫性剥削的悲剧开端。

四个月后，利未人带着一个仆童和几头驴向南前往伯利恒。显然，女子父亲对这次拜访感到高兴。唯一可能暗示他担忧的迹象是他一再推迟他们的启程，仿佛不愿让她再次离开。但她在整个故事中始终沉默；即便在被强奸时，叙述者也没有允许她呼救。她被边缘化到非人化的程度，仅仅是一个可供使用的物品或玩偶。她的父亲似乎对利未人回来占有她感到欣喜。

利未人本打算“用好话劝她回来”，注释为“温柔地”或“和善地”对她说话。这听起来很体贴，不是吗？就像示剑王子强奸底拿后对她心里说话那般体贴（创 34:2-3）。

她的父亲和丈夫是酒友。连日连夜的宴饮中，此时妾室已从叙事中消失。故事完全聚焦于男人们的自娱自乐。

这位父亲似乎近乎操纵性地留住利未人作陪。但经过数日欢宴后，利未人、他的童仆、驴群和妾终于启程离去。



于是他们迟至傍晚才出发，从伯利恒向北前往利未人以法莲的家。行至耶路撒冷时面临抉择：是否要在这片当时尚未被以色列人控制的地区停留？还是该坚持留宿在一

一个真正的以色列城市？利未人决定前往两座城市之一：拉玛或基比亚。请注意，妾室没有发言权。地图上标注了几处关键地点。尽管考古学家曾十分确定基比亚（非基遍）位于泰勒富尔遗址（*Tell el-Fûl*），但如今看来该地在扫罗时代之前并不存在。现代城市杰巴很可能就是地图上标注的迦巴（根据士 20:10），与拉玛相对，正如经文所示。经文还明确指出了便雅悯支派的领土范围（19:14）。

他们在日落时分进入城中心广场。起初城中无人表示接待。最终，一位年老的以法莲人上前询问他们去向——此时经文出现了一个问题。利未人准确说明了他们从何处而来，但未说明**去向**，却说："现在我往耶和华的殿去"（19:18）。希腊文旧约版本记载他说"我的家"。显然这位利未人并非前往会幕（在示罗），而是回家（见19:29）。因此，部分英文圣经让他说 "耶和华的殿"（NIV,KJV），其他版本则根据希腊文本删去了耶和华的殿名（NASB）。事实是，这利未人说了谎。为显得虔诚可信、促成交易，他谎报了目的地。[3]（他还夸耀自己能养活自己和牲畜。）此刻老人不仅是在接待寄居者——更是在向耶和华表示敬意。

解读这段经文的一种视角是：它完全关乎古代待客之道：

> 当陌生人进入义务范围时，这个在法律上除庇护者（即主人）赋予外毫无地位与权利的异乡人，必须通过接受款待从城市的潜在威胁转变为（哪怕是暂时的）盟友。[4]

有观点认为基比亚人之所以暴怒，是因为那位老寄居者抢先提供款待的行为让他们蒙羞。虽然可以为此观点提出论

据，但经文本身对他们的动机并不感兴趣。他们体现了这座城镇的堕落与便雅悯的傲慢。他们就是冷酷无情的堕落者，简单明了。

妾的受辱与惨死 —— 士师记 19:22–30

在我的讲座中，讲解下一部分内容前，我会表明意识到可能有一名或多名学生曾是性侵受害者，并给予他们离开课堂的机会。我还主动提出，如有需要可协助他们寻找倾诉对象。我建议牧师们也采取同样做法。

利未人、他的仆人和妾侍住进老人家中，众人开始纵情享乐。正当他们宴饮时，城里的男人拍打房门，要求交出利未人 ——“我们要与他交合”（士 19:22 ）。随后发生的正是所多玛灾难的重演。在罗得家中，曾有两位寄居者、一位主人和两名女子。士师记完全复刻了这一场景，第二位女子突然出现在一节经文中（ 19:24 ）。主人将两名女子交给那些恶徒，字面意思是“凌辱她们”，“随你们的眼目所悦对待她们”。

但他们索要的是那位利未人。这与同性欲望无关——他们最终带走的是他的妾。这是关乎羞辱与权力；这是关乎凌辱。正因如此，他们没有动主人的女儿。他们掳走利未人的妾，“他们便与她交合，终夜凌辱她”（士19:25）。凌辱（*‘alal* ）一词有两重语义范畴。其一，*‘alal* I 在士师记中意为“拾取”。他们整夜“拾取”她。从她身上收割了一切甜美与渴望。基甸将屠杀米甸人称为“拾取”（ 8:2 ）。扫罗宁可自杀也不愿让非利士人 *‘alal* 他，“虐待”他（代上 10:4 ）。其二，*‘alal* II 表示“插入、刺入”，特指将“角”插入某物（伯 16:15 NASB ）。两种含义皆适用。

显然，利未人和房子的主人对门外持续发生的轮奸毫无察觉，或许他们仍在饮酒作乐。次日清晨，门槛上发现了那具沉默的身影，推测已死（尽管经文未明确说明）。他命令道：“起来，我们走吧”（士 19:28 ）。这与天使在索多玛对罗得家族的呼唤遥相呼应（创 19:14 ）。见她毫无反应，他便将她抛上驴背带回了家。

家本应是安全与庇护之所。然而在家的神圣空间里，他竟抽刀将她肢解成碎块。但愿他动手时她已气绝。他“抓住”（和合本无） 她进行分割——与先前“抓住”她推上街头的动词相同。他将她劈成十二块；“块”在其他经文中总指祭牲部位。他把她“切到骨头”（和合本无）；切亦是祭祀用语。如此他持续施暴，剥夺她的人性尊严。他将这具残破的女尸游示以色列全境：十二块躯体象征十二支派，断裂的尸身隐喻分裂的以色列。这确实引起了众人警觉，揭示出他们中间存在着比所驱逐外邦更危险的道德与灵性堕落——一种极致的邪恶。

以色列真正被激怒 —— 士师记 20:1–48

与那被肢解的妾形成鲜明对比，以色列人从北部的但到最南端的城邑“如同一人”聚集起来。他们在米斯巴集结（见地图）。在耶和华面前，他们“挺身而立”（和合本为“聚集”）——这个词常用来表示站在上帝面前（申 7:24 ； 31:14 ； 书 24:1 ）。这是一场宗教集会。在那里，利未人再次添油加醋。他声称他们想杀他，却避而不谈他们如何抓到他的妾。他还指控该城的“首领”——即官员们——行为不端；第 19 章称他们为“匪徒”（士 19:22），“堕落之子”，显然他们并非真正的城邦领袖。那利未人

成功说服以色列人必须采取行动。全体以色列人如同一人般团结起来，聚集在耶和华面前，誓要铲除这片土地上的罪恶。可悲的是，敌人竟是他们自己的一座城。

以色列各支派要求便雅悯交出匪徒接受审判（20:13）。保罗将其视为某种敌基督者，与耶稣形成撒旦式的对立，如同偶像崇拜之于光明，黑暗之于光明（林后 6:14-16 ）。这些基比亚人是必须从以色列中彻底“焚烧”净尽的恶（士 20:13 ）。然而以色列试图缩小清洗范围，仅要求交出实际施暴者。不知何故，便雅悯决定包庇这些反社会者，并准备开战。他们中有七百名训练有素的精英双手剑士，与以笏同出一脉（ 20:16 ）。（事实上，以笏可能正是其中一员。）

故事的这一部分与书中前两章引言有许多关联。在士 1:1-2 中，以色列人求问上帝：“我们中间谁当首先上去攻击迦南人，与他们争战？”回答是“犹大”。如今在第二次也是最后一次，以色列人再次询问上帝该由谁领军作战，答案仍是“犹大”（ 20:18 ）。20:9 节中他们抽签决定领袖；而“掣签”在士师记中仅另见于 1:3 节：“犹大对他哥哥西缅说：‘请你同我到拈阄所得之地去。’”这里重现了书卷开篇的经文，但这次是将自己的一个支派视同迦南人对待。

文中描述了三次战役。值得注意的是，相较于外族压迫，本书更多着墨于以色列人自相残杀的暴力。这实则是关于以色列人道德败坏的写照。

首战由便雅悯人获胜。他们是骁勇善战的族群，足以抵挡其他所有支派的联合攻势。战败后的以色列人震惊不已，聚集在伯特利向耶和华哭泣。这也呼应了开篇章节——当天使宣告审判后，他们在“波金”（可能指伯特利）向上帝哭泣的情景（士 2:3-5 ）。

他们再次求问上帝，又上去攻击便雅悯人，却再次败北。他们在伯特利耶和华面前哭泣。然而第二次战败后，经文更详细描述了他们是怎样迫切寻求上帝的：他们哭泣、祷告、终日禁食、献上祭物。此处向读者揭示了两处新细节：其一，他们当时在伯特利，因为约柜在那里（士 20:27），显然约柜已与示罗的会幕分离；其二，在约柜前侍奉耶和华的祭司非尼哈，正是祭司亚伦之子以利亚撒的儿子（20:28）。这又是一个意外发现，同时也佐证了前文故事中摩西之孙的身份认定不应被解读为摩西的远亲——与那个无名的约拿单不同，此处具名的祭司是众所周知的人物，显然并非遥远后裔（见出 6:25）。若非为明确其身份，何必详述他的族谱？事实上，他是整个故事中唯一被具名记载的人物。

