



布氏舊約導論

正典與基督教的想像

布魯格曼

許子韻

AN INTRODUCTION TO
THE OLD TESTAMENT
The Canon and Christian Imagination

WALTER
BRUEGGEMANN



布氏舊約導論

布魯格曼

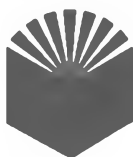
許子韻

正典與基督教的想像

AN INTRODUCTION TO
THE OLD TESTAMENT

The Canon and Christian Imagination

WALTER
BRUEGGEMANN



參考叢書

布氏舊約導論：正典與基督教的想像

作者：布魯格曼

譯者：許子韻

編輯：陳文深

設計：梁細珍

出版及發行：天道書樓有限公司

承印：海洋印務有限公司

二〇一二年六月初版

編號：TD1409

版權所有

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

Reference Series

An Introduction to the Old Testament

by Walter Brueggemann

Translated by Alison Hui

Edited by Samuel Man-sum Chan

Designed by Fion Sai-chun Leung

This book was originally published by Westminster John Knox Press

Copyright © 2003 Walter Brueggemann

Chinese edition published by permission

© 2011 by Tien Dao Publishing House Ltd.

1st Chinese edition, June 2012

Cat. No.: TD1409

ISBN: 978-962-208-770-5

All Rights Reserved

全球發行 Global Distributors

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

香港九龍土瓜灣貴州街六號十樓

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

電話：852-2362 3903

圖文傳真：852-2499 8103

<http://www.tiendao.org.hk>

Email: servant@tiendao.org.hk

Tien Dao Christian Media Association Inc.

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

Tel: 1-408-446-1668

Fax: 1-408-446-1892

<http://www.tiendao.org>

Email: info@tiendao.org

目錄

中文版序	9
序言	11
導論：富想像力的回憶	17
1 妥拉	36
2 矛盾的宇宙神蹟（創世記一～十一章）	56
3 先祖（創世記十二～五十章）	77
4 出埃及記	90
5 利未記	111
6 民數記	124
7 申命記	138
8 五經摘要重述	152
9 先知書	161
10 約書亞記	173
11 士師記	191
12 撒母耳記上下	207

13	列王紀上下.....	227
14	以賽亞書.....	249
15	耶利米書.....	278
16	以西結書.....	301
17	小先知書（一）.....	331
18	小先知書（二）.....	377
19	先知書摘要重述.....	420
20	著作.....	432
21	詩篇.....	440
22	約伯記.....	465
23	箴言.....	484
24	五卷.....	505
25	但以理書.....	558
26	以斯拉記和尼希米記.....	575
27	歷代志上下.....	594
28	「著作」摘要重述.....	607
29	總結反省.....	618
	參考書目.....	639



布氏舊約導論

正典與基督教的想像

布魯格曼

許子韻

AN INTRODUCTION TO
THE OLD TESTAMENT

The Canon and Christian Imagination

WALTER
BRUEGGEMANN



參考叢書

布氏舊約導論：正典與基督教的想像

作者：布魯格曼

譯者：許子韻

編輯：陳文深

設計：梁細珍

出版及發行：天道書樓有限公司

承印：海洋印務有限公司

二〇一二年六月初版

編號：TD1409

版權所有

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

Reference Series

An Introduction to the Old Testament

by Walter Brueggemann

Translated by Alison Hui

Edited by Samuel Man-sum Chan

Designed by Fion Sai-chun Leung

This book was originally published by Westminster John Knox Press

Copyright © 2003 Walter Brueggemann

Chinese edition published by permission

© 2011 by Tien Dao Publishing House Ltd.

1st Chinese edition, June 2012

Cat. No.: TD1409

ISBN: 978-962-208-770-5

All Rights Reserved

全球發行 Global Distributors

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

香港九龍土瓜灣貴州街六號十樓

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

電話：852-2362 3903

圖文傳真：852-2499 8103

<http://www.tiendao.org.hk>

Email: servant@tiendao.org.hk

Tien Dao Christian Media Association Inc.

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

Tel: 1-408-446-1668

Fax: 1-408-446-1892

<http://www.tiendao.org>

Email: info@tiendao.org

獻給



庫薩

Charles B. Cousar



所有文化都免不了在既有的事實和想像的可能之間來回拉扯……文化本身的特徵，正是構思真相控制權的爭奪戰。任何文化都有正統版本（事情的理想與現實），和與之抗衡的觀點（事情的其他可能性）。所謂的其他可能性可以是看來可取吸引人的，也可以是看來遭透和駭人的。所有文化中的成規、習俗、權威、正統都與冷僻的神話、另類小說、及（最重要的）人類無窮的想像力有辯證關係。合乎正典與常規都免不了跟「另類」的想像發生衝突，而這些「另類」有些是剛冒起的，甚至是不公開的，有些是口述的，甚至是喧鬧的，有些則是在主流建制下的，例如一些教派或異見運動。正典與想像之間的辯證不單植根於人類文化，亦巧妙地賦予文化動力，使它變幻莫測，自由自在。

阿姆斯特丹姆（Anthony G. Amsterdam）與布魯納（Jerome Bruner），
Minding the Law（《關注美國法律》）

目錄

中文版序	9
序言	11
導論：富想像力的回憶	17
1 妥拉	36
2 矛盾的宇宙神蹟（創世記一～十一章）	56
3 先祖（創世記十二～五十章）	77
4 出埃及記	90
5 利未記	111
6 民數記	124
7 申命記	138
8 五經摘要重述	152
9 先知書	161
10 約書亞記	173
11 士師記	191
12 撒母耳記上下	207

13	列王紀上下.....	227
14	以賽亞書.....	249
15	耶利米書.....	278
16	以西結書.....	301
17	小先知書（一）.....	331
18	小先知書（二）.....	377
19	先知書摘要重述.....	420
20	著作.....	432
21	詩篇.....	440
22	約伯記.....	465
23	箴言.....	484
24	五卷.....	505
25	但以理書.....	558
26	以斯拉記和尼希米記.....	575
27	歷代志上下.....	594
28	「著作」摘要重述.....	607
29	總結反省.....	618
	參考書目.....	639

中文版序

向

中文版讀者致以友好的問候！

此書譯成中文，甚感欣悅。我並非察覺不到翻譯要面對的挑戰，以及我們之間文化、政治、經濟、歷史問題的深層差異。但即使有這些重大差異，我希望此書仍然清楚易讀，有助你更充分理解聖經為信仰所作之見證。

讀者肯定會發現，本書難免從西方思想範疇出發，而且著眼於我從西方文化中體會和認識到的信仰挑戰和契機。此外，本書無疑會專注於西方學者長久面對的歷史評鑑的重重謎團。我也深刻察覺到美中兩個超級大國爭奪控制權和威望，造成陰影籠罩的緊張局面。毫無疑問，從自身文化和歷史處境所產生的盼望和難題，是我們都無法逃避的。

然而，上帝藉著聖經向我們顯明，祂是跨越一切界限的神，是萬民的主。因此我相信，本書所受西方背景的薰陶，不致於嚴重妨礙我們透過聖經而共同認識真理和恩典。我希望你會發現到，本書召喚和激勵你投入信仰當中，從上帝的「不臨在」、隱藏甚至暴力，一起探知祂的「陰暗面」；但

本書也會給你帶來信仰上的把握和扶持，一同見證這位上帝的善良、忠誠、寬宏。

信徒們不分男女，都可以而且應當跨越文化和歷史的「自然」界線，以期能注意到我們這些蒙上帝所愛的兒女共有的一切。這位既創造又護理、既解救又復和的上帝，也是我們共有的人性所倚靠的上帝。我滿心歡喜，向各位讀者表達問候，並且衷心期望，透過此書我們能在共同的信仰、共同的盼望中更深地連結在一起，迎向和平與公義的未來。

布魯格曼

哥倫比亞神學院

2011年將臨期

(譚晴譯)

序言

舊約研究在詮釋方面的近期發展及過去二十年冒起的研究新方法，兩者都對教會（及牧者）處理舊約這部信仰根源與準則的著作有很大的影響。以往的學術研究都由歷史鑑別學的進路所囊括，而且大部分的舊約研究都是「專家」的學術經營，當中並不刻意要跟教會生活接軌。如此引申出的困難：不是牧者想沿用歷史鑑別學卻「銜接」得不好，就是天馬行空，漠視歷史鑑別學所得的成果，而用鑑別學之前的方法。

較新的進路與方法，特別是正典式的、修辭學的和社會學的進路與方法，讓經文更加貼近當代教會詮釋羣體的處境。當然歷史鑑別學仍有其重要的角色，但其他進路現已與之看齊，並使古代經文與當代羣體的接觸面更強烈與明顯。在本書中我努力（雖然只是個人的努力，甚至有時表現手法特殊）讓牧者及基督教信眾知道舊約研究的最新成果，並設法使他們享用這些成果。我對舊約某些部分的確較有興趣和專長，但在以個人與「同道」為對象來看，這種陳述還是容

許的。再者，也因為本書是著意給會眾及牧者使用，所以我並沒有重述歷史、地理、年譜等基本評析，而這些資料都經常出現在其他舊約導論中。我期望牧者與會眾可以從別的地方得到這些資料，因而我不必在此複述。

明顯地我從蔡爾茲（Brevard Childs）學習正典式進路，並且獲益良多，我也以書名中「正典」一詞向他致意。蔡爾茲教導我們，教會詮釋之所以合法有力，完全都是由學術的、鑑別學所構成，但卻不受其制肘。無論從詮釋範疇，還是從個人觀點來看，我都沒有對蔡爾茲的重要性言過其實。但明顯地，我也沒有全盤跟隨他的進路，就是說，我沒法認同正典成為傳統的力量，足以凌駕其他不符合正典目的、或不符合教會「信仰準則」的傳統；或者說，我不會排除任何未及符合教會標準教導的經文。依我看來，只處理正典而不注意不一致的部分，最終會演變成壓抑，這無疑是教會身處精於壓抑的社會裏最不想看到的事。

因此本書名中包含「想像」一詞，因為我相信經文體現及強調富想像力的詮釋，而這種富想像力的詮釋，不會屈從教會信仰對它的責難、限制及要求。為此，我隨意引用*Congregation*（《會眾》）這部書，這是由一些溫文爾雅的猶太文人，根據幾卷希伯來聖經所寫的文集（Rosenberg 1987）。這些發人深省的文章點出經文微妙之處，再發揚光大，遠遠超出基督教正典的範圍。我感到正正就是這

種標準的與富想像的活力的相互影響下使經文具有改革動力。若只有活潑的想像力而忽略了標準，就是把經文沖淡，對信眾毫無益處。因此一方面正典式本身有壓抑異己的危機；但另一方面富想像的活力本身則有破壞信仰莊嚴的危機。我認為正典式與想像力之間的切磋，正是最負責任及最忠實的詮釋立場。此外，我期望這就是牧者與會眾的取向，就是視聖經為一個標準，也是上帝活潑的話語。

我表明對事情理解的同時，也會引用其他學者所說的，為的是希望讀者也能參與這個豐富與深度，皆超過我所能理解的詮釋對話。我期望這種參與可以使牧者與會眾以這種方式處理經文，不單是教會下一個學習「項目」，而是要呈現「另一個世界」的福樂、自由與責任，一個有別於世俗主流文化的世界、有別於極為乏味和薄弱的傳統教導。

在思考經文呈現「另一個世界」所引起具信仰的想像力的過程中，內心便浮現兩位釋經界巨擘的指引。懷爾德（Amos Wilder）談及塑造世界的敘述體裁：

若我們找來一羣有名望的評論家，問他們虛構世界與真實世界的關係何在，他們會認為問題問錯了。首先，故事自有發展的方向，並且帶領著我們；作者虛構故事，而不是複製故事。他編造情節的脈絡，其先後次序就決定了每部分的意義。如果我們不問這些情節的意義或怎樣指涉世界，

就會使我們在故事裏喪失位置。

更重要的是，這些語言研究者會問我們何謂「真實世界」。真實「世界」並不存在，直至我們為它命名、建構成文、編成故事為止。我們所認為事情的本質其實視乎我們怎樣說。因此這也是一個「虛構世界」，我們不能在故事背後找到更「真實」的東西。由語言建構的世界，是我們唯一知道的世界！（Wilder 1983, 361）

此外，若把懷爾德對故事所作的說明稍為修改，也能恰當地用於其他文體上。

R·布朗（Raymond Brown）在他早期研究詮釋時評論過：

畢竟在聖經裏，我們就像小孩子一樣，自由地在天父家中玩耍。（Brown 1955, 28）

在不否定正典的莊嚴下，我也希望對經文的「另類性」表示認同，這種另類性甚至已超越正典莊嚴的範圍。借用巴特（Karl Barth）的名言，聖經裏有一個「不可思議的新世界」。真的！可是要注意的是，經文世界裏不可思議與新奇的程度，驚人得甚至超越一般正典的範疇，而這一點巴特也十分清楚。因此我希望我所作的努力，可以提高教會釋經想

像力及建構世界的能力，因為現今我們的主流文化是一個平面與膚淺的世界，而這並不配合上帝在福音裏所賜給我們豐盛的生命。

最後我要鳴謝很多人。本書的出版有紐曼（Carey Newman）的建議，他曾事奉於威斯敏斯特諾克斯出版社（Westminster John Knox Press）。他離職後，格洛佛（Greg Glover）接任，他努力把我的文字編修成書；辛普森（Tim Simpson）細心審閱原稿，修正本書使之盡善盡美；納偉特（David Knauert）費盡心神校對參考書目；我特別要鳴謝科利（Tia Foley），她在技術上的獨特恩賜、對我字跡的理解力、以忍耐及細心來跟進整個預備原稿的過程，這一切都使過程得以圓滿結束。我越寫得久，就越能體會我有一羣何等可靠的好隊工；因此，我要衷心感謝他們。

我懷著感激之情把這本書獻給我的同事庫薩。庫薩在哥倫比亞神學院（Columbia Seminary）的事奉吸引我來到神學院，我無悔作出此決定。庫薩除了是好朋友與好同事外，他也是教會的學術研究、牧養教導、及學院成員的楷模。為此，我很高興可以在學院裏與他共事，也難得有機會跟他一起退休。

布魯格曼

2003年聖灰日

導論：富想像力的回憶

直到五十年之前，人們對舊約導論所要探討的問題和答案，可算有一般共識。此處所說的一般共識，雖然沿用的方法奇特，但總歸是要把牢固的信仰基礎（指的是「基督教」信仰，因為在那個時代，鑑別學術研究幾乎全由基督教學術界囊括），以及當時行之有效的鑑別性判斷結合在一起。這些學者好不容易在信仰與鑑別學術之間取得平衡，這種平衡在當時也看似公正和可行。但到了最近，一般共識已不復存在；取而代之，各種不同的觀點和方法紛紛湧現；如今學者之間意見紛陳，也就不足為奇了。結果就是，出版一部導論，成了極之複雜和困難重重的差事。本書可說是個人的嘗試，希望提供一部有嚴格分析基礎、思路貫徹的導論，能夠作為一部導介，為教會提供既有嚴格分析基礎，也具備神學承擔的讀經方法。大致上，我會指出現時學者的主要見解；但當然作者著書立論總要運用自由，選擇從某個視角論述，否則寫這部導論就意義不大。在本書中，我運用這種自由的方式，我相信是既負責任，又不失分寸的。

