

舊約文學與神學

歷史書

Exploring The Old Testament

THE HISTORIES

薩特思韋特、麥康維爾 著
P. Satterthwaite, G. McConville
李雋 譯

根據引言，本書對象是舊約歷史書的初學者，我認為此目標超額完成，甚至說本書是「歷史書研究」的導論也不為過。本書歷史資料充足，圖表和地圖詳實。另外，作者沒有避開敏感問題不討論，例如：上帝的代名詞問題、歷史書的史實性、滅絕迦南人的命令。各書卷的概論寫得不錯，非專業讀者也容易明白。我樂意推薦給學者、牧者以至廣大信徒。

黃福光博士（香港浸信會神學院舊約副教授）

本書兩位作者都是福音派學者，對舊約歷史書的研究採取敘事鑑別而非來源鑑別的方法，強調每卷書的統一性及神學。對其他學術看法，處理中肯。對近東歷史背景，交代清楚扼要。每卷書都有「專題」幫助讀者對經文作深入探討和思考，委實是一本值得推薦的舊約歷史書導論。

黃天權博士（香港播道神學院舊約科特約教授）



- ◎ 「舊約文學與神學」原於英國出版，共分四冊（五經、歷史書、詩篇與智慧文學、先知書），各冊皆由頂尖學者撰寫。
- ◎ 適合有志從正規及較新途徑研讀舊約的信徒（原系列以英國大學一、二年級生為對象）。
- ◎ 現代格式，方便閱讀。大量專題，刺激思考，正視經文產生的問題。強調舊約研究與神學並現代生活的關係。
- ◎ 除作教科書外，亦適合個人學習用。

ISBN 978-962-208-775-0



9 789622 087750

舊約文學與神學

歷史書

Exploring The Old Testament



THE HISTORIES

薩特思韋特、麥康維爾 著
P. Satterthwaite, G. McConville
李雋 譯



文學釋經系列

舊約文學與神學：歷史書

作者：薩特思韋特、麥康維爾

譯者：李雋

編輯：蒲天穎

設計：鄧國雄

出版及發行：天道書樓有限公司

承印：陽光印刷製本廠有限公司

二〇〇九年十二月初版

編號：TD 2618

版權所有

除特別註明外，所有經文均引自《聖經新譯本》，版權屬於環球聖經公會，蒙允准使用。

Literary Studies of the Bible Series

Exploring The Old Testament: The Histories

by Philip Satterthwaite, Gordon McConville

Translated by Chun Li

Edited by Tin-wing Po

Designed by Peter Kwok-hung Tang

This book was originally published by Society for Promoting Christian Knowledge,
36 Causton Street, London SW1P 4ST, Great Britain.

Copyright © 2007 by Philip Satterthwaite and Gordon McConville

Chinese edition published by permission

© 2009 by Tien Dao Publishing House Ltd.

1st Chinese edition, December 2009

Cat. No.: TD 2618

ISBN: 978-962-208-775-0

All Rights Reserved

全球發行 Global Distributors

天道書樓有限公司 / Tien Dao Publishing House Ltd.

香港九龍土瓜灣貴州街六號十樓

9th Fl., 6 Kwei Chow St., Tokwawan, Kowloon, Hong Kong

電話：852-2362 3903

圖文傳真：852-2499 8103

[http:// www.tiendao.org.hk](http://www.tiendao.org.hk)

Email: servant@tiendao.org.hk

Tien Dao Christian Media Association Inc.

10883-B S. Blaney Ave., Cupertino, CA 95014, U.S.A.

Tel: 1-408-446-1668

Fax: 1-408-446-1892

[http:// www.tiendao.org](http://www.tiendao.org)

Email: info@tiendao.org

目錄

簡寫表.....	i
地圖和圖表.....	iii
專題一覽.....	v
總序.....	xi
鳴謝.....	xiii
引言.....	xv

第一章 甚麼是歷史書？近代研究概覽..... 1

歷史書概覽.....	1
幾個問題.....	4
古代近東背景下的歷史書.....	5
作為文學的歷史書.....	6
作為歷史文獻的歷史書.....	15
屬於更大故事的歷史書.....	25
歷史書、神學與倫理.....	31
結論.....	37
進深研讀.....	38

第二章 古代近東（主前1550-主前63）.....47

主前1550至1200年.....	50
主前1200至934年.....	52
主前934至610年.....	54

主前610至539年.....	58
主前539至332年.....	61
主前332至63年.....	62
結論.....	64
進深研讀.....	64

第三章 約書亞記.....67

引言.....	67
註釋.....	68
鑑別議題.....	95
進深研讀.....	116

第四章 士師記.....121

引言.....	121
註釋.....	123
鑑別議題.....	162
進深研讀.....	173

第五章 撒母耳記.....177

引言.....	177
註釋.....	178
鑑別議題.....	230
進深研讀.....	244

第六章 列王紀	249
引言.....	249
註釋.....	250
鑑別議題.....	305
進深研讀.....	331
第七章 「書士撒王」及申命記派歷史學的理論	337
引言.....	337
「申命記派歷史」研究概覽.....	338
評議.....	354
進深研讀.....	368
第八章 路得記	373
引言.....	373
註釋.....	374
鑑別議題.....	383
進深研讀.....	388
第九章 以斯帖記	391
註釋.....	392
鑑別議題.....	402
進深研讀.....	412

第十章 以斯拉記和尼希米記.....415

引言.....415

註釋.....417

鑑別議題.....435

進深研讀.....448

第十一章 歷代志.....451

引言.....451

註釋.....452

鑑別議題.....481

進深研讀.....489

簡寫表

- ABD* D. N. Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, 6 vols. New York: Doubleday, 1992.
- ANET* J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3rd edition. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- BAR* *Biblical Archaeology Review*
- CBQ* *Catholic Biblical Quarterly*
- COS* W. W. Hallo and K. L. Younger (eds), *The Context of Scripture*, 3 vols. Leiden: Brill, 1997, 2000, 2002.
- DOTHB* W. T. Arnold and H. G. M. Williamson (eds), *Dictionary of the Old Testament: Historical Books*. Leicester/Downers Grove: IVP, 2005.
- DOTP* T. D. Alexander and D. W. Baker (eds), *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Leicester/Downers Grove: IVP, 2003.
- EOT I* G. J. Wenham, *Exploring the Old Testament, Volume One: A Guide to the Pentateuch*. London/Downers Grove: SPCK/IVP, 2003. (中文版：《舊約文學與神學：五經》，天道書樓)
- EOT IV* J. G. McConville, *Exploring the Old Testament, Volume Four: A Guide to the Prophets*. London/

Downers Grove: SPCK/IVP, 2002. (中文版：《舊約文學與神學：先知書》，天道書樓)

- JBL* *Journal of Biblical Literature*
- JSOT* *Journal for the Study of the Old Testament*
- NDBT* T. D. Alexander and B. S. Rosner (eds), *New Dictionary of Biblical Theology*. Leicester/Downers Grove: IVP, 2000.
- NEAHL* E. Stern (ed.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, 4 vols. Jerusalem: Carta, 1993.
- NIDOTTE* W. A. VanGemeren (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, 5 vols. Grand Rapids/Carlisle: Paternoster Press, 1997.
- NIV* New International Version (英文聖經譯本)
- NRSV* New Revised Standard Version (英文聖經譯本)
- OBC* J. Barton and J. Muddiman (eds), *The Oxford Bible Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- SJOT* *Scandinavian Journal of the Old Testament*
- TB* *Tyndale Bulletin*
- TEIOM* S. L. McKenzie and S. R. Haynes (eds), *To Each Its Own Meaning. An Introduction to Biblical Criticisms and their Application*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999.
- VT* *Vetus Testamentum*

地圖和圖表

地圖

地圖一：亞述帝國	56
地圖二：以色列各支派領土	87
地圖三：大衛王國	242
地圖四：以色列和猶大國	267
地圖五：巴比倫帝國	291
地圖六：波斯帝國	393

圖表

圖表一：歷史書與三個舊約正典	26
圖表二：古代近東歷史時期	47
圖表三：以色列的士師	130
圖表四：拆解三章7至11節的「元素」	134
圖表五：士師記載的重複元素	136
圖表六：小士師	151
圖表七：基欽的士師時代年代表	172
圖表八：撒母耳記上二十四至二十六章 主題相關的事件	204



專題一覽

第一章：甚麼是歷史書？	
文本問題	3
第二章：古代近東	
古代近東的年代紀	49
第三章：約書亞記	
約書亞記結構	67
約書亞記三至四章——混亂的敘事？	72
神格擬人法	74
「當滅的物」與亞干犯罪	75
耶和華在約書亞記一至十二章的作為	81
迦南諸國	82
約書亞記一至十二章與古代近東的征戰記載	83
「有待征服之地」	88
古代近東處境和約書亞記的成書日期	97
亞瑪拿書信	103
米聶他石碑	108
攻陷耶利哥和艾城是歷史事件嗎？	110
征戰發生在主前十五世紀，還是十三世紀？	112
對 <i>kherem</i> 的回應	114

第四章：士師記

士師記結構	121
耶利哥和伯特利	124
迴響約書亞記二十三至二十四章	125
認識耶和華	126
士師記有兩個引言？	128
比較士師記二章11至19節和三章7至11節	133
士師記第四和第五章：兩個記載？	140
形式鑑別學與士師記第二及第六章	142
耶和華的使者	142
基甸：他真的這麼差嗎？	145
耶弗他許願	146
士師記十三至十六章裏耶和華的靈	148
魔髮？	149
敘事技巧和士師記第十九章的信息	155
士師記二十章29至48節：一個單一的敘事？	156

第五章：撒母耳記

撒母耳記結構	177
撒母耳記上一至十五章和士師記	179
撒母耳的勝利：虛構故事？	183
撒母耳記上第十五章的 <i>kherem</i>	194
從耶和華那裏來的惡魔	195
撒母耳記上十六至十七章：雙重敘事？	197
掃羅招鬼	201

押尼珥之死	208
米甲的記載	211
大衛和聖殿	214
洗巴和米非波設	221
撒母耳記下二十至二十四章的結構	222
撒母耳記下二十一章1至14節的二觀	224
掃羅、大衛和所羅門作王的年表	236
提到大衛的碑文？	239

第六章：列王紀

列王紀結構	249
所羅門的榮耀：是真還是假？	258
以色列和猶大的早期君王（王上十二～十六章）	261
耶羅波安：他真的那麼差嗎？	264
摩押石碑	268
列王紀的在位公式	269
以利亞和以利沙時代的王（王上十七章～王下十章）	271
與巴力和亞哈家的鬥爭	272
哪個王，哪個先知？	273
列王紀的亞蘭	274
男童和母熊	276
形式鑑別學和以利沙的敘事	277
以色列和猶大後期君王（王下十一～十七章）	279
出人意外的結果	283
猶大的末代君王	287

西拿基立和耶路撒冷	289
誰可以參考那三部「書」？	307
列王紀源流考	312

第七章：「書士撒王」及申命記派歷史學的理論

定義：「申命記的」和「申命記派的」	337
諾特理論的概要	341
「克羅斯學派」	346
「施門德學派」	349
列王紀上十一章29至38節的編輯層	350

第八章：路得記

路得記結構	374
古以色列的寡婦	375
路得記中的婦女角色	381

第九章：以斯帖記

以斯帖記結構	392
以斯帖和末底改：妥協者還是忠心的猶太人？	394
普珥日	398
希臘文以斯帖記	404
以斯帖記第九和第十章：後期的補充？	404
聖經中的喜劇	408
以斯帖記二觀	411

第十章：以斯拉記和尼希米記

波斯諸王（主前550-358）	415
以斯拉記和尼希米記的結構	416
誰是「那地方的居民」？	419
以斯拉記四至六章的年分	421
異族通婚	423
以色列的奴隸	425
與歷代志相似？	436
刻意營造的不平均？	436
以斯拉和尼希米互相認識嗎？	438
歷代志作者是否以斯拉－尼希米記作者？	441

第十一章：歷代志

歷代志結構	451
家譜的性質	452
支派名單的差異	455
創世記和歷代志上的支派次序	456
「太平的人」	463
所羅門的繼位：兩個矛盾的記載？	466
歷代志作者論猶大諸王	470
「現眼報」？	478
所羅巴伯的兒子	483



總序

「EOT」是一套導論書，旨在幫助聖經的初學者認識舊約。本系列的格式特別為現代讀者而設計，例如正文穿插許多專題，以加強互動。這些專題要求讀者作出回應，提議不同的觀點，提供附加資料，或建議進一步研究某個課題的方法。因此，本系列可作個人學習用，亦可作教科書用。

「EOT」強調舊約研究與神學並現代生活的關係。本系列作者均就自己有豐富著述的領域撰寫。他們相信，舊約對於神學和基督教信仰及實踐來說，有奠基性的意義。

因此，「EOT」特意收納了現代的解經進路。傳統的歷史性議題有交代之餘，一些較新的進路，例如正典和修辭鑑別學，亦有說明。我們希望幫助讀者明白，舊約書卷能對應現代生活，在應用上有各種可能性。

「EOT」與「ENT」是姊妹系列。

麥康維爾 (Gordon McConville)

主編



鳴謝

首先感謝SPCK的麥居莉（Ruth McCurry），多謝她在整個撰寫、編輯和製作過程給予的幫助和鼓勵，特別是交稿日期一再延遲，她仍然非常忍耐。

多位學者慷慨閱讀初稿，給予意見：赫斯教授（Professor Rick Hess, Denver Seminary）、普羅文和朗二位教授（Professors Iain Provan and Phil Long, Regent College）、麥康奈爾博士（Dr. Walter McConnell, Singapore Bible College）。我們衷心多謝他們。

新加坡的Biblical Graduate School of Theology有三班學生讀過初稿，給予意見。我們同樣感謝他們。

除另外註明，本書所有經文皆引自New Revised Standard Version (Anglicized Edition) (Oxford University Press, 1995)。感謝出版社慨允引用。

InterVarsity Press慨允複印第二、三、五、六和九章的地圖。地圖取自比姆森（J. J. Bimson）和凱恩（J. P. Kane）合編的 *New Bible Atlas*（新聖經地圖，Leicester, IVP, 1985），頁35、42、45、90、91、94。基欽教授（Professor Kenneth Kitchen）慨允複製第四章的「基欽的士師時代年代表」，這表取自他的 *On the Reliability of the Old Testament*（論舊約聖經的可靠性，Grand Rapids: Eerdmans, 2003），頁210。我們感謝

InterVarsity Press和基欽教授。

薩特思韋特在1993至1998年間，擔任劍橋大學Tyndale House和東方研究系的希伯來文和亞蘭文研究員（Research Fellow），在任職期接近屆滿之前開始撰寫本書。他希望多謝萊恩爵士（Sir Kirby Laing）和他的基金，全額資助研究員的職位。

他亦希望多謝新加坡Biblical Graduate School of Theology的董事會和系主任，在2002和2006年批予兩次安息年假，讓他可以完成本書。

引言

舊約的歷史書包括：約書亞記、士師記、撒母耳記上下、列王紀上下、路得記、以斯帖記、以斯拉記、尼希米記和歷代志上下。本書的對象是神學院或大學的一二年級生。第一章介紹歷史書和近年的歷史書研究。第二章概述古代近東從主前1550至63年間的歷史。第三至十一章逐卷歷史書討論，處理其中的鑑別和詮釋議題。

本書所屬的系列將舊約聖經分為英文聖經常見的四類：第一冊是律法（五經）；第三冊是詩歌書（詩篇、雅歌和智慧文學）；第四冊是先知書。在這個分類之下，「歷史書」是一個方便的稱謂。我們相信本書所探討的書卷都是歷史著述，即敘述往事，以古照今。用「歷史書」來標籤這些書卷，並不代表其他舊約部分（例如，五經的敘述和某些詩篇的歷史記載）不能是歷史著述。

本書第三至十一章按希伯來聖經的書卷次序（本引言第一段列出了這個次序）來逐卷討論，而不是按一般英文聖經的次序。主要原因是，大多數有關約書亞記、士師記、撒母耳記和列王紀的研究是按希伯來聖經的次序，將這些書卷與其他歷史書分開處理，視前者與申命記（但不包括路得記）相連，構成「申命記派歷史」（Deuteronomistic History）。這是研究這批書卷的重大議題，是我們必須處理的（第七章）。因此，最方

便的做法是將「書士撒王」放在一起，將路得記延後。「書士撒王」既然跟隨希伯來聖經次序，我們決定餘下的書卷都按這次序逐一討論：路得記、以斯帖記、以斯拉記、尼希米記、歷代志。

怎樣使用這書

本書是歷史書的引論，但我們希望你會親自閱讀歷史書。本書常有經文的章節參考，希望你會翻查經文。讀本書時，如果同時讀經文，會更易明白本書的內容。這也會幫助你判斷本書的進路可否接受。

本書有不少專題，有些提供背景資料，或簡略處理一個相關題目；有些提出比較顯淺的問題，供思考、討論；有些較深入，需要多點工夫研究和反思。

遇上這些專題時，註釋書或聖經辭典在手最為理想。

你可以先掠過專題，閱畢正文後才回頭來看。

每章最後和部分專題最後都有進深閱讀的建議，供更詳細的研究。我們通常只列出英語書籍和文章，相信大多數英美院校都有館藏。我們特別著眼於近作。這些材料大多含有更多書目，讓讀者進一步接觸浩瀚的學術文獻。我們特別推荐一部近期出版的參考書，它既有詳盡的書目，亦包羅了歷史書研究的眾多議題：阿諾德（W. T. Arnold）和威廉森（H. G. M. Williamson）合編的 *Dictionary of the Old Testament Historical Books*（舊約歷史書辭典，Downers Grove: Leicester: IVP, 2005）。我們沒有在每一章的進深閱讀列出此書，認為應在這

裏鄭重推荐。

上帝的名字；上帝和陽性代名詞

歷史書通常以兩個名字來稱呼以色列的神：*elohim*（以羅欣；出現約830次）和 *yhwh*（耶和華；約1,950次）。本書主要採用的NRSV譯本翻譯 *elohim* 為God（上帝），大楷G似乎暗示，這字雖然直譯是「諸神」，但唯有以色列的神才配稱為「神 / 上帝」。NRSV翻譯 *yhwh* ——與出埃及關係特深的名字（參出三13~15，六2~3）——為the LORD（編按：中文聖經通譯「耶和華」）。

在本書三至十一章的註釋部分及有時在別處，我們稱以色列的神為YHWH（編按：本書譯作「耶和華」），這是按希伯來文的子音拼成，這字並沒有母音（原本的母音不能確定）。所有在NRSV譯為the LORD的經文也會以YHWH寫出。我們保留了所有經文中的「God」（上帝）。我們在內文會用「god of Israel」（編按：本書譯作「以色列的神」；God譯「上帝」，god譯「神」，以作區分），小楷g，因為通常是在比較以色列的神觀和其他迥異的看法。在這些時候，若用大楷G可能太武斷，給以色列的神才是唯一的神，又或只有以色列對神的看法是正確的感覺，但內文正正是討論這些宣稱是否正確。詳細討論可參賴特（N. T. Wright）的 *The New Testament and the People of God*（新約聖經與上帝子民，London: SPCK, 1992），頁xiv-xv。

歷史書一律用陽性代名詞來稱呼以色列的神，用人間的類

比（歷史書的慣用手法）描述耶和華的目的和行動時，借用的主要是男性形象。耶和華的主要形象是君王、審判者、牧人，女性形象幾乎不存在。路得記二章12節似乎用母雞形象——不是人間的母親——表達耶和華，情況非常例外。

今天，對於稱呼上帝時應否用性別語言存在著爭論性（譯按：中文通用「祂」字，亦沒有大小寫之分）。有些作者不稱上帝為「他」，而稱為「上帝 / 耶和華」，不說「他的」，改說「上帝的 / 耶和華的」，以避免使用陽性代名詞（雖然有時會顯得累贅）。另一做法是用大楷書寫（He, Him, His），代表陽性詞用在上帝身上跟用於人身上不是同一回事。我們考慮過後，決定仍按NRSV的做法沿用小楷字。這些代名詞多數出現在第三至十一章的註釋部分，也就是撮要歷史書內容的時候，因此似乎應簡單沿用聖經的寫法，讓讀者自行決定是否跟隨聖經的用法去思想和表述上帝。但我們想聲明，我們接受創世記一章26至27節的教導：最能表達上帝在人類中形象的不是男性，也不是女性，而是男女兩性一起（也參加三28～29）。

作者的分工

薩特思韋特負責規劃全書，撰寫了一至七章，作全書的統一編輯。麥康維爾撰寫八至十一章。我們兩人都閱讀了對方的稿件並給予意見，在細節上會有不同意見，但本書作為一整體表達了我們二人的立場。

第一章

甚麼是歷史書？

近代研究概覽

歷史書概覽

按現今聖經的內容看，歷史書承接了五經所開展的敘事。五經描述世界的創造和人類歷史的源頭，然後大部分篇幅講述創造主耶和華與以色列民之間的往還。耶和華與以色列立約，進入盟約關係，呼召他們將福氣帶給萬國。五經最後一卷書申命記的結尾，記載以色列快將進入耶和華所應許為國土的迦南地，此時，歷史書準備揭開第一頁。

約書亞記描寫在約書亞帶領下，以色列攻取迦南，接著十二支派分迦南和部分約旦河東的地。約書亞記的較後部分暗示，在約書亞去世時，以色列人仍未完全取得迦南地。

士師記記載約書亞去世後的一代未能完成迦南的控制。接著是長時間的宗教亂象和政治動盪。領袖（「士師」）興起，卻只帶來短暫的好景。士師記結束時，以色列人仍未完全取得迦南。

路得記故事發生在士師時代。路得是摩押女子，卻歸依一個以色列家庭，為自己和別人帶來祝福。她是以色列未來的君王大衛的先祖。

撒母耳是以色列最後一位士師，以他命名的撒母耳記卻是記

載以色列王朝的開始。以色列第一位王掃羅以悲劇告終。大衛接續掃羅作王，奪取耶路撒冷，完成征服迦南的大業。大衛戰勝鄰邦，與鄰國結盟，令四境平靖。大衛晚年，兒子押沙龍叛變，終得平定。

列王紀描述大衛兒子所羅門的治績。所羅門在耶路撒冷為耶和華建造聖殿，他死後，王國分裂為北國以色列和南國猶大。餘下的篇幅記載兩國國運日衰，按作者解釋，原因是不忠於耶和華。亞述滅北國，擄走餘下的百姓。幾代之後，南國在巴比倫人手下遭同樣命運。耶路撒冷和聖殿被毀。

歷代志選擇性地重述貫穿上述書卷的總敘事。歷代志一至九章的家譜上溯至亞當，也就是始至五經之始，不過，歷代志大部分內容與撒母耳記和列王紀呼應。若跟撒母耳記及列王紀比較，會發現歷代志有很多增刪，重點也多有不同。歷代志下末了描述波斯王古列，既已打敗巴比倫，下詔容許南國的餘民及他們的後裔回歸。

以斯拉記和尼希米記以兩位被擄回歸後的領袖來命名，二書以古列的詔書為起點，描述一批又一批的百姓從巴比倫回歸猶大國的舊地，重建聖殿，重修城牆，按摩西律法管理重建於猶大的群體。

以斯帖記的故事發生在被擄回歸後，地點是波斯，講的是前猶大國民後裔的遭遇，不過焦點是沒有回故土的猶太人（這稱呼在尼希米記和以斯帖記開始出現）。故事講兩個猶太人以斯帖和末底改在波斯宮庭內外活動，成功化解通波斯帝國的一次猶太人災難。

以上概覽根據英文聖經的編排，歷史書緊接五經，並按時序

排列。希伯來聖經的次序不同（參頁25，「屬於更大故事的歷史書」）。在本書，約書亞記－士師記－撒母耳記－列王紀（簡稱「書士撒王」）同屬一組，與其他歷史書（包括路得記）分開，做法仿倣希伯來聖經。

文本問題

幾乎所有歷史書的英譯本都是根據傳統稱為馬所拉抄本的希伯來文本。（「馬所拉」〔Masoretic〕一詞譯自希伯來文，意即「傳統」。）這文本是巴勒斯坦提比利亞的本亞設（Ben Asher）家族幾代人努力的成果，在主後十世紀定型，但所據的文本傳統可追溯至多個世紀以前。今天的標準馬所拉抄本版本是斯圖加特版本（*Biblia Hebraica Stuttgartensia*〔BHS〕），由斯圖加特的德國聖經公會從1967年起出版。

馬所拉抄本的希伯來文有時頗令人頭痛，一般認為，它所依據的傳統在流傳早期出現了若干誤差。舊約經文鑑別學正是要處理這個問題。舊約文本鑑別學者會研究大量馬所拉抄本的手稿，再加上其他舊約的文本傳統，包括譯自更早期希伯來文本的古譯本，例如：七十士譯本（希臘文）、他爾根（Targums；亞蘭文）、別西大（Peshitta；敘利亞文）和武加大譯本（拉丁文）。自1947年起，來自昆蘭的希伯來文抄本也成了研究對象，這批抄本有些幾乎與馬所拉抄本一模一樣，有些則屬別異的文本傳統。

多數英譯本雖依據馬所拉抄本，但會考慮古譯本反映的希伯來讀法和昆蘭抄本的異文。本書基本上引用的NRSV

採用這個翻譯取向。

我們建議你深入研究歷史書時，閱讀至少兩個英譯本，原因有二：一，不同譯本的譯者對文本證據（馬所拉、昆蘭、古譯本）的評估通常抱不同意見，所以譯文會不同，在乎譯者對文本的最早期樣貌的看法；二，即使對原文的讀法沒有分歧，不同的譯本會譯出不同的希伯來文感覺。沒有一個譯本可以同時間帶出原文的所有特色。在NRSV以外，可考慮NIV。

本書篇幅有限，除了以斯帖記外，我們不會詳細處理歷史書的文本問題，有興趣的讀者可參考註釋書或本章末的進深書目。

幾個問題

上述提要也許已在你心中引起一些問題。本章就是要探討學者嘗試理解歷史書時所採取的各種進路，這些進路可以用問題形式來表達。

第一組問題集中在歷史書源起的歷史背景，尤其是主前的二千年間的古代近東情況。這地區整體上有何已知的歷史？有沒有其他文本出土堪與歷史書比較，幫助我們理解歷史書呢？

另一組問題關乎歷史書的文學特色（例如，常見的重複手法），對於這些特色有多種詮釋。我們可以辨認作者的敘事手法嗎？歷史書有沒有特別的寫作手法？我們應該怎樣理解這些書卷的成書過程。

再有一組問題是關於歷史書作為歷史文獻的性質問題。歷史書所記載的是怎樣的以色列史？歷史書跟其他古代近東的歷史文

獻比較，有甚麼異同？若置歷史書於這類文獻和考古發現的大圖畫中，歷史書的記載有多可靠呢？

最後一組問題涉及較當代的關注。歷史書後來被納入一個更大集子內，成為猶太教和基督教聖經一部分，直至今日，我們當如何理解此事？若將歷史書置於更大的聖經框架看，不管這框架是猶太教的律法、先知和著作分類，或是基督教的舊約和新約分類，對閱讀有影響嗎？不論我們怎樣回答以上提問，歷史書既來自與我們相距甚遠的文化，今天可用作神學和倫理思考的資源嗎？

研讀歷史書時，這些問題會一直出現。本章餘下部分會作進一步探討。

古代近東背景下的歷史書

第二章會介紹歷史書起源的大背景——主前1550年至主前63年的古代近東。不管對哪一個學派而言，歷史書和負責歷史書面世的人完全可置於這兩個年分之間。

歷史書絕不是古代近東唯一留傳下來的文獻。美索不達米亞、安納托利亞（Anatolia，即現代土耳其）、敘利亞和埃及都產生了大量文獻，構成歷史書的文學和歷史背景。這些文獻種類繁多，包括：創造記述和諸神故事；祭文和詩歌；條款和法典；歷史記載和年代誌；智慧文學、情詩和各類型寫作。你大概不會熟悉這些文獻，但我們會提到其中一些，希望你會進一步了解。

第三至十一章會不時做歷史書和其他古代近東文獻的比較。有時候，我們發現歷史書似乎屬於古代近東某種公認的文學體裁（參撒上下有關大衛興起的記載和一篇赫人辯護文的比較〔第五

章〕)。有時候，古代近東文獻讓我們對聖經文本的文學規範有新的理解（參書一～十二章和古代近東征戰記載的比較〔第三章〕）。又有些時候，記載同一事件時，古代近東文獻的角度跟聖經不一樣（參論西拿基立和耶路撒冷的專題〔第六章〕）。

除了摩押石碑（第六章）和較晚斯的文獻如《馬加比書》（Maccabees）和約瑟夫（Josephus）的著作外，巴勒斯坦和約旦河東並沒有留下長度堪與歷史書相比的文獻，不過，論到大衛和以後的以色列和猶大諸王時，我們會參考但廢墟的石碑（Tel Dan Stela）（第五、六章）。

作為文學的歷史書

從文學角度可以怎樣描述歷史書？讀歷史書時，會看出以下特色。

- ◎ 種類繁多：類似回憶錄的記載（尼一～七章）、清單（書十三～十九章）、建築紀實（王上六～七章）、法律文獻（書二十章）、禱文（尼九章）和詩歌（士五章）。歷史書大多屬敘事文，但類型多樣化，計有戰史（書六～十二章）、歷史考據（士一1～36）、個別人物的事蹟（路得記）、演辭（撒下十二章）、似是私下的對話（撒下十二1～20）、神蹟的記載（王下四～六章）、沒有神蹟的記載（撒下九～二十章）。
- ◎ 歷史書有多種書寫風格，有高超的文學作品，有難以稱為「文學」的記載。路得記和以斯拉記的敘事結構完整，與不太均稱的以斯拉記和尼希米記相映成趣；約書亞記起始引人入勝，後半部的邊界記錄卻實在沉悶。

- ◎ 有些敘事是按時序記錄（例如撒上十六～三十一章），或有很清晰的結構（例如士三7～十六31）。有些經文由看來互不相干的片段組成：列王紀上十七章至列王紀下十三章關於以利亞和以利沙的敘事有好些這類例子。
- ◎ 歷史書有時有不連貫的感覺，甚至矛盾，例如約書亞到底有沒有完全征服迦南地，又或撒母耳在米斯巴一役有沒有完全制服非利士人（比較撒上七章和十三章）。有時經文的遺漏令人吃驚（例如撒母耳竟沒出現在撒上四～六章；以利亞在王上二十章起不見了）。有些經文的時序與前後經文不合（例如士十七～二十一章），又或與別的經文重複了內容（比較士一1～二5與二6～三6；拉二章與尼七章）。
- ◎ 有些敘事顯得累贅：一些字眼、片語或意念重複出現；同一個動作要說兩三次（書三～四章；士二十章）。另一些敘事又似乎太過簡潔，讀者會期待敘事者有解釋或道德評語，卻找不著（士十九章；撒下二十一1～14）。

怎樣解釋以上現象呢？為此學者花了很多工夫，研究方法也很多。我們會先考慮「文學鑑別」或「歷史鑑別」進路，接著會看看較新的「敘事鑑別學」，然後簡單介紹強調讀者詮釋角色的進路。如何解釋歷史書的特殊文學特色的問題很重要，答案在某程度上會影響我們怎樣回答其他問題（例如，寫作日期、作者、歷史價值、神學和倫理）。因此我們會較詳細講一講。

文學鑑別進路

文學鑑別進路包括來源鑑別、形式鑑別和編修鑑別。這幾個

鑑別進路主宰了二十世紀舊約研究的大部分時間。「文學鑑別」在這裏的意思跟例如做「英國文學」的文學鑑別不同。舊約的文學鑑別法通常是研究文本的文學歷史，因此，這進路的另一個名稱是「歷史鑑別」。用這個方法研究歷史書的學者，通常認為歷史書經過了漫長而複雜的成書過程，許多不同時代受不同神學立場影響的人參與了寫作。這進路認為，只要小心留意文本的細節，就可追溯成書的不同階段。

來源鑑別法仔細分析聖經文本，企圖梳理出其中的組成部分，認出經文的來源（被吸收的較早期的獨立文本）和編輯變更（加增、遺漏、改寫）。來源鑑別法特別留意重複、經文間間隙、觀點差異、不一致和矛盾。這些特色雖不一定要用來源鑑別法來解釋，卻常常成為這進路的理據。這進路在五經研究中尤其突出（參《五經》，第九章），在歷史書也常常使用。

歷史書的來源鑑別例子有：認為過約旦河的記載（書三～四章）有重複，顯示經文背後有多於一個人的手筆（參本書第三章的「註釋」）；認為士師記有兩個引言（一1～二5，二6～三6），兩個引言來自書卷不同的編輯階段（參本書第四章的「註釋」）。

形式鑑別法也著重文本的淵源，不過做法是根據文本的結構和功能來將文本分類。這類文本有長有短，但都自成一個單元，始末清楚可辨。「形式」在這進路而言有兩個意思：可指個別文本的特色，例如形狀與結構；可指若干經文的共同特色，因而可把這些經文歸為一類或體裁。形式鑑別法發明了好些體裁的名稱。在歷史書中可找到的體裁包括：英雄傳奇、先知傳奇、溯源故事、惜別辭、戰事紀實。

當體裁辨認出之後，就有可能推算有關經文源起自或用於甚麼場合，也有可能推算收藏這些經文的更大敘事如何演變。例如，索金（Soggin）提出，士師記二章1至5節，六章11至24節，六章25至32節原是「祭壇溯源故事」，解釋不同祭壇的來源，本不屬於現在的經文（參本書第四章的「註釋」）。也可參考論到以利沙敘事時的形式鑑別討論（參本書第六章的「註釋」）。

編修鑑別法通常比較大手筆，將多個較細的來源和形式評鑑特色抓在一起，打造成幾章敘事、整卷書，甚至一組書卷的成書歷史的論據。如有證據顯示，一段經文曾以另一種形色存在，後來被編輯修改過，編修鑑別法就會集中研究這位後來的編輯會有甚麼歷史處境和神學觀點。這位編輯的角度與文本原來的角度有甚麼出入？為表達自己的觀點，他對文本作了甚麼修改？（如果修改的文本範圍夠大，就會集體稱為「編輯層」或「編修層」。）這編輯在舊約其他部分有沒有作出類似的修改？有沒有證據顯示一段經文曾被不同編輯修改過？

順著這思路，有人曾提出撒母耳記對大衛的負面描述（主要是撒下十一～二十章）是後來插進撒母耳記的編修層，用來抗衡被擄回歸後某些維護大衛王朝的宣稱（參第五章的「文學鑑別議題」）。另一個編修鑑別例子是普遍認為由申命記至列王紀是「申命記派歷史」，其中有一個或多個申命記派的編修層（參第七章）。

來源、形式和編修鑑別法針對的經文單位不同，關心文本的面向不同，但基本上相輔相成，而且一直主宰著舊約研究，情況到近期才有變，但於歷史書研究而言，仍廣泛被採用。

看了以上簡介，你可能覺得用這些方法理解經文算頗合理。

又或者，你認為很有問題，原因可能來自你認為聖經是上帝話語，又或者以上例子純用文學分析，在你看來並沒有說服力。無論你的第一個反應是怎樣，你都不應該全盤接受或全盤否定這些方法。我們可以很容易譏諷這些方法為「剪貼學術」，說成不值一哂，又或引述一些較極端的例子，說成是典型。可是，這樣做不公允。這些進路對經文作了仔細研究，所提出的問題也是合理的。你或許不同意答案，但不可以抹煞問題。正視來源、形式和編修鑑別法的考據，會幫助我們理解經文，看到平常看不出的東西。雖然如此，此時要介紹另一個進路，可說是上述文學鑑別進路的鏡子反映。

敘事鑑別學

敘事鑑別學在近30年左右出現。大多數採用這個進路的學者（「敘事鑑別學者」或依照Amit的說法，「故事學者」）或多或少都有以下的共通點：

- ◎ 相信舊約敘事是文學佳作：奧爾特（Alter）現已奉為經典的著作 *The Art of Biblical Narrative*（聖經敘事的藝術），其標題反映此想法。
- ◎ 追求理解和正確詮釋舊約敘事的文學規範和技巧：學者認為這些規範和技巧與現代西方文學有相同也有不同。
- ◎ 接受文本的統一性：敘事鑑別學學者少講多重來源、後期編輯等理論，儘管不是原則上否定。
- ◎ 意識到讀者在詮釋過程中有一定角色。

敘事鑑別學者留意的經文特色跟「文學鑑別」進路留意的差不多：文學結構、重複字眼和短語、不同敘事或同一敘事內的相似之處、敘事的留白，以及不同的角度。可是，兩類學者對這些特色有不同的詮釋。就重複而言，不論規模小（字、句子）或大（整篇敘事），不論是完全相同還是重複中有差異，大多被視為出於故意。同樣，敘事留白，不合時序的資料插入，在讀者期望有資訊或評語的時刻卻不提供，這一切都被視為刻意安排（Sternberg，頁89，稱之為「真理與全部真理之間的互動」）。敘事和對話的交替被視為敘事藝術的典範：將角色說的話與敘事的上下文一比，能說明許多有關這角色的事。敘事鑑別學者認為，舊約敘事者對人的行為和動機有莫大興趣。

以下是一些將敘事鑑別學用於歷史書的例子：

- ◎ 在約書亞記三至四章（過約旦河）和士師記二十章29至48節（打敗便雅憫支派），敘事者多次用重複法拖慢敘事，將焦點放他要描述的事件上。
- ◎ 士師記三章7節至十六章31節的框架是運用重複和差異法的例子：框架顯示以色列歷史有重複出現的模式，但其中的差異（加增、刪減、放大某些元素）卻突顯「主要」士師之間有分別。
- ◎ 列王紀上十一至十二章有關耶羅波安叛亂的記載，跟以色列人出埃及的記載（出一～十四章）有平行之處，具挖苦效果。這是敘事類比的例子，即刻意將一篇敘事寫得跟另一篇敘事相似，可互相呼應。
- ◎ 歷史書有很多角色被鮮明比較者的對話：例如，米迦和但人

（士十八22~26）、押尼珥和帕鐵（撒下三15~16）、大衛和米甲（撒下六20~23），以及俄巴底亞和以利亞（王上十八7~16）。

- ◎ 還有些歷史書經文似乎邀請讀者一同感受，要了解人和人的動機是多麼困難。在士師記十九章，利未人命令他（已死的）妾「起來」（28節）時到底在想甚麼？在撒母耳記下十二章15至24節，為甚麼大衛聽到兒子的死訊時會有這樣的反應？當拔示巴在列王紀上第一章進到大衛面前時，為甚麼敘事者要提到「書念的女子亞比煞正在服事王」？是不是要我們猜猜拔示巴看見衰敗的丈夫和美貌的女伴在一起時，心中會想到甚麼？
- ◎ 約書亞記第二十二章是資料被隱瞞的留白例子，刻意令讀者感含糊。為甚麼約旦河東的支派要建祭壇（10節）？答案在敘事的高潮出現，原來他們建壇是出現善意，但我們到這時才知道，而不是一開始就被告訴（Sternberg，頁317-18）。
- ◎ 士師記第一章、十七章1至5節和列王紀上九至十章都是偽客觀敘事（Sternberg，頁480）的例子。經文沒附有評語，故引起讀者的疑竇，從而更接受敘事者最終要提出的評論。

這個進路的一個重要立論是，舊約敘事要求讀者和聽眾積極參與詮釋過程，作者期望聽眾留意到鑰字、重複元素、敘事的留白等等，並作出解釋。當我們這樣閱讀時，會發現隱藏的評論貫穿敘事中：敘事者雖然沒有明說自己的觀點，但他鋪陳字句和事件的方式導向某種詮釋。當然，歷史書亦包含明顯的評論，敘事者直接表明自己的看法（例如，士二6~三6；王上十一1~13；王下十七章），可是這不是歷史書唯一的評論方式。學者認為，歷

史書兩種勸說方式都用，以影響讀者；潛移默化的手段更巧妙，也就更奏效。（詳看Stemberg，頁441-81。）

敘事鑑別學者認為，舊約敘事的技巧和規範本身已帶出一種世界觀。敘事中常有的留白，意味一件事的意義往往要到較後時間才清晰，這帶出上帝的全知和人類知識的限制。敘事和對話的交替帶出人的不可靠，甚至人的詭詐。有時，故事人物會說真相，因為敘事者和他的說法接近。有時，人物對真相有一套特別看法，又或不管刻意或無意，誤導了讀者，這些時候，他的話會與敘事者或另一個角色說的話出入頗大。對故事人物抱這樣大興趣，代表一種對人性格的尊重，也代表一個信念，就是人的動機和言行，在耶和華正在成就中的計劃有重大作用。因此，舊約敘事的文學技藝與某種神觀和人觀分不開。

因此，敘事鑑別學者關心的文本現象，跟來源、形式及編修鑑別學者所關心的一樣，分別在於解釋不同。後一批學者看到的是大大小小的文學不連貫現象，接著用多重作者說去解釋；敘事鑑別學者看到的卻是反映單一個作者用心的高超技藝，因此：重複不是因為書卷集合了不同來源的經文；文本內可梳理出小單元不代表文本是組合而成；敘事中的留白是作者刻意之作；出人意外的細節突然出現，目的是加強效果……等等。本書第三至十一章會提出兩個進路對同一段經文解讀有異的例子。

敘事鑑別學提出的解釋方向是否可取？答案因經文和讀者而異。宣稱舊約敘事有大量隱藏評論的詮釋法可以激起以下反應：所謂評論不是隱藏，而是根本不存在，敘事鑑別學者所「發現」的東西根本子虛烏有。可以說，只要讀者有心及夠靈巧，即使是一段文學性低、看來是組合而成的文本，也總有辦法詮釋成統一

的文學作品。但另一方面，我們也要正視一個可能性：舊約敘事的規範可能跟我們熟悉的不同，果真如此，我們就要調整自己，習慣那些起初感覺太巧妙的讀經方法了。（歷史鑑別學和敘事鑑別學可以如何互動？Amit，1999，頁22-32有不錯的討論。）

從本書的三至十一章可以看出，我們偏好敘事鑑別學。說實在，本書一個特色是按這進路來詮釋歷史書，有別於喜用歷史鑑別分析的較舊的導讀。但我們要強調，敘事鑑別學的結論往往是開放的。如果此鑑別學的主導思想正確的話，舊約敘事包含刻意的留白，不喜歡提供事件之間的明顯連繫，由得讀者自己去領會敘事的含意。這不是一種將一切交待得一清二楚的敘事手法。因此，文本可以用多過一種方法去理解；我們可以舉出大量例子，是敘事鑑別學者對同一段經文作出不同的詮釋。正因如此，本書一至三章的「註釋」會常出現「看來」和「似乎」等字眼。有時，我們覺得某個解釋較其他好，原因可能是它更能處理經文的細節，或更吻合上下文。但有時候，兩個解釋皆有道理，例子可見洗巴和米非波設的專題（撒下十六1~4，十九24~30；第五章的「註釋」）。如果你接受這進路，就要一併接受這現實！

敘事鑑別學者對於文本的成書歷史亦抱開放態度。雖然敘事鑑別學者的確多認為經文具文學統一性，也少視留白和重複等等為經文是組合而成的證據，可是，這些看法是以經文現有面貌而論，對於文本較早期的可能面貌則通常抱不可知論。就歷史書而言，因其特性（涵蓋時間漫長，文學特色多元化），非常有可能是來自原來獨立的傳統，這些傳統部分曾有較早期的版本（現已失落）。我們在本書的立場不是否定較早期階段的存在，而是認為這些階段不是來源、形式和編修學者所說的那麼容易重構。

原則上，敘事鑑別學進路暗示一大截歷史書經文成書於早期，用統一性的閱讀方式抗衡文學鑑別學分辨早期和後期來源（或基礎文本和編輯補充）的做法。不過，這個結論不是必然的，例如，「書士撒王」之間的敘事類比（本書三至六章）就可能是相反證據：如果這些書卷有大量彼此呼應的經文，就可能代表，不管書卷的最早版本可以有多早，現今版本的成書日期都不可能遲於最後一卷書，即列王紀的成書日期——主前560年。敘事鑑別學不一定與早期成書日期掛勾。

最後，我們曾提過，一些敘事鑑別學者會這樣形容敘事者：用諸般技巧說服讀者趨近某個觀點。這會產生一連串問題：我應否容許自己被說服？我接受敘事者對事件的詮釋嗎？我的價值觀和世界觀跟敘事者一樣嗎？就任何文本而言，文學詮釋都傾向把詮釋者的知性和道德立場拉進來，而很多歷史書的現代文學閱讀對此持開放態度：讀者回應理論、後結構主義鑑別學、女性鑑別學和其他。（參Gunn和Fewell的文章；‘Readers and Responsibility’〔讀者與責任〕一章，Gunn and Fewell，頁189-205；Barr，頁102-62。）本章論到歷史書作當代神學和倫理材料時會再探討這些解讀。

作為歷史文獻的歷史書

表面上看，歷史書似乎宣稱某些事件在古代近東某處某時發生。這引起歷史書作為歷史文獻的問題。他們是哪類型的史書？「史書」是不是貼切的分類？歷史書是何時寫成？作者是誰？內容有多可靠？

歷史書是史作嗎？

為回答這問題，我們應留意以下幾點：

- ◎ 歷史書是從征戰迦南到被擄及以後的富高度選擇性的記載，對不同時段的記載詳略有別。即使記載最詳盡的時段，如撒母耳記上十六章至撒母耳記下十章的大衛紀事，歷史書也沒有巨細無遺地滿足我們的求知慾。
- ◎ 歷史書的作者明顯是要影響同時代的人的思想和行為。這影響了他們對事件的選擇和表達。
- ◎ 歷史書含有很多精心撰寫的敘事。
- ◎ 歷史書講述了一些相信是廣為人知的事件，例如部落歷史和王家的建築大計，也記錄了正常不入公共檔案的事情，例如二人之間私下的對話。
- ◎ 歷史書反映作者的神學立場，尤其是對因果關係的理解。歷史書強調以色列的神在各大事件中扮演重大角色：耶和華的拯救和審判很大程度上左右了以色列內外事件的進程。
- ◎ 人們對歷史書的成書日期和作者身分作了廣泛的研究，但廣泛接受的結論卻沒有多少。現有的「書士撒王」似乎明顯是統一的文學作品，因此這幾卷書的最後形態的落實日期不能早於主前560年，即列王紀記載的最後一件事的發生日期（參王下二十五27~30）。這個結論容許人們對這些書卷的演變過程和資料來源抱差異極大的看法。歷代志是被擄回歸後的作品，很大程度上採用了來自其他聖經書卷（五經，以及尤其是撒母耳記和列王紀）的材料，但其他材料的來源仍待確定。以斯拉記、尼希米記和以斯帖記很明顯是被擄回歸後的作品，但確切

的寫作日期仍是個謎。最後，學者對於路得記的成書日期見解紛紜，從早期王朝到被擄回歸後都有。所有歷史書基本上都是佚名寫作的。

這些特點跟歷史書是史學著作的觀點毫無抵觸。所有歷史記載都一定有選擇性，聚焦在某些時間、地點、人物和事件，最詳盡的記錄都不可能記下所有事情。聖經作者在記錄事件時著重對當代和後世的教訓，換言之，歷史書除交代所敘述的事件外，還表明作者本身的看法，這一事實也非不正常。米勒（Miller，頁8）說，幾乎所有的史作都是這樣，而歷史是「過去與現在的持續對話」，「當我們……嘗試明白今天，很自然會尋訪昨日，希望找到坐標」。

歷史書的文學技巧，特別是大量似乎屬私下對話的經文（例如，士六11～23；撒上一12～18；撒下六20～23），似乎令人不得不對歷史書是否真的述史劃上問號。正如奧爾特論以笏記載（士三章）時所提出的，歷史書是否含有「虛構歷史」——「事件的感受和意義透過散文小說的技巧生動地實現成歷史」（頁41）？作者有否在歷史書運用想像力重構了某些實際對話？

提出這些問題比回答容易。每一篇歷史記載都是一種敘事，不然的話，就只能散亂無章：作者總要用一點文學手法，將事件按某種次序鋪陳，並帶出事件的意義。不錯，歷史書的敘事運用了相當多的文學手法，但單單這事實不能證明歷史書決不是史作。歷史書可能有極多重構的對話，但古代史書大概都是這樣。假設我們沒有理由懷疑這些經文誤導了讀者，錯誤表述有關事件中的對話，對於了解事件的來龍去脈，重構的對話不一定比口供

報告差。

除了提供清楚的敘事，所有歷史書寫都會對所敘述的事件作出分析，即詮釋事件的成因和評估影響。歷史書確實對事件作出詮釋，但那種神學解釋（例如，「以色列人又行了耶和華看為惡的事。……因此耶和華把他們交在迦南王耶賓手中」，士四1~2）能否按現代西方史作的標準被接納為「分析」，當成疑問。現代史書，不論寫的是哪個年代，大都不會以上帝的介入作為解釋；現代的以色列史書多用「更合理」的歷史解釋取代聖經喜用的耶和華經文，因為前者「更符合現代西方對現實的理解」（Miller，頁18）。

為甚麼現代西方史學的規範是如此？這問題太大，本書不能探討，我們只想說，把所有如聖經歷史書這類非世俗框架的作品排出史作以外，其實隱含了形而上的立場，而這立場實已超越了史學的範疇，亦非純歷史論證所能證明。簡單來說，如果你信一個像以色列神那樣的神明，你就沒有理由先天地排拒歷史書的神學角度。另外，歷史書具神學性這事實在古代近東不是獨特的。很多宣稱所記載的是歷史事件（例如，帝王年代誌、戰記、建神廟紀事）的古代近東文獻，也會大談諸神如何一直引領（Averbeck，頁107-13）。或許，歷史書的特別之處在於其一神觀，用艾弗貝克（Averbeck，頁113）的話說，這特點賦予這些書卷一個「宏大敘事」：歷史書，附同五經，一起訴說自創世以來的人類歷史，這歷史「宣稱賦予了所有其他故事和整個現實世界意義」。

證據的處理是另一個歷史書跟現代史作迥異的地方。歷史書常提到資料的來源（例如，書十13提到《雅煞珥書》；列王紀多

提及《以色列諸王的年代誌》和《猶大列王記》)。有些經文提及一些仍有的現象或某些保留名稱「直到今日」的地方，也可能是為佐證（例如，喇合的家〔書六25〕；亞割谷〔書七26〕；為耶弗他女兒哀哭的習俗〔士十一39~40〕)。不過，歷史書卻沒有多少今日歷史方法講求的篩選證據、評估矛盾的證供和不同觀點的痕跡。又或至少可說，篩選和評估是有的，不過在聖經文本上看不出。事實上，若問歷史書有沒有說明其治史方法論，答案是沒有。歷史書與古代近東歷史文獻的共通點又多了一個。似乎首批直接說明怎樣處理不同證據的史書作者是希臘史家希羅多德（Herodotus）和修昔底德（Thucydides）（主前五世紀），儘管這不意味他們是最先嚴格審視材料的作者。

論到歷史書成書與所記載事件之間的時差，我們必須區分每卷歷史書最終版本的大致定型日期和所依據的來源的出現日期。本書第三至十一章會討論每卷歷史書的資料來源和日期。不過，一般來說，在事發後不久寫成的記錄，不一定比，比如說，幾代以後寫的可靠。作者的視點可以太遠，也可以太近。較後期的記載，如果根據可靠的傳統，可以比事發後不久寫成的更真確，原因之一是視野較完整，可將事件置於後續發展中來了解。（參‘Earlier and Later Testimony’〔早期和後期見證〕的討論：Provan, Long and Longman，頁56-62。）

讓我們作個小結：歷史書含有現代史書少見的特點（最重要是神學立場），沒有現代史書常見的特點（最明顯是大量考據和註明資料來源，以及對證據和資料的評論）。歷史書讀起來不像現代的史書，不過，其實共通點比驟眼見的多。文學技巧、教誨的用心，甚至是神學框架，跟對歷史的嚴肅態度沒有必然衝突。

事實上，這些特點在古代近東的歷史記載中是常有的。根據多種可能定義，歷史書應歸類為「史書」：記錄古事，以為今天指路。

歷史書的內容可靠嗎？

不過，歷史書的記載可靠嗎？假設神學關注不必然損害良好的歷史方法，但回到歷史書上去，損害實際上有沒有發生？歷史書作為以色列歷史的現代記錄有多可靠？對於這些問題，現在仍然有許多爭論，或者，稍為回顧以往對這個题目的討論，會對我們有助益。（更詳細的討論，可參Moorey、Fritz和Currid的著作。）

古代近東研究（古代近東的遺址發掘和解讀出土文獻）約始於1800年。巴勒斯坦的發掘工作約在1850年開始。這些地區的發掘自始起可說是從未中斷，發掘技術也不斷進步。因此，百多年來，研究聖經以色列史的學者除根據聖經文本外，也依靠越來越多從古代近東地區出土的材料。這些學者知道文學鑑別學的討論（例如，經文的成書日期或某些篇章的來源鑑別研究），而文學鑑別學者的結論影響他們運用聖經文本去重構以色列史的方式。布賴特（Bright）的歷史書曾是公認的權威，可說明這點。不過，普遍來說，聖經文本被認為只要小心使用，與近東文獻和考古資料一樣是合法的史學材料。

這個認為考古學與聖經文本相輔相成的立場，到了二十世紀末變得越來越有問題。人們覺得，考古學的議程被聖經研究牽著走，已到了不健康的地步，興趣太集中於聖經提過的地點，輕視了整個地區。為了將考古發現和聖經扣連，部分論證變成了循環

論證，例如，一個被毀的遺址層被定為屬於主前十三世紀，以色列人的入侵被指為原因，然後這遺址層再用作以色列人攻打的歷史證據，但其實除此以外，沒有證據顯示這是十三世紀的遺跡，也沒有任何東西顯示毀壞者是以色列人。

學者開始提出，考古學應與聖經研究分家，讓考古學可以更獨立地運作。「聖經考古學」應由「敘利亞－巴勒斯坦考古學」所取代，後者會先審視考古證據本身，不會急於問如何對應聖經記載。考古學家應搜集全方位的考古資料，以建構各特定時代巴勒斯坦生活的整全面貌，不要單注意那些似乎跟政治和宗教（聖經文本的焦點）最相關的資料，也要研究那些有助了解巴勒斯坦居民的文化、社會結構和其他生活面貌的資料。（Dever，頁53-95是這進路的撮要。）這些關注反映在諸如金和斯塔傑（King and Stager）以及博羅夫斯基（Borowski）的著作中，他們研究關乎聖經時代以色列人日常生活各方面的聖經和考古資料。麥克納特（McNutt）等研究以色列社會的社會科學進路也反映相同的關注。

1970年代開始出現另一個相關趨勢：聖經有關以色列起源的記載越發被質疑。首先被質疑的是列祖時代和出埃及，然後是以色列征迦南，理由是：一、聖經文本是在據稱所記述的事件發生可能多個世紀後才寫成，亦似乎反映這些後來作者的神學立場；二、沒有甚麼經外證據——無論是考古還是碑文——支持聖經的記述。因此，米勒和海斯（Hayes）在1986年出版的著作只概覽了創世記至約書亞記的內容，介紹了幾個關於以色列起源的理論，卻拒絕提出他們對以色列起源的建議，反倒以士師時代為詳盡的以色列歷史之始（頁54-79）。

到了1990年代，這種質疑擴展到更後期的聖經記載——以色

列王朝及以後。聖經所記載的大衛和所羅門之治可信嗎？在聖經以外，關乎所羅門帝國的證據甚少。王國分裂時代又怎樣？雖然自主前九世紀起，一些以色列和猶大王的名字開始出現在亞述和巴比倫征討敘利亞和巴勒斯坦的記載中，但聖經（王、代）仍是這時期的以色列歷史的主要資料來源。而這些經文受作者意識形態影響的程度，似乎不下於較早時代的記載，而正因這緣故，後者已被視為不足取。同樣的邏輯發展下去，學者開始懷疑聖經記載的被擄巴比倫是否寫實。聖經文本或許哀嘆猶大國被擄（王、代），高唱被擄之民的後裔在波斯時代回歸猶大故土（拉、尼），可是，這些事件都沒有甚麼聖經以外的證據支持。聖經這部分的記載大體上也是虛構嗎？

一個持類似觀點的學者是湯普森（Thompson 1992），他認為聖經是極有問題的歷史資料來源，因為聖經很晚才編成，記載不平均，多有矛盾，且充滿相異的傳統（頁353-99）。從前的以色列歷史學者運用文學鑑別法去分辨早期的資料和後期的補充，從而梳理出他們認為較可靠的經文。湯普森覺得這種方法很有問題，例如，將一些從約書亞記至列王紀的經文定為成於約西亞改革的時代，而視別的經文沒那麼樂觀，大概屬被擄時代（本書第九章），這種分析本身已基於主要從聖經引申出來的歷史框架，因此是循環論證。即使聖經滲有較早期的傳統，但已不能確定後期的編者在多大程度上更改了這些資料，因此，任何文學鑑別法的還原行動基本上都是不可能成功的。

湯普森提出一個有關巴勒斯坦和周邊地區的歷史版本（例如，頁402-15），這個版本幾乎完全沒有參照聖經，而很大程度上是以考古學（尤其是不同時代的聚居地、農耕和貿易的研究）

和典外文獻（主要是埃及、亞述、巴比倫和波斯）為基礎，再加上其他關乎這地區的長期趨勢的研究，例如氣候變化。他相信亞述和巴比倫在主前八至六世紀的強制遷徙行動，幾乎遷走了當地的所有居民，並將新族群安置進來，因此，到了六世紀，這些地區的居民跟從前的居民沒有多大延續性。他提出，聖經所說，前猶大國民的後裔歸回故土一事根本沒有發生。實情應該是，波斯的猶大省（**Yehud**）是新的殖民地，卻被宣傳成被擄之民回歸故土，以符合波斯的帝國意識形態，就是波斯君王是大恩主，他恢復被巴比倫統治者破壞的各族的生活模式。因此，波斯帝國的國策才是催化劑，促使人把多個傳統（已不可追溯）抓在一起，打造成單一個故事：以色列（同血源的12個支派）一同進入迦南，因為拜同一位神而連合，後來成為一個聯合王國，然後分成兩國，其中猶大國的後裔從被擄巴比倫回歸故土（頁415-23）。戴維斯（**Davies**）和倫謝（**Lemche**）也提倡類似的觀點。

這些觀點看來很極端，也引來不少批評。基欽（**Kitchen**）用了很長篇幅，指出像湯普森的學者模視或誤用了古代近東資料，無視歷史書有效的平行記載，對於證據上的空白作了不合理的結論。再者，歷史書整體上根本不像波斯或希臘時代的作品。歷史書包含大量有關幾個世紀以前的準確資料，這類資料很難在後世發明（**Kitchen**，頁459-64；**Dever**，頁97-157）。對於舊約整體上是希臘時代寫成的說法，反對聲音尤其激烈（**Albertz**）。巴爾（**Barr**，頁97-101）提出，湯普森等人的進路在方法論上非常不平衡——對舊約過度質疑，對支持他們立場的資料（或對資料的詮釋）過度寬鬆。他們對於那些嘗試將，例如，聖經有關大衛和所羅門的記載連於主前十世紀巴勒斯坦的人，抱很高的論證要求，

相反，對於那些將相同記載讀為波斯或希臘時代意識形態的人，要求卻低很多。

可是，即使是那些不接受歷史書成書於極後期的學者，都可以不認同歷史書的歷史性。芬克爾斯坦（Finkelstein）和西爾伯曼（Silberman）的著作（2002）就是一個例子。這書論點眾多，其中有：約書亞記所載的征戰迦南根本不存在；以色列人大多是迦南血統；士師記沒有多少可靠的歷史資料；史上從沒有一個以耶路撒冷為都的大衛和所羅門聯合王朝；列王紀所載的以色列國和猶大國實有不同的源頭，將兩國描述成曾屬單一個王國，其實是為約西亞管治服務的宣傳技倆。

芬克爾斯坦和西爾伯曼的著作並不是這些議題的終極答案，事實上，我們不認同他們大部分的結論。我們作出介紹，正如介紹上述其他學者一樣，目的是給你一睹這界別的最新發展。有興趣進一步研究的，可參考本章末列出的書目。第三至十一章會詳細探討個別的歷史議題，但每個詳細討論背後都蘊藏一些剛才談及的一般性議題，值得在此撮要一下：

- ◎ 文學閱讀與歷史考證的關係：評價歷史書作為歷史文獻的價值，與視歷史書為文學文本的考慮不能分割。關乎歷史書歷史性的爭議有時圍繞明顯屬文學範疇的問題（例如，文本的成書日期、內容的一致性及觀點）。
- ◎ 歷史書的神學性：歷史書這個特點（也是大部分古代近東歷史記載的特點）是否對可靠性造成嚴重障礙？
- ◎ 外證：若說（上引的很多學者實際上如此說）要信聖經的記載，或是令人信得更有根據，就必須有經外的資料（例如，古

代近東文本或考古證據)支持，這樣說合理嗎？這原則可以堅持到甚麼程度？若沒有典外的證據，有沒有其他類型的論證，可以判斷某個聖經文本的基本可信度？

- ◎ **考古學和聖經文本**：即使接受考古學在方法論上要獨立於聖經研究，但到了某個階段，聖經文本和考古資料必須連繫起來。怎樣將兩者連繫而又不干犯二者的獨立性？

屬於更大故事的歷史書

多數人是以歷史書是聖經——不管是猶太人還是基督徒聖經——一部分的形式第一次與歷史書相遇，並且很快會發現，歷史書預設了並經常提及五經有關以色列較早期歷史的敘事。歷史書與舊約其他部分亦多有連繫。新約有大量經文提到歷史書和其中所記載的事件。

有人可能會問，在講述歷史書的古代近東處境之前，為甚麼不先介紹歷史書與其他聖經書卷的關係？這些其他書卷豈不是更直接、更理所當然的詮釋處境？要回答這個問題，其實一點也不簡單。這牽涉到歷史書和其他聖經書卷的關係。這是怎麼樣的關係？是怎樣形成？第三至十一章會分別回答這些問題（例如在「正典中的……」部分）。第七章會特別探討申命記（可能是申命記的較早期版本）在「書士撒王」的成書過程中扮演的角色。將歷史書放在一個更大的文體單位（聖經正典）內，可算是重大的詮釋舉措，反映對這批書的一種特別的理解。另一個麻煩是聖經正典不是只有一個，不同的正典有不同的書卷數量和次序（參「歷史書與三個舊約正典」的專題）。希伯來正典一個特重要的特點——也會在第七章講解——是將約書亞記至列王紀與其他歷

史書分開，前者統稱為「前先知書」。

我們沒有足夠篇幅去討論不同正典的來源理論，又或處理歷史書在希伯來和希臘正典的位置不同所帶出的意義問題。（第三至十一章的一些「正典中的……」部分會略略說說這問題。）一個更基本的議題是，應否從新約的角度來讀歷史書，也就是說，應否按後來稱為聖經神學的倡議者的看法，視歷史書為基督教聖經的一部分？下文自有解說。

圖表一：歷史書與三個舊約正典

希伯來聖經	七十士譯本	英譯本
律法	五經	五經
創世記	創世記	創世記
出埃及記	出埃及記	出埃及記
利未記	利未記	利未記
民數記	民數記	民數記
申命記	申命記	申命記
前先知書	歷史書	歷史書
約書亞記	約書亞記	約書亞記
士師記	士師記	士師記
撒母耳記上	路得記	路得記
撒母耳記下	列王一書 (1 Reigns)	撒母耳記上
列王紀上	列王二書 (2 Reigns)	撒母耳記下
列王紀下	列王三書 (3 Reigns)	列王紀上
	列王四書 (4 Reigns)	列王紀下

後先知書	拾遺錄上 (1 Paralipomenon)	歷代志上
以賽亞書	拾遺錄下 (2 Paralipomenon)	歷代志下
耶利米書	以斯德拉一書 (1 Esdras)	以斯拉記
以西結書	以斯德拉二書 (2 Esdras)	尼希米記
何西亞書	以斯帖記	以斯帖記
約珥書	猶滴傳 (Judith)	
阿摩司書	多比傳 (Tobit)	詩歌書
俄巴底亞書	馬加比一書 (1 Maccabees)	約伯記
約拿書	馬加比二書 (2 Maccabees)	詩篇
彌迦書	馬加比三書 (3 Maccabees)	箴言
拿鴻書	馬加比四書 (4 Maccabees)	傳道書
哈巴谷書		雅歌
西番雅書	詩歌書	
哈該書	詩篇 (+ 所羅門頌詩 [Odes])	先知書
撒迦利亞書	箴言	以賽亞書
瑪拉基書	傳道書	耶利米書
	雅歌	耶利米哀歌
著作	約伯記	以西結書
詩篇	所羅門智訓 (Wisdom of Solomon)	但以理書
約伯記	便西拉智訓 (Sirach)	何西亞書
箴言	所羅門詩篇 (Psalms of Solomon)	約珥書
路得記		阿摩司書
雅歌	先知書	俄巴底亞書
傳道書	何西亞書	約拿書
耶利米哀歌	阿摩司書	彌迦書

以斯帖記	彌迦書	拿鴻書
但以理書	約珥書	哈巴谷書
以斯拉記	俄巴底亞書	西番雅書
尼希米記	約拿書	哈該書
歷代志上	拿鴻書	撒迦利亞書
歷代志下	哈巴谷書	瑪拉基書
	西番雅書	
	哈該書	
	撒迦利亞書	
	瑪拉基書	
	以賽亞書	
	耶利米書	
	巴錄書 (Baruch)	
	耶利米哀歌	
	耶利米書信 (Letter of Jeremiah)	
	以西結書	
	蘇撒拿傳 (Susanna)	
	但以理書	
	彼勒與大龍 (Bel and the Dragon)	

歷史書與聖經神學

聖經神學一直以來是基督徒獨有的讀經向度，直到最近才有變。聖經書卷（舊約聯同新約）被視為構成一個單一、多元卻又統一的敘事，描寫上帝從創世（創一章）到新天新地（啟二十二章）對人類得救所懷的目標。採納這個進路的學者關注舊約「故

事主線」的發展。聖經書卷按各卷所描述的歷史時代閱讀，而不是按成書或編輯的時間。有些主題和模式重複出現，連繫寫於各時代的敘事，成為研究重點，被追蹤直至新約。

舉例，「上帝」、「百姓」和「土地」構成了不斷出現的三重主題：創世記第一章（上帝、亞當和夏娃、地）；創世記十二和十五章（亞伯拉罕蒙應許：很多後裔會承受迦南地，享受耶和華的賜福）；約書亞記（耶和華賜福順服的以色列人——亞伯拉罕的後裔——幫助他們佔有迦南地）；列王紀（百姓因為叛逆耶和華而被擄離開迦南地）；先知書（百姓與耶和華復和，得回故土）；最後，啟示錄二十一至二十二章（得贖百姓在更新的天與地敬拜耶和華）。同樣，與出埃及有關的主題在後來描述上帝拯救或得勝仇敵的文本重複出現（書三～四章；王下二章；賽四十～五十五章；福音書；啟十五章）。

在舊約之始和其後引進的觀念和主題會有變化，不是所有變化一開始都是清晰的，而且有時會出現人意外的發展。因此，聖經神學有歷史的向度。與此相關的是，聖經神學家提出要好好聆聽聖經中個別書卷的聲音。整合（在各書卷中追蹤神學主題的結果）不代表要將不同觀點消融，要是這樣，整本聖經就都只得一把聲音了。從這方面看，聖經神學接受文學進路，尊重各聖經文體的特色，看重聖經每一卷書的獨特意見。它也樂於接受至少部分歷史鑑別學對於聖經書卷寫作、編輯和成書日期的結論（Goldingay，頁183、186-87）。

以下是用聖經神學角度閱讀歷史書的例子，說明較闊的經文處境怎樣影響個別經文的詮釋。撒母耳記下五至七章：若跟創世記亞伯拉罕蒙應許的經文一起閱讀，可能會改變我們對以色列

君王制度在耶和華計劃中角色的看法（第五章「詮釋」）。以斯拉記和尼希米記：若將這兩卷書與和先知書論以色列復興的經文一起閱讀，對被擄之民的行徑就可能有較負面評價（第十章「重要主題」）。以斯帖記：讀者要決定從離散列國的選民的角度閱讀，還是要站在見於先知書和以斯拉記及尼希米記的耶路撒冷角度來閱讀（第九章「正典中的以斯帖記」）。

問題自然出現：把新舊約統一起來「故事主線」性質如何？它是否純屬後來的基督教釋經家學效新約而作出的發明，在全本新約中，耶穌都被描述為舊約盼望和應許的成就？這看法不能解釋我們先前提出的許多在舊約出現的主題連繫：有理由說，聖經神學家（新約作者也一樣）是在回應舊約本身已存在的傾向。那麼，舊約故事主線的存在是基於後期內容是根據早期內容而寫成嗎？還是——或再加上——基於後期編輯之手，這手大幅度增加舊約書卷之間的連繫？兩約是否只有一條故事主線？還是像布如格曼（Brueggemann）所言，舊約包含有關以色列的神的不同甚至部分互相矛盾的「見證」（意即故事）？這些都是我們閱讀第三至十一章時要存在心裏的問題。

如前所述，大多數聖經神學家是基督徒，他們視聖經故事橫跨舊約和新約，看耶穌為舊約的應驗。猶太人不把耶穌視為上帝計劃的中心，當然會質疑基督徒的做法。不過在原則上，不接受新約是舊約延續的人也可以在舊約（猶太人稱為律法、先知和著作）內部奉行類似的詮釋策略——按較早經文的亮光來閱讀後來的經文，然後在新約以外尋得故事的後續發展。在貝利斯（Bellis）和卡明斯基（Kaminsky）編輯的文集裏，部分作者朝這方向進發。

把歷史書看為更大故事一部分的考量，自然會引進歷史書的現代詮釋和挪用問題。我們應否跟隨那些建立諸正典的人，強調歷史書和其他書卷的關係？還是將更大的故事至少暫且按下，純粹以歷史書本身來解歷史書？如果不接受單一的故事主線的講法，又或者對那些看來受建立聖經的人所壓抑的聲音（故事沒提或被邊緣化的聲音）有興趣，又或者世界觀與聖經有根本的矛盾，因而拒絕按聖經的故事主線來閱讀聖經，又如何？要徹底探討這個課題，必然會牽涉個人的信仰。

歷史書、神學與倫理

歷史書除對人間事件作出宣稱外，也經常講論上帝。根據歷史書，以色列和列國的許多遭遇都是出於耶和華。再者，許多事件是在一個道德框架內受評估，這框架清楚反映某種上帝觀（例如，士師記和列王紀會評論某些行為是在耶和華眼中看為「正」或「惡」）。

這一切引發本章提過的神學觀點問題：歷史書有沒有一個統一的神學和倫理立場？一個更切身的問題是：我們是否相信一個像歷史書所描寫的以色列神的神？我們能否接受歷史書的倫理觀，抑或，歷史書的世界和我們的世界之間鴻溝太大，難以跨越？我們根據甚麼作這些結論？

對那些接受歷史書神學和倫理立場的人來說，不管是全盤接受還是部分接受，有個當代應用問題要回答：我們可否直接將歷史書的神學和倫理移植到我們的歷史和社會處境？還是我們必須重新詮釋，並把內容更新？歷史書可以怎樣進到現代生活中？下文會概覽這些問題。

歷史書中的耶和華

歷史書如何刻劃耶和華以色列的神？耶和華是有位格，祂創造了男人女人與祂相交（留意歷史書常常提到禱告和預言）。耶和華呼召和建立以色列國，與以色列的先祖立永遠的約（書一6；王下十三23），救以色列出埃及（撒下七23），賜他們反映祂屬性的律法（書一8；王下十七16，二十二8~13），帶他們進應許之地。在歷史書有如在五經，這些行動具基礎意義，啟示出耶和華的屬性。祂與以色列的交往顯示祂的公義，祂留意百姓行義行惡，以作回應。祂忌邪，看重自己的榮耀，恨惡百姓離開自己歸向別神。歷史書跟律法書一樣，強調要遵守耶和華的律法。耶和華也顯示出人意外的忍耐，當百姓悔改，祂必回應（士三9；撒下七2~5；王下二十一27~29），並一次又一次從敵人手中拯救以色列。百姓似乎罪無可恕之時，祂也暫緩審判（王下十三4、23，十四26~27）。

歷史書常用反襯的方式去描述以色列的神，顯示百姓離棄耶和華的後果。舉例，士師記其中一個重點是：百姓一再離棄耶和華，結果越來越墮落，靈性壞死。一般來說，許多經文背後的邏輯似乎是：看，這就是離棄耶和華的後果（例如，士十七~二十一章；王上九~十一，二十~二十二章）。簡而言之，歷史書宣稱說，離棄耶和華就是否定美善和正確的東西，轉向扭曲、殘忍、邪惡、壓迫性和非人化的東西。

（這些例子都是出於書、士、撒、王；以斯帖記和路得記描述耶和華的奇妙供應，為這幅圖畫加一筆；歷代志、以斯拉記和尼希米記說的也沒有兩樣。）

因此，歷史書刻劃的耶和華大致上跟五經的描述一致，雖

然，有些五經的主題（例如耶和華是創造主）在歷史書不常出現，但卻是作者沒有明說的前設。

歷史書有強烈的一神世界觀。（有關用「一神論」來描述全本舊約是否合宜的問題，可參Bauckham。）耶和華是列國的統治者，按祂的旨意來左右列國的發展。有時，祂在以色列面前打敗列國（書一～十二章；士三10～11；撒下五17～25；王上二十章）。有時，祂使用列國作審判的工具（士三7～8，四1～3；撒下四章；王下五1，十八25～26，二十四20）。低估耶和華的國家教訓甚大，例如亞蘭人以為以色列的神只是山神（王上二十23～25、28），又或西拿基立圍困耶路撒冷的記載（王下十八～十九章）——可能是歷史書中一神論立場最不含蓄的經文。

歷史書也提及其他的神。一些經文甚至以耶和華和其他神較勁為題：士師記六章和列王紀上十八章要求拜巴力的以色列人轉投耶和華；在撒母耳記上五至六章，耶和華顯示自己力量在非利士人的神之上。不過，這些經文從沒有描述其他神有甚麼行動，背後的含義似乎是，這些神只存在於敬拜祂們的人想像中。

相對而言，一些經文的確提出，外邦人也有可能承認耶和華的權力，甚至享受祂的祝福：喇合的事蹟（書二，六章）和基遍人（書九章）；希蘭王的記錄（王上五7）以及示巴女王（王上十6～9）；以及，或許最震撼的記載，是乎亞蘭將軍乃幔的記載（王下五1～20）。當然，更常見的是，外邦國家和他們的元首被描述成以色列的敵人。不過我們引用的經文似乎指出，不只是以色列人，而是所有人類都可以與以色列的人有關。這似乎是另一個歷史書和律法書，尤其是創世記相同的地方。

上面幾段的分析似乎意味歷史書的神學很簡單，我們需要

說得持平一點，因為先前我們才說過，聖經的敘事有很細緻的設計。經文不會常常表明耶和華有否參與某個事件，也不一定會說明耶和華對某事的看法。有時，耶和華甚至好像只是站在一旁，任由那些本該知道要怎樣作的人去「做自己的事」（正如士三章記載對以色列的「試驗」，以及在王上一～三章關於繼承王位的敘事）。有時，耶和華很明顯是任由事情發展下去：人做了很糟的選擇，這個選擇也無可避免地引發很糟的後果（例如，撒八～十二章，子民要求要有一位王）。可能，這正好反映男人和女人都是按著上帝的形象而造的（創一章）：因為人有自己的尊嚴，他們的作為即使會引來不能接受的後果，也不會輕易被撤銷。

無論如何，在這些解釋之下，有一個不容更易的、對於上帝實況的看法，就是獨一神的描述，是明顯與古代多上帝的觀點，以及現代多元的宗教思想相悖。

我們稍後（在第六章）會探討一個問題，就是這個圖畫是反映了歷史的實況嗎？歷史書是不是將後來的的神學投射在早期的人身上，而那些活在早期的人並不是持這種看法的？我們又怎樣處理考古的證據？它們都顯示以色列人並不是一神論者。

還有另一個問題，就是歷史書宗教觀似乎很狹隘。其他古代近東人民的宗教信念和習俗，是好像歷史書所暗示的那樣乏善可陳嗎？歷史的宗教觀是不是一種民粹主義？我們還沒有處理一些經文，其中所載的，似乎反映耶和華或祂的代理人所作的很不符合道德的要求（書六～十一章；撒十五；撒下二十四章）。可以肯定的，我們不可以脫離上下文來解釋這些經文，所以，不應該認為殺害迦南人，是一位不理智的上帝的無端行徑（相反，

上下文通常都會指出其原因），也不應該認為，唯一關於以色列上帝的事實是祂下令殺害人（我們還知道很多別的實情，正如我們在上文所指出的）。不過，這些叫人不安的經文，以及很多其他的經文一樣，都是屬於歷史書的一部分，甚至不只是其中的一小部分。

歷史書與倫理學

是時候討論，歷史書可否及以甚麼方式用於當代倫理問題上了。有些當代學者相信，歷史書可以是良好的倫理指導。很多關於舊約倫理應用的討論都集中在律法和先知書，不過，近來敘事經文也開始受注意，例子有長篇討論士師記的溫漢（Wenham）的專著，及巴頓（Barton）和賴特（Wright）的部分著作。

溫漢提醒我們，從經文推演敘事者的倫理觀點必須小心，不過，有些詮釋原則可作引導，而頗多舊約敘事經文可以激發倫理思考。賴特也樂觀，不過，他認為要將舊約經文應用在當代的倫理問題，就要有歷史的向度：一來，以色列在歷史的不同階段有不同的制度（神權政體、君主制、被擄），因此，不同時代的經文對同一議題也有不同的立場（可看 Wright 的研究 ‘The People of God and the State’ [上帝子民與國家]，頁213-43）；二來，我們的世界與主前1至2000年的世界非常不同。上述著作的其他文章用舊約經文去探討人權、土地的神學和倫理、不公的政治制度和決策研究。賴特指出，舊約對這些議題的反省比新約多。

巴頓毫不隱瞞地表示，部分歷史書內容在道德上非常可疑，不過，他仍主張舊約的敘事，例如大衛故事，仔細玩味複雜的道德問題，故可視作「具嚴肅目的的故事」來閱讀（Barton 2003，頁

5-11)。他認為，敘事文體在某方面，很適合處理那些很難用律法或一兩句箴言來概括的議題（例如，在神人互動下，上帝的旨意一步步實現）。當然，敘事文體的性質有別於其他文體，讓人很難將「媒體」和「信息」分開。一段像士師記第十九章的經文不可能約化為幾句基本原則（例如，「要接待旅客」；「集體強暴是惡事」），儘管這些原則都吻合經文：這章經文最大的震撼並因而包含的倫理挑戰在於，讀者因為敘事者的描述而被引發了極大的恐怖感。

有些學者不接受舊約可以這樣使用。羅德（Rodd）認為舊約只是「奇風異族的觀景」：舊約沒有連貫的倫理觀，有的倫理立場只能反襯我們今天的看法是多麼不同。舊約是一塊異域，若將任何經文奉為今日的倫理權威，就很有問題。羅德認為一些舊約經文（例如與戰爭有關的）從倫理角度看是無可救藥的。彭燦斯基（Penchansky）相類似，他研究了兩段敘事，三段來自歷史書，他認為文中的上帝形象黑暗可怕：沒有理性（烏撒故事〔撒下六章〕）；有仇必報（大衛數點民數〔撒下二十四章〕）；濫用暴力（以利沙與熊〔王下二23~25〕）。他認為，這些對耶和華的描述是無法淡化的；相反，我們要承認這就是經文的本相，然後否定當中的描述，另行找出別的想法，打造一幅更好的上帝和世界的圖畫。這種視經文為刺激我們作神學反省的負面材料，與羅德的「奇風異族」進路差不多。

最後，還有眾多的女性主義歷史書解讀，這些解讀普遍有一個出發點：歷史書對男人和女人的描述非常可疑。有些解讀嘗試作出「拯救行動」，高舉一少撮似乎正面描述女性的經文（作為集子整體上屬父權主導）。有些則判定，歷史書根本無可救藥，

因為即使在女性扮演正面角色的經文裏，背後擺佈的仍是父權（看第八章論路得記時有關的討論）。

這部分議論的所有議題都會在第三至十一章繼續出現。

結論

歷史書近年的研究，跟舊約其他部分的研究一樣，真是多姿多采，在本章的介紹中可見一二。在某程度上，不同的進路是要回應文本的不同方面，而所採用的資料，不管是文本還是非文本的，也是不同。不過，各進路不一定是互相排斥的：相反，頗多歷史書研究綜合了不同進路的見地。例如，某個文本的資料來源分析可化成有關這文本出現的歷史處境的學說。又或者，可按考古發現來研究經文，期望重構經文背後的歷史事件。這種重構又可能實際幫助我們，以解決應用經文於當代時產生的倫理問題。

這都是完全合適的；事實上，任何有興趣思考經文的當代應用的聖經學者都不能囿於單一個進路，另外，每種進路都有自己一套方法。我們相信，本章提過的每個進路都有價值。不過，我們同樣要知道，每個進路背後有甚麼假設和可能的限制。

第三至十一章的「註釋」

以下各章（三至十一章）會逐卷歷史書介紹，各有較長篇幅的「註釋」部分，對書卷作出撮要和概覽，原因有二：一、讀者不一定熟悉歷史書，自會樂得有「導遊」引領。二、「註釋」表達了我們對有關書卷的詮釋，作為該書卷其他討論的基礎。我們認為，歷史書的一個基本事實是每卷都經過精心雕琢，我們希望「註釋」可以帶出這事實，並突顯此事實對詮釋將有何影響。是

故，「註釋」部分不是純粹中立（和可略過）的經文撮要，而是每一章議論不可或缺的部分。

本書的歷史書詮釋由一個假設開始——文學統一性。我們當然明白有大量研究視歷史書在文學或神學層面上是合成的作品，我們也會在每個適當時候與具代表性的研究對話。我們絕不是否定一個可能性：歷史書包含很多資料來源，形成過程經過很多人手。不過，我們覺得要作這判斷以先，必須按歷史書現有的樣貌去理解歷史書，容許經文有按我們不熟悉文學規範傳遞意義的可能。通常，我們研究過相反觀點後的結論是，文學統一性的工作假設站得住腳。歷史書整體而言，別人或許會判定為文學上突兀，神學上矛盾，但我們則多覺得敘事手法高超，神學統一（即或複雜或吊詭）。

至於你，不管是學生還是老師，是否接受這立論——就如對於其他本書提出的立論——就要看你自己了。

進深研讀

概論

J. Barr, *History and Ideology in the Old Testament. Biblical Studies at the End of a Millennium*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

J. Barton (ed.), *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

V. P. Long, *The Art of Biblical History*. Grand Rapids: Zondervan, 1994.

S. L. McKenzie and S. R. Haynes (eds), *To Each Its Own Meaning*.

An Introduction to Biblical Criticisms and their Application.

Louisville: Westminster John Knox Press, 1999.

R. D. **Nelson**, *The Historical Books*. Nashville: Abingdon Press, 1998.

I. W. **Provan**, 'The Historical Books of the Old Testament', in J. Barton (ed.), *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, pp. 198-211.

舊約文本

J. **Trebolle Barrera**, *The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible*. Grand Rapids/Leiden: Eerdmans/Brill, 1998.

E. **Brotzman**, *Old Testament Textual Criticism: A Practical Introduction*. Grand Rapids: Baker, 1994.

E. **Tov**, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Minneapolis/Assen: Fortress Press/Van Gorcum, 1992.

古代近東背景下的歷史書

文獻集

W. T. **Arnold** and B. E. **Beyer** (eds), *Readings from the Ancient Near East. Primary Sources for Old Testament Study*. Grand Rapids: Baker, 2002.

W. W. **Hallo** and K. L. **Younger** (eds), *The Context of Scripture*, 3 vols. Leiden: Brill, 1997, 2000, 2002.

J. B. **Pritchard** (ed.), *Ancient Near Eastern texts Relating to the Old*

Testament. 3rd edition. Princeton: Princeton University Press, 1969.

研究

- M. W. **Chavalas** and K. L. **Younger** (eds), *Mesopotamia and the Bible. Comparative Explorations*. Grand Rapids: Baker, 2002.
- R. S. **Hess**, 'Ancient Near Eastern Studies' in C. C. Broyles (ed.), *Interpreting the Old Testament*. Grand Rapids: Baker, 2001, pp. 201-20.
- H. **Tadmor** and M. **Weinfeld** (eds), *History, Historiography, and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*. Jerusalem: Magnes Press, 1983.

文學進路

- R. **Alter**, *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 1981.
- Y. **Amit**, *Reading Biblical Narratives. Literary Criticism and the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress, 2001.
- J. **Barton**, 'Form Criticism (OT)', *ABD* II, pp. 838-41.
- D. N. **Fewell**, 'Reading the Bible Ideologically: Feminist Criticism', *TEIOM*, pp. 268-82.
- D. M. **Gunn**, 'Narrative Criticism', *TEIOM*, pp. 201-29.
- D. M. **Gunn** and D. N. **Fewell**, *Narrative in the Hebrew Bible*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- P. E. **Satterthwaite**, 'Narrative Criticism: The Theological

Implications of Narrative Techniques', *NIDOTTE*, I, pp. 125-33.

M. **Sternberg**, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.

C. P. C. **Streete**, 'Redaction Criticism', *TEIOM*, pp. 105-21.

M. A. **Sweeney**, 'Form Criticism', *TEIOM*, pp. 58-89.

P. A. **Viviano**, 'Source Criticism', *TEIOM*, pp. 35-57.

歷史文本

R. **Albertz**, 'An End to the Confusion? Why the Old Testament cannot be a Hellenistic Book!' in L. L. Grabbe (ed.), *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001, pp. 30-46.

Y. **Amit**, *History and Ideology. An Introduction to Historiography in the Hebrew Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

R. E. **Averbeck**, 'Sumer, the Bible, and Comparative Method: Historiography and Temple Building' in M. W. Chavalas and K. L. Younger (eds), *Mesopotamia and the Bible. Comparative Explorations*. Grand Rapids: Baker, 2002, pp. 88-125.

O. **Borowski**, *Daily Life in Biblical Times*. Atlanta: SBL, 2003.

J. **Bright**, *A History of Israel*, 3rd edition. London: SCM Press, 1980.

J. D. **Currid**, *Doing Archaeology in the Land of the Bible. A Basic*

Guide. Grand Rapids: Baker, 1999.

P. R. **Davies**, *In Search of 'Ancient Israel'*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.

W. G. **Dever**, *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

I. **Finkelstein** and N. A. **Silberman**, *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts*. New York: Touchstone, 2002.

V. **Fritz**, *An Introduction to Biblical Archaeology*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.

L. L. **Grabbe** (ed.), *Can a 'History of Israel' Be Written?* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

_____, (ed.), *Leading Captivity Captive: The 'Exile' as History and Ideology*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

_____, (ed.), *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.

P. J. **King** and L. E. **Stager**, *Life in Biblical Israel*. Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2001.

K. A. **Kitchen**, *On the Reliability of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

J. B. **Kofoed**, *Text and History. Historiography and the Study of the Biblical Text*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.

N. P. **Lemche**, *The Israelites in History and Tradition*. Louisville/

- London: Westminster John Knox Press/SPCK: 1998.
- V. P. Long, D. W. Baker, G. J. Wenham (eds), *Windows into Old Testament History. Evidence, Argument, and the Crisis of 'Biblical Israel'*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- P. McNutt, *Reconstructing the Society of Ancient Israel*. Louisville/London: Westminster John Knox Press/SPCK, 1999.
- J. M. Miller, 'Reading the Bible Historically: the Historian's Approach' in *TEIOM*, pp.17-34.
- J. M. Miller and J. H. Hayes, *A History of Ancient Judah and Israel*. Philadelphia: Westminster Press, 1986.
- P. R. S. Moorey, *A Century of Biblical Archaeology*. Cambridge: Lutterworth, 1991.
- I. W. Provan, V. P. Long, T. Longman, *A Biblical History of Israel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.
- T. L. Thompson, *Early History of the Israelite People from the Written and Archaeological Sources*. Leiden: Brill, 1992.
- K. W. Whitelam, *The Invention of Ancient Israel. The Silencing of Palestinian History*. London and New York: Routledge, 1996.
- _____, 'The Social World of the Bible' in J. Barton (ed.), *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 35-49.

更大故事

- R. T. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament and its Background in Early Judaism*. London: SPCK, 1985.

- A. O. **Bellis** and J. S. **Kaminsky**, *Jews, Christians, and the Theology of the Hebrew Scriptures*. Atlanta: SBL, 2000.
- W. J. **Dumbrell**, *The Search for Order: Biblical Eschatology in Focus*. Grand Rapids: Baker, 1994.
- J. **Goldingay**, *Theological Diversity and the Authority of the Old Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987.
- L. M. **McDonald**, *The Formation of the Christian Biblical Canon*. Peabody: Hendrickson, 1995.
- B. S. **Rosner**, 'Biblical Theology', *NDBT*, pp. 3-11.
- J. A. **Sanders**, 'Canon: Hebrew Bible', *ABD I*, pp. 837-52.

神學—倫理資源

- J. **Barton**, *Understanding Old Testament Ethics. Approaches and Explorations*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.
- R. J. **Bauckham**, 'Biblical Theology and the Problems of Monotheism' in C. R. Bartholomew et al. (eds), *Out of Egypt: Biblical Theology and Biblical Interpretation*. Grand Rapids/Milton Keynes: Zondervan/Paternoster, 2004.
- W. **Brueggemann**, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Fortress, 1997.
- D. **Penchansky**, *What Rough Beast? Images of God in the Hebrew Bible*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999.
- C. S. **Rodd**, *Glimpses of a Strange Land. Studies in Old Testament Ethics*. Edinburgh: T. and T. Clark, 2001.
- G. J. **Wenham**, *Story as Torah. Reading the Old Testament Ethically*.

Edinburgh: T. and T. Clark, 2000.

C. J. H. **Wright**, *Walking in the Ways of the Lord. The Ethical Authority of the Old Testament*. Leicester: Apollos, 1995.



