

先知书中关于财富的伦理——以《阿摩司书》为例*

姜宗强

提 要： 本篇论文主要通过分析《阿摩司书》中有关财富的经文段落（2：6—8；3：9—11；5：7—17；6：4—11；8：4—8），以概括总结出经典先知书卷中关于财富看法的一般伦理。财富应该正当获得并用于使人获得自由、独立的有益事业中；而不应该通过奴役抢夺他人而获得，并使用之作为奴役他人的手段。笔者认为，这至少是先知书卷中关于财富伦理的最重要的原则之一。由此，笔者提出与巴滕（John Barton）关于旧约伦理中个人财产所有权看法有所不同的见解：先知书卷中有关个人财产的伦理原则的根源，可能主要不是来自于《创世记》的传统，而是来自于《出埃及记》中的传统。

姜宗强，哲学博士，西北师范大学政法学院副教授。

关键词： 圣经先知书 阿摩司书 财富伦理

一、引 言

先知阿摩司被认为是公元前八世纪经典先知中的头一人，他给出的新的预言概念就是“道德的至上性”^①。即，以色列人的命运是由他们自身的道德行为所决定，不道德的行为，最终导致了上帝的审判和这个民族的“被掳”^②。《阿摩司书》中很少经文提到反对“拜偶像”，却有大量的篇幅强烈地谴责流行在社会中的种种罪恶和不道德的行为，包括经济领域中的不道德行为。“在古代社会和宗教体系中，伦理标准仅仅是整体中的一个单独的部分，而在阿摩司的演讲中，它们则被赋予、强调为几乎是整个生活的中心。”^③阿摩司预言的核心内容，常常离不开两个连用在一起的词“公平”（מִשְׁפָּט）与“公义”（צְדָקָה）。

本篇论文主要通过分析《阿摩司书》中有关财富的经文段落，以概括总结出经典先知书卷中关于财富看法的一般伦理。笔者下边将主要分析的经文段落是：《阿摩司书》2：6—8；3：9—11；5：7—17；6：4—11；8：4—8。通过这些段落经文含义的具体分析，笔者在论文的结尾部分，将归纳出圣经先知书卷有关财富的一般看法。

二、经文分析

1. 经文段落：2：6b 与 8：6

学者通常将2：6—16作为一个独立的单元进行分析，2：6—8是指控，2：8—16宣布审判。有学者将2：6—8中的所有罪过概括为四宗罪；也有学者概括为七宗罪；并没有达成共识^④。这里笔者只侧重分析其中与经济或商业伦理有关的段落。

2：6b 我必不免去他们的刑罚
因他们为银子卖了义人，
为一双鞋卖了穷人^⑤。

这一组平行对称的两句话，指的是同一宗罪。即：主要是与经济上的债务奴隶相关的罪过^⑥。笔者同意沃夫（Hans Walter Wolff）的见解：经文中的“他们”指的是债主，“义人”相对应的就是欠债人。换句话说，债主为了“一双鞋”那样少的欠债，就将欠债人当作奴隶卖掉，以获得金钱作为借款的抵偿。但是，需要注意的是，这里由两句对称的话构成。前一句话中，使用的希伯来原文（צַדִּיק）“义人”，这个字在希伯来文中通常表示的是法律面前无辜的人。所以，有的学者根据这个字提出了不同的见解，认

为经文中的“他们”指的是法官，“义人”指的是无罪的人；这样前半句话的意思就变成了，法官为了获得有罪之人的银子而出卖无罪的人，把无罪的人判为有罪^⑦。这样，这句话所主要指称的就不是经济领域，而是司法领域。