開始的時候，讀者要思想四個主題，都是閱讀舊約時常遇見的問題。

1. 舊約這個名稱值得反省，並很快使人聯想到一堆艱深的議題；當然這個名稱是指基督教聖經中既定的一些「書卷」。以基督徒身分閱讀這部聖經，我們漸漸地意識到猶太人是我們的「信仰伙伴」，一同相信這部聖經中的神；因此，「舊約」這個名稱並非沒有問題（Brooks and Collins 1990）。

舊約這個名稱肯定反映基督教的傳統。然而除了傳統外，這個名稱也是一項認信，代表基督徒會經常專注新約，以致於把新約與「舊約」深深地連繫起來閱讀。因此，聖經的兩部分稱之為「舊和新」，當中「舊的部分」要在新約耶穌彌賽亞身上，才能得以實現。當然這是基督教的基本信仰，這一點從早期教會就已表明，但當中至少有兩個原因使這個說法變得不簡單。

首先，基督教歷來處理「新 / 舊」的關係，似乎都是預設要以理解新約為依歸去讀舊約，可是在嚴謹的猶太教闡釋相伴之下，卻站不住腳。這也不是本書的假設。因此，當說到「舊約」時，我預留了空間，以便基督徒閱讀時可以面向新約，也能讓猶太人名正言順地面向猶太教的權威文獻他勒目（Talmud）。這並非基督教信仰所作的妥協，而是要避免任何壟斷性的闡釋，以致排擠同樣認真地對待經文的猶太教的闡釋；他們的闡釋同樣值得我們慎重

對待。因此讀者閱讀舊約時，必須衡量基督徒怎樣與猶太人「彼此配搭」——怎樣的闡釋使我們與猶太人同行？怎樣的闡釋使我們與猶太人分道揚鑣？這並非容易回答的問題；既不是要基督教信仰妥協，也不需要猶太人的俯就。

其次，舊約這個名稱不幸地經常被視為替代論的理據（即新約替代及淘汰舊約）。這假設在部分新約經文中是顯而易見的（例如，來八13），而且在很多基督教的詮釋與實踐中是沒法推諉的（Soulén 1996）。可是，這樣對「新／舊」兩約的理解既不準確也不濟事，因為「舊約」這個名稱期望印證古以色列的信仰，是跟早期教會信仰所說的耶穌有密切關係。基督教信仰與猶太教之間有連貫，也有斷裂，要釐清也不容易。基督徒理解的基督教信仰，以及基督教闡釋的新約，都顯然不可能離開舊約，也不能容忍以任何形式取締舊約——這一點打從馬吉安（Marcion）時已被教會澄清。在早期教會的教導裏，馬吉安意圖把舊約的上帝與新約的上帝二分；教會不久就否決了這種教導。因此，「新／舊」的連繫不是要從基督教中摒棄舊約，而是堅持舊約是基督徒閱讀新約時不可或缺的一部分。無疑舊約提供了一個信仰與詮釋的範疇，幫助我們了解新約；若沒有舊約，我們就不能準確閱讀和理解新約。當讀者看到這些議題是如此複雜和富爭議性，就足以意識到「舊約導論」裏的舊約盛滿了不同的詮釋，錯綜複雜。舊這個字不僅是個約定俗成或方便的稱號，更深深道

出教會與猶太教之間的困境和微妙關係，這困境和微妙的關係早已在保羅的羅馬書第九至十一章裏得到充分印證。

2. 一部舊約導論、一部舊約文學研究、一部舊約神學宣稱的審議，讀者不要將它們與古以色列史或以色列宗教史混為一談。雖然如此，要了解舊約的文學或神學立場，就不得不對古以色列史及以色列宗教史有興趣和認識。簡單來說，我們需要了解舊約裏的以色列史清楚分為三個時期：

- (1) 前王國時期：由以色列開國到公元前1000年大衛的興起
- (2) 王國時期：由公元前1000年大衛的興起到公元前587年耶路撒冷被毀
- (3) 後王國時期：公元前587年之後，包括被擄與回歸，並猶太教的形成

整部舊約設定了這個框架，並成為易於理解其文學所要表達以色列在社會政治、經濟生活處境下與上帝關係的方法。雖然文學與歷史處境的連繫未必密切，但文學顯然是衍生想像力的工具，它的特點便是刻意與真實歷史處境連繫。

明顯地，以色列信仰與舊約文學之間的歷史問題極為複雜。因此，要寫一部導論本身也同樣困難。大約兩代之前，鑑別學者均認為，聖經故事情節都緊貼歷史上以色列

的真實經歷（Bright 2000; Hayes and Miller 1986）。但到了最近幾十年，新的鑑別方法冒起，再加上新觀點與新問題的出現，使很多鑑別學者得出另一個結論，說舊約的情節對於尋找「事情真相」幫助不大。縱使學者不斷努力研究，可是我們其實仍然沒法得知「事情真相」。舊約並不是報告文學，而是被世代代的人詮釋過濾，再加以重組的記憶。而且很多詮釋者更把某些神學意向加諸於這些記憶中。這不是說聖經裏的歷史「不可靠」，而是我們在面對聖經時，要探究當中的互動詮釋過程是怎樣的。再者，聖經以外的證據如考古學殘骸與碑文，更加令很多學者斷定舊約所宣稱的「歷史」，是沒有「可驗證事實」的基礎。在這判斷下，聖經的故事情節——大膽說句——都是虛構的。看到人們為這個判斷爭論不休時，就足以使我們明白到「真實的歷史」與「宣稱的歷史」的鴻溝究竟有多大，我們甚至明白到學者所認為的「真實的歷史」本身，也並非不偏不倚的以色列史。為達到文學導論的目的，我們可以專注於經文所呈現的歷史，而同時又留意真實的歷史處境如何影響歷史的記載。讀者大可以專注於舊約文學，原因不單是本書並非歷史研究，而且就算是經文本身也不涉及現代觀念的「歷史」。文學既是承載信仰立場的媒介，因此便不受鑑別性歷史重構的興衰左右，因為文學並不是「事件」的產物，而是富想像力詮釋的產物。聖經原來就跟現代人所謂的「歷史」有一段距離，這說法可以

使某些讀者釋懷；這不是聖經的失敗，而是硬套於文學上的現代詮釋類型的失敗，這些類型所得出的結果，竟然與文學本身不協調（Childs 1979）。

3. 舊約研究在過去幾個世紀都是歷史研究的項目，直至最近才被冠以**正典**這個名目——為「歷史」研究以外的另一個研究方向。「正典」這個名稱印證了聖經文學為信仰羣體起規範與管制的作用。在舊約研究裏，這個名稱是指在猶太教與基督教信仰羣體中，由一系列的書卷所組成的聖經文學作品集。**希伯來正典**——就是猶太人信仰的標準——是這部導論要探討的。希伯來正典，就是一系列標準的書卷，是由三部分所組成。

妥拉（Torah）由創世記、出埃及記、利未記、民數記和申命記所組成，傳統上稱之為「摩西五經」。這個文學集在猶太傳統中享有最高的聖經權威，引申至基督教傳統中亦然。它在公元前五世紀，即以斯拉時期前已經成形。

先知（Prophets）作為正典包括八卷「書卷」，它們分為兩組。前先知書（Former Prophets）包括約書亞記、士師記、撒母耳記和列王紀；而後先知書（Latter Prophets）包括以賽亞書、耶利米書、以西結書、十二小先知書（合為一卷）。這套文集在公元前二世紀已經成形，這一點有便西拉智訓的印證；這套文集的權威比妥拉稍遜。但自從死海古卷顯示一個比較多變的情況後，這種共識多少受到質疑。

著作（Writings）包括十一卷各類型的書卷：

三卷主要是詩歌體裁書卷：詩篇、約伯記和箴言

「五小卷」(Five Scrolls)：路得記、以斯帖記、傳道書、耶利米哀歌、雅歌

編修歷史類書卷：歷代志上下、以斯拉記及尼希米記；和唯一的天啟書卷但以理書

這些書卷很遲才被確立成為正典，大約要到基督教時期。而這些書卷的正典權威亦稍遜於妥拉和先知，即「律法和先知」（見太五17，七12，十一13，十六16，二十二40）。讀者應留意更正教的正典有別於羅馬天主教／東正教的正典，後者還包括七卷第二正典（deuterocanonical）或被稱為次經（Apocrypha）的書卷。這個名字意味著這些書卷對基督教羣體的信仰發展來說，普遍處於次要的位置。因此，在我們的研究中，只會集中主要的文本傳統。

正典的形成過程——就是這些書卷如何在信仰羣體內成為權威——很大程度上我們無法知曉。但肯定的是，宗教領袖對當時屬於羣體的聖經應包含哪卷書展開過激辯。當然在核心上，哪卷是主要權威著作是顯而易見的；但對邊緣部分則意見不一。雖然正典最終都獲得近乎正式確認或公開接納，但無疑確立正典的過程基本上反映信仰羣體的運用。這些書卷都被公認為最恆久適用、可靠及「意義深長」的，就是真確的教導。這不是說這些書卷在信仰、道德或美學等各方面都是最「好」的，而是說它們能凝聚

信仰羣體。這一系列的書卷成為標準的起點與文學存庫，讓傳統與想像的過程生生不息，構成了猶太教的羣體，再衍生出基督教羣體的信仰資源，他們藉這些資源去了解、肯定和接納拿撒勒人耶穌為神學的重心。

但正典的問題關乎猶太人的書目，這對基督徒來說是複雜的。其複雜性在於公元前三世紀有一羣在亞歷山太（Alexandria）的猶太羣眾，他們發展了一套更開放、更具包容性的權威書目，而這些書卷都是以希臘文寫成的。這套正典譯本稱為七十士譯本（Septuagint），這套譯本比「猶太正典」更廣泛更寬鬆，這個情況反映了不同的文化與知識氛圍。在基督徒取用猶太正典資料一事上，天主教傳統選取了較多書卷的希臘文正典，最終反映在羅馬天主教的正典上。而始於十六世紀宗教改革的更正教傳統，雖然選擇返回書卷較少、約束較大的猶太正典（即本書要探討的），卻不跟從猶太正典的排序，而是跟隨希臘文譯本的排序。因此更正教基督徒所熟悉的聖經，是希伯來聖經的書目加上希臘文傳統的排序結合而成。而羅馬天主教所用的希臘文正典，有較多的書目（是更正教的希伯來正典所沒有的），這包括次經，即更正教認為是「半認可」的書卷。

使我們對正典感到興趣的，除書目和排序外，更是「正典」最近被認為不單是一項歷史發展或文學決定，更是一項神學實踐。即是說，文集的形成是由神學所推動，關係

到以既定的神學信念去塑造文學。桑特茲（J. A. Sanders）已證明「正典形成過程」有助建立一神論，即使大部分最後納入舊約的書卷不一定有此看法（J. A. Sanders 1976）。而蔡爾茲指出，書卷的形成與編輯過程，最後達致「最終形式」，是為了建立正典羣體的核心信仰（Childs 1979）。蔡爾茲甚至進一步提出，在正典形成過程或形成正典模式以外，我們可以在現今的標準正典釋經中，看到維繫教會基本的教義信念（Childs 1993）。從這個由下而上的觀點去看文獻本身，這就是一個標準的神學聲明；它的形成是由強烈的神學信念所推動。

後者的論點引發不同的陳述和激烈的辯論，因而使讀者注意到一個關於舊約的重點：經文裏的歷史宣稱與現在經識別後的正典宣稱之間有很大的張力。直至最近，歷史宣稱一直在鑑別研究裏佔有重要的地位，而「正典」則被視為文學裏既不重要，也是屬於後期的特徵。現在對於一些學者來說，經文的神學取向是較為重要，而且大概也超越那些稱為歷史的東西。對教會圈子（包括神學院）裏的釋經者，神學取向也是最基本的關注。而在其他重視「客觀性」的公共圈子裏（例如大學），則會用不同的角度看事情。正面來說，重視正典形成過程，對以教會為中心的讀者來說，是一種釋經上的成就；但反過來說，對一些抗拒教會干預鑑別研究的學者來說，這是利用意識形態扭曲經文。因此一個人對正典形成過程的判斷，大概並非單純非

此即彼の決定，而是反映他對猶太教與基督教釋經羣體的認信立場。這個議題在當今的學術研究裏仍未得到解決。但無論如何，經文的「最終形式」與歷史報道文體總有差距。在往後的討論裏，讀者需要時常留意歷史宣稱與正典的推動力之間的相互影響。

4. 歷史報道文體與正典的形成之間千絲萬縷的關係；而相互影響的過程就是傳統的運作，這包括聖經的形成、傳遞和詮釋；我們可以稱這個活動為「富想像力的回憶」。

羣體以代代相傳的方式，形成了回憶的部分，就是父傳子、子傳孫，所傳講的是羣體認為最有價值的知識（見出十1~2，十二26，十三8、14；申六20；書四21；詩七十八5~8）。我們或會假設所記下的東西大概都有事實根據，例如在出埃及敘述的背後，肯定發生過一些重大的釋放事件，可是我們沒法得知發生的事情，所以無法確實聲稱「真有其事」。此外，回憶本身充滿富想像力的自由，超越任何曾經發生過的「事件」的範圍。有時，富想像力的重組是刻意的，為的是讓記憶更切合下一代的需要。因此，例如在出埃及記第一至十五章關於出埃及敘述中，內容包括被擄的資料，目的是讓公元前六世紀的一代，從巴比倫得釋放的經歷，明白出埃及的記憶。的確，有時一些富想像力的重組已超越「發生的事件」，那就沒有價值，也站不住腳了。無論如何，重述傳統形成的過程，並不是

糾纏於舊事，而是要重新創造一個有根基有活力的意義世界；這個世界是由聽信息的一代經歷協調與詫異，並隨著時間而融入生活所構成的。

我相信這種富想像力的回憶是一個線索，幫助我們把聖經看作信仰的可靠表達，同時也使我們嚴謹地學習。鑑別學術研究有好一段時間嘗試把「可靠的回憶」與富想像力的推斷分辨出來，務求使事情盡量簡化（von Rad 1962, 105-115, 302-305）。當今的學術研究卻對此頗有懷疑：一方面學者越來越對舊約所宣稱的「歷史」表示不可信和不能驗證、並認為是不大可能發生的（Dever 2001; Finkelstein and Silberman 2001）；另一方面，學者承認經文盛載意識形態，因而不能視為可靠（Barr 2000）。認識到這些鑑別性判斷是重要的，並可避免對經文作不負責任的解釋。

