《多俾亚传》（托比特传）

C. F. DeVine

目录

《多俾亚传》（托比特传） 1
300A 参考书目 2
301A 本书的文学特征 5
302A 本书的主题与分析 8
303A 1:1 序言 11
304A 2:1–18 多俾亚的失明 13
305A 3:24–4:23 多俾亚教导儿子 15
306A 7:1–10 辣古耳的欢迎 18
307A 12:1–5 拉法耳被献上酬谢 21

《多俾亚传》（托比特传）

C. F. DeVine 著。来源：本地 ODT，`/home/miyuruasuka/Downloads/The Book of Tobit.odt`。

300A 参考书目

圣安波罗修，《De Tobia》，CSEL[1] 32, 11, 517；可敬者比德，《In Librum B. Patris Tobiae allegorica interpretatio》，PL[2] 91, 923 及以下；Cornelius à Lapide，《Commentaria in Tobiam》（巴黎，1878 年）；E. Cosquin，《Le livre de Tobie et l'histoire du Sage Ahikar》，RB[3] 8 (1899) 50 及以下，510 及以下；P. Vetter，《Das Buch Tobias und die Achikar-Sage》，TQ[4]，86 (1904) 321 及以下，512 及以下，87 (1905) 321 及以下，497 及以下；J. O'Carroll，《Tobias and Achikar》，DbR[5] 93 (1929) 252 及以下；R. Galdos，《Commentarius in librum Tobit》，CSS[6]，1930 年；M. M. Schumpp，《Das Buch Tobias》（慕尼黑，1933 年）；A. Miller 与 J. Schildenberger，《Die Bücher Tobias, Judith und Esther》（波恩，1940 年）；[7]*D. C. Simpson，《Tobit》，载于 CAP[8] I。

§ b. 文本。普遍认为，原始文本未能保存下来。因此，在讨论《多俾亚传》时，牢记这一点很重要，因为其中遇到的许多困难根本上都是文本方面的困难。在我们目前的认识阶段，无法确定本书原始形式的语言。权威学者先后提出可能是希伯来文、亚兰文或希腊文。至少，原始语言很可能是闪族语系，但究竟是希伯来文还是亚兰文，目前尚无法确定。

§ c. 本书以几种明显不同的形式流传给我们。希腊文文本形式包括：（a）西奈抄本；（b）B 抄本和 A 抄本；（c）小写体抄本 44、106、107。希伯来文文本，其现存形式肯定不是原始的，见于[9]*S. Munster 的版本（1542 年），可能代表一份 5 世纪的文本；[10]*P. Fagius 的版本，可能提供了一份 12 世纪的文本；以及伦敦希伯来文抄本（Brit. Mus. Add. 11639）和[11]*M. Gaster 的希伯来文文本。伦敦抄本和 Gaster 希伯来文文本的年代不确定。一种亚兰文形式（可能为 7 世纪）的文本在牛津博德利图书馆被发现，并由[12]*A. Neubauer 编辑出版（1878 年）。古拉丁文译本，以三种形式保存，相当紧密地遵循西奈抄本所呈现的希腊文修订本。大多数希腊文小写体抄本遵循 B A 形式的文本，亚美尼亚文和埃塞俄比亚文译本，以及部分叙利亚文译本也是如此。Vg[13]是圣耶柔米的著作，他告诉我们：「既然迦勒底语与希伯来语相近，我找到了一位能流利说这两种语言的人，用了一天的工作，他对我用希伯来语所说的，我就翻译成拉丁语，交给我雇请的书记员」（Praef. in librum Tobiae, PL[14] 29, 25 及以下）。耶柔米使用的亚兰文文本没有流传给我们。上文提到的 Neubauer 亚兰文文本，虽然与 Vg[15]显示出某些相似性，但并非其来源。耶柔米在翻译生涯早期完成的这项工作，表明他相当自由地翻译了原文。显然，他常常翻译一段经文的意思，而非其确切的字面意义。总的来说，可以说《多俾亚传》的翻译不如他其他大多数工作那样仔细。

---

[1]CSEL《拉丁教会作家文集》，维也纳
[2]PL《拉丁教父全集》（Migne 编）
[3]RB《圣经学刊》
[4]TQ《神学季刊》（图宾根）
[5]DbR《都柏林评论》
[6]CSS《圣经课程》，巴黎，1890 年–
[7]* 非天主教作者的名字
[8]CAP Charles，《旁经与伪经》，2 卷，牛津，1913 年
[9]* 非天主教作者的名字
[10]* 非天主教作者的名字
[11]* 非天主教作者的名字
[12]* 非天主教作者的名字
[13]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[14]PL《拉丁教父全集》（Migne 编）
[15]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）

§ d. 虽然上述各种形式的书确实彼此明显不同，但实质上，这本书在所有形式中都是相同的。它们都展现了同样简单的故事，同样的人物，同样的事件，顺序相同。差异虽然有时显著，但主要在于不重要的细节、专有名词、论述等方面。然而，试图恢复本书原始形式的文本校勘者的工作并不容易。他会立刻感觉到，现存的希伯来文和亚兰文形式虽然值得考虑，但不能被视为原始形式。在研究希腊文时，他会注意到 B 抄本及其相关抄本呈现了较短的、具有希腊化特征的文本，而西奈抄本则具有希伯来风格且更长。他会注意到古拉丁文译本与西奈抄本之间的显著相似性，并且不会忽视古拉丁文译本对 Vg[16]的影响。那么，他应该选择什么方法呢？对这个问题无疑会有各种回答。我们不武断地谨慎建议，恢复原始文本的最佳方法是以西奈抄本为基础，与古拉丁文译本严格比较，然后将这一基础文本与其他已知形式的书进行校勘。在这项工作中，细心的学者不会忽视古老的 Vg[17]，因为即使它是圣耶柔米在一天内完成的，也并不意味着如某些圈子所暗示的那样，它完全没有校勘价值。在接下来的注释中，将使用的圣经文本是当前的 DV；然而，刚才指出的偏好会产生一定影响，尤其是在困难主要在于文本的段落中。

§ e. 书名与作者。 在 Vg[18]和 DV[19]中，父子都叫多俾亚（1:9）。然而，在本书的其他形式中，父亲的名字是托比特，儿子的名字是多俾亚。后一种称呼是正确的。不过，这两个名字都源自希伯来文，且密切相关。它们的意思是「耶和华是我的好处」，或「我的好处是耶和华」。本书的古代形式有多种标题。最古老的标题很可能只是「托比特的话」。如果「宣扬（其他文本作『写下』）他一切奇妙的作为」（12:20）这句话是真实的，那么标题将表明托比特和多俾亚是本书的作者。这些主要人物很可能是最早将叙事整理成形式的人，原始故事源于他们。它可能很容易通过口传或以非常简单的书面形式流传下来，直到很久以后，由实际作者在默示下编纂成书，该作者可能使用了早期的书面或口传资料。然而，关于本书的实际作者，没有任何信息流传给我们。

§ f. 成书日期。从本书本身的若干迹象，以及对其现存各种形式的比较来看，似乎相当肯定，该叙事在相当长的时间内经历了几个阶段。全书具有明显的个人语气，因此，故事很可能最初由主要人物托比特和他的儿子以简单形式讲述，然后在家族中口传。后来，这一简单纲要被转写成文字，再后来，它基本上获得了我们今天所读到的共同形式。然而，这种观点充其量只是推测，因为如前所述，该著作的原始文本未能保存下来。无论如何，毫无疑问，该书面著作的一位或所有未具名作者是在神的默示下写下这个故事的。

§ g. 鉴于《多俾亚传》文本历史的种种不确定性，权威们在书面作品的实际编纂时间上存在广泛分歧，这并不奇怪。一些非天主教作者（v.g.[20]*Schürer、[21]*Lohr）将本书定为公元前 2 世纪，Simpson 则认为更接近公元前 170 年而非 350 年；而另一些人则将其推迟到公元 2 世纪。一些公教学者（v.g. Vetter）受到某些形式书中提及某些习俗（三重什一税、寡妇与亡夫兄弟成婚的义务等）这一事实的影响，认为这明确地将本书定于大约公元前 250 年至 150 年间。尽管这些理由并不完全令人信服，但一方面，本书似乎在亚述时期之后编纂而成，这似乎是清楚的。否则，很难理解为什么它没有被纳入巴勒斯坦正典。此外，内在理由表明作者持有的是被掳归回后时期普遍流行的未来生命观。《多俾亚传》的许多教义和劝勉，在《德训篇》作者的同时代人口中说出来会很顺耳。另一方面，作者没有表现出任何迹象表明他知道马加比时代的巨大民族动荡，也没有意识到法利赛主义的渗透性影响。至今尚未提出令人信服的论点来确定《多俾亚传》书面编纂的日期。

---

[16]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[17]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[18]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[19]DV 杜埃译本
[20]* 非天主教作者的名字
[21]* 非天主教作者的名字