但是，很多学者，如：沃夫、鲍罗 (Shalom M. Paul) 都认为这些话主要针对的是经济领域，而不是司法领域。鲍罗所列举出的理由是：(1) 这里使用的希伯来文动词 (מִכַּר) 主要意思是经济领域中生意上的“卖出”，很难用在法官和被告人身上；(2) 在圣经中也找不到这个动词 (מִכַּר) 和法官的贿赂连在一起使用的例子^⑧。沃夫的理由更为充足，他认为：“义人”，因为是“无辜的”，可能根本就不欠债，所以这里的“义人”，很有可能是被无辜拐卖的人口 (《出埃及记》21: 16; 《申命记》24: 7)^⑨。另外，沃夫的建议还可以得到经文 8: 6 的支持。

8: 6 用银子买贫寒人，

用一双鞋换穷乏人，

将坏了的麦子卖给人。

经文 8: 6 的前两句几乎重复了 2: 6b 的原话，并且完全放在一个生意商业的语境中讨论问题。8: 6 中还使用了一个不同的希伯来动词 (קָנָה) “买进”，这个动词和 2: 6 中使用的动词“卖出” (מִכַּר)，构成了一个完整的“卖买”生意过程。所以，这两段经文的共同点：都是在做人口“卖买”，以便以“最小的”、“一双鞋”那样的代价，获取一个“活人”奴隶这样“最大化”的利益。经文 8: 6 的最后一句也指出，那些给自己“买进”活奴隶的人，同时也是把“坏麦子”卖出给别人的人^⑩。

另外，2: 6 和 8: 6 都使用了一个共同的希伯来词“一双鞋” (נְעָלִים)，对这个字词的含义有不同的争论^⑪。但是，如果将 2: 6 和 8: 6 两段经文联系起来一致性地考虑，沃夫的观点显然更为合理，“一双鞋” (נְעָלִים) 在两段经文中，可能都是形容欠债的金钱数量之少^⑫。付出的代价却很大。

所以，麦斯 (J. L. Mays) 指出：从 8: 6 这段经文中反映出的状况看，一些为了经济利益而进行人口买卖的人，毫无怜悯心地将自己的

同胞贬低为债务奴隶，完全视之为和“坏麦子”一样的物品卖出买入，这样的行动充分地证明了他们根本不爱同胞，也不爱上帝，只爱财神。在“出埃及”事件中，将人们从奴隶身份中解救出来的上帝，希望所有上帝统治下的人都成为自由人，都获得公正的对待。但是，这些进行人口买卖的人又将自己的同胞降为奴隶，完全颠倒了上帝本来的意图与目的，必将受到上帝的严惩^⑬。鲍罗则从上述经文段落中总结出的最一般的经济伦理原则是：上帝反对一切“缺乏同情心的、蔑视人的尊严”的生意和买卖^⑭。

2. 经文段落：2: 8a

《阿摩司书》2: 8a 中所谴责的以色列的又一罪行，就是毫无怜悯心的典当生意，尤其是这种行为发生在宗教圣所的旁边，更是明显无视上帝的存在。

2: 8a 他们在各坛旁铺人所当的衣服，
卧在其上

因为，被称为来源于“出埃及”上帝的“盟约法律”明文规定：“你即或拿邻居的衣服作当头，必在日落以先归还他；因他只有这一件当盖头，是他盖身的衣服，若是没有，他拿什么睡觉呢？” (《出埃及记》22: 25—27)

这里表达的经济伦理和上边经文 2: 6 与 8: 6 的观念一致：即，上帝反对一切对人“缺乏同情心的”的生意和买卖。尤其反对掠夺他人赖以生存的最后存身之物。换一个角度讲，上帝反对“为富不仁”，鼓励“富而仁慈”。在这里我们也可以发现上帝鼓励富人对穷人存慈善之心，作“慈善事业”的伦理原则的发端。质言之，上帝是有恩惠的，经济行为并不仅仅是一件纯粹的钱物交换的自然流通的客观过程，其中应内蕴对弱势群体的人道关怀。有些生意是不能做的，尤其是“蔑视人的尊严”的人口买卖和掠夺他人赖以生存的最后存身之物的生意，原因是“你们在埃及也作过奴隶”^⑮。

