

旧约中的福音

# 从饥荒到丰盛

# FROM FAMINE TO FULLNESS

THE GOSPEL ACCORDING TO  
**RUTH**

路得所传的福音

迪恩·R·乌尔里希

DEAN R. ULRICH

从饥荒

到

丰盛

旧约中的福音书



一系列关于旧约人物生平的研究，专为  
平信徒和牧师撰写，旨在鼓励以基督为中心  
的旧约阅读、教导和宣讲。

特伦佩尔·朗文三世  
J. 艾伦·格罗夫斯

丛书编辑

# 从饥荒

到

# 丰盛

路得所传的福音

迪恩 · R · 乌尔里希

**RR**

P U B L I S H I N G

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

*From Famine to Fullness*  
*The Gospel According to Ruth*  
Dean R. Ulrich  
Originally published 2007  
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](mailto:China@prpbooks.com) — [China@prpbooks.com](mailto:China@prpbooks.com)

---

**FOR FREE DISTRIBUTION ONLY—NOT FOR SALE**



谨以此书献给亚瑟·施瓦布与凯  
伦·施瓦布夫妇，聊表感恩。



## 目 录

|               |        |
|---------------|--------|
| 序言            | ix     |
| 致谢            | xi ii  |
| 缩略语           | x v    |
| 前言            | x vi i |
| 1. 那并非最好的时代   | 1      |
| 2. 毁灭性的悲痛     | 19     |
| 3. 超越预期       | 37     |
| 4. 神圣的风险      | 53     |
| 5. 在上帝的翅膀荫下6. | 71     |
| 一切可能出错之事      | 87     |
| 7. 底线         | 103    |
| 8. 认识某某先生     | 125    |
| 9. 荣耀的眷顾      | 141    |
| 后记            | 155    |
| 注释            | 159    |
| 参考文献          | 169    |
| 圣经索引          | 177    |



## 序言



新约隐藏在旧约中，旧约显明在新约里。

——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，而门徒们起初也未能领悟，但摩西、众先知以及整部旧约圣经早已预言——耶稣将要来临，受难，而后得荣耀。上帝在旧约中开始讲述一个故事，其结局令听众翘首以盼。然而旧约时代的听众始终未能等到结局。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终章。在基督里，上帝为旧约故事提供了圆满的高潮。耶稣的到来并非没有预兆，他的降临早已预先在旧约中宣告，不仅藉着关于弥赛亚的明确预言，更是透过旧约所有事件、人物与境遇所编织的故事脉络。上帝始终在讲述一个宏大、完整、统一的故事。从创世记的创造叙事，到被掳归回的最终篇章，上帝逐步展开他的救赎计划。而旧约中对这个计划的每一处记载，都以某种方式指向基督。

## 本系列丛书的宗旨

《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。旧约各卷书呈现出多样的体裁、风格和独特的神学视角，但将它们串联起来的，是对基督持续不断的预示和指向。我们深信旧约与新约同样具有以基督为中心的本质特征，因此推出这套旧约研究丛书，旨在：

- 彰显基督在旧约中无处不在的启示
- 推动以基督为中心的旧约阅读方式
- 鼓励基于旧约开展以基督为中心的讲道与教导

为此，本系列丛书的读者定位是牧师与平信徒，而非学者。

虽然此类系列丛书可采用多种编排形式，但我们决定在大多数情况下，将各卷内容聚焦于旧约中的人物——而非经卷或主题。当然，某些经卷会因其作者或主要角色（如但以理或以赛亚）而获得重点探讨。此外，特定主题也将结合相关人物得到重点阐释。

我们深切祷告，愿读者透过本系列丛书，看见旧约的核心见证乃是耶稣基督，从而重燃研读旧约之心。

特伦佩尔·朗文三世  
J. 艾伦·格罗夫斯



## 致 谢



在

阅读的某一层面，路得记展现了信徒如何相互扶持，并以此共同见证了上帝国度的扩展。本书关于路得记的撰写，见证了数位敬虔圣徒为我所付出的心血与牺牲。在此，我谨向他们致以诚挚的谢意。

我首先要感谢我的妻子，唐恩（Dawn）。她在我们婚姻期间一直支持我的学术和牧养呼召。她以路得的信心和忠诚为榜样，使我们的婚姻不仅对我，也对他人成为祝福。她深信我在旧约领域有所见解，即便在我自己都犹豫不决时依然如此。若不曾提及我们的孩子辛迪（Cindy）与戈登（Gordon），那就是我的疏忽了。他们不断提醒我，生活中远不止阅读和书写神学著作。他们活泼的生命力，总在我思绪困顿、不知如何下笔时，为我提供必要的喘息，让我的心灵重获清明。

我要感谢我的父母，里奇与安·乌尔里希（Rich and Ann Ulrich），他们在一个敬虔的家庭中养育我，并为我的教育倾注了丰厚的资源。我还要感谢我的岳母，西莉亚·埃里克森（Celia Errickson），在我攻读博士学位、婚姻初期的岁月里，始终给予我们支持。遗憾的是，我的父亲与岳母皆未能在世见证本书的出版。

谨此感谢本系列丛书的编辑特伦珀·朗曼三世（Tremper Longman III）和艾伦·格罗夫斯（Alan Groves），这本书的完成离不开他们的帮助。这份师徒缘始于西敏神学院——当年我有幸受教于他们门下。他们精通旧约，尤其擅用救赎历史的视角解读经文，这深深塑造了我日后教学和讲道的方式。此刻，我也深深怀念他们的同事、我曾受教的雷蒙德·迪拉德教授，他为《旧约中的福音》系列撰写了开卷之作。遗憾的是，在本书付梓期间，艾伦·格罗夫斯于2007年2月5日因癌症安息主怀。他与妻子莉比通过博客，清晰而真挚地见证了他们如何像路得一样，投靠在上帝翅膀的荫下，全然信靠他。

我还要感谢三一圣公会神学院信息技术部的杰里米·凯珀和吉姆·克里赞。他们帮我探索了微软Word复杂的排版功能，带我见识了从未接触过的操作界面。P&R出版社的埃里克·阿内斯特接续了他们的工作，将手稿转化为书籍。我向他及P&R的其他同仁致以谢忱。

本书的雏形是我在宾州几间教会的一些列讲道与成人主日学课程，包括奇普瓦市基督长老教会（PCA）、奥克兰市升天圣公会，以及韦克斯福德市约团社区长老教会（PCA）。感谢这些教会的会众，他们以宽容之心聆听我最初尝试解读路得记信息与应用的讲章。

最后，我要借此机会感谢亚瑟与卡伦·施瓦布夫妇的慷慨资助。若非他们的善举，我可能无法获得高等教育以获得撰写本书的能力或成为有能力宣讲旧约的神学生。这份恩情永难偿还，谨以本书献给他们作为最新的答谢。亚瑟、卡伦，感恩有你们。

## 缩略语



|               |                                                       |
|---------------|-------------------------------------------------------|
| AB            | Anchor Bible                                          |
| <i>BibInt</i> | <i>Biblical Interpretation</i>                        |
| BJS           | Brown Judaic Studies                                  |
| <i>BSac</i>   | <i>Bibliotheca Sacra</i>                              |
| <i>HBT</i>    | <i>Horizons in Biblical Theology</i>                  |
| <i>HUCA</i>   | <i>Hebrew Union College Annual</i>                    |
| <i>Int</i>    | <i>Interpretation</i>                                 |
| <i>JBL</i>    | <i>Journal of Biblical Literature</i>                 |
| <i>JETS</i>   | <i>Journal of the Evangelical Theological Society</i> |
| <i>JSOT</i>   | <i>Journal for the Study of the Old Testament</i>     |
| JSOTSup       | JSOT Supplement Series                                |
| NAC           | New American Commentary                               |
| NICOT         | New International Commentary on the Old Testament     |
| NIVAC         | NIV Application Commentary                            |
| <i>TynBul</i> | <i>Tyndale Bulletin</i>                               |
| <i>VT</i>     | <i>Vetus Testamentum</i>                              |
| WBC           | Word Biblical Commentary                              |
| <i>WTJ</i>    | <i>Westminster Theological Journal</i>                |



## 前言



诚

然，大多数圣经读者都喜爱路得记。在我宣讲和教授这卷书时，不同背景的人总会被它吸引。每当听见“请翻到路得记”时，他们的眼睛总会为之一亮。然而这是为什么呢？我想到了几个可能的原因。

或许，人们为路得与波阿斯的爱情故事而心动。多年前，一位流行歌手曾感叹：“有些人想用痴情的情歌填满这个世界。”随后他反问：“这有什么不好呢？我想知道答案，因为我又要开始了。”作为人类，我们似乎永远听不腻、读不完关于爱的歌谣与故事。而路得记在大众与学术评价中无疑是最动人的爱情故事之一。书中，真爱战胜了多重逆境，并将福泽带给每一位为之触动的人。人类究竟需要多少这样的歌曲和故事？现有作品数量之庞大，仿佛我们永远听不够情歌、读不完爱情故事。不仅如此，那些“历久弥新的经典”，我们总是一听再听、一读再读。

路得记的读者或许也能从拿俄米圆满的结局中寻得盼望与鼓舞。谁不曾或多或少在这位历经生活风雨摧折，内心满是伤痛记忆的老妇人身上看见自己的影子呢？谁不曾像拿俄米那样，在困顿与失去中追问上帝何在呢？甚至同样闪过那个不堪设想的念头——“全能者使我受苦”（得1:21）？没

有人会冷漠地阅读路得记，只为一窥“他人如何生活”，或是将它当作研究人类苦难的学术标本。路得记讲述的正是你我的故事——那共通的、关于人生艰难的叙事。尽管故事发生在古老的士师时代，其人物所面临的困境却超越了时间和文化的界限。在我们各自经历的烦恼与心碎里，我们需要像路得记这样结局美好的故事，因为它们帮助我们越过眼前的困顿与失望，展望更光明的未来。他人已实现的希望为我们点亮了灯火，我们也能以各自的方式与路得记开篇诗句中描述的挫折产生共鸣。

路得记之所以吸引人，还在于书中人物积极美好的品格，尤其是路得和波阿斯。路得对婆婆那种不离不弃的忠心，波阿阿斯对两位无依无靠的寡妇（其中一位还是外邦人）那份难得的体恤，都让人感动。忠诚与同情——这些品质在威廉·贝内特（William Bennett）备受推崇的《美德书》（*The Book of Virtues*）中有专门的章节分别论述。大人们看重这些，也希望教给孩子们。贝内特的书中甚至包含了对路得记的转述，尽管放在讲友谊的那部分。在介绍这段转述时，贝内特说：“在路得记 1:16-17中 路得对拿俄米说的话，是所有文学作品中对友谊和忠诚最美的表达之一。”<sup>1</sup> 确实如此，路得和波阿斯无疑是这些美德的典范。

从文学角度来看，路得记堪称一部佳作。它从不止一个层面温暖心灵，更以世人共同珍视的理想叩问读者。不难理解，路得记的读者会欣赏这部文学杰作，并反复从中汲取灵感。

然而，部分读者或许会对本书的副标题产生疑问。诚然，正如书名所示，路得记的叙事始于饥荒，中段以粮食供应呈

现丰盈，最终以子嗣诞生达到完满。但将本书命名为“路得记中的福音”是否恰当？或许这个副标题有点言过其实，因为它暗示了路得记不止是一个教导读者效法路得与波阿斯道德品行的人文故事。在这个温馨古朴的旧约故事中，福音——即从罪中得救的好消息——究竟何在？在这篇从未提及耶稣之名的短篇故事里，救主基督又身处何处？显然，人们很难将这样一个充满怀旧色彩的故事，视为上帝救赎计划宏大篇章的一部分，而这个计划的高潮正是他圣子的道成肉身。

近一个世纪以来，圣经学者们普遍倾向于认为，路得记即便与耶稣基督的福音有关，其关联也微乎其微。这种观点源于路得记诠释史上的两个阶段。第一阶段由罗纳德·哈尔斯在其1969年出版的《路得记神学》中提出。<sup>2</sup>此前学者们通常认为路得记并非一部神学著作——即不涉及上帝救赎作为的教导，而只是一个充满魅力、田园诗般的故事，讲述人在黯淡时代中排除万难、坚韧生存。哈尔斯则提出异议，主张路得记通过叙事形式阐明了上帝护理的教义。自1969年以来，越来越多学者开始质疑路得记是否真如此美好。女性主义学者尤其关注拿俄米、俄珥巴和路得看似绝望的处境，并抨击她们眼中由父权制导致的不公、压迫与赤贫。波阿斯因此不再被视为英雄，反而成为女性经济依附男性供给这一持续问题的一部分。尽管如此，女性主义读者仍承认路得记尽管带有以男性为中心的痕迹，却也展现了女性如何主动争取

福祉，从而扭转命运，在没有男性庇护的情况下立足于社会。<sup>3</sup>由此可见，无论是1969年前还是后的诠释阶段，都淡化甚至忽视了这本圣经书籍中所蕴含的福音信息。

然而，我对路得记的解读基于一个前提：无论这本书如何描述人类的坚韧不拔或女性的主动作为，其核心乃是一个植根于神学的信息——即上帝对整个救赎历史进程的掌管，而这历史的巅峰正显明在耶稣基督的位格与事工之中。在路加福音第24章中，作为旧约最权威的诠释者，耶稣亲自告诉门徒（以及我们）旧约作者们所写的正是关于他的预言：

耶稣对他们[往以马忤斯路上的两个人]，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，凡经上所指着他的话都给他们讲解明白了。（路24:25-27）

耶稣对他们[十一个门徒]，说：“这就是我从前与你们同在之时所告诉你们的话说：摩西的律法、先知的书，和诗篇上所记的，凡指着我的话都必须应验。”（路 24:44）

福音派学者通常认为，“摩西的律法、先知的书，和诗篇”指的是旧约正典的三分结构——律法书、先知书和圣卷。换言之，耶稣曾表明整部旧约（包括路得记在内）都在为他

作见证：他就是那位为拯救百姓而受苦的救主。因此，路得记作为旧约正典的一部分，理当被解读为对上帝救赎计划的展现——这计划旨在将被罪及其破坏性影响所玷污的受造界拯救回来。生存的挣扎与对女性的偏见或许正是这些可悲后果的两个体现，但唯有耶稣基督的福音能解决人心深处罪的问题，并带来品格、行为与生命结局的彻底更新。

这种从救赎历史的角度解读路得记的方法，必然会影响我们对主要人物的理解，尤其是路得和波阿斯。当然，这些人物是故事的参与者，但他们并非本书首要的关注对象。他们并非为自身的缘故而出现；因此，路得记不是传记。真正的主角是上帝，而非拿俄米、路得或波阿斯，他透过这些人物的推进他那主权而救赎的旨意。<sup>4</sup> 诚然，上帝看重善行与美德，这也是路得与波阿斯所展现的。但这样的行为若脱离与上帝的关系就不可能存在，而他正是通过圣约主权且恩典地建立了这种关系。因此，路得记的信息并非简单地“效仿路得和波阿斯”。堕落之人不可能像他们一样，除非他们与路得和波阿斯所信靠的上帝建立起关系。在旧约中，这种关系对路得和波阿斯而言是预表性地可能的，因为旧约本身就预表了在耶稣基督里所立的新约。唯有藉着对耶稣基督的信心，才可能与上帝建立关系；这样的信心将更新人的品格与行为，使信徒能以渴慕的心，为了荣耀上帝，立志遵行上帝的旨意，来回应他们生命中的各种境遇。<sup>5</sup>

路得与波阿斯无疑是信心之人，也因此成为美好品行的榜样。正如圣经中贯穿始终的道德诫命，以及保罗引用出埃及记和民数记中的事件作为哥林多教会的鉴戒所表明的

（林前 10:1-11），上帝确实期望他的子民过着正直的生活，与他所启示的道德标准相符。然而，现代信徒并不单纯为了善行与美德本身而渴望成为路得与波阿斯那样的人。借用威斯敏斯特小教理问答的表述，善行与美德并非“人的主要目的”。它们是上帝通过耶稣基督所赐恩典的结果，也是上帝预先为他子民所定善工的一部分——为要推进基督的国度，并荣耀上帝。若上帝的恩典是效仿路得与波阿斯的先决条件，那么我们在人生境遇中对上帝恩典的顺服回应——即活出路得与波阿斯般的生命——便是将荣耀归给上帝。这才是我们的主要目的。

最终，路得记归根结底是一个深刻的故事：上帝在平凡生命中默默看顾，使寻常人在日常中信守他的约。正如后续篇章将要展现的，上帝藉着路得与波阿斯的信实所行之事，堪称奇妙。既然拿俄米、路得与波阿斯所信靠的上帝也是我们的上帝，我们同样可以期待他施行伟大奇妙的作为，推进他使万有归回永恒计划的荣耀旨意。

# I

## 那并非最美好的时代



查

尔斯·狄更斯在《双城记》（*A Tale of Two Cities*）开篇写下了那句名言：“那是最美好的时代，那是最糟糕的时代。”路得记开篇便提及“士师秉政的时候”。通过唤起人们对士师记所载人物与事件的记忆，作者向当时的受众表明：后续故事发生的历史、社会及宗教背景，绝非处于“最美好的时代”。事实上，士师时代的黑暗岁月更接近旧约历史中“最糟糕的时代”。读者在开篇经文中遇到的以利米勒与其妻拿俄米，正生活在那背道、不公与动荡的年代。

本章旨在将路得记置于更广阔的历史与信仰背景中进行解读。了解士师时代，将有助于我们更深度体会路得与波阿斯的敬虔品格，更重要的是，理解上帝在拿俄米、路得和波阿斯生命中所施予的恩典与护理之工。在探讨士师时期之前，让我们先简要回顾至此的旧约历史脉络，从亚伯拉罕开始叙述。

## 从亚伯拉罕到士师时代

亚伯拉罕大约生活在公元前 2000 年。上帝与他立约，并指引他从吾珥经哈兰迁往迦南。尽管上帝应许通过亚伯拉罕的后裔赐福列国，但亚伯拉罕及其子孙往往与邻邦冲突不断，或不得不屈从于人。如同亚伯拉罕曾因饥荒下埃及（创12:10），他的孙子雅各也率全家为求粮迁往埃及。在埃及时期，雅各的后裔人口繁盛，却因数量激增被法老视为威胁而遭受压迫。若按圣经年表（参看出 12:40；申1:3；王上 6:1）直接推算：雅各约于公元前 1876 年下埃及；出埃及事件约发生于公元前 1446 年；征服迦南的战役约始于公元前 1406 年。<sup>1</sup>约书亚和迦勒是出埃及一代中仅存的、历经旷野岁月、并最终进入应许之地的两位。同代其余的民众皆因不信——特别是因听信探子回报后的恐惧及抗命（民 13 章）——而倒毙旷野。如民数记26-36 章所示，出埃及这一代的子孙们，从此踏上了新的征程，迎来了崭新的盼望。约书亚记记载，面对上帝的应许与诫命，他们并未退缩，而是顺服地跟随了耶和华所设立的新领袖——接替摩西的约书亚。在完成征服的主要战役后，约书亚、迦勒及出埃及世代的子孙们相继离世。自此，他们的后裔开启了士师时代。

在以色列人出埃及时期，埃及与赫梯（位于今土耳其东部）正在争夺迦南地的控制权，尤其是其商道与海港。到了公元前十三世纪中叶，埃及与赫梯已疲于战事，双方通过王

室联姻缔结了和约。埃及法老拉美西斯二世迎娶了赫梯国王哈图西利斯之女。迦南地重归埃及管辖，但局势并未长久安定。公元前十三世纪末，非利士人自西而来迁入迦南地，导致赫梯王国覆灭，迦南地再度沦为政治角力场，直至公元前约1000年大卫王朝的建立。随后，在大卫与所罗门在位期间，以色列达到了政治稳定、国力与影响力的巅峰，甚至成为古代近东地区的重要力量。此刻需注意的是，路得记所载事件，正发生于古代近东历史上没有一个民族能独占绝对霸权的时期。士师时代各支派内部的动荡，恰与当时列族间的纷乱变局相互映照。

约书亚记记载了以色列征服迦南地的历程，在此过程中，以色列军队充当了上帝刑罚的执行者，对迦南人的不道德行径施行审判。由亚伯拉罕的后裔来担当这刑罚之职，其实早已在摩西五经中有所预示：

到了第四代，他们 [ 亚伯拉罕的后裔 ] 必回到此地，  
因为亚摩利人的罪孽还没有满盈。（创 15:16 ）

你们从前住的埃及地，那里人的行为，你们不可效法，我要领你们到的迦南地，那里人的行为，也不可效法，也不可照他们的恶俗行。……在这一切的事上，你们都不可玷污自己；因为我在你们面前所逐出的列邦，在这一切的事上玷污了自己；连地也玷污了，所以我追讨那地的罪孽，那地也吐出它的居民。（利 18:3,24-25 ）

凡以色列中，从二十岁以外，能出去打仗的，你[摩西]和亚伦要照他们的军队数点。（民 1:3）

耶和华你神领你进入要得为业之地，从你面前赶出许多国民，就是赫人、革迦撒人、亚摩利人、迦南人、比利洗人、希未人、耶布斯人，共七国的民，都比你强大。耶和华你神将他们交给你击杀，那时你要把他们灭绝净尽，不可与他们立约，也不可怜恤他们。（申7:1-2）

耶和华你的神将这些国民从你面前撵出以后，你心里不可说：“耶和华将我领进来得这地是因我的义。”其实，耶和华将他们从你面前赶出去是因他们的恶。你进去得他们的地，并不是因你的义，也不是因你心里正直，乃是因这些国民的恶，耶和华你的神将他们从你面前赶出去，又因耶和华要坚定他向你列祖亚伯拉罕、以撒、雅各起誓所应许的话。你当知道，耶和华你神将这美地赐你为业，并不是因你的义；你本是硬着颈项的百姓。（申9:4-6）

综合这些经文来看，读者可以得出结论：约书亚记中的战争不能被简单地归因于一群逃亡者为寻求生存空间而怀有的帝国主义动机。耶和华使用以色列人来惩罚迦南人，正如他后来使用其他国家来惩罚以色列和犹太一样。申命记第9章直截了当地揭示了这一真相：以色列人在道德上并不比迦南人

更高尚。上帝是在使用一群罪人来成就他对另一群罪人的旨意。最终，以色列以神圣军队的身份与迦南人征战，实质上是在履行“祭司国度”的职分。

约书亚记 1-12 章描述了以色列人对迦南中部、南部和北部居民发动的三次决定性打击。其中有两节经文，明确指出了以色列此次征战的刑罚性目的。第一节与基遍人的诡计有关：

他们〔基遍人〕回答约书亚说：“因为有人实在告诉你的仆人，耶和华你的神曾吩咐他的仆人摩西，把这全地赐给你们，并在你们面前灭绝这地的一切居民，所以我们为你们的缘故甚怕丧命，就行了这事。（书 9:24）

第二节则是对这三次打击的总结：

因为耶和华的意思是要使他们心里刚硬，来与以色列人争战，好叫他们尽被杀灭，不蒙怜悯，正如耶和华所吩咐摩西的。（书 11:20）

这几次战役之后，显然以色列人已在这片土地上站稳脚跟。耶和华成就了他的应许，将一场——从人的角度看——以弱胜强、看似不可能的胜利，赐给了他的子民。

然而，约书亚记 第13 章表明，征战并未止息，因各支派仍需肃清初期战役后残存的迦南据点，以完整取得耶和华所赐的产业。士师记第 1 章也阐述了同样的观点。不妨将约书亚的征战类比二战中的D日（诺曼底登陆日）与 V日（胜利日）：若 D日象征着决定性的打击（在欧洲战场），而 V日

标志着战斗的终结（无论是在欧洲还是太平洋战场），那么约书亚记第12章回望了D日，而约书亚记第13章至士师记第1章则展望了V日的到来。

这个比喻同样适用于生活在耶稣基督两次降临之间的上帝子民。若耶稣的十字架与复活代表了对罪恶、死亡和撒旦的决定性打击，那么第二次降临便对应着V日。那时，上帝为高举其子而发动的圣战，将战胜一切阻碍其计划的势力，最终得胜。正如保罗所言：“无不[将]屈膝……无不口称‘耶稣基督为主’，使荣耀归于父神”（腓 2:10-11）。在耶稣两次降临之间的这段时期，信徒们常会经历所谓“已然与未然”的张力。耶稣的跟随者可以回顾并确认D日——那决定性的打击——已然发生，并保证仇敌终将彻底溃败。然而，在第一次降临之后、第二次降临之前的这段时间里，信徒仍需与黑暗的灵界势力及其地上的同盟持续争战。V日尚未到来，因此挫败与失利的可能性依然存在。上帝的子民屡屡屈服于试探，反倒让上帝的仇敌得了胜。尽管如此，耶稣第一次降临时的决定性打击，已为第二次降临时的终极胜利奠定了根基。耶稣的跟随者以确据投身善战，深信那位在第一次降临时动了善工的上帝，必在第二次降临时使其完全成就。

## 士师记中的士师时代

然而，正如士师记所呈现的，出埃及那一代人的子孙始终未能迎来V日。该书分为三部分，每部分都描述了与上帝仇敌的争战。这三部分都表明，当时上帝的子民未能取得对

仇敌最终且决定性的胜利。值得注意的是，撒母耳记将大卫描绘为完成征服的人，但即便是这一观察，如后文所述，也需要稍加斟酌。

士师记的第一部分（1:1-3:6）概述了士师时期的概况，指出约书亚之后的世代（即出埃及那一代人的孙辈及后续世代）未能持守与立约之上帝的信实关系。由于在信心与顺服上的缺失，他们未能完成征服，以致迦南人的抵抗势力得以残存并重新集结。对以色列各支派而言，与迦南人共居的生活很快就演变为与他们一同敬拜——这正是申命记 20:17-18 所担忧的：

只要照耶和华你神所吩咐的将这赫人、亚摩利人、迦南人、比利洗人、希未人、耶布斯人都灭绝净尽，免得他们教导你们学习一切可憎恶的事，就是他们向自己神所行的，以致你们得罪耶和华你们的神。

从灵性的懈怠与妥协，最终滑向了彻底的背道。戴尔·拉尔夫·戴维斯在研究士师记时使用了“世代退化”这一表述，精准捕捉了士师记第一部分试图阐明的核心观点。<sup>2</sup>

士师记的第二部分 3:7-16:31，展现了局势的全面恶化，而其中领袖们的败坏尤为触目。书中提及的十三位士师在时间上或许有所重叠，但他们的出场顺序似乎暗含深意。随着这些士师在书中依次“登场”，其形象愈发不堪，其履行领袖职责的效能也日趋式微。首位被描述的士师俄陀聂堪称典范，书中未对其有任何负面记载。靠着上帝之灵的能力，俄陀聂将上帝的子民从幼发拉底河流域的亚兰王古珊·利萨田的

手中拯救出来。这里的妙处不仅是读起来像，更是其含义的讽刺性——这位国王的名字意为“黑暗且双倍邪恶”，而这位“黑暗且双倍邪恶先生”正是来自两河流域。<sup>3</sup>关键在于，这第一位士师如同他的岳父迦勒一样，依靠上帝战胜了强大的仇敌。

基甸是书中描述的第五位士师，他堪称美德与恶行的矛盾结合体。这位仅用三百精兵就取得辉煌胜利的勇士，也曾犹豫是否听从上帝的命令，并擅自制作以弗得，沦为引诱人拜偶像的网罗。基甸正体现了那些被他从米甸人手中拯救出来的百姓所共有的“信仰分裂症”。至于第十三位士师参孙，其事迹鲜有可取之处——这位渴望与非利士人同住的士师最终也与他们同归于尽，所求的并非推进上帝对其子民的计划，仅为报失目之仇。参孙临终时或许遏制了非利士人对以色列的霸权，因而被上帝用来保全以色列社会政治实体，但士师记从未表明参孙曾推动百姓持守圣约。第四位被记载的士师底波拉堪称书中最受尊崇的人物，但其女性士师身份却发人深省：为何男性如此懦弱？若没有底波拉只有大利拉会如何？底波拉的存在并非理想状态的范本，而是对当时真实光景的印证——在士师时代，一切都与应有秩序背道而驰。事实上，以色列各支派正日益屈服于迦南文化及宗教。

士师记第三部分（17-21章）描述了以色列社会最终的瓦解。本应作为救赎社会典范向世界展示的民族中，道德混乱却大行其道。这几章将许多罪责归咎于利未人——他们既没有遵从上帝给予他们作为宗教领袖的命令，也没有向各支派的百姓教导上帝的律法。

由于对律法的无知与漠视，许多人深受其害，其中发生在妇女身上的事更是令大多数现代读者不忍卒读。若一个社会可凭其对待妇女与孩童的方式来衡量，那么士师时代的以色列社会已丧失了所有体面、公义、责任与保护的意识。简而言之，他们已忘记了如何去爱。

即便如此，士师记不仅描述了一个病入膏肓的民族，更暗示了未来更好的日子。在第三部分中（17:6；18:1；19:1；21:25），反复出现的叠句：“那时以色列中没有王，各人任意而行”——将君主制作为道德混乱的解决方案呈现出来。因士师记作者认为无王则混乱盛行，故这卷书（尤以17-21章为甚）实际上是在为君王时代的来临铺平道路。然而，并非任何一位君王都能胜任——书中暗藏着一场关于“谁才是合宜君王”的微妙辩论，角逐者是扫罗与大卫，而士师记作者间接表达了对大卫的支持。这体现在多个方面。

首先，大卫的支派犹大在书卷的开头和结尾两处被赋予了优先地位。在士师记1:2中，耶和华命令犹大支派带领其他支派清剿残余的迦南人；随后在20:18中，耶和华又命令犹大在因一位利未人之妾惨死而引发的内战中担任先锋。在这两个事件中，士师记的作者都将未能遵行上帝旨意的责任归之于扫罗所属的便雅悯支派。士师记1:21记载，便雅悯人未能彻底征服住在耶路撒冷的耶布斯人。<sup>4</sup> 而在19-20章中，便雅悯的基比亚人企图与一位利未人行同性苟合，随后却强

奸了他的妾，直至其死亡。面对支派内部如此深重的罪孽，便雅悯其余的族人却拒绝纠正错误——既不自惩基比亚的恶徒，也不将他们交予其他支派处置。这般目无法纪，谁还愿拥立一位出自该支派的君王呢？

其次，士师记第9章中关于亚比米勒的记载，提醒读者注意到扫罗统治时期两个并不光彩的事实。第一个事实见于士师记9:23，经文记载耶和华派恶灵在亚比米勒与示剑的居民之间兴风作浪。起因是亚比米勒早先杀害了同父异母的七十个兄弟——他们的父亲就是基甸。士师记9:24指出，亚比米勒和示剑的居民都参与了这场屠杀。值得注意的是，亚比米勒的名字意为“我父是王”。基甸虽曾表面虔诚地拒绝称王的邀请（士8:23），但他积聚财富与妻妾的行为已俨然如王（这两点都违背了申命记17:17对君王的规诫）。关键在于，无论是基甸还是亚比米勒，都不是士师记作者所期待的理想君王。当然，后来耶和华同样派恶灵折磨扫罗，因他也表现出不配带领上帝子民忠守圣约（撒上16:14）。亚比米勒与扫罗的第二个相似点在于他们的死亡方式。根据士师记9:54和撒母耳记上31:4，二人在战场上负伤后，都命令持兵器者用刀了结自己。在士师记作者看来，亚比米勒与扫罗都是僭越王位的冒牌者，其结局早在预料之中。

第三，耶弗他在与亚扪人作战的背景下冒失发誓（士11:30-31）。若上帝赐他胜利，他愿将回家时第一个从家门出来迎接他的献为燔祭。这个誓言夺去了他女儿的生命，

因她是第一个迎接他的人。扫罗同样发了一个愚蠢的誓言，几乎导致他的儿子约拿单丧命（撒上14:24）。扫罗贸然下令，禁止士兵在战胜非利士人之前进食。与此同时，约拿单几乎单枪匹马击败了非利士人，却对父亲的誓言一无所知。因战斗疲惫不堪，约拿单无意中吃了一些野蜜，若非士兵们出面干预，他险些被扫罗处死。

第四，士师记 19 章记载，利未人与他的妾在两处停留时受到截然不同的对待。他们首先投宿在大卫的故乡伯利恒，在那里，他们得到的款待不止一夜，而是整整四夜的膳宿。随后他们在扫罗的故乡基比亚停留，起初无人接待，直到一位老农从田间归来。然而基比亚的其他男子却打断了老农的善意，竟要求与他的男客行苟合之事，最终更轮奸并杀害了他的女性客人。最初的读者绝不会忽略其中的政治隐喻：来自伯利恒的君王（大卫）将比基比亚的君王（扫罗）更善待他们。

第五，士师记 19:29 记载了利未人将妾的尸身残忍地切成十二块，分送给各支派。他此举旨在引起人们对便雅悯人漠视道德底线的关注。类似地，扫罗将两头牛切成块子，传送到以色列的全境，以警示各支派亚扪人对基列雅比居民的暴行（撒上 11:7）。亚扪人入侵了基列雅比，投降的条件是基列雅比的男子必须剜出自己的右眼。

士师记与撒母耳记上在士师时期与扫罗统治时期之间存在诸多的相似之处。由于士师记的最初读者对扫罗的统治十分熟悉，他们会辨识出这些平行对应，并领会到整卷士师记

乃是一部反对扫罗、拥护大卫的论辩之作。马克·兹维·布雷特勒指出，士师记中所有对扫罗的“暗示”都遵循同一模式——使扫罗显得不堪。<sup>5</sup> 能平息士师时代盟约背逆之乱的合宜君王，并非扫罗或其子伊施波设，而是大卫。撒母耳记强调扫罗是民众的选择，是顺应人心的王；而大卫则是上帝的拣选，是合上帝心意的王。上帝将藉着大卫及其后裔，来救赎他的子民，成就他对亚伯拉罕的应许。

这一切与路得记有何关联？以士师时代为背景的路得记以大卫王族谱系作结，由此指明了士师记所期待的那位君王。在信仰、道德与社会全面崩塌的黑暗中，上帝从未遗忘也未曾撤回他的救赎计划。在普遍的背道与堕落中，上帝正透过最意想不到的境遇与人物成就其旨意。当一切希望似乎都已湮灭之时，路得记带来了盼望。

二十一世纪的读者应当能对士师时代产生共鸣。当代的思想家与分析人士声称我们生活在一个后现代时期，但我们的时代与那“各人任意而行”的士师时代何其相似？后现代主义之摒弃绝对真理、普世准则与终极一致性，实出于畏惧——视其为掌控他者权力的欲望。<sup>6</sup> 后现代主义者对现代主义所宣称的真理与道德持怀疑与否定态度，或许不无道理。他们目睹了启蒙运动的继承者如何利用所谓的自然法则与不证自明的真理实施强制与压迫。由此几乎不言而喻，后现代主义对绝对真理的排斥，彻底否定了人类是元叙事，即上帝创造与救赎之宏大故事的组成部分。一位超越性神圣剧作家的存在，对后现代主义而言不啻釜底抽薪，因为其核心正在