非尼哈在此处展现了他一贯的品格。他曾因神圣的热忱，主动用长矛刺穿藐视上帝律法的以色列人，从而拯救以色列免遭瘟疫。耶和华说："祭司亚伦的孙子，以利亚撒的儿子非尼哈，使我向以色列人所发的怒消了；因他在他们中间，以我的忌邪为心，使我不在忌邪中把他们除灭"（民 25:7-11）。在征服迦南时，非尼哈曾调解部落间可能引发暴力的争端（书 22:30）。在士师记此处，这位非尼哈侍立在耶和华面前，显然正在求问并向以色列传达神谕。非尼哈再次甘愿以暴力手段捍卫圣洁之神、圣洁之民及其神圣律法的神圣性。当然，非尼哈的介入意味着这个故事发生在士师时代的极早期。[5]

耶和华应许在第三次战役中得胜；于是"耶和华使以色列人杀败便雅悯人"（士 20:35）。以色列人利用先前的败仗设下计谋，诱使便雅悯人误判其行动而中伏。以色

列人的战术信号是一柱冲天浓烟：从基比亚升起的巨大烟柱直达天际（ 20:38,40 ）。这让人想起所多玛的结局——亚伯拉罕曾见“那地方烟气上腾，如同烧窑一般”（创 19:28 ）。叙事者正是通过这种意象将所多玛与基比亚联系起来。

但屠杀并未止于焚烧基比亚城。以色列人继续追击便雅悯人，焚毁其城邑。描述溃败的用语暗含因果报应：便雅悯人逃往“临门磐”（士 20:45 ），“临门”意为石榴—— 这个带有情欲色彩的词汇（参歌 8:2 ）提醒着最初的性侵暴行。同一节记载五千人被“拾取”，呼应士 19:25 描述妾侍遭遇的动词。两节后（ 20:47 ）提到便雅悯残部在临门磐躲避四个月，恰与妾侍滞留父家的时长相同。接下来的 20:48 用异常表述描述其覆灭：“将各城的人和牲畜，并一切所遇见的，都用刀杀尽”。NASB 写作“全城”；KJV 作“各城”；NIV 作“一切城镇”。但该词在诗 38:3,7 和赛 1:6 中意为“健全、完好的”肉体，或可译为“无玷之城”。这个与肉体相关的形容词或许暗指妾侍的遭遇——以色列人将完好城邑如庄稼般割取，如施暴般践踏。

强掳少女 — 士师记 21:1–25

以色列众人因基比亚的恶行和利未人之妾受害而义愤填膺，群起讨伐。以色列得胜了，敌人仅剩六百人。为何以色列人又在伯特利哭泣？这三场战役的模式相同：先是求问上帝可否进攻，最终以以色列人哭泣收场。而第三个

循环也不例外。这次以色列人哭泣的原因与前两次相反：他们因过于成功而哭泣，因为便雅悯支派濒临灭绝。

以色列人曾起誓——无疑考虑到那妾侍的遭遇——绝不将女儿嫁给任何便雅悯人。那么这支派该如何延续？必须从某处为那六百名单身汉提供妻子。他们需要的是一群未参与誓约、血统纯正的以色列人。有人注意到，当以色列人在米斯巴聚集时，有一个城邑没有代表：基列雅比。这座城位于约旦河对岸，距离事件中心较远。以色列人出于怜悯想出的绝妙方案是：攻陷该城，只留下适婚处女，其余尽数屠戮。

以色列人果真如此行。这次民众没有先求问上帝。他们血洗基列雅比，屠杀男女老幼，从中找出四百名年轻处女给便雅悯人。想象这般场景：士兵如何判定女子是否为处女？或许他们对每个女孩进行身体检查，确认其处女膜完好者得以活命。但这些女孩不得不目睹年幼的弟妹、兄弟和父母被开膛破肚，家园焚为焦土。随后她们被交给施暴者的亲属，在示罗的圣所——真正纯粹的耶和华崇拜活动的中心——被迫受孕。

会幕虽在那里，但士 21:12 将示罗定位在“迦南地”。为何如此表述？从地理上看，它当然位于迦南。有观点认为，将以色列的宗教中心与迦南领土相提并论实质上是指控以色列人的行为与迦南人无异，这很可能意味着“崇拜偶像”，即他们即使试图忠于耶和华的方式也是错误的。但或许示罗被认定为非以色列领土，是因为该事件发生在以色列历史的早期阶段，即在迦南地——当时征服战争刚刚结束，尚未完全进入定居时期。[6]

这与开篇章节存在另一处呼应。在士 21:11中，以色列人决定除处女外“尽行杀戮”（希伯来语 *charam* ）。洗法（ 1:17 ）是士师记中另一座被施行 *charam* 的城（因此士师记称其为何珥玛）。这正是以色列人本应对迦南诸城如耶利哥所行的。但除洗法外，另一座被 *charam* 的城镇竟是以色列人自己的。

他们在那里仅找到足够三分之二便雅悯单身汉的年轻处女，仍短缺两百人。为此，以色列人需另谋他策。新方案是允许剩余单身汉参加示罗耶和华的年度节期。这个节期无疑与帐幕中的敬神仪式相关。这场振奋人心的宗教庆典包含葡萄园中的舞蹈狂欢，无忧无虑的少女们在示罗的葡萄园中翩跹起舞。因此士师记以申命记崇拜中心 ——帐幕前这场伟大的属灵庆典作结。

然而这一年，两百名性侵者威胁着庆典。便雅悯人一个接一个地掳走少女。[7] 以色列联军纵容了这些施暴者。由于示罗人曾发誓不将女儿嫁给便雅悯人，他们无法自愿同意。但少女们可以被强行掳走——这是誓约的漏洞。于是以色列的一个支派免于灭绝。示罗人没有像基列雅比那样血流成河。六百名便雅悯人都娶到了妻子。从此众人过上了幸福的生活。

那时，以色列中没有王，各人任意而行。

这一切意味着什么？

这个由三部分（便雅悯的罪行、战败与复兴）构成的故事为全书作结。这是士师记最终的论据，也是关于此议题的定论。这是一个示例，展现了无政府状态的模样，以

及为何需要一位正确的君王。它在多个层面上发挥作用。

作为对大卫的辩护之意

对扫罗最清晰且无可辩驳的抨击贯穿这个故事的三个部分。首先，基比亚城因是扫罗的故乡而闻名。他登基记载的片段见于撒上 10:24-27：

> 撒母耳对众民说：“你们看耶和华所拣选的人，众民中有可比他的吗？”众民就大声欢呼说：“愿王万岁！”
> 撒母耳将国法对百姓说明，又记在书上，放在耶和华面前，然后遣散众民，各回各家去了。 扫罗往基比亚回家去，有　神感动的一群人跟随他。 但有些匪徒说：“这人怎能救我们呢？”就藐视他，没有送他礼物；扫罗却不理会。

扫罗的家乡是基比亚——那里至今仍被“堕落之子”（匪徒）所困扰。在士 20:16 中，便雅悯支派的双手灵巧战士为他们而战，能用投石器精准击中发丝。这段描述印证了扫罗族人的特性，后世的代上 12:2 文献也佐证了这一点。关于基比亚之罪的故事，实则是对扫罗、他的族人、他的城市及其家族历史的影射。这为士师记中反扫罗派的论战提供了有力证据。试想伊施波设一派试图用大卫的摩押血统抹黑他，岂非五十步笑百步？而扫罗的软肋又何止于此？

紧接前文引述的撒上 10:24-27 之后，便是雅比基列城遭围困的记载（ 11:1-10 ）。读者此刻或许会感到似曾相识，因为以色列人曾围攻此城来为便雅悯人确保能有妻

子——这又与扫罗早年经历形成另一处呼应。围城的消息传到了在基比亚的他耳中。在那里，扫罗

> 他将一对牛切成块子，托付使者传送以色列的全境，说："凡不出来跟随扫罗和撒母耳的，也必这样切开他的牛。"于是耶和华使百姓惧怕，他们就都出来，如同一人。（撒上 11:7 ）

这又是另一个似曾相识的场景。利未人肢解了他的妾，扫罗则分割一对牛送往以色列各地。两次事件中，以色列人都同心响应。基列雅比与扫罗关系密切，扫罗曾拯救此地。其居民正是后来埋葬扫罗的人。扫罗死后，大卫试图争取他们归顺（撒下 2:4-7 ）。或许这是在提醒他们：对扫罗家族的忠诚并非总能带来好结果。

利未人在伯利恒境况好得多，他在那里受到善待。但在扫罗的家乡，他却遭到恶劣对待。伯利恒是大卫的故乡。这个故事是伯利恒三部曲中的第二部，第三部是路得记。它突出了基比亚的堕落；路得记则彰显了伯利恒的耶和华信仰下的和平。士师记的政治信息是：以色列啊，你更愿意选择哪一种价值观？是基比亚的，还是伯利恒的？你希望哪种社会体现在她的领导层中？

