解經講道注釋叢書 07

INTERPRETATION

士師記

JUDGES

A Bible Commentary
for Teaching and Preaching

J. Clinton McCann 著
李子和／譯　羅光喜／校譯

台灣教會公報社

解經講道注釋叢書

INTERPRETATION

這套叢書的作者都是當代研究聖經的名家，他們有深厚的學術根底，又有愛人靈魂的牧者心腸。
釋聖經深入淺出，幫助讀者迅速掌握段落要義，卻不拘泥於個別字詞，且能顧及聖經文學的脈絡
神學意義、當代應用、合乎事奉的需求。但願您將這套書常置案頭，作為解經良伴，學道良師。

中華福音神學院院長　賴建

傳道人對於「講道」這事工為何會覺得那麼吃重？起因於華文世界缺乏良好的解經參考書。講道
能夠提出的聖經信息，就常限於經文的字面了解，個人信仰的體驗或經歷。這套注釋叢書，是由
、英各地，現今從事聖經或神學研究的學者，共同寫成一部適合牧者的禮拜講道，教師們的解經
帶領查經的良好參考書。……

聖光神學院新約教授　陳嘉

本系列叢書融會貫通新舊約，為講道者、教師和用心研究聖經的學生闡述信息的註解。著者常會
出一針見血的見解，甚至破解某些難題，例如創世記十二：10-20 記載「亞伯蘭因飢荒下埃及時教
唆其妻說謊」。著者花了 9頁的篇幅點出，選民有信仰，使世人「因你得福」，喪失信仰就使他
「因你得禍」(創十二3)。……

東南亞神學研究院舊約教授　郭榮

這套叢書出版時的目標設定在教育與講道，幫助讀者從事聖經教學及講道的預備。不只適合神學
與牧者的研讀，肯定也能對所有有興趣更深入認識聖經的讀者，帶來讀聖經的樂趣。

台灣神學院舊約教授　曾宗

Interpretation 這套注釋叢書簡單易懂，很適合作為一般教會講道與教導之用。期待大家來使用這
注釋叢書，因為它們會幫助你對聖經信息的了解，深厚你的信仰反省，提昇你的教導品質，與加
你的宣教裝備。

台南神學院神學系所主任　羅光

聖經為神賜給古今基督徒的寶庫，在寶庫中蘊藏著稀世珍寶，如何獲得聖經中的珍寶，唯一方法
是藉著讀經與禱告，在此的讀經並非是膚淺的讀經，而是開礦的讀經。這種開礦的讀經須下工夫
要用思想更要藉著禱告。這套聖經注釋，是你認識聖經重要的工具書，成書不易，視為寶庫。…

中華基督教衛理公會牧師　郝文

這套43本的注釋叢書，由41位學有專精的釋經學者與神學家所著，相信能為我們提供「第三種參
資料」。對於希望按真理分解真道的眾同工，能多一種參考資料是有益的，……

台北靈糧堂牧師　周神

身為基督徒，我們擁有：寶貴的「聖經」——帶領我們，認識神。
身為一位讀聖經的基督徒，我們擁有：保惠師「聖靈」——啟示我們，讀得懂「聖經」。
身為一位21世紀的基督徒，我們擁有注釋書——幫助我們：按著正意分解真理的道。
身為一位21世紀渴慕讀聖經的基督徒，我深深期待這套叢書，引領我們進入神話語的豐富與奇妙

台北基督之家牧師　寇紹

這系列書的作者都是注釋家及神學家，內容充滿了他們研究的成果與洞見。每位作者在詮釋中掌
聖經原文的意義，也反應了作者自己本身對教會及世界的意向與認知，讓我可以用學習者的角度
參與在作者思考脈絡裡，然後對照今日社會所處的情境和自己的看法，找出經文的新發現。……

台灣基督長老教會看西街教會牧師　劉柏

《聖經》是上帝啟示人類的話語。宣講上帝的話語，正是每一位基督徒重要責任與使命。台灣教
公報社在成立125週年 (1884-2009)之際，特別翻譯並出版《解經講道注釋叢書》，藉以讓宣講者
有更寬闊的參考資料，也同時讓世人更進一步瞭解上帝話語的奧妙。……

台灣基督長老教會德生教會主任牧師　胡忠

ISBN 978-986-6331-14-5

作者簡介：

J. Clinton McCann

美國密蘇里州伊甸神學院解經教授，

聖經文學協會擔任詩篇組組長10年。

譯者簡介：

李子和

台南神學院道學碩士

現任：高雄德生教會青年牧師

校譯者簡介：

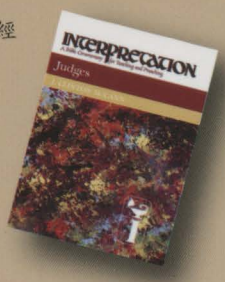
羅光喜

美國芝加哥神學院 Ph.D.

現任：台南神學院神學系所主任

士師記簡介：

本書作者藉由闡釋士師記的經文，清楚讓讀者知道當我們崇拜及服事的對象是上帝以外的事物時，則所帶來的結果就會是毀滅與永死。不過McCann也指出士師記雖是一個警告，但這個警告是建立在盼望基礎之中。這是以色列人從痛苦中所發現的眞理，而這眞理也可以被用來教導我們。簡單來說，以色列人經驗到的，不只是自己不忠誠與不順服所帶來的毀滅性結果，他們也還同時經驗到一位面對不忠誠的民族仍願意永遠以信實去對待的上帝。這樣的上帝是士師記所呈現的上帝（警告與盼望、審判與慈愛），我們必須去瞭解、教導及宣揚。



原書封面

這套「解經講道注釋叢書」，是為詮釋聖經的教會人士所提供特有的資源。其編纂規劃與寫作方式，都明確符合講道與教導之所需。這樣卓越、嶄新的聖經注釋，對於全面向現今世界傳揚上帝話語的事工有著一大貢獻。

這套新注釋融和了歷史學術及神學題旨，能針對經文提供完整的詮釋。使讀者瞭解經文述說的內容，進而與當今在信仰生活上所面臨的難處和關鍵性問題交流對談。教會在崇拜及傳道事工上積極使用著聖經，可是解說這些神聖經典的評註卻被忽略，這套注釋則讓詮釋經文的寫作藝術恢復了生機。牧者、老師、以及所有認真研讀聖經的學子們，都將看出這套注釋嚴謹地擔負起詮釋學的重責大任，適切表達經文的當代意義及重要性。

講道與教導時，從整部經文或一個段落來注解之，要比單就個別一節、一字斷章取義來得好。我們將注解經文的研討以及詮釋學的回響，都完整地合併成一篇易讀的評註。這套注釋的每一冊都從聖經語言的文學—歷史背景來闡明其意，依據教會在禮拜儀式上及神學上的運用來反映出經文的意義；每一冊都提出經文內容針對現今世人的信仰與生活所要表達的意涵。

聖經中的每一書卷，之所以能因著牧者或老師的使用而發揮最大功效，端賴牧者或老師用心斟酌中心題旨，考量崇拜儀式上和傳統信仰告白及讀經表上的運用，並推敲在基督教倫理及神學上的特定意義。

士師記/J. Clinton McCann著；李子和譯；
羅光喜校譯--初版.--台南市:台灣教會公報社，
2010.12
262面；17x24公分.--(解經講道注釋叢書07)
參考書目：3面
譯自:Judges
ISBN 978-986-6331-14-5 (精裝)
1.士師記 2.注釋
241.23 99023106

INTERPRETATION
解經講道注釋叢書 07

士師記

JUDGES

J. Clinton McCann／著
李子和／譯　羅光喜／校譯

出版者／財團法人台灣基督長老教會台灣教會公報社
社長／陳祐陞
http://www.pctpress.org　E-mail:publish@pctpress.org
發行代理／財團法人台灣基督長老教會台灣教會公報社
地址：台南市701青年路334號
電話：06-235-6277#122　傳真：06-235-6287
文字編輯／林雯茜・美術編輯／林麗珍
初版／2010年12月
ISBN 978-986-6331-14-5
產品編號／02220007

Printed in the United States of America
John Knox Press
Louisville, Kentucky
Chinese edition published by permission

First printing:12/2010

ISBN 978-986-6331-14-5

感謝

盧瑞祥、陳以羚、盧定睿

全家　贊助本書出版費用

目錄

推薦序

對忙碌的現代人來講，一本好的注釋書，勝過十本不合用的書籍。在我個人蒙召事奉及教學三十年經驗中，《Interpretation》這套注釋書，往往是我預備講章及教學研究的最好伴侶。這一系列的作者都是當代研究聖經的名家，他們都有深厚的學術根底，又有愛人靈魂的牧者心腸。解釋聖經時深入淺出，幫助讀者迅速掌握段落要義，卻不拘泥於個別字詞，且能顧及聖經文學的脈絡，神學意義，當代應用，合乎事奉的需求。但願您將這套注釋常置案頭，作爲解經良伴，學道良師。

中華福音神學院院長　**賴建國**

傳道人對於「講道」這事工爲何會覺得那麼吃重？首先起因於華文世界缺乏良好的解經參考書。講道者能夠提出的聖經信息，就常限於經文的字面了解、個人信仰的體驗或經歷。因此其內容大都限於信德的勸勉、神恩的見證，用感性的話煽熱聽眾的信心。至於那較具深度的信仰內涵、上帝的永能和神性，如何在基督耶穌裡建立新造的生命，便不容易從經文中取出來造就信徒。

這一套名之爲「解經講道」的注釋叢書，是由美、英各地，現今從事聖經或神學研究的學者共同寫成。爲適合牧者禮拜講道、教師們解經或帶領查經的良好參考書。善加應用，一定會結出許多美好的屬靈果子。

聖光神學院新約教授　**陳嘉式**

《Interpretation》這套注釋書融會貫通新舊約，爲講道者、教師和用心研究聖經的學生闡述信息的注解。

本叢書的著者常會提出一針見血的見解，甚至破解某些難題，例如創世記十二：10-20記載，傷風敗德的亞伯蘭，遇見迦南地飢荒，馬上逃亡埃及，途中因爲怕死，俗語說，「美(súi)妻(bó˙)歹照顧」，他就教其

妻說謊，就是俗語說的，「賣妻做大舅」，從埃及的法老獲得相當可觀的聘禮。可幸的是上主出手警告法老，他就把妻子還給他，可是他未還他那些聘禮，而發了橫財。信仰之父這種表現，有何見證呢？著者花了9頁的篇幅點出，選民有信仰，使世人「因你得福」，喪失信仰就使他們「因你得禍」(創12:3)作反見證，傷害世人。可見選民的信仰是世人禍福的關鍵。

東南亞神學研究院舊約教授　**郭榮敏**

新舊約全本聖經爲神賜給古今基督徒的寶庫，在寶庫中蘊藏著稀世珍寶，如何獲得聖經中的珍寶，唯一方法就是藉著讀經與禱告，在此的讀經並非是膚淺的讀經：「淺土石頭地上」(太13:5)，而是開礦的讀經，這種讀經又稱之爲深度的讀經，誠如聖經所說：「銀子有礦、煉金有方，鐵從地裡挖出，地中的石頭有藍寶石，各種寶物……」(伯28:1-11)

這種開礦的讀經須下工夫，要用思想更要藉著禱告：「你求告我，我就應許你，將你所不知道又大又難的事指示你。」(耶33:3)因此神在聖經中所啓示的亮光靈意，立現眼前豁然明瞭：「你的言語一解開，就發出亮光、使愚人通達。」(詩119:130)因此向讀者推薦這套聖經注釋，乃是你認識聖經重要的工具書，成書不易，視爲寶庫。

中華基督教衛理公會牧師　**郝文章**

這套43本的注釋叢書，是由41位學有專精的釋經學者與神學家所著，相信能爲我們提供「第三種參考資料」。對於希望按眞理分解眞道的眾同工，能多一種參考資料是有益的，不過在多多參考解經資料時，我們一定要更多回到聖經，也更多依靠整本聖經背後的作者——聖靈，如此我們的解經、講道必能更充實、更活潑、更有恩膏。

台北靈糧堂牧師　**周神助**

身爲基督徒，
我們擁有：寶貴的「聖經」——帶領我們，認識神。
身爲一位讀聖經的基督徒，

我們擁有：保惠師「聖靈」——啓示我們，讀得懂「聖經」。
身爲21世紀的基督徒，
我們擁有注釋書——幫助我們：按著正意分解眞理的道。
身爲21世紀，渴慕讀聖經的基督徒，
我深深期待這一系列的叢書，引領我們進入神話語得豐富與奇妙。

台北基督之家牧師 **寇紹恩**

剛從神學院畢業時，覺得自己的講道經驗不足，對聖經經文的理解和詮釋，需要廣泛的學習及更努力去鑽研。在郭榮敏牧師的推薦下，就買了這一系列的套書。

這系列書的作者都是注釋家及神學家，內容充滿了他們研究的成果與洞見。每位作者在詮釋中掌握聖經原文的意義，也反應了作者自己本身對教會及世界的意向與認知，讓我可以用學習者的角度，參與在作者的思考脈絡裡，然後對照今日社會所處的情境和自己的看法，找出經文的新發現。而且在英文解說的用字遣詞並不難理解，說明淺顯易懂，協助我對經文有更廣度與深度的認識，讓我在帶領查經或者講道的撰寫上更加得心應手。欣聞這套書將要翻譯成中文版，相信必能造就更多的牧者與信徒。

台灣基督長老教會雪西街教會牧師 **劉柏超**

《聖經》是上帝啓示人類的話語。宣講上帝的話語，正是每一位基督徒重要責任與使命。當然，宣講者必須具備良好的聖經神學基礎，還要有靈修生活，更要有美好的靈命，才能達到果效。台灣教會公報社在成立125週年(1884-2009)之際，特別翻譯並出版《解經講道注釋叢書》，藉以讓宣講者能有更寬闊的參考資料，也同時讓世人更進一步瞭解上帝話語的奧妙。

台灣基督長老教會德生教會主任牧師 **胡忠銘**

這套《解經講道注釋叢書》（Interpretation）出版時的目標設定在教育與講道，幫助讀者從事聖經教學及講道的預備。不只適合神學生與牧者的研讀，肯定也能對所有有興趣更深入認識聖經的讀者，帶來讀聖經的樂趣。在未來，對台灣教會與全球華人讀者來說，《解經講道注釋叢書》這一系列的譯本將會繼續帶給我們許多的靈感與啓發。

台灣神學院舊約教授　**曾宗盛**

Interpretation這套注釋叢書簡單易懂，很適合作爲一般教會講道與教導之用。由於各經本注釋的作者都是一時之選，所以其信息的掌握也相當好。中文版的出版，教會公報出版同工也都很盡力，除安排翻譯外，還加上另一組人員進行校對。因此，品質是可掛保證的。期待大家來使用這套注釋叢書，因爲它們會幫助你對聖經信息的了解，深厚你的信仰反省，提昇你的教導品質，與加強你的宣教裝備。

台南神學院神學系所主任　**羅光喜**

中文版序

感謝神的恩典，差遣祂的忠僕馬雅各醫師在1865年從英國遠道來台，將福音的種子撒在這塊美麗的島嶼上。1885年巴克禮牧師以羅馬字發行台灣第一份報紙《台灣府城教會報》，通過文字媒體成爲宣教事工重要的一環，這也是台灣教會公報社成立的宗旨，以文字傳播，穿越時間與空間的限制，將福音廣傳並釘根在台灣，讓更多沒有機會來到教會接觸到福音的人，經由文字來認識這位眞神。也因此，台灣教會公報社在過去一直秉持出版有關教會歷史、信仰名人見證、母語、靈命增長及聖經釋義相關書籍。

在聖經注釋方面除了出版許多單卷研經釋義專書之外，本社也有系統規劃，針對慕道友及初信者出版《聖經導讀》25本(2003年)、《恩惠查經手冊》10本(2003年)，幫助初信者有系統由淺到深的挖掘聖經。另外還有《平信徒聖經注釋叢書》25本(2002年)、《新舊約聖經一日一章》(2005年)，讓信徒在個人讀經時更能深入瞭解神話語及靈命成長。此次欣逢台灣教會公報社創設125週年之際，能夠獲得美國John Knox出版社授權《Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching》的中文版權，讓本社在聖經注釋方面的書籍更廣泛充實，讓研讀者有更多的選擇性。

《Interpretation》這套解經講道注釋叢書是集合英美當代41位神學教授、聖經解經專家，歷經24年之久所共同創作完成的鉅著，在每位神學家不同研究領域中，參照各卷聖經時空背景所研

得的注釋叢書，內容對基督徒信仰靈修有所助益，也對從事神學研究者及牧會牧師提供更豐富的解經講道資料。然而，由於本叢書原爲英美作品，原書經文採用《RSV》及《NRSV》譯本，爲方便讀者使用，中文版部份我們則採用《和合本》譯本。對於原書中注釋部份無法配合《和合本》的經文來說明時，中文版則加上譯者按語或依原書直譯。期盼能清楚表達原著意思，但是，翻譯作品難免受限文字限制，且從翻譯到付梓過程中，可能出現舛誤，尚祈讀者不吝指正賜教。

聖經是神的話語，神也在不同時代透過使徒、教父、神學家、牧師與傳道者來向當代人詮釋神的心意。我們預定用六年的時間翻譯出版這套《解經講道注釋叢書》，我們眞摯的盼望這套書不只是台灣基督長老教會的資產，更是整個華人基督教會的共同資產。

台灣教會公報社社長 陳祐陞
2009年5月

本叢書中所使用的縮寫

NRSV　新修正標準譯本聖經（New Revised Standard Version of the Holy Bible）
RSV　修正標準譯本聖經（Revised Standard Version of the Holy Bible）
NIV　新國際版聖經（New International Version）

叢書總序

這套注釋叢書在提供對聖經各卷的解釋。其規劃的注釋內容，以當代觀點來解說經文，以便滿足學生、老師、傳道人和牧者（神職人員）的需要。編纂這套注釋書的用意，並不是要取代用歷史鑑別法詮釋經文的著作，或取代輔助宣講信息之用的講道學著作；而是爲了提供第三種參考資料，將經文內容在歷史、神學上的研討成果完整地一併呈現。

以完整的字義而言，「注釋」一詞乃涵蓋了經文內容、詮釋者以及詮釋者所要傳達的對象。這套叢書從聖經中引用的經文，正是「先知與使徒」時代就已寫下的文學資料，閱讀這些作品得以知悉、啓發和指引信仰生活。擔當詮釋工作的是學者們，他們致力尋求忠實於經文內容且能在教會運用的注解方式。這套叢書的寫作對象則是那些在信仰團體裡教導、傳講和研讀聖經的人。

這套注釋普遍採用解說性質的文體；依據人們運用聖經時所產生的問題和需求，來規劃並寫作。爲了闡明經文含意，也運用了當代學術研究的理解及成果。作者們是以釋經學者及神學家的身分，來寫作這些釋義；所擔負的責任既要處理經文敘述的內容，也要分辨經文關乎信仰與生活的意義。這樣的經文解說乃是解經者的統合性作品。

這套注釋所根據的經文是修正標準譯本聖經（RSV）以及新修正標準譯本聖經(NRSV)。因爲這些經文版本的譯文大體而言足以充分利用，讓我們不必刊印經節的譯文，可以省下不少篇幅供注

釋之用。注釋者們也會參考其他當代譯本，若他們認爲那對他們的解釋與讀經有幫助時。每一卷聖經會被劃分成恰當的段落，再將整個段落加以詮釋，而不是逐字或逐節處理。

作者們按照指派給他們闡述的經卷所需，來規劃該本注釋書的內容。聖經中各書卷有著不同特色、內容和編排；在教會禮拜儀式上的運用自不相同，教會所虔信的內容、所抱持的想法也呈現各不相同的風貌。本套叢書會斟酌各卷經文的特性和運用方式，來決定如何處理、如何強調以及安排多少篇幅。目標是要讓作者開展文章的架構，以展現最佳釋經內容。

作者與出版者希望，所完成的注釋乃是一本有解釋與可應用的注釋，不但詮釋了經文的意義，也表明其重要性。叢書中的每一冊，當然都反映著作者個人對教會、對世界所抱的理念，以及解決問題所採取的門徑。看來這是無可否認的事實，以此觀點而言，不論是哪一類，每一種解釋都是個人性的；都是對經文的一種讀法。然而，教界所有從事聖經解釋的人，都需要從其他同工對經文的學識與瞭解得到協助與激勵。如果這套叢書能服務與鼓舞人做那樣的解釋，這套叢書的籌畫與出版就實現了它們的目的了。

叢書編輯

James L. Mays
Patrick D. Miller
Paul J. Achtemeier

作者前言

雖然士師記與它呼籲人要忠誠守約的主張，在當代的教會中是廣泛地受到忽視；然而，該書卷與其所呼籲的主張，卻是相當地重要。尤其，當一個年代中，有這麼多的事情都企圖要得到上帝百姓的注意力與忠貞時，士師記與其所作的呼籲便更顯得極其重要。士師記在近年來已引起相當多學者的注意，而這樣的現象，或許是一個好的預兆；因爲，那是代表這卷書的內容，正準備要被重新挖掘了。那麼，無論如何，可以參與在士師記的注釋者團隊中，是一件令人愉快且感到殊榮的事；並且，在對士師記與其對當代教會和世界的重要意義之持續研究上，能夠以這本書來有所貢獻，更是令人感到榮幸的事。

其實，一本注釋書的完成，總是需要許多人共同的努力；而我，也的確從很多人身上學習到了許多。這些讓我獲益良多的人，有些會在書裡以及書目當中提到他們的名字；不過，除了這些在書中提到的人以外，還有更多需要感謝的人。因此，首先要特別感謝的是Patrick D. Miller、James L. Mays以及這個叢書的所有編輯者；因爲他們邀請我寫這本書，並且提供建議與指導，來讓我得到極大的幫助。另外，我也要感謝Eden Theological Seminary教師群與學習者們的支持，還有包括董事會（以及他們慷慨的學假制度）、行政人員、我的教職同事、學生們（在1998年暑期，我爲道學碩士生開了研讀士師記的課，而修課的學生中，有幾位

對我有很特別的幫助）。還有，我也在密蘇里州蘇格蘭木市的第一長老教會（First Presbyterian Church, Kirkwood, Missouri）和阿肯色州小石城的三一長老教會（Trinity Presbyterian Church, Little Rock, Arkansas）的成人主日學裡教士師記；而在授課期間，那些參與者的問題、意見、與建議也都是非常有價值的。

此外，要特別感謝的，還有在寫作這本書的過程中，那些對我提供更直接幫助的Sarah Fredriksen McCann、Victor H. Matthews、Barbara以及Mike Willock；他們先讀過了初稿，並且對我提供了具有深刻洞察力與助益良多的批評與指教。另外，Southwest Missouri State University的宗教研究學教授Victor，他極其慷慨地提供自己的時間與學識。事實上，在他跟我之間那關於士師記的對話，可以說是同時具有鼓勵性與教育性的；而且，我非常感激他所分享的參考書目資源與文獻，因爲那實在對我有極大的幫助。

需要感謝的人很多，還包括伊甸神學研究院的行政助理Mary Swehla。對於我用筆與紙所寫的那些難以看得懂的潦草手稿，她總是能夠忠實且有效率地做好文書處理。

還要感謝的人是，那些總是一直不斷地給我喜樂、鼓勵、與支持的人；他們就是：我的妻子Sarah Fredriksen McCann，我的女兒Jennifer Grace McCann和Sarah Carter McCann、以及我家族裡其他的成員。最後，僅將這本書獻給家族成員中的一位，就是我那位在Trinity United Methodist Church in Petersburg, Virginia聚會的九十一歲姨婆Lucy Webb Malone；對於她長年熱心讀經，並以單純信仰活出上帝話語的生命，願以此書來獻上我深深的敬意。

INTERPRETATION

導　論

導論

1、為何要研讀士師記？

當我們提到士師記時，通常會讓人有一種不好的印象。事實上，士師記似乎是被許多人視爲舊約中幾卷較不受歡迎的書卷。或許，如同約書亞記一般，許多人一提到這卷書，腦海裡總是出現「別叫我們去讀舊約，因爲其中充滿了暴行、戰爭、與殺戮」，或者「我就是不喜歡舊約！舊約中的上帝是如此地憤怒與喜愛報復，我比較喜歡新約，因爲新約的上帝是慈愛的」，或者「上帝怎能吩咐以色列人去擊殺迦南人與當地所有其他的居民？耶穌告訴我們要愛仇敵，不是殺了他們！？」諸如此類。明顯地，在修訂版普世經課表（Revised Common Lectionary）中，士師記的聲譽並沒有強過其在禮拜堂裡長椅上的席位（譯註：表示士師記並不常出現在經課表中）；在三年一輪的舊約經課當中，士師記只出現**一次**（士4:1-7，經課表第一年，常年節期第28主日或聖靈降臨節後第33主日）。

即便有此不良的聲譽，或許有人自然而然地會問，爲什麼我們會考慮要去閱讀與查考士師記？我們有必要去查考士師記、爲其寫相關著作、教導關於此卷書以及根據此卷書的經文來講道嗎？難不成今天的電視與電影中的暴力還不夠嗎？爲什麼在教會裡還需要更多的暴力呢？難道聖經裡那些開始令人毛骨悚然的東

西還不夠惡劣嗎？我們需要去注意它，來讓事情更糟糕嗎？「忽視它」難道不是對這卷書最好的處理方式嗎？對於前面的問題，在教會界裡，大多數的回答似乎是「**正是如此**」！事實上，簡單來說，士師記似乎是令大部分基督教會信徒難堪的一卷經書。而或許很多人認爲對於這卷書的最佳處理方式，是默默地忽略它；因此，從一開始，很多人就把士師記的教導與講道，通通鎖進箱子裡。

看了以上所描述的情況，似乎讓人以爲作者是要提出一個特別的辯護，用以說服大家，將士師記看作是舊約中最具時代性與最關係重大的一卷。或許，我們可能會以爲，以上的說詞是要合理化作者對此書所付出的努力而提出的拙劣掩飾；不過，在我們下此定論而要將它駁回之前，請先對下列幾項議題作思考：

- 在競爭團體之間的緊張性與衝突（在中東地區或其他地方）
- 爲土地與領土爭奪
- 男人與女人的不確定角色
- 貪戀權力的政治領袖
- 虐待兒童
- 虐待配偶
- 無意義與極度的暴力
- 追擊婦女的男性政治領袖
- 極度的個人主義
- 道德混亂
- 社會混沌失序

上列所描述的各項，是發生在什麼時間與什麼地點？看起來，上列所述，似乎可能是這世界任何一處的特色，尤其是在廿

一世紀初期的美國，更是到處可見；然而，上面所列出的各項，其實是針對士師記內容所提出的精確描述。從士師記看來，該卷書的第1節，在開始時就介紹了以色列人與迦南人之間的爭鬥；並且，其他的族群，即：米甸人（士6～8章）、亞捫人（11章）、非利士人（13～16章），也將在稍後進入這個畫面。爭鬥，是在於對土地的控制權；若是照聖經的說法，就是代表「通往活命的入口」。另外，在巴拉治理不彰的時期，底波拉、巴拉以及雅億之間的故事，突顯出兩位女性的領導才能；除此之外，在整卷士師記裡，還有好幾位女性是被賦予主要的角色（參閱導論3d）。至於基甸，一般而言，他常常被人看做是一位英雄；不過，實際上他似乎是一個把一堆權力集中在自己身上的人（參閱8:22-28），而且他的兒子亞比米勒還是一位暴戾專制的統治者。另外，士師記11章中，耶弗他對自己的女兒處以死刑的事件；以及在第19章中，有一位利未人，對自己所娶的妾，在生前與被謀殺之後，都以不人道的方式對待她。還有，13～16章中，參孫似乎對非利士女子有一種難以控制的情慾。事實上，參孫的故事被描述的極爲暴力；並且在17～21章中，事情變得更加的糟糕，正所謂當時以色列沒有王，所有的人都爲了自己的私心任意而行（參閱17:6，18:1，19:1，21:25），而這樣的結果，造成了道德混亂與社會混沌失序。

不幸地，上述這些事實，聽起來非常明顯地令人熟悉。表面上看起來，在過去三千年左右的歲月裡，這個世界出現了引人注目的戲劇性改變；然而，當人類文明經歷了一段很長的路程之後，士師記卻提醒了我們，人類的改變其實是多麼地少。當我們傾向以心理學、社會學、人類學或政治專業術語爲主軸，去思考

關於以上所提到的話題與問題時，士師記卻好像是一封邀請函，邀請我們以**神學的**角度去思考我們自己以及我們的世界。從一開始，士師記極力地要求我們去勇敢面對一個具有挑戰性的主張，這主張就是：對我們個體而言，對我們的教會而言，或者對我們的世界而言，任何事都不會是正確的；除非，我們這群上帝的百姓，單單對上帝表明我們堅定不搖的忠心。簡言之，除非我們對於上帝與我們之間的約是忠誠的，否則一切都不可能是正確的（參閱1:1～2:5，2:6～3:6之注釋）。

不過，如果士師記所提出的是一個挑戰；那麼，這挑戰應該要被放在福音的中心。這福音應許了生命，但這禮物必須要被接受且被擁抱。因爲，若是沒有這樣做，也就是說當我們所崇拜與服事的是上帝以外的東西時，則所帶來的結果就會是毀滅與永死。看來，士師記是以文獻記錄了以色列人所發現的眞理。而以色列人從痛苦中學習的教訓，也可以被用來教導我們。簡單來說，士師記是一個警告；但是，這警告是建立在盼望的基礎之中的。正如士師記所提到的，以色列人經驗到的，不只是自己的不忠誠與不順服所帶來的毀滅性結果；並且，他們還經驗到一位上帝，就是永遠可靠地以信實去對待一個不忠誠民族的上帝。假如要用一個字來形容以色列人所經驗到的上帝；那麼，那個字就是「**慈愛**（gracious）」（參閱導論4）。其實，正如對古代以色列人一般，這些兩兩同時存在的眞實—警告與盼望，審判與慈愛—也懇求當代教會與世界能研習、教導、與宣揚它們。（關於以士師記的經文講道，請參閱Joseph R. Jeter Jr., *Preaching Judges*。）

2、士師記：角色、時期與該書卷介紹

2a. 何謂「士師」？

論及士師記，經常有人指出，以「士師（judges）」這個字來作爲書名，其實是很粗劣的；並且，以該字去描述其中的主要人物，也是不精確的。說到士師這個術語（希伯來文字根爲*špṭ*），對於大部分人而言，會聯想到關於法律上的職務，即一位穿著黑袍，坐在法官席後面，拿著一支小木槌，根據法律條文來作一些決定的人。不過，明顯地，底波拉是一個例外（士4:5），從她在那個用她的名字來命名的棕樹下，爲以色列百姓作判斷的例子看來，士師們不見得是律法的解釋者（撒母耳也是另一種明顯的例外，雖然那是超過士師記的範圍，但是請參閱撒母耳記上7:15-17）。

當然，我們可以說，士師們的主要工作是領導以色列百姓（至少是領導某些以色列支派）對抗那些欺壓他們的敵人。這卷書裡，比較前面的經文中，也有幾位個別的士師被稱爲「拯救者（deliver）」（士3:9、15；希伯來文爲 *yš'*）；而 *yš'* 這字在動詞上，常用來描述士師的工作（參閱2:16，3:31，6:15，8:22，10:1，13:5）。因爲，士師或拯救者所做的工作，並非在拯救事件完成之後立即結束（參閱2:18-19，10:2-3）；所以，有些學者們建議以「治理者（ruler）」或「執政者」（或作「判斷者」）這樣較寬廣的觀念或意義來理解「士師」這個術語。事實上，以該字的希伯來文字根 *špṭ* 而言，的確是可以有這樣寬廣的意義（參閱列王紀上3:9，在此經文中，出現的兩次 *špṭ* 都翻譯爲「執政」）；因此，這是一個合理的建議。（譯註：作者使用之譯本

「govern」可作執政的意思。和合本：「判斷」。）

因爲以「士師（judges）」稱呼主角的傳統已經是行之有年，所以本書也將照慣例地稱士師記的主要角色爲「士師」。然而，讀者必須從一開始就注意到，該字的希伯來文字根 *špṭ*，不只含有「判斷」的狹義解釋以及「治理」的廣義觀念，它也含有「去建立公義」的最廣義觀念與意義。因爲這樣的緣故，強．貝爾逵斯特（Jon L. Berquist）曾經建議以「士師」來翻譯該希伯來字，而不是譯作「帶來公義者」（Berquist，p.91）。這樣的稱號，意味著士師們是一群被交託者，而其所被交託管理的，乃是維持那爲了上帝對這世界的期待所訂之律法。這樣的交託，包含了對外來壓迫的拯救任務（士2:16、18），還有行使領導權去確保百姓單單敬拜與服事上帝（2:19），以及，由此內在光景的創造，去讓生命維持在上帝所期待的樣式中。

照著當前士師記的表現形式與定位所建議的，士師們應該在這樣廣泛的觀念中，被理解爲「公義建立者」。至少在某些觀念上而言，這些士師們是被描繪爲約書亞繼承人的角色（參閱1:1與2:6-23，注意「約書亞」的名字出現在第6節，也出現在第23節），而約書亞被描繪爲是摩西的繼承人（參閱書1:1）。根據出埃及記到申命記的記載，摩西領受了妥拉（torah），而約書亞則成了其守護者（書1:8-9）。賜予妥拉之目的，是要確保百姓單單敬拜上帝（參閱出20:1-7），以及去建立一個「讓人類照上帝旨意去過生活」的景況（參閱出20:8-17）。按照妥拉的基本法則，上帝要人類去過的生活是「公義（justice）」與「正直（righteousness）」（參閱申16:18-19。在第18節，justice一詞的希伯來文是 *mišpaṭ*；而在第19節又出現的 *ṣedeq* 其實是同

義字，通常譯爲righteousness。當這兩個字出現的時候，通常是一對或是相關連，如同在詩72:1，96:13，98:9；摩5:24）。因此，以最廣義的觀念來說，作爲摩西與約書亞的接班人，士師們應該作爲「約」的傳遞者，其中心主旨便是單單敬拜上帝以及順服在上帝的道路上；簡單來說，就是要有公義與正直。

士師記之後，緊接著作士師的，是撒母耳與他的兒子們。甚至更確切地說法應該是，撒母耳記上7:15-17中，已然提出了撒母耳是一位士師的說法；並且撒母耳記上8:1告訴我們，撒母耳還立了他的兒子作以色列人的士師。但是，這樣的安排並沒有產生效用，因爲撒母耳的兒子們「屈枉正直」（perverted justice，參閱撒母耳記上8:3的經文中之希伯來文 *mišpaṭ*）。這樣的情況，導致百姓提出一個讓撒母耳不願意接受但上帝勉強同意的要求，這個要求就是「爲我們立一個王治理（govern，希伯來文 *špṭ* ）我們」（撒上8:5）。對此，撒母耳提出了一個告誡，警告百姓有關「王怎樣管轄他們」（reign over，希伯來文 *mišpaṭ*，參閱撒上8:9、11）。簡單來說，士師記結束之後，緊隨在後的議題依然是公義（justice）；並且，其所做的每一個嘗試，都是爲了要讓將來的君主政體，能夠成爲一個對上帝忠誠的機構。於是，君王們被描繪爲上帝的兒子（撒上7:14；詩2:7），而他們之所以被信任，是因爲他們要施行上帝對這世界所期待的公義與正直（詩72:1-7；耶22:1-16）。

如此，士師們在前有摩西與約書亞，後有列王們的聖經正典順序中佔了一個位置。而在較寬廣的觀念中，這正典中的位置將當地族長或軍事英雄提升爲「帶來公義者」（參閱導論2b）。當然，這樣的轉變反映出這卷書之編輯者們的興趣與信念；而這

些編輯者們，可能就是對以色列的故事提供一個整體形式，並以「約」做爲一個核心與組織概念的申命記歷史家（參閱導論2c）。不會令人感到意外的，士師記1、2章的開頭（士1:1～2:5，2:6～3:6）都提到了「約」（2:1-2、20）；並且在第2章，當2:17中記載百姓背叛了士師的時候，照2:20看來，他們簡直是等同於背叛了上帝。今天，在正典順序的最終形式中，士師們的角色被定位爲「約的媒介者」（參閱導論3）；因此，他們被描繪爲「帶來公義者」，主張單單敬拜上帝並且盡忠在上帝的道路上。

有時候，人想在所謂的「主要士師」（俄陀聶、以笏、底波拉、基甸、耶弗他、參孫）與「次要士師」（珊迦，3:31；陀拉，10:1-2；睚珥，10:3-5；以比讚，12:8-10；以倫，12:11；押頓，12:13-15）兩者之間做分別。因爲俄陀聶被稱爲「士師」，而陀拉所做的是關於「拯救」的事；但是，要以任何功能來區別「主要士師」與「次要士師」的工作，其實是非常困難的。比較顯著的分別，是在於士師們被記載的資料數量。假如，在第9章中所記載的亞比米勒不能算是一位士師；那麼，士師們的總數是十二位。而若是照這樣看來，編輯者將「次要士師」的簡要資料包含在該書卷，便似乎是爲了要維持這個數字；並且，或許多少想以士師治理的角色來達到對所有支派的完整代表（參閱導論2c，另參閱10:1-5，12:8-15的注釋）。

2b.士師們的各個時期

直到最近不久前，大部分的聖經批判學者有意願要談關於「士師們的時期」，一般是認爲在公元前1200-1020年的那段時間。根據這個早期的共識，出埃及事件大約是發生在公元前1280

年，而征服迦南土地的過程，大約是發生在公元前1250-1200年。當以色列人得到了土地控制權以後，他們應該曾組織了一個「支派聯盟」（參閱書24章），而士師們則被視爲這個組織的領導人。在必要的時刻，他們會與外來敵人打仗；而當「土地安息」的太平時期，他們則會行使鬆散的行政管理權（士3:11、30，5:31，8:28）。

然而，近年來，聖經學術研究已經揭露，那些所謂的征服事件，比約書亞記所記載的還要複雜了許多。事實上，讓人得到這個結論的重要資料來源之一，是士師記1:1～2:5；在這段經文裡記載，許多應該被約書亞征服的城市與領土，在當時其實還控制在迦南人手中。那麼，伴隨著考古學的發現與新人類學的研究，這個經文的證據述說出一個結論，即：約書亞記是一個爲某種高度格式化目的而寫的記述。並且，約書亞記是這樣被組合而成的，而士師記也是一樣。甚至士師記的經文排列上，連事件也沒有按時間先後來記載；所以，「士師們的時期」可以說是高度誤導的說法。更確切地說，乃是公元前1200-1020年之後的編輯者，以神學用途爲考量，並用數百年的工作時間去整理士師記書卷裡的資料。簡單地說，所謂的「士師們的時期」，可能是被稱爲「申命記歷史家」的那個人或那些人所創造的名詞（參閱導論2c）。

確定一點來說，這些編輯者在處理上是使用了比較舊的資料；並且，公元前1200-1020年之間，在迦南地區確實是發生了許多的事件。更確切地說，在公元前1020年，君主制度奠定之前，那些在士師記裡被發現的故事，很可能已經被創作得很完整了。並且，很有可能地，俄陀聶、以笏、底波拉、基甸、耶弗他與參孫，原本都只是地方上的英雄而已；然而，在那麼長的歲月裡，

他們的英勇行爲，從被記得，到被流傳，一直到被修飾美化。後來，加上了一些次要士師們的名單與細節，便對他們增加了一個歷史性的可信賴環節，同時也讓人認爲珊迦、陀拉、睚珥、以比讚、以倫、押頓等人可能是眞實的人物。不過，無論是任何一位主要的或次要的士師，他們都比較不可能如同今天的士師記所記載的，曾經實際地拯救或治理整個以色列。反而，如同上文所指，目前的經文編排是著重在某些議題，並且，其用意乃是爲了某一後期或某幾個後期，來提供神學上的解釋。

因此，那些研究以色列王國前（premonarchical Israel）的近代歷史學家，他們畫了一個非常不同於士師記所描繪的圖，而這並不會令人感到驚訝。特別值得一提的是，王國建立前的以色列，常被描述爲一個極端平等主義的社會（radically egalitarian society）；而在這樣的社會裡，婦女與男性在一個小家庭單位裡一起工作，設法要在當時更有力量、穩固、有階級組織之迦南城邦的領土邊緣之山城中，謀求基本物質層面的生存。這個描繪或者其主要的觀點，在歷史上而言，可能是很準確的。事實上，它與士師記1:1～2:5所描述的情況是非常協調一致的。另外，它對於一些情況也提供了解釋；舉例來說，像是底波拉，這樣一位同時是先知又是士師的婦女，如何能夠在早期的以色列生活中扮演政治與宗教的領袖角色（士4:4-5）。底波拉與巴拉之歌，常常被視爲舊約中最古老的幾篇詩歌之一；並且，這篇詩歌與士師記裡的一些事件，可能眞的是在王國建立前的以色列中被創作的，而其內容正是有關士師記意圖要述說的。、

當代重建王國建立前的以色列歷史，所會遇到一個問題是：該時期情形與實際士師記的記載沒有什麼相似度。這肯定是有趣

且助益良多；接下來的注釋中會對於以色列王國前的歷史與文化眞實情況，提供我們所知道的一些參考資料。不過，主要的注意力將會被擺在士師記這卷書的最後型式上。如同前文所建議的，士師記的編輯者或校訂者編排了一些較古老的資料，他們以此創作了「士師們的時期（the period of the judges）」。這些編輯者或校訂者所做的工作，或許跨越了好幾個世紀；而由此看來，或許「士師們的幾個時期（the periods of the judges）」是比較準確的說法。因此，接下來的注釋，將會著重在士師記或其中某部分的記載是如何被型塑以便能對王國時期的以色列與猶大、被擄前末期之猶大、被擄後的百姓以及被擄後重建的百姓來說話。

在今日重建以色列王國前的歷史與士師記的實際記載之間，假如說有任何意義重大的相關要點；那麼，那要點便是：他們兩者都同時在一個「閾」的情況下描繪以色列。提到英文字中的「閾（liminal）」，其實是從拉丁文衍生而來，其意思是門檻（threshold）、邊界（border）、邊緣（margin）；並且，這個字是用來描述一個人或一種情形，即在過渡時期，或者是尚未達到比較安頓的位置，或安定時刻的一個人或一種情形。以色列王國前的歷史重建被描繪爲「閾」，就是說，那是在迦南邊境的中央高地上，也是在迦南城邦控制下所存在的一個過渡觀念。按字面來看，以色列乃是生活在一些迦南人控制較安定下來的區域「之間」。在士師記裡，以色列人是處在「過去的英雄」與「未來的君主制度」之間；也就是說，他們是處於「摩西與約書亞的領導」以及「興起更固定和更安定的制度」之間的過渡時期。特別值得一提的，士師記裡的最後五章一再地說「那時以色列中沒有王，各人任意而行」（17:6，21:25；參閱18:1，19:1），由此可見

這似乎是預先知道，將來會有更安定的領導階層要來到。

到目前爲止，以色列王國建立前的歷史重建，以及士師記本身所描繪的闗之情形，這兩者或許都趨向於一個共識，就是對「約」的忠誠之挑戰；這是每一世代上帝百姓所要面對的一個長久性挑戰。無論如何，就像是上文所指出的，本書主要將會處理的是士師記的最後文學型態。同時，本書也要處理那最後形式的重要意義；而如此作的結果，將會使歷史重建與結論的重要性相對減低（雖然不會忽略）。

2c.士師記的形式與型態

如上文所提，士師記裡大多數的原始資料，可能是來自公元前1200-1020年之間，而該時期就是士師記這卷書的主要內容被設定的時期。然而，很明顯地，這些古老的資料可能已經被重新整理過、補充過以及被編排過好幾次了。相對來說，收集地方支派的英雄事蹟，其過程可能開始於很早的時期；而同樣的，爲了某一特定意圖來型塑這些事蹟的過程，也是在很早期的時候就開始了。打個比方說，從1:1～2:5開始，整卷士師記從頭到尾，都是先賦予了猶大支派卓越的地位；而這對於後來的歷史處境，當然會形成某種意義。舉例來說，它可以提供對大衛王朝與主張的支持，或者它可以反映出南國的壽命較長於北國的事實；當這些再加上士師記中與掃羅王相關的部分，如便雅憫和基比亞都被描述得非常卑微的現象看來（特別參閱士19～21章），我們可以說，爲了強調大衛勝過掃羅的主張，最早期型態的士師記資料是被企圖用來作政治上的宣傳。

即使是如此，更多決定性的古老資料型態，似乎都是發生在

大衛王之後的幾百年。廿世紀的聖經學術研究中，最有影響力且影響最持久的理論之一，要屬馬丁．諾德（Martin Noth）所提出的「申命記歷史之存在」的主張。根據諾德的建議，在申命記所影響的觀點下受教育的人，會將古老傳統、原始資料，以及許多事件型塑，以便去創作一個多少有所統整的敘述，而這敘述包括申命記、約書亞記、士師記、撒母耳記上下、列王紀上下。其實，我們並不能很精確地明瞭誰是這些申命記歷史家，也不清楚到底他們在何時何地作這些工作，以及他們花了多久的時間去作。不過，到今天，諾德的理論已經被許多學者們琢磨得更精緻、改良與擴充。並且，如今最多人採信的說法是：申命記歷史創始的時間點，是在公元前722年北國滅亡之後的不久；它可能經歷過幾次的「編輯」，而在最後一次的編輯中，反映了耶路撒冷在公元前587年受到毀壞的經歷，以及隨之而來的受擄時期，甚至可能也包含了受擄歸回後的重建（或至少包含重建的盼望）。

申命記歷史家們，堅持唯獨敬拜那以色列的上帝，並且唯一的敬拜地點只限定在耶路撒冷。他們對大衛王朝賦予相當大的期待，雖然他們非常明白它的短處，又企圖去將它支撐到最高與最嚴格的標準（參閱申17:14-20）。確實地，申命記歷史家暗示了耶路撒冷最後的毀壞、王朝的結束、以及隨之而來的受擄時期；這些，都被解釋爲以色列人（尤其是君王們）的失敗。因爲對於妥拉／典章律例（torah），他們沒有以順服來作爲回應，也沒有因爲先知們的呼召而具體實踐妥拉所要求的公義與正直（參閱王下17:7-20）。儘管如此，那包含在申命記中的懲罰計畫（在申命記27～30章中提到，對典章律例的順服或不順服，將導致祝福與或詛咒的結果），實際上是被申命記歷史本身給破壞了；因爲在申

命記歷史結束前，至少暗示了上帝尚未完成對百姓的計畫，甚至還包括對君主制度的計畫（參閱王下25:27-30）。在對列王紀下最後四節經文的注釋中，理查・尼爾森（Richard Nelson）是這麼寫的：

> 由列王紀可以結論，上帝的選擇權是保持非常開放的；對此，這卷書是所有聖經信仰的範例。對於未來的關鍵，決定權只在於上帝本身；以色列與教會兩者的經驗，都見證了聖經所記載的上帝，是那帶來令人驚奇的快樂結局與奇異恩典之上帝。
>
> （Nelson，p.269）

簡單來說，申命記歷史家們至少暗示了一件事，就是：上帝終究是慈愛的（另參閱Barry G. Webb，p.209。Webb明確地表達了一個觀點，他指出士師記本身雖然包含了一個「機械性的歷史理論」，但是，卻是經由「反對到期待」來描繪上帝，包括祂的憐憫的表現）。於是，被擄時期與被擄之後的先知們，採用了這個說法（參閱賽40～66章）；而且，在大衛王朝消逝於歷史很久以後，大衛王朝的觀念卻還是持續存在著。至於其存在的方式，乃是依靠著一種信念型態，即把全體以色列百姓當作是大衛一脈相傳的後代，或者是認爲大衛家族總有一天會恢復其王位。

如上文所提，對於創造出「士師們的時期」這件事，要負責的是申命記歷史家們。對於他們所做的工作，最明顯的證據是在士師記2:6～3:6，也就是包含在這卷士師記裡一再重複的基本架構；並且，這個基本架構在每位士師的不同故事之間，提供了一個一致性。這個一再重覆的循環包括下列的要素：

（1）百姓以崇拜巴力與其他神祇去作「惡」（士2:11-13。另參閱3:7、12，4:1，6:1，10:6，13:1）。

（2）上帝對百姓的不信生氣，也因此允許他們的敵人壓迫他們（2:14-15。另參閱3:8、12-14，4:2，6:1-5，10:7-10，13:1）。

（3）百姓們哭嚎著求幫助，上帝便回應並爲他們興起一位士師／拯救者（參閱2:18，其中是以「哀聲嘆氣」而非哭嚎來描述百姓的舉動；另參閱3:9、15，4:3-10，6:6-18，10:10-16）。敵人的壓迫於是被解除，並且在士師活著的時候，生活都是維持在安定之中。

（4）士師一死，百姓就再次違背上帝且轉向偶像崇拜；於是，這樣的循環又再一次開始了（參閱2:19）。

這樣循環的天性，正好可以符合申命記歷史家們對被擄前與被擄／被擄後期的看法。對於前者，這循環可以用作警告的功用，即警告百姓違背上帝的行爲會招致毀滅的後果，而這也正是每位先知對百姓們的警告。至於後者，這循環可以作爲提供盼望與應許的功用，也就是向百姓保證，上帝會聆聽百姓在受壓迫中求幫助的哭嚎，而這也正是各卷先知書在其最後體裁中所宣講的。簡單來說，這循環可以用來作爲兩個功用：其一，是對被擄事件提供一個解釋；其二，是對超越毀滅的盼望給予一個展望。

若是仔細去研讀士師記，會發現這循環並不可以完全代表每一個事件。更仔細地來講，隨著這卷書的進展，這循環變得更加不連接或不完整。舉例來說，10:10是百姓對罪的一種告白，而不是求幫助的哭嚎。這看起來可以說是一個好兆頭，但是，上帝卻以「我不再救你們了」（10:13）的說法來回應。事實上，耶弗他確實有進行反抗亞摩利人的事，但是，這次的勝利卻因爲他那帶

來悲劇的許願而有瑕疵。到了記載參孫的部分，這個模式幾乎是破裂了；因爲，我們只有被告知參孫「必起首拯救以色列人脫離非利士人的手」（士13:5），然而百姓並沒有哭嚎。

在記載參孫的事蹟之後，這樣的循環完全地消失。17～21章通常被視爲是後來增加的部分，或被視爲是士師記的結語；如果是這樣，那麼這段經文其實對於3～16章的說法，提供了一個很有邏輯的結論。在經文中我們看到，當時的情況已經逐漸地趨向四分五裂，並且在17～21章中，可以說是完全地崩潰了。在經文中記載，偶像已經被大量製造與膜拜，還有，祭司們竟然可以被人雇用。另外，一個婦女被謀殺的事件，引發了一件血腥的內戰，並且導致便雅憫支派幾乎被完全滅絕；而當他們企圖去改善時，卻發生了更殘暴的行爲。簡單地來形容，當時的秩序是道德混亂與社會混沌失序（moral confusion and social chaos），因爲「那時以色列中沒有王，各人任意而行」（21:25；參閱17:6，18:1，19:1）。

從17～21章的經文之表面上看來，或者說得更確切一些，從發生在整卷士師記中那日益惡化之情形看來，這似乎是爲了大衛王朝所作的一個不會令人難以捉摸的安排。事實上，士師記這卷書，很有可能是依照這個目的而被型塑的。如同上文提及，申命記歷史家們通常是支持君主制度的；因此，申命記式歷史的被擄前版本，可能針對「士師們的時期」作了很多的利用，以便讓君主制度的合法性可以成立。

然而，若眞是如此，那麼就有必要去重提那個可能性，即那被擄或被擄後申命記式歷史的版本，是被刻意製造出來的可能性。從被擄時期的觀點看來，君主制度已經是失敗的，正如同士

師的治理也是失敗的。這失敗的事實中，包含了一個信息，就是偶像崇拜與不信的必然後果是失敗，且沒有一個組織可以例外，即便是大衛王朝也不行。由此看來，歷史上失敗的事實，以及大衛式君主制度的消失，對於士師記這卷書的解釋是很嚴酷的。

這意思是，打個比方來說，士師記雖然在歷史上曾有被用來宣傳大衛王朝，但是，卻不能輕易地就將這卷書解讀爲「僅僅是用來宣傳大衛王朝」。同樣的，也不能像猶太人與基督徒有時會作的，即將之解讀爲「戰爭的凱旋」（參閱導論3c）。當上帝的百姓以及他們的組織無法促成單單敬拜上帝，並且無法去具體實踐上帝的期待時，**他們同樣**會因爲偶像崇拜與違背上帝的行爲，而遭受到毀滅的必然後果。

看起來，從被擄的災難中產生了一個警惕；這警惕就是，上帝不會偏袒任何人。偶像崇拜與違背上帝的行爲會摧毀上帝的百姓，同樣的，這兩件事也會摧毀任何其他的民族。不過，從被擄的經驗中還產生一個新的或者是翻新的警告，就是以色列人的上帝，同時也是所有民族、所有國家、甚至所有受造物的上帝。這宇宙性的上帝，被瞭解爲能夠爲了聚集所有人類的期待去作任何事。所以，假若以色列／猶大有一個特殊的法則，在某種程度上來說，這法則將會是關於一個對「地上的萬族」的祝福（創12:3）以及「萬邦之光」（賽42:6）。以色列人的殊榮，是屬於上帝僕人的殊榮；因此，上帝之城，並不是單純地作爲以色列人／猶大人聚集的地方。反而，它是給「萬民」作爲聚集的地方（賽2:2）。那在約書亞記與士師記裡的關連物，是以色列所要承接的土地；而就實質而言，這土地是地上萬民的產業。以終極目標來說，這就是上帝對這世界的期待；而更確切的說法是，地上萬民的聚集

將呈現上帝「將遍行公義於列國之中」（賽2:4，作者的翻譯。和合本：「必在列國中施行審判」）。

以上這些，全都意味著士師記這卷書一定要讀；不只是要因應歷史情境在其原本記事的背景，也不只是要因應歷史情境在其資料被完成與編輯的背景，更不只是要以小心的檢視去面對這卷書本身的最後型態。而是，士師記這卷書，最後一定要被視爲是整個正典故事中，典章律例與先知教訓裡的一部分；並且，它要被包含在其中來解讀與詮釋。該正典故事，開始於創世記而結束於被赦免與重建的百姓，就是那些被委任與被授職爲「世上的光」或「萬邦之光」的百姓。

3、正典脈絡中的士師記

雖然，出埃及事件本身，常被認爲是舊約中決定性的事件；然而，以色列人卻選擇要從創造的開始，來述說那權威性的故事。以色列人如此敘述的方式，是格外地重要；因爲，如此就申明了以色列人的上帝，就是所有人類與所有受造物的上帝。如同帖倫斯・夫瑞提門（Terence Fretheim）已經令人信服地論證，出埃及的敘述與出埃及記這卷書，只有從創世記的啓發中才可以被理解（Terence Fretheim，*Exodus*，pp.12-22）。出埃及記與典章律例的給予，主要的意圖是在於滿足上帝創造的目的；這目的是關於一個世界，而這個世界沒有像法老與死亡交易的制度與策略，卻是一個人類可以生存與繁榮興旺的世界。在創世記這卷書中，甚至當敘述文的記載縮小範圍，使它的焦點從列邦縮小到亞

伯拉罕、撒萊與他們的子孫時（創12:1-3），對亞伯拉罕的祝福，在某個角度來說，也是對「地上的萬族」的祝福（創12:3）。

不只是典章律例開始於創造顯得格外地重要，其結束於申命記也是非常的重要。結束於申命記，看起來是很不自然的片段，因爲士師記裡對先祖的應許被成就之前，它就先介入了這故事。然而，如同雅各・山得士（James Sanders）所建議的，這不自然的片段幾乎可以確定是十分故意的（Sanders，pp.1-53）。它的影響，讓以色列最有權威的聖經主體—典章律例，從土地佔有的這件事上被切割了。因此，以色列最有權威的聖經主體，就讓百姓永久地被排除在土地之外。當然，這件事正確無誤地反映了以色列在被擄／被擄後的經驗；也就是在公元前587年之後，他們沒有眞的再次控制過這片土地的事實。照這樣看來，申命記中典章律例的結論，事實上是一個非常明智的舉動；它爲被擄後時期的猶太主義開創了一條道路，讓猶太主義的存在成爲一個世界性宗教，而不僅僅是一個與迦南土地脫離不了關係的地方性宗教。

確切地說，前期的先知們（約書亞記、士師記、撒母耳記上下以及列王紀上下）敘述以色列人進入並且佔領土地；不過，他們同時也敘述公元前722年在撒馬利亞，以及公元前587年在耶路撒冷，以色列在兩次的戰敗中失去土地。較後期的先知們（以賽亞書、耶利米書、以西結書、十二先知書），企圖以一個「解釋」（在單單敬拜上帝與單單遵照上帝旨意的這兩件事情上，百姓們都失敗了）與一個對毀壞後的未來之闡述，來達到與事實相符的說辭。特別受到影響的，是後期先知書裡的第一本—以賽亞書。在它後面幾章的結論裡，宣揚了上帝對百姓的赦免（賽40:1-2），預言他們將回歸到這片土地上，並且也定位了這些百姓