第二章

古代近東

(主前1550-主前63)

「近東」一詞包括以下地區：埃及、阿拉伯半島、黎凡特（the Levant，即現今以色列、黎巴嫩、約旦諸國和敘利亞位於幼發拉底河以西的國土）、土耳其、美索不達米亞（伊拉克和幼發拉底河以東的敘利亞國土）、伊朗。

圖表二：古代近東歷史時期

時代	分段時期	日期	
石器時代	舊石器時代	主前43,000-18,000年	
	中石器時代	主前18,000-8500年	
	新石器時代	主前8500-4500年	
	銅石器時代	主前4500-3300年	
銅器時代	銅器時代早期	早銅器I期	主前3300-3100年
		早銅器II期	主前3100-2700年
		早銅器III期	主前2700-2300年
		早銅器IV期	主前2300-2000年
	銅器時代中期	中銅器I-II期	主前2000-1650年
		中銅器III期	主前1650-1550年

	銅器時代晚期		主前1550-1200年
鐵器時代	鐵器I期		主前1200-1000年
	鐵器II期	鐵器IIA期	主前1000-931年
		鐵器IIB期	主前931-722年
		鐵器IIC期	主前722-586年
巴比倫時代			主前586-539年
波斯時代	鐵器III期		主前539-332年
希臘時代			主前332-63年
羅馬時代			主前63-主後330年

按標準的分段法，古代近東的大部分歷史會分為石器、銅器和鐵器時代，每個時代又再細分。稱為石器、銅器和鐵器時代，是因應近東的科技發展階段，但時間分界並不是絕對，所以，不是說主前3300年前沒有人使用銅器，又或主前1200年前沒有人用鐵器。事實上，主前1000年前的時代分段不很精細，例如有人會將銅器時代晚期和鐵器I期的分界定在1800年而不是1200年。有些細分與科技發展無關：鐵器時代是按以色列歷史來細分的。最後幾個時代是按四個雄霸古代近東的帝國來命名：巴比倫、波斯（有時稱為鐵器III期）、希臘和羅馬。

這個混合式命名系統會令人產生誤會，例如：巴比倫人彷彿只是從主前586年才開始稱霸，但其實早在30年前已給亞述致命一擊；新亞述帝國（主前934-610）彷彿與後來的帝國在重要性和規模上不可同日而語，但實情卻不是，至少在745至610年不是。下文會純粹用日期（例如，主前1550-1200）去把古代近東歷史分段。

我們集中看主前1550至63年，因為這兩個年分是歷史書研究

的外沿邊界。主前1550年標誌著銅器時代晚期的開始，主前63年是羅馬將軍龐貝攻陷耶路撒冷的時間，標誌著羅馬開始控制巴勒斯坦，這控制維持至基督教時代好一段日子。學者同意歷史書所記載的事件全是在主前1550至63年間古代近東發生，但至於這些事件是甚麼，又或歷史書的記載性質如何，則眾說紛紜。同樣，學者普遍贊同，到了主前一世紀，歷史書的希伯來文本已演變至與現今的樣貌即使不全然相同也非常接近；不過，歷史書的作者身分、編輯和成書日期爭議甚大，歷史書的文本鑑別研究亦產生了一些複雜問題。

古代近東的年代紀

古代近東歷史的「骨幹」由埃及和美索不達米亞的資料組成。在埃及，君王名錄和可追溯日期的星象記錄提供了算自主前3000年的年代框架，準確性不太低，但有些細節可斟酌，所以同一事件在不同的課本會有不同的年分。在美索不達米亞，天文觀察、亞述的官員紀年錄（其名用作年號的官員名單）、亞述的君王名錄，以及與巴比倫君王年代的對照，讓我們可追溯至主前2400年而不失基本的準確性。主前2400年之前的就沒那麼準確了。同樣，有些細節仍有爭論，以致某些事件有不同的日期。要確定某宗在近東其他地區發生的事件的日期，方法是與埃及和美索不達米亞的歷史事件作時間的對照。越是早期，日期越難確定，不同的算年方法的差異就越大。涵蓋主前2000至1000年的年代紀有「高」、「中」和「低」三種取向。

至於聖經的年代紀，主前1000至1年的日期相對沒有太

受質疑，但發生在主前2000至1000年的出埃及和征迦南就有不同的日期建議，有定在主前十五世紀，有定在主前十三世紀（參本書第三、四章）。

因此，歷史書的歷史和地理背景是主前1550至63年的古代近東。下文將追溯這段時間發生的重大事件。我們建議你準備一本聖經地圖。若要詳加考察，可參考庫特（Kuhrt）和范德米羅普（Van der Mieroop）的著作，下文大體上是依據這二書寫成。

除了聖經外，這概覽引用了古代近東文獻、碑文和其他文字記錄（第三至十一章會按需要提到部分資料），還有考古學家過去超過150年在古代近東地區所出土的資料。

主前1550至1200年

銅器時代晚期（主前1550-1200）揭開序幕時，古代近東文明已有過千年歷史了。

埃及約自主前3000年起的歷史已有連續不斷的軌跡可尋，它的主前1550年前的歷史有相當變化。不同的城市曾經在不同時期成為王城。有兩個階段，兩個王朝同時控制埃及的不同地域（所謂第一和第二「中間時期」，分別是約主前2180-2040和1720-1550年）。在主前1648至1539年間，下埃及和部分中埃及由迦南移民許克所斯人（Hyksos）統治。（Hyksos源自埃及語，解作「外來統治者」。）

主前3000至1550年的美索不達米亞，變化比埃及還大。各城邦競逐稱雄，形勢常有變化：蘇美爾、基士、亞甲、吾珥、亞述（Asshur，也就是Assyria/Assyrian等名稱的的來源）、伊辛

（Isin）、拉撒（Larsa）、馬里（Mari）和巴比倫。兩個王國特別重要：亞述的沙姆希亞達德（Shamshi-Adad）王國（主前1813-1781），統治範圍是美索不達米亞北部大部分地區，西至馬里；美索不達米亞南部巴比倫的漢謨拉比（Hammurabi）王國（主前1792-1750）。

埃及、亞述和巴比倫三國在主前1550至1200年間是古代近東的霸主，另外還有兩個強國：赫人王國（根據地是安納托利亞）和米坦尼王國（Mitanni，北敘利亞）。這五國把近東大部分地區瓜分，各據一方。按現存的外交文件來看，五國之間大致平等交往。如在巴勒斯坦和敘利亞的較小的邦國，通常要向五大國的其中一國稱臣。

這些大國在這時期的交往可以簡述如下。埃及原沒有控制過黎凡特地區，但自主前十六世紀中開始，藉著多次征討，控制了迦南和大部分敘利亞地區。迦南一直受埃及控制，直到主前十二世紀。在銅器時代晚期的大部分時間，埃及都在爭奪大馬士革以北地區的控制權，開始時對手是米坦尼國，後來是赫人。

米坦尼國的來源難考，但埃及在主前十五世紀上葉與它衝突前，它已經是大國。主前十四世紀初，埃及和米坦尼修好，二國屬對等關係。主前十四世紀中葉，米坦尼的首都為赫人摧毀，國就滅了。

赫人的來源也難考，年表不能確定，不過，主前1650至1200年的國祚可以勾勒。在這時期，赫人漸漸向安納托利亞和敘利亞西北部擴展。主前十四世紀下半葉，赫人更取得米坦尼國的西部領土，鞏固了先前擴展的果實，但結果與埃及起了衝突，在主前1275年（或根據另一個算法，主前1286）的卡疊什（Qadesh），與埃及

打了一場大戰，但勝負未分。主前1258（1269）年，埃及人和赫人簽和約。

這時期的美索不達米亞由兩大國主導——巴比倫和亞述。二國早在主前2000至1500年已經領導群雄。巴比倫在主前1595至1155年間由卡賽特（Kassite）王朝管治，基本上安靖穩定，勢力不斷壯大，特別是在南部，偶然還直達波斯灣。

亞述介乎主前1750和1350年的歷史大致上不可考，不過自約主前1350年開始，亞述向西（接過米坦尼國的部分領土）和南（從巴比倫手中奪取）擴展。在十三世紀的最後30年，巴比倫臣服於亞述。

主前1200至934年

約在主前1200年（鐵器I期之始），古代近東形勢有變。赫人國祚告終，首都哈圖什（Hattusa）被搶掠。這時期遭到破壞的還有敘利亞北岸的烏加列，以及在幼發拉底河上游再深一點的埃瑪爾（Emar）。主前1200年後，埃及、亞述和巴比倫三國進入衰退期，勢力範圍縮小。

埃及對敘利亞和迦南的控制結束。在十二世紀中葉以後，埃及很少染指迦南了。埃及這時期出現了多個法老，每一個的統治時間都短促，反映國內出了問題。自主前1080至約950年，埃及有兩雄爭霸，分別是以塔尼斯（Tanis，在尼羅河三角洲）為基地的法老，管治下埃及，以及以底比斯（Thebes）為基地的祭司王、控制上、中埃及。這標誌著第三個中間時期的開始（參頁57）。

美索不達米亞的城邦也在衰落。主前十二世紀的亞述是內亂和積弱的時期，在提革拉毗列色一世治下才稍有復興，他多次成

功西征，在南方打敗巴比倫。可是，亞蘭崛起（看後文），令亞述到了主前1050年左右失去了它在敘利亞和北美索不達米亞的領土。主前1050年以後一百年的亞述歷史資料非常稀少，難作仔細的重構。

巴比倫自從十三世紀開始，就跟亞述關係反覆，東面又受以攔人威脅，巴比倫城終於在主前1155年被以攔人攻入，卡賽特王朝就此告終。一個以伊辛為基地的非卡賽特王朝起來對抗以攔人，在主前1110年左右光復領土。主前十一世紀，亞蘭人不斷施襲，似乎越來越難纏。在伊辛王朝以後，有三個國運短促的王朝接續。我們對於主前1050至900年的巴比倫所知不多。

我們當怎樣解釋這些在主前1200以後出現的變化？有人建議，催化劑是主前十三世紀末和十二世紀初出現的「海上的人」（Sea Peoples）。這些民族似乎很混雜，一部分源自利西亞（Lycia）和西利西亞（Cilicia）（安納托利亞南部），也可能來自愛琴海一帶。我們對這段時間「海上的人」的認識來自兩個埃及文獻，其中一個是法老拉美西斯三世的碑文，當中描述這批人在安納托利亞、北敘利亞和塞浦路斯大肆破壞，最後在主前1176年敗在法老手上。不過，拉美西斯可能誇張了這批人的戰績，以突顯自己打敗他們的戰功。另外，對於赫人的衰亡，以及烏加列和埃瑪爾等地的毀滅，「海上的人」是經手人一說仍未有定論。古代近東的變化可能有其他因素，例如，旱災和饑荒，又或大規模的社會動盪，其中可能涉及農村不滿擁實權的城市精英設計的高壓制度。列強從前的關係也可能造成「一個打噴嚏，列國也害傷風」的情況。

不論原因為何，地區勢力分佈就是出現了變化。元素之一

是來了新民族。一些從海上來的人在巴勒斯坦南部定居，成為在士師記和撒母耳記出現的非利士人。按約書亞記和士師記所記，以色列人在這時期可以說已經在迦南地站穩了腳，而現存最早出現「以色列」一名的經外記錄就是出自這時期。法老米聶他（Merneptah）在碑文（常稱為「以色列石碑」）宣告在他即位後第五年（主前1209）打敗了住在迦南名叫「以色列」的民族：「以色列成為荒土，不再有後嗣。」約旦河外的亞捫、摩押和以東在銅器時代晚期的早期歷史還有爭議，但在主前1200年後，肯定已各據一方。最後，好些亞蘭王國在敘利亞興起，其中包括大馬士革和瑣巴王國。

亞蘭人的來源並不可考，他們首次在文獻上清楚出現，是在亞述王提革拉毗列色一世的王家紀錄上，記的是亞述王在幼發拉底河中上游與他們爭戰的過程。此前，亞蘭諸民可能在這地區生活了300年，但只是在銅器文明普遍衰落後，才成為一股重要勢力。如上所述，此後亞蘭人越發成為亞述和巴比倫的大患。亞蘭諸民大概是有共同語言的民族群。亞蘭文於新亞述時代成為國際語言，直至波斯時代結束（因此，部分以斯拉記和尼希米記——波斯時代的書卷——是用亞蘭文寫成）。

主前934至610年

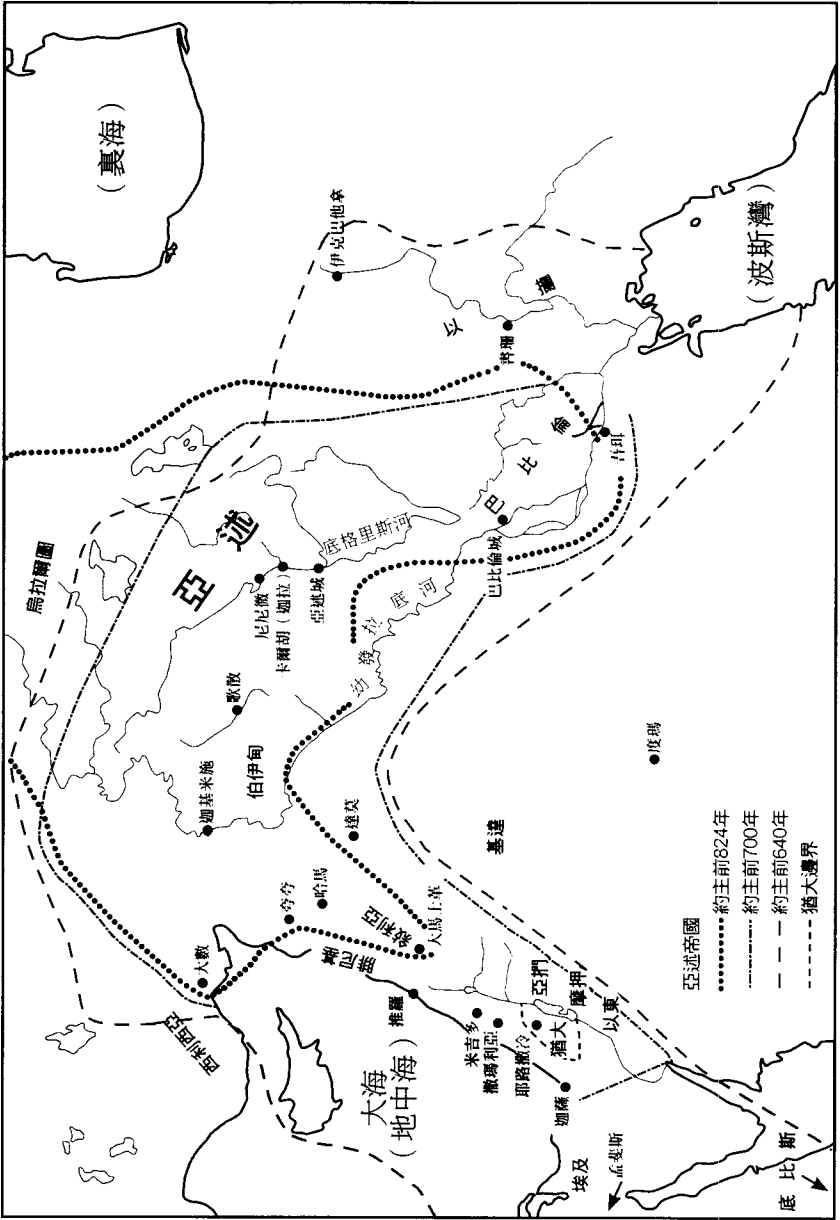
繼後的三個世紀是亞述的天下，史稱新亞述帝國時期（主前934-610），屬主前最後一個千年塑造古代近東歷史的一系列帝國中的首個（參地圖一，頁56）。亞述但（Ashur-dan）即位後便制訂國策，誓要重奪中亞述帝國的領土，甚至作進一步擴張。

在主前934至884年的整固期後，亞述分兩大波展開擴張。由

883至824年間（亞述拿西帕二世〔Ashurnasirpal II〕；撒縵以色列三世）先後向北向西擴張，不斷進侵黎巴嫩和敘利亞的亞蘭城邦。在主前853年，撒縵以色列三世（主前858-824）在夸夸（Qarqar，奧龍特斯河〔Orontes〕畔）與以大馬士革為首的聯軍作戰。有碑文（卻爾可石碑〔Kurkh Monolith〕）記錄聯軍人數六萬，包括「戰車二千乘，以色列亞哈的男子一萬」（首個提到北國以色列的非聖經來源）。亞述要經過好幾場戰役才打敗聯軍，不過到了主前841年，撒縵以色列已經可以宣佈，以色列王耶戶向他進貢了（黑方尖碑〔Black Obelisk〕）。亞述也曾征伐安納托利亞和北方的烏拉爾圖（Urartu）。

在撒縵以色列末年，亞述政局不穩，巴比倫稍後也出亂子，亞述必須介入。從約主前785年起，烏拉爾圖王國（在梵湖〔Lake Van〕一帶）在幼發拉底河以西發動戰爭，威脅亞述對北敘利亞和安納托利亞的控制。這些因素令亞述在主前823至745年間暫緩擴張。在提革拉毗列色三世（主前744-727）和撒縵以色列五世（主前726-722）時代，烏拉爾圖被趕出幼發拉底河流域，巴比倫漸向亞述稱臣（前者在主前722年設立了一位亞述王），亞述的西界擴展，鯨吞了亞蘭諸國和北國以色列，在主前722年把以色列國都撒瑪利亞城抓下來。亞述在下一位君主撒珥根二世（Sargon II，主前721-705）統治初期受到挫折，暫時失去對巴比倫的控制，後者在亞述稱霸的最後一百年構成持續不斷的麻煩。亞述稍後重掌巴比倫的控制權，並一再攻克安納托利亞和烏拉爾圖，令兩個接壤地區更為堅穩。

接著是70年的整固期。西拿基立（主前705-681）向南黎凡特（順道圍攻耶路撒冷）和安納托利亞發動戰事。以撒哈頓（主前



地圖一：亞述帝國

680-699) 要教訓埃及，因為埃及鼓動巴勒斯坦的亞述子民作反。兒子亞述巴尼帕 (Ashurbanipal, 主前668-627) 繼續打埃及，在主前664年抓下底比斯。可是，亞述只能短暫佔據埃及本土——埃及第二十六王朝的首個法老帕森美蒂古斯一世 (Psammetichus I) 早在主前650年代已重奪埃及的控制權。亞述與埃及第二十六王朝的關係基本上是友好的。在這幾十年間，以攔支持巴比倫反抗亞述，亞述巴拿拔因而揮軍教訓以攔。亞述在主前647年拿下以攔的首府書珊城，大肆搶掠，以攔此後不再為患。積弱的以攔國殘留多一百年，直至被波斯帝國吸納才消失。

按埃及歷史來說，主前1069至664年是第三個重要時期，稱「第三中間時期」，期間沒有統一政權。按現代的歷史課本年表，具利比亞血統的第二十二（主前945-715）、二十三（主前818-715）和短暫的第二十四（主前727-715）王朝有部分重疊，反映國家越趨分裂。庫特（頁623）形容這時期的埃及是「由小邦國組成的複雜網絡」，多於是一個統一國家。加上在約主前750年後控制埃及南部的努比亞（Nubian）王朝，情況就更複雜。這是第二十五王朝，按教科書說，年代由主前780至656年。在主前730年前後（歷史資料不足以定準年分），努比亞王朝的統治者毘耶（Piye）入侵中和下埃及，在主前715年控制全埃及。由主前715至656年，全埃及都在第二十五王朝統治底下，直到主前七世紀中亞述入侵才結束。

埃及在這時期只曾大肆進軍迦南一次，時為主前926-925年，由示撒一世（Sheshonq I）帶領（參王上十四25）。除了這一次，埃及插手於迦南和敘利亞的事務似乎只限於幫助別國反抗亞述：撒縵以色三世記載在主前853年的夸夸之戰，敵方有一千人來自埃

及。同樣，列王紀下十七章4節記載，以色列的末代君王何細亞求助於「埃及王梭」（大概是奧瑣岡四世〔Orsokon IV〕），而西拿基立的碑文描述他攻打巴勒斯坦時受到埃及部隊攻擊（參王下十九9）。

新亞述帝國在主前650年抵達高峰後，在七世紀末迅速下滑。亞述巴尼波（Assurbanipal）死後（主前627）有一連串繼位的鬥爭，而在主前626年，迦勒底人拿布波拉撒（Nabopolassar）成功在巴比倫稱王。往後，巴比倫擺脫亞述的控制，到了主前616年，拿布波拉撒已經可以入侵亞述領土，儘管亞述有埃及支持。瑪代人（見下文）也在主前615和614年攻打亞述，在主前614年搶掠亞述城。主前612年，瑪代和巴比倫聯軍圍攻尼尼微三個月後取下尼城，大肆搶掠。亞述的最後一個王亞述魯巴力二世（Asshur-uballit II）靠埃及幫助（猶大王約西亞不容法老尼哥大軍經過巴勒斯坦，被殺於米吉多；王下二十三29~30），在哈蘭苟延殘喘。哈蘭在主前609年被毀，亞述國祚也隨之告終。

主前610至539年

巴比倫是兩個聯手毀滅亞述的強國之一。上文提到巴比倫國力在主前十三及十二世紀衰落。此後幾個世紀，巴比倫要面對各種問題，包括兩股勢力：來自底格里斯河流域的亞蘭人，及主前850年已定居幼發拉底河流域和南面的波斯灣的迦勒底人。（迦勒底人的來源並不可考，因為記主前850年前事件的文獻稀少。迦勒底人被寫成跟亞蘭人分別不大，但在亞述和巴比倫的文獻中兩者總被區分。）

自主前1000年起，不同背景的人相繼作王，包括卡賽特人、

巴比倫人、迦勒底人、一個有以攔血統的人，而自主前722年起，則是亞述人或由亞述王任命的人。不過，沒有一個王朝可以長久。八世紀的大部分時間，巴比倫內部及周邊的各族裔衝突頻仍，就是巴比倫的城邦也互相攻擊。不過，到了八世紀末，為抵抗亞述，巴比倫人和迦勒底人開始走在一起，自主前740年起，重振的以攔加入，聯手對抗亞述。

亞述在主前610年覆亡，標誌著新巴比倫帝國的降臨。巴比倫開始與埃及爭奪敘利亞和巴勒斯坦，這也是埃及在幾個世紀以來首個機會對這些地區重施霸權。主前605年，巴比倫的拿布波拉撒的兒子尼布甲尼撒領軍，在迦基米施打敗埃及。拿布波拉撒去世不久，尼布甲尼撒便要班師回朝，趕緊登寶座，但在以後日子，他仍多次進軍南巴勒斯坦。事實證明，巴勒斯坦不易得手，各邦不斷反抗，期望埃及伸出援手。南國猶大就是一例。巴比倫施以反制，在主前597年驅逐部分猶大民眾，主前586年又驅逐一批，同時毀滅耶路撒冷（王下二十四～二十五章）。巴比倫也制服了一些原本獨立的城邦，例如推羅。巴埃衝突斷斷續續維持了多20年，直至主前567年簽訂和約才結束。

後來的王繼續擴張巴比倫的勢力。尼甲沙利薛（Neriglissar，主前559-56）將西利西亞（西南安納托利亞）納入版圖，拿波尼度（主前555-39）擴張至阿拉伯沙漠北部，直到提瑪（Teima），並由主前552年起定居提瑪約10年，讓兒子伯沙撒管治巴比倫。范德米羅普（頁262）解釋，原因可能是波斯人向巴比倫帝國北部和西部的瑪代地區進犯（頁38），威脅巴比倫對敘利亞和美索不達米亞北部的控制。巴比倫失去這些領土就等於失去地中海，拿波尼度可能想另創一條穿越阿拉伯沙漠的貿易通道。波斯王古列乘拿波

尼度不在巴比倫，累積政治本錢。

瑪代人發源於撒格羅斯（Zagros）地區，我們主要透過亞述文獻聽聞他們。他們在主前九和八世紀的文獻開始出現，並似乎到了主前七世紀才定都伊克巴他拿（Ecbatana），建立類似中央政權的國家，原因可能是要對抗亞述向撒格羅斯地區的進犯。到了以撒哈頓的時代，亞述已經視瑪代人為大患。後者可能趁亞述在主前647年劫掠書珊城後，拓展至以攔的舊領土。如前所述，瑪代人在主前七世紀末，與巴比倫聯手打跨了亞述，之後繼續向北和西擴張，毀滅烏拉爾圖的殘餘勢力，又進入安納托利亞，與呂底亞王阿利雅提斯（Alyattes）於主前585年簽和約。

波斯人的來源並不可考。波斯人的發祥地（大概是現代伊朗的Fars省）在主前2000至1000年本屬以攔·安珊城（Anshan）是以攔的重要管治中心，不過在主前十二世紀開始衰落。這地區此後似乎再無人居住，直到主前七世紀，才再有幾個人類聚居點，這似乎是波斯掘起成國家的證據。波斯語屬於伊朗語系，有理論認為，主前七和六世紀的波斯人是伊朗遊牧民的後裔，後者在主前十一和十世紀遷入，住在當地的以攔人中間。波斯人似乎跟瑪代人血源密切。

把先前的小國波斯打造成帝國的是古列（主前559-30）。可能是因為波斯勢力日強，瑪代王阿士提雅基斯（Astyages）在主前550年攻擊古列，卻被打敗，淪為俘虜。古列一舉取下瑪代首府伊克巴他拿，接過了瑪代的所有舊領土，從撒格羅斯地區直到安納托利亞的哈利斯（Halys）河，到了主前540年代，還進一步征服呂底亞和安納托利亞西部的大部分土地。至此，波斯已攻佔巴比倫帝國以北的所有土地。兩國在主前539年爆發大衝突，古列在底格里

斯河畔的奧匹斯（Opis）打敗了巴比倫軍隊，圍困巴比倫城不久，城就投降，拿波尼度成為階下囚。在一個稱為古列圓柱（Cyrus Cylinder）的碑文上，古列形容自己是受神明馬爾杜克（Marduk）所差遣，為結束拿波尼度的不義政權。古列聲稱拿波尼度沒住在巴比倫，導致馬爾杜克的敬拜終止，相反，古列在先前荒廢的廟宇中重建敬拜，連巴比倫人自己都歡迎他，認為他是解放者。值得把這記載和聖經（代下三十六23；拉一1~4）作比較，後者記載古列重建以色列神在耶路撒冷的敬拜。

主前539至332年

因此，到了主前539年，波斯繼承了巴比倫的舊領土，包括敘利亞和巴勒斯坦，為遼闊的疆土錦上添花。有證據顯示，古列在主前540年代還進軍伊朗東部和中亞地區。

古列在主前530年去世，之前的二三十年，埃及擴張了海軍，試圖染指地中海東部和愛琴海。他們以塞浦路斯為據點，嘗試與希臘內陸及安納托利亞的希臘城邦結盟。波斯決定教訓埃及，在古列兒子岡比西斯（Cambyses，主前530-22）帶領下，於主前525年從海陸兩路大舉攻伐埃及。波斯在尼羅河三角洲得勝，先圍困後取下孟斐斯，繼而控制了埃及。主前486和460至454年間，埃及人起義，而由主前404至343年，埃及由三個本土王朝管治，成功抗拒波斯再次染指埃及事務，直至亞歷山大快將興起，把波斯帝國本身丟進歷史垃圾桶為止。不過，由主前525至332年的其他時間，埃及都是波斯帝國的一部分，後者從某方面說，是當時有史以來古代近東最大的帝國。

主前五世紀初，波斯出兵安納托利亞，希望收平當地希臘

城邦的叛亂（愛奧尼亞叛變〔Ionian Revolt〕，主前598-494），接著攻打希臘大陸的城邦（主前490及480-79年的波斯戰爭），可是兩次都戰敗。主前470和460年代，希臘城邦雅典大致上成功把波斯逐出愛琴海，不過波斯也在主前450年代救平埃及叛變，給雅典人一記當頭棒喝。（雅典派出了戰艦群幫助埃及，結果全軍覆沒。）在接著的約一個世紀裏，希波埃三國之間的關係常有變化。希臘城邦之間也有紛爭，最猛烈的例子是伯羅奔尼撒戰爭（Peloponnesian War，主前431-04），雖然雅典和波斯在大部分時間是敵人，在戰爭後期，希臘城邦斯巴達和波斯曾經短暫結盟，聯手對抗雅典。主前四世紀上半葉，不時有希臘軍旅扶波抗埃，或助埃擋波。

波斯從來沒有克勝希臘。波斯只能斷斷續續控制埃及，而且不時要應付帝國其他領土的動亂。波斯也有內部的權力鬥爭：超過一位君主任內被弒。無論如何，波斯的國祚長達200年，反映內部組織基本上有效。馬其頓的亞歷山大雖然在主前330年代成功征服波斯帝國，但過程毫不簡單和輕鬆。

可以確定的是，波斯在主前538至332年對敘利亞和黎凡特的控制基本上不受干擾。這段時期，巴勒斯坦猶太人和流散的猶太人的分別越來越重要，前者是那些在波斯攻陷巴比倫後回巴勒斯坦重建聖殿，稍後重建城牆的人，後者是留在波斯帝國不同角落而沒有回歸的人。（以斯拉記和尼希米記集中記述巴勒斯坦的事件，以斯帖記則記載一群住在書珊城的流散猶太人的遭遇。）

主前332至63年

這個時期只需簡略介紹。歷史的輪廓是清晰的。亞歷山大

死後，國就分裂，較小的王國各據一方，包括：以埃及為據點的多利買王朝，以及以美索不達米亞、敘利亞和安納托利亞為據點的西流基王朝。巴勒斯坦原屬多利買王朝，但在主前三世紀末易手，轉由西流基王朝控制。多數猶太人最初似乎接受西流基管治，但到了主前二世紀關係惡化，猶大馬加比和其他哈斯摩尼家族成員起事，史稱馬加比戰爭，時為主前160和150年代。哈斯摩尼家的領導地位延續了100年，猶太人此時爭取了更大的獨立，版圖擴張不少。哈斯摩尼的最後幾位統治者自稱為王，可是王朝在主前60年代崩潰，因為自主前二世紀初起，羅馬人在地中海東部的勢力日益強大，當兩個哈斯摩尼人——亞里士多布二世（Aristobulus）和許幹二世（Hyrcanus II）——求羅馬人作主，評斷誰是真命天子時，就引來了羅馬將軍龐貝，他進軍巴勒斯坦，殺入耶路撒冷，取下了聖殿山。

當然，主前332至63發生的事情已超出歷史書的涵蓋時間，最末一卷歷史書所記載的也不過截至主前五世紀。我們簡介這個時期的歷史，原因有二：一、為完整性的緣故——有些人認為，舊約很大部分是出自希臘時代，這個立場暫時似乎無關痛癢，但因為不乏支持者，所以絕口不提這個時期似乎過於武斷。二、不管你對歷史書的成書日期抱甚麼立場，很明顯我們手上的經文所根據的多個希伯來文本傳統，都是在這時期成形的。一個最重要的舊約古譯本——七十士譯本——也是這時面世，其中大部分譯文相信是在亞歷山大城譯成。這譯本在舊約文本鑑別學中分量甚重。

結論

上文只是偶然提到歷史書本身。我們現在會詳細透視各卷歷史書，心中時刻不忘一個問題：歷史書所記的以色列歷史，可如何併入本章所掃描的近東歷史大圖畫？

進深研讀

古代近東歷史

- M. D. **Coogan** (ed.), *The Oxford History of the Biblical World*. Oxford University Press, 1998.
- A. **Kuhrt**, *The Ancient Near East, c. 3000-300 BC*, 2 vols. London: Routledge, 1995.
- J. M. **Sasson** (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, 4 vols. New York: Scribners, 1995 (reprinted in 2 vols, Peabody: Hendrickson, 2000), especially Part 5.
- M. **Van der Mieroop**, *A History of the Ancient Near East, ca. 3000-323 BC*. Oxford: Blackwell, 2004.

年表

- M. **Bietak** (ed.), *High, Middle or Low? Acts of the Second International Colloquium on Absolute Chronology: The Bronze Age in the Eastern Mediterranean*. Vienna: Akademie Verlag, 1992.
- F. H. **Cryer**, 'Chronology: Issues and Problems' in J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, 4 vols. New York: Scribners, 1995, (reprinted in 2 vols, Peabody: Hendrickson,

2000) pp. 651-64.

J. **Finegan**, *Handbook of Biblical Chronology*. Peabody: Hendrickson, 1998, pp. 6-138.

地圖集

Y. **Aharoni** et al. (eds), *The Carta Bible Atlas*. London: Macmillan, 2002.

B. **Beitzel**, *The Moody Atlas of Bible Lands*. Chicago: Moody, 1985.

J. J. **Bimson** and J. P. **Kane**, *New Bible Atlas*. Leicester: IVP, 1985.



第三章

約書亞記

引言

約書亞記記載以色列各支派在約書亞領導下進入迦南，在連串戰事中戰勝迦南居民，最後把地分了。研究各卷歷史書時會遇到的大部分文學、歷史、神學和倫理問題都在約書亞記出現，有時是赤裸裸地出現。

約書亞記結構

一~八35	渡河入迦南；在耶利哥和艾城初嘗勝利
九1~十二24	在迦南南征北討，勝完又勝，描述較簡略（九1~十一23），以小結作結（十二章）
十三1~二十一45	以色列各支派分迦南
二十二1~二十四33	總結：約旦河東的支派回屬地（二十二章）；約書亞告別百姓（二十三章）；在示劍重新立約（二十四章）

約書亞記有三大類材料：敘事、人物說話（演說和對話）和

清單（戰敗的列王、支派土地等）。敘事和人物說話佔一至十一章和二十二至二十四章的大部分篇幅，清單集中在十二至二十一章。不過，十一至二十一章的清單裏都有較短的敘事和對話片段（例如，十三1~7，十七12~18），具有顯明清單重要性所在的作用，某程度上亦叫清單讀來不致太沉悶。

約書亞記經過精心編排，例如一至四章就把好些敘事編織成一個複雜而流暢的記載。在更宏觀的層面，約書亞記用預告、撮要和解釋事件的演說來引導讀者，將不同的段落連接起來。一個特重要的串連元素是摩西律法，這個經常出現的元素成為許多事件之所以發生的理據，它也是約書亞許多演說背後的前設（例如，一6~9，二十三1~16）。

註釋

一1~八35：渡迦南；初嘗勝利

正如在本書第一章所說的，我們可視歷史書為五經敘事的延續。因此，約書亞記一開始就非常恰切地接續了申命記末章的主題。申命記以摩西去世作結，當時摩西已經將以色列人帶到迦南邊陲，也介紹約書亞為摩西的繼承者，說他會領以色列人入迦南（申三十23，三十四9）。約書亞記第一章承接申命記所留的尾巴，記載耶和華向約書亞說明，既然摩西已離世，約書亞當前有何任務（一1）。

耶和華向約書亞下命令（一1~9）

耶和華提醒約書亞幾件事：摩西的生平事件、摩西作為律法頒佈者的角色以及摩西所領受的應許。耶和華的話同時預覽全卷

書的內容：征迦南，以色列各支派分地；耶和華在耶書亞的有生之年與他同在（一5、9）。約書亞記一章1至9節刻意將摩西時代和約書亞時代扣連。（留意一4~5如何與申七24和十一24~25呼應；一6與申三十一23呼應。）

與這呼應相吻合，約書亞的領袖身分是模仿摩西的領袖身分：他繼續摩西的工作；他的成功取決於是否遵守摩西律法；耶和華與約書同在，就如昔日與摩西同在一樣。他要「堅強勇敢」。這是書內眾多把摩西和約書亞作明顯或含蓄比較的首個。

約書亞向百姓下命令（一10~18）

約書亞記一章10至18節已經顯示，約書亞扮演摩西的角色。他從耶和華領受命令，向百姓發命令，告訴他們要預備過約旦河。最特別是那些已分得約旦河東為業的支派，他們要記念與摩西訂的協議，跟那些未得土地的支派並肩作戰（12~15節；參申三18~20）。約旦河東支派的回應代表所有支派：他們會聽從約書亞，一如聽從摩西一樣，決不違抗約書亞（對比申一26~33，九23~24）。

約書亞記第一章結構嚴謹，帶出約書亞記的幾個中心思想，為全書定下基調。在約書亞的帶領下，百姓會（通常）表現出力量、勇氣和順服。以這章的位置而言，它為書、士、撒、王提綱挈領：耶和華委身於以色列，而這就是百姓當有的回應。同樣，約書亞是模範領袖，對耶和華勇敢忠心。他帶領百姓進到產業，定下往後以色列領袖被評價的標準。

喇合與探子（二章）

在二章1至24節，整個敘事一分為二：以色列軍隊準備渡約旦河，探子則受差遣，渡到耶利哥。探子多謀，喇合勇敢，故事引人入勝。本章以探子鼓勵百姓作結：「耶和華真的把那地全交在我們手裏了；那地所有的居民都在我們面前膽戰心驚」（二24；對比民十三26~33）。

探子的話跟喇合的自白（二9~13）和應。這些經文描述迦南人聽聞以色列人的事情後的反應，這類經文往後還有（參五1，九1~2，九9~11，十1~5，十一1~5）。喇合承認以色列的神是偉大的，經文背後含意是，這是迦南人應有卻少有的反應。

渡約旦河（三~五章）

三章1節至四章24節記載百姓過約旦河，這是以色列歷史的非常時刻，全程以宗教儀式的形式進行，約櫃和祭司角色吃重。過程緩慢莊嚴，非常得體。經文具有明顯的「吩咐—回應」模式（例如，三7~17，四1~9，四15~18）。這是一篇精緻、多條主線的敘事，描述幾個同步進行的事件，帶出數個組別的人。調子重複而遞增。

約書亞記三至四章有五條主線：百姓（三1~5、14、16、17，四10、11、12~13、19）；抬約櫃的祭司（三3~4、6、8、14、15、17，四10、11、15~17、18）；代表十二支派的十二人（三12，四2、4~5）；約旦河的水（三1、8、13、15、16，四18、23）；在約旦河床取來的十二塊石頭（四2、6~7、8~9、21~24）。

整篇敘事逐條主線輪流發展。每次重回到一條主線，那主線

都會有新發展。有時經文會重複一些細節，用意是提醒讀者上回的進展（例如，四10上提到祭司站在約旦河中央，實接續三17的記載）。

這個奇特的敘事技巧用意是打造一個引人入勝的記載，它花大量篇幅來描寫過約旦河，以帶出事件的重要性。留意，有些重要細節要待效果最震撼的時刻才交代：例如，在祭司要踏進河一剎那前，我們才知道約旦河水漲（三15）。過河的最後一步，就是祭司在約旦河西上岸的那一幕，足有八節經文（四10~11，12~14，15~18），這些經文也旁及別的重要主題：百姓遵從約書亞，也遵從摩西的吩咐（10~12，14節）；約旦河東支派順服帶領（12節）。這些經文，再加上緊接的19至24節，為整篇敘事締造適切的高潮。

為以色列人掀起出埃及入迦南的序幕的是過紅海，而過約旦河則與過紅海平行，因此，文中有很多援引出埃及事件的地方：例如，四章19節提到這是正月第十日，讓人想起逾越節（比較出十二2~3）。這種平行在四章23節更明說了：「耶和華你們的上帝在你們面前使約旦河的水乾了，……好像耶和華你們的上帝從前對紅海所行的」。不過，與上次也有不同，最明顯是過約旦河時秩序井然，軍容整齊（比較出十四10~14）。離開埃及時是烏合之眾，但到進迦南的時候，已經是準備好戰鬥的大軍了（四12~13）。

耶和華透過這些事件，在以色列人面前高舉約書亞，以色列人便尊重約書亞，猶如尊重摩西一樣（三7，四14）。約書亞也回敬，尊耶和華為大，不論在過河前、過河時還是過河後，都表明以色列過約旦河是出於耶和華的能力（三9~13，四5~7，四21~

24)。約櫃的記載也具同樣的象徵性：約櫃先於百姓下約旦河，又待百姓出水後才離開，以示過河的壯舉是在耶和華保護下進行，也仰賴耶和華的大能。

約書亞記三至四章——混亂的敘事？

上文主要參考赫斯（Hess 1996，頁97-117），認為約書亞記三至四章的記載是複雜但統一。不過，許多註釋家認為這二章既混亂又重複。

例如，納爾遜（Nelson 1997，頁53-71）認為約書亞記三至四章有不少「糾結」和表面矛盾，給人混沌的感覺。他承認整個敘事在多處是合理的，但他不相信這是單一個作者的手筆。「第三和四章這麼腫脹，原因是大量主題集中在過約旦河這個狹窄樞紐上……各主題糾纏在一起，打成了結」（頁55）。

請看納爾遜的註釋，然後跟本書正文的觀點作比較。你覺得哪一個較有說服力？各有甚麼優點和缺點？二者背後有甚麼文學鑑別的假設？

（還有兩個由多條主線構成的敘事也引起相同爭論：書八章；士二十章。）

第五章報道了五件事，帶出了以色列入迦南的意義，並為進攻耶利哥作準備。首先，五章1節描述過約旦河令迦南王的士氣進一步滑落，以致他們沒有攻擊以色列人。第二，那些在曠野出生的男丁領受割禮（五2~9）。割禮象徵以色列先祖所領受的應許，包括土地的應許（創十七章）。似乎，當以色列人在曠野漂流，

被禁進入應許地時，他們認為不宜行割禮。現在他們按耶和華的命令行割禮，象徵審判的時期結束，立約應許即將成就。（有關「埃及的恥辱」，參出三十二11~12；民十四13~16。）第三，正月十四日，以色列人守逾越節（五10~12；參出十二章）。他們翌日吃的無酵餅是用迦南地的出產製造，而耶和華在曠野賜的嗎哪也停止了供應。從出埃及的逾越開始的旅程完結了。

本章的第四個事件預示攻打耶利哥之役（五13~15）：一個手拿武器的人（明顯是耶和華的顯現；比較出三5~6）向約書亞顯現，宣告他是「耶和華軍隊的元帥」。耶和華要在將開打的戰役親自領兵。

取耶利哥（六章）

耶利哥城門「緊緊地關閉」（六1），不過這不能阻礙耶和華。以色列人圍繞這城遊行了六天，約櫃和吹角的祭司隨行（參民十1~10）。每日的巡行像過約旦河一樣，是以宗教儀式的方式進行。到第七日，百姓繞行耶利哥城七次，角聲響起就呼喊，城牆就塌陷。以色列人毀滅這城、這城的居民及其中的一切。唯有喇合和她全家得活命。事實上，他們被視為以色列人一分子，因為他們幫助過以色列，此後，他們就是以色列的一員（六17、25）。

在約書亞記的所有戰爭記載中，沒有像第六章那樣強調耶和華在以色列得勝中的角色。約書亞的名傳遍迦南，但純粹是因為耶和華與他同在（六27）。耶和華是「元帥」，以色列的工作只是照祂的命令行事，將摧毀耶利哥城牆的工作全交給祂。這城、其中的居民和所有一切要「完全毀滅……都歸耶和華」，而所有金

屬「都要歸耶和華為聖」（六17、19）。耶和華打勝仗，所有勝利品要歸祂，當作征戰的初熟果子。

取艾城（七～八章）

下一役是攻打艾城，整個記載表明，若耶和華不作以色列的元帥會有何後果。亞干曾參與耶利哥戰役，但他將本應歸耶和華為聖的東西留給自己，令耶和華的怒氣臨到所有以色列人（七1）。結果是以色列人首嘗敗仗：他們攻打艾城——細小但具戰略意義——卻被擊退，損兵若干。經文歸咎亞干使詐，並暗示以色列人取下耶利哥後太過自負（七3～5）。耶和華任由以色列人承受亞干使詐的後果，沒有立刻揭露亞干的行為。

神格擬人法

「神格擬人法」（anthropopathisms）是將人類的情感和反應加諸在耶和華身上：愛（申七8）；憤怒（書七1）；擔憂（士十16）；憐恤（王下十三23）。你會怎樣理解這些用語？這些用語有甚麼作用？如果要重述這些經文，但又避免使用人類情緒的語言，你會怎樣表達？

此刻，以色列人的心慌了，像先前迦南人一樣（七5）。約書亞和長老俯伏在耶和華面前，約書亞哀鳴，語調跟以前受苦和被審判時的話一樣（七7～9：比較出三十二11～13；民十四2～4、13～19，二十三～5）。一次失敗，已足以引發約書亞心內的恐懼：耶和華對以色列所存的意念可能根本就不是善意。

耶和華的回應是斬釘截鐵的（七10～15）。以色列落到這

地步，原因很簡單：以色列犯了罪，約書亞必須對付，一日未對付，盟約就一日受破壞，以色列仍會敗陣。約書亞招聚百姓，找出罪魁禍首亞干（七16~18）。

約書亞邀請亞干認罪，他的語氣幾乎稱得上是慈祥（「我兒」，七19）。亞干的認罪蠻有趣：他把不該取之物描述得很有吸引力，令人愛不惜手。敘事者似乎很了解面對誘惑的感受，甚至有點同情亞干。可是，接下來是嚴厲的指責（七25），亞干的一家受猛烈的審判。亞干一家像耶利哥的居民那樣遭毀滅。耶和華的怒氣止息（七26）。

「當滅之物」與亞干犯罪

約書亞記六至七章有幾個特別之處。耶和華不是每一次都要收取所有戰利品，即使如耶利哥這樣「當滅」的城市也不例外（留意緊接這敘事的艾城戰役記載，書八2、27）。雖然在歷史書裏，不順從耶和華常會換來戰敗（士二11~15；撒上2~4等等），但因一個人的不順服而叫戰敗的審判臨到所有百姓卻是罕有。同樣不尋常的是這麼快速而清楚地追溯出根源。兒子因父親的罪而受苦也屬少見（參申二十四16）。

耶和華彷彿是用以色列人在迦南的首場戰役作為順服的測試，公佈清楚而少有地嚴苛的戰利品處置法：當亞干干犯命令，以色列全民和亞干就要承受嚴峻而明顯的後果。整件事的教訓是：這就是不順服的結果——看，一個人的罪可以令多少以色列人遭禍！如果事件本身對在約書亞領導下的以色列人是教訓，約書亞記六至七章結構精緻

的敘事則旨在教導後世人同一個道理：這是有關順服和悖逆、祝福與咒詛的「教科書例子」。

這些解說不能自動令現代的讀者嚙得下約書亞記第七章，例如，克萊門茨（Clements）雖然留意到敘事者的教導用意，但否定這一章有值得傳揚的內容：「很難從亞干犯罪的故事中找到任何剩餘價值或道德教訓」（頁125）。對克萊門茨來說，約書亞記第七章提供的唯一教訓可能是：「信仰除可帶來愛、喜樂和平安外，也可以帶來仇恨、不寬容和充滿罪疚的野蠻行為」（頁126）。不論我們是否同意他的所有觀點，我們也不能否認他所說的話擲地有聲。

我們要探討兩個議題：向耶和華「獻」物或人的行為，以及集體責任的問題。稍後我們才探討毀滅迦南人這個更大的相關議題。

「當毀滅的物」

「當毀滅的物」翻譯自希伯來文 *kherem*，這是名詞，其動詞是指將一個人或物完全獻予耶和華。這動詞和名詞曾在多種處境中出現（出二十二20；利二十七章；民十八章）。二字出現在以色列爭戰的處境時，當指毀滅敵人的城市及殺光其中的居民（民二十一3；申二十16~18）；若對象是迦南民族，那就指毀滅他們的宗教偶像（申七25~26）。有時以色列人可以留下「當滅」之城的一些戰利品，有時不可以。有些經文清楚刻劃對敵城進行 *kherem* 為耶和華對那城的審判（申二十16~18；比較九4~5），其他經文也可能有類似假設（申二30~35，三1~7）。

Kherem 是一個宗教概念，與其他諸如聖潔等宗教概念有關。因此，在約書亞記六章18至19節，第18節提到「當毀滅的物」，接著第19節就說所有貴重的金屬要「歸耶和華為聖」。特別留意，用火和劍將整個城和其中的居民獻給耶和華，隱含獻祭的意義（Niditch，頁28-55；Kaminsky，頁78-81），但聖經從來沒暗示，將 *kherem* 獻給耶和華能贖罪。尼迪奇（Niditch，頁50）提出 *kherem* 這方面的特色，可以吊詭地理解為肯定獻給耶和華的生命的價值：他們可能是以色列的敵人或大罪人，但他們的生命仍必須回到耶和華他們的創造主那裏。

對耶利哥施行的 *kherem* 屬嚴格的一種：所有人和物都要毀滅或獻給耶和華。這反映攻取耶利哥應是楷模。雖然處決亞干時沒用上 *kherem* 一字，他和他全家的下場與迦南居民一樣。這事被描寫成兩種行為：報應（亞干給以色列「帶來麻煩」，所以耶和華也給他「帶來麻煩」，七25）；獻祭，將污穢從百姓中除掉：亞干偷取了耶和華的東西（七1），等於將聖和俗相混，以致類似災病的事件臨到百姓（McConville，頁164-65；參 *EOTI*，頁91-95論利未記有關「聖潔」的教導）。

集體責任

約書亞記第七章反映，一個人的行為可以影響他所屬的群體：亞干犯罪，激起耶和華向以色列全家發怒，令以色列人在耶和華眼前成為有罪，甚至成了「當毀滅的」（七11~12）；亞干的罪為全家，包括牲畜和死物，帶來死

亡（七22~26）。按卡明斯基（頁85-95）的看法，這章反映一種集體責任觀，這觀連於一個概念：誤取屬於 *kherem* 的東西會污染以色列：整個以色列營因亞干的行為變成不潔，唯一除污的方法是把營中受「感染」的部分——亞干和一切屬他的東西——毀滅，使全營重獲潔淨。

約書亞記第七章在立約的框架內表達這些觀念：禮儀不潔亦會干犯耶和華跟以色列立的約（七11），而事實上，以色列所受被敵人打敗的懲罰，是申命記二十八章25章提到的約中咒詛之一。整件事可能也有其他因素：例如，經文是否假設亞干的家人知道他作了甚麼但沒有作出干預（參七13）？這可否部分地解釋，為甚麼他們要跟亞干一同滅亡？但即使考慮了這些因素，罪即污染和集體責任的概念——對我們來說極端陌生——在約書亞記第七章則十分明顯。卡明斯基（頁94-95）說，這些概念挑戰現代的個人主義思維。

你認為有方法令今人接受 *kherem* 和集體責任等概念嗎？

耶和華跟以色列的關係修復，可向艾城作第二次攻擊。以色列打贏，但不是像攻陷耶利哥那樣用神蹟，而是透過伏擊，而成功的部分原因是基於上一次的失敗（八3~23，尤其是6、16節）。耶和華特別指明要施伏擊（八2），目的可能是藉著全民出動，強化以色列人的團結感，以中和亞干獨吞財物的壞影響。

經文詳細交代伏擊的過程。敘事的高潮是艾城人突然知道自己被包圍（八20~22）。艾城居民被屠殺，財物和牲口被瓜分，艾

城王被處決，象徵性地埋葬在城門口，因為那是他臣民曾擊退以色列人的地方（八24~29；比較七5）。

第八章30至35節記載以色列人築祭壇，抄一個摩西律法複本。這是合乎申命記第二十七章的。經過了七至八章的盟約被破壞和恢復，上述兩個行動也有重新肯定以色列忠於盟約的意義。

九1~十二24：繼續得勝和小結

約書亞記一至八章較詳細描述約書亞征服迦南的第一階段。敘事者有意帶出重點的神學原則。接著再有一個較詳盡的敘事（九章），但敘事者之後會採用濃縮的年誌式寫法，交代餘下的征戰，也就是大多數戰鬥發生的階段（十~十二章）。

約書亞記九至十二章承接上幾章的記載。第九章一開始似乎已著眼於十至十一章的所有戰事，交代了迦南諸王的敵對態度，以及基遍人因著以色列攻陷艾城和耶利哥而有的不同態度（九1~5）。敘事者繼續表明後事之間的關聯：以色列與基遍人立約，引發與南方諸王的戰鬥（十1~4），這些戰事又引發與北方諸王的戰鬥（十一1~5）。這些關聯加上年誌式的風格，反映以色列的攻勢漸得動力，一個事件引向另一個事件，得勝的過程寫得越來越快。

基遍人（九章）

基遍人民希望跟以色列締約，因此裝作是從遠方而來，與其他迦南人劃清界線。這事件與第二章喇合的記載相似：基遍人像喇合一樣，放棄效忠迦南，宣認以色列神的大能，希望加入以色列。可是，基遍人欺騙以色列人，才得締約。似乎，如果以色列

人有求問耶和華的話，就不會受騙（九14）。約一訂立，就為有效，但基遍人最終卻被劃為寄居的外人（參申二十九11），不能像喇合一樣完全成為以色列的一分子。

這記載多有含糊之處。基遍人被質問時，承認自己知道耶和華的命令是消滅迦南居民。他們的騙局是孤注一擲的，最終竟成功了：耶和華沒有被諮詢，變相容許命令沒被執行，也沒因而發怒（對比七1）。這敘事帶出一個問題是：耶和華對迦南居民的態度究竟如何？其他城市可以這樣向以色列人求情嗎？

南征（十章）

以色列人在中部的山地站穩了腳，耶路撒冷及其他南方城市（被稱作「亞摩利人」城市）勢必被孤立。這些城市作出反撲，聯合攻打基遍，基遍人就向以色列人求救。約書亞遵約而行，連夜行軍，突擊亞摩利人的軍隊，大獲全勝。是次勝利和追擊撮要於十章10節，詳情記於十章11至27節。如果敘事者對於第九章耶和華的態度諱莫如深的話，他在第十章就坦率交代耶和華的參與：耶和華事前向以色列人保證勝利，在戰事中扮演重要角色，甚至把那日延長，讓以色列人勝得徹底。記載特引用了《雅煞珥書》的兩行詩句，並作出評論說：「在這日以前或這日以後，耶和華聽人的禱告，沒有像這日一樣的，因為耶和華為以色列作戰」（十14）。

勝過南方聯軍之後，以色列攻打六個南方城市：瑪基大、立拿、拉吉、伊磯倫、希伯崙和底璧（28~39節）。其中一些城市的領袖早前已被殺（23~26節）。基色王的軍隊也被打敗（33節）。

經文強調完全的毀滅，不留活口（28、30、35節）。特別留

意十章40至43節：所有南方土地「在這一次戰役中」都被拿下。但這一段要與十五章13至16節記載迦勒稍後的勝利（參士一9~15）一同閱讀，後者明說希伯崙和底璧仍有一些居民。一是這裏的描述是刻意誇張，一是十章40至43節是展望迦勒後來的得勝，將之為約書亞首輪勝仗的延續，故也歸入約書亞名下（參十一21~22）。

耶和華在約書亞記一至十二章的作為

速讀約書亞記一至十二章，留意耶和華在不同事件中的參與方式，你會怎樣歸類？「自然」解釋（無需引用耶和華主動介入為事件的解釋）在某些事件中是否可能？耶和華的舉動是否一致？總的來說，你覺得約書亞記一至十二章在這方面的記載有說服力嗎？

特別是，你會怎樣理解耶和華使幾乎所有迦南人「心裏剛硬」（十一19~20）的講法？這個勾起出埃及時形容法老的話（出九1，十1、27，十一10）有甚麼暗示？「心硬」究竟包含甚麼東西？

（關於十12~14「延長日子」，可以比較Hess〔1996，頁197-99〕和Younger〔1990，頁208-20〕所綜覽的各種詮釋。）

北討：所有勝仗的總結（十一~十二章）

十一章1至10節的敘事跟十章1至43節的相似，描述了以色列與以夏瑣為首的北方聯盟作戰。北方聯盟比南方聯盟更大更強，但敘事者只用了簡單幾筆就交代了（十一4~10）：只要約書亞和以色列信而順服，勝利當可預期。耶和華一再應許得勝，以色列

也一再得勝。

約書亞記十一章以概覽土地結束——事實上是兩個概覽：一個綜覽北方諸王的戰事（12~15節）；另一個規模較大，綜覽了所有約書亞的勝仗（16~23節）。經文特別提名亞納族人，視為外表可怕的迦南人的表表者，這些民卻為以色列人所打敗（十一21~22，十四6~15，十五13~19給出更多詳情）。經文間接突顯在約書亞領導下的以色列人，跟先前的世代有甚麼分別（比較民十三33；申九1~3）。

十一章23節是一個轉折，先總結約書亞記十至十一章的事件，然後引入十三至二十一章的分地。戰爭已經結束（「全地也就止息了戰爭」），是時候辦理各支派「產業」（十三~二十一章的鑰詞）的事宜了。

十二章撮要了摩西和約書亞所打的勝仗，以土地的邊界和地理描述（1~8節）以及打敗的諸王名單（2、4、9~24節）來表達。這個撮要比十一章的範圍更廣，並刻意將摩西和約書亞的工作連起來。

約書亞打敗的諸王名單基本上是按一至十一章的事件排序，可是，部分城市在前文並未出現（例如，16節的伯特利，雖然曾在八17乍現）。這暗示一至十一章並不是完整的記錄（參十一18：「約書亞和這些王作戰了很多的日子」）。相反，示劍這個重要地點卻沒有提及，儘管以色列人後來視之為已得之地（二十七，二十一21，二十四章；比較八30~35）。

迦南諸國

約書亞記十二章8節稱敗於以色列人者的地是「赫人、

亞摩利人、迦南人、比利洗人、希未人、耶布斯人所住的……地」。從創世記到列王紀，有多達18段經文列出迦南諸國（例如，出三8；申二十17）。一些經文在這六族以外再加上革迦撒人（申七1；書三10，二十四11），有些經文則只提到五族，甚至更少（出十三5，二十三28）。名字的次序也有分別。有些族可以在經外文獻找到，有些就只有聖經提及。另留意，有些經文用「亞摩利人」或「迦南人」來泛稱部分甚至所有迦南居民（「亞摩利人」：書七7，二十四15；「迦南人」：出十三11；書十三4）。詳情請參薩特思韋特和貝克（Satterthwaite and Baker）的文章。

約書亞記一至十二章與古代近東的征戰記載

古代近東曾出土不少記載戰事的碑文，年代屬主前的最後二千年。

當中包括：

- ◎ 埃及文獻（約主前1550-720）：COS II，頁5-51；
- ◎ 赫人文獻（約主前1500-1250）：COS I，頁182-204；
COS II，頁82-90；
- ◎ 新亞述文獻（約主前850-670）：COS II，頁261-306。

這些碑文有長有短，風格和細節迥異，但也有不少共通點，包括歌頌君王為軍事領袖。

這些碑文和約書亞記的共通點有：

- ◎ 提及神明的幫助：拉美西斯二世（埃及）記載他在卡疊什戰役的重要關頭向阿蒙（Amun）禱告，成功召集戰士抵擋赫人（COS II，頁34-37）；哈圖西里三世（Hattusili III）將無數的彪炳戰績歸功於「我的主母以施他」（‘my lady Ishtar’；COS I，頁200-204）。比較約書亞記一至十二章的各處。
- ◎ 提及神明顯兆頭：圖特摩斯三世（Thutmose III〔埃及〕）提到有一顆彗星出現，令敵人驚恐（COS II，頁17）；穆爾西里二世（Mursili II〔赫人〕）回憶他一次打勝仗前，有一道閃電出現（COS II，頁85）。比較約書亞記十章1至14節。
- ◎ 語氣誇張：圖特摩斯三世被形容為「一領兵便頃刻打遍列國無敵手」，這碑文提到「米坦尼的眾軍……在一句鐘之內被擊敗，好像從未存在過般被消滅」（COS II，頁14-15）。撒縵以色三世（亞述）暢談敵人的屍首如何「填滿平原」（COS II，頁262-63）。比較約書亞記十章28至42節，十一章14節。
- ◎ 描述敵人驚惶：記載說塞提一世（Sethos I〔埃及〕）一進迫，敵人就驚恐（COS II，頁30-31）；西拿基立（亞述）形容敵人為叛徒和賣國賊，他一攻擊，他們就怕得要死（COS II，頁301-303）。比較約書亞記二章9至11節，五章1節。

楊格（Younger 1990）比較約書亞記九至十二章和古代近東的征戰記載（他的主要結論刊於頁197-266）。他

看過這些記載後，認為約書亞記九至十二章沒有一段不合乎戰事彙報的要求（這是文學統一性的論點）。霍夫邁耶（Hoffmeier）也留意到約書亞記一至十一章跟圖特摩斯三世的年代誌有相似之處（*COS II*，頁7-13），尤其是兩者都把詳細的敘事和簡報結合。他提出以色列人可能用了埃及的紀事規範來記錄軍事行動。

楊格也提出，約書亞記十至十一章和其他經文所說的「完全毀滅」，屬近東征戰記載中常見的誇張語言，無須按字面接受（頁226-28）。再者，約書亞記九至十二章說迦南人原本想滅絕以色列，後來卻驚慌，最後因犯罪而受罰的整個描述，在古代近東文獻中有大量平行的記載（頁232-37）。

楊格和霍夫邁耶二位都強調，主前最後的一千年和再之前的一千年都有清楚的平行記載，因此，約書亞記的寫作日期不能循這途徑定準。這些平行記載的主要價值在於，幫助我們更好了解約書亞記的文學規範。但這一點又如何：其他古代近東民族都說他們的神為他們爭戰，印證他們正義，敵人邪惡。這會否把約書亞記一至十二章論到以色列神的宣稱相對化？有人提出約書亞記十至十二章含有其他古代近東戰爭紀實的誇張手法，你有何看法？

十三1～二十一45：分地

十三章1節至二十一章45節描述以色列眾支派分地的過程（參地圖二，頁87）。好像一至十二章，這部分以以色列的神向約書亞發命令開始（十三1～7），以總結所完成的工作作結（二十一43～

45)。

光陰流逝，約書亞現已年老，但仍有土地尚待攻取：十三章1至7節是首個明說這情況的經文。這地分散在南、西和北（比較民三十四1~12）。約書亞記十三至二十四章還有別的經文提到有土地尚待攻取，或有民族未被趕出（十八1~8，二十三4~5、11~13）。到約書亞記完結的時候，任務尚未完成。

支派分地佔了十三章8節至十九章51節的大部分篇幅。經文先介紹摩西分給約旦河東支派（流本、迦得和瑪拿西半支派）的土地（十三章），然後是另一個引言（十四1~5），介紹猶大、以法蓮和瑪拿西另外半支派的得地（十四6~十七18），包括摩西已分之地（十四6~15，十七3~6）。最後一部分描述約書亞在示羅給餘下的七支派分地（十八1~十九51）。這部分也有一個獨立的引言（十八1~10）。最後分的是約書亞的土地（十九49~50）。這個分地次序是按著征戰的次序（約旦河外、迦南南部、迦南北部），並以摩西的安排為首（十四6~15，十七3~6），（再一次）暗示約書亞承接摩西的工作。

二十至二十一章，以色列人將耶和華給他們的部分土地獻回給耶和華，設立避難城和歸利未人的城鎮，利未人是歸耶和華的支派，在敬拜和獻祭的事上事奉耶和華，並沒有自己的土地（二十一章）。這是按摩西領受的吩咐行的（避難城：民三十五6~15；申四41~43；利未人的城：民三十五1~5）。

約旦河西支派的疆界描述詳略不一。猶大支派最詳細，描述邊界（十五1~12）後又有各區的城鎮清單（十五20~62）。以法蓮和瑪拿西只交代了邊界（十六1~10，十七7~10），儘管十六章9節和十七章9和11節提及一些城市和村莊。至於其餘的七支派，有

「有待征服之地」

約書亞記十三章1節引入土地「有待征服」的主題。第2至7節從兩方面延伸：第2至6節上描述這些地的範圍；耶和華在第6節下至7節吩咐約書亞分這地——大都有待征服——給約旦河西的九個半支派。十三章2至7節的兩個部分似乎是相連的：耶和華應許要幫助以色列人取這地（6節，參二十三4~5），但各支派已分得產業，而下文會明說，他們要採取主動去攻取（7節，參十七14~18，十八2~3）。最要緊的是，經文稍後會強調，千萬不要與這地剩餘的各族結盟（二十三11~13）。

這段經文帶出約書亞記下半的雙重主題：耶和華會繼續幫助以色列；但他們務要忠信順服。這兩個主題關係密切，似乎無需像某些學者那樣，視十三章1至7節為後來插入的經文（例如，Nelson 1997，頁163-67）。

耶和華賜給以色列人的地（包括未征服之地）的邊界，跟其他經文（創十五18；申一7；書一2~5；王上四21，八65）描述的邊界差不多，儘管十三章1至7節有難解之處，部分地點也不能確定（Hess 1996，頁229-33；Butler，頁145-53）。北界超過亞設和拿弗他利兩個最北支派所得的地（書十八24~39）。按聖經的記載，以色列最接近取得或至少控制這整個範圍是在大衛和所羅門的時代。進一步可參考卡賴（Kallai，頁111-29）。

些兼具疆界描述和城鎮清單，但長短不一（便雅憫，十八11~28；西布倫，十九10~16；以薩迦，十九17~23；亞設，十九24~31；

拿弗他利，十九32~39），有些卻只有城鎮清單（西緬，十九1~8；但，十九40~46）。故此，十二至十九章並不整齊。

對於約書亞記十三至十九章所描述的土地範圍屬何時代，爭論甚大，有學者認為經文反映的是後來的情況，例如，所羅門、希西家或約西亞時代。赫斯（1994, 1996, 頁246-49）介紹了部分討論。赫斯認為這些描述最有可能是出自王國前，因為支派產業的分佈跟亞瑪拿（Amarna）時代迦南城邦的邊界差不多。不過，這幾章的材料可能在後來獲得更新，對於一個沿用多幾個世紀的行政文獻，這並不稀奇。若是這樣，我們就可以解釋一些現象，例如，一些猶大城鎮似乎要待王國時代才取下來的。無論如何，按約書亞記此處而言，這些清單是有點浪漫化了，因為不少支派分地仍有待征服。

約書亞記十三至二十一章的敘事和對話含有重要的神學。兩段關於迦勒的記載（十四6~15，十五13~19）補充了十一章21至22節的簡報，強調迦勒有勇氣（他攻擊可怕的亞納人，十四12），而耶和華賜福予他（十四13）。他征服應許給他的地，與全家分享福氣（十五13~19），極好體現了完成征迦南大業所需的態度。

另兩段敘事關乎以法蓮和瑪拿西的分地問題。第一段敘事（十七3~6），約書亞遵照摩西的應許（民三十六章），應允了西羅非哈女兒的請求。第二段敘事（十七14~18），約書亞雖然有條件地應允以法蓮和瑪拿西希望多得土地的要求，但同時吩咐他們不要因為迦南的鐵車而卻步，不上去攻取產業。約書亞似乎比他們更有信心打敗迦南人。這段敘事引起一個疑問：約書亞以後的世代會否有他的勇氣和成就？

十三至十九章包含約書亞死後的事件：迦勒、俄陀聶和押撒

的事蹟（十五13～19；參士一9～15），以及但支派北移（十九47；參士十八章）。有關猶大、以法蓮和瑪拿西未能攻取一些城的記載，明顯反映後期的角度（比較書十五63和士一21；書十六10，十七11～13和士一21、27～29）。留意，這些經文出現於以迦勒得勝為始（十四6～15），約書亞得地作結（十九40～50）的大框架中，換言之是兩位忠心的英雄前輩成功征服獲分之地。因此，這幾章經文預示了約書亞那一代及下一代（士一～三章）的反差。

第二十章，約書亞在約旦河西設了三個避難城，這是摩西在約旦河東設立的三個（申四41～43）之外的。可是，他沒有進一步啟動申命記十九章8至9節的指示——「如果耶和華你的上帝……擴張你的境界，把……全地，都賜給了你」的時候，另外再建立三座避難城。約書亞記第二十章似乎暗示，在約書亞治下，迦南地仍未完全征服。

二十一章41至43節不但總結了十三至二十一章，也總結了約書亞記到現在為止的內容：耶和華完全成就了祂向以色列列祖所作的應許，幫以色列勝過所有敵人，在祂起誓賜的地上住下。分地的詳情對現代讀者來說可能太冗贅，但卻與耶和華恪守應許的主題息息相關。經文用細節表達成就的事實，用心良苦。

二十二1～二十四33：總結

約書亞記二十二章1章至二十四章33節記載約旦河東支派離開，交代約書亞在示劍的最後舉動、告別演說和立約禮，這些事件皆在分地完成之後發生。這幾章經文俱以宗教忠誠為聯繫。

約旦河東支派建祭壇（二十二章）

約旦河東的支派已交付了征迦南的任務。約書亞告誡他們要繼續順服耶和華，祝福他們，他們就離開。但他們渡約旦河之前，在河西築了一座「十分壯觀」的壇。經文沒有解釋他們的動機，其他支派派人來調查，以為他們作反，背叛耶和華，要他們悔改，免得全以色列一同受罰。河東支派解釋建壇的原因：不是為拜別神，甚至不是為獻祭，而是作為見證，說他們跟約旦河西的支派一樣有權敬拜耶和華。調查員接受解釋，壇就被形容為「在我們中間證明耶和華是上帝」（34節）。這敘事先帶出分裂和背道的危機，然後就立即否定：約旦河東的支派始終都是忠於耶和華的。

約書亞告別百姓（二十三章）

二十三章是「一段很長的日子」之後，約書亞知道大限將至，遂向以色列的首領說話，要求他們繼續忠於耶和華，如此耶和華才會繼續趕出列國（2~8節）。這段經文跟一章2至9節相似，同樣強調律法，但卻加上警告（12~16節）。這章的基本結構和某些細節跟申命記第二十八章相似（先說順服者得福，然後是不順服者被咒詛）。也可以比較申命記十一章22至25節。

約書亞記第二十三章清楚表明耶和華已為以色列成就的事：「使以色列人得享平安，不受四圍的仇敵騷擾」（1節）；「耶和華已經把又大又強的列國從你們面前趕出去……直到今日，還沒有一人能在你們面前站立得住」（9節）；「你們……知道耶和華你們的上帝應許賜福給你們的話，沒有一句落空；完全應驗在你們身上，沒有一句落空」（14節）。但這一章同樣清楚表明工作

尚未完成，「剩下來的這些國家」（4、7、12節）尚待耶和華「從你們面前趕出去」（5節）。這章清楚表明，耶和華已成就祂給以色列的應許，同時又指出以色列仍未完全取得那地，情況頗堪玩味。

示劍立約（二十四章）

在第二十四章，約書亞再進一步，盡他所能確保以色列會永遠忠於耶和華。他呼召全民——不僅是以色列的領袖——到示劍，聽他講話，（二十四2、16、19~28），率領他們立約，重新向耶和華表忠貞。

正如在赫人條約中，王會記錄自己過往怎樣恩待對方（參，例如 COS II，頁93-106），約書亞這裏也代表耶和華回顧以色列從開始至今的歷史（2~13節）。他強調耶和華為以色列所作的，並指出以色列在每個階段怎樣依靠耶和華。回顧的調子屬正面的，沒有金牛犢，沒有惹耶和華發怒的事件（對比申九~十章），作為審判上一代的曠野漂流也輕輕帶過：「你們在曠野也住了許多日子」（7節）。

約書亞呼召以色列全心全意回應耶和華，「除掉」別神（15、23節；暗示部分以色列人仍保留偶像，或象徵心理上拒絕偶像）。百姓向耶和華表忠貞，儘管約書亞清楚表明這不是輕鬆的承諾（19~20節）。按上下文說，19至20節明顯是激發百姓表態的誇張說法，正如接著的對話（21~22節）所表明的。但效果卻是審判的陰影——最終的毀滅——突然籠罩本章，正如在第二十三章結束時一樣。百姓要信守承諾。約被記錄，作證的石頭被立起：

約書亞記的最後幾節經文（28~33節）語調積極：約書亞為

百姓分了產業，然後在自己地業中安息；百姓在約書亞在世時順服；約瑟的骸骨最終埋在迦南（參創五十25）；祭司以利亞撒（參十四1）葬在他分得的地裏。這結語為一代整體上忠心事奉耶和華的以色列人的記載劃上句號。

重要主題

土地

以色列佔領迦南，把地分了。各支派所得的地是「產業」，是耶和華向先輩們應許的地（參創十二1~13；出二十三23~33）。在約書亞記，耶和華成就應許，每個以色列人都有份於這地。

耶和華的同在

以色列能打敗迦南人，因為耶和華與他們同在，叫他們得勝。在書卷的早期，耶和華的同在是以約櫃為象徵（三~四，六章）；稍後的經文說耶和華仍在百姓中間，與他們同在（十八1，二十四1）。

平安 / 太平

約書亞記一開始便說，耶和華會給以色列所有支派「安息 / 安居」（一13、15節），戰事結束後，又說「安息」真的實現了（十一23，十四15，二十一44，二十二4，二十三1）。申命記十二章10節預示將來「你們過了約旦河，住在耶和華你們的上帝使你們承受為業的地，又使你們太平，脫離你們周圍的所有仇敵，安居樂業」，進而吩咐以色列當「在耶和華……揀選的地方」（14節）

敬拜祂。申命記似乎是展望以色列完全霸佔那地的日子，但有趣的是，約書亞記在大片土地有待征服時已說以色列人得享安息；事實上，示羅——架起會幕的地方——在約書亞記十八至二十二章有申命記所說「在耶和華……揀選的地方」的功能。到了士師記，「安息」又變得短暫（士三11，五31，八28）。直到大衛出現，申命記第十二章的實現才一再成為可能（撒下七章）。

順服 / 不順服

因為以色列要依靠耶和華，他們必須忠於祂，拒絕別神，否則祂可能報復和毀滅他們。這觀念存在於第二十三章的警告、八章30至35節的立約儀式和第二十四章以色列人承諾守律法的記載背後。二十二至二十四章的鑰詞是「事奉」（有時譯作「敬拜」），這就是以色列對耶和華的正確回應。

摩西律法

約書亞記開始和結束都呼籲百姓守摩西律法（一6~9，二十三6~8，參二十四25~26）。約書亞作為領袖，很多行動都出於要遵守律法。守律法不單包括正確的敬拜，還有社會和倫理的內容。在約書亞記，最明顯的體現是設立避難城（二十章）。

恩典和毀滅

約書亞記一至十二章主要是毀滅的敘事：迦南大部分居民抵抗入侵的以色列人，因而被以色列的神毀滅。這主題在十至十二章尤其明顯。可是，喇合和基遍人雖為迦南人，卻可以加入以色列，命得保留，這些記載可能暗示，迦南人不一定要死；凡投靠

以色列神的迦南人都可以蒙恩。我們對這事的理解，部分視乎十一章19至20節——迦南人硬心——的解釋。

約書亞的領導

約書亞的領袖身分在書中不斷與摩西相比，結果亦毫不遜色。不論受命作甚麼，他都一既順服，永遠積極。在關鍵時刻，他會表明耶和華是得勝的源頭（四20~24，十22~25，二十三1~5），臨死前亦要確保百姓會繼續忠於耶和華（二十三~二十四章）。他無私地將產業分給各支派，然後才得自己的地（十九49~50）。他是將來以色列領袖的楷模。

以色列

在約書亞記，以色列大體上是服從約書亞領導的。過程中只有一件不快事件，最後都和平解決（九16~27；對比民數記中對摩西權柄的嚴重挑戰）。除了亞干事件，百姓在約書亞的領導下都忠於耶和華。他們團結一致，這在關乎約旦河東支派和利未人的記載中尤其明顯。

鑑別議題

文學鑑別議題

約書亞記敘事的特質

約書亞記的敘事結構嚴謹，各事件關係清晰，讓讀者知道敘事向甚麼方向發展。重要的主題會重複出現：遵守律法；約旦河東支派和利未人都是以色列一分子；提防背道的警告。

書中也有敘事的類比，例如：約書亞記三至五章向出埃及的

敘事致敬，邀請讀者把以色列從埃及走到迦南的旅程的開始和結束作比較。同樣，約書亞記十四至十五章有關迦勒的敘事可以在民數記十三至十四章的背景中閱讀：一個上一代的以色列人忠心耿耿，終於可以做他在40年前要做的事情，他的信心也堅定如昔。

一至十二章的敘事有時複雜。我們提過一至四章和八章的敘事屬多種主線，讀者要同時追蹤三至四群人的活動。九至十章是另一個例子：九章1至2節先表明迦南人的對抗性，繼而又記載基遍人事件，而迦南人的對抗卻待第十章才再出現，此時更添以色列和基遍立約的元素（十1~4）。交錯的敘事最終得疏解，給人這作者能駕馭資料的整體印象。

來源、寫作日期、作者、編輯

約書亞書沒有任何關於作者是誰的資料。至於寫作日期，我們要區分書卷所根據的傳統和書卷的最終版本。十章12至13節引用了一個已存在的材料《雅煞珥書》，可是，我們不能確知這引用是否具代表性（參撒下18），又或約書亞記的其他經文是否也根據此書。

有些經文可能反映王國早期甚至更早的角度，例如：喇合的後裔（六25）、基遍人的服役（九27，耶路撒冷聖殿出現前？）、基色仍在迦南人手裏（十六10，出自所羅門以前？參王上九15~17）。但要留意，這些經文裏的「直到今日」可能是早期資料的一部分，作者保留這短語，以示他是採用早期傳統，而不是從自己的觀點說。

我們提到十五至十七章的某些部分預示了士師時代的發展。睚珥的村落（十三30）是一個例子（參士十三~5）。「猶大山地」

和「以色列山地」（十一21）的講法似有所羅門死後王國分裂的假設（參王上十二20~21），不過也可以是後期修訂的結果。

古代近東處境和約書亞記的成書日期

赫斯（1996，頁26）為約書亞記的遠古性辯護，他列出九大特點，認為「只有將這些特點溯源至主前2000至1000年，否則解釋不來，或解釋得不圓滿」。這些特點包括：一章4節描述的迦南地界，跟主前2000至1000年的埃及文獻的記載相似；約書亞記記載的人名或族群名稱；第二十四章背後的立約形式。你認為赫斯的討論（頁26-31）具說服力嗎？

范塞得斯（Van Seters，頁330-31）提出了另一個依據處境的看法，他認為跟約書亞記一至十一章最接近的平行文本是主前七世紀的亞述軍事報告：亞述文獻像約書亞記，先詳細描述幾場戰事，然後用樣板化的筆觸總結其他軍事行動。范塞得斯認為，約書亞記最有可能是模仿亞述的報告，因而把約書亞記的成書日期定在主前七或六世紀。霍夫邁耶（2002）回應說，范塞得斯留意到的所有亞述文獻特點，其實在主前2000至1000年的埃及的軍事報告已經出現，另外，若要把聖經書卷與古代近東文獻比較，以定成書日期，就必須考慮所有可比擬的近東文獻，不可掛一漏萬。

對於約書亞記的文學歷史問題，學者第一句常會問：約書亞記是否文學上統一的作品？很多人認為不是（例如，Curtis，頁22-35；Nelson 1997，頁5-9）。有些論據涉及個別經文的細節，

例如：納爾遜認為（看上文）三至四章有若干增補；柯蒂斯（Curtis）認為十三章至十九章的分地記載有矛盾（基列耶琳是在猶大還是便雅憫〔十五60，十八28〕？以實陶是在猶大還是但〔十五33，十九41〕？）這兩個觀察或暗示，這些章節含有源自不同時代的材料。學者不單在個別敘事裏找到相悖的記載，還認定在較大段落之間也有不一致，約書亞記的整體結構不連貫，論點包括：

- ◎ 十三章1節，約書亞被描述為「老了，年紀不少」。二十三章1至2節的字眼一模一樣，但時間已過了「一段很長的日子」（二十三1）。約書亞究竟老了多少？可能十三至二十二章是後來插入，干預了十三章1節和第二十三章的約書亞告別之間的聯繫，而二十三章1節的「一段很長的日子」是編輯所加，以示約書亞年紀比十三章1節時更老一點。
- ◎ 第二十四章給人約書亞第二次「告別演說」的感覺，但既然已有第二十三章，為何畫蛇添足？這段經文可能是與八章30至35節（也可能不屬現在的上下文，地點也是示劍附近）同時加插的。
- ◎ 最顯眼的是，論到完全征服迦南和徹底毀滅迦南人的經文（十一16~23，二十一43~45）似乎與論到迦南仍有待征服（十三1，十八2~3）和「剩下來的國家」（二十三4、7）的經文互相矛盾。另比較士師記第一章：約書亞死後仍有地要攻佔。

柯蒂斯基於上述及其他的觀察，提出約書亞記的成書過程如

下（頁30-35）：

1. 約書亞記二至十一章在相對早期——可能早至十世紀——已具現今的模樣，可是，日期很難定準，所根據的傳統在結集過程中有多大程度的修訂也很難說。
2. 約書亞記二至十一章的征戰記載（或是類似的東西）被消化進申命記派歷史（看本書第七章）。在這階段加入了明顯呼應申命記語言與神學的經文：約書亞記一，十二章，二十一章43至二十二章6節，二十三章。
3. 事實上，有多於一重的申命記派編輯層。第二十四章雖然源頭似乎跟第二十三章不同，卻有申命記的影子（例如，11、13、16和20節；參Nelson 1997，頁266，註8）。柯蒂斯引用施門德（Smend）的提議，認為有些經文是第二重申命記派編輯經手的，例如：一章7至9節上（守律法的重要），十三章1節上至6節（以色列人有待征服之地）以及第二十三章裏相關的內容：「第二位申命記派編者在一份強調全地都已攻取的歷史版本上，加入了條件：若要繼續得勝，就必須遵守律法」（頁35）。

坎貝爾（Campbell）和奧布賴恩（O'Brien）共著的約書亞記文學歷史（頁104-06有撮要）與柯蒂斯最大的不同，是對較後的編輯階段有更精準的描述。他們也認為約書亞記二至十一章是全書的核心，後來經過以下的改動：

1. 第一個階段的申命記派編輯（主前七世紀）加上了引言（一1～

- 6) 和結語（二十一43~45），這版本強調完全征服；
2. 被擄（主前六世紀）的申命記派修訂，加上守律法和警告不忠的材料（一7~9，二十三1~16）；
 3. 加入十四至二十一章（約旦河東支派的分地；避難城；利未人的城）；
 4. 加入十三章1和7節，接著是十三章2至6節，以及關於約旦河東支派的經文（一12~18，二十二1~6，十三8~33，二十二章）。第二十四章也是較後期加入的經文。坎貝爾和奧布賴恩強調這些重構不一定準確（頁138-39）。

還有大量研究圍繞這個題目（例如，關於最早期的「前核心內容」階段），也存在別的成書理論。我們介紹過的學者皆同意，約書亞記的關鍵成書階段是在所記事件發生數世紀之後才出現。他們也同意約書亞記很明顯是合成的作品，不同成書階段在書中留下了清楚痕跡。這整個進路與本章首部分的統一性閱讀背道而馳，並體現了本書第一章所說的，敘事鑑別和來源鑑別進路因著基本假設不同，面對同一個文本現象，詮釋也會不同。若要全面研究此事，就得更仔細列出各方面學者的論點，實超出本書範圍。不過，對於以上的來源鑑別論點，我們可簡介一些回應。

坎貝爾和奧布賴恩認為約書亞記第一章的經文來自三個編修層（1~6、7~9、12~18節），可是三組經文卻不是互相矛盾，整章組織得不錯，實不需要假設曾有三個編輯沾過手。

二十三和二十四章是兩段告別講論的看法又如何？第二十三章讀來的確像告別講論，但第二十四章記載了一個立約儀式，約書亞呼籲百姓再委身於耶和華。說第二十四章是第二十三章的合理續章也不為過。留意，第二十三章只有代表全以色列的以色列

領袖在場：第2節「全體以色列人」之後立即附註「他們的長老、首領……」（參撒下五1、3）。第二十四章相反，約書亞向所有人民（「以色列各支派」〔1節〕、「眾民」〔2、27節〕）說話，這是兩個有分別但相關的事件，似乎無必要歸於不同手筆。

十三章1節和二十三章1節是否有矛盾？或許沒有：死於110歲的人在例如最後20年當然可說「老了，年紀不少」！這會容許十三至二十二章所記的事情（預示約書亞死後有何事發生的經文除外）有足夠時間發生。

最後，有些經文描述全地都被征服，又有些經文說只征服了有部分地方，究竟約書亞記中以色列的征戰記載有矛盾嗎？說沒有矛盾也通（Provan, Long and Longman, 頁152-56、166-68；Kitchen 2003, 頁160-63、173-74）。「殺得慘敗，真到把他們滅絕為止」（十20）或「人數眾多，好像海邊的沙」（十一4）等描述似乎屬典型的古代近東戰記的誇張手法。事實上，有一節的下半立即顯示該節不應按字面理解：十章20節剛說以色列的敵人「滅絕」，立刻又說有「逃脫的人」跑到設防的城裏。

另外，按六至十二章的記載，緊隨軍事勝利之後不是佔領土地，相反，以色列人在這些篇章中一直是留在吉甲（五10、九6、十9、15、43）。因此，十章40節提到「約書亞擊殺了全地的人，就是山地、南地、高原和山坡的人」，即迦南南部的大片土地，然後十章43節以色列人竟又回到吉甲。在十至十二章，沒有一處經文提到以色列人佔有人口為他們滅絕的城市（十28~39，十一14——又一誇張說法？）。「擊殺了全地」（十40）或「佔領了全地」等講法似乎僅指打敗了有關地區的軍隊。在十四章6節，當爭戰完畢，以色列人仍是留在吉甲。因此，十三至十九章不是分配

已佔有的土地，而是鋪陳以色列人尚未取得的地。這點在十八章1至3節再現：地雖「被征服了」（1節），但以色列人仍要「去佔領」（3節）。

同樣，二十一章43至45節論到耶和華全部應許成就，以色列打敗全部敵人，住在全地，唯這經文必須與第二十三章同讀。第二十三章的誇張手法絕不遜色，論到耶和華「向一切國家所行的」（3節；編按：新譯本作「向那些國家所行的一切事」），以致「沒有一人能在你面前站立得住」（9節），上帝的應許沒有一句落空（14~15節）。但經文也提到「剩下來的這些國家」（4~5節），以色列人絕不可與這些餘剩的迦南人妥協（11~13節）。

因此，總結以上討論，我們應理解「完全征服」的經文為既包含實況，也包含潛能的說法（參Hess 1996，頁284-86）：這是以色列人在約書亞死後可以達成的目標，也是他死時已達到的成果。敵人已被擊中要害，實在沒有理由不繼續倚靠耶和華去佔領全地。因此，即使以色列人似乎為耶和華尚未作成的事讚美祂，誇張手法卻沒有落空，因為耶和華所作的已經足夠，全地已形同征服。可是，第二十三章的結語提醒我們，能否成功佔領，要視乎百姓能否持續有忠心。

根據約書亞記，以色列人在約書亞在生時攻佔了多少地？他們在吉甲—耶利哥—艾地區站穩了腳，以之為根據地去打九至十二章所記的征戰。再後來（Kitchen 2003，頁162-63），他們向北向南擴張，可能北至示劍（二十四章），因為以法蓮和瑪拿西開始攻取獲分的土地（十七14~18）：示羅因而在十八至二十二章成為以色列安營的地方。不過，要記得十三至二十一章部分經文是預設了約書亞死後的發展（十四6~15，十五13~19，十五63，

十六10，十七11~13），因此，以色列在約書亞生前佔有的土地似乎不多。認為約書亞記有兩個不能協調的征服觀的講法未必站得住腳。

大體來說，文學統一性的論據不弱。約書亞記是在何時發展至現有的面貌呢？本書第七章討論申命記派編輯問題時會回答，但這裏可以作一些預告：「書士撒王」可能在主前七或六世紀經過大編修，但於約書亞記而言，改動可能較輕微，此書的重要成書階段不用定在七或六世紀。

歷史議題

歷史處境

迦南從主前十五世紀中至約主前1160年是受埃及控制的。亞瑪拿書信是主前十四世紀中的作品，包含迦南城邦和埃及統治者之間的頗多通信，顯示當時埃及的控制或已放鬆。但主前十三世紀，埃及恢復控制，直至主前十二世紀末又放鬆了，部分原因（無疑）是非利士人佔了迦南南部，以及青銅時代文明衰落了。埃及對迦南沿岸平原的控制向來都比對約旦河西的山地強。這就是約書亞記所記內容的歷史時代的大處境。

亞瑪拿書信

亞瑪拿（Amarna）書信是在亞瑪拿廢丘（Tel-el-Amarna）發現，這地即古代的亞肯塔頓（Akhetaaten），位處開羅以南180英里尼羅河畔，埃及王家曾在主前十四世紀中的一個短時間（約主前1346 -1330）定都於此。書信是王家檔案一部分，用泥版製造，楔形文字寫成，主要是某種亞

甲文（當時的國際語）。泥版共330塊，大部分是在1888至1889年發現，另外約40塊的碎片在其後50年出土。這些文獻的最近期版本（Morgan）提供了380塊泥版的翻譯。

除32塊外，所有泥版都是書信，收信人多是法老，寫於約主前1360至1330年，有證據顯示最早的書信是從舊都底比斯搬到亞肯塔頓的。這些書信包括44封埃及和當時的大國（例如巴比倫、亞述、米坦尼和赫人王國）之間的信息，更大量的（超過300封）是埃及和它在迦南和敘利亞北部藩屬（土王）之間的書信，有來自夏瑣、示劍、基色、拉吉、耶路撒冷和米吉多。這些藩屬書信描繪了一幅有趣的圖畫，顯示主前十四世紀中迦南城邦之間的關係，以及埃及對迦南控制的情況。

這時期的迦南生活有一個特點，就是存在著被稱為哈皮魯人（*ʿapiru*）的群體。這稱呼在主前2000至1000年的古代近東文獻很常見，通常用來描述因著社會動盪而流離失所的人，他們求生得靠自己，有時會作出一些行為，導致被社會視為不法之徒。亞瑪拿書信記載哈皮魯人群體與迦南和敘利亞城邦的各種交往，有時他們獨立地為自身利益行事，有時則利用地方領袖之間的衝突而投向某一方，希望從中取利。書信記載個別的哈皮魯人為迦南領袖當僱傭兵。這稱呼常用來指那些（在寫信者看來）與埃及為敵的人或群體。遊牧民與迦南的城市社會之間關係繁複，而亞瑪拿書信中城邦（主要位處平原）和遊牧民之間的對比，在部分學者重構以色列崛起迦南的作業中佔一席位。

有人猜測，亞瑪拿書信有時提到的哈皮魯人是以色列

人群體。對於將攻打迦南定在主前十三世紀的人（也是本書的立場）來說，這當然沒有可能；但對於定在主前十五世紀的人，卻可用亞瑪拿書信的部分哈皮魯人記載來支持其觀點。這觀點無須依靠某種詞源學說法，即哈皮魯人和「希伯來人」（*'ibri*）有關，後者偶然在舊約是指以色列人（例如，撒上十四11）。普羅文（*Provan*）、*V. P. 朗*（*V. P. Long*）和朗曼（*Longman*）（頁170-72）給這觀點作了謹慎的表述。

進一步請參：*Na'aman*（*ABD I*）；*Lemche*（*ABD III*）。

約書亞記主要是虛構嗎？

今天的學者大都不接受約書亞記有關以色列人立足迦南的記載（參 *Younger 1999* 和 *Dever*，頁37-74的綜覽），認為缺乏考古學支持：關鍵城市（耶利哥、艾城）沒有被毀的證據，某些城（例如基遍和九章17節提及的其他基遍城市）沒有人居住的證據。一個較早期的見解是拉吉、伯特利和米吉多等地有被毀的遺跡層，可作聖經記載的部分證據（與 *W. F. Albright* 有關的「征服模式」），現在卻顯得沒那麼可信：部分從前被認為是以色列人經手的被毀層可能是出於其他因素（埃及人？非利士人？）；無論如何，被毀時間也不一，有些城是在主前十三世紀被毀，有些則在主前十二世紀。

這類事實令很多人下結論，認為約書亞記所展示入侵的以色列人連場大勝的圖畫是虛構的。因此，芬克爾斯坦和西爾伯曼（頁92-96）根據約書亞記在約西亞時代經過到申命記派大手編輯

的看法，把書卷與主前七世紀亞述帝國衰落後的政治現實連繫：約西亞要帶領猶大重奪從前北國以色列的領土，此書就是為這政策服務，而約書亞其實就是約西亞的化身。

那麼，我們當怎樣解釋以色列在迦南的冒起？芬克爾斯坦和西爾伯曼（頁72-122）認為，以色列的起源應出於迦南之內而不是之外。他們的重構有一個關鍵點：約主前1200年（鐵器I期開始），約250條新村莊在迦南的中央高地（南起猶大山地，北至撒瑪利亞山地）出現。這些地點（性質在始自1967年的考察後才漸漸明朗）多數一直有人居住，直至王國時代。因此，稱他們為「以色列人」也無不可，但他們是否屬迦南人以外的另一族裔，則可存疑（Dever，頁191-221概覽了這方面的討論）。這些居住地主要是小村落，居民似乎組織了平等的社會，沒有發現大房子或王宮，有趣的是，也沒有在西面迦南平原城市發現的廟宇。

芬克爾斯坦和西爾伯曼認為，這些新村落的居民原本是迦南的遊牧民，現在定居下來，可能是因為迦南城邦在銅器時代晚期衰落。遊牧民通常與定居（城市）的人有共生的關係，因為只有定居的人能提供像穀物等物。當迦南城邦崩潰，這些迦南遊牧民不能再靠貿易換糧，所以要定居下來，為自己提供食物。

我們有多一點關於這些人的資料嗎？一個重要事實是，在這些村落（很多遺址仍有待徹底發掘）發現的動物骸骨中沒有豬骨，但在同時代的非利士、摩押和亞捫聚居地卻有。這進一步支持標示這些居民為「以色列人」的做法（參利十一2~7）。

因此，以色列起源自這些高地的村莊。約書亞記可能保留了有關這些村民的早期歷史的部分傳統，例如：他們可能造成夏瑣的滅亡（參書十一10~13；士四章），考古學家在夏瑣找到主

前十三世紀晚期發生大火의 痕跡。不過，這些作者認為，大體來說，約書亞記不是以色列在迦南崛起的可靠記錄。

斯塔傑跟芬克爾斯坦和西爾伯曼一樣，認為鐵器I期的高地村莊是重構以色列起源的關鍵。這些遺址顯示一個以「父家」（住在相連居所的延伸家庭）為主要單位的社會（頁100-01）。可是，斯塔傑留意到，若與銅器後期比較，高地人口在鐵器I期急速增長，從估計的12,000人暴增到約40,000人。他認為這種增長不太可能是由於牧民定居下來：「牧民若活在共生關係中，其人口比例極少是超出整體人口的10至15%」（頁103）。也就是說，即或芬克爾斯坦和西爾伯曼是對，鐵器I期的人口會升至，舉例說，14,000人，而不是40,000人。德弗（Dever）贊成這觀察，認為鐵器I期的村莊——他形容為「準以色列的」——主要的人口是迦南平原城邦的農民。他引用亞瑪拿書信為證據，指早於主前十四世紀，迦南社會已瀕臨崩潰，情況在十三世紀惡化，導致多人脫離他們認為屬壓迫性的制度（頁170-79）。很可能還有以下族群加入：哈皮魯人（比較亞瑪拿書信）、本地的遊牧民、甚至可能有一群「出埃及民眾」，他們曾屬尼羅河三角州的亞洲奴隸（頁181-82）。這些人開始稱兄道弟，自視為血脈相連，同奉一個神。這是類似「社會契約」的宗教版，特與土地擁有權掛勾（頁182-89）。實際上，進到鐵器I期村莊的過程是一種「農村土地改革」（頁187）。

德弗提出，這些鐵器I期的村民原是迦南人，他們的陶器技術和風格承續銅器晚期的迦南風格（頁118-25）。事實上，他們定能明白這塊新土地不算上乘的耕地，需要發明新耕作技術（將斜坡耕成梯田，建貯水池和收藏穀物的貯塔）去配合，不然，很難想像他們怎能生存和發展（頁113-17、176-79）。

如果以色列人的先祖是迦南人，為甚麼約書亞記和士師記對迦南人的描述會這樣負面？反迦南人的尖銳筆觸其實是源自迦南內部的社會批判，反映作者對「農業社會的帝制和隨之而來的現象〔深惡痛絕〕……特別是反對腐敗的地主貴族，因為他們剝削農民階級。這在斬殺迦南諸王的早期故事足可反映……」（頁186）。

米聶他石碑

辨識鐵器I期村落居民身分的重要證據是米聶他石碑上刻著的「以色列」（COS II，頁41）一詞。碑文主要描述法老米聶他在主前1209年攻打利比亞人的戰事，但結束時簡略描述了攻打迦南的行動，其中提到亞實基倫、基色、耶諾暗（Yenoam）等城邦，還包括以下文字：「以色列滅了，不留餘種。」

關於這碑文的討論，可看霍夫邁耶（1997，頁27-31、44-46）和德弗（頁201-06）。耶爾姆（Hjelm）和湯著森強調碑文屬詩體，提出「以色列」可能別有所指。基欽（2004）按其他埃及新王朝（New Kingdom）的軍事記載來理解碑文，否定耶爾姆和湯著森提議的「以色列」別有所指論。

「以色列」在這碑文中最少跟亞實基倫、基色、耶諾暗等城邦平起平坐，但這詞有「民」為限定詞，表示這是鄉郊或部族實體，而不是以城市為中心的國。（埃及象形文字用限定詞符號來表達一個實體所屬的類別。）如果在地圖上畫出碑文描述的米聶他行軍路線，碑文中的「以色

列」最有可能位處中部山地。換句話說，碑文描述的「以色列」在性質和地理上跟約書亞記末和底波拉之歌（士五章）所描述的以色列相似。

留意，這碑文口氣甚大：以色列非但沒有「不留餘種」，反而在這地繼續住了多個世紀！約書亞記和士師記都沒有提到與埃及衝突。

約書亞記要傳達的實在是甚麼？

上述為例關乎以色列起源的非聖經模式之所以出現，部分是出於學者認為，約書亞記含有兩幅相反的圖畫（完全征服和部分征服），以及此書是在事情發生幾個世紀後才寫成的。我們考慮過了這兩個觀點。不過，更進一步要問：約書亞記給出一幅怎樣的以色列入迦南的圖畫？我們在上文建議的答案是：一連串打贏迦南諸民族的勝仗，然後佔領了約旦河西高地的一個小範圍。這（加上士一章記載的進一步佔領）與鐵器I期村莊在這地區興起的情形頗符合。再者，聖經只記載有三處地方遭完全毀滅：耶利哥、艾和夏瑣（六24，八28，十一13，最後一節經文明言夏瑣是唯一在北部被毀的城市）。按此而言，視迦南全地遭毀滅為約書亞記的佐證的「征服模式」實捉錯了用神。

德弗和斯塔傑提出了實質論點，反對鐵器I期村莊居民是迦南遊牧民的觀點。可是，德弗認為他們是離棄地主的迦南農民的觀點在經文上看不出來。聖經中反迦南的言論與這理論根本南轅北轍。約書亞記和其他書卷仇視的不僅是諸王，而是所有迦南人。如果以色列人真的起源自平原的迦南城邦，這事實始終沒有在聖經留下半點蛛絲馬跡。

同樣，德弗的另一個講法——鐵器I期的村民不是來自迦南以外，因為若是這樣，他們將完全不能適應新環境——也頗弱。適應這樣的新環境要多少時間？耕作梯田和建貯水池在迦南早期已經出現，因此，即使是外來人也有適當技術的榜樣去模仿（更遑論強烈的動機去迅速適應）。銅器時代晚期和鐵器I期的陶器風格延續性也不能作準：為甚麼一群外來人不可採用原居民的陶器風格？

說到最後，對於聖經和考古證據的最具說服力解讀可能是：以色列人從迦南境外而來，打敗了許多迦南王，在約書亞在世的時候佔領了一小撮土地，然後在後世逐步擴張。

攻陷耶利哥和艾城是歷史事件嗎？

若迦南征戰是發生於主前十三世紀（參下一個專題），夏瑣的考古發現與聖經的記載相符，耶利哥和艾城就比較麻煩。

約書亞記二至八章描述耶利哥和艾城為有男有女有小孩（及牲口）的城鎮，各有王治理（二2~3，八2、29）。可是，考古發掘顯示兩個地點在主前1500至1200年間並沒有人居住。耶利哥堅厚的泥磚城牆在主前1550年左右被毀，此後只有零星的人居證據。艾城的遺址顯示，由銅器初期起該處是城防堅固的城，但似乎在主前2200年左右被毀，直至主前1200年才恢復可觀的人口。

對這些事實的回應可分為兩類。

約書亞記六至八章所記的事件並不曾發生（例如，Dever，頁41-50；Finkelstein and Silberman，頁81-82）。聖經

的記載與考古證據不符，不可盡信。

考古證據可以有其他詮釋（例如，Hess 1996，頁137-38、157-59；Howard，頁177-80）。循這方向走的有些提議：

- ◎ 耶利哥：伍德（Wood）提出，通常被認為屬中銅器時代的耶利哥遺址應定為屬晚銅器時代。這會令考古資料和約書亞記第六章很吻合。伍德的意見受質疑（Bienkowski），並且要改以色列征戰的時代為主前十五世紀。另一個進路（Hess 1996）與十三世紀說沒有衝突，指出耶利哥晚期的考古層，包括被定為銅器晚期和鐵器I期的，似乎受了侵蝕。約書亞記從來沒有說耶利哥是大城（對比基遍，十二和夏瑣，十一10），而有「王」根本不是甚麼重要線索，因為意思可能只是「地區領袖」（參書十二9~24），因此，我們可能不應期望在耶利哥發掘出大規模的晚銅器時代遺物。
- ◎ 艾城：艾城遺址可能弄錯了地點。地點可能正確，但卻未完全被發掘，可以證明聖經記載的證據仍未出土。這些不確定性令人難下定論（Provan, Long and Longman，頁176-78）。另一種看法是，艾城可能在多個世紀以來無人居住，但近來卻被伯特利人重新進佔（參八17），充當伯特利城的外圍哨站，其防禦工事基本上屬早銅器時代，此時用作對抗以色列人的「臨時工事」（Hess 1996，頁158-59及所列出的進一步參考資料）。艾這個名字有點特殊：希伯來文是 $ha'ai$ ，意

思是「那廢墟」，這可能暗示，當以色列人抵達迦南時，那地仍是以其最大特點——已廢棄的工事——命名。如果這個猜度是正確的話，約書亞記七至八章的艾城就不只是堡壘，因為它有領袖（「王」），又有男女和牲畜（25~27節）。但從根本說，它是一個新近（再）建立的地方，因而不會有大量銅器時代晚期的遺物。

征戰發生在主前十五世紀，還是十三世紀？

接受以色列入迦南大致像約書亞記所記那樣的學者當中，有將這事定於「早期」（主前十五世紀末），有將這事定於「後期」（主前十三世紀末）。

早期說為列王紀上六章1節所支持較，經文說所羅門作王第四年就是出埃及後480年，如此一來，出埃及就是約主前1446年，征迦南則約主前1406年。士師記十一章26節的年代記載也似乎支持早期說。以此推斷，士師時代就會是主前十四世紀末開始，約主前1040年掃羅作王時結束。

問題是，迦南在主前十四和十三世紀受埃及控制，但約書亞記和士師記卻沒有提及埃及。相反，埃及最早提到在迦南的以色列，是主前十三世紀末的米聶他石碑，儘管埃及在主前十三世紀曾多次進軍敘利亞和迦南。再者，亞瑪拿書信按這考據，應出自士師時代初期，其中包含與夏瑣、示劍、基色、拉吉、耶路撒冷和米吉多的通信，卻沒有士師記所記事件的清楚痕跡。這些書信背後的假設是

埃及仍控制迦南：因此，迦南人要定時匯報法老，隨時向他求援。亞瑪拿書信所涵蓋的時間頂多是30年（約主前1360-1330），決不是迦南歷史的全記錄。事實上，以上所有論據都是從沉默中推論，但無論如何，論點加起來倒頗具說服力。

若接受晚期說，這些困難就迎刃而解，因為埃及對於山地的控制此時似乎減弱了。再者，以色列人在迦南地出現的唯一而清楚的考古證據是鐵器I期村落，而這些村落屬主前十二世紀，不是十四世紀。夏瑣也是在主前十三世紀末被毀（*NEAHL II*，頁594-606），剛好吻合約書亞記十一章13節的記載。還有關乎出埃及時間的考量（*Kitchen, ABD II*）。可是，若晚期說是真的，士師記十一章26節和列王紀上第六章的數字就不可盡信了。關於士師時代的年代問題，參第四章的「歷史議題」。

更多晚期說的論據可看赫斯（1996，頁139-43）。早期說可看查瓦拉斯和亞當斯韋特（*Chavalas and Adamthwaite*，頁78-90）；霍華德（*Howard*，頁31-35）。

戰爭與殺戮

根據約書亞記，耶和華幫助以色列人打敗迦南人，佔有祂應許以色列人祖先的地，顯示了祂的信實；應該說，耶和華為以色列作戰，親自對付迦南人。很多迦南居民被殺，包括沒有參戰的人（老人、婦女和兒童），而這是按耶和華的旨意而行的。這些話是頗公開且毫不尷尬地說的，或許有些讀者接受得來，原因可能是相信凡上帝吩咐的都是對的，不管人明白或不明白（參加爾

文的立場，見專題「對 *kherem* 的回應」）。很多讀者卻會覺得非常不妥。

現代戰爭導致大量平民死亡，但有系統地殺戮平民是戰爭罪行。約書亞記一至十二章記載的 *kherem* 似乎與我們今天說的「種族滅絕」或「種族清洗」沒有兩樣。如有領袖對人民說：「上帝要你們殺某某族，搶他們的地」，這番話會令人何等心寒，即或解釋為上帝對有關族裔犯罪的審判（申命記表達尤其清楚，這似乎也是如書二十三11~13等經文的假設——剩下的迦南人會帶來宗教和道德的污染）也無法讓人滿意。

然而，約書亞記不過是將歷史書別處——事實上，整本聖經——的觀念說得特別白而已：一、戰爭，包括有殺害平民和俘虜的戰爭，會在以色列歷史不斷出現；二、戰爭可以是耶和華秉行公義的工具，這在先知書尤其突出。約書亞記一至十二章的根深入並廣布聖經各處；不過，我們也得平衡一點，因為從聖經整體看，戰爭和毀壞不是關乎上帝的終極真理——相反，上帝是生命和秩序的根源（Jenson，頁15-16）。

對 *kherem* 的回應

請思考以下各種古今的觀點：

- ◎ 「罪的工價就是死」（保羅，羅六23）：約書亞記裏頭的迦南人所遭遇的，可以說與所有敵擋創造主旨意的人沒有分別。
- ◎ 這些敘事當用靈意來解：我們要與生命裏的罪爭戰（俄利根，引自Cadoux，頁165-66）。

- ◎ 如果上帝吩咐要殺光迦南人，那就一定是對的，即使看來不對勁（加爾文，引自Wright，頁417-18）。
- ◎ 迦南人可以選擇：「像喇合一樣，其他人當也可以逃過滅命之災。他們只需要相信和承認以色列上帝的權能便可」（Hess 1996，頁96）。
- ◎ 這是一個「必須的悲劇」，也是「解決拜偶像問題的現實方案」（Jensen，頁14-15）。
- ◎ 屠殺其實沒有發生：「不過，當讀者知道約書亞記與真實歷史的關係不是直接的，就會較易接受。約書亞記描述一幅理想化的圖畫，為以色列在迦南出現提出理論性的解釋——它不是真實的歷史」（Nelson 1998，頁81）。
- ◎ 其他古代近東國家有*kherem*之例（Hess 1996，頁42-43，引主前2000年以後兩千年的平行例子）。
- ◎ 「邪惡，無論多大的邪惡，都不能成為種族滅絕的理由」（Barr，頁217，部分是回應那些以迦南人非常邪惡來將殺戮合理化的理論）。
- ◎ 「或許，我們對於征戰敘事感覺不舒服，說明信仰對我們來說，不再是生死攸關的事情了」（Holloway，頁65）。

哪個觀點你最認同？你認為哪個約書亞記的讀法最可信？在你看來，上帝有沒有可能吩咐人作約書亞記說祂吩咐人作的事？

正典中的約書亞記

約書亞記延續了五經的情節，在主題和用詞上與申命記強烈呼應，與出埃及記和民數記也有明顯的呼應。

約書亞記記載的事件在詩篇（詩四十四1~3，七十八54~55，八十八~11，一〇五43~45，一〇六34~38，一一四1~8，一三五10~12，一三六17~22）和先知書（摩二9~10；彌六1~5；耶二6~7，三十二20~23；結二十五~6）中有提及。這些事件在先知書論以色列被擄回歸的經文（耶三十一1~6，三十三6~13；結四十七~四十八章）背後發揮影響力。

最後到了新約，得產業的主題反映在耶穌的話中：「溫柔的人必得著那地」（太五5的希臘文可這樣翻譯，這節與七十士譯本的書一15和十八3呼應），這是一個有關上帝國的非軍事遠象。爭戰的主題出現（同樣有所修改）在哥林多後書十章3至6節；以弗所書第六章10至18節；啟示錄十九章11至21節。

當代基督徒應用約書亞記時必須要考慮，新約聖經對約書亞記的重要觀念（例如，土地、上帝的子民）作了激烈轉化。根據基督和使徒們的整體教導，為上帝國動刀槍的日子已一去不返了。

進深研讀

註釋書

T. C. **Butler**, *Joshua*. Waco: Word, 1983.

L. D. **Hawk**, *Every Promise Fulfilled. Contesting Plots in Johshua*.

Louisville: Westminster John Knox, 1991.

