

旧约中的福音

审判与怜悯中的救赎

Salvation Through **JUDGMENT** AND **MERCY**

THE GOSPEL ACCORDING TO
JONAH

约拿所传的福音

布赖恩·D·埃斯特尔

BRYAN D. ESTELLE

审判与怜悯中的救赎



旧约中的福音



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。

TREMPER LONGMAN III
J. ALAN GROVES

丛书编辑

合神心意的人，马克·J·博达 著呼求公义，大卫·R·
杰克逊 著背道中的信靠，雷蒙德·B·迪拉德 著从饥
荒到丰盈，迪恩·R·乌尔里希 著敌对世界中的盼望，
乔治·M·施瓦布 著以马内利在我们中间，特伦珀·朗
曼三世 著活在应许与现实之间的裂隙中，伊恩·M·
杜古德 著

活在无尽恩典的怀抱中，伊恩·M·杜古德 著神圣永恒
之爱，迈克尔·P·V·巴雷特 著审判与怜悯中的救赎，布
莱恩·D·埃斯特尔 著

审判与怜悯中的救赎

约拿书中的**福音**

布赖恩·D·埃斯特勒

PR
P U B L I S H I N G
P.O. BOX 817 • PHILLIPSBURG • NEW JERSEY 08865-0817

Salvation Through Judgment and Mercy

The Gospel According to Jonah

Bryan D. Estelle

Originally published 2005

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

FOR FREE DISTRIBUTION ONLY—NOT FOR SALE



目 录

前言	vii	
致谢		xi
引言		1
1. 导论		9
成书年代与构成		
以色列的独特性与圣约背信		
约拿书的信息		
2. 逃亡的先知（1:1-3）		31
约拿——以色列的先知与代表		
尼尼微大城		
上帝的命令与约拿的回应		
3. 船上的惊慌混乱（1:4-6）		39
4. 被抛下的先知（1:7-16）		47
第一章的结构概述		
辨明上帝的旨意		
先知落水：求死之心还是英勇之举？		
5. 吞入鱼腹（1:17）		63
鱼的功能		
预表论课程		
约拿的神迹：新约光照下的旧约预表		
一首“静默”之歌		

6. 深渊中的祷告：第一部分（ 2:1–6a ）	77
约拿的沉沦：深水之墓？	
耶稣在死亡之境	
7. 深渊中的祷告：第二部分（ 2:6b–9 ）	91
约拿的水中试炼	
约拿归来：约拿的上升	
8. 悔改的教导（ 2:10–3:10 ）	103
约拿的悔改	
尼尼微的悔改	
上帝的后悔	123
9. 最后的辩论（ 4:1–11 ）	
约拿的沮丧	
上帝的回应	
	137
后记	139
注释	149
延伸阅读	155
圣经索引	

前言

新约藏于旧约之中；
旧约显于新约之内。

—— 奥古斯丁

论到这救恩，那预先说你们要得恩典的众先知早已详细地寻求考察，就是考察在他们心里基督的灵，预先证明基督受苦难，**后来得荣耀**，是指着什么时候、并怎样的时候。他们得了启示，**知道他们所传讲的一切事**，不是为自己，乃是为你们。那靠着从天上差来的圣灵传福音给你们的人，现在将这些事报给你们；天使也愿意详细察看这些事。（彼前 1:10-12）

“再者，我们中间有几个妇女使我们惊奇；她们清早到了坟墓那里，不见他的身体，就回来告诉我们，说看见了天使显现，说他活了。又有我们的几个人往坟墓那里去，所遇见的正如妇女们所说的，只是没有看见他。”耶稣对他们说：“无知的人哪，先知所说的一切话，你们的心信得太迟钝了。基督这样受害，又进入他的荣耀，岂不是应当的吗？”于是从摩西和众先知起，凡经上所指着他的话都给他们讲解明白了。（路 24:22-27）

先知们苦苦探寻，天使们渴望得见，门徒们却未能领悟。然而摩西、众先知及全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。但旧约时代的听众始终悬望未竟：情节已然铺陈，高潮却迟迟未至。这个未完成的故事亟需一个结局。在基督里，上帝为旧约故事赋予了高潮。耶稣并非不宣而至；他的到来早已预先在旧约中宣告——不仅通过关于弥赛亚的明确预言，更藉由旧约中所有事件、人物与境遇的故事脉络。上帝正在讲述一个更宏大、贯穿始终、浑然一体的故事。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。而旧约对这个计划的记载，总以某种方式指向基督。

本系列的目标

《旧约中的福音》系列丛书秉持这样的信念：圣经，包括旧约和新约，是上帝统一的启示，其主题统一性体现在基督身上。旧约各卷书展现出多样的体裁、风格和各自的神学思想，但将它们全部联系在一起的，是对基督持续不断的预表和指向。我们相信旧约与新约本质上都是以基督为中心的，为此，我们推出这套旧约研究系列丛书，旨在达成以下目标：

- 阐明基督启示在旧约中的普遍性
- 推动以基督为中心的旧约阅读方式
- 鼓励以基督为中心的旧约讲道与教导

为此目的，本系列丛书面向牧师与平信徒而非学者撰写。

虽然此类系列可采用多种形式，但我们决定在大多数情况下将各卷重点放在旧约人物——而非经卷或主题上。当然，某些经卷会因其作者或主要角色（如但以理或以赛亚）而获得重点探讨。同时，特定主题也会与相关人物联系起来强调。

我们祈愿本系列能复兴对旧约的兴趣与研究，使读者认识到旧约正指向耶稣基督。

特伦珀·朗曼三世
J·艾伦·格罗夫斯

致 谢



此刻，我怀着愉悦与感激之情向众多在此项目中给予帮助的人致谢。我深知本书是集体智慧的结晶。感谢我在加州威斯敏斯特神学院的同事们及董事会，他们批准我在 2004 年秋季休假，本书大部分内容正是在那段时光中完成的。

多位人士审阅了本书部分或全部手稿。特伦珀·朗曼三世不仅是全程给予专业指导的编辑，更以出乎意料的鼓励化解了我的踌躇。我的妻子丽莎通读了导论章节，并提出许多深刻问题，促使我重返电脑前追求更清晰的表述。若没有她和孩子们——肖恩、大卫与凯特琳的持续鼓励，这个项目永远无法面世。

神学院同事伊恩·杜古德、朱利叶斯·金和大卫·范德鲁宁审阅了部分手稿并提出宝贵建议。我们坚定的图书馆员詹姆斯·伦德及其助手朱迪思·里德尔持续为本项目及其他研究提供馆际互借的书籍与论文。学生布伦特·英格兰通读全书手稿，助我规避了诸多疏漏。

我必须感谢 P&R Publishing 的编辑们对这部作品的细致审读。他们提出的诸多关于文风的绝佳建议让我受益匪浅。

诺克斯正统长老教会的成员凯莉·加维（Kelli Garvey）在本书撰写过程中始终是一位坚韧的读者、编辑和友人。她的支持代表了诺克斯 OPC 更广泛的教会大家庭。我还要感谢威斯敏斯特神学院的研究生克莱顿·威利斯（Clayton Willis）在计算机相关问题上的协助。对于本项目及其他工作，我愿在此表达我的感激之情。

这是我的第一本著作，谨献给一位在我生命中始终以可见方式向我彰显上帝属性的人。我将这份心血之作献给我的父亲——沃尔特·埃斯特尔（Walter Estelle）。

引言



船友们，这本仅含四章——四个故事——的书，是圣经这根巨缆中最纤细的一股。然而约拿的深海线探测出灵魂是何等深邃！这位先知给予我们何等深刻的教训！鱼腹中的颂歌何其高贵！如怒涛般壮阔澎湃！（赫尔曼·梅尔维尔，白鲸记）

你们查考圣经，因你们以为内中有永生；给我作见证的就是这经。（约翰福音 5:39）

尽管篇幅简短，约拿书却不易诠释。虽然故事清晰简单到孩童也能理解——这特点解释了它为何能成为全球主日学课程和假期圣经学校的宠儿——但希波的奥古斯丁在一封私人信函中精准概括了这本小书蕴含的难题：“关于死人复活的问题尚可解决……但若有人企图解答诸如……约拿相关的一切疑问……他实不知人类生命的局限，亦不自知。”¹

阅读希伯来文原典（尽管奥古斯丁才华横溢，却并不精通此道）并不能简化管理难度，因为该书的艺术手法错综复杂且表现力极为丰富。尽管约拿书表面看似简

单，这部圣经中的预言实则是一部极其精妙复杂的作品。我不断面对一个现实：轻易的答案并不唾手可得；相反，原著作者——一位真正深思熟虑且技艺高超的写作者——始终为他的读者保留着悬而未决的问题。因此，我们不应将这个故事简化为单一的神学信息。事实上，约拿书所引发的的问题，很可能即使反复重读也无法找到答案。

这正是经典作品的魅力所在：精湛的文学艺术性与多层次的意义交织，激励人们不止一次地阅读。因此，阅读经典应当深思熟虑、缓慢且反复进行。经典经得起时间的考验，约拿书正是一部这样的经典。

阅读约拿书如同站在一座巍峨高山之前。即便经过艰苦训练并做好充分攀登准备，人们或许会认为成功登顶（以及安全下撤）是必然的。但正如每位经验丰富的登山者所知，这种态度实属鲁莽。伟大的书籍如同雄伟的山岳，需要心怀敬畏。诗人威廉·布莱克曾说，当人类与山岳相遇时，伟大的事情就会发生；而当以正确姿态面对伟大书籍的人们与之相遇时，产生的共鸣必将更为深刻。

关于约拿书的书籍和注释已汗牛充栋，为何还要再添新作？我认为仍有空间撰写另一本关于约拿书的著作，特别是符合本系列宗旨的专著。当今所需的是那些能在正典语境中负责任地呈现圣经文本的注释与书籍。教会当前亟需的，是能推动以基督为中心、负责任地阅读、宣讲和教导旧约的著作。E. J. 杨格多年前就指出，约拿书的核心信息聚焦于基督：‘约拿书的根本目的不在于其宣教或普世主义教导，而是要表明约拿被抛入

阴间的深渊却仍能活着被带上来，这象征着弥赛亚为他人之罪而死以及弥赛亚的复活。”²

尽管前文提及种种困难，我们仍需以基督教视角解读约拿书。约拿的故事首先且最根本地向今日基督教会传递了这一至关重要的信息：基督，那位比约拿更伟大的复活者，通过审判与怜悯将救恩带给他的子民——包括以色列内外呼求他名的人。约拿书中预表与象征的一切，在基督里都成为了真实。

预先承认这一点，是对神学方法论中最基本原则的认可。事实上，既然基督是整个救赎历史的焦点事件，既然我们是在这一决定性事件之后阅读圣经各卷，就必须透过基督中心的镜片来解读约拿书。R. T. 法兰西在详细考察耶稣对旧约的运用后精辟总结道：“耶稣是以基督论的视角理解旧约：就其本质原则甚至细节而言，旧约都预表了它所应许的弥赛亚。旧约整个神学体系都指向他的工作，而他的降临使旧约经济达至完全与成全。”³ 这一结论并不否认旧约以上帝为中心（theocentric）的事实，只是将聚光灯精确对准那位圣哉圣哉圣哉的上帝所喜悦聚焦之处：基督。

还需注意上文措辞：“通过审判与怜悯得救”。正如普林斯顿神学家查尔斯·霍奇所言，重要的是不可将公义消融于仁慈之中。其他改革宗神学家也强调，不可因侧重怜悯而忽视公义。这一点在我们所处的文化中尤为重要，因为当前存在强烈压制神圣审判与公义概念的倾向。关键在于，怜悯与同情若被淡化至仅剩多愁善感，

则失去其本质。审判与怜悯这两大主题必须同时彰显。

关于怜悯，我们将看到以色列的上帝如何通过他对约拿书中众多角色的对待展现仁慈：水手们、约拿本人、尼尼微人，甚至动物！称其为核心信息并非要过度简化此书。事实上，若不先深入研读书中细节，便断言其核心信息为时尚早。读者将在后续章节中获得这一探索机会。

实际上，后续章节将更详尽地阐释约拿书以基督为中心（Christocentric）的总体主题。虽然我认同旧约具有基督中心性，但这并不意味着所有对旧约文本的基督中心解读都合理。教会历史上（且此现象未完全消失）曾出现过对旧约文本的基督中心解读失控的时期。某些传道人和教师过于仓促地从旧约进行类型学跳跃，却未向听众负责任地阐明其解读依据。

例如，哲罗姆（一位早期拉丁教父，约生于 347 A.D 年）曾提出：“约拿如同基督，因为基督逃离天堂来到他施，即‘这世界的海洋’，而约拿的逃亡是道成肉身的基督的预表，他‘离弃父的家与国，成为肉身。’⁴ 奥古斯丁则将第四章中吞噬植物的虫子解释为基督，因在他里面旧约的特权被吞噬殆尽。尽管存在如此不受约束的想象自由，但这并不意味着我们在观察约拿书或其他旧约书中基督的普遍存在时，应感到羞怯。

一些非常现代的评论家警告不要对约拿书进行基督教殖民化解读。在我看来，这种警告在解读文本时，被权力结构的话语所奴役（一种非常现代的诠释方式），而非真正触及圣经的脉搏。诚然，我们必须小心避免将无根据的理解强加于圣经文本。然而，我们需要的是对约拿书以基督为中心的理解采取深思熟虑的态度。

怀着这一目标，必须将圣经理解为一个有机的整体。希伯来圣经并非一个自足的单元，因为它始终包含着对完全的期待。这一真理要求我们在新约中找到旧约（即希伯来圣经）的终极意义。更准确地说，任何特定文本的诠释都必须在其圣经本身的经典语境中加以考量。这不是理解文本的第一步，但却是必要的一步。同时，这种方法不应以损害旧约各书卷的个体特性为代价。谨记这一告诫，接下来的篇幅将把约拿书置于其经典语境中，并审视其以基督为中心的焦点。在旧约文献中发现基督需要付出努力，并非易事。应用必须缓慢而谨慎地进行。简言之，这种方法不可过于肤浅。

再补充几点导读性说明以帮助读者理解。本书首要面向牧师与平信徒群体，而非专业圣经学者行会。因此，尽管读者会在某些段落发现我呈现了不同解读可能，但整体上我刻意避免通过评述每个争议观点来模糊经文本意。写作时我特别以牧师群体为考量对象，这既是本系列丛书的宗旨，也源于我个人的收到许多来自讲坛上骑

士们的请求，希望为这本小书提供帮助。但本书在撰写时也考虑到了平信徒的需求，这一目标同样重要。某些部分可能会因难度而让部分读者感到吃力。然而，我深信教育的力量，并希望读者因我表述不够清晰而付出的额外努力，最终能获得多倍的回报。例如，第1章包含关于约拿书的重要历史背景，我尽量不让这部分显得过于冗长。若读者能耐心研读，整本书的其余部分可能会更易理解。

我谨慎地加入了一些希伯来文本的注释——但愿不会显得突兀——以便读者能更深入地欣赏约拿书这部小巧杰作的美感与深意。正如我渴望帮助希伯来语学生在接触原文诵读圣经之美时，不仅能看见黑白，还能感知色彩；我也希望能为本书的普通读者实现类似效果。换言之，通过引入简单的希伯来语注解，我想帮助读者既‘嗅到玫瑰的芬芳’，又‘目睹它的绽放’——打个比方。

本书中所有关于以色列内外君王与统治者的年代记载，均参考自阿梅莉·库尔特所著的两卷本优秀古代近东史著作。在适当之处，我还标注了若干经文出处。我读书时若遇到引用经文的情况，常会暂停阅读去查考相关经文，以领会作者意图。总体而言，这种研读方式使我受益匪浅。本书中穿插的经文引用亦出于相同考量，建议读者阅读时备一本圣经在手边。

我效仿意大利诗人维托里奥·因布里亚尼的戏谑之语“Traduttore, traditore”（大意是‘译者皆叛逆’），在约拿书的希伯来原文中保留了若干未翻译的词汇。

由于某些词汇难以翻译，故采用简单音译。换言之，翻译过程中总会丢失某些东西。例如，那株迅速生长为约拿遮荫的植物被称为 *qiqayon*。评论家们对此植物的真实身份争论不休。事实上（若您能想象！），关于这个词的翻译争议曾激烈到在奥古斯丁时代几乎引发骚乱。我仅在首次出现该词时向读者标注音译形式，解释选择保留音译的原因，之后全书继续使用希伯来语原词。提前告知后，读者理解起来便无困难。本书仅对约拿书中少数几个词汇采用此处理方式。

I

导论



愿上天怜悯我们所有人 —— 无论是长老会信徒还是异教徒 —— 因为我们都在某种程度上头脑可怖地裂开了缝，可悲地需要修补。（赫尔曼·梅尔维尔，白鲸记）

耶和華的話臨到亞米太的儿子約拿 ……（約拿書 1:1）

成书年代与构成

现代人常对先辈抱有一种傲慢态度，尤其针对古代人时更是如此。C.S. 路易斯将这种现象称为时序谬误：仅仅因为观念不够新颖就予以摒弃的思维模式。据称，古人不具备抽象与隐喻能力，必定是只会以字面方式接受一切的愚钝之辈。许多人想必还认定，古人对美、美学或高级趣味毫无感知力。这类观念暴露了现代思维中可悲的傲慢。

我们生活在一个常常忽视过去及其可汲取教训的时代。这需要长时间静坐阅读，而我们的文化对此并不擅长。生活的快节奏驱使我们通过互联网获取信息，却只对许多事物获得肤浅的认知，但这真的自然吗？研究历史，更不用说书写历史事件的艺术，需要缓慢而细致的阅读，这对正确理解圣经至关重要。

这种现代普遍存在的忽视现象削弱了我们文化生活的丰富性，当它蔓延到我们阅读圣经时，同样会削弱我们对经文丰富内涵的欣赏。正确理解圣经需要我们付出些许努力去理解过去，甚至是极其遥远的古代。

尽管约拿书仅有短短四十八节经文，却吸引了学术界惊人的关注。然而，尽管讨论众多，关于其成书时间等基础问题仍鲜有共识。若能准确判定一部圣经经卷的年代至关重要，因为年代认定可能改变对其内容的诠释。

从约拿书呈现给我们的视角来看，所述事件被描绘为发生在公元前八世纪。换言之，这是作者希望描绘其所叙述事件的历史背景。此处的圣经叙事往往极具选择性、艺术性编排并富有教化意义。也就是说，它并非仅仅是对事件的新闻报道式记录；相反，叙事本身正在描述和阐释被报道的事件。在当今时代，将历史叙述与艺术文学编排对立起来是典型做法。试想近期一位约拿书评注者提出的问题：“这‘即约拿’究竟是像以利亚故事那样旨在叙述真实事件的先知故事？还是如同约伯记那样的虚构故事，旨在用艺术语言表达神学

真理？”¹ 许多解经者都承认约拿书与以利亚、以利沙的记载存在相似性。即便如此，这种说法在多个层面上都存在问题，限于篇幅此处无法展开讨论。但至少可以指出，该陈述（除其他问题外）似乎将历史叙事与艺术表现置于一个本不必要非此即彼的困境中。这是错误的，后文将予以阐明。

我们确知作者意图将事件背景设定在公元前八世纪，这从开篇提及“亚米太的儿子约拿”便可推知。据列王纪下 14:25 记载，亚米太之子约拿的预言在耶罗波安二世王统治期间（主前 786–746 B.C.）应验。当然这并不能证明先知与国王是同时代人，也无法证实约拿亲自撰写了约拿书（与 E. J. 杨的观点相左）。该书从未宣称由约拿所著。那么关于本书的成书背景，我们能有把握得出什么结论呢？

尽管该书被认为最早可追溯至公元前八世纪，但确定不会晚于公元前三世纪。因为它被收录在伪经《便西拉智训》中，而后者通常被断代于约公元前 180 年。要就这部短小先知书的成书年代和构成得出确切结论，还面临诸多复杂难题：我们对古代语言的现有认知、该书的文体类型、古代世界的历史意识，以及确定该书的具体受众群体。若仅以语言为唯一标准，那么该书很可能创作于较晚时期，因为根据目前对希伯来语发展的理解，其中所体现的希伯来语阶段极可能是非常晚期的。然而，仅凭语言学标准断代是一项风险的努力，而此类

研究的结果往往因其他多种原因存在争议。简言之，除了作者所描绘的背景（即所述事件发生在公元前八世纪年间），约拿书并未明确标注其成书的具体年代或作者身份。

因此，对这部杰作短篇故事的传道人或教师而言，考证约拿书的成书年代不应成为正统教义的试金石。这段神圣历史——兼具选择性、艺术性和契约性的历史——所蕴含的教诲信息，即便在成书年代、作者身份和文本构成等议题上存在分歧，仍能精准有效地传递真理。即便如此，若能鸟瞰以色列在圣经故事所处时代中，于上帝对其子民计划展开时的处境，或许能为读者提供一个至关重要的诠释框架来理解约拿书。

虽然作者将本书置于广阔的历史背景中，但仍有学者试图根据神义论问题的可能存在，为约拿书的成书年代提出更精确的推定。² 神义论字面意为“为上帝辩护”。该术语常出现在涉及邪恶与苦难问题的神学及哲学讨论中。具体而言，部分学者认为约拿书可能成书于北国首都沦陷（即公元前722年）后，当神义论疑问可能浮现之时。幸存的以色列人或自问：这一切苦难真能是上帝主权计划的一部分吗？以色列的立约上帝岂会容许亚述（以色列的仇敌）如此对待他的选民？

虽然这是一种可能的情景，但事实是，上帝的子民在每一个时代都不得面对并竭力应对神义论的问题。苦难是上帝朝圣子民一生中不可或缺的一部分。此外，

精确的成书日期对我们理解该书并非关键，预设一个‘早期’日期也不会为书中记载材料的历史真实性增添更多分量。归根结底，成书年代虽然可能增进我们对本书的理解，但对于约拿书最终的神学信息或其历史真实性问题并无重大影响。若真如此，那么‘我们历史书中读到的大部分内容确实都将建立在摇摇欲坠的基础之上。’³

尽管这些问题及其他议题可深入探讨，但详述这些已远超本系列丛书的目标范围（参见特伦珀·朗曼与艾伦·格罗夫斯的前言）。相反，我们应当聚焦于约拿书作者所描绘的时代背景中那些更宏观、可讨论且值得讨论的特征。

首先，希伯来文本中引入约拿的方式表明，这位先知是听众早已熟知的人物，或至少曾被提及过。换言之，约拿在希伯来习语的引入方式中是一个既定形象。这一无可辩驳的事实，令注释者们以各种方式试图诠释其意义。

其次，理解亚述（以及亚述人的伟大城市尼尼微）对以色列的意义，可能有助于读者更好地理解约拿书。如果我们假设该书的视角是公元前八世纪，那么亚述很可能曾经是、当时正是、且极有可能即将成为以色列的威胁。由于本书是从列王纪下提到的亚米太之子约拿活跃时期（即耶罗波安二世统治期间，公元前 786–746）的视角展开叙述，需特别注意亚述早已向另一位更早的以色列王耶户（公元前 842–815）索要过贡品。事实上，耶罗波安二世是耶户王朝的第四位君主。

以色列王耶户（Jehu）铲除了（至少表面上）以色列对巴力的崇拜（详见列王纪下第9、10章）。因这一功绩，上帝应许耶户的王朝将延续四代（即直至耶罗波安二世时期；列王纪下10:30）。耶户王的形象出现在著名的沙尔玛纳塞尔三世（Shalmaneser III，公元前858-824年）黑色方尖碑上，该碑出土于卡尔胡（Kalhu）。这块亚述方尖碑保存完好，现藏于伦敦大英博物馆（部分美国大学也藏有复制品）。方尖碑象征约拿预言时代前夕亚述的扩张政策。碑上有一处描绘了耶户臣服的场景，用阿卡德语铭文记载：“我沙尔玛纳塞尔接受了推罗、西顿居民及暗利之子耶户的贡品。”⁴关键在于：公元前八世纪，作为威胁性邻邦超级大国的亚述，在以色列人的集体意识中可能仍是近期且不祥的记忆。

此外，尽管亚述昔日的权势与荣耀在耶罗波安二世统治时期——即约拿部分预言应验之时——暂时消退，但这个超级大国很快将重振雄风，甚至超越其原有的势力范围与扩张版图。如何西阿与阿摩司的预言所示，亚述人带来的灾祸已迫在眉睫。事实上，在公元前743年及随后数年间，当提革拉毗列色三世（公元前744-727年在位）及其子撒缦以色五世（726-722年）与萨尔贡二世（721-705年）相继执政时，亚述将对西方邻邦（如以色列）再度展现其军事威慑。众所周知，北国以色列与其首都撒玛利亚注定于公元前722年臣服于强大的亚述铁骑之下。因此，几乎难以想象，在此时期或之后——包括亚述暂缓扩张政策以巩固要塞的阶段——任何以色列人还能在提及亚述之名时保持波澜不惊。

以色列的独特性与圣约背信

虽然无法为约拿书确定具体的成书年代，但我们可以从现存文本的视角把握更广阔的历史脉络。这本短小的约拿书一开始就迫使读者思考一个问题：

“为何上帝要呼召约拿——这位以色列的先知——前往外邦国家？毕竟以色列和犹太先知们的使命（虽非绝对）主要是向上帝的选民即以色列和犹太传讲预言或发出警告。”换言之，“为何约拿受差遣去外邦而非自己的同胞？”更深层的问题是，“在这一历史时期，以色列与列国之间究竟存在怎样的关系？”

许多人试图通过主张一种普遍主义（定义为传达上帝对以色列以外民族的怜悯）来回应这些问题，这种观念在约拿书中无处不在。然而，正如埃德蒙·克罗尼多年前指出的那样，这个答案只是表面上令人满意。⁵

在深入探讨约拿书的细节之前，我们需要退一步，区分森林与树木。我们需要追问，在那一历史时期，上帝与以色列民互动背后的大图景是什么。这样做并不会让我们陷入将不存在的信息强加给约拿书的危险；相反，我们认识到，辨明广阔的语境有助于理解书中具体的细节。同时，我们也在让自己对救赎历史中这一特定时期——即本书内容所描绘的时代——保持敏感。

这是解释过程中首要且必要的关键步骤之一。

读者需明白，这与精确判定目标受众是不同的问题。由于具体成书年代未知，答案只能是：目标受众是每一代上帝的子民。约拿书既为古以色列上帝的子民而写，也为基督降临后的上帝子民而作。即便如此，我们即将展开另一项重要的预备工作：以宏观视角确定作者所述事件发生的时代背景下，上帝与其子民及外邦人的关系。

上帝与其选民的关系是正确理解以色列历史的透视镜。简言之，这种关系的本质可归结为一个词：圣约。圣约可广义定义为带有神圣约束力的承诺⁶，圣经中的圣约常伴有庄严誓言。上帝承诺成为以色列的神，以色列人则承诺独尊他为神。

约拿在第一章所受的差遣，必须在摩西之约的背景下理解。然而，摩西之约本身又需置于先祖时期，尤其是与亚伯拉罕所立之约的背景下解读。神学家常称之为恩典之约，上帝在此应许地上万族都要因亚伯拉罕的后裔得福（创 12:1-3；18:18；22:18）。这显明在上帝与他子民的互动中已然存在末世论视角——即前瞻性。克罗尼对此有精妙论述：

