



解經講道注釋叢書 08

INTERPRETATION

路得記

RUTH

A Bible Commentary
for Teaching and Preaching



Katharine Doob Sakenfeld 著

鄭慧妍 / 譯 羅光喜 / 校譯

解經經講道道注釋釋業取書

INTERPRETATION

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

中華福音神學院院長 賴建國

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

聖光神學院新約教授 陳嘉武

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

東南亞神學研究院舊約教授 郭榮敏

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

中華基督教衛理公會牧師 郝文章

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

台北靈糧堂牧師 周神助

身為基督徒，我們擁有：寶貴的「聖經」——帶領我們，認識神。

身為一位讀聖經的基督徒，我們擁有：保惠師「聖靈」——啟示我們，讀得懂「聖經」。

身為一位21世紀的基督徒，我們擁有注釋書——幫助我們：按著正意分解真理的道。

身為一位21世紀渴慕讀聖經的基督徒，我深深期待這套叢書，引領我們進入神話語的豐富與奇妙。

台北基督之家牧師 寇紹全

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

台灣基督長老教會台南中會議長 劉柏

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

台灣基督長老教會德生教會主任牧師 胡忠

ISBN 978-986-85010-5-8



9 789868 501058 00300



作者簡介：

Katharine Doob Sakenfeld

（凱瑟琳·杜柏·撒肯費爾德）

為普林斯頓神學院〈William Albright Eisenberger〉
講座之舊約文學與釋義的教授。

譯者簡介：

鄭慧姪

台南神學院畢。

譯有《創世記注釋》、《在聖靈裡的新生命》、
《一個神學家的信仰告白》……等30餘本譯作。

校譯者簡介：

羅光喜

美國芝加哥神學院Ph.D.

現任：台南神學院舊約教授



原書封面

路得記簡介

路得記敘述的是一齣尋常

人的生活劇，卻呈現出以上帝的眷顧與旨意為背景的劇情。Katharine Doob Sakenfeld所寫的注釋，非常明確地顯示出路得記是一卷極為重要的經典與文學作品。作者能夠持平地處理經文中人、神兩個層面的論點，更讓這本注釋書顯得才華洋溢；她不僅著重神學上的詮釋，也兼顧了社會學的觀點。作者評估了關乎路得記的淵源與成書用意之所有重要提問，明智地主張閱讀路得記的恰當方式，乃必須從故事內容中找出井然有序的重心，而非鑽研歷史性疑點，寄望從那些遲疑不決的答案中找到有條理的重點。

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

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

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

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

國家圖書館出版品預行編目資料

路得記 / Katharine Doob Sakenfeld 著；
鄭慧姪譯；羅光喜校譯。-- 初版。-- 台南市：台灣
教會公報社，2009.05
144 面；17x24 公分。-- (解經講道注釋叢書；8)
參考書目：3 面
譯自：Ruth
ISBN 978-986-85010-5-8 (精裝)
1. 路得記 2. 注釋
241.24 98006572

INTERPRETATION

解經講道注釋叢書 08

路得記

RUTH

Katharine Doob Sakenfeld / 著

鄭慧姪 / 譯 · 羅光喜 / 校譯

出版者 / 財團法人台灣基督長老教會台灣教會公報社

社長 / 陳祐陞

<http://www.pctpress.org> E-mail: publish@pctpress.org

發行代理 / 財團法人台灣基督長老教會台灣教會公報社

地址：台南市 701 青年路 334 號

電話：06-235-6277#122 傳真：06-235-6287

執行編輯 / 林雯茜 · 美術編輯 / 林麗珍

初版 / 2009 年 5 月

ISBN 978-986-85010-5-8

產品編號 / 02220008

© Copyright Katharine Doob Sakenfeld 1999

Printed in the United States of America

John Knox Press

Louisville, Kentucky

Chinese edition published by permission

©2009 by Taiwan Church Press

First printing: 05/2009

ISBN 978-986-85010-5-8



9 789868 501058 0 0300

目錄

推薦序		vii
中文版序		xi
叢書總序		xiii
作者前言		xv
導論		1
成文日期與目的		4
作者		8
故事的傳統與習俗基礎		9
正典經文背景		11
神學主題		14
1. 安寧祥和的社區		14
2. 忠誠的生活典範		16
3. 上帝在故事中的地位		20
注釋		23
第一部：從猶大遷往摩押與返鄉	第一章	25
開場白	1:1-5	25
啟程前往伯利恆	1:6-18	30
第一輪發言與回應(1:6-10)		30
第二輪發言與回應(1:11-14)		37
第三輪發言與回應(1:15-18)		42
抵達伯利恆	1:19-22	48

第二部：養家	第二章	51
路得與拿俄米	2:1-3	52
介紹波阿斯(2:1)		52
路得與拿俄米(2:2-3)		53
波阿斯與路得	2:4-17	55
波阿斯查問路得的事(2:4-7)		55
波阿斯與路得交談(2:8-17)		58
路得與拿俄米	2:18-23	63
第三部：尋求安全保障	第三章	69
拿俄米與路得	3:1-5	70
路得與波阿斯	3:6-15	75
主動接觸(3:6-9a)		75
路得的話(3:9b)		77
波阿斯的答覆(3:10-13)		81
離開(3:14-15)		85
拿俄米與路得	3:16-18	87

第四部：安寧祥和的社羣	第四章	90
在城門口	4:1-12	91
相關人士聚集會商(4:1-2)		91
執行交易(4:3-6)		93
宣佈決定(4:7-10)		98
見證與祝福(4:11-12)		101
波阿斯的家庭	4:13	106
婦女們與拿俄米	4:14-17	107
較長的家譜	4:18-22	112
附錄		115
書目		121
進深閱讀		123
參考書目		124

INTERPRETATION
Ruth 路得記

vi

推薦序

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

中華福音神學院院長 **賴建國**

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

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

聖光神學院新約教授 **陳嘉武**

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

本叢書的著者常會提出一針見血的見解，甚至破解某些難題，例如創世記十二：10-20 記載，傷風敗德的亞伯蘭，遇見迦南地飢荒，馬上逃亡埃及，途中因為怕死，俗語說，「美(súi)妻(bó)歹照顧」，他就教其妻說謊，就是俗語說的，「賣妻做大舅」，從埃及的法老獲得相當可觀的聘禮。可幸

的是上主出手警告法老，他就把妻子還給他，可是他未還他那些聘禮，而發了橫財。信仰之父這種表現，有何見證呢？著者花了9頁的篇幅點出，選民有信仰，使世人「因你得福」，喪失信仰就使他們「因你得禍」(創 12:3)作反見證，傷害世人。可見選民的信仰是世人禍福的關鍵。

東南亞神學研究院舊約教授 **郭榮敏**

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

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

中華基督教衛理公會牧師 **郝文章**

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

台北靈糧堂牧師 **周神助**

身為基督徒，

我們擁有：寶貴的「聖經」——帶領我們，認識神。

身為一位讀聖經的基督徒，

我們擁有：保惠師「聖靈」——啟示我們，讀得懂「聖經」。

身為 21 世紀的基督徒，
我們擁有注釋書——幫助我們：按著正意分解真理的道。
身為 21 世紀，渴慕讀聖經的基督徒，
我深深期待這一系列的叢書，引領我們進入神話語得豐富與奇妙。

台北基督之家牧師 **寇紹恩**

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

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

台灣基督長老教會台南中會議長 **劉柏超**

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

台灣基督長老教會德生教會主任牧師 **胡忠銘**

INTERPRETATION
Reunite 路得記

中文版序

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

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

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

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

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

台灣教會公報社社長 **陳祐陞**

2009年5月

叢書總序

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

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

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

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

注釋者們也會參考其他當代譯本，若他們認為那對他們的解釋與讀經有幫助時。

每一卷聖經會被劃分成恰當的段落，再將整個段落加以詮釋，而不是逐字或逐節處理。

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

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

叢書編輯 James L. Mays
Patrick D. Miller
Paul J. Achtemeier

作者前言

在我的學術生涯中，路得記指引著我、尾隨著我，不時縈繞在心頭。當我開始研習希伯來語時，就是在這卷經書中首度實際去辨認女性動詞形式。其中的鑰字在我的研究論文裡是一顯著要角。後來當我將修辭學及文藝上的探索，添加在研究所學過的歷史批評及形式批評上的時候，路得記成為我擴充方法論為一套學術工具時的試驗場。最終路得記的故事在歐美研討兩性平等的聖經釋義學上，成為一處關鍵性的經文，既呈現出嶄新的應許，也呈現出困難的層面。最近，路得記則成為我在各種不同的亞洲環境背景中，分享基督徒對兩性平等主義的回響時，一道跨文化的入口。

透過上述後兩項工作，我特別在亞洲體驗到路得記的故事於信仰共同體裡，展現出顯而易見且常常出乎意料之外的神學力量。有時那樣的力量會在婦女的生活裡壞了事，這樣的認知引領我踏上類似拿俄米的旅程，從單純滿足於故事情節的家鄉，去到故事中那似乎只帶來空虛與死亡的遙遠之地，最後又回到已更新而轉變成珍惜婦女的進取心，以及對整全的人性懷抱異象的內在見證。本注釋書意圖藉著詳盡關注可供參考的種種詮釋，來引導讀者透過這些不同方式體會故事內容。在書目中有列舉幾篇我最近發表的論文，可以更貼切地探究這些關懷兩性平等與跨文化的主题。

注釋書中最具體與我對話的夥伴，當然是那些我所引述發表著作的學者們。然而，其實還有其他一大群未現身卻大有影響力的夥伴們，他們或許從未出版過任何有關路得記的著作（或者根本從未出版

任何著述)，卻對這本注釋書貢獻了深知灼見。其中特別感謝在明尼阿波里斯市(Minneapolis)、杜比克(Dubuque)、檀香山(Honolulu)、聖路易(St. Louis)聚集在一起研討的牧師們所作的貢獻；感謝我在神學研究中心的同事們；更特別向菲律賓、韓國、日本、台灣、香港、泰國、緬甸的平信徒婦女以及受過神學訓練的婦女致謝，她們不吝惜自己的時間，在我們一同為路得記的故事努力奮鬥時，和我們同歡笑、同流淚、又破涕為笑。

承蒙普林斯頓神學院的董事們准予學假，並贊助我前往亞洲從事研究，令我十分感激。美加神學院校協會及美國全國基督教協進會也慷慨提供贊助。

這套注釋叢書的編輯 James Mays 耐心鼓勵我，我的同事 Patrick Miller 更是如此，他們的付出遠超過一個作者有權期待的地步。Marietjie Odendaal 協助從數種精密校訂本當中再三核對所引述的資料。我的“Early Bird”婦女禱告會與查經小組堅信不渝地支持我努力完成這項寫作計劃，我的母親 Hilda Smith Doob 也是如此。在此也向親愛的朋友 Eugenia Bishop 致謝，本書大部分的內容都是在她位於佛蒙特州的小屋中完成。

僅將本書獻給敬愛的 Helma Edda Ažiņš Sakenfelds——我已故的婆婆，以及我的丈夫 Helmārs Pēteris Sauldots Sakenfelds；在他們身上我最能知曉從故鄉移民至陌生的新地方居住，攸關利害安危的是些什麼境遇。

Katharine D. Sakenfeld

INTERPRETATION

導 論



INTERPRETATION
Ruth 路得記

2

導論

「他們全家從此過著幸福快樂的日子。」——路得記數世紀以來一直是許多基督徒和猶太人很喜歡的故事。路得記編列在充滿戰爭的威脅與浩劫、手足之間的欺騙背信、企圖滅絕種族的大屠殺與殘忍的報復、敘述叛逆不忠的經卷內容當中，看起來就像一處安寧的小島，那兒的人彼此善待，他們的社區裡歡慶著大家所關心的事有了美好的結局。從本注釋書的觀點而言，路得記這樣的結局有其相稱的神學意義。他們互相關心、照顧，有時甚至超越了人們通常應盡的本分，結果在這個人類生活共同體裡的小宇宙，竟能達成上帝更了不起的完整眷顧。

與此同時，人們太快評斷故事的價值，又太過簡化其中的正面意義時，卻又忽略了故事的某些特色。這些潛在的負面特色對一些現代讀者造成許多倫理道德上與神學上的難題；甚至挑戰了這篇故事在現代的信仰共同體裡適用與否的問題。導論中除了更積極地針對這篇故事提出最終評估，也將簡略地指出主要的難題，然後在注釋的恰當內容中再更詳細闡述之。

然而，故事中的難題並不限於神學上與倫理道德上的爭議。所爭辯的內容乃始於成文日期、寫作用意、作者的身分等典型論題。我們會相當簡略地論述這些事，因為這類訊息雖能提供有益的知識，卻不是最終評斷故事的神學意義的決定性因素。

成文日期與目的

路得記一開始就指出故事發生於士師時代，結語則提及大衛王。由此可見成文日期一定是大衛的時代或更晚期。二十世紀前半葉的學術評論認為路得記是寫於以斯拉及尼希米的時代，也就是大衛作王之後大約550年。主張這麼晚的成文日期主要是基於路得記文法、語言上的特色，諸如希伯來文的路得記在表達方式上顯示出受到亞蘭文影響，而亞蘭文只可能在被擄流亡後的時期才成為當地的主流語言。又因為路得記看起來似乎贊同以色列男子與摩押女子聯姻，所以被認為可能屬於以斯拉—尼希米時期的作品。路得記的表達觀點被詮釋為反對以斯拉和尼希米要求猶太男子和所娶的非猶太女子離異的政策（參閱以斯拉記9~10章，尼希米記10:28-30，13:3、23-30）。進一步主張路得記寫於被擄流亡後的時期，乃因作者在經文中需要對古老的習俗加以說明（得4:7），而且路得記和更早成文的律法經典在處理婚姻及贖回家業的權利上有不同規定。

這種將路得記的成文時間定在晚期的主張，面臨的主要挑戰是1975年由愛德華·坎伯爾（Edward F. Campbell Jr.）所發動，他在著作中提出路得記的成文日期大約是西元前950-700年。¹坎伯爾針對許多支持路得記成文於晚期的文法、語言上的特色之準確性提出挑戰，且認為路得記的文學型態與早期的聖經故事，諸如創世記裡約瑟的故事或撒母耳記下大衛的宮廷歷史，有極密切的對應。他還進一步排除路得記的語氣是為反對以斯拉和尼希米的行動而寫的主張。他的觀點反倒認為路得記的故事乃為使人歡樂與提出教導而寫，要「在平凡的事上看出上帝精心安排的眷顧」。²

自從坎伯爾的著作出版以來，就引起有關路得記的成文日期與寫

作用意的熱烈爭辯。有好幾項重新評估路得記語言特色的研究，以及另一些理論都提出路得記和各種不同的政治議程有關連，這些結論最常加強路得記乃寫於大衛王朝的特點。克斯頓·尼爾森（Kirsten Nielsen）在1997年根據這樣的假設來解說路得記的寫作目的，主張路得記原先是為「擁護大衛家登基作王的權利」而寫，³ 這樣的主旨就和被擄流亡後那時期的背景無關了。這樣的主張是基於兩項假設：

（1）路得記裡沒有呈現出被擄流亡後那時期的語言特色，（2）路得記有關大衛的記載引人注目，顯示出其寫作用意是為反駁那些利用大衛的摩押祖先來中傷他，或反對其後代子孫角逐王位的批評。這種有關路得記寫作用意的見解依然對成文日期沒有定論，可推斷在被擄流亡前有各式各樣可能寫作路得記的時期：大衛剛開始統治的時候、大衛晚年繼承人爭奪王位的時代、與耶羅波安一世發生爭執而導致王國分裂時、希西家或約西亞作王的時期，他們都想將北國納入猶大的版圖裡。

最近研究語言學特色的是富雷德利·布胥（Frederic W. Bush）於1996年提出的詮釋，他針對數位學者（Polzin, Hurwitz, Rooker）近來企圖區分「標準的聖經希伯來文」與「晚期的聖經希伯來文」的研究加以發揮。布胥注意到即使不完全採信大家矚目的路得記4:7是晚期的語言形式（許多人認為這節是後來才添補的經文），仍舊可以找到一些意義重大的例子是屬於這樣的特色，普遍可見這些經文是出自被擄流亡後的作品。大體而言，他從路得記裡找到的晚期語文特色足以讓他主張這卷經文「是較晚期而非早期成文的作品，……寫於被擄流亡後最初的時期」。⁴ 上述這樣的主張是否正確，當然取決於是否能與所使用的其他聖經資料的成文日期相比對而達成一致的結論。雖然大家很容易對歷代志、以斯拉、尼希米、以斯帖的成文日期達成

共識，認為它們都是寫於被擄流亡後，但是人們今天仍對這些相當古老的經文故事素材有著實質上的重大爭論。雖然從語言學上的特色來定出成文日期，似乎不像以寫作用意為基礎來訂定成文日期那麼容易產生偏見，重要的是我們應當曉悟即使論述語言學上的發展，也免不了用假設性的說法為基礎。本注釋書接納路得記的希伯來經典成文日期不會早於被擄流亡前的晚期，極可能是寫於被擄流亡時或甚至是被擄流亡後的時期。

路得記的故事原先是否為了反駁誹謗者，來替大衛家系執掌王權辯護才寫，也還是個有待爭論的問題。路得記確實論及大衛，在開場白就提起以法他（1:2，參閱注釋內容），也在故事結尾處（4:11）提過，而且也在故事結語兩次提到大衛（4:17），還有那段篇幅較長的家譜也提起他（4:18-22）。批評者說大衛是摩押人的後代，而質疑大衛作王的合法性，然而經文看起來並不像這些批評者想從大衛曾祖母的人品來找出有力的反駁。此外，這份古老的家譜也引起很多爭議，並沒有令人信服的證據可指出它的歷史性基礎。除了經文中記載大衛曾將父母留在摩押王那兒請他代為照顧之外（撒下22:3-4），在敘述大衛崛起、作王統治、後繼者爭奪王權的故事內容裡，全都未曾提及他與摩押人的任何關連，更不用說是指稱摩押人為他的祖先了。有些學者為了解說撒母耳記上那段令人覺得奇怪的記載，就認為路得記的家譜證明了大衛與摩押人的歷史淵源，但是這樣的假設純屬推測。撒母耳記上那段孤立脫節的記載，也可能在很久以後才啟發後人發展出這套流傳於世的家譜。

路得記結語處的家譜和歷代志上第三章的平行資訊，其間是否有文學互依性這個方向，也是一件引起爭論的事，有些學者認為這兩處經文是各自依據某些資料來源獨立寫成的。無論這個問題如何解決，

我們確知路得記所保存的這份家譜特有的形式乃為高度格式化的內容。波阿斯列在家譜裡的第七位，這是傳統上家譜特別引人注目的因素之一，而大衛則被列在第十位，也是最後一人，或許這些數目字也有其意義。這份家譜的人數確實不足以涵蓋從法勒斯到大衛在聖經傳統中的時間架構。家譜裡列出的蘭與撒門是極有問題的兩個人名，除了與之對應的歷代志上第二章之外，缺乏其他的證據能佐證，甚至在希伯來聖經裡連名字的拼寫方式也不一致，更遑論不同版本的經典了。奇怪的是這份家譜始於法勒斯，而不是他的父親猶大（猶大支族就是由這位先祖得名的）；如果和尼爾森一樣斷定宮廷裡的皇家作者是為達到宣傳目的才準備了這份家譜，就不禁納悶他們為何不從猶大開始列記家譜（在路得記4:12也曾提起猶大），竟為了要將波阿斯與大衛列在家譜裡的第七位和第十位，才不將籍籍無名的蘭與撒門省略。與家譜相關的論題確實比這些更複雜，無法在此詳述。對於強調這份家譜的詳細內容這點，要從路得記的整個故事以預設公開接納了大衛的合法統治來瞭解，而不應推斷作者設計路得記的內容是為反駁誹謗，想替大衛的合法統治辯護。

因此關乎路得記的寫作用意，本注釋書主要是採納自拉比以來許多詮釋者所建議的觀點：強調路得記的教誨意義乃關心社群中對外人的觀感。說故事的人藉由大衛來強調對外國人採取包容的態度是合法，或許特別強調的是包容外國婦女。縱使經文中根本不提大衛，這篇故事仍發揮著提供歡樂與重要教訓的功能，指導人們超越應盡的義務之外忠誠關懷他人。路得關心拿俄米，後來演變成波阿斯最終關心路得的典範。這種關懷的主題一方面因為路得的摩押祖先而增強；然而，另一方面她也會因為有這樣的祖先而遭人排斥，團體中的圈內人會將觀點集中於質疑故事的重點。究竟關心鄰舍的界線止於何處，同

樣引起爭辯，也有人向耶穌提出這樣的質疑：「誰是我的鄰舍？」（路10:29）耶穌用好撒馬利亞人的故事來答覆之。誰才算是忠誠信實，表達誠信是該執行到怎樣的地步，要擴及至多遠的界限呢？對承認並尊崇大衛作王合法性的路得記古時候的讀者而言，經文中論及大衛會製造一項認可的功能，讓他們將爭議性的主張和自己綁起來：就是他們應承認外人所賜的關心與照顧，且他們應將他們的關心與照顧拓展而超越與上帝立約的社群之血緣界限。

雖然如我們之前所指，這些強調挑戰傳統倫理道德的界限所造成的障礙，是特別與以斯拉和尼希米時代的情況相關，但路得記的故事卻不見得在這麼晚的時代寫來只為教導互相包容的心態。在布胥所建議的語言學研究範疇內，路得記的故事可被看作是對被擄前晚期申命記史的團體純淨觀的挑戰，這種純淨觀強調要對抗與迦南人建立關係的作法。或者可將路得記當成是以故事型態在述說被擄後初期即產生的，在從巴比倫返鄉的猶太人與那些在耶路撒冷淪陷後仍留在當地的人之間的緊張對立氣氛。看見經文需要反覆挑戰古時候生活共同體裡狹礙的排外觀念，就警惕讀者路得記的故事述說的其實是人類社群中經年不斷存在的論題。

作者

因為我們無法肯定路得記成文的日期，就很難決定誰是作者。猶太人傳統上認為路得記是先知撒母耳的作品。近幾十年來，有人探究出作者可能是位女子。馮·紀克－赫姆斯（Van Dijk-Hemmes）特別假設路得記的故事至少在口傳階段是靠一群說故事的婦女團體在流傳。她辨識出故事裡有三個特色指出作者是位女子：（1）路得記不

是表達通常所見以男性為中心的寫作意圖；（2）而是從女性的觀點重新定義實際情況；（3）可以明確定義出男性與女性觀點的差異。⁵ 她所提出的第一項判斷標準，發現路得記表達婦女當中合作的主題（而不是相互競爭），第二、三項判斷標準是根據拿俄米提及「娘家」（1:8），以及1:11與4:15專注於兒子能保障婦女的想法（倒不是強調男性的家系得以生生不息，參閱4:11-12）。

雖然這種主張認為路得記的故事乃由婦女口述來傳承，並非令人難以置信，卻也無法確切答覆關乎作者性別的疑問。在每個文化環境裡都有一些婦女會以認同男性觀點為首要之務，也有些男人會以認同女性觀點為首要之務。由此可見所謂的女性觀點並不如馮·紀克·赫姆斯所主張是可清楚辨別，且永遠不變的判斷標準。然而重要的是無論以口傳方式述說這篇故事，或甚至是以成文的方式保存傳承，我們並不排除路得記的作者可能是位女性。

故事的傳統與習俗基礎

任何一則古老的故事，總是假設原先的聽眾懂得其中所提的文化實況，而不用加以說明，路得記也不例外。學者們想更瞭解故事中的文化實況，就必須從該時期無論是聖經中的經典資料或周圍其他文化去查看相關證據。管理拾穗的規則（參閱路得記第2章）就是其中一例，在利未記和申命記裡都有相當明確的法規可循；然而有某些細節並未確實說明，諸如拾穗者是否該取得地主特別的許可，在詮釋路得的舉動上就引起爭論。學者們針對瞭解以色列民的「利未拉特婚姻」及贖回地業的習俗著墨甚多，努力要界定這兩種習俗（或傳統或慣例或律法）彼此是怎樣關連，以便決定詮釋路得記的故事時要如何運用

其中之一或同時應用兩者。

有關「利未拉特婚姻」的爭論牽涉之廣，相關的證據又那麼複雜，使得許多詮釋者專心致力於闡述，或是在導論中佔去冗長的篇幅，或是將它整理成主要的附記（通常會安排在第三章與第四章當中的某處）。總之，「利未拉特婚姻」這項習俗讓男性親屬要負責替寡婦為已逝的丈夫生下男丁傳宗接代。然而，聖經中很少提到該項習俗（只有在申命記25:5-10這處記載律法條文的經典，以及創世記第38章的一則故事出現過），因此留下許多模糊不明的細節，其實連這兩處經文彼此間的內容也不完全一致，因此很難曉得上述概念是否應用在路得記的環境裡。有些詮釋者以這項習俗為基礎來注解路得記，另有一些詮釋者卻認為與此無關。與「利未拉特婚姻」相關的規定，從應用該習俗的所謂親屬是指血緣上多近的關係開始，一直到這項規定是否為寡婦提供了機會（特權）或義務（責任）、這項規定是否應用在以色列之外別的社群中，可列出一長串問題。

路得記的故事裡是在拿俄米的哀嘆中（1:12-13）首度出現可能與「利未拉特婚姻」相關的內容，拿俄米哀傷地指出她沒辦法再生出幾個兒子，來做路得和俄珥巴將來的丈夫。路得在打穀場與波阿斯的交談內容（第3章），以及後來波阿斯和那位近親在城門口的交易（第4章），都更精準地論及「利未拉特婚姻」習俗。波阿斯與那位近親兩人都不是其他聖經節所指適用於「利未拉特婚姻」的對象。雖然經文中提及要為死者留下名份（4:5、10），可是波阿斯卻被列名為孩子的父親（不是以利米勒或瑪倫）。

關於贖回領地的制度以及贖回產業者的角色（希伯來文為 *gō'el*）詮釋第三與第四章時也產生同樣的困難。經文中描述拿俄米是位貧窮的寡婦，波阿斯怎會說她要賣一塊地呢？為何是波阿斯在經管這件交

易呢？地主怎會和迎娶路得有關連呢？希伯來文中贖回那地的人是否一定和「利未拉特婚姻」習俗有連帶關係呢？或者是否那只限於經濟上的範疇，只不過贖回原屬於一位窮親戚的產業而已，這仍是爭議不休的論題。因為這些婚姻及贖地的用辭都出現在路得記，而且有關「利未拉特婚姻」習俗的爭議尚無定論，這些令人困惑的情形就愈加複雜難以釐清。

讀者們會對布胥鉅細靡遺地處理這些難題的技術感興趣。⁶我們在此僅大略評估難題，在許多方面按布胥的意見，將他的觀點融入注解經文的恰當位置裡。一開始我們假設最初的聽眾都明白故事內容所提的這些習俗，所以那些令我們覺得棘手或前後不一致或神祕難解的特色，至少對那些生活在說故事者的文化環境下的人而言是相當清楚了。因為該文化已隨著時光流逝而轉變（所以記載故事的人還需在4:7加注說明那是「從前」的習俗），因此詮釋經文時我們會專注於在這個特定的故事架構裡重建它的意義，而不企圖強把故事納入「利未拉特婚姻」習俗的主題裡。我們大膽總結，本注釋推斷4:3-6記載贖回地業乃代表法律上的權利與義務，而迎娶路得就代表道德上（卻不是法律上）的義務。同樣地，拿俄米在1:11-13跟媳婦說的話也是以路得和俄珥巴的福澤為焦點，而不是為了保障有男丁傳宗接代。這兩種情形雖然都以「利未拉特婚姻」習俗的基調來發言，卻為了不同的意圖才引用該習俗。

正典經文背景

路得記在希伯來文聖經中被列於正典的第三部分，傳統上稱之為「聖卷」。路得記是一套總共五卷的「慶典用經卷」（*Megillot*）的

一部分，被指定用在猶太年曆中主要聖日誦讀。（其他四卷就是雅歌、傳道書、耶利米哀歌、以斯帖記）因為路得記和收穫季節有關連（參閱利未記23:15-21；民數記28:26-31），所以是在「五旬（七週節Feast of Weeks）」誦讀（大約是基督徒慶祝聖靈降臨節的時候）。雖然早在西元第一世紀就證實路得記傳統上被列在「聖卷」當中，但是顯然直到數世紀後這五卷節慶用的經書才被收集成一組小選集。這五卷經書的先後順序在手抄本當中有各式各樣的安排。其中有一種順序已證實是根據曆書上的節慶順序而定，也有另一種順序是按每卷經書在以色列史的年表中出現的先後來安排，這種排列方式就把路得記擺在第一卷，因為路得記和大衛王有關連。