但同時，我們可以判斷，把現代主義者對可靠性的測試強加於經文，和要求經文解說一些不打算交代的事，是十分「強人所難」的。因此家長向子女所講的標準傳統（因長時間應用而成為正典，並一直將這視為標準），是一個富有意義的世界，其主要的角色為以色列的上帝耶和華，他在以色列的敘述與詩歌中行事，並被視為對真實的可靠呈現。有了這些鑑別學的規範及洞見，我們只會容許一個有紀律和自主的想像下進行該重述。當然我們也會留意到當今學術圈子裏一些對經文的質疑，其實也是現代實證主義下具想像力的詮釋；但我不希望在這個議題上糾纏。

傳統形成過程的動力這個概念，在舊約研究裏並不是新發現。早於十八、十九世紀啟蒙時期起，傳統形成的過程已依照一系列建議的底本，變為基本的假設，用以解釋舊約歷史性的經文。當時的學術是以「底本」作為思考的依據，但我們留意到所謂的「底本」只是構成聖經文本中、傳統形成過程裏的一些階段和中途站。一個甚具影響力的假設，至今在不少著作中仍可看到。這個假設說以色列的「歷史性的回憶」這個源遠流長的傳統，是由幾個年分所標示，包括公元前十、九、七和五世紀，分別代表假設性底本中的耶典（Yahwist，簡稱J）、伊典（Elohist，簡稱E）、申典（Deuteronomist，簡稱D）和祭典（Priestly，簡稱P）的傳統。每個傳統層面的形成全靠回憶的事情、材料的取捨，並加以重組而得出一個嶄新的敘述。經文的最終形式，就是結合了這幾個主要重組的方法，把回憶的主要傳統混合而成。

各項底本的假設，是基於以色列的宗教不再發展，但其過程所產生的動力，仍是受到肯定的，縱使表達的形式很不一樣。直至二十世紀中葉，學術研究才由「底本」轉到「傳統」。但無論如何，重點也是在其動力上。傳統是一種富想像力回憶的實踐，包括它的最終形式。

為了下一代能實踐信仰，在講述與轉述傳統形成的過程裏，每個重述的版本都必然著意把本身的重述視為「最終」而正確的版本，雖然在這漫長的過程中，肯定有不同

的版本出現。但在這過程中，卻沒有一個傳統形成的過程可以突圍成為「最終」版本，反而是在傳統形成過程的各個階段，漸漸由新的版本所取代或「更新」。無疑，我們會假設較新的版本是「最終與正確」的傳統，但它最後也會被取代。在某程度來說，是被往後記憶的版本所取代。可喜的是，經文的複雜性對於每位仔細閱讀經文的人來說是明顯的，因為當有新的傳統形成過程冒起及取代部分舊資料時，舊資料與新傳統都會被保留。這種保留是可喜的，更往後的傳統主義者往往會從舊有資料中尋回一些有用的、一度棄用的、「被摒棄的」資料。

令教會的聖經得以形成傳統的過程，並非一個單純的報道行為，而是在每一個變動裏，都是刻意改變下一代的信仰理念，我會指出這個意向的三方面。

首先，我已指出使聖經得以形成傳統，是一個恆常的想像力行為（D. Brown 1999, 2000）。這是說，文學不僅是描寫人所共知的世界，也是大膽運用藝術的觸覺和修辭去安置、描繪、證明這個世界超越「人所共知」的地方。這種想像力的神學觀點就是，世界是由耶和華（YHWH）這位主角來制訂的，縱然這位全然聖潔的角色，拒絕為了平易近人而以任何傳統的形式出現。這個富想像力的神學向度——即呈現一個由耶和華這角色所制訂的世界——能與富藝術性的觸覺相配，並且運用詩歌、敘述、神諭與律法把現實呈現。經文的藝術特性並非千篇一律的，例如

撒母耳記的敘述、約伯記的詩歌、耶利米書的比喻，都讓我們看到以「非常措詞」去呈現和見證一代人的「非常經歷」，使聆聽的一代人藉此得到「非常的經歷」；若沒有這種共用的、非常的語言，這情況就不會出現了（Ricoeur 1975, 107-45）。

第二，人們普遍認識到傳統形成的過程深深被意識形態所滲透。形成傳統的每一代人都不是機器。縱使我們不一定認識他們，不知道他們姓甚名誰，但他們倒是活生生的人，在現實社會中生活。他們有擔憂、渴望，也保護他們的社會利益和財產。當然，傳統主義者在任何時間下，都能成為馬克思主義者的研究個案，即「真理」無可避免地被「利益」所滲透。而當馬克思主義者把注意力集中在經濟利益時，我們也不難在傳統形成的過程裏，看到性別、種族、階級、族羣區別的利益運作（Jobling 1998; Schwartz 1997）。因為經文透露了這些痕跡，所以它們明顯是公開讓我們回顧和評論的。正如D·布朗（David Brown）所見，後期的傳統形成過程會反過來評論已建立的經文傳統。當然我們要知道，每次評論較早的傳統（包括我所作的評論）本身都不太可能是單純的，卻是反映社會地位和利益的。

第三，視經文為標準的猶太教與基督宗教羣體，以不同形式確認經文是上帝的默示。有了這個確認，宗教羣體已超越鑑別性的研究，因為學術研究的懷疑特質，使人不能

這樣宣稱。這些宗教羣體作出這項宣稱，並非出於蒙昧無知，或需要作出防範性的答辯，而是因為這些羣體隨著歲月，發現這些經文承載及見證令人信服的生命，就是有意義的、負責任的和健全的生命。

默示這個詞語當然並不簡單，若我們還記得「藝術想像力」的話，我們開始時說過聖經文本是「上帝的默示」，如同每個藝術技巧都是上帝的默示一樣。我們知道藝術家有獨特的恩賜，使他們可以在非一般的情況下顯出超卓的能力。這裏我是想指出一個重點：構成舊約的歌唱家、說書人和詩人，事實上已經以非一般的方法超越自己。

當基督徒提及聖經是「上帝的默示」時，當然還有其他意思；我們所指的是上帝自己的目的、旨意和臨在「流露」在經文裏。這項宣稱並不如字義主義者所稱，以為上帝的靈「直接口授」，彷彿上帝在人類作者耳邊低語。明顯地「上帝的默示」是以一個未臻成熟的方法，說明整個傳統形成過程在持續、並收錄一些對真實重複的描述，並且這些真實都是藉耶和華的聖光去揭示的。藉人類的想像力與意識形態所作的揭示，我們得到關於生命在世界裏所隱藏的事，和上帝的生命在世界裏的「啟示」，但這並不會被人類的想像力與意識形態所馴化。又因為我們是在教會裏獲得這些，因此我們可以對實際傳統形成的過程，以顫抖的聲音大膽說出：「上主的話……感謝上帝。」

細心的讀者會發現傳統形成的過程裏的三項元素——

想像力、意識形態和默示——並不容易互相協調，特別是人類的意識形態跟上帝的默示在定義上是格格不入的。這完全正確！就是這一點使舊約極複雜與不確定；同時也趣味無窮和引人入勝。有時候人類魯鈍的意識形態、上帝隱藏的默示、（也許是）上帝賜人類的想像力，這三者的相互影響都反覆在各類經文裏出現。就是這三者的相互交織，使經文需要一再詮釋；如此，傳統形成的過程永不可能有定案，因為經文的詮釋需要無止境地更新（例如當時聖經教導有關「奴役」的情況是來自「上帝的默示」，但現在被視為意識形態 [見Haynes 2001]）。這些不可思議的結合，令經文需要一再處理；但當教會詮釋者與學者整理經文時，無可避免地也是結合了想像力、意識形態和默示。

傳統形成的過程是有無限可能的，但我們可以作出以下的區分。第一，傳統形成的過程是漫長的，而且較經文成為正典還要早。這個過程大多是無法看見，也是無法掌握的。但我們可以看到在有正典之前，傳統形成的過程，已經有明確的神學意向（J. Sanders 1976）。第二，正典的成形，是建構傳統過程裏的其中一環，讓我們在會堂和教會中有公認的「聖經」。我們對正典成形的過程所知不多，只知經過相當年日後，包括對文獻的爭論，才被確認——先是猶太羣體、然後是基督徒羣體知道哪卷書「入圍」，哪卷書「出局」。但第三，我們要認識到正典的成形，並

沒有中止傳統形成過程，這一點很重要。富想像力的表達、對意識形態的熱誠，及上帝默示的隱秘性等的影響力，都一直在會堂與教會的詮釋上起作用。在猶太教裏，這個傳統形成的過程（使他們自稱為標準權威）以他勒目、米大示式（midrashic）推演法和拉比不斷教導的方式出現。在基督教傳統，我們可以看見新約對舊約作出了大量的詮釋，而新約本身當然也成為了教會的標準（Moberly 1992）。新約以後，教會權威及學術羣體（與教會權威保持距離）不斷進行詮釋。不斷的詮釋使到各時代各教會處境的詮釋者，能在教會身處的學術型態與文化環境中重新述說信仰。例如，早期的護教者，用新柏拉圖式的希臘哲學述說信仰的核心內容、阿奎那（Thomas Aquinas）用亞里士多德（Aristotle）的哲學型態、改教家人文主義的「新學術」；在我們的時代，解放神學家會用馬克思的哲學方式。此外，正典成形以後的傳統形成過程，往往對經文有很強烈的規範，這種情況在羅馬天主教、信義宗、聖公會、或加爾文傳統中顯而易見。正典成形以後的詮釋，免不了給聖經冠以某些角色，因而有時在改革的危機中，對正典的空前關注，會徹底質疑建立多時的傳統。

經文本身的特別之處，就是衍生無窮的詮釋；因它本身是充滿想像力，也滿載意識形態。在這些宗教羣體中出現的「這書」，正好說明了一種長期的不安，它的特色是擔心「古風不再」，包括擔心以往的詮釋使經文顯得「過

時」。當我們問為何經文衍生不斷詮釋的傳統時，我們要參考特雷西（David Tracy）的答案，他認為「經典」的特性，是能讓新論述不斷出現（Tracy 1981）。縱使我認為特雷西對「經典」的表述並不適切，卻是非常重要的，因為這個表述承認聖經有偉大著作的特性，即拒絕任何單一枯竭的理解。

教會信仰除了宣稱聖經是「經典」之外，也宣稱聖經這部教會的經書是無可比擬的，因為它是上帝所賜的——祂透過人類超拔的寫作——見證上帝存在的真實，和祂掌管一切的受造物。因為聖經是上帝所賜的，而上帝是藉著隱藏在生命裏的作為賜下聖經；因此聖經不斷使人喚起、需要、渴求新的理解，並對這些理解產生驚訝。唯一使這書變為偶像的方法，是想像已賜下一個終極的詮釋；而這種想像行為，極之違背經文裏形容的活潑的上帝。唯一避免這種偶像崇拜的方法，是要知道這位活潑的上帝沒有為經文賜下最後的詮釋，祂一直抗拒我們的解釋取向。

如果傳統形成的過程是如實進行的話，就必定是在紀律、嚴謹程度和才智上都是一時無兩的。這個過程必須勇往直前，就是每次我們在會堂或教會裏聚會，述說或分享，閱讀或研究時，每一次我們都開放自己給「話語的活水」。有兩種態度會中斷傳統形成的過程；一方面，教會有一種氣氛——有時連於所謂的「正典」視角——即斷定「真正」的詮釋已經存在，而我們要做的是重述。另一

方面，一些如士來馬赫（Schleiermacher）所說的「有教養的宗教藐視者」，他們身處教會邊緣，往往忽略傳統形成過程的「深厚特性」，並且按表面意義去理解聖經，只用現代理性這面鏡去看事物，結果視傳統為不合適而拋棄。任何一種態度——無論是教派的封閉或是理性主義的不耐煩——都錯過了使人豐盛和驚訝的「新鮮陌生」的聖經世界。

1 妥拉

經過幾世紀過量使用鑑別學之後，現在很多詮釋者都重返到一個觀點，就是認為從創世記到列王紀下（路得記除外）的經文構成了古以色列的「基本敘述」，並為猶太教累積了既富想像力，也忠於事實的記載。這觀點頗為傳統，並需要不顧一些重要的差異，包括鑑別性與正典性的差異。持這個觀點的人，必須不顧妥拉的記載與先知書的記載之間的分歧，即申命記與約書亞記裏對摩西之死有根本的差異；同樣他們也必須漠視塑造創世記至民數記的祭典資料，與主要構成申命記至列王紀的申典神學之間的鑑別分歧。在某個程度上，我們可以視這個基本敘述的九卷書（撒母耳記上下作一卷、列王紀上下作一卷）為以色列記憶的描寫，即記載由世界的創造（創一章）到以色列被擄到巴比倫（王下二十五章）。毫無疑問，列王紀下二十五章27至30節作了一個文學、歷史及神學的決定性結語。既然猶大王族以被放逐到「不潔之地」結束，那麼基本敘述就是一個非一般的想像行為，大膽宣稱世界的故事——就是天與地的故事，其高潮

是耶路撒冷的領袖和居民被逐到外邦之地。當然，這個想像力所建構的「世界的故事」顯示了一個認信，就是這個「世界的故事」是「我們的故事」，也就是以色列被擄一代的故事。除此以外，正典派學者也大膽堅稱這項自我中心的認信是來自默示，不單是關於以色列，更是關於以色列的上帝：上帝對世界的心意來到公元前第六世紀猶太人被擄，就停在深沉的哀傷之中。無論如何，這麼長的敘述展現了一種強大的詮釋能力，把關於世界最大的真理與以色列最具體的生活連繫起來，這種詮釋能力並不常有，卻是舊約經文的特徵。

縱使我們接納這種基本敘述，卻也需要減慢步伐，把敘述段落拆成小段，以致看到組成正典本身的特質。

基本敘述（創世記至列王紀下）分為妥拉（創世記至申命記）與前先知書（約書亞記至列王紀）兩個正典部分。這個文學上的重要區分，既反映文學發展的隱藏故事，也反映對正典中兩類截然不同的部分的規格與權威作出不同的神學判斷。我們將會看到，妥拉與前先知書的分野不只在形式上，也在實質內容上。這個分野出現在摩西之死的記載上：妥拉以摩西之死結束，這個傳統肯定了摩西是典範人物和導師，他確保了妥拉文獻的權威。這不是說摩西就是現代理解下的書卷「作者」，而是說這些書卷在傳統上以這個人物作為至高無上的權威。再者，在這個分野點，以色列進入應許之地（在約書亞記）。因此，摩西的妥拉與摩西的生平必須在進入應許之地前結束，雖然作為