的身份，即他們是一直且仍然在掌管宇宙的那上帝之僕人(賽52:7-10)。這上帝所期待的，不外乎是上帝的百姓可以成爲「萬邦之光」（賽42:6，49:6），且藉此去達到上帝的期待—「遍行公義於列國之中」（賽2:4）。（參閱以賽亞書42:4，該經文論及上帝僕人的任務是「在地上設立公理」。請注意3-4節中，「公理」這字的重複。譯註：和合本聖經在此將justice翻譯爲「公理」。）

克勞斯・寇克（Klaus Koch）適切地描述後先知書的神學爲「道德的未來式獨一神論」，就是與人類學相關、也是他所稱的「同中心的獨一人類學（concentric monanthropology）」（Koch，pp.12-14）。換句話說，因爲這些先知們宣告，宇宙間只有一神在掌理列國；那麼，在這神的眼中，人類必定也只有一種，亦即「一神、一人類（one God, one humanity）」。因爲全世界都是屬於這神，所以，這神可以獨自地期待「遍行公義於列國之中」（賽2:4）、「在地上設立公理」（賽42:4）。因此，猶太正典的第二部分(先知書的觀點)，以及猶太正典的第一部分(妥拉)，他們之間的會合很明顯地應該是：開始於對宇宙性創造者的描繪，然後，先知書提供對這最高統治神的描繪，而這描繪就是，最高統治神的期待要直到「地極的人都看見我們上帝的救恩了（亦即賜予生命的力量）」才算是完成（賽52:10）。

然而，這個會合，似乎在妥拉與由以賽亞書開始的**後**先知書集之間更顯得清楚。但是，包括士師記（連同約書亞記、撒母耳記上到列王紀下）的**前**先知書呢？在這些先知書當中，上帝似乎**沒有**顯得如此地宇宙性；反而，上帝似乎是幫助以色列去對抗其他種族與國家；甚至，有時候是以非常暴力的方式去達成這樣的事。那麼，無論是以這樣或其它的形式來問，這個問題似乎正是

最常被士師記的現代讀者所苦惱的（參閱導論1）。

在這眞誠且實在的麻煩問題上，正典的文章脈絡提供了一些觀點。綜合以上所說，士師記最後應該要在包圍著它的資料脈絡中提到一件事；那件事就是，妥拉描繪上帝是創造與擁有整個世界的上帝，而後先知書，也描繪上帝是一位含蓋所有國家的終極最高統治者。簡單來說，士師記中，上帝被理解爲宇宙性最高統治者的地位，以及上帝對公義與正直遍行於地上萬民之間的期待，這兩者不應該有自相矛盾的地方。

當包括士師記在內的前先知書，在它們較寬廣的正典背景脈絡中確實地被認知時，它們事實上突顯了上帝的最高統治工作之決定性特色；那特色就是，宇宙性的上帝以獨特主義在工作。換句話說，這獨特的以色列族群，扮演了一個決定性角色；那角色就是，要完成上帝懷抱世界的期待。不過，其決定性的問題是：以色列將唯獨對上帝忠誠，讓自己能完成上帝所賜的定律嗎？確實地，這是在士師記中，從一開始到遍及整卷書裡的一個決定性問題（參閱士1:1～2:5，2:6～3:6的注釋）。並且，這個問題必然會將我們引導到另一個問題：當以色列人無法做到對上帝忠誠的這件事時，上帝要如何做出反應？

當然，事實上，這兩個問題都已經被擺放在妥拉裡面。如同出埃及記所揭露的，上帝的主要敵對者，並非是法老以及他的死亡交易政策（death-dealing policies）；反而，上帝的主要敵對者，是上帝自己不久前才解放的百姓與他們不順服的習性。事實上，在百姓兩次保證要順服上帝的立約儀式之後（參閱出24:1-11，特別是24:3、7），他們之中的大部分人幾乎是立刻地就對上帝不忠誠；在出埃及記32:1-6中記載，他們背叛了上帝而選擇去拜

金牛犢的偶像。確實地來說，百姓因此就招致了上帝的發怒（出32:7-10）；但是，在摩西爲百姓求情之後（出32:11-13），上帝便改變祂的心意，「不把所說的禍降與他的百姓」（出32:14）。於是，那金牛犢事件的結果，便展現出上帝是「有憐憫有恩典的上帝，不輕易發怒，並有豐盛的慈愛和誠實……赦免罪孽、過犯，和罪惡，萬不以有罪的爲無罪」（出34:6-7）。

以實在的觀念而言，約書亞記與士師記中，包含了在出埃及記裡可以發現到的連續事件之重演。約書亞記3:14～4:24中的越過約旦河事件，讓人想起出埃及記14章中的過紅海與從埃及出走的事件。並且，後繼發生打敗該地百姓的事件（書6～12章），平行對照了出埃及記中對抗法老與其軍隊的事件；而可想而知的，約書亞記5章裡，曠野中的世代要受割禮的記載，當其結果是被描述爲「將埃及的羞辱從你們身上滾去了」（書5:9），這其實很清楚地，是在暗示其與金牛犢事件的關係。正如同出埃及記裡的記載，拯救的事件導致立約的行動；並且約書亞記24章，也就是這卷書的最後一章，明確地讓人回想起，出埃及記24章以及當中所記載的立約儀式。

因此，隨著士師記的開始，剛剛接受拯救與法治的百姓，有了一個改過自新的機會，那機會就是去單單敬拜與服事上帝（參閱書24:14-16；士1:1～2:5）。如果要說這些剛被拯救的百姓，有比他們在出埃及記24章所記載的先祖還要好的地方；那麼，那應該是約書亞記24章裡，這些剛被拯救的百姓，有做了**三次**「要單單服事上帝」的承諾（書24:18、21、24）。不過，他們將會履行這個承諾嗎？正如上文所提到的，這正好是開始且持續出現在士師記裡的問題。

用一個字來回答，答案當然是「沒」。從士師記的最開始之處，這些百姓就堅持自己的慾望高過於上帝的期望（參閱1:1～2:5的注釋）；並且，他們沒有單單敬拜上帝，反而去崇拜那片土地的巴力（參閱2:6～3:6的注釋）。不僅如此，在整卷的士師記中，他們還不斷地**重複**作這樣的事。在士師記裡，每次的拯救事件，都被重新算作是一種出埃及的事件（或者至少是一個迷你型的出埃及事件）；而隨之而來的結局，每一次都終究還是百姓不忠誠的回應。然而，上帝卻是**又一次一次地**拯救（參閱導論2c，其中有對士師記裡一致性的重複循環或型態之描述）。由此看來，士師記中的實質觀念，事實上是包含了**好幾個**同樣情節的**重演**；而且，其模式是早已經在妥拉中被發現的。特別是出埃及記中的模式：上帝拯救百姓，而百姓很快地就違背上帝，百姓於是不只經歷了違背上帝所帶來的毀滅結果（其罪狀很清楚地記載在出埃及記34:7），也同時經歷了那無法離棄百姓的上帝之堅定不變的愛與信實（參閱導論4）。

然而，士師記裡的這個模式，不只是回應了出埃及記；並且，它也預告了隨之而來的前先知書，甚至連後先知書也被它預料到。而終於，以色列反覆不斷地崇拜偶像與違背上帝，帶來了顯而易見的關係破裂，正如前先知書所講述的（在列王紀下有記載），也如同後先知書所警告的一般。但是，當情況看來像是那約已經被永久廢除之際，前先知書的結論（參閱王下25章）卻提出了一個微光中的盼望。在後先知書（尤其是以賽亞書），宣告了施行赦免的上帝已經讓另一個新出埃及事件產生了；並且，這一次是以「從受擄中歸回」的型態來呈現的（請特別參閱以賽亞書40～55章，並參閱導論2c）。看來，在出埃及記以及在士師記

裡被發現的，那重演了好幾次的模式，仍然是有其所具有之功效的。

士師記與其正典的背景脈絡之間的關連是重要的，他們被用來提醒讀者，士師記也是屬於先知書中的其中之一。「以色列將會單單敬拜與服事上帝嗎？」士師記以突顯這個問題的方式，來加入在其他的先知書之中，讓每一個世代中的上帝百姓都對約忠誠，即讓他們都單單敬拜上帝，以及追尋上帝所期待的公義、正直與和平。士師記像其他的先知書一樣，描繪拜偶像與違背上帝所帶來的必然毀滅結果，並以此來作爲對百姓的警告。當然，這警告也像其他先知書一樣，是在一個盼望的基礎上；而那盼望，是以色列的上帝最終將會一直是信實的，即便是對那群反覆不信實的百姓，也是如此（參閱導論1、4）。

另外，士師記與其正典背景脈絡之間的關連，也影響了士師記需要被研讀與被理解的主要觀點之表達方式。換句話說，至少從改革宗的看法而言，經文的整體，影響了對某一特定部分的詮釋。所以，如今我們轉向一個思考模式，即士師記的正典背景脈絡，如何在這本書的主要詮釋特色上產生影響。

3a. 土地

對於在「後被擄時期」散居各地的上帝百姓是如何得到迦南土地的議題，費格特．馬太（Victor H. Matthews）提出他令人讚賞的總結觀點，他說：「擁有一個『應許之地』，不再單單是指迦南／巴勒斯坦／以色列；反而，它是廣義地指：百姓以約的社群成員在過生活的任何地方」（Matthews，*Old Testament Themes*，p.38）。整體上而言，像這樣寬廣的觀點，是與在被擄與

被擄後時期發展的先知式觀點相符。以色列的土地，或者更具體地說，南猶大國的前首都—耶路撒冷，應該要如上帝對於公義設立於列邦直到地極的期待一般，成爲列國的聚集之地（賽2:1-4，52:7-10）。

更確切地說，士師記描述一個爲了迦南／巴勒斯坦／以色列土地而延續已久的奮鬥；但是，當士師記被放在一個較大的正典式故事背景脈絡裡的時候，其讀者便會被邀請與鼓勵去以「象徵的意義」來瞭解那土地。在聖經研究的術語上，土地代表生命的管道。在公元前1200-1020年之間，並持續到整個王國時代，迦南地區正處在一個轉變成農業社會的過程（隨著都市化與市場經濟發展之導向，讓它往前變成了一個更進展的農業社會）。在一個農業社會中，一個人必須要有土地才能有未來；或者簡單地說，一個人必須要有土地才能夠存活下去。這就是爲什麼約書亞記要大費周章地列出土地的分配，並且不只是對每個支派列出分配，還包括到某些支派裡的每個家族之土地分配（書13:8～21:45）。這也說明了爲何拿伯失去他先祖留下的產業時，會是一件如此令人難以忍受的事（王上21:1-16）。每個人都需要土地，這是關於公義與正直的事；或者換句話來說，這是一個關於上帝對人類生存與生養眾多之創造目的完成。在拿伯的事件中，先知以利亞被牽涉進去了（王上21:17-29）。從正典的角度看來，先知們主張公義與正直，同時也作上帝的發言人以及作妥拉的宣揚者；不過，這些事本來就應該是互相關連的。上帝所期待與教導的（基本上來說，妥拉是「教導」，而不是「律法」的意思），是那讓人類得以生活的狀態之創造。

如上文所述，士師記是先知正典作品中的一部分。當士師記

在其背景脈絡中被當作是先知話語時，在開始於創世記與結論於後先知書的故事之中，是否能夠、以及如何能夠生存下去的問題，就成爲爲土地抗爭的利害關係裡之神學議題。根據士師記的記載，存活下去是有可能的，但是，條件是必須對以色列的上帝保持忠誠的關係；也就是說，只有當以色列百姓履行他們對約的保證，單單去敬拜上帝以及唯獨追隨上帝的道路，他們才有存活下去的可能。並且，只有當以色列百姓對上帝忠誠的時候，那對「地上的萬族」的祝福才有可能產生果效（創12:3），並且，以色列百姓才可能去成爲「萬邦之光」（賽42:6，49:6）。看來，以上的說法，是士師們制訂用來讓約之生活狀態成爲可能的法則；而這法則，包括了對抗專制的敵人與領袖，以及遵守單單敬拜與服事上帝的指示。

與對以色列上帝的忠誠關係相對的，是偶像崇拜以及堅持自我權益；並且，事實上這兩者幾乎是同一件事。由於忘了以色列之約的身份，於是，拜偶像與堅持自我權益，讓以色列在獲得土地的這件事情上陷入了危險；也就是說，他們讓生存陷入了危險。而爲了要更完整地瞭解這點，且爲了要領會爲何拜偶像與堅持自我權益其實是同一件事，我們需要將自己移轉到另一個思考模式中，即以迦南人與他們在士師記裡所代表的意義來思考。

3b. 迦南人

在較寬廣的正典故事中，即開始於創世記且含括了妥拉與先知書的背景脈絡中，若是無法瞭解以色列人對迦南人的關係；那麼，這樣的失敗，意味著士師記長久以來被基督徒詮釋者用來合理化暴力，反而多過於其所追求上帝的創造性目的。舉例來說，

在北美洲殖民時期的清教徒傳道者，建議將北美原住民視爲迦南人，而將英國人基督徒移民當作是以色列人的繼承者—上帝的新以色列百姓。然後，根據士師記的訴求，清教徒傳道者於是得一結論：原住民的土地是可以被佔領的，因此，這些原住民必須在兩個選項之中抉擇，而那兩個選項是—被改變信仰或被消滅。顯然地，這是一個悲劇；並且，確實地，這在過去曾經發生在美國的暴力，到了如今，在美國這個國家以及全世界當中，都仍然還是一個普遍的生存特色。事實上，當許多當代人傾向於批判士師記中的過度暴力時，他們卻沒有瞭解到一件事：充滿暴力的廿世紀，已經是離那人類歷史中的暴力世代最遠的一個世紀了。

這個事實，伴隨著某些人在閱讀部分士師記後對於歷史的濫用，便導致人們難以達到一個該有的認知。而那該有的認知，是從較寬廣的正典背景脈絡中，去觀察士師記裡所呈現的迦南人。因爲注意到了有人利用士師記去支持暴力來對付美洲原住民，所以，羅伯特．艾倫．瓦瑞爾（Robert Allen Warrior）作了以下的重要論述：

> 首先，基督徒神學反省與政治行動應當以迦南人爲中心……將迦南人置於中心點，可以使得那些閱讀聖經者能夠更接近閱讀聖經的整體，而不是只閱讀鼓舞他們與合理化他們的部分。
>
> （Warrior，p.264）

由此可見，如同上文在談論士師記的土地時所說的，較寬廣的正典背景脈絡眞的是重要的。

當士師記被從較寬廣的正典背景脈絡中分開來閱讀時，其可

以被（並且曾被）解讀出「上帝表現出偏愛某些人的情節」。那情節，簡單來說就是，上帝只愛上帝的「選民」；並且，那些「選民」被上帝獎賞的方式，是讓其他的種族—迦南人、埃及人等付出代價。正確地說，在歷史上不同的時間點，不同的族群都曾確定地說他們自己是唯一被揀選的，例如：古老以色列人、猶大國民、後來的猶太人、幾世紀以來的基督徒、以及一些現代的以色列國民。並且，因爲他們被揀選的身份，且是根據符合士師記的傳說，這些人已經迫害以及殺害那些被他們認定是「迦南人」的人。於是，猶太人殺害過穆斯林，基督徒殺害過猶太人、穆斯林、美洲原住民以及非洲人；並且，同時代的以色列國民、巴勒斯坦基督徒與穆斯林常常期待著要互相殘殺。看來，他們之中的每一個團體，在不同時刻與地點，都曾經忽略聖經所見證的，其實是要宣告所有人類都是屬於上帝，而這上帝是期待公義、正直與和平能遍行在列國之中；並且，當這上帝指定任何特定的族群作爲「選民」時，事實上是期待他們能夠成爲使者，即那讓全世界都充滿公義、正直與和平的使者。

在妥拉的最後型態以及先知書中所啓示的上帝（對於基督徒而言，則再加上在新約聖經以及耶穌的啓示），並不會恨迦南人或任何其他人種、族群或國家。這上帝愛這個世界，因此，這上帝不會上演偏愛某些人的戲碼。即，這上帝不會下達對迦南人展開大屠殺的命令，更不會讓上帝所偏愛的選民以此得到他們的土地。因此，當士師記被放在較寬廣的正典背景脈絡中來陳述時，它就不能被使用來合理化那些暴行。這表示對於迦南人的文獻記載（以及在士師記中，其他被提到名字且當作是以色列敵人的族群）必須被以其象徵意義來瞭解。

在這樣的考量下，把士師記與出埃及記再次作比較是很有幫助的。正如帖倫斯・夫瑞提門所提出的，在出埃及記中，當上帝對付法老時，並不是因爲上帝憎恨埃及人偏愛以色列人，而是因爲法老代表的是死亡的勢力。法老作爲一位壓迫與死亡的使者，他阻擾了上帝的**創造**目的以及上帝對人類生命的期待。而與此相類似的是，在士師記裡，上帝對付迦南人的事，不應該被認爲是意味著上帝憎恨一個特定的族群；反而，這指出上帝反對一種以不公義與不正直爲基礎，並且因此帶來死亡壓迫的生活方式。正如約翰・哈姆林（E. John Hamlin）所指出的：

在士師記第一章，「迦南人」是一種字碼，這字碼意指那些看來是敵對耶和華美善秩序的強勢軍隊、組織與個人。眞正的敵手不是一整群人，而是那社會的組織方式。（Hamlin，p.14）

雖然大家都認爲，瓦緒（J.P.M. Walsh）對迦南宗教體制的偶像崇拜（巴力崇拜）之分析，是根據士師記範圍以外的資料，以及是一個詮釋上的概念學說；但是，在這個時間點上，瓦緒的分析確實是可以帶來啓發性的意義。瓦緒認爲，迦南宗教的偶像崇拜將生存提升到高過了憐憫，而耶和華宗教則將憐憫置於生存之上。從本質上來說，人們對那些主管繁殖力的眾神祇或女神們如巴力與亞舍拉之類的偶像，一季又一季的崇拜，其實是企圖操縱那些神祇偶像去爲人類在農業生產力上的需求來效勞。確切地來說，人類生存與隨之而來對生產力的需求，是可以瞭解的動機（其實，許多型態的基督教，也在歷史中依循且仍在依循這樣的模式）；但是，他們是將基礎建立在人類對神祇偶像的控制權。

簡單來說，從這樣的觀點看來，偶像崇拜（巴力崇拜）與自我權益的堅持（將上帝放在人類的控制權當中）就變成了同義詞。根據瓦緒的說法，任何會讓人類需求成爲其終極關懷的社會制度，即便是生存的需求，都不可避免地會導致在一個階級體制式組織的社會裡，讓比較成功的生產者去宰制比較不成功的生產者。以聖經裡的記載作例子，法老的埃及帝國與迦南城邦制度就是如此（Walsh，pp.13-28）。

當我們把論及「迦南人」的文獻，以象徵的意義來瞭解的時候，我們會發現，它是被當作一些組成社會生活的方式；而這些方式，會讓不公義永久地存在，並且，這些方式終究會製造出那些威脅人類生活的壓迫性不平等現象。有了這樣的瞭解之後，士師記將不會被任何「被揀選」的族群，用來合理化他們要奪取別人的土地與資源之意圖與行動。同時，士師記也不會被理解爲，是在支持種族滅絕或任何其他型態的暴力。反而，士師記將被認爲是先知的呼召，即去建立那憐憫全人類的上帝所期待的公義、正直與和平。

在此刻，再次中肯地提醒，士師記曾經被利用去支持自私暴力的悲慘歷史；並且，不只是士師記的正典背景脈絡，連這卷書本身的樣式、特別是它逐漸墮落的模式，都曾經被利用過（參閱導論2c）。隨著士師記這卷書的情節發展，逐漸地引導人去聯想到了出埃及記。事實上，在出埃及記中，最後的問題不是在於法老王或者是埃及王朝，而是在於偶像崇拜以及以色列百姓的不順服（參閱出32～33章）。並且，同樣地，在士師記中，主要的問題也不是在於迦南人，而是在於以色列人本身；因爲他們從一開始就是堅持自我權益與拜偶像的人（參閱1:1～2:5，2:6～3:6的注

釋）。至於在這卷書結束之前，那在以色列人之間所發生的那幾乎滅絕便雅憫支派的暴行，則是爲了那十足雜亂的狀態，刻畫下一個記號。

從這樣的觀點看來，士師記是對於古老以色列的一個邀請；並且它對於每一個世代的上帝百姓都是一個邀請。這邀請，乃是要他們在自己家裡設立秩序；也就是說，這邀請是要百姓單單敬拜與服事上帝，而不是要人們暴戾地裝模作樣，好像自己是高人一等似的，或者假裝自己是比別人更有價值一樣（這裡的別人，是指「任何被他們理解」爲別人者）。簡單來說，隨著正典的脈絡線索，以象徵的意義去詮釋「迦南人」時，可能會將士師記這卷書理解爲一個邀請人要悔改的呼籲；而這就正好像是，在閱讀其他的先知書時，通常會產生的理解一樣。至於那邀請人悔改的呼籲，其實可以被用來當作是給上帝百姓的一個動力，即讓上帝的百姓可以參與，並且去完成上帝對全體人類的創造之目的。

然而，同樣的，從這樣的觀點來看，士師記闡明了，在人類拜偶像與堅持自我權益的固執習性中（換個字眼來說，就是「罪」！），要單單敬拜與服事上帝是非常困難的；並且，士師記也闡明了，在無法具體實現上帝對於這世界之創造的旨意後，隨之而來的必然結果是悲慘性的毀滅。或許，甚至可以說，從這樣的觀點看來，士師記最終是見證了上帝是在暴力中期待和平，而這是在士師記裡一個讓暴力與報復受到注意的矛盾。

3c. 暴力與報復

前文中已經提及，在讀過士師記的人身上會有一個特性，就是他們大多數都認爲士師記是充滿暴力，且認爲士師記裡所描述

的上帝是愛發怒與愛報復的。確實地，在士師記中是有暴力的事件。不過，當現代人指出士師記裡有極度暴行的時候，其實那是含有許多問題的；而那許多問題當中的一個，是他們字裡行間所眞正要表達的，其實是他們認爲：「**我們**」是住在一個「**較少**」暴力的世界裡。事實上，如同上文所提及的，以人類歷史而言，距離那最暴力時期最遠的世代，正是廿世紀；並且，暴力是美國人每天在家裡、在學校、在社區鄰居、在球場上，更別說是在電視與電影當中固定的生活。事實上，假如以士師記最後的型態，以及在其較寬廣的正典背景脈絡中來認知；那麼，士師記便可以被用作對**我們的**暴力生活具有時效性的提醒。確切地說，士師記不是對暴力的一個表揚，反而是對於它的一個譴責。士師記是在提醒它的讀者，當上帝的公義、正直與和平不能被普遍地設立時，那麼，暴行會是必然的結果。

正如同出埃及事件一般，士師記裡的暴行，有著完成上帝的創造目的之功能。在出埃及記中，以色列百姓已經是法老殘暴法令下的犧牲者。埃及人在該事件中死亡，並不是因爲上帝期待他們受到毀滅，而是因爲他們固執於永死的不公義（perpetuating deadly injustice）。就本質上而言，倚靠刀劍生存的人，早晚都會死於刀劍之下。假如法老在過去有停止奴役與停止殺害以色列人 —也就是說，假如法老在過去有遵守上帝的期待，那暴力相向的惡性循環，應該早就已經被破解了。因爲如此，出埃及記便提醒了一個事實，即壓迫者鮮少會不經過一番爭鬥就放棄壓迫別人的。因爲，壓迫的本身，其實就是被制度化的暴力；而對於這樣的暴力，上帝反「擊」了。假若要說這樣是發怒，那也應該被理解爲一種正直的發怒；並且，假如要說這是報復，那也是爲了要

達成上帝對全人類的創造目的之報復。

適用於出埃及記的說法，其實也適用於士師記。當上帝被描述爲憤怒的或者是復仇心重的上帝時，上帝的憤怒其實是正直的義憤；而上帝的報復，其實是要在被死亡壓迫的景況中，建立起公義、正直與和平。在士師記裡，有些部分的暴力是胡作非爲與極其過分的（比方說，17～21章）；而對於那些部分，士師記本身提出：那些暴力是因爲拜偶像、對信仰不忠誠以及不公義的結果。因此，士師記對這些重點的功用是警告，即對於偶像崇拜與違背上帝的警告；並且從這樣的警告，士師記呼召百姓們要悔改。正如上文所提（參閱導論2c），士師記的最後型態中，展示了一個逐漸墮落的模式；並且，這個模式恰好是被這卷書用來作爲譴責的主要工具。也就是說，士師記被用來譴責那些拜偶像、違背上帝，以及如此作所帶來的必然暴力與必然毀滅的結果。提到終究走向毀滅的結果，在士師記裡，有一個逐漸墮落模式的主要指標，那就是女性角色的特質之改變。

3d. 婦女們的角色

在士師記裡有不少位的女性人物，算一算，至少有二十二位個人或者是團體的婦女：押撒（士1:11-15）；底波拉（4～5章）；雅億（4:17-23，5:4-27）；西西拉的母親（5:28）；她的「最聰明的宮女」（5:29-30）；基甸的妾，亞比米勒的母親（8:31，9:1-3）；殺了亞比米勒的「一個婦人」(9:53)；耶弗他的母親（11:1）；基列的太太（11:2-3）；耶弗他的女兒（11:34-40）；耶弗他的女兒的同伴(11:37-38)；「以色列的女子」（11:44）；參孫的母親，瑪挪亞的妻子（13:2-25）；

亭拿的女子，參孫的妻子（士14:1～15:8）；參孫在迦薩親近的妓女（16:1-3）；大利拉（16:4-22）；非利士人當中的婦女（16:27）；米迦的母親（17:1-6）；利未人的妾（19:1-30）；在基比亞接待利未人的那位房主，他的「還是處女的女兒」（19:24）；基列・雅比的「四百個未嫁的處女」（21:12）；以及「示羅的年輕女子」（21:21）。

確切地說，這些人之中，有些是次要的角色；但是，其中超過十位女性人物，在士師記裡是有對白的角色。並且，雖然有些婦女沒有對白，但是殺了亞比米勒的「一個婦人」、將成爲王以及利未人的妾，事實上都受到讀者很多的注意。此外，即便在4～5章所記載的拯救，實際上是來自另外一位婦女—雅億；不過，那作爲士師的底波拉，在士師記裡也是有重要的份量。

在古老以色列社會的族長定位中，士師記中的婦女，其主要佔有的位置是令人驚訝的；但是可能比不上剛開始被看見時的驚訝。比方說，婦女們在士師記裡扮演的主要角色，似乎反應了君主制度前一些事件的起因，而稍後就演變成一個值得注意、比君主制度更平等的時代（參閱導論2b）。無論如何，蘇珊・阿克爾曼（Susan Ackerman）所稱之爲「值得注意的女性會眾，以及她們在士師記裡扮演的許多角色」，已經導致了許多從女性角度對士師記的研究快速地增加。（參閱Susan Ackerman，*Warrior, Dancer, Seductress, Queen: Women in Judges and Biblical Israel,* p.6。另外，參閱Yee，*Judges and Method*；Brenner，*A Feminist Companion to Judges*；以及Fewell，"Judges." in *The Women's Bible Commentary* 裡的幾篇文章。）

稍後，將會舉證幾個相關的研究；不過，目前來說，先要提

到某一個特定研究所指出的，即在士師記裡對婦女的描繪，是如何突顯這逐漸墮落的模式。艾德里安・詹尼士・布列得史丹（Adrian Janis Bledstein）認爲，士師記中婦女的主要角色，可能需要由該卷書中的女性著作者來解釋。她是這麼論述的：

若以諷刺女性的敘述文來閱讀，那麼，士師記是對人類（最通常是指男性）的自大之有力批判。我們可能會臆測，是户勒大（布列得史丹認爲這位女先知可能就是申命記史家）設計讓祭司希勒家在聖殿發現那卷律法書，以此來警惕提醒年輕的君主約西亞：「要注意那自有永有的上帝」（Bledstein，p.54）。

甚至，對於士師記裡女性著作者的看法，以及對戶勒大是申命記史家的這個認知來說，就算布列得史丹是不正確的，以她的分析來說，還是極度地讓人助益良多。無須懷疑的，婦女在士師記裡扮演的角色是非常正面的，尤其是押撒（1:11-15）、底波拉以及雅億（4～5章）；而且，明顯地，隨著士師記內容的進展，婦女的命運是跟著越來越糟。比方說，耶弗他的女兒被殺（11:34-40），利未人的妾被強暴、殺害與分屍（19章）；甚至，在這卷書結束的地方，出現了對基列・雅比的「四百名未出嫁處女」（21:12）以及「示羅的年輕女子」的綁架事件（21:21）。看來，隨著士師記內容的進展，道德混亂與社會渾沌失序的不公義結果，也隨之增加；而對婦女的剝削傷害的情形，是對那逐漸墮落的一個主要的徵兆。在約西亞王當政的時期，以及在我們自己的世代，士師記其實都可以被用來當作是一個呼召；並且，這一個呼召是要人悔改，即要人從無節制的堅持自我權益中悔改，以及

要人從偶像崇拜所產生的不公義與剝削傷害中悔改—對於不公義與剝削傷害，無論在過去或現在，通常最直接受到影響的都是婦女。

3e. 幽默

虐待與不公義，當然不是好笑的事情；然而，對於被邊緣化的人，某些型態的幽默，通常是少許抵抗媒介的其中一種。舉例來說，對於士師記，布列得史丹是以婦女著作的諷刺敘述文來瞭解的（參閱導論3d）；她如此的提議，闡明了這特定型態的幽默，如何可以在士師記裡產生抵抗媒介的功能。

除此之外，還有其他的可能性。在公元前1200-1020年之間，有許多的故事形成；而與這些同時期的故事相類似的，也包括了以色列人的故事。那麼，當這些以色列人的成員，爲了要對抗比自己更有組織與能力的迦南城邦系統的勢力時，他們便會在內心產生了掙扎；而在內心掙扎的壓力下，某一些故事裡的幽默，便可能成爲他們或某一個受壓迫的族群，可以用來累積並產生某種對抗壓迫的運動。比方說，第一位士師—俄陀聶，其所敵對的美索不達米亞王，他的名字很明顯地是象徵性的，並且可能也是具有幽默的意味：古珊・利薩田意味著「雙倍邪惡的古珊」。至於第二位士師—以笏（士3:12-30），他的事蹟裡面的幽默，若是照字面上來說，就是今天我們所謂的「浴室幽默」（bathroom humor）。這樣的幽默，就像是那些當代單口說笑的諧星，固定用來得到笑聲的制式主題；即粗俗地說一些關於人體功能的笑話，以此來得到笑聲的方式。會這樣做的一部分原因，本來可能眞的是爲了要娛樂；但是這樣的幽默，也被這個比較弱的勢力，用來傳達有盼望的抵抗。

隨著士師記內容的進展，並且隨著不斷加劇的逐漸墮落情節之出現，問題於是漸漸地演變成內在性的，而同時幽默的角色也隨之轉移了。確切地說，像是耶弗他的女兒以及利未人之妾的這些事件，也就是斐莉絲・翠波（Phyllis Trible）早已正確地稱作「恐怖經文」的這些事件，在當中可是一丁點有趣的地方也沒有。不過，參孫的事件卻是另外一個議題，因爲它曾經是悲劇性與具有幽默性質的。參孫的謎題，又一次含有對人體功能的幽默；並且在謎題裡所提到的嘔吐物，可說是另一個現代爆笑劇的主題。事實上，當亭拿的男人們「解開」他的謎題之後，參孫在回應他們的話當中，是再次地顯現出現代爆笑劇的固定特徵—對性與性行爲的一些描述方式。在這些例子中的幽默，看來似乎主要是刻意地爲了娛樂；不過，參孫與大利拉事件當中的幽默，卻有著比較嚴肅的一面。在該事件中，大利拉的舉止，並不是完全地難以捉摸。其實，每個人甚至包括讀者，都知道大利拉當時正要作的是什麼；不過，唯獨參孫一人例外，因爲他令人難以置信地且荒謬地對大利拉要作的事毫無線索。在這樣的情節裡，便鋪陳了悲劇與幽默；可是，想當然爾，這一次的玩笑，是開在參孫這一位以色列士師的身上。因此，這個事件中的幽默，不是一個反抗的行動；反而，它是一個指出以色列人無法做任何反抗的徵兆。並且，在參孫的身上，那個墮落算是已經完成了。後來，在士師記17～21章中顯出，當以色列差一點殲滅自己的同胞時，他們唯一的敵人其實正是以色列人自己；而在這些章節中，就已經沒有什麼可以讓人覺得好笑的幽默了。（不過，Stuart Lasine倒是認爲，在17～21章中，有十足荒唐可笑的事件，那就是企圖要去製造一個不合理的幽默型態。參閱pp.43-50。）

4、士師記的神學

在士師記一開始的議題（且持續重複地出現在整卷書裡），乃是以色列是否能夠對「約」忠誠。即以色列將會單單敬拜與服事上帝嗎？（參閱導論3）支撐這個議題的，是深奧且基本的神學，而其主張乃是「上帝是唯一的拯救」；因此，以色列的最高目標，就是唯獨榮耀、唯獨信靠以及唯獨順服上帝。

在舊約與新約中，這個議題與其所支持的主張，可以說是（並且的確是）在幾個不同的方式中曾被確定聲明過。舉例來說，上帝的百姓是否「除了上帝之外，沒有別的神」（出20:3）？或者，上帝的百姓是否知道「耶和華—我們的上帝是獨一的主」；並且他們是否會順服「盡心、盡性、盡力愛主你的上帝」這樣的誡命（申6:4-5）？稍後，當法利賽人問耶穌「律法上的誡命，哪一條是最大的呢？」（太22:36），耶穌引用了猶太教重要的禱告經文—薛瑪（Shema「聽啊！」）來回答這個問題；因此，這提醒了我們，耶穌所宣揚的上帝國，是明確地表達著與舊約同樣的基本神學主張，而這神學主張，是被置於士師記的核心—上帝是唯一的拯救。

雖然，基甸特別申明了上帝是唯一的拯救（不過，是以他的言語多過於他的行動，參閱士師記8:22-23，以及8:4-35的注釋），然而，士師記卻像是呈現了百姓無法單單敬拜與服事上帝的一場大型試演彩排。對士師們本身而言，從基甸開始，他們在領導上被質疑與不具影響力的情形就持續地增加；並且士師記的結尾是

徹底的混亂失序（參閱導論2c，並參閱17～21章的注釋）。不過儘管如此，在士師記結束之前，上帝已然在不知多少個一連串的新出埃及事件中，**不斷重複地**拯救一群不忠實的百姓；並且在接下來的正典聖經敘述中，上帝還要繼續地作這樣的事。

士師記中一致的循環模式，有著非常特別重要的神學意義。舉例來說，其提出以色列的上帝所行使的是什麼樣的統治權（參閱士2:6～3:6的注釋）。以色列的上帝之統治權或能力，不是存在於全然的武力或是強制力。如果上帝的統治權或能力是存在於武力或強制力；那麼，上帝只會有兩種作法：其一，上帝會更成功地以嚴刑鞭打，來將以色列百姓塑造成上帝所想要的樣式；其二，上帝會採取簡單的方式，就是不斷地處罰以色列百姓。然而，以色列的上帝並沒有如此做；反而，在整卷士師記甚至是在整本的聖經當中，顯出上帝就是沒有辦法且也不會，以不信實來對待這群頑固不忠誠的百姓（參閱士2:18，10:16）。簡單來說，上帝的拯救，是採取「永恆不變之愛」的形態；因此，以色列的上帝，本質上就是慈愛與憐憫的（參閱出34:6-7）。

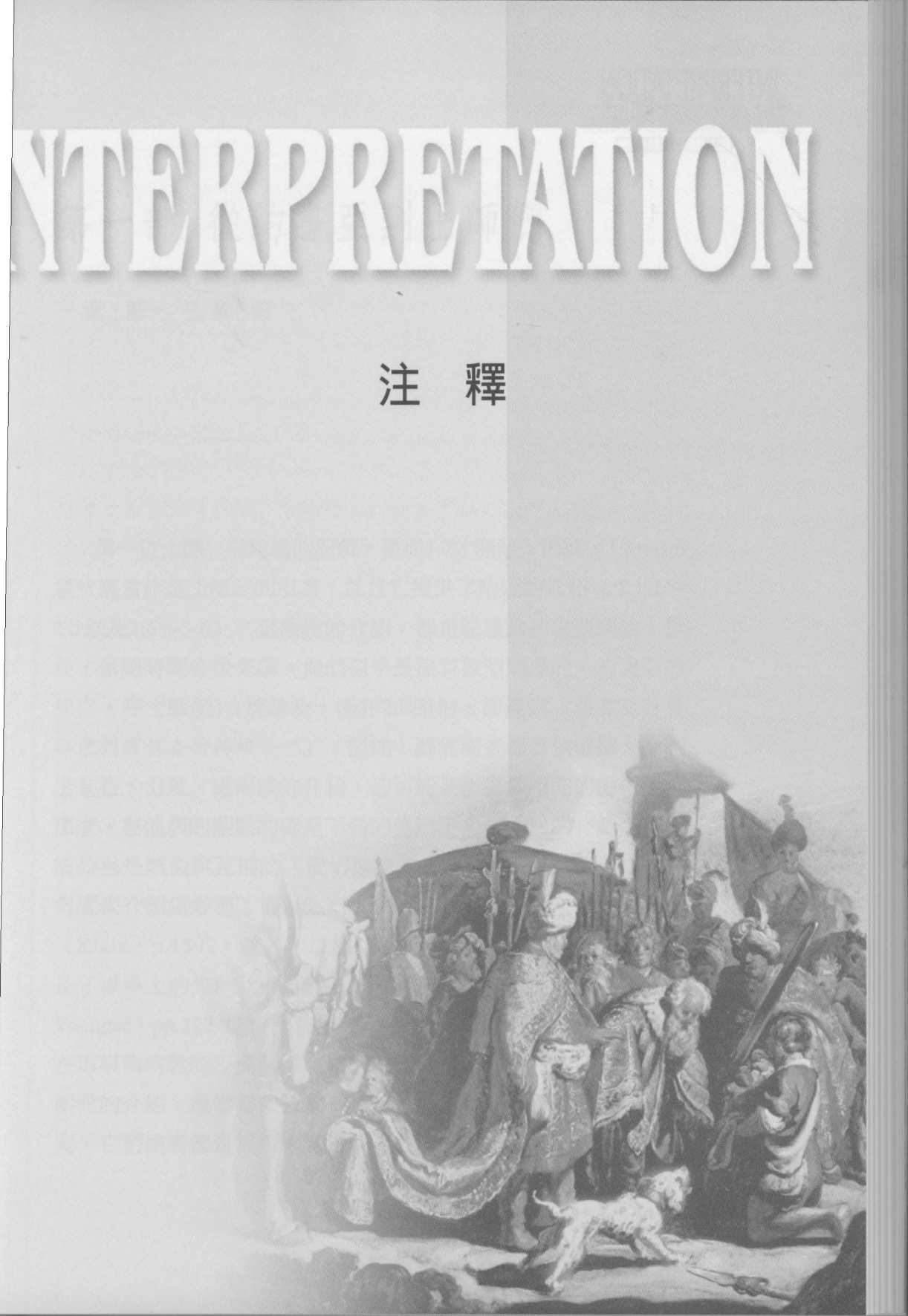
然而，如同士師記所論證的，上帝的恩典並不是廉價恩典。上帝是背負承擔著百姓不順服的最沈重部分（參閱士10:6-16的注釋）；而以色列百姓，則是不斷重複地經歷偶像崇拜與不順服所帶來的結果，也就是那使人衰弱的、毀壞的、死亡的必然結果。在這樣的觀點中，罪是必然明顯無疑的（參閱出34:7）；但是，罪也絕對不是一點都不受拘束或不受到詛咒譴責的。士師記裡那不斷重複循環的拯救史，其所描繪出的上帝，是在本質上期待赦免與賜給生命的上帝（參閱Howard，pp.118-20；以及Wilcock，pp.13-16）。

士師記當中，因著全然記載了那拜偶像與不順服所帶來的災難結果，於是便充足地展露出其先知性的特質。事實上，作爲前先知書的一部分，士師記是參與在其他先知書的行列，一起在每個世代當中對著上帝的百姓提出警告；而其所提出的警告，是那不忠誠所帶來的麻木與死亡之結果。因此，士師記提供了一個對悔改的呼召，至少在暗示上來說，是如此。就像是每一個要求對「約」忠誠與順服的先知性呼召一樣，在士師記裡，那要人悔改的邀請也是根基於一個確信，即以色列的上帝終將是慈愛地以信實來對待那不忠誠的百姓。由此便帶來了以色列人的盼望；並且由此，就帶來了世界的盼望。這樣的恩典，是確確實實的免費；但是正如同士師記所揭示的，這樣的恩典並不是廉價的恩典。這樣的恩典，對以色列是有要求的，並且這樣的恩典，對我們也有要求，包括對我們的靈、我們的生命以及我們的一切都有要求。簡單來說，這恩典，要求我們單單敬拜與服事上帝。

在一個充滿偶像崇拜與對死亡困惑的世界裡；在一個上帝創造之目的被放在無前例可循的天平上，且似乎是受到威脅的過渡（liminal 閾／門檻）年代裡；在一個鼓舞並獎勵極度個人主義與堅持自我權益的社會周遭環境裡；那開始且遍及於士師記中的一再反覆之神學議題，或許是特別地具有急迫性，而這神學議題就是：我們將會單單敬拜與服事上帝嗎？

NTERPRETATION

注　釋



第一部 從約書亞到士師們

一章1節～三章6節

第一位士師—俄陀聶的記載，是從3:7才開始；因此，1:1～3:6通常被當作是士師記的引言，並且它提供了兩段的介紹（士1:1～2:5以及2:6～3:6）。這兩段的介紹，都是從談論約書亞開始；但是，依照時間先後來講，他們似乎是沒有按照順序的。約書亞的死亡，在士師記1:1被論及，而在2:6開始，卻提到「約書亞打發以色列百姓去的時候……」；因此，雖然兩者都看似依據士師記這卷書，但是，這兩段的介紹，卻可能是出自於不同的編輯者。那麼，在他們的觀點的確是不同的情形下，這兩段的介紹，可以被認爲是類似與互補的。確切地說，1:1～2:5是從以色列百姓的角度來介紹這卷書；而2:6～3:6則是從上帝的角度來介紹這卷書（Klein，p.13）。或者，以稍微不同的說法來看，1:1～2:5是論及了軍事上的失敗；而2:6～3:6則是處理了宗教上的失敗（參閱Younger，pp.222-23）。不過，從整卷士師記的角度來看，這兩個在軍事與宗教的不同領域，到了最後卻是不可分割的。因此，這兩段的介紹，應當要被放在一起，即當作是一個單一的引言。畢竟，它們兩者都是被用來警告讀者，要讀者們去注意到那描繪整

卷士師記之逐漸墮落的特徵。

1 爭戰與擊打：迦南餘民　1:1～2:5

學者們長久以來都認爲，對於土地的佔有，在士師記1:1～2:5當中提供了一個不同於約書亞記的看法。事實上，士師記裡的說法，是坦白地提到以色列人並沒有趕出迦南人（士1:29，另參閱1:19、21、27、28、30、31、32、33，2:3）。而學者們指出，在這樣的說法中，以歷史性而言，士師記1:1～2:5的記載是比約書亞記更正確；因爲，這樣的記載，是更清楚地允許以色列百姓在迦南定居之過程的錯綜性。不過，這樣的說法，不應該被拿來意指這段經文有任何像是現代歷史編撰記載之處；因爲，如同約書亞記一般（以及如同士師記2:6～3:6裡的第二段介紹），士師記1:1～2:5顯得是相當格式化的。事實上，約書亞記本身已經承認，以色列眾支派並沒有眞正地趕出那片土地上的所有居住者；而在士師記1:1～2:5裡的記載，確實是類似約書亞記中某些部分的描述（特別是約書亞記15～19章的資料；比較對照士1:11-15、書15:16-19；士1:21、書15:63；士1:27-28、書17:12-13；士1:29、書16:10）。

對於歷史學家而言，在約書亞記1～12章與士師記1:1～2:5之間的不同（並且確實地，在約書亞記本身裡的不同觀點），可能是很重要的；並且，對於那些企圖在神學上詮釋約書亞記與士師記的人而言，這兩段經文也是同樣重要的。對於讀者而言，那內

建的自相矛盾與不一致性，不但應該要避免按照字面去詮釋這些敘述；反而，對於經文體裁的本身，也要將注意力從歷史性的議題轉向一個神學上的詮釋。

那麼，1:1～2:5的資料是如何被格式化的呢？以及，什麼樣的神學特點要因此而被提出來呢？1:1、2、22與2:1中，重複出現了幾次的希伯來字 *'ālâ* 「上去」，將本段落緊緊扣在一起。事實上，該字根的第一次出現，便提出了含括在1:1-21中的主要議題；而到了該字根第二次出現時（士1:2-21），更引進了一個片段，來開始回答1:1裡提出的問題。明顯地，「猶大當先上去」的這句經文，即便他們後來並沒有完成，但卻已經被命定了最關鍵與最大成就的任務（參閱1:19、21）。至於，該希伯來字根的第三次出現，已經是專門爲約瑟家來提出一個片段（1:22-36）。在第1章的開頭，即在1:22-26的記載中，提到了他們有些許的成就；然而同時地，在第1章中剩餘的部分，其主要的篇幅卻都被那重複的現象所佔滿，而那重複的現象就是：幾個特定支派，沒有趕出迦南人或者沒有趕出某幾個特定城市的居民（1:27、28、29、30、31、32、33）。這越來越嚴重的失敗，變成了希伯來字根第四次出現時所引進的片段之主題。雖然表面上看起來，北方幾個支派的強盛，足以讓迦南人屈服而「被強迫作苦工」（參閱1:28、30、33、35）；但是，這些支派卻沒有按照申命記20:16-18的記載，即沒有趕出迦南人或者將那些人盡行毀滅（參閱士1:8、17）。而因爲這樣，在士師記2:3中提到，上帝也「必不將他們從你們面前趕出」。簡單來說，以色列百姓在順服上帝的這件事情上的失敗，將會導致負面的必然結果。

終極地來說，那議題是從對「約」的忠誠所衍生之順服，而

不是單純地關於爭戰（參閱士1:1、3、5、8、9中的字根 *lḥm*）與擊殺迦南人（參閱1:4、5、10、12、13中的字根 *nkh*「擊殺」；在NRSV譯爲「擊敗」）。關於這點，是以猶大在1:1～2:5中明顯的主要任務來提出的；同時，其注意力是指向耶路撒冷的（1:7、8、21）。確切地說，那對於猶大與耶路撒冷的注意力，可能是要反應大衛王朝以及南國存活的年代，是超越北國的歷史優勢；不過，大衛王朝之所以被信任，完全是建立在對於上帝的期待之確定。並且，如同那較寬廣的先知性正典所理解的，當那王朝無法按照上帝的期待去做時，該王朝與耶路撒冷就會被毀壞（參閱導論3）。不過，如同那較寬廣的先知性正典中也有申明的，耶路撒冷將要成爲上帝爲列國萬民永恆安置公義的要塞（賽2:1-4）。那集中在猶大與耶路撒冷之上的聚焦點，引來了對較寬廣的先知性正典之背景脈絡的注意力。舉例來說，亞多尼・比色在戰敗後的低聲下氣，是發生在耶路撒冷（士1:7），這表示上帝終究是不會扮演偏心者的角色。因爲上帝期待的是公義與正直，而任何無法去具體化這件事的人，最後終將會倒下。

除此之外，這觀點也意指在1:1～2:5中，迦南人必須不只被單純地認爲是上帝所憤恨的外邦人。反而，他們應該被理解爲，是一種壓迫他人與不公義的社會制度之象徵（參閱導論3b）。從這樣的觀點看來，在第1章裡，迦南人「被強迫作苦工」並**不是**一件好事；反而，這樣的情形，是表示以色列百姓不僅沒有推翻壓迫他人的社會制度，甚至還與這樣的制度勾結運作。因此，這樣的情形，並非是一個成功的記號；反而，那是一個失敗的記號。顯然地，迦南人象徵著一種壓迫他人以及一種與死亡交易的社會制度，而這樣的制度，必須要被去除。不過，姑且先不談約書亞

記結尾時重複著要忠誠地事奉上帝的保證（參閱書24:18、21、24），光是從經文的敘述來看，簡單地說，以色列百姓的確是違背了上帝。

因此，第1章的格式化中，給予了猶大一種優先權，同時，也傳達了以色列百姓將要逐漸失敗的這件事。甚至，猶大一開始的成功，後來也是通往失敗的道路（士1:19-21），而約瑟家短暫的成功，也是嚴重地被其一連串的失敗給比了下去。這種逐漸失敗的模式，事實上是一種對士師記的適當介紹；因爲，它在兩種方式之下，預先考慮到了士師記後面剩下的篇幅。首先，第1章以地理位置的順序，按照從猶大／西緬、便雅憫、約瑟、瑪拿西、以法蓮、西布倫、亞設、拿弗他利、但，這樣的先後順序，由南到北來移動。但是，開始於3:7-11的士師系列，並不是同樣如此按照地理位置來介紹的；不過，他們也是從南到北移動：俄陀聶（屬猶大支派，參閱1:11-15）、以笏（屬便雅憫支派）、底波拉（屬以法蓮支派）、基甸（屬瑪拿西支派）、陀拉（以薩迦人）、睚珥（基列人）、耶弗他（基列人）、以比讚（屬猶大支派，伯利恆人）、以倫（屬西布倫支派）、押頓（屬以法蓮支派，比拉頓人）、參孫（屬但支派，最後位於北方）。其次，並且是更加重要的，是在第1章中那逐漸增加的失敗，即在這章裡預先考慮到那接下來要發生在整卷書中之逐漸墮落（參閱導論2c）。相對而言，若俄陀聶與底波拉算是成功的；那麼，接下來的士師們，則是逐漸增加了不確定性；而至於士師記17～21章，則是在徹底的混亂失序中結束的。

不會令人感到驚訝地，在這卷書的結尾之處，再次明確地提到了第1章的記載。這卷書的結尾，正如其開頭一樣，是伴隨著

爭戰與擊打；不過，在結尾之處（士20～21章），記載的卻是以色列百姓在**彼此互相**爭鬥。在20:18的問題與回答，特別再次提到1:1的「猶大當先上去」，不過，此刻卻是猶大將要攻擊便雅憫（20:18）！或許，這並不會令人驚訝，因爲「那時，以色列中沒有王，各人任意而行」（21:25，參閱17:6，18:1，19:1）。但是，正如士師記1章所清楚的說明，「那道德或精神上的墮落，從士師記的一開始就可以看得到證據」（Younger，p.217）；並且，那問題是充斥在整卷士師記當中的。在17～21章中，那重複的慣例明顯地指出，那問題正是以色列對自我權益的堅持與自專。不過，如同克林（Klein）所指出的，這同樣的問題其實是1:1～2:5的中心。當猶大眞的首先上去的時候，猶大立刻將西緬也拉進了這幅圖畫當中。而且，隨著經文的發展，我們發現到，其他的支派也無法趕出迦南人，甚至是在他們強盛的時期也做不到。對此，克林論述說：

所以，從一開始，以色列百姓就發揮自我決斷力（self-determination），證明對人類的觀點的自動信任。這些經節（1:1-3）可能被視爲對該卷書之諷刺結構的介紹，其暗示耶和華與以色列百姓之間觀點的不同，以及以色列百姓對跟隨人類觀點的堅持主張。（Klein，p.23）

簡單來說，從一開始到結束，整卷士師記都是關於自我權益的堅持與偶像崇拜，以及拒絕去認識上帝以及回應上帝拯救的要求。那逐漸的墮落，顯出了1:1～2:5的特色，而整卷士師記，則傳達了以色列無法單單敬拜與事奉上帝所帶來的災難結果。在這樣

的觀點上，士師記是一個呼召；並且，如同所有的先知書一般，這呼召是要求人們必須對「約」要忠誠，即要從自我權益的堅持中轉離，改爲去單單敬拜、事奉與順服上帝。

2:1-5列舉以及明確地描述，那在第1章中所暗喻的不順服之自私自利；也就是，以色列百姓「沒有聽從」上帝的「話」（2:2）。事實上，這信息是由「耶和華的使者」所傳送的(2:1、4)，並且，這信息的內容再次提到出埃及記23:20-33。在該段經文中，以色列百姓被告誡不可與迦南人立約（對照比較出埃及記23:32與士師記2:2）；並且，他們也被警告，迦南人與他們的偶像的存在，將會成爲「你們的網羅」（對照比較出埃及記23:33與士師記2:3）。正如同在導論中所提到的，迦南的社會制度是象徵著壓迫他人與天生地喜愛拜偶像；而在那片土地上，若有任何殘存者，那將表示上帝的期待是被妥協了。也就是說，若是有崇拜其他偶像神祇的情形存在，那麼以色列的上帝將不能被正確恰當地敬拜，而如此上帝的目的也將無法被正確地瞭解。對此，士師記中其他的篇幅將會作解釋，而且這將會顯出那位「我永不廢棄與你們所立的約」之上帝（2:1）；不過，上帝的期待，也可能會一直被百姓的不順服所阻擾。對於第一位士師的記載，已經展現出以色列百姓的「所作所爲」（2:2）；並且，那將也是他們在整卷士師記中會繼續行的事。至於他們將會繼續行的這事就是：以他們反覆不斷的不順服與對自私自利的堅持，來阻撓上帝的期待。而由此看來，當2:1中記載著上帝高舉所立的約時，很明顯地，百姓並沒有跟著這麼做。

正如同在本段以及在導論中所提的（3a、3b的部分），剷除迦南人與他們的社會體制這類的事，應該要被以一種象徵意義來

看待。其實，將毀壞的事歸咎於他們與他們的社會體制（參閱士1:17），並不意味著上帝要去恨那些非以色列人，而是意味著上帝是敵對偶像崇拜與壓迫他人者。迦南人的社會體制，代表著一種向死亡屈服的勢力；因此，它在那片土地上的存在，是如同在埃及地的法老與死掛勾的政策一樣，讓人感到無法容忍。基本上來說，要對抗迦南社會體制，必須要選擇活命，而這樣的選擇，正是如同上帝所打算的。不過，很明顯地，在第1章中，百姓**並沒有**作這樣的選擇；並且，在整卷士師記中，他們都將持續不作這樣的選擇。因此，在2:1-5的場景中，出現了一個被稱做「波金」(就是哭的意思)的地方（2:5）。

正如同後來的經文所呈現的，這稱作「哭」的地名，是1:1～2:5中要預告整卷書的後續發展之另一種方式。1:1、2:1與2:5的經文，在第20章的內容中出現了回音；這意味著，到了士師記的結尾時，那些百姓仍然還是要哭泣。假如在第20章的敘述中，有任何的事件是比2:1-5所預告的還要更悲慘；那麼，那悲慘的事件就是，不單是迦南人與他們的眾偶像成了以色列百姓的「網羅」，連以色列百姓本身也成了他們自己的「網羅」！在20:23、26中記載著以色列百姓的哭泣，因爲以色列百姓被他們自己的親族殺害了；又，在21:2中記載著以色列百姓的哭嚎，因爲百姓明白了他們的血腥內戰，實際上是剷除了便雅憫支派。正如瑪芬・泰德（Marvin Tate）所言「或許我們可以稱士師記爲哭泣之書（a book of weeping）」（Tate，p.34）。極度嚴格地來說，百姓眞正爲之哭泣的，是「他們的領袖們失敗了」的這個事實；也就是說，那些士師們，或者說那些「帶來公義者」（參閱導論2a），在單單事奉與順服上帝的這件事情上，是悲慘地失敗了。這樣的

失敗，其必然的結果是災難性的；因此，在士師記的開頭與結尾中的哭泣，其實是以另一種方式，來表達那在整卷士師記裡的逐漸墮落之特徵。

在1:1～2:5的經文中，另一個延伸的敘述是1:11-15，並且，這段經文中也提供了幾個對將要發生的事之暗示，其中包括了那逐漸的墮落。乍看之下，這個故事似乎是在處理與整卷士師記相關的題材，也就是「以色列對抗外來的壓迫者」；不過，更細微的觀察下，會發現有些複雜的事情也需要被考慮進去。比方說，1:11-15（以及約書亞記15:16-19裡幾乎一樣的情節）明顯地連結了迦勒與猶大支派（另參閱民13:6），而若是從1:13來看，應該可以推論出，迦勒與俄陀聶是基尼洗族（基納斯的後裔）；而在別處經文中，則稱他們爲以東的後裔（創36:11、15、42）；又在以色列人佔領那地時，他們是住在被遷徙到別處的那些人之中（創15:19）。正如同丹納・菲威爾（Danna Fewell）對這個議題所發表的意見：「問題是：迦勒、押撒與俄陀聶是以色列人嗎？或者，他們是外邦人？」（Fewell，"Deconstructive Criticism"，p.139）。

這個問題，其實並不容易回答；但是圍繞著這個問題的「非常**不確定性**」，事實上是具有啓發意義的。確切地說，那不確定性是可以在歷史上錯綜複雜的專業條件中被處理的；那麼，那歷史上錯綜複雜的專業條件，是關係著誰建構了以色列人以及以色列人是如何去佔有迦南地的。很可能在歷史中曾經發生的，是在以色列人要從迦南地之外進入迦南地的過程中，有一些原本就不滿迦南政權的人，或是一些被驅除出境的迦南人，他們加入了以色列人而一起去對抗迦南城邦制度的壓迫（參閱出埃及記12:38、