R. S. **Hess**, *Joshua*. Leicester: IVP, 1996.

D. M. **Howard**, *Joshua*. Nashville: Broadman and Holman, 1998.

J.G. **McConville**, 'Joshua', *OBC*, pp. 158-76.

R. D. **Nelson**, *Joshua*. Louisville: Westminster John Knox, 1997.

其他書籍和文章

W. F. **Albright**, 'The Israelite Conquest of Canaan in the Light of Archaeology', *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 74 (1939), pp. 11-23.

J. **Barr**, *Biblical Faith and Natural Theology*. Oxford: Clarendon, 1993.

P. **Bienkowski**, 'Jericho was destroyed in the Middle Bronze Age, not the Late Bronze Age', *BAR* 16, 5 (1990), pp. 45-69.

E. **Bloch-Smith**, 'Israelite Ethnicity in Iron I: Archaeology Preserves What is Remembered And What is Forgotten in Israel's History', *JBL* 122 (2003), pp. 401-25.

C. J. **Cadoux**, *The Early Christian Attitude to War*. New York: Seabury, 1982 (reprint).

A. F. **Campbell** and M. A. **O'Brien**, *Unfolding the Deuteronomistic History: Origins, Upgrades, Present Text*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2000, pp. 101-63.

M. W. **Chavalas** and M. R. **Adamthwaite**, 'Archaeological Light on the Old Testament' in D. W. Baker and W. T. Arnold (eds), *The Face of Old Testament Studies. A Survey of Contemporary Approaches*. Grand Rapids/Leicester: Baker/Apollos, 1999, pp. 59-96.

- R. E. **Clements**, 'Achan's Sin: Warfare and Holiness' in D. Penchansky and P. L. Redditt (eds), *Shall Not the Judge of All the Earth Do What is Right? Studies on the Nature of God in Tribute to James L. Crenshaw*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2000, pp. 113-26.
- A. H. W. **Curtis**, *Joshua*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- W. G. **Dever**, *Who Were the Early Israelites, and Where Did They Come From?* Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- I. **Finkelstein** and N. A. **Silberman**, *The Bible Unearthed. The Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts*. New York: Touchstone, 2002.
- R. S. **Hess**, 'Asking Historical Questions of Joshua 13-19: Recent Discussion Concerning the Date of the Boundary Lists' in A. R. Millard, J. K. Hoffmeier, D. W. Baker (eds), *Faith, Tradition and History. Old Testament Historiography in its Ancient Near Eastern Context*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1994, pp. 191-205.
- I. **Hjelm** and T. L. **Thompson**, 'The Victory Song of Merneptah, Israel and the People of Palestine', *JSOT* 27, 2 (2002), pp. 3-18.
- J. K. **Hoffmeier**, *Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1997.
- _____, 'Understanding Hebrew and Egyptian Military Texts: A Contextual Approach', *COS* III (2002), pp. xxi-xxvii.
- J. **Holloway**, 'The Ethical Dilemma of Holy War', *Southwestern*

- Journal of Theology* 41 (1998), pp. 44-69.
- P. P. **Jenson**, *The Problem of War in the Old Testament*, Grove Biblical Series 25. Cambridge: Grove Books, 2002.
- Z. **Kallai**, *Biblical Historiography and Historical Geography*. Frankfurt: Lang, 1998.
- J. S. **Kaminsky**, *Corporate Responsibility in the Hebrew Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- K. A. **Kitchen**, 'Exodus, the', *ABD* II, pp. 700-8.
- _____, *On the Reliability of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003, pp. 159-239.
- _____, 'The Victories of Merenptah, and the Nature of their Record', *JSOT* 28, 3 (2004), pp. 259-72.
- N. P. **Lemche**, 'Habiru, Hapiru', *ABD* III, pp. 6-10.
- A. **Mazar**, *Archaeology of the Land of the Bible, 10,000-586 B.C.E.* New York: Doubleday, 1990.
- W. L. **Moran**, *The Amarna Letters*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992.
- N. **Na'aman**, 'Amarna Letters', *ABD* I, pp. 174-81.
- R. D. **Nelson**, *The Historical Books*. Nashville: Abingdon Press, 1998.
- S. **Niditch**, *War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence*. New York: Oxford University Press, 1993.
- I. W. **Provan**, V. P. **Long**, T. **Longman**, *A Biblical History of Israel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003, pp. 138-92.
- P. E. **Satterthwaite** and D. W. **Baker**, 'Nations of Canaan', *DOTP*,

pp. 596-605.

- L. E. **Stager**, 'Forging an Identity: The Emergence of Ancient Israel' in M. D. Coogan (ed.), *The Oxford History of the Biblical World*. New York: Oxford University Press, 1998, pp. 90-131.
- J. **Van Seters**, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*. New Haven: Yale University Press, 1983, pp. 322-37.
- B. G. **Wood**, 'Did the Israelites Conquer Jericho? A New Look at the Archaeological Evidence', *BAR* 16, 2 (1990), pp. 44-58.
- D. F. **Wright**, 'Accommodation and Barbarity in John Calvin's Old Testament Commentaries' in A. G. Auld (ed.), *Understanding Poets and Prophets. Essays in Honour of George Wishart Anderson*. Sheffield: JSOT Press, 1993, pp. 413-27.
- K. L. **Younger**, *Ancient Conquest Accounts. A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing*. Sheffield: JSOT Press, 1990.
- _____, 'Early Israel in Recent Biblical Scholarship', in D. W. Baker and W. T. Arnold (eds), *The Face of Old Testament Studies. A Survey of Contemporary Approaches*. Grand Rapids/Leicester: Baker/Apollos, 1999, pp. 176-206.

第四章

士師記

引言

士師記描述約書亞死後幾代的以色列歷史。士師記整體上遠較約書亞記負面，旨趣是以色列這期間的失敗。士師記最大部分（三7~十六31）描述耶和華為以色列興起的一系列領袖的事跡，他們被稱為「士師」，「審判」以色列。（「士師」的希伯來文包含軍政司法領導和職能的意思。）士師記首先將士師時代與約書亞的時代連繫（一1~三6），最後以兩個敘事結束，雖然事件發生在士師時代早期，但卻有後來君王的興起在視線中（十七1~二十一25）。女人在士師記扮演的角色比約書亞記多：女人在約書亞記只在兩個敘事出現（喇合，二章；押撒，十五13~19）；士師記有押撒（一11~15）、底波拉和雅憶（四~五章）、耶弗他的女兒（十一29~40）、參孫的第一個妻子（十四章）、大利拉（十六章）和利未人的妾（十九章）等敘事。

士師記結構

一1~三6

引入士師時代：

以色列人嘗試征服迦南（一1~二5）

約書亞死後以色列人背道（二7~三

6）

- 三7~十六31 以色列的士師：
 俄陀聶（三7~11）
 以笏（三12~30）
 珊迦（三31）
 底波拉與巴拉（四1~五31）
 基甸與亞比米勒（六1~九57）
 陀拉（十1~2）
 睚珥（十3~5）
 耶弗他（十6~十二7）
 以比讚（十二8~10）
 以倫（十二11~12）
 押頓（十二13~15）
 參孫（十三1~十六31）
- 十七1~二十一25 士師時代早期的敘事：
 米迦和但族（十七1~十八31）
 利未人的妾；討伐便雅憫（十九1~二十一25）

士師記採用的分段手法包括：長引言，尤其是預覽士師時代的一大段（二6~三6）；三章7節至十六章31節內重複出現的「片段」（看頁132-38）；十七至二十一章的「沒有王」公式。耶和華的第二和第三次對質以色列人（六7~10，十10~16；第一次是二1~5）也是三章7節至十六章31節的分隔點。

士師記幾乎全是敘事，只有底波拉之歌例外（五章）。書中沒有約書亞記一章1至9節或二十三至二十四章那類長篇的綱領性講

章。不過，三段「對質」經文有類似作用，就是帶出上下文的敘事的主要思想。敘事者在二章6節至三章6節為這時代作的撮要也有相同作用。

註釋

一1～三6：引入士師時代

約書亞記和士師記之間的連接，跟申命記和約書亞記的連接一樣，都是經過精心建構。約書亞記的下半部分和士師記的開始有一大堆互引和參照，令兩者相連。我們說過約書亞記十三至二十四章以地有待征服為主題（書十三1，十八2～3），有些經文甚至預示了約書亞死後的事件（例如，書十五13～19；比較士一11～15）。士師記的引言反過來又不時重提約書亞記十三至二十四章。這引言有兩部分（一1～5，二6～三6），兩部分都提及約書亞之死，叫讀者留意支派得產業的問題（一1～2，二6～9），並且進一步描述約書亞死後的情形。敘事者明顯期望讀者按約書亞記十三至二十四章的盼望和警告來讀這引言。

以色列人嘗試征服迦南（一1～二5）

士師記第一章從約書亞記十三至十九章汲取思想養分，預設了各支派所得的地：各支派似乎都知道他們「所得的地業」（一3）在哪裏。約書亞記十三至十九章有時會預告迦南人沒有被趕出（比較書十六10及士一29；書十七11～13及士一27～28）。士師記一章重提這些經文，並加上更多資料，繪畫出一幅接續約書亞的一代教人失望的圖畫。同樣，迦南和押撒（一11～15）的事件取自約書亞記十五章13至19節，目的是把上一代一個成功的以色列

人，與約書亞死後的失敗一代做對比，這個對比在約書亞記十三至十九章已見端倪（本書第三章「註釋」）。

士師記第一章描述的第一批支派其實是相對成功的：猶大和西緬合作，得到不少土地（一1~20）；「約瑟家」（以法蓮和瑪拿西）也嘗到勝利滋味（一22~26）。但隨著第一章發展下去，失敗的調子就越來越明顯。關於猶大和便雅憫，經文只交代他們沒有得到土地（19、21節）；敘事者說迦南人「住在〔瑪拿西、以法蓮和西布倫〕中間」（27、29~30節）；這話來到交代亞設和拿弗他利的經文中剛好倒轉——他們「住在迦南人中間」，暗示迦南人強勢（32、33節）；最後，亞摩利人甚至不容許但支派進入分得之地（34節）。因此，本來描述以色列支派怎樣得地的敘事，到最後反而描述「亞摩利人的境界」（36節）。

耶利哥和伯特利

把攻取伯特利的記載（一22~26）和約書亞記二和六章奪耶利哥的記載比較。特別留意約書亞記的喇合和此處伯特利的佚名居民所扮演的角色。

起初並沒有交代為當中的過程和原因：我們只是讀到一個又一個支派「沒有趕走」其中的居民（19、21、27~33節）；猶大失敗的原因是當地居民有鐵車（29節；比較書十七16~18）；而其他迦南族群「決意」或「準備要」（兩個翻譯皆可）住在以色列人的地域（27、34節）；有些支派定時強制迦南人作苦工（28、30、33、35節）。雖然敘事語氣中立，感覺卻越來越不妥。早期的勝利提及耶和華（一2、4、7、19、22），但此後就沒有再提。耶和華

對這一切轉變有甚麼看法？

這問題在二章1至5節得到回答，耶和華責備以色列人：他們不單沒有趕出迦南人，還跟他們立約，而以色列人與耶和華的約瀕臨崩潰。耶和華宣告祂不會再幫助以色列人征服迦南（比較書二十三12~13）。但這些話可能是要叫以色列人回轉，而不是耶和華心意的決定性表達。以色列人以哀哭和獻祭回應，希望挽回與耶和華的關係。事件的結局曖昧：耶和華會否作祂威脅要作的事呢？

約書亞死後以色列人背道（二6~三6）

士師記二章6節至三章6節是引言的第二部分，呼應約書亞記二十三至二十四章的用語和主題（參專題「迴響約書亞記二十三至二十四章」）。根據二章6節至三章6節，以色列人在士師時代不順服，所作的正好是約書亞警告他們不要作的事。

迴響約書亞記二十三至二十四章

	書二十三~二十四章	士二6~三6
事奉、敬拜	二十三7、16	二11、13、19
	二十四15~16、18、20	三6
離棄	二十四16、20	二12~13
埃及	二十四6、7、14、17	二12
別神	二十三16，二十四16	二12、17、19
跪拜	二十三7、16	二12、17、19
耶和華的怒氣	二十三16	二14、20
背約	二十三16	二20

士師記最明顯呼應約書亞記的經文是二章6至10節，這經刻意重寫約書亞記二十四章28至31節，後者的結構強調以色列在約書亞生前忠於耶和華，為約書亞記劃上完美句號。士師記二章6至10節調校同樣的資料，但目的是帶出約書亞死後，以色列人離棄耶和華，因為「不認識耶和華，也不知道耶和華為以色列人所行的事」。

認識耶和華

查看以下由申命記至列王紀的經文，全都論到認識或不認識耶和華：申七9，八5，九3、6；書二9，四24；士二10，十四4，十六20，十七13；撒上三7，十七47；王上八60，十八37，二十13、28；王下十九19。

查閱這些經文，「認識耶和華」究竟是甚麼意思？有沒有清晰的主題可以連起這些經文？

以色列背道的後果不難預見：耶和華在烈怒中離棄他們，他們便戰敗（二11~15）。較難預知的是後事的發展：耶和華回應以色列的苦難，興起「士師」為拯救者（二16~19）。耶和華與這些「士師」同在，使用他們來拯救百姓。可是，士師的影響力不長久。百姓即使在士師在世時也似乎不是真心順服耶和華（17節），士師死後，他們就更索性離棄耶和華。耶和華為他們的苦難而「憐憫他們」，興起士師，但百姓卻一再頑梗，不當一回事。

新階段來了（二20~22）：以色列既背約，耶和華也不再負責任去守約。二章1至5節的問題有了答案：耶和華再次宣告祂不會趕出約書亞留下列國。祂這一次不是對以色列發言，呼籲他們回

轉，而是獨白，申明立場，決不改變。

敘事重述往事。二章22節至三章4節清楚連於約書亞記十三章1至7節，第三次提到約書亞死時的形勢——有些國仍有待趕離開以色列的產業（參一1~2，二6~9）。約書亞記第十三章，耶和華應許會趕出這地留下的居民，可是，稍後發現，尤其是在約書亞記第二十三章，這應許的實現要視乎以色列人是否忠心，主動攻取他們獲分配的產業。

在二章22節至三章4節，我們終於明白耶和華為何容許列國留下：為試驗新世代的以色列人，讓他們得著「戰爭經驗」，好如約書亞那一代，因著順服耶和華而認識祂的能力。溫漢說：「迦南人像沙包般供以色列人練武用，這講法頗新穎，但說迦南人是試驗以色列人是否忠心的工具則不是」（頁58）。在約書亞以後的以色列人要遵照耶和華的吩咐，為領土作戰，而他們是否成功，取決於遵守耶和華的律法與否。這段經文回顧約書亞記十三至二十四章和士師記一至二章兩大段經文，提出了詮釋：這就是耶和華容許事情這樣發展背後的原因。士師記二章22節至三章4節是啟示延後的敘事技巧的好例子。

士師時期沒有像約書亞那樣的領袖（一個耶和華所派定統領各支派的人），這本身似乎是試驗的一部分。約書亞記結束時，沒有人像約書亞繼承摩西那樣，獲揀選去繼承約書亞：約書亞只是鼓勵百姓，差他們去攻取他們獲分的產業（書二十四28；參士二6）。雖然敘事者沒有交代約書亞為何沒派定繼任人，但透過強調約書亞死後各支派的任務，答案已經不言而喻——機會來了，每個支派當攻取產業，不與迦南人議和，以示對耶和華有信心。或許敘事者認為，沒有約書亞那樣的領袖，是約書亞（或耶和華）

告訴各支派，成敗皆在他們手中的方式。

試驗維時多久是有趣的問題，卻不是士師記的重點，因為以色列人畢竟不及格了。因此，整段經文呈現了尖銳對比：一面是耶和華對約書亞死後以色列當如何的心意，一面是以色列人令人失望的表現。耶和華跟以色列的關係似乎破裂了：以色列失之交臂，耶和華也不再趕出以色列的敵人。士師記的引言就這樣結束。我們還未讀到任何士師事蹟之前，就已經知道這是一個衰落和失敗的時代。

士師記有兩個引言？

引言的兩部分——一章1節至二章5節（甲）和二章6節至三章6節（乙）——常被視為屬不同編輯層的獨立文本。但我們不必如此視之。兩部分放在一起，構成融貫的導言，將士師時代連於約書亞時代，並勾勒出時代的大趨勢。不錯，兩段經文由同一點開始，即約書亞之死，主旨也有重複，但範圍、風格和結果則有不同：

- ◎ **範圍**：甲記載約書亞死後隨即發生的事件；乙撮要了整個士師時代。
- ◎ **風格**：甲詳細，不下任何判語，直到二章1至5節；乙用語富強烈的評價味道，多作概括評論（例如，百姓「連士師也不聽從」的講法簡化了三7~十六31中民和士師之間較複雜的關係）。
- ◎ **結果**：甲對於以色列會否悔改，耶和華收回承命，趕出約書亞留下的列國，抱開放態度；乙否定這個可

能。

為甚麼要這樣開始士師記？為甚麼要將兩個不同的敘事結合成一個引言？兩個敘事其實相輔相成。士師記第一章「偽客觀」的風格向我們「展現」以色列人越來越不濟。它不急於發表判語，引我們醞釀問題。明確要下判語的乙從甲的結論（二1~5）中得到靈感，「告訴」我們士師時代之所以如此，皆因以色列人不順服。引言是那樣長，把我們的眼光聚焦在約書亞那代人至士師時代的過渡，敘事者視之為關係整個時代。士師記十七章至二十一章同樣是講約書亞之後的一代。

三7~十六31：以色列的士師

士師記的中心部分（三7~十六31）逐個以色列士師講，整體面貌跟二章6節至三章6節的撮要一樣，但寫得更細緻，將後者僅暗示的漫長的衰落和崩潰過程娓娓道來。同樣，後者只是把所有士師概括起來，而士師的個性在這中心部分得到更清楚顯露。看圖表三。

為方便計，學者通常會將士師分為「大」和「小」（看圖表三）。「大」士師是那些被認為曾打仗、記載較長的士師。「小」士師的成就似乎沒那麼大，記載較簡短。

士師的排序基本上是按時序的。打頭陣的是俄陀聶，他屬於緊接約書亞的一代。壓軸的是參孫，他的敵人非利士人到撒母耳記上仍然活躍。經文中還有其他時間性連繫，例如珊迦在以笏「之後」出現（三31），跟睚珥是同代人（五6），因此也屬底波

圖表三：以色列的士師

名字	經文	士師的支派	敵人	受影響的以色列地區 參與戰鬥的支派
俄陀聶 (大士師)	三7~11	猶大	亞蘭王古珊利薩田	(沒說明)
以笏 (大)	三12~30	便雅憫	摩押王伊磯倫，得亞捫人和亞瑪力人支持。 耶利哥失陷	耶利哥和吉甲附近的地區 (便雅憫地)。 以法蓮牽涉其中 (及便雅憫?)
戶利人?	三31	珊迦 (?)	非利士人	(沒說明)
底波拉、 巴拉 (大)	四1~五31	拿弗他利	迦南的夏瑣王耶賓。鐵車	(最少) 西布倫和拿弗他利地區 牽涉以法蓮、便雅憫、瑪拿西、以薩迦、西布倫和拿弗他利。流本、但和亞設因為沒有參與而被責怪。
基甸 (大)	六1~八35	瑪拿西	米甸人、亞瑪力人和其他東方	以薩迦、瑪拿西和基列地區。

亞比米勒 (暴君)	九1~57	瑪拿西	人侵擾。農作物被毀，牲口被掠，「直到迦薩」(六4)	牽涉瑪拿西、亞設、西布倫、拿弗他利和以法蓮
陀拉 (小)	十1~2	以薩迦	(內戰)	示劍與周圍地區
睡珥 (小)	十3~5	瑪拿西 (約旦河外)	(沒說明)	(沒說明)
耶弗他 (大)	十6~十二7	瑪拿西 (約旦河外)	(沒提及)	(-)
以比贊 (小)	十二8~10	西布倫 (參書十九15)	亞們人佔領基列，侵擾猶大、便雅憫和以色列	基列、瑪拿西和亞們地區 瑪拿西
以倫 (小)	十二11~12	西布倫	(沒提及)	(-)
押頓 (小)	十二13~15	以法蓮	(沒提及)	(-)
參孫 (大)	十三1~十六31	但	非利士人「統治以色列」(十四4, 十五11)	猶大特別受影響(? 十五9及其後) 參孫獨力作戰

拉和巴拉的時代；基甸—亞比米勒—陀拉—睚珥這個次序在經文中顯示（八29~32，十1、3），耶弗他—以比讚—以倫—押頓同理（十二8、11、13）。這些連繫和士師記提供的年分卻不能為這個時代提供清晰的年代表（看「歷史議題」，頁168）。

「大」士師都是用相似的敘事片段來寫成。「小」士師的記載與「大」士師的不同，但本身之間的形式卻類似。

俄陀聶（三7~11）

俄陀聶是基納斯的兒子，與猶大支派有關係：他是迦勒親屬，較早已顯示他有類似迦勒的智勇（一9~15）。他被興起，打敗「亞蘭納哈辣因（Aram Naharaim）的王古珊利薩田」（編按：新譯本作「亞蘭王古珊利薩田」），基欽（頁211-12）描述得好：他是這時期以色列「文化上最陌生和遙遠」的敵人。「古珊利薩田」可譯作「雙重邪惡的古珊」，相信名字的意思本不是這樣，只是為聖經諧謔了。基欽認為古珊自稱「利薩田」（resh'athaim），即「亞田的統治者」：他是盤據亞蘭納哈辣因（美索不達米亞西北部）的亞蘭人領袖，曾短暫時間控制部分以色列領土。（關於古珊利薩田是誰的其他建議，可參Younger，頁106-07。）聖經沒有交代有甚麼支派參與，也沒有描述爭戰的地點和過程。

俄陀聶的記載比二章6節至三章6節的引言正面，採用了後者的元素（尤其是二11~19；看專題「比較士二11~19和三7~11」），但重新安排，打造一個清脆的成功故事。其後的「大」士師記載，沒有一段好像三章7至11節那樣簡短。

比較士師記二章11至19節和三章7至11節

	引言 (二11~19)	俄陀聶 (三7~11)
背道	二11~13、17、19	三7
拜偶像	二11~13、17、19	三7
耶和華發怒	二14	三8
審判 (受攻擊)	二14	三8
壓迫	二15	三8
士師興起	二16	三9
拯救	二16、18	三10
士師死亡	二19	三10

俄陀聶成了成功的楷模，日後的士師也以他為準繩，最明顯的是三章7至11節的很多用詞都在日後的「大」士師敘事出現，有時完全一樣，有時稍作變化。可以說，俄陀聶的記載被分拆為不同的元素，在下文不斷用作其他士師記載的片段。

這或許可以解釋，俄陀聶的記載為何這樣簡短和風格化。我們不應假設，敘事者手上關於俄陀聶的傳統只這麼稀少；他大可以弄出類似以笏或底波拉和巴拉的記載，但他選擇用濃縮和規格化的寫法，採用的短語可以在往後的敘事中重用，作為「片段元素」。

這些元素在往後的經文重複出現；看圖表五（頁136）。

三章7至11節的「犯罪—審判—呼求—拯救」模式在所有「大」士師的記載中都大致上存在。但當我們讀下去的時候，會發現當中有變化，尤其是較末的記載（基甸、耶弗他、參孫）：有些元素擴展；有些沒有出現。這是士師記編輯手法之一：個別

圖表四：拆解三章7至11節的「元素」

A (背道, 7節)	以色列人行耶和華眼中看為惡的事, 忘記耶和華他們的上帝。
B (拜偶像, 7節)	去事奉諸巴力和亞舍拉。
C (耶和華發怒, 8節)	所以, 耶和華的怒氣向以色列人發作。
D (敵人, 8節)	就把他們交在〔某敵人〕的手中。
E (壓迫, 8節)	以色列人服事〔某敵人〕〔多少〕年。
F (呼求, 9節)	以色列人呼求耶和華的時候。
G (士師, 9節)	耶和華就為他們興起一位拯救者救他們, 就是〔某士師〕。
H (靈, 10節)	耶和華的靈降在他身上。
I (拯救, 10節)	他就作了以色列的士師, 出去爭戰, 耶和華將〔某敵人〕交在他手中。
J (壓倒對方, 10節)	他便勝了〔某敵人〕。
K (太平, 11節)	於是國中太平〔多少〕年。
L (士師死亡, 11節)	〔士師〕死了。

記載中的片段若有變化, 意味著這是該記載的重中之重。往後討論三章21節至十六章31節時, 我們會不斷提到「片段」和「片段元素」。

有人提議, 個別記載和當中的片段在視野上有分別: 片段似

乎會視以色列為一整體（「以色列人行了耶和華看為惡的事」，「國中太平了若干年」），但個別記載卻把士師的活動描寫成地區性，頂多只牽涉幾個支派。這方面的學者多認為，申命記派編者將「全以色列」的視野加諸他手頭的傳統中，把每個記載都說成對所有支派都造成影響，但事實卻不然（例如，Mayes 1985，頁19-20）。

可是，這觀察未必準確。片段通常說「以色列人」，不是「全以色列」（這詞只用於八27〔新譯本：「以色列眾人」〕和二十34），也不一定是講全體以色列人。（特看八33，這節說「以色列人」，及至九4也描述同一群人，卻顯示他們原來是示劍一帶的以色列人。）看來士師記視以色列為一個政治或立約的團體，個別部分的遭遇會影響整體。因此，個別支派也被稱為「以色列人」，但不代表全以色列都直接牽涉其中，而是提醒人，這些支派是更大但破碎了的大單元的一部分。這符合敘事者筆下士師時代越趨分裂的圖畫。

簡言之，不管是記載還是片段，二者都是訴說一個衰落的故事。三章7節至十六章31節的片段是重複和差異的好例子，決非陳腔濫調或刻板思維，而是邀請讀者去比較不同士師的記載。

（為方便計，以下註釋會跟隨士師記採用「以色列」和「以色列人」兩個詞，儘管有時會不太準確。）

我們可以將三章12節至十六章31節分成三大部分（「大」士師以楷體顯示）：

- ◎ 三12~五31：以笏、珊迦、底波拉和巴拉；
- ◎ 六1~九57：基甸〔亞比米勒〕；

圖表五：士師記載的重複元素

	俄陀聶	以笏	底波拉和巴拉	基甸	耶弗他	參孫
A 背道	三7	三12	四1	六1	十6	十三1
B 拜偶像	三7			[六7~10]	十6	
C 耶和華發怒	三8				十7	
D 敵人	三8	三12	四2	六1	十7	十三1
E 壓迫 (年期)	三8 (8年)	三13~14 (18年)	四3* (20年)	六2~6 (7年)	十8~9 (18年)	十三1 (40年)
F 呼求 (回應)	三9	三15	四3*	六6~10 (反駁)	十10~16 (反駁)	
G 士師 (揀選方式)	三9	三15	四6~10 (預言)	六11~12 (天使)	十4~6 (長老)	十三2~5 (天使)
H 靈	三10			六34	十一29	十三25· 十四6、19·

I 拯救	三10	三27~29	四14~16	七22~25	十一32~33	十五14
J 壓倒對手	三10	三30	四23~24	八28	十一33	十六30? *
K 太平	三11	三30	五31	八28	[十二7]	[十五20, 十六31]
(年期)	(40年)	(80年)	(40年)	(40年)	(6年; 沒有 太平公式)	(20年; 沒有 太平公式)
L 士師死亡	三11	四1*		八32	十二7	十六30~31
(其他)			底波拉之歌	亞比米勒		

若同一節包含不同的「片段元素」，每個元素只佔該節的一部分。節數後的星號(*)代表該節與標準模式(三7~11)有差異，不能用此圖表表達，例如，不是順次序出現，或引入了三章7至11節沒有的元素。俄陀聶的經文用網底顯示，因為其他士師是以他為準繩。

◎ 十1~十六31：陀拉、睚珥、耶弗他、以比讚、以倫、押頓、參孫。

以笏（三12~30）

相對於俄陀聶，慣用左手的以笏更是出奇制勝，策略（單人匹馬暗藏武器）大膽精彩。這記載有鬧劇的元素（甚至是拿穢物來開玩笑），以示勝利是如此輕而易舉；摩押王伊磯倫王是一個「蠢胖子」，他的虛有其表和他的肚皮同樣不堪一刺。大量摩押人的命運與他一樣。經文沒有交代哪些支派回應以笏的呼籲：敘事者的興趣是以笏的領袖膽識。參與的似乎最少有便雅憫（耶利哥的所在）和以法蓮（以笏尋求支援的地方，三27）。

士師記以外找不到關於伊磯倫王的記載。有人質疑主前十二世紀初有否摩押王國存在（Hackett，頁153-54）。摩押城市底本、希實本和米底巴（參民二十一25~34）只有很少考古發現屬這時代，但有埃及碑文顯示，最少底本早在主前1270年已有人居住。沒證據顯示這時代存在一個有組織的摩押國，不過，一個以放牧為主的部落社會的領袖自稱或被稱為「王」，也是可能的（Kitchen，頁195-97）。

有人以為以笏敘事的文學性，特別是譏諷摩押人的幽默手法，反映這敘事的歷史根據薄弱。布雷特勒（Brettler，頁37-38）說這記載基本上是後人的創作，目的是將以色列人描寫成高於隔鄰的摩押族。但這講法不一定成立。把伊磯倫王和摩押人寫成又魯莽又蠢，目的是突顯以笏贏得輕鬆（比較王上二十章有關亞蘭人的類似描寫；本書第六章「註釋」）。這種敘事風格符合士師記這部分的情況，也就是以色列人相對順境，得拯救簡單得令人

捧腹。

珊迦（三31）

亞拿的兒子珊迦的敘事非常短（五6也提及他）。他可能不是以色列人，而是戶利人，在埃及軍中一個以迦南神亞拿命名的部隊服役。布洛克（Block，頁172-75）引用拉美西斯三世（1198-1166）時代的一段碑文，提出珊迦在他所屬的部隊跟非利士人爭戰時得勝，時為「海上的人」來到這地不久。在士師記第三章，珊迦屬以笏記載的註腳，是另一個耶和華使用且運用非正統武器拯救以色列的人——雖然他不是以色列人，甚至不是刻意要幫助以色列。

底波拉和巴拉（四1~五31）

聖經以敘事（士四章）和詩歌（士五章，常被稱為「底波拉之歌」）來講底波拉和巴拉的事蹟。士師記第四章的語調跟描述以笏時不同，而巴拉面對任命時的畏首畏尾反應（「如果你不與我同去，我就不去」，四8）是開先河之舉：第一次有士師在回應時開出條件。結果如第四章所描述的，西西拉被「交在一個婦人手裏」（四9、22），不過那婦人不是底波拉，而是（另一個轉折）雅憶。士師記第四章是第一次在某程度上批評一個士師。雅憶扮演了以笏在第三章扮演的角色，巴拉結果卻扮演了伊磯倫僕人的角色——進入內室而找到一具屍首。

巴拉的勝利也不弱。他招聚以色列人到他泊山，從那裏出發攻打西西拉，將敵人趕回大本營「夏羅設歌印」（四10、12~16），這名意思大概是「外邦人的耕地」，似乎就是五章10至21節

提到的他納和基順河流域。是次勝利似乎強化了以色列對迦南北部的控制，根基是約書亞記十一章記載的軍事行動，做到了西布倫和拿弗他利未能完成（一30、33）的任務。留意，「迦南王耶賓……在夏瑣作王」（四2）句中的這人似乎與約書亞記十一章1節的「夏瑣王耶賓」不同：王名多有重複（Kitchen，頁213）。

士師記第四和第五章：兩個記載？

布洛克（頁175-84）討論士師記第四和第五章的關係，把兩段經文並列觀看。他的結論是，雖然兩段記載的基本次序相同，側重點卻不同，各自略去另一段經文的許多內容。例如，第四章沒有交代哪些支派參與哪些沒參與（五13~18），沒提及沖走西西拉軍隊的急流（五19~21），也沒有想像西西拉家人對他陣亡的反應（五28~30）。至於第五章則沒有提到迦南王耶賓（四2、23~24）、底波拉徵召巴拉（四6~9）、巴拉追趕西西拉大軍（四16、22）或巴拉在雅億帳棚發現西西拉死了。士師記第四章是融貫有序的記載；士師記第五章沒有清晰的主線，屬印象主義式的描繪。「如果沒有敘事部分，很難單憑〔士五章〕來重構戰爭的過程」（頁182）。

布洛克認為兩段記載相輔相成。第五章歌頌耶和華在勝利中的關鍵角色（1~5、9、11節），情緒高漲，涵蓋面廣；第四章範圍較窄，僅描述底波拉向巴拉說的預言怎樣出人意外地成就。第四章需要第五章的資料補充。

你接受這樣解釋第四和第五章的關係嗎？可以再比較其他進路：哈爾彭（Halpern），頁76-103；布雷特勒，頁

61-79。

以笏、底波拉和巴拉的記載比俄陀聶的複雜。但除了背道和審判的片段外，並沒有太強負面元素。結束這部分的底波拉之歌是以以色列人忠於耶和華，打敗耶和華的敵人為要旨。有些支派因為沒有參與制服迦南人而受責難（五16~17、23），但主旋律是願意的以色列人回應了耶和華的呼召。這首詩就是被刪去，也不會留下很明顯的空洞，但其歡慶語調則強化了三至四章留給人的基本上正面印象。

基甸與亞比米勒（六1~九57）

按士師記所記，下一幫在這時期擾害以色列的是由米甸人、亞瑪力人和「東方人」組成的鬆散聯盟（六2~4；士六~八章別處只是簡單稱他們為「米甸」或「米甸人」，例如，士六6、7、11、14）。有關米甸和區拉雅（Qurayya，阿拉伯西北部）遺址的關係，可以參考基欽（頁213-14），區拉雅在主前十三至十二世紀有人居住，其後荒廢。正如基欽所提出，有認為士師記六至八章所根據的傳統很古老，因為米甸人似乎只在一段短時期發盛。

瑪拿西支派的基甸被興起，要從敵人手中拯救以色列人。基甸和他兒子亞比米勒的記載是士師記的轉捩點。從士師記第九章起，以色列明顯走下坡了。

基甸記載一開始，「片段」便得到明顯擴充：敘事大幅度描寫敵人的欺壓（元素E，六2~6）；耶和華不但沒有因應呼求而施救，反而譴責以色列人（元素F，六6~10）。以色列與耶和華的關係轉差：審判更嚴厲，拯救也不再是自動出現。這反映在六章13節

基甸的話中——「『耶和華不是把我們從埃及領上來嗎？』現在他卻拋棄了我們，把我們交在米甸人手中！」留意，本章稍後提到俄弗拉的宗教情形，反映耶和華的指控有據。

形式鑑別學與士師記第二及第六章

索金（頁30-31、104-05、117）認為，士師記有三段經文（二1~5，六11~24，六25~32）似乎原本是「祭壇溯源經文」，用以解釋敬拜地點的起源。他的結論是：這些經文與上下文有別，屬獨立單元，原不屬這裏，但後期的改動遮蔽了這點。

讀讀索金的論點。這三段經文有甚麼共通之處？稱之為「祭壇溯源經文」合理嗎？索金認為這些經文原不屬現有的上下文，你同意嗎？

接著比較光明（六11~32）：耶和華雖然責備，但卻差派天使去呼召基甸，而當基甸肯定那是從耶和華而來的呼召時，就有所回應，毀壞巴力的祭壇，招聚瑪拿西、亞設、西布倫和拿弗他利幾個支派一同作戰。

耶和華的使者

「使者」（Angel，或譯「天使」）一詞是譯自字根意思是「使者」（英文的angel其實源自也解作「使者」的希臘文）的希伯來文。

試比較三段有「耶和華的使者」出現的經文（二1~5，六11~24，十三2~23）。這些經文有甚麼共通之處？這

「使者」與耶和華有甚麼關係？三段經文可否令人對「使者」產生清楚的認識？有使者顯現的二章1至5節和六章11至24節，跟沒有提使者的十章10至16節有沒有清楚分別？

可是，基甸希望得到確據，知道耶和華會「按著你所說的，藉著我的手拯救以色列人」（六36）。在著名的羊毛事件中，他試圖操控耶和華，要耶和華給出祂差派他的明證：他最初要求一個差不多定會出現的現象——在乾地有被露水浸濕的羊毛——然後他要求耶和華「確認」第一個「記號」，這一次他要求的現象沒有前一次那麼正常：在有露水的地上有乾羊毛（如果耶和華不這樣行，祂就前後矛盾了）。兩個記號都出現了，但基甸似乎太著緊自己是以色列拯救者的虛榮了。

第七章延續這主題，耶和華大幅減少基甸軍隊的規模，「免得以色列人向我自誇：『是我們自己的手救了我們』（七2）。與此一致，敘事者強調耶和華在戰鬥中的角色比過往的記載強：米甸人的異夢（七9~14）預示耶和華將會使出意想不到的逆轉；在戰鬥本身，是耶和華「使全營的人用刀互相擊殺」（七22）。

第八章，耶和華不再出現。雖然基甸已大大得勝，他仍帶領300人過約旦河。此時越讀越不對勁。眾人已經疲累，為甚麼基甸仍要追趕米甸王西巴和撒慕拿，還迫得這麼凶？為甚麼因著疏割和毗努伊勒不幫助自己，他就這樣兇殘對待他們？下文揭示，原來基甸心懷私怨（八18~19）：「你們在他泊山上所殺的人，是甚麼模樣的人？……他們是我的兄弟。」原因到這時才揭曉，令人對之前的敘事有了全新觀點：在基甸的行動背後一直有私心。他不是單單為捍衛耶和華的榮耀，也不是單純為拯救以色列；他同

時是為報私仇。

但從種種表面政績來看，基甸大大得勝，而以色列人擁他為王。他用動聽的話推卻：「我不統治你們，我的子孫也不統治你們，唯有耶和華統治你們」（八23）。可是，他隨即用行動顛覆了耶和華的王權——他造一個以弗得象徵自己的勝利（這以弗得是用米甸戰利品製成），強調他的個人權威（他把以弗得立在自己本城）。這引領以色列人走到背道的路上。基甸離世的時候，拜偶像的行為已深植以色列人當中，後來，巴力崇拜以一種宗教融合的方式再現：「巴力比利士」（33節，「約的巴力」）一名似是要將西奈和迦南的宗教渾為一體（參二19）。耶和華——以色列的真正拯救者——被忘掉，某程度是因為基甸晚時的作為（八34，參七2）。基甸的別名耶路巴力因而添上了諷刺意味：到基甸去世時，巴力已經爭辯成功（參六32），這似乎是第八章最後一節特別用耶路巴力這名字的原因。（在第九章，基甸不再被稱為基甸，而是「耶路巴力」。）

在第八章末，片段進一步擴展：片段元素J至L（八28、32）不單不是用來結束記載，反而前後把亞比米勒出生記載套住，然後引入下文關乎亞比米勒的記載。這是片段元素的極有效變化——一個沒有令故事真正結束的「結局」。基甸死前已撒下衰落的種子：他鼓勵具拜偶像味的崇拜；他雖沒王之名，卻有王之實。亞比米勒加強這趨勢：他拜偶像，靠巴力比利土廟的銀子得到權力（九4）；他的一生集合了君主制度最惡劣的元素——家族內部血腥權謀，向外濫權害物。他被殺，耶和華再次掌管以色列，百姓才鬆一口氣（九53~57）。

基甸：他真的這麼差嗎？

你認為上文對基甸一生的詮釋是否太嚴苛？最少部分的敘事細節可否用另一個角度來理解，以致基甸的形象沒那麼差？如果你要說敘事者基本上認同基甸，你會訴諸哪些敘事特點？

可以參考溫漢的討論（頁119-27）。

耶弗他（十6~十二7）

在第三部分，耶弗他和參孫接續衰落的趨勢。像基甸的記載一樣，耶弗他的記載是以以色列拜偶像和受壓迫開始，而且交代得頗長（十6~9）。經文提到非利士人和亞捫人的威脅，但餘下的耶弗他記載只描述從亞捫人手中得拯救，而且地點是約旦河外，與非利士人有一段距離，因此，非利士人被提及應是為參孫的記載鋪路。

耶和華在以色列人呼求的時候，再次譴責他們，這次直接告訴他們：「我不再拯救你們了」（十13）。以色列人的反應是「從他們中間除掉外族人的神」和「事奉耶和華」。但這是真心的麼？描述耶和華回應的經文意思含糊（十16）：可解作「他因以色列所受的患難，再也忍受不住」（NRSV）或「他厭倦以色列人討好自己的行徑」（Block，頁238-39）。或許以色列人現在只能靠自己了。

面對危機，基列的領袖來找也是基列人的耶弗他。就像之前與耶和華商議一樣，長老來找耶弗他，說服他作領袖，雙方在米斯巴立誓（十一1~11）。但經文沒清楚交代耶和華是否支持耶弗他。

接著有另一次的討價還價，兩方分別是耶弗他和亞捫王。（關於耶弗他為甚麼將本應是摩洛哥的亞捫人的神誤作基抹，參 Block，頁361-62。）只是到了戰事無可避免時，耶和華的靈才臨到耶弗他；就在耶和華似乎要表態支持的這一刻，耶弗他却想藉許願來操控耶和華。願的內容有點含糊，但應關乎人命而不是牲畜：牲口可以養在以色列人屋內，但若耶弗他說「從我的家門出來迎接我」是指動物就不自然了（士十一31）。耶弗他與亞捫人的王商議時，提過摩押的神基抹，他現在也把以色列的神當作跟基抹一樣，接受活人為祭（參王下三27）。耶弗他像基甸一樣渴望勝利，但做法卻比基甸極端百倍。他的女兒成為他這可怕誓願的犧牲品，但他知道願必須要還。

耶弗他許願

十一章29至40節怎樣描述耶弗他和他的女兒？

耶弗他應該還願嗎？（比較利五4~6；傳五4~6。）

為甚麼耶和華不介入？（比較創二十二12~14。）

操控性的討價還價是貫穿耶弗他記載的主題，在以下對話中非常突出：以色列人與耶和華（十6~16）；基列人與耶弗他（十一17~十一11）；耶弗他與亞捫王（十一12~28）；以及最後耶弗他與耶和華（十一29~31）。耶弗他不惜一切要耶和華站在他一邊，跟以色列人先前的表現一樣，但他也跟以色列人一樣，不明白耶和華要的是甚麼。以色列與耶和華的距離越來越遠，現有一個領袖舉動「全盤異教」化，也貼切不過，因為以色列人似乎已沉迷外族神而不能自拔（Block，頁367）。

一宗後續事件揭露支派之間越來越不和（十二1~6）。以法蓮人一如當年責怪基甸一樣，怪耶弗他沒呼召他們作戰（參八1~3）。似乎他們認為每次以色列人打勝仗，他們都有份；他們明顯自以為比約旦河外的支派優越（十二4）。耶弗他跟基甸不同，他選擇與以法蓮人開戰。耶弗他這麼光火，可能因為他為勝利付出了高昂的代價。結果內戰爆發，在耶弗他記載裏，唯一記載的傷亡數字是以法蓮人的，不是以色列的敵人（5~6節；亞捫人的損失以失去或被毀的城市數目來計算，十一33）。耶弗他的記載沒有以「太平公式」（片段元素K）來結束並非偶然：他沒有為以色列帶來真正的太平。

參孫（十三1~十六31）

參孫是個更令人不安的人物。他的出身與耶弗他恰好相反，他出生前的長篇記載（十三章）燃起了希望：他會「拯救以色列人脫離非利士人的手」（十三5）。可是，參孫似乎沒有一件事做得對：他是拿細耳人，卻從獅子屍體中吃蜂蜜，導致不潔（十三4~5，十四9；參民六6）；他是以色列人，卻堅持討非利士女子為妻（十四2~3）。耶和華的靈一再臨到他，但他始終執迷。推動他人生的，似乎不是解救以色列，而是性慾（十六1~4），及視尊嚴比生命更重的心理（十四9，十五3、7~8、11）。他以服仇行動來結束人生（十六28：「主耶和華啊，求你記念我……加強我……的力量……使我……在非利士人身上報那剜我雙眼的仇」）。這可能是他一生中最叫非利士人受創的一次（十六30），但並不能解除他們對以色列的威脅。又一次，記載告終時，太平公式沒有出現。

（留意，對應十六30作的區別，十五20的總結在十六31再出現；十五20總結了參孫一生的作為，十六31總結他臨終的一幕。再一次，片段的變化反映此敘事的特色。）

耶和華的靈在參孫記載中扮演甚麼角色？鑰節是十四章4節：耶和華「正在找機會攻擊非利士人」：每一次耶和華的靈臨在參孫身上，有些事會發生，直接或間接加深以色列人和非利士人之間的仇恨。

士師記十三至十六章裏耶和華的靈

- ◎ 十三章25節之後便是十四章1節，暗示耶和華的靈領參孫閒蕩至非利士地。
- ◎ 十四章6節：參孫殺死獅子，為婚禮上的謎語埋伏筆，繼而導致十四和十五章的惡劣關係。
- ◎ 十四章19節：參孫殺死從亞實基倫來的30個年青人。
- ◎ 十五章14節：參孫用驢腮骨殺非利士人。

參孫在這些事件中是否意識到神聖的帶領？還是我們當視這些行動為他的衝動，為耶和華所利用，以成就祂的心意？可以肯定的是，參孫只向耶和華呼求過兩次，兩次都在絕境之中（十五18，十六28）。他一生中沒有任何明顯的敬虔表現。

不過，參孫至少為以色列的解救做了些貢獻（參十三5：「他必起首拯救以色列人脫離非利士人的手」〔和合本〕）。他彷彿是亂衝亂撞，部分應歸咎於以色列人沒給予真正的支援。事實上，在十五章11節，猶大人將他交給非利士人，說：「非利士人

統治我們，你不知道嗎？」（參十五20）。參孫似乎是唯一一個不肯順應潮流的以色列人。

不過，在另一個層次上，參孫象徵士師時代的以色列：他沒有持守聖召，到處闖禍，落在困境，為耶和華救拔，卻又以為理所當然（十六20），似乎為耶和華所棄，最終卻又沒有被棄。這一切在某個層面說，通通適用於以色列。十三至十六章的某些特色可能反映敘事者要表達這另一重象徵意義。敘事突顯參孫魯莽而自我中心的行徑。第十六章的部分經文幾乎有點超現實：參孫戲弄非利士的領袖，刻意犯險，以顯示實力。（又或者，他以為大利拉說「非利士人上來捉你了」是戲言？）其他民間傳奇的元素，如不育婦人生子（十三章）、謎語（十四章）和「神」力（十六章）都為敘事添上強烈風格化色彩。這敘事的極古怪內容似乎告訴讀者，不應按字面「照單全收」，反應視整個敘事為以色列在耶和華面前的光景的一種喻意。

（歷史書裏還有兩個敘事是以不育婦人生子開始，亦似乎暗喻以色列在耶和華面前的光景：撒上一～二章；王下四8～37。創世記也有不育主題：創十一30，二十五21，二十九31。）

魔髮？

你怎樣解釋參孫頭髮被剪後能力盡失（十六16～21，參十三5），頭髮再長後重新得力（十六22、28～31）？

陀拉、睚珥、以比讚、以倫、押頓（十一～5，十二8～15）

我們一直略過了「小」士師。他們的記載插在亞比米勒、耶弗他和參孫之間；圖表六列出他們各自的片段。

在「小」士師的記載中間有少許變化：首兩個以「在他以後，有某某興起」開始，接著的三個以「某某之後，有某某治理以色列人」開始；「進一步的資料」也有些少分別，儘管主要都集中在興旺的證據（子女和財產）上。不過，整體手法重複，特別因為簡短和分成了兩組。

韋布（Webb，頁160-61）留意到這些記載和亞比米勒與耶弗他經文之間的共通點：

- ◎ 睚珥、以比讚、押頓的大家庭叫我們想起基甸（八30~31）。
- ◎ 經文提到「亞比米勒之後……〔陀拉〕興起拯救以色列人；他住在……沙密」（十1），表示在亞比米勒的劣治過後，以法蓮有一段安定時期。
- ◎ 興盛的睚珥（十3~5）與同樣出自基列的耶弗他有鮮明對比。基列的長老在亞捫人來犯時沒有向睚珥的30個兒子求救：擁有一頭驢是一回事，帶領以色列人作戰是另一回事！
- ◎ 因許願而無後的耶弗他與多子的以比讚（十二8~10）是另一發人深省的對比。

小士師的細節太隱晦，叫人心癢。睚珥、以比讚和押頓這麼富有，兒女眾多，是否代表他們為以色列的部分地區帶來了短暫的和平（從他們可以維持大家庭和累積財富為證）？若是這樣，他們的事業可以代表耶和華在亂世對以色列的供應。還是，這三個士師是基甸的迷你版——只顧建立自己的家庭，建造自己的王國（Younger，頁278-79）？經文沒有提到屬靈衰落；事實上，經文沒有這方面關注。另一方面，小士師的成就似乎不多。從基甸開

圖表六：小士師

	陀拉 (+1~2)	睪耳 (+3~5)	以比讚 (+2~8~10)	以倫 (+2~11~12)	押頓 (+2~13~15)
繼承	亞比米勒之後…… 興起拯救以色列 (+1)	在他〔陀拉〕以 後……興起〔十 3〕	耶弗他之後……治 理以色列〔十二 8〕	以比讚之後……治 理以色列〔十二 11〕	以倫之後……治 理以色列〔十二 13〕
籍貫	以法蓮山地的沙密 (+1)	基列〔+3〕	西布倫(?)的伯 利恆〔十二8〕	西布倫〔十二11〕	以法蓮的比拉頓 (十二13)
進一步資料	住在沙密〔+1〕	有三十個兒子，騎 著三十頭驢駒；他 們有三十座城〔十 4〕	有三十個兒子， 三十個女兒；女兒 都嫁〔出〕去…… 兒子……娶了三十 個女子〔十二9〕	(一)	有四十個兒子， 三十個孫子，騎 著七十頭驢駒 (十二14)
作士師時間	二十三年〔+2〕	二十二年〔+3〕	七年〔十二9〕	十年〔十二11〕	八年〔十二14〕
死亡、埋葬	死了，埋葬在沙密 (+2)	死了……埋葬在加 們〔+5〕	死了……埋葬在伯 利恆〔十二10〕	死了……埋葬 在……亞雅崙 (十二12)	死了……埋葬 在〔比拉頓〕 (十二15)

始走下坡的趨勢在耶弗他和參孫時代繼續；而小士師也是活在這段時間，卻沒有扭轉這個趨勢，只有陀拉是例外（十1）。這些記載給人的印象是以色列人「半生不死」。這些人物提供了某種帶領，但耶和華跟以色列的關係低潮卻似乎未獲化解。

士師時代早期的敘事（十七1～二十一25）

這部分的敘事在約書亞死後發生：十八章1節（參書十九47）；十八章30節（「摩西」）；二十章27至28節（參書十四1，十九51）。十七至二十一章沒有士師，沒有像三章7節至十六章31節的敘事框架。這幾章由重複的公式連繫，十七章6節和二十一章25節是公式的長版本，十八章1節和十九章1節是短版本：「在那些日子，以色列中沒有王，各人都行自己看為對的事」。很明顯，這幾章經文在士師記自成一個組別。

這部分有兩個敘事：米迦的偶像和但支派的遷移（十七1～十八31）；利未人的妾和聲討便雅憫的戰事（十九1～二十一25）。每個敘事都有相似的外形和主題，先描述一個以色列人的事蹟，然後範圍擴大至一個支派，甚至在二十至二十一章，牽涉多個支派。兩個敘事都描述以色列社會的各層面都墮落了：不論個別以色列人還是以色列支派的行為都教人側目。士師記十七至二十一章多迴響前面的舊約書卷的事件，每次的作用都是令人搖頭。耶和華在這些敘事中顯得很遙遠，從沒有作出干預，有的只是審判。在兩個敘事的結尾，審判的主題尤其清楚。

米迦和但支派（十七1～十八31）

第十七章以描述米迦的神廟開始。這是一個私人神廟，內

有用偷來的銀子鑄成的偶像。米迦是以法蓮人，他立了兒子為祭司，後來僱用了路過的利未人，因為他知道利未人較適合做祭司（十七7~12）。這神廟的每個環節都違反了摩西律法（例如，申二十七15），而十七章6節的「沒有王」公式明顯譴責米迦的所有行為和他背後的宗教態度。這些都在十七章13節有絕妙的總結：「現在我知道耶和華必善待我，因為有一個利未人作我的祭司」，意思是，越多神具和合資格的祭祀人員，就越多的祝福。這是米迦自以為是的想法；敘事者從沒有肯定米迦的想法。

第十八章的但支派也好不了多少。他們在尋覓土地時經過米迦的神廟。他們不但沒有毀滅偶像，反而帶著偶像和祭司溜走，用以建立自己的神廟。（士一章不像書十九章那樣提到但支派北遷：這事在士十八章得到獨立處理。參孫在留在南部的但人中間發生，但北遷在底波拉時代已經發生。看五17。）

但支派的旅程記載勾起了很多出埃及記、民數記和約書亞記論以色列出埃及和征迦南的情節：

- ◎ 派探子查探那地。探子回報，要求進軍（十八2、9~10；參民十三1~33）。
- ◎ 派子蒙應許，必得成功（十八5~6、9；參書一10~11，三10）。
- ◎ 記下一個北進的中途站的名字（十八12；參出十五22~25，十七1~7；民十一1~3）。
- ◎ 途中得了神具和祭司（十八19~20；參出二十五章及其後）；這些人和東西到達目的地後成為神廟一部分（十八30~31；參書十八1）。

◎ 毀滅和重新命名一個外邦城市（十八27~29；參書六~八章；士一章）。

可是，這次軍事行動大錯特錯了：探子聲稱耶和華已將拉憶交到但支派手中（十八10），但敘事者從沒有確認這是耶和華的心意。探子在十七章13節的自以為是態度跟米迦一樣。敘事者（在舊約裏實屬罕有）同情拉憶的非以色列居民，強調他們無還擊之力（十八7、27~28），暗示他們不該被殺。他又暗示，但人在新城所建的神廟與米迦的神廟一樣虛謊：第十八章結尾兩次提醒我們，但人所立的偶像不過是米迦所做的器物（十八27、31）。按舊約的理解，這整個記載是征服記載的拙劣模仿。

在最後，有清楚的審判預告。米迦以為耶和華站在他那邊，但神廟卻給但支派搶掠。第十八章最末兩節指出但支派也不會有好收場：「那地遭受擄掠的日子」（30節）和「上帝的殿在示羅」（31節）的日子大概是指非利士人在亞弗一役毀了神廟（撒下四章；詩七十八60；耶七12~15，二十六6~9）。

利未人的妾；聲討便雅憫（十九1~二十一25）

第十九章開始，一個妾侍跟她的利未人丈夫鬧翻，她從以法蓮跑回去伯利恆的父亲家。利未人往伯利恆帶她回家，二人中途在基比亞住宿，當夜，妾被強暴而死。這敘事呼應天使和羅得在所多瑪的記載（創十九章），分別在於來到士師記第十九章，惡行令人髮指的是以色列人。

敘事技巧和士師記第十九章的信息

士師記第十九章有幾個地方值得注意：

- ◎ **時間和地點**：留意地名的運用和表達時間的手法，以及「事件時間」（按敘事者的講法，事件持續的時間）和「敘事時間」（敘事者描述事件的速度）的反差。這些技巧怎樣豐富了敘事？
- ◎ **角色塑造**：敘事者筆下的利未人、妾、妾的父親和以法蓮老人有何形象特色？（可留意二十四~七利未人說的話。）
- ◎ **重要的省略**：敘事者是不是刻意略去細節，故作神祕？特別是妾死亡的時間和方式有否模稜兩可（十九27~29，參二十五）？參布洛克（頁541-42）；楊格（頁359）。
- ◎ **對婦女的態度**：「假如〔妾侍〕乖乖地待在家中，守本份，服丈夫的權柄，就不會在不當的時間來到不當的地點。敘事者依靠基本的父權策略，對女性施行社會控制，暗示婦女以及她們的行為，當為男性的性侵犯負責……士師記第十九章的信息是告誡婦女：當你有甚麼舉動，即使只會有丁點兒不當的性意涵，你就是給男性發出『來侵犯我』的訊號」（Exum 1995，頁85）。你同意這是士師記第十九章要向女性說的信息嗎？

在第二十章，全以色列聚集，要懲罰作惡的人，氣勢磅礴

(二十1~17)，他們要「從以色列中除掉這惡」(二十13；參申十三5，十七7)的決心同樣令人讚嘆。便雅憫支派拒絕交出基比亞的居民，以色列唯有開戰。可是，雖然以色列人是按耶和華吩咐開戰(二十18、23、28)，首兩天都敗陣，到第三天伏擊敵人才得勝，結果便雅憫人只剩下600男丁。這次伏擊的情節跟約書亞記第八章差不多，不過，今次是以色列人打以色列人。第二十章的敘事長而磨人，轉捩點是便雅憫人醒覺大限來臨(39~41節)。敘事者不斷強調這次報復戰爭為以色列人帶來的損失。「這場仗特別可怕之處是，它是針對以色列其中一個支派，爭戰的決心和徹底程度超越士師記所記的任何一場對手為迦南人的戰爭」(Younger，頁375)。

士師記二十章29至48節：一個單一的敘事？

與便雅憫人作第三天戰鬥的記載是多線敘事的好例子；參約書亞記三至四章(本書第三章「註釋」)。敘事者描述了三群人的行動：以色列主軍、便雅憫人和以色列的突擊隊。正如約書亞記三至四章，這段經文示範了敘事鑑別和來源鑑別進路的不同之處。試比較兩個立場：布洛克(頁563-67)和楊格(頁372-75)相信二十章29至48節是複雜但統一的經文；索金(頁293-96)認為背後是兩個資料來源。

從第二十章讀到第二十一章，讀者可以感受到以色列人的情緒變化——由最初的堅決和自信，到便雅憫幾乎滅族時的痛苦。這從以色列人在過程中發出的問題有所反映：

- ◎ 二十3（問利未人）：「這件惡事是怎樣發生的？」
- ◎ 二十12（問便雅憫人）：「你們中間怎麼發生了這樣的惡事呢？」
- ◎ 二十18（問耶和華）：「我們之中誰應首先上去，與便雅憫人交戰呢？」（與一1有諷刺呼應）。
- ◎ 二十23（問耶和華）：「我們再去與我們的兄弟便雅憫人交戰，可以不可以？」
- ◎ 二十28（問耶和華）：「我們當再出去與我們的兄弟便雅憫人交戰呢？還是休戰呢？」
- ◎ 二十一3（問耶和華）：「耶和華以色列的上帝啊，今日以色列中缺少了一個支派，為甚麼在以色列中發生這事呢？」

最後，問題又轉了方向，以色列人不再向耶和華發問（因為得不同回應？），轉而關心便雅憫支派能否存活：

- ◎ 二十一7：「我們曾經指著耶和華起過誓，必不把我們的女兒給便雅憫人作妻子，那麼現在我們當怎樣辦理，使他們剩下的人有妻子呢？」
- ◎ 二十一16：「便雅憫的女子既然都被除滅了，我們應怎樣行，使那些餘下的人有妻子呢？」

經文裏的問題令讀者也想問：便雅憫支派是否會絕種？以色列人為甚麼在首兩天會戰敗？這原來是一個更大問題的兩面，該問題是：以色列在這事件中怎麼還能繼續存留？

第二十章，以色列與便雅憫支派劃清界線（「從以色列中

除掉這惡」，二十13）。但到了第二十一章，以色列人急於讓便雅憫支派繼續存留，行徑也越來越像便雅憫人，包括扭曲誓言（二十一5、18），最後，甚至鼓勵200便雅憫男人搶以色列女人為妻（二十一20~25）。第十九章以描述一個女人被強姦開始：現在以色列人容許200個女人被強暴。

這可能解釋耶和華為何在首兩天將以色列人送上戰場，跟著卻讓他們戰敗：審判臨到便雅憫，但也同時臨到其他支派，因為他們根本與便雅憫沒有兩樣。敘事清楚表明：如果信守誓願，如果便雅憫真的受罰，它會完蛋。不過，如果便雅憫是以色列的迷你版本，以色列又是甚麼呢？如果以色列本該受罰，她為甚麼仍生存？書卷結束的時候，這個問題懸在半空。

在士師記內，十七至二十一章是大規模的「延後啟示」的例子。這卷書下的以色列可謂千瘡百孔，而作為結語，這幾章經帶我們回到士師時代初期，以個別以色列人和整個支派的惡行為證，說明接續約書亞的一代偏離正道有多遠。看過這些事件，就不會奇怪以後的世代照樣離棄耶和華了。

十七至二十一章也指向在希伯來正典中緊接約書亞記的撒母耳記，把士師時代的道德無政府狀態歸咎於沒有王，預示了撒母耳記要描述的發展。

重要主題

違約

約書亞記的以色列大致上是忠於耶和華的；士師記由約書亞記之後的一代起大致上是不忠的。他們不能趕走迦南居民，是他們軟弱的根源（一1~二5）。到了整卷書的最後，「剩下來的列

國」的問題仍未解決。

迦南化

布洛克（頁58）描述士師記的主題為「定居迦南後，以色列社會的迦南化」。以色列人與迦南人妥協，與他們通婚，膜拜他們的神（二1~3，三5~6）。他們的行為反映他們的變心：拜偶像（六25~32，八32~九6，十七~十八章），迷信（十一30~35），專制和暴力（八13~17，九34~52），強姦婦女（十九22~26，二十一20~23），謀殺（九4~5）。他們間中會回轉，歸向耶和華，可是這些惡行的例子似乎代表他們隨時會反彈的程度（參二18~19）。在書末，示羅被寫成仍在「迦南地」，實非偶然（二十一12）。

分裂

以色列在士師記並沒有像在約書亞記那麼團結，也沒有那麼順從領袖，當中有競爭（八1~3）、不忠（五15~17）、無情（十五11~12）和內戰（十二1~7，二十章）。亞比米勒的敘事特別帶出一幅完全混亂的圖畫。約書亞記的圖畫簡單——百姓定期聚集在約櫃前，領受耶和華透過約書亞所頒布的命令——這圖畫在士師記完全消失。

耶和華與以色列

與上文各點都相關，士師記追蹤耶和華跟以色列的關係不斷衰落的過程。耶和華似乎在疏遠以色列，而以色列得靠自己時，就越發採用有問題的手法來處理不住出現的危機。當以色列人真

的尋求耶和華時，讀者也會懷疑他們是不是真心悔改，還是只為解決當前的危機。到了參孫時代，以色列似乎甚至已不再求問耶和華——至少第十三章沒有求問耶和華的記載（片段元素F）。

恩典

如果敵人入侵代表耶和華在這時代的審判，耶和華興起一個接一個的領袖，就是顯出祂的恩典和憐憫。如果以色列人不再尋求耶和華（十三章），耶和華仍想方設法拯救他們（十三5，十四4）。即使到了全書結尾，約書亞記二十三至二十四章講的終極審判也沒有發生。約書亞記二十三章15至16節和二十四章20節等經文（參申二十八～二十九章）似乎是說，百姓一不順服，被擄和毀壞就會立即臨到，但到了士師記結束，以色列仍原璧，儘管已五癆七傷。臨到以色列的審判可看作是耶和華的恩典：百姓一再看見背棄耶和華的後果；耶和華一再透過他們不順服的後果向他們說話，呼籲他們回轉。

領袖

士師記背後有耶和華是以色列的真正統治者的思想（八23：基甸的話是真的，即使他的行為推翻了自己的話）。不過，士師記也強調耶和華興起的人間領袖，當中形態各有不同：有亞多尼比色和伊磯倫等驕恣但不堪一擊的敵國君王（一6～7，三12～20）；有士師們；有帶來災難的基甸和亞比米勒「君王原型」（八～九章）；有約書亞死後以色列長老的差勁領導（一，十七～二十一章）。

士師的最大不足，照二章16至19節所說，是無法扭轉百姓背

道的趨向：士師一死，百姓又回到之前的境況。這是百姓的錯，多於士師的錯，假如百姓忠於耶和華，或者不是這麼頑固地不忠，士師記會否改寫。無論如何，士師記明顯認為，這種沒有王朝以及通常限於地區性的領導，不足以維繫百姓的守約心。

在非王朝的個人領導之外，士師記曾探討集體領導（由支派長老共治）和君王制（王朝性的個人領導）。一章和十七至二十一章似乎想說長老領導不行，那麼君王制又如何？八章23節和九章7至15節等經文似乎分別定性君王制為，一、否定耶和華的王權，二、只會吸引那些最不適合的人，故此全是徒然。剛好相反，十七至二十一章「沒有王」的公式似乎視君王制為解決道德亂象的萬靈丹。這些經文和撒母耳記的某些經文，有時被認為是以色列早期意識形態之爭留下的痕跡，分別代表「反皇」和「保皇」的觀點。

不過，我們有必要弄清楚用詞問題。或許士師記八至九章不是要攻擊所有形式的君王制，而是只針對那些會危害耶和華統治（像基甸）或變成暴君制的（如亞比米勒）。或許士師記十七至二十一章不是推許所有形式的君王制，而只是那些可壓抑不法之事和團結各支派的（參Wenham，頁52-54）。這討論一直延至撒母耳記和列王紀（Satterthwaite，頁87-88；Mayes 2001）。

耶和華的靈

耶和華的靈臨到俄陀聶（三10）、基甸（六34）、耶弗他（十一29）和參孫（十三25，十四6、19，十五14）。用詞（「臨到」、「降在」、「感動」、「大大感動」）各有不同，可能是要說明耶和華的靈在不同的士師身上有不同的作為，但決不是作

出準確的心理學或現象學描述。耶和華的靈加力給士師，叫他們能以領導和作戰：至少，俄陀聶、基甸和耶弗他接著就組織軍隊和打仗；而在參孫的記載中，如我們指出的，每當耶和華的靈臨到他，非利士人的敵意就會直接或間接被挑起。

叫人震驚的是，耶和華的靈臨到士師後，並不代表那士師其後的行動在道德上潔白無瑕，全心獻給耶和華：基甸在六章34節後，仍是自私自利之輩（事實上，他這方面的品格只在那時才開始浮現）；耶弗他的願竟是在耶和華的靈臨到他之後立刻許的（十一29~30）；參孫的行為從來是受情慾和暴力推動。對於那些慣常認為耶和華的靈是「聖」（賽六十三10~11；羅一4）的人來說，這無疑是難以理解的。耶和華的靈的作用似乎是，令這三個人內心已有的東西——不論是善是惡——更突出而外顯（撒上的掃羅和大衛也類似）。顯然，這些看來簡單的經文背後，對於人神之間的互動看法複雜：人心並不是簡單如一塊耶和華的靈可以「洗擦乾淨」的黑板。看楊格的討論（頁185-87）。

鑑別議題

文學鑑別議題

士師記的敘事風格

士師記的敘事風格差異很大。有些敘事簡短，只提供很少細節（第一章的支派征戰；第十和第十二章的「小」士師經文）；有些敘事複雜和引人入勝得多（例如基甸的故事；二十~二十一章征伐便雅憫支派的記載）。「大」士師的經文（三7~十六31）由詼諧到悲劇不等。以上現象的原因可以是經文來自不同傳統，並沒有經過大手筆的修飾。不過，也可能是編輯已經大幅度修改

原來的資料，作為文學手法，刻意在不同地方用不同風格。本書的註釋依據後一個進路（參Guest，頁55-57）。無論怎樣，士師記的資料來源沒有單獨留存下來，因此，關於士師記成書的所有理論，都要以士師記現有的形態為立足點。

資料來源、寫作日期、作者、編輯

士師記沒有提及作者。至於寫作日期，一章21節提到「耶布斯人與便雅憫人一同住在耶路撒冷，直到今日」，這句話似乎屬於大衛攻下耶路撒冷之前的。不過，一如約書亞記類似的話那樣，這句話可能直接從較早期的資料保存下來，不能用來確定士師記現今面貌的定稿日期。士師記其餘的類似經文（一26，六24，十4，十五19，十八12）可以有效幾百年，所以無助於確定成書日期。十八章30節提到，約拿單的子孫繼續在但作祭司，「直到那地遭受擄掠的日子」，這被理解為指亞述的擄掠（例如Brettler，頁115），因此士師記今貌的定稿日期不會早於主前八世紀末。可是，因著十八章31節的平行句「上帝的殿在示羅有多少日子」，如前所述，第30節更有可能是指非利士人在以便以謝得勝（撒上四章）後的結果。我們看過的經文沒有一個能將士師記鎖定在某個日期，不管是早期還是後期；經文的目的似乎也不是這個。

士師記成書日期的文學鑑別討論多循資料來源和全書編輯方面入手。邁耶斯（Mayers 1985，頁10-36）是具代表性的進路。邁耶斯有一個出發點：士師記是由申命記至列王紀下的更大的申命記歷史的一部分。他的士師記分析很受一個觀點影響：申命記歷史原本是一氣呵成的作品。他將士師記分成前言（一1~二5）、中央部分（二6~十六31）和後語（十七1~二十一25）。他認為，

士師記二章11節原本是緊隨約書亞記二十四章29至30節，而參孫的記載（十三1~十六31）一結束，撒母耳記上一至七章的以利和撒母耳的記載就出現。他因而判斷，士師記的前言（包括二6~10）和結語都是後加的，最初並不屬於中央部分。他的理據：一、三部分的文學結構皆不同；二、前言和結語皆強調以色列的道德衰落，支派領導強差人意（頁13-16）。

邁耶斯認為，中央部分的成書歷史頗複雜。「大」「小」士師的傳統原本是分開的，而「大」士師記載的框架有差異，反映它們編輯的時間不都是一樣的（頁16-18）。

邁耶斯提出士師記的成書過程有以下階段（頁18-34）：

- ◎ 士師記的內核是以笏、底波拉和巴拉、基甸和亞比米勒的敘事。這些傳統（本身也是由更早的傳統組合而成）在早期凝聚成一系列的「拯救者故事」，可能是在以色列王國時代的先知圈子中間流傳，這些圈子對北國的君王多有責難。
- ◎ 給這些敘事加上含有「罪—懲罰—拯救」模式的框架。這可能發生於北國滅亡後，地點是猶大地：這集子，尤其是基甸和亞比米勒的敘事，實際是說北國諸王缺乏合法性，大衛王朝才是正統。
- ◎ 俄陀聶記載加進來，經手的很可能也是猶大地的人。這記載本身只是一連串公式化片語，但卻包括了其他敘事的所有片段元素，另加上一些類似的元素（「忘記了耶和華他們的上帝，去事奉眾巴力和亞舍拉」，三7；「耶和華的怒氣向以色列人發作」，8節；「耶和華的靈臨到他身上，他就治理以色列人」，10節），這些元素的思想雖然也存在於其他敘事的片段裏，但

在這記載中表達得尤為明確。

- ◎ 這階段在邁耶斯眼中屬士師記演化的關鍵，也是申命記派編修的重中之重：加入耶弗他和參孫記載（二者亦是由紛雜的資料組成）。耶弗他的長引言提到非利士人（十7），顯示參孫敘事亦在引言的視野內。這引言也有與俄陀聶記載緊密對應的公式經文。以上兩點足證耶弗他和參孫記載加入的時間是在俄陀聶記載之後。小士師的記載也是此時加入，因為參孫記載的兩個結尾（十五20，十六31）所採用的片語只在描述小士師時曾出現。與十章6至9節平行對應的二章11至20節的大部分引言資料，都是這時候加入。
- ◎ 申命記派第二輪的編修加入更多引言資料，規模小許多，重點是將以色列的罪具體定性為違約的罪（二17，二20～三6，十10～16）。
- ◎ 最後一個階段是在中央部分前後加入前言和結語。結語應是組合而成：十七至十八章與十九至二十一章原是分開的，而二十至二十一章似乎是第十九章的擴充。邁耶斯在2001年的文章中提出，結語大概是出自一位申命記派編者，從而修訂了他更較早前的立場：前言和結語「很能簡單地歸入申命記派編輯的帳上」（1985，頁33）。

邁耶斯的重構清晰，而且若接受他的前提，緊湊融貫。其中有相當的猜測成分，但也是無可避免，因為關乎歷史書成書和編輯的直接證據實在太少。邁耶斯的理論大致上跟坎貝爾和奧布賴恩（頁165-204）差不多。這類約書亞記成書歷史的看法暗示，許多士師記背後的傳統雖然相對古老，但書卷的重要編輯階段是晚

於經文所記的事件好幾百年。

本書的進路不同。在註釋部分，我們提到哪兒大家有不同的理解（例如一1~二5和二6~三6的關係；三7~十六31「大」士師記載和片段的關係）。邁耶斯認為片段的差異是存在三重編輯層的證據，我們卻認為之所以有差異，是要突出不同記載的特點，無需提出有多過一個作者或編輯的假設，諸如此類。若能仔細讀邁耶斯的文章，就能感受當面對相同的經文現象，他如何一次又一次的得出不同於我們的結論。

情況一如約書亞記，我們不覺得士師記的重要成書階段是主前七和六世紀，原因是我們質疑這個推斷的基礎，即申命記派歷史學說（本書第七章）。

士師記十七至二十一章和一至十六章有不同的結構，可能起源不同。十七至二十一章用的是王國時期的角度（「沒有王」的公式），原本可能是為撒母耳記的早期王國記載作序，而不是為士師記作跋。另一方面，十七至二十一章在語調上較接近一至十六章，多於撒母耳記上的前幾章，若說是為士師記作結也十分合理。既然無論如何，士師記和撒母耳記上在主題上已作出悉心連結（看第五章註釋），這個問題就無需有定論了。

隱藏的論戰？

阿米特（Amit）對士師記的成書日期和作者身分有另一個見解，她在士師記找到具論戰味道的經文。他認為波金（二1~5）和米迦神廟（十七~十八）的敘事出自約西亞改革之前的時代，用意是間接攻擊伯特利的祭壇（比較王上十二~十三章；Amit 2000，頁99-129）。同樣，士師記十九至二十一章雖然正面評價君

王制（十九1，二十一25），但對基比亞（掃羅的家鄉）和便雅憫（掃羅的支派）卻作負面描寫，間接抨擊掃羅。這幾章經文是用作撒母耳記的前奏，讓讀者接受撒母耳記中大衛作為耶和華揀選一脈的立場：這幾章是出自寄望彌賽亞由大衛家而出的編輯之手（Amit 1999，頁238-50）。

若真是這樣，或可為士師記的部分經文確定日期，也可以反映一些有關編輯的資料。可是，阿米特似乎沒有解釋，為甚麼必須作這種論戰的讀法。以她的第二個例子為例，她認為撒母耳記的大衛記載令人不知怎樣評價主人公；因此，編輯加上士師記十九至二十一章，希望可以影響讀者閱讀撒母耳記的方向。撒母耳記的這種解讀似乎有道理，因為掃羅和大衛的記載的確複雜，但卻不是支持士師記十九至二十一章是論戰的理據。一個正思索怎樣評價撒母耳記的掃羅和大衛的讀者，會否受類似「有甚麼好東西能從基比亞 / 便雅憫出來呢？」（不管經文是如何精緻，這仍是頂粗糙的過度簡化：掃羅出自基比亞，罪不在掃羅！）的論據影響？

事實上，我們大可以反過來說：士師記暗示，以色列需要的王是一位可以防止基比亞那類暴行、征伐便雅憫那類內戰發生的王。可是，在撒母耳記下，大衛放過犯強姦的家人（撒下十三章），後來亦發生內戰，弄至國家分裂（撒下十五~十八章）。因此，士師記十九至二十一章可能真的是隱藏的論戰，但針對的不是掃羅，而是大衛家！兩個「論戰」讀法比較之下，這個似乎更強，因為涉及共同的主題，而不僅僅是（可能出於巧合）地點和名字的聯繫。但同樣可能的是，這些經文根本沒有甚麼隱藏議程，它們只是一段敘事，碰巧含有一些也在後來的聖經敘事出

現的地名和人名，也碰巧引入一些後來出現的主題。士師記的其他「隱藏論戰」也可作如是觀。

歷史議題

士師記的歷史背景跟本書刻劃的約書亞記歷史背景差不多。主前十二世紀上半葉，迦南不再受埃及控制。跟以色列征迦南的時代一樣，以色列中央高地的鐵器I期村落是重構士師時代以色列史的關鍵。

上一章（第三章「歷史議題」）談過，在鐵器I期（主前1200）之始，大概250個新的聚居點在中央高地出現。這些似乎是崇尚平等的社群：房屋的大小相約，沒有可能代表管治階層的「大房子」。考古資料似乎顯示，在十一世紀，居民開始擴展到耶斯列平原（接近米吉多的地區）。按聚居點的大小和數目來看，人口可能在踏進十一世紀後有所增加，由約55,000增至75,000（Dever，頁110；比較Mazar，頁285-87）。考古證據顯示，一群沒有中央領導層的人在那地出現，他們原本住在山區，現在似乎慢慢有所擴展。

大體來說，這與士師記的描述一致，因為士師記似乎暗示以色列在迦南的勢力有所擴大和鞏固。（特別是士一、四～五章。士一章雖不滿意以色列的成績，但卻表示在佔領土地上有進帳。）同樣，但廢墟的發掘似也支持士師記第十八章有關但人滅拉億的記載（Stager，頁125）。

非利士人勢力在主前十二和十一世紀有長足發展。斯塔傑（頁113-28）追溯到三個階段：一、五個城市——迦薩、迦特、亞實基倫、以革倫和亞實突——成為非利士人的心臟地帶（約主

前1180-1150)；二、埃及對迦南的控制結束後，非利士人控制了一些沿岸平原和低地(約1150-1050)；三、擴張至中央高地，嚴重威脅以色列對領土的控制，直到大衛興起，才將非利士人趕回心臟地帶(約1050-975)。這個基本上從考古學得出的圖畫，再一次與士師記的記載相符：非利士人第一次出現是在珊迦記載(三31)，但似乎要到參孫時代(約1070)才成為大患。

士師記：過簡的宣傳品？

那麼，士師記的內容是不是嚴謹的歷史記載？以格斯特(Guest)為例，他樂於承認士師記的文學統一性，力陳所有被認為是資料拼湊的證據都可以另有解釋。不過，格斯特(基於其他近晚的士師記文學研究)得出這個結論後，卻將士師記所有內容定為後期，認為整卷書基本上是神學創作——結構精良，寫作出色，歷史價值卻不大。

其他學者的立場沒那麼極端，不過，他們都對士師記清晰的神學和文學架構有所懷疑。米勒和海斯(頁87-91)認為士師記載的規律化格局，令它們作為歷史資料的價值大打折扣：個別傳統可能保留了某些事件的準確回憶，以及早期以色列的社會學和宗教特點，可是，若要繪畫那階段的連續性歷史，士師記作為整體卻不足為基礎。

芬克爾斯坦和西爾伯曼(頁120-22)認為(類似Amit)，士師記有隱藏的論戰意圖，整卷書可謂是主前七世紀的宣傳品。士師記劈頭便說猶大成功攻取獲分的土地，對照北方支派失敗和妥協；士師記三至十六章的記載(幾乎沒有一件跟猶大有關)描述以色列拜偶像和分裂的情況越來越厲害；書末指出以色列需要王

（十七～二十一章），提醒讀者大衛在士師時代之後興起。士師記實際上是宣傳工具，為猶大在約西亞時代擴張至舊北國的領土開路。它並不是以色列早期歷史的可靠資料。

米勒和海斯其中一個論據是士師記三至十六章（神學意味濃厚的「大以色列」）的敘事框架恰恰給敘事本身的細節駁斥。我們已經質疑過這個觀點：片段的用意不是將士師從地區領袖變成全以色列的領袖，而是提醒我們，有關的支派是以色列一部分，從而帶出以色列在這時期越來越亂的重點。再者，說士師記是親猶大的宣傳品，看法片面，因為士師記也記載猶大未能攻取部分土地（一19），不抵抗非利士人（十五9～11），最教人愕然的是，在據說是預示大衛家興起的段落中，記載猶大攻打基比亞的第一天就敗在便雅憫人手中（二十18～21）。

一般來說，這些學者低估了士師記的複雜性。敘事者當然有清晰的神學立場，但我們不能因而推論他寫作過度簡化。相反，我們要嚴肅對待他筆下敘事的含意，就是以色列在這個時期是一盤散沙和大致上由地方領袖帶領。這會幫助我們處理另一個棘手問題：編年問題。

士師時代的編年問題

如果將士師記提到以色列受欺壓、士師管治和太平的日子看作是接續而非重疊的話，士師記所記載事件就總共維時410年。假設我們接受廣泛認同的主前1000年為大衛管治全以色列的元年，以利帶領以色列就應該是始於主前1100年，士師時代就不會遲於主前1510年開始，但即使對那些將出埃及和入迦南定在主前十五世紀的人來說，這也是不可能的。但如果我們看士師是地區領袖的話，

他們領導的時期大都是重疊的話，士師記的編年數字就有可能縮短。

基欽（頁204-10）提出一個有用的類比：士師時代是一個「中間時代」，類似埃及歷史的「中間時代」，同一時間有多個士師帶領以色列的不同地區。基欽（頁210）根據士師記所記士師的先後和活躍地區，得出一個以地域劃分的士師時代編年紀（圖表七）。

基欽這樣就能將士師時代的所有事件（也包括一些撒上的事件）放在160年之內，即主前1200至1042年，這可配合出埃及和入迦南屬主前三世紀的說法。這進路無須要求俄陀聶之後太平40年、以笏之後太平80年屬精準記載，幾乎可以調適士師記所有有關日子的數字。不過，接受它的話，士師記十一章26節提到的300年和列王紀上六章1節的480年就不能按字面解釋了。關於編年問題的進一步討論，可參布洛克（頁56-63）和普羅文、V.P.朗和朗曼（頁16-26）。

以色列定居迦南的兩個記載？

從我們較早時對士師記一章1節至三章6節的分析，可知我們不接受以下的普遍觀點：士師記第一章和約書亞記一至十二章是以色列入迦南的迥異記載，另一個普遍看法與此有關：約書亞記一至十二章和十三至二十一章是以色列征迦南的兩幅不同圖畫（第三章，「文學鑑別議題」）。在我們看來，約書亞記和士師記的圖畫是一致的：在約書亞記，以色列在迦南連連得勝，但很多土地在約書亞死時仍未征服。士師記開始的幾章描述約書亞之後的一代以色列人沒能征服這地。士師記一章1節至三章6節結構有

圖表七：基欽的士師時代年代表

南部		中部		北部		東
西南和西 非利士、但 但支派1180?	南猶大和南地 吉瑪利薩8 俄陀曼40 約1195	中央東部 便雅憫 伊磯倫18 以笏x 約1180 80年太平	中部 以法蓮 耶實20 底波拉x 約1160 40年太平	北部、中部 瑪拿西	加利利、北部	東部、約旦河外
非利士人x 珊迦x 約1170				←-----→ 巴拉x 約1160		
			陀拉23 約1125	米甸7 基甸40 約1170-50 (亞比米勒3)		睚珥22 約1100年
非利士人40 參孫20 約1070 非利士人	以比讚7 約1070 撒母耳的兒子們x 約1045	撒母耳20 1062-42	押頓8/ 約1150 以利40 約1100-1060 (撒母耳)	以倫10 約1100		亞捫18 耶弗他6 約1070

楷體字：以色列的壓迫者
 ——：線以上和以下事件的先後次序不可確定
 x：不能確定年數
 //：二人時間重疊

序，屬約書亞記合乎邏輯的下集，而不是同樣事件的迥異記載。

這部分的論點說明，不同的文學讀法會令人對聖經經文的歷史價值產生非常不同的評價。

正典中的士師記

士師記很明顯與約書亞記和撒母耳記有關。我們也提到內含五經所記事件的典故。之前書卷所帶出的主題在士師記有延續：以色列的呼召；與耶和華立的約；迦南地的應許。領袖的主題在民數記、申命記和約書亞記尤其重要，不過，在士師記，這個主題獲進一步發展，因為王權在以色列越來越快成真。

後來的書卷也有提到士師記的事件（尼九27~28；詩八十三9~12，一〇六34~36；賽九4，十26；何九9，十9）。一般來說，士師時代的事件被用作範例，以示以色列不忠不信，但耶和華有慈恩，拯救以色列。有趣的是，聖經特別多回味從米甸人手中得救，還有作為反面事件的基比亞的大惡。

新約中最清楚提及士師時代的是希伯來書十一章32至34節，基甸、巴拉、參孫和耶弗他都被定性為信心偉人，他們信靠上帝，上帝差他們作拯救者。這樣的總結並非不實，不過，卻肯定將士師記對這些人的極複雜且模稜兩可的描述簡化了。

進深研讀

註釋書

D. I. Block, *Judges, Ruth*. Nashville: Broadman and Holman, 1999.

R. G. Boling, *Judges*. Garden City: Anchor, 1975.

T. J. Schneider, *Judges*. Collegeville: Liturgical Press, 2000.

J. A. **Soggin**, *Judges*. London: SCM Press, 1981.

K. L. **Younger**, *Judges and Ruth*. Grand Rapids: Zondervan, 2002.

其他書籍和文章

Y. **Amit**, *The Book of Judges: The Art of Editing*. Leiden, Brill, 1999.

_____, *Hidden Polemics in Biblical Narrative*. Leiden, Brill, 2000.

M. Z. **Brettler**, *The Book of Judges*. London: Routledge, 2002.

A. F. **Campbell** and M. A. **O'Brien**, *Unfolding Deuteronomistic History: Origins, Upgrades, Present Text*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2000, pp. 165-204.

K. M. **Craig**, 'Judges in Recent Research', *Currents in Biblical Research* 1 (2003), pp. 159-85.

W. G. **Dever**, *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It?* Grand Rapids: Eerdmans, 2001, pp. 108-24.

J. C. **Exum**, 'Feminist Criticism: Whose Interests are Being Served?' in G. A. Yee (ed.), *Judges and Method. New Approaches in Biblical Studies*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1995, pp. 65-90.

I. **Finkelstein** and N. A. **Silberman**, *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origins of its Sacred Texts*. New York: Touchstone, 2002.

P. D. **Guest**, 'Can Judges Survive without Sources? Challenging the Consensus', *JSOT* 78 (1998), pp. 43-61.

J. A. **Hackett**, "'There Was No King in Israel": The Era of the

- Judges' in M. D. Coogan (ed.), *The Oxford History of the Biblical World*. New York: Oxford University Press, 1998, pp. 132-64.
- B. **Halpern**, *The First Historians. The Hebrew Bible and History*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1988.
- Z. **Kallai**, 'Joshua and Judges 1 in Biblical Historiography' in *Biblical Historiography and Historical Geography*. Frankfurt: Lang, 1998, pp. 243-60.
- K. A. **Kitchen**, *On the Reliability of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003, pp. 199-222.
- A. D. H. **Mayes**, *Judges*. Sheffield: JSOT Press, 1985.
- _____, 'Deuteronomistic Royal Ideology in Judges 17-21', *Biblical Interpretation* 9 (2001), pp. 241-58.
- A. **Mazar**, 'The Iron Age I' in A. Ben-Tor (ed.), *The Archaeology of Ancient Israel*. New Haven: Yale University Press, 1992, pp. 258-301.
- J. M. **Miller** and J. H. **Hayes**, *A History of Ancient Judah and Israel*. Philadelphia: Westminster Press, 1986, pp. 80-119.
- I. W. **Provan**, V. P. **Long**, T. **Longman**, *A Biblical History of Israel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003, pp. 138-92.
- P. E. **Satterthwaite**, "'No King in Israel": Narrative Criticism and Judges 17-21', *TB* 44 (1993), pp. 75-88.
- L. E. **Stager**, 'Forging an Identity. The Emergence of Ancient Israel' in M. D. Coogan (ed.), *The Oxford History of the Biblical World*. New York: Oxford University Press, 1998, pp. 90-131.

- B. G. **Webb**, *The Book of the Judges. An Integrated Reading*.
Sheffield: JSOT Press, 1987.
- G. J. **Wenham**, *Story as Torah. Reading the Old Testament Ethically*.
Edinburgh: T. and T. Clark, 2000.
- G. A. **Yee** (ed.), *Judges and Method. New Approaches in Biblical Studies*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1995.