即便在亚伯拉罕领受启示的时期，随着恩典特定性的发展，随之而来的是一个启示：地上万国都必因

亚伯拉罕的后裔得福。亚伯拉罕后裔的设立，是以特殊性为手段，达成普世性祝福的终极目的。即便在这一时期，也需注意此祝福具有末世论的地位。它与后裔相连（创世纪 17:7），正如保罗提醒我们的，这后裔不是指多数，而是指那一位，即亚伯拉罕所仰望并欢喜迎接的那将要来的那一位（加拉太书 3:16）。⁷

近来一些约拿书的注释者声称：“约拿书中明显缺乏对圣约主题的明确提及。”⁸ 若我们强调“明确”一词，那么这一说法可谓属实。然而，没有明确的圣约提及，并不意味着圣约的概念在书中缺席。以色列人本就是立约之民。容我解释。

圣约是约拿书背后不可或缺的核心信念。上帝与以色列人基于圣约的互动被视为理所当然。进行圣经研究时，需区分术语与其背后的理念。即便没有明确提及，我们仍可推定历史性圣约的存在。这触及神学与语言学共有的公理（即无需证明的原则）：概念的存在未必依赖于特定术语的出现。正如我一位新约同事常说的：

“如果它叫声像鸭子，那它就是鸭子。”简言之，约拿书预设了上帝通过圣约与以色列互动；这一概念对以色列人而言如此根深蒂固，以至于无需赘言。

因此，约拿书中隐含了上帝与以色列立约的背景。这一观念潜藏于约拿书的字里行间，尽管书中并未出现“约”（*berit*）这个确切词汇；事实上，它可能正如

彼得·克雷吉确实断言的那样，约拿书‘拥有根植深厚的圣约神学观’。⁹

这是正确解读圣经书卷过程中的关键步骤：了解历史背景与圣约语境往往能深化我们对特定经文的理解。以下两个历史实例可作说明：知晓以色列境内铁器的普及程度（或匮乏），就能解释为何以色列人丢失借来的斧头时会极度焦虑不安（列王纪下 6:1-7）；又如，熟悉古波斯历史便能更透彻地理解以斯帖记的语言风格与全书内涵。

诚然，约拿书开篇并未像其他先知书那样包含具体详尽的历史参照（如耶利米书 1:1-3、以西结书 1:2、何西阿书 1:1、阿摩司书 1:1）。在探寻历史关联时需保持谨慎，尤其当涉及神学立场之争时。但我认为，了解故事所处的宏观历史时期，对于正确理解和阐释该叙事至关重要。

作者煞费苦心地将我们约拿书中的约拿与列王纪下 14 章所提及的约拿联系起来，这体现在他用希伯来语开篇叙述的方式上。此外，七十士译本——一种古希腊文译本（公元前第3世纪对希伯来文本的翻译）——对 1:9 节的翻译方式进一步证明，古代世界的人们也竭力将我们这本小书开篇的约拿与列王纪下中提到的先知约拿相关联。同样，早期拉比文献的诠释也一致认为约拿书中的先知就是列王纪下 14 章的那位先知。

尽管人们应当认识到，约拿书第 1 章与列王纪下 14 章之间的这种关联是解读该书最棘手的问题之一，但这一关联不应被轻易否定。如前所述，叙述者呈现给我们的约拿故事需要被置于与耶罗波安二世（公元前 786–746）统治时期相近。我们虽不知主人公确切寿命，但其

生平或影响力似乎与耶罗波安二世的统治期有所重叠。因此，作为读者，我们有必要追问：上帝在这段时期如何与世界互动？更具体而言，他如何在这段历史时期对待其立约子民，又为何如此行事。

约拿的使命发生在摩西时期以色列神权政体之下。理解这个时代的关键框架正是神权政治。上帝特选这个民族为眼中珍宝，与他们建立了特殊的立约关系，将这群百姓及其土地从万民中分别出来，以彰显他必作他们的上帝，他们必作他的子民。

这正是立约的核心。唯独以色列是耶和华宝贵的产业（*segullah*），这个蕴含深意的术语尤其因我们知晓其阿卡德语同源词¹⁰而更显丰富。该词原指实体私有储蓄，后延伸出属灵层面的含义——指“通过勤勉耐心获取而紧密依附的物件”。因此 *segullah* 渐指珍贵私产，仅作“被珍视之物”解。此释义与圣经语境高度契合（参申命记7:6；14:2；26:18；诗篇135:4；玛拉基书3:17）。

在以色列，这一特定时期将出现一种神权政体，其存在的理由在于上帝选择居住于世间万民中的这一特定族群中间。上帝的统治将以一种特殊方式显明于外。换言之，上帝之国可以在以色列和犹太的地缘政治维度中被看见。尽管上帝始终凭借其护理与普遍看顾统管着整个受造界，但在这段历史时期，某一特定地域尤其成为上帝的圣洁国度。

在这片土地上，所有地方中，唯有此处存在神圣认可的神权政治。正如一位以色列圣经历史学者总结道：

例如，摩西五经与历史书（前先知书）始终将世界描绘为两个领域：以色列与列国，唯独以色列是“耶和华的产业”。申命记甚至断言耶和华已将天象崇拜“分派”给外邦人（申命记 4:19）。……因此，尽管耶和华在各地——所多玛、示拿、埃及、尼尼微和他施——施行统治并彰显作为，但其圣洁的领域仅局限于以色列疆界之内。其余土地皆属偶像、天象或 *shedim*（“非神”，申命记 32:17）的辖地。早期祭仪完全限定在以色列的神圣领土内（旷野祭仪除外，因其在可移动的神圣区域进行）。境外既无祭献亦无节期，唯有崇拜偶像的污秽之地。¹²

在以色列神权政体中，上帝的国度统治并非仅是此时人们心中无形的统治；在这段救赎历史时期，他的统治在以色列地是可见且属世的。在那里，上帝的名将永驻。

根据出埃及记 19:3-6，上帝向摩西启示了他对神权政体的神圣蓝图：

摩西到神那里，耶和华从山上呼唤他说：“你要这样告诉雅各家，晓谕以色列人说：‘我向埃及人所行的事，你们都看见了，且看见我如鹰将你们背在翅膀上，带来归我。如今你们若实在听从我的话，遵守我的约，就要在万民中作属我的子民，因为全地都是我的。你们要归我作祭司的国度，为圣洁的国民。’这些话你要告诉以色列人。”

这正是上帝与这民关系的核心：“我要作你们的神，你们要作我的子民。”以色列是上帝的仆人。特权也意味着责任。这被拣选的上帝之民——以色列神权政体，要在周遭列国面前分别为圣归给上帝的名。神权政体承载着使命，这使命要求他们具备特定的独特性。

正是在此背景下，以色列与外邦人的关系被凸显出来。以色列必须在诸多方面与周边列国区分开来：宗教上必须与列国迥异——尽管他国可侍奉多神，以色列唯独侍奉独一真神（申 6:4-19）。因此必须明确遵行耶和华的命令：惟独在他所选之地敬拜（申 12 章）。这一命令将深刻影响以色列和犹大王国及其诸王未来的命运走向。

在此期间，上帝将赐福于他的选民，只要他们不追随异教行淫乱之事。列国将注意到以色列与众不同并对其心生畏惧（申命记 28:8-10）。以色列必须坚定不移地遵守律法。外邦人或许会行各种悖逆伦理之事，但以色列必须以上帝圣洁的标准为准则，以伦理行为的纯洁性为标记。否则，那地必将他们吐出去（利未记 18:24-30）。

此外，在上帝与其子民这种神权统治的关系中，以色列曾有一套暂时的祭祀条例（即礼仪上的独特性）和司法体系——特定习俗（参见《威斯敏斯特信条》19.3-4）。

以色列被确立为一个具有特殊使命的民族，这一使命受制于其所处的时代；因此，她遵循了一套独特却具时效性的礼仪与司法规范。

上帝也曾应许亚伯拉罕一块土地（创 15:18-21）。此时我们开始看到这一应许的部分实现。以色列的宪章并不包含统治世界的使命；但在那个特定的历史时期，其宪章确实涵盖了征服迦南之地、击败信奉偶像崇拜的迦南各族。在世界历史的那个阶段，地球上这片特定土地被神圣地指定为上帝名居住的专属产业。然而，当神权政体消亡时（本书中“神权政体”不仅指君主制时期，广义上可涵盖君主制前期、君主制时期甚至被掳后的时期），与之相关的司法与刑罚制裁也随之消逝。神权政体终结后，礼仪条例亦不复存在。此外，上帝所授权的地缘政治支配——即为上帝夺取以色列的土地、镇压迦南人——也宣告终结。影儿与预表在实体到来后便消逝。成全意味着终止。基督带来了成全。基督就是那成全。

正如克罗尼所指出的，建立一个由世俗君王统治的独特王国是神权时期进一步发展的体现。在大卫的军事战役中——这些战役最终由其子所罗门建造圣殿而达到高潮——神权计划的巅峰变得清晰可见。作为一位强大的战士，大卫征服了这片土地的敌人。他建立起王国，并将首都定于耶路撒冷。而由和平之君所罗门负责建造圣殿，使上帝的名得以至高无上地居住其中。在所罗门

建造圣殿作为上帝的居所。上帝使其寓居于子民之中。

圣殿彰显了王国的宏伟与辉煌。周边列国必将注意到这个小王国显著的不同之处，正如所罗门在献殿著名祷词中所证：

论到不属你民以色列的外邦人，为你名从远方而来，（他们听人论说你的大名和大能的手，并伸出来的膀臂）向这殿祷告，求你在天上你的居所垂听，照着外邦人所祈求的而行，使天下万民都认识你的名，敬畏你像你的民以色列一样；又使他们知道我建造的这殿是称为你名下的。（列王纪上 8:41-43）

所罗门以相似的思考结束了他崇高的祷告：

我在耶和华面前祈求的这些话，愿耶和华 - 我们的神昼夜垂念，每日为他仆人与他民以色列伸冤，使地上的万民都知道惟独耶和华是神，并无别神。所以你们当向耶和华 - 我们的神存诚实的心，遵行他的律例，谨守他的诫命，至终如今日一样。（列王纪上 8:59-61）

若所罗门象征着王国的巅峰（尽管他本人绝非完美君王；参见列王纪上 11:7-13），从所罗门及其后效法他的君王开始，便踏上了一条不断沦陷螺旋向下的斜坡之

路，仅有少数例外。从列王纪这位无名作者的视角来看，王国之所以分裂为二，皆因民众的宗教混杂与偶像崇拜。所罗门王统治结束后（列王纪上 2:12-11:43），北方部落便脱离并背弃信仰（列王纪上 12-14 章）。耶罗波安王铸造了两只金牛犊——一只置于伯特利，一只立于但——此举意在转移民众对耶路撒冷及圣殿的情感依附（列王纪上 12:25-33）。耶罗波安还犯下其他暴行，这些行径被负面地描绘为违背上帝旨意。然而，即便子民对圣约不忠，上帝仍未弃绝他们。

此后不久，巴力崇拜在北方至少暂时成为威胁。在亚哈王与其恶妻——西顿王谒巴力之女耶洗别——统治期间，巴力崇拜对以色列构成危险的诱惑。以色列屡次背离她的上帝。若子民不愿通过持守礼仪、典章、伦理及地理独特性在列国面前彰显上帝的荣耀，那么上帝便会如信实的父亲般借外邦之手管教她。若以色列人扮演不忠配偶的角色，那么上帝——以色列唯一真正的丈夫——将对其发起圣约诉讼。他的仆人众先知也确实执行了这诉讼（如阿摩司书与何西阿书所示）。

理解约拿书的关键在于认识到，在这一时期，两位伟大的旧约先知所带来的祝福已临到外邦人。以利亚的预言事工（如列王纪上 17 章所述）曾赐福于撒勒法的一位外邦寡妇——此地位于腓尼基境内，而非以色列。这段叙事深刻阐明：上帝的至高权柄统管着以色列疆界之外的领域。早在旧约时代，向外邦传道的使命就已存在，这为跨越以色列疆界的宣教提供了正当性依据。

在以利沙（以利亚的继承者）的侍奉中，上帝的恩典同样超越了以色列的疆界：叙利亚将军乃缦（以色列的敌人）因治愈大麻风而蒙神赐福（列王纪下 5 章）。先知的话语在以色列境外受到欢迎，这一典故被我们的主运用得如此深刻，以致所有听众都充满愤怒（路加福音 4:27-29）。因此，这枚硬币有两面。当外邦人蒙福的同时，审判也临到以色列。

应当注意这些先知与约拿之间的相似之处。在以利亚侍奉的末期（列王纪上 19 章），他受命做三件事：膏哈薛作亚兰王，膏耶户作以色列王，并膏以利沙接续他作先知。后者以利亚在某种意义上完成了，但前两件事他并未执行。这会阻碍神的计划吗？不。

以利沙——以利亚的继承者——向哈薛传递了他将成为亚兰王的预言，并进一步预言这位新王将给以色列带来巨大灾难：

以利沙来到大马士革，亚兰王便·哈达正患病。有人告诉王说：“神人来到这里了。”王就吩咐哈薛说：“你带着礼物去见神人，托他求问耶和华，我这病能好不能好？”于是哈薛用四十个骆驼，驮着大马士革的各色美物为礼物，去见以利沙。到了他那里，站在他面前，说：“你儿子亚兰王便·哈达打发我来见你，他问说：‘我这病能好不能好？’”以利沙对哈薛说：“你回去告诉他说，这病必能好；但耶和华指示我，他必要死。”神人定睛看着哈薛，甚至他惭愧。神人就哭了；哈薛说：“我主为什么哭？”回答说：“因为我知道你必苦害以色列人，用火焚烧他们的保障，用刀杀死他们的壮丁，摔死他们的婴孩，剖开他们的孕妇。”哈薛说：“你仆人算什么，不过是一条狗，焉能行这大事呢？”以利沙回答说：“耶和华指示我，你必作亚兰王。”

（列王纪下 8:7-13）

耶和华的话果然应验。列王纪下 13:22 记载：“约哈斯年间，亚兰王哈薛屡次欺压以色列。”难怪以利沙传达的信息令先知如此悲痛——向同胞宣告外邦人将施行审判是件苦差。以利沙本人成了向本族传递噩耗的使者。

正如以利沙厌恶去见哈薛——这位未来的外邦君王将成为上帝审判以色列的工具——约拿可能也出于类似原因厌恶前往尼尼微。因为根据先知预言，亚述将是上帝手中惩戒以色列民的器皿。外邦人（约拿故事中的尼尼微）蒙受祝福，而上帝却借外邦人之手降审判于以色列。此外，约拿深知上帝的性情（约拿书 4:2）。因此，前往尼尼微的使命很可能令约拿感到抵触。¹³

或许诺贝尔文学奖得主埃利·维塞尔对我们的反英雄角色给予了善意揣测，他的解读不无道理：约拿“既不希望尼尼微灭亡，却也不愿它以以色列的牺牲为代价存活。”¹⁴ 这绝非

约拿不愿前往尼尼微城的唯一可能性原因。许多注释者也提出了其他原因。

虽然书中充满审判与惩戒，但约拿书更满载着怜悯。约拿本应注意到，不仅他自己蒙受了怜悯，以色列民也将同样得着恩典。当约拿在船上沉睡时，上帝以极大的怜悯追寻他，甚至拯救了他。读者事后能辨识出，这种怜悯还体现在以色列被掳与最终归回故土的历程中。此外，众先知宣告外邦人也将蒙受怜悯。当我们转向新约时，更会看到这怜悯以全然丰盛的方式彰显。

正如圣经其他经卷所示，约拿书同时呈现了审判与怜悯。后续章节将对此有更多阐述。以色列因屡次背弃与主的约，招致外邦的惩戒；而怜悯则作为必然回应临到外邦人。诚然，怜悯居于首位，但绝非以牺牲公义为代价，因上帝必是信实的。

诚然，尼尼微是蒙福的。上帝的怜悯不仅临到希伯来人，也延及外邦人。先前向亚伯拉罕宣告的应许（创世记12:1-3）——即万国都将得福——正在进一步成形，为迎接最伟大的先知耶稣基督的到来预备道路。旧约中充满了末世论的色彩。就未来而言，尼尼微将成为对以色列严厉责备的象征（马太福音 12:41），同时也将成为上帝向外邦人施恩的重要标志。

约拿书的信息

千百年来，约拿的信息在众多不同解释的砧板上被反复锤炼。

有时，反犹主义会占据人心中上风；有时则是人们的想象力占了主导。拉比们的传统实际上将约拿与撒勒法寡妇身份不明的儿子（列王纪上 17 章）联系起来。如前所述，早期教父们天马行空的想象力炮制出牵强附会的解释。奥古斯丁认为约拿既预表基督，也象征着尚未成熟的犹太民族——尚未完全绽放进入基督教会的全盛时期。

路德在准备约拿书讲章时，发现很难避免对古以色列作出负面描述。加尔文则视该书本质上是训诲学堂的实物教学课：约拿为悖逆、迷失或退后的圣徒提供了必要态度调整的范例。启蒙运动引入了普世主义主题，即上帝的爱与怜悯超越以色列民族的疆界。十九世纪时，许多解经者试图将这卷小书变成生物学教材，狭隘地聚焦于吞下先知的大鱼之本质、体型及可信度。最后，一些后现代解经者凸显了旧约‘基督教殖民化’的威胁，并警示新约不可对旧约行使霸权。

人们从约拿书这一短篇预言中汲取何种信息，很大程度上取决于其所采用的释经原则。从约拿书中获得的信息也与提问者所提出的问题直接相关。

约拿书即便在浅读之下，也显然刻意彰显上帝对以色列外邦人的怜悯，如前所述。但为何如此？这一信息将在耶稣基督其人其事中得到终极实现。换言之，四福音所记载的历史之主降临，揭示了上帝之国以全新完备之姿的开启——

约拿书预示了那个震撼世界的事件——一个将涵盖犹太人与外邦人、直至地极的国度——在其实际发生前许多世纪便已昭示。

但怜悯不仅临到以色列之外的人。事实上，许多学者已认识到列王纪下 14:25 的上下文语境中怜悯的主题。读者当留意上帝向以色列所施的恩惠：

他收回以色列边界之地，从哈马口直到亚拉巴海，正如耶和华 - 以色列的神藉他仆人迦特希弗人亚米太的儿子先知约拿所说的。因为耶和华看见以色列人甚是艰苦，无论困住的、自由的都没有了，也无人帮助以色列人。耶和华并没有说要将以色列的名从天下涂抹，乃藉约阿施的儿子耶罗波安拯救他们。（列王纪下 14:25-27）

但请注意这些经文的直接上下文！作者说：“他‘即耶罗波安二世’行耶和华眼中看为恶的事，不离开尼八的儿子耶罗波安使以色列人陷在罪里的一切罪”（列王纪下 14:24）。总之，上帝对以色列和尼尼微都施了怜悯。

约拿书中还有其他信息。通常，注释书会按不同作者的观点进行分类归纳。确实，这本短小的约拿书并非仅旨在传达单一信息，而是多重信息。正如近期研究所表明的，约拿书是一部高度复杂且富有艺术性的短篇故事。

因此，为了领会书中蕴含的纷繁教诲，读者必须怀着受教的态度深入文本。一名好学生应当是可被说服的

读者，安静而沉着地倾听，缓慢、沉思地推进。这对我们现代人并不容易。这如同攀登高山，需要艰苦的努力和自我约束，但最终的回报值得这份付出。若想从约拿书中学到东西，就必须做好阅读它的恰当准备，而准备意味着开放与谦卑。

进深思考

1. 约拿书成书于何时？
2. 关于约拿书的作者身份有何说法？
3. 何为圣约？尽管书中未明确提及该词，为何它对解读约拿书至关重要？
4. 简述以下先知的事工历史：以利亚、以利沙和约拿。他们的事工有何相似与不同之处？这对理解约拿书为何重要？

2

逃亡的先知

(1 : 1 - 3)



请再次思考海洋中普遍存在的弱肉强食现象；自创世之初，所有生物就在相互捕食，进行着永恒的战斗。细想这一切；然后转向这片翠绿、温柔而驯服的大地；将海洋与陆地两相对照；难道你不会从中发现与自身某种特质的奇妙相似之处吗？正如这骇人的海洋环抱着葱郁的陆地，在人类灵魂深处也存在着一个与世隔绝的塔希提岛，充满宁静与欢愉，却被半知半解的人生恐怖所包围。愿上帝保佑你！切勿离开那座岛屿，一旦离去便永难重返！（赫尔曼·梅尔维尔，白鲸记）

耶和華的話臨到亞米太的儿子約拿，說：“你起來往尼尼微大城去，向其中的居民呼喊，因為他們的惡達到我面前。”約拿卻起來，逃往他施去躲避耶和華；下到約帕，遇見一只船，要往他施去。他就給了船價，上了船，要與船上的人同往他施去躲避耶和華。（約拿書 1:1-3）

先知约拿与以色列的代表

开篇文字对任何故事都至关重要，尤其是在一个既无扉页也无目录的叙事世界里。虽然第一节中我们认识了这则短篇故事里唯一被提及的角色名字——亚米太的儿子约拿，但关于他的信息却寥寥无几。正如埃利·维塞尔曾写道：

圣经中关于他的记载惊人地简略。仅有他的名字与其父之名，别无其他。他居于何处？成谜。他的朋友、师长、仇敌是谁？无从考证。在让他成名的事件之前，他有何作为？事后他又如何？无人告知。若非尼尼微城与其罪人，约拿或许不会出现在犹太圣史中——鲸鱼亦是如此。¹

名字 *Yonah ben 'Amittay* 意为“真理之子，鸽子”。

古闪族人通常为孩子取名时极为慎重深思，人名往往承载着重大意义。尽管有些学者对约拿名字的重要性看法不一，但我个人认为不应过度解读。现代读者在阅读这位先知的故事后，很容易对这个称号大做文章，但资料匮乏且我们与古代作者相隔数千年，应对此保持谨慎态度。这位主角的名字叫约拿。正如我们的行为塑造了我

们的名声，这位名为亚米太之子约拿的主人公，其行为比对其名字含义或词源学的揣测更能体现他的性格特征。

即便如此，为何约拿的生平记载如此简略？这对理解本书后续内容是个关键的诠释性问题。在前一章中，我探讨了原始受众可能是谁的主题。虽然我们无法确定直接的听众是谁，但可以说作者是在向旧约中的以色列说话，也向每一代上帝的教会发声。关于本书特别针对以色列这一点，我们需要进一步阐明。

如果约拿书最初确实是针对旧约中上帝的子民（即以色列人）而写，那么约拿是否在某种意义上扮演了代表者的角色？旧约中其他先知也曾如此（如何西阿与以西结），我与其他一些本书的诠释者同样认为，约拿确实承担了这种代表性角色。²

多年前，加尔文神学院的约翰·斯特克教授提出，约拿的象征角色有三种可能：他可能代表普遍意义上的人类（多位学者持此观点），可能代表所有被赋予先知使命的人，亦或是代表以色列整个民族。³依我之见，斯特克成功论证了最后一种观点。

约拿并非代表每一个人，尽管读者有时会强烈地与约拿产生共鸣。尤其当他表现出愚顽或固执时更是如此。此外，当我们特别研读约拿书第二章时会发现，诗歌体文字会引导我们与先知共情，甚至真正代入他的角色。

约拿也不是代表以色列的每一位先知。确切地说，他代表的是整个以色列。根据斯特克教授的观点，这一

立场可以从多个角度解读：关于先知约拿本人的记载极少，对其先知职分的描述也寥寥无几，整个事件都发生在广阔的世界舞台上——先是与水手们，后是与尼尼微城本身，后者似乎代表着外邦人。斯特克教授还提供了其他佐证，鼓励读者阅读他的文章以理解其立场。

埃德蒙·克罗尼提出了类似观点，他说：“作为耶和華个人仆人的约拿，代表了被呼召成为神仆人的整个以色列民族。”⁴ 上帝旨意通过约拿向以色列人传达他们与外邦人的关系，甚至在基督降临之前，也藉此表明以色列与上帝的关系。这对以色列人有着直接的现实意义。约拿书的信息不仅是对先知个人的责备，更是对约拿所代表的整个以色列民族的责备。当我们读到约拿书第四章时，这一点将尤为明显。不过，这种对约拿书的解读需要谨慎处理，以免滑向寓意解经的歧途。

尼尼微这座伟大之城

若约拿在某种意义上代表整个以色列民族，那么尼尼微同样在某种意义上代表外邦人的整个世界。正如斯特克教授所指出的，这一点在第四章尤为明显——上帝对尼尼微人及其牲畜所表达的怜悯，可以恰当地延伸至更广阔的世界。

上帝命令约拿前往古代大城尼尼微。该城是古代世界最伟大的城市之一，位于以色列东北方约六百英里处，存续了逾千年之久。以古代标准衡量，尼尼微规模宏大，这一点从希伯来语中的精小的细节和重音符号可见端倪

还有我们从这座古城考古发现中所了解的信息。

该城位于现今伊拉克北部，靠近当代的摩苏尔（Al-Mawsil）。十九世纪时，英国考古学家在此开展发掘工作，出土了大量铭文与宏伟浮雕，这些珍品如今被妥善保存在著名的大英博物馆中。伊拉克政府于1960至1970年代持续在该地区进行考古发掘。因此，我们现在对这个遗址已有相当深入的了解。事实上，尼尼微已成为现代世界了解古代亚述文明最重要的遗址之一。

在辛那赫里布统治时期（公元前704–681年），尼尼微成为亚述帝国的首要王城（列王纪下19:36），城内遍布宏伟建筑与城墙。该城最终于公元前612年八月被米底人摧毁。不久后，巴比伦人占领了这座城市。此后数年间，尼尼微逐渐演变为与上帝子民为敌的邪恶势力象征——正如启示录后期将巴比伦塑造成类似符号。⁵ 即便在城池毁灭多年后，这座城及其名号仍对希伯来人的集体记忆保持着负面影响力。早在早期教会时期，尼尼微就被视为魔鬼本身的象征。⁶ 了解这样的背景下，读者便能想象当约拿听到上帝这番差遣时的首要念头：“你起来往尼尼微大城去，向其中的居民呼喊。”

上帝的命令与约拿的回应

约拿被命令去做一件事：前往尼尼微城宣讲斥责之言。上帝对其至高旨意的表达，就是对约拿的委派：起来，去吧！根据我们对先前先知的认识，我们期待这位上帝的使者能顺从这一命令。

先知们对上帝差遣的回应。在列王纪上中我们读到：

“耶和華的話臨到以利亞說：‘你離開這裡往東去，藏在約旦河東邊的基立溪旁’”（列王紀上 17:2）。第 5 節記載以利亞完全照吩咐而行：“于是以利亞照着耶和華的話，去住在約旦河東的基立溪旁”（列王紀上 17:5）。約拿的表現與之形成何等鮮明的對比。

順服之人對上帝命令（或地位更高者指示）的回應，在希伯來敘事中常通過相同動詞詞根構建的相似敘事形式來呼應。因此，在第 3 節我們本應讀到約拿起身前往，實際卻看到他起身**逃跑**。事實上，約拿逃离上帝的决心如此强烈，作者详细描绘了他为此付出的种种努力。

首先，他前往约帕（今雅法），这座港口城市距离现代特拉维夫不远。在古代，约帕长期处于希伯来人控制范围之外，仅有极短暂例外。因此，正如历代解经家所共识的，约拿显然试图通过逃往此城来躲避上帝的监察。