基督教的聖經按希臘文及拉丁文手抄本的傳統，將路得記排在士師記後面，因為路得記故事的開場白說道：「當士師秉政的時候……」。這樣的排序也是很早就被證實了，或許可追溯至希臘—羅馬時期的另一股猶太傳統。讀者顯然並不在意路得記被列在正典中的哪個位置，倒是士師時代的年表背景才會使人聯想到詮釋路得記的觀點。研討士師記與路得記會形成一種對比（參閱1:1的注釋）。士師記的特色是充滿戰爭、暴力，呈現出以色列民反覆不斷的背逆行爲；路得記的特色則是一處祥和的村莊、公眾事務井然有序，一位忠心的外國人引導以色列民邁向正義慷慨的更崇高境界。最特別的是士師記結束的時候種族間的戰爭逐步擴大。以色列各支族聚集去和自己的同胞打仗，殺光了便雅憫支族的男丁，只剩六百個人存活，勝利的一方突然大感焦慮，因為便雅憫支族將無人傳宗接代而絕種（士21:6）。他們為了要替這六百個便雅憫人找合適的妻子，就得展開大規模屠殺，接著還綁架一大群人。為了保存一個家系的命脈只能訴諸暴力來達成目的。路得記的故事中也出現傳宗接代的主題（參閱4:5、

10)，這回欠缺的是男人而不是女人。然而，他們卻不靠謀殺和重傷害來解決難題，而是透過一位婦女的膽識與關愛的行動（她關心的其實並不是要為家族留名；請參閱之前有關傳統與習俗的論述），以及一位男性領導者挺身而出的回應，他在道德上所作的抉擇超越了律法規定的最低限度要求，也超越了一般選擇婚姻對象的可接納範圍。

路得記的故事超越士師時代的背景，回溯至法勒斯誕生的故事（創世記38章；參閱路得記4:12、18）。說故事的人甚至回顧到更久以前的事，而論及拉結和利亞（4:11），以此尊崇路得，將她和以色列最優秀的母親們並列。路得記的故事向前瞻望而和大衛王連結起來（在1:1-2間接提及；而4:17、18-22則直接提及）。路得記結尾處的家譜也呈現歷代志上2:5-16的格式，只是比較簡略的片斷。上述各個相關事項我們會在注釋本文的恰當位置加以說明。

儘管路得記裡許多各式各樣的內容都直接、間接提及舊約聖經其他的正典，在路得記之外卻沒有任何舊約經典提及這個故事。在基督教的正典裡只有馬太福音一開始的家譜裡（太1:5）提到和路得記相關的內容。在「約瑟是馬利亞的丈夫，耶穌由他而生」（NRSV，太1:16）這份家譜裡，一共列出四十二代的男性祖先，裡面包含了四位女子，路得就是其中之一（和法勒斯的母親她瑪、喇合、烏利亞的妻子並列）。學者們一致同意這四位女子並非隨意選來列入家譜裡，但是作者究竟是按什麼原則來挑選，就有相當分歧的意見了。其中三位婦女是舊約聖經傳統中的非以色列人（外邦人）；第四位的她瑪是後來的猶太傳統才認為她不是以色列人。有關這四位女子的故事全都涉及通常不被接納的性行為或婚配；可是有關喇合的故事卻只記載她是藏匿以色列探子的一名妓女（書2:1），和她在家譜裡佔有一席之地無甚關聯。雖然馬太福音指認迦南人喇合是波阿斯的母親，或許可藉

以說明波阿斯為何對不是以色列人的路得會抱著比較正面的態度，然而，事實上在猶太人現存的傳說中卻找不到任何有關喇合是波阿斯的母親的記載。馬太福音的作者會將喇合納入家譜裡，可能是從一份傳統文件推斷的結果，但是該文件記載喇合改信皈依成為猶大支族的一員，還是和她不合常規的性行為一點關連都沒有。⁷ 由此可見這四位女子都不能恰好歸類為外邦人，或者歸類為和所生子嗣的父親有令人質疑的性行為。此外，從這幾位婦女的名字可以預見馬太福音的作者有意將外邦人納入，可能也暗示著耶穌不尋常的降生並非不符彌賽亞的資格。然而，更有建設性的觀點是不要將焦點侷限於她們的種族淵源或性行為，卻考慮到與這些女子相關的故事的整體意義：「她們沒有一個人的表現符合事情應該有的情況」。⁸ 路得以及其他用人用這方式為馬利亞作好準備，她從聖靈懷胎，所生的孩子會持續不斷挑戰現況，縱使這都是上帝成就的事工，卻必然與大家通常的期待不符。

神學主題

1. 安寧祥和的社區

路得記的故事以饑荒和死亡來開始，結局則是該生活共同體獲得豐收並歡慶嬰兒誕生。講故事的人在第四章總結的場景，將伯利恆描述成一個祥和歡樂的社區。波阿斯保證所有的事情都會處理得井然有序又得體；城門口的聚會進行得正直誠實。以色列人村莊裡的領導者迎娶貧窮的摩押寡婦，社區裡的長老和其他民眾聚集來祝福這對新人。他倆生下的孩子抱在拿俄米手中，城裡的婦女為此頌讚上主。婦女們比擬路得的價值勝過七個兒子，以此強調路得和拿俄米之間親密的感情維繫不斷。經文中如此描繪這個社區，就像先知性傳統所展望

的和平國度小宇宙。在這個人類生活共同體裡，被排斥的邊緣人勇於堅持參與其中，而社區裡的核心人物也願意超越社會標準來伸出援手包容邊緣人。這是一個孩子受到讚揚，老人受到悉心照顧的社區；是一個人人飽足，充滿歡樂的社區。這篇故事提供讀者「一個不朽的未來」，⁹用一篇從前的故事來表達瞻望未來的異象。

這種看法近年來受到平信徒與釋經學者從各種不同觀點提出挑戰，尤其受到那些主張男女平等的釋經觀點質疑。最首要的是這篇故事指出長久以來婦女在經濟上的保障乃依賴嫁個有錢人。這種尋求經濟保障的辦法正是惹人爭議之處，在幾千年後的今天已不適於從這樣的架構來瞭解婦女完整的人性，至少是與大多數西方文化不符。另有一些人則指出路得記頌讚生下男嬰，又提到拉結與利亞（4:11），就意味著故事中含有貶低女孩的觀念。還有其他人關心拿俄米與男嬰之間的關係要如何定位拿俄米的角色（4:16-17），恐怕那種重新登記孩子歸屬拿俄米的習俗，會因為偏好祖母的權威而詆毀了母親的角色。

這些針對故事內容提出的異議和類似反對聲浪，都提醒我們路得記的故事不是沒有問題，不能未加評斷與反省就接納其中描繪的未來各方面都如詩如畫地那樣美好。然而，與此同時，我們一定要謹慎才不會全盤否定這篇用諺語表達的故事。以色列人的社會在生活上許多方面都重男輕女，可以預料以他們的觀念為基礎寫成的聖經內容，無論明說或暗示都帶有這樣的偏見。因此忠心的讀者在任何情況下都必須有所選擇，以便斷定經文中哪一方面才有其權威，而哪一方面又是在自己的文化、社會結構中不必保存。例如現代的西方讀者絕對不會想依樣畫葫蘆，去學他們在城門口實施的那套辦法來解決自己社區的問題，尤其不會採用脫鞋來確保成交的決定。究竟經文裡的哪些部分

應該照字面付諸於行，一定要靠信仰生活共同體持續不斷地再三斟酌。建設一個安寧祥和的社區最經得起考驗的基本原則，就是包容外鄉人、源源不絕地供應基本生計、尊重所有年齡層的人以及男女兩性，路得記的故事表彰了這些特色，數世紀以來用許多方式具體實踐在不同社區，為了探討該如何做才能更完善而進行的對話當然會持續下去。要評定路得記能為這樣的對話發揮的意義，基本上在讀路得記時必須以個人的觀點來想像人類的生活共同體真正的意義，而不是去規範該如何組成像路得記裡那樣的社區。

2. 忠誠的生活典範

路得記的故事不僅描繪一個安寧祥和的社區，也提出人類互動的模式或典範，以此培養建設這樣的社區。故事中的每個主要人物——路得、波阿斯、以及程度低一些的拿俄米——所作的抉擇都是為了增進別人的福樂安康。講故事的人不是自己去表彰路得和波阿斯的行動與抉擇，而是透過故事中其他角色口中的讚美來表達。路得受到波阿斯（2:11-12，3:10）及伯利恆城裡的婦女讚美（4:15）。波阿斯間接受到拿俄米讚美（2:19-20，參閱注釋內文），也受到路得讚美（3:17），城裡的人為他的婚事代禱也表達了對他的讚賞（4:11-12）。

我們也注意到故事裡的小角色，像俄珥巴還有那位近親雖然只匆匆現身就下台了，經文中卻都沒有批評他們的行為。看起來好像他們的表現是故事背景所預料，一切都恰到好處，沒什麼需要譴責，也沒什麼值得讚許，無論是說故事的人或故事裡其他的角色都沒有發表評論。由此可見是路得傑出的表現回應了拿俄米的需要，再加上波阿斯傑出的表現回應了路得的典範與建議，才使這篇故事從悲傷轉為喜

樂，從匱乏轉為充實。

希伯來文用來見證故事裡這種傑出表現的單字是*hesed*，通常在《NRSV》譯作「仁慈」或「忠誠」。這是個強有力的希伯來字彙。用以指稱一個人照顧或關心和自己有關係的人，這樣的照顧特別是指付出行動去將對方從絕望的境遇解救出來，而這位救援者，在當時的情況下，是最有資格滿足對方的需求。因此路得決定陪伴拿俄米從摩押返回伯利恆，要和一個年邁的婦女相依為命，卻不願回故鄉追求自己的福樂。如此抉擇超越了她們之間的關係通常會有的期待。路得繼續照顧絕望的拿俄米，為她尋找糧食，並且願意合作冒險前往禾場；波阿斯曉得這一切都證明了路得對拿俄米超乎尋常的交託。波阿斯特別關照路得，慷慨地供應她拾穗，並且同意著手處理路得在禾場上向他建議的婚事；他的行動讓拿俄米和路得都受益。拿俄米雖然因為喪夫、喪子而感到絕望，仍為媳婦的幸福與保障提出一個計畫（1:8-9）。最初提出的這項計畫當然因為路得拒絕回摩押的娘家而告吹。拿俄米最初回到伯利恆時似乎被痛苦與空虛的感受淹沒，以為上帝一定離棄她了。然而，當她將波阿斯慷慨施恩聯想為上帝伸手救助（2:20，參閱注釋本文），經此轉捩點之後，她重新關懷路得的前途（2:22），在收割季節的尾聲中又重新提出一個保障路得前途的計畫（3:1）。

我們在故事中看見兩個女人共同在絕境中尋找出路，在一個對失去家人的寡婦沒有多大援助的體制下找到生活保障。她倆先後隨著情況的演變主動出擊。這是婦女當中堅強團結的例子，其中的意義更因下列特色而增強：她倆不同年齡、來自傳統上互相為敵的不同種族背景、彼此是婆媳間的關係，在許多文化中這是充滿緊張的關係，甚至會爭吵不睦。路得卻為了這層關係而決定投入一個可能充滿敵意的環

境。那樣的決心反而靠著波阿斯的心胸寬大轉變成接納路得進入社區的關鍵，波阿斯身為該社區的領導人，最後以身作則克服伯利恆社區的任何反對聲浪。

正如主張兩性平權的釋經學者抱著質疑的觀點，挑戰故事結語所呈現的安寧祥和社區異象，他們也挑戰故事強調主角們展現的利他關懷。費韋（Danna Nolan Fewell）和甘恩（David M. Gunn）尤其主張可以很容易看出故事中每個人物都是自私的，以個人的利益而不是他人的利益為行事動機。費韋和甘恩為了得出這個結論，引證許多資料來指出故事中各個不同角色所隱藏的動機。認為故事中有許多發言內容，都不是出於表達真正的感受，卻是為了取得別人的默許或合作，而運用修辭學上的技倆。例如，拿俄米告訴路得需要為她找個歸宿（3:1），其實她是為自己的生活保障著想，卻選用這樣的說辭來慫恿路得與她合作。路得委身於拿俄米的那段很有名的話（1:16-17），乃向拿俄米指出路得不會打消與她同行的念頭；但是，詮釋者卻認為路得是無所不用其極想避免返回摩押娘家，她之所以這麼說並非出於真心的確信，而是強力表明自己的主張，好讓拿俄米住口不反對。

這另一種讀法讓我們注意到講故事的人在經文中沒有清楚明說的一面，和詮釋者輕率提出的注解有鴻溝存在。這種讀法也提醒讀者，人類每個行動幾乎都能從心理學上來詮釋混和其中的動機。但是比較傳統的讀法是，嚴謹地以關懷及為他人負責的主題為基礎，來領會整篇故事的意義，也更符合一般希伯來人的故事風格，其中典型的特色就是講故事的人或故事裡的其他角色的對話，不能光從表面來領悟它的價值。

然而，從文學和修辭學上主張用這種利他觀點詮釋故事角色的行事動機，並不能消除主張兩性平等的人反對這篇故事的想法，他們尤

其認為路得的行為是鼓勵婦女順從文化環境的期待，為了服事別人而折損自己的需求，為家人、朋友或工作場所的同事而犧牲自己。這種詮釋所造成的危險在一些亞洲文化環境中特別顯得嚴重，據報導當地有些教會領袖引用路得為例，堅持年輕的基督徒婦女要維護傳統文化習俗去服事自己的婆婆，而不能選擇自組小家庭或離家去工作。類似這樣引用經文去支持輕率魯莽的自我犧牲，是許多文化環境中的婦女所熟知，除了家庭之外，也發生在生活上的許多層面。

然而，故事中的好幾個因素都指出，路得向他人表明的心意是屬於很恰當的關懷，而非考慮欠周的自我犧牲。第一，故事中許多角色都表達出對別人的關心，並不是只有路得，也不是只有婦女才這麼做。拿俄米和伯利恆的婦女、波阿斯和伯利恆的男人都和路得一樣表達關懷之意。我們會特別注意波阿斯所扮演的角色，因為他是一位有能力的男人，他的照顧行動往往反映著路得的表現。第二，路得是自己選擇追隨拿俄米的；這麼做其實就拒絕了拿俄米要她回娘家的建議。第一章的環境是那麼獨特（參閱注釋本文），可能連古時候的讀者都不確知在那種情況下怎樣的抉擇才是「正常」或「照慣例」。第三，這是一篇關乎基本生存的故事，論及經濟上短期和長期的生存抉擇。一個人在這種情況下向對方提出承諾，和為了自我實現而拒絕一個機會或利用別人作為腳踏墊是完全大相逕庭。第四，這篇故事關乎婦女的生存。路得和拿俄米交替著相互支持。她們關心的是身為婦女要如何生存，而不是為了保障有男丁傳宗接代（參閱1:11-14與4:14-17的注釋）。最後，路得和拿俄米所作的抉擇使她們付出的努力都讓雙方獲益。其中一位婦女能夠生存，就意味著兩人都倖免於難。禾場上的那一幕及後續發展，就特別能證明這種互助的潛力與成果（參閱第3章的注釋）。從開始處於緊張中的關係，朝向團結一致來發展。

這篇故事本身就有上述這些防護保障，所以從利他觀點來詮釋其中的人物，可支持促進婦女完整的人性而不是詆毀損傷之。

3. 上帝在故事中的地位

路得記的重要特色，就是致力描述如何解決人所遭遇的困難，以及在締造安寧祥和的社區這一路上經歷痛苦時，要將人的關心照顧和上帝的關心照顧連結起來。故事中上帝並未發言；但也不像以斯帖記那麼缺乏有關上帝的記載，以斯帖記甚至連上帝的名字都沒出現呢！上帝並非像約瑟的故事裡那樣完全隱身幕後，說故事的人在路得記裡兩次直接提及上帝介入人間世事。後面那一次還非常直接地說出：「耶和華使她懷孕」（4:13），因此結束了她嫁給瑪倫那時期不孕的狀況。先前那次記載就沒那麼直接說出上帝介入世事，經文中說拿俄米「……聽見耶和華眷顧自己的百姓，賜糧食與他們」（1:6）。雖然是講故事的人在敘述上帝賜下糧食，也代表著上帝眷顧的事實。上帝賜下糧食以及讓婦女懷胎，都代表以色列民古時候體驗到生活上這兩方面是人難以掌控的。正如前面所指，路得記的故事中其他地方確實大都是由人在作決定；但是上帝這兩次介入就限定了故事的界線。從文學上的觀點看來，故事的引言迅速提出兩個難題，就是饑荒與拿俄米家中的男丁死亡卻無子嗣（1:1-5）。於是上帝直接介入的行動就像括弧一樣，前後圍住了故事中其餘那些專注於用人的辦法解決問題的內容。

然而故事中各個不同人物曾反覆提及上帝，最常見的是在禱告中，有時則在其他情況下提起上帝。第一個例子是出現在拿俄米告別兩個媳婦，為她們祝福的話中（1:9）。拿俄米沒有辦法幫路得和俄珥巴找丈夫，只好將她們交託給信實的上帝照顧。接著是路得將自己

交託給拿俄米的上帝（1:16），但是這兒沒有出現上帝的名字（耶和華）。抵達伯利恆之後，拿俄米在表達自己悲慘的絕境時說到了上帝（1:20-21），重申她曾於1:13向媳婦們表達的主題。拿俄米四度表達自己體驗到被上帝遺棄的痛苦，完全沒有料到情況會有轉機。雖然拿俄米在此說到上帝直接介入，我們應注意到她說的話其實是自己對現況的詮釋，而不是說故事者在敘述的「事實」。拿俄米因為上帝對待她的遭遇而感受痛苦，都將隨著事件的進展逐漸揭露真相，而發現上帝畢竟未遺棄她（2:20）。

波阿斯初次遇見路得時，為她祈求「願耶和華照你所行的賞賜你」（2:12）。因此他的禱詞就和拿俄米先前的祈求結合成願耶和華以仁慈待路得；但是此時仍看不出這些祈求會怎樣實現。當路得從田裡回來，向拿俄米報告拾穗的經過，拿俄米就祈求耶和華賜福波阿斯（2:20）。這段經節代表了故事的轉捩點（參閱注釋本文），第一次暗示為路得祈求的事將要應驗，那美好的遠景已出現在地平線的那端。上帝的作為不是直接介入，而是透過故事裡那些人物的行動來成就。拿俄米為波阿斯祈福的禱告也代表她那絕望消極的歷程有了轉捩點；確實是她主動為波阿斯的行動鋪路（3:1-4）。拿俄米和波阿斯為路得向上帝請求的事就要實現了。

經文（第4章）中上帝的名字出現兩次以上，第一次是社區裡的長老為即將配合的婚事祈求上帝賜福路得生養眾多（4:11），然後是社區裡的婦女為男嬰誕生頌讚上帝，祈求上帝賜福給這位終結拿俄米空虛的生活的忠誠媳婦（4:14-15）。在這些事件的過程中，沒有人曾公開為拿俄米祈禱。但是路得對她自始至終忠誠信實，藉以開創出讓拿俄米的悲傷轉為頌讚的情景。

因此路得記以壯闊的筆調描述上帝賜予人類的生活與日用飲食，

代表上帝隱而未現又奧祕難測的作為，就像酵母在麵團裡發酵，直到整團麵都被轉變。上帝透過有信心的人在日常生活中的行為來動工，當他們忠誠地和周圍的人互動，就會彰顯上帝信實的作為。讀者們切勿迴避將生活中的福澤歸諸於上帝的作為；確實應當和路得記故事裡的人物一同為這些恩賜頌讚感謝上帝。但是，讀者們同時也應邀在自己領受的福份中，尋找人所構成的要件，尤其要像路得那樣生活，讓自己的行動成為上帝賜福周圍其他人的管道。

附註

1. Edward F. Campbell Jr., *Ruth: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*, The Anchor Bible (Garden City: Doubleday & Company, Inc., 1975), p.24.
2. Edward F. Campbell Jr., *Ruth: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*, p.5.
3. Kirsten Nielsen, *Ruth: A Commentary*, The Old Testament Library (Louisville: Westminster John Knox Press, 1997), p.29.
4. Frederic W. Bush, *Ruth, Esther*, Word Biblical Commentary (Waco: Word Books, 1996), P.30.
5. Fokkeli van Dijk-Hemmes, "Ruth: A Product of Women's Culture?" in *A Feminist Companion to Ruth*, ed. A. Brenner (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), p.136.
6. Frederic W. Bush, *Ruth, Esther*, pp.166-169, 199-239.
7. Marshall D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies, with Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus*, 2d ed., (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp.162-165.
8. Beverly Roberts Gaventa, *Mary: Glimpses of the Mother of Jesus*, Studies on Personalities of the New Testament (Columbia: University of South Carolina Press, 1995), p.38.
9. Letty M. Russell, *Household of Freedom: Authority in Feminist Theology*, The 1986 Annie Kinkead Warfield Lectures (Philadelphia: Westminster Press, 1987), p.27.



INTERPRETATION

注 釋



INTERPRETATION
Runni 路得記

24

第一部：從猶大遷往摩押與返鄉

第一章



開場白 —：1-5

路得記的故事用一篇簡化成基本訊息的序言拉開序幕，如此壓縮的內容會讓現代讀者輕易略過，趕著要進入主要情節。然而構成序言的各個要點對鑑賞這篇故事即將展開的內容關係重大。

「當士師秉政的時候」這句話為即將述說一篇發生在從前的故事點出了具體明確的特色。英文聖經是按適當的年代背景，將路得記緊接著安排在士師記後面。雖然希伯來聖經是將路得記和其他節期用的經卷並列在一起（參閱本書導論），但猶太傳統的讀者當然也承認年代背景的意義。士師記呈現出那是個不斷發生血腥戰爭的年代，以色列和迦南人、非利士人以及其他敵人彼此間反覆征伐，以色列各支族當中也頻頻交戰。那時候人們也一再違抗與上帝立約的規定，該時代的特色就是掙扎著學習如何在應許之地的新環境忠於上帝。士師記結尾所關心的是便雅憫族的存亡，該族只剩男人存活；竟靠著支族間交戰攜來的婦女和綁架搶來的婦女，供這些僅剩的男丁傳宗接代。然後講故事的人為整卷士師記如此總結：「那時，以色列中沒有王；各人任意而行」（士21:25）。言外之意是指當時缺乏中央集權的統治，

也沒有世襲傳承的領袖，結果造成人民胡作非為。

路得記的整篇故事和士師記那時代的景象成對比。故事場景從支族的範圍縮減成家庭；從交戰轉成個人富建設性又詳和的行動；帶給人們的典範是忠誠順服、行公義、好憐憫、謙卑地跟上帝同行（彌6:8）。路得記裡的以色列民和外國人都展現出公正誠實的行為，和士師記那些為非作歹的人成對比。如此正直的行為促成皇家領袖現身，士師記的結語哀嘆的正是缺乏這樣的領導者。「猶大的伯利恆」這地點更增強了兩者的對比，因為兩則導致士師時代結束的暴力故事，其中的情節都是從猶大的伯利恆開始發展的（士17，19章）。

作者從文化上、神學上縱橫交錯的背景裡設好時間架構，現在就要陳明當時的環境以便開始啟動整篇故事情節，於是作者告訴我們該地發生饑荒。饑荒以及因為饑荒而遷徙移居他鄉，是舊約聖經傳統為人熟知的事。亞伯拉罕因為饑荒而前往埃及（創12:10）、以撒因為饑荒而前往基拉耳（創26:1）；約瑟深謀遠慮地經管儲存穀物以便當地發生饑荒時之用，最後終於導致他的父親和兄弟都從迦南遷往埃及（創43章）。饑荒暗示著應驗某種傳統上立約條文中的咒詛——乾旱（申28:23-24）和昆蟲釀成的災禍（申28:38-42）。仰賴農耕經濟維生的情形，基本上是以一年生產的糧食勉強供應所需，即使在豐年也難以實際執行長期的儲糧計畫，以及長程的糧食轉運，所以饑荒從過去直到現在仍是預期會面臨的恐怖災禍。現代的新聞報導提醒我們全球性饑荒問題並非只發生在昔日的駭人景象；每年都有人為了尋找糧食而遷徙，或挨餓，或因為沒辦法遷徙或找不到別的糧食來源而染病。

因此讀者看到一個以色列男子決定趕在還來得及的時候遷往異

地，就不以為奇了。他顯然是個尋常老百姓；說故事的人只提到他的名字叫作以利米勒，以及他的妻子和兩個兒子的名字。然而他的故鄉的名字卻敲響了一個和弦，當我們曉得整篇故事的情節時，會覺得這是預先發出一個不和諧的聲音。「伯利恆」字面上的希伯來文是指「糧食之屋」或「麵包之屋」，馬上令人覺得這個城鎮的名字因為發生嚴重的饑荒而愈顯諷刺：連「麵包之屋」都沒有食物，顯然別指望有糧食可吃了。同時，讀者從撒母耳記上、下有關大衛的故事熟知猶大的伯利恆是他的家鄉（撒上16章），接著會想到路得記故事結尾處那份大衛的家譜。士師記的結語記載以色列沒有王治理他們，路得記則以大衛的名字作為結束，他將創建上帝揀選的王朝來統治猶大。

這個伯利恆人從沒有糧食的「糧食／麵包之屋」橫渡約旦河，朝伯利恆東邊遷往摩押。經文中沒有說明這家人為何前往摩押，而不搬去別的地方。摩押各個地區的氣候都不相同，就像士師時代以色列所佔領的地帶一樣。作者習慣性地說到摩押「地 country」（1:1、2、6、22，2:6，4:3）；這個說法可能是指摩押領地中一個特定小區域，但是再也無法斷定究竟是指哪些地帶了。可能摩押的某些地區沒有受到伯利恆附近乾旱的嚴重影響。因為經文中指稱「地方上 the land」發生饑荒，受災的範圍應該遠超過伯利恆，所以更難說明為何摩押的情況會有那麼大的差異。

雖然古時候的聽眾說不定並不認為這個遭受饑荒之災的家庭為了尋找糧食去了摩押，是選擇了一個敏感地帶，但是聖經上更廣泛的背景清楚告訴我們，摩押是以色列國境外一處不受歡迎的目的地。雖然也有些正面的評語論及摩押，但是絕大多數的形容通常都是負面的。傳統記載指出以色列的男人因為和摩押婦女行淫，結果導致背叛上帝（民25:1-2）。摩押王曾雇請巴蘭去咒詛以色列想毀滅他們（民22~

24章)；卻因為上帝介入其中，使得巴蘭不咒詛卻反而祝福以色列。士師時代摩押也是那些壓迫以色列的諸國之一(士3:12以下)。申命記23:3禁止摩押人參加以色列民的宗教聚會；這條律法規定到了尼希米的時代，據此命令以色列民和所有與外國人生下的後代子孫隔離(尼13:1)。雖然我們無法斷定路得記和其他那些傳統經文的成書日期，但在各方面的證據都指出以色列長久以來對摩押地方及其人民抱著負面的觀感，在路得記的故事背景裡也透露出這種觀感：故事主角家中的男丁死亡，路得作出陪伴拿俄米的重大決定，田裡的工人對路得抱著負面的態度，那位近親拒絕迎娶路得，波阿斯反而對路得抱著讚賞的態度，故事中描繪這位摩押女子的行為忠誠信實。

有些學者主張作者是為取信於古代聽眾，就必需敘述摩押地可能有糧食，並且對摩押抱著正面評價。但是情形不見得這樣。作者同樣可以，甚至更可能是為了想要讓聽眾措手不及，才會敘述以利米勒選了這個非常怪異的目的地。在故事的第一行就敘述其中的人物做了似乎不可能發生的決定或行動，會讓讀者或聽眾很快地受到吸引。作者是有可能隨著故事逐步展開的一連串不太可能發生的事件，來強調這故事預設摩押為不可信的遷徙目的地。

作者為了喚起人們注意故事背景在時間、地點上所表達的神學意義，才介紹故事人物的名字和一些來歷。雖然許多聖經人物的名字都有其意義，但是路得記裡的人名卻沒有那麼明確的含意。我們注意到瑪倫和基連這兩個兒子的名字是押韻，這是民間傳說有時會出現的特色。拿俄米這名字意指甜蜜或愉快(正好和她在1:20要求大家稱她瑪拉相反，因為瑪拉的意思是痛苦)。「猶大的伯利恆」這句話第二次出現時，特別提及這個以法他家族的來歷。「以法他人」在舊約聖經中有各式各樣的用法，有時指的是來自猶大北方以法蓮地區的人。

這兒倒沒這個意思，而是以利米勒這家人原屬的支族旁系，或是他們家族所屬的地理淵源。故事提到這點是為增強與大衛王的關連，因為撒母耳記上17:12記載大衛是「猶大、伯利恆的以法他人」的兒子，除了路得記1:2之外，只有該處經文有這樣的句型。在先知性傳統裡，彌迦書5:2（希伯來聖經，彌5:1）預期將有一位出自大衛家的新人要秉公治理民眾，那位統治者「來自以法他地區的伯利恆，將要治理以色列。」