§ h. 关于编纂地点的问题同样存在不确定性。几个有一定可能性的地点已被提出——巴勒斯坦、埃及、巴比伦和波斯。巴勒斯坦已被排除，据称，如果本书是在该国编纂的，很难理解它为什么没有被纳入巴勒斯坦正典。然而，这个推论并不令人信服。该著作的整体构思完全是巴勒斯坦式的，其起源于巴勒斯坦是可能的。一些学者倾向于埃及，但如果本书起源于那里的犹太人侨居地，我们理应发现希腊化影响的痕迹。此外，在埃及写作的作者不太可能将恶魔放逐到自己的国家（8:3）。巴比伦和波斯都是有吸引力的提议，但没有确凿证据表明书面作品的作者居住在这些国家。明智的做法是暂不作出判断，直到出现更有说服力的证据。

301A 本书的文学特征

这里处理的微妙而棘手的问题涉及这样一个问题：我们在这本书中处理的是哪种类型的文学?《多俾亚传》的故事应该被视为严格的历史，还是并非如此? 因为，尽管该著作在任何意义上都是一部完全受默示的正典书卷，但这与说它讲述严格的历史是两回事，因为任何类型的文学都可以与圣经默示兼容，只要其本质并非不配于神。圣托马斯·阿奎那在几个世纪前就指出：「在圣经中，神的事物以人们普遍使用的方式呈现给我们。」然而，确定文学类型并非仅仅是文学问题，因为它必定极大地影响对本书后续的诠释。因此，整个问题必须谨慎处理。此外，最终决定必然在于教会，因为只有她是所有受默示圣经的无误诠释者。迄今为止，教会尚未明确表达她在这方面的意见。她给出了总体指示，但没有作出决定。最近，通谕《Divino Afflante Spiritu》中清晰而精确的指示，为这一问题的研究提供了新的动力。该通谕中关于「写作方式」或「文学形式」在圣经中的重要性的部分，极其宝贵。庇护十二世的这些指示，连同其前任以及教父和教会圣师的指示，都必须被寻求理解任何受默示文学真义的探究者所记取。

§ b. 简要审视一下本书的**诠释史**，就足以表明对其文学特征作出明确判断并非易事。教父们和古代作家在其著作中零散地提及《多俾亚传》，但没有给我们留下完整的注释。安波罗修关于多俾亚的著作实际上是一篇反对高利贷的论文。比德的作品几乎不能称为严格的注释，只是一个简短的寓意纲目。斯特拉波只是重复比德。古代人中，没有人给我们留下对《多俾亚传》文学特征的明确论述，或质疑其历史性。因此，在某种意义上，可以说他们假定这本书是严格历史性的，因为他们没有产生其他考虑。[22]*M. 路德是最早否认其历史性的人之一。对他而言，这是一出虔诚的戏剧，一个具有教导目的的传说。非天主教作者大多完全否认《多俾亚传》的历史性，将其视为诗歌虚构、纯粹的寓言或离奇的童话。少数公教作者表达了大致相同的观点，v.g. J. Jahn 和 C. Movers。然而，大多数公教学者认为这本书至少在某种程度上是历史性的；尽管 A. Scholz 提出了一个特殊的主观理论，认为《多俾亚传》是一个描述以色列在时间终结时回归教会的寓意性预言。在明确处理过这一问题的公教学者中，Gutberlet、Reusch、Vigouroux、Cornely-Merk、Galdos 等人为本书在所有细节上都严格历史性的观点辩护；其他人，如 Hummelauer、N. Peters、P. Vetter 和 A. Miller，则更倾向于认为本书在更广泛的意义上是历史性的：有一个明确的历史基础或核心，但作者的主要目的是教导性的。Vetter 是最早以深思熟虑的论证提出这一观点的人之一；Miller 最近以一种新的方式呈现了这一理论而引起了关注。由此可见，即使在公教学者中，对于《多俾亚传》的文学形式，观点也不统一。

§ c. 很明显，在这个问题上存在两种截然对立的观点。(1) 一种观点认为本书在每个细节上都是严格历史性的。其理由：教会的传统；本书显然有意叙述历史而非其他——它向我们讲述了真实人物在真实地理和历史环境中的事迹。(2) 另一种观点断言《多俾亚传》的故事纯粹是虚构，并以以下理由为他们的立场辩护：书中存在足以破坏其历史性的历史性和地理性错误；叙事中很大一部分预设了超自然力量的介入，或明显意图暗示神迹的工作；书中多次提及「感恩死者」的寓言和亚希卡尔的传说。

§ d. 如果在我们目前的认识状态下能给出一个解决方案，它很可能介于这两种极端立场之间。确实，不带偏见地阅读本书，会使人得出结论：作者的明显意图至少是以一般方式叙述历史事件。这一证据点至关重要，必须纳入对问题的任何解决方案中。诉诸传统是否能得出本书必须在每个细节上被视为严格历史性的结论，是有疑问的。如前所述，古代人没有提出我们的具体问题。特利腾会议和梵蒂冈会议将《多俾亚传》列入历史书卷之列这一事实，几乎不能证明我们的书必须从最严格

[22]* 非天主教作者的名字

的历史意义来审视。诉诸 **§ e** 格拉修斯法令（EB[23] 19）也不是决定性的。诚然，这份文件将《多俾亚传》列在 Item ordo historiarum（历史书卷目次）的标题下；但它也将《约伯记》列入同一列表，然而几乎没有人会认为《约伯记》在所有细节上都是一部历史著作。枢机主教会议（1912 年 6 月 29 日）的一项法令，因 C. Holzhey 的著作观点十分大胆而禁止其在修院中使用。其中提到了关于《多俾亚传》的观点，即认为它是纯粹的诗意虚构。尽管如此，从这项法令并不能得出《多俾亚传》必须被视为严格历史意义上的著作，比如说，像《路加福音》那样。不过，由此可以推断，认为《多俾亚传》完全非历史且纯粹是虚构，将是冒失的。这是另一个极端作者的倾向；而且他们的论点甚至更没有证明力。因此，例如，断言《多俾亚传》中存在地理和历史错误，从而其历史性被破坏，是严重误读了证据。当前形式的书中确实存在历史性和地理性困难，但这些困难完全可以作为纯粹的文本问题加以解决。因此，它们不必归咎于原始作者，也不会以任何方式影响该书的文学特征。同样，叙事中超自然干预或神迹的事实也不会破坏其历史性。这纯粹是理性主义的观念。如果从解经上牢固确立了一个神迹的事实，就必须接受它；仅仅因为是神迹就拒绝它，则是不科学地进行研究。亚希卡尔传说与《多俾亚传》的关系将在 § 301 h–i 中讨论。

§ f. 总结起来，可以提出以下几点。教会对《多俾亚传》的文学形式尚未给出明确决定。然而，由于传统上这本书总是以某种方式被视为历史性的，并且由于作者的明显意图是为其故事提供一个真实的历史背景，解经者应考虑至少其实质性框架是历史性的。另一方面，由于故事叙述带有可察觉的艺术性，并且是为了灌输一种道德教训，其教导目的必须被视为作者的主要意图。这种教导目的并不破坏该书的历史基础。在此应回顾圣经委员会（1905 年 6 月 23 日）关于那些全部或部分被视为历史性的圣经书卷的法令；cf. § 52j。如果这些书卷有时仅被认为给出了历史的外表，那么这一观点必须由坚实的论据来证明，并服从教会的最终决定。那么，《多俾亚传》的故事涉及真实历史事实这一观点是成立的，相反的观点必须逐一加以证明。鉴于本书文本尚不确定，目前几乎不可能更确定，或断言叙事的这一部分或那一部分是否是严格的历史。

§ g. 几个广为人知的**传说**或寓言与《多俾亚传》故事的联系，是一个相当重要的问题，因为它关系到我们这本书的文学特征。其中一些，如「感恩死者」的传说和埃及孔苏传说，几乎可以立即排除。「感恩死者」的故事与《多俾亚传》有着颇为怪诞的相似之处，但由于它不早于基督教时代，因此不可能与我们的书有文学上的关系，除非它可能是对《多俾亚传》的纯粹歪曲。孔苏寓言（cf.[24]*J. H. Breasted,《埃及古代记录》，3 (1906) 188 及以下）的编纂时间更早，但它与《多俾亚传》的唯一相似之处，在于对一位被邪灵或恶魔折磨的国王女儿的叙述——这是一个非常狭隘的基础，不足以建立任何形式的依赖关系。

§ h. 亚希卡尔的故事值得更多关注。这个故事在古代广为流传，无疑为犹太人所知，并且显然被他们所珍视，尽管其背景是异教的。它以多种语言、极其多样的形式流传给我们；cf.[25]*F. C. Conybeare, Harris, Lewis,《亚希卡尔故事》(1913[26])。简而言之，它讲述了亚述国王西拿基立的大臣亚希卡尔和他邪恶的侄子纳丹的故事。亚希卡尔将侄子当作自己的儿子抚养长大，然而这个忘恩负义的年轻人，没有汲取叔叔的虔诚和智慧，竟以极其狡诈的手段，成功地在国王面前诬告年迈的亚希卡尔叛国，并使其被判入狱。后来，邪恶被揭露，纳丹因其背叛付出了生命的代价。故事中点缀着许多亚希卡尔的箴言或格言，但最令人惊讶的是，亚希卡尔的故事被引用于当前形式的《多俾亚传》中。对一些人来说，仅这一事实就足以证明《多俾亚传》在任何意义上都不是作为历史来写的。他们声称，这清楚地表明，《多俾亚传》的故事是一个与亚希卡尔故事相似的传说或寓言，而