其次，他登上一艘开往他施的船。尽管他施的具体位置争议极大，但学界普遍认同一点：他施与尼尼微完全处于相反方向。当上帝命令约拿向东行时，约拿却擅自调转方向西逃。这正是约拿漫长堕落的开端。

第三，古代海上航行耗时极长，因船只行进速度（按现代标准）缓慢费力，且全年仅有数月适宜安全航行。由此可得出结论：约拿企图逃离上帝的主权掌控。因此，本书卷伊始便呈现张力——上帝主权意志的正式宣告（“起来，去吧”）与先知对此宣言的坚决抗拒（“他却起来，逃往”）形成对峙。若有任何疑问

请注意，我们的叙述者刻意将焦点放在约拿正在“逃离耶和华的同在”这一事实上（第3节两次提及）。然而，约拿的问题不仅在于悖逆。悖逆充其量只是表象问题。在他行为表象之下，潜藏着更本质的症结。

在读者忍不住要谴责这位反英雄之前，我们必须承认同样的冲动存在于每个人心中：逃避顺服上帝，逃避侍奉我们的主。多年前，亚伯拉罕·凯伯尔——记者、改革宗神学家、曾任荷兰首相——如此精辟总结人类境况：“我们的心持续倾向于悖逆主我们的上帝。这种悖逆如此迫不及待，以至于啊，我们多么渴望哪怕仅有一天，能从他手中夺过至高统治的缰绳，妄想自己能比上帝更妥善地管理、更高效地支配万事。”⁷

背景与情境设定现已完成；我们已被引入场景与主角之中。约拿书的作者以寥寥数语道尽深意。更重要的是，我们已触及故事最核心的问题之一：约拿为何要逃？

进深思考

1. 我们对约拿有何了解？约拿如何超越了其个体象征意义？
2. 亚述在圣经中扮演何种角色？
3. 当提及尼尼微城时，古代以色列人可能会作何感想？
4. 约拿书的开篇3节经文如何作为全书的引言？

3

船上的惊慌与混乱（1：4－6）



当我们每时每刻都以为船要沉没时！死亡与审判就在那时降临吗？什么？三根桅杆不断猛烈撞击船舷，每个浪头都从船头船尾扑向我们。那时还能想到死亡与审判吗？不！（赫尔曼·梅尔维尔，白鲸记）

然而耶和華使海中起大风，海就狂风大作，甚至船几乎破坏。水手便惧怕，各人哀求自己的神。他们将船上的货物抛在海中，为要使船轻些。约拿已下到底舱，躺卧沉睡。船主到他那里对他说：“你这沉睡的人哪，为何这样呢？起来，求告你的神，或者神顾念我们，使我们不至灭亡。”（约拿书1:4-6）

当我们读到第 4 节时，新的场景在眼前展开。叙述者竭力表明，约拿的计划不会如他预想的那般顺利实施。希伯来文的词序与常规预期不符。此处的语言将我们的注意力引向了主语——即耶和华——所采取的反制行动：“然而耶和华使。”在这场与先知的较量中，耶和华掌控着制高点，也掌管着海洋。

以色列人对远洋航行几乎毫无经验或知之甚少。他们大多是困守内陆的旱鸭子，尽管圣经中几处隐晦记载暗示了相反情况（如列王纪上 22:48-49；历代志下 9:21；20:35-37；诗篇 107:23-32），且所罗门曾组建过海军。我们确实了解以色列周边国家古代航海实践的一些情况，但试图将这些习俗套用于约拿书的解读，却是徒劳无功的努力。

然而，根据眼前的文本及我们对古代近东航海活动的了解，至少可以断言：海上的风暴对以色列人而言必定充满了巨大的魅力和敬畏。事实上，在圣经以西结书中有一篇为推罗城（腓尼基人的贸易据点）所作的哀歌，正体现了以色列人对海洋的着迷：

他施的船只接连成帮为你运货，
你便在海中丰富极其荣华。
荡桨的已经把你荡到大水之处，
东风在海中将你打破。
你的资财、物件、货物、
水手、掌舵的、
补缝的、经营交易的，
并你中间的战士和人民，
在你破坏的日子必都沉在海中。
你掌舵的呼号之声一发，
郊野都必震动。

你在深水中被海浪打破的时候，
你的货物和你中间的一切人民，
就都沉下去了。（结 27:25-28, 34）

与某些作者的断言相反，以西结传统是否为约拿叙事提供了源头并非显而易见，尽管两者存在诸多相似之处。

这场风暴必定异常猛烈，因为久经海上风浪的水手们不会因初见恶劣天气而迅速慌乱。多年间，我作为阿拉斯加海域的商业渔民亲眼见证了这一点。那些年里，我常惊叹于经验丰富的渔民们在狂风怒号、海浪翻腾、浪花拍打船舷时仍能保持镇定。而此处这些水手却惊慌失措，这告诉我们这场风暴非同寻常。事实上，恐惧的主题被巧妙地贯穿于第一章（见第 5、10、16 节）。

叙述者着力将这场风暴描述为神降之灾。风暴肆虐，其狂暴程度甚至令船只自身濒临解体。船只被人格化处理——这在译文中或许不易察觉，但杰出的圣经学者杰克·萨松更贴近原文地翻译为：“这船自以为要支离破碎。”¹或如另一位作者戏言（带着调侃？），这船即将成为“神经崩溃的残骸”。²这是包括圣经在内的世界文学中常见的写作手法，因此对读者而言不应显得陌生。

事实上，在以赛亚书中，一些他施船只被命令哀号（参见赛 23:1）。

为了艺术化地衬托船只遭受风暴摧残的描述，叙述者刻意让第 4 节末尾的希伯来语听起来像海浪拍击船体的声响（*hishebah lehishaber*）。希伯来人擅长用他们的语言制造双关（其他使用闪族语系语言的民族亦然）。这类双关常被用来强化神学或文学上的微妙含义。

水手们被这场可怕的风暴吓得魂飞魄散，连经验最丰富的老手也开始向各自的神明呼救，甚至开始抛弃货物。这些水手并非无辜的旁观者（某些注释者的观点有待商榷），偶然卷入神明追捕叛逆先知的反制行动。他们自身的偶像崇拜行为使其成为神怒的对象（罗 3:10-18）。前文刚提到耶和华“使”（字面意为“抛掷”）巨风到海上，紧接着就看到水手们“抛掷”（同一希伯来动词）货物下海。很快，他们还将用同样的动作将一名乘客抛入海中以求平息海浪。

然而，船上并非所有人都惊慌失措。狂风怒号，巨浪拍击，浪花嘶嘶作响，船只正在下沉，水手们踉跄摇晃；与此同时，约拿却下到舱底沉沉睡去。文本的焦点从水手们对风暴的反应转向了约拿的反应。

NIV 译本第 5 节的翻译暗示约拿在风暴爆发前就已下到舱底。希伯来原文并未如此具体，基于若干理由，我更倾向于认为约拿是在风暴骤起、船员奋力救船时下去的。水手们以行动应对风暴，而约拿则以无动于衷回应。

约拿逐步沉沦的过程在本段经文中通过双关语反复呼应。第3节中，约拿下到 (*vay -yered*) 约帕港，又下到(*vayyered*)船舱内。如今在第5节，约拿再次下去 (*yarad*)，为要沉睡 (*vayyeradam*)。蜷伏在底舱酣睡的先知与甲板上混乱的场景形成强烈反差。叙述者在此处选词绝非指浅眠；相反，与该希伯来词汇相关的动词和名词均指向深度或催眠性睡眠（如创世记 2:21；约伯记 4:13；士师记4:21）。希腊文旧约译本《七十士译本》甚至在此处插入编者注，称这位沉睡的反英雄约拿开始打鼾！过度探究这种睡眠的确切性质或许徒劳无益，此类尝试往往仅引发对约拿心理状态的臆测。

此时，船长（或可称为“舵手”）走下船舱，恳求那位昏睡者向他的神明呼求，以免他们与船只一同覆灭。正如多神信仰的雅典人唯恐怠慢任何神明而筑起‘未识之神’的祭坛（使徒行传 17:23），此刻船长同样敦促昏沉的先知安抚他的神明。船长质问约拿：‘你怎能沉睡？’他使用了一个希伯来习语（*mah-lleka*），该表达也影响了新约的语言（约翰福音 2:4），带有责备意味：‘你这是怎么了？’熟悉希伯来语的听众很可能在第6节中捕捉到与前文双关语的呼应——船长说道：‘你这沉睡的人哪，为何这样呢？’（*nirdam*）。

尽管任性的先知将船长及其船员置于险境，约拿此刻却仍未回应船长。此外，船长的言论——‘或者神顾念我们’——可能引出了另一个贯穿故事始终的重要主题：

上帝超越人类行为的自由行动。

在过去两章中，我们细致观察了这位逃亡先知的人物塑造。约拿违背了上帝明确的命令，更危险的是，他将他人也卷入自己的逃避行径中。这位先知的行为与日后将从以色列兴起的那位先知何等迥异。

约拿的行为不仅与水手们形成鲜明对比，更与来自拿撒勒的先知耶稣大相径庭（马太福音 21:11；路加福音 7:16；约翰福音 4:19）。雅克·埃吕尔深刻评述了约拿与基督的区别：“当然，约拿与耶稣基督存在巨大差异。约拿是有罪的，他不愿遵行上帝的旨意。约拿不是耶稣基督，正如约书亚和大卫也不是耶稣基督。但他是预表耶稣的漫长谱系中的一员，每个预表者都局部体现了上帝之子将全然彰显的某个方面。”³与那位逃避侍奉上帝的顽抗先知不同，耶稣是一位乐于在天父面前履行全部职责的先知。事实上，耶稣在践行天父旨意的承诺上从未退缩（约翰福音 17:4；腓立比书 2:6-8）。

同时注意约拿在风暴中的行为，与我们的主在加利利海风暴中的表现形成对比（马太福音 8:23-27；马可福音 4:35-41；路加福音 8:22-25）。两人都在危险中沉睡，船上其余人却惊慌失措。与耶稣同船的门徒因失去信心而恐惧，而与约拿同船的水手则因以为必死无疑而惧怕——但故事发展到此刻，他们尚未意识到这场灾祸的源头是谁。

约拿作为凡人，试图通过躲进船舱沉睡来逃避上帝的旨意和风暴；而超越凡人身份的耶稣，则在风暴中安眠。

因为他完全顺服了天父的旨意。一方面，约拿逃避先知的职责；另一方面，耶稣则全然掌控着履行其使命的权能，不仅斥责门徒信心不足，更平息风浪，使怒涛汹涌的海面归于平静。这一对比揭示出巨大的鸿沟：造物主 - 救赎者与被造物之间的本质差异。

进 深 思 考

1. 以色列人对海洋的熟悉程度如何？
2. 哪些细节表明这场风暴的严重性？
3. 你会如何比较约拿与水手们的行为？
4. 作为先知，约拿的行为与基督这位先知的行为有何异同？
5. 你能想到约拿书前六节经文在哪些方面为后续故事发展埋下伏笔吗？

4

被抛下的先知

(1 : 7 - 16)



然而，可悲的是！捕鲸者的行径很快让他确信，即便是基督徒也可能既悲惨又邪恶；比他父亲所有的异教徒还要恶劣无数倍。（赫尔曼·梅尔维尔，白鲸记）

船上的人彼此说：“来吧，我们掣签，看看这灾临到我们是因谁的缘故。”于是他们掣签，掣出约拿来。众人对他说：“请你告诉我们，这灾临到我们是因谁的缘故？你以何事为业？你从哪里来？你是哪一国？属哪一族的人？”他说：“我是希伯来人。我敬畏耶和华 - 那创造沧海旱地之天上的神。”他们就大大惧怕，对他说：“你做的是什么事呢？”他们已经知道他躲避耶和华，因为他告诉了他们。他们问他说：“我们当向你怎样行，使海浪

平静呢？”这话是因海浪越发翻腾。他对他们说：

“你们将我抬起来，抛在海中，海就平静了；我知道你们遭这大风是因我的缘故。”然而那些人竭力荡桨，要把船拢岸，却是不能，因为海浪越发向他们翻腾。他们便求告耶和华说：“耶和华啊，我们恳求你，不要因这人的性命使我们死亡，不要使流无辜血的罪归与我们；因为你 - 耶和华是随自己的意旨行事。”他们遂将约拿抬起，抛在海中，海的狂浪就平息了。那些人便大大敬畏耶和华，向耶和华献祭，并且许愿。

（约拿书 1:7-16）

第一章的结构概述

在最近的几章中，我一直在引导读者了解约拿书引发的诸多议题：历史与神学背景如何帮助解读约拿书，以基督为中心负责任地解读圣经的重要性，以及将经文恰当地应用于原始及后世读者的方法，还有作者为使该书生动引人而采用的各种文学手法。本章中，我将介绍一些圣经作者常用的进阶文学技巧，并解析约拿书第 1 章中较大篇幅的叙事内容，帮助读者在直接语境和正典语境中理解这一部分。

确定圣经叙事的结构对其意义理解至关重要。意义往往通过段落中词语、短语和主题的呈现模式来传递。在追求意义的过程中，形式与内容不应被割裂对待。

从形式上看，交错配列（chiasm）是古代作家常用的一种文学修辞手法。在交错结构中，后半部分的元素会倒置前半部分的元素。这种模式可长可短，可能极其复杂，也可能非常简单。¹ 正如学者们在旧约其他经卷中发现交错结构一样，也有人提出约拿书中存在这种结构。

自诺伯特·洛芬克首次提出约拿书第一章存在同心圆或交错结构以来，许多学者提出了不同变体。我们将在约拿书第二章看到这种交错手法的运用；然而，基于交错结构来解读第一章含义并得出结论的诸多尝试，往往显得过于牵强。

辨明上帝的旨意

在古代世界，洞察神意的方式与当今截然不同。有时人们通过观察飞鸟的轨迹来寻求未来决策的指引，另一些时候古人则会查看特定动物的内脏。我们现存大量阿卡德语的巴比伦肝脏占卜文献。研究古代闪米特语言（包括巴比伦古语）的研究生们，有时不得不耗费大半个学年时间来解读美索不达米亚的阿卡德肝脏占卜文本！

对古代文明而言，预知未来或探究某些事件的原因，往往还需考察各种自然现象，包括自然界的规律与循环。另一种向天探询神秘现象的常见方式是通过抽签占卜。

圣经多处提及这种抽签的做法（利未记 16:8-10；士师记 20:9；撒母耳记上 10:19-21；

尼希米记 11:1；箴言 18:18；使徒行传 1:26）。要确定当时具体采用何种程序实属困难。然而，无论采用何种方法，其意义是明确的：通过抽签被选中即被视为神圣的选择，当时人们对此深信不疑。这正是约拿故事中水手们所采用的方法。在得知约拿是祸源后，他们便开始连番质问约拿。

从希伯来原文可明显看出，水手们完全清楚是约拿导致了眼前的危机。他们立刻连珠炮般发问：“你以何事为业？”“你从哪里来？”“你是哪一国？”“属哪一族的人？”这些问题暗含某种神秘逻辑。根据当时的语言习惯，约拿先回答了最后一个问题。1:9 与 4:2 中的信仰宣言是文本的关键节点，对故事发展至关重要，绝不可轻忽。

约拿自称是 *‘ibri*，即希伯来人。尽管存在其他族群身份标识的术语，叙述者选择了最贴合语境的用词——即约拿在回应外邦人时的自称。约拿接着使用了上帝的立约之名，宣称：“我敬畏耶和華—那创造沧海旱地之天上的神”（第 9 节）。希伯来原文的语序实际上将焦点集中在‘主’上。更直白（且生硬）的希伯来文表述为：‘耶和華，天上的神，我所敬畏的，他创造了海洋与旱地。’关于这一信仰宣言，还需补充几点说明。

首先，约拿口中的信仰宣言运用了一种称为 *merism* 的文学手法，即通过陈述对立面来表达整体性。理解 *merism* 的关键在于必须将成对词语作为一个整体来研究，而非孤立看待，才能把握其核心概念。大多数语言在不同时期会以各种方式运用这种文学手法。

例如，英语中当某人说她“日日夜夜”都在生病时，其真正含义是她一直病着。同样，当约拿说“我敬畏耶和华——那创造沧海旱地之天上的神”时，他实际是在表达“万物创造者”之意。

其次，随着约拿微妙地颠倒圣经中这一信条陈述的常规词序——‘海洋’脱离了惯常位置，紧张感持续升级。这凸显了水手们心中不断加剧的极度恐惧。原始听众也能从希伯来语结构中感受到水手们的惊惶。简而言之，当希伯来作者想要强化语句的表现力时，可用与动词同根词的名词作宾语。因此当 NIV 译本译为‘他们就大大惧怕’时，原文实为‘众人惧怕了极大的恐惧’。

约拿在第九节中的启示开启了一连串事件，鉴于叙事以极其含蓄简练的方式展开，读者可能无法立即察觉。约拿的信仰告白之后，很可能接着是对他个人生活中近期发生事件更详尽的解释（尽管我们的文本中未明言）。随后，水手们开始明白“他们已经知道他躲避耶和华”，于是惊呼：“你做的是什么事？”这句话在其他语境中带有责备的语气（参见创世记 20:9）。

水手们在第 11 节又向约拿抛出一个问题：“我们当你怎样行，使海浪平静呢？”关于第 11 和 12 节的一个主要解释问题是，“海浪越发翻腾”这句话究竟是包含在水手们的引述之内，还是作为旁白独立于他们的引述之外——

它或许应当保留在引号内（不同于上述引用的 NIV 版本），因为约拿似乎在 12 节中直接采用了水手们的原话。这也暗示了水手们说话时焦虑的语气。

无论是词汇的选择（“将我抬起来”）还是语序本身都表明，约拿在此并未放弃自己的责任；相反，他告诉水手们，若按他说的做，风暴就会平息，大海将恢复宁静。根据 12 节的经文，毫无疑问约拿明白这场风暴的根源在于他自己。此外，他使用的法律术语和隐含意味向水手们保证，他们无需为即将执行的行为承担任何责任。然而，水手们是否全盘接受了他的说辞？答案是否定的。

他们似乎并不相信或信任他（抑或是出于对他的慷慨？）。相反，他们开始在狂暴的风暴中拼命划向岸边！这在古代世界与现代同样危险，而古代航海惯例或许与当今无异。船舶在港口时受风暴或飓风的威胁远甚于在海上，但这些水手却违背常理转向陆地。他们刚听先知宣告上帝掌控海洋与陆地（*hayyabbashah*），此刻却试图奋力划桨冲向那片正被惊涛骇浪冲击的旱地（再次出现 *hayyabbashah*）。

由于无法划船靠岸，水手们最终屈服了，因为海面只会变得更加汹涌。值得注意的是，约拿书的语法结构似乎同时强调了人类努力的徒劳与上帝作为的成功。更具体地说，乔纳森·马戈内特（Jonathan Magonet）曾指出，当约拿书中使用不定式（一种不受人称和数限制的非限定动词形式）来描述某个人为动作

时（如 1:3；1:5；1:13；4:2），这些行动往往以失败告终。² 与此形成鲜明对比的是，当不定式用于描述上帝采取的行动时（如 1:17；4:6 两处），全能者所谋之事必得成就。（此模式在 3:10 中 处有一例外，马戈内特已对此进行过论述。）

这引领我们来到第一章的高潮，即第 14 节。水手们首次呼求希伯来耶和華的名（YHWH）。与此前的场景形成强烈反差——先前众人各求己神（如第 5 节所述），此刻叙述者却使用了一个希伯来习语（*qara 'el-YHWH*，“向耶和華呼求”），此前该表达仅用于约拿。约拿将在 2:2 的深渊祷告中再次使用这一习语。

水手们似乎在暗示，约拿的陈述尚未让他们确信自己已完全摆脱法律上的连带责任（参看马太福音 27:25）。他们陷入了法律与道德的双重困境：若按字面意思接受此人的话并执行，则可能犯下谋杀罪；若不遵从他的话，不仅违背了先知命令他们做的事——他们明知这位先知正是导致他们陷入困境的元凶——他们自己也很可能在这场风暴中溺亡。正如我们所有人常遭遇的那样，他们被迫在信息远非绝对确凿的情况下，做出一个极其重要的道德抉择。³

此刻水手们向希伯来人的神祈祷。他们恳求免于灭亡，并祈求不被追究杀害无辜之血的罪责。水手们祷告的结尾极具启发性，尤其是结合该短语在其他圣经经文中的用法来看。他们宣告说：“因为你—耶和華是随自己的意旨行事。”正如托马斯·博林所指出的，希伯来圣经中另有三次提到上帝随己意行事：以赛亚 46:10；

诗篇 115:3 ; 诗篇 135:6。⁴ 此处关键考量在于与约拿书思想的交汇点。两者存在两个重要重叠主题：崇拜偶像的虚妄，以及上帝对万有的统辖。首先看以赛亚书的经文：

你们将谁与我相比，与我同等，
可以与我比较，使我们相同呢？
那从囊中抓金子，
用天平平银子的人，
雇银匠制造神像，
他们又俯伏，又叩拜。
他们将神像抬起，扛在肩上，
安置在定处，它就站立，
不离本位；
人呼求它，它不能答应，
也不能救人脱离患难。

你们当想念这事，自己作大丈夫。
悖逆的人哪，要心里思想。
你们要追念上古的事。
因为我是 神，并无别神；
我是 神，再没有能比我的。
我从起初指明末后的事，
从古时言明未成的事，
说：我的筹算必立定；
凡我所喜悦的，我必成就。

（以赛亚书 46:5-10）

诗篇中的这两段经文同样具有启发性：

然而，我们的神在天上，都随自己的意旨行事。他们的偶像是金的，银的，是人手所造的。（诗篇 115:3-4）

原来我知道耶和華為大，也知道我们的主超乎万神之上。耶和華在天上，在地下，在海中，在一切的深处，都随自己的意旨而行。

外邦的偶像是金的，银的，是人手所造的；（诗篇 135:5-6, 15）

正如博林正确指出的那样，这些经文与约拿书在主题和措辞上的重叠强调了上述观点：崇拜耶和华以外的任何其他神都是徒劳的。此外，他的力量遍及创造的每一个角落；在天地之间，耶和华随己意行事。

现在我不认为文本在此处支持，从这一章中强行解读出归信的故事。加尔文在解释经文所说的这些水手所经历的敬畏耶和华概念的局限性时，基本上也表达了同样的观点。即便如此，就像功能失调家庭中的幼童学会了多年难以磨灭的生存策略，就像战斗老兵脑海中铭刻着终生的记忆，这些水手也被卷入了一场并非他们自己制造、且难以轻易忘却的课堂体验中。杰克·萨松在此处的长篇论述值得引用：

但船上这场较量已不仅仅是约拿与他的上帝之间的对抗。水手们正艰难地发现，船上发生的事件绝非关于任性个体与神圣报复的戏剧；也不是关于在不可能的情况下考验人类同情心。相反，它们关乎在上帝先知出现时——无论自愿与否——学习一个教训。这个教训本身是以色列反复被教导的，但以色列必须在其整个历史中被提醒：那位分配死亡的上帝也能赐予生命，而无条件顺服神圣旨意实际上可以扭转命运。当在压力下学会这一教训时，

这些教训尤其容易长久铭记。⁵

水手们或许并未皈依，但他们无疑被这位独一真神先知的戏剧性遭遇所震撼，这种经历已使他们发生了不可磨灭的改变。从他们的视角看，或许只是在他们敬拜的众神谱系中又增添了一位神明；然而，所汲取的教训无疑不会轻易被遗忘。这些事实应当让基督徒在思考我们于世间扮演的角色及可能带来的影响——无论好坏——时，有所停顿与反思。

本章的核心议题之一是判断约拿对水手们的指示究竟是高尚之举，还是仅仅出于约拿个人的求死意愿，全然未考虑水手们的安危。圣经文本的评注者们对此意见分歧，更准确地说，他们的观点遍布各种可能性图谱。

在这个问题上选择哪条道路的决定常常被一个事实所模糊：约拿在第四章中似乎确实有求死之意。人们常常假定他在此处的心理状态与第四章相同。第一章中另一个关键问题是确定约拿对外邦人的态度在此章中与我们在约拿书第四章所见是相似还是相异。简而言之，在第一章中，约拿是一个“自私的排外者”⁶，还是“因悔改并回归职责，约拿的灵魂……如断奶的孩童般平和、温顺、柔和——在正义中平静而坚强”？⁷

在处理这些问题时，我们必须首先承认，约拿书的作者在此并未给我们任何线索。

在故事的这个节点上，并没有明确的迹象表明约拿内心的真实想法。我们绝非否认揣摩作者意图的可能性，但唯一能触及该意图的途径就是眼前写下的文字。与第 4 章不同，第 1 章中没有任何线索能指引我们理解约拿的思维。其次，若假定约拿在此处对水手的态度与第 4 章中对尼尼微人的态度相同，则已超出了文本实际呈现的内容。作者对此并未给出说明。

人们或许期待，当读到第 2 章深处发出的祷告时，关于约拿的思维能获得更多明晰而非晦涩的解读。人们或许期待作者能在那里为我们厘清约拿的思考脉络。然而，第 2 章的效果反而是延续了从第 1 章开始不断升级的戏剧性张力。关于他对异族人的立场，我们仍需继续等待。答案并未即刻揭晓。

若要避免过度解读文本实际表达的内容，必须谨记以上所有要点。以埃德蒙·克罗尼的以下陈述为例，这些言论似乎超出了文本实际支持的范畴：

约拿认定自己是可牺牲的。上帝召唤他去警告尼尼微城，四十天后它将被毁灭。假设他退出行动：尼尼微人将得不到警告，尼尼微的毁灭便成定局。约拿甘愿赴死，以保全以色列。他的决定不仅解释了他策划航行的计谋，也说明了他能在席卷船只的风暴中安然入睡的非凡镇定。当他的身份向惊恐的水手们揭露时，他提出了第二个看起来更为有效的计

划。让他们把他抛下船去吧。风暴来自耶和华；约拿是上帝怒气的对象。约拿会淹死，水手们将得以幸存——而尼尼微则不会听到任何警告。⁸

文中哪里表明这就是约拿策划这个计划的原因？

关于约拿希望像货物一样被抛弃的愿望（最初在 1:12 节提及），我们能说什么？似乎很可能约拿不想去尼尼微，因为去那里对以色列不利。完成他的使命并看到尼尼微人的悔改，将意味着对约拿所爱的祖国以色列的审判。正如克罗尼在讨论先知的选择时所指出的，

“如果尼尼微悔改其邪恶呢？上帝会饶恕它吗？如果尼尼微被饶恕，以色列怎能安全？”⁹ 但我们不知道这是否是约拿此时思考的核心。与此同时，我们有理由做出其他一些假设。

鉴于约拿对水手们使用的命令性词语（*nasa'*，意为“举起”），杰克·萨松曾描述约拿要求被抛入海中的愿望如何在多个层面发挥作用。¹⁰ 首先，在叙事层面，词语的选择强化了约拿对局势的掌控。其次，在心理层面，我们可以对水手们进行解读，因为文本本身在这方面提供了某些线索。约拿命令的极端性让水手们踌躇不前——他们实际上被要求将他举起并抛入海中！虽然根据文本我们此刻无法断言约拿的心理动机，但可以分析水手们的心理迟疑。第三，在语义层面，值得注意的是约拿使用的动词常用来表示消除罪孽，极少如约