3. 经文段落：3: 9—11

学者常将 3: 9—11 当作一个单元分析，3: 9 中的亚实突和埃及作为证人，见证撒玛利亚城中的混乱。这些混乱中包括了 3: 10 中描述的强取豪夺。

3: 10 那些以强暴抢夺财物、
积蓄在自己家中的人，
不知道行正直的事。

鲍罗认为“强暴”（חָמָס）和“抢夺”（שָׁדָד）这两个词表现了这段话的主旨^⑩。这两个词经常在一起连用^⑪，前一个词常常指对人犯下的罪行，与流血有关；后一个词则常常指与财物相关的罪行^⑫。沃夫则更具体地指出，这两个词在目前的语境下放在一起连用，是指以杀人和抢劫等不正当手段获取财物^⑬。笔者则认为主要是指城中贵族对平民和穷人财物的强取豪夺，《以赛亚书》3: 13-15 和《弥迦书》3: 1-3 提供了这方面的经文证据^⑭。《阿摩司书》3: 11 则通过上帝之口宣布惩罚：他们通过暴力抢夺而来的财富，必被暴力抢夺而去^⑮。

下边的经文段落，阿摩司先知关于财富的伦理，已经不限于商业经济领域，而是进入到与之相关的更加广泛的社会生活领域，如政治和司法领域。

4. 经文段落 5: 7-17

5: 7, 15, 24 中分别涉及到两个关键的词：“公平”（מִשְׁפָּט）与“公义”（צְדָקָה），英文分别译为“justice”与“righteousness”。“公平”（מִשְׁפָּט）通常指士师或审判官应遵循的准则。“公义”（צְדָקָה）的字根意思为“直”，引申为行为的准则^⑯。《阿摩司书》全书中有 3 处两个词合用（5: 7; 5: 24; 6: 12），1 处只使用了“公平”（מִשְׁפָּט 5: 15）一词。尤其引人注目的是，仅仅在第 5 章一章中就 3 次出现“公平”（מִשְׁפָּט），2 次出现“公义”（צְדָקָה）这个词，占全书出现次数的 7 成多。这个词构成了第 5 章，也构成了全书的中心题旨。

在《阿摩司书》中“公平”与“公义”的确切含义是指衡量人们之间行为关系的正确准则，违背“公平”与“公义”则意味着衡量人们之间的行为关系的准则发生了扭曲和错误^⑰。5: 7-17 经文段落的主要意思是：衡量和判断“公平”与“公义”准则的司法制度，为了金钱而被扭曲；这个“扭曲”与“公义”（צְדָקָה）这个字根意思“直”，正相对立。

10)；“你们践踏贫民，向他勒索麦子；你们用凿过的石头建造房屋，却不得住在其内；栽种美好的葡萄园，却不得喝所出的酒”（5: 11）；“你们苦待义人，收受贿赂，在城门口屈枉穷乏人。”（5: 12）“要恶恶好善，在城门口秉公行义”（5: 15）。

5: 10, 12, 15 三次使用“在城门口”（בַּשַּׁעַר）这个词，这个词是一个专门指称本地法庭的专用名词^⑱，表明经文的处境与司法程序相关。5: 12 更加直接点明法官“收受贿赂”、“苦待义人”。《以赛亚书》1: 23 也使用了“贿赂”（שֹׁדָד），这个字直译为“礼物”；《阿摩司书》5: 12 中使用了另一个不同的字（כֶּפֶר），这个字直译为“遮掩的钱”、“秘而不宣”的钱，贬义色彩更浓^⑲。鲍根索（Joseph, Blenkinsopp）指出：先知批判司法贿赂的根据，可以追溯到“出埃及”后与上帝“立约”所制定的“盟约法律”^⑳，如：“不可在穷人争讼的事上屈枉正直”（《出埃及记》23: 6）“不可受贿赂”（《出埃及记》23: 8）等等^㉑。