于个体或群体对意义与道德的自主定义权。简而言之，后现代主义关乎的是自主的自我。它主张世间存在与人类个体（或更准确地说，人类社群）数量等同的叙事版本，没有任何故事能凌驾于其他之上——否则就意味着存在一种客观权威的声音，迫使其他声音臣服。

然而，后现代主义的解决方案——让每个人或每个社群“行自己眼中看为正的事”——真的可行吗？士师记记载了自主自我导致的压迫性与非人道后果。事实上，肆无忌惮的自私行为对他人造成的恐怖伤害，丝毫不亚于人们所恐惧的专制主义。真相是：后现代主义对混乱的沉迷终将引向暴政。这在希伯来圣经中紧随士师记、英文圣经中接续路得记的撒母耳记上得到印证。它记述了生活在道德混乱中的民众如何要求立王，效法他国拥立战争专家为君。从撒母耳回应立王请求的教训（撒母耳记上 8:10-18）可知：道德混乱常导致暴政，因后者比前者更易被接受。人类无法真正践行其自主渴望；他们或许向往无拘无束的生活，但很快会自愿用自由换取强加秩序，以逃避因他人放纵而带来的自我威胁。士师记与撒母耳记共同指明另一条出路：解决道德混乱的答案，在于立定上帝所拣选的合宜君王。

在以色列人如撒母耳记上第 8 章所载要求立王之前，摩西早已预见以色列人在进入迦南地后会有一位君王。申命记 17:14-20 给出了关于君王的条例：

到了耶和华你神所赐你的地，得了那地居住的时候，若说：“我要立王治理我，像四围的国一样。”你总要立耶和华你神所拣选的人为王。必从你弟兄中立一人；不可立你弟兄以外的人为王。只是王不可为自己加添马匹，也不可使百姓回埃及去，为要加添他的马匹，因耶和华曾吩咐你们说：“不可再回那条路去。”他也不可为自己多立妃嫔，恐怕他的心偏邪；也不可为自己多积金银。

他登了国位，就要将祭司利未人面前的这律法书，为自己抄录一本，存在他那里，要平生诵读，好学习敬畏耶和华他的神，谨守遵行这律法书上的一切言语和这些律例，免得他向弟兄心高气傲，偏左偏右，离了这诫命。这样，他和他的子孙便可在以色列中，在国位上年长日久。

上帝的子民需要权威的约束，使他们持守从摩西所领受的启示，并继续遵行将来众先知所传达的旨意。申命记第17章中关于王权的规定，将以色列的君主与古代近东其他统治者区分开来。前者的使命是推动并维护百姓遵行上帝启示的旨意；而后者却常以牺牲子民利益来巩固自身特权。事实上，以色列王登基时受命亲手抄录律法书——这或许正是为了让上帝的话语常存于心，在需要为子民做出抉择时能随时寻得指引。

尽管以色列君王对上帝的子民拥有权柄，但他与民众一样需要遵守相同的准则。君王与百姓就当同心敬畏上帝、共同持守妥拉（律法），好叫周边近东诸民看见一个敬畏上帝的社群典范。

士师记或许倾向于将大卫视为持守圣约的君王，但撒母耳记却为此提供了更精微的叙事视角。撒母耳记的整体叙事，以哈拿的祷告（撒下2章）和大卫的颂歌（撒下22章）作为首尾呼应的框架。哈拿的祷词呼应了士师记中对那合乎上帝心意的君王的期盼，而大卫的颂歌则延续了哈拿祷告中的核心主题——例如上帝是磐石、从仇敌手中得拯救、对忠信者的护佑、骄傲者的降卑，以及受膏者的得胜。在某种程度上，撒母耳记与士师记一样，认同大卫是上帝拣选的君王而非扫罗，但撒母耳记同时呈现了一个有缺陷的大卫——他并未完全满足哈拿祷告中的盼望。大卫虽是耶和华的受膏者，却并非那位始终顾念羊群的好牧人。我们只需回想拔示巴的丈夫乌利亚（撒下11章）便可知晓。事实上，撒母耳记的结尾带着一丝未完的叹息：身为牧者君王的大卫，竟因数点军兵的罪，决定让自己的百姓——他草场上的羊群——承受苦难（撒下24章）。<sup>7</sup> 大卫及其血脉虽为上帝所拣选，但撒母耳记仍期待一位超越大卫的后裔——甚至是一位愿为羊群的罪孽舍命的好牧人（参亚11-13章）。

## 士师记与上帝的恩典

总而言之，士师记以悲观的基调收尾。全书展现了一个从核心开始腐朽的民族。全书呈现出一个从里到外朽坏的民族。从圣约的视角看，眼前的光景却已全然偏离正轨——正

如科尼利厄斯·普兰廷加所言，“沙隆”（*Shalom*）已然丧失，这希伯来语所蕴含的“平安”与“完整”不复存在。<sup>8</sup>令人惊叹的是，在士师记的终章，仍有一个被称为“以色列”的实体存续下来。申命记第28章曾应许：顺服带来祝福，悖逆招致咒诅。而士师记详细记载了那不断升级的悖逆行为——这些行径本应招致咒诅应验，甚至导致圣约关系的彻底破裂。然而在士师记记载的诸多罪恶与审判中，恩典同样沛然涌流。尽管以色列民罪有应得，上帝却屡次为他们介入干预。各支派本已走向自我毁灭，但上帝不容此事发生。<sup>9</sup>当我们将士师记置于整本圣经的视野中阅读时，会发现恩典超越了公义，但这并非以否定公义为代价。上帝通过献祭制度满足了他的公义要求，这制度指向耶稣基督的位格与工作——他是除去世人罪孽的上帝的羔羊。

但上帝为何要施恩？因他赋予子民一项使命：成为祭司的国度，成为向世界传递救赎祝福的管道。这项使命的任何成就，不在人的作为，而完全在乎上帝守约的信实。他必成就自己的救赎旨意，无论是阴间的权势还是他自己的百姓都不能阻挡。在士师记的结尾，上帝的应许依然有效，但这些应许被推向未来，指向以色列将有君王的日子。然而撒母耳记与列王记表明，君主制本身也带来了新的不幸与暴行。于是，读者必须去寻找那位比大卫及其后裔更伟大的耶稣基督。相较士师时代的黑暗，上帝在基督里彰显的恩典显得何等光辉灿烂。

路得记向我们揭示，上帝的作为并非全然属于未来。即使在那个堪称最黑暗的时代里，上帝仍在积极推动他的救赎计划。一群敬虔的余民在荒芜岁月中持守信仰，上帝却藉着

他们成就了远超想象的事。正如我们将要看到的，这信息同样适用于今天的我们。

## 深入反思

1. 士师记所描绘的那个时代，正是以色列人经历阿摩司书 8:11 所称的“听不到耶和华的话的饥荒”时期。你是否曾与对圣经知之甚少或一无所知的人比邻而居或共事？他们与那些熟悉圣经的人有何不同？
2. 西方社会评论家与分析人士指出，我们正身处后现代时期。后现代主义与现代主义的核心区别何在？二者在本质上又有何相似？
3. 若将后现代主义比作士师记中的道德混沌，后现代主义在传播福音信息时可能比现代主义更具哪些优势？又可能为福音工作带来哪些挑战？
4. 后现代主义憎恶且畏惧绝对权威，但基督徒却敬拜耶稣为万王之王、万主之主。耶稣的君王身份，在本质上与后现代主义者（或许不无道理）试图逃离的政治及思想专制有何不同？



# 2

## 毁灭性的悲痛



**鉴**

于路得记的故事背景设定在动荡的士师时代，书中事件的发生正值灵性背叛弥漫之际。作为国家，以色列已沉沦于道德堕落之中，触达了谷底。此刻，我们来到路得记的文本之中，探寻一个家庭如何被这时代浪潮冲击，而更为重要的是，在看似无望的年代里，上帝如何透过这个家庭动工，以成就他的旨意。

路得记 1:1-5 描述了这个家庭——特别是婆婆与她的儿媳——所面对的具体境遇，并展现了她们如何作出回应：

当士师秉政的时候，国中遭遇饥荒。在犹大的伯利恒，有一个人带着妻子和两个儿子往摩押地去寄居。这人名叫以利米勒，他的妻名叫拿俄米；他两个儿子，一个名叫玛伦，一个名叫基连，都是犹大伯利恒的以法他人。他们到了摩押地，就住在那里。

后来拿俄米的丈夫以利米勒死了，剩下妇人和她两个儿子。这两个儿子娶了摩押女子为妻，一个名叫俄珥巴，一个名叫路得，在那里住了约有十年。玛伦和基连二人也死了，剩下拿俄米，没有丈夫，也没有儿子。

正如路得记第1章后续部分所表明的，同一番境遇却引发了两种不同的回应。本章将聚焦于拿俄米的回应，下一章则会探讨路得的回应。

当我们研读路得记第1章时，我无从知晓读者们各自的生活境遇与挂虑。我不知道你对上帝的认知如何，也不了解你在人生际遇中对他有何期待。作为生活在堕落世界的人类，我们无人能免于生活的艰辛与失望。身处一个士师记式的世界，它考验着我们信仰的真诚与动机。路得记第1章正是写给那些可能正被生活击垮的上帝的子民。或许你能从拿俄米的苦难、苦毒——甚至她对上帝的愤怒中找到共鸣。

## 每况愈下

除了提及士师时代之外，路得记 1:1 还提到以色列遭遇了饥荒。在农耕经济中生活的民众，每个生长季节都面临着干旱、洪涝、枯萎病、瘟疫等威胁。在没有超市的时代，歉收足以摧毁一个社群。我们从士师记中得知，人们当时正饱受暴力与混乱之苦。路得记开篇诗句则揭示了另一个迫在眉睫的危机：饥饿。寥寥数语间，路得记 1:1 勾勒出整个以色列民族深陷苦难的图景。而本章结束前，一个具体的家庭还将经历更多苦难。引发饥荒的贫瘠土地，预示着俄珥巴与路得的不孕不育，也映射出拿俄米因失去一切而产生的荒芜心境。<sup>1</sup>

虽然饥荒更常见的原因（这并未超出上帝的护理）可能是士师记 6:1-6 中米甸人的入侵，或是农耕者常年需要面对的不稳定降雨。然而，这场饥荒的终极根源，或许正是上帝对那个时代普遍存在的、违背圣约之行为的审判。申命记 28:15-52 将食物短缺列为违背圣约所招致的咒诅之一。犹太他尔根（一种将旧约扩展翻译为亚兰文的译本）将此饥荒理解为上帝用来“惩戒世人”的十种方式之一。<sup>2</sup>

路得记的作者可能期望我们将士师时代与申命记中食物短缺的咒诅联系起来。即便如此，路得记并未明确将饥荒与惩罚挂钩。但若通过申命记、约书亚记和士师记的脉络来解读路得记，很难不将这场饥荒视为对违背圣约的审判，同时也是唤醒人们悔改的号角。然而几个世纪以来，路得记在正典中的位置屡有变化。英文圣经译本遵循《七十士译本》（即希腊文旧约）的书卷顺序，将路得记置于士师记之后、撒母耳记之前。而希伯来圣经则将其归入不同的分类——希伯来圣经将基督教旧约分为三部分：律法书、先知书和圣卷。律法书包含摩西五经，先知书涵盖约书亚记、士师记、撒母耳记、列王纪等历史书卷及大小先知书，其余经卷（包括路得记）则归入圣卷。尽管路得记在圣卷中的位置曾略有变动，但最新学术版希伯来圣经将其编排在箴言与雅歌之间。若按此编排，未能明显体现出申命记对路得记的影响，那么，从箴言进入路得记的路径，便揭示了路得（“贤德的女子”）与箴言第31章的典范（“才德的妇人”）的关联，其核心正源于二者共有的崇高品德。后文我将提出，路得记的作者并非

要我们聚焦于作为咒诅的饥荒，而是将其视为实践“慈爱”的契机——这一丰富的旧约概念，涵盖了怜悯、信实与忠诚。

与早期的旧约学者不同，近来的研究趋势是：学者们不再竭力追溯文本层累形成的假设阶段，而是更专注于欣赏其最终定型的文学艺术。无论其素材来源如何，圣经作者们以精湛的技艺讲述了引人入胜的故事并创作了诗歌。我们将看到，路得记亦不例外。它是一部自始至终令读者会心、着迷并振奋的文学杰作。例如开篇数节便运用了多处反讽手法。

首先，以利米勒和拿俄米据说住在伯利恒，那里正遭遇饥荒。希伯来语中伯利恒意为“粮食之家”。路得记 1:1 指出，这粮食之家竟无法供养其居民。这种讽刺让人联想到士师时代，也提醒路得记的读者：真正的日用饮食之源超越人均收入、国民生产总值或标普 500 指数——尽管这些看似必不可少。最终，是上帝亲自供应我们的需用（诗 136:25；太 6:32），保罗更说我们无论做什么，连吃喝都要为荣耀上帝而行（林前 10:31）。换言之，我们当如雅各书 1:17 所言，承认一切美善的恩赐都是从上头来的。在士师时代，似乎几乎没有一件事是为上帝的荣耀或出于对他眷佑的信靠而行的。正因如此，依照圣约，丰收的赐福并未临到，以色列的粮仓也因此空空如也。

其次，另一层反讽或许藏在“以利米勒”这个名字里，其名意为“我的神是王”。路得记的作者并未评价以利米勒

的信心，但他却选择离开了应许之地。或许这个名字的含义对他从未产生过影响，亦或生活的艰辛逐渐销蚀了他对以色列神圣君王的信心。当然，以利米勒也可能像他之前的先祖一样，是个虔诚的人，他离开迦南并非背弃他的王，而是为了短期内为妻儿寻找食物。<sup>3</sup> 他可能怀着信心前往摩押，相信这位君王即使在他离开应许之地后，仍会以权能恩典看顾他——正如上帝曾为亚伯拉罕和雅各所行的一样。又或者，以利米勒已不再（或从未）认为以色列的上帝能供应他的需要？他是否转而信靠摩押的神？文本留下耐人寻味的悬念，却未给出明确的答案。

根据米拉·摩根斯特恩的观点，以利米勒迁往摩押的决定暴露了其对自身利益的自私考量。一重恶（以利米勒的自私）引发了另一重恶（其子与摩押女子的婚姻），而摩押通过罗得与所多玛的早期关联（创 19）更令此事雪上加霜。由于所多玛象征着一种以不接待客旅为始、经道德冷漠、终堕落为社会压迫的文化，以利米勒迁往此地，无异于承认自身同样的“道德冷漠与对罪的妥协”。<sup>4</sup> 摩根斯特恩对以利米勒动机的分析或许准确。但无论以利米勒与耶和华的关系如何，在士师时代——当以色列没有人类君王、几乎所有人（可能包括以利米勒）都无视神圣之王的命令时——他名字的含义反而形成了尖锐的反讽。

第三，以利米勒举家迁往摩押。摩押在旧约中的名声并不光彩。申命记 23:3-6 明令禁止摩押人进入上帝的殿敬拜，也不许以色列人与他们结交：

亚扪人或是摩押人不可入耶和华的会；他们的子孙，虽过十代，也永不可入耶和华的会。因为你们出埃及的时候，他们没有拿食物和水在路上迎接你们，又因他们雇了美索不达米亚的毗夺人比珥的儿子巴兰来咒诅你们。然而耶和华你的神不肯听从巴兰，却使那咒诅的言语变为祝福的话，因为耶和华你的神爱你。你一生一世永不可求他们的平安和他们的利益。

这一禁令背后有着历史渊源。在民数记第 22 章中，摩押王巴勒曾雇巴兰在以色列人从埃及前往迦南的途中咒诅他们。巴勒听闻以色列人刚刚击败了西宏王和噩王，心生畏惧，便想方设法要占他们的上风。令巴勒沮丧的是，他雇来的术士巴兰竟为以色列人说出祝福的预言。不过，巴勒的钱似乎也没白花，因为巴兰显然参与了民数记第 25 章中那场卑劣事件的煽动（参民 31:16）。申命记 23:4 总结整个事件时说，摩押人没有给以色列人食物。换句话说，他们没有表现出待客之道。于是，以利米勒讽刺性地离开了“粮食之家”（伯利恒），前往不供应粮食的摩押地。我们不禁要质疑这一决定的明智性。约翰娜·W·H·范维克 - 博斯给出了更严厉的评价：“去摩押寻求庇护和补给的想法本身就荒谬可笑。”<sup>5</sup>

我们很难了解拿俄米在这整件事中扮演的角色。不知道她是否赞同迁往摩押的决定，或是同意儿子们娶摩押女子为妻。以色列人本不该与外邦人通婚，而摩押也并非虔诚的以色列人会选择扎根或寻求补给之地。或许拿俄米是勉强随丈

夫前往的；又或许她欣然赞同搬迁与这两桩婚事。经文并未言明。也未曾解释她的丈夫和儿子们为何死去，儿子们又为何没有子嗣。俄珥巴和路得的不孕，以利米勒、玛伦和基连的死亡，是否可能是某种审判的结果（申23:3-6；28:15-19）？犹太他尔根译本正以此为依据，故认定玛伦与基连的婚姻违背了上帝的诫命。<sup>6</sup> 无论我们如何回应经文提出的这些问题，拿俄米显然在多个层面上遭受了重创，这是可以理解的。她为失去丈夫和儿子们哀恸。在一个男性主导的世界里，她失去了男性的保护和供养。她在摩押是异乡人。切勿忽略路得记开篇向读者呈现的这般绝望之境。

这些悲痛的遭遇，你或许在某种程度上也能感同身受。你所处的时代与士师时代并无太大差异。首先，后现代主义不就是对上帝的真理、准则和故事的背弃吗？后现代主义并非真正的“后任何事物”，它不过是创世记第3章和士师记的重演。如同路得记中的人物，我们也生活在黑暗动荡的年代。当人们各行其是时，后现代主义所深切畏惧的现代主义威权带来的压迫仍会不可避免地出现。其次，他人的决定总会影响你，有时是负面影响。用现代的话说，没有人是一座孤岛。我们和拿俄米一样，承受着父母、配偶、子女、兄弟姐妹、朋友、雇主、政客或罪犯所作选择带来的后果。第三，你可能因挚爱离世、关系疏离或人生变故而感到孤独、无助、焦虑或疏离。或许你正被痛苦猛烈击打，又或者——也许更糟——已被痛苦麻痹——无论是身体还是心灵。你可能不知道到底哪里出了错，也不知道上帝在哪里。上帝的子民会经

历灵里的幽暗，甚至长达数月数年的黑夜，本为常事。圣经从未应许苦难与悲伤能即刻消散，更遑论豁免于此。我们活在一个受咒诅而劳苦的世界，罪性的残余依然困扰着我们。正如约伯记5:7中，约伯的一位友人所言：人生在世必遇患难。而在路得记的开篇，这患难更是以十倍之重呈现。

## 一位女性对悲剧的回应

文本仅用五节经文便迅速铺陈场景的手法颇具启发性。作者无意让我们纠缠于拿俄米如何陷入困境，换言之，我们不必追究谁该负主要责任。我们只需知晓，摩押的生活最终偏离了预期，便已足够。作者真正希望我们关注的是后续发展——特别是拿俄米、路得与俄珥巴如何应对此境。关键线索不在于她们的行动，而在于她们的话语。在希伯来叙事中，人物形象更多是通过对话而非描述来塑造的。

拿俄米的回应是承认上帝的主权，却未认同他的良善。尽管她确实祈求耶和华以慈爱（*hesed*）待俄珥巴和路得，但在离别场合，（如“珍重，愿上帝保佑”）此类祈祷或许更多是出于礼节与客套。<sup>7</sup> 拿俄米显然是在表明自己无力帮助两位儿媳。在她看来，自己已无法为她们的当下或未来提供更多保障。她是否认为，要波阿斯或那位更近的亲属来担当这份“叔嫂婚姻”的责任，根本是遥不可及的事，只因俄珥巴与路得是摩押女子？经文未解答此疑问。经文明确传达的是：拿俄米自觉无法回报儿媳们的恩情，故祈求耶和华施恩于她们。丹娜·诺兰·菲维尔和大卫·M·冈恩提出，拿俄

米礼貌且看似关怀的话语“掩盖了她真实意图——摆脱俄珥巴和路得”，这两位在她眼中乃是“颈上的沉重枷锁”。<sup>8</sup> 无论这种“解读”有何洞见，拿俄米无疑希望她们安好，因为她表达了愿路得和俄珥巴能再嫁得安息（即获得供养、保护与子嗣）的期盼。即便如此，拿俄米远未确信耶和华是仁慈的。她虽承认路得与俄珥巴对她的恩情（得 1:8-9），却只字未提耶和华对她的恩慈。<sup>9</sup> 她否认上帝之良善有多重原因。

首先，在第 13 节中，拿俄米认定当前的处境显明耶和华与她为敌：“我为你们的缘故甚是愁苦，因为耶和华伸手攻击我！”显然，拿俄米认为上帝的不悦并非直接指向俄珥巴和路得，而是她们因与婆婆的关联，不可避免地受到了上帝倾倒于拿俄米身上的怒波的波及。因此，俄珥巴与路得当远离拿俄米，以免因与这位“属灵的弃民”相连而继续承受上帝的不悦。

其次，在第 15 节中，拿俄米催促路得效法俄珥巴，回到她的神那里去：“‘看哪，’拿俄米说，‘你嫂子已经回她本国和她所拜的神那里去了。你也跟着你嫂子回去吧。’”这条母亲的建议与先前奉耶和华之名所赐的祝福并不协调。拿俄米可能认为俄珥巴和路得的民族身份使她们不在耶和华的眷顾范围内。可以想见，在摩押神基抹的照看下，她们或许会过得更好。拿俄米的这种想法看似奇怪，但古代近东地区的人们往往持有一种地域性的观点，认为神祇对其信徒生活的效力仅限于特定区域。尽管以色列人承认耶和华的权能遍及全地且其影响具有排他性，但拿俄米的神学观念在摩押显

然已变得折衷。或许，正是士师时代神学上的混乱，使拿俄米的神学观念从未得到启示清晰的塑造与规正。

第三，在 20-21 节中，拿俄米用了两个不同的称谓来称呼上帝，以此对上帝在她生命中的护理作为作出论断：

拿俄米对她们说：“不要叫我拿俄米（“拿俄米”就是“甜”的意思），要叫我玛拉（“玛拉”就是“苦”的意思），因为全能者使我受了大苦。我满满地出去，耶和华使我空空地回来。耶和华降祸与我；全能者使我受苦。既是这样，你们为何还叫我拿俄米呢？”

拿俄米使用更具普遍性的称谓“全能者”（Shaddai），意在强调上帝超越世人的大能。她声称，这位上帝使她的生命充满苦楚，甚至——若直译其言——待她不仁。在她看来，作为“全能者”的上帝，对她的人生行使着无可匹敌的权柄。但在她的思维里，这种权柄未必带着仁慈的倾向。随后，拿俄米转而使用立约之名“耶和华”（Yahweh），此名强调关系中的责任。她控诉说，是这位上帝使她“空空地”回到伯利恒，并“作证攻击”她，这或许是将她遭遇的不幸与申命记第28章所载的咒诅联系了起来。显然，拿俄米相信，作为“耶和华”的上帝，因她全家违背圣约条款而施行了报应。<sup>10</sup>又或者，她可能认同约伯之友（及许多现代人）的观点，即将苦难普遍性地归因于罪责，而非特定于圣约背弃。

显然，拿俄米的处境促使她对上帝的主权形成了固化的认知。雷格·格兰特指出：“[拿俄米] 审视自己的处境，实质上是在说：‘这苦楚是我所知、也是唯一可知的现实。

这就是“事实”，我将据此重新定义我对上帝的理解。’”<sup>11</sup> 对拿俄米而言，她的处境表明上帝是伟大的，却非良善。或许他能随心待她（谁又能反驳呢？），但他的旨意中缺乏同理与仁慈。怀着如此扭曲（即依赖处境）的神学观与破碎的心灵，她从未祈祷。相反，她陷入绝望，屈从于那位残酷神祇无可避免的摆布。

然而，经文并未告诉我们上帝向拿俄米发怒。因此，她以自身幸福程度或当下境遇来衡量上帝的良善，实属谬误。更甚者，她对过往的记忆似乎过于选择性且 / 或带着怀旧滤镜。本书标题虽为从“**饥荒到丰盛**”，但此刻的拿俄米若为自己作传，必会题为“**从丰裕到饥荒**”。她似乎忘记了，十年前（或更早），伯利恒的境况曾迫使以利米勒背井离乡。诚然拿俄米失去了丈夫和两个儿子，但声称自己“满满地”离开伯利恒，却完全忽略了她当初离乡的真正原因。生活早在伯利恒时就已苛待她，正如后来在摩押的摧残。

我们常这样做，不是吗？我们以多少欲望得到满足来衡量上帝的爱与信实。<sup>12</sup> 当愿望落空时，言语便暴露内心。愤怒的指控之词显明心中的偶像——那些披着虔诚谦卑外衣的自私祷告亦是如此。太多时候，我们渴求的并非上帝的旨意，而是藉上帝之手成就己意。拿俄米岂不是已将上帝变为她人生计划的仆役？我们又何尝不是如此？

诚然，拿俄米的悲痛与困境是真实的，阅读路得记第1章时，无不为之动容。这段凝练的叙述给人这样的印象：她的世界是骤然崩塌的。即便丈夫与儿子们的离世相隔长达十年，拿俄米所经历的死亡、失望与哀恸也远超常人。更何况，

她的丧亲之痛从未因孙辈的诞生而得到缓解。鉴于她处境的悲凉，我们是否应当对她路得记第1章中的言辞予以谅解？她的悲痛与困境是否如此具有毁灭性，以至于拿俄米在心神涣散、近乎无意识的状态下，说出了并非本意、且在较平顺的境遇中绝不会出口的话？然而，这种解读——无论其牧养关怀的动机多么良善——似乎难以成立，因为希伯来叙事通常通过对话来塑造人物。读者正是通过人物被记载的言语，来洞察其内心。

纵使路得记作者保存的言辞更偏情感宣泄而非理性克制，拿俄米仍不能因舌上之罪得免责难。上帝的子民当在任何境况下操练节制，时刻处处寻求荣耀他。若节制是圣灵所结的果子，圣经便从未为它划定例外——即使在最幽暗、最破碎的时刻，上帝的子民也无权亵渎他的名。相反，圣经教导“你们所遇见的试探，无非是人所能受的”（林前 10:13）。但此洞见绝非出自主张逆来顺受、咬牙忍受或不动声色的斯多葛哲人，而是出自那位能详述自己骇人苦难清单的使徒保罗（林后 11:23-28）。保罗的事奉与书信，展现了一位基督徒如何紧紧抓住那位预定万有的上帝——为要成就他儿子的荣耀和他子民的益处。他深信上帝必不叫他的百姓受试探过于所能受的，并在未明示的个人苦难中坚称：持守敬虔实为可能。

又恐怕我因所得的启示甚大，就过于自高，所以有一根刺加在我肉体上，就是撒但的差役要攻击我，免得我过于自高。为这事，我三次求过主，叫这刺离开我。他对我说：“我的恩典够你用的，因为我

的能力是在人的软弱上显得完全。”所以，我更喜欢夸自己的软弱，好叫基督的能力覆庇我。我为基督的缘故，就以软弱、凌辱、急难、逼迫、困苦为可喜乐的；因我什么时候软弱，什么时候就刚强了。（林后12:7-10）

这里没有纸上谈兵的神学家，只有一位在每位信徒都会遭遇的严峻试探中依然持守信仰、思考神学的忠仆。他的言语表明，他的神学支配着他对人生起伏挑战的回应。

同样，约伯的故事浮现在脑海。即使与拿俄米的遭遇相比，也没人会轻视他的损失。<sup>13</sup> 他的仆人在迦勒底人突袭中丧生，财产被掠。他的儿女丧于我们称之为天灾的祸患。他的健康衰败至剧痛缠身、毫无缓解。圣经作者首先观察到“约伯并不犯罪，也不以神为愚妄”（伯 1:22），其次他“并不以口犯罪”（伯 2:10）。约伯后来虽因要求与上帝平等对话而悔改，但这无损于他在空前损失、悲痛与困惑中对信仰的坚韧。他从未听从妻子“你弃掉神，死了吧”的建议，反而始终以言语彰显对那位掌管他境遇之上帝——无论顺逆——不可动摇的委身。

在路得记第1章中，拿俄米竭力想要超越自身处境，并在其中信靠上帝。面对重重灾祸，拿俄米做出了看似合乎逻辑的决定。不仅如此，她还将自己的逻辑强加于俄珥巴和路得。然而，她的逻辑暴露了她定睛于自身的处境，以致对上帝的作为视而不见。她被自身处境所辖制，而非处境的主宰者。因此，她未能将她的处境视为服事的契机。一个问心无愧的

亚伯拉罕之女，怎能教导她摩押籍的儿媳们回到她们本族的神明那里去呢？安德烈·拉科克试图缓和拿俄米这番言论的刺耳，声称“拿俄米建议回归的不是摩押的神祇，而是社会既定的安全保障。”<sup>14</sup> 诚然，社会保障一直是拿俄米劝诫的一部分，但她令人不安地将安全与偶像崇拜联系起来。通过让俄珥巴和路得回到她们的神明那里，拿俄米违背了第一条诫命，并否认了其在具体情境中的实际应用。因为那位独一真神据称不足以保障所有信靠他的人，无论其民族和社会背景如何，俄珥巴和路得不得不求助于其他神明。拿俄米进一步否认了亚伯拉罕之约，该约视以色列人为向他人传递救赎祝福的管道。拿俄米以人为中心的策略作出了自然而合乎逻辑的回应。她的回应并未受到以色列神学的启发，这种神学源自向列祖、摩西和约书亚自我启示的上帝。在上帝与他子民的关系中，他曾多少次行大能之举扭转看似无望的局面？拿俄米忘记了她的神学，或许她生活在士师时代，从未真正了解过它。

现在的问题在于，你是否将生命中的境遇视为上帝计划的一部分。这段经文激励你相信：即便在伤痛之际，上帝仍在你生命中动工。事实上，整卷书都在教导我们：上帝护理之工贯穿我们一生。他不仅掌管万有，更在成就美事——就是他那救赎计划的实现，以及他子民生命的成全。凭信心而活的挑战，在于将你生命中的境遇视为荣耀耶稣基督的机会。然而，我们往往认为生活中的种种境遇关乎自己的欲求。那么，你对上帝的看法又是如何？当你的愿望未能实现时，你

仍视他为信实且眷顾你的主吗？抑或认为他未尽当尽之本分？

上帝与我们建立关系，并非为了满足我们自以为需要的一切。他将我们吸引到他身边，是为让我们在他里面寻得安稳、知足、平安与喜乐。为达此目的，他有时会藉艰难时刻显明我们的依赖。他可能使用我们或他人犯罪的后果，也可能动用与任何人的罪都无关的困苦。他让我们经历软弱，为要彰显他的伟力与良善。当脱离属世情欲的羁绊，我们便以上帝所珍视的为乐，将己身托付于他的看顾，任凭他在我们的境遇中为他的荣耀行事。

拿俄米尚未学会如此行——至少未臻完全。我们亦然。将自己交给上帝并见证他的作为，需穷尽一生之功。在这历程中，上帝塑造我们，为要预备我们与他共享永恒。永恒视角方能正确显明我们当下的境遇。保罗在哥林多后书 4:17 论及自身患难时，甚至用“至暂至轻”来形容：“我们这至暂至轻的苦楚，要为我们成就极重无比、永远的荣耀。”他全然认同上帝在他生命中的作为。上帝并未选择立刻使他的子民成熟，也未在一瞬间将万有纳入他永恒的蓝图。然而，无论临到我们的试炼或喜乐，都为成就他在我们生命中的美意，并最终为他的国度效力。尽管保罗与我们一样无法全然明白上帝在他生命事件中的旨意，他却甘愿日日忠实地面对各样挑战。保罗超越眼前困境，仰望上帝将要成就的美事——即他所说的“永远的荣耀”。

## 上帝恩典与旨意的同在

然而，我们如何知晓这一点呢？请注意，上帝在士师时代那些悖逆与痛苦的岁月中依然彰显了恩典。路得记1:6 和 1:22 记载了耶和华扭转境遇的作为。在 1:6 中，拿俄米得知耶和华“眷顾自己的百姓，赐粮食与他们”。此处译为“眷顾”的希伯来词根意为“探访”，该词在旧约中频繁出现，多与以色列人守约相关。因耶和华的探访或为赐福或为惩戒，上下文决定了上帝的同在是否带来恩惠。在路得记第 1 章，耶和华于士师时代的饥荒中赐下粮食（原文作“面包”），这显然为后续故事注入了恩典——上帝并未任凭百姓承受应得的惩罚或任由命运摆布，而是以恩典介入历史保全他们。第 22 节印证了这个好消息——当拿俄米回到伯利恒时，正是动手割大麦的时候。上帝果真赐福那地的农时，使伯利恒名副其实。饥荒已过，丰盈的收成将要满溢粮仓。

即便如此，我们若不能确认上帝的公义，便无法真正领会第 6 节与第 22 节经文的意义。上帝的公义意味着对违约者的审判。上帝并无义务怜悯或宽恕那些违背他诫命之人。路得记1:6 所见证的并非人类的良善与价值，而是上帝的恩典。无论我们如何评价以利米勒和拿俄米，路得记1:1 已将耶和华赐粮的作为置于士师时代背道的背景之下。当上帝本不必施恩时，为何仍选择向罪人显明恩慈？路得记 1:6 所呈现的正是救赎历史进程的一部分。上帝在历史中主动作为，为他的名救赎子民；而救赎，正是上帝眷顾人类的终极缘由。

藉着对我们的救赎，上帝高举了他的爱子——那位救赎主。罗马书8:29 说道：“因为他预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样，使他儿子在许多弟兄中作长子。”“长子”一词关乎地位或位分。上帝确实爱他的子民，罗马书 8:39 也声明没有什么能使上帝的子民与他的爱隔绝。即便如此，上帝的爱是实现目的的手段。救赎计划最终并非关乎我们，而是关乎那位拯救我们的耶稣的至高地位。藉着耶稣屈辱之死所成就的救恩，上帝以他无限的智慧使他的儿子超乎万有之上。

上帝爱子的这一高举，使基督徒得以无惧地诵读路得记 1:21。拿俄米认为耶和華实际上是在法庭上作证指控她，仿佛上帝已转而与她为敌。但根据罗马书8:33，无人能控告上帝所拣选的儿女——连上帝自己也不能。耶稣基督为那些因信与他联合的人代求。基督徒或许会经历堕落世界的影响；他们或许要承受慈父的炼净管教；但没有什么能推翻上帝基于基督主动的顺从（他完美遵守律法，称为义，这义归算给信徒）和被动的顺从（他的受苦与死亡代表信徒的罪及其刑罚归给他）所宣告的称义。若上帝应许要通过成就救赎计划来高举他的爱子，那么我们就能确信他必看顾我们。上帝持守他的话语，因他的荣耀系于其中。