拿这般使用它。这一点或许也颇具暗示性。

于是我们回到最初的问题。约拿的命令究竟是英雄之举，还是他本人的求死之愿？这个问题的结构本身就打破了中间路线的平衡——即约拿在第12节对水手们的指示“既非他为逃避使命的最终解决方案……亦非替代性牺牲的英勇尝试”¹¹。但从水手们的视角来看，文本确实保留了将约拿命令视为“慷慨奉献的牺牲行为”¹²的可能性。加尔文甚至称其为赎罪之举。因此，这既是求死之愿，同时就行动成功挽救水手性命而言，我们事后可以说这也是英雄行为——无论约拿的思想核心是高尚动机还是扭曲计划，我们无从得知。

此刻，在探讨了约拿经历的直接视野后，我们不禁要问：这段插曲如何融入更宏大的正典语境？尽管我对雅克·埃吕尔那本深思熟虑的著作部分观点持异议，但在在我看来，他确实正确辨识出当前讨论章节中基督的预表。以下摘录其部分论述供读者参考：

在此“第1章”中，约拿承担了替罪羊的角色。他所献的祭拯救了“水手们”，海面随之平静。他从人性与物质层面拯救了他们——这些人不会因他的过错而葬身鱼腹……关键在于，这个故事实质上是对一个无限宏大、与我们直接相关的故事的精确预示。约拿无力完成却用其姿态预示的事，将由耶稣基督成就。唯有他全然承担了定罪……正因为耶稣基督的牺牲，约拿的牺牲与拯救才所以有意义，

正是全因耶稣基督已承担诅咒，使约拿的抉择对水手们和我们才有意义可言。¹³

若要更完整引用埃吕尔的观点，还需更多限定条件（因他认为约拿在属灵层面也‘拯救’了水手）。但总体而言，他的理解是正确的。

读者当谨记，约拿与基督之间存在诸多必须留意的差异（参见第 44 页）。新约确证：‘基督耶稣降世，为要拯救罪人’这话是可信的，是十分可佩服的。在罪人中我是个罪魁……因为只有一位神，在神和人中间，只有一位中保，乃是降世为人的基督耶稣，他舍自己作万人的赎价，到了时候，这事必证明出来’（提摩太前书 1:15；2:5-6）。人子耶稣基督舍命作多人的赎价，而约拿无法为水手们的罪献上生命——唯有无罪的耶稣基督能在永恒意义上成就这职分。此处基督与约拿的差异再明显不过：基督的牺牲远比约拿那相对模糊微薄的赎罪更清晰、更伟大。

水手们按照神人的吩咐行事，结果正如神人所预言的那样：大海停止了咆哮，这一奇特的拟人化手法几乎完全被现代读者所忽略。因此，水手们不仅（第 5、10 节）感到极大的恐惧（第 10 节），他们还怀着极大的敬畏之心惧怕耶和华，希伯来神的名号再次被提及（第 16 节）！作者巧妙地在经文中层层递进地运用了“恐惧”这一主题。但水手们会活下来，约拿同样也会（尽管他们并不知晓）。

进 深 思 考

1. 本章讨论了哪两种文学手法？你能识别并定义它们吗？
2. 结构与意义之间存在怎样的关联？
3. 这艘驶往他施的船上弥漫着怎样的氛围？
4. 抽签行为在第 1 章叙事中起到了什么作用？
5. 第 1 章中水手们的角色刻画是否有所转变？
6. 约拿请求水手将他抛入海中的动机是什么？

5

吞入鱼腹（1:17）



这正是约拿书的悲剧所在——这本在旧约中承载了最崇高真理启示之一的经卷，却因与鲸鱼的关联而为大多数人所知。（G. A. 史密斯，引自罗丝玛丽·尼克松）¹

再者：正如风暴前那看似平静却暗藏预兆的深沉静谧，或许比风暴本身更令人畏惧；因为这平静实则是风暴的外衣与包裹，内里孕育着风暴，犹如看似无害的枪膛藏着致命的火药、弹丸与爆裂。同样，捕鲸索优雅地盘绕在桨手周围，尚未发力时如蛇般静默蜿蜒——这种景象比这场危险行当“捕鲸”的任何其他面貌都更令人毛骨悚然。但何必多言？众生皆活在鲸索的包围中。人人出生时颈上便套着绞索；唯有当死亡骤然降临，凡人才会惊觉生命里那些无声、隐秘且无处不在的危机。（赫尔曼·梅尔维尔，白鲸记）

然而，耶和華安排了一條大魚吞了約拿，他在魚腹中三日三夜。（約拿書 1:17）

正如約拿所預言的，當水手們將他拋入海中時，海面便平靜下來（1:12, 15）。當水手們在甲板上如釋重負時，約拿的生命却在下方水域中命懸一线。但上帝并未忘記他。

在繼續之前，我們需要簡要談談聖經的章節劃分問題。讀者應當記住，聖經的章節劃分和編號并非自古就有，這些是中世紀時期為便于理解經文而添加的。關於約拿書的章節劃分，希伯來文本與英文譯本存在差異：標準希伯來文本將描述鯨魚吞下約拿的經文列在第2章首節，而新國際版（NIV）等多數新教譯本則將此節置于第1章末尾（即第17節）。

這一點至關重要。因為若將爭議經文置于第2章開頭，它就會產生推動情節發展的效果，從而引出約拿在深海中的詩篇。如此一來，約拿被吞入魚腹與第2章的詩篇（英文版 2-9 節）便構成了有機整體。也就是說，二者緊密關聯。第2章的詩篇與描述約拿被大魚吞食的經文渾然一體。

但若將該節保留在第1章作為第17節（如《新國際版聖經》所示），效果則截然不同：這節經文讓人聯想到船上發生的事件。約拿被拋入海中，風浪平息，水手們敬拜獨一真神，而約拿則消失在巨魚的咽喉里。大魚究竟多久才出現？事實上經文對此只字未提。古代版本——

迹象表明，译者们以不同方式应对这一问题，并给出了不同的答案。

我们即将探讨圣经中最广为人知的篇章之一：约拿在鱼腹中的故事。不过在解析这首崇高诗篇之前，需先阐明若干基础要点，为后续讨论约拿在鱼腹中的经历奠定框架。

约拿书这一章节引发诸多费解之处：为何第二章采用诗歌体而非散文体？此诗是否为后世对散文部分的增补？为何从鱼腹中发出的是感恩祷词，而非我们预期的认罪与求赦？大鱼在此段落中扮演何种角色？鱼腹中的约拿是否象征以色列、流亡的以色列，或是芸芸众生？以何种方式象征？更重要的是，我们的主基督究竟如何将自己与约拿相提并论？在解答这些问题前，我们需先探讨这条大鱼的确切功能。

鱼的功能

鱼在这一部分所扮演的角色对于理解当前段落乃至整本书的整体意义至关重要。这条鱼是上帝在约拿的赞美诗之前且未提及该诗的情况下指派来拯救他的，还是作为对约拿祈祷的回应而赐予的巨型生物？鱼的出现是拯救还是惩罚？这类问题导致了对书中这一重要章节的解读产生了分歧。

事实上，厘清鱼的确切角色对于理解约拿的赞美诗至关重要。值得注意的是，正如一些评论家所指出的，上帝在 1:17 中指派鱼并在 2:10 中命令鱼的行为为这一

叙事提供了框架，借此上帝对局势的掌控成为核心焦点。²

简言之，约拿书的作者似乎意在让上帝派遣大鱼拯救约拿。这鱼并非惩罚工具，而是从溺亡中夺回生命的媒介。尽管约拿顽固抗拒，他仍获救赎，由此体验到上帝的怜悯与仁慈。因此诗篇末尾那句高潮般的欢呼

“救恩出于耶和华”（2:9）堪称点睛之笔。这种解读得到希伯来动词“吞下”用法的佐证——该词在此处并无通常的负面含义（对比以赛亚书 28:4 与民数记 16:31-34 及箴言 1:12）。经文中，鱼之吞噬实为拯救手段，甚至可能暗含反讽意味。

上帝差遣大鱼既为拯救约拿，亦含教化之意；约拿确有功课需领悟。此观点不仅源于整体语境，更可从第 17 节（希伯来圣经 2:1）开篇动词的细读中得到印证。

这个 *minnah*（piel 语态）动词在约拿书多次出现（1:17；4:6,7,8）。杰克·萨松的研究表明，该词每次出现时都伴随三个特征：使用不同的神名、被掌控对象分属自然界不同层级，以及存在双关修辞。

在考察了约拿书内外由该动词及其关联词汇所传达的微妙含义后，萨松提出了一个重要观点：“*minnâ*, ‘piel（安排）’这一行为通常需要通过某种媒介来实现。”³ 将此应用于现有材料，萨松总结道，上帝极力想要创造“最适宜的条件来教导约拿领悟预期的教训。”⁴ 约拿在这条大鱼腹中的临时居所，恰恰为他提供了认识自我与上帝的恰当情境。至于这一教训是否对约拿产生了预期效果则是另一回事，这一点将在故事后续发展中逐渐显现。

预表论

现在正是我们审视圣经中常见的一种重要解经方式的恰当时机。有时，圣经会以某些人物作为基督的预表（如大卫、约拿、所罗门、以利亚）；有时则以事件、经历或制度作为预表，最终在基督身上得到应验。例如，新约将以色列视为教会的预表（加拉太书 6:16；雅各书 1:1；启示录 21:12-14）。

尽管预表论解经近来遭遇困境，但学者们仍可就以下定义达成共识：“旧约预表论解经基于‘整部旧约都指向其自身之外的诠释’这一前提。历史上这意味着‘人们在整部旧约中寻找即将到来的基督的预表和预言，而由于基督的生平已为人熟知，这些预表便容易被发现’。”⁵ 例如，以色列君王大卫就是基督的模糊预表，而基督将成为旧约君王职分的终极实现。

预表论是一种具有悠久传统的圣经解释方法，曾被约翰·加尔文、马丁·路德、吉尔哈杜斯·沃斯等历史上的杰出人物所实践。预表论解经的基本原则是上帝以一贯的方式行事。预表论解释表明，旧约中的事件、人物和制度（即预表）超越了自身，指向其在本体或实体（即被预表之物）中的终极实现与解释。换言之，旧约的预表以朦胧的形式预示了将来之事（本体/实体）。例

如，亚当作为旧约中预表的类型，预示了基督（末后的亚当）这位在时机成熟时到来的反类型。

一些旧约学者认为，以色列人根基性且核心的关注点之一——甚至涉及他们对生命理解的首要关切——正是“典型事件‘即预表意义上的事件’”。⁶此外，我们的主自己也以预表的方式理解旧约。例如，他将约拿视为自身的预表。再者，近期语言哲学研究证实了预表论作为理解圣经文学方法的有效性。因此，若要理解这类阐释并探讨其在约拿书中的应用，我们必须谨慎定义术语并厘清方法论。

预表论在圣经研究中应用多元。有人仅从文学角度使用它——例如雅各在族长叙事中经历性格巨变后，成为后期先知借用的象征，用以鼓励被流放的希伯来人：上帝能战胜威胁他们的敌人。类似地，也有人用预表论解释来描述后期以色列人如何重新诠释过去，以新方式运用旧范式与符号来合理化或赋予当下事件意义。还有人认为预表论阐释植根于上帝主权命定的历史事件，这些事件为真理更高层次（或至少更充分）的彰显作了预备，而此真理已在基督降临时实现。

耶稣基督将自己与约拿之间所作的预表无可否认（马太福音 12:39-40）。然而，这一预表的确切性质是什么，以及它如何影响我们不仅在这一点上，也在其他方面阅读旧约的方式，尚需进一步阐明。

有人认为，预表与本体之间必然存在某种升华关系（例如耶稣是比大卫更伟大的君王）。另一些人则认为这种“递增”只是旧约与新约关系的自然延伸：从预表到反预表存在渐进性。大多数学者（但非全部）认同改革家及其继承者发展的预表解释法有别于寓意解释法（詹姆斯·巴尔是个显著例外）。⁷

还有些人使用的预表法与寓意法极其相似，以至于即便不是完全无法区分，也相当困难。这种情况本不应存在。在寓意解释中，字面意义（切勿与字面主义解释混淆）被摒弃，历史性退居次要地位。故事的各个部分通过寓意视角被解读——例如叛逆的约拿逃亡，就象征以色列整体未能履行向周边国家传道的使命。过度解读鱼的角色，也导致许多作家对这段经文作出缺乏依据的寓意化诠释。

诚然，圣经中存在寓言（如加拉太书 4 章）；然而，我目前讨论的是解经的寓意法，而非寓言性文本。寓意式解经试图在经文中挖掘超出合理范围的更深层、更玄奥的含义。凯文·范浩沙对此差异的总结颇为精辟：“比喻或预表解经与寓意解经的关键区别在于，前者关联的两个事项处于历史性的预示与应验关系中，而后者在字面意义与属灵意义之间则缺乏这种历史关联的约束。”

8

约拿书 1:17 是个典型例子，展示有人如何以寓意法解读约拿书。在 1:17 中，约拿被吞入鱼腹；在这首诗的结尾（2:10），约拿又被吐出来。这些经文框定了整首诗以及约拿身处

大鱼腹中的经历。评注者们注意到这种被吞下又吐出的语言在旧约其他部分也有出现，尤其是利未记18:24-28和耶利米书 51:34。在利未记 18 章中，以色列人受到警告：若他们违背上帝的律法、玷污土地，土地就会将他们呕吐出去。在耶利米书 51:34 中，先知哀叹以色列被巴比伦王尼布甲尼撒吞噬而流亡：

巴比伦王尼布甲尼撒吞灭我，压碎我，
使我成为空虚的器皿。
他像大鱼将我吞下，
用我的美物充满他的肚腹，
又将我赶出去。

乍看之下，这种表面上的显著对应关系可能显得过于诱人而难以忽视，尤其是当我们如第二章所述将约拿视为某种意义上的以色列代表时。事实上，许多人并未忽略这一点，并引用耶利米书 51:34 来支持寓言式解经。确实，在 19 世纪，一位采用寓言式解读约拿文本的作者宣称：鱼代表巴比伦，约拿是以色列，而第四章中的棚屋则象征流亡后耶路撒冷的复兴。⁹ 此后不少学者效仿此说，主张约拿的海中奇遇正是以色列流亡的写照。

但尽管某些意象初看相似，更细致的研读应当让解经者在投身寓言式解经法前三思。依我之见，这种解经牵强附会且未能理解经文真义。首先从概念层面注意：约拿书中鱼的功能是将约拿安全送达旱地，而非惩罚他。换言之，鱼在约拿书里的作用，与那些主张用寓意法解释约拿书 1:17 的人所引用的经文里鱼的作用，恰恰相反。

其次，约拿书中描述鱼类的用词（*dag*）与描述尼布甲尼撒的用词（*tannin*，即“海蛇”）不同。有人可能会反对说，我这种做法可被称为‘释经引用纠察’，对圣经中的暗示施加了过于严格的限制（例如，只有当出现精确的词语引用而非意象时才能算作暗示）。圣经内部的相互诠释和圣经作者之间的暗示是常见现象，其复杂性远超本文篇幅所能讨论的范围。然而基于上述理由，约拿书 1:17（及随后的第 2 章）或许不应被解读为以色列流亡的图景。但若我们转向新约以理解约拿与圣经内部诠释，便能从主耶稣对该段经文的亲自诠释中找到坚实依据。

约拿的神迹：新约光照下的旧约预表

约拿或许是旧约中作为耶稣预表最具代表性的人物之一。当然，这假设了马太福音 12:40 的经文是真实可信的，这也是本书所采纳的立场。¹⁰ 福音书中多次提到我们的主回溯约拿的事迹（马太福音 12:38-42；16:4；路加福音 11:29-30, 32）。然而，马太福音 12 章的这段经文对我们的目的最有帮助：

当时，有几个文士和法利赛人对耶稣说：“夫子，我们愿意你显个神迹给我们看。”耶稣回答说：

“一个邪恶淫乱的世代求看神迹，除了先知约拿的神迹以外，再没有神迹给他们看。约拿三日三夜在大鱼肚腹中，人子也要这样三日三夜在地里头。当审判的时候，尼尼微人要起来定这世代的罪，因为尼尼微人听了约拿所传的就悔改了。看哪，在这里有一人比约拿更大！当审判的时候，南方的女王要起来定这世代的罪；因为她从地极而来，要听所罗门的智慧话。看哪，在这里有一人比所罗门更大！”

在这段经文中，耶稣将约拿视为自己的预表。显然，约拿与耶稣之间存在某些对应关系，但具体是何种意义上的对应呢？¹¹

请注意耶稣从两个方面将自己与约拿进行比较：约拿被埋葬在大鱼腹中（40节上半），同样耶稣也将被埋葬在地里头（40节下半）；正如约拿是向尼尼微人传讲悔改信息的先知，如今有一位比约拿更大的——耶稣基督——也来传讲悔改的信息。约拿和他的传道对尼尼微人是个神迹，同样耶稣和他的传道对这个世代也是个神迹。

同样，正如约拿的传道因从鱼腹中奇迹般获救而得到验证，耶稣的传道与使命也将通过一次奇迹般的解救——在此即复活——得到印证。此时，我主的宣讲带着强有力的劝诫：这一世代（此处特指在会堂中的法利赛人和律法师们）应当像尼尼微人那样悔改，因为有一位比约拿更伟大的正在向他们发声！耶稣是比约拿更伟大的先知，因为约拿及其使命所预表的一切，如今正在更高层面上得以实现。

马太在 12:42 中继续将耶稣与所罗门进行比较。这一比较背后隐含着对智慧的诉求。虽然此处比较已超越约拿的范畴，但预表性解读（预兆与应验）对我们的理解仍具启发性。既然外邦人（此处指南方的女王）都曾回应所罗门的智慧，那么面对比所罗门更伟大的耶稣，听见他话语的人岂不更当回应！

先知与君王的职分已被超越——这两个头衔与职分，基督都以远超约拿或所罗门的方式完美践行。当代人应当警醒，免得他们的罪过比那些只听见预表而非实体（尼尼微人与南方女王）的外邦人更甚，招致公义的审判！

若通观马太福音第十二章，应验的主题便更为凸显。12:3-6 确立了耶稣与大卫的关系。第 6 节“明确表达了‘在这里有一人比殿更大’这一基本前提”¹²。当我们意识到马太福音 12 章始终以耶稣对旧约的应验为基础，建立他相对于法利赛人的权柄时，特别值得注意的是那些被选来印证耶稣身份的旧约人物。R·T·法兰西评论道：

旧约所选取的“典范”人物共同构成了一个宏大的叙事框架，展现了上帝权柄在其子民中曾经运行的主要脉络——大卫（最伟大的君王，也是弥赛亚预表的典范）、圣殿及其祭司体系、作为先知代表的约拿，以及智者所罗门（同时兼具君王与大卫之子的双重身份）。这些权柄脉络在耶稣身上汇聚并使其在当代得以具象化彰显，这般宣告本身便已

足够大胆。但他比他们所有人的是“更大”、“更多”。¹³

法国学者总结他对旧约预表论的处理非常精辟，当他写到基督应验旧约时：

在旧约上帝子民的这些方面中，耶稣看到他自己及其工作的预表，以及由此导致大多数犹太人的反对和最终拒绝，而真正的以色列现在要在新的基督徒群体中找到。因此，在他的到来中，以色列的历史达到了决定性时刻。整部旧约都集中在他身上。他亲身在他的位格上体现了以色列的身份和命运，而在属于他的群体中，这一身份和命运将得以实现，不再依托于旧有的民族形式。¹⁴

尽管上帝在旧约中通过许多声音和许多不同且独特的文学类型说话，但圣经展示了一种奇妙的统一性和连续性。明智地使用预表论的解经方法，远非指向圣经的混乱或困惑，实际上强调了圣经的连续性和应验，这些在基督的位格和工作上达到高潮。那些负责任地使用预表论方法的传道人，正在为托付给他们照管的圣徒提供重要的侍奉。

他，还是这位先知在水中扑腾了一段时间？古代译本在翻译这节经文时对此问题各有处理；然而，希伯来原文并未明确说明，且这对理解经文要旨并不重要。希伯来文本中，在“耶和华安排一条大鱼吞了约拿……”这句正中间有一个强烈的停顿重音（*atnach*），这可能暗示诵读时应放缓节奏。除此之外，经文再无其他提示。这种刻意的停顿正为作者即将阐明的核心观点埋下伏笔。

或许再没有什么比萨松的精妙笔触更能捕捉这种氛围：“本章中，一旦约拿坠入深海，后续事件便奇怪地陷入凝滞，唯有一个被子宫般包裹的人类新状态占据听众注意，撩拨其好奇心。情节即将完全停滞，只为让约拿独自面对他的神。”¹⁵ 在这静默中，我们仿佛也被拽入水面之下，屏息不安地等待后续。尽管我曾反对将约拿视为‘众人’代表的观点，但在第二章中，作者通过对溺水垂死者的情感与呼喊的深刻描写，使我们共情地阅读约拿的故事。濒死的约拿即将与永活之神展开一场震撼心灵的相遇。

问题浮现：若知死期将至、即将踏入永恒，我们最后的思绪会是什么？诵读约拿诗篇时，我们应当受到触动。平心而论，我们常活在匆忙的节奏中。这种快节奏往往暗藏内心的叛逆，使我们无暇让灵魂静默，独处省察真实的自我与所作所为。正如一位解经家精辟所言：

“书中持续吸引力的秘密就在于此，读者能在其引人入胜的故事中窥见自我的某个侧面。如何解读它，部分取决于自我认知，部分取决于对所侍奉上帝那包容一切之爱的理解。”¹⁶

约拿书第二章应当萦绕在我们心头，将我们从自身的消沉中震醒，因为我们常常就像约拿一样。它也应当鼓舞我们，因为约拿经历了上帝的怜悯，并感恩宣告：“救恩出于耶和华”（2:9）。

进 深 思 考

1. 鱼在约拿书中起什么作用？
2. 从上帝派鱼救约拿的举动中，我们可以学到哪些关于上帝属性的功课？
3. 寓言与预表有什么区别？请各举一例说明。
4. 耶稣与约拿有何相似之处？又有何不同？
6. 在这部分经文中，上帝的怜悯扮演了什么角色？

6

深渊中的祷告：第一部分（2:1-6_上）



尽管对于健康而纯净的内在之眼而言，他“基督”无处不在，但他仍选择向那些眼目软弱不洁、甚至属肉之眼显现。（奥古斯丁，《论基督教教义》）

约拿在鱼腹中祷告耶和华 - 他的神，说：
我遭遇患难求告耶和华，
你就应允我；
从阴间的深处呼求，
你就俯听我的声音。
你将我投下深渊，
就是海的深处；
大水环绕我，
你的波浪洪涛都漫过我身。
我说：我从你眼前虽被驱逐，
我仍要仰望你的圣殿。
诸水环绕我，几乎淹没我；
深渊围住我；
海草缠绕我的头。
我下到山根，
地的门将我永远关住。 （约拿书 2:1-6_上）

约拿的沉沦：深水之墓？

在前一章中，我们看到主如何将自己与约拿相提并论。正如约拿被埋葬在鱼腹中，耶稣也被埋葬在坟墓里。但故事并未就此结束。正如约拿从水中的坟墓安然获救，基督耶稣也从坟墓中胜利复活。约拿经历死亡又存活的过程，正是基督最终战胜坟墓、从死里复活的预表。如今，预表（约拿）在实体（基督）身上显得更为清晰。既然影子已在实体中显现，我们便能更深入地解读第二章的诗篇细节，更精确地观察约拿的水中试炼如何预表基督的受难与复活。

在上一章结尾处，我们还讨论了约拿书第二章的诗篇如何起到延缓与悬置叙事的作用。一切节奏都慢了下来，读者也随之进入完全的停顿。这是一首令人沉思的哀歌。

约拿的坠落在此处第二章第 6 节到达了最深处，“我下到山根 ‘yaradti’。”在这篇诗篇中，约拿离死亡比生命更近。我这样说不仅因为约拿正在溺水，更因为在旧约中，死亡不仅仅是生命在肉体上的终止。死亡不仅限于大脑和心脏停止运作的那个时间点。这并非否认死亡的物理性，而是强调其超越物理层面的意义。自人类堕落以来，死亡的力量与影响已渗透我们整个生存状态，每当我们受苦时都能尖锐地意识到这一点。因此，旧约中的生命不仅仅意味着心跳；生命更贴切的描述是丰盛的生命（一种蓬勃的生命），而这种丰盛正被死亡的阴影所侵蚀。生与死始终处于持续的张力之中。

读者或许会惊讶地发现，约拿与死亡的相遇竟发生在两章散文之间夹着的一段诗歌中。然而，旧约常将散文与诗歌混用。有时希伯来圣经会在散文叙述中突然插入诗歌（如出埃及记 15 章；民数记 23-24 章；士师记 5 章）。有趣的是，圣经中一些最古老的诗歌恰恰出现在这些交界处。

约拿书 2:2-9 被普遍认为是从希伯来散文过渡到诗歌的转折点。这里突破了散文的常规限制，语言转向体现希伯来诗歌的特征。

二十世纪时，许多圣经学者认为约拿书第 2 章中的诗篇并非原始创作。他们认为这首诗与前后散文部分缺乏整体性，推断它可能由他人所作，后期才被插入书中。另有学者主张诗歌部分先成，散文后添。不过，近年研究趋势显示出更为审慎的态度。

例如，乔治·兰德斯（George Landes）就强烈主张从上下文角度解读这篇诗篇。¹ 自他的研究发表以来，许多学者纷纷效仿，论证这首诗在叙事中的完整性。尽管这篇诗篇可能曾独立存在过，但很可能在约拿书全书首次出现时，它已被纳入文本之中。值得注意的是，在死海古卷——我们现存最早的约拿书文本手稿中，这篇诗篇也位于相同位置。近期研究表明，“约拿书 2:2-9 的文本既非随意抄录，亦非粗制滥造的剽窃；它是经过深思熟虑被安置于此；并未因某位抄写员的疏忽而偶然落入文本间隙。”²

关于本章的诗歌特点，我想提出两点：它具有高度风格化的特征，并充满水的异象。

首先，这首诗是一部崇高的作品，代表了最高水平的结构匠心与艺术造诣。诗中充满了古希伯来世界中常见的异象与主题。它绝非随意拼凑其他来源图像的拙劣杂烩，也非试图以文学矫饰模仿更纯净诗歌的尝试，而本身就是一首风格化的个人感恩颂诗，展现了最高层次的艺术成就。

正如乌列尔·西蒙所言，唯有当读者理解第2章所表达的祷告并未遵循预期的时间顺序（苦难 — 祷告 — 回应 — 感恩）³时，才能正确领会其内涵。换言之，第2章以典型的希伯来方式开篇，先给出结论（第1节“约拿在鱼腹中祷告”），再详述祷告内容。这些经文中主题的交织（尤其是先知的苦难、他的祷告与上帝的回应）以及交错对称的结构，表明我们在此处理的远不止简单的时间序列。

我们在讨论约拿书第一章时提到了一种古代文学技巧——交错排列法（chiasm）。虽然我质疑这种内敛结构是否真的出现在第一章中，但第二章的诗歌无论从宏观还是微观层面都充满了交错排列结构。⁴详细分析约拿书第二章的诗歌结构超出了本书范围。即便如此，为了让读者领略这首诗中蕴含的艺术形式，请注意以下引人注目的交错排列结构：