[23]EB Enchiridion Biblicum
[24]* 非天主教作者的名字
[25]* 非天主教作者的名字
[26]2 版本号。

《多俾亚传》的作者只是将亚希卡尔传说的某些部分融入了自己虚构的叙事中。整个问题牵涉甚广，且充满许多不确定性。

§ i. Vg[27]和 DV[28]只有一处（11:20）引自亚希卡尔；在这段经文中，亚希卡尔和纳丹与多俾亚及其儿子一同为他们的好运而欢庆。《多俾亚传》的其他形式还提供了至少三处引自亚希卡尔的经文：1:21, 22；2:10；14:10。这些地方有充分的文本证据证明（除了 14:10 中的引用或许存疑），它们必须被视为可能是《多俾亚传》文本的一部分。此外，由于最近与亚希卡尔故事相关的发现，现在人们普遍承认，亚希卡尔故事在《多俾亚传》成书之前就已存在。然而，这本身并不足以确立《多俾亚传》在文学上必定依赖亚希卡尔。这两个叙事相当不同且各自独立，尽管两者都有明显的教导目的。而且，《多俾亚传》中引用的简短段落与《多俾亚传》故事的联系非常松散，即使删去它们，也丝毫不会影响故事本身。亚希卡尔的文本与《多俾亚传》的文本一样，流传至今都并不完整，我们对于亚希卡尔传说原始形式和语言的确定程度，并不比对于《多俾亚传》故事的更高。已有一些证据表明，亚希卡尔是一个真实的历史人物，其故事至少梗概是历史性的，但这并非完全确凿无疑。无论如何，在对亚希卡尔及其故事和言论与《多俾亚传》的关系作出明确判断之前，我们需要比现在拥有的多得多的证据。目前看来，最好的结论似乎是：即使《多俾亚传》中的亚希卡尔引文确实真实可靠——这一点尚可质疑——我们也不能从中推断出任何东西来证明或否定《多俾亚传》的历史性。

[27]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[28]DV 杜埃译本

302A 本书的主题与分析

本书作者以自然流露的艺术性和毫不做作的笔触，向我们呈现了虔诚的以色列人多俾亚和他同样名叫多俾亚的儿子那极其优美、极富教化意义的人生故事。它描绘了一个家庭，生活在异教民族中被掳的境况下，远离故土，然而却完全遵守摩西律法，在众多试炼和艰难中信靠神。因此，本书的主题就是灌输这样一个真理：今生最重要的事，就是完全信赖神，在万事中看到他的慈爱眷顾，并以信靠顺服之心从他的手中接受顺境与逆境。

§ b. 故事以老多俾亚开场，他是亚述人在尼尼微城的一名俘虏。通过快速回顾的一瞥，1:4—10，作者随后向我们表明，即使还是个孩子，多俾亚也一直行走在主的道路上。在被掳的人中，他的行为堪称典范，因为他敬畏神胜于惧怕人，他小心地施舍周济，并埋葬死者的尸体，即使这招致了国王的愤怒。当他遭受瞎眼之灾时，他并没有为此不幸而责怪神，而是耐心忍受，甚至面对自己妻子的责骂也如此，1:11—3:6。当这些事件发生时，场景以柔和而富有戏剧效果的方式切换到埃克巴坦那的一位年轻女子撒拉，她有一天将成为多俾亚儿子的妻子。我们发现她正在向神倾诉一段感人的祈祷，祈求神在她巨大的痛苦中帮助她，3:7—23。然后故事回到多俾亚身上，他曾祈祷，如果神愿意，就让他死去。预料到神可能将他带离这个世界，多俾亚劝诫他的儿子要过有德行的生活，4:1—20，并告诉他去寻找住在拉格斯的同族人加贝罗，他曾经给了加贝罗一笔钱，4:21—23。年轻的多俾亚害怕踏上如此漫长的旅程，前往未知之地，但他意外地得到了天使拉法耳的帮助，这位天使化身为一位年轻人，主动提出带他去见加贝罗，5:1—28。这个提议被接受了，两人便启程出发。在与一条大鱼的惊险历险之后，6:1—9，他们在同胞辣古耳家中寻求住宿，辣古耳是先前 **§ c** 提到的那位女子撒拉的父亲。天使建议多俾亚求娶撒拉为妻，但他颇为犹豫，因为他听说撒拉之前已有七任丈夫，都被一个恶魔杀死了。天使打消了年轻人的顾虑，并指示他如何战胜恶魔的能力，6:10—22。于是他们去了辣古耳那里，并受到欢欣的接待。当多俾亚求娶撒拉时，她的父母表示非常害怕，唯恐一旦他们同意，多俾亚也会被杀。然而，辣古耳最终屈服于年轻人的恳求，多俾亚与撒拉订了婚，7:1—20。事情正如天使所预言的那样进展顺利，因为在婚礼之夜，撒拉和多俾亚一同祈祷，恶魔的权势被打破，平安无事，8:1—24。然后多俾亚留在辣古耳那里，天使则继续前行去见加贝罗，并赎回多俾亚的借据，9:1—12。与此同时，在家中，老多俾亚和他的妻子亚拿因儿子未能在预定时间回来而焦急起来；母亲尤其忧伤不已，10:1—7。然而，多俾亚作为孝子，不顾辣古耳恳切挽留，辞别了他，带着新娘踏上了归途，10:8—13。归家确实充满了喜乐，当多俾亚遵照天使的吩咐，用鱼胆抹在他父亲的眼睛上，老人的瞎眼便离开了，这使家中更加欢欣，11:1—21。当多俾亚试图报答天使所做的一切时——他当然不知道这位善良的陌生人实乃神的天使——拉法耳显明了身份。他告诉多俾亚和他的儿子，他们所遭受的患难是神允许的，为要试验他们；正当他们因这一启示而惊愕万分时，天使从他们眼前消失了，12:1—22。最后几章，以一种类似尾声的形式，包含了老多俾亚的祝福、对圣城未来的预言，第 13 章，以及多俾亚父子后来幸福生活与圣善死亡的记载，第 14 章。

§ d. 教义内容。 这本书是教义的真正宝库，既包括思辨性教义也包括实践性教义。它通过言语和榜样教导：多俾亚及其家族的历史特别灌输道德德行，以及总的来说，保持对神及其诚命忠诚的幸福结果。书中各种祈祷、劝诫和劝告包含着令人钦佩的教义阐述。

§ e. 一位**有位格的神**的存在既被预设，也被直接提及；他的**完美属性**被频繁提及。特别是在祈祷和劝诫中，所称呼或提及的神是以色列的独一神，万物的创造者。这本书是彻底的一神论：耶和华是神；他是全能的、永恒的，无人能逃脱他的手，13:1–4。他仁慈的眷顾看顾万物，引导所有人的命运：万事按照他的旨意安排，3:19；7:14。他确实降下试炼，允许试探临到我们，为要试验我们，3:21；12:13；但同样确实的是，如果我们忠心，他必拯救我们脱离试炼，奖赏我们的忠信，13:2；3:22。这位神，虽然极其公义，3:2，却充满怜悯和对儿女的父爱关怀，3:21 及以下；「他惩罚你们，

是为了你们的不义；但他要怜恤你们众人」，13:5。总之，《多俾亚传》中的神是独一的真神，以智慧统管万有；是以色列的神，全能、公义、怜悯，赏善罚恶；「永生的神应受赞颂，他的王权永远常存」，13:1。

§ f. 关于天使和恶魔的教导几乎全部在天使拉法耳自己的解释中找到。拉法耳是神差遣的一位天使（mal’ āḵ），12:14, 20。他是无形体的，12:19；「是在主的荣耀前，侍立往来的七位天使之一」，12:15。他的职责是执行差遣他的神的命令，并在神面前为世人代求，12:12。天使守护和保护人，5:21, 27；10:11。他们也有从神而来胜过恶魔的权柄，8:3；12:14。书中告诉我们许多关于这些恶魔的事情，尽管这绝非一篇关于恶魔学的论文，更不应被视为反映了波斯人或巴比伦人在这个问题上的信仰。在这里，一个恶魔，阿斯摩太，扮演主要角色。他杀害了撒拉的丈夫们，3:10；他折磨她的家人，8:18；但他依然受制于神的能力和神所差遣的天使，8:3；12:14。他也没有能力掌控所有人，只有对那些放任自己陷入他诡计的人才有能力，6:16, 17。

§ g. 人是神所造的，因此不应像那些「不认识神」的外邦人一样生活，6:17；8:5, 8。他有一个更高的命运，4:11, 23；12:9，并且应该通过他的善行使自己配得上它。本书作者是否对来生有清晰的概念，是可以质疑的。有几处暗示会使我们认为，至少他知道人死后将继续活着，然后将因自己的善行而领受今生不能指望的奖赏。当然，在这个时期，我们不能期望有新约对来生教导那样的清晰度。