上帝不会任由我们沉溺于自己的罪或他人选择带来的恶果中。他已通过耶稣基督的作为拯救你脱离罪恶，并救赎被造界。诚然，拿俄米的处境看似无望，但上帝在她生命中最

华美的篇章即将开启。同样，上帝也在我们人生的境遇中动工，为要成就他美好的计划。这计划就是要在他的子民中高举耶稣基督。上帝在耶稣基督里已经成就的事就是明证。他既已在基督里带领我们走到如今，就必不会违背他的计划与应许。在压力和患难中，我们可以存忍耐、节制和盼望的心。

## 深入反思

1. 路得记第1章中拿俄米的遭遇是否让你想起自己生命中某个（或某些）被失落与悲痛淹没的时刻？请描述情感和身体上的痛苦如何影响你对上帝的认知。还有哪些境遇会改变你对上帝的看法？
2. 拿俄米并非唯一在上帝的护理中感到不悦、便如此诚实倾吐的人。诗篇的作者们也常常这样。你是否也曾对上帝发怒，甚至质问他存心使你受苦？可以说说那是怎样的处境吗？
3. 拿俄米建议路得回到她的神那里去，这话出自以色列人之口可能令人震惊。当生活天翻地覆、我们主耶稣基督的上帝和父似乎遥不可及时，你会受诱惑想回归哪些神？
4. 当环境似乎暗示相反时，你如何能承认上帝对他子民——甚至对你——的爱？换言之，基督徒对救恩的确据是什么？一个受苦、困惑甚至愤怒的基督徒，在灵魂的黑夜中该如何祷告？
5. 上帝最终要使他的爱子超越万有得荣耀的旨意，如何在你的时移世易中赐你安慰，使你眼光澄明？

# 3

## 超越预期



若

前章所论，是拿俄米对路得记1:1-5中那些毁天灭地般事件的反应；本章则探讨了路得面对相同境遇时的回应。我们将细察路得记1:16-17那段素来为人称颂的忠诚告白，以领悟其深意、生发珍惜：

路得说：“不要催我回去不跟随你。你往哪里去，我也往那里去；你在哪里住宿，我也在那里住宿；你的国就是我的国，你的神就是我的神。你在哪里死，我也在那里死，也葬在那里。除非死能使你我相离！不然，愿耶和華重重地降罚与我。”

我们之所以熟悉这段话，是因为婚礼上偶尔会引用它。路得与新娘或许都有组建新家庭的共同点，但相似之处仅此于此。路得的誓言与婚姻毫无关系——这不是向丈夫效忠的誓约，而是向婆婆效忠的承诺。尽管她后来嫁给了波阿斯，

但当时的路得和拿俄米都无从预知。是早年的婚姻将她带入这个家，而如今人生的变迁更使她们紧紧相连。她们失去的是同一个家的三个男人（以利米勒、玛伦和基连），她们曾因不同却相关的原因深爱着这些男人。

## 路得为何选择留在拿俄米身边

路得决定与拿俄米同住的理由，超越了血缘与家眷的情分。她已然认识以色列的立约之上帝。她对耶和华的委身，正是她忠于拿俄米的根基，而她展现的忠诚何其深厚！在路得身上，我们看到真实得救的信如何生发出超乎常人的品行。我们也当如此。

或许拿俄米的损失更为惨痛——失去了丈夫和两个儿子。她年事已高，再婚的可能性更低。但路得的处境同样严峻。她或许可以回到摩押的娘家，但我们无从知晓他们是否会接纳她。毕竟她嫁给了外族人，还是以色列人。摩押人对以色列人征服迦南的行径难有好感——当以色列击败曾夺取摩押部分领土的亚摩利王西宏时（民21:26），摩押间接因以色列而再失疆土。民数记 22-25 章还记载了摩押人与米甸人在巴兰丑闻中的勾结。摩押人知晓以色列信仰的排他性主张，这点也不容忽视。尽管以利米勒、拿俄米、玛伦和基连的信仰程度未知，但即便婆家对耶和华仅有名义上的信奉，也可能使路得被家族和朋友排斥。这种因子女与异教徒通婚而引发的反应，在历史上屡见不鲜。如此看来，路得的未来与拿俄

米一样充满不确定性。她将自己托付给了一位看似一无所有、心灰意冷的老妇人。更甚者，路得离开故土前往一个几乎不会欢迎她的异乡。时间将证明，路得要获得接纳将面临何等艰难。有时，一个人在新环境停留越久，越会意识到自己永远无法真正融入。

但从某种意义而言，路得宣告了她改变身份的决心。阿黛尔·柏林阐释了这种行为在路得所处时代背景下是多么“近乎不可想象”：

古代世界不存在信仰归信或公民身份转换的机制；这种概念本身便难以想象。信仰与民族属性决定了一个人的种族身份，这如同肤色般不可更改。摩押人无论身处何地永远是摩押人。事实上，路得在整个故事中始终被称为“摩押女子”。但从路得的角度看，她正在成为以色列人。她与拿俄米的结合不仅限于私人家庭层面，更延伸至民族归属的层面。<sup>1</sup>

目前尚不确定以色列人在士师时代具有怎样的民族意识，也不清楚路得是否认为自己改变了国籍。关于早期以色列的构成，约翰·布莱特指出：“以色列……由来源各异的群体组成[出埃及记 12:38]，且没有中央政府或国家机器维系其统一。”布莱特进一步表示，各支派及归附的外族人通过扎根于耶和华大能的约得以团结。这个“新兴群体”是“建立在历史经验和道德抉择之上，而非血缘关系”。<sup>2</sup> 正如士师记所载，当各支派遣忘历史、偏离圣约，便渐失其独特性，

与仍居迦南地的异族混同。然而，路得记表明，在迦南仍存留着敬虔的余民，而路得正是基于神学信念和家族忠诚，加入了这一群体——尽管在当时，这一决定对拿俄米、俄珥巴或任何旁人而言，都显得不可思议。

路得似乎深知以色列的上帝接纳人不在乎其背景。至于她如何知晓耶和華这一属性，我们难以断言。路得记第1章并未给人留下拿俄米是位热忱传道者的印象。詹姆斯·C·豪威尔认为：“拿俄米绝非当今教会生活中那种极具魅力的见证人。”<sup>3</sup>但路得的信心显然与她的婆家有关。她学习了上帝的圣约，并将自己交托在他的应许之中。至少，路得像喇合（书2:10）一样，必定听闻过以色列人出埃及、击败西宏和噩的事迹。若她将这些震撼事件归因于耶和華，那么听闻上帝的大能作为后，她也可能因此信靠了以色列的上帝。

经文清楚地说明了路得为何坚持跟随拿俄米。不可否认，路得确实关心她的婆婆，但她紧紧跟随拿俄米，是因为她忠于拿俄米族人所信奉的上帝。在路得记1:14中译为“舍不得”的希伯来词意是“紧紧跟随”，同样用于描述以色列人与耶和華的关系。摩西曾命令他们要专靠（紧紧依附）耶和華：

你要敬畏耶和華——你的神，侍奉他，**专靠**他，也要指着他的名起誓。（申10:20）

你们要顺从耶和華——你们的神，敬畏他，谨守他的诫命，听从他的话，侍奉他，**专靠**他。（申13:4）

约书亚在约书亚记 23:8 重复了同样的命令：“只要照着你们今日所行的，**专靠**耶和华——你们的神。”在路得记 1:16 中，路得将圣约的宣告化为己用，活画出“紧紧依附”的精义——她不再说“我要作你们的神，你们要作我的子民”，而是宣告：这位上帝与他的子民，从此归她。她已弃绝摩押人的身份，将自己的命运交托给拿俄米的上帝。

亚兰文他尔根通过以下扩展捕捉了第 16 节的精髓：“路得说：‘不要催我回去不跟随你，因我渴慕成为归信者。’”<sup>4</sup>上帝通过亚伯拉罕后裔所成就的事，已达成其吸引这位外邦人归信的本意。但“归信者”一词或许过于薄弱——路得经历的不仅是改变信仰。更准确地说，她的信仰转变包含着甘愿割舍其余一切纽带（家族、种族与国家）的决绝。她是否比许多以色列人更深刻理解了作为亚伯拉罕之女、上帝子民的含义？亚伯拉罕的血统并不能确保人与亚伯拉罕的上帝建立真实的关系（约 8:31-47；罗 2:28-29；9:6-8）。唯有像亚伯拉罕那样信靠耶和华，并遵守其诫命之人，才算以亚伯拉罕作为自己的属灵之父。<sup>5</sup>

事实上，路得的出身背景或许反倒使她更明白与耶和华立约的恩惠。根据邦妮·霍尼格的观点，

……正是路得的**外邦人身份**，使她归附以色列的抉择有了真正的分量。的确，她的外邦身份越明显，由此产生的被拣选感就越有意义。摩押与以色列的积怨越深，于其间宣告的友谊便越深厚。归信者的背景越偏远，那吸引她联结的上帝便越显明是万民

的主。<sup>6</sup>

换言之，作为外邦人的路得，并未将享有与耶和华立约的恩典视为理所当然。她曾亲历过“不在这约中”的另一种人生。霍尼格进一步指出，像路得这样一位身份悬殊者的归信，会重新唤醒以色列人对耶和华那不容抗拒之真理的珍视。<sup>7</sup> 路得的敬虔，显然深深印在波阿斯心中，但无从知晓这在多大程度上唤醒了其他伯利恒人走出属灵麻木。

路得对这位超越民族界限施行拯救之上帝的忠诚，促使她作出非同寻常的抉择。她没有选择留在摩押，那看似更稳妥的路；而是全然投身于以色列之上帝的怜悯与眷顾。她对立约之上帝的信靠，使她舍弃了一切其他安全保障。劳拉·E·唐纳森记述切罗基族女性如何与俄珥巴产生共鸣——她“象征希望而非悖逆，因她并未背弃传统或先祖神明”。<sup>8</sup> 若说俄珥巴听从了拿俄米明智的劝告，路得则似将谨慎抛诸脑后，作出看似愚昧的决定——她竟与穷困潦倒的婆婆在异乡同舟共济。

这位婆婆，尽管沉浸在悲痛中，却依然保有评估困境的敏锐能力。拿俄米在路得记 1:12-13 中的推理无可辩驳：

我女儿们哪，回去吧！我年纪老迈，不能再有丈夫；  
即或说，我还有指望，今夜有丈夫可以生子，你们  
岂能等着他们长大呢？你们岂能等着他们不嫁别人  
呢？

即便拿俄米在生理上仍有生育第三个儿子的可能，但当那个儿子到了适婚年龄并可以养育子女时，路得或许也已过了生

育年龄。更隐晦却也更堪忧的是：拿俄米故土的子民是与上帝立约的百姓，而那位上帝禁止自己的子民与路得的族人通婚。拿俄米，或她那将来可能的儿子，又何必卷入又一段异族联姻所带来的社会压力与信仰纠葛呢？那羞辱只会平添愁苦。待那儿子成年，岁月早已流转，彼时人人都愿往事尘封——除了路得。

## 信靠上帝大能的作为

从路得对拿俄米、对耶和华的忠贞中，我们能学到什么？在路得身上，我们看见真实得救的信并非在纯粹抽象或学术的境域中操练。信心不能被还原为——像宗教哲学惯常处理上帝问题那样——某种冷静分析、不涉情感的推理结果。信心必须在寻常人生的变迁中活出来。

诚然，信心涉及理智，因此它既非盲从，亦非非理性。耶和华乃是自我启示的上帝。对耶和华的敬拜与服事，向来有其理智内涵。正因如此，圣经中包含了大量历史叙事。这些记录呈现了上帝通过行动揭示其身份并实现其旨意。上帝屡次宣告他将要做的事，成就之后又解释所发生之事。这些事件及其解释构成了圣经信仰的内容。雅典人尚且为“未识之神”筑坛（徒17:23），以色列人岂能借口不认识他们列祖的上帝？岂能按人的思想范畴来测度他？耶和华——昔在、今在——既超越，又具位格。尽管他超越人类理性的局限，

他仍自愿进入人类的认知框架来彰显自己。

从路得的视角看，耶和华曾说，他必拯救他的子民脱离埃及的压迫，赐他们迦南为业。无论士师时代的境况如何，也无论至少有一个以色列家庭迁离应许之地的事实，上帝确实已将迦南交在他子民手中。他们作为“人数在万民中是最少的”（申 7:7），竟不可思议地击溃了迦南人，住进了他们的城邑。路得必然知晓这些历史进程及其神学意义。

当然也不可忽视，上帝屡屡在看似无望的境况中施行作为。细读族长、出埃及、征服迦南的叙事，便无法忽视路加福音1:37中加百列对马利亚所说的话。马利亚听见天使预告她必怀孕，便以童贞问询。加百列随即宣告：“因为出于神的话，没有一句不带能力的。”谁能想到撒拉能生下以撒，利百加能怀上孿生子，或是拉结先后诞下约瑟和便雅悯？谁能预料雅各在巴旦亚兰流亡多年后，竟能回归迦南并与以扫和好？那素来不受人待见的犹大，竟在约瑟和雅各面前陈辞激昂，不惜自担巨大风险，以罕见的孝慈确保便雅悯平安，并恳求释放——谁能预见？约瑟与兄弟阔别多年后和好，摩西逃亡牧羊数十载后竟回埃及释放以色列民，这又是何等渺茫？红海分开、旷野中粮食与水的供应、迦南人的溃败，这些岂能用纯粹自然主义解释？路得既嫁与以色列人为妻，这些家族史她定然熟稔于心，亦必深知上述种种，无一出于偶然。

即便如此，信心仍不止于知晓基本事实，也包含对事实真实性的认同。人读到或听到一则报告，可以选择不信。就路得而言，她无法否认以色列人逃出埃及、一路击败多国君王、最终定居迦南这一事实。尽管她本可以为这些事实另作解释，比方说“弱者也偶尔能翻盘”，但路得显然接受了以色列人的见证：他们的上帝为他们彰显大能。以色列若真是万民中最微小的一国，这一连串的胜仗便显得难以置信——除非她有一位大能的护佑者。这正是以色列公开宣告的信念，而路得也必定认同这一宣告，尽管士师时代的情形看似与之相悖。

于是，路得让这些事实的涵义在她生命中产生真实的改变。她离弃摩押人的身份，归入以色列的圣约群体。从认知、认同，到生发全然的信靠，路得以行动活出她的信心，在生命中作出了具体的改变。她离弃从前的生活方式，在耶和华的子民中得着新的身份。这信心的果子人皆可见，众人也看出她生命方向的转变。波阿斯与路得初次相见时便如此说：

波阿斯回答说：“自从你丈夫死后，凡你向婆婆所行的，并你离开父母和本地，到素不认识的民中，这些事人全都告诉我了。愿耶和华照你所行的赏赐你。你来投靠耶和华以色列神的翅膀下，愿你满得他的赏赐。”  
(得 2:11-12)

然而，这一生命方向的转变，发生于个人生活的崩裂与情感的苦楚之中。当路得宣告她婆婆的上帝将成为她的上帝

时，她所处的境况绝无宁谧理想可言。她与拿俄米同遭丧亲之痛，前路因此渺茫不安。然而，这位摩押女子竟认信了亚伯拉罕之约的精义。事实上，她的信心比亚伯拉罕更显难能，因她并未领受耶和华亲自的晓谕或应许。她所凭的，仅仅是上帝昔日应许亚伯拉罕的话——且是在家破人亡、绝境穷途之时。从人的角度看，她必然知晓风险，但以色列的上帝（她凭信心认信的上帝）在她的思维中，比眼前困境更为宏大。从路得记余下章节以及她被列入马太福音第1章耶稣家谱的事实可见，上帝将她的信心算为她的义，正如他曾算亚伯拉罕的信心为义一般。

相比之下，俄珥巴显然让风险压过了她对拿俄米之上帝可能怀有的任何信心。无论拿俄米为俄珥巴和路得祈求再嫁的祷告多么真诚，经文从未提及这祷告在俄珥巴身上是否蒙应允。她被遗忘了。路得记下文将说明，拿俄米的祷告如何应验在那位勇敢信靠耶和华、将未来交托于他的妇人身上。

因此，信心意味着意志的委身，在日常生活的不确定与变迁中信赖那位在圣经中自我启示的上帝。然而，对圣经中上帝的信心并非盲目跃入黑暗。正如路得必然知晓上帝与以色列交往的历史，新约信徒同样知晓这段历史及其如何在耶稣基督身上达至顶峰。上帝已行了大事来确保我们的救赎。试想耶稣所行的神迹——它们逆转了罪之咒诅的种种后果；他从死里复活，证明上帝悦纳了他为我们的罪所献的祭；他升天，被高举，统御万有执掌王权；如今他作为大祭司，是长远的代祷职事。同样不可忽视的，还有我们作为个人和信

徒群体的历史。我们可以回顾过往，看见上帝对我们、对他的教会始终信实。

在这一切作为中，上帝彰显了他的伟大与良善。他伟大而全能，能在各样境遇中看顾我们；他良善而恩慈，乐意施恩护佑。这证据已藉着耶稣基督为我们成就——在基督里，上帝赦免了我们的罪，平息了他的忿怒。这位天上的审判者，竟将我们这些罪人接纳为家人，并应许看顾我们。他赐下圣灵，使我们能效法基督的样式。上帝既已成就这一切，我们生命中的种种境遇，岂不正是上帝推进他美意的契机？上帝已显明对子民的承诺，而我们生活的舞台，此刻正演绎着上帝持续证明其爱与信实的篇章——既为塑造我们活出敬虔，也为向旁观者见证上帝如何透过我们行事。因此，我们无需恐惧或绝望。上帝既非沉默亦非遥远。他亲临我们错综复杂的生活现场，为成就他的旨意——这旨意包含教导我们：他是我们一切需求与忧虑的全然满足。

## 信心如何工作

那么，上帝的子民当如何在他所安置之处生活？那些信靠耶和华的人，面对境遇时，并非以自我中心的策略去应对，而是以顺服和信靠来回应——这回应有时甚至违背常理。上帝若在历史中行事，将自身的福祉与未来交托于他的看顾，便是最明智的选择。若凭世俗的常规智慧试图主导自己的人生，面对那无数不可预见、不可掌控的变数，终必显其匮乏。

我们既非全知，也非全能，根本无法掌控自己的生命。路得似乎深谙此理。书卷行至第十六节，她便活出成熟的信心——不是将自己的保障、名声、未来交托给一位名为“上帝”（Elohim）的模糊至高者，而是交托给那位自我启示的耶和华（Yahweh），是昔在、今在、永在的立约守约之上帝。她不必再为婚嫁（无论为自己或拿俄米）、子嗣、居所、生计，甚至死亡而忧虑。她在路得记1:17中指着耶和华起誓，是因为——正如波阿斯后来所言（2:12）——她已投靠耶和华。远在保罗写下罗马书8:28之前，路得早已晓得这真理：“万事都互相效力，叫爱神的人得益处。”她从上帝救赎恩典的启示与经历中，深知他保守之恩的确据。凡她所确知关于上帝的一切，都超越了她所处的任何一时的境遇。

你的需求或许与拿俄米为路得祈求的不同，但倾听祷告的是同一位上帝。那些委身于圣经中立约之上帝、并信靠他看顾的人，终将发现他顾念他们的需要与渴望。上帝的话语一再确证：他绝不会对怀着痛悔又坚定之心亲近他之人的祈求充耳不闻。这位洞悉我们生命细微之处的上帝，乐于将这些细节编织成一幅织锦，当作品完成时，必将彰显那位将万千丝线编织成有意义且荣耀整体的至高巧匠。

耶稣呼召我们首先要寻求上帝的国（太 6:33）。这在一定程度上意味着，要将我们的境遇视为服事耶稣基督的神圣安排。这与路得离开摩押前往以色列的决定一样，都是信心的行动。我们很少能预知自己的服事会带来怎样的结果。

路得显然也不能。事实上，她的信心最初遭遇了拿俄米的冷漠对待。

路得记第1章末尾，拿俄米回到伯利恒，遇见了久违的熟人与朋友。当众人被她惊叹时，拿俄米却告诉他们，耶和華曾定意要让她陷入匮乏与苦难。她对此深信不疑，甚至无法忍受别人用她本名“拿俄米”（意为“甜”或“喜悦”）称呼她。相反，她割裂了与过往幸福记忆的联系，将名字改为“玛拉”（意为“苦”）。离开伯利恒十年后因饥荒返乡时，她抱怨上帝让她空手而归。换言之，饥荒以阶段性打击让拿俄米渐感荒凉与剥夺：先是粮食短缺，继而失去家人，如今内心空洞无依。<sup>9</sup> 诚然，拿俄米归乡时虽无丈夫、儿子与俄珥巴相伴，却也并非孤身空手——路得始终忠诚相随。然而拿俄米似乎并不急于将路得介绍给伯利恒人，反而以“空空地回来”“降祸”等言辞间接疏远她。或许这位摩押儿媳的存在，让拿俄米在乡亲面前感到难堪。

拿俄米此刻或许未能或不愿从儿媳路得身上看见上帝的祝福，但路得实实在在地代表了耶和華与拿俄米同在的恩典而非灾祸。后来，伯利恒的妇女们承认了这一点——她们先是赞美耶和華赐下一位至近的亲属，继而惊人地称颂路得比有七个儿子更好（得 4:15）。关键在于，上帝从未抛弃拿俄米或与她为敌。路得正是上帝之爱、看顾与旨意一路相随的明证。

虽然我们很容易聚焦于路得面对拿俄米冷落时表现出的宽宏大量，但更值得深思的是路得的坚定之爱。她对拿俄米

的忠诚最终被上帝用来恢复拿俄米的福分。同样可以推测的是，路得记第2章和第3章中拿俄米逐渐明朗的面容暗示，也应让我们认识到拿俄米信心的恢复。尽管拿俄米在路得记第4章没有发言，但她在路得记第1章后也不再咒诅上帝。拿俄米当然会渴望丈夫和儿子们归来。即便如此，路得的忠诚帮助拿俄米再次看到上帝的良善，并可能在事后回想时，能够为黑暗的日子感谢上帝，或至少认识到上帝在其中所彰显的智慧。

今日上帝的子民也是如此。在耶稣基督里经历上帝的恩典，应当像路得那样引导我们以善行对待他人。上帝的良善与我们的善行如同根与果般息息相关。申命记反复教导以色列人，要以恩慈、关爱和扶助之心回应弱势群体和寄居者的困境，正如他们在埃及受欺压作寄居者时，上帝对待他们一样：

要记念你在埃及地作过奴仆，耶和华你的神将你救赎；因此，我今日吩咐你这件事。（申 15:15；参申 24:18）

你也要记念你在埃及作过奴仆。你要谨守遵行这些律例。（申 16:12）

同样，那些在耶稣基督里蒙上帝丰厚赐福的人，也当以恩慈慷慨待人：

圣徒缺乏要帮补；客，要一味地款待。（罗12:13）

你们知道我们主耶稣基督的恩典：他本来富足，却

为你们成了贫穷，叫你们因他的贫穷，可以成为富足……各人要随本心所酌定的，不要作难，不要勉强，因为捐得乐意的人是神所喜爱的。神能将各样的恩惠多多地加给你们，使你们凡事常常充足，能多行各样善事。（林后 8:9；9:7-8）

又要嘱咐他们行善，在好事上富足，甘心施舍，乐意供给人。（提前 6:18）

当上帝的子民以这种方式对待他人时，上帝常会使用这样的仁慈作为媒介，在需要之处引入救赎的希望。

路得记第1章令人震惊之处，在于那位即将成为异乡寄居者的摩押女子路得，竟然来扶持那位即将回归故土的人以色列妇人拿俄米。或许，当她们还住在摩押地时，路得就已经习惯了护持她这位身为外邦人的婆婆。如今，路得表明的对拿俄米之上帝的信心，成为她忠诚与扶持的根基。路得立刻将她的信心付诸行动，而上帝也通过她祝福了他人。

新约将基督徒比作一个身体（林前12:12-31）。身体的每个肢体都蒙上帝赐予恩赐和资源，可以服事他人。即使当一个信徒在信心上软弱时，主内的弟兄或姐妹也应当前来扶持软弱的人。路得曾扶持拿俄米。上帝将谁带入你的生命中来鼓励和丰富你呢？你对耶稣基督的委身，如何通过超越他人预期的行为向他人彰显？就像路得与拿俄米的情况一样，这种在他人生命中的投入，其果效或许不能立时看见，但正是那超越常规、超越本分的一步，往往为上帝成就那出人意外的工预备了舞台。

## 深入反思

1. 你曾需要融入另一种文化或亚文化吗？你认为当路得决定离开自己的文化、前往一个仅通过姻亲了解的他者文化时，她心里在想些什么？
2. 对人效忠会带来哪些不确定因素？对上帝效忠与委身于人又有何不同？
3. 你是否曾为他人“冒险挺身而出”，即使对方可能并不值得你如此坚定？为何这样做？是否得到过确据——上帝曾使用你在他生命中成就他的旨意？
4. 对你而言，加入上帝的家意味着什么？
5. 根据你的经历，基督教信仰中哪些方面初看似乎不合逻辑，但在圣经世界观中却显得合理？

# 4

## 神圣的风险



**我**

们都熟知圣经呼召我们信靠上帝，但信靠具体是怎样的呢？我们是否只在非同寻常的时刻才信靠上帝，还是说，上帝也呼召我们在看似平凡的日常中信靠他？路得记第2章帮助我们理解信靠上帝的真谛。

在探讨信靠的表现之前，我们必须先确立信靠的根基。我们凭什么信靠上帝？我们可能会盲目地信靠上帝，却对他是否可信缺乏确据；或许我们期盼上帝会为我们成就，却无法确信。又或许，信靠上帝并非无的放矢，而是有坚实的根基让我们投以信心。路得记2:3以巧妙的方式阐明了信徒信靠的根基。容我先交代一下背景。

### 旧约的安全网

拿俄米和路得回到伯利恒，是因为她们听说那里又有了粮食。然而，粮食的供应并不意味着饥饿能自动得到缓解。

总要有人把吃食带回家。若我们记得伯利恒意为“粮食之家”，那么格雷格·A·金恰如其分地指出：“这座‘粮食之家’对她们而言并非丰饶之角”——至少当时并非如此。<sup>1</sup> 无论以利米勒的财产状况如何（将在后续章节讨论），拿俄米和路得既无庄稼可收割，也无钱财向他人购买粮食。况且，拿俄米丝毫未暗示那位至近的亲属波阿斯，或其他任何人，能伸出援手。这两位寡妇的当下处境可谓岌岌可危。

正是在此时，路得主动提出要去田间拾穗：

摩押女子路得对拿俄米说：“容我往田间去，我蒙谁的恩，就在谁的身后拾取麦穗。”拿俄米说：“女儿啊，你只管去。”（得 2:2）

律法允许穷人和寄居者这样做。地主只需在田间或果园收割一次，遗漏或掉落的果实蔬菜都要留给贫苦人拾取。地主也不可割尽田角，剩下的当由弱势者自行拾取。地主无需费时费力，特意为穷人预备成熟的作物。

关于拾穗的律法记载于利未记与申命记中。利未记19:9-10如此写道：

在你们的地收割庄稼，不可割尽田角，也不可拾取所遗落的。不可摘尽葡萄园的果子，也不可拾取葡萄所掉的果子；要留给穷人和寄居的。我是耶和华——你们的神。

利未记 23:22 在描述五旬节的上下文中，重申了早先的诫命：

在你们的地收割庄稼，不可割尽田角，也不可拾取所遗落的；要留给穷人和寄居的。我是耶和华——你们的神。

请注意，关于拾穗供养的两处经文都以“我是耶和华——你们的神”作为强调。

申命记 24:19-22 通过将条例根植于对出埃及的纪念，进一步强化了这一规定：

你在田间收割庄稼，若忘下一捆，不可回去再取，要留给寄居的与孤儿寡妇。这样，耶和华你神必在你手里所办的一切事上赐福与你。你打橄榄树，枝上剩下的，不可再打；要留给寄居的与孤儿寡妇。你摘葡萄园的葡萄，所剩下的，不可再摘；要留给寄居的与孤儿寡妇。你也要纪念你在埃及地作过奴仆，所以我吩咐你这样行。

以色列的地主们为穷人留下田间遗穗，这一行为切实体现了他们内心对耶和华他们的上帝在出埃及时为其子民所行之事的理解。正如上帝在法老压迫以色列人时以仁慈慷慨待他们，他们也当以同样的恩慈对待身边的困苦之人。

在旧约其他经文中，耶和华申明了他对寡妇、孤儿与寄居者的保护，这些人往往更易陷入匮乏与穷困。可对照以下经文：

不可苦待寡妇和孤儿；若是苦待他们一点，他们向我一哀求，我总要听他们的哀声，并要发烈怒，用刀杀你们，使你们的妻子为寡妇，儿女为孤儿。

（出 22:22-24）

因为耶和华你们的神，他是万神之神，万主之主，至大的神，大有能力，大而可畏，不以貌取人，也不受贿赂。他为孤儿寡妇伸冤，又怜爱寄居的，赐给他衣食。所以你们要怜爱寄居的，因为你们在埃及地也作过寄居的。（申 10:17-19）

耶和华保护寄居的，扶持孤儿和寡妇，却使恶人的道路弯曲。（诗 146:9）

不要错过诗篇 146:9 中的平行结构。如果耶和华既是两个动词的主语，那么两个动词的宾语也是相关联的。此处的恶人是指那些压迫弱势群体的人，他们以此表明自己并不领会耶和华的恩典——就是他在出埃及时所彰显的恩典。

律法中这些慈惠条例及其背后的神学思想，提醒着上帝的子民他们在万国中独特的地位。尽管人人都需“谋生”并“养家糊口”，但谋生不应占据上帝子民的全部注意力。一个人可以工作以满足其财务责任，同时仍不忘以耶和华之名事奉他人。怀疑论者或许会说：“人的劳碌都为口腹”（传6:7），但律法教导上帝的子民要为比个人消费更宏大的目标而活。因上帝曾在旷野赐下吗哪，以色列人已懂得“人活着不是单靠食物，乃是靠耶和华口里所出的一切话”

（申 8:3）。上帝对其子民的供应使他们得以自由地去顾念他人的利益，从而以上帝待己之道待人。

因此，经济学具有宣教视野，并作为“圣约温度计”来衡量以色列人对上帝和邻舍之爱的热度。<sup>2</sup>当以色列与耶和華保持正确关系时，其社会效应便是上帝子民间的公义与怜悯。反之，任何对耶和華热切信靠的偏离及对其教导的相应违背，都会导致一系列看似无止境的社会弊病。“以色列所形成（或本该形成）的社会形态，与他们所敬拜之上帝的属性之间存在着不可分割的关联。”<sup>3</sup>这意味着使命始于家园——上帝子民彼此服事之时。敬虔的社会效应进而会推动对圣约群体之外者的关怀。一个健康的群体将有机会与心志成为管道，将上帝救赎的恩典传递给未信邻舍——对被救赎社会与自己痛苦失序的生存状态之间的鲜明对比，他们不可能视而不见。

然而，压迫始终可能发生，尤其在灵性冷淡的时期。拥有律法是一回事，遵守律法则是另一回事。在后来背道与冷漠的时期，其他经文指控上帝的子民利用弱势群体：

你的官长居心悖逆，

与盗贼作伴，

各都喜爱贿赂，

追求赃私。

他们不为孤儿伸冤；

寡妇的案件也不得呈到他们面前。（赛 1:23）

祸哉！那些设立不义之律例的  
和记录奸诈之判语的，  
为要屈枉穷乏人，  
夺去我民中困苦人的理，  
以寡妇当作掳物，  
以孤儿当作掠物。（赛10:1-2）

万军之耶和华说：“我必临近你们，施行审判。我必速速作见证，警戒行邪术的、犯奸淫的、起假誓的、亏负人之工价的、欺压寡妇孤儿的、屈枉寄居的，和不敬畏我的。”（玛 3:5）

他们杀死寡妇和寄居的，  
又杀害孤儿。  
他们说：“耶和华必不看见；  
雅各的神必不思念。”（诗 94:6-7）

可悲的是，这样的经文在圣经里并不少见。这表明，在以色列，欺压弱势群体不仅是一种可能。在太多时候，这竟是一种常态。

路得希望能找到允许她进入田地的人，但并未得到保障。律法虽指示上帝的子民当如何行，却无法强制人遵行。唯有上帝内在的灵能改变人的心，使之甘心情愿遵守上帝的诫命。后来路得遇到的并非田主，而是按律法容她在已收割田里拾穗的工头。<sup>4</sup> 当波阿斯日后来田间，他超越了律法的要求，准许路得与他的使女一同拾取麦穗。

还有一点值得铭记的是路得的摩押民族身份。申命记 23:3-6 明确禁止与摩押人结交，因为他们对以色列支派不仅不友善，甚至企图加害。虽然以色列人依法有权在他人的田地里拾取遗穗，但摩押人无论男女则无此权利。<sup>5</sup> 下一章将探讨波阿斯为何看似无视申命记的律法规定。此刻只需注意，波阿斯超越了任何偏见或仇外心理的指控——当其他人定会驱逐路得时，他允许她留在自己的田间。更非凡的是，他主动承担起保护她免受因国籍或性别而可能遭受伤害的责任。波阿斯为何如此回应路得的主动之举，也将在下一章讨论。目前只需明白：上帝希望他的子民以如此崇高的方式对待弱势群体。

## 信靠的根基

读者初读路得记 2:3，可能因神学敏感而感觉被冒犯：

路得就去了，来到田间，在收割的人身后拾取麦穗。  
她恰巧到了以利米勒本族的人波阿斯那块田里。

希伯来原文中译为“恰巧”的那个词，字面意思是“她的机缘碰巧了”。这句话直译为：“她机缘碰巧遇到了属于波阿斯的那块田地”。为传达希伯来文的意味，我们可采用更地道的译法：“她发现自己所处的那块田地碰巧正属于波阿斯”。这种纯属巧合的表达是绝妙的修辞手法，既成就了精彩的叙事，也适用于布道讲章。作者并非真的相信运气（参得1:6；4:13），而是借此表达引导我们思考上帝在拿俄米和路得生命中的护理之工。<sup>6</sup> 路得的幸运远超偶然所能解释。从人的

视角看，她只是碰巧在波阿斯的田里拾穗。她漫无目的地走进他的田地，既无意图也毫不知情。她本可能同样不知不觉地走进那位至近亲属的田地（得3:12），或是其他人的田地。但从上帝的视角看，路得踏入波阿斯的产业是命中注定的。过去十年间发生在拿俄米和路得身上的一切，都是上帝为引领她们至此刻而预先安排的。他即将成就一件大事。

路得“恰巧”进入波阿斯田地的情节，因拿俄米在 2:2 节的沉默更显意味深长。当路得表示要“蒙谁的恩，就在谁的身后”拾穗时，拿俄米并未建议她先去何处询问。拿俄米在摩押地与俄珙巴、路得同住时，无论出于何种原因都未提及至亲与为亡兄立嗣的律例，此刻她再度对潜在优势保持缄默。回到伯利恒故乡显然未能唤起她对家族解决自身（及路得）困境的希望。因此读者不能将路得在波阿斯田中的成功归功于拿俄米。当日开始时拿俄米对路得提议的勉强同意，反而突显了耶和华在日后护理的介入。