建立者，他卻被拒進入應許之地（見申三十四4）。前先知書（約書亞記至列王紀）記載已得地的以色列，與之相對的是妥拉記載以色列作為未得地的人民而熱切地向那地進發（J. A. Sanders 1972）。在這一章，我們會探討妥拉，稍後才討論前先知書。縱使這樣處理，但顯然這兩部著作作為基本敘述的兩部分，是有密切的關係。記載著未得地事蹟的妥拉「帶著渴望」指望擁有地上的敘述，而前先知書這個已得地的敘述則指望未得地時的文獻作為得地後生活的標準。在經文裏，這種未得地 / 已得地之間的辯證關係，正好闡明以色列的自我認識。就是這種辯證使基本敘述的兩項單元連繫得既深刻又令人佩服，而明白這辯證關係對理解舊約裏的神學宣稱是重要的。

舊約的首五卷書（創世記至申命記）構成猶太教的妥拉。在基督教的用語裏妥拉被典型地誤譯成「律法」，但事實上「教導」——即是給予引導的教訓——是較為合適的翻譯。對猶太教來說，妥拉的最終、正典形式，是他們的標準教導，也引申成為耶穌及早期教會常常訴諸的傳統。妥拉的教導混合了敘述和誡命，縱使兩者如何互相結連仍不太清楚。很多學者都致力尋找兩者的關係。柏林（Berlin）寫道：

究竟妥拉是一套律法集，並由敘述段落作接合；
還是妥拉基本上是敘述體，而從中加插律法資

料？……究竟敘述是律法的背景，還是律法是敘述的細節？這就像問人從一幅感知圖像看出是一個花瓶，還是兩張相對的人面一樣。在妥拉裏，沒有啟示敘述就沒有律法；而沒有律法就沒有啟示敘述。律法若欠缺啟示敘述，就沒有存在的理由，而啟示若欠缺了律法，也會內容空洞。在分析個別律法或律法集的同時，我們也需要考慮把律法與敘述放在一起，才有可能產生更多的意義。（Berlin 2000, 25, 30-31）

鑑別性學術研究花了長年累月的努力研究妥拉的文學背景，即複雜的傳統形成過程，以致構成五卷具正典性和規範性的妥拉。總的來說，在超過250年的鑑別性學術研究階段裏得出一個總結，就是妥拉的構成包括（a）各種豐富且複雜的傳統，而這些傳統由很多處境引申出來（包括以色列以外的資料與文化）和（b）藉長年累月的穩定神學意向，把這些資料加以整理與詮釋。換言之，傳統形成的過程是把可用的資料納入及轉化。結果是複雜的傳統形成過程，產生一個同樣複雜的傳統；它們非常粗略地見證耶和華——以色列的上帝，天地的創造者，也是以色列的拯救者及帥領者——的性情、心意與臨在。但顯然這種持久的詮釋決心，並非完全充滿後來成為妥拉的經文，因此妥拉本身也反映了一種張力，這張力就在不同的材料各自表述，和某種神學意向嘗試融

合各項材料，甚或壓倒資料的原意之間產生。鑑別性研究，基本上是注意資料的複雜性與多元性，而單一的「教會式詮釋」，則主要注意傳統形成過程中的神學恆久性。我認為我們閱讀時應同樣注意兩者，而不應該以偏概全。再者，沒有任何觀點在理性上更勝一籌，這一點是清楚不過的。因此一個負責任的詮釋，便是對鑑別性研究所關注的多元和複雜；並「正典」所促進的不變和一致，以同樣認真的態度看待。

傳統上有一個古老的讀經假設，就是妥拉是經摩西授權的（因此也是他「著的」），這假設在新約尤其顯著（例如，太十九7~8，二十二24；可一44，七10；羅九15，十5、19；林前九9，十2）。我們要明白起初傳統所說的「摩西的妥拉」，其實是把以色列的訓導歸於這位最公認的導師的一種說法。這種說法不帶有任何現代對「作者身分」的觀念，因為傳統所關注的是權威，而不是作者身分。對於妥拉中「摩西作者的身分」這個議題，一直以來都爭論不休，而鑑別學者傾力去揭示「摩西作者的身分」所隱含的傳統形成的複雜過程。我們會提及四方面的學術研究，它們對探討這種複雜性各有千秋。

1. 威爾浩生（Julius Wellhausen）把長久的鑑別學研究概括及鞏固成為「底本說」，他提出妥拉的最終形式，是由一連串的「底本」所組成，每個底本反映及表達了以色列宗教的某一模式。他在1885年所寫的名著，成為這個假

設的代表作，在超過一個世紀裏佔主要地位（Wellhausen 1994；見 Miller 2000, 182-96）。在十九世紀德國學術圈子裏，這個假說嘗試證明及了解經文本本身所呈現傳統形成的複雜過程。

2. 袞克爾（Hermann Gunkel）企圖在威爾浩生所假設的底本裏，找出口述傳遞的獨特文體類型，這些類型的資料就是構成所假設的「底本」（Gunkel and Begrich 1998）。袞克爾透過介紹「神話、傳說、英雄事蹟、寓言及短篇故事」這些格式類型，使人留意這些資料的藝術性、想像性，其特點是以任何科學角度都不能稱為「歷史」的。因此袞克爾開啟了一個讓人欣賞及研究經文的新方向，是威爾浩生所提倡的主流歷史類別裏沒有提及的。奇特的是，袞克爾的見解要用上超過一個世紀才能對學術界有較大的影響。說「傳統的形成」有別於「歷史」這個更嚴格的概念的，便是袞克爾。

3. 亞布萊特（William Foxwell Albright），是首位美國「聖經考古學」的人物，他作出一個重大的嘗試，就是要證明聖經的資料，能與聖經以外的證據吻合，以致可以證明聖經的資料是「歷史上可靠」的（McKim 1998, 558-62）。在二十世紀中期，「聖經考古學」這門學問是一股強大的學術力量，使舊約聖經的神學詮釋，在假設經文反映史實的情況下，得以大大開展（其中包括最嚴謹的學者）。當然這個判斷極之偏向篤信聖經的人。在過去二十

年，這個進路所帶來的重大影響已被推翻了；現在學術界已對經文的歷史可靠性提出全面懷疑。要留意後來這種懷疑的態度，可能與早期的信仰主義一樣有強烈的偏向，而歷史的問題依然未能解決。

4. 馮拉德（Gerhard von Rad）或許是二十世紀最具影響力的舊約神學詮釋者。他在1938年發表了一篇文章，提出了他主要的進路，後來在兩冊*Theology of the Old Testament*（《舊約神學》，von Rad 1966, 1-78; 1962; 1965）中闡釋他的觀點。馮拉德提出舊約早期「歷史」傳統以一個簡短認信作為開始，後來定期加以修改、擴充，並且在往後世代的新處境中重述。這個進路使人明白傳統在所有推動力下形成的過程。同時，馮拉德能巧妙地應付有關歷史性的問題，輕易展現經文的「歷史性認信」與科學對「歷史」的理解是一致的（Brueggemann 2001b, ix-xxxi）。事實上，當那個令人不安的妥協失敗，就促使「歷史性」在當前的舊約研究裏成為激烈的話題。

這裏每項主要的學術努力，都反映了某一階段的文化，對我們了解經文作出了重大貢獻。但它們反映的學術氣氛和研究問題的方法，是後來學者所無法承擔的。這就是說，某項詮釋問題傾向應用和反映某些假設，然而這些假設是不會持久的。這種學術研究得到的收穫就是明白（a）經文資料是異常複雜多變，也跟目前最好的詮釋法大異其趣；（b）詮釋在每個文化處境裏，反映了一個實踐文化和

信仰競逐的現實世界。

重要的是，我們要認識到鑑別性學術已經離開了這些主流觀點，縱使在很多當代的著作中仍有提及這幾個進路。在教會內的詮釋，以及為教會而作的詮釋，都不需要在這些進路上太過糾纏，不論是質疑還是倚靠。在二十世紀末，學術界已轉向一個頗新的方向，承認舊有的鑑別學進路大多已枯竭，並且不會在詮釋上幫助我們多走一步。

我們可以發現兩個頗為截然不同的新進路，但兩者卻奇妙地殊途同歸。1979年出版了兩部關於方法的權威著作。蔡爾茲這位在美國最具影響力的基督教舊約神學詮釋者出版了*Introduction to the Old Testament as Scripture*（《從聖經角度看舊約導論》），他在書中描述舊約每卷書的「正典形態」（Childs 1979）。蔡爾茲提出無論文學的背景是怎樣（按Wellhausen及Gunkel所倡議的），正典經文的「最終形式」是一項重要的神學成就。傳統形成的過程就是要正典成形，即產生標準的神學陳述。蔡爾茲的特色有別於早期的鑑別研究，他是注意文獻的神學不變性。有一點肯定的是，蔡爾茲備受抨擊，是因為他似乎忽略了鑑別研究所注意到的文學複雜性，也似乎過於容易發現經文裏的神學一致性。無論如何，蔡爾茲帶動了一個觀點，是教會裏的詮釋者可以基於經文的主要神學宣稱而著手詮釋。

在1979同一年，戈特瓦（Norman Gottwald）出版了一部權威性著作*The Tribes of Yahweh*（《耶和華的眾支

派》），著作中他根據馬克思主義的分析框架，對摩西至約書亞的傳統提出一個社會學的解讀（Gottwald 1979）。戈特瓦的著作是要提出，妥拉提供了一個以耶和華為基礎的戰爭意識形態，目的是要發起一場社會革命，讓「以色列的各支派」推翻及毀滅迦南這個實行經濟剝削的城邦制度。在這個以耶和華為基礎的意識形態裏，耶和華被理解成一個賦予社會意識形態合法化的人物，這個社會意識形態就是建立一個平等及共產的社會，這一點與傳統「迦南」所實行的有所不同。一如所料，戈特瓦的激進提議遭到強烈抨擊，因為他猜測歷史和依賴馬克思的詮釋框架。一如所料，蔡爾茲立刻反對戈特瓦，縱使戈特瓦提供一個暗示性界面讓兩者的成果接合。

即使蔡爾茲和戈特瓦的觀點大有分別，但我把他們相提並論，不單是因為他們代表了近來最具創意的進路，更是因為他們從截然不同的角度，同時視妥拉的最終形式為詮釋意向性的行動，就是說傳統形成的過程刻意塑造妥拉的最終形式，並有意為尊崇這部文獻的羣體，設定它們的結果。蔡爾茲明白到妥拉正典的詮釋意向性，是為要產生一個順服，而且單單奉行耶和華的旨意與計劃的羣體。當然他不像戈特瓦，把信仰與社會經濟直接連繫起來。戈特瓦明白到妥拉正典的詮釋意向性，是要產生一羣大膽作革命想像及行動的羣體。戈特瓦抗拒任何抽離現實生活的經濟政治爭論而把神學絕對化。我認為，這兩個觀點都有其

立足點；無疑在教會裏詮釋聖經，都會有不同角度上傾向蔡爾茲或戈特瓦的看法。而現在，只要理解到妥拉的正典性是一個傳統形成的複雜過程，這過程涉及製造規範性經文，讓忠心的猶太教想像與實踐可以落實，從而衍生基督徒的想像與實踐，這就已經足夠了。了解這複雜的背景是有用的，但不必強制在教會裏宣講和教導。重要的是能編織出一個相對穩定的神學意向性，並最終能使資料的複雜性隱含其中。在這想像出來的記憶裏：「摩西的權威」是個有分量的符號，代表了以色列對耶和華的認信。人類明顯是整個傳統形成過程的媒介；他們見證耶和華的目的、心意及臨在；耶和華仍然是高深莫測地隱藏在經文內，但耶和華也是透過同樣的經文來揭示聖潔的自己。「摩西」是一個如實地建構傳統的符號，證明了這些經卷是可靠的資料，使信仰與生活有根基。

人們普遍假設妥拉大概在被擄或之後成形（公元前587-537年），這很大可能反映在尼希米記八章1節所記，以斯拉朗讀「摩西……的律法書」。雖然我們不能證明，這裏所讀的是整套妥拉；但這個假說是成立的，也反映這個羣體當時已用上這個詞語。因此我想強調的是妥拉與被擄的聯繫。

我們需要暫停一會兒去討論「被擄」這個詞語的用法，因為它並非想像般簡單（J. Scott 1997）。耶路撒冷的領導階層被巴比倫人從猶大放逐到巴比倫的邊疆，這件事有聖

經敘述本身的力證（見王下二十四～二十五章；詩一三七篇；耶五十二章）。在那裏他們仍然是一個高度自愛的、與眾不同的羣體（如耶二十四章中所說）。這時期要到波斯統治者古列征服巴比倫，並容許一些被擄的猶太人於537年後回歸為止（見代下三十六22～23）。這種「被擄」的歷史基礎最近受到質疑，有人說事實上放逐並不像聖經記載般確定和激烈的，反而「被擄」這個概念是一個意識形態的詞語，用以建立家譜及維護猶太羣體中某些元素的合法性，如恰當的領導階層，好能重建羣體。其中所涉及的歷史事宜具爭論性，我們可以不予理會。我們只要意識到公元前587年耶路撒冷被毀後，在猶太教冒起的羣體裏，有些以「被擄者」自稱的人，在沒有地土的情況下，即沒有傳統城市、聖殿或王國的支持下，過著信仰的生活。事實上，若不把被擄完全視為「歷史」的話，那麼這是另一個壯觀的「想像出來的記憶」，一個無法完全中立的行為。

在短短的巴比倫流放歲月，不足讓妥拉達至最終形式，反而是要到往後的波斯時期，遠離耶路撒冷的猶太羣體仍然火熱，那時妥拉才成形。無論如何，在公元前587年的潰敗後，在巴比倫或在波斯的「庇護」下，猶太人都明白自己是毫無掩護，脆弱不堪，並且活在無家國支援的危險中。對我們來說，被擄是否如聖經所記是「歷史」（我傾向這樣想），還是自我描述的意識形態，並不太重要。無論如何，流亡者需要一個地方，在那裏他們可以確立一個

有神學理據的特殊身分，並且在生活上實踐。如此叫我忽然想到，產生妥拉的傳統形成過程與流亡很配合，這樣我們就可以明白「摩西的妥拉」是一個流亡羣體的書卷。這聯繫大大闡明上述一個事實，就是「摩西的妥拉」以申命記第三十四章摩西之死作結（就是一個時代的終結），以色列安然進入應許之地，但仍然沒有地土。我們可以相信，現在這規範的傳統既強而有力，又特別切合這個自我理解為被擄、安然進入應許地，但仍然沒有地土的羣體。如此在後世的羣體中，妥拉便能長居正典位置。然而有一點我們或許會忽視，就是在這個羣體承認妥拉為正典之始，它已是羣體安身立命的現成資源。這個看似資源匱乏的羣體，卻確立這個傳統是讓羣體延續的恰當且可靠的資源。不用多說，對這個身處流放風險的典型猶太羣體，妥拉仍然是它們世世代代的主要資源。引申出來，對於徹底順服的基督徒來說，宣稱妥拉為其主要資源也是正確的。