以利米勒死在摩押，講故事的人敘述著「剩下婦人和她兩個兒子。」巧妙地將拿俄米帶到場景前面。這兩個兒子娶了摩押女子俄珥巴和路得。經文中提及俄珥巴和路得這兩人的先後順序，和第2與第5節先提到瑪倫然後才提基連，或許表示路得嫁的是基連；但是4:10卻詳細指明路得是瑪倫的妻子。十年後，這兩個兒子也死了；雖然經文中沒有提拿俄米的名字，只說剩下「那婦人」和喪失男丁的家，拿俄米再次成為講故事者關注的焦點。（譯註：中譯本聖經看不出這點，譯文中都明載拿俄米的名字。）希伯來原文沒有明確指出究竟所謂的「十年」是從這家人抵達摩押開始算起的時間，或是這兩個兒子娶妻後過了十年才去世。如果指的是結婚十年後去世，尤其可看得出在序幕的場景裡清楚描繪路得是一位不孕的婦女。講故事的人在結尾評論道：「耶和華使她懷孕」（4:13），認為路得應該和撒萊、拉結、瑪挪亞的妻子（士13章）、哈拿等人並列，這些婦女在以色列的故事中懷胎生子都別具意義，是上帝除去她們不孕的恥辱。

講故事的人沒有從自然法則或神學意義上說明以利米勒和他兩個兒子的死因。以聖經上形容摩押的負面觀點來分析，有些詮釋經文的傳統會將以利米勒之死解釋為遭到上帝懲罰，原因是他把家人帶去摩押人的領地。也根據同樣的方式認為他的兒子的死因乃是娶了摩押女

子為妻。這樣的詮釋當然有其可能性，但是講故事的人並不在意要為這種問題提出任何答覆，不認為那是故事的重要意義。故事提到這三個男人的死，是要將我們的注意力拉到拿俄米身上，她的生活直到目前為止在她的文化環境下都是環繞著丈夫、兒子在運轉。這位希伯來寡婦失去男人的扶養，會在異鄉有何遭遇呢？隨著故事情節的進展，這個問題立即有出人意料之外的解答——拿俄米決定回故鄉去，但伴隨她的是一位摩押女子。直到故事的結局，須有男人來維持生計的狀況才被解決。



啟程前往伯利恆 一：6-18

故事內容擴大呈現起程這一幕，用一連串發言來規劃之。拿俄米發表的兩段冗長聲明，被兩位媳婦的一句話分隔開來。然後是拿俄米發表的第三次簡短規勸，結果引來路得在16-17節擴充回答的那些話，這或許是整卷路得記最著名的臺詞。因此我們將這單元分成三段：6-10節是拿俄米首度發言，然後是路得和俄珥巴主動回應；11-14節是拿俄米第二次發言，以及路得和俄珥巴第二次的回應；15-17節是拿俄米最後一次發言，以及路得的回應。

第一輪發言與回應（1:6-10）

這段一開始就宣佈拿俄米要啟程離開摩押；雖然在下一節才會說到她們要往哪裡去，但是「歸回 return」這動詞就意指她的目的地是

猶大了。最初一瞥，她似乎是因為遭遇喪夫、喪子的情況才作此決定，因為經文是將她動身返鄉緊接在悲慘境遇的描述之後。但是第6節從更寬廣的背景來敘述她啟程返鄉的行動。雖然經文沒有告訴我們事情是怎麼發生的，拿俄米卻聽說「耶和華眷顧自己的百姓，賜糧食與他們。」在猶大發生的饑荒已結束，事情並非出於偶然，而是因為上帝親自眷顧。路得記的故事中只有兩次敘述上帝直接介入人類的生活環境，這是其中的第一次。另一次就是上帝讓路得懷孕生子（4：13），上帝的眷顧就像括號一樣，在故事的開場白與結尾敘述，上帝介入饑荒與不孕的難題，前後包圍了主要的故事內容。

雖然古時候的農夫熟知生產農作物的相關知識，但是穀物欠收的典型因素（蝗災或雨水不足）所造成的饑荒，卻不是他們所能控制。因此有食物供應而中止饑荒，就被認為一定是出於上帝的作為。有人主張以色列人的宗教是以歷史為導向，正好和迦南人與其他古代近東民族專注於自然現象和生殖力的宗教思想和習俗的情況相反。然而，近來學者們對這種尖銳的二分法提出質疑。以色列的鄰國相信他們的神明參與了政治事務上的安排與歷史性事件，以色列民則相信上帝控制了降雨、播種與收成。雙方的差異關鍵在於以色列民相信唯獨耶和華控制著這些事，其他任何天上的靈體都臣屬於祂，只能順服耶和華下令的權能。

路得記簡單地陳明上帝賜給人們食物，這種觀念屬於聖經中涵蓋較廣的思想架構，其中有詩篇作者以詩體的意象來描述上帝供應宇宙萬物生存所需（詩104篇），也有像耶利米書描述被擄流亡歸回要享受上帝所賜的五穀、新酒、橄欖油和多產的牲畜（耶31：12-14），甚至有以西結書第四十七章從終末觀點描述上帝豐厚的賞賜，會有永遠不斷結果實的樹，以及充滿魚類的流水使「死海」的水變得新鮮。路

得記的故事還向我們顯示在上帝實現賞賜食物之前，人類需要先有所行動。上帝供應糧食維持人類的生計，需要有個起點，只是起點而已！

就像第2節最後一部分似乎重新又返回第1節故事開頭的那一段，第7節也是重提了第6節的內容，現在經文指出她們的目的地確實是猶大。經文沒有告訴我們兩位媳婦為何陪著拿俄米，也沒說明在拿俄米向她們發言之前，三個人已經在旅途上走多遠了。我們不知道以色列人家中男丁去世之後，習慣上婆媳關係在家庭結構中會處於怎樣的狀況，也不曉得摩押人這方面的習俗。因為這個家由不同種族的成員構成，就是要在兩個祖國之間遷徙，我們就更不曉得她們的家庭現況了。由此可見現代的詮釋者是不可能曉得故事中這部分情節究竟是常態，還是不合情理，或是非比尋常的特例。或許故事中整個處境的配置即使在古以色列也是頗不尋常，以至於早期聽見這篇故事的人自己也分不清楚那個情況究竟是常態或特例，不過波阿斯的說法確實顯示出他好像對路得的抉擇印象深刻（2:11-12）。因此學者們對拿俄米和媳婦之間交替發言就有不同詮釋，也確實意見相左，大家各自從語氣、動機、作者的意圖和她們的用字提出不同見解。特里伯（Phyllis Trible）和許多其他詮釋者認為這些對話發揮了利他的精神，費韋（Danna Nolan Fewell）和甘恩（David M. Gunn）基本上卻根據自私的動機來讀出故事人物的心聲。

到了旅程中的某個地點，拿俄米顯然推斷出俄珥巴和路得一路上陪著她，並非只是為她送行。可是第7節的記載確實指出她們三人最初就打算走完全程，所以拿俄米或許是重新為她的同伴考慮，而不是才剛發現她們計畫要繼續和她同行。無論如何，她們結伴同行已到了這個關頭，拿俄米發言要與她們分手。她這段話分成三部分：指示、

一般的祝福、為特定事項祈禱。

指示（第8a節）：拿俄米指示路得和俄珥巴各自回「母親的家」（和合本：娘家）去。這是希伯來聖經中罕見的表達；提到「父親的家」才是聖經中比較典型的記載。有些古代的希臘文和敘利亞語文手抄本，真的就是在這兒用「父親家」取代了「母親家」。有很多理論在分析拿俄米為何用這句不尋常的話，提出的可能性各有差距，有人主張這是比較女性化且優雅的表達方式，所以適用於婦女的發言，¹最近卡洛·梅耶（Carol Meyers）指出拿俄米之所以這麼表達，是因為經文背景在第9節清楚指出要替這兩位寡居的媳婦安排未來再婚。²梅耶指出利百加的故事中也記載利百加看見有人來安排婚事，就跑回「母親的家」（創24:28），她指出關於挑選丈夫的事，可能母親扮演比較重要的角色，而不是聖經以男性為主的傳統所猜測那般。雖然我們缺乏古文化的相關知識，無法肯定這樣的提議是否合理，但是這種表達在文學上產生的效果令人印象深刻。拿俄米為了切斷與媳婦之間的關係，在提出建議時選擇的表達方式吸引注意婦女彼此連結的關係。³

祝福（第8b節）：拿俄米指示媳婦們回娘家，接著就在離別前為她們祈求上帝賜福。她祈求上帝以仁慈恩待媳婦們，像她們如此對待她一般。這些祝福的內容包含首次出現的*hesed*，這是路得記連續運用的希伯來字彙，被譯成仁慈、慈愛、信實、忠心等各式各樣的意思，這個字是整卷路得記很重要的中心主題。*hesed*在希伯來聖經是指一個人在三種主要情況下為別人付出的行動：首先，這樣的行動是讓領受的對方得以生存的重要因素，或是為對方的基本福利而做的事；不是一時興起或出於無聊的念頭或慾望才表現出照顧對方的行動。此外，只有在這位表現出*hesed*的人是處於供應需求的地位，才

會是對方所需要的行動；雖然眼前的處境還看不見那位供應者會馬上出現，卻有此可能性存在。最後，人與人之間現存已確立的積極關係，是*hesed*的行動會發生或被提出請求的背景。那不是意外發生的事；不是為了建立雙方之間尚未存在的關係才做的事；這個字不是用在雙方需要經由赦免才能重新建立積極關係的情況下。由此可見該字的意義是和比較老舊的注解和譯文相反了，英文的「恩惠*grace*」並不同於這個希伯來用字，不算是最符合該字的意義。⁴

路得記1:8b記載拿俄米雖與兩位媳婦維持了很長一段時間的家人關係，現在她的行動是出於自認為再也無法替她們做什麼了（第12節很清楚說明她所持的理由）。她自己沒有能力為媳婦付出行動，於是將她們交託予上帝的仁慈（*hesed*），靠上帝來為她們成就所祈願的事。她用的字句並非只反映出一般的願望，而是很客套地表達要終止雙方的關係，讓彼此不必追究責任或覺得未忠誠相待。拿俄米祈求上帝以*hesed*待俄珥巴和路得，表明她們不必繼續委身婆婆，可以自由離去。這番話表達是她情願終止雙方的關係，不但事先免於從負面觀點來詮釋俄珥巴的抉擇，也為彰顯路得的忠心耿耿決定陪伴拿俄米作好準備（參閱3:10 所出現*hesed*的內容）。

我們在撒母耳記下15:20也看到類似這樣在終止雙方關係時，用祝禱方式祈求上帝以信實對待。大衛王因押沙龍背叛而逃亡時，催促外國人以太和他的手下離開他，大衛的勸言就是如此總結：「願耶和華用慈愛（*hesed*）誠實待你」。大衛的處境再也不能為這群支持者做什麼了，就此解除雙方相互間進一步的義務。大衛就像拿俄米一樣，請求上帝賜予他自己再也無法供應的事物；以太也像路得一樣，拒絕捨棄自己委身的承諾。

拿俄米懇求上帝以慈愛待她的媳婦，間接提及她們仁慈對待她和

這個家死去的男子。並不是因為她們仁慈的表現，拿俄米就有理由要求上帝以此待之。經文中沒有確實說明她們怎樣表現出仁慈。據推測應該是累積許多個人的行動，可以扼要說明她們處於自己摩押的社區當中對這個「外國家人」表達忠誠。

祈禱（第9節）：拿俄米首度發言中的第三句話，特地祈求上帝在這兩位少婦身上彰顯慈愛，也就是讓她們各自找到新對象再婚而覓得生活保障。拿俄米勸她們回娘家去，認為透過她們在摩押的家人是唯一的機會或至少最有可能找到幸福。那就是在第三章一開始又重述了她堅持應當為她們找個「歸宿」。她的傳統觀念裡認為一個女人的生活保障就是結婚，她希望丈夫的家很快就能取代娘家成為她們的歸宿。雖然在路得記的故事裡是一個女人家自己在作決定與採取行動，其實她們都是按傳統推斷婦女在社會——經濟結構裡的地位背景而行事。事實上，在以色列人的社會裡，這種觀念的確相當實際又審慎，那個文化環境能供應未婚婦女的福利極為匱乏。故事中推斷摩押文化也抱著同樣的觀念。

雖然如此，關於這兩個民族安排婚事的習俗我們所知甚少，更何況是再婚的情形呢！又加上我們對這兩位媳婦在第一次異族通婚的罕見情形，也缺乏相關資訊可供參考，就更難瞭解實際情況了。除此之外，我們也不確知她倆的年齡，以及膝下無子的婚姻生活為時多久（或許是十年，參閱第4節）。有這麼多不確定的因素存在，是不可能斷定她們在摩押要再婚的機會究竟比較有可能，或根本不存在。關於俄珥巴與路得作抉擇的動機，任何詮釋都必須將這些不確知的因素列入考慮。

這第一輪的交談就以拿俄米的吻別、哭泣、俄珥巴與路得拒絕拿俄米的提議作結束。經文中沒有清楚記載是否三位婦女全都哭了，或

者只有兩位媳婦放聲大哭。如此含糊不明是很重要的，因為這點和其他類似的不確知因素，都會讓人以為拿俄米真的想獨自回猶大的家鄉。依照這樣的詮釋，拿俄米吩咐俄珥巴與路得回娘家，就不是以仁慈的想法為主或關心她倆的前途，卻出於自私的動機希望不必背負任何會令人想起他們家遠征摩押失敗的重擔。⁵以此觀點而言，拿俄米那番話就算技術上不是虛謊，也沒有顯露她真正的動機。聖經內容中當然也像一般文藝作品，會包含一些經過設計的發言例子，用來表達並不誠懇的語意。然而費韋和甘恩的詮釋，卻幾乎將整篇故事的對話都當作發言人的動機虛偽不實，似乎扭曲了所有的內容。儘管如此，將故事中所有角色含糊不明的動機全都用最大的想像去詮釋，並不是不切實際，而是常見的情形。

這兩位媳婦都拒絕了拿俄米的勸告，她們當然從未去過猶大，卻仍說她們想跟拿俄米「回 returning」到她本族的人那裡去。「回去」這個動詞比較不是指身體上轉換地點，而是指社會定位的改變。經文中反覆運用這個動詞（隨著經文背景譯成turn、return、go back、turn back等意思），乃在描述俄珥巴與路得從她們的根源摩押地進入猶大支族的家庭及其種族的境況，反之亦然。動身離開，就是繼續完成她們在婚姻中已開始的回歸行動。講故事的人當然是想運用這個動詞讓讀者考慮到其中各種些微的差異，這個動詞在三段告別的場景裡就用了十次，緊接著又在抵達伯利恆的場景用了兩次。在英譯本聖經中難以辨別該動詞出現的正確位置，因為還有其他的動詞也譯成「go back」。儘管如此，英譯本是盡力按作者運用該動詞的風格，來傳達「家」對這兩位女子意義不明確的語意。（譯註：中譯本聖經也都難以明辨該動詞出現在何處）

第二輪發言與回應（1:11-14）

拿俄米的媳婦堅持不肯離她而去，於是拿俄米再次勸她們，並且詳細說明她的主張。路得和俄珥巴在第10節引用了頗不尋常的動詞，說她們要跟拿俄米「回 return」猶大，於是在第11節拿俄米就援用她們的話，更恰當地表明要她們「回 tum」（出自同一個希伯來動詞）、「去 go」（拿俄米在第8節也用同樣這個字）。《NRSV》在此將兩個動詞結合成一個片語「回去（go back）」，雖然講故事的人在第7節是將這兩個相同的動詞顛倒過來排列，被譯成「她們起行回去」。講故事的人將兩個動詞交織成複雜的詞意，用來指稱兩個不同目的地，就愈讓讀者感受到這三位故事人物在這個家庭、種族、地理位置相互影響的背景下，彼此的關係和忠誠相待的態度都顯得複雜，任何時代當一個家庭跨越上述這些分隔線而交錯成緊密關係時，都會產生同樣的狀況。

拿俄米繼續用強有力的修辭問句提醒她們，自己不可能再供給她們丈夫了，她相信這是媳婦們獲得福利不可或缺的基本需求。她形容自己已超過生育的年紀；認為自己已經太老不能再結婚了。她強調自己的主張，想像著就算有某個男人願意娶她，而且她也生得出孩子，也要經過好幾年之後才能準備好娶妻，這兩位媳婦恐怕也等不及或不應該再等下去了。經文中都沒有告訴讀者那些故事人物的年齡，但是我們若按通常的標準推算，以她們的文化環境一般是在青少年時期結婚，拿俄米的觀點是有道理的。她本人若在十五歲結婚，等到她的兒子屆十五歲之齡要娶俄珥巴和路得時，她大約已經三十二歲了。如果第4節所提的十年是指兩個兒子結婚期間，那麼拿俄米現在已是四十幾歲，俄珥巴和路得也是二十幾歲了。在當時的世界，婦女的生育年

齡是四十年或更短，拿俄米堅持她自己已不能再結婚，而兩位媳婦也沒辦法等另一個十五年以便再婚⁵，這些都是提出有力陳述的常識。

然而大家一定會問，拿俄米何需為這些事費口舌。難道真的有人會認為她有責任替俄珥巴和路得找新丈夫，以便傳宗接代嗎？學者們長久以來就爭辯著「利未拉特婚姻」（寡婦為了傳宗接代而嫁給丈夫的兄弟）與路得記整篇故事，尤其是和拿俄米這些話的相關性。「利未拉特婚姻」出現在舊約聖經中兩處記載：申命記25:5-10的律法規定，以及創世記第三十八章她瑪的故事。路得記的故事中第一次出現「利未拉特婚姻」的主題，可能就是拿俄米指出沒有什麼指望能讓俄珥巴和路得嫁給瑪倫、基連的兄弟。在故事結語安排要讓路得嫁給一個「親族」，就混和了「利未拉特婚姻」的主題。路得記第四章有關在城門口脫下鞋子表示約定成交的禮俗，也出現在申命記25:9，更加強調是與「利未拉特婚姻」的主題相關，而且波阿斯的祖先是法勒斯（4:18-22），路得記4:12的記載使人想起創世記第三十八章所記載的她瑪，因為法勒斯也就是她瑪所生的兒子，這點也和「利未拉特婚姻」的主題有關連。

然而路得記第四章和其他聖經中有關「利未拉特婚姻」的例子，在細節上有許多差異。這些差異令人質疑在城門口完成的交易是否以「利未拉特婚姻」為中心（參閱本書導論以及3:9b，4:3-10的注釋）。大家也不是普遍認同第一章在此記載拿俄米的發言就是應用了「利未拉特婚姻」的想法。拿俄米第一次提到這方面的事（1:11）如果不是暗示她已停經，而從字面上來理解，就是在表明她現在不可能懷胎為以利米勒生下後嗣。以申命記第二十五章和創世記第三十八章設想的情節，只有瑪倫、基連的親兄弟才能引用「利未拉特婚姻」。雖然路得記這些地方看起來似乎和「利未拉特婚姻」有關連，但是因

為開場白（1:1-5）指出以利米勒以經去世好幾年了，所以最好還是將拿俄米這番話當作修辭上的表達。拿俄米的發言內容和她瑪的故事主題之共同點，就是在等待一個兒子長大屆適婚年齡。但是拿俄米若與另一位丈夫生下兒子（第12節是拿俄米針對她沒有孩子這個主題而想像的情況），除非這第二任丈夫是以利米勒的兄弟，否則也沒有辦法達成為以利米勒傳宗接代的任務，但是拿俄米表達出她並不那麼關心想像中要再婚的對象。她繼續將焦點放在媳婦的歸宿上，關心她們的福利與保障，而不是考慮在血脈上「替兄弟立嗣」（申25:9）。

由此可見拿俄米這些話不應被當成針對「利未拉特婚姻」發言，卻是強烈的修辭語氣來表達自己沒有能力為媳婦提供保障的痛苦與挫折，再度強調之前將路得和俄珥巴交託給上帝慈愛的眷顧，用象徵性和宗教上的表達方式來述說的主題。故事的結局是拿俄米解除了痛苦，卻不見得就是在「利未拉特婚姻」的辦法裡找到出路。

拿俄米發言的高潮在第13節末了毫無保留地表達出自己的挫折感。她說自己遭遇的痛苦是因為上帝出手懲罰她，1:20又重述了這個主題。她的發言內容從強烈勸告媳婦，進展為強烈陳述自己不可能供應她們的需要，再進展為強烈表達自己面對喪失家中男丁的感受。從合乎邏輯地提出說明，到宣洩出為自己的處境感到悲痛的哀號，這樣的順序是非常人性化。拿俄米的注意力集中在自己悲慘的境遇，直到2:20情況有了轉變才使她再度瞻望前景。

拿俄米在第13b節說的話有三方面值得我們注意。首先，「痛苦」一詞有各式各樣些微差別的含意。雖然在第20-21節這下一個場景裡詳細說明拿俄米感到痛苦的原因，卻沒有更進一步特別針對她的內心情緒著墨。拿俄米的痛苦不只是挫折感，還有絕望、悲哀，甚至包含了憤怒的情緒。

第二，拿俄米以自己的遭遇來和媳婦比較。雖然這句在翻譯上有些爭議，用比較級的語意來表達（就像NRSV的譯文）似乎更清楚。⁶雖然拿俄米沒有說自己的處境為何比她們更糟，其中的理由好像和她之前論及媳婦們應當再婚的事有關。至少在拿俄米的想像中她們的年紀和社會條件都可能再婚，而以她自己的年齡要嫁個丈夫重新得著生活保障是不可能了。同時，因為自己的兒子都死了，年老的時候就沒人會照顧她，因為一對夫妻所生的兒子通常要負責照顧年邁的父母。一個上了年紀又喪子的寡婦當然會認為自己的處境艱困悲慘。

最後，拿俄米吶喊著怪上帝讓她的生活發生這樣的事。這是故事中第三次提及耶和華。第一次是拿俄米聽見耶和華供應了糧食（1:6）；然後是她祈求耶和華賜福路得和俄珥巴（1:8-9）；現在則說耶和華伸手攻擊她。上帝能維護人的生命，供應個人的需要；但是以拿俄米的觀點而言，上帝並沒有照顧她。雖然古時候的猶太人和現代的解經者懷疑他們家中那幾位男人的死，是因為違背傳統前往摩押或娶了摩押女子為妻，但是故事中都沒告訴我們上帝和以利米勒、瑪倫、基連之間的關係。講故事的人也沒有聲稱是上帝和拿俄米作對。那是她在發言中表達自己的認知。經文中形容的拿俄米不像約伯那麼在意要知道為何遭受患難打擊。她也不像那些詩篇的作者表達出哀歎的祈求，經文中沒有描述拿俄米祈求上帝改變她的境遇；以她所遭遇的難題的本質看來，真的還不能很快地想像出要求上帝如何改變現狀。她的精神已被擊垮，甚至不曉得該如何祈求。隨著故事情節逐漸發展，一直到故事結束都沒記載拿俄米如何求告上帝，因為她連想像都想像不出會得到什麼樣的答覆。

第二輪的發言又是以哭泣來結束，俄珥巴接著就告別離去。雖然講故事的人將俄珥巴與拿俄米吻別對照了路得的依戀不捨，但是藉此

對俄珥巴的行為提出負面批評可就錯了。故事內容本身並未清楚評價俄珥巴的抉擇。正如注釋內容之前提出的說明，我們對當時的習俗所知甚少，所以不曉得究竟拿俄米提出的勸告是否合乎一般常態，也不曉得古時候的故事聽眾會期待路得和俄珥巴怎麼做。或許這樣的情況很罕見，沒有一個標準可供路旁這三個婦女遵循。

故事情節很自然地鎖定路得和拿俄米同行。然而我們一定不能忘記俄珥巴是順從拿俄米的指示而行。若推斷拿俄米是認真向這兩位少婦提出明智的勸言，她當然會欣然接受俄珥巴的決定。若進一步探究拿俄米因著媳婦陪她一同踏上旅程而產生的矛盾情結，她也會為自己和為俄珥巴接受勸告而感到高興。路得的抉擇如果是不平凡的表現，也不該責備俄珥巴這種比較平凡的決定；路得的抉擇如果不是那麼的特別，則傳統上的詮釋就更不應該怪罪俄珥巴了。在許多生活狀況中，兩個面臨同樣困境的人是會做出不同抉擇；外人很難確實從當事者的處境判斷哪一種抉擇是英勇犧牲、是恰當又明智，哪一種又是在道德上令人質疑。

路得捨不得 (clings) 拿俄米，雖然「to cling」是希伯來文中罕見的動詞，這兒的經文背景卻很快地令人想起創世記第二章記載第一對男女受創造時的用詞。那個男人欣喜地宣告被創造的女子是「我骨中的骨」之後，講故事的人就說明「因此，人要離開父母，與妻子連合 (clings) ……」(創2:24)。讓路得捨不得離開拿俄米的感情因素不是出於性(雖然有些詮釋者是這麼主張)，但是那種感情的力量讓路得願意離開自己的原生家庭，情願忠於新的對象，我們一定不可忽略這點。故事從這離別的情景開始進入第三輪對話的場面。

第三輪發言與回應（1:15-18）

拿俄米現在第三次發言，勸路得以俄珥巴為榜樣。拿俄米最後這次的努力導入了新的要點。有關家庭與婚姻的論題都消失了。或許是看到那些對路得都沒有影響，或許她是想起了其他與路得的背景相關的事情。無論如何，拿俄米不只提到俄珥巴的族人，也提到她的神明。經文中現在提及的是摩押族的人和摩押人的宗教。拿俄米鼓勵路得固守自己的族人與宗教傳統。

路得的回應聞名於世，因為許多基督教的結婚典禮普遍引用這段話，有時是新娘向新婚夫婿表白，有時則用來互相委身。很少人在引用時懂得這些原本是一位婦女向另一位婦女、一位寡婦向另一位寡婦、一位媳婦向婆婆委身的內容。也同樣忽略了原先有一方是拒絕領受這些內容所表達的意願。由此可見這段話一開始所說「不要催我離開妳」（1:16a）並不適用於婚禮，所以這句也很少被引用。

起首這句話的動詞是「離開 leave」，可意指通常所謂「動身離去」的觀念，但是常常帶有更強烈的「遺棄 to depart from」意味。正如1:14的用字回響著創世記2:24的意念，讓讀者更加感受到路得對拿俄米的感情。路得進一步用另一個動詞「回去 to turn back」來表達拒絕拿俄米的指示，直接回應拿俄米在第15節指稱俄珥巴已經回去的同一個專用語。（參閱之前的注釋）

路得歷經好幾階段的強烈表白，承諾要陪伴拿俄米，不但獻身陪在她身邊，也要奉養婆婆。向拿俄米表達這樣的委身是非同小可，因那是不顧她在摩押可能有的前途。她如果在摩押很容易找到再婚的對象，那麼她的抉擇就是寧可選一位老婦而不選年輕男子。⁷縱使她認為自己在摩押不會有什麼美好的前途，但是獻身固守一位上了年紀的

婦人，又不確知對方家鄉的人是否樂於接納她，這仍是個令人驚訝的決定。在當今的文化環境裡，即使老人會受到尊重，家人又會照顧他們，年輕的一代也都非常清楚照顧上了年紀的雙親會有經濟上的難題，也需要投入個人的心力。無論路得的動機如何，據推測她的聰明才智應該足以判斷自己選定的路有何潛在的困難。

雖然一同旅行和住在一起總有一個極限，這依然是非常重大的委身。路得下一個承諾是要將拿俄米的族人和上帝當成自己的，這就更進一步表白重大的決定了。拿俄米才剛懇求路得效法俄珥巴回到自己的族人和所拜的神明那兒去，所以路得逐字覆述而清楚表明拒絕接受。跨越種族和文化的界線而獻身予另一個民族，不見得就放棄了自己的身分（今天的人經常說他們擁有雙重身分），但是這樣的交託是需要用心努力適應。意味著要獻身學習別人的文化、熟悉其語文或方言、烹煮傳統食物或學習民間傳說。這些事情通常並非如外表上所看見的那麼容易；他們會受到異族生活圈裡的人鼓勵或排斥，會隨著時間一年一年過去，而越來越顯示出完全適應和吸收異族文化的困難。

縱使路得承諾要接納拿俄米的族人為自己的族人，還是可能遭到該族的人排拒。讀者一定要想像她在表達自己的意圖時，很明白猶大人不喜歡接納摩押人成為社群中的一員。故事中反覆提及她是摩押人，其實就在強調這個事實。她的種族身分一定是個障礙，挑戰著她能否完全融入新的社群裡。因此路得將自己委身於拿俄米的同胞是冒著很大的危險。

主張社會同化的人利用路得決定獻身予新的民族、新的地理環境，來鼓舞移民美國的人從文化大熔爐的觀點看自己應有的角色，亞裔的美國神學家就突顯這種觀點的危險性。⁸其實路得的故事並未聲稱她完全與新的族人同化，或放棄她的文化身分認同。經文中反覆提