或许此处正适合回应一种对路得记 2:2 中路得话语的质疑性解读。乔恩·L·伯奎斯特认为，路得表达的在田主眼前蒙恩的愿望与获准拾穗无关，因为律法已授权路得进入他人田地。伯奎斯特提出，路得是想以拾穗为机引起田主注意，甚至诱使其成为她的丈夫与供养人。<sup>7</sup> 阿塔利亚·布伦纳指出路得“是作为供养者而非寻求供养者行事”，似乎更准确

地反映了路得的动机。<sup>8</sup> 显然，从波阿斯后来在禾场上的话可以看出，路得并未试图利用女性魅力尽快吸引一个男人——任何男人。在叙事的这一节点，这位虔诚的妇人只希望能遇到一个不会驱赶她的人。她心中所想的是果腹，而非婚嫁。

路得记 2:3 节延续了第 1 节已向读者揭示的信息。虽然波阿斯要到第 4 节才首次“登场”，但第 1 节已让读者意识到他即将介入拿俄米与路得的困境。在士师时代的黑暗岁月里，仍有一位“大能的勇士”。尽管该表述常指战士，但也可能指代正直富足之人——因此新国际版（NIV）译本译为“有地位的人”。他尔根译本甚至将其译为“律法上刚强的权能者”。<sup>9</sup>虽然将波阿斯直接解读为妥拉学者可能过度引申，但他尔根译本精准传达了关于波阿斯的关键信息——即他通晓律法并恪守不渝，甚至不惜个人代价。圣经文本进一步揭示：正如路得恰巧走进波阿斯的田地，波阿斯也恰巧是以利米勒的亲属。寥寥数节经文中，叙事者暗示拿俄米与路得的处境或许不似最初显现的那般绝望。路得记 2:1、2:3 与 1:6 节共同引导读者意识到：拿俄米所认为的严苛的护理，不会成为这个故事的最终定论。

路得记给予所有读者的启示是：上帝在幕后运作，以成就他的旨意。我们生命中的一切遭遇皆非偶然或随机。看似微小无关紧要的决定，实则都在服务于他对我们生命的计划。我们以为日常相遇、所谓的历史巧合无足轻重，但上帝却通过这些平凡事件来成就他的旨意。如路得记 1:6 及第 2 章通篇所示，这旨意本是美善的。即便男人的死亡和妇人的不孕，

或许表明上帝对这个家族的不悦（尽管经文并未明言），但路得记 1:6、2:1 和 2:3 向读者揭示：恩典胜过公义。士师记与路得记对士师时代持有相同的视角。

此刻我们或可追问：拿俄米对波阿斯的了解程度如何？路得记 2:1 告诉我们，拿俄米的丈夫有一位名叫波阿斯的亲属尚在人世。第 20 节显示她知道波阿斯的家族关系。为何拿俄米不在第 2 节就让路得去他的田里拾穗？有几种可能：或许拿俄米认为路得“不熟悉城中路径”；又或十年过去，她已不确定波阿斯的生死下落。波阿斯在 3:12 提到一位更近的亲属，拿俄米可能将希望寄托于那人而非波阿斯。至于她为何未向路得提及另一位亲属，已无从考证。路得记第 4 章中，那位更近的亲属拒绝履行赎亲义务。拿俄米的沉默或许源于律法并未强制娶寡嫂，她不愿给人虚妄的盼望。<sup>10</sup>直到第 2 章波阿斯施恩后，拿俄米才在第 3 章尝试促成姻缘。无论她对亲属保持沉默的原因为何，作者刻意强调路得与波阿斯“恰巧”相遇的戏剧性——连拿俄米显然都未曾设想过这种可能。但上帝早已安排。

让我们盘点当前的处境。在路得记第 1 章末尾和第 2 章开头，拿俄米与路得看似失去了男性的供养者与保护者。到第 2 章结束时，她们已获得谷物暂时缓解饥荒。至此，全书行至中途，叙事已从饥荒向丰盈推进。虽未全然解决所有困境，但紧张局势已趋缓和，希望开始萌发。持续不断的阴霾，正逐渐被谨慎的乐观所取代。

同样在新约中，道成肉身的上帝之子耶稣因宣告自己的真实身份而被众人弃绝，并被不公正地处死。然而上帝在他儿子之死中工作，为那些信靠耶稣的人提供了代赎。事实上，上帝使耶稣从死里复活，作为对他儿子赎罪工作满意的明证。罗马书 4:25 说耶稣“复活，是为叫我们称义。”整本圣经中，黯淡的境况为上帝在他百姓生命中的干预搭建了舞台。我们信靠的是一位在看似无救赎可能的环境中，通过耶稣基督提供救赎的上帝。我们生命中的事件正是他护理与救赎作为的舞台。没有什么偶然发生、让上帝意外或超出他掌控能力的。这就是信靠的根基。

## 信靠的样貌

现在让我们理解在上帝护理之工背景下信靠的含义。路得与波阿斯都展现了信靠的姿态。信靠这位护理万有的上帝意味着超越常规智慧。路得和波阿斯以不同寻常的方式回应了他们各异却相关联的处境。

在路得记第 1 章中，俄珥巴与拿俄米依循常规智慧行事。我们会说她们的做法务实且明智。从人的决策角度看，她们并未做出任何非凡之举。与之相反，路得委身于以色列人的上帝耶和华，并忠于她年迈的婆婆。在路得记第 2 章开头，路得已宣告她对拿俄米那位守约之上帝的信心，并将这信心付诸行动。作为年轻的外邦女子，她甘冒风险在陌生田主的田间拾穗。这是天真、愚昧、绝望，还是积极的信靠？

与此同时，波阿斯首次登场。他被描述为一位富有且品格高尚的人。这两个特质都隐含在新国际版译本中“有地位的人”所对应的希伯来原文里。经文还指出波阿斯是以利米勒的亲戚。在 2:1 中，路得对波阿斯的这些情况一无所知。作者向读者透露这些信息是为了激发好奇心——或许路得记第 1 章末尾的大麦丰收，只是拿俄米与路得命运转机的开端。这位富有的亲戚就住在附近，可能会成为她们时来运转的关键因素。

波阿斯对待路得的仁慈堪称非凡。他让路得留在自己田里，允许她在捆扎谷穗的妇女旁边拾穗——尽管这部分田地通常禁止拾穗者进入。<sup>11</sup> 他准许路得取用饮用水，吩咐工人不得打扰她，以此保护她，还与她共进餐食并将剩余食物让她带回家。

沿着这条线索还需注意的是路得记第 2 章中使用的词汇：

波阿斯问监管收割的仆人说：“那是谁家的女子？”  
（得 2:5）

波阿斯对路得说：“女儿啊，听我说，不要往别人田里拾取麦穗，也不要离开这里，要常与我使女们在一处。”（得 2:8）

路得就俯伏在地叩拜，对他说：“我既是外邦人，怎么蒙你的恩，这样顾恤我呢？”（得 2:10）

路得说：“我主啊，愿在你眼前蒙恩。我虽然不及你的一个使女，你还用慈爱的话安慰我的心。”  
（得 2:13）

路得在 2:10 中自称外邦人，并在第 13 节表示自己不及波阿斯的使女，而波阿斯却在第 5 节称她为“女子”，第 8 节唤作“我女儿”。他并未强调与路得之间的社会差距来贬低她，反而确认了她的人格尊严，提升了她在群体中的地位。这一态度延续到了第 3 章。<sup>12</sup>

路得的反应让我们理解波阿斯的宽宏大量。她震惊于这位地主竟远超律法要求行事。波阿斯的工人们想必也目睹并惊叹不已。若允许我用个不合时宜的比喻，伯利恒城的流言热线恐怕已被当日事件点燃——为何一位德高望重的士绅要为一个摩押女子赌上声誉？有人认为，处于社会优势地位的波阿斯爱上了这位虽出身低微却容貌秀美的女子，他看似善意的举动实则暗藏世人司空见惯的私心。<sup>13</sup>

然而，果真如此吗？正如多次解释的那样，旧约叙事通过人物对话来阐明和发展其观点。若以此为据，波阿斯与路得对话的表层含义，与路得记 2:1 中对波阿斯的介绍、3:11 中他对路得的类似描述，以及 4:15 中伯利恒妇女在俄备得诞生时对上帝的赞美，都是一致的。本书的人类作者和神圣作者并不希望我们“在字里行间揣测”，寻找那些暗中质疑波阿斯与路得荣誉的双关语和性暗示。传统或解构主义读者或许想将路得记解读为真爱的故事，或自私欲望的体现；但作者并未着力强调波阿斯或路得任何一方存在浪漫或调情意味的兴趣。作者讲述这个故事，是为了让读者思考上帝的护理，和人世间那委身之爱。波阿斯与路得的对话表明，他

们二人都深知，在自己生命中，这两者都在运行。

到路得记第2章末尾，就连拿俄米也开始在路得与波阿斯的“巧”遇中，看见了上帝的手：

婆婆问她说：“你今日在哪里拾取麦穗，在哪里做工呢？愿那顾恤你的得福。”路得就告诉婆婆说：

“我今日在一个名叫波阿斯的人那里做工。”拿俄米对儿妇说：“愿那人蒙耶和华赐福，因为他不断地恩待活人死人。”拿俄米又说：“那是我们本族的人，是一个至近的亲属。”（得2:19-20）

拿俄米先是祝福了使路得拾穗收获超乎寻常的人（波阿斯），随后又呼求耶和华赐福于他。紧接着在新国际版译本中是一句模棱两可的肯定：“他不断向活人与死人施慈爱。”此处代词“他”的先行词是波阿斯还是耶和华？新国际版将前句译为“拿俄米对儿妇说，愿耶和华赐福于他”，使得指代波阿斯的“他”与下句中“他”（即“不断施慈爱的那位”）更为接近。然而希伯来原文中“他”的先行词明确是耶和华。整句话直译为：“拿俄米对儿媳说：‘愿耶和华赐福给[波阿斯]，因他不断向活人与死人施慈爱。’”希伯来经文毫无疑问地表明，曾指控耶和华恶待她的拿俄米，此刻从路得与波阿斯当日的“恰巧”相遇中，看见了上帝恩手的引领。早在迦南时，拿俄米就从路得身上观察到良善的耶和华会如何恩待那些委身于他的人、他的子民和他的土地。

然而，耶和华的良善是通过圣约群体的一员彰显的。凯瑟琳·萨肯菲尔德指出：“神圣的忠诚通过人类行动在群体与个体生命中成形。”<sup>14</sup> 换言之，上帝的恩典有着人的面容。波阿斯不仅是位仁慈的施善者，他在书卷中的第一句话就显明了对以色列立约之上帝的忠诚。其行为必须从圣约恩典的角度来理解——因上帝曾以恩慈待他，故他也如此待人。他看见了外邦女子路得对以色列立约之上帝的信心，继而基于自己对耶和华的信靠来帮助她。即便如此，拿俄米正确地认识到：耶和华才是赐福的终极施行者，波阿斯只是器皿。上帝使用忠信的波阿斯（和路得）使失信的拿俄米重归信仰。

对今日的基督徒而言，上帝恩典的人性面容首先体现在耶稣基督身上。尽管没有留存他的容貌素描，但耶稣是上帝在伯利恒乃至整个以色列的道成肉身。通过耶稣，我们见证了上帝为救赎和复兴他的子民所愿意付出的极致。与波阿斯相似，耶稣为饥饿的人们提供了丰盛的食物；但不同于波阿斯的是，耶稣将自己的血肉作为灵粮与灵饮赐予灵里饥渴的罪人。基督徒在圣餐礼的饼与杯中所纪念的，正是义者耶稣为不义之民的罪所作的自我牺牲。他在肉身中承担了我们当受的刑罚，使我们与因我们的罪而疏远的上帝重归于好。藉着耶稣基督，上帝赐予我们的不是短暂的祝福，而是永恒的恩典。如果说上帝通过波阿斯展现的慈爱曾使拿俄米生出信心，那么上帝在受钉十字架又复活的耶稣身上彰显的恩典，岂不更让今日的信徒确凿无疑地看见上帝对其子民的美意？

这一确据应当改变基督徒面对日常处境的方式。上帝为波阿斯所做的事改变了他的生命。他展现出以非传统行为为载体的感恩与信靠——以空前慷慨的姿态向一位处于劣势的摩押女子伸出援手，似乎毫不在意个人声誉。对他而言，信靠的生活意味着冒险，即敢于爱上帝并爱邻舍。这对我们这些自称耶稣基督追随者的人同样适用。我们成为恩典之上帝的面容，面向所有上帝安排在我们生命轨迹中的人。我们对各类人群所展现的善意，源于上帝在耶稣基督里赐予他子民的安全感。因上帝已承诺供应他子民的需要，我们便能奉他的名勇敢服事每一位按他形象所造之人。

我们需留意本书中信靠生活发生的场景。路得与波阿斯并非古代近东的风云人物。诚然，波阿斯是位受人尊敬的财主，但其他古代近东文献中未见其名。世俗历史没有理由铭记他。从某些方面看，波阿斯与路得只是平凡处境中的普通人。路得记第2章的背景是收割谷物与糊口谋生，更大的背景则是两位需要男性保护的贫困寡妇。或有读者贬低路得记看似强化女性对男性庇护的依赖，但宣扬父权制绝非本书主旨。负责任地解读路得记，不会让人带着更多对性别战争的愤懑或更强硬的自我主张离去，而是为上帝如何在这个失序的世界里，过去与现在都救赎性地使用平凡圣徒的忠诚而谦卑惊叹。偶尔，上帝会在历史舞台上掀起波澜推进他的国度，但更多时候，他通过那些从未登上报纸的、安静而持久的感恩与善行之举，愈发彰显他的荣耀。

上帝以他的护理之工看顾你生命中的每一件事，因此值得信赖。你如何在日常生活的平凡境遇中超越世俗智慧，以耶稣之名去服事他人？你能为推进基督国度在你所处的环境中冒哪些神圣的风险？这正是信靠的本质与样貌。

## 深入反思

1. 路得记第 2 章关于人的主动与神圣护理之间的关系教导了什么？
2. 你能回忆起生命中某个“恰逢其时”的事件吗？它时机完美、契合无间，除了上帝恩手为你介入之外别无解释？
3. 路得与波阿斯的信实榜样，开始让拿俄米意识到另一种理解上帝在她生命中作为的方式。上帝是否曾藉他人的信靠榜样，使你看见他真实存在于你生命中的事实？他是否也曾使用你去为他人成就同样的事？
4. 在你的生命中，是否有一个领域让你犹豫是否要将自己的福祉交托给上帝的照看，并冒险以耶稣之名去服事？路得记第 2 章如何鼓励你凭信心而行？
5. 波阿斯向一位摩押女子伸出援手——一个与众不同甚至被轻视的人。是否有某些人是你想要避开的？为什么？
6. 路得记第 2 章对于如何寻求上帝在你生命中的旨意有何启示？



# 5

## 在上帝的翅膀荫下



**正**

如前一章所见，路得与波阿斯初次相遇时，从他那里得到了非同寻常的恩待。她的反应是惊讶与难以置信，这在情理之中。本质上，她困惑为何一位显赫的以色列男子会对她如此关怀备至、慷慨大方。波阿斯随后告诉路得，他通过伯利恒的“传闻”听说了她的事迹——她离开摩押的家人来照顾婆婆，并确立了上帝立约的子民身份。最后，波阿斯以堪称祝福的话语作结：“愿耶和华照你所行的赏赐你。你来投靠耶和华——以色列神的翅膀下，愿你满得他的赏赐”（得2:12）。本章我将更细致地解读这些话。

波阿斯的话缓解了从路得记第1章延续而来的部分紧张感。我们在查考路得记第1章时曾参考申命记23:3-6，这些经文禁止摩押人进入耶和华的会。事实上，以色列人还被命令不可与摩押立友好条约。拿俄米或许正是基于这些理由不愿让俄珥巴和路得跟她回去——她们在伯利恒永远不会受欢迎，而只要与她们有关联，拿俄米也不会被接纳。现代读者可能

不仅对拿俄米感到不安，甚至会对旧约产生疑虑。以色列人当时是否真的如此排外、排他，甚至自视优越？更令人困扰的是，他们是否被要求如此？

## 以色列——上帝的军队

某种程度上，申命记前文给出的答案是肯定的。根据申命记第7章，以色列人应当进入应许之地并消灭原住民。无论如何，以色列人都不被鼓励与迦南人通婚或将儿女许配给他们。这一排斥政策的明确理由是迦南人会引诱以色列人偏离对耶和华的纯粹信仰：

不可与他们结亲。不可将你的女儿嫁他们的儿子，也不可叫你的儿子娶他们的女儿；因为他必使你儿子转离不跟从主，去侍奉别神，以致耶和华的怒气向你们发作，就速速地将你们灭绝。（申 7:3-4）

申命记 7:4 的隐含之意，在申命记 9:4-6 和 20:17-18 中得到了明确陈述：

耶和华你的神将这些国民从你面前撵出以后，你心里不可说：“耶和华将我领进来得这地是因我的义。”其实，耶和华将他们从你面前赶出去是因他们的恶。你进去得他们的地，并不是因你的义，也不是因你心里正直，乃是因这些国民的恶，耶和华你的神将他们从你面前赶出去，又因耶和华要坚定他向你列祖亚伯拉罕、以撒、雅各起誓所应许的话。

你当知道，耶和华你神将这美地赐你为业，并不是因你的义；你本是硬着颈项的百姓。（申9:4-6）

只要照耶和华你神所吩咐的将这赫人、亚摩利人、迦南人、比利洗人、希未人、耶布斯人都灭绝净尽，免得他们教导你们学习一切可憎恶的事，就是他们向自己神所行的，以致你们得罪耶和华你们的神。（申20:17-18）

以色列民无力抵挡迦南神学与文化的诱惑。上帝的子民本质上既无蒙上帝悦纳的道德优越性，亦无抗拒迦南人诱惑的道德脊梁。相反，上帝定意拣选以色列，并非因他们与众不同，而是要使用这群已蒙救赎却未完全成圣的百姓，将救赎的福分带给他人。此刻，他们当专注于在上帝面前保持纯洁，并对罪恶满盈的迦南人施行审判（申 9:4；参创 15:16）。

申命记 20:18 中对迦南文化诱惑的担忧出现在圣战规则的背景下。这些规则预设了民数记中关于以色列作为上帝军队的论述。<sup>1</sup> 在出埃及记 19:6 中将各支派确立为圣洁的子民和祭司的国度，并在出埃及记 19-23 章赐下律法以教导其子民如何履行这些职责后，耶和华还征召所有二十岁以上的男性（利未人除外）服兵役。民数记第 1 章的人口普查统计了符合服役条件的男性人数。民数记第 2 章记载了各支派如何

按照特定阵型安营，将战斗编队集中以便有序部署。在民数记开篇，以色列已展现出训练有素军队的仪容与纪律。这一切准备都预示着创世记 15:13-16 的应验：

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

亚伯拉罕的后裔将进入埃及，而后上帝会带领他们前往迦南，使他们成为上帝审判迦南人的器皿。

值得注意的是，会幕被竖立在以色列营地中央（民2章）。会幕的中心位置强调了以色列人战争的圣洁性。以色列人不会因武器精良或战略高明而取胜。相反，罪可能削弱力量与谋略本可带来的任何优势。仪式上的洁净与对圣约的严格遵守，将防止以色列军队内部破坏使命，并确保耶和华——神圣的战士——带领他的军队走向胜利。因此，以色列人真正的武器是一颗顺服耶和华的、被救赎的心。

民数记实际上讲述了两代士兵的故事。第一代从埃及出来，却未能持守忠诚。在民数记第 10 章被派遣后不久，那第一代开始抱怨食物，并在听闻民数记第 13 章中探子的

报告后退缩不前。耶和華禁止那代人進入應許之地，判他們在曠野飄流，直到除約書亞和迦勒外全都死去。最後 24,000 人因與摩押女子行淫亂及祭拜摩押神祇的罪行，死於懲罰的瘟疫中：

以色列人住在什亭，百姓與摩押女子行起淫亂。因為這女子叫百姓來，一同給她們的神獻祭，百姓就吃她們的祭物，跪拜她們的神。以色列人與巴力毗珥連合，耶和華的怒氣就向以色列人發作。……[而]那時遭瘟疫死的，有二萬四千人。（民 25:1-3,9）

托馬斯·W·曼恩深刻指出：“這段經文中最可怕的威脅並非外邦的軍隊，而是他們的宗教與文化。”<sup>2</sup> 這些因素以更隱蔽的方式發揮作用，使摩押無需投擲一槍一劍就能擊敗以色列。

值得注意的是，摩押人並非迦南人，即迦南地的居民。無論是創世記 15:19-21 還是申命記 7:1，都未將摩押人列入以色列軍隊要驅逐的民族名單中。事實上，申命記 2:9 記載了耶和華早先指示摩西不可與摩押爭戰。然而當摩押人和米甸人轉而與以色列為敵——先是雇巴蘭咒詛以色列，後又引誘以色列人行淫亂和虛假崇拜時，這一命令發生了改變。耶和華後來吩咐摩西：“你要在米甸人身上報以色列人的仇”（民 31:2）。摩押人因著自身可憎的宗教與行徑，威脅到上帝對以色列的旨意，實質上已與迦南人無異。

第二代子民随后承接了与其父辈相同的使命（民 26 章），并欣喜地展现出他们已从父辈的过犯中汲取了教训。即便如此，民数记的结尾仍是开放式的。第二代人的故事结束于约旦河东岸，并未提及进入迦南地的情景。这代人树立了信心与顺服的生活典范，供后世每一代同样等候上帝应许之安息实现的人们效法。

若说以色列人需持守道德与礼仪的纯洁并消灭迦南人，则必须指出：这种分别的根基是神学性的，而非民族或种族性的。<sup>3</sup> 上帝要求他的子民与外邦分别，终极目的是让他们能向列国传递恩典的信息。以色列既是上帝的军队，也是祭司的国度。迦南人虽已耗尽神圣忍耐、即将在堕落中被定罪，但这并不减损以色列对其他民族的救赎使命。人类或许无法完全理解上帝公义与恩典的关系，但圣经始终坚持上帝兼具公义与慈爱。然而，要使恩典通过以色列人显明，他们必须活出与众不同的生活方式，让人看见，与耶和华建立关系是何等美好的福分。

这一救赎使命实际上为灭绝迦南人的命令增添了例外。申命记 7:2 和 20:17 要求约书亚和以色列军队彻底消灭迦南人。然而，约书亚在约书亚记第 2 章派出的探子却承诺保全喇合及其家人的性命，因她表明了对耶和华的信心并保护了他们。无论是约书亚记这卷书还是约书亚本人，都未反对与她的约定，约书亚记 6:25 也记载了喇合全家得救的事迹。此外，希伯来书 11:31 将喇合树立为信心的典范。她与那些悖逆之

人形成鲜明对比。同样，雅各书 2:25 称她为义人，因她冒着生命危险帮助探子。喇合的信心告白使她与众不同，而这告白正是基于上帝大能的作为。她听闻上帝四十年来为子民所行之事，深知必将迦南赐予各支派。上帝通过他作为的传扬，引领这位外邦女子归信。在圣约群体中，也有她一席之地。

然而，让我们将时间再往前追溯。出埃及记 12:38 记载，还有其他民众随以色列各支派一同离开埃及。这些人是信靠耶和华的埃及人或其他外邦人。想必上帝曾借十灾使他们归信（参出 9:20）。他们把血涂在门框上，以此作为他们相信上帝藉先知摩西所说之话的凭据。出埃及记同样表明，在上帝的子民中，也有他们的一席之地。

摩西五经的叙述可追溯至比出埃及更早的亚伯拉罕蒙召之时。申命记 26:5 称亚伯拉罕为“将亡的亚兰人”，而创世记 11:31 记载他原住迦勒底的吾珥。约书亚记 24:2 补充说明其父曾侍奉别神。从神学角度而言，亚伯拉罕并非“圣约之子”“并非圣公会背景的世袭信徒”，也非“成长于基督教家庭”。上帝以主权恩典呼召这位成年异教徒归信。

可以说，无人因血统就能成为上帝的子民。成为上帝的儿女乃要藉着重生。耶稣曾向尼哥底母阐明此理（约 3:3）——这位受过割礼的以色列人无疑是“有形教会的成员”。重生意味着信靠上帝的应许，而信靠始于认识上帝的救赎作为。旧约圣徒相信上帝藉羔羊之血代赎的应许，今日耶稣基督的追随者信靠那除去世人罪孽之羔羊的宝血。根据希伯来

书所言，旧约的祭物预表并预示了基督为罪所献上终极而完全的祭：

如果这样，他从创世以来，就必多次受苦了。但如今在这末世显现一次，把自己献为祭，好除掉罪。按着定命，人人都有一死，死后且有审判。像这样，基督既然一次被献，担当了多人的罪，将来要向那等候他的人第二次显现，并与罪无关，乃是为拯救他们。（来 9:26-28）

神学家论及耶稣的主动顺服与被动顺服。这些术语关乎耶稣通过其生平与死亡为信徒所成就的事。新约学者马丁·凯勒曾说，福音书是“带有长篇导言的受难叙事”。<sup>4</sup> 这一观点在神学上存在问题，因其似乎忽略了耶稣生平的重要性。耶稣度过无罪的一生绝非小事。他做到了无人能及之事——完全遵守上帝的律法。其他所有人都未能达到上帝的标准，因此理当招致上帝的审判。然而标准依然存在，上帝要求毫无瑕疵的顺服。我们甚至敢说，救恩从来都是基于行为——总得有人完全遵行律法。福音的喜讯在于：耶稣已完美地遵守了律法（即所谓主动顺服）。因耶稣是末后的亚当，作为被救赎人类新族类的代表，他的顺服就归算给那些信靠他的人。

然而，对于一个完整的福音而言，主动的顺服必然需要被动的顺服。这里的“被动”一词并非指怠惰或屈从，而是必须与耶稣的受难——他的受苦与死亡有关。事实上，腓立比书 2:8 提到耶稣顺服至死。通过为我们的罪受苦和死亡，

耶稣承担了我们罪的刑罚。因此，在生命中，耶稣完全顺服了上帝显明的旨意，他的义被归算给那些信靠耶稣的人。在死亡中，我们的不义被归算给他。信靠的可靠程度，完全取决于其对象。是否值得信靠取决于所信的对象，因此那拯救人的信心所指向往的，便是那位无罪的上帝之子——他爱他的子民，并为他们舍己。

得救的信靠不仅确认了耶稣主动与被动的顺服，也体现出对他命令的尊重。我们信靠上帝，不是为了让他赐予我们所求之物，而是信靠他成就其救赎计划，并通过在我们生命境遇中遵行他的旨意来证明这份信靠。让我们暂且回到出埃及记。虽然出埃及记没有明说，但可以想见有些以色列人并未将血涂在门框上，从而表明他们缺乏信心且不愿顺服先知摩西。后来耶稣称一些犹太人为魔鬼的儿女（约 8:44）。保罗也说，从以色列生的不都是以色列人，也不因为是亚伯拉罕的后裔就都作他的儿女（罗 9:6-7）。信靠羔羊之血是成为上帝子民的前提条件，<sup>5</sup> 随后又通过顺服上帝启示的旨意得以证明。信靠其他任何事物都代表着骄傲与自以为是。

这段题外话的重点在于，旧约的读者切不可将排外心理与圣约忠信混为一谈。任何人都能听闻耶和華的大能作为，并对这位自我启示、与以色列立约的上帝产生信心。这“福音的自由邀约”对所有人——无论是犹太人还是外邦人——都有效。与此同时，这圣约群体是与耶和華立约的共同体。这种关系包括对上帝如何救赎他子民的历史认知，以及关于得赎之民当如何为上帝的荣耀、彼此的造就和他人的“传福音”而活的教导。无论是来自群体内部还是外部的任何对圣

约关系的威胁，都必须被消除，这不仅是为了现有成员的利益，也是为了那些尚未通过群体见证成为成员的人。

## 波阿斯对路得的接纳

回到路得记第2章，波阿斯似乎对路得的国籍毫不在意。他显然知道她来自何处。合城的人似乎都对拿俄米归来的消息了如指掌。然而，波阿斯为何对路得如此友善？难道他不知道申命记第23章的规定，还是在应用圣经教导上有所松懈？在士师时代那个背道的时期，这两种情况都有可能。但实际上，这两种假设都无法解释波阿斯的话。相反，他对上帝话语的深刻理解，才是他如此行的原因。

在路得身上，波阿斯看到的恰恰不是威胁。路得放弃了一切，完全投靠以色列的上帝。虽然她可能不是亚伯拉罕的血脉后裔，却与亚伯拉罕持守同样的信心。正如亚伯拉罕离开哈兰的家人，路得也刚刚与摩押人分离，归在上帝的名下，成为他的子民。这就是上帝呼召他的子民所要活出的圣洁本质：摒弃一切形式的不洁，并将时间、才能和资源奉献给上帝。此外，路得通过善待弱势的拿俄米，支持了律法。她所做的一切，都源于她对以色列上帝的信靠。

这意味着申命记的训诲得到了遵守，波阿斯深知这一点。波阿斯正确地视路得为圣约群体的一员。她并非那不可入耶和華之会的外邦人。旧约从未要求基于种族或血统的隔离，其分别标准始终是神学性的。上帝的子民不能与不相容的世界观混杂其信条与实践，路得也并未试图这样做。她已毫无

保留地委身于以色列信仰的内容，其行为表明她一直持守着真实的信仰告白。或许我们可以明确联系本书后续内容：一旦路得承认对耶和华的信仰，“以色列人娶她便再无任何障碍。”<sup>6</sup>

默里·高指出路得记第2章如何开始将路得融入她的新身份。虽然2:2、6和21仍称路得为摩押女子，“**但处处可见她被接纳的迹象**”。<sup>7</sup>拿俄米与波阿斯分别称路得为“女儿”（2:2、8、22）。路得也被称为拿俄米的儿媳。拿俄米说波阿斯是“我们本族的人”和一个“至近的亲属”。波阿斯邀请路得返回他的田地，并承担保护照顾之责。他更让路得参与收割，远超过拾穗者的身份。事实上，波阿斯告诉路得要“与我的使女们常在一处”（新国际版）。此处希伯来动词与1:14中译为“紧贴”的词语相同。路得如今属于这圣约群体中的新人。她已脱去旧的生活方式，活出了上帝圣约的新生命。

波阿斯当时确信，路得必会得到上帝的祝福，他在路得记2:12中的祷告便表达了这一信念。他呼求以色列的上帝耶和华“照[路得]所行的”“报偿”并“赏赐”她。英文单词“repay”和“reward”可能给人误导的印象。我们不应将其理解为对提供服务的义务性报酬。对上帝的信仰并非一种契约式安排。波阿斯并非将路得的模范行为归因于一种“付出为得回报”的策略——仿佛她信靠顺服上帝是为了得到心中所求。若是那样，上帝就不是她真正爱慕的对象，而是在她付出顺服的代价后，供应她爱慕之物的“圣诞老人”。波阿斯也不是因看到路得所忍受的一切，认为她理应得到回报。上帝并非“因路得为拿俄米舍己受苦而‘补偿’她”。<sup>8</sup>

也不是路得“今天该歇一歇了”，上帝“不欠她的”。

“报偿”（repay）与“满溢”（richly）二词源自希伯来语“平安”（*shalom*）的同一词根，该词根与“完成”或“完满”相关。路得记2:12可如此翻译：“愿耶和华成全你的工，愿你从以色列的上帝耶和华那里得完满的工价——你来投靠在他翅膀的荫下。”“工价”必是隐喻，因上帝并非真用薪水酬报路得。波阿斯所确认的是，今生的供应与来世的产业皆与耶和华的关系相关，因它们同属救恩的丰盛——即保罗所称“他丰富的恩典”（弗1:7）。

腓立比书 1:6、哥林多前书 15:58 和以弗所书 2:10 阐释了路得记 2:12 的神学意义：

每逢为你们众人祈求的时候，常是欢欢喜喜地祈求。  
.....我深信那在你们心里动了善工的，必成全这工，  
直到耶稣基督的日子。（腓 1:4,6）

所以，我亲爱的弟兄们，你们务要坚固，不可摇动，  
常常竭力多做主工；因为知道，你们的劳苦在主里面  
不是徒然的。（林前 15:58）

我们原是他的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫  
我们行善，就是神所预备叫我们行的。（弗 2:10）

波阿斯表达了这样的盼望：上帝必成全他以主权和恩典在路得心里所动的善工（腓1:6），并使她双手的劳苦不致徒然（林前15:58）。耶和华和路得在关乎路得生命的旨意中成

为同工。上帝所应许的，他必按圣约的约定成就；路得也完成了上帝所预备叫她行的（弗2:10）。来自上帝重生与成圣的恩典使路得心意和生活方式的转变成为可能，这并不否认她自愿且喜乐地活出上帝救赎儿女样式的事实。<sup>9</sup> 简言之，波阿斯是在提醒路得救恩的益处。她可以确信上帝必看顾她，因为稳固本就是圣约的一部分。

波阿斯将上帝看顾的保证表达得何其美妙。路得前来投靠，在耶和华的翅膀荫下。这一表述见于多篇诗篇：

世人投靠在你翅膀的荫下。（诗 36:7）

神啊，求你怜悯我，怜悯我！

因为我的心投靠你。

我要投靠在你翅膀的荫下，  
等到灾害过去。（诗 57:1）

我要永远住在你的帐幕里！

我要投靠在你翅膀下的隐密处！（诗 61:4）

他必用自己的翎毛遮蔽你；

你要投靠在他的翅膀底下；

他的诚实是大小的盾牌。（诗 91:4）

“投靠”这一动词在诗篇中屡次出现，提及上帝翅膀的经文也同样多见。在诗篇 17:7-8 中，“投靠”与“翅膀”虽不在同一个分句，位置却非常靠近：

求你显出你奇妙的慈爱来；  
你是那用右手拯救投靠你的，  
脱离起来攻击他们的人。  
求你保护我，如同保护眼中的瞳人；  
将我隐藏在你翅膀的荫下，  
使我脱离那欺压我的恶人，  
就是围困我要害我命的仇敌。

出现这些词汇的诗篇大多为哀歌。诗人在其中向上帝祈求，因自己作为上帝仆人的福祉正遭受某种难以言明的威胁，便恳求拯救，以使他所参与的上帝之救赎计划得以推进。其他诗篇（如诗18:30；34:8）则是感恩诗，追忆先前的哀告，并为蒙拯救而献上感谢。

那么，波阿斯在路得记2:12中究竟想表达什么呢？正如弱小无助的雏鸟在母鸟羽翼下躲避捕食者（参诗7:1-2，57:1-4）和恶劣天气（参诗91:1-6），遭遇了人生最残酷对待的路得，也因信领受了这比喻中所应许的上帝之庇护。其核心思想当然是：上帝是信实的，故值得信赖。他从不背弃应许，他的大能足以成就他所言，他的良善也乐意履行他所约。