除了展示大卫之城优于扫罗之城外，犹大支派和便雅悯支派也形成对比。回想创世记 19 章所多玛的记载，那里有火与硫磺从天而降毁灭该城。天使天军——其中两位救了罗得和他的女儿们——摧毁了那座城。在士师记 19 章的平行叙事中，天使神圣议会（即天庭）的工作由犹大支派完成。是耶和华拣选犹大来率领以色列征战（士 20:

18）。以色列众人都团结在犹大旗下——除了便雅悯。犹大审判便雅悯。

戴尔 · 戴维斯指出第 20 章的一个主题是“便雅悯的勇猛”。[8] 便雅悯人被描绘成极难击败的对手。需要全以色列联合对抗他们，且一度看似以色列会落败。但最终他们被击败，而最后一章——士师记的终章——关注的是“和解与复兴”。[9] 他们强悍，精于所事，但当面对全以色列时终将败北。

因此传递的信息是：便雅悯啊，你曾几乎自取灭亡，固执地与全以色列对抗。现在是团结的时刻。我们需要你的才能来对抗非利士人。加入我们吧！

它如何成为一篇关于申命记的讲道？

申命记根据以色列人对圣约的顺服或悖逆，应许祝福并警告咒诅。士师记中记载了多条被违背的具体诫命，读者得以窥见随之而来的后果。这个故事尤其像是申 12:8 的例证：“我们今日在这里所行的是各人行自己眼中看为正的事，你们将来不可这样行”。在士 19:25 中，基比亚人 “不听从他的话 ”。这呼应了申 13:8 中以色列人对待宣扬别神者应有的态度。稍后（申 13:13 ）提到“匪类”（见士 19:22 ） ——这等鼓吹崇拜别神的城当彻底毁灭。申 22:21 规定，新郎若发现新娘非处女就要处死她，因她在父家行了“丑事”。这正是士 19:23 中老人劝说基比亚人时用的措辞：“不要行这丑事。”

这一切意味着什么？用来描述 *charam* 所针对的偶像崇拜的语言，同样被用来表达对道德伦理的愤慨；而描述应判死刑的性放纵行为的语言也被沿用。因此，基比亚这

般的恶行与偶像崇拜同样应被根除。除偶像崇拜外，其他恶行也招致此等报应。律法的社会与伦理层面同样重要。此处是耶和华执行律法，因以色列人愤然反抗便雅悯。申命记中，违背契约将招致耶和华的诅咒——这正展现在士师记第 20 章。此时的问题并非崇拜他神，而是背叛了申命记核心的伦理律法。与便雅悯对立，以色列通过在上帝指定的中心场所——会幕——敬拜，履行了申命记的祭祀要求。

苏珊 · 尼迪奇称士师记 19-20 章为书 22:10-34 的“主题姊妹篇”[10]。在约书亚记 22 章，约旦河东的流便、迦得和玛拿西支派未经授权在约旦河东岸为耶和华筑了一座坛。约旦河西的其他支派发现后大为震惊，立即聚集在示罗准备开战，视河东支派与迦南人无异。他们派非尼哈（正是士师记 20 章中的同一人）前去质问。河东支派辩称此坛非为献祭，仅为见证独一真神的纪念物，不会与示罗的会幕竞争。这一解释被接受，内战得以避免。此事大概发生于他们集体攻击便雅悯的时期。约书亚领导下的以色列将热忱事奉耶和华置于血缘纽带之上，这正是申命记的理想（申 13:6-9 ）。

在历史的各个阶段，当需要申命记的视角时，这个故事或许有助于让以色列人保持正直与克制。对于约西亚的改革而言，它教导我们：尽管正义与公义终将获胜，但这一过程可能充满痛苦与代价，却值得付出。此外，这类事件正是领导力缺失时会发生的情形。虽然在 20 章中求问了耶和华，但在第 21 章中，他并未对针对雅比-基列和示罗的暴力行为给予任何鼓励性的指示。那时需要一个王，

而申命记中关于君王治理的所有条例都迫切需要被遵守（参见申 17:18-20 ）。

它如何推进基督的福音？

希伯来书 11 章将圣灵赋予能力的士师时代传奇解读为信心生活的例证——事实上，这是希伯来书叙事的一部分，其中包括为上帝和耶稣受苦与殉道。若说：以色列人凭信心从他们中间烧除恶行，即使付出一个支派的巨大代价。这样说是否过分？这个想法是否越界？在列举英雄之后，希伯来书紧接着写道：“他们因着信，制伏了敌国，行了公义，得了应许，堵了狮子的口， 灭了烈火的猛势，脱了刀剑的锋刃；软弱变为刚强，争战显出勇敢，打退外邦的全军”（来 11:33-34 ）。经文确实强调这代价高昂，而耶和华在指导以色列人的行动。虔诚的祭司非尼哈，为上帝热心，领导了这次行动。上帝指定犹大（君王之支派）首先上去。想想以色列人先前愿意为宗教纯洁性与约旦河东支派争战。希伯来书很容易在士师记 20 章找到信心的主题。因此，以色列人凭信心执行天廷公义，惩治邪恶与背道。

每当大卫有所作为，或有人论及他时，新约可将这些同样视为大卫之子——弥赛亚——的真实写照。例如，在撒下 22:3 的希腊文表述中，大卫论及上帝时说：“我所投靠的”。此宣言被来 2:13 引用，作者坚称此言实为耶稣所说。其他话语，若出自大卫之口，便是耶稣所言。耶稣拥有属于大卫的一切。倘若士师记曾作为宣传工具为大卫辩护，那么它同样也是为大卫之子耶稣的论证。大卫正是这部作品所渴求的君王之选，它渴望的是一位恪守盟约的君王，一位能以真正的正直与圣洁引领国家的君王。若

然如此，那么耶稣就是经文所渴求的君王之选，它渴望的是一位恪守盟约的君王，一位能以真正的正直与圣洁引领国家的君王。即便大卫也曾迷失方向，他生平叙事中有很大一部分都记载着因他自己那与基比亚之罪相呼应的罪而引发的挣扎与纷争。我们需要的是一位在道德与伦理上毫不含糊的君王，一位领导力清晰的君王。我们需要耶稣，他教导我们如何行上帝眼中看为正的事。

请注意士师记以践踏示罗作结。那里本是安放会幕之地（士 18:31），尽管约柜曾暂时停驻伯特利（20:27）。士师记的结尾，这个蒙上帝同在赐福之地竟遭洗劫以抢夺处女。行此恶事的以色列人却自辩仿佛给了居民恩惠，这凸显了他们的品性。这样的百姓如何能成为圣洁？他们怎能改变，成为上帝律法所定义的那种群体？他们需要一位在道德、伦理、灵性上与他们截然相反的君王，以身作则，展现他们本该成为的社群模样。

它对今日基督徒有何呼召？

除了希伯来书第 11 章外，另一种可应用的释经方法是保罗在哥林多前书第 10 章中的阐述。他在那里指出，这些故事被记录下来是为了给教会作为警示。那么对今日而言，存在哪些警示呢？

教会应汲取的一个教训是：公义在伦理和公共实践中的重要性应当成为优先事项。仅遵守正确的敬拜形式、呼求耶和华之名并保持合宜的礼仪是不够的。信徒必须内化上帝的品格，并以见证他圣洁的方式行事。教会面临的一个挑战是：你的神学是否正统，而实践却沦为异端？正统的实践与正统的教义同等重要。若抛弃前者，后者便沦为

虚伪且无能为力。“乃将那些暗昧可耻的事弃绝了”（林后 4:2 ）。给我找一个言行都表明“只要目的正当则手段就合理”的基督徒，我就能指出这是一个伪善者。

在林前 5:1-2 中，保罗以性道德败坏的指控直面教会。哥林多教会当时的行为就像便雅悯一样，傲慢地支持作恶者。保罗引用申命记中处死不道德者的命令，将其作为开除不悔改基督徒的依据（申 21:21 ；林前 5:13 ）。在属灵层面，一个充满活力的教会应当效法以色列对待基比亚的方式：清除罪恶。我们不再以流血来尊崇上帝，但我们坚持要求教会成员在生活中活出基督的样式。不惩戒顽固之人，就是退缩且不参与洁净这地脱离罪恶。

有时，教会的惩戒缺乏爱心和对被惩戒者灵性需求的体察——尤其是当被惩戒者并非顽固不化，而是真诚质疑教会裁决时。施行惩戒需格外谨慎。请回想士师记 20 章，当上帝子民对惩戒的热忱失控，演变成伤害而非医治国家的行为后，他们如何痛哭悔悟。再看那场起初蒙上帝许可的战争，如何迅速偏离他的旨意、失控蔓延，最终亵渎了他的圣所（ 21 章）。