学者叶利米亚（Jörg Jeremias）则指出了经文反映的另一层面，法官受贿，那么，谁在行贿？叶利米亚认为是有钱有势的人为了获得更多的利益，以金钱和自身的声望施加双重影响，干扰司法公正^㉒。这是某种程度上的官商勾结。上帝反对这样“毫无仁慈心的发财”，经文 3: 16-17 连用了三个“哀号”（נִסְפָּד），这个词主要是用在丧礼上的，很可能表明那些没有得到司法公正，和被剥夺财产的人的怨愤之深，诅咒对方去死。

5. 经文段落 6: 4-11

这个段落主要是对那些有钱有势的人将攫取来的财富用于挥霍和消费的生动描写。

6: 4-7 “你们躺卧在象牙床上，舒身在榻上，吃群中的羊羔，棚里的牛犊。弹琴鼓瑟唱消闲的歌曲，为自己制造乐器，如同大卫所造的。以大碗喝酒，用上等的油抹身，却不为约瑟的苦难担忧。

“你们憎恶那在城门口责备人的”（5:

这样的宴饮，在今天的现代人看来，可能并

不值得大惊小怪。但是，在距今几乎三千年前的公元前八世纪的古代以色列，这样的宴饮，是非常地奢侈。例如，经文中多次提到“酒”，不仅男人“以大碗喝酒”受到谴责（6：6）；而且女人“拿酒来”也受到强烈的谴责（4：1）；这在今天的现代人看来似乎非常不可思议。其中的原因可能与这些酒的来源有关，这些酒可能是剥削来的（2：8b）。也有可能，酒并不像今天这样普遍，很少的酒却要花费很多葡萄，甚至粮食去酿造，酒是少数富裕阶层才可以天天享用的奢侈品，这对挣扎在生存线上的食不果腹的低下阶层看来，的确是一种罪恶。中国古代诗人杜甫的名句“朱门酒肉臭，路有冻死骨”也表达了类似的消费伦理。

6. 经文段落：8：4—8

这段经文由三部分组成。8：4节是一个以先知口吻讲话的“信使格式”。8：5—6节是市场上欺诈穷人的商人的原话，先知引用这些人的原话作证，起到了“不打自招”的效果。8：7—8则是上帝对这些人的审判。

8：5“月朔几时过去？

我们好卖粮；

安息日几时过去？

我们好摆开麦子；用小升斗，

……

用诡诈的天平欺哄人，

8：5节的前四句话并列了两个宗教圣日：月朔和安息日必须停止一切工作，包括商业活动，可能与保护奴隶的休息权有关^②。上述语句是在复述奸商的原话，奸商和上帝期望的目的正相反，对安息日和月朔的休息天中断了他们赚钱的机会显得很不耐烦，希望快快过去。更糟的是他们用假秤骗人，短斤少两，还以次充好（8：6b），进行商业欺诈。《圣经》新译本用比较浅显易懂的语言传达出了希伯来原文后三句话的含义：“我们卖东西就把升斗弄小，收银子却用加重了的砝码，我们要用假秤欺骗人。”^③这样，消费者两头吃亏，既不够秤，又多付了银子^④。尤其对低收入的穷苦人是一个沉重的欺诈。沃夫指出这样做的后果是“社会正常的经济秩序遭到破坏”^⑤。

从上述这段经文中可以引申出的经济伦理是：上帝反对短斤少两、虚假称量、以次充好的商业欺诈行为；上帝还希望低收入阶层的人，甚至奴隶也有“安息日”、“休息日”。

三、先知伦理对个人财产所有权的看法

通过上述这些段落经文含义的具体分析，笔者认为：贯穿这些段落的核心思想是：上帝反对使用不正当的手段来获取财富，也反对不恰当地挥霍和使用财富。经文中反对获取财富的不正当手段包括：买卖人口以获取财富（2：6；8：6）；毫无怜悯心的典当（2：8）；以强暴抢夺财物（3：10）；贿赂司法不公，以获得财物（5：12）；以商业欺诈、短斤少两、以次充好的欺骗手段获取财富（8：4—5）等。经文中反对不恰当地挥霍和使用财富，则主要是指为了自己个人的挥霍而为富不仁，对自己同胞的极度穷苦所导致的深重苦难视而不见（6：4—11）。