及路得的祖先是摩押人，不僅指出她受到伯利恆的人排擠，也關係到身為摩押人的她能否合法參與伯利恆社群的生活。這整篇故事並沒有詆毀種族的特質。同時，路得遷往異國並認同拿俄米本國的家，可以鼓勵我們這時代的移民用朝聖的意象在遷徙之地努力實踐上帝旨意。⁹

路得正式信靠一個不同的宗教信仰更是一個重大決定，因為宗教信仰不同於一般的種族或文化認同，是預期將放棄先前的信仰。在猶太人的傳統裡紀念路得是一位改信上帝的典範。拉比的著作將她的發言詮釋為改信皈依的宣告，從她的話中推論出所有改信上帝的人都需接受的必要條件。「改信者的教義問答」就是根據路得這段話發展出來的信仰問答，其中的內容關乎猶太人各方面的生活，涵蓋的範圍從拒絕拜偶像一直到限制安息日的旅程、關於死刑懲戒各種形式的規定、以及猶太人家中門柱上要掛經文盒的要求，都包含在內。¹⁰

對許多一輩子都身為猶太人或基督徒的讀者而言，恐怕很難讚許故事中路得所做這樣重大的決定。大家應多少都知道，當一個人堅信自己的信仰才正確，甚至是唯一的信奉與崇拜之道時，就很難體會別人為何不做出同樣的回應，也很難會考慮到他們在承認一位別的上帝或用別的方式去認識上帝所要付上的代價。另一方面而言，許多現代人傾向於認定所有的宗教基本上都相似，很容易從一種宗教傳統轉變成另一種，然後又改信另一種……或者並不覺得歸屬於任一種宗教傳統，這樣的人也很難讚賞路得的決定。雖然講故事的人沒有詳細說明，但是拿俄米的勸言和路得的回應兩相對照，就可以看得出她是經過慎思熟慮才選擇了不同的神明和生活方式。我們從聖經中以及聖經之外的典籍得知摩押人傳統上拜的神是基抹，但是對他們的宗教信仰內容所知不多。無論摩押人所拜的基抹有何特質，講故事的以色列人

乃認定只有上主（耶和華）才是上帝；路得獻身敬拜上主並不是在自己所崇拜的多位神明當中添加一位，而是將自己完全交託在這位上帝手中，據推測這位上帝是她從拿俄米和已逝的丈夫那兒認識的。

最後，路得聲明自己的意願是終身的交託。拿俄米死在哪裡，她也要死在那裡，且葬在那裡。眼前尚有比獻身的時間會持續多久更要緊的事。古代近東地區的文化認為葬在自己祖先世代相傳的家鄉是極為重要的事。聖經中記載將約瑟的遺骨從埃及帶往他父親雅各所買的那塊地下葬，就是敘述這樣的傳統（書24:32；參閱創50:24-26）。路得堅持要和拿俄米葬在同一個地方，就使自己離家鄉更遠了。路得提出這第三項承諾，就某種意義而言，就好比是她個人的承諾獻身給拿俄米的族人和上帝的蓋棺頂石。路得的承諾現在已完整地表達，且再也不可撤回了。

路得在耶和華（拿俄米的上帝）面前立誓，以此總結她的承諾，也再次確認這是無法改變的最後決定。路得誓言不願與拿俄米分離，甚至連死都不能使她們分離，我們不應認為這些話是指復活或來世而言，這並非希伯來人當時對世界的想法，這樣的想法是很久以後才發展出來的。路得的誓言乃為再次保證她的承諾是永久且有力。她的意思並非只想待在拿俄米身邊直到她過世，然後就回摩押去。而是她將依舊獻身予拿俄米的族人和上帝，且與拿俄米葬在一起。此外，如果她剛承諾的這些事威脅到自己的生命，即便如此也不放棄她向拿俄米、她的族人、她的上帝獻身的承諾。古時候的拉比就和現代詮釋經文的學者一樣，看出這樣的獻身交託的力量，而將路得和亞伯拉罕並列，因為亞伯拉罕也是遠離自己的家人和故鄉。路得的行為確實比亞伯拉罕更令人懷念，因為她的行動並未領受上帝特別的啟示，也沒有聽見上帝的呼召或祝福。¹¹

雖然大家普遍讚美路得的獻身是那麼徹底的交託，甚至帶有犧牲的本質，但是我們一定要再重述先前提過的兩項警告。第一，我們對於導致路得作出這些承諾的環境一點也不瞭解。她當然是作了一項激進的抉擇；但是拿俄米向她提出完全相反的建議，可能對她的處境毫無意義。或許她早就因為嫁給外族人而遭到家人拒絕。或許她的娘家經濟狀況非常困難，不可能再扶養另一個人。或許她有理由知道自己回摩押是沒有再婚的希望。當我們讚美路得選擇了未知的前途時，需瞭解經文中都沒記載路得放棄了些什麼，只是詮釋經文的人創造出那些相關的認知。

第二，我們必須謹慎，不能一概而論地將路得向婆婆說的話當成是所有婦女都嚮往的典範。現代人的文化對婆媳間的關係抱著各種不同觀點。在西方人的生活背景裡，婆媳間的關係會讓人基於批評或不懷好意的心態拿來開玩笑，一些探討曲解婆媳關係的論題也混和了出於善意的故事。然而，並沒有一成不變的文化模式可套用在婆媳關係上。世界上有些其他地方正好與此相反，他們會在文化上高度規範婆媳關係。有些情況是期待媳婦表現得好像丈夫的父母的僕人一般，尤其得聽命於丈夫的母親。在這種環境下產生大量有關媳婦遭受壓迫、限制的各種故事。無論在西方國家或世界上其他地方，都有一些基督教團體會運用路得向拿俄米獻身的故事，來訓誨所有年輕婦女為婆婆犧牲一切。我們反對如此運用路得記的故事，應當謹記更寬廣的經文背景。路得作了一項抉擇；拿俄米並未期待她這麼作，反而是勸她打消此意；這樣的抉擇也不是一般婚姻生活中的普通事件，而是由於家庭中發生極悲慘的遭遇，才需要作出的罕見決定。總之，路得對拿俄米的忠心耿耿，只是對所有的人彼此忠誠相待提出一個概略的典範，並非只限於婆媳關係。同時，路得記的故事是讓人自由地效法忠心的

楷模，而不是用習俗、文化或聖經的命令來強迫實踐。

第三輪的發言與回應（全都是發生在路旁的場景）結束時，拿俄米明白不能改變路得的心意，「就不再勸她了」。講故事的人用這句話作為結語，圓滿地結束三輪的發言及回應。前兩輪的發言及回應都以哭泣和身體上的接觸作結束，第三輪結束時卻沒有任何動作，只有靜默不語。經文中並未直接說出拿俄米內心究竟是對路得的決定感到高興或不高興，但是從經文更廣泛的意涵看來，拿俄米的心情是很痛苦的，或者苦樂夾雜的矛盾心情才是最恰當的描述。路得不接受老婦明智的勸告，這位老婦可能在她們的文化環境裡是能對她發揮權威的。接下來在抵達伯利恆的場景裡，拿俄米並沒有承認路得的身分。她後來准許路得去拾穗（2:2），發言的內容非常簡潔，這在充滿了長篇大論的路得記裡是相當令人矚目的。縱使故事發展成令人滿意的結局，但是一想到路得送給拿俄米的「禮物」是她不希望得到的，就會緩和了讀者們推崇、讚賞路得如此抉擇的心情。拿俄米的緘默或許可詮釋為絕望、憤怒、無可奈何地接受現狀——以她本人的話來說就是痛苦。對拿俄米而言，看見路得在身邊多半是提醒她家中悲慘的遭遇，反倒看不出獲得安慰的潛能。拿俄米自己都不曉得回到伯利恆能否被接納，現在還得說明自己身旁為何有個外國人陪著。她可能領悟到如果路得留在摩押，或許猶大這兒就沒有人會曉得她的兒子娶了誰。究竟路得是讓她想起從前的主因，或者會成為將來盼望的源頭呢？下個階段的故事已設好場景了。



抵達伯利恆 一：19-22

這簡短的單元將場景帶回伯利恆，圓滿完成了本章開始敘述的情節，並且將前一段發生的結果壓縮成短短的記載。經文中只用簡單的一句話報導這趟回伯利恆的旅程，半節的內容只用了六個希伯來字彙。雖然我們不曉得拿俄米三次勸媳婦離去，以及她們和俄珥巴分離之前，這三位婦女已結伴旅行了多遠，這簡短的報導象徵拿俄米和路得同行的時候並未發生什麼重大的事。我們只能想像拿俄米大概持續保持緘默。她們抵達伯利恆的時候，整個城鎮都大感訝異。他們或許時常看見來自遠方的客旅，或許並非如此，但是兩位婦女獨自來到該地，確實惹人評論。顯然是城鎮裡的婦女首先認出年紀較大的那位，卻連她們都無法肯定。她們問道：「這是拿俄米嗎？」十年或超過十年間的辛勞和悲慘遭遇，再加上旅途上的艱辛，都損傷了拿俄米的外貌，她們期待從外表上的線索來指認拿俄米，可是看起來卻不是想像中那位久未謀面的老朋友——沒有丈夫、沒有兒子、只有一位陌生女子陪在身旁。

拿俄米扼要地帶著些許諷刺意味敘述悲劇降臨在自己身上，以此回應她們的詢問。「不要叫我拿俄米（就是甜蜜、愉快的意思），要叫我瑪拉（就是苦的意思）」。就像之前跟媳婦們說過的內容一樣（1:13），她再次指出是上帝使她遭遇這樣的悲劇，其中兩次引用上主（耶和華）、兩次說到上帝是 *Shaddai*，這是古時候稱呼上帝的名字，傳統上譯成「全能者」。她所認識這唯一的上帝使她命苦、嚴厲責罰她、降下大災難在她身上。她就像約伯一樣看不出其中的道理，也看不見出路。像耶利米在哀歌中所表達（例如耶15:15-18，20:7-

10)，她生動地描述自己痛苦的程度，並且以她的觀點直截了當表達唯一可能歸結出的理由。然而，拿俄米不像約伯和耶利米，她不追問為何發生這些患難，也沒有祈求上帝糾正、補救。她的身體雖還活著，但是從心理上和情緒上的觀點而言，她自認為生命已結束。

拿俄米說她當年離開伯利恆的時候是「富足」的，回來的時候上帝卻使她「空無一物」。當年這個家原留下的人雖肚子空無一物，但有家人相依為命。如果沒有家人，食物對拿俄米有什麼意思呢？現在她是「空無一物」，失去了真正值得她活下去的理由。她在說明失去丈夫和兒子是上帝降下的災禍時，路得的在場完全不受人注意。拿俄米說是上帝帶她回來，這也是蠻諷刺的。第6節記載是拿俄米決定要回故鄉，卻在這兒說那是上帝的作為，如今她在這件事上只看見憂傷的一面，不知道可以指望上帝繼續動工來解救她脫離悲慘的境遇。

沒有孩子的寡婦在以色列文化上被視為社會—經濟上的邊緣人，我們必須依據這樣的觀點來考慮拿俄米感受的痛苦。失去摯愛的配偶或一個孩子、或好幾個孩子，喪失家中骨肉至親只剩自己倖存，這樣的事實在大多數文化中會令大部分人在情緒上一蹶不振。和我們許多現代人比起來，以色列人的家庭更早也更頻繁地遭遇死亡的事實，這並不能緩解拿俄米喪親的痛苦，或讓她更容易忍受。這篇故事的讀者如果是自己處於深刻的悲痛中，或在患難中有親密的朋友或親人陪伴，就更容易將整卷路得記讀作是有關拿俄米的故事，倒不那麼偏重有關路得的故事情節。拿俄米確實是起首第一章的主要人物。一定要先敘述她的絕望與失落，才能繼續發展故事內容。

講故事的人再次重提這兩位婦女回到伯利恆，以此總結該事件的報導（1:22），重新介紹被拿俄米忽略的路得，提醒讀者路得身為摩押人與媳婦的雙重身分。故事記載她倆回到伯利恆「正是開始收割大

麥的時候」，這句經文清楚說明上帝賞賜糧食，也回應著「充實或匱乏」的主題，並且成為下一章的背景。

附註

1. Paul Joüon, *Ruth: Commentaire Philologique et Exégétique*, Subsidia Biblica, 9 (Rome: Biblical Institute Press, 1986), p.36.
2. Carol Meyers, "Returning Home: Ruth 1.8 and the Gendering of the Book of Ruth," in *A Feminist Companion to Ruth*, ed. A. Brenner (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), pp.109-114.
3. Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Overtures to Biblical Theology (Philadelphia: Fortress Press, 1978), p.169.
4. Katharine Doob Sakenfeld, *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible: A New Inquiry*, (Missoula: Scholars Press, 1978).
5. Danna Nolan Fewell, and David M. Gunn. *Compromising Redemption: Relating Characters in the Book of Ruth*, Literarv Currents in Biblical Interpretation (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1990), p.28,74.
6. Edward F. Campbell Jr., *Ruth: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*, The Anchor Bible (Garden City: Doubleday & Company, Inc., 1975), pp.70-71.
7. Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, p.173.
8. Roy Sano, "The Bible and Pacific Basin Peoples, in *The Theologies of Asian-Americans and Pacific Peoples: A Reader*, comp. R. Sano (Berkeley: Asian Center for Theology and Strategies, Pacific School of Religion, 1976), p.299.
9. Sang Hyun Lee, "Korean American Presbyterians: A Need for Ethnic Particularity and the Challenge of Christian Pilgrimage," in *The Diversity of Discipleship: Presbyterians and Twentieth-Century Christian Witness*, ed. M. J. Coalter, J. M. Mulder, and L. B. Weeks (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991) pp.328-330.
10. D. R. G. Beattie, *Jewish Exegesis of the Book of Ruth*. JSOTS 2 (Sheffield: JSOT Press, 1977), pp.173-175.
11. Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, p.173 ; Katheryn Pfisterer Darr, *Far More Precious Than Jewels: Perspectives on Biblical Women*. Gender and the Biblical Tradition (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991), p.72.

第二部：養家

第二章

拿俄米之所以返鄉，是因為聽說「耶和華眷顧自己的百姓，賜糧食與他們」（1:6）。但是這些糧食的供應不見得足以扶養各個特定的家庭。所以路得才提議要去拾穗。第二章就以拾穗為背景，敘述路得和波阿斯相逢，並且以拿俄米對該事件的反應為故事高潮。雖然本章從頭到尾一氣呵成，但是主要的場景可細分成若干部分。第一個場景論及路得與拿俄米；接著是路得與波阿斯出場；最後又是拿俄米和路得上場。講故事的人在第1節敘述故事背景的訊息之後，路得和拿俄米簡短的交流就將路得帶往田裡去了（2:2-3）。波阿斯從帶領收割的領班那兒得知那陌生女子是誰（2:4-7）。然後波阿斯和路得有一段相當長的交談（2:8-13）；接下來是他們一起吃午餐，波阿斯還特別安排慷慨供應她有機會收集更多的糧食（2:14-17）。最後，路得傍晚回到家，將她一天的活動告訴拿俄米（2:18-23）。



路得與拿俄米 二：1-3

介紹波阿斯（2:1）

本章一開始，講故事的人就提供有關波阿斯的基本訊息，好讓讀者可以很高興地預期快要發生的事件。讀者需要知道波阿斯和拿俄米以及伯利恆城的關係，才能瞭解本章其餘內容的各種對話。這段經文介紹波阿斯不同於1:2介紹以利米勒的內容，不是從「有一個人……」來開始，而是從拿俄米開始講起。有關波阿斯最重要的訊息指出他是拿俄米丈夫那邊的親戚，是以利米勒的親族。希伯來文所謂的「親族」可能涵蓋範圍相當廣的家人。我們注意到這兒所用的希伯來字彙指稱波阿斯是拿俄米丈夫的「親族」，而不是大家更熟悉的「至近的親屬 *gō'el*」，這個字通常意味著保護家庭成員之法律上的特定責任。*gō'el* 這個希伯來文會出現在路得記，只不過是故事後來的情節才出現。2:1所用的字或許是 *gō'el* 的同義字；¹ 或者是指親人這個圈子裡有些互相重疊卻有不同含意的關係。這兩種情形依舊都會在聽眾心裡好奇地產生疑問：波阿斯和拿俄米之間的關係真的會讓事情有不同發展嗎？

講故事的人進一步形容波阿斯是「傑出的有錢人」（和合本：「大財主」；*gibbôr hayil* 字面上乃意指「有權勢的人」、「富有的人 *worthy*」），指出他在伯利恆社群裡崇高的地位。該句片語在此情形下也意味著物質上的財富，稍後的經文說他是地主又是工人的雇主，就證實了這點。講故事的人運用 *gibbôr hayil* 有兩方面的意義。首先，表明波阿斯和窮困返鄉的拿俄米及其外國媳婦彼此間的社會地位差距極大。經文中所安排的句型愈加強調雙方的對比，坦率地將形

容波阿斯是位傑出老百姓的句子，和指出他是拿俄米的親戚的句子擺在一起。第二，波阿斯後來會說路得是一位「有價值的女子（'ēšet hayil）」（3:11，和合本：賢德的女子），因而從字面上瓦解了雙方之間社會—文化上的距離。

第1節的訊息對讀者而言是很重要的基本資料，通常被當成講故事者的旁白（NRSV就是如此翻譯）。然而，撒森（Sasson Jack M.）卻將這節譯成拿俄米已經想到有波阿斯這麼一位親戚：「現在拿俄米知道丈夫有一位熟人……」。²拿俄米後來確實真的承認她知道有波阿斯這個人，也曉得他們之間的親戚關係（2:20），但是撒森的翻譯有兩個問題。第一，語句的構造上有困難。再者，如果在路得出去拾穗之前，拿俄米早就在心中有此盤算的話，讀者一定會覺得奇怪拿俄米為何一點表示也沒有，甚至當路得說到希望會遇到一個肯善待她的人時，拿俄米也隻字未提有波阿斯這位親戚。路得出門時完全不知道有這麼一回事。持平而論，把這節當作講故事者的旁白是更順暢的句法，也使故事情節更合理。

路得與拿俄米（2:2-3）

講故事的人又引用之前在1:22敘述她們剛抵達伯利恆時的那句話：摩押女子路得……。這句話在故事中會一再出現；讀者從頭到尾一定都不可以忘記她的外國人身分。路得跟拿俄米說她要出門去拾穗，希望田裡有某個農夫會善待她。《NRSV》的英譯內容「讓我出去」較含糊不明；雖然拿俄米的回答使人覺得她是在答應路得的請求，但是希伯來文的句型結構比較屬於陳述意圖，而非請求允許。拿俄米盡可能地簡略回應；似乎仍陷在自己的憂傷和痛苦中，沒辦法跨出任何一步或協助計畫謀生存。她稱路得為「我的女兒」，或許表明

她並沒有完全拒絕她倆的關係；另一方面而言，這或許只是很有禮貌地稱呼一位少婦，和波阿斯在第8節的稱呼是相同的表達方式。路得和拿俄米相反，她勇敢地主動想辦法要扶養她們兩人，但是她的話中也顯示出預期自己可能會遭到拒絕。

以色列人的律法規定拾穗是讓窮困的人養家活口的主要辦法。所依據的基本規定記載於利未記19:9-10，23:22以及申命記24:19-22。田地的邊緣不許收割，所謂的「拾穗」就是撿起最初捆紮割下的穀物時遺落的穗子，也可以在收割過程留下穀物的穗子，讓後面跟著的異鄉人、窮人、孤兒寡婦撿拾。路得是守寡的外僑，想靠以色列人為她所定的律法來謀生。在現代化的世界各種不同的拾穗方式仍舊是窮困者得以生存的辦法。有些國家用法律結構來規劃保障福利的安全網，或透過糧食銀行來組織救助網；即便如此，還是有人在翻垃圾桶維生。在一些比較窮苦的國家，窮人尋找糧食的狀況更是極端困難。

隨著講故事的人報導路得抵達田裡（2:3），我們看見一處社區共有的田園，劃分成屬於不同人的區域。路得已經在做收割的工作，說故事的人告訴聽眾路得「已經」在一片屬於波阿斯的田裡拾穗（NRSV: as it happened；和合本：恰巧），而這位波阿斯就是「以利米勒的親族」。雖然之前才在第1節說過，經文在此卻又重述波阿斯與以利米勒家的關係。我們已在1:1、2和1:6、7認出路得記這種重述關鍵訊息的模式。講故事的人在這個場景讓我們想像路得是碰巧來到波阿斯的田間拾穗；猶太人的聖經公會甚至就將這句譯成「正巧是 by chance」，看起來情形似乎就是這樣。但是在這篇故事背後是有上帝在動工；碰巧發生的事最好以上帝的眷顧來瞭解。³雖然故事中的人物都還沒領悟到這點，還有許多障礙有待克服，事情已有了轉機，那面似乎穿不透的牆應聲垮下，向讀者顯示出可能從死亡邁向生命、

從痛苦轉為喜樂的開端。無論故事中的人物是否有所表現，仍應看出上帝的旨意是要讓事情臻至圓滿。



波阿斯與路得 二：4-17

波阿斯查問路得的事（2：4-7）

路得來到屬於波阿斯的田裡拾穗是那麼巧。現在更巧合的是波阿斯剛好來田裡查看收割的情形。他向工人表達祝福的話可能是常用的問候語，他們也親切地回答。用這話來互相祝福在大多數現代西方基督教會最為人所知，是在禮拜儀式中禱告前的序言：「願主與你同在……也與你同在。」日常生活中這樣的請安是古時候的習慣，在越來越世俗化的社會已不復存在。同樣地，基督徒彼此通信時起首的問候語，是效法使徒保羅寫道：「奉我們的主請安……」或「願主賜恩典予你……」，這種書信上的請安也在西方世界許多地方消失了，幸好在基督教世界的其他地方依然可見。這樣的請安在古以色列頻繁應用，或許已變成敷衍了事的口頭語，就像英文的「再見 goodbye」已經不再傳達原先的語意：「願上帝與你同在 God be with you」。然而，以路得記的情形而言，這樣的請安融入故事中的人物彼此祈求上帝賜福的情形裡（1：8，2：12，2：19、20，3：10，4：11）。以這樣的背景看來，波阿斯的問候語讀起來就充滿了神學意義。故事中第三位主角波阿斯一上臺就賜予並領受上帝的祝福。

波阿斯馬上查問那位他不認得的拾穗者是誰。在一個小鄉鎮或小

村子裡，陌生人會很快引起人們注目。他沒有直接去和路得說話，沒問她的名字，沒問她來自何方。波阿斯問：「那是誰家的女孩子？」這話的意義和語氣並不像英譯本那麼粗魯，這個問句確實表達出波阿斯不認為那個婦女是獨居者。波阿斯問她的家庭背景，納悶她是某人的妻子、女兒、或婢女；那比她自己的名字更重要。聖經中在別的地方也用同樣的表達方式在關心男性僕人出於哪個家（創32:18；撒30:13）。負責收割工作的領班回答波阿斯的問題，可是一般的答覆方式需要指出那人家中的男丁名字，這卻與路得的狀況不符。領班的答覆也沒有說明她和拿俄米的家庭關係。因為接下來波阿斯和路得交談的內容顯示出他已聽說過她的事情（2:11），或許只要告訴他是陪在拿俄米身邊的那位女子，波阿斯就馬上會曉得她的名字與家庭關係。從文學上的筆法看來，經文中在此沒有提到路得的名字，又兩次指出她的摩押異國背景，乃為強調村裡的人對路得的看法。她就是「那個外國人」。雖然提到路得是陪伴拿俄米的那位女子，卻略過她身為拿俄米的媳婦不提，而強調她是外來者的身分。

領班接續說的話，亦即希伯來聖經第7節經文的記載，則讓人有些難以瞭解；事實上，似乎沒有保留第7節後半段的必要。原文上的難題由來已久，我們從早期的希臘文和拉丁文翻譯就看得出大家努力想克服這非常古老的問題，想替領班結語那句話創造些意義。每一個現代譯本所提出的見解都需要在原文上做重大的修改；一般而言都是譯者根據故事發展至目前為止的情節，自己先假設必然會有的狀況。愛德華·坎培爾（Edward F. Campbell Jr.）的想法或許正確，他認為其中難題太多，實在沒有任何一種解決方案是完全可信賴的。⁴而且連第7節的前半段也很棘手，因為路得提出的請求和波阿斯在第15節特地安排的都相同。（NRSV為了遮掩這個問題，而將第7節

和第15節區分成「禾捆 sheaves」與「紮好的禾捆 standing sheaves」，但是希伯來文卻是用同一個字在表達。）有些人為了處理這個難題就建議乾脆省略第7a節的「禾捆當中 among the sheaves」，這麼一來路得開始拾穗的地方只是工人已完成收割的田裡，也就是禾捆已經移走的地點。古時候的譯文提供了這種解決方式的先例。

這些解決辦法是否有助於瞭解故事情節，就取決於如何掌握這節最後那部分內容的困難點。可能有三種主要的方案：（1）如《NRSV》的譯文所指，監管收割的領班馬上答應路得的請求。她持續一直工作到波阿斯到達的時候都沒停下過。（2）路得工作了一段很久的時間，在波阿斯抵達時才歇息。克斯頓·尼爾森（Kirsten Nielsen）接受這種觀點，並指出波阿斯就是因為路得正在休息才會注意到她，而不是因為看見拾穗的人群中有位不認識的女子。⁵（3）領班無權答應路得的請求，所以她只是在一旁站著，等候田地的主人波阿斯到達。這是愛德華·坎培爾非常沒把握的建議。⁶這種情節的可信度在於將第3a節當成預先總結即將發生的事。這樣詮釋第3a節是很罕見卻也不是不可能，尤其在序言的內容中就有這樣的例子，我們已在1:2b和1:7的注釋看見經文會重述之前說過的故事內容。

從（1）和（2）這兩種情節看來，可能是描述路得辛勤努力工作。只要曾經彎腰在田間勞作過的人，就曉得那種情況下是多麼需要歇息，會很想延長休息時間，即使只是增加片刻也好。領班儘管強調路得外國人的身分，卻讚美她，或者至少是欽佩她的努力。而第三種情節讓我們想像路得是個很有耐心、決心的人，雖然我們不清楚她為何不乾脆到另一處田裡去，卻寧願等候不確知何時會抵達的波阿斯。如果她已經曉得波阿斯是誰，那麼她會等好幾個小時就足以採信；但是如我們之前已提過，從整篇故事的趨勢看來，講故事的人尤其強調

巧合和上帝的眷顧，實在無法贊同路得早就曉得波阿斯的身分。

持平而論，第一種解決方案似乎最可能成立，這也是《NRSV》採用的翻譯。幸好有關這些困難的決定都不會影響到讀者瞭解故事繼續進展的情節。無論波阿斯最初遇見路得當時她是正在拾穗、是暫停休息、或仍等著獲准拾穗，現在都是他採取主動，前去指導她並提出勸告。

波阿斯與路得交談（2:8-17）

波阿斯最初跟路得說的話都和她拾穗的工作密切相關（2:8-9）。但是他的語意不只是保證或准許路得可以在他田裡工作。首先，他邀請路得在他的田裡工作，甚至鼓勵她不要往別處去，只在他的田拾穗就好。第二，他很實際地勸路得該如何行動。她應該「緊跟著」（keep close）波阿斯那些年輕的女工，專心工作。「緊跟著」（keep close）這動詞，和之前表達路得「捨不得（clinging）」拿俄米的動詞相同（1:14；參閱該節注釋）。1:14敘述路得和拿俄米親密的關係，表達路得對拿俄米的感情與保護照顧；現在經文用同一個動詞勸路得保護自己。波阿斯命令年輕的男工不可為難路得（猶太人的聖經公會將這話譯成「騷擾」），證實他給路得的指示是為她的安全著想。很可能當地任何單獨在田裡工作的年輕婦女等於是主動成為男人佔便宜的對象。尤其大家知道路得是個沒有男人保護的婦女，就冒著更大的危險了。來自不同種族的外國人更容易成為受害者。波阿斯這番話結束時是邀請路得享用他為自己的工人供應的飲水。我們雖然不知道有關拾穗習俗的詳情，這點卻很像是頗不尋常的特權。

因此波阿斯給路得的勸言是告訴她該如何在那種處境下為自己謀福利。但是波阿斯去和路得交談之前，就已先採取進一步行動：吩咐

自己年輕的男工不可騷擾她，波阿斯其實就是在工人眼中表明自己是路得的男性保護者。我們不曉得波阿斯是否都如此對待這樣的少婦，或者是否因為自己是拿俄米的親戚才這麼做。費韋（Danna Nolan Fewell）和甘恩（David M. Gunn）認為波阿斯的行為動機也出於個人開始對路得著迷之故；他的安排是為降低別的男人與他競爭的可能性。⁷雖然故事中沒有任何記載清楚指出波阿斯個人受到路得吸引，也沒有理由認定只有這樣的動機會勝過其他所有的意念。波阿斯馬上變成一位正直的老百姓、提供協助的親戚、未婚的地主。然而，整篇故事的設計是要將波阿斯突顯成一位提供保障的親戚。講故事的人在此預先顯示出故事將有圓滿的結局，首先證實上帝眷顧的是祂將路得帶往這處特別的田園。