49所記載的「閒雜人」與「寄居者」）。不過，未知數還是大於歷史上的重建再現。在士師記本身的範疇中，這樣的不確定性，使上文所述那以正典爲基礎的結論更加具有說服力；因此，那結論就是：不能以士師記來做不正確的解釋，說上帝只寵愛以色列百姓，且因此讓其他的族群付上代價。或者，再次聲明：在士師記中的迦南人，絕不能被單純地認爲是一個外來的族群；反而，應該要將他們認知爲，一個上帝所對付的拜偶像與壓迫制度之象徵。

士師記1:11-15中，預告了整卷書其他部分的另一個觀點，也就是女性角色押撒的引人注目之處。確切地說，一方面看來，迦勒將押撒當作是獎賞給最勇猛的男性軍事英雄，這看起來似乎是徹底的父權制度。然而，若是如此，押撒的表現便證明了她有自己的意見與期待；她不像是她的名字可能含有的意思，只是一個廉價的裝飾物品（「押撒」看似指裝飾的腳環或手鐲）；反而，她要求「一個祝福」（NRSV，1:15是用「禮物」這個名詞），並且，她得到了！（參閱Matthews，"Female Voices"，p.9。）

當那樣的自信，可能反映出君主制度前的以色列中一個更加平等主義社會的狀況時（參閱導論2b、3d），押撒的引人注目之處，也可能很明確地預告了婦女在整卷士師記裡所要扮演的主要任務。像押撒之類的幾位婦女，尤其是底波拉與雅億（士4～5章），她們在公眾的領域中是被描繪爲積極與獨斷的。然而，隨著士師記內容的進展，對於婦女的描繪也隨之改變。她們非但不再像是押撒、底波拉與雅億一般的領導者；反而，她們成了被剝削虐待的受害者。在這樣的情形下，押撒會騎著一隻驢子，可能就不是全然地巧合（雖然，該希伯來動詞在NRSV譯爲「下驢

dismounted」，且那是以其他意義來解釋的另一個話題）。下一個出現婦女騎驢的經文，是在士師記的19:28；而那位婦女，即那利未人的妾，是一個已經被野蠻殘忍地虐待、強暴與殺害的屍體。因此，以押撒與利未人的妾之間的比較來看，1:11-15是1:1～2:5預告整卷士師記中逐漸墮落之特徵的另一個方式。

作爲教師與講道者，該如何處理1:1～2:5中明顯充滿爭戰與摧毀的經文？第一步，或許是使用經文本身，將經文作爲對讀者或是聽眾的一個明確之邀請，以此去反映在聖經的本質上。在專門對士師記的注釋介紹之簡介中，這樣的作法可能會是特別地適當。許多在教會裡的信徒應該要學習的，以及需要意識到要學習的，是聖經本身鼓勵讀者不要照字面去詮釋經文。在這樣的情形下，因爲士師記1:1～2:5與約書亞記1～12章之間明顯的差異（以及在士師記與約書亞記他們本身中不同的觀點），我們便幾乎只能在神學上來處理那些資料。正如同凱撒琳・葛瑞伯（A. Katherine Grieb）所說，聖經的經文本身包含對它自己在詮釋上的懷疑。「聖經的經文中，從頭到尾的篇幅都可以證明，經文本身的確教導了對於經文懷疑的詮釋。並且，那懷疑的詮釋，是與反對以信仰解讀毫不相干的。反而，那懷疑，是以信仰來解讀經文的基本構成要素」（Grieb，"Feminist or Faithful"）。換句話說，對於一位有信仰的詮釋者而言，其任務是認眞嚴格地處理經文，而不是照著字面去處理經文。

不照字面解釋，而是認眞嚴格地處理士師記1:1～2:5，這意味著要去辨明所有爭戰與摧毀在神學上的功能爲何，以及迦南人所象徵的是什麼。因爲士師記中的迦南人，是象徵著一種壓迫與不公義（參閱導論3b）；所以，對抗迦南人，就意味著向著上帝與

上帝之道來開放。這簡單來說，就是對於「約」的忠誠。正如同克林所提出的意見，在1:1～2:5中眞正的問題，是以色列百姓無法去達成上帝的期待，以及他們堅持要追求自我權益的選擇。假如那議題的確是關於人類對自我權益的追求；那麼，1:1～2:5可能就與現代背景有非常大的關連。小說家沃克・裴西（Walker Percy）稱廿世紀爲「自我的世紀（the Century of the Self）」（Percy，p.12），而到了廿一世紀的開端，這樣的情形看來也沒有什麼改變。事實上，從創世記3章之後，包括士師記1:1～2:5與整卷士師記，都可以看見聖經所記載的，是人類選擇要堅持自己的權益而不願將自己交託給上帝的事件。因此，當我們面對那今日與從前沒什麼兩樣的情況下，那對於人類自身與其能力更加重視的背景，便可能會讓問題更加地嚴重。

正如同創世記3章要進入第4章時所提到的，人類對自我權益的堅持導致暴行的發生。士師記1:1～2:5的格式化結構與運作，以及在這段經文與士師記的結尾之間，提出了代表這整卷書的特色—逐漸墮落。簡單來說，士師記讓一件事越來越明瞭，就是在以色列的偶像崇拜與不順服的型態中，人類對自我權益的堅持會製造出混亂與暴力。正如同所有的先知書一般，士師記終究也是要求百姓對約要忠誠；也就是說，要百姓從自我權益堅持中悔改，轉而屈服在上帝的道路上，並且，要他們去經歷上帝對全世界的期待實現時所帶來的平安。從這樣的觀點看來，1:1～2:5中的爭戰與摧毀，終極來說，不只可以被當作是一個信息，來告訴我們關於古代人類與土地之野蠻狀態的；並且，更可以作爲一個信息，來告訴我們今天北美社會中可怕的暴力狀態。士師記，或許是一卷關於暴力的書，然而，其最終之目的是要傳達那含有暴力的必

然結果，即因爲沒有盡心盡意於上帝，以及因爲沒有盡力於上帝的期待，所要導致的災難性結果。從士師記中非常顯著的暴力，我們可以將該卷書當作是一面鏡子，用來讓我們看見自己所處的充滿暴力之當代時空。如果是如此，那麼，這卷書甚至可以幫助教會，去找到自己應該要講的信息，以及去針對在我們當中拜偶像與不公義所帶來的暴力來發出聲明。

正如同2:1-5所做的明確表達，第1章中那對自我權益的堅持，後來是會造成拜偶像的問題。如果我們不敬拜上帝，那麼，無論以何種方式，最後我們都將會崇拜我們自己或是我們自己所製作的「受造物」。這樣的事實，將會在士師記經文的引言中之第二段介紹裡（2:1～3:6），變得更加的明顯。

事奉上帝或事奉巴力？ 2:6～3:6

就像是1:1～2:5，士師記的第二個引言，在一開始再次提到約書亞，在2:6好像約書亞又再一次活著一般(比較1:1)。並且，同樣像是第一段所介紹的，2:6～3:6也是部分以約書亞記爲基礎。事實上，士師記2:6再次提到約書亞記24:28的記載，士師記2:7也重述約書亞記24:31，而士師記2:8-9又重新提及約書亞記24:29-30的記載。換句話說，如果士師記1:1～2:5已經像是某種的詮釋；那麼，士師記2:6-9就是從約書亞記的結論章節中，取得了一連串的敘述。不過，儘管是如同上面所提的，將1:1～2:5與2:6～3:6當作是

平行與互補的章節，在士師記的最後型式中仍然是很有幫助的。尤其，2:6～3:6明確地建議，在1:1～2:5中以色列百姓對自我權益的堅持，最終將成爲拜偶像的議題；並且其所帶來的影響，將會是越來越嚴重的問題。

以色列要事奉誰？是那片新土地上的眾神祇或是耶和華呢（參閱書24:14-27）？如同約書亞記24章所提的一般，士師記2:6～3:6之中的議題也是提出了上述的疑問。在2:7與3:6中出現的希伯來動詞 *'ābad* 「事奉」（NRSV譯作「敬拜」）暗示了這議題的確定性，也爲第二段的介紹，組織了一個封套結構（envelope-structure）。另外，這動詞在2:11、13、19中又重複出現了，而只有在2:7，耶和華才是百姓敬拜的對象；至於在其他的場合裡，百姓每次崇拜與事奉的，都是巴力、亞斯她錄或那片土地上的其他偶像。因此，這個希伯來動詞 *'ābad* 的使用型態，明確有力地表達了那個逐漸墮落的狀態，也就是那個在1:1～2:5已經建議過，並且在後來將於整卷士師記中持續呈現出來的特徵（參閱導論2c）。

將2:6～3:6與1:1～2:5區別開來的，是那在3～16章中將要再現的介紹模式。那個模式，是開始於2:11，並且，在意料之中的，以色列百姓因爲崇拜與事奉巴力的行爲而被定義爲「邪惡」。希伯來文中，「巴力」（*ba'al*）的意思是代表「主、主人（lord, master）」。因此，以色列人的問題，是在於他們沒有把上帝置於一切其他的存有之上，而這樣的情形是違背了十誡（參閱出20:1-3）與西乃之約（參閱出24:1-11）；並且，那也是違背了約書亞記24:14-27中的再次立約（注意該動詞 *'ābad* 在約書亞記24:14、15、16、20、21、22、24中的重複使用，以及在第25節對

「立約」的明確陳述，都一再預告了士師記2:20中上帝發怒的原因）。對那模式之第一要素的描述—以色列的邪惡，在士師記2:13下了結論；並且，該希伯來動詞 *'ābad* 的重複出現，讓人注意到以色列「崇拜巴力與亞斯她錄（巴力的女性伴侶）」。因此，*'ābad* 的重複出現，讓2:11-13的經文當中形成了一個包夾式的結構（inclusio），正如同它在較大的段落，即在2:6～3:6裡，所形成的一個包夾式結構一樣。而同樣的，那議題仍是關乎以色列人將要事奉或崇拜誰。

在2:14-15中可以發現那模式的第二要素，而該要素包含了上帝的「發怒」，即那激發上帝要將百姓交給他們的「敵對者」之動機。這聽起來，好像這模式的第二要素，只是在申明上帝要處罰那邪惡的以色列百姓；並且，如果再加上士師記所包含的那帶來公義之意涵，看起來便會像是在說，上帝的公義是報應的或分配的，即上帝獎賞好人且處罰壞人。不過，更仔細的觀察，卻顯露出那道德上的公平**不是**如此地簡單。舉例來說，同一個希伯來字，在2:11是指以色列人所行的「惡」，但是，在2:15卻是指上帝帶來的「災禍」。這提出了一個有趣的可能性，就是那看來在主動意識中的神聖責罰，事實上是百姓因爲自私的選擇而導致毀滅的經驗（參閱撒上8:1-18。即論及關於公義的議題，以及論及百姓最後將經驗到那王所帶來的毀滅之必然結果。並且特別要強調的，根據8:18，那王是「**你們為自己所選的**」）。簡單地來說，上帝不是只被描繪爲一定要以行動責罰且報復心重的上帝。更確切地說，上帝是被描繪爲愛的上帝，就是那尊重立約伙伴的正直與自由之上帝（參閱士2:20）；甚至，當這些伙伴作了要崇拜偶像的選擇，且因此造成不公義，以及造成了如同士師記2:15所述的「極

其困苦」之毀滅結果時，上帝仍然是那愛的上帝。

這個結論，再次被強調於2:16中所介紹的那模式之第三要素。在這情況中，上帝的行動包含了興起「士師們」，或者，如同導論中所提到的那「帶來公義者」。士師的影響，不是在於責罰，而是在於「**拯救**deliverance」（士2:16、18）；事實上，該希伯來字，可以被翻譯且也常被翻譯爲「被救（saved）」或「拯救（salvation）」。那麼，在這裡需要非常注意的，是這個字裡面含有動態的意思；尤其，當這個字明確地被使用在神學術語的時候，更是應該要注意到其動態的意思。至於與上帝立約的伙伴，就是那些曾經「離棄耶和華—他們列祖的上帝」（2:12、13）以及「崇拜或事奉諸巴力」的人(2:11；見2:13)，無論如何，他們還是被拯救了！而這件事，在神學術語裡被稱爲因恩典得救！因此，人們不能輕易地下結論，說這救恩是一個像機械一樣死板的報應論結構。如果這模式是申命記式的，並且它是像其常常被主張的一樣（而且那主張可能是正確的）；那麼，有一件事是一定要注意的，那就是，申命記式的公式本身，其實在暗中破壞報應論中那始終如一的教義。終極來說，上帝要扭轉事情，使之成爲符合其正確的旨意；也就是，不是以分配性或報應性正義的形式，而是以只有上帝的恩典才能夠達到的正直來實現（參閱導論2c、4）。

士師過世之後，百姓就轉去崇拜偶像並且對上帝不順服（2:19），可是，上帝終究還是以恩典來追求公義。這樣的情況，是屬於那模式的第四要素；而這模式，再次地被強調在士師記裡。正如同士師記裡的主要篇幅將要呈現的，這個模式會重複出現好幾次。確切地說，那些百姓雖然經驗到因爲他們的自我權益

堅持、偶像崇拜、與不順服，所帶來的負面必然結果；但是，上帝卻「**不斷重複地**」以行動拯救他們。而從這樣的角度看來，那可以說是「恩典滿滿」！

正如同在導論中所提及的（參閱導論2c），那循環的模式並非是每次都精確地重複出現。事實上，那些不同之處，以及那些與每一位士師相關的資料，都顯現出逐漸墮落的形勢條件。那麼，藉著在2:19中所觀察到的那句經文「及至士師死後，他們（那些百姓們）就轉去行惡，比他們列祖更甚」，我們知道，這句經文所形容的景況，也預告了這卷書中逐漸墮落的觀點。因此，就像是1:1～2:5一樣，在2:6～3:6中的第二段介紹，也提出那將要描繪整卷書的逐漸墮落之特徵。

因爲那模式在2:11-19中的佈局，將在3:7～16:31中被用作是有組織的結構性原則，並且因爲2:6～3:6明確地專注在百姓對上帝的行爲態度；於是，2:11-19便在神學上表現出非比尋常的重要。由此看來，將下列的問題列入考慮是很重要的：上帝是如何在這些經節中被描繪？又這些經節是如何在整卷士師記中預告對上帝的描繪？以及，士師記中對上帝的描繪，是如何地與整卷正典聖經中上帝的特質有一致性？舉個例子來說明，2:18-19中的單字是仿效自正典聖經中兩個關鍵片段，也就是「創世記1～9章」以及「出埃及記32～34章」的這兩段經文，而能夠注意到這一點是非常重要的。再詳細一點來說，在士師記2:19中，被《NRSV》翻譯爲「表現更惡劣」的動詞，應該是仿效創世記6:12「上帝觀看世界，見是敗壞了；凡有血氣的人在地上都敗壞了行爲」之中那個被翻譯爲「（被）敗壞」的動詞。並且，士師記2:19中那個形容詞「頑梗」，在較早之前，也曾經出現在出埃及記32:9，33:3、5，

以及34:9的經文裡。而事實上，在出埃及記的那些經節，也是和這裡的一樣，將那個形容詞用來描述以色列人拜偶像的行爲，並且也同樣將那個形容詞翻譯爲「硬著（頸項）」（stiff-necked）。在創世記6章與出埃及記32～34章中，上帝都因爲人類的不忠誠而悲痛與發怒，而且，上帝揚言要滅絕並（或）要放棄那些參與拜偶像的人們；可是到頭來上帝還是無法如此輕易地就懲罰他們。簡單來說，到最後所證明的是：上帝是慈愛、憐憫以及信實仁愛的（參閱創8:21，尤其請對照比較創世記6:5；出埃及記34:6-10）。

同樣的上帝，在士師記2:11-19所略述的那不斷重複出現的模式中，可以明顯地被看見。而這是如同2:18所說的「他們因受欺壓擾害，就哀聲嘆氣，所以耶和華後悔了」。似乎是刻意安排地，那動詞 *nāḥam*（NRSV譯爲「受感動而後悔」）竟也同時出現在上文提到的那兩個關鍵的事件中。其實，在創世記6:5、7中，該動詞有「後悔」的意味；不過，創世記6:5-7必須從創世記8:21的觀點之中來理解。當 *nāḥam* 再次出現在出埃及記32:12、14時，該動詞的意義明顯地變得不同了；它的意思變成了「改變你的／他的意念」，意即，**上帝**改變上帝的意念！也就是說，上帝所宣布的那報應式之必然結果，**沒有**實行。而對此，唯一的「解釋」是，上帝無法不以慈愛，來對待一個顯然無法讓自己避免不忠誠的族群。關於這點，確實是合乎整卷正典聖經對上帝的描繪；而這整卷正典聖經，包括那些要求順服卻也同時應許赦免的先知書，以及包括那在新約聖經中，以十字架的方式「解決」上帝兩難的問題，也就是上帝出於恩典，對於無可救藥的罪人所成就那終極的行動。

但是，上帝的恩典並不是廉價的。正如同出埃及記34:7已經提

到的，上帝「萬不以有罪的爲無罪」；因此，所有的人都不能例外地，要爲他們的不順服而經驗到其所帶來的毀滅結果。在他們自己的選擇中，那百姓將經驗極爲嚴重的不公義，並且，最後終將要經歷到受擄的悲劇。但是，那要爲了那些百姓的不忠誠而承擔代價者，也是一路走來始終如一的上帝，也就是，那眼見百姓反覆不斷的不忠誠而因此傷痛的上帝。正如同在士師記2:18所說（另參閱士10:16），上帝也會因爲那些可憐的立約伙伴，而導致上帝會「被感動而後悔」。因此，士師記裡那不斷出現的模式，其所描繪的上帝，與整卷正典聖經所描繪的上帝，打從一開始就是一致的（創世記1～9章以及出埃及記32～34章）；並且，那對上帝的描繪，也預告了其他所有聖經裡的記載，那記載就是關於上帝以永不止息的恩典，對一個老是不忠誠的族群示愛之記載—甚至，那愛是終極地直到十字架（參閱導論4）。

在2:11-19中的模式之條件下，不公義所帶來的毀滅性必然結果，就是那些百姓選擇與迦南社會體制勾結後的結果，而其中也包含了那體制老是造成的壓制與迫害（參閱士2:18）。本質上來說，因爲那些百姓自己無法做到忠誠，就意味了上帝也將不會、甚至不能將迦南人趕出那片土地；正像是2:21所提（參閱Webb，pp.121-22、208，其中提到該卷書的主要目的就是要解釋，爲何對於那應許之地的古老承諾至今仍未實現）。在這個節骨眼上，這卷書的第二段介紹，回應了1:1～2:5的結論，也就是回應了該卷書的第一段介紹（參閱2:1-5，特別注意第3節）。不過，隨後而來2:22～3:6的經節，對這個觀點有著不同的詮釋；那詮釋就是對於迦南人繼續存在於那片土地的另外兩個「解釋」，而那兩個解釋都是相關於試驗的概念。在第一個解釋中，認爲迦南地的那些

邦國之所以可以存留，是爲了「試驗以色列人」是否對上帝順服（士2:22，參閱3:4）。而在第二個解釋裡，認爲繼續讓那些邦國留存的理由，是爲了要「試驗那不曾知道與迦南爭戰之事的以色列人」（3:1）。

這些解釋，其實是處在緊張狀態之中的。當然，我們或許可以將這些解釋歸屬到這卷書中的不同編輯階段；比方說，2:21與3:4中，論到關於單單忠實於上帝的試驗時，就重提了申命記13:1-5（另參閱申8:2、16）。不過，雖然如此，士師記2:2～3:6的最後形式，還是只保留其中的一種解釋；而且，威瑟司（Wessels）提出，聖經詮釋者不應該忽略那包含在「對於以色列人而言，迦南人像是教導他們關於戰爭的『拳擊練習對手』」裡的幽默（Wessels，p.191，參閱導論3e）。

這樣的建議是很容易被接受的，但是，若是其中包含了幽默，那麼，當它被放在整卷士師記的背景脈絡時，就會被認爲是有諷刺意味的幽默。或許，以色列人眞的是有學習到了戰爭！然而，在最後，他們竟然用所學到的去互相殘殺（士19～21章）！那麼，若是對大格局的正典背景脈絡加以注意，便會發現到對於戰爭的學習，本質上是一個屬於王室的職責。舉例來說，在詩篇18:34中，被訓練去作戰的人是君王；並且，明確地來說，君王也是那被信任而要去實行上帝對公義與正直之期待的人（參閱詩72:1-7）。在正典聖經的較寬廣背景脈絡中（包括那些前先知書），指出了那些君王是如何地無法勝任他們所被賦予的工作；而在他們的失敗被明顯識破的情形下，那些後先知書提出上帝原本想要以教導戰爭來達到公義的方針。然而，這方針已經改變了；取而代之的，是上帝動工「將遍行公義於列國之中」（賽

2:4；參閱彌4:3），於是，百姓將**不再**「學習任何戰事」（賽2:4；彌4:3；另參閱賽7:4，在該處經文中，以賽亞告誡亞哈斯王，與其要預備戰爭，不如「謹慎安靜」；但是，亞哈斯拒絕聽從，且根據以賽亞書7:12記載，他還以「我不試探耶和華」來合理化他的行動）。士師記3:1-2中諷刺性的幽默，事實上預告了百姓將不會再去學習戰事的結論。事實上，士師記中逐漸墮落的證據顯露出一件事，那就是，學習戰事將不會達成上帝想要建立公義的期待；反而它只會製造混亂，並且從古至今都是如此。

以色列對上帝的忠誠與順服是「被試驗」的解釋，以及其申命記式的語氣，都清楚地建議了一件事，那就是：那「被試驗的解釋」是在後來，從回顧中被塑造的。不過，儘管如此，它仍是具有啓發性的；特別是，如果這試驗可以被認爲是有別於「只有上帝單獨神聖運作某件事」。因爲，對於在不同時間與地點被上帝呼召要忠誠的人們而言，可以自由選擇的眞實與存在，是意味著在生命當中將會含有「試驗」的成分。在士師記中，以色列人被呼召，要單單敬拜與服事上帝；然而，對他們而言，迦南社會的體制卻是可以選擇的替代品；不過，追根究底來說，那體制是象徵偶像崇拜與自我權益的堅持，也就是通往死亡的道路（參閱導論3b）。

從古至今，對自我權益堅持的方式，似乎是比較符合普羅大眾的喜愛。正如同士師記以不斷重複出現的模式所指出的：儘管士師們很努力，以色列人還是沒有辦法抗拒這自我權益的堅持。又正如接下來的撒母耳記與列王紀所指出的：士師們的接班人—北以色列與南猶大的列王們，同樣也無法去抗拒對自我權益的堅持。於是，在這兩個案例中，所顯現的結果都是悲慘的；即士師

記是在一片混亂失序當中結束，而君主制度，也是讓兩個王國都難逃被滅國的命運。那麼，這樣的事到底帶來什麼樣的教訓呢？堅持自我權益與偶像崇拜，必然產生的結果乃是死路一條；而從這樣的觀點看來，士師記與所有前後期的先知書一樣，都是一個要求對「約」忠誠的呼召。也就是說，它們都是要百姓從堅持自我權益與偶像崇拜中悔改的呼召；並且，它們都是要求百姓單單去榮耀、敬拜、與事奉上帝的呼召。

同時，在那不斷重複出現的模式當中，上帝的參與建議了一件事，那就是：上帝的期待，最終將必然是以其所賜的恩典來追求；同時，在士師記以及在整卷聖經裡，上帝一次又一次地原諒那些百姓，而爲了要拯救那些帶有罪性的人類，最終的行動是要成就在基督的身上。看起來，這個要帶來公義與平安的策略，可能會對於人類在所謂的實際生活上要求太多；但是，反過來說，那是我們唯一的盼望。在前南非聖公會大主教德斯蒙德・屠圖(Desmond Mpilo Tutu)的著作《沒有寬恕就沒有未來》（*No Future without Forgiveness*）中，他描述那在種族隔離政策之後所發生的奇蹟是「一個和平的南非」。那奇蹟，不但包含了選擇不去忽視過去的殘暴行爲；反而，更要提供一個機會，讓壓迫者在眾人面前能夠告解他們的罪行，讓受害者得到了補償，讓他們能夠不責罰卻要饒恕那些曾經施加壓迫的人。圖屠主教稱這個過程爲「恢復性公義（restorative justice）」；並且，圖屠主教聲稱，對於南非以及對於全世界而言，只有饒恕才能有可以存活的將來。

在士師記裡那不斷重複的模式，展現了一個事實；那就是：爲了那與百姓的立約而有的未來，也爲了那靠著上帝的饒恕才能繼續的未來，於是，上帝一次又一次地實踐「恢復性公義」

（關於這點似乎已經超出士師記的範圍，請另參閱何西阿書2:16-20）。拒絕單單敬拜上帝，又不肯具體實現上帝的道路，必然帶來災難性的結果；而藉著展現那必然的結果，士師記於是邀請各個世代的讀者，爲著偶像崇拜與堅持自我權益來懊悔，並且邀請各個世代的讀者都對上帝屈服。我們所處的世界，是一個未來會越來越被人類自我權益堅持所威脅的世界，同時也是一個傾向於要將我們自己交託在上帝的世界；在這樣的世界裡，士師記與它對悔改的呼召，顯得是特別地有「適時性」。從互相爭競而不是互相配合的普遍情況看來，以及從看似強大昌盛到讓人斷定他們應該得到最好的必然趨勢看來，可以樂觀看待的空間其實是不多的。然而，士師記所提出的看法，卻是認爲人們仍然有盼望的空間—盼望，是來自那以饒恕去創造未來的上帝；並且，盼望，是來自上帝邀請信徒們也同樣以饒恕去創造未來。

第二部 士師們的事蹟

三章7節～十六章31節

在1:1～2:5與2:6～3:6中的兩個引言之後，3:7開始眞正進入介紹士師們角色的部分（參閱導論2a）。從俄陀聶（士3:7-11）開始，持續到參孫（13～16章），總共有十二位士師（沒有包括第9章的亞比米勒）。這十二位士師中，有六位是經常被視爲主要的士師，而他們的事蹟是以2:11-19所介紹的文學模式來描繪的。隨著逐漸地翻開這卷書，那模式也將漸漸地被改變；同時，也隨著這卷書的進展，漸漸地揭示了百姓的生活中以及士師們的領導中的逐漸墮落（參閱導論2c）。第一位士師—俄陀聶，在各方面看來都算是一個模範；但是，士師記中的最後一位士師—參孫，卻幾乎在所有可能發生的事情上犯錯，並且，緊接在他的死亡之後的，是在17～21章所記載的一片混亂失序之狀態。

俄陀聶：一個好的開始　3:7-11

俄陀聶，這第一位士師或者說第一位「帶來公義者」（參閱導論2a），在經文中，關於他的事蹟是非常簡潔的；並且，它明顯地符合那在2:11-19中的模式（參閱2:6～3:6的注釋，另參閱導論2c）。3:7的內容讓人回想到2:11，特別是那重複的字眼—「惡」與「事奉」（崇拜）；不過，對於百姓「忘記上主」的行爲，只有3:7有這樣的描述。然而稍後，那百姓的「惡」將包含更強烈的「離棄」（參閱2:12-13，10:6、13），而這樣的相異點，可能是另一個微妙的徵兆；那徵兆暗示了那些百姓，將會隨著這卷書的發展，變得越來越糟糕（參閱導論2c）。正如同2:6～3:6的注釋中所建議的，那希伯來文聖經中的關鍵字 *'ābad*（崇拜或事奉），即那百姓對巴力與亞舍拉的事奉，是一種同時牽扯到偶像崇拜與自我權益堅持的行爲；也就是說，這些百姓在順服於上帝與上帝的道路的這件事情上，是失敗了。

3:9非常像是2:14，除了在這裡，敵對者的名字是被明明地指了出來以外；其實，對於古珊．利薩田的身份以及他的王國（參閱哈3:7），學者們也已經提出非常多的說法。但是，目前爲止還沒有一致性的說詞；不過，那樣的努力，事實上也是忽略了該有的重點。因爲，那王的名字，很明顯地只是一個象徵；它的意思是「兩倍惡毒的古珊（Cushan of the Double Wickedness）」，並且幾乎可以很確定的是，它是企圖要表現出一種幽默感（參閱導論3e）。士師記的作者與（或）編輯者（們），對於歷史其實並沒有多大的興趣；反而，在王的名字之中所含有的幽默式象徵，以

及對於這第一位士師的簡潔描述，讓人看見這敘述文的本身，是被格式化來符合整卷士師記的模式。不只其所記載的細節是完全地符合2:11-19中所介紹的模式，連那第一位士師是出身於猶大支派的事實，也是符合了1:1～2:5中所包含之地理區域性的模式（參閱1:1～2:5的注釋，另參閱導論2c）。看來，此處雖然沒有特別地提到猶大支派，不過，早在1:11-15之處，俄陀聶就已經與猶大支派相關連了（另參閱書15:15-19）。

雖然，「呼求耶和華」可以被用來隱喻那些百姓的「哀聲嘆氣」（士2:18），並且它是重複地出現在士師記3:15，6:6-7，10:10；但是，在2:11-19中所發現的模式裡，對「以色列人呼求耶和華」（3:9）的注意並不是很清楚。說到呼求，百姓在埃及地所發出的哀聲（出2:24，6:5），以及他們嘆息哀求的景況（出2:23），都讓人回想起那導致他們能夠從埃及走出的原因。事實上，走出埃及的事件，被描述爲上帝對百姓的拯救，而這可以被視爲是上帝興起了第一位士師的事件（參閱出14:30，在NRSV翻譯爲「救（saved）」；而在15:2，NRSV則譯爲「拯救（salvarion）」）。簡單來說，在整卷士師記中，那循環模式的每一個事件，都應該被理解爲類似新的出埃及事件，即上帝對那些受壓迫且與死亡打交道的百姓，所施予的慈愛憐憫之拯救。以賽亞書將在稍後把受擄歸回描述爲新的出埃及經驗（參閱賽43:14-21）。因此，後先知書（以賽亞書）與前先知書（士師記），在妥拉對上帝的描繪中不謀而合；而他們對上帝的描繪，就是（在出埃及記中）那以慈愛憐憫的拯救行動，帶領百姓出死入生的神。或者，換句話說，妥拉、前先知書與後先知書，一致地將上帝描繪成一位期待生命能處在自己所設立的約之脈絡中，並爲此

期待而動工的神（參閱書24:25；士2:20）。確切地說，那百姓的不順服，已經帶來毀滅性的必然後果（士3:8）；但是，上帝最後卻以行動，去拯救那同一群已經行了「惡」的百姓（3:7）。無疑地，這是恩典；並且，在舊約以及新約裡，以色列的上帝與耶穌基督，都是以恩典之道在追求上帝創造之目的（參閱導論4）。

雖然，「耶和華的靈」這樣的說法，沒有出現在2:11-19的模式裡；但是，這樣的說法，卻將會重複地出現在後來的幾位士師的身上（參閱6:34，11:29，13:25，14:6、19，15:14）。不過，當這說法重複地出現時，那背景脈絡卻會顯示出，其將會帶來更多的問題；於是那靈便立刻地引領至拯救與對公義的建立，亦即，俄陀聶「就作了以色列的士師」（3:10）。然而，在這之後，基甸雖然也領受了那靈（6:34），可是他卻想要得到一個驗證，並且在上帝讓那驗證實現了之後，他才願意帶領以色列人去爭戰（6:36-40）。另外，當那靈臨到耶弗他時，似乎在他身上顯得不夠充足；所以，耶弗他才會發了那悲劇性的誓言（11:29-40）。至於參孫，雖然領受了那靈，讓他能夠作許多令人訝異的事情；然而，這些事情當中，沒有一件是導向對於以色列人的拯救！顯然地，將這些背景脈絡作比較之後，可以看出士師們的領導，是越來越沒有成效；因此，它構成了更進一步的證據，即證明了那描繪整卷書的逐漸墮落之特徵（參閱導論2c）。而至於那靈的出現，只在俄陀聶的案例中，有立刻引領到上帝所期待建立的事。

更進一步的逐漸墮落模式，是記載在那片土地上的「太平」時期；事實上，也只有在最早期的一些士師的故事當中，才有對「太平」的記載（參閱3:11、30，5:31，8:28）。至於，到了基甸，這位領導績效已經被質疑的士師之後，以色列便不再有「太

平」；因此，可以說，俄陀聶是具體呈現那理想的典範，而到了以笏與底波拉時還能夠符合那標準，及至基甸時，大致上也還能接近那典範，不過，之後的士師們就顯得有相當大的落差。

以笏：「左手便利的男人」 3:12-30

假若在3:7-11俄陀聶的事蹟中，對於敵人的王之名字是有稍微的幽默（古珊・利薩田＝兩倍惡毒的古珊），那麼，在3:12-30中，以笏的事蹟差不多算是一種低俗笑料的鬧劇。再一次提醒，對於該卷書中的角色而言，取名字的方式是具有重大意義的。雖然，對於以笏的名字，我們並不是很精準明確地知道其代表的意義；不過，它看起來很像是與「一」這個字有關；也因此，可能是意味著「孤獨的人」（Hamlin，p.73），而或許，這會讓人聯想到，他在伊磯倫的王宮裡獨自進行的任務。敵對的摩押王—伊磯倫的名字，非常類似希伯來文的「小牛」或「小母牛」；因此，在希伯來的字根中，可能會衍生出「圓滾滾」的意思。所以，如同哈姆林(Hamlin)所建議的，這名字可能是意味著某些像是「小胖牛」的東西；並且，很有可能地，其言外之意是指今日所謂的「肥貓」之類的東西（Hamlin，p.70；參閱士師記3:17，該經文中指出「原來伊磯倫極其肥胖」）。而從以笏的事蹟看來，整個故事是介於「獨行俠（lone ranger）」以笏與「肥貓」伊磯倫之間的競爭。這伊磯倫，就是在3:13中，那靠著爭奪掠取耶利哥城（「棕

樹城」），以及靠著收取「進貢禮物」十八年之久的那一個從以色列人身上發財的「肥貓」王（參閱3:14-15、17-18）；而從這樣的情況看起來，以笏的事蹟似乎是建構在一個相當不平衡的競爭上。當然，其結果是可想而知的，也就是說，從以色列人的角度來看這個故事的每一個字，都會發現它無疑地是一個喜劇：一個好人贏了，而且故事的結局是讓人感到有趣又快樂。

對於以笏的事蹟，在古代民間傳說研究的領域裡，他是被描繪爲一位「欺騙者」。在3:15中以笏被描述的方式，是讓人覺得有些不對勁的事情將要發生的第一個線索。在經文中，他是一位「便雅憫人」，照字面上來說，就是「右手的兒子」；可是，他卻又是一位「左手便利的男人」（照字面上來說，「被他的右手所限制」；參閱士師記20:16，在這經文中，便雅憫人也都是左手便利的，或者可能是左右手都很靈巧的）。以笏使用左手的這件事，很明顯地提供他一種能力，即能夠去欺騙伊磯倫與他的隨護人員之能力。試想，當以笏來到伊磯倫王的面前，他很可能會被搜身；但是，伊磯倫的護衛人員看來是沒有察覺以笏有攜帶武器，因爲以笏做爲一位左手便利者，他不會像大部分（使用右手）的戰士一樣，將他的劍攜帶在身體的左側（參閱3:16）。

以笏對伊磯倫的言詞，就像他的行動一樣是「狡猾的」，或者說是含糊不清的。他首先對伊磯倫說「我有一件機密事奏告你」（3:19）；但是，這希伯來經文，也可以被翻譯爲「我有一個秘密的**東西**要給你」，或者是「我有一個『**遮掩**』**的字**要給你」。而照理說，伊磯倫王應該會預期以笏所帶來的，是好話或是好東西，尤其是當以笏更進一步地說「我奉上帝的命令報告你一件事（一些話）」（3:20）時，更會是如此。因爲，事實上，

伊磯倫可能是正在期待著他自己所拜的偶像—基抹，要透過以笏來帶給他一些有利於他的話語。怎麼說呢？在3:19，以笏從吉甲鑿石之地回去找伊磯倫；這個常被翻譯爲「鑿石之地」的希伯來字（士3:19、26），一般來說是指「偶像」。那麼，因爲摩押人控制了吉甲附近的約旦河渡口（參閱3:28），所以，當以笏在渡過約旦河的同時，他可能會看見摩押人的神祇—基抹的雕像。那麼，對於伊磯倫而言，他可能知道以笏要進貢之前曾經渡過約旦河，於是，他可能會期待著所拜的偶像—基抹，透過以笏要帶來對他有利的話語。不過，無論事實是不是如此，結果都一樣是，「他被欺騙了」。從經文中看到，他所得到的東西，是一把劍；並且，在這個事件的背景脈絡裡，這把劍成了從以色列的上帝而來的公義信息，也就是那將公義帶進受壓迫景況中的話語。看來，以笏那把兩面鋒利的劍（3:16），已經預告了以笏那兩面鋒利的言論；而這顯現出一件事，那件事就是：武器與話語一起合作，用以建立公義（參閱詩篇149:6-9，「聖民」爲了「公義」的目的或公義的建立，而使用「兩面鋒利的劍」去對抗列邦）。

另外，低俗幽默當中的某一部分，也包含了以笏刺殺伊磯倫的細節。事實上，照字面上來看，這個情節變得很像是肥皂劇式的幽默。顯然地，以笏的劍刺穿的是伊磯倫的肚腹（士3:22）；所以，那流出來的「污穢物」很有可能是糞便。若是用比喻來解釋以及照著字面上來說，這情節就會像是現代俗話在說的：以笏把伊磯倫打得屁滾尿流（Ehud beats the carp out of Eglon）。當伊磯倫的僕人回到涼樓時，他們顯然是聞到了那臭味；並且，他們也合乎邏輯地推論說：伊磯倫「必是在樓上大解」（3:24）。而同樣地，他們也被欺騙了；並且，當他們發現事情的眞相時，以笏

早就已經離開了那裡。於是，雖然是違反了常理，然而，這位左手便利的獨行俠，確確實實地已經擊敗了那穩如泰山的肥貓。

在先前的分析中，我們提到以笏使用左手這件事，只是單純地被看做是描寫人體上的特徵；不過，很有可能地，當古代聽眾聽到這個故事的時候，他們可能會對使用左手的這件事有額外的聯想。在古代（且在今天仍然餘留著這樣的看法），左撇子會被認爲是次等的、不潔淨的以及殘疾的。而在這樣的聯想當中，以笏的勝利，看起來更加地會讓人感到訝異。也就是說，他的勝利會讓人訝異那被認爲是次等者，竟然擊敗了一個明顯比他優勢的人；並且，那應該被看作是不潔淨者離去時，卻留下那尊貴的伊磯倫臥倒在自己的糞便中；又那看起來有殘疾的人，在頭腦與身體上卻都證明了自己是比他的對手還要強。

或許，這個事件裡還有其他的潛在意涵。在3:17、18中，以笏的動作被描述爲「獻進貢禮物」；而在別處經文當中，這個單字常常被用來描述爲「帶來奉獻給上帝的犧牲」。若是將伊磯倫的名字所可能帶有的意思「小肥牛」（參閱上文），以及他後來被以笏宰殺的事實考慮在內；那麼，在這個事件中，看起來有一部分的諷刺性幽默是如以下所述：向以色列百姓強取豪奪「**進貢禮物**」的伊磯倫，實質上卻在最後被宰殺，成了以色列百姓「帶來**奉獻**給上帝的犧牲」。看來，這諷刺性的幽默，傳達了一個想像力豐富的公義：伊磯倫被宰殺的這件事，預告了3:29中「大約一萬名摩押勇士」的被宰殺，亦即表示3:30中所說的，那壓迫者要「被制伏」。

或許，以笏的事蹟讓我們看見，古代以色列與當代笑料劇是如何地相近。事實上，對於欺騙者的敘述與當代的風俗世態，古

代以色列與當代笑料劇，兩者都是有計畫地要從關於人體功能與人種幽默的情節中得到笑聲。確切地說，以笏的靈巧與勇敢的功績，讓他的事蹟成了一個好的、有娛樂性的以及有趣的故事。不過，在神學上而言，這個事件中有什麼可能的重要意義嗎？或者說，我們願意在教會裡談論關於這類的事嗎？

要開始進入這樣的問題之前，有一件事是極其重要的；那就是我們必須瞭解，對於被征服的人而言，幽默通常是抵抗的唯一實際手段。我們知道，在以笏的事蹟裡，以色列是被伊磯倫征服的；事實上，他們「服事摩押王伊磯倫十八年」之久（士3:14）。關於「服事」這個動詞，就是先前用來描述百姓在埃及時的苦境之同一個動詞。在埃及時，如同在此一樣，那百姓「呼求耶和華」的時候（3:15），耶和華就拯救他們。簡單地說，以笏的事蹟所含有的神學意義，是從本身的模式要進入士師記的編輯者所企圖建立的模式；那模式就是：每一個新的事件，以其所帶來的影響而言，都是一個新出埃及事件（參閱2:6～3:6，3:7-11的注釋，另參閱導論3、4的部分）。

確切地說，那些百姓之所以受壓迫，是因爲他們自己的錯；因爲他們行了「耶和華眼中看爲惡的事」（3:12，參閱2:11，3:7）。如同上文所提，在士師記裡的「惡」，本質上來說是偶像崇拜，而偶像崇拜會讓百姓產生堅持自我權益的結果；並且，邪惡的事終究會帶來毀滅的必然結果。在這樣的觀點中，上帝「萬不以有罪的爲無罪」（出34:7）。不過，上帝所期待與追求的公義，並非全然是報應性的。在這段經文以及整卷士師記中，上帝最終將顯露一件事，那件事就是，上帝是「有憐憫有恩典的」（出34:6）。對於那些已經行了惡的百姓，上帝爲他們興起「拯救

者」（士3:15，參閱2:18，3:9）；這些拯救者於是對抗那些壓迫者，並且將困境恢復到讓百姓可以過合乎上帝旨意的生活狀態，而這也就是在那片土地上太平八十年的意思（3:30，參閱3:11）。簡單來說，以笏所做的工作帶來了公義，不過那是在上帝恩典的前提下才有的公義，也就是上文所說的「恢復性公義」（參閱2:6～3:6的注釋）；這恢復性公義，是唯一能夠讓有罪的百姓，如以色列人以及你和我，能夠對未來有盼望的公義。

上帝使用一位像以笏這樣的「騙子」來作爲恢復性公義的工具，這件事是有趣且具有啓發性的；甚至，我們可以稱這件事是**「道成肉身」的典型**。上帝使用上帝手中可以用的事物或人物，而這被使用的工具是難得的模範；舉例來說，上帝使用另一位名叫雅各的「騙子」，上帝也使用一些謀殺者，像是摩西、大衛以及保羅（另參閱13～16章的注釋）。

那麼，對於這個事件中的暴行，以及被殘殺的伊磯倫王與其他的摩押人，又該怎麼說呢？在3:12-30中的摩押人，象徵在1:1～2:5以及整卷士師記中的迦南人與其他的非以色列人；也就是說，他們是如同法老的埃及社會系統一般，代表著一條通往死亡的道路。那樣的社會系統將暴力制度化，而上帝則對抗它們。當上帝的百姓以色列，也去執行那樣的系統時；也就是說，當君主制度成爲壓迫性的時候，上帝同樣也是對抗它，並且其結果就是亡國被擄。從被擄的經驗中，後先知書預先看見上帝將要爲萬國帶來公義，他們預先看見一個被「不再學習戰事」的人們所制定的未來（賽2:4）。在士師記3:12-30以至整卷士師記中，暴力都被用來作爲建立上帝目的之工具。那樣的暴力，是有必要成爲一個提醒，讓人知道壓迫不可避免地會引起暴行，無論是在古今都

是如此。正像是所有的前與後的先知書一樣，終極來說，士師記也是要求對約忠誠的一個呼召；即，呼召百姓，要從那必然製造暴行的偶像崇拜與堅持自我權益之中轉回，並且，呼召所有的人類，都去追求公義由此產生那必然的**平安**（*shalom*，peace）（參閱導論3b、3c、4）。

珊迦：一個非以色列人的士師　3:31

珊迦，這第一位被稱爲次要士師的人（另參閱士10:1-5，12:8-15；導論2a），在士師記裡，其實只有一節經文是記載他的事。那麼，因爲一直到了4:1，才有記載以笏的死；所以，珊迦與以笏作士師的時間，可能有所重疊。不過，士師記的編輯者，對於年代或歷史的精確度並不感興趣。如果5:6算是一種暗示，那麼，或許這經節中，已經指出了珊迦與雅億可能是同一時代的人。不過，要再次強調的，年代上的一致性，在士師記裡並不是重點。更確切地說，或許編輯者將那些關於次要士師的資料加進來，主要是爲了要讓全部士師的數目達到十二位（沒有將第9章的亞比米勒算進去）；也就是說，一個支派一位士師，即便他們並不是明確地代表著每一個支派。

從珊迦的個案看來，他甚至可能不是一位以色列人！因爲，經文裡並沒有指明他是哪一個支派；而且，珊迦的名字看起來也不像是以色列人的名字。對此，哈姆林認爲珊迦是何利人的名

字，也因此，他提出珊迦「是何利人的子孫」（Hamlin，p.78）。那麼，隨著珊迦的名字之後，經文裡所指明的身份更是令人驚訝，因爲，珊迦竟然是「亞拿之子」；而這亞拿，乃是迦南人所崇拜的女神，也就是巴力的配偶。因爲這樣，索根（Soggin）認爲，珊迦是「一位迦南貴族」（Soggin，p.59）；不過，這位迦南貴族在以色列的士師系列中作什麼呢？

當然，哈姆林與索根有可能是錯誤的。或許，珊迦與亞拿的關連性，只是很單純地反映了一個歷史上的事實；即多神宗教的背景，確實曾經存在於珊迦這樣的支派英雄所生活的早期時代裡。不過，如果哈姆林與索根對於珊迦的非以色列人身份之看法是正確的，那麼，將珊迦包含在士師名單裡的作法，可能會支持許多歷史學家所建議的；那建議就是，以色列「征服」迦南的這件事，只是類似一種裡應外合或內神通外鬼的作爲。確切地說，以色列人從曠野進入迦南地的要素，有著曾經在埃及地受壓迫而被拯救的記憶，也有著要建立一種不同社會組織的企圖。然後，這屬於以色列的要素，又加入了迦南地裡的反叛份子與被驅逐或無產業之人，也就是迦南城邦制度下的犧牲者；而這些人，正像是以色列人曾經在埃及作埃及社會制度下的犧牲者。這些迦南人，加入了反抗迦南城邦制度的行列；而在他們開始對抗那制度的服事死亡的政策之後，他們實際上已經算是以色列人了。甚至，假如這歷史重整接近正確，則可解釋，珊迦如何能從迦南人變成一位以色列人的士師。並且，更進一步來說，這歷史重整，再一次地加強了那在正典聖經基礎上的結論。那結論就是：士師記的主要重點，**並非**在於說上帝爲要特別寵愛某個族群，而讓其他族群的人爲此付出代價；反而，士師記的重點乃是在說上帝對

抗死的壓迫。

當代社會學者與人類學者說，只有在抗爭以及讓其他個人或群體付出代價的時候，人類個人與群體才比較容易確立他們的重要性（參閱Elizondo，pp.16-18）；假如他們的理論是正確的，那麼，我們就必須要瞭解到，上帝所期待的公義，是對全世界的，包括對全人類與列國列邦。正如同前文曾提到的，上帝要在萬國中設立公義與和平的明確清晰之期待，已經在後先知書裡被發現了（參閱賽2:1-4，42:1-4）；而這對於士師記的認知上，也建構了較寬廣的背景脈絡（參閱導論3）。那麼，對於這樣的信息，基督徒詮釋者的認知是：那是再一次強調耶穌的教導，以及再次強調使徒保羅爲了外邦人而開拓教會（也就是福音傳到萬國）。但是，士師記3:31讓人注意到一件有趣的事，那就是從迦南貴族珊迦被包含在以色列的士師傳承這樣的一些小細節上，可能已經預告了這整個偉大的運動。

珊迦「拯救以色列」（另參閱士2:18，3:9、15，6:15，8:22，10:1，13:5）是用一支「趕牛的棍子」，而不是用眞正的武器，這預告了13～16章中的參孫之事蹟（特別是15:15）。正如珊迦一樣，參孫要對付的也是非利士人。不過，雖然士師記裡有四章的篇幅是在描寫參孫的事蹟；然而，參孫卻沒有在這麼多的篇幅裡，達成珊迦在一節經文裡所成就的事。事實上，參孫並沒有拯救以色列。看來，在珊迦與參孫之間的比較，是具有啓示性的；並且，這樣的比較，是以另一個模式，來描繪士師記裡逐漸墮落的特色。因此，士師記裡顯露了一件在今天還在繼續的事實，那就是：在單單服事與順服上帝這件事情上的反覆失敗，將會導致混亂失序與災難的影響不斷地增加（參閱導論2c）。

底波拉、巴拉與雅億：婦女帶來的拯救 4:1～5:31

從第3章裡面所記載的士師之順序看來，或許，下一個上場的士師，不會像這卷書一開始時出現的情節一樣。先前提到，以笏是一位靈巧且左手便利的騙子；珊迦甚至不是一位以色列人；而現在要提到的下一位士師，是女人！也就是底波拉。很明顯地，底波拉在4～5章中，是扮演著主要的角色；不過，巴拉也負責了一個很重要的部分；另外，還有一位可能更值得被重視的雅億（參閱士5:23）。一般來說，底波拉通常被認爲是他們之間「眞正的士師」（參閱4:4）；不過，或許底波拉、巴拉與雅億，應該要被視爲一個「士師團隊」。這樣的團隊，就是一種向死亡挑戰、彼此合作並產生拯救結果的「三人同盟」（參閱導論2a）。事實上，經文裡並沒有明確地說出他們三位中的任何一位拯救了以色列，而這個事實裡的某些成分，便衍生了模稜兩可的說法（比方說，將3:9與3:31作對照比較）。而如以下所要建議的，那說法可能意圖要強調一個好消息，就是上帝的動工，要藉著這不尋常的三位：一位名爲底波拉的女性；一位看起來不是很敏捷、不是很勇敢、不是很聰穎，卻被稱作「閃電」的傢伙；以及雅億，就是看起來不像是以色列人，或至少其丈夫不是以色列人的另一位女性（參閱上文中有關3:31珊迦的部分）。

在以往，學者們對於4～5章之間的關係，花了非常多的時間

與努力在彼此討論；其中，特別多的討論是對於較早期的經文，以及這些早期的經文如何，以及爲什麼會在後來的版本中被改變。後來，他們一致的說法是，第5章裡的詩是屬於較早期的，甚至是在舊約的最早時期中的一部分。這首詩中的希伯來文，其用字遣詞的難懂、其抒情詩的特色，以及其看似古代詩歌覆頌的模式，是支持這個說法的原因（參閱士5:27）。但是，坦白說，要證明先有哪一章經文是不可能的；況且，那反正也不是眞的很重要。很明顯地，在一些細節與所專注考慮的幾個要點上，這兩章的經文是不同的（參閱下文）；然而，他們的一致性與互補性，是多過於它們之間的矛盾。簡單來說，在那正典聖經裡，章節的排序是很有意義的。第4章描述拯救，而第5章則以某些精心之作來慶祝；或許，這些精心之作是各自屬於不同作者的作品，也或許，他們是某些豐富繁茂的詩體（參閱出埃及記14～15章裡一個類似的散文與詩）。

要進入4～5章中更多的細節之前，我們應該注意到，4:1-7是士師記裡唯一出現在普世經課表裡的經文。不幸地，經課表的經文，在那個記事的開始處將其切斷；因此，它少了其中所建立的懸疑、模稜兩可，以及幾次令人料想不到的轉折局面，包括那令人訝異的結局。經課表裡不將所有戰爭的暴力（參閱士4:16，西西拉的整個軍隊被巴拉與他的軍隊殺光！）以及雅億殺死西西拉的部分含括在內，這樣的作法，似乎是要讓講道者與教導者能夠免於去解釋如此蠻橫的事實。不過，想當然爾，講道者也就會因此而忽略了4～5章中，那令人震驚的神學主張，那主張就是4:23所提到的「**上帝**制服了迦南王耶賓」，以及5:24所記載的：雅億是「最蒙福的婦女」。並且，面對生活在人類有史以來最暴力的世

紀之當代人類，以及面對當今世界中最暴力的社會之一之美國居民，講道者可能會忽略從聖經與神學的角度去與這些人談論暴力的重要機會。對於生活在二次大戰期間以及經歷過納粹對猶太人大屠殺的老一輩教會會友而言（姑且不論韓戰、越戰、波斯灣戰爭……），士師記4～5章裡的細節，應該不全然地令人震驚。而對年輕一輩的父母來說，孩子的學校裡，經常有學生帶著槍械、刀子與炸彈去上學；因此，對於他們而言，雅億以一支帳棚的樁殺死西西拉（可能是自我防衛）應該也不會令人驚訝。至於那些曾經在電視、電影以及電動玩具裡看過數以百次，甚至數以千次謀殺的孩子，對於他們來說，底波拉、巴拉與雅億的事蹟，或許看起來算是溫和平淡，甚至看起來沒什麼大不了的。

散文體敘述文（4:1-24）

第4章的開頭，是遵照那描繪士師記特徵的模式（參閱導論2c）；那模式就是，一位士師過世之後，百姓便行「惡」（士4:1；參閱2:11，3:7、12，6:1，10:6，13:1），而因此，他們便被「交付」在敵人手中（4:2；參閱2:14，3:8，10:7），於是，他們就向上帝呼嚎求幫助（4:3；參閱3:9、15，6:6）。那麼，在這次的事件裡，那敵人乃是「迦南的耶賓王」。提到耶賓，約書亞曾對付一位夏瑣王耶賓（書11:1-5）；不過，約書亞打勝仗的細節，是不同於士師記4章所記載的，所以，這兩件事之間的關連並不清楚。無論如何，耶賓王在這個事件裡所佔的戲份並不多，他一直到4:23-24之前都沒有出現；反而，西西拉才是以色列人眞正要對付的迦南敵人（參閱詩83:9）。或許，士師記的作者或編輯者們，是從約書亞記11章裡借用了「耶賓」的名字；也或者，「耶賓」

是一個代表王者的名字，所以好幾位君王都使用了這個名字。不過，事實上，這名字的意思是「他將明白」，而在約書亞記與士師記裡，這是一個諷刺性的用法。那諷刺的說法就是：那君王「將要明白」以色列的上帝要來對付壓迫者。

士師記裡的模式，有其在神學上的重要意義（參閱導論4，以及2:6～3:6的注釋）；確切地說，它讓人知道，不順服總是帶來負面的必然結果。不過，那個模式同時也主張一件事，即上帝會聽那些不順服者的哭號。簡單地說就是，上帝終究是以恩典來達成公義的。所以，在整卷士師記裡，每一次有新的拯救，在實質影響上，都是一次新的出埃及事件。照這樣說來，當我們讀到西西拉「欺壓」以色列百姓（士4:3）的情節時，並不會令人感到驚訝。因爲，受欺壓，正是以色列百姓在埃及地經驗過的事；而那埃及地，正是他們哭求上帝幫助的地方（出3:9）。很可能地，當經文提到西西拉的馬車時，這樣的描述會讓人回想起法老的馬車（出14:23-28）；並且，對於拯救的描繪，尤其是士師記5章的詩，也會讓人回想起出埃及事件。

說起來，第4章裡的模式並不是非常地具有代表性，因爲其最後的部分不見了。也就是說，當我們在期待的，是上帝「興起」某人作爲士師的消息時（參閱士2:16，3:9、15），我們所得到的，卻是記載底波拉作士師的開始（4:4）。確切地說，我們讀到的經文，是她「當時在作以色列的士師」並且「以色列人都上她那裡去聽判斷（或公義）」。若是將這個情形列入考慮的話，則底波拉似乎是當時唯一公然執法的審判官（直到士師記之後的撒母耳）。不過，假如要說底波拉有什麼特別之處，其實，還要包括她在審判官以外的角色。在經文裡，並沒有明確地記載底波拉

拯救了以色列；不過，從她與巴拉的互動情形看來，明顯地，在拯救以色列的事件上，她是扮演了一個重要的角色。

縱使說，許多人認爲，從底波拉的任務上看來，她是拯救者的成分多過於執法者；不過，作者認爲，她仍應該要被視爲一位士師，或者至少是與巴拉與雅億一起作士師的人物。對於底波拉的確切角色，一直以來都有一個積極的學術爭辯；不過，如果以較寬廣的觀點來看，那麼，士師的定義應該是「帶來公義者」（參閱導論2a），而如此，那個學術上的爭辯，箇中的意義就無足輕重了。反而，重要的是：底波拉、巴拉與雅億三人，一起在上帝所計畫的事工中分工合作；而三人同工的那事工，就是從壓迫中拯救，或者簡單地說，那事工就是公義。

不過，如果說底波拉是一位士師，那麼，還需要注意到，她的角色不只是一位士師，因爲她同時也是「一位女先知」（4:4）。當然，這兩個角色並不是完全地不同，因爲就像是士師一樣，先知的角色通常也是著重在公義（參閱摩5:21-24；賽1:17；耶21:12；結34:16）。至於「底波拉」的名字，表面上看來是指「蜜蜂」；不過，它含有與「說話」以及「道」的希伯來字根同樣的子音。而這點，至少會讓人認爲，可能在底波拉的名字中，含有先知宣講上帝話語的角色或意義。從經文看來，底波拉之所以成爲一位拯救以色列的角色，主要是在於她曾對巴拉說的一席話；因此，眞正「針蜇」敵人的不是（蜜蜂）底波拉，反而是巴拉與雅億，而且其中特別要將雅億算爲眞正的功勞者。