§ h. 《多俾亚传》一直是关于**婚姻**神圣性的教导的受人喜爱的来源。在其中，婚姻状态被非常明确地视为一个神圣的结合，8:5。进入婚姻应当怀着清洁和正直的良心，4:13；3:16, 18；其使用应被视为神圣，6:17, 22，并以祈祷来接近，6:18。其主要目的不是感官的满足，而是生育子女，「为了对后代的爱，使你的名（主啊）在其中世世代代受称颂」，8:9；6:21 及以下。那些亵渎这种圣善状态的人应受惩罚，并使自己暴露于恶魔的权势之下，「那些以这种方式接受婚姻，以致将神从自己和自己的心思中摒除，放纵自己的情欲，如同那无知的骡马的人：恶魔有能力辖制他们」，6:17。参看 关于 3:8 和 6:16 及以下的注释。夫妻应当彼此扶持；他们应当彼此忠诚，4:13；丈夫应当尊重妻子，妻子应当爱丈夫，10:13。

§ i. 在这本书几乎每一页上都有对**善行**的劝勉。由于作者的主要目的是灌输正直道德生活的益处，这并不奇怪。他主要通过真正的以色列人多俾亚及其家人的榜样来教导这一功课。多俾亚即使在孩童时就严格遵行律法，1:4, 8。后来他行了许多善事，1:11–20；并且他劝勉他的儿子也要照样行，4:2–20。在这一切事上，他没有惧怕人，因为他敬畏神胜过惧怕国王，也胜过惧怕嘲笑他的亲属，2:9, 18。他的劳苦和盼望也没有落空，因为他向神的忠信得到了奖赏，12:12 及以下。

§ j. 四种类型的善行特别被实践和劝勉：祈祷、埋葬死者、禁食和施舍。书中所有主要人物都充满信心地实行**祈祷**：多俾亚，3:1 及以下；撒拉，3:10 及以下；辣古耳和亚拿，8:6, 16；儿子多俾亚和撒拉，8:4, 6。他们常常祈祷，2:14；他们公开祈祷，1:6，也私下祈祷。他们独自祈祷，也与他人一同祈祷。他们也以极大的热诚祈祷，3:1, 11；8:6；12:22。此外，他们的祈祷蒙神垂听，从而见证了信靠的祈祷的功效，12:8, 12。

§ k. 书中经常提到多俾亚在**埋葬死者**方面的热心。他冒着极大的个人危险和英勇的牺牲，隐藏那些被国王杀死之人的尸体，并在夜间小心地埋葬他们，1:20 及以下；2:4, 9 及以下；12:12。

§ l. 禁食和施舍 既受到称许，也被切实遵行：多俾亚遵照律法，保守自己不沾染外邦食物的污秽，1:12。撒拉禁食，为使她的祈祷更蒙悦纳，3:10；天使拉法耳也给予了宝贵的劝告：「祈祷与斋戒固然是善功，但秉义施舍却超过前二者；秉义而少有，胜于不义而多有；施舍救济，胜于储蓄黄金」。书中多次提及多俾亚施舍帮助穷人，1:17, 19；2:16；他也劝勉儿子慷慨施予，4:9 及以下。除了这

些善行，还提及了其他善举，例如，使饥饿的得饱足，使赤身的得衣服，1:20。所有这些善行都蒙神悦纳，并配得奖赏，4:10；12:8 及以下。

303A 1:1 序言

在本书的大多数形式中，故事都以一段简短的家谱序言开篇。这段序言在 Vg[29]中被缩写，这要么是因为圣耶柔米在他的亚兰文文本中没有找到它，要么是因为他故意将其缩短为核心要点，或许是由于他不喜冗长的家谱；参看 PL[30] 26, 594 及以下。在整部《多俾亚传》的 Vg[31]中，耶柔米倾向于缩写或概括的倾向十分明显，尤其在这第一章中。很难确定此处家谱各种不同形式中，有多大一部分应被视为原始的。随后的地理名称也是如此。以下元素很可能为原始内容：「多俾亚，属阿息耳的后裔，属拿弗他利支派，来自该支派中位于上加利利的一座 特定 城市，该城在加低斯〔拿弗他利的〕以南，在 Safed 之北，并有亚设〔哈措尔〕 在西面，被掳…」

§ b. 2–10 多俾亚早年的敬虔。 第一章给出了总的历史背景。场景设定在「亚述王萨玛纳撒的日子」。尤其鉴于 1:18，这里相当清楚不可能是撒缦以色五世（公元前 727–722 年），而必定是撒珥根二世（公元前 721–705 年）。这一点有时被当作该书历史不准确的确凿证据。然而，这个难题并不严重。「萨玛纳撒」要么纯粹是文本错误，要么是受见于本书各种希腊文形式中的名称 恩美撒珥影响而作的抄写修正。恩美撒珥 是一个未知的名字，但可以解释为复合亚述语形式（Sa̋rru-ukîn）——即「撒珥根」的名字——倒置的结果。因此，此处的正确读法是 恩美撒珥，即撒珥根。这样，我们便处于公元前 8 世纪，先知以赛亚的时代，当时犹大和以色列王国分裂，亚述是占主导地位的世界强权。故事中的主要人物是多俾亚，他是北国的一位虔诚居民，被亚述入侵者掳去为俘。这种迁徙是保持被征服民族臣服的惯用手段。承认拿弗他利的多俾亚在公元前 721 年撒珥根攻占撒玛利亚之后的迁徙中被掳走，这并没有什么困难。因为，虽然拿弗他利曾有过更早的一次迁徙，但可以肯定当时并非所有居民都被掳走，并且我们很容易推测，撒珥根在攻取撒玛利亚返回时，也迁徙了以色列其他城市的一些居民。虽然被掳之民通常受到征服者的善待，但由于他们必然接触到异教影响，其宗教操守总存在着倒退的危险。然而，多俾亚被描绘为一个律法的忠实遵行者。

§ c. 4。「当他（我）还相当年轻时，拿弗他利全支派都背离了大卫家…」。**5。**拿弗他利支派随从了北国其他支派所追随的偶像崇拜行为，这一行为早在神的子民在耶罗波安治下分裂的早期就已设立，王上 12:19 及以下。多俾亚（不必过于严格地理解 独自 一词；并非所有以色列人都叛教了）仍然忠于神。**6。**每年三次前往耶路撒冷圣殿的旅程是律法所规定的，出 23:17，为守逾越节、五旬节和住棚节。多俾亚履行了律法要求的旅程，而且献上了指定的初熟之果和什一奉献。有人根据希腊文文本提及三个等级的什一税这一事实，主张该书编纂年代较晚，这种论点并不完全令人信服。**9。**多俾亚娶了自己同族女子为妻，出 34:11 及以下，或许也出自自己的支派和家族。托比特，这位父亲，给儿子起名叫多俾亚，与他自己的名字相似，参看 § 300e。

§ d. 11–17 多俾亚对被掳同胞的爱德–11。从现有证据来看，要为《多俾亚传》建立一套完整的年表是非常困难的。Vg[32]在此可能暗示，多俾亚在他被掳时已经结婚并有了儿子。然而，大多数重要的文本见证并不支持这一点，并允许我们得出这样的结论：多俾亚是在被掳期间结婚并生子的。后一种观点似乎好得多，并且与整个叙述非常吻合。多俾亚被掳到尼尼微，这是亚述帝国最繁华的城市，并在不久之后，在西拿基立（公元前 705–681 年）治下成为首都。**14。**其他形式的文本表明，国王撒珥根对多俾亚的英俊外表印象深刻，并任命他为自己的管家或采购官，参看 创 41:40 及以下；但 1:1 及以下。国王给予多俾亚的巨大自由不应被视为完全非同寻常，因为亚述人允许被掳之民享有相当程度的自由，希望他们会忘记故土。**16。**这位虔诚的青年善用了在王面前的恩宠，在遵守摩西律法

[29]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[30]PL《拉丁教父全集》（Migne 编）
[31]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[32]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）

规定的同时，设法为他的被掳同胞提供了极大的帮助。这里给出了他爱德与慷慨的一个例子，这个例子后来将对故事产生重要影响。拉格斯（Rhey 或 Rai，德黑兰附近的遗址?）是玛代人的一座城市，离尼尼微很远，但可以推想，多俾亚当时正在为王进行采购之旅。**17**。他借给加贝罗的贷款数额非常巨大，可能超过三千磅银子。