我们基督徒或许最初怀着神圣热忱推动变革，有人称之为“洁净房屋”。但从何时起，我们已迷失了天父的旨意，堕落成仅仅“行自己眼中看为正的事”，像世俗党徒般算计谋划？我们的见证是否存着荒谬，让世人有正当理由嘲笑我们，指责我们为伪善者？

迈向末世

基比亚的罪恶应与创世记第 19 章关于所多玛的记载

对照阅读。二者存在诸多相似之处——包括被火焚毁、浓烟升天的景象。在创世纪中，罗得的长女俯视毁灭之景时曾字面说道："地上又无人"（创 19:31）。（有趣的是，这段叙述紧接着描述了一个通过葡萄园——性犯罪——延续的族群，正如士师记 21 章所载。）说"地上又无人（男子）"听来宛如世界末日，即全地男子皆毁于火中。耶稣将这场毁灭与真实的末世联系起来：

> 又好像罗得的日子；人又吃又喝，又买又卖，又耕种又盖造。到罗得出所多玛的那日，就有火与硫磺从天上降下来，把他们全都灭了。人子显现的日子也要这样。当那日，人在房上，器具在屋里，不要下来拿；人在田里，也不要回家。你们要回想罗得的妻子。（路17:28–32）

这是耶稣从这一典型场景中得出的道德训诫：它关乎世界的终结。当人子显现时，情形将如此。因此，要逃离即将来临的愤怒，不要恋恋不舍地回望那座城。罗得的妻子这样做了，显露出她的忠诚在什么上面，于是她被卷入对那城的审判中。

"我的民哪，你们要从那城出来，免得与她一同有罪，受她所受的灾殃"。启 18:4 如此说道，这段经文同样描述了这世界的城——巴比伦的毁灭，其烟雾升腾到天上，"直到永永远远"（启 19:3）。

以色列人以 *charam* 之火焚毁了那城。基督教旧约的最后一词是 *cherem*（咒诅）；预言指出，在耶和华大而可畏的日子，整个世界都将成为咒诅（玛 4:6）。上帝终将审判罪恶，这地狱之火是基比亚预先经历的——也是现今整个世界所等待的。

供进一步思考

1. 性剥削是严重问题。若你曾经历或知晓相关情况，请考虑向他人倾诉。
2. 你曾如何成为犯罪行为的受害者？
3. 你的家是否始终是安全避风港？若非如此，请描述具体情况。
4. 以色列从创世纪 19 章构想天庭景象。基督徒亦是上帝的使者，被差遣至世界建立尊崇他的文明。你在此使命中扮演何种角色？
5. 再次，在创世记 19 章中，亚伯拉罕积极参与决定上天将采取的行动。思考这一点。我们也在集体祷告中参与天上的议会。这一事实应如何影响我们对祷告和集体敬拜的态度？
6. 教会是现代的示罗。思考如何立志成为信仰群体中充满活力与生机的一部分。
7. 你的教会实行纪律惩诫吗？它如何处理那些顽固拒绝放弃自己罪行的人？对此应采取什么措施？
8. 执行纪律惩诫时必须谨慎。你是否见过教会对待基督徒不当的情况？如果有，这些情况本应如何处理？
9. 你的神学观点正统但实践却像异端吗？你在他人身上见过这种分裂吗？你应当如何应对？
10. 在你热忱遵行上帝旨意时，记住要以基督徒的方式，而非更像士师记中暴力的方式行事。你何时见过类似情况？

结 论

本书的序言是一篇关于参孙和狮子的讲道。这是对当今属灵现实的写照。被圣灵充满的士师耶稣击败了向上帝选民咆哮的野兽，从它徒具威吓却无能的废墟中，兴起了一个群体，为上帝结出甜美的果实。士师记讲述上帝如何从这群百姓中为自己锻造出一个信仰群体。他运用多种方式：兴起敌对势力迫使他们回归信仰，赋予士师能力带领他们脱离愚行的恶果，严厉遏制他们自我毁灭的傲慢与愚昧。士师记有时读似世俗历史，实则不然——是属灵原则在推动事件；幕后是上帝在运作以实现其旨意。

士师记展现了圣灵引领与圣灵赐能的拯救者所能成就的事。无人能抵挡他们。他们是受圣灵膏立的君王扫罗与大卫的预表，也延续了约书亚的工作。由此，他们为基督徒树立了建造上帝国度与教会的可能性范式。这些拯救者本不具备胜任任务的个性，但在圣灵里，使命得以完成。基督徒同样悖逆愚昧，但教会当下的使命必将达成。

这段经文所渴求的正是这样一位领袖，一位如大卫般的君王，他拥有无可测度的圣灵，永不失败，始终正确引领。因此，耶稣是士师记的终极实现；他是非凡的救主，将拯救他的子民脱离他们罪孽的后果。

士师记展现了申命记中盟约诅咒与祝福的运行机制：忠诚带来祝福，背信招致诅咒。此时需要的是一位能引领子民走向祝福之路的君王。

士师记的终极意义将在耶稣——那位审判者与救主再来时完全显明：“有利剑从他口中出来，可以击杀列国。他必用铁杖辖管他们，并要踹全能　神烈怒的酒榨”（启19:15）。那日，一切仇敌都将被征服，信徒群体将永远活在新天新地——那终极的应许之地中。阿们！主耶稣啊，我愿你来。

注释

第一章：交叠的士师

1 Robert B. Chisholm，“The Chronology of the Book of Judges: A Linguistic Clue to Solving a Pesky Problem,” *JETS* 52, 2 (2009): 247–55.

2 士师记 17–18 章的事件是征服历史的一部分，概述于书 19:47。

3 Jay G. Williams，“The Structure of Judges 2:6–16:31,” *JSOT* 49 (1991): 77–86.

第二章：表意性的风格化叙述

1 Juliana M. Claassens，“The Character of God in Judges 6–8: The Gideon Narrative as Theological and Moral Resource,” *Horizons in Biblical Theology* 23, 1 (2001):64。她还提出 *Oreb* 和 *Zeeb* 具有象征意义。

2 Richard S. Hess，“The Name Game: Dating the Book of Judges,” *Biblical Archaeology Review* 30, 6 (2004): 40.

3 Wayne Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 91.

第三章：作者们的意图

1 John E. Hamlin, “Adoni-Bezek: What’s in a Name (Judges 1:4–7),” *Proceedings* 4 (1984): 146–52.

2 Dale R. Davis，“A Proposed Life-Setting for the Book of Judges”（Ph.D. diss., Southern Baptist Theological Seminary, 1978).

3 同上，第 65 页。

4 “波金”（ Bochim ）可能是“伯特利”（ Bethel ）的委婉说法（参见 21:2 ）。这或许是对耶罗波安在那里设立金牛犊的批判。此处又出现了一个象征性的名称更替！

5 Daniel I. Block，“Why Deborah’s Different,” BR 17, 3 (2001): 52.

6 “沉默的叙述者”是希伯来叙事的特点，并非士师记独有。上帝如何看待雅各窃取兄长祝福的行为，或利百加协助他的举动?

7 我将这位天使视为守护以色列的确定存在，如同但以理书 10章中的米迦勒。近期雷内 · 洛佩兹（ René López ）提出了支持“一位天

使”的论证，“Identifying the ‘Angel of the Lord’ in the Book of Judges: A Model for Reconsidering the Referent in Other Old Testament Loci,” Bulletin for Biblical Research 20, 1 (2010): 1–18.。各译本对此存在分歧。许多译本采取折中方式，将其译为小写但带定冠词：“那位天使”。

8 作为实义分词，用作名词。唯有耶和华被明确称为“审判者”。

9 Victor H. Matthews, *Judges and Ruth* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 11.

10 同上，12页。

11 Eugene H. Merrill, *Kingdom of Priests* (Grand Rapids:Baker Books, 1987), 151.

第四章：一位机敏果敢的基尼人

1 由于该动词后续会再次出现，此处先作标注。

2 Susanne Gillmayr-Bucher，“Framework and Discourse in the Book of Judges,” *JBL* 128, 4 (2009): 693.

第五章：污秽的左撇子，臃肿的统治者

1 棕树城通常被认为是耶利哥城，但实际上并没有证据表明摩押曾在那里存在过。特里·霍费克认为，以笏英勇的壮举发生的地方“就在摩押的腹地深处”。“Did Eglon of Moab Die in Jericho? Challenging a Presumptive Interpretation”（在2010年亚特兰大近东考古学会会议上发表的论文），第11页。

2 Marc Zvi Brettler，“Never the Twain Shall Meet? The Ehud Story as History and Literature,” *Hebrew Union College Annual* 62 (1991): 294.

3 同上。

4 若 *dalet* 是衍文，则该词与“内脏”几乎同形，并非双关。

5 Tom A. Jull，“MQRH in Judges 3: A Scatological Reading,” *JSOT* 81 (1998): 63–75.

6 Baruch Halpern，“The Assassination of Eglon: The First LockedRoom Murder Mystery,” *BR* 4, 6 (1988): 33–41, 44.

7 历史上的伊矶伦可能体格魁梧、令人生畏；见 Lawson G.Stone，“Eglon's Belly and Ehud’s Blade: A Reconsideration,” *JBL* 128, 4 (2009): 649–63.

