

旧约中的福音

合神心意的人

*AFTER
GOD'S
OWN
HEART*

THE GOSPEL ACCORDING TO
DAVID

大卫所传的福音

马克·博达

MARK J. BODA

合神心意的人



旧约中的福音



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

特伦珀·朗曼三世 (TREMPER LONGMAN III)

J·艾伦·格罗夫斯 (J. ALAN GROVES)

丛书编辑

合神心意的人

大卫所传的福音

马克·J·博达



P U B L I S H I N G

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

After God's Own Heart
The Gospel According to David
Mark J. Boda
Originally published 20 07
P&R Publishing
P.O. Box 817
Phillipsburg, NJ 08865
<https://www.prpbooks.com/>

Simplified Chinese version published 202 6
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) :
<https://prpbooks.com/china-donate>

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

<https://prpbooks.com/china-donate>

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

我們誠邀您反饋這本書對您的幫助，或者您發現此書有任何翻譯錯誤

Please email | [請電郵— China@prpbooks.com](mailto:China@prpbooks.com)

FOR FREE DISTRIBUTION ONLY—NOT FOR SALE



一切皆为主的荣耀

谨以此书献给大卫 · 克里斯蒂安
祝贺他的二十岁生日

目 录

序言	ix
献给 J. 阿尔·格罗夫斯	xiii
前言	xv
1. 大卫与圣经神学	1
2. 大卫、亚伯拉罕与路得	17
3. 大卫与受膏	31
4. 大卫与圣约	41
5. 大卫与统治	51
6. 大卫与信心	67
7. 大卫与公义	77
8. 大卫与合一	87
9. 大卫与敬拜	101
10. 大卫与圣殿	113
11. 大卫与信实	123
12. 大卫与罪	133
13. 大卫与弥赛亚	147
延伸阅读	165
注释	169
圣经索引	179

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

献给 J·阿尔·格罗夫斯



1993年雷·狄拉德（Ray Dillard）逝世后，阿尔·格罗夫斯（Al Groves）与我负责了我们挚友、良师与同事遗著的出版工作，其著作《背道中的信心》（Faith in the Face of Apostasy）的问世，也由此开创了一个新系列。该系列名为《旧约中的福音》，旨在如基督亲口宣告的那样，表明“所有经文”都在述说我们主的受难与得荣耀（路24:27）。怀着失去他的悲痛，我在此告知：阿尔·格罗夫斯已于近期离世，享年五十四岁。我们的哀伤因他此刻与他今生所深爱并忠心服侍的主同在而稍得慰藉。我们感激阿尔的睿智教导、犀利文笔、为计算机应用而进行的希伯来文本工作，以及我们这些认识他的人所感受到的友谊与鼓励。

特伦珀·朗曼三世

前言



出乎意料的是，正是在一门宣教学课程上，我初次爱上了圣经神学。哈维·康恩在第一堂课上告诉我们，他以循环方式教授这门特定课程——一年探讨实践性的宣教问题，另一年则研究宣教工作的圣经神学根基。他这么做想必是为了让自己保持兴趣，因为没人能够（尽管或许应该）重复选修这门课（除非……）。我在一个具有深厚宣教传统的宗派中长大，但那个学期所听到的内容，却为我提供了前所未见、最为丰盛深邃的宣教圣经根基。康恩教授带领我们全景式地穿越启示历史的高山与低谷，向我们显明：上帝对万国的热忱，从始至终都是救赎故事的主轴。

我在威斯敏斯特神学院与圣经神学的最后一次相遇也立刻浮现在脑海。那是在我神学院生涯临近结束时发生的。我弟弟马特未能在最后一学期选修雷·狄拉德的先知书课程。他通过威斯敏斯特地下传言网络得知，我们的一位同学——确切地说是帕姆——录下了狄拉德博士整个学期引人入胜的讲座（确实如此），并愿意将录音借给马特。我弟弟这个勇敢的灵魂突发奇想：他要去找雷的同事布鲁斯·沃特基，询问是否愿意指导他进行一项独立研究。

这项关于先知的研究基于雷·狄拉德（Ray Dillard）的录音讲座。不仅沃尔特克博士（Dr. Waltke）欣然同意指导我弟弟，他还想亲自聆听同样的录音，并每周与马特（Matt）聚会一次（关于频率是每周一次还是更低存在一些分歧），以讨论内容。

考虑到他将要与曾经的希伯来语中级教授单独会面，且知悉我正朝着旧约和希伯来语研究的职业领域发展，马特认为如果我加入他们定期的“督导”会面将非常有益。我们决定以一场盛大的早餐开启新学期，邀请沃尔特克博士到当地的鲍勃大汉（Bob's Big Boy）餐厅享用无限量自助餐。准时抵达后，我们将盘子堆满食物。坐下开动前，沃尔特克博士提议每人就听过的录音提出一个问题作为开场。我弟弟马特率先发问（毕竟是他把我们拉进这个局面的！），问题涉及撒母耳与以利亚作为先知的关系。我只记得沃尔特克博士经典地翻起眼睑（就像那次停电后他在黑暗中讲了十分钟课才意识到灯没亮的情景），仿佛从眼睑内侧读取笔记般，他开始梳理从摩西到耶稣的先知历史脉络——经撒母耳、以利亚、以利沙、以赛亚、耶利米、以西结，直至撒迦利亚、玛拉基和施洗约翰。我们坐在那里，既因要与大师探讨如此深邃的神学见解而惶恐，又担心盘中的煎饼和香肠快凉了。老实说，我们（至少是我）被彻底震撼，以至于那成了整个学期唯一的一次会面。但那天的经历让我深刻体会到圣经神学如何为圣经中多元的文献与历史提供连贯性。那一天，我所见证

的是一位倾尽毕生心血钻研这些经典之人所怀有的专注与热忱。

这两件事如书立般标示出一段圣经神学教育的起始与终结，而这门学问的精髓已浸润于每一堂课中。（朗曼、狄拉德、格罗夫斯、席尔瓦、麦卡特尼、波伊思雷斯、加芬、弗格森、巴克、洛根、戴维斯、奥尔蒂斯、贝特勒、西布利）。然而最后一门课程不得不提，尤其考虑到这位教授最近已步入救赎历史之主荣耀同在的事实。

我一直渴望选修埃德蒙·克罗尼的课程——这位教授曾在 60 年代初于威斯敏斯特教导过我的父亲。机会终于在我年中的一月学期来临，克罗尼博士前来讲授《从旧约传讲基督》的密集课程。在那里，我被这位要求我们考量所有圣经启示终极背景的导师所塑造，即那在耶稣基督第一次与第二次降临中达至巅峰的伟大救赎故事。我们被鼓励在每篇讲道结束时，阐明所传讲经文真理如何指向并最终在耶稣基督的福音里得到完全实现。

随着一周时间流逝，我们被这位长辈总能找到与福音联系的能力所震撼——无论他是在宣讲利未记还是俄巴底亚书，传道书还是历代志。终于，一名学生提出了我们都迫切想问却因胆怯而不敢开口的问题。该学生担忧的是，在他一路传讲基督的过程中，自己始终忽略了旧约诸多经文中实际应用的教导。这种以基督为中心的讲道，对于正寻求日常生活问题指引的会众而言有何关联？毕竟许多旧约经文正是针对这些日常议题。克罗尼博士的回答迅速而温和，他以反问的方式回应了部分问题。他个

人的观点，在我的转述中体现为：“还有什么比耶稣基督死而复活的福音更切合实际？还有什么比我们在耶稣为我们牺牲中所体验并传递的新生命更具实践意义？”对此，人们又能如何回应呢？克罗尼博士所言极是，他提醒我们，圣经每一段经文的终极背景都是那不容在当今基督教宣教中遗失的伟大救赎故事。

我期望这本小书能致敬使威斯敏斯特神学院自创立之初便卓尔不群的丰富圣经神学传统。我站在康恩、华尔基和克罗尼等巨人的肩头——而他们又立于沃斯、杨格和梅钦等前代巨人的肩膀之上——努力以耶稣基督的福音之光来诠释大卫的古老故事。为此殊荣，我感谢我的两位恩师：特伦普·朗曼和阿尔·格罗夫斯。特伦普多年来的恒久友谊，以及阿尔在苦难中展现的坚韧忍耐，早已超越最初在课堂上激发我对旧约文学想象的教室围墙，持续深远地影响着我。

在撰写本书期间，我有幸得到了岳父岳母大卫与露丝·兰博的盛情款待与真挚情谊。他们的名字不仅预示了本书将追溯的戏剧中关键人物的命运，其人生更践行了那些价值观——这些价值观将激励我们活出大卫的后裔耶稣基督的样式。鉴于此，也因他们八年来对我这个攻读研究生学位的基督徒学者，以及如今十三年教职生涯中始终如一的无条件关爱、接纳、鼓励与支持，我愿在此公开表达对他们的感激之情。

机缘巧合，我正于长子二十岁生日临近之际完成本书序言。他的名字“大卫·克里斯蒂安”不仅凝练了本书的核心主题，也寄托着我对他生命的殷切期望。我为你，

大卫，所祈祷的是，如这本书所指向的圣经主题，能在你寻求我们的救主，大卫的子孙，耶稣基督时，成为你生命中的现实。愿你真正成为“合神心意的人”（撒上 13:14）。

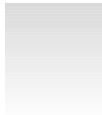
我自认属于那些通过写作进步，并通过进步写作的人之列。

奥古斯丁，《书信集》 153.2，

引自约翰·加尔文

I

大卫与圣经神学



在耶路撒冷老城南端的粪门旁，拥挤的人群中，他显得鹤立鸡群。一位留着金色长发、深蓝眼眸的男子，身披飘逸白袍，头戴冠冕，怀抱竖琴。他每日的惯例是演奏几曲后，邀请游客参加圣殿山和犹太区的导览之旅。这位现代版的“大卫王”正借助西方人对这位古代君王的印象，试图在这座朝圣者云集的城市谋生。这一形象于我而言再熟悉不过——源自童年主日学校的图画书和插画版圣经。

与此同时，在以色列北部但丘（古时以色列支派最北端的城邑）的考古现场，一项惊人发现被公诸于世。考古学家发掘出一块公元前九世纪中期的石碑，即刻有文字的石质纪念碑。碑文以亚兰语书写共十三行，靠近中央处赫然出现“大卫之家”的字样。铭文记载的事件与列王纪下第九章约兰和亚哈谢遇袭的情节惊人相似。这些古老文字指认亚哈谢作为大卫家族或王朝的

一位君王。这段铭文引发了轰动，因为它是最古老的考古证据，证明存在一个起源于名为大卫的人物¹的王朝。

现代以色列的这两起事件，从一开始就让我们想起当今世界至少存在两种大卫形象。其一是当代的大卫形象——这个形象历经数千年的犹太教与基督教历史锻造，穿越古代、中世纪和现代艺术的洗礼，如今已烙印在我们集体的心灵视野中。与此同时，还存在着一个历史学重构的大卫形象，它从考古证据和古代近东文献中拼凑而出，并经过现代学者科学视角的筛选。这两种形象——当代的与历史的——鲜少重合。

然而还存在第三种大卫形象，它时而与前两种形象中的某一种重叠。这是正典中的大卫，即圣经文本所呈现的文学-神学形象。固然，这个大卫形象的某些元素塑造了当代认知中的大卫，尽管后者的许多方面反映了不恰当的现代投射；固然，正典大卫与历史大卫存在关联，尽管显然历史中的大卫远比圣经记载的更为复杂。本书的目标，是为您呈现一个植根于历史语境、关联当代处境的神学性圣经大卫肖像，作为对上帝及其救赎旨意的神学见证。

有些人或许期待并会欣赏一本为历史中的大卫辩护、抵御近期极简主义观点冲击的著作，这些观点认为大卫不过是文学虚构的神话。²然而，尽管这一辩护有其合理性，但这并非本书的重点。³另一些人则寻求现成的讲稿，以便快捷、轻松地理解大卫的故事，供大众通俗阅读。

尽管本书将展示大卫的正典呈现如何能够并确实塑造当代生活，但这将基于对圣经文本的耐心研读，我希望这能为一系列讲道或圣经研究奠定基础。

大卫与新约神学

我们探讨旧约中大卫神学主题的旅程，将从一个许多人意想不到的起点开始：新约。通过这样做，我们希望提供一张神学地图，引导基督徒读者领略旧约神学的壮丽景色。

毫无疑问，大卫王在新约篇章中受到了极大关注。他被提及为以色列伟大救赎故事中的一位杰出历史人物（太 1:6, 17; 12:3; 22:43, 45; 可 2:25; 12:36–37; 徒 7:45; 13:22; 来 11:32）。作为这样一位历史人物，他是权威的来源，无论是通过启示（可 12:36; 徒 1:16; 2:29–30; 4:25）还是通过榜样（路 6:3–5; 来 11:32）。他还被明确认定为耶稣时代以色列王室血脉和弥赛亚希望的源头（太 22:42; 可 11:10; 12:35），这一希望与基督的追随者所认同的耶稣——被称为大卫的子孙——相关联（太 1:1, 20; 9:27; 12:23; 15:22; 20:30–31; 21:9, 15; 可 10:47–48; 路 1:27）。这些初步证据显示了大卫对早期基督教社区的重要性。他的言语和榜样对早期基督教社区至关重要，但他的言语和榜样是以何种方式被应用的呢？

首先，基督被视为大卫之子，是实现了弥赛亚盼望的那位，他重建了大卫王朝。这一事实在新约现存形式的开篇经文中清晰可见，马太福音第一章着重强调了耶稣的大卫血脉及其降生于伯利恒——大卫的故乡。

这种对耶稣大卫王谱系的强调可见于罗马书 1:3（“按肉体说，是从大卫后裔生的”）和希伯来书 1:5（参 1:8-13）。希伯来书 1:5 大量引用诗篇第 2 篇——这首颂扬大卫王朝君王登基的诗篇，以及撒母耳记下第 7 章——这段经文表达了耶和与大卫家族所立的约。耶稣基督与大卫之间的这一初始关联对多数人显而易见，却容易被视作理所当然。必须认识到，我们之所以能承续大卫的故事，完全基于基督与大卫之间根本性的血脉联结。

然而第二个关联常被基督徒忽视。在哥林多后书 6:18 中，使徒保罗明确引用了撒母耳记下第 7 章的相同经文——这段我们在别处已看到被用于建立耶稣与大卫联系的经文。但此处略有改动：撒母耳记下 7:14 原文是“我要作他的父，他要作我的子”，而保罗在哥林多后书 6:18 将其改写为“我要作你们的父，你们要作我的儿女”。使保罗在此做了两件事：首先，他将原大卫之约的应许复数化（“儿女们”），表明其指向群体；其次，他同时纳入男女两性（“儿子和女儿”），这在古代父权社会是重大宣告。由此揭示大卫之约如今已由基督群体整体承继，这个群体作为上帝在地上的代理者，延续了大卫王朝的职分。

这对我们理解旧约中大卫的形象与传统至关重要。当我们在旧约中遇见大卫时，需将他视为即将到来的弥赛亚的预表；他在以色列中所扮演的角色，揭示了其弥赛亚后裔将要完成的使命。从救赎历史的角度看，只有基督能以独特和唯一的方式完全实现大卫所预表的角色。

然而，新约也表明，在这位基督里并通过他，我们作为一个群体进入了与大卫之约的关系，并在某种程度上履行了大卫的职能。

我之所以在本书开篇就分享这一点，是为了提供一个神学框架，帮助你们将旧约中大卫的形象和传统应用到基督徒的生活中。当我们面对这一传统的各个方面时，你们首先需要思考它是如何预表并在基督里得到实现的。但在完成这一步后，新约的见证会迫使你们反思：这些不同的方面如何能成为我们这些共享“基督徒”之名——即“弥赛亚子民”——之人的现实。

这两种释经运动——一种是救赎历史的，另一种是救赎伦理的——在使徒保罗对年轻提摩太的劝勉中得到了呼应（提摩太后书 3:14-17），他鼓励提摩太将旧约视为规范性的圣经，指导他的基督徒生活和事工。保罗认为，旧约经文是“圣洁的经典，能使你因信基督耶稣有得救的智慧”，也就是说，它们见证了以大卫的子孙耶稣基督为巅峰的宏大救赎故事。此外，保罗继续指出，这些“上帝所默示的”相同经文（

“全部圣经”）“对于教导、督责、使人归正、教导人学义都是有益的，叫属上帝的人得以完全，预备行各样的善事”（TNIV），也就是说，它们见证了上帝宏大的救赎伦理，这伦理在基督的身体（教会）中并通过基督的灵得以彰显。

注意救赎故事与伦理如何从圣经中引出，这是希腊词 *graphē* 的译词，指旧约正典的书面文本。这对我们当前的神学事业至关重要。它并非从这些文本（及其他来源）重构的历史，亦非当代显而易见的描绘。

这些表述并非本次研究的直接引导线索。相反，正是正典见证中所保存的大卫形象指引着我们的神学思考。这一权威见证迫使我们不仅进行反思，更要以言语和行动回应圣经中的大卫。

大卫与旧约神学

既然我们已基于新约视角为大卫形象的解读奠定基础，现在有必要探讨旧约神学中一个根本性的诠释问题。旧约中关于大卫的叙述始终绕不开一个核心疑问：王权制度究竟是以色列人蒙上帝设立，还是仅获上帝许可的职位？⁴这正是我们要探讨的问题。

以色列民心中的王权

虽然撒母耳记上 8 章并非旧约最早提及王权的经文，但人们在讨论君主制主题时总会首先想到这段记载。该章节描绘了伟大领袖撒母耳晚年的一幕：当民众请求立王统治时，这位年迈的领袖深感不安，遂求问耶和華以明其旨意。上帝的回应令人震撼：“百姓向你所说的一切话，你只管依从；因为他们不是厌弃你，乃是厌弃我，不要我作他们的王。自从我领他们出埃及到如今，他们常常离弃我，侍奉别神，现在他们向你所行的，是照他们素来所行的。”（撒上 8:7-8）

起初，从撒母耳的忧虑和耶和華的回应来看，他似乎并不认为君主制对以色列是积极的发展。这表明当君主制成为以色列内部合法制度时，更多是出于上帝的许可而非他的旨意（他允许了，但这并非他的本意）。

然而，仔细审视以色列人的请求以及上帝的回应，这一初步结论便受到质疑。

在最初向撒母耳提出请求时，民众要求立一个王，“像列国一样”（撒下 8:5）。这一诉求在后续场景中被进一步扩展，他们呼喊道：“我们定要一个王治理我们，使我们像列国一样，有王治理我们，统领我们，为我们征战。”（撒下 8:19-20）。

这一请求的背景在撒母耳告别演说（撒母耳记上 12:12）中有更完整的描述，撒母耳提醒他们：“你们见亚扪人的王拿辖来攻击你们，就对我说：‘我们定要一个王治理我们。’其实耶和华——你们的神是你们的王。”

民众与先知的这些陈述揭示了当时人们对王权的认知。人间的王权与战争紧密相连。厌倦了在列国中处于弱势的处境，民众渴望获得由常备军君王带来的军事保障。这有助于理解上帝在撒母耳记上 8:10-18 中对民众的警告——上帝告诫他们，所求的那类君王将征用他们的子女和资源以维持王室与军队的运转。

以色列人所期盼的君王，是一位能带给他们和平与安全的军事领袖。不久后，上帝便赐给他们这样一位领袖——基士的儿子扫罗。他体格魁梧非凡：“在以色列人中没有一个能比他的，身体比众民高过头”（撒下 9:2），完全符合以色列人对军事领袖的期待。

上帝的君王权柄

上帝对以色列人请求立军事君王的不满，唯有结合以色列历史上最伟大的救赎事件才能理解。在出埃及记 12-14 章中，耶和华施行拯救，他通过分开海水带领他的

子民脱离埃及，随后使海水复原，击溃了他们的敌人。这一重大胜利在出埃及记第 15 章摩西和以色列人所唱的古老赞美诗中得到颂扬（出 15:1-18）。

这首诗歌开篇便强调上主上帝的征战大能，尊他为将法老及其军兵“抛入海中”的“战士”。诗中运用“马匹”、“骑手”、“战车”、“军队”与“军官”等军事意象描绘胜利场景。然而诗歌结尾处，欢庆者高呼“耶和华必作王，直到永永远远”，揭示了这场战争胜利的深远意义——这场战役向万民宣告（无论是他们离开的埃及，还是将前往的迦南（以东、摩押、迦南，15 节），耶和华是万王之王、万主之主，众神之中没有可比耶和华的。经文展望上帝将入住他神圣宫殿（即耶路撒冷的圣殿，15:13,17）的日子，耶和华将从那里永远掌权。因此，这场战役的伟大胜利是上帝宣称王权的根基。

上帝对以色列民族的主权，通过他击败埃及并在红海保卫以色列得以彰显。在这一事件中，以色列人无需举起刀枪；上帝就是他们的战士。这将成为以色列的决定性时刻：上帝是他们的王，因为上帝是那位为他们争战的战士。即便当以色列人被指示参与战争时，上帝仍谨慎地提醒他们，胜利唯有依靠上帝这位战士才能实现。在出埃及记 17:8-16 中，正是摩西在战场上方山丘上对上帝的倚赖确保了胜利。出埃及记 17 章的记载明确表明，约书亚必须知晓这一胜利的神圣源头；因此耶和华吩咐摩西：“我要将亚玛力的名号从天下涂抹了；你要将这话写在书上作纪念，又念给约书亚听”（17:14）。这是

约书亚需要明白的重要真理，因为他将是带领以色列人征服应许之地的人。

因此，鉴于军事保护是以色列王权的核心特权这一事实，我们就能理解为何王权与战争在以色列人心中紧密相连，以及为何他们的请求被视为对天上神权的拒绝。然而，这是否意味着王权本身为上帝所不容？

对王权的期待

要回答这个问题，我们需要看得更远。圣经见证并未将王权呈现为撒母耳晚年事工中突然强调的主题。根据创世记 17 章，上帝与亚伯拉罕立约的仪式中已包含“君王将从你而出”（17:6）的应许。这一应许在创世记后续经文中得到具体化——当雅各为儿子们祝福时，他对犹大宣告：“圭必不离犹大，杖必不离他两脚之间，直等细罗来到，万民都必归顺”（创 49:10）。这位族长借用埃及法老熟知的权柄象征（圭 / 杖），预言犹大支派将诞生一位君王，他不仅统治列国，更将管辖“你父亲的儿子们”（创 49:8）。

申命记描绘了摩西向即将征服迦南地的民众所作的最终演讲。此场景中预设的君王角色不仅在历史层面成立，在文学层面亦然——它既是《妥拉》的最终篇章，也是从约书亚记延伸至列王纪下的以色列故事的序章，这段常被称为“申命历史”的叙事，正是透过申命记的视角来描述的以色列史。申命记本身预设了当百姓在

应许之地定居后，关于立王的安排（申17:14-20）。这段关于未来立王的表述，其表达方式显露出与撒母耳记所载故事的渊源关系，特别凸显了当时民众求立君王的诉求。此处对设立君王的提及采用描述性而非规定性用语，即上帝预言百姓将求立王的时刻，并指导君王当如何行事，但未明确表明君主制是否是其首选的运作模式。

这一主题在士师记中更为明晰。这部引人入胜的经卷核心记载了约书亚去世至撒母耳出生期间，上帝兴起的十二位士师的事迹。其中六位士师（俄陀聂、以笏、底波拉、基甸、耶弗他、参孙）⁵被着重叙述，另六位（珊迦、陀拉、睚珥、以比赞、以伦、押顿）仅简略提及。这些士师皆被“耶和华的灵”充满（如耶弗他，11:29），行过诸多大能作为。

这些故事深刻阐明了两个关键原则。首先，上帝的子民极易陷入偶像崇拜与罪恶，这在不断重复的犯罪循环中显露无遗（和平 - 悖逆 - 惩戒 - 呼求 - 救赎 - 和平；参见士 2:10-23）。其次，上帝必须持续兴起领袖来拯救他的百姓。前三位主要士师（俄陀聂、以笏、底波拉）的事迹大体是正面的。但随着叙事推进，这些领袖接连犯下重大判断失误：基甸虽骁勇，在顺服地摧毁家乡的亚舍拉柱并拒绝以色列人军事王权的要求（

“耶和华必治理你们”，8:22-23）后，却因以弗得给自己的百姓设下网罗。亚比米勒试图称王最终酿成惨剧（士 9）。耶弗他因向耶和华献祭女儿而毁誉参半（士 10:6-12:7）。最后，起初被寄予厚望的参孙，竟成了整个士师系列中最大的悲剧（士 13-16 章）。

因此，这些士师的故事描绘了一个悖逆的民族，同时也展现了一个不稳定的领导结构。

尽管参孙是书中最后一位士师，但他的故事并非全书的终结。书中还有五章内容，在这些章节中，我们读到了旧约里一些最令人震惊的故事。第 17-18 章讲述了米迦的偶像事件，第 19-21 章则记载了利未人妾侍遭强奸杀害以及便雅悯支派几近灭亡的经过。在士师记 2-16 章中，对各角色和事件的支派身份着墨甚少，但 17-21 章却着重强调了支派身份。这些章节呈现了以色列各支派分崩离析、自相残杀的画面。

在这部分经卷的开头和结尾，出现了全书最著名的句子：“那时以色列中没有王，各人任意而行”（17:6 TNIV；21:25；参 18:1；19:1）。许多人将“各人任意而行”这句话视为道德无政府状态和相对主义的写照：所有人都自行其是，为自己制定标准，拒绝上帝的律法标准。这句话在圣经中唯一出现的另一处是在申命记第 12 章。在列举了迦南人在当地敬拜众神的种种方式后，百姓被告诫说：

你们不可照他们那样敬拜耶和华——你们的神。惟独耶和华——你们的神从你们众支派中所选择立他名（*shem*）的地方（*sham*）作为他的居所，你们当往那里（*sham*）去；在那里（*sham*）献上你们的燔祭和别的祭物，十分之一奉献和特别的礼物，还愿祭和甘心祭，以及牛群羊群中头生的。在那里（*sham*），在耶和华的面前，

你们的神，你们和你们的家属可以吃喝，并在你们亲手所做的一切事上欢乐，因为耶和华——你们的神已经赐福与你们。

你们不可照我们今日在这里所行的，各人任意而行，因为你们还没有到耶和华——你们的神所赐给你们为业的那安息之地。但你们要过约旦河，住在耶和华——你们的神赐给你们为业的地上，他必使你们四围的仇敌都安宁，叫你们安然居住。那时，耶和华——你们的神从你们各支派中选择何处为立他名 (*shem*) 的居所 (*sham*)，你们就要将我所吩咐的一切：燔祭、平安祭、十分之一、举祭，和手中所献各样美物的还愿祭，都奉到那里去。你们和儿女、仆婢，以及住在你们城里无分无业的利未人，都要在耶和华面前欢乐。你要谨慎，不可在你所看中的各处献燔祭。惟独耶和华从你一支派中所选择的地方，你就要在那里 (*sham*) 献燔祭，行我一切所吩咐你的。(申 12:4-14 TNIV)

这段讲论提及民众的敬拜，以及上帝呼召他们在进入应许之地后将敬拜集中于一处的命令。但在士师记中，众人各行其是，延续了旷野时期的做法，这使他们易受先前居住于此、已遭审判的迦南人偶像崇拜习俗的影响。以色列人以自己的方式、在自己的场所敬拜上帝，但上帝曾指示他们确立一个集中敬拜的场所。

“各人任意而行”这一条款与士师记中另一关键条款相关联：“那时以色列中没有王。”有人认为此处指

的是上帝的王权，即“那时以色列人没有顺服神作他们的王”。然而，多条证据表明叙述者所指的是一位人类君王，且这位君王正是大卫及其王朝，与扫罗形成对比。

首先，米迦故事（17-18章）中的敬拜问题与脱离南方大卫王国的北国建立其崇拜中心有关（18:28-31）。其次，便雅悯支派衰亡故事（19-21章）中的不公义问题不仅涉及便雅悯支派（扫罗所属支派），还与基比亚城（扫罗的出身村庄）相关。第三，这两个故事中的关键角色还涉及以法莲支派和犹大伯利恒家族（米迦来自以法莲并雇佣犹大伯利恒的年轻利未人；一位以法莲利未人娶了犹大伯利恒的妾，该伯利恒女子最终被杀）。第四，扫罗家族的权力根基显然在便雅悯，后扩展至北方支派——士师记末尾这两个故事中极具负面色彩的角色。第五，当以色列众支派在士师记 20:18 求问神谁应先上去攻打便雅悯时，答案是犹大应率先出战，这确立了犹大作为以色列领导支派的地位。犹大作为以色列领袖的定位也见于士师记 1:1-21：在约书亚死后各支派考虑攻打敌人时，犹大被指定为发起战役的支派。⁶

鉴于本书核心“士师”部分所呈现的证据——这些证据表明士师领导力的失效，连同最后几章（16-21章）的佐证，全书似乎意在倡导一种能促进摩西在申命记12章中所颁布命令得以实现的王权形式。对便雅悯支派尤

其是基比亚族的负面描述，以及对犹大支派的正面刻画和伯利恒人受害的叙述，暗示着大卫被视为将实现各支派统一的君王。

或许有人会指出，在本书的“士师”篇章中，王权并未得到积极展现。民众请求基甸建立王朝（士 8:22-23）却遭拒绝，因“惟有耶和华管理你们”。基甸死后亚比米勒的故事展示了王权实验的灾难性后果。但细究可见，士师记 8:22 中民众求王与撒母耳记上以色列人求王的问题如出一辙：“因为你救我们脱离米甸人的手”。他们求王的动机是要剥夺上帝的神圣特权。亚比米勒的故事并非否定王权本身，而是否定以错误方式（即通过人为手段和流血）获取并维持的王权。

因此，士师记一书渴望一位来自犹大支派的君王，他能统一并领导以色列。在那实现之前，士师记中记载的种种故事——关于偶像崇拜、分裂以及与迦南人勾结的故事——将持续上演。

撒母耳记与列王纪记录了大卫王朝诸王的失败，尽管其中几位确实履行了维护敬拜与纯洁的使命

（尤其是希西家，见王下 18-20 章；约西亚，见王下 22-23 章）。然而最终，王室倾覆，犹大灭亡，民众流亡。但列王纪的作者并未因此否定大卫王朝的合法性，反而以约雅斤从巴比伦狱中获释的记载（王下 25:27-30）作结，这象征着大卫家族重归正统王位的希望。

我们在《妥拉》和前先知书（创世记至列王纪下）中强调的证据表明，以色列对某种形式的王权统治既有期待也有正当理由，且这种观念并非事后之见，甚至不是对人类罪性的妥协。这种对王权和大卫王朝的执着将在我们最后一章（大卫与弥赛亚）中得以确认，届时我们将考察后先知书（以赛亚书至玛拉基书）的见证。因此，在撒母耳记上中，上帝对王权的质疑并非针对王权职位本身，而是针对以色列人对王权的理解，尤其是他们意图将依赖与忠诚从神圣君王转向人类君王。

进深思考

1. 在开始这项研究时，请你坦诚地反思一下：你脑海中浮现的大卫是怎样的形象？也请一位亲友做同样的反思，然后一起讨论这个形象的来源。
2. 请描述你认为基督徒应如何对待并应用旧约。它是基督教经典吗？它是基督教经典的基础吗？它对今天的我们是否具有持久的相关性？为什么？
3. 历史与神学之间有何关联？大卫生活在真实的历史时空这一点为何重要？原因何在？
4. 本章我们区分了“救赎历史性”与“救赎伦理性”。你能分辨旧约与我们基督徒相关的这两种方式吗？请举例说明旧约中属于其中一种或另一种的真理。
5. 王权制度必然是上帝有意的设计吗？为什么？

6. 上帝成为君王意味着以色列人必须保持被动，将自己交托于神圣战士的手中。在你面临的哪些挑战中，你需要将自己交托于上帝之手？

2

大卫、亚伯拉罕与路得



在上一章中，我们审视了旧约与新约中对大卫王权的期待与颂扬。本章我们将聚焦于旧约中一部特定（且篇幅短小）的经卷，它揭示了上帝信实地兴起并保守大卫及其王朝，以确保对其子民，更为地上万国的亚伯拉罕的根基应许得以实现。

亚伯拉罕

显然，亚伯拉罕传统是以色列民族身份认同的根基。旧约中对此传统最详尽的表述现见于题为他拉（亚伯拉罕之父）的世代（*toledoth*）叙事单元，该部分从创世记 11:27 延伸至 25:11。

这段亚伯拉罕叙事的关键在于上帝与亚伯拉罕之间的一系列相遇，这些相遇开启并巩固了他们的约的关系（创世记 12 章、15 章、17 章）。这些相遇的共同点是重复了上帝对亚伯拉罕的两个核心应许。

耶和华曾对亚伯兰说：“你要离开本地、本族、父家，往我所要指示你的地去。我必叫你成为大国。我必赐福给你，叫你的名为大；你也要叫别人得福。”
(创 12:1-2)

耶和华向亚伯兰显现，说：“我要把这地赐给你的后裔。” (创 12:7)

罗得离别亚伯兰以后，耶和华对亚伯兰说：“从你所在的地方，你举目向东西南北观看；凡你所看见的一切地，我都要赐给你和你的后裔，直到永远。我也要使你的后裔如同地上的尘沙那样多，人若能数算地上的尘沙才能数算你的后裔。你起来，纵横走遍这地，因为我必把这地赐给你。” (创 13:14-17)

耶和华又有话对他说：“这人必不成为你的后嗣；你本身所生的才成为你的后嗣。”于是领他走到外边，说：“你向天观看，数算众星，能数得过来吗？”又对他说：“你的后裔将要如此。”亚伯兰信耶和华，耶和华就以此为他的义。耶和华又对他说：“我是耶和华，曾领你出了迦勒底的吾珥，为要将这地赐你为业。”
(创 15:4-7)

当那日，耶和华与亚伯兰立约，说：“我已赐给你的后裔，从埃及河直到幼发拉底大河之地。”
(创 15:18)