§ e. 18–25 形哀矜善工–18。既然西拿基立是撒珥根的儿子，而非撒缦以色之子，因此这里的「萨玛纳撒」一名，如同在第 2 和第 13 节中一样，必须校订为 恩美撒珥，即「撒珥根」。在圣经中，直接或间接的继任者常被称为「儿子」，但这似乎并非解决此处困难的办法。这更可能是一个文本错误的问题。本节及随后几节所记载的事实，与西拿基立时代的亚述记录以及圣经的历史参照相符；参看王下 18:17 及以下；赛 36 及以下。**21–25**。在 Vg[33] 之外的几乎所有文本形式中，这一部分都更为详细：多俾亚的善行以大致相同的形式被叙述，但 Vg[34] 完全省略了任何提及亚希卡尔之处，参看 § 301h–i。在其他形式的文本中，亚希卡尔被描述为亚述王的管理官或监督者。他被称为多俾亚的堂亲，并且通过他在亚述王面前的求情，多俾亚被允许返回尼尼微。显然，第 24 节提到的时间间隔必定是指多俾亚的逃亡（23 节），因此，应当理解这指的是西拿基立被刺杀前的一段时期；所以，这与大约二十年前发生的西拿基立从耶路撒冷撤退之事（21 节）毫无关联。

[33]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[34]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）

304A 2:1–18 多俾亚的失明

1. 尽管有众多爱德善工和严格遵行律法，这位虔诚的以色列人多俾亚，不久就将承受严峻的个人苦楚。即使在旧约时代，神也允许他的圣徒被患难压倒，为要让他们在受苦的熔炉中得到愈发精炼。在希腊文文本中，「节期」的境况有更多细节：以撒哈顿（公元前 681–669 年）是当时的亚述王，而该节期是五旬节。此类细节充实了叙述，但至少其中一些无疑是后来添加的。**4.** 多俾亚行事非常谨慎，以免再次引起官府不怀好意的注意。**6.** 这里随意引用了比多俾亚时代早约二十五年说预言的阿摩司。该预言（摩 8:10）更逐字地读作：「我要使你们的节期变为悲哀，你们一切的歌曲变为哀歌」。**10–11**。希腊文文本指出，多俾亚正是在节期那天晚上失明的；它还提到了麻雀而非燕子，这是一个极不重要的细节。

§ b. 12–18。更为重要且引人关注的是，这一简短段落仅见于 Vg[35]。希腊文文本自有其细节，例如，它叙述了多俾亚向医生求诊未果，并再次提到亚希卡尔，「他供养我两年，直到他去了以拦」（参看 § 301h–i）。要确定本节原始文本的确切形式是极其困难的。现存的其他文本形式大体上共享了希腊文形式的差异，但并无完全一致之处。至于 Vg[36] 中较长的形式，很难相信圣耶柔米仅仅是把自己属灵的反思添加到他正在翻译的文本中。他的译文必定有其根据，即使必须承认他翻译得相当自由。无论如何，Vg[37] 的这一片段提供了宝贵的属灵功课：多俾亚的苦难是神所允许的，而这位虔诚的以色列人显然领悟了这一事实，他仰望因自己的忠信而将获得的天上赏报。

§ c. 19–23 多俾亚受妻子的责骂。希腊文文本更清楚地说明了多俾亚为何担忧：那只山羊羔是亚拿的雇主在她工钱之外额外给予她的。因此，多俾亚知道这不属于她平常的工酬，并意识到这超出了她简单的购买力，故怀疑这是偷来的。**22**。随之而来的家庭争执，其现实描绘令人愉悦：丈夫的猜疑合乎情理；妻子完全出于诚意，且在一天辛苦劳作后无心争辩；两人都无可指责；而妻子则非常愤怒。

§ d. 3:1–6 多俾亚信靠神。这段经文包含了书中引用的五段动人心弦的优美祈祷之一：3:1–6；3:13–23；8:7–9；8:17–19；13:1–23。这些祈祷在形式上明显相似，且包含若干共同元素：（1）赞美神；（2）认罪；（3）祈求；（4）颂荣。颂荣在第一和第四段祈祷中被省略，祈求的内容因情况而异，但在其他方面，其相似性十分显著。这种相似性很可能是由于当时的希伯来人使用一种统一的通用祈祷格式，也可能带有编纂者的个人印记。祈祷的实质内容很可能源自故事人物本身，尽管其确切的文字形式不必归功于他们。也许这第一段祈祷中最引人注目的教义要点，是多俾亚对神旨意的完全顺服。**4**。正如神曾多次应许：如果以色列不保持忠心，她必将受惩罚，见撒下 7:14，并散见于众先知书。

§ e. 7–10a 撒拉受使女的斥责。在本节之前，在本书的大多数形式中，多俾亚以第一人称叙述了故事：「我多俾亚…」。从此以后，如同在 Vg[38] 中一样，叙述改为第三人称。**7**。就在多俾亚被自己妻子责骂的同时，撒拉也遭到她父亲一个使女的辱骂。撒拉与辣古耳所在的城市是厄克巴塔纳，而非 Vg[39] 和 DV[40] 中的拉格斯。**8**。此处首次提及一个片段（参看 6:14; 7:11; 8:12），这在许多作者看来完全难以置信；有些人甚至视其为确凿的证据，证明整本书是一篇离奇的童话故事，并借鉴了异教的恶魔学。然而，对该问题更详尽的研究表明，支持这类观点的证据远非确凿。关于阿斯摩太这

[35]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[36]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[37]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[38]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[39]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[40]DV 杜埃译本

个名字的词源，应当注意，通过希伯来语词根 sāmaḏ 可以充分解释，意为「毁灭者」。只有在无法通过闪语词源学解释该词时，才应求助于波斯语词源，例如 aesmˇa daēva。同样应该注意到，《多俾亚传》中提及阿斯摩太的方式，与后来犹太圣经外文学中同一主题的论述截然不同。那些荒诞的记述不能被用来解释我们的书。而且，即使承认该名字源于波斯语，也不能证明《多俾亚传》依赖于伊朗的恶魔学。阿斯摩太可能是一个在闪语圈中普遍使用的恶魔之名，有点类似于基督时代的别西卜，并不带有任何教义含义。

§ f. 也没有充分理由相信撒拉是被魔鬼附身的对象，参看 6:15。然而，有一种主张认为，撒拉竟有七任丈夫先后相继，并且这些男子都在与她初次同房时被阿斯摩太所杀，是全然不可信的。关于数字「七」，公认的希伯来语用法（参看 创 4:15；利 26:28；申 28:7；箴 6:31；德 35:13；路 17:4 等）表明，这个数字常意味着「若干」、「数个」，或代表着完全数、丰盛，而不带具体指定含义。所以，撒拉很可能有过几任丈夫，而不一定是七任。但他们是否全都在第一次与她同房时被杀呢？文本并未在此处或书中别处确切地表明这一点。诚然，Vg[41] 暗示了这一点，但更可靠的文本见证只是简单地说：「在他们按女人的定例与她亲近之前」，因此是在婚姻结合之前。如此，撒拉的丈夫们是在神的允许下，被恶魔在他们与她交合之前所杀，并且是由于他们自身的某种罪咎。虽然非同寻常，这样的叙述并非不可信的。有些人在这段经文中看到了一个反对阻止生育之罪的论据 **§ g**。该论据主要基于假设这些丈夫是「在他们初次亲近她时」被杀，但根据更准确的文本读法，这一论据根基不稳。如果 Vg[42] 中给出的关于撒拉丈夫们死亡的原因（见 6:17；7:12, 14）是真实可靠的，那么我们就可以如此论证，a fortiori，反对阻止生育的罪行：既然那些丈夫因以贪欲之心对待婚姻而受神惩罚，那么通过直接干预避孕来滥用婚姻，就应受更大的惩罚。**9**。 使女的反驳刻薄且充满诽谤，因为撒拉在这件事上并无过错。「你这杀害丈夫的凶手」这一指控，要么是流言蜚语，要么纯粹是使女的恶意捏造。

§ h. 10b–23 撒拉对神的信靠。 控告的刻薄，加上无疑对事实的记忆，使撒拉大为烦乱。她情绪翻腾，想要独处，不吃不喝。希腊文文本在此处补充「（她）想要上吊」很可能是正确的，因为在巨大的情感压力下，这种诱惑很容易生起。然而，撒拉转向神求助，接下来的祈祷便成了那些身处大苦楚中的人的模范。Vg[43]中的祈祷比希腊文文本更详尽，更具条理；后者似乎更为原始。**16**。 她从未以淫欲之心渴望丈夫。**17**。 「嬉笑」指感官上的轻浮。**19**。 见 7:12, 14。希腊文文本表明，撒拉是辣古耳唯一的继承人。

[41]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[42]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[43]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）

305A 3:24–4:23 多俾亚教导儿子

24–25。在 大约 同一时间，多俾亚和撒拉的祈祷蒙神垂听，神差遣天使拉法耳去帮助他们。这两节经文起到了本书第二部分的一种总括性引言的作用，该部分主要讲述总领天使拉法耳的干预。**4:1**。老多俾亚感到他的祈祷（3:6）已蒙垂听，他很快就要死了。作为一个真正的以色列人（参看 创 49:1；申 33:1；加上 2:49 等），他叫来儿子，要给予他作为父亲临别的劝告。他慈父般的劝勉之言在各方面都堪称典范。Vg[44]再次比希腊文文本更自由；这可能是圣耶柔米所致。**6**。 对一个年轻人而言极佳的劝告。**7–12**。 真正虔诚的人不能对穷人转面不顾，而神也必以慈颜垂顾他。人人都应尽己所能帮助贫困者。**13**。 小多俾亚被教导要远避一切不洁，此外（希腊文文本）「首先要娶你祖宗后裔中的女子为妻，不可娶不属于你父家支派的外邦女子」。**14**。 不同的抄本对于骄傲之恶显示出多种读法。Vg[45]和 DV[46]对这段经文的意思给出了足够恰当的概括。**16**。 这节经文以否定的形式陈述了后来我们的主以肯定形式所规定的、作为律法和先知教导的内容，参看 太 7:12。这也等同于救主的命令：「要爱邻如己」（太 22:39，引自利 19:18）。