A 阴间 我遭遇患难求告耶和华，你就应允我。

（第2节） 从阴间的深处呼求（原文作“从阴间的腹中”），
你就俯听我的声音。

B 宇宙之水
(第3
节)

你将我投下深渊，
就是海的深处；
大水环绕我，
你的波浪洪涛都漫过我身。

C 诗人的困境
(第4
节)

我说：“我从你眼前虽被驱逐，
我仍要仰望你的圣殿。

B' 宇宙之水
(第5
节)

诸水环绕我，几乎淹没我；
深渊围住我；
海草缠绕我的头。

A' 阴间
(第
6节)

我下到山根，
地的门将我永远关住。

正如弗兰克·摩尔·克罗斯所指出的，“这是环形结构的绝佳范例。”⁵ 还有更多精细繁复的结构因篇幅所限无法详述。请注意交叉对称结构的中心（第4节）刻画了诗人的困境。而感恩诗篇特有的信任宣言与决心表达，直到结尾才出现（第9节，将在下一章讨论）。

这首诗不仅出自天才诗人之手，更是充满水异象诗篇的典范；简言之，它的元素是水。圣经中许多诗篇都通过水与溺水的隐喻来传达极度的痛苦。试看诗篇69篇的若干诗句：

神啊，求你救我！
因为众水要淹没我。
我陷在深淤泥中，没有立脚之地；
我到了深水中，大水漫过我身。（1-2节）

求你搭救我出离淤泥，
不叫我陷在其中；
求你使我脱离那些恨我的人，
使我出离深水。
求你不容大水漫过我，
不容深渊吞灭我，
不容坑坎在我以上合口。（14-15节）

虽然现代读者未必能立刻察觉，但诗篇常将水意象与阴间意象交织，并混用“深渊”、“地狱”、“阴间”等阴间代称。这些意象与同义词在约拿诗篇中极为密集——这首七节诗歌中有四节同时出现水与深渊意象。正如某位学者所言：“诗篇中最密集的水渊意象... 其浓度远不及此... 我们甚至可以说（请原谅这个双关），这首短诗倾泻出了真正意义上的意象洪流。”

6

《新国际版》将2节下译作“从阴间的深处呼求”，但希伯来原文实为“我从阴间的肚腹中呼求”。正如杰克·萨松所言，这个隐喻“唯独见于约拿书，传递出最深邃的绝望”。⁷ 在探究水意象与阴间关联意象之前，我们必须先解析这个诗篇频繁提及的概念。这个名为“阴间”的处所，对旧约圣徒究竟有何意义？事实上，死亡、来世与阴间正是近年学界热议的主题。⁸

在旧约大多数经文中，阴间（Sheol）被用来描述人类的命运归宿。这是一个人们不愿前往的所在，一种“不受欢迎的宿命”。阴间意指神圣惩罚之地，常被用作对不敬虔者的诅咒。得益于近东地区古代文献的发现，如今我们能更清晰地理解阴间与冥界的意象。

在古代近东地区，我们有时会遇见进入死亡之口（*Mot*）的意象。流传着关于秩序与混沌力量——包括水——在宇宙大战中对抗的故事，这场战争关乎生死存亡。战斗常发生在海洋与其他神祇或虚构神明之间，无论那神明是类似君王（马尔杜克）还是死亡化身（*Mot*）。这种神话体系被吸收运用，在诗篇和约拿书第2章中以混合意象呈现。约拿转向这个混沌与原始力量搏斗的领域，以表达他的绝望与痛苦感受。人类语言在此刻被拉伸至极限，试图充分描述约拿所承受的苦难。

约拿转向死亡与混沌的领域以抒发他的痛苦。显然此处‘阴间’是隐喻用法，因约拿仍活着并正在献上这篇祷告。他运用语言描述一种已身处阴间的存在状态，尽管他也近乎溺毙。但约拿不仅采用来自死亡与阴间领域的语言，还转向另一组特定意象：宇宙大战。这篇诗篇中约拿的痛苦呼声，宛如正参与远古神话中对抗混沌的战斗。

约拿从他水中的坟墓里直接呼喊道：“你将我投入深渊，就是海的深处，大水环绕我；你的波浪洪涛都漫过我身”（第3节）。尽管实际上是水手们将约拿抛下船，但约拿认识到这一切行动的终极源头是上帝。

约拿拼命抓寻恰当的词汇来表达他濒临溺毙的极度痛苦。正如菲利普·约翰斯顿所言：“阴间在神学上与耶和华截然对立，其居民最主要的特征就是与他隔绝。”⁹ 约拿感觉到自己被上帝遗弃，并运用他手边常见的主题

来表达他的哀伤。换言之，约拿竭尽全力寻找语言来准确表达他的绝望。

无论约拿此刻呼喊中感受到何等难以估量的悲痛，还有一位承受了人类无法想象的被弃之境：完全被上帝离弃。约拿是自陷困境；而基督却主动承受上帝的忿怒，并非为弥补自身过失，而是为偿还非己罪的代价。基督发出的被弃绝之呼号，前无古人后无来者。约拿那首竭尽人力写成的哀歌，最终在基督十字架上的呼喊中得到终极回响。

耶稣在死亡之境

从午正到申初，遍地都黑暗了。申初的时候，耶稣大声喊着说：“以罗伊！以罗伊！拉马撒巴各大尼？”

（翻出来就是：我的神！我的神！为什么离弃我？）

（马可福音 15:33-34）

耶稣基督自愿承受被离弃之苦，并非因他自身的罪与悖逆（如约拿那般）。他为要救赎的罪人而死，担当了上帝的忿怒。约拿从终极的离弃——死亡本身——获救，而基督却无即时解救，也无喘息之机。他将饮尽忿怒之杯的渣滓。耶稣之死远不止是肉体的消亡，尽管那确是其一部分。要理解基督所经历的离弃，需细察他在客西马尼园的祷告及各各他山上经受的苦难。

在客西马尼园中，当基督为他的苦难做准备时，我们的主对门徒说：“我心里甚是忧伤，几乎要死；你们在这里等候，和我一同警醒”（马可福音 14:34）。稍后，他在祷告中对天上的父说：“阿爸！父啊！在你凡事都能；求你将这杯撤去。然而，不要从我的意思，只要从你的意思”（马可福音 14:36）。这杯的比喻通常仅被视为苦难的象征；然而，它远不止于此。在旧约中，杯的比喻用法常指上帝对罪的惩罚。这杯是上帝对罪的忿怒之杯。为何基督不愿喝这杯？这意味着被上帝彻底离弃。

对基督而言，这种被离弃至少包含三重含义。¹⁰ 首先，被上帝离弃意味着所有作为我们人类通常享有的受造物之物的安慰都被撤回。试想，对基督而言，太阳消逝，只剩黑暗。基督的尊荣被羞辱（哥林多后书 8:9；腓立比书 2:5-8）。他被钉十字架时毫无佳形美容（以赛亚书 53 章）。在基督最黑暗的时刻，没有天使来扶持他。¹¹

其次，基督所经历的这弃绝，乃是来自天父主动施加的愤怒。父神将地狱所有的折磨都倾倒在圣子身上。正如克拉阿斯·席尔德所言，这仿佛他置身于古时的殉道者竞技场，目睹野兽被逐一放出撕咬他的血肉、碾碎他的骨头。在整个过程中，他看见天父正向他释放这愤怒——那一切积蓄的忿怒之库。¹²

第三，这对我们的救主而言确是一次真实的降入阴间。基督必须在各方面与人类认同，包括亲身经历死亡本身的全过程：这就是地狱。可以说，他为着属天的缘故经历了地狱。这是与上帝自己的隔绝，是基督必须经历的。

使徒保罗领悟了这一伟大奥秘时说道：

神使那无罪的，替我们成为罪，好叫我们在他里面成为神的义。（哥林多后书 5:21）

基督既为我们受了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅；因为经上记着：“凡挂在木头上都是被咒诅的。”（加拉太书 3:13）

与约翰·加尔文等人一样，我们可从基督被弃绝时的呼喊‘我的神，我的神，为什么离弃我？’中，看到对古老信经‘他降在阴间’最精妙的诠释。因他降入的并非字面意义上的地狱，而是经历上帝离弃时那如地狱般的境遇。

约拿诗篇引导我们进入的这番沉思，关乎被离弃的主题。就此而言，它让我们触及一个极其深邃的奥秘边缘。虽然耶稣被离弃，但父神与圣灵绝非十字架下的旁观者。如希伯来书 9:14 所言：‘基督藉着永远的灵，将自己无瑕无疵献给神。’这‘永远的灵’无疑是指圣灵。此外，哥林多后书 5:18-19 也阐明：‘一切都是出于神，他藉着基督使我们与他和好……神在基督里，叫世人与自己和好。’

本章我们深入探讨了死亡、苦难与遗弃的主题：约拿自身的苦难及其作为基督——那位比约拿更大的预表。我们更提出一个观点：在约拿身上（尤其是第二章）我们看到自己作为悖逆受苦先知的缩影。那么，人们该如何回应约拿这首黑暗诗篇？它在被弃绝的呼喊中达到终极回响——即我们的救主在十架上最黑暗时刻发出的遗弃之叹。换言之，我们该如何将上帝话语的这一

特定部分应用于自身？我们渴望实践上帝话语的信息。这是一种由取悦上帝的愿望（通常如此）驱动的自然反应。经文必须被恰如其分地应用。这样的应用需要大量工作，以保护我们自己 and 他人免于以一种过于轻率或纯粹道德主义的方式误用圣经。

尽管我们堕落的本性深处渴求道德诫命与直接指令，但圣经的指引往往更倾向于间接而非直白。容我解释：并非总能找到一份整齐划一的“可行”与“不可行”清单供我们遵循。恰恰相反。举例而言，宣教的热情可能源于对诗篇中上帝至高威严这一震撼信息的正确应用，而非来自诸如福音书末尾处“去使万民作门徒”的直接命令。¹³ 对诗篇的合宜应用常会让听众在重新认识到自己立于何者面前时，产生一种混合着敬畏与惊奇的强烈崇拜。因此，在经文中展现救主荣耀的结果绝不会是无所作为——事实正相反！

在基督的苦难中，我们为自己的试炼、试探和悖逆找到了慰藉。《海德堡教理问答》中的两个问题与答案向我们展示了如何正确应用上帝话语的这一教导。有趣的是，这些问题和答案出自与《使徒信经》相关的部分：

问题 37：你对“受难”一词作何理解？

回答：这指的是他在世上的整个生命，尤其是在生命的末期，基督以身体和灵魂承受了上帝对全

人类罪恶的愤怒。他如此行，是为了藉着他作为唯一赎罪祭的受苦，将我们从身体和灵魂上永远定罪中释放出来，并为我们赢得神的恩典、公义和永生。

问题 44：为何信经要加上 ‘ 他降在阴间 ’ ？

回答：为在个人危机和试探的时刻向我保证，我的主基督通过承受无法言喻的灵魂痛苦、疼痛和恐惧（尤其在十字架上，也包括之前），已将我从地狱的煎熬中拯救出来。

这些极美的答案已无需多言。在个人受苦之时，何处可寻得安慰？对约拿而言，是转向上帝和他的圣殿以求解脱。对我们而言，在深陷个人危机和试探时，是转向已降临的弥赛亚。基督为何来到世间？ ‘ 神的儿子显现出来，为要除灭魔鬼的作为 ’ （约翰一书 3:8）。基督再次平息了混沌之水。

进深思考

- 1· 约拿在第一章开始的降卑历程，如何在第二章延续？
2. 圣经中生死有何含义？此处阴间的意义是什么？
- 3· 诗篇中运用了哪些意象？
4. 约拿的经历与基督的受难复活有何关联？
- 5· 本章教导会如何影响你面对试探、苦难与困境时的回应方式？

7

深渊中的祷告：第二部分（2:6_下—9）



他置身于可怖的深渊。脚下唯有屈服溃逃的元素。被风撕碎四散的浪涛狰狞地合围；翻滚的深渊将他卷走；水沫的碎片在头顶飞溅；浪的群氓朝他吐着唾沫；幽暗的裂口半吞没他；每次沉沦都瞥见张着大口的黑暗悬崖；可怕的未知触须抓住他，缠住双脚，将他拖向深处；他感觉自己正化作深渊的一部分；成为泡沫的一分子；怒涛将他来回抛掷；他饮下苦涩；贪婪的海洋急欲吞噬他；这怪物玩弄着他的痛苦。于他，一切皆是液态的仇恨。（维克多·雨果，《悲惨世界》）

耶和華—我的神啊，你却將我的性命從坑中救出來。我心在我裡面發昏的時候，我就想念耶和華。我的祷告进入你的圣殿，达到你的面前。那信奉虚无之神的人，离弃怜爱他们的主；但我必用感谢的声音献祭与你。我所

许的愿，我必偿还。救恩出于耶和华。（约拿书 2:6下-9）

约拿的水中试炼

如果对某种文化的法律运作方式缺乏一定程度的理解，就不可能对其（尤其是非常古老的文化）获得哪怕粗略的认知。法律领域对文化所有层面的影响再怎么高估也不为过。几乎在每一个古代文明中，甚至延续至中世纪法律，人们都通过神明裁判来判定清白或罪行。作为古代近东文化中极为普遍的法律实践，司法考验是“一种相对简单的程序：涉讼者接受身体测试，并根据其对该机械性（通常为肉体性）审判的生理反应来赢得或输掉官司”¹。

这种肉体考验可以是单方或双方参与的。例如在某些文化中，罪行与清白通过双方决斗来判定。古代近东的考验制度在圣经中亦有所呼应——民数记 5:11-31就规定了针对被丈夫指控通奸的女性进行清白的考验（“苦水考验”）。

在亚述，最为普遍的考验方式莫过于河流或水之试验。凯尔·麦卡特对此类河流试验的本质做了精辟总结：“众所周知，在美索不达米亚文献中，*id*（神圣之河）的主要功能之一是在特定法律案件中充当裁判。河流试验是一种广泛存在的现象，被告被投入河中，其能否在湍急水流中存活被视为判定有罪或无辜的依据。”²

这类试验在著名的《汉谟拉比法典》中有所体现，

该法典是来自古代美索不达米亚。第二条法律涉及对未经证实的巫术指控所施行的神判：

若有人提出巫术指控却无法证实，被控行巫术者须前往圣河，跃入河中。若河水吞噬此人，指控者可占据其房屋。若河水证明此人清白且安然脱险，则提出巫术指控者将被处死，而跃入河中者可占据指控者的房屋。

尽管此类做法显然是当时美索不达米亚法律程序的一部分，我们并不清楚古代以色列对这些神判实践或认知达到何种程度。然而可以说，上述观念及其直接的法律实践与以色列仅‘一步之遥’。³因此，若将约拿书第二章置于古代美索不达米亚及其他邻近文明所实践的司法河流神判概念背景下，或许能获得更深入的理解。⁴

约拿，这位恳求的先知，被囚于大鱼腹中，深知他的上帝掌控着淹没并环绕他的洪涛，便向那位绝不姑息罪恶、至圣至洁的上帝申诉己案。在宇宙洪流的灭顶之灾中沉沦濒死之际，约拿发出了对怜悯的呼求。

这段经文中还贯穿着另一幅紧密关联的意象。它隐含在对首次出埃及——以色列人从埃及铁炉般的奴役中获得的最大救赎的间接指涉中。那事件及其相关表述，与穿越红海（这一壮举又在跨越约旦河时再次重现）的伟大救赎行动紧密相连，在以色列历史与上帝教会历史中产生

了深远影响，如今在约拿书的诗篇中得到隐喻性的重现与影射。⁵这不仅在概念层面得到证实（即通过意象的暗示），更具体到用词的重合（例如，*metsulah*，“深渊”；*tehom*，“深渊”；以及 *suf*，“海草”），这些词既用于约拿的诗篇，也出现在“海之歌”（出埃及记 15 章）中，后者是以色列颂赞救赎的伟大国歌。

将约拿的困境视为水的试炼，并暗示出埃及救赎的史诗主题，引出了以下问题：耶稣本人是否以类似的类比框架来理解自己的受苦？毕竟，近期研究证实，出埃及事件不仅对新约作者们产生了深远影响，甚至影响了他们组织和记录材料的方式。此外，在变像山上，摩西和以利亚与基督讨论了他自己的“出埃及”（出埃及，离世；路加福音 9:31）。

基督为何降世？使徒约翰为我们解答了这个问题：“神的儿子显现出来，为要除灭魔鬼的作为”（约翰一书 3:8）。这一答案凸显了现代传道人在救主救赎工作中常被忽视的重点：基督的主动顺服。

基督降临是为了完成其弥赛亚使命。这将是他自身的司法试验。正如耶和華曾与他的子民同在、使他们渡过红海之水，主耶稣基督同样要经历约翰洗礼之水——这洗礼预表了他与死亡混沌之水和利维坦（以旧约语言为外衣）的争战及随后的胜利。⁶他在世间事工之初就在旷野击败了撒但的龙形化身，并在事工的每个转折点“因所受的苦难学了顺从，既得以完全，就为凡顺从他的人成了永远得救的根源”（希伯来书 5:8-9）。

也就是说，“耶稣在约拿的水中试炼里，看到了自己将在地的深处经受审判考验的预兆。”⁷

从这丰富的意象交织中，上帝的子民以色列能汲取怎样的应用与慰藉？在上帝子民最深的痛苦中，有他同在。当他们濒临淹没时，他在那里。当上帝的子民遭受苦难，甚至感到被创世之初的混沌所环绕时，他依然同在。正如上帝曾借红海的试炼拯救他们，如今他更在加略山上再次行动，引领他的子民安然渡过怒涛，击败仇敌，制服罪孽，最终将他们平安带到彼岸干地。先知以赛亚的话语以相似的脉络安慰上帝的子民：

雅各啊，创造你的耶和华，
以色列啊，造成你的那位，
现在如此说：
你不要害怕！因为我救赎了你。
我曾提你的名召你，你是属我的。
你从水中经过，我必与你同在；
你趟过江河，水必不漫过你；
你从火中行过，必不被烧，
火焰也不着在你身上。
因为我是耶和华 - 你的神，
是以色列的圣者 - 你的救主；（赛 43:1-3^上）

约拿归来：约拿的上升

在探讨了约拿诗篇中与他沉入水墓相关的丰富意象后，我们现在转而探索他从水墓中升起的意象。上帝对

约拿是仁慈的。上帝是审判者；即便如此，上帝仍对呼求他名的人施以怜悯。当我们读到第 6 节末尾时，便触及了这首诗的心理核心。⁸ 约拿的任性与叛逆使他堕入深渊；而上帝的忠信必将他高举。

尽管约拿宣称上帝已将他救起，但他似乎即将陷入绝望。NIV 译本将第 7 节上半节译为：“我心在我里面发昏的时候，我就想念耶和華。”此处习语描绘了灵魂蜷缩自缚的状态。这些特定词汇的组合表明约拿正濒临绝望边缘。⁹ 约拿已全然谦卑。上帝最喜悦的祭物正是破碎的灵。正如另一位诗人在不同境遇下所言：“神所要的祭就是忧伤的灵；神啊，忧伤痛悔的心，你必不轻看”（诗篇 51:17）。约拿的谦卑显露出一种涤除了自义辩解的纯净心灵。用来描述他祈祷的词汇（*tepillati*）不仅呼应了叙述者先前对这段祷告（*wayyitpallel*）的引介（2:1），更承载着约拿对怜悯的恳求。

从沮丧与祈求怜悯转向坚定决心的转变，被下一句话精准捕捉：“那信奉 ‘*meshammerim*’ 虚无之神的人，离弃怜爱 ‘*hesed*’ 他们的主”（第 8 节）。但这位沉沦的先知在祷告时究竟在暗指谁？这句话在希伯来文中极为晦涩。事实上，某译本（不无道理地！）在脚注中坦言：“希伯来文原意不明”。

NIV 译本在此将 *hesed* 一词译为“恩典”。这个词备受学界关注。其内涵远比译者常强加于它的古雅英文词汇更为丰富深邃。实际上，本书中我将保留该词不译。萨松的观点或许正确，他认为就当前目的而言，可将其

译为“高位者（神、君王……）对低位者（国家、臣民……）施以恩惠与仁慈的潜力（及实现）”。¹⁰ 结合对“弃绝”（‘*azab*’）一词的深入研究——该词常被比喻性地用于描述人离弃他们的神——一个画面逐渐清晰：愚昧的偶像崇拜者正面临失去重要之物的危险：事实上，他们即将离弃自己的*hesed*。

这正是上帝在整个救赎历史中对其屡次不忠的子民提出的控诉。在申命记中我们读到：

所看见的人，连万国的人，都必问说：‘耶和華為何向此地这样行呢？这样大发烈怒是什么意思呢？’人必回答说：‘是因这地的人离弃了耶和华——他们列祖的神，领他们出埃及地的时候与他们所立的约，去侍奉敬拜素不认识的别神，是耶和华所未曾给他们安排的。（申命记 29:24-26）’

这成为耶利米预言中一个重大且反复出现的主题：

诸天哪，要因此惊奇，
极其恐慌，甚为凄凉！
这是耶和华说的。
因为我的百姓做了两件恶事，
就是离弃我这活水的泉源，
为自己凿出池子，
是破裂不能存水的池子。

（耶利米书 2:12-13）

将此类经文与约拿书 2:8 联系起来，远比将此节视为对前一章水手的暗指或对约拿本人的间接提及要自然得多。

相反，约拿书 2:8 似乎是对以色列人的指涉——正如前文所述（第 32-34 页），约拿正是他们的代表。要记得，以色列人长期存在的顽疾便是背弃圣约。因此，诗人插入这一重要转折至少是作为一种告诫与警示。他似乎是在说，那些背弃对上帝忠诚的人，恐将失去 *hesed*。此处该词究竟指上帝的 *hesed* 还是人类的 *hesed* 尚存歧义。我更倾向于认为以色列人正在背离那位独一真神赐予他们的 *hesed*（即怜悯），因为诗篇 144:1-2 的作者甚至直接称上帝为“我的 *hesed*”：

耶和華 - 我的磐石是应当稱頌的！
他教導我的手爭戰，
教導我的指頭打仗。
他是我慈愛的主，我的山寨，
我的高台，我的救主，
我的盾牌，是我所投靠的；
他使我的百姓服在我以下。

请注意，这里并未模棱两可地谈论通往上帝的多种途径或救赎的多元方式：只有一位上帝，一条得救之路。

圣经中另一段至关重要的经文有助于阐明这节艰深经文的要旨：“凡依附 ‘*meshammerim*’ 虚无之神的，必失去本可享有的恩宠”（2:8）。诗篇 31:6-7 是希伯来圣经中唯一另一处出现“虚无偶像”（*hable-shav*）这一短语的经文：

我恨恶那信奉虚无之神的人；
我却倚靠耶和华。
我要为你的慈爱高兴欢喜；
因为你见过我的困苦，知道我心中的艰难。

约翰·加尔文一针见血地指出：“除了独一真神之外，别无援助与盼望可寻。”¹¹

当我们读到约拿书诗篇的结尾时，听到的是一位获救先知的呼声——他从死亡的獠牙中被抢夺回来。约拿曾直面死亡却因上帝的怜悯得以脱身（或者说游走？）。约拿向上帝献上 *todah*，这是基于上帝对他仁慈的感恩之礼。¹²新的决心紧随拯救而来，感恩紧随怜悯而至。此刻约拿对自身获救的回应，与书中第一章水手们得救时的反应如出一辙：他们都曾为性命忧惧——水手们惧怕风暴的烈怒，约拿则惧怕要吞噬他的混沌深渊与死亡之龙。一只施恩的手向他伸出。

最后一行堪称全诗恰到好处的高潮：直译为“救恩出于耶和华”。这句简短的信仰宣言或可视为全书四章中任一章节的解读钥匙。但正如语言常有的特性，约拿的言辞最终暴露了他真实的思绪与情感。随着故事展开，我们将看到约拿对于这句宣言（即“救恩出于耶和华”）应用于他人时的热忱，远不及应用于自身时那般强烈。

许多作家将约拿在第二章中的祷告与第四章的祷告相比较，但在这方面，没有人比乔治兰德斯的分析更为

深刻。他在其学术生涯中反复研读约拿书，他注意到这两章之间存在一些惊人的对应关系：¹³

约拿书 2	约拿书 4
1:17 焦点转向约拿	4:1 焦点转向约拿
2:10 约拿被救	4:1 约拿发怒因尼尼微人被赦免
2:1 约拿祷告	2上 约拿祷告
2-6上 他回望自己在深渊中的痛苦处境	2上 他回望自己在巴勒斯坦的痛苦处境
6下-8 他宣告上帝仁慈的拯救并得出一个洞见：信奉虚无之神的人必离弃怜爱他们的主	2上 他从“神或许会拯救尼尼微”这一念头中推断出：自己必须逃往他施
	2下 他宣告怜悯的神必带来拯救
9 约拿对耶和华的回应：以祭物和誓言敬拜他	3 约拿对耶和华的回应：求死之愿
10 耶和華对约拿的回应：他如此行事为使先知能积极回应那尚未完成的神圣使命	4-11 耶和華对约拿的回应：他如此行事为使先知能积极回应那已然完成的神圣使命

通过两章的对比，可以窥见约拿随时间推移的性格演变。用比喻来说，他尚未完全蜕去旧皮。但这个故事的后续部分还需留待后文。

在探讨约拿书诗篇时，我们看到了旧约中关于死亡与复活的非凡图景，这在新约中得到映照。约拿进入水中的坟墓却未长眠其中。基督死后被安葬在坟墓里，却也未久留。不，他从坟墓中复活并在他升天以前向众多见

证者显现，并坐在天父的右边，如今在荣耀中掌权。但他的死与复活有其目的。使徒保罗提醒我们：“耶稣被交给，是为我们的过犯；复活，是为叫我们称义”（罗马书 4:25）。

约拿书是对死亡及从中得救的非凡描绘，这应使我们充满真实的信心。我们知道，当永恒之日来临，上帝必兑现对我们的应许。结束对约拿书第二章的研读，没有比转向另一篇诗篇的话语更合适的了：

以色列人要说：

若不是耶和华帮助我们，
若不是耶和华帮助我们，
当人起来攻击我们、
向我们发怒的时候，
就把我们活活地吞了。
那时，波涛必漫过我们，
河水必淹没我们，
狂傲的水必淹没我们。（诗篇 124:1-5）

进 深 思 考

1. 什么是神明裁判？在古代近东地区有哪些具体应用形式？
2. 以色列人经历的出埃及事件，与约拿获得的拯救以及基督带来的救赎有何关联？
3. 本章内容如何帮助你更全面地理解基督的受死与复活？
4. 你认为约拿通过濒死经历学会了谦卑吗？他是否真正理解了怜悯的含义？

8

悔改的教导（2:10-3:10）



Credit praeputium et circumcisio permanet infidelis
（“未受割礼者‘外邦人’信了；而受割礼者‘犹太人’仍
无信”）