第五章

撒母耳記

引言

撒母耳記描述先知撒母耳的興起和以色列第一、二個王——大衛和所羅門的治蹟。在希伯來聖經，這兩卷書緊接士師記，而路得記被放在著作，也就是希伯來聖經的第三部分。

英譯本的撒母耳記分上下兩卷書排列。馬所拉（希伯來）文本的章節與英譯本一樣，但沒有分作上下兩卷。

撒母耳記結構

撒上一～七章	撒母耳興起，以利衰落；約櫃的旅程（I）
撒上八～十五章	掃羅登位；掃羅管治
撒上十六～三十一章	大衛興起，掃羅衰落
撒下一～七章	大衛登位；約櫃的旅程（II）
撒下八～二十章	大衛的治蹟
撒下二十一～二十四章	總結

在撒母耳記的情節結構中，先知講論有著重要地位：責備以利家的預言（撒上二27～36）；撒母耳的臨別之言（撒上十二章）；撒母耳厭棄掃羅（撒上十五17～31，比較二十八15～19）；

耶和華藉拿單應許大衛（撒下七4~16）；拿單控訴大衛（撒下十二7~14）。留意斥責／厭棄的講論採用的主題和字眼相似。

撒母耳記上下的開始、中段和結束的詩體經文——哈拿的禱告（撒上一1~10）、大衛的哀歌（撒下一19~27）、大衛之歌（撒下二十二章）、大衛「遺言」（撒下二十三1~7）——都有類似的功能，用作結構的標記，表達重要的主題，例如人和上帝的王權。

註釋

撒上一~七章：撒母耳興起，以利衰落；約櫃的旅程（1）

撒母耳記頭七章與士師記有好些連繫。時間上，這些篇章接續士師記有關最後一位士師參孫的記載：非利士人仍是以色列的大患，情況跟士師記十三至十六章一樣。情節也跟「大士師」的記載相似：以色列犯罪（狂妄的以利兒子為代表，二12~17）；受審判（以色列敗走亞弗，四章）；以色列悔改，尋求耶和華（七2~6）；一位領袖興起，「審判」以色列，帶領百姓打敗非利士人（七7~17）。有些句子甚至教人想起士師記的片段（四18，七13、15），儘管撒母耳記一至七章整體上不是用這片段構成。最後，這七章的敘事與士師記十七至二十一章的兩個記載有同樣的鋪排——先以一個男子（以利加拿）的家開始（比較士十七1和十九1），然後擴展至整個以色列。

表面看來，撒母耳記上一至七章只是接續士師記而寫，不過，它不純是繼續前卷書的趨勢那麼簡單。與士師記十七至二十一章的米迦和利未人家庭不同，以利加拿的家顯出真實的感

情和敬虔（哈拿尤甚）。雖然敘事接續描繪了一幅以色列敗壞的圖畫（以利兒子任祭司為焦點），狂瀾卻不容既倒。撒母耳興起成為以色列的領袖，遏止下滑的趨勢，扭轉以色列的不忠和軍事頹勢：百姓悔改，歸向耶和華，大勝非利士人（撒上七章）。

撒母耳記上一至十五章和士師記

以下是兩組經文的其他可能連繫（相似的情節元素或主題）：

- ◎ 一11：又一個不育婦人懷孕，又一個人起拿細耳人的誓（比較士十三章）。
- ◎ 二12：以利的兒子「不尊重耶和華」（比較士二10），相反，撒母耳透過耶和華啟示的話「認識耶和華」（三7、21，比較三1，四1），那話因而再臨到全以色列。
- ◎ 四1~4：又一個以色列意外戰敗後的連串疑問（四3，六2、20；比較士二十~二十一章）。好像士師記二十至二十一章，撒母耳記上四至六章描寫耶和華遠離以色列。
- ◎ 七2~6：以色列人悔改（比較士十10~16）。
- ◎ 九21：掃羅回應呼召的方式與基甸在士師記第六章的相似。
- ◎ 十一6~7：耶和華的靈「大大感動」掃羅，就像昔日感動參孫一樣（經文用的希伯來文片語一樣，士十四6、19，十五14）；他呼召以色列人作戰的動作跟士師

記十九章29至30節利未人的一樣。

- ◎ 十二6~11：撒母耳回顧以色列的歷史（比較士二6~三6）。
- ◎ 十三至十四章有好幾處都呼應基甸的記載。
- ◎ 最重要的是立王的問題，在士師記八至九章和十七至二十一章提出來，在撒母耳記上八至十五章（及往後）則成為重中之重。

這些連繫是否都屬一類？它們是否真的刻意營造的呢？這對士師記和撒母耳記的成書有甚麼啟示沒有？

哈拿、以利和撒母耳：約櫃被奪（一1~四44）

與士師記十七至二十一章相比，以利加拿的敬虔很清新，不過哈拿求子的禱告似乎更勝一籌，象徵以色列的義人的深層訴求：耶和華施行拯救。耶和華應允禱告，她獻上撒母耳後的禱告歌頌耶和華改變絕望情形的能力（撒上二1~10）：耶和華有主權，叫軟弱的堅強，使強壯的跌倒，對惡人施行審判，在全地建立公義，並扶持自己所揀選的王（這預示了往後經文的主題）。

撒母耳記上二章1至10節（常稱為「哈拿之歌」）是以詩歌體裁寫成，一如五經和歷史書的詩體經文，它是前後的敘事經文的主題大雜燴。它是預言的一種，視撒母耳的出生為兆頭，看到耶和華快扭轉以色列的命運。更重要的是它帶出一種耶和華形象，為整卷撒母耳記定調。詩歌的主題在即時的上下文（撒上一~四章）已獲體現：撒母耳的出生、幼年、長大成熟正好與臨到以利家的審判穿插鋪陳。一至四章撒母耳和以利家命運的對比，可以

用二章9節來總結：「耶和華必保護虔誠人的腳步，卻使惡人在黑暗中滅亡。」

第四至七章同樣強調耶和華的主權：耶和華不能被操控，人也不能假定祂必然會做這做那。這反映在以色列的長老在亞弗首次戰敗後說的惶恐話之中：「今天耶和華為甚麼在非利士人面前擊敗我們呢？」耶和華沒有按他們的如意算盤行。第二次戰敗（四4~11）更清楚反映這種出人意外的逆轉。以色列人把約櫃抬到戰場，以為可以保證勝利。非利士人認同約櫃有神聖大能，因而懼怕，一如約書亞記的迦南人（書二10，五1），他們姑且迎戰，竟再次打敗以色列人，甚至把約櫃擄走了。以色列人誤以為有約櫃同在就勝券在握，原來約櫃不可用來逼使耶和華為他們出頭。

約櫃回到以色列；以便以謝的勝利（五1~七17）

以利的媳婦以為，約櫃被擄代表耶和華不再理會以色列：「榮耀已經離開了以色列，因為上帝的約櫃被搶去了」（四22）。她錯了。在第五至六章，耶和華轉而教訓非利士人。他們把耶和華的約櫃帶進大衮廟，好象徵大衮勝利，不過，大衮在自己廟中倒下，象徵被處決，而且，無論約櫃運到哪裏，災禍就臨到那裏的非利士人（五1~12）。他們才明白以色列的神不容易受人擺佈，他們可能會步老的法老（六5~6）。因此，他們容許約櫃回到以色列境。非利士人所獻的賠罪禮物讀來好像另一個被打敗的城市和君王名單（六17~18；比較書十二章）。這是耶和華不假人手而得勝的故事。

然而，約櫃的回歸不代表耶和華現在必然站在以色列一方。

耶和華的同在可以為以色列人帶來危機，正如非利士人的遭遇一樣（六19~20）。約櫃運到基列耶琳，但只是暫時的安排。約櫃運到以色列領土的邊界附近，代表耶和華與以色列的關係被以利家的罪所破壞後，仍未完全修復。因此，「有二十年之久」，百姓「痛悔尋求耶和華」（七2）；敘事還描述在撒母耳的帶領下百姓悔改的詳情（七3~6）。

這次悔改似乎是真心的，有別於耶弗他時代的三心兩意：比較士師記十章16節（他們「事奉耶和華」）和撒母耳記上七章4節（他們「單單事奉耶和華」）。以色列人發現，雖然他們懼怕，但耶和華再次為他們爭戰，打敗非利士人（七7~11）。第四章的放肆被一種務實的倚靠所取代，撒母耳記立石為記時說的話也反映這態度：「直到現在，耶和華都幫助我們」（12節）。不錯：可這不保證耶和華在將來也會這樣，除非以色列保守忠誠。

七章14至17節總結撒母耳的成就，結束了這部分經文。撒母耳的領導扭轉了士師記的一些負面趨勢。當我們來到撒母耳記上八至十五章，讀到王權在以色列誕生，當記得，它之前的敘事透過撒母耳的記載，表達一個真正忠心的士師可有的成就。

這部分也引入了撒母耳記的一大主題：忠心和不忠領袖的對比，並他們為自己及以色列的國運帶來甚麼影響。這些題材早在士師記已經存在，但撒母耳記更有系統地探討。撒母耳記的第一部分架好了參考框架：以利的兒子和撒母耳的不同命運，以及以色列在他們領導之下的不同遭遇，成為一種模式，在掃羅和大衛生平會再次出現。

撒母耳的勝利：虛構故事？

後來的經文提及撒母耳在生時，非利士人繼續擾害以色列，入侵他們的領土（撒上九16，十5，十三3），我們怎樣理解撒母耳記上七章13節說：「非利士人就被制伏了，不再侵犯以色列的境界。撒母耳在世的日子，耶和華的手一直攻擊非利士人」？撒母耳的勝利是否虛構，作用是加強撒母耳作為忠心領袖的形象（參Klein，頁69-70）？更有可能的是，「撒母耳在世的日子」僅指撒母耳直接帶領以色列的日子，即他指派兒子繼承他（八1）之前。撒母耳在以便以謝的勝利不是標誌非利士人的勢力結束，而是對它有力但暫時的牽制。

撒上八～十五章：掃羅登位；掃羅管治

掃羅蒙揀選（八1～十二25）

撒母耳記上八至十五章描述以色列王權的誕生（八～十二章），以及耶和華厭棄以色列第一位君王掃羅（十三～十五章）。八至十二章中很多詮釋的難題。我們會先交代事件的梗概，然後討論所引起的問題。

撒母耳年老，他的兒子不配帶領以色列，因為他們不誠實（八1～3）。士師記二章19節點出的問題——好的士師影響力不能延續——又再出現。以色列的長老來見撒母耳，對他說：「你老了，看哪，你的兒子不行你的道路，現在求你為我們立一個王治理我們，好像列國一樣」（八5）。

這似乎很合理，問題必須解決。再者，本章背後有申命記十七章14至20節作為伏線（比較申十七14和撒上八5、19～20），

預示以色列進應許地後會提出這要求。不過，撒母耳和耶和華都不以為然：耶和華說這要求如同反叛（7~8節），而撒母耳則警告以色列，王會施以暴政（18節）。雖然被給予機會再考慮，以色列人仍堅持要王，而撒母耳將要求再轉告耶和華。耶和華出奇地告訴撒母耳「聽從他們的話」（22節）。撒母耳接著吩咐以色列人各歸各城：暗示他會採取適當的步驟，去為他們找一個王。

第九章介紹掃羅出場。我們思忖這人會否就是真正天子，可是，敘事並不急於達到這個結論。我們到了九章15節才讀到，掃羅要見的「先見」是撒母耳，而背後有耶和華的引導。撒母耳告訴掃羅，「以色列眾人所渴求的」是他（九20，指第八章的事件）。次日早上，撒母耳給掃羅傳「上帝的話」（九27）。這話有幾部分：掃羅受膏，獲告知耶和華立他作「他產業的領袖」（十1）；掃羅回家途中會有幾件事發生，確認他蒙揀選作王（十2~4）；最後，當他抵達上帝的山，會遇見一班先知，耶和華的靈會感動他，他要「見機行事，因為上帝與你同在」；接著要到吉甲，等候七日，「等我到了你那裏，指示你所當行的」（五~8節）。

最後幾節經文似乎很耐人尋味，但其實卻不然（參Long 1989、1994，下文的分析基本上依循他）。九章16節，耶和華說掃羅會「拯救我的子民脫離非利士人的手」，而在「見機行事」（十7）的吩咐之前，經文提到非利士哨兵（十5）。撒母耳似乎暗示，掃羅要攻打這哨站，惹來非利士人反擊後，要召集以色列人到吉甲大打一場，然後等候撒母耳。最少，這就是事情後來在十三章的發展，而其中有重要的出入。如果第十章接著就描述這連串事件，第5至8節的意思當即一目了然。不過讀下去，雖然所有兆頭都出現（9~12節），掃羅卻沒有對非利士人作過甚麼。耶

和華的靈臨到他，不過，他沒有像士師記那樣拯救以色列人，相反，他上到邱壇（經文沒有解釋為甚麼），當他的叔叔查問時，他隱瞞撒母耳向他提過作王的事（13~16節）。

從表面看，九章1節至十章16節比第八章對立王有較正面的立場。掃似乎是個好人選。耶和華和撒母耳都似乎肯定他將來的角色（九16、20，十1）。不過，敘事的這段落結束時，有點期望落空的感覺。掃羅似乎沒有接收到撒母耳關乎非利士人的暗示，也沒有提到自己被膏為王，行為有點不對勁。以色列的王應該這樣漠然和不情願嗎？

敘事用頗迂迴的筆觸描寫撒母耳為百姓找王的過程後，撒母耳招聚百姓到米斯巴面見耶和華（十17）也自是合理。不過，撒母耳的語氣變了。他指責以色列人背棄耶和華（18~19節），我們可能以為接著會宣告審判，不過卻沒有。撒母耳公開在他們中間選出君王（20~21節），程序是選出掃羅的支派、宗族、家族，最後選出掃羅自己，作用似乎是公開顯示，掃羅是耶和華所揀選的人。掃羅被揀選後躲起來，要勞煩耶和華告訴百姓他躲在哪裏（22節），這細節再次有點不是味兒。不過，撒母耳宣告掃羅是耶和華揀選的，百姓也同意（23~24節）。聚會以立約儀式作結，把「王的權利與義務」寫在書上存檔（25節）。敘事者提到那些對耶和華有反應的好人支持掃羅，而懷疑祂的選擇的是「流氓」（26~27節）。這段落落在讀者心中留下苦甘參半的印象：掃羅被選為王，對百姓究竟是禍是福？

亞捫人拿轄攻擊約旦河外的基列雅比，基列人向以色列求救（十一1~3）。掃羅聽見後受耶和華的靈感動，用象徵性行動召集百姓作戰，顯示他正面回應耶和華的呼召，轉離開先前的生活方

式（4~7節）。

掃羅大大得勝，百姓向撒母耳表達他們的欣賞（十一12），畢竟這是他們立王的原因（參八19~20）。撒母耳帶領百姓過約旦河，在吉甲「重新建立」掃羅的王權。掃羅被公開確認爲耶和華的選擇（十17~27），他行動果斷，跟他是王者的身分相配（十一4~11）。他小心歸榮耀給耶和華，恩待那些質疑他作王的人（十一13）。掃羅和以色列都一同快樂。

以上構成撒母耳告別演說的背景（十二1~25），標誌著由撒母耳到掃羅王的權柄移交。撒母耳的話不只以掃羅爲對象，而是涉及整個君主制度。這是「書士撒王」的一個重點。

語氣再次改變：撒母耳就百姓選擇的後果與他們對質。他回顧往事，直追到掃羅作王（1~11節）。他「聽從了」百姓的話（比較八22），給他們一個王。這王是耶和華所「膏立」所揀選的（3、5節）。無論如何，撒母耳自己不偏不倚地帶領了以色列。他請那些認爲他有錯的人出來指證他，但沒有人這樣做。

撒母耳續說，耶和華也是按公義對待以色列（6~11節），將他們從埃及領到迦南，寬恕他們的不忠，給他們興起領袖。以色列卻以不信回應。他們要求立王的一個原因是懼怕亞捫人（12節）。他們對真正的王耶和華沒有信心。

以色列人所要的王現已出現，但聖約的內容沒有改變：他們仍要繼續順服耶和華，否則後果自負（13~15節）。耶和華隨時可以帶來雷雨，也可以按祂的心意施行審判（16~18節）。選掃羅作王不一定帶來災難，只要百姓和他都全心事奉耶和華。撒母耳會繼續爲他們禱告。不過，若他們行惡，他們和他們的王都會滅亡（19~25節）。

讀這幾章不能不留意到，對於百姓立王的要求，經文的評價不一。經文不只一次嚴厲批評百姓的要求，定性它為離棄耶和華的惡行（十19，十二17）。再者，這決定非常愚蠢：他們的王會叫他們服苦役，壓迫他們（八18；參出二23；士三9，四3）。這類經文看王權為對百姓愚昧的審判。相反，有些經文似乎對掃羅抱有熱情，因為他蒙揀選是回應百姓的要求：他是耶和華差派的人，為拯救以色列脫離非利士人的手（九16）；他是「耶和華所揀選的人」，在百姓中鶴立雞群（十24）；他打勝仗後獲確認王權，百姓歡呼慶祝（十一14~15）。

我們在士師記八至九章和十七至二十一章談過的問題再次出現：對於以色列的君王制度，歷史書是否存在矛盾的立場？有些學者認為是，並舉撒母耳記上八至十二章為尚佳例子。根據一個標準看法，這幾章經文缺乏文學統一性，它們是合成品，編者不過把支持君王制和反對君王制的兩種資料併合，沒想過要化解矛盾：

- ◎ 八1~22： 反對君王制
- ◎ 九1~16： 支持君王制
- ◎ 十17~27： 反對君王制
- ◎ 十一1~15： 支持君王制
- ◎ 十二1~25： 反對君王制

因此，諾特（Noth）提出，雖然撒母耳記的編者「基本上只是照抄手頭上的資料，純粹用一個敘事把原本獨立的段落連起來」，但因為編者對以色列的君王制度極之反感，他沒有像往常

一樣，反倒一面把資料（正面對待掃羅的興起）照本宣科，一面把大多是他自己撰寫的異議材料安插其中（頁26、77-84、133）。

學者亦認為，來源鑑別學有效解釋了這幾章經文的好些奇特之處：例如，掃羅似乎不只一次被立為王（十24，十一14~15）；在第十章被立為王後，他意然去了耕田（十一5），王一般不幹這種活。

不錯，八至十二章可以這樣清楚劃分，又如果刪去「反對君王制」的部分，剩下的經文會頗一致地記載掃羅掘起。可是，這個進路有幾個問題。第一，諾特提出的編輯方針很奇怪：為甚麼一個反對君王制度的編者要採用支持君王制度的資料？他何不索性扔掉這些資料，撰寫一個更符合自己觀點的記載？

第二點更為重要：用「支持君王制」和「反對君王制」兩個詞，有簡化事情的危險（Long 1989，頁181-82）。經文實際上支持和反對的是甚麼？是所有的君王制度，還是某一類的君王制度？支持和反對有沒有附加條件？這幾章經文顯然含有對君王制度的不同立場，但我們要挖深一點看這些不同立場的原因。

根據這些和別的考慮，近年學術界開始問，這幾章是否真的像過往所認為的不一致。V. P朗的1989專著把很多這方面思路的理據集於一書。我們接受這個進路，認為撒母耳記上八至十二章是對掃羅興起的一個統一而細膩的記載，它的論旨是：百姓要求立王是錯的，但不是因為君王制本質上不適合以色列，而是因為他們的求是出於錯誤的動機；結果一個不對勁的王被選了出來。掃羅在十三至十五章的統治和被棄印證了這個論旨。

我們說過，撒母耳記上八至十二章是以申命記十七章14至20節論君王的經文為典故。那段經文是這樣開始的：

你進了耶和華你的上帝賜給你的地，佔領了那地，居住在那裏的時候，如果你說：「我要立一位君王治理我，像我四圍的列國一樣。」你總要立耶和華你的上帝揀選的人作君王管理你。

接著是一個條件的清單：被揀選的一定是以色列人；他不可積財；他要學習律法；他要謙卑（15下~20節）。無論如何，申命記第十七章清楚表明，以色列可以奉行某種君王制度。不過，制約以色列王的條件使他有別於其他王：他不可追求王的榮華和驕傲；他要臣服於耶和華的律法，這在許多方面即是作典型的順服的以色列人，也是申命記對所有百姓的期望（20節）。

如此說來，八章18至22節引用了一段容許以色列奉行某種君王制的經文，故此，撒母耳記的經文豈能簡單歸類為「反對君王制」呢？如果我們接受十章25節也是以申命記第十七章（論「王的權利和義務」）為典故，同樣的理解也適用於十章17至27節，即第二段「反對君王制」的經文。這兩段經文比驟眼看複雜得多。

那麼，這兩段經文和第十二章批評的是甚麼呢？八章19至20節和十二章12節可能是答案所在。在八章19至20節，百姓重複他們的要求：「……不，我們要一個王治理我們，讓我們也像列國一樣，有自己的王治理我們，帥領我們出征，為我們作戰」。

這些話比第4至5節更清晰表達他們的動機：他們眼中的王主要是為他們打勝仗的人（比較百姓在士八22對基甸的要求）。他們似乎缺乏安全感，未能肯定耶和華會拯救他們；若有一個血肉的人作王，他們會安心一點。

撒母耳在十二章12節加以引申：「可是，你們看到亞捫王

拿轄來攻擊你們，就對我說：『不行，我們要有一個王來統治我們。』其實，耶和華你們的上帝是你們的王。」言下之意，他們的要求顯示他們對耶和華沒有信心，但撒母耳費盡唇舌解釋道（十二6~11），一直從敵人手中拯救他們的，其實正是耶和華。

故此，撒母耳記上八至十二章的批判的焦點是，百姓為了錯誤的原因而要求立王。百姓用「一位君王……像我四圍的列國一樣」（申十七14）為口號，卻對於下文立王的條件沒有興趣（15~20節）。耶和華可能勉強接受百姓的選擇，甚至說祂揀選掃羅（九16，比較十24）；但選擇在本質上是百姓的。這幾章經文引起的問題是：這王會否順服耶和華，以身作則帶領百姓？因為忠心和順服仍是耶和華所要求的（十二14~15）：

如果你們敬畏耶和華……你們和統治你們的王就必跟從耶和華你們的上帝。但是，如果你們不聽從耶和華的話……耶和華的手就必攻擊你們，好像攻擊你們的列祖一樣。

掃羅的統治（十三3~十五35）

掃羅開始統治，他作了撒母耳早前吩咐的前半部內容：他兒子約拿單激動非利士人，掃羅召集以色列人到吉甲（十三1~4，參十5~8）。非利士人狠狠回敬，掃羅的大量人馬逃跑，剩下的人都害怕（十三5~7）。掃羅等待撒母耳七日，但撒母耳沒有出現，掃羅就獻上應該由撒母耳獻的祭。撒母耳竟在掃羅獻祭完畢時出現（8~10節），面斥掃羅，說掃羅沒有遵從耶和華的命令。耶和華不會堅立掃羅的國；相反，祂會尋找「一個合祂心意的人」（13~14節）。

從往後的第十五章看，撒母耳在十三章13至14節的話可以解釋為對掃羅的嚴峻警告，而不是否定他作王的最後判詞。無論如何，撒母耳似乎對掃羅過於嚴苛：掃羅當時已走投無路，眼睜睜看著部下離去（11節），卻因為一個看似是技術問題而受到責難。撒母耳作為被棄的昔日領袖，是否出於忌恨而叫繼承者難受？

或者不是。本章迴響著先前一些以色列面對人多勢眾敵人的戰爭記載，特別是基甸的故事（士六～七章）：以色列人受角聲召集；敵人「像海邊的沙那樣多」（十三3～5；比較書十一4；士六33～34，七12）；以色列人「恐懼戰兢」（十三7；比較士七3），人數減少，在士師記第七章是因為耶和華的吩咐，在這裏純粹因為做逃兵（十三6）。

換句話說，掃羅面對的情況不是沒有先例的。等候七天的命令（十8）似乎是要試驗他。他會否遵從耶和華透過先知所說的話？這麼多部下（一如所料地）逃跑，他還能相信耶和華與他同在嗎（比較十7）？撒母耳的目的似乎是，以色列人打敗非利士人的方式必須能清楚顯示，真正打勝仗的是耶和華（比較士七2）。可是，掃羅的行動模糊了這個重點。撒母耳的責備並不是找碴子，背後是撒母耳在十二章所強調的大事大非：掃羅作王，是突出還是損害耶和華的管治？

掃羅測試不及格後，仍有非利士人要應付。他陷入了呆滯狀態，與600將士退到基比亞（十三15），似乎待在那裏一段時間（十三17～十四3），對非利士人派出的突擊隊沒有任何作為。約拿單和為他拿兵器的人卻相反，他們相信耶和華的帶領，單挑非利士人的防營（十四6～10）。非利士人不把他們放在眼裏，但攻擊出奇地成功，驚恐在非利士人中間蔓延（11～15節）。掃羅見此

形勢，便領兵入戰場，而別處的以色列人也一哄而上，非利士人就從驚恐變成潰散（16~23節）。

約拿單不像掃羅，他清楚看出耶和華不需要人強馬壯也可以拯救以色列（十四6，對比十三11）。這根本是第十三和十四章的重點（再次比較士七章）。約拿單的言行間接說明掃羅先前的行為是懦弱和不信。

當掃羅採取主動，他的領導才能卻乏善可陳：他叫百姓起誓，希望突顯自己的權威，並向耶和華顯忠貞（24節），可是，這卻限制了以色列人的勝利，導致部分人在禮儀上不潔淨（30~32節）。他發現耶和華不回答他應否追擊的求問，所以推斷有人違反了誓言，繼而找出犯錯的是約拿單（36~42節）。到此為止，經文都呼應亞干的敘事（書七章），掃羅似乎看自己為第二個約書亞，為了除罪，甚至願意大義滅親（43~44節）。可是，這種熱心的舉動卻惹來百姓抗議（45節）：怎可以處決蒙耶和華重用以致得勝的猛將？百姓合乎「情理」的看法，與掃羅本人打勝亞捫人後說的話相仿（十一13），令人感覺掃羅愚頑和反覆。掃羅宣布收兵（46節）。在整個敘事裏，他仿似一個總是出錯的演員，尷尬得很。

十四章47至52節描述了掃羅在位的較正面事件：他得勝鄰國；成立了常備軍；開始行政管治。這方面敘事者沒有大書特書（除非我們看十五章為對十四48的引申），描述非常簡短，完全被第一次與非利士人爭戰——及下文——的負面記載掩蓋。

撒母耳跟掃羅說：「耶和華差遣我膏立你作他子民以色列的王，所以現在你要聽耶和華的話」（十五1）。這是掃羅最後的機會：耶和華興起他作王，所以他要聽從耶和華的先知。這個命令

是清清楚楚的：掃羅要毀滅亞瑪力人和他們的牲口（3節）。像約書亞記第六章的以色列人一樣，一個內容清晰的考驗擺在掃羅面前。掃羅仗是勝了，可是沒有完全執行命令：他無權放過亞甲，或為自己留下了肥美的牲口作祭物用（8~9節）。

第十三章，掃羅獲告知他的王權受審判，但其後的事件反映這是警告，不是最終的定案，而且警告只是出自撒母耳的口。這時耶和華卻告訴撒母耳：「我後悔立了掃羅為王，因為他已經轉去不跟從我，也不執行我的命令了」（十五11，比較1節）。掃羅再次不能通過考驗，這一次，他的王權被褫奪。撒母耳四出尋找掃羅。

撒母耳在途中聽到掃羅立了紀念碑及正在前往吉甲。掃羅似乎因勝利而沾沾自喜：他要向耶和華獻上戰利品；他「為自己」立了一個紀念碑（12節）。他上吉甲可能是因為撒母耳早提到吉甲（參十5~8）。當然，他見到撒母耳時，說自己是遵守耶和華的命令（13節）。

撒母耳不以為然：如果掃羅遵從耶和華，這些牛羊又是甚麼回事？他們的爭論（14~26節）似乎又一次是關乎技術性的問題（「徹底毀滅」和獻祭的分別），但重點再一次是掃羅沒有遵行吩咐。掃羅較諸十三章更好辯，並沒有立刻認同撒母耳。他嘗試解釋是百姓要求留牲口（15、21節）；至於亞甲，他表示亞甲沒有逃走（20節）。掃羅還要做甚麼來討好「耶和華你的上帝」（15、21節）呢？

這些辯解撒母耳全聽不入耳：掃羅背叛、棄絕耶和華的話，王位也因而被褫奪（22~23節）。事情至此已是不能逆轉：「今天耶和華使以色列國從你身上撕裂，賜給比你更好的人」（28節，比

較十三13~14)。

撒母耳在掃羅敬拜耶和華時待在他身邊(27~31節)，但這是為面子的緣故，多於為慶祝勝利。撒母耳殺亞甲(反映掃羅不順服)，離開掃羅，永不再見他。撒母耳為掃羅悲哀，耶和華也後悔立他作王(35節，比較11節)。掃羅的統治實際上已結束。

撒母耳記上第十五章的 *kherem*

我們論到約書亞記六至七章時已研究過 *kherem*。撒母耳記上第十五章情況一樣，耶和華下令「徹底毀滅」亞瑪力人和他們的財物(15節)，這對我們理解 *kherem* 有沒有幫助？又或者，這段經文會否令問題更複雜？你對耶和華下令毀滅亞瑪力人(2~3節)和撒母耳殺亞甲(32~33節)的原因，看法如何？撒母耳記上第三十章的事件能否幫助我們回頭看此事？

撒上十六~三十一章：大衛興起，掃羅衰落

我們用頗長篇幅討論了八至十五章，因為其中有撒母耳記上明顯較困難的經文，而且也埋下往後經文的伏線。代替掃羅作王的大衛在十六章出現：大衛和掃羅的迥異命運在十六至三十一章交織出現，像以利家和撒母耳的記載在一至四章出現那樣。這敘事雖長，但主線卻是清晰的。

大衛的挑選過程類似掃羅：一次宴席(獻祭)，接著是膏立和耶和華靈的感動，但暫且沒有公開宣布。大衛掌權的漫長過程開始。耶和華的靈離開掃羅後，「有惡魔從耶和華那裏來」擾亂他，為大衛入宮鋪路(十六14~23)。

從耶和華那裏來的惡魔

「耶和華的靈離開了掃羅。有惡鬼從耶和華那裏來驚擾他」（十六14）。這是甚麼回事？在敘事者眼中，耶和華是不是有類似福音書裏的「污鬼」的惡鬼為祂效力？

「從耶和華那裏來的惡鬼」跟同一節的「耶和華的靈」有甚麼關係？敘事者說「從耶和華那裏來」，而不是「耶和華的」，是否暗示雖是耶和華差遣惡鬼，但卻不能說祂行惡？

跟這節最接近的平行經文是士師記九章23節：「上帝差派邪惡的靈降來到亞比米勒和示劍人中間」。「邪惡的靈」可能只是「惡劣態度」或「惡劣關係」。「靈」（*ruakh*）在一些舊約經文可以是類似「情緒」的東西（創二十六35的「使……傷心難過」直譯是「是苦澀的靈」；王上二十一5直譯是「你的靈為甚麼不滿？」）。在這段和別的提到「耶和華的靈」的士師記和撒母耳記經文，「靈」是否指一個某種意義上具位格的存有？又或它描述的是神聖權能的發放——雖也表達聖心的意向，但本身卻不比列王紀上十八章38節的「耶和華的火」更有位格？

當然，即使沒有提到「耶和華的惡鬼」，掃羅衰落的敘事仍可從心理學得到解釋。事實上，撒母耳記上十六至三十一章描述的掃羅，有很多精神病的徵兆，寫實程度頗震撼。似乎（當謹記，為文本角色作心理分析是困難的）當「惡鬼」擾亂掃羅時，他其中一個心理狀況是內疚，因為耶和華的先知既已棄絕他，但他仍執意要作王（十六2已暗示他決意繼續作王）；其後是強烈妒忌大衛打敗非利士

人（十八8~10，十九8~10）。但如果理解「惡鬼」為「嚴重抑鬱」或「精神錯亂」，又怎樣理解「從耶和華那裏來」？

另一個思考進路是問（有如論到士十四~十六章的參孫敘事時所問的）：掃羅被惡鬼搞擾之後，有甚麼事發生？留意，惡鬼只在十六至十九章大衛成為掃羅侍從和關係破裂的敘事部分出現。

大衛首個主動角色是單挑非利士的冠軍級人馬歌利亞，整件事已證明他適合帶領以色列。他一開口就顯出他對耶和華充滿熱心（十七26）：「如果有人擊殺這個非利士人，除去以色列人的恥辱，那人會得到怎麼的對待呢？這未受割禮的非利士人是誰呢？竟敢向永活的上帝的軍隊罵陣？」他殺歌利亞之前的話也同樣觸目（十七45~47）：

你來攻擊我是靠刀、靠槍，但我來攻擊你是靠萬軍之耶和華的名；萬軍之耶和華就是你所辱罵的以色列軍隊的上帝。今天耶和華要把你交在我手裏……這樣，全地的人就都知道以色列中有一位上帝。也使這些人群都知道，耶和華拯救人不是靠刀，不是靠槍……

大衛好像第十四章的約拿單，有信心當耶和華與他同在，他是無敵的。掃羅從來沒說過類似的話。敘事者暗示，大衛是一個認識耶和華權能以及祂對以色列心意的人；簡言之，他有王者風範。掃羅開始留意大衛，第一次有興趣了解他的出身（十七55~

58)，可能懷疑大衛是那個撒母耳告誡說，「比你更好的人」（十五28）。很明顯，由這時開始，大衛注定要得天下了。耶和華與他同在，沒有甚麼能阻擋他。十八至三十一章述說他冒起的經過。

撒母耳記上十六至十七章：雙重敘事？

撒母耳記上十六至十七章的一個問題是大衛與掃羅的首度相遇似乎重複描寫（十六17~23，十七55~58），而大衛似乎被引介了兩次（十六1~14，十七12）。因此，學者常說有兩個資料來源，成為大衛入宮侍掃羅的兩個版本（參McCarter 1980，頁284-309）。讀讀麥卡特（McCarter）的論點，再對照漢默爾頓（Hamilton，頁260-61）、波爾津（Polzin 1989，頁161-76）和普羅文、V. P. 朗和朗曼（頁221-24）提的別的解释。

從第十八章開始，掃羅視大衛為爭奪王位的潛在對手，很快更公然敵視大衛，令大衛要逃亡。敘事之後以「大衛的興起，掃羅的衰落」（Gordon 1980）為焦點。簡言之，掃羅在十八至三十一章所作的一切（很多是置大衛於死地的行動）都以失敗告終，而大衛就一次也沒有犯錯。我們可以用分點表達。

掃羅：

- ◎ 掃羅兩次用槍襲擊大衛（十八10~11，十九9~10，比較二十33），兩度皆失敗。他無法傷害大衛。
- ◎ 他差大衛出征，希望大衛戰死沙場，卻只能令大衛戰績更彪

炳。他被迫把女兒米甲嫁給大衛（十八17~30）。

- ◎ 他嘗試使兒女傷害大衛，卻發現約拿單和米甲都站在大衛那邊（十九1~7、11，二十30~34）。
- ◎ 有一次，他有機會捉拿大衛，但耶和華的靈臨到他，讓大衛有時間逃脫（十九18~24）。
- ◎ 他懷疑挪伯的祭司和居民同情大衛，把他們殺了（二十二11~19）。但這暴力行動卻反過來害了自己：亞比亞他帶著以弗得（祭司衣著的一部分，其上有烏陵和土明，占卜用；參Meyers, *ABD* II）逃脫，並投靠大衛，大衛後來用以弗得來逃過掃羅的追殺（二十三6~13）。
- ◎ 又有一次，大衛差點被拿，掃羅卻因為非利士人來犯而轉離大衛（二十三24~29）。
- ◎ 他趕走以色列最出色的將軍以及這將軍身邊有勇有謀的戰士（二十七1~4）。
- ◎ 他與三個兒子和許多以色列人戰死沙場（三十一1~7）。許多以色列人要逃離本市，非利士人大勝（8~10節）。掃羅的統治以為以色列帶來災難的方式告終。

大衛：

- ◎ 大衛得到米甲和約拿單的愛（十八1~4、20）。兩人都暗地裏幫助大衛抵擋掃羅（十九11~17，二十35~42，二十三15~18）。
- ◎ 他每次都打敗非利士人。他的名聲在以色列日盛（十八5~6、12~16、30，二十三5；比較撒下三17~18，五1~2）。

- ◎ 約拿單甚至估計大衛要作王，並與大衛立約（二十13～17、42，二十三17～18）。
- ◎ 大衛有挪伯祭司亞比米勒相助（二十一1～9）。
- ◎ 他不智地向迦特王尋求庇護，最終成功溜走（二十一10～14）。
- ◎ 在猶大的亞杜蘭洞，他吸引多人歸向自己，這些人多為社會邊緣人（二十二1～2）。
- ◎ 他照顧家人（3～4節）。
- ◎ 耶和華透過迦特先知（二十二5）、以弗得（二十三2、4、10、12，三十六6～8），甚至埃及俘虜（三十一1～15）帶領大衛。
- ◎ 雖然逃難，大衛仍關心以色列的福祉：他從非利士人手中拯救基伊拉（二十三1～6）；之後又離開，以免掃羅因他的緣故毀滅基伊拉（10、13節）。
- ◎ 雖然他有兩次機會殺害掃羅，但都拒絕下手（二十四1～7，二十六7～12），連掃羅也承認大衛是義的，大衛會作王（二十四17～20，二十六21、25）。大衛向掃羅起誓，承諾不會傷害掃羅的後裔（二十四21～22）。
- ◎ 雖然他極想向拿八報復，卻始終沒犯殺人的罪，他之後感謝耶和華（二十五32～35）。
- ◎ 他逃難到非利士，他和手下過著奇特的兩面人的生活，一方面攻擊以色列的敵人，卻可以令亞吉相信他們在攻擊以色列人（二十七1～12）。
- ◎ 當大衛似乎不得不與非利士人聯手攻擊掃羅時（二十八1），其他非利士將領卻不讓大衛同行，令大衛有藉口離開戰場（二十九1～11）。

- ◎ 亞瑪力人此時攻擊大衛的城，但大衛追擊他們，最後得勝，救出他和部下的妻兒（三十1~20）。他「處境非常困難」，耶和華卻帶領他脫險（三十6~8）。
- ◎ 這戰事之後，他顯明自己是公平的領袖（三十21~25），將部分戰利品分給支持他的猶大人（三十26~31）。

當然，這樣剖析十八至三十一章完全不能表達經文的技巧和戲劇感，不過可以反映敘事帶出大衛的王者風範，而掃羅就是沒有。大衛在這些篇章中展示「合〔耶和華〕心意」（十三14）的人是一個怎樣的人，而掃羅就展示沒有上帝的眷顧是甚麼回事。例如，看撒母耳在二十八章16至19節所說的話：

耶和華既然離開了你，又成了你的敵人……耶和華已經照着他藉我所說的話行了，他把王國從你手中奪去，賜給別人，就是大衛。因為你沒有聽從耶和華的話……所以今天耶和華向你行了這樣的事，並且耶和華必把以色列和你一起都交在非利士人手裏；明天你和你的兒子們都要和我一起了……

這些話重申撒母耳先前的預言（十五26~28），又確認自此以後所發生的都是那預言的實現。掃羅戀棧王位的行動完全無用，更可怕的是，這些行動為掃羅自己、他的家和以色列帶來了災禍。

相反，大衛蒙耶和華喜悅，緊緊跟從耶和華（二十二3），讓耶和華為自己伸冤，而不是用自己方法解決（二十六9~11）。他總是關注以色列的福祉，在得到權位之前已被視為以色列的未來

領袖（二十三17，二十四20，二十五30）。大衛活在非善類的非利士人和同樣不友善的掃羅的夾縫中間，過程中的危急關頭，我們都感到耶和華保守大衛和他的手下。

因此，在某個層面，這敘事可以看為是為大衛辯護，為撒母耳記下一至四章描述大衛得國的最後階段作準備。我們快看到，在這些經文裏，敘事者要為一些可能影響大衛聲譽的事件作解釋。

可是，這敘事已超越單純為大衛辯解的需要。敘事者對掃羅這人物興趣很濃，筆下的掃羅相當複雜，超過了一般簡單辯解的需要。這些篇章一定是文學史上描述精神紛亂的最早嘗試之一，而且描述的技巧甚高。我們目睹掃羅越來越有被害妄想症的表現（二十二6~10，二十三21~23），他追殺大衛時幾近偏狂（二十二6描述他坐著時「手中拿著槍」，意象深刻）。但他仍然懂得自責（如在二十四和二十六章與大衛的對話）。第二十八章當然肯定耶和華厭棄掃羅作王，但同時帶出一個被耶和華厭棄的絕望的人：耶和華不再跟他說話，但他太需要獲得肯定，甚至不介意求問靈媒，請撒母耳的亡靈上來，但撒母耳決非安慰的泉源（5~7、15節）。

掃羅招鬼

第二十八章3至19節是甚麼回事？是否真的能夠（雖然以色列被禁止）透過靈媒去接觸死人？能否從自然主義（心理學）角度解釋整件事（例如，撒母耳的「講話」不過是掃羅內疚心理的投射）？怎樣解釋靈媒在12節的反應？

戈爾丁基（Goldingay，頁168-82）的解釋可以一看。

掃羅聽見撒母耳預告他要死，仆倒在地，其情可憫（二十八20）。事實上，最後幾節經文出奇地感人。整件事沒有一個人物是模範以色列人——悖逆的掃羅王、違反宗教禁令的婦人、穿針引線的僕人——但那婦人關心掃羅，讓他離開前吃東西，為這宗靈異事件添上一抹人性溫暖（21~25節）。掃羅離開時知道自己要死，但仍淺嘗了一點人間情。他最後都沒有在死亡面前退縮（Goldingay，頁180-82）。

敗落的掃羅是舊約其中一個最深刻又難解的人物。第二十五章的拿八可能只是滑稽的小混混，但末年的掃羅卻不是這一號人物。

掃羅留下的腳蹤也不全是壞的。基列雅比的居民有情有義，救出掃羅和他兒子的屍身，好好安葬（三十一11~12）。至少他們有原因要尊榮掃羅（十一章）。敘事者勾起了掃羅作王之初的往事，教人想起耶和華仍與掃羅同在的日子。這樣結束掃羅的記載，頗堪玩味。

任何認真接受以下可能性的人都會受整個記載困擾：神明會（至少有時）像對待撒母耳記上的掃羅那樣對待人。有些解經者撒母耳記上時，把耶和華的公義放在顯微鏡下，認為敘事者筆下的耶和華和他的僕人撒母耳形象負面（Gunn 1980；Exum，頁16-42）：虛榮心重，權力受挑戰時顯得過敏和復仇心強。耶和華實際上透過撒母耳，懲罰膽敢批評祂的以色列，而掃羅不過是耶和華惡形惡相的無辜犧牲品。

大家可見，我們的解讀不同。在某程度上，以色列和掃羅要對掃羅在位時的災難負責。他們各有不順從和不信的過失。當撒母耳預言掃羅被棄絕後，掃羅的反應是為自己和約拿單抓住王位

不放（十六2，十八8~9，二十31），並且逼害他眼中的可能繼任人。掃羅不只一次面對批評，指他行為不理性（十九4~5，二十四9~15）；事實上，他自己有時都看到耶和華與大衛同在（十八28），以及大衛會取代他（二十四20~21，二十六25）。不過他最終都沒有改變自己的選擇，令事情變得更糟，為以色列帶來災難。

二十四至二十六章吻合以上的理解。作為「敘事類比」的例子，它們情節結構一樣，作用是帶出主題相關事件之間的聯繫（Gordon 1980）。（參圖表八。）

二十四和二十六章明顯平行對應：類似的事件以大致相同的次序鋪陳。這兩章和第二十五章的平行沒那麼明顯，不過第二十五章處理主題一樣：大衛有機會向一個對自己不義的敵人報復；耶和華介入，為大衛出頭。敘事者帶出拿八和掃羅的平行對應，描述拿八設筵「好像帝王的筵席」（二十五36）。

為甚麼用三種方式講基本上同一件事？大衛在這三章都明顯屬正面角色——不流人血，不尋仇（或如第二十五章那樣為耶和華阻止，以免流人血）。不過，這幾章也可能具神義論作用。敘事者在第二十四章似乎暗示掃羅有機會悔改，放棄追殺大衛。大衛善意的證據擺在掃羅面前，還有死神原來擦身而過。耶和華造就這次見面是否有此用意（而非像大衛手下那樣認為是報仇機會，4節）？掃羅後悔，並似乎接受大衛始終會掌權，甚至要大衛起誓保護他（21~22節）。大衛和掃羅分手，經文似乎留下一個可能性：掃羅會讓位於大衛。

不過，到了第二十六章，這個可能性已經消失：掃羅將米甲嫁給別人，繼續追殺大衛，表明他否定大衛。這章的事情發展

圖表八：撒母耳記上二十四至二十六章主題相關的事件

情節元素	撒上二十四章	撒上二十五章	撒上二十六章
大衛有機會報仇	掃羅獨自一人，任由大衛擺佈（3節）	大衛領400漢子到拿八家（12~13節），有意殺他全家（21~22節）	掃羅睡著了，任由大衛擺佈（7節）。耶和華叫掃羅全營都睡了（12節）
大衛報仇的原因	掃羅正追殺大衛（1~2節）。大衛的手下認為耶和華要讓大衛殺掃羅（4節）	大衛的手下幫拿八放牧，但拿八沒有回報（2~11、14~17節）	掃羅將大衛的妻子甲給了一個男人（25、44），並繼續追殺大衛。亞比篩認為耶和華要讓大衛殺掃羅（8節）
大衛不報仇	割下掃羅外衣的一塊布，阻止手下攻擊掃羅（4~7節）	拿八妻子亞比該求大衛不要下手（26~31節）	阻止亞比篩殺掃羅，取去掃羅的槍和水瓶（7、12節）
大衛不報仇的原因	不會向「耶和華的受膏者」動武（5~6節）	亞比該介入（26~31節）	不會向「耶和華的受膏者」動武。讓耶和華負責掃羅的死（9~11節）

<p>大衛指控敵人，訴說冤情</p>	<p>大衛雖無惡意，掃羅卻追殺他（9~10節）</p>	<p>拿八以怨報德（21~22節）</p>	<p>取笑押尼珥（13~16節）。掃羅無故追殺他，趕他離開耶和華的面（17~18節）</p>
<p>大衛與敵人對質，展示自己饒過對方的證據</p>	<p>外衣的布（10節）</p>	<p>〔沒有平行經文〕</p>	<p>槍和水瓶（16、22節）</p>
<p>大衛求耶和華為自己申怨</p>	<p>「願耶和華在你我之間判斷是非」（12、15節）</p>	<p>大衛讚美耶和華阻止自己報仇（32~35節）</p>	<p>「願耶和華……重看我的命」（24節）</p>
<p>大衛敵人的回應</p>	<p>「你比我公義……耶和華把我交在你手裏，你卻沒有殺我。……你必要作王」（16~21節）</p>	<p>〔沒有平行經文〕</p>	<p>「我兒大衛啊，願你得福，你必作成你所要作的，也必得勝」（25節）</p>
<p>結果</p>	<p>掃羅和大衛分道揚鑣（22節）</p>	<p>耶和華擊殺拿八。大衛讚美耶和華為自己伸冤。大衛娶亞比該（36~42節）</p>	<p>掃羅和大衛分道揚鑣（25節）。大衛進入非利士地（二十七1~2）</p>

相若，但帶出的重點不同：大衛和掃羅現在已不可能復和，因為大衛不能再相信掃羅（21～22節，比較二十七1）；耶和華會置掃羅於死地，為大衛申冤（10、23～24節；大衛畢竟見過拿八的下場）。至於掃羅，他不能再接受大衛是王的事實（25節，比較二十四20）。掃羅是否再無回轉的餘地，必須面對伸手攻擊「耶和華的受膏者」的後果（二十六9、11；這話適用於掃羅，不下於大衛；比較十六13）？

因此，十八至三十一章顯示，掃羅即管被棄絕作王，也不一定要有後來的下場：他持續抗拒耶和華的旨意，他後期的管治才為自己 and 以色列帶來這樣的災難。他不是傀儡，為心胸狹窄的耶和華所擺佈，而是一個複雜的人，有一大段可以作出真實抉擇的時間，決定自己要走甚麼路。

那麼，掃羅本身要負多大責任呢？我們可以說，這個人為勢所迫，坐上了一个盡顯他弱點的位子，他卻因之後的失敗而受責。這公平嗎？要求他一知道自己被棄就退位，轉而支持大衛，實際嗎？或許。可能以利的敘事——撒母耳記上下的許多神學範疇的原型——提出，一個被棄的領袖的正確反應是：「他是耶和華，他看怎麼好，就怎麼行吧」（撒上三18）可是，這不是掃羅的反應。

可是，這裏有「從耶和華那裏來的惡鬼」的問題：掃羅是否其實被耶和華弄瘋了？經文當然可以這樣解釋，儘管還有其他可能解釋（參上文）。這問題不可能解決，因為歷史書的這類語言很不準確：從耶和華那裏來的靈臨到人是甚麼一回事？惡鬼（抑鬱？）纏身是否令人要為自己行為負責？這些問題甚難回答。

同樣地，如果以色列得到教訓（選領袖的方法也有對錯之

分），教訓的代價甚大。不錯，這不是歷史書第一次也不是最後一次，以色列要面對自己選擇的後果，但敘事者在這幾章沒有迴避耶和華審判的令人不安情節。看來，這個敘事就是有意令人不安。

撒下一～七章：大衛登位；約櫃的旅程（II）

大衛從亞瑪力人得知以色列打敗仗（一4～10）。他為以色列哀哭，又為掃羅和約拿單的死舉哀，認為這是以色列的悲劇（一17～27）。

與掃羅家爭戰（撒下二～四章）

按耶和華指示，大衛眾人離開非利土地，轉移至希伯崙，為自己的支派猶大膏立為王（二1～4），又嘗試擴張根據地（5～7節）。可是，掃羅的將軍押尼珥卻立了伊施波設作其他支派的王（9節），導致「掃羅家和大衛家之間的戰爭相持很久」（三1），「全以色列」（二9～10，三12、17，四1）和「猶大家」（二10～11，三10）僵持不下。戰事似乎持續了數年（二11），不過敘事只描述了基遍之役（二12～32），敘事者認為這一戰是白白塗炭生靈：押尼珥不想殺亞撒黑（21～22節）；他和約押在第26至27節的對話顯示以色列人殺以色列人是多麼愚昧。戰爭拖拖拉拉繼續，大衛開始佔上風（三1～5）；不過，戰爭本不該開打，這也是掃羅留下的一個後遺症。

押尼珥處心積慮鞏固自己地位，改投大衛麾下（三6～11），認同大衛才是耶和華揀選的王。他與大衛談判，嘗試為大衛取得全以色列的心（12～18節）。他向大衛匯報，出去準備召以色列

來立大衛作王。約押卻公開指責押尼珥圖謀不軌，追出來殺了他（19～27節）。大衛立刻與約押劃清界線（18～39節）：他咒詛約押家，公開為押尼珥舉哀，禁食一日，還一直在僕人面前表達遺憾。「眾人看見了，就都喜悅。……那一天眾人和全以色列都知道，殺死尼珥的兒子押尼珥，並不是出於王的意思」（36～37節）。

押尼珥之死

敘事者在第二至三章用了很多篇幅描述押尼珥之死及導向此事的事件。敘事者明顯覺得要讓讀者肯定大衛是無辜的，正如大衛要當時的以色列人認為他是無辜的一樣（三36～37）。

以下幾點關乎撒母耳記下二至三章：

- ◎ 押尼珥有甚麼動機？他為甚麼改變立場？約押對他的猜測（三24～25）有可能是真的嗎？
- ◎ 敘事者如何說服讀者相信，大衛與押尼珥的死無關？
- ◎ 押尼珥的死可以怎樣叫大衛得益，又可以怎樣傷害大衛？
- ◎ 為甚麼大衛不嚴懲約押，僅僅發出咒詛？他在三章39節的話可信嗎？
- ◎ 看看其他關於洗魯雅兒子行使暴力的經文（撒二十六8～11；撒下十六9～12，十九21～23；另參撒上二十二2，二十四4～7）。大衛的人馬怎麼會有這一號人物？

伊施波設陣營情況不妙，他的兩個軍長巴拿和利甲作反，把他殺了，將首級獻給大衛（四2~7），滿以為大衛會十分欣賞，甚至視之為耶和華為他申冤。但大衛指他們殺了一個「義人」，因而把他們斬了（8~12節）。他們的手腳掛在希伯崙的池旁，而伊施波設的首級則獲厚葬。信息很明白：大衛不想向以色列的前朝敵人報仇。

以色列的長老跑來向大衛交心：「我們都是你的骨肉至親」（五1）。可能，大衛對待殺害伊施波設兇手的行動表明大衛的善心，不過他們彷彿不需要甚麼勸說：即使是掃羅在生時，他們都已認同大衛，現在更相信耶和華選擇了大衛管治他們（2節，比較三17~18）。另外，伊施波設已死，他們的選擇根本就不多。大衛在耶和華面前與他們立約（比較撒上十25），他們就膏大衛作王。敘事者用登基公式來標示這事：「大衛……在位四十年。他在希伯崙作猶大王七年零六個月，在耶路撒冷作全以色列和猶大的王三十三年」（五4~5），暗示大衛自從在希伯崙被膏就已是王，儘管全以色列到現在才認可。

大衛作王（撒下五~七章）

第五章餘下的經文描述大衛鞏固王位的手段：攻取耶路撒冷（6~10節）；與推羅王希蘭結盟（11~12節）；打敗非利士人（17~25節）。（迄今為止，非利士人似乎仍視大衛為盟友，因為後者與掃羅家的剩餘勢力作戰。）這些都是重要的成就。耶路撒冷是迦南地最後一個迦南城市之一，攻下它對於以色列和大衛的王權皆重要。大衛打敗非利士人，取回掃羅戰敗所失去的土地，在政治上堅固了以色列。敘事者在這些事件背後看見耶和華

的手，耶和華「因自己的子民以色列的緣故，使〔大衛〕的國興盛」（10、12節）。可是，敘事簡略得很。耶路撒冷的戰役很簡短，我們不知道它是怎樣攻陷的。抗非利士人的戰鬥篇幅較多，但重點是耶和華的角色（19~20、23~25節），長度和敘事技巧與例如撒母耳記上第十七章相差甚遠。敘事者的興趣在於下文：他輕輕帶過第五章的事件，讓六至七章可以突出。

第六章主題只有一個：大衛將約櫃從基列耶琳帶進耶路撒冷。途上發生了駭人的意外（6~8節），令大衛懷疑是否該迎約櫃入耶路撒冷，但後來耶和華明顯是賜福的，所以終於把約櫃帶到耶路撒冷，民眾大樂（9~15節）。大衛獻祭，祝福百姓（17~19節）。

這是個頂重要的事件，原因有三：

- ◎ 代表耶和華賜福以色列。如果非利士人擄去約櫃，是代表耶和華審判以色列的不順服（撒上四章），而約櫃暫停於基列耶琳象徵耶和華與以色列暫且停戰（撒上六10~七2），那麼，大衛作為以色列的王，可以迎約櫃到耶路撒冷這個堅固保障，令約櫃安然不受騷擾，就代表關係復和；耶和華現在與祂的子民同在，地點是以色列王國新成立的中心。
- ◎ 宣告耶和華的王權。約櫃進入新近取下的迦南保障，代表耶和華在這地掌權。以下次序曉富意義：先是打敗非利士人的敘事，然後大衛就將約櫃帶進耶路撒冷。
- ◎ 化表大衛是王。在古代近東，如果神明（透過神諭）應允王建廟宇，就反映神明喜悅王，祂會賜福這個王朝（Hurowitz，頁131-67）。同樣地，大衛將約櫃迎到他攻取的城（「大衛城」，

12、16節），這印證他是耶和華所揀選的王。大衛自己不獲准建殿，但他的兒子可以。這肯定了大衛家的正統性（七章）。

可是，約櫃不是任由大衛擺佈的宗教符號。它代表以色列神具潛在危險的同在，人必須敬畏祂，如烏撒事件所顯示（6～8節）。耶和華入耶路撒冷是按自己意思和條件，不是被大衛脅迫的。再者，約櫃藏有法版（參申十1～5；王上八9），象徵西奈盟約的要求。整個耶和華正式住進祂百姓當中的敘事似乎強調，這安排不是無可避免或必然屬永久性：若要耶和華留在錫安，賜福百姓，那麼（按推理），百姓就得敬畏祂，守祂的誡命。

同樣的要求也適用於大衛的王權。約櫃進入耶路撒冷途中，大衛在它面前跳舞，在耶和華面前表示感恩和謙卑（14、16節）。大衛的妻子米甲（掃羅的女兒）深深不以為然：「以色列王」怎能這樣失禮（16、20節）？大衛同樣憤怒，提醒她耶和華選了他作王，取代她父親掃羅。在耶和華面前自卑好，還是像掃羅那樣，對抗耶和華而被耶和華除掉好呢（21～22節）？米甲和大衛代表兩種王權觀：米甲強調王的尊嚴，大衛則強調在耶和華面前自卑。未來是屬於大衛家的（23節）。但重點在於，大衛不相信因為約櫃

米甲的記載

查閱提到米甲的經文（撒上一四49，一八20～28，一九11～17，二五44；撒下三13～14，六16～23）。這是「米甲的故事」，最觸動你的是甚麼？米甲被描述成一個怎樣的人？你對這描述有何感想？

在他城中，他就可以任意而行；相反，耶和華已揀選他，他要遵從耶和華。我們讀第七章時要記住這一點。

申命記第十二章預期有一天，以色列進迦南，耶和華會使他們「太平，脫離你們周圍的所有仇敵，安居樂業」（10節）。那時，以色列人會帶祭物「到耶和華你們的上帝選擇作為立他名的地方」（11節）。申命記第十二章顯然在背後影響著撒母耳記下第七章。

在本章，大衛看見耶和華既然使他「安享太平，不被周圍仇敵的侵擾」，就告訴先知拿單，他想為約櫃建一個永久的居所（1~3節）。這些經文直接將申命記第十二章的兩個主題（在那地安居，在中央聖所敬拜）連於大衛作王一事：以色列透過大衛得太平；現在，大衛想透過建殿，確立這城作為以色列聚集敬拜的應許「地方」。大衛好像其他古代近東的首領，想為王位謀求合法性：如果他可以為以色列的神建殿，就無可置疑地證明耶和華揀選了他和他的後裔，作以色列的王家。可是，申命記第十二章的典故提醒我們，大衛的請求帶出耶和華對以色列心意的更大議題。第七章針對這兩組議題。

最初，拿單看不見有甚麼理由反對，不過，耶和華透過拿單給大衛說一大段話（5~16節）。這段話可分三部分，每部分以「說話公式」開始（5節上、8節上和11節下），重點有三：

- ◎ 5~7節：建聖殿將會是以色列歷史的轉捩點：以色列的神從來沒有這樣的居所。（撒上一~三章所載，位於示羅的存放約櫃的建築物似乎不算數。）
- ◎ 8~11節上：大衛是耶和華的「僕人」（這稱呼使他與摩西和

約書亞並列：書一1~2，二十四29）。耶和華已揀選他去帶領以色列（參五12），打敗了他的敵人，並將給他「大名」。以色列將享受前所未有的安穩；大衛可以享太平，不受敵人打擾（11節）。這表示時機成熟，耶和華可以揀選一個「立他名的地方」：申命記十二章10至11節的條件已經滿足。

◎ 11下~16節：耶和華會為大衛「建立」一個「朝代」：大衛的兒子會在他以後作王。這兒子會「為我的名建造一座殿宇」，他的國位堅立到「永遠」（13節）。耶和華會認他為自己的「兒子」：雖然他或因不順服而受罰，但耶和華會繼續愛他。他的王朝不像掃羅，因為耶和華不會離棄他（14~15節）。大衛的「家」和管治會「永遠」堅定（16節）。

因此，大衛不可建殿，但他卻得到古代近東建殿的人所希望得到的一切：自己的安全和子孫的國祚長久。

大衛為甚麼不可以建殿？他的兒子比他適合建殿，看來是因為這會更突顯耶和華對大衛和以色列的恩典。因此，經文多番強調耶和華為大衛和以色列已作和將作的事（8~11節）。「建立」、「家/殿宇」和「名」等文字把戲用意也一樣：耶和華為大衛建立的「家」早於大衛兒子將為祂建立的（5、7、11、13、16節）；耶和華賜大衛的「大名」，之後大衛兒子才為祂的名建殿（9、13節）。大衛在聖殿一塊石頭都未立就得到應許，而這是挺合適的：不論大衛王朝將來有多榮耀，最終都拜耶和華先採取主動。

大衛回應的篇幅甚長：他承認耶和華對他和以色列都甚好（18~24節）。他祈求耶和華會守應許，暗示這些應許太大，他根

大衛和聖殿

還有別的經文解釋為何不准大衛建殿（王上五3~5，八17~20；代上二十二7~10）。它們為何與撒母耳記下七章5至16節採取了不同的角度？

本不需要再求甚麼。結果是耶和華的名會在以色列被高舉（25~29節）。

第七章比第六章更在上下文中突顯。耶和華及大衛的話回顧過去，展望將來，跟撒母耳記上第十二章相似；撒母耳記下第七章是「書士撒王」整組書卷的另一個轉捩點。對大衛的應許是耶和華與以色列的往還的自然延續。耶和華和大衛都談到以色列過去的歷史（6~7、23~24節），暗示耶和華透過大衛所作的，跟祂先前為以色列所作的一致。尤其是，耶和華應許賜福大衛和他子孫的字眼明顯呼應對亞伯拉罕的應許：「我要使你得享大名」（9節；比較創十二2）；「我必興起你親生的後裔」（12節；比較創十二7，十五4）。言下之意，亞伯拉罕應許的成就透過大衛更近了。

另一個可達到同一結論的觀察是，在撒母耳記下五至七章，大衛王國在許多方面實現了摩西在申命記僅能描述為可望而不可即的：大衛治理順服而聯合的以色列，這國在那地已紮根，又在耶和華揀選的地方敬拜祂（比較申十二章）；大衛在六章19節給百姓食物，象徵以色列享受土地的出產（比較申八7~10，二十八3~5）；大衛本人符合申命記筆下，以色列可設立的那種王（比較申十七14~20）。

根據撒母耳記下五至七章，王權——至少是大衛那一種王權

——成全了耶和華對以色列的旨意。到目前為止，它沒有損害耶和華的管治。若要為撒母耳記的以色列君王觀作總結，除了注意看來較負面的經文，如撒母耳記上八至十二章之外，也必須考慮這三章。

即使要懲罰其中一些不順服的成員，大衛王朝也永不會像掃羅王朝那樣結束（撒下七14~16），那麼，我們當怎樣理解這個大衛後裔的國堅立至「永遠」的應許？這是不是可以按字面理解？還是屬「王家修辭」（參王上一31；尼二3）？耶和華是否毫無保留地揀選大衛家？列王紀的經文會用較有條件的方式重申這個應許（王上九4~5），到時我們會再面對這問題。在這裏，我們提兩點已足夠：一方面，大衛的反應是這應許份量極重；但另一方面，如上文所說，第六章似乎暗示條件性。撒母耳記下第七章沒有明明帶出順服和忠於盟約要求的元素，但它們肯定是之前緊接的敘事的元素。我們也要根據緊接的篇章閱讀第七章。

撒下八~二十章：大衛的治蹟

順服和賜福（撒下八~十章）

撒母耳記下第七章是大衛興起段落的小結，刻劃耶和華可以怎樣透過祂所揀選的王去賜福以色列。大衛後來的管治在多大程度上與這理想相稱？這是撒母耳記下八至二十章的主題。（因此，我們同意Gordon 1984，頁81-94，這些篇章恰稱「大衛王在位的歷史」，勝於「繼位敘事」。）

第八章描述大衛繼續震懾四鄰。經文提到「大衛無論到甚麼地方去，耶和華都使他得勝」（6、14節）。順服的以色列必得軍事勝利（參申二十八7）。列國開始認識以色列神的權能（比較撒

上十七46)。以色列在這時期內政亦佳；大衛的行政架構確立公義的管治（15～18節）。第九章，大衛信守向約拿單起的誓，善待米非波設，妥善了結了一個早前留下的情節（撒下四4），並再次反映大衛的德行（不過要留意，大衛「施恩」的方法是把掃羅家的餘種，也就是可能危害大衛王朝的人，留在他視線範圍內）。

撒母耳記下十和十一章衰落漸現，在第十章情況還未明顯，但到了第十一章就不得了了。以色列再次出戰，這一次是對抗亞捫和亞蘭聯軍（第十章）。與第八章不同，大衛沒有在第一場戰役出戰。經文大書特書約押和亞比篩的英勇領導（十9～14）。第二場戰役，大衛大大得勝，動搖了亞蘭和亞捫兩軍的結盟（15～19節）。到了第十一章，敘事者說明那是「列王出征的時候」（1節），但再次在沒有大衛帶領之下，「約押和自己的臣僕，以及以色列眾軍」繼續和亞捫人戰鬥。這一次大衛的不出征引來嚴重後果：他在耶路撒冷引誘他麾下一個士兵的妻子拔示巴。為了遮掩她懷孕的事實，他讓她的丈夫烏利亞死在戰場。守喪後，拔示巴成了大衛的妻子，為他誕下一個兒子。

罪和死（撒下十一～二十章）

大衛嚴重濫用王權。敘事者評論說：「大衛所作的這事，耶和華看為惡」（十一27），第十二章，拿單受差派去責備大衛。在第七章，拿單宣告耶和華要為大衛的兒子建立一個「家」，並為以色列帶來和平。在第十二章，拿單用類似先前應許的字眼，向大衛宣告審判：「刀劍必不離開你的家」（10節）；「我必從你家中興起禍患〔直譯：惡〕攻擊你」（11節）；「你所生的兒子必定死」（14節）。

拿單的責備類似撒母耳對掃羅的責備（「別人」，撒下十二1；比較撒上十五28；編按：原文都是「你的鄰舍」）。大衛曾在米甲面前宣告自己在耶和華前自卑（撒下六20~23），現在卻被指責藐視耶和華的話（9~10節；比較撒上十五1、24~26）。掃羅和大衛唯一的分別是大衛家沒有被明確棄絕（撒下十二11；比較撒上十五28），以及大衛立刻承認他犯罪並得到赦免（撒下十二13）。因此，第七章的應許沒有被取消，但拿單所宣告的審判卻一一實現在拔示巴兒子的死（十二15~19）、暗嫩的死（十三章）和最嚴重的，押沙龍的反叛和死亡（十五~十八章）中。

敘事者提出，這些災禍源於大衛犯罪和耶和華的審判。在十三章1節，押沙龍和暗嫩都被介紹為「大衛的兒子」。暗嫩污辱押沙龍的妹妹她瑪，這是大衛跟拔示巴通姦的更殘暴和情緒激烈版本（2~20節）。大衛自己似乎看見其中的相似之處，因為他雖然「非常生氣」（21節），卻沒有任何行動。（因此，一個王容許在士十九~二十一章被歸咎於沒有王而發生的事。）押沙龍現在恨極暗嫩。他在「王的所有兒子」都出席的宴會上殺了暗嫩（27~29節），然後逃亡。有人誤報大衛眾子都遇害，大衛也有一刻相信這消息（19~31節）。在這一刻，敘事者把玩一個可能性：耶和華不再信守對大衛的應許。敘事者也突出大衛對自己家事懵然不知：他的侄兒約拿達知情（32~33節），大衛卻不然，如果早知道，就不會讓暗嫩前往押沙龍的宴會。

第十四章描述押沙龍回朝。提哥亞婦人的長篇比喻（跟拿單在第十二章的比喻相似），連勸帶騙，令大衛同意押尼龍讓回來（1~21節）。可是大衛卻不容押沙龍見自己（23~24節）。他似乎感到既不能責備押沙龍，又不能原諒他：或許，他與拔示巴犯

罪卻仍生存的心魔困擾著自己。兩年過去，敘事者以「沒有見王的面」（24、28節）來把這段日子前後涵蓋，而在這兩節中間，敘事者一步步打造押沙龍為大衛的大患：俊美而自恃（25~26節）；仍心心不忿，用被暗嫩侵犯的妹妹的名字給女兒起名（27節）。經文帶出他的不忿，以放火為象徵（30節）。最後恢復地位時（33節），他已經是一個危險人物。

敘事者立刻描寫押沙龍陰謀背叛大衛（十五1~12）。押沙龍聲稱大衛不再秉持公義，群眾開始支持他。儘管敘事者對這些聲稱沒表態，但對聽見的人來說，明顯具一定可信性。押沙龍這樣做，肯定是因為他深感大衛在她瑪的事上沒有秉持公義。

大衛再一次不知道事態發展。聽見後，他的回應（十五14）呼應拿單的預言：「要趕快離開，恐怕他迅速趕上我們，使災難臨到我們身上，用刀擊殺全城的人」（比較十二10~11）。再一次，拿單的話透過毀滅行動（這一次涉及大衛城）而逆轉第七章的應許的危機出現，幸好沒有成真（大衛逃亡，令這事沒有發生，14節），但以色列要承受的後果卻是嚴重的：留意大衛離開時眾人都放聲大哭（23節）。

大衛從前逃避掃羅，現在逃避押沙龍。撒母耳記下這部分與撒母耳記上十九至三十一章有共通之處。他早前將全家搬到摩押，直到清楚「上帝要為我作甚麼」（撒上二十二3），現今又一次將自己交給耶和華（撒下十五25~26）。可是，在之前的敘事，大衛很明顯最終會作王。這一次，耶和華卻真的有可能棄絕大衛。因此，大衛不願把約櫃帶走（撒下十五24~26）：撒母耳記上的以弗得象徵耶和華的同在（特別看二十三6），但現在大衛不能假定耶和華是與自己同在。大衛將亞希瑪斯、約拿單和戶篩

（十五27~29、32~37）三隻棋子留在耶路撒冷，以便打擊押沙龍。但即時的形勢不妙：米非波設似乎已背棄大衛（十六1~4）。掃羅的親屬示每代表以色列中仍然敵視大衛的人，他跑來咒詛大衛，大衛不願阻止他（十六5~14）。或許示每是對的：可能耶和華扶植他兒子，要大衛下台（8節）。如此一來，拿單的預言用預料不到的方式成就，而大衛只能閉口不言，希望耶和華會變卦。

轉投押沙龍陣營的大衛謀士亞希多弗（十五12），其角色也是變數之一。大衛祈求耶和華「使亞希多弗的計謀變為愚拙」（十五31），並且派出戶篩去抗衡他（32~36節）。可是，亞希多弗向押沙龍所獻的第一個計策——公然與大衛的妃嬪親近——雖然這樣淫虐女性，策略卻似乎成功，甚至成就了拿單的預言（十六16~22，參十二11~12）。耶和華可能沒有應允大衛的禱告，但卻用亞希多弗成就了祂自己的計劃。直到戶篩的意見被接納，亞希多弗的策略被排拒，事情的走向才清晰。轉捩點反映於敘事者的評語：「耶和華定意要破壞亞希多弗的好計謀，為要降災禍給押沙龍」（十七14）。戶篩計謀得逞的消息幾經波折才傳到大衛那裏（十七15~21）；亞希多弗自縊；大衛的人馬在與押沙龍對壘之前得到補給（十七27~29）。形勢開始有利於大衛了。

敘事者在十七章14節的話預示大衛最終會得勝，但沒有人是贏家：大衛又多一個兒子被殺；以色列要承受押沙龍叛變的後果，在關鍵戰役中，多人犧牲（十八6~8）。第十八章沒有詳細描寫大衛和押沙龍的戰事，只集中描繪押沙龍的死和大衛的回應。

押沙龍似乎有意取大衛的命，大衛的手下也認同這目標合理（十八1~4）。大衛卻沒那麼實際，他命令三個將領「寬待」押沙龍（十八5），約押不理會命令，儘管也不願親手斬殺押沙龍

(9~15節)。緊接是報訊人回報，集中描述大衛等待消息的情景(十八19~32，比較十三30~33及較遠的撒母耳四12~18)。大衛的希望被挑起，然後狠狠地被擲碎。大衛悲痛之情在舊約中也屬罕見：「我兒押沙龍啊！我兒，我兒押沙龍啊！但願我替你死。押沙龍啊！我兒，我兒啊！」(十八33，比較十九4)這些話是起自第十二章的敘事的高峰，從中可驚覺拿單的預言可怕地實現了：大衛失去三個兒子；他的家被暴力撕碎；按第七章說，整體上以色列是太平安穩的，現在卻陷入了內戰。

大衛聽聞，最少猶大支派歡迎他回朝。他們下到約旦河相迎，伴隨他一幫人馬過河(十九11~15)。其後有三段對話，大衛分別與示每、米非波設和巴西萊說話(十九16~40)。第一段對話的實意含糊。示每和1,000便雅憫人來見大衛，請大衛寬恕，特別指出「在約瑟全家之中，今天我是第一個」來迎接大衛(十九20)。大衛寬恕他，但我們不知道是因為他海量汪涵，還是如不赦免，就會對其他支派發出錯誤訊息。在第二段對話，大衛面對米非波設和洗巴的不同講法，不能決定哪一個可信，所以將米非波設的地平均分給他們。撇開米非波設的話不說，大衛決非「像上帝的使者」(十九27)：他是凡人，不是無所不知，只能作出臨時的解決方案。兩次對話都有點不是味兒。至於巴西萊，他曾幫助大衛，差兒子給大衛使用，但卻不貪圖王的賞賜，反而想回到自己在約旦河外的本城(十九33~38)。我們或會想起約坦的比喻(士九7~15)：有些事情比起一生住在王家更好。

整體上看，大衛回耶路撒冷的記載與他早期興起的記載(一~五章)相似，但卻已今非昔比。第二和五章告訴我們，大衛先為猶大，後為以色列各支派擁戴作王，這記載卻出現以色列

洗巴和米非波設

哪一個在說謊？試比較十六章1至4節和十九章24至30節。你認為可以斷定誰是誰非嗎？敘事者有沒有留下甚麼線索？

和猶大爭論誰該迎接大衛，結果大衛幾乎再一次被以色列拒絕（十九41~202）。

另一個新元素是約押成了主角。是他告訴大衛不可再為押沙龍哀哭，反而要迎接部下歸來（十九1~8）。大衛立亞瑪撒取代約押，約押把他殺了（二十8~11）。經文沒有記載大衛的反應，即使約押連藉口也沒有找，只純粹因為亞瑪撒擋著他的事業發展。約押也用他典型的黑色幽默和殘忍方法去對付比基利的兒子示巴，他使了一個「智慧」計謀取示巴的命（二十14~22）。示巴的頭顱被擲出城牆可不是結束大衛作王這段敘事的快樂結局。整段記載列出大衛這時的官長名單作結（二十23~26，比較八15~18）：約押再一次是軍隊的大元帥（23節）。

第七章應許的大部分福，到第二十章已消失。大衛仍然作王，沒有像掃羅那樣被撇棄；他仍有兒子繼位，還有一個王國去統治。但管治卻蒙上了陰影，大衛後期的管治令人讀來若有所失。與第五至七章不同，十九至二十章沒有提到耶和華介入事件，看來這也是恰當。

撒下二十一~二十四章：總結

撒母耳記的結尾是舊約中似乎最紛雜的經文之一。二十一至二十四章有兩首詩，詩的前後分別撮述了大衛和部下的軍事行

動，軍事記載前後是兩段關乎上帝審判和憐憫的敘事。這是一個倒影結構。

撒母耳記下二十至二十四章的結構

- A 饑荒敘事（二十一1~14）
- B 大衛和勇士：與非利士人戰鬥（二十一15~22）
- C 大衛感恩之歌（二十二1~51）
- C' 大衛末了的話（二十三1~7）
- B' 大衛和勇士：與非利士人戰鬥；列出三和三十位勇士
（二十三8~39）
- A' 瘟疫敘事（二十四1~25）

這結構不是全然對稱的，因為對稱段落的篇幅差異很大（尤其是C和C'），不過，這似是刻意的安排。特別留意二十一章14節和二十四章25節的用詞相似，而B段落都談及大衛的部下關心大衛（二十一15~17，二十三13~17）。

敘事者或編者為甚麼將這樣紛雜的資料放在一起？部分事件似乎是屬於撒母耳記下五至八章所記的時代。為甚麼這些經文彷彿插在大衛作王的記載（撒下八~二十章）和列王紀上一至二章大衛末年和去世的記載之間？諾特（頁86，註3）提出，這幾章經文不屬於原有的敘事，是後加的，列王紀上一至二章原是緊接撒母耳記下二十章的。不過，列王紀上一至二章是否曾緊接撒母耳記下第二十章實屬可疑。兩段經文中間似乎過了很多年，說列王紀上一至二章是所羅門事蹟的引言似乎較合適。反而，說撒母耳記下二十一至二十四章是大衛作王的恰當結語則有道理：這幾章

將反映大衛治世的正反兩面的材料都集中起來（參Gordon 1984，頁95-97）。

這幾章經文中間是詩歌文本，主調是正面的。「大衛感恩之歌」（二十二1~51）是一首長詩篇（大致上與詩十八篇一模一樣），投射大衛信靠耶和華、為耶和華所申冤的形象；「大衛末了的話」（二十三1~7）是「神諭」，描述公義管治的福，慶祝耶和華跟大衛所立的約。兩個關乎大衛勇士戰蹟的經文（二十一15~22，二十三8~39）描寫的大衛也很討好：作為將領，他帶領出色的勇士；他的部下關心他（二十一15~17），他也珍惜他們的生命（二十三13~17）。這些經文呼應大衛感恩之歌，描寫耶和華保守忠於祂的人，即使形勢險惡，仍叫他們得勝（例如，二十三8~12，參二十二18~20）。可是，詩歌文本描繪的圖畫有點理想化，跟撒母耳記下十一至二十章所記的衰落有點張力。這些經文投射的大衛，大部分可以在撒母耳記上下的敘事看得出來，但卻不全面。

大衛管治的負面元素在兩段經文浮現：一、最末提到赫人烏利亞（二十三39）的「三十勇士」名單，令人霎時想起大衛的惡行；二、大衛數點人口的敘事（二十四章）極有問題，必須伴隨基遍人和掃羅兒子的敘事（二十一1~14）來解讀。

二十一章1至14章與掃羅管治的後遺症有關：掃羅殘酷對待基遍人，把流人血的罪惹來家中，也引來了饑荒（1~2節）。大衛問基遍人有甚麼要求，他們提出要報仇：正如掃羅要毀滅他們，他們也要殺掉掃羅的七個兒子（3~6節）。大衛首肯，當這些兒子跟掃羅和約拿單都安葬後，耶和華便垂聽為土地所獻的禱告（7~14節）。說得溫和，就是這個敘事十分耐人尋味。掃羅的後裔為甚

麼要承擔掃羅的罪？基遍人為甚麼可以決定如何報復，及代耶和華施行審判（「在耶和華面前」，6、9節）？最後幾節經文為甚麼集中描述埋葬，不單是掃羅七個兒子，還包括掃羅和約拿單？耶和華最後是回應這些兒子的死亡，還是他們的死亡和正確埋葬？

在整個過程中，大衛似乎都得很得體：尋求耶和華，跟隨耶和華的帶領，信守他對米非波設的承諾（7節；參撒下二十15），尊重死者的骨頭（13節，比較撒下四12），並且結束了饑荒。當然，其中假設了我們接受敘事者的立場，就是七個兒子都是按耶和華的心意被殺的（看以下專題）。

撒母耳記下二十一章1至14節的二觀

騙局

大衛要斬草除根，故安排一個「神諭」，借基遍人的刀殺人（參Brueggemann）。

但這算得上是認真看待敘事者的話嗎？敘事者說耶和華歸罪於掃羅，並在掃羅眾子死後應允禱告（2、14節），對此講法，我們是不是要理解為「這是官方解釋，我敘事者不予置評」？這會怎樣影響我們詮釋耶和華在所有舊約敘事的角色？

集體負責

掃羅作為以色列的王，令以色列全家染上流血的罪，即使死後，他的後代仍要承擔這罪。大衛是掃羅王位的繼承者，採取了必須的步驟去除掉這流血的罪（參Kaminsky，頁96-113）。

這觀點出自對敘事的較直接解讀，似乎也代表了敘事者的立場，但集體負責這個概念或許對我們現代人來說很陌生（參考本書第三章，「『當滅的物』與亞干犯罪」專題）。

這事件是否具特殊性？意思是，耶和華一般不會叫兒子為父親的罪受罰（參申二十四16），可是，基遍人所受的不公對待太過分，開出惡劣先例的可能性太大（以色列的王竟逼迫那些本應為他保護的人），而基遍人所遭的惡必須公開反正，即使遭報的只是掃羅的兒子而不是掃羅本人。換句話說，王不是平民百姓，王犯錯，他和他的家要承受比平民更嚴厲的懲罰。又或者，我們必須下結論說：經文不可能說它表面上說的，因為其中暗示的神聖審判觀太可怕，與其他舊約經文太格格不入？

相反，撒母耳記下第二十四章記載大衛本人為以色列帶來災禍。大衛下令全以色列數點人口，其後發現自己「犯了大罪」（10節）。他祈求寬恕。像基遍人那樣，他面前有幾個選擇，而他選擇的懲罰臨到：瘟疫在以色列爆發，直到漫延到亞勞拿的禾場才停止。在那裏，大衛建祭壇獻祭。耶和華聽他的禱告，瘟疫止住。

所有敘事角色都假設數點人口有罪，或至少有問題：約押（3節）、大衛（在事後，10節）和耶和華，唯一問題是施行何種審判（12~13節）。但經文沒有表明大衛犯了甚麼罪。我們可以比較出埃及記三十章11至16節，在那裏，摩西數點可作戰的男丁，他們每人要奉獻半舍客勒，「為自己的性命把贖價歸給耶和華，免得你

數點的時候，他們中間有災病」（12節）。撒母耳記這一段頗奇趣，假設數點人口會帶來瘟疫，卻又沒有解釋為甚麼。

是否因為各人沒獻上半舍客勒？敘事者沒這樣說。那麼，是否要帶出，數點軍人令人錯誤地依靠人的力量，而不依靠耶和華的權能，而耶和華會快而狠地揭穿人的虛有其表？可以肯定，撒母耳記下第二十四章對比大衛表面上擁有的龐大軍力（要用九個月才數點完畢）和若耶和華離棄他們就全然無助的事實（饑荒、敵人入侵和瘟疫通通可以剪除軍力）。敘事末了，大衛在耶和華面前謙卑，與上述解釋相符。

那麼，經文是否要表達，王的驕恣可以造成破壞嗎？大衛認罪的話令人想起掃羅和大衛其他不順從的事件：「我犯了大罪」（10、17節；比較撒上十五24、30，二十六21；撒下十二13）；「我作了非常糊塗的事」（10節；比較撒上十三13，二十六21）。二十一章1至14節和第二十四章位於這部分的一頭一尾，叫我們想到掃羅和大衛二人都可作出令耶和華審判以色列的行徑，可是，大衛有別於掃羅，他懂得聆聽耶和華先知的話，當審判臨到，他懂得在耶和華前面自卑（18~25節）。敘事者也可能假設讀者知道歷代志上二十二章1節所明示的傳統——亞勞拿的禾場成了所羅門聖殿的所在。他是不是進一步要指出，聖殿是謙卑尋求耶和華恩典的地方，而不是王室榮耀的象徵（參王上八27~51）？

本章最嚇人的是第1節：「耶和華又向以色列人發怒，就激動大衛，使他們受害，說：『你去數點一下以色列人和猶大的人數吧！』」這似乎將耶和華刻劃成有仇必報，引大衛犯罪，好叫祂有藉口去懲罰大衛和以色列人。漢密爾頓（頁366）嘗認從撒母耳記下的前文找出耶和華對以色列發怒的原因。彭燦斯基（頁

35-51) 主張敘事者的確有意將耶和華寫成專橫凶狠，因而他也是字面理解第1節。

可以考慮另一個進路。敘事者提到耶和華「激動」大衛，是否要我們反思耶和華給以色列一個王的含意？「激動」的意思是甚麼？可能僅僅就是耶和華立大衛作以色列的王：給一個人這麼大的權力，即使那人是「合他心意的人」（撒上十三14），自必然把那人常置於濫用權力的誘惑之下。若這樣理解，撒母耳記下二十四章1節就是一個常見現象的特殊表達，適用於整個大衛記載。例如，撒母耳記下第十二章大可以這樣開始：「耶和華又向以色列人發怒，就激動大衛，說：『你去引誘赫人烏利亞的妻拔示巴吧！』」含意一樣：大衛犯姦淫的悲劇結局最終可追溯到耶和華選立他作王。從這角度看，耶和華最終要為大衛在撒母耳記下二十四章的罪負責，正如祂要為大衛在位所作的一切負責一樣。我們還可以表達得再強一點：上帝主動參與了大衛在位期間的所有事件。這是敘事者的底線，他決不退讓。不過，接受耶和華的責任或參與不是否定人（以色列人、大衛或掃羅）的選擇在模造大衛的管治一事上舉足輕重。

整體來說，撒母耳記下二十一至二十四章是一個看似矛盾重重的段落，呈現了用兩個相反角度看的大衛：最佳狀態下的大衛代表理想君王，但他不總能維持最佳狀態。問題自然是：如果連建立以色列王朝的大衛都未符理想，他的後裔繼位後會怎樣？

重要主題

王的興起：神學含意

撒母耳記上八至十二章對君王制度持複雜的態度：不是所有

君王制度在本質上都不利於以色列，不過，人可以基於錯誤的動機來要求有王，錯誤動機可能等同於立下錯誤的君王條件。耶和華給以色列賜這樣的王可能是一種審判，正如撒母耳記上十章18至19節似乎有這暗示。即使在統治早期有不少成就的大衛，也不能免於濫權的試探和其惡果。儘管大衛在撒母耳記下第七章得到應許，但到了第二十章結束，我們已看到死亡、戰爭、慘況，甚至是放逐（大衛和臣僕逃離耶路撒冷）。在撒母耳記上第二章否定以利家的先知強調，耶和華只會賜福具忠心的領袖：「尊重我的，我必尊重他」（30節）。這原則同樣適用於掃羅和大衛。撒母耳記清楚提出一個問題：君王制度真的是祝福嗎？答案是肯定的，但那王必須遵從耶和華。

預言

撒母耳記比較之前的所有書卷（或許申命記除外）更明顯發展先知是耶和華心意宣告者的想法。在撒母耳記上下，耶和華透過先知警告祂的僕人，前面有危險（撒上二十二5）；應許賜福（撒下七章）；更重要的是堅持以色列的領袖要順服，並當他們不順服時譴責他們（撒上二27~36，十五1~3、17~29；撒下十二1~15）。以色列王必須臣服在耶和華藉先知所宣告的話之前，而這主題將在列王紀進一步發展。

君王制：政治、務實主義和形象？

敘事者是否認為君王制本身就是傾向腐敗？當然，掃羅和其後的大衛都告訴我們，王權是吸引暴力和齷齪行徑的磁鐵：掃羅為了保住權力，不惜逼害大衛（撒上二十二6~19）；其他人不惜

用殺人來巴結大衛（撒下一1~16，四5~12）；約押雙手在撒母耳記下完結時已染了紅。或許以色列仍沒跨出亞比米勒的暴力（士九章）很遠。

普羅文（頁162-63）請我們留意撒母耳記下十一至二十章的智慧主題：大衛的智慧堪與天使的智慧相比（十四20，十九27），但他和這些篇章的其他角色的行為常反映犬儒的務實主義，多於「敬畏耶和華」（箴九10）。不得不承認，大衛有時可以超越這水平，不過，大衛身邊比他殘忍的人，當大衛三心兩意而進退為谷時，就會走出來左右事情的發展：約拿達（十三章）；押沙龍（十四~十五章）；約押（十八~二十章）。這部分經文其中一個教訓是，愛和道德有時也在政治上有利。這一切是否以色列出現君王制無可避免的後果？這個問題會在列王紀上再現。

君王制，就像其他領導模式一樣，那些行使權力或追求權力的人的動機會被置於顯微鏡下。奧爾特（1981，頁115-19）說過，撒母耳記上第十八章中的大衛的動機不容易看出。大衛所說的每一句話，都是一個前途無可限量的年輕人該說的話，可是，敘事者從來沒有透露大衛心裏有甚麼想法（相反，掃羅的動機總是巨細無遺的被展露於人前，撒下十八8~9、17、25），因此，我們只能猜想：大衛是真心，還是天生是政客材料？相類的問題也出現在以下事件：處決亞瑪力使者（撒下一13~16）；公開哀悼押尼珥（撒下三31~34）；厚待米非波切（撒下九章）：真誠？可能吧；出色的公關策略？絕對是！或許我們永遠無法解答這些問題。

神人之間的互動

撒母耳記對於耶和華怎樣參與以色列的歷史有微妙的立場。

這在百姓求立王的敘事（撒上八～十二章）上很明顯。百姓的要求令耶和華不悅，因為這表示他們否定祂的王權，但祂始終允准了，而惡果一步步結出，直至掃羅死亡甚至超越這點。我們大可假設，耶和華可以早了斷掃羅，就像對付拿八或烏撒（撒上二十章；撒下六章）那樣。不過，祂沒這樣做。撒母耳記下第二十四章顯示，大衛跟掃羅沒有兩樣：即使是大衛，他不是在各方面都符合以色列王的理想，而當他落在罪中，那些揀選他的百姓就受苦。撒母耳記突顯人的抉擇的重要：求仁得仁，即使那會帶來審判，或耶和華的計劃暫時被阻擋。結果，以色列歷史的進程不是按預計或直線發展。

巴頓（頁7-11）分析撒母耳記下十一至二十章時，也提出類似的觀點，他說事件用兩個角度呈現：一方面，臨到大衛家的暴力是拿單所說的審判的實現；但另一方面，暴力是出於一連串看是人的自由行動和選擇的結果，而這些行動和選擇不全是出於惡意。巴頓提出，撒母耳記下十一至二十章可以稱為「哲學敘事」（頁9），即一個用來探討道德主題，尤其是人的選擇和上帝的旨意如何互動的故事。全書其他部分也可作如是觀。

鑑別議題

文學鑑別議題

撒母耳記上下的敘事特色

撒母耳記是技巧高超的敘事，各個主題在超過50章中都鋪陳得得心應手。敘事細膩繁雜，反映敘事者明白，以色列的君王制以及大衛其人及行為不是簡單的評價可以總結的。這個觀察是一個起點，讓我們檢視一個常見的看法：撒母耳記是為大衛和大衛

王朝辯護的。

辯護文？

大衛的記載明顯要正面帶出他的冒起。對此我們當不會感到意外：大衛畢竟不是掃羅的兒子，別人可以說他謀朝篡位。因此，我們會預計經文會說明大衛為甚麼配得權位。我們可以將撒母耳記和十三世紀的赫人文獻「哈圖斯理的辯護文」（*Apology of Hattushili*）比較一下，後者記載哈圖斯理廢掉侄兒（名叫 *Urhiteshub*），成為赫人的王的過程。文獻特意表現哈圖斯理的行為正當，並記下在哈圖斯理一生中神明祝福和帶領的事件（*COS I*，頁199-204）。這文獻與聖經的記載多有對應。

可是，大衛記載的其他部分卻不容易這樣解釋。掃羅不是純辯護文通常出現的樣板人物。他是複雜人物，多少獲得敘事者的同情。最重要的是，撒母耳記下的中後期有不少對大衛的負面記載。很難相信撒母耳記下十一至二十四章的敘事者不能將大衛這時期的管治寫得更體面，如果他的唯一定位是作大衛的「政治化妝師」的話。更準確是看撒母耳記為神學反省，思考以色列實行君王制的後果，好處（例如政局穩定）和缺點（例如濫權的潛在程度）都不隱瞞。對於大衛毀譽參半的描述吻合這想法。

來源、作者、編輯

有關撒母耳記的神學複雜性討論，亦提供了一個框架，讓我們去處理關乎作者、資料來源、編輯和成書日期的問題。我們現已很熟悉，學者研究這些問題的基本工具是文學鑑別法，此外並無具說服力的方法。撒母耳記沒有明說作者是誰，雖有經文提到

一些情況存在「直到今日」（撒上五5，六18，二十七6；撒下四3，六8，十八18），但情況跟約書亞記和士師記一樣，這些經文不是太籠統，就是會惹來反駁，說它們不過反映作者所用的資料來源日期，而不是較後的書卷成形日期。下文，我們會提到一些基於敘事的性質，傾向將撒母耳記的至少大段落定於早期的理論。不過，這些理論的說服力似乎部分在於怎樣評價撒母耳記的來源鑑別進路。讓我們現在就討論吧。

有認為，撒母耳記上的敘事充滿了矛盾。這類經文我們看過了一些：撒母耳在以便以謝打勝仗（撒上七13），似乎與八至十五章記載非利士人是持續威脅有抵觸；八至十二章似乎存在對立的君王制立場；十至十三章（掃羅在第十章被告之往吉甲去，但要待第十三章才去）和十六至十七章似乎包含不一致的敘事；第二十四、二十五和二十六章的基本敘事結構一樣，反映它們演變自同一個傳統。大部分情況（除了十六~十七章留給你自己思考！），我們的詮釋結論是經文是連貫而複雜，而不是一致。

另一個例子是，撒母耳記上四至六章並沒有撒母耳的蹤影，縱然三章19至四章1節似乎暗示撒母耳當時已是以色列的大人物。坎貝爾和奧布賴恩（頁226-27）據此引伸說，撒母耳記上四至六章和（很可能）撒母耳記下六章1至19節原本是一個獨立的「約櫃敘事」，作用是解釋約櫃為何從示羅移到耶路撒冷。他們指出這些篇章是舊約中唯一詳論約櫃的敘事。

再一次，這不是必然的結論。撒母耳沒有出現在撒母耳記上四至六章，可以是因為三章19至四章1節是刻意預告四至六章以後發生的事件，以延續撒母耳和以利家此消彼長的主題（Provan, Long and Longman, 頁206）。撒母耳記上四至六章和撒母耳記下

第六章或許是唯一出現約櫃的篇章，但約櫃在其中所具的象徵意義（耶和華的絕對主權）卻是整卷撒母耳記上下都擁抱的。撒母耳記上四至六章（耶和華離開和返回以色列，代表祂不一定要賜福）和撒母耳記下第六章（耶和華進大衛城，代表祂選擇賜福大衛和以色列）的主要敘事發展都合乎上下文。我們無需假設這些篇章原是獨立的敘事。

其他關乎撒母耳記資料來源的理論，不是基於敘事中被認定的矛盾，而是基於個別資料屬具有可辨認主題的較小單元。在這基礎上，有人認為撒母耳記上十六章14節至撒母耳記下五章25節是源於早期的「大衛掘起史」；而撒母耳記下九至二十章和列王紀上一至二章原本是「繼位敘事」，主題是誰可承繼大衛。

可是，再一次，沒有充分證據顯示這兩大段敘事曾經獨立存在。當我們由撒母耳記上讀到撒母耳記下，看見大衛作王和他統治以色列的不同階段，情勢不斷改變，但中間沒有明顯的斷層：事實上，很難劃分大衛的興起和他作王的記載。從以下問題可知一二：究竟撒母耳記下二至五章是屬於前文還是後文？答案似乎是：兩者都屬。大衛的興起是撒母耳記上十六至三十一章的主題，而這主題延續至撒母耳記下二至五章，掃羅的敵意同樣延續至此，從「掃羅家」（撒下三1）的敵意可見。但這些篇章亦帶出往後經文（尤其是十九～二十章）的最突出主題：暴力、欺騙，以及權力帶來的敗壞。撒母耳記下十九至二十章的部分作用是作為撒母耳記下二至五章的失色版本。

至於說撒母耳記下九至二十章原本屬於「繼位敘事」的一部分，我們可以進一步問：繼承真的是這些篇章的主題嗎？至少按十三至二十章而言，焦點似乎是拿單不利於大衛的預言的實現。

或許，「繼位敘事」這名稱最好留給列王紀上一至二章，在此，所羅門的繼位才真正是焦點。

針對撒母耳記下九至二十章的另一個進路，是指出這部分迥異於前文，描寫大衛較負面，因此屬於另一來源（同源的有撒下一～四章的部分經文），在編輯撒母耳記的較後期插入（Van Seters, 頁277-91；McCarter 1984, 頁7-16）。可是，真的有需要將大衛的記載兩極化為正面和負面嗎？大衛記載的不同階段的連繫似乎夠強，不容這樣劃分；更重要的是，敘事者筆下的大衛圖像比兩極化進路複雜。

最後是坎貝爾和奧布賴恩的建議（頁24-32、214-15）：撒母耳記上下（以及列王紀的大部分內容）的來源之一是「先知紀錄」，涵蓋撒母耳興起到耶戶叛變（王下九～十章）。這記錄重新演繹了大衛興起和以利亞事蹟的傳統，重點放在一代代的先知在君王興衰交替中的角色：撒母耳之於掃羅和大衛；亞希雅之於耶羅波安（王上十一～十四章）；以利亞、以利沙之於亞哈家和耶戶（王上十七～王下十章）。他們把部分撒母耳記經文歸為「先知紀錄」（撒上一～三章的大部分，九1～十16和十一章的大部分，十五～十六章，十七～二十三章的大部分，二十五～三十一章；撒下是一～二章，三～五章的大部分，七章的部分經文，八15）。

這建議為我們指出了一個連繫撒母耳記和列王紀的共通主題。可是，有共通主題不代表有關的經文原屬於一個獨立的敘事。我們看不出有甚麼理由，要將上述經文從其他敘事段落，如撒母耳記上十二至十四章和（更明顯的）撒母耳記下九至二十章分割出來。正如我們所議說，撒母耳記上八至十五章是一個整

體。而撒母耳記下十二至二十章所記的事件是衍生自拿單在撒母耳記下十二章7至12節所說的預言，而正如坎貝爾和奧布賴恩（頁298）正確地指出，拿單的預言又與他們歸類為「先知紀錄」的經文（撒下九16，十1，十五11、17）相呼應。（坎奧二氏認為撒下十一～二十章不屬於先知紀錄的論證見於頁295-96；認為撒下十二7～12與撒下經文的呼應不能反映背後是同一作者的論證見於頁298。他們的觀點我們未能認同。）

長篇而跌宕的撒母耳記上下背後，很可能是許多不同傳統，而這些傳統又可能源自不同的圈子；但這不代表我們可以輕易地從現存的撒母耳記梳理出它的原始經文群。不管那些傳統的原貌是怎樣，我們認為已經過精心剪裁，成為一個豐富而精緻的敘事，刪去任何一段，都會害意。現有的撒母耳記基本上已是天衣無縫。

（進一步請參考Gunn 1978，頁65-84；Gordon 1984, 1994；Long 1994；Campbell and O'Brien，頁215-31。下文會回頭再看成書日期。）

歷史議題

歷史背景

撒母耳記上下涵蓋以利作以色列的士師，到大衛作王的晚年，即約主前1100至990年。這段時間，埃及、亞述和巴比倫三個銅器時代晚期的大國疲軟，別的民族初到貴境，卻扮演重要角色；亞蘭王國在以色列北部冒起；非利士人在主前十世紀向北、向南和向東擴張。約旦河外的亞捫、摩押和以東人都在書中出現（撒下八，十章）。

掃羅、大衛和所羅門作王的年表

(取自Provan, Long and Longman, 頁200-02)

年分	王	統治年數	經文
約1032-1010	掃羅	22	撒上十三1
(約1006-1004)	伊施波設	(2)	撒下二10
約1010-970	大衛	40	撒下五5
約970-930	所羅門	40	王上十一42

年分的定位點是列王紀上十四章25節（法老示撒在羅波安第五年入侵以色列）（參Kitchen, 頁32-34）。

以色列的首兩位王

撒母耳記是神學性的大衛和掃羅紀事，焦點只有幾個人物。許多我們希望獲提供的資料卻闕如，或只獲簡單交代：例如，掃羅的許多功績都只得幾節經文概括（撒上十四47~52）；撒母耳記下十五章也沒多提甚麼人和為甚麼支持押沙龍。

有些研究掃羅王和大衛王的現代歷史學家，對撒母耳記內具濃厚神學味道或敘事者可能用想像力重構（例如有對話的場面）的經文有所保留。這些學者依據的聖經文本主要是「事實性」、看來不是神學性的敘事部分（例如，撒上十三1，十四47~52；撒下三2~5，五1~5，八1~18，二十23~26）。

邁耶斯（Meyers）的文章是好例子。她的王國早期歷史是基於掃羅和大衛記載的年代資料（少於關於兩人經文的10%）、其他經文的某些細節和考古資料。她也透過社會科學的見解獲取靈感。

她考慮的因素有：以色列在主前十一至十世紀的人口增長；

政治穩定的更大需要；王國在促進貿易上的角色（尤其是滿足鐵需求方面）；非利士人的威脅；以氏族為本的地方勢力和中央的關係；城鄉的不同生活條件；以色列長老的持續管治角色；以及別的眾多因素。她所引用與大衛有關的考古學資料包括：南地（猶大南部）人口增加的證據，原因很可能是要鞏固以色列南界；向沙崙平原擴張的跡象（頁183-35、190；比較Mazar，頁374、390-96；Kitchen，頁98、100）。

結果是一個可補充聖經經文卻基本上非神學性的有趣論述。邁耶斯的分析引發一個問題：如果耶和華的旨意真的是歷史的決定性因素，正如歷史書由頭至尾所認定的那樣，那麼，聖經記載的其餘部分（例如眾多的關乎神學議題的敘事和對話，如耶和華對某某人的評價或對某某人的行為的反應）不也可以視為正當的歷史資料嗎？即使我們無意像聖經作者那樣寫具神學性的歷史，或許也可大方使用邁耶斯沒有參考的經文。研究古代世界（當然包括古代近東）的現代史學家如常引用神學味道最少跟聖經文本一樣濃烈的文獻，不覺得文獻中出現神祇會有礙研究。

大衛的記載文過飾非？

另一個研究進路聚焦看邁耶斯不看重的部分，但卻一概歸類為「王室宣傳」。大衛興起和作王的過程中有不少人喪命，不少為大衛帶來了方便，因為死的不是反對他就是可以成為威脅的人：拿八、掃羅和約拿單、掃羅的另外七個兒子、押尼珥、伊施波設、烏利亞、暗嫩、押沙龍、亞瑪撒。經文強調，除了烏利亞的死以外，大衛不用對這些人的死負責。但這是否有點此地無銀三百兩？真實的大衛是否大屠夫？按兩位學者哈爾彭（頁73-93）

和麥肯齊（McKenzie，頁89-127）近來的研究，他大概是。

這種觀點很難推翻：部分死亡個案的確可疑，似乎至少在大衛年間引起了諸多忖測（撒下三36~37，十六7~8）。不過，有幾點可以回應：

- ◎ 我們說過，大衛記載不純粹是為大衛辯護。敘事者承認大衛害死烏利亞，因此，或許我們也應相信，敘事者說大衛不用為其他人的死負責的講法是對的。
- ◎ 哈爾彭和麥肯齊幾乎將所有為大衛辯護的經文列為先天性可疑（尤其看McKenzie，頁44-45）。但這似乎不合情理，尤其考慮到大衛興起的經過，為他的行為辯護實屬必須。難道因為有人為大衛說話，大衛就自動被定為有罪？
- ◎ 當某人在權力鬥爭中似乎即將得勝，偶爾會有人希望得到青睞而為他鏟除餘下的敵人，即使他沒有這樣的意圖（參撒下四章）。
- ◎ 最少，押尼珥的死對大衛來說是最不合時宜的，因為那些先前支持掃羅的支派可能因而猶疑，不肯效忠大衛。約押才是押尼珥和亞瑪撒之死的最大得益者。

大衛王國：後世的投射？

芬克爾斯坦和西爾伯曼提出說，聖經有關大衛王國的記載遠比上述的「宣傳」論更具誤導性。他們認為以色列從來沒有一個聯合王國：以色列和猶大王國有不同的源頭，而聖經關於大衛和所羅門的記載基本上是主前七世紀的虛構，作用是約西亞擴張政策的宣傳工具（頁142-45、153-59）。

我們會在第七章質疑這種將主前七和六世紀看為撒母耳記成書的重要時刻的傾向。撒母耳記上下的其他特點指向較早的成書日期（主前十或九世紀）。麥肯齊（頁35-36）提出，撒母耳記存在澄清的元素，正正顯示此書包含關於大衛的真確材料。他總結說：「誰會創作這些對大衛的指控，為的是然後澄清？」巴爾的立場也相近（頁87）：

我完全看不到有任何人在〔被擄回歸後的〕時代，會因為意識形態的緣故，創作所有有關押尼珥、亞撒黑、迦特人以太、拉億的兒子帕鐵的材料。創作元素當然有——所有故事都有，但這樣大規模的創作就似乎太不合理了。

另外，有三段碑文都提到或可能提到大衛，令大衛不是歷史人物的講法不太可能：但廢墟石碑、摩押石碑、示撒的地理誌。

提到大衛的碑文？

但廢墟石碑：此石碑斷片在但廢墟出土，以亞蘭文寫成，在1990年代發現和出版（參Kitchen，頁36-37）。在第八和第九行，亞蘭王述說他戰勝了「〔xxxx〕的兒子〔xxx〕蘭，以色列王」和「大衛家的〔xxxx.xx〕？的兒子〔xxx〕謝」（x代表缺少的字母，?表示字母不能確定）。

根據列王紀下八至九章，王名有可能重構為「亞哈的兒子約蘭」和「約蘭的兒子亞哈謝，分別為據稱被亞蘭王哈薛打敗的以色列王和猶大王。如此推論，哈薛就是碑文作者，刻於主前841年或稍後。重點是碑文提及「大衛

家」，表示一個外族王知道大衛是猶大王室的創立者。

摩押石碑或米沙王石碑：碑文於1868年發現，按考據為主前九世紀中作品。第31行（略有破壞）被修復了，讀作「而〔大〕衛家住在何挪念（Haronem）」（Lemaire，頁30-37）。如果這讀法正確，碑文似乎也稱呼猶大王國為「大衛家」。

示撒的地理誌：這碑紀念法老示撒一世在主前926/5年入侵以色列，列出軍隊經過的地方。列出猶大南部和南地的地點時，出現「*Dwt*的高地」。基欽（頁93）認為*Dwt*可能是「大衛」的埃及叫法。聖經說大衛作王前活躍於南地一帶（撒下二十四1，二十七，三十章）；碑文成於大衛死後50年內，可能反映這段大衛歷史。

可是，這些碑文，即使採用最樂觀的讀法，也不過肯定了一個「大衛」存在，他建立了一個王朝，可以扣連於主前九世紀的以色列諸王。沒有任何典外文獻說大衛有類似撒母耳記下第八和十章所描寫的「帝國」。耶路撒冷也沒有多少考古證據，支持聖經說它是大衛王都的記載。在以色列也沒有發現過提及大衛的碑文。

我們會在第六章論所羅門王國時探討這問題。但再一次，暫且列出幾點：

◎大衛的「帝國」（參地圖三，頁242）被描述成包括腹地（以色列）、受以色列控制的戰敗國（以東、摩押、亞蘭—大馬士革，可能還有瑣巴）和藩屬友邦（哈馬、亞捫，可能還有基

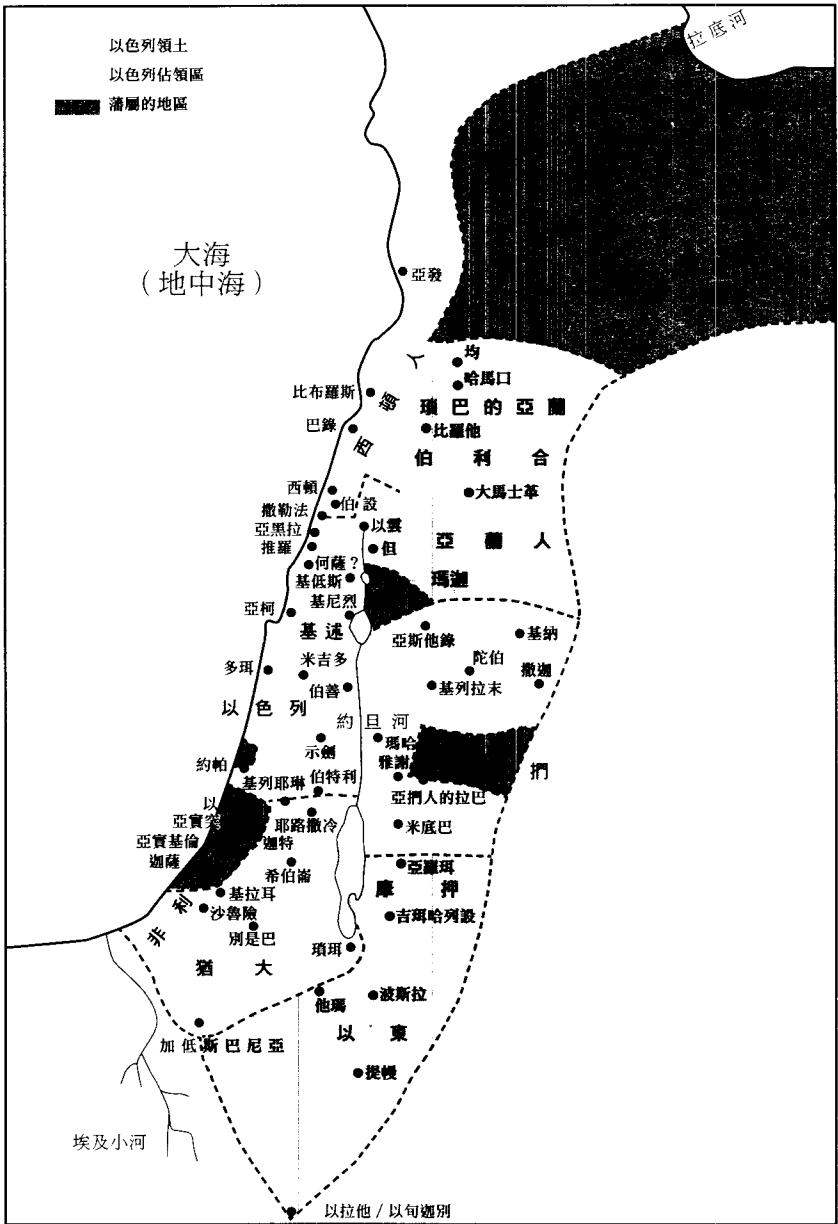
述)。幅員很廣，但不是沒可能，尤其是當時的列強如埃及、亞述和巴比倫都露疲態。進一步參考基欽（頁98-104），他提到主前十二至九世紀在黎凡特地區有面積和結構相近的帝國。

- ◎ 大衛、所羅門和後來的猶大諸王的碑文被後世戰火毀壞也不出奇，尤其是在的耶路撒冷這個最可能立碑的地方。其他主前1000至元年可比擬的王國也沒有留下許多碑文：亞蘭—大馬士革、阿勒蒲（Aleppo）、摩押、亞捫、以東、推羅和西頓（Kitchen，頁90-91）。
- ◎ 耶路撒冷的考古結論現在仍備受爭議（參Vaughn和Killebrew編纂的文章）。無論如何，在耶路撒冷找不到大規模的主前十世紀遺址，或許不是否定這城曾是大衛首都的決定性證據。這古城多處不是被後來的建築物蓋過，就是無法發掘（例如聖殿山）。不管如何，耶路撒冷在漫長的歷史中經歷過多次毀壞和重建：我們可期望多少主前十世紀的遺跡可以留到今天？耶路撒冷發掘出的青銅時代文物不多，但發掘出來的亞瑪拿（Amarna）書信顯示它是主前十四世紀埃及統治這地區的重鎮。既是這樣，即使沒有十世紀的遺跡，也不可以排除耶路撒冷曾是大衛政權中心的可能（Kitchen，頁150-54）。

總而言之，撒母耳記仍是我們了解早期以色列王國的主要資料來源。此書描繪的整體圖畫具一定可能性，反駁的論據說服力不足。

正典中的撒母耳記

我們提過撒母耳記上和士師記的關係，也談過列祖得的有



地圖三：大衛王國

關後裔、土地和祝福的應許在大衛作王的時代大得應驗，這在撒母耳記下第七章尤其明顯。似乎只有祝福列國的應許尚未實現：以色列與鄰國有來往，不過多是以爭戰的形式出現（撒下五，八，十章等）。

撒母耳記所記的事件和主題在其後的聖經書卷再出現，最明顯是列王紀和歷代志，二書用自己方式繼續講述以色列王國的歷史；但其他書卷也有延續。

有些詩篇表達以色列的君王在耶和華計劃中的角色（例如，詩二，七十五，八十九，一一〇，一三二篇）和耶和華對列國的管治（例如，詩二，四十六～四十八，六十五，九十九篇），這些詩篇也是以撒母耳記的經文為據，尤其是撒母耳記下六至第七章。論列國來錫安敬拜耶和華（賽二1～4，六十1～3；亞八20～23），以及預言大衛家在審判後得復興（賽十一1～9；耶二十三5～6；結三十七24～28）的先知書經文情況也一樣。

這些先知書經文表明是講彌賽亞的：它們論到一位受膏君將來會出自大衛家，這彌賽亞（messiah：*mashiakh*〔受膏者〕的英文音譯）的光榮管治會將已淪落的大衛家從羞辱中拯救出來。撒母耳記沒有這層次的彌賽亞意味，不過，它的確把最佳狀態時的大衛，即作為上帝理想君王的大衛，與他作王後期的失敗分開。早在撒母耳記已出現理想和現實之間的落差，為後來的先知書經文鋪路。我們可以說，撒母耳記有彌賽亞觀的雛型。（進一步可看 Satterthwaite 的文章。）

新約也發展了撒母耳記的點子。耶穌在新約的稱號「基督」（「受膏者」）和「上帝的兒子」來自撒母耳記（撒下十六13；撒下七14）。雖然很多新約經文視耶穌為上帝所揀選的君王，不

過表現方法卻令人耳目一新。因此，耶穌以大衛家的應許君王身分進入耶路撒冷（可十一1~10），隨後卻對耶路撒冷和聖殿宣告審判（可十一12~17）。耶穌宣揚上帝國，但這國的面貌卻出人意外（可一5；路十七20~21）。最出人意外的，是耶穌的君王身分是透過死於十字架和從死裏復活來宣告（可十五18~26；羅一3~4）。啟示錄也一樣，被稱為「猶大支派出來的獅子」和「大衛的根」的那人原來是「羔羊站著，像是被殺過的」（啟五5~6）。可是，及後在啟示錄，王騎著馬出去與上帝的敵人爭戰（十九11~21）以及再不需要聖殿的新耶路撒冷（二十一章）的異象較直接呼應大衛及大衛王城的舊約原型，但榮耀又更大。

進深研讀

註釋書

R. Alter, *The David Story*. New York: Norton, 1999.

A. A. Anderson, *2 Samuel*. Dallas: Word, 1989.

R. P. Bergen, *1, 2 Samuel*. Nashville: Broadman & Holman, 1996.

R. P. Gordon, *I and II Samuel*. Carlisle: Paternoster, 1986.

H. W. Hertzberg, *I and II Samuel*. London: SCM Press, 1964.

R. W. Klein, *1 Samuel*. Waco: Word, 1983.

P. K. McCarter, *I, II Samuel*. New York: Doubleday, [1980] 1984.

其他參考書籍和文章

R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 1981.