基于对先知书卷中上述经文段落分析，笔者提出与巴滕（John Barton）关于旧约伦理中个人财产所有权看法有所不同的见解：巴滕主要以圣经《创世记》中上帝让人代管地上的一切（创1：28）的“管家”思想，来理解圣经有关财产所有权的伦理。在这个意义上说，我们并没有绝对的财产，我们所说我拥有的，实际上都来自于上帝。我们仅仅是管家，并不是实际的拥有者。这的确是圣经有关财产所有权的一个重要方面，但是，并不全面。正如巴滕自己也承认，“管家”的思想并不能很好地解释“拿伯的葡萄园”故事（列上21章）^⑥。笔者认为：先知书卷中有关个人财产的伦理原则的根源，可能主要不是来自于《创世记》的传统，而是来自于《出埃及记》中的传统。如果以“出埃及”的传统，解释“拿伯的葡萄园”，可能更能说得通。理由简述如下：

第一、“拿伯的葡萄园”故事记载在《列王纪》中，根据古老的希伯来圣经的分类，它属于“先知”书卷的范畴，即属于“前先知书”^⑦。用同一个“出埃及”传统解释它和同样归属于“后先知书”中《阿摩司书》中的财产权的问题，并没有什么不妥。

第二、根据温拉德 (Gerhard von Rad) 的研究,阿摩司伦理教导的根源要回溯到最早期以色列部族支派同盟的神圣传统中。这个传统的核心是“出埃及——西奈”立约传统^⑤。而《创世记》1:28中所体现的“创造”(ברא)传统,在以色列历史上是很晚才出现的^⑥。因此,用非常早期的“出埃及——西奈”立约传统,诠释“前先知书”,可能比用较晚期的“创造”传统^⑦诠释,在历史时间上更为恰当。

第三、以色列人的祖先从埃及的“为奴之地”到上帝的“应许之地”,并不仅仅是一个获得祖先/个人土地所有权、继承权的简单经济层面的问题,而是包含了一个从奴隶到自由人身份过渡的深层伦理问题。“土地”作为这种身份过渡的标志,既有经济所有权的财产含义,又有上帝赋予的、不可让渡的、自由人身份的含义。正是后一种含义,使拿伯面对国王的强权也理直气壮地不肯让渡自己的葡萄园^⑧。我们特别注意到,拿伯的拒绝让渡是出于宗教上的理由,而非单纯的经济原因。这里,拿伯使用了一个非常特别的字眼:先人留下的“产业”(נחלה),这可能隐含着家族身份和人格独立的精神含义,并非只有单纯的经济利润。正是这种“产业”含义下,先知书卷可能视财富为保障个人人格独立和自由身份的重要条件,乃根源于解救奴隶的“出埃及”上帝所赐^⑨。所以,以一切不正当手段剥夺和掠夺他人财富者,必将受到上帝的惩罚和审判^⑩。经文21:17中,以上帝马上命令先知以利亚去宣布对国王亚哈和王后耶洗别审判的形式,体现了上帝这样的立场。

第四、“拿伯的葡萄园”提供了《阿摩司书》3:10中谴责的“以强暴和抢夺财物、积蓄在自己家中的人”的生动例子。《阿摩司书》中的“出埃及”传统,则帮助我们照明“拿伯的葡萄园”中令人困惑的疑难。根据经文本身的证据,两者相距的年代时间前后相差最多不过一百年^⑪。麦斯强烈主张以“出埃及”这个拯救历史的经典事件诠释《阿摩司书》中伦理,包括经济伦理的根源。他敏锐地指出:“有人想证明阿摩司不可能使用拯救历史的经典传统,”但是,这种证明根本就无法成立,因为,《阿摩司书》2:

10和9:7都是阿摩司使用了“出埃及”传统的直接经文证据。至于他以什么方式使用,则是另一个问题^⑫。更重要的是:以“拯救历史的重述”作为指控的依据,不仅出现在《阿摩司书》中,而且也广泛地出现在其它先知书卷中,如:《何西阿书》11:1;13:4;《弥迦书》6:4;《以赛亚书》11:16;《耶利米书》2:6中。所以,在先知书卷的伦理根源的探究中,追溯到“出埃及”传统,是一个相当普遍的现象^⑬。

所以,上帝应许赐予希伯来奴隶“土地”的“出埃及”传统,是贯穿旧约圣经的“中心事件”^⑭。如果我们上升到这个高度去理解“应许之地”等物质财富的含意,那么,不管是《阿摩司书》中有关商业、经济财富的伦理,还是“拿伯的葡萄园”中有关“土地”财富的伦理,其实质归根到底,可以用以下几句最重要的话总结出来:财富应该正当获得并用于使人获得自由、独立的有益事业中;而不应该通过奴役抢夺他人而获得,并使用之作为奴役他人的手段。笔者认为,这至少是先知书卷中关于财富伦理的最重要的原则之一。

(责任编辑:甘棠)

* 本文为西北师范大学青年教师科研能力提升计划资助骨干项目“希伯来先知伦理与儒家伦理的比较与会通”课题的阶段性研究成果。初稿曾宣读于2008年4月27-29日四川大学“基督宗教商业伦理与管理国际学术研讨会”上。

- ① Shalom M. Paul, *Amos: A Commentary on the Book of Amos* (Minneapolis: Fortress, 1991), 76-77.
- ② Ibid., 76-77.
- ③ A. S. Kapelrud, *Central Ideas in Amos* (Oslo: Oslo University Press, 1961), 67.
- ④ Shalom M. Paul, *Amos: A Commentary on the Book of Amos*, 76.
- ⑤ 笔者主要引用中文和合本《圣经》经文,以下同。如果引用其它译本,将会在注释中注明。
- ⑥ Hans Walter Wolff, *Joel and Amos* (Philadelphia: Fortress Press, 1977), 165-166.
- ⑦ 克莱基 (Peter C. Craigie): 《十二先知书注释》(上册), 戴哲民译, 香港: 基督教文艺出版社, 1989年, 第146页。
- ⑧ Shalom M. Paul, *Amos: A Commentary on the Book of Amos*, 77.
- ⑨ Hans Walter Wolff, *Joel and Amos*, 165-166.
- ⑩ Shalom M. Paul, *Amos: A Commentary on the*