因此妥拉作為一個規範的資源，它源於摩西的權威，以支持一個流放而資源欠奉的特殊羣體的信仰和生活。敘述傳統的形成過程，藉著強力的神學意向推進，加上具想像力的巧妙處理，便能夠把色彩紛陳的記憶塑造成大致協調的陳述；否則這資源匱乏的羣體，其生存就岌岌可危。

對被擄者而言，妥拉是最具規範性的經卷；在詳細討論它們之前，我會先列出五個詮釋的主題。

1. 妥拉是由敘述與誡命構成，其中的關係既複雜又爭

論不休。妥拉大部分既由敘述構成，便提醒我們一點，基督徒慣稱這套文集為「律法」，是全然用詞不當的。根據衰克爾和他的同代人格雷斯曼（Hugo Gressmann）的仔細分析，妥拉的敘述資料是極複雜和紛陳的（見Gressmann，於 Gunn 1991）。然而在正典的形式中，我們可以建議這份資料粗略地歸類為耶和華神蹟的列舉；當中意想不到的轉化性神蹟以獨特的方式出現，因為這傳統的主角並非別人，而是整套文集要見證的耶和華。

正如馮拉德的見解，詩篇第一三六篇是一首頗為後期的詩篇，以榮耀頌的形式總結了妥拉資料的各個主題：

創造（4～9節）

出埃及（10～15節）

曠野的引領（16節）

佔領地土（17～22節）

（von Rad 1966, 53, 55，及各處）

這篇詩篇以感恩為框架（1～3、26節），因此是一篇以讚嘆感恩，回應連串出死入生奇妙的詩篇。再者，每一節都以榮耀頌形式，表明耶和華對處於「卑微的地步」（23節）、常在敵人面前（24節），有永不動搖的愛的羣體。在遭到威脅的處境下實踐這種感恩，是這個受妥拉支撐的羣體的特色。

這篇詩篇可以肯定是屬於後期作品，它對妥拉的神學

反省，並不是十分寫實。它反映的條理，是妥拉本身也沒有明示的；因為在妥拉文集中，不少內容都不是要直接表明故事的主線。但從某個神學角度來看，神蹟與感恩這兩個神學的恆常主題，在沒有明示的地方，卻含蓄地遍布在妥拉資料中；並在教會的讀經、宣講與教導中強調。危機重重的以色列生存狀態，是以確切的神蹟為基礎，在這基礎之下，深深埋藏了以色列展現信心生活的能力。除了奇妙，這個羣體的生命沒有別的基礎；而對如此奇妙的適當反應是感恩。明顯地，這個在妥拉勾勒出，並以榮耀頌式表達的活潑現實，構成極大的反想像力行為，拒絕屈服於明顯惡劣的現實處境。

2. 妥拉的複雜敘述文集與複雜的誠命文集相配，這些誠命都是根據正典形式，在西乃為摩西和藉摩西而誕生。間中有人會提出從西乃而出的獨一誠命，就是出埃及記二十章3節：「除了我以外，你不可有別的神」，而其餘的誠命都是對這條誠命的闡述。那位樂意施行保存性命奇妙的上帝，也是那位招聚領受這些奇妙者的上帝，並要求他們毫無保留地以順服作回應。這位施予的上帝，也是這位命令的上帝；以色列的傳統形成過程不斷闡述和解釋西乃的獨一誠命，為使生命的每個階段，不論在公在私，都順服耶和華；並且在生命變幻莫測的處境，還未摸清順服的內容下，便決定順服的形式。

西乃的誠命在聆聽著的以色列人之生活中運作，作為他

們刻意和自覺行事的準則，使這個危難四伏的羣體在奇妙與感恩中存活，以活在神蹟中的人這獨特的身分自處。以色列人準會知道，如果在苛刻的文化處境中，欠缺明確的誠命指引，他們早晚也免不了要服從另一個主，儘管那是埃及的法老、巴比倫的尼布甲尼撒或波斯的古列。當以色列摒棄耶和華所賜的誠命而轉投他主，他們就不再是耶和華的民。請注意，傳統上基督徒對誠命存有成見，視之為「猶太教律法主義」，完全沒有領會誠命的原意及果效（E. Sanders 1977）。毫無疑問，這種外邦文化對妥拉誠命的輕視諷刺，實在是屈服於啟蒙運動對自由的理解，就是對聖約的忠誠並非最高原則，而是自主權；這樣便不能維持清晰的、基本的羣體身分。

3. 這部妥拉是規範的想像活動，使一個感恩與順服的獨特羣體得以維持與合法。那個獨特的羣體，無論是在亞述、巴比倫，還是波斯時期，都活在一個不友善的文化壓力及政治權力下，難怪這獨特性充其量只是帶來不便，如果可以的話，更想抹掉這個獨特性。可是這個獨特的被擄羣體要面對的危機與威脅，主要並非來自外在壓力。較可能威脅到這個奇妙多、感恩深的羣體的未來，是來自其內部世界的猶太特質；羣體中有成員認為，傳統形成過程所維持猶太特質的代價太高。因此，無止境的壓力來自較寬鬆的主流文化，最終侵蝕了猶太特質。有證據顯示羣體中有成員徹底地融入主流文化，從中獲得經濟利益。而且我

們可以預料到有些成員最後感到絕望，無法作出任何勇敢的詮釋，把記憶中的奇妙，聯想到期望的奇妙。因此我們可以想像，歷久不衰的猶太人羣體，就是堅守傳統，不肯妥協的人所組成的細小、守誠命、有目的的羣體；這些人大概是學問、權力、經濟的精英，甚或以上皆是。這些人成為猶太教興起的核心。可是就算是這少數羣體，若沒有具規範性的神蹟傳統及誠命紀律，也是不能延續下去的，因此我們可以推論妥拉是上帝所賜下的策略，使身陷在危難的信心羣體得以延續。

4. 若被擄對於一羣成年人來說，是刻骨銘心的記憶，並且堅守盼望的代價是高昂且苛刻的話（哀三21～24），我們可以想像，要傳遞這個獨特又激進的信息給年輕一代，是既迫切又困難重重的。假如年輕一代不能多一點以古以色列為榮，那麼他們肯定會犧牲其獨特性，變成帝國主流文化的一員。妥拉的寫作對象，很可能就是這年輕的一代，為要邀請他們進入這個奇妙、感恩和順服的身分。有兩點值得注意，以暗示這個羣體致力於處理兩代之間的危機：

在出埃及記第十二至十三章的敘述中有一個停頓，給逾越節的慶祝活動提供詳細的指導，讓人記著這裏記敘的出埃及經歷。令人詫異的是，在述說這奇妙偉大的拯救之時，傳統會為了講述之後慶祝活動的準備，而稍作停頓。再者，值得注意的是，當基督徒欲跳過這兩章命令時，猶

太讀者卻加倍注意這些命令的內容，因為這些命令是重複歌頌出埃及的記憶，而這是在主流文化的威脅下，維持猶太身分的方法（Neusner 1987）。我懷疑傳統在這裏停頓得這麼久，以及詳盡講解慶祝活動，是因為灌輸年輕一代，實在刻不容緩，甚至不能等待拯救敘述的結束。這些指示的最終形式，旨在傳達給那些有意轉投主流文化的被擄年輕一代。因此「摩西」三次把焦點準放在兒女身上：

如果你們的子孫問你們：「你們這敬拜之禮有甚麼意思？」你們就要回答：「這是獻給耶和華逾越節的祭。耶和華擊殺埃及人的時候，越過了在埃及的以色列人的房屋，救了我們的家。」（出十二26~27）

在那日，你要告訴你的兒子說：「這是因為耶和華在我從埃及出來的時候為我所行的事。這要在你的手上作記號，在你額上作記念，好使耶和華的律法常在你的口中，因為耶和華曾用大能的手把你從埃及領出來。」（出十三8~9）

日後你的兒子若是問你們：「這是甚麼意思？」你就要回答他：「耶和華曾經用大能的手把我們從埃及為奴之家領出來。那時法老心裏剛硬，不讓我們離開，耶和華就把埃及地所有頭生的，無論是人或是牲畜都殺了；所以，我把所有頭生

的公牲口都獻給耶和華為祭；但我所有頭生的兒子，卻都要代贖回來。」（出十三14~15）

兒女所問的問題當然是高度格式化，正如當代的逾越節慶祝活動一樣。但格式化的背後，可能是兒女的無知、一竅不通，也可能是真的想知道；又或這個問題是帶著懷疑的和挑戰的姿態。無論如何，規範的傳統強制了兒女的反應。

同樣地，費希班（Fishbane）在評論申命記第六章時認為，這裏的兒女是「反當代」的，即當代的人不願意接受當代的成規（Fishbane 1979, 81-82）：

日後，如果你的兒子問你：「耶和華我們的上帝吩咐的這法度、律例和典章，有甚麼意思呢？」你就要對你的兒子說：「我們在埃及曾經作過法老的奴僕，耶和華卻用大能把我們從埃及領了出來。」（申六20~21）

明顯地，申命記的傳統，是以招攬年輕一代為目的，為要使他們進入獨特的奇妙傳說，並且操練特別的感恩，從而產生可見的順服。

5. 因此妥拉提供資源，好建設社會的實體，也使年輕一代適應一個有耶和華掌管的另類世界。我們並非誇張，妥拉的最終規範形式是一項忠心的想像行為，並以活潑大

膽的姿態，傳達一個反傳統的世界，就是跟主流不同的奇妙及有要求的世界，以對應一個垂手可得的 world。這個垂手可得的 world，是不能容忍猶太人或猶太上帝的。即是當 world 可被控制時，不能容忍神蹟奇事；當 world 能自給自足時，不能欣賞感恩；當 world 能自治時，就不會願意順服。

我們基督徒習慣了西方基督教那一套，把聖經視為「既有的 world」的最終源頭，事實上妥拉不斷反駁我們經常視之為「既有的」world。情況有如古代 world 文化霸權的敵對勢力，就是「既有的」社會，反抗耶和華統治。此外，這情形也出現在啟蒙時代理性主義的現代 world，或對意義作出支解和私有化的後現代 world 裏。

猶太人的教導、培育及社教化的特色，就是邀請年輕一代進入一個神蹟的 world，抵抗同化。直到最近的歐美處境才使基督徒驚覺到，猶太人昔日的挑戰，現在也出現在基督徒身上。西方 world 長期對猶太人的信仰產生敵意，如同新興的當代商品 world 對基督徒信仰產生更大的敵意一樣。西方長期的基督教霸權已不復見，如今教會需要在陌生的文化環境下，再思考及維持獨特的信仰身分。在這非常時刻教會正埋首於新約，但妥拉研究使我們發現比新約更早更深刻的資源，去處理這些危機。被擄的猶太人報告他們對於在異地唱錫安歌時感到沮喪，而現今基督徒也面對同樣的情況。自由派基督徒的試探，就是迎合主流文化，直至喪失信仰為止。而保守派基督徒的試探，就是要塑造一

套與主流文化割裂的絕對性。但無論那種對策，都不可能使教會的使命得以持續。反而，我們可以，跟猶太人學習想像的記憶所擁有的持久力量，一個前進活潑的傳統形成過程，其中有明顯的意識形態痕跡，既特殊又不「對這個世界妥協」。妥拉的講道、教導和研究，就是要使「人的定位」有所不同，使人相信與害怕的東西有所不同，把人調校至與非主流的世界密切合作（Little 1983）。以色列所營造與實踐的一切——就是以想像的方式解決、被意識形態所推動、由利益以外的東西所驅使——都是在摩西源遠流長與洪亮的聲音領導下而作的。

2 矛盾的宇宙神蹟 (創世記一～十一章)

創世記第一至十一章的材料，構成舊約裏特別豐富的神學資源，但同時也是特別多難題的經文。這幾章的最終正典形式，把舊約裏較具體的「歷史性」資料放於宇宙性觀點的框架之中，簡言之，就是一個「世界歷史」的神學概要。這些資料本身提供了一個複雜的、充滿難題的環境，讓人從中了解以色列的信仰與生活。

在開始的時候，要注意兩大存在已久的問題。第一，以色列顯然是從較古老、已發展的文化中取用資料。在一些情況下，我們有較古老，而且證明是比聖經文本更早的平行文本。此外，這些文本多在強勢政權的異教重鎮產生、運用及傳遞；在這樣的處境下，這些文本大多是用在創建社會的儀式，也用在認可、理順某些社會關係模式及權力模式的儀式上，使之合法化。自從袞克爾開始，有一段長時間，學者稱這些在舊約及其前身文化的資料為「神話」。「神話」這個詞語並非如一般認為的「虛假」；而是仿效J·坎貝爾（Joseph Campbell）的用法，是指創始性

詩體敘述，為社會提供自我認識的基礎及存在理由，即是需要定期在禮儀中重申的主要現實的基本構想，以加強社會秩序的合法性。詩體敘述典型地描述偉大的創始事件，當中的「眾神」，擔當主要的角色，情節則採用較任何具體歷史還要早的資料。明顯地，舊約是在一個文化世界中形成，而這個文化世界的創始神話一般都由各個社會採用。當然以色列也樂於參與那個共同的文化遺產，並與其他成員一樣，用了相同的敘述資料。

第二，正如五經研究的其他範疇，學者都能察覺幾個傳統路線。根據威爾浩生所定的述語，就是假設性的祭典及耶典（Wellhausen 1994）。這兩股糾結的詮釋路線，在這些材料上以截然不同的方式運作。一方面，在創世的資料上，兩條路線有清楚的區分，各自都是完整的，因而創世記一章1節至二章4節a是屬於祭典，創世記二章4節b至三章24節則屬於耶典；兩個創世傳統各自整全並列。另一方面，在創世記六章5節至九章17節的長篇洪水敘述上，兩條路線則互相交織成一個極具文學統一性的敘述，當中以創世記六章5至8節、七章1至12節、八章20至22節是屬於耶典；而六章9至22節、七章13至16節、八章14至19節、九章1至17節a則主要是祭典的聲音。我們不需要把兩個傳統的輪廓勾勒出來；只需要知道文本的最終形式是何等複雜，是在建構傳統的漫長過程中，在不同的詮釋期，從不同的角度重述古時的記憶，產生適用於不同處境的結果。

無論是 (a) 前身材料及 (b) 傳統材料來源的多元性，這些正典章節的背景已得到充分確定，毫無異議。這些史前資料雖然有趣，但對於文本最終形式的神學詮釋，並不特別重要；要知道聖經文學並不在文化真空裏，而是活在它的背景裏。