從路得的回答（2:10）看得出波阿斯供應她的是一項特權。她實現了自己的盼望（2:2），獲准在一位讚賞她的人那兒拾穗。其實她最初的希望只是期待收割的人施恩，不要將田裡的穀物收拾得太徹底。現在居然是田地的主人向她施恩，還立即指示他的工人留些額外的穀物給她（2:16）。路得伏在地上向波阿斯下拜致謝，用修辭問句表示不明白他幫助一個外國女子的動機。

路得的問句如果只是修辭上的客套，就不會期待得到實質上的答覆。如果是認真提問，她很可能就會期待波阿斯暗示她得如何回報，甚至可能是要求性方面的服務。無論是哪一種情況，波阿斯的答覆一定使路得喜出望外（2:11-12）。據推斷波阿斯已經透過伯利恆口耳相傳的管道得知路得的一切情況，或許甚至比講故事的人覺得需要告訴我們這些讀者的內容還更詳細呢！波阿斯說到路得為拿俄米做的事，他的話直接專注於路得堅持和拿俄米相依為命，知道她「離開」（或意指放棄，和1:16相同的用辭）自己的家人（這兒提到路得的父

母)和鄉土，置身於陌生的新民族當中。波阿斯的話當然是表明他認為路得的行為卓越非凡。總之，他重新評價了路得身為外國人的地位，認為她不應遭到拒絕或勉為其難的容忍，而應受到推崇和回報。

雖然波阿斯的話集中在路得為拿俄米付出最為人所知又最戲劇化的行動，但是他說「自從妳丈夫死後，凡妳向婆婆所行的……」也回顧了路得先前在摩押以仁慈忠誠的行動對待拿俄米 (*hesed*，參閱1:8的注釋)。拿俄米早先說過當她們還在摩押的時候，俄珥巴和路得善待她 (*hesed*)，後來波阿斯也用這同一個字來指稱路得和拿俄米維持關係的表現 (3:10)。雖然*hesed*這個名詞沒出現在2:11，卻仍呈現出這方面實質上的主題；而「凡妳所行」這動詞的片語也使人想起1:8希伯來標準的用語「to do *hesed*」(NRSV譯為：以仁慈善待)。

波阿斯為路得代禱的內容證實他對路得的行動與存在有著正面的看法。他的禱告不是只求上帝報賞路得，而是祈願「耶和華，以色列的上帝」特別報賞她。波阿斯細數路得的表現已使讀者想起她承諾獻身予拿俄米和她的族人；現在波阿斯的祈禱提醒她委身拿俄米的上帝。波阿斯就是求這位上帝——拿俄米的族人以色列民信奉的上帝，祈求祂回報這位從前是外國人的忠誠行動。因著路得所承諾的話、陪伴拿俄米的行動、生活在以色列民當中、居住在屬於以色列的上帝的土地上，她已經在耶和華的羽翼下找到庇護。現在波阿斯祈求那樣的庇護具體改變路得的生命。

雖然只有詩篇91:4用強有力又優美的意象表達上帝賜予保護的翅膀是個避難所，卻有各式各樣的經文背景指出上帝是避難所的主題，例如申命記32:37和詩篇第46篇。讀詩篇第91篇最初會令人想起戰爭或疾病，但是也可以想像其中的內容是路得自己的禱詞，或將波阿斯

為路得祈求的禱告納入這篇詩文裡。庇護所的意象、照顧與保護的言語、拯救與尊榮，勝過悲慘的逆境，全都為路得的故事帶來極大的安慰。我們甚至希望拿俄米在她的痛苦中也能發出像這樣的禱告。詩篇應許上帝會拯救那些信靠祂為避難所的人，卻沒告訴我們這樣的拯救將如何實現。現在拿俄米和波阿斯都祈求上帝以仁慈善待路得，以報賞她美好的行為，但是我們尚未看見上帝將如何回覆這些禱告。上帝的回答首度在2:14有所暗示，上帝庇護的翅膀這主題會在3:9以人的背景重述（NRSV所指的斗篷就有這樣的意涵），成為更充實完整的答案。

我們再次從路得回應波阿斯的話（2:13）看出這位婦女謙卑恭順的態度（當波阿斯在讚美她的時候，她會依然俯首朝地嗎？），從律法規定的技術面而言，她其實有權前往拾穗，卻仍仰賴地主和監工者遵從律法的意願准她工作。經文記載路得第三次說到希望人家善待她；似乎連波阿斯的話都不能使她獲得十足的保證。和第一章她堅持不同意拿俄米的勸言的作風相較之下，此時路得的表現大大相反，幾乎是膽小的模樣。她說自己是波阿斯的婢女，這樣的用語通常是指比較低下的階層，然後又迅速更正澄清自己的地位根本不屬於他家中的一份子，連作他家的婢女都不配。講故事的人再次邀請讀者享受自己知道波阿斯與拿俄米的親屬關係的這種樂趣，路得本人卻還不曉得這個訊息。其實路得對波阿斯而言遠比一名婢女更可貴，但是她現在依舊渾然不覺而說出這些話。

經文中並未從頭到尾完全清楚交待所有事件發生的時間，但是據推測兩人的交談可能是在工人歇息吃午餐之前。波阿斯再次走向路得。或許他很正確地想像得到路得沒帶食物，就邀她和工人同坐分享所供應的食物。那不是私下約會的情形，而是藉此動作包容她進入更

大的社群裡。波阿斯料到她會緘默客氣，就主動遞給她食物，遠超過她吃得下的分量。他的行動再次超越了人們所預期。不僅讓路得吃飽，波阿斯還向其他工人表明路得的地位是受到接納的。故事從頭到尾都詳細說明合法的行動、仁慈的態度和善意能產生盈餘，不但能打破懷有敵意的隔閡之牆，也展開能震撼生命的新境界。

飯後，波阿斯吩咐工人除了通常准許的拾穗，還讓路得享有額外的特權。首先，她可以在堆著的禾捆當中工作，而不是限定在已經收拾清楚的田裡拾穗。此外，工人還要從捆紮好的禾捆抽些穗子丟在路得經過的路上。我們如果按照古老的聖經版本省略第7節提到禾捆的內容，現在這個新發展才有意義（參閱之前第7節的注釋）。然而，波阿斯堅決要求自己的工人不可責備或非難路得，可能路得拾穗的工作比一般常見的情況更積極。這可能很難和她與波阿斯交談時極為謙遜的態度一致，但是波阿斯慷慨供應餐食，又增加讓她拾穗的機會，或許是回應第13節路得再次請求施恩。

因為享有這些特權，當天工作結束時她撿來的穗子大約打成了一依法的麥子。這個容量（估計大約有42夸脫）能扶養兩個人五至七天。⁸ 在以色列民的社會裡拾穗能提供窮人當中最窮困者很重要的安全保障，路得的努力提醒我們這維護窮人的安全網雖不周詳，卻能解決像路得和拿俄米這種人的短期經濟困境。能夠拾穗的日子就只有收割那幾天，傳統上整個村莊要忙七個星期；拾穗所得的穀物實在不足以避免長時間的挨餓。波阿斯的寬宏大量是顯而易見，卻不足以扭轉拿俄米和路得的經濟困境。她們今天是比之前好過些，但是未來的日子還需從長計議才可。



路得與拿俄米 二：18-23

路得回到家，將第一次收成的穀物拿給婆婆看，也把和波阿斯的收割工人一同用餐時留下的烤好的麥穗給拿俄米吃。拿俄米顯然大感驚訝，問路得究竟在哪裡工作，一面也祈求上帝賜福給「關愛你的那個人」（2:19）。講故事的人直到最後一刻才提波阿斯的字，讓讀者明白路得尚不瞭解這個人的重要性和對她的意義。路得說出自己在波阿斯的田裡工作，拿俄米的回應是這篇故事的轉捩點，她的話有神學上和修辭學上的意義。拿俄米看見路得拾穗的工作得到這麼豐富的成果，她的精神也開始受到鼓舞。現在拿俄米的話就表明她想像著自己的生活將重新出發了。她在激動中再次求上帝賜福波阿斯，然後才向路得說明她如此反應的理由。

希伯來文在第20節用引人注目的結構來記載拿俄米的回應。她求上帝賜福波阿斯，因為「他的信實仁慈（*hesed*）不離棄活著和死了的人」。（再次出現「離開」、「放棄」的動詞，參閱1:16和2:11的注釋。）英譯本將這段希伯來文譯成「願耶和華賜福給波阿斯！耶和華始終對活著和死了的人信實仁慈。」但是希伯來文的語法含糊不明，其中的關係代名詞也可能是指「他」，也就是波阿斯，所以也能讀作「願那人蒙耶和華賜福，因為他不斷地恩待活人死人」。像這麼精雕細琢的故事內容，如此含糊的記載似乎也是別具用意，講故事的人邀請我們去探索並反映這雙重可能性。認為波阿斯和上帝都在這種情況下以信實仁慈對待路得，會有什麼意義呢？

上帝確實顯現出祂的仁慈，拿俄米之前辭別媳婦們，為她們祝福的話中就曾如此祈求（1:8）。路得在上帝的眷顧之下去到屬於波阿

斯的田裡工作，她選擇這個地點並非偶然，應當歸諸於上帝的保守。波阿斯會來到田裡遇見路得，也不只是偶然發生的事，同樣是出於上帝的眷顧。拿俄米可能也將波阿斯慷慨善待路得當作是上帝仁慈的作為。拿俄米如果不是沉浸在痛苦、絕望中，她或許就可以自己去和波阿斯談要他特別照顧路得，這是可以簡單辦成的事呢！

上帝的仁慈不是只臨到路得身上；拿俄米的話表明上帝以仁慈待「活著的人」，也就是她自己，上帝以仁慈待「死了的人」，就是指她的丈夫和兒子。希伯來文中「活人」與「死人」都是陽性複數字彙，所以拿俄米這句祈求賜福的話是套用公式化的用語，就像1:8所表達的意思。截至目前為止我們仍不清楚她那些過世的家人是發生了什麼事，實在不容易分辨其死因。或許應當瞭解她會提到死者是出於預先期待的想法。現在靠著上帝慈愛的作為，透過波阿斯的行動，開始可以想像打開了一道門，即將發展成故事結局。以利米勒的那塊地會被贖回，將有一位男嬰誕生，經文記載「拿俄米得了一個兒子」（這是在1:11以為不可能發生的事），這孩子將「帶給她新的活力，奉養她晚年生活」（4:15）。

波阿斯也表現出信實仁慈，這又怎麼說呢？正如我們之前注釋1:8時已說過，忠誠信實的行為是人與人之間建立的關係。拿俄米認為路得領受的恩惠（2:10、13）是波阿斯忠心的表現，因為她曉得波阿斯和她們家的關係，路得卻渾然不知。忠誠信實是維護生命的行動，通常是由一位能提供救助的特定人士所付出。這位社區裡的有錢人供應她們的糧食遠超過一般的標準，而且他碰巧又是一位近親，正是這種忠誠行動的表率。波阿斯目前為止的行動確實有限，但是他所做的已超過人們的預期。由此可見上帝透過波阿斯向路得與拿俄米展現的仁慈是具體又有意義。上帝供應猶大糧食（1:6），但是上帝卻透過

波阿斯來供應這兩位返鄉的寡婦。路得在上帝的保守下來到波阿斯的田裡，但是他之所以仁慈善待路得乃是出於她的美好行為。上帝的信實透過人的行動彰顯於社區和個人的生活中。

我們不應忽略拿俄米祈求上帝賜福的這番話，要注意到她自從在第一章結尾發表最後那段談話之後，她的觀點已徹底改變。之前她說是上帝使她命苦，讓災難降臨在她身上。現在她領悟到同樣這位上帝並未放棄以仁慈待她及她的家人。如果說拿俄米是因為聽見路得提起波阿斯的名字，就馬上完全改變心情，也太言過其實了。當她說出上帝畢竟沒有棄她不顧，並非意指她因為喪失親人的所有空虛痛苦都突然消除了。已死的人不能復生，也不可能回伯利恆。但是上帝如果沒有遺忘她或她已逝的親人，那麼她與上帝之間的關係就不同於她之前的想法了。猶太人和基督徒世代代都在個人的苦難中奮鬥並追求意義。各個忠誠的信徒有時也要問「為何事情這麼痛苦難當？」並非大家都同意拿俄米認為是上帝帶給她憂傷悲痛的說法。然而，比追究苦難的肇因更重要的是瞭解在苦難中上帝並未離棄我們。非洲裔的美國人社群面對掙扎時說的是：上帝幫他們從絕境中找到出路。⁹ 當拿俄米聽見路得的報告後，就是有了這番領悟；她開始邁向得醫治的旅程，從絕望到希望、從行屍走肉到活得有價值的旅程。

拿俄米祈求上帝賜福之後，繼續向路得說明波阿斯和她家人的關係，形容他是「我們至近的親屬」。這和2:1正好相反，現在波阿斯被認為是一位 *gō'ēl*，這個字通常用來指稱男性親人，有權又有責任贖回自己的親人或土地（因此還有另一種翻譯：「贖回者」）。耶利米買下堂兄弟哈拿默的田地的故事（耶32:6-15），就敘述了贖回者在土地的事上所扮演的角色。我們不曉得哈拿默為何需要賣那片田，但是這項買賣的用意是為防止土地被家族外的人買走。以耶利米當時

的處境而言，購買這片地是具象徵性功能。正當巴比倫人即將征服該地時，耶利米買下這片田地乃象徵未來將再度得回土地的所有權；上帝應許尚有超越當前危機的盼望存在。贖回一個人乃意指付出所需的金額以免那人被賣為奴，或是將那人從被奴役的情形下贖回。雖然我們對古以色列親屬關係的認識，不足以準確辨別其所需承擔的權利和責任，但是維護家庭單位的完整與繼承的耕地是該文化的基礎。能承當這種責任的親戚，就是接下來的故事情節主題。拿俄米形容波阿斯是好幾位這樣的親人當中的一位；她向路得說明「那個人是我們至近的親屬……」，表明將這位異國媳婦納入波阿斯會負責照顧的親屬圈裡。但是拿俄米的念頭尚未進展到要將波阿斯聯想為贖回者的身分。隨著故事繼續發展，路得和讀者才會發現這事（參閱3:9b和4:3-6的注釋）。

路得現在才更詳細談到她和波阿斯交談的內容（2:21）。說到這些與她的人身安全相關的指示時，講故事的人再次稱她為「摩押女子」。《NRSV》將路得的報告譯為「你要緊隨我的僕人拾取麥穗……」，「僕人」一詞語意含糊而令人覺得奇怪。波阿斯先前的指示都很清楚區分男工與女工，在文法上同屬一字但是都有陰陽的區別；很明白地告訴路得要緊跟著女工去拾穗。但是路得向婆婆報告的時候，卻將那個動詞的受詞改成了陽性的形式。陽性的用詞雖能包含兩種性別的稱謂，卻讓我們難以瞭解路得引述波阿斯的指示為何要加以修改。可能她的話是將重點放在拾穗的日程，而不是那麼注重和誰一同工作，她在收割的季節都將待在波阿斯的田裡拾穗，不要轉往別處去。波阿斯的指示顯然是要她繼續在他的田裡享有特權，以便收集更多穀物。這樣的詮釋更增強波阿斯仁慈的行動是為了幫助自己的姻親拿俄米那位忠心的異國媳婦。

路得轉述波阿斯的話時所修改的內容，也讓拿俄米有機會表達她的關心，重述了波阿斯原先所提的相同勸言。雖然《NRSV》在第22節和第9節都譯成「騷擾」（參閱第9節的注釋），拿俄米卻用了一個更強烈的希伯來文動詞來警戒路得可能面臨的危險，這個動詞在別的地方明確用來表示暴力行為。講故事的人現在不稱呼路得為摩押女子，而是將焦點轉回她們的婆媳關係，稱路得為拿俄米的媳婦。

講故事的人在這段的結語報導路得照拿俄米的指示，整個收割季節都「緊跟著」女工在波阿斯的田裡工作（「緊跟著」的動詞和2:8及1:14相同；請參閱該處經文的注釋）。因此第二章的結尾和第一章正好成對比；這兩個女人相處融洽，路得不再拒絕接受婆婆的勸言。講故事的人提到路得和拿俄米同住，我們不曉得拾穗的人通常是否在收割期間都睡在別的地方；無論路得的住所是否異乎尋常，經文如此記載不但讓讀者回顧路得曾答應要與拿俄米同住，也指向路得將於打穀場渡過的那一夜。

收割大麥、小麥的時間是四、五月間。傳統上會將收割大麥和逾越節關連起來；收割小麥則以五旬節（Feast of Weeks）為標記，就是逾越節過後七個星期。路得的生活從開始收割的季節（1:22）一直到結束（2:23）都很規律地從事拾穗的工作。故事的進展中斷了一會兒，讀者們在進入第三、四章迅速展開又充滿戲劇性的情節之前，先屏息而待。

附註

1. Edward F. Campbell Jr., *Ruth: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*, The Anchor Bible (Garden City: Doubleday & Company, Inc., 1975), pp.88-89.
2. Jack M. Sasson, *Ruth: A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation*. The Biblical Seminar (Sheffield: JSOT Press, 1979), pp.38-39.
3. 參閱 2:20 的注釋；及 Ronald M. Hals, *The Theology of the Book of Ruth* (Philadelphia: Fortress Press, 1969), pp.11-13.
4. Edward F. Campbell Jr., *Ruth: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*, pp.94-96.
5. Kirsten Nielsen, *Ruth: A Commentary*, The Old Testament Library (Louisville: Westminster John Knox Press, 1997), p.58.
6. Edward F. Campbell Jr., *Ruth: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*, p.96.
7. Danna Nolan Fewell, and David M. Gunn. *Compromising Redemption: Relating Characters in the Book of Ruth*, *Literary Currents in Biblical Interpretation* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1990), p.42,84-85.
8. E. John Hamlin, *Surely There Is a Future: A Commentary on the Book of Ruth*. *International Theological Commentary* (Grand Rapids, Edinburgh: Eerdmans, Handsel Press, 1996), p.35.
9. Delores S. Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk* (Maryknoll: Orbis, 1993), p.6.

第三部：尋求安全保障

第三章

第三章的結構大綱粗略看來是與第二章平行對應。開場是拿俄米與路得的對話（3:1-5），接著是篇幅比較長的中段，敘述路得和波阿斯相遇的經過（3:6-15），然後是簡短的結語，敘述這兩個婦女討論著發生在家裡之外的事情（3:16-18）。在這樣的架構裡安排了某些和第二章互相對照或平行對應的成分，以增強結構上概括對應的效果。最引人矚目的是開場的部分採取主動的是拿俄米而不是路得，而第二段採取主動的則是路得而不是波阿斯。這兩章的中段部分結束時路得都帶了糧食回家，但是本章展開中段情節的方式卻與第二章相反，不是偶然發生而是特別計畫過的目標。故事的中心主題「信實、忠誠（*hesed*）」和「至近的親屬、贖回者（*gō'el*）」，從拿俄米的口中傳遞給路得和波阿斯。

故事先前已展現拿俄米的堅決果斷、路得的勇氣、波阿斯的正直，在這個場景裡進一步闡明這些關鍵人物的行為。每個人都顯示出關心別人的益處，然而為了促成他人的福利卻也讓提供救助的人獲益。在此正如前面幾章的內容，也可能像費韋（Danna Nolan Fewell）和甘恩（David M. Gunn）所建議一樣，以違反故事的本意而讀成其中描述的各個角色都以自私為主要行為動機；但是這種讀法還是需要貶低或剔除故事人物對話中所明確表達的動機。正如之前的內容一

般，我們在此比較贊同講故事的人特別著重的一面是要強調對他人表達的關懷，雖然其中仍潛伏著人類利己主義的暗流。



拿俄米與路得 三：1-5

雖然第二章結束時讓讀者對故事情節所歷經的時間有個印象，但是從說故事者的觀點看來，這段一開始仍令人覺得唐突。經文中缺少某種轉折的語句，像是「有一天」或「過一陣子之後」。（譯註：和合本中文聖經就沒有這樣的轉折句）然而，這樣的開頭若當作舞臺劇的劇本來讀，不順暢的地方就不那麼令人受窘了。讀者們所需要的背景資料全都有了，可以懂得她們交談的內容。

然而，故事情節的時間順序似乎出現一個讓詮釋經文的人困惑的難題。第一章最後一節指出路得和拿俄米返鄉的時候，正逢開始收割大麥的時候。第二章的最後一節將故事發展的時間往前推，不是只講到收割大麥結束的時候，至少還持續到收割小麥結束時，這是緊接在收割大麥之後的事。但是，拿俄米卻在3:2指出波阿斯正在「簸大麥」。大家只能憑猜測努力去讀出不同結論，卻沒有證據可顯示2:23所指的收割小麥是後來才添加的內容。顯然很可能在收割完第一批的穀物之後，將簸穀的時間延後，先接著忙收割第二批的穀物，等到農忙較緩和時才來簸大麥。事實上，當今的中東地區仍維持收割大麥和小麥是緊接著進行的事。傳統上農民會很有技巧地將最初收成的穀物封存，避免受到氣候、昆蟲、齧齒動物的危害，過幾星期後等到收割

時程到告一段落，才開始著手簸穀和打穀。雖然我們不曉得古以色列的村莊是否也使用同樣的技術，現代人應用這段經文時指出古時候的聽眾是認為路得記的時間順序相當可信。

第三章一開始，講故事的人首度將拿俄米的名字和她身為婆婆的角色並置，整本路得記只有這兒如此記載。雖然路得的名字經常附上「摩押人」或「媳婦」的詳細說明，但是每次提到拿俄米的時候，若不是直接稱她的名字，就是以她的角色來稱呼她，卻不會同時將兩者並置。這兒例外出現的記法會讓讀者注意到是拿俄米採取主動，和第二章一開始的被動角色成對比。也許在他們的文化背景裡，她身為婆婆的部分角色就是要為兒子的寡婦的前途著想。她已經努力勸過路得和俄珥巴一同留在摩押，如今情況有了極大的轉變，她要再度嘗試安排路得的前途。

拿俄米作第二次的努力時很明確提到「安身之處（歸宿）」，這也是她先前第一次惜別媳婦時在發言中所提的事（1:9）。英文的「security 安身之處（歸宿）」是譯自兩個源自同一字根非常類似的希伯來字彙。拿俄米在第一章表達希望上帝賜給路得婚姻的歸宿，這是她沒有辦法提供的幫助。現在是上帝透過路得的忠心仁慈與波阿斯有所回應的行動來引發全新的狀況，拿俄米親自擬定計畫要為路得的歸宿作安排，希望能結束靠拾穗暫時維生的權宜之計。

拿俄米重述第二章已確立的兩件事，指出波阿斯和這兩位婦女的關係。首先，路得曾按照波阿斯和拿俄米的指示和波阿斯的女工一同工作，講故事的人也在第二章結束時證實了這點。第二，拿俄米再次指認波阿斯是「我們的親族」。她自從2:20就開始用複數代名詞「我們」，將路得也納入親族關係裡，但是經文在此還用了第三個希伯來名詞來敘述波阿斯和她們的關係（參閱2:1，2:20）。雖然不可能分

辨所有這些用字的細微變化，這些用字似乎像是在指稱互相重疊卻又不盡相同的家族關係與義務。重要的是拿俄米在此沒有引用 *gō'ēl* 這個字來擬定她的計畫（參閱以下 3:9b 的注釋）。

拿俄米說波阿斯會去簸大麥，就是將打下的穀物在空中上下拋動以便除去穀殼。在收割的最初階段田裡總是有工人在場，我們不需想像波阿斯是單獨前往，或是親自參與這件工作。第3節提到吃喝的事，乃指大家共同工作一天或一個晚上，接著會一起用餐，就像所有工人都會在午餐時聚集在田裡一般（2:14）。會指定在晚間簸大麥，可能因為此時的風力不會太強或太弱，最適合從事這樣的工作，或許也是因為白天尚有其他排定的農事要忙。

拿俄米指示路得去洗澡，身上搽香膏，還要更衣。這一連串準備動作的意義引起不少爭論。有人認為這和以西結書 16:9-12 的內容對應，該處經文將以色列描繪成新娘，為婚禮作準備而沐浴、抹油、換上特別的衣裳。然而，正如富雷德利·布胥（Frederic W. Bush）所觀察，經文中所提的衣裳樣式是很重要的關鍵，一不小心就會偏離所斷言的對應特點。¹ 以西結書清楚記載的是特別華麗的衣裳，而路得記 3:3 卻是用普通的希伯來字彙指出所換的是件外衣。² 布胥認為這一連串動作應詮釋為路得結束哀悼亡夫的時期，和大衛在兒子夭折後的行動相對應（撒下 12:20）。然而，這樣的建議並不令人信服，因為大衛採取這些步驟時並非歷經一段哀悼喪子之痛的時期，而是在懇求上帝保留孩子的性命未蒙應允，嬰兒死後就立即這麼做了。既然路得記裡所用的希伯來字彙指的是普通的衣服或外衣，似乎就不是看起來特別華麗的服裝才是（這和 NRSV 與其他現代譯本說路得要穿上「最好的衣服」成對比）。然而拿俄米想要路得前往打穀場時各方面都呈現出最迷人的一面，仍是合理的推測。以色列人古時候的習慣可能不

是天天洗澡，甚至不是每星期洗一次；在身上抹油（這是經文中選用的希伯來文動詞「膏抹」所表達的含意）更不是常見的事，因為這種事並不實用。所以拿俄米指示路得這麼準備，她一定猜想得到婆婆心裡有著不尋常的盤算。

當拿俄米繼續指示該做的事時，立即證實了所暗示的計畫。路得要趁波阿斯在夜裡吃飽喝足躺下睡覺時，前往接近他，還要躺在他身邊，甚至要掀開他腳上的被。如果拿俄米要路得梳妝打扮的含意模糊不明，現在接下來的這些指示就更令人困惑了。一個婦女公然在夜裡和一個男人相處，顯然就該避免引起別人探究了（3:14），更何況是躺在一個身上有部分地方沒有衣裳遮蔽的男人旁邊，必定是風俗民情無法接納的事。《NRSV》譯為「腳」的這個字並非常見的用語，原文中這比較少用的同義字最好譯成「腿」（該字只出現在得3:4、7、8、14；但10:6）。但是，這個字的言外之意指的是生殖器，「腳」這個普遍常用的字有時會婉轉指稱性方面的事。就像這段經文所用的「掀開」這個動詞，就是指發生性關係的慣用語（例如利18:6以下；申22:30）。「躺下」這個動詞聽起來也可能有發生性關係的言外之意，可以按字面瞭解為「躺下睡覺」，卻也意指和某人睡在一起發生性關係。在接下來的場景仍繼續引用這樣的單字。經文中從未直言這樣的指示是要發生性關係，所選的用字卻將這樣的可能性一直擺在讀者面前。講故事的人締造一種神祕、曖昧的氣氛。³ 這篇故事裡有那麼多習俗和慣例已被誇大曲解，讀者會納悶是否這回的曲解已達極限。

拿俄米真正提出的建議是什麼？路得會怎麼詮釋這些額外的指示呢？她將如何回應？為路得尋求婚姻上的歸宿或許是拿俄米認為值得努力的目標，但是，一定要用這樣的方式，透過這樣的行動才行嗎？

讀者或許會預期路得提出反對，或者至少要求澄清一些事。但是接下來發生的事並未符合這樣的期待。當初路得奮力反對拿俄米符合習俗的提議，不願回摩押故鄉的娘家尋找歸宿（第一章），現在面對既新奇又十分異乎尋常的提議，卻順從、合作地只用一句話來回應：「妳說什麼，我就做什麼。」正如這篇故事許多地方所發生的情況一般，讀者沒辦法理解故事中的人物的抉擇。

雖然路得同意進行這個計畫，讀者仍要問拿俄米為何擬定這樣的計策。為什麼她不親自去找波阿斯，建議他娶路得為妻呢？為什麼不能讓路得在另一種比較不那麼妥協的情況下去進行這件事呢？第一個問題的答案，肯定只是為了發揮優秀的故事藝術技巧：如果拿俄米親自出馬，將大大減低了戲劇張力。正如接下來的場景將要詮釋的情形一般，講故事的人能運用夜裡相逢的場面來維持緊張的故事情節，既有可能發生性關係，也有可能合理地計畫將來的前景。而且，自從路得和波阿斯首遇之後，在收割的那幾星期當中波阿斯都沒有再對路得採取進一步的主動接觸，所以拿俄米安排這種既有魅力又有效益的計策就是對波阿斯的挑戰。我們應當記得費韋和甘恩在此觀察到波阿斯個人的魅力在這情況下是對路得有著潛在的影響力。拿俄米的計策是善用已經成形的獲益可能性。最後，我們可以輕易想像得到拿俄米若親自為路得去向波阿斯求親，恐怕會被回絕。正如我們會在接下來的場景看見的詮釋所指，波阿斯身為 *gō'ēl* 的身分並沒有娶路得為妻的義務，而路得也沒有義務要嫁他。如果拿俄米去要求波阿斯娶她這位摩押媳婦，可能會讓他覺得極為不智。打穀場上的情景雖充滿極大的危險，卻提供最佳機會可讓路得遇見波阿斯而朝所願望的目標發展。