此外，可以说路得身上体现了哀歌的真谛。哀歌预设了人的局限性——我们无法凭己力获得生命、安全甚或美善。由于堕落对受造界及他人（外在的仇敌）的影响，以及信徒自身与罪性（内心的敌人）的争战，任何人——包括上帝的

子民——若幻想自己能自给自足，便是愚妄。上帝并不帮助那些自助者。相反，他帮助那些无法自助、认清此事实并投靠他的人。路得固然在努力拾穗，但她早已向田主请求获准进入田地（得 2:2），而这请求背后，是她深知上帝律法中供应穷人的条例。路得正践行着上帝的话语，并信靠他来掌管那些影响她和拿俄米温饱的变数——她的劳作、田主的仁慈。路得在第二章中或许表现得极为勤勉，但主动出去拾穗的举动，须结合波阿斯对她谦卑和信靠的称赞来看。她一切行动的根源，在于对耶和华的深切信靠。

我们确信上帝的信实，是基于他在历史中为我们成就救恩的大能作为，其中最伟大的莫过于耶稣基督的受死与复活。若上帝已在耶稣里为我们赎罪、使我们与他和好，他就必会成就其余一切应许。在基督里，我们深知上帝既已引领我们至此，就绝不会弃我们不顾。他必使自己的救赎计划全然成就，圆满完备。

若我们提前看路得记第 3 章，波阿斯当时似乎尚未意识到，自己将成为他对路得祷告的回应。至此，他的祷告绝非虚言，因为他让路得带回家的谷物数量确实慷慨至极。据路得记 2:17 记载，路得带回去给拿俄米的脱粒大麦约有一伊法（即三十磅左右，约二十七斤）。从拿俄米对一日劳作所得的反应可见，饥荒已过，粮仓充盈。即便如此，收成终有尽时，这婆媳二人终将把谷物吃完。终有一天，她们需要一个更长久的出路。路得记第 3 章将带来一些惊喜。

## 深入反思

1. 基督教如何显出其排他性？又如何体现其包容性？这两种真相常遭何滥用？
2. 教会的使命是什么？圣洁的军队形象为何契合这一使命？民数记中那支不倚靠精良武器与战略的圣洁的军队，与你所在的地方教会有何关联？
3. 有哪些因素正间接甚至潜移默化地侵蚀着教会使命的成就？
4. 既然申命记 23:3-6 禁止以色列与摩押缔结友好条约，那么波阿斯凭什么接纳路得进入他的田地并加入圣约群体？
5. 解释信徒确信上帝必作其子民避难所的根基。

# 6

## 步步惊心的夜晚



关

于路得记，人们常将其视为一个温暖人心的爱情故事。即便在学术著作和路得记相关论文中，也不难找到对波阿斯与路得彼此吸引的肯定描述。然而这些推论缺乏明确的经文依据。路得记并未提及路得的容貌，虽然波阿斯在路得记 3:10 提到年轻男子，暗示他们可能对她感兴趣。但书中始终没有明确表示波阿斯与路得“坠入爱河”。无论大众解读有多少真实性（我并未完全否定这种观点），若按传统解读将路得记第3章拍成电影，其内容绝对拿不到G级评级（大众级）。这是需要家长为未成年观众把关的成人内容。

路得记第3章的讨论可以冠以多个标题。基于后文将阐明的原因，我选择了“步步惊心的夜晚”作为标题。或许也可命名为“成功了！”或“那夜真相究竟如何？”拿俄米为路得设想的这个计划，可谓危机四伏。本章充满双关语和

含带挑逗性的暗示。然而，上帝依旧在幕后默默作工，成就他美善的计划。

本章为你我带来希望。我们的生活并非一尘不染，我们可能陷入真正的困境——有时是咎由自取，有时是他人所致。某些时刻，我们甚至不知何为正确抉择。当情境要求决断时，我们做出了选择。在此我们领悟到罗马书 8:28 的真理：“万事都互相效力，叫爱神的人得益处。”让我们先从拿俄米计划中那些可能酿成灾难的种种可能说起。

### 这主意可不怎么明智

我们应当肯定拿俄米为路得寻夫的初衷。无论她在摩押时对叔嫂婚姻有何设想，波阿斯近期的仁慈与慷慨必定重燃了她的希望。在路得记 2:20 中，她称波阿斯为“至近的亲属”——这个称谓将在下一章详细解释。很难不去想拿俄米心里正在筹算，在经历种种苦难后，谁又能责备她呢？然而，快速成婚的希望似乎终成泡影。根据路得记 2:23 记载，路得持续在波阿斯田间拾穗，直到大麦小麦收割完毕。这一叙述暗示，从第二章路得与波阿斯初遇，到第三章的夜间相会，可能已过去七周之久（参申 16:9）。经文虽未明言二人是否保持日常接触，但很难想象他们毫无往来。

鉴于拿俄米安排了一场不同寻常的会面让两人相见，她必定已开始怀疑：在波阿斯田间的初次相遇虽充满希望，但除了短期食物供给，是否终将一无所获？波阿斯难道未被路得吸引？他是否已有家室子女，因此不愿再卷入其中？他是

在礼让更近的亲属吗？经文并未明言。

拿俄米显然等待了尽可能长的时间后，决定主动促成一些事。她吩咐路得沐浴更衣，前往禾场——波阿斯将在那里通宵扬谷。切勿以为路得是“刻意打扮为魅惑”。她沐浴抹香，很可能是因为整日在田间拾穗。和合本修订版译为“最好的衣服”的希伯来语词，未必有更多含义，不过是件能让路得在夜间的凉气中保暖的外袍罢了。<sup>1</sup>该词在出埃及记22:26-27中用于描述穷人的外衣，需在傍晚归还以供夜间睡觉时盖身。路得或许用它来装清晨带回的谷物（得3:15）。在路得前往禾场前，拿俄米仔细交代了她该如何接近波阿斯，并探明他的心意。

让我们坦诚面对拿俄米的计划。在禾场上接近波阿斯绝非明智之举。拿俄米将路得置于真实的危险之中。由于禾场位于城外，路得可能在途中遭遇绑架而永远无法到达波阿斯那里。波阿斯也可能因路得的主动而感到冒犯，从此与她断绝往来。尽管他是社区中有地位的人，但他也可能占路得的便宜，必要时甚至歪曲事实。谁会相信路得的一面之词？拿俄米会公开为她这个摩押儿媳辩护吗？小罗伯特·L·哈伯德质疑道：“如此女性主动的举动会让[波阿斯]感到受宠若惊、尴尬还是愤怒？”<sup>2</sup>根本无法保证他会作出善意或体面的回应。此外，万一有人醒来，撞见路得躺在波阿斯脚边呢？在士师记那段不堪的岁月里，妓女常在此类场所招揽生意（参何9:1）。若是无论何时何地，人性皆同，那么伯利恒人若

听闻一桩性丑闻定会津津乐道。那夜拿俄米的行为对任何人都无益处。她将路得与波阿斯双双置于险境：要么屈服于试探，要么蒙受不白之冤。

我们无从知晓路得对拿俄米计谋的真实想法及其顺从的原因。经文仅记载了她的应允与服从。路得记的作者并非全知叙事者，能洞悉人物内心隐秘。文本只告诉我们：路得前往禾场，静候时机，掀开波阿斯的被角躺卧。寥寥数笔的叙述与浓烈的暗示形成强烈反差——谁能不对禾场上发生的事浮想联翩呢？有人认为路得与波阿斯发生了性关系，也有人持反对意见。

经文用语确实暗示了不当场景。首先，路得“掀开”波阿斯脚上的被。希伯来语中“掀开”一词在利未记第18章（多次出现）、以西结书16:37及23:10中特指暴露下体或为不正当性关系而暴露生殖器。

你们都不可露骨肉之亲的下体，亲近他们。我是耶和華。（利18:6）

我就要将你一切相欢相爱的和你一切所恨的都聚集来，从四围攻击你；又将你的下体露出，使他们看尽了。（西16:37）

他们就露了她的下体，掳掠她的儿女，用刀杀了她，使她在妇女中留下臭名，因他们向她施行审判。（结23:10）

其次，“脚”这个词可作为委婉语，指代如厕（撒上 24:3）、剃除阴毛以羞辱战俘（赛 7:20）或行淫（结 16:25）：

到了路旁的羊圈，在那里有洞，扫罗进去大解 [原文作“盖他的脚”]。大卫和跟随他的人正藏在洞里的深处。（撒上 24:3）

那时，主必用大河外赁的剃头刀，就是亚述王，剃去头发和脚上的毛，并要剃净胡须。（赛 7:20）

你在一切市口上建造高台，使你的美貌变为可憎的，又与一切过路的多行淫乱 [原文作“敞开你的脚”]。（结 16:25）

在这些以“脚”为委婉用语的场景中，生殖器都暴露在他人视线之下。第三，路得躺在波阿斯的脚边。虽然躺在某人脚边可能象征谦卑——路得的情况很可能正是如此——但动词“躺卧”常暗指性交行为：

第二天，大女儿对小女儿说：“我昨夜与父亲同寝。今夜我们再叫他喝酒，你可以进去与他同寝。这样，我们好从父亲存留后裔。”（创 19:34）

若有男子在田野遇见已经许配人的女子，强与她行淫 [原文作抓住她并与她同寝]，只要将那男子治死。（申 22:25）

“掀开”、“脚”与“躺卧”这三个词语，同时出现在一个男女夜间相会的场景中，无疑为这次相遇增添了性暗示的色彩。

此外，路得记第3章的整体场景唤起一种令人不安的似曾相识感，尽管无法确定波阿斯是否当场产生了以下联想。如前所述，摩押在旧约中的名声并不光彩。根据创世记19:37记载，摩押原是罗得长女为她与醉酒父亲所生之子取的名字。而路得正是摩押女子，此刻正躺在饮过酒的男子身旁。虽然波阿斯可能并未“烂醉”（他醒来后的清醒言谈也表明并非如此），但联想到创世记第19章的读者，难免会思忖这两幕场景之间的对比。<sup>3</sup>

那么，路得究竟掀开了波阿斯下体的多少部位？她又躺卧在何处？路得记第3章的复杂之处在于，“脚”这个词与以西结书16:25等处使用的词不同。那里用的是表示“脚”的标准词*Regel*，而路得记第3章使用的是 *margelot*。后者由前者派生而来，在旧约中出现频率极低。这个罕见词在路得记第3章出现四次，在但以理书10:6出现一次，那里它与“手臂”并用，因此最宜译为“腿”：

他身体如水苍玉，面貌如闪电，眼目如火把，手和脚  
如光明的铜，说话的声音如大众的声音。（但10:6）

尽管路得记第3章开篇充满双关语和情欲暗示，但仍有理由认为路得不过是掀开波阿斯的被角，躺卧在他身旁，静候他

醒来。惊醒波阿斯的并非路得温热的身体，而是夜间的凉意。他很可能是在昏沉坐起遮盖双腿时，才发现了脚边的路得。由此可见，路得与波阿斯并未行淫乱之事。然而文中暗示性的语言让我们体会到当时情境的艰难——试探真实存在，尴尬在所难免。若按传统释经观点，即二人早已互生情愫，这种试探该是何等强烈？我们不禁猜想，路得对拿俄米说的话或许远比路得记 3:16-17 记载的更为激烈，比如“你到底在想什么？！”毕竟，正是拿俄米将路得置于这场可能名誉扫地的危机中。

波阿斯在路得记 3:11 中对路得的评价，进一步佐证了二人的清白。正如 2:1 称波阿斯是“大财主”，3:11 中他同样称路得为“贤德的女子”。若他们真有苟合之事，这段呼应 2:1 的经文便全无意义。首先，两个互未婚配的体面人，断不会在偏僻处苟且之后又互颂美德；其次，波阿斯若如此行，便是僭越了至近亲属的权利，而这正是他明确拒绝的行为。<sup>4</sup>在这个并非由这两位敬虔之人主导的非常情境中，他们以正直品行从容应对，既荣耀了上帝，也如后续经文所示，最终为上帝的子民带来了祝福。<sup>5</sup>

### 尴尬时刻的上帝

那么，路得记第 3 章对当今上帝的子民有何意义？我们或许不会在以色列的夜间扬谷，也不会禾场上与人不期而遇、独处一隅，但公允地说，我们的生活并非按部就班、一

成不变地展开。生活本就不尽完美，而上帝也容许它暂时如此。

我们常对他人的决定妄加评判，总以为自己知道别人该怎么做，或假设身处其境时会如何选择。于是急不可耐地批评议论。然而迟早我们会陷入是非难辨的困境，或是发现从错误回归正途的道路模糊不清。每个选择都可能好坏参半，此时我们只希望他人不要对我们做出简单粗暴的妄断。这些道德上暧昧不清的时刻可能包括哪些情形呢？

我大学毕业后为筹措神学院学费，向教会一位担任汽车经销商销售经理的资深长老求职。他如此回应：“迪恩，卖车是门肮脏生意，而我深谙此道。我不愿看到准备投身牧职的人卷入这行。”尽管他靠汽车销售谋生且无疑秉持诚信，但这份对我的顾虑恰恰折射了他内心的挣扎。多少信徒正为道德败坏的老板工作？那些只在乎业绩、纵容员工对顾客施压的雇主，让员工陷入怎样的伦理困境？

我在神学院就读时，一位同学在引用箴言第7章讲道时，分享了一段经历，他与妻子参加阿姆斯特丹观光团时，导游询问谁有兴趣参观红灯区。除了他们夫妻俩，所有人都举了手。由于这位神学院同窗和妻子对阿姆斯特丹道路不熟，只得跟随大部队，结果目睹了不少场面。倘若他们事先知道这趟旅程还有如此“额外福利”，或许就不会报名参加了。在错误的时间出现在错误的地点，往往会让人措手不及。

我们常常投票给最不令人反感的候选人，或是参加圣诞派对和其他可疑的社交场合。当我和妻子、女儿受邀参加隔壁邻居的生日派对时，我们原本玩得很开心，直到小丑卡拉带着她那些低俗笑话和性玩具出现。虽然谢天谢地，那些幽默对我女儿来说太过深奥，但我和妻子却难以决定是留下还是跨过想象中的地界线，回到我们院子里那个安全的避风港。我们决定留下来，因为即使在小丑卡拉收拾好她那套成人娱乐表演后很久，我们仍将是那位寿星——以及那位预订了卡拉的妻子——的邻居。

有些人可能认为，解决之道是投身神职工作，在一个已然失序的世界里寻求庇护。我曾担任牧师职务，深知教会中充满了道德困境。我曾陷入权力斗争和积怨的复杂网络中，各方人员在不同程度上都有责任，而每一种解决方案似乎都以自己的方式加剧了邪恶。没有明显的方法可以理清所有线索并使一切恢复正常。牧职绝非让人免于道德困境的避风港。

因此，答案并非投身于圣职。况且，耶稣基督的追随者，无论受按立与否，实则已在履行圣工，彼此相助并向非信徒伸出援手。在牧养人群时，总免不了面对罪的过往及其伤害。奉耶稣之名服事他人者，无法避免沾染不洁。他们必会经历困惑时刻，也会犯错。

我们无法掌控生命中的所有变数，上帝深知这一点。解决之道是仰赖耶稣基督里上帝的恩典，但即便是这恩典也会招致非议。耶稣是以罪犯的身份死去，从而成就了救恩。我们固然知道他清白无辜，但他仍以耻辱的方式死去。被钉十

字架的弥赛亚从来就不是救世主流形象。更何况，基督徒承认自己的罪被归算到耶稣身上，使他替我们承受了惩罚。我们的救赎绝非荣耀之事。

请记住，道成肉身的上帝之子在死前，曾置身于相当于禾场的境地。耶稣生活在这个世界上，参加社交活动。他听过粗俗的笑话，目睹过不道德的行为。他甚至被指责为宴乐之徒（太 11:19）。由此看来，福音确有冒犯人之处。但我想强调的是，耶稣在人们所在之处遇见他们，并与他们为友。后来他为这些人而死。上帝藉着他生命中所遭遇的那些混乱处境来救赎罪人。

这种神学如何指导我们解决自身的道德困境？知道有一位亲身经历堕落世界并为之赴死的上帝，对我们的道德困惑怀有同理心，这令人倍感安慰。我们可以在祷告中亲近这位上帝，诚实地承认自己的迷茫与软弱。我们可以说：“主啊，我想做荣耀你的事，但我不知道该如何做。”我们可以承认自己无法掌控他人的行为，也不知道事态将如何发展。在力所能及的范围内，我们可以决定最佳的行动方案，将结果交托给上帝，并求他成就他的旨意。已在耶稣第一次降临时彰显的恩典，向我们保证：没有任何处境能超越他改变的大能。

路得记第 3 章教导我们，上帝以恩典救赎各种处境。诚然，拿俄米的计谋成功几率渺茫，因为有太多变量是拿俄米和路得都无法掌控的。但路得和我们所事奉的上帝，却掌管着一切变量。他如此行事，为要救赎我们和我们生命中的各种处境。他似乎乐于从糟糕、困惑与无望中恢复美好。

## 路得与波阿斯的心愿

路得记第3章的场景或许令人尴尬，但路得并非追求肤浅的刺激。无论她对拿俄米的计划怀有何等忧虑，路得的行动超越了个人利益。她向波阿斯提出婚姻请求，因这位地主是至近的亲属。拿俄米与路得都是膝下无子的寡妇。正如下一章将阐述的，至近亲属有权娶亲属的遗孀以延续其家族血脉。路得夜访波阿斯是为了以利米勒与玛伦——她不愿他们的名号或产业从社区中消失。

我们不可低估路得的敬虔，也不应简单归因于她持守了摩押父母灌输的价值观。<sup>6</sup> 拿俄米曾嘱咐路得等候波阿斯的指示，但路得再次主动出击（参 1:16；2:2）。拿俄米为路得寻求丈夫，路得却为拿俄米寻求子嗣。这正体现了契约信实（*hesed*），显明路得是真正的以色列人。因着对耶和華的信心，她为弱势者挺身而出。若说她第一次善行是追随拿俄米，第二次便是嫁给能赐她后嗣的男子。路得的婚姻既不为爱情也不为钱财，而是为了家族福祉。在此过程中，上帝也将爱情与财富一并赐福予她。

顺便一提，我们应当注意到波阿斯在 3:11 中对路得的称呼所蕴含的意义。他称她为贤德的女子或有品格的妇人。如果波阿斯是个有品格的人（2:1），那么路得已与他比肩而立。她从摩押女子、外邦人、地位低于波阿斯使女的身份，蜕变为“我的女儿”，如今更成为有品格的妇人。若我们通过箴言（如希伯来正典的编排）而非士师记（如希腊和英语正典的编排）的视角来解读路得记，波阿斯对路得的称谓令人联想到箴言结尾赞美贤德妇人的经文。本质上，波阿斯

视路得为箴言第31章所描述的那类女子。她的出身如今已无关紧要，因她已作出美好的信仰告白，并展现出对上帝与子民立约之永恒性至高无上的重视：追求叔嫂婚制。若城民早知路得是“贤德之妇”，他们只需补充说，她比七个儿子更宝贵（得4:15）。上帝在这位女子生命中的作为何等值得颂赞！

波阿斯也持续彰显着 *hesed*（慈爱）。他欣然应允路得的请求，履行至亲赎业者的职责娶她为妻。但作为赎业者需承担重大代价：照顾寡妇、抚养孩子，日后还要将亡亲产业归还孩子。波阿斯坦愿承担这些代价，充分彰显其敬虔品格。请思想新约的这些经文：

你要嘱咐那些今世富足的人，不要自高，也不要倚靠无定的钱财；只要倚靠那厚赐百物给我们享受的神。又要嘱咐他们行善，在好事上富足，甘心施舍，乐意供给（或作“体贴”）人，为自己积成美好的根基，预备将来，叫他们持定那真正的生命。

（提前 6:17-19）

耶稣便起来跟着他去；门徒也跟了去。有一个女人，患了十二年的血漏，来到耶稣背后，摸他的衣裳缝子；因为她心里说：“我只摸他的衣裳，就必痊愈。”

（太 6:19-21）

波阿斯在现世富足，却因慷慨乐施而积攒着天上的财宝。他亲身经历过上帝的赐福，确信上帝扶持的恩典，因此能自由地以上帝之名向他人伸出援手。当然，波阿斯是从旧约的视角经历了救赎——他通过律法的预表与影儿（来10:1）领受了神圣恩典，这些预表见证了上帝为子民实施的救赎行动，而这一行动在耶稣基督的身份与事工中达到巅峰。简言之，波阿斯不仅承受了应许之地的一份产业，更承受了永恒的圣约。

但人该如何回应上帝的救赎之恩呢？路得告诉波阿斯，他正是自己先前在路得记 2:12 中祷告的回应。希伯来原文中，路得记 3:9 译为“衣角”与 2:12 译为“翅膀”的实为同一个词汇：

你来投靠耶和华以色列神的翅膀下，愿你满得他的赏赐。（得 2:12）

他就说：“你是谁？”回答说：“我是你的婢女路得。求你用你的衣襟遮盖我，因为你是我一个至近的亲属。”（得3:9）

关键在于，路得请求波阿斯不仅成为她和拿俄米的保护者，还要作为玛伦和以利米勒在应许之地产业的担保人。波阿斯已向路得和拿俄米施以恩惠，他继续展现这份善意——同意娶路得并馈赠更多粮食。这些粮食当然象征着波阿斯持续的慷慨，确保两位妇人能获得更长久的生活保障。

但不仅如此。波阿斯表示不愿让路得空手回去见拿俄米。在路得记 1:21 中，拿俄米曾用“空手”这个希伯来词指控

耶和華讓她空手回到伯利恒。如今波阿斯表明了他的意圖，不僅要短期供養路得和拿俄米，更要採取措施讓她們懷抱繼承以利米勒（及瑪倫）產業的儿子，使她們心靈充滿持久的盼望與喜樂。他要解除路得記第1章中所呈現的層層飢荒與虛空。那位更近親屬的出現或許增添了悬念，但路得和拿俄米此刻已知曉，無論如何都有一位親屬會施以援手。波阿斯將在清晨處理此事——那些谷物就是凭证。

路得記第3章或許充滿感官張力，但波阿斯證明了自己是義人——並非因他避免触碰路得，而是因他承諾娶她為妻。他願為愛上帝愛鄰而甘受損失。波阿斯對路得、拿俄米及其亡夫而言就是耶穌的預表。事實上，這位來自“糧食之家”伯利恒的波阿斯，預表了那位降生于伯利恒、由天使向城外牧羊人報信的耶穌。耶穌當然曾為飢餓群眾倍增餅食，更在十架上為信徒的罪破碎身體時，成為生命的糧。<sup>7</sup>

我們這些蒙耶穌拯救的人，當像波阿斯一樣，彼此作耶穌的見證。在基督里，我們確知上帝使萬事互相效力，叫我們得益處。我們深信他必成就他的美意，必定看顧我們。無論身處何種境遇，我們都能踐行上帝的律法，甚至在困境中顧念他人的益處。我們可以成為公義的器皿與救贖的使者。

在那禾場上及你生命中可能出錯的一切事上，上帝總能從中帶出美善。不，我們並非總能明白生命境遇中會結出怎樣的善果，但上帝知道。他從不出錯。我們可以堅信：他正為我們的益處而行善。我們可以確信，他會使用瓦器——甚至我們——來在他人的生命中成就美事。

## 深入反思

1. 好莱坞可能会如何演绎禾场上的场景？
2. 你可曾发觉自己仿佛置身于午夜的禾场？是因他人的行为导致的吗？
3. 描述上帝之子道成肉身的惊世之举。耶稣的经历如何给你带来安慰？
4. 波阿斯为何如此回应路得的请求？
5. 路得与波阿斯的正直品格对今日的你有何启示？



# 7

## 底 线



**此**

刻，让我们停下来，更仔细地察看路得记 2:20 和 3:9 中提到的“至近的亲属”（希伯来语：go'el）一词。正是在路得第一天从波阿斯的田里拾取麦穗归来后，拿俄米首次用这个词来指称波阿斯：

拿俄米对儿妇说：“愿那人蒙耶和华赐福，因为他不断地恩待活人死人。”拿俄米又说：“那是我们本族的人，是一个至近的亲属。”（得 2:20）

随后，与波阿斯在禾场相会时，路得便将它用在了自己的求婚中：

他就说：“你是谁？”回答说：“我是你的婢女路得。求你用你的衣襟遮盖我，因为你是我一个至近的亲属。”（得 3:9）

对希伯来词语 *go'el* 的全面理解，需将其置于更广阔的语境中考察——即关乎土地的神学意义。土地与至亲救赎者共同揭示了圣经信仰的核心要义。

### 土地：使命展开的舞台

在旧约中，土地（或大地）永远属于耶和华，只因这是他创造的。诗篇 24:1-2 以诗歌形式总结创世记第1章时说道：

地 [ 或大地 ] 和其中所充满的，  
世界和住在其间的，  
都属耶和华。  
他把地建立在海上，  
安定在大水之上。

诗篇 95:5 同样宣告：

海洋属他，是他造的；  
旱地也是他手造成的。

作为合法的所有者，耶和华可以按自己的旨意将土地赐给他所喜悦的人，无论是他的子民还是其他民族。尽管他曾向先祖们应许约书亚记 1:4 所述疆域内的全部土地，但耶和华禁止以色列人夺取某些民族的土地，包括摩押人，因为那是他为这些民族所划定的领土（如申 2:9）。以色列或许是选民之国，但耶和华以关怀与恩慈治理整个世界。他让万族共享其创造之工：

至高者将地业赐给列邦，将世人分开，就照以色列人的数目立定万民的疆界。（申 32:8）

即便如此，无论是以色列人还是列国，都未曾真正拥有上帝所分配土地的终极所有权。历史的洪流与先知书中针对列国的预言昭示：人间王国无一能长久掌权。耶和华将短暂的统治权与疆域赐予地上列王，又将其收回（但 2:21）。他要求以色列与非以色列的官长们为其统治负责——无论是造福百姓，还是祸国殃民（如耶22:11-17；摩1:6-8）。他们的权柄与行使权柄的土地，始终是承继而来。

与此相关的另一条真理，适用于以色列人。据利未记 25:23 记载，以色列人在耶和华的土地上只是客旅与寄居者。土地是恩赐，或对以色列而言，是一份托付。作为恩赐，土地不可仅用于个人私利。事实上，上帝必祝福以色列人在这土地上的耕种，以供他们的需用：

因为耶和华你神领你进入美地，那地有河，有泉，有源，从山谷中流出水来。那地有小麦、大麦、葡萄树、无花果树、石榴树、橄榄树，和蜜。你在那地不缺食物，一无所缺。那地的石头是铁，山内可以挖铜。（申 8:7-9）

在你仓房里，并你手所办的一切事上，耶和华所命的福必临到你。耶和华你神也要在所给你的地上赐福与你。（申 28:8）

因此，以色列人不应将注意力集中在满足需求与欲望上。相反，这片土地应成为服事的舞台，用艾丽西亚·奥斯特里克的

话来说，是“施行慷慨的工具”。<sup>1</sup> 以色列人当运用经济之道，满足彼此以及他人的“切身需要”，以期获得机会，探讨以色列神学与伦理的独特信念与动机。正是这种视经济为服事的视角，必将引起非以色列人的关注，促进对话甚至归信。

以色列发生的事，与创世记 1:26-28 中常说的“创造使命”相关：

神说：“我们要照着我们的形像、按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜，和全地，并地上所爬的一切昆虫。”

神就照着自己的形像造人，乃是照着他的形像造男造女。神就赐福给他们，又对他们说：“要生养众多，遍满地面，治理这地，也要管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物。”

上帝按自己的形象造人，是要人管理受造界，即发掘并实现其潜能以彰显上帝的荣耀。人类并非自主的君王，而是代理君王。然而，他们对上帝的责任不仅限于看管与维护，更要发展文化与文明，善用物质世界，促进艺术与科学的繁荣。人类、动物和植物都将从对地球原始资源负责任且无私的开发中共同受益。经济学或商业是分配和共享财富的工具，这些财富源于个人对受造秩序的专业掌握。但，可悲的是，

人类很快沉溺于自治的幻想，背弃了造物主的托付，以至损害了整个受造界。邪恶两次失控升级，致使洪水（创6）与随后的变乱口音（创11）成为必要。由于代理君王不愿在上帝面前安守本位，创造使命的实现似乎变得遥不可及。

上帝并未因此受挫，他恩慈地拣选亚伯拉罕及其后裔，将他们安置在一块相对狭小的土地上。在那里，这群与上帝重建关系的人，或许能开始扭转人类自我毁灭的堕落趋势。他们将成为一个体现商业、公义与怜悯的得赎群体。这个以一人一家为起点的救赎微缩实验，将成为上帝使堕落受造界与永恒计划重新和好的媒介。选址迦南绝非偶然——它位于文明的十字路口，战略性地成为上帝在世救赎行动的基地。这片被称为流奶与蜜之地，正是重建乐园的预尝。

亚伯拉罕的后裔成为新亚当，受命照管一座新的伊甸园，但他们并非要将这园子据为己有。在出埃及记 19:6 中，耶和华将刚救赎的百姓立为祭司的国度。利未支派虽作为国民的祭司提醒他们神圣的呼召，但整个民族对邻邦乃至全世界都承担着中保的职分。救赎的祝福将从这民这地流向万国。各支派在应许之地上活出得赎群体的样式，必将吸引列国归向以色列的上帝。他们必来到耶和华的殿，聆听他的律法，归去后将之贯彻于生活的各个层面：

末后的日子，耶和華殿的山必堅立，  
超乎諸山，高舉過於萬嶺；  
萬民都要流歸這山。  
必有許多國的民前往，說：  
“來吧，我們登耶和華的山，  
奔雅各神的殿。  
主必將他的道教訓我們；  
我們也要行他的路。  
因為訓誨必出于錫安；  
耶和華的言語必出于耶路撒冷。”  
他必在列國中施行審判，  
為許多國民斷定是非。  
他們要將刀打成犁頭，  
把槍打成鐮刀。  
這國不舉刀攻擊那國；  
他們也不再學習戰事。（賽 2:2-4）

一旦列國蒙耶和華吸引歸而向他，他們就會明白，與他建立正確的關係——這關係因他恩典的救贖而成為可能——是人与人之间建立公正且互利關係的前提。上帝救贖以色列的轉化效應，將隨著這聖潔獨特之民與列國的接觸而遍及萬邦。藉着涟漪效應，微小開端的一日終將帶來創造使命的實現。列國必歌頌上帝，通過藝術與科學，發掘受造界的潛能，公平買賣他們的勞動成果（即踐行商業倫理），從而建立起尊神益人的文化。

以色列在其土地上所承载的这种宣教使命的独特性，体现在摩西五经对自上而下经济模式的否定中。十诫中的第八诫早在以色列人进入那地之前就已保护私有财产。进一步的启示将家庭的私有财产扩展至包含个人地产份额，这些地产将成为家族在应许之地中产业的一部分。律法保护私有财产免受强制性和/或永久性剥夺。特别是安息年与禧年律法的设立，旨在防止代际债务，以免弱势家庭因投机的地主或中央集权势力而丧失祖产。正如克里斯托弗·赖特所言：“早期的以色列社会……是去中心化且非等级化的。其制度设计旨在保障‘最基层’单位的社会健康与经济生存能力，而非服务于‘最高层’的财富、特权或权力。”<sup>2</sup> 为何如此？以色列经济体系背后的预设是：“上帝定意让所有以色列人享有相对平等的机会，共享土地的丰饶。”<sup>3</sup> 当各支派准备进入迦南时，他们深知耶和华将赐予他们应许之地的所有权，并要求他们彼此尊重对方获取生产资料的权利。五经立法的愿景虽非结果均等，但始终追求公平互利的交易关系。以色列人在谋利的同时，亦竭力以正直对待合作伙伴与客户。

申命记第 17 章或许论及君王，但上下文中的律法显然将其权力限制在以色列邻国所无法企及的程度。以色列的君王理应与古代近东的君王形成鲜明对比，他们拥有更少的土地与财富，却更注重推动民众遵守与上帝所立的约。君王土地与财富的减少意味着臣民可获得更多，好在各自的职分中活出独特的见证。后来的先知严厉谴责那些利用职权侵吞百姓财产、迫使他们沦为农奴的官员（如王上 21:17-19；赛 5:8；摩 2:6-7）。不仅每个支派，每个家庭也都拥有祖

传产业，得以参与生产活动。关键在于，在蒙救赎的社会中，每个人都有份于履行创造的使命。事实上，每个人都是代理君王，各自用自己的劳动开发受造界的潜能，以荣耀上帝。这一神圣呼召的尊严，通过私有财产的不可侵犯性得以维护，同时也体现在申命记对君王的要求中——必须“谨守遵行这律法书上的一切言语和这些律例，免得[他们]向弟兄心高气傲”（申17:19-20）。

与之形成鲜明对比的是，古代近东的大部分地区都采用自上而下的经济模式——借用克里斯托弗·莱特的表述稍作修改——这种模式旨在维护最高统治阶层的社会健康与经济存续力。<sup>4</sup> 君主几乎拥有所有财产，实际上是租借给臣民。个体劳动者服务于国家及其神祇体系，这种对中央集权制度的效忠构成了普通人存在的根本理由。中央管理机构会征收可课税物资，并宣称将其重新分配以保障全民福祉与社会秩序稳定。人们相信，这种人间和谐反映了诸神维持宇宙整体秩序的神圣意志。<sup>5</sup> 然而现实与意识形态严重脱节。正如当今各种再分配理论的变体所呈现的那样，财富最终高度集中在顶层官僚集团手中。简言之，古代近东经济体系“以牺牲多数人为代价，为少数人提供了财富”。<sup>6</sup> 宗教意识形态只是精英阶层自我利益诉求的浅薄遮羞布，它剥夺了人类作为上帝世界代理君王与生俱来的尊严。

如利未记第 25 章所述，摩西五经中的经济观绝非乌托邦式或不切实际。旧约作者深谙人生的无常与变迁，这些因素对人们产生了各不相同的影响。虽然每个家庭都以祖产的形式被赋予平等机会，但每份祖产因地理位置、地形、降雨、土壤及其他因素而具有其独特的潜力。这些变量必然导致劳动分工与技能多样化。有些以色列人以海为生，有些务农，还有些从事贸易。所谓的平等机会，并不保证结果平等。与全人类一样，以色列人并非生来能力相同，也非被赋予相同的际遇。然而，他们都生活在同一个充满变数的世界里。即使是最能干、最勤勉的工人，也可能遭遇突如其来的挫折，陷入经济困境。

尽管以色列人与其他人一样面临着相同的挑战、艰辛和逆境，但理想情况下，他们应对这些困境的方式以及对待受困者的态度，应当与人类商业活动中司空见惯的尔虞我诈心态形成鲜明对比。利未记 25:25-28 提到堕落世界中的生活并无保障，以色列人可以通过以下几种与众不同的经商方式，来荣耀上帝：