耶柔米，《约拿书注释》

耶和华吩咐鱼，鱼就把约拿吐在旱地上。

耶和华的话二次临到约拿说：“你起来！往尼尼微大城去，向其中的居民宣告我所吩咐你的话。”约拿便照耶和华的话起来，往尼尼微去。这尼尼微是极大的城，有三日的路程。约拿进城走了一日，宣告说：“再等四十日，尼尼微必倾覆了！”尼尼微人信服神，便宣告禁食，从最大的到至小的都穿麻衣（或译：披上麻布）。这信息传到尼尼微王的耳中，他就下了宝座，脱下朝服，披上麻布，坐在灰中。他又使人遍告尼尼微通城，说：“王和大臣有令，人不可尝什么，牲畜、牛羊不可吃草，也不可喝水。人与牲畜都当披上麻布；人要切切求告神。各人回头离开所行的恶道，丢弃手中的强暴。

“或者 神转意后悔，不发烈怒，使我们不至灭亡，也未可知。”于是 神察看他们的行为，见他们离开恶道，他就后悔，不把所说的灾祸降与他们了。（约拿书2：10 — 3:1-10）

在前一章中，我们见证了上帝仁慈地将约拿从溺亡中拯救出来。当恩典临到某人时，预期的回应应是感恩的心与行为的改变。文学史上最著名的角色之一冉阿让便是如此。

在维克多·雨果所著《悲惨世界》中，冉阿让因偷窃一块面包结束漫长刑期获释。一位仁慈好客的主教意外收留了他。但旧日的诱惑终究难以抵挡。趁众人熟睡时，他偷走主教的银器逃之夭夭。

当冉阿让被当场抓获并搜出银器时，当局将他带到主教面前。此刻我们目睹了一个非凡的恩典之举。主教向指控冉阿让的人宣称，这些银器是他赠予这位前罪犯的礼物。他要求警方立即松手释放冉阿让。冉阿让被这一举动深深震撼。雨果写道，冉阿让用难以形容的神情注视着主教。随后，主教又从壁炉架上取下两支银烛台，在警察面前佯称客人遗忘了更多银器：

“我的朋友，”主教说道，“在你离开之前，这是你的烛台，拿去吧。”

他走向壁炉台，取下那对烛台，递给冉阿让……冉阿让浑身颤抖，神情恍惚地接过烛台，满脸困惑。

“现在，”主教说，“安心去吧。顺便一提，我的朋友，下次再来时不必穿过花园。前门日夜只闪着插销，你随时可以进出。”

随后，在宪兵们离开后，主教授诫冉阿让：

“永远别忘了，你答应过我要用这些银器做个诚实的人。”冉阿让完全不记得有此承诺，呆立当场。主教说这番话时字字铿锵，继而庄严地继续道：“冉阿让，我的兄弟，你不再属于邪恶，而属于善良。我是在为你的灵魂赎价——将它从黑暗的念头与沉沦的精神中解救出来，献给上帝！”

这一慈悲之举给那位饱受困扰的罪犯留下了不可磨灭的印象，使他永远地彻底改变了。在领受了难以言表的恩典后，如今他成了向被遗弃者和受苦者持续施以慈悲之举的恩人：他救下一位沦为妓女的贫困弱势女子；他救下一个即将被马车碾压的男子，后来还为他找到工作；他保护那女子的女儿免于沦为童奴，并待她如亲孙女。慈悲在他的生命与品格中产生了强大的转变。

人们或许会认为，约拿在利维坦腹中所蒙的怜悯会产生类似的效果；然而，当我们进入约拿书的后半部分时，会发现事实并非如此。或者说，这种效果只是昙花一现。

约拿的悔改

正如一位作者所言：“第三章的情节倒带重演。”¹ 这通过几种方式体现。首先，在 2:10 处，希伯来辅音 *peh* 标记了文本的停顿，指示古代抄写员在此处留空，表示自然分段。

其次，比较第一章与第三章开篇方式的异同尤为显著：

第一章

1. 耶和華的話臨到亞米太的儿子约拿，说：
2. “你起来往尼尼微大城去，向其中的居民呼喊，因为他们的恶达到我面前。”
3. 约拿却起来，逃往他施去躲避耶和華；下到约帕，遇见一只船，要往他施去。他就给了船价，上了船，要与船上的人同往他施去躲避耶和華。

第三章

1. 耶和華的話二次臨到约拿说：
2. “往尼尼微大城去，向其中宣告我吩咐你的话。”
3. 约拿便照耶和華的話起来，往尼尼微去。这尼尼微是极大的城，有三日的路程。

这些经文间存在诸多引人入胜的异同，但有三点尤为突出：第一节中，‘第二次’取代了父系称谓；

此刻，上帝有一个非常明确的信息要约拿去传达；与初次遭遇不同，这次约拿听从了上帝的命令。

最鲜明的对比在于 1:3 与 3:3 节内容的差异。在前一章中，我们详细讨论了约拿的叛逆行为。我们注意到，在本书开篇，约拿的悖逆与上帝明确旨意形成强烈反差。1:3 节用“约拿逃往他施舍去”这句话强调了其悖逆。作者刻意突出他逃往的事实，这从“躲避耶和华”在本节经文出现两次即可看出。

然而在这个故事的第三章，我们或许以为约拿已经领悟了上帝要教导他的功课。但当我们读到第四章时，就会开始明白：约拿和我们一样，在真正理解上帝的智慧及其在世上的作为之前，仍有诸多深奥之处需要探索。尽管如此，约拿还是将信息传到了尼尼微，而令人惊讶的是，尼尼微竟悔改了。

我们已探讨过尼尼微城名的提及对古希伯来人可能意味着什么。故事进行到此处，第 3 节中途插入了一段新的背景材料：“尼尼微是极大的城——需三日路程方能遍访。”

第 3 节中的希伯来语原文比 NIV 译本表述得更为具体。其字面意为“看哪，尼尼微在众神面前是座大城”或“在神面前 / 为神是座大城”。在约拿书中共有四次称尼尼微为“大城”（见 1:2；3:2, 3；及 4:11）。第一种译法强调该城对亚述众神的重要性，但可能并不准确。虽然圣经常用论战性语言描述以色列邻邦的偶像神明，但此处与故事逻辑不符。若采用后者译法——则属直译——且语法结构似乎意在强调这座异教之城同样归属于

宇宙间独一的真神。这城属于上帝。尽管上帝——以色列的神——不仅拥有以色列，也统辖外邦城邑与列国，这或许已是老生常谈的道理；然而，这似乎仍是一个需要反复重申的训诫。

这一解释与约拿在遭遇风暴时对水手们宣告的信仰告白高度契合：“我是希伯来人，我敬畏耶和华——那创造沧海旱地的天上的神”（1:9）。该宣言暗示耶和华拥有所有受造之物，自然也包括尼尼微城。因此，通过这一补充细节，以色列民被提醒‘上帝对以色列最顽固之敌的绝对主权’。²

在继续之前，还需探讨经文的一个细节。《新国际版》将 1:3 末句译为暗示尼尼微规模庞大需三日才能走遍。直译为‘三日的路程’的译法毫无根据，该短语已被证实为比喻用法³。实际上，该短语旨在表明当约拿开始六百英里的旅程时，此城尚在极远处——远超字面意义上的三日行程。因此，该短语并非描述城市规模或约拿停留时长，而是以比喻和习语方式表达约拿抵达尼尼微需跋涉的遥远距离⁴。古人若要表达短距离，会说‘一日路程’。下节经文（第 4 节）开篇即用此短语，说明约拿刚入城不久便开始传道。

那么，约拿抵达这座古代亚述的“大苹果”城后做了什么？他开始宣告那个信息：一个关于即将来临的毁灭的简短预言（希伯来原文仅五个字！）。有位评论家曾说：“这五个希伯来语的词汇……构成了有史以来最简短的先知谶

责。”⁵ 尼尼微人似乎明确将他的话解读为对可能即将来临的毁灭的宣告，因为第 9 节中王的谕令说道：“或者神转意后悔，不发烈怒，使我们不至灭亡，也未可知。”他们将约拿的预言纯粹而简单地理解为厄运的宣告。

约拿描述即将来临的倾覆时所用的词（*hapak*；此处为尼法分词形式 *nehpaket*）既可表示“被倾覆”，也可表示“被转变、转化”（即归向上帝）。由于它同时具备“转变”这层含义，许多解经家认为这种语义双关传递了双重意涵。事实上，解经者们对作者是否意图同时传达一种或两种含义的观点几乎平分秋色。然而，上下文似乎排除了“转变”这一含义——至少就尼尼微人自身对该词（*hapak*）的理解而言。此外，约拿使用的措辞无疑强烈唤起了所多玛与蛾摩拉因上帝审判而倾覆（*hapak*）的典故，这一母题贯穿旧约（创世记 19:25,29；申命记 29:23；以赛亚书 13:19；耶利米书 20:16,49:18,50:40；耶利米哀歌 4:6；阿摩司书 4:11）。这些经文的用语与约拿书此处所见极为相似。显然，约拿的话语使尼尼微人产生了对上帝的敬畏。

于是约拿变得顺从了。与他在第 1 章中竭力逃离上帝及其使命的行为不同，他在第 3 章履行了自己的使命。

尼尼微的悔改

当我们住在东海岸时，欣赏文森特·梵高的画作是我一生中最难忘的经历之一。

（这些画作是从荷兰借展至国家美术馆的）。我最喜爱的梵高画作之一（可惜当时并未展出）来自他生命末期的圣雷米 - 安特卫普时期。正是在圣雷米的疗养院里，据说梵高体验到了对宗教过往的怀旧之情。他的人生朝圣之旅在那里走到了终点，一个不幸由他自己加速的终点——当他结束自己生命之时。⁶

我心中所想的那幅画名为《在永恒之门》。画中是一位老者坐在椅子上，手扶着头。梵高很可能将自己与这把椅子及这位老人视为一体。（在早期作品如《吃土豆的人》中，椅子上就刻有梵高的签名。）我们看到这位老者最是令人怜悯。对今生幸福的希望已从这位“在永恒之门”的老人身上消逝。这幅画展现了深切的悲哀。的确，对我而言，梵高的艺术捕捉了现代人——乃至古人——的困境，以及他们对真正悔改的巨大需求。

尼尼微人对约拿的传道有何回应？是相信与接纳；简言之，就是彻底的悔改。约拿书中尼尼微的悔改起到了衬托作用（“衬托”是文学术语，指通过某个角色或事件来反衬故事中另一个角色或元素）。在这个故事中，尼尼微的行为正是对主角约拿的衬托。事实上，“亚述首都作为衬托，最终促成了约拿的救赎——只要他像尼尼微人那样悔改，改变对神圣怜悯目标的看法。”⁷如今我们面对的“一个雪白亚述的奇特叙事”⁸这一怪异现象，与先知生命中最终显露的不悔改形成了绝妙对比。

此外，由于约拿代表以色列，作者用尼尼微作为衬托，间接控诉以色列自身缺乏悔改之心。故事利用这一

亚述人的都城，以其对邻邦臭名昭著的残暴行径而闻名，恰如其分地——尽管是间接地——谴责了那个在自身对公义与圣洁的热忱中变得自满的选民国度。这与解经家们普遍持有的观点截然不同，他们认为这则简短预言的目的在于斥责以色列人对非以色列人的排外仇恨（据称源自该书成书晚期的神学观念）。我并非主张此说；相反，我提出一个截然不同的观点：此处所谴责的，是以色列人对上帝话语之先知宣讲的不顺从。这与以色列的敌人尼尼微人的行为形成鲜明对比。

以色列在天下万国中独为上帝眼中的瞳人。以色列对上帝的顺服，本应成为周边列国蒙福的源泉。试看圣经如何论述上帝对以色列在列国中角色的期许：

所以你们要谨守遵行；这就是你们在万民眼前的智慧、聪明。他们听见这一切律例，必说：‘这大国的人真是有智慧，有聪明！’哪一大国的人有神与他们相近，像耶和華 - 我们的神，在我们求告他的时候与我们相近呢？又哪一大国有这样公义的律例典章，像我今日在你们面前所陈明的这一切律法呢？
(申命记 4:6-8)

又如列王纪上所载：

愿耶和華 - 我们的神与我们同在，像与我们列祖同在一样，不撇下我们，不丢弃我们，使我们的心归向他，

遵行他的道，谨守他吩咐我们列祖的诫命、律例、典章。我在耶和華面前祈求的这些话，愿耶和華 - 我们的神昼夜垂念，每日为他仆人与他民以色列伸冤，使地上的万民都知道惟独耶和華是神，并无别神。所以你们当向耶和華 - 我们的神存诚实的心，遵行他的律例，谨守他的诫命，至终如今日一样。”（列王纪上 8:57-61）

可悲的是，上帝话语中的历史篇章充分证明了以色列对其立约之主所定规条的持续且顽固的悖逆。如果百姓拒绝顺服，拒绝在周边列国中尊崇上帝的名，那么上帝将通过流放来洁净他那些不肯悔改的子民，但也会通过从流放中复兴他们，好让列国再次看见上帝名的能力。以色列的顺服本应在列国中彰显上帝的荣耀。若她未能履行这顺服，就将受到责罚与管教。而上帝仍将得着荣耀。

当我们读到 3:5 时，会突然发现悔改这一重要主题的绽放。经文首先给出总体概述，然后点明对民众产生的根本影响：“尼尼微人信服神，便宣告禁食，从最大的到至小的都穿麻衣。”

此处经文并未按时间顺序排列。这种对事件的艺术性编排不应困扰圣经读者，因这并非罕见手法（参见如诗篇 114 篇）。为文学或神学目的而打乱时间顺序的变形处理，并非如过去许多人常认为的那样是编辑工作草

率的标志；相反，它可能被视为艺术天才的标志。⁹ 国王的谕旨（7-9 节）实际上早于民众的禁食与悔改，但叙述者意在先给出结论——一个总体概述——再回溯细节，阐明这场全民悔改如何形成。国王率先颁布法令并以身作则，民众随之效仿。这一解读脉络至少可追溯至西班牙伟大的犹太圣经学者拉比伊本·以斯拉（约 1089-1164 年）。

希伯来语中表示“悔改”的词（*shub*）在约拿书中出现四次。值得注意的是，这四次都集中在这几节经文（8-10 节）中，标志着全新重要主题的浮现。事实上，有人认为作者的核心意图正是引导读者关注悔改这一主题，以及有无悔改行为所带来的不同后果。¹⁰

上帝的后悔

约拿书 3 章 10 节的经文向我们揭示了一些近期引发争议的艰深神学议题。要理解上帝与其造物之间的关系，我们需要简要探讨一个虽抽象却至关重要的主题——开放神论。即将深入探讨的这一课题，对身处苦难之人的慰藉与安慰有着深远影响。因此，我们需稍作迂回，以透彻理解第三章的结论。

约拿书 3 章 10 节引发了关于上帝不变性及其终极主权的疑问：上帝是否知晓世间将发生的一切？更进一步说，他是否如圣经某些经文所示（参诗篇 33:11；以弗所书 1:11），确实预定或命定了未来所有事件？

传统教导认为，对上帝护理之工的这种理解，最终会在上帝儿女的生命与灵魂中产生喜乐、安慰与确据。事实上，在极度苦难或患难中默想上帝的良善与护理之工，正是战胜苦毒的一种方式。

试想，例如那些强调上帝看顾自己子民的诗篇，尤其是诗篇 55:22：“你要把你的重担卸给耶和华，他必抚养你；他永不叫义人动摇。”又如诗篇 91:1：“住在至高者隐密处的，必住在全能者的荫下。”这些经文应当帮助上帝儿女在困惑处境中培养安静沉稳的心（参以赛亚书 49:15、25；撒迦利亚书 2:8；彼得前书 5:6-7）。毕竟，若上帝连他儿女的一根头发受损都需经他知晓并许可，这岂不给穿行在这罪恶咒诅世界中的上帝儿女带来极大确据吗（马太福音 10:28-31）？诚然，这种上帝护理观始终是他子民极大的安慰源泉：当被人类普遍存在的苦难与患难困扰时，人确实可以知道上帝在世的一切治理都是公义且良善的。即便当另一个人成为施加苦难或不公的媒介时，上帝儿女仍可用这真理安慰自己——天上那位至高公义的主允许了这事发生。

但对于事件是否还有另一种解读？上帝的旨意是否会因地上受造之物的行为而改变？圣经中某些经文乍看之下似乎暗示了这种可能性（如创世记 6:7；撒母耳记上 15:35；诗篇 106:45）。未来是否未被上帝所预定？更直接关联到我们的经文是，当上帝对顽抗的罪人突然回心转意时（或某些译本译为“后悔”），撤销原先要施行的惩罚，这究竟意味着什么？

这是否意味着上帝的旨意并非坚不可摧，而是会根据世间受造物的行为而改变？耶利米书 18:7-10 中的经文似乎印证了这一点：

我何时论到一邦或一国说，要拔出、拆毁、毁坏；我所说的那一邦，若是转意离开他们的恶，我就必后悔，不将我想要施行的灾祸降与他们。我何时论到一邦或一国说，要建立、栽植；他们若行我眼中看为恶的事，不听从我的话，我就必后悔，不将我所说的福气赐给他们。

这些问题在约拿书第三章结尾处摆在我们面前。早期译本（如 KJV 和 RSV）对约拿书 3:10 的翻译可能令现代读者困惑：“于是神察看他们的行为，见他们离开恶道，他就后悔，不把所说的灾祸降与他们了”（KJV）。四百年前英语读者对希伯来动词 *naham* 的这种译法或许不觉突兀，但在当代福音派神学发展的背景下，这种译法对现代读者而言确实存在理解障碍。

对现代读者而言，“悔改”意味着为某些过错忏悔或改过。显然这并不适用于上帝。然而，即便当“悔改”仅暗示心意转变——即态度软化——时，仍需进一步解释，以免人们对上帝关于受造物行为的旨意与恒常性产生误解。此外，由于当代福音派神学中新兴的开放神论运动，许多基督徒如今面临更深的困惑。

诸如约翰·桑德斯、克拉克·平诺克和格雷格·博伊德等学者是这一新运动的代表人物。开放神论者希望提出的问题并非新议题；事实上，这在教会历史的各个时期都曾是讨论焦点。¹¹ 关于上帝不变性（恒常、不可更改，相关经文如玛拉基书 3:6；雅各书 1:17）的经典正统理解是否正确，还是需要根据前述经文段落进行修正？

格雷戈里·博伊德的著作《可能的上帝》是理解这一神学运动的理想起点，因其写作面向普通读者。对博伊德而言，问题不在于上帝的无所不知——即他知晓万物——而在于“上帝完美认知的现实本质”。¹²

博伊德准确阐述的经典观点认为：未来的一切都是确定且固定的，被至高上帝永恒预知并预定。讨论至此需特别注意，正统立场始终强调上帝并非邪恶的创造者。正如加尔文提醒我们的，罪行不会因某人执行上帝预定的计划就变成美德。不。在经典改革宗立场中，邪恶被明确归咎于作恶者，而非上帝。

然而，博伊德认为，这种经典观点之所以能进入教会，是因为受到希腊哲学观念的影响，这些观念据说毒害了那些最初阐明上帝不变性或不可改变性及其与上帝旨意关系之人的思想。相比之下，开放神论者认为未来

部分由已确定的现实和部分未确定的现实组成。关于未来的一些事情可能是这样，也可能是那样。因此，开放神论者认为上帝所知晓的未来既包含未定的可能性，也包含已定的必然性。这正是因为他们

同样坚信上帝全知全能地洞悉一切现实。从这个意义上说，开放神论者可以（也应当）承认上帝完美预知未来。只是他们将未来按其当下存在状态理解为包含真实可能性。¹³

这与古典神学立场存在根本差异；博伊德特别指出圣经中一组体现“未来开放性主题”的经文，这些经文描绘“上帝面对部分开放的未来。他并不掌控和 / 或预知即将发生的每一细节”。¹⁴

当读者在圣经中遇到约拿书 3:10 这类经文，并带着“未来事件尚未确定”的观念来解读——即认为“圣经显示上帝会根据历史事件的发展改变心意”¹⁵——持古典神学立场的读者就会开始意识到这些经文如何凸显出尖锐难题。例如博伊德在分析约拿书 3:10 及类似经文时指出：“上帝‘后悔’了原本要降于尼尼微的灾祸。需注意，这节或其他任何经文都未曾暗示上帝看似改变心意。经文只是用最直白无误的语言宣告：上帝‘后悔了’。”

16

诚然，博伊德等开放神论者提出的问题至关重要，应当严肃对待。然而，其得出的结论基于诸多理由值得商榷，并可能在人们深陷痛苦与患难时削弱其确信与慰藉。

诸如开放神论这类观点并非全新，它们在历史上已

受到智性、持久且深入的驳斥。¹⁷ 在此探索那条线索会使我们偏离主要任务太远，因此无法详细讨论《可能的上帝》中所代表的观点。然而，有必要用几句话解释现代读者如何阅读诸如约拿书 3:10 这样困难的经文，同时不损害圣经关于上帝旨意和不变性的教导。

回到约拿书的经文，我认为博伊德关于约拿书及其他涉及他所谓‘未来开放性主题’经文的立场根本上是错误的，因为他未能理解圣经中语言运作的本质。其他方面亦可讨论，但这是开放神论观点的主要弱点之一。因此，在进一步讨论之前，有必要简要探讨圣经语言的性质。

我们不可忘记站在谁面前。上帝有着无限的威严。他的道路并非受造物所能完全理解。因此，圣经以类比性话语向我们说话。这并非描述圣经语言性质的新近方式。改革宗护教学者迈克尔·霍顿曾说：“当人说‘上帝是良善的’和‘莎莉是良善的’时，谓语‘良善’既非单义（完全相同）亦非歧义（毫无实际相似），而是类比。类比思维通过已知熟悉的事物来指认未知事物的某些方面。”¹⁸

威斯敏斯特神学院的护教学者科尼利厄斯·范·蒂尔与 J·格雷沙姆·梅钦同工，曾以类似措辞阐述圣经体系乃类比体系¹⁹。上述断言无一质疑圣经的真实性或可信度，恰恰相反。

这些护教学者承袭了源远流长的神学传统，该传统始终承认并深入探讨圣经启示的本质。例如加尔文就曾极力主张上帝的真理俯就了我们作为有限受造物的理解

能力。用加尔文的话说，上帝用婴儿般的语言对我们说话。正如母亲俯身与孩子交谈，上帝也以我们能领会的言语向我们传达真理。这些分类方式帮助那些苦苦思索圣经难解经文含义的人，以敏感的态度处理修辞手法、隐喻，以及判断何时该按字面理解经文、何时该寓意解读。

例如，当圣经论及上帝及其与受造物的关系时，常使用拟人化语言（即将人类特征赋予非人类的存有，即上帝）。有时圣经也会运用拟情论（将人类情感或情绪归于上帝）来描述上帝与人类的互动关系及作为。意识到这些要点，有助于圣经研究者——无论是专业人士还是平信徒——按照圣经作者本意来理解其著作。

例如，在描述洪水前人类道德沦丧至极时，上帝所表现的哀伤：“耶和华见人在地上罪恶很大，终日所思想的尽都是恶。耶和华就后悔造人在地上，心中忧伤”（创世记 6:5-6）。经文说上帝“见”，但上帝并无人类般的肉眼；又说他“忧伤”，但这与人类的懊悔或悲伤截然不同。此处用语旨在传达与人类情感相似却又不尽相同的意境——因这情感属于宇宙的全能创造者、救赎主与维系者。

造物主与被造物之间的区别与差异应当始终谨记，尤其在论及所描述的情感时。并非上帝对其造物没有情感或感受，而是他不会像我们人类那样被激怒；可以

说，他不会“突然失控”。

当上帝在他的话语中向我们说话时，他所做的就是俯就我们的软弱。在这方面，约翰·加尔文以非常有帮助的措辞表达了我們如何根据那些谈论上帝“后悔”的经文来理解上帝的作为和护理：

那么，“后悔”一词的含义是什么？当然，它的含义与所有其他以人类语言描述上帝的方式相似。因为我们的软弱无法达到他崇高的境界，所以给我们的描述必须适应我们的理解能力。这种俯就的方式是他向我们展现自己，不是按他本来的样子，而是按我们所能感知的样子。尽管他超越一切心绪的波动，但他宣告自己对罪人发怒。因此，每当我们听到上帝发怒时，不应想象他有任何情绪波动，而应明白这种表达是从我们人类经验中借用的……所以我们不应将“后悔”一词理解为其他含义，而只是行动的转变，因为人们习惯通过改变行动来表明对自己的不满。因此，既然人类的一切改变都是对不满之事的修正，而这种修正源于后悔，那么“后悔”一词就是指上帝在行动上的改变。与此同时，上帝的计划和旨意并未逆转，他的意愿也未改变；他以不间断的进程执行着从永恒就已预见、认可和命定的事，尽管在人眼中这种变化可能显得突然。²⁰

对圣经中语言运作复杂本质的理解，将有助于我们解读诸如约拿书 3:10 这类艰深经文。更重要的是，这种对经文语言运作方式的领悟，也能帮助我们直面苦难、困境与不公——不仅关乎自身，亦关乎他人。上帝并非反复无常。若我们诚实自省，终会经历所谓‘天意难测’的重压时刻。然而，我们总能确信：上帝仍坐镇宝座，他的居所（即他的世界）秩序井然。上帝从不受事态突变所惊，亦不为任何变故而困惑。

终有一日，所有不公都将受到永恒的审判。即便“好人”遭遇不幸，也仍在天父的眷顾之中——他是“有怜悯有恩典的神，不轻易发怒，并有丰盛的慈爱（*hesed*）和诚实，为千万人存留慈爱，赦免罪孽、过犯，和罪恶，万不以有罪的为无罪，必追讨他的罪，自父及子，直到三、四代”（出埃及记 34:6-7）。

进深思考

1. 与约拿祷告中“救恩出于耶和华”的主题一致，第 2 章中约拿显然获得了拯救。那么第 3 章中拯救临到了谁？原因是什么？
2. 比较第 1 章开篇经文与第 3 章开篇经文。这对理解情节发展和约拿的性格有何启示？
3. 约拿的信息令人想起所多玛和蛾摩拉被毁灭的记载（创世记 19 章）。

请重读创世记18-19章，并将亚伯拉罕在那段叙事中的角色与代求，与约拿在约拿书3-4章中的角色进行比较。基督是否曾为某座城哀叹或代求？若是如此，我们主的行为与约拿、亚伯拉罕有何异同？

4. 尼尼微人的悔改概念对最初的犹太听众传达了怎样的信息？
5. 概述近期关于上帝‘后悔’的争论。
6. 为何当前这场神学讨论至关重要？它引发了哪些关于上帝本质的疑问？

9

最后辩论（4:1-11）



诚然，正如伟大的舵手保罗所言，那向他人传道自己却被弃绝的人有祸了！（赫尔曼·梅尔维尔，白鲸记）

因此，除非确信上帝是仁慈的，否则无人甘愿成为先知或教师。（约翰·加尔文，约拿书注释）

这事约拿大大不悦，且甚发怒，就祷告耶和华说：“耶和华啊，我在本国的时候岂不是这样说吗？我知道你是有恩典、有怜悯的神，不轻易发怒，有丰盛的慈爱，并且后悔不降所说的灾，所以我急速逃往他施去。耶和华啊，现在求你取我的命吧！因为我死了比活着还好。”耶和华说：“你这样发怒合乎理吗？”

于是约拿出城，坐在城的东边，在那里为自己搭了一座棚，坐在棚的荫下，要看看那城究竟如何。耶和华神安排一棵蓖麻，使其发生高过约拿，影儿遮盖他的头，救他脱离苦楚；约拿因这棵蓖麻大大喜乐。次日黎明，神却安排一条虫子咬这蓖麻，以致枯槁。日头出来的时

候,神安排炎热的东风,日头曝晒约拿的头,使他发昏,他就为自己求死,说:“我死了比活着还好!”神对约拿说:“你因这棵蓖麻发怒合乎理吗?”他说:“我发怒以至于死,都合乎理!”耶和华说:“这蓖麻不是你栽种的,也不是你培养的;一夜发生,一夜干死,你尚且爱惜;何况这尼尼微大城,其中不能分辨左手右手的有十二万多人,并有许多牲畜,我岂能不爱惜呢?”