在離開這個場景之前，我們一定要注意婦女透過婚姻建立安全保障的主題，尤其嫁給社區中一位傑出又富裕的人，更是當今極大的難

題。雖然路得和拿俄米相依為命是婦女的典範，她們的故事卻是發生於婦女仰賴某位有經濟資產的男人來獲得長期安全保障的社會結構。以色列民傳統上一再將孤兒寡婦並列為一群窮苦的人，可見他們是最需要社會提供保護的。所以路得現在和拿俄米合作要想辦法嫁給波阿斯。但是這種嫁給有錢人「從此過著幸福日子」的故事，讓許多現代讀者不讚賞，甚至認為把聖經權威變成廚娘贏得后冠的「灰姑娘」夢想，在現代西方文化中也一再灌輸女孩子這種夢幻，這樣的故事乃是「危害婦女身心的健康」。我們將於本書未了的〈附錄〉中，以專文更詳細回應這點以及相關的難題。讀者可以簡單地預期在讀到不怎麼健全的信息時，就不要在自己的社會背景裡複製那樣的行為。從詮釋學上來看這篇故事，可以主張其依據的社會觀點並非特別具體呈現以色列古時候的經濟和家庭制度，藉此為故事內容提供恰當又有價值的神學基礎。



路得與波阿斯 三：6-15

主動接觸（3：6-9a）

故事場景隨著講故事的人扼要敘述的內容轉往打穀場，路得按著拿俄米的指示，答應會如預期中的情況去做。波阿斯果然如她們所料，在吃飽喝足後躺下睡覺了。講故事的人觀察到波阿斯「心情滿足愉快」，暗示拿俄米建議路得採取行動的時機恰到好處。她們想安排私下與波阿斯會面，當然也要排除太早露面的時間。講故事的人現在

明確指出波阿斯已躺下睡覺，並非只是歇息或為了別的目的躺下，他不知道路得來到那地方，掀開他腿上的衣物，躺在他身邊。

注解經文的人討論著波阿斯為何會在夜裡忽然醒來。經文中「驚嚇」或「戰慄」的動詞背後，傳統上是指夜裡被鬼嚇到，因為這個動詞常與一些令人恐懼或受威脅的情況有關；⁴但是其他人則認為波阿斯是因為著涼的反應才醒來。⁵無論是什麼理由，總之波阿斯是突然驚醒了。

雖然故事對此著墨甚少，現代讀者可別因此疏忽了波阿斯半夜醒來發現自己衣衫不整，還有個女人躺在身邊，會感到多麼震驚（3:8）。我們可以想像他的反應，當他努力要讓自己更清醒時，一定會問：我是在作夢嗎？我喝醉了嗎？我忘了什麼嗎？波阿斯是伯利恆當地正直、傑出的老百姓，無論是否他採取主動，這種情況都是不被認可的，第14節在這個場景將近結束時就指出這點。他簡單地質問：「妳是誰？」除了想取得訊息，他的語氣也傳達了驚訝、不安，或許還有恐懼，甚至也感到憤怒呢！

在評述路得和波阿斯交談的內容之前，我們得再次強調打穀場上這曖昧的一幕所提供的訊息實在稀少。這一幕最令讀者引發想像和臆測，因為孤男寡女在深夜相會，是整篇故事超越文化特色最平凡的場景。若缺乏經文內容的掌控，會讓讀者的想像狂飆至不同方向：可能想像他們是兩情相悅的煽情幽會（好比北美肥皂劇的類型或刻板的言情小說）；或者想像年輕美麗的路得為了生活的需要，強迫自己為了婆婆去和一個粗魯、大肚囊、暴牙（但是很有錢）的老頭子拉關係；或者詭計多端的路得和拿俄米聯手計誘社區裡最英俊又富裕的單身漢。經文內容記載得非常審慎，讓讀者憑想像去添加細節；上述三種想像是從經文中他們實際交談的內容推敲而出的概要，某種程度上也

代表已出版的一些文學作品的觀點。其他讀者爭相提出的詮釋，也挑戰每位讀者要有更清明的自覺，也要更注意經文本身所提供的證據是相當有限的。

路得的話（3:9b）

波阿斯在震驚中的詢問，路得非答覆不可。這一刻的情景就不在拿俄米所指示的範圍了，因為她只告訴路得要怎麼做，卻沒教她該說些什麼。波阿斯沒有告訴路得該做什麼，而是向她發問，這是超乎拿俄米預期的情節了（3:4）。路得的回答是從很普通的內容開始，先宣佈她的名字；然後再如預料中添加一段話，指出自己和波阿斯之間的關係。然而，路得在此自稱自己的用字（3:9，和合本：你的婢女；NRSV：your servant）和她之前在收割的田間和波阿斯交談時自稱所用的字在希伯來原文是不一樣的（2:13，和合本：你的使女；NRSV：your servant）。有些學者認為這兩個希伯來文是同義字，所以《NRSV》按此傳統在兩種情形下都譯成同樣的英文單字。然而，其他人則認為這兩者的差別意義重大，2:13是指一般通稱的女性僕役，但是3:9新出現的用字是特別指著她願意成為一個男人的妻子或妾，而這名男子本身不是奴隸。⁶伯林（Adele Berlin）從文學上加以分析，認為路得在此的身分地位很明確是向上提昇的，⁷但是史坦柏革（Naomi Steinberg）從人類學分析卻懷疑有如此細微的差別。⁸文學分析的主張和人類學的主張各持己見，而且如果將路得記裡這個字的用法和創世記第十六章（撒拉與夏甲的關係）以及撒母耳記上第二十五章（大衛與亞比該的關係）互相比對，就更顯得複雜困難。很難從這麼混淆的證據裡得出確切的結論。

無論路得是否用這不同的自我表白方式來暗指不同的身分，她的

下一句話都清楚表達心中想改變與波阿斯的關係。她回答波阿斯的詢問時並沒有中斷發言內容，而是繼續向他提出一項特殊的請求：「求你用你的斗篷遮蓋你的僕人」（和合本：求你用你的衣襟遮蓋我）。雖然路得說的是象徵性語言，甚至遮掩了真正的語意，但是對古時候的以色列聽眾而言，卻是清楚了然指娶她為妻。《NRSV》譯成「斗篷」的希伯來文，字面上的意思是指飛鳥的「翅膀」；第二層意思則與鬆開一件外衣的邊緣有關。路得選這個用詞具有兩方面的意義。第一，用翅膀／外衣來遮蓋的這句詞，和通常要求保暖的意思不同，指的是締結婚姻關係。這樣的語句也出現在希伯來聖經的以西結書16:8，非常明確地表達如此對應的語意，相關的用法也出現在申命記22:30和27:20。古代近東地區的證據指出他們會以男人的外衣摺邊來象徵離婚。⁹

以路得記整篇故事的背景而言，用這個術語來指婚姻，尚有另一層象徵性意義，因為先前波阿斯就說過上帝的翅膀要成為路得的庇護（2:12）。現在路得其實是在邀請波阿斯實現之前為她祈求的事，透過娶她為妻的行動使路得在上帝的翅膀下得到庇護的報賞。這兒再次出現路得記的中心主題，也就是透過人類的行動來達成上帝賜福以及充實人類社群的辦法。路得希望能在波阿斯面前「繼續蒙恩」（2:13）；如果他除了慷慨保護路得，提供她拾穗的機會之外，再踏出大大的一步，路得就能在以色列的上帝施予的庇護下，蒙更大恩典。

波阿斯為何應該與路得結婚？並非她在夜裡出現在他身邊或掀開他的遮蔽衣物，就不得不這麼做，因為除了拿俄米之外，沒有其他人看見這一幕。也不是因為波阿斯被她吸引，或許情形真的如此，但是故事並未明說，最好只將這點當作潛藏的暗流。路得提出的理由是

「因為你是我一個至近的親屬」，最初一看這似乎是很簡單明確的理由，卻引發一大堆問題。「至近的親屬」在這兒所根據的希伯來文是 *gō'ēl*（也譯成「贖回者」），和拿俄米在2:20用的是同一個字，但是不同於3:2。這個字的動詞形式特別意指至近的親屬應有的行動，也就是擔任「贖回者」；親戚關係與特殊責任都在此緊密糾纏在一起。例如，希伯來人的某些律法規定至近的親屬有權利和責任買回（贖回）即將流落家族以外的產業（利25:25-28，參閱耶32:6-15以及上述2:20的注釋），或替遭到謀殺的親戚報血仇（民35:12），或者有親人因為經濟上的困境而賣身給外僑，至近的親屬就得花錢替他贖身（利25:47-50）。這些都是法律上的用語，卻因為專注於維護家庭與社區生活而極具社會化的意義。但是路得記3:9b出現的 *gō'ēl* 這個字，和舊約聖經其他地方運用這一術語的方式有令人矚目的鴻溝，*gō'ēl* 這個字在其他地方都和婚姻的權利或責任無關。只有申命記25:5-10有關「利未拉特婚姻」的規定，才指出一個男人有權利和責任娶兄弟的寡婦，以便傳宗接代；另外就是在創世記第三十八章敘述她瑪的故事，也出現這樣的規定；但是「利未拉特婚姻」的條款並未指明是 *gō'ēl* 應盡的責任。唯有路得記將贖地與迎娶近親這兩方面的事併為一談。

大多數學者相信第四章包含了這兩種習俗的作用，問題關係著為死者留名（利未拉特婚姻），以及贖回一塊地，大家在詮釋路得於第三章這段經文聲明的內容，以及波阿斯後續的答覆時，都極力想將這兩種習俗納入。但是，卻很難說得通，甚至連第四章的詮釋也成問題，其中至少有三個理由存在：第一，⁵我們缺乏這古老習俗的正確知識；第二，聖經中的律法規定只提出案例，並沒列出現代西方人所依據的律法條文之正式規定；第三，歷經時光流轉，這兩種習俗很可能

已經有所變革，但是我們沒辦法從有限的律法判例和經文裡的敘述來確立精準的年代表。想在第三章納入「利未拉特婚姻」的觀念，會在詮釋上造成困難，尤其難以說明路得是如何表明她的忠誠（3:10）。富雷德利·布胥最近從事的研究工作，有效地列出許多早先處理這類問題時產生的難題；¹⁰ 他的建議是從瞭解 *gō 'ēl* 的字根運用方式來找出大致上的輪廓，我們在此就按照這個方式來探討。

路得向波阿斯提議娶她為妻，講故事的人怎麼看起來一點也不困難就將她的提議和波阿斯身為 *gō 'ēl* 的身分關連起來呢？富雷德利·布胥說路得提出的解釋：「因為你是至近的親屬／贖回者」，此時她並沒有特別想到 *gō 'ēl* 這個專用語在律法上的言外之意。反而只是從更普遍的意義來運用這個字，我們相信她可能是從2:20拿俄米那些話推斷出這樣的理由。波阿斯是那群有責任為拿俄米謀福利的親戚當中的一人，這些照顧也有義務擴及她的媳婦。路得心中的結婚目標是以獲得家庭生活和經濟生活的保障為重。她沒有想到任何有關贖地的事（*gō 'ēl* 在第四章是指這方面的法律專用術語），也沒有提到要為死去的丈夫瑪倫傳宗接代（這是利未拉特婚姻的辦法）。雖然愛德華·坎伯爾（Edward F. Campbell Jr.）認為路得是從不同觀點提及贖回者應盡的責任，也是直接觸及利未拉特婚姻的辦法，他強有力地表達 *gō 'ēl* 基本上的功能：

贖回者要為不幸者負起責任，成為他們的支持者與擁護者。他們要具體承擔照顧的責任，基本原則就是要使不幸者免於遭到不擇手段的人危害，或甚至遭人憑著白紙黑字所寫的律法所害。¹¹

路得向波阿斯反映的就是這樣的普遍觀念。

舊約聖經時常用救贖的說法來指稱上帝，儘管是以間接的方式提及，路得形容波阿斯是至近的親屬／贖回者，就是這樣的意義。以色列的聖詩說到上帝將以色列從在埃及為奴救贖出來（例如詩77:15；出15:13）；寫第二以賽亞的那位先知反覆描述上帝將以色列從巴比倫的流亡之地贖回（例如賽43:1，44:6，48:20）。和路得記的主題關係密切者，就是以上帝為個人的救贖者，祂是與人建立關係、支持他們、將他們從悲慘的境遇裡解救出來（例如詩103:4，69:18；箴23:11）。這種用隱喻方式表達的經文，和愛德華·坎伯爾所形容的救贖者基本上應發揮的功能產生密切的共鳴。上帝的救贖作為成了人類的贖回行動的標準，人類這樣的表現也是一個切入點，可以使人想像得出上帝是那麼正視人類的需要。路得記的故事裡，上帝多半隱身幕後，由人來擔任救贖者的角色就至關重要。

總之，我們避免從贖回土地及利未拉特婚姻的範疇來詮釋路得引用「至近的親屬／贖回者」的字義。因此路得向波阿斯提議娶她為妻，就無關乎產業或子嗣的問題，甚至也沒有間接暗示這方面的事。並且進一步合理推斷路得對以色列的律法或習俗並不熟悉。波阿斯接著將依據路得籠統的用詞來擬定更周全的計畫。故事終於呈現出整個中心主題，透過人的支持與保護來彰顯上帝救贖的關愛照顧。

波阿斯的答覆（3:10-13）

波阿斯顯然馬上贊同路得的所作所為。波阿斯再次稱她為「我的女兒」（參閱2:8），他求上帝賜福給路得，因為她「在這件事所表現的忠誠比先前更大」；經文中在此以*hesed*這希伯來文來表明「忠誠」之意，這點我們之前在1:8b和2:20已討論過。波阿斯讚美路得的表現，是因為只有她處於那樣的關係下能達成支持、照顧的

行動，而且往往還超過應盡的本分。大家普遍同意經文中所指路得「最初」的忠誠表現，就是陪伴拿俄米並為了供養她而在伯利恆拾穗，而所謂「末後的」忠誠就是指路得來到打穀場向波阿斯建議娶她為妻。但是這件事為何會比先前的表現更優秀呢？最初一看，似乎很難懂得為何會說路得來找波阿斯而不去找村子裡其他年輕人作為結婚對象，乃是忠於拿俄米的行為。然而，這點顯示出路得在法律上並無義務要嫁給亡夫的親戚來履行利未拉特婚姻的規定。她願意嫁給波阿斯乃超越了應盡的義務；這樁婚事顯然將確保拿俄米的生活保障，而不是只為她自己找到歸宿。因此這是一項忠誠的行動，比起短期的拾穗更是長期的安全保障，所以是更了不起的表現，展現出路得向拿俄米承諾的深刻委身，因為這樁婚事會使路得和拿俄米的族人及地位永久結合在一起。

讀者從波阿斯繼續表達安慰的話（「不要懼怕」）可以看出路得在夜裡來接近波阿斯並建議娶她為妻，是冒著多大的危險。他很容易就可以佔她的便宜，也可輕易地回絕她的提議。他可以輕易地毀損她的名節，按照自己的詮釋去告訴村裡的人所發生的事。特里伯（Phyllis Trible）就為這次的會面下了這樣的標題：「唯靠勇氣得救」。¹²

波阿斯同意路得的要求，並聲明她的風評極佳，這都證實他曉得她有理由感到害怕。他形容路得在該社區裡被認為是「有價值的女子 worthy woman」（'ešet hayil；和合本：賢德的女子），這使我們想起這罕見句子也是指稱那種適合娶為妻子的婦女（箴31:10，NRSV譯為「有才幹的妻子」）。雖然路得到目前為止尚未結婚、生兒育女，也沒有財富（參閱箴31:22，28），可是縱觀她打理家中內外的情況，就適合用這樣的評語來描述她。路得的表現有益於人，而不使

人受到傷害（參閱箴31:12）；她「辛勤地用手做工」（31:13）並且「為家人準備食物」（31:15）；「能力和威儀是她的衣服」（31:25）；「她舌上有仁慈（*hesed*）的法則」（31:26）；她「不吃閒飯」（31:27）；她「惟敬畏耶和華」（31:30）。經文中很可能引用 *'ēšet hayil* 來加強暗示箴言第三十一章所指的賢德女子。《NRSV》將「我本城的人……」按字面更直接地譯成「我族人的城門都……」。雖然這樣的用字技巧引起爭議，卻使人想起箴言那段描述很有才幹的妻子的冗長內容結束時如此記載：「願她的工作在城門口榮耀她」（箴31:31）。以路得截至目前的表現為依據，我們可以很容易想像得出身為波阿斯的妻子就是箴言所描述的妻子的縮影。可是除了箴言第三十一章有關婚姻、兒女、財富的成就之外，路得記還有許多同樣在強調「有價值的女子」的重要特色。所以路得的故事適用於糾正任何假設只有已婚婦女才真正有價值的文化觀念。

波阿斯用「有價值的女子」一詞來表達對路得的讚賞，還有更深一層的意義，這句話正好和講故事者在第二章開場白用 *gibbôr hayil* 形容波阿斯的用詞相對（2:1，NRSV譯為「傑出的有錢人」）。路得既不傑出又不富裕，兩人之間的社會地位顯出難以跨越的鴻溝，可是用這樣相對應的評語來形容他們時，就瓦解了那樣的落差，同時不僅指出波阿斯既傑出又富裕，還是一位正直、有道德感、敬畏上帝、為家庭辛勤工作而受到社區民眾敬重的人。從2:1後續的故事內容就已開始浮現波阿斯這樣的形像，一直到故事終了都將充分證實他是這樣的為人。

第12-13節繼續記載波阿斯冗長的回答，他採用路得提起的至近的親屬／贖回者的術語，迅速地朝引用律法規定的技術面發展，這就超越了路得籠統的語意。波阿斯引用這個希伯來文字根不下五次之多，

其中在第12節特別用名詞的形態提了兩次，然後用動詞的形態在第13節提了三次。他會注重親戚關係的遠近（「但是另有一個人比我更親」），堅持要讓那位更親的親屬先作選擇，是從法律層面來考慮，而不是提出概略的方案。從整篇故事的觀點看來，波阿斯是可以從更寬廣的背景去考慮路得所說的話，預期事情發展的結果會超過她來到打穀場時心裡所想。波阿斯更有技巧地運用贖回的專用語，指出隔天早上他將處理買賣那塊地的事（4:3）。

因為他明白路得的婚事有更廣泛的意涵，所以認為路得忠於拿俄米的最後這項行動（建議波阿斯娶她為妻），會產生比她所預期更大的益處。難怪他會求上帝賜福路得，難怪他會讚賞她是位有價值的女子。從拿俄米先前的話（2:20）就看得出路得去到波阿斯的田裡為拿俄米做的事已超過應盡的本分（當然也是為她自己謀生存），所以波阿斯在此引用贖回的專用語暗示路得的行動將再次獲得意想不到的成果。第二章的幕後如果有上帝的眷顧引導（參閱2:1的注釋），或許同樣可認為第三章的幕後是上帝在運作救贖行動。上帝在伯利恆展開的救贖行動是由路得主動以仁慈的行動接近波阿斯來開始；透過一位贖回者的反應來實現豐盛的救贖恩典。

波阿斯說到有關至近親屬的情況，然後指示路得當下立即採取的行動。第13節開始的指示是要路得「今晚留宿在此」，結語則是要她「只管躺下直到天亮」。為何會有這雙重指示？為何要冒險延長夜間相會的情景？這兩句指示所用的動詞都包含了故事先前說過的意義。首先，《NRSV》記載的「留宿」和路得之前承諾要和拿俄米同住的動詞相同（1:16）。從整篇故事的敘述藝術看來，這當然不是湊巧發生的事。雖然波阿斯是用一般的表達方式指示路得在那兒過夜，但是路得這個晚上和波阿斯留宿在打穀場，就預表了婚後與波阿斯同住。

嫁給波阿斯並非意指不再與拿俄米同住，正好相反的是路得和拿俄米的關係會因為她嫁給拿俄米的親族而更加鞏固。

波阿斯的第二項指示其實說明了路得如何和他一同渡過當夜剩下的時間。波阿斯用的動詞和拿俄米（3:4）及講故事的人（3:7-8）所用的動詞都一樣，形容的是波阿斯和路得進行這場決定命運的談話之前的情景。她就躺下，或許也是意指「躺著睡去」（參閱之前的注釋）；雖然依舊有聽眾會對這個情景充滿遐思，我們當再次避免將這個簡單的指示解讀成發生性關係。我們只能猜測路得延長逗留的原因。一般認為是波阿斯要避免路得在夜裡行動發生危險。這種見解是相當可靠，也表現出波阿斯正直的一面，但是也可能是波阿斯樂於有路得陪在身邊。畢竟，誰也不曉得隔天早上那位至近的親屬會做什麼樣的決定；這可能是他最後一次也是第一次和路得獨處呢！無論是什麼原因讓路得整夜留在打穀場，講故事的人是那麼細心地琢磨這神祕與曖昧的情景。

離開（3:14-15）

講故事的人詳述路得順從波阿斯要她躺到天亮的指示，另外補充說明她是「躺在他腿邊」（NRSV、和合本：躺在他腳下），和之前路得掀開其下半身的遮蔽是相同的用字。因此這又是性的吸引力和正直的行為兩者保持平衡的奧祕。雖然「早晨」最常指稱曙光出現的時刻，路得卻是在黎明前就離開了，正是最濃的夜色開始褪去，雖看得出外形卻難以辨識相貌的時候。很可能是這個時辰已經有人早起開始勞作，所以路得一但離開打穀場些許距離，就不會引人側目或警覺。波阿斯不想讓人知道這個特別的女人到過這個特別的地點（3:14b）。為何波阿斯延到此時才表達對這情況的關心，而且也不是直

接提到路得的名字（他的說法是：「不可使人知道有女子到場上來」），這情形自古以來就一直困擾著聖經的譯文；所有的解決方案都需要在字句上進行多方面的修正，卻對所發生的事並沒有什麼實質上的改變。

路得離開之前，波阿斯贈送她大麥，想必是取自剛簸過的那堆穀物。雖然我們無法斷定準確的容量（經文中沒有詳述容量），但是那極可能是非常豐盛的數量。在下一個場景當路得回到拿俄米身邊時，才表明波阿斯致贈這些禮物的用意。波阿斯親自將裝滿穀物的外衣扛到路得背上，或許是因為穀物沉重，也可能是波阿斯展現溫柔的動作，這是講故事的人清楚指出兩人之間最親密的接觸。講故事的人藉由報導「他就進城去了」（也就是伯利恆），很快地結束這一集的情節。

有許多希伯來文的手抄本以及古老的聖經版本都代之以「她（路得）就進城裡去了」；許多現代譯本和詮釋聖經的人也選擇用這樣的寫法來結束这一幕。這兩種讀法都具可信度，可能是古時候流傳的故事內容就已出現各不相同的說法。結尾處如果是指路得回城裡去，就圓滿地結束這幾節的經文內容，和2:18記載路得拾穗並將打好的大麥帶回城裡相對應（雖然NRSV在2:18譯成不同的內容，但是這兩句希伯來文其實是相同的內容）。



拿俄米與路得 三：16-18

路得向拿俄米報告所發生的事，內容簡潔卻又意義深長，於是拿俄米評估情況並提出進一步的勸言。針對拿俄米熱切的詢問，講故事的人只記載「就將那人向她所行的述說了一遍」，如此一語帶過。我們不需認為路得有必要保留和波阿斯交談的內容，這和特里伯的詮釋正好相反；¹³拿俄米的回答指出她完全明白事情的狀況（3:18）。這段經文的結語倒是讓讀者的注意力馬上放在路得引述波阿斯所說的那些話（3:17b），這些內容提供前一幕未有的額外訊息。

關於打穀場上的會面所提出的報告，修辭學上的筆法與講故事的技巧所著重的並非波阿斯同意路得提議的結婚計畫，而是第17b節所顯示的重點：波阿斯關心供養拿俄米的事。路得說：「他告訴我，不可空手……」和拿俄米之前說耶和華讓她「空無一物」從摩押回伯利恆（1:21），都是同樣的用字。講故事的人如此重覆這樣的用字，肯定不是出於偶然。因為波阿斯所說的這些話先前並未報導，伯林（Adele Berlin）就主張路得的報告乃反映她自己對波阿斯的意圖的想法，並非他本人真的說過這些話。¹⁴然而，路得的報告如果表達出波阿斯實際上真的說過這些話，就會讓故事的思緒更有力。波阿斯對贈禮的解釋乃表明他和路得一樣關心拿俄米；他不是只將注意力放在路得身上而已。至少會讓拿俄米的身體得到「飽足」（1:21），而這樣的充足也預表了生活上另一方面的充實。我們回顧之前波阿斯特地安排讓路得有機會拾取額外的穗子，以及在田裡供應充足的午餐（2:14, 16），也都是為了確保路得不至於空手回婆婆那兒，只不過都沒說出其中的理由。因為波阿斯的話中提到了拿俄

米，她一定和故事的讀者們一樣，希望到最後波阿斯也會像路得忠誠地關心拿俄米的福澤。

拿俄米總結這一幕時對波阿斯充滿信心，相信他會迅速、妥善地採取行動。或許她說「女兒啊，妳只管安坐等候，看這事怎樣成就……」應當讀作是對路得溫和告誡的語意，因為路得對這件律法上錯綜複雜的事以及那位不知名的親族所抱持的想法還不夠當真。拿俄米、路得、讀者們都等著看事情會如何進展，接下來的情況已不是這兩位婦女所能掌控的了。

故事從這兒開始就再也沒聽見路得和拿俄米的聲音了。她們各自為他人美好的未來著想，已經完成所有能說、能做的事。正如故事一開始，拿俄米的發言（1:8-9）和路得的發言（1:16）都是集中於關懷別人的福澤，現在最後这一幕的交談也是著重於同樣的焦點。然而，最初在這兩位寡婦的世界裡還看不見外援的希望；但是她們現在所談的那位男人承諾要給路得保障，也要供養拿俄米使她的需要獲得充分滿足，這個男人要實踐贖回者應盡的角色。她倆的未來掌握在這個男人手裡；幸運的是這個男人立誓要著手處理此事（指著永生的耶和華起誓，3:13），他指著上帝的名發誓，而這位上帝正是孤兒寡婦的最佳救贖者。

附註

1. Frederic W. Bush, *Ruth, Esther*, Word Biblical Commentary (Waco: Word Books, 1996), pp.151.
2. Edward F. Campbell Jr., *Ruth: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*, The Anchor Bible (Garden City: Doubleday & Company, Inc., 1975), p.120 : (將路得換上的外衣譯為斗篷)
3. Edward F. Campbell Jr., *Ruth: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*, pp.131-132.
4. Jack M. Sasson, *Ruth: A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation*. The Biblical Seminar (Sheffield: JSOT Press, 1979), pp.74-78.
5. Edward F. Campbell Jr., *Ruth: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*, p.122 ; Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Overtures to Biblical Theology (Philadelphia: Fortress Press, 1978), p.183.
6. Jack M. Sasson, *Ruth: A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation*. The Biblical Seminar, pp.53-54,81.
7. Adele Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1994), p.88,152.
8. Naomi Steinberg, *Kinship and Marriage in Genesis: A Household Economics Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), p.63.
9. Paul A. Kruger, "The Hem of the Garment in Marriage: The Meaning of the Symbolic Gesture in Ruth 3:9 and Ezek. 16:8," *Journal of Northwest Semitic Languages* 12 (1984), pp.79-86..
10. Katharine Doob Sakenfeld, *The Meaning of Heseb in the Hebrew Bible: A New Inquiry*, (Missoula: Scholars Press, 1978), pp.42-43.
11. Edward F. Campbell Jr., *Ruth: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*, The Anchor Bible, p.136.
12. Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, p.181.
13. Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, pp.186-187.
14. Adele Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, p.98.