更進一步來說，底波拉的身份是「拉比多的妻」（參閱士4:4，NRSV）。這樣的譯法可能是正確的，不過，這詞語其實也可以翻譯爲「火炬的女人（woman of torches）」。在這個事件裡

的脈絡，這樣的使命是很有意義的。如果說，拉比多眞的是底波拉的丈夫，爲什麼我們從未聽過關於這個人的事；反而，如果說底波拉的使命是「火把女」，倒是對她很適切的形容。或許，在古希伯來文中，可能沒有英文的慣用語—「得勝的火炬（to carry the torch）」；不過，在舊約的慣用語裡，火炬卻也可能是代表得勝的力量（參閱亞12:6；但10:6；賽62:1），並且，底波拉正是具體地表現出這樣的力量（參閱士5:7）。除此之外，希伯來文字通常將「火炬」翻譯爲對「閃電」的描繪。這是令人感興趣的，因爲「巴拉」的名字正是「閃電」的意思。當這可能的巧合存在時，那樣的組合可能讓人注意到這事件裡需要被看見的一個重點；那重點就是，巴拉若是沒有底波拉則無法發光發熱。或者，以稍微不同的方式來說，若不是底波拉點燃了巴拉心中的火苗，以巴拉個人而言，他是沒有辦法，或至少說，他是不會前去征戰的（4:8-9）。

這事件的觀點，同時也強調了底波拉的先知性角色。從經文中看見，底波拉的地位，不只是讓巴拉知道上帝「吩咐」他做什麼（4:6-7）；同時，巴拉還將她視爲是上帝同在與力量的象徵；巴拉對底波拉的重視，正如同以色列戰士在戰爭中對約櫃地位的重視一般。這樣的看待，就是說，約櫃／底波拉必須與軍隊一起進入戰場（參閱撒上4:1-3）！從這樣的觀點看來，底波拉似乎不只是作上帝的發言人，在某種程度上來說，她還具體化了上帝的同在，至少對巴拉來說是如此。

假設說，巴拉在這個事件中的角色，是被不確定性所圍繞著；那麼，在4:8中，他對底波拉的回應是否建議了一件事，即他並不信任底波拉所傳達的聖旨？或者，巴拉是恐懼？或者，他對

於底波拉有高度的評價，以致於他認爲底波拉是上帝同在與力量的具體表現，因此，若是底波拉不一起去，他便不敢前往戰場？關於這些疑問，我們其實無法確定；不過，我們知道的是，在經文記載的這個事件當中，並沒有排除那後者的可能性。並且，在事件中沒有更進一步地指出巴拉不信任底波拉或者他會恐懼。當底波拉說「上（Up）」（意指「前進」）時，巴拉立刻回應且十分有效率地行動。雖然底波拉已然告知巴拉「*你在所行的路上得不著榮耀*」（士4:9），不過，巴拉還是表現得不錯。經文中看見，他讓他的戰士們擊潰西西拉的軍隊，並且，除了西西拉以外「*沒有留下一人*」（4:16）。對巴拉而言，這算是不錯的成績！巴拉應該不用感到尷尬，而顯然地，在經文裡也看不到他有尷尬的表現。甚至，根據5:1，他還與底波拉一起歌唱，而且他的貢獻在5:12中也被適當地慶祝。

看來，這段敘述，似乎完全排除了過去某些注釋者曾經作的論述；舉個實例來說，底波拉需要一位男性去戰爭，而那正是巴拉所扮演的角色。雖然從經文裡看來，底波拉似乎在4:14之後，就從那戰爭的行動中消失；不過，我們至少三次被提醒：底波拉**與**巴拉一起前去（兩次是在4:9，另外一次是在4:10；另參閱4:8）。底波拉在那拯救行動裡的角色是確定無疑的；不過，除此之外，爲了避免這個事件，被用來在表面上合理化一件事，即合理化男性與女性被指派之有所分別與墨守陳規的角色，我們還需要進一步地去處理雅億的角色。雅億，最後成了他們當中最剛強與最靈巧的戰士！正是她，在最後解決了那壓迫以色列長達二十年的男人（參閱4:3）。

在回顧中，讀者應該能瞭解底波拉在4:9所說的話，其實是在

預先告知雅億將要扮演的角色。不過，在事件發生中的那一個時間點，讀者可能會以爲底波拉是在指她自己。當然，這一切的一切，都證明了那敘述者是有效地在佈局懸疑，利用虛虛實實以及簡單易懂地述說一個好的故事。無論如何，雅億的行動，在與底波拉與巴拉兩人的貢獻並行之間，達到了最高點。這個事件中所佈局的懸疑，很明顯地在最戲劇性的時刻，指向了雅億的角色。從某些角度來說，雅億是這三人當中最英勇的；而且，爲了要達到與第4章所敘述的影響是一致的，在第5章裡的詩，稱呼雅億爲「最蒙福的婦女」（士5:24）。

對此，雅億常被士師記注釋者嚴厲地批判甚至詛咒的情形，就顯得更加奇怪與令人驚訝了。一般來說，士師記注釋者對於雅億的控告，常是認爲她侵犯了近東地區神聖的待客之道。當讀者讀到4:17-22時，原本在4:11中看似離題的經文，在此時變成了提供一些有關連的資訊。雖然因爲摩西的關係，基尼族與以色列人在歷史上有一些淵源；不過，在經文中我們看見，基尼人希百已經離開了基尼族。事實上，「希百」這個名字，可以被解釋作「結盟和好」的意思；而稍後，我們將會看到耶賓王—西西拉的長官以及以色列的敵人，與希百兩人是和好結盟的（或者，也可能是耶賓王的藩屬）。所以，照這樣看起來，西西拉是有充分的理由，認爲自己可以把希百的妻子—雅億，當作是朋友；並且，不只西西拉會這麼想，讀者也應該是這樣認爲的。然而，事實上卻並非如此！

因此，雅億被注釋者控告爲不牢靠的背叛者，同時也被指爲是待客「無」道。不過，她最常被指控的是後者；部分的原因，可能是男性注釋者先入爲主地期待婦女的角色應該是要特別地

善待客人。對於雅億的控告，應該要被撤銷。如同上文所提，在士師記中直接的背景脈絡裡，是將她擁立爲一位英雄（5:24-27），而那是表示雅億的所作所爲，並沒有與上帝的工作背道而馳（4:23）。事實上，若是更專注於第4章的內容來看，這個事件本身並「沒有」將雅億的主要角色描寫爲待客之道的侵犯者。正如馬太（Victor Matthews）所證，在這個事件中，一直在違背待客之道的人，其實是「**西西拉**」這個角色！首先，西西拉應該要直接去找希百，也就是那家的家長，而不是去女主人的帳棚那裡（4:17）。因此，西西拉的舉動算是羞辱了希百，並且，那樣的舉動也會讓雅億的名聲受到質疑。在4:18，雅億的確看似違反了待客之道的習俗；因爲，按照待客之道，應該是由希百來負責接待客人。不過，正如馬太所指出的，西西拉「**先**」違反常理的舉動，已經讓雅億警覺到事情有些不對勁。除此之外，西西拉也不應該接受雅億所提供的款待；因爲他這麼做，會更加地讓雅億認爲一定有什麼事情不對勁了。西西拉繼續地犯著錯誤，因爲，好的客人不應該對主人要求東西；可是，西西拉卻作了兩次的要求：一次是要求水喝（4:19），另一次是要求雅億去站在帳棚門口爲他守衛（4:20）。第二個要求，尤其是非常的不恰當；因爲，做爲客人的西西拉，竟然要求那家的女主人去說謊。西西拉的做法，非常明顯地暗示說：他的出現，已經讓那家的主人陷入了危險之中，而那是最嚴重地違反了待客之道的習俗。簡單來說，在這個事件當中，西西拉是在自找麻煩。

當然，西西拉得到了他自找的麻煩。我們假定，雅億的舉動是被誤導的。那麼，她在4:18中，表現出有自信的舉動，也是要誤導西西拉；並且在4:19中，她給西西拉喝的牛奶，也可能是企

圖要導致他昏睡，因爲這樣，她才能夠更加輕易地殺了他。雅億的一切舉動，包括殺了西西拉的那個舉動，都已經被一件事實所引導；那個事實就是：**西西拉**「一次又一次地違反每個管理主客之間行爲的規則法條」（Matthews，"Hospitality and Hostility in Judges 4"，p.19）。從敘述者的角度來看，雅億的行爲是完全地被合理化了。雅億明白眼前出現的這個人，明顯地會危害她以及她家的名譽，於是她剷除了西西拉；那麼，從這件事看來，雅億不僅是權宜得體，而且也是靈巧聰明的。西西拉第二次的舉動（尤其是他第二次的要求），讓雅億有十足的理由，去相信她的生命與她的家正面臨著危險。從敘述者的角度來看，雅億殺死西西拉的行爲，非但不是謀殺，反而是正當的自我防衛。並且如上文所提的，這同時也成就了**上帝的**行動（士4:23）。若是以這樣的角度來觀察這個事件，那麼，就不能只從文化習俗的角度來分析暴力（也就是上文中提到的處理方式），同時，也應該要從神學的角度來觀察，正如我們接下來所要作的。

雖然，像這樣可怕的事件，並不是眞的讓人感到有趣；不過，在古典的觀念上，它還是可以被當作是一個喜劇。因爲，它有一個快樂的結局，至少對於那些被壓迫者以及面對危險者而言是如此。另外，這事件中不同性別的觀點，也可能在某些程度上被企圖以幽默來呈現。舉個例子來說，西西拉預先考慮到一個問題，那問題就是：當有任何人來接近雅億的帳棚時，可能會問雅億「有人在這裡沒有？」（即4:20所記載的，那按照字面來翻譯是**「有一位男人在這裡嗎？」**的問題）。那麼，當西西拉告訴雅億要回答「沒有」時，他是很諷刺地在損害自己的男子氣概，以及在預告自己的死亡。而如此具有諷刺意味的結果，至少可以算是

博君一笑（參閱導論3e）。

這事件中，另一個性別上的觀點，是更加明確地與性相關的。因爲西西拉是一位出名的軍事將領（4:2-3），又因爲打勝戰的男性英雄們通常有他們一套對待婦女的方式（參閱5:30），並且因爲西西拉進入雅億的帳棚，已經違反了待客之道的習俗；所以，雅億很有理由去害怕自己將會被強暴。也因爲這樣，取而代之的，是如某些聖經注釋者所說的一個「反過來的強暴（reverse rape）」，也就是西西拉在雅億手中「被上了（gets nailed）」—照字面上來說，是雅億使用錘子與帳棚樁子釘了西西拉；不過，或許以比喻上來看，可能上述的「被釘了（gets nailed）」，也有當代俗語中關於性的言外之意（譯註：gets nailed是雙關語，也指「發生性行爲」，即台灣當代俗話「被上了」之意）。在5:27的詩句裡，那與性相關的意味，甚至是更加地明確了。無論如何，以這樣的角度來看在事件中所包括的那預料之外且富有想像力的公義，可能是敘述者企圖安排的幽默。如果說，那敘述者並不完全是要企圖去引人發笑；那麼，在古典的觀點中，西西拉的「女性化」，還是會讓這個事件成爲一個喜劇。換句話說，如同蘇珊・尼蒂曲（Susan Niditch）所建議的，雅億代表「一個勝過體制的邊緣人之原型或象徵……對於所有的邊緣人，特別是對婦女而言，她是一位充滿能力的典範」（Niditch，"Eroticism and Death in the Tale of Jael"，pp.52-53）。尼蒂曲的看法，開始解釋了爲何那敘述者會將雅億的暴力舉動，視爲是等同於那通常對付暴力壓迫的上帝之行動。

底波拉和巴拉的歌（5:1–31）

如同上文所提，第5章的詩，在年代上可能比第4章的敘述文還要早出現，因此，其資料來源也是屬於比較早期的。事實上，那首詩的語言與形式，看起來是屬於古代的；因此，它可能是「我們所知道的最古老以色列詩」，並且，它確定是「希伯來聖經裡最早期的經文」（Soggin，p.64、80）。除此之外，那詩似乎反映了在公元前1200-1020年之間，在以色列中可能發生的歷史狀況。在那個年代，新興的以色列族群可能是居住在高地，也就是說，他們是生活在更有力量的迦南城邦勢力的影響範圍之外或之間。因此，在對抗迦南城邦系統以及其階級制度的組織上，以色列便代表了一個可以選擇平等主義的機會。於是，血緣上的家族，與因爲共同需求而延伸出來的家族，便可以一起在迦南人控制的邊緣地帶上，共同努力地繼續求生存。對他們而言，生活可以是一種爲了求生存的掙扎奮鬥—即掙扎奮鬥而種出更多莊稼來做爲食物。事實上，他們的掙扎奮鬥，表現在兩方面之中：第一方面，轉化爲農業導向的以色列農民與小村莊的村民，另一方面，成爲更都市化與商業導向的迦南人。並且，因爲他們的掙扎奮鬥，便需要所有健壯者的加入，而其中包括了婦女（參閱導論2b、3d）。

這些的掙扎奮鬥，都被反映在那首詩裡；並且，在那首詩裡面，認爲以色列人需要從一個受壓迫的情況中被解放。那麼，在5:6-8，最清楚地提出了那受壓迫的情況。在5:6中，描繪了迦南人控制交通要道與商業路線，而那很明顯地讓以色列人要當「農民」的身份遇到困難（士5:7；參閱5:11）；並且，這樣的情況，

一直到了底波拉開始執行領導權之後才得以改善。在《NIV》中，5:7看似比較接近希伯來經文，並且對迦南地的壓迫傳達得比較清楚：

以色列的莊園生活，停息了，	Village life in Israel ceased,
停息直到我，底波拉，興起，	ceased until I, Deborah, arose,
興起在以色列中作母親。	arose a mother in Israel.

以上的詩，簡單來說，讓人知道迦南人的控制已經威脅了以色列人的存在。而對於底波拉與巴拉之歌在5:2的開始之處，索根作了如下的翻譯：

因爲以色列百姓取回自由，	Because in Israel the people have regained liberty,
因爲那百姓甘心奉獻自己，	because the people offered themselves willingly,
所以，當頌讚主！	bless the Lord!

（Soggin，p.81）

就影響力而言，那詩是解放神學；它描寫了一個致命的威脅，並且，它頌揚了所有能夠被拯救的可能性（參閱5:8，其中提出以色列人實際上是沒有武裝的；另參閱4:3）。

正如同5:2、9所提及的，要對付迦南人的威脅，需要所有「甘心奉獻自己」的人都務必參與。所以，在那首詩裡，感謝上帝讓

那些人眞的「甘心犧牲自己」（士5:2、9），並且，詩裡也依照支派的名字來表揚他們（5:14-15b、18）。同時，那首詩也提到，有一些人沒有貢獻出自己的努力；因此，在詩裡，也按照他們的支派或群體的名字，來批判他們沒有接受所該擔當的任務（5:15-17、23）。那麼，各支派族群之間，缺少一個共同合一努力的情形，也反映了在公元前1200-1020年間，那可能在歷史上眞實發生的情況。幾乎可以確定的是，在當時並沒有一個有組織與中央集權化的「支派聯盟」。反而，當時的領導方式，多是屬於地方性以及臨時非固定性的。不過，到目前爲止，士師記給人的印象，多半是一個比較有組織的政治結構；因此，那可能是一些被稱作是申命記歷史家的人，在稍後對於這些較早期的故事與傳統做了一些編輯的結果。（參閱導論2b）。

早期的以色列，在社會上與政治上的非常鬆散組織，加上在生存經濟上的必要性，可能解釋了婦女何以能夠像在士師記中所說的一樣（尤其是4～5章），在以色列人的生活中扮演如此主要的角色（參閱導論3d）。經文中看到，「直到我底波拉興起，等我興起作以色列的母」（5:7），於是，在4:3以及在5:6-8所描述之受壓迫的情況反轉了。「以色列的母」，如丹尼士．歐森（Dennis Olson）引用撒母耳記下20:16-19所提到的說法（Olson，p.787），也許可以被理解爲一種類似官方的職位。雖然，在士師記4:5的最後一句話，可以被翻譯爲「以色列人爲了公義而去到她那裡」；不過，事實上，底波拉眞的是以某種正式執法的職位出現在士師記裡。所以，4:5的那一句經文，可以被理解爲：在一個足以致死的壓迫情況下，百姓尋求底波拉，來幫助他們從死亡中得到拯救，以及重新回到那可以讓他們過符合上帝旨意的生活狀態—那

狀態，以一個詞彙來表達，就是公義。從這樣的角度來看，「*以色列的母*」意味著底波拉的努力；而在效果上來說，那母親是要賦予以色列百姓一個新的生命，以及餵養他們，使他們可以維持那生命狀態。總而言之，那「*以色列的母*」之職稱，傳達了百姓給予底波拉的榮譽與感激之情。

當然，按照類似的榮譽與感激之情，雅億也是被描述爲「*最蒙福的婦女*」（5:24）。那麼，在那首詩裡，對於雅億殺死西西拉的記載，比敘述文裡的記載還要簡潔，原因或許是那作者（們）將5:24-27作爲資料的來源。事實上，在細節上來說，那首詩與敘述文是一致的；除了在5:27所提到的，西西拉是站立著而不是躺下的。不過，那對於情節的描述是以詩的型態來呈現的，所以，毋須將它當作是一幅畫來看待。至於說到西西拉仆倒以及「倒臥」在雅億的腳前，這個情節若是更照字面來講，應該是「在她兩腳（腿）**之間**（between her feet [or legs]）」，而這是表示，在那首詩裡暗示了那情節裡與性相關的部分。意即，那可能要對人加暴者，被原先可能會成爲受害者的人給制服了；也就是說，那首詩也提供了一個證據，證明了在4:17-22的敘述文版本中，對於那西西拉的「女性化」（參閱上文）。

在5:27中，有兩個關鍵字，分別是「*曲身*（sank）」與「*仆倒*（fell）」。在經文裡，他們兩者都出現了三次，並且是每半個詩句就出現了一次。想像一下，那樣的視覺效果，可能會重新製造出那種循序漸進的潰倒動作；不過，需要再次提醒的，那首詩所要傳達的，不只是在一個描繪圖畫上的水準造詣。經文中出現的那希伯來文 *nāpal*（仆倒），其字根通常是用來描述戰士被擊敗的情況（參閱利26:8；撒上18:25）；因此，那首詩強烈地傳達了

一件事，即，雅億已經擊敗那全能的軍事強人—西西拉。也就是說，西西拉的仆倒，可以照字面來解釋，也可以用象徵比喻的意義來詮釋。

明顯地，「曲身」與「仆倒」也一起出現在詩篇20:8（NRSV譯爲「崩潰與仆倒」），在那經節裡，它們被用來描述敵對上帝所「膏抹」之君王的人將會發生的事。當然，那些君王們是被特別地信賴，因爲他們粉碎那對人施加壓迫者，也就是說，他們扮演與具體化對窮乏與困苦者施行公義與正直的角色（參閱詩72:1-7、12-14，請特別注意第4節）。因此，雅億對西西拉的抵抗，即她對壓迫他人者的抵抗，將她放置在皇室建立公義與正直的角色當中（參閱士4:3）。基本上來說，正像是稍早在第11節裡對那首歌的摘要曾經提到的，整首底波拉與巴拉的歌，是在慶賀上帝公義與正直的被建立。要強調的是，眞正被慶賀的乃是「主的**凱旋**（the triumphs of the LORD）」（和合本：「耶和華公義的行爲」）；但是，那被翻譯爲「凱旋（triumphs）」的字，其實照字面來講是比較有「公義」或「公義的行動」之意義。簡單來說，雅億的行爲，加上底波拉與巴拉的合作，建立了上帝所期待之公義與正直；而且，當人們開始打敗壓迫者時候，那公義與正直要被建立的事實，一定會發生。

正像是後來的君王一般，雅億也被描繪爲一位將上帝期待的公義與正直具體化的人，而這解釋了她爲何會被稱爲「最蒙福的婦女」（5:24）。這樣的命定，預告了伊利莎白對馬利亞所作的宣告—你在婦女中是有福的（路1:42）。這句話，說明了馬利亞是被告知，她所懷的胎乃是皇室的孩子（路1:35中「上帝的兒子（Son of God）」是一個皇室頭銜；參閱詩2:7）。於是，在刻意安排之

下，馬利亞緊接著唱了一首歌，就是「馬利亞尊主頌」；而那首歌，正像是底波拉與巴拉的歌一樣，是在頌揚上帝擊敗了壓迫者（路1:51-53）：

他用膀臂施展大能；
　那狂傲的人正心裡妄想就被他趕散了。
他叫有權柄的失位，叫卑賤的升高；
　叫飢餓的得飽美食，叫富足的空手回去。

那首詩裡關於雅億擊殺西西拉的記載，尤其是在士師記5:27中不斷重複使用那兩個動詞—「曲身」與「仆倒」，讓人很清楚地知道，雅億「已經打倒那有能力的人」。

有能力的西西拉，即那被婦女打敗的人，在接下來經文中又再度地被強調了（士5:28-30）；不過在此，是將讀者的注意力聚焦在另一位婦女—西西拉的母親。乍看之下，這些經句似乎像是以色列人在幸災樂禍；因爲，在詩歌裡，當那些以色列百姓在慶祝的時候，西西拉的母親卻是一個人孤單地疑惑自己的兒子在何處。然而，西西拉的母親對自己的問題（5:28）所提出的回答（5:30），揭露出整個士師記4～5章（甚至是整卷士師記）之中所存在的利害關係。西西拉的母親在腦海裡想像的畫面，是她的兒子正在行使權力，並且，從所有的跡象看來，他可能是完全擁有了那樣的權力（參閱4:3；同時注意在5:13與23中的「勇士mighty」）。在這個戰爭之前，西西拉與迦南人顯然已經欺壓掠奪以色列人長達二十年了（4:3）；所以，西西拉的母親會想像，這場戰役的結果，應該同樣地只會爲她以及她的生活帶來更多的好

處（5:30）。

以色列百姓曾經忍受那沈重的殘酷壓迫（士4:3；參閱5:6-7），並且，他們的犧牲，成爲底波拉與以色列百姓想要反抗的動機。到底那壓迫的權力有多殘酷？關於這點，可以由西西拉的母親所想像的來指明。西西拉的母親想像她的兒子以及其所帶領的軍隊，將要從以色列掠奪更多：「每人得了一兩個女子。」（5:30）或者更照原文的字面來說，「每一個強壯的男人得到一兩個子宮（a womb or two for every mighty man）」。照字面的翻譯，讓人回想起在雅億殺死西西拉的記載中那與性有關的見解；那就是說，在雅億與以色列婦女都有類似處境之前提下，抵抗而不被強暴乃是應情勢所需。在那擁有權力者殘酷壓迫的情況下，務必要以某種方式來將強權者打倒。西西拉的母親對那擁有權力者的行爲所描繪之圖畫，再一次地指明了，那議題最終將在上帝的處理方式裡（指反抗壓迫者）帶來公義。

正如同上文所述，在士師記4～5章中的公義與正直之中心要點，解釋了雅億、底波拉與巴拉行動的原因；並且，終極來說，他們的行動是被描寫爲**上帝的**行動。這樣的信息，在雅億擊殺西西拉之後（4:17-22），隨即出現的4:23中最顯得清楚，那敘述者宣告：「**上帝**使迦南王耶賓被以色列人制伏了。」（強調語氣乃作者自加。）底波拉、巴拉與雅億一起合作，成就了上帝交代的工作。簡單來說，眞正的拯救者是上帝，而這也解釋了爲什麼敘述者從不指名道姓地說哪一位人物是拯救者。這樣的說法，雖然偏離了士師記的特徵模式（參閱2:16，3:9、15、31），卻強調了那在第4章裡的所有行動，實際上都是上帝的行動（參閱Yairah Amit，pp.101-4）。

在第5章中，雖然傳達的方式不同，但是，同樣的信息還是可以得到證明。首先，意義重大的是，那首詩一開始就像是一首讚美上帝的詩歌：你們應當頌讚耶和華！（5:2；另參閱5:9）。士師記4～5章的行進，其實像是出埃及記14～15章的行進一那也就是說，在上帝拯救受壓迫百姓的記載之後，隨即出現的是一首讚美上帝的詩歌。在這兩個事件當中，被告知與被慶賀的都是上帝的主權。這在出埃及記15:18中是明確清楚的：「耶和華必作王，直到永永遠遠！」並且，在士師記5:3中，當「君王們」與「王子們」被要求「側耳而聽」時，那是在清楚地暗示著頌讚要歸給上帝。基本上來說，讚美上帝是要宣告上帝的主權，並且是對人公開宣稱自己的降服（參閱詩47:5-7）。於是，在此，全地最大能的統治主權者「君王們」與「王子們」便被邀請來承認上帝的主權。

隨後出現的上帝顯靈（theophany）之功能，也就是對上帝顯現的描述（士5:4-5），是在宇宙性的寬廣規模裡，對上帝主權的描繪。在申命記33:2，也有描繪上帝是從西乃與西珥而來。然而，比這些地理上的資料更重要的，是對上帝來與去的時候所發生的事情之描述。在那時候，整個天地都要受到影響，因爲上帝是宇宙性的統治者。事實上，在士師記5:4-5中所使用的語言，是與其他記載上帝顯靈的記載相類似的（比方說詩18:7-15，29:3-9，50:1-6，68:7-8，97:1-5，99:1）。而不令人感到意外的，是出現在詩裡的上帝顯靈事件中，有幾個是以確定上帝的統治，或以確定上帝是萬王之王來頌讚上帝的主權（參閱詩29:10，68:24，97:1，99:1）；並且，那些事件中的幾個，也很清楚地說明了那宇宙性的最高統治者，其所期待的是公義與正直（參閱詩50:4-6，68:5-6，

97:2、6，99:4）。簡單地說，士師記5:4-5中，上帝顯靈的事件，再一次強調了一個論述；即上帝是在4～5章中所描述的，那一切行動之背後掌權者，並且一切的生命終將要如上帝所計畫的被設立。

在士師記5:4裡，那重複出現的字是「poured」（和合本：那時地震天「漏poured」，雲也「落poured」雨）；而該字，也出現在詩篇68:8中的上帝顯現事件裡。不過，它在此處的出現，卻顯得是格外的適當；因爲，它預告了士師記5:19-21的勝利中，那河水所扮演的主要角色。事實上，基順河曾在4:7、13中被提到；但是，第4章的戰役中，卻沒有提到其「torrent」的跡象（在5:21則出現了三次；譯註：和合本聖經將此字譯爲「沖沒」只以詩體方式表達，所以並無法表達出現三次之意）。不過，我們必須記得，第5章的內容是以詩體所記載的；並且，其重點乃是：那在上帝統治下的宇宙元素，被加到了戰爭裡，甚至那「星宿……，從其軌道攻擊西西拉」（士5:20），都是爲了要去幫助那被壓迫的一方—以色列百姓！明顯地，那首詩提供的不只是打打殺殺的戰爭內容；反而，詩的作者所要表達的是，整個宇宙是被調整到一個合乎上帝之最高統治權所期待要建立的方向。

那浩瀚宇宙規模的戰爭，包括水的角色，讓人回想起出埃及記的內容（參閱出14:21～15:21）。並且，在那過紅海的過程裡，宇宙性的元素也是參與在其中；而正如士師記5:19-21所記載的，是上帝在掌管那除滅敵人的眾水（出14:21、26-29，15:4-5、8）。出埃及記中那宇宙級規模的浩瀚內容，導致帖倫斯．夫瑞堤門（Terence Fretheim）指出：出埃及不單單只是一個對抗法老的地區性行動；反而，它是包含了上帝的創造目的之

圓滿實現（Fretheim，*Exodus*，pp.12-14）。那麼，在這樣的前提下，出埃及記14:21提到的眾水被「強烈的大東風」吹退事件，就不能說「那只是一個巧合」；並且，這樣的事件，也讓人回想起創世記1:2中，那「運行在水面上」的「上帝之靈／風（wind from God）」。當那風吹退那水的時刻，有「乾地」出現了（出14:21），而那又讓人回想起創世記1:9-10中的「旱地」。換句話說，出埃及記是用來描繪一個重新的創造，即一個包含上帝對全地所要成就之目的。

同樣的，在士師記4～5章裡，5:19-21中對耶賓王與西西拉的抵抗，也是有異曲同工之妙。那個對抗耶賓與西西拉的事件，不全然只是一個地區性行動；反而它是一個比較大規模的事件中的一部分。至於那較大規模的事件，是開始於創造的事件，中間包括了出埃及事件；並且，在後來，當以色列君王也變成了如法老、耶賓與西西拉一類的壓迫者時，那大規模的事件還會包括**上帝讓以色列本身遭受到的挫敗**。因此，在較寬廣的正典背景脈絡中，士師記的型態與動態啓示了一件事，那就是：上帝不偏袒變成壓迫者的以色列。反而，上帝特別喜歡的是公義與正直，這意思就是說，上帝專門對付壓迫者（參閱導論3、4）。那麼，關於這樣的事實，還至少要包含另外一個指證—那就是，雅億是「最蒙福的婦女」（士5:24），且她甚至可能不是以色列人呢！

無論如何，如同那首詩的最後一節所提及（5:31），雅億、底波拉與巴拉，都算是愛上帝的人（上帝的朋友）。由此看來，這最後的一節，是在含蓄地邀請當代讀者去思考：我們當如何能夠也參與在上帝的神聖工作之中，也就是參與在那粉碎上帝的敵人、粉碎壓迫者的神聖工作中，並且，因爲這樣的參與，讓我們

也同樣能夠被納入在愛上帝的人之列（成爲上帝的朋友）。

基甸與統治權的問題　6:1～8:35

基甸的名字，意思是「砍者（Hacker）」，這個字是起源於一個動詞；而在別處的經文中，該動詞是被用來描述砍倒偶像崇拜的雕刻物或祭壇之動作（參閱申7:5，12:3；代下14:3，31:1中的「砍下」；另參代下34:4、7的「砍斷」）。雖然，在基甸的事蹟以及在士師記的其他記載中，那希伯來文的動詞，不是要被用在這樣的意思；不過，顯然在「基甸」這個名字的背後，是有意圖要讓人想起與頌揚基甸對巴力祭壇的拆毀（士6:25-32）。

對於士師記以及舊約中較寬廣的脈絡背景而言，基甸砍下巴力祭壇的行動，很明顯地是有正面意義的；而那意義就是，合乎在上帝一直要求的唯獨盡忠於祂（參閱出20:1-6），以及合乎在上帝於士師記開始之處所命令以色列要遵守的誡命（士2:2）。儘管如此，在某方面來說，英文中的Hacker卻是曖昧不明的；事實上，該字彙可以用來表示某人擅長作某件事，或者，也可以指某人做事很不小心且是亂作一通。那麼，英文中Hacker的不明確性，很適切於基甸在6～8章所代表的角色；因爲在那些經文裡，基甸做了一些明顯的好事（參閱8:35），可是也做了一些引人注目的壞事。

以正面來看，如同上文所述，基甸遵循了上帝的命令，去

拆毀迦南居民所豎立的祭壇（2:2；參閱6:25），而且他的領導地位，帶來了擊敗米甸人以及恢復那地四十年「太平」的結果（8:28）。不過，這卻是士師記裡最後一次的達到「太平」。在基甸之後，情況明顯地越來越糟；從第9章所記載的基甸之子—亞比米勒，情況開始變糟，然後一直持續到耶弗他（11:1～12:7）與參孫（13～16章），並且在17～21章中，累積了所有的混亂而達到最糟糕的地步（參閱導論2c）。不過，其實這樣每況愈下的情形，在基甸本身作士師的時代就已經開始了；即便雖然有提到基甸爲以色列所帶來的「太平」(8:28)與「恩惠」(8:35)。那麼，最引人注目的，是基甸這位以拆毀偶像祭壇而開始作士師的人，卻在他的功業蓋棺論定之前，再度地引進了偶像崇拜。甚至，他所製作的那件「以弗得」，竟然變成了「網羅」（8:27）；而這網羅，也讓人回想起第2章的記載，而且這次是以負面的意義來呈現的（參閱2:3）。另外，對於基甸逐漸促成的不信實，還有更多令人難以捉摸的跡象；這些跡象，都暗示著士師記剩餘的篇幅中那逐漸墮落的特徵。至於這些暗示的跡象，將會在下文的注釋中被提到。

對於敘述基甸的經文，保羅．田納（J. Paul Tanner）提出建議，說那是爲了描繪出士師記的特徵，而精心設計的一個交叉排列結構之聚焦點。是否士師記眞的是如此地對稱，其實還是有所爭議的；不過，田納提出「敘述基甸的經文，在該卷書的神學發展上，有一個獨特的貢獻」，以及他認爲基甸「似乎做了一個引人注意的轉折點」（Tanner，p.150）；針對以上的兩個說詞，幾乎可以確定地說，田納的看法是正確的。如同上文所述，那轉折點包含了那在基甸有生之年就已經開始的逐漸墮落。而與他剛

開始拆毀巴力祭壇的方向相對立的，是基甸逐漸堅持他自己的意念，進而去反抗對上帝意念的遵循。最後，他成了一個翅膀硬了就不聽話的拜偶像者；而且他還帶領著百姓，就是他先前曾經拯救過的那些百姓，也像他一樣地進入那拜偶像的行列！簡單來說，正如同士師記一開始就闡明的，那在神學上的議題是統治主權（參閱導論與1:1～2:5的注釋）。那麼，對於上帝最優先的要求，以及對於上帝所期待的中心，基甸與以色列人將能夠辨明嗎？或者，他們將會不斷地滑入那猶如雙胞胎的兩個罪—拜偶像與堅持自我權益？也就是說，他們會掉進那必然導致混亂與毀滅的兩個罪裡嗎？

如果說整卷士師記包含統治主權的議題之說法是眞實的，那麼，敘述基甸的經文—即士師記中情節動態的轉折點，或者說是焦點，無論如何就是該卷書中資料的最大區塊—突顯了這個議題。在基甸的事蹟之總結與該事件累積到最高潮之處（士8:22-35），這議題顯得是最明確的；不過，這議題事實上是遍及於整個故事裡的，同時也是瀰漫在整卷士師記裡的。

基甸被呼召與基甸好的開始（6:1-32）

就像是在預料之中的，這故事一開始就重演了士師記裡的特徵模式—百姓的「惡」（士6:1，參閱2:11，3:7、12，4:1，10:6，13:1），以及因此必被敵人壓迫的結果，而這一次的敵人是米甸人與亞瑪力人（參閱出17:8-16；民31:1-12；申25:17-19）。在第4章中，對那新壓迫的細節記載得很詳細，而在此，則更是廣泛地說明（士6:2-6）；這樣的情形，是在表明事情可能會變得更糟的第一個暗示；而的確，以色列果然是「極其窮乏」。然而，那「窮

乏」者是上帝所看爲寵愛的（參閱詩82:3、4中的「貧寒weak」與詩113:7「貧寒poor」；另參摩2:7，4:1，8:6），尤其是當他們如同本段經文裡的以色列百姓一樣，再一次對上帝哭嚎的時候（士6:6，參閱3:9、15，4:3）。正如士師記裡先前的記載一樣，上帝將會有所行動；並且，在神學上，這個模式本身有其值得注意的重要意義。即便是那些堅持要行「惡」的人，即便是那些因此帶給自己壓制的人，都將會從上帝的拯救行動中得到益處。由此看來，士師記裡的模式所描繪的上帝，是忍不住必然會慈愛憐憫的。於是，在整卷的士師記中，那拯救百姓出埃及的上帝，便繼續地在一個新出埃及的系列中，展現其所帶來的影響力（參閱導論3、4；另參2:6～3:6的注釋）。

但是，第4章中的模式被修改了；在此，上帝並沒有立即以行動去對抗米甸人與亞瑪力人。反而，在第4章中，當以色列百姓哭嚎之後，經文中隨即引進了底波拉；經文開始介紹她的角色是一位先知，且她隨即便開始著手去進行對百姓的拯救行動。在第6章中，那些百姓們呼求，而那被修改的模式中則再一次介紹一位先知；不過，這次，這位先知沒有進行拯救，反而是去責備這些百姓（這也是另一個表示事情將會更糟的微妙記號）。

就像是2:1-5的那位使者一樣，在6:7-10的那位先知重提了從埃及出走與得到土地做爲禮物的事。事實上，這兩項恩典的行動，都應該導致百姓單單對上帝付出完全的忠誠與擁戴；並且確實地，當約書亞記中，百姓三次發誓言要對那約忠誠之後（參閱書24:18、21、24），緊接著的就是士師記的開始。不過，事實上，百姓並沒有那麼做。正如同那使者在2:1-5所預告的，這些百姓還不明白的，是上帝要在他們身上行使最高統治權。結果，他們反

倒是將自己的忠誠，給了其他的偶像（士6:10）。

如今，先知**與**使者，兩者都必須被放置在拯救的運行過程中；而這樣的事實，可能是另一個表示事情將會變得更糟的記號。並且，就算是加添了這神聖的勞動力，也反而會使事情進行的更慢。另外，基甸也將被證明他是不太合作或不太信任的；甚至，當6:11-12中「耶和華的使者」，在6:14中變成了單單是「耶和華」直接對基甸說話時，基甸卻還以「問題、藉口與要求看見證據」來作爲回應（6:15-17）。

確切地說，那樣的舉動，確實讓基甸處在某種的優勢之中。的確，從6:11起，在某些方面來說，基甸的事蹟已然引人聯想到雅各、摩西與以利亞的事蹟—事實上，其相似度是如此之高，以致葛雷米．歐得（A. Graeme Auld）已經結論說：士師記中，至少這一部分是後來加上去的，而其寫作目的，則是特別爲了使人回想起其他舊約中的知名人物（Auld，pp.263-67）。不過，儘管如此，歐森卻認爲「與某些最重要的舊約人物關連在一起，讓人對基甸的地位提升到一個高度的期待，即將之視爲以色列的士師與拯救者」（Olson，p.797）。但是，不幸地，基甸的事蹟之結尾，並沒有如同其事蹟開始時，那樣高度地引人注目。

如同基甸隨後的反應所指出的，那使者所帶來給基甸的信息，兩次都讓他感到驚訝。首先，它並沒有讓人看出「耶和華與我們同在」（6:13）；而其次，基甸很難被看做是一位「大能的勇士」（6:12）；事實上，爲了要防備米甸人，他當時正在努力地打麥子，以便補充日常所需（6:11）。至於基甸的第一個問題—「我們何致遭遇這一切事呢？」（6:13），是合宜地檢視那百姓所做的「惡」（6:1）。不過，那位使者以及上帝，都沒有企圖去回答這

個問題，或許顯示那個問題已經無關緊要了。之後，基甸所得到的「答案」，是一個命令（6:14），即如同先前上帝顯現時的確據（6:12），而這證據讓人回想到摩西的事蹟（參閱出埃及記3:10，在該經文中「去」與「打發」，在原文上是與士師記6:14中所翻譯爲「去」與「差遣」的兩個動詞一樣的）。由此看來，簡單地來說，基甸是被差遣去領導一個類似新出埃及的事件。

就像是摩西在出埃及記3:11的表現一樣，基甸對上帝要差遣他的第一個反應，是問了另一個問題（士6:15）。那麼，基甸在當下看似沒有瞭解，卻在之後有更多機會去學習的（參閱7:2-8），是「至貧窮」與「至微小」這兩件事，對上帝來說並不成問題。事實上，上帝喜愛揀選那些出身地位低的人，比方說：雅各、掃羅、大衛，及後來的哥林多人（參閱林前1:26-31）；因爲如此，便「使一切有血氣的，在上帝面前一個也不能自誇」（林前1:29；參閱士7:2）。並且，對於基甸的推辭，上帝的回應是「我與你同在」，而這句話，也同樣是上帝對於摩西的推辭之回應（士6:16；參閱出3:12）。

另外，就像是摩西一般，基甸也是需要「一個證據」（士6:17）。那麼，在這個時候，這個事件開始在細節上重提了雅各與以利亞的經驗。很明顯地，火從磐石出來燒盡了肉與無酵餅的記載，是正如以利亞與巴力先知爭鬥的事蹟（參閱王上18:20-40，尤其注意36-40節）；並且，隨後基甸被呼召去與巴力的信眾爭論，當然也就同樣地不只是一個巧合了。還有，基甸對這個事件的回應，也讓人想起雅各在伯特利的經驗（創28:10-22）；就像是基甸在此所做的，雅各也在伯特利建立了一個祭壇；同時，也像是雅各在毗努伊勒的經驗，就是他「與上帝面對面」相遇的經驗（創

32:30；參閱士6:22）。在那時，雅各變成「以色列」（創32:28）且預備好要去接受他的神聖使命。而同樣的，與「耶和華的使者面對面」相遇的基甸（士6:22），也是已經預備就緒了。

儘管如此，且先撇開那神聖的告誡，在6:23中提到「不要懼怕」，表示當上帝告訴基甸去「拆毀你父親爲巴力所築的壇」時（6:25），基甸並非完全地勇敢與有膽量去這麼做。事實上，他還是會「怕」（6:27）；不過，他「照著耶和華吩咐他的行了」，雖然他是在「夜間」行的（6:27）。當然，那行動很快地就被發現了，而那城裡的百姓們非常氣憤（6:28-30）。雖然那巴力的壇原本是「基甸的父親」所擁有（對於以色列百姓而言，這可能是另一個指出事情將會變得更糟的暗示），然而，這位父親卻爲他的兒子辯護。顯然地，此刻的基甸，至少已經做了一個信仰轉移；並且，明顯地，這位父親的領導權，也說服了那城裡的百姓不要介入此事。就像是以利亞一樣，基甸已經打敗巴力與熱心追隨他的信眾。因此，基甸的另一個名字叫做耶路．巴力，就是「讓巴力與他爭論」（6:32）；而提到這個名字，有些學者認爲那是基甸原本的名字（因爲在舊約其他地方提及士師記6～8章時，用的是耶路巴力而非基甸；參閱撒上12:11，撒下11:21）。

目前看來，一切都還安好，雖然基甸還是會怕，不過，他已經順服上帝的吩咐，並且他已經開始重建對耶和華的敬拜。之所以如此說，是因爲摧毀那片土地上眾偶像的祭壇，乃是士師記裡所規定，用來展現他們對約的忠誠之方式（參閱士2:1-3）。另外，基甸「在那裡爲耶和華築了一座壇，起名叫耶和華沙龍（就是耶和華賜平安的意思）」（6:24）。換句話說，當巴力被敵對的時候，以及當那迦南社會制度被拆毀的時候，那些百姓便開始

有好的生存景況了，而且，他們要得到那片土地的時刻，也將要來到了（參閱導論3b）。因此，基甸正在做的，基本上就是「士師」那個字的意思。因爲，他正採取的行動，是一位「帶來公義者」的行動，而該行動的結果總是「**平安**」，即「和平」或「良好生存狀態」（參閱導論2a、4）。不過，當然還有許多的事，是他必須要去做的；因爲，那米甸人與亞瑪力人的威脅，事實上還是存在的。對這些敵人，基甸將會成功地對抗他們；但是，在過程當中，有幾個微妙的徵兆，卻顯出基甸好的開始將不會持續到最後。這些徵兆表示，假如對於基甸的敘述，的確是士師記裡的一個轉折點；那麼，事情是正向著一個錯誤的方向在進行。

擊敗米甸與亞瑪力　（6:33～8:3）

「耶和華的靈降在基甸身上」（士6:34），雖然這看來像是一個明確的好事，但是卻被證明是有問題的。事實上，這可能眞的涉及那在以色列當中逐漸敗壞的景況；並且，這說明了基甸的轉變，眞的是向著更糟糕的情況。當那「耶和華的靈」第一次出現在3:10時，這靈降在那第一位士師一俄陀聶；而之後，拯救事件隨即發生。然而，在此，當那靈降在基甸身上時，雖然他吹響號角時出現了吉利的徵兆，也就是好幾個支派都因此團結起來的徵兆（6:34-35）；然而，儘管如此，基甸還是在猶豫不決（6:36-40）。因此，顯然地，那靈總是在人的參與中動工（參閱11:29-40，13:1-25的注釋，包括稍後Richard G. Bowman的引述）。

基甸需要另一個證據。雖然，上帝已經彰顯勝利的旗幟，實現了基甸第一次要求的驗證(6:17-24)；雖然，在開始時，基甸在對付巴力與他的信眾這件事上得到了勝利（士6:25-32）；雖然，

那「耶和華的靈」才剛出現不久。雖然以上所述都是證據，但是基甸仍然要尋求另一個驗證。耶和華易如反掌地再次實現驗證的情節，若是與基甸仍舊要求一個證據的這件事相比，那情節便顯得極不重要。正如同羅伯．波林（Robert G. Boling）所說：

在士師時期的這個時間點上，其所描述的內容，開始類似現代荒謬不合理的戲劇。基甸利用他嚴肅的責任，已經在戰爭之前，尋求過多從神而來的「對」或「錯」之問題。一般而言，觀眾們當然會知道，根本不需要基甸或是任何人去實際地征戰，接下來的情節，也一定會先提到耶和華「金光閃閃、銳氣千條」的勝利（Boling，p.141）。

簡單來說，基甸開始看起來變得有點可笑。因爲，他的信心非但沒有成長，反而似乎是更加地不信靠上帝，且更加地害怕。事實上，這樣的景況讓人知道，那在7:1所提到的地名，不只是含有地理上的重要意義。基甸與他的軍隊，是安營在「哈律泉旁」；而那「哈律」，與7:3中被譯爲「懼怕膽怯」的字看起來幾乎是一樣的（譯註：看起來一樣，應該是指從希伯來文上來看，因爲「哈律」是 חָרֹד；而「懼怕膽怯」是 חָרֵד）。另外，敵人安營之處，是接近「摩利岡」或「教師之岡」，那或許是在預告7:13-15中所描述的那個轉折點；即，當一位米甸戰士爲他的夥伴解夢時，讓基甸聽見並受教於那段對話。

在基甸進攻之前，他的軍隊需要爲了戰爭而受預備（7:2-8）。而從先前基甸的膽怯（6:27），加上他一直處在懼怕中的事實看來（7:10），7:2-8中最令人驚訝的是，基甸自己竟然

沒有回家（7:3）！那麼，讓那些軍隊預備妥當的戰略，是與申命記20:1-8的規定相符合的；在那些規定中，提到了上帝百姓的軍隊「不應該膽怯害怕」，因爲「耶和華—你的上帝與你同在」（申20:1）。申命記20:8中提到，誰「懼怕膽怯，他可以回家去」。雖然說懼怕者可以回家，不過，基甸與其他的一萬個人卻留了下來。不過，根據士師記7:4裡的記載，這個數字「還是過多」，原因是，恐怕會讓那些軍人將上帝拯救的功勞「歸榮耀給自己」（士7:2）。那麼，隨著故事的發展，證明了這個擔心不是沒有理由的。

無論如何，上帝更進一步地準備了一個策略，去減少基甸軍隊的人數。如同索根依照那下一步的策略所結論的，「關於那驗證的特性，有一個需要考慮的疑惑」（Soggin，p.137）。那麼，簡單來說，在此沒有人能夠明白上帝的旨意。不過，那箇中的重點是，基甸最後所帶領的，是幾乎接近荒謬的小軍隊（三百人前去對抗米甸人與亞瑪力人那超過十三萬五千人的軍隊，參閱8:10）；而這樣少得可憐的人數，便百分之百地不會產生「奪取上帝榮耀」的危險。畢竟，整個「聖戰」所要提供的，是一個明顯誇張、且內容制式化的神學重點，那重點就是：聲明了任何一個勝利，都是上帝所賜予的禮物。

儘管，申命記20:1-8中規範了「聖戰」的模式；儘管，在士師記7:9中，上帝已經應許了勝利；然而，這基甸仍舊還是會害怕，而且上帝是知道這件事的（7:10）。因此，在那值得注意的抑制力與耐性之展現中，上帝策劃出了另一個讓基甸安心的方法（7:10-15）；那方法就是，讓基甸潛入敵軍的營裡去竊聽。在那營裡，他所聽到的是一位戰士所做的奇怪的夢，以及那戰士的同袍對那

個夢的解釋，也就是那「上帝已經將米甸與全軍」交給基甸的結果（士7:14）。當他聽見這些談話內容的那一刻，這位大麥餅先生（參閱7:13）便預備好要去襲擊了（7:15）。或許，基甸被鼓舞，是因爲敵人低落士氣的證據；不過，無論如何，正像是田納所說的，「這諷刺是令人震驚的：從耶和華那裡直接聽見那勝利的應許，並沒有讓基甸確信；反而，從米甸的戰士那裡聽見的話，卻說服了基甸」（Tanner，p.159）。

從這樣的觀點看來，基甸在7:15所做的回應，證明了基甸如今「對上帝完全信任」且他已經「從懼怕轉爲信」（Tanner，p.160）。這看起來，像是一個合情合理的結論，尤其是從隨後而來的實際攻擊之觀點來看（7:16-22）。舉例來說，基甸所用的那異於平常之軍事戰略（做爲武器的火把、空瓶與號角），看起來似乎是被設計來引導讀者去認爲：只有上帝能夠以如此奇怪的戰術，讓三百人毀滅掉十二萬人！確切地說，在夜晚突如其來的攻擊，本就可以產生令人出乎意料的果效；不過，當波林提出「超自然之虛幻目標」，並以此說明了那「勝利是與那紅海事件極爲相似」的時候，他確實是非常的正確（Boling，pp.147-48）。簡單來說，就像是士師記5章的詩裡所提到的那個關於底波拉與巴拉的勝利（參閱士5章的注釋），在此，的確也是上帝自己打贏了那場戰役。事實上，在這個例子裡，可以明確地從7:22中顯出，應該得到「功績」的是上帝（參閱7:2），因爲，是上帝成就了一個類似新埃及事件。

即便是如此，當基甸已經「從懼怕轉爲信」的時候，那景況，事實上可能變得更加地複雜。關於基甸戰場喊話的那兩個說法—「爲了耶和華且爲了基甸！」（7:18）與「耶和華和基甸的

刀！」（7:20），建議了基甸也可能從懼怕而被轉變爲堅持自我權益（譯註：和合本聖經將兩句話都翻譯爲「耶和華和基甸的刀！」）。當我們從這樣的角度來看時，基甸可能只是在行使強力的軍事領導權；因此，他似乎也希望從那勝利中得到一些「功績」（7:2）。顯然地，這不是一個好兆頭！如果，如上文所提及，在6～8章中的主題是「最高統治權」；那麼，基甸似乎並不希望將上帝視爲完全的最高統治者。而若是如上文所述，士師記6～8章是一個轉折點，那麼，基甸似乎是轉向了一個錯誤的方向。至於這樣的假設，將會在8:4-35當中得到證實。

然而，在進入8:4-35之前，可以發現基甸看起來仍然還不錯。舉個例子說，他重新整合了幾個支派，讓他們參與在那場戰役的結尾（7:23）。雖然，那些以法蓮人明顯地有參與在對抗米甸人的行動中（7:24-25），但是，他們似乎認爲自己是被排除在外的（8:1）。那麼，在處理他們的埋怨中，基甸被證明了是一位能夠有效處理衝突的領導人；他適當地對上帝給予「功績」（7:2），並且謙卑地說：以法蓮人所成就的功績，已然遠遠超越基甸自己所做的（8:2-3；與12:1-6做對照比較，耶弗他在面對以法蓮人類似的埋怨時，其所做的是比較暴力的處理）。因此，基甸稍後在第8章的表現，全然地令人感到驚訝與困窘。

基甸變得更糟（8:4-35）

如上文所述，從基甸在爭戰中的呼喊看來（士7:18、20），似乎是指出了他對上帝與對自己的信心都正在成長。雖然，在8:1-3中，基甸很合宜地信靠上帝，且他對其他人也表現得很謙卑；但是在8:4-21中卻證明，基甸是令人擔憂地追求自我權益與高傲。並

且，雖然在8:23中，他已經清楚地表達了合宜的神學，即申明了上帝絕對的統治權，可是，他隨後的行動卻證明他言語的虛假（士8:24-27）。另外，基甸錯誤的轉變，也導致了「整個以色列」離開正確的道路。在基甸的事蹟結尾，儘管「基甸還在的日子，國中太平四十年」（8:28）；不過，情況看起來是，基甸已然帶著以色列百姓，回到他剛開始時帶領他們離開的拜偶像，即他帶領百姓重新去拜耶和華以外的某些事或某些人。這樣就構成了那「網羅」（7:28；另參2:3）。確切地說，那米甸與亞瑪力人雖然已經被處理掉了；但是，如同第8章以及第9章所顯露的，那來自內部的威脅所造成的災難，卻可能與那來自外頭的威脅所帶來的災難一樣大。

在8:4中，確認了讀者所懷疑的部分，並且，也確認了7:23-25所實際表徵的：上帝並沒有眞正在所有的爭戰中，親自打擊敵人。或者，如同上文所述，那「聖戰」的模式是一個制式化的記載；而其所預期之目的，是要申明以色列得勝的一切「功績」（7:2）都是唯獨屬於上帝。不過，在8:4-35中看來，基甸顯然已經忘記了那關於上帝要成爲最高統治者的主張。在8:5中，基甸爲了要對疏割人要求食物，他說：**我**追趕米甸人的王—西巴和撒慕拿。（注意，在此有強調語氣出現。在希伯來經文的語法結構上，此處的動詞是一個主動語態的分詞，並且，經文當中的第一人稱代名詞是現在式，因此，動詞所要強調的是「我」。）雖然在8:7裡，基甸隨後提到了，上帝在對付西巴和撒慕拿的這件事上所扮演的角色；但是他所表現的行爲，卻暗示了那「功績」是屬於他一人獨得的。

如果說，有人應該要明白疏割人與毗努伊勒人對於「耶和華

將西巴和撒慕拿交在我（基甸）手」（8:7）之**驗證**的渴求，那麼，那人應該是基甸！畢竟，基甸先前曾經一再要求上帝，給他相當戲劇化的拯救行動之證據（參閱6:17-24、36-40，7:10-15）。然而，他對於疏割人與毗努伊勒人卻沒有一點同理心；事實上，基甸在8:2-3中所表現的人性，以及他對於衝突的處理技巧，在此看來，是令人心酸的缺乏。雖然，基甸擊殺西巴和撒慕拿（8:18-21），可以被理解爲「聖戰」中對敵人除惡務盡的規定（參閱申20:16-18）；不過8:16中，基甸對待疏割人的方式，以及他殺害毗努伊勒人的這件事，並不能等同聖戰的規定，因爲其中完全看不出他這樣的作爲是上帝所指示的。反而從各方面來看，那樣的做法，很明顯地是出於自私動機的個人報復行爲。而由此看來，8:16經文本身的轉變，是毫無價值的。《NRSV》已經跟隨幾個抄本傳統，按照8:7來解讀8:16；因此可以理解的，希伯來聖經中「指教taught」這個字是很有意思的（參閱士8:16；原文爲「指教」，在此譯爲「責打」）。確實地，基甸看似要去「教導teach」那些疏割人學一個教訓，而那教訓看似如下：「你們不能對我生氣，因爲我是一位強人。」

顯然地，疏割人並非唯一學到這個教訓的人。在8:22中，以色列人對基甸強烈地請求，說：「你既救我們脫離米甸人的手，願你和你的兒孫管理我們。」看見基甸在8:4-21的行爲，這群百姓的決定是很合乎邏輯的。然而，基甸在這些經文裡，一點都沒有爲了上帝的最高統治權做見證；反而，他所表現的，傲慢自大又無情殘酷的自私，還有，他表現出他那充滿野蠻的報復心。基甸已然拒絕了對他人展現上帝曾對他展現的耐性；而如此看來，基甸並未眞的從懼怕轉向信靠，反而，他是從懼怕轉向對自我權益的

追求。

以色列百姓對基甸的請求（「管理我們」），讓人明確地知道，在這裡的主題是與統治權相關的。基甸拒絕建立一個君主制度或一個王朝，是基於神學上的理由；因爲，事實上本就應該是如8:23所說的「惟有耶和華管理你們」。好比摩西在出埃及事件中的拯救，基甸在此的參與，也是清楚表達了出埃及事件所論證的基本神學申明—耶和華必作王，直到永永遠遠（出15:18）。並且，正如稍後撒母耳在正典系列中所建議的，那唯一正當合法管理以色列百姓的王，乃是上帝（參閱撒上8:1-9）。

當基甸的神學論述被聽見時，他對該神學的具體行動，卻沒有被看見。而簡單來說，基甸的行動所造成的影響，遠遠超過了他所說的話。雖然歐森提出：或許基甸的陳述揭露出他「拋棄他應盡的責任，就是他應該像上帝的僕人與同工一般，領導以色列人的責任」。但是，顯然地，問題不在於基甸逃避領導以色列的呼召；反而，問題是在於他不適當且沒信仰地行使了這領導權（Olson，p.809）。身爲一位士師，基甸可以理所當然地要求領導的責任；並且，在8:4中，他的確立即進入一個積極領導的角色。