J. Barr, *History and Ideology in the Old Testament*. *Biblical Studies*

- at the End of a Millennium*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- J. **Barton**, *Understanding Old Testament Ethics. Approaches and Explorations*. Louisville: Westminster John Knox, 2003.
- A. **Brenner** (ed.), *A Feminist Companion to Samuel and Kings*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- W. **Brueggemann**, '2 Samuel 21-24: An Appendix of Deconstruction?', *CBQ* 50 (1988), pp. 383-97.
- A. F. **Campbell** and M. A. **O'Brien**, *Unfolding the Deuteronomistic History: Origins, Upgrades, Present Text*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2000, pp. 215-321.
- J. C. **Exum**, *Tragedy and Biblical Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- I. **Finkelstein** and N. A. **Silberman**, *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origins of its Sacred Texts*. New York: Touchstone, 2001.
- J. **Goldingay**, *Men Behaving Badly*. Carlisle: Paternoster, 2000.
- R. P. **Gordon**, 'David's Rise and Saul's Demise: Narrative Analogy in 1 Sam. 24-26', *TB* 31 (1980), pp. 37-64.
- _____, *1 and 2 Samuel*. Sheffield: JSOT Press, 1984.
- _____, 'In Search of David: The David Tradition in Recent Study', in A. R. Millard, J. K. Hoffmeier, D. W. Baker (eds), *Faith, Tradition and History. Old Testament Historiography in its Ancient Near Eastern Context*. Winona Lake: Eisenbrauns 1994, pp. 285-98.

- D. M. **Gunn**, *The Story of King David. Genre and Interpretation*. Sheffield: JSOT Press, 1978.
- _____, *The Fate of King Saul. An Interpretation of a Biblical Story*. Sheffield: JSOT Press, 1980.
- B. **Halpern**, *David's Secret Demons. Messiah, Murderer, Traitor, King*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- V. P. **Hamilton**, *Handbook on the Historical Books*. Grand Rapids: Baker Book House, 2001.
- V. **Hurowitz**, *I Have Built You an Exalted House. Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- J. S. **Kaminsky**, *Corporate Responsibility in the Hebrew Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- K. A. **Kitchen**, *On the Reliability of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003, pp. 81-158.
- A **Lemaire**, "'House of David" Restored in Moabite Inscription', *BAR* 20, 3 (1994), pp. 30-7.
- V. P. **Long**, *The Reign and Rejection of King Saul. A Case for Literary and Theological Coherence*. Atlanta: Scholars Press, 1989.
- _____, 'How did Saul become King? Literary Reading and Historical Reconstruction', in A. R. Millard, J. K. Hoffmeier, D. W. Baker (eds), *Faith, Tradition and History. Old Testament Historiography in its Ancient Near Eastern Context*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1994, pp. 271-84.

- P. K. **McCarter**, 'The Apology of David', *JBL* 99 (1980), pp. 489-504.
- S. L. **McKenzie**, *King David. A Biography*. New York: Oxford University Press, 2000.
- A. **Mazar**, *Archaeology of the Land of the Bible, 10,000-586 B.C.E.* New York: Doubleday, 1992.
- C. **Meyers**, 'Ephod', *ABD* II, p. 150.
- _____, 'Kinship and Kingship. The Early Monarchy' in M. D. Coogan (ed.), *The Oxford History of the Biblical World*. New York: Oxford University Press, 1998, pp. 165-205.
- M. **Noth**, *The Deuteronomistic History*, 2nd edition. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.
- D. **Penchansky**, *What Rough Beast? Images of God in the Hebrew Bible*. Louisville: Westminster John Knox, 1999.
- R. **Polzin**, *Samuel and the Deuteronomist. A Literal Study of the Deuteronomistic History, Part 2: 1 Samuel*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.
- _____, *David and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomistic History, Part 3: 2 Samuel*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- I. W. **Provan**, 'On "Seeing" the Trees while Missing the Forest: The Wisdom of Characters and Readers in 2 Samuel and 1 Kings' in E. Ball (ed.), *In Search of True Wisdom: Essays in Old Testament Interpretation in Honour of Ronald E. Clements*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, pp. 153-73.

以上是簡化了的結構，列王紀的敘事往往把不同的主線交織在一起，特別是包含先知以利亞和以利沙事蹟的居中的長段落（王上十七章～王下十章）。

列王紀的某些特點連結了整個敘事，點出了全書的結構和用意：

- ◎ 「在位公式」（參「列王紀的在位公式」專題）；
- ◎ 預言和應驗的慣常模式（例如，王上十三1～2和王下二十三15～16）；
- ◎ 「敘事類比」——後來的敘事以較早的敘事為藍本；
- ◎ 關鍵時刻的講論和敘事者的評論（例如，所羅門在王上八章的講論和禱告；敘事者在王下十七章對以色列被擄的解說）。

註釋

王上一～十一章：所羅門的管治

所羅門登基（王上一～二章）

引言將所羅門與大衛的記載連起來。它假設讀者知道撒母耳記下八至二十章的角色和事件，但又開啟了一個新階段。大衛現已是老人家，問題自然是：誰會接替他作王？

大衛看來軟弱、猶疑不決。他沒有公開欽點繼任人，但似乎私下起誓立了所羅門（一17、29～30；參撒下十二24～25）。大衛另一個兒子亞多尼雅，認為那是爭奪王位的時機，找來了一班有力人士支持自己（一7～10），成為所羅門的威脅；事實上，他設

筵等於公佈自己要作王（參撒下十五11~12），當拿單和拔示巴向大衛報告時，也是這樣描述（18、24~25節）。但當二人成功遊說大衛宣告所羅門是王，亞多尼雅的野心一下子被摧毀。即使大衛虛弱，仍知道可以怎樣破壞亞多尼雅的計謀。亞多尼雅的筵席被宣佈所羅門登基的人中斷，支持者立刻四散（41~49節）。亞多尼雅似乎一直都沒有太多人支持，現在只能乞求所羅門憐憫。

大衛的死期近了。他給所羅門臨終忠告（二1~9）：忠於耶和華；善待基列人（非猶大人）巴西萊的眾子，因為他幫助過大衛；務必鏟除約押和示每。約押和示每代表支派利益，而不是國家利益；猶大人約押有時的行徑傷害了其他支派的感情；而便雅憫人示每則咒詛過大衛。大衛忠告所羅門要重用有利各支派團結的人，除去引起分裂的人（Provan 1995，頁33-34）。

這在某程度上是合理的忠告：以色列需要一個可以團結各支派的王。可是也帶出一個問題：如果所羅門是作王的人選，這又是不是作王的正道？大衛吩咐所羅門行在耶和華的道中（二2~4；參書一1~8），跟他要所羅門鏟除約押和示每格格不入（二6、8~9）。這些是可怕的遺言，反映某一種「智慧」（6、9節）：經驗老到而又心有不甘的約押和示每可以威脅年輕的所羅門。但這智慧是否全出自耶和華？

亞多尼雅、約押和示每之死的記載令人益發不安。是的，亞多尼雅仍覬覦王位，從這角度看可算處心積慮作反（參一52）。但經文強調他不能面對現實（二15）又愚昧：他真的相信所羅門會看不出迎娶亞比煞的含意？這種蹩腳的政治判斷能威脅所羅門嗎？所羅門對亞比亞他和約押作反的懷疑又有根據嗎（22節）？

看來所羅門只是為鏟除潛在敵人尋借口。他嘗試為行動辯

護，希望耶和華降福予他的家（23~24、33、44~45節），可是，他的話益顯激烈和無理。在本書第五章，我們說過，大衛興起的記載可部分視為為大衛說好話，為他洗脫敵人死亡的責任。但列王紀上第二章則永不可能有唱好所羅門的意圖（跟Jones，頁48-57的看法相反）。敘事者只是列出所羅門的問題行為，加上他空洞的話，讓讀者自行下結論。

政治智謀是貫穿列王紀上下的主題。自從君王制度興起，人們學到在這新制度生存的技巧，例如擴張影響力之道、操控在位者之道。亞多尼雅失敗，正因為他不懂得這些技巧。這幾章描述以色列真正的第一次傳位經過，但這就是耶和華所揀選的王朝的建立方式嗎？大衛可能提醒所羅門要忠信和公義（二1~4），而所羅門在基遍可能聲稱大衛忠信公義（三6）；但我們知道這只是真相的一部分。如果大衛王朝可以存留，決不是因為這家人公義到底，而是因為耶和華忍耐——不只對首兩個成員如是，對其後的各代人也一樣。

所羅門尋求耶和華（王上三~五章）

列王紀上三至五章推出了三個主題：一、所羅門的智慧；二、福蔭所羅門治理以色列；三、準備建聖殿。

所羅門現在作王了。第三章首三節經文帶出三至十一章的主題：所羅門與外邦女子通婚（1節）；所羅門大興土木（1節）；百姓對耶和華的忠誠（2節：聖殿建成後，他們會否像申十二章所間接要求的去掉舊日的行徑？）；所羅門本身的忠誠問題（3節：他愛耶和華，但也在邱壇膜拜）。這些主題在往後的篇章如何發展，會決定所羅門之治的性質。

所羅門發夢的記載（三4~15）開宗明義要解決「所羅門要施行怎樣的管治？」的問題。耶和華告訴他：「你無論求甚麼，我必賜給你」（5節），邀請所羅門盡訴心中情。所羅門竟然承認經驗不足，求有智慧去公義地管理耶和華的百姓（三7~9），暗示他目前為止奉行的「智慧」是另一種智慧。這是耶和華想要的回應：「所羅門因為求這些事，就蒙主的喜悅」。耶和華賜所羅門所求的，還加上富貴和尊榮（12~13節；留意11節：「你……不求你仇敵的性命」——暗批所羅門先前的行動？）。

這次相遇是轉捩點。下一個事件（三16~28）顯示所羅門的新智慧運作，結束時記載：「以色列眾人……看見他心裏有上帝的智慧，能夠判案」（28節）。所羅門的表現比一至二章的他進步了。

第四章描述所羅門的王國：他的官員、以色列的強大穩定、所羅門的馬匹、王室的供應和所羅門的智慧。當中呼應以色列較早前的歷史。所羅門行政分區的名單，叫我們想起約書亞的分地（雖然地區不是完全一樣，故按此來說是「代表一個新秩序」：Provan 1995，頁54-55）。短語「像海邊的沙那樣多」（20節）呼應列祖的應許（創十五5，二十二17），所羅門王國邊界的描述也是一樣（21、24節；比較創十五18）。經文提到「萬族之中……都有人來聽所羅門的智慧」（34節），呼應申命記四章5至8節所述，摩西盼望以色列的國民生活會以智慧吸引四鄰。本章反映自開國起，以色列已走了多遠路。在所羅門治下，以色列距離五經理想的實現前所未有地接近。

第五章延續第四章的正面氣氛。所羅門建造聖殿，以回應他承受了一個跟四鄰和平相處的王國（2~6節；比較申十二章；撒下

七章)。希蘭應所羅門的請求，又誇讚所羅門的智慧(7節，比較12節)。建殿的材料也都集齊(13~18節)。

所羅門的聖殿(王上六1~九9)

長而精細的建殿和獻殿記載是所羅門敘事的基石。它基本上是遵從美索不達米亞建殿記載的「六股文」格式：一、神明批准建殿(五3~5)；二、建殿的預備(五6~18)；三、描述工程和建成的聖殿(六1~七51)；四、奉獻禮(八1~11、62~66)；五、奉獻祈禱(八12~61)；六、神聖應許、咒詛和祝福(九1~9)。(參Hurowitz，尤其是頁311-21。)

敘事者將建殿動工與以色列出埃及相連(六1)，提出以色列的整個歷史，直至今刻，都引向建殿這一刻(參出十五13~17)。從此以後，以色列將被稱為一個在這殿敬拜耶和華的國。如果大衛運約櫃入錫安是為他得寶座作蓋印，那麼所羅門建殿就是確認耶和華揀選大衛家。正如邁耶斯指出的(頁360-62)，聖殿是大衛王朝合法性的視覺象徵。它代表一個穩定的社會秩序，王蒙天恩，秉行公義。列王紀屬典型的古代近東思想，政治和宗教是不分割的。

(Meyers，頁356-57有所羅門聖殿的圖解。)

聖殿記載(六1~38)完後，就是建造所羅門王宮的記載(七1~12)。王宮比聖殿大許多，用了較長時間建成。聖殿相對較小，並不代表它沒有王宮那麼重要：它的小反而代表它重要(進入備受限制)。但所羅門是否開始被王家的榮耀沖昏腦袋？敘事者暫時未有在這方面發揮。

聖殿落成，約櫃入殿(八1~13)，所有以色列人為約櫃旅程

的終結聚集。敘事者再次追溯過去，提到法板和出埃及（9節）。最後，雲彩代表耶和華的榮耀充滿聖殿（10~11節），與帶領以色列人的雲柱呼應（參利九.22~24）。所羅門宣告耶和華的應許應驗了（12~22節），用詞與撒母耳記下第七章呼應。事實上，列王紀上第八章與撒母耳記下第七章相似：回顧過去，展望將來，聚焦在神學主題上。

第八章主要是所羅門的獻殿禱告（八.22~53）。聖殿現在象徵耶和華在以色列的同在，所以所羅門想像以色列人尋求耶和華祝福時，會在聖殿禱告，或向聖殿祈禱（30、31、33節等）。他頌讚耶和華的信實（23~24節）：落成的聖殿見證耶和華的信實。但聖殿不能「容納」耶和華（27節）：它不能強制耶和華賜福百姓（30節）：「你僕人和你的子民以色列向這地方禱告的時候，求你垂聽他們的懇求。求你在天上的居所垂聽，垂聽而赦免。」

以色列人會常需要耶和華寬恕，而寬恕成了禱告的主題。所羅門想像七個百姓會在聖殿或向聖殿禱告的情況。第一是無罪的人起誓（31~32節），第五是外邦人禱告（41~43節），第六是求打勝仗（44~45節）。可是，其餘四個情況，禱告的是以色列人，他們犯了罪，受幾類審判：軍事挫敗（35~36節）、旱災（35~36節）、饑荒和瘟疫（37~40節），以及最嚴重的被擄（46~53節）。這四個審判呼應申命記第二十八章立約的咒詛，所以禱告的精義是耶和華在百姓回轉時，寬恕他們背約的罪。所羅門沒有一次稱這殿為獻祭的殿，雖然本章其他部分清楚暗示這是獻祭的地方（5、62~64節）。他唯一的焦點是以色列需要寬恕。他幾乎認定以色列一定會犯罪（46節）。

所羅門的禱告頻密呼應申命記二十八至三十章，大綱也一

樣：犯罪最終導致被擄，但百姓回轉就蒙憐憫。描述被擄的經文（46~53節）沒有明確提及回歸故土，只是說「在擄他們的人面前蒙憐憫」（50節），在此處似乎與申命記三十三章1至10節不同。但34節已提到耶和華會領百姓回歸，全段亦兩度提及出埃及（51、53節），似乎也有此意。如果申命記二十八至三十章跟列王紀上八章22至53節有別的話，那分別就在於一段是預言，一段是禱告。禱告的形式突出百姓對耶和華的絕對依賴。所羅門也恰如其分地只暗示被擄後或能回歸，彷彿太公然講已屬冒失。

最後，所羅門向百姓說話（56~61節），祈求耶和華會記住他的話，以致王和百姓的生命可以為四鄰作見證，並且呼籲百姓再次委身於耶和華。本章末了描述獻上的祭物和百姓的慶祝（62~66節）。

九章1至9節，耶和華在異象中回應所羅門，平衡了早前在基遍的異象（2節）。如果後者是講耶和華賜甚麼給所羅門，這裏則是突顯耶和華的要求：誠信、順服和忠心。只有靠這幾樣，所羅門的後裔才能繼續治理以色列，以色列留在應許之地，聖殿繼續成為敬拜的地方。若沒有這幾樣，約中的咒詛就會臨到（4~9節；參申二十八37，二十九22~28）。不是說所羅門的禱告被否定：相反，耶和華已使這新殿「分別為聖」，「永遠」將祂的名放在那裏（3節）。不只祂的眼目（比較八29），就是祂的心也「常」在那裏（3節）。這是堅決不移的用語。但所有這些話都不代表聖殿不會被毀：相反，第8至9節正正是想像這可能性。「永遠」和「常」不是不毀滅的無條件應許。以色列的國祚和所羅門後裔管治以色列的應許也一樣：如果王和百姓不順服，這一切都會完蛋。聖殿一建好，所羅門求耶和華繼續賜福的話音未完，耶和華

就對他說聖殿有可能被毀，百姓有可能被擄。這樣的結語教人肅穆。

耶和華現已成就了祂在撒母耳記下第七章對大衛所作的大部分應許：所羅門已登位，聖殿已建成。大衛和所羅門都曾有過失，但耶和華仍守信。但之後會怎樣？八章1節至九章9節有一股不能解決的張力：百姓必須守耶和華的律法，但又要尋求耶和華憐憫；耶和華有恩典，但也會審判百姓的不順服；耶和華給所羅門應許很多，但所羅門和他的後裔必須行在耶和華的道中。這股審判和恩典之間的張力在餘下的列王紀一直存在。敘事者也對聖殿的前景感興趣；但所羅門的禱告清楚顯示，耶和華的旨意，正如耶和華自己，比聖殿重要。

所羅門的愚昧（王上九10～十一43）

前面幾章的一些細節暗藏問題（例如，所羅門的婚姻，三1；奢華的王宮，七1～12），但敘事者沒有評論。九章10節至十章29節，這樣細節越來越多，但敘事者仍然不予置評。

第五章提到跟希蘭的經濟往來（五7～12），以及為建造聖殿所動員的勞力（五13～18：30,000作苦工的人和150,000其他勞工）。這兩個主題在第九章再次出現，而且負面感覺更明顯：希蘭繼續與所羅門合作，但沒有再稱頌耶和華，反而抱怨所羅門出價太低（九10～14，比較五7）。另一個描述所羅門強制勞動的經文（九15～22，比較五13）提到第一批作苦工的人（按同一個希伯來文 *mas* 分辨出來：比較五13〔馬所拉抄本：五27〕和九21）是從迦南地的原居民中揀出來的，他們沒有為以色列人所趕出。我們想起士師記一至三章，也記起不趕出迦南人怎樣令以色列人陷進

拜偶像的罪中（參申七1~6）。

第十章描述示巴女王的來訪（十1~13；示巴=阿拉伯西南部），然後以長篇幅描寫所羅門的財富。本章與第四章平行對應，同樣提到財富和尊榮、所羅門的智慧，以及外邦領袖來向他學習（8、23~24節）。可是第十章的整體感覺不同。在第四章，所羅門的財富是用食物及重要的是用全以色列的滿足和平安來衡量（四20、25）；在第十章，黃金和侈奢品成了主角（九26~28、十2、10~25），而作為整體的以色列似乎從畫面消失了。耶和華應許賜所羅門財富（三13），但祂是否要所羅門這樣發達？請比較申命記十七章17節：「……不可為自己積蓄極多的金錢」。同樣，所羅門的戰馬和戰車（十26~29）明顯違反了申命記十七章17節。

到目前為止，敘事者都只是報道事實。但在第十一章，他棄用「假客觀」的立場，為晚年的所羅門下了負面的評斷，用語嚴厲，把耶和華的吩咐和所羅門的作為作強烈對比（2~3、9~10節）。我們在九至十章的疑慮獲得證實：所羅門的心遠離了耶和華。所羅門愛自己妻子多於耶和華，而這些妻子勾引所羅門膜拜別神，正正違反申命記十七章17節所警告的。到最後，他沒有跟隨父親大衛的榜樣（4、6節）——雖然他早年曾經至少部分跟隨（三1）。

所羅門的榮耀：是真還是假？

在漢迪（Handy）主編的書中，米勒和米勒德（Millard）對於列王紀的所羅門權勢和財富記載是否真實持相反立場。米勒提出，雖然歷史的所羅門大概真有其人，但這部分記載屬傳奇多於歷史。米勒德卻相反，他從古代

近東文獻引申，認為列王紀所描述的所羅門財富不是沒先例可援。兩篇文章對於所羅門沒有典外文獻記載的事實也有不同詮釋。

請閱讀這兩篇文章和兩位學者給對方的回應。你認為哪個立場較有說服力？（所羅門記載裏的龐大數字，亦參 Provan 1995，頁60。）

敘事者的評價之後是耶和華的判語（十一11～13）：國要從所羅門手中「奪去」。可是，審判從兩方面有所減輕（12～13節）：這不會在所羅門在生時發生，只在他兒子的時代才出現；所羅門的兒子仍可治理一個支派。

敘事者接著描述眾敵人興起：哈達和利遜於所羅門在生時打擊他的帝國；耶羅波安在所羅門死後分解他的國（十一14～40）。經文有呼應出埃及的，但不再是正面：相反，所羅門的王國已變成類似埃及的壓迫性國度，人希望逃離。

亞希雅帶著耶和華的話來見耶羅波安（十一29～39）。他撕開外衣（參撒下十五27～28的撒母耳和掃羅），分成12片，並請耶羅波安取去10片，象徵耶羅波安會統領十支派。一個支派則留給所羅門和他的後裔（參13節），這支派，在第十二章會交代清楚，是便雅憫支派，此處的數字已暗示了這點，因為耶羅波安得十支派，所羅門得一個，那麼，有一個支派仍未知道誰屬（31～32、35～36節）——最有可能是猶大支派，它對大衛家的忠誠是無可置疑的（另一種看法可參Jones，頁244；Provan 1995，頁95、98）。亞希雅引用耶和華對大衛和對耶路撒冷的應許，說明為甚麼要在所羅門死後王國才分裂，以及為甚麼所羅門的後裔仍會管一

部分領土（32～36節，參12～13節）。他重複提到大衛。重點很清晰：耶羅波安可以成為十支派的王，但一定要承認大衛家和耶路撒冷的合法性。第33節暗示，他也必須面對百姓越益不忠的問題。這是個艱難的呼召，可是他得到應許，耶和華會賜福他，正如耶和華賜福大衛一樣（38節）。

亞希雅的預言有兩個似乎矛盾的主題。耶和華給耶羅波安的應許（31～39節）涉及所羅門王國的分裂。所羅門沒有「存誠實和正直的心」行在耶和華面前，所以「總不斷有人坐以色列的王位」這個給大衛的應許也破滅了（參王上九4～5）：第十二章會清楚指出耶羅波安，不是所羅門的兒子羅波安，更有資格坐「以色列的王位」。耶和華應許大衛，他的家會「永遠堅立」，他的國位「永遠堅定」（撒下七16）；可是所羅門還未離世，耶和華已宣佈祂要將王國從大衛家手上奪去。

但預言也談到耶和華對大衛和耶路撒冷的許諾：大衛「〔在〕耶路撒冷，在我面前常常有燈光」（36節），暗示對大衛的應許仍然有效。將十支派交給耶羅波安沒有完全摧毀大衛的國；事實上，這個新形勢不一定是永遠的（39節）。

王國分裂是一記重創，但仍屬於「用人的刑杖」的類別（撒下七14）。雖然早前所羅門和掃羅受罰有相似之處，但所羅門的結局卻跟掃羅不同——兒子可以繼承王位，雖然繼承的國縮小了。

所羅門的記載以他的死和羅波安即位終結（十一41～43）。第41節說《所羅門記》記錄了「他所行的和他的智慧」。足三章描述所羅門益發愚昧和其後果的經文之後，竟提到他的智慧，似乎有點諷刺。

所羅門的敘事不是簡單的明君晚節不保的記載。所羅門早期

的一些行逕也有待相權。他似乎作出了改變，有一段時間以公義和智慧帶領以色列，為人民帶來了祝福。可是後來他失敗，落入背道和審判的光景。如果大衛不能完全達標，所羅門就更不濟，儘管他繼承了大衛的所有。

（以上關於所羅門之治的註釋多參考Provan 1995，讀者可以詳細閱讀。）

王上十二～十六章：王國分裂；以色列和猶大二國的早期歷史

第十二章描述亞希雅預言應驗。「以色列眾人」來到示劍，立羅波安作王（十二1）：這個短語似乎是指所有支派的代表，因為後來羅波安召集人猶大和便雅憫打仗時，他要回到猶大作這事（十二21）。

以色列和猶大的早期君王（王上十二～十六章）

（日期參照Kitchen，頁26-32，為方便參考而有所簡化）

以色列	猶大
耶羅波安（930-910）	羅波安（930-914）
	亞比央（914-911）
拿答（910-909）	亞撒（911-870）
巴沙（909-886）*	
以拉（886-885）	
心利（885）*	
暗利（885-874）*	
亞哈（874-853）	

* 新王朝 / 篡位

代表們希望知道羅波安的管治觀（十二2~4）。他們邀請了耶羅波安同來，顯示他們想有選擇。他們要求減輕所羅門時代的重役。他們從前或許快樂（四20），但現在不再。羅波安聽了年長和年少幕僚的意見後，嚴厲地回答眾人（十二5~14）。眾人離棄他，同樣不留餘地（比較撒下二十一）。

羅波安的回應愚蠢，但卻不是不可思議：一個在所羅門後期那段不太平衡的日子成長的王子，可能認為那叫他作自己百姓「僕人」的忠告很逆耳（十二7），加上同伴在旁慫恿就更不得了。敘事者跟歷史書其他地方一樣，提到耶和華掌管事件發展（十二15），但也提出其他層次的解釋。

支派代表仍在示劍附近（十二16的「回自己的帳幕」〔NRSV〕大概當作字面解），可能研究下一步行動。羅波安一錯再錯，差亞多蘭出去，明顯是要拉他們服苦役。他們殺亞多蘭，羅波安逃命。以色列的「背叛」現在不能逆轉了，他們立耶羅波安作王。猶大卻跟從羅波安，不理會其他支派的決定（十二18~20）。

羅波安最初的反應是嘗試用武力重奪江山（十二21~24）。他召集猶大人，也動員便雅憫人。（便雅憫是否看見羅波安動員而改投他的陣營？亞希雅預言的又一細節得應驗。）但現在出現另一個預言：「你們不可上去，不可與你們的兄弟以色列人爭戰。你們各自回家去吧！因為這事是出於我」（24節）。羅波安眾人認真看待這預言，放棄跟「兄弟」爭戰的意圖。耶羅波安的下一個行動卻剛好相反，刻意擴大南北支派的分歧。他怕百姓仍到耶路撒冷敬拜，所以造了兩個金牛犢，告訴百姓它們就是「你們的神，就是從埃及地領你們上來的那位」（28節；比較出三十二

4)，並把它們安置在伯特利和但的邱壇中。他任命非利未人作祭司，定節期，「像在猶大的節期一樣」，不過不像住棚節那樣定於七月十五日，而是八月十五日（比較利二十三33~36）。

經文強調耶羅波安的角色：他創造了新的敬拜形式去配合自己的目標，這是一個令百姓走錯路的「罪」（30節）。耶羅波安的行動背後是不信：耶和華應許他有十支派（十一29~39），但他不能相信這應許（十二26~27）。實際上他決定，十支派忠於自己，比忠於耶和華重要。耶羅波安的邱壇是列王紀重複出現的主題的先聲，這主題是：諸王傾向採用合乎自己利益的敬拜方式。

敘事者對耶羅波安的行為有何看法清楚不過。但耶羅波安應作甚麼卻不甚清楚：亞希雅的預言指出百姓會背道（十一33），暗示耶羅波安有責任領臣民回歸耶和華，強調耶和華仍然看顧耶路撒冷（十一32、36），但卻沒有吩咐百姓要怎樣敬拜。耶羅波安是否應容許百姓去耶路撒冷（如果羅波安也容許的話），相信百姓仍會忠於他？他應否在治理範圍內建立無形象的壇，目的不是與耶路撒冷競爭，而是見證他的百姓有權在耶路撒冷敬拜（參書二十二10~34）？他為甚麼不尋問耶和華？我們可以想像一個不一樣的敘事：耶羅波安在疑惑中向耶和華禱告，得到指引，可是事情不是這樣發展。從此，耶羅波安的邱壇是北國背道的常駐證據（王上十五26等）。

耶羅波安準備新壇開幕，一個從猶大來的先知出現，斥責這壇（十三1~3）。他的話暗示北國注定滅亡：在伯特利的王家邱壇，以及高崗會被大衛的後裔約西亞所毀。（這暗示南國會比北國長壽。）耶羅波安無法禁制或賄賂先知（十三4~10），接下來的長篇記載表明猶大先知說真話：他正確預言自己會因不順服而

死，顯示他有關北國的預言可信（十三32）。事實上，他的命運與他的北國預言相對應：他因不順從神聖命令而受罰（十三21～22），原因是誤信了一個似是而非、聲稱是來自耶和華的謊言（十三14～19）。

雖然受到警告，耶羅波安仍不改變（十三33～34）。即使預

耶羅波安：他真的那麼差嗎？

列王紀對耶羅波安是否不公平？有人認為，耶羅波安無意帶領百姓離開耶和華：他建邱壇的目的，是為百姓提供跟大衛沒有歷史連繫的敬拜中心（不像耶路撒冷）。金牛犢不是作偶像用，而僅僅是耶和華同在的象徵或耶和華坐的寶座，像耶路撒冷聖殿的基路伯。支持這立場的間接證據見於列王紀上十九章14節以利亞在超過60年後說的話，他似乎相信北方的祭壇在某種意義上是敬拜耶和華的壇（Miller and Hayes，頁242-44；Gruse，頁186-87）。

不過，以利亞簡短的話是在（他認為）百姓以巴力取代耶和華的時間說的，不可當作他接納耶羅波安祭壇的證據：大概他會認為（他心目中的）一種扭曲了的耶和華敬拜，仍比完全離棄耶和華為佳。耶羅波安的改革被認為是刻意使一種迦南敬拜復活（Wyatt），這看法切合列王紀上十二章28節中，耶羅波安似乎信奉的多神論，以及十四章15節提到的「亞舍拉」。

你認為敘事者主要的不滿是甚麼：改革的宗教方面？抑或耶羅波安進行改革的個人動機？

言發出後他明顯可以悔改，但他也沒有。審判開始臨到：耶羅波安的兒子亞比雅病了。耶羅波安叫妻子喬裝去見亞希雅，似乎以為即使是使詐得來的有利預言都可以帶來祝福。亞希雅看穿了騙局，並宣告審判：亞比雅會死，耶羅波安的血脈會斷，以色列會成為不穩定的王國，最後被亞述（「幼發拉底河那邊」，15節）擄去。耶和華給耶羅波安和十支派的應許已完蛋，雖然結局要在幾乎200年後才出現。

耶羅波安的記載存在困難的問題（參Campbell and O'Brien，頁325-26）。一方面，因為羅波安的愚行，十支派背叛有理。事實上，他們背叛是出於耶和華（十二15）。但結果卻是耶羅波安帶十支派離開耶和華，彷彿他們與猶大和耶路撒冷的分裂帶出他們心裏的真象。而十支派（現在開始稱為「以色列」）有分於耶羅波安的罪：是他們召耶羅波安並立他為王；他們後來也選擇接受耶羅波安所設計的偶像崇拜。以色列國跟耶羅波安一樣，犯了不忠於耶和華的罪（十四15）。

猶大在羅波安管治下好一點。羅波安的簡短記載（十四21～31）說猶大怎樣陷於拜偶像中，然後描述示撒入侵，耶路撒冷被搶掠，蘊含耶和華在背後掌管此事之意。所羅門的金盾牌被掠去，由銅盾代替，象徵所羅門王國的榮耀消失了。

但兩個王國同樣敗壞，當受懲罰，地位卻不一樣。羅波安的兒子亞比央不比父親忠心，但「耶和華他的上帝卻因大衛的緣故，使他在耶路撒冷仍然有燈光，興起他的兒子接續他作王，並且堅立耶路撒冷」（十五4）。亞比央的兒子亞撒將猶大從涯邊拉回來，在全國除去偶像，擊退以色列王巴沙的進攻（十五9～24）。他兒子約沙法繼位：大衛家仍然得保留。

相反，耶羅波安的兒子拿答被巴沙所殺，耶羅波安的後裔盡殆（十五25~32）。巴沙卻又犯耶羅波安犯的罪，像耶羅波安那樣得到一個預言，就是他的家也會滅亡（十五34~十六4）。這主題主導了巴沙的記載：不只十六章2至4節引用了先知的話，敘事者還在第7節提到預言，解釋耶和華的憤怒臨到，是因為巴沙犯耶羅波安犯的罪和（弔詭地）滅絕了耶羅波安的家。巴沙被描繪為因為不順服而一手拖垮自己建立的王朝的人。

接著是以色列的一段內戰時期（十六8~23）。暗利將軍打敗對手提比尼，恢復秩序。暗利建立新王朝，建新都撒瑪利亞。

暗利帶來穩定而不是公義：相反，因為他「行……惡的事，比他以前所有的王更厲害」（十六25），繼續奉行耶羅波安錯誤的敬拜。他似乎有不少軍事成就（參「摩押石碑」專題），但敘事者只用「他所表現的英勇事蹟」（十六27）輕輕帶過。暗利敘事的總印象是邪惡背道。

暗利兒子亞哈比父親更壞，不只跟隨「耶羅波安所犯的罪」（十六31），又娶了腓尼基公主耶洗別，把腓尼基神巴力的敬拜引入撒瑪利亞。

列王紀上下往後的發展全是十二至十六章事件的自然結果：「在位公式」對以色列王和猶大王的不同評價（參「列王紀的在位公式」專題）；兩個王國的不同面貌（以色列有多個王朝，每個都被暴力推翻；猶大只有一個王朝）和命運（王下的結語為猶大留下了盼望的尾巴，以色列則連一絲盼望都沒有，至少不再是獨立王國那樣存在）。

摩押石碑

摩押石碑又稱為米沙王石碑（*Mesha Stela*）（*COS II*，頁137-38），1868年於位處古時摩押地區的迪班（*Dhiban*）出土，約主前835年刻成，以紀念摩押王米沙的功績（參王下三4）。

石碑的文字與聖經希伯來文很接近。它告訴我們（第5-8行），暗利「逼迫摩押多日」，佔領米底巴地區，而暗利的「兒子」（很可能是約蘭，不是亞哈，「兒子」在這裏作「孫子」解）嘗試讓以色列重新控制摩押卻失敗（可能是指王下三章所描述的事件）。它也描述以色列已經「永遠成為荒場」（第7行），有可能是（極誇張地）指耶戶政變後的情況。它描述米沙王打敗約但河外的以色列人（9-21行），把尼波居民「全然毀滅」（字根 *khrm*，與書六章的字根一樣）。石碑將這些事件歸因為摩押神基抹發怒，正如歷史書把以色列的國運與耶和華的喜悅或怒氣相連。最後，米沙說他取了「耶和華的器皿」，把器皿帶到「基抹面前」（17-18行）：這是最早提到以色列神的名字的碑文。（第31行可能提到「大衛家」，參本書第五章。）

進一步了解可參霍布斯（*Hobbs*，頁39-41）。

王上十七章～王下十章：兩個王國；以利亞和以利沙

列王紀中央部分（王上十七章～王下十章）相當長，其中包括先知以利亞和以利沙的大部分敘事。這部分的事件比較多元化，之間的聯繫不都是明顯的。有人解釋敘事者合併了好些資料

來源，令經文在連接和時序上都產生問題（例如看，Jones，頁64-73；Dietrich，頁247、251）。很明顯，這部分經文存在好些故事主線，這些主線可以梳爬和區分，基本上獨立運作。不過主線之間的關係比表面看來密切，似乎可以合理地將這大段經文視為一個複雜但仍屬一個整體的文本（Provan 1995；Satterthwaite）。

列王紀的在位公式

「在位公式」是引介和結束每個以色列和猶大王記載的短語。大衛（二10~11）、所羅門（二12，十一41~43）、耶羅波安（十四20）和羅波安（十四21、29~30）的記載已出現這類短語。不過，從十五章1節起，因為兩國已分家，起始公式也有了新花樣，就是每個猶大王都以登基時在位的以色列王是誰為時間對照。納爾遜將這公式的梗概歸納為（1981，頁32）：

引言：

- ◎ 同步對照（列出至以色列王何細亞為止）；
- ◎ 登位的年齡；
- ◎ 管治的年期；
- ◎ 首都；
- ◎ 王母的名字（只適用於猶大王）；
- ◎ 評價。

結語：

- ◎ 資料來源；
- ◎ 死亡和埋葬；
- ◎ 繼位通告。

這些公式，顧名思義，是樣板化語言，但彈性也不是完全沒有：例如所羅門的結語恰當地提到他的「智慧」（王上十一41），而暗利就提及「他所表現的英勇事蹟」（王上十六27）。這公式在有大危機的敘事中多會有改動或被其他材料取代，例子是耶戶（因為他得位的過程奇特）。猶大王約雅斤和西底家沒有結語公式，因為兩人的統治不正常地結束（王下二十四12，二十五6~7）。

公式中有不同模式。因此，最初的八個王，由耶羅波安到約蘭，全都「行耶羅波安的路」，令以色列「惹耶和華發怒」（例如暗利，王上十六26）。其後的八個君王，由耶戶到比加，典型句是王「不轉離耶羅波安的一切罪」（例如耶羅波安二世，王下十四24）。最後一個王何細亞「行……惡的事，只是不像他以前的以色列諸王」（王下十七2）。（以上各點參McKenzie，頁302-03。）麥肯齊認為「整個名單很平衡，似乎帶出了清晰的信息」：首八個王是「真正的背道者」；在改革者耶戶之後的以色列王「沒那麼差，但仍持續行耶羅波安的罪」；何細亞「不是以色列滅亡的罪魁禍首；他只是一長串惡王的最後一個」。（Campbell and O'Brien，頁478-85，用圖表列出了這些資料。）

公式中的同步對照亦透露敘事者的一個重點：以色

列和猶大的命運互相牽連。兩個王國雖然分開，但仍有往還，或敵對（王上十五章）或結盟（通常被視為猶大的不智之舉：王上二十二章；王下三章）。有時猶大王仿倣以色列王，因而犯罪（王下八18、26~27），結局和北國君王一樣（王下九27~29）。有時敘事會跟隨公式中的「交叉參照」傾向，似乎暗示兩國同一時間發生的事有類比關係，提出其中的異同（參王上十五~十六章和王下十~十二章的註釋）。

最後，公式顯出一個令人不快的真相：王去王來在在提醒我們，雖然現實有兩個國，但本應只有一個。

以利亞和以利沙時代的王（王上十七章~王下十章）

（根據Kitchen，頁26-32）

以色列	猶大
亞哈（874-853）	約沙法（870-848）+
亞哈謝（853-852）	
約蘭（852-841）	約蘭（848-842）
耶戶（841-813）*	亞哈謝（842-841）

* 新王朝 / 篡位

+ 可能與前一個王共同執政

以利亞、以利沙、亞哈和巴力

經文說以利亞活躍於以色列王亞哈和亞哈謝年間；繼承者以

利沙活躍於亞哈謝、約蘭、約哈斯、約阿施年間。以利沙還在重要政治事件中有所參與（與亞蘭和摩押的戰爭、耶戶的政變）。兩位先知都與巴力崇拜鬥爭，敘事視這為二人的主要成就。亞哈將巴力崇拜一引進以色列，以利亞就突然登場（王上十七1）。接著的饑荒是耶和華對風暴和生育的神巴力的挑戰。列王紀的整個中央部分都在發展這一開始就宣告的主題，記錄從以色列剷除巴力崇拜和與此相關的毀滅亞哈家的各階段。

與巴力和亞哈家的鬥爭

主要階段：

- ◎ 王上十七～十八章：以色列饑荒；以利亞在迦密山的比試；
- ◎ 王上十九章：以利亞為耶洗別不知羞恥而失望；他與耶和華在何烈山相遇；
- ◎ 預言亞哈全家受審判（王上二十42，二十一17～24）；
- ◎ 王上二十二章：亞哈之死；
- ◎ 王下一章：亞哈兒子亞哈謝之死；
- ◎ 王下九章：亞哈兒子約蘭之死，耶洗別之死；
- ◎ 王下十1～11：亞哈全家被滅；
- ◎ 王下十18～28：殺戮巴力祭司，毀滅撒瑪利亞的巴力廟。留意28節：「這樣，耶戶從以色列中消滅了巴力。」

在列王紀上十六至十九章，敘事者鋪陳出亞哈之治的重要元

素：亞哈將巴力崇拜提升至「國教」的地位（十六31~32）；逼迫耶和華先知，視他們為「給〔大家〕惹麻煩的人」（十八3、10、17）。這是一幅壓迫和「國營」背道的圖畫。對亞哈家的審判出奇地一再延遲（十九15~17，二十一27~29），但亞哈始終沒有回轉歸向耶和華，他多添的歲月（記於王上二十~二十二章），只為他的劣政累積更多罪證。

在列王紀上第二十章，他兩次打敗亞蘭，兩次都先有勝利的預言（13、28節），但他卻不承認耶和華的能力，反而與曾挑戰耶和華的便哈達（23節）締約。因此，第二十章出奇不意地以審判亞哈的預言來結束，他離開戰場時「悶悶不樂」（42~43節）。這個形容詞在第二十一章拿伯拒絕將葡萄園賣給亞哈時再次出現（4節）。這詞突顯這兩個敘事的共通主題：亞哈喜歡隨己意行使王權，當耶和華的話擋住去路，不管是以預言形式擋住，還是以不肯違犯律法的以色列人（二十一3；參利二十五8~17）的方式擋住，他就會悶悶不樂。

哪個王，哪個先知？

有人說列王紀上第二十和二十二章本來不屬於亞哈的記載（De Vries，頁247；Jones，頁336-39）。在第十九和二十一章活躍的以利亞，並沒有出現在這兩章，他的位置被其他先知取代。亞哈的名字只是偶然提到（二十2、14，二十二20），他多被稱為「以色列王」（二十七、21、22、34，二十二2~3、9~10、26、33）。但這些證據有說服力嗎？以利亞沒有出現會是因為其他原因嗎？敘事者描寫亞哈時會有理由稱他為「以色列王」嗎？

亞蘭和以色列三年沒有打仗（二十二1），此時亞哈卻來宣戰（2~4節），似乎前後矛盾，因為先前他尋求與亞蘭立約。但亞哈似乎想扭轉二十章42節的預言，那預言說亞蘭會因以色列滅亡而生存，亞哈也會因放過便哈達而死。要否定預言，有甚麼比再一次打敗亞蘭更有說服力？這最後的反叛舉動令他連命也丟了。

同樣模式在亞哈的兒子約蘭的記載中出現：審判延遲；然後王堅決否定先知的話和王的死亡（看頁276-277）。

列王紀的亞蘭

- ◎ 王上十五章：第一次提及亞蘭：亞撒尋求亞蘭幫助，以對抗巴沙；
- ◎ 王上二十章：打敗亞蘭人；王上二十二章：亞蘭人在基列拉末得勝；亞哈死亡；
- ◎ 王下五1~六23：乃幔得醫治；以利沙「捉拿」亞蘭人，帶來和平；
- ◎ 王下六24~七20：以利沙為撒瑪利亞城解圍；
- ◎ 王下八7~15：以利沙預告哈薛的破壞力量；
- ◎ 王下八28~29：約蘭在與哈薛的戰鬥中受傷；
- ◎ 王下十32~33：哈薛開始攻佔以色列土地；
- ◎ 王下十三3~7：亞蘭的破壞力量；
- ◎ 王下十三10~25：以利沙死；約阿施在他死後只會有三次勝仗。

特別留意，列王紀下十章28至31節解釋說，為甚麼巴力崇拜的結束不是亞蘭侵擾的結束。

神蹟

在經文脈絡中，以利亞和以利沙的神蹟有甚麼意義？有些神蹟，尤其是以利沙的神蹟，似乎瑣碎得出奇。列王紀包含列王紀下四章38至41節（野菜湯）或六章1至7節（浮起的斧頭）這樣的敘事，是否純粹因為這些傳統存留下來，其他卻沒有？或許不是這樣簡單。兩個主題似乎連繫著神蹟記載：一、生與死；二、先知和王的關係。這兩樣其實是一個主題的兩面。

有時，生與死的主題很明顯，像以利沙在饑荒時給予食物（王上十七8~16；王下四18~44）或作出醫治（王上十七17~24；王下四18~37）的敘事。耶和華在這部分經文常與生命相連。這在字面上是真的：耶和華降雨（王上十八章），給予食物，令不育婦人懷孕（王下四11~17）。可是，有另一個層次的真。以利亞和以利沙的敘事曾幾何時予人盼望：以色列會聽他們的呼籲，回歸耶和華，（也在這意義上）找到生命。因此，先知與王的關係也具重要性：如果王聽先知，全以色列就能找到生命。

以利亞是摩西第二：他在何烈山遇見耶和華（王上十九章）；他在應許地以外結束了地上的生命，屍首也不知所終（王下二9~12；比較申三十四6）。以利沙作為以利亞的繼承者，令人想起摩西的繼任人約書亞：以利沙分開約旦河，回到那地，顯明這一點（Hobbs，頁19；比較書三~四章）。敘事似乎要指出，正如約書亞攻佔迦南，完成摩西的工作，以利沙和他的追隨者——「先知門徒」——會清除類似迦南人的巴力崇拜，完成以利亞的工作。以利沙渡約旦河後的兩個敘事帶出問題的關鍵：那些尋求先知幫忙，跟他從他話的人會找到生命，像耶利哥城的居民（二19~22）；那些鄙視先知話語的會死，像伯特利的「年輕人」（二23~

24)。

男童和母熊

列王紀下二章23至24的敘事似乎是全舊約最難解的經文之一，如果讀者相信，一般來說「男童」不需為自己的行為負全責的話，就更難接受這經文。

彭燦斯基在名為「瘋狂先知與無理取鬧的上帝」的一章提出，這敘事嘗試處理一種人類經驗：上帝任意行兇似的（頁81-89）。布里奇托（Brichto，頁196-98）理解經文的希伯來文意思是：一群「不懷好意的流氓」（年輕男子）被兩隻熊「驅散」，而不是一班「男童」被「撕裂」。

請讀這兩個詮釋的建議，有沒有一個是可行的？

以色列可以找到生命的盼望在列王紀下二至六章尤其強烈。在第四章，以利沙應許書含婦人得子，後來令她兒子復活（四8~37）。這敘事似乎有象徵意義，呼應創世記裏不育婦人懷孕生子的敘事：男孩代表以色列，暗示生病的以色列可以像男孩一樣起死回生。在第五章，以利沙醫好曾打敗以色列的亞蘭元帥乃縵（五1~2），令乃縵認識耶和華，為亞蘭和以色列和平共處給出曙光（雖然不是立竿見影）。在第六章，以利沙越來越成功抵抗亞蘭軍，最後俘虜許多亞蘭士兵到撒瑪利亞（六17~23），暫時制止了亞蘭的攻勢。約蘭和以利沙的關係在五至六章似乎有改善，以利沙將亞蘭人的計劃告訴王（六8~10），王也聽從。

但盼望終究幻滅：亞蘭人捲土重來（六24）。亞蘭雖然再被打敗，但王和先知的關係就每況愈下（六30~32）。約蘭離棄耶和

華（六33），他的軍長因為嘲弄以利沙而死（七1~2、17~20），似乎也預示他本身大限將至。接著的事件（八1~6）顯示以利沙和約蘭再沒有對話的可能；約蘭要從別人口中才知道以利沙的大能作為，沒有想過自己可以親眼見到。在第九章，以利沙鼓勵耶戶刺殺約蘭。到了第十三章以利沙臨終，以色列明顯氣數已盡。以色列回歸耶和華的盼望結果是一場空。

耶戶政變（王下九~十章）

以利沙派出一位年輕先知膏立耶戶後就從敘事中消失。年輕先知履行任務後也立刻逃去（九10）。可是，敘事強調耶戶的行動成就了耶和華透過眾先知宣告的旨意（九6~10）。他殺了約蘭和猶大的亞哈謝（九16~28），並在行刑之前宣佈約蘭的罪狀（22節）。他將約蘭的屍首留在拿八田間，應驗了審判亞哈的預言的第二部分（王上二十一19）。耶洗別也死得慘無人道，敘事者也再次追溯以利亞的預言（九30~37；參王上二十一23）。接著，耶戶成功震懾撒瑪利亞的官員，把可以跟他爭天下的亞哈眾子處決（十1~6），頭顱堆在耶斯列城門外。耶戶認為這個駭人細節是耶和華與他同在的明證（十9~10）。

形式鑑別學和以利沙的敘事

B. O. 朗（B. O. Long）的列王紀註釋屬於一個形式鑑別學的釋經系列：他的大部分內容（關乎結構、文體以及個別文學單元的可能來源）都反映這個進路。請閱讀他分析列王紀下二至八章的部分以利沙敘事的內容，了解形式鑑別學如何實際運作。

B. O. 朗對這幾章的處理有點特別，他似乎喜歡描述各敘事在文本脈絡中的運作方式，多於討論敘事原本的生活處境和意義。他說過好幾次（例如，頁30、35、46），個別經文現今的上下文才是詮釋的關鍵。這樣看來，他的註釋似乎抗拒形式鑑別學傾向將經文分割的做法。或許，這也間接為本章所提出的列王紀上第十七章至列王紀下第十章的統一性閱讀方法，作出了支持。

猶大亞哈謝已經被殺，現在42個去探訪亞哈家的親屬又被耶戶活捉，自然亦難逃一死（十12~14）。相反，利甲的兒子約拿達是耶和華的忠僕（參耶三十五章），他與耶戶結盟，見證耶戶繼續為耶和華發熱心（十15~16）。耶戶鏟除亞哈家在撒瑪利亞的餘種，以及所有與亞哈有來往的人（十17，進一步呼應以利亞的預言）。最後，他帶點黑色幽默地屠宰巴力祭司為祭品，取締了巴力崇拜。巴力廟被瀆，然後被毀（十18~27）。

耶戶的記載重點表達他是耶和華復仇的工具：只有十章28至36節交代他的其他事蹟。敘事強調耶戶順服耶和華的命令，我們可能因此會預期敘事者對耶戶擊節讚賞，但事實卻是有限度的讚許。耶戶鏟除了巴力崇拜，但沒有移除耶羅波安的邱壇（28~29節）；他「照〔耶和華〕的一切心意」對待耶戶家，但卻沒有一絲不苟地遵行律法，所以只得到王朝至第四代的應許（十30~31）。這個令人失望的結局吻合列王紀下二至八章所說，鏟除巴力崇拜並不能根治以色列的問題。（可能這是以利沙似乎在第九章開始時與耶戶保持距離的原因。）在耶戶時代，耶和華用亞蘭的哈薛「削弱以色列」，進一步應驗先知的話（十32~33；參八12~

13；王上十九15～17），表明以利亞和以利沙不能根本地改變以色列的光景。

十章28至36節是了解以色列在列王紀下十一至十四章的國運的關鍵。以色列在這幾章仍然存活，有幾處經文提到耶和華的忍耐。耶戶家獲准掌權至四代。耶戶的曾孫耶羅波安二世看來也實在非常成功。不過，背後有一種以色列已經時日無多的感覺。

王下十一～十七章：以色列國末年

以色列和猶大後期君王（王下十一～十七章）

（根據Kitchen，頁26-32）

以色列	猶大
耶戶（841-813）*	〔亞他利雅（841-835）〕*
約哈斯（813-805）+	約阿施（835-795）
約阿施（805-790）	亞瑪謝（795-775）+
耶羅波安二世（790-749）+	亞撒利雅 / 烏西雅（775-735）+
撒迦利雅（749）	
沙龍（749）*	
米拿現（748-738）*	
比加轄（738-736）	
比加（736-731）*	約坦（750-730）+
何細亞（731-722）*	亞哈斯（730-715）

*新王朝 / 篡位

+可能與前一個王共同執政

耶戶政變後的以色列和猶大（王下十一～十四章）

第十一章像第十章，都是描述一個在聖殿發生的陰謀。但這次是在耶路撒冷的耶和華聖殿，策動的是耶和華的忠僕，他們要除去篡位者，重立正統王朝。

我們不清楚為甚麼猶大國的母后亞他利雅要除滅猶大王室（十一1）。她可能見耶戶殺了這麼多王位的競爭者包括她兒子是一個機會（十12～14）。但耶和華所眷顧（最近的經文是八19）的大衛家卻還有嬰孩約阿施（十一2～3）。亞他利雅同樣清楚地沒有所有「子民」的支持。反對者韜光養晦，然後果斷行事（十一4～12）。這記載有很多元素反映猶大和以色列在這時期的分別：安息日、祭司和定期的聖殿敬拜；屬於大衛的盾和矛；加冕時將「約書」（十一12：直譯「見證」，即聖約律法的副本；參申十七18～20；王上二3）交給約阿施；甚至避免在耶和華的殿中發生流血事件，免得污染聖殿。雖然上任君王惡行昭著（八25～27），但猶大仍有為數不少的忠信之士，耶和華的應許和律法對他們來說不是一紙廢紙。巴力在猶大曾風光一時，但王和百姓現在重新向耶和華許諾，燒毀巴力廟（十一17～20）。百姓為此歡呼。

約阿施像幾位猶大先王（羅波安、亞撒、約沙法），被評為好君王，但他容許「邱壇」獻祭繼續（十二1～3）。敘事繼續以聖殿為焦點，描述約阿施下令修葺聖殿（十二4～16）。但這記載結束得甚為突然：哈薛威脅耶路撒冷，這位年幼時藏身聖殿，即位後銳意重修聖殿的王，最終竟取去聖殿的寶物來收買哈薛（十二17～18）。

敘事者沒有直接評論。諷刺的是當「行惡」的約哈斯向耶和華乞恩，「背道」的以色列就獲救脫離亞蘭的手（十三4～5）；同

時代「忠心」的猶大有「好」的約阿施，他受類似威脅時卻似乎完全沒有尋求耶和華。約阿施被臣僕刺殺可能與這次不夠鎮靜有關（十二19~20）。

約哈斯的記載（十三1~9）是第十章以來首個有關以色列王的敘事，延續十章32至33節耶和華縮小以色列領土一事。約哈斯繼續犯耶羅波安所犯的罪，以色列多次被亞蘭打敗，以色列軍幾乎覆亡。但當約哈斯祈求耶和華施恩，耶和華又後悔，一位「拯救者」給他們帶來拯救（5節）。雖然如此，情況像士師時代，以色列還是繼續犯罪。

十三章10至13節簡短總結約哈斯兒子約阿施的統治，只提到他繼續耶羅波安的罪，以及打敗猶大王亞瑪謝。

十三章14節說以利沙仍然在生，令人頗感意外，因為自第九章起都沒提起過他。但以利沙將要死了，像以利亞一樣，他之於以色列，價值尤如軍隊（比較二12）。約阿施拜訪以利沙，或許要得到祝福。以利沙應許他可以打敗亞蘭，但只是三次（19節）。敘事提到耶和華在他父親約哈斯的時代恩待以色列，而約阿施靠著這個優勢，順利得到三次勝利，重奪為亞蘭搶去的領土（22~25節）。不過，現在以利沙的話實現了，問題是：接下來又如何呢？以利沙的安葬同樣象徵這點（十三20~21）。以利沙一日還在，以色列一日仍有盼望：就是以利沙的屍首都可以叫另一副屍首復活！但現在以利沙死了，並沒有繼任人，看來以色列的盼望也隨著以利沙離去而消散。

亞瑪謝成為猶大王（十四1~6）。亞瑪謝像約阿施，是一位好君王，只是仍容許邱壇存在。他一登位，就處決殺父仇人，但他遵守摩西律法，沒有殺害仇人全家，即使斬草除根會令亞瑪謝

更安全。

亞瑪謝成功打敗以東，某程度上收復約蘭時代的失地，又令人想起大衛的得勝（十四7；參八17~22；撒下八13）。但當他因過度自信而攻擊以色列，就被打敗，猶大因而受辱（十四8~14）。以色列擄去人質，保障日後不再受猶大攻擊。耶和華沒有下令毀滅以色列（十四24），所以猶大要挑戰以色列是出於誤解。（留意十四8追溯約阿施的祖宗到耶戶，提醒我們耶和華給耶戶的應許。）

此時，約阿施執政的結束公式再出現（十四15~16），將猶大王亞瑪謝的記載分開，暗示直到現在，亞瑪謝的敘事關乎以色列的程度不下於關乎猶大。敘事者對於亞瑪謝的補充，只限於他15年後的被刺和埋葬（十四17~22）。陰謀始於耶路撒冷，而「猶大的眾民」立亞瑪謝的兒子亞撒利雅作王。亞撒利雅跟他的父親不同，沒有懲治那些殺害他父親的人（比較十四5~6），暗示他至少默許刺殺行動。但敘事者除了暗示猶大人廣泛不滿亞瑪謝外（可能是怪他攻擊以色列失敗），沒有解釋亞瑪謝遇害的原因。

約阿施的兒子耶羅波安（有時稱為耶羅波安二世，以區別於第一位北國王）繼續有上幾位王的弔詭傾向（十四23~29）。他沒有除去耶羅波安（一世）的罪，但看來卻得到不少祝福：國祚長，並且在一段不安時期後，取得重大軍事勝利。他收復以色列的領土，「從哈馬口直到亞拉巴海〔死海〕」，都是根據亞米太的兒子約拿所說的話（參拿一1）。

在接續耶戶的三個王任內，以色列國運都有不同程度的恢復：在約哈斯時代，一位拯救者救他們脫離亞蘭人的手（十三4~5）；約阿施重奪先前被亞蘭人取去的城市（十三24~25）；最突

出的還數耶羅波安二世，他將以色列北界擴展到哈馬口，也就是所羅門王國的北疆（王上八65）。耶羅波安的結束公式跟他是軍事強人的形象相配（十四28）。不過這些成就都是空洞的，只是出於耶和華的恩惠（十三4、23，十四26~27）。耶和華還沒有下令消滅以色列（十四27），但這似乎是毀滅未臨的唯一原因。

猶大的亞撒利雅（又稱為烏西雅，十五13）有如先祖一樣有某程度的公義，但耶和華叫他生大麻瘋，所以約坦協助治理猶大（十五1~7）。

以色列的末代君王（王下十五8~十七41）

耶戶得到應許，他四代會管治以色列（十30，十五12）。到了第四代，耶戶王朝就急速崩坍。撒迦利雅作王，沒有離棄耶羅波安的罪，六個月後就被弒。繼位的沙龍作王只一個月。米拿現殺了他，取而代之（十五13~16）。

出人意外的結果

猶大的約阿施、亞瑪謝和亞撒利雅基本上都為人公義，但卻遇上叫人意外的挫折：約阿施和亞瑪謝被敵軍侮辱，亞撒利雅患大麻瘋；約阿施和亞瑪謝都被刺殺。列王紀基本上沒有多作解釋。三位王在歷代志下二十四至二十六章的記載卻填補了列王紀的空白，指出他們命運逆轉是因為背道或不順服。

列王紀和歷代志之間這方面關係，通常只是在詮釋歷代志的時候會提出來。列王紀被視為較早的記載，歷代志若與列王紀有重大出入，都被視為出於神學考量，歷史性

受到質疑。若倒轉列王紀和歷代志的關係，情況會否是：列王紀作者有關這三王的傳統，基本上跟歷代志沒有分別，只是他摒棄了現存於歷代志的材料？你能估計他這樣做的可能原因嗎？

關於列王紀和歷代志的關係，請看奧爾德（Auld）。

米拿現的記載（十五17~22）是第一次提到亞述的經文（19節的「普勒」即提革拉毗列色，29節）。以色列用大量銀子才能請走亞述王。米拿現的兒子比加轄繼承他，但在位兩年就遭殺害（十五23~26）。行凶的比加執政20年（十五27~31），其間亞述佔了以色列北部和東部大片土地，擄去其中的居民。比加被何細亞所殺。

亞哈斯的記載圍繞他與亞蘭和以色列聯軍的戰爭（十六1~20），這亞哈斯雖惡，但相對前四位諸事不順的王，他諸事順利。敘事者強調他不虔誠（2~4節）：「他不……行耶和華他的上帝看為正的事」；他「跟隨以色列諸王的道路」，「焚燒他的兒子為祭，好像耶和華在以色列人面前驅逐的外族人所行可憎惡的事」，並且「在邱壇上，在山崗上和所有青翠的樹下」獻祭。聖經用語響應羅波安（王上十四23~24）和約蘭（王下八18）的記載。

亞蘭和以色列攻擊猶大，此時以東取以下拉他。亞哈斯向亞述乞援（「我是你的臣僕，你的兒子」，十六7），大送禮物（十六8，繼續猶大王出賣聖殿器皿的主題），才得脫身。提革拉毗列色攻陷大馬士革，入侵以色列（十六5~9，參十五29）。

餘下來的亞哈斯記載描寫他在宗教上的新點子：他仿照大馬

士革的祭壇照造一個；改動耶路撒冷聖殿的設置（十六10~18）。敘事者一開始便表態，但對這些動作卻沒有評論，只說：「因亞述王的緣故」（十六18），暗示亞哈斯是想向亞述表貞忠。他造新壇可能也是這個緣故。清楚的是他已不再相信耶和華有能力拯救百姓，覺得可以在宗教上放手一搏。他的行為斷非一個敬畏耶和華的君王所為。

以色列國淪為亞述的附庸，最後解體的日子來得很快（十七1~6）。以色列最後一個王何細亞出人意外地行惡「不像他以前的以色列諸王」，也沒有提到他犯耶羅波安的罪。不論他管治如何，都不能救他脫離背叛亞述的後果。他自己被下監，以色列被入侵，撒瑪利亞被圍以至攻陷，百姓被擄至幼發拉底河以外。早至列王紀上十四章15節已提出的警告現在成為事實。

接著的一大段經文作出解釋（十七7~23）。敘事者的語氣非常重，列出百姓違約的罪。這段經文幾乎每句都濃不可化。不過，有趣的是它整體上似乎是同時針對以色列和猶大。北國被擄是以色列全部十二支派的災難，其根源可追溯至分裂前的統一王國（8、15節）。很多用語都曾用來描述以色列的罪（「邱壇」，9節；比較王上十二31，十三2；「使耶和華發怒」，11節；比較王上十四15，十六2），但有些用語只曾用來描述猶大的罪：「各高山頂上和每一棵青翠的樹下豎立神柱和亞舍拉」（9~10節；比較王上十四23；王下十六4）；「用火燒為祭」（17節，參王下二十一1~9）。再者，敘事者有兩次特別把猶大拖進受審的的行列（13、19節），帶出「耶和華就厭棄以色列人的〔所有〕後裔」（20節）的總結，說的似乎包括南北兩國。在這以後，敘事者才特別指明

耶羅波安和以色列，以及被擄到亞述（21～23節）。所以，這段經文不只是人們有時說的「北國的訃文」：它也似乎預示南國的崩坍。

敘事者用一個佯作客觀的風格，描述以色列被擄後的事件（十七24～41）。新民族從敘利亞和巴比倫遷入。他們不敬拜耶和華，耶和華就叫獅子進入他們中間，亞述王得知這事發生是因為他們「不知道當地的神的規矩」。一個撒瑪利亞的前祭司被派來指導敬拜耶和華（28節）。結果卻不甚理想：不同的民族繼續舊日的敬拜（包括一些明顯可憎的事，31節），但同時也拜耶和華。揀選祭司和敬拜的過程令人想起耶羅波安一世（32節；比較王上十二31，十三33）。第33節的總結不是佯作客觀，而是極盡諷刺：「他們既懼怕耶和華，又服事他們的神」。列王紀的敘事到此為止，已清楚表明人不能這樣敬拜耶和華。敘事者在第34節直接了當地判語，說：「他們不敬畏耶和華」。

這段落結束時引用了一大段從前向以色列說的話，列出以色列當向耶和華守的約中的義務（35～39節），但進而又定罪那些被遷至以色列土地的民族（40節）：「他們沒有聽從，仍然照著他們起初的習俗去行」。經文似乎既定罪被擄的以色列人（因為第十七章的上半部已說明他們沒有聽耶和華的呼召），又指責（程度更甚）被帶進這地的民族。這些民和他們的後裔明顯不能宣稱自己為以色列人或真正敬拜耶和華的人。

這經文描述的是哪一個時代？是主前八至七世紀還是主前六世紀？如果是前者，這裏講的民族可能包括約西亞北伐時遇到的人的祖先（二十三15～20）。如果是後者，可能與住在那地而後來為由巴比倫被擄中回歸的人製造麻煩的族群有關（拉四章；尼

二，四章）。這問題無法解答。這是歷史書中「直到今日」這個短語的詮釋問題的例子（看34、41節）。

王下十八～二十五章：猶大國末年

希西家和亞述（王下十八～二十章）

希西家是第一位得到毫無保留的讚賞的猶大王（十八1～8）：他各方面都像大衛（對比亞瑪謝〔十四3〕和亞撒利雅〔十五3〕）；他從全地除去長久被容忍的有問題的宗教行為，將敬拜集中在耶路撒冷（十八4、22）；他信靠耶和華，緊靠祂，遵守摩西律法。耶和華與他同在，令他事事成功。他反抗亞述王（拋棄亞哈斯的政策），勝過非利士人（另一個呼應大衛之處）。

十八章9至12節撮寫了十七章仔細描述的以色列滅亡及其原因——但現在是從希西家的記載角度出發。這幾節潛藏一個問題：

猶大的末代君王

- 希西家（715-686）+
- 瑪拿西（686-642）+
- 亞們（642-640）
- 約西亞（640-609）
- 約哈斯（609）
- 以利亞敬=約雅敬（609-598）
- 約雅斤（598）
- 瑪探雅=西底家（597-586）

+ 可能與前一個王共同執政

以色列因為有罪而被亞述毀滅，但公義的希西家遇上亞述又會怎樣？

後事卻教人失望（十八13~16）：亞述蹂躪猶大，希西家投降，彷彿放棄了信靠耶和華。他的行徑好像從前的約阿施和亞哈斯，清空耶和華殿的財物來收買入侵者。但敵人仍不滿足；西拿基立取過了希西家的財物後，派左右手要求猶大徹底投降（十八17~25）。他可能視耶路撒冷為大患，要一次過處理掉。拉伯沙基的囂張話含意雖可怕，卻可能正確解讀了近事：「耶和華曾對我說：上去攻擊那地，把它毀滅」（25節）。以色列剛巧就是這樣。

希西家的代表請拉伯沙基說亞蘭話，因為不希望百姓聽得明，拉伯沙基卻轉向百姓，換了語調，撕開表面的多元主義（「我上來……是有耶和華的意思」），換上赤裸裸的帝國主義（「難道耶和華能解救耶路撒冷脫離我的手嗎」）。他的話越來越具褻瀆味，並且十分粗鄙，侮辱以色列神的大能（十八32~35）。希西家的官員撕裂衣服，將拉伯沙基的話報告希西家。

希西家也撕裂衣服。與拉伯沙基相遇是一記重創，希西家和他的官員的表現乏善可陳。希西家唯一可以做的是派人告訴以賽亞，百姓受到屈辱（十九3：孕婦無氣力生產的圖畫與賽二十六17~18屬有趣的對應）。現在只有耶和華能拯救，救拔「餘剩的人」（十九4），假如祂願意回應拉伯沙基的嘲諷的話。以賽亞帶來從耶和華而來的話，呼籲人信靠，並且應許會有拯救（十九5~7）。

十九章8至34節，同一個模式再次出現。拉伯沙基再發囂張的言論，聲稱耶和華無力拯救以色列，正如其他被西拿基立征服的民族的神無力回天一樣（10~13節：他甚至懶得再說耶和華站在西拿

基立一方)。希西家再一次向耶和華求救，承認拉伯沙基的話部分真確，但也指出他的大錯——假設耶和華跟列邦神一樣；以賽亞就以耶和華的名說了一個預言。這預言甚長（十九20~34）：以嘲弄亞述回應拉伯沙基的侮辱，然後應許餘民會留存並再昌盛。審判臨到，亞述大軍被滅；西拿基立退回尼尼微，後來在「他的神亞斯洛」的廟裏被兒子殺害（他的神竟不能拯救他！）。

我們現在的故事完整了：希西家在走投無路之下信靠耶和華（參十八5），不這樣就唯有徹底投降。他面對的挑戰好像從前約阿施和亞哈斯所面對的，開始時有點不濟，但當他嘗試妥協失敗後，就表現出大衛家君王應有的風範。

在列王紀中，希西家和西拿基立的記載是特大的一幕，顯示耶和華有能力保護百姓。既然耶和華可以打敗亞述，祂也可以打敗任何國家。亞述在列王紀下十七至十九章所作的——毀滅以色列，卻在耶路撒冷門前被打退——正正是耶和華一直所定意的，不多也不少。

西拿基立和耶路撒冷

你可以比較列王紀下十八至十九章的記載和西拿基立自己的講法（*COS II*，頁302-03）。你留意到它們有甚麼不同嗎？有沒有可能調和兩個記載，還是它們存在矛盾之處？

赫斯的文章提供了有意思討論。特別有趣的是，他提議列王紀下十八章13至16節和十八章17節至十九章37節是按舊約的一貫做法：先撮要，後交代細節。

進一步了解西拿基立的入侵，以及現代歷史學家和

「神蹟」的問題，參戴維斯（頁32-34）和普羅文（1997，頁57-64）。

希西家生平還有兩件事記載在列王紀下第二十章。希西家病得痊癒（二十1~11）跟耶路撒冷得拯救有同樣的模式。二十章5至6節表明二者屬平行對應，而第6節重複了十九章34節的內容。不過，這平行現象引出一個問題：希西家死後耶路撒冷會怎樣？

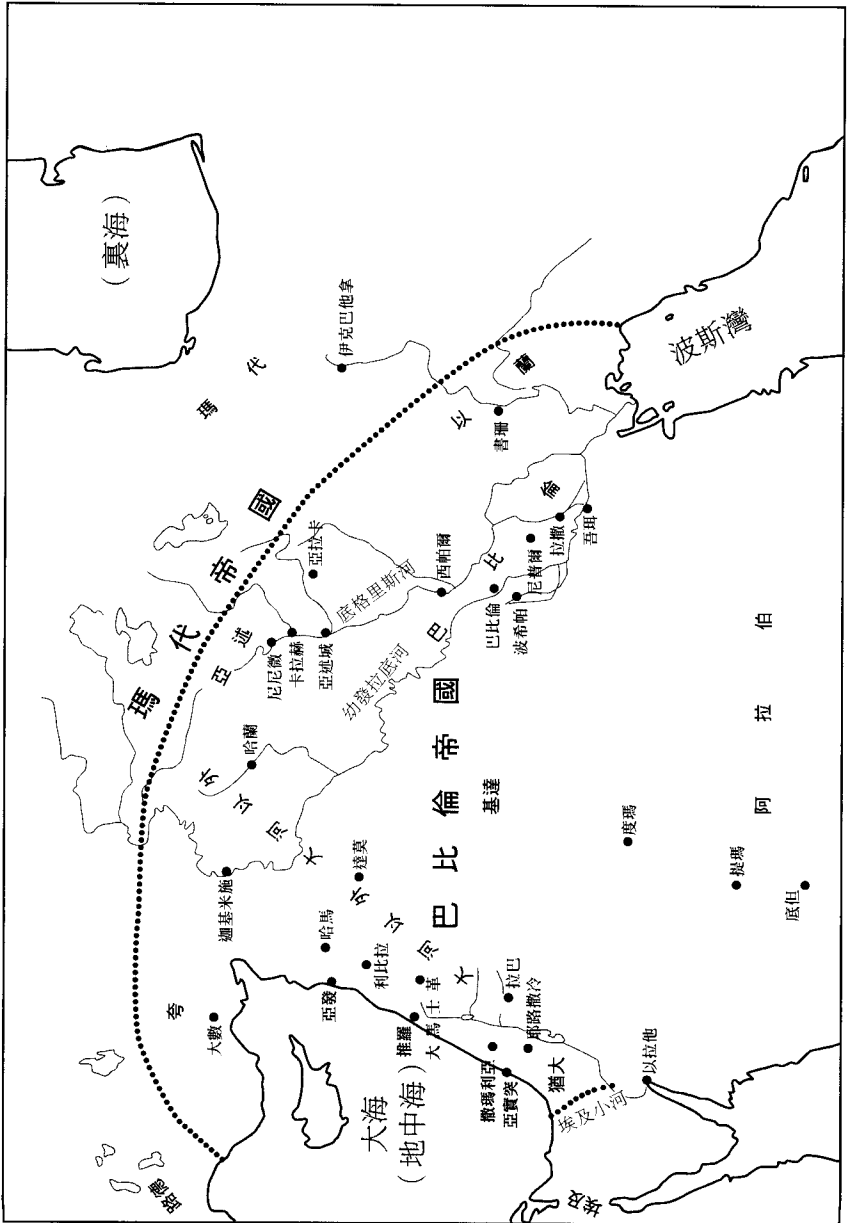
巴比倫派來使節作親善訪問，參觀了王的寶庫。此事預告了巴比倫將搶掠財寶，希西家的後裔將成俘虜。亞述不能的，巴比倫能（二十16~18）。正如希西家會死去，因此，耶路撒冷會被攻佔：兩者完全平行。

列王紀下十八至十九章描述了一次偉大的拯救。希西家本身是出色的王（雖然沒有十八1~8初步評估那麼完美）。但希西家記載結束時，卻有清楚預言說猶大會為巴比倫所滅。

瑪拿西、亞們和約西亞（王下二十一1~二十三30）

明君管治了29年後，出了一個昏君，管治時間比明君長一倍半。瑪拿西的惡主要是宗教上搞新花樣。他的惡行仿似以色列和猶大諸王迄今為止罪惡的總覽（二十一1~9）。敘事者的評論一步步突顯瑪拿西行徑的嚴重性：取締希西家的改革；跟隨以色列王亞哈的做法；污穢耶和華的居所，那是以色列能安居那地之所繫；令百姓行為比從前迦南列國的民更不堪。

在這些不妙經文之後，耶和華藉「他的僕人眾先知」說話也是意料中事（二十一10~15）：耶和華會用審判拋棄百姓，就像拋棄瑪利亞和亞哈一樣。猶大的命運會跟以色列一模一樣。



地圖五：巴比倫帝國

亞們的統治很短促，他也照父親的惡行行（二十一19～26），最後在宮庭事變中被殺。百姓確保繼位的是大衛後裔。

約西亞被描寫為一個絕對的好君王，堪與大衛媲美。一開始，敘事者就強調約西亞順從摩西律法：「不偏左右」（二十二2；比較申十七20；書一7），令人想起以順服律法聞名的以色列人領袖約書亞。（亦參二十二13，「照著所有寫給我們的去行」；參書一8，八34，二十三6。）約西亞被說為以色列史上最堅守律法的王（參二十三25）。

他初期相對志向卑微，好像另一個約阿施，只關注聖殿的裝置（二十二3～7；比較王下十二章）。事實上，他用了18年才搞妥。但此時在殿中找到「律法書」。這個詞在五經和約書亞記的用法顯示它是申命記。摩西律法在從前幾個王的記載中出現過：以色列的耶戶（十31）、亞瑪謝（十四6）、希西家（十八6）。在瑪拿西的邪惡管治下，律法書似乎被遺忘了。（關於這些討論，參Provan 1995，頁271。）

約西亞叫人給他讀律法書，隨即就明白：百姓已長時間違約，到一個地步惹動了耶和華的怒氣。所以，他首先要尋求耶和華。

耶和華回應（二十二15～20）：他的怒氣實在已被惹動，不能熄滅（參二十一10～15）；約書的咒詛會臨到（16節；參申二十八～二十九章）。但因為約西亞悔改，他不會看見將臨的災禍。

約西亞沒有因這預言而絕望。相反，他用盡全力將百姓帶回耶和華身邊。首先，他召集所有猶大人，舉行重新立約的儀式，王和百姓立志遵守律法書的要求（二十三1～3；比較申三十一10～

13)。

其次(二十三4~14)，他全面取締拜偶像的地點和在耶路撒冷內外的偶像。對這些地點和拜偶像行為的描述在列王紀中算最詳細，有些做法可追溯到所羅門時代。經文反映約西亞除偶像的決心，但也說明拜偶像的習慣(花樣多多的)已在猶大廣泛植根。

第三(二十三15~20)，約西亞毀滅和污穢前北國境內的拜偶像地點，殺死當地的祭司。他污穢伯特利的壇，應驗了耶羅波安一世時代的預言(王上十三1~3)。經文似乎暗示約西亞攻擊那些由亞述遷入此地的民族的拜偶像風俗(王下十七24~41；注意，建立這崇拜的以色列祭司在十七28被說成是特意來到伯特利作祭司的)。

第四亦是高潮所在，約西亞守逾越節，規模之大是自士師時代以來未有，到目前為止亦沒有王這麼守過——經文語調熱情得令人吃驚(二十三21~23)。約西亞在全地除去所有敗壞的宗教風俗，毫無保留地高舉律法，心志之專無可比擬(二十三24~25；參申六5)。幾乎所有關乎他的記載(相當詳細)都是描述他的宗教忠誠。他除去偶像，建立耶和華崇拜，把申命記十二章1至7節的教訓執行到底，力度之大前無古人。他是最偉大的猶大改革君王之一。

但瑪拿西的罪仍是不能克服的障礙(二十三26~27)：耶和華不會轉離祂的怒氣，猶大會像以色列那樣被擄。耶路撒冷和聖殿會被棄(重申二十一10~15的預言)。約西亞自己的結局是未來事情的預兆(二十三28~30)：他為阻止法老尼哥援助亞述而戰死沙場。他不用目睹猶大最終滅亡，他的所謂——按先知戶勒大預

言——「平平安安地」死去（參二十二20）純粹是這個意思。

猶大末年的諸王（王下二十三31～二十五30）

約西亞死後，猶大短暫成為埃及的附庸，約哈斯被立為約西亞的繼承者，但幾乎立刻就被法老所廢，猶大又被迫要進貢（二十三31～35）。法老立約雅敬為王，後者認真辦理進貢一事。（這是第一個關乎他的記載，甚至是先於在位公式出現，以強調他是埃及傀儡。）

約西亞之後的兩個王都是約西亞的兒子，他們「行耶和華看為惡的事」（二十三32、37）。約西亞除偶像記載的篇幅這麼長，顯示拜偶像已經根深柢固，而他的兒子這麼快重拾惡行，也許說明約西亞的改革不論動機多好，也只能在某些人心中帶來表面的改變。

二十三章28至30節所描述的事件是亞述帝國的最後掙扎。此時，以賽亞預言（二十16～18）的毀滅工具巴比倫進入這地，將埃及人趕回原居地，佔領了所羅門曾管治的所有疆土（二十四1～7；比較王上四21、24）。猶大的主人由埃及變成巴比倫。約雅敬背叛巴比倫，但在巴比倫大開殺戒以先便死去。外族侵擾猶大，響起審判瑪拿西的罪的先聲，因為這些罪耶和華「決不赦免」（二十四4）。巴比倫第一次擄走猶大人，結束了約雅斤的短促統治（二十四8～17）。所羅門聖殿餘下的裝飾大多被掠去，很多猶大領袖和巧手工匠都被擄。

西底家被封王，取代約雅斤，像從前的王那樣行惡，在他這代，長期警告會出現的被擄終於發生（二四18～二十五7）。他叛變（原因不明），尼布革尼撒親征猶大。敘事者詳細記下猶大國

的末日，記下尼布革尼撒兵臨耶路撒冷城下的日子、月分和年分（二十五1），以及耶路撒冷斷糧（二十五3）和焚燒（二十五8）的日子。我們讀到西底家屈辱的結局：逃亡，被部下所棄，被捉拿，目睹眾子被處決後雙目被剜去，然後被帶到巴比倫。大衛家似乎亡了。

耶路撒冷也同樣受辱（二十五8~12）：所有偉大建築物，包括所羅門的聖殿和王宮，都被燒毀。只有最窮的人留下來照顧附近的農地。聖殿餘下的金銀銅都被帶走，像破銅爛鐵那樣（二十五13~17；比較王上九6~9）。耶和華聖殿的漫長歷史跨越列王紀，現在到了盡頭。最後，耶路撒冷領袖及猶大百姓的代表被處決（二十五18~21）。這進一步的屈辱標誌猶大國已亡，不再是獨立國家。此時，敘事者總結（21節）說：「這樣，猶大人被擄，離開了他們的國土。」

還有兩條尾巴。第一條（二十五22~26）是基大利被委任治理這地，他嘗試說服仍居於那地的民眾的領袖接受巴比倫管治。其中一個領袖是有大衛血統的以實瑪利，他拒聽建議，在米斯巴殺了基大利等人。他是否排除了全是不利的環境因素，相信耶和華始終會「為大衛的緣故」立他為王？那些日子已一去不返，在以實瑪利的盲動之後，許多留在那地的人明白到逃亡埃及是唯一出路。

最後，到了二十五章27至30節，約26年後，大衛家的約雅斤仍然活著，住在被擄之地，卻蒙巴比倫王恩待。雖然這事本身沒甚麼大不了的，尤其是與列王紀下二十一章10至15節的威脅（在二十二~二十四章重申了好幾次）相比之下，但似乎又正面得出奇：一個大衛後裔仍然在生，並且享有某程度的安全，儘管預言

似乎暗示大衛家會覆亡，如亞哈家那樣。普羅文的結論（1995，頁281）似乎有道理：「這幾節經文直跨過列王紀……追溯到撒母耳記，緊抓住撒母耳記下七章15至16的話不放：『我的慈愛必不離開他……你的王位也必永遠堅立』。」

另一方面，最後的這幾節呈現的約雅斤是流亡的階下囚，不是掌權的君主（與約西亞的盛世對比強烈）。他要仰外邦王的鼻息。被擄後的歷史書會指出，這頂多是好壞參半的祝福。

重要主題

耶和華的獨特和主權

列王紀呈現耶和華為大君王，「坐在〔聖殿〕二基路伯中間」（王下十九15），祂的榮光可以說連諸天也承載不了（王上八27）。人只該向耶和華效忠。即使外邦人都明白這道理（王下五章），何況耶和華的子民。以色列和以色列的王要遵行耶和華的命令（王上六12~13，八56~61，九3~9），不可又敬拜耶和華又事奉別神（王上十八21）。像乃縵這類人，當他認識耶和華的權能後，可以容許他對不再相信的神外表上行敬拜之禮（王下五15~19），但這種妥協不適用於以色列。

敘事者視宗教上的不忠為王和百姓的最大過失，他也一再回到這個主題，最明顯是在位公式。宗教忠誠是分別王孰善孰惡的最主要——甚至唯一——的標準。

耶和華的獨一無二在列王紀上第二十章及尤其是列王紀下十八至十九章成了焦點，兩個敘事都是講外邦統治者以為耶和華與列國的神一樣，能力有限。便哈達和西拿基立都因這樣冒昧而闖禍。

與此一致的是，列王紀將南北兩國的被擄解釋為耶和華一手造成：百姓被擄是因為耶和華選擇用這個方式來懲罰罪過，而絕不是因為亞述和巴比倫的神能力較大。如果我們將列王紀的最後成書日期定在主前六世紀——一個完全可能的時間——那麼這完全可以為列王紀要對被擄之民所說的主要信息。當然，這個毫不妥協的信息也可以成為被擄之人的盼望：如果是耶和華驅逐他們，那麼耶和華也可以救他們脫離被擄（參王上八46~53）。

君王制的失敗

列王紀不單提及宮庭的記錄，也大有可能是基於這些記錄。可是，列王紀不是王家的歷史。列王紀與其他亞述和埃及的史書不同，不是奉王命書寫，以紀念功績（例如，第三章提到的征戰記載）。列王紀沒有為以色列和猶大君王歌功頌德。只有一少撮猶大王得到毫無保留的稱許，以色列王則連一個也沒有。

不錯，有些管治時代清楚代表以色列君王制的祝福：在所羅門時代，以色列在列國眼前作見證；希西家是在試煉中存忠心的表表者；約西亞的管治是百姓根據摩西律法來自改造的模範（參Provan 1995，頁99-102、282-84）。但列王紀也述說若王離棄耶和華，可以如何無惡不作。最清楚的自然是以色列和猶大被擄，毫不含糊被說成是王犯罪，他們一再行惡，最後招來耶和華審判。（不是說百姓無須負責。）

因著兩國有王，由國家支持的有系統的高壓時代才成為可能，情況在例如士師時代是不可能發生的。亞哈是箇中的表表者，敘事者似乎用最驚恐驚異的眼光看這位最顯赫的暗利王朝君王。亞哈所佔的篇幅，比起所羅門以外的其他王都長：他的記載

是一個背道王朝的解剖藍本，也是列王紀神學的重要一環。猶大王亞哈斯和瑪拿西等王的記載都以亞哈為藍本。

敘事者按類似思路解釋以色列和猶大的滅亡。兩個王國都是一再犯錯，以致招來審判（Dietrich，頁249）。論到以色列，敘事者強調耶羅波安一世的罪不住地成為絆腳石。

耶戶執政後取締了巴力崇拜，本來是國家中興的契機，可是隨著耶戶王朝覆亡，以色列也迅速崩潰。歷史走到這裏，以色列最後一個王何細亞的罪不如父輩們那樣惡（王下十七2）的事實已無足輕重：惡貫已經滿盈，任何改良都不足以力挽狂瀾。

對猶大國來說，還有另一個元素：耶和華對大衛的應許（參撒下七章）。第一次提到這應許是引用來解釋所羅門犯罪之後，為甚麼羅波安仍能保留縮小了的王國（王上十一12~13）；然後用來解釋為甚麼猶大王行惡時，國仍然存留（王上十五1~5；王下八18~19）；最後，解釋敬虔出眾的希西家為甚麼能熬過被圍困和絕症（王下十九34，二十六）。讀者或以為希西家得救是理所當然：敘事者卻特意歸因於耶和華的信實，暗示審判近了。後事與此吻合：接續的瑪拿西王行惡太厲害，終令耶和華忍無可忍。自瑪拿西後，審判可以延遲，但卻不能挽回，即使是偉大的改革君王約西亞也不能改變這個事實。列王紀下二十章6節是敘事者最後一次提到大衛應許的經文（Provan 1995，頁260、266）。

所以，即使有行義的君王也不能保證災禍不會臨到。這個主題在猶大的約阿施、亞瑪撒和亞撒利亞的記載中潛伏著（參註釋），在希西家和約西亞的記載中則走到前台。相反，不義的王有時得好死。列王紀對於審判和行義的問題取長遠的視角，在這一點上可與歷代志作對照。

先知的話

如果王是大人物，耶和華的先知也一樣是。很多事件都展示先知話語能醫治和毀滅的力量。列王紀下第六章15至23節和第十九章等記載暗示，列王紀雖然有很多血肉之軀組成的大軍，真正的大「軍隊」是站在耶和華先知的那一邊。

撒母耳記率先提出，君王要順服耶和華透過先知說的話，這主題在列王紀大加擴展。希西家領受了拯救的預言，以信心來回應，就看見了預言成就（王下十八～十九章）。負面來說，耶羅波安一世、巴沙、亞哈，甚至耶戶都是按預言而滅亡（王上十四7～14，十六1～4，二十一20～24；王下十30）。在這些經文背後是定罪預言的原型——撒母耳審判掃羅的神諭（撒十五章）。

敘事者強調預言的應驗。有時預言急速應驗（比較：王上二十二23和37節；王下一6和17節）；有時隔代應驗（王上二十一21～23和王下九～十章），有一次更是相隔超過200年（比較：王上十三2和王下二十三15～20）。「這樣，讀者就有深刻印象：上帝的話在歷史事件中具決定性」（McConville，頁625）。

馮拉德評論這個預言得應驗的模型：「如果將這結構畫成圖表，一個最奇怪的交錯圖表就會出現」（卷一，頁340）。或許是這樣，但卻不代表這模型是人工化或機械化。反而，預言有時延緩良久才應驗的事實反映一個精緻的視野：人對於預言的回應跟預言本身同樣重要。

悔改是回應的一種：每當王悔改或尋求耶和華，審判就得到逆轉或延遲（王上十三6，二十一27～29；王下十三4～5，二十二19～20）。有些經文暗示，若之前肯悔改，已降的審判原本可以逆轉（王上十三33；王下十七13～14）。預言的這種「豁免條款」的

經典表達是耶利米書十八章1至10節。

概括而言，敘事者除強調預言應驗外，還突顯促成事情這樣或那樣發生的人的選擇。（參王上十二章論羅波安的愚昧的註釋；王上十七章～王下九章亞哈和約蘭記載的註釋。）最後，最少有一次，敘事者提到預言沒得到應驗：參考列王紀下二十五章27至30節的註釋。

有時王會嘗試操控或否定耶和華的先知，希望因此得到更正面的預言：耶羅波安差易了裝的妻子去見亞希雅（王上十四1～3）；亞哈因為米該雅預言戰敗而捉拿他（王上二十二26～27）；亞哈謝派兵去勒令以利亞撤回預言（王下一章）；約蘭因為耶和華沒有施行拯救而大怒，下令處死以利沙（王下六30～31）。瑪拿西的屠殺可能包括流先知的血（王下二十一16，二十四4）。

這些王似乎以為封住先知的嘴巴，就可以取消先知的信息，或以為蒙騙先知或令先知改變信息就可以改變耶和華的旨意。這些事件顯明這類行徑多麼愚昧，因為每一次事情都按預言發生，絲毫不差。

真假先知

列王紀中，不是所有聲稱為耶和華說預言的人都是真先知。真假先知的問題在好幾處輕輕觸及（例如，王上十三11～32），但在列王紀上第二十二章則成為引爆點：亞哈聚集了400個先知，他們異口同聲奉耶和華的名宣告必拿下基列拉末。異議的只有先知米該雅一個，他也奉耶和華的名預言：亞哈會戰死。後來證明米該雅才對。

第二十二章的情節並不簡單。使者召喚米該雅的時候，敘事

者描述整個場景（10~12節）：兩個王坐在寶座上；先知西底家用兩個角去象徵勝利，而所有先知都重複這個信息。米該雅預言戰敗，不過他是完全孤獨的一把聲音。得勝真的這麼難嗎？短短三年前，耶和華就幫助過以色列打敗亞蘭，而第二十二章的400位先知不過是重複耶和華先知在二十章所說過的預言。

讀者既知道耶和華與亞哈交往的歷史，就會嗅到哪一方說的是真話。亞哈似乎到了一個不肯聽負面預言的地步（8、18節）。如果他相信400位先知，為甚麼在陣前易服（30節）？他似乎像前幾章經文一樣，抗拒耶和華的話，但又不能遏止內心的恐懼。但若讀者不認識他的歷史（在這敘事中就是猶大王約沙法），就不能分辨甚麼是真甚麼是假。只有在事後回顧，才可以看清整件事。這與耶利米書二十六至二十九章有明顯呼應。