你的弟兄（“弟兄”是指本国人说。下同）若渐渐穷乏，卖了几分地业，他至近的亲属就要来把弟兄所卖的赎回。若没有能给他赎回的，他自己渐渐富足，能够赎回，就要算出卖地的年数，把余剩年数的价值还那买主，自己便归回自己的地业。倘若不能为自己得回所卖的，仍要存在买主的手里直到禧年；到了禧年，地业要出买主的手，自己便归回自己的地业。

这些经文隐含的前提是：土地是维持经济偿付能力的根本。如果一个以色列人无法履行财务义务，他极可能不得不变卖部分或全部产业，然后受雇于他人工作。正如现今一样，他将面临看似无法克服的双重任务：既要满足家庭的日常需求，又要努力攒钱偿还债务。

穷人出售土地并不意味着丧失产业的合法所有权。利未记 25:23 禁止土地的永久买卖和所有权转移。实际上，债务人是以出售土地用益物权（即使用权和收益权）或潜在收成的方式出租土地。换言之，他出售的是未来收成，这些收成将随时间推移逐步抵偿债务。在出售未来收成的规定中，不可忽视的是对个人责任的强调。由于错误抉择或个人能力不足，“整整一代或更久的人可能失去祖传产业。”<sup>7</sup> 当然，人力无法控制的情况（如恶劣天气或瘟疫）也可能导致同样的后果。这两类变故都在提醒以色列人：他们生活在别人的产业上，并仰赖他，方能实现他领他们到那里去的目的。

从经济毁灭性变故中恢复的最佳选择是接受亲属——兄弟、叔伯或表亲的援助。根据利未记 25:25 的记载，至近的亲属应当将他那贫困亲属因生计所迫变卖的土地用益物权赎回。因旧约对现代通过税收和社会项目重新分配财富的“大社会”概念毫无所知，当时并无政府安全网。大家族必须通过彼此

关照福祉来展现团结。当然，穷人也可能始终没有能伸出援手的亲属——他的亲人或许已离世，使他在世上孑然一身；又或者他们自身资源有限，无力相助。

若无具备财力的亲属，贫困者尚有两条出路。他可能偶获横财，得以赎回土地；但更多时候，额外资源的获取往往来自继承。负债劳工也可能习得珍贵技能，受雇于特殊项目，赚取盈余“现金”加速债务清偿。然而，无论是通过继承还是“兼职”重返土地，很可能都需要时间。尤其是后一种情形，“一旦债务人沦落到必须放弃土地与自由的地步，仅凭自身力量翻身的可能性微乎其微。”<sup>8</sup> 此外，在赎回收成的规定中不可忽视的是，“新主人”有义务将用益物权卖回给原主。“祖先土地用于自谋生路的权利，优先于新主人追求利润最大化的权利。”<sup>9</sup> 在以色列，确认个人在圣约群体中的地位并促进其对群体使命的贡献，始终高于利润。终极准则并非盈亏得失。

重获土地用益物权的最后一条途径，是禧年。禧年律法强化了上帝对土地的所有权，并保障每个人的份额。每五十年，所有债务将被豁免，所有财产归还原主。禧年将彻底清除旧账，给予每个人崭新的开始。上帝容许商业、才能和各种变量以五十年为一个周期自由发展，但他不容许成功者独占所

有资源。相反，土地得以归还，经济潜能得以恢复。无人会永久失去其约定份额。上帝从不偏爱集体主义或富裕地主的大规模私有积累。每个家庭都应享有经济独立，更重要的是，在面向列国的更大使命中有份。新伊甸园关乎救赎，而非适者生存或肆无忌惮的资本主义。土地是以色列人活出圣约关系的舞台。作为特选的子民，以色列要向列国展现独特的见证——这见证很大程度上体现在他们经商的方式上。公平、怜悯与舍己才是根本准则。

若第五十年赐予众人崭新的开始，那么其间的四十九年则给予每个人践行信仰的机会。上帝并未选择即刻重建乐园，而是在日常事务的熔炉中使我们成圣。敬虔的生活意味着照料他人并守护其福祉。即使无人这样行，禧年本身就在成就这事。土地始终是上帝与子民关系展开的舞台。若这关系端正，土地便成为万众的祝福；若与上帝关系恶化，则反映在残酷贪婪的商业行为中。唯救赎使以人为本的关怀成为可能；正是这被救赎的经历，使以色列与列国分别出来。

## 至亲救赎者的角色

理解波阿斯这位至亲救赎者，必须放在这更大的背景下。希伯来语中指代至亲救赎者的词 *go'el*，其本义关乎保护家族。人们正是通过家族参与圣约。他们会从父母那里学习圣约，父母既口传上帝的律法，也以身作则，在日常生活中活出对律法的顺服。家族的祖业，是一个家族在上帝子民中有份的

明证。每个家族藉着耕种自己的土地，得以收获与耶和华建立关系所带来的具体祝福，并因此能够透过经商，参与到那面向列国的更广泛救赎使命中。由于士师时期没有中央集权，必须不惜一切代价，维护家族团结。家族成员必须彼此照应，因为他们无处可求助。

至亲救赎者肩负着振兴家族生命与福祉的使命。当家族面临威胁时，至亲救赎者可挺身而出提供庇护。他或许能赎回因经济困境变卖的田地——即产业赎买（利 25:25）；或许能出资解救沦为奴隶的族人——即人身赎买（利 25:47-48）；可替遇害的家族成员讨回血债——即血亲复仇（民 35:16-21）；可迎娶亲属的遗孀以照顾她并生育子嗣——这是其他赎买形式的结合（申 25:5）。所有这些维护家族安全与团结的举措，其根本动力在于以色列人应当持守圣约的忠诚：照料依附者并促进他们充分参与圣约群体，优先于个人财富或野心。<sup>10</sup>从某种意义上说，真正灵性的衡量标准在于一个人如何对待邻舍，包括自己的家人。与耶和华的正确关系，必将显明在对他人的关怀中。这种关怀（如今有时被称为慈悲事工）将为与周围列国谈论前者创造契机。

波阿斯甘愿为路得、拿俄米以及她们已故丈夫的权益挺身而出。虽然我们不知道波阿斯与以利米勒有何亲缘关系，但他清楚以利米勒的家人和产业正陷入困境。一旦介入，他本人必要付出代价。即便如此，彰显慈爱胜过一切个人的牺牲。

作为圣约群体的一员，波阿斯亲身经历了救赎之恩。他知道上帝将他从罪中拯救出来，并赐给他一份应许之地为业。因着上帝曾向波阿斯赐下应许，波阿斯才能去服事他人。我们也是如此。

路得记第3章所发生的事，与彼得前书1:3-5所论信徒在耶稣基督里的基业相关：

愿颂赞归与我们主耶稣基督的父神！他曾照自己的大怜悯，藉耶稣基督从死里复活，重生了我们，叫我们有活泼的盼望，可以得着不能朽坏、不能玷污、不能衰残、为你们存留在天上的基业。你们这因信蒙神能力保守的人，必能得着所预备、到末世要显现的救恩。

当然，至亲救赎者的主题预表了耶稣基督。在基督里，上帝并未让我们因我们具体的罪，或因堕落普遍的后果而遭受损失。他藉着他儿子的血救赎了我们——那儿子已成为与我们一样的人。耶稣亲自担当了我们罪的代价，并藉着复活为我们确保了永恒的基业。我们这些信他的人，将来都要从死里复活，为要与他同住在他所预备的地方。简而言之，我们必承受地土（太5:5）。因此，我们这因罪而贫穷的，却因他道成肉身的贫穷而变得富足（林后8:9）。路得记中产业的赎回和家族的保全，都指向了耶稣基督所成就的救赎——他从罪中救赎了旧约和新约的众圣徒。

波阿斯或许曾是一位至亲救赎者，但他与以利米勒、玛伦、基连、拿俄米、路得和俄备得一样，终究如所有人般死去。叔嫂婚或许能在短期内保全祖业，但死亡终将剥夺每个

人的继承权。新约圣经尤其如此，但旧约也同样将目光投向死亡之外，指向那藉着复活而成为可能的不朽产业。死亡并未永远将逝者与这个世界隔绝，这里仍是上帝救赎活动的舞台。正是在这一点上，以色列的叔嫂婚制与古代近东的叔嫂婚制有所区别。唐纳德·A·莱格特已阐明，古代近东（尤其是亚述）的叔嫂婚制更关注对寡妇的照料，而非为亡夫产业诞下继承人。<sup>11</sup>而在以色列，照料寡妇，也包括存留已故丈夫的名及其产业。根据申命记25:6，叔嫂婚所生的长子“必归死兄的名下，免得他的名在以色列中涂抹了”。这里译作“涂抹”的希伯来词，正是摩西在出埃及记32:32中为拜金牛犊者代求受罚时所用的词汇。该词亦见于创世记6:7和7:4，指藉洪水毁灭一切活物。换言之，从以色列中被涂抹是极其严重的——意味着与上帝的子民、上帝的土地，甚至上帝本身断绝关联。

至少，申命记 25:6 表明逝者并未被遗忘，正如杰弗里·H·提格所解释的，人们甚至认为他们会在亡灵所在之处以一种若即若离的状态继续存在。提格谈到“在生者中延续逝者名字的重要性”，但他并未详述为何这一点至关重要。<sup>12</sup>同样，赫伯特·查南·布里希托也未作进一步解释，就断言：“逝者的福祉，在某种程度上与他有后嗣继承祖业相关，儿子越多，逝者的保障就越大。”<sup>13</sup>“某种程度上”这个词需要具体说明。逝者的状况，究竟以何种方式与他的后嗣继承祖业相关联？布里希托否认这与复活信仰有关，却又坚持以色列人的报应观要求有来世。事实上，上帝的圣约应许既要求有来世，也要求有复活。

救赎历史视角将申命记25:6解读为耶稣基督的救赎工作。上帝在旧约中藉着祖业所行的事，教导他的子民：他必将逆转创世记第3章的咒诅，并赐给他们永恒的回报，作为他们忠心劳碌的果效。产业代表不可侵犯的份额，使人有份于上帝的永恒计划——使受造界与他和好。儿子继承父亲的产业时，便承继或代表其名，使产业代代相传，延续到未来，从而表明，上帝的应许对所有的后嗣——甚至包括那些已经离世的人——依然有效。

旧约素以众多名字名录著称，路得记末尾便附有这样一份名录。由于路得记以家谱作结，而包含旧约人名的新约家谱终结于耶稣，因此耶稣正是旧约中一切继承的终极实现。对应许之地产业的强调（如书13-19）与存留死者名分的规条（如得4:10），都预表了信徒在耶稣里将得的永恒产业。在耶稣里，上帝实现了“为自己名得百姓”并“在新创造中与他们无阻相交”的应许。耶稣后来宣告：“差我来者的意思就是：他所赐给我的，叫我一个也不失落，在末日却叫他复活”（约6:39）。他还宣告温柔的人必承受地土（太5:5）。结合这两项宣告可知：耶稣藉着复活赐下永恒的产业，终止了如叔嫂婚之类的应急措施。在耶稣里，产业再无任何威胁，他已全然且永久地确保了这产业。

因此，传道者在传道书中对继承的视角并非两约中的规范性视角：

传道者说：虚空的虚空，  
虚空的虚空，凡事都是虚空。  
人一切的劳碌，  
就是他在日光之下的劳碌，有什么益处呢？  
(传 1:2-3)

凡我眼所求的，我没有留下不给它的；  
我心所乐的，我没有禁止不享受的；  
因我的心为我一切所劳碌的快乐，  
这就是我从劳碌中所得的份。  
后来，我察看我的手所经营的一切事  
和我劳碌所成功的。  
谁知都是虚空，都是捕风；  
在日光之下毫无益处……  
我就心里说：  
“愚昧人所遇见的，我也必遇见，  
我为何更有智慧呢？”  
我心里说，  
这也是虚空。  
智慧和愚昧人一样，永远无人记念，  
因为日后都被忘记；  
可叹智慧人死亡，与愚昧人无异。

我所以恨恶生命；因为在日光之下所行的事我都以为烦恼，都是虚空，都是捕风。我恨恶一切的劳碌，

就是我在日光之下的劳碌，因为我得来的必留给我以后的人。那人是智慧是愚昧，谁能知道？他竟要管理我劳碌所得的，就是我在日光之下用智慧所得的。这也是虚空。故此，我转想我在日光之下所劳碌的一切工作，心便绝望。因为有人用智慧、知识、灵巧所劳碌得来的，却要留给未曾劳碌的人为份。这也是虚空，也是大患。（传2:10-11,15-21）

两段经文都对人类劳碌能否获得持久回报提出质疑甚至否定。死亡抹平一切成就，剥夺人永恒的产业继承权。

然而，传道者的哲学思考仅局限于“日光之下”。换言之，他持自然主义认识论，不借助来自日光之上的启示。他的教导未考虑那位自我启示的上帝与子民所立的约。耶和华这个立约的上帝之名，从未在传道书中出现。若按圣经其余部分教导，死亡是罪的刑罚，而上帝的恩典是解药，那么即便是死亡，也终究不能剥夺上帝子民对预表于迦南地的复兴创造的继承权。若无彼得前书第1章所指的耶稣复活，新旧约中关于产业继承的应许都将落空，传道者的虚空论调便成为终极真理。因着复活，凡藉耶稣得救的人（除他以外别无拯救），都确知自己必得着上帝所应许的，尽管在这个尚未完全脱离罪咒诅的世界里，上帝的子民仍会遭遇种种无常。

## 上帝是至亲的救赎主

在旧约中，*go'el* 一词用于指代上帝的次数远多于指代人。他救赎他的子民脱离外邦压迫者的奴役，特别是埃及人的：

所以你要对以色列人说：“我是耶和華；我要用伸出来的膀臂重重地刑罚埃及人，救赎你们脱离他们的重担，不做他们的苦工。”（出 6:6）

你凭慈爱领了你所赎的百姓；  
你凭能力引他们到了你的圣所。（出 15:13）

他拯救他们脱离恨他们人的手，  
从仇敌手中救赎他们。（诗 106:10）

上帝并未向法老支付任何赎金；相反，他以至亲救赎主的身份采取行动，确保——甚至强行促成——他子民的解放。作为救赎主，上帝有能力改变境况，使偏离正轨的世界重新符合他的旨意。

论及被掳之事时，以赛亚曾谈到第二次出埃及，即救赎主上帝要将他的子民从巴比伦手中解救出来：

耶和華你们的救赎主、  
以色列的圣者如此说：  
“因你们的缘故，  
我已经打发人到巴比伦去；  
并且我要使迦勒底人如逃民，  
都坐自己喜乐的船下来。（赛 43:14）

你们要从巴比伦出来，  
从迦勒底人中逃脱，  
以欢呼的声音传扬说：“耶和華救赎了他的仆人雅各！”  
你们要将这事宜扬到地极。  
（赛 48:20）

耶路撒冷的荒场啊，  
要发起欢声，一同歌唱！  
因为耶和华安慰了他的百姓，  
救赎了耶路撒冷。（赛52:9）

巴比伦曾一度作为上帝的刑罚工具（赛 47:6），但以赛亚宣告，上帝将在他子民的生命中施行新作为。审判并非最终结局。亚伯拉罕的后裔将完成成为外邦人之光的使命。上帝既非静止亦非消亡，而是永不停息，以成就那无人能阻挠的计划。

以赛亚书清楚表明，上帝的救赎是无条件的。以色列人公然违背上帝的律法，使他的名蒙羞，本只配承受忿怒。然而上帝并未放弃他的百姓。尽管他们因背约而犯罪，上帝仍以恩典和主权救赎他们。若至亲救赎者为家族成员挺身而出，那么道成肉身的耶稣基督已为我们争战，确保我们从罪中得释放。马太福音 1:21 宣告耶稣要将自己的百姓从罪恶里救出来。耶稣成为罪人的样式，为犹太人与外邦人作了赎罪祭。他受死并非仅为所有人提供得救的可能性，而是为那些信靠他、凭信心领受他所成就的救赎之人。他实实在在地将人从罪中拯救出来，并为他们赢得永恒的产业。在基督里，你成为上帝家的一员（罗8:16-17），在天上存留的基业（西 1:12；彼前 1:3-4）。因此，你必有未来可期。

事实证明，救赎对于上帝而言代价极重。上帝并非向任何人付上赎价，而是向自己偿付。他藉着他儿子的血满足了自己的公义。耶稣为我们付上了罪的代价，即罪的工价（参罗6:23）。因此，上帝始终是公义的，也是称人为义的

那一位。那位渴望为自己的名得着一群子民的上帝，就必行一切必要之事以塑造这样的百姓。我们这些在基督里成为新造的人，便成为有用的仆人，为上帝的救赎之恩作见证（赛43:6-12）。

既然上帝已付上如此代价，我们便可信靠他。希伯来书9:12论及基督宝血所成就的永恒救赎。凭着这确据，上帝的百姓在患难之日呼求他们的救赎主。他们铭记上帝过往的救赎作为（诗74:2；77:15），并恳求他再次施行救赎（诗69:18；119:154）。若至亲救赎者的主题为堕落世界中受创的家庭提供了庇护与供养，那么作为复活之至亲救赎主的耶稣，则赐下超越今生、直达永恒的保全（伯19:25；何13:14；罗8:34；林前15:55-57）。无论是今生或来世，没有任何事物能将上帝的百姓与他们的救赎主隔绝。

正因如此，他们能够以救赎之姿彼此相待。耶稣或许实现了至亲救赎者的象征，但他也呼召他的子民彼此间展现出类似的代求，正如他所赐给我们的。罗马书第8章中关于被收纳为嗣子的教导，哥林多前书第12章的身体比喻，以及新约中所有关于“彼此相待”的经文，都向我们这些信靠耶稣的人宣告：我们是上帝家中的一员，更是主内的弟兄姊妹。正如至亲救赎者会关照弱势家族成员的福祉，我们基督徒也当彼此担当重担、互相照应需求。我们或许不至于实践叔嫂婚制（尽管在非洲这并非鲜见<sup>14</sup>），但上帝仍呼召他的子民为信仰共同体的益处彼此顺服。具体情境中如何实践彼此顺服，需要创造性地应用“彼此相待”的经文。每位信徒在基督里的安稳，以及上帝必供应其子民的应许，使人得以自由地以上帝丰盛的恩典来服事他人。

## 深入反思

1. 你的财产和资源是上帝托付给你的，这意味着什么？
2. 你如何履行创造使命，挖掘受造界的潜力以荣耀上帝？
3. 对你个人而言，以公正、怜悯、尊崇上帝的方式经商，会是怎样的景象？
4. 与你定期一起敬拜的基督徒，如何在集体层面活出得赎群体的样式？更广泛的教会层面又该如何？
5. 安息年和禧年的律例，对当今上帝的子民会有什么应用意义？
6. 比较波阿斯作为至亲救赎者与耶稣作为至亲救赎主的异同。

# 8

## 认识“某某先生”



有

一次，我讲了一系列关于路得记的讲道。会后，一位教区居民略带失望地表示，书中似乎缺乏浪漫元素。相反，拿俄米、路得和波阿斯更关注生存与责任。这种观察有一定道理。<sup>1</sup> 经文并未描述波阿斯是镇上最抢手的单身汉，对落难的美丽少女一见倾心。他可能已有家室，或是鳏夫。从他在路得记3:10提到路得本可跟从少年人的话来看，波阿斯显然年长于路得，但具体年龄差无从考证。不过这些考量并不削弱那位教区居民的洞见：波阿斯与路得的关系，远不止是彼此间的个人吸引而已。

即便如此，我仍不愿完全否定其中的浪漫色彩。路得记3:12 的张力精妙而煎熬地撩拨着读者的期待：“我实在是你一个至近的亲属，只是还有一个人比我更近。”鉴于此前种种，我们渴望看到路得与波阿斯结合，而不是与另一位至亲。更何况，波阿斯的行事方式已表明他想要迎娶路得并非仅出于责任。他对她赞不绝口，在被深夜尴尬唤

醒后欣然应允了婚事。此外，拿俄米在路得记 3:18 中对波阿斯急躁的评论引发好奇——他“今日不办成这事必不休息”真的仅因责任使然吗？波阿斯很可能是一位晚年才遇见真爱的单身汉。

但更重要的是，他是上帝所重用的尊贵之人。这卷书或许只隐约暗示波阿斯与路得的爱情，却响亮宣告了盟约中的信实。归根结底，波阿斯是位持守信仰与正直的人。他谨守上帝的诫命，因深知这是服事真实需求中的百姓、并以此生推进上帝救赎计划的途径。这正是故事对你我的叩问：我们是否将人生际遇视为藉着服事他人来荣耀上帝的机会？还是带着其他目的看待处境？我们究竟在建造谁的国度？路得记第 4 章质问我们：是否爱上帝到甘愿委身于他，通过爱邻舍来实现他的心意？

## 城门口的诉讼程序

思考那位更近的亲属。波阿斯在城门口等候他，然后在他前往田间劳作时拦住了他。波阿斯必然知晓其名，但作者称其为 *peloni almoni*。新国际译本译为“我的朋友”是一种诠释性译法，可能误导读者对这位更近亲属产生错误认知。*Peloni almoni* 意为“某某”或“某某人”（参撒下 21:2；王下 6:8）。就本文而言，*peloni almoni* 即“某某先生”，是以利米勒的一位匿名亲属。这一称谓不应被理解为一种友好的称呼，而应视为贬义。在路得记作者笔下，某某先生并

非一位被上帝以名字铭记的尊贵之人。此情境中，某某先生只考虑自身利益。他乐意将以利米勒的产业并入自己名下。但当有人提醒他，这意味着要娶路得并为以利米勒与玛伦立嗣时，他当即改变了主意。

此处需探讨若干技术细节。路得记 4:3 记载拿俄米正在出售丈夫的土地。实际上她并非出售土地所有权，而是土地用益物权，即潜在收成。此类交易中，地主通常会在禧年（即豁免一切债务并将产业归还其合法所有者的年份）前出售若干季收成权。由于年龄与性别限制，拿俄米无力耕作土地并从中获益。按律法，土地应由男性继承，但拿俄米没有存活之子来继承亡夫产业、经营土地并赡养她。她向亲属出售土地使用权，以期从他购买用益物权的交易中获益。

研读路得记的学者常因拿俄米出售土地一事感到困扰。土地通常由父亲传给儿子，而非父亲传给女儿或丈夫传给妻子。然而，民数记第27章表明，若男子去世时未有子嗣，女子亦可继承土地。<sup>2</sup> 民数记第36章进一步规定，若女儿继承土地，则必须要嫁同宗支派的人，以确保土地保留在大家族中。如果说民数记第 27 章所记是特殊情况，那么路得记所描述的则更为棘手。拿俄米是一位没有儿女的寡妇，但显而易见的是，她继承了丈夫的财产。这一点本身并无问题。问题在于她已过生育年龄，终将无后而终。倘若她变卖土地，禧

年也无法恢复以利米勒与土地的关联。土地将从他直系家族手中流失，他的名字也将从圣约群体中消失。此后即便到了禧年，土地仍归买主所有。由于以利米勒之名不再与祖产相连，他将失去在应许之地的那份产业，而上帝要作他及他子孙之上帝的应许也将归于无效。

或许有人会辩称以利米勒本不该离开迦南，如今不过是自食其果。但这类回应的神学上难以令人信服，甚至堪称谬误。一个人在圣约群体中的份额取决于慈爱上帝的应许，而非罪人的行为表现。路得记并未明言是因神圣审判将以利米勒从上帝子民中剪除，甚至不曾暗示他离弃了对耶和华的信仰。事实上，路得记 1:6 对神圣恩典的确认，及诸多巧合都指向神圣旨意，都让读者期待以利米勒与应许之地那份产业的关联终将迎来转机。

对出售土地用益物权或土地使用权的理解，有两种方式。<sup>3</sup> 第一种可能是，以利米勒可能在十多年前就已出售了用益物权，随后当资金耗尽时，他选择迁往摩押而非沦为他人奴隶。如今拿俄米想收回土地却既无钱财又无子嗣。理论上，禧年会将土地归还以利米勒的继承人，但他并无子嗣。拿俄米希望这位至亲能立即赎回土地用益物权，并可能通过娶路得来为以利米勒生子立后。但需注意的是，路得记 4:3-4 并未明确提及土地出售与叔嫂婚制之间的关联。

第二种可能是，以利米勒十年前并未出售土地用益物权，却仍前往摩押。即便如此，拿俄米和路得也无法亲自耕作土地，或在没有叔嫂婚制保障的情况下获得男性继承人。拿俄米想

将用益物权卖给一位亲属，此人很可能也会娶路得为妻。路得记第4章中只有波阿斯和那位更近的亲属在场参与以利米勒和拿俄米土地的买卖，这表明土地从未被出售给第三方。<sup>4</sup>无论如何，拿俄米知道路得是交易的一部分。购买用益物权的人必须娶以利米勒的儿媳，以试图养育继承人继承土地。正如拉科克所言，“土地的不可转让性与家族血脉的延续息息相关。”<sup>5</sup>最终提供保障的正是这位继承人。

路得记中的情形比常规的履行叔嫂婚姻律法的机会更为复杂。通常情况下，至亲救赎者会娶亲属的遗孀来照顾她，并养育一个儿子继承逝者的财产。在路得记中，涉及两位寡妇。以利米勒和玛伦都需要一位亲属来照顾他们的遗孀并养育继承人继承财产。基连也是如此，但他的遗孀选择留在摩押。拿俄米很可能已过了生育年龄，但她仍需要食物、衣物和住所。路得也有这些需求，同时她也是至亲救赎者可以与之养育继承人的女性。任何同意娶路得、照顾拿俄米并为之养育继承人的人，都必须具备一定的财力，并且愿意为他人利益付出这些资源。用现代的话来说，这位至亲救赎者将不得不参加少年棒球联盟比赛，支付钢琴课、牙齿矫正和大学费用——承担起为人父母的所有责任。他还得为他的新岳母（可能是第二位岳母）扩建房屋。

波阿斯起初选择向那位更近的亲属提及土地，而对路得只字未提。无论这种策略展现了何种修辞技巧，背后还有其他因素在起作用。对于聚集在城门口的众人而言，财产问题比婚姻问题更适合由他们裁决。更重要的是，解决以利米勒

土地的用益物权问题，是回应路得在禾场上请求的关键——无论波阿斯对路得是否怀有浪漫情愫。<sup>6</sup> 沿此思路，还需注意的是路得并未被贬低为交易商品。她希望波阿斯娶她，以便共同孕育继承人，赎回她已故公公与丈夫的产业。通过前往城门口与更近亲属及见证人商议用益物权，波阿斯既以合宜（即按约）又以爱怜（或许甚至浪漫）的方式回应了路得的请求。对波阿斯漠视父权的指控有失公允。律法与秩序未必冰冷压抑。在这个看似无望的境况中，律法与秩序正是避免丑闻与促成圆满结局的双全之道。<sup>7</sup>

在城门的商议过程中，某某先生显露出了他的真面目。若全城都在谈论拿俄米的归来与路得的品行，很难想象那位更近的亲属对这些近事一无所知。当波阿斯在城门遇见他时，他必然能推断出获取以利米勒的产业涉及与拿俄米或路得的叔嫂婚约。他早已知晓以利米勒、玛伦和基连并无子嗣，且拿俄米已过了生育年龄。当他最初同意购买产业时，是否假装不知路得伴随拿俄米？还是他认为叔嫂婚姻不可能与异族女子，尤其是一位摩押女子缔结？若他购地却不娶路得，便知这地将成为他可传给自己子女的产业之一。不娶路得，他便阻止了继承人的诞生。若他与路得成婚，则所生的孩子将继承土地，某某先生会蒙受经济损失。在这笔交易中，某某

先生给人的印象是个精于算计的商人。他唯一关心的似乎是盈亏底线。为他人——尤其是已故亲属——奉献自我的想法，根本不在他的考虑范围内。他似乎对恩典毫无感知，无论是接受还是施予。相反，他行使了自己的法律优先购买权。

这让人想起耶稣的一个比喻：那位较近的亲属把银子埋藏起来，不愿冒险让它增值（参太 25:14-30）。<sup>8</sup>从某种意义上说，他像俄珥巴那样依从世俗智慧行事，从而从叙事中消失。至少俄珥巴还被提及姓名。但较之俄珥巴更甚的是，这位较近亲属利用律法谋取私利，冷酷地任由两位寡妇陷入困境，两位男性亲属失去与应许之地产业的关联。鉴于上帝之约的永恒性和圣经对复活的肯定，这位较近亲属实质上宣告了自己对上帝子民未来盼望的漠视或不信。与波阿斯不同，他拒绝“为死者存留名分”，因而未能见证上帝子民对继承复兴创造中永恒产业的信心——那正是应许之地所预表的。

很难不认为那位至近亲属是个世俗之人，只顾在地上积攒财宝。耶稣会说这样的财宝不能存到永远，死亡降临的那一刻必定会转手他人。这一真理的另一种表述是：“紧抓个人野心将导致失去一切”，包括好名声。<sup>9</sup>事实上，不愿“存留死者之名”的人自己也不配有名字。“无名即意味着审判。”<sup>10</sup>与之相反，为上帝的国度所投入的时间、才能和资源，即便不在今生，也必在末日获得永恒的回报与尊荣的提名。

事实上，那位至近亲属正是律法主义动机的典型体现。他只做法律所要求的，但他的守法行为毫无爱心。我们当然

不能声称爱上上帝却不遵守他的诫命；否则，爱就变得模糊不清，最终沦为自我定义。<sup>11</sup> 即便如此，爱或许不亚于一丝不苟地遵守律法，但它远不止于此。爱超越了律法的道德底线，甘愿为他人的益处而舍己。除了遵守律法以免伤害他人外，爱还包括抓住机会促进他人的福祉，即使自己需要付出代价。

智识上的诚实也要求我们承认，律法允许亲属放弃担任至亲救赎者的责任。埃里尔·W·戴维斯正确地指出，叔嫂婚配“并未被赋予任何法律制裁”。<sup>12</sup> 可以想见，一位亲属可能没有能力承担照顾寡妇及其儿子的责任，同时又不危及自己家庭的基本需求。然而，允许放弃叔嫂婚配似乎另有深意。这首先是对爱上帝的考验，其次是对爱邻舍的考验。爱或许需要神圣律法来界定内容，但爱不能被强迫。它必须从一颗满溢的心中涌流而出，这颗心既充满对上帝恩典慷慨的无尽感恩，也充满对他护理之善的永不熄灭的信靠。一位至亲救赎者超越了律法要求，自愿为他人的益处舍己，最终为推进上帝立约的旨意。至亲救赎者最渴望的，是在堕落世界中促进上帝救赎的旨意，这高于其他一切正当的关切和抱负。借用耶稣的教导来说，至亲救赎者愿意为上帝的国度变卖一切。将一切献上供上帝使用，表明他多么渴望上帝所渴望的。

“路得的故事是 *hesed*（慈爱）超越律法字句而激励人心的故事。”<sup>13</sup> 若没有这种超越律法要求的、对他人的怜恤之心，“就没有路得记的故事了”。<sup>14</sup>

我们每个人都难免像某某先生那样思考行事。这又回到了前文提到的世俗的智慧——我们权衡局势，盘算什么对自己最有利。为保护自身利益和计划，我们选择稳妥行事，而非先求上帝的国（太 6:33），反倒更关注上帝应许会加添的“这些东西”。如此处世之道并不尊荣上帝，它将我们在处境中的利益置于上帝可能有的旨意之上。某某先生的匿名性颇具深意——一生汲汲营营、明哲保身，终将毫无意义。此人本有机会挽救危局，却只顾自己，因而被历史遗忘。

与之形成鲜明对比的是，波阿斯甘愿承受个人损失以行正善之事。他活出了对律法的忠诚、对他人的怜悯、对贫乏者的慷慨。请注意他在路得记 4:10 的宣言，并与路得在 3:9 的恳求对照：

又娶了玛伦的妻摩押女子路得为妻，好在死人的产业上存留他的名，免得他的名在本族本乡灭没。

（得 4:10）

回答说：“我是你的婢女路得。求你用你的衣襟遮盖我，因为你是我一个至近的亲属。”（得 3:9）

若路得为以利米勒和玛伦的利益而求婚——正如她称波阿斯为至近的亲属所表明的那样——那么波阿斯同意婚事也是出于同样无私的理由。藉着他，上帝使原本无望的处境扭转过来。尽管路得先前不能生育（或许生理原因在于玛伦），但本书作者在路得记 4:13 中写道，是耶和华使她怀孕。我们的

忠信，成为上帝施展大能的舞台。上帝藉着我们实现他的救赎计划。这并非说我们的决定能左右上帝，而是他以奥秘的方式选择与人的行动同工。

是什么让波阿斯或我们与某某先生不同？我们所有人来到这世界时都倾向于按自私的本性行事，乍看之下可能会推测波阿斯此举出于私利。看他如何设计某某先生——先让那人垂涎土地，再提及与路得的婚事。表面看来波阿斯精于谈判交易并赢得姑娘芳心。这些能力未必损害波阿斯的正直品格。波阿斯已证明自己是好人，有品格的人。他本可无视那位更近亲属的权利，却表现出耐心，披露所有相关信息，给予某某先生正当机会。波阿斯接受了可能既得不到土地、更遗憾的似乎是也得不到路得的结局。一切都在律法与上帝旨意的框架下公开进行。渴望成为至亲救赎者与路得的丈夫并无不当，两种愿望同样纯洁。波阿斯的真本色体现在他遵循律法以察验耶和华的旨意。

波阿斯之所以成为高贵之人，正是那同样可能使你我也变得高贵的品质。他是属上帝的人，经历过上帝救赎恩典对品格的塑造。这恩典藉着耶稣基督临到我们。他为我们死，为要制服我们的自私。没有基督，我们便为自己而活、为自己谋算；因着基督，我们向己死，并为基督的旨意而活。这并非说我们毫无个人意愿——说波阿斯想娶路得似乎合情合理。但我们必须像他一样，以顺服和忍耐的心，将个人意愿置于上帝的旨意之下。

## 见证者的祝福

路得记 4:11-12 记录了见证者的一致认同：

在城门坐着的众民和长老都说：“我们作见证。愿耶和華使进你家的这女子，像建立以色列家的拉结、利亚二人一样。又愿你在以法他得亨通，在伯利恒得名声。愿耶和華从这少年女子赐你后裔，使你的家像他玛从犹大所生法勒斯的家一般。”

他们意识到波阿斯的信心与行动何等伟大。他们能看出自己正见证着一个神圣的时刻。世人很少如此行事，即便是上帝的子民，尤其在士师时代的黑暗岁月里。但波阿斯的举动与众不同，城中百姓感知到上帝正在动工——因此他们才提及拉结和利亚，就是雅各众子的母亲。上帝曾在她们那特殊的混乱境遇中使用她们，来成就赐予先祖关于后裔的应许，推进他的救赎计划。见证者祈求上帝藉这桩婚姻成就救赎之工——尽管几周前拿俄米回到伯利恒时，境况看似那样绝望，这桩婚事也那样难以预料。