第四部：安寧祥和的社群

第四章

故事的最後一章是以城門口的公開場合來開始，參與這個場景的人物若非全都是男性，想必也是以男性為主（4:1-12），這些內容簡短地介入波阿斯和路得的洞房，以及路得所生的孩子（4:13），然後又提到那群當初迎接拿俄米回到伯利恆的社區婦女（4:14-17）。最後的結尾煞費苦心地理出大衛王的家譜（4:18-22），藉此表明路得的故事在以色列社群中被突顯出來。

故事情節的發展從空無一物轉變成充實、從悲傷轉成喜樂、從死亡轉成生命，藉著上帝所賜的糧食（1:6）以及波阿斯致贈的穀物（2:14-16，3:15），預期獲得更豐盛滿溢的成果。這個破碎的家庭得以重建，一個外來的邊緣人被帶進社區的生活圈裡，新生命臨到世間，瀰漫著祝福與歡樂的氣氛。

雖然這篇故事讓人預先感受到上帝應許之未來，從一個小村莊的安寧社區看出上帝的和平國度之小宇宙，其中一些特色卻讓今天的信仰團體裡許多讀者不表贊同。讀者在許多評論當中可觀察到只有男人能作決定，婦女的權利和屬性不明確，婦女在社區裡的理想角色就是結婚並生兒育女，育嬰的責任變成母性的特權。本書未了，我將比照〈導論〉的作法，在〈附錄〉中專文探討如何從詮釋學與神學上的觀點來瞭解面對各方異議的「圓滿結局」。



在城門口 四：1-12

第三章的結語記載路得和拿俄米在家中等候，期待著波阿斯答應採取行動作出某些決定。現在的場景轉往城門口，我們知道這個背景是伯利恆城的城門口。聖經中經常描述以色列民在城門口處理司法訴訟（例如申21:19，22:15；賽29:21；摩5:15）；據推測緊鄰城門應該會有一處公共空間供民眾利用。這個地點的實用性質顯然是因為有許多人要前往田裡耕作，或出門作生意都會經過這兒，就有機會在此聚集大家好作決定。

相關人士聚集會商（4:1-2）

雖然發生在城門口的事和拿俄米及路得確實有直接關係，她們卻都不在場，更聽不見她們的聲音。現在是由波阿斯來主導，是按著他在耶和華面前立誓承諾的來辦理（3:13）。波阿斯到城門口坐了下來，那位至近的親屬恰好也從那兒經過。講故事的人之前敘述波阿斯到田裡去正好巧遇路得來拾穗（2:4），現在又一次用希伯來文向讀者表達有上帝的眷顧在背後運著作，因此可期待將有令人歡喜的結局出現。波阿斯邀請那位至近的親屬也坐下來；或許是因為那個地點所代表的意義，或是波阿斯選用的祈使句動詞強調事情的重要性，或是波阿斯的語調讓這位至近的親屬感受到這是一場正式的議程，而不是私下閒聊。奇怪的是波阿斯不稱那人的名字，卻含糊地說：「某人哪，你來坐在這裡。」（請參閱Campbell和Bush的翻譯；NRSV則過

度詮釋而將它譯成「朋友！你……」）波阿斯不可能不曉得這個人的名字，因為他很清楚這個人在家族關係中的排序呢！這就變成文學上的問題了。講故事的人果真想要我們相信波阿斯沒有直呼這位至近的親屬的名字嗎？或者講故事的人用「某人」來表達，是為某些修辭上的用意，想避免波阿斯直接說出那人的名字？這兩種情形其實都很微妙地貶低了這位沒有列記名字的故事人物；他匆匆上臺又下臺，比俄珥巴還更不為人所知，只是整篇故事的文學結構中與主角對應的人物罷了。並不是因為他不願擔任贖回者，就遭到批評而在故事中被這樣處理，好比俄珥巴也不是因為順從拿俄米的指示回娘家去，就遭到批評。但是這些小角色的表現可用來對比凸顯路得與波阿斯所選擇的「更佳之路」。

現在登場的是另一主要聚會，波阿斯聚集了十位長老，顯然這是開始進入議程所需要的人數。我們再次面臨對這樣的訴訟習俗極缺乏相關知識的難處。從故事內容看來，這些「長老」指的是城裡的一些男人，而不是所有的男人，除了這十位之外尚有其他長老。我們無法斷定波阿斯究竟是從一大群路經城門口的人當中挑選十位，或只是把最初經過的十位請來（所用的祈使句動詞和請那位至近的親屬坐下時的用詞相同）。這十個人的功能顯然就是為了正式作見證，倒不是要參與什麼樣的行動。所以不能因為他們都是波阿斯請來的，就對議事的結果懷著偏見。

為這樁交易作見證的相關人士，隨著故事的進展似乎涵蓋得愈廣，或許這是修辭上的效果吧！波阿斯「最初是請十位長老」坐下；然後在開始說明這樁交易時提到：「你可以在這裏的人面前和我本國的長老面前說明……」（4:4）；最後，成交時「在城門坐著的眾民和長老都說：我們作見證……」（4:11）。這些轉變很微妙地分成三

階段逐漸增加人數，象徵這個決定的重要性關係到整個社區，波阿斯的投資所產生的後果關係到所有的人。大家會對這件事感興趣，部分原因可能是社區裡富有的領袖要娶一位窮困的異國寡婦（摩押女子），這樣的婚事讓大家頗為興奮；但是在很自然的好奇心背後尚有神學意義，一個異國女子的命運和一位窮寡婦的土地的命運，對整個伯利恆社群而言確實是件大事。上帝慈愛的統治將如何具體實現在這件事的結局呢？雖然只有講故事的人曉得大衛王的祖先正面臨危急存亡的關頭，但是這一刻對每位伯利恆人而言都很重要，因為他們代表全體上帝子民的小宇宙。

執行交易（4:3-6）

十位長老坐定後，波阿斯主動提出要商議的事項。第1-2節那些準備過程已經讓學者們為以色列人的法律程序大傷腦筋，現在波阿斯和那位至近的親屬實際交談的內容，又產生一大堆關於以色列人進行這項交易的習俗、法律、道德權益和義務等更困難的問題。其中有著多重難題，且是環環相扣的連鎖難題。這些難題包括要決定文法和句法上的技術問題，還要在常見及罕見相對的情況中作選擇（甚至要在未經證實為常見或罕見的情況中作選擇），也要從希伯來原文常見的動詞「買」、「賣」當中看出言外之意，還有設定土地所有權、繼承權的理論，賣地與贖地的權利，男人死後未留子嗣的婚俗。這些都是環環相扣的連鎖難題，充滿了不確定因素，相關的文學論題相當混亂，找不到會有兩位學者對所有論題都抱持相同見解。富雷德利·布胥（Frederic W. Bush）用了將近四十頁的篇幅來總結與評估詮釋這四節經文所引發的爭議；¹讀者面對這些論題可參考他的著作取得更充分的解說與分析。我們在此只能將重點限定在簡略辨別主要的難

題，以及這些問題對詮釋故事內容所造成的影響。

許多人建議從概略的推斷來開始瞭解這幾節經文，看看將故事寫成文字的作者以及當時的聽眾對講故事的人所敘述的內容如何理解，雖然這對我們而言或許含糊不明。許多詮釋經文的人進一步推斷，認為我們所處理的是一位稱職又有才華的講故事者的傑作，我也贊同這點，他的故事內容對最初的聽眾而言並不難懂。如果根據這樣的推測來理解城門口那些對話內容，若干現代讀者提出的關鍵性問題就顯得蠻幼稚的。

首先，拿俄米是如何經管死去的丈夫的土地，能將它出售嗎？她是如何取得土地的支配權呢？如果拿俄米擁有一塊地，為何她和路得會被形容為窮苦的人（以致於路得必須去拾穗）？波阿斯憑什麼權柄宣佈拿俄米要處理那塊地呢？

第二，讓那位至近的親屬有機會贖這塊地會有什麼利害關係呢？這種情況下權利與義務要如何取得平衡？我們可以說這個人在經濟上或其他方面會因此獲益，所以這是他的權利，而贖這塊地若在某方面於他不利，是否就屬他應盡的義務呢？這是法律上或道德上的義務呢？會讓他付上什麼代價呢？

第三，為何贖這塊地也必須娶路得為妻呢？第5節的希伯來原文意思是指那位至近的親屬贖這塊地時也要娶路得，或者比較像是指波阿斯無論如何都要娶路得呢？據《NRSV》和幾乎所有詮釋者的推斷，都認為是這位至近的親屬要娶路得為妻，那麼波阿斯陳述的是法律事實或權利，還是法律或道德上的義務呢？第5節重覆用「買」這個字來指稱路得，會不會將她貶損成供人買賣的產業呢？這些問題混和起來是哪個地方讓這位至近的親屬打消贖地的念頭呢？從聖經中其他地方的記載和近東地區的典籍看來，土地的所有權和婚俗是怎樣連

結在一起的呢？

想瞭解拿俄米和以利米勒那塊地的關係，一定要從聖經中的觀點開始著手，他們認為一切土地都屬賞賜者上帝所有，是社區裡的成員共同託管。從各式各樣的傳統記載可看得出民數記第三十六章乃堅持土地不可在各支族之間轉售，約書亞記敘述了分割土地的故事，利未記第二十五章則規定禧年要將土地歸還原先的地主，這些記載都指出他們很謹慎處理土地的所有權，約束土地轉讓的事宜。

聖經中雖然沒有記載寡婦繼承產業的法律案例，據推測拿俄米顯然主張有權處理以利米勒的土地，無論是土地所有權或使用權（有權利用地上生產的作物）。詮釋這情況的可能性之一，就是以利米勒當年前往摩押之前將土地本身或使用權出售了；拿俄米現在有權買回，卻沒有能力支付。她要「賣」的是重新買回那塊地的權利，贖回者需要付錢將這片地保留在家族名下。還有另一種詮釋，可能因為當時正逢饑荒，土地並沒有生產作物，以利米勒就沒有處置他的土地，以為一但饑荒的情形改善，他們很快就會回伯利恆。這種情況下，因為以利米勒沒有子嗣，所以拿俄米就擁有土地的權利；在過去這十多年間已經有人在那地上耕種，但是為了某些原因她不能直接取回這塊地（古時候的讀者對其中的原因清楚了，但是我們卻毫無所悉）。這種情況下她也是要「賣」重新得回產業的權利；我們再次看出這也是需要有一位贖回者來當中間人，才能讓這塊地不至永遠落在外人手裡。

波阿斯為何會提出這件看起來好像是憑空冒出來的事呢？到目前為止講故事的人都不曾在故事人物的交談中提起此事，以整篇故事的藝術技巧而言，讀者不應為了讓發生的情節顯得合理，就推斷故事遺漏了這一幕。之前在我們注釋3:12-13時提過波阿斯在回答路得的時

候，很有技巧地運用贖回者這個專用語，就預期他會在此提及和土地相關的論題，在這個法律案例中贖地是主要的重點。可能有人會推測土地權利的轉讓之所以不能在收割期間處理，是因為土地上的農作物是歷經好幾個月的辛勞才長成，不能就這麼立即主張擁有這些成果的權利。既然拿俄米返抵伯利恆，該社區就得處理這樣的問題，所以才剛完成收割正是可以盡早處理的時候。也可能是波阿斯足智多謀地打算同時解決路得在打穀場上提出的婚事，和以利米勒與兒子死後懸而未決的土地所有權的問題，這點和上述的推測並不矛盾。雖然我們對達成這項計畫的機會和義務究竟如何準確地匯整，還是感到困惑不解，以這種情形而言，古時候的聽眾肯定會在此時佩服波阿斯的聰明。

這位至近的親屬同意要贖拿俄米的田地，直到波阿斯接著提出贖地的人「也要娶路得……」，結果他就反悔了，表示這樣的交易會損及他自己的繼承權。波阿斯在此指稱路得是「死人的妻摩押女子路得」，肯定不是出於偶然，他還說這樁婚事的用意是「使死人在產業上存留他的名」。之前注釋3:10時提過，路得沒有義務用這方式再婚來為死去的丈夫留名（紀念亡夫，傳宗接代）。但是當時的文化背景就算在法律上沒有規定，至少一定會在道德上推斷男性親戚有義務為此目的娶她。盡這項義務的精確標準乃取決於各式各樣的因素，包括死者與該位親族之間的關係、那位親族當時的處境、寡婦本身的意願。她瑪的故事（創38章）和利未拉特婚姻規定（申25:5-10）都與這樣的環境背景有關。但是這兩處經文的記載互不相同，也和路得記的重要細節不同。在繼承的產業上（也就是土地）留名的主題和民數記第二十七章與第三十六章有最接近的對應關係，這些規定中也讓女兒能繼承父親的遺產（若沒有生兒子的話），附帶條件就是她一定要

嫁給同一支族的男人；但是這又和路得記第四章的情形大不相同。

路得記裡的情節可能是這樣：這位親族透過贖地可持有拿俄米這地的權利（也就是以利米勒的地），並且／或者有權使用土地的產物。這塊地將留在家族的名下；贖地的人要盡供養拿俄米的義務，並且／或者在她的情況許可時讓她可以再買回這片產業。雖然這位親族要付錢贖地，從長遠的觀點來看還是有利可圖，或者至少不會越來越窮困。這位親族就是這麼考慮才願履行法律上的義務。可是波阿斯卻進一步提及要為死者盡道德上的義務（不見得是法律上的規定）：應該娶路得為妻，達成生子傳宗接代的目的。（雖然我們沒辦法重建這種繼承產業的規定細則）而且未來所生的兒子不必再付任何費用，就擁有所贖這塊地的權利了，以至於這位親族終究會喪失他這項投資的利益。

像這樣的故事情節就使這位至近的親屬處在城門口展現的公眾壓力之下。他如果接受贖地的法律權益（對他的經濟有獲利的潛力），卻不履行娶路得為妻的道德義務（會損及他的經濟利益），將喪失該社區的敬重。當他聲明打消贖地的念頭，如此一來就瓦解了波阿斯所提議的兩件事。因為贖地一定要連帶著娶路得為妻，他沒辦法因為贖地而不損及自己將來的利益。（或許他也是想到要娶摩押女子而感到猶豫，但是經文上只有明確說出經濟上的理由。）因此他放棄法律上的權益和道德上的義務，於是波阿斯承擔起這兩方面的責任。

最後，雖然波阿斯同時用「得（希伯來文是 *qnh*；和合本：買）」這個動詞來指贖回土地與迎娶路得（第5節），卻不應據此下結論認為路得或以色列的婦女普遍只被當成「財產」。有好幾個重點能反對這樣的詮釋。第一，用這樣的動詞和婚事關連在一起，是這段經文特有的記載。因此不能基於這處經文引用這個動詞，就假設以色

列人通常是用這樣的態度看待婚姻；相反地，這和常見的用語相對的獨特記載更顯示出這兒的特殊意義。第二，儘管他選用這樣的術語，故事從頭到尾卻都看得出波阿斯個人對路得的關愛，他對路得所持的觀點絕不會把她當成只是一項財產。最重要的是選擇重覆使用這個動詞，乃為達到修辭上的特殊目的。正如我們之前解釋過（針對3:9b的注釋），「贖回」這個動詞不能適用於婚姻，所以波阿斯不能恰當地運用這個動詞來表達與路得相關的事。另一方面而言，常用來指稱婚事的動詞 (*lqh*, become, 參閱4:13; *ns'*, take, 參閱1:4) 卻又不適合指稱贖地的事。所以波阿斯會用「得」這個動詞來同時指稱這項交易中權益和義務密切關連的情況。他答應過路得要解決有關她的婚事的議題，現在藉助於這華麗的修辭也同時解決了拿俄米那塊地（以利米勒的地）的事情。

宣佈決定（4:7-10）

這位至近的親屬和波阿斯之間的協議用一個儀式來正式定案，就是他脫下涼鞋交給波阿斯。講故事的人解釋這個儀式是從前的人的風俗習慣（4:7），當時的聽眾顯然對此也不熟悉。經文中加注這樣的記載，就關係到整本路得記成文的日期所引發的爭議。有好幾位學者都表示第7節是用典型的被擄流亡後的希伯來文表達，不同於路得記的其他內容。²有人主張這節經文是為了幫助後來的讀者瞭解那位近親在第8節的行動，才在原有古老的經文內容中補記一筆。但是這種主張卻站不住腳，因為這句脫掉涼鞋的希伯來文句型不只出現在第7節，也出現在第8節呢！由此可見這個情形更像是講故事的人（不是補記經文資料的人）所作的說明，在向他那時代對這傳統不熟悉的人解說，或者是講故事的人想用這已失傳的習俗來為這篇故事製造古文

物的效果。脫掉涼鞋的動作對這兩位故事人物彼此間的對話無關緊要，對故事內容也不具實質上的影響，從文學上看來，主要的用意是增添戲劇效果，以及嚴肅表明這位至近的親屬已作出正式決定。

只有在申命記25:9曾記載脫下涼鞋作為法律程序的事（但是所用的動詞並不相同）。因為申命記這段內容也提到為死去的丈夫留名的主題（25:6），還說到長老們在城門口發生的事（25:7），所以有些詮釋聖經的學者試圖從中找出申命記這段內容和路得記的關連，但是兩者的經文背景差異甚大。申命記這段經文關心的是一位寡婦若遭遇死去的丈夫的兄弟不願娶她來為死者盡傳宗接代的義務，她應該怎麼做。主要的法律論題是關係到利未拉特婚姻的義務，而路得記的主要法律議題是贖地。申命記那段內容記載該位兄弟的涼鞋不是他自己脫下來，而是那位寡婦去脫下它；路得記裡卻是那位至近的親屬自己脫下涼鞋。申命記以這樣的動作確證該位寡婦不必為傳宗接代的事盡義務了，強調是那位兄弟拒絕盡娶她為妻的義務；除此之外，還要吐口水在那位兄弟臉上，以表公開合法的羞辱。相反地，路得記裡這位至近的親屬的決定是因為他沒辦法做到，而不是拒絕去實踐。路得記的整個文學架構將這位至近的親屬和俄珥巴互相對應，證實他像俄珥巴一樣依據公眾的意見選擇自己能接受的狀況，而波阿斯和路得一樣是超越了應盡的職責在作選擇。

雖然路得記裡脫下涼鞋的習俗和申命記第二十五章沒有正式的關連，但是，我們若假設講故事的人知道申命記這些內容，免不了就會認為他是有意將這些內容交織在故事裡。畢竟這兩處經文都關係到一位親族最後決定不娶死去的親戚的寡婦為妻。雖然4:7在說明脫下涼鞋的習俗時，所用的術語是指著贖地的事而言，並非論及娶路得的婚事（參閱3:9b、11-12的注釋），但是當這位至近的親屬脫下涼鞋而

複述波阿斯所用的專用語，說道：「你自己得吧！」（和合本：買）就用這樣的雙關語一併處理了土地和婚事。此外，我們也得區分申命記裡指的是「拒絕」盡義務（申25:7），而《NRSV》敘述路得記裡那位至近的親屬是「不能」贖那塊地（得4:6），申命記25:7出現的是常用的單字「不願意」，這也是《NRSV》在路得記3:13的用字。

波阿斯在第9-10節向證人宣佈交易內容時，贖地和婚事之間的關連仍繼續出現。他再次用「*qnh*」（和合本：買；娶）這個動詞將兩件事一併處理。他仔細斟酌這項交易的聲明，首先提到以利米勒兩個兒子的名字，然後指稱路得為「瑪倫的妻摩押女子路得」，而不是「死人的妻摩押女子路得」（4:5）。其中提到「凡屬基連、瑪倫的家產」，並不是在擴張土地的範圍，而是提醒聽眾這兩人如果還活著，這就是他們所應繼承的產業。從波阿斯這段話我們也第一次知道這兩個兒子誰是路得的丈夫。經文中也用修辭筆法擴充為死者在所繼承的產業上留名的意義：「這樣，所有的產業就可以保留在已故的人名下，並且，他家族的名也將繼續存留在本鄉和本族中。」（4:10b）學者們爭論著死者的名字實際上怎能「不被切除」。因為聖經中的族譜實際上記載波阿斯是孩子血緣上的父親，並未將路得死去的丈夫瑪倫記上一筆。但至少，當人們紀念並一再傳述這篇寡婦嫁給親族的故事時，也會讓她那已逝的丈夫在（親族）家族中，以及在（本鄉的城門）社區裡被記念。以這樣的意義而言，一個被記得的名字就是一個沒被切除的名字。

最後，我們應注意到波阿斯在此稱路得為「摩押女子」（4:10，參閱4:5）。這樣的稱謂曾出現在監管收割的領班口裡（2:6），也曾數度出現在講故事的人敘述的內容裡。為何波阿斯要在此提及她的異國身分呢？可能是因為路得並非以色列人，所以她其實沒有義務要嫁

給亡夫的親戚；但是連以色列人的寡婦我們都很難確知她們是否在這特定的境遇裡當盡這樣的義務（參閱之前的注釋），而且路得的權益和責任似乎一直和城門口的議事內容不相干。

波阿斯之所以會提到路得的異國背景，比較像是為了營造戲劇效果和修辭上的目的。以色列民通常對摩押人抱著負面的態度（參閱1:2的注釋），波阿斯刻意將這點帶到眾人眼前，而不予以忽略或含糊帶過，想像看這會在那些聽眾心裡產生怎樣的影響。如果這篇故事是在被擄流亡後的時期傳述，為了挑戰宗教上反對異族通婚而寫（參閱導論），那麼這就是為了向古時候的聽眾強調這點了。幾乎對處於各種文化背景的現代讀者而言，跨越種族、文化的婚姻依然是家庭與廣大的社群裡引起熱烈探討的論題。波阿斯的作法乃表明這樣的事情應當勇於公然面對，而非假裝問題不存在。當然可能因為他在那個城裡顯赫（和合本：大財主）的身分（2:1），使他有勇氣冒險這麼作，換成別人可能就膽小地躲避問題了。我們不曉得他對該社區的意見能左右到什麼程度，但是故事接下來的發展是那些在城門口參與其事的人向他表達祝福之意，反映出他們支持他的行動。

見證與祝福（4:11-12）

波阿斯說「你們都是證人」（和合本：你們今日作見證），於是那些聚集在城門口的人就確實擔負起作見證的角色，同意波阿斯的安排，並祝福他即將迎娶路得的婚事。之前我們提過，這群作證的人和本章一開始提及的證人不盡相同，已經擴充成長老們和其他的人都一同作證，強調這件事對整個社區而言是非常重要的，但是我們無法確知人群中是否包含村子裡的婦女。一方面而言，婦女可能不符作證的資格，另一方面卻也沒有理由推測她們不會聚集在那公共場所，去聽男

人們商討事情，她們當然也能表達祝福之意，正如故事的尾聲她們就是這樣做。這些祝福的話是向波阿斯說的，而不是向這對新人表達祝賀之意（路得和拿俄米都不在場）；但是祝福的第一段話卻是針對路得所許的願望。這些祝福的內容一開始就結合了故事的每一部分，回顧1:1的序言，並進展到結語的家譜（4:18-22）。

社區裡的人表達祈願時提到路得，並沒有稱呼她的名字，而是稱之為「進你家的這女子（或妻子）」，願她像拉結和利亞一樣生養眾多。雅各這兩位妻子「建立以色列家」，以色列十二支族的祖先其中八位就是她們生下的（另外四位是這兩位妻子的婢女所生，參閱創世記29:31~30:24，35:16-26）。為波阿斯建立家庭至關重要的並非子女的數量，而是這對夫妻為將來的子民所生的重要子嗣。將摩押女子路得和拉結、利亞相比擬是件多麼令人驚訝的事，因為雅各的父親之所以差他離家去尋妻，正是希望他不要娶個非以色列人呢（創28:1-2）！就像波阿斯明確提及路得身為摩押的異族身分，這部分的祈願也高抬她的身分，以挑戰異族通婚的禁忌。

經文中提及「建立家室」也使我們想起另一些聖經上的傳統記載。撒母耳記下第七章記載上帝拒絕大衛計畫為祂興建一個「家——聖殿」，上帝反而應許要替大衛家的後裔興起統治的王朝（撒下7:27；參閱詩89:4）。因此這些民眾祝福路得的話就預表了大衛家的興起，也指向故事末了那幾節所提的人物。為了替已逝者留名而締結的婚姻都是意欲立嗣傳宗接代（申25:9）。路得和波阿斯的情形所締造的家室卻如此非凡，可與雅各之子那些祖先們建立以色列族的重要性並駕齊驅。

祈願內容接下來的部分提到以法他和伯利恆。這個專有名詞和故事開場白的內容所引用的方式顯然相關連；以法他這個城的名字

通常都隱喻大衛王（參閱1:2的注釋）。《NRSV》將希伯來文*hayil*所表達的意思譯為「生兒育女」，這個字已經出現在2:1用來指稱波阿斯（*gibbôr hayil*），也出現在3:11用來指路得（*'ăšet hayil*）。正如我們之前所詮釋，該字的言外之意是指財富、權勢、力量、勇敢、顯赫、賢德。《NRSV》是依據上下文的背景認為它似乎是與生育能力有關，卻過份窄化了希伯來文所要表達的意涵。這句話在此表達的是類似可敬的、聲望顯赫、繁榮昌盛、英勇的；民眾祝福的這些用詞是有著細微的差別，英文則缺乏能夠包含這些意境的單一字彙。（譯註：在和合本聖經經文中也無法呈現原文意涵的面貌）

民眾的祝福在結語提到法勒斯、她瑪和猶大。這部分祈願的內容尤其和末了的家譜相關（4:18-22），我們在家譜裡看見法勒斯是波阿斯和大衛的祖先。被擄流亡後的經典中有兩個地方記載法勒斯的後嗣（代上9:4；尼11:4、6），這特定的一群人是從被放逐的異域歸回住在耶路撒冷。尼希米記確實詳細說明法勒斯的後代總共有468位「勇士」（意即*hayil*的男人，這個希伯來文先前就出現在路得記那段祝福的話中）。因此經文中提起法勒斯是為了表明從波阿斯到大衛的家系，但是也可能在那些被擄流亡後的聽眾耳裡聽起來特別貼切。

但是這段經文的最後一句卻不僅提到法勒斯的名字，還很明確地提到他的父母：猶大和她瑪。創世記第三十八章記載了法勒斯誕生的引人注目的故事。簡言之，猶大（雅各的妻子利亞所生的兒子之一）挑選她瑪作為三個兒子當中長子之妻。這位長子尚無子嗣就死了，所以猶大指示第二個兒子履行利未拉特婚姻的義務，打算讓她瑪懷孕以便為死去的長子傳宗接代。第二個兒子假意合作，卻將精液射在地上；不久他也死了。猶大深怕是她瑪的過失才導致這些死亡事件（雖然記載故事的人明確指出每個兒子的死因都是出於他們各自的惡

行)，所以就將她瑪遣返娘家，而不按律法規定讓第三個兒子與她履行利未拉特婚姻的義務。結果她瑪就自己想辦法替丈夫留子嗣。她偽裝成妓女，在猶大行經的路上伺機等候，取走他的印章和印章的帶子當提供性服務的抵押品。幾個月後，她被人發現懷了孕，猶大因她當了妓女而定她死罪，當她拿出猶大的手製品時，他才曉得發生了什麼事，說道：「她比我更有義，因為我沒有將她給我的兒子（第三個兒子）示拉」（創38:26）。法勒斯就是在這罕見的情況下出生的雙胞胎當中的一位。

這樣的記載立即在路得記呈現出不同的回響。兩處經文的故事主題都是寡婦為死去的丈夫立嗣，故事裡的兩位兄弟都去世了，兩則故事裡的寡婦都選擇以社會上不能接納的方式去接近一位年紀大的男人，以便扭轉當時的處境。尤其最後這點最像路得記將猶大和她瑪納入其中的原因。

然而我們也應當注意這兩則故事彼此間的差異。創世記裡的故事所關心的重點是傳宗接代，所以她瑪刻意要讓自己從猶大受孕；但是路得記裡並非由路得開始提起傳宗接代的事，而是波阿斯和城門口聚集的那些人所主張，而且從法律上看來，路得和那位近親似乎並沒有嫁娶的義務（參閱之前的注釋）。路得記裡沒有說明瑪倫和基連的死因，但是創世記的故事明確指出那兩個男人是因作惡遭到上帝審判而死。而且，這兩位女子不符慣例的行動也不全然互相對應。她瑪是刻意尋求發生性關係的機遇，路得記的故事給人的印象是在打穀場上有可能發生性關係，但是他們卻謹慎地避免了。猶大雖然是在身為鰥夫期間和她瑪發生性關係，卻不曾迎娶她，甚至後來再也不曾與她發生關係，但是路得的孩子是在與波阿斯結婚的情況下懷胎的。

這兩則故事之間的關連無疑是後來猶太傳統中讓拉比很感興趣的論題，因為有些關於波阿斯的軼聞加油添醋地讓他的故事變得更像猶大和她瑪。據那些傳說指出波阿斯就像猶大一樣是位鰥夫，他的第一任妻子在拿俄米和路得抵達伯利恆那天去世，而波阿斯本人也在迎娶路得那天晚上就死了，又像猶大一樣在他們的孩子受孕之後就再也不曾和路得發生性關係。³

除了細節上的類似和差異之外，這兩則故事的女子挑戰社會標準所生下的孩子，結局都是在族譜上登錄血緣上的父親，而不是記載孩子母親已逝的丈夫名字；這兩則故事都屬大衛王傳承的家譜。當馬太福音記載彌賽亞耶穌是大衛的後代，大衛是亞伯拉罕的後代（太1:1）這份家譜時，雖然在希伯來文經典裡有許多母親的名字可供引用，卻在冗長的男性祖先名單中只挑出四位母親記上一筆。其中兩位就是路得和她瑪，另外兩位則是喇合（家譜裡記載她是波阿斯的母親，但是舊約聖經本身卻沒有任何相關的記載可證實）和「烏利亞的妻子」（所羅門的母親別示巴）。我們曾在導論中解說過，馬太這份家譜提到路得和另外那幾位婦女，是為了準備記載馬利亞不是從約瑟懷了耶穌這件非比尋常的事（太1:18、20）；同時，家譜裡的這些婦女也預表耶穌向外邦社群宣教，打開初代基督教社群向非猶太人的信徒宣揚福音的門路。