亚伯兰俯伏在地；神又对他说：“我与你立约：你要作多国的父。从此以后，你的名不再叫亚伯兰，要叫亚伯拉罕，因为我已立你作多国的父。我必使你的后裔极其繁多；国度从你而立，君王从你而出。我要与你并你世世代代的后裔坚立我的约，作永远的约，是要作你和你后裔的神。（创 17:3-8）

在每项神圣宣告中，上帝都作出两项应许。首先，耶和华应许亚伯拉罕无数的后裔，一个将发展为伟大民族的家族。在整个亚伯拉罕的叙事中，这一应许不断面临威胁，表现为多重危机：不育（创 15:2-3；16:1；29:31；30:1）、死亡（创 22）、失去继承者（创 12:10-20；20:1-18；26:1-35）以及血统纯正性受威胁（创 26:34-35；38:1-30）。¹ 其次，上帝应许亚伯拉罕广阔的土地，这是支撑这个大国的必要条件。这一应许在亚伯拉罕生前始终未见实现，他与家人在迦南地漂泊一生，最终仅获得一块墓地（创 23）。

上帝对亚伯拉罕关于后裔与土地的双重应许，呼应了创世记 1:28（“神就赐福给他们，又对他们说：“要生养众多，遍满地面，治理这地””）和创世记 9:1（“神赐福给挪亚和他的儿子，对他们说：“你们要生养众多，遍满了地””；参 9:7）中早先对人类承诺的双重主题，并确立了亚伯拉罕作为新人类——即救赎性人类——奠基者的地位。

上帝将通过这个家族给“地上万族”带来祝福（创 12:3）。

这两项应许（后裔、土地）也塑造了旧约宏大救赎故事中许多后续事件，并将在关键节点被重申——例如当上帝启动出埃及的伟大拯救时（出 6:1-9），当摩西告诫准备征服的百姓时（申 6:1-9），或是上帝在耶路撒冷与大卫立约时（撒下 7:10-16）。同样，正是这两项应许构成了旧约中最令人难忘的故事之一，即路得记所记载的故事，这个故事追溯了大卫参与旧约宏大救赎故事的根源。

路得记

路得记的故事发生在士师时代（得 1:1），开篇便呈现这两项基本应许的对比。土地无法履行其滋养应许后裔的职责，一个名叫以利米勒的男子带着妻子拿俄米及两个儿子玛伦和基连，被迫从犹大伯利恒逃往摩押地（1:1）。这一危机的讽刺之处在于，伯利恒在希伯来语中意为“面包（*lehem*）之屋（*beth*）”，却无法提供养育亚伯拉罕应许之（人类）后裔所需的（谷物）种子。然而，土地应许的危机很快蔓延至（人类）后裔应许——先是以利米勒，随后他的两个儿子相继死在摩押地，使这个家族断绝了继承人（1:3-5）。

正是在故事的这一节点，我们得知丧夫无子的拿俄米听闻“耶和华眷顾自己的百姓，赐粮食（*lehem*）与他们”（1:6），正是这消息促使她返回犹大地，回到那新蒙福的粮仓之家（伯利恒）。

与她的妯娌俄珥巴不同，坚定的路得拒绝抛弃她的婆婆²，即使拿俄米强调她无法再提供另一个儿子（后裔）来供养她。路得陪伴拿俄米踏上了前往伯利恒的路（1:18-19）。

伯利恒城门口的这一幕是旧约中最富戏剧性的场景之一，聚集了拿俄米、路得和伯利恒的妇女们，记录这位历经重重丧失的女子的深切苦楚（1:19-21）。这位悲痛的母亲和妻子拒绝被称为拿俄米（“甜美”），而选择玛拉（“苦涩”），因她哀叹：“我满满地出去，耶和華使我空空地回来”（1:21）。在故事的这个关键节点，拿俄米让我们想起后裔应许所面临的危机，这危机似乎与土地应许的危机（饥荒）并行。随后，路得记的叙述者看似平淡地总结道：“于是拿俄米从摩押归来，摩押女子路得——她的儿媳伴随左右，抵达伯利恒时正值大麦收割的时候”（1:22）。然而这句话蕴含着深刻的隐喻意义。这位曾离开无粮（种子）之地、最终失去人丁（后裔）的女子，听闻上帝通过谷物（种子）在这片土地施恩，因而归来。当她以无子嗣（人丁）之身踏入此地，周遭却满是伯利恒民众收割上帝恩赐谷物（种子）的景象。正是在这片土地谷物丰收的背景下，上帝供应人类后裔应许的戏剧性救赎即将成就。

在古老的父权制经济中，失去了唯一的收入来源（即丈夫）后，拿俄米和路得不得不依赖古老的福利形式。路得记的故事向我们介绍了古代的一项规定，允许穷人在收割者遗漏的地方拾取麦穗（参利 19:9-10，23:22；申 24:19-22）。为了做到这一点，年轻的路得

前往伯利恒田间、进入拿俄米亲属波阿斯的田地。在那里，她不仅获准拾穗，还受到波阿斯的欢迎，得以留在他的田地里，饮用他水罐中的水，并与他的工人一同进食。波阿斯确保她在他的田地中得到保护（2:9），并通过让他的工人们留下大量未收割的谷物，来保证她的拾穗努力将获得丰厚回报（2:15-16）。在此，我们看到了土地的应许如何被用来维持种子的应许，即拾穗的实践确保了拿俄米和种子携带者路得的物质生存。

然而，这一场景的隐喻性不应被忽视。午餐时分，波阿斯不仅给她面包和酒，还给了她一些烤谷物，她吃饱后还有剩余。她的拾穗努力收获了一伊法谷物，她将这些连同剩余的烤谷物一起带回家给她的婆婆。波阿斯的种子（谷物）通过路得传递给拿俄米的这一画面，不仅交织了种子和土地的应许，还预示了故事的最终结局——波阿斯的种子（人类）将通过路得以孩子俄备得的形式传递给拿俄米（得4章）。

种子与土地的相互交融延续至本书第三章，路得在此展开了情节中最具胆识的行动。这一行动由拿俄米推动，她派遣路得意图促成波阿斯与路得之间的结合。场景发生在波阿斯的打谷场，此处充满从路得记第2章田间新收割的谷物意象。路得接近“心情愉悦”的波阿斯——他正躺在“谷堆远端”休息——以“求你用你的衣襟遮盖我，因为你是我一个至近的亲属”（3:9）的邀请，提出了婚姻结合的议题。然而波阿斯意识到还有一位更近的亲属优先承担至近亲属的责任，承诺次日即刻处理此事。几乎作为保证承诺的定金，波阿斯交给路得六簸箕大麦，让

她带回给婆婆。路得再次从波阿斯那里扛着大麦种子回到婆婆身边的画面，强化了这个故事终极结局的预兆。

这个情节最终在路得记第 4 章得到解决，波阿斯履行了他处理此事的承诺。要做到这一点，需要谨慎运用古代危机习俗。在路得记第 2 章中，波阿斯展示了他对拾穗这一古老危机习俗的了解和恪守。如今在路得记第 4 章，他则通过巧妙运用其他古代危机习俗，精心捍卫两位寡妇的权益。

这两种危机习俗在希伯来律法中有所体现。尽管路得记第 4 章中习俗形式与《妥拉》所载律法的确切关系难以确定，但审视律法中的传统仍能提供有益背景。

第一条律法通常被称为至亲赎地法。土地按以色列支派、宗族和家族进行分配，并约定土地所属的支派和宗族边界在以色列历史中保持不变。但律法也规定，以色列人在严重经济危机时可出租土地，同时约定到禧年（每五十年）时土地将归还原主。若因经济困难“出租”土地，律法还规定了由 *go"el*（即至亲赎地者）支付赎金、
在禧年前将土地赎回原主家的条款（利25:23-28）。³

第二条律法通常被称为“叔娶寡嫂制”婚姻法。对以色列人而言，每个家族、支派和部落在民族中延续至关重要，但从以色列的诸多故事（如撒拉、拉结、哈拿）可见，不育确实是某些家庭面临的现实。为确保

家族血脉延续，律法规定了所谓的叔娶寡嫂制（申25:5-10）。若男子去世而无子嗣继承家系，其兄弟有义务与亡者遗孀结合以诞下继承人。

在摩西五经中，这些律法从未像路得记这般清晰地相互关联。路得记 3:9 中，路得本人将婚姻与土地问题联系起来，她宣告说：“求你用你的衣襟遮盖我，因为你是我至近的亲属。”在路得记 4:1-5 中，波阿斯向那位无名的更近至亲提出挑战，要求他先购置土地，随即又将土地赎买（至亲赎业习俗）与通过亡者遗孀生育子嗣（叔娶寡嫂制习俗）直接挂钩：“你从拿俄米手中买这地的日子，也当娶死人的妻摩押女子路得，使死人在产业上存留他的名。”（4:5）当至亲因这要求退缩并让波阿斯取而代之，波阿斯的宣告再次将两项习俗联结：

“你们今日作见证，凡属以利米勒和基连、玛伦的，我都从拿俄米手中置买了；又娶了玛伦的妻摩押女子路得为妻，好在死人的产业上存留他的名，免得他的名在本族本乡灭没。你们今日可以作见证。”（4:9-10）

这两种习俗的迷人交织再次突显了路得记中土地与后裔应许之间错综复杂的关系，因为一种习俗规范着土地的永恒应许，另一种则规范着后裔的永恒应许。通过将这两种习俗交织在一起，我们再次看到土地的应许如何被用来维系后裔的应许。

路得记的最终场景揭示了前几章（4:13-17）所呈现的复杂情节的结果。路得成为波阿斯的妻子，他们共同孕育了一个孩子。此处呼应了路得记第 1 章早先的场

景：拿俄米、路得与伯利恒的妇女们聚集在城门口。然而孩子的归属是指向拿俄米而非路得。这孩子是拿俄米的至亲赎业者，被交托给拿俄米抚养，并被称为她的儿子。那位曾经满载而去、空手而归的人（1:21），如今再次丰盈。正如我们先前暗示的，这种从波阿斯通过路得传递给拿俄米的“后裔”传承，已通过本书前两幕场景预表——波阿斯田间的谷物被赐予路得供养拿俄米。

在土地与后裔、人类与庄稼种子这些主题的创造性交织中，显然最终优先考虑的是人类后裔的繁衍，即实现上帝子民永续的应许。叙事并未止步于这位小赎业者俄备得，而是告诉我们俄备得生耶西，耶西又生大卫。其后更附有以大卫之名收尾的家谱附录。因此，路得记本质上甚至不是关于路得、波阿斯或拿俄米的故事，而是关于上帝对那个将诞生大卫并最终在其血脉中降生弥赛亚的家族的眷顾。整个故事中，这种眷顾始终通过路得（2:11；3:10）与波阿斯（2:12-13, 20）对拿俄米坚守盟约的忠诚来体现。正如我们将看到的，这种守约忠诚的特质也将在大卫身上彰显（见第11章大卫与忠诚）。

因此，大卫代表了那将真正为以色列民族提供稳固土地的种子。这一点在撒母耳记下7:12中上帝对大卫的讲话中明确表达，当上帝向大卫应许拥有土地的种子时：“你寿数满足、与你列祖同睡的时候，我必使你的后裔接续你的位；我也必坚定他的国。”这个王朝的目的在7:10中明确表述：“我必为我民以色列选定一个地方，栽培他们，使他们住自己的地方，不再迁移；

凶恶之子也不像从前扰乱他们。”

关于后裔与土地的应许，最初在创世记至约书亚记中得以实现。然而，士师记中的危机揭示出，上帝的子民需要一种能确保这些应许的领导形式。耐人寻味的是，路得记在这危机时期凸显了这两项应许，引入的这个家庭将在为上帝的子民确保土地和后裔方面起到关键作用。

含 义

路得的故事并未在上帝子民的历史中被遗忘。新约伊始，马太福音就将路得列入耶稣的家谱中——耶稣是大卫的子孙，亚伯拉罕的后裔。与她并列的还有另外三位女性（他玛、喇合、拔示巴），她们在这份长长的名单中格外醒目，不仅因为性别，更因她们都被记载有着备受争议的性经历。⁴ 这些名字被纳入家谱，是为了让读者关注她们的四段故事，进而引出第五段故事——这故事开启了马太福音的叙事：另一位女性的贞洁受到质疑，但上帝信实地为她预备了方式，使她和她的孩子在上帝的社群中得到合法身份。这个孩子，漫长家谱中的最后一位，正是终极的应许之子——弥赛亚，基督。

因此，路得的故事最终不仅在大卫及其王朝身上得到实现与意义，更在大卫的后裔耶稣身上得以完满。并通过耶稣，大卫的子孙，亚伯拉罕的后裔（太 1:1），

使亚伯拉罕的应许得以实现。

然而，正如耶稣家谱中四位外邦女性的存在所暗示的⁵，这些应许的成就不仅是为了以色列，更是如上帝在创世记 12:1-3 中所定意的，为要赐福给万国——这是大卫王朝诸王（诗 72:17下）和弥赛亚耶稣的旨意（加 3:8, 14；参徒 3:25；罗 4:16-17）。

为你祝福的，我必赐福与他；那咒诅你的，我必咒诅他。地上的万族都要因你得福。”（创 12:3）

人要因他蒙福；万国要称他有福。（诗 72:17下）

并且圣经既然预先看明，神要叫外邦人因信称义，就早已传福音给亚伯拉罕，说：“万国都必因你得福。”……这便叫亚伯拉罕的福，因基督耶稣可以临到外邦人，使我们因信得着所应许的圣灵。（加 3:8, 14）

当基督徒默想这段始于亚伯拉罕、历经路得记脆弱场景、延续至大卫王朝、并最终在其子耶稣的死、复活与升天中达至巅峰的伟大救赎故事时，他们不禁要颂赞那位掌管天命与恩典的上帝。此外，这跨越国界的应许——远古赐予亚伯拉罕、因外邦女子路得得以存续、在大卫身上得坚固、最终在基督里完全实现——正是推动弥赛亚群体将这福分的讯息传至地极的动力。

进深思考

1. 通读创世记中亚伯拉罕的记载，针对每个故事，根据其中关于后裔或土地的应许，辨识其被纳入创世记的目的。

2. 本章中我提到除路得外，还有三位女性出现在马太福音耶稣的家谱中：他玛（创 38 章）、喇合（书 2 章；6:17, 22-25）、拔示巴（撒下 11 章）。希望你有机会阅读这些故事，并注意到本章所指出的共同主题。但你也应留意旧约中三个故事间有趣的关联：犹大与他玛（创 38 章）、罗得与女儿们（创 13 章；19:30-38）、波阿斯与路得。别忘了，犹大与他玛的后裔是波阿斯的祖先，罗得与女儿们的后裔是路得的祖先。路得记是否讲述了两大家族过往救赎的故事？⁶

3. 思考本章中我提到的两个关于妇女的场景（得 1:19-21；4:14-17）。注意其中的反讽：拿俄米和路得带着巨大的需求回到伯利恒，受到城中妇女的怜悯。她们如同伯利恒城的哨兵，标志着这位受苦的成员回归她们的群体。而这座城将迎接挑战，通过波阿斯向这些妇女展现约的忠诚。然而最终，却通过这两位受苦的妇女赐予一位统治国家的伟大君王和王朝，为这座城带来更大的祝福，这难道不讽刺吗？识别那些已经进入或正在进入你生活或你社区生活的受苦之人，你有机会向他们表达约的忠诚。谨记他们带给你的祝福可能比你给他们的更大。

4. 我曾听过一场将波阿斯与那位至亲救赎者比作基督与律法对立的讲道。这种讲道的逻辑存在什么问题？

5. 从波阿斯的首次登场我们就知道，这人将成为两位妇人的希望之源：“波阿斯正从伯利恒来，对收割的人说：“愿耶和华与你们同在！”他们回答说：“愿耶和华赐福与你！””（得 2:4）。波阿斯在犹太支派以法他族的产业虽小，却让这片土地成为神国法则至高无上的所在——这不仅体现在他的问候语（“愿耶和华与你们同在”），更贯穿于他在后续章节中的行动。上帝将你安置在怎样的“小小产业”中？你如何在言行中活出他的国度法则？

6. 根据本章内容，亚伯拉罕的应许如何包含了福音的核心？

3

大卫与受膏



旧约突出强调了大卫并未靠己力谋取权利。这一重点在扫罗追捕大卫的叙述中常被注意到——期间大卫多次有机会除掉扫罗并夺取王位（见第 11 章大卫与忠诚）。但人们常忘记的是，大卫在撒母耳记上 16 章初次登上以色列国家舞台时，其被动性及上帝在他登基过程中的主动性就已凸显。我们现在要探讨的正是这一事件。

膏立

撒母耳记上开篇便聚焦于王权议题。上帝将撒母耳赐给不育的哈拿的故事，在第二章她的感恩祷告中达到高潮，而这段祷告最终以鲜明的王室基调作结：

（耶和华）将力赐与所立的王，高举受膏者的角。（撒上 2:10）

因此，从一开始，撒母耳的命运就与以色列君主制密不可分，他被用来将国家从由魅力型士师拯救的部落联盟（士 2-16 章）过渡到由世袭国王领导的中央集权君主制（撒 13:13；撒下 7:11-16）。在这一过渡中，撒母耳的角色将是多方面的，他既是先知（撒 7:2-4；参撒 3 章），又是祭司（撒 7:5-10），也是士师（撒 7:6 下, 15-17）。只有这样的一个人物才能赢得国家的尊重，扮演君王制造者的角色。

撒母耳所引导的以色列君王任命过程，似乎包含两个基本层面：一个是私下的，另一个是公开的。私下维度在优先级上居首，侧重于神圣的任命，即通过撒母耳传达给个人的委任；而公开维度紧随私下维度，侧重于社群对个人作为领袖的认可和接受。

对扫罗和大卫而言，神圣的私人层面都包含了用油膏抹的物理象征（撒 10:1；16:13），随后伴随着上帝之灵的赐予（撒 10:9-13；16:13）。同样，这两位君王形象的公开社群层面都涉及一项重大军事功绩的完成（撒 11:1-11；17），随后是王权的公开确认（撒 11:12-13；撒下 2:1-7；5:1-5）。

受膏

因此，撒母耳记上 16:1-13 记载了大卫受膏为王的经过。如撒母耳记上的叙述所示，与扫罗迅速登上王位形成对比，大卫的任命将是一个漫长的过程，从他最初的私下受膏到公开确认之间有很长的间隔。除其他因素外，这段漫长的过渡期将凸显扫罗与大卫形象之间的对

比，最终揭示大卫作为上帝拣选之王的合法性。

因上帝中断撒母耳为以色列首位君王遭神弃绝而哀伤时（参撒上 15:35），扫罗的阴暗形象笼罩了大卫受膏记述的开端。上帝通过指示撒母耳盛满角中的油前往伯利恒耶西家，为其蒙拣选为王的儿子施膏礼，标志着新时代的开启。

膏油仪式在整部旧约中作为上帝分别为圣的记号被广泛记载。无论是器物（祭坛、器皿）还是建筑

（会幕、圣殿），都通过包含膏油仪式的神圣礼仪被分别为圣归予神用（创 28:18；出 30:26；40:9-15；利 8:10-11；民 7:1）。同样，人们也通过受膏仪式被分别为圣侍奉神，最常见的受膏对象是君王（如撒上 10:1；王上 1:34,39,45）与祭司（如出 28:41；29:7,29；30:30；40:13,15），但至少有一次先知也受此礼（王上 19:16；参诗 105:15//代上 16:22；赛 61:1）。

在旧约中，膏油的意义并未被明确阐述。油与庆典之间的紧密关联，或许与使用香膏有关——在炎热气候下的古代社会，香膏对掩盖体味至关重要（参得 3:3；撒下 12:20；诗 23:5、45:7；赛 61:3；对照撒下 14:2；但 10:3）。然而，诗篇 133 篇暗示，膏立仪式中的抹油行为，与上帝对受膏者及其所代表之人的赐福相关。油可能是以色列农业经济中的珍贵产物，因而象征着上帝在丰收中的丰盛供应。油被倾倒头顶、甚至流淌至胡须的景象，或许让以色列人联想到天上降下甘霖的神圣恩泽。

神圣拣选

无论更广泛的意义如何，在撒母耳记上 16:1-3 中，用油膏立明确被用作上帝拣选特定之人担任以色列王的标志。撒母耳要带着盛满油的角前往伯利恒，因为上帝已从耶西的儿子中选立一位新王取代被弃绝的扫罗。这次上帝的君王选择与以色列人对王的渴望无关（撒上 9:20），而撒母耳最初对耶西儿子们的反应更突显了这一鲜明对比。

当这家人到来时，先知立即被长子以利押吸引——他的容貌与身材远超众子。撒母耳心想：“耶和华的受膏者必定在他面前”（撒上 16:6）。但此刻似乎已接受以色列人君王观念的撒母耳（参见第 1 章：大卫与圣经神学），却遭到耶和华的责备。上帝提醒他的代言人：神圣的优先考量在于内在品性（“心”）而非外在容貌（“身高”）。神圣认可的王不会像列国那样是拥有战士君王般魁梧身材的形象，而是内心与上帝旨意契合的人。

一个又一个儿子从撒母耳面前经过，却无人被选中。众所周知，最终被耶和华拣选取代扫罗的，正是那位被父亲忽视的最年幼之子——其父甚至认为他无需到场，这也反映出以色列人对王权的普遍认知。撒母耳起身执油角膏抹这少年，标志着上帝的拣选与赐福。

上帝的恩赐

在这段经文中，膏立仪式不仅与神圣拣选紧密相连，更与上帝的恩赐密不可分，

因为我们读到：“从那时起，耶和华的灵就大有能力地临到大卫身上。”这一概念同样体现在“耶和华与大卫同在”的表述中，该短语在撒母耳记中多次出现（撒上 16:18；18:12,14,28；撒下 7:3）。在旧约中，耶和华的灵与立约领袖的任命和职能密切相关。圣灵分别膏立摩西和约书亚来领导以色列；同样，当以色列的士师带领各支派与仇敌争战时，他们也披戴圣灵的能力（士 3:10；6:34；11:29；13:25；14:6,19；15:14）。先知也与上帝的灵紧密相连（民 11:29；撒上 10:10；19:20；尼 9:30）。

圣灵的恩赐仅限于大卫的君王职分，这一点可以从撒母耳记上 16:13-14 中看出。在撒母耳记上 16:13 中，我们被告知“耶和华的灵就大大感动大卫”，而在紧接着的下一节经文中，我们得知“耶和华的灵离开扫罗”。这表明原本在扫罗身上的灵已转移到大卫身上，印证了大卫如今是受膏的君王形象¹。这一转移也反映在撒母耳记上 18:12 的宣告中：“耶和华离开自己，与大卫同在。”正如摩西与约书亚、士师和先知们一样，如今大卫也将倚靠上帝的灵得到支持与能力，来领导并挑战百姓（关于圣灵赋予行公义之能的更多论述，参见第 7 章“大卫与公义”）。

含 义

上帝的膏立标志着神圣的拣选与赋能，将大卫分别出来作为上帝子民蒙福的君王形象。与此膏立相关的术语 *mashah*（膏抹）和 *mashiah*（受膏者），将成为后世用以表达以色列人对未来理想形象期待的词汇，即

弥赛亚。²正是这一期待主导了新约对耶稣的描绘，体现在固定搭配“耶稣基督”（耶稣即弥赛亚）中。

耶稣并未正式受膏油仪式，但在其受洗时仍可辨识出古代膏礼的痕迹——圣灵如鸽子降在他身上，上帝的声音宣告了王室嗣子的词汇（参见第5章“大卫与统治”）：“这是我的爱子，我所喜悦的”（太 3:13-17；可 1:9-11；路 3:21-22；约 1:32-34）。大卫的受膏预表了他后裔的受膏，这位后裔将成为以色列完美的君王形象，将上帝统治带到地极。

对基督教读者而言，必须仔细界定圣灵在旧约中的角色，为此需要深入考察民数记。民数记 11 章记载了上帝为协助摩西领导以色列民而设立更广泛领袖团队的故事。摩西奉命将以色列七十位长老带到上帝面前，上帝“要把降于你身上的灵分赐他们”，使他们能“同当这管理百姓的重任”（民 11:17）。摩西遵命而行，灵便停驻在七十长老身上（民 11:25）。然而另有两位留在营中的长老也获得圣灵，约书亚警觉地向摩西报告此事并建议制止。摩西却回应：“你为我的缘故嫉妒人吗？惟愿耶和华的百姓都受感说话！愿耶和华把他的灵降在他们身上！”（民 11:29）。这在救赎与启示历史的关键节点上，是关于圣灵角色的重要宣言。摩西的愿望后来通过约珥转化为先知性的盼望（珥 2:28-32），最终在早期教会成为群体性的现实（徒 2 章）。但在大卫时代，上帝的灵仍局限于约的领袖人物，将他们分别出来为群体履行神圣使命。

因此，尽管从某种意义上说，基督的受膏在救赎历史中是独一无二的，但正是由于他的受膏及随后向父神的祈求，他的追随者才能享有这膏抹之恩（徒1:4-5）。这一真理在约翰福音中清晰呈现，福音书作者将耶稣最初的经历与门徒的经历联系起来：

约翰又作见证说：“我曾看见圣灵，仿佛鸽子从天降下，住在他的身上。我先前不认识他，只是那差我来用水施洗的、对我说：“你看见圣灵降下来，住在谁的身上，谁就是用圣灵施洗的。”我看见了，就证明这是神的儿子。”（约 1:32-34）

那有圣灵降临居住的耶稣，正是“要用圣灵施洗”的那一位。

这一点在约翰福音 14-16 章关于圣灵的教导中，尤其是 14:16-17 节耶稣的话里得到更细致的阐明：“我要求父，父就另外赐给你们一位保惠师，叫他永远与你们同在，就是真理的圣灵，乃世人不能接受的，因为不见他，也不认识他。你们却认识他，因他常与你们同在，也要在你们里面。”耶稣应许要将圣灵赐给门徒。他解释说他们之所以认识这圣灵，是因为“他常与你们同在，也要在你们里面”。此处意指圣灵曾藉着受洗时被圣灵充满的耶稣“与你们同在”，但很快将“在你们里面”，这应验了耶稣差遣圣灵的承诺，也成就了约翰关于“这人要用圣灵施洗”的预言。

大卫的受膏对我们基督徒具有深远意义，因为这表明正如圣灵曾临到立约领袖摩西身上后又分赐给七十位长老，那临到立约领袖耶稣身上的圣灵同样分赐给教会，

使我们有能力履行作为地上代治者的使命。作为弥赛亚群体，我们受膏于我们的弥赛亚，以完成他在地上的使命。

进深思考

1. 撒母耳记作者运用了一种称为对比性人物塑造的叙事技巧，以突出某些角色。为此，关键人物会在开篇登场，但最终被一个凭空出现的角色所掩盖。第一位人物最终成为衬托第二位人物光辉的黑暗背景。在撒母耳记中可辨识出两组这样的对比：一组在撒母耳记上 1-7 章，另一组在 8-31 章。你能列举出他们吗？试分析每种情况下负面角色如何凸显正面角色的特质。

2. 虽然大卫被召领受领导职分的方式与当今蒙召从事圣职者有所不同，但其核心阶段仍与当今呼召的关键环节相呼应。昔日的清教徒常谈及内在与外在的双重呼召。内在呼召是灵魂深处对上帝召唤的确信，无论是圣灵微声的感动，还是对教会领导生涯不可抑制的热忱；外在呼召则是通过公开侍奉的恩赐，在上帝子民的侍奉实践中得到印证。我认为这些原则适用于所有职业的辨明，因为基督徒从事的一切职业都当被上帝分别为圣。清教徒这种内在 / 外

在呼召的思想呼应了撒母耳记中大卫被选立为君王时私人与公共层面的双重层面。阅读本书并寻求上帝对其未来职业指引之人，当重新审视大卫受膏的步骤，并祈求上帝在内在 / 外在、私人 / 公共的呼召层面上给予双重确认。

3. 我们从撒母耳记上 16 章得知，大卫的受膏标志着上帝对他的拣选和圣灵赋予的能力。请重新思考彼得前书书信的受书对象：“写信给那分散在本都、加拉太……，就是照父神的先见被拣选，藉着圣灵得成圣洁，以致顺服耶稣基督，又蒙他血所洒的人”（彼前 1:1-2）。这一真理如何影响你与上帝每日的同在？

4

大卫与圣约



撒母耳记下第七章是理解上帝与大卫及其家族所立之约最关键的起点。¹ 然而，本章对话的核心触发点，实则源于大卫传统的另一核心主题——即大卫对圣殿的热忱（参见第 10 章“大卫与圣殿”）。

在撒母耳记作者笔下，撒母耳记下 7:1 标志着大卫王权第一阶段的终结。这一阶段以首都王庭的建立

（“王住在自己宫中”）及周边敌国的臣服（“耶和华使他安靖，不被四围的仇敌扰乱”）为特征。长期流亡扫罗追捕、栖身临时居所的大卫，此刻深刻意识到自己定居王宫的稳固状态，与上帝居所仍停留在旷野时期，律法所规定的流动帐幕之间的鲜明对比。

起初，拿单对大卫未言明的愿望表示了赞同。但夜间，这位先知从主那里得到了一句给王的话。在这句话中，上帝质疑了大卫认为自己应为耶和华建造殿宇的假设（7:5），提醒大卫在以色列历史至此，他从未使用或要求过一座殿宇。上帝扭转了大卫的局面，当时大卫

正坐在他自己建成的“房屋”（*bayit*，宫殿），想要为上帝建造一座“房屋”（*bayit*，圣殿）。然而，主却宣告他将为大卫建立一个“房屋”（*bayit*，王朝），并且那个王朝的下一位成员将为上帝建造一座“房屋”（*bayit*，圣殿）。

这并不是撒母耳记中第一次提到王朝的应许。

早在撒母耳记上 13:13-14 中，撒母耳第一次责备扫罗时，我们就听到：“没有遵守耶和华——你神所吩咐你的命令。若遵守，耶和华必在以色列中坚立你的王位，直到永远。现在你的王位必不长久。耶和华已经寻着一个合他心意的人，立他作百姓的君，因为你没有遵守耶和华所吩咐你的。”

看来大卫现在已经达到了迈向王朝的关键阶段，这是扫罗从未达到的，在这个阶段，上帝将扩展王朝的应许，并与大卫及其后裔建立盟约关系。

圣约

“圣约”是希伯来词 *berith* 的常见译法，该词在旧约中无数次出现，用以指代双方之间具有约束力的协议。*berith* 可以是口头或书面形式，但无论哪种形式，它都为关系提供了框架。该词用于描述人与人之间（创 14:13；31:44-55；书 9:15-20）或人与上帝之间达成的协议。我们当前关注的是后者，尽管如我们在研究大卫时将看到的，这种神人之间的圣约对人类彼此间的圣约关系具有深远影响。

虽然许多人用圣约术语描述创世时上帝与人类的关系，但第一个使用希伯来专有名词的神人圣约（*berith*）

是上帝与挪亚所立的（创 9 章）。这约是在人类堕落之后通过挪亚与全人类所立，随后是一系列聚焦于从亚伯拉罕而出的救赎家族的约。与亚伯拉罕所立的约是这些约中的第一个（见创 15 章和 17 章），接着是西奈之约（出 19-20 章）、祭司之约（民 25 章；参玛 2:1-9）和君王之约（撒下 7 章）。这些不同的约并非彼此竞争，而是相互包含，西奈之约充实了通过亚伯拉罕与民族所立关系的规定（尼 9:7-14）。同样，祭司之约和君王之约也被包含在亚伯拉罕 - 西奈之约中。祭司和君王的谱系被兴起，为要实现亚伯拉罕的应许，并将受律法的指引，也指引百姓走在律法的道路上。

上帝与大卫之约

正如旧约乃至整个古代近东地区典型的立约形式所示，上帝的宣告始于回顾他与立约对象过去的关系，着重强调他从卑微中拣选大卫，并在所有敌人面前保护大卫（撒下 7:8-9 上）。随后，耶和华列举了这一盟约关系未来的益处，或更准确地说，他对大卫的应许——包括使大卫享有王室尊荣、为以色列和大卫建立稳固的国度，以及为大卫确立永恒的王朝（7:9b-16）。与西奈之约等其他盟约不同，人类在此盟约中的责任未被着重强调，而是隐含于对未来圣殿建造（7:13）及对王室悖逆成员施行管教（7:14-15）的暗示中。然而，贯穿始终的焦点在于这约永恒不变的特性（7:16）。²

大卫对耶和华的回应

上帝的话语通过宫廷先知拿单传达给大卫（7:4, 17），但这样的应许需要回应，于是大卫来到上帝面前——可能是 6:17 中安放约柜的帐幕。他最初的回应以谦卑的言辞表达，带着自我贬低的疑问：“我是谁……我的家算什么……我还有何言可以对你说呢？”他在 7:18-19 中的发言直接回应了上帝的话语，不仅提到上帝“你竟使我到这地步呢”（过去；参 7:8-9 上）的恩典，还提及“论到你仆人家将来的事”（未来；参 7:9 下-16）。大卫不愿强调自己行为中有任何配得这恩典之处，而是专注于上帝的“话语”和“旨意”（7:20-21）。随后他聚焦于上帝的伟大，地上众神无可比拟（7:22），以及上帝对以色列的恩典，地上万国无可匹敌（7:23-24）。直到这时，大卫才回应上帝要永远坚立他王朝的应许，同时始终将焦点放在上帝和他的子民身上（7:25-26）。大卫的回应凸显了大卫之约的重要层面：这本质上不是关于大卫及其王朝的约，而是与大卫立约为要彰显上帝的荣耀并为以色列民族的益处。上帝在 7:10-11 中对大卫的核心应许正是关乎以色列的，这一主题又在大卫 7:23-26 的回应中重现。大卫王朝的认同与意义不在于其本身，而在于其作为上帝与子民之间关键中保的关系——这一角色最初显明在建造圣殿的应许使命中。