§ b. 18。 这节经文的不寻常之处——希腊文文本读作：「把你的酒和食物倒在义人的坟墓上…」——引发了诸多猜测。有些人立刻跳至结论，认为这是指对死者的祭祀，或祖先崇拜，或异教的葬礼仪式。这种观点完全没有证据。事实上，一位自以为将不久于人世的虔诚希伯来父亲，竟会向自己的儿子推荐这类做法，这既不可信，也与上下文不相容。这类做法和仪式在外邦人中虽然普遍，却为律法所禁止，且为热诚的以色列人所全然憎恶。对于把食物与死者一同埋葬或留在他们坟墓中——推测是为了其来世的需要——这种相当普遍的异教习俗，也是如此。鉴于所涉及的困难，一些作者建议对文本进行校订：仿佛某个抄写员在希伯来文中将「在…中间」写成了「坟墓」或「埋葬」；或将「怜悯」写成了「饼」。这些文本校订确实相当好地解决了难题，但缺乏足够证据支持，不能予以接纳。许多较老的注释者曾提出，这是指在墓地将食物带去的做法，作为一种代表死者施舍的善行，食物分给在世的亲属或穷人。然而，无法证明这种做法在旧约时代已被采用。

§ c. 一个更好的提议是，认为这节经文是推荐按照习俗参与所谓的「丧期宴席」或丧礼筵席，以此作为在葬礼中安慰哀悼者的一种方式，有点像现代的守夜。多俾亚进一步的建议「不要与罪人一同吃喝」，与这种解释非常吻合。那么，年轻人多俾亚所受的教导就是，不要在外邦人的葬礼筵席上与他们交往。有充分的证据表明，此类习俗在希伯来人中确实存在，见 耶 16:7；结 24:17；以及约瑟夫，《犹太战记》2, 1, 1。至于这节经文与亚希卡尔故事（参看 § 301h–i）之间所谓的关联，证据非常薄弱。还应指出，任何存在的证据都取决于我们的经文与出现在亚希卡尔故事较晚、而非较早形式中的一段经文之间的大体相似性。**21–23**。这一段落很容易从前一部分承接而来。父亲在给予了若干属灵劝告之后，现在想到对儿子和寡妻在尘世生活上的安排，参看 1:16。他以一段切合的劝勉结束了他的建议，即要忠心事奉神，胜过一切。

§ d. 5:1–9 多俾亚遇见总领天使拉法耳–1–2。 小多俾亚很愿意顺从，但他预见到两个困难：加贝罗不认识他，以及他不知道前往玛代拉格斯的路。老多俾亚对这两个问题都给出了令人满意的回答。**5**。 天使取了人形，为要完成神交给他的使命。这里对天使的描述只见于 Vg[47]。

§ e. 10–22。**他们踏上旅程–16**。谨慎的父亲希望在将儿子托付给这位陌生人之前，对他有更多的了解。**18**。有些人诧异天使似乎说了谎。实际上，根本不存在谎言的问题。这位天上的使者完全有权利隐瞒自己的真实身份，他通过玩弄希伯来名字「阿匝黎雅」（希伯来文意为「主已赐下帮助」）和

[44]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[45]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[46]DV 杜埃译本
[47]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）

「阿纳尼雅」（希伯来文意为「主是仁慈的」）做到了这一点，这些名字真实地描述了他的特殊使命。诚然，从我们的观点来看，天使以人形显现——正如圣经中所描述的——总带有某种奥秘。这类现象在自然界中没有类比，因此，人类的术语通常不足以描述它们。在这种情况下，天使很可能是在通过近似的方式表达一个双重现实：他的天使性本质与他的以人形显现。因此，当他说自己是「以色列人的子孙」（5:7），是老多俾亚的「亲属」（5:14，希腊文文本）时，他的意思是：「我，虽是神的天使，却奉神的命令，取了那位名叫阿匝黎雅的以色列人个人的形态」。语言是模糊而曲折的，但并非虚假。老多俾亚是否被欺骗，这与天使陈述的真实性问题无关。他没有义务完全揭示自己的身份。**19**。在此处，Vg[48]比其他形式的文本更为简短，后者添加了各种细节：老多俾亚提到他认识「大舍默雅的两个儿子阿纳尼雅和纳堂」；他提出每日给天使「一得辣玛银子作为工钱」，等等。**21**。一个典型以色列式的告别。「愿他的天使与你们同行」特别切合当时的情境，尽管父亲并未意识到自己话语中的全部含义。

§ f. 23–28 母亲的眼泪–23。母亲亚拿，一如天下母亲所为，因儿子远行异国他乡而哭泣。**24**。她宁愿放弃那笔钱，远胜于失去她的儿子。希腊文文本更为尖锐：「让钱丧失了吧，也别让我们的儿子丧失」。**26–27**。父亲更满怀信心，为自己的确信给出了一个很好的理由。他的话再一次比他自己所知的充满了更多含义。

§ g. 6:1–9 多俾亚与大鱼的历险–1。对狗的提及为叙事增添了一笔淳朴的真实性。我们这本书的作者被指控不通地理：多俾亚的城市尼尼微位于底格里斯河畔，而现在，经过一整天的旅程，他们才到达这条河。然而，文本并未这么说，而只是说「头一夜他们宿在底格里斯河畔」。换句话说，多俾亚和天使沿着河谷走了一天后，头一夜在河边歇息。**2–4**。将这段经文完全视为神迹，并将所有细节解释为众多不同的神迹，是可能的。但是，神迹不应在没有必要的情况下增多，且文本并未要求每个细节都是神迹。首先，现存的文本形式，虽然在事件实质上一致，但在细节上却差异相当大。在某些形式中，鱼并未被任何诸如 Vg[49]与 DV[50]中「巨大」的形容词所修饰。至少在一个形式中，鱼袭击了年轻人的脚；在另一个形式中，鱼试图吞噬年轻人的饼。问题在于，这些记述中究竟哪些应被保留为原始的。以下内容似乎极有可能充分保存了文本的完整性：「于是年轻人下去洗自己（『洗脚』?），有一条鱼从河中跃出，想要吞噬那年轻人」。无需假设那条鱼大到能吞下年轻人；在此处看到某种大型河鱼（有人认为是狗鱼的一种）的猛咬攻击就足够了，其突然性和凶猛性很容易吓到年轻人。大多数文本形式随后记载，天使只是告诉年轻人抓住那条鱼，他便抓住，将其拖上岸。

§ h. 5。某些种类鱼的内脏至今仍被视为有用的药材。**6**。「年轻人就照天使所吩咐的做了，他们烤了鱼，吃了。然后他们二人一同前行，直到来到了厄克巴塔纳」。**8**。显然，焚烧鱼的部分对无实体的恶魔不可能产生直接的物理效果。对阿斯摩太实际产生的效果（8:3）是出于神及其天使的能力。然而，没有什么能反对将这种效果视为与附于该行为中的某种宗教象征意义有关。那么，这种效果便是通过物质对象间接达到的，犹如教会所认可的圣仪的效果——圣水、十字圣号等。在 Vg[51]中，本节提到了鱼心，而 6:19 和 8:2 则提到鱼肝。文本的其他形式在所有这三节经文中同时提到了鱼心和鱼肝。Vg[52]中遗漏其中一个词，或许源自将心和肝归为一类的习惯；因此，如果只提到其中一个，便意味着另一个也被预设了。

[48]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[49]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[50]DV 杜埃译本
[51]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[52]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）

§ i. 9。 许多老一辈公教注释者认为，通过涂抹鱼胆治愈多俾亚的失明是一个自然过程。在古代，各种鱼类的胆汁被认为对眼部疾病和刺激有宝贵的疗效。以此物质制成的油膏因其刺激性和清洁性而备受珍视。因此，涂抹鱼胆（11:13 及以下）产生的效果可能纯粹是自然的，由自然媒介所产生。然而，本书作者在整体上下文中，似乎将此效果归因于神为多俾亚的缘故所作的干预，参看 12:14，尽管他并未确切说明这治愈是出于神迹还是自然。要牢记，是一位天使指明了一种多俾亚显然不知晓的疗法，而所使用的特定物质是神的能力运作的工具。这件事令人想起我们的主医治瞎子的记载，约 9:6。