然而，問題是在此刻，基甸的角色不再是像摩西的模式。雖然，摩西曾經躊躇（基甸也曾經如此，參閱上文），後來卻被證明是信靠上帝，且他寫詩歌來申明上帝的最高統治權（出15:1-18）。反觀基甸，他的角色模式變得像是亞倫，並且確實地說，是像亞倫在最沈淪的時刻。基甸的第一個用來推辭的要求，很明顯地讓人回想起出埃及記32:1-6；在當時，亞倫的領導讓他向百姓要求金銀珠寶，以便讓他製造那一隻隨後被百姓認爲是神的金牛犢。確切地說，在士師記8:22-28中所描述的細節並非全然相同，

因爲基甸所製造的是「一個以弗得」。不過，士師記的作者／編輯者們很明顯地建議：正如亞倫的領導一般，基甸的領導帶來了偶像崇拜的結果。事實上，以色列自己行邪淫的記載（士8:27），在別處的經文都是意指偶像崇拜（參閱出34:15-16；利17:7，20:5；申31:16；耶3:1；何4:13-15）；並且，在隨後的背景脈絡中，那個字眼也與偶像崇拜有關連（參閱士8:33；另參閱2:17「隨從叩拜別神」）。除此之外，在士師記8:27提到，那以弗得成了「基甸的網羅」，而在2:3中，「網羅」是明確地與偶像崇拜相關連。

簡單來說，基甸的領導已然導致偶像崇拜的結果；而偶像崇拜，正是他開始其士師生涯時所做的第一件爭鬥，也就是拆毀掉巴力的祭壇。基甸，這位原本賦予「砍者（Hacker）」一詞最佳意義的人，最後竟然讓「砍者」一詞成了最糟糕的意思。或許，基甸可以被認知爲一位士師或是一位準國王（雖然他在8:22中否認，但是，請注意他的兒子，其名字「亞比米勒」的意思是「我父親『是』國王」！），但無論如何，他並沒有尊榮上帝的最高統治權。或者，換句話說，基甸已經轉變，不是從懼怕到信靠，而是從懼怕到追求自我的權益與拜偶像。那麼，追求自我的權益與拜偶像，這兩件像是雙胞胎的罪，在士師記裡，是從一開始就彼此如膠似漆地分不開（參閱1:1～2:5的注釋）。爲了這樣的緣故，哈姆林適切地稱呼基甸爲「瑕疵士師（the flawed judge）」（Hamlin，p.90）；並且，以色列與基甸一起「開始走下坡（downhill slide begins）」（Olson，p.791）。令人料想得到的，基甸遺留給後人的，在8:33構成了百姓立即的偶像崇拜（不過，如同上文中根據8:27所述，這樣的事情早已發生在基甸還活著的時候，並且，發生的原因是來自他自己的領導方式）。確切地說，

這樣的情形，可以被理解爲整卷士師記之特徵模式的一部分；意即，當一位士師死了，那百姓便再一次行「惡」。不過，基甸所遺留下來的，還延伸擴張到了第9章；並且，那議題仍然是關於統治權（參閱士9:2，其中出現兩次「管理」）；又並且，這事件將會揭示：沒有單單敬拜、事奉與順服上帝，將要帶來悲劇性與極度殘暴的後果。

亞比米勒：基甸的暴力遺產　9:1-57

說起來，士師記9章，不應該與6～8章俐落地切割；雖然，基甸已經死了，但第9章的事件仍然算是基甸事蹟的一部分。當然，原因之一，是第9章的主要人物—亞比米勒，他是基甸的兒子。另外，士師記中，從未認定亞比米勒是一位士師，也從未說他審判或者拯救以色列百姓，且事實上，他也確實沒有那麼做。反而，他所做的，是篡奪權力；即便，亞比米勒其實只是依循基甸在第8章中所採取的錯誤方向（參閱上文）。總而言之，亞比米勒的名字，其意思是「我父親（是）王」。確切地說，我們並不知道是誰給他取了這個名字（或許是他爲了自己的抱負而採用這個名字）；然而，他的名字之存在，以及基甸在第8章中的**行動**（在8:23中那與他的**言論**相反的行動），讓人理所當然地對基甸起了懷疑。無論如何，就算基甸沒有設立自己爲王，單是因爲他在以色

列中重新引進偶像崇拜的事實，也已經非常明確地可以表示他否認了上帝的唯一統治權（8:27）。因此，簡單來說，第9章是對於基甸遺留下來的悲慘結果之描繪。

在將第8章與第9章並列來看，有一點是很值得注意的；即第8章並**沒有**以那土地的「太平」作爲該章的結束（8:28；比較3:11、30，5:30），也沒有以基甸的死作爲該章的結尾（比較8:32與3:11）。反而，在經文中，以百姓行偶像崇拜的明確敘述（8:33），以及百姓沒有明白上帝的最高統治權（8:34），還有他們忽略基甸曾經向他們施予的「恩惠」（8:35），來做爲第8章的結局。簡單來說，亞比米勒的事蹟，是明確地被建構在那百姓違抗命令的背景脈絡情境中。第9章的開始到結束，在以色列百姓中都瀰漫著暴力，而這算是進一步的跡象；事實上，該跡象指出了基甸已然採取了一個錯誤的轉折，並且，事情的確是隨著士師記的發展而變得越來越糟。（參閱導論2c；另參閱6～8章的注釋）。

在士師記的最後形式中，第9章的混亂暴行和17～21章的暴力混沌，環繞在基甸以後的士師周圍，且他們周圍構成了一個框架或外殼。這樣的結構特色，是另一個顯示這卷書的逐漸墮落特色之跡象。除此之外，12:1-6描寫那在以色列對以色列的內部暴行，也就是，那發生在耶弗他從亞瑪力人的威脅中施行拯救之後的暴行。這樣的記載似乎意味著，混沌失序事件的描述與內部的暴行，將要產生或斷定那末後三位主要士師（基甸、耶弗他、參孫）的事蹟。而要再次提醒的，第9章強調的那個論述，是說：基甸的事蹟是一個重要的轉折點—具體而言，是一個朝著那更惡劣方向的轉折。

在第9章一開始，暴力的事幾乎是立刻就出現。那麼，在9:2重複出現的良好「管理」，讓人回想起8:22-23的記載，也就是，亞比米勒所做的那個與統治權議題相關的暴力行動。對於上帝的獨一統治權，基甸至少已經**說**了正確的事：「惟有耶和華管理你們。」（士8:23）但是，另一方面的亞比米勒，卻對耶和華隻字不提。事實上，他認爲百姓對於「管理者」只有兩個選擇，不是選擇他，就是選擇「耶路巴力的眾子七十人」（9:2；在此，如同列王紀下10:1，「眾子」可能是指盟約國，也可能指附庸於君王或領袖的諸侯）。亞比米勒的暴行，不只是連結了那「管理」的議題（該議題爲：無法訴求上帝的統治權，並且也公然地以偶像崇拜來籌措資金），連那從巴力比利土廟裡的庫房所收到的金錢，也被亞比米勒用來支付給幫助他殺害基甸七十眾子的匪徒（士9:4-5）。

再次地，這也是基甸留給後人的遺物。他已經再次地將偶像崇拜引進以色列百姓當中（8:27），而這些以色列百姓，在基甸死後（甚至從經文的暗示中，可能在他死**之前**）立刻就去拜巴力比利土（8:33）。照字面上來說，巴力比利土的意思是「約的主人」，而這清楚地透露出，以色列百姓將他們的忠誠與忠貞指向了何處。看來，他們已經不再與上帝有立約的關係了；反而，他們與迦南地的人民以及偶像立了約（參閱2:1-2）。正如同導論中所提及的（參閱導論3），從士師記的開始直到遍及整卷書的那個問題是，那百姓能否明白上帝的獨一統治權—也就是說，是否他們將單單敬拜、事奉、與順服上帝。正如同在1:1～2:5所記載的，對於那問題的答案，仍然是**否定**。那麼，若上帝並非是最高統治者，則上帝以外的某位就會是（或者，企圖去當）那最高統治

者。誠如1:1～2:5的說法，偶像崇拜與追求自我權益的主張，就像是手牽手的兩個親密朋友。而在此，那想要成爲最高統治者的某位，正是亞比米勒。甚至，他無法容得下任何其他的競爭者。因爲，根據他的邏輯，他必須除滅所有可能當統治者的人；而在9:5中，他確實是這樣做了；或者應該說，他幾乎是這樣做了，因爲「耶路巴力的小兒子約坦」逃走了（9:5）。

關於約坦的「寓言」，正如許多人認爲的，那比較是想要用來反對亞比米勒，而不是要用來反對君主制度的。在某個程度上來說，士師記是爲了大衛王朝所設的一卷書；並且，那較寬廣的先知正典，是爲了要宣告那君主制度有一個合法正當的地位。從這樣的角度來看，示劍百姓的錯誤，並不是在於他們擁立了某位君王，而是他們「立亞比米勒爲王」（9:6）。亞比米勒拒絕了上帝的終極最高統治權，並且明顯地，那些背叛基甸家的人之中，也包括了他自己；也就是說，亞比米勒也是「不照著耶路巴力（就是基甸）向他們所施的恩惠厚待他的家」的人（8:35）。

這裡的議題，不只是關於要用哪個特定的政治體制—君主制度或其他型態；事實上，這裡的議題是，百姓能否「在美好信仰與忠貞（或正直）中」（9:16）彼此聯結。顯然地，亞比米勒已經沒有在正直中與他的家族聯結。取而代之的，他將他們除滅殆盡。約坦的寓言以及隨後的說辭指出，在亞比米勒的暴行中，那些示劍的百姓是與亞比米勒同謀的。而在刻意的安排中，約坦向眾人喊話的地點，竟然是基利心山，也就是申命記中所規定用來宣召以色列百姓順服那約的地方，同時也是提醒他們對那約效忠會帶來祝福的地方（參閱申11:29，27:12；書8:23）。在那寓言當時的型態中，即那實際上不只是象徵的言論中，那荊棘，就是亞

比米勒。在9:15中，那荊棘的言論，確定了他自己的死亡與自己所選擇的毀滅原因，因爲，沒有價值的荊棘是無法「在誠誠實實中」被膏立爲王的。因此，就亞比米勒而言，被擁立爲王之後，唯一會發生的結果是災難；並且，無論是對他自己或是對示劍的百姓，都是如此。正如那荊棘的言論中所預告的，亞比米勒終將會以火來燒毀示劍的領袖們（士9:46-50）。而若是從這樣的觀點來看，那寓言終究要如同9:57所言，產生那「約坦的咒詛」之功效。

依照亞比米勒顯著的人格特性來看，無論後續的發展如何，示劍的領袖們遲早會「以背叛來對待」他。也就是說，施行暴力的人自然地會引起暴力的反抗。然而，與亞比米勒不同的，那經文的敘述者，並沒有將上帝遺忘在這件事之外；所以，對於那在亞比米勒與示劍的領袖們之間所興起的不平靜，他或她將之解釋爲「上帝使惡魔降在亞比米勒和示劍人中間」（9:23）。這個神學上的觀點申明，上帝就是不會滿意於拜偶像、放縱私慾（放縱對自我權益之追求）以及隨之而來的災難結果。如同整卷士師記所展露的，上帝是激烈地反對那些壓迫者，即那些以拜偶像與不公義，來脅迫上帝所計畫之生命狀態的壓迫者（參閱導論3c、4）。

第9章中剩下的內容，是逐漸擴大的暴力；即偶像崇拜與放縱私慾所帶來的必然結果。在那些經文中，有新的角色進入；其中，有對抗亞比米勒的以別之子迦勒，還有支持亞比米勒的西布勒（9:26-41）。雖然，這在情節上顯得有點錯綜複雜；但是，那根本上的衝突，仍然是亞比米勒與示劍人之間的對抗；並且，那整個令人難過的事件，描繪出在其中所有人之無情的自我中心與

強烈的復仇心。而不會令讀者感到訝異的，在9:42-45中，亞比米勒終於佔領了示劍，擊殺了那裡的百姓，並且將那地夷爲平地。甚至，這場衝突中的主角—示劍樓的人，被集中在一起，以火焚燒（9:46-49）。他們的共謀關係，曾經開啓那整個混亂失序的事件；而按照約坦在9:15中所說的那具有詩歌特點之寓言來看，他們被火毀滅的結局，是回應了那詩歌所寓言的公義。

接下來，亞比米勒繼續地企圖要去攻打提備斯，對他們做他先前對示劍所做相同的事（9:50-55）；看來，會讓他這麼做的原因，除了是那暴力儼然已經成爲他的一種生活方式以外，似乎沒有其他明顯的原因。「亞比米勒瘋狂地發動無理由與偏激報復的襲擊，顯現出一個失去控制的瘋子之寫照」（Olson，p.817）。如同在示劍一樣，有一座樓被波及；而這樣的情節走向，也讓人回想起8:17，在該經文裡，基甸「拆了毗努伊勒的樓，殺了那城裡的人」。這樣的細節，是另一個提醒，其所提醒我們的，是在第9章的情境中，包含了基甸的暴力後遺症以及他從好變壞的轉折點。

在示劍能夠成功的那個策略，卻在攻擊提備斯的時候失敗了。當亞比米勒接近那樓門並要放火焚燒時，「有一個婦人把一塊上磨石拋在亞比米勒的頭上，打破了他的腦骨」（9:53）。經文當中的動詞「打破」，在聖經其他地方，是用來指殘酷的壓迫（參閱10:8；摩4:1）；因此，這個動詞，正好符合壓迫者亞比米勒被「壓碎」的景況。從某個角度來看，這件事帶給人們的功課是：那些靠著刀劍討生活的，總有一天會死於刀劍之下。不過，按照先前所說的，士師記的敘述者，不會忘記要提到上帝的。所以，從那敘述者的神學觀點看來，是「神報應亞比米勒向他父親所行的惡，就是殺了弟兄七十個人的惡」；並且，因爲示劍人與

亞比米勒的共謀關係，示劍人應得的報應，也同樣要行在他們的頭上（士9:56-57；參閱9:24）。於是，亞比米勒以及示劍人的結局，展露了上帝要帶來公義的目標—破碎壓迫者並邁向那建立「**平安**」之終極目標（參閱詩72:1-7）。

雖然，在9:56中，亞比米勒已經得到了「報應」；不過，有一件很重要且必須提醒的事，就是那在士師記裡所記載的上帝之公義，並非僅僅是分配性或者報復性公義而已。不公義與壓迫所帶來的，是那無可避免的負面結果（參閱出34:7，在這樣的觀點下，上帝無疑地潔淨了那罪惡）；並且，在士師記這卷書以及整本聖經中，上帝終極地努力以恩典、慈愛以及赦免爲媒介，去追求那公義（參閱出34:6）。因此，縱使百姓不斷重複地行「惡」，他們仍然會不斷地被上帝藉著所差遣的公義使者來施行拯救。不過，那終極性的恩典，並不是意味著上帝沒有原則規範。關於這點，端看那亞比米勒的故事，就已經強烈地闡明了何謂上帝的原則規範；在9:16中顯出，上帝期待誠實與正直充滿在全人類之間。並且，唯獨上帝要站著面對那些終究要造成致命（導致死亡）結果的人，也就是，上帝要對抗亞比米勒以及其他所有在偶像崇拜中追求自我權益的壓迫者。

士師記常常被用來詮釋說，上帝對以色列人寵愛的程度，是遠超過對迦南人與其他族群的疼愛；因此，我們需要特別去注意到，亞比米勒是一位以色列人。並且這情形也是提醒說：那在士師記中的迦南人與其他族群，是象徵某一種特定的生活方式；而那生活方式就是，爲了堅持自我權益而拜偶像的致命之道。當以色列人吸收這樣的生活方式或致命之道時，上帝也會對付他們，正如在對亞比米勒的記載中所呈現的一般，也正如稍後在君主制

度無法具體化上帝公義與正直時所呈現的一樣（參閱導論3，尤其是3b的部分）。假如上帝是不公平的，那麼上帝的偏袒是爲了那帶來公義與**平安**的信實與正直（參閱導論4）。

爲了一切在實際上的意圖，亞比米勒被「某位婦人」殺死的記載，讓人回想起了西西拉的死，因爲，他同樣是被一位婦人—雅億所殺（士4～5章）。這兩段平行對照的經文，再一次地強調了士師記中那逐漸墮落的情形。雖然，西西拉是迦南人的軍隊將領，而亞比米勒卻是一位以色列人；但是，正如同上文所提及的，來自內在的威脅所帶來的危險，是不亞於外來的威脅。並且，如先前曾注意到的，婦女在士師記裡扮演了重要的角色；因此，9:53中，那位不知名的婦人也不例外。不過，在士師記這卷書的轉折點上，她幾乎是最後一位扮演示範性角色的女性人物（除了第13章中參孫的母親之外）。因爲之後，隨著以色列中的景況越來越惡劣，婦女的地位也從英雄轉變爲犧牲者的角色（參閱19～21章注釋；另參閱導論3d）。

另外，亞比米勒請求那位替他扛兵器的少年人結束他的生命，這樣的作法，是與後來掃羅死前對他部下所要求的相類似；即，他們如此要求，都是爲了避免不名譽的死亡方式（參閱撒上31:4）。因此，以色列第一位自立爲王的君主亞比米勒，以及第一位由上帝所命定的君王，在他們做王的生涯裡，都是在不光彩的情況下結束。亞比米勒，從一開始就是一個拜偶像的人；至於掃羅，他是因爲不順服上帝明確的命令而被上帝離棄的（撒上15章）。隨著上帝臨到以色列當中的情節進展，上帝將尋找一位領導者，且這領導者將要實際具體化基甸所清楚表達的「惟有耶和華管理你們」（士8:23）。不過，這件事將不會發生在士師記裡，

而是迅速地發生在王國時期中，即那被不順服所帶來的重擊壓倒的那段時期。從基督徒的觀點來看，上帝如此的尋找，只在王者耶穌的身上才完成；因爲，這位王者，同時宣揚與具體化那「唯獨上帝管理我們」的好消息。

陀拉與睚珥：風暴之間的寧靜　10:1-5

在亞比米勒那短暫卻又動盪不安與混亂騷動的治理之下，陀拉與睚珥那相對上較長的時間與平靜安穩的生涯，可說是一個受歡迎的解脫。在12:8-15中，還有另外一個名單，是關於所謂的次要士師（參閱導論2a）。這個名單是隨著另外一個動盪不安的事件，即那在耶弗他與以法蓮人之間所發生的暴行，也就是四萬二千名以法蓮人被殺死的那個事件（士12:1-6）。因此，看起來在基甸的事蹟裡似乎有一個模式，那模式就是士師記裡的重要轉折點（參閱上文）。看起來，每一位主要士師的行政管理，都結束於或尾隨著以色列人對以色列人的暴行；並且，首先的兩個循環是非常的相似。事實上，在6～8章以及在第9章的記載之中，基甸與之後的亞比米勒都施行暴力式管理；而在那之後，10:1-5裡有一個短暫的緩和時期。在10:6～12:7中，耶弗他的行政管理結束於12:1-6所記載之內戰；而那之後，在12:8-15裡有另外一個短暫的緩和時期。13～16章中，尾隨參孫的士師生涯之後的，是更多的暴行，包括了17～21章中所記載的血腥內戰；不過，這一次倒是沒

有短暫緩和的時期。而之後，士師記便結束於一片混亂失序的狀態中。

這樣的模式，有效地傳達了一個信息；即在以色列人當中，事情將會變得更加地糟糕。並且，持續不斷的不忠實與不順服，產生了越來越多的暴力與混亂的結果。不過，在那逐漸墮落的景況之中，兩位次要士師的出現，就像是在不斷擴大的荒地中，出現了兩個小綠洲。在亞比米勒對他的七十位競爭者所行的大屠殺之後，以及在耶弗他殺死自己的親生女兒之後；在10:3-5的記載中，可以得知睚珥有三十位兒子，且其中沒有任何一位是被殺害或是受到威脅的，而這顯然是讓人得到鼓舞且令人耳目一新的。另外，那在第二個次要士師名單中的最後一位士師—押頓，他似乎是更勝過於睚珥；因爲，在12:13-15的記載中，押頓有四十位兒子與三十位孫子，並且他們看起來應該是全部都存活。

確切地說，這些細節，可以說是沒什麼重要意義的古老歷史性記憶。士師記這卷書的塑造者，將那兩個次要士師的名單包含在內，完全可能只是爲了要讓士師的總數達到十二位，即每一個支派就有一位士師。不過，即便是如此，上文中所提到的模式，卻讓人看出其含有某些意圖的可能性。舉例來說，列舉兩位次要的士師，其實是建構了耶弗他的事蹟之框架；並且，令人很難不去注意到的，是一個對比，即在睚珥與押頓的家族興旺，以及耶弗他殺了自己的獨生女，這兩件事之間的對比。事實上，單就以敘述的角度來看，這些細節在原已令人痛苦的故事裡，加入了辛辣的成分。

對生養眾多的後裔之記載，也許建議了10:1-5與12:8-15在神學功能上的一個可能性。在舊約聖經的其他記載中，子孫是上帝

所賜的禮物；他們表明了上帝所賜的福氣。因此，在那不斷增加的混沌與暴力的記載之中，即那表明以色列百姓離開上帝的記載之中，列舉那兩個次要士師，其實是提出了上帝並沒有離棄以色列百姓的見解（參閱士2:1，在該經文中，上帝說「我永不廢棄與你們所立的約」）。因此，雖然在10:1-5與12:8-15中所列舉的士師中，只有陀拉這第一位士師被記載說他要「拯救以色列人」（10:1）；但是，與那兩位士師相關的安定與子孫的興旺，卻表明了上帝仍然顯現在那約的百姓之間，並且，上帝仍然對他們信實以待（參閱Schneiders，p.158。對10:1-5的作用，Schneiders有不同的評價，他認爲10:1-5與12:8-15「繼續反映出士師角色的下滑……因爲他們沒有改變任何先前的問題，只是維持現狀罷了」）。

假如，照著克勞斯．威斯特爾門（Claus Westermann）所持的意見，即上帝拯救行動的作用，乃是要讓每日生活恢復到正常狀態的這件事成爲可能；那麼，以列舉兩位次要士師所傳達的正常狀態，便指出了一件事，那件事就是，即便是以色列百姓持續增加的不忠誠與不順服，也不能阻擾上帝對人類生存的計畫之目的（Westermann，p.45）。雖然在17～21章中，當事情看似完全地崩解時，這個對士師記所做的結論，卻仍然預告了上帝將會有更多的嘗試要迎面對抗那些混沌失序，並且，上帝要導引以色列百姓的生活方式，讓生存再次地成爲可能（參閱撒上1～8章）。

耶弗他與他的女兒：勝利的痛苦　10:6～12:7

假如，以色列是從基甸的時期開始走下坡的；那麼，明顯地，在耶弗他的時期，這走下坡的情形還是繼續不斷的。事實上，隨著士師記的情節發展，事情是變得越來越糟糕了；並且其越變越糟的徵兆，其實很類似那些在基甸事蹟中的證據。而這顯出士師記這卷書的特徵模式，其實是很明顯易見的；不過，從10:6-16看來，那模式也可以再一次地被認爲是被修改過的。在10:17～11:28的記載中可以看出，耶弗他像基甸一樣，也不像是一位有好的開始之英雄。不過，只爲了一個顯然沒必要與無意義的誓言，卻造成了耶弗他的獨生女之死亡，也讓他的勝利成了一個悲劇性的錯誤（士11:29-40）。像基甸一樣，耶弗他必須與不甚高興的以法蓮人打交道；不過，這次打交道的結果，卻引發了一個代價頗高的內戰（12:1-6）。從耶弗他擔任以色列士師的短暫時期中，以及從無法讓那片土地達到任何「太平」的記載中（12:7），那不斷加劇的下滑情況，已然顯出一個預警的信號。

上帝還能忍受多久？（10:6-16）

如同上文所述，那表現出士師記特徵的模式，從耶弗他的事蹟一開始，就是顯而易見的，就好像那些百姓「又行耶和華看爲惡的事」一般地顯而易見（士10:6；參閱2:11，3:7、12，4:1，6:1，13:1）。不過，那對於百姓所行的「惡」的描述是顯著地被強化了。不出乎意料的，那「巴力與亞斯她錄」被提及了；不過，在那之後，出現了一個周遭國家的名單，而那些國家，就是

其百姓沒有敬拜耶和華，卻反而去膜拜偶像的國家。

照這樣的模式，以色列被「出賣了」（士10:7；參閱2:4，3:8，4:2）。不過，這一次，有兩個壓迫者—非利士與亞捫人，但是耶弗他所要對付的只有後者。至此，非利士人仍然是個威脅，甚至那最後一位士師—參孫，也只是「起首拯救以色列人脫離非利士人的手」（13:5）。明顯地，事情變得越來越糟了。

在10:8-9中的一組動詞—「擾害crushed」、「欺壓oppressed」、「窘迫distressed」，將那情況的嚴重性做了一個概括的描述。在聖經中別的經文裡，這些動詞首先是出現在出埃及記15:6，在那裡，它們是被用來描述上帝曾經對埃及人所做的事（NRSV譯爲shattered「摔碎」）；但是，如今，那以色列百姓卻是成了接受那動詞的一方。至於那第二個動詞，是才剛剛出現在士師記9:56裡，那用來描述上帝因爲亞比米勒的壓迫行徑，而「報應repaid」他的時候所發生的事（參閱9:53；NRSV譯爲crushed「打破」）。不過，再次地，那以色列百姓如今成了那報應行動的接受者。另外，第三個動詞讓人回想起2:15，即在士師記這卷書的模式裡之第一個陳述，也就是當那些百姓因爲拜偶像而導致的「困苦distree」。

延續著那個模式，在10:10百姓們再一次「哀求耶和華」（參閱3:9、15，4:3，6:7）；不過，這次他們哀求的內容是不同的。以往，他們都是埋怨所受的苦，但取而代之的是，這次百姓們提出對於罪的告解。不過，看來似乎他們改變心意的時機是太晚了。上帝似乎已經受夠了，並且，上帝以「所以我不再救你們了」（10:13）來表示不想要繼續忍受他們。可是，當那些百姓持續地告解他們的罪，且將他們自己拋向上帝的憐憫之中，又改變了他

們自己的行徑時（10:15-16），上帝還是對他們進行了拯救；也就是說，從11:1開始，上帝藉著耶弗他的方式來拯救他們。本質上來說，上帝並沒有依循著自己在10:13所宣佈的。然而，上帝如此「前後矛盾」的部分，並非眞的是新鮮事。比方說，在出埃及記32:9-10，上帝宣佈說要爲了百姓拜偶像的緣故而毀滅他們；但是，當摩西爲百姓說情的時候，上帝「後悔，不把所說的禍降與他的百姓」（出32:14）。另外，從士師記8:24-27中，基甸拜偶像的行爲，讓人回想起出埃及記32:1-14的這件事；如此看來，士師記10:16會讓人回想這個重要的經文，同樣地也不會令人感到意外。這明顯的「前後矛盾」，事實上表明了上帝那更深層的一致性；而那一致性就是，上帝本質上是「有憐憫有恩典」（出34:6）。正如同先前所提及的，貫穿在士師記整卷書中的那個模式，提供了傳達上帝本質上的慈愛憐憫之功效。甚至對於一個老是不斷地犯罪的族群，上帝也依然老是不斷地以恩典相待（參閱導論4）。

這樣的說法，似乎是如同《NRSV》在10:16結尾的那句經文中所表達的意思：「耶和華無法忍受以色列百姓繼續受到苦難」。不過，在這個點上，《NRSV》所提出的，是一個非比尋常的迂迴翻譯。那句經文是相當模糊不清的，並且，它其實可以更照字面地來被翻譯爲以下幾種可能的方式：

……且他的靈／生命因爲以色列的受苦而縮短了。

……且他的靈／生命因爲以色列的損害而縮短了。

關於某人的生命／靈被縮短了的習慣用語，在聖經中別處的經文中，是用來表達使人煩躁或難以忍受的意思（參閱民21:4；彌2:7）。不過，上述所說的兩種可能，其翻譯的方式似乎比較合乎

10:13中，上帝說不再拯救的宣告。

另一方面，隨著這故事的敘述發展，也漸漸地揭開了上帝使用耶弗他去行拯救的用意，至少他是從威脅中拯救了以色列百姓。因此，如同《NRSV》所建議的，或許上述之習慣用語，在此是要傳達上帝慈愛的憐憫。另外，上述的可能翻譯，其意思也可以在那較寬廣的正典脈絡背景中得到的支持；例如，在士師記這卷書裡那不斷循環的模式本身，其地位正是如同出埃及記的中樞經文—出埃及記32～34章。

事實上，那句經文的模糊不清，是適當且具有啓發性的。至於，那百姓持續不斷地在拜偶像的自作主張形式中所展現的不順服，無疑地是在試探上帝的耐心，並且那必然地會使上帝沮喪；然而，上帝卻展現出那慈愛憐憫的不變神聖特質，去繼續不斷地忍受那群有罪的百姓。最後，那模糊不清的用語，清楚地表達了上帝的受苦；簡單地來說就是：這模糊含有上帝能承受對不斷不忠的百姓來維持信實關係之重擔的能力與意願之意涵。這樣便提出了對那習慣用語的另一個可能見解，即，上帝的「生命被縮減了（life is shortened）」。意思就是，因爲那百姓頑固堅持的不忠誠，造成上帝的生命品質縮減或受到了損傷。（參閱Fretheim，*The Suffering of God*，pp.107-87。根據該書指出，上帝經常要忍受那些百姓，也**因為**那些百姓而受損傷；參閱該書129頁中對於士師記10:16的討論。）

隨著那較寬廣的聖經故事繼續地被展開，上帝也將繼續地因爲人類的罪而使自己的生命品質受到損傷。換句話來說，爲了愛的緣故，上帝將繼續地忍受；更確切地說，從一位基督徒的角度來看，上帝將爲了愛的緣故，一路忍受到上了那十字架。而那十

字架，就是那所謂的「**虛己**（kenosis）」之終極神聖行動，爲了有罪的人倒空，或者爲了他們而自願讓生命受到損傷（參閱導論4）。

從亡命之徒到圓滑的外交官（10:17～11:28）

士師記當中充滿了一些不尋常的英雄—從左手便利的以笏、到顯然不是以色列人的珊迦和雅億，以及女性士師底波拉，還有在他家族裡「至微小」的基甸（士6:15）。所以，當士師記在此處記載，說那下一位士師—耶弗他是「妓女的兒子」（11:1），以及他被他的家人強迫驅離家園，後來又成了古代的游擊隊戰士或恐怖份子時；對於這樣的記載，讀者就應該不會過度地驚訝了。事實上，在10:17～11:11中，有一個關鍵字「領袖（head）」（10:18，11:8、9、11），這個字在其他的經文脈絡裡，就是可以被用來指「首先（first）」的那個字。而正像是對基甸的記載一般，耶弗他的事蹟裡包含了「至微小」或後來居上的情節；而這樣的情節，是上帝具有代表性的作爲（參閱6:1-32的注釋）。

雖然是被放逐的娼妓之子，然而，耶弗他卻在交涉技巧上表現地相當突出。在11:4-11中可以看到，他小心翼翼地與基列的長老們協商，要確保在上帝讓他勝過亞捫人之後，自己仍然可以保有做基列「領袖」的地位。當他在對內的談判成功之後，耶弗他將注意力轉向對亞捫人的威脅之對外交涉（11:12-28）；並且，他再一次地展現令人欽佩的外交手段。另外，在對士師記裡廣泛存在著令人印象深刻之暴力的前提下，當11:12提到耶弗他是嘗試要與亞捫人建立和平的關係來做開始時，這就特別地重要，需要注意了。在11:13中，當亞捫王對耶弗他的第一個問題提出拒絕的看法時，耶弗他重述了民數記21章的細節，解釋了爲何以色列可以

合法地去要求取得約旦河以東的領土（士11:14-23）。

耶弗他的論點，導向了11:24的那個決定性的問題；而這個問題，再次需要被特別地注意。因爲，在此耶弗他提出了一個眾所皆知的印象，即士師記中的記載，似乎代表以色列的上帝，是贊許以色列百姓去任意佔據土地的行爲。不過，反過來說，耶弗他（在暗示上代表以色列之上帝）卻在此認爲，以色列以外的百姓，有權合法地要求土地與生存空間（參閱申32:8-9）。然而，當任何人的要求太超過的時候，正如同亞捫人在這事件當中所做的那樣時，問題就會產生。如同11:24中所提到的，以色列的上帝所期待的，是所有的族群與國家都能夠和平共存，且那和平共存的結果，是一切土地與生存空間都足夠大家來使用。對此，那較寬廣的先知性正典之背景脈絡，支持了這樣的觀點（參閱導論3）。當**任何**國家或族群—包括摩押人、迦南人、米甸人、亞捫人、非利士人，**或以色列人**—超越上帝的好意時，上帝就會站出來對付他們！因此，士師記裡那每況愈下的情形，就對那堅持不順服所帶來的負面結果，提出了一個警告。並且，理所當然地，那較寬廣的先知正典內容敘述了一件事；那件事就是，以色列與猶大因著拜偶像式的自我權益堅持的結果，終將會導致讓自己跌倒。不過，百姓在經歷自己的惡行所帶來之必然災難後，會產生一個洞見。那洞見也成了先知正典的一個異象；就是以色列將要成爲「萬邦之光」（賽42:6，49:6），也就是說，上帝要以色列人成爲使者，去「爲許多國民」建立公義與和平（賽2:4）。

雖然，士師記11:24預先提到了那較寬廣的先知性正典之趨向；不過，在目前來說，那亞捫人的王，是斷然拒絕了耶弗他主動提議的和平主張。因此，以當時的情勢來看，將會有戰爭要發

生（士11:27-28）。另外，11:24裡還有一個重點需要被注意；那就是，雖然說摩押與亞捫彼此之間常有關連，但是，基抹神原本應該算是摩押地的神祇，而不是亞捫人所拜的偶像（參閱3:13-14；創19:36-38；申2:17-19）。不過，那明顯的差異，並不會眞的影響到耶弗他在11:24中所論述的主旨要義。然而，之所以會提到關於摩押地的神祇，可能是爲了要讓人回想起列王紀下3:26-27的記載，即，摩押王將「他的長子」獻爲燔祭，並且改變了那場戰役中以色列對摩押的優勢（Olson，pp.830-31）。若是如此，那麼，之所以會提到摩押地所拜的神祇，應該是針對著耶弗他的下一幕事蹟，所要給人的一個難以忘懷之預告。

為守誓言，殺了女兒（11:29-40）

經文記載到此，耶弗他的故事看來已經是往好的方向在發展。因爲以色列百姓已經告解了他們的罪，並且也回頭轉向了上帝一也就是，那爲了這群百姓反覆無常的信仰而洩氣，卻仍然要維持信實不變的上帝（士10:6-16）。出身卑微的耶弗他，看來似乎像是上帝這樣的領導者；並且，他確實已經盡所有的可能，企圖在族群之間與邦國之間建立上帝所期待的和平（10:17～11:28）。可是，在11:29的記載中，卻出現了一個悲劇性的轉折，而從此之後，耶弗他的故事便轉向了更糟糕的後續發展。

11:29的一開始，看起來似乎有一個相當吉利的徵兆一「耶和華的靈降在耶弗他身上」；不過，在士師記裡，關於那靈之功效的記載，卻是複雜的。當那靈降在第一位士師一俄陀聶的身上時，其所帶來的結果是立即的勝利（3:10-11）。可是，當那靈降在基甸身上時，基甸的表現，卻被證明是猶豫不決的，並且，他

的懼怕也沒有獲得改善（參閱6:34以及6:33～8:3的注釋）。稍後，那靈也將會降在參孫的身上，而其所帶來的結果是令人印象深刻的，不過，那完全沒有帶給以色列百姓拯救的功效（參閱士14:6、19，15:14）。那靈在俄陀聶的事蹟中產生了立即的功效，到了基甸身上則稍微延遲才產生功效，而到了參孫身上則幾乎沒有產生拯救的功效；這樣的進展，是與士師記裡那逐漸墮落的特徵有一致性的（參閱導論2c），並且，它也提供了讓11:29-40被傾聽的背景。

那靈，或許是一個有功效的力量。但是從事情的發展看來，那靈似乎不是自動地產生功效；至少可以說，那靈不會自動產生拯救的功效。從經文看來，那靈是降臨在人的身上，或者是附在人的身上；因此，必須要人以合作與信心來具體化，才能使其產生拯救的功效（參閱13:1-25的注釋，包括引用自Richard G. Bowman的說法；另參閱14:1～15:20的注釋）。從俄陀聶到參孫身上所看到的事情進展，讓人發現一件事；那就是，有那靈同在的那些士師，他們的信心正逐漸地減小。並且，如同上文所提的，這逐漸減小的信心所反應回來的，相對地也是逐漸減小的拯救。在俄陀聶作士師時，曾經是完全發揮了拯救的功效；然而，到了參孫時，卻只是「起首拯救以色列人」（13:5）。那麼，在他們兩者之間的基甸，雖然產生了有果效的拯救，但是，他隨即引領了百姓回到偶像崇拜裡（參閱8:4-33的注釋），並且他留給了後代一個相當恐怖的暴力遺產（參閱第9章的注釋）。至於耶弗他，也是一樣，雖然在除掉亞捫人的這個部分，他至少算是有拯救功效的（11:32-33）；但是在他的勝利之後，卻立刻產生暴力的結果一首先，是他的女兒因他的誓言而死（11:34-40），然後，是一個血腥

的內戰（12:1-6）。

這個逐漸墮落的模式，與11:30-31中耶弗他如何發誓是有關連的，而關於這點，應該是要被瞭解的。詳細地來說，那關連支持了斐莉絲・翠波（Phyllis Trible）的論述：

發這樣的誓，本身就是一個沒有信仰的舉動。耶弗他渴望約束上帝，反而讓他沒有去抓住那靈所帶來的恩賜。對於那降在他身上白白的恩典，他卻想辦法要尋求贏得與操控。他所說的那些誓言，是表示疑惑而非信心，是表示控制慾而非勇氣。那麼，對於這樣的誓言，神不做回應（Trible，p.97）。

簡單來說，對上帝的靈所給的恩賜，耶弗他所做的回應，是類似基甸所做的。那麼，基甸所做的，是立刻提出質疑，並且設計了一個給上帝的測試（6:36-40）。所以，雖然是用了不同的方式，但是同樣的，耶弗他也提出懷疑，並且他也進一步設計了一個手段，企圖去保證自己能得到勝利。

有些注釋書提到，那靈可能影響到耶弗他去發那樣的誓言。雖然經文裡對此描述不多，因此顯得有點模糊不清；不過，對於耶弗他的誓言是沒必要且是不信實的論點，在該卷書中逐漸墮落的模式，卻是有利的佐證。另外，對於耶弗他的懷疑，聖經注釋書的作者們，也曾經試著要給予他一個有利的說詞；那說詞提出，以那個時代背景而言，耶弗他應該可以合理地預料到，從屋子裡走出來的是一隻動物，而不是一個人（11:31中的「無論什麼人」也可以翻譯作「無論什麼東西或動物」）。不過，以這樣的方式作詮釋，並沒有真的提供很多的幫助。雖然，在那個年代

裡，屋子中可能有動物在生活，可是，同樣地，屋子裡也可能會有人！那麼，在11:12-28中所描述的那聰明又善於交涉的人—耶弗他，他當然應該已經預先計算過一切的可能性。因此，以經文字面上的脈絡看來，對於耶弗他可疑的舉動，若是企圖要給他一個有利的解釋，則只會讓他看起來更加地糟糕；也就是說，企圖要給他有利的解釋，只會表現出他是既愚笨又欠缺思慮，同時又沒有信心。

無論如何，那誓言所會造成的結果是：首先從他屋裡出來的東西或人要被犧牲（士11:30-31）；以及，亞捫人將會被制伏（11:32-33）；還有，耶弗他可以平平安安回到家（11:34）。在戰爭勝利之後，婦女「拿著鼓跳舞」來迎接慶祝，很明顯地是符合當時的習俗（11:34；參閱出15:20，尤其是參閱撒上18:6）；那麼，耶弗他難道沒有想到這點？對此，我們沒有答案。但是，按照當時眾所皆知的習俗，應該會有一位婦女先出來迎接耶弗他，而那位婦女，正是他的女兒；不過，如果說出來的不是他的女兒，那麼，當時的耶弗他又是在期待什麼或是期待誰出來呢？同樣的，對這個問題，我們沒有答案。不過，方才提到了，當時的習俗以及那女兒是「他獨生的」（士11:34），而從那樣的資訊看來，耶弗他應該不會如此驚訝地看見自己的女兒出來迎接他。然而，顯然地，他在11:35中的表現，確實是極爲驚訝與心力交瘁；因爲在該經文中，我們看見他「撕裂衣服」的舉動以表達他的悲痛，正如同他在那時所說的話一樣。

正如一些聖經注釋者所指出的，對呈現那事件的描述方式，是儘可能地讓耶弗他不受到譴責（參Fuchs，另參Exum 1989）。爲了要這樣做，經文裡不只提到他在11:35裡適切地表現極度的悲

傷；並且，還提到他的女兒是百分之百地支持乃父之誓言—「當照你口中所說的向我行」（11:36）。而稍後，又出現了看似刻意要避免毛骨悚然的用字遣詞，接著，在經文中便記載說，耶弗他「就照所許的願向她行了」（11:39）。

無庸置疑地，那經文反映了在族長制度文化下，婦女是處於次要、邊緣以及受操控的附屬地位。並且，那也反映了一個具有代表性的事實，即被邊緣化的情況並非全然要順從，而是可以有一點點的選擇。儘管如此，那段經文並沒有輕易地讓耶弗他脫離謀殺的罪過。假設，那故事本身的細節，看似讓那誓言顯得「情有可原」。並且，假設許多聖經注釋者甚至經常讚揚耶弗他的「說到做到」，即耶弗他將上帝的誓言擺在第一，甚至爲此付出極大的代價，賠上了他的未來與他的家人，尤其是他女兒的性命。不過，閱讀那**經文的前後文**是很重要的；在隨後的11:29-40中之脈絡，以及在那較寬廣的正典背景中，都建議了一件事，那件事就是：對於古代的讀者而言，以及對於那些有女男平等的概念（或具有人道主義觀念）之現代詮釋者而言，11:29-40可能是一段「恐怖驚駭的經文」。如同上文所述，那逐漸墮落的模式，尤其是經文中有提及耶和華的靈之處，造成了耶弗他的誓言從一開始就讓人存疑。若是如同翠波所言，那誓言本身是「一個沒有信心的舉動」；那麼，履行那樣的誓言，無疑地是沒有美善之處可言。如果說，只因爲耶弗他履行他的誓言，便要讚揚他是一個說到做到的人；這等於是說，一個人信什麼是無所謂的，反正只要他是眞心眞意的就行了。確切地來說，這看來似乎是一個對現代人很普遍盛行的看法；不過，這是具有危險性的，且從聖經的觀點而言，這無疑地是一種誤導。

雖然，故事本身所描述的細節看似有要替耶弗他脫罪的意圖；不過，**在他們當時的時代背景脈絡中**，那些情節聽來卻顯得荒唐可笑。舉例來說，耶弗他在11:35說「你使我甚是愁苦，叫我作難了」，明顯地，這是將責難放在他女兒身上！這是多麼地不公平啊，或者更深切地說，這是多麼荒唐可笑啊；因爲我們都知道，耶弗他本身，才是發出那沒有必要且沒有信心之誓言的人。可是，耶弗他終究是犧牲了自己的女兒，而這樣的舉動，在典章律例中是明文禁止的行爲（利18:21，20:2-5）；同時，在較寬廣的先知性正典中，這樣的舉動，同樣也是受到批評的（王下23:10；耶32:35）。確切地說，士師記11:29-40的原始記載，可能在利未記的律法條文公布**之前**即已存在，並且，也可能比先知們出來作見證的時期更早。不過，至少可以理所當然地認爲的，是**這事件發生的時代背景中**，典章律例已經是頒佈了的；所以，耶弗他犧牲他自己的女兒，這明顯地是違背了上帝的旨意。事實上，對於11:29-40日期的部分，在學者之間還有待辯證。舉例來說，湯瑪士・儒摩（Thomas C. Römer）引用了阿加曼農王（King Agamemnon）犧牲他的女兒伊菲吉尼亞（Iphigenia）的希臘神話傳說（譯註：在荷馬史詩《伊利亞德》中記載，特洛伊戰爭中，爲了使希臘聯軍能夠順利在狂風中從歐里斯港出航，聯軍的統帥一阿加曼農王，決定將女兒當作活人祭，獻給狩獵女神亞特米斯。然而，希臘英雄阿基里斯，卻企圖以武力營救王的女兒一伊菲吉尼亞。後來，伊菲吉尼亞爲了避免阿基里斯兵變，以及爲了顧全大局，決定犧牲自己的生命，讓希臘大軍從歐里斯港航向特洛伊城……）。儒摩認爲，士師記11:30-32與39-40是波斯或希臘文化（Hellenistic，指公元前四世紀到一世紀的希臘文化）添加到

聖經裡的經文，爲的是要呈現出猶太故事裡也有像是希臘古典文學裡的悲劇。不過，耶弗他所做的事，或許可以被亞捫族所拜的摩洛接受（參閱利18:21，20:2-5），但是，卻無法被以色列的上帝所允許。

有趣的是，耶弗他所對抗的正是亞捫人。因此，若是將耶弗他的事蹟放置在正典的背景脈絡裡，那麼，耶弗他應該被描繪爲一位有信仰的亞捫人，而不是一位有信仰的以色列人！那也就是說，耶弗他所做的，是一位偶像崇拜者所會做的事，而不是一位有信仰的以色列百姓被呼召去做的事。從10:6-16中所描繪的問題看來，對於耶弗他的事蹟之引言，說的正好就是偶像崇拜的事，而這讓耶弗他的誓約看起來更加地可怕（並且，也將他投射到了8:4-33中，那個重複基甸所扮演的「轉向更糟糕」的角色）。

在10:6-16與10:17-28的脈絡中，當耶弗他的誓言被聽見時，讓他看起來變得很糟；而除此以外，還有其他的地方也同樣讓他看起來很糟。在10:6-16中，**上帝**曾經改變原本不再拯救那群百姓的旨意。假如上帝的旨意，可以爲了讓百姓得以存活的恩典而改變；那麼，爲什麼耶弗他不可以改變他的想法？在舊約的其他記載中，爲了讓那百姓可以存活，上帝甚至打破典章律例的規定。舉例來說，耶利米書3:11-14中提到的，乃是邀請一位拜偶像的人悔改，而不是殺死他；以及，何西阿書11:1-9中提到，容忍以色列這不順服的孩子，讓這孩子可以得到赦免，而不是被石頭打死。在耶弗他的個案裡，他其實可以訴諸典章律例，來支持讓他的孩子避免被當作犧牲品的理由。不過，他並沒有這麼做。在士師記11:12-28中，耶弗他表現出那具有創造力的外交手段；而當他表現出對於民數記21章之細節的認知時，那是否也意味著他是知道典

章律例所敘述的內容？

確切地說，從歷史的觀點上看來，這些爭論似乎是不公平的。不過，當那樣的敘述出現在當前的文學背景的時候（包括士師記裡那段經文的前後文之背景，以及在較寬廣的正典背景），耶弗他看起來是比很糟還要更差勁。他看起來完全就像是一位拜偶像的人，即一位完全不知道典章律例是禁止「獻子爲祭」的人。這樣的人，絲毫沒有上帝那憐憫的特質；也就是說，他一點都不像那在士師記裡的上帝，即那不斷地給予那些該死的人一個活命機會的上帝。

前文中關於耶弗他的論述，已經認爲，他的確爲了要遵守那個誓言，而將他的女兒當做燔祭的貢物。不過，在猶太教與基督教中，有一個行之有年且堅持不變的注釋傳統，那個傳統，讓耶弗他看起來比較像是有信仰且比較慈悲憐憫的。根據那傳統的看法，耶弗他並沒有將他的女兒獻作燔祭；也就是說，他沒有殺死他的女兒，而是將她的一生都奉獻去過獨身的生活。這樣的解釋方式，顯然是源自中古世紀的一位猶太注釋者大衛・其莫其（David Kimchi）；而且，這樣的解釋，被基督教的聖經注釋者給採用了。然後，他們又表彰了耶弗他的女兒，說她爲了女性宗教的規律，開了獨身生活的先例（參閱Marcus，其中對於11:29-40在歷史上的詮釋，有比較徹底的處理）。

這一派的詮釋，從各方面看來都像是刻意要合理化，企圖要減輕這「可怕的經文」之令人毛骨悚然的程度。儘管如此，人們必須明白，如上文所述，那經文對此的描述其實不多，且因此會造成其解釋含糊不清。不過，對此，歐森有一個觀點，可以對經文含糊不清的地方提供幫助，其觀點如下：

那矛盾心態的效果提高了懸疑性，將讀者吸引進入這故事裡一個道德上的兩難與含糊不清之間的角力；並且，在令人反感的可能性中增添了那驚悚感官的成分，使得不多的描述中留下了潛在的想像空間……。在最後，無論耶弗他的女兒是否犧牲或終身未嫁，耶弗他的誓言都仍然是愚昧、錯誤且毫無必要的。

（Olson，p.834）

簡單來說，耶弗他對其女兒的待遇，無論在何時何地都不會受到讚揚。反而，他的愚昧與沒信心的舉動，卻顯露出那因爲沒有將上帝的期待付諸行動與具體化，而衍生出那令人毛骨悚然且充滿恐懼的結果。意料之中的，耶弗他對於女兒的殘暴對待，在12:1-6中被更加過分地如法炮製。兩個充滿暴戾的例子，都一再展露出那運行在整卷士師記裡的逐漸墮落之特徵。在士師記開頭的幾個章節裡，婦女原本是被尊榮甚至是扮演著領導的角色，如：押撒（士1:11-15）、底波拉與雅億（4～5章）；然而，在後來，卻逐漸地變成被操控與被犧牲的角色。當然，耶弗他的女兒所受到的對待，是一個主要的範例；但是之後將還會有更加令人驚悚的故事。比如說，第19章中，發生在那利未之妾身上的事件；還有，21:8-12中，綁架那四百位基列・雅比的婦女之事件；以及，在21:15-24中，強擄示羅女子的事件。看來，對婦女的剝削傷害，越來越展露出那因爲沒有信仰與不順服所帶來的殘暴後果（參閱導論3d）。

在11:29-40中，那先前的論述已經暗指了耶弗他是沒信心且是不順服的；不過，在該段記載中，是怎麼樣描述上帝的角色呢？

有些聖經注釋者認爲，對於那悲劇所要歸咎的責任，上帝要負擔的是與耶弗他一樣多、甚至更多；特別是當創世記22:1-19，即以撒差點被獻爲祭的這段經文，被用來與士師記11:29-40的經文對照閱讀時。其實，耶弗他與他的女兒的這段記載，很明顯地，會讓人回想到亞伯拉罕與他的兒子以撒。尤其是在11:34，當經文強調說耶弗他的女兒是「獨生的」時（參閱創22:2），更可以看出兩事件之間的關連。在創世記22:1-19中，上帝介入來阻止亞伯拉罕犧牲他的獨生子；但是在耶弗他的個案中，卻沒有從神而來的介入，來阻止他去犧牲自己的女兒。爲什麼呢？或許，這裡的重點，並不是要說上帝對婦女的關心是少於對男性的關心；反而這裡的重點是要說，士師記11:29-40的文學與神學中，沒有必要去描寫上帝的介入。因爲，兩相比較下，在創世記22:1-19中，提出那個試驗的是**上帝**，而不是亞伯拉罕；然而，在士師記11:29-40中，提出那誓言的是耶弗他，而不是上帝。況且，亞伯拉罕以信心回應**上帝**的試驗，這件事展現出，上帝並不想要有活人當作犧牲獻祭。而耶弗他沒信心的表現，以及他要犧牲女兒的**自作主張**，也是同樣地展現出，上帝不想要有活人被獻爲祭的犧牲。在這樣的背景脈絡中，士師記11:29-40傳達了不信實與不順服所帶來的驚悚結果。正因如此，如同整卷士師記所呈現的，這段經文是一個要人悔改的呼召，並且也是要人對「約」忠誠的呼召。聖經所記載的上帝，並沒有將其意志強加於我們身上。上帝也許能夠赦免耶弗他（與我們）的不信實、不公義與暴行；不過，上帝並不阻止人去作那些事。從過去到現在，這世界中都一直存在著不公義與暴行，但這並不代表上帝是邪惡或不存在的。反而，那是代表上帝對人類有著充滿愛的信任，以及上帝給予人類充分的自治權

（參閱創1:26-31）。正如上文所述，以色列（與我們）的不信實與不順服，傷害了上帝且造成了上帝的生命品質受到損傷。不過，爲了愛的緣故，對於人類，即那群不信實的人類伙伴，上帝仍舊是以信實對待他們。

在愛裡要有自由（參閱Hall，*God and Human Suffering*，pp.70-71）。不過，同樣的自由，允許亞伯拉罕（與我們）成爲信實，卻也允許耶弗他（與我們）成爲不信。爲了愛的緣故，上帝不想要強制人們順服，而這並不表示上帝是不存在的。不過，那卻表示，我們應該在各個意料外之地探索上帝，或許是在這個世界上，也或許是在耶弗他與他女兒的故事裡。假如，如同上文所述，我們的不信實與不順服損傷了上帝，也同時傷害了其他人；那麼，我們應該站在受侵害者以及不滿者的一方，一起在士師記11:29-40中，探索上帝的存在。那也就是說：對於耶弗他的女兒，以及那些在她生前與她一起哀傷的同伴們（士11:37-38），還有那些在她死後紀念她的以色列婦女（11:40），我們應該與她們站在一起探索上帝的存在。

依照瑪芬・泰德（Marvin Tate）的說法，士師記是「一本哭泣之書（a book of weeping）」（參閱1:1～2:5的注釋）。士師記中第一段介紹的結束，是描寫因爲耶和華的使者警告百姓，他們拜偶像終將要帶來悲慘的結果；因此，百姓在一個叫做「波金」（意思是「哭泣」）的地方哀嚎（2:4）。那麼，再往前看士師記這卷書的結尾，那時以色列百姓又因爲那場血腥的內戰與其所帶來的後果而再次地哭泣（20:23、26，21:2）。因爲，在士師記這卷書的框架中，拜偶像與不順服的結果終將帶來哭泣；所以，位在這卷書正中央的第11章，會結束於耶弗他的女兒與她的朋友之

哭泣，那就不會讓人感到意外了。雖然在聖經記載中，耶弗他的女兒沒有被提到名字；但是至少在經文記載當中，有讓她說話的空間（不像第19章中那利未人之妾，不但沒有被提到名字，連說話的餘地也沒有）。她在11:36所說的話，表現出她不是只會溫柔順服；反而她也積極主動地對她的父親提出要求。並且從這卷書所提供的哭泣之框架看來，耶弗他的女兒要求「容我去兩個月，與同伴在山上，好哀哭我終爲處女」（在NRSV的11:37是翻譯爲「爲我的童貞痛哭」）； 然後，經文記載說她與她的同伴們「爲她終爲處女哀哭」。這樣的記載，讓人回想起這卷書的開頭，以及讓人預料到其結尾；事實上，在士師記的中心所記載的哀哭，再一次補充說明了耶弗他的行爲中含有拜偶像、不忠誠與不順服。雖然，耶弗他的女兒被她的父親給犧牲了；並且她也經常性地在歷史中被士師記的詮釋者給邊緣化了；然而，她的哀哭事蹟，卻是在這卷「哭泣之書」的正中心。看來，耶弗他的女兒與她同伴們的故事，被用來當作一個生動寫實的中心畫板，描繪說明著那恐怖且暴戾不人道的必然結果，也就是，那從拜偶像與堅持自我權益所衍生的結果。或者簡單來說，從無法履行那約所衍生的結果。

因此，十分恰當地，耶弗他的女兒與她的犧牲，變成了每年都要舉行的儀式活動。事實上，11:39的最後一句經文，可以被翻譯爲「而她變成了以色列中的一個傳統」（Trible，p.106）。而在11:40中的那儀式或傳統，其主要的活動，是「重演」或「宣揚」耶弗他女兒的事件（NRSV譯爲「哀悼」）。至於那儀式中的曲調，或許也是哀歌，不過，哀歌也是能夠用來宣告信息的。因爲紀念耶弗他的女兒與她的哭泣，是勇敢地面對偶像崇拜與不順服

所帶來的驚悚結果；所以那樣的傳統，應該是具有呼召悔改的功能。那麼關於這點，並不會令人感到驚訝；因爲，耶弗他之女的故事，是被安排在士師記這卷書的中心，而該卷書，是強調悔改的先知性經典之一部分。

一個由男性主宰的詮釋史，有時會將參孫之類的士師們，認定爲像是耶穌的模樣。那麼，之所以會有如此的認定，其邏輯如下：參孫是一位大有能力的拯救者，正如同耶穌也是一位大有能力的拯救者。不過，那樣的邏輯是令人質疑的，尤其是在參孫的例子上，讓人看見他在性格上有非常可怕的缺陷；況且，他並沒有眞的完成對百姓的拯救行動（參閱13～16章的注釋）。假如，在士師記中，眞的有任何一位人物是如同耶穌的模樣，也就是說，假如在士師記裡，眞有任何一位人物，將上帝的犧牲經驗給具體化了；那麼，最符合資格的候選人，應該算是耶弗他的女兒。