這些章節的材料多姿多采，無疑是來自不同來源。最簡單的區分是敘述與家譜。家譜出現在第五、十及十一章，反映氏族是追源溯始和建立合法地位的方法；但顯然我們並不能視這些家譜為氏族的報道文體，而是用氏族來隱喻地標示其他社會、政治、宗教和關係。因此「氏族」是用來談論權力、合法性及忠誠網絡的方式。在某些學術研究的時期，會粗疏地按字面理解這些家譜，它們因而慘遭誤解；但事實上這些家譜反映了很多極重要的關係，是與家庭及氏族無關。再者，第五章列位異常長壽的先祖，令人驚訝震撼；那些壽數與較古老的來源如蘇美爾 (Sumerian) 諸王名單相比，在以色列版本的家譜，壽數大大地縮短了，明顯以色列版本的家譜是較審慎及接近現實的。

這些章節的敘述包含各種各樣的資料，有些對於後來的詮釋性反省不甚重要。有些材料屬「來源說」，意思是傳講故事，是為了解釋一些文化中的典故（見創四17~25，九18~28）。創世記六章1至4節中的簡短敘述，似乎是反映一個相當原始的神話傳統，後來卻成為反思的豐富資源，但這反省卻跟信仰羣體規範傳統的形成不太相關。神

學詮釋中的首要特點都是放在創世經文，就是創世記一章1節至二章4節a、創世記二章4節b至25節及與之相關的三章1至24節、該隱與亞伯的敘述（四1～16）、洪水敘述（六5～九17）、巴別塔的記述（十一1～9）。這裏每個敘述都反映了古代近東傳統，因此我們不可能問它們的「歷史性」；反之，我們可以把這些資料理解成富藝術性的綜合嘗試，去述說以色列生死信念的基本假設，嘗試以耶和華信仰的方式去理解世界。結果，詮釋過程就帶給人想像處境的文本，讓以色列在眾多古老的文化宣稱、視野及主張中得以冒起。

按照教會主要的詮釋傳統，閱讀這些經文的重點，是要知道在正典成形過程中的編輯和傳統形成，是採用了古老的材料，並在神學上調動和理順它們，好作出一些材料本身沒有的陳述和宣稱。認識一些前身的材料是有用的；但這些材料的內容，並非教會在神學詮釋上的主要材料。反而關於這些詮釋頗為有趣的地方，是把這些詮釋轉變成連貫及有目的的神學陳述；雖然轉變的過程並不完全，或未能遮掩材料早期版本的痕跡，但主線的連貫性是清晰可見的。

材料的塑造，可說是為了符合以下的陳述：

1. 兩套截然不同的創世敘述，述說世界（「天與地」）都屬上帝，是上帝按祂旨意所造成的。世界得到上帝豐富的賜福，並且上帝授權人類來管理照料。創世敘述肯定世

界的美好，是上帝的心意（見下文）。

2. 就在肯定了創造之後，創世記三章1至24節和四章1至16節的敘述，表明創造帶來與生俱來的巨大問題。創造被視為反抗與違背上帝對世界的美好原意。這個深層的混亂，始於蛇的慫恿及叛逆的劣根性，從人類的暴行展現；此外，創世記六章1至4節「上帝的兒子」和「人的女子」這個古怪的扭曲，也加強事情的複雜性。

3. 洪水敘述位處材料的中心，視為創造的崩壞。洪濤大水被看成混亂的巨大力量，現在它受命於創造主，威脅地上的生命；換言之，這裏混亂的洪水並非與創造主的旨意對抗，而是執行創造主旨意的工具。上帝對創造感到「後悔」，決心「毀滅」人類，而且立刻計劃徹消在創世故事中賦予人類的東西，這一刻的確令人屏氣凝神（創六6～7）。

洪水本身是上帝定意對受造界的大審判，聖經敘述中主要關心挪亞這個「例外」的「義人」。挪亞與家人成為洪水的生還者，也是洪水後第一批的新人類，根據創世記九章6節，挪亞仍然擁有「上帝的形象」（有關見一26，五1～2）。因此洪水的巨大毀滅並非完全的毀滅；洪水敘述的高峰——要表達一切的破壞——在於上帝對創造的應許，是賦予生命（八22）及上帝信守聖約，應許將來的創造（九15～17）。

4. 敘述資料在十一章1至9節結束，最後陳述人類以傲

慢來挑戰上帝，而引起上帝嚴厲的反應。創世記第三、四章，六章5節至九章17節及十一章1至9節的四個「矛盾的敘述」，表達對創造主叛逆之心漸變激烈，而每次都引起上帝嚴厲回應（Miles 1995, 128-46）。上帝仁慈的旨意最後不會受到蔑視，也不會遭到受造物的叛逆而破壞。

留意關於違抗上帝這位創造者的敘述，便會發現在這些敘述裏，上帝以發怒回應背叛者的同時，也以仁慈及保護，遏止受造的人類所造成的破壞。因此在嚴審男人女人之後，上帝給衣服他們穿，掩蓋他們新的羞愧感（創三21）。謀殺犯該隱被逐後，上帝給該隱立記號，保護他免於被殺（四15）。正如剛才所說，上帝促成洪水的毀滅，卻以驚人的應許作結（八22，九8～17）。這連串的敘述，以一段總結的判語作結（十一1～9），而上帝沒有任何隨後的行動，這個結束令人嘆為觀止。正如馮拉德認為，整組敘述彷彿是為正閱讀的信仰羣體而設的，令他們等待以色列來臨，就是藉亞伯拉罕與不育的妻子撒拉而實現（創十一30，十二1～3）（von Rad 1966, 67）。

這些敘述部分的總和，構成一個極佳的神學聲明。從前種種的「起源神話」，現變奏為上帝的審判及上帝的拯救的神學聲明，拯救與審判就是以色列上帝的特性，及在以色列生活的世界中，上帝所作的影響。材料的變奏形式，已不再關注「起源」，也對令人著迷的宗教問題不感興趣。反之，經文是要見證以色列信仰上帝的主題。

在這些材料中，審判和拯救既是上帝同在和行動的焦點；那麼重要的是要知道，雖然上帝會隨己意施行審判及拯救，但經文也再三顯示違抗上帝方式的叛逆、傲慢及破壞。這種（為以色列）插入「原初文本」的能耐，如此強烈的反抗，確是令人驚訝的詮釋成就。因此在整整十一章，見證了創造主上帝的心意和目的是至高的，但祂的主權從一開始就遭到既深且猛的攻擊。這個宣稱實在貼近世界現實，不論過去或現在，都在在表明創造存在於矛盾中。

此外，聖經以創造開始，是為最初劇情作準備，那就是按創造主的心意，重述、復興和修補一個傷痕累累的受造界。因此，這些章節成為基本的神學聲明，也為未來而鋪路。上帝用自己的方法取消了受造界的反抗力量，使受造的人類順服，令世界適合人居住。正典傳統正好能夠用上較古老的、「神話式」材料去作這個宣稱，而這些材料的前身功能，跟這個宣稱與確認沾不上任何關係。

詳細討論這些材料中兩個主要的敘述段落：創世經文及洪水敘述，會對我們有幫助。

創世經文

創世記第一至二章廣泛引起詮釋上的目光，是因為經文放在聖經的開始，事實上我們要從現存較古老關於創造的禮儀傳統入手，才能了解這些經文。以色列表達其創世信

仰主要是在頌讚、公共場所、禮儀、唱詩等場合，藉此以色列得以唱頌關於上帝創造的榮耀與美善（見詩十九，一〇四，一四五，一四八篇）。我們所說的「創世故事」，就是要在這個豐富的禮儀傳統脈絡下理解。

創世記第一章至二章4節a

這是一段莊嚴肅穆，有條不紊的經文，它較像禮儀輪唱曲多於敘述。這段經文與為人熟悉的、較古老的米所波大米創世史詩以魯瑪·以利斯（*Enuma Elish*）非常相似。但正如剛才所指，聖經開首的創世經文，是經不斷塑造而成表達以色列信仰的工具。在眾多詮釋經文的向度之中，我們可以留意以下幾個：

1. 通常說創世記一章1至2節是構成創造的前提，就是上帝開始創造之時，空虛混沌（以希伯來文的擬聲方法 *tohu wabohu* 表達）已經「存在」：

起初，上帝創造天地。地是空虛混沌；深淵上一片黑暗。（創一1~2）

那麼，上帝不是「從無」創造的，而是為混沌無序的東西賦予特定的秩序；因為聖經裏大部分記載，混沌（反形式）的力量不斷破壞創造主的心意，而有時爆發的破壞超越了創造主所定的界線（Levenson 1988）；這是「想像出來的記

憶」的有趣例子，就是要到了很後期，在馬加比二書七章28節中，傳統最終才確立「從無到有的創造」，這個觀點成為後期教會傳統神學詮釋的主流。然而，按我們手上經文的洞見，受造界與上帝心意是有著內在矛盾的。因此創造主若要成功創造，不是一次即成，而是要不斷行使及維護祂至高無上的心意，抗衡混沌的叛逆的「質素」。

2. 在創世中人類的獨特角色與特性，對引伸出來的神學傳統中尤其重要：

「男和女」被造是為了管理受造界（一26～28）。對男女平等的宣稱，是植根於聖經的。這個宣稱在後期成為神學上女性主義冒起的重要聲明，為了努力推翻存在已久、根深蒂固的父權假設——就是未能承認上帝所賦予的平等。

「男和女」均有「上帝的形像」（一27），後半句並沒有在舊約中充分發展，卻在隨後的宣稱中，成為在神學上理解人類特質的核心。儘管「上帝的形像」這個片語有很多可能的詮釋，但相信這是代表人類代上帝執政而向受造界行使的主權（Barr 1968-1969; Bird 1997, 123-54; Børresen 1995）。人類這個角色道出人的自由及照顧世界的責任。

隨後「治理和管理」的命令（一27～28），增強

了「上帝的形像」的概念。這些動詞常被解作有上帝形像的男女可以按其心意使用大地，不受限制（White 1967）；與這個概念背道而馳的，是聖經因而成為破壞與剝削環境的把柄；韋布勞（Wybrow）表明「對大地的糟蹋」已經出現，這並非來自聖經及這項命令，而是從啟蒙運動的衝動，和欠缺聖約的約束而產生的（Wybrow 1991）。很多人表示過——應該沒有誤解——這兩條命令的原意是叫人類羣體負上責任，為著所有受造物的益處而照顧大地，並且運用上帝所賜的無盡豐盛。

3. 這個創世禮儀要重複肯定的，是世界（天地萬物）是上帝的旨意，並被上帝視為「好的」，就是可愛的、美麗的、合意的（一10、12、18、21）。我們想像到這項重申肯定，是會眾對祭司禱文的回應，並以第31節讚嘆「甚好」結束。這項對美好創造的肯定，已令猶太教與基督教傳統有了明確的基礎，就是有肯定生命、肯定世界的視野，堅定欣賞物質世界的美好……包括性與經濟。這個傳統與美國文化通俗信仰特徵：否定世界、詆毀世界、或逃避世界的宗教熱忱完全沾不上邊。

4. 創世記第一章的禮儀特質，以創世記二章1至4a作結，就是定立安息日是上帝規定的、上帝實施的、上帝命

令人去守的日子。停止工作的日子宣告上帝創造的根本，是為生命提供一個沒有焦慮的環境，其特性不是靠積極生產或瘋狂消費，而是因著對世界的可靠有把握而來的平安，就像上帝的創造中沒有使祂或人類過分勞累一樣。因此安息日是一個暫停的律例，慶祝世界是上帝為生命而造的好地方，而這意味著在創造裏，人的角色就是「上帝的形像」。

5. 創世敘述訴諸於一些文化神話及禮儀的共同素材，尤其涉及巴比倫的材料。但使用這些材料是個有力的顛覆行為，因為這是借用主流文化的敘述，去宣講非主流文化的資料。

安息日在成熟的以色列傳統裏，一如以往成為猶太教基本的標誌。因為這段經文一般都確定是出自被擄時期，所以安息日很可能在被擄時期，就是在外地或敵意的文化環境下，成為猶太人的獨特記號。安息日以「節奏中斷」作為猶太教活生生的見證，就是信靠創造主設立另一個偉大的選擇，用作針對瘋狂的「生產—消費」世界——這個世界並不認識真正擁有世界並稱之為「甚好」的上帝。

學術界大多假設這段經文連同五經成形於公元前六世紀被擄時。在那個處境下，宣稱世界屬於以色列的上帝是既巨大且冒險的，是有別於主流的宣稱——就是世界是由巴比倫的神統治。因此關於耶和華美善的禮儀，把世界的特性連繫到猶太人對上帝的獨特看法，並藉以上各項詮釋論

點表達出來。經文的確作了很多神學宣稱，並透過宣稱這些世界觀，去維持這個依賴富想像力的傳統的特別羣體。換言之，其意義就是要實際存在。根據經文最終正典形式，經文顯然不是關於經常說的「世界的來源」，也因此跟「創造論與進化論」之爭沒有特別的關係，或更概括地說跟「科學與宗教」這個課題沒有關係。對經文有這樣的期望，在我看來是完全誤解經文在它的處境、或它長期在正典中要表達的重點與功能。

創世記二章4至25節（連同三1～24）

明顯這「第二個創世敘述」有別於第一個，並以很不同的方法描繪世界的來源。兩個敘述的共通點都是強調耶和華對世界的創造，並使人類成為「受造物之首」，負責所有受造物的福祉。

這段經文就如第一段創世經文，其材料產生了大量具想像力的傳統。我們可以從這個富想像力的傳統裏注意三件事。

1. 與創世記一章26至28節不同，在第二個創世敘述中，男女並非被造成「與上帝的形象同等」。根據這個傳統，是男人優先，女人則由他的「肋骨」而出（創二21～22）。一如所料，這個敘述有利於「女性從屬」這個令人關注的概念，然後轉化成男尊女卑的社會規範，也使父權合法化。在男女平等意識興起之時，這個敘述引發了很大

的詮釋關注，實屬意料之中。翠寶（Phyllis Trible）舉出有力的實例去反對「從屬」這觀點，縱使她的分析並非都具說服力，但也不失為一個極為重要的實例（Trible 1978, 72-143）。無論如何，一章26至28節與二章21至22節的對比值得我們留意，並激勵我們繼續詮釋。

2.第三章要與第二章一起讀。在第三章，跟男人和女人相比的主要角色是蛇，牠說出狡猾的話引誘人，觸發了叛逆，結果人類被逐出上帝的園子。敘述中特有的戲劇性發展得以發生，全因為蛇「權威的口氣」，然而敘述裏既對蛇不表任何關注，也沒有加以解釋。在敘述中的園子裏，蛇是已存在的……一把聲音企圖與上帝強制的、權威的聲音反駁及對立。在第14至15節，蛇被咒詛；有趣的是，敘述肯定了蛇是園中的受造物。這致使在神學上，這把屬於邪惡的誘惑聲音是在創造之內；換言之，原則上受造界遭到邪惡的襲擊，這是與創造主的原意有矛盾；可是在創世記第一章，世界屢次被稱為「好的」。再加上結合前身的資料，創世記第一至三章宣稱屬於上帝的美好世界與創造主有潛在的矛盾，這個情況在隨後創世記第四至十一章中有更詳細的描繪。