8 Geoffrey P. Miller “Verbal Feud in the Hebrew Bible: Judges 3:12–30 and 19–21,” *Journal of Near Eastern Studies* 55 (1996): 114.

9 同上。

10 同上，115页。

11 Brettler，“Never the Twain Shall Meet?,” 297–98.

12 Dale R. Davis，“A Proposed Life-Setting for the Book of Judges”（Ph.D. diss., Southern Baptist Theological Seminary, 1978), 102.

13 Lowell K. Handy, “Uneasy Laughter: Ehud and Eglon as Ethnic Humor,” *SJOT* 6, 2 (1992): 238.
14 Joshua Berman, “The ‘Sword of Mouths’ (Jud. iii 16; Ps. cxlix 6; Prov. v 4): A Metaphor and Its Ancient Near Eastern Context,” *VT* 52, 3 (2002): 292.
15 Eric S. Christianson, “A Fistful of Shekels: Scrutinizing Ehud’s Entertaining Violence (Judges 3:12–30),” *Interpretation* 11, 1 (2003): 53–78.
16 他之所以站了起来，可能是因为他看到了那把剑。
17 同上。
18 Gregory Wong, “Ehud and Joab: Separated at Birth?,” *VT* 56, 3 (2006): 399–412.
19 David M. Gunn, *Judges* (Malden, MA: Blackwell, 2005), 39–40.

第六章：上帝会发动圣战吗?

1 Lowell K. Handy, “Uneasy Laughter: Ehud and Eglon as Ethnic Humor,” *SJOT* 6, 2 (1992): 234.
2 Ferdinand Deist, “‘Murder in the Toilet’ (Judges 3:12–30): Translation and Transformation,” *Scriptura* 58 (1996): 266.
3 Brittany E. Wilson, “Pugnacious Precursors and the Bearer of Peace: Jael, Judith, and Mary in Luke 1:42,” *CBQ* 68, 3 (2006): 436–56.

第七章：懦夫、女子与西西拉

1 Danna Nolan Fewell and David Gunn, “Controlling Perspectives: Women, Men, and the Authority of Violence in Judges 4–5,” *Journal of the American Academy of Religion* 58, 3 (1990): 391.
2 Daniel I. Block, “Why Deborah’s Different,” BR 17, 3 (2001):49.
3 同上。
4 这与更常见的 *barak* 不同，后者意为“祝福”。
5 Baruch Margalith, “Observations on the Jael-Sisera Story (Judges 4–5),” in *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, ed. David P. Wright et al. (Winona Lake: IN:Eisenbrauns, 1995),633.
6 同上，640页。
7 Block, “Why Deborah’s Different,” 50–51.
8 Marc Rozelaar, “An Unrecognized Part of the Human Anatomy,” *Judaism* 37, 1 (1988): 97–101.
9 Scott C. Layton, “Ya‘el in Judges 4: An Onomastic Rejoinder,” *ZAW* 109, 1 (1997): 93–94.
10 Pamela Tamarkin Reis, “Uncovering Jael and Sisera: A New Reading,” *SJOT* 19, 1 (2005): 24–47.
11 同上，33页。

12 John Sawyer, “From Heaven Fought the Stars,” *VT* 31, 1 (1981): 87–89.
13 Dale R. Davis, “A Proposed Life-Setting for the Book of Judges” (Ph.D. diss., Southern Baptist Theological Seminary, 1978), 105.
14 Richard S. Hess, “Judges 1–5 and Its Translation,” in *Translating the Bible*, ed. Stanley E. Porter and Richard S. Hess (Sheffield:
15 Sheffield Academic Press, 1999), 153.
Davis, “A Proposed Life-Setting,” 105.
16 Simeon also gets a pass; perhaps Shamgar represented that tribe (Judg. 5:6).
17 Othniel Margalith, “Dor and En-Dor,” *ZAW* 97, 1 (1985): 109–11.

第八章：征服米甸

1 发音为“reev”。
2 L. Juliana M. Claassens, “The Character of God in Judges 6–8: The Gideon Narrative as Theological and Moral Resource,” *Horizons in Biblical Theology* 23, 1 (2001): 64.
3 Josiah Derby, “Gideon and the Ephraimites,” *JBQ* 30, 2 (2002): 119.
4 *BHS* 根据 8:7 校改为“打谷”。本人基于所述理由持异议。
5 Dale R. Davis, “A Proposed Life-Setting for the Book of Judges” (Ph.D. diss., Southern Baptist Theological Seminary, 1978), 108–9.
6 Diane M. Sharon, “Echoes of Gideon’s Ephod: An Intertextual Reading,” *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 30 (2006): 93,89.
7 同上，94页。

第九章：可憎的亚比米勒

1 在士 9:9,12 中将“gods”译为“诸神”而非“上帝”纯粹是惯例（英文译本）。显然，“诸神”避免了上帝享用油和酒这一神学难题。
2 Hayyim Angel, “The Positive and Negative Traits of Gideon: As Reflected in His Sons Jotham and Abimelech,” *JBQ* 34, 3 (2006): 159–67.
3 NIV 和 RSV 完全忽略了该动词。KJV 则将其视为地名处理。
4 J. Gerald Janzen, “A Certain Woman in the Rhetoric of Judges 9,” *JSOT* 38 (1987): 35.
5 Dale R. Davis, “A Proposed Life-Setting for the Book of Judges” (Ph.D. diss., Southern Baptist Theological Seminary, 1978).
6 Jan P. Fokkelman, “Structural Remarks on Judges 9 and 19,” in *Sha’arei Talmon*, ed. Michael Fishbane and Emanuel Tov (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992), 34

第十章：小士师

1 Richard D. Nelson, “Ideology, Geography, and the List of Minor Judges,” *JSOT* 31, 3 (2007): 347–64.
2 S. D. Snyman, “Shamgar ben Anath: A Farming Warrior or a Farmer at War?,” *VT* 55, 1 (2005): 125–29.

第十一章：耶弗他的审判

1 David Marcus，“The Bargaining between Jephthah and the Elders (Judges 11:4–11)，”*Journal of the Ancient Near Eastern Society* 19 (1989): 95–100.

2 同上，98。

3 Pamela Tamarkin Reis，“Spoiled Child: A Fresh Look at Jephthah's Daughter，”*Prooftexts* 17, 3 (1997): 279–98.

4 这是 *qr'* II，“相遇”，而非 *qr'* I，“呼唤、命名”。

5 David Marcus, *Jephthah and His Vow* (Lubbock, TX: Texas Tech, 1986), 9.

6 哈娜许愿将儿子献给上帝，意味着他将自幼侍奉该宗教（撒上 1:11 ）。

7 Marcus, *Jephthah and His Vow*, 34.

8 Reis，“Spoiled Child,” 282.

9 Alice Logan，“Rehabilitating Jephthah,” *JBL* 128, 4 (2009): 665–85.

10 同上，第 672 页。

11 同上，第 682 页。

12 此处誓言亦与“亚割”典故遥相呼应。但此案中，受害者并未被杀。

13 Phyllis Trible，“A Daughter's Death: Feminism, Literary Criticism, and the Bible,” *Michigan Quarterly Review* 22, 3 (1983): 180.

14 例外情况是当经文明确建立关联时，如士 1:17 和 6:32 所示。

15 David Marcus，“Ridiculing the Ephraimites: The Shibboleth Incident (Judg. 12:6),” *Maarav* 8 (1992): 100.

16 Dale R. Davis，“A Proposed Life-Setting for the Book of Judges” (Ph.D. diss., Southern Baptist Theological Seminary, 1978), 116.

17 同上，第 117 页。大卫的血统问题在于其摩押人血统。

18 同上，第 119 页。

19 J. Cheryl Exum，“Murder They Wrote: Ideology and the Manipulation of Female Presence in Biblical Narrative,”*Union SeminaryQuarterly Review* 43, 1–4 (1989): 31.

20 Michael J. Smith，“The Failure of the Family in Judges. Part 1: Jephthah,”*Bibliotheca Sacra* 162, 647 (2005): 279–98.

21 David Janzen，“Why the Deuteronomist Told about the Sacrificeof Jephthah's Daughter,” *JSOT* 29, 3 (2005): 341

22 Lippman Bodoff，“The Tragedy of Jephthah,”*JBQ*28, 4 (2000): 251–55.

23 迦克墩大公会议，主后 485 年。

第十二章：狐狸般的非利士人

1 Jay G. Williams，“The Structure of Judges 2:6–16:31，”*JSOT* 49 (1991): 84.

2 非利士人是来自地中海对岸的海民，他们可能将一些希腊传统带入了迦南。关于他们如何看待参孙——这位以色列的赫拉克勒斯，纯属臆测。

3 Joshua Roy Porter，“Samson's Riddle: Judges 14:14, 18，”*Journal of Theological Studies* 13, 1 (1962): 106–9. 他指出蜂蜜有一个与狮子相似的同源词。

4 Claudia V. Camp and Carole R. Fontaine，“The Words of the Wise and Their Riddles，” in *Text and Tradition: The Hebrew Bible and Folklore*, ed. Susan Niditch, Semeia Studies (Atlanta: Scholars, 1990), 127–51.