§ j. 10–22 天使劝谕与撒拉结婚–10–13。 撒拉是她父母财产和财富的唯一继承人，有义务嫁给她本支派的人，民 36:6 及以下。而从表面看，多俾亚似乎是唯一满足这条件的人，因此只有他是适合撒拉的丈夫。律法的目的是防止支派和家族的产业落入外人之手。正因此，天使推荐娶撒拉为妻。**14**。 见上文，3:7。注意，多俾亚的反对是基于传闻证据，而并非本书作者的主张。**15**。 梵蒂冈抄本、古拉丁文译本和叙利亚文译本是这节经文一个古怪添加的主要见证：它们给出了恶魔杀死七位丈夫的理由，「因为一个恶魔喜欢（或『喜爱』）她」。即使有这些见证，这添加部分的真实性也可能会受质疑。如果这说法是真的，也不该归于圣经作者，因为它是多俾亚提及的民间传闻意见的一部分。并且，在同一假定下，也不能推论说恶魔是出于肉欲之爱而追求撒拉，因为至少在希腊文中，所使用的动词通常表示「喜欢」或「珍爱」。

§ k. 17。虽然这节经文中所表达的道理，既优美又现实，是毫无疑义且与犹太人关于婚姻神圣性的观念一致的，但很难证明这节经文照其现状是真实可靠的。由于它只见于 Vg[53]，它很可能是受了圣耶柔米或某位先前编纂者的影响。它的一部分无疑是借用了诗 31:9。**18–22**。 在所有文本形式中，类似建议都被归于天使。它们推荐以祈祷作为婚姻结合的准备，尽管三日的自制期并未见于所有文本。在 22 节，唯有 Vg[54] 具有这条劝告，「为爱子女而非为情欲所动」。这与整体上下文非常相符，但所用的实际表述很可能出自耶柔米的自由翻译。

[53]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[54]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）

306A 7:1–10 辣古耳的欢迎

这一部分很清晰，且在所有的形式中大体相同。细节上有些变化：辣古耳的妻子在 Vg[55] 和古拉丁文译本中是「亚纳」，而希腊文文本读作「厄得纳」；在多数文本形式中，第 3 和 5 节中辣古耳所提的问题是由他的妻子提出的；而天使的回答（Vg[56] 6）在除 Vg[57] 以外的所有形式中都被归于多俾亚自己。拉丁文的译文更为简洁连贯。对访客，加之两人更被视为亲属，所给予的真诚而迅速的款待，是典型的闪族风格。多俾亚不失时机地提出了娶撒拉的请求。

§ b. 11–20 婚事商议–11。 辣古耳在 Vg[58] 和 DV[59] 中体贴的踌躇未决，在希腊文文本中化为言语，因为在那里辣古耳作了长篇的回答。**14**。律法并不完全禁止希伯来人与外邦人通婚，尽管他们被命令不得与某些迦南部落通婚，出 34:11 及以下；申 7:1 及以下；也参看 民 36:1–10。然而，由于与异教徒的婚姻总是带有危害信仰的危险，故此从未得到完全认可；因此，将贞洁的撒拉许配给敬畏神的年轻人多俾亚，远比许配给她前几任的异教丈夫要合适得多。**15**。描述了多俾亚与撒拉实际订婚的仪式。以右手作为信赖的标志或信物，在古代的使用方式和今天很相似，虽然这是圣经中唯一一个将它用于订婚仪式的例子。签署婚姻文件在圣经其他地方没有描述，但我们几乎也很难在别处找到对婚姻仪式如此详尽而私密的记述。**19**。 希腊文文本暗示母女二人都哭了；在如此庄严的场合，这也并非不可能。

§ c. 8:1–10 一场贞洁的婚姻。 作者精妙的艺术笔触在这一章中尽显无遗。**1**。 简单的接风晚宴变成了一场欢乐的婚筵。**2**。见 6:8。这里更清楚地表明，燃烧鱼心和鱼肝的主要效力是来自神及其天使对恶魔的权能。**3**。 这里完全不涉及将恶魔用锁链捆绑，或在物质上以其他方式擒住；这乃是一个灵对另一个灵所施加的精神性约束。「上埃及的旷野」，一个远离尼尼微和厄克巴塔纳的地方，是以象征手法表达阿斯摩太对撒拉的有害影响已被彻底清除。旷野通常被视为恶魔惯常的居所，参看 太 12:43。**4–6**。 Vg[60] 继续了三夜的概念，参看 6:18，而希腊文文本则暗示这些事件发生在一夜之间。所有形式都叙述了多俾亚和撒拉为寻求神的帮助而作的祈祷。**7–10**。 第三段祈祷；参看 3:1。主要的教义要点是：承认神是万物的创造者，第 7 节；以及第 9 节中对诚心实意的宣告，这显明了多俾亚进入婚姻的正当目的。

§ d. 11–20 为多俾亚和撒拉的安全感恩–11。 看来辣古耳并未因天使的话而完全安心；他寄予盼望，却心存疑虑；他生怕撒拉前几任丈夫的命运也会降临到多俾亚身上。所指的时间，「约在鸡鸣时分」，是 Vg[61] 的读法；其他文本形式则相当于「在夜间」或「在夜里」。**14**。 希腊文文本给出了辣古耳悄悄行事的原因：「倘若他死了，我们可以把他埋了，不让任何人知道」。**17–19**。 这第四段祈祷，参看 3:1，其主题显然是向神谢恩，为所领受的恩惠感谢他。

§ e. 8:21–24 一场欢乐的宴席–21。 只有 Vg[62] 暗示这些准备是为了一场旅程。更可能的情形是，辣古耳吩咐人准备婚筵，现在可以充分欢庆了；这便是下一节经文所描述的宴席。为旅程做准备与辣古耳 **23**。 留他们住下的邀请不太合拍。**24**。 这一点在所有形式中都大体相同，唯独 Vg[63] 记载说那应许是以书面形式写下的。

---

[55] Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[56] Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[57] Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[58] Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[59] DV 杜埃译本
[60] Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[61] Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[62] Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[63] Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）

§ f. 9:1–12 天使拉法耳拜访加贝罗–2 是 Vg[64] 的读法。**3**。在希腊文文本中，多俾亚叫拉法耳带上四个仆人和两匹骆驼，参看 Vg[65] 6。**6**。拉法耳按照要求，从厄克巴塔纳出发前往拉格斯，取回了存放在加贝罗那里的银子，见 1:17；4:21。**8**。由于这段经文的闪族色彩，看起来拉法耳似乎仍是主词，但实际上，如 Vg[66] 所指明的，是加贝罗进来、哭泣并祝福。**11**。一个真正希伯来式的祝福，既有礼又敬虔。

§ g. 10:1–7 多俾亚父母的焦虑–1–2。就在厄克巴塔纳和拉格斯发生这些事的同时，父亲多俾亚正在尼尼微数算日子。无疑，他自己过去也常走这一旅程，并且确切知道需要多长时间。由于儿子没有按期返回，他变得焦虑起来，并如天下父亲那样，开始考虑可能遭遇不幸。**3**。在希腊文文本中，虽然多俾亚开始悲伤，但有多处暗示他隐藏了自己的忧愁，试图安慰妻子。这家庭场景既被美妙地记述，又十分感人。**4–7**。母亲就不那么好安慰了：「她对他说（多俾亚）：不要作声，不要欺骗我；我的孩子已经死了。」

§ h. 10:8–13 多俾亚启程回家–8–10。辣古耳邀请小多俾亚留下来继续住下去，可能是要继续举行婚筵庆典；但多俾亚知道父母会为他迟迟不归而挂虑，所以觉得理当拒绝。辣古耳于是将他一半的产业交给了他，正如他所应许的，参看 8:24。**11**。辣古耳在提及主的天使时，他说的话比他意识到的更为真实；然而，在其他形式的文本中，这祝福是奉「天上的主」之名祈求的。**13**。Vg[67] 中的劝诫很可能出自圣耶柔米的概括与改编。在希腊文文本中，辣古耳叫撒拉去她公公那里，要把公公和婆婆当作自己的亲生父母看待；然后他向她告别，说：「愿我有生之年，都能听到关于你的好消息！」然后，他的妻子亚拿（厄得纳）对多俾亚说：「亲爱的孩子和兄弟，愿主领你回来，愿我在有生之年能见到你的孩子，在我去世之前见到我女儿撒拉的孩子。我在主面前，满怀信赖地将我的女儿托付给你。你活着的每一天，都不可亏待她。」

§ i. 11:1–12 归家–1。那个地名似乎是 Akram 或 Charam，但其确切位置无法确定。它肯定不是创 11:31 中亚伯拉罕的城哈兰。更详细的限定，「距尼尼微中途，第十一日」，仅见于 Vg[68]。**2–3**。商队走得太慢，而拉法耳和多俾亚单独前行，可以很快到达尼尼微。**4**。希腊文文本暗示，鱼胆通过其收敛的特性，将会使老多俾亚眼中的翳膜脱落。然而，在这里（参看 6:9），也暗示了此效果来自某种更高的能力。天使对将产生的效果比使用普通药物所能保证的更为确信，见 8；12:14。**9**。提到多俾亚那只著名的狗，毫无疑问，如同在 6:1 一样，是此处叙事的真实组成部分；尽管那只狗的大部分滑稽动作只在 Vg[69] 中有所记述，并且很可能是后加的。**10**。失明的老父亲跌跌撞撞地出门迎接儿子的画面非常感人；它也无疑是真实的。