诗篇 132

显然，撒母耳记下 7 章的叙述重点在于圣约关系中神圣的一方。关于耶和华赐予大卫永恒王朝的理由，

并未在记述中阐明。若要深究此理，需参看其他经文如诗篇第 132 篇。

在上行之诗中 —— 这些诗歌很可能用于陪伴朝圣者前往耶路撒冷过节 —— 诗篇第 132 篇显然关注大卫家族的命运。开篇的呼求（“耶和華啊，求你記念大卫所受的一切苦难”）暗示了大卫曾遭受他人施加的极度痛苦的时期。³ 诸如押沙龙或示巴在大卫统治期间的叛乱事件立刻浮现在脑海，尽管对大卫家族未来的关注可能指向后世某位君王的统治时期，甚至是公元前 587 年耶路撒冷陷落后的黑暗岁月。诗篇 132 篇第 2 节与第 11 节均以相同句式开篇：“X 向 Y 起誓”，将诗篇划分为两个基本部分：第一部分（132:2-10）聚焦大卫向耶和華所起的誓，第二部分（132:11-18）则关于耶和華向大卫所起的誓。⁴ 两个部分的主体均使用相似措辞，即与锡安约柜相关的词汇（居所、安息之所）。两部分结尾都聚焦于大卫作为受膏者的身份（132:10,17）。每次起誓后都伴随着立约伙伴的一系列第一人称宣言（“我要……”），阐明其对盟约关系的承诺。132:11-18 中上帝的立约誓言与撒母耳记下第 7 章的启示紧密相连。⁵ 他承诺只要大卫的后裔遵守耶和華的约，就必使他们永坐以色列国位，并宣告拣选锡安作为其居所，承诺以粮食、救恩和喜乐来赐福此地。

然而，诗篇 132 篇中一个新的重点是，上帝的誓言之前有大卫所宣告的誓言，这直接关联于他为耶和華寻得居所的热忱，体现在他将约柜从基列耶琳运往耶路撒冷的努力中。这证实了大卫之约 —— 它确立了一个永恒的王朝 —— 与撒母耳记下 7 章开篇所表达的关切直接

相关：为耶和华在锡安建立永久的居所。因此，诗篇 132 篇将圣殿的命运与锡安王室的命运交织在一起，这一主题我们将在后文详述（见第 10 章“大卫与圣殿”）。

圣约的管教

虽然大卫之约的重点显然在于上帝向大卫及其血脉所施的恩典与眷顾，但不可忽视的是，巨大的特权伴随着更高的责任。上帝关于大卫后裔的应许是确凿的：

“我要作他的父，他要作我的子”（撒下 7:14 上）。然而紧接着，在毫无矛盾意味的下一句中，上帝警告道：

“他若犯了罪，我必用人的杖责打他，用人的鞭责罚他”（7:14 下 TNIV），并立即谨慎提醒：“但我的慈爱仍不离开他，像离开在你面前所废弃的扫罗一样”（7:15）。藉此，上帝宣告大卫的后裔拥有作为上帝儿女的稳固地位，但这并不排除对偏离正道的血脉施行管教。列王纪展开的故事表明，上帝确实同时履行了这应许与警告。尽管因与大卫所立之约继续赐福并保存王室血脉，但他甚至不惜管教大卫的爱子所罗门。

含义

正如我们在开篇章节提到的，大卫之约的表述方式构成了连接耶稣与大卫之间的核心纽带。

在新约中，正是撒母耳记下 7:14 与诗篇 2:7 所载

“儿子名分”的语言，将耶稣确认为弥赛亚（太 3:17；路 3:22；徒 13:33；来 1:5；5:5；彼后 1:17）。

使徒行传 13:33-34 揭示，耶稣的复活最终应验了“应许大卫那可靠的恩典”（赛 55:3），其具体细节记载于立约叙事撒母耳记下第 7 章。这一概念同样体现在使徒行传 2:25-32：“神曾向他起誓，必立他的一位后裔坐在他的宝座上。”因此，基督的复活与其在神右边得享王权密不可分，他将作为永恒的摄政者统治全地。耶稣集人性与神性王权于一身。

我们已如此习惯于耶稣实现大卫应许的信息，以至于容易将其视为理所当然，在此过程中失去了对其真理性的惊叹。早期教会充满了对那位救赎之神的敬拜，他不仅向子民立下承诺，更在时机成熟时全然成就。在流亡的黑暗中，在帝国警惕的目光下，上帝的子民长久渴望上帝差遣一位君王弥赛亚来拯救他们脱离压迫。而正是耶稣实现了这些应许。

这样的见证要求我们敬拜那位守约施慈爱的上帝，他必成就自己的应许。同时也坚固我们的信心，使我们相信上帝会实现他与我们关系核心处的约中承诺。约的主题强化了一个事实：上帝是关系之神，他邀请子民进入由原则引导的关系中。大卫对与上帝关系的热切追求在旧约中无与伦比，但这样的追求是由撒母耳记下 7 章阐明、诗篇 132 篇描述的圣约所塑造和指引的。这些经文对今日的我们而言是重要的提醒——我们既蒙受大卫之约的福泽，又作为弥赛亚群体承担其使命；

那位仁慈的上帝对我们怀有崇高期望，并会像对待昔日大卫王朝那样，以父之慈心对我们施行管教。然而，这样的管教并非拒绝的标记，而是爱的彰显，并伴随着“我的慈爱必不离开他”的应许（撒下 7:15）。

我们的回应当效法大卫对上帝立约之邀的答复：因上帝恩典拣选与赐福的应许而谦卑；更要如大卫古时的祷告般，看清这拣选与祝福的终极目的乃是荣耀上帝——“耶和华——上帝啊，求你永远守住你向仆人和他家的应许，照你所说的而行，使你名永远尊大。人必说：以色列的耶和华——全能者就是上帝！”（撒下 7:25-26 TNIV）

进深思考

1. 在你的人生中，你曾立下哪些或正式或非正式的约（无论是关于就业、教育、教会参与、婚姻还是友谊）？这些约的核心价值是什么？你是如何在这些约中保持责任担当的？
2. 反思你与上帝的立约关系。如前所述，古代立约仪式常以回顾双方关系历史为开端，梳理彼此过往的互动直至当下。此刻何不花些时间，思考上帝会如何评价你与他的过往关系及他向你施恩的作为。重温上帝作为你的父所赐予你的应许，以及核心

的警戒。正如大卫在上帝重申这些应许与警戒后以祷告回应神，你也可以借此机会写下对上帝的回应祷文。

5

大卫与统治



1939年英国国王与王后到访加拿大蒙特利尔魁北克时，国王夫妇在机场受到蒙特利尔市长卡米利安·乌德的迎接。这位体重达三百磅的市长乘坐敞篷礼车到场——若要更深入理解乌德的个性，不妨留意他后来的经历：二战期间他曾因“良心反对”魁北克男子加入加拿大军队而在狱中度过多时，而获释后却仍以高票再度当选市长。当载着乌德与王后（即伊丽莎白女王的母亲）的礼车驶过亲英派聚集的蒙特利尔市中心雪尔布鲁克街时，沿途所有英裔民众挥舞米字旗欢呼致意。乌德俯身对王后低声笑道：“您知道，这些掌声可都是为您响起的！”

我们在开篇章节中关于以色列王权制度的探讨，揭示了王室明确自身在神权政治结构中恰当地位的重要性。正如本章将揭示的，大卫的统治若脱离上帝的权柄便毫无合法性。这一根本理念不仅深刻影响了大卫如何理解王权与上帝的关系，也塑造了他在正式登基前对待王位的方式。

大卫与上帝的统治

大卫登基

正如我们先前所讨论的（第一章“大卫与圣经神学”），以色列的君王不应将自己视为王位的独占者。相反，国王是以副摄政的身份统治，在以色列乃至最终在整个大地上行使上帝的统治权。在以色列确立一位君王登上王位，涉及一些规定的步骤：用油膏立、圣灵赋予能力、完成一项伟大功绩，以及得到国民的认可。关于最后一项要素，即公众对君王的认可，可以从撒母耳记和列王记的君王记载中搜集证据。在扫罗的案例中（撒下 11:14-15），众民聚集在吉甲，在耶和华面前通过仪式确认扫罗为王，向耶和华献上平安祭，并庆祝他登基。至于大卫，以色列的长老们聚集在希伯仑，在耶和华面前与大卫立约（撒下 5:1-5）。

在撒母耳记下 15:10-12 中，押沙龙的登基仪式通过以下方式宣告：吹响号角、宣布押沙龙在希伯仑为王、召集民众与领袖（包括从耶路撒冷来的二百人及大卫的谋士——至关重要的亚希多弗），以及献祭。在大卫统治末期，当他的两个儿子争夺王位时，记载了两次即位场景。在押沙龙的登基仪式中（王上 1:5,24-27），亚多尼雅预备车马，派五十人在前奔跑，前往特殊地点（“琐希列磐石旁的隐罗结”），献上盛大祭物，邀请关键领袖（众王子、军长、祭司亚比亚他）宴饮，并让他们高呼：“愿亚多尼雅王万岁！”这些举动向民众宣告亚多尼雅已称王（王上 1:11, 13, 18, 24）。在亚多尼雅不合法的仪式后，大卫勾勒出为所罗门举行的加冕仪式（王上 1:32-48）。

核心领袖与士兵（撒督、拿单、比拿雅、基利提人、比利提人）会让所罗门骑上大卫的骡子，护送他下到基训泉。祭司与先知会用圣幕中的膏油膏立所罗门作以色列的王。号角吹响后，民众将高呼“愿所罗门王万岁”，吹奏笛箫，欢庆不已。随后所罗门坐上大卫的王位，官员们纷纷向新王祝贺。

按惯例所罗门死后应举行加冕礼，其子罗波安便前往示剑——以色列众民为立他为王而聚集之地（王上 12:1）。然而因新王的愚昧，这场仪式最终未能举行。

在犹大王朝的后续记载中，除约阿施在列王纪下 11:4-14 的登基外，再未详述君王继位细节。这位幼王从弑亲的祖母亚他利雅手中获救后，在圣殿举行了所有记载中最详尽的加冕礼。鉴于亚他利雅的暴政背景，军事人员成为仪式的核心并不意外；而圣殿作为约阿施曾经的藏身之所，自然成为典礼场地。军长们率军队进入圣殿立誓，领取武器后把守圣殿与祭坛周围。祭司耶何耶大将约阿施领到明确标识为“柱旁”的位置，为他戴上王冠，授予律法副本，膏立为王。民众随即鼓掌欢呼“愿王万岁”，号角齐鸣。此后军队与百姓护送新王前，还举行了耶和华、君王与民众之间的立约仪式。

从圣殿出发，经过守卫之门，抵达王宫，在那里他登上了王座。虽然这次加冕礼的其中一些元素可能因亚他利雅统治后而显得独特，但 11:14 中“照常例”这一短语表明，至少部分仪式环节是加冕典礼的典型组成部分。¹

从扫罗到约阿施的这些不同记载表明，以色列王位的登基仪式存在特定惯例。这些仪式包括召集国内要员（祭司、先知、长老、军长）与民众聚集，用膏油膏立新王，吹响号角，高呼“愿王万岁”，并在特别指定的场所举行相关活动。虽然叙事文本从未详述伴随这些仪式的具体祷词，但诗篇中的两篇诗歌——第 2 篇与第 110 篇——很可能保存了此类礼仪的痕迹。这两篇诗篇面向在耶路撒冷执政的君王（诗 2:6；110:2），揭示了上帝与其受膏者之间的神圣关系。

诗篇 第 2 篇

不难理解为何诗篇第 2 篇常与犹大国大卫系君王登基典礼相关联。文中明确提及在特定日子（“今日”）于耶路撒冷（“在锡安”）立王的情景，强调这位君王对列国的胜利统治，并与撒母耳记下 7:8-16 中上帝对大卫的应许相互呼应。来自古代近东文献与仪式的证据佐证了这一观点，尤其值得注意的是埃及加冕典礼中摔碎陶器的仪式、将君王称为“神之子”的记载，以及即位时亲吻君王足部以示臣服的习俗。²

本诗篇在三位发言者之间转换，表明其文本基础源自一场立殿典礼的仪式。这些发言者的转换为辨识礼仪

结构提供了最初线索。第一部分聚焦于叛逆君王的宣言，描绘这些列国统治者密谋反叛（第 1-3 节）。可以想见此类阴谋如何契合权力交接的语境；事实上，古代近东的诸多编年史证实，被外族统治的民众常会趁此机会寻求独立。这场阴谋的规模具有普世性，涵盖“列邦 ... 万民”以及“世上的君王 ... 执政者”。动词“站立”（*yatsav*）用于指代集结军队列阵（撒下 17:16；耶 46:4），而动词“同谋”（*yasadh*）则指策划阴谋（诗 31:13；来 14）。这两种行为形成鲜明对比：前者公开挑战权威，后者暗中破坏权威。通过这些手段，这些统治者的目标是从宗主国的霸权中挣脱，其意象体现为“铁链”与“枷锁”。

然而，这场阴谋的焦点并非针对某个单一的霸主，而是指向“耶和华并他的受膏者”。此处“主”指的是以色列的神——雅威，而“受膏者”显然指向大卫王朝的君王（参见第三章“大卫与受膏”）。他们攻击的核心是将主与其受膏君王紧密捆绑为不可分割的整體。攻击其中一方即等同于攻击另一方（2:2），顺服其中一方亦等同于顺服另一方（2:11-12）。

但对这些反叛者的警告，直到诗篇最后部分（10-12 节）才被明确表达。在此之前，这段祷词为揭露任何此类反叛的愚昧奠定了根基。第一阶段发生在属天领域，主最初的回应在此显现（4-6 节）。那位天上的君王嗤笑着藐视这些地上君王的狂妄之言。然而他的笑声

不过是那令密谋者胆寒的愤怒前奏。

然而耐人寻味的是他那番愤怒言辞中的实质内容。这位天上的君王并未强调将如何惩罚任何胆敢反叛之人，而是直接宣告：“我已经立我的君在锡安——我的圣山上了”（2:6）。这暗示了诗篇后文明确揭示的真理（2:12）：耶和华已将权柄与能力赋予这位新登基的大卫王朝君王，反叛者对人间君王的畏惧应当与他们面对神圣君王时的战兢相称。耶和华已坚定地立他为地上代表，并要通过他施行作为。这既显明上帝是大卫宝座背后终极的掌权者，同时也深刻表明——他要通过所膏立的个人在地上施行统治。

这立君仪式发生在“我的圣山锡安”。这可能指代整个耶路撒冷城。但鉴于约阿施的加冕典礼是在圣殿院内举行，这些称谓或许更具体地指向圣殿本身——从任何实际意义而言，圣殿都代表着通往神圣君王天上宫殿的尘世门户。

在 7-9 节中，大卫王复述了耶和华在他于锡安登基之日向他宣告的谕旨。此处提到的谕旨（*hoq*）可能指向列王纪下 11:12 所记载的君王、百姓与上帝之间所立的约。诗篇 2 或许仅包含该约的部分内容，完整形式应同时包含权利（如此处所述）与责任（参撒下 7 章）。通过复述登基谕旨中的权利条款，地上叛逆的统治者将意识到尘世君王与天上君王之间存在着何等紧密的联结。

正如撒母耳记下 7:14 拿单的预言所示（“我要作他的父，他要作我的子”；参诗 89:26-27），子嗣在这一宣告

中居于核心地位：“你是我的儿子，我今日生你”（诗 2:7）。诚然，在西奈之约中也能找到关于子嗣关系的暗示（申 1:31；8:5）。然而，古代近东地区子嗣与王权的紧密关联——尤其在加冕时刻——表明诗篇 2 篇的这一宣告具有独特性。在埃及观念中，法老被视为众神之子，因为阿蒙神使其通过母后受孕诞生；而在美索不达米亚观念中，国王则被视为“仆人”，需经由诸神宣告方能即位掌权。虽然大卫王朝的仪式中可辨识出这两种观念的影子（埃及的子嗣观，美索不达米亚的即位观），但与之不同的是，这里的子嗣关系并非通过受孕实现，而是通过收养确立——正如宣告所言：“你是我的儿子，我今日生你。”³

这一新的嗣子身份赋予大卫王向上帝求取应得国度与权柄的权利。那国度就是“列邦……地极”，如今已成为他的产业与所有。那权柄如同铁杖般有力，这进攻性武器象征大卫王无上的权力。其威力之巨，仿佛击打陶器般摧枯拉朽。

正是这国度与权柄的授予，此刻完成了上帝回应地上合谋诸王精心构筑的修辞基础。他们胆敢威胁的大卫王，正是继承他们土地、对他们握有无上权力的那位。因此第 10 节引出这一任命对这些君王的警示：他们当以智慧行事，认真对待神的警告；当存恐惧战兢之心事奉天上的君王耶和华，并以亲吻圣子之礼象征他们顺服神藉大卫王实施的统治（参赛 49:23）。⁴ 若他们不听从这智慧的警告，必将面临受命施行耶和华烈怒的大卫王朝的审判（参第 5 节，12）。然而智慧之路存焉。凡投靠君

王者，必蒙神赐福（诗 72:17下）。

诗篇第 2 篇由此揭示了大卫王权与耶和华统治之间紧密相连的关系。这样的加冕仪式既是对大卫家族特权地位的深刻提醒，也是对臣民们关于王权神授的庄严警告。同时，它更着重提醒新任君王：其统治根基并非源于自身权威或力量，而全然在于耶和华恩典的拣选与神圣授权。当大卫王朝的君王们忘却这一神学根基时，他们几乎毁国灭族，险些使那位“合神心意”的君王血脉断绝。

诗篇第 110 篇

与诗篇第 2 篇相似，诗篇 110 篇同样与大卫王朝君王的登基仪式密切相关。诗中提及“权杖”与“锡安”，并直接引述上帝的谕示。上帝的两段简短宣告分别位于第 1 节和第 4 节，每段宣告后都附有关于耶和华赐福君王的阐释。

上帝的首次引述（第 1 节）向君王保证他在上帝右侧享有的尊贵地位。这一位置是君王的安息之所，因他受命留在那里，而耶和华为他征战。神圣的战士将使这些仇敌屈膝臣服，此处以脚凳的意象象征其彻底的降服。上帝的第二次引述（第 4 节）向君王确认其永恒且特殊的身份。耶和华的誓言不可更改、永世长存。然而，这特殊身份在此被描述为“照着麦基洗德的等次为祭司”。麦基洗德在旧约亚伯拉罕的记载中被称为“撒冷王”，同时亦是“至高神的祭司”。撒冷极可能与“耶路撒冷”⁵相关联——那正是权杖之力将要延伸而出的城（诗 110:2）。此处所指的大卫王朝正与远古时期祭司

兼君王麦基洗德相关联，他曾在亚伯拉罕时代统治并侍奉于耶路撒冷。这赋予大卫王朝在地上扮演重要中介角色，这一角色在大卫与敬拜及圣殿的关联中显而易见（参见第 9 章和第 10 章，“大卫与圣殿”，“大卫与敬拜”）。

每段引文后的描述性应许都呼应了诗篇第 2 篇中同样显著的军事主题。第一项宣告（第 2-3 节）针对人类君王，承诺其权威将从锡安延伸至敌人，凭借一支自愿且庞大的军队。第二项宣告（第 5-7 节）则面向神圣君王，向上帝描述人类君王（“主”一词以小体大写字母标示；参见第 1 节）如何立于上帝右手边，并从此处击溃列王与统治者、审判万国。最后昂首的意象象征着第 1 节所确保的胜利（参见诗 3:3；27:6；创 40:13）。

如同诗篇第 2 篇，诗篇第 110 篇也凸显了大卫王朝诸王的特权地位。与此同时，它提醒君王，其地位源自必须为他行事的主，是主将他的权力与统治扩展至敌人之上。

这两篇诗篇由此强调了以色列大卫王朝君王的指定角色。首先，君王首先是上帝在地上统治的代表。耶和华与受膏者在这篇诗篇中被等同视之，如同父与子的关系。攻击君王即是攻击耶和华。其次，大卫王室的摄政具有全球性层面：它期待通过这位王室人物实现耶和华统治的全球主宰。这一层面在诗篇 72:8-11 的宣告中得到呼应：

他要执掌权柄，从这海直到那海，
从大河直到地极。
住在旷野的，必在他面前下拜；
他的仇敌必要舔土。
他施和海岛的王要进贡；
示巴和西巴的王要献礼物。
诸王都要叩拜他；
万国都要侍奉他。

第三，这一代理统治完全依赖于耶和华。其稳固性并非取决于人君所提供的资源，而是来自天上之王的供应。第四，这一代理统治具有祭司层面的意义，即这位君王扮演着中保角色，将上帝的同在与统治传递到地上及国民之中。最后，这一代理统治还具备保护性层面。凡“投靠”这位代理统治者的，必蒙上帝赐福。

大卫与其他世俗统治者

大卫与扫罗

如前所述，大卫作为上帝在地上的代理统治者行使王权；这意味着极大的特权，同时也意味着他必须明白其统治权柄源自另一位——而非他自己。因此，大卫王朝诸王的成功与否，直接取决于人君能否顺服于神圣君王，摒弃任何僭越主权的念头。这种对王位的态度不仅体现在大卫始终寻求上帝旨意以显明对上帝的顺服，更表现在他极力避免任何觊觎前任扫罗王位的迹象。

扫罗的记载有时堪称一部领导者衰亡的痛史。他作为被授权领袖的任期转瞬即逝：在撒母耳记上第 10 章受膏，随后在撒母耳记上 11 章得到民众拥戴，却在 13

章和15章遭上帝弃绝，其继任者于16章受膏为王，而他自身则逐渐失去君王应有的灵性。尽管如此，他仍持续在位四十二年，直至撒母耳记上31章记载的死亡，期间不断在全以色列追捕大卫。这十六章经文鲜明地凸显了大卫相较于扫罗的王权合法性。在扫罗的晦暗背景下，大卫的光芒显得尤为耀眼。

这一点在扫罗与大卫对权力的攫取方式对比中表现得最为深刻。扫罗对大卫的嫉妒贯穿撒母耳记上后半部，多次试图杀害大卫，并唆使家人和士兵铲除这个对手。叙述者通过重复谚语“扫罗杀死千千，大卫杀死万万”（18:7；21:11；29:5）强化了这种嫉妒。随着叙事推进，先是约拿单（撒上23:17），继而扫罗（24:20），最后是押尼珥（撒下3:9-10）都承认大卫必将得胜并继承王位。然而在此期间，扫罗明知上帝已弃绝自己、另立新君，却仍绝望地紧握权力不放。

扫罗的立场与大卫形成鲜明对比。在两次事件中（撒上24:1-22；26:7-14），大卫都有充分机会杀死扫罗并夺取王位。在这两种情况下，他的同伴都认为这是上帝应许给他的机会（24:4；26:8）。然而，两次他都拒绝了，宣称触碰耶和华的受膏者是不合适的。上帝曾膏立扫罗，而大卫虽也被膏立并合法拥有王权之灵与王位，却不愿自行夺取这职位。这样的恩赐唯有上帝才能赐予。

这种拒绝攫取王位的行为在撒母耳记下1章和4章中同样明显。当大卫得知扫罗及其众子死于基利波山的消息时，他处死了一个胆敢杀害耶和華受膏者的人。

同样，当大卫得知扫罗之子伊施波设——其父死后宣称继承王位者——的死讯时，他非但没有奖赏处决伊施波设的兄弟，反而下令处死他们。这些众多事例突显了大卫在上帝将以色列王位赐予他之前，拒绝僭越夺取的决心。这种不急于从其他人类宣称者手中夺取王位的克制，揭示了大卫内在的重要品格价值，这使他配得在以色列中作为上帝之下的统治者。

大卫与押沙龙

大卫不僭越夺取王位并将统治权交托于上帝手中的态度，在其执政期间同样显而易见。押沙龙因其兄弟暗嫩玷污妹妹她玛而谋杀暗嫩，这是大卫王国陷入危机的首个征兆（撒下 13 章）。押沙龙逃往基述王那里寻求庇护，滞留三年（撒下 13:37-39），最终通过约押的调解回到城中（撒下 14 章）。然而这次回归却为大卫及其王国带来灾难，因押沙龙密谋在希伯仑自立为王。大卫意识到已失去民众支持基础，便迅速离开耶路撒冷。他遣返约柜时对祭司撒督说的话，凸显其对上帝统治权的全然信靠：

“我若在耶和华眼前蒙恩，他必使我回来，再见约柜和他的居所。倘若他说“我不喜悦你”，看哪，我在这里，愿他凭自己的意旨待我”（撒下 15:25-26）。他在上帝面前的降卑，更生动体现于橄榄山途中的描述：“大卫蒙头赤脚上橄榄山，一面上一面哭。跟随他的人也都在哭上去”（撒下 15:30）。

大卫在随后的内战中始终对押沙龙心怀牵挂，乃至最终为他的死哀恸不已，恰与其在登基前对扫罗的关切

如出一辙。大卫再次被描绘为一个权力掌握在上帝手中的人，而上帝任命他作为以色列及列国的副摄政王。

含义

耶稣基督教导的标志性特征之一无疑是上帝的国度。他宣告了上帝在地上统治的开始，这一点在他教导门徒的祷告中清晰可见：“愿你的国降临，愿你的旨意行在地上，如同行在天上”（太 6:10）。然而，这一国度的实现将通过独特的方式完成。门徒们期待大卫王朝的复兴（徒 1 章），但上帝的方法似乎有所不同。它不是通过典型的武力与强权，而是通过一位谦卑受苦并带来上帝在地上胜利的使者。

我们对大卫及其与权力关系的探讨揭示了一个相似的价值：谦卑。大卫及大卫王朝成功的关键在于不攫取权力与统治，这体现在大卫作为副摄政与上帝作为以色列王的关系中，或大卫与扫罗的关系中。在这两种情况下，大卫王族都被要求认清自己的位置并等待上帝的引领。没有哪位大卫后裔比耶稣更能体现这一点。现今见于腓立比书 2:6-11 的古老基督教赞美诗，为我们描绘了耶稣自我降卑直至十字架的景象。

他本有神的形象，不以自己与神同等为强夺的；

反倒虚己，取了奴仆的形像，成为人的样式。既有人的样子，就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上。所以，神将他升为至高，又赐给他那超乎万名之上的名，叫一切在天上的、地上的和地底下的，因耶稣的名无不屈膝，无不口称“耶稣基督为主”，使荣耀归与父神。

这首颂歌的主题在教会最早的讲道中已显明（徒 2:29-36）。使徒彼得在耶路撒冷五旬节聚集的众人面前宣讲时，将基督的复活与升天作为基督统管万国之主权的证据。在引用诗篇 110:1 后，彼得宣告说：“故此，以色列全家当确实地知道，你们钉在十字架上的这位耶稣，神已经立他为主，为基督了。”（徒 2:36）

非常明显，基督的屈辱最终导致了他的高举，并将随后引导万国的归顺。这一终极的全球影响是基督所预期的，并由他在一次关键的复活后显现中亲自宣告。在马太福音 28:18-20 中，他宣告说：“天上地下所有的权柄都赐给我了。所以，你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗，凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守，我就常与你们同在，直到世界的末了。”这段经文清楚地表明，最终基督将通过他的子民来扩展他的全球统治，因为他差遣他们去使万民作门徒。这意味着上帝赋予教会的使命，实质上正是古老

大卫之约的延续。如今我们这些被那位受苦并从死里复活的大卫子孙弥赛亚内住的人，蒙召以言语和行为向“
万 民”宣告他的统治。然而，这样的宣告必须尊荣那位受苦并被高举者的属性，即必须以谦卑的方式实现，甚至可能为天国缘故承受苦难。在上帝国度的事工中，胜利者的傲慢毫无立足之地。

进深思考

1. 识别上帝国度在你生命、社区和 / 或教会中显现的迹象。为这些天国已临和他旨意行在地上如同行在天上的迹象而欢庆。
2. 反之，识别你生命、社区和/教会哪些领域需要上帝的国度进入。用主祷文祷告，祈求上帝的国度得以实现。
3. 本章中我们所识别出的天国生活与实践的一个核心价值，就是谦卑与受苦。识别你或你的信仰群体在关系中表现出不恰当地攫取权力或不当傲慢的方式。向上帝表达你更完全信靠他、他的时机与旨意的渴望，以及你摒弃攫取与骄傲的愿望。

6

大卫与信心



撒母耳记上17章是撒母耳记中一个承上启下的关键章节。回顾本书前几章可见，大卫击杀歌利亚并为以色列带来胜利的壮举，是其登基之路描述中的第四步（参见第3章“大卫与受膏”）。这一系列步骤首先在扫罗的生平中得到展现：他先由撒母耳膏立（撒上9-10），被圣灵充满（撒上10），遭民众轻视（撒上10），随后行大能之事（撒上11），最终获得民众认可（撒上11）。相同模式在大卫身上重现：受膏（撒上16）、圣灵充满（撒上16）、被轻视（撒上17）、行大能之事（撒上17）。因此，撒母耳记上17章既延续了大卫迈向王位的故事线，又揭示了扫罗与大卫之间的鲜明对比。

大卫与歌利亚

本章开篇将我们带入一个发生在示非拉（Shephelah）的场景，这是一系列位于非利士人控制的沿海平原与内陆之间的山谷地带并由以色列人掌控的中部山区。仅一谷之隔，

在梭烈谷，另一段非利士与以色列相遇的故事上演了——参孙与大利拉，这段故事以悲剧收场，那位力大无穷的以色列士师因与这迦南民族的纠葛而赌上一切。只要非利士人仍盘踞在沿海平原，以色列就永无繁荣之日，这不仅因他们无法向富庶的沙斐拉扩张，更关键的是，他们无法掌控那条穿越非利士要地的古代贸易命脉——“海道之路”。这条商路连接非洲、阿拉伯、亚洲与欧洲，征收过境外贸易税的利益极为可观。因此，大卫的伟业必然与非利士人相关，击败他们将使大卫与其子所罗门得以建立一个繁荣的国度。

然而，故事的开场并未出现大卫的身影。扫罗率领军队进驻谢菲拉地区迎战非利士人，在以拉谷与非利士军队隔山对峙。直到第 12 节，我们才听闻大卫的消息——这位少年正在“家乡牧放父亲的羊群”，而他三位兄长已加入扫罗军队奔赴前线抗击非利士人。作者在此处浓墨重彩地描绘了非利士巨人歌利亚的威猛形象（17:4-7），继而戏剧性地呈现了他的挑衅叫阵（17:8-10）。这段叙事的关键在于第 11 节的揭示：“扫罗和以色列众人听见非利士人的这些话，就惊惶，极其害怕”。这位合乎以色列民心的君王，因体格魁梧而被认为堪当统帅的扫罗王，竟在这位强敌面前畏缩不前。就在这震撼人心的坦白余音未绝之际，大卫登场了。

叙述者并未以浮夸的言辞描绘大卫的形象，而是强调他的兄长们都在战场上，而大卫只是八个儿子中最年幼的一个，唯一胜任的职责就是在家庭农场放羊（17:12-15）。镜头闪回到山谷中的场景，叙述者并未让我

们忘记局势的严峻性，随着非利士人连续四十个昼夜对以色列的嘲弄（17:16），紧张气氛不断升级。此时大卫被引入场景——他的父亲耶西派他运送补给到军营给兄长们，并贿赂部队指挥官以确保他宝贵的长子们安全（17:17-19）。这一举动凸显了大卫此刻在国家眼中的微不足道，至少在所有相关者心目中如此。他那能征善战的兄长们正与国王扫罗并肩作战，而大卫仅作为满足他们需求的工具人存在。

正当歌利亚再次发表长篇挑衅时，大卫登场了。第25节中士兵们的言语揭示了扫罗王的绝望——他愿以世间厚赏换取能击败这位强大勇士之人。大卫被这一幕吸引并迅速评估局势（26-27节）。他注意到以色列因无力应对歌利亚的威胁而蒙羞，同时精准道出自己民族军队的本质——他们是“永生神的军队”。

然而，大卫的声音很快遭到挑战，因他的兄长登场了。任何关于大卫在智慧言语中展现的伟大念头，都随着长兄以利押的怒斥而消散。这段长子与幼子、士兵与牧人、成年人与少年之间的对话被保存下来，正是为了强调大卫在军事层面的微不足道。他并非骁勇战士，只是个军事才能匮乏的少年。可就是这样一个人，却被引荐到绝望的扫罗面前——扫罗打量他一眼，便道出我们共同的心声：“因为你年纪太轻，他自幼就作战士”（17:33）。

但不知怎的，大卫对自己能力的辩护竟说服扫罗派他出战。尽管第37节中给他的委任状充满了信心的言辞（“

当扫罗试图将战甲穿戴在大卫身上却失败时（见 37-38 节），他口中“耶和华必与你同在”的真实信念便暴露无遗。这第一个征兆表明：大卫不会用属世的兵器与歌利亚争战，而是要以信心为武器。

仿佛大卫在这段叙事中承受的轻视还不够多——在遭到以利押的怒斥和扫罗的评估后，歌利亚用最后一句“不过是根打狗的棍子”彻底贬低了他。正是在此刻，大卫通过对比两种作战方式定义了自己的王权。对非利士人（以及那些畏缩的以色列人）而言，战争要靠“刀、枪、标枪”来进行；但大卫宣告战争是“靠着万军之耶和华的名”而战（17:45）。在上帝的计划中，战士的力量与武器的精良都与战争无关。关键在于对主的信心——他正是奉主之名前来征战。

我们都熟知故事的后续：大卫击败了巨人歌利亚，挫败了非利士人的锐气，并推动以色列人乘胜追击溃逃的敌人。但故事的叙述者并未在此结束。出人意料的是，他通过将我们带回故事早前的一个场景来收尾。在 55-56 节中，他让我们站在扫罗的视角，看着年轻的大卫前去迎战歌利亚，并命令将军调查这少年的身世背景。随后在 57-58 节，将军将大卫带到扫罗面前进行问询。这个关于大卫与歌利亚故事的结尾意义重大，它提醒我们：这故事归根结底并非关于大卫与歌利亚，而是关于大卫与扫罗。此刻大卫手握歌利亚的首级，正与扫罗面对面站立。