- Book of Amos*, 259.
- ①如, 麦斯认为: 该节中的“一双鞋”可能是表达法律上土地转让的方言, 因为在古代近东履足之物常常具有转让财产的遗嘱的效用。见 J. L. Mays, *Amos: A Commentary* (Philadelphia: The Westminster Press, 1969), 45; 鲍罗引证“鞋”的不同用法的经文(《创世记》14: 23; 《申命记》25: 9; 《路得记》4: 7), 不同意“一双鞋”是指“数量极少”。见 Shalom M. Paul, *Amos: A Commentary on the Book of Amos*, 77—79.
- ② Hans Walter Wolff, *Joel and Amos*, 165; 经文证据参看《创世记》14: 23。
- ③ J. L. Mays, *Amos: A Commentary* (Philadelphia: The Westminster Press, 1969), 144—145.
- ④ Shalom M. Paul, *Amos: A Commentary on the Book of Amos*, 79.
- ⑤ 参看《申命记》5: 15。
- ⑥ Shalom M. Paul, *Amos: A Commentary on the Book of Amos*, 117.
- ⑦ 如, 《以赛亚书》60: 18; 《耶利米书》6: 7; 20: 8; 《哈巴谷书》1: 3。
- ⑧ Shalom M. Paul, *Amos: A Commentary on the Book of Amos*, 117.
- ⑨ Hans Walter Wolff, *Joel and Amos*, 194.
- ⑩ 参看《弥迦书》3: 1—3。
- ⑪ Shalom M. Paul, *Amos: A Commentary on the Book of Amos*, 117.
- ⑫ Moshe Woinfeld, *Social Justice in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress Press, 1995), 32—33.
- ⑬ James L. Mays, “Justice: Perspectives from the prophetic Tradition,” in David L. Petersen (ed.) *Prophecy in Israel* (London: SPCK Press, 1987), 146—147.
- ⑭ J. L. Mays, *Amos: A Commentary*, 45; 另外也可参看《路得记》4: 1。
- ⑮ Hans Walter Wolff, *Joel and Amos*, 248.
- ⑯ 指《出埃及记》20: 23—23; 19 的律法条文。
- ⑰ 鲍根索 (Joseph, Blenkinsopp): 《先知职在以色列的发展史》, 宋兰友译, 香港: 公教真理学会, 1998 年, 第 121 页。(英文版为: Blenkinsopp, Joseph, *A History of prophecy in Israel*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996.)
- ⑱ Jorg Jeremias, *The Book of Amos: A Commentary* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1998), 92.
- ⑲ 《申命记》5: 15。
- ⑳ 《圣经》(新译本), 香港环球圣经公会 2001 年 7 月初版。
- ㉑ Shalom M. Paul, *Amos: A Commentary on the Book of Amos*, 258.
- ㉒ Hans Walter Wolff, *Joel and Amos*, 327; 另外, 反对虚假称量的经文可参看《利未记》19: 35—36; 《申命记》25: 13—15; 《箴言》11: 1; 16: 11; 20: 10, 23。
- ㉓ John Barton, *Ethic and the Old Testament* (London: SCM Press, 2002, second edition), 54.
- ㉔ 参看李炽昌: 《古经解读》, 香港: 基督徒学会, 1997 年, 第 9 页, “旧约书卷的次序”。
- ㉕ Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, Vol. 2 (Edinburgh: New York: Harper & Row, 1965), 129—138.
- ㉖ Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, Vol. 2, 355—459.
- ㉗ 甚至可能迟到被掳后, “在旧约中, 创造的观念整个是后期的: 创造 (אֵלֵּם) 这个词在被掳前并没有被耶和華所使用。”见: W. D. Davies, *The Gospel and The Land* (Los Angeles: University of California Press, 1974), 12—13. 学术界通常认为有两个不同“底本”的创造故事, 《创世记》1: 1—2; 3 和 2: 4—24; 后一个“创造故事”是更古老的。因此, 另外一个更古老的“创造”字汇是 (בָּרָא), 见《创世记》2: 7, 8, 19, 参看 F. Brown, S. Driver and C. Briggs, *The Brown—Driver—Briggs Hebrew and English Lexicon* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2003, 17th edition), p. 427, (“2” בָּרָא)。
- ㉘ 参看《列王纪上》21 章“拿伯的葡萄园”的故事。
- ㉙ 参看《利未记》25: 1—17; 《申命记》15: 1—11 关于安息年、禧年的条文。
- ㉚ 关于《列王纪上》21 章“拿伯的葡萄园”的诠释, 参看: W. Brueggemann, “A Clash over Land,” in *1 & 2 Kings* (Georgia: Smyth & Helwys Publishing, 2000), 257—265; Volkmar Fritz, *1 & 2 Kings* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), 210—215; G. H. Jones, *1 and 2 Kings* (Vol. 2), (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publ. Co., 1984), 349—360; J. Robinson, *The First Book of Kings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 234—241; John Gray, *1 & 2 Kings* (second edition, London: SCM Press, 1970), 436—444.
- ㉛ 根据《列王纪上》16: 29, 22: 41, 51 推断: 亚哈 (874—853BCE); 根据《阿摩司书》1: 1 大致推断: 阿摩司 (760—750BCE)。
- ㉜ J. L. Mays, *Amos: A Commentary*, 45.
- ㉝ J. L. Mays, *Amos: A Commentary*, 45.
- ㉞ 李炽昌: 《古经解读》, 第 18 页。