就像是在士師記中所描述的上帝，耶弗他的女兒也是因他人的不忠誠與不順服而受到傷害。當然，以這樣的方式來看，耶弗他的女兒便可以預表耶穌，也就是預表那位因爲人類不忠誠與不順服，而受到傷害的無辜犧牲者。就像是對待耶弗他的女兒一樣，對於那些耶穌稱爲朋友與伙伴的人而言（正確的說法是「與主同吃餅者」），讚揚與紀念耶穌的死，也已經變成一個慣例或傳統。由此看來，耶弗他的女兒之死，以及耶穌之死，這兩者都被描述爲犧牲。

嚴格說來，關於耶弗他的女兒之死的這個論點，或許可以幫助基督徒們去對耶穌之死有更多的瞭解。詳細一點來說，11:29-40中驚世駭俗的事件，或許可以幫助基督徒們去明白一件事，那就

是，耶穌基督被釘上十字架也是一件駭人聽聞的事件。正像是耶弗他的女兒一般，耶穌也是不忠誠與拜偶像中的犧牲者。做這樣的斷言，也就是申明：「如此的受難經驗，並非是爲了救贖。」事實上，那十字架是一個救贖的象徵，是因爲它展露出上帝有多愛這個世界；並且它展露出，上帝爲了這有罪的世界，能夠把自己犧牲到什麼樣的程度。因此，重點在於愛，而不是受難的經驗。是愛帶來了救贖，而不是受難帶來了救贖。更確切地說，那些願意付出愛者，必然無可避免地要受苦難；但是，反之卻不然，因爲不是所有的受難經驗，都能夠作爲愛的證據。

一個會誤導人的十字架神學，經常會將受苦難的經驗本身，不自覺地當作是正直善良與具有救贖意義的。在這樣受誤導的觀點上，有些基督教的牧師們，甚至曾經勸告被痛打的婦女要去接受更多的受苦經驗與虐待。換句話說，那十字架已經被用來庇護不公義的行爲；並且那樣做的結果，已經造成更多如同耶弗他女兒一般的女性犧牲者。11:29-40可以讓我們得到的教導是：當受苦難的經驗與「犧牲」是來自拜偶像與沒有信仰的結果時，那樣的受苦與犧牲是不好的，因爲那是在庇護不公義的行爲。那麼，一個符合聖經的十字架神學，應該也要對我們有如此的教導（參閱Cousar，pp.7-9、52-87）。

耶穌的復活是一個確據，不是爲了要反駁那些殺死他的不順服者與不信者，而是要證明：耶穌在他的生命與傳道生涯中，所宣揚與具體化的那出自神的愛。當然，我們不能宣揚耶弗他的女兒是死而復活；不過，既然以色列的眾女子紀念且談論關於她的事蹟，那麼，我們也可以且必須去做相同的事。並且，如同綺麗兒・易克柔（J. Cheryl Exum）所建議的，「再次述說耶弗他的女

兒之事蹟，就是透過話語讓她再次活著」（Exum，*Tragedy and Biblical Narrative*，p.61）。

關於二次大戰中納粹對猶太人的大屠殺（Holocaust），伊萊・威西歐(Elie Wiesel)的看法是，在納粹黨員（這些人之中，大部分都宣稱自己是基督徒！）手中所造成的六百萬名猶太人之死，也可以被稱爲是對六百萬名耶弗他的女兒之大屠殺。那也就是說，我們不能對那個紀念保持沈默，免得讓那個事件再次地發生。當耶弗他的女兒繼續活在以色列眾女子的言語傳頌中，並且也繼續地在我們的言語中活著的時候，我們要呼籲自己與這世界去悔改，即我們要對自己與世界呼籲：爲了那顯露在孩童與婦女所受到的剝削虐待中之不信實、不順服與不公義，要悔改。

二次大戰中猶太人所遭受的大屠殺，以及耶弗他的女兒所受到的殺害，這兩個事件及時提醒了我們：不人道與殘暴的行爲，經常假借以上帝之名來犯罪。就像是耶弗他的例子所展現的，我們不能光是因爲看見某個人有祈求於上帝之名的行爲，就以爲那人是信實與順服的。聖經中的十誡所認定的「不可妄稱耶和華—你上帝的名」（出20:7），這樣的事是完全可能發生的。耶穌將其詮釋爲：「凡稱呼我主啊，主啊的人不能都進天國；惟獨遵行我天父旨意的人才能進去。」（太7:21）正如同耶弗他的女兒之死所展現的，以及耶穌被釘上十字架的這件事所啓示的，還有在歷史上所發生類似納粹屠殺猶太人之事件所佐證的；要做到信實，是遠比企圖以神聖外衣掩飾不信實來得困難多了。要紀念與宣揚耶弗他的女兒，以及要背起十字架跟隨耶穌，都是需要有指出偶像崇拜與不公義的信心與勇氣；並且要爲了榮耀上帝的緣故，選擇走那信實與公義的艱難道路。

耶弗他留給後人的暴力（12:1-7）

正如上文所述，基甸與耶弗他的事蹟之間，有顯著的對照。兩個事件都有好的開始，可是也都有顯著轉向不好的轉折點，並且都有遺留暴力給後人的結果。因此，不會令人感到意外的，當耶弗他面對以法蓮人時，以法蓮人對他提出的異議，是與他們對基甸所說的話幾乎如出一轍（對照比較12:1與8:1）。從這樣的情況看來，以法蓮人在12:1所造成的威脅，是格外地殘酷。當他們威脅著說「我們必用火燒你和你的房屋」時，或許會讓耶弗他回想起，在他的女兒犧牲於燔祭之中時，他的「家」實際上早已經被毀滅了（意思就是，他家的血脈早已經被斷了）。

或許，以法蓮人殘忍刻薄的言語，引發了耶弗他以殘酷的行爲來回應。無論如何，與基甸對以法蓮人的回應相較之下，這位曾經是很有技巧的交涉者（參閱上文關於10:17-28的注釋），根本沒有給以法蓮人一個回應的機會。取而代之的，他立刻地挑起一個戰役來對付他們。那戰役，就是那一段眾所皆知的「示播列／西播列」情節（士12:5-6），也就是那因爲倒數第二個希伯來字母的不同發音，所造成的殘酷且強烈的以色列人對以色列人之暴力相向事件。在11:33中，耶弗他對於亞捫人的「大大殺敗」，如今正好用來形容他是如何對付自己族人中的一個支派，也就是在12:6中所提到的那四萬二千名以法蓮人被殺死的慘況。

在士師記裡的情節中，對於事情將要變得更糟糕的暗示，很難再看到有比這裡更戲劇化的描寫。如同其所展現的，耶弗他那沒有必要且沒有信心的誓言，即那導致他的女兒之死亡的誓言，只是悲劇事件的開始。不過，士師記的讀者們應該慶幸，耶弗他

做以色列士師只有六年，與先前其他士師的長期秉政相較之下，顯得比較短（12:7）。並且，不出乎意料的，敘述者並沒有提及那土地有得到「太平」。事實上，從耶弗他的女兒以及那四萬二千名以法蓮人的死亡看來，顯然，那土地並沒有得到太平！因此，藉由耶弗他的事蹟中，對那不信實與拜偶像所帶來的暴力之輪廓分明的描繪，便助長了那整卷士師記中的先知性功能。對於古代與現代的讀者們而言，這便讓人去思考，他們或我們是如何地與偶像崇拜與不順服同流合污。並且，這樣的思考，就可以被當作是一個要人悔改與活出信實公義生命的呼召，即讓人放棄自我權益，進而轉向上帝對其百姓所顯露的那代價頗高之恩典（參閱10:6-16的注釋）。

以比讚、以倫、押頓：祝福的插曲　12:8-15

如同在10:1-5的注釋中所提及，那些所謂的次要士師們的資料，會被含括在這卷書裡的理由，可能是爲了要使士師的總數達到十二位。而若是在那樣的情況下，10:1-5與12:8-15便僅僅提供了一點點在神學上的重要性。不過，儘管如此，那開始於基甸的模式，卻是明顯易見的；也就是說，每一位主要士師的任期不是結束於暴力（參閱6～8章；另參10:6～11:40，13～16章），就是緊接著發生了暴行（參閱第9章，12:1-7，17～21章）。那麼，這樣的模式，傳達了士師記中那逐漸墮落的特徵，讓人知道那對於偶

像崇拜與不順服的堅持，將會產生不斷加增的暴力與毫無秩序的混沌狀態。而在那最後三位主要士師的事件之間，又存在著兩個次要士師的名單（參閱10:1-5的注釋）。

假如，這樣的安排並非完全是湊巧的，那麼10:1-5與12:8-15便可以提供敘述上的功能，甚至也可以提供神學上的功能。如同上文所述，那兩個單元，在耶弗他的資料上塑造了一個框架；並且，在睚珥（士10:3-5）、以比讚（12:8-10）、押頓（12:13-15）這些人的大家庭與耶弗他的獨生女之間，有著一個明顯的對比。值得注意的是，在對以比讚的敘述中，還增加了一些尖銳的話題，那話題就是：以比讚「將他三十位女兒嫁給外族人，又爲三十位兒子從外鄉娶了三十位媳婦」（NRSV，12:9）；那麼，在這話題中的尖銳對比，當然是耶弗他殺死了自己的獨身女，且之後，他又繼續對數千名外族人進行了大屠殺。

在舊約中，有子嗣傳承，是被視爲上帝賜福的記號；所以，10:1-5與12:8-15在神學上的功能，可能也與強調有子嗣相關。在10:1-5中所記載的，是那持續加增並指向以色列人對上帝不忠實的暴力故事；而在12:8-15中所申明的，是上帝的信實滿滿，且就算是面對以色列人的不信實，上帝仍舊是信實以對。如果說12:8-15中，有任何指出士師記中那逐漸墮落的特徵之跡象；那麼，那跡象應該是，與陀拉與睚珥相較之下，以比讚、以倫與押頓在治理百姓的時間上，是比較短暫的。儘管如此，與耶弗他和參孫的騷動及悲劇事件相較之下，那在兩個事件之間所發生的沈著鎮靜之情節，讓人知道，就算是以色列當中的偶像崇拜與堅持自我權益變得越來越嚴重，也無法阻擾上帝對於生命所計畫之目的。

如果，12:8-15在神學上是扮演這樣的角色；那麼，我們應該

要注意到的，是前文所提及的模式，並沒有在士師記結束之前完成。也就是說，緊接著參孫事件之後的，是暴力的題材。不過卻沒有像是10:1-5與12:8-15所提到的，那在基甸與耶弗他之後的短暫緩和時期；反而，士師記的最後，是在全然的混沌失序中結束的。那麼，從這樣的角度看來，那在10:1-5與12:8-15的關連，必然可以在撒母耳記上卷裡面發現。甚至在以色列完全墮落，以及在這些百姓幾乎自我毀滅之後（17～21章），上帝將依然不會放棄他們。事實上，撒母耳記上卷一開始，便顯露出上帝的一個新策略—君主制度；而理所當然的，君主制度也將結束於混沌失序之中，正如同在士師記裡所發生的一樣。並且，那也還不能算是這個故事的結尾。正如10:1-5與12:8-15所申明的，以及正好像不斷重複在整卷士師記中的模式所申明的，上帝就是不會放棄那些任性又反覆無常的百姓。更確切的說，對於不信與不順服而言，其必然發生的結果總是具有毀滅性；不過就是在這裡，如同在聖經中一直強調的，有著上帝豐豐富富的恩典。

參孫、他的母親與他的愛人們　13:1～16:31

參孫是最後一位士師，也可能是最出名的一位士師。雖然，大部分人對於參孫的認識，都只侷限在他與大利拉的關係（士16:4-31）。並且，大部分人之所以認識參孫，都是因爲看了一些像是底買（Cecil B. DeMille）所導演的「參孫與大利拉（Samson and Delilah）」之類的電影；甚至，大部分人認識參孫的資料來源中，從電影之類的資料所得著的，似乎是與來自聖經經文的資料一樣多。無可厚非的，參孫的故事中，的確是含有製作一部高收視率的電影所需之一切題材；那些題材就是：極度的暴力、羅曼史與性，以及兒童不宜的幽默。而難怪，這樣的題材會引起底買的興趣！

當然，長久以來，參孫的事蹟一直都被認爲是好的；並且，聖經注釋者從民間傳說與傳統說故事的角度，十分恰當地爲這個故事作了分析。舉例來說，詹姆士．柯日恩簫（James Crenshaw）認爲參孫的事蹟「展示了以色列故事的敘述藝術之最高點」（Crenshaw，p.149）。柯日恩簫與其他的學者們指出，無論是普通的讀者或是經驗十分老到的讀者們，都總是會被參孫的故事所吸引。事實上，從希伯來書的作者（參閱來11:32）到早期教父們，從約翰．彌爾頓（John Milton）與其著作《力士參孫*Samson Agonistes*》（參閱Crump的著作）到電影導演底買，都將參孫與希臘英雄海格力斯（Hercules）相提並論，並且將他視爲是某一種樣式的基督。

當參孫的事蹟被以民間傳奇的角度來著手處理時，參孫可以

被當作是聖經裡某種特定的典型人物；同時，他也可以被當作是一個在不同文化中之古老文學裡的人物。舉例來說，蘇珊・尼蒂曲在注釋中描述參孫爲「文化英雄」（或民俗文化中的英雄）、「騙子」與「土匪」。之所以描述參孫爲「文化英雄」，是因爲士師記13章中，記載了他不平凡出生的傳說，以及他以超於常人的力量去對抗那代代相傳的對敵—非利士人。至於「騙子」的主題，則是在14～15章中顯得特別清楚；也就是說，在幾次的衝突與牽涉到欺詐、謎語與機智復仇的糾紛結果中，顯露出參孫是一個騙子的主題。另一個相關的身份是「土匪」，這種人物的特徵就是，他們通常是在社會邊緣地帶裡被壓迫的一群人；並且，雖然他們在表面上看起來是無法征服的，但最後總是會被消滅。

雖然，羅伯・奧特(Robert Alter)曾經呼籲學者們，不要只將參孫的事蹟視爲民間傳奇，如此才能夠體會箇中的「道德寓意」與富有藝術性的微妙之處（參閱Alter）。另外，很明顯地，在士師記13～16章中，尼蒂曲也領悟到了一個決定性的道德面向。她的論點如下：

那壓倒性的主題與需要考量的是……，參孫是否會被視爲一位文化英雄，或被視爲騙子或土匪，答案是取決於那被邊緣化的族群與那壓迫者的政權之間的對質；更清楚地說，參孫的身份定位，是取決於以色列人與其敵人非利士人之間的交涉。那些牽涉到這位英雄的誕生，以及他與女人、襲擊者之間的冒險情節，還有最後他的死亡過程，都一再地強調，那屬於軟弱者的勝利，是勝過那看似無法平息的強大武力……。正因爲如此，參孫的故事才會是一個給人盼望與無罪辯護之強而有力的陳述說明；並且這

樣的陳述說明，才能同時對那非以色列世界中固有的問題，提出一個發自內心深處的評論。（Niditch，"Samson as Culture Hero"，p.624）。

換句話說，參孫的故事是關於整卷士師記所要談論的重點，那重點就是：上帝的旨意，是要去對抗殘酷壓迫；以及，當上帝的百姓眞的要將上帝的旨意具體化時，尤其是當這樣的具體化是發生在迦南背景裡面的時候，他們將會遇到的困難（參閱導論4）。當參孫無疑地被認爲是一位「英雄」之類的人物時，他的事蹟出現在士師記這卷書裡的時間點，建議了一件事；那件事就是，參孫是士師中最差勁的一位。自從基甸之後，事情原本已經變得越來越糟糕；而在參孫之後，墮落的事情更進入了徹底的混亂狀況。身爲那最後一位士師，參孫代表的，不是那一系列士師所累積的最高榮耀；反而他代表了這些士師們最糟糕的結局（參閱導論2c）。雖然參孫的英勇事蹟是令人印象深刻的，且雖然他殺死了許多的非利士人；然而我們至多可以說，他只是從非利士壓迫者的手中，開始著手拯救而已（參閱士13:5）。在參孫的生命與其事蹟的最後，事情並沒有變得比以前更好；甚至如果說17～21章之中有任何的徵兆，那麼，我們會看出事情事實上是變得更加地惡劣。

若是如上文所說，那參孫的事蹟是關於上帝的旨意；那麼，那故事的主要內容，就應該是關於要完成上帝旨意所衍生之困難。從經文看來，上帝要拯救那百姓的旨意是夠清楚的了；不過，參孫的**不信實**卻也同樣是夠明顯的（他的不信實，顯明在他一次又一次違背13:5中所記載之拿細耳人誓言）。或許，在一個充

滿謎題的故事中所存在的最大謎題，是上帝甚至可以透過一個像參孫這樣的角色去達成任何事；至於參孫這個角色，是如同詹姆士・霍頓(James Wharton)所指出的「看來非常像是一個性慾過盛的丑角（oversexed buffoon）」（Wharton，p.58）。

不過確切地說，從後來事情的發展，可以看出上帝並沒有眞的透過參孫達成許多事；不過，至少參孫有對非利士人發動了攻擊，雖然那不能算是眞正的拯救，但至少是如13:5所說的，是一個「起首」。參孫故事裡沒有完成的結局，以及整卷士師記裡的待續，其實是一個邀請函；這邀請函，吸引了讀者們繼續在較寬闊的正典脈絡裡（尤其是先知性正典的背景脈絡）去閱讀士師記。那先知性的正典，是具有爲那終極謎題或奧秘作見證的職責；也就是說，它要見證上帝是熱烈地期待忠實、公義與和平能夠歷久不衰且堅定地存留於那些百姓之中，即便那些百姓是在不信實與不順服中固執，且總是因此而導致自己陷入在混沌與毀滅的結果。當然，若要以簡單的一句話來說，那便是關於恩典的謎題。看來，參孫的事蹟、整卷士師記以及整個先知性正典，都完全清楚地表達了一件事；那件事就是：上帝熱烈期待對那約的忠誠，因爲那約能夠產生其所要的生活狀態。事實上，聖經裡相關的記載，毫無保留地記錄了因人類的不忠實所造成之混沌失序與毀滅；不過他們也申明了，在上帝的百姓所造成的麻煩混亂中，上帝那持續不變的存在與承諾。由此看來，那包括了士師記的先知性書卷，是對於盼望之強而有力的陳述（尤其是在士師記17～21章中，關於參孫的最低潮以及之後的一段時期）。至於那盼望，並非是寄託在「文化英雄」參孫的身上，而是寄託於那恩典大於我們所能瞭解的上帝；並且也是寄託於那對於公義、正直與和平

的承諾高過於我們所能明白之上帝。

英雄的母親，或英雄母親？（13:1-25）

這個故事的開始，是如同要述說那個典型的模式，即以色列百姓再一次地「行耶和華眼中看爲惡的事」以及「耶和華將他們交在非利士人的手中」（士13:1；參閱2:11、14，3:7-8、12，4:1-2，6:1，10:7-8）；不過，稍後那模式立刻被更改。首先，在這個節骨眼上，那百姓並沒有向上帝哭嚎著求幫助，而一直到這故事的結尾，他們還是都沒有哭嚎著求幫助。當那敘述者似乎將非利士人定位爲壓迫者的角色時，那以色列百姓卻沒有這麼認爲。甚至，稍後在這事件中，那群百姓們似乎對「非利士人轄制我們」這件事表現出完全心甘情願的認可（15:11）。而由此看來，這並不是一個好的兆頭；在8:23中，基甸至少還會適切地申明「唯有耶和華管理你們」，雖然說他的行爲是立刻違背了他所做的聲明。不過，在此處，對於上帝應該是他們的管理者這件事，百姓似乎是完全地沒有概念。如果在士師記裡的問題，是以色列百姓與那片土地上居民的同流合污（參閱2:2，3:6），那麼如今，那百姓已經達到一個新低點。他們完全甘心地接受被非利士人轄制的這件事，甚至，他們對於這件事的接受程度，已經到了可以爲此來把參孫，就是那可能成爲他們的拯救者，交給非利士人（15:12-13）。

其實，若是考慮到參孫的故事是發生在以色列聯合王國時期之前；那麼，或許那些猶大支派的人會將參孫交給非利士人，乃是因爲參孫是從但支派出身。也就是說，對他們而言，參孫並不是自己人。不過，若是以這卷書的正典式型態來說，那麼，因著

對上帝的忠貞，以及因著共同對付那土地上居民的責任，這群上帝的百姓應該是要合一（參閱2:2；另參書24章）。然而，無論是從歷史上或者是正典上的角度來看，這群百姓所表現的常態都是「不合一」；而至於拯救，對他們而言，則顯然是一個連提都不用提的問題。

不過，上帝不是就此便對這些不信實的百姓置之不理。即便他們沒有哭嚎，上帝仍然預備要施行拯救。確切地說，雖然經文裡沒有明確地指出，說上帝有興起一位拯救者（參閱士2:16，3:9、15）；但是，那開始於13:2的故事，將會導向一個男孩的誕生，而這男孩「必起首拯救以色列」（13:5）。不過，那不會被完成的拯救卻是另一個跡象，且那跡象，指出了那些事情已經達到了一個新低點。看來，那問題將不會只在於百姓的缺乏信實，以及他們對於非利士人的轄制之沈默以對（參閱上文）；事實上，那問題，還包括了參孫他自己也並非是很信實的人。並且，如果他對非利士人的轄制沒有完全地默許；那麼，他對於非利士女子的偏愛，還是會讓他一直地與那些敵人保持聯繫。而這樣的情形，將會給予他一些機會去強索報復，並且，他將可以因此殺死許多的非利士人。不過，在16:28-31中顯出，就算是在他勝利的最高點，也只是讓人看見他的死亡，並且，這件事根本沒有牽涉到對以色列拯救的完成！

假如說參孫是一位英雄，那麼，他顯然是一位有缺陷的英雄。從他的事蹟看來，他是如此忙碌地在追求那吸引他的非利士女子；而且，他對於非利士人的報復也是出於私人的因素，甚至，他對於拯救以色列的興趣或意向，也顯得並不是很濃厚。事實上，從那故事的高潮情節看起來，那多半是屬於私人的報復行

動（參閱士16:28）。雖然，在最後參孫終於向上帝哀求幫助（參閱15:18-20）；但是，上帝給予他的力量，卻導向了一個十分沒有價值的勝利結局，而那結局就是，參孫的死亡以及沒有拯救的行動。

因此，假如說在那故事裡，有一位眞正有信仰的英雄；那麼，那英雄顯然不是參孫，而應該是參孫的母親。那讓人有徹底良好觀感的人，以及那對上帝與上帝的話語有信心又專注於其中的模範，是她，而不是他（參閱13:23）。預料之中的，在第13章中，用了相當多的篇幅來專門談論參孫的父母，即瑪挪亞與他那沒有被提到名字的妻子。在當中，參孫的母親扮演了一個重要角色，而對於士師記中的婦女而言，這並不算是一件不尋常的事（參閱導論3d）；不過，令人驚訝的是，她的名字竟然還是沒有被提及。其實，除了她以外，在士師記裡另外兩名重要的婦女角色—耶弗他的女兒（11:29-40）與利未人的妾（第19章），她們的名字也一樣沒有被記載。似乎，在這些案例中，名字不被提及，就表明了被邊緣化與被犧牲的命定。不過，這樣的說法，在第13章中卻不能成立；因爲參孫的母親，看起來是明顯地比他那後知後覺的丈夫好多了；又因爲對於她在榮幸中所接受到的那從上帝來的啓示，她明顯地是有留心注意且堅信不已。

或許，在經文中要提出的另一個謎題是：爲什麼參孫母親的名字還是沒有被提及？根據羅伯．奧特的說法，「參孫母親的無名是完美合宜的，因爲每次她說話或是有什麼舉動時，她都會被以『婦人』的稱謂被論及」，而那稱謂，是奧特先前曾用來作爲參孫事蹟的主題之字眼（Alter，p.51）。因此，對於奧特而言，第13章實際上是有效地預告了，那在參孫故事裡的其他婦女之相關

資料（參閱14:1-2；另參16:1與16:4，在16:1的經文中，「妓女」是按照字面地意指「一位賣淫的女人」）。除此之外，那沒有被提到名字的婦人，與她那後知後覺的丈夫相較之下，明顯地成了比較正面的角色。相較於士師記裡一貫的角色來看，那角色被顛倒了；也就是說，婦女在此扮演了那在傳統上由男人所扮演的角色（參閱4～5章，特別是底波拉與雅億的部分；另參9:53中，殺死亞比米勒的那位婦人；另參導論3d）。

嫒德列．瑞茵哈爾茲（Adele Reinhartz）曾經提出另一個可能的解釋，而那解釋是類似於上文所述之角色顛倒的說法。她的說法是，參孫的母親那沒有被提到的名字，在13:17-18中，上帝使者於光亮中拒絕洩露自己的名字時，已經被得知了；因爲，上帝的使者與參孫的母親共有的無名，便強調了那在使者與參孫母親之間的秘密，而那樣的秘密，就被用來強調參孫母親的中心角色。

身爲一位被上帝所差遣者，其名字是不能被洩露的。雖然，那婦人自己本身不是神人；然而，她已經與神的使者對遇且認識了那使者。這樣對遇的關係，在質與量上來說，是遠超過她與她那位有名字且非常屬世的丈夫之間的關係。至於她的兒子也是一樣，雖然那婦人照著耶和華的使者所應許的來爲他命名；但是，在參孫傳奇的剩餘情節中，卻展露出他因爲太過於屬世而失敗。因此，他無法活出那作爲士師所被期待的角色，並且，他也無法活出那應該從非利士人的轄制中拯救以色列的潛在角色。

（Reinhartz，p.29）

瑞茵哈爾茲的結論再次佐證了上文的說法，即在參孫的故事

中，參孫的母親才是那眞正的英雄；因此，那明顯充滿謎題的經文中，可能還有另一個隱藏的謎題被放置在其中。換句話說，讀者能否在士師記13～16章中，察覺到其中所有的特色？也就是說，讀者能否有一個洞見，發現到一個名字不被提及的婦人卻擁有那與上帝最親近的關係；並且，她還是一位模範，讓上帝的百姓去學習上帝所期待的行爲舉止；而那行爲舉止就是：專注於上帝的話語，並且過一個與俗世有分別的生活風格，意即，有別於其他邦國以及他們走向毀滅的道路之生活方式。

當然，那使者所宣佈的話，意思是指參孫也應該要與俗世有分別；但是參孫並沒有將那要分別爲聖的拿細耳人身份放在心上（參閱下文）。假如參孫有留心那些話語（參閱士14:3），並且以他的母親爲模範，包括學習她的信實與她的良好判斷力；那麼，或許他可以避免糟蹋那士師的職分，且因此避免讓那職分被帶往一個引人注目的可恥結局。無論如何，讀者們被鼓勵去將參孫的母親，視爲不只是一位英雄的母親而已；反而，要將她**視為**在士師記13～16章當中，**一位**忠誠於上帝的話語以及上帝之道的模範**英雄**。讀者們已經習慣性地沒有察覺到這個事實，且取而代之的，讀者們傾向將參孫視爲那故事中的英雄，以此定位去看那位「性慾過盛的丑角」；這樣的情形不禁讓人感到，以外貌和藉由展現沒功效之力量來讓人印象深刻，實在很容易讓人被誤導。在第13章中的顚倒角色之扮演，以及在士師記的其他記載中對婦女的描繪，都預告了耶穌他所宣告的，以及他對上帝國的具體化裡之顚倒的角色；而這顚倒的角色就是：那在末後的應當成爲在首的，以及我們當中最強者將要成爲眾人的僕人。並且與第13章有異曲同工之妙的是，耶穌有辦法將沒有被提及名字的婦人塑造爲

英雄（參閱可14:3-9）。

豪斯（H. R. Jauss）主張，當一件文學作品之情節讓讀者的期待遭到挫折與失望時，那件作品的藝術價值是達到最高峰的；假如豪斯的主張是正確的，那麼，參孫的故事是一件最傑出的藝術品（參閱Reinhartz，p.25）。在第13章中，每個徵兆都一再地指出參孫將會成爲一位英雄，而包括下列要素的這些徵兆，將會一一地在下文中介紹：(1)那上帝使者的顯現，以及他對一位不孕的婦女之宣告，(2)那拿細耳人之誓言，(3)13:24-25中，那與「耶和華的靈」相關之上帝的賜福。其實，那些較沒有警覺性的讀者會被誤導，或許是可以被理解的；因爲當他們無法看見參孫使上述之期待都破滅時，他們會因而無法去察覺到那個謎題，也就是說，他們無法去察覺到，參孫的母親是這個故事裡的那位眞正信實的英雄。

在參孫的故事中，首先提到參孫的父親及他的名字—瑪挪亞，乃是一種典型的父權制度背景；不過，這可能又是那敘述者刻意安排的另一個要讓讀者的期待落空之小技巧。事實上，第13章中的主要角色，乃是瑪挪亞的那位沒有提到名字的妻子與耶和華的那位使者（參閱上文）。當經文中提到，瑪挪亞的那位妻子是不能生育且被應許了一個孩子，這件事立刻讓人聯想到了其他幾位不能生育的婦人以及那些從神而來的應許。那些得到應許的婦女乃是：撒萊（創11:30，18:9-15，21:1-7）、利百加（創25:21-26）、拉結（創29:31，30:22-24，35:16-20）與哈拿（撒上1:1-28）。而這些婦女的兒子，都被列在舊約中最重要的英雄人物之中，他們乃是：以撒、雅各、約瑟與撒母耳。

參孫的母親很盡責地對她的丈夫提到那使者的顯現與其所帶

來的信息（士13:6-7），並且在13:10中，當那使者再次顯現時，她也去叫了她的丈夫來。所以在那故事裡，很顯然的，參孫的母親是比較有警覺性與聰穎的角色。而當上帝的使者告訴瑪挪亞，那些他的妻子已經告訴他的話時（13:12-14），事實上，那使者是將瑪挪亞放在他應該有的位置。雖然，瑪挪亞所擔心的那關於看見神必會死的事，確實是根據舊約其他記載中的一個傳統上的證據（13:20；參閱創32:30；出33:20），但是他的害怕還是有點太超過了；還好，他的妻子理性與敏銳的反應，平息了他的問題。然而，在瑪挪亞、他的妻子以及那位神人之間滑稽的互動中，還有其他相關於舊約的暗示，要讓讀者們提高對參孫的期待。13:15-20讓人回想起亞伯拉罕，以及他對那些來向他宣佈撒萊將會懷孕生子的使者們之款待（創28:1-15）；同時也讓人回想起，雅各想知道與他整夜摔跤的那「人」之名字的要求（創32:22-32，尤其需注意29節）。

這些暗示，引導讀者們去期待這個將要出生的孩子—參孫，即，期待他將會有像是亞伯拉罕、以撒與雅各一樣的重要性；也就是說，當上帝的百姓在將來遇到威脅的關鍵時刻，參孫將會成爲那位幫助百姓去創造或再創造的人物。在13:18中，那使者對瑪挪亞詢問其名字的回應，再次地強調這些高度的期盼。那位使者說他的名字是「奇妙的」；隨後，瑪挪亞就向那「行奇妙的事」的上帝獻祭（士13:19）。在13:18-19中，那不斷重複的希伯來文字根是 *pl'*。而經文作這樣的編排，便讓人回到了創世記18:14的脈絡，也就是當上帝要讓撒萊生一個孩子的那個背景脈絡；並且，也將上帝在拯救中所成就的「奇妙」有規律地表明（參閱出3:20，15:11；書3:5；士6:13）。需要再次提醒的是，每一個暗

示，都指出那參孫將會是一位英雄式的拯救者。

在13:5中，宣告這兒子將會「一出胎就歸上帝作拿細耳人」，而這樣的宣告便再次強調那個期待。如同《NRSV》所指示，那個「拿細耳」的意思是「被分別者」或「被分別爲聖者」。那麼，在以色列的問題是拜偶像與不順服的前提下，尤其是在他們與迦南地居民的同流合污之明顯現象中（參閱2:1-5），他們看起來似乎是特別地需要一位「被分別爲聖」的領導者，即一位被區別出來專門服事上帝，且能帶領其他人也往這樣的方向之領導者。前文提到，從基甸當政開始，以色列便轉向糟糕的景況；並且，那逐漸墮落的情況，又繼續地在耶弗他身上發生（參閱導論2c及6～8章與10:6～12:7的注釋，尤其注意8:4-33，11:29-40，12:1-7）。那麼，在此刻出現一位被分別爲聖的領導者，這樣的需求，可以說是最要緊的。在士師記中，當以色列人完全地默許非利士人的轄制時，並且當那拯救看起來是完全的無望時（15:9-13；參閱上文），那麼，非比尋常的手段就變得是必須的。

而這不只可以解釋爲什麼那下一位領導者必須是拿細耳人，也可以解釋那在利未記6:1-21中所展望與描述的拿細耳人誓言，不只是一時性的儀式。那麼在此刻的危機是如此之大，以致一個終身守拿細耳誓言的人物是必須的；也因此在士師記13:5可以看到，參孫必須「是從出生就對上帝守拿細耳人的誓言」。當參孫的母親對她的丈夫傳遞那使者的宣告時，她又添加了一些話；她說：參孫「從出胎一直到死，必歸上帝作拿細耳人」，並以此來強調那終身的狀態。如同許多的注釋者所指出的，那在使者的信息上的詳細闡述，是預告了第16章中參孫那戲劇性的死亡情節（當

然，也是針對他對於拿細耳人之誓言的不信實）。如同米科．巴（Mieke Bal）所認爲的，參孫的母親所加添的那些話，不盡然會造成對參孫之死的詛咒（Bal，p.31、pp.74-75）。在13:7中，強調那終身性的拿細耳人身份以及間接暗示了第16章的內容；而除此以外，若是說還有任何其他的重要性，那麼，那重要性可能是預告了下一位舉足輕重的以色列士師。那位士師，就是同樣在出生之前即被母親安排作拿細耳人（雖然並不是在神的指示之下），且被獻給上帝「終身作一位拿細耳人直到死」的撒母耳（撒上1:11）。

那位撒母耳，也就是在正典系列中的下一位領導者，同樣必須是一位終身守拿細耳誓言的人物。事實上，在他士師職分中第一件任務，也是處理那不斷來自非利士人的威脅（參閱撒上4:1），而這更加地表明了參孫的失敗。更確切地說，藉著13:5中的動詞—「起首」，那敘述者已經提醒讀者們參孫將會失敗；不過，照慣例來說，讀者們會忽視這樣的線索。因此，讀者們通常會持續地將參孫詮釋爲一位英雄；並且如同上文所提及的，有些人甚至會將參孫用來預表基督。然而若是仔細地去注意13:5，以及在較寬廣的先知性正典裡去正確評價士師記13～16章的脈絡；那麼讀者將會被引導而去瞭解到一件事，那件事就是：在14～16章中，參孫所做的每件事，幾乎都違反了拿細耳人身份所該有的行爲。事實上，第13章有可能是爲了講述參孫以及他的英勇事蹟，而在早期的故事之外另外加上去的一個部分；不過，這是一個不確定的說法，因爲第13章中含有第16章中所記載的一個資訊，就是讓人能夠瞭解參孫頭髮之意義的必要資訊。無論如何，在13～16章的最後型式中，尤其是在緊接著出現的那較寬廣之背景脈絡

中，參孫看起來應該是不會顯得更糟了。

參孫將會違反拿細耳人身份中的每一個規定。顯然地，他並沒有避開「薄酒與烈酒」（參閱士14:5、10；對照比較民6:3）；並且，他也沒有避免去碰觸動物的屍體（參閱士14:8；對照比較民6:6-8）；甚至在最後，他愚昧到允許自己的頭髮被剪掉（參閱士16:15-22；對照民6:5-6）。當然，免不了要提到的，參孫還經常性地「*與這地的居民*」（士2:2）保持聯絡，而這是從士師記一開始就禁止的事（2:1-5；參閱3:6）。事實上，在參孫的故事中，接下來的情節，大都圍繞在他與三位非利士女子的互動；而這三位女子分別是：來自亭拿的女子（14:1～15:20）、在迦薩城裡的非利士妓女（16:1-3）以及大利拉（16:4-31）。

不過，在轉入14～16章與參孫的（錯誤）行爲之前，去考量在第13章中的一個最後觀點，即那提高對參孫的期待之觀點，應該是有必要的。在參孫眞的出生之後，那敘述者的講述如下：「*孩子長大，耶和華賜福與他。……耶和華的靈才（開始）感動他*」（13:24-25）。這樣的說詞，聽起來十分地有應許；但是那重複出現並與13:5前後呼應的動詞「開始」，或許應該讓讀者們提高警覺。在14～16章中，有足夠的證據去證明參孫的確是「蒙福的」；或者如詹姆士．哈維歐(James C. Howell)所說的，參孫是活在「那閒混的愉快道路（The Primrose Path of Dalliance）」上，以及「提到參孫，首先我們可以說的是，他眞是有**天賦**的」。然而眞正的問題乃是，參孫以這樣的天賦或所蒙的福份「**做**」了什麼？在第13章結束時，這個問題仍舊沒有答案；而14～16章將會提到，參孫的天賦主要是被用來追求非利士女子，以及用來對那些企圖阻擾他的非利士人，嚴厲地進行私人的報復

行爲。

簡單來說，包曼(Bowman)針對士師記13～16章與整卷士師記作評估後指出，當一個人在上帝面前「蒙福」與從「耶和華的靈」領受天賦時，並沒有保證那人將會成就**上帝的**目的。

雖然，士師記的敘述者所描繪的上帝，是主動地介入在希伯來人的生活之間；不過，從那敘述者的描述中可以看到，除了當人們犯罪（transgressions）時施以懲罰以外，上帝並沒有以行動強迫達到完美的成就。另外，那敘述者的描繪也展現了，上帝是介入且開始了一個從壓迫中的拯救過程。這個拯救過程的第一步，就是上帝爲人類揀選了一位領導者。不過，這神聖選擇權的行使，並不代表事情就因此完全地成功；**因為，成功與否，取決於那人類領導者被揀選之後的行動**。

除此之外，這樣的描繪也建議了一件事；那就是，上帝與那人類領導者的同在，或者耶和華的靈降在那領導者身上，並不保證事情一定會成功。**屬神的成就，明顯地是還要有人類合宜的回應**。這意思是說，人的自由意志可能會限制上帝所賜的能力之運用，而如此，則可能造成那能力屢次被錯誤地使用，以及造成人類潛能的被濫用。根據這樣的說法，神可以影響但不能控制人類的行爲；上帝將會以行動對罪施以懲罰，但不會去制止它們（ Bowman，pp.38-39）。

前文提到，士師記中關於耶和華的靈之記載，在拯救的功效上是顯得逐漸地減少；而前文中如此的描述，是與包曼的評價一致的。在第一位士師—俄陀聶的事蹟中，當「耶和華的靈降在他

身上」時（士3:10），他立刻就發揮了拯救的功效；而相較之下，當那靈降在基甸身上時，功效顯得比較少。確切地說，他是投入行動了；但是，在內心卻仍舊是維持懼怕與遲疑（6:33-40），且他最後是帶領百姓回到偶像崇拜中（8:22-28）。而與之相仿的，在11:29中，當「耶和華的靈降在耶弗他的身上」時，他竟然發了一個愚昧且沒有信仰的誓言，而那誓言導致他女兒的死亡，而且，隨後又發生了一件血淋淋的內戰（12:1-7）。由此看來，這樣的趨勢走向並不會帶來鼓勵。而不出乎意料之外地，比起任何其他的士師來說，那靈降在參孫身上的能力是最大的；可是，其所成就的功效卻是最少的（參閱14:6、19，15:14）。確切地說，參孫的能力是令人印象深刻的，且他的英勇事蹟是充滿娛樂效果的；不過，從壓迫中拯救的主題來說，或者說，以上帝之目的來說，那些能力實質上沒有成就任何事。事實上，參孫從未**企圖**召集百姓來支持自己，讓他們可以一起為推翻非利士人而起義。

換句話說，按照包曼的措辭來講，在人對上帝的賜福與上帝所恩賜的能力上，參孫完全沒有做到「人類應有的合宜回應」；而如此所產生的必然結果，是上帝之目的依舊沒有被完成。甚至，參孫對非利士人那如一陣風之短暫的襲擊，以及他「**起首**」拯救以色列人的行動（13:5），都不能作為證明他是信實的證據，反而是證明了上帝堅持不變的恩典。如果說，除了參孫的母親之外，在這個故事裡還有任何信實的英雄；那麼，那英雄就是上帝。並且，那上帝是以堅持不變的信實，去恩待那堅持不信實的參孫（16:28-31）。

一號情人：從亭拿來的女子（14:1～15:20）

參孫的第一個行動是具有啓發性的，而那個行動是，他愛上了一位非利士女子，並且他要求他的父母去「……給我娶來爲妻」（士14:2）。對於兒子的第一個沒信仰之行動，參孫的父母提出了反對。可能在這個故事的早期起源中，他們反對的原因是基於那必須要對女方付出的聘金；不過，在士師記的最後型式中，從「未受割禮的非利士人中」去娶一位女子爲妻（14:3），可能是違反了參孫所應遵守的拿細耳人誓言，也就是含有避免不潔淨的意義。不過不管是哪一種說法，參孫這樣的要求，都是違反了上帝對以色列人的旨意，即希望他們不要與其他種族或邦國勾結的期待（參閱2:2，3:6）。那麼，對於他的父母所提出的反對，參孫的反應展露出他「**可以**」堅持的，至少是在他面對關於性慾方面的事情，而不是信實方面的事情時，他是可以作一個有所堅持的人。在14:3中，他重複又說了一次他的要求「願你給我娶那女子」，伴隨著一個解釋的理由—「因她取悅我」。若是照著字面來講，參孫的解釋是「因爲在我眼中她是對的」（另參14:7。和合本在這二處都譯爲「我喜悅她」）。因此，這是一個有著不詳預感的評價，且這評價包含了17～21章的混亂—「所有的人都照著自己眼中看爲對的去行事」（參閱17:6，21:25；和合本譯爲「各人任意而行」）。照這樣看來，參孫似乎儼然是一位有影響力的領導者。然而，不幸地，他將會帶領整個以色列百姓往錯誤的方向去。

因此，下一個經節14:4中，當那敘述者說參孫的風流韻事是出於耶和華時，就更顯得引人注意。在《NRSV》中所用的字眼

「藉口（pretext）」，事實上是一個錯誤的引導。因爲，上帝不需要「一個藉口（a pretext）」去對付非利士人的壓迫與不公義。反而，如同《NIV》所翻譯的，上帝需要的是「一個機會（an opportunity）」或「一個時機（an occasion）」，而那就是上帝在那有恩賜卻太過於注重人類需求（all—too—human）的參孫身上所發現到的。簡單地說，14:4證實了上帝以**化身**的方式來行事。在上帝的控制下，上帝與人類的人力資源同工；但是即便如此，事情還是可能會出錯，就像是發生在參孫身上的例子一般，甚至這樣的例子可能也會發生在我們自己身上。

士師記14:4不應該被用來解釋參孫的不信與錯誤行爲。事實上，14:4可用來與經常被誤解的羅馬書8:28互相比擬。在羅馬書8:28中，聲稱「萬事都互相效力，叫愛神的人得益處，就是按他旨意被召的人」；這經節的意思，並非是說我們所做的每件事都是好的，也不是說每件事的結果都會變成是有益的。反而，這句經文的意思是，即便是對我們有罪的自我，或者是對我們最卑劣的罪行，上帝都有辦法去挽回。所以，這樣的意義可以用在參孫的身上；而當這意義用在他身上時，則就算參孫是處於堅持專求自我權益的企圖之中，上帝還是能夠使用他來達成上帝之目的。看來，愛這個世界且願意委託人類去管理這個世界的上帝（參閱創1:26-28），只會以一種方式來成就其所要成就的事，而那方式就是道成肉身。這麼說的意思是，爲了愛的緣故，上帝願意讓自己的旨意處在可能無法完成的風險中；於是，果眞如上文所述，參孫便沒有圓滿地完成上帝的旨意。換句話說，士師記14:4要按照著13:5的意義來解讀；並且要在士師記的背景裡，甚至是超越士師記的脈絡之外，來以一種較寬廣的眼光來閱讀。

另外，甚至是那位魯莽、縱慾過度與不信實的參孫，其之所以開始從非利士人手中去拯救以色列人，也是因爲要見證上帝的信實與堅持不改變的恩典。在這樣的觀點下，參孫的故事，是與那被人類與上帝的信實推向未來的整個聖經記載有一致性的。對於參孫來說，同時也是對於我們自己而言，那個好消息正是：上帝的恩典是豐豐富富的。參孫的故事，以實例闡明了使徒保羅在後來所要清楚表達的事實；那事實就是：身爲上帝要達成其目的之工具，我們人類必須要服從我們作爲「瓦器」的使命（林後4:7），並以此來實際表露出我們的職分乃是「蒙上帝的憐憫」（林後4:1）。因爲，參孫常常被明確地理解爲一位大能的英雄；所以，保羅所清楚表達的那更進一步之教導，對於解釋參孫的故事，就顯得是特別地重要。正如同保羅所說的「我們有這寶貝（作者認爲，那寶貝就是，耶穌激勵人們去追求上帝旨意的啓示）放在瓦器裡，要顯明這莫大的能力是出於上帝，不是出於我們」。看來，當參孫處於那短暫的較佳狀態之片刻，他有意識到了這樣的事實（參閱士15:18-20，16:28-31）；不過，在14～16章中，參孫所做的大部分行爲之動機，都是來自於他想追求自己私人意圖的滿足，而不是因爲他想要追求上帝的旨意。

所以，參孫照著自己的意思去行，並且他所行的道路是通往亭拿。不過，關於亭拿的問題是，此處不只住著那有著致命吸引力的非利士女子；而且14:5中還記載，此處有「葡萄園」。那麼說到這葡萄園，便呈現出一個問題，那就是，拿細耳人應該要避免任何可能與酒或葡萄扯上關係的事物（參閱民6:1-4）。有了上述的認知，再加上已經知道在亭拿會有埋伏的危險，照道理來說，讀者應該就能夠猜想到，在14:5中的「少壯獅子」之吼叫，

可能是上帝要參孫遠離那地之警告（參閱摩1:2，3:4、8，在這些經文中，那獅子的吼叫乃是象徵上帝的話語）。若眞的是如此，那麼，參孫顯然地並沒有認知到那信息，因爲他撕裂了那獅子。而就算在經文裡看起來，是那「耶和華的靈」讓參孫有能力去作這件事；不過，若是將在士師記中對耶和華的靈之含糊說法也考慮在內（參閱前文中相關說法），則我們並不能很明確地說參孫殺了獅子是正確的事。況且，爲什麼他沒有告訴他的父母這件事呢？或許，是因爲拿細耳人不應該去接觸到屍體（參閱民6:6-8），也或許，參孫深知其雙親正視拿細耳人之身份，以及上帝給一般百姓的規定（參閱士14:3），是遠比參孫自己對這些誓約與規定的態度來得認眞許多。另外，也有可能的是，對於自己輕忽了那可能是來自上帝的警告這件事，參孫根本不想要讓他的父母知道。又或者，那敘述者讓參孫對他的父母隱藏這樣的資訊，可能只是爲了要製造懸疑性（參閱14:16），所以故意在敘述策略上做了這樣的編排。

14:7又重複了一次，說參孫對那亭拿女子的看法是「在我眼中她是對的」（NRSV：「她取悅參孫」；和合本：「就喜悅她」；參閱14:3）。另外，在14:8中，回去要看那獅子屍體的行爲，被參孫用來出了一個謎題（14:8-14）。而再一次地，參孫又與死亡的屍體有所接觸；並且，再一次地，他又沒告訴他的父母那件事（14:9）。

在14:10中，參孫所擺設的「筵宴」，可能又一次地違背了他的拿細耳人身份；因爲，無論是在過去或現在，都讓人很難去想像，在一個長達七天的宴會中，會沒有「薄酒與烈酒」的出現。而酒是拿細耳人應該要去避免的東西（關於「清酒濃酒」之規

定，參閱民6:3）。那在筵宴中與之後的謎語、解開謎語以及報復等相關行爲，讓人深深感覺到，當時每個人的神智可能都有些許被酒精影響了。不過，在參孫故事中的這個節骨眼上，如果參孫是被描繪爲「騙子」的角色時（參閱上文），那麼，民間傳說的研究範疇，顯然就變得是非常有幫助的了。舉例來說，14:11-14所記載之參孫的謎語，看起來是非常地俗不可耐的，甚至，若是以現代禮儀的標準來看，那謎語是很粗魯猥褻的，而那樣的謎語，就是那騙子之主題的一部分且是重要的一部分。

不只說參孫所提出的謎語，看起來是粗俗無禮的，並且那謎語本身，打從一開始就是不公平的。除了參孫以外，沒有人能夠回答那個謎語，因爲他打死獅子以及後來與獅子的屍體接觸之情節（參閱士14:6、9），根本沒有人知道，甚至連他自己的父母也不知道。不過，那情節的編排只是想要有一個謎題，可以來鋪陳14:15-18所記載之非利士人的背叛，以及15:19中所記載之參孫的報復行動。此外，如此從私人經驗而來的謎題，在古代文化中的其他傳統故事裡也有記載的證據（參閱Crenshaw，pp.112-14）。並且，對於參孫的計謀，那些非利士人很顯然地是欣然接受了；畢竟，他們終究還是解出了那個謎語的答案！

確切地說，他們花了三天的時間，去解開參孫所出的謎語（14:14）。根據推測，在那三天內，他們可能想出一些「平淡無奇的」答案，但是，那些答案並不是參孫心裡所想的。而非利士人那些被明智地駁回之「顯而易見的」答案，就將那下流的幽默帶入這個故事中；那麼，這樣的情形在士師記裡，並不是什麼新鮮事（參閱導論3e，另參閱3:12-30，5:1-31的注釋）。或許，對於那個謎語而言，最「顯而易見的」答案是「嘔吐物」；而這個

答案，也特別地符合一個長達七天的宴席之脈絡背景。因爲那個答案，是在一個有著過量的食物與飲酒之場景中，最可能會出現的東西。在如此的場景中，「吃者」通常會過度地沈醉在其中；因此，那「吃者」所吃進去的東西會從「吃者出來」。也因此，那「強壯的」年輕宴會賓客會吐出那些佳餚，也就是他們所喜愛的那些「甜的」食物。對於那個謎語的第二個「顯而易見的」答案，也是非常符合那個場景的。既然，那個筵宴是在慶祝一個婚禮；那麼，那第二個「顯而易見的」答案，可能是含有性暗示的諷刺說法。作者認爲，在此，「吃者」與「強者」都是指那位新郎；而「被吃的東西」與「甜的東西」則都是指他的精液，也就是比喻那新娘會歡愉地「吃盡」。若是這個可能的答案，沒有比第一個答案來得「顯而易見」，那麼，幾乎可以確定地說，在那謎語當中是含有性暗示的諷刺說法；而且，還有一個原因可以佐證，就是在聖經中別處的記載，有將吃這個字用作是性行爲的象徵（參閱Crenshaw，pp.114-17。該書作者引用的是箴言30:20）。

總而言之，那些非利士人顯然是認爲這兩個答案都太過於平淡無奇；所以他們去找參孫的新娘子，威脅她說，若是不從參孫那裡打聽出謎語的答案，就要她的命（士14:15）。於是，在她不斷地假裝傷心流淚的攻勢下，她成功了；而這樣假意的表演，預告了大利拉也將能夠操縱參孫（參閱16:15-17。注意NRSV在14:17與16:16是使用「嘮叨且糾纏不休」；不過，「迫使／壓榨」似乎是比較合宜的翻譯；參閱NIV在14:17的說法「不斷地壓榨」）。然後，她便將那解答交給非利士人，就是在14:18中，反過來以疑問句去回答參孫的那些人；而那些非利士人以問句來回答，或許是企圖去暗示他們已經處於優勢。而這也讓人看見，那騙子已經被

騙了。

在參孫進行他的復仇行動之前，還有另一個具有騙子特色的故事；那就是，參孫以類似那含有性暗示的諷刺謎語，在14:18中，用控訴的方式去回應那些非利士人。而根據那敘述者在14:19的說法，參孫的復仇行動中有「耶和華的靈」的參與；不過，如同上文已經提過的，參孫殺死那三十名非利士人，很明顯可以看出，那是在達成他的私人復仇，而不是爲了要拯救他的族人。當我們注意到在14:20中，似乎要爲這段情節帶來一個結束的時候；事實上，該經節卻是正在醞釀另一個參孫行騙系列的劇情；也就是說，那敘述者要以此經節，來鋪陳另一場欺騙與復仇的戲碼。

當參孫發現他的妻子已經歸給別人時（士14:20～15:3），他立刻急切地想要復仇。在15:3中，參孫所說的話，承認了他先前的暴力復仇行動，是匆促輕率且該受到責備的；不過，那仍然無法制止他再去加害於另一個他所認爲是罪有應得者。於是，那以狐狸與火炬所做出的驚人之舉（15:4-5），再一次地令人印象深刻；不過，那樣的行動與對以色列人的拯救，卻是毫無關係的。而令人感到諷刺地，先前爲了避免被火焚燒，而對參孫撒謊的妻子（參閱14:15）；在15:6中，卻在非利士人反過來要放火復仇的行動中，成了犧牲者。而且在15:7-8中，當參孫殺死那些行兇者時，這個冤冤相報的情形還在繼續地惡性循環。

在這個節骨眼上，那故事出現了一個始料未及的曲折。這個曲折，就是在15:10中所記載，那些非利士人反過來尋求報復的行動。而令人驚訝的是，參孫被那些猶大人給綑綁了起來，且要將他交給非利士人（15:11-13）。那麼，從他們的觀點來看（同時也是從歷史的觀點來看），這似乎是一個出於私意的權宜之計。

不過，如同上文所述，若是從士師記的最後型態之觀點來看，那麼，當猶大支派這樣做的時候，是在表明：事情已經糟糕到不能再糟糕的地步了。15:11-13的記載中，最能夠解釋爲什麼那個代表士師記的特色，卻在13～16章當中沒有出現。從基甸開始的那逐漸墮落的情形，如今已然達到了一個地步，那地步就是，百姓甚至已經不會哭嚎著求上帝拯救了（參閱導論2c）。因爲，在他們的腦子裡，似乎連想都沒有想過，上帝其實可以替代非利士人來管轄他們（15:11；參閱8:22-23）；然而，在此刻，就實質上來說，以色列人並沒有與上帝盟約，反而是與那些非利士人有盟約（參閱2:1-5）。如果說，非利士人與其他的族群存在於這片土地上的原因，是「*爲要試驗以色列人，知道他們肯聽從耶和華藉摩西吩咐他們列祖的誡命不肯*」（3:4）；那麼，那些以色列人已然是**徹底地失敗**！他們完完全全地甘心接受了非利士人的轄制。若是如同上文所述的，上帝是需要人類合宜的回應，來達到其拯救的果效（參閱13:1-25的注釋，尤其是要注意引用自包曼所說的那一段話）；那麼，13:5中所提到的，那參孫只能夠「**起首**」拯救以色列的意思，就非常容易理解了。更確切地說，雖然參孫本身的表現是不太信實；不過，與以色列百姓的整體來相比，他實際上可能是比一般人來得信實多了。當然，那些不信實者不包括他的父母，尤其是他的母親，更是明顯的例外（參閱13:1-25的注釋）。

之後，在15:14-17中記載，雖然背叛參孫的是他自己的同胞，不過，他卻是以對非利士人的另一個報復行動來釋懷。15:14中，再一次提到「*耶和華的靈*」之參與，然而同樣地，那行動並沒有產生任何的拯救，卻只是屬於私人的報復行動。當然，這樣的血

腥場面，讓人回想起3:31中，珊迦對六百名非利士人的屠殺事件。雖然，在此只是以一句經文來記載珊迦的事蹟；但是，這一句經文，卻很明白地透露出他曾經「救了以色列人」，而這，卻是參孫在長達四章的篇幅中所無法完成的事。因此，這樣的情況，可以說是另一個對士師記裡那微妙難以捉摸的逐漸墮落之徵兆。

亭拿女子的事件結束時，參孫那罕見的少許信實，預告了大利拉事件的結局（參閱士16:28-31）。在此，參孫謙卑地將他的勝利歸榮耀給上帝，並且他請求上帝來幫助他；而這樣的請求，是全體以色列百姓在13～16章中都沒有去做的(見前所述)。在參孫固執於追求自己慾望的滿足之前提下，以及當我們從14～15章中知道，他是不斷地做出與拿細耳人身份相違背的行爲時；上帝同意了參孫所要求的水與生命，而，這件事不禁讓人看見上帝那奇異的恩典。並且，這事件讓人回想起出埃及記17:1-7的記載，也就是，在曠野中，上帝從石頭裡供應泉水給那群不信的以色列百姓之事件。如同歐森所論述的，「在與以色列人經驗的類比之下，加強了人們對參孫的認知；即，參孫不只是一位士師，他還可以作爲全體以色列人的一個象徵」（Olson，p.851）。 確切地說，在士師記裡，參孫的不信，是被用來類比以色列人的不信；甚至，在士師記以外的範圍，也是如此。參孫的事蹟與以色列的故事，即那些在士師記、在整個正典聖經以及在更多的記載中所發生的事（包括在新約時代的教會歷史，以及在過去幾個世紀所發生的，甚至到了今天還在發生的……），都不是爲了要替人類的信實作證明，而卻是爲了要見證上帝的信實。確實地，在上帝的信實中，以色列人便產生了盼望；而作爲對此信奉且公開承認的基督徒，我們也在當中得到了盼望；並且，這世界終究也要在其