3.正如很多教會人士都會知道，創世記第三章是創世記第二章創世敘述的結局。按基督教的詮釋，這個敘述被視之為「墮落」，因為受造物人類（及最終所有受造物）已墮落入罪惡的力量和慣性之中，不能自拔；因此人類免不了要跟

上帝疏遠，也沒有能力挽回。在這個經典的詮釋裏，人類的罪並不是一連串特定的、各不相干的行為，而是一連串相關的決定，累積成與上帝疏遠及無能為力的狀態。

這樣理解人類「墮落」，進入罪的權勢——一個為預備福音喜訊的道路而設的墮落，植根於保羅權威的詮釋中，尤其在羅馬書五章12至21節，也見於哥林多前書十五章21至22節、45至49節。保羅與接近他時代的猶太天啟文學以斯得拉二書（以斯拉四書）中承認對人類無助的可憐狀態相似：

假如地上未曾有過亞當；或者是有他，但不叫他犯罪，那有多好呢。生活在這個充滿苦難的世界裏，期待著死後的審判，對我們任何人來說又有何益呢？啊！亞當，你胡作了甚麼呀？你的罪孽不僅造成了你本人的墮落，也造成了我們全人類的墮落，我們是你的子孫後代。既然我們已經犯下了注定死亡的罪孽，擁有不朽生命的許諾對我們又有何益呢？既然我們發現自己處於這樣一個絕望的境地，來世的希望對我們又有何益呢？既然我們過著這樣一種罪惡的生活，未來世界為我們準備的安樂窩又有何益呢？既然我們自身的生活充滿著如此的罪孽，那麼至高上帝的榮耀會保衛那些潔身自愛者的諾言又有何益呢？向我們顯示樂園及其能夠治愈我們，並為我們提供全部需

要的不朽之果又有何益呢？我們永遠也到不了那裏，因為我們過著不可接受的生活。（以斯得拉二書七116～124 [46～54節]）

這個詮釋方法，深深植根於經驗，以及對極為無助的狀態的深刻洞察力，透過奧古斯丁成為更有系統的表達、成為路德有力的註解，及彌爾頓（Milton）的失樂園中的抒情的嗓子。這個共有的詮釋強烈衝擊西方文化，並對人類的特性——宗教及世俗的——喚起極大的興趣。

但這種詮釋歷史令我們的研究感興趣，正是因為舊約本身並沒有關於「墮落」的教導，而舊約經文傳統也沒有重提創世記第三章的敘述。肯定的是，何西阿、耶利米及以西結先知的教導，堅持當代的人是困在不得不與上帝對抗的處境中；但在舊約裏沒有審判是針對當代人本身的存在性失望之外，而成為原則性。舊約中關於人類罪惡和順服的經文，較典型的觀點記載在申命記三十章11至14節：

其實我今日吩咐你的這誠命，對你並不太難，離你也不太遠……其實這話離你很近，就在你口裏，也在你心裏，使你可以遵行。

舊約當然知道何謂極大的罪惡（見詩三十二，三十八，五十一，一三〇篇）。但在同樣的詩篇裏，是人堅信上帝樂於赦

免；因此重點是回轉，就是堅信人類可以回轉，而上帝也樂意及能夠赦免這個回轉的人，毫無限制或疏離感。在某些環境裏，以色列可說是沒有盼望的，但這經常是一個具體處境化的審判，永不能轉換成更基本的神學宣稱。

因此詮釋罪惡的主要路線，猶太教與基督教所作的非常不同。不是說哪一個詮釋路線是錯，而是我們要留意主流基督教的詮釋已經承繼了一個極富想像力的註解，而這個註解已超越了敘述本身，即該敘述本身並沒有這個普遍的宣稱。此外，根據近期基督教學者之間所探究的，認為奧古斯丁及馬丁路德對保羅的決定性解釋，其實是誤會了保羅的原意（E. P. Sanders 1977，關於「約法論」）。在任何情況下，肯定解釋是未結束的，這是一個無止境的、無限制的企劃，讓那些重視經文，視經文為權威的人去繼續。

洪水敘述

創世記六章5節至九章17節中的洪水敘述，在創世記第一至十一章較大段的經文中，佔了一個不均衡的篇幅，並在該段落裏佔有重要的神學位置。在開始之時，需要指出三段鑑別上的評論：

對洪水「歷史性」問題的興趣，由來已久，尤其是不斷傳出發現挪亞方舟的消息（Bailey 1989）。這些問題都是微不足道的，因為大概在很多不同

的社會處境中都曾發生洪水，從而引發「洪水故事」，但沒有人因此就能夠聲稱那就是我們經文中所說的洪水。因此發現一艘「方舟」只能表明確實有「一次洪水」的出現，這是無庸置疑的，但這個發現仍然不能證明是「那次洪水」。

無疑創世記的洪水敘述，在近東有重要的文學前身，尤其是吉加墨詩史詩（Gilgamesh Epic）。識別出這些文學前身，可重置「歷史」問題的處境，也使我们轉而注意詮釋者的原意，他取用了現存的洪水傳統，並利用它來表達以色列的信仰。

洪水敘述已成為一個重要的競技場，讓學者追溯獨特的文學來源，一個來源用上了耶和華的名字，另一個則有明顯的忌諱。因此大多數註釋書都仔細地把敘述分成兩個文學來源，而毫無疑問該區別是有根據的。但安德森（Bernhard Anderson）巧妙地證明經文的最終形式怎樣把各來源編排成一個具藝術性的整體，就是以第八章1節作為錯綜複雜設計的中心點：「上帝記念挪亞」（Anderson 1994, 56-74）。就是上帝的記念，把洪水毀滅的敘述，轉向至上帝所作的復興與更新其忠誠。

安德森的分析提供了跨越這些鑑別問題的方案，因為這些問

題已花了大量詮釋的精力，去了解具有以色列正典意向性的神學說明。確實，我們可以簡單地認為洪水敘述表達了以色列信仰的基本宣稱。

1. 洪水敘述的神學前提，是耶和華的判詞包括對一個失敗創造的控訴（創六5、11～12），及藉上帝決心「抹去」所有創造（創六6～7）和「把他們和地一併毀滅」（創六13）的審判，上帝決定以釋放巨大洪水來結束。洪水是渾沌世界的力量（見創一2），在敘述中是順服上帝的工具，成就此消極的目的。因此敘述以傳統的審判記載開始。

2. 但判詞和隨之而來的刑罰，因著上帝留意到挪亞（及他的家庭）而決定性中斷。他得到上帝的喜愛（六8），挪亞蒙拯救是因著他的義（六9）。挪亞及他的家庭成為殲滅的例外。因此在殲滅裏，確認有正直的餘民成為限制性條件。當「上帝記念挪亞」，毀滅性的洪水便減弱退卻。

3. 挪亞的出現，令上帝自願廢除洪水的威脅，重建地上的安寧，這是上帝的創造。結果，上帝答應「不再咒詛地」（八21）。當然，相對於消極否決，是積極創造韻律的保證：

大地尚存之日，
 播種、收割，寒暑、
 冬夏、白晝和黑夜
 必然循環不息。

（八22）

令人驚訝的是由上帝的審判到上帝的保證，並非由人類的回轉或決心而成就。開始時人心傾向「邪惡」（創六5），最終仍舊「邪惡」（八21）。人類本性的傾向沒有改變；所有的改變、關鍵的改變，是上帝不管創造的狀況如何，仍堅持作信實的創造主；即是上帝更親切，更喜愛世界。

4.九章8至17節對洪水敘述的第二個總結，也是圍繞著上帝應許洪水「不再」毀滅世界。彩虹是上帝備忘的提示，確保「上帝與地上一切有生命的活物所立的永約」（九16）。P·米勒（Patrick Miller）提及這段經文：

自然環境因著與人類及自然界受造物的立約而得以保護。與挪亞立約是為了修補及保護受造界、動物及人類的好處。因此，人類怎樣對待自然界，不只是關乎對創造的態度，而更是人類怎樣領受一個與動物界共有的應許……國家是創造秩序的一部分，是上帝在完成創造時所祝福的結果。洪水過後對創造的修補，也涉及藉著挪亞的血統（創九19）修補人類作為該創造及更新祝福的一部分（創八17，九1、7）。因此與挪亞立約就是與全人類立約。經文重複提及這點並因而加強語氣。與人類立普遍的約是一個使創造永存及維持的方法，這包括了以色列作為列國的一員。

（Miller 1995, 165-67）

因此在兩個假設的文學底本（稱作J和P）裏，同樣有戲劇性的動作：

審判	承諾
J： 創世記六章5至7節	八章21至22節
P： 創世記六章11至13節	九章8至17節

故事主線集中上帝改變心意，及願意廢棄毀滅的計劃（見耶十八1～11）；緩和的因素是挪亞，他大概是忠心以色列的先驅，但當然沒有明確的地方把挪亞與以色列視為一體（見結十四12～20；來十一7）。在經文的戲劇性動作裏，我們不能低估挪亞的重要性；但無論如何，最後決定性的及最引人注意的角色不是挪亞，而是以色列的上帝，祂重新擁抱創造。

在經文的目前位置，洪水敘述幾乎不亞於另一個創造敘述，因為上帝把世界重新排序離開混沌所用的方法，與第一章所發生的一樣。因此洪水敘述是一段關鍵性經文，述說受造物的叛逆與創造主心意之間的強大張力與矛盾。任托夫（Rolf Rendtorff）評論：

第九章，特別是第8至11節，是作為對該應許的嚴肅確認。上帝剛才所宣稱的是祂聖約的內容：水就再不氾濫、毀滅一切的生命。但在這個應許之前，上帝清楚表明這個世界不再「甚好」，上帝

再次確認祂賜福人生養眾多（1節），但隨即補充說人類與動物再不會和睦（2節），或人類之間再不會和睦，因此需要一個嚴厲的誡命以防謀殺（5~6節）。（Rendtorff 1993, 127-28）

洪水故事的終結是承認上帝對受造物及人類羣體的堅定委身，因而世界的未來得到保障。洪水敘述前後的家譜表達了縱使經歷了混亂的破壞，但人類仍然活著。雖然上帝所創造的世界暫時被混亂的洪水破壞，但該破壞並沒有、也不能勝過耶和華維持人類「後裔」的原意；這種對存活確信到了後來以賽亞書五十四章9至10節要面對威脅時，成為以色列被擄者在面對威脅及混亂時所抱的信念。

顯然以色列的詮釋過程能利用這些分散的資料，清楚表達一個穩固的神學宣稱，就是關於上帝美善的主權與受造界不斷叛逆之間的接觸，這個叛逆就是反抗上帝的目的，因此使世界一再陷入危險。我們既知道這段經文有特定的「神話性」前身，也知道它們目前的主題宏大，那麼就不會因為經文在經歷世代詮釋後，蛻變成豐饒多姿的資料和詮釋而感驚訝了。把這些古材料轉化成相對連貫的神學陳述，無可否認是一個強大的想像行為，就是正典的想像。明顯地，雖然持續的羣體想像行為是關鍵的，但這行為卻不會停止富想像力的詮釋，反而它必然會在猶太教與基督教的羣體裏繼續進行。

3 先祖

(創世記十二~五十章)

創 世記第十二至五十章的敘述材料，顯示了以色列最早的先祖傳統；當中確立基本信仰主題，並以範例表明。在較早期的學術研究裏，學者認為建基在文化及考古學的證據之上的這些敘述，是可放回二千年的近東文化裏，並認為是有歷史根據；但當前的學術研究最多只會視這些史料為不確定，所以我們必須把材料看為傳統羣體記憶的產物，不論記憶背後的「事實」是如何。

這些資料包括後來成為以色列四代羣體的來源，包括亞伯拉罕和撒拉（創十二~二十五章）、以撒和利百加（創二十五~二十七章）、雅各和拉結（創二十五~三十六章）、約瑟（創三十七~五十章）。這個在亞伯拉罕之前的家族起源，要回溯至創世記十一章10至32節的傳統形式，一直至挪亞的兒子閃（見代上一1~27；路三34~38，這個家族可回溯至「上帝的兒子亞當」）。這些家譜不能視之為歷史，而是一些傳統的策略，去建立關係的合法性及譜系（Johnson 1988; R. Wilson 1977）。

首三代的資料有很多共通點，都是簡單敘述的文集，以傳統形式表達，縷述生命故事的道理；當然我們很快就會發現，資料傾向集中述說主要人物，描述家族間的關係、得地、娶妻、得子嗣。我們對經文的興趣在於怎樣藉編輯的過程把個別的故事（有可能在正典出現之前就已零散存在）塑造成一個連貫一致的陳述。顯然約瑟材料的種類是不同的，不是由個別獨立的敘述情節組成，而是由一些長篇敘述，藉情節上的先後次序而組成的。較像家庭傳統的第十二至十六章，與約瑟敘述（創三十七～五十章）之間的差別，早已被注意到。

舊約研究通常假設這裏也找到創世記第一至三章及第六至九章中所區別的文學來源。照這個理解，除了創世記十七章1至27節、二十三章1至20節、三十五章9至13節及四十六章6至27節這幾個段落之外，容易識別的祭典材料數目有限。但在學術研究中這些長期存在的區別，對我們的幫助聊勝於無，這些區別只證明此作品是極其複雜，而這一點在任何情況下都是無庸置疑的。

我們除了不需要窘於傳統文學的段落分析外，較重要的鑑別研究就是袞克爾的形式鑑別分析（Gunkel 1997）。這位偉大的德國學者注意到簡短敘述單元的藝術性、審美的層面，並推斷這個民族社會有一個重複敘述模式的典型劇目，以多種不同的藝術變化、在不同的處境下重複。袞克爾作品的成果最近被奧爾特（Robert Alter）發揮，奧爾特

指出「典型場景」，就是同一個敘述主題以不同的方式重申，例如「有生命危險的女先祖」（創十二10～20，二十一1～18，二十六1～11），或是訂婚場景（創二十四10～61，二十九1～20）（Alter 1981, 47-62）。典型場景的重申可能對我們來說有點陌生，直至我們認出最近流行的電視節目如《宋飛正傳》（*Seinfeld*）、《白宮羣英》（*West Wing*）等也經常概括地重複同一情節；因此在閱讀創世記的材料時，一定要留意其文學傳統，是一套在實際運作、重複敘述，並經常重現在材料裏的「編碼」。

基於袞克爾的巨大影響，舊約學者集中精力在最小的敘述單元、及經文最小單元的特殊性上。但神學上的解釋也要注意較大的單元，及注意較小敘述元素（在某程度上獨立地存在）如何協助達致整體的神學意向。在閱讀創世記第十二至五十章，尤其是第十二至三十六章時，當各項材料需要放在一起時，明顯並沒有修飾所有不協調的地方，便形成較大段的經文。