在撒母耳记中，扫罗符合以色列人对领袖的期待——根据撒母耳记上 8:10-20 和 12:12 的记载，这种领袖就是能率领他们出征的君王。而在撒母耳记上 17 章，我们最终看到扫罗无法胜任这一角色。然而，大卫，他符合耶和华对领袖的构想。

他是那位受膏者，凭信心在耶和華為以色列爭戰的戰場上作戰。這預示了撒母耳記下 5:17-25 中大衛最終的王權——他將成為一位尋求上帝智慧征戰、依靠耶和華軍隊得勝的君王。這段經文表明大衛是上帝膏立的合法君王，他通過信靠勝利之源上帝來集結軍隊。這與掃羅形成鮮明對比——當掃羅試圖未經祭司代禱就貿然出征時，他作為君王被棄絕的命運便已注定。撒母耳記上 17 章為撒母耳時期大衛延遲登基埋下伏筆，其正式受認可要推遲到撒母耳記下。此舉引發了掃羅與大衛之間激烈的權力拉鋸戰，貫穿撒母耳記上余下篇章直至掃羅戰死。此處我們得以目睹大衛與掃羅的正面對峙，敘述者明確指出：受膏者是大衛而非掃羅。

本章提醒我們大衛作為信心之君的原則。雖然登上王位的关键一步是軍事上的豐功偉績，但對大衛而言，這要通過信靠耶和華來實現。在此，大衛確立了王權的关键角色——不是軍事力量，而是信心。

求問主

既然君王要在爭戰中成為百姓信靠上帝的催化劑，他就必須擁有辨識上帝旨意的方式。在以色列至少存在三種合法途徑（撒下 28:6）：異夢、祭司（撒下 22:10；23:6,9）和先知（撒下 9:9）。這種辨識通常以舊約中的短語為標志：“求問（*sha'al*）上帝 / 耶和華。”

正是在这种求问上帝的实践中，扫罗与大卫之间最鲜明的对比得以显现。扫罗的衰败——其名字讽刺性地源自希伯来语中“求问”一词（*sha'al* v. *Sha'ul*）

——
被历代志作者归因于他未能求问耶和华，以及通过不当渠道求问的过失：¹“扫罗死了，因为他干犯耶和华，没有遵守耶和华的命，又因他求问交鬼的妇人，没有求问耶和华。所以耶和华使他被杀，将国位归于耶西的儿子大卫”（代上10:13-14）。

这一总结性陈述在撒母耳记和历代志对扫罗统治的叙述中得到印证：扫罗从未成功求问上帝，在绝望中通过隐多珥的灵媒接触灵界（撒上14:37；28:6-7）。与之形成鲜明对比的是，大卫始终通过正当途径求问上帝并得到神圣回应（撒上22:10；23:2, 4, 9-13；30:8；撒下2:1；5:19；代上14:10；5:23；代上14:14），甚至在他被民众立为王之前便是如此。尽管求问方式常未具体说明，但少数经文提到他通过祭司的以弗得渠道（撒上23:9-13；30:7-8）——即祭司亚麻圣衣中装有用于辨识的乌陵（和土明）等未明确器物（撒上23:6）。

信 靠

求问上帝是以色列作战策略中的重要环节，因为这象征着人类君王对神圣君王的顺服，并提醒他胜利完全依赖于神圣君王。同样的价值观也体现在禁止进口战马的禁令中（申17:14-16；撒下8:11；诗20:7；赛31:1），这代表了对军事力量的依赖，而非本应是以色列神

圣战士的耶和華。先知以賽亞會在救贖歷史更晚的階段，當大衛的後裔亞哈斯和希西家面對強大敵人的威脅時，提醒他們這一信靠的原則（賽 7:1-9；37:5-8）。因此，區分彌賽亞世系的並非強大的力量，而是謙卑的信靠。

含义

耐人尋味的是，上帝最偉大的勝利——即以賽亞書 52:7 中那些報平安的使者所見證的“你的神作王了”——是通過舊約中最弱小的形象完成的。這位“受苦的僕人”被人厭棄，卻藉着他，神將救恩帶給人類（賽 52:13-53:12）。新約告訴我們，這形象就是大衛的子孫耶穌，他是我們信心的創始成終者（來 12:2）。作為大衛王朝的君王，耶穌體現了信靠與信心的價值觀，以完成對罪惡和黑暗國度的終極勝利。他在十字架上的死為他的百姓成就了救恩，並促使我們宣告我們上帝的統治。

作為進入大衛譜系的人，我們蒙基督呼召，並藉着他的靈得着能力，以同樣的信心前行——在教會中經歷那藉基督十架勝利所開啟的偉大勝利逐步實現。我們作為信仰共同体向前邁進，信靠上帝擊敗一切與永生上帝及其旨意為敵的勢力。如同昔日的大衛，我們不穿戴掃羅那樣適合屬世爭戰的盔甲，而是披戴由大衛在示非拉戰場上彰顯的屬靈品格所構成的軍裝。其中關鍵顯然是“信德的盾牌”，但保羅在以弗所書 6 章還激勵我們

还要戴上“真理的带子”、“公义的护心镜”、“用平安的福音当作预备走路的鞋穿在脚上”、“救恩的头盔”和“圣灵的宝剑”（弗 6:13-17）。面对我们的大敌撒旦，这种信心的关键在于，最终要操练“靠着圣灵，随时多方祷告祈求”（弗 6:18）。我们出征并非倚靠丰厚的资源或强大的技术，而是作为软弱者，让上帝的能力在我们身上显得完全。

进深思考

1. 这一主题促使我们敬拜信心的创始者耶稣，他的牺牲是以信心顺服并信靠主的行动。花些时间向耶稣表达你对他信心与信实的敬拜。
2. 本章也激励我们活出更大的信心。这并非指上帝不能通过我们文化中明智采用的方法工作，但现代基督徒往往倾向于在寻求上帝的面并表达对他建立地上国度的信靠之前，先寻求方法。识别你在推进神国的过程中，曾如何像扫罗和以色列人那样依赖人的方法与策略，并表达你对更深信靠上帝的渴望。
3. 以色列民正面对歌利亚和非利士人这一强大敌手。请辨识你个人或所在群体当前生活中某个明显超出解决能力的特定困境。怀着对耶和華绝对的信靠——他曾为大卫行过神迹——来到上帝的施恩宝座前祷告祈求。

4. 默想以弗所书 6:10-18, 辨识使徒保罗所描述神之军装的各个部分。你属灵盔甲中（象征基督徒生命成熟品格的意象）哪些方面最强？哪些最弱？你将采取哪些步骤来提升这些品格？

7

大卫与公义



押沙龙用阴险的手段，对他父亲大卫发起了一场阴谋。他清早起来，站在通往城门的道路旁，拦截任何“有诉讼要呈到王面前求审判”的人（15:2）。他声称虽然冤情合理正当，无人受理案件。接着为彰显自己配得王位，他会宣告：但愿这国由我来审判！凡有诉讼或案件的都可以到我这里来，我必秉公处理。”（15:4 TNIV 版本直译）

这段经文清楚表明，古代以色列君王的核心角色之一是担任审判者。这种主张并非以色列独有，整个古代东的文献均可佐证。比大卫早数个世纪生活的汉谟拉就自称为“庇护之君”，并在其伟大法典的结语中宣告：

我是带来救恩的牧者，手持正直的杖，是荫庇我城良善阴影；我将苏美尔与阿卡德之地的居民护于中；在我的庇护下让他们安歇于和平；以我深邃智慧将他们环绕，使强者不得欺凌弱者，为要保

护寡妇与孤儿……为要在境内施行公义，平息一切纷争，医治一切创伤。¹

大卫作为审判者的角色可从多处细节得以印证。撒母耳记下 8:15 记载，大卫统治全以色列的特征是“施行公平公义”。先知拿单就拔示巴事件对大卫的谴责，似乎运用了大卫法庭上的判词——这番谴责引出了大卫激烈的法律裁决：“我指着永生的耶和华起誓，行这事的人该死！他必偿还羊羔四倍，因为他行这事，没有怜恤的心。”（撒下 12:5-6）这一司法职能在撒母耳记下 14:4-20 中展现得尤为明显（参见 14:17 “能辨是非”的表述）：约押借一位向王求公义的妇人，设计使大卫允许押沙龙返回耶路撒冷。这种审判者角色延续到所罗门王朝，最著名的例子是他对两个妓女争婴案的睿智判决，该事件的结语道：“以色列众人听见王这样判断，就都敬畏他；因为见他心里有神的智慧，能以断案。”（王上 3:28）

正义与王权之间的这种关联在先知见证中同样显而易见。先知们始终期盼一位大卫谱系的统治者，能以智慧治国，通过维护国家的公义与正直来施行统治（赛 9:7；11:1-5；16:5；32:1；耶 23:5；33:15；参赛 42:1-7；61:1-3）。² 这种正义的标准在申命记 17:18-20 中被确认为 Torah（律法书），君王需亲自抄录副本，以便“一生的年日”诵读，并“谨守遵行这律法书上的一切言语和这些律例”，不可“偏左或偏右”。作为上帝在地上施行宇宙统治的媒介，大卫王朝的君王有责任庇护弱势与无助者。

神圣公义

这一责任的根源在于上帝本身的王权。诗篇 146 篇呼吁以色列人信靠那位永恒的创造之主，而非无法拯救的世间君王，并列举了上帝彰显信实的公义作为（146:7-9）：

他为受屈的伸冤，
赐食物与饥饿的。
耶和华释放被囚的；
耶和华开了瞎子的眼睛；
耶和华扶起被压下的人。

耶和华喜爱义人。
耶和华保护寄居的，
扶持孤儿和寡妇，

却使恶人的道路弯曲。

这份清单揭示了维护公义具有积极与消极双重方面。核心在于积极行动——捍卫受压迫者的权益，表现为纠正社会中弱势群体困境的具体作为。然而消极方面同样存在，即挫败威胁受压迫者权益的恶人阴谋。正是上帝既扶持受压迫者又阻挠恶人行径的双重关注，彰显了耶和华作为君王的特质，因第 10 节宣告：“耶和华要作王，直到永远！锡安哪，你的神要作王，直到万代。”上帝的统治以对正义的关注为典型特征。

诗 篇 72

既然大卫王朝的君王是上帝在世间的摄政者（参见第 5 章“大卫与统治”），那么，在以色列的叙事和诗歌

中，这些彰显公义的作为与特质被归于大卫王朝的君王，便不足为奇了。这一点在诗篇 72 篇中表现得最为鲜明，该篇在诗篇传统中既与所罗门（诗 72 标题）也与大卫（诗 72:20）相关联。此证据表明它是由大卫为所罗门而作，这一结论得到第 1 节中“王之子”（直译为“君王之子”）称谓的支持。

诗篇 72 篇的核心主题之一是大卫王权统治所带来的祝福。这种祝福在诗篇中的两处得以阐明：第 5-11 节与第 15-17 节。两段诗节均聚焦于此祝福的多维特性。首先，王权的时间维度是永恒的，与日月同久，贯穿万代，即永续存在（第 5、17 节）。其次，王权的空间维度是普世性的（第 8-11、15 节），从这海到那海，从大河到地极，涵盖“旷野的部落”至“示巴和西巴的诸王”（参出 23:31；王上 4:21；5:1；弥 7:12；亚 9:10；创 15:18）。³ 这统治疆域的广度在第 11 节得到总结：“诸王都要叩拜他，万国都要侍奉他。”

这永恒且普世的统治为大卫王朝的子民带来了前所未有的繁荣。诗篇 72 篇用自然界的意象描绘了这一景象：雨水降下，甘霖滋润（第 6 节），继而催生出五谷丰登、果实累累、草木茂盛（第 16 节）。这般丰饶与第 7 节所称的“义人”相连——这些王国的忠诚信徒将享有“大平安 / 繁荣”（*rov shalom*，“繁荣将满溢”）。然而这般繁荣不仅限于以色列民，因这首诗末尾揭示了大卫君王将如何实现赐予亚伯拉罕的应许（创 12:3），即“万国”都将蒙福（第 17 节末）。⁴

因此，根据诗篇 72 篇的描述，大卫王所蒙受的福祉包括一个永恒且普世的统治，其特征不仅是以色列义人的极大繁荣，也是万国的昌盛。通过大卫王，赐予亚伯拉罕的祝福全地的应许将得以实现。

然而，这幅关于数量丰盛的祝福与繁荣的理想图景，建立在一个重要的前提之上。使这一切成为可能的，是那将表征君王统治的道德品质——公义。正因如此，“义人”必在他的日子“茂盛”（第 7 节）；唯有特质与君王相符的人才能兴旺。

君王的公义统治在第 2-4 节和第 12-14 节中被细致描述。这种统治的核心是“公义”与“公平”（第 2 节）的道德指南，这些特质体现了对上帝及其律法所设立的伦理标准或规范的遵从。这种公义审判的受益者往往是社会中最易受欺压的群体，诗中称之为困苦人、贫寒人（的儿女）和软弱人（第 2、4、12、13 节）。而那当畏惧这公义审判的，则被称为欺压者，他们带来死亡、压迫与强暴（第 4、13、14 节）。

君王被呼召施行公义（第 4 节“维护”），该动词泛指在王室法庭中维护正义的行为。这一行动在随后两行中被分解为两个具体动作：“拯救”与“压碎”。施行公义既意味着采取积极行动拯救社会中的弱势群体，即主动将他们从压迫与暴力中解救出来（参见 12-14 节的动词：“解救”、“帮助”、“拯救”、“搭救”）；同时也要求勇敢采取消极行动——压碎那些无耻压迫弱者之人（第 4 节）。此处译为“压碎”的希伯来词语 *dakha* 常用来描述压迫者的暴行（赛 3:15；诗 94:5;143:3;伯 22:9;箴 22:22），此处的使用突显了唯有君王方能实现的讽刺性逆转。

这种施行公义的双方面——一为积极，一为消极——与诗篇 146 篇中神圣公义的维度惊人地相似。鉴于此，诗篇 72 篇最初且核心的祈求是让神“求你将判断的权柄赐给王，将公义赐给王的儿子”（第 1 节）便不足为奇了。君王要践行上帝的公义，必然意味着上帝公义与正直属性的注入。这种注入令人联想到上帝以圣灵膏立君王，值得注意的是，在先知传统中，圣灵的恩赐与公义的施行紧密相连（赛 11:1-5；参 42:1-8；61:1-3）。

诗篇第 72 篇由此确立了一个真理：君王施行公义，尤其是对其国中弱势群体的公正治理，是王权职分的基石，也是繁荣统治的基础。唯有当上帝将他的公义与正直属性赋予其大卫家的摄政者时，这才成为可能。

含义

在路加福音中，耶稣事工初期有记载的首批行动之一是发生在其家乡拿撒勒。他从旷野受试探归来时“满有圣灵的能力”，开始在加利利各会堂教导人。安息日抵达家乡时，他站起来诵读先知以赛亚书卷上的话：

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

（路 4:18-19）

当会堂里所有人的目光都聚焦在这位本地之子身上时，他宣告说：“今天这经应验在你们耳中了。”耶稣的传道生涯始于一个宣言——他到来是为开启一个新时代，这个时代的特征是为社会中的弱势群体施行公义。

这种基调贯穿于他的整个事工：他选择与乡村贫苦无依者同住，而非城市权贵阶层。难怪他进入耶路撒冷最终导致其被钉十字架——这是当时社会底层人士最耻辱的结局。

我们基督徒同样要在世上履行基督推动公义的使命。使徒行传记载了早期基督徒群体的生活韵律：对贫乏者的关怀，正是被耶稣基督改变生命的自然流露。使徒行传 2:44-45 描述了一个乐意共享财产的群体，必要时变卖财物周济穷人；4:32-37 记载了信徒甘愿放弃财产所有权，变卖田产帮助主内肢体，以致作者能宣称：“他们中间没有一个缺乏的人”。这个群体以关爱弱势著称——如使徒行传 2 章和 4 章所见的穷人，以及 6 章提及的寡妇。寡妇在旧约中常被列为以色列最弱势的群体，而耶稣的教会每日为她们分配粮食（提前5:9）。

对于一个追随耶稣的群体而言，这样的做法并不令人惊讶。他不仅援引以赛亚书 61 章中宣告弥赛亚公义的新时代，以此开创事工，而且他的教导中更充满了与

与这一信息共鸣的准则。这一信息的核心是基督的信念，即他的追随者首先要寻求神的国和神的义，将自己交托于那位会供应他们一切所需的神圣眷顾之中（太 6:25-34）。正因如此，他才能命令马太福音 19:21 中的富少年去变卖所有分给穷人。此人需通过松开对财产的掌控并施舍穷人，来优先寻求神的国（参路 12:22-34；18:22）。

然而，在新约的其他地方，我们看到教会与古时的以色列一样容易受到社会不公的指控。雅各提醒读者要避免任何偏待富人、轻视穷人的不公迹象（雅 2:1-7）。正是他们对穷人的歧视，促使雅各呼吁他们要爱人如己，并以行为表明信心（雅 2:8-26）。保罗责备哥林多教会在举行爱筵时，竟让信徒中的一些人挨饿（林前 11:17-34）。作为弥赛亚的群体，意味着既要成为信仰群体内部公义的催化剂，也要在整个社会中担当这一角色。

大卫的榜样对当今的弥赛亚群体具有指导意义。它提醒我们，关怀穷人不仅需要采取积极行动拯救社会中的弱势群体——即投身于我们社区穷人的议程，为那些因自身愚行或社会结构不公而生活破碎的人提供食物、住所和指导；同时也提醒我们必须采取消极行动，挫败那些胆敢压迫穷人与弱势者的暴行，无论是直面不公正的政府政策，还是为遭受生命威胁的穷人向施害者代求。

这一正反两面的议程不仅需要个人施行怜悯之举，更意味着要采取更协调一致的努力来应对我们整个社会内部存在的更大规模的不公体系。这意味着教会中有些人需要毕生致力于为社区内各类弱势群体发声。在我们所处的西方语境下，这往往困难重重，因为人们普遍潜藏着一种观念，认为所有人都要为自己的行为负责，因而一个人当前的困境是其自身不负责任的结果。此外，人们倾向于将此类问题视为我们纳税供养的政府机构的责任。然而，不仅大多数人明显看到许多人在这些善意的制度缝隙中坠落，更重要的是教会必须全面承担起对人类社会和其中弱势群体的天国责任。

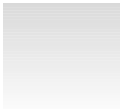
进深思考

1. 早期教会践行着关怀内部贫困者的传统。当思考所在的信仰群体时，您会如何界定该教会中的弱势群体？作为个人或家庭，您能通过哪些具体方式向这些人伸出援手？整个教会又该如何通过调整事工规划或预算优先级，来满足信徒大家庭中这些群体的需求？
2. 我们确实在照顾家人和信仰群体成员的过程中，体会了社会关怀的敏感性与节奏感。但旧约中关于公义与祝福的异象，不仅涵盖了圣约群体，更延伸

至其中的寄居者和远方的列国。当反思教会所处的社区时，依靠当前信仰群体的资源，公义与祝福在实践中可以如何体现？当思考自己作为“地球村”一员的角色时，你如何为减轻当今世界上不公行为或后果做出贡献？

8

大卫与合一



我对耶路撒冷这座城市的迷恋，始于我的童年时期。父亲受邀带队前往以色列，归来时满载着故事和幻灯片，用以消磨加拿大寒冷的冬季。从那一刻起，我就渴望前往这座圣经中的城市进行自己的朝圣之旅。随着教育程度的提升，这份渴望愈发炽烈。1993年，在剑桥大学的资助下，这个机会终于来临。

从英国剑桥到以色列耶路撒冷的旅程绝非易事：两端都笼罩在恐怖威胁之下——从爱尔兰共和军到巴解组织，连登机或乘巴士都成了重大考验。希思罗机场和本-古里安机场的安检人员仔细搜查我的行李箱，寻找炸弹、枪支之类的东西。随后搭乘从特拉维夫到耶路撒冷的巴士，最后徒步一英里到达寄宿的招待所。此生从未感到如此孤独，就这样踏上了我的耶路撒冷学术朝圣之路。

我前往耶路撒冷途中所怀的期待、兴奋、却又夹杂忧虑与恐惧的心情，甚至无法比拟古时希伯来朝圣者接近圣城时的澎湃心绪。每年三次，以色列人被召唤至圣

城耶路撒冷：作为国家与民族共同体，前往他们灵性生活的中心进行朝圣。但他们并非孤身前行。除了陪伴他们的敬拜人群，朝圣者们还获赠了一份美妙的礼物：

诗篇。

在希伯来语中它们被称为 *shir hamma“aloth*，英语中则称为上行之诗，涵盖从诗篇 120 篇至 134 篇。当你诵读时，它们会带你经历一场从远方 —— 甚至以色列境外 —— 直至希伯来崇拜核心的旅程：锡安、耶路撒冷、圣殿山，乃至至圣所本身。即便在耶路撒冷被毁后，这些诗篇仍作为流亡犹太人的伟大希望延续着。散居世界各地的犹太人通过定期吟诵这些诗篇，寄托着重返故土的希望。¹

我最近的一次以色列之旅与常规路线不同。因计划周末抵达耶路撒冷，我们首先北上至以色列最远端。在以艾因格夫加利利海度假村为基地，走访耶稣传道的多处遗址后，我们开始沿大裂谷向南行进 —— 从加利利海经约旦河直至死海。下午晚些时候参观完昆兰遗址时，我们已准备好瘫坐在空调巴士里舒适地前往耶路撒冷，庆幸自己不必像古代朝圣者那样徒步或骑驴赶路，因为从耶利哥到耶路撒冷的道路要从以色列最低点攀升至最高点之一。

我们初见这座古城时，夕阳正悬于城后，造就了一幅奇景 —— 整座城仿佛在远方熠熠生辉，中世纪城墙、塔楼与城门那些浅色石料如水晶般闪耀。车厢里顿时沸腾起来，学生们争先恐后挤到最近的车窗，只为一睹这座名城的风采。不出几分钟他们就将站在城门之内，每个人脸上都写满了显而易见的兴奋。

诗篇 120、121 和 122 篇回溯了我们在那段旅程中的历程。这组诗篇开头的两首歌带有一种行进感。诗篇 120 篇中“我有祸了”，描绘了一位远在米设、身处阿拉伯商队中的以色列奴隶形象。² 诗篇 121 篇则刻画了这位以色列人随后穿越山地，朝着耶路撒冷和上帝的居所谨慎前行，并坚定宣告：“我的帮助从造天地的耶和华而来。” 诗篇 122 篇将朝圣者引入耶路撒冷的城门。当他们仍在远离耶路撒冷的朝圣途中歌唱时，便已想象自己站在圣城入口宣告：“人对我说‘我们往耶和华的殿去’，我就欢喜。”

诗篇 122

本诗篇开篇便洋溢着喜乐之情。在那个收割时节，敬拜上帝并非被视为勉强的义务，而是人们与主保持喜乐关系的自然流露。与这种喜乐态度相伴的，是一种深厚的共同体意识：“我们去吧。” 开篇的核心价值正是共同体意识——我们同去，我们同行。这为诗篇后续内容定下基调：朝圣是集体行动，我们从不独行。

在我们对基督教信仰的西化过程中，我们已将基督徒的体验简化为个人层面。我们的教会中鲜有早期教会那种信徒间亲密关系的体现。当我们阅读使徒行传时，虽钦佩其做法却未能复制。面对此类经文段落，我们该如何践行？

信的人都在一处，凡物公用，并且卖了田产、家业，

照各人所需用的分给各人。他们天天同心合意恒切地在殿里，且在家中擘饼，存着欢喜、诚实的心用饭，赞美神，得众民的喜爱。主将得救的人天天加给他们。（徒 2:44-47）

那许多信的人都是一心一意的，没有一人说他的东西有一样是自己的，都是大家公用。... 内中没有缺乏的；因为人人将田产房屋都卖了，把所卖的价银拿来，放在使徒脚前，照各人所需用的，分给各人。（徒 4:32-35）

我们诗篇首节的表达呼唤我们作出以下宣告：“我愿与上帝的子民同在，那些与我同往锡安朝圣的人使我得坚固、受激励。”

诗篇继续描述朝圣者的见证：“耶路撒冷啊，我们的脚站在你的门内。”（第 2 节）。此刻他们想象自己正立于耶路撒冷的城门内。当初受邀前往耶路撒冷的喜悦之情，随着朝圣者幻想自己踏入圣城而延续。他们驻足片刻，凝视眼前城门内的景象。从这一有利位置所见的画面，详述于第 3 至 5 节中。

诗篇122 篇这一节的核心短语是 *lehodhoth lesheh YHWH*，“称谢耶和华的名”（有时译作“赞美耶和华的名”）。*Lehodhoth* 在希伯来语中意为“称谢”，契合以色列人在节期将部分收成献给上帝的语境来感谢他作

为创造者对他们的丰盛眷顾，以及作为救赎主对他们的仁慈拯救（参见第 9 章“大卫与敬拜”）。

正是这种集体性凸显了围绕第 3-5 节这一核心短语的关键问题——合一。诗人最初站在城门的高处凝视这座城市时，留下的印象是“耶路撒冷被建造，如同连络整齐的一座城”（第 3 节）。作为一个在加拿大西部广袤草原长大的男孩，我必须承认，初到耶路撒冷的经历曾让我心生畏惧。仍记得第一次站在耶路撒冷大马士革门外，看着人群如潮水般从狭小的城门涌入古城的情景。当你从现代街道下行至古老城门时，会感觉自己正跃入人海，被身体的洪流裹挟着涌向另一侧。今日的耶路撒冷城虽可追溯至中世纪，但考古记录表明，这座城完美复刻了古以色列人的体验：狭窄的街道挤满人群，对视觉、听觉、味觉、触觉——尤其是嗅觉——这五种感官发起全面冲击！与我对今日耶路撒冷人际距离的恐惧乃至厌恶形成鲜明对比的是，诗人却颂赞耶路撒冷的这一特质，因为他将这幅上帝子民紧密相连的画面视为上帝得荣耀的途径。

围绕“耶路撒冷”这一名称，在第四节核心目的陈述（*lehodhoth leshelem YHWH*，即称赞耶和華的名）两侧各有一个短语，进一步阐明了上帝子民群体的这一特质：

众支派，就是耶和華的支派，上那里（*sham*）去，

按以色列的常例，
称赞（*shem*）耶和華的名。
(*lehodhoth lesheM YHWH*)

按因为在那里（*sham*）设立审判的宝座，
就是大卫家的宝座。

英文单词 “where” 和 “there” 均对应同一个希伯来语词根（*sham*），二者皆指代耶路撒冷。此处 *sham* 一词刻意呼应以色列颂赞的核心焦点——核心宗旨声明中的（*shem*，名），从而将合一之地（那里，耶路撒冷）与合一目的（耶和華的名）缔结成不可分割的整体。

sham（何处 / 彼处）的两次出现展现了上帝社群的两个维度。首先，第 4 节中的 *sham*（何处）强调上帝子民从支派差异到耶路撒冷合一的历程：“众支派，就是耶和華的支派，上那里去。”上帝的子民本是多元的群体，来自不同地域支派、不同生活背景。以色列的故事凸显了他们穿越旷野同赴应许之地的团结，但进入应许地后，早期岁月却记载为信仰群体分崩离析的时期。士师记记述了支派相争、国家分裂陷入虚假崇拜与恶行的历史，其极端表现见于书卷末篇：便雅悯支派男子残暴强奸杀害他支派女子，引发众支派联合讨伐几乎灭尽便雅悯人的骇人事件。

诗人在他那个时代目睹了一幅截然不同的景象：当他进入上帝之城——耶路撒冷、锡安时，他看见各支派团结一致；他看见但族人与便雅悯族人并肩，以法莲人与犹大人同行；他看见一座紧密相连的城邑，一幅为敬拜目的而展现的合一画卷。来自截然不同世界的人们——从加利利遥远的

北方山脉到内盖夫的南方沙漠，从地中海沿岸平原到约旦河谷——都聚集在一起，同心合意地称颂主的名。团结与敬拜这两大主题在这篇诗篇中如此紧密相连，以至于永远无法将二者割裂。对以色列而言，敬拜意味着他们必须团结一致，而他们真正的团结只能通过共同的敬拜来表达。

我们在开篇章节已指出，以色列各支派的团结被铭刻在以色列的奠基文献《妥拉》中——摩西曾指示各支派在征服应许地后，要聚集到一个中央敬拜场所。诗篇 122:4 所提及的“按以色列的常例”正暗指这一训示。

这是第一个 *sham*（那里），即团结主题的第一个层面；但我们在第 5 节发现了第二个 *sham*（那里）：“在那里设立了审判的宝座，就是大卫家的宝座。”正是这第二个 *sham*（那里）使第一个 *sham*（那里）成为可能，即各支派在敬拜中的合一。

正如我们将注意到的（见第 9 章“大卫与敬拜”），以色列的大卫王建立都城时，最终并非出于政治意图，而是为了敬拜的宗旨。当大卫成为以色列王时，各支派四分五裂，陷入惨烈的内战——北方十个支派追随扫罗家族，南方两个支派追随大卫。在此期间，大卫将首都设在南部的希伯伦城，远离战火与北方支派。但撒母耳记告诉我们，大卫的军队击败了扫罗的军队，而他作为国王的第一个举措就是将首都从南部的希伯伦迁至中部的耶路撒冷。夺取该城后，他立即将象征上帝统治以色列的约柜与会幕迁入城中。

大卫及其后继的君王在联合各支派共同敬拜的事上扮演了关键角色。然而，大卫愚昧的孙子罗波安却在此使命上惨遭失败，北方支派断然拒绝大卫王朝的统治，转而拥立自己的敌对王朝（王上 12:1-24）。这个新王国的首任君主耶罗波安，其首要举措便是在以色列北部的伯特利（南）和但（北）设立两处圣所，以确保臣民不会归顺大卫王朝统治下的耶路撒冷（王上 12:25-33），这并不令人意外。但当这个计划因偶像崇拜（王下 17 章）在公元前八世纪末亚述帝国的铁蹄下瓦解时，大卫谱系的君王将再次肩负起团结各族、在耶路撒冷进行纯洁敬拜的使命（代下 30-31 章，34-35 章）。

含义

基督统一敬拜

耶稣在约翰福音第 4 章与未具名的撒玛利亚妇人那引人入胜的相遇中，揭示了他作为大卫谱系的敬拜统一者的角色。在耶稣时代，撒玛利亚人已在以色列北部的基利心山确立了对耶和华的敬拜，这一行为被许多犹太人联系到北国历史上敌对圣所的早期记载（参看王下 17 章；拉 4:1-5）。撒玛利亚人与犹太人之间围绕这一问题的紧张关系，在约翰福音 4:20 由妇人明确表达：

“我们的祖宗在这山上礼拜，你们倒说，应当礼拜的地方是在耶路撒冷。”但耶稣的回答令她震惊：

妇人，你当信我，时候将到，你们拜父，也不在这山上，也不在耶路撒冷。你们所拜的，你们不知道；我

们所拜的，我们知道，因为救恩是从犹太人出来的。时候将到，如今就是了，那真正拜父的，要用心灵和诚实拜他，因为父要这样的人拜他。”神是个灵（或无个字），所以拜他的必须用心灵和诚实拜他。（约 4:21-24）

在这段简短的讲论中，耶稣通过谈论一个即将到来的时刻——“真正敬拜者要在心灵和真理中敬拜父”——转变了先前关于在耶路撒冷统一敬拜的规定。他能如此宣称，是因为他作为大卫后裔弥赛亚的权柄（参见 4:25-26）。他并未明确定义新的敬拜地点（“不在这山上，也不在耶路撒冷”），只是指出这与“在心灵和真理中敬拜”相关。然而，这段讲论在约翰福音前文有两处铺垫，都暗示耶稣将成为新的敬拜中心。

首先，在约翰福音 1:14 中我们得知“道成了肉身，住在我们中间，充充满满地有恩典有真理。我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光。”其中“住在”对应的希腊文术语有时被译为“支搭帐幕”，因为该词根与希腊文旧约译本中“会幕”所用词根相同。福音书作者心中确有此意，这可从提及“荣光”及“充充满满地有恩典有真理”得到印证——这些表述与上帝的临在相关联，最终将在出埃及记中充满会幕（参看出 33-34 章、40 章）。

其次，在约翰福音 2:19-22 记载耶稣与犹太人激烈交锋时，他揭示自己将通过死与复活成为圣殿的替代。作为大卫之子，耶稣此时宣告自己就是敬拜的核心所在

——上帝子民将藉着他来敬拜耶和華。

这一敬拜合一的原则在约翰福音第4章中，耶稣与撒玛利亚妇人相遇后立即向他的犹太门徒阐明。当门徒从撒玛利亚村庄获取食物回来时，惊讶地发现耶稣正与她交谈。就在他们准备进食之际，许多撒玛利亚村民前来接近他们，耶稣向门徒宣告这些撒玛利亚人将成为永恒生命的庄稼。福音书告诉我们，当日就有许多撒玛利亚人信了主。这段叙述中，耶稣展现为藉着信靠他而实现以色列合一的那一位。

基督徒与合一

教会是一个多元的群体，包含许多支派，也可能存在多种来自不同群体的诉求或议程。然而上帝已拯救我们，将我们安置在一个身体里共同敬拜他。这种合一由终极的大卫君王——弥赛亚、受膏者成就，他为使我们将作为他的子民合而为一死在十字架上，如今坐在大卫的宝座上，呼召我们真正成为他在地上的身体，即他人格的彰显与延伸。