波阿斯的家庭 四：13

故事中只用很簡單的一節內容，總共十五個希伯來文，就報導完波阿斯和路得的婚姻生活，敘述他們同房、路得懷孕、生下一個男嬰。一但早晨在城門口進行的那幕戲劇結束了，故事情節就匆匆朝結局發展。然而，這節經文記載了極有意義的一件事：「耶和華使她懷孕」。路得記裡只有兩次記載上帝直接干預人間世事。在1:6記載上帝賜糧食給伯利恆的民眾；這兒記載的是上帝讓路得懷胎。上帝介入的這兩件事都是古代世界人們有限的的能力所無法掌控的狀況；兩件事一同架構出故事的主要內容，故事一開始所提到的饑荒與家族男丁死亡，都在故事情節進展中一一解決了。上帝賞賜糧食讓拿俄米回到伯利恆，上帝雖隱身在幕後，卻透過一連串發生在人們當中的事件，激起人們經常向祂發出感恩或代求，最後的高潮就是促成這樁婚事。但是懷孕生子卻不是結了婚就保證會有的結果。城門口那群社區中的民眾所表達的祝福，就祈願路得生養子女並且「在伯利恆得名聲」（4:11-12），肯定是說到路得嫁給瑪倫長達十年都未生育的情況（參閱1:4的注釋）。

是上帝賜給路得懷孕生子的恩典，但是若非路得和波阿斯這兩人非凡的行動促成這一連串的事情，也不會有這樁婚事發生。我們肯定這些行動到最後並未損及故事人物本身的利益，我們也不可能去追究其中隱祕的動機。但是講故事的人以及故事人物對事情的評價都專注於關懷他人的福澤。人類忠誠、信實、正直的行動，和上帝在特定時刻的眷顧，都是締造安寧的社群一路上所需要因素。



婦女們與拿俄米 四：14-17

經文中再次重現1:19-21那群伯利恆婦女和拿俄米對話的場面，但是所描述的情景卻倒轉過來了。這回是那些婦女在發言，拿俄米則靜聽；這回所說的內容是歡樂而非災難；這回眾人將目光集中在路得身上，而不是忽略她的存在。她們這番話或許不是為了說服拿俄米改變她的觀念，因為自從路得向拿俄米報告在田裡拾穗遇到波阿斯，她的想法就已經改變了。⁴ 這些婦女所證實的是拿俄米也已經明白的事，她們指出上帝為拿俄米安排的全然不同於當初她剛返抵伯利恆時的境遇。

這群婦女向拿俄米讚美耶和華賜給她一位「至近的親屬」或「贖回者」（*gō'ēl*）。雖然有些人主張這兒指的一定是波阿斯，但是從上下文的證據讀起來更像指的是路得所生的孩子。首先，這些婦女的發言是直接延續在孩子誕生之後，而不是接續在婚事之後。第二，文中提及這位贖回者的代名詞一直到第15節結束都沒被打斷，所指的都是路得生的孩子。第三，婦女們希望他在以色列中能出名，將之前城門口的民眾那些祝福的內容擴充及於這個孩子，希望他「在伯利恆得名聲」。

將這個孩子描述為拿俄米的「至近的親屬」或「贖回者」有什麼意義呢？這個用詞當然和路得、拿俄米用來形容波阿斯的相同（2:20, 3:9b），波阿斯也用同樣這個詞來指稱那位後來在城門口放棄權益的至近的親屬（3:12）。經文在此引用「至近的親屬」一詞，就像路得的用法一樣，技術上並不是指贖地的事而言，倒是指通常所暗示照顧家族中弱者。經文中用「帶給你新的活力，奉養你的晚年。」

（和合本：提起你的精神，奉養你的老）這雙重表達來發展這個用詞的意涵。

「帶來活力」這個慣用語在各種不同經文背景下能表達豐富的意象。可以從字面上的意思用來指肉體上死而復甦（伯33:30），或在饑餓中得到糧食（哀1:11、19）。這句話和「奉養」併用，就特別指稱身體上的供養（參閱列上4:7；創45:11）。「帶來活力」這句經文的象徵有各種不同翻譯，表達出略有差異的情境。可用來表示安慰者「恢復我的勇氣」（哀1:16）、上帝的律法能「甦醒人心」（詩19:7）、上帝的作為就像好牧人能「使我靈魂甦醒」（詩23:3，這兒所用的動詞是不同詞形變化）。婦女們選用這句話是別具意義，因為「帶來活力」這句話其中的動詞字面上可譯為「恢復」。這個動詞正是拿俄米在1:21向婦女們發言時所用，以此表達耶和華帶她空無一物地回到故鄉，喪失家中的男丁，也因此失去經濟生活的支柱和傳宗接代的指望。現在耶和華賜福扭轉拿俄米的處境。因為社區裡有忠心的人預作準備，又有上帝的眷顧，所以空虛變成了充實。這樣的轉變不見得要等這個嬰兒長大能去工作，在經濟物質上會供養拿俄米才能實現，雖然從字面上看起來確實是有這樣的意思，但是這個救贖者孩子的存在已能恢復拿俄米的活力，拿俄米撫育著孩子就能恢復與復活她的精神了。

婦女們繼續宣稱路得愛拿俄米，「比有七個兒子還好」。「七」是傳統上理想的完全數目。當拿俄米返鄉時，以為上帝嚴厲降災禍在她身上使她失去丈夫、兒子，今生將不可能再有子嗣，她忽視路得，發言時宛若路得不在場似的。現在這群婦女頌揚路得的忠誠，正如她們形容孩子出生的意義一般，也繼續使拿俄米回想起先前對自己的處境的評價，並扭轉她的想法。

路得為何那麼受人敬重呢？當然不是因為她剛好生下這個男嬰。希伯來文的句法當然不能讀成這麼偏狹的含意，也不能窄化路得對拿俄米的愛。路得對拿俄米之所以那麼有價值，是因為從一開始直到現在，她的所作所為都促成這個孩子誕生的希望。是路得對拿俄米的忠誠、仁慈、信實，換句話說，就是路得的*hesed*促成這樣的結局。說路得比七個兒子更有價值，是用最強烈的表達方式來指出她在該文化社會背景下比男性子嗣更有價值。

經文中特別讚美路得也產生另一些回響，是與她著名的後裔大衛王的故事有關，因為聖經中記載大衛和約拿單之間的關係，也是一併運用愛與忠誠兩個字（*hesed*）。該處的經文背景當然是從家族關係轉為政治事件，「愛」這個動詞也不是只用來表達個人的情愛，而是增添了政治上結盟的言外之意。然而大衛說到約拿單時，所用的字顯然和拿俄米的鄰居們形容路得的用字相對應。大衛哀悼約拿單之死，曾說：「你向我發的愛情奇妙非常，過於婦女的愛情」（撒下1:26）。舊約聖經中只有在此形容一個男人的忠誠情愛勝過與女子之間的關係，也唯有路得記形容一個婦女的忠誠情愛勝過與男人之間的關係。⁵

這群婦女的發言結束後，經文中敘述拿俄米接下來的動作，從中產生了若干問題。第一，拿俄米曾宣告自己已超過了生育的年齡，而且確實已經好幾十年未生育，現在經文上說她「撫養」（和合本：作他的養母）這個嬰兒是什麼意思呢？如果用類似的專用語來敘述相關的經文內容，說拿俄米將孩子抱在懷裡乳養，顯然也是難以理解，她怎能如此神奇地用母乳餵養嬰兒呢！這個字是和餵養尚未斷奶的孩子有關連（民11:12），也用來指照顧五歲大孩子的女性，看起來不像指稱奶媽（撒下4:4）。這個名詞也有相對應的陽性用法（例如末底

改和以斯帖之間的關係，斯2:7），用來表示親密的照顧關係，路得記這處經文的用意可能就是這樣。但是，我們也不應遺漏經文像這樣描述母親溫柔懷抱珍貴新生兒的意象。這完全超出拿俄米所預期，經文最後停格在這樣的畫面。

第二，拿俄米是從誰手上接過這孩子的呢？路得當時也在場嗎？經文中卻沒有提到她。「接過這孩子」（和合本：把孩子抱在懷中）只是用很普通的表達方式提到將孩子抱起來嗎？或者是某種更正式的動作，諸如收養，類似男人所謂「接過這位女子 taking a woman」這句慣用語就是指娶她為妻？雖然有些人根據接下來那句「拿俄米得孩子了！」主張這些經文內容是指收養的事，但是這樣的主張是曲解其意，而且所提出的對應關係也不能令人信服。然而，除了這種主張之外，將孩子交給拿俄米是實際上的行動，也象徵性地聲明孩子是她所「生」，這對許多文化中的婦女是件苦惱的事（諸如臺灣或日本的傳統文化裡），因為養育孩子的權威是託付給祖母，作母親的少有機會或根本沒有機會參與。即使在西方文化環境裡，母親和祖母為了教養孩子而爭吵也是時有所聞，婦女雜誌的報導、報紙上的專欄投書、向廣播電台裡的心理學家諮詢的電話，都充分表明這個問題的普遍性。所以重要的是不能將這段經文當成要告訴我們路得和拿俄米在養育孩子的事上所扮演的角色，也不是反映出以色列一般養育孩子的文化模式。經文記載拿俄米抱住孩子以及那些婦女宣告「拿俄米得孩子了！」，重點是在強調故事開場時拿俄米哀悼自己沒有子嗣（1:11），而今她的境遇全然改觀了。

最後，拿俄米這樣的動作對家譜內容和繼承權象徵什麼意義呢？關於這點，我們應注意到除了在城門口會商的那一幕，非常醒目地直接或間接提到為死者留名，讓當事人在以色列得有名聲以及有關繼承

權的主題外，結語這段婦女們發言的一幕就不曾再提起這些事，拿俄米在第一章哀悼她的處境時，確實也沒有提到這方面的事。最初一看，經文提到將孩子歸屬拿俄米，似乎又重述了這樣的主題，其實波阿斯致力要延續的是瑪倫的家系才對（4:5、10）。但是這個孩子只是間接延續以利米勒的家系，而且事實上經文中總是記載波阿斯是他的父親。不過從婦女的觀點而言，保障拿俄米感情上和身體上的安全才是最重要的關懷，而不是維繫家族的聲名。

第17節為孩子命名的記載，從好幾方面看來都是相當罕見的情形。是鄰居這群婦女為孩子命名，而不是由他的父母為他命名，這是舊約聖經中獨特的情況。從統計上看來，比較常見的是由母親來替孩子命名，倒不常看見父親這麼做。有時是上帝指示如何給孩子取名字，但是除了路得記這處經文之外，社區裡的人是不曾擔任這樣的角色。而且，這群婦女爭相走告的那句話（「拿俄米得孩子了！」），和孩子被命名為俄備得並沒有任何明確的關係。多半時候為孩子命名時所說的相關話語，會和這孩子的名字的發音類似，但是這段經文的情形並非如此。有時名字會和當時的某一觀念或想法有關，但是大家努力從這個理論去尋找相關連的地方，依然找不到能使人信服的重點。這群婦女說的話如果不是要解釋孩子的名字，或許她們的用意是為了說明為何路得或波阿斯不替孩子命名，這是相當罕見的情況。當這群婦女高舉孩子和拿俄米之間的關係時，同時也取得替孩子命名的權力。

「這俄備得是耶西的父，耶西是大衛的父。」（此句原文以5個希伯來字彙呈現）講故事的人簡單的用五個字彙來總結這一幕，所記載的家譜證實故事情節的發展已經暗示過是和大衛有關，這是猶太人歷史上每個時代都敬重的主要人物⁵。經文在此提到大衛，有如給這篇

故事用力一擊，但是我們在導論也說明過，學者們還是爭辯著這篇故事究竟是否為了擁護大衛王朝而寫，或者是為了要將異族等外來者容納在社群裡，才寫成這樣的內容。有人主張後者才是這篇故事的用意，因為如果連上帝所揀選這麼了不起的大衛王，都有個像路得這麼賢德的摩押人祖先，當然就不應該將這樣的婦女排除在猶太人的社群之外。如果波阿斯為路得採取的行動是有功績的，就應支持後來猶太人將外族納入其中的行動。因為大衛在猶太人傳統中的地位崇高，只要提及他的名字就足以透徹表達講故事的人所持的觀點。



較長的家譜 四:18-22

路得記結尾這份比較長的大衛家譜是從法勒斯開始寫起（參閱 4:12）。這份家譜表面上看起來是很簡單易懂，名單上卻充滿了技術上的難題。學者們分成兩派，有的主張這份家譜是原先故事裡就有的內容，有的則認為那是後來才附加上去。各自主張的觀點所依據的理由都交織著路得記的成文日期、寫作用意等理論，這點我們在導論已有說明。現在我們將注釋重點放在這份家譜對故事最後的形式貢獻怎樣的意義。

近東地區的傳統在家譜所列出的第七個人名，通常是意義非凡，會將這個位置保留給特別受尊崇的祖先；現在這份家譜的第七個人名就是波阿斯。第十位則是大衛，這個排序數目也是用來列記特別推崇的人。路得記這份家譜列出的總人數有不同記法；例如，從法勒斯的

父親猶大算起的話，總共就有十一個人，而不是十個人，波阿斯和大衛就分別列在第八和第十一位。由此可見這份家譜是謹慎地經過設計，要將波阿斯和大衛安排在恰當的位置，好讓讀者注意到故事的中心男性人物波阿斯的正直行為，同時也表明這故事的重要意義關係著大衛王繼承的傳統。

這份家譜也顯示出了民眾為波阿斯祈福的最後一段內容（4:12）已大大地實現了。歷代志上第二章的家譜記載了法勒斯的另外一個家系，但是是通過波阿斯這條線才建立這一偉大家庭，就是大衛家。

最後，經文記載家譜的序言是「現在這些就是後代子孫」，將這份名單和創世記裡許多這類名單結合起來。這份家譜有標準的序言，又有正式的格式和語氣，顯示出附上家譜會讓故事內容頗具權威。家譜內容證實路得是大衛的祖先，不但突顯這個事實，也鞏固之，超越第17節只列出俄備得的後裔是大衛的方式。而且，這份正式名單的內容成為一座跨越摩西五經當中以色列早期的故事到建立王朝之間的橋樑。所以這份家譜從基督教的正典順序上看來，正好連接敘述大衛開始興起王權的撒母耳記上的內容。對基督徒讀者而言，這當然還連接到更深遠的地步：馬太福音特別提到路得（參閱導論及4:12的注釋），而將路得記結語這份家譜擴充好幾代，一直延續到耶穌基督——大衛家真正的子孫，就是耶穌差祂的門徒將福音的好消息傳給萬民，將他們都納入上帝堅定不變的大愛裡。

附註

1. Frederic W. Bush, *Ruth, Esther*, Word Biblical Commentary (Waco: Word Books, 1996), pp.196-233.
2. Frederic W. Bush, *Ruth, Esther*, pp.27-29.
3. Katheryn Pfisterer Darr, *Far More Precious Than Jewels: Perspectives on Biblical Women. Gender and the Biblical Tradition* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991), pp.61-71
4. 這與 Danna Nolan Fewell、David M. Gunn 的觀點相反，他們認為拿俄米在最後一幕保持緘默，是因為她對路得一直抱著矛盾情結。參閱 Danna Nolan Fewell, and David M. Gunn. *Compromising Redemption: Relating Characters in the Book of Ruth*, *Literary Currents in Biblical Interpretation* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1990), pp.80-82.
5. Katharine Doob Sakenfeld, "Loyalty and Love: The Language of Human Interconnections in the Hebrew Bible," in *Backgrounds for the Bible*, ed. M. P. O'Connor and D. N. Freedman (Winona Lake: Eisenbrauns, 1987), pp.220-229.



INTERPRETATION

附 錄



詮釋學與神學觀點

雖然馬太福音記載耶穌的家譜時，提及路得和另外三位女子，但是路得記結語這份清一色是男性的家譜，卻完全顯示出女性特質從故事內容消失的情形。正如我們先前就注意到，路得和拿俄米在第四章都沒有發言的餘地；甚至都不再出現向路得發言的內容了。再者，家譜給人的印象是路得的權益並不重要，只因她與大衛家的關係，才受到重視；否則她的勇氣、膽識與決定信守諾言的表現都將不值得紀念。雖然家譜直接記載波阿斯而忽略瑪倫及他的父親以利米勒，但是波阿斯首度在城門口發言時，就強調維護男丁在社區立嗣留名的重要性。

這整篇故事確實是從婦女自己開始發展，她們作出抉擇，並且一步步決定了自己的前途；但是，即使在這最初幾個場景裡，她們仍被男性主導的社會結構所發展出來的習俗和假設限制住，有時含蓄地表達，有時則清楚明言。由此可見拿俄米的絕望不僅是因個人的失落，更擴及於她沒有能力供應媳婦文化上所期待的條件，也就是為她找一個丈夫。路得去拾穗乃代表一個窮困的婦女僅有的選擇，為了獲得長遠的安全保障，就得集中心力覓得一位丈夫，在這個情形下就是找個富有的丈夫。故事是從許下諾言來開始，其中的婦女追尋自己的路，結局卻是非常合乎慣例（儘管過程中是透過一些並不合乎慣例的行為來進行），靠著完全重新融入傳統的家庭、經濟結構中，來取得婦女的安全保障。而且是由男人來安排細節，

才使她們重新恢復完整的生活。

讀者們在故事裡看見那麼多人類不恰當的預想、不妥的處置過程以及故事結局，該如何從中讀出有生命力的字句，要如何領受經典的權威，又如何讀出其中的福音信息呢？最重要的是，我們對故事分析批評的範疇都專注於古以色列社會中各式各樣的缺點，讀者們應當接受挑戰去更仔細檢視自己的文化背景，更小心注意那些依然造成痛苦的環境。我們在詮釋經文時已指出這樣惡劣的情況依然持續發生，包括為了避免饑餓而移民、甚至在都市裡還有人在進行現代人的拾穗活動（拾荒）、政府不完善的福利制度、婦女自身的財產權受限制、需要嫁個富有的丈夫才有維生的經濟能力。在差異極大的種種文化環境下仍會產生這樣的議題，能夠體認聖經故事中面對的難題也持續發生在我們所處破碎的世界裡，似乎是首先應當採取的恰當步驟。那些有能力改變文化環境的人，面對的挑戰就是要轉化破碎受損的地方。

能夠辨別持續存在的難題也會使人體認到還有許多人的行為是為了求生存。某些人面對社會上破損的一面當然有能力從制度上加以改變，但是並非每個人皆如此。一但能夠選擇的機會有限，人們就會盡可能把握對自己有利的一面，並且祈願上帝幫自己渡過難關。他們所需要的就是「生存的神學」。¹總之，我們不需要也不應該將路得記的故事讀成各方面追根究底都要符合上帝對每個時代、每個地方的期望。它反而是篇婦女在絕望中尋求出路（至少是努力想出某些辦法）的故事，在這背後有上帝的眷顧，以及其他忠誠信實的人相助，波阿斯就是這樣的象徵。

我們很輕易就能批評第四章所呈現的缺點，為何還要說這章的故事結局是「安寧祥和的社群」呢？要如何超越那種夫妻帶著兩個孩子、一隻狗、一隻小貓，從此過著幸福快樂的日子的刻板觀念呢？

（這是從通俗的美國文化所舉的例子）答案就在於超越特定的社會結構去追求基本原則，正如藉著超越特定的法律案例，而從神學上來詮釋聖經中有關律法的經文資料。從這樣的觀點而言，路得記的故事就是依據聖經中人類社群的變化，具體呈現各式各樣的主題。**最重要的是不可以讓任何人窮困匱乏。一個生活共同體有責任餵養饑餓的人。其次，絕不可忽略孤獨又絕望的人。我們應當體認這樣的情緒能摧毀一個人，信仰生活的共同體蒙召是為發揮醫治的行動。解決孤獨的辦法不是只有靠婚姻與兒女，成人彼此間培養同性的友誼，邀請人們參與更大的社群生活圈，也能克服這樣的孤獨。第三，孩子是很寶貝，老年人也一樣珍貴；兩者都應當受到無微不至的照顧。第四，應適當地驅策外來的邊緣人加入眾人的生活圈，而圈子裡的人應當蒙召朝邊緣移動，願意去親近那些邊緣人。路得是來自摩押的邊緣人，卻堅持走向不歡迎她的地方；波阿斯位居他的城裡那些以色列民的核心地位，卻願意去親近路得。然而，故事中的人物無論置身於邊緣地帶或核心地帶，他們的處境都比想像中複雜。這篇故事最初並不是要講給佔優勢的團體或文化聽，而是講給猶大族小小的一群人聽，他們本身就是被排斥脫離主流，試圖在這當中維繫社群和宗教的身分。以此觀點而言，我們可想像伯利恆的社群包括波阿斯在內都是社會邊緣人，路得則是主流的核心人物，屬於佔優勢的非以色列人、出身於不信耶和華上帝的文化環境，她卻想要加入伯利恆那群人當中。波阿斯的行動鼓勵他所屬脫離主流的社群，去接納他們想與之隔離的核心人物。路得和波阿斯兩人都是從邊緣走向核心，也從核心走向邊緣，向每個時代、每個社群見證上帝的旨意，而不是只和某些古人爭辯種族偏見的論題。**

上述四個主題並不是徹底詳盡說明的內容，而是作為腦力激盪的

實例。最要緊的是必須一再強調並且從伯利恆安寧祥和的社群找出所有表明上帝信守仁愛的層面，祂偶而會直接介入世事，但是多半會透過一些賢德(worthy)男女忠誠、仁慈的作為來達成祂的旨意。路得和波阿斯的行動不僅讓我們一瞥自己應當如何生活，也體認何謂上帝的信實仁愛。對基督徒而言，這匆匆一瞥的道理都在拿撒勒人耶穌身上充分詳細說明，這位耶穌就是馬利亞所生，是大衛的子孫，是路得的後裔，是彌賽亞，祂餵養饑餓的人、救援悲傷的人，走入看似不友善的人群裡，也扭轉了傳統上所認定的邊緣及核心範疇。路得的故事和耶穌基督的故事都在邀請我們以忠誠仁慈表達愛心，去追隨那位依然在摧毀用敵意築起隔閡之牆的上帝。

附註

1. 參閱Delores S. Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk* (Maryknoll: Orbis, 1933).



INTERPRETATION

書目



書目

進深閱讀

- Brenner, Athalya, ed. *A Feminist Companion to Ruth* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993).
- Bush, Frederic W. *Ruth, Esther*. Word Biblical Commentary (Waco: Word Books, 1996).
- Campbell, Edward F. Jr. *Ruth: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*. The Anchor Bible (Garden City: Doubleday & Company, Inc., 1975).
- Chu, Julie Li-Chuan. "Returning Home: The Inspiration of the Role Dedifferentiation in the Book of Ruth for Taiwanese Women," in *Reading the Bible as Women: Perspectives from Africa, Asia, and Latin America* (Semeia 78), ed. P. Bird (Atlanta: Scholars Press, 1997): 47-53.
- Fewell, Danna Nolan and David M. Gunn. *Compromising Redemption: Relating Characters in the Book of Ruth*. Literary Currents in Biblical Interpretation (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1990).
- Larkin, Katrina J. A. *Ruth and Esther*. Old Testament Guides (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996).
- Nielsen, Kirsten. *Ruth: A Commentary*. The Old Testament Library (Louisville: Westminster John Knox Press, 1997).
- Sakenfeld, Katharine Doob. *Faithfulness in Action: Loyalty in Biblical Perspective*. Overtures to Biblical Theology (Philadelphia: Fortress Press, 1985).
- _____. " 'Feminist' Theology and Biblical Interpretation," in *Biblical Theology: Problems and Perspectives*, ed. S. J. Kraftchick, C. D. Myers, Jr., and B. Ollenburger (Nashville: Abingdon, 1995): 247-59.
- _____. "Ruth 4: An Image of Eschatological Hope," in *Liberating Eschatology: Essays in Honor of Letty Russell*, ed. M. A. Farley and S. Jones (Louisville: Westminster John Knox Press, 1999).

- _____. "The Story of Ruth: Economic Survival," forthcoming in *Realia Dei: Essays in Archaeology and Biblical Interpretation*, ed. P. H. Williams, Jr. and T. Hiebert (Atlanta: Scholars Press, 1999).
- Trible, Phyllis. *God and the Rhetoric of Sexuality*. Overtures to Biblical Theology (Philadelphia: Fortress Press, 1978).

參考書目

- Beattie, D. R. G. *Jewish Exegesis of the Book of Ruth*. JSOTS 2 (Sheffield: JSOT Press, 1977).
- Berlin, Adele. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1994).
- Bush, Frederic W. *Ruth, Esther*. Word Biblical Commentary (Waco: Word Books, 1996).
- Campbell, Edward F. Jr. *Ruth: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*. The Anchor Bible (Garden City: Doubleday & Company, Inc., 1975).
- Darr, Katheryn Pfisterer. *Far More Precious Than Jewels: Perspectives on Biblical Women*. Gender and the Biblical Tradition (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991).
- Fewell, Danna Nolan and David M. Gunn. *Compromising Redemption: Relating Characters in the Book of Ruth*. Literary Currents in Biblical Interpretation (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1990).
- Gaventa, Beverly Roberts. *Mary: Glimpses of the Mother of Jesus*. Studies on Personalities of the New Testament (Columbia: University of South Carolina Press, 1995).
- Hals, Ronald M. *The Theology of the Book of Ruth* (Philadelphia: Fortress Press, 1969).

- Hamlin, E. John. *Surely There Is a Future: A Commentary on the Book of Ruth*. International Theological Commentary (Grand Rapids, Edinburgh: Eerdmans, Handsel Press, 1996).
- Johnson, Marshall D. *The Purpose of the Biblical Genealogies, with Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus*, 2d ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
- Joüon, Paul. *Ruth: Commentaire Philologique et Exégétique*. Subsidia Biblica, 9 (Rome: Biblical Institute Press, 1986).
- Kruger, Paul A. "The Hem of the Garment in Marriage: The Meaning of the Symbolic Gesture in Ruth 3:9 and Ezek. 16:8," *Journal of Northwest Semitic Languages* 12 (1984): 79-86.
- Lee, Sang Hyun. "Korean American Presbyterians: A Need for Ethnic Particularity and the Challenge of Christian Pilgrimage," in *The Diversity of Discipleship: Presbyterians and Twentieth-Century Christian Witness*, ed. M. J. Coalter, J. M. Mulder, and L. B. Weeks (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991): 313-30.
- Meyers, Carol. "Returning Home: Ruth 1.8 and the Gendering of the Book of Ruth," in *A Feminist Companion to Ruth*, ed. A. Brenner (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993): 85-114.
- Nielsen, Kirsten. *Ruth: A Commentary*. The Old Testament Library (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1997).
- Russell, Letty M. *Household of Freedom: Authority in Feminist Theology*. The 1986 Annie Kinkead Warfield Lectures (Philadelphia: Westminster Press, 1987).
- Sakenfeld, Katharine Doob. "Loyalty and Love: The Language of Human Interconnections in the Hebrew Bible," in *Backgrounds for the Bible*, ed. M. P. O'Connor and D. N. Freedman (Winona Lake: Eisenbrauns, 1987): 215-29.
- _____. *The Meaning of Heseḏ in the Hebrew Bible: A New Inquiry* (Missoula: Scholars Press, 1978).

- Sano, Roy. "The Bible and Pacific Basin Peoples," in *The Theologies of Asian-Americans and Pacific Peoples: A Reader*, comp. R. Sano (Berkeley: Asian Center for Theology and Strategies, Pacific School of Religion, 1976): 296-309.
- Sasson, Jack M. *Ruth: A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation*. The Biblical Seminar (Sheffield: JSOT Press, 1979).
- Steinberg, Naomi. *Kinship and Marriage in Genesis: A Household Economics Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).
- TANAKH: *The Holy Scriptures*. The New JPS Translation According to the Traditional Hebrew Text (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1988).
- Trible, Phyllis. *God and the Rhetoric of Sexuality*. Overtures to Biblical Theology (Philadelphia: Fortress Press, 1978).
- van Dijk-Hemmes, Fokkeliën. "Ruth: A Product of Women's Culture?" in *A Feminist Companion to Ruth*, ed. A. Brenner (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993): 134-39.
- Williams, Delores S. *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk* (Maryknoll: Orbis, 1993).

Interpretation

全套資料如下：

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



全套定價 18,000 元

預約價 **13,500** 元

本套書籍共 43 冊（硬皮精裝）

出版日期：2009 年 5 月起陸續出版

台灣教會公報社

業務部 06-235-6277 轉 122、123