§ j. 11:13–17 多俾亚复明–13–15。所有文本见证都以基本相同的方式报告了多俾亚失明的治愈。所发现的异文大多是字句上的：Vg[70] 独有时间间隔「约半小时」，以及「如同蛋壳一般」的描述。其他形式则指出是「白翳」或「白鳞」的剥落。**16**。「所有认识他的人」，在希腊文文本中更为详细，它描绘了尼尼微人惊奇于多俾亚被治愈，并且无需人引导就能行走。**17**。圣经中常常记载类似的赞美或祝福，见 申 32:39；撒上 2:6；智 16:13。

[64] Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[65] Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[66] Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[67] Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[68] Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[69] Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[70] Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）

§ k. 11:18–21。撒拉的到来–18–19。再次，只有 Vg[71]和伦敦希伯来文抄本有时间间隔「七天后」；同样，对家族、牛群和大量钱财的提及，也是这两个在整个故事中有着奇特关联的文本所特有的。**20**。这是 Vg[72] 中唯一一处提到亚希卡尔故事的地方，见 § 301h–i。尽管此处名字略有不同，但显然是指同样的人；「Achior」不过是 Achikar 的拉丁文音译，而「Nabath」则相当于侄子的名字，即 Nadan。

[71]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[72]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）

307A 12:1–5 拉法耳被献上酬谢

在这一小段中，包括 Vg[73]在内的文本见证之间有着显著的一致。除了各行其是、自成一格的亚兰文译本外，流传到我们手中的所有故事形式在内容和顺序上都非常相似。**3**。「被鱼吞吃」很可能是添加的内容。**4–5**。 如果希腊文文本 5:19 记载所给的工钱为「每日一得辣玛」是正确的，那么父子二人现在更为慷慨得多了。

§ b. 6–22 拉法耳揭示自己的身份–6。天使很可能将他们带到屋内一间内室，要去透露他的秘密。他启示的第一点是神的怜悯；事实上，这是拉法耳整个信息的核心。**7**。 君王屈尊向其臣民透露的事，应当保密对待；然而，对于神，他的作为总是极其公义且良善的，那就无需密藏。**8**。 拉法耳略微迂回地展开：首先，他指明多俾亚父子所行的善工的价值；然后他解释，尽管有这些善行，他们为何仍必须受苦。正是在此处，天使特别强调了施舍的价值。有些形式读作：「祈祷与真诚同献，便是美事」。**9**。 清楚地陈述了善工的价值。**10**。 正如善行引向永生，恶行则引向死亡。「他们自己生命的仇敌」，即，那些作恶的人，是杀害自己。有人论证说，既然这对于现世生命未必属实，所指的一定是永生与永死。

§ c. 11–13。秘密的正式揭示。多俾亚的一生充满了奥秘，难以解读：尽管他从年轻时起就对神忠心耿耿，但他似乎并未获得奖赏，反而遭受了更多且更大的痛苦。如今一切都清楚了：神允许多俾亚受苦，为要试验他。在他受苦时，拉法耳一直在神的宝座前为他代求。**15**。 之前，天使已经向多俾亚揭示了在那位虔诚的以色列人生命中运作的力量的秘密，现在拉法耳揭示了他自身的奥秘。他是一位天使，并且在这些属天的灵体中，是属于侍立在神宝座前执行特殊职分的一类，即，他们不断面对面地看见神，并从神领受特殊的启示。他是「七位中的一位」：「七」这个数字很可能是指一个承担着特别重要职任的特别群体，而非一个确切的数目。这个「七」字，很有可能是暗指玛代的宫廷术语，因为那时在玛代人中间，众人皆知的著名「七位谋士」是家喻户晓的，参看 拉 7:14。然而，没有证据支持一些学者的观点，他们声称在其中看到了琐罗亚斯德教关于侍立在阿胡拉·玛兹达宝座周围诸灵的教导的影子。帕西人的灵与圣经中的天使之间，除了极其表面的相似之外，没有任何共同之处；两者基本的教义有着天壤之别。

§ d. 16–17。希伯来人中有种信念，认为无论谁看见天使都会立刻死亡，见 士 6:22；13:21 及以下。因此，当拉法耳揭示自己的身份时，多俾亚和他的儿子极其恐惧。这一处境，连同天使安慰的话语，令人想起圣经中其他类似的天使显现，例如 但 10:12；路 1:13, 30。**18**。 无需惧怕，因为天使是奉神的命令与他们同在。天使是受神的旨意差遣到人那里去的。**19**。 这节经文的后半部分，在大多数文本形式中，声明「我并没有吃喝」。圣耶柔米大概尝试澄清这一点，指出天使的维生并非靠着自然食物。**20**。 拉法耳从神领受的特殊使命现已完成。许多形式有「把这一切事写下来…」，参看 § 300e。**21–22**。 只有 Vg[74] 延长了他们的祈祷，「三个小时」。

§ e. 13:1–10 多俾亚的诗歌：第一部分。这一部分包含了本书的第五段祈祷。虽然更长，但在一般形式上与已提及的其他祈祷相似，参看 3:1。最后这两章构成了一种尾声。**2**。 见上文 11:17。「神的手」通常意指他的大能，或他引导万有的眷顾。**5**。 以色列民因自己的罪给自己招来了惩罚；他们得救完全是由于神的怜悯。**7**。 他劝别人去做的，多俾亚自己也要去做。如果遵循古拉丁文译本的形式，贯穿整段经文可注意到的诗意平行体在此处就更加引人注目：「我要在被掳充军之地赞美他，向犯罪的国民宣扬他的威能和伟大」。

[73]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[74]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）

§ f. 11–23 诗歌：第二部分。 多俾亚的祈祷或诗歌的第一部分，几乎全部用于赞美神，而第二部分则主要是预言性的。整篇诗歌在形式上具有诗意，并且大部分为同义平行体。Vg[75]在某些地方似乎将经节连接得不好，且有几节显然未按其恰当的顺序排列。总体上，各种文本形式大致相符。

§ g. 12。 Vg[76]似乎暗示耶路撒冷和圣殿已被毁，而这些灾难直到多俾亚死后才发生。很可能，多俾亚在预言的异象中，既看到了圣城的毁灭，也看到了它的复兴。然而，提及圣殿之处在文本上并不确定，因为经文可能读作：「愿新的家宅被建造起来」；这样，就不一定意味着城市的毁灭。此外，耶路撒冷常作为以色列民命运的象征。因此，当说到耶路撒冷繁荣时，以色列的命运是幸福的；当耶路撒冷受苦时，国家就处于危难中，参看 赛 60。由此，多俾亚可能是在祈求、甚至预告被掳之民归回故土，以及以色列子孙未来更幸福的命运。如果决定采纳这样一种一般性的诠释，那么 Vg[77]和 DV[78]中的特定经节就几乎无需评论了。**21–22。** 在希腊文文本中，城楼是用金子建造的，街道是用红玛瑙和俄斐的石头铺成的。这些贵重的矿物和宝石是被用来象征新耶路撒冷的繁荣。按照一些诠释者的看法，所有提及耶路撒冷之处，除了其字面意义之外，还具有预表的意义。如此，地上的耶路撒冷将成为天上耶路撒冷的预表，十分类似于启 21:2, 18 及以下那段惊人相似的经文。

§ h. 14:1–17 多俾亚和他儿子最后的岁月–1–4。 这最后一章的年代表记载似乎在抄写者或编纂者手中遭受了严重的损坏。鉴于文本见证之间的巨大差异，几乎不可能重构出一份令人满意的多俾亚历史年表。数字在不同修订本和译本中差异如此之大，这也不足为奇。正如所有处理过古代文献的人所知，数字在抄写时很容易产生讹误。在旧约许多书卷中都可以观察到这一事实，而这些书卷流传给我们的状况远优于《多俾亚传》。试图评估书中不同形式所存在的分歧年表的各自价值，超出了本注释的范围。只需说，Vg[79]和 DV，按其现状，必须加以修订；我们今天所拥有的任何一种单一形式的书，在这方面都不可能是确切无误的。**5–9。** 老多俾亚，**§ i**，预告了尼尼微（公元前 612 年）和耶路撒冷（公元前 587 年）的毁灭，以及以色列的复兴。**10–13。** 希腊文、叙利亚文和古拉丁文译本包含了一段对亚希卡尔故事相当长的提及（参看 § 301h–i）。与之前对亚希卡尔故事的暗示相比，这一段不太像是叙事的真实部分。**14–17。** 老多俾亚去世后，他的儿子遵照他所领受的建议离开了尼尼微，带着家人前往厄克巴塔纳，与辣古耳和亚拿同住。在那里，他在主内安息之前，有幸见到了众多后裔。[80]

[75]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[76]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[77]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[78]DV 杜埃译本
[79]Vg 武加大译本（西斯笃-克雷芒版）
[80]C. F. DeVine，《多俾亚传》，载于《公教圣经注释》，Bernard Orchard 与 Edmund F. Sutcliffe 编（多伦多；纽约；爱丁堡：Thomas Nelson，1953 年），393–402。