几年前，当我站在耶路撒冷旧城雅法门旁的酒店屋顶时，我最后一次凝望这座圣城。正值黄昏，太阳如同前几日一般缓缓西沉，将余晖洒落在这座令人着迷的城市上，但这一次我的视角是从城内而非远处。两座璀璨的穹顶吸引了我的目光：较近处位于我左侧的是银色的圣墓教堂——基督教朝圣者的核心圣地，建于传统认定的基督安葬之地；远处则是金光闪耀的圆顶清真寺——穆斯林朝圣者的中心圣所，矗立在犹太圣殿的遗址之上。

下方的街道上，在这个深夜时分聚集了异常多的人群。三十人一组围聚着的，是以色列年轻的国防军士兵，男女皆有，背负机枪，聆听他们的中队长带领他们进行耶路撒冷的例行巡游。

两座穹顶，一座分裂之城，一座紧绷之城，这座名为“和平”（耶路 - “撒冷” = “沙龙”）的城市，过去与现在都充斥着冲突、紧张与仇恨。与古时的诗篇作者相反，我站在耶路撒冷的城门口，虽见城市紧密相连，却目睹分裂、冲突与仇恨。但更令我痛心的是，站在上帝子民、基督身体——教会的所在地耶路撒冷城门，目睹教会因基本宗旨——敬拜——而分裂的现状。我们唯一的希望是回到十字架脚下，屈膝顺服那位藉十字架登上宝座的主。放下分歧，作为基督的身体联合起来。通过内住的基督之灵同行，学习在合一中共同生活。

这些闪耀的穹顶在我脑海中构成了反讽的意象。一侧是金色穹顶，象征着古老圣殿的传统遗址，昔日以色列朝圣者在上帝之城的目的地；另一侧则是银色穹顶，相传是基督——那位被自己子民拒绝的大卫王——的安葬之地，他本为团结众人敬拜上帝而来。然而历史在此展现了最独特的转折：基督之死竟成为核心敬拜的通路，认识上帝的道路，以及建立一个以心灵和真理敬拜上帝的群体的根基。

若有朝一日你前往耶路撒冷参观圣墓教堂，会看到正门上方架着一把古老的木梯。若导游不赶时间，他或她会向你讲述这把梯子是各基督教派系——包括天主教、

东正教、亚美尼亚教会等——为争夺圣墓教堂管理权而带来的深刻分歧的产物。各派就教堂区域管辖权（进而决定谁有权清扫特定区域）争执不休，其中两个派系更因谁有权清洗正门上方的窗户而爆发冲突。这把梯子作为分歧的持久象征被遗留至今，因为双方始终未能达成和解。

这是对教会现状何等悲哀的写照！基督本为带来敬拜上帝的统一而降临，更藉十字架之死开辟了通过他独一敬拜上帝的道路，但他的追随者却为一把梯子争吵不休，既亵渎了他的牺牲之举，也玷污了上帝之名。

社会学家近期对加拿大人的调查显示一个持续趋势：人们喜爱耶稣，却厌恶教会。这为基督的身体——教会——的现状提供了悲哀注脚。按新约见证，教会本应成为上帝临在尘世的终极圣殿（林前 6:19）。令人对教会却步的往往是散发着虚伪气息的关系裂痕，而吸引他们的，则是那些学会彼此同居、用心深爱对方的弟兄姊妹散发的馨香之气。

因此，我的祷告如同诗篇作者在诗篇 122:6-9中为耶路撒冷的和平与繁荣所祈求的那样：

你们要为耶路撒冷求平安！

耶路撒冷啊，爱你的人必然兴旺！

愿你城中平安！

愿你宫内兴旺！

因我弟兄和同伴的缘故，我要说：

愿平安在你中间！

因耶和華——我們 神殿的缘故，

我要為你求福！

这样的祷告不仅提醒我们要为耶路撒冷的平安、新耶路撒冷——基督的教会祷告，也提醒我们在敬拜那位使我们合一的大卫王时，要践行这样的和平。

进深思考

1. 本章强调了王室在团结上帝子民共同敬拜中的关键作用。这应促使我们感恩耶稣作为弥赛亚所扮演的合一角色，不仅通过他的领导，最重要的是通过他在十字架上的牺牲。在耶稣的死与复活中，我们享有亲近上帝的特权。请花片刻时间感谢上帝赐下这无法言喻的恩典。

2. 然而，本章也提醒我们，在大卫古国和早期教会中，对合一的重视程度极高。耐人寻味的是，如今敬拜常成为导致分歧的导火索——这与本章中这两个主题的交织形成鲜明对比。请反思那些可能分裂你们信仰群体的问题（或许是敬拜方式）。基于我们对耶稣基督的共同信仰——他为确保万代的合一而死——为关系的修复祷告。

3. 诗篇 122 篇被列在上升之诗中，提醒我们正走在通往上帝同在的旅程中。对古以色列人而言，这目的地是耶路撒冷；但对今日基督徒而言，则是上帝最终显现的天上耶路撒冷。诗篇 84 篇唤起我们对渴慕上帝同在的热忱，并强调上帝必加力量给那些心系朝圣之路的信徒。诗篇第 121 篇提醒我们，这段

旅程唯有倚靠上帝的保护与看顾方能成行。请诵读这两篇诗篇，将其作为祷告的催化剂。

4. 在登阶之诗中，诗篇第 122 篇凸显了群体在通往锡安之旅中的关键作用。请思想那些在你信仰旅程中成为催化剂的人，他们曾用类似诗篇122:1 的话语激励你：“我们往耶和华的殿去。”以提名的方式感谢上帝为你预备这些人，或求上帝为你带来这类同行的伙伴，共赴一场需要冒险且始终需要信心的旅程。

9

大卫与敬拜

A solid gray rectangular block located to the left of the first paragraph.

大卫登上以色列王位，并扫清内患之后（撒下 2-4 章），下一步便是攻取耶路撒冷。从社会学和政治角度来看，这一举措意义重大。耶路撒冷位于便雅悯高原南缘，这片以色列领土不仅容纳了弱小的便雅悯支派，还将强大的北方约瑟支派以法莲与南方强大的犹大支派分隔开来。尚不确定耶路撒冷是否在最初征服土地时就被攻陷（书 15:8；18:16）；然而约书亚死后，犹大支派曾攻取耶路撒冷并用火焚烧（士 1:8）。但显然居民很快返回，而较弱的便雅悯人无力驱逐他们（士 1:21）。

大卫在仅统治南方犹大支派的七年期间，首府设在希伯伦——犹大领土的腹地。迁都耶路撒冷使他既能保持在犹大的权力根基，又能密切监视北方支派——这些支派在内战中曾支持扫罗家族，而那场内战最终将大卫推上王位。此外，该城之前与任何支派均无关联，因此是一个中立的地点。

无论是从社会学或政治议程角度来解读大卫攻取耶路撒冷的动机，这一行动无疑具有鲜明的神学层面。通过击败主要外敌非利士人（撒下 5 章），大卫得以将注意力转向首要事务——将上帝的约柜迎入耶路撒冷。这是使耶路撒冷成为以色列神学中心的系列举措之首。

大卫将约柜运入耶路撒冷

示罗曾在扫罗王统治前作为以色列的中央圣所（撒上 4:4），约柜留存于此直至撒母耳记上 4 章记载的大败中被非利士人掳获。非利士人很快发现持有约柜的弊端（引发瘟疫），七个月后慌忙将其归还以色列人（撒上 5-6 章）。约柜最初被非利士人用“新车”牛车运至伯示麦（撒上 6:7-8），但当地居民因擅自窥视约柜遭审判，遂将其转送至基列耶琳城亚比拿达家中（撒上 7 章）。亚比拿达之子以利亚撒看守约柜，直至大卫启程将其运往耶路撒冷。

这次迁移的目的显而易见，因为大卫与其他以色列人一同“在耶和华面前，用松木制造的各样乐器和琴、瑟、鼓、钹、铎作乐跳舞”（撒下 6:5）。将约柜迁往耶路撒冷是为了将上帝置于他们国家生活的中心，使耶路撒冷成为敬拜耶和华的核心场所。然而，将约柜运往耶路撒冷并非易事。大卫效法非利士人做法，将约柜置于一辆

“新车”上，由亚比拿达的另外两个儿子乌撒和亚希约引导前行。当牛失足时，乌撒伸手扶住摇摇欲坠的约柜，却因这褻渎之举当场被击杀。大卫立即停止行进队伍，将约柜转送至迦特人俄别以东的家中存放三个月。在此期间，约柜持续赐福于这位非利士人及其全家。

根据历代志记载，正是在这段时期，大卫意识到他先前搬运约柜的尝试何等愚昧（代上 15:13）。搬运约柜本是利未人的特权，

这一原则他本可在最初筹划搬运时就通过求问上帝而知晓。这位后来明白过来的君王，因听闻约柜正为俄别·以东家带来祝福，便决意重新迎回约柜。与首次尝试时相同，此次转移仍伴随着欢庆的敬拜与献祭。大卫身着祭司服饰（细麻布以弗得），“在耶和华面前极力跳舞”，被以色列全会众对上帝欢呼奏乐的赞美环绕其间。

撒母耳记下的作者此时再次以扫罗为反衬，突显大卫的特质。这次是扫罗的女儿米甲目睹丈夫大卫在耶和华面前忘情敬拜的场景，让我们想起二人间的鲜明对比。她不仅心里轻视大卫（撒下 6:16），更在大卫回家时当面指责，强调她眼中丈夫在搬运约柜过程中“轻贱”的举止（6:20）。大卫则提醒她，自己的行为源于生命的信仰核心：“这是在耶和华面前；耶和华已拣选我，废了你父和你父的全家，立我作耶和华民以色列的君，所以我必在耶和华面前跳舞”（6:21）。大卫价值体系的核心，显然在于敬拜上帝。

大卫开启敬拜的新阶段

在旧约中关于大卫的传承记载里，历代志最为详尽地描述了大卫所制定的敬拜体系。在历代志上 15-16 章中，大卫被描绘为以色列信仰生活中一个新敬拜阶段的奠基者。¹ 然而这一新阶段被谨慎地植根于更早的摩西传统中，为强调这一点，历代志作者特别指出了几个关键的连续性要素。这一连续性的核心是约柜（15:2）——这一圣物象征着上帝的同在。作为以色列敬拜中最神圣的物品，约柜被安放在会幕的“至圣所”内，由以色列所能获得的最珍贵材料制成（出 25:10-22）。其盖子被称为“施恩座”（利 16:14），装饰有两尊金基路伯，象征神显现的同在。出埃及记 25:22 明确指出这是上帝与他子民相会之处：“我要在那里与你相会，又要从法柜施恩座上二基路伯中间，和你说我所要吩咐你传给以色列人的一切事”（参代上13:6）。这种与摩西时期敬拜的连续性还体现在对神圣人员（利未人和祭司，15:11-15）、神圣活动（献祭，15:26）的细致划分上，所有这些都与摩西启示的神圣权威紧密相连（15:15；16:40）。

尽管如此，在延续性元素之外，编年史作者也注意到了相应的断裂元素。一套新的圣物——乐器——如今被奉献给上帝的敬拜（代上 15:16）。随着国王穿上祭司服饰与利未支派并列（15:27），新的神圣职分出现了；利未人被赋予新职能，受命成为歌者与乐师（15:16-24）。虽然古老的献祭圣事在这一新阶段仍在延续，但此时的献祭已伴随着声乐和乐器（15:16-16:42）。虽然古老敬拜元素的权威显然与摩西启示

威显然与摩西启示相关（15:15），但这一新阶段的权威却与大卫相连（代上 15:2, 3, 11, 16；16:4, 37, 39），他宣称直接领受了神的启示（代上 28:11-19）。

音乐敬拜

显然，大卫开启的这一敬拜新阶段的核心在于音乐这一神圣新活动。摩西律法中，焦点明确集中于仪式行为，尤其体现在献祭、分别为圣及节期仪式等由利未支派协助完成的行动上。少数经文中可见言语层面的痕迹，无论是与祝福宣告（民 6:22-27；申 10:8；21:5）还是认罪忏悔（利 5:5；16:21；民 5:7）相关。然而在大卫时期，敬拜的言语层面已明确与音乐结合，并被提升至更显著地位。这种对音乐敬拜的侧重并不令人意外，因大卫最初被召入宫廷正是作为竖琴手，在扫罗受上帝遣恶灵侵扰时抚慰他（撒下 16:14-23）。²

大卫所构想的敬拜仪式首先包含了将多种乐器融入以色列人的敬拜体验中，这些乐器包括竖琴、七弦琴、铙钹、号角和羊角号（代上 15:16, 19-21, 24, 28; 16:5-6, 42）。但这并非全部，因为在这一新阶段，人声也被突出强调，大卫任命了歌手并组建了唱诗班

（15:16, 22, 27）。在这一切之中，有必要在以色列培养一个行会，他们能够磨练这一敬拜音乐新阶段所需的技艺，这些人可以被委以重任，因为他们“善于此事”（15:22）。为此，大卫任命了几位利未家族中为首的

亚萨、希幔和以探家族（代上 15:17, 19；参诗 50, 73–83, 88, 89），各自代表利未支派的主要分支：希幔可追溯至利未之子哥辖的子孙可拉，亚萨源自利未之子革顺，以探则出自利未之子米拉利（代上 6:31–47）。

历代志上 15-16 章不仅向我们展示了这一敬拜新阶段培育的音乐资源的广度，还揭示了由大卫委派的言语表达的多样性。代上 16:4 记载，大卫选派部分利未人

“在耶和华的约柜前侍奉”。这种约柜前的侍奉本质上是言语性的，包含三种表达形式：“求告、称谢、赞美以色列的神”。然而大卫不仅委派创作诗歌，更亲自创作，这一事实在撒母耳记下 23:1 对大卫的描述中得到印证——他被称为“以色列的美歌者”。

值得注意的是，这三种表达形式与诗篇研究中提出的分类有着惊人的相似性。克劳斯·韦斯特曼将各类诗篇简化为两种基本表达：一类是表达赞美的诗篇，另一类则是表达哀叹的诗篇。³ 但韦斯特曼强调，即使在哀叹中，情感的流动最终仍会回归赞美，这一点体现在诗篇中哀叹诗篇常包含赞美成分的现象上。而诗篇中的赞美诗又可进一步细分为两种基本类型：宣告式赞美（感恩诗）与描述式赞美（颂歌）。

尽管韦斯特曼对诗篇类型的分类研究颇具启发性，但仍需进一步细化与界定。这一工作由沃尔特·布鲁格曼出色地完成了。⁴ 布鲁格曼借鉴了保罗利科早期的研究成

果，他指出人类经验经历着从定向到迷失再到新定向的永恒循环。定向阶段象征着平衡状态中的生命，即充满应许的蒙福人生；迷失阶段则代表这种平衡被打破时的生命状态——或因人类罪性，或因神圣主权，困境被引入生活；新定向阶段标志着从迷失回归定向平衡的过渡期。布鲁格曼敏锐地观察到每篇诗篇都可对应人类经验循环中的某个节点：传统所称的赞美诗与祝福诗篇，正是定向阶段生命的表达；哀歌与祈求诗篇则映照着迷失阶段的生存境遇；感恩诗篇呈现的则是新定向阶段的生命样态。这种诗篇分类模式深深植根于上帝子民的生命体验，揭示出这些诗篇如何从现实生活跌宕起伏的境遇中孕育而生。

耐人寻味的是，这一相同循环模式可见于历代志上 16:4 中大卫对以色列敬拜的构想：祈求（迷失阶段）、感恩（新定向阶段）、赞美（定向阶段）。更值得注意的是，在利未人被委任这一新职分后，历代志作者插入了一篇诗篇，作为大卫心中所构想之敬拜表达的范例。这篇合成诗篇实际上融合了诗篇中的三首诗：105 篇 1-15 节（对应代上 16:8-22）、96 篇 1-13 节（对应代上 16:23-33）、106 篇 1 节及 47-48 节（对应代上 16:34-36）。尤为精妙的是，这三首诗恰好代表了诗篇的三种基本类型：105 篇是感恩诗（新定向阶段）、96 篇是赞美诗（定向阶段）、106 篇是忏悔诗（迷失阶段）。

含义

大卫将敬拜置于其新王国生活的核心，通过将约柜运至首都来实现这一点。他还推动了敬拜上帝表达方式的崭新阶段，在创造性音乐表达的广度上，无论是表达媒介（乐器、声乐）还是表达内容（定向、迷失、新定向），都达到了前所未有的高度。

大卫的这些特质对当今教会语境具有现实意义。首先，大卫提醒我们，敬拜作为上帝子民生活的核心地位。这一优先性在约翰·派博对教会的挑战中显而易见——他呼吁教会不应以人为中心（拯救人类灵魂），而应以神为中心（敬拜上帝）。⁵ 这种视角转变让我们意识到，传福音与讲道等人间活动只是通往更高目标的途径：即敬拜上帝。当敬拜沦为教会生活的附属品时，教会便丧失了作为基督群体的本质，这一群体本是为“宣扬那召你们出黑暗入奇妙光明者的美德”而存在（彼前 2:9）。“归荣耀于上帝”这一表述常被刻在教堂奠基石上，或作为序言写入使命宣言，但它需要在群体生活——无论是集体还是个人层面——中得到切实体现。

其次，大卫敬拜新阶段中音乐媒介的多样性，挑战我们要对敬拜上帝的新方式保持开放态度。对一些人而言，很容易将赞美等同于使用管风琴、钢琴和诗班，认为真正的敬拜必须通过这些形式。然而对另一些人来说，同样容易将敬拜等同于使用鼓、吉他和敬拜团队，而否定其他任何敬拜形式的价值。大卫敬拜的新阶段无疑推动他的群体接纳了新的敬拜模式，但所有这一切的背后，

都明显洋溢着欢乐的气息（代上15:16, 25），显示出一个完全接纳新形式的民族。

第三，大卫所开创的广泛言语内容在新约见证中得到了呼应。早期教会被鼓励效仿大卫发起并在诗篇中反映的那种赞美（弗 5:19；西3:16；林前 14:26）。基督徒也被鼓励以大卫所劝诫的同样广度来表达他们对上帝的敬拜。雅各书 5:13 鼓励早期教会：“你们中间有受苦的呢？他就该祷告。有喜乐的呢，他就该歌颂。”

我们在阅读历代志上 16 章时所暗示的，现在被明确陈述：对上帝的表达类型是由上帝子民生活的情境塑造的：在迷失方向时（“你们中间有受苦的呢，”），祷告；在定位方向时（“有喜乐的呢，”），赞美。

大卫在敬拜上的革新，如今被保存在圣经中，提醒我们上帝为我们与他的交通提供了全方位的敬拜表达方式。

⁶ 教会在集体敬拜中已娴熟于赞美与感恩的表达。然而，在信仰旅程中表达痛苦与幻灭的机会却寥寥无几，尽管诗篇中大部分诗歌都写于“迷失方向”的时期，其中许多是哀歌，向主发出诸如“为何？”“要到几时？”等大胆质问。⁷ 基督徒常将这类质问解读为对上帝的悖逆。但它们在诗篇中的大量存在暗示了另一种解释：这些质问实则是真诚相信上帝应许赐福顺服之约民者的心声，是对上帝掌管全生命的承认，也是对上帝作为唯一恩典源泉的信靠表达。

进深思考

1. 思考你常去教会的礼拜活动。整个礼拜的主导基调是什么：是宣讲上帝的话语、与基督徒同伴的关系、向未信者传福音，还是敬拜上帝？这些无疑都是教会的核心价值，正如使徒行传 2:42-47 中早期教会的实践所证明的。然而，请根据大卫对敬拜的核心热情来评估你的教会。敬拜重要吗？有哪些迹象让你这样认为？你如何能在本地教会中让敬拜成为更优先的事项？
2. 大卫为当时上帝的百姓引入了敬拜体验上的一些创新，尤其是开发了新的敬拜媒介。然而，在这些创新中，敬拜这一核心价值与合一的核心价值密不可分（参见第 8 章“大卫与合一”）。教会如何在接纳新的敬拜媒介和模式的同时保持合一？你如何能在自己的本地教会中成为敬拜的合一者？为和平祷告。
3. 大卫向我们展示了需要多样化的敬拜表达方式，这些方式反映了人类与上帝同行的广阔历程。布鲁格曼将这些表达归类为定向（赞美）、迷失（祈求 / 哀歌）和新定向（感恩）。在这些诗篇类型中，哪一种在你个人对上帝的敬拜中最为常见？在你们集体的敬拜中呢？有趣的是，尽管诗篇中大部分是迷失类诗篇，但大多数基督徒很少用哀歌中的语言向上帝表达心声，比如质问上帝“为什么？”或“如何”，“多久？”试着拓宽你与上帝对话的

方式，哪怕就在今天与上帝独处的时光里。若你是教会中的敬拜带领者，请思考如何在未来一个月內将哀歌融入你们教会的敬拜中。

IO

大卫与圣殿



从圣经记载中可以清楚看到大卫最大的热情之一就是在耶路撒冷为上帝建造一个永久的居所。我们在前一章（“大卫与敬拜”）中已触及这一主题，但由于在敬拜的诸多层面中，这可能是大卫对摩西律法最重大的革新，我们将用整章篇幅来探讨。

会幕与上帝的同在

在西奈山，上帝通过摩西启示了会幕的建造条例，其目的在出埃及记 25:8-9 的立法开篇已明确说明：“又当为我造圣所，使我可以住在他们中间。制造帐幕和其中的一切器具都要照我所指示你的样式。”会幕的存在，是为了让耶和華神得以住在他的子民中间。

这种困难在西奈山上神上帝与他子民的初次相遇中就已清晰显现（出 19-20 章）。百姓自洁来预备耶和華的显现，

他的降临被如此描述：

到了第三天早晨，在山上有雷轰、闪电，和密云，并且角声甚大，营中的百姓尽都发颤。摩西率领百姓出营迎接神，都站在山下。西奈全山冒烟，因为耶和华在火中降于山上。山的烟气上腾，如烧窑一般，遍山大大地震动。角声渐渐地高而又高，摩西就说话，神有声音答应他。（出19:16-19）

百姓不仅被警告不可触碰或直视上帝，甚至连那座山也不可接触。因此，当上帝在出埃及记 20 章 1 至 17 节颁布十诫后，百姓恐惧战兢、远远站立，并请求摩西从此作他们的中保（出 20:18-19），这并不令人意外。这样的经历凸显了这新约关系中神圣与人类伙伴之间的鲜明差异。那么，这群百姓将如何与那位圣洁可畏、甚至危及生命的上帝建立关系呢？

这个问题的答案正是出埃及记后半部分的核心内容，即出埃及记 25-40 章中关于会幕的指示。这座会幕建造目的的应验（25:8-9）在全书末段得以描述：“当时，云彩遮盖会幕，耶和华的荣光就满了帐幕。摩西不能进会幕，因为云彩停在其上，并且耶和华的荣光充满了帐幕”（出 40:34-35）。藉着会幕，圣洁超越的创造主得以内住在他所创造的万物之中。

通过使用帐幕，他真实地居住在他的子民中间，这些子民同样住在帐幕里，从埃及漂泊至迦南。

大卫对圣殿的热忱

在君主制时期之前，帐幕始终作为上帝在以色列中的居所，最初设立于示罗（撒下 1-2 章），后迁移至挪伯（撒下 21-22 章）和基遍（代上 16:39；代下 1:3-6）。然而帐幕的存在，暗示着这群人仍未完全定居于这应许之地。这种状态预表了大卫之前的时期，可从上帝在撒母耳记下 7:10-11（参看 // 代上 17:9-10）对大卫的应许中窥见：

我必为我民以色列选定一个地方，栽培他们，使他们住自己的地方，不再迁移；凶恶之子也不像从前扰害他们，并不像我命士师治理我民以色列的时候一样。我必使你安靖，不被一切仇敌扰乱，并且我——耶和華应许你，必为你建立家室。

于是，大卫表达了他在耶路撒冷为上帝建立永久居所的强烈愿望（撒下 7:1-2）。然而，耶和華并未允准大卫建造圣殿，后文提及原因与大卫缺乏太平（王上 5:3）及其在争战中的角色有关（代上 22:8；28:3）。上帝反而指定大卫的儿子（所罗门）承接这一使命（撒下 7:12-13 // 代上 17:11-12）。

尽管如此，大卫在为其王国和继任者筹建圣殿的过程中发挥了关键作用。他从耶布斯人亚劳拿手中购得了圣殿的建造场地。（撒下 24 章 // 代上 21 章），

要求必须溢价支付（“足价”，代上 21:22），以确保毫无疑问这块地在圣殿建造前已属以色列人所有，并且明确是大卫为圣殿提供了选址。

虽然大卫不会直接建造圣殿本体，但他将在选址上设立献祭的祭坛，这一行为突显了圣殿在以色列社群中的核心功能之一（参见第 12 章“大卫与罪”）。与圣殿选址时一样，对于在该祭坛上献的第一份祭品，大卫坚持支付“足价”，拒绝“用白得之物作燔祭”（撒下 24:24//代上 21:24）。

尽管撒母耳记未详述大卫对圣殿工程的更多贡献，历代志作者却用数章篇幅勾勒大卫所做的周密筹备：从人员任命（工匠、祭司）到材料供应，再到设计方案的详细说明（代上 22-29 章）。

大卫之所以进行如此详尽的筹备，与其继承人所罗门年轻缺乏经验形成鲜明对比，而圣殿需要达到“宏伟、名声与荣耀”的高标准，以便“在列国眼前”彰显（代上 22:5）。但据历代志作者所述，大卫并非独自完成这些准备。他召集以色列众首领协助所罗门。然而，参与圣殿建造对大卫而言绝非仅是政治行为。根据历代志上 22 章 19 节，建造耶和華上帝的圣所与全心全意寻求主之间存在重要关联。对大卫而言，这座圣殿的物质建造正是他热切委身于主的体现。

历代志作者明确指出，大卫对圣殿的规划并非个人偏好，而是直接来自上帝之灵的启示，正如历代志上

28:12 所宣称的：“（大卫）将圣灵置于他心中的一切蓝图都交给了（所罗门）”，这些蓝图是大卫从“耶和华用手划出来使我明白的”（第19节）。甚至连这些蓝图中细节的理解也是上帝赐予大卫的。大卫对会众的临别之言明确了这项工程的目的：

“这工程甚大，因这殿宇不是为人，乃是为耶和华神建造的”（代上 29:1）。圣殿的建造将是大卫对主上帝热忱敬拜的延伸，而参与此工程的人需如祭司在殿中侍奉般自洁（代上 29:5）。

历代志作者描绘大卫生平的最后场景之一，是在祭坛前举行的一场重大献祭盛典，此地正是未来圣殿的奠基之所。祭牲数量惊人，包括公牛、公绵羊、公羊羔以及奠祭和其他祭物（代上 29:21-22）。然而，最后的陈述为圣殿的功能定下基调：“那日，他们在耶和华面前吃喝，大大欢乐。”

圣殿最终将成为团契之所，百姓与他们的上帝欢然共宴。尽管大卫未能亲眼见证他筹备的成果，但历代志将他描述为一位热切渴望上帝永恒居所显现在敬拜子民中的领袖。

圣殿作为祈祷之所

大卫死后，圣殿终将取代会幕，耶和华的荣光再次充满圣殿，与他的子民同在（王上 8:10-13）。这一描述与出埃及记 40 章记载上帝充满会幕的情景惊人地相似：

“祭司从圣所出来的时候，有云充满耶和华的殿；甚至祭司不能站立供职，因为耶和华的荣光充满了殿”（王上 8:10-11）。

作为会幕的替代（以约柜迁入圣殿为标志，见王上 8:1-9），圣殿从此成为祭司献祭的场所。这一职能在圣殿奉献礼上正式确立——所罗门王与民众向献上燔祭、素祭和平安祭（王上 8:62-64）。然而，所罗门在圣殿奉献礼上的长篇祷告更强调圣殿作为祈祷之殿的定位。

这段载于列王纪上 8:22-61 的祷告，以颂赞耶和华对其子民的恩典作为起止。这位无与伦比的上帝信守他爱的盟约（23 节）。特别强调的两个约：一是使圣殿得以建成的大卫之约（24-26 节），二是通过摩西与以色列所立、使这民得以存续的约（52-53 节）。基于这盟约关系，所罗门祈求这位天上之神——他的临在绝非任何殿宇能局限——垂听将来在此殿内外发出的祷告。所罗门列举了百姓可能遭遇的种种困境，并逐一说明他们将如何朝向圣殿呼求。他恳请上帝垂听这些祷告，赦免他的百姓，救他们脱离绝境。

与会幕更侧重于献祭相比，圣殿即便不是更甚，也同样强调祷告。圣殿将滋养上帝与其子民之间的关系，尤其是当他们偏离了盟约的忠诚之时。

大卫的圣殿、弥赛亚与教会

所罗门对这座“宏伟圣殿”的期盼是它将成为“你永远的住处”（王上 8:13）。然而，这一愿望终未实现。大卫王朝后世君王与百姓的悖逆行为严重触怒耶和华，玷污了土地、圣城乃至圣殿本身，以致上帝最终离开了圣殿。以西结事工中的悲剧性一幕，就是他不得不目睹上帝的荣耀从圣殿中离去（结 10 章），这对一位被立为祭司的人而言是锥心之痛（结 1:3）。但以西结仍预言了这荣耀终将重归圣殿的日子（结 43 章）。这一荣耀回归的应验在旧约余下经卷中未有记载。¹

值得注意的是，当弥赛亚耶稣降临时，约翰用与旧约帐幕相似的措辞描述这一事件（约 1:14）：

“道成了肉身，住在（支搭帐幕）在我们中间，充充满满地有恩典有真理。我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光。”在出埃及记 33:19-20 中，耶和华告诉摩西他不能见上帝的面，否则必死；而当耶和华经过时，宣告的话语是：“有怜悯有恩典的神”（出 34:6）。基督自称为圣殿。在约翰福音 2:19-22 中，他站在第二圣殿前挑战犹太人：“你们拆毁这殿，我三日内要再建立起来。”犹太人以为他指物质的殿，但约翰告诉我们：“耶稣这话，是以他的身体为殿。”

作为上帝居住之所（圣殿或帐幕），基督是人通往上帝面前的途径。大卫圣殿的目标与道成肉身的目标一致：上帝以他属性的丰盛与人同住在地上。但不仅如此，使徒保罗也将我们基督徒称为“神的殿”，即圣灵的殿。

以一种不同于古时以色列人的独特方式，上帝的同在将充满我们的生活（林前 3:16；6:15,19）。

最后值得注意的是，当我们展望这一主题的末世终结时，有趣的是在新耶路撒冷将不再有圣殿，因为主神全能者和羔羊就是其圣殿（启 21:22）。这预示着与主面对面关系的终极体验。

当我们梳理大卫对圣殿的热忱规划时，看到的远不止一座实体建筑的建造。正如历代志上 29 章的场景所印证，这是一份与以色列之神建立关系的计划——他以显现的同在临于子民中间来赐福他们。因此，当耶稣降临带来上帝在地上的同在时，他虽以大卫王室后裔的身份行事，却带来了全新转折：如今他自己取代了实体圣殿，成为上帝显现同在的所在。藉着他，我们如今甚至能跨越神圣空间的阻隔亲近上帝。

此外，作为弥赛亚耶稣的追随者，我们现在是一个殿宇群体，其中彰显着神圣君王的同在。这一真理提醒我们，在救赎历史这一关键时刻所领受的难以置信的祝福。与此同时，它对我们的生活产生深远影响。使徒保罗提醒我们，内住的圣灵意味着我们将开始反映主的荣耀，即我们会被逐渐改变成他的样式（林后 3:7-18）。正如圣殿是分别为圣与礼仪洁净之地，如今这弥赛亚群体也必须体现这样的圣洁与纯净。这意味着要摒弃不洁的追求，在圣殿范围内参与那些行为是不可想象的（林前 6:19）。

大卫对圣殿的热忱是他对上帝深切爱戴与奉献的表达，因此教会作为新殿，必须以全然热忱投身于敬拜那位屈尊居住在被赎子民中的主而被知晓。

进深思考

1. 圣殿应当促使我们感谢上帝赐下他的儿子，他“住在我们中间”，并因着信使我们得以亲近上帝。

2. 帐幕与圣殿，以及上帝显现的荣光降临其间的共同场景，提醒着我们上帝圣洁的同在。在每种情况下，人们都因上帝显现之处的危险性而被驱离。作为基督徒，我们虽欢庆在基督里得以作为儿女亲近上帝的实底，但有时会变得自满甚至轻率地对待与上帝的相交。我们必须首先颂赞道成肉身的奇妙本质，以及通过基督的死与复活所享有的亲近之权。当我们沉醉于能称上帝为“阿爸”的恩典时，同样需要重温希伯来书 12:28-29 的经文，它提醒我们“用虔诚、敬畏的心事奉神，因为我们的神乃是烈火”（引自申 4:24）。我们不可忘记上帝是全然圣洁的他者，若没有耶稣，我们绝无可能进入他辉煌的同在。

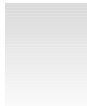
3. 所罗门将圣殿定义为祈祷与祈求的场所，提醒我们上帝渴望与我们相遇、相交并垂听我们的需要。然而，所罗门祷告中一个重要的焦点，是关于不忠之民对罪的忏悔。上帝邀请我们重回盟约关系，而所罗门的祷告为我们提供了一种在痛悔中向上帝倾心吐意的方式。我们常因沉醉于上帝的恩典而轻看罪，但此处所罗门却因上帝的恩典（藉着他所表达的）而欢欣。

（在祷告伊始强调爱的圣约）作为我们向上帝认罪的根基。这与保罗的宣告相呼应：“神的恩慈领你悔改”（罗 2:4），也呼应约翰一书 1:9 的应许：“我们若认自己的罪，神是信实的、公义的，必要赦免我们的罪，洗净我们一切的不义。”请花些时间在谦卑的悔悟中向上帝呼求，因他藉着耶稣显明的恩典。