大衛

列王紀以大衛晚年和所羅門繼位開始。貫穿整卷列王紀，大衛家的存亡是重要主題，而全書最後幾節經文交代一個大衛九代單傳的後裔（王下二十五27~30）。大衛死後，列王紀繼續提及耶和華對大衛家的承諾。因為大衛的緣故，大衛後裔和猶大被免去刑罰或減輕刑罰（王上十一34，十五4；王下八19）。

這些經文似乎暗示，無論大衛的後裔如何不忠，耶和華對大衛家的承諾不變。衍生這些經文的撒母耳記下七章11至16節也常被這樣理解。耶和華承諾大衛，應許他的國位無條件地「永遠堅立」（16節）。如果大衛的後裔走迷，可能會被「人的刑杖」懲罰，但耶和華的愛永不離開（14~15節）。學者常將這些經文與三段列王紀上的經文作比較，後者用意明顯是重申撒母耳記下七

章11~16節，但卻似乎附上大衛的後裔要忠心的條件：二章2至4節（出自大衛的口）、八章25節（出於所羅門的口）、九章4至5節（出自耶和華的口）。兩組經文常被視為互相矛盾，但這看法可能過於簡化了。

在本書第五章，我們問過撒母耳記下七章11至16節是不是真的無條件（即應許大衛永遠有後裔作王，不管怎樣）。我們當時提出，撒母耳記下第六章的上下文似乎暗示「不」。現在我們看過了列王紀，可以加上兩個支持這論點的理由。

第一，從語言學細節看，在撒母耳記下七章16節譯為「永遠」的希伯來文（*'ad 'olam*）不一定解作「任何時間」（那就必然是無條件承諾）。同一個短語在列王紀上九章3節的用法說明，一個維時*'ad 'olam*的情況也可以有完結的一天（參註釋）。

第二，按列王紀描述大衛後裔的歷史看，我們可以（在事後）總結說，撒母耳記下七章14至15節固然可以詮釋為對大衛王朝永存的承諾，但也可以有其他詮釋。可能，經文是說大衛的後裔雖然被責打，但仍然可以悔改。可能，「我的慈愛必不離開他」（15節）的意思是耶和華會一再寬恕大衛的後裔，只要他們悔改（相對掃羅就不是這樣了）。若不悔改呢？列王紀當然是描寫耶和華對猶大的忍耐慢慢耗盡：撒母耳記下七章14至15節或許沒有排除這個可能性。

再看看那三段經文，稱之為「有條件」可能某程度上不對。它們當然定下了耶和華堅立大衛家的條件：不過，若按上下文看，它們又不能理解為：若違反這些條件，大衛的應許就會失效。列王紀上二章2至4節的背景是大衛和所羅門似乎完全不是行耶和華的道（3節），但大衛王朝仍然繼續：列王紀上八章25節

和九章3至9節都要按八章46至53節的背景來閱讀，後者是基於申命記第三十章，論到即使被入侵和被擄，仍有重新被建立的機會。

有了以上討論，我們再看，大衛家在列王紀實際上又有甚麼遭遇？所羅門的兒子羅波安目睹十支派易幟，所以在某角度看，大衛王國很早就從他後裔的手中溜走。可是羅波安的后裔仍管治一個收縮了的王國，而且國祚比十支派的王國長幾乎140年。到列王紀結束時，甚至這國也解體，最後提到的大衛後裔已不是坐寶座了。看來「有條件」的應許版本已經勝出，撒母耳記下七章14節所說的「人的刑仗」太嚴厲（侵略、毀壞、被擄），甚至推翻了接著的第15節（「我們的慈愛必不離開他」）。不過，若把列王紀下二十五章27至30節放在上下文中閱讀，一絲預料之外的盼望似乎又隱隱發作，說這愛仍未耗盡：可能（我們只能這樣說），將來還會有大衛家，甚至一個大衛王國。

以色列和亞伯拉罕的應許

「以色列」在列王紀有兩個意思：所羅門聯合王國的十二支派（王上三28，八1）；北國的十支派（王上十四14、19）。列王紀因此間接提出了一個問題：甚麼是以色列（McConville，頁631）？王國分裂後，南北兩國的王都自稱為以色列（王上十二28；王下十九15），但哪國的宣稱較有根據？「以色列」這個稱呼多數用於北國，可是，經文很快就確立北國的王和敬拜都是敗壞的事實，而北國也不會長久（王上十三～十四章）。相反，南國會永存，也有耶路撒冷聖殿，但只有兩個支派，而且一直只稱為「猶大（國）」。兩國的宣稱似乎都有問題。

列王紀似乎認為理想的以色列是統一的十二支派組成的國家。迦密山上的以利亞敘事有這個意思：他「照著雅各子孫支派的數目，拿了十二塊石頭」築壇（王上十八31）。同樣，按拿八的敘事，十二支派的每個以色列家庭都在那地蒙上帝賜「祖業」（王上二十一3~4）。當然，這兩個敘事都是北國背景的。

如果列王紀結束時暗示大衛家可能有將來，甚至重建猶大國，同樣的可能性是否也向北國的十支派打開？當然，對於十支派來說，沒有像大衛應許的那類盼望符號。相反，北國由幾個王朝統治過，最後一個為亞述擄去而消失（王下十七4）。列王紀看來沒有展望十支派的後裔在將來可以恢復成國。

不過，即使北國以色列從來不是因為它的王而蒙福，那裏還存在向列祖（十二支派的先祖）發出的應許，這些應許在北國的重要時刻被提出來（王上十八36；王下十三23）。列王紀下十三章23節說耶和華不願丟棄以色列，「直到今日」，大概不是反映列王紀的最後作者或編者的觀點（王下十七章正正描述這種「丟棄」）；不過，即使是這個作者或編者，我們也沒有理由認為他覺得耶和華已背棄對列祖作的承諾。當然，在北國被擄的警告快成事實時提到列祖，這事值得注意（Provan 1995，頁229-30）。而首次提到悔改和從被擄回轉的可能性的所羅門的禱告，是代表十二支派發的。我們論到以斯拉－尼希米記，及特別是歷代志時會再探討。

鑑別議題

文學鑑別議題

作為敘事的列王紀

列王紀大部分經文是敘事文體。它明顯是選擇性的敘事。王死後的在位公式提到的「以色列諸王的年代誌」或「猶大列王的年代誌」暗示作者原可以寫更多。一如約書亞記至撒母耳記，列王紀的敘事有強烈的神學立場，有時白紙黑字表達，有時只是暗示。

列王紀會用敘事類比。有時讀者會被邀請對比南北兩國同時期的情況（王上十五～十六章；王下九～十二章）。也可以一代與一代比較，某些王的敘事寫成可與從前的王相比：所以，以色列的耶羅波安二世和猶大的希西家都在不同地方上被描寫成「小所羅門」；約西亞初期的改革野心只是一般，跟之前的約阿施沒有兩樣，但發現律法後就大發熱心。

列王紀有很多公式化語言。除了在位公式外，似乎也有指定用語描述宗教虔誠、有問題的宗教行為（「在山岡上和所有青翠樹下」）和戰爭（「從哨站到設防城」）。我們只可猜想這些用語有多少是來自列王紀的資料來源。但一點可以肯定，列王紀即使使用公式時，也是曉有創意的。在不少的王記載中，公式語和記載其他部分似有刻意的反諷效果：那些被介紹為正或大致上正的王，其實他們的行徑又不是那麼正，又或遇上想不到的挫折；被稱為惡的王有時沒有受罰。

公式語言在列王紀上十五章27節至十六章23節營造出不同效果：敘事對比北國王的急速更替和猶大國單一個王亞撒的長治歲月；北國王的名字如走馬燈，亞撒的名字卻重複幾次（十五33，

十六8、15、23）。北國的瘋狂亂局與南國的在位公式形成反差。同樣情況發生在記載北國末年大亂局的列王紀下第十五章。

來源、成書日期、作者、編輯

列王紀沒有提到作者是誰，也沒有記下最後（即現存版本）的成書日期，或早期版本的出現日期。很明顯，最後版本不可能早於主前560年出現（參王下二十五27~30），而列王紀沒提到被擄回歸（這題目必然為作者所關心；參王上八46~53），或使人感到它不可能寫於主前538年後。這未必是絕對的：即使是主前五或四世紀的作者，也可以有其他原因較早地結束其敘事，正如林威爾（Linville）所提出的（頁69-73）。林威爾用了大部分篇幅探討他認為列王紀處理重要主題的含糊立場，對於成書的歷史處境則非常謹慎，只願稍作忖測（據他自己在頁301所說）。這反映要跨過主前560年這個期限相當困難。

有如約書亞記至撒母耳記，「直到今日」這個短語所描述的某些情況似乎不可能在主前六世紀之後仍是真確（王上八8、九21，十二19；王下八22）。再一次，這些經文可能是「凍結用語」，表明作者此刻用了早期的資料。列王紀下十三章23節的「直到今日」大概是這種性質（參「重要主題」）。其他「直到今日」的經文沒有成書日期的清楚暗示（例如，王下十27，十四7），這問題在解釋列王紀下十七章41節時尤其棘手。

列王紀提過三個資料來源：《所羅門記》（王上十一41）、《以色列諸王的年代誌》（王上十四19等）、《猶大列王的年代誌》（王上十四29等）。經文似乎給人感覺這些書不只是作者可以讀到，連讀者也可以參考；雖然經文不一定這樣解釋（參專題：

「誰可以參考那三部『書』？」)。

誰可以參考那三部「書」？

這些「書／記／誌」是不是在主前六世紀，或列王紀成書的更早階段，人人接觸得到的呢？哈倫（Haran）近期的一篇文章說不。他指出「書」（*sefer*）這個字正式是指原文獻的單一個複制本：這樣的文獻是否每個人都可接觸到？

哈倫認為，列王紀的編者本身沒有參考這些「書」；他不過是引用那些讀過這些「書」的人所寫的資料。換言之，列王紀表面上的引句實則是一種「凍結用語」：「不是都寫在……上嗎？」不是「進深閱讀」的建議，而是聲稱列王紀所用的資料可以追溯至這些典籍。

這說法似乎有道理，雖然到最後也很難證實或推翻，原因很簡單：一、這三部「書」沒有留存下來；二、對於以色列或猶大官方的存檔方法，我們缺乏資料。

有學者提出其他可能的資料來源（參Jones，頁47-77）。列王紀上一至二章有關所羅門繼位的記載，明顯在主題和風格上與撒母耳記下的下半相連，可能同屬一個獨特的資料來源。以利亞和以利沙的敘事，以及列王紀下十八至二十章有關以賽亞的敘事（跟賽三十六～三十九章平行）也是這樣。再進一步說，列王紀可能依據王室的碑文，雖然到目前為止，還沒有這方面的確鑿證據（Parker）。

此外還有很多其他可能性。不同的傳統和來源都可能滲入了

列王紀，然而梳理的工作往往屬猜測居多，畢竟，列王紀涵蓋了足400年。

關於成書（將這些資料組合成現在的列王紀）的問題，列王紀可能分階段累積而成，有點像王室的編年史，定期更新；又或是這樣定期更新的作品形成列王紀的骨幹。上文提到的「凍結用語」可能支持這個理論。

這些立論全都不太具體，也可以跟以下看法並存：列王紀是統一的文學作品，結構融貫，思想一致（本書「註釋」就是按這看法詮釋列王紀）。不過，歷史鑑別學用來源鑑別、形式鑑別和編修鑑別等方法，嘗試更準確解答作者和成書日期的問題。這類研究大都發現列王紀有不融貫、不一致的地方。以下是一些例子：

- ◎ 我們在上文提到一些學者認為，列王紀上第二十和二十二章原不屬於亞哈的記載。在文學性觀察之外還有歷史論點，就是亞蘭戰爭較可能發生在耶戶王朝的時代（參「歷史議題」）。
- ◎ 列王紀下二至八章被認為來自不同的傳統，缺乏統一的主題。正如列王紀上第二十和二十二章，列王紀下第六章打敗亞蘭的事件被認為屬於一個後來的王。
- ◎ 列王紀下第十七章不是表面那麼簡單：它開始時似乎要責備以色列，但卻暗中批評猶大；經文中有諷刺；最後幾節的寫成日期難定奪。對一些學者來說，29至34節上和34節下代表了相反的立場，而有證據顯示，更動過這章經文的人不少於兩個人（Jones，頁542-42；Hobbs，頁224-27簡介這些進路，語氣略帶批判）。

- ◎ 列王紀下十八至十九章的希西家記載不連貫：為甚麼希西家滿足了要求後（十八13~16），西拿基立仍來攻打（十八17~十九37）？較後的敘事似乎是出於神學理由而將十八章13至16節的事件改寫成西拿基立的戰敗——事實上，可能改寫了兩次，因為內容似乎有所重複（Jones，頁566-69；Hobbs，頁246-49、268-74，語氣同樣略帶批判）。
- ◎ 納爾遜（1981，頁29-42）認為最後四位猶大王的在位公式異常地公式化，模式只有一個：「他行耶和華看為惡的事，好像他的祖先所行的」（例如，約哈斯，王下二十三32）。納爾遜把這些「刻板無味的字句」與到約西亞為止的猶大王的在位公式作對照。他認為前者是仿倣將王與父親或祖先比較的早期手法（王下十四3，十五34，十八3，二十一20），但卻仿倣得頗生硬，結果整個大衛家的歷史都負面地概括在這些王的「祖先」中。他將這最後四個公式（以及猶大最後四個王的記載）歸因於申命記派的第二次、後約西亞時代的編修工作。
- ◎ 一般來說，許多學者都認為列王紀有神學不一致的痕跡。列王紀對於耶和華對大衛、耶路撒冷以及聖殿的感情似乎有矛盾的立場。有些學者認為列王紀的瑪拿西記載極欠說服力：他的罪為甚麼能令猶大不能翻身？為甚麼連約西亞都不能扭轉形勢，又為甚麼他死得如此不光彩？坎貝爾和奧布賴恩認為這是列王紀神學的最大缺口（頁327）：「〔約西亞的死〕否定了申命記。早死斷不是「你的生命，你的長壽」（申三十20）的應許的成就。約西亞的不測從深處挑戰申命記派神學。」對比列王紀下二十二至二十三章，以及二十四至二十五章，前者喜孜孜地記載約西亞的勵精圖治的改革，後者描述約西亞死後數十年

間猶大的末落，這是一個主要原因，令學者相信「書士撒王」曾經歷兩次申命記派編修：一次在約西亞管治期間，反映當時對猶大未來存盼望；另一次在猶大滅亡後，感覺悲觀得多（參本書第七章）。這些學者認為，將被擄歸咎於瑪拿西犯罪的列王紀下二十一至二十四章經文屬於這第二次的編修。

我們在「註釋」部分曾直接或含蓄地處理這些問題，有時還提出經文的另類解讀（有關大衛的應許，看「重要主題」，頁301）。但必須承認，這類論證（學術界有許多）構成可觀的編輯理論材料，促成例如坎具爾和奧布賴恩那種有關列王紀成形過程的建議。

坎具爾和奧布賴恩認為，列王紀成形的分水嶺是約西亞時代申命記派對列王紀的編輯工作。因此，他們對列王紀材料作出了三分法：一、約西亞時代的申命記派編輯採用的資料；二、這編輯模造前一類資料時新加入的資料；三、約西亞版本出現後加入進列王紀的資料。細節如下：

1. 前約西亞時代的資料：

- ◎ 先知紀錄：專論先知在王權中扮演的角色，涵蓋大衛至耶戶的時代（參本書第五章）；從列王紀下十章35節至十七章23節，添加一連串經文，內容圍繞耶戶之後以色列王的罪（先知紀錄的增篇）；
- ◎ 「其他資料」：包括關於所羅門、以利亞、以利沙和希西家的大段落經文。
- ◎ 「希西家王名誌」：一個特別的評價公式用於猶大諸王身上

（這被吸納入南國的在位公式中）；

- ◎ 「以賽亞資料」：列王紀下十八至十九章中與以賽亞書平行的經文。

2. 申命記派的編修資料：

大量主要是短小的經文廣泛地插進來。這些資料主要是靠跟申命記相似的用語和神學來辨認。

3. 後約西亞版本的資料：

- ◎ 「後申命記派」：更多關於所羅門的傳統，以及末代猶大諸王的敘事；
- ◎ 「（王室）修正史」：申命記派的編修資料，針對以色列和猶大諸王對國運的責任問題；
- ◎ 「（國民）修正史」：申命記派的編修資料，針對百姓遵行律法的責任及失責的問題；
- ◎ 「其他資料」：大量的混雜資料，有屬早期，有屬後期，有些具申命記派味道，有些沒有。不論源自何處，這等資料都是晚期才加進列王紀的。

細節請參考下頁的專題「列王紀源流考」。

列王紀源流考

（根據 Campbell and O'Brien，頁323-470）

以下複製了坎貝爾和奧布賴恩構想的列王紀寫作史，並略作簡化。我們列出了不同類別材料所屬的經文，七至八節或以上的以黑線標示，查看經文就可得出每類經文的大概印象。

我們不期望你會查看所有經文。（如果想跟進 Campbell and O'Brien的進路，直接閱讀更佳，因為他們刊印了全書的經文，用不同字體來標示不同類別的材料。）我們翻印了他們分析的細節，純粹想顯示這是多麼錯綜複雜（其他學者的分析也不遑多讓）。這是文學鑑別進路實際運作時常見的，一章經文可以分在許多經手者手裏（例如，王上八，十一章）。約書亞記至撒母耳記也可以複製類似的詳細分析給讀者，但一次示範已足夠！

1. 被吸納進約西亞版本的列王紀的先存資料

先知紀錄：

- ◎ 王上二10、12，三1，九15~19*、24，十一1上、3、7上、26~31、37、38下、40，十一43~十二1，十二3~24*，十二25、28上、29~30，十三33下~十四13*，十四17~18上、20下，十五27~29上*，十六6、9~11*、15下~18、21~22、24、28、31下~32，十七1，十八2~46*，二十一1~24，二十二40
- ◎ 王下一2~8、17上，九1~十35*，〔先知紀錄延長〕十三2、7、9、11，十四16、24、29，十五9~30上*，

十七2~6、21~23*

其他納進約西亞列王紀的資料：

- ◎ 王上一1~246*，三4~5，三15~四28，五1~2、8~12，六2~八1上*，八1下~2、6上、12~13、62~64，九1~2、25，十二2，十四25~28，十七2~十八4*，十八12下~14、19下，十八41~十九3*，十九19~21，二十一27~29
- ◎ 王下一9~16，二1~25，四1~八22*，十一1~十二16*，十三14~24*，十四7、17，十九9下~20上*、32~33、35，二十一~11*，二十一23~24

希西家王名誌：

- ◎ 王上十四21~23上*、31，十五3上、8~14上*、24，二十二43、50
- ◎ 王下八18、24、27，十二2~3、20~21，十四3~5、19~21，十五3~7*、34~38*，十六2下~9*，十六20，十八3~8*

以賽亞資料：

- ◎ 王下十八，十七1~十九2，十九5~9上、36~37

2. 約西亞版本的申命記派補充資料

- ◎ 王上二27下，三3上，三6~15上+，五3~7，六1下，八14~29上+，八54~56，九3~5，十一4、6，十一34~42+，十二15下、19、26~28下*，十四8下~9上、18下~21下*、29~30，十五1~15+，十五23~26*，十五28~十六5+，十六8、12、14~15上、20，十六23~31

上+，二十一22下~23，二十二39~45+、51~53

- ◎ 王下一1、18，三1~3，八16~29+，九7下~10上*、
29、36~37，十10、29下、34、36，十一21~十二1，
十二19，十三1、8、10，十四1~2、15、18、23、28，
十五1~2、6、8、11、13、15、17、21~27+，十五30
上~十六2上，十六19，十七1、23上*，十八1~2、
9~13*，二十20~二十一7+，二十一17~二十二15+，
二十二18下、20下*，二十三1~9+、21~23、25

3. 後約西亞版本的資料

「後申命記派」：

- ◎ 王上三6下，四29~34，五13~18，九16~17上、23，
九26~十29，十一33上，十六34
- ◎ 王下二十三28~二十五21*

(王室) 修正史：

- ◎ 王上十一7下~13，十二31~33，十三2下~3上、5下、
32下~33上，十四14，十五12下，十五16~22，十五
30，十六2下*、7、13、19、33*，二十一20、25~26
- ◎ 王下十二17~18，十四8~14，十六3下~4，十八14~
16，二十12~19，二十一2下~6*、10~14、21~22，
二十二19~20*，二十三5，二十三10~20*，二十三
26~27

(國民) 修正史：

- ◎ 王上二2~4，三3下、14，八23~26上*、57~58、61，
十一1下~2、5上、33上，十四9下、15~16、22下，

十五5

- ◎ 王下十七7~20，十八6、12，二十一8~9、15，二十二13下、16~18上

其他：

- ◎ 王上二11，三2、3下，六1上、11~14，八1下~11*，八27，八29下~53，八59~60、65~66，九6~14，九20~22，十一5下，十一14~25，十一32、33下、39，十二17、21~24，十三1~2上，十三3下~32上，十四23下~24，十五6，十八18下，十九4~18，二十一~43，二十一19下，二十二1~38，二十二46~49
- ◎ 王下一17下，三4~27，十30~31，十三3~6、12~13、23，十四6、22、25~27，十五12，十六10~18，十七24~41，十八5下，十九3~4，十九16~31*，十九34，二十六下，二十一16，二十三8下、13~14、24，二十四2~4、13~14、20，二十五22~30

- * 經文大部分的內容被歸為這個來源或編修層，但不是所有經文。
- + 經文有一定內容被歸為這個編修層，但有關材料通常包含幾個獨立文本。（這符號只出現在約西亞時代列王紀編修所作的補充。）

坎貝爾和奧布賴恩的理論只是過去二三十年，好些列王紀（或大部分列王紀內容）文學分析學說之一。有關這些分析的概覽，可參考麥肯齊和本書第七章（因為列王紀在研究申命記派史

學的理论中舉足輕重)。我們難以全面回應整個進路。註釋往往已經包含回應，可以用以比較那些我們在這部分引用的進路。以下只列出五個反駁：

1. 本書第五章已討論過此一講法：撒母耳記和列王紀的資料來源之一是「先知紀錄」。我們在那章的論點也適用於此：撒母耳記和列王紀有關先知和君王文往的好些經文用詞相似，主題重要，但不需要假設「先知紀錄」是獨立地存在過的資料。
2. 列王紀似乎常將王和百姓的行為連起來，因此，區分以王室和以國民為焦點的經文修正合理嗎？以列王紀上十一章1至13章和列王紀下二十一章2至15節為例，用這兩個焦點去區分這兩個經文有必要，甚至有可能嗎？
3. 申命記派編輯過程中插入的經文是否如（尤其是）坎貝爾和奧布賴恩分析的第三階段那樣清楚可辨？這些插入的經文能否如此整齊地從上下文中分離出來？本書第七章會詳細探討。這裏講一點已經足夠：雖然申命記對列王紀的影響，在神學和用語都與申命記相近的經文中最清楚可辨，但實際影響（以及對約書亞至撒母耳記的影響）可能比這還要深許多。這樣的文學鑑別進路是否等於把每條辣椒從咖哩中除去，希望因而能除去所有辣味？
4. 納爾遜認為末代猶大諸王的在位公式刻板無味，判斷似乎準確，但他引申的結論卻未必。其中三個王被形容為「行……惡的事，好像他的祖先一切所行的」（西底家被說是跟隨了約雅敬，王下二十四19），描述倒是貼切得很。發展到這階段，祖宗累積的罪已經令被擄不能逆轉：即使小罪人如猶大最後幾個

王的小過失都足以引發像雪崩一樣的審判。因此，用籠統公式描寫這些王是恰當的，因為可以暗示，雖然有像約西亞和希西家等明君，但猶大諸王的歷史是壓倒性地邪惡的。也就是說，不要以為這些公式是出於不肯動腦筋的第二編輯，而是在位公式刻意這樣表達以配合上下文的終極印證（參專題：「列王紀的在位公式」）。這是具創意的刻板風格！

5. 最後，為甚麼瑪拿西的罪會為列王紀的神學構成如此難題？猶大經歷的模式其實與以色列一樣：罪不斷累積，至某個階段，作王的是好或沒那麼壞都已沒有分別，因罪已經堆積如山，被擄已屬必然。具體一點說，坎貝爾和奧布賴恩看錯了，他們認為猶大在約西亞改革後的遭遇特為「行這事就得生命」的神學（參申三十15~20）——他們認為是申命記派神學的核心——構成問題。相反，約書亞記、士師記、撒母耳記和列王紀較早的篇章有許多例子，顯示這神學若嚴格定義是不能完全解釋後事的：義人遇上橫禍，而（更多時候）惡人逍遙法外。自以色列在應許地的歷史開始，恩典就與律法並存。但總有時候，律法的懲罰要被執行，不然，耶和華的忍耐就等於放任不管了。列王紀指出，隨著耶羅波（對北國而言）和瑪拿西（對南國而言）犯罪，這時候到了，列王紀這樣說，可能從某方面看有點隨機（為甚麼是這兩個王？）；但這完全不應令人感意外。神聖的恩典既然是不配得的，所以總不能解釋清楚，因此可能給人隨機的感覺。

我們的結論讀者應十分熟識，就是作為文學作品，列王紀的圓潤和一致程度遠超很多研究所認為的。雖然很可能用了很多不

同群體和時代的資料，但這些資料都被打造成結構精密而神學細膩的文本，而這個文本過去的歷史已難以考究。很多人充滿信心地辨別資料來源，指出哪些明顯是次要、經編修的歧異觀點和經文段落，我們卻質疑這類剖析列王紀成書歷史的論據。

本書第七章會進一步討論列王紀的成書日期，特別是論到申命記派在主前七或六世紀對列王紀的成書有多大影響。雖然很難證明列王紀的最終形式是在列王紀下二十五章27至30節所記的事件發生後不久就出現，不過，對比列王紀和歷代志記載事件的手法，似乎指向把列王紀的成書定為主前六世紀中葉。歷代志明顯是針對被擄回歸後的現實。相反，列王紀似「向被擄者講論」：鋪陳以色列歷史，目的是向被擄者解釋他們為甚麼會被擄。

歷史議題

列王紀涵蓋時間是由主前970至560年，時間相當長，我們無法完整交代。與前幾章相比，本章只能淺談一些議題。我們從典外文獻知道，古代近東在這時間的主要發展是亞述復興，及後對敘利亞、巴勒斯坦，甚至埃及進行兩輪軍事行動（約主前883-824和744-660），然後巴比倫急促冒起，亞述帝國滅亡。這時期的埃及鮮有進軍海外。這些事件都在列王紀得到反映：亞述初次出現在列王紀下十五章19節，在其後五章經文擔主角；但最後在列王紀出現的大國是巴比倫，它於列王紀下二十四章1節初登場。

巴勒斯坦的考古學大致吻合典外文獻的證據（Kitchen，頁51-61有簡短的概覽）。這時期的考古發現沒有本書第三至五章的那麼備受爭議（所羅門時代是例外，看下文），所以我們只會提到馬澤（Mazar）、巴基（Barkay）和斯特恩（Stem）的研究。

列王紀與典外文獻

基欽詳細討論有關這時期的聖經與典外文獻記載的關係（頁7-64）。他列出列王紀、歷代志和一些先知書經文所提及的君王，另一方面又列出典外文獻（埃及、亞蘭、摩押、亞述和巴比倫）提到的以色列和猶大君王，並考慮了「地區紀錄」（巴勒斯坦的碑文、陶片和陶印）。然後，他比較各組的文本，得到以下結論（頁62-64）：一、聖經（主要是列王紀）提到的20位外邦統治者中，有17或18位也在典外文獻出現；二、從主前853年開始，典外文獻（尤其是亞述和巴比倫的文獻）開始提到以色列和猶大的君王，其中包括14個以色列王中的9個，15個猶大王中的8個；三、列王紀的外邦、以色列和猶大統治者的次序跟典外文獻的完全一致。

有時，列王紀所記的事件似乎很吻合典外文獻的記載。由耶戶起，至耶羅波安（主前841-749）止，以色列出奇地得以存活，（甚至）興盛，而這時正好是亞述兩輪攻勢之間的「虛假平靜」。列王紀下第二十章記載希西家見巴比倫使節，可能與巴比倫和敘利亞—巴勒斯坦在主前八世紀最後10年背叛亞述有關。約西亞伸展入前以色列的領土（王下二十三15~20），適逢亞述衰弱，地區權力真空。最後，約雅敬反抗巴比倫（王下二十四1），誘因可能是巴比倫與埃及在主前601對陣，受到重創，巴比倫勢力暫時在該區下滑（Kitchen，頁44）。

可是，如果這些推斷正確，列王紀卻沒有白紙黑字說出來。列王紀通常為事件提供「宗教」解釋，對於「政治」考慮著墨甚少——至少在現代讀者眼中是這樣，他們傾向嚴分政治和宗教，但古代近東卻不是這樣清楚。例如，聖經只定性希西家和約西亞

的改革為清除宗教陋習，完全沒有提及希西家除去「邱壇」，可能是為了把政治權力中央化，而約西亞北進是為了擴張猶大的邊界。

總的來說，雖然列王紀透露了不少以色列和猶大與鄰國（亞蘭、摩押、以東）以及亞述、巴比倫和埃及往還的情況，但仍沒有我們想知的那麼多。典外文獻也有很多未盡交代之處。雖然如此，列王紀（以及其他經文）與典外文獻仍有不少可對照的地方，明顯的例子（Kitchen，頁32-45有所討論）包括：

- ◎ 法老示撒入侵以色列（王上十四25～26；米吉多柱石殘片和卡納克勝利碑文）；
- ◎ 在暗利時代，米沙王和以色列發生衝突（參專題：「摩押石碑」）；
- ◎ 以色列王約蘭和猶大王亞哈謝死亡（王下九章；但廢墟石碑，COS II，頁161-62）；
- ◎ 提革拉毗列色與以色列和猶大的往還（王下十五19～十六20；提革拉毗列色的碑文，COS II，頁284-92）；
- ◎ 撒曼以色列五世和薩爾貢二世與以色列和猶大的往還（王下十七章；巴比倫歷代誌，COS I，頁467；薩爾貢的碑文，COS II，頁293-300）；
- ◎ 西拿基立和耶路撒冷（參專題：「西拿基立和耶路撒冷」）；
- ◎ 約西亞和法老尼哥（王下二十三29～30；巴比倫歷代誌，COS I，頁467-68）；
- ◎ 主前598至597年耶路撒冷被圍，約雅斤被擒，西底家被派取代約雅斤（王下二十四10～17；巴比倫歷代誌，COS I，頁468）。

這些例子中的聖經和典外文獻的關係不都是直接的。有時，典外文獻告訴我們一些列王紀沒記載的事情，例如：暗利攻佔摩押部分土地（摩押石碑）；亞哈加入主前853年對抗撒縵以色列三世的聯軍（*COS II*，頁263-64）；耶戶在主前841年向撒縵以色列三世進貢（*COS II*，頁270）。

（進一步閱讀多種角度的研究，請讀Na'aman、Grabbe和Long的文章，以及Provan, Long and Longman，頁259-85。）

列王紀上二十章至列王紀下八章事件的日期

列王紀中央部分的一些事件，是否按歷史時序敘述的問題，部分也是聖經和典外文獻怎樣調和的問題。米勒和海斯認為亞哈和他兒子的記載（頁259-62）有疑點：部分經文似乎刻劃他們為霸主（例如，在以利亞敘事中，亞哈「專橫」，對國家「有絕對控制」，而王下九14暗示約蘭控制基列拉末）。這幅圖畫得到撒縵以色列碑文的支持（*COS II*，頁263-64）：亞哈是對抗撒縵以色列的聯軍中最強的王之一，有2,000戰車，10,000步兵；摩押石碑也暗示亞哈壓服摩押。不過，列王紀其餘經文卻似乎將亞哈和他的兒子描寫成弱者，長期受亞蘭威脅（王上二十和二十二章〔特別留意二十27〕記載的三個戰役；王下五~八章關於以利沙和亞蘭人的記載）。

這幾章經文也有表面矛盾的地方：以色列和亞蘭的關係飄忽（一時是盟友〔王上二十33~34，二十二1和撒縵以色列碑文〕，一時又對敵，如聖經其他經文）；王跟先知的關係飄忽（有時對抗，有時友好）。米勒和海斯認為，呈現以色列和以色列王弱勢的經文原是形容耶戶王朝的事件（參考他們對這時代的處理，頁

297-302)。

米勒和海斯似部分是借用了文學鑑別學者的研究，後者認為列王紀上第二十章至列王紀下第八章的各別事件之間沒有甚麼聯繫：如果這些篇章是不同傳統的鬆散集子，確有理由重組，以建立一個較合理的事件次序。但這部分經文的事件真的鋪陳得這麼差勁嗎？事件之間的聯繫的確沒有次次都說清楚，不過隱藏的主題聯繫似乎有不少，而且說整體上是一連串具連貫性的事件也說得通（參「註釋」）。

論到撒緞以色的碑文，有認為亞哈的戰車數目（2,000），無論怎樣計算，都太大（參COS II，頁263，註25）；但即使接受這個碑文數目，亞蘭（大馬士革）整體上仍然比亞哈強大（20,000步兵，1,200戰車，1,200騎兵），比米勒和海斯所暗示的接近列王紀上第二十和二十章的圖畫。我們也不難想像，亞蘭和以色列先是聯手對抗亞述，而當亞述的威脅消失後，又回到敵對狀態。

當然，如果按著聖經記載的次序（以色列一時與亞蘭聯盟，一時作對；時而戰勝，時而戰敗），那時代的圖畫會較複雜，比米勒和海斯的簡單對照亞哈（以色列強大，與亞蘭友好）和耶戶（以色列弱，與亞蘭爭戰）兩個時代更多起伏。但這不是沒有可能的：有時事件就是複雜的。

（參Provan, Long and Longman，頁263-65，按列王紀的記事次序來述說暗利王朝。）

所羅門

列王紀有一個人物，沒出現在任何同期的典外文獻：所羅門。早前的專題「所羅門的榮耀：是真還是假？」討論過箇中含

意。除了專題引用過的作者外，讀者可以參考以下的研究：諾珀斯（Knoppers）綜覽了近期的聯合王國研究；德弗（1997）純粹用考古資料（即不參考聖經記載）重構主前十世紀的巴勒斯坦，但仍可為一個中央政權是否存在總結說：「如果我們從沒有在聖經文本聽過『所羅門』，我們也要為主前十世紀的一個以色列王安個名字」（頁251）；文章跟德弗收集在同一本書裏的尼曼（Niemann）沒那麼樂觀，不覺得可穩妥地定於主前十世紀的考古資料有那麼多。

以色列和猶大諸王的年代誌

以色列王和猶大王的在位公式交了三類時間資料：一、即位的年齡；二、管治的年數；三、（在王國分裂時期）即位時的北或南國王的在位年分（參專題：「以色列和猶大的早期君王」）。理論上，這些資料足以提供兩個王國的相對年代紀錄及（透過與亞述和埃及的年代對照）絕對年代紀錄。但實際上，在位公式的數字是列王紀一個最棘手的問題。（Provan, Long and Longman, 頁242-46, 撮要了有關討論。）

細心的讀者一看就會發現部分難題：

- ◎ 列王紀下一章17節說，以色列的約蘭作王時，時為「猶大王約沙法的兒子約蘭第二年」，但列王紀下三章1節說他在約沙法作王第18年登位。
- ◎ 列王紀下十六章2節說，亞哈斯登基時是20歲，作王16年；列王紀下十八章2節說，亞哈斯的兒子希西家即位時25歲。兩組數字一結合，似乎暗示亞哈斯11歲生希西家。

- ◎ 列王紀下十八章9節暗示希西家約在主前727年作王，但十八章13節將西拿基立的入侵（701）定於希西家第14年，如此他就應在約714年作王。

看過這些及其他例子後，很明顯列王紀的年代資料「不可以只是將數字加起來，彷彿它們是現代的『西方』書寫」（Kitchen，頁26）。這些數字卻須要以古代近東的用法來理解。實際上，這牽涉幾個可能性（Kitchen，頁26-32）：

- ◎ 一些王的統治長度是按美索不達米亞的「登基年算法」表達（王的統治元年是指第一個全年都是由他統治的年，而之前一年不會算在他的統治年分內，就算他在那年管治了多月）；
- ◎ 其他統治長度是按埃及「非登基年算法」表達（第一個全年統治年算第二年，而即位當天至這第二年之間的時間算統治元年，就算那不過是幾天）；
- ◎ 以色列和猶大可能在不同時期都採用過「登基年」和「非登基年」兩種算法；
- ◎ 以色列和猶大用的是兩套曆法，一個由春天到春天，一個由秋天到秋天；
- ◎ 一些算法涉及「共同執政」：某王在前任仍在位時已被視為開始執政。共同執政「通常有政治用意，例如，在受（真實或潛在的）內部或外部威脅下確認繼承者」（Kitchen，頁29）。以共同執政開始的王可以選擇在前任去世後重新開始，將他獨自管治的時間定為統治之始。這些因素可能解釋到上文提到的列王紀下十八章9節和十八章13節的分歧。

因此，基欽可以宣稱列王紀提供了「一個保守得極好的王家年代紀錄，大部分在細節上都非常準確，與美索不達米亞和其他文獻給出的年分非常吻合」（頁29）。這成為列王紀資料來源在年分上準確的論據，或許甚至能佐證其他方面都準確。基欽沒作進一步論說，留待下一冊書才分解。

以色列宗教的圖畫

在列王紀筆下，王國時代的以色列宗教是一幅複雜的圖畫。一方面，它高舉耶和華的獨特性，強調祂勝過列邦的神（例如，王上八章；王下十九章）。這些經文在列王紀早期已出現。另一方面，許多經文說王和百姓常蔑視耶和華，用錯誤方式拜祂（例如，王上三章提到的「邱壇」），甚至轉去敬拜別神和女神（例如，王上十一章）。

同一幅複雜圖畫在撒母耳記及（特別是）士師記出現：對耶和華的獨特和權能極端肯定，同時表明百姓的敬拜時有問題，甚至是拜偶像（在撒母耳記，這主題只在撒上一～七章出現）。約書亞沒有描述以色列在攻取迦南的那一代拜別神（除非書二十四14有這暗示），但對耶和華的獨特和別神構成危險二事俱不含糊（特別看二十三～二十四章）。

這幅圖畫在其他歷史書也可見，除了路得記和以斯帖記沒有明顯論到敬拜別神的問題外。（因為這兒是本書第三至十一章裏論以色列宗教的唯一地方，我們會將範圍擴闊至其他歷史書。）

「書士撒王」的經文沒有聲稱以色列一直承認耶和華為唯一的真神，但確有某些時段是這樣，就是從約書亞直到猶大的改革君王（亞撒、希西家、約西亞）。別的時間百姓會敬拜別神，

或嘗試將耶和華和別神的敬拜結合。甚至可以說，根據「書士撒王」，若任由百姓自由，他們自然會拜偶像，這是本能狀態。但經文也總是定性百姓和領袖拜別神為明知故犯：以色列人從最早期就知道只可事奉耶和華，不管事奉得多麼不足。

在巴勒斯坦進行的許多考古發現，尤其是屬分裂王國時代的，都佐證「書士撒王」的描寫：百姓傾向進行他們本身定罪的崇拜。考古學發現了不同時代的家居和地方廟宇，例如在夏瑣和但（參列王紀提到的「邱壇」）。似乎作敬拜用的小人像也有出土，包括可能與女神亞舍拉有關的女性人像（參王上十五13、十八19）。壁畫和陶器上的畫印證這結論。孔母廢墟（*Khirbet el-Qom*；大概是聖經的瑪基大）發現的主前八世紀碑文有以下文字：「烏利亞獲耶和華賜福；他的亞舍拉救他脫離敵人的手」；在根特拉阿魯（*Kuntillet 'Ajrud*；西奈沙漠東部）的一個主前九至八世紀堡壘的神壇刻有壁文，說把壇獻給「（提門）〔=也門〕的〔耶〕和華和他的亞舍拉」。（有關這些發現，參Dever 2005；Keel and Uehlinger。）

但圖畫的另一面又如何？「書士撒王」宣稱，耶和華的獨特性為以色列進入迦南時就已獲承認，實屬嗎？有些學者認為這信念是以色列較晚的發展：以色列人在歷史大部分時間是多神論者，像迦南人，女神亞舍拉普遍被認為是耶和華的伴侶（Dever 2005）。唯有耶和華配受敬拜的觀點要待王國時代晚期，甚至是被擄回歸後，才普遍獲接受。（有關這論點，參Gnuse和Smith；Gnuse認為以色列的一神論發展有如生物進化，頁321-45。）

這當然暗示，「書士撒王」這方面有嚴重的誤導性。學者常說這些書卷其實是將後來的信念投射到早期。一神論在以色列大

部分歷史中是少數人的立場，但這少數人的立場後來變成主流看法，深深影響了「書士撒王」。這樣看的話，「書士撒王」屬於「歷史是由勝者寫成」的例子。對於歷代志也有類似的講法（歷代志緊緊跟隨撒母耳記和列王紀有關王國時代以色列宗教狀況的描寫）。路得記和以斯帖記在這討論中較少出現，而以斯拉記－尼希米記描述的是被擄回歸後的猶大宗教生活，一般認為成書於所記載的事件發生後100至150年，所以較少受「誤導和後期投射」的指控。

認為「書士撒王」和歷代志扭曲了被擄前的以色列宗教情況，牽涉我們在前幾章談過的方法論問題：聖經和考古資料的關係；歷史可靠性的問題。文學鑑別的討論在這裏跟在別處一樣重要：視一神論為以色列思想的後期發展，很大程度上是因為人們普遍相信，至少就歷史書而言，「申命記派」的編修是在「書士撒王」成書的晚期發生（看本書第七章）。

我們在這裏只能重申先前說過的立場：歷史書所記載的以色列早期歷史，其可靠性比人們常想的高；相對於很多人，我們對於現代學者有能力揭開舊約書卷的文學歷史的信心（就這裏而言，即對於歷史書的最強烈一神論表達為純後期觀點的信心），沒那麼高。

包衡（Bauckham，頁198-99）美妙地綜合了以「進化」角度理解以色列宗教的弱點：

認為排他性的耶和華信仰要待王國時代後期才出現，主要是因為用了歷史懷疑主義看待聖經文本，不單這樣，還有大量基於意識形態的疑心，再加上用了宗教歷史的模型去詮釋典

外證據，創作一個看來可信的故事。這些模型在宗教歷史的研究中屬無可避免，資料越少越模稜兩可，模型就越會控制從證據所得出的結論。一旦聖經文本的可靠性被否定——不單因為成書日期被認定極晚，也因為聖經文本深受意識形態支配——我們就不得不承認，餘下來的證據會頗受制於所採用的模型或類比。歷史重構或會完全尊重證據，但我們不能排除別的歷史重構也同樣合乎證據。諷刺的是，歷史學面前有明顯的意識形態陷阱，危險性不會比歷史學認為正正為意識形態打造的申命記派所面對的低。尤其是，很多這類重構似乎採用了發展模式，這種模式不論多細緻，都是想像宗教思想經過一連串步驟，分階段進展至完全一神論的地步，而一旦接受了一神論，就容不下極大的偏離。

（要進一步閱讀當代意識形態如何影響了對以色列宗教的部分現代描寫，請參考Provan 1997，頁68-82。）

一般來說，包衡視舊約具有一致的「一神論化」傾向（頁206-17）：舊約作者的背景是以多神論為主流的世界，他們不斷在其中宣揚耶和華「超越的獨一性」（耶和華不只比其他神偉大，祂根本是自成一類別）。耶和華的獨特性不是後期才出現（並得到確定）；反而，舊約是與多神論不斷鬥爭的見證，直到（最早來說）自巴比倫被擄回歸後才塵埃落定。我們認為，這樣閱讀列王紀和其他歷史書的根據不低於上文介紹的「進化」方案，甚至更強。

正典中的列王紀

列王紀延續約書亞記至撒母耳記所述說的以色列故事。它特別承接由撒母耳記開始的以色列王國歷史，也把很多始自撒母耳記的主題加以發展。列王紀也常呼應創世記、出埃及記和（特別是）申命記。到列王紀敘事結束時，由創世記至列王紀的故事完成了一個大圈：亞伯拉罕來自美索不達米亞，現在他的後裔又回到那裏。

舊約大部分的先知書都源自列王紀下所描述的事件。很多這些先知書的序言都把先知的活動連於一或多個以色列和 / 或猶大王王的時代（例如，何一1；賽一1；耶一1~3）。列王紀下十八至二十章與以賽亞書三十六至三十九章很大程度上重疊，列王紀下第二十五章與耶利米書第五十二章也一樣。因此，列王紀有先知活動的一般性記載（例如，王下十七13，二十四2），以及對個別先知的特殊記載（約拿，王下十四25；以賽亞，王下十八~二十章），一點也不出奇。事實上，出奇的是不是這麼多先知被具名稱呼，當中可能以耶利米的「缺席」最教人意外。一個可能解釋是：列王紀的最後成書發生於很多先知書都已成書的時間。現今樣式的列王紀可能原本是伴隨著先知書一起閱讀的。

這樣閱讀自然會有新點子出現。首先，先知書的記載有時比列王紀詳盡。亞摩司根據列王紀下十三至十五章的耶戶王朝記載，進一步描寫耶羅波安二世時代為泡沫信心時代。以賽亞書七至九章和列王紀下第十六章對敘利亞—以法蓮戰爭一事可以互相補足（雖然不清楚為甚麼王下十六章沒提到以賽亞）。耶利米書二十五至二十九章和三十四至四十四章比較列王紀更詳細描述約西亞死後的時代，也更有色彩。（特別是）以賽亞書、耶利米書

和以西結書針對列國的神諭強化了列王紀對主前八至六世紀時國際形勢混亂的寫照，儘管這些神諭本身也很含糊，通常不能讓人更清晰了解這時代。

列王紀和先知書還有一些主題相同：預言和人的回應之間的互動；真假先知的問題；給大衛的應許（參「重要主題」）。耶利米為人樂道的是在主前六世紀初的混亂時代堅持，上帝子民的短期未來繫於巴比倫，不是巴勒斯坦或埃及（例如，耶二十九，四十四章）。列王紀記載的最後兩件事（二十五22~26、27~30）可能也有這暗示：巴勒斯坦的失敗叛變（叛黨出走埃及）對比約雅斤多年後在巴比倫王的桌上獲恩待。

按著本書第五章末了的思路，我們可以說列王紀存在「原型彌賽亞思想」：正如撒母耳記似乎將大衛的最好時刻和他的失敗作出對比，其他人物如所羅門、希西家和約西亞表現出大衛家（間歇）的光采，因此，當與大衛家整體上強差人意的表現相比，就部分預示先知書有關大衛將來的後裔會重建大衛家和整個以色列的經文。

所羅門亦是與智慧書結連的因素，他在箴言、傳道書和雅歌被引為作者，或因別的原因被引用。有趣的是，箴言以所羅門為大部分內容的作者，強化他在列王紀中是智慧王的形象（參王上四29~34），但傳道書和雅歌似乎呼應列王紀刻劃所羅門愚昧的一面：傳道書借他表達追求財富、奢華甚至輝煌建築最終都是虛空的道理（傳二1~16），而雅歌則描寫他嘗試買愛情而被拒（歌八10~12）。

最後，在新約裏，列王紀很多人物都是耶穌的預表：不單是所羅門和猶大的主要君王，還有以利亞和以利沙。事實上，耶穌

有像以利亞和以利沙的先知職分，行類似的神蹟，將生命擺在以色列面前，若以色列不接受，就會受審判。

進深研讀

註釋書

M. Cogan and H. Tadmor, *2 Kings*. New York: Anchor, 1988.

S. J. De Vries, *1 Kings*. Waco: Word, 1985.

W. Dietrich, '1 and 2 Kings', *OBC*, pp. 232-66.

T. R. Hobbs, *2 Kings*. Waco: Word, 1985.

G. H. Jones, *1 and 2 Kings*. Grand Rapids/London: Eerdmans/
Marshall, Morgan and Scott, 1984.

B. O. Long, *1 Kings*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

_____, *2 Kings*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

I. W. Provan, *1 and 2 Kings*. Peabody: Hendrickson, 1995.

其他書籍和文章

A. G. Auld, *Kings without Privilege. David and Moses in the Story of the Bible's Kings*. Edinburgh: T and T Clark, 1994.

G. Barkay, 'The Iron Age II-III' in A. Ben-Tor (ed.), *The Archaeology of Ancient Israel*. New Haven: Yale University Press, 1992, pp. 302-73.

R. J. Bauckham, 'Biblical Theology and the Problems of Monotheism' in C. R. Bartholomew et al. (eds), *Out of Egypt: Biblical Theology and Biblical Interpretation*. Grand Rapids/Milton Keynes: Zondervan/Paternoster, 2004.

- H. C. **Brichto**, *Towards a Grammar of Biblical Poetics. Tales of the Prophets*. New York: Oxford University Press, 1992.
- A. F. **Campbell** and M. A. **O'Brien**, *Unfolding the Deuteronomistic History. Origins, Upgrades, Present Text*. Minneapolis: Fortress Augsburg, 2000.
- P. R. **Davies**, *In Search of 'Ancient Israel'*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- W. G. **Dever**, 'Archaeology and the "Age of Solomon": A Case-Study in Archaeology and Historiography', in L. K. Handy (ed.), *The Age of Solomon. Scholarship at the Turn of the Millennium*. Leiden: Brill, 1997, pp. 217-51.
- _____, *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- R. K. **Gnuse**, *No Other Gods. Emergent Monotheism in Israel*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- L. L. **Grabbe**, 'Are Historians of Ancient Palestine Fellow Creatures - or Different Animals?' in L. L. Grabbe (ed.), *Can a 'History of Israel' be Written?* Sheffield Academic Press: 1997, pp. 19-36.
- L. K. **Handy** (ed.), *The Age of Solomon. Scholarship at the Turn of the Millennium*. Leiden: Brill, 1997.
- M. **Haran**, 'The Books of the Chronicles "of the Kings of Judah" and "of the Kings of Israel": What Sort of Books Were They?' *VT* 49 (1999), pp. 156-64.
- R. S. **Hess**, 'Hezekiah and Sennacherib in 2 Kings 18-20' in R. S. Hess and G. J. Wenham (eds), *Zion, City of Our God*. Grand

- Rapids: Eerdmans, 1999.
- V. **Hurowitz**, *I Have Built You an Exalted House. Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- O. **Keel** and C. **Uehlinger**, *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1998.
- K. A. **Kitchen**, *On the Reliability of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- G. N. **Knoppers**, 'The Vanishing Solomon: The Disappearance of the United Monarchy from Recent Histories of Ancient Israel', *JBL* 116 (1997), pp. 19-44.
- J. R. **Linville**, *Israel in the Book of Kings. The Past as a Project of Social Identity*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- V. P. **Long**, 'How Reliable are Biblical Reports? Repeating Lester Grabbe's Comparative Experiment', *VT* 52 (2002), pp. 367-84.
- J. G. **McConville**, 'Kings, Books of', *DOTHB*, pp. 623-34.
- S. L. **McKenzie**, 'The Books of Kings in the Deuteronomistic History' in S. L. McKenzie and M. P. Graham (eds), *The History of Israel's Tradition. The Heritage of Martin Noth*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, pp. 381-05.
- A. **Mazar**, *Archaeology of the Land of the Bible, 10,000-586 B.C.E.* New York: Doubleday, 1990.
- C. **Meyers**, 'Temple, Jerusalem', *ABD* VI, pp. 350-69.
- A. R. **Millard**, 'King Solomon in His Ancient Context' (with response by J. M. Miller) in L. K. Handy (ed.), *The Age of*

Solomon. Scholarship at the Turn of the Millennium. Leiden: Brill, 1997, pp. 30-56.

J. M. **Miller**, 'Separating the Solomon of History from the Solomon of Legend' (with response by A. R. Millard) in L. K. Handy (ed.), *The Age of Solomon. Scholarship at the Turn of the Millennium*. Leiden: Brill, pp. 1-29.

J. M. **Miller** and J. H. **Hayes**, *A History of Ancient Judah and Israel*. Philadelphia: Westminster Press, 1986.

N. **Na'aman**, 'The Contribution of Royal Inscriptions for a Re-Evaluation of the Book of Kings as a Historical Source', *JSOT* 82 (1999), pp. 3-17.

R. D. **Nelson**, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*. Sheffield: JSOT Press, 1981.

H. M. **Niemann**, 'The Socio-Political Shadow Cast by the Biblical Solomon', in L. K. Handy (ed.), *The Age of Solomon. Scholarship at the Turn of the Millennium*. Leiden: Brill, 1997, pp. 252-99.

S. B. **Parker**, 'Did the Authors of Kings Make Use of Royal Inscriptions?' *VT* 50 (2000), pp. 357-78.

D. **Penchansky**, *What Rough Beast? Images of God in the Hebrew Bible*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999.

I. W. **Provan**, *1 and 2 Kings*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

I. W. **Provan**, V. P. **Long**, T. **Longman**, *A Biblical History of Israel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003, pp. 259-85.

-
- G. von Rad, *Old Testament Theology*, 2 vols. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1962.
- P. E. Satterthwaite, 'The Elisha Narratives and the Coherence of 2 Kings 2-8', *TB* 49 (1998), pp.1-28.
- M. S. Smith, *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, 2nd edition. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- E. Stern, *Archaeology of the Land of the Bible, Volume II. The Assyrian, Babylonian and Persian Periods (732-332 B.C.E.)*. New York: Doubleday, 2001.
- N. Wyatt, 'Of Calves and Kings: The Canaanite Dimension in the Religion of Israel', *SJOT* 6 (1992), pp. 68-91.



第七章

「書士撒王」及申命記 派歷史學的理論

引言

本書第三至六章的「鑑別議題」曾提及「申命記派歷史」這東西，並討論這些書卷是否可能包括一層或多層的「申命記派」編輯。第三至六章對這些觀點有保留，現在是時候更詳細處理這個問題。本章不能不有點專門和精細，但不少內容是建基於第三至六章有關約亞書記至列王紀的文學形成和神學的討論。

定義：「申命記的」和「申命記派的」

有關申命記派歷史的研究常出現兩個詞——「申命記的」（Deuteronomic）和「申命記派的」（Deuteronomistic）。若能按以下定義分辨這兩個形容語就最理想：

「申命記的」＝屬於申命記的；出現在申命記的

「申命記派的」＝表達出類似在申命記找到的想法，
但卻是延伸或衍生性的

這就是說，如果可以清楚分開申命記本身和可能受申命記影響的舊約部分，事情就最易辦。但在實際運作上，事情不是那麼簡單，但我們會盡量按「申命記的」和「申命記派的」的「理想」定義來寫。

「申命記派歷史」研究概覽

「申命記，或更正確地說，申命記派歷史是一個現代理論建構物，它認為申命記、約書亞記、士師記、撒母耳記和列王紀構成一個單一作品，因語言、風格和內容的基本同質性而統一起來。」（Knoppers，「引言」，頁1）。

這段引文帶出兩個重點：申命記派歷史是一個現代名詞，沒有古文獻有完全等於現代學者所理解的申命記派歷史的東西。（所有舊約版本和古譯本都將申命記和「書士撒王」分開，將申命記和創世記至民數記放在一起。）但另一方面，申命記至列王紀等書卷的主題和用語有明顯的關聯，這就是現代的申命記派歷史學理論嘗試要解釋的現象。

諾特的理論

德國學者諾特（Martin Noth）是第一個提出全面的「申命記派歷史」學說的人，專論在1943年出版。諾特認為，「書士撒王」成書的關鍵是約主前550年在可能是巴勒斯坦出現的「申命記派歷史」，這歷史出於一個人（申命記派編輯）之手，涵蓋現今的申命記至列王紀的大部分內容，記載從攻取迦南到被擄巴比倫的以色列歷史，序言是作為摩西告別講論的申命記。諾特相信，現今

「書士撒王」的部分內容是在後來才加入，最明顯的是：約書亞記十三至二十二章和二十四章；士師記一章1節至三章6節的大部分經文（Noth只將二6~16及18~19節歸入申命記派編輯帳下）；士師記十三至十六章和十七至二十一章；撒母耳記下二十一至二十四章。

在申命記，諾特提出申命記派編輯用了這書的已存在版本（基本上是申四44~三十20，也就是中央部分〔十二~二十六章〕的律法，以及前後的引言和結論），再加上一至三章的大部分敘事和講述摩西之死和預備約書亞作領袖的經文（現今申三十一和三十四章的部分經文）。申命記以接近現今樣貌的形式成了申命記派歷史的首個部分，這一點對於整個申命記派歷史的形態非常重要：申命記派編輯以申命記神學，特別是順服帶來祝福、悖逆招來審判的教訓為詮釋框架，按此敘述以色列從攻佔到被擄的全過程。

申命記派編輯在往後經文的重要時刻部署了好些講論，重述這個神學：約書亞記第一章，耶和華對約書亞說的話（Noth認為7~9節講守律法，是後加的經文）；約書亞遺言（書二十三章）；撒母耳遺言（撒上十二章）；所羅門獻殿禱告（王上八章）。諾特認為這些是申命記派編輯自創的內容。他在其他關鍵處撰寫經文，也有類似的作用：士師記二章11至19總評士師時代；士師記十章6至16節總評後來的發展；列王紀下十七章7節及其後，詳細解釋北國滅亡的原因。這些插敘全都強化第一部分的神學立場。這些講論也標示申命記派歷史的主要分段。

諾特視申命記神學為「書士撒王」的控制性框架，可以說他認真看待希伯來正典將「書士撒王」列為「前先知書」的做法。

這做法似乎將「書士撒王」與舊約先知書（希伯來正典的「後先知書」）兩者的神學相連。先知書和申命記的連繫早已被公認。（Noth亦按希伯來正典的做法，沒在他的申命記派歷史給路得記分配一席位。）

諾特認為申命記派編輯「不僅是編輯，更是歷史的作者，把極之不同的傳統收集，按仔細規劃把材料組織在一起」（頁26）。諾特不是說申命記派編輯徹底重寫所有傳統，全部「用自己的說話」重新表達；他相信申命記派編輯尊重傳統，選擇性但忠實地使用。因此在約書亞記，他認為申命記派編輯用了關於征服迦南的一組既有故事，這故事集是約書亞記二至十一章的骨幹。申命記派編輯為故事集添上引言（第一章的大部分內容）、撮要（十二章）和神學結論（二十三章）。稱申命記派編輯為「作者」，意思是他將申命記至列王紀背後的個別傳統結合成一部作品。

申命記派編輯會因應各個傳統的形式和篇幅而作彈性處理。攻迦南以及掃羅、大衛和所羅門的傳統已相當豐富，不需要太多編輯工夫。關於士師時代的傳統較短，相對散亂，因此，申命記派編輯的編輯痕跡較明顯：他為各敘事提供框架，將本來分開的兩個傳統連繫，其中一個有關英雄豪傑（士三～八章），另一個講地方的立法者（士十1～5，十二7～15），最後打造出單一個「以色列士師」的記載。

申命記派編輯試圖解釋北國和南國滅亡的原因。他的記載強調以色列長期不忠，令審判越來越嚴重，直至兩國俱亡。耶和華在以色列歷史中顯出莫大的忍耐，雖然以色列不順服，祂仍在士師時代興起拯救者；雖然祂不認同以色列需要王，但仍容許立王，並讓此制度有機會成為百姓的福。可是以色列和它的領袖背

約（申命記派編輯強調在敬拜上違反了律法），以色列的歷史因而結束。

在諾特看來，這就是申命記派編輯最主要的負擔：解釋以色列的歷史為何現已成為過去，這歷史的最後階段他可能親身見證過。申命記派編輯對以色列有沒有未來一事保持緘默。具體地是，雖然重要經文視被擄為背道的恰當懲罰（申四25～28；書二十三15～16；撒上十二25），而這些警告已經實現，在申命記歷史中，沒有一段相應的經文明確提到有可能回歸。（Noth辨說王上八44～53不是談回歸。）列王紀下二十五章27至30章有關約雅斤的註腳，只是如實記錄申命記派編輯手頭上有關大衛家的最後一個資料，這樣結束經文不是（如一些在Noth之前的學者所提出的）暗藏復國盼望，而是劃上句號。

諾特認為申命記歷史對以色列會否復興保持緘默很出奇，特別是跟同時期的先知書經文對照時（賽四十～五十五章；結三十六～三十七章）。因此，申命記歷史跟舊約反映的當代以色列思想有點不同。諾特認為當看這是單一個人的作品，這人經歷被擄巴比倫，受感動要回溯以色列的歷史。他寫的歷史不代表官方，也不一定代表主流的看法。

諾特理論的概要

- ◎ 一個單一的主前六世紀作品——申命記派歷史——涵蓋我們現有的申命記至列王紀的大部分內容。
- ◎ 這個申命記派歷史是由一個人——申命記派編輯——寫成。
- ◎ 申命記派編輯把不同的傳統集結成單一個文獻，基本

上以尊重的態度處理這些傳統。

- ◎ 申命記派歷史的主旨：以色列衰亡，是因為他們頑梗地不忠於耶和華。
- ◎ 申命記派編輯對於以色列的未來不存盼望。

要了解諾特對於申命記派編輯擁有甚麼既有傳統、申命記派編輯的編輯工作和申命記派歷史的後加材料的觀點，參考坎貝爾（1994，頁58-62）。

諾特以後

這些論點迅速被其他學者跟進。諾特對申命記派編輯的看法有道理嗎？一個撰寫以色列全歷史的人，會否只為帶出以色列歷史已成泡影的結論？沃爾夫（Wolff）有力地提出，「書士撒王」所記的以色列各階段都有共通的模式：以色列人犯罪，落在審判中，但當他們回轉，向耶和華呼救，就得救。悔改歸向耶和華是申命記至列王紀的中心思想（士二16~18；撒上七章，十二19；王下十七13，二十三35）。這樣看，申命記派歷史就是一個叫人悔改的呼籲：南國雖或被擄，但正確的回應是求耶和華復興以色列的國運。申命記派編輯沒有記載復興，他寫的歷史用有關約雅斤的註腳結束，感覺有點模稜兩可；不過，從以色列往日的歷史看，申命記派歷史的結局為將來的復興留下尾巴。

循這思路進發的論點對於申命記至列王紀的神學詮釋有別於諾特，並傾向收窄這些書卷與舊約其他部分的距離。可是，這些論點對諾特的大部分立論都照單全收。所以，沃爾夫雖然對申命記派歷史的詮釋跟諾特不盡相同，卻接受這是出自一個主前六

世紀的申命記派編輯之手。可是，再晚一點的學者把諾特的理論置於更針尖的批判下，部分認同，部分修正他原本的建議。坎貝爾在描述這類後期研究時用了一個有用的類比：諾特建「房子」——提出一個單一的被擄時期的申命記派歷史——而後來的學者，按他們對這理論的反應，可以分為對「諾特所建的房子」的「復原者」、「重建者」和「修飾者」三類。以下有關這些學者的概覽，基本上參考坎貝爾的分析。

復原者

「復原者」刮去房子的牆紙和批盪，露出牆身的石頭和樑柱，掘開地基，發現早期建築物的遺跡。同樣，有些學者對諾特的回應就是發掘申命記派歷史的早期階段，找出申命記派編輯所用的既有文學單元。諾特本身接受這些單元的存在，「復原者」的工作只是更準確梳理這些文本。因此，對於部分士師記三至八章的拯救者故事，諾特只是簡略說過，有可能在申命記派編輯拿來使用前已被結集，里克特（Richter 1964, 1966）則進一步提供詳細支持，說有關以笏、底波拉／巴拉、基甸和亞比米勒的傳統於申命記派編輯出現兩個世紀或更早之前，在北國被結集（參本書第四章的「文學鑑別議題」）。又如諾特原沒多理會撒母耳記上下有關先知的敘事，麥卡特（1980, 1984）就提出這些材料原屬於一個從先知角度寫成的王國始創史；坎貝爾自己就把撒母耳記的先知材料與列王紀的掛勾，建議說一個在申命記派之前出現的「先知紀錄」是構成撒母耳記上第一章至列王紀下第十章的重要藍本（參本書第五章的「文學鑑別議題」）。

這些探討與諾特的立場完全相符，都是認為有一個在被擄回

歸後的申命記派編輯。他們不是要討論是否有多於一個申命記派編輯的問題。但這問題卻是以下兩類學者的焦點。

重建者

「重建者」是指那些認為諾特的理論要經過大規模修改才可以成立的學者。為首的是美國學者克羅斯（Cross）。他在一篇於1973年發表的文章論說（跟隨Wolff和其他學者的立論），諾特沒能解釋申命記派歷史的寫作目的。但他也同時質疑沃爾夫的看法，後者認為這歷史的目的是呼籲主前六世紀的被擄者回歸耶和華。克羅斯提出「書士撒王」經過兩次的申命記派編輯，第一次規模較甚大，是在約西亞時代（主前七世紀末）發生，第二次在被擄時代發生。他稱這兩次編輯為申命記派編輯的第一版和第二版。

克羅斯集中在兩個列王紀的主題，這兩個主題放在一起，就能理解第一版的範圍和目的：導致北國滅亡的耶羅波安的罪（王上十三34；王下十七20~23）；因為耶和華對大衛的應許而保留南國（王上十一36，十五4；王下八19，十九34，二十6）。第二組經文當然是與撒母耳記下第七章有關，克羅斯相信這章經文是申命記派的傑作，分量堪與約書亞記第二十三章和撒母耳記上第十二章等經文相比。第一版將耶羅波安和大衛寫成鮮明對比，一個是背道者，他的罪令北國敗亡，一個是耶和華的忠僕，令南國得以存留。這兩個主題在約西亞的記載中猛烈碰撞——大衛的忠心後裔重修耶路撒冷聖殿，讓百姓重新向律法效忠，重奪很多先前屬北國的領土，讓人覺得大衛王國有機會復興。

克羅斯認為第一版的目的是榮耀約西亞：約西亞治世的記載

是整個第一版的光榮結局。第一版的確呼籲讀者回歸耶和華，但對象卻是主前七世紀的猶大人，要他們投身於約西亞的改革，而不是叫主前六世紀的被擄百姓尋求耶和華。

克羅斯因此將約西亞之治看為理解申命記至列王紀的鑰匙，現今申命記至列王紀的經文基本上就是約西亞版本（也就是第一版）。第二位、被擄時代的編輯動手相對較少：只加上最後一部分，補寫猶大的歷史至被擄巴比倫（王下二十三26～二十五30）；解釋為何約西亞也未能扭轉被擄的命運（王下二十一2～15，二十三26～27）。有些列王紀以外的經文都被歸為屬第二版：申命記應許被擄後回歸的經文（申四27～31，三十10）；好些短經文，或關乎亡國和被擄（申二十八26～37、63～68，二十九27；書二十三11～13、15～16；撒下十二25；王上八46～53，九7～9；王下十七19，二十17～18），或似乎令大衛的應許帶有條件性，就是大衛後裔要順服（王上二4，六11～13，八25下，九4～6）。克羅斯沒有詳細解釋為甚麼這樣分類，可是他似乎直覺覺得，這些經文屬於被擄時期的第二版，而不是較為「昂揚」的被擄前的第一版。

第二版的補充經文目的是將申命記派歷史轉變成呼籲被擄者悔改：也就是說，克羅斯所提出的第二個編輯浪沃爾夫（後者在這點上修改了Noth的看法）所描述的單一被擄時代的編輯有相似的目的。克羅斯的進路說明，要辨認申命記派歷史的主題和目的是多麼困難：申命記派歷史實際上反映了兩個編輯的互相矛盾目的，而第二個又騎在第一個之上。這也解釋了為何這作品似乎結束得這樣含糊，也解釋了為甚麼「書士撒王」內部會有相反的觀點，例如對於大衛的應許是有條件或沒有條件的問題。

克羅斯沒提出詳細的文學分析佐證，但支持他觀點的學者則有，例如納爾遜（1981）按文學和語言學分析，列出了似屬於第二層申命記派編修的經文（書二十四1~28；士一章，二1~5，六7~10；王上八44~51，九6~9；王下十七7~20、23下~40，二十一1~18，二十二15~20，二十三31~二十五30）。選這些經文因為它們對於百姓能否順服耶和華態度悲觀；部分經文似乎已預設了被擄的事實，或視被擄為不可避免的。納爾遜為證明列王紀下二十三章31至二十五章30節是出自第二個的、被擄的編輯，指出猶大最後四個王（皆約西亞之後）的在位公式一模一樣，而約西亞之前的在位公式則較具彈性（參本書第六章的「文學鑑別議題」）。

「克羅斯學派」

- ◎ 申命記派歷史有兩重編修，分別為第一版（約西亞時代）和第二版（被擄時代），二者可按對於主要神學議題的不同立場而區分。
- ◎ 第一版的語調基本上樂觀，強調耶和華對南國仍然信實，視約西亞為復興大衛家的人物。
- ◎ 第二版目的是更新第一版以配合新形勢，解釋約西亞為甚麼沒有帶來永遠的改變，並且呼籲被擄者悔改。
- ◎ 屬於第二版的經文相對較少：申命記至列王紀的面貌主要為第一重編修，即第一版所塑造。

納爾遜也把第一版和第二版的區分連於幾個重要主題上：大衛的應許；約櫃；土地；英雄和壞蛋；北國。第一版對這些主題

都有獨特見解；第二版不是緘默就是觀點有別於第一版。因此，第一版有好些英雄，特別是約書亞，被描寫成像約西亞的先驅，但第二版卻沒有英雄。經類似納爾遜等學者發揚的克羅斯理論，後來被稱為「克羅斯學派」。

修飾者

坎貝爾將後諾特的第三類學者稱為「修飾者」。他們不像克羅斯和他的追隨者，他們接受諾特大部分的主張，但希望給理論穿上「新裝」，以回應漸漸為人發現的弱點。他們同意諾特將申命記派歷史定於被擄時代，不過卻爭辯說當中有多於一層的申命記派編修。

德國學者施門德（Smend）在1971年發表文章，仔細用文學鑑別法研究一系列約書亞記和士師記經文，這些經文給諾特歸為非申命記派歷史的原有經文（書一7~9，十三1下~6，二十四章；士二17、20~21、23）。施門德接受這些經文不屬於現在的上下文，但他指出這些經文在語言學和神學上有關連，顯示它們是第二位申命記編輯的作品。他也認為約書亞記第二十三章出於第二位編輯之手，並認為約書亞記第二十四章是第一位編輯給約書亞記安排的總結。第一位編輯將約書亞記所涵蓋的時期，寫成順服的時期，以色列結果完全佔領迦南，而士師時代是不順服的時代，招來耶和華的審判，就是敵人的入侵。相反，第二位申命記派編輯描寫約書亞死時迦南尚未完全取得，有待百姓繼續順服，就是遵守摩西的律法（書一7~9，二十三6~8）。這個編輯認為，約書亞死後，百姓干犯律法，以致耶和華沒有趕出留下的迦南人（士二20~21）。

施門德稱這第二位編輯為DtrN（Dtr：申命記派編輯；N代表nomistic，即與守律法有關），因為他看重遵守律法。施門德認為這律法編輯也是士師記收入一章1節至二章9節的經手人，這些經文不少原已存在，因為描述進軍迦南只是局部成功，因而合乎律法編輯的目的。士師記一章1節至二章5節是另一段諾特認為是後加的經文。

施門德相信律法編輯也將材料加進申命記、撒母耳記和列王紀，他結束時指出，需要有進一步研究來確定他的看法。迪特里奇（Dietrich 1972）探討列王紀的先知，維喬拉（Veijola 1975, 1977）研究撒母耳記的王權，這些就是進一步研究。這些學者認為在士師記至列王紀可梳理出三個編輯層：DtrG負責申命記派歷史的第一版，等於施門德的第一個編輯（G代表Grundschrift，即「基本文本」）；DtrP是引入以先知和先知話語應驗為焦點經文的編輯（P代表prophetic，即先知）；還有DtrN，就是施門德所講以守律法為焦點的編輯。DtrG被定主前586年之後，DtrP在主前580至560年之間，DtrN在主前560年左右。

這立場今天被稱為「施門德學派」。這些學者如何辨認不同的編輯手筆呢？我們可從維喬拉的士師記和撒母耳記研究略知一二。維喬拉說三位編輯對以色列的君王制度都有不同見解：DtrG支持；DtrP有條件支持，就是王必須順服先知的話；DtrN毫不隱瞞地反對，因為看見大多數君王都沒有遵守關乎敬拜的律法。維喬拉另一特點是在士師記十七至二十一章中找到申命記派的編輯痕跡，而這些經文卻是被諾特排除在申命記派歷史之外的。「施門德學派」的專題詳論哪些經文被歸入DtrP，哪些歸入DtrN。

「施門德學派」

- ◎ 申命記派歷史出於被擄時代，有三個編輯層，分別是 DtrG/H（成於586之後）、DtrP（580-560）和DtrN（約560）。
- ◎ DtrP所加的經文多與先知有關（例如，撒上三11~14〔撒母耳預言以利家遭殃〕，十五1~十六13〔撒母耳棄絕掃羅，膏立大衛；這段的歸類較有保留〕；撒下十二7~14部分經文〔拿單的預言〕；王上十一29~31〔亞希雅的預言〕，十二15〔預言應驗〕，十四7~11〔亞希雅進一步預言〕，十五29〔預言應驗〕；以及其他撒母耳記上至列王紀下的類似經文）。
- ◎ DtrP也引入已存在的先知傳統到申命記派歷史中（例如，王上二十22；王下十八17~二十19）。
- ◎ DtrN加入有關守律法的經文（例如，撒上八6~22上和十二1~25〔撒母耳對立王一事作出警告〕，十三13~14〔撒母耳駁斥掃羅〕；撒下七1下、6、11上、22~24〔主題是王成就耶和華旨意的角色〕；王上九1~9〔耶和華警告所羅門〕，十一32、34下、36、38；王下八19，十三4~6、23，十四26~27，十五12〔解釋為何不守律法但審判仍有限或推遲〕，十七12~19，二十一7下~9，二十三26~27，二十四3~4〔描述以色列因不守律法而受審判〕）。

（詳參Campbell 1994，頁48-50。）

專題「列王紀上十一章29至38節的編輯層」示範這進路如何運作。

列王紀上十一章29至38節的編輯層

迪特里奇分析列王紀上十一章29至38節，將所有經文盡歸DtrP和DtrN，38節最後一句（「我要把以色列賜給你」）例外：

DtrP：29~31、33上（直至「亞捫人」）、34上（直至「從他」）、35上（直至「給你」）、37節下（起自「你必作……王」）

DtrN：32、33下（起自「沒有遵行」）、34下（起自「我必使他」）、35下（「十個支派」）、36、37上（「我要揀選你」）、38節（除了最後一小句）

按這個分法寫出經文，讓DtrP和DtrN二者得到清楚區分。（若有電子聖經就易辦了。）迪特里奇的進路有何優點和缺點？坎貝爾和奧布賴恩有另一種分析可比較（頁369-70）。

後期發展

我們介紹了諾特的理論及三個主要進路，後者主要是1960及1970年代產物，意在修正諾特的理論。學術界自此也沒有停滯（例如，看Römer和de Pury的詳盡綜覽）。以下只能約略介紹較近期的

發展。

不同立場的組合

坎貝爾和奧布賴恩（頁11-23）將克羅斯和施門德進路的某些元素結合。坎貝爾（1994，頁50）認為施門德學派傾向將「悲觀」或「警告」元素放在較後期的編修層，這令第一個申命記派版本更有可能屬約西亞時代，而不是（像Smend和跟隨者所說的）屬於被擄初期。克羅斯學派的第一版確實有時對應施門德學派的DrG，第二版對應DtrP或DtrN。

是申命記派歷史，還是受申命記影響的獨立書卷？

歐洲大陸學者近來質疑，將「書士撒王」說成單一個申命記派歷史中的不同部分是否正確，因為這些書卷都有不同的敘事結構和風格（士師記和列王紀的敘事者定期作出評論，約書亞記和撒母耳記則用了其他手法）。視這四書為各自受了申命記不同程度的影響，獨立地編輯，最後才被放在一起，不是更合理嗎？「書士撒王」的風格各異是眾所周知的，但我們必須解釋書卷之間（以及約書亞記和申命記之間）的流暢轉接，以及申命記至列王紀內部的呼應和用典（參頁354）？

論申命記派歷史的較新文學角度

其他研究雖仍某程度上接受申命記派歷史這個概念，不過卻引入了不尋常的觀點。波爾津研究申命記至撒母耳記的三冊書提出，這些書卷的文學微妙處和神學吊詭比一般所假設的高（他基本上採用本書第一章「作為文學的歷史書」所定義的「文學鑑

別」進路)。結果波爾津的研究有一種未能解決的張力：他是否在談論諾特和大部分後來學者所講的申命記派歷史？

埃斯林格 (Eslinger) 的做法有點似波爾津，他認為在諾特心中屬重中之重的經文 (例如，書一，二十三章；士二章；撒下十二章；王下十七章)，所置的上下文恰巧諷刺地顛覆了這些經文的權威。埃斯林格認為，申命記派編輯的神學比一般所以為的非傳統，應與諾特所選出的「關鍵經文」的刺耳聲音分開。埃斯林格置「申命記派歷史」研究的許多常規程序於激烈批判之中。

「泛申命記主義」

「泛申命記主義」指一種學術傾向，這傾向認為申命記的影響不單在「書士撒王」和其他向來被認為受影響的書卷 (例如耶利米書) 可見，也在其他沒有慣常接受的申命記派編輯指標的集子存在，例如五經或十二小先知書或箴言。為抗衡此傾向，有人提出在方法學上要審慎。為甚麼對於誰是「申命記派編輯」及他們工作的時間和地點等基本問題仍未有共識？學者用來追蹤申命記在舊約的影響的部分準則不是異常空泛嗎？希爾林 (Shearing) 和麥肯齊所編的書探討了這些議題。我們或可以說，「泛申命記主義」這詞有誤導成分，因為希麥二氏的書所批評的學者很少真的爭論說申命記的影響遍及整個舊約。但判斷這種影響的準則問題仍然存在。

屬申命記派是甚麼意思？是誰影響誰？

諾特的理論以申命記為尊：申命記 (接近現今形式的申命記) 站在申命記派歷史的頂尖，屬這歷史的後來經文是由申命記

派編輯所編成，目的是提醒讀者申命記神學的主要元素。影響的方向是清楚的：申命記影響了「書士撒王」所記以色列歷史的內容和詮釋。「書士撒王」因而是「申命記派的」，即是受申命記影響。

奧爾德（1999）認為，影響的方向很可能跟諾特說的剛好相反。申命記派歷史的基石不是申命記，而是歷代志和撒母耳記至列王紀的共通經文，奧爾德稱這些經文為「兩房的書」。申命記派歷史的早期部分（及可能部分的五經）似乎是在這「書」的影響之下寫成。在奧爾德看來，撒母耳記至列王紀跟申命記之間的平行用詞反映申命記第一、四和九至十一章的許多主題是來自那「書」；而（再之後）申命記十六至十八章和二十七至三十章與撒母耳記至列王紀的較後期增補的部分呼應，因為撒母耳記至列王紀開始圍繞作為基石的那「書」建造。所以，被影響的是申命記，影響它的是撒母耳記至列王紀增長的不同階段！事實上，奧爾德在別處曾說：「撒母耳記至列王紀背後的王室故事〔歷代志和撒母耳記至列王紀的共通材料〕是支撐整棵創世記至列王紀大樹的主幹，這想像富吸引力」（Auld 1988，頁67）。

奧爾德的進路部分是依據曾提出申命記的組成史比諾特所說的更複雜的學者，他把五至三十章的部分經文歸入第二層次，因而實際上視這些經文為「申命記派的」（參Römer和de Pury的撮要，頁109-11）。這些主張會推翻申命記是申命記派基石的地位。如果奧爾德的看法正確，申命記至列王紀就不能繼續被形容為申命記派歷史，除非我們重新定義這歷史為「以申命記為卷首的一個歷史」，而所謂「申命記派」純粹反映申命記派歷史的最後形態，不是它的發展過程。

評議

你還未睡著吧？信不信由你，以上講論已經簡化了從前和現在的申命記派歷史的討論。現在是時候作總結，不是要評論上文介紹的所有學者，而是過濾出一些切合本書進路的重點。

同意之處

本書第三至六章對於「書士撒王」的詮釋同意上述學者的部分見解。

申命記至列王紀是一個文學單元

本書第三章指出，約書亞記第一章包含申命記之末和約書亞記之始的巧妙過渡。本書第三至六章也指出了申命記和「書士撒王」之間的重要主題連繫，這些連繫往往在用語上相呼應（例如，比較書一章 / 申三，三十四章；士二十章 / 申十五章；撒上八章 / 申十七章；撒下七章 / 申十二章；王上八章 / 申二十八～二十九章）。本書第三至六章也點出了申命記的主題似乎潛伏背後的其他經文：所羅門越發愚昧的記載（王上九～十章）；其他描寫違反律法（拜偶像和不行行為）的經文；審判敘事和耶和華出人意外的恩典和寬恕的敘事（這也是申命記的主題：看四，九～十，三十章）。

本書第三至六章點出「書士撒王」內部的許多聯繫。每卷書的開始和結束都有小心經營的接駁位，連繫前卷和後卷書，還有其他主題貫穿各書卷（領導和行政架構；透過先知聆聽耶和華的重要；先知在立王和廢王上的角色；迦南人是對以色列人忠信的威脅；大衛和所羅門記載的智慧和知識）。我們也點出了連接

「書士撒王」各部分的引典和敘事類比：第三次打基比亞的記載（士二十29～48）呼應第二次打艾城（書八章）；撒母耳記上一至十五章很多地方似乎回頭指向士師記；列王紀上二章27節重提撒母耳記上二章27至36節審判以利家的預言；列王紀審判王室的預言呼應撒母耳記上第十五章掃羅被棄的記載；列王紀下十七章1至20節審判以色列的經文呼應且超越士師記二章11節至三章6節的同類經文。我們對約書亞記第二十三章、撒母耳記上第十二章、列王紀上第八章和列王紀下第十七章等經文的看法，與諾特的看法相近：這些是敘事路標，總結前事，指出未來的發展方向。

這些觀察的含意是：「書士撒王」構成從攻迦南到被擄的以色列歷史，其中有很多背後是各種傳統的各類型敘事被組合成單一個文學單元；在這歷史中，申命記的神學角度常獲高調反映。

六世紀的角度

以上分析的另一含意是，「書士撒王」的角度最終來說就是主前六世紀的角度，原因很簡單：列王紀下結束於那個世紀。這間接說明諾特和其他學者著眼於「書士撒王」給主前六世紀的以色列人甚麼「信息」是對的。

不同意之處

那麼看來，本書第三至六章的講法跟諾特和其他學者所提倡的申命記派歷史分別不大。不過，我們在不少地方也跟上述提到的大部分學者有分別。

日期

「書士撒王」被打造成自成一體的文學單元，而形成過程的最後階段不會先於主前六世紀。但還有甚麼是確實的呢？這些最後階段是否包含大幅度的修改，以致「書士撒王」大部分內容基本上是主前六世紀的產物？又或（按Cross的建議）基本上是主前七世紀，裏頭有一層六世紀的材料？還是，（最少）約書亞記至撒母耳記在早幾個世紀前，例如所羅門時代，已經大致是現在的模樣？

最常見的處理手法是：經文的書寫日期是按它反映的角度和關注來決定。例如，學者常說，審判的敘事和講論未來或會被擄的經文最有可能是在被擄巴比倫時寫成，或至少在那時被編成現有樣式。納爾遜說申命記派歷史中所有英雄都預表約西亞的成就，基本上都屬這種形式，只不過他筆下的申命記派歷史主要反映主前七世紀，而不是主前六世紀的關注。

當然，歷史記載通常反映所記錄的時代之後的關注（參考本書第一章為歷史書寫下的定義：「過去和現在的持續對話」）。不過，將約書亞記至撒母耳記的背道、審判和被擄敘事都歸為主前七或六世紀的以色列思想，說服力就差得多了。畢竟，這類思想於主前2,000年起都一直存在於古代近東。人們普遍相信，民族神若沒得到王和百姓恰當的尊重，可以令該國打敗仗、發生饑荒和瘟疫。遠早於主前七世紀，戰亂、流徙和被擄已是近東地區日常生活一部分。因此，若說以色列人在主前七和六世紀前沒想過這些事情實在不太可能。我們可以想像例如主前十世紀的以色列人反省到那時為止的以色列歷史，創作出這些事件的神學記載（很多古代近東的歷史記載都具神學性），或許還帶有一個目

的，就是鼓勵後世的以色列人思想耶和華曾怎樣對待他們。

在這樣的情況下，約書亞記至撒母耳記（或極相似的前身）可能遠早於一般理解的時間出現。事實上，如果定要表白約書亞記至撒母耳記有哪些經文必須定於主前七或六世紀，我們會說——跟大多數學者的結論相反——沒有；然而沒有原則上的理由否定經文那時被修訂。

「書士撒王」的成書日期問題常與申命記掛勾。標準看法是，現有面貌的申命記基本上出自主前七世紀，背景是約西亞改革，而「書士撒王」既備受申命記影響，其基本面貌就一定是在申命記成形過程剛完成（或根本是過程一部分）就出現。這看法當然與「書士撒王」本身的見證相反，根據這些書卷所記載，像申命記的文獻（「律法書」）於七世紀已存在多年（參，例如書一8；王上二3；王下十八6）。一直以來都有不同意標準看法的異議學者，他們認為申命記不論在文學形式或關注重點上，都沒有明顯證據要將它定於七世紀。但無論如何，我們當記住奧爾德關於屬申命記派歷史書卷之間的影响方向的講法：申命記可能排於「書士撒王」之前，但不一定意味申命記比「書士撒王」更早成為現在（或接近現在）的樣式。

舉例，我們可以想像一個情況，就是列王紀上九至十一章的所羅門記載成為現有樣式的時間，比申命記十七章14至20節（王當守的律法）早：可能申命記第十七章的雛型只是說王不應積財太多，而「加添馬匹」和「加添妃嬪」等話（16~17節）是出於一個希望用律法的要求影射所羅門的行為的編輯所加。當然，如果我們按現在的次序閱讀申命記和列王紀，自然會覺得列王紀上九至十一章呼應申命記第十七章，而這也合乎書卷的用意。不過，時

序不一定等於寫作或編輯的次序。

但如果標準看法——申命記影響「書士撒王」，不是後者影響前者——在大部分情況下更能解釋經文間的主題連繫，又如何呢？即使這樣，也不能完全解決問題，因為不是整卷申命記都可合理地歸入主前七或六世紀。我們可以接受申命記某些部分很可能出自這些世紀（例子之一可能是申十二章的聖所律法，這律法常被連於王下二十三章的約西亞宗教改革），而卻不把整卷申命記或「書士撒王」中被認為受申命記影響的經文歸屬那時代（或其後）。我們永遠可以提出較早的申命記可能版本，或最終納入申命記的已存在的律法集，而這些集子在早期已有分塑造「書士撒王」。如上文所說，按「書士撒王」的見證，一個稱為「摩西律法」的東西早在約書亞時代已經存在。而當學者說「書士撒王」的某段經文受申命記影響時，所根據的常是申命記的神學框架（守道得福，背道得禍），但這框架不是申命記獨有，而是普遍存在於古代近東的。申命記不能為「書士撒王」的成書日期提供定位點。

暫且將申命記放在一旁，如果約書亞記至撒母耳記在較早時間已成為跟現在差不多的模樣，那麼「書士撒王」的成書過程就會頗不同於標準看法了。主前七至六世紀的事件不再是約書亞記至撒母耳記形態和語調的決定性因素。相反，（我們可以主張）已存在的約書亞記至撒母耳記的背道與審判神學，為七至六世紀的以色列人提供了一個理解他們的經歷的框架。同樣，當列王紀將國運衰落歸咎於宗教不忠和違犯律法，它不過是跟隨約書亞記至撒母耳記的先例。前期的階段影響了後期，而不是倒轉：希西家和約西亞的記載叫我們想起嫩的兒子約書亞，是因為列王紀的

作者希望我們看出這兩個義君跟一個早期偉大領袖相似，而不是因為約書亞是希西家或約西亞投射出來的人物。

最後，雖然列王紀某些部分不可能早於主前七至六世紀出現，但我們甚至不應假設，列王紀的基本面貌要待七至六世紀才成形。列王紀相當可能是分階段成形，經過多次修訂，而早期部分影響後期經文的形態和語調。王室的年鑑多是這樣寫成，列王紀也聲稱部分內容是基於，或至少熟悉王室的年鑑。

（要進一步了解此部分，請看Kitchen，頁299-307；McConville 1984和他在 *DOTP* 的文章；Wenham，*EOTI*；Provan 1997，頁72-81。）

申命記派編修的辨認；申命記派神學

大多數研究申命記派歷史的學者認為，分辨「書士撒王」背後的傳統和其中的申命記派編修層，相對容易：基本上，當經文與申命記的風格、詞彙和概念相似，就屬於申命記派編修（例如，像Weinfeld 1972，頁320-65這個附錄所列出的）。因此，士師記二章6節至三章6節以及「大士師」記載的片段似乎（相對於士二6~十六31的其他部分）呼應申命記許多警告以色列人不可不忠的經文。因此，它們通常被視為申命記派編修材料。諾特（頁23）反過來推論，士師記第一章從未屬於過申命記派歷史，因為這一章的語言和內容沒有一樣呼應申命記。這類論證在申命記派歷史研究中屢見不鮮。

但這進路合理嗎？為甚麼要假設申命記的影響只限於「書士撒王」中與申命記明顯呼應的部分？很多常被視為屬申命記派的詞彙都是毫不含糊地屬判語，所謂「打開天窗說亮話」。因此，

當注意，列王紀最明顯呼應申命記的時候，就是敘事來到高峰，也就是作者要清楚表明立場的時候，不論那立場是正面還是負面，例子包括以下三個記載：所羅門犯罪（王上十一章）；瑪拿西犯罪（王下二十一1~9）；約西亞舉行儀式，重新立約（王下二十三1~3）。申命記派的語言在列王紀中有明顯的修辭和結構性功能。

但是，舊約作者是否總是要毫不含糊地表明立場？我們可以想像一個情況，就是一個受申命記影響的作者，在某個段落刻意採用「中立」風格，忍住不下判語，直至可以帶來更大震撼才下。這樣的作者可能在那段落避免使用明顯屬「申命記派」的用語，雖然他的作品整體上受申命記影響。

這正好是我們對於士師記第一章的看法（本書第四章「註釋」）。但若我們正確，就等於說士師記第一章不一定比一章1節至三章6節的其他經文的「申命記派」成分低，換言之，諾特將士師記一章與二章1節至三章6節分割的做法錯了。作者在整個一章1節至三章6節的寫作目的是（完全與申命記的精神相符）將士師時代劃成越益背道的時代。他有時避用申命記語言，有時採用，這是文學策略多於反映背後的立場。諾特專以申命記語言為準則，去判斷士師記一章1節至三章6節中哪兒經過申命記派編輯，可能令他不必要地分裂了一個文學整體。

另一個例子是列王紀上二章1至9節，連不常下這種判斷的奧爾特也認為這是申命記派編輯露骨的「傑作」。奧爾特評論這段經文的第2至4節時說：每一個字「都顯示申命記派編輯的指紋……這些冗長句子充滿著反來覆去的說教，完全不是大衛故事人物說話的口吻」（頁xiii）。奧爾特認為這幾節經文是後加的，因為申

命記派編輯不滿第5至9節的大衛遺言的語氣，想將一些較傳統的敬虔的「最後的話」放在大衛口中。

但這個建議卻暗示申命記派編輯的工夫差勁。申命記派編輯何不直接刪去或至少修飾一下第5至9節的語氣？他豈不知道，插入第2至4節但又保留第5至9節不改動，非但不能解決問題，反倒會突顯問題？這建議也忽視了大衛的話前後有衝突可能是刻意的。作者可否（受申命記影響）希望帶出大衛殘酷的囑咐和摩西律法之間的嚴重矛盾，於是藉著大衛在臨終時給所羅門兩個基本上衝突的忠告？這麼一來，基本經文（二1、5~9）和申命記派編修（二2~4）的分野崩潰了，二章1至9節可成為口徑統一的完整經文。

在申命記派歷史研究中，另一些我們不能苟同但又常見的編修分析例子，是士師記三章7節至十六章31節的片段，以及列王紀的在位公式。在這兩個例子中，我們都認為，公式材料比人們常認為的更貼近上下文（事實上也不是那麼公式化），再一次質疑基本經文和編修插入經文的慣常區分。一般來說，我們認為申命記派歷史研究慣常作的文學分析有問題。

這樣說當然等於衝擊整個進路的支柱。例如，溫菲爾德（Weinfeld）就說過：「風格是決定一段經文是否屬申命記派的唯一客觀標準」（1972，頁vii）；他收入了長篇附錄（頁320-65），正好反映他多麼重視這個議題。近一點的，珀森（Person）寫道：「來源和編修鑑別法必然是以語言學準則為依據。因此，除非我們願意完全摒棄來源鑑別和編修鑑別，否則就必須對甚麼是申命記派語言有最基本的理解」（頁21）。

但這進路不是頂多能將「書士撒王」中受申命記影響的極少

量經文梳理出來？它不一定能全面反映申命記的影響。有可能，很多關於申命記派歷史編修的研究不理其他，只顧「書士撒王」中明顯屬評論性的經文（這些跟申命記的語言和思想確常有共通），因而忽略了一個可能性：申命記的影響可能遠比一般認為的廣泛，以致很多經文出現有誤的文學分析。「書士撒王」按某定義說是「屬申命記派」應該無人異議，但那些常被辨認為屬申命記派編修材料的經文，是否可以像一般所主張或假設那樣，輕易從上下文中分離出來？

這意味我們對於申命記 / 申命記派神學的理解也可能要修改。埃斯林格將「書士撒王」中有明顯神學評論的部分（也就是很多學者認為申命記派編修的集中地）的信息總結為（頁228）：「以色列犯了罪。看，這些就是證據。罪上加罪又再罪上加罪。因此，上帝懲罰以色列。罰得對，惡人遭報好。罪人啊，悔改吧！」他說這樣的信息陳腐，我們也認為是。不過，如果我們對申命記派神學的看法不止於單看那些「書士撒王」中明顯屬評論性的部分，也要考慮充滿無聲的評語的經文，換言之，如果「書士撒王」的神學的確在這兩類材料的互動中顯露的話，那麼，申命記派神學的圖畫就變得更複雜了。

不錯，「書士撒王」中明顯呼應申命記的那眾多經文，容易強化我們心中一個頗簡化的公式（忠心得福，不忠受罰）。不過，不是所有敘事，特別是在士師記至列王紀的，都符合這個公式；相反，以色列歷史上有很多出人意外的轉折，而幾乎全都屬於出人意外的神聖恩典一類。士師時代的以色列人一再背離耶和華（正如敘事片段所強調），但耶和華卻沒有撇棄他們，儘管約書亞記第二十三章有這樣的話。北國列王不斷奉行耶羅波安所設

立的錯誤敬拜（正如他們的在位公式一致所表明），但北國卻出乎意外地繼續存留。在這些例子中，明顯的「申命記派」公式被用作敘事的括號，前後包著敘事，叫人留意到，那些預計會出現的審判常常沒有臨到：格式被提出來卻沒有應驗，讀者漸漸明白，耶和華對付以色列的法則不是「忠心得福，不忠受罰」這公式可以完全涵蓋。進一步評論，特別涉及列王紀的，請看普羅文（1997，頁93-97）。

分辨不同的申命記派編修層

前部分質疑在「書士撒王」中辨認申命記派編修材料的常用準則。我們對於分辨不同編修層的常用準則（就是那些主張有多於一個申命記派編輯的理論所用的）同樣有保留。我們不用在此詳論，因為本書第三至六章已討論過大部分題目：約書亞記和士師記是否對以色列攻佔迦南有兩幅不同的圖畫；常將撒母耳記上的經文分為「支持君王制」和「反對君王制」的做法；視大衛的應許為帶條件或不帶條件的兩類看法；與前文相比，列王紀最後幾章的觀點為何。

一般來說，多重編修論牽涉到經文的立場問題：將一段經文歸入某個編修層，端在乎它在某個重要神學準則中是「正面」還是「負面」（就如Cross和Nelson分辨「書士撒王」中看來樂觀或悲觀的層次，又或像「施門德學派」那樣，DtrG、DtrP和DtrN對以色列君王制的立場各有不同）。不過，經文不一定容許我們簡單地下這些定論。例如，我們曾經指出，士師記第一章和列王紀上九至十章存在著「偽客觀」的敘事，這種敘事風格刻意避免顯露清楚的正面或負面立場。而即使是似乎明顯帶有立場的經文，若把

上下文考慮進來，事情或許會變得複雜：撒母耳記下第七章常被認為把耶和華給大衛的應許呈現為完全無條件的，但前文（撒下第六章）是強調大衛要謙卑和順服，因而強烈暗示條件性；據稱屬「有條件」應許版本的列王紀上二章1至4節剛好相反，上下文強調耶和華的恩典，以及大衛和所羅門沒有行義，這就暗示條件性不是最高原則。

我們還要加上麥康維爾（McConville）的看法，他針對的是列王紀：把表面上矛盾的觀點歸入不同的編輯層，可能是錯過了敘事內的反諷（McConville 1993，頁85-90）。敘事者筆下的希西家和約西亞等王，比人們有時假設的模稜兩可和微妙，而處理的方法不是肢解經文，化掉反諷。這點可以延伸至「書士撒王」的其他經文，例如比後來的王再更複雜和模稜兩可的大衛和所羅門的敘事。

這裏還有別的考慮。迪特里奇（頁171-75）曾質疑「克羅斯學派」的傾向，就是將樂觀的經文歸於約西亞時代，將悲觀的經文歸於主前586年後（他特別提出，如王下八19，十九34，二十6等經文）：即使在586年後，一些在以色列的人都可能仍盼望耶和華會施恩給百姓。不過，同樣地，施門德學派似乎本身已難以置信，因為他們認為「書士撒王」是先由一個申命記派編輯（DtrG）打造，然後經過兩次申命記派修訂（DtrP、DtrN），全過程在30年內完成（McConville 1993，頁83-85）。麥康維爾提到，施門德學派對約西亞記載做的分析不行：將一個完全沒有提及警告或審判快來的約西亞敘事版本歸入DtrG（屬被擄時代）帳下，合理嗎？這就是把二十二章16至20節和二十三章26至27節歸入DtrP和DtrN帳下的附帶後果。可是，「任何在被擄時代對約西亞的描述，如果沒有嘗

試調和他死後所發生的事件，都是荒誕的」（McConville 1993，頁85）。

坎貝爾清楚指出討論的關節位（1994，頁52，註1）：

問題是：為甚麼這些差異極細膩的表達按奇特而堅定的規律散佈在經文中？它們不是隨機的變化，而是有章法有規律的，也因此需要解釋——不管是出於一個或多個作者。

意思是，我們在申命記至列王紀的不同部分發現有用語上的連繫，而不同的經文似乎由不同的一套關鍵字連繫。士師記中耶和華與以色列對質的三段經文（二1~5，六7~10，十6~16）在形式、內容、語調和用語上都彼此連繫，且有別於（例如）敘事者在二章6節至三章6節對那時代的評說。這明顯不是巧合：申命記至列王紀的其他例子同樣不是巧合。

因此，問題是怎樣解釋這種「章法〔和〕規律」。我們傾向接受作者只有一個的解釋：約書亞記一章7節和十三章1節下至6節相連（正如Smend所說），屬約書亞記結構的支架，但對於現有的上下文來說，卻不是次一層的經文；士師記的三段與以色列對質的經文在全書屬自成一類的元素，但它們在士師記的敘事經綸中負有功能，無需被歸入另一個編修層。更多這立場的解說見於本書第三至六章的「鑑別議題」。

為何只是申命記？

某種樣貌或形式的申命記巨大地影響了「書士撒王」的形成。這絕不叫人感意外：在五經中，申命記是最明顯預示以色列

在應許地生活的書卷。在馬所拉抄本和七十士譯本這兩個經目中，申命記都是連接五經和「書士撒王」的書卷；申命記現處的位置和作用可能反映它（或它的早期形式）在創世記至列王紀成形的早期已開始扮演的角色。因此，在「書士撒王」有關以色列在應許地生活的記載，我們發現申命記的長長身影是自然不過的。

可是，申命記是唯一的影響因素嗎？我們曾經點出「書士撒王」呼應創世記至民數記（尤其是創世記至出埃及記）的地方（例如，看下列篇章的註釋：書二，五，七章；士六章；撒上四～六章；撒下七章；王上八，十二章）。太集中在申命記可能令學者忽略與五經其他書卷的連繫，也可能忽略在「書士撒王」某些部分吃重但不是申命記所強調的主題，例如撒母耳記至列王紀的「原始彌賽亞觀」，以及撒母耳記下和列王紀上大衛和所羅門記載中的真假智慧主題（看Provan 1999）。不管這些主題源出何處，大概都不會是申命記。部分問題可能是，如果某些主題沒有先被定為屬申命記派主題，學者就會傾向忽視這些主題在「書士撒王」內的連繫。

最後的評論

在「書士撒王」研究中，已有一個確立良久的廣泛共識，但本章質疑了當中的一些主要信條，當中涉及：申命記和申命記派歷史的成書日期；梳理申命記派編輯（不論是一重或多重的編修層）的準則；傾向只顧申命記對「書士撒王」的影響，因而忽略其他可能影響。本章亦嘗試勾勒有關申命記派編輯的另類進路，部分是基於本書第一章和第三至六章的內容。因篇幅所限，我們

不能作出全面表述，但讀者到了這裏，對於我們會如何鋪陳證據，大概應了然於胸了。

本章反映了第一章所說有關「歷史鑑別法」和「敘事鑑別法」對於同一組資料傾向詮釋南轅北轍的講法。申命記派歷史的研究向來是以歷史鑑別為主導，幾乎無一例外。敘事鑑別法一般傾向發現複雜的統一性和單一作者，歷史鑑別法則傾向發現觀點矛盾，文學上突兀，作者超過一個，因此，大家或許不會感到意外，我們結果是質疑整個申命記派歷史研究工程的價值。

有利我們的證據不一定比支持共識的強：我們要說的，不過是我們的觀點不比別人弱。但對於這類事情，追求肯定性是徒然的，特別是關於「書士撒王」的成書日期，幾乎所有論證都是間接（一旦離開了明顯的論點的話——例如經文不可能早於它所記載的事件寫成），大部分論點也不是強得非接受不可。

那麼，對於「書士撒王」的成書，以及申命記對它們的影響，有甚麼是可以肯定的呢？可能只是：「我的結論是……舊約書卷大致上是在互相對話中慢慢發展至現今模樣，各卷都有分塑造發展中的傳統，而又被這傳統塑造」（Provan 1995，頁4）：留意這引文沒有給出任何確實日期，甚至連一句斬釘截鐵地表明哪些書卷影響哪些書卷的話也沒有！

因此，若把坎貝爾的比喻作一個他或許不喜歡的延伸，我們大可以叫「拆毀者」或測量師，質疑「諾特的房子」從根本上是否穩固。這當然不代表我們否定所有復原、重建和修飾那房子的努力。相反，對於申命記至列王紀的文學結構和神學含意，我們檢視過的研究都包含不少有用的反省，我們也鼓勵讀者親自參閱這些研究，特別是坎貝爾和奧布賴恩的合著，他們提出自己的

「申命記派歷史的正統學說」，簡明、博覽又不失激情，當可平衡本章較有保留的進路。

進深研讀

麥肯齊的 *ABD* 文章和坎貝爾1994年的文章考察了申命記派歷史的學術研究。羅默 (Römer) 和德普理 (de Pury) (2000) 也是有用的概覽，但較長和較為技術性。

另有四部文集內容不錯，值得閱讀 (Knoppers and McConville [2000]；McKenzie and Graham [1994]；Shearing and McKenzie [1999]；de Pury, Römer and Macchi [2000])。

R. Alter, *The David Story*. New York: Norton, 1999.

A. G. Auld, 'The Former Prophets' in S. L. McKenzie and M. P. Graham (eds), *The Hebrew Bible Today. An Introduction to Critical Issues*. Louisville: Westminster John Knox, 1998.