我们不应忽视路得被纳入与拉结、利亚同列的事实。尽管这对姐妹可能曾有过争执与竞争（创 29:31-30:24），但她们都是族长之妻，是以色列列祖之母。见证者接纳路得进入圣约群体，并祈愿她也能成为以色列的母亲。若说拉结和利亚建立了以色列家，而那个家在士师时期可以说已倾颓，那么见证者便祷告路得能重建，甚至复兴这个家。对于一个

摩押族裔的女子而言，这是何等恳切的祷告！路得已成为亚伯拉罕真正的女儿。

但请注意这里要提到法勒斯、他玛和犹大。创世记第38章记载了这个故事，诚然它比拉结与利亚之间的争斗更令人不适。这是叔嫂婚制走向失败的一个实例，然而上帝却从中带出美善。他玛的第一任丈夫——犹大的儿子珥去世时没有留下子嗣。他玛随后嫁给犹大的次子俄南，为珥生子。像某某先生一样，俄南拒绝帮助他玛怀孕。他因耶和華不悦而早逝。显然犹大认为他玛会给第三任丈夫带来厄运，便扣下幼子示拉不给他玛。后来他玛乔装成妓女，最终引诱犹大与她同寝，双胞胎法勒斯和谢拉便由此诞生。这个故事可不常在周日早晨的教会中被诵读！

人们通常将创世记37章和39-50章称为约瑟的故事，而将创世记38章视为一个反常且不受欢迎的插入，打断了原本自成一体的叙事。这种观点忽略了犹大在创世记 37:2-50:26 雅各 *toledot* 部分中的核心地位。希伯来语词汇 *toledot* 在创世记中作为结构标记，意为“世代”或“记述”。<sup>15</sup> 一个 *toledot* 部分通常较少描述该部分名义上的主角，而更多关注其后代。因此，创世记 37:2-50:26 中关于犹大的叙述与关于约瑟的叙述同样属于雅各的 *toledot* 部分。正如约瑟在创世记37章中是个被宠坏的少年，但随着故事发展而逐渐成熟；同样，犹大最初也并非讨喜的人物，但他是雅各众子中实际上的领袖。随着故事的推进，他成长为合格的领袖，而他玛事件正是这一锤炼过程的一部分。若留意创世记 37-50 章的时间标记，会发现犹大与兄弟们卖约瑟为奴之后不久，便娶了迦南女子

为妻。而在他承认“她玛比我更有义”之后不久，他就在约瑟面前为便雅悯求情。

时间线梳理如下：约瑟十七岁下埃及（创 37:2），三十岁成为法老的宰相（创 41:46）。经过七个丰年和七个荒年后，约瑟约四十四岁。这意味着自约瑟入埃及已逾二十七年。其间犹大娶妻生下三个儿子。因当时普遍早婚，可推断他玛事件发生于第二次下埃及之前不久——即犹大主动提出代替便雅悯受罚之时。需注意第二次下埃及正值七个荒年，约瑟或许还不到四十四岁，而犹大幸存的儿子示拉当时约二十出头或十八九岁。

关键在于犹大通过他玛事件蜕变为无私之人。他本是众兄弟中天生的领袖，却学会了将他人置于自己之前的仆人式领导，并能体恤他人苦难。在第二次下埃及前，已失去两子的犹大甘愿担保便雅悯平安归来。当约瑟指控便雅悯偷银杯时，犹大主动提出代受刑罚，他不忍再见父亲因失爱子而悲痛——这是他愿替代受罚的动机。正是因着在埃及约瑟面前的自我牺牲，践行仆人式领导力的犹大最终从雅各领受了王权的祝福。犹大显明了以色列君王与古代近东诸王的迥别之处。<sup>16</sup>

有趣的是，站在城门口的见证者们并未祈求波阿斯能成为犹大那样的领袖。波阿斯无疑已显明他拥有仆人式领袖的心肠，而本书终章将把他的名字载入大卫的王室谱系。即便

如此，人们仍将路得即将诞下的儿子与她玛所生的法勒斯相提并论。这两位母亲，在当时每况愈下的境遇中，看似最不可能成为推进上帝救赎计划的器皿。然而，上帝却使用外邦女子及其后裔，使之成为以色列人与外邦人的祝福。外邦人不仅因与以色列人的联结蒙福，更亲身参与了上帝旨意的成就。见证者们满怀期盼：愿耶和華乐意再次藉着一个以色列男子与外邦女子的后裔，来成就他的应许。眼前发生之事令他们追忆往昔，不禁思索：上帝是否又在动工了？在经历多年背道及其带来的毁灭性影响之后，他们诚然如此期盼。

波阿斯同样在绝境中展现出无私品格。见证者们注意到波阿斯与改过自新的犹大之间的相似之处。波阿斯所彰显的品格，正合乎以色列王室谱系当有的品格。更令人振奋的是，绝望的境况正出现转机。见证者们开始期待上帝行奇妙之事。至于这奇妙将如何展现，正是下一章的主题。

## 深入反思

1. 如果路得与波阿斯结合不仅出于爱情，他们婚姻背后更深层的动机，对现代基督徒认识上帝设立婚姻的目的有何启示？
2. 今日的“某某先生”可能以何种形象出现？
3. 路得记如何教导我们看待穷乏人并照顾穷乏人？
4. 为何上帝的律法允许至亲救赎者放弃履行叔嫂婚之责？这一特许对当今基督徒理解顺服与怜悯的关系有何启示？

5. 路得记第 4 章回顾了上帝救赎计划展开过程中一些不太光彩的事件。马太福音第 1 章记载的耶稣家谱同样提到了他玛、路得和乌利亚的妻子（拔示巴）。你认为圣经为何似乎刻意呈现其人物角色有缺陷、有污点？



# 9

## 荣耀的眷顾



# 路

得记的结尾令人振聋发聩。然而，此刻或许有人会质疑我的理智。毕竟，第四章始于一个奇怪的脱鞋习俗，终于一串名录。旧约中包含许多名录，大多比这份更长。读经时，我们往往跳过这些名录，视其为经文中的催眠曲。但我仍坚持我的观点：这卷书以女高音倾尽全力的歌唱收场。她们在唱什么？她们歌唱着我们的生命如何融入远超过自身的宏大叙事。因此，本章题为《荣耀的眷顾》。上帝用我们看似平凡的生活来建立他爱子的国度。

我们讨论的大部分内容都平淡无奇：收割庄稼、继承土地、照顾寡妇。路得记中没有任何神迹——无论是自然法则的暂停，还是天使向人显现。没有提及公共崇拜或祭司的职事。没有先知大声斥责上帝子民的罪、呼吁悔改、警告被掳或应许复兴。除了开头提到士师、末尾提到大卫王之外，这本书给人一种小镇、偏远之地的感觉。书中的人物并非古代

近东的风云人物。书中叙述的事件或许登不上报纸头版。波阿斯在伯利恒或许是位受人尊敬、家境殷实的人，但伯利恒远非以色列各支派的权力中心。弥迦后来称其为“犹大诸族中最小的”（弥 5:2）。无意贬损，我们或许可以称波阿斯是小池塘里的一条大鱼。此外，摩押人在古代近东从未成为超级强权。乍看之下，这卷书所发生的一切，似乎算不上是上帝对历史的决定性介入或干预。

与此同时，本书讲述的并非世俗故事。主要人物口中常提及上帝之名。他们坚信上帝影响着他们的生活——无论那些生活多么平凡困顿。然而路得记 4:13-22 却蕴含着震撼的宏观信息，将事件精准置于上帝救赎计划的核心。平凡人生成了非凡转折的舞台。路得碰巧进入波阿斯田地的“幸运”，开始重燃拿俄米对耶和华的信心，而全书结尾发生的事，彻底打消了任何关于上帝是否仍在眷顾她的疑虑。她经历了神圣祝福的丰盛。

## 继承人的诞生

本节以简短、近乎程式化的记载开篇，描述了路得与波阿斯的婚姻及他们头生子的诞生。4:13 中提到耶和华使她怀孕，这看似是一个显而易见且不必要的宣告，但事实上路得和玛伦在十年的婚姻中一直未能生育。虽然经文并未直接说明耶和华不使路得生育（参撒下 1:5），但本卷书中明确将

生育归因于耶和華的描述尤为突出。除此之外，整卷书中，唯有路得记 1:6 将事件直接归于耶和華的作为。这两处记载都印证了上帝恩典的介入——若无此介入，丰收与诞生的福泽想必不会降临。从圣经视角看，上帝统管历史与自然以成就其旨意。万事发生绝非偶然或仅凭人力。

读到路得记 4:13 时，很难不联想到圣经中其他有关生育的“神迹”。不育的主题贯穿旧约早期经卷，并在路加福音第 1 章以利沙伯的故事中重现。从亚伯兰之妻撒莱开始，耶和華似乎喜悦迟延成就他的应许——他要作他子民和他们后裔的上帝。当孕育的希望看似渺茫时，上帝便赐福某些妇人，使她们生育，并藉这些特别的孩子推进他的救赎计划。当明白的是，这些母亲除了她们令人叹息的不孕之症之外，本身并无特异之处。<sup>1</sup>确切地说，是上帝凭其主权使人暂时不育，好叫那最终的降生，能清清楚楚地显明是出于他的大能。妇人不育的记载，通常预示上帝即将为其子民施行超乎预期的奇事。

伯利恒的妇女们曾在拿俄米从摩押归来时遇见沮丧落魄的她，如今面对路得头生子的诞生却难抑赞美之情。过去一年多发生的事，让她们确信上帝仍在他的子民中间动工。士师时代的背道，并未终结以色列在耶和華救赎计划中的角色。妇女们祈愿路得与波阿斯所生之子能“在以色列中得名声”。此表述或如新国际版所译，意为“声名远播”。她们无疑希望俄备得这出人意料的诞生故事能传遍以色列，见证耶和華仍在施行的作为。士师时代那些黯淡的岁月，并未熄灭上帝

子民的盼望。上帝始终存留着一群虔诚忠信的子民，无论遭遇何事都坚忍不渝，并“热爱传扬这故事”——上帝的故事。

“得名声”这一表述亦，亦与本书对后嗣的关切直接相关。赫伯特·查南·布里奇托提出，此处的“名”具有“家族之名”的含义。因此，“在以色列中得名声”实为另一种表述方式，与波阿斯在城门口所说的“使死人在产业上存留他的名”（得 4:5）相呼应。<sup>2</sup> 延续家族之名与声名远扬，这两种译法并不矛盾。在这场对话中发言的所有人——波阿斯、祝福他的长老们、以及祝福俄备得的妇女们——都期盼波阿斯与路得的结合能终结拿俄米悲痛的根源，从而让全以色列因上帝应许的延续而欢庆，这应许就是赐产业给他忠信的子民。

## 非同寻常的后嗣

然而，这些妇女永远无法预料到，耶和华会以怎样的方式如何回应她们的祈祷。以利米勒产业的这位继承人，竟成了大卫王的祖父。这意味着波阿斯和路得是大卫的曾祖父母。他们位列王室谱系，甚至就是弥赛亚的谱系（太1:5）。何等荣耀！当时路得和波阿斯对此一无所知，妇女们也是。在他们看来，路得与波阿斯不过是普通人，在上帝主权所安置的环境中一心遵行他的旨意。他们凭信而行，是因着爱上帝——这爱又透过爱上帝的子民显明出来。并无隐藏的动机，也非遵循利益交换的策略。路得和波阿斯并非试图赚取上帝的恩宠，他们只是将上帝的言语付诸实践，以此见证自己对上帝的委身。至于上帝要藉着他们的忠心成就什么，那全在于他自己的旨意。此处提及大卫王，表明上帝一直在幕后动工，

要成就比赎回以利米勒产业更宏大的事。他使用他们的忠心，使大卫王，以及大卫那位更大的子孙——耶稣基督——降生于世。上帝在地上建立国度、成就救恩计划，使他们藉着忠心也参与其中。<sup>3</sup>

这对你同样适用：我们生活中的境遇可能看似平凡，所处的时代与士师时期并无太大差异。而哥林多前书1:26-27指出，在任何时代，上帝子民中称得上举足轻重的不多：

弟兄们哪，可见你们蒙召的，按着肉体有智慧的不多，有能力的不多，有尊贵的也不多。神却拣选了世上愚拙的，叫有智慧的羞愧；又拣选了世上软弱的，叫那强壮的羞愧。

上帝素来不喜在历史的舞台上喧嚷，而是默默动工。当平凡却忠信之人的生命结出非凡果实时，荣耀便归于他。在基督里，上帝已将我们从罪的刑罚与虚空中救赎。我们这些灵里空虚的人，如今被上帝的灵充满。我们是基督国度的后嗣，承受那永不朽坏的永恒产业。此刻，上帝仍在我们的生命中动工，建造基督的国度。这意味着看似最平凡的境遇也是神圣时刻——是参与上帝救赎计划展开的契机。上帝藉着我们在日常责任与事奉机会中的忠心，成就超乎我们想象的工作。我们无需完全明白上帝藉我们之手所行的事，事实上我们也无法全然明白。相反，我们当像路得与波阿斯，将身心全然降服于这位救赎我们的上帝。当我们信靠

他，他就使事奉的果效倍增时，上帝便似乎在幕后动工，一步步安排环境，为要“叫万物都服在[耶稣] 脚下”（来2:8）。

为强调这一点，请注意路得之子的名字：俄备得。俄备得在希伯来语中意为“仆人”。拿俄米的孙子——按叔嫂婚配制度也被视为她的儿子——将要服事她、以利米勒和玛伦，以及路得：他既要守住以利米勒与玛伦的家族产业，也要照顾年迈的拿俄米和路得。波阿斯固然在其中扮演重要角色，但俄备得所体现的，是上帝持守应许、赐予子民产业的信实之确据。

“仆人”在圣经中是个意义深远的词汇，尤其见于以赛亚书、撒迦利亚书和约伯记。如果说路得的不孕让我们想起其他无子嗣的妇人——耶和华曾借她们推进救赎计划，那么“仆人”一词同样蕴含丰富的神学意涵。读到俄备得时，很难不联想到其他仆人。

以赛亚书自然以其“仆人之歌”闻名，其中第四首见于第53章。约翰·N·奥斯瓦尔特精辟地指出，以赛亚书的主题正是“为仆之道”。<sup>4</sup>在以赛亚书第53章以受苦的仆人将全书推向高潮之前，书中始终在与以色列作为“不结果子的仆人”这一现实角力。作为上帝的仆人，以色列本应成为列国蒙救赎之福的管道——列国将来到上帝的殿，聆听上帝的律法，并因此被改变。就此而言，以色列作为上帝的仆人与以色列作为祭司的国度这两个主题相辅相成。然而以色列却屡屡效法列国，沉迷于古代近东的权力政治游戏，全然未能成为忠心见证的仆人，自然也就鲜少成为他人的祝福。为了刻

画以色列使命的徒劳，以赛亚用了“所产的竟像风一样”的隐喻来描绘孕妇。或许比不孕更糟的是妊娠终结却未诞下健康的婴孩。以赛亚尖锐地指出：“我们在地上未曾行什么拯救的事；世上的居民也未曾败落”（赛 26:18）。然而，生出救恩，正是这位仆人的使命。

那么，一个无用的仆人如何能成为有用的仆人，并完成其使命呢？以赛亚书第 6 章揭示了答案。正如以赛亚被祭坛的火炭洁净，成为先知；同样，以赛亚的百姓——上帝的仆人——也将藉着另一位仆人的代求得洁净：这位与他血脉相连的仆人，将把自己献上为赎罪祭，为罪人受苦。无用的仆人正是藉着这位受苦仆人的代求，才得以成为有用的仆人。因此，以赛亚书 54 章和 55 章——论及面向外邦人的使命与白白赐下的福音——紧接第 53 章之后，绝非偶然。

以赛亚时期之后两百年，撒迦利亚扩展了以赛亚的仆人主题。在撒迦利亚书 3:8-9 中，大祭司约书亚被描述为上帝仆人——那“苗裔”——的预表：

“大祭司约书亚啊，你和坐在你面前的同伴都当听。（他们是作预兆的。）我必使我仆人大卫的苗裔发出。看哪，我在约书亚面前所立的石头，在一块石头上有七眼[或七面]。万军之耶和华说：我要亲自雕刻这石头，并要在一日之间除掉这地的罪孽。”

“苗裔”作为弥赛亚的称号也出现在以赛亚书 4:2 中，很难不将其与以赛亚书 11:1 中耶西的“枝子”联系起来。换言之，“仆人”一词既可指君王也可指祭司。事实上，耶和华称俄

备得的孙子为“我仆人大卫”（如撒下7:5）。藉着这位仆人的祭司职分，撒迦利亚宣告（与以赛亚书 53 章相似）赎罪将在一天之内完成。若如出埃及记28:9-12及 21 节所载，大祭司的以弗得和胸牌上镶嵌着刻有十二支派名字的宝石（肩带上两块宝石各刻六个名字，胸牌上十二块宝石各刻一个名字），那么撒迦利亚所见的，却是大祭司约书亚身上的一块宝石，七个面上刻着上帝全体子民的名字——他们的罪孽将通过这位仆人/苗裔的祭司职事，在一次事件中被彻底清除。不仅如此，撒迦利亚在6:12-13 中大胆宣告，君王与祭司的职分将汇聚于这苗裔身上，而第3章表明，这苗裔也正是那位仆人。撒迦利亚进一步描述，一位牧者（或君王）将如何被悖逆的子民弃绝击打，从而涌出一股洗净罪孽的泉源（亚11:8；12:10；13:1）。此刻需要强调的是：仆人主题贯穿旧约大量经文，统合相关概念，以阐明上帝如何为自己的名救赎一群子民。俄备得这个名字的含义，在于将路得记与这宏大的仆人主题联系起来——这主题关乎为犹太人和外邦人预备的赎罪恩典。

约伯记也应当被纳入仆人主题的讨论。约伯在书卷的开头（1:8）和结尾（42:8）均被指认为仆人。在这两处经文中，约伯都为他人代求——先是替他的儿女，后是为他的三位朋友。在约伯被称为仆人的这两处记载之间，身心经历了巨大的痛苦——与拿俄米的遭遇颇为相似。无论对约伯还有何评价，他确是一位为他人代求的义人，也是一位受苦的仆人。约伯那无从解释的苦难，竟与他中保的职事相关。上帝藉着他所爱的一位圣徒经受试炼，来祝福他人。

新约圣经当然将耶稣基督确认为以赛亚笔下受苦的仆人（太 12:17-21；徒 8:32-35），也是撒迦利亚书中被击打的牧人（太 26:31；27:9-10）。约伯同样预表了耶稣这位义者受苦的形象，他持续为信靠他的人代求。耶稣身上汇聚了祭司与君王的职分。藉着执掌这两个职分，耶稣将他的子民从罪中拯救出来，并为他们确保永恒的基业。旧约中引入的主题，最终在上帝道成肉身的儿子身上，也在一切信靠他的人身上，得以完全应验。保罗、雅各、彼得、约翰和犹大，都称自己为上帝的仆人。在使徒行传 13:47 中，保罗和巴拿巴引用以赛亚书 49:6——即所谓“仆人之歌”中的第二首——将之应用于他们在外邦人中的首次宣教旅程。

所有这些经文都表明，上帝使用仆人来推进他在世上的旨意。将俄备得置于这个更宏大的背景下审视是恰当且必要的。他或许不是那位终极的仆人——即上帝道成肉身的儿子——但他乃是众仆人中的一员，见证了上帝对其应许的信实：他按自己永恒的旨意，使堕落的世界与他和好，并为他的名得着一群子民。俄备得对于拿俄米和路得来说，不只是一个奇迹般的孩子。诚然，他将继承以利米勒的产业，存留他的名。但更令人惊叹的，是他在弥赛亚谱系中的地位。藉着他，上帝的救赎计划以惊人的方式继续展开。作为大卫的祖父，他是耶稣的祖先，也是我们这些信靠耶稣之人的先辈。上帝过去使用，现在也仍在藉着俄备得、大卫、耶稣，以及我们这些仆人来成就他的旨意。我们与基督——这位众仆之仆——一同掌权，为上帝国度旨意的成就和普世宣教使命的完成，献上我们的一份力量。

学者们常将这份家谱视为后人添加的附记，认为它改变了本书原本的意图。按此观点，若没有这份家谱，路得记当

在俄备得躺在拿俄米怀中那一刻，便已达到圆满的结局。从某种程度来说，这个观察不无道理。如果书中描述从空腹空手转变为饱腹满仓，那么即便没有家谱，也足以显明拿俄米起初对耶和华是否眷顾她的判断是错的。拿俄米归来时虽无食无子，但耶和华的终极目的并非要作证指控她，而是要藉着叔婚之例的预备，向他彰显恩典。无论有无这份家谱，我们都不应忽视路得记所教导的这一核心信息。

然而，我们也应认识到，这卷书的信息不止于此，而这份家谱正是理解其宏大信息的主要线索。近来有些作者对路得记主旨的理解并不准确。女性主义作者强调拿俄米与路得之间的友谊纽带——这种关系据称使两位女性在男性主导的世界中持守独立、自给自足。但这卷书以路得与波阿斯的婚姻、俄备得的诞生和城中之人同庆这些传统场景收尾，似乎恰恰反驳了这种解读。路得嫁给波阿斯的事实无可否认，因此，即便不被视为必然的妥协，至少也被某些人看作是对父权制的不幸屈从。<sup>5</sup> 尽管如此，据称路得记所要颂扬的，仍是自力更生、自尊自立，以及赢得他人尊重。<sup>6</sup> 简言之，路得记关乎权力，尤其是弱者对权力的夺取。按照这种解读方式，第四章末尾的大卫家谱非但不是积极的发展，反而与第一章提及的士师一道，构成了一个负面的框架——拿俄米和路得那值得称颂的自我主张，正是在这个框架下发生的。<sup>7</sup>

是路得痴迷于权力，还是因为的作者们？他们是否将自己的议程强加于一卷其本意——尤其是在圣经其余部分的背景下——恰恰相反的书？圣经所倡导的，是谦卑、依靠、

信靠、牺牲和忠心。所有这些超自然的德行，之所以成为可能，是因为与这位立约的上帝——就是为他人赎罪而舍命的耶稣基督——建立了关系。路得与波阿斯，因着与这位立约之上帝的关系，各自以不同的方式活出了舍己的生命，也就是保罗所说的“与基督同钉十字架”（加 2:20）。然而，与基督同钉十字架，意味着与他一同复活，并与他一同掌权。换言之，上帝赐福他子民那谦卑、无私、且常常不为人知的忠心，以此推进他的旨意，彰显他的荣耀。

在箴言中，智慧人不会僭越上帝，强推自我宣扬的计划。相反，他等候上帝，认同“尊荣以前，必有谦卑”（箴15:33）。其实际含义是：上帝并不像我们那样热衷于追求成功的外在果实——地位、财富与声望。上帝所关注的是品格的塑造，那是一个缓慢而痛苦的过程。从路得与波阿斯身上，我们看到了两个爱上帝爱邻舍之人舍己的生命。若拿俄米、路得与波阿斯能读到后现代主义、解构主义及女性主义对其故事的解读，不知会作何感想。他们断不会认为路得嫁给波阿斯是不得已的恶。倘若持女性主义解读路得记的人能与他人建立仁爱牺牲的关系，为何拿俄米、路得与波阿斯就不能对圣经式婚姻与友谊所要求的舍己有积极评价呢？这并非说公义不重要，而是强调路得记超越了公义这一理想结果，直指根源——即无私、信实、怜悯与仆人心志。上帝常使用这些品质，成就远超个人所能及的伟业。

如果说族谱是解读路得记信息的线索，那么书名本身亦是如此。本卷书以路得命名，而非拿俄米。这故事终究不是

拿俄米的故事。拿俄米在故事中固然重要，但全书所要讲述的，远比拿俄米得享丰盛祝福更为宏大。那更宏大的主题，乃是上帝如何藉着敬虔之人在日常生活中的信实，来建立他那全然丰盛的国度。这正是对今日读者的挑战——我们是否相信，上帝会像眷顾路得一样，看顾我们这些在基督里的人？无论我们的处境是否如她那般绝望，我们仍会将其视为遵行上帝的旨意、将结果交托给他，从而荣耀他的机会吗？他供应我们需用的应许，是否足以让我们毫无保留地事奉他？我们是否愿意付上一切代价，深知为耶稣丧掉生命的，必得着生命？

## 深入反思

1. 路得记 4:13 提到上帝使路得生育，暗示上帝此前未让她与玛伦生育。对于路得记所呈现的上帝主权，你有何回应？
2. 路得记 4:17 记载伯利恒妇女为路得之子取名俄备得。这个命名反映了她们对近期事件怎样的理解？能否描述你生命中的某个时刻，旁观者曾准确解读出上帝正在进行的作为？
3. 俄备得的出生如何增强了拿俄米的信心？你认为上帝是否故意将艰难引入人的生命中，好叫他以其伟大与良善而折服？
4. 能否描述你生命中的某个境遇，先每况愈下又峰回路转，最终却迎来了唯有上帝才能成就的奇妙结局？

5. 俄备得的诞生在路得记中堪称神迹，然而还有什么比一个婴儿的降生更自然的事呢？你如何看见上帝之手在你生活的平凡事务中动工？上帝寻常的护理对你忠信的外在表现有何启示？



## 后 记



# 读

到这卷书最后的情境，有哪个读者会无动于衷呢？

拿俄米回到伯利恒（意为“粮食之家”）的家中后，不仅有了充足的食物，怀中还抱着一个既是她亲孙子又是她合法儿子的婴孩。<sup>1</sup> 她曾指责耶和华让她空手而归，如今却饱享生命的丰盛。耶和华从未离弃拿俄米，但或许曾一度以严厉的护理——即在他对子民的旨意中允许身体、智力或情感上的苦难——来使拿俄米和众人更亲近自己。拿俄米的丈夫和儿子离世的原因，或许如同约伯未能知晓儿女与仆人为何离世一般，始终无从解释；但俄备得的诞生使拿俄米确信：上帝安排生命的一切变迁，终是为了他子民那永恒至善的益处。

面对如此难以理解却信实的上帝，人当如何回应？路得记对比了拿俄米与路得、波阿斯的不同反应。尽管三人都生活在灵性与道德混乱的士师时代，他们对非理想处境的反应却不尽相同。即便如此，路得与波阿斯的忠信仍对拿俄米产生了积极影响，似乎重建了她对上帝的信心。上帝藉着路得与波阿斯的忠信，不仅保全了以利米勒与玛伦的家族产业，更使拿俄米深切体会到上帝对她的看顾。路得对拿俄米的忠诚，正是这一属灵功课的主要载体。

当路得与拿俄米同住，并踏上波阿斯的田地时，两位妇人都无从知晓未来将如何展开。她们只是过一天算一天。路得所活出的、拿俄米所学会的，正是信靠上帝的护理，这意味着相信他会使用一连串看似无关的事件，来成就他美善的旨意。我们不得不做出当时看似谨慎的决定，却完全不知道这些决定会如何发展。虽然我们可能有美好的憧憬或精心的盘算，却无法掌控那众多且往往难以预见的变数。正是对上帝的信靠，使他的子民能够始终持守圣经的世界观，并活出反世俗文化的要求。

路得记的读者会发现，这种恒常的心志贯穿全书，体现在人物的祈祷或近似祈祷的语言中。罗纳德·M·哈尔斯指出，上帝的名字在路得记中最常出现在人物的祷词中。<sup>2</sup>如果说这卷书的主要信息是：上帝在人生平凡的事务中赐福他子民的忠心，那么它的次要教导便是：忠心的人会在祈祷中将生命中的种种境遇交托给上帝。从他们仰望上帝看顾的私祷中，会生发出代祷的祈求，以及对他人实际的关怀。在路得记中，上帝的护理与他子民的祷告密不可分。诚然，士师时代是黯淡的，但上帝的子民永远可以呼求那位超越至暗时刻、并乐于化恶为善的上帝。不仅如此，他藉着谦卑子民的忠心所成就的，远超过他们所求所想的。

即便如此，任何花时间阅读路得记的人都不禁会想：这情节是否过于童话了？我们或许会为拿俄米和路得的美好结局感到心头温暖——她们与波阿斯及城中众人似乎从此过上了幸福生活——但人生的困境并不总能如此圆满。甚至可以说，圆满才是例外。当然，小俄备得也无法填补以利米勒、

玛伦和基连之死在拿俄米和路得心中留下的空洞。人们甚至还会惦念俄珥巴。诚然，路得记通过暗指士师时代的黑暗，以及犹大与他玛那段不体面的关系，并未向读者遮掩所谓的“现实世界”；但作者对现实世界的人生，并没有传道书中的传道者那样的悲观或愤世嫉俗。<sup>3</sup> 传道者认为生命是随机且无意义的，而路得记的作者则强调，在救赎历史的进程中，上帝护理着忠心而平凡之人的生命。这段历史在大卫的王权中达到高潮，最终在耶稣的统治下达至顶峰。简言之，路得记以乐观的笔触告诉我们：上帝的子民拥有未来。

凯瑟琳·萨肯菲尔德在远东旅行后，于多篇著作中观察到，贫困女性被当作商品买卖——可悲的是，这世上某些地方在女性身上唯一看重的，就是她们的性价值。<sup>4</sup> 对这些现代的“路得”而言，贫困、剥削与非人化的命运无从逃脱。没有“波阿斯”会因生命中领受的神恩而超越偏见、施以恩慈、恢复人的尊严。唯有夜总会之类的场所构成的无尽噩梦。那么我们该如何严肃看待路得记，才不致将圣经信仰降格为童话呢？

开篇提及士师时代，表面路得记与圣经其他经卷一样，深刻认知到邪恶在宇宙与人性中的全面存在。倘若圣经其他部分从未淡化对上帝的悖逆及其危害性后果，那么根据健全的释经原则，解读路得记时必须考量其正典语境中的神学信息。士师时代或许是旧约历史上最黑暗的时期之一，但这绝非特

例。例如，阿摩司、何西阿和弥迦都曾描述过分裂王国时期因背约而导致的道德沦丧与伤害性后果。那段岁月在灵性、道德和社会层面的混乱程度与士师时代无异。而被掳后的文献记载的，不过是更多相同的景象——被掳并未改变上帝子民的心性与行为。

圣经从不掩饰罪的丑陋，也不会挥舞魔杖将其一笔勾销。没有速效解药，唯有道成肉身的上帝圣子，以无罪之身，在极度痛苦中舍命，作他子民赎罪的祭。通过重述上帝如何救赎犹大与他玛那段不堪的往事，并将波阿斯与犹大、大卫的血脉相连，路得记表明，它应当被当作上帝救赎计划故事中的一章来阅读。这故事，当然，始于人类堕入罪中，以及由此而来的混乱与苦难；终结于耶稣的再来与新天新地——那里不再有罪、咒诅、痛苦和眼泪。其间则记载了耶稣的第一次降临，以及圣灵将基督的救赎之工应用于信徒生命的历程。关键在于，上帝并未选择一次性恢复这堕落、混乱的受造界，而是藉着信徒日复一日的忠心，以渐进却不可阻挡的方式，使万有归回他的永恒计划。每个世代，上帝都有持守他所启示真道的余民，他们坚韧不拔地推动着上帝丰盛国度实现的进程。

## 注释



### 前言

- 1 William J. Bennett, ed., *The Book of Virtues: A Treasury of Great Moral Stories* (New York: Simon & Schuster, 1993), 296.
- 2 Ronald M. Hals, *The Theology of the Book of Ruth* (Philadelphia: Fortress Press, 1969), 1–2.
- 3 See, for example, Katharine Doob Sakenfeld, “The Story of Ruth: Economic Survival,” in *Realia Dei: Essays in Archaeology and Biblical Interpretation in Honor of Edward H. Campbell, Jr. at His Retirement*, ed. Prescott H. Williams and Theodore Hiebert (Atlanta: Scholars Press, 1999), 215–27; Ursula Silber, “Ruth and Naomi: Two Biblical Figures Revived among Rural Women in Germany,” in *Ruth and Esther, A Feminist Companion to the Bible*, second series, ed. Athalya Brenner (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 107; Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality, Overtures to Biblical Theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 166–96; Johanna W. H. van Wijk-Bos, *Ruth and Esther: Women in Alien Lands* (Nashville: Abingdon Press, 2001), 7–63.
- 4 关于圣经人物救赎历史功能的更多内容，see Sidney Greidanus, “Redemptive History and Preaching,” *Pro Rege* 19 (1990): 9–18.
- 5 关于道德说教式讲道的不足之处的更多讨论，请参阅 Bryan Chapell, *Christ-Centered Preaching: Redeeming the Expository Sermon*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker, 2005), 288–95.

### 第1章：那并非最好的时代

- 1 关于族长时期、出埃及和征服的年代记录，学者们展开了激烈的讨论。对创世记至约书亚记历史性持“最大化”立场的观点，see Iain Provan, V. Philips Long, and Tremper Longman III, *A Biblical*

*History of Israel* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2003), 111–92.

- 2 Dale Ralph Davis, *Such a Great Salvation: Expositions of the Book of Judges*, Expositor's Guide to the Historical Books (Grand Rapids: Baker, 1990), 29.
- 3 同上, 51.
- 4 参见约书亚记 15:63, 该处指出是犹大支派、而非便雅悯支派, 应对耶布斯人继续占据耶路撒冷负责。
- 5 Marc Zvi Brettler, *The Book of Judges*, Old Testament Readings (London: Routledge, 2002), 89.
- 6 关于后现代主义的更多讨论, see Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge* (Grand Rapids: Zondervan, 1998).
- 7 See Raymond B. Dillard and Tremper Longman III, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 146.
- 8 Cornelius Plantinga Jr., *Not the Way It's Supposed to Be: A Breviary of Sin* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 7–27.
- 9 Daniel I. Block, *Judges, Ruth*, NAC 6 (Nashville: Broadman & Holman, 2002), 58, 72.

## 第2章：毁灭性的悲痛

- 1 Reg Grant, “Literary Structure in the Book of Ruth,” *BSac* 148 (1991): 427.
- 2 D. R. G. Beattie, trans., *The Targum of Ruth*, Aramaic Bible 19 (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1994), 18.
- 3 当然, 可以认为, 亚伯拉罕在创世记第12章中前往埃及的旅程, 表明他对上帝在该章之前所赐的应许缺乏信心。
- 4 Mira Morgenstern, “Ruth and the Sense of the Self: Midrash and Difference,” *Judaism* 48 (1999): 133.
- 5 Van Wijk-Bos, *Ruth and Esther*, 23.
- 6 Beattie, *The Targum of Ruth*, 19.
- 7 Katharine Doob Sakenfeld, *Ruth*, Interpretation (Louisville: Westminster John Knox Press, 1999), 24.
- 8 Danna Nolan Fewell and David M. Gunn, “‘A Son Born to Naomi’: Literary Allusions and Interpretation in the Book of Ruth,” *JSOT* 40 (1988): 104.