4. 若我们作为信徒真是圣殿的应验，你曾在哪些方面见证过上帝在你个人生命中的同在？又如何在你的信仰群体生活中看到这种同在的证据？

II

大卫与信实



毫无疑问，撒母耳记的作者着重描述了约拿单与大卫之间的友谊，以凸显约拿单之父扫罗与大卫的敌对关系。随着扫罗对年轻大卫的嫉妒和暴力日益加深，约拿单的忠诚却愈发坚定。¹ 撒母耳记叙事中对约拿单与大卫关系的浓墨重彩，使其自成篇章，并突显了大卫传统中另一重要价值观——约的忠诚。

大卫与约拿单

叙事明确将这段关系的发起者归于约拿单——考虑到至少最初作为受宠的王子，约拿单的社会地位更高，这并不令人意外。在首次描述他们关系时，约拿单是所有动作的主体：他“与大卫的心深相契合……如同爱自己的性命……爱大卫如同爱自己的性命，就与他结盟……脱下外袍子……又将战衣、刀、弓、腰带都给了他”（撒下 18:1-4）。这几节简短的经文浓缩了表达

深厚亲密关系的用语。“心深契合”是对原文短语的意译，直译更显生硬：“约拿单的心与大卫的心紧密相连”。此处“紧密相连”的动词“*qashar*”本义指实物捆绑（创 38:28；耶 51:63）或材料结合（尼 3:38），但也可隐喻“结盟、共谋”（如撒下 15:31）。这里它形容约拿单是大卫的“生死之交”。这种关系也通过约拿单对大卫的爱体现：“爱他如同爱自己的性命”，该短语在大卫 - 约拿单叙事中多次出现（撒上 18:3；20:17）。约拿单献上王室衣袍和武器，首次表明他不仅承认大卫是真正的王储，更是以色列合法的君王——这一事实他最终在撒母耳记上23:16-18 彻底接纳。²

这段关系绝非短暂，从提及他与大卫立“约”便可明确。约或 *berith* 是双方带有义务的协议，常被用于规范上帝与人之间的关系，这在挪亚之约、亚伯拉罕之约、西奈之约和大卫之约中尤为显著（参见第 4 章“大卫与圣约”）。然而，约也用于人际关系的缔结，如创世记14:13（亚伯拉罕与亚摩利人）、31:44-55（雅各与拉班）、约书亚记 9 章（以色列人与基遍人），以及撒母耳记下 3:21（君王与百姓）等经文所示。

立约之举暗示着对双方关系的慎重考量。此约为约拿单与大卫的关系赋予了结构性与正式性。但这样的约定并未削弱两位年轻人之间深厚的情感联结，几乎每一处关于他们关系的描述都清晰地展现了这一点。当扫罗

王命令约拿单杀害大卫时（撒下 19:1），经文却告诉我们约拿单极其喜爱大卫（参该希伯来短语在撒下 15:26 和玛 2:17 中正反两面的用法）。约拿单警告大卫扫罗的怒气并劝他逃离宫廷后，二人相吻痛哭——这些举动标志着一种深厚的情谊，通常仅见于家族同性别成员间非凡的问候或告别场合（创 33:4；45:15；50:1；得 1:9,14）。³ 最后，在撒母耳记下 1:25-27 记载约拿单战死后，大卫哀哭道：“我兄约拿单哪，我为你悲伤！我甚喜悦你！你向我发的爱情奇妙非常，过于妇女的爱情。”这些例子展现了旧约中前所未有的亲密友谊层级。

4

约拿单的这种主动行为被扫罗视为愚妄，扫罗最终警告儿子大卫会从约拿单手中夺走王国（撒下 20:31）。正是在这一背景下，我们看到了他们对彼此立约承诺的高潮表达。在撒母耳记上 20 章中，大卫有理由害怕扫罗会在即将到来的新月节上杀害他，这个节日将在接下来的月初几天举行（民 10:10；28:11-15）。约拿单同意试探父亲对大卫的意图，并设计了一个复杂的计划向大卫传递信号。然而，这段经文的关键并非计划本身，而是贯穿始终的相互关系的语言表达。

在 20:8 节中，大卫恳求约拿单忠于他们关系之初所立的承诺：“求你施恩与仆人，因你在耶和华面前曾与仆人立约。”此处我们得知，约拿单与大卫所立的约（18:3 节）不仅是横向层面（人与人）的协议，还具有纵向层面，因这是“在耶和华面前与你立的约”。

（直译为“耶和华与你的立约”）。这种垂直层面在古代盟约中并不罕见，因为通常会让神明作为缔约双方协议的见证，这一点可在第 23 节约拿单的话中窥见：“耶和华在你我中间作见证，直到永远”，以及他在第 42 节结束时的宣言：“我们曾指着耶和华的名彼此起誓说：“愿耶和华在你我中间作见证。””但此处不仅涉及盟约中常见的神明见证，约拿单在第 14 节对大卫的回应更清晰地揭示了更深层含义：“你要照耶和华的慈爱恩待我。”因此，耶和华不仅是这约的见证者——独特地立于世代之间确保双方忠诚——更是维系此类盟约关系的核心价值的典范。

这一核心价值在大卫和约拿单的言说中被特别强调为“恩慈”（第 8、14-15 节）。希伯来语中对应的词是 *hesedh*，该词描述了立约关系中双方应持守的忠诚。这一术语始终用于描述上帝对其立约子民的忠诚，并频繁出现在常被译为“守慈爱之约”的短语中，也是旧约核心经文对上帝属性的宣告（出 20:6；34:6-7）。这种“恩慈”——或更准确地说，立约信实——的源头在于耶和华本身，因此约拿单在撒母耳记上 20:14 中将其限定为“像耶和华的慈爱”。旧约其他经文明确指出，上帝的这一特性应当显明在其子民身上（何 6:6；10:12；12:6；弥 6:8；参撒下 9:1），尽管他们鲜少能达到这一理想（何 4:1；6:4）。

此后，仅有一次关于大卫与约拿单相遇的记录。在撒母耳记上 23:15-18 中，大卫为躲避扫罗藏匿在西弗的旷野，约拿单在他藏身之处找到了他。经文中记载，

约拿单在那里“使他倚靠神得以坚固”（原文直译：在神里面坚固他的手）。约拿单——这位在上帝面前、按照上帝性情以灵相契的知心挚友，在大卫极度绝望的时刻出现来鼓励他。这番鼓励带着部分预言性质：扫罗将找不到大卫，而大卫终将成为君王。然而，其中一点却永远无法实现：约拿单再也不能陪伴在大卫身旁。这最后的相聚以他们在耶和華面前更新盟约作为纪念，随后二人便永别了。

大卫与约拿单的情谊，深刻见证了人与人之间所能达到的亲密境界。但唯有当我们以上帝为盟约的担保者并向他负责，并参与他的神圣性情时（彼得后书 1:4），这样的深度关系才成为可能。

大卫与米非波设

尽管大卫与约拿单所立之约直接影响着他们之间的关系，但他们的对话表明这约定还将影响未来世代。约拿单在撒母耳记上 20:14-15 中明确表达了这一点：他不仅请求大卫在他有生之年施以 *hesedh*（“你要照耶和華的慈爱恩待我，不但我活着的时候免我死亡”，14 节），更要求这份恩泽延续至后代（“永不可向我家绝了恩惠”，15 节）。此外，约拿单对大卫的誓言特别强调耶和華不仅见证他们二人之间的盟约，也见证“你后裔与我后裔之间，直到永远”的约定（42 节）。这正是撒母耳记作者将约拿单的协议称为“与大卫家立约”的原因（16 节）。

撒母耳记上 20 章之后，约拿单几乎从大卫的叙事中消失，仅剩短暂的激励片段，正如撒母耳记上 23:15-18

所载，以及他与扫罗及其兄弟在撒母耳记上 31 章战死的记述。然而如前所述，这份盟约并未随约拿单入土，而是永续长存。即便如此，撒母耳记下的文本对未来影响着墨甚少。仅在撒母耳记下 4:4 有一处突兀的简短提及——约拿单的后裔，即其子米非波设（又名米力巴力）⁵ 尚存于世：在约拿单于基利波山阵亡后，乳母仓皇逃离时不慎将他摔成跛足。这一记述在当下语境中被伊施波设之死的阴影所笼罩，后者标志着扫罗家族势力的彻底终结，此后大卫完全掌控了王国。

然而撒母耳记的作者并未就此终结约拿单家族的故事，这个伏笔预示着撒母耳记下 9 章的关键事件。当大卫稳固王权并与耶和華立约后，他便着手履行与约拿单在撒母耳记上 20 章所立的盟约，决意“因约拿单的缘故向他施恩”（撒下 9:1）。为此他召见扫罗家旧仆洗巴，从而得知跛足的米非波设尚在人世。

大卫将扫罗的田产与仆从归还米非波设，并邀他终身与王同席用膳。

大卫明确将这一行动与他同约拿单所立之约联系起来，不仅当他使用“因约拿单的缘故”（9:1）和“因你父亲约拿单的缘故”（9:7）这样的措辞时，更重要的是当他谈及向米非波设施恩——即 *hesedh*（9:1, 3, 7）时。然而，仔细审视大卫的话语，再次突显了大卫与约拿单最初立约声明中明显的一个重要方面。

大卫首次提出这个问题时（9:1）说道：“扫罗家还有剩下的人没有？我要因约拿单的缘故向他施恩。”

然而，第二次他略微修改了问题（9:3）：“扫罗家还有人没有？我要照神的慈爱恩待他。”所有格“神的”加入，突显了神圣与人类 *hesedh* 之间的紧密联系。大卫对米非波设信实的行动，无异于上帝亲自对米非波设信实的行动。通过履行与约拿单后裔的约，大卫体现了上帝自己信实的属性，正如约拿单曾说“你要照耶和华的慈爱恩待我”（撒上20:14）。

大卫在政治上并无必要履行他对约拿单的承诺，甚至可以说，恢复米非波设的经济权力和政治地位是危险的，这一点在押沙龙叛乱期间变得明显（撒下 16:1-4；19:24-30）。⁶ 但他这样做了，因为他首先从他的灵魂挚友约拿单那里学会了这种岌岌可危的信实，而约拿单则反映了以色列立约之主的属性。

含义

基督

约翰福音将耶稣（道）描述为体现上帝本体的那一位；他“充充满满地有恩典有真理”，这一表述呼应了出埃及记 34:6 中上帝自我启示的话语：“有丰盛的慈爱 [*hesedh*] 和诚实。”耶稣以一种独特的方式体现了耶和华的 *hesedh* 属性，即立约的信实，这最终将他引向十字架。福音书作者在约翰福音 13:1 中表明，立约忠诚的终极表达体现在十字架上：“耶稣知道离世归父的时候到了。他既然爱世间属自己的人，就爱他们到底。”

这一终极之爱的行为在约翰福音 15:13 中再次被强调：
“人为朋友舍命，人的爱心没有比这个大的”（TNIV）。

基督徒

基督在其一生中，尤其是通过其受难所彰显的那种盟约忠诚，同样要求我们作为他的追随者去践行。这一要求在新约的约翰传统中得到了最连贯的表达，基督在此颁布了“新命令”：“我怎样爱你们，你们也要怎样相爱”（约 13:34；15:12, 17；约一 2:7-8；3:11, 23；约二 5）。这种爱居于基督教伦理的核心，可见于圣经启示中无处不在的见证（利 19:18；太 5:44；加 5:14；弗 5:2；帖前 4:9；来 13:1；彼前 1:22；约一 4:7, 10-11）。这种彼此之间的盟约忠诚表达，还具有影响旁观世界的潜力，正如约翰福音 13:35 所言：“你们若有彼此相爱的心，众人因此就认出你们是我的门徒了。”

因此，上帝那立约的信实，既在约拿单与大卫的关系中奠定根基并彰显出来，也正是大卫之子耶稣在地上所彰显与教导的同一信实。他呼召我们作为他的群体，去活出并传讲这同样的爱，好让世人能认识并经历上帝立约信实的丰盛。

进深思考

1. 将你与最亲密朋友（非家人）的友谊质量，与大卫和约拿单之间的友谊进行对比。决心在本周内与这位朋友交谈来加深你们的友谊，或感谢他多年来带给你的深厚友谊。

2. 大卫、上帝和约拿单这种三角的关系提醒我们，人与人之间的关系必须包含属灵的层面。要珍视那些具备这一层面的关系，并思考如何将这种层面融入那些尚缺乏的关系中。

3. 大卫对米非波设的忠诚正是上帝信实的彰显。请在你的生活圈和影响力范围内，选定一位对象，在本周以实际行动展现上帝的信实，并采取具体步骤付诸实践。

I 2

大卫与罪



撒母耳记下第11章标志着大卫作全以色列王（撒下 5-10 章）记述的关键转折点。除了首次搬运约柜时乌撒的悲剧性死亡（撒下 6:1-11），至此为止的叙述完全呈现积极基调——大卫被以色列民拥戴、战无不胜、蒙上帝赐福，并被描述为忠信公义之人。然而从撒母耳记下 11 章开始，叙事几乎完全转向悲剧与灾祸的氛围。

大卫、拔示巴与乌利亚

这段堕落历程始于大卫、拔示巴和乌利亚那个众所周知的悲剧故事。叙事者开篇便暗示：大卫在春季驻留耶路撒冷实属反常，因那时本是“列王出战的时候”

（11:1）。¹当大卫的元帅约押率军出征时，大卫却留在都城。正是在此期间，某日傍晚大卫从城中高层建筑的顶上窥见沐浴的拔示巴。后续故事众所周知：他与有夫之妇同寝，她怀孕后，他试图通过诱使乌利亚与妻子同

寝来掩盖此事，但计划失败后，最终安排这名士兵战死前线。叙述者显然将忠心的乌利亚与不忠的大卫形成鲜明对比——当乌利亚的战友们仍在战场时，他两次拒绝与妻子同寝。

旧约叙事作者极少直接表明对所叙述事件的评价，而是运用各种叙事技巧来传达所谓的“意识形态观点”²。少数情况下他们会采用“作者断言”，即叙述者通过明确陈述为读者解读故事。更常见的手法包括：借故事中先知、祭司或智者等权威角色之口发言，描述故事结局，甚至通过编排故事细节来暗示评价。

撒母耳记下第 11 章的叙述者毫不含糊，运用所有可用技巧对大卫的行为作出负面评价。他通过故事细节将大卫与乌利亚形成对比，突显大卫的背信弃义。此外，故事结局明确揭示大卫严重得罪了上帝与人：有夫之妇怀上他人骨肉，而她那忠心的军人丈夫因奸夫的谋杀阴谋丧命。若这还不够，叙述者还在第 12 章加入先知拿单与负罪大卫的对质，阐明上帝对大卫行为的审判。最后，倘若读者仍未领会这些线索，叙述者更在 11:27 以宣告式叙事断言：“但大卫所行的这事，耶和华甚不喜悦。”

对事件如此彻底的审视，使撒母耳记下 11-12 章中的这些场景备受关注，这是理所当然的，因为它标志着灾难雪崩的开始，这些灾难将降临在大卫和他的家族身上。那个拔示

巴所生的孩子将在出生后七日内夭折。大卫的儿子暗嫩会强奸同父异母的妹妹他玛（撒下 13 章），而他玛的兄长押沙龙为复仇将杀死暗嫩（撒下 13 章）。押沙龙会密谋推翻其父王，甚至一度夺取王权，但最终阴谋失败并丧命（撒下 14-19 章）。押沙龙死后，便雅悯人示巴会反叛大卫，带领北方各支派脱离大卫统治，这揭示了大卫统一王国的脆弱性（撒下 20 章）。

撒母耳记下 11-20 章的叙事脉络展现了大卫之罪的可怕后果，以及这种罪对其家族与王国造成的深远影响。然而，这也为我们提供了契机，得以更细致地审视上帝与大卫对君王过失的回应。往往正是在失败的深渊中，我们最能洞悉人性与神性。为此，我们需要深入研读两段经文——它们如同括号般框定了大卫生平后段的重要篇章。

大卫—忏悔者

先知拿单在撒母耳记下 12 章中对大卫的讲话堪称圣经中最精妙的当面对质之一。大卫惯于在王庭审理案件（参见第 7 章“大卫与公义”），因此拿单以编织故事开场，让大卫以为要裁决王国中两人之间的纠纷。拿单描述了一个场景：一位富有的羊群主人不正当地动用穷人唯一珍贵的羊来款待访客。大卫中了圈套，迅速而激烈地宣布对富人的审判，却不知这正是对自己的定罪——拿单指控道：“你就是那人！”

随后的先知讲论分为三部分。首先，上帝回顾了与大卫关系的历程（12:7-8），这一段落是典型的立约材

料，呼应了撒下第7章中奠定立约基础的讲话（参见第4章“大卫与立约”）。其次，上帝的质问——“你为什么藐视耶和华的命令，行他眼中看为恶的事呢？”——引出了大卫所犯的罪行清单（12:9）。最后（以“所以……”这一短语引入），审判被宣告，且这审判与他的罪直接相关（12:10-12）。拿单向他宣告：正如他用刀杀害乌利亚，“刀剑必永不离开你的家”；正如他与他人之妻同寝，“亲近你的人……必与你的妃嫔同寝”。

我们最后一次瞥见大卫是在12:5-6，他愤怒地对一个自认为与己无关的情景作出审判。但拿单的讲话剥去了他的愤怒，只留下愧疚。这位谦卑的君王言辞简洁却至关重要：“我得罪耶和华了”（12:13）。正是这一特质使大卫区别于扫罗，使他成为“合神心意的人”（撒下13:14）。当先知撒母耳质问扫罗时，他急于为自己的行为辩解（撒下13:11-12；15:10-23），直到漫长的争辩和上帝弃绝的宣告后，他才最终哭喊：“我犯了罪”（撒下15:24-25, 30）。与之形成鲜明对比的是，大卫立即以认罪回应。

拿单对大卫的回应迅速而果断，揭示了贯穿整部圣经的恩典与管教之间的平衡。他宣告了赦免（“耶和华已除去你的罪”），并承诺上帝不会取走大卫的性命，尽管他夺走了另一个人的生命（出21:12）。然而，他的罪仍带来后果，首当其冲的便是大卫与拔示巴所怀孩子的死亡。此外，撒母耳记下13-20章的后续叙事表明，上帝在12:10-12中所宣判的刑罚将在大卫的家庭和王国中成为现实。

大卫 — 中保

撒母耳记上第 11 和 12 章向我们展示了大卫在上帝面前作为罪人的形象，随后记述了大卫因失败而遭遇的家庭与王国的一系列事件。在这一连串事件的结尾，出现了第二个关键段落，再次提醒我们他作为世人的脆弱以及对上帝恩典的迫切需求。

第二，撒母耳记下第 24 章记述了大卫执意统计以色列和犹太军事潜力的决策所带来的可怕后果。文中从未明确说明为何评估军事潜力对以色列而言是不恰当的，但这可能与以色列需要依赖上帝赐予军事力量与胜利有关，亦或是与上帝应许亚伯拉罕后裔多如繁星不可计数的承诺相关（创 12:2；15:5；代上 27:23）。经文确实指出，大卫此举是因上帝对以色列发怒而受煽动，并暗示此怒源于国民的悖逆行为。³ 在此我们既看到民众的悖逆，也看到领袖的过失。

约押劝阻国王的举动凸显了大卫行为的不当，但这位将军未能成功。于是历时九个多月，他与众军长走遍以色列清点战士人数，将数目禀报大卫（24:3-9）。⁴ 但与拔示巴事件不同，这次未等先知出面指责，大卫的良心便受谴责（原文直译“大卫的心击打他”）⁵，他再次向上帝呼求：“我行这事大有罪了。耶和华啊，求你除掉仆人的罪孽，因我所行的甚是愚昧”（24:10）。王室先知迦得（“大卫的先见”，24:11）奉命传达上帝的答复，给予大卫三种惩戒选择：三年饥荒、三个月被敌人追赶，或三日瘟疫。

大卫的回应基于他对上帝怜悯的理解：“我们愿落在耶和華的手里，因为他有丰盛的怜悯。”于是，三日的瘟疫从上帝而降。它肆虐以色列全地（“从但到别是巴”，即从最北端的但到最南端的别是巴），最终逼近毁灭耶路撒冷。然而此时，经文告诉我们：“耶和華后悔，就不降这灾了，吩咐灭民的天使说：“够了，住手吧！””（24:16）。

上帝忧伤的原因已隐含在大卫关于主之怜悯伟大的陈述中。但 24:17-25 揭示的关键在于大卫在终止惩罚中扮演的角色。当大卫目睹百姓受苦时，他向上帝声明：既然这惩罚是因他而起，就应只降在“我和我的父家”

（24:17）。⁶ 这替代性的提议彰显了大卫的勇气，显明他对百姓的爱与担当，却被主拒绝。相反，大卫受命在“耶布斯人亚劳拿的禾场”上筑坛（24:18）。王前去与亚劳拿商议购买上帝所选之地时，这位非以色列人⁷ 为表敬意与顺服，愿无偿献上禾场、牛和柴。但大卫坚持付费，因他“不肯用白得之物作燔祭献给耶和華—我的神”（24:24）。他在那里筑坛献祭，触动了上帝恩慈的忧伤（24:16），应允大卫的祷告，止住了毁灭性的瘟疫。

这一事件的意义超越了人口普查与瘟疫的直接背景。它凸显了调解与牺牲的原则。这些原则在历代志的大卫传统中得到了更为深刻的强调，因为这座建在禾场上

的祭坛，被确认为后来所罗门圣殿的建造地点（代上22:1；代下》3:1）。大卫的中保与献祭揭示了他即使作为君王也承担的祭司职分，这一角色在诗篇 110 篇中尤为突出，该篇将他与麦基洗德联系起来——那位早于大卫在耶路撒冷任职的祭司君王（参见第 5 章“大卫与统治”）。不可否认，大卫在上帝面前是罪人，他的罪对国家与家庭造成了破坏性影响。然而，就连他的罪也具有救赎性特质，因我们透过它更清晰地看见了通过献祭所彰显的神之怜悯。

这两桩罪事如同书立般夹住了大卫故事中痛苦的一章。关于他与罪抗争的另一种视角——为追随大卫足迹的我们指明出路——则通过诗篇 51 篇呈现，现在我们将目光转向此篇。

诗篇第五十一篇

诗篇 51 篇的题注将这首忏悔诗与大卫对拔示巴所犯之罪的历史背景联系起来。诗篇以核心恳求开篇，那是对怜悯与洁净罪孽的热切呼求，而这两项神圣作为又与上帝的属性——“不变的爱”（*hesedh*）和“丰盛的怜悯”（*rov rahamim*）。这些属性贯穿于上帝子民的历史中，构成上帝自我启示的核心，如出埃及记 34:6-7（参 33:19）、民数记 14:18、历代志下 30:9、尼希米记 9:17、诗篇 86:15、103:8、111:4、145:8、约珥书 2:13、约拿书 4:2、那鸿书 1:3 所示。引人深思的是，这些经文大多与罪的问题相关：无论是悔改 / 更新（代下 30:9；珥 2:13）、赦免（出 34:6-7；拿 4:2；民 14:18；尼 9:17；诗 86:15；103:8）还是惩罚（鸿 1:3）。

这一点在出埃及记 34 章的启示中表现得最为痛切，该启示是对民众在西奈山崇拜金牛犊这一重大罪行的回应。

这些相同的特质构成了撒母耳记叙事中大卫与上帝关系的核心。正是 *hesedh* 支撑着上帝与大卫所立的永恒之约（撒下 7:15；参见第 4 章“大卫与约”），也是 *hesedh* 引导着大卫与他人的关系（撒下 9 章；参见第 11 章“大卫与信实”）。在撒母耳记下 24:14 中，大卫选择瘟疫作为对自己愚行的惩罚，因为这会使他直接落入“怜悯本为大”（*rov rahamim*）的耶和华管教之手。

诗篇 51 篇所呼求的上帝这些属性，使得他的恩典行动成为可能。第一个“怜悯”表示上帝对求告者的态度，即“施恩于人”，而其他（涂抹、洗净、洁净）都表示遮盖或除去求告者的罪。前者关乎上帝与求告者的关系，后者则针对求告者的罪。诗中用尽诗人所能调动的全部词汇来描述此罪：悖逆（*pesha*“）、罪孽（*awon*）、罪恶（*hatta*”*th*），这些堆叠的术语从质与量

上彰显了罪的深重。开篇这两节经文表明，赦免存在于神圣恩典与人类罪性的交汇处。

宽恕的关键在于承认人类的罪性与神圣的公义，这正是诗篇 3-6 节所聚焦的核心。诗人并未试图掩盖自己的罪，而是承认其不仅存在于当前境遇中，更追溯至生命的开端。他持续不断的罪行揭示了一种罪性的内在倾向。诗人不否认自身罪孽对同胞的影响，同时强调一切罪皆具有神圣层面的意义。在大卫的案例中，他对拔示巴的侵犯及谋杀乌利亚的行为，根本源于他对上帝与他所立那前所未有的恩典之约的全然漠视。（撒下 7 章）。

正如大卫对约拿单及其家族所行的守约之爱（*hesedh*）彰显了耶和华的守约信实（参见第 11 章“大卫与信实”），同样，大卫对拔示巴和乌利亚所行的背约之罪（*sin*）也映射出对耶和华的背约。

本段不仅承认人类罪性的现实，更确认上帝宣告审判与施行公义的权利。诗人深知上帝的责罚不仅全然正当，更是解决其当前困境的必要之举。这种责罚意味着上帝刺入我们生命最隐秘的深处，在那里他渴求诚实的真理与智慧——这是迈向和好的第一步。

在承认己罪与上帝的公义后，诗人于 7-12 节正式向上帝提出祈求，此时他扩展了 1-2 节的初始概要。他运用多重意象与表述来传达对神圣赦免的渴求：既关注罪本身（恳求上帝除去罪孽“洁净、洗涤”、转面不看其罪、涂抹罪过），也深知需要消极行动处理罪的同时，更渴望积极的更新——即内在的重造：“清洁的心……坚定的灵……救恩之乐……甘心的灵”。然而这积极更新的核心，仍是诗人渴望持守与上帝的约的关系，具体表现为得以特权进入他的同在与圣灵的恩赐（参见第 3 章“大卫与受膏”）。

诗篇的最后部分阐明了当上帝应允诗人在 7-12 节中的祈求时将带来的结果。对整体群体的影响显而易见，因为诗人将教导罪人归向上帝（第 13 节），宣告上帝

的赞美（14-17 节），并在他的子民中重建合宜的敬拜（18-19 节）。诗篇作者将自己的罪与悔改置于更广阔的群体背景中，展现了悔改对整个信仰群体可能产生的影响。

含义

撒母耳记上 11-12 章、撒母耳记上 24 章和诗篇 51 章这三段经文，通过描述大卫的罪及其后果，向我们揭示了这位君王人性的一面。撒母耳记的作者选择将这些阴暗色调纳入大卫的肖像画中，暗示这里并不存在人们可能预期的英雄崇拜意图。相反，通过这些阴暗色调，我们确信需要一位未来出自他血脉的王室人物，这位人物不仅能超越大卫的失败，还能超越那些在公元前 587 年耶路撒冷陷落之前代替他统治之人的失败。最终，教会将这样一位人物唯一地认定为出自大卫后裔的耶稣基督——他过着无可指摘的生活，而通过这位弥赛亚，神借拿单所说的话对所有信他名的人有了新的意义：“耶和华已除掉你的罪，你必不至于死。”

然而，当我们看到大卫与罪的挣扎时，也看到了我们所有人都面临的那种挣扎。大卫的罪不仅是个人的私事，更影响了他的家庭、乌利亚的家庭，最终波及整个国家。这提醒我们罪对自身及所处群体（如家庭、教会、职场、土地）带来的严重后果。但这一事件也让我们看到出路——在罪滋长之处，恩典更加丰盛。大卫痛悔的回应（“我得罪耶和华了”）正是基于他对上帝恩典的确信：上帝必施恩给那些违背他旨意的人。然而，领受这

样的恩典确实要求悔改的回应，即在主面前承认自己的罪责。大卫与罪的斗争也提醒我们，尽管有宽恕和生命，但这并不能消除我们罪的后果。虽然上帝饶恕了大卫的性命，但并未收回对他家庭所承诺的管教。这警示我们“继续犯罪，叫恩典显多”（罗 6:1）的愚昧。

大卫在撒母耳记上 24 章中的中保角色提醒我们，最终耶稣将以麦基洗德等次的完美祭司 - 君王身份降临（来 7:17），超越建立在耶布斯人亚劳拿禾场上的圣殿。作为弥赛亚，他将同时担任祭司 - 君王（来 4:14-5:10；7:1-28）、圣殿（约 1:14；2:19-22）和祭物本身（来 9-10）；他的行为将一劳永逸地确保上帝的怜悯。

正是通过这段关于失败的记述，弥赛亚的福音才为我们照亮。它提醒我们基督在十字架上的牺牲对我们的信仰有多么核心，不仅是作为确保我们在上帝面前被接纳的行为，也是为圣洁与纯净生活开辟道路的行为。是罪使得这一牺牲成为必要，但正是这一牺牲打破了罪对我们生命的掌控。

诗篇 51 篇中的忏悔祷告基于对上帝与我们的罪之间关系的清晰认识，以及对我们自身与罪之间关系的清晰认识向上帝呼求，这两者在悔改中都至关重要。从神性层面看，上帝既是慈爱也是公义的；他不会忽视罪，却邀请我们到他面前寻求宽恕。从人性层面看，我们在行为和性情上都是有罪的。鉴于此，我们在这篇诗篇中被引导认罪，祈求上帝处理我们的罪，使我们与上帝的关系得以恢复，同时也在我们里面更新一个新的灵。这表明上帝所渴望的是深层的转变，而非表面的改变。这样的愿景呼应了

新约中关于成圣的教导，即上帝之灵深刻的工作，要将我们转化为基督的形象。

这篇诗篇与撒母耳记中大卫犯罪的叙事，都挑战我们认真思考罪与悔改对更广泛群体的深远影响。大卫的例证揭示了罪的后果从不局限于个人——他愚妄的行为导致两个家族毁灭、国家分裂并遭受管教。然而，罪在哪里显多，恩典就更显丰盛。我们从他悔改对整体社群的影响中见证了这真理：使百姓归向上帝、宣告上帝的怜悯、并更新对上帝的敬拜。

进深思考

1. 当你阅读大卫犯罪的记载时，或许会因生命中未解决的过往之罪而受责备。请思考如何解决这个问题，即便这意味着需要私下向你冒犯的人道歉，或向你欺诈者作出赔偿。
2. 大卫与拔示巴的罪行突显了忠于上帝、远离罪恶的重要性。贯穿教会历史并在整部旧约中清晰可见的一项持久操练，就是向上帝认罪。这样的操练不仅能防止我们让罪主宰生命，更使我们处于恩典的姿态中，祈求圣灵的充满以与圣灵同行。若这尚未成为你个人或集体灵修操练中的常规部分，请把握机会与上帝谈论那些缠累你的罪。那些威胁你灵性活力并可能导致严重后果的事物。

3. 拿单作为宫廷先知发挥作用，即在王室中行使职能的先知人物，上帝通过他向国王传达旨意。正如本章所示，这一先知的声音对大卫王的灵性活力至关重要。你生命中的拿单是谁？你赋予谁权利向你直言真理？若无人担当此任，请开始与另一位能对你生命发声的人建立深厚友谊。

4. 撒母耳记下 24 章揭示了大卫作为中保的角色，他即使牺牲自身繁荣与生命，也为民众获取赦免。当这一价值最终在耶稣身上并藉着他完全彰显时，请花片刻感恩他为你和所有信徒所作的中保。

5. 本段经文展现了领袖过失对全体民众的影响。大卫的罪不仅波及自身与家族，更危及整个国家。请将此真理视为历史的警示（林前 10:1-13），并反思你当前的生活方式可能如何危及你影响范围内的人们。

6. 本章告诉我们“大卫的心击打了他”，这提醒我们培养良知的必要性。这意味着当我们的良心——通过定期学习上帝的话语和与上帝子民的交通而得到启迪和发展——发出信号，表明我们正在违背上帝的标准时，不要忽视或为罪辩护。找出最近你感受到良心的拉扯却选择忽视的实例。就你生命中的这个问题与上帝交谈。

7. 通读诗篇第 139 篇，祈求上帝向你显明你生命中的任何罪。默想十诫（出 20 章）和登山宝训（太 5-7 章），求圣灵揭示任何问题，可以如此祷告：

“神啊，求你鉴察我，知道我的心思，试炼我，知道我的意念。看在我里面有什么恶行没有，引导我走永生的道路。”（诗 139:23-24）

8. 思想上帝藉着十字架上的耶稣所彰显的怜悯，并因信他的名将这恩典延伸至你。祈求上帝既洁净你的罪，又藉着圣灵的工作更新你的忠心。以诗篇第 51 篇为引导，向上帝认罪悔改。

9. 最后，根据诗篇第 51 篇的教导——悔改能使人将上帝的道指教过犯者，使罪人归向他——思考你的悔改如何能为整个群体带来祝福。与另一位信徒分享你的经历，甚至在更大的群体中作见证，彰显上帝的恩典。

I 3

大卫与弥赛亚



我最早期对旧约全书整体，尤其是大卫及其王朝故事的理解，永远与加拿大寒冷的冬季和一个孩子对圣诞节的期待联系在一起。虽然我所听到的大部分讲道要么基于当代话题、圣经主题，要么来自新约经文，但每年一次，我们都会在将临期听到关于旧约的讲道。我对这种讲道类型非常熟悉。

传道人通常会从创世记 3 章（“他要伤你的头，你要伤他的脚跟”）或是以赛亚书 7 章（“以马内利”）开始，最后以玛拉基书 4 章（“先知以利亚”）所预示的盼望作结，追溯那预示着耶稣在时机成熟时降临的弥赛亚盼望。从许多方面来说，我感激童年时期这种固定的节奏，因为它让我深深体会到救赎的伟大故事，这对古代犹太社群和我自己的信仰群体同样重要（参见申 6 章、26 章；书 24 章；诗 104-106 篇；尼 9 章）。这种追溯理想领袖降临征兆的传统深深植根于以色列的历史经验中。尽管这一传统明显早于公元前六世纪初犹太的危机和流亡，但毫无疑问，这一事件将这种反思提升到了新的高度。