中得到盼望。

二號情人：在迦薩賣淫的女子（16:1-3）

參孫故事的第二段一開始時，參孫再一次地被發現出現在一個拿細耳人不應該出現的地方，或者更確實地說，他出現在一個以色列人不應該出現的地方，也就是在非利士人的城市迦薩；在那裡，參孫又再度追求一位非利士女子，而這一次所追求的是「一位賣淫的女子」（NRSV及和合本均譯作「妓女」）。那麼，若是將他對亭拿女子的追求所伴隨的複雜性給考慮在內的話（士14:1～15:20），那麼，參孫顯然以爲去追求一位妓女，會帶來較輕微的糾纏。不過，此刻參孫已經屠殺了許多非利士人（參閱14:19，15:8、15），並且，在15:5的記載中，又看到他毀壞了非利士人的農作物，還有，不久前（至少按照經文的敘述，這件事是最近才發生的），他才從非利士人的綑綁中逃脫（15:14）；因此，從這些已知的資料看來，參孫想要在非利士人的領土中，找尋一個安全無虞的性伴侶，那機會可說是門兒都沒有。

正當那非利士女子與參孫親近時，迦薩城裡的那些非利士男人也正在計畫著另一個圈套。他們料想那參孫在整夜的操勞後，其體力必然是徹底地消耗殆盡；因此，迦薩城的那些男人們便設下一個埋伏，企圖在黎明時分，輕易地去將參孫給俘虜起來。不過，別忘了那參孫可是一名騙子（參閱上文）；因此，參孫反過來以他過人的機智，來勝過他的敵人們。參孫比非利士人預期的還要早離開，且他不只是從他們的陷阱逃離，他還把迦薩城的「城門」也一起帶走（16:3）。那麼，按照字面來說，參孫在此所做的這件事，是在其他地方被用來象徵一個軍事上的勝利之

描述；那象徵性的描述就是，他「得著仇敵的城門」（參閱創22:17，24:60）。不過，十分顯著地，這個事件並**不是**一個軍事上勝利；況且，參孫也不是要用他的戰利品，來號召以色列人去聚集對抗非利士人。對於參孫本身以及對以色列百姓而言，拯救的事似乎是連談都不用談。

參孫在非利士人當中的逃脫，再一次地展現他對拿細耳人身份的不忠誠，同時，也再次地展現在士師記開頭中所清楚表明的上帝之期待（參閱士2:1-5，3:4-6）。此外，雖然參孫以機智勝過迦薩城的男人們；但是，從他決定進入非利士人領土的這件事看來，卻再次顯出他並不是真的很聰穎。不過，既然參孫故事中有著關於騙子的主題，因此當然是需要像這類的情節。那麼對於參孫明顯缺乏判斷力的記載，將會在下一段中有更顯著的說明；不過，他將要反過來以機智取勝的高潮戲劇化情節，也是會在下一段中出現。如同上文所提及，參孫的騙子模式，其實有著「神要對抗那壓迫者」的意味；並且，上帝持續地使用那不忠誠且優柔寡斷的參孫（除了在追求非利士女子這件事上堅持以外），這便是在公開地表明：上帝將會選擇以道成肉身的方式去做工，以及上帝的長期策略是立基於恩典之中（參閱14:1～15:20的注釋；並且參閱下文中「參孫與民族文化的衝突—從古代與現代觀點來看）。

三號情人：大利拉的致命吸引力（16:4-31）

除了先前提到的事件裡那兩個相接近的呼求以外，看起來，參孫是怎麼樣都學不乖的。並且，儘管在參孫追求那非利士女子的過程中，已經燃起了那不可避免的混亂糾葛；然而，在16:4中，

他還是又重蹈覆轍了。此外，假如說，參孫會輕忽在16:1-3中所記載的危險，即那與非利士女子之間的親近所會帶來的危險；那麼在此，他可以說是徹底沒頭緒地不知所措了。這位大利拉，一定是具有讓人難以置信的吸引力，因爲她從參孫那裡要獲得情報的手段，其實是非常容易被人識破的。經文中看來，她是十分直接地問參孫，「當用何法捆綁剋制你」（參閱士16:5-6）。然後，她就照著參孫所給的情報去捆綁參孫，接著她又呼叫那些非利士人前來（16:7-8）。當然，在16:9可以看到，參孫逃脫了；不過像這樣愚蠢的舉動，對於已經知道那些非利士人是要來捉他的參孫而言，只要一次就夠了。然而事情並非如此！當這大利拉在16:10-12與16:13-14中，一而再，再而三地施以同樣的伎倆時，參孫顯然是過度愚笨地相信她到這樣的地步！

不過，說到他的愚笨，這還不是全部。很明顯地，參孫沒有從災難的經驗中學到任何教訓，他在與那亭拿女子的相處中，沒有學習到關於洩漏秘密所帶來的危險性（參閱15:15-20），因此，參孫再度掉落在大利拉以同樣假情假意的請求所設下的圈套（16:15-16對照15:16-17）。不久前，大利拉才三次召喚了那些等待著要捆綁參孫的非利士人；然而，參孫竟然完全忽視這些事情的發生，甚至還告訴大利拉，關於他的拿細耳人身份與一切事情的來龍去脈（16:17）。

參孫那讓人無法置信的極度愚笨，已經讓人不禁會去對他這個人產生臆測，且想要對他作心理分析，甚至會想在其他的領域裡對他作探討；比方說，他的愚笨，會讓人想探討他對於被禁止的事物與對「其他的人事物」之迷戀，以及會對他將「性」與「危險」混在一起的強迫症等狀況作探討。以奧特的看法爲例，

他認為：「握在愛人柔軟滑嫩手中的那把短劍，以及其所發出的閃亮光芒，是從亭拿女子的事件開始，一直到最後，都讓參孫感到興奮的動力」（Alter，p.53）。然而，當這樣的推測引起人的興趣時，16:4-31的情節，卻說明了關於那欺騙者模式的重要性，是遠遠超過參孫那關於性的變態心理之動力。那麼為了要設定這樣的必要條件，那情節實際上是需要讓參孫最後再次地被大利拉給欺騙；不過，那情節仍然是充滿戲劇性地在參孫反過來欺騙他們的高潮劇情中結束（參閱Matthews，"Freedom and Entrapment in the Samson Narrative"，pp.253-57）。

當那欺騙者的模式主導著後續情節的發展時，有些跡象卻顯示出，作者／編輯者於情節中介紹了一些被奧特稱之為「心理上與道德上（psychological and moral）」的範疇（Alter，p.56）。例如奧特所指出的，在16:15、18、20、28中重覆出現的希伯來字根 *p'm*「次」。（NRSV在16:15中譯為「times」；16:18譯為「time」；16:20譯為「times」；16:28則譯為「once」）。有趣的是，這個字根也可以被用在全然不同的意思上，在13:25中即被用來指出「耶和華的靈才**感動**(stir)他」。奧特對這個動詞的解釋是，那是在暗示一種被駕馭或被強迫的情況；並且以他的看法來說，參孫的問題是「在心理分析學的理解上（psychoanalysis），被稱為強迫症的一種反覆地難以自我控制的衝動（repetition compulsion）」，且那強迫症是關於對性與危險的衝動。不過，這起初在心理上的概念，在第16章中，卻被放在一個更加顯著的道德層面；意即，在該章中，那在15、18、20節中重覆出現的希伯來字根，突顯了參孫在道德上，甚至是在靈裡的脆弱。當參孫終於在16:28中仰望上帝，並且只為了「這一次」（NRSV譯為this

once）的更新力量來向上帝求告時，對那字根的不斷重覆使用，便將整個情節發展推到了最高潮。

在那指明要參孫提供娛樂效果的意圖中，這道德上，甚或是神學上的層面再次地被強調了。當時，那非利士人的首領已經「聚集，要給他們的神大哀獻大祭」（士16:23），並且，他們讚美大衮，因爲他「將那毀壞我們國家、殺害我們許多人的仇敵交在我們手中了」（16:24）。當然，從那敘述者的角度看來，大衮是與參孫的不幸遭遇一點關係也沒有；反而應該說是參孫自己向那些非利士人投降的。事實上，參孫會陷入被俘虜的窘境，是因爲他對拿細耳人身份的不忠誠。也就是說，他之所以被俘虜，是因爲他不願意分別自己的生活來專心作爲服事上帝的目的，卻反而用來滿足自己的慾望。

確切地說，在那些非利士人與敘述者／讀者們之間的不同觀點，其實是讓那道德與神學上的議題顯得更加尖銳。不過，讀者再一次地被提醒，在不忠誠的領導者與不信的百姓面前，上帝不會去影響那拯救的功效。雖然，參孫在出生時就已然與一般人有所區別，且他也很明顯地十分清楚他那被揀選的身份（參閱16:17）；不過，駕馭他行爲舉止的，卻幾乎全是他自己所追求的意念，而非上帝的旨意。至於那些百姓，也沒有好到哪裡去。在士師記13～16章裡，他們不但沒有從上帝那裡來哭求幫助，甚至他們還將那曾經是有可能拯救他們的參孫，交在那些非利士人的手中（15:9-13）。於是，儘管上帝所期待的是要施行拯救；但是在這個故事裡，將不會出現那樣的事。

即便是對參孫轉回到上帝面前的記載，也是較多著墨於他渴望對付非利士人的私人復仇行動，而將較少篇幅用在對於他的同

胞之拯救。實質上來說，一直到了最後，參孫都還是那麼地自私，正如同他一直到接近最後關頭時，都還是維持著摸不著頭緒的狀態（參閱士16:20）。看來，參孫與那些以色列百姓，這兩者在不信與堅持自我權益上，都展露了一樣的固執；因此，他們阻擾了上帝要從非利士人的壓迫中拯救他們的意圖。意思就是，士師記13～16章的作用，乃是要如同所有的先知性文學一般，作爲一個呼召人們悔改的手段。換句話說，這是在警告每一個世代的讀者，不信實與不順服，包括在持續不斷的壓迫中之不公義，必然會帶來負面的結果。看起來，參孫轉回到上帝面前的時間點是太晚了，並且在程度上來說也太少。因爲，他死了；然而可以說，他在最後所做的，至少是**開始**了對以色列的拯救（參閱13:5）。而至於那些百姓們，他們還是在非利士人的控制下；並且在士師記中剩下的章節裡，那從群體之外而來的壓迫之暴力，還將會伴隨著來自群體內的不公義與暴力所帶來的災難。因此，那整卷士師記的逐漸墮落之特色，就被用來作爲一種警告，告訴人們關於偶像崇拜與不順服所會帶來的結果；同時，那逐漸墮落之特色，也會被用來作爲一種呼召，去邀請人們要對上帝悔改，並邀請人們對上帝與上帝的旨意要忠誠。

不過，如果參孫故事的結論，將它在神學上的層面給尖銳化了；那麼，他不但提供了警告的字眼，也同時給予了一個帶有盼望的說詞。從上帝的角度來看，要處理關於參孫以及那些以色列百姓的事，一定是經歷了工程浩大卻又令人洩氣的努力。特別以參孫爲例，在他身上舉凡是活力幹勁、長處力量以及天賦異稟，都被他浪費在沒有價值的追尋中！所以，當上帝回應參孫在「臨終」前所要求的「這一次」時（16:28），那樣的行動是一

種不可限量的耐性、是卓越非凡的寬宏大量，並且是令人驚訝的恩典。而由此可論證並示範一件事，那就是，當人眞誠地轉向上帝並呼求上帝的名字時，上帝會以耐性、寬宏大量，與奇異恩典來回答。這樣的論證預告了，在人類那固執不信的面前，上帝仍然展現了信實。參孫與以色列百姓一樣，都不斷重覆地將上帝忘記；不過，上帝卻沒有忘記參孫。在這個事實中，那充滿盼望的重點，不是在於上帝的旨意被圓滿達成，因爲那並沒有發生；反而，以色列的盼望是建立於上帝，即那一個以慈愛信實來對待荒唐不信的百姓之上帝。

神學反省：參孫與民族文化的衝突—從古代與現代觀點來看

先前提到，傳統上對參孫的看法，是將他看做是一位有信仰的英雄，甚至是基督（彌賽亞）類型中的一種；然而在13～16章的注釋中，卻提出了一個值得注意的不同觀點。正如同前文所指出的，參孫無疑地是一位不信實的人物；並且在拯救他的同胞這件事情上，他算是失敗了。如果說，在這個故事中有一位信實的英雄；那麼，這英雄非上帝莫屬。而如果，在當中有一位人類是信實的英雄；那麼，這英雄乃是參孫的母親。不過，如果說13～16章並沒有支持那對參孫的傳統解釋；那麼，讓這「縱慾過度的丑角」出現在這些事件中有什麼作用？

在上文中，已經提出幾個詮釋上的方向。首先，參孫的那些事件，是對那透過人類來行事的上帝之見證。因爲上帝看重人類的正直與自由，所以上帝的旨意是會因此而被阻擾的，正如同

13～16章中，參孫與那些以色列百姓就都曾經阻擾過上帝的旨意。甚至，參孫能夠起首拯救以色列人，就是在一個不信實的領導者與一群不信實的百姓之間，來對上帝的信實顯現出一個見證。簡單來說，參孫的故事展現出，那上帝是以恩典在做工。

其次，參孫的故事，是對於那對抗壓迫且期待從中施行拯救的上帝之見證。參孫的失敗，在於他沒有達成從那殘酷壓迫中拯救以色列的任務。正如研究民間傳說的學者們所指出的，那普遍盛行的騙子模式，其主要的信息中包含了，那弱勢者與被邊緣化的人要對抗那來自優勢者之壓迫時的奮力掙扎。埋藏在那誇張的修辭學中，以及深植在那敘述參孫的欺騙情節裡之幽默的，是一個神學上的信念；那信念就是，知道那以色列的上帝所期待的，乃是一切受造物都得以存活。

將這兩個見證放在一起看，會發現他們與整卷聖經中對上帝的描繪是一致的。因爲，根據聖經的記載，幾乎從一開始，人類就被證明是不信實的；因此，上帝只能以恩典的方式，去追尋上帝的基本目的，即那帶來「平安」（*shalom*）的公義（參閱導論4）。在一個有著數百萬，甚或上億人口是處於貧窮、壓迫，與被邊緣化的世界裡，這聖經的見證，仍然是迫切地需要被聽見。並且，在一個人們不容易去相信恩典的世界裡，這聖經的見證，可以說是更需要及時地被聽見。

在參孫故事中的騙子模式，還有另外一個主要的觀點，也是被證明是特別貼切的。正如上文所述，那騙子的模式，或許是將參孫視爲某一類的英雄（一位「文化上的英雄」，而不是一位信仰的英雄）。以個人來說，參孫的拿細耳人身份，讓經文對他的描繪受到了影響；事實上，打從一出生，他的生命就應特別地信

靠以色列上帝，他應是這種「極端的以色列人」。以這樣的觀念來說，參孫應該是上帝所期待的生活方式之代表人物；並且，其所代表的生活方式，就是那士師記的敘述者打從一開始就有提到的一避免與那土地上的居民往來，以此來持守單單信靠上帝的誡命（士2:1-5，3:1-6）。在3:3中，列舉了被上帝留在那片土地上，用以「試驗」以色列百姓是否信實的族群；其中，「非利士的五個首領」是第一個被提到的。那在第3章中的「試驗」，設定了一種「民俗文化之間的戰爭」，尤其是與非利士人之間的爭戰；在這樣的爭戰之中，身爲一位拿細耳人的參孫，應該是要站在上帝這邊且作一位主要的戰鬥者。

當然，以參孫殺死許多非利士人的方面來看，他是站在上帝這一邊的。不過，參孫同時也時常不斷地在非利士人的領土內被發現，尤其他總是在追求非利士女子。確切地說，從這方面的觀點來看，參孫的行爲可以被理解爲一種宣告的手段，即以此來表現他與那可能處於較優勢地位的非利士人是平等的；也就是宣告說，我們這邊的人可以與你們當中的任何一位，在追求非利士女子的這件事情上公平競爭。不過，在士師記最後的體裁中，或者更確切來說，在13～16章的最後型態中，參孫那不能自拔地戀慕非利士人之強迫症，已經是一種可怕的問題；這問題，讓他的不信實破壞了他的拿細耳人身份，也同時讓他的不信實阻擾了以色列的上帝之旨意，並因此讓那旨意沒有被圓滿地完成。不過，那正好是參孫對非利士人充滿矛盾的行爲；並且那行爲恰好在其他的時間與地點幫助了上帝的百姓，讓他們評估自己在文化戰爭裡的參與。

打個比方來說，在一個本質裡教導「堅持自我權益」的文化

中（self-assertion，此乃人類自我所渴望滿足的中心要點），以及在一個以鼓勵人們去相信人生的意義在於擁有大量的財產，而導致公共團體的集體偶像崇拜之社會中，北美的教會怎麼能夠參與在其中（參閱路12:15）？當然，這個難解的問題，在整個廿世紀當中，已經讓神學人花了相當多的時間去研究；並且那樣的研究還會持續下去。對此，有一個普遍盛行且具有說服力的答案是說，教會可以且應該要進入世界但卻不屬於世界（參閱約17:1-19，尤其注意11、14、18節）。正如理查・尼布爾（H. Richard Niebuhr）所建議的，教會的使命就是要改善文化（pp.190-229）。或者，按照約翰道格拉斯・霍爾（Douglas John Hall）的說辭，教會乃是被呼召來「幫助上帝改善世界」（Hall，*Christian Mission*，p.98）。

毫無疑問地，這是一個出自聖經且是有信仰的答案；並且它很明顯地是相關於整卷士師記的中心議題；那議題就是：處在新土地的居民與他們所拜的偶像之間，以色列人將會單單尊崇、信靠與順服上帝嗎？爲了讓上帝的救恩主張得以被宣揚與具體化，或者說爲了讓我們的生命以及全世界的生活，都像我們一樣地對上帝終極地忠誠與擁戴；於是可以十分確定地，我們不只是要改變我們自己，還將需要透過我們，去對這個世界產生變化的功效（林後5:17-21，尤其要注意19-20節）。通過上帝在基督裡的工作，以及透過基督在我們身上的工作，「將會有一個新的創造」（參閱林後5:17）。使徒行傳提到，耶穌的門徒們被認爲是「那些擾亂天下的人」（參閱徒17:6）；而簡單地來說，那是因爲他們正在改變希羅文化（Greco-Roman culture），也就是說，他們正在改變當時的世界。那樣的行動，可以是、也應該是在每一個世代中

的教會所負擔之使命。

不過，在士師記13～16章中的文化衝突，是用來提醒每個世代中的上帝的百姓：當人所住的土地上，提供了令人信服且引人注目的自由選擇時，那要對上帝與上帝旨意忠誠的「試驗」（參閱士3:1、4），就顯得是多麼地困難。試看參孫，他就爲那困難的試驗做了一個範例；更確切地說，有好幾次，參孫是激烈地站上了火線，去對抗那些非利士人。不過，很明顯地，他也著迷於他們的生活方式；同時，他也被他們的女人給深深吸引。因此，參孫的行爲舉止，在每一個世代中，就被用來作爲一個提醒；提醒上帝的那些百姓以及他們的領導者，對於主流文化的生活方式，人不但是很難去改變它，反而會很容易地受其影響。也就是說，人很容易變成與這個世界相同，卻很難去改變這個世界。

上帝的百姓總是無法去改變文化，取而代之的，他們總是被引誘而受其影響；不過，對於今日北美的上帝百姓而言，這樣的誘惑，是比在歷史上其他任何時間或地點來得更嚴重。舉例來說，美國經常被描繪爲「一個基督教國家」，好像說，作一位好的國民就等同於作一位好基督徒。這樣普遍盛行的想法，會造成教會極端困難地去面對一種文化，那種文化就是，教導堅持自我權益所引起之偶像崇拜以及將貪婪當作美德的文化。簡單來說，當美國的教會要去轉變文化或改變世界時，那教會其實是正在面對嚴厲的試驗。

因爲這樣的情形，在最近幾年，有一些神學上的論調開始呼籲教會（尤其是在美國的教會），要這些教會去重新正視其**寄居世界**的身份，也就是教會作爲**拿細耳人**的身份。這樣的拿細耳人身份是在說，教會所期望的，不是爲了自己的意圖，也不

是爲了自己的文化，或是爲了自己的國家，而是爲了上帝的旨意，以致教會要從世界被分別出來。（參閱Stanley Hauerwas and William Willimon，*Resident Aliens: Life in the Christian Colony*。另參Douglas John Hall，*The End of Christendom and the Future of Christianity*）。意料之中的，哈爾瓦茲(Hauerwas)與威利蒙(Willimon)對理查．尼布爾提出了批判，說他要教會改變文化的呼籲，是太過於樂觀了；並且他們說，教會對於尼布爾的說辭，已然是將之解讀爲一種從文化而來的邀請，而不是從福音眞理而來的邀請（參閱Hauerwas and Willimon，pp.39-43）。在某方面而言，他們的批判或許是不公平的。不過，以士師記13～16章來看，這樣的批判，至少還可以被用來作爲另一個提醒；那提醒就是，「起身去改變文化」比「坐著反省文化」顯得是困難多了。確切地說，哈爾瓦茲與威利蒙的批判，並不是要針對改變文化或改變世界。反而，他們的重點在於，只有當教會首先對上帝與上帝的旨意忠誠時，這些事情才能夠成眞。要想改變這個世界，第一件事情就是教會要成爲信實；也就是說，教會要誠實、信靠、且單單順服上帝（參閱導論4）。顯然地，參孫與以色列百姓都沒有學到這個教訓；不過，士師記倒是可以用這個教訓來吸引我們的注意。

參孫故事裡的暴力，或許也可以幫助我們去體會到一件事，就是我們自己其實也在一個文化的**戰爭**中。哈爾瓦茲與威利蒙太清楚這件事了，因此他們建議，要重新去注意像以弗所書6:10-17一類的經文，也就是囑咐上帝的百姓「要拿起上帝所賜的全副軍裝，好在磨難的日子抵擋仇敵，並且成就了一切，還能站立得住」（弗6:13）。如同哈爾瓦茲與威利蒙所認知的，這重點不是

要以任何方式去美化或讚揚暴力。反而，那重點是要去提醒上帝的百姓，有關於上帝對其目的之陳述說明；即那經常會引起紛爭對立的福音，也就是在耶穌宣佈上帝國降臨時，以及耶穌邀請人進入這國度時，我們要站出來作見證（參閱可1:14-15）。說到那見證，需要提醒的是：耶穌對那更新的眞實（更新的文化與改變的世界）之宣告與具體化，讓他被釘上了十字架；而那眞實的福音，至今仍會引起對立的狀態。作家法蘭伊歐卡諾（Flannery O'Connor）曾有一次說道：人們以爲基督徒的信仰是一條安全毯（譯註：作者所用的詞security blanket，是指讓嬰幼兒抓在手裡，藉著觸感與味道來得到安全感的毯子）；但是，他們錯了，信仰應該是背負著十字架。也就是說，當上帝的百姓有信仰時，無論何時何地，他們都是處在不安全的爭戰之中。

士師記3:1-6中，將非利士人與其他在那片土地上的居民描繪成「爲要試驗以色列人」（士3:4），以及在3:1-2中，預先看出以色列人將學習「戰事」，上述這些看法並非是偶然的。事實上，重點不是在於以色列人將需要去成爲侵略者，而是他們將必須在對抗非利士人之類的族群以及他們的生活方式時，能夠去「抵擋」與「站立得住」（弗6:1、3）。當然，在這件事上，參孫很明顯地在大部分時間都沒有做到。儘管參孫有拿細耳人的身份，他卻沒有抵擋非利士人的生活方式；反而，他與非利士人相互擁抱，也因此讓他自己的生命陷入危險之中，並且無法圓滿達成上帝所期待之拯救。所以，參孫的不良示範，可以被用來作爲一個適時的提醒，即提醒我們所面對的文化戰爭是有多麼地嚴重；同時，他的不良示範，也陳述出了一個事實，那事實就是，站在上帝那一邊，意味著站出來對抗偶像崇拜、堅持自我權益、貪婪與

不公義。對於美國與其他國家的人民而言，那眞實的阻難，或許是發現到「作一位好國民將會意味著作一位壞基督徒」。

確切地說，成爲一種拿細耳人教會而站出來對抗一個致命的文化，可能也有其危險性。繼《外來居民：在基督徒殖民地的生活》之後，哈爾瓦茲與威利蒙又寫了續集，其標題爲《外來居民生活之地(*Where Resident Aliens Live*)》；在這本書中，哈爾瓦茲與威利蒙提供了一個基督徒門徒訓練的比喻。那麼，這比喻是來自美國海軍陸戰隊兵團的經驗，即他們在巴瑞斯島（Parris Island）基地所舉行的基本訓練之經驗（Hauerwas and Willimon，*Where Resident Aliens Live*，pp.73-83）。在這次的訓練研習當中（請注意，那「訓練」有「作學生」的意味），新進的陸戰隊員學習到那嚴酷的新生活方式；本質上來說，藉著所提供的訓練，他們成爲了一個「新的創造」。或許，目前爲止，看起來還沒有什麼問題；不過那潛在的危險呢？這些新的陸戰隊員，如今看不起自己從小到大的生活文化，就是那種軟弱、寬容的文化。確切地說，這並不是完全地不好；不過，那危險是，如今他們將會**恨惡**這個世界，因爲他們現在算是「比較優秀者」。爲了要對哈爾瓦茲與威利蒙公平起見，我們應該要注意到，在該書的98頁有明確的聲明，他們對這世界沒有任何的敵意。然而，很不幸地，士師記這卷書卻經常地被理解爲一種解釋，那解釋就是：除了以色列人以外，上帝恨惡所有世界上的人，即非利士人、摩押人、亞捫人、米甸人與迦南人，所以，上帝的百姓也應該要如此。不過，士師記的重點，並不是在說上帝恨惡那些其他的族群與邦國；反而士師記要說的是，上帝已經對以色列展現出一個更好的生活方式。那個生活方式就是，要信實、順服、公義與和平；也就是說，以

色列人被呼召出來，是爲了要具體化那個生活方式。並且爲了上帝的緣故、也爲了他們自己的緣故、還有爲了全世界的緣故，他們要爲這樣的生活方式來作一個典範（參閱導論3）。

簡單地說，那在教會常會發現的文化戰爭，對教會本身將是一個需要奮力掙扎的事；並且那危險的試探可以分爲兩方面來說。一方面，那試探乃是來自於他們對優勢或主流文化的默許，如同參孫與以色列人沒有堅持自己的文化一般。另外一方面，那試探是自以爲高人一等，且甚至會厭惡那些與自己不相同者，如同士師記的解釋常鼓勵其聽從者去做的一樣（其實，無論有沒有聽從士師記的解釋，基督徒也常如此作）。

確切地說，13～16章的記載，對於生活在現代的上帝百姓所面對之文化戰爭，並沒有提供易懂的答案或明確的解決辦法。不過即便是如此，13～16章倒也發揮了一個有價值的作用；那作用就是，讓教會去注意到那個一再出現的議題，也就是那關於信仰與文化是如何地彼此關連的議題。再一次引用蘇珊．尼蒂曲的話來說，就是「參孫的傳奇故事，是對盼望與稱義的一個有力陳述；同時，也是對那些在非以色列世界中固有的問題，所提出的一個發自內心深處的評論」（Niditch，"Samson"，p.624）。那麼，單以參孫個人的行爲來說，他的行爲已經特別展示了：要抵擋一個較優勢的主流文化，是有多麼地困難；甚至，就算那個主流文化是一個已經被認定爲妥協於罪惡的文化，且是已經被認知爲一個會帶來死亡威脅的文化，要抵擋它的吸引力，還是非常地困難。因此，教會蒙召很確定要去作的是，在面對現代文化時，要持續固定地提出警惕；並且幾乎可以很確定地，如此的警惕，將會讓教會在面對那對福音越來越不友善的文化時，以及，在面

對那文化所提供之任何殘餘的利益之際，至少會開始以信實去抵制拒絕（參閱Placher，pp.161-83。特別注意第178頁）。需要提醒的是，當一個教會大規模地去適應某種文化時，無論那個文化是屬於北美文化或是其他任何的文化，那個教會都將會像是參孫一樣，在作上帝旨意的使者這件任務上，大規模地失敗。

參孫與非利士人的文化糾葛之最後一個觀點，是值得我們去注意的；因爲其中有一個明確的現代氛圍，那氛圍就是他對於非利士女子的愛慕。當人們無法對上帝忠誠時，他們一定是去崇拜了其他的偶像（參閱士2:3）。在參孫的個案中，他所崇拜的偶像之一，似乎是對於性方面的滿足之過度放縱的慾望；這個慾望，如同是故事裡最合理的組織原則在支配著整個參孫故事的發展（參閱上文）。對參孫的這個特性之觀點，可能讓我們想到一些現代的政治人物；不過，那觀點有一個更加深刻的重要意義，那就是，對性的慾望讓參孫變成偶像崇拜者的這個事實。參孫的故事，不只提醒了我們關於那人類性慾的力量；並且他的故事也說明了一件事，那就是，當性方面的滿足沒有被信實所控制時，將會產生混沌失控的景況。歌手米契歐（Joni Mitchell）有一首歌曲，歌名叫做〈Sex Kills〉，這首歌曲正好可以貼切地作爲參孫一生寫照的副標題。米契歐這首歌曲的重點，並非要說性是不好的；而是說，人類的性，已經被廣告商利用在幾乎所有商品的販賣上。如此的利用，將會導致「性」在今天的世界裡，完全與貪婪、不公義以及暴力捆綁在一起。那麼，在這樣的意識下，性會致命。看來，一個像參孫一般的現代文化，是已經將性慾轉化爲偶像了；而對此，士師記13～16章提出了一個警告，那警告就是：偶像崇拜與不信實的行爲，將會帶來毀滅與致命的結果。因

此，當性不再被視爲是上帝所賜的一件禮物，反而變成了一個終極關懷的時候，對於我們與參孫而言，性會致命。

在參孫與以色列人所遭遇到的文化衝突之中，他們算是大輸家（或許，連帶著讓上帝也被算了進去；因爲上帝的旨意也暫時地被參孫與以色列百姓給阻擾了）。因爲這樣的緣故，所以，當參孫故事的結尾沒有提到那土地有「太平」時，便也不會讓人感到奇怪了。說到沒有太平，確實地，自從8:28以後就沒有任何的太平。並且那打從基甸開始的逐漸墮落之情形，到了參孫的時期，幾乎可以說是累積到了最糟糕的境界。雖然，參孫是士師當中最後也是最糟的一位（至少在士師記裡的記載是如此；參閱撒上7:15-8:3）；不過，事實上，在接下來要進入的17～21章中，那百姓的景況將會更加地墮落。

第三部 完全墮落與恐怖行動

十七章1節～廿一章25節

在士師記結尾的幾章中，以色列百姓的生活是完全地支離破碎了。那麼，因爲17～21章中已經沒有士師了；所以這段經文常常被視爲是出自較後來的編輯者的結語。不過，若是從1:1～2:5時已經預告的逐漸墮落之前提來看，以及從那自基甸之後便不斷發生的士師記特徵來看；在士師記的最後這幾章，可以說是對這卷書做了幾乎完美的結論。在此，以色列人已經算是完全的墮落了；並且，恐怖的統治已經是完全地籠罩在他們身邊了。可以說，他們已經沒有外來的敵人了，因爲那百姓本身就是他們自己的敵人。確切地說，在第9章與在12:1-7中，曾經發生過以色列人對以色列人的自相殘殺；後來又有那殘酷野蠻地殺害利未人的妾之事件，而之後，造成便雅憫支派幾乎被徹底的殲滅。那麼在那些事件之後，事情可以說是無法再更壞下去了（參閱導論2c）。

對自己的拿細耳人身份，參孫幾乎是完全地漠不關心；並且從上帝廣義旨意來看，參孫讓以色列人有了一個令人印象深刻的示範，那就是他教導他們去做17:6所說的「他們自己眼中看作是對的事（what was right in their own eyes）」（參閱士14:3，NRSV的

"pleases me"「取悅我」，若是照字面而言，應該是"right in my own eyes"「在我眼中看爲對的」；並且，在14:7中，"pleased Samson"「取悅參孫」，照字面而言應該是"right in the eyes of Samson"「在參孫眼中看爲對的」。另外，對17:6中出現的那句經文，和合本譯爲「各人任意而行」）。這個必須要注意的重點，再一次地出現在21:25；而該經節乃是本卷書的最後一節經文，因此可以說，它是被用來做爲17～21章的結論。在17:6與21:25兩處經文中，都在前面加了一句「那時以色列中沒有王」。並且，同樣的句子也出現在18:1與19:1，因此，這個句子在最後幾章裡構成了一個疊句的結構。

士師記結束時的混亂狀態與以色列當中沒有君王，這兩者之間的連結，經常被用來說明士師記（或至少17～21章）是爲了君主制度所做的一個預先安排。更具體來講，因爲19～21章當中，以非常貶低的形容去影射了掃羅的家—基比亞；所以，這些章節看起來似乎是爲了將要來到的大衛王朝，提供了在意識型態上的支持。這樣的提議，看起來是有道理的；不過，士師記中最後的狀態裡，**所有的**以色列人，包括猶大支派，看起來都很糟糕。假如士師記裡那結尾的幾章，是企圖要爲大衛命脈或那廣義的王朝做一個預先的安排；那麼，我們一定要記得，那個王朝最後也同樣是結束於一片的混亂。並且，那些君王們，後來也都是「照他們自己眼中看爲對的事任意而行」。從這個較寬廣的正典觀點看來，17～21章並沒有對君主制度提供意識型態上的支持；反而，他們正好適合用來說明，以色列百姓那頑固的不信實與不順服之較大模式。藉著描述那從不信實與不順服而來的可怕暴力結果，17～21章便像是所有的先知文學一樣，產生那呼籲悔改的功效，

同時，也對那些不信實的百姓，表達了對上帝信實所會帶來的盼望。

當然，那百姓需要去悔改的，乃是他們對自我權益的堅持與拜偶像的放縱。也就是那打從士師記的開始就一直存在的麻煩問題；而這問題是關乎那百姓是否將會單單敬重、信靠、與順服上帝（參閱導論3、4，另參閱1:1～2:5，2:6～3:6的注釋）。還有，從一開始，堅持自我權益與偶像崇拜就已經是如影隨形；因此，當第17章以製造一個偶像來作爲故事的開始時，就不會讓人感到驚訝了。不斷出現在整卷書裡的那對邪惡雙胞胎—堅持自我權益與偶像崇拜，乃是顯現士師記裡的一致性之另一個記號；也就是說，如上文所提到的，17～21章呈現了兩件事：一是那頑固不靈的偶像崇拜所帶來的必然結果，二是以冗長的失敗來榮耀上帝的最高統治權。

所以，同樣不會令人感到驚訝地，在士師記一開始時的那些哭嚎的百姓，在該卷書結束時，他們又哭嚎了。那麼，在士師記一開始時的哭泣，其緣由是表露在百姓拜偶像的行爲中，也就是他們對於那約的不忠誠行爲（參閱士2:1-5）。如同士師記一直以來所展現的，那百姓的不信實已經造成了殘暴的混亂結果。在第19章中，爲了利未人的妾之私人恩怨所帶來的暴行，以及隨後發生的殘暴內戰，這兩者之間的糾葛牽連，乃是士師記裡那悲慘卻合理的高潮情節。而與那場內戰有關的暴行，便導致了士師記結束時的哭泣情節（參閱20:23、26，21:2）。這兩個哭泣的事件，對於整卷士師記提供了一個架構；並且這兩個事件加上在這卷書中心點的哭泣（參閱11:37-38，11:29-40的注釋），構成了另一個顯現士師記裡的一致性之跡象，那跡象就是如泰德(Tate)所說的，

士師記是「一本哭泣之書」（參閱2:1-5的注釋）。

對於士師記這卷書在文學上的一致性，還有另一個相關的跡象，那就是在19～21章中，那引人注目卻沒有被提到名字的人（匿名者；參閱Don Michael Hudson，"Living in a Land of Epithets: Anonymity in Judges 19-21"）。與3:7～16:31中獨來獨往的士師們相比，在1:1～3:6與19～21章中，人們顯得比較團結；不過，那樣的團結卻是相當具有諷刺性的。比方說，在20:1，那些人團結在一起，實質上是爲了要消滅便雅憫支派。這樣諷刺的轉折情節，被19～21章中那匿名的特色給強調了，即如同胡笙(Hudson)所說的，那樣的諷刺「給人一個含蓄的印象，暗示說：**每一個**人都是危險的，因爲每一個人都任意而行」。而結果呢？「匿名成了一種文學上的手段，用來影射那殘暴與肢解的普遍性。」（Hudson，p.60）士師記的文學結構，再次地引起讀者去作文學上的分析；並且在分析中讓讀者理解到：那最後的幾章，乃是先前不信實的堅持自我權益與偶像崇拜的那些事件，不斷地被累積到了最高潮的合理結果。

士師記中最後兩個區塊的資料，並非單純地是隨機取樣的；他們的類似模式與他們所使用的文學技巧，提出了更多不相干的附屬事件（參閱Philip Satterthwaite，"No King in Israel：Narrative Criticism and Judges 17-21"）。舉例來說，第17章與第19章，兩者都是開始於某個以色列人的故事，而他們後來都引起支派裡或跨支派的問題（18、20～21章）。另外，兩個區塊的資料也都明確地提及舊約的資料。在士師記18章中，那些但支派的人所採取的行動，讓人回想起在早期以色列人要進入與定居於那片土地時，他們所採取的行動中之重要的事件（參閱民13章）。士師記19

章，則是讓人回想起創世記19章；而至於士師記20章，讓人回想起約書亞記8章中，約書亞攻佔艾城的經過。不過，如同偕特爾茲外特（Satterthwaite）所論述「這三個提示都有一個類似的效果，那就是，他們都提到了一個『以色列裡有麻煩正在發生』的主題思想」（Satterthwaite，p.85）。因此，17～18章與19～21章之間，不只是彼此協調；他們也讓人看到從基甸開始的墮落，與之後不斷盤旋向下的低潮，以及那在耶弗他與參孫時期，不斷延續且越來越糟糕的景況。簡而言之，對於士師記來說，17～21章是一個合乎邏輯、不可缺以及有力的結論。

另外，令人感到有趣的是，偕特爾茲外特也提到說，士師記17～21章是那較大單元（約書亞～列王紀）裡不可分的一部分；甚至，他提出了一個看法，即他認爲17～21章的寫作目的，其實是爲了要作爲撒母耳記到列王紀的導論（Satterthwaite，p.88）。雖然，這個提議必然地會停留在無法證實的階段；但是它的優點在於可以讓人們知道，士師記17～21章，並非單純地只是爲了一般的君主制度而設定的安排，也不是專門爲大衛王朝所做的鋪陳。反而以色列國與猶大國的列王們，將會展露出與士師記裡同樣不信的堅持自我權益與拜偶像。而從士師記從頭到尾的記載看來，那明顯地將會導向一個相同的結果—不公義、暴力與混沌失序。藉著對那不信實與偶像崇拜所帶來的暴戾混亂結果之描述，可以爲士師記提出一個適切的結論；並且，也同時可以作爲撒母耳記至列王紀的一個合宜的介紹。事實上，士師記17～21章，被證明是在先知文學裡的一個重要單元（參閱導論3、4）。而該單元是被用來控告那些不信實與拜偶像的百姓；同時，它也是被用來突顯一個見證。那個見證就是，即便那些百姓是令人洩氣的不

信實，且是不斷地拜偶像；然而，上帝在過去與未來，都仍然會不斷信實地對待那些百姓。

米迦、利未人、但支派的人　17:1～18:31

讓人很容易就會注意到的是，在17～21章中缺乏了關於上帝的行動之記載；尤其是17～18章中，有一件令人感興趣的事，那就是，「米迦」這名字本身已經自動地提出一個關於上帝的問題。因爲，米迦的意思是「誰像雅（威）？Who is like Yah(weh)？」。不過，從17～18章的內容看來，那「米迦」的名字聽起來有一個明確的諷刺意味；因爲，那似乎是在說，在17～18章中，完全沒有人知道上帝是像什麼！或者，至少可以說，關於上帝對其百姓的期待，沒有人有任何的概念。舉例來說，米迦是一個小偷，因爲他曾經偷過自己母親的錢！確切地說，他有合宜地去承認他的罪，並且他也歸回了那些錢（或者，可能是他在聽見他母親的咒詛後，讓他在心裡產生了懼怕？）；不過，在這個時候，他那錯誤的行爲所衍生的鬧劇才正要開始。

那被牽扯在故事內的一千一百舍客勒銀子，並不是一個好兆頭。因爲，在16:5中，大利拉就曾經爲了一千一百舍客勒的銀子而背叛參孫。所以，雖然經文並沒有明顯的意圖，去說大利拉就是米迦的母親（其實，經文裡從來沒有明確地說大利拉是非利士人！）；不過，那個數字本身就有不好的預兆。可以十分確定

的，雖然，米迦的母親在17:3中，說那些銀子是要分別出來「獻給耶和華」的；可是，那些銀子卻被米迦用來「雕刻一個像，鑄成一個像」。而且，米迦並不只以鎔鑄的金屬去雕塑偶像，他還製造「以弗得和家中的神像」；於是，那便讓人回想起基甸變糟的轉折（參閱8:27與8:22-35的注釋）。並且，米迦在錯誤的基準下，設立了他自己的小小祭司組織，又封立了他其中一個兒子在他私人的神堂中作祭司。

以上這一切的事情，雖然僅僅發生在五句經文的敘述裡，卻也透露出了敘述者所察覺到的那「各人任意而行」的事實（士17:6）。僅僅五句經文裡，米迦與他的母親，就至少已經違背了十誡裡半數以上的規定；因此，在這樣的前提下，「各人任意而行」事實上可以說是保守的說法。事實上，他們已然在上帝之外，又塑造了另一位神；他們已然製造了一個偶像；他們已然隨意誤用了上帝的名字；並且，米迦還偷竊，且因爲如此而算是沒有孝敬他的母親（也許，他藉此貪圖）。簡單來說，不順服與偶像崇拜，是手牽著手且如影隨形的兩個好朋友，而這是從士師記一開始就成立的事實。至於這兩件事所要產生的那不公義與暴力之必然結果，將會在第18章中陳述。

士師記以及這本注釋書的讀者們可能會提出異議，指出：如果米迦的故事是源於君主制度之前（或者說，那故事本就是要描繪這個年代），以及如果（且很可能地）那十誡是後來的編輯者加上去的；那麼，以那較晚期的規定來批判米迦，豈不是對他很不公平。確切地說，純粹從歷史的角度來看，這個反對的意見確實有一些使人信服的地方；不過，這樣的反對意見並沒有嚴格地從正典聖經去考量。在那正典的系列裡，以色列人曾經從埃及地

被拯救；他們曾經被賜予妥拉（也就是以十誡爲標題的典章律例）；他們曾經保證要順服那妥拉以及單單效忠於上帝；而在面對不順服與偶像崇拜的挑戰之第一回合的失敗當中，他們曾經被原諒且得到了一個重新立約的機會（參閱出32～34章）；並且，約書亞與其繼承者，也就是那些士師們，已經被委任去執行那對約的忠誠與去效忠上帝所期待的旨意。

照**這樣正典的背景脈絡**來說，米迦與他的母親應該要有更好的認知；並且他們的所作所爲應該要更好。不過，事實上，照正典的背景脈絡來看，他們的行爲除了荒唐可笑以外，找不到其他言語可以來形容。當然，這樣的荒唐可笑，很明顯地也是敘述者所想要表達的東西；理由是，正因爲米迦與他母親的所作所爲是如此地荒唐可笑，在如此的情節中，才能將那開始於基甸且繼續於耶弗他與參孫的逐漸墮落之特色，完美地帶到了最高潮。或者，當那敘述者建構那最後幾章的經文時，那幾章的內容便會提供一個完美的解說；而那解說便讓人知道，當人們「照自己眼中看爲對的事」去做的時候，會發生什麼事（士17:6；參閱上文中對17～21章的介紹）。當然，米迦與他母親的事蹟，並不能眞的說是那逐漸墮落的最高潮。在19～21章中，事情甚至還會變得更糟；不過，倒是可以從米迦與他母親，來開始繼續述說這樣糟糕的故事。

如同上文所述，那敘述者在17:6中提到「那時以色列中沒有王」，其意圖並非像許多人所詮釋的，只是要爲君主制度、大衛王朝或其他君王鋪路的一個安排。需要再次強調的，那較寬廣的正典背景脈絡是很重要的。那些以色列國與猶大國的君王，包括大衛（請特別注意撒母耳記下11～12章，該段情節裡，大衛也違

背了十誡裡至少半數以上的規定），普遍地都是不信實與不順服，且都沒有照上帝的標準行事，而是「照自己的標準任意而行」。在這樣的正典背景脈絡中，士師記17:1-6的功用（如同那整卷士師記與整個先知正典一般），就成了一個對不信實與偶像崇拜的指控；並且，也成了一個叫人重新對約忠誠，也就是叫人悔改的邀請。

那先知性的正典，也經常地警告與闡明那關於堅持自我權益與拜偶像所會帶來的災難；並且，這樣的災難故事，將會在17、18章中展開，而一一地呈現在讀者的面前。在17:7中，一位新角色被介紹了進來，他就是那位從伯利恆來的利未人。隨即，一個新的議題被提出：爲什麼這位利未人需要去找一個生存的地方？按照歷史上的說法，可能這段敘述文的成文時間，是在利未人的服事還沒有被訂出規則之前（那也就是說，如果一個村落沒有能力供給所有的利未人；那麼，其中一些利未人就必須離開，去別的地方找工作）。或者，這段敘述文的成文時間，也可能是在比較晚期；因此，它反映了在那一段時間，利未人可能被耶路撒冷聖殿的敬拜中心派到外地去服事。無論實際的情況是哪一樣，它在近代的正典背景脈絡中都會被視爲古怪；因爲我們很難想像說，會有一位利未人到處遊走，期待用競標的方式來販賣自己的服務。（或者，他只是要追求被出價的滿足！）

無須多說，當一個宗教體系，允許其神職人員如同那利未人所做的，去販賣他們的服務時，那是對濫權開啓了大門。事實上，包括彌迦書的其他先知書裡，都有單就這件事來提出警告（參閱何4:4-10；彌3:5-8。這些經文，加上士師記17章，可以一起被用來支持在列王紀下23章中所描述的景況，即在約西亞王執

政時的那段「祭司職務與敬拜典禮都集中於耶路撒冷」時期）。那利未人變成了米迦私人聘請的祭司（士17:12），且米迦自己以爲那將保證他有一個受祝福的未來（17:13）；不過，正如第18章所展露的，這兩件事毫無疑問地，都沒有爲他帶來好結果。在17:12中看到，那利未人是被分派「*住在米迦的家裡*」，而不是在「*上帝的殿*」（18:31；參閱摩7:12-13）。這可能影射了這個資料的較早期版本，在那時候，古閃族人的家神像（teraphim）通常是供奉在私人的家中；不過，從那正典的最後型態之觀點看來（與其申命記式、先知式的影響一起），米迦這樣的作法是極度地不正常。事實上，這樣的作法等同於拜偶像，也就是將上帝貶低到最高地位以外的某件物品。第18章中那暴戾以及具有毀滅性的事件，再次徹底地強調了這個先知性信息。

第18章的第一句經文，是17:6的縮短句型。雖然，這次沒有明確地說「*各人任意而行*」；不過，那句「*沒有王*」的慣用語，已經充分地傳達了這個結論；並且，隨後在該章的內容裡，也將其表明了出來。但支派的人們，他們在這故事裡的行爲舉止說明了一件事；那就是，他們做事的原則不是按照上帝的期待，而是按照那句名言—「強權塑造公理（might makes right）」（譯註：或「勝者爲王」）。

在第18章中，但支派的行動對應了那個傳統，也就是，但支派最後不只得到原先分封給他們的土地（參閱書19:40-48）。事實上，士師記18:1看起來似乎與約書亞記19:40-48有所矛盾，因爲那等於是說，但人原先在約書亞記中所分配到的土地，隨後就失去了。不過，無論如何，可以確定的是，在士師記18章中，但支派正在尋找居住的土地。正如同上文所述，此刻他們正在做的事，

讓人回想起以色列人要進入迦南地定居時所發生的事。其中最明顯會回想起的，包含但族也派遣探子進入那地去窺探（參閱民13章）。那麼，當那些探子們出現在米迦的住處，且當他們鄰近米迦的住宅時，他們認出了那位利未人；而且，那位利未人也很高興地承認自己是一位被雇用的祭司（參閱士18:2-5；另參19-20節的注釋）。可想而知的，接下來，那些但族人便很自然地求問並得到祭司的祝福；而那祝福就是18:6中，那祭司對他們承諾可以得勝的保證。

這樣的祝福，可能讓但人隨後要做的事看起來合法；不過，想一想那個祝福是從何而來！那個祝福，不是來自「上帝的殿」（18:31），而是來自米迦的家，以及來自米迦私人所擁有的那位被雇用的祭司。事實上，18:6預先透露了18:19-20的內容，而在這兩節經文中突顯了一件事，那就是：這位利未人是一位拜偶像的祭司，並且，他唯一服從的主權，乃是想要雇用他的人願意付出多少錢。在士師記18章中，那唯一允許但人胡作非爲的理由是一個事實，那事實就是：他們的武力強盛到可以照自己眼中的標準任意行事，並且，又能從中全身而退（參閱18:25-26）。在此，需要再次提醒的是，他們行事的原則是「強權塑造公理」。

雖然，派遣探子的情節令人回想到民數記13章；不過，在士師記18章中，探子的回報可是有值得注意的不同之處。在民數記13章中，那些探子所遇到的是令人生畏的巨人；而在士師記18章中所提到的拉億居民，卻是一群容易擊敗的對手。在民數記13章中，探子的回報確認了一件事，那就是以色列百姓需要上帝來幫助他們去對抗一個比較優勢的對手。不過，在士師記18章裡，則沒有提到這樣的需求；並且，隨著但人做事的方針，這樣的不

同，在整個故事裡是一直持續不變的。雖然，在18:10中，這些探子也尋求上帝的支持；不過，除了那個假祭司的祝福以外，他們一點應允也沒有得到。然而，就像是那脈絡背景所清楚表達的，那些但人從頭到尾只做了一件事，就是照自己眼中看爲對的事去任意而行。而由此看來，對於上帝、上帝的期待與上帝的幫助，他們忽視的程度可說是已經到了極點。

所以，那些但支派的人後來謀殺了拉億的居民，就是在經文中兩度被形容爲「*安居無慮*(quiet and unsuspecting)」的居民（18:7、27；另外，此字詞與18:10的「*無慮*（unsuspecting）」、18:7的「*安居*（securely）」是同一個希伯來字根）。被譯爲「安居」／「無慮」這字詞的希伯來字根在經文中共出現四次，這情形其實是很有趣的。因爲這樣照字面的翻譯，正好準確地指出了但支派所欠缺的東西。事實上，若是更照著字面來說，那個字根的意思，應該是「信賴」。確實地，關於那些人們所信賴的東西，在經文中並沒有很明確的表示；不過，對那舊約聖經中重要的字根如此明顯地使用，卻提醒了讀者們：但支派的人，**不是**一群信賴人或值得人去信賴的百姓。至少可以說，他們並沒有照著上帝百姓應該做的去信靠上帝。事實上，如果說他們有信靠任何人的話；那麼，那被信任者是他們自己。因此，簡單來說，他們是「任意而行」最具代表性的例子。

但人對拉億居民進行屠殺的恐怖事件，更進一步地被那重覆出現的「*安居*quiet」（18:7、27）所強調了。在希伯來文聖經裡，這個字也與士師記3:11、30，5:31，8:27中被翻譯爲「*太平*」那個字是相同的。根據士師記中較前面幾章的記載，「*太平*」所指的是：上帝所期待百姓可以得到的一個非常正向的狀態。因此，如

同這卷書裡的任何一位士師所應該去做的，這些拉億居民具體化了上帝的旨意。另外，這其中更令人覺得諷刺的，是那「但」的名字，在希伯來語中是相近於「正義（justice）」的意思；可是，從上帝對地上眾族與列邦所期待的公義來看，那但支派的人，卻可說是很難與上帝的那個期待搭得上關係（參閱導論4）。

在第18章中還有兩個觀點，很清楚地指出但人那十分不適切的行爲。首先，是但人對待米迦的方式。在他們對拉億居民的屠殺之前，那些但人已經展現出他們的眞面目，他們掠奪米迦與他的家、偷竊他的偶像、以弗得、家裡的神像以及祭司（士18:14-20）。確切地說，從米迦與那位利未人先前在故事裡的行爲看來，要對他們有太多的同情是很困難的事；不過，這個部分正是故事裡的重點。事實上，在這故事裡的**每個人**看起來都很糟，因爲那些人都照自己眼中的標準任意而行。不過，那但支派的人看起來是最糟糕的。因爲，當米迦指出他們不義的行爲時（18:24），那些但支派的人所回應的話，以其產生的效果來說是「住嘴，不然我們將殺了你」；而18:26總結了這種情勢：「拳頭大的就是對」。事實上，不可避免地，當人們沒有尊上帝的最高統治權爲大，反而按照他們自己眼中看爲對的標準去行事時，這樣的情況總是會如此地發生。

至於，在第18章中所提到的，但族人們那十分不適當的行爲之第二個觀點，其實是與第一個觀點相關；那觀點就是，他們明顯地有偶像崇拜的行爲。當那些但支派的人偷走了米迦的偶像時，照理說，他們可以將之鎔化來得到銀子。不過，取而代之的，他們讓米迦的偶像崇拜行爲，繼續在他們當中進行（18:30-31）。因此，那偶像崇拜的情形，從一個人拜偶像，變成了整個

支派都在拜（根據約書亞記24:18、21、24，這個支派曾經承諾要單單敬拜／服事與順服上帝）。除此之外，根據18:30，摩西的孫子和他的子孫作了但支派的祭司。摩西的後代，竟然公然地主持一個偶像崇拜的異教，試想，能有什麼比這樣的事更加荒唐可笑呢？

在18:30-31中的記載進一步地提醒人，那些但支派的人所進行的事，在某種意義來說，是與全體以色列百姓在先前要進入迦南地時的景況相似。對於那在士師記18章與出埃及記、民數記以及約書亞記之間的相似特色與影響，偕特爾茲外特作了一個總結如下：

在那兩個記事內容之中，有幾個共通的要素：派遣探子；數點軍隊的人數；但族安營的地點因此而被取名；最後都是擄掠一個非以色列人的城市，並且將其改名。不過，關於這出走與征服的每一件事都是錯誤的：但支派的人是無恥不講理的掠奪者，而他們的異教信仰是腐敗的，並且，他們殺死了一個無辜的族群。

（Satterthwaite，p.84）

確實地，在士師記18章中，許多事情都是如此地邪惡；並且，其中所描述的但族人，其行爲是如此地令人反感。事實上，那樣的描述讓人很難不去認爲，士師記18章是故意針對但支派所作的爭辯，而其中的原因，很可能是因爲但與伯特利，在後來成了與耶路撒冷相競爭的兩個北方的敬拜中心（參閱Yairah Amit，"Hidden Polemic in the Conquest of Dan"。同時，在士師記17章中，Amit也發現到一個針對伯特利的「隱藏的爭辯」；因此他認爲經文中之所以提到「以法蓮山地」，其實是意指「伯特利」）。不過，話說回來，如果士師記17～18章眞的有意要去擁護大衛王

朝，以及有意要去擁護與大衛王朝相關連的耶路撒冷；那麼，以**當時的寫作背景**而言，這段經文應該會有更自由的發揮，而不會在敘述上看似受到如此多的限制。

反而，在17:6，18:1，19:1與21:25中的慣用語呈現了一個證據；那證據所證明的是，在17～18章中，以整體百姓而言，他們是已經走在那邪惡的道路上。那麼，會造成這樣的情形，大多是因爲那逐漸墮落的特色；即那開始於基甸，且逐漸在17～21章當中達到最墮落的特色。雖然，在17～18章中，那些主要角色所代表的，看起來像是後來的北國（也就是以法蓮與但）；不過，在19～21章中，倒不盡然是如此，因爲包括猶大的所有支派，都被拉進了那個血淋淋的混亂狀態。所以，如果17～18章當中有留下任何問題；那麼，在19～21章中將會讓人充分清楚地知道：每一件事與每一個人，都已經走在令人絕望的錯誤道路上。

一位受虐致死的婦女與一場殘暴的戰爭
19:1～21:25

當一切看似已經到了谷底的時候，更糟糕的事情竟然發生了。在士師記19章中，那發生在利未人與他的妾身上的故事，是另一個被斐莉絲．翠波(Phyllis Trible)稱爲「恐怖驚駭的經文」（參閱11:29-40的注釋）。可是，如果與之後所發生的事件來相比，那麼這個故事的細節又似乎是不夠驚世駭俗。在利未人之妾

被強暴與謀殺之後，引起了那個幾乎讓便雅憫支派滅絕的血腥內戰；並且，對於這個悲劇的錯誤處理，將整件事導向另一個對六百名婦人的強暴事件。看來，事情真的已經**無法**更糟糕了，而士師記就是結束在這個節骨眼上。

對那利未人的妾之強暴，以及隨後所安排的，那些在以色列人當中看似合宜與有秩序的任何假象，都是缺一不可地互相關連著。在士師記19與21章裡所記載的強暴事件，框架了士師記中這個結論的部分。這樣文學上的安排強調了他們的重要性，那重要性就是基非（Keefe）在下文中所概述的：