5 Othniel Margalith，“Samson’s Foxes，”*VT* 35, 2 (1985): 224–29.

6 在圣经亚兰语中，*di* 音是关系代词，常作为较长词的前缀，如但 2:19 中的 *dilili*，意为“夜间的事”。

7 Williams，“The Structure of Judges 2:6–16:31，” 84.

8 Jack M. Sasson，“Who Cut Samson's Hair? And Other Trifling Issues Raised by Judges 16，” *Prooftexts* 8, 3 (1988): 333–39.

9 Williams，“The Structure of Judges 2:6–16:31，” 84.

10 Charles Halton，“Samson's Last Laugh: The *Ś/ŠḤQ* Pun in Judges 16:25–27，”*JBL* 128 (2009): 61–64.

11 J. Cheryl Exum，“The Theological Dimension of the Samson Saga，” *VT* 33, 1 (1983): 42.

12 Simcha Shalom Brooks，“Saul and the Samson Narrative，”*JSOT* 71 (1996): 22.

13 Dale R. Davis，“A Proposed Life-Setting for the Book of Judges” (Ph.D. diss., Southern Baptist Theological Seminary, 1978), 123.

14 同上，第 126 页。

15 Barry Webb，“A Serious Reading of the Samson Story (Judges 13–16)，”*Reformed Theological Review* 54 (1995): 114.

16 同上，第 120页。

17 Richard G. Bowman and Richard W. Swanson，“Samson and the Son of God, or Dead Heroes and Dead Goats: Ethical Readings of Narrative Violence in Judges and Matthew，”*Semeia* 77 (1997): 59–73.

18 Webb，“A Serious Reading of the Samson Story，” 119.

19 J. Cheryl Exum and J. William Whedbee，“Isaac, Samson, and Saul: Reflections on the Comic and Tragic Visions，”*Semeia* 32 (1984): 27.

20 同上，第 28 页。

第十三章：但的肮脏行径

1 Gale A. Yee, “Ideological Criticism: Judges 17–21 and the Dismembered Body,” in *Judges and Method: New Approaches in Biblical Studies*, Gale A. Yee (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 158.

2 E. Aydeet Mueller, *The Micah Story: A Morality Tale in the Book of Judges*, Studies in Biblical Literature 34 (New York: Peter Lang, 2001), 67.

3 A. Macintosh, “The Meaning of MKLYM in Judges 18:7,” *VT* 35, 1 (1985): 73.

4 Dale R. Davis, “A Proposed Life-Setting for the Book of Judges” (Ph.D. diss., Southern Baptist Theological Seminary, 1978), 157.

5 同上，158 页。

6 同上，130 页。

7 Andrew Mayes, “Deuteronomistic Royal Ideology in Judges 17-21,” *Biblical Interpretation*9, 3 (2001): 245.

8 Daniel I. Block, *Judges, Ruth*, New American Commentary (Nashville: Broadman and Holman, 1999), 496.

9 Yairah Amit, “Hidden Polemic in the Conquest of Dan: Judges 17–18,” *VT* 40, 1 (1990): 4–20.

10 Dale R. Davis, “Comic Literature—Tragic Theology: A Study of Judges 17–18,” *WTJ* 46, 1 (1984): 158.

11 Mueller, *The Micah Story*, 75.

第十四章：便雅悯败坏成性

1 Koala Jones-Warsaw, “Toward a Womanist Hermeneutic: A Reading of Judges 19–21,” *Journal of the Interdenominational Theological Center* 22, 1 (1994): 18–35.

2 Pamela Tamarkin Reis, “The Levite's Concubine: NewLight on a Dark Story,” *SJOT* 20, 1 (2006): 125–46.

3 同上。

4 Victor H. Matthews, “Hospitality and Hostility in Genesis 19 and Judges 19,” *Biblical Theology Bulletin* 22 (1992): 4.

5 约书亚记最后一节（24:33）将基比亚和非尼哈直接关联，使用了字面表述“非尼哈的基比亚”（和合本无）。

6 可对照书 21:2 和 22:9。显然，将示罗定位在迦南地是这一时期的典型表述方式。

7 这是士师记中第二次出现女儿（们）因誓言而出来跳舞的情节。第一次誓言的结果是她至死保持童贞；第二次的结果则是她们被强行夺去贞洁。

8 Dale R. Davis, “A Proposed Life-Setting for the Book of Judges” (Ph.D. diss., Southern Baptist Theological Seminary, 1978), 134.

9 同上，135页。

10 Susan Niditch, “The ‘Sodomite’ Theme in Judges 19–20:Family, Community, and Social Disintegration,” *CBQ* 44, 3 (1982): 365–78.

参考文献

Amit, Yairah. "Hidden Polemic in the Conquest of Dan: Judges 17–18." *VT* 40, 1 (1990): 4–20.

Angel, Hayyim. "The Positive and Negative Traits of Gideon: As Reflected in His Sons Jotham and Abimelech." *JBQ* 34, 3 (2006): 159–67.

Berman, Joshua. "The 'Sword of Mouths' (Jud. iii 16; Ps. cxlix 6; Prov. v 4): A Metaphor and Its Ancient Near Eastern Context." *VT* 52, 3 (2002): 291–303.

Block, Daniel I. *Judges, Ruth*. New American Commentary. Nashville: Broadman and Holman, 1999.

———. "Why Deborah's Different." *BR* 17, 3 (2001): 34–40, 49–52.

Bodoff, Lippman. "The Tragedy of Jephthah." *JBQ* 28, 4 (2000): 251–55.

Bowman, Richard G., and Richard W. Swanson. "Samson and the Son of God, or Dead Heroes and Dead Goats: Ethical Readings of Narrative Violence in Judges and Matthew." *Semeia* 77 (1997): 59–73.

Brettler, Marc Zvi. "Never the Twain Shall Meet? The Ehud Story as History and Literature." *Hebrew Union College Annual* 62 (1991): 285–304.

Brooks, Simcha Shalom. "Saul and the Samson Narrative." *JSOT* 71 (1996): 19–25.

Camp, Claudia V., and Carole R. Fontaine. "The Words of the Wise and Their Riddles." In *Text and Tradition: The Hebrew Bible and Folklore*, edited by Susan Niditch, 127–51. Semeia Studies. Atlanta: Scholars, 1990.

Chisholm, Robert B. "The Chronology of the Book of Judges: A Linguistic Clue to Solving a Pesky Problem." *JETS* 52, 2 (2009): 247–55.

Christianson, Eric S. “A Fistful of Shekels: Scrutinizing Ehud’s Entertaining Violence (Judges 3:12–30).” *Interpretation* 11, 1 (2003): 53–78.

Claassens, L. Juliana M. “The Character of God in Judges 6–8: The Gideon Narrative as Theological and Moral Resource.” *Horizons in Biblical Theology* 23, 1 (2001): 51–71.

Davis, Dale R. “Comic Literature—Tragic Theology: A Study of Judges 17–18.” *WTJ* 46, 1 (1984): 156–63.

———. “A Proposed Life-Setting for the Book of Judges.” Ph.D. diss., Southern Baptist Theological Seminary, 1978.

Deist, Ferdinand. “ ‘Murder in the Toilet’ (Judges 3:12–30): Translation and Transformation.” *Scriptura* 58 (1996): 263–72.

Derby, Josiah. “Gideon and the Ephraimites.” *JBQ* 30, 2 (2002): 118–20.

Exum, J. Cheryl. “Murder They Wrote: Ideology and the Manipulation of Female Presence in Biblical Narrative.” *Union Seminary Quarterly Review* 43, 1–4 (1989): 19–39.

———. “The Theological Dimension of the Samson Saga.” *VT* 33, 1 (1983): 30–45.

Exum, J Cheryl, and J. William Whedbee. “Isaac, Samson, and Saul: Reflections on the Comic and Tragic Visions.” *Semeia* 32 (1984): 5–40.

Fewell, Danna Nolan, and David Gunn. “Controlling Perspectives: Women, Men, and the Authority of Violence in Judges 4–5.” *Journal of the American Academy of Religion* 58, 3 (1990): 389–411.

Fokkelman, Jan P. “Structural Remarks on Judges 9 and 19.” In *Sha’arei Talmon*, edited by Michael Fishbane and Emanuel Tov, 33–45. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992.

Gillmayr-Bucher, Susanne. “Framework and Discourse in the Book of Judges.” *JBL* 128, 4 (2009): 687–702.

Grudem, Wayne. *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*. Grand Rapids: Zondervan, 1994.

Gunn, David M. *Judges*. Malden, MA: Blackwell, 2005.

Halpern, Baruch. “The Assassination of Eglon: The First Locked-Room Murder Mystery.” *BR* 4, 6 (1988): 33–41, 44.