诗篇 89 篇：流亡中的历史与神学危机

对于那些认真对待与大卫之约相关应许的人来说，流亡时期的艰难是可以理解的。上帝曾应许大卫一个永恒的王朝，定都于耶路撒冷——神显现同在之地。但在公元前六世纪初期，这座伟大的城市在数次冲击中沦陷，建筑被毁，人民遭杀戮、流放或凌辱，王权被废除且囚禁，这一切都标志着上帝对这王朝和城市的恩宠已收回。

那些坚守这些古老应许之人的挣扎，在诗篇 89 篇¹中清晰可辨。诗篇以积极凯旋的基调开篇，诗人表明要歌颂耶和华永存不变的慈爱与信实（89:1-2）。通过第 3-4 节可知，大卫之约是本诗篇的核心主题，尽管开头未见任何困境的迹象。第 5-14 节颂赞了耶和华在守约之爱与信实上的无可比拟，结尾聚焦于耶和华的君王之位。随后的段落（15-18 节）中，诗人回归人间君王的主题，展现上帝赐福于忠信子民的标志——高举他们的角与盾（象征攻防保护的意象），即他们的君王。

这些起始段落为诗篇主体部分对大卫王朝的聚焦奠定了坚实基础。上帝对大卫的应许在 89:19-37 中被细致入微地复述。尽管诗人准确表达了每一代人参与大卫之约祝福的有条件性（30-32 节），但同样明确的是，这种悖逆永远无法威胁神上帝对大卫血脉永续的应许（33-37 节）。

然而，诗篇的基调在第 38 节（“但你”）陡然转变，如决堤般倾泻出对近期威胁大卫王朝延续的灾难性事件的描述。这位看似大卫后裔的诗篇作者（参 49、50 节），甚至在控诉上帝背弃圣约的同时，仍呼求上帝在他患难中施恩记念。

主啊，你从前凭你的信实
向大卫立誓要施行的慈爱在哪里呢？
主啊，求你记念仆人们所受的羞辱，
记念我怎样将一切强盛民的羞辱存在我怀里。
耶和华啊，你的仇敌用这羞辱羞辱了你的仆人，
羞辱了你受膏者的脚踪。（诗 89:49-51）

尽管本诗篇表达了对圣约的合理关切，呼求上帝记念撒母耳记下 7 章的应许，但列王纪明确记载了大卫王朝遭受上帝管教的缘由。列王纪下 23-25 章（参王下 17 章）等经文清晰揭示了大卫家在王国末期面临的道德危机（王下 23:32、37；24:9、19-20），正是这道危机导致大卫王权稳定性崩溃，历代君王接连被外邦统治者废黜。然而列王纪作者在全书结尾（王下 25:27-30）埋下希望伏笔：记载约雅斤获释出狱，并在尼布甲尼撒之子阿美尔 - 马尔杜克（希伯来文称以未米罗达）短暂统治期间地位得提升。十九世纪巴比伦遗址出土的文物中仍可见在宫殿区域发现了提供给约雅斤及其儿子们的物

资记录，这证明了巴比伦流放期间这一希望的实存性。²

大卫家族在流亡中得以延续，编年史家仔细记录了这一血脉的世代（代上 3 章）。波斯帝国初期的圣经典籍证实了大卫家族在波斯行省体系中的崛起，代表人物是约雅斤的孙子所罗巴伯（拉 2-6 章；哈 1-2 章；亚 1-8 章），考古记录中还提及他的女儿示罗密与丈夫以利拿坦共同执政的记载。³

因此，有证据表明在耶路撒冷毁灭前后的黑暗时期，大卫的血脉始终延续。正是在这一时期，一个重要见证在以色列成熟起来——即先知们的见证。这一见证开启了塑造未来理想大卫王形象的启示过程，该形象常被称为“弥赛亚”，这个术语与王室血脉紧密关联。⁴诗篇 89 篇末尾使用这一术语（第 51 节）来终结哀歌，见证了在耶路撒冷陷落与耶稣降临之间的时期，以色列需要这种先知性见证来维系信仰。⁵

以赛亚

以赛亚书 1-39 章与王室家族

以赛亚书前半部分的焦点显然集中在王室脉络上。以赛亚书第 6 章通过对比垂死的人类大卫王朝君王（乌西雅）与永恒的神圣君王（耶和華），为本书这一部分奠定了基调。这段先知蒙召的经文揭示了以赛亚事工期间的洁净进程——这一进程不会因仅存十分之一余民（6:13 上）而终止，唯有等到“圣洁后裔”（6:13 下）被造才会完成。

这段引言性的呼召为第 7 至 39 章铺平了道路，这些章节围绕两位君王——亚哈斯和希西家——对列国威胁的回应展开结构。先知鼓励这两位君王信靠雅威，使国家从这些外邦势力中得救（第 7-12 章，36-38 章）。⁶ 介于这两个部分（均交织叙事与预言）之间的是一系列聚焦列国的预言段落。这一核心部分（第 13-35 章）的目的在于揭示依赖列国而非雅威的愚昧——亚哈斯在第 7-12 章中屈服于此种依赖，而希西家最终在第 36-38 章中予以抵抗。鉴于以赛亚书第一阶段以王室为主题，许多人注意到这部分包含了对即将来临的君王形象最集中的盼望，也就不足为奇了。

大多数关于这一王室希望的研究起点，是以赛亚在第七章对亚哈斯的对抗，这导致了著名的“以马内利”预言。该预言宣告了一个儿子的诞生，他将预示亚哈斯的两个敌人——以法莲（以色列）和亚兰的毁灭。这孩子的出生被称为来自耶和华的“兆头”。有趣的是，与以赛亚书 7 章中“以马内利”孩童相关的预言，让人联想到第 8 章中一个即将诞生的孩子所关联的预言：

因此，主自己要给你们一个兆头，必有童女怀孕生子，给他起名叫以马内利（就是神与我们同在的意思）。到他晓得弃恶择善的时候，他必吃奶油与蜂蜜。（7:14-15）

我一以赛亚与妻子（原文是女先知）同室；她怀孕生子，耶和华就对我说：“给他起名叫玛黑珥·沙拉勒·哈施·罢斯；因为在这小孩子不晓得叫父叫母之先，大马士革的财宝和撒玛利亚的掳物必在亚述王面前搬了去。”

（8:3-4）

概念层面的联系显而易见：一位妇人诞下被命名的孩子，其智力发展标志着当前威胁亚哈斯的外邦势力将遭毁灭。这些概念联系通过多处相同词汇的使用得到强化：“生子”（*yaladh + ben*）、“给他起名”（*qara + shemo*）、“在这孩子还不晓得”（*kibeterem yedha“ hanna”ar*）。这些联系强烈暗示以马内利孩童正是以赛亚的孩子玛黑珥 - 沙拉勒 - 哈施 - 罢斯。8:18 节将以赛亚及其子女称为“兆头”，与 7:14 节中以马内利孩童的角色完全一致⁷，进一步佐证了这一结论。

在描述玛黑珥 - 沙拉勒 - 哈施 - 罢斯的诞生时，伴随而来的是一则来自上帝的预言，直接对以马内利形象发言。以赛亚书 8:6-10 揭示，即将临到两国（亚兰、以色列）的亚述惩罚最终将波及犹大——亚述的洪流将席卷至犹大，直到“漫到颈项”，其翅膀“遍满你的地，以马内利啊”。这一情景显然预示了希西家时代即将到来的危机：亚述王西拿基立攻占全境后，希西家将退守最后的堡垒——首都耶路撒冷。将这片土地称为“你的地，以马内利啊”，正是确认了某人就是应许之子。前文似乎暗指希西家时期（他或是“颈项之上的头颅”，或是被困于“头颅”即城中），若如此，这句话就是对希西家时代某位在世者的宣告。然而这则预言是耶和华在诞生语境中向以赛亚发出的，叙述中丝毫没有暗示

亚哈斯参与其中。这一证据进一步支持了以马内利孩童是先知之子的结论，其土地将面临亚述人的攻击。

这孩子的角色是在看似无望的境况中激发对耶和華的信任，这一问题在 8:9-10 中得到处理，并以第二次提及以马内利之名（8:10下）作结。这孩子要成为催化剂，催生那种在 7:9 中对亚哈斯所要求、最终在希西家身上（37:16-20）得以实现的信任。因此，以马内利孩童的应许并非一个王室弥赛亚预言，因其关注的并非理想的君王形象。然而，这一以马内利孩童的应许将对以色列弥赛亚盼望的形成产生深远影响。它只是不属于这一盼望中“王室”弥赛亚的支流，而是属于先知弥赛亚的支流。⁸

尽管如此，以赛亚书 1-39 章确实包含其他预言，预示未来将出现一位王室弥赛亚形象。以赛亚书 9:1-7 反映了北国在 7-8 章预言（参见 9:1）中被亚述征服后的时期。它展望了北国未来的希望之日，这一希望与一位将在大卫宝座上统治的孩童的出现紧密相连。他的统治将以正义与公义为特征。这一切都将通过“万军之耶和華的热心”（9:7）得以实现。

对大卫家族未来的另一暗示见于第 11 章。那里将未来的后裔称为耶西残干（*hoter*）上萌发的嫩枝、耶西根系（*geza*“）所生的枝条（*netser*），后文更简称为耶西的根（*shoresh*）（11:1,10）。这组意象既暗示与古老大卫谱系的延续性，又象征树木新阶段的生长。⁹ 这位王室形象再次与正义公义的主题相关联，但更强调耶和華的灵（*ruah YHWH*）的赋能作用——源自所罗门智慧传

统的大卫家族所具备的智慧特质。这位大卫后裔亦与全球因认识耶和華而带来的普世和平相关联。以色列的余民（包括以法莲和犹大）将聚集在这位大卫家族人物周围，由他率领战胜敌人。¹⁰

在以赛亚书 16:4-5 针对摩押的预言中，以赛亚预言将设立一个宝座，大卫家的一名男子会坐在其上。这位王室人物再次被塑造成不仅“追求公正”，还“速行公义”的典范（参见第 7 章“大卫与公义”）。

36-38 章对希西家及其在艰难处境中信仰的聚焦，暗示他正是那位与余民（37:31-32）和“万军之耶和華的热心”（37:32下）紧密关联的预期的大卫家族人物。然而以赛亚书 1-39 章的叙事结构表明，希西家并未完全实现这些预言。首先，虽然以赛亚书 6:13 确实提到十分之一的余民，但随即宣告连这余民也将荒废到仅存“树墩子”的程度，这与以赛亚书 7-39 章的结构相呼应——确实存留了被认定为希西家及其世代的余民，但这余民最终将在巴比伦时期遭遇更彻底的毁灭（赛 39 章已作预示）。其次，以赛亚书 39 章凸显了希西家的根本性愚昧，其行为将决定犹大和大卫家族的命运。值得注意的是，以赛亚在 39:5-7 对希西家的审判聚焦于大卫家族的过去与未来（“你列祖积蓄到如今的……你本身所生的”）。以赛亚书 1-39 章的最终形态固然肯定了对大卫家族不灭的盼望，但并未将这种盼望局限于希西家。

以赛亚书 1-39 章将大量希望寄托于大卫王朝血脉，并在其父亚哈斯的黑暗背景下着重描绘了希西家王的光明形象。随着希西家的失败，这种希望最终被转移至流放时期的未来。

以赛亚书 40-66 章

虽然以赛亚书 39 章作为全书前半部分的重要结语，但它也将注意力转向那些生活在以赛亚灾难预言应验之后的人们。这部分经文的焦点在于经历流放后群体的复兴。

这个群体既被称为耶路撒冷 / 锡安，也被称为以色列 / 雅各。正是在第二组称谓（以色列 / 雅各）的关联中，常可辨识出一股弥赛亚期待的思潮。在以赛亚书 40-66 章中，以色列和雅各被明确指认为“我的仆人”（41:8-9；42:19；43:10；44:1-2,21；45:4；48:20；49:3,5-7；52:13；53:11；65:9,15）。¹¹ 旧约中“仆人”一词关联着从摩西到约书亚、从大卫到众先知、从利未人到全体百姓的各类形象。毫无疑问，此处的仆人意象与经历流放苦难的百姓相关联，这从 41:8-10；43:10；44:1-5,21-23；45:4；48:20；49:3 的积极语调，以及 42:18-25 的严厉责备中清晰可见。¹² 然而在某些经文中，这位仆人被描述为替以色列和雅各行事的那一位，正是以赛亚书 40-66 章中仆人主题的这个层面，常被引证为弥赛亚形象的依据。¹³

这一证据的首个例证可见于以赛亚书 49:1-9。起初，先知的声音似乎在扮演以色列的角色，描述耶和华的呼召：“你是我的仆人以色列；我必因你得荣耀”（49:3）。然而，49:5-9 揭示这位仆人形象在以色列与

的关系中扮演着特定角色：“将雅各领回归向他，使以色列聚集到他那里……重建雅各支派，领回我所存留的以色列人……作人民的约，复兴土地，重新分配荒芜的产业，对俘虏说“出来吧！”对黑暗中的人说“得自由吧！””其次，这种细微差别在著名的52:13-53:12段落中同样可见，其中仆人形象被描述为替集体（我们、我们的、我们）受苦。第三，另一个常与仆人关联的声音出现在61:1-3，这声音再次向锡安的俘虏、囚徒和哀伤者作出应许。

现在有一种可能性认为这可能是指一个较小的余民群体，他们将在更大的“以色列/雅各”实体中发挥作用，但这种解读似乎将证据推向了断裂点。许多人提出这位仆人形象是居鲁士，他在以赛亚书44:24-45:13中被描述为受膏者，服务于以色列/雅各的利益。然而，居鲁士的角色仅限于打破巴比伦对以色列/雅各的霸权，将以色列/雅各从流放中释放，并重建城市和圣殿，从未与代赎受苦的主题相关联。

这位受苦仆人形象所关联的语言，似乎更贴近古代以色列先知而非君王的角色。以赛亚书49:1-6提到“口如快刀”，并受命召聚雅各和以色列回归，成为外邦人的光。50:4-10中有一位发言者，他因上帝赐予“受教者的舌头，知道怎样用言语扶助疲乏的人”（第4节）而欢欣。61:1-3中又有一个声音宣告“主耶和华的灵在我身上……传好消息给贫穷的人……报告被掳的得释放”。这些例证指向一个以宣讲而非统治为核心的职事。

受苦的仆人形象是一位先知性人物，他将代表以色列行动，向以色列人宣告上帝的应许，宣布上帝对他们的救赎，并替他们承受上帝的惩罚。

然而，这并不意味着以赛亚书 40-66 中完全没有提及王室形象。以赛亚书 55 章的信息显然是针对整个群体，他们被邀请通过与上帝立约来寻求他。关于这约，耶和華提醒他们与大卫所立的约——那是一个确保王室家族在万国中扮演角色的约。有人认为这证明了大卫之约的民主化，即大卫之约从王室家族转移到整个群体。但另一种可能是，先知在强调耶和華邀请百姓所立的约，是基于上帝与王室家族所立之永续的约。因此，正如仆人与以色列 / 雅各的关系，群体中的个体对整个共同体起着关键作用。在此情况下，大卫家族的血脉仍存续着永恒的盼望。

耶利米书

耶利米的信息对他那个时代的领袖们极为严厉。无论是王室、祭司阶层、先知群体，还是耶路撒冷的百姓，都将饮尽神上帝忿怒之杯（13:12-14），他们敬拜的天体将曝露他们的骸骨（8:1-3）。没有任何领导群体能免受耶利米的谴责，但尤其不可忽视的是他对王室的强烈警告。在 36:30-31 中，约雅斤冷酷焚烧耶利米书卷后，耶利米预言这位君王的尸首将被抛弃曝晒，他的后裔必受刑罚，大卫的宝座上将再无继位者。类似的严厉口吻也指向

他的儿子约雅斤，在耶利米书 22 章中，约雅斤被拒绝作为上帝的印戒。

然而，在这严厉批判与可怕警告之中，仍可窥见未来希望的迹象。紧接在拒绝约雅斤（22:24-30）及随后针对破坏性牧者的灾祸神谕（23:1-2）之后，上帝承诺将亲自牧养民众并为他们设立良善的牧者。这些牧者通过 23:5-6 的编修插入被确认为一位大卫家族的兴起者——名为“Zemah”（常译作“枝子”），并赋予其公义统治的特质。

这样的应许在耶利米书中并非全然突兀。3:15 已预示上帝承诺当民众回归故土时，必按己心赐予牧者；17:25 则将其作为遵守安息日律法的诱因：“那时就有坐大卫宝座的君王和首领，他们与犹大人，并耶路撒冷的居民，或坐车，或骑马，进入这城的各门”；而在关于从被掳中复兴的应许里，亦顺带提及“你们却要侍奉耶和華——你们的神和我为你们所要兴起的王大卫”（30:8-9）。

对于这位名为苗裔的未来王室人物的期待在 33:15-16 中再次出现，但略有变化。如今与这位王室人物相关联的是第二位人物——一位祭司形象，他将站在耶和華面前献祭（33:17-26）。¹⁴ 未来的期待由此扩展至包含王室与祭司双重脉络。

耶利米书最后几章为读者带来了意外转折，尤其对照第 22 章对约雅斤的严厉谴责与弃绝。与之形成鲜明对比的是，耶利米书 52:31-34 记载了约雅斤从狱中获释的过程，暗示耶利米书的编纂者将此次释放视为犹大未来希望的象征。很难不由此得出这样的结论：这种希望同样寄托于约雅斤所属的大卫家族血脉之中。

将约雅斤获释的记载纳入其中，与本书其他部分所展现的持久王室盼望相呼应。

耶利米传统因此极度强调一位未来将以公义统治的君王形象，但也在某处为另一位祭司形象预留了空间——其命运与王室期待紧密交织。

以西结

以西结书 1-39 章中对未来理想人物的期待仅限于王室脉络。在两处经文中（结 34:23-24；37:24-28），都表达了对于将与耶和华同行的牧人“我仆人大卫”的盼望。这两段经文均称其为“首领”（*nasi*），但在第二处也称其为“王”（*melek*）。第一个称谓（*nasi*）在以西结书 40-48 章中扮演重要王室角色，这部分预言书描绘了圣殿、敬拜与群体复兴的异象。其中被称为“首领”（*nasi*；参结书 44:3 [2x]；45:7,16,17,22；46:2,4,8,10,12,16,17,18；48:21 [2x], 22 [2x]）的人物，在由撒督后裔——利未人祭司主导的复兴中承担职责（结 40:46；43:19；44:15；48:11），与那些“远离”的利未人形成对比。

这位王子显然与先前通过社会不公欺压百姓的王室人物有关联（45:8-12）。尽管如此，王子仍被允许进入圣所，在耶和华面前吃饼（44:3）。他还被赐予靠近圣地的特殊土地份额（45:7）。王子负责提供各种祭品，以“为以色列家赎罪”（45:17）。

因此，以西结书在祭司异象之外，还包含了对未来王权的盼望，确认了王权脉络与大卫王朝的复兴

相连，祭司脉络则与撒督血脉的更新相呼应。

何西阿、阿摩司、弥迦

何西阿、阿摩司和弥迦均对当时统治阶层的表现表达了强烈不满（何 1:1,4；5:1-2；8:4；10:3-4；13:9-11；摩 1:1,15；7:9,13；弥 1:1,14；3:1,11；6:16），同时却寄望于未来的理想君王。何西阿书 2:2（英文译本 1:11）简略提及一位未来领袖（*ro'sh ehadh*，“一个元首”），他将由重新联合并复兴的以色列众支派所立。这位领袖的特质在何西阿书 3:4-5 中得以明确，该段经文同样展望了被掳归回后群体的复兴。当以色列人回归故土时，他们将寻求“耶和华——他们的神和大卫他们的王”。

阿摩司书同样将未来的复兴与大卫王朝的血脉联系起来，通过应许“重建大卫倒塌的帐幕”（9:11-12）。然而在此处，难以确定这究竟是对大卫王朝统治复兴的隐喻，还是对耶路撒冷城重建的预言——尤其是结合“修补破口，重建荒废之处，使其如往日般屹立”的应许来看。后者似乎更为可能。

最后，弥迦书对王权未来传递出矛盾的信息。在王室即将败落的背景下（5:1），它仍执着预言大卫王朝将重新崛起：一位源自伯利恒古老世系的统治者将挺身而出，牧养他的羊群（5:2-5a）。这形象将凭上帝的力量行事，承载上帝的威严，并通过将权柄扩展到“地极”来带来安全与和平。但与此同时，弥迦也强调神圣王权——在 2:12-13 中，上帝承诺聚集以色列余民并作为“他们的

王……在他们前面经过……作他们的首领。”同样，在 4:6-8 中，上帝应许要聚集被掳之民，并从锡安山施行统治。这复兴的国度似乎是耶和华在锡安的王权。

哈该，撒迦利亚

哈该与撒迦利亚均在波斯统治时期预言，处于从巴比伦之囚回归的早期阶段。他们从当代事件中看到了早期先知所预言的弥赛亚盼望开始应验的迹象。两位先知都向大流士王朝时期的关键人物——所罗巴伯和约书亚——传达信息（该 1:1, 12-14；2:1-4, 20-23；亚 3:1-10；4:6-10；6:9-15）。所罗巴伯是犹太倒数第二位国王约雅斤的孙子，其获释记载于列王纪下和耶利米书末尾。约书亚是犹太末代大祭司西莱雅的孙子，西莱雅被巴比伦人处死标志着大卫王朝所建第一圣殿崇拜的终结（王下 25:18-21）。

虽然哈该同时提及所罗巴伯和约书亚，显示出对与大卫王系相关的王室和祭司血脉的关注，但所罗巴伯获得了更多的重视。在该书卷末尾的预言中，哈该预见了“一个日子”，那时大卫王朝将实现旧约见证中与之相关的普世王权（该 2:20-23）。通过使用与大卫王系立约相关的语言（“取…我的仆人…立你…拣选”），先知揭示耶利米对约雅斤作为上帝印戒的审判（耶 22 章）将在“那日”终结，届时上帝将恢复大卫血脉，并推动其代表登上摄政之位，统管万有。所罗巴伯是这一应许的核心，但他也是大卫谱系的代表。

撒迦利亚同样呼应了耶利米对未来希望的实现。他期待那位在耶利米王室异象中至关重要的“Zemah”

（苗裔）出现，并在约书亚恢复祭司职分的事上，看到大卫王朝在所罗巴伯身上重新崛起的初兆（亚 3:1-10；4:6-10；6:9-15）。伴随这复兴而来的将是圣殿重建与上帝子民迎来繁荣的新时代。

然而撒迦利亚书 7-8 章揭示，即使在以色列回归故土的“恢复时期”，犹太社群内部仍存在持久的属灵与社会功能失调，这些根深蒂固的问题将扼制复兴的真正实现。撒迦利亚书后半部通过 9:9-10 对骑驴进入收复之都的耶路撒冷君王——这位与犹大应许相关联的大卫谱系君王的颂赞，延续了王室希望。9-14 章其余经文表达了对大卫谱系的持久盼望，即使它必须经过洁净（12:8, 10, 12；13:1）。但在末章（14:9），耶和華亲自被指认为君王，显明主对大卫谱系未来的至高主权。

耶稣基督

这一长串的先知见证人突显了对大卫王族血脉的持久盼望。如我们在首章所探讨的，新约作者明确认定耶稣就是这位王室弥赛亚，所有关于大卫家族的盼望如今都在他身上得到了应验。上帝通过雅各在创世记 49 章对犹大的祝福所表达的应许，以及在撒母耳记下 7 章与大卫立约仪式中正式确立的承诺，唯有在耶稣里并通过耶稣，才能所有层面最终完全实现。这些预言性经文

在公元前六世纪的危机后，支撑着以色列人度过生活中重重挑战，且对早期教会至关重要。将这一先知见证与耶稣事工之间的联系确立起来，对早期基督教神学反思和护教见证具有重要意义。通过这种方式，先知性见证滋养了教会的信仰，因为他们追溯了上帝应许如何在耶稣身上得到应验。此外，先知性见证也引导人们理解弥赛亚盼望中那些尚未成就的方面，而这些将在耶稣第二次降临时得以实现。对于我们这些生活在第一次降落后第三个千年的人来说，这些经文不仅激励我们对弥赛亚的信仰，也提醒我们大卫诸多特质如何在耶稣身上得到终极而完美的实现。作为渴望弥赛亚耶稣——大卫之子——再临的弥赛亚群体，我们不仅因这些先知经文得着激励，更被挑战要活出基督门徒的生命，彰显我们在本书中所发现的价值观。

进深思考

1. 虽然作为基督徒，我们如今活在弥赛亚耶稣降临的光中，但我们与那些聆听古代先知的人仍有许多共同之处。正如他们等待那位君王弥赛亚的到来，我们也等候弥赛亚耶稣的第二次降临。指向耶稣的预言性见证，使我们确信：既然上帝实现了赐下弥赛亚的应许，他也必会履行他再来的承诺。请向上帝表达赞美，因他是信守承诺的上帝，并表明你对他未来应许的信靠。
2. 借此书卷结尾之际，请回顾我们探讨过的诸多主题——

我们在旧约中对大卫形象的研究包括：受膏、立约、统治、信心、公义、合一、敬拜、圣殿、信实与罪。请辨识这些价值观中哪些对你的灵命成长最为重要，并在接下来一天内与他人分享。

FOR FURTHER READING



- Allender, Dan B., and Tremper Longman. *The Cry of the Soul: How Our Emotions Reveal Our Deepest Questions About God*. Colorado Springs: NavPress, 1994.
- Arnold, Bill T. *1–2 Samuel*. Grand Rapids: Zondervan, 2003.
- Bar-Efrat, Shimeon. *Narrative Art in the Bible*. Journal for the Study of the Old Testament, Supplement 70. Sheffield: Almond Press, 1989.
- Boda, Mark J. “Figuring the Future: The Prophets and the Messiah.” In *Messiah*, edited by Stanley E. Porter. McMaster New Testament Studies. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- . *Haggai/Zechariah*. Grand Rapids: Zondervan, 2004.
- Brown, Raymond E. *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. Updated ed. Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday, 1993.
- Brueggemann, Walter. “The Costly Loss of Lament.” *Journal for the Study of the Old Testament* 36 (1986): 57–71.
- . *The Message of the Psalms: A Theological Commentary*. Augsburg Old Testament Studies. Minneapolis: Augsburg, 1984.
- Brueggemann, Walter, and Patrick D. Miller. *The Psalms and the Life of Faith*. Minneapolis: Fortress, 1995.
- Craigie, Peter C. *Psalms 1–50*. Word Biblical Commentary 19. Waco, TX.: Word Books, 1983.
- Davies, Philip R. *In Search of “Ancient Israel.”* Journal for the Study of the Old Testament, Supplement 148. Sheffield: Sheffield Academic, 1992.

- Davies, W. D., and Dale C. Allison. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Matthew*. International Critical Commentary. Edinburgh: T. & T. Clark, 1988.
- Dever, William G. "Archaeology, Urbanism and the Rise of the Israelite State." In *Urbanism in Antiquity: From Mesopotamia to Crete*, edited by Walter E. Aufrecht, Neil A. Mirau, and Steven W. Gauley, 172–93. *Journal for the Study of the Old Testament*, Supplement 244. Sheffield: JSOT Press, 1997.
- DeVries, Simon J. "Moses and David as Cult Founders in Chronicles." *Journal of Biblical Literature* 107 (1988): 619–39.
- Fisch, Harold. "Ruth and the Structure of Covenant History." *Vetus Testamentum* 32.4 (1982): 425–37.
- Flanagan, James W. *David's Social Drama: A Hologram of Israel's Early Iron Age*. *Journal for the Study of the Old Testament*, Supplement 73. Sheffield: Sheffield Academic, 1988.
- Gerbrandt, Gerald Eddie. *Kingship According to the Deuteronomistic History*. Atlanta: Scholars, 1986.
- Halpern, Baruch. *David's Secret Demons: Messiah, Murderer, Traitor, King*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- Howard, David M. "The Transfer of Power from Saul to David in 1 Sam 16:13–14." *Journal of the Evangelical Theological Society* 32.4 (1989): 473–83.
- Isser, Stanley. *The Sword of Goliath: David in Heroic Literature*. Studies in Biblical Literature. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004.
- Kaminsky, Joel S. *Corporate Responsibility in the Hebrew Bible*. *Journal for the Study of the Old Testament*, Supplement 196. Sheffield: Sheffield Academic, 1995.
- Knoppers, Gary N. "Ancient Near Eastern Royal Grants and the Davidic Covenant: A Parallel?" *Journal of the American Oriental Society* 116.4 Oct–Dec (1996): 670–97.
- Kraus, Hans-Joachim. *Psalms 1–59: A Commentary*. Continental Commentaries. Minneapolis: Augsburg, 1988.

- Mays, James Luther. *The Lord Reigns: A Theological Handbook to the Psalms*. Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching. Louisville, KY.: Westminster John Knox, 1994.
- McKenzie, Steven L. *King David: A Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Piper, John. *Let the Nations Be Glad: The Supremacy of God in Missions*. Grand Rapids: Baker, 1993.
- . *The Supremacy of God in Preaching*. Grand Rapids: Baker, 1990.
- Provan, Iain, V. Phillips Long, and Tremper Longman III. *A Biblical History of Israel*. Louisville: Westminster John Knox, 2003.
- Rost, Leonhard. *The Succession to the Throne of David*. Historic Texts and Interpreters in Biblical Scholarship 1. Sheffield: Almond, 1982.
- Ryken, Leland, and Tremper Longman III. *A Complete Literary Guide to the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1993.
- Schaberg, J. *The Illegitimacy of Jesus*. New York: Crossroad, 1990.
- Thompson, Thomas L. *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources*. Studies in the History of the Ancient Near East 4. Leiden: Brill, 1992.
- Van Seters, John. *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*. New Haven: Yale University Press, 1983.
- . *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1992.
- Weinfeld, M. "The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East." *Journal of the American Oriental Society* 90.2 (1970): 184–203.
- Westermann, Claus. *Praise and Lament in the Psalms*. Atlanta: John Knox, 1981.
- Williamson, H. G. M. *Variations on a Theme: King, Messiah, and Servant in the Book of Isaiah*. Carlisle: Paternoster, 1998.