(约拿书4:1-11)

“愤怒 (anger) 与危险 (danger) 仅一字之差!”这是路边加油站小告示牌上的标语。此言何其真切。前一章聚焦于悔改,而在约拿书第4章中,这位任性的先知正面临危险——他的怒火不仅指向尼尼微城,更可能直指上帝;因为第4章的重点正是约拿对上帝彰显怜悯的反应。

第4章开篇便道:“这事约拿大大不悦,且甚发怒。”此节经文与第3章末节直接关联。“不悦”一词译自一个希伯来语词汇 (*vay-yera'*, 词根为 *r'*), 该词在本书中以不同形式反复出现。当这个希伯来动词出现时,常与“眼目”连用(如“……眼中看为恶”)。这个常见的希伯来习语意指某人认为某事有谬。¹

该动词 (*vayyera'*) 的实际主语 (非人称) 是“它”

而非如 NIV 译本所译的约拿。² 因此，这节经文应译为：“这事令约拿大大不悦。”

于是我们不禁要问，这里的“这事”指代什么？答案需回溯前一章：“这事”指两件令约拿不悦的事——尼尼微人离弃暴虐恶行，以及上帝“后悔”收回原本宣告要施行的惩罚。

这不是让约拿稍感不悦，而是令他极度愤怒！前文曾提及（第 51 页）希伯来语中一种增强语气的表达方式：当作者需要强化动词效果时，会使用与动词同根词的名词作宾语（*vayyera' . . . ra'ah gedolah*）。第 1 节直译为：“这对约拿成了大恶，他怒火中烧。”

约拿的情绪如过山车般起伏；本章中他表现出与第二章感恩赞美的灵完全相反的愤怒。杰克·萨森精辟总结道：“虽有先知会感到被上帝遗弃或抱怨上帝的严苛要求，但唯有约拿在如此简短的叙事中经历如此剧烈的情感波动。”³ 因此在审视上帝的回应前，我们需先厘清约拿阴郁态度的来龙去脉。

约拿的沮丧

在第 4 章开头的经文中，讽刺意味跃然纸上。例如，你可曾注意到一个奇特的事实：当一座罪恶之城经历巨大的道德改革并回应上帝之言时，这位上帝的先知竟然感到不悦？事实上，面对尼尼微城对先知信息的悔改回应，

约拿变得沮丧愤怒，甚至表达了求死之愿（第3节），即“消极自杀”。⁴

在第2节中，约拿再次进入祷告。但这并非第2章的祷告；第4章揭示了当初他为何逃跑——因知道上帝是仁慈的，约拿发出了抱怨。我们先前已注意到第2章祷告与第4章祷告之间惊人的相似与差异。简言之，当他在第2章祷告时，“那是顺服上帝更大权能的表达；而在尼尼微城外（第4章）说出时，则是对上帝怜悯本性的抗议。”⁵

约拿引用的神圣属性出自出埃及记34:6-7的著名清单（另见尼希米记9:17；诗篇86:15；103:8；145:8；约珥书2:13-14）。约拿并不希望上帝忠于自己的本性。或者说，至少他希望上帝不要如此慷慨地展现怜悯属性，而应在公义属性上更宽松些——这一点明显不在约拿的清单，却存在于出埃及记34:6-7和民数记14:18中。⁶ 约拿阴沉地将上帝的话抛回给他，由此明显可见约拿的沮丧使他变得多么盲目。

约拿尚未与上帝的意愿和旨意和解。他感到沮丧，尼尼微将不会受到惩罚。上帝将忠于他的启示：他仁慈且富有同情心，不轻易发怒，满有 *hesed*。

约拿的核心问题之一是他忘记了上帝对他的怜悯。约拿正遭受记忆问题的困扰。他自己也曾体验过上帝的慈悲，但如今当看到这慈悲施与他人时，他却无法感同身受。故事再次充满讽刺，因为“约拿此刻竟因上帝恩慈怜悯的本性而求死。难道他自己面临死亡时，不正是从这些属性中获益的吗？（2:7-8）”⁷

上帝的回应

那么上帝对约拿采用了什么方法？上帝即将与约拿展开一场令他终生难忘的对话辅导。他既提出尖锐的问题，又运用自然界的比喻来帮助这位先知来“领悟”。换言之，上帝通过一个小比喻将情境去个人化，使约拿能从另一个角度领受上帝的教导。他让约拿亲身体验了一课。约拿追求公义；上帝却施怜悯。一位作者精准总结道：

“但耶和华彻底否定了约拿的基本前提——怜悯不可与公义混杂。这种错误无法通过灌输更多信息从他心中根除，唯有亲身经历才能打开他的眼睛，使他更清晰地认识自己、他人以及他的上帝。”⁸

上帝通过提问开始教导约拿。提问往往是神圣教化的方式。回想伊甸园中上帝对亚当夏娃的质问：‘你在哪里？……谁告诉你赤身露体呢？莫非你吃了我吩咐你不可吃的那树上的果子吗？……你做的是什么事呢？’（创世记3:9-13）。在约伯记中，上帝用质问纠正仆人的态度：‘谁用无知的言语使我的旨意暗昧不明？你要如勇士束腰；我问你，你可以指示我’（约伯记 38:2-3）。同样，上帝向约拿提出三个问题。这些问题是理解本书高潮的关键。约拿书的作者一直让我们悬疑至今。

上帝在第4节开始质问约拿：“你这样发怒合乎理吗？”希伯来原文中这个问题仅由三个简短的词组成。问题的表述方式（希伯来语中末尾带有 *lak*）清楚地表明，上帝希望约拿进行自我反省。“他（上帝）提醒约拿要审视自己的内心，

仿佛上帝是说：‘将你自己视作一面镜子：你会看到你的灵魂是多么汹涌澎湃的海，被如此疯狂的愤怒所攫取。’”⁹

其隐含之意很可能是质疑约拿在此刻对上帝施予怜悯的决定作出评判是否正确。约拿将愤怒转向自己，陷入“阴郁的绝望”¹⁰。或许这位希伯来作者描述的是愤怒反噬自身导致的抑郁情绪¹¹。

但上帝在第4节中的质问更进一步，揭示了约拿问题的真正深度。它显明了约拿罪恶的根源。第5节中，约拿出城来到尼尼微东边坐下。这是他观察（看尼尼微人是否会坚持悔改？）、祈祷、经历与第1章中不同的风暴，并接受神显——即上帝显现或现身——的地方。

约拿为自己搭建了一个遮蔽处（*sukkah*），即一种简易棚屋。该词与复数形式的“住棚节”（*sukkot*）相关。此类遮蔽棚（常译作“会幕”）“象征着上帝对以色列奇妙莫测的眷顾与立约”。¹²何等讽刺！

先知坐在他的私人退避所——一个能让他守候在山丘上、观望城邑命运的小小栖身之所。考虑到尼尼微周边相对荒凉的环境，约拿寻求遮蔽的愿望不难理解。如同许多古代近东城市，这里本该是炎热干燥的荒漠景象。约拿展现出他仍是血肉之躯，易受游荡与罪性驱使，纵使经历了鱼腹中的蜕变，仍会屈服于愤怒、绝望与自我辩解。¹³

第6节中，上帝仁慈地让一棵蓖麻一夜之间长在约拿的棚屋旁，为他遮荫（*tsel*），并拯救他（*lehatsil lo*）——又一语双关。这棵蓖麻将他从何种境况中拯救出来？是拯救他脱离苦楚（*ra'ato*）。作者巧妙呼应了第1节的描述，

将注意力重新引向约拿的极度不悦（*ra'ahgedolah*）。正如上帝安排了那条鱼，此刻他又指定了这棵植物。我们观察到另一处讽刺：约拿因自己得救而大喜（4:1,6），却为尼尼微人的得救而哀伤。

圣经学者们争论这植物可能是什么（例如“蓖麻”或“蓖麻油”植物），但确切的认定无助于解释上帝即将使用的这个比喻的本质。在第7节中，黎明时分上帝派一条虫子蛀蚀约拿遮荫的植物（一棵 *qiqayon*）。希伯来语中“黎明”一词可能与第4章使用的其他词语形成进一步呼应。正如我们清楚看到的，约拿书的作者喜爱双关语的文学技巧，尤其在这一章中。

主随后通过加剧热度来跟进这些事件，可以这么说。上帝派遣了一股东风，一种炎热的热风（见出 14:21）。¹⁴ 这对我们这些不常户外工作或不住在近东地区的人来说，可能不会立即产生共鸣。我们这些整天坐在电脑屏幕前或主要在室内工作的人，可能并不总能敏锐地察觉到圣经中自然现象作为意象和隐喻的运用。

从伊朗山脉袭来的热东风——西罗科风（阿拉伯语称 *khamsin*），在以色列地尤为知名。这种风往往极为猛烈，风速可达每小时六十英里。对于居住在洛杉矶或圣迭戈的人们而言，几乎完全相同的天气条件体现在圣安娜风上，这些风曾助长了加利福尼亚史上最严重的火灾。此类源自自然现象的意象，常被古代犹太人的圣经用于神学目的，有时甚至用以象征上帝向人类的显现（参看那鸿书 2:1-8）。此刻，太阳的光芒正炙烤着大

地，无荫蔽的约拿遭受烈日炙烤，上帝又遣来一阵热风。约拿再次求死胜于求生。

上帝的第二个质问出现在第9节。这节经文与第4节类似，都关乎约拿愤怒的正当性——先前是因尼尼微城得拯救而发怒，此刻他的怒气则倾泻于一株植物的消亡。

在这些高潮迭起的结尾经文中，上帝运用了一种称为“由轻及重”（*qalvahomer*）的论证法。这个希伯来短语直译为“轻与重”，在拉比文献中作为解经法则极为常见。它建立了一种平行关系，或更准确说是反平行关系，在被比较事物之间。不过各部分间的平衡有时并不完美，此处即是如此。事实上，强求被比较部分间精确严密的对称性，反而可能导致谬误的诠释。

拉比们钟爱这种论证方式。它用于引出“更何况论证”中的第二项比较内容（如果……更何况！）。即使粗略阅读登山宝训（马太福音 5-7章）也能看出，这是主耶稣教导时最喜爱的方法之一。例如：“你们虽然不好，尚且知道拿好东西给儿女，何况你们在天上的父，岂不更把好东西给求他的人吗？”（马太福音 7:11）。此外，使徒保罗也频繁使用“更何况”论证法。

约拿将全能的上帝置于正义法庭前，宣告他有罪。如今上帝已忍无可忍。约翰·加尔文对约拿的行为作了贴切总结：“当一个卑微受造物竟敢对抗上帝，并以嚣张姿态与他争辩时，这实在是最不合宜的事；此等行径堪称骇人听闻——约拿当时正是这般心态。”¹⁵ 上帝将用“更何况”论证法与约拿展开辩论。

这棵植物是如何来到约拿身边的？是作为礼物还是他凭自身功德应得的？当然是作为礼物。他既没有为之劳作，也没有照料它，却为失去它而极度悲伤。看第 10 节，这一点如何被进一步阐明。这棵植物一天之内就出现了！约拿啊，你既没有创造、照料，也没有培育这棵植物。而我却为尼尼微做了这一切。植物一夜之间出现，但尼尼微历经数月、数年才成长起来，城中还有众多居民。它更值得关怀、关注和怜悯！尼尼微有许多人深陷罪恶的生活方式，不知如何脱身，他们“分不清左右手”（第 11 节）。约拿关心那棵植物。难道上帝不该关心尼尼微城吗？

“分不清左右手”这一短语引发了大量笔墨试图解释其惯用含义。有人认为这是指无法区分左右手的幼童。然而，希伯来习语才是理解其含义的关键。此处使用的习语（*yada‘ben . . . le*）在旧约中仅出现寥寥数次，意为“区分或辨别某些事物”。¹⁶ 例如，在撒母耳记下，它被用来描述八十岁的老祭司巴西莱——他推辞说自己已无法为大卫王品尝食物和酒以分辨好坏（见撒母耳记下 19:35）。以西结书中也多次用它来描述祭司的职责之一：教导百姓分辨洁净与不洁之物（见以西结书 22:26；44:23）。

由于该习语意为“区分”，在约拿书中似乎暗示尼尼微城有许多人深陷罪恶的生活方式而不知如何脱身。这些异教徒因无力做出严肃的道德判别而显得无助。他们显然并非道德无辜——这一点从第三章其自身忏悔所暗示。

更不用说圣经中许多其他地方都将他们暗示为邪恶且有罪的——但他们无助在于被自己的罪所困，且对如何逃脱毫无觉察。

上帝突显了约拿与这棵植物之间关系的肤浅性。这仅是一株植物，且是无生命之物。约拿对这植物毫无所有权可言。在正义的审判台前，约拿没有任何申诉资格。他所有关于上帝对待这植物及尼尼微人的控诉都站不住脚！

约拿自封为审判者。他模糊了受造物与造物主之间的界限。他以一个卑微罪人的姿态，僭越地占据了生死裁决者的位置。他的行为与自身生命位分不符。他并未真正认清自己所站之地的主宰。野蛮的麻木蒙蔽了他的心智，腐蚀性的硬化症覆盖了他的心。约拿正用视而不见的双眼审视着这一切。

上帝有权按自己的意愿对待尼尼微。作为造物主，上帝也有权随意处置那棵蓖麻。在第 11 节中，上帝向约拿提出第三个问题——整卷书都指向这一关键时刻：

“我岂能不爱惜呢？”更准确的翻译应为：“我难道不可眷顾……吗？”

此处我想重点讨论 NIV 译本在上下文中译为“我岂能不爱惜”（*'ahus*）的这个动词。当涉及至高统治者的行为时（例如战争中的统治者或司法行政），该动词常表示有权赦免或不赦免特定个体。换言之，“它描述上位者对其管辖范围内的人“是否”动怜悯之心。”¹⁷

约拿甚至连对这棵蓖麻都没有权利。而上帝完全有权利施行怜悯——无论是对蓖麻、对尼尼微城、对城中百姓，还是对约拿自己。没有任何事物能脱离上帝的管辖范围。类似

的观点也曾被，使徒保罗多年后写道：“这样，我们可说什么呢？难道神有什么不公平吗？断乎没有！因他对摩西说：我要怜悯谁就怜悯谁，要恩待谁就恩待谁。据此看来，这不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎发怜悯的神。（罗马书9:14-16）。约拿必须承认上帝拥有绝对的主权与自由，可以按自己的旨意行事。

但动词 *hus* 的使用比这更具深意。它不仅关乎造物主对被造物的权利，更涉及方式——其至高权柄的实施方式。因为在约拿书第4章中，*hus* 是一种饱含痛苦的行为，“眼中含泪而执行的行动”¹⁸。

由此可见，上帝对约拿立场的反驳并非针对被掳归回的犹太人中滋长的狭隘民族主义与族群中心主义（如常被误解的那样）。其论证核心是“从神学根基上基于造物主的神性”¹⁹。道格拉斯·斯图尔特对约拿书4:2的犀利评论尤为深刻：“‘上帝究竟是怎样一位神？’才是本书比‘约拿究竟是怎样的一个人？’更重要的问题”²⁰。

是否可能，上帝正在利用这个最初由一位犹太人为其他犹太人撰写的故事，向以色列呈现一个去个人化的叙事，以便每位读者都能为自己回答这个问题？正如彼得·克雷吉所言：“在最初聆听这个故事的受众传统中，一切迹象都指向答案‘不！’一个邪恶的外邦城市不应得到神圣的怜悯。但在听完约拿的故事后说‘不’，会令人尴尬，更显得心胸狭隘。”²¹

这个问题让读者无法置身事外，必须参与其中。这个精妙的短篇故事以一种需要付诸实践的方式结束。正如珍妮特·盖恩斯所说，“主要是读者承受了上帝最后的话语，是读者需要思考其含义，是读者必须决定下一步采取什么行动。”²² 但有多少圣经经卷的结尾以一

个问题作结，而上帝拥有最终话语权？有趣的是，本书与那鸿书是圣经中仅有两部以疑问句结尾的经卷。两卷书都涉及尼尼微城。约拿书以对这座城的怜悯之情收尾，而那鸿书则以审判的基调终结。²³

我们在最后一章看到的是上帝不仅对软弱无助者，也对强大有权势者所怀的怜悯。那些犯下严重罪孽的人（包括尼尼微人和约拿），恰恰是上帝关切、眷顾与怜悯的对象。我们容易怜悯值得同情者，但对那些不可怜之人呢？正是这一点让上帝的慈悲如此深邃。一旦领会这个神学观点，我们的生命或将发生转变，从而也能施行怜悯。最值得注意的是，深刻理解上帝对明显罪人惊人的怜悯，实际上可能推动我们也生出怜悯之心。

但约拿无法接受这一点。正如乔治·兰德斯所言：

他并不反对上帝将怜悯与救恩赐予像他这样的人，但当这份恩典同样临到恶人时，他却难以忍受。然而他又不愿放弃旧有的信念；由于拒绝让耶和華将他的愤怒转化为爱，将对植物的怜惜转为对人的悲悯，将他心目中神圣怜悯应有的对象转为耶和華实际所展示的——他绝望地求死。²⁴

上帝是亘古不变的。在新约中，基督真切地为他的羊群甚至那些不愿归顺的羊动了慈心。福音书中有一段记载基督俯瞰耶路撒冷的经文，深刻体现了救主的悲悯：

“耶路撒冷啊，耶路撒冷啊，你常杀害先知，又用石头打死那奉差遣到你这里来的人。我多次愿意聚集你的儿

女，好像母鸡把小鸡聚集在翅膀底下，只是你们不愿意”

（马太福音23:37）。我们确实可以认同约翰·默里的观点，即在这哀叹的背后与之内，蕴含着马太福音 11:28-30 的邀请²⁵：“凡劳苦担重担的人可以到我这里来，我就使你们得安息。我心里柔和谦卑，你们当负我的轭，学我的样式；这样，你们心里就必得享安息。因为我的轭是容易的，我的担子是轻省的。”

及至时候满足，上帝已在耶稣基督里将救恩带给万国，而不仅是以色列。约拿书末尾如此有力彰显的上帝之怜悯，在髑髅地的山上得到了最本质的体现。约拿书中这一切的预表，都在上帝藉耶稣基督为他自己的羊所成就的事上更加清晰地聚焦。诚然，“救恩出于耶和華”（2:9）。

约拿最终是否将这场与上帝辩论形式的辅导功课铭记于心？经文并未言明。历史典籍对此缄默，圣经也保持沉默。从某些角度看，这个问题已无关紧要，因为这些问题不仅针对古老的约拿和以色列，也同样抛给了当今的读者。

进深思考

1. 解经家常将约拿与以利亚相提并论。请阅读列王纪上第 19 章，对比约拿和以利亚的行为模式。二者有何相似之处？又有哪些差异？
2. 在第 4 章中，上帝用哪些方式教导并引导约拿？
3. 你认为第 4 章最终要传达的信息是什么？

4. 上帝向约拿提出的三个问题是什么？每个问题的意义何在？
5. 我们个人在哪些方面可以与约拿产生共鸣？教会作为一个整体又如何与约拿相认同？
6. 上帝的怜悯会改变你的心并重塑你的思想吗？

后记



“传道者在讲道中忽视救赎历史的，就是在忽视圣灵在所有经文中为耶稣所作的见证。”¹ 在我们研读这本简短却深邃的约拿书时，我们已看到它不断将我们指向“比约拿更大的那一位”。然而，在教会、我们的文化及学术界中，存在着诸多压力，阻碍人们对约拿书及旧约其余部分进行负责任的以基督为中心的解读。

教会历来都肯定对圣经的合宜应用。这一肯定显然意味着针对圣经不同部分会有不同的理解。尽管如此，当前教会中对于讲道合宜应用的议题仍存在诸多困惑。有些人已对以基督为中心的救赎历史性讲道发出警告，甚至质疑过去改革宗杰出人物如基哈德·沃斯等人的实用性。

当传讲旧约经文时（但愿你的牧师如此行！），牧师们应当竭力说服会众接受以基督为中心、负责任的旧约诠释。正如埃德蒙·克罗尼所言：“从旧约传讲基督，意味着我们传讲的不是犹太会堂式的讲道，而是充分考量救赎全局及其在基督里实现的讲道。”²

另一方面，在学术界，像本书所提供的这种解读方式可能会被描绘为一种对旧约的基督教殖民化解读。

然而，旧约若脱离新约便不完整，因此以基督为中心的解读并非对旧约的“殖民”。基督本人视约拿书为对其事工与信息的预表，故从救赎历史角度解读约拿书对复活后的上帝子民而言完全恰当。

旧约研究领域还存在另一种趋势。有人认为，旧约由来自不同时代、地域与文化的多元声音交织而成，因此经文不存在有机统一性，也不可能存在。诚然，不同文体中确实蕴含着无数人类声音，它们诞生于相异的历史背景与语境，这些差异必须得到尊重、认真研究与阐释。但这并不能否定以下事实：上帝是独一的，他有一个精心设计的计划，并贯穿于旧约与新约的历史进程中。凭借后见之明，我们得以目睹这幅徐徐展开的奇妙织锦。从我们所处的历史节点回望，可见全智的上帝正推动他的造物迈向高潮——这个救赎历史计划不仅向前推进，更从天上帝宝座中付诸实施。

这种讲道方式并非要将上帝的话语从他的子民中夺走，而是要回答“何为有效的讲道？”这一问题。有效的讲道是从整本圣经传扬福音；它将聚光灯照在上帝乐于彰显之处：我们主耶稣基督的救赎之工。在这个被罪诅咒的世界里，基督是我们受伤心灵的答案。愿上帝赐予牧者们所需的恩典，使我们能顺服主的命令：“喂养我的羊”（约翰福音 21:17）。

注释



引言

- 1 Quoted in Thomas M. Bolin, *Freedom Beyond Forgiveness: The Book of Jonah Re-Examined* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), The full history of the translation of the Latin letter is given there.
- 2 E. J. Young, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 263.
- 3 R. T. France, *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1971), 78.
- 4 Yvonne Sherwood, *A Biblical Text and Its Afterlives: The Survival of Jonah in Western Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 14–15.

第一章:导论

- 1 Uriel Simon, *Jonah*, JPS Bible Commentary, ed. Nahum M. Sarna et al. (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1999), xviii.
- 2 T. Desmond Alexander, *Jonah: An Introduction and Commentary* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1988), 91.
- 3 Karin Almqvist, *Studies in the Book of Jonah*, Acta Universitatis Upsaliensis: Studia Semitica Upsaliensia 7 (Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1986), 41.
- 4 “The Black Obelisk of Shalmaneser III,” in *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. James B. Pritchard, 3d ed. (Princeton: Princeton University Press, 1969), 280.
- 5 Edmund P. Clowney, *Preaching and Biblical Theology* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1961), 92. 本章接下来所进行的概述，大部分是总结克罗尼 (Clowney) 对约拿书引言背景的精湛论述 (92–98页)。

另外，我也引用了犹太历史学家耶胡达·考夫曼（Yehezkel Kaufmann）《以色列的宗教》（芝加哥大学出版社，1960）一书中的若干有启发性的见解。128–29 和 273–90. 考夫曼确信以色列宗教的绝对独特性。他在某些问题上不无裨益，但有时也难免矫枉过正（例如，他力主约拿书为早期作品）。

6. Meredith G. Kline, *Kingdom Prologue: Genesis Foundations for a Covenantal Worldview* (Overland Park, Kans.: Two Age Press, 2000), 1–7.

7 Clowney, *Preaching*, 92–93.

8 Rosemary Nixon, *The Message of Jonah* (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 2003), 101.

9 Peter C. Craigie, *Twelve Prophets*, 2 vols. (Philadelphia: Westminster, 1984), 1:233.

10 See Moshe Held, “A Faithful Lover in an Old Babylonian Dialogue,” *Journal of Cuneiform Studies* 15 (1961): 11–12; and Moshe Greenberg, “Hebrew segulla and Akkadian sikiltu,” *Journal of the American Oriental Society* 71 (1951): 172–74.

11 Greenburg, “Hebrew segulla,” 174.

12 Kaufmann, *Religion of Israel*, 128.

13 约拿因爱自己的同胞，而不愿向以色列的潜在敌人施予怜悯，这实为一种传统的犹太解经传统，其源头可上溯至米德拉什文献。见 Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, vol. 6 (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1928), 349 n. 27.

14 Elie Wiesel, *Five Biblical Portraits* (Notre Dame: University of Notre

第二章：逃亡的先知（1:1–3）

1 Elie Wiesel, *Five Biblical Portraits* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981), 138–39.

2 See, for example, J. H. Stek, “The Message of the Book of Jonah,” *Calvin Theological Journal* 4 (1969): 23–50.

3 Ibid., 38–40.

- 4 Edmund P. Clowney, *Preaching and Biblical Theology* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1961), 98.
- 5 Klaas Spronk, *Nahum* (Kampen: Kok Pharos, 1997), 20.
- 6 *Ibid.*, 17.
- 7 Abraham Kuyper, *In the Shadow of Death: Meditations for the Sick Room and at the Sick-Bed*, trans. John Hendrik De Vries (Audubon, N.J.: Old Paths Publications, 1994), 119.

第三章：船上的惊慌混乱 (1:4-6)

- 1 Jack M. Sasson, *Jonah*, Anchor Bible 24B (New York: Doubleday, 1990), 96-97.
- 2 Yvonne Sherwood, *A Biblical Text and Its Afterlives* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 251.
- 3 Jacques Ellul, *The Judgment of Jonah*, trans. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), 37.

第四章：被抛下的先知 (1:7-16)

- 1 欲了解这一特征的清晰导论，请参见 Tremper Longman III, *How to Read the Psalms* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1988), 101-4.
- 2 Jonathan Magonet, *Form and Meaning: Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah* (Sheffield: Almond, 1983), 30-31.
- 3 这与那种哲学和伦理问题不同：上帝是否曾使我们陷入没有任何正当选择可言的处境。那个问题在神学上至关重要，但这里不讨论。
- 4 Thomas M. Bolin, *Freedom Beyond Forgiveness: The Book of Jonah Re-Examined* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 88-90. Jack M. Sasson, *Jonah*, Anchor Bible 24B (New York: Doubleday, 1990), makes similar comments, but I am especially indebted to Bolin's insights into these passages and their application to this part of Jonah.
- 5 Sasson, *Jonah*, 142.
- 6 Yvonne Sherwood, *A Biblical Text and Its Afterlives* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 246.
- 5 Sasson, *Jonah*, 142.
- 6 Yvonne Sherwood, *A Biblical Text and Its Afterlives* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 246.