Halton, Charles. “Samson’s Last Laugh: The *Ś/ŠḤQ* Pun in Judges 16:25–27.” *JBL* 128 (2009): 61–64.

Hamlin, E. John. “Adoni-Bezek: What’s in a Name (Judges 1:4–7).” *Proceedings* 4 (1984): 146–52.

Handy, Lowell K. “Uneasy Laughter: Ehud and Eglon as Ethnic Humor.” *SJOT* 6, 2 (1992): 233–46.

Hess, Richard S. “Judges 1–5 and Its Translation.” In *Translating the Bible*, edited by Stanley E. Porter and Richard S. Hess, 142–60. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

———. “The Name Game: Dating the Book of Judges.” *Biblical Archaeology Review* 30, 6 (2004): 38–41.

Hofecker, Terry. “Did Eglon of Moab Die in Jericho? Challenging a Presumptive Interpretation.” Paper presented at the Near East Archaeological Society Meeting, Atlanta, 2010.

Janzen, David. “Why the Deuteronomist Told about the Sacrifice of Jephthah’s Daughter.” *JSOT* 29, 3 (2005): 339–57.

Janzen, J. Gerald. “A Certain Woman in the Rhetoric of Judges 9.” *JSOT* 38 (1987): 33–37.

Jones-Warsaw, Koala. “Toward a Womanist Hermeneutic: A Reading of Judges 19–21.” *Journal of the Interdenominational Theological Center* 22, 1 (1994): 18–35.

Jull, Tom A. “MQRH in Judges 3: A Scatological Reading.” *JSOT* 81 (1998): 63–75.

Layton, Scott C. “Ya‘el in Judges 4: An Onomastic Rejoinder.” *ZAW* 109, 1 (1997): 93–94.

Logan, Alice. “Rehabilitating Jephthah.” *JBL* 128, 4 (2009): 665–85.

López, René. “Identifying the ‘Angel of the Lord’ in the Book of Judges: A Model for Reconsidering the Referent in Other Old Testament Loci.” *Bulletin for Biblical Research* 20, 1 (2010): 1–18.

Macintosh, A. “The Meaning of MKLYM in Judges 18:7.” *VT* 35, 1 (1985): 68–77.

Marcus, David. “The Bargaining between Jephthah and the Elders (Judges 11:4–11).” *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 19 (1989): 95–100.

———. *Jephthah and His Vow*. Lubbock, TX: Texas Tech, 1986.

———. "Ridiculing the Ephraimites: The Shibboleth Incident (Judg. 12:6)." *Maarav* 8 (1992): 95–105.

Margalith, Baruch. "Observations on the Jael-Sisera Story (Judges 4–5)." In *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, edited by David P. Wright et al., 629–41. Winona Lake: IN: Eisenbrauns, 1995.

Margalith, Othniel. "Dor and En-Dor." *ZAW* 97, 1 (1985): 109–11.

———. "Samson's Foxes." *VT* 35, 2 (1985): 224–29.

Matthews, Victor H. "Hospitality and Hostility in Genesis 19 and Judges 19." *Biblical Theology Bulletin* 22 (1992): 3–11.

———. *Judges and Ruth*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Mayes, Andrew. "Deuteronomistic Royal Ideology in Judges 17–21." *Biblical Interpretation* 9, 3 (2001): 241–58.

Merrill, Eugene H. *Kingdom of Priests*. Grand Rapids: Baker Books, 1987.

Miller, Geoffrey P. "Verbal Feud in the Hebrew Bible: Judges 3:12–30 and 19–21." *Journal of Near Eastern Studies* 55 (1996): 105–17.

Mueller, E. Aydeet. *The Micah Story: A Morality Tale in the Book of Judges.* Studies in Biblical Literature 34. New York: Peter Lang, 2001.

Nelson, Richard D. "Ideology, Geography, and the List of Minor Judges." *JSOT* 31, 3 (2007): 347–64.

Niditch, Susan. "The 'Sodomite' Theme in Judges 19–20: Family, Community, and Social Disintegration." *CBQ* 44, 3 (1982): 365–78.

Porter, Joshua Roy. "Samson's Riddle: Judges 14:14, 18." *Journal of Theological Studies* 13, 1 (1962): 106–9.

Reis, Pamela Tamarkin. "The Levite's Concubine: New Light on a Dark Story." *SJOT* 20, 1 (2006): 125–46.

———. "Spoiled Child: A Fresh Look at Jephthah's Daughter." *Prooftexts* 17, 3 (1997): 279–98.

———. “Uncovering Jael and Sisera: A New Reading.” *SJOT* 19, 1 (2005): 24–47.

Rozelaar, Marc. “An Unrecognized Part of the Human Anatomy.” *Judaism* 37, 1 (1988): 97–101.

Sasson, Jack M. “Who Cut Samson’s Hair? And Other Trifling Issues Raised by Judges 16.” *Prooftexts* 8, 3 (1988): 333–39.

Sawyer, John. “From Heaven Fought the Stars.” *VT* 31, 1 (1981): 87–89.

Sharon, Diane M. “Echoes of Gideon’s Ephod: An Intertextual Reading.” *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 30 (2006): 89–102.

Smith, Michael J. “The Failure of the Family in Judges. Part 1: Jephthah.” *Bibliotheca Sacra* 162, 647 (2005): 279–98.

Snyman, S. D. “Shamgar ben Anath: A Farming Warrior or a Farmer at War?” *VT* 55, 1 (2005): 125–29.

Stone, Lawson G. “Eglon’s Belly and Ehud’s Blade: A Reconsideration.” *JBL* 128, 4 (2009): 649–63.

Trible, Phyllis. “A Daughter’s Death: Feminism, Literary Criticism, and the Bible.” *Michigan Quarterly Review* 22, 3 (1983): 176–89.

Webb, Barry. “A Serious Reading of the Samson Story (Judges 13–16).” *Reformed Theological Review* 54 (1995): 110–20.

Williams, Jay G. “The Structure of Judges 2:6–16:31.” *JSOT* 49 (1991): 77–86.

Wilson, Brittany E. “Pugnacious Precursors and the Bearer of Peace: Jael, Judith, and Mary in Luke 1:42.” *CBQ* 68, 3 (2006): 436–56.

Wong, Gregory. “Ehud and Joab: Separated at Birth?” *VT* 56, 3 (2006): 399–412.

Yee, Gale A. “Ideological Criticism: Judges 17–21 and the Dismembered Body.” In *Judges and Method: New Approaches in Biblical Studies*, edited by Gale A. Yee, 146–70. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

圣经索引

创世记
1:26—xvi
2:4—14
4:24—14
5:31—14
15:13-16—65
19—15
19:1—15
19:2-3—15
19:4-11—15
19:12-17—15
19:14—204
19:18-23—15
19:24-28—15
19:28—207
19:29-38—15
19:31—65, 217
31:10—83
31:12—83
34:2-3—200
49:4—83
49:16—157

出埃及记
2:22—192
3:1-4:16—103
6:25—206
13:13—145
15:6—139
16:21—164
18:5-12—43
28—104
29:20—22
32:2-3—112
34:35—104

利未记
2:1-15—50
3:3—50
3:7—50
3:9—50
4:11—51
8:23—22
10:1-2—194
15:8—82
21:17-23—67
27:1-8—145

民数记
3:45—145
6:1-8—158
6:5—167
10:29-32—43
13:33—107
15:39—195
21:21-26—142
25:7-11—7, 206
32:12—43
34:19—43

申命记
4:25—25
4:30-31—25
5:8—57
5:9—64
6:6-7—25

7:2—24
7:3-4—25
7:24—204
8:10-17—153
9:4-5—64
12:3—25
12:4-7—184
12:8—25, 212
13:6-9—213
13:8—212
19:21—67
20:5-8—106
20:17—43
21:21—67, 216
22-25—75
22:10—68
22:21—212
24:1—71
25:4—67
28:38-42—112
29:29—71
31:14—204
33—90

约书亚记

2—191
2:11—107
5:14—71
7:24-26—145
9:1-27—43
11:1-11—17
15:15-19—7, 42
15:63-16:1—22
17:2—108
22:10-34—213
22:30—206
23:1—5
24:1—204

士师记

1:1—7
1:1-2—205
1:1-8—22
1:3—8, 205
1:3-36—24
1:6—86
1:8—21
1:8-15—42
1:10-19—7
1:11-20—46
1:12—173
1:14—83
1:17—209, 225n14
1:19—22, 162
1:21—35
1:21-22—21
1:21-36—46
1:28—128
1:30—128
1:33—128
1:35—128
2:1-3—72
2:1-5—46, 100
2:1-6—24, 25
2:3-5—205
2:6-10—7, 46
2:7-12—25
2:11-15—46
2:13-14—27
2:13-16—25
2:15—27
2:15-19—44
2:16—27, 46
2:17—46
2:17-19—26, 27
2:18-19—46
2:19—28
2:20-23—46
3:1-6—46
3:5-8—245
3:7-11—44, 46
3:8—11
3:9—42
3:11—4
3:12—12
3:12-30—49