這些強暴的事件，是被埋置在一個男性被賦予控制權的性別象徵系統裡。不過，那樣的系統，並沒有讓女性完全不能被賦予權力或完全地被邊緣化。因爲那些強暴的故事，以及那些被施暴的婦女眼中所看爲毛骨悚然的事，讓男人們的戰爭落入了批評與審判的主題之中。在這些希伯來人的敘述文裡，婦女的身體被用來代表那共同、關連與立約的記號；而這提供了一個看法，即，藉由犧牲者與受暴者的形象，這受虐婦女成了見證人類社群是破裂的眞實情況之有力修辭性人物（Keefe，p.94）。

在士師記19～21章的另一個結構方法上，基非的推論提供了一個助益良多的觀點；那觀點就是，在19:1與21:25重覆出現的那個「沒有王」之慣用語。並且在後來的實例中，也有包含對那「所有的百姓都按照自己眼中的標準任意而行」的察覺；因此，這察覺也被用來作爲17～21章中那比較長段落裡的一部分結構工具（參閱士17:6，18:1）。另外，因爲那虐待婦女的故事，在父權

制度下竟然能夠通過審判；所以，在19:1與21:25中那「沒有王」的公式，便不能被理解爲，只是純粹地要替大衛或其他王朝先設下一個安排。尤其，當19～21章與整卷士師記，是在其較寬廣的正典脈絡中被閱讀時，讀者們將會知道，那父權主義下的君王制度，其所要面對的失敗，將是會與士師秉政時一樣的糟糕。

從這個較寬廣的正典觀點來看，士師記正像是在先知性正典裡的其他書卷一般，是一個對抗任何其他制度的強而有力之見證；而其所對抗的制度，包括君主制度，就是那養成偶像崇拜與不順服的溫床，且這溫床就是促成不公義與人類社群破裂的禍源。在19～21章中，那些令人害怕的故事生動地展現了一件事；那件事就是，當人們傾向於堅持自我權益與偶像崇拜，而卻不謙恭降服於上帝與上帝的旨意時，必然會發生的事。正因爲如此，他們就成爲在士師記裡一個適切且強而有力的結論，也就是，那從開始便提到那堅持自我權益與拜偶像的上帝百姓之士師記的結論（參閱1:1～2:5的注釋）。除此之外，從基甸之後的那些士師們都逐漸地以身試法；即在以色列人應該避免的堅持自我權益與拜偶像的這些事情上，他們做了不良的示範。於是，在19～21章中，這個逐漸墮落的情況，盤旋直下地達到了其最低點；也就是說，事情已經到了無法更糟的地步了。而因著那從自我權益堅持與拜偶像而來的恐怖效果，這幾章的內容，便像是士師記整體所要表達的一樣，去呼籲每一個世代的人們都要悔改；並且，士師記的這些內容，向人們指出了一條更加完美的道路—表現在追求公義與正直上的那一條「對約忠誠」之道路。而忠誠於上帝與上帝的這條道路之行爲，將會結出和平與生命的果實，用以取代那些敵視爭鬥、虐待傷害、暴力相向與毀滅死亡的惡果。

確切地說，19～21章預先告知了那個君主政體；並且在那當中，君主政體是明確地與上帝的公義與正直之具體化一起被信賴（參閱撒上8章；王上8章；詩72:1-7、12-14；耶22:13-17），且隨後在撒母耳記裡所記載的內容，敘述了那君主制度的興起。不過，那君主制度的失敗卻闡明了一件事，那就是：上帝的期待之本質，並沒有包含任何特定的政治結構之犯罪；反而，上帝的期待之本質，是在於對公義與正直的建立。因此，藉著展現出沒有尊上帝爲大所會帶來的結果，以及藉著展現出沒有具體化上帝的旨意所會帶來的悲劇與暴戾的失敗；士師記19～21章，便對每個時代與地點的人們提出了呼籲。那呼籲就是：要將自我中心踢到一邊，以此來抓住上帝創造這個世界之目的，而如此便貢獻了那全體人類之社群—即進入一個可以被總結爲「公義」與「正直」的狀態中。雖然那些士師們，或者說，雖然那些「帶來公義者」（參閱導論2a）可能會失敗，並且，雖然那些君王也可能會失敗；不過，上帝並沒有、也不會因此就放棄了上帝對這個世界的旨意。從基督徒的角度看來，有一位以色列的君王—拿撒勒人耶穌，在過去的某一天，曾眞正地具體化那公義與正直；並且，他曾經聚集了一群人，來爲了愛這個世界而獻身，就如同上帝愛這個世界所做的一般。

不過，那基督教會當然沒有理由去自吹自擂；因爲，不幸地，教會的歷史中，充滿著那種讀來像是「驚悚可怕的經文」的故事—即如同第19章一樣，教會曾對婦女邊緣化與虐待；並且，如同20～21章中所記載的一般，教會曾經習慣性地企圖去以宗教服裝來遮掩那暴戾的自我權益堅持。然而，就像是所有的先知書一樣，士師記不只是警告與呼籲人們要悔改，該書卷還給人有盼

望。確切地說，那盼望並非是存在於以色列或教會終將會把事情作對的可能性中；因爲，以色列人鮮少做得到，且教會也鮮少能做得到。反而，那盼望是在於上帝，即那在百姓已然被證明是極度地不信與不義之後，卻仍然不願意離棄這些百姓的那上帝。由此看來，當這卷士師記在其正典的背景中被閱讀時，那箇中的好消息是；即便當事情壞到不能再壞的地步，故事都還不會結束。因爲，上帝仍要一次又一次地，嘗試著伸手去拉住這些不信且堅持不順服的百姓，且要使用他們去成就上帝的旨意；並且，上帝仍然一直繼續進行這樣的嘗試。那麼，對於上帝這樣的神聖企圖，有一個字可以作最佳的形容，那就是「恩典」（參閱導論4）。

恐怖在統治著：利未人與他的妾（19:1-30）

第19章開始的方式，完全是與第18章相同（參閱士17:6，21:25；另參上文中的注釋）。在得知第18章中所發生的恐怖事件之前提下，讀者應該會預計那第19章將不會有什麼不同。那麼，就像是第17章一樣，第19章也是以一位沒有提到名字的利未人作爲主角，而這也同樣地不是一個好兆頭。並且，可以十分確定的，第19章中將會顯露出以色列最惡劣的情況。不過，雖然一開始有這些負面線索，但是這幕戲實際上開始時看起來像是要說一個含有應許意味的故事；那故事就是：一對分居的夫婦，看來像是快要復和了（19:3）。

在第19章中，有幾個令人困惑的特色。第一個，是含括在第2節裡的一個經文版本上的差異（參閱NRSV的註腳：希伯來聖經原意「以她自己賣淫的行爲來對抗。」）NRSV選擇按照希臘文聖經

的翻譯「對某人發怒」。讀了這樣的經文，可能讓那位妾看起來是武斷地很不尋常；不過，在士師記裡出現有主見的婦女，並非是新鮮事（參閱1:11-15，4:1～5:31，11:37-40）。假如，那希伯來聖經的經文是最原始的版本，那麼，那利未人要找那妾回來的原因，除了說可能是爲了教訓她以外，就很難讓人去想得到其他的理由來解釋；不過，在19:3中，所有的跡象都指出那利未人是眞的想要挽回他的妾，因爲，他「溫和體貼地對她說」（和合本：用好話勸她）已經足夠說明那是一種表達愛的語言。無論如何，那利未人去了那妾逃避他的時候所住的地方，也就是那妾的父親家裡。而在這個地方，他被那女子的父親熱烈歡迎款待；但是，從經文裡，我們卻無法得知關於那妾的反應。事實上，在整個故事中，我們對她是一無所知；也就是說，在經文裡，她一直都沒有被提到名字，且她一直都沒有發言。

在妾的父親家中，那自然流露的社交互動，是士師記19章裡另一個令人困惑的特色（19:4-9）。在那裡，到底發生了什麼事呢？那位父親的殷勤招待，看似到了誇張的地步了；可是，爲什麼會這樣呢？是否其原因是如一些學者所建議的，即在那五天中，男人們彼此增加情誼的吃喝，是爲了要強調一個效果—那妾的被邊緣化？或者，那父親試圖盡可能地留下那利未人，因爲他爲他女兒的安全擔憂，所以，他希望女兒能留在家裡越久越好？或者，那誇張的殷勤款待，其實是在那父親與那利未人之間的某種角力較勁；也就是說，那並非是男人在培養情誼，卻是爲了要爭取女兒／妾，而在兩位男人之間所產生的競爭？對於上述的這些問題，似乎並沒有一個最後的答案。不過，無論如何，證據已經顯出，那妾本身，已經不是像她在19:2裡被描述的主動角色，反

而是被貶謫爲一個接受者的角色；而這是當男人們彼此討價還價時，以及當男人的尊嚴被關注時，所會發生的一個不算奇特的情況（關於利未人與他的岳父之間的角力，參閱Victor H. Matthews，"Hospitality and Hostility in Genesis 19 and Judges 19"，pp.6-7）。

在這段敘述裡的情境中，不會讓人感到意外的是，當那利未人終於讓自己擺脫那父親的殷勤款待時，從經文中的描述看來，他的妾之存在，幾乎像是一個後來添加上去的附屬品（士19:10）。甚至，連那兩匹驢子都比她還要早被提及！假如，像是學者們經常建議的，17～21章是親大衛派的資料；那麼，他們因爲耶布斯／耶路撒冷是一個「外邦人的城市」而繞過它，這理由就顯得很引人注目了（19:12；不過，這樣的說法當然更可以達到一個效果，那就是，讓掃羅的家鄉—基比亞，在所有城市裡看起來是最差勁的）。那麼，確切地說，這可能良好地對應了那在王國前期的歷史眞相（另參1:21，但是要與1:8做比較）。無論如何，繞過耶路撒冷的這件事，注定了一個隨之而來的悲慘諷刺事件。因爲，基比亞本來應該是一個安全的地方，如今卻將要顯出它是一個令人毛骨悚然地不友善與暴戾之地。

第一個顯露出事情可能非常不妙的徵兆，是當那利未人與同行的人到達基比亞城鎮的街上時，「無人接他們進家住宿」（19:15）。在古代近東地區（ancient Near East），那殷勤待客之道是一種典型的特色；並且，在以色列社會中，將這樣的待客之道延伸到對待寄居者，因爲這是關係到了對上帝忠誠守約的事（參閱出22:21，23:9；利19:33-34；申16:14，26:12），也就是說，善待寄居者，是爲了要紀念以色列人自己在當寄居者的時候，從神所領受到的善意款待（申10:18-19）。而在這群寄居者當

中，最需要被特別關顧的，是那些沒有繼承土地的利未人（參閱申16:14，26:12）。不過，在士師記19章中，那在基比亞寄居的也是一位利未人；但是他卻被那城市的居民當作完全沒看見。

對這事件的陳述，是另一個生動寫實的跡象，而其顯現出那以色列百姓當時正在任意地做「他們眼中看做是對的事」（士17:6，21:25）。那麼，爲了要強調那些基比亞的居民是以色列人，且爲了要強調他們本就應該要知道且應該要有更好的行爲；所以，士師記的敘述者在19:14、16中，兩次提到基比亞居民的身份是便雅憫人。另外，在這故事中還有一個諷刺的事，那就是，在以色列當中，被委託來教導關於那約的條款者，就是利未人。（參閱申31:12）。正如同歐森(Olson)所說的，「如果基比亞人的行徑，是代表典型的以色列人也會做的行爲；那麼，作爲教導待客之道的律法老師，利未人在這職分上可以說是可悲地失敗」（Olson，p.876）。

當然，在許多方面上，士師記17～18章已經顯現出利未人可悲的失敗。在17～18章中，利未人設立了一個拜偶像的祭壇；並且，他將自己的服務，出賣給出價最高的人。事實上，隨著19～21章的情節發展，逐漸顯露出那利未人的角色，並沒有被描寫的很討人喜歡。雖然，他在開始時尋求與那分居的妾能夠和解時，看起來像是已經踏出了正確的腳步（19:3）；不過，隨後他所做的事情當中，最輕微的錯誤是忽視她，而最嚴重的錯誤則是，他成了謀殺那女人的幫凶。並且，他因爲基比亞的犯罪，而企圖針對便雅憫支派來進行復仇行動的動機；看來，似乎是爲了他自己的地位，多過於爲了那位被謀殺的妾之考量（參閱下文）。簡單來說，與對基比亞人的描繪相比，經文裡對於那利未人的描繪，

是很難再更加正面的了。那麼，需要再一次強調的清楚重點是，當時每個人都正「照他們眼中看爲對的事」任意而行（士17:6，21:25）。

或許應該說，「幾乎」每一個人都任意而行。事實上，在第19章中，也不是每個角色都是任意而行的；除了那位被犧牲的妾以外，還有一位信實且正派的角色。那正派角色是一位老人，就是在19:20-21中，那位邀請利未人與他同行者去他家過夜，且對他們照顧地無微不至的那位老人。不過，從19:16看來，這個老人本身應該也是在基比亞的寄居者；所以，他的舉動與基比亞居民的不友善相較之下，便顯出一個更加尖銳鮮明的對比。而，那對比就是，利未人與他的妾，得到了那老人所希望給他們的一切，除了「平安」以外（參閱Matthews，"Hospitality and Hostility"，pp.7-11）。

假如他們對於利未人以及那些與他同行者的忽視，是他們不友善的待客之道的第一個徵兆；那麼，這些基比亞居民接下來要做的事，在比較上來說就顯得黯淡遜色了。基比亞的男人們（或者，至少可以說，在男人們當中的那一群不良份子，也就是沒有被多數百姓阻止去做壞事的那群人），從不友善地對待客人，快速地轉變爲全然地蠻橫殘暴。他們要與那利未人交合的慾望，基本上應該是與同性戀無關；反而，那是關於殷勤待客或不友善待客的問題。那群基比亞男人打算以那利未人屈從他們文化中最難堪的事，來展現他們是完全凌駕於那利未人的優勢。至於他們爲何要如此做，其中的原因並不是很清楚；不過，他們的行爲，倒是對那暴力的結果以及對人們「任意而行」之後終究會發生的事，做了一個生動寫實的解說。更深切地來說，當那老人提議，

要將他的童身女兒與那利未人的妾，送給那些不良份子時，這個作爲17～21章的結構零件（參閱17:6，21:25）成了那老人對於基比亞男人所說的話的回音；老人所說的那些話就是：「做任何你們想要對她們做的事（do whatever you want to them）」，或者更照字面來說，「對她們**任意**而行」（作者的說法是「對她們做**你們眼中**看做是好的事do to them what is good *in your own eyes* 」）。而那群男人眞的如此做了。

那基比亞的男人所做的事，顯然地讓人回想起創世記19章中，所多瑪城的男人們所做的惡行。而同樣地，在創世記19章中，那議題不是關於同性戀，而是關於不友善的待客方式（參閱結16:48-49）。同樣顯然地，在創世記19章與士師記19章中，那因虐待所造成的最沈重衝擊，都是直接地落在婦女的身上。毫無疑問地，這兩段經文，都反應了一個對於男性較有利的待客習俗之族長制度或父權主義的文化。在士師記19章中，對於接待利未人以及與他同行者的那位老人而言，他知道如果讓那群基比亞男人去強暴那利未人，那麼，其違反待客之道的程度，將會大於讓他們去強暴他自己的女兒與那利未人的妾。所以，爲了順應那地方的主流習俗（或者說，爲了入境隨俗），於是他便提議要將那兩位婦女交給那群基比亞的男人。

這並非是說，那些當時的主流習俗，不會將基比亞男人們的行爲視爲是一種惡行。根據那主流的習俗，對婦女的虐待可能在程度上有較少的邪惡；不過，那仍被視爲是一種驚悚恐怖的舉動。士師記17～21章中所有的內容，呈現了基比亞男人們在最糟情況時會怎麼樣；事實上，他們做了最糟的示範，讓人知道，當人們沒有依循上帝的指示，反而以行動表現出堅持自我權益時，

將會帶來多麼令人毛骨悚然的事情。當人類照著自己眼中看爲正確的事來行事時，那必然不可避免的結果，乃是充滿暴戾的混沌失序狀態。

那恐怖的情節，不只是包括了那些基比亞男人對那妾的強暴，還包括了她的丈夫同意讓她受到如此對待的協議。顯然地，那利未人甚至沒有熬夜不睡，以便去關心到底發生什麼事。不過，或許這一點都不會令人感到訝異；因爲，根據19:25的記載，把那女人交給那些基比亞男人的，正是那利未人自己。總而言之，很明顯地，那利未人根本沒有要去幫助那妾的意圖；同時，看起來他對於那女人所受到的待遇，是一點都不關心。反而，他所關心的，是在早晨要預備啓程離開；而當時，那利未人還差一點被那仆倒在房門口的妾給絆倒。至此，事情可說是已經糟糕到了極點！甚至，那利未人根本不知道他的妾是生是死；而讀者們，也同樣是不知道那妾的生死。不過，從那妾沒有回應的這件事看來，應該是在隱喻她已經死了；然而，在那希伯來聖經的經文裡，如此的不確定性，所帶來的只是更加添了那恐怖的氣氛。

無論死或生，顯然地，那女人是被提起來的，就像是一袋麥子般地，她被放在驢子的背上。因此，這經文中所提供的暗示，讓人清楚看見了那利未人的情感—「那利未人是全然地專注於自己的利益、極度沒有悔意，且是冷酷無情的」（Olson，p.877）。簡單來說，基比亞的男人們，不是唯一會照自己眼中的標準去做事的人。因爲除了他們，利未人也是如此；至少可以說，在這個事件裡的那位利未人，也就是那應該知道且應該要做到比一般人更好的利未人，他也是如此地任意而行（參閱上文；另參17～18章的注釋）。

被馱在驢子上的婦女，讓人回想起士師記1:14，因爲在該經文中，那婦人押撒所騎的也是一匹驢子。而這兩個橋段，對於士師記來說，便構成了一組悲劇性的封套結構（envelope—structure）。也就是說，騎在驢上的押撒，是以一個主動的接受者身份，去向其父親提出且得到了自己所渴望的「一個禮物」或「一個祝福」；但是，到了同樣在驢子身上的利未人之妾時，她卻是一直都沒有被提到名字，且一直都沒有機會可以發表言論。由此看來，驢子上的押撒是興盛成功的，而驢子上的利未人之妾，卻是悲慘地被犧牲了。那麼，這樣的封套結構，乃是在士師記整卷書裡那較大模式的一部分；也就是那個開始於基甸，並在17～21章中跌到谷底的逐漸墮落之特色；而這特色的部分徵兆，乃是表現在那針對婦女所不斷增加的暴力上（參閱導論2c與3d的部分）。這是一個事實；即無論是過去或現在，一個有病的社會，總是會在虐待婦女的這件事情上顯露出自己的病情。

確實地，按照基非所指出的（參閱上文），在舊約當中，對婦女施暴，是被用來表達那較大規模的社會結構之墮落與失序。在創世記34章與撒母耳記下13章，以及在士師記19～21章中，那希伯來文動詞字根 *'nh*（士19:24，NRSV：「強姦」，和合本：「玷辱」；士20:5，NRSV：「強暴」，和合本：「強姦」；譯註：該字根可以解釋作「折磨」）經常與另一個希伯來字 *nĕbālāh* 一起出現（士19:24，NRSV／和合本：「醜事」；士20:6，NRSV／和合本：「兇淫醜惡的事」）。創世記34章的底拿、士師記19章的利未人之妾以及撒母耳記下13章的他瑪，以上三處經文裡對於婦女的強暴，都是指向那較大規模的社會中還未闡明的結構組織。正如同基非所說的：

那針對強暴的吶喊，是如同 *nĕbālāh* 這個字讓人瞭解到的重點。事實上，這個字讓人瞭解到所要衡量之罪行的量，不能單以那些牽扯在內的個人來作爲考量，無論那些個人們是受害者或加害者都不能；反而，要衡量罪行的量，應該是取決於那社群生活秩序的崩解，以及視那破壞秩序的暴力而定。

（Keefe，p.82）

士師記17～21章中，整個重點都在於：以色列社群生活已經**完全地**墮落。包括基比亞男人與利未人，他們每個人都一樣是按照自己眼中所看爲正確的事在行事；而如此，那唯一可能會發生的結果，乃是在第19章中所敘述的恐怖暴力。

爲了避免當代的讀者受影響，爲了避免他們誤將聖經當作是一本暴力的書，又爲了避免讀者從士師記當中覺得優越感，或者反過來對士師記避之不讀；基本上來說，我們應該要「認識那故事的當代性」（Trible，p.87）。其實，問題的癥結，不只是在於古以色列人的自專自利與暴力，還包括**我們**的自專自利與暴力。事實上，在過去發生的那些對於婦女的暴力相向與虐待的事，還一直在發生；至少說，那樣的事，在今天還是存在的事實。那麼，根據翠波的說法，士師記19章的最終目的，乃是要叫我們悔改；而這樣的功效，在整卷士師記與整個先知性正典裡都一樣要做到。藉著盡可能清楚與輪廓分明地描述一個結果，即因爲人類堅持自我權益與拜偶像所帶來的那個可怕、充滿驚悚與暴力的結果，也就是那因爲每個人都按照自己眼中看爲對的事來行事（各人任意而行）所帶來的必然結果；於是，士師記19章，整卷士師記，甚至整個先知正典，便都邀請個人自我以及社會整體，向著

上帝那公義、正直、與和平之目的去悔改與順服。

可拉・瓊斯-華沙（Koala Jones-Warsaw）以一位女性主義學者的角度，在她所謂的「對斐莉絲・翠波的注釋之批判（Critique of Phyllis Trible's Interpretation）」中，提出她認爲翠波的觀點是太過於狹隘的說法。也就是說，她認爲要降低士師記19章中那男性讓女性犧牲的社會動態，這樣的企圖本身是有問題的；因爲，這樣的二分法的本身，就是一個父權主義的思考模式。瓊斯-華沙總結如下：

看來，翠波似乎是減低了這故事中對於婦女犧牲議題的強調；可是，她這樣做，對於那個社會裡複雜的問題來說，並不是很適當的處理。因爲，那個社會是一個處在混沌失序狀態的社會。所以，在減少傷害議題到只是性別問題時，她就藉著比敘述者所用的消音技術更甚的方法犧牲了故事裡其他的角色。

（Jones-Warsaw，pp.28-29）

瓊斯-華沙的處理方式有一個優點，就是她很仔細地保持第19章與20～21章之間的連結關係。確切地說，婦女們在這些章節裡的角色是被犧牲者；比方說，利未人的妾與那些基列・雅比與示羅的年輕女子（士21:8-24）。但除此之外，還有許許多多的被犧牲者；因爲，以色列確實可以說是「在混沌失序中的一個社會」。試看，在第20章中，便雅憫支派幾乎被滅族，而基列・雅比的居民們，除了那要讓倖存的便雅憫男子做妻子的四百名年輕女子以外，也是全部都被殲滅了（參閱21:8-12）。這整個在暴戾中的完全失敗，製造了爲數眾多的犧牲者；而根本上來說，這就

是眞正的重點。也就是說，在一個社會中，當人們只追求利己主義的滿足，而不去追尋上帝的旨意時，**每一個人**都終究要陷落在失喪之中。

從19:29-30中可以證明，在第19章與20～21章的敘述之間有一個關連。對於19:29-30中那利未人所進行的動作，瓊斯-華沙提出了最有可能的見解；她認爲，那是顯露出一個轉換的過程，即，那利未人「將個人的苦難事件轉變爲社群要處理的苦難問題」。從經文看起來，事情似乎眞如她所說的；不過，那利未人肢解那妾的屍體，看起來似乎是沒有必要的殘酷。事實上，在撒母耳記上11:6-11中也記載，掃羅肢解了一對牛，以此來召集以色列眾支派；而當以此亮光來讀那利未人的舉動時，利未人那不必要的殘酷之印象便被加強了。掃羅的舉動，不只是比較不怪異，而且，對於解救基列・雅比的這目的而言，也是比較有建設性的。那麼，士師記19章，似乎是故意要諷刺性地模仿撒母耳記上11:6-11，藉此來表達「士師記19～21章中所描寫的變態事件」（Lasine，p.43）。簡單來說，那利未人的殘酷行爲，對社會是沒有一點補償性的價值可言。當那利未人的妾被強暴與殺害時，他沒有關心；而在他肢解那妾的時候，他對那已經被謀殺的妾，依舊是沒有多一點的關心。更確切地說，19:30中，那利未人召集「以色列所有的支派」之動機，也可能只是爲了顧及他自己被羞辱的感覺。在他的想法中，基比亞男人的惡行，並非是殺害了他的妾；反而，眞正讓他憤慨的，是那些基比亞人拒絕照著待客之道來善待他，而那是代表他們沒有尊重他。假如這樣的假設成立，那麼，那利未人自始至終所專注的都是自己的感覺，而他這樣的表現，便進一步地證明了以色列是在一個混沌失序的社會

裡。其實，無論實際上的情形是如何，在19:29-30中所送出去的那殘酷的人肉邀請函，是直接導向了那在20～21章中所發生的事件。

內戰：從一人到多人犧牲　（20:1～21:25）

爲了要回應那利未人的恐怖邀請函，「於是以色列……的眾人都出來，如同一人，聚集在米斯巴耶和華面前」（士20:1）。那敘述者很仔細地強調，其中所包括的以色列支派，以及他們團結合一的聚集。在20:1-11，「all」這個字出現了五次（在NRSV裡，分別爲1、2、7、8、11節；另參19:30），並且，這個字加上那在第1、11節出現的「one」字，爲20:1-11組成了一個封套結構(譯註：和合本聖經在這幾處經文中並未將「all」這字清楚譯出。)。而事實上，那其中帶有非常強烈的諷刺的意味。雖然說，他們自以爲聚集在一起，是爲了「從以色列中除掉這惡」（20:13）；然而，這些聚集的百姓眞正去作的，是泰然自若地要去殲滅他們自己的兄弟姊妹。當然，到後來，他們明白了自己所犯下錯誤（參閱21:2-3、13-15）；不過，那已經於事無補且爲時已晚了。因爲，那令人毛骨悚然的損害，顯然已經是被造成了（參閱20:48）；而此刻，他們卻異想天開地以爲作兩件錯事可以「負負得正」。於是，當那些以色列人要替那倖存的六百名便雅憫人尋找妻子時，他們令人害怕的愚昧便讓他們滑落到更深的深淵中（參閱21:8-24）。

那群百姓在20:1所聲稱的「聚集在耶和華面前」，在整個卑鄙下流的事件中被證明是虛謊的。事實上，正如17～21章的框架建構所提到的（士17:6，21:25；另參18:1，19:1），一切在20～

21章當中的行動，都沒有離開同一個主題，而那主題就是：每個人都「照他們眼中看爲對的事來行事／任意而行」。因此，當第20章的經文裡，提到說這些百姓「求告上帝」（20:18）或「求告耶和華」時（20:23、27），讀者們便無法不對此感到可疑。換句話說，第20章的廣義文學背景，推翻了18、23與27節中所聲稱的「求告」。事實上，每一個跡象都顯出：雖然，那百姓可能是認爲他們在求告耶和華；可是，他們事實上是尋求得到一個從神來的背書，即，他們要求上帝認可他們在20:1-17裡「**按照自己的意思所已經擬定的**」戰爭計畫。而接下來，讀者們會加倍地質疑，爲什麼耶和華的三次回答中，只有一次是正確的（譯註：從經文看來，在前兩次，以色列眾支派都敗給了便雅憫人）！

在20:18中，第一個求告的問題，讓人有特別強烈的感覺。事實上，百姓求問上帝的那個問題，讓人回想起1:1；而在20:18中，上帝所回應他們的答案，與1:2中記載的「猶大當先上去」幾乎是如出一轍。當然，在這個事件中，猶大上去時**要去對付的是他們自己的兄弟姊妹**！由此看來，敵人不再是那些迦南人，反而，由於固執於拜偶像與堅持於自我權益，讓他們自家人竟然成了最糟糕的敵人。於是，藉著那利未人重述在基比亞事件的方式，那最初的猜疑已經開始在讀者的腦海中浮現。而確切地說，如瓊斯一華沙在上文中所提到的，那利未人正確地瞭解到：那在基比亞所犯的罪惡，是屬於一個社群的問題，而不只是一樁個人的事件。不過，那利未人的動機是令人存疑的；因爲看起來，他對於個人受到侮辱，似乎是比對他的妾之死亡還要更氣憤。另外，他技巧性地省略了自己在那犯罪事件裡的共謀關係（參閱19:25）；並且，從他自己不願意去幫助他的妾，以及從他沒有去考量到那妾

應該有的待遇看來，他對於那惡行的觀念，似乎是非常地誇張不實。

確切地說，那些基比亞人已經犯了那如利未人在20:6中所說的「*兇淫醜惡的事*」（參閱上文中所提到*nĕbālāh*之解釋）。不過，無論是他或者是那些被聚集的以色列百姓，都沒有針對這個罪行來顯露出任何相稱合宜的意見。因爲根據妥拉的規定，針對這樣的罪行，應該要做相稱的責罰，即「*以眼還眼，以牙還牙*」（出21:24）。意思就是，當一隻眼睛被人傷害，不可以要求多過一隻眼睛的賠償，一顆牙齒被打掉，不可要求多過於一顆牙齒的賠償；所以，這種報應式的懲罰，應該是要在有限制的前提下才能被允許。可是在士師記20章中，這樣的限制之觀念，卻是缺乏到令人覺得悲哀。那群被召集去攻擊便雅憫支派的以色列百姓，不只是沒有得到從神而來的支持（參閱上文），甚至他們還拒絕停止攻擊，直到他們幾乎滅絕了那整個便雅憫支派。另外，那同樣讓人難以置信的諷刺事件，發生在20:37中。在該經文中，那以色列百姓仍然還沒有停止攻擊基比亞；反而他們企圖徹底毀滅那整個便雅憫支派—不只是該支派的軍事武力，連「*各城的人和牲畜，並一切所遇見的，都用刀殺盡，又放火燒了一切城邑*」（20:48）。簡單來說，在第1章中，以色列眾支派聯盟所**無法**做到的事—按照上帝的命令且遵照「聖戰」的神學（參閱1:17，另參申命記20章關於「聖戰」的規定），他們應該要大發熱心地將迦南人盡行毀滅—他們在士師記20章中**成功**地做到了；不過，**被攻擊的對象卻是「他們自己的同胞」**，由此看來，一切都錯亂了！

當然，對於這整個事件的起因來說，便雅憫人自己本身也有責任。因爲他們拒絕將基比亞那些犯錯的男人，交出來給以色列

支派聯盟；並且他們太過於自信，以爲自己已經準備好，可以爲了維護那愚笨又自私的決定而爭戰（參閱士20:12-17）。可是結果卻是再一次地強調了那敘述者所提出的重點，即「**每件事與每個人都錯亂了**」；因爲那些百姓—包括以色列眾支派、便雅憫人、那利未人—都做了「他們自己眼中看爲對的事」。而當這樣的情況持續不斷地發生時，那唯一可能會帶來的結果，是暴力與更多的暴力。

既然知道那妥拉的條文中，允許可以有報復性的懲罰；那麼，要那些已經聯合聚集的以色列眾支派以仁慈來面對便雅憫人，或至少不直接地以興師問罪的方式來面對便雅憫人，或許是對他們太超過的期待。另一方面，那妥拉的故事，一再地講述著上帝是如何赦免一群有罪的百姓（參閱導論4）。士師記的結構，決定於上帝不斷地赦免那有罪的人；因此才讓這些人的故事能夠繼續下去。而確實地，士師記裡那重覆出現的模式中，有一個決定性的部分，就是上帝對那些百姓的拯救；因爲在2:18中提到，上帝「會因他們受欺壓擾害所發出的哀聲歎氣而受到感動來後悔」。那個被翻譯爲「受到感動來後悔」的希伯來字根是 *nhm*，該字在第21章中出現了兩次，皆用來形容那些以色列眾支派在面對便雅憫人的苦境時，所表現出來的反應（參閱21:6、15；NRSV：「有所憐憫」）。

由此看來，若是要那群以色列人從一開始就以憐憫來對待便雅憫支派，或許並不是太過份的要求。因爲，在妥拉與在整卷士師記中都曾敘述（參閱出32:12、14中的 *nhm*；NRSV譯爲「改變你的想法」與「改變他的想法」。譯註：和合本譯爲「轉意」與「後悔」），正好像在士師記2:18所預告的一樣，上帝曾一再地以

慈愛對待以色列人的祖先；所以，若是要以色列眾支派也如此仁慈地對待便雅憫支派，應該不算過份的要求。然而，雖然是很可悲；但是事情的確已經是爲時已晚了。在21:6中，以色列人看起來似乎是不知所措，不知如何去具體化那種憐憫，即他們反覆地從上帝所領受的那種出自慈愛的憐憫。雖然說他們對便雅憫支派那遲來的憐憫，其實應該是走在正確的軌道上了，且21:13中所提到的「和睦」，也理所當然地是他們的目標；不過，這群以色列人又一次地脫軌搞砸了。

在21:3中，那群百姓對上帝提出的那個荒謬可笑的問題，或許足以證明，那群以色列人眞的沒什麼進步。他們當然完全應該要知道，爲什麼以色列中會少一個支派；因爲要對滅絕便雅憫支派的這件事負責的，正是他們自己！無論如何，爲了要處理這個缺憾，且爲了對那六百名倖存的便雅憫人來付出憐憫（士20:47），那百姓又再一次地陷落在暴力的愚蠢行爲裡。而當他們對基列・雅比的居民進行屠殺時（也就是，除了爲倖存的便雅憫人所預留的那四百名未嫁的處女，他們殺光了所有的基列・雅比居民的那個事件），讓他們所謂的那對便雅憫人的憐憫，實際上是帶來了更多的暴力（參閱21:8-12；與撒母耳記上11章做比較後會發現，那百姓如今做的，將是掃羅稍後要阻止亞捫人所做的事）。從士師記裡曾經出現的那些粗劣誓言歷史看來（士11:29-40），他們或許是企圖要以那嚴肅的誓言，來合理化他們的後悔（21:1、5）；然而這樣的嘗試並沒有達到太多的效果。除此之外，17～21章的架構（17:6，21:25），讓人對那些百姓所做的任何與上帝或上帝所期待的相關聲明都存疑。因爲從各個跡象看來，他們所發過的任何誓言，都顯出他們不過是妄稱上帝的名罷了（參閱出20:7）。

照這樣看來，無論如何，要觸及便雅憫支派的那個所謂的和睦，事實上是要付上一個恐怖的成本。

在他們所做的第一個嘗試沒有那麼惡劣的情形下，爲了那兩百名倖存的便雅憫人需要妻子的緣故，於是那些以色列人又做了另一次的嘗試。在21:15中，那憾事與憐憫的事再度被提到；並且讀者們在21:16-17中，再次地讀到關於便雅憫人需要妻子的說法，以及在21:18中又看見關於那嚴肅的誓言。第二次的這個策略，雖然比較少有暴力的成分，不過還是很難令人感到滿意。根本上來說，在21:19-24中顯出，以色列人是支持那偷擄示羅女子的行徑。正如翠波所做的總結，以色列人爲了憐憫所做的那兩個嘗試，其實導致了「對一人的強暴變成對六百人的強暴」（Trible，p.83）；而如此看來，事情是已經糟糕到了極點。另外，歐森的總結，雖然可能有點輕描淡寫；但是，所提供的幫助其實也是很大。以下歐森是所說的：

> 當以色列眾支派徹底擊潰基列．雅比時，他們爲了不破壞誓言、且爲了保護自己，便支持認可了那對示羅女子的綁架事件；而在這麼做之後，他們便證明了自己已經喪失了他們對道德與對誓約的承擔。另外，以專注對某些規則與法律做律法主義式與技術性順服爲前提，卻去除了形成這些法律心思的愛與信實的原則時，他們僵化性的應用法律就成了製造災難的食譜了。
>
> （Olson，p.887）

當那敘述者以對17～21章的架構之觀察，即「那時，以色列中沒有王，各人任意而行」這句經文（士21:25，17:6），來作爲

士師記這卷書的結束時，他所明確指出的意思是：那群百姓已經「失去他們的道德與對誓約的負擔」。

當然，在士師記裡的那群百姓，實際上從來沒有眞的有過「道德與對誓約的負擔」。打從一開始，他們就無法做到單單尊上帝爲大，以及無法去堅持對約的忠誠。反而，他們是頑固地堅持自我權益與拜偶像（參閱1:1～2:5的注釋）；並且士師記的情節，就此便圍繞著上帝以慈愛不斷地嘗試呼喚，來期待那些百姓能夠回到信實與順服之中。雖然，在一開始，俄陀聶、以笏、底波拉／巴拉／雅億有那麼一點成就；可是到了基甸當政的時候，情況顯著地轉向越來越糟的方向；並且從此以後，情況更是每況愈下，一直到了17～21章，那惡劣的情況總算是跌到了谷底。

看來，士師記這卷書，終究是一本哭泣之書（參閱2:1-5，11:37-38，20:23、26，21:2）。那麼，那在17～21章中的錯誤之悲劇事件，讓人知道惡劣的情況應該是到此爲止了。並且，若是順著那無法形容的恐怖情節之發展，當那敘述者重覆了17:6的說法時，便是讓士師記這卷書達到其最可恥的結局了。

神學反省：混沌與危機—從古代與現代觀點來看

正如同先前已提到了幾次的說法，現代讀者們很容易誤解士師記，即將之理解爲：從遠古與未開化時期所收集的一系列野蠻故事。而很不幸地，如此做，將會對士師記這卷書與我們自己都造成損害。士師記將我們的注意力集中在一個議題上，而那議題是長久以來一直對人類社群都很重要的—那議題就是：在那些看起來似乎必然是自我中心與堅持自我的人類當中，要如何能夠實

現那公義與和平。假如，照著上文中根據17～21章與整卷士師記所做的論證，即偶像崇拜與堅持自我權益終究且必然地會製造暴力；那麼，整卷士師記就可說是當代中最具適時性的信息。

人很容易被影響而忘記一件事，那就是，這個世界才剛剛渡過了一個被證明是人類史上最暴力的世紀。雖然，廿一世紀那不吉利的開始，可能會強迫我們去記得（尤其是2001年9月11日以及之後所發生的事）。但是即便如此，面對那在世界的某些角落裡，正在孕育恐怖主義的險惡與悲慘的景況；當代的北美國家之反應，似乎是傾向於幾乎不想負擔任何的責任。而那也是爲什麼在廿一世紀的開始，許多美國公民，在表面上還好像很容易可以假裝自己與這世界上的暴力沒有扯上關係。對於這一切，作家沃克・裴西（Walker Percy）故意爲廿一世紀取了一個綽號—「自我的世紀（The Century of the Self）」。根據裴西的說法，那「獨立存在的自我（autonomous self）」是人類所能想到的實存中最危險的存在實體（Percy，p.12、156）。

倘若人類所認知的，是在自己眼中所看作是標準的以外便別無限制（只要是我喜歡，有什麼不可以）；那麼，那獨立存在的自我，便幾乎可以且會淪落爲各種意識型態底下的犧牲者。就像是美國公民一樣，我們都是生活在一個有系統地教導我們要自主的社會—那也就是說，按照自主（autonomous）的字面來瞭解，我們要讓自己成爲法律（autos=self；nomos=law）。而這，很明顯地就是在士師記17～21章裡的問題—「所有的人都照自己眼中看爲正確的事來行事／各人任意而行」。而對此，需要再次強調的，士師記裡的記載（尤其是17～21章），是最適合這個時代的信息。

心理學家、社會學者、人類學者、哲學研究者、神學研究者與政治家們，經常要對那帶給當代北美社會混亂與深層危機的原因做思考；尤其他們要對那讓社會失去連結與讓暴力成爲流行的原因，做深刻的探討。不過那危機的起因，並非眞的是如此地神秘不可思議。事實上，整卷士師記從開始到結束（尤其是在17～21章中），都一直不斷地提到那偶像崇拜（舉例來說，在一個將自己提升到等同於上帝的地位之形式），將必然地會帶來混沌失序與暴力的結果。

那在士師記裡的暴力事件（尤其是17～21章）就算是駭人聽聞，也很難會比任何一天的晚間新聞還要令人震驚。的確，士師記的內容，無論是在過去或現在，都需要藉著駭人聽聞來觸動那些徹底自專的人。對此，一位女作家，就是那經常對怪誕與可怕的故事做批判，但事實上卻是對恩典中心主義有著深奧造詣的注釋者與擁護者之女作家—法蘭伊歐卡諾（Flannery O'Connor）；她曾經說過，她的故事之所以很令人震驚，是因爲當代讀者都太過於專注於自我的事，所以他們需要被震驚來聽見那恩典的信息。

對於士師記這卷書，特別是對17～21章來說，有些類似的事情也可以被照上述的解釋來說明。事實上，藉著清楚生動地描繪那令人震驚的必然結果，即那因爲拜偶像與堅持自我權益所帶來的結果，17～21章打開了一條路；而這條路，讓人聽見那埋藏在士師記裡面與周圍的信息。在那較寬廣的正典故事，以及佔其一部分的士師記這卷書裡面，描繪了上帝將不會（確切地說，應該是「不能」）停止去愛那些堅持不放棄拜偶像與不信實到令人洩氣的百姓。所以，在士師記裡，那些百姓是一次、一次又一次地

被赦免與拯救；並且，這樣的赦免與拯救，是一直到最後，甚至是到事情變得一塌糊塗的地步。不過，士師記所記載的並非是故事的結局。事實上，上帝將再次地嘗試，在人類之中以及藉著人類的結構，去建立上帝所期待的公義、正直、與和平；並且就在現在、此刻，上帝仍正在嘗試著如此做。因此，士師記這卷書（特別是當它是在那較寬廣的背景脈絡中被閱讀時），終究是一個要求人必須對約忠誠的呼召，正如它所見證的那個令人驚奇的事實。並且那事實「說明」了上帝那難以置信的堅持；而那堅持就是：一個必然會以恩典來表露之無窮盡的愛。

INTERPRETATION

書目

書目

進深閱讀

Amit, Yairah. *Judges: Introduction and Commentary*. Mikra le-Yisra'el, A Bible Commentary for Israel. Tel Aviv: Am Oved/Jerusalem: Magnes/The Hebrew University Press, 1999.

Boling, Robert G. *Judges*. Anchor Bible 6A. New York: Doubleday, 1975.

Brenner, Athalya, ed. *A Feminist Companion to Judges*. Feminist Companion to the Bible 4. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.

Farmer, Kathleen A. *Joshua, Judges, Ruth*. Journey through the Bible, vol. 3. Nashville: Cokesbury, 1994.

Fewell, Danna Nolan. "Judges." In *The Women's Bible Commentary*, edited by Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe, 67-77. Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1992.

Fretheim, Terence E. *Deuteronomic History*. Interpreting Biblical Texts. Nashville: Abingdon, 1983.

Gray, John. *Joshua, Judges, Ruth*. New Century Bible Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

Hamlin, E. John. *Judges: At Risk in the Promised Land*. International Theological Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

Jeter, Joseph R., Jr. *Preaching Judges*. St. Louis: Chalice, 2002.

Mayes, J. D. H. *Judges*. Sheffield: JSOT Press, 1985.

Moore, George. *Judges*. International Critical Commentary. New York: Harper, 1969.

Nelson, Richard D. *The Historical Books*. Interpreting Biblical Texts. Nashville: Abingdon, 1998.

Olson, Dennis T. "Introduction, Commentary, and Reflections on the Book of Judges." In *The New Interpreter's Bible*, vol. 2, 723–888. Nashville: Abingdon, 1998.

Schneiders, Tammy J. *Judges*. Berit Olam: Studies in Hebrew Narrative and Poetry. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2000.

Soggin, J. Alberto. *Judges, A Commentary*. Old Testament Library. Translated by J. S. Bowden. Philadelphia: Westminster, 1981.

Tate, Marvin E. *From Promise to Exile: The Former Prophets*. Macon, Ga.: Smyth & Helwys, 1998.

Trible, Phyllis. *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. Overtures to Biblical Theology. Philadelphia: Fortress, 1984.

Wilcock, Michael. *The Message of Judges: Grace Abounding*. The Bible Speaks Today. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1992.

Yee, Gale A., ed., *Judges and Method: New Approaches in Biblical Studies*. Minneapolis: Fortress, 1995.

參考書目

Ackerman, Susan. *Warrior, Dancer, Seductress, Queen: Women in Judges and Biblical Israel*. New York: Doubleday, 1998.

Alter, Robert. "Samson without Folklore." In *Text and Tradition*, edited by Susan Niditch, 47–73. Atlanta: Scholars Press, 1990.

Amit, Yairah."Judges 4: Its Contents and Form," *Journal for the Study of the Old Testament* 39:89–111 (1987).

———. "Hidden Polemic in the Conquest of Dan: Judges XVII-XVIII," *Vetus Testamentum* 40:4–20 (1990).

Auld, A. Graeme. "Gideon: Hacking at the Heart of the Old Testament," *Vetus Testamentum* 39:257–67 (1989).

Bal, Mieke. *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges*. Chicago Studies in the History of Judaism. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Berquist, Jon L. *Reclaiming Her Story: The Witness of Women in the Old Testament*. St. Louis: Chalice, 1992.

Bledstein, Adrian Janis. "Is Judges a Woman's Satire of Men Who Play God?" In *A Feminist Companion to Judges*, edited by Athalya Brenner, 34–54. Sheffield: JSOT Press, 1993.

Boling, Robert G. *Judges*. Anchor Bible 6A. New York: Doubleday, 1975.

Bowman, Richard G. "Narrative Criticism: Human Purpose in Conflict with Divine Presence." In *Judges and Method: New Approaches in Biblical Studies*, edited by Gale A. Yee, 17–44. Minneapolis: Fortress, 1995.

Brenner, Athalya, ed. *A Feminist Companion to Judges*. The Feminist Companion to the Bible 4. Sheffield: JSOT Press, 1993.

Cousar, Charles B. *A Theology of the Cross: The Death of Jesus in the Pauline Letters*. Overtures to Biblical Theology. Minneapolis: Fortress, 1990.

Crenshaw, James. *Samson: A Secret Betrayed, a Vow Ignored*. Atlanta: John Knox, 1978.

Crump, Galbraith M., ed. *Twentieth Century Interpretations of Samson Agonistes: A Collection of Critical Essays*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1968.

Elizondo, Virgilio. *Galilean Journey: The Mexican-American Promise*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1983.

Exum, J. Cheryl. "Murder They Wrote: Ideology and Manipulation of Female Presence in Biblical Narrative," *Union Seminary Quarterly Review* 43:19–39 (1989).

———. *Tragedy and Biblical Narrative: Arrows of the Almighty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Fewell, Danna Nolan. "Judges." In *The Women's Bible Commentary*, edited by Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe, 67–77. Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1992.

———. "Deconstructive Criticism: Achsah and the [E]razed City of Writing." In *Judges and Method: New Approaches in Biblical Studies*, edited by Gale A. Yee, 119–45. Minneapolis: Fortress, 1995.

Fretheim, Terence. *The Suffering of God: An Old Testament Perspective*. Overtures to Biblical Theology. Philadelphia: Fortress, 1984.

———. *Exodus*. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching. Atlanta: John Knox, 1991.

Fuchs, Esther. "Marginalization, Ambiguity, Silencing: The Story of Jephthah's Daughter," *Journal of Feminist Studies in Religion* 5:35–45 (1989).

Grieb, A. Katherine. "Feminist or Faithful: How Scripture Teaches a Hermeneutic of

Suspicion." Paper delivered at the 1997 Annual Meeting of the Society of Biblical Literature, November 22, 1997, San Francisco, California. Later published in slightly different form in *Suwanee Theological Review* 41:261–76 (Pentecost 1998).

Hall, Douglas John. *Christian Mission: The Stewardship of Life in the Kingdom of Death*. New York: Friendship Press, 1985.

———. *God and Human Suffering: An Exercise in the Theology of the Cross*. Minneapolis: Augsburg, 1986.

Hamlin, E. John. *Judges: At Risk in the Promised Land*. International Theolgical Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

Hauerwas, Stanley, and William Willimon. *Resident Aliens: Life in the Christian Colony*. Nashville: Abingdon, 1989.

———. *Where Resident Aliens Live: Exercises for Christian Practice*. Nashville: Abingdon, 1996.

Howard, David M., Jr. *An Introduction to the Old Testament Historical Books*. Chicago: Moody, 1993.

Howell, James C. "The Primrose Path of Dalliance." A sermon delivered on "The Protestant Hour," May 19, 1996 (http://www.prtvc.org/sermons/ph96/ph-96-20.htm).

Hudson, Don Michael. "Living in a Land of Epithets: Anonymity in Judges 19–21, " *Journal for the Study of the Old Testament* 62:49–66 (1994).

Jeter, Joseph R., Jr. *Preaching Judges*. St. Louis: Chalice, 2002.

Jones-Warsaw, Koala. "Toward a Womanist Hermeneutic: A Reading of Judges 19–21, " *Journal of the Interdenominational Theological Center* 22:18–35 (1994).

Keefe, Alice A. "Rapes of Women/Wars of Men." In *Women, War, and Metaphor: Language and Society in the Study of the Hebrew Bible*, edited by Claudia V. Camp and Carole R. Fontaine. Semeia 61:79–97 (1993).

Klein, Lillian R. *The Triumph of Irony in the Book of Judges*. JSOTSup 68. Sheffield: Almond Press, 1988.

Koch, Klaus. *The Prophets: The Assyrian Period*. Translated by Margaret Kohl. Philadelphia: Fortress, 1982.

Lasine, Stuart. "Guest and Host in Judges 19: Lot's Hospitality in an Inverted World," *Journal for the Study of the Old Testament* 29:37–59 (1984).

Matthews, Victor H. "Freedom and Entrapment in the Samson Narrative: A Literary Analysis," *Perspectives in Religious Studies* 16:245–57 (1989).

———. "Hospitality and Hostility in Judges 4, " *Biblical Theology Bulletin* 21:13–21 (1991).

———. "Hospitality and Hostility in Genesis 19 and Judges 19, " *Biblical Theology Bulletin* 22:3–11 (1992).

———. "Female Voices Upholding the Honor of the Household," *Biblical Theology Bulletin* 24:8–15 (1994).

———. *Old Testament Themes*. St. Louis: Chalice, 2000.

Nelson, Richard. *First and Second Kings*. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching. Atlanta: John Knox, 1987.

Niditch, Susan. "Eroticism and Death in the Tale of Jael." *In Gender and Difference in Ancient Israel*, edited by Peggy L. Day, 43–57. Minneapolis: Fortress, 1989.

———. "Samson as Culture Hero, Trickster, and Bandit: The Empowerment of the Weak," *Catholic Biblical Quarterly* 52:608–24 (1990).

Niebuhr, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper and Row, 1951.

Olson, Dennis T. "Introduction, Commentary, and Reflections on the Book of Judges." In *The New Interpreter's Bible*, vol. 2, 723–888. Nashville: Abingdon, 1998.

Percy, Walker. *Lost in the Cosmos: The Last Self-Help Book*. New York: Washington Square Press, 1983.

Placher, William C. *Narratives of a Vulnerable God: Christ, Theology and Scripture*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1994.

Reinhartz, Adele. "Samson's Mother: An Unnamed Protagonist," *Journal for the Study of the Old Testament* 55:25–37 (1992).

Römer, Thomas C. "Why Would the Deuteronomists Tell about the Sacrifice of Jephthah's Daughter?" *Journal for the Study of the Old Testament* 77:27–38 (1998).

Sanders, James. *Torah and Canon*. Philadelphia: Fortress, 1972.

Satterthwaite, Philip. "'No King in Israel': Narrative Criticism and Judges 17–21, " *Tyndale Bulletin* 44:76–88 (1993).

Schneiders, Tammi J. *Judges*. Berit Olam: Studies in Hebrew Narrative and Poetry. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2000.

Soggin, J. Alberto. *Judges: A Commentary*. Old Testament Library. Translated by J. S. Bowden. Philadelphia: Westminster, 1981.

Tanner, J. Paul. "The Gideon Narrative as the Focal Point of Judges," *Bibliotheca Sacra* 149:146–61 (1992).

Tate, Marvin E. *From Promise to Exile: The Former Prophets*. Macon, Ga.: Smyth & Helwys, 1998.

Trible, Phyllis. *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. Overtures to Biblical Theology. Philadelphia: Fortress, 1984.

Tutu, Desmond. *No Future without Forgiveness*. New York: Doubleday/Image, 1999.

Walsh, J. P. M. *The Mighty from Their Thrones: Power in the Biblical Tradition*. Overtures to Biblical Theology. Philadelphia: Fortress, 1987.

Warrior, Robert Allen. "Canaanites, Cowboys, and Indians: Deliverance, Conquest, and Liberation Theology Today," *Christianity and Crisis*, September 11, 1989, 261–65.

Webb, Barry G. *The Book of Judges: An Integrated Reading*. JSOTSup 46. Sheffield: JSOT Press, 1987.

Wessels, J. P. M. "'Postmodern' Rhetoric and the Former Prophetic Literature." In *Rhetoric, Scripture, and Theology: Essays from the 1994 Pretoria Conference*, edited by S. E. Porter and T. H. Olbricht, 182–94. JSNTSup 131. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

Wharton, James A. "The Secret of Yahweh: Story and Affirmation in Judges 13–16, " *Interpretation* 27:48–66 (1973).

Wilcock, Michael. *The Message of Judges: Grace Abounding*. The Bible Speaks Today. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1992.

Yee, Gale A., ed. *Judges and Method: New Approaches in Biblical Studies*. Minneapolis: Fortress, 1995.

Younger, K. Lawson. "Judges 1 in Its Near Eastern Literary Context." In *Faith, Tradition, and History*, edited by A. R. Millard, J. K. Hoffmeier, and D. W. Baker, 207–27. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1994.

解經講道注釋叢書

Interpretation

全套資料如下：

01 創世記／ Walter Brueggemann
02 出埃及記／ Terence E. Fretheim
03 利未記／ Samuel E. Balentine
04 民數記／ Dennis T. Olson
05 申命記／ Patrick D. Miller
06 約書亞書／ Jerome Frederick Davis Creach
07 士師記／ J. Clinton McCann
08 路得記／ Katharine Doob Sakenfeld
09 撒母耳記上、下／ Walter Brueggemann
10 列王紀上、下／ Richard D. Nelson
11 歷代志上、下／ Steven S. Tuell
12 以斯拉記、尼希米記／ Mark A. Throntveit
13 以斯帖記／ Carol M. Bechtel
14 約伯記／ J. Gerald Janzen
15 詩篇／ James L. Mays
16 箴言／ Leo G. Perdue
17 傳道書／ William P. Brown
18 雅歌／ Robert W. Jenson
19 以賽亞書 1-39 章／ Christopher R. Seitz
20 以賽亞書 40-66 章／ Paul D. Hanson
21 耶利米書／ R.E. Clements
22 耶利米哀歌／ F.W. Dobbs-Allsopp
23 以西結書／ Joseph Blenkinsopp
24 但以理書／ W. Sibley Towner
25 何西阿書～彌迦書／ James Limburg
26 那鴻書～瑪拉基書／ Elizabeth Achtemeier
27 馬太福音／ Douglas R. A. Hare
28 馬可福音／ Lamar Williamson
29 路加福音／ Fred B. Craddock
30 約翰福音／ Gerard Sloyan
31 使徒行傳／ William Willimon
32 羅馬書／ Paul J. Achtemeier
33 哥林多前書／ Richard B. Hays
34 哥林多後書／ Ernest Best
35 加拉太書／ Charles B. Cousar
36 以弗所、歌羅西、腓利門／ Ralph P. Martin
37 腓立比書／ Fred B. Craddock
38 帖撒羅尼迦前後書／ Beverly Roberts Gaventa
39 提摩太前後書、提多書／ Thomas C. Oden
40 希伯來書／ Thomas G. Long
41 雅各書、彼得前後書、猶大書／ Pheme Perkins
42 約翰一二三書／ D. Moody Smith
43 啟示錄／ Eugene Boring

全套定價
18,000 元

本套書籍共 43 冊（硬皮精裝）
出版日期：2009 年 5 月起陸續出版
台灣教會公報社
業務部 06-235-6277 轉 122 、 123

Interpretation 解經講道注釋叢書

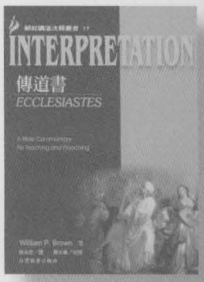
17 傳道書

作者／William P. Brown

作者簡介

任教於Columbia Theological Seminary
著作甚多，為Westminster John Knox Press 發行的Westminster Bible Companion 系列之《俄巴底亞書至瑪拉基書的作者》

從這本傳道書的注釋可見William P. Brown淵博的學識和成熟的靈性。其文學與哲學的造詣不在話下，可用之來作爲神學的僕役。從他的寫作啓迪現今的傳道者，要作一位認眞、誠信的傳講福音者，一定要在信仰的知識、經驗往下扎根、往深處撒網，博覽群書的功夫是必須下的，因爲就會呈現在講章裡。……信徒、神學生和傳道者也可以透過閱讀，而能夠再培力（empower）自己、豐富自己。



傳道書
作者／William P. Brown
譯者／張洵宜
校譯／羅光喜
產編／02220017
定價／350元