7 Hugh Martin, *The Prophet Jonah: His Character and Mission to Nineveh* (London: Banner of Truth Trust, 1958), 178–79.

8 Edmund P. Clowney, *The Unfolding Mystery: Discovering Christ in the Old Testament* (Colorado Springs: NavPress, 1988), 187.

9 Ibid.

10 Sasson, *Jonah*, 124–25.

11 Leslie Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 211.

12 André Lacocque and Pierre-Emmanuel Lacocque, *Jonah: A Psycho-Religious Approach to the Prophet* (Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1990), 89.

13 Ellul, *The Judgment of Jonah*, trans. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), 36–37.

第五章: 吞入鱼腹 (1:17)

1 Rosemary Nixon, *The Message of Jonah* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2003), 127–8.

2 Terence E. Fretheim, *The Message of Jonah: A Theological Commentary* (Minneapolis: Augsburg, 1977), 93.

3 Jack M. Sasson, *Jonah, Anchor Bible 24B* (New York: Doubleday, 1990), 149.

4 Ibid.

5 Neil B. MacDonald (quoting James Barr), “The Philosophy of Language and the Renewal of Biblical Hermeneutics,” in *Renewing Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Zondervan, 2000), 123–24.

6 Horace D. Hummel, “The Old Testament Basis of Typological Interpretation,” *Biblical Research* 9 (1964): 38–50.

7 关于这些问题的解释历史的简明清晰总结，推荐读者（特别是牧者）参阅 Kevin Vanhoozer’s book, *Is There a Meaning in This Text?* (Grand Rapids: Zondervan, 1998), 112–20.

8 Ibid., 119.

9 See Yvonne Sherwood, *A Biblical Text and Its Afterlives* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 254ff.

10 For a detailed discussion, the reader may turn to R. T. France, *Jesus and the Old Testament* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1971), 80–82.

- 11 The author acknowledges that much of the analysis that follows is indebted to the fine discussion in *ibid.*, 43ff.
- 12 R. T. France, *Matthew: Evangelist and Teacher* (Grand Rapids: Zondervan, 1989), 189.
- 13 *Ibid.*, 189–90.
- 14 France, *Jesus and the Old Testament*, 75–76.
- 15 Sasson, *Jonah*, 157.
- 16 Joyce Baldwin, “Jonah,” in *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*, ed. Thomas Edward McComiskey (Grand Rapids: Baker, 1993), 2:548.

第六章：深渊中的祷告：第一部分（2:1 – 6a）

- 1 George M. Landes, “The Kerygma of the Book of Jonah,” *Interpretation* 21 (1967): 3–31.
- 2 Alastair Hunter, “Jonah from the Whale: Exodus Motifs in Jonah 2,” in *The Elusive Prophet*, ed. J. C. deMoor (Leiden: Brill, 2001), 142–58.
- 3 Uriel Simon, *Jonah*, JPS Bible Commentary, ed. Nahum M. Sarna et al. (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1999), 17ff.
- 4 For a technical discussion, the reader is referred to Frank Moore Cross, “The Prosody of Lamentations 1 and the Psalm of Jonah,” in *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998).
- 5 Cross, “Prosody,” 133.
- 6 John R. Miles, “Laughing at the Bible: Jonah as Parody,” in *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, ed. Yehuda T. Radday and Athalya Brenner (Sheffield: Almond, 1990), 209. Terence E. Fretheim, *The Message of Jonah* (Minneapolis: Augsburg, 1977), 99, sees the quantity of references to the sea as almost double that of any other psalm.
- 7 Jack M. Sasson, *Jonah*, Anchor Bible 24B (New York: Doubleday, 1990), 172.
- 8 For an introduction to the subject, see Philip S. Johnston, *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2002). My discussion follows many of Johnston’s conclusions, especially on 71–85.

9 Johnston, *Shades of Sheol*, 75.熟悉霍志恒 (Geerhardus Vos) 的读者会认出, 霍志恒早已预见了一种观念:

“他们(诗篇作者)所惧怕的, 并非死亡本身, 也不是在死亡中丧失自我, 而是害怕与耶和华失去联系……在阴间与祂失去联络固然痛苦, 在祂最终显现时错过祂则更不可忍受; 那将是宗教的最高悲剧。这令人信服地证明, 诗篇的末世论所寻求和所爱的, 无过于耶和华自己。(“Eschatology of the Psalter,” in *The Pauline Eschatology* [Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1979], 346).

10 Much of the following discussion follows the contours of Klaas Schilder’s discussion in *Christ Crucified* (Grand Rapids: Baker, 1940), 393–423.

11 *Ibid.*, 402–5.

12 *Ibid.*, 404–5.

13 See Vos, “Eschatology of the Psalter,” 347.

第七章: 深渊中的祷告: 第二部分 (2:6b – 9)

1 Tikva Simone Frymer-Kensky, “The Judicial Ordeal in the Ancient Near East” (Ph.D. diss., Yale University, 1977), 1.

2 P. Kyle McCarter, “The River Ordeal in Israelite Literature,” *Harvard Theological Review* 66 (1973): 403.

3 *Ibid.*, 412.

4 See, for example, McCarter and also Alastair Hunter, “Jonah from the Whale,” in *The Elusive Prophet*, ed. J. C. de Moor (Leiden: Brill, 2001), 142–58.

5 Jack M. Sasson, *Jonah*, Anchor Bible 24B (New York: Doubleday, 1990), 185, notes the curious reversal in the sequences of the imagery. More assertively, see the arguments by Hunter, “Jonah from the Whale,” and Meredith G. Kline, *By Oath Consigned: A Reinterpretation of the Covenant Signs of Circumcision and Baptism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 50–52.

6 See Kline, *By Oath Consigned*, 60–62.

7 *Ibid.*, 60.

8 Sasson, *Jonah*, 182.

9 *Ibid.*, 183.

10 Ibid., 198.

11 John Calvin, Commentaries on the Twelve Minor Prophets, trans. John Owen, vol. 3, Jonah, Micah, Nahum (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1847), 88.

12 Sasson, Jonah, 200.

13 See George M. Landes, "The Kerygma of the Book of Jonah," Interpretation 21 (1967): 16.

第八章：悔改的教導 (2:10–3:10)

1 Yvonne Sherwood, A Biblical Text and Its Afterlives (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 259.

2 Jack M. Sasson, Jonah, Anchor Bible 24B (New York: Doubleday, 1990), 229.

3 David Marcus, "Nineveh's 'Three Days' Walk' (Jonah 3:3): Another Interpretation," in On the Way to Nineveh: Studies in Honor of George Landes, ed. Stephen L. Cook and S. C. Winter (Atlanta: Scholars, 1999), 42–53.

4 Ibid.

5 David Marcus (quoting D. F. Rauber), From Balaam to Jonah: Anti-Prophetic Satire in the Hebrew Bible, Brown Judaic Studies 301, ed. Ernest S. Frerichs, Shaye J. D. Cohen, and Calvin Godschneider (Atlanta: Scholars, 1995), 103.

6 See Kathleen Powers Erickson, At Eternity's Gate: The Spiritual Vision of Vincent van Gogh (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

7 George M. Landes, "The Kerygma of the Book of Jonah," Interpretation 21 (1967): 30.

8 Sherwood, Biblical Text, 260.

9 Kenneth M. Craig, A Poetics of Jonah: Art in the Service of Ideology (Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1993), 53. Craig is stating a general principle and addressing his view of 4:5, not the text we are considering.

10 Clifford J. Collins, "From Literary Analysis to Theological Exposition: The Book of Jonah," Journal of Translation and Textlinguistics 7.1 (1995): 28–44.

11 See, e.g., Richard A. Muller, "Incarnation, Immutability, and the Case for Classical Theism," Westminster Theological Journal 45

(1983): 22–40. Muller demonstrates that the same kinds of questions were raised—and answered—in the ancient church.

12 Gregory A. Boyd, *God of the Possible* (Grand Rapids: Baker, 2000), 16.

13 Ibid.

14 Ibid., 14.

15 Ibid., 75.

16 Ibid., 85.

17 As a starting point, see Robert B. Strimple, “What Does God Know?” in *The Coming Evangelical Crisis*, ed. John H. Armstrong (Chicago: Moody, 1996), 139–54.

18 Michael S. Horton, *Covenant and Eschatology: The Divine Drama* (Louisville: Westminster John Knox, 2002), 8.

19 See especially Cornelius Van Til, *A Christian Theory of Knowledge* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1969), ch. 3.

20 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, 1.17.13.

第九章：最后的辩论 (4:1–11)

1 See Uriel Simon, *Jonah*, JPS Bible Commentary, ed. Nahum M. Sarna et al. (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1999), 36.

2 Here (at least with respect to the patterns of the use of the verb) I am following G. I. Davies,

“The Uses of R” Qal and the Meaning of Jonah IV. 1,” *Vetus Testamentum* 27 (1977): 105–11.

3 Jack M. Sasson, *Jonah*, Anchor Bible 24B (New York: Doubleday, 1990), 348–49.

4 Simon, *Jonah*, 36.

5 Ibid.

6 Simon points out that the attributes of justice are often left out of biblical prayer.

7 T. Desmond Alexander, *Jonah: An Introduction and Commentary* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1988), 127.

8 Simon, *Jonah*, 40.

9 John Calvin, *Commentaries on the Twelve Minor Prophets*, trans. John Owen, vol.

3, *Jonah, Micah, Nahum* (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1847), 131.

10 Sasson, *Jonah*, 239.

11 Janet Howe Gaines, *Forgiveness in a Wounded World: Jonah's Dilemma* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 1993), 106.

12 Ibid., 115.

13 Jacques Ellul, *The Judgment of Jonah*, trans. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 73–75.

14 See Aloysius Fitzgerald, *The Lord of the East Wind* (Washington, D.C.: The Catholic Biblical Association of America, 2002). Fitzgerald has thoroughly studied meteorological phenomena and relates them to many theophanic texts in the Hebrew Bible.

15 Calvin, *Jonah*, 130.

16 Hans Walter Wolff, *Obadiah and Jonah: A Commentary*, trans. Margaret Kohl (Minneapolis: Augsburg, 1986), 175. Also helpful on the use of the idiom is Donald Wiseman, “Jonah’s Nineveh,” *Tyndale Bulletin* 30 (1979): 29–51.

17 Terence E. Fretheim, “Jonah and Theodicy,” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 90 (1978): 236.

18 Ibid. Also see Sheldon H. Blank, “Doest Thou Well to Be Angry? A Study in Self-Pity,” *Hebrew Union College Annual* 26 (1955): 29–41.

19 Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1979), 427.

20 Douglas Stuart, *Hosea–Jonah*, *Word Biblical Commentary* (Waco: Word, 1987), 443.

21 Peter C. Craigie, *Twelve Prophets* (Philadelphia: Westminster, 1984), 1:20.

22 Gaines, *Forgiveness in a Wounded World*, 128.

23 See Tremper Longman III, “Nahum,” in *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*, ed. Thomas Edward McComiskey (Grand Rapids: Baker, 1993), 2:829.

24 George M. Landes, “The Kerygma of the Book of Jonah,” *Interpretation* 21 (1967): 29.

25 See John Murray, “The Free Offer of the Gospel,” in *Collected Writings of John Murray* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1982), 4:113–32.

POSTSCRIPT

1 Edmund P. Clowney, *Preaching Christ in All of Scripture* (Wheaton, Ill.: Crossway, 2003), 10.

2 Ibid., 11.

FOR FURTHER READING



The following sources were cited or referred to in the text.

- Alexander, T. Desmond. *Jonah: An Introduction and Commentary*. Tyndale Old Testament Commentaries. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1988.
- Allen, Leslie. *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
- Almbladh, Karin. *Studies in the Book of Jonah*. Acta Universitatis Upsaliensis: Studia Semitica Upsaliensia 7. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1986.
- Augustine. *On Christian Doctrine*. Translated with an introduction by D. W. Robertson Jr. New York: Liberal Arts, 1958.
- Baldwin, Joyce. "Jonah." In *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*, edited by Thomas Edward McComiskey. Vol. 2. *Obadiah, Jonah, Micah, Nahum, and Habakkuk*, 543–90. Grand Rapids: Baker, 1993.
- Blank, Sheldon H. "Doest Thou Well to Be Angry? A Study in Self-Pity." *Hebrew Union College Annual* 26 (1955): 29–41.
- Bolin, Thomas M. *Freedom Beyond Forgiveness: The Book of Jonah Re-Examined*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 236. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Boyd, Gregory A. *God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God*. Grand Rapids: Baker, 2000.

- Calvin, John. *Commentaries on the Twelve Minor Prophets*. translated by John Owen. Vol. 3. *Jonah, Micah, Nahum*. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1847.
- Childs, Brevard S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress, 1979.
- Clowney, Edmund P. *Preaching and Biblical Theology*. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1961.
- . *Preaching Christ in All of Scripture*. Wheaton, Ill.: Crossway, 2003.
- . *The Unfolding Mystery: Discovering Christ in the Old Testament*. Colorado Springs: NavPress, 1988.
- Collins, Clifford John. “From Literary Analysis to Theological Exposition: The Book of Jonah.” *Journal of Translation and Textlinguistics* 7.1 (1995): 28–44.
- Craig, Kenneth M. *A Poetics of Jonah: Art in the Service of Ideology*. Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1993.
- Craigie, Peter C. *Twelve Prophets*. Daily Study Bible. Vol. 1. Philadelphia: Westminster, 1984.
- Cross, Frank Moore. *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998.
- Davies, G. I. “The Uses of R^Q Qal and the Meaning of Jonah IV.1.” *Vetus Testamentum* 27 (1977): 105–11.
- Ellul, Jacques. *The Judgment of Jonah*. Translated by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1971.
- Erickson, Kathleen Powers. *At Eternity’s Gate: The Spiritual Vision of Vincent van Gogh*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Fitzgerald, Aloysius. *The Lord of the East Wind*. Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 34. Washington, D.C.: Catholic Biblical Association of America, 2002.
- France, R. T. *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1971.

- . *Matthew: Evangelist and Teacher*. Grand Rapids: Zondervan, 1989.
- Fretheim, Terence E. "Jonah and Theodicy." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 90 (1978): 227–37.
- . *The Message of Jonah: A Theological Commentary*. Minneapolis: Augsburg, 1977.
- Frymer-Kensky, Tikva Simone. "The Judicial Ordeal in the Ancient Near East." Ph.D. diss., Yale University, 1977.
- Gaines, Janet Howe. *Forgiveness in a Wounded World: Jonah's Dilemma*. Studies in Biblical Literature 5. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1993.
- Ginzberg, L. *The Legends of the Jews*. Vol. 6. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1928.
- Greenberg, Moshe. "Hebrew *segulla* and Akkadian *sikiltu*." *Journal of the American Oriental Society* 71 (1951): 172–74.
- Held, Moshe. "A Faithful Lover in an Old Babylonian Dialogue." *Journal of Cuneiform Studies* 15 (1961): 1–26.
- Horton, Michael S. *Covenant and Eschatology: The Divine Drama*. Louisville: Westminster John Knox, 2002.
- Hummel, Horace D. "The Old Testament Basis of Typological Interpretation." *Biblical Research* 9 (1964): 38–50.
- Hunter, Alastair. "Jonah from the Whale: Exodus Motifs in Jonah 2." In *The Elusive Prophet: The Prophet as a Historical Person, Literary Character and Anonymous Artist*, edited by J. C. de Moor, 142–58. Oudtestamentische Studiën 45. Leiden: Brill, 2001.
- Johnston, Philip S. *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2002.
- Kaufmann, Yehezkel. *The Religion of Israel*. Translated by Moshe Greenberg. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- Kline, Meredith G. *By Oath Consigned: A Reinterpretation of the Covenant Signs of Circumcision and Baptism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1968.

- . *Kingdom Prologue: Genesis Foundations for a Covenantal Worldview*. Overland Park, Kans.: Two Age Press, 2000.
- Kuhrt, Amélie. *The Ancient Near East*. 2 vols. London: Routledge, 1995.
- Kuyper, Abraham. *In the Shadow of Death: Meditations for the Sick-Room and at the Death-Bed*. Translated by John Hendrik De Vries. Audubon, N.J.: Old Paths Publications, 1994.
- Lacocque, André, and Pierre-Emmanuel Lacocque. *Jonah: A Psycho-Religious Approach to the Prophet*. Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1990.
- Landes, George M. "The Kerygma of the Book of Jonah." *Interpretation* 21 (1967): 3–31.
- Longman, Tremper, III. *How to Read the Psalms*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1988.
- MacDonald, Neil B. "The Philosophy of Language and the Renewal of Biblical Hermeneutics." In *Renewing Biblical Interpretation*, edited by Craig Bartholomew, Colin Greene, and Karl Möller, 123–40. *Scripture and Hermeneutics* 1. Grand Rapids: Zondervan, 2000.
- Magonet, Jonathan. *Form and Meaning: Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah*. Bible and Literature Series 8. Sheffield: Almond, 1983.
- Marcus, David. *From Balaam to Jonah: Anti-Prophetic Satire in the Hebrew Bible*. Atlanta: Scholars, 1995.
- . "Nineveh's 'Three Days' Walk' (Jonah 3:3): Another Interpretation." In *On the Way to Nineveh: Studies in Honor of George M. Landes*, edited by Stephen L. Cook and S. C. Winter, 42–53. *ASOR Books* 4. Atlanta: Scholars, 1999.
- Marshall, I. Howard. "An Assessment of Recent Developments." In *It Is Written: Scripture Citing Scripture. Essays in Honour of Barnabas Lindars*, edited by D. A. Carson and H. G. M. Williamson, 1–21. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

- Martin, Hugh. *The Prophet Jonah: His Character and Mission to Nineveh*. London: Banner of Truth Trust, 1958.
- McCarter, P. Kyle. "The River Ordeal in Israelite Literature." *Harvard Theological Review* 66 (1973): 403–12.
- Miles, John R. "Laughing at the Bible: Jonah as Parody." In *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, edited by Yehuda T. Radday and Athalya Brenner, 203–15. Bible and Literature Series 23. Sheffield: Almond, 1990.
- Muller, Richard A. "Incarnation, Immutability, and the Case for Classical Theism." *Westminster Theological Journal* 45 (1983): 22–40.
- Murray, John. "The Free Offer of the Gospel." In *Collected Writings of John Murray*. Vol. 4, pp. 113–32. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1982.
- Nixon, Rosemary. *The Message of Jonah*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2003.
- Pritchard, James B., ed. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 3d ed. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Sasson, Jack M. *Jonah: A New Translation with Introduction, Commentary, and Interpretation*. Anchor Bible 24B. New York: Doubleday, 1990.
- Schilder, Klaas. *Christ Crucified*. Translated by Henry Zylstra. Grand Rapids: Baker, 1940.
- Sherwood, Yvonne. *A Biblical Text and Its Afterlives: The Survival of Jonah in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Simon, Uriel. *Jonah*. Translated by Lenn J. Schramm. The JPS Bible Commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1999.
- Spronk, Klaas. *Nahum*. Historical Commentary on the Old Testament. Kampen: Kok Pharos, 1997.
- Stek, J. H. "Biblical Typology Yesterday and Today." *Calvin Theological Journal* 5 (1970): 133–62.

- . “The Message of the Book of Jonah.” *Calvin Theological Journal* 4 (1969): 23–50.
- Strimple, Robert B. “What Does God Know?” In *The Coming Evangelical Crisis*, edited by John H. Armstrong, 139–54. Chicago: Moody, 1996.
- Stuart, Douglas. *Hosea–Jonah*. Word Biblical Commentary. Waco, Tex.: Word, 1987.
- Vanhoozer, Kevin J. *Is There a Meaning in This Text?* Grand Rapids: Zondervan, 1998.
- Van Til, Cornelius. *A Christian Theory of Knowledge*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1969.
- Vos, Geerhardus. “Eschatology of the Psalter.” In *The Pauline Eschatology*, 323–65. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1979.
- Wenham, G. J. “The Coherence of the Flood Narrative.” *Vetus Testamentum* 28 (1978): 336–48.
- Wiesel, Elie. *Five Biblical Portraits*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.
- Wiseman, Donald J. “Jonah’s Nineveh.” *Tyndale Bulletin* 30 (1979): 29–51.
- Wolff, Hans Walter. *Obadiah and Jonah: A Commentary*. Translated by Margaret Kohl. Minneapolis: Augsburg, 1986.
- Young, E. J. *An Introduction to the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.

圣经索引



创世记

2:21—43 3:9—
13—127 6:5—
6—119 6:7—
114 12:1—3—
16, 27 15:18—
21—22 17:7—
17 18—70 18—
19—122
18:18—16 19—
121 19:25—
109 19:29—
109 20:9—51
22:18—16

出埃及记

14:21—129
15—79, 94
19:3—6—20
34:6—7—121, 126

利未记

16:8—10—49
18:24—28—70
18:24—30—21

民数记

5:11—31—92
14:18—126
16:31—34—66
23—24—79

申命记

4:6—8—111
4:19—20
6:4—19—21
7:6—19 12—
21 14:2—19
26:18—19
28:8—10—21
29:23—109
29:24—26—
97 32:17—20

士师记

4:21—43
5—79
20:9—49

撒母耳记上

10:19—21—49
15:35—114

撒母耳记下

19:35—131

列王记上—111

2:12—11:43—24
8:41—43—23
8:57—61—112
8:59—61—23
11:7—13—23
12—14—24

12:25—33—24 17—24, 28
17:2—36 17:5—36 19—25,
135 22:48—49—40

列王记下—13,18

5—25
6:1—7—18
8:7—13—26
9—10—14 13:22—26 14—18
14:24—29 14:25—11, 29
14:25—27—29 19:36—35

历代志下

9:21—40 20:35—37—40

尼希米记

9:17—126 11:1—50

以斯帖记—18

约伯记

4:13—43
38:2—3—127

诗篇—83,87

31:6-7—98-99

33:11—113

51:17—96

55:22—114

69:1-2—81

69:14-15—82

86:15—126

91:1—114

103:8—126

106:45—114

107:23-32—40

114—112

115:3—54

115:3-4—54

124:1-5—101

135:4—19

135:5-6—55

135:6—54

135:15—55

144:1-2—98

145:8—126

箴言

1:12—66

18:18—50

以赛亚书

13:19—109

23:1—42

28:4—66

43:1-3a—95

46:5-10—54

46:10—54

49:15—114

49:25—114

53—85

耶利米书

1:1-3—18

2:12-13—97

18:7-10—115

20:16—109

49:18—109

50:40—109

51:34—70

耶利米哀歌

4:6—109

以西结书—40

1:2—18

22:26—131

27:25-28—41

27:34—41

44:23—131

何西阿书—24

1:1—18

约珥书

2:13-14—126

阿摩司书—24

1:1—18

4:11—109

约拿书 —10, 13,

15—18, 24, 26,

28—29, 49, 52,

54, 66, 79—80

1—16, 18, 48, 56-57,

59, 61, 80, 89, 99,

106, 109, 121, 128

1:1—9, 106

1:1-3—31, 32

1:2—106-7

1:3—36, 37, 43, 53,

106-8

1:4—40, 108

1:4-6—39

1:5—41-43, 53, 60

1:7-16—47-48

1:9—18, 50, 51, 108

1:10—41, 60

1:11 51

—

1:12—51-52, 58-59,

64

1:13—53

1:14—53

1:15—64

1:16—41, 60

1:17—53, 63-66, 69,

71, 100

2—57, 64-65, 71,

75-76, 78-79, 83,

86, 89, 93, 99,

121, 125-26

2:1—64-66, 80, 96,

100

2:1-6a—77

2:2—53, 80

2:2b—82

2:2-9—64, 66, 79

2:3—81, 83

2:4—81

2:5—81

2:6—78, 81, 96

2:6a—100

2:6b-8—100

2:6b-9—91-92

2:7a—96

2:7-8—126

2:8—96, 98

2:9—76, 81, 100, 135

2:10—65, 69, 100,

106

2:10-3:10—103-4

3—106-9, 121, 132

3-4—122

3:1—106

3:2—106-7

3:3—106-7

3:5—112

3:7-9—113

3:8-10—113

3:9—109

3:10—113, 115, 117,

121, 124

3:10b—53

4—4, 34, 56-57, 70,

99, 107, 124-25,

129, 133, 135

4:1—100, 128-29

4:1-11—123-24

4:2—26, 50, 53, 126,

133

4:2a—100

4:2b—100
4:3—100, 126
4:4—127-28, 130
4:4-11—100
4:5—128
4:6—53, 66, 127, 129
4:7—66, 129
4:8—66
4:9—130
4:10—131
4:11—107, 131, 132

那鸿书 2:1-
8—129

撒迦利亚书
2:8—114

玛拉基书
3:6—116
3:17—19

马太福音
5-7—130 7:11—
130 8:23-27—
44 10:28-31—
114 11:28-30—
135 12—73
12:3-6—73
12:6—73
12:38-42—71
12:39-40—68
12:40—71
12:40a—72
12:40b—72
12:41—27
12:42—73

16:4—71
21:11—44
23:27—135
27:25—53
马可福音
4:35-41—44
14:34—85
14:36—85
15:33-34—84

路加福音
4:27-29—25
7:16—44
8:22-25—44
9:31—94
11:29-30—71
11:32—71
24:22-27—vii

约翰福音
2:4—43
4:19—44
5:39—1
17:4—44
21:17—138

使徒行传
1:26—50
17:23—43

罗马书
3:10-18—42
4:25—101
9:14-16—133

哥林多后书
5:18-19—86
5:21—86 8:9—
85

加拉太书
3:13—86
3:16—17
4—69
6:16—67

以弗所书
1:11—113

腓立比书
2:5-8—85
2:6-8—44

提摩太前书
1:15—60
2:5-6—60

希伯来书
5:8-9—94
9:14—86

雅各书
1:1—67
1:17—116

彼得前书
1:10-12—vii
5:6-7—114

约翰一书
3:8—88, 94

启示录—35
21:12-14—67

人们如何评价这一系列？

“深思熟虑，又通俗易懂。”——D. A. 卡森

“如同旷野中的吗哪。”——辛克莱·傅格森

“极好的资源。”——提姆·凯勒

“一个重要的系列。”——菲利普·格雷厄姆·赖肯

审判与怜悯中的救赎

约拿所传的福音

“布莱恩·埃斯特尔 (Bryan Estelle) 结合了圣经神学、历史和文学的见解，阐明了约拿书的信息。他向我们展示了故事中每一个环节的基督，并引导我们以信心和顺服来回应。”

——马克·富塔托 (Mark Futato)

“在对约拿书逐段解读的过程中，埃斯特尔提供了宝贵的见解，融合了对该书古代近东背景的理解、对其文学和神学精妙之处的探讨，以及相关的当代思考。最重要的是，他贯穿始终地呈现了以基督为中心的思考，引导读者看到‘那位比约拿更大的’。”

——迈克尔·凯利 (Michael Kelly)

“埃斯特尔以敏锐的眼光洞察约拿书错综复杂的文学运作和多层面的神学意义，在文本阐释和当代应用之间达到了精妙的平衡。他小心地避免寓言化，并抵制‘在旧约中找到基督是对旧约的基督教‘殖民化’的说法，提供了一种有说服力且审慎的约拿书基督教学解读。”

——V. 菲利普·朗 (V. Philips Long)

布莱恩·D·埃斯特尔（神道学硕士，加州威斯敏斯特神学院；哲学博士，闪烁和埃及语言文学，美国天主教大学）是加州威斯敏斯特神学院的旧约教授。