_____, 'The Deuteronomists and the Former Prophets or What Makes the Former Prophets Deuteronomistic?' in L. S. Shearing and S. L. McKenzie (eds), *Those Elusive Deuteronomists. The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, pp. 116-26.

A. F. Campbell, *Of Prophets and Kings: A Late Ninth-Century Document (1 Samuel 1-2 Kings 10)*. Washington: Catholic Biblical Association of America, 1986.

_____, 'Martin Noth and the Deuteronomistic History', in S. L. McKenzie and M. P. Graham (eds), *The History of Israel's*

- Traditions. The Heritage of Martin Noth.* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, pp. 31-62.
- A. F. **Campbell** and M. A. **O'Brien**, *Unfolding the Deuteronomistic History. Origins, Upgrades, Present Text.* Minneapolis: Fortress Augsburg, 2000.
- R. E. **Clements**, *Deuteronomy.* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989.
- F. M. **Cross**, 'The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History' in *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel.* Cambridge: Harvard University Press, 1973, pp. 274-89 (reprinted in G. N. Knoppers and J. G. McConville, *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History.* Winona Lake: Eisenbrauns, 2000, pp. 79-94).
- W. **Dietrich**, *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk.* Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1972.
- _____, 'Martin Noth and the Future of the Deuteronomistic History', in S. L. McKenzie and M. P. Graham (eds), *The History of Israel's Traditions. The Heritage of Martin Noth,* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, pp. 153-75.
- L. **Eslinger**, *Into the Hands of the Living God.* Sheffield: Almond Press, 1989.
- K. A. **Kitchen**, *On the Reliability of the Old Testament.* Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

- G. N. **Knoppers**, 'Introduction', in G. N. Knoppers and J. G. McConville (eds), *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2000, pp. 1-18.
- G. N. **Knoppers** and J. G. **McConville** (eds), *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2000.
- P. K. **McCarter**, *1 Samuel*. Garden City: Doubleday, 1980.
- _____, *2 Samuel*. Garden City: Doubleday, 1984.
- J. G. **McConville**, *Law and Theology in Deuteronomy*. Sheffield: JSOT Press, 1984.
- _____, *Grace in the End. A Study in Deuteronomic Theology*. Carlisle: Paternoster 1993.
- _____, 'Deuteronomy, Book of', *DOTP*, pp. 182-93.
- S. L. **McKenzie**, 'Deuteronomistic History', *ABD* II, pp. 160-8.
- S. L. **McKenzie** and M. P. **Graham** (eds), *The History of Israel's Traditions. The Heritage of Martin Noth*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- R. D. **Nelson**, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*. Sheffield: JSOT Press, 1981.
- M. **Noth**, *The Deuteronomistic History*, 2nd edition. Sheffield: JSOT Press, 1991 (譯自1943年出版的德文原著)。
- R. F. **Person**, *The Deuteronomic School. History, Social Setting, and Literature*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002.
- R. **Polzin**, *Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of the*

- Deuteronomic History, Part 1: Deuteronomy, Joshua, Judges.*
New York: Seabury, 1980.
- _____, *Samuel and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomic History, Part 2: 1 Samuel.* Bloomington: Indiana University Press, 1989.
- _____, *David and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomic History, Part 3: 2 Samuel.* Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- I. W. **Provan**, *1 and 2 Kings.* Peabody/Carlisle: Hendrickson/Paternoster, 1995.
- _____, *1 and 2 Kings.* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- _____, 'On "Seeing" the Trees while Missing the Forest: The Wisdom of Characters and Readers in 2 Samuel and 1 Kings' in E. Ball (ed.), *In Search of True Wisdom. Essays in Old Testament Interpretation in Honour of Ronald E. Clements.* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, pp. 153-73.
- A. **de Pury**, T. **Römer** and J.-D. **Macchi** (eds), *Israel Constructs Its History. Deuteronomistic Historiography in Recent Research.* Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- W. **Richter**, *Die Bearbeitungen des 'Retterbuches' in der deuteronomischen Epoche.* Bonn: Peter Hanstein, 1964.
- _____, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch.* Bonn: Peter Hanstein, 1966.
- T. **Römer** and A. **de Pury**, 'Deuteronomistic Historiography (DH): History of Research and Debated Issues' in A. de Pury, T.

Römer and J.-D. Macchi (eds), *Israel Constructs Its History. Deuteronomistic Historiography in Recent Research*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, pp. 24-141.

L. S. **Schearing** and S. L. **McKenzie** (eds), *Those Elusive Deuteronomists. The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

R. **Smend**, 'The Law and the Nations. A Contribution to Deuteronomistic Tradition History' in G. N. Knoppers and J. G. McConville (eds.), *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2000, pp. 95-110 (譯自1971年出版的德文原著)。

T. **Veijola**, *Die ewige Dynastie: David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1975.

_____, *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1977.

M. **Weinfeld**, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*. Oxford: Oxford University Press, 1972.

_____, 'Deuteronomy', *ABD* II, pp. 168-83.

H. W. **Wolff**, 'The Kerygma of the Deuteronomistic Historical Work' in G. N. Knoppers and J. G. McConville, *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2000, pp. 62-78 (譯自1961年出版的德文原著)。

第八章

路得記

引言

路得記是短小的敘事精品。故事講述以利米勒一家因為饑荒而離開伯利恆，跑到摩押地謀生。以利米勒和拿俄米的兒子瑪倫和基連娶了摩押女子路得和俄珥巴為妻。後來所有男人都死了，剩下拿俄米和兩個摩押媳婦面對生存的問題。

路得記的四章構成全書一個簡單結構。第一章交代以利米勒一家移居摩押，後來回到以色列。第二章講述路得與波亞斯的僕婢一同於田間拾穗。第三章講述路得和波阿斯在禾場相見。最後一章的場景是伯利恆城門，關乎路得未來的法律問題得到解決。

我們可以進一步介紹這個結構。第二和第三章講述路得和波阿斯的關係得到發展。這兩個居中的篇章都有三重結構：路得和拿俄米作出部署；波阿斯向路得示好；路得和拿俄米討論最新形勢（Nielsen，頁1-2）。處於外圍的兩章也相呼應，因為都談到離家、死亡和喪親（第一章），及回家、出生和新生命（第四章）。因此，整個故事採取了交叉平行的結構（ABB'A'）。這結構可以像我們剛作的，純粹用四章來表達（第一章跟第四章對應，第二章跟第三章對應），但也可以表達得較繁複，把每章分三段，第二、三和四章都各自屬交叉平行體（Gow）。路得記是一卷精巧的書。

路得記結構

- 一1~22 饑荒和喪親
- 二1~23 路得遇波阿斯
- 三1~18 拿俄米為路得找「歸宿」
- 四1~22 買贖者

註釋

一1~22：饑荒和喪親

場景一開始便定好——「在士師統治期間」（一1），即以以色列按支派和宗族生活的時代，伯利恆亦只是普通城鎮。作者沒有甚麼評論便說，以利米勒和家人因為饑荒而離開伯利恆的家（諷刺的是「伯利恆」意思是「麵包屋」）。他們往較肥沃的摩押地去。我們只能忖度細節：為甚麼只有他們遷徙？為甚麼要特別去摩押？記載的旨趣不是饑荒，不是歷史，而是這個家。讀完第5節後，我們已知道所有故事開展要知道的事情。以利米勒死在摩押，拿俄米成為寡婦。瑪倫和基連也死了，兩個摩押妻子都成了寡婦。全家的男人都死光了，只留下三個女人，全是寡婦，其中兩個還不是以色列人。她們會有怎樣的將來？

拿俄米決定回鄉。經文沒有交代她在摩押的生活，也沒有暗示她過得很苦。我們只知道她聽到伯利恆再次有糧。但她的摩押媳婦可以在以色列立足嗎？拿俄米覺得她們住在同胞中間較好。這反映在拿俄米所認識的社會中，人的生計緊扣於家庭。她害怕自己的外邦媳婦回她的家鄉後會沒有著落。所以她三次叫路得留在摩押（一8、11~13、15）。這段對話的強烈情緒為路得和俄珥巴的對比而再加強。俄珥巴為到要離開拿俄米而傷心，但始終

作了較穩妥和智慧的選擇。但拿俄米的勸說只引出路得的感人剖白，訴說她對拿俄米的忠誠（一16~18）。路得不只忠於拿俄米：她的決定包含痛苦的割捨，從根本上改變了她的身分和她的歸屬。伯利恆不會有摩押裔的外籍社群。

第一章末了，拿俄米和路得抵達伯利恆。這可不是凱旋回歸。拿俄米說自己命苦，說她一生「空空」如也，哭訴耶和華竟這樣待她。

古以色列的寡婦

路得記假設寡婦在以色列社會位處弱勢。她們是如何弱勢呢？在申命記律法一個一再出現的公式中，寡婦與孤兒和寄居者並列（申十四28~29，二十四19）。不過，這些群體不一定是貧窮的。寡婦可以繼承和擁有物業，拿俄米似乎也是這樣（四3）。作為群體，她們的法律地位大概不及以色列的成年男子，因而構成弱勢。因此，申命記律法的目的是讓她們在有需要時，可以依法分沾一點地的出產。

寡婦在前丈夫的家中也需仰賴別人，這在「兄終弟及」風俗中是重要元素，我們讀到第四章時會討論。她們可以留在夫家，並因此有若干社會地位。這不一定要跟「兄終弟及」的風俗有關，因為那風俗只在某些情況下適用。但即使如此，寡婦在那家庭裏可能不太愜意，因為沒有丈夫的保護。他日拿俄米不在，路得境況可能會更坎坷。這可以解釋拿俄米為何這麼著緊要為路得找個丈夫。

關於以色列寡婦，可看弗里克（Frick）的文章。

敘事者在這一章越來越頻密提說耶和華在事中的角色。在第6節，他說「耶和華眷顧他的子民，賜糧食給他們」，是為本書第一次提到耶和華，令人對之前五節的記載產生問號：如果賜糧食是耶和華的眷顧，那麼饑荒（1節）是否耶和華的審判，好像士師時代的其他饑荒那樣？

在第8至9節，拿俄米第一次勸路得（和俄珥巴），她用傳統的敬虔話來提說耶和華：「願耶和華恩待你們……願耶和華使你們……找到歸宿」。在第13節，更直接的話出現，那顯然是她內心的真正感受：「我為你們非常難過，因為耶和華伸手對付我」。拿俄米最後一次勸路得不要跟隨她去伯利恆，她叫路得跟隨俄珥巴「回到她同胞和她的神那裏去」（15節）：不再是「願耶和華恩待你們」，而幾乎是「你跟著摩押的神不是更好嗎？」

在第20至21節的哀號是最強烈的抗議：「全能者使我吃盡了苦頭……耶和華卻使我空空地回來……耶和華折磨我，全能者加害於我」。這話當然語帶諷刺：拿俄米不是空空回來，因為路得跟著她，並且委身於拿俄米和以色列的神（16節）。拿俄米似乎忘記了路得，沒提到她，伯利恆人也沒有。但敘事者提醒我們：「她媳婦摩押女子路得隨著她」，並加上一句：「她們到達伯利恆，正是開始收割大麥的時候」（22節）。這是不是暗示耶和華現在會眷顧她們（比較第6節）？

二1～23：路得遇波阿斯

波阿斯在二章1節出場，敘事者稱他為拿俄米的親戚，但拿俄米似乎沒有計劃讓路得遇上波阿斯。反而路得自己說她會往田間去，「在誰的眼前蒙恩，我就跟在誰的背後撿麥穗」（二2）。按

經文的說法，路得跑到波阿斯的田純屬意外（二3），雖然敘事者指出，事情的發展不單單是巧合。

波阿斯來到田間與下屬打招呼時，路得已經在拾穗，他問工頭這女子是誰（二5~7）。這一幕很能說明聖經敘事怎樣從不同角度描述事件和人物。這裏我們透過工頭的眼看路得：摩押婦人，委身於拿俄米，跟著她從摩押回來；謙和婦人，問准了才開始拾穗；勤勞婦人，只稍事休息又作工。路得明顯予人良好的印象。

按波阿斯對路得說的話（二8~9），我們才知道路得做的事帶有危險，因為波阿斯告誡路得要跟使女們待在一起，並告訴路得，他已下令叫壯丁們不可以騷擾她。我們意識到單獨一個外邦女子處境是何等危險。我們也讀到波阿斯敬佩路得對拿俄米的忠誠（二11）。從波阿斯的話，可以看出他早已聽聞路得。波阿斯對路得行為的描述竟教人想起亞伯拉罕的蒙召：「你……離開父母和出生之地，來到素來不認識的人中間」（參創十二1）。

暫時，波阿斯和路得是主僕關係。可是波阿斯接受了路得認同以色列民和以色列神的決定（二12），並在他財力和權力所能及的範圍內保護路得。這是第一個認同路得屬伯利恆的以色列社群的舉動。波阿斯為路得的祈禱（「你來投靠在耶和華以色列上帝的翅膀下，願他充充足足酬報你」）引入了一個在第三章非常重要的圖像，就是將耶和華描述成願意關心和保護投靠祂的人的神。波阿斯的話特別有力，因為他自己也是這樣待路得。

當路得回去向拿俄米報告（二17~23），我們開始看出拿俄米的心意。敘事者沒有暗示拿俄米暗中策劃事情，因為事情根本不在她控制之內。某些事是掌握在耶和華手中。但事情的發展卻正合拿俄米的心意。她在第20節的祝福話並不明確：「不斷施慈愛

給活人和死人的」是指耶和華還是波阿斯（NRSV沒有明確指出；編按：新譯本把主詞譯為「耶和華」）？但不論指的是誰，拿俄米似乎重燃盼望，因為她比路得更清楚事情可能的走向。現在她才透露波阿斯是親戚——「有買贖權的一位近親」（二20）。

路得似乎未為意背後的用意。她繼續交代事情，但竟誤傳了波阿斯的話：波阿斯吩咐路得與使女待在一處（二8），但路得現在卻說他吩咐她緊貼他的壯丁（二21）。為甚麼她會誤傳呢？路得顯然還未想過波阿斯會是未來夫婿的可能性。她沒有這樣大的希冀。可是拿俄米卻知道波阿斯的心意——即使波阿斯說這話時她並不在場（二22）！

路得按拿俄米所說的去行（23節）：「她就緊跟著波阿斯的女傭人撿麥穗，直到大麥和小麥都收割好了。路得一直與婆婆住在一起」。這節接續一章22節的「開始收割大麥的時候」，但也突顯尚待解決的事情：拿俄米和路得在伯利恆的地位，以及波阿斯可能扮演的角色。波阿斯向路得和拿俄米大顯恩慈，但在收割的七個星期裏（參申十六9~12），卻沒有進一步行動。

三1~18：拿俄米為路得找「歸宿」

拿俄米現在採取積極步驟，希望為路得在家族和社會中尋得穩妥地位。她為路得尋求的（三1），直譯是「歸宿 / 安身之處」（NRSV：「一點保障」）。

她的計劃煞是大膽。路得要在波阿斯做完一天工作躺下休息時，躺在波阿斯身邊（三1~5）。這明顯是提親的象徵。說此舉大膽，因為當假設當中牽涉被拒絕的可能。讀者或會覺得路得的行動有極大操控味道，或想起他瑪設計套猶大上床的故事（創

三十八章；參Nielsen，頁70）。但留意路得在波阿斯醒來後說的第一句話，這話表明了她的訴求（三9）：「我是你的婢女〔與二13所用的希伯來文不同，地位較高，並有可作結婚對象的暗示〕路得，請用你的衣襟遮蓋你的婢女，因為你是我的有買贖權的近親」。路得不是挑逗波阿斯，而是請波阿斯負責她的需要。（「衣襟」直譯是「翅膀」，呼應波阿斯在二12的話：「你來投靠在耶和華以色列上帝的翅膀下」。路得請求波阿斯給自己同樣的保護。）

波阿斯一貫地以祝福來回應（三10，比較二4）。他稱賞路得的舉動為「愛心」（*hesed*）的表現。這是在立約關係中的信實之情，用於耶和華（有時稱為祂的「不變的愛」），也用來形容人。波阿斯現在是說，路得一直對拿俄米所做的都屬這一類，而現在對他所做的舉動也是一樣（三10）。波阿斯願意作「有買贖權的近親」，但透露有一位親屬更優先（三12）。他以象徵性行動來強調自己的話，要路得「躺到天亮」（三13），讓路得知道他在能力可及時會保護她，並給她大麥帶回家（三15）。

路得回家後，拿俄米問她事情發展如何。敘事者沒有寫出路得的大部分回答，只說「路得把那人對她所作的一切都告訴了婆婆」（三16）。但當敘事者引述路得的話，一個新的細節就出來了：「他給我這六簸箕大麥，對我說：『不要空手去見你婆婆』」（三17）。波阿斯的體貼話在最有力的時候引用。我們可以想像拿俄米對波阿斯這格外的體恤會有何反應。這引語也勾起讀者回想拿俄米的怨言：「耶和華卻使我空空地回來」（一21，用的是同一個希伯來文）。似乎耶和華已經回應。拿俄米知道事情會很快得到解決（三18）。

四1~22：買贖者

最後一章是舊約揭示古以色列訂立有法律效力協議的記載之一。我們讀到波阿斯怎樣「買贖」路得，連帶贖回屬於拿俄米的土地，我們此時才知道她有這樣一塊地。（要了解法律背景，請看「路得記和聖經律法」，頁385。）另一個親屬有興趣贖地，卻不願娶路得為妻，此舉又再反映波阿斯為人不錯，因為承擔買贖責任原來多少要付一點代價。

故事以路得和波阿斯喜慶的婚禮結束，路得終於完全「歸化」入以色列。民眾在城門的祈禱象徵她被最熱烈的態度接納，她被比作拉結和利亞——以色列的先祖，也比作他瑪——猶大支派的先祖（四11~12）。事實上，路得不單在以色列被接納，她更成了以色列最偉大的王大衛的先祖（四18~22）。故事的震撼貫徹到底，因為有律法說，摩押人不可進以色列的「會」（申二十三3~6），換言之，不可完全歸化入敬拜耶和華的百姓中。但路得不但做到了，而且還進入日後的王家的族譜中。

留意，路得與波阿斯的兒子出生後，伯利恆婦人所說的話是對拿俄米在第一章說的怨言的最後回話：

耶和華是應當稱頌的，因為他今天沒有斷絕你有買贖權的近親……他必甦醒你的生命，養你的老，因為他是愛你的媳婦所生的；有她比有七個兒子更好。（15節）

更簡單直接：「拿俄米生了孩子了」（17節）。這一次，拿俄米沒有反駁了。

路得記中的婦女角色

路得記其中兩個主角是女性，兩個都是正面角色。不過，我們大可以說，路得記的父權味道不弱於其他以男性為主角的舊約書卷。在書中，誰作大部分的重要決定？當然是男人：最初是以利米勒帶領全家去摩押；到最後，是波阿斯和城門的長老決定拿俄米和路得的命運。的確，女人的幸福似乎是按男人的價值觀來定義：嫁給有錢男人；生男孩，以延續過了身丈夫的家族血脈；成為君王的曾祖母。

還是，路得記比這更顛覆呢？包衡提到在一至三章，婦女採取主動，整個敘事也集中在她們身上。不錯，第四章是男人主導，而全書以一個男性家譜作結；不過即使在此，俄備得出生的場景（四13~17）是女人主導。因此，在路得記，男人的觀點是被較罕有的女性觀點抗衡著，這在第四章最明顯。全書或許以男性家譜作結，不過這家譜的上下文清楚表明它不代表全書的主要關注（頁17）：

家譜〔四18~22〕實際上是說：「這就是一般男性角度看這時期的大衛先祖歷史的方式。這就是你們這些讀者被灌輸去思想這時代的方式。所有你剛讀過的敘事教導你去視為寶貴的，都在此被剔除。」

包衡總結說（頁17）：

因此，路得記有了重要的正典作用，這作用是相對於

其餘的聖經正典內容而言，又或在這例子中，相對於聖經其他敘事而言。以色列女人的世界既然在其他聖經敘事中隱形，透過揭開這世界，路得記能讓讀者意識到這個女性角度普遍缺席，明白到純以或大部分以男性角度書寫的敘事留下了暗示和空白，從而作出開拓和填滿。

你意下如何？你同意舊約整體上反映了男性角度，而像路得記這樣的書卷可以用來糾正這種現象？

主題

以色列的風俗

路得記沒有明明說出它的神學關注，我們需要透過詮釋故事來辨認。全卷書有一種特殊氣氛：當故事人物的人生終得安頓後，古以色列的生活就獲得頌揚。拿俄米和波阿斯所屬的伯利恆社會能夠提供繁榮和歡樂。伯利恆人大大接納「無人無物」的外人路得，顯示他們忠於耶和華和祂的律法。故事中的聖經律法呼應，似乎有這作用，即指出，當耶和華的百姓按祂的方針生活，耶和華就會賜福。

忠心與律法

主角們也表現出人際關係中最美好的質素。我們看過路得和波阿斯像鏡子的倒影，雙方都顯示出 *hesed*（「愛」）。若將路得與俄珥巴比較，或將波阿斯與另一個親屬比較，這點就更加明顯。因此，路得記三章10節是全書信息的鑰節。路得表達她要跟隨

拿俄米和以色列的神的話，一面顯出她忠信，一面肯定是要勾起人對耶和華自己守約信實的回憶（得一16~17；也參利二十六12；耶三十22）。耶和華的立約夥伴顯出 *hesed*，實際是仿倣耶和華自己，因為耶和華是顯 *hesed* 的至極（申七9）。

這樣高舉 *hesed* 反映路得記的律法觀。毫無疑問，路得記尊重律法和守法。不過，它看重的似乎是法律的精神，正如幾個作者所提出的。這甚至可以解釋路得的行逕似沒有已知的律法作依據。當波阿斯扮演 *go'el* 時，他可能根本沒有大伯或小叔的責任，但他選擇用闊和慷慨的方式詮釋自己的角色（參Block，頁715和註35）。

鑑別議題

文學鑑別議題

布什（Bush）評論說：「幾乎所有研究路得記的人都認同這書具統一性，唯一可能例外是四章〔18~〕22節的家譜」（頁10）。他進一步辨說，家譜是整卷書的「合理和適當的結局」（頁16），說法令人信服。來源鑑別學幾乎在路得記研究中缺席，全書的文學技巧普遍為人擊節讚賞。

日期

我們沒有成書日期的明確證據。故事雖然發生在士師時代，但卻是一種回顧（一1），因此它不會早於王國時代。可是，很難說這書是在士師時代以後多久寫成。幾類證據曾被提出過。

1. 語言學：路得記的希伯來文有幾方面特別。有些動詞格式最後

有字母「n」（詞尾nun），而這並非標準寫法。還有些理應用陰性動詞格式的字眼用了陽性動詞格式。這些現象可能反映早期希伯來文，例如，類似陽性的雙重動詞格式可能用於陽性或陰性。不過，不能確定這些動詞格式真的是古老寫法；即使是，路得記作者也可能為文學緣故而刻意復古。其他奇特的語言學特徵也推論不了甚麼。

2. **律法**：路得記間接提過好些聖經律法（參「路得記和聖經律法」一節）。人們因此推論，路得記一定晚於記載這些律法的法典出現，主流看法是被擄回歸之後，因為最後出現的法典通常被定為屬此時。不過，這立論有可議之處。法典的成書日期本身也是不能確定。無論如何，法典的出現日期未必能為個別律法或習俗出現的時間定位。最後，一個習俗可以先出現在一個敘事，後來才納入法典。
3. **與摩押的關係**：我們也可以嘗試在歷史中，尋找以色列和摩押關係好得讓一個伯利恆人來到摩押定居，家人與摩押人通婚。問題是有幾個頗不同的日期可能符合條件：早至大衛時代（撒二十二3~4），或被擄後頗一段時間，可能性之一是對以斯拉和尼希米的嚴厲改革產生反彈的時代。
4. **正典聯繫**：路得記與其他舊約經文有特殊的異同，例如，它與創世記第三十八章他瑪的故事有若干相似。又如我們剛剛說過，有人視路得記為以斯拉記的反面。那麼書卷之間的關係可以用來確定成書日期嗎？可惜此路也是不通，因為我們無法確知路得記是在回應其他書卷，還是當中的呼應或反差不過是出於巧合。

支持被擄前和被擄後日期的都旗鼓相當。或許，路得記起源藏得這麼好，是技藝高超的成就。路得記在舊約中顯得獨特——故事短，卻觸及了以色列宗教和舊約神學的主要議題。我們不應將它約化為與其他書卷針鋒相對的檄文，或將它連於單一個處境而局限了它。

路得記和聖經律法

第四章的情節涉及幾個律法和習俗，都跟為人所知的聖經律法有關，儘管不是完全相同。還有些記載有聖經律法的典故，例如波阿斯吩咐下人將麥穗留給路得（參申二十四19~22）。不過，故事背後的兩條主要律法是娶寡嫂制（申二十五5~10）和「贖回」律法（利二十五23~28、47~55）。這兩條律法在路得記似乎結合了。

故事中最突出的概念是「贖回」，因為經文有好幾次稱波阿斯為 *go'el*，意即「買贖者」或「有買贖權的近親」。路得記的最後一個懸念是誰人會承擔這個角色。利未記第二十五章寫明，贖回的可以是地，可以是人。地可以在艱難時賣來抵債，之後由近親或賣方自己「贖回」（25~28節）。在貧窮時被迫賣身給「寄居的外人」（47~54節）的人也可以贖回。如果沒有被贖回，他們怎樣都將在禧年（50年循環的第50年）被釋放。只有那些被賣給外人為奴的以色列人可以這樣被贖回。賣給以色列人的以色列人要到禧年才得自由（39~43節）。只有外族奴隸才可以永遠為奴（44~46節）。

以上卻不怎樣適用於路得的得贖。按利未記說，她是外邦人，不能被贖。況且，她來到伯利恆也不是奴隸。因此，路得的

「贖回」遠遠超出了以上律法，一來她是外邦人，二來她不只得到了自由，更與波阿斯成了親。

娶寡嫂的律法（申二十五5~10）特與婚姻有關。這律法的重點是，當男子無兒而死，他的兄弟要與寡婦生一個孩子，好為死人留後嗣。這也是路得記四章5節和10節的關注：波阿斯娶路得，可以為路得的前夫瑪倫留後。再一次，路得記的習俗跟律法所講的情況也有顯著分別。（路得生子後，伯利恆的婦女稱孩子是「拿俄米生」〔四17〕的。這大概不具律法含意，而是確認這孩子是拿俄米家的正式一員。）

在路得記，波阿斯按「娶寡嫂」原則娶路得的動機，跟「贖回」屬於拿俄米的地掛勾（四3）。這代表路得記第四章的法律步驟不是完全基於那兩個主題相近的律法。土地權在「娶寡嫂」習俗中可能只屬次要關注，因為寡婦可能因前夫已取得了業權，如果再婚時嫁給外人，業權就會脫離前夫的家族。可是，這不能滿意地解釋路得記第四章的行為。

聖經敘事與聖經律法顯示的圖畫稍有出入，我們對此不應太驚訝。整個法律情景可能比我們剛巧有的律法所顯示的更複雜。例如，*go'el* 可能要在某些情況下必須娶寡婦（Hubbard，頁48-63）。又或者，實情可能是，歷史上沒存在過一套在所有時代都適用於全以色列的統一法典。律法本身有時對同一件事都有不同的講法（例如，看出二十一1~6和申十五12~18）。若是這樣，路得不過是其中一種操作，而我們讀過的律法則是另一些作法。

最後，我們要問：敘事者純粹是以律法為據來寫敘事，還是有意抗衡律法？最明顯的例子是與申命記二十三章3至6節有關（參下文）。有關律法問題的進一步討論，參布什（頁211-15）。

正典中的路得記

在希伯來聖經中，路得記屬於「著作」部分，即稱為「五小卷」的那五卷書，其餘四卷是雅歌、以斯帖記、傳道書和耶利米哀歌。每卷書都與猶太人的一個節期有關，按路得記說，它是七七節的書卷，原因可能是故事發生在逾越節和七七節之間，即收割大麥和小麥之間的時間（一22，二23）。但七七節也跟在西奈山賜律法有關，而在猶太人著作中，路得被視為歸信者——接受猶太人律法者——的楷模（Nielsen，頁17-21）。

英文聖經按七十士譯本的排序，把路得記放在士師記和撒母耳記之間（譯按：中文聖經做法一樣），因為故事的背景和敘事本身都挺合適。路得記第一句表示，故事發生在士師時代。士師記最後幾章描述一個社會動亂的時代，總結為「在那些日子，以色列中沒有王，各人都行自己看為對的事」（士二十一-25）。來到路得記，一個男子和家人因為饑荒而要離開以色列。這卷書接著描述大衛王的起源。撒母耳記接著描述大衛成為以色列王的過程。因此，在英文聖經中，路得記處於以色列從士師時代過渡到王國時代的更闊故事中，屬這故事的重要連繫。

要明白路得記的神學，我們要思想它在舊約中的功能。路得的摩押人身分有多重要？猶太人最早的路得記評論——他爾根（亞蘭文譯本及詮釋）——認為這身分是一個問題。基連和瑪倫娶外邦女子，違反了耶和華的律法，可判死罪（參申七1~5，二十三3~6；參Nielsen，頁17-18）。但同一個典籍卻視路得為歸信耶和華的楷模。後一點的猶太人米大示註釋認為，追求家譜血統純正是何等荒謬，因為大衛——以及他之前的他瑪——都是混血兒（Nielsen，頁18-19）。

路得歸化以色列是整個故事最震撼的元素。連用詞也顯示接納路得是大主題，例如，拿俄米形容波阿斯是「我們的親人」，暗示路得像她一樣屬於這家（二20）。而波阿斯第一次相遇就稱路得為「女兒」（二8）。

這書的大膽叫我們想起同樣另類的約拿書，其中記載了亞述國的尼尼微人悔改，免受審判，令先知約拿大為氣結！路得記堅決地說，是否真正屬耶和華子民一員，不能單靠血統純正。

路得記的開放立場為另一卷持相似立場的書開路：使徒保羅說上帝的應許是用信心領受的（羅四章）。再闊一點說，羅馬書主張對所有弱勢和無力自保的人——外邦人、尋求庇護者、經濟移民——持開放的正面態度，不管他們與我們有多大差異。

進深研讀

註釋書

- D. I. **Block**, *Judges, Ruth*. Nashville: Broadman and Holman, 1999.
- F. W. **Bush**, *Ruth, Esther*. Dallas: Word, 1996.
- E. **Campbell**, *Ruth*. New York: Doubleday, 1975.
- R. L. **Hubbard**, *The Book of Ruth*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
- P. **Joüon**, *Ruth: Commentaire philologique et exégétique*. Rome: Biblical Institute Press, 1986.
- M. S. **Moore**, 'Ruth' in J. Harris, C. Brown and M. S. Moore, *Joshua, Judges, Ruth*. Peabody/Carlisle: Hendrickson/Paternoster, 2000, pp. 293-374.
- K. **Nielsen**, *Ruth*. London: SCM Press, 1997.

其他書籍和文章

- R. J. **Bauckham**, *Is the Bible Male? The Book of Ruth and Biblical Narrative*. Cambridge: Grove Books, 1996.
- A. **Brenner** (ed.), *A Feminist Companion to Ruth*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- _____ (ed.), *Ruth and Esther: A Feminist Companion to the Bible (Second Series)*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- E. W. **Davies**, 'Ruth IV 5 and the Duties of the Go'el', *VT* 33 (1983), pp. 231-4.
- H. **Fisch**, 'Ruth and the Structure of Covenant History', *VT* 32 (1982), pp. 425-37.
- F. S. **Frick**, 'Widows in the Hebrew Bible' in A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, pp. 139-51.
- M. D. **Gow**, *The Book of Ruth: Its Structure, Theme and Purpose*. Leicester: IVP, 1992.
- K. J. A. **Larkin**, *Esther and Ruth*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- B. G. **Webb**, *Five Festal Garments: Christian Reflections on the Song of Songs, Ruth, Lamentations, Ecclesiastes and Esther*. Leicester: Apollos, 2000.
- E. **van Wolde**, *Ruth and Naomi*. London: SCM Press, 1997.



第九章

以斯帖記

以斯帖記是波斯帝國一個活在被擄中的猶太人群體的故事（參地圖六，頁393）。以斯拉記和尼希米記記載百姓因應古列下詔而回耶路撒冷，以斯帖記卻另有關注。在以斯帖記，猶太人繼續在波斯帝國的心臟生活，似乎沒有應當回歸的意識。

以斯帖記的題旨是：猶太社群如何在外邦君主和帝國治下安然度日？故事有兩個英雄，一個是書卷以之命名的以斯帖，她成為了波斯王后；另一個是她的叔叔末底改，他也冒起至位極群臣的高位。可是，他們之所以有這樣的地位，是源於有人誓死反對猶太民族。

以斯帖記是聖經其中一個偉大的「散居」故事：即關乎「散居」外邦國家的猶太民族的生活。這書對歷來的猶太人都非常重要，因為他們大多是「散居」於各種外邦政權之下。

在基督徒的聖經中，以斯帖記緊接以斯拉記和尼希米記，所以被列為歷史書。在希伯來聖經中，以斯帖記屬於第三部分的書卷——「著作」。以斯帖記和路得記一樣，也屬於「五小卷」。這可能表示，猶太人關心書中的議題，多於歷史本身。此書一個大特點是沒有提過上帝。這是本章一個重要議題。

以斯帖記是精心打造的敘事，情節緊密，沒有冷場，結構如下：

以斯帖記結構

- 一1~22 廢后
- 二1~23 以斯帖封后，末底改封英雄
- 三1~15 哈曼設謀，末底改陷兩難
- 四1~17 以斯帖陷兩難
- 五1~14 以斯帖設筵為王——也為哈曼！
- 六1~14 末底改得報賞
- 七1~10 哈曼獲死罪
- 八1~17 王令逆轉
- 九1~32 普珥日
- 十1~3 末底改得榮耀

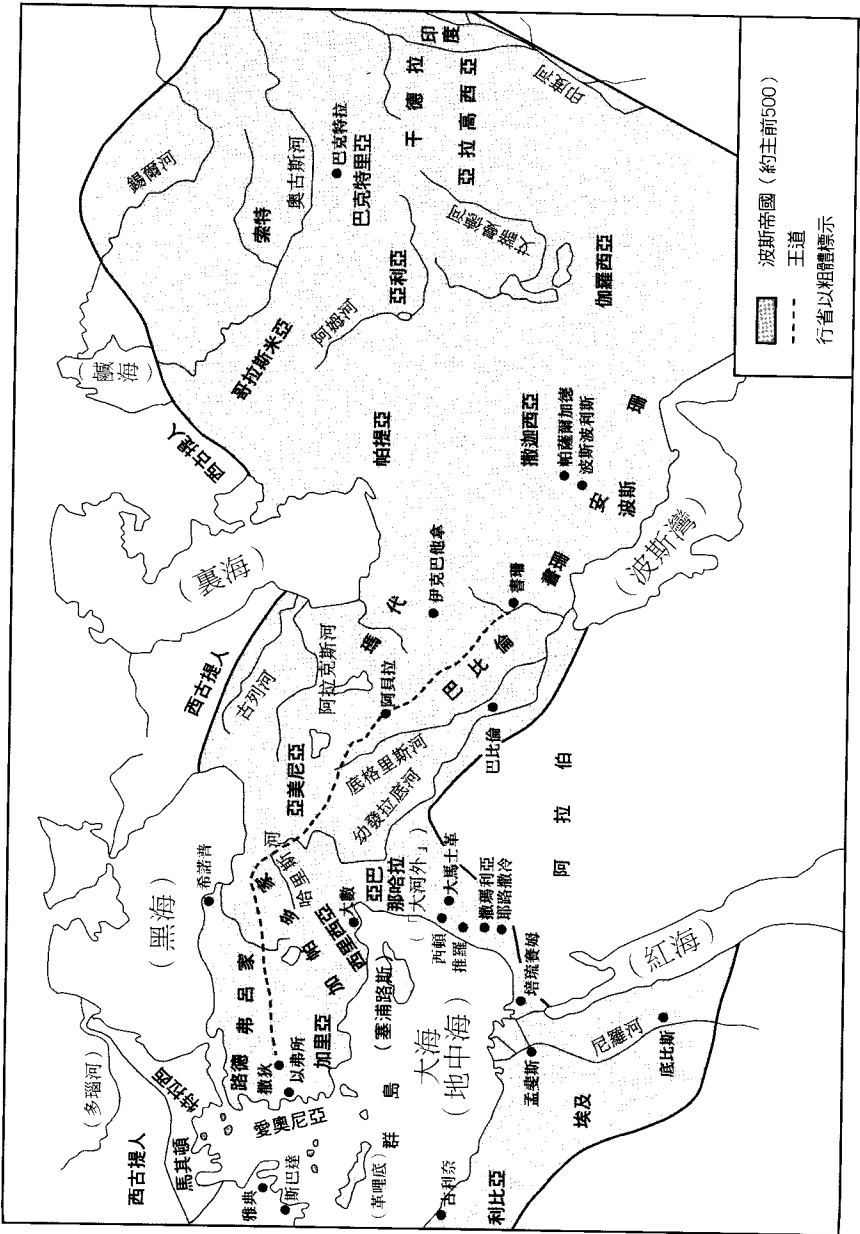
註：本章用的以斯帖記結構和據此而作的註釋，跟隨最常見的版本，即大多數英文聖經所用的版本。現存另一個版本（參「文本」，頁402），為一些教會視為權威。

註釋

一1~22：廢后

亞哈隨魯王更常被稱為薛西斯（Xerxes），他是偉大的波斯王（主前486-465），雖敗在希臘人手下而不能擴展至歐洲，但帝國版圖仍「從印度到古實」（一1）。書珊是波斯帝國三大首都之一（另兩個是巴比倫和伊克巴他拿）。大筵席（一3~9）是要展示帝國的遼闊和威武，其奢華與我們所知那時波斯宮廷的情況相符。

故事第一幕，王召王后瓦實提，要她在官員面前展示美貌。瓦實提大膽，竟然不遵王命，王統管天下，卻不能齊家。王感到



地圖六：波斯帝國

受辱氣憤，聽取臣下建議，廢瓦實提，並在全國頒佈命令，要所有婦女敬重丈夫。

二1~23：以斯帖封后，末底改封英雄

我們見識過波斯王的權勢和驕縱，現在故事兩大主角出場。以斯帖被選為后是故事的另一個重要部署。關鍵是她的猶太人身分，但末底改要以斯帖隱瞞這事實，反映他深知道猶太人寄人籬下危險重重。

同時，也巧合地，末底改揭發了一宗謀反事件，顯示他忠於波斯王。此事也是重大伏筆，儘管暫時似與故事主線無關。事件看似隨機而發，但情節卻在背後精心蘊釀。末底改的行動沒有即時後果——但有一日會被記起（二23）。

以斯帖和末底改：妥協者還是忠心的猶太人？

在第二章，以斯帖在末底改的鼓勵下，作出了其他舊約書卷會視為妥協的一系列行動：與外邦君王共度一夜，第二天成為王后（13~18節；對比以斯拉記－尼希米記對異族通婚的立場）；吃王供應的食物，沒有基於猶太人的飲食條例提出反對（9~10節；對比但一章的但以理）。

我們該怎樣看末底改和以斯帖在這一章的行為？（不要忘記，全因為以斯帖在第二章的行為，她才可以在後來拯救同胞。也要留意末底改在第三章開始時的不妥協態度。）將以斯拉記－尼希米記的標準加在那些居於巴勒斯坦以外的猶太人合適嗎？請思考敘事者在十章3節對末底改的最後評語：那是不是等於嘉獎他在書中的一切行為？

循類似的思路去想，第一和第二章邀請我們比較以斯帖和瓦實提。瓦實提是王后，拒作展示王權的美麗工具（一11）；以斯帖為獲取后冠，悉心打扮自己（二8~12）。哪個人更有尊嚴？

三1~15：哈曼設謀，末底改陷兩難

哈曼一出場，劇情頓然緊張起來。哈曼被提升至高位，似乎也是隨機事件。事出也突然，因為哈曼像橫空出世一樣，也因為讀者會預期被抬舉的是末底改。但事實上，哈曼是「亞甲族」人，暗示他與古代的以色列敵人亞瑪力人有關（撒上十五1~9）。當末底改拒絕跪拜哈曼，哈曼的怒氣轉向猶太人發作。第二章隱藏的問題——猶太人能在外邦管治下安然度日嗎？——此刻由一個霸王人物引了出來，這人物象徵猶太人的眾世仇。

哈曼朝見王之前抽籤（希伯來文：普珥），大概要定滅猶太人的日子。後來，猶太人記起他的惡計，因此在哈曼定下的那日慶祝「普珥」（九24~28）。

此刻，王輕易被哈曼矇騙，哈曼控告猶太人不忠於王，因為他們另有忠誠對象——猶太人的律法和習俗，即摩西律法，雖然經文沒用這些字眼。指控失實，因為我們知道末底改已經顯示對王忠誠。但驕傲而愚昧的王容易受嚇，因而相信了，並將戒指給了哈曼——「猶太人的敵人」（三10）。他不知道這諭旨會取自己王后的命。敘事帶出猶太人在這個不負責任又易受欺騙和統治者下要面對的危險：亞哈隨魯坐下與哈曼舉杯，書珊城卻因諭旨而一片恐慌（三15），這對照正好反映這王的管治質素。

四1～17：以斯帖陷兩難

以斯帖既是王后，又是沒暴露身分的猶太人，這兩個事實現在成為關鍵。但為救同胞而進去見王，等於冒生命危險。末底改提醒她有責任冒這險。這帶出了全書的神學中心。末底改相信萬事非偶然：以斯帖被提到這個獨特位置，為的是保護同胞。但即使她不肯配合，「猶太人〔編按：新譯本全書皆作「猶大人」〕必會從別的地方得著解救」（四14）——間接道出了對以色列的神有信心。

五1～14：以斯帖設筵為王——也為哈曼！

以斯帖現在擔大旗，按自己的計劃行事。她為王和哈曼設筵，這筵席是故事張力和諷刺的高度聚焦。哈曼為得王后器重而心裏高興（12節）——卻不知道，王后是他要謀害的人之一。經文現在強調以斯帖的權力，因為王允諾以斯帖一切所求的。這啟動了兩股相反的力量：殺猶太人的命令不能收回；王給以斯帖的恩賜將巨大的權力交在她手中。令人始料不及，以斯帖只提出明天再宴請王和哈曼，令張力更增強。同一時間，哈曼對末底改的不滿已升到沸點，他準備為眼中釘建一個行刑架。

本章展示故事中的權力關係。雖然猶太角色或會感到危在旦夕，讀者卻看見在權力鋪設下，哈曼才是注定滅亡的。最後的事件（五9～14）反映哈曼缺乏安全感和理智。就是在他看來非常風光的時候，一樁小事都可以叫他光火（9節）；為了補償自己覺得被冒犯，他竟召全家和朋友來聽他誇讚一生的成就（10～12節）。妻子為撫平他的心靈，提議他建木架（13～14節）——一個看似荒唐的建議（比較第一章的亞哈隨魯的朝臣）。

六1～14：末底改得報賞

當猶太人處境似乎壞得不能再壞時，事情又再出現變數。王一夜難眠，命史官讀年鑒，如此就記起了末底改的忠心行動。王決定要尊榮末底改——正當哈曼要處死末底改！這是充滿諷刺的一幕：王問哈曼怎樣對待王所喜悅的人。一生都追求別人尊重的哈曼，滿以為王說的是他，就提出了在不冒犯王尊榮下最奢華的尊榮——最後才知道王說的是末底改！但就是在哈曼因羞辱而悲哀的時候，他的朋友預測更不妙的事會發生：如果末底改是猶太人，哈曼決不能勝過他（六13）。

七1～10：哈曼獲死罪

家人的消極話猶在耳際，哈曼就被摧趕，來赴以斯帖第二次的筵席。經過了一天，哈曼的形勢已大不如前，但尚有一個意外正等候他——以斯帖要透露她也是猶太人！以斯帖向王求——在她請求以先已蒙恩許——她同胞的性命。以斯帖細說哈曼怎樣謀害猶太人，而把哈曼套住的網羅進一步收窄。（留意七6：「哈曼在王和王后面前立刻驚惶萬分」，這話言簡意賅，說明以斯帖已將形勢逆轉：她和亞哈隨魯現在是「王和王后」，站在哈曼的對立面，而哈曼已與權力之源隔離。）高潮帶點滑稽味：哈曼乞求以斯帖赦免，動作卻像非禮她（七8）。哈曼立時就被掛在自己為末底改預備的木架上。

八1～17：王令逆轉

末底改徹底打敗了哈曼（八1～2）。但事情還未完結，因為殺害猶太人的諭旨仍然有效，有待化解。威脅仍然存在，因為猶

太人到處都有敵人，他們要在所定的日期攻擊猶太人，也就是在亞達月十三日動手（三7、13）。以斯帖要再次說服王，王就下了一條應對的命令，容許國中的猶太人抵抗所有攻擊他們的人。末底改穿大朝服離開王宮，猶太人看見就歡樂，四個形容詞「光彩、歡喜、快樂和尊榮」（八16）逆轉了哈曼傳第一道諭旨時猶太人的「悲哀、禁食、哭泣、悲傷」（四3）。

九1～32：普珥日

經文敘述猶太人的自衛行動，但看來他們像向想害他們的「仇人」報復多於自衛（九2、5）。從以斯帖提出的新要求看，這印象就更強：她希望行動在書冊多添一日，以便將哈曼10個兒子吊死（九13）。只一日，在各省就殺了75,000敵人（九16）。整個行動叫我們強烈想起古時對付迦南人的「聖戰」（申二十16～18）。八章17節說全國各族人民都懼怕猶太人，更是明顯回應早期書卷的記載（參書二9），有此效果的還有重複出現的「猶太人卻沒有下手掠奪」（九10、15～16；比較書六18～19）。

這些事件日後演變成普珥日的週年節慶，王親自定在亞達月十四和十五日舉行。節期名為「普珥」，因為哈曼計劃除掉猶太人時曾掣籤（九24～26）。節期得到王家御准，以斯帖和末底改同時授權（九29）。

普珥日

普珥日是唯一源自聖經但又不是律法吩咐的猶太人節期。這跟以色列的三大節期（逾越／無酵節、五旬節和住棚節〔利二十三章〕）很不同。節期的名字（「籤」）似

乎有別於信奉上帝護理的聖經立場。這是以斯帖記其中一個似乎與其餘舊約經文的神學相左的地方。

頗多學者認為普珥日根本不是源起於猶太人，而是有巴比倫或波斯背景。詳參穆爾（Moore，頁xlvi-xlix）。

十1～3：末底改得榮耀

全書最後講的是末底改，不是以斯帖，複述末底改的尊榮，也就是哈曼原本想得卻得不到的尊榮。但末底改最終卻不是因為在國中掌大權而被記念，而是因他為同胞求福祉，為他們「代求」（十3，NRSV）。末底改的全部成就都記在「瑪代和波斯王的史記」（十2），這短語跟列王紀的「在位公式」相似（例如，王上十四19、29），暗示經文有意與早期的以色列歷史相比，並提醒我們，這時期的根本人間現實是波斯帝國的權勢。

重要主題

以下的神學討論是按馬所拉抄本說的，有關以斯帖記的異文傳統，看頁402。

上帝與事件

以斯帖記一個明顯事實是沒有提過上帝。這不可能是出於偶然，因為其中的危機顯然會令人間，正如納粹德國對猶太人的恐怖迫害一樣：上帝有沒有幫助猶太人的能力和意願？敘事沒有提到上帝，是否意味作者已將上帝排除在歷史之外？全書的結構帶出事件之間的緊密關係，特別是因果關係。一連串巧合可能暗示事情不可預料，人生際遇由機緣決定，又或像擲骰子（所謂「普

珥」)那樣。作者是不是在說，事件發生的原因不過是其他事件？其他舊約敘事都會描述事件之間的關係，但卻會表明上帝在背後掌管（例如，撒下十一～二十章，留意十二15下；創三十七～五十章，留意四十五5～8）。莫非以斯帖向不可知論邁進了一步？

事實上，以斯帖記對於上帝在歷史中的作為似乎是更正面的。巧合可以看為是上帝護理和安排事情的證據，而不是隨機而發。鑰節是四章14節，如果末底改不相信事情為上帝掌管，他對以斯帖說的話就沒有意義。或許，以斯帖在同胞面對大危機時竟壓群芳，當上了王后，背後必有更高目的。如果以斯帖拒絕履行責任，解救仍會從「別的地方」出現：上帝會找到別的方法去拯救百姓。如果我們這樣理解末底改的話，以斯帖記的神學就與約瑟故事的神學相類似。約瑟故事也是說，上帝用一連串不可逆料的事件來成就祂的旨意，甚至一步步逆反了約瑟兄弟的惡計（創四十五5～8，五十19～20）。（這問題可詳參Rodriguez。）

看來以斯帖記沒提過上帝，又比約瑟故事更進一步：即使上帝看來隱藏，祂事實上仍在背後穿針引線，從中成就祂的拯救旨意。

護理、禱告和責任

末底改對以斯帖說的話（四14）有另一個重要信息。如果以斯帖是因為上帝安排而登上此位，她就有責任去按身分而行。末底改對她的警告相當嚇人：「你和你的父家就必滅亡」。如果她刻意不作她應作且唯有她能作的事，後果嚴重。

因此，以斯帖記思想上帝在歷史中的主權和人的責任兩者間的關係。箴言這樣形容這個關係：

人心計劃自己的道路，他的腳步卻由耶和華指引。（箴言十六9）

以斯帖記加上，人可以破壞或阻礙上帝的計劃：最終上帝會勝利，但人的抉擇是真的，不管後果是善是惡。

以斯帖願意履行責任（四16下），不過與此同時，她知道她不能控制事情的發展，所以她禁食（16節上）。敘事在此前後一致：正如它沒有提到上帝，所以也沒有提到禱告。不過我們可以視禁食為禱告。以斯帖知道她不能掌控所有事情；她依靠一個更高的力量。

最後，她願意承受行動的可能後果。她的話「我若是死，就死吧」（四16）可解讀為有信心卻又不排除任何結果，而不是無可奈何的宿命論。人不能操控上帝。她的態度可以與沙得拉、米煞、亞伯尼歌媲美。當三人面對尼布甲尼撒王的「烈火的窯」時，他們宣告上帝會拯救他們，但卻加上別有意思的「即或不然……」，並表明即使這樣，他們仍會忠於上帝（但三17~18）。

報復

以斯帖記的另一個神學議題是猶太人從敵人身上施行的報復。正如我們在註釋看到，他們的行動似乎已超越自衛，以其人之可怕手段還治其人之身。如果我們這樣解讀是正確的話，這實在不可能算是正面教導。我們當怎樣理解有關的敘事？

首先，論到哈曼，這是一個惡計最終苦害了設計者的例子。哈曼被自己所建來吊死別人的木架吊死，本身是個大諷刺。這事可看成上文一個要點的嚴肅示範：人的計劃有限制，因為人不可

能知道事情的所有來龍去脈。以斯帖謙卑承認這點，哈曼卻不然。

第二，我們必須謹記這故事的性質。事件是以諷刺手法來述說，以嘲笑當權者的虛張聲勢。即使有權有勢的人，虛張聲勢時也顯得荒謬，甚至連計劃也可能招致完全相反的結果。若是惡計，就自作自受。（也請參考專題：「以斯帖記九至十章：後加的？」）

鑑別議題 文本

到目前為止，我們只考量了大多數英文聖經所印的以斯帖記。這版本根據的是馬所拉抄本的希伯來文。但以斯帖記其實有幾個古代版本，這些版本之間關係複雜。特別是，有一個較長的版本在早期已經存在，這就是現時七十士譯本的以斯帖記。**NRSV**在次經部分刊印了這版本的全文。（大多數次經印行本只翻譯七十士譯本有，而馬所拉抄本沒有的經文，稱之為「以斯帖記補篇」。但要不失上下文的全豹，就要讀全文，例如用**NRSV**。）

七十士譯本的以斯帖記譯自一個有別於馬所拉抄本的較古的希伯來文本。其中的差異不只是多了經文，在兩個版本都有的段落裏，經文都有出入。七十士譯本在馬所拉抄本的故事線以外加上：

A/十一2~十二6（在第一章前）：末底改夢見上帝會拯救猶太人。

B/十三1~7（在三13後）：殺猶太人的諭旨全文。

C/十三8～十四19（在四17後）：末底改和以斯帖向上帝哀求。

D/十五1～16（緊接C）：上帝令王喜歡以斯帖；以斯帖兩次昏倒，顯示她內心極大掙扎。

E/十六1～24（在八12後）：王透過末底改頒佈，容許猶太人保護自己的信件全文。

F/十4～十一1（在十3後）：末底改按開始時的夢詮釋故事中的事件。

兩個版本在神學上也有差異。主要的分別是：

- ◎ 七十士譯本的以斯帖記表明上帝參與事件（A/十一10）。
- ◎ 七十士譯本將以斯帖記打造成跟核心的舊約神學一致。主角是敬虔的模範：他們禱告，動機明顯是高尚的（例如，以斯帖表明她憎恨與外邦人結婚，討厭做王后，只是為了同胞的緣故她才這樣做；C/十四15～16）。七十士譯本的部分經文與但以理書相近，有夢境和異象，又用了象徵性語言（A/十一6～7、10～11，F/十6～9是解釋）。
- ◎ 七十士譯本填補了故事的空隙。例如，王的書信（E）強調國中有很多官員流了無辜人的血，設計傷害王的子民。哈曼有不忠於王的行為。猶太人的報復因而得到合理化。
- ◎ 王被描述成敬虔的王，尊重以色列的神（E/十六18、21）。七十士譯本刻意打造一個尊重波斯政權的態度。

希臘文以斯帖記

七十士譯本的以斯帖記有些新的重點，顯示早期詮釋這書的猶太人，覺得這書不單奇怪，甚至會絆倒人。他們用了甚麼方法去「拯救」兩位救國英雄的聲譽？藉著這些「正統」的改動，以斯帖記是否因而更接近其他被擄回歸後的書卷，例如以斯拉記和尼希米記？

還有一個版本需要介紹：甲本（Alpha text 或 A-text）。這是一個希臘文文本，它出於的希伯來文明顯有別於馬所拉抄本和七十士譯本所出自的希伯來文，它採用了這個獨立的文本傳統，再加上七十士譯本的補充。這文本沒有保存在任何正典傳統中，第一版要在十七世紀才出現。不過，現代研究認為它反映了以斯帖記的故事在古代是如何演變。（進一步了解可看Levenson，頁32-34。Clines 1984b，頁215-17刊印了希臘文和英文全文，並在頁71-92作出分析。）

以斯帖記第九和第十章：後期的補充？

克萊因斯（Clines 1984b，頁26-30、39-63）提出第一至八章是出色的文學，統一性強，但第九至十章卻是蹩腳、不合邏輯，有理由相信是經過一連串補充而成。這些補充經文挪用了第一至八章的很多用語，但所構成的「結局」卻不是整卷書的邏輯性結束。

他的論據包括：

- ◎ 第八章講述第二個諭旨簽發，容許猶太人受攻擊時自

衛，用意是中和哈曼策劃的前一個諭旨，同時又沒有擺明推翻前一個諭旨，因為這是不可能的（一19，八8）。這個新諭旨期望造成以下局面：沒有外邦人會攻擊猶太人，沒有猶太人需要自衛反擊。兩個諭旨似乎都在第九章被拋諸腦後：沒有記載猶太人被攻擊（雖然哈曼策劃的諭旨已下達），而猶太人卻不單是自衛（正如第二個諭旨所容許的），而是主動攻擊「仇敵」（九1、5、16）。

- ◎ 第九章提及猶太人的「仇敵」有點奇怪：前文只提到猶太人有一個敵人——哈曼（三10）；書珊的居民卻因為哈曼的諭旨而慌亂（三15），並在末底改被抬舉時歡樂（八15）。九章16節的75,000敵人從何而來？
- ◎ 九章20節至十章3節似乎多有重複、混亂或空泛，與一至八章的風格和技巧很不同。

讀一讀克萊因斯的内容：你覺得有說服力嗎？有沒有理據支持九至十章是全書的恰當總結？要記得這卷書明顯有後加的經文，正如七十士譯本所顯示的。你可以比較利文森（Levenson，頁118-34）的評論，他同情卻不完全同意克萊因斯的立論。

文學鑑別議題

以斯帖記的敘事風格

以斯帖記的文學價值經常為人所肯定，且見於敘事的很多方面：不同的情節微巧地交織和牽連，每個場景建構精巧（Clines

1984b, 頁9-24、31-38)；以第六章為這大逆轉故事的轉捩點，各事件都得著美妙的平衡(Levenson, 頁5-10)；衣著和奢侈品在敘事裏有象徵性(一1~9, 四1~4, 六8~11, 八15)；宴會在書卷中有特殊意義(共有10個宴會，誰出席通常都曉富意義)。敘事者諷刺波斯王室，尤其是第一章，他在好幾處戲謔波斯帝國的「官話」(例如在一、三和九章；有趣的是，在最後一章，以斯帖和末底改顯示他們能流利地書寫這種「方言」)。

文體和歷史性

以斯帖記一個特點是反差，一面是幽默元素，一面是威脅猶太人存亡而最終卻臨到他們敵人的可怕事情。以斯帖記的核心鑑別議題是：它是甚麼類型的寫作？作者是否懷著寫歷史的心態寫作？以斯帖記的種類(或文體)是不是類似次經/次正典的《猶滴傳》或《多比傳》。《猶滴傳》和《多比傳》都是講猶太人活在帝國(亞述)統治下的故事，不過從內在證據看，它們所說的不是準確的歷史。(例如，在《猶滴傳》裏，尼布革尼撒被描寫成亞述王，但他實際上是巴比倫王。)以斯帖記是正典書卷，《猶滴傳》和《多比傳》不是，不過這個事實卻不足以證明以斯帖記比其餘兩卷書更有歷史價值。

書中有些一般性特色反映真實歷史。亞哈隨魯的確統治一個龐大的帝國，從印度直至古實。另外，有關帝國的行政體系及風俗的描述都符合已知的事實：例如，郵遞制度、對於值得獎賞行為的記錄、釘在木上掛起來的懲罰(Clines 1984a, 頁261、293；Moore, 頁xli)。書中還有好些波斯人名和詞彙。(這些名字有許多都準確，參Millard。)

書中記載的事件也可以切入從其他文獻得知的亞哈隨魯的年代表（主要來源是希臘史家希羅多德，他在亞哈隨魯之治完結後不久下筆）。其中的情節必須預留四年的空檔，因亞哈隨魯要與希臘人爭戰（483-479）。按克萊因斯的分析（1984a，頁260-62），在亞哈隨魯執政第三年所舉行的宴會和廢除瓦實提（一3）可以是在戰爭之前發生的，而在第七年立以斯帖為后（二16）在爭戰之後發生。福克斯（Fox，頁133）不同意，他認為亞哈隨魯在第七年應該仍在外地。不過，因為福克斯（頁14）以主前485年為亞哈隨魯開始統治的年分，第七年就是479年，因而以斯帖的登位的確可能在亞哈隨魯回國後不久便發生。

以上的種種都不能證明以斯帖記是真實歷史，因為以上細節都只是環境證據。虛構故事也可以跟歷史書一樣輕易地搞對本土色彩。

一個重要考量是敘事的核心事件：帝國中有人密謀要殺死所有猶太人，但被王后和高官化解，最後有75,000波斯人被猶太人屠殺。這些事件沒有獨立證據來佐證。有些人判斷這樣的事情應該真的發生過，而「這個核心事件本質上不是沒可能或不大可能」（Gordis，頁388）。不過，何謂「大可能性或不大可能」總是可爭議的。絕對可以認為，一個王定以國家穩定為先，不大可能批准在全國進行大規模屠殺。

那麼，我們怎樣確定以斯帖記是否符合歷史呢？要回答這問題，我們要回到文體的討論。正如我們在註釋所見，以斯帖記是精心寫成的故事，故事基礎是一連串極巧合的事件（例如以斯帖不早不晚當上了王后；王恰巧在哈曼要處死末底改之前記起末底改的功績；五14~六3）。書中甚至有滑稽元素（例如哈曼誤以為

王要抬舉他，但其實王要抬舉的是末底改；六6~9）。事實上，觸發所有事件的全書的第一幕幾近一齣鬧劇：大權在握的王竟受妻子所辱，而帝國龐大的通訊系統竟被啟動，宣布（在當時說）平常而當然的消息，就是丈夫是一家之主——但顯然王本身做不到！王被描繪成浮誇、軟弱和容易受擺佈，似乎接近卡通人物多於是真實歷史人物。學術界不是總能確認以斯帖記是一齣喜劇，但這卻是伯林（Berlin）近期註釋的重點。

聖經中的喜劇

讀者或許對聖經書卷是喜劇這個見解懷有戒心。但喜劇也可以很嚴肅，甚至接近悲劇。

伯林論到以斯帖記時說：「……即使是那些接受以斯帖記具滑稽味道的釋經家，在詮釋時都沒有充分考慮這元素」（頁xviii）。她在書中看見鬧劇或諧謔的情節（頁xix），她認為「所有角色都是類型人物」（頁xx）。她續說：「如能接受這故事是與嘉年華會般的節期有關的喜劇，最大的詮釋問題當即溶解。」（頁xxii）

用喜劇角度閱讀以斯帖記會化解讀者在書中遇到的一些道德問題，這說法你同意嗎？你認為哪一種現代文學或表演形式跟以斯帖記最接近？請讀伯林（頁xvi-xxii）。

利文森的進路差不多：

我們當看以斯帖記為以波斯帝國為背景的歷史短篇小說。這不是說它是一派謊言，只是它的真就像任何文學作品的真那

樣，是相對於文體的，而以斯帖記的文體不是歷史編年紀（雖然有時它仿倣歷史編年紀的風格）。（頁25）

這書不是要我們明白史實，而是刻劃散居異地的猶太人的處境。至於日期方面，它很可能是出自波斯時代末年，在亞哈隨魯時代過後不久（因為一1要向讀者介紹「亞哈隨魯」），成書地點可能是書珊城，即故事發生的地方（頁26）。

因此，可能最好是把以斯帖記看成「假如某某事發生，怎麼辦？」的故事：假如猶太人突然面對沒頂之災，甚至是由王下令的沒頂之災，怎麼辦？他們可以及如何生存下去？又或者（我們可以猜想）以斯帖記是針對巴勒斯坦猶太人的驕傲而說的故事。如果在巴勒斯坦的猶太人會傾向質疑沒有跟他們一同回國的猶太人的忠誠，那麼以斯帖記可能是寫來反問他們：你怎樣知道你在遠處的同胞中，沒有人像你們那樣勇敢和委身呢？你怎知道你可以繼續存活，不是拜這些你視為妥協者的人的努力所賜？

相反，雖然以斯帖記所描述的部分行動和行為，因著種種原因看來太離奇，但奇怪的事情也常發生，而這話肯定適用於強大而妄自尊大的君主的宮廷和帝國。我們也不要忘記，如上所述，第九和十章——書中一些看來最不可能的事件都記在這裏——是後加的。若排除這二章，自然可免去很多歷史問題。但說到底，那些希望捍衛以斯帖記的基本歷史性的人，至少要考慮這書的風格（時而滑稽，時而正經）和部分敘事中有不可置疑的戲謔元素。

正典中的以斯帖記

新約沒有明顯援引過以斯帖記。我們頂多讀到在羅馬統治下有人指控猶太人（徒十六21），情況類似哈曼指控猶太人（斯三8）。以斯帖記在正典中的位置，必須先從其他舊約書卷入手。

按處境說，我們已說過以斯帖記不尋常。七十士譯本的額外經文去除了一些棱角，目的似乎是使以斯帖記更符合舊約的常規。以斯帖記甚至迥異於它在正典中的近鄰（以斯拉記和尼希米記），因為它沒有呼召猶太人返回耶路撒冷。

不過，以斯帖記的某些主題與其他舊約書卷相似。跟但以理書的好些故事（但一～六章）和約瑟敘事（創三十七～五十章）一樣，它說猶太人在他鄉被外邦人統治的故事（所以有被稱為「散居短篇」）。這些故事表明，猶太人在外邦人治下可生存，甚至發達。但以理書和以斯帖記也表明，猶太人的身分可招來災禍。這點在但以理書尤為突顯，當中的主角公然實踐猶太人的信仰，抵觸了王命。在以斯帖記，猶太人身分本身已構成危險。自被擄起，如何活在外族統治下是猶太人一直要面對的問題，直到現在。

我們亦提到以斯帖記如何論到人的責任和上帝主權。與其他敘事相比，這書更為大膽，將上帝的隱藏寫成為經驗中的事實。就在這裏，以斯帖記的喜劇趨近聖經最深沉的靈魂思索：例如那些因上帝沒回應而困惑頓生的詩篇。喜劇與悲劇只一線之差：假如那個意料之外的大團圓結局事實上沒有出現，怎麼辦？我們也提到跟箴言在主題上的對應。像箴言第十六章，以斯帖記在上帝似乎缺席的時候，仍持定信心。

基督徒可以怎樣閱讀這卷猶太味最重的書卷？讀法之一是預

表：以斯帖預表基督，正如貝克特（Beckett）最近的研究說：以斯帖某方面像站在法老面前的摩西（頁42），但更深刻說是像基督。她是一個「拯救的代理人……中保」，為救別人甘願冒死（頁43-44）。

另一個稍有不同的角度是看被擄或散居的猶太人預表按「喻意」說被擄的「是異鄉人，是客旅」（參來十一-13）的基督徒。基督徒因為最終的忠誠對象是上帝，在世上生活既可享特權，也可惹災禍。

以斯帖記的一些神學卻是為猶太人和基督徒所共同接受：相信上帝以人看不見的方式在世上工作，且少有留下即時或明顯的痕跡。

以斯帖記二觀

以斯帖記，尤其是結局，可以從兩個角度來閱讀：一個是散居的角度，一個是耶路撒冷的角度。

從散居的角度，這書似乎是大團圓結局：末底改掌大權，他為同胞利益行事（十3）——事實上，他的成就堪與以色列的諸王相比（十2）；善待猶太人的決定已記在波斯冊上，即使末底改離世也不會被忘記（九20，十20）；經文提到後來的猶太人會記念普珥日（九27~32）。我們可以估計，猶太人來到書末，經過許多「巧合」之後存活下來，或許暗示他們亦會繼續這樣存活下去。

若是如此，以斯帖記會否是要推許上帝子民的另一種存在模式？意思是，對一些人來說，回耶路撒冷重建是對的（正如以斯拉記和尼希米記所說）；但對另一些人來

說，留在被擄之地，甚至接近帝國權力的中心，盡力為當地的同胞出力，同樣是對的。

相反，耶路撒冷的角度提出問題：重建錫安的先知應許怎麼了？列國不來錫安朝拜以色列的神嗎？猶太人或因為末底改和以斯帖的行動而得活命，但那些更大的目標又有何寸進？末底改或很有成就，可是他是為波斯勢力服務，其事蹟記錄在波斯史冊，不是以色列史冊（十2）。波斯帝國的領袖行事隨意又滑稽（但又危險），此國度真是上帝子民永遠的安居之所嗎？

你覺得哪個閱讀角色較可取？它們是否不可並存？

進深研讀

註釋書

- A. **Berlin**, *Esther*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 2001.
- D. J. A. **Clines**, *Ezra, Nehemiah, Esther*. London: Marshall, Morgan and Scott, 1984a.
- J. D. **Levenson**, *Esther*. London: SCM Press, 1997.
- C. A. **Moore**, *Esther*. New York: Doubleday, 1971.

其他書籍和文章

- M. **Beckett**, *Gospel in Esther*. Carlisle: Paternoster, 2002.
- D. J. A. **Clines**, *The Esther Scroll: The Story of the Story*. Sheffield: JSOT Press, 1984b.
- M. V. **Fox**, *Character and Ideology in the Book of Esther*, 2nd edition. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

- R. **Gordis**, 'Religion, Wisdom and History in the Book of Esther: A New Solution to an Ancient Crux', *JBL* 100 (1981), pp. 359-88.
- K. J. A **Larkin**, *Ruth and Esther*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- A. R. **Millard**, 'The Persian Names in Esther and the Reliability of the Hebrew Text', *JBL* 96 (1977), pp. 481-8.
- A. M. **Rodriguez**, *Esther: A Theological Approach*. Berrien Springs: Andrews University Press, 1995.
- E. **Yamauchi**, *Persia and the Bible*, 2nd edition; Grand Rapids: Baker, 1996.



第十章

以斯拉記和尼希米記

引言

以斯拉記分為兩部分：一至六章講述古列在主前538年下詔後，被擄之民從巴比倫回歸的故事，涵蓋回歸後的20年，直到主前516年新聖殿建成為止。這時期的關鍵人物是所羅巴伯、約書亞、哈該和撒迦利亞。第二部分是七至十章，主角是以斯拉本人，涵蓋的時段較後。假設敘事中的王是亞達薛西一世（主前464-424；參「日期和寫作日期」，頁437），以斯拉來到耶路撒冷的年間就大概是主前458年。

波斯諸王（主前550-358）

古列	550-530
剛比西斯	530-522
大利烏一世	522-486
薛西斯（亞哈隨魯）	486-465
亞達薛西一世	465-424
大利烏二世	423-404
亞達薛西二世	404-358

以斯拉記一至六章主要是描述未經驗過被擄巴比倫的地方

人士反對興建聖殿。所羅巴伯的成敗在於是否得到波斯政府的支持。支持和反對建殿的雙方從猶大發信予當局，經過書信往還，大利烏一世最後決定維持古列諭旨所批示的（拉六章）。

以斯拉記七至十章分為兩部分：以斯拉受命供給聖殿敬拜的需要，並在猶大教授耶和華的律法（七～八章）；他面對從巴比倫回歸的猶太人跟居於猶大的非猶太人通婚的問題（九～十章）。

以斯拉記記述一浪接一浪的被擄者回歸、興建及維持聖殿。尼希米記則主要描述重建城牆，書中主角是尼希米本人，他的任務與以斯拉不同。尼希米在亞達薛西第20年抵步（尼二1），即主前446至445年，或以斯拉之後12到13年。可是，按尼希米記八至九章的記載，兩人所領導的工程時間上有重疊，因為以斯拉在重新立約的典禮中出現，角色突出。

尼希米記的第一亦是最長的部分（一～七章）記錄了尼希米成功重建耶路撒冷城牆。第二部分（八～十章）以重新立約為焦點。最後部分（十一～十三章）講述獻城牆，以及尼希米重整社群秩序的過程。尼希米以第一身講述故事的大部分內容，特別是一至七章和十二至十三章的部分內容（所謂「尼希米回憶錄」；Williamson 1985，頁xxiv）。但偶然有另一把聲音講述故事，並以第三身代名詞來稱呼尼希米（例如，八9）。

以斯拉記和尼希米記的結構

拉一1～六22	被擄回歸，重建聖殿
拉七1～十44	以斯拉的任務：律法，異族通婚的問題
尼一1～七73	重建耶路撒冷城牆

尼八1~十39 重新立約

尼十一1~十三31 獻城牆，進一步改革

以斯拉記與尼希米記的關係非常密切；事實上，兩卷書本來被視為一卷。（我們從猶太人最早期對這兩卷書的稱呼得知，參 Williamson 1985，頁xxi。）以斯拉本人在尼希米記第八章再次出現，而以斯拉和尼希米的工作在兩卷書合起來看是緊密相連的。

註釋

拉一1~六22：被擄回歸，重建聖殿

古列下旨（一1~11）

以斯拉記的故事延續歷代志的故事，這是非常清楚的，因為開首段落（一1~4）重複了歷代志的結語（代下三十六22~23），並稍作擴充。英文聖經清楚反映這延續的邏輯，因為以斯拉記是位於歷代志之後。

主前539年，波斯王古列推翻巴比倫王拿波尼度，標誌巴比倫稱霸聖經世界的時代終結，波斯帝國取而代之，成為當時為止人類史上最大的帝國。波斯對待被征服人民的政策有別於巴比倫。巴比倫王尼布革尼撒在597和586年把被征服的猶太人放逐，古列現在卻容許被征服人民留在家鄉，持守本身的傳統。他對猶大人所發的詔命也與這個國策相符。有關這政策的獨立證據來自所謂的「古列圓柱」（*COS II*，頁314-16），它記錄了古列重新安置猶太人以外的各族人民。（我們建議你閱讀這銘文：它一方面印證了拉一2~4和六2~5的記載，另一方面以完全不同的角度去理解古列的政策。）敘事者在此還提到，古列親自監督尼布革尼撒50年前奪

去的聖殿財物的歸還（一5～11；參王下二十五8、13～17）。他又頒令重建聖殿，儘管六章3至5節才提及這命令。從以斯拉記作者的角度看，古列的詔命應驗了預言（一1）。耶利米曾預言，巴比倫威震四方一段時間後會敗在另一強權之下（耶五十9），這強權在別處被稱為「瑪代諸王」（耶五十一11）。以賽亞書的經文也將古列的興起定性為耶和華拯救猶大的內容一部分（賽四十四28，四十五1、13）。重建和維持聖殿先是所羅巴伯，後是以斯拉的工作重點。

回歸的被擄者（二1～70）

這段經文記錄了重返猶大城鎮的人的名單。（名單與尼七6～73非常相似。）所羅巴伯和約書亞是首領。所羅巴伯是大衛的後裔（代上三17～19），也是於597年被擄的約雅敬的孫。（代上三19說所羅巴伯是毗大雅的儿子，但在該一1及這兒，他是撒拉鐵的儿子。Williamson 1985〔頁32〕的解釋是中間有一段娶寡嫂的婚姻。）約書亞是約薩達的孫（拉三2），約薩達是被擄前最後一任大祭司（代上六14）。因此，這些領袖代表猶大被擄前的政治和宗教當局。

名單的最大篇幅是記錄猶大的百姓（二3～35），然後是祭司（36～39節）、利未人（40節）和其他在聖殿事奉的人（41～58節）。名單的宗旨是確立回歸者的合法性，表明他們皆屬於有名有姓的猶太家族，有時則與地方相連（例如，22～23、25～28節）。這種動機在59至63節表達了。最後，重回故土與重建聖殿二者相連（68～69節）。

根基（三1～13）

敘事描述回歸群體發熱心，要在耶路撒冷重建耶和華的崇拜。回歸後第一年的住棚節舉行了獻祭（三3～6），第二年立殿的根基。每一步都依規矩做，祭司和利未人全程參與（8節；比較代上二十三4）。這裏與所羅門建第一個聖殿有呼應，也呼應從推羅和西頓進口建材（7節；比較代上二十二2～4）。敘事也憶起大衛為建殿傾力準備（10節），這也是歷代志的一個重點。頌讚的內容也有歷代志的痕跡（10～11節；比較代上十六4～7、34；代下五11～13）。新聖殿無法與第一聖殿相比；即使如此，能在舊址重建聖殿顯然十分重要。

最終勝過阻力（四1～六22）

從巴比倫來的新入境人士原來並不孤單，在猶大內外已住著居民，他們明顯不歡迎這些新面孔。原居民被稱為「那地方的居民」（四4），以區別於「猶大人」。作者稱被擄回歸者為「猶大人」，以示他們有權住在那地，而「那地方的居民」則被稱為「猶大和便雅憫的敵人」（1節），不准參與建殿的工程（參三3）。這也是所羅巴伯拒絕他們的原因（2～3節）。所羅巴伯根本懷疑他們無權敬拜耶和華。

誰是「那地方的居民」？

以斯拉記假設了被擄者要回歸的故土已有居民居住，但這些居民卻與回歸的群體無分。這些居民是誰？我們可以從其他經文看出蛛絲馬跡。先看列王紀下第十七章，留意亞述人在722年遷走了原有的以色列人後發生甚麼事。這

些新居民是誰？他們信奉甚麼宗教？他們如何了解耶和華的敬拜呢？

以斯拉記的作者也提到亞述的以撒哈頓將外族人遷到此地，因此不一定等於列王紀下第十七章所記的事件，因為後者說的王是撒耳根二世。以撒哈頓的年代是主前七世紀初。這節經文是唯一提到他也把人遷入前以色列國土的文獻，儘管以賽亞書七章8節也可能是講這事件（Williamson 1985，頁49-50）。但無論是哪一次遷徙，所帶來的問題都是相同的。

列王紀和以斯拉記的作者皆對這些移民不以為然，所羅巴伯明顯也一樣。被擄回歸者和聲稱敬拜耶和華的「那地方的居民」之間的衝突，反映的很可能是猶太人和撒瑪利亞人分裂之初。

當地人反對建殿一事持續到最後，因為按四章5節記載，最後批准建殿的是大利烏王（六章）。四章5節之後，作者描述的反對派活動已遠超所羅巴伯的時代。在四章6節，我們讀到亞哈隨魯（=薛西斯，486-465）時代有人上本控告猶大。四章7至23節記錄了波斯省「河西」的官員與亞達薛西一世（465-24）之間的書信來往，前者反對建耶路撒冷城牆，這工程在所羅巴伯死後許久在尼希米時代接手進行。被擄回歸之民要在猶大落地生根，過程漫長，中間牽涉與四鄰的長期鬥爭。

此時（四8），經文由希伯來文轉為亞蘭文，因為第四章的書信往來原文照錄，而這些書信都是用亞蘭文寫的。敘事本身也用了亞蘭文，直到六章18為止。這做法反映帝國權威在地區事務舉足

輕重：重建聖殿和城牆的成敗皆取決於能否證明工程合乎諭旨。

記錄了亞達薛西年間打岔的事情後，四章24節將我們突然帶回四章4至5節所描述的時間，就是聖殿問題仍未有定案的時間。建殿工程因著先知哈該和撒迦利亞的講道（五1）而得復興，兩個先知的講論記載在以他們名字命名的書中（參 *EOTIV*，頁229-57）。哈該呼籲百姓謹記真正的優先次序，而撒迦利亞就用將來更榮耀的異象鼓勵他們。因此，建殿工程重新開展（五2）。

當地的官員再次出現。達乃和同僚似乎不是存心要反對工程，只是對此事格外小心，將相關的人與事實記錄下來。他們向大利烏作出的報告就像猶大人自己會呈上的一樣，特別指出古列容許建殿（五6~17）。達乃遂要求調查猶大人是否有權建殿，以作定斷。結果在首都尋得古列諭旨的副本（六1~5），大利烏遂吩咐達乃容許工程繼續進行（六6~12）。

因此，聖殿在從巴比倫回歸後約20年建成（六15）。這段記載以猶大人的另一次慶祝結束，再加上守逾越節。逾越節特別象徵從異地逃到應許地，免受異族欺壓，過定居生活（另參書五10~12）。

以斯拉記四至六章的年分

我們的作者喜歡將不同時期發生的事情放在一起。我們已提過四章6至23節的長篇插段打岔了當前事件的記載，帶出了一幅橫跨多年的圖畫。第六章還有兩個類似的情況。首先，六章14節奇怪地提到亞達薛西：他此時尚未出現，根本不可能協助建殿。第二，「亞述王」（六22）這稱呼與史實不符，因為大利烏是波斯人，而亞述帝國早於兩

個世紀前已被推翻。

究竟作者是混淆了史實，還是別出心裁？答案可能在於他要帶出事件的性質的企圖。留意，亞達薛西的確有將更多金銀送給聖殿（七15~16）。

請比較兩個不同理解：威廉森（Williamson 1985，頁56-60）；格雷伯（Grabbe，頁133-34）。

拉七1~十44：以斯拉的任務：律法、聖殿和異族通婚的問題

我們來到亞達薛西的年代，時間是約60年之後（七1）。我們剛剛提過，作者為表達他的意思，不介意將不同時間的事件放在一起。

經文介紹以斯拉本人屬亞倫祭司世系，與大衛時代的大祭司撒督一脈（七1~5）。他跟巴比倫的另一波移民同來，顯示回歸並不是一次完成，而是要波斯當局不斷秉承的猶大人政策。像從前一樣，回歸的人中間除平民外，也有祭司和利未人（七7）。

以斯拉有志研讀和遵行「耶和華的律法」，然後教導猶大人（七10）。他更帶著波斯王的諭旨旁身（七11~26）。諭旨的主旨再次是關乎工程物料的供應和聖殿人員的任命，這成了全書兩部分（一~六，七~十章）的紐帶。但亞達薛西亦清楚授權以斯拉將耶和華的律法教導百姓（七25~26）。守律法和供給聖殿二者緊緊相連。王的關注可能是確保波斯的資源不被濫用。

從七章27節起，以斯拉開始作第一身直述，他首先感謝耶和華又一次叫一個王為他在耶路撒冷的同胞謀福祉。以斯拉的「回憶錄」繼續至九章15節。

以斯拉交代跟隨他去耶路撒冷的人的資料（八1~14）。他關注隨行的沒有祭司和利未人，所以安排祭司、利未人，再加上殿役一同回歸（八15~20）。以斯拉先禁食，然後鄭重地將波斯為聖殿獻上的金子和物資移交祭司和利未人（八24~30）。旅程是一個大行列，由巴比倫至聖殿本身，聖殿是整個行動的中心。敬拜禮物獻上，然後敬拜歡慶，才算真正到達耶路撒冷（八31~36）。

餘下部分（九~十章）是關乎與異族通婚的問題。以斯拉視猶太人與非猶太人結婚為破壞聖約的行為。他用來形容這事的詞語很嚴厲：「不忠」（*ma'al*）（九4），這字在歷代志常是用來表示對耶和華的根深柢固的背叛（代上十13）。

從十章18至44節的名單可見，異族通婚看來已在群體中生根。集體離婚是用極莊嚴和謹慎態度進行。雖然以斯拉認為這是大罪，但他相信，透過悔改和耶和華的恩典，百姓將來仍有盼望（十2）。

異族通婚

為甚麼在以斯拉眼中，異族通婚是如此罪惡？要回答這問題，就記得對以斯拉來說，回應許地是像第一次出埃及和第一次入迦南那樣。這代表以斯拉記有點像申命記——摩西在以色列第一次進迦南前向他們訓示。請讀申命記七章1至5節（以斯拉在九10~12似乎有這申命記經文在心中）。你認為在新一次入應許地的這刻，為甚麼提出這種關於潔淨的警告？留意「約」在這裏的重要性，情況有如古以色列（十3、8）。

尼一1~七73上：重建耶路撒冷城牆

確立建牆計劃（一1~四23）

尼希米是「王的酒政」（一11），位高權重，像其他在被擄之地成為大人物的猶太人（但以理、末底改）。他聽到耶路撒冷的城牆破落而感到憂愁（尼一1~3）。這個消息很可能是指以斯拉記四章7至23所記的事件（亞達薛西下令停修城牆）。

尼希米的禱告對應歷代志的一個主旨：猶大和耶路撒冷遭難是因為犯罪，但悔改可帶來轉機（一6~9；比較代下七14；拉十2~3）。尼希米請求同一個亞達薛西，希望可以繼續重修城牆（二1~8）。又一次，一個波斯王支持猶太人在猶大重建社群。

尼希米視察城牆，宣佈重建計劃（二11~17）。計劃立刻引起一些當地民族的領袖不滿（二9~10、19~20）。興建城牆跟興建聖殿一樣會引起紛爭。

第三章仔細記下建城牆的人名和負責的城牆部分，顯示全部猶大人都參與，包括祭司。工程的記載由城東北角的羊門開始，以逆時針方向算，到南端的糞廠門，再上東面的斜坡。最後一段似乎是新築的城牆。

參巴拉、多比雅等人原本發怒嗤笑（四1），後來直接恐嚇（四7~9）。因此，工人在應付艱難的工程之餘，又要作自衛的準備。尼希米一面相信耶和華會幫助，一面非常警覺（四15~23）。

內憂外患：但成功了！（五1~七73上）

有進展，也有倒退。第一個倒退來自百姓內部。雖然他們在第四章看來很團結，但現在卻有些猶大人因別人的行為而陷入絕境（五1~5）。危機似乎是源於饑荒，但也可能是因為男人都跑去

建牆。百姓投訴沒有食物，要「抵押」田地或借貸去納稅（進貢給王）。有些人甚至要將兒女出賣為奴來解燃眉之急。

這些記載令人想起先知所責備的嚴重社會欺壓。例如，以賽亞曾斥責債主取去抵押的房子（賽五8）。回歸的群體現在顯然又恢復舊日的惡習。

尼希米發怒時強調苦主是「兄弟」（1、7~9節；編按：新譯本作「同胞」）——申命記的重要主題（如申十五1~18）。他也承認他和家人都有收取利息的嫌疑（10節）。群眾大會同意歸還抵押的土地和房子，並發還利息。

以色列的奴隸

以色列人怎能成為同胞的奴隸？舊約律法提供了途徑，讓窮人翻身。為還債，窮人可以容許債主暫時使用他們的貨財和土地，他們甚至可以暫時成為奴隸。這些律法的目的是令窮人有機會復原。舊約一直清楚區分債務奴隸（即以上一類）和「直屬奴隸」，後者是古代世界的一種奴隸，他們是真正屬於主人的財產（看利二十五39~46）。

這種舊約制度的經典經文見於申命記（申十五1~18，二十三19，二十四6、10~13）。

尼希米現在宣稱他身為「省長」，本該享俸祿，但卻沒有取用（五14~19）。相信他這樣做是想減輕百姓的稅務負擔，而現在他記下這事，就是要立下榜樣，說明這慷慨態度是令重建工程成功的要素。這段話似乎是尼希米作省長的後期加上的。

「回憶錄」重新回到外患的主題。參巴拉、多比雅和基善的

第一個策略是要求尼希米與他們談判（六2）。但不久之後，他們威脅要向上通報，誣陷猶太人要叛變（這策略不是第一次出現，拉四12~13），他們又用其他詭計去抹黑尼希米，不過，奸人不能得逞，城牆以驚人的速度完成（六15）。即使這樣，多比雅仍是大患，因為原來他與猶太社群的一些人有姻親關係（六18）。以斯拉要處理的通婚問題，似乎仍未徹底解決！

耶路撒冷現在有城牆保護，尼希米進一步設防這城。因為城內居民不多（七4），尼希米決定令人口增加，令防衛力更強。所以，他翻閱第一批回歸者的族譜（5節），就是我們在以斯拉記第二章讀過的，用意相信是確立誰應住在耶路撒冷（七6~73）。

尼七73下~十39：重新立約

接著的三章經文是重新立約儀式。儀式首先宣讀「摩西……的律法書」，這是立約的基礎（八章）；讀過律法後是認罪時間（九章），最後，百姓重新表忠（十章）。

以斯拉突然在這時出現，有點出奇。以斯拉比尼希米早到耶路撒冷十二三年，但直至我們剛讀到的事件，他才再次出現。因此，很多學者認為尼希米記第八章原屬於以斯拉記第八章之後，那樣會較自然。若是這樣，這一章就是由二書的最後編輯搬到現時的位置，用意可能是將儀式突出為整個故事的高潮，及將以斯拉和尼希米的工作視為一體。也有人提出，尼希米記第九章原緊隨以斯拉記第十章，因為語調屬悲傷悔改，跟尼希米記第八章大有分別。請看威廉森（1987，頁20-25）。但以現在的編排看，尼希米記第八第九章合起來是重新立約儀式的特殊元素。

「摩西的律法書」大概是指五經。（多數學者認為五經此時

已經存在。)律法(妥拉)在尼希米記這部分的重要性是無可置疑的。這麼突出律法明顯是要強調，在回歸群體的生活中，律法的角色非常吃重。

朗讀儀式的形式似乎是詮釋律法或聖經傳統的肇始，這傳統日後在猶太教變得很重要。以斯拉站在類似講壇的東西宣讀，而現場的佈置和百姓的回應予人禮儀的感覺(八5~6)。以斯拉一面宣讀，利未人一面在百姓中間走動，確定百姓聽得明白(7~8節)。

百姓最初哭泣(9節)，因為宣讀的律法叫他們想起忽視耶和華的話後果多嚴重，但此刻的基調是喜樂(八12)。這主題沒有停止，因為以斯拉記、祭司和利未人宣佈慶祝秋祭，即柱棚節，歡樂地記念耶和華很久以前從埃及解救他們(八13~17；參利二十三39~43；申十六13~15)。今次喜樂的原因也一樣：從被擄中得釋放，得以重新佔有應許地(17節)。

尼希米記第九章的核心是一篇偉大的認罪禱文(九6~37)。百姓先要嚴肅地與一切非以色列人隔離(九2)。氣氛突然由第八章的喜樂變成第九章的哀傷，再加上以斯拉消失了，及在這麼晚才提及與外邦人隔離(2節)，令學者認為(如前所述)第八和第九章本來不是相連的。(根據NRSV，禱文以「以斯拉說」幾個字開始。可是，NRSV此處所據的是七十士譯本；希伯來文文本沒有這幾個字，NIV及其他譯本〔譯按：包括新譯本〕依從希伯來文。)

但懺悔禮儀卻符合重新立約禮儀的大圖畫。這一章的形式類似一些偉大的懺悔詩篇，後者也慶祝耶和華過往對以色列的作為(例如，詩七十八，一〇六篇)。以斯拉記也有認罪禱文(九6~

15，12~4），兩篇都懷著對憐憫的盼望。這裏的認罪文也是一首讚美和感恩的詩歌（九6~15）。

禱文的最後部分（九32~37）表達了對波斯統治的有趣態度。此前在以斯拉-尼希米記，波斯具有大恩人的形象，供應猶大人家鄉重建所需的一切。現在禱文視百姓為「在你賜給我們列祖……之地……作了奴僕」，哀嘆這地的出產要歸管轄他們的外邦主人（九36~37）。尼希米記第九章表達了一個末世性盼望，就是盼望將來會遠比現在好，即使現在也不致於無可慶祝。

重新立約的最後一步（十章）是嚴肅起誓守約。這誓用文字寫下（九38），文件上有尼希米、祭司、利未人，以及人民的高級代表的名字（十1~27）。文件的嚴肅性表現於「發咒起誓，必遵行上帝……的律法」（十29）等字眼，表明百姓同意立約條文，其中包括「祝福和咒詛」（參，例如，申二十八章）。「誠命、典章和律例」（十29）是五經所包含各法典的每一個吩咐。這裏的語言與申命記非常相似（例如，申五31）。這些吩咐構成約的內容，其中一個重要主題是百姓會與這地的其他民族分離（十30~31），最後，他們立志獻上當獻的祭物，維持聖殿的常規敬拜（十32~39），特別是維持祭司和利未人的供養（參民十八21~25；申十四28~29；也參尼十二44）。

因此，聖殿仍是呼籲百姓忠心的焦點。但重點是全面遵行耶和華的整體吩咐。

尼十一1~十三31：獻城牆，進一步改革

尼希米記的最後部分把兩卷書的雙生主題帶到終結：建立聖殿敬拜和重建耶路撒冷的城牆。在奉獻城牆記載之前，經文接

續第七章，再列出猶大居民的名單，大部分內容之前已出現過。第一個名單（十一1~20）是猶大和便雅憫支派的平民，然後是祭司、利未人和守門的，好像歷代志九章2至17節的名單。時間忽然回到第一次回歸，即尼希米之前的整整一世紀，目的是顯示尼希米記所描述的事件是回歸定居故事的延伸和圓滿。經文也記載，為了使特別是耶路撒冷重新有人居住，民眾採取了特殊措施（十一1）。

十一章21節至十二章26節再有一些名單，內容主要是祭司和利未人；十一章25至36節是例外，記載了猶大和便雅憫城鎮名字。十二章1至7節和十二章12至21節重複了一些名字，十章2至8節也一樣，布倫金索普（Blenkinsopp 1989，頁337）列出了重複的地方。

關乎這些名單可說兩點。第一，它們不是有系統的家族記錄。我們剛提到的重複清楚說明這點。書卷這部分的作者大概收集了類似但獨立存在的資料。再者，名字其實是來自兩個時代：所羅巴伯和耶書亞第一次回歸的時代，以及尼希米的時代。

第二點是第一點的延伸，意思是名單是為主題服務：猶大和便雅憫重新有人居住，是耶和華應許的應驗，也必須按祂的吩咐來進行——因此這麼強調聖殿敬拜要正確，故此要安置祭司和利未人居住在耶路撒冷。

重新奉獻（十二27~十三3）

奉獻耶路撒冷城牆的記載，與興建記載相呼應，二者都是有兩組百姓的領袖在城牆外繞行。巡行的高峰是聖殿敬拜儀式（十二40）。正如聖殿落成時一樣，氣氛是歡樂的（十二43；比較拉六22）。

十二章44節至十三章3節再次回到聖殿主題，說明聖殿和城牆兩個工程是一體的。兩段以「那時」（十二44，十三1）開始的經文本來講奉獻城牆的儀式，後來卻介紹確保敬拜正確的措施。第一段與百姓奉獻供養神職人員有關（參十37～39註釋），但也反映尼希米時代起的其他習俗。第二段（十三1～3）與申命記二十三章3至4節有關（參民二十二～二十四章），吻合以斯拉－尼希米記強調百姓要聖潔的主題。