- 9 A. D. Freedman, "Naomi's Experience of God and Its Treatment in the Book of Ruth," *Proceedings of the Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Society* 23 (2003): 29; Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 169.
- 10 新国际版圣经与七十士译本及犹太出版学会的塔纳赫译本一样，将希伯来动词理解为“苦待”或“降卑”，而非“作证指控”。新国际版和塔纳赫译本均在文本注释中向读者提示了第二种翻译的可能。此问题的讨论已超出本书范围，但从语法结构来看，更倾向于支持法庭诉讼的解读。See Robert L. Hubbard Jr., *The Book of Ruth*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 126, footnote 31. 即便如此，两种译法都符合拿俄米的抱怨——要么是耶和华难以理解的方式降灾（即不幸）苦待她、使她降卑，要么是耶和华作证指控她，并因此降灾（即惩罚）于她。旧约中因这两种缘由发出的抱怨皆有记载，此处难以断定属于哪种情况。即便拿俄米认为耶和华是在指控她，本书作者也未必认同这一对她受苦的解释。
- 11 Grant, "Literary Structure in the Book of Ruth," 432.
- 12 Paul David Tripp, *Suffering: Eternity Makes a Difference*, Resources for Changing Lives (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2001), 4.
- 13 根据克里斯汀·摩恩·萨克斯加德的观点，拿俄米“从未像他（约伯）那样跌入如此深渊，也从未像他那样被彻底遗弃和试炼。其原因在于，尽管拿俄米失去了丈夫、儿子、土地和尊严，她却始终拥有路得。”参见其《比七个儿子更好》“‘More Than Seven Sons’一文: Ruth as Example of the Good Son,” *Scandinavian Journal of Old Testament* 15 (2001): 264.
- 14 André LaCocque, *Ruth: A Continental Commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 2004), 35.

### 第3章：超越预期

- 1 Adele Berlin, "Ruth: Big Theme, Little Book," *Bible Review* 12 (August 1996): 48. 柏林的观察，应结合安东尼·利希关于同化问题的论述来理解，见 "Ethnic Diversity in Ancient Egypt,"

Ancient Egypt,” *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. Jack M. Sasson (Peabody, MA: Hendrickson, 2000), 232–33.

- 2 John Bright, *A History of Israel*, 3rd ed. (Philadelphia: Westminster Press, 1981), 149–50.
- 3 James C. Howell, “Ruth 1:1–18,” *Int* 51 (1997): 283. Cf. Cynthia Ozick, “Ruth,” in *A Feminist Companion to Ruth*, ed. Athalya Brenner (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 204–05; Bonnie Honig, “Ruth, the Model Emigrée: Mourning and the Symbolic Politics of Immigration,” in *Ruth and Esther, A Feminist Companion to the Bible*, second series, ed. Athalya Brenner (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 59.
- 4 Beattie, *The Targum of Ruth*, 20.
- 5 Grant, “Literary Structure in the Book of Ruth,” 439.
- 6 Honig, “Ruth, the Model Emigrée,” 56–57.
- 7 *Ibid.*, 57.
- 8 Laura E. Donaldson, “The Sign of Orpah: Reading Ruth through Native Eyes,” *Ruth and Esther, A Feminist Companion to the Bible*, second series, ed. Athalya Brenner (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 143.
- 9 D. F. Rauber, “Literary Values in the Bible: The Book of Ruth,” *JBL* 89 (1970): 29.

#### 第4章：神圣的风险

- 1 Greg A. King, “Ruth 2:1–13,” *Int* 52 (1998): 182.
- 2 The term “covenantal thermometer” is taken from Christopher J. H. Wright, *Old Testament Ethics for the People of God* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), 77.
- 3 *Ibid.*, 58.
- 4 Ruth 2:7 presents a translational and interpretive crux. For a discussion of the possible understandings, see Block, *Judges, Ruth*, 656–58.
- 5 LaCocque, *Ruth*, 63.
- 6 Hals, *The Theology of the Book of Ruth*, 11–12; Sakenfeld, *Ruth*, 47.
- 7 Jon L. Berquist, “Role Differentiation in the Book of Ruth,” *JSOT* 57 (1993): 28–29. Cf. Linda Day, “Power, Otherness, and Gender in Biblical Short Stories,” *HBT* 20 (1998): 111.

- 8 Athalya Brenner, "Naomi and Ruth: Further Reflections," in *A Feminist Companion to Ruth*, The Feminist Companion to the Bible 3 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 142.
- 9 Beattie, *Targum of Ruth*, 22.
- 10 Calum M. Carmichael, "A Ceremonial Crux: Removing a Man's Sandal as a Female Gesture of Contempt," *JBL* 96 (1977): 335.
- 11 Frederic Bush, *Ruth/Esther*, WBC 9 (Dallas: Word Books, 1996), 128.
- 12 Adele Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Bible and Literature Series 9 (Sheffield: Almond Press, 1983), 89.
- 13 For a subversive and deconstructionist reading of Ruth 2, see Danna Nolan Fewell and David Miller Gunn, *Compromising Redemption: Relating Characters in the Book of Ruth*, Literary Currents in Biblical Interpretation (Louisville: Westminster John Knox Press, 1990), 34–45.
- 14 Sakenfeld, *Ruth*, 48.

## 第5章：在上帝的翅膀荫下

- 1 Much of what follows is indebted to Dennis T. Olson, *The Death of the Old and the Birth of the New: The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch*, BJS 71 (Chico: Scholars Press, 1985).
- 2 Thomas W. Mann, *The Book of the Torah: The Narrative Integrity of the Pentateuch* (Atlanta: John Knox Press, 1988), 139.
- 3 David Atkinson, *The Message of Ruth*, The Bible Speaks Today (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991), 67.
- 4 Martin Kähler, *The So-called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ*, trans. Carl E. Braaten, Fortress Texts in Modern Theology (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 80, note 11.
- 5 这些评论不应被理解为否认婴儿洗礼及非领餐信徒在教会中的成员身份。上帝已应许作他子民及其后裔的上帝。圣约的应许及伴随的记号（无论是割礼还是洗礼）教导我们，重生与“可靠的信仰告白”都依赖于亚伯拉罕之上帝的主权恩典，而非个人的意志、其父母或任何其他人的意志（约1:13）。
- 6 Stephen Dray, "Ruth 3:1–4:22: Living in Grace," *Evangel* 14 (1996): 这一见解对将路得记定为回归时期作品的说法提出了质疑。

许多学者认为，路得记的创作是为了纠正《以斯拉记-尼希米记》中所谓的排外主义。但可以论证的是，《以斯拉记-尼希米记》与路得记都认同，以色列人可以与那些信奉耶和华并加入圣约群体的外邦人通婚。两卷书的差异（无论其成书年代如何）在于：

《以斯拉记-尼希米记》处理的是与不信之外邦人通婚的问题，而路得记则颂扬波阿斯与一位信主的外邦女子结合。

- 7 Murray D. Gow, *The Book of Ruth: Its Structure, Theme and Purpose* (Leicester: Apollos, 1992), 61.
- 8 Atkinson, *The Message of Ruth*, 73.
- 9 Edward F. Campbell Jr., *Ruth: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 7 (Garden City, NY: Doubleday, 1975), 112-13.

## 第6章：步步惊心的夜晚

- 1 Block, *Judges, Ruth*, 683.
- 2 Robert L. Hubbard Jr., “Theological Reflections on Naomi’s Shrewdness,” *TynBul* 40 (1989): 288.
- 3 Cf. Carmichael, “A Ceremonial Crux,” 335; Harold Fisch, “Ruth and the Structure of Covenant History,” *VT* 32 (1982): 436; Warren Austin Gage, “Ruth upon the Threshing Floor and the Sin of Gibeah,” *WTJ* 51 (1989): 372.
- 4 Gow, *The Book of Ruth*, 157.
- 5 Moshe J. Bernstein, “Two Multivalent Readings in the Ruth Narrative,” *JSOT* 50 (1991): 19-20; Campbell, *Ruth*, 138.
- 6 Waldemar Janzen, *Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1994), 34.
- 7 Gage, “Ruth upon the Threshing Floor,” 375.

## 第7章：底线

- 1 Alicia Ostriker, “The Book of Ruth and the Love of the Land,” *Bib-Int* 10 (2002): 356.
- 2 Wright, *Old Testament Ethics for the People of God*, 55.
- 3 Jeffrey A. Fager, *Land Tenure and the Biblical Jubilee: Uncovering Hebrew Ethics through the Sociology of Knowledge*, JSOTSup 155 (Sheffield: JSOT Press, 1993), 109-10.

- 4 Wright, *Old Testament Ethics for the People of God*, 55, 94, 157. See also Keith N. Schoville, “Canaanites and Amorites,” in *Peoples of the Old Testament World*, ed. Alfred J. Hoerth, Gerald L. Mattingly, and Edwin M. Yamauchi (Grand Rapids: Baker, 1994), 179.
- 5 See Ronald J. Leprohon, “Royal Ideology and State Administration in Pharaonic Egypt,” in *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. Jack M. Sasson (Peabody, MA: Hendrickson, 2000), 286; David O’Connor, “The Social and Economic Organization of Ancient Egyptian Temples,” in *Civilizations of the Ancient Near East*, 320; Gösta W. Ahlström, “Administration of the State in Canaan and Ancient Israel,” in *Civilizations of the Ancient Near East*, 591–92, 598–99.
- 6 Fager, *Land Tenure and the Biblical Jubilee*, 88. Cf. Sabatino Moscati, *The Face of the Ancient Orient: Near Eastern Civilization in Pre-classical Times* (Mineola, NY: Dover, 2001), 297.
- 7 Ronald J. Sider, *Just Generosity: A New Vision for Overcoming Poverty in America* (Grand Rapids: Zondervan, 1999), 64.
- 8 Eryl W. Davies, “Land: Its Rights and Privileges,” in *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, ed. R. E. Clements (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 361.
- 9 Sider, *Just Generosity*, 64.
- 10 See Carol Meyers, “The Family in Early Israel,” in *Families in Ancient Israel* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1997), 21.
- 11 Donald A. Leggett, *The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament with Special Attention to the Book of Ruth* (Cherry Hill, NJ: Mack Publishing Co., 1974), 19–21.
- 12 Jeffrey H. Tigay, *Deuteronomy*, JPS Torah Commentary (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996), 482–83.
- 13 Herbert Chanan Brichto, “Kin, Cult, Land and Afterlife—A Biblical Complex,” *HUCA* 44 (1973): 16.
- 14 I owe this insight to my colleague, Dr. Grant LeMarquand, who is a specialist in African Christianity. Interested readers may wish to consult Michael C. Kirwen, *African Widows* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1979).

## 第8章：认识“某某先生”

- 1 John P. Baker, “Biblical Attitudes to Romantic Love,” *TynBul* 35 (1984): 102.

- 2 John H. Otwell, *And Sarah Laughed: The Status of Women in the Old Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1977), 143–46; Dean R. Ulrich, “The Framing Function of the Narratives about Zelophehad’s Daughters,” *JETS* 41 (1998): 529–38.
- 3 K. Lawson Younger Jr., *Judges/Ruth*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 2002), 475–76.
- 4 Leggett, *The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament*, 221.
- 5 LaCocque, *Ruth*, 112.
- 6 Block, *Judges, Ruth*, 711.
- 7 Richard Bauckham, “The Book of Ruth and the Possibility of a Feminist Canonical Hermeneutic,” *BibInt* 5 (1997): 35.
- 8 LaCocque, *Ruth*, 120.
- 9 Stephen Dray, “Ruth 3:1–4:22: Living in Grace,” *Evangel* 14 (1996): 36.
- 10 Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 190.
- 11 LaCocque, *Ruth*, 108.
- 12 Davies, “Land: Its Rights and Privileges,” 362–63.
- 13 Leggett, *The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament*, 249.
- 14 LaCocque, *Ruth*, 147.
- 15 Cf. Gen 2:4; 5:1; 6:9; 10:1; 11:10; 11:27; 25:12; 25:19; 36:1; 36:9.
- 16 Bruce K. Waltke and Cathi J. Fredricks, *Genesis: A Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 2001), 507–08, 515, 552, 558–59, 567.

## 第9章：荣耀的眷顾

- 1 当然，无法生育的原因可能在生理上更多与丈夫而非妻子有关。圣经并未贬低未能怀孕的女性，但圣经成书时的文化或许存在这种倾向。
- 2 Brichto, “Kin, Cult, Land and Afterlife,” 22.
- 3 Cf. Adele Berlin, “Ruth and the Continuity of Israel,” in *Reading Ruth*, ed. Judith A. Kates and Gail Twersky Reimer (New York: Ballantine Books, 1994), 259–60.
- 4 See his *The Book of Isaiah: Chapters 1–39*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), and *The Book of Isaiah: Chapters 40–66*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

- 5 Sakenfeld, *Ruth*, 10.
- 6 See Joan D. Chittister, *The Story of Ruth: Twelve Moments in Every Woman's Life* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000); Marjory Zoet Bankson, *Seasons of Friendship: Naomi and Ruth as a Model of Relationship*, rev. ed. (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2005).
- 7 Tod Linafelt and Timothy K. Beal, *Ruth and Esther* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999), 81.

## 后记

- 1 霍尼格认为，拿俄米怀抱俄备得是因为伯利恒人仍惧怕路得的外族背景、认为她无法给予孩子恰当养育，这种说法在经文中毫无依据。See Honig, "Ruth, the Model Emigrée," 60.
- 2 Hals, *The Theology of the Book of Ruth*, 7.
- 3 See Michael V. Fox, *Ecclesiastes*, JPS Bible Commentary (Philadelphia: Jewish Publication Society, 2004), ix-xxxiii; Tremper Longman III, *Ecclesiastes*, NICOT (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998), 2-40; Leo G. Perdue, *Wisdom and Creation: The Theology of Wisdom Literature* (Nashville: Abingdon Press, 1994), 202-42.
- 4 Katherine Doob Sakenfeld, *Just Wives? Stories of Power and Survival in the Old Testament and Today* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2003), 27-48; "Ruth 4: An Image of Eschatological Hope," in *Liberating Eschatology: Essays in Honor of Letty M. Russell*, ed. M. A. Farley and Serene Jones (Louisville: Westminster John Knox Press, 1999), 60-62; "The Story of Ruth," 215-27.



## 参考文献



- Ahlström, Gösta W. "Administration of the State in Canaan and Ancient Israel." In *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. Jack M. Sasson, 587–603. Peabody, MA: Hendrickson, 2000.
- Atkinson, David. *The Message of Ruth*. The Bible Speaks Today. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991.
- Baker, John P. "Biblical Attitudes to Romantic Love." *Tyndale Bulletin* 35 (1984): 91–128.
- Bankson, Marjory Zoet. *Seasons of Friendship: Naomi and Ruth as a Model of Relationship*. Rev. ed. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2005.
- Bauckham, Richard. "The Book of Ruth and the Possibility of a Feminist Canonical Hermeneutic." *Biblical Interpretation* 5 (1997): 29–45.
- Beattie, D. R. G., trans. *The Targum of Ruth*. Aramaic Bible 19. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1994.
- Bennett, William J., ed. *The Book of Virtues: A Treasury of Great Moral Stories*. New York: Simon & Schuster, 1993.
- Berlin, Adele. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Bible and Literature Series 9. Sheffield: Almond Press, 1983.
- . "Ruth and the Continuity of Israel." In *Reading Ruth*, ed. Judith A. Kates and Gail Twersky Reimer, 255–60. New York: Ballantine Books, 1994.
- . "Ruth: Big Theme, Little Book." *Bible Review* 12 (Aug. 1996): 40–43, 47–48.

- Bernstein, Moshe J. "Two Multivalent Readings in the Ruth Narrative." *Journal for the Study of the Old Testament* 50 (1991): 15–26.
- Berquist, Jon L. "Role Differentiation in the Book of Ruth." *Journal for the Study of the Old Testament* 57 (1993): 23–37.
- Block, Daniel I. *Judges, Ruth*. New American Commentary 6. Nashville: Broadman & Holman, 2002.
- Brenner, Athalya. "Naomi and Ruth: Further Reflections." In *A Feminist Companion to Ruth*, 70–84. The Feminist Companion to the Bible 3. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- Brettler, Marc Zvi. *The Book of Judges*. Old Testament Readings. London: Routledge, 2002.
- Brichto, Herbert Chanan. "Kin, Cult, Land and Afterlife—A Biblical Complex." *Hebrew Union College Annual* 44 (1973): 1–54.
- Bright, John. *A History of Israel*. 3rd ed. Philadelphia: Westminster Press, 1981.
- Bush, Frederic. *Ruth/Esther*. Word Biblical Commentary 9. Dallas: Word Books, 1996.
- Campbell, Edward F., Jr. *Ruth: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible 7. Garden City, NY: Doubleday, 1975.
- Carmichael, Calum M. "A Ceremonial Crux: Removing a Man's Sandal as a Female Gesture of Contempt." *Journal of Biblical Literature* 96 (1977): 321–36.
- Chapell, Bryan. *Christ-Centered Preaching: Redeeming the Expository Sermon*. 2nd ed. Grand Rapids: Baker, 2005.
- Chittister, Joan D. *The Story of Ruth: Twelve Moments in Every Woman's Life*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Davies, Eryl W. "Land: Its Rights and Privileges." In *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, ed. R. E. Clements, 349–69. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

- Davis, Dale Ralph. *Such a Great Salvation: Expositions of the Book of Judges*. Expositor's Guide to the Historical Books. Grand Rapids: Baker, 1990.
- Day, Linda. "Power, Otherness, and Gender in Biblical Short Stories." *Horizons in Biblical Theology* 20 (1998): 109–27.
- Dillard, Raymond B., and Tremper Longman III. *An Introduction to the Old Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1994.
- Donaldson, Laura E. "The Sign of Orpah: Reading Ruth through Native Eyes." In *Ruth and Esther*, 130–44. A Feminist Companion to the Bible, second series, ed. Athalya Brenner. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Dray, Stephen. "Ruth 3:1–4:22: Living in Grace." *Evangel* 14 (1996): 35–37.
- Fager, Jeffrey A. *Land Tenure and the Biblical Jubilee: Uncovering Hebrew Ethics through the Sociology of Knowledge*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 155. Sheffield: JSOT Press, 1993.
- Fewell, Danna Nolan, and David Miller Gunn. *Compromising Redemption: Relating Characters in the Book of Ruth*. Literary Currents in Biblical Interpretation. Louisville: Westminster John Knox Press, 1990.
- . "'A Son Is Born to Naomi': Literary Allusions and Interpretation in the Book of Ruth." *Journal for the Study of the Old Testament* 40 (1988): 99–108.
- Fisch, Harold. "Ruth and the Structure of Covenant History." *Vetus Testamentum* 32 (1982): 425–37.
- Fox, Michael V. *Ecclesiastes*. JPS Bible Commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society, 2004.
- Freedman, Amelia Devin. "Naomi's Experience of God and Its Treatment in the Book of Ruth." *Proceedings of the Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Society* 23 (2003): 29–38.
- Gage, Warren Austin. "Ruth upon the Threshing Floor and the Sin of Gibeah." *Westminster Theological Journal* 51 (1989): 369–75.

- Gow, Murray D. *The Book of Ruth: Its Structure, Theme and Purpose*. Leicester: Apollos, 1992.
- Grant, Reg. "Literary Structure in the Book of Ruth." *Bibliotheca Sacra* 148 (1991): 424–441.
- Greidanus, Sidney. "Redemptive History and Preaching." *Pro Rege* 19 (1990): 9–18.
- Hals, Ronald M. *The Theology of the Book of Ruth*. Philadelphia: Fortress Press, 1969.
- Honig, Bonnie. "Ruth, the Model Emigrée: Mourning and the Symbolic Politics of Immigration." In *Ruth and Esther*, 50–74. A Feminist Companion to the Bible, second series, ed. Athalya Brenner. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Howell, James C. "Ruth 1:1–18." *Interpretation* 51 (1997): 281–84.
- Hubbard, Robert L., Jr. *The Book of Ruth*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
- . "Theological Reflections on Naomi's Shrewdness." *Tyn-dale Bulletin* 40 (1989): 283–92.
- Janzen, Waldemar. *Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1994.
- Kähler, Martin. *The So-called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ*. Translated by Carl E. Braaten. Fortress Texts in Modern Theology. Philadelphia: Fortress Press, 1988.
- King, Greg A. "Ruth 2:1–13." *Interpretation* 52 (1998): 182–84.
- Kirwen, Michael C. *African Widows*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1979.
- LaCocque, André. *Ruth: A Continental Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 2004.
- Leahy, Anthony. "Ethnic Diversity in Ancient Egypt." In *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. Jack M. Sasson, 225–34. Peabody, MA: Hendrickson, 2000.
- Leggett, Donald A. *The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament with Special Attention to the Book of Ruth*. Cherry Hill, NJ: Mack Publishing Co., 1974.

- Leprohon, Ronald J. "Royal Ideology and State Administration in Pharaonic Egypt." In *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. Jack M. Sasson, 273–87. Peabody, MA: Hendrickson, 2000.
- Linafelt, Tod, and Timothy K. Beal. *Ruth and Esther*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999.
- Longman, Tremper, III. *Ecclesiastes*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Mann, Thomas W. *The Book of the Torah: The Narrative Integrity of the Pentateuch*. Atlanta: John Knox Press, 1988.
- Meyers, Carol. "The Family in Early Israel." In *Families in Ancient Israel*, 1–47. Louisville: Westminster John Knox Press, 1997.
- Morgenstern, Mira. "Ruth and the Sense of the Self: Midrash and Difference." *Judaism* 48 (1999): 131–45.
- Moscatti, Sabatino. *The Face of the Ancient Orient: Near Eastern Civilization in Pre-classical Times*. Mineola, NY: Dover, 2001.
- O'Connor, David. "The Social and Economic Organization of Ancient Egyptian Temples." In *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. Jack M. Sasson, 319–29. Peabody, MA: Hendrickson, 2000.
- Olson, Dennis T. *The Death of the Old and the Birth of the New: The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch*. Brown Judaic Studies 71. Chico: Scholars Press, 1985.
- Ostriker, Alicia. "The Book of Ruth and the Love of the Land." *Biblical Interpretation* 10 (2002): 343–59.
- Oswalt, John N. *The Book of Isaiah: Chapters 1–39*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.
- . *The Book of Isaiah: Chapters 40–66*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Otwell, John H. *And Sarah Laughed: The Status of Women in the Old Testament*. Philadelphia: Westminster Press, 1977.

- Ozick, Cynthia. "Ruth." In *A Feminist Companion to Ruth*, ed. Athalya Brenner, 191–214. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- Perdue, Leo G. *Wisdom and Creation: The Theology of Wisdom Literature*. Nashville: Abingdon Press, 1994.
- Plantinga, Cornelius, Jr. *Not the Way It's Supposed to Be: A Brevariary of Sin*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Provan, Iain, V. Philips Long, and Tremper Longman III. *A Biblical History of Israel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.
- Rauber, D. F. "Literary Values in the Bible: The Book of Ruth." *Journal of Biblical Literature* 89 (1970): 27–37.
- Sakenfeld, Katharine Doob. *Just Wives? Stories of Power and Survival in the Old Testament and Today*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.
- . *Ruth*. Interpretation. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999.
- . "Ruth 4: An Image of Eschatological Hope." In *Liberating Eschatology: Essays in Honor of Letty M. Russell*, ed. M. A. Farley and Serene Jones, 55–67. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999.
- . "The Story of Ruth: Economic Survival." In *Realia Dei: Essays in Archaeology and Biblical Interpretation in Honor of Edward H. Campbell, Jr. at His Retirement*, ed. Prescott H. Williams and Theodore Hiebert, 215–27. Atlanta: Scholars Press, 1999.
- Saxegaard, Kristen Moen. "'More than Seven Sons': Ruth as Example of the Good Son." *Scandinavian Journal of the Old Testament* 15 (2001): 257–75.
- Schoville, Keith N. "Canaanites and Amorites." In *Peoples of the Old Testament World*, ed. Alfred J. Hoerth, Gerald L. Mattingly, and Edwin M. Yamauchi, 157–82. Grand Rapids: Baker, 1994.
- Sider, Ronald J. *Just Generosity: A New Vision for Overcoming Poverty in America*. Grand Rapids: Zondervan, 1999.

- Silber, Ursula. "Ruth and Naomi: Two Biblical Figures Revived among Rural Women in Germany." In *Ruth and Esther*, 93–109. A Feminist Companion to the Bible, second series, ed. Athalya Brenner. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Tigay, Jeffrey H. *Deuteronomy*. JPS Torah Commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996.
- Trible, Phyllis. *God and the Rhetoric of Sexuality*. Overtures to Biblical Theology. Philadelphia: Fortress Press, 1978.
- Tripp, Paul David. *Suffering: Eternity Makes a Difference*. Resources for Changing Lives. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2001.
- Tull, Patricia K. *Esther and Ruth*. Interpretation Bible Studies. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.
- Ulrich, Dean R. "The Framing Function of the Narratives about Zelophehad's Daughters." *Journal of the Evangelical Theological Society* 41 (1998): 529–38.
- Vanhoozer, Kevin J. *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*. Grand Rapids: Zondervan, 1998.
- Van Wijk-Bos, Johanna W. H. *Ruth and Esther: Women in Alien Lands*. Nashville: Abingdon Press, 2001.
- Waltke, Bruce K., and Cathi J. Fredricks. *Genesis: A Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 2001.
- Wright, Christopher J. H. *Old Testament Ethics for the People of God*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004.
- Younger, K. Lawson, Jr. *Judges/Ruth*. NIV Application Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 2002.



# 经文索引



## 创世记

1—104  
1:12—160n3  
1:26—28—106  
2:4—166n15  
3—25, 118  
5:1—166n15  
6—107  
6:7—117  
6:9—166n15  
7:4—117  
10:1—166n15  
11—107  
11:10—166n15  
11:27—166n15  
11:31—77  
12:10—2  
15:13—16—74  
15:16—3, 73  
15:19—21—75  
19—23, 92  
19:34—91  
19:37—92  
25:12—166n15  
25:19—166n15  
29:31—30:24—135  
36:1—166n15  
36:9—166n15  
37—136  
37:50—136  
37:2—137  
37:2—50:26—136  
38—136  
39—50—136  
41:46—137

## 出埃及记

2—73—74  
6:6—121  
9:20—77  
12:38—39, 77  
12:40—2  
15:13—121  
19—23—73  
19:6—73, 107  
22:22—24—56  
22:26—27—89  
28:9—12—148  
28:21—148  
32:32—117

## 利未记

1:3—4  
18—90  
18:3—3  
18:6—90  
18:24—25—3  
19:9—10—54  
23:22—55  
25—111  
25:16—21—115  
25:23—105, 112  
25:25—112, 115  
25:25—28—111—12  
25:47—48—115

## 民数记

2—74  
10—74  
13—2, 75

21:26—38  
22—25—38  
25—24  
25:1—3—75  
25:9—75  
26—76  
26—36—222—24  
27—127  
31:1—75  
31:16—24  
36—127

## 申命记

2:9—75, 104  
3:10—125  
7—72  
7:1—75  
7:2—76  
7:3—4—72  
7:4—72  
7:7—44  
8:3—56—57  
8:7—9—105  
9—4—5  
9:4—73  
9:4—6—4, 72—73  
10:17—19—56  
10:20—40  
13:4—40  
15:15—50  
16:9—88  
16:12—50  
17—14, 109  
17:14—20—13—14

17:17—10  
17:19—20—110  
20:17—76  
20:17—18—7, 72-73  
20:18—73  
22:25—91-92  
23—80  
23:3-6—23-24, 25,  
58, 71, 86  
23:4—24  
24:18—50  
24:19—22—55  
25:5—115  
25:6—117, 118  
26:5—77  
28—16, 28  
28:8—105  
28:15—19—25  
28:15—52—21  
32:8—104

### 约书亚记

1—12—5  
1:4—104  
2:10—40  
6:25—76  
9:24—5  
11:20—5  
12—6  
13—5, 6  
13—19—118  
15:63—160n4  
23:8—41  
24:2—77

### 士师记

1—5, 6  
1—2—9  
1:1-3:6—7  
1:21—9  
3:7-16:31—7  
6:1-6—21  
8:23—10  
9—10  
9:23—10  
9:24—10

9:54—10  
11:30-31—10  
17-21—8, 9  
17:6—9  
18:1—9  
19—11  
19-20—9  
19:1—9  
19:29—11  
20:18—9  
21:25—9

### 路得记

1—29-32, 49-51, 63,  
71, 100  
1:1—20, 22, 34  
1:1-5—19-20, 37  
1:6—34-35, 59, 62,  
143  
1:8-9—27  
1:12-13—42  
1:13—27  
1:14—40, 81  
1:15—27  
1:16—41, 97  
1:16-17—xviii, 37  
1:17—48  
1:20-21—28  
1:21—xvii, 35, 100  
1:22—34  
2—50, 53, 61-64, 66,  
68-69, 80, 81, 85,  
88  
2:1—61-62, 64-65,  
93, 97  
2:2—54, 60, 62, 81,  
85, 97  
2:3—53, 59, 61, 62  
2:4—61  
2:5—64, 65  
2:6—81  
2:7—162n4  
2:8—64, 64, 81  
2:10—64, 65  
2:11—93  
2:11-12—45

2:12—48, 71, 81-82,  
84, 99, 99  
2:13—64, 65  
2:17—85  
2:19-20—66  
2:20—62, 88, 103  
2:21—81  
2:22—81  
2:23—88  
3—50, 62, 65, 85-88,  
92-93, 96-97,  
100, 116  
3:9—99, 103, 133  
3:10—87  
3:11—65, 93, 97  
3:12—60, 62, 125  
3:15—89  
3:16-17—93  
3:18—126  
4—50, 62, 126, 129,  
139, 141, 150  
4:3—127  
4:3-4—128  
4:5—144  
4:10—118, 133  
4:11-12—135  
4:13—59, 133-34,  
142, 143, 152  
4:13-22—142  
4:15—49, 65, 98  
4:17—152

### 撒母耳记上

1:5—142  
2—15  
8—13  
8:10-18—13  
11:7—11  
14:24—11  
16:14—10  
21:2—126  
24:3—91  
31:4—10

### 撒母耳记下

7:5—147-48

11—15  
22—15  
24—15

### 列王纪上

6:1—2  
21:17—19—110

### 列王纪下

6:8—126

### 约伯记

1:8—148  
1:22—21  
2:10—31  
5:7—26  
19:25—123  
42:8—148

### 诗篇

7:1—2—84  
17:7—8—84  
18:30—84  
24:1—2—104  
34:8—84  
36:7—83  
57:1—83  
57:1—4—84  
61:4—83  
69:18—123  
74:2—123  
77:15—123  
91:1—6—84  
91:4—83  
94:6—7—58  
95:5—104  
106:10—121  
119:154—123  
136:25—22  
146:9—56

### 箴言

7—94  
15:33—151  
31—22

### 传道书

1:2—3—119  
2:10—11—120—21  
2:15—21—120—21  
6:7—56

### 以赛亚书

1:23—57  
2:2—4—108  
4:2—147  
5:8—110  
6:12—123  
7:20—91  
10:1—2—58  
11:1—147  
24:3—91  
26:18—147  
43:14—121  
47:6—122  
48:20—121  
49:6—149  
52:9—122  
53—146, 147,  
148  
54—147  
55—147

### 耶利米书

22:11—17—105

### 以西结书

16:25—91, 92  
16:37—90  
23:10—90, 91

### 但以理书

2:21—105  
10:6—92  
16:25—92

### 何西阿书

9:1—89  
13:14—123

### 阿摩司书

1:6—8—105  
2:1—2—110  
8:11—17

### 弥加书

5:2—142

### 撒迦利亚书

3—148  
3:8—9—147  
6:12—13—148  
11—13—15  
11:8—148  
12:10—148  
13:1—148

### 玛拉基书

3:5—58

### 马太福音

1—139  
1:5—144  
1:21—122  
5:5—116, 118  
6:19—21—98  
6:32—22  
6:33—48, 133  
11:19—96  
12:17—21—149  
25:14—30—131  
26:31—149  
27:9—10—149

### 路加福音

1—143  
1:37—44  
24—xx  
24:22—27—x  
24:25—27—xx  
24:44—xx

### 约翰福音

1:13—163n13  
3:3—77

6:39—118  
8:31—47—41  
8:44—79

### 使徒行传

8:32—35—149  
13:47—149  
17:23—43

### 罗马书

2:28—29—41  
4:25—63  
6:23—122  
8—123  
8:16—17—122  
8:28—48, 88  
8:29—35  
8:33—35  
8:34—123  
9:6—7—79  
9:6—8—41  
12:13—50

### 哥林多前书

1:26—27—145  
10:1—11—xxii

10:13—30  
10:31—22  
12—123  
12:12—31—51  
15:55—57—123  
15:58—82  
15:59—83

### 哥林多后书

4:17—33  
8:9—50—51, 116  
9:7—8—50—51  
11:23—28—30  
12:7—10—30—31

### 加拉太书

2:20—151

### 以弗所书

1:7—82  
2:10—82, 83

### 腓立比书

1:4—82  
1:6—82  
1:6—82—83

2:8—79  
2:10—11—6

### 歌罗西书

1:12—122

### 提摩太前书

6:17—19—98  
6:18—51

### 希伯来书

2:8—146  
9:12—123  
9:26—28—77  
10:1—99  
11:31—77

### 雅各书

1:17—22  
2:25—77

### 彼得前书

1—120  
1:3—4—122  
1:3—5—116  
1:10—12—ix

## 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

## 从饥荒到丰盛 路得所传的福音

尽管许多人因路得和波阿斯的爱情故事而激动，或因拿俄米的圆满结局而受到鼓励，但路得记吸引了很多人。然而，尽管这个故事确实很迷人，路得记被纳入圣经，其目的远不止于娱乐我们。路得的信息是神学性的、根植于上帝对救赎历史进程的大图景，而救赎历史的高潮在于耶稣基督的位格和工作。

“这本充满活力、蕴含丰富福音内容的书，以清晰的风格写成，能够轻松地与牧师和信徒沟通。它解释了路得记的故事如何成为从创世记到启示录的救赎历史中不可分割的一部分：这好消息是，上帝已经赐予了我们的亲属救赎主耶稣基督，祂使我们罪得赦免，并赐予我们复活以至于永生的产业。在令人苦恼的情况下，上帝通过旧约中普通的信徒，为一位摩押女子（后来成为基督的祖先）带来了救赎。我们所处的苦难时期，也是上帝可以借此机会坚固我们的信心，并通过我们为他人带来救赎的机会。”

— 克里斯托弗·W·米切尔 (Christopher W. Mitchell), 系列编辑, 信义会注释 (Concordia Commentary)

**迪安·R·乌里希**（哲学博士，威斯敏斯特神学院）曾任宾夕法尼亚州韦克斯福德市恩典长老会（PCA）的牧师，以及宾夕法尼亚州安布里奇市三一圣公会神学院的旧约副教授。他的文章曾发表在《圣经辅导杂志》、《福音派神学学会杂志》和《威斯敏斯特神学杂志》上。他与妻子和两个孩子住在匹兹堡附近。