3:13—162
3:15—42, 59
3:16—60
3:19—51
3:20—51, 52, 60
3:20-24—52
3:20-25—53
3:21-23—51
3:22—50, 51
3:23—53
3:24—51, 52
3:25—51
3:26—51
3:30—4
3:31—135
4—17, 29-30, 77, 93
4:1—136
4:1-3—17
4:1-11—77-80
4:5—91
4:9—86
4:12-16—80-81
4:15—16
4:17-24—82
4:18-21—84
4:24—86
5—16, 30, 99, 116
5:1-31—87-89
5:6—77, 136, 224n16
5:7—81
5:8—90
5:12—12
5:18—92
5:20—6, 93
5:23—92
5:24—68, 86
5:27—84
5:31—4, 94, 95
6—117
6-8—95
6:1—14
6:1-40—99-105
6:11-16—100-102
6:13—6, 113
6:14—114
6:17-32—103-4
6:21-23—102
6:31—105
6:32—12, 225n14
6:33—100
6:33-40—104-5
6:35—114
7—99
7:1-25—105-8
7:9-15—106-7
7:16-25—107-8
8—99
8:1-4—108
8:2—148, 203
8:4-21—109-10
8:5—12
8:7—224n4(1)
8:22-35—110
8:28—4
9—30
9:1-21—121-23
9:4—128
9:7-15—126
9:9—224n1(2)
9:12—224n1(2)
9:22-49—123-24
9:23—127
9:37—125, 127
9:46—154
9:50-57—125-26
9:53-55—14
9:54—86, 127, 170
9:56-57—128
10:1-2—133
10:3-5—133
10:6—139
10:6-11:11—139-41
10:8—139
10:17—149
10:18—158
11—15

11:12-33—141-44
11:21—162
11:26—3
11:27—30, 151
11:29-40—144-47
11:33—16
12:1-7—147-48
12:8-10—133, 184
12:11-12—133
12:13-15—133
13:2-25—157-61
13:5—xvii
13:20—50
13:25—171, 187
14:2—160
14:3—161
14:4—161
14:5-9—xv-xvi
14:10-20—162-63
15:1-20—163-65
15:5—78
15:11—172
16:1-3—165-66
16:4-22—167-69
16:13—174
16:14—83
16:16—140
16:19—83
16:23-24—173
16:23-31—169-70
16:26—171
16:27—14, 18
16:31—185
17:1-18:1—183-85
17:5—12, 112
17:6—161
18—18, 191
18:1-16—185-87
18:7—158
18:17-31—187-89
18:28—191
18:30—7, 36, 196
18:31—215
19—211
19-21—15
19:1-30—199-202
19:13-15—15
19:16-21—15
19:22—110, 212
19:22-25—15
19:22-30—203-4
19:23—212
19:25—207, 212
19:26-20:10—15
20—23, 213, 216
20:1-48—204-7
20:11-13—15
20:14-48—15
20:16—49, 210
20:18—22, 212
20:27—215
20:28—7
21—214, 216, 217
21:1-25—xv, 15, 207-9
21:25—139, 161

路得记

1:21—199

撒母耳记上

1-2—190
1:11—158, 225n6
2:4-7—211
8:4-9—71
8:6-22—126
10:11:7—112
10:24-27—210
10:26—23
11:1-10—210
11:5-7—171
11:7—211
12:11—81
14:23-30—149
14:24—146
14:29—146

14:43-45—149
14:45-46—146
15—23
16:14—127, 171
18:7—136
18:20-27—43
22:17-19—111
28:7—90
31:1-13—171
31:4—14, 127
31:9—14

撒母耳记下
3:27-28—61
4—190
7:14—152
10:6-8—149
12:11—169
20:8-10—61
22:3—214

列王纪上
2:32-33—61
5:13—128
6:1—3, 4
11:33—142
12—128
12:26-27—191
12:28-30—191
17:1—105

列王纪下
3—145
22:14—91
23—36
23:15—192

历代志上
10:4—203
12:2—50, 210

历代志下
33:11—169

约伯记
7:19—82
16:15—203

诗篇
2:6-8—152
38:3—207
38:7—207
69:21—69
69:22-28—69
83:10—90
110:6—xvi

箴言
5:3-4—60
7:10-23—84
9:15-16—84
24:17-18—63
29:25—104

雅歌
4:3—82
8:2—207

以赛亚书
1:6—207
3:18-23—118
9:1-7—95
9:2-7—118
17:1—xvi

耶利米书
17:5-9—116, 195
25:11—14
48:1-47—60
52:11—169

以西结书
18:19-20—72
32—xvi

但以理书
2:19—226n6
7—xvii, 177
9:24—14
10—221n7

约珥书
1:2-7—117
2:1-5—117
2:28-31—117

阿摩司书
9:11—106

约拿书
2:8—195
3:4—14

哈巴谷书
1:11—195
2:13—214
3:17-19—70
4:8—69
4:12—60
10:1—68
11—215
11:31-12:4—72
11:32—33, 81
11:32-34—59, 92, 113, 150, 173
11:33-34—214
12:1-2—114
12:1-6—59
12:1-14—96
12:2—33
12:25—92

撒迦利亚书
14:20—178

玛拉基书
4:6—217

马太福音
2:23—158
3:11—178
5:15-16—175
5:16—94
5:18—64
5:39—67
11:20-24—92
12:40—14
12:45—13
15:11—68
16:18—100, 154
16:27—67
24:31—118
24:41—169
28:18-20—129

马可福音
10:5—71

路加福音
1:13-15—158
1:42—68
2:35—69
12:49—178
13:35—69
17:26-32—65
17:28-32—217
22:31—154
22:31-32—100
24:22-27—x

约翰福音
2:17—69
2:19-21—194
3:34—47
10:35—64
12:43—104
15:25—69
17:15-16—195
18:36—73
20:30-31—16
21:15-17—100

使徒行传
1:15ff—102
1:20—69
2:40—130
10:15—68
13:32-33—152

罗马书
8:23—117
8:29—119
8:30—117
11:9-10—69
11:25—151
13:12—105, 119
13:14—105

哥林多前书
5:1-2—216
5:13—67, 216
9:9-10—67
10—34, 215
10:6—115
10:11-12—32
15:50-58—118

哥林多后书
3:18—119
4:2—216
4:7-9—xviii
6:14—68
6:14-16—205
10:3-6—62
10:4-5—154

加拉太书
3:3—119
4:4—47
5:13-15—115

以弗所书
2:2—47
4:8—69
4:22-24—119
4:24—105
6:10-17—
93-94
6:11—105
6:12—47

腓利比书
2:15—94, 175
3:18-21—195

歌罗西书
2:13-15—69
3:5—195

帖撒罗尼迦前书
4:11-12—47
4:16—118

提摩太前书
2:1-2—137
2:4—74
3:2—71

提摩太后书
3:5—195

雅各书
1:1—151
2:1—151
4:1-4—115
5:9—151

彼得前书
1:10-12—ix
2:9-11—175-76

彼得后书
3:10-13—118

启示录
1:12-16—104

1:16—60, 178
2:4—119
2:12—60
11:15—118
13:2—177
18:4—217
19:3—217
19:8—105
19:11-18—65
19:15—220
20:15—69
22:4-5—178

圣经外资料

犹滴传

12:16—84
13:16—84
13:18—68

便西拉智训

46:11—33

人们对该系列有什么评价？

“深思熟虑却又通俗易懂。” — *D. A.* 卡森
“如同沙漠里的吗哪。” — 辛克莱·弗格森
“一个极好的资源。” — 蒂姆·凯勒
“一个重要的系列。” — 菲利普·格雷厄姆·赖肯

行他们眼中看为正的事
士师记中的福音

乔治·施瓦布 (George Schwab) 实现了四个目标。

首先，忠实于文本——在古代近东的背景下解读士师记，将其视为一篇关于申命记的讲道，有时甚至是为大卫所作的辩护。
其次，荣耀基督——从圣经神学的角度解读士师记，认识到士师记实际上都关乎基督和他即将到来的国度。
第三，提升我们的信心——当我们看到我们主权的上帝，从一个叛逆而崇拜偶像的民族中塑造一个信心的群体时，信心便会得到提升。
最后，呼召我们改变观点并采取行动——信心如何带来拯救？在日常生活中缺乏信心会带来怎样的压迫？士师记的信息又会带来怎样的不同？
“［乔治·施瓦布］是一位引人入胜的导游……他从不回避那些困难的经文，在阐明它们在救赎历史的原始时代中的意义之后，再追溯它们对当今基督徒读者的重要性。”
— 马克·J·博达 (Mark J. Boda)，旧约教授，麦克马斯特神学院 (McMaster Divinity College)，加拿大安大略省汉密尔顿市。

乔治·M·施瓦布 是厄斯金神学院 (Erskine Seminary) 的旧约教授，拥有威斯敏斯特神学院（神道学硕士和哲学博士）的高级学位。施瓦布博士是一名受过训练的圣经辅导员，也是《改革宗释经注释丛书》(Expositor Bible Commentary series) 的撰稿人。

R&R PUBLISHING