最後的改革（十三4～31）

尼希米記末了放下得勝的語調，轉去解決損害社群忠誠的問題。問題似乎在尼希米回波斯後出現，當他第二次到耶路撒冷時發現（十三6～7）。十三章4至9節反映，十二章44節至十三章3節的措施難產，因為聖殿裏儲存奉獻的地方竟給了多比雅，他是其中一個反對建城牆的人，而且是亞捫人（參二19，再看六17～19）！問題不只發生在聖殿，草根階層亦有問題，因為百姓根本沒有預留祭物（十三10～11）。尼希米也記下了其他在民間滋長的罪惡：在安息日作買賣（十三15～22），以及——再一次——與異族通婚（十三23～24）。尼希米針對每件事都進行了改革。他的慣用禱詞（「我的上帝啊，求你……記念我」）反映他在事奉過程中面對內憂外患的個人掙扎，而他的回憶錄以這個語調結束全書（十三31）。

重要主題

耶和華的喜悅

敘事者追蹤耶和華在事件中的作為：古列頒諭旨是因為耶和

華「激動〔他〕的心靈」（拉一1）；以斯拉和尼希米都提到耶和華的手在他們身上（拉七27；尼二8）；耶和華鼓勵百姓重建聖殿（拉五1，六14）同樣賜福重建城牆的工作（尼四15，六16）。百姓以敬拜回應耶和華（拉三10～13，六19～22；尼十二27～43），並立志遵守祂的律法（尼八～十章）。

個人榜樣的力量

以斯拉和尼希米是敘事的大主角，他們敬虔，有決心，即使面對反對勢力仍完成各自的大業。以斯拉和尼希米第一身的「回憶錄」確保他們的性格和行動在書中出現的大量人名中鶴立雞群。

延續性

以斯拉－尼希米記用不同方式表明，在主前538年後來到耶路撒冷的各個猶太移民潮是延續，不是新開始。回歸者與被擄前的以色列有延續性，從經文看重回歸者的祖籍可見（拉二章；尼七章）。這也解釋了二書包含從前舊約經文的迴響，例如出埃及和所羅門聖殿的記載；進一步的例子是尼希米記六章16節（令人想起書二24，五1）。

以色列

所以，被擄回歸的群體是被擄前的以色列的合法繼承者。他們回到前猶大國的疆土，但明顯自視為與前北國的以色列人有關：聖殿建成後，他們為所有12支派獻祭（拉六17，八35）。同樣，尼希米記第九章回顧了整個以色列歷史，涵蓋的主要是以色

列仍是統一民族的時期（最少7~25節是這樣）。以斯拉－尼希米記，像歷代志那樣，似乎認為理想的以色列是一個12個支派的國度（參本書第十一章）。

摩西的律法：敬拜

上一點必須為此點所平衡：以斯拉－尼希米記十分高舉律法和耶路撒冷的敬拜。以斯拉－尼希米記的高峰是奉獻耶路撒冷城牆的記載（尼七~十二章），這經文將守律法（八~十章）和敬拜（十二27~43）結合，突出了這個貫穿二書的大主題。在這二書中，耶路撒冷的敬拜和守律法幾乎定義了以色列：以色列，或至少是復興的以色列的核心，是由那些堅持在重建的耶路撒冷聖殿敬拜及堅持遵守耶和華律法的人所組成。

這是另一個對應歷代志的重點。歷代志也對祭司和利未人有興趣，因而是著重正確的敬拜秩序（拉二36~41；尼十一10~24，十二1~26）。歷代志也像這二書，堅持耶路撒冷聖殿和摩西律法的合法性是界定以色列的準繩，不能妥協。

成功還是失敗？

以斯拉記三章10至13節寫到，當新聖殿的地基立下時，有人哭泣，因為他們想起以前的聖殿。這事件正好點出以斯拉－尼希米記的一個觀點：到尼希米記結束時，雖然有一浪接一浪的重建，但就算是舊的猶大國都未恢復，更不要說所羅門的王國了。回歸民眾所住之地頂多包括以前猶大和便雅憫二支派的屬地（尼十一章），而且不是獨立的王國，而是在波斯統治之下。回歸和重建的每一步，都要得到波斯王御准。

埃斯凱納齊（Eskenazi，頁95）以「成功（達標）」為題，總結尼希米記八至十三章。不過，以斯拉－尼希米記是一個純粹的成功故事嗎？或者不是：描述以斯拉任務的以斯拉記七至十章以禁止異族通婚的負面語調結束（拉十18～44）；尼希米記八至十章某程度上是以斯拉－尼希米記的高峰，核心是長篇的認罪和哀歌（尼九章）；尼希米記結束的一章記載百姓違反律法（尼十三章），暗示雖然百姓在尼希米記第十章起了誓，但以後仍會有違反律法的事發生。原來，延續的也包含負面一面：被攜回歸的群體重複了被攜前以色列的罪（拉九1～2；尼十三26～27）。

回歸是預言的應驗

以斯拉記一章1節將被攜後回歸耶路撒冷和猶大形容為耶利米預言（耶二十五11，二十九10）的應驗。以斯拉記常用來形容回歸之民的字（*golah*，拉一11，二1，六19～20等）進一步連繫耶利米書，這字在耶利米書是形容那些被攜到巴比倫的人，以別於留下來的人（耶二十八6，二十九1，比較二十四5）。古列在以斯拉記一至六章所扮演的角色，讓我們想起以賽亞的拯救者異象：他會攻陷列國，讓以色列回到自己的土地（賽四十一2、25，四十四28～四十五7）。

那麼，作者是否認為所有關乎以色列和猶大復興的預言，都在以斯拉－尼希米記所記的事件中得到應驗？雖然二書徵引了這許多預言，但似乎有些預言被略過：例如，南北國統一（結三十七15～23）；新的大衛家的王（結三十七24；耶二十三5～6）；列國向以色列稱臣（賽六十12）；列國來錫安學習妥拉（賽二2～4）。以斯拉－尼希米記沒有一件事符合這些預言。

為甚麼以斯拉－尼希米記這麼少呼應這些預言？一個答案是作者對波斯復興猶大的觀感太好，除了重建聖殿敬拜和確保百姓遵守律法外，就不再尋求其他預言實現。不過，這圖畫只是部分正確。波斯的保護當然彰顯了耶和華成就應許的能力，但不代表二書視與波斯帝國的關係永遠友好。如上所述，經文字裏行間表達了現況與理想之間有差距。這在尼希米記第九章的禱文中尤其明顯，特別是九章32至37節——「我們竟在這地上作了奴僕」（36節），這個呼聲反映帝國徵稅甚重，跟其他經文描述波斯政權非善類相符（拉四13、七14；尼五4；也看拉九8~9和Blenkinsopp 1989，頁307-08）。也有些經文似乎刻意將波斯和頭號壓迫者亞述相提並論（拉六22；比較尼九32）。

因此，以斯拉－尼希米記所刻劃的情況與哈該書和撒迦利亞書（拉五章提到的兩個先知）所載的一樣：回歸雖被視為耶和華施行的拯救，但更好的盼望還在後頭。

未來的盼望？

偉大的認罪禱文（拉九6~15、十二~4；尼九6~37）類似某些詩篇（例如，詩七十八，一〇六篇）。除了承認過去的罪，還盼望耶和華會施憐憫。認罪和悔改可視為得救的前奏。在群體中撥亂反正，並建立正確的敬拜，是為耶和華或會賜下的拯救作準備。

這是不是末世性思想？如果以斯拉－尼希米記有末世性盼望（包括推翻耶和華和以色列的所有敵人），它一定是相當低調（參，例如，尼十一25~36的註釋）。

大衛？

在以斯拉－尼希米記中，提到大衛多是與聖殿的敬拜有關（例如，拉三10；尼十二24、36～37、45）。可是，二書沒有提到大衛的應許（與歷代志不同），而大衛在生的後裔，除哈突以外（拉八2～3），沒有一個以這身分出現。最驚奇的是，作者竟沒提到所羅巴伯是大衛後裔（對比代上三17～19），特別是所羅巴伯在重建聖殿的工作上有重要角色（拉三8，五2）。建聖殿是大衛的畢生志願，但作者卻沒有帶出大衛的一個後裔正追隨先輩的身影。

埃斯凱納齊（頁22-23）認為這是刻意的：作者在自己的時代，看不出大衛的應許有甚麼意義，所以，大衛的血統已不重要。這講法難以推翻，因為以斯拉－尼希米記鮮有提及此事，不過，這個省略也可以另作解釋：被擄之後，再沒有大衛的後裔以王的身分治理一個獨立國家。作者是不是認為，除非「奴僕」（尼九章）狀態結束，否則應許尚未真正成就，所以不該稱所羅巴伯一類的人物為大衛的後裔？

鑑別議題

文學鑑別議題

以斯拉－尼希米記的敘事風格

以斯拉－尼希米記應視為敘事嗎？二書看來很不平均，材料非常摻雜，包括有：第三身記載（拉一～六章的大部分；尼八章）、第一身記載（拉七～十章部分；尼一1～75；尼十二31～十三31）、王的諭旨和書信（拉一2～4；拉四～六章和七12～26的亞蘭文書信）、很多名單（拉二章，八1～14，十18～44；尼三章，七6～68〔＝拉二章，當中有少許出入〕，九38～十29，十一

3~24，十二1~26）、個人的禱文（拉九6~15；尼一5~11）、群體的禱文（尼九5~37）。這些不同的材料原可以重寫成更一致的形式，但事實上卻沒有。

與歷代志相似？

我們在下文可見，以往廣泛接受歷代志和以斯拉—尼希米記有共同作者，但這講法已受到挑戰。部分原因是以斯拉—尼希米記的某些神學主題似乎和歷代志不同。我們已提過其中一個：大衛應許。你認為這裏確有分別嗎？

請亦考慮「現眼報」的問題。有人認為以斯拉—尼希米記不像歷代志那樣相信「現眼報」，因為書中的角色並沒有因為突然改變自己而經歷戲劇化的命運逆轉。不過，再一次，拉尼二書和歷代志在這一點上是否真有分別？本書第十一章會提出，歷代志不是提倡「現眼報」為普遍性的道德學說。反而，這講法是要勸勉讀者，悔改可以改變命運。這個基本觀念是否也可以在以斯拉—尼希米記中找到？

有關歷代志和以斯拉—尼希米記其他曾被指為不同的地方（例如，異族通婚和出埃及的核心性），請參考布倫金索普（1989，頁51-54）和威廉森（1977，頁66，註1）。

刻意營造的不平均？

以斯拉—尼希米記的文學多元性沒有令評論者卻步，不去視之為具可辨認的神學主題的融貫作品，但埃斯凱納

齊的研究卻與別不同，因為她以文學上的不平均為起點：她認為這是刻意營造，而且是以斯拉－尼希米記「信息」的一部分。她的論據包括：

- ◎ 以斯拉－尼希米記有心要指出，有很多人參與過耶路撒冷和聖殿的重建。一些像尼希米記第三章的經文其實可以寫得更精簡，但編纂者想利用人名繁多的分量。其他在以斯拉－尼希米記的名單都有同樣作用（頁186-87）。
- ◎ 同樣，第一人稱的部分也可以重寫成第三人稱；但同時採用兩種敘事手法能帶出有很多人參與的印象。
- ◎ 以斯拉記第二章（第一波回歸者的名單）在尼希米記第七章城牆建好之後再次出現，是有用意的（頁88-95）。人閱讀以斯拉－尼希米記時，會感受到不同回歸浪潮的幾代人都是為同一偉業而努力，即使回歸的時間不同，所負的任務也有分別。以斯拉記第二章在尼希米記第七章重複出現，其實連繫了開始和結束：耶路撒冷城牆重建起來，其實是成就了即使是最早幾波回歸者心裏的願望。（她對尼十二1～26的祭司和利未人名單有類似的處理；頁183-84。）

你覺得這論點有理嗎？

日期和寫作日期

表面閱讀以斯拉－尼希米記，會得出以斯拉先來耶路撒冷，

尼希米在若干年後也來了，而二人在耶路撒冷的工作是有重疊的。書中的日期將以斯拉到達耶路撒冷的時間定在主前458年，也就是亞達薛西一世年間（但看專題：「以斯拉和尼希米互相認識嗎？」）。尼希米在445年到達，逗留了足12年（直至433），數年後第二次再造訪。這第二次的造訪日期並不能確定，但可以假定是在亞達薛西死前，也就是主前424年前；尼希米記十三章6至7節似乎暗示是亞達薛西在位時批准尼希米回耶路撒冷。我們不知道尼希米記是次逗留多久。如果這些是定日期的原始資料，二書就不能早於主前430年寫成，但可以在430年後不久寫成。

除了書內提及的日期，回歸者的名單也是一種證據。根據尼希米記十二章1至26節的祭司和利未人名單，威廉森將二書最早的成書日期定在約主前400年，因為這部分的資料最晚至約哈難時代（十二23；按這觀點，押杜亞〔約瑟夫說是稍後在四世紀成大祭司的〕的名字在十二22是後加的；Williamson 1985，頁359、361）。但必須指出，這些名單不一定是全面，我們也不知道上任的日期，它們也不能跟已知的獨立紀錄詳細比較。布倫金索普（1989，頁336-38）認為十二章1至26節是不完整的名單，涵蓋至押杜亞，也就是約四世紀晚期的亞歷山大大帝時代。

以斯拉和尼希米互相認識嗎？

大多數近來的註釋書均接受以斯拉—尼希米記所載事件的次序，儘管有所保留（Williamson、Blenkinsopp、Clines）。另一個曾經流行的看法是：以斯拉是在亞達薛西二世時代工作，晚於尼希米。這看法的最常見版本是認為，以斯拉在398而非458年來到耶路撒冷。這理論可以解

釋為甚麼以斯拉和尼希米似乎是各自作工。雖然這方案今天沒那麼流行，但一些問題仍有待解答。例如，為甚麼以斯拉要等13年，到尼希米出現，才公開宣讀他來提倡的律法（尼八～九章）？為甚麼沒有其他跡象顯示他們認識對方？這些問題引來我們談過的好些理論，就是在較早期，以斯拉記和尼希米記的敘事原是分開的。這些理論暗示二人的活動其實關聯不大，也暗示作者人工化地將二人的工作連起來，目的是強調建立律法和保護城市是密不可分的（Clines，頁11-12）。

將以斯拉的活動日期定在尼希米之後，原因之一是二人似乎是各自獨立事奉，但也基於好些經文的詮釋。克萊因斯列了13個這類的詮釋，並逐個回應（Clines，頁16-24）。請逐一然後整體上考慮這些詮釋。它們屬甚麼類的論證？也閱讀克萊因斯列出的「以斯拉先來說」的論據（頁21）。

最後一個議題關乎以斯拉記一至六章。經文記載所羅巴伯帶領建聖殿（成於516年），這是以斯拉到達耶路撒冷之前好一段時間。因此，或許這段經文的作者不是以斯拉記七至十章的作者。不過，經文記載至516年，不一定代表經文要在516年左右寫成。威廉森認為300年左右才對，為的是回應撒瑪利亞人那時在基利心山建聖殿（1985，頁xxxv）。與此不同，布倫金索普認為以斯拉記一至六章和七至十章俱是出於歷代志作者之手（1989，頁43-44、47-54）。

以斯拉－尼希米記難定成書日期，因為歷代志的成書日期有

些不明朗因素。家譜的資料似乎指向約400年（如果包括押杜亞在內，日期會推遲一些）。寫歷代志可能是因應約300年基利心山建聖殿。不過，除了以斯拉－尼希米記以外，我們對516至325年的事情所知極有限，因此，在430年後的任何時間，也就是尼希米第二次來到耶路撒冷後，這書都有可能因應其他情況而出現。

來源、作者和編輯

雖然以斯拉－尼希米記的作者身分與成書日期關係密切，但絕對是獨立議題。經文可以是在以斯拉和尼希米之後不久寫成，但作者是否可靠？內容是否有事實根據？特別是，我們能否肯定，對於書中所記的最早事件，即以斯拉記一至六章，作者取得的資料可靠？

以斯拉－尼希米記的一個特色是資料的使用。首先，我們聽到以斯拉和尼希米自己的聲音，分別載於所謂「以斯拉回憶錄」（英文簡稱EM，拉七～八章；尼八章；拉九～十章）和「尼希米回憶錄」（英文簡稱NM，尼一～七章，尼十二～十三章部分）。NM的真確性少有人質疑，因為第一人稱的記載不常見，也因為其中有頗真實的個人筆觸，例如禱文（Grabbe，頁154-55）。NM原本可能是寫給王的報告，匯報尼希米成功達成的任務（若是如此，「回憶錄」就不是恰當的形容了）。不過，要是這樣的話，NM後來就一定擴寫，加入了第二次造訪所發生的事件，而這些補充，包括禱文，可能是要回應尼希米本身群體的非議（Williamson 1985，頁xxvii-xxviii）。

EM較具爭議性。「回憶錄」這個詞更加不適合，因為它不是由頭至尾都是第一人稱的記載。如果尼希米記第八章原來屬於EM

（參上文），那麼，它自然曾被人從原處移走。有關EM的可靠性問題，看法由純屬杜撰至認為真確都有（Williamson，頁20-22），也有採取中間路線的（例如，Noth相信歷代志作者根據一些材料而杜撰以斯拉的故事；參Williamson 1987，頁21）。現代持較質疑立場的例子是格雷伯（頁125-53）。

以斯拉記一至六章的可靠性視乎我們對經文背後的資料如何評價，資料包括：古列的諭旨、回歸者的名單（二章）、省和帝國當局之間的書信交還。作者很可能是按這些資料來寫敘事，但整幅圖畫的可靠性就因而有爭議空間，例如威廉森和格雷伯就作出了不同判斷。

歷代志作者是否以斯拉－尼希米記作者？

又或者，以斯拉是歷代志作者？早於十九世紀，就有人認為歷代志和以斯拉－尼希米記是同一位作者所寫。表面看，有兩個明顯因素支持這個見解：以斯拉的情節緊接歷代志，正如我們曾指出的；兩部作品都是波斯時代的相同時間寫成，背後也有那時代的相同關懷。

兩者的主題也有對應，特別是對聖殿和祭司的興趣。這些平行在以斯拉一至六章最明顯，清楚呼應第一聖殿的計劃和建造（拉三章；比較代上二十一～二十二，二十八章）。兩者也強調崇拜音樂（拉三10；比較代上十六4～7、34；代下五11～13）。

近代卻有分量不輕的論證認為，基於語言和主題的考慮，兩部作品來源不同（Williamson 1977、1985；Japhet 1969）。例如，以斯拉－尼希米記被認為對於大衛和前北國

沒有甚麼興趣（Williamson 1977，頁37-70）。威廉森而立論一個重要部分是認為，以斯拉記一至六章是以斯拉－尼希米記的最後期經文之一，編輯時因應歷代志作者的重點而作調校（Williamson 1985，頁xxiii-xxiv、xxxiii-xxxv），歷代志和這部分的以斯拉記的相似性因而亦得到解釋。

有人批評基於主題和語言學的不同作者說，原因之一是這理論的基礎狹窄（以斯拉－尼希米記篇幅短，某程度上又由不同的資料合成），另外，兩個作品有部分出入是正常的，因為作品的處境不同。有關對威廉森和賈費特（Japhet）立論的批評，以及主張歷代志和以斯拉－尼希米記在概念上統一的理論，請看布倫金索普（1989，頁47-54）。

以斯拉－尼希米記的部分經文有另一個版本，就是七十士譯本的《以斯德拉一書》（1 Esdras）。《以》書由歷代志下三十五章1節開始，大致上由以斯拉記的相同材料組成，再加上尼希米記八章1至12節。因此，它可以支持歷代志和以斯拉－尼希米記原本是一個整體。可是，威廉森認為《以》書不是原始的證據，而是依靠馬所拉抄本（1977，頁12-36）。所以，不能憑《以》書決定歷代志作者是否以斯拉－尼希米記作者。

歷史議題

歷史背景

以斯拉－尼希米記所記的大部分事件發生在耶路撒冷——猶大（Yehud）省的行政中心。（Yehud是拉五1、8和七14所用的亞蘭

名字，也可以在波斯時代的錢幣和印章上找到。）這省包括前猶大國的領土（因而得名），屬波斯一個較大的行政區（satrapy）的一部分，那行政區稱為「河西」（拉四10~20；尼二7~9），從幼發拉底河西部接近提弗薩（Tiphshah）的地區至南伸展至迦薩。

（要綜覽波斯時代和以斯拉－尼希米記所引起的歷史議題，可參Miller and Hayes，頁437-75；Winn Leith；Williamson 1999；Provan, Long and Longman，頁278-303；還有Davies和Eskenazi and Richards編纂的文章。）

這些學者討論的議題有：

- ◎ 古列諭旨是不是真的（拉一2~4）？以斯拉記四至七章的亞蘭文獻是否真的？
- ◎ 以斯拉的使命準確地說是甚麼？他有甚麼身分地位？
- ◎ 以斯拉和尼希米二人的使命跟波斯帝國的政策有甚麼關係？
- ◎ 被擄回歸早期的「猶大和便雅憫的敵人」（拉四1）是誰？為甚麼他們說跟回歸的被擄者敬拜同一位神的宣稱，這麼快就被否定？
- ◎ 當地居民在那時及在其後數十年，為甚麼反對耶路撒冷的重建（拉四5~23；尼四15，六1）？

這些議題之所以仍被爭論，是因為以斯拉－尼希米記沒有帶出那時代的完整圖畫，而且離此目標很遠。以斯拉－尼希米記始於538年（古列諭旨），最後記載的事情發生在約400年甚至更後，但兩卷書只有效地涵蓋了這140年中很小一部分。它們關注的主要是神學議題：正確的敬拜、遵行律法和社群的宗教潔淨。對於波

斯的管治，重點在於耶和華激動波斯王的心，令他們善待猶太人（拉一1，七27等），卻沒有交代猶太人從被擄回歸，以及以斯拉和尼希米的任務如何對應波斯的國策。很明顯，各省由忠於波斯王的官員治理，有利於波斯；所以，關於叛亂的指控永遠是可怕的（參拉四11～22；尼六5～9）。可是除此以外，經文沒有多提以斯拉和尼希米的波斯官員身分，即使他們顯然都有一官半職。

霍格倫（Hoglund）探討最後這個議題，他提出在460和450年代，波斯對黎凡特地區的控制受希臘軍事活動和埃及在450年代叛變的威脅。他提到黎凡特在主前五世紀中葉建了好些新堡壘，似乎是防衛主要的通訊路線。他認為，亞達薛西可能是基於類似的原因派遣以斯拉和尼希米。重建耶路撒冷的城牆、徵稅（尼五章），甚至以斯拉和尼希米反對異族通婚的行動，都可解釋為波斯要加強控制，儘管聖經沒有強調這方面（Williamson 1999，頁259-61簡單撮要和回應Hoglund的論點）。

被擄的歷史

以斯拉－尼希米記的前提是，被擄後從巴比倫回歸的人是這地的合法擁有者。不過，因著有些人沒有在被擄時代離開，那前提會否構成問題？尼布革尼撒遷徙百姓已是陳年舊事（到了538年已接近50年）。那些回來的人已不是當日被擄的人。同一時間，在猶大地和耶路撒冷周圍已生出了幾代人，對他們來說，以往的事情都已是歷史。

那麼，猶大地是不是空空如也，靜待它的主人歸來？近年學術界談到「空土地的迷思」（Carroll），暗示這純屬虛構，志在為從巴比倫回來的那批人服務，以對抗那批從沒有被擄的本地人。

這「迷思」被認為在歷代志下三十六章20至21節、利未記二十六章34至35節和列王紀下二十五章21節最明顯。歷代志的經文表明這地「荒涼」，為「享安息，直到滿了七十年」。這個邏輯在利未記二十六章34至35節說得很明白：百姓許多代沒有守不可耕種的第七個「安息」年（利二十五1~7），因此這地現在必須按失守的年分休整。耶利米書第二十四章也這樣說，提到被擄的人是耶和華重新立約關係的一班人，而那些留下或跑到埃及的就被視為背道。

這幅圖畫受現代的歷史重構挑戰。雖然有人按考古學證據認為，猶大城鎮的確被尼布革尼撒完全摧毀，有人卻相信有證據顯示，這地在被擄時代其實一直有人居住（參Blenkinsopp 2002 和 Stern 2001, 2004的辯論）。「空土地的迷思」的用意是表明，現在回歸的人血統可追溯至古時，而所有其他人都是鵲巢鳩佔。布倫金索普因此形容背後的動機是「盡辦法避免承認這地一直是與其他共享的」（2002，頁174）。

真實歷史大概是只有部分猶大人在主前586年被擄。列王紀的記載承認巴比倫的將領留下「那地最貧窮的人」來耕種土地（王下二十五12）。這情況在597年已發生一次，當時只是民中的精英被擄（王下二十四14~16）。我們也要留意被擄的人數，耶利米書五十二章28至30節記的4,600數目較少，似較接近現實。（王下二十四14~17的較大數字可能是要強調巴比倫的行動對猶大有毀滅性影響。）

所以，似乎我們要小心閱讀列王紀的記載，從而推論當地有一定數量居民被留下——多得要派「省長」取代西底家（王下二十五22）。留下的人的詳細故事記在耶利米書四十至四十四章。

我們也讀到，在這時期仍有人從先前的北國走來耶路撒冷敬

拜（耶四十一4~5）。這暗示猶大和前北國的人民之間並沒有一條死板的界線，兩地仍有敬拜耶和華的人關注耶路撒冷。

不管怎樣，以斯拉－尼希米記的圖畫是複雜的。它描述的重返定居圖畫的確有以下立場：被擄回歸的人才是這地的合法擁有者。但它沒有假裝這地無人居住。「猶大和便雅憫的敵人」和「那地方的居民」（拉四1、4）都不是從猶大境外進入的人（雖然河西省的地方政治中心是撒瑪利亞）。以斯拉－尼希米記描寫的衝突可能是後來撒瑪利亞和猶大之間對立的前身。但事實上，這些敵人似乎較關注政治勢力，以及耶路撒冷重振旗鼓對當地的權力結構有甚麼影響，多於宗教上的分歧。但在所羅巴伯、以斯拉和尼希米眼中，這是宗教問題，是忠於耶和華與否的問題。他們在從巴比倫回歸的忠心以色列人與不忠心的「那地方的居民」之間劃界線。這信念卻的確包含了土地宣稱：以斯拉－尼希米記或沒有將猶大地形容為有待被擄者重臨的空土地，但卻清楚相信被擄回歸的才是這地的合法擁有人。

神學

正如其他歷史書，以斯拉－尼希米記刻劃耶和華為世上列國的主：例如，我們看過作者如何解釋波斯列王善待猶太人為出於耶和華。以斯拉－尼希米記也暗示耶和華對以色列的作為是始終如一的：以斯拉記第九章和尼希米記第九章的禱告都呼籲耶和華繼續向以色列施恩，像古時一樣，而尼希米記第九章的禱告是對以色列過往歷史的長篇回顧開始。同樣，從巴比倫回歸是耶利米預言的成就（雖然其他關於以色列復興的預言仍未成就）。耶和華的形象與以斯拉－尼希米記強調今天與昨日的延續性一致：

在以斯拉－尼希米記中，忠於耶和華涉及劃下清晰的界線：只有能證實自己具祭司血統的人才能作祭司（拉二61～63）；在回歸群體以外的耶路撒冷人被告知他們與重建工作無分（拉四3；尼二20）。最戲劇性的是，那些娶了四周民族的女子為妻的人，要與妻子和她們誕下的子女分離（拉十章）。這似乎極度嚴苛：一個本要將耶和華的福帶給世上各族的民，是否應這樣排他和無情？以下部分會繼續討論這問題。

正典中的以斯拉－尼希米記

與歷代志一樣，以斯拉－尼希米記列在基督徒和猶太人正典中的位置不同。在基督徒正典中，它屬於歷史書部分，緊隨歷代志之後，歷代志則緊隨列王紀之後。因此，歷代志至尼希米記這整個部分被視為另一版本的以色列歷史，覆蓋的時間由亞當（代上一1）橫跨到巴比倫及其後。在尼希米記結束時，以色列歷史也差不多完結，之後只剩下以斯帖記。作為一個歷史記敘，有關百姓未來的重大問題被留下未解決，原因第一是它的故事只是預言的部分應驗，第二，容許被擄者回歸猶大的古列諭旨原本燃起了極大盼望，最終卻教人有未能開花結果的感覺。在基督教正典的排序裏，歷史書令人失望的結語為預言的新詮釋開了綠燈。

在希伯來正典的排序中，以斯拉－尼希米記位處歷代志之前，而歷代志就是全本聖經的結束。這倒轉了自然的時序，煞是奇怪，因為歷代志所記載的事件是較早發生的。再者，二書之間的編輯性連繫（代下三十六22～23；拉一1～4）似乎要表明以斯拉－尼希米記是續集。所以，似乎次序是刻意倒轉的，目的是把歷代志放在最後。這樣編排令正典以積極的氣氛結束，即古列的

諭旨讓以色列未來在它的歷史本土有繼續發展的機會。同時，以斯拉－尼希米記的失望感覺被淡化，讓盼望蓋過被擄回歸者的環境制肘。

然而，以斯拉－尼希米記在故事中有不可取締的角色。二書警惕人不可自滿。哈該和撒迦利亞在以斯拉記記載重建聖殿時出現（拉五1）。特別留意撒迦利亞書，它回望從巴比倫得釋放，視之為拯救事件，不過又同時認定未來還有更大的拯救（參 *EOT IV*，頁251-53；及頁235）。以斯拉－尼希米記為這些預言提供必需的背景，神學視野亦相同。

最後，以斯拉－尼希米記極專注回歸後的猶太社群，因此常被視為屬排他性最強的舊約書卷。也就是說，它們與以賽亞書（四十～五十五章）、約拿書和路得記等書卷位處光譜的兩端，後一類書卷宣告耶和華顧念非猶太人。路得記甚至肯定大衛的先祖有摩押婦人，似乎直接挑戰以斯拉記對異族通婚的嚴苛態度。路得記和以斯拉記一起提出一個問題：怎樣才是真正屬於耶和華的子民？如果以斯拉記肯定血統之必需，那麼路得記的挑戰就有效，且影響了後世猶太人的詮釋。可是，以斯拉記卻呼應著申命記（拉九11～15；參申七1～5）。在正典中，這異象有其功能：呼召群體捍衛他們生命、傳統和身分的核心。新約一些經文也呼應這個關注（林後六14～18）。

進深研讀

註釋書

J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*. London: SCM Press, 1989.

D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*. Basingstoke/Grand Rapids:

Marshall, Morgan and Scott/Eerdmans, 1984.

G. F. **Davies**, *Ezra and Nehemiah*. Collegeville: Liturgical Press, 1999.

L. L. **Grabbe**, *Ezra-Nehemiah*. London/New York: Routledge, 1998.

H. G. M. **Williamson**, *Ezra, Nehemiah*. Waco: Word Books, 1985.

其他書籍和文章

J. **Blenkinsopp**, 'The Bible, Archaeology and Politics; or The Empty Land Revisited', *JSOT* 27 (2002), pp. 169-87.

R. P. **Carroll**, 'The Myth of the Empty Land', *Semeia* 59 (1992), pp. 79-93.

P. R. **Davies** (ed.), *Second Temple Studies 1: Persian Period*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.

T. C. **Eskenazi**, *In an Age of Prose: A Literary Approach to Ezra-Nehemiah*. Atlanta: Scholars Press, 1988.

T. C. **Eskenazi** and K. H. **Richards** (eds), *Second Temple Studies 2: Temple and Community in the Persian Period*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.

K. G. **Hoglund**, *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah*. Atlanta: Scholars Press, 1992.

S. **Japhet**, 'The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investigated Anew', *VT* 18 (1969), pp. 330-71.

J. M. **Miller** and J. H. **Hayes**, *A History of Ancient Israel and Judah*. Philadelphia: Westminster, 1986.

- I. W. **Provan**, V. P. **Long**, T. **Longman**, *A Biblical History of Israel*.
Louisville: Westminster John Knox, 2003.
- E. **Stern**, *Archaeology of the Land of the Bible, II: The Assyrian,
Babylonian and Persian Periods (732-332 B.C.E.)*. New York:
Anchor, 2001.
- _____, 'The Babylonian Gap: The Archaeological Reality', *JSOT*
28, 3 (2004), pp. 273-7.
- H. G. M. **Williamson**, *Israel in the Books of Chronicles*. Cambridge:
Cambridge University Press, 1977.
- _____, *Ezra and Nehemiah*. Sheffield: JSOT Press, 1987.
- _____, 'Exile and After: Historical Study' in D. W. Baker and W.
T. Arnold (eds), *The Face of Old Testament Studies. A Survey
of Contemporary Approaches*. Grand Rapids/Leicester: Baker/
Apollos, 1999, pp. 236-65.
- M. J. **Winn Leith**, 'Israel among the Nations. The Persian Period',
in M. D. Coogan (ed.), *The Oxford History of the Biblical
World*. New York: Oxford University Press, 1998, pp. 276-316.

第十一章

歷代志

引言

歷代志「上下」二書其實是一卷書，現在聖經將它一分为二是後來的做法。這書通常分为三部分，像以下結構（或類似的），因為中間的長篇部分——主要記載大衛和所羅門時代——被視為一個統一部分。

歷代志結構

代上一1~九44	從亞當到從巴比倫回歸
代上十1~代下九31	大衛和所羅門之治
代下十1~三十六23	從羅波安到從巴比倫回歸

第一部分記載以色列支派的名單，往往被稱為「家譜」，不過，這其實是頭九章經文混合體的方便統稱。事實上，這很大程度上是歷代志故事的一部分，正如以上結構所表明的。它展示耶和華對以色列的心意早在創世時已經立定。

記載大衛和所羅門的中間部分是以色列最得意的時代。大衛是成功的君王，在敵人面前建立國度；所羅門治下四境太平，他建造聖殿。

最後一部分把我們從以色列歷史在列王時代的第一個大危

機——南北分裂——帶到波斯王古列下詔讓被擄的猶太人回故土為止。結構第一和第三部分的題目顯示二者有平行的地方。「家譜」和書卷整個故事同樣以被擄巴比倫之後的時代為終站。全書的結構有意針對被擄後的猶大社群的處境。

註釋

代上一1~九44：從亞當到從巴比倫回歸

家譜

這些篇章的主要材料是家譜。其中記載各個以色列先祖的譜系，整體上給人一連串冗長、幾乎教人讀不下去的名單！但實際上這些名單有更深的意義。

家譜的性質

有一個重要研究說舊約家譜有九個作用（Johnson，頁77-82；參Braun，頁3）。一般而言，家譜可以：建立支派或民族之間的親屬關係；展現一個民族在漫長歷史中的延續性，以輔助歷史敘事；有軍事作用；肯定當公職者的合法性。歷代志家譜的主要功能似乎是顯示以色列人從早期到被擄回歸的延續性。在利未的情況而言，亦支持利未祭司在耶路撒冷第二聖殿事奉的合法地位。家譜也可以為神學目的服務，肯定耶和華有目標地掌管歷史。

因此，聖經家譜跟我們到政府檔案處跑一趟不同。按著讀者的需要，家譜為不同的目的服務。它們可以按這些目的被更改或發展。它們不一定是像乍看以為的那種歷史記錄。

第一個問題是，這些名單如何可以配合這書其餘部分。從歷代志上第十章起，經文屬敘事體，當中插有演說、歌和禱告。有些人認為歷代志上一至九章與這書的骨幹大不同，所以是格格不入（Cross）。這不只是文體的問題，也關乎主題。例如，這九章顯出對以色列十二支派的關注，而其餘部分卻主要關心猶大。我們會慢慢發現這些分別是否站得住腳。現在，我們只需簡單提提，近來大多數研究都認為這九章吻合全書（參Williamson 1977，頁71-82是這立場的重要論證。）

那麼它們是如何吻合？可以先看看這部分的開始和結束。第一章好像急促地朝一個方向跑。但那是甚麼方向？

我們讀頭四節已知道許多關於歷代志的東西。即使開首幾個字——「亞當、塞特、以挪士」——都已帶出了它用的方法。為甚麼是亞當—塞特，而不是亞當—該隱，或亞當—亞伯？歷代志作者是為那些認識創世記的人寫的，他們會看得出他在作甚麼。他懷著清楚目的重述創世故事：他要突出那條最終會生出以色列和猶大的血脈。留意他用24節經文覆蓋創世記一至十一章中間所用的方法。

所以，這些「家譜」不只是名單，而是故事。現在看看這故事的結尾，即第九章。在九章1至2節，我們找到對歷代志作者的旨趣的一個重要提示。他指向猶大人被擄到巴比倫，又指向被擄者回到歷史土地，重新定居。在這一章，我們看見歷代志作者一直所作的：他要述說同胞的故事，由創世開始，直講到從被擄回歸和重建聖殿，社群在猶大生活為止。

第九章的寫作手法令這意圖非常明顯。在第3至9節，重點放在猶大人和便雅憫人，他們構成回歸群體的主要部分（雖然有提

及其他支派，原因我們稍後會探討）。接著這章的其餘經文，一直到第34節，都是關乎祭司、利未人（聖殿的第二梯次官員）、守門的和及其他在聖殿任職的人。第九章是回歸群體的縮影：中心是聖殿、在其中管治和事奉的人。歷代志作者的旨趣開始明朗了。

現在讓我們看看第一和第九章之間的故事。首先請留意歷代志作者怎樣改動以色列各支派的名單。他首先在二章1至2節的標題入手，然後在家譜本身（二3~八40）用稍為不同方式動手。要了解他怎樣運用傳統資料，我們要簡單看看五經的支派名單。

十二支派的名單在五經中有不同的次序和內容。創世記的名單有利未，沒有將約瑟分為以法蓮和瑪拿西（創二十九31~三十24 + 三十五16~20，三十五22~26，四十六8~27，四十九章）。民數記的名單將約瑟分為以法蓮和瑪拿西，略去利未。有些以流本開始（民一1~5，一20~43，十三4~15，二十四5~51），有些以猶大開始（民二3~31，七12~83，十14~28）。五經中的差異原因，部分是歷史性，部分是神學性。（參專題：「支派名單的差異」。）

歷代志上二章1至2節最接近創世記的名單（所有都以流本、西緬、利未和猶大開始）。二至八章的次序在幾方面是獨立的：一、它與民數記相似，都是以猶大為首；二、將約瑟分為以法蓮和瑪拿西，像民數記一樣，但進一步將瑪拿西細分為佔約旦河東和河西土地的兩組（申三13~15）；三、包括利未（與民數記的名單不同，後者分開以法蓮和瑪拿西）；四、略去了西布倫和但；五、兩次列出便雅憫。

支派名單的差異

創世記用流本的荒唐故事（創三十五22）來為流本被猶大取代鋪路。在雅各的祝福（創四十九8~12）和約瑟故事（創三十七26，四十三~四十四章）裏，猶大的重要地位已現端倪。約瑟的支派甚大，實際上分成兩部分，以約瑟的兩個兒子命名：以法蓮和瑪拿西（創四十八1~7解釋為甚麼以法蓮和瑪拿西被視為雅各的親生子；也參書十六1~十七18）。利未被略去反映它是祭司支派，沒分得土地，而是在其他支派中間生活，並在敬拜的地方事奉（申十9；書十三14）。

歷代志支派名單的次序和內容反映作者的旨趣。二章1至2的名單緊緊跟隨創世記的名單，但擴寫的次序就很有講究：以流本為首的傳統名單竟在擴寫時立即轉為猶大優先。

歷代志把猶大排首並不是新鮮事，因為一些民數記經文也是這樣作（民二3~31，七12~83，十14~28）。在風格上，歷代志上二至八章的家譜卻跟創世記第四十六章和民數記第二十六章最接近，儘管這兩個五經名單都是「流本」名單。因此，作者不是緊跟一個支派名單的傳統，相反，他似乎是自由地採用不同的傳統，以反映他獨特的神學角度。重點是猶大的優先地位、利未出現在名單中以及便雅憫角色獲提升。

支派名單顯示歷代志作者希望說全以色列的故事。不過，他用了反映他自己處境（被擄回歸後）的方式述說。我們提到一至九章的故事是停在被擄回歸後的時代，並以猶大、便雅憫和利未為重心。事實上，家譜的整個結構都強調這個旨趣。威廉森指

創世記和歷代志上的支派次序

創二十九~三十章	代上二~八章	
流本	猶大	(二3~四23)
西緬	西緬	(四24~43)
利未	流本	(五1~10)
猶大	迦得	(五11~22)
但	瑪拿西半支派	(五23~26)
拿弗他利	利未	(六1~80)
迦得	以薩迦	(七1~5)
亞設	便雅憫	(七6~12)
以薩迦	拿弗他利	(七13)
西布倫	瑪拿西半支派	(七14~19)
約瑟	以法蓮	(七20~29)
便雅憫	亞設	(七30~40)
	便雅憫	(八1~40)

留意猶大、利未和便雅憫的位置。

出，經文的設計是將猶大放最前，便雅憫最後，利未中間，其他支派在利未前後；猶大、利未和便雅憫支派為歷代志上一至八章提供了框架（Williamson 1982，頁46-47）。而我們將看到歷代志作者的故事會繼續側重猶大，也就是大衛王的支派，以及利未，也就是在作者的時代亦於耶路撒冷聖殿事奉的人。但即使是有這個焦點，作者也沒有忽略全以色列這個概念：其他支派沒有被排除在外，而是被這個框架包括在內（Williamson 1982，頁47）。

猶大的家譜不單排第一，還佔最多篇幅（二3~四23）。「猶大的兒子」被引進了兩次（二3和四1），而二者的源流也有少許不同。大衛的家譜（三1~24）也在第二大段猶大家譜前出現，暗示大衛在下文的故事中很重要。這種種跡象很可能暗示編輯收集了許多不同的材料（Williamson 1982，頁48-49）。

西緬是緊緊依附猶大的（四24~43），在約書亞記也是這樣：「他們的產業是在猶大人的產業中間」（書十九1~9，參書二十一9）。西緬獨立存在的日子似乎不長久，這也在雅各對12個兒子的祝福中有所反映，在其中西緬與利未並排，同為分散在以色列的支派（創四十九5~7）。緊緊依附猶大的傳統解釋了面緬為何在名單中緊跟猶大。

流本、迦得和瑪拿西半支派（五1~26）組成利未之前的一組支派，他們一起有原因：他們都是首批得地的支派，摩西把約旦河東的地分給他們（申三12~17；書十三15~33）。歷代志包含他們作戰得地的回憶（五10、19~22），也說到他們最後怎樣落在亞述王普勒手中（即提革拉毗列色三世；五26）。

利未的家譜強調亞倫的地位，正如五經（「祭司」）傳統所說的一樣：亞倫的子孫是祭司，而利未支派的其他人履行聖所較次要的職務（民三5~10）。這裏追溯亞倫的家譜上至摩西，下至被擄（六1~15）。至於其他利未人，焦點在於他們在所羅門聖殿的事奉。按歷代志的記載，這是由大衛王規劃，即使聖殿是由他兒子稍後建成（六31，參二十三章）。這一章的最後部分（六49~81）列出利未支派如何散佈。亞倫的子孫在聖殿擔任祭司的工作，但他們和其他支派成員都散住在各支派所留給他們的地中。這也是約書亞記第二十一章所載的情況。

以薩迦、便雅憫、拿弗他利、瑪拿西（約旦河西）、以法蓮和亞設構成第二組立於利未家譜旁的支派（七1~40）。他們位列沒有明顯的次序。但他們卻交代了猶大以北和約旦河西的所有土地。便雅憫這時第一次出現，提醒我們它可以被視為北方的支派，正如在猶大的大衛和便雅憫人掃羅的跟從者爭戰時一樣（撒下二~四章，留意撒下二8~9）。這組支派的軍事色彩甚濃（留意1~12節和40節重複出現「英勇的戰士」）。「大衛的日子」（2節）一語進一步顯示歷代志作者著重大衛。

最後，令人意外的是西布倫和但支派沒被列在名單中（他們理應屬於這組支派）。原因可能是文本有破損，拿弗他利的描述這麼簡短也可能是這個原因（Williamson 1982，頁47-48）。

支派名單最後又回到便雅憫（八1~40）。這經文與先前的便雅憫部分不同，可能是基於地理來分組。這裏記錄部分便雅憫人住在耶路撒冷或附近，而耶路撒冷就位於便雅憫支派領地旁（28、32節）。便雅憫人很可能在北國滅亡後大量遷到這裏。

在第九章，「家譜」部分以記載被擄巴比倫的人回歸故土作結（九2）。這清楚顯示歷代志上一至九章與歷代志的整體故事相呼應，對被擄回歸後的群體的情況有相似的關注。事實上，歷代志上第九章跟尼希米記第十一章很相似，一般認為前者是本於後者寫成（Braun，頁132；尼希米當然是直接對應回歸時代）。

所以，家譜結束的時候，強調以色列原則上仍是合一的（雖然以法蓮和瑪拿西不再居於歷史土地上）。它們也突出聖殿和在其中事奉對回歸群體的重要性。

代上十1～代下九31：大衛和所羅門之治

書卷的中央部分甚長，以大衛和所羅門之治為主，而有一章預留給以色列第一個王掃羅（代上十章）。經文所略過的頗為出奇——沒有出埃及，也沒有西奈立約。在這方面，歷代志由第十章起至全書結束的敘事，都與家譜相似。摩西貴為五經故事的主角、以色列在埃及和西奈曠野的領袖，卻幾乎沒出現過（只在利未家譜中出現；代上六3，二十三14～15）。如果說歷代志有甚麼人物，那就一定是大衛。

掃羅（代上十章）

掃羅的記載只圍繞他的結局、被打敗、死在非利士人手下。這一章主要是跟據撒母耳記上第三十一章，讀者大概被認為讀過撒母耳記上關乎掃羅的完整故事。歷代志作者在十章13至14節加上自己對掃羅的評價，重點是「悖逆」（希伯來文 *ma'al*）。這詞在歷代志一再出現（總是出現在歷代志沒有跟隨較早期經文的地方），特別用於冒犯聖殿的事例中（例如，代下二十六16、18）。「悖逆」的後果是失去土地，包括被擄到巴比倫（代上五25～26；代下三十六14、17～21）。

掃羅的記載在歷代志很重要，因為是與大衛和所羅門的記載相對的。掃羅代表悖逆可以令地丟失的危險，而大衛和所羅門就代表擁有和享受這地的可能性（Mosis 1973；Williamson 1982，頁92-93）。另一個解讀掃羅記載的方法由約翰斯通提出，他認為掃羅的「悖逆」代表以色列的罪，要用聖殿和祭壇才能贖回（Johnstone 1998，頁95-106）。賈費特（1993，頁229-30）認為歷代志作者的「悖逆」觀只有一般性涵義。這是歷代志詮釋的重要

議題（參「歷代志作者對歷史的詮釋」，頁473）。

大衛作王（代上十一～十二章）

跟掃羅的記載一樣，大衛故事所略去的事情也叫人意外。其中沒有提到掃羅想殺大衛（撒下十八～二十七章），只是在十二章1節和一章19節約略提及。經文也略去了後來忠於掃羅的北以色列與大衛的猶大支派的爭戰（撒下二～四章）。相反，第十一章開始就說「以色列眾人」在希伯崙向大衛表忠（1～3節）。敘事者特別指出便雅憫人（掃羅的支派）支持大衛（十二2、16～18）。

經文沒有提及大衛和拔示巴犯姦淫，也沒有記載大衛殺烏利亞，以及這事後來引起他兒子們打內戰，這些事在撒母耳記下十一至二十章有詳細記載（看代上二十1，並比較撒下十一1，留意兩段經文之後的發展）。在撒母耳記，所羅門的出生是大衛犯姦淫的結果，而所羅門也要勝過兄長亞多尼亞間鼎寶座的強大挑戰（撒下三2～5；王上一章）。在歷代志，所羅門的出生卻是清清白白，也沒有出現繼位的競逐（代上二十八～二十九章）。

相反，大衛的記載漸漸建立起一幅與撒母耳記不同的圖畫。幾個重要事件仍然存在。大衛在希伯崙作王（代上十一1～3）；然後打敗耶布斯人，在耶路撒冷建立了王國（十一4～9）；將約櫃帶進耶路撒冷（十三～十六章）；從耶和華得到永遠國度的應許（十七章）；勝過眾仇敵（十八～二十章）；數點百姓，發現建聖殿的地點（二十一1～二十二1）。

不過，與撒母耳記相比，歷代志不只略去了一些重要情節，即使是跟撒母耳記共有的資料都經過重新編排，又加上了新資料。因此，歷代志上十一章1至9節是取材自撒母耳記下五章1至3和

6至10節，而第10至41節上取自撒母耳記下二十三章8至39節。這個新編排將大衛的將士名單放在一起，突顯他得到全以色列支持（41下~47節在撒母耳記並無對應）。

除了第十一章是將資料重新編排外，歷代志作者又在第十二章加了兩個長名單（1~22、23~40節）。第一個是大衛在南地的曠野避走掃羅時歸向他的人；第二個是在希伯崙歸向大衛的人。

這部分的重點是強調以色列一致推舉大衛作王。帶出這個圖畫的關鍵經文是十一章10節和十二章23節（Williamson 1982，頁96-97）。難怪以色列各支派都在場（共13個支派，因為約瑟分出兩個支派）。另一個重要主題是幫助——不單是支持者的幫助（十二22），更重要是耶和華的幫助（十二18）。

大衛把約櫃帶進耶路撒冷（代上十三~十六章）

把約櫃帶進耶路撒冷的記載也跟撒母耳記的記載（撒下六章）很不同。主題在第十三章開始，第1至5節（並沒有出現在撒母耳記）承認掃羅時代忽略了約櫃不對，呼籲以色列人，無論遠近都參與這個行動。故事在第十五和十六章大寫特寫。歷代志強調，大衛在烏撒的悲劇（十三9~14）後正確對待約櫃，只容許利未人搬運約櫃（十五2）。這敘事成為機會，讓作者描寫大衛組織事奉約櫃的隊伍（十五4~15，十六1~7）。他也基本上組織了以色列的敬拜，任命了唱歌者和樂手（十五16~28）。

十六章8至36節繼續發展以色列敬拜的主題，撮要了幾篇詩篇來演繹敬拜（8~22節=詩一〇五1~15；23~33節=詩九十六1~13；34節=詩一〇六1；35~36節=詩一〇六47~48）。這些詩篇不是隨便揀的。它們的共同主題是：以色列雖軟弱微小，但耶和

華拯救它。對回歸群體來說，這是重要的信息。

大衛的約（代上十七章）

歷代志上第十七章非常重要，因為其中有耶和華對大衛的應許，說大衛的兒子會坐在以色列的王位上。這與同樣重要的撒母耳記下第七章呼應。歷代志作者在這裏也作出了重要的變更。應許更聚焦在所羅門身上，甚於撒母耳記第七章。最重要的是跟撒母耳記七章16節不同，耶和華在這裏說，祂會堅立所羅門，不是堅立大衛，而王國是屬於耶和華而不是大衛的（十七14）。這改動與將應許寫為有條件性的傾向相符（代上二十八2~10；代下六15~17，七17~18；Williamson 1982，頁133；參Braun，頁199）。條件性蘊含警告，暗示約的持續有賴以色列一直保持忠誠。（也參本書第六章的「重要主題」。）

大衛預備建殿（代上十八~二十九章）

大衛戰事的記載（十八~二十章）取自撒母耳記，表達大衛是「作戰的人」，也解釋了他為甚麼不可建殿（二十二8，二十八3；比較王上五3）。這不是說大衛不應打仗，因為經文不斷肯定耶和華與大衛同在（十八6下、13下）。大衛的角色是打敗以色列的敵人，讓所羅門得享太平，興建聖殿（二十二18~19）。在歷代志，太平或「安寧」時代，四境平靖，是攻取迦南的併圖的最後一塊，而這是成於所羅門時代，不是大衛時代。

大衛數點人口的故事（二十一1~二十二1）與撒母耳記上第二十四章有兩處顯著不同。第一，它將大衛犯罪歸因於撒但的激動（1節），而不是出於耶和華（撒下二十四1），反映神學上對邪

「太平的人」

從歷代志上十七至二十九章找出所有強調所羅門為太平的人的經文。首先注意撒母耳記下七章1節和歷代志上十七章1節的分別。然後，按申命記十二章10至11節的框架，考慮這分別的重要性。另參本書有關撒母耳記下七章1節的註釋。

除了以上有關撒母耳記和歷代志對大衛應許記載的分別外，請思考撒母耳記七章12節和歷代志上十七章11節用語上的分別：當中有甚麼深意沒有？（參Williamson 1982，頁135；Braun，頁199。）

惡的思想發展。但第二，亦與主題關係甚大的是那地點清楚表明是聖殿的選址（二十一28～二十二1）。

歷代志上餘下的經文（二十二～二十九章）在撒母耳記沒有平行經文，說明的主題只有一個：大衛預備建聖殿，他吩咐所羅門和百姓實行計劃，並要忠心。所羅門被描述為「年幼識淺」（二十二4），呼應所羅門在列王紀上三章7節的自白。這裏為大衛親自詳細規劃給出了理由，包括從推羅的希蘭入口建材（二十二4），這在列王紀上第五章是所羅門自己作的。這裏呼應建會幕的經文（二十二15～16；比較出三十一1～4）。大衛一面作準備，一面吩咐所羅門繼續忠於耶和華（二十二13），他同時祈求耶和華幫助所羅門，正如祂幫助自己一樣（二十二11～12），也要求以色列的領袖幫助所羅門（二十二17～19）。

頗長一段（二十三～二十七章）描寫大衛組織利未人（二十三章，二十四20～31）、祭司（二十四1～19）、樂手

（二十五章）、守門的和其他官員（二十六章），以及軍官和支派領袖（二十七章）。

經文（二十三～二十七章）所描繪的圖畫通常被認為反映第二聖殿（被擄回歸後）時期的祭司系統，因為沒證據顯示它行於大衛和所羅門時代。這系統在路加福音一章5節仍然可見：施洗約翰的父親撒迦利亞就是屬亞比雅班的（代上二十四10）。

大衛的記載現在轉到他為興建聖殿的預備上。第二十八章與第二十二章非常相似，重申禁止大衛建殿的命令，以及所羅門蒙揀選建殿，以及大衛的計劃和預備（參Braun，頁267）。這裏也再一次呼應會幕（二十八11～19；比較出二十五～三十章）。因此，第二十二和二十八章把聖殿敬拜系統的經文頭尾括起來。這裏的場景與第二十二章稍有分別，因為現在全以色列正式被召集（二十八1、8）。「會眾」（*qahal*）這詞突顯以色列的法律性和宗教性；在西奈站在耶和華面前的是*qahal*（申九10）。「以色列眾人」有時也用來表達同一樣東西（申二十九2；書二十四1）。大衛再一次呼籲會眾遵守耶和華的命令，以繼續擁有這地（二十八8）。給會眾的命令的中心，是耶和華揀選了所羅門興建聖殿（二十八5～6）。

接著是為人熟悉的對所羅門的吩咐（9～10節），這對於歷代志神學非常重要。所羅門必須「尋求」耶和華，以致耶和華會被他「尋見」。但反過來說，代價會非常大。若他不這樣作，他會「永遠」被棄——剛與永恆的應許相反！這個對王的嚴肅訓示，也是對被擄回歸後的猶大人說的。

聖殿本身是這裏的真正焦點：現在它被稱為「一所安放耶和華的約櫃的殿宇」（二十八2）。這用語跟詩篇一三二篇8和14節

很相似。在所羅門身上才會完全實現的「安〔息〕」或和平（參二十二9），現在跟聖殿連在一起了。

大衛在這裏的命令在另一方面超越了第二十二章，因為他將耶和華向他啟示有關建殿的詳細資料告知兒子（二十八11~19）。大衛向會眾宣告他為建殿所作的預備，領袖則以「自願奉獻」作回應（二十九1~9）。然後，大衛為百姓和所羅門的忠心禱告（二十九10~19；比較王上八章；代下六章），預示所羅門獻殿的祈禱，接著獻極大的祭。

最後，所羅門受膏為王，大衛離世（二十九22下~30），篇幅遠比列王紀上一至二章短。

對於大衛傳位給所羅門的記載，歷代志跟撒母耳記—列王紀的主要分別在於焦點：聖殿。其他一切都屬次要。我們聽不到大衛兒子爭位、大衛道德軟弱、所羅門殘暴打壓敵人（王上二章）諸事。一切都是乾乾淨淨，重點也是清晰。

所羅門（代下一1~九31）

所羅門的故事以我們剛提及的主題為綱領。歷代志作者集中記載他建殿，滿足了大衛應許中要他完成的角色（代上十七，二十二，二十八章）。歷代志下一至九章主要圍繞這事，我們在這裏讀到的大部分也記在列王紀。不過又一次，歷代志作者在這裏重新編排資料，以服務他的宗旨。

我們已提過，經文沒有提及所羅門鎮壓異己（王上二章）。我們也讀不到所羅門跟許多外族女子結婚，或在晚年轉向假神——在列王紀中，這導致王國分裂（王上十一章）。歷代志也略去所羅門用於建自己王宮的時間和人力物力的記載（王上七1；不

過要留意代下二1，七11，八1）。

所羅門的繼位：兩個矛盾的記載？

虐比較列王紀一至二章和歷代志第二十二、二十八至二十九章的所羅門繼位記載。兩個記載明顯焦點不同：事實上，各自所記的多是獨特或在另一個經文只簡略提及。但對於兩段經文都有提及的，又是否彼此相合呢？在列王紀上一至二章，年老的大衛被描述成不決斷、與外間脫節和記仇；他指教所羅門怎樣去除潛在的敵人；繼位過程混亂、不俐落。在歷代志上第二十二、二十八至二十九章，大衛完全控制事情，並且是敬虔的榜樣；他鼓勵所羅門建聖殿和忠心跟隨耶和華；沒有一絲跡象顯示有人阻擋所羅門繼位。

你會怎樣調和兩個記載，組成一個順時序的貫徹記載？又或者，如果你認為兩者不能調和，你會集中注意哪部分經文？你會怎樣解釋兩者的分別？

相反，所羅門的記載是以他有大財富和大智慧開始（代下一章）；他的故事也以這個主題結束，再加上示巴女王的記載（九章）；而在開始和結束之間的經文，全都用來描述聖殿的建造（二～八章）。

所羅門前往基遍的「高地」（代下一3）的記載完全沒有暗示那是個不合法的敬拜中心（對比王上三2～3）。事實上，我們在這裏讀到會幕在那裏（王上三章完全沒有提及這點）。這事實也將基遍的異象與建殿的工程連在一起（留意一5和比較二7）。異象的

主要內容仍是他祈求智慧，以及有財富。不過，列王紀上三章16至28節描述所羅門如何有智慧的經文卻被略去。反而，異象故事的位置說明，所羅門的財富和智慧都是為了建殿（一14~17在現今的脈絡中，帶出的效果也與王上十26~29的平行經文很不同，後者直接引到所羅門犯罪的記載〔十一章〕）。

歷代志有關所羅門的整個描述，用意是說他按耶和華的應許，滿足了建立王朝的條件（王上十七章）。所羅門在歷代志作者編排中的地位，可以在歷代志下七章14節這個關鍵經文看出來。這經文屬於耶和華回應所羅門的獻殿禱文的一部分（比較王上九1~9）。耶和華應許祂總會在懲罰以色列的罪之後回應他們的悔意（13節記載若以色列犯罪，會有甚麼「約中的咒詛」，而第14節就說明罪是耶和華審判的原因）。這經文成為詮釋所羅門之後以色列和猶大整個歷史的鑰匙（參「新的機遇」，頁477）。

其他有異於列王紀一至十一章的地方如下：

- ◎ 所羅門與推羅王希蘭的交往屬主動一方（例如，代下二3、10；比較王上五1、6）。希蘭承認以色列神的記載亦得到擴展。這些改動令希蘭的形象明顯沒列王紀所記的那麼高大（Williamson 1982，頁200）。
- ◎ 歷代志清楚表明所羅門沒有強徵以色列人為勞工（二17~18；比較王上五13~18，但留意王上九20~22作出了修訂）。
- ◎ 歷代志將聖殿的選址與摩利亞山相連（三1），那是亞伯拉罕被吩咐去獻以撒的地方（創二十二章）。
- ◎ 聖殿的圖則大致上跟從列王紀。不過，歷代志也參考了以西結書四十至四十八章，例如在歷代志下四章9節。聖殿和會幕的關

係也比列王紀更突出（五5，七1~3；參利九23~24；Williamson 1982，頁222）。

- ◎ 出埃及的重要性被淡化。例如，所羅門在歷代志的祈禱略去了列王紀八章50至51節；參歷代志下六章39節。（但參代上十七21~22，及「歷代志作者對歷史的詮釋」，頁473）。

歷代志的所羅門比列王紀的色彩減弱了許多。他的軟弱幾乎全被略過。他被描為成一位統治一個平寧國度的王，並且按著父王大衛的吩咐來設置敬拜。所羅門的圖畫關繫歷代志的道德願景；一切都在於所羅門是否順服。可是，這成了評斷所有君王和百姓的標準。

我們現在看過了三個以色列王：掃羅、大衛和所羅門。三人曾被形容為「類型」人物（分別代表背道、戰爭及和平）。其後的王都按他們跟隨了哪個類型來評價。（參「王是『類型』？」，頁477）。

代下十1~三十六23：從羅波安到從巴比倫回歸

歷代志下其餘部分述說了所羅門身後的王國歷史，一直到被擄巴比倫和回歸的時代。歷代志跟列王紀重要又明顯的分別在於歷代志沒有北國的平行記載。在列王紀第十一章，所羅門得耶和華告知，他的國要分為兩半，因為他犯罪跟隨別神（王上十一11）。列王紀接著就將兩國（「以色列」和「猶大」）的故事梅花間竹地報道。在歷代志，正如我們所見的，所羅門的罪和所受的審判都被淡化。

但歷代志仍記下了王國的分裂（代下十章）。歷代志作者明

顯預期讀者知道列王紀的故事，因為他說到亞希雅對耶羅波安的預言時，視之為人所共知的事實（十15）。有關分裂的事實，歷代志的記載與列王紀基本上相同，包括說羅波安冒犯了北國人。不過，歷代志沒有直接指責所羅門，只是簡單說這事是「出於〔耶和華〕」（十一4）。

羅波安的故事在十一至十二章繼續，在其中我們看見歷代志作者在作品最後一部分所用方法的重要特色。在北方支派分離後，羅波安的管治分為兩大部分。首先，羅波安順服耶和華（十一章），後來他不順服（十二章），雖然最終還是「謙卑下來」（十二12）。這裏的羅波安，比列王紀（王上十四21~29）中的他有更多采多姿的宗教生活，在列王紀，我們讀到羅波安之治被總結為叛逆耶和華的年代（22~24節）。經文沒有強調羅波安本人的行為和王國命運之間的關係（事實上，這裏被指責行惡的是「猶大」，22節）。

可是，歷代志清楚指出羅波安的順服和不順服，跟他管治時發生的事件有關。當他聽從先知示瑪雅的話，不與耶羅波安爭戰時，我們讀到他修築猶大的城邑（十一5~12）；祭司、利未人和其他忠心的以色列人從北國支派的領土下來投向他（13~17節）；他用智慧管治，他的許多兒子更協助他施行良好的管治（18~21節）。這都是蒙福和安穩的指標，亦是刻意地跟羅波安的順服連在一起。列王紀完全沒有記載這些事情。

同樣，當羅波安「離棄了耶和華的律法〔妥拉〕」（十二1），也引來後果。羅波安的不順服是埃及法老示撒來犯的直接原因（十二2~12）。十二章5節清楚說出其中的關係，因為耶和華說：「你們既然離棄了我，所以我也離棄你們。」

最後，羅波安「謙卑下來」（十二12）。「謙卑」是關鍵經文歷代志下七章14節的用詞之一，在這經文中，悔改會令耶和華轉向百姓，「醫治他們的地」。當羅波安「謙卑下來」，示撒入侵的最壞影響就被止住了。

這些跟列王紀不同的地方是歷代志的大格局一部分。另一個突出例子是瑪拿西。在列王紀下第二十一章，瑪拿西被寫成猶大最差的王。他跟他的改革家父親希西家完全是兩類人，他引入外邦偶像崇拜，成為猶大的官方宗教（王下二十一3~9），又大肆壓迫人民（二十一16）。因為瑪拿西的緣故，他的繼任人約西亞王的改革縱使效果多好，也無力回天（王下二十三26）。歷代志下第三十三章也記下了瑪拿西的背道（三十三1~9），並被視為亞述人打敗和擄去他的原因，但這事卻沒有記在列王紀（三十三10~13）。

不過，瑪拿西跟羅波安一樣，在被擄時「謙卑」和禱告，所以耶和華轉向他（三十三12~13）。模式跟歷代志下七章14節一模一樣。結果瑪拿西重返王位，而且堅固城邑，重建聖殿的耶和華崇拜（三十三14~17）。

羅波安和瑪拿西分別作為猶大初期和末年的王，都反映出歷代志作者寫歷史的方法。王彷彿是解說他的神學的工具。這神學是要指出，君王和百姓忠信與否，深深影響他們的命運。

歷代志作者論猶大諸王

上文提到羅波安和瑪拿西的記載有一定模式，試用這模式去檢視其他猶大王的記載，看看這模式是不是有規律和可辨認。亞撒（代下十四~十六章；比較王上十五9~

24) 和烏西雅 (= 亞撒利雅; 代下二十六章; 比較王下十五章) 是另兩位管治上有不同階段的王。留意歷代志的記載與列王紀有甚麼分別。

約沙法王從另一角度反映歷代志作者的方法 (代下十七~二十章; 比較王上二十二1~50; 王下三9~12)。約沙法像亞撒一樣, 是列王紀中少有的忠心君王。歷代志基本上以這形象為基礎。留意約沙法的優點怎樣被強化。留意約沙法的祈禱和利未人雅哈悉的勸勉 (代下二十五~12、13~17)。這些被稱為「利未講章」的經文被認為是承載歷代志神學的重要工具。

(參 von Rad、Dillard, 頁77-80及其他註釋書。)

希西家 (代下二十九~三十二章) 和約西亞 (代下三十四~三十五章)

一如列王紀的記載 (王下十八~二十三章), 希西家和約西亞以改革熱忱和敬虔聞名。不過, 歷代志的記載卻頗特別。希西家的改革所佔的篇幅比約西亞多, 跟列王紀剛好相反。歷代志比列王紀更多直接論到聖殿, 用語和意念充滿了大衛和所羅門記載的氣息。列王紀幾乎沒有提到聖殿敬拜的扭曲, 反而多提到邱壇的敬拜; 歷代志則集中描述聖殿本身被沾污, 包括以往一般性的和特別是亞哈斯的沾污 (代下二十九3~11, 留意6、19節)。這帶出希西家對聖殿組織和敬拜的改革。經文強調祭司和利未人的角色 (列王紀沒這強調), 他們實行的改革明顯呼應大衛為獻祭和聖樂所作的預備 (代下二十九12~30)。

潔淨聖殿之後, 敬拜就恢復, 逾越節是第一砲 (三十章),

然後是毀壞不當的敬拜場所，並且按五經的律法重設獻祭和奉獻的體制（三十一章）。有關逾越節的記載特別顯出希西家的目的：聯合全以色列的人民（三十一1、5、10~11、18~19）。

從亞述得解救一事也記於列王紀（王下十八~十九章），但簡單得多的歷代志記載只集中於耶和華對希西家祈禱的回應（三十二20~21）。最後，即使是希西家的故事也採取了歷代志作者一貫用來解釋不幸事情的元素，還加上他的悔改神學（三十二24~26）。

約西亞的故事有列王紀記載的主要元素（發現律法書、重新立約、逾越節、約西亞在米吉多之死）。不過，歷代志的記載有以下特色：

- ◎ 約西亞開始改革時不過是小孩（三十四3），律法書也是若干年後才發現（三十四8~18），這跟列王紀下二十二章1至10節所載不同。這樣記述令發現律法書與改革的關係較疏離：在歷代志，即使律法書尚未發現，改革就已經按作者平常對宗教忠誠的準則開始了（例如，三十四12~13）。
- ◎ 雖然約西亞像列王紀所載一樣死在法老尼哥手下，歷代志卻歸咎於他不聽耶和華藉法老所說的話（三十五21~22），從而解釋了列王紀留給人的疑問：約西亞一生忠誠，卻竟猝然而逝（王下二十三28~30）。

被擄與恢復（王下三十六章）

歷代志的結束與列王紀有一個明顯不同的地方：所記的最後一件事不是猶大人被擄到巴比倫，而是古列下諭容許猶大人回故

土（三十六22~23）。被擄本身被解釋為要應驗耶利米說要被擄70年的預言（三十六21；參耶二十五11~12，二十九10）。在歷代志作者的構思中，被擄只是一連串審判中的一個，在理論上，每一個審判都可以藉悔改扭轉的。雖然如此，歷代志跟列王紀卻有一點相似：歷代志同意，猶大人之所以被擄，是因為長期不聽耶和華先知的話（三十六15~16）。

歷代志的結束與以斯拉記的引言（拉一1~4）重疊，後者訴說猶大下一階段的故事。

重要主題

歷代志作者對歷史的詮釋

從註釋清楚可見，歷代志作者非常看重大衛和所羅門，以及耶路撒冷的聖殿。但原因呢？要回答這問題，我們要問：他對以色列歷史整體上有甚麼看法？這意味著解釋他從創世到回歸時代的鋪排。歷代志作者所略去的，跟他所記載的同樣重要。例如，他不但略去北國的故事，甚至沒有出埃及、西奈盟約、在約書亞領導下的攻取迦南和定居。這些事件在出埃及記—約書亞記如此重要，歷代志竟沒記下叫人深感意外。歷代志作者是視之為無須多提的大前提，還是另有所圖？

賈費特對歷代志作者的神學有重要分析（1989），以歷代志所略去的為焦點。她認為，歷代志作者刻意淡化以色列與耶和華立約的傳統，把出埃及和西奈事件擺在一邊，因為不想將約連於任何個別事件（頁105）。根據歷代志作者，應許地的各支派都是直接源自雅各，無須出埃及、攻取或定居，應許地就已經屬於他們。也就是說，歷代志刻意營造一個印象：耶和華跟以色列的關

係從起初就建立，這關係是沒有任何事情可以破壞，即使是被擄到巴比倫也不能（頁117-18、378-86、393）。因此，約是與守律法息息相關，而守律法是全體成員共有的責任（頁116）。

按這重構說，大衛的約沒有特別重要性（頁459）。耶和華的工作隨著時間彰顯，不會有大改變或驚異之舉：「不變的原理在時間中慢慢給說明」（頁501）。聖殿敬拜和組織重要，因為它代表耶和華不住地與以色列同在。以色列的制度本身超越時間，正如耶和華與以色列的關係超越時間一樣（頁218-31）。

對於歷代志記載的歷史事件的重要性問題，約翰斯通（1998）取態不同。他認為聖殿的安排是要讓以色列以往的不忠（*ma' al*）——他理解為「罪疚」——可以贖回。歷代志其實是利未記五章15節至六章7節的「米大示」，即是對利未記這部分的特長神學詮釋（頁95-106：有關「米大示」，參Porton, *ABD IV*）。大衛和所羅門的管治並沒有 *ma' al*（罪疚），跟掃羅的統治不同，是因為大衛雖因數點人口而有罪（代上二十一章），但他建立了聖殿獻祭的敬拜，讓罪可以得贖（頁117-18）。

相對於賈費特的進路，約翰斯通較容許真正的改變出現在歷史中。他指出歷代志採用了利未記另一個意念：禧年（利二十五8~55），他算出，按歷代志的記載，被擄的一代是從亞當算起的第五十代。這帶出歷代志的末世論詮釋（頁125-26）。

雖然賈費特和約翰斯通都同意聖殿敬拜是歷代志的焦點之一，但他們對歷代志作者歷史觀卻有不同的重構，這事實反映詮釋歷代志神學的主要困難：怎樣理解歷代志有記和略去的事情。（另參「正典中的歷代志」，頁486。）

末世論 / 彌賽亞

歷代志有沒有末世論盼望？這問題是隨著歷代志史觀的討論而來的。正反兩面的回應都同樣強烈。除了賈費特提出的論點之外，那些認為歷代志沒有末世論的人指出，它似乎對古列和波斯帝國有正面評價。是古列下旨讓被擄巴比倫的人回家，重建聖殿。古列甚至說是耶和華本人任命他去建聖殿。這個歷代志詮釋與一個古老意見（但現已被廣泛質疑）息息相關，那就是歷代志作者也是以斯拉記和尼希米記的作者。這些書卷被廣泛認為滿足於附庸地位，樂於與帝國合作（參第十章的「關鍵主題」）。

非末世論詮釋的另一根據是歷代志關心聖殿敬拜的制度，這代表歷代志認為應許已應驗在耶路撒冷聖殿和事奉中。從這觀點看，大衛的重要性在於他確立了這敬拜。歷代志作者要告訴回歸時代的讀者，重建的聖殿的合法性在於是大衛設立它的人事體制和敬拜形式。例如，賴利（Riley 1993，頁191）認為，以色列聚集敬拜，就等於滿足了大衛的應許。（其他非末世論的重要倡議者是Plöger和Hanson。另參Mason，頁31-32；Kelly，頁137-47批判性審視了各非末世論詮釋。）

歷代志當然不是外顯的末世論作品：它不像先知書經文，沒有應許重奪全部土地，或有像大衛的王帶來和平與繁榮（例如，賽十一1~9；結三十四11~31）。不過，我們有若干理由說，歷代志玩味一種可能性，就是有一天，以色列的盼望可以比歷代志作者的時代更圓滿地實現。

末世論詮釋是否合理很大程度上視乎我們怎樣閱讀君王的記載，特別是大衛和所羅門。雖然有人（像Japhet）認為，王的記載只是用來說明道德和宗教道理，但有可能歷代志真的正視在經

文中吃重的大衛應許本身。我們說過，全書用了很多篇幅講大衛和所羅門。再者，有些關鍵經文令父傳子一事變得頂重要（代上十七，二十八章）。正如所羅門是順服的楷模，若人順服，將來就應許有王、聖殿和土地。這一點或許在歷代志下七章19至22節最明顯，處境是耶和華第二次向所羅門顯現，而重要的「悔改」經文也在這一段出現（七14）。莫西斯（Mosis）提出一個模式，就是所羅門所代表的和平時代沒有在任何歷史君王任內再出現，因而仍是一個有待實現的異象。

要是這樣，歷代志作者的異象會否不只是末世性，而是彌賽亞性？彌賽亞盼望相信會有一個耶和華會藉他帶來拯救的人。（例如，在賽十一1~9，那「彌賽亞」人物是大衛的後裔，他會按正直和公義來建立國度。）在應許中很重要的所羅門，作為大衛兒子忠心遵守耶和華的命令，為以色列帶來和平、智慧和安全，很大程度上符合一些如以賽亞書十一章的明顯彌賽亞君王形象。因此，有可能歷代志作者對王朝應許的表達，包括所羅門的突出地位，不只是暗示一般性的未來盼望，而是將這盼望連於一位王，一個「大衛的兒子」。所羅門獻殿禱告的結語就有很濃的「彌賽亞」味：

耶和華上帝啊，求你不要轉臉不顧你所膏的人〔*mashiakh*，「彌賽亞」、「受膏者」〕：願你記念你向你僕人大衛所施的慈愛。（代下六42）

要帶出「彌賽亞」盼望，不一定要有 *mashiakh* 這個字。不過，上述經文似乎確強烈盼望大衛應許得到應驗。正如威廉森指

出，這經文呼應以賽亞書五十五章3節，後者似乎重新詮釋了大衛應許，令應許不用應驗在王本人身上，而是應驗在作為整體的百姓身上。歷代志這裏可能是刻意對比，再一次將大衛的應許施以較狹的王家詮釋（Williamson 1982，頁220-21）。

王是「類型」？

莫西斯提出，歷代志作者將掃羅、大衛和所羅門視為「類型」人物，代表其他君王所擁有的態度。簡單來說，掃羅代表不忠，大衛代表戰爭和重建的時代，所羅門代表和平的祝福完全臨到的時代。因此，約阿施重修聖殿時（代下二十四4~14），就跟大衛相似。但在後期，他不再好好照顧耶和華的聖殿，轉去敬拜別神。因著約阿施的「掃羅」時期，猶大就被亞蘭入侵，大受破壞。約阿施在宮廷政變中被殺，也被視為他不忠的後果（代下二十四23~27；Mosis，頁180-82）。

按莫西斯的分析，亞哈斯和希西家分別反映掃羅和大衛（Mosis，頁192）。不過，歷代志下沒有一個時期可以充分反映所羅門的和平時代（Mosis，頁203）。因此，這模式為將來出現一個像所羅門時代般和平而成功的時代留下尾巴。

新的機遇

我們說過，歷代志對好些以色列和猶大君王的描述，都跟撒母耳記和列王紀大異其趣。這在歷代志下十至三十六章的猶大王記載屬普遍現象。每個王的管治常常分為成功和失敗時期，每個時期都與那王是否忠於耶和華緊密相連。瑪拿西是最佳例子，他的悔改是列王紀完全沒有提及的。

歷代志作者頗有系統地將忠心與蒙福、不忠與審判對應起來。在描述掃羅王為不忠的典型時，這做法已經確立（代上十13～14）。但這模式帶動了全書。迪拉德（Dillard）指出，歷代志下十至三十六章中有一半是歷代志獨有的，而「這些非對觀材料的極大部分是直接用來支持報應神學的」（Dillard，頁78）。為甚麼歷代志要這樣重述以色列的歷史，從而帶出迪拉德所說的「報應神學」？很多學者都認為歷代志作者有這種史觀。有些學者用「現眼報」的講法，也就是說，歷代志有一種有關道德和正義的教義：耶和華的賞罰是即時，而且是人人可知的。

「現眼報」？

歷代志對於行為和後果緊密對應的模式，是否真的要教導一個神聖公義的普遍真理？學術界好長一段時間答「是」。但最近，凱利（Kelly，頁29-45）提出了質疑。例如，他引述韋澤（Weiser，頁324）的話：「歷代志作者鋪陳歷史的控制性原則是機械化的報應觀，若受報的是個人，報應會精細至最小的細節；當歷史與這觀點不符，它就通常被扭曲。」

留意韋澤在這裏強調「個人」和「機械化」。另一更早的作品宣稱，歷代志作者「作了一個敬虔與發達、行惡與遭殃的普遍性〔強調屬我〕連繫」（Curtis and Madsen，頁9）。這些引文反映寫的人認為，歷代志作者信奉一個道德和審判的普遍性學說。而且，這學說無一例外地被評為差劣（「機械化」），這亦很可能是歷代志廣被蔑視的一個原因。

看看凱利怎樣回顧這個較早期的學術看法，並思想在我們引用的那章，他對這看法的分析和批評。

但這樣描寫歷代志神學正確嗎？事實上，如果歷代志作者真的想說事情的發展總可追溯至某些道德行為的話，他應該寫得更簡單直接（參Williamson 1982，頁31-33）。例如，他刻意不將王國的分裂歸咎於所羅門犯罪，雖然列王紀上第十一章已經提供了這個原因。相反，歷代志對於分裂的原因保持沉默，只說「這事原是出於上帝」，為的是應驗預言（代下十15）。

對於歷代志的賞罰模式，更好的解說是視之為在暗淡境況中提出了盼望。這方面的關鍵經文是我們提過的歷代志下七章14節：「這稱為我名下的子民，若是謙卑、禱告、尋求我的面，轉離他們的惡行，我必從天上垂聽，赦免他們的罪，醫治他們的地。」

這節經文是根據列王紀一段重要經文——列王紀上九章4至9節——那裏警告所羅門，以色列未來能否享受應許地和聖殿，端視乎他們是否順服耶和華的命令。在歷代志作者的版本中，經文的重要性跟列王紀相若，但卻有為未來世代作典範的作用，因為第13和14節展望將來百姓或會不忠。經文確立了耶和華會據之作出行動的模式。但著眼點是猶大在那地的生活（因此有「醫治他們的地」）。醫治和寬恕等語言跟耶利米書有呼應（參耶八22，十四19，三十一-34）。

因此，歷代志作者的所謂報應神學應視為他信仰的重要部分，就是相信即使百姓落到低谷，耶和華仍會恩待。這一點跟以西結書第十八章的講法相似：現今一代（任何時間的現今一代）的命運不是受前人的作為所決定。人總有悔改的機會。因此，這

神學不是信奉機械化賞罰的律法主義教條。它根本不是道德學說，而是為喪志的群體提供盼望。

同時，經文呼籲人保持忠心，讓耶和華繼續賜福（代上二十八8，二十九18～19）。呼籲的重點是正確打理聖殿，但也不忘遵守誡命。

歷代志的悔改神學可以連於末世論。既然報應神學是要彰顯耶和華的恩典，勸人悔改，更美的將來就成為可能。凱利詳細論證了「報應」和末世論的密切關係。

先知預言

歷代志中的先知講論也指向耶和華施恩的主題，因為它顯示耶和華給人反省機會，避開審判。例如，在歷代志下十二章5至7節，一句先知話直接令以色列「謙卑」，耶和華決定不降罰。但百姓不是每次都聽從先知（例如，代下十六7～10；Williamson 1982，頁32；Japhet 1989，頁154-66）。在書卷末了，耶和華因為祂說過的預言而施恩（代下三十六22～23）。

全以色列

我們看過，歷代志為住在猶大和耶路撒冷的回歸群體提供更美將來的盼望。但歷代志作者論到未來的時候，他心中的「以色列」是怎樣的呢？學者長久以來建基於一個觀察：歷代志作者只集中寫猶大國，完全略去北國的整個歷史。歷代志下十一章3節有「所有住在猶大和便雅憫的以色列人」的片語，似乎印證了這看法：歷代志作者心中的「以色列」未來全寄託在組成前猶大國的支派的後裔身上（例如，參Williamson 1977，頁97和附註）。但近

年學者開始提出，歷代志有以色列是由十二支派組成的聯合國家的理想。要決定歷代志作者的以色列觀，就要先決定哪些經文是歷代志作者的真跡。今天，既然家譜（代上一～九章）被認為基本上是屬於真跡，歷代志作者自然就是對整個民族有興趣。這看法在其他經文獲證實，尤其是在希西家的逾越節記載：王派人走遍以色列，邀請所有支派的人來守節（代下三十章）。雖然不是所有人都回應呼籲，但希西家的想法可視為代表了歷代志作者的想法，即認為所有歷史性支派都在原則上仍屬於以色列。另一重要經文是歷代志上十二章23至40節，在那裏所有支派聚集在大衛周圍，要立他作王。（Williamson，頁87-140和Japhet 1989，第三章，為理想的十二支派以色列提出了詳細的論證。）

鑑別議題

文學鑑別議題

歷代志的敘事特色

歷代志有許多經文是取材自較早期的聖經文本，歷代志作者作出選取和修改，以反映自己的神學角度。歷代志作者似乎預期讀者知道這些早期文本。我們提過一些事情在撒母耳記或列王紀有較詳細記載，但歷代志只簡略提及，若沒有讀過撒母耳記或列王紀，就很難理解：大衛逃避掃羅（代上十二19）；亞希雅警告所羅門的預言（代下十15）；希西家的病（代下三十二24）。但更常見的是，歷代志有很多部分用略去了甚麼，或對傳統作了甚麼樣的改寫來向讀者說話：只有熟悉創世記至民數記支派家譜的讀者，會留意到歷代志上二至八章的編排富特色；只有熟悉撒母耳記和列王紀的大衛和所羅門敘事的讀者，會留意到歷代志作者寫

這二王時總是隱惡揚善。

所以，歷代志不是一個完全獨立的文本。但這不表示，如果讀者沒有用早期的經文來填補空隙，歷代志就一定會意義不明。歷代志作者對材料作了精心處理。我們看過他喜歡在以色列王的記載中帶出賞罰的模式，以及用掃羅、大衛和所羅門來作「類型」人物。

日期、作者、資料來源和編輯

歷代志的成書一定是在被擄巴比倫的人回到猶大之後。故事本身清楚說出這點，因為這書結束時記載古列的諭旨（538），這諭旨容許猶太人回歸，甚至吩咐他們重建聖殿。歷代志下三十六章23節為古列寫的話，跟已知的波斯帝國國策一致：亞述和巴比倫喜歡分散及擄去各民族，波斯人卻容讓各民族回故土，學習拜自己的神，以得著他們的心。所謂的「古列圓柱」記錄了古列的巴比倫政策（參本書第十章）。

不只故事主線，就連家譜（代上一～九章）都顯示成書日期是回歸之後。我們說過，歷代志上第九章是回歸群體的特寫，當中有百姓、祭司、利未人和其他聖殿官員。

我們可否更準確地定成書日期？我們可以再次借助家譜，因為家譜在某處記載了所羅巴伯之後最少兩代的人名，所羅巴伯是建造第二聖殿的重要人物，這工程在515年完成（代上三17～24；參拉五1～21）。這顯示歷代志不可能在主前450年前寫成。

所以，歷代志是在回歸及聖殿重建兩個回歸群體的奠基性事件之後很多年才寫成。對所羅巴伯、先知哈該及撒迦利亞來說，那是非常重要的事件。但對歷代志的讀者來說，它們已是歷史，

重建好的聖殿已是恆常風景。我們說過，聖殿敬拜制度的記載（例如，代上二十三～二十七章）可能是反映這時期。

所羅巴伯的兒子

歷代志上三章17至24節把我們帶到所羅巴伯最少兩代後，這從第19至21節清楚可見。但經文有沒有帶得更遠呢？試比較第21節在NRSV和NIV的翻譯，也請看NRSV的邊註。

要了解幾個可能的閱讀，參考威廉森（1982，頁58）。

不過，我們無法準確定下日期。事實上，如果我們接受這書內容是經過增生的話，成書日期就更開放了。例如，解經者常將家譜或家譜一部分歸入非歷代志作者之手。而歷代志上二十三至二十七章常被看作晚於全書的主體。這表示，一個按家譜的最後資料或按歷代志對聖殿敬拜的描述而得出的成書日期，不一定能證明主體的成書日期。因此，歷代志作者可能比全書最後形式所暗示的接近重建聖殿的時間寫作（參Cross）。

但近年的研究卻傾向將歷代志的成書日期定在波斯時代後期（332），而不是早期（Mason，頁132-33；Japhet 1989，頁5）。例如，賈費特認為歷代志上二十三至二十七章有關聖殿敬拜的記載，比起以斯拉－尼希米記的任何內容都先進。她認為這些經文不是後加的（Japhet 1993，頁26-27）。是否後加的問題實取決於甚麼屬這書的神學中心。整個討論說明了要準確判定歷代志成書日期的難度。

最後，歷代志的作者曾經廣泛被認為同時是以斯拉記及尼希

米記的作者。要是這樣，歷代志的成書日期就會跟後兩卷書的成書日期掛勾，這可以把歷代志帶到主前四世紀的範圍（參本書第十章的「鑑別議題」）。可是，現在很多學者都反對同一作者說（特別是Williamson和Japhet），歷代志的成書日期自然不再受制於另兩卷書的討論。這卻不代表歷代志一定是早於以斯拉－尼希米記。例如，約翰斯通就說歷代志是較晚成書的，因他認為歷代志上九章2至17節似乎是根據尼希米記十一章3至19節的平行經文寫成的（Johnstone 1998，頁93）。

歷史議題

歷史處境

歷代志所記的大部分事件的歷史處境都在論到撒母耳記和列王紀時交代了。被擄回歸後的歷史處境在本書第十章有簡單交代。

史實性

歷代志的歷史價值通常被認為比不上撒母耳記和列王紀，因為歷代志循一個思想模式去鋪陳事件和人物。學者懷疑，歷代志作者會杜撰事件，令歷史符合他的神學信息。因此，列王紀既然說瑪拿西王全然邪惡，歷代志有關他悔改的記載就自然沒那麼具說服力。歷代志被形容為「具米大示性質」，因為它詮釋已存在的文本，以及被認為喜歡從那些文本中發掘神學或教誨性要點的傾向。

單看個別事件很難下定論。例如，有關瑪拿西的問題，歷代志作者可能知道列王紀作者不知道或刻意不記的事情。但我們無

法解決兩個記載的分歧，因為沒有獨立證據可印證任何一方。

但史實性的判斷不完成是根據個別個案，而是視乎人怎樣看有關文本的性質。歷代志記載君王和事件的規律性，並這規律總是符合作者的悔改神學，令大多數學者對此書的史實性打折扣。

歷代志作者有沒有使用史料？我們當然知道，他有採用創世記至列王紀的材料，因為我們看過歷代志跟這些書卷的某些部分緊密對應。但那些沒有這種對應的經文又如何？歷代志作者提及兩個資料來源，一個是歷史紀錄（例如，代下二十七7的「以色列和猶大列王記」），一個是據稱是先知寫的作品（例如，代上二十九29；代下九29）。我們沒有有關這些作品存在的獨立證據：上述的「列王記」不是正典的列王紀。但這些記載至少顯示，歷代志作者有意表示自己的作品背後有其他資料的權威可倚，另外是當時的讀者都可能聽聞過這些資料，甚至可以讀到。

現今的看法是，歷代志作者可能真的參考過聖經以外的資料。首先，若先天地排除這個看法，就顯得武斷，因為我們知道，古代近東廣泛使用年鑑。此外，有些經文似乎反映作者用了官方檔案，例如，羅波安武裝的城市名單（代下十一5~12），以及駐希伯崙的大衛軍隊中，各支派的人數（代上十二23~40）。有關歷代志作者所採用的資料問題，參瓊斯（Jones，頁68-71）。

說歷代志作者採用了其他資料，不代表他原來是現代定義的歷史學家。他按自己的需要，自由而富創意地運用資料。當他根據已存的聖經文本來撰寫時，很可能也預期讀者知道。他的方法可能不符合現代史學的規範，但這些規範也可能不完全適合用於歷代志。

（Graham, Hoglund and McKenzie編纂的文章從各種立場作出了

詳細的分析。)

正典中的歷代志

在英文聖經中，歷代志緊隨列王紀。這個正典次序可以追溯到七十士譯本，背後的理念是歷代志所涵蓋的跟「基本歷史」（創世記—列王紀）所涵蓋的時代差不多，尤其是與撒母耳記和列王紀，重疊就更多。創世記—列王紀與歷代志的密切關係從七十士譯本給後者所起的名字也有反映：*ta paraleipomena*，或「遺漏的東西」。歷代志被視為填補了先前的歷史書留下的空白。因此，從極早開始，歷代志的詮釋就已經常常包含與其他正典書卷作比較。

這種比較式詮釋是無可避免的。從本書註釋部分可見，閱讀歷代志時常常要參考撒母耳記和列王紀。但這種比較帶出甚麼啟示？自十九世紀起，歷代志研究集中於比較歷代志跟撒母耳記—列王紀在史實上的異同，而在比較之下，歷代志都一直被看扁，直至近年才有改變。不過，比較的重點也可以是圍繞書卷的神學目的，以顯示歷代志在聖經正典中的位置。當我們分析這書的神學主題時，我們看到，歷代志與撒母耳記—列王紀的分別可以按歷代志迥異的神學信息得到解釋。這是一個機會的時代：悔改可以導致復興；人不用因為巨大災難而絕望；過與耶和華立約的和平滿足日子的機會是無限的。

這個信息與列王紀不同，後者成書時間與被擄巴比倫的日子近許多，目的是解釋災難為甚麼臨到。不是說歷代志跟列王紀有根本的神學分歧——二書同樣相信耶和華是歷史的主，也相信祂的正義和寬恕。不過，歷代志較強調恩典和寬恕，並指出百姓若

全心歸向耶和華，環境就有機會改變。二書的差別引人思考耶和華的話如何因時制宜，因勢利導。審判之後，仍有復興的可能。沒有一個單一事件會令歷史終結——除了（從基督徒角度看）那啟示歷史的終極意義和目標的「終站」事件：耶穌基督的復活。

歷代志當如何與列王紀比較，同樣也當與其他反省被擄意義的正典文本比較。耶利米哀歌重複呼喊：「沒有人幫助 / 安慰」（哀一7、16、21），而歷代志就回想那透過波斯王古列所帶來的「安慰」，並堅稱那看不見未來的荒涼呼喊只是部分的異象。耶和華確實作出了行動來減輕苦難。不過，在其他比較方面，歷代志則採取了謹慎態度。耶利米書可以超越列王紀的異象，打開一幅回歸故土的榮耀圖畫（耶三十～三十三章），歷代志卻知道被擄後回歸不是歷史的終極行動，正如被擄不是終極一樣。歷代志作者是為一群有點失落的人寫作，這群人仍等候一個更美的未來。這些百姓仍要檢點自己，靜待耶和華的應許在他們身上應驗。

歷代志對於被擄之後百姓有甚麼盼望的評估，無可避免地引發另一個正典比較：以斯拉記和尼希米記。無論是在英文還是希伯來聖經正典的次序，歷代志都是與以斯拉記及尼希米記關係密切。但效果卻不盡相同。

英文聖經（跟隨七十士譯本的次序）將以斯拉－尼希米記放在歷代志之後，合乎故事的發生次序：歷代志的記載在哪裏結束，以斯拉－尼希米記就在哪裏開始，這點就是古列下旨容許被擄者回歸一事。在一個用這三卷書訴說以色列歷史的正典部分中，這個次序是意料中事。這個「歷史書」部分用以斯帖記來作結。這個有關被擄後猶太人命運故事的組合構成一幅混雜的圖

畫：有在耶路撒冷掙扎的群體，有散居在波斯、任由波斯王宰割的群體。以色列「歷史」這個不樂觀的結束為英文聖經留下了一個問題，而答案就是舊約的先知書部分，後者採用了審判之後有拯救的大輪廓。

相反，希伯來聖經將歷代志放在以斯拉－尼希米記之後，代表希伯來的正典編纂者決定讓歷代志有關從被擄中得釋放的記載（代下三十六22～23）成為被擄回歸群體故事的結語，而不是用尼希米遏止群體胡來（尼十三章）的較黯淡語調。這效果特別強，因為歷代志這樣就給整個希伯來正典拉下帷幕。

將歷代志放在正典最後的做法成了與英文聖經正典次序的重大分別，因為歷代志聯同以斯拉記及尼希米記，是屬於希伯來正典的第三部分：著作。這個安排的歷史原因已不能查。不過，這安排能反映一種強調：歷代志是對歷史的神學反省，多於是歷史記載。這些分別當然不是黑白分明，因為所有聖經歷史書寫都是神學性的。無論如何，「米大示」一詞是拜歷代志所賜（代下十三22，二十四27；編按：新運本作「傳記、註釋」），強調已存在文本的新應用（或用Neusner的話說：「有創意的文字學和有創意的歷史學」；引自Johnstone 1998，頁95，註8）。

最後，歷代志可以連於新約聖經。在英語聖經，新約緊接先知書，特別是含有等候要來的「耶和華……的日子」（瑪四5，參三1～2）的瑪拉基書。這似乎令歷代志和新約聖經的關係較疏離。不過，若比較歷代志的家譜和路加福音三章23至38節耶穌基督的家譜，就會看出特別之處。路加的家譜是倒敘寫法，由耶穌開始，再回頭追溯大衛的王家血脈，最後來到亞當和創造。路加的家譜本身就是對以色列歷史的詮釋，正如歷代志的家譜一樣。這就是

說，它追溯應許的源流。事實上，路加福音在這方面是跟從歷代志的，不只在於風格簡潔，更在於由亞當到亞伯拉罕的名字，全都可以在歷代志上一章1至27節找到，而從猶大到大衛的名字，大部分在歷代志上第二章可見。（有關大衛的兒子拿單〔路三31〕，參代上三5。）一個正典重點自然是路加讓以色列應許的故事在耶穌出生，進一步說即耶穌的生平、死亡和復活的敘事中達到高峰。路加的家譜不是為提供歷史事實而寫，而是對以色列故事刻意的重新詮釋。

進深研讀

註釋書

- R. L. **Braun**, *1 Chronicles*. Waco: Word Books, 1986.
- E. L. **Curtis** and A. A. **Madsen**, *The Books of Chronicles*.
Edinburgh: T and T Clark, 1910.
- R. B. **Dillard**, *2 Chronicles*. Waco: Word Books, 1987.
- P. K. **Hooker**, *First and Second Chronicles*. Louisville: Westminster
John Knox, 2001.
- S. **Japhet**, *I and II Chronicles*. London: SCM Press, 1993.
- W. **Johnstone**, *1 and 2 Chronicles*, 2 vols. Sheffield: Sheffield
Academic Press, 1997.
- J. G. **McConville**, *Chronicles*. Edinburgh/Philadelphia: St Andrew
Press/Westminster, 1984.
- J. M. **Myers**, *I Chronicles, II Chronicles*. New York: Doubleday,
1965.
- M. J. **Selman**, *1 Chronicles, 2 Chronicles*. Leicester: IVP, 1994.

J. A. **Thompson**, *1, 2 Chronicles*. Nashville: Broadman and Holman, 1994.

H. G. M. **Williamson**, *1 and 2 Chronicles*. Grand Rapids/London: Eerdmans/Marshall, Morgan and Scott, 1982.

其他書籍和文章

F. M. **Cross**, 'A Reconstruction of the Judean Restoration', *JBL* 94 (1975), pp. 4-18.

M. P. **Graham**, K. G. Hoglund, S. L. McKenzie (eds), *The Chronicler as Historian*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

P. D. **Hanson**, *The Dawn of Apocalyptic*. Philadelphia: Fortress, 1975.

S. **Japhet**, *The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought*. Frankfurt/New York: Peter Lang, 1989.

M. D. **Johnson**, *The Purpose of the Biblical Genealogies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

W. **Johnstone**, *Chronicles and Exodus: An Analogy and its Application*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

G. H. **Jones**, *1 and 2 Chronicles*. Sheffield: JSOT Press, 1993.

B. E. **Kelly**, *Retribution and Eschatology in Chronicles*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

J. W. **Kleinig**, 'Recent Research in Chronicles', *Currents in Research: Biblical Studies* 2 (1994), pp. 43-76.

R. A. **Mason**, *Preaching the Tradition: Homily and Hermeneutics*

- after the Exile*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- R. **Mosis**, *Untersuchungen zur Theologie des Chronistischen Geschichtswerkes*. Freiburg: Herder, 1973.
- O. **Plöger**, *Theocracy and Eschatology*. Oxford: Blackwell, 1968.
- G. G. **Porton**, 'Midrash', *ABD* IV, pp. 818-22.
- G. **von Rad**, 'The Levitical Sermon in I and II Chronicles' in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*. London and Edinburgh: Oliver and Boyd, 1966, pp. 267-80.
- W. **Riley**, *King and Cultus in Chronicles: Worship and the Reinterpretation of History*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- W. M. **Schniedewind**, *The Word of God in Transition; From Prophet to Exegete in the Second Temple Period*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- M. A. **Throntveit**, *When Kings Speak: Royal Speech and Royal Prayer in Chronicles*. Atlanta: Scholars Press, 1987.
- A. **Weiser**, *Introduction to the Old Testament*. London: Darton, Longman and Todd, 1961 (譯自1948年出版的德文原著)。
- H. G. M. **Williamson**, *Israel in the Books of Chronicles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