注释



第一章：大卫与圣经神学

1 其他圣经外文献中提及大卫的记载还包括：公元前 9 世纪中叶 B.C. 的米沙石碑（又称摩押石碑），以及法老示撒一世（公元前 10 世纪末 B.C.）的清单。更多资料可参阅 I. 普罗万、V.P. 朗与 T. 朗曼三世合著的《以色列的圣经历史》（路易维尔：威斯敏斯特约翰诺克斯出版社，2003 年），第 194 页。

2 J. 范塞特斯，《追寻历史：古代世界史学与圣经历史起源》（纽黑文：耶鲁大学出版社，1983 年）；J.W. 弗拉纳根，《大卫的社会戏剧：以色列铁器时代早期的全息图》（*JSOTSup* 73；谢菲尔德：谢菲尔德学术出版社，1988 年）；J. 范塞特斯，《历史序章：作为创世记史学家的耶和华作者》（路易维尔：威斯敏斯特约翰诺克斯出版社，1992 年）；T.L. 汤普森，《以色列民族的早期历史：基于文字与考古资料》（*SHANE* 4；莱顿：布里尔出版社，1992 年）；P.R. 戴维斯，《寻找“古代以色列”》（*JSOTSup* 148；谢菲尔德：谢菲尔德学术出版社，1992 年）。

3 参见 W. G. Dever 的回应，《考古学、城市化与以色列国的兴起》，载于古代城市化：从美索不达米亚到克里特，W. E. Aufrecht、N. A. Mirau 和 S. W. Gauley 合编（*JSOT* 增刊 244；谢菲尔德：JSOT 出版社，1997 年），172–93 页；B. Halpern，大卫的秘密恶魔：弥赛亚、谋杀者、叛徒、国王（大急流城：Eerdmans 出版社，2001 年）。

4 此处的区分基于基督在《马太福音》19 章中关于离婚的论述。耶稣声称摩西律法“允许”离婚，但“起初并不是这样”

(第8节)由此可区分神的许可旨意与创始旨意。

5 《士师记》4-5 章中被认定为士师的并非巴拉，而是底波拉。

6 学者常注意到《士师记》有两个引言部分（1:1-2:5 与 2:6-3:6）。后者显然与“士师”循环叙事相关，为这些故事建立了基本框架。而前者聚焦于支派身份认同，并呼应 20:18 中的求问战役传统，实则与 17-21 章相关联。

第二章：大卫、亚伯拉罕与路得

1 《创世记》26:34-35 记载以扫娶了两位赫人女子；38 章中犹大则娶了迦南女子。这些迦南民族本是神定意审判的对象。与之通婚会使亚伯拉罕的后裔卷入审判。在 38 章的叙事中，约瑟显然被兴起来拯救家族脱离此险境，他提供的暂居地使家族得以发展为与周边文化泾渭分明的民族——因埃及人厌恶牧羊人（创 46:34）。

2 在古代父权社会中，寡妇在丈夫去世后回到父亲家中是合宜的。她不会继续留在丈夫的家中。俄珙巴的行为符合古代传统（《路得记》1:14）。

3 《路得记》中关于这条律法存在一些模糊之处，因为是拿俄米和路得将财产卖给至亲赎主，而在《托拉》中，土地是卖给非至亲赎主，然后由至亲赎主从第三方赎回土地。

4 路得的行为大胆主动，许多人认为带有性暗示（《路得记》3:9），波阿斯谨慎的指示（3:11-14）表明他意识到了这种危险；关于这一点，特别参见 R. E. Brown 的《弥赛亚的诞生：对马太福音和路加福音中婴孩叙事的注释》，更新版（Anchor Bible Reference Library; New York: Doubleday, 1993），71-74 页；W. D. Davies 和 D. C. Allison 的《批判与释经注释》

the Gospel According to Matthew (ICC; 爱丁堡: T. & T. Clark, 1988 年), 1:169–72; J. Schaberg, *The Illegitimacy of Jesus* (纽约: Crossroad, 1990 年)。

5 喇合与塔玛是迦南人, 路

得是摩押女子。虽然拔示巴是犹太人, 但请注意在耶稣的家谱中 (太 1:6) 她被称为“乌利亚的妻子”(乌利亚是赫人, 撒下 11:3)。

6 进一步参阅 H. Fisch, “路得与圣约历史的结构”, VT 32.4 (1982 年): 425–37。

第三章: 大卫与受膏

1 D. M. Howard, “撒下 16:13–14 中从扫罗到大卫的权力转移”, JETS 32 (1989 年): 473–83。因此, 诗篇 51:11 中祈求神不将他的圣灵从大卫收回, 是对失去王权的担忧, 而非个人救恩的忧虑。

2 参阅 M. J. Boda, “预表未来: 先知与弥赛亚”, 载 *Messiah*, S. E. Porter 编 (麦克马斯特新约研究; 大急流城: Eerdmans, 2007 年)。

第四章: 大卫与圣约

1 尽管“圣约”(berith)一词从未出现在《撒母耳记下》第 7 章中, 但其他经文将这一约定称为圣约: 《撒母耳记下》23:5; 《诗篇》89:3、28、34、39。

2 注意魏因菲尔德对古代近东两种条约类型的区分: 一种以宗主条约 (常与西奈之约关联) 为典型, 另一种以王室土地赐予 (常与亚伯拉罕之约和大卫之约关联) 为典型; 参见 M. 魏因菲尔德, 《旧约与古代近东的赐地之约》, JAOS 90 (1970 年): 184–203 页。对比 G. N. 诺珀斯, 《古代近东王室赐地与大卫之约: 一种平行关系?》, JAOS 116 (1996 年): 670–697 页。

3 虽然有人可能认为此处使用的术语 (‘anah) 是指大卫为将约柜运往耶路撒冷所付出的巨大努力, 但该词在其他经文中也用于描述他人施加的严酷苦难 (赛 53:4; 诗 119:71) 或自我谦卑 (利 23:29)。

4 类似的情况也可见于《创世记》第 17 章中亚伯拉罕之约的确认, 以及《申命记》26 章 16 至 19 节中西奈之约的确认。

5 一个细微的对比在于：《撒母耳记下》7 章提到大卫后裔的王位享有永恒保障，虽可能涉及某一代的惩戒，但不会危及血脉延续；而《诗篇》132:12 则指出这条血脉的未来取决于每一代的顺服。

第五章：大卫与统治

1 这一点从亚他利雅的反应即可看出——她只需看到 11:14 节记载的活动，便立刻明白发生了什么。

2 J. L. 梅斯 *The Lord to the Psalms* (Interpretation; 神学手册; 路易斯维尔: Westminster John Knox, 1994 年), 110–11 页。尽管 H.-J. Kraus 认为这是一首皇家诗篇，但他并未将其视为登基庆典 (*Psalms 1–59* [明尼阿波利斯: Augsburg, 1988], 126)。

3 关于埃及与美索不达米亚的对比及收养观点的讨论，参见 Kraus 的 *Psalms 1–59*, 130–32 页。Kraus 指出，在《汉谟拉比法典》中，当父亲收养女奴的孩子时，他会宣告：“你们是我的孩子。”这与《出埃及记》4:22 和《申命记》14:1 中耶和华的宣告类似。反对 P. C. Craigie 在 *Psalms 1–50* (WBC 19; 德克萨斯州韦科: Word Books, 1983 年) 62–68 页中试图在收养与受孕之间寻找中间道路的观点，尽管他坚持认为大卫王是人类。

4 此处希伯来文本中表示“儿子”的词是 *bar* 而非 *ben* (如 2:7 节所用)。*bar* 是亚兰语中“儿子”的意思。部分文本证据显示可能是希伯来语 *bor* (纯净) 或 *bar* (洁净、纯粹)，且乌加里特语词根 *brr* 有“纯净者、闪耀者”之意；参见克劳斯所著《诗篇 1–59》第 130–132 页。克雷格在《诗篇 1–50》第 62–68 页中指出，使用亚兰语“儿子”并无问题，因亚兰语是古代近东地区外交通用语言，此处经文正面向外邦君王发言。

5 前缀 *Jeru* 可能表示“某某城/镇”之意。

第六章：大卫与信仰

1 历代志作者在此使用动词 *darash* 而非 *sha'al*，但首先这两个词是同义词 (参看列王纪上 22:5–8)；其次，*darash* 在撒母耳记上 28:7 节描述扫罗求问时亦被使用

隐多珥媒介的影响可能导致了编年史作者在此处采用这一术语；
第三，*darash* 是编年史作者偏爱的用词。

第七章：大卫与公义

1 *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 詹姆斯·B·普里查德编（普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1955 年），第 164 页。

2 以赛亚书 42 章和 61 章中的人物是否能确定与大卫王朝相关联尚不明确（参见第 13 章“大卫与弥赛亚”）。

3 “从这海到那海”含义模糊：可能指地中海与死海，或地中海与红海——若为前者则形成西东轴线，若为后者则构成西南边界，与“大河”（幼发拉底河）及“地极”的东北边界相对应。他施与群岛代表西方极处，示巴/西巴则象征南方或东方。此处很可能通过不同方位的极远之地来构建普世性的意象。

4 诗篇第 72 篇位于《诗篇》两卷书之间的“接缝处”（第二卷：诗 42-72 篇与第三卷：诗 73-89 篇）。最后三节经文（72:18-20）并非诗篇本身的组成部分，而是《诗篇》编纂框架的一部分——其中 18-19 节是每卷书末尾的颂赞词之一（参诗 41:13；89:52；106:48；145:21），第 20 节则是一条关于早期大卫祈祷集结束的编者注。详见 M. J. 博达《‘在列邦中述说他的荣耀’：作为宣教文集的诗篇》，载于基督教宣教：旧约基础与新约发展，S. E. 波特与 C. 朗·韦斯特福尔编（大急流城：埃尔德曼斯出版社，即将出版）。

第八章：大卫与合一

1 某些段落隐晦地影射了流亡经历：诗篇 120、124、126、129、132 篇。2 诗篇 120:5 令一些解经者困惑，因诗人提到居住在“米设……与基达的帐棚中”。米设位于小亚细亚极北之地，而基达则在以色列东部的叙利亚-阿拉伯沙漠。有人认为这是对文明边缘生活的概括表述，但更细致的考察

经文显示他居住在米设，同时置身于基达的帐篷之中。基达人是阿拉伯游牧民族，以参与古代贸易闻名。因此，这位诗篇作者是服务于在米设经商的基达人的仆从。

第九章：大卫与敬拜

- 1 S. J. 德弗里斯，《历代志中作为崇拜创立者的摩西与大卫》，*JBL* 107（1988年）：619–39页。
- 2 颇具讽刺意味的是，那个神的灵已离弃扫罗转而降临的人（撒上16章），却被用来安抚神取代其降于扫罗之灵而派来的伤害之灵。
- 3 C. 韦斯特曼，《诗篇中的赞美与哀歌》（亚特兰大：约翰·诺克斯出版社，1981年）。
- 4 W. 布鲁格曼，《诗篇的信息：神学评注》（奥格斯堡旧约研究；明尼阿波利斯：奥格斯堡出版社，1984年）；W. 布鲁格曼与P. D. 米勒合著，《诗篇与信仰生活》（明尼阿波利斯：堡垒出版社，1995年）。
- 5 J. Piper, 让万国欢欣：神在宣教中的至高无上（大急流城：贝克出版社，1993年）；J. Piper, 神在讲道中的至高无上（大急流城：贝克出版社，1990年）。
- 6 参考 D. B. Allender and T. Longman III, *The Cry of the Soul: How Our Emotions Reveal Our Deepest Questions About God* (Colorado Springs: NavPress, 1994).
- 7 W. Brueggemann, “The Costly Loss of Lament,” *JSOT* 36 (1986): 57–71.

第十章：大卫与圣殿

- 1 哈该书 2:1-9 中暗示了荣耀的复兴，但此荣耀是指第二圣殿物质上的辉煌，尽管这可能表达了人们对神荣耀回归的微弱希望。撒迦利亚同样对圣殿的复兴寄予厚望，但百姓持续的罪恶阻碍了神重新临在的最终宣告。参见 M. J. Boda, 哈该 / 撒迦利亚书（大急流城：宗德梵出版社，2004年），126–26页。

第十一章：大卫与信实

- 1 类似的三角效应关系可在作者对扫罗女儿米甲的介绍中辨识，她与其兄弟一样

约拿单违背父亲的意愿支持大卫（《撒母耳记上》19:11-17）。

2 与巴鲁克·哈尔彭（Baruch Halpern）的观点相反，他将此视为大卫成为约拿单之持盾者的证据（见《大卫的秘密》[Grand Rapids: Eerdmans, 2001], 第19页）。

3 尽管在创世记 29:11 中可以看到雅各对他表妹拉结非同寻常的表现。

4 在此处解读为同性恋的暗示是荒谬的，尤其考虑到大卫明确的异性恋倾向。关键在于，这两位男性之间的亲密程度超越了各自与女性之间的亲密关系。关于此议题，可进一步参阅 B. T. Arnold 的《撒母耳记上、下》（大急流城：Zondervan, 2003 年），271-73 页。

5 该名字的原初形式可能是米非波设（“出自巴力之口”），但希伯来文本为避免提及巴力神，插入了“羞耻”一词。改为米力巴力可能源于希伯来辅音 *resh*（*r*）与 *pe*（*p*）的相似性。详见 D. V. Edelman 的“米非波设”，载于《锚点圣经词典》（纽约：Doubleday, 1992 年），6:696-97 页。

6 人们难以确定该相信故事的哪一方。事实上，从大卫决定将土地一分为二（一半给洗巴，一半给米非波设）来看，似乎连他自己也不确定。无论如何，即便在米非波设不忠之后，大卫仍信守与约拿单的盟约，拒绝在绝佳机会出现时惩罚他（撒母耳记下 21:8-9）。

第十二章：大卫与罪

1 同样，本章后续乌利亚作为士兵的忠诚行为也与大卫的不忠形成鲜明对比。尽管乌利亚被免除职责，他却对任何使其脱离部队的特权感到不安——这一点大卫完全无法企及。

2 S. Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*(JSOTSup 70; Sheffield: Almond Press, 1989) ; L. Ryken 与 T. Longman 合著, *A Complete Literary Guide to the Bible*(Grand Rapids: Zondervan, 1993)。

- 3 历代志上21:1记载是撒旦引诱了大卫。
- 4 《历代志上》 21:6 记载约押未将利未人和便雅悯人计入数目，因这命令令他憎恶；而《历代志上》 27:23-24 指出约押未完成统计（可能即指未计入利未人与便雅悯人）。
- 5 相同习语见《撒母耳记上》24:5。
- 6 此处与《撒母耳记下》12章同理，可见家族罪责原则——大卫的行为玷污了整个家族。详见J.S. 卡明斯基《希伯来圣经中的集体责任》（JSOTSup 196; 谢菲尔德：谢菲尔德学术出版社，1995）。
- 7 关于从耶布斯人夺取耶路撒冷之事，参阅第9章《大卫与敬拜》。
- 8 《诗篇》111:4与145:8均聚焦于赞美。

第十三章：大卫与弥赛亚

- 1 The psalm alludes to a great destruction in Jerusalem that is most likely the final demise of the Davidic capital city in 587 B.C.: “broken through all his walls and reduced his strongholds to ruins” (89:40); “all who pass by . . . scorn” (89:41; cf. 1 Kings 9:7-8); “the taunts of all the nations” (89:50).
- 2 J. B. 普里查德，《古代近东文献与旧约相关文本》，第三版（新泽西州普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1969年），第308页。
- 3 博达，《哈该书/撒迦利亚书》（大急流城：宗德梵出版社，2004年），第29页；参见E. M. 迈耶斯，《示罗密印章与犹太复兴的若干问题：进一步思考》，《以色列探索杂志》18（1985年）：33-38。
- 4 参见M. J. 博达，《描绘未来：先知与弥赛亚》，载于《弥赛亚》，S. E. 波特编（麦克马斯特新约研究系列；大急流城：厄尔德曼斯出版社，2007年）。
- 5 诗篇89:52并非该诗篇正文部分，而是第三卷（包含诗篇73至89篇）的结束颂赞词。
- 6 注意这两个段落都以先知与国王在“上池水沟旁，漂布场之路”（7:3；36:2）的相遇开始。
- 7 注意以赛亚书7-12章提到了以赛亚两个孩子的名字：施亚雅述（意为‘余民将回归’，7:3）和玛黑珥沙拉勒哈施罢斯（意为‘速速掳掠’，8:3），并在后续预言中呼应这些名字：10:6（玛黑珥沙拉勒哈施罢斯）与

10:21-22；参 11:11, 16（施亚雅述）。注意以赛亚不仅称自己的儿子为兆头，在 12:2（“耶和华是拯救”）中也以自己为兆头并巧妙呼应其名。玛黑珥沙拉勒哈施罢斯的命名指向以色列（北国）与犹大（南国）在希西家时期都将经历的管教。而施亚雅述之名则预示神将通过管教为自己炼净余民的计划，其核心在于如以赛亚之名所暗示的——信靠耶和华得救。

8 如我在博达《形象化》及前文（第三章《大卫与受膏》）所述，古以色列有三种职分被“膏立”或称为“弥赛亚”（受膏者）：君王、祭司与先知。这解释了为何耶稣降临前夕存在多元的“弥赛亚”期盼（参约翰福音 1:19-28；7:40-44）。昆兰社群便期待两位弥赛亚——祭司性与君王性并存；参见克雷格·A·埃文斯《死海古卷中的双元弥赛亚主义与拿撒勒人耶稣的弥赛亚观》，载《死海古卷发现五十年纪念文集：1997 年 7 月 20-25 日耶路撒冷会议论文集》，劳伦斯·H·希夫曼、伊曼纽尔·托夫、詹姆斯·C·范德卡姆编（耶路撒冷：以色列探索学会，2000 年），558-67 页。

9 此处的意象并不明确。术语 *geza'*（常被译为树桩）可指树木生命末期的生长（约伯记 14:8）或初始阶段（以赛亚书 40:24）。

10 以赛亚书 22 章中对大卫家的提及，不应被视为将大卫之约转移至另一血脉，而应理解为希西家时代大卫宫廷中两位关键官员（以利亚敬、舍伯那）之间关于谁有权指挥朝臣的紧张关系的反映。以赛亚书 32:1 虽简短提及一位公义君王的统治，但无具体细节可辨；参见 H. G. M. 威廉姆森《主题变奏：以赛亚书中的君王、弥赛亚与仆人》（卡莱尔：帕特诺斯特出版社，1998 年）第 62-72 页，他认为这是关于理想君王的谚语，而非指向特定未来人物。以赛亚书 33:17 提到瞻仰君王的荣美，结合 33:5、10、22 节的暗示，这些描述可能是指耶和华作为君王。

11 以赛亚书 40-66 章中与仆人相关的重要词汇还包括“拣选”（42:1；43:10；44:1-2；45:4；49:7；65:9,15）以及

鼓励的公式：“不要惧怕，因我与你同在”（41:10, 13-14；43:1, 5；44:2）。12 这是犹太传统解释《以赛亚书》40-66 章时经常提出的观点。13 这是基督教传统解释《以赛亚书》40-66 章时经常提出的观点。

14 祭司形象的提及似乎属于耶利米传统中的次要层面，但并非抄写错误，因为它被提及了三次。其次要性质的证据可以从以下事实中看出：撒玛利亚预言明确限于王室家族，第 21 节中关于祭司之约的提及显得突兀，且在 33:23-26 中并未提及祭司形象。

经文索引



创世记

1:28—19
3—147
9—43
9:1—19
9:7—19
11:27—17
12—17
12:1-2—18
12:1-3—27
12:2—137
12:3—20, 27, 80
12:7—18
12:10-20—19
12:17b—80
13—28
13:14-17—18
14:13—42, 124
15—17, 43
15:2-3—19
15:4-7—18
15:5—137
15:18—18, 80
16:1—19
17—9, 17, 43
17:3-8—19
17:6—9
19:30-38—28
20:1-18—19
22—19
23—19
25:11—17
26:1-35—19
26:34-35—19
28:18—33
29:31—19

30:1—19
31:44-55—42, 124
33:4—125
38—28
38:1-30—19
38:28—124
40:13—59
45:15—125
49—162
49:8—9
49:10—9
50:1—125

出埃及记

6:1-9—20
12-14—7-8
15—8
15:1-18—8
15:13—8
15:15—8
15:17—8
17—8
17:8-16—8
17:14—8-9
19-20—43, 113
19:16-19—114
20—146
20:1-17—114
20:6—126
20:18-19—114
21:12—136
23:31—80
25-40—114
25:8-9—113, 114
25:10-22—104
25:22—104

28:41—33
29:7—33
29:29—33
30:26—33
30:30—33
33-34—95
33:19—139
33:19-20—119
34—140
34:6—119, 129
34:6-7—126, 139
40—95, 118
40:9-15—33
40:13—33
40:15—33
40:34-35—114

利未记

5:5—105
8:10-11—33
16:14—104
16:21—105
19:18—130
25:23-28—23

民数记

5:7—105
6:22-27—105
7:1—33
10:10—125
11—36
11:17—36
11:25—36
11:29—35, 36
14:18—139

25—43
28:11—15—125

申命记—9

1:31—57
4:24—121
6—147
6:1—9—20
8:5—57
10:8—105
12—11, 14
12:4—14—11—12
17:14—16—72
17:14—20—10
21:5—105
25:5—10—24
26—147

约书亚记—9

2—28
6:17—28
6:22—25—28
9—124
9:15—20—42
15:8—101
18:16—101
24—147

士师记—14

1:1—21—13
1:8—101
1:21—101
2—16—11, 32
2:10—23—10
3:10—35
6:34—35
8:22—14
8:22—23—10, 14
9—10
10:6—12:7—10
11:29—10, 35
13—16—11
13:25—35
14:6—35
14:19—35
15:14—35

16—21—13
17—18—11, 13
17—21—11
17:6—11
18:1—11
18:28—31—13
19—21—11, 13
19:1—11
20:18—13
21:25—11

路得记—20

1:1—20
1:3—5—20
1:6—20
1:9—125
1:14—125
1:18—19—21
1:19—21—21, 28
1:21—21, 25
1:22—21
2—22, 23
2:4—29
2:9—22
2:11—25
2:12—13—25
2:15—16—22
2:20—25
3:3—33
3:9—22, 24
3:10—25
4—22, 23
4:1—5—24
4:5—24
4:9—10—24
4:13—17—24
4:14—17—28

撒母耳记上一—10,

14,

15, 31, 71, 127

1—2—115
1—7—38
2—31
2:10—31
3—32
4—102

4:4—102
5—6—102
7—102
7:2—4—32
7:5—10—32
7:6b—32
7:15—17—32
8—6
8—31—38
8:5—7
8:7—8—6
8:10—18—7
8:10—20—70
8:19—20—7
9—10—67
9:2—7
9:9—71
9:20—34
10—60, 67
10:1—32, 33
10:9—13—32
10:10—35
11—61, 67, 137
11—12—142
11:1—11—32
11:12—13—32
11:14—15—52
11:17—32
12:12—7, 70
12—137
13—61
13:11—12—136
13:13—32
13:13—14—42
13:14—136
14:37—72
15—61
15:10—23—136
15:24—25—136
15:30—136
15:35—33
16—31, 39, 61, 67
16:1—3—34
16:1—13—32
16:6—34
16:13—32, 35

16:13-14—35
16:14-23—105
16:18—35
17—67, 71
17:4-7—68
17:8-10—68
17:12—68
17:12-15—68
17:16—55, 69
17:17-19—69
17:25, 69
17:26-27, 69
17:33—69
17:37—68-69
17:38—70
17:45—70
17:55-56—70
17:57-58—70
18:1-4—124
18:3—124, 125
18:7—61
18:12—35
18:14—35, 126
18:23—126
18:28—35
18:42—126
19:20—35
20—125, 128
20:8—125
20:14—126, 127,
129
20:14-15—127
20:15—127
20:16—127
20:17—124
20:31—125
20:42—127
21-22—115
21:11—61
22:10—71, 72
23:2—72
23:4—72
23:6—71, 72
23:9-13—72
23:15-18—126,
128

23:16-18—124
23:17—61
24—142, 143
24:1-22—61
24:20—61
26:7-14—61
26:8—61
28:6—71
28:6-7—72
29:5—61
30:7-8—72
30:8—72
31—61, 128

**撒母耳记下—10, 14,
71, 103, 127**
1—61
1:25-27—125
2-4—101
2:1—72
2:1-7—32
3:9-10—61
3:21—124
4—61
4:4—128
5—102
5-10—133
5:1-5—32, 52
5:17-25—71
5:19—72
5:23—72
6:1-11—133
6:5—102
6:16—103
6:17—44
6:20—103
6:21—103
7—4, 41, 43-47, 56,
136, 141, 149,
162
7:1—41
7:1-2—115
7:3—35
7:4—44
7:5—41
7:8-9a—43, 44

7:8-16—54
7:9b-16—43, 44
7:10—26
7:10-11—44, 115
7:10-16—20
7:11-16—32
7:12—25
7:12-13—115
7:13-15—43
7:14—4, 47, 56
7:14a—46
7:14b—46
7:15—46, 48, 140
7:16—43
7:17—44
7:18-19—44
7:20-21—44
7:22—44
7:23-24—44
7:23-26—44
7:25-26—44, 48
8:11—72
8:15—78
9—128, 140
9:1—126, 128
9:3—128-29
9:7—128
11—28, 133, 134
11-12—134
11-20—135
11:1—133
11:27—134
12—134, 135
12:5-6—78, 136
12:7-8—136
12:9—136
12:10-12—136
12:13—136
12:20—33
13—62, 135
13-20—136
13:37-39—62
14—62
14-19—135
14:2—33
14:4-20—78

14:17—78
15:1—12—77
15:2—77
15:4—77
15:10—12—52
15:25—26—62
15:26—125
15:30—62
15:31—124
16:1—4—129
19:24—30—129
20—135
23:1—106
24—116, 137, 145
24:3—9—137
24:10—137
24:11—137
24:14—140
24:16—138
24:17—138
24:17—25—138
24:18—138
24:24—116, 138

列王纪上—14

1:5—52
1:11—52
1:13—52
1:18—52
1:24—52
1:24—27—52
1:32—48—53
1:34—33
1:39—33
1:45—33
3:28—78
4:21—80
5:1—80
5:3—115
8:1—9—118
8:10—11—118
8:10—13—117
8:13—119
8:22—61—118
8:23—118
8:24—26—118

8:52—53—118
9:62—64—118
12:1—53
12:1—24—94
12:25—33—94
19:16—33

列王纪下—9, 14

9—1
11:4—14,—53
11:12—56
11:14—54
17—94, 149
18—20—14
22—23—14
23—25—149
23:32—149
23:37—149
24:9—149
24:19—20—149
25:18—21—161
25:27—30—14, 149

历代志上—104

3—150
6:31—47—106
10:13—14—72
13:6—104
14:10—72
14:14—72
15—16—104, 106
15:2—104, 105
15:3—105
15:11—105
15:11—15—104
15:13—103
15:15—104, 105
15:16—104, 105,
109
15:16—16:42—105
15:16—24—104
15:17—106
15:19—106
15:19—21—105
15:22—105
15:24—105

15:25—109
15:26—104
15:27—104, 105
15:28—105
16—109
16:4—105, 106
16:5—6—105
16:8—22—107
16:37—105
16:39—105, 115
16:40—104
16:42—105
17:9—10—115
17:11—12—115
21—116
21:22—116
21:24—116
22—29—116
22:1—139
22:5—116
22:8—115
22:19—116
27:23—137
28:3—115
28:11—19—105
28:12—117
28:19—117
29—120
29:1—117
29:5—117
29:21—22—117

历代志下—104

1:3—6—115
3:1—139
30—31—94
30:9—139
34—35—94

以斯拉记

2—6—150
4:1—5—94

尼希米记

3:38—124
9—147

9:7-14—43

9:17—139

9:30—35

约伯记

22:9—82

诗篇—106

2—4, 54, 56-59

2:1-3—55

2:2—55

2:6—54, 56

2:7—47, 57

2:7-9—56

2:10—57

2:11-12—55

2:12—56

3:3—59

4-6—55

10-12—55

16:34-36—107

20:7—72

23:5—33

27:6—59

31:13—55

45:7—33

50—106

51—139-140,
142-43, 146

51:1-2—141

51:3-6—140

51:7-12—141

51:13—142

51:14-17—142

51:18-19—142

72—80, 81, 82

72:1—80, 82

72:2-4—81

72:5—80

72:5-11—80

72:6—80

72:7—80, 81

72:8-11—59-60, 80

72:12-14—81

72:13—81

72:14—81

72:15—80

72:15-17—80

72:16—80

72:17—80

72:17b—27, 58

72:20—80

73-83—106

84—99

86:15—139

88—106

89—106, 148

89:1-2—148

89:3-4—148

89:5-14—148

89:15-18—148

89:19-37—148

89:26-27—56

89:30-32—148

89:33-37—148

89:38—149

89:47—149

89:49-51—149

89:50—149

89:51—150

94:5—82

96—107

103:8—139

104-106—147

105—107

105:1-15—107

106—107

110—54, 58, 59,
139

110:1—58, 59, 64

110:2—54, 58

110:2-3—59

110:4—58

110:5-7—59

111:4—139

120—88, 89

121—89, 100

122—89, 90, 99,
100

122:1—100

122:2—90

122:3—91

122:3-5—90, 91

122:4—92, 93

122:5—93

122:6-9—98

132—45, 46, 47

132:2—45

132:2-10—45

132:10—45

132:11-18—45

132:17—45

133—33

134—88

139—146

139:23-24—146

143:3—82

145:8—139

146—79, 82

146:7-9—79

146:10—79

箴言

22:22—82

以赛亚书

1-39—153, 154-55

3:15—81

6—150

6:13—154

6:13a—150

6:13b—150

7—147, 151

7-8—153

7-12—151

7:1-9—73

7:9—153

7:14—152

7:14-15—151

7:36-38—151

7:39—151, 154

8—151

8:3-4—152

8:6-10—152

8:9-10—153

8:10b—153

8:18—152

9:1—153

9:7—78, 153
11—153
11:1—153
11:1-5—78, 82
11:10—153
13-35—151
16:4-5—154
16:5—78
32:1—78
36-38—151, 154
37:5-8—73
37:16-20—153
37:31-32—154
37:32b—154
39—154, 155
39:5-7—154
40-66—155, 157
41:8-9—155
41:8-10—155
42:1-7—78
42:18-25—155
42:19—155
43:10—155
44:1-2—155
44:21—155
44:21-23—155
44:24-45:13—156
45:1-5—155
45:4—155
48:20—155
49:1-9—155
49:3—155
49:5-7—155
49:5-9—155-56
49:23—57
50:4—156
50:4-10—156
52:7—73
52:13—155
52:13-53:12—73,
156
53:11—155
55—157
55:3—47
61:1—33
61:1-3—78, 156

61:3—33
65:9—155
65:15—155

耶利米书

3:15—158
8:1-3—157
13:12-14—157
17:25—158
22—158, 161
22:24-30—158
23:1-2—158
23:5—78
23:5-6—158
30:8-9—158
33:15—78
33:15-16—158
33:17-26—158
36:30-31—157
46:4—55
51:63—124
52:31-34—158

以西结书

1-39—159
1:3—119
10—119
34:23-24—159
37:24-28—159
40-48—159
40:46—159
43—119
43:19—159
44:3—159
44:15—159
45:7—159
45:8-12—159
45:16—159
45:17—159
45:22—159
46:2—159
46:4—159
46:8—159
46:10—159
46:12—159
46:16—159

46:17—159
46:18—159
48:11—159
48:21—159
48:22—159

但以理

10:3—33

何西阿

1:1—160
1:4—160
2:2—160
3:4-5—160
4:1—126
5:1-2—160
6:4—126
6:6—126
8:4—160
10:3-4—160
10:12—126
12:6—126
13:9-11—160

约珥书

2:13—139
2:28-32—36

阿摩司书 —160

1:1—160
1:5—160
7:9—160
7:13—160
9:11-12—160

约拿书

4:2—139

弥迦书 —160

1:1—160
1:14—160
2:12-13—160
3:1—160
3:11—160
4:6-8—161

5:1—160
5:2—5a—160
6:8—126
6:16—160
7:12—80

那鸿书

1:3—139

哈该书

1—2—150
1:1—161
1:12—14—161
2:1—4—161
2:20—23—161

撒迦利亚

1—8—150
3:1—10—161, 162
4:6—10—161, 162
6:9—15—161, 162
7—8—162
9—14—162
9:9—10—162
9:10—80
12:8—162
12:10—162
12:12—162
13:1—162
14:9—162

玛拉基书

2:1—9—43
2:17—125
4—147

马太福音

1—3
1:1—3, 27
1:6—3
1:17—3
1:20—3
3:13—17—36
3:17—47
5—7—146

5:44—130
6:10—63
6:25—34—84
9:27—3
12:3—3
12:23—3
15:22—3
19:21—84
20:30—31—3
21:9—3
21:15—3
22:42—3
22:43—3
22:45—3
28:18—20—64

马可福音

1:9—11—36
2:25—3
10:47—48—3
11:10—3
12:35—3
12:36—3
12:36—37—3

路加福音

1:27—3
3:21—22—36
3:22—47
4:18—19—82—83
6:3—5—3
12:22—34—84
18:22—84

约翰福音

1:14—95, 119, 143
1:32—34—36, 37
2:19—22—95, 119,
143
4—94, 96
4:20—94
4:21—24—95
4:25—26—95
13:1—129
13:34—130
13:35—130

14—16—37
14:16—17—37
15:12—130
15:13—130
15:17—130

使徒行传—89

1—63
1:4—5—37
1:16—3
2—36, 83
2:25—32—47
2:29—30—3
2:29—36—64
2:36—64
2:42—47—110
2:44—45—83
2:44—47—90
3:25—27
4—83
4:25—3
4:32—35—90
4:32—37—83
7:45—3
13:22—3
13:33—47
13:33—34—47

罗马书

1:3—4
2:4—122
4:16—17—27
6:1—143

哥林多前书

3:16—120
6:19—98, 120
10:1—13—145
11:17—34—84
14:26—109

哥林多后书

3:7—18—120
6:18—4

加拉太书

3:8—27
3:14—27
5:14—130

以弗所书

5:2—130
5:19—109
6—73
6:10—18—75
6:13—17—74
6:18—74

腓立比书

2:6—11—63

歌罗西书

3:16—109

帖撒罗尼迦前书

4:9—130

提摩太前书

5:9—83

提摩太后书

3:14—17—5

希伯来书

1:5—4, 47
1:8—13—4
4:14—5:10—143
5:5—47
7:1—28—143
7:17—143
9—10—143
11:32—3
12:2—73
12:28—29—121
13:1—130
14—55

詹姆斯

2:1—7—84
2:8—26—84
5:13—109

彼得前书

1:1—2—39
1:22—130
2:9—108

彼得后书

1:4—127
1:17—47

约翰一书

1:9—122
2:7—8—130
3:11—130
3:23—130
4:7—130
4:10—11—130

约翰二书

5—130

启示录

21:22—120

马克·博达博士 (Dr. Mark Boda) 早年成长于加拿大西部一所神学院教授兼院长的家庭环境中，深受学院氛围熏陶。他曾在多伦多和费城担任牧师职务，并在多伦多从事校园事工，之后加入位于萨斯喀彻温省里贾纳市的加拿大圣经学院与神学院 (Canadian Bible College and Theological Seminary) 任教，自 1994 年至 2003 年在此侍奉。目前，他担任麦克马斯特大学神学院教授，并在安大略省汉密尔顿市的麦克马斯特神学院 (McMaster Divinity College) 担任旧约研究讲席教授，致力于教学与学生指导工作。

马克的学术生涯始于联合大学学院 (当时称为加拿大圣经学院)，并于 1984 年获得神学学士学位。在完成首个牧职后，他前往威斯敏斯特神学院 (Westminster Theological Seminary) 攻读神学硕士学位 (1991 年)，随后于剑桥大学 (University of Cambridge) 取得博士学位 (1996 年)。

博达博士已在学术期刊、论文集及词典中发表逾四十五篇关于旧约与闪族语言的论文。他著有四本专著，并主编了另外七本涉及旧约与基督教神学相关议题的书籍。

马克与妻子贝丝满怀喜乐与热忱，以属灵生命培育他们的三个儿子 (大卫、斯蒂芬和马太)。

人们如何评价这一系列？

“深思熟虑，同时又通俗易懂。”——D. A. 卡森

“如同旷野中的吗哪。”——辛克莱·弗格森

“极其宝贵的资源。”——提姆·凯勒

“一个重要的系列。”——菲利普·格雷厄姆·赖肯

合神心意的人 大卫所传的福音

《合神心意的人》见解清晰，页页精彩，考察了大卫的一生，展示这位旧约君王如何与受膏、圣约、圣殿和罪相关联。但最终，作者说明大卫如何预表那位将要来的弥赛亚。本书是“从旧约看福音”系列中的一卷，附有供个人或小组学习使用的问题。

“《合神心意的人》是对一个重要系列的杰出贡献，该系列探讨旧约的圣经神学。正如马克·博达在这本实用且通俗易懂的书中所表明的，大卫之家在圣经的救恩信息中居于核心地位。博达采用主题式方法，并以严谨的学术研究为基础，探讨了大卫与基督以及与教会——即大卫之子的圣约群体——之间的诸多关联。”

——菲利普·格雷厄姆·赖肯，费城第十长老会

马克·J. 博达（道学硕士，威斯敏斯特神学院；博士，剑桥大学）现任安大略省汉密尔顿麦克马斯特神学院旧约系主任。他和妻子贝丝育有三个儿子。