無論如何，有較大的詮釋意向正在開展。根據馮拉德，把各個獨立敘述在重要禮儀的主題名義下（他稱之為「認信」）集合在一起，這個意向性就會呈現（von Rad 1996, 1-78）。但就算馮拉德對經文背景的假設不正確，蔡爾茲對經文的整體形式無疑也是正確的，就是記載一對無兒女的夫婦（亞伯拉罕及撒拉）因上帝的照顧而蒙福（Childs 1979, 152-53）。到了創世記四十六章26節，家族已擁有

六十六位成員，足夠保障家族延綿和社會地位；因為這個家庭不斷身處險境，無疑根據這個敘述，這個家庭的幸福是上帝的恩典，因此故事中對於這個家庭的敘述不能與上帝乍現乍隱的作為分開，祂曾應許、決定、保證這個家庭的幸福。

很明顯使這些獨立資料得以結合的神學主題是上帝對以色列先祖的應許。藉著傳統形成的過程，這個主題在經文中內化，可是在經文較早期的形式中，並不與應許有任何關連。可能有如韋斯特曼（Claus Westermann）所提出，應許的主題本已記載於創世記十八章1至15節，若不破壞敘述情節的佈局，應許的特徵就不能除掉（Westermann 1980a, 11-30）。這個開始時的應許可能是關於一個孩子的出生，尤其在父權制度下一個兒子的出生。那個關於應許得到兒子（因此是後嗣）的主題支配著整個敘述，以致在每一代中的兒子（也是後嗣），都是在人類無計可施時，藉上帝遲來的賜予，臨到一個不孕的母親身上（創二十一1~7，二十五21~26，三十22~24）。值得注意的是，應許不是指感覺良好或樂觀情緒，而是出自上帝的明示，在以色列的口述傳統及經文中被記念和引用。那些被記念的話成為敘述傳統中的核心，是用作說明上帝要做些甚麼才算可靠，也使以色列信靠上帝的話，以致上帝的話成為這個家庭的重要資源，去面對脆弱及危險的未來。

這個應許可能簡單地內藏在一些較短的敘述裏，但這個

應許經過傳統的處理，成為更加有力及公式化的表述，去控制整個敘述。最清楚表達這個應許的正式用法，是創世記十二章1至3節關於先祖故事的起源。上帝突然召喚亞伯拉罕，命令他離開一切熟悉及可靠的環境。起初同一個句子，由命令漸漸變成一個「我指示給你的地」的應許。先祖的敘述是集中在應許之地，這是一個由上帝授權給這個家庭具體的房地產。接著對於兒子（也是後嗣）的憂慮重複在每一代出現，希望地上的應許繼續有效，因為假如在其中一代沒有後嗣，應許就會無效（見創十五1~6）。

這個應許在創世記十二章2節中繼續，經文詳細說明亞伯拉罕及他的家族將會有顯著的社會政治地位，這個應許隨後在大衛和所羅門身上實現。這個應許在第3節中以以色列的存在會為「地上萬族」帶來祝福這個大膽的承諾作結；就是說，以色列在世上存在本身就是列國蒙福的方法及源頭。開始之時，其他國家常在以色列之上，像他們在以色列的上帝之上一樣。這一連串的應許強烈反映在創世記二十八章13至15節裏，成為以後所有關於以色列生命的敘述記載的基本原則。我們確實可以看到這句有約束力的話展示了聖經中的上帝，是一位使未來得以發生、掌管未來的上帝，祂是整部聖經的中心主題。我們可以特別指出三個傳統，正屬於這段描述的遠景。

第一，很多學者跟隨馮拉德，都視創世記十二章1至3節裏上帝最初對亞伯拉罕的應許是一個關鍵點，去帶出創

世記第一至十一章列國的歷史及往後以色列的歷史（von Rad 1966, 65-74）。正如我們看到創世記第一至十一章的神學意向，此一連串的經文證明列國與上帝極之疏遠，這是上帝與世界之間的矛盾。一個對創造失誤普遍的說法是「墮落」。在經文本身，列國被說成是「被咒詛」（見創三17~19，四11~12；及在十一6~9的暗示），就是遭到上帝超然的否決。最初上帝對以色列的應許是「將要成為列國的祝福」，因此以色列所承載及包含的祝福，是用來抗衡、勝過和否定咒詛的。在這個並置中，根據上帝的原意，以色列的角色是要令其他國家及全世界蒙福，即享受豐盛與福祉，就是在創造之始所計劃的福祉，正如創世記一章22節所說的（Wolff 1966）。

第二，雖然先祖敘述有可能組成一個頗為獨特的傳統，但在形成聖經的時候，這個應許的敘述與各種各樣的傳統走在一起，這些傳統與申命記及其衍生文學有關。這些傳統集中在誡命，並著重表明賜應許之地給以色列（約書亞記），和以色列就是根據誡命的要求管理應許之地（士師記）。我們將會看到，同樣的歷史傳統在列王紀中反映了以色列在不順服妥拉的要求下如何喪失了地土。那個很不同的神學傳統關心順服的情形，這是可以擁有地土的憑藉。但在整個傳統裏，受制約的精髓背後是對先祖的得地應許。因此，順服之地（就是申命記）首先是一塊受權地土。後來以色列在約書亞的領導下領受地土，是基於

上帝起初的應許。不同傳統之間的連繫清楚記於約書亞記二十一章43至45節，經文記載慶祝成功佔據地土，並明白到這個佔據應驗了古老的應許。（我們要留意同一個應許早在出埃及傳統中就已陳述及假定，而此傳統的初陳述是一個頗為不同的記憶圈子[見出二24，三16～17]）。

第三，在一般視為古以色列王國時期的文學中，先祖的敘述沒得到多少注意，這些文學就是「被擄之前時期的先知」。但突然之間，亞伯拉罕的傳統以驚人的方式再度出現在被擄文學中（見利二十六42；賽四十一8，五十一2，六十三16；耶三十三26；結三十三24；彌七20）。明顯在嚴格的妥拉傳統連於摩西之後，就促使耶路撒冷於587年被毀需要神學上的解釋，古以色列的詮釋羣體由摩西嚴格的制約，轉到上帝在開始時給亞伯拉罕與撒拉無條件的應許。因此被擄羣體發現妥拉式順服的要求不再合適，那個應許的記憶便成為盼望的基礎。現在重述這個應許，就是以最普遍的方法去確信上帝仍然為了離鄉背井的羣體作工，保證他們未來的福祉。更特別的是，這個應許對於一個離鄉背井、被放逐的羣體來說，其重要性在於他們仍然有資格得到地土（是現在還未得到的）。肯定的是，在上帝的合適時間裏，上帝遲早會守約，以色列會得回應許之地，不是因為功勞或順服，而是因為上帝信守自己的應許，而這一開始就滲入了以色列的生活與信仰。

因此在這三部文獻中，就是（a）創世記第一至十一

章記敘對列國的咒詛，（b）申典反映了地土與妥拉的關係，（c）被擄時期應許的恢復，先祖的敘述對以色列的信仰及自我了解有明確的重要性；先祖的敘述為這個生活在不斷失衡與危機中的羣體起穩定作用。

在舊約以外，我們可以發現兩條詮釋路線，對於現今的教會普世對話是重要的。一方面，先祖亞伯拉罕的應許對早期教會保羅在解經上成為一個有力的資源；這個傳統幫助維護一個宣稱，就是耶穌基督的福音擴展至遵守妥拉的猶太羣體以外，而到達不受制於猶太妥拉的外邦人身上是適當的。保羅在羅馬書中提出這個論點（羅四1~25），而保羅更特別在加拉太書三章8節，認為創世記十二章3節的應許——「所有外邦人都要因你得福」（筆者自譯）是一個早期給妥拉羣體以外的機會。的確，保羅指那個給亞伯拉罕的特別應許為「預先的福音」（加三8），暗示上帝最初對亞伯拉罕所說的話，已表明道路也為選民以外的人開放。因此當保羅說福音大門為非猶太人而開時，是配合創世記十二章3節、關乎創世記第一至十一章被咒詛的列國。亞伯拉罕的應許對普世來說是個極大的冒險，因為應許的持有者是很多宗教信仰之「父」。

基督徒一方面發現在給先祖的應許裏有外邦人的分，另一方面猶太解經者就特別留意給這個家庭的地土應許。無疑地土是先祖敘述中主要的關注，而到了後來羣體沒有地土時就更加成為他們極為重要的憑據。特別在創世記十五

章18至21節中的地界細節，提供了一個「大以色列」的景象及略圖，預見在所羅門時期領土最遠可以達到的地方。此外，在希伯崙的買地一事上，交易進行得合法及謹慎，這一點隨後被某些形式的錫安猶太教理解成地土產權及享有權的保證（見創二十三章）。因此古老的記憶已成為地土擁有權有力的基礎及要素，甚至成了以色列國當代的實踐與抱負。

基督教對外邦人開放及猶太教享有地土的意識這兩件事，指出這個應許的傳統仍適合各個解經方向，它是何等的豐富及善於適應。而最後在這點上，亞伯拉罕在廣泛的普世對話中被視為三個「聖書的宗教」——即猶太教、基督教及伊斯蘭教的信心之父。當然，這些深厚的解經傳統有這麼多共通點這個事實，大概也助長了彼此之間的緊張關係，因為亞伯拉罕的子孫永無止境地為共同先祖的遺產而奮鬥和競爭。

兩個其他的問題也需要考慮。第一，把以上的討論應用在創世記第三十七至五十章的約瑟敘述中，並不如在他三位祖宗般直接適用。約瑟敘述是屬於頗為不同的文學種類，很可能是屬於另一個獨立發展的解釋傳統。約瑟跟亞伯拉罕、以撒及雅各不同，他被塑造成一位憑著欣然服從和接納宗主國君王的吩咐，而在埃及帝國中飛黃騰達的以色列人。敘述裏約瑟被頌揚為一位篤信耶和華的人、並拯救他脆弱的家族（如在四十五1～16及五十15～21），我們

不常注意到他同時是法老貪得無厭政策的遵從者，約瑟是帝國的代理人，以達到經濟壟斷，為王權而損害有地上的農民（四十七13~27）。若依照後來出埃及記的敘述來理解約瑟的成就，那麼約瑟肯定被理解成實現國家奴役化的幫兇。因此約瑟被塑造成一個模稜兩可的人物，他擺弄身為以色列人這個深厚的神學身分，以及他實際對帝國政治的委身。有學者提出這個敘述就像但以理及以斯帖的敘述一樣，描繪一個信仰羣體，應當在抵抗與適應這個微妙的分界線中，生活得謹慎、機敏及靈巧（Humphreys 1973; D. Smith 1989）。這個古老的故事可以作為後代信徒的資源，如對波斯時期的信徒，便務必在脆弱、高壓的政治環境實踐信仰。

第二，我們要留意創世記裏的母親，尤其是撒拉及拉結，她們在傳統裏極為重要。（與這兩位母親對比，利百加完全沒有在解經傳統過程中被提及。）在較早的時間裏，這些故事普遍地被稱為「列祖記述」，或「先祖」的故事，都是只強調每一代的男性先祖（Westermann 1980a），當然傳統是特別集中注意在兒子身上，但較近期的婦女主義，引領我們留意以色列中的母親，她們在傳統中是不可或缺的。首要是她們每位都是不孕的，因此她們都作為神奇妙恩典的接收者，得著兒子及後嗣（創十一30，二十五21，二十九31）。在每一代裏，故事不能在沒有母親的情況下繼續。具體地，撒拉作為信心之母，與亞

伯拉罕一同出現在以賽亞書五十一章2節的被擄記憶中；此外她毫無疑問是以賽亞書五十四章1至3節中暗示的人物，就是一個蒙羞的妻子將會成為多子之母。而且在加拉太書第三至四章，撒拉成為一個「類型」，讓保羅把關於福音的自由及否認福音自由的奴役作對照（見羅四19，九9；來十一11）。在加拉太書四章27節，保羅直接引用以賽亞書五十四章1節，以至撒拉進一步被解釋為福音的真正持有人，這一點是保羅極力要證明的。

拉結這個人物的功能與已發展的傳統很不同（Dresner 1994），她在耶利米書三十一章15節中被塑造成死去兒子的傷心母親，即迷惘的被擄者的母親。一個值得注意的傳統扭曲，是被擄的拉結現在變成「不肯受安慰」（耶三十一15），取代了較早的記述中「不肯受安慰」（創三十七35）的父親雅各。由雅各的傷心換成拉結的傷心，這個調換延伸至馬太福音二章18節，當中拉結再一次不肯受安慰，呼應希律屠殺無辜的人。我們在這裏似乎可以提出，久未平復的哀傷在傳統裏再一次轉移給拉結（而遠離雅各），因為可以想像，母愛是最親密的，因此母親失去兒女也表達了最深刻的失落。此外，翡克翰（Emil Fackenheim）的推測甚至超越耶利米與馬太的用法，拉結也「不肯受安慰」，因為她失去的孩子延伸至六百萬被滅絕的猶太人；這種無法忍受的損失使這位懷著所有哀傷母親需要吐露她無盡的損失（Fackenheim 1980）。

當利百加沒有被列入在隨後的聖經傳統中，我們應該留意到有第三位母親出現在傳統裏，就是夏甲。在一次對夏甲的反面控訴中（加四21～31），保羅以她隱喻奴僕，作為「自主之婦」（撒拉）的對照。儘管在傳統中那是個反面的發展，但婦女主義解經者看到夏甲在敘述中的存在是重要的及正面的（Trible 1973; Callaway 1986）。因著夏甲成為撒拉的煩惱，也是亞伯拉罕的煩惱。雖然如此，她是其中一個接受亞伯拉罕祝福的兒子以實瑪利的母親，她也是承受上帝使者憐憫的人（創二十一17～19）。夏甲具體表達了上帝對信心家庭的忠誠，是延伸至亞伯拉罕、以撒及雅各這個主要家譜之外。她在敘述中的功能是使以色列的視野開放，看見「另一個」同樣有合法權利得到上帝應許的人。她出現在此傳統裏就防止其走向過分狹窄。亞伯拉罕去世的記載有啟發性，「他的兒子以撒和以實瑪利把他埋葬在麥比拉洞裏」（創二十五9）。他們一同獲得確認，他們雖然同父異母，但直系的及旁系的都享有同一位父親的遺產。

這位父親在聖經裏是信心之父。就是那位在上帝的命令下冒險進入陌生境地的人。他有足夠的信心信靠應許，而不理會手上的資料，只憑著上帝保證的說話去冒險。雖然創世記十二章10至20節的敘述及娶第二位妻子作為「以防萬一」的保險，顯出了亞伯拉罕沒有把握的實用主義，但他在衍生出來的傳統中被展現成典型信靠上帝的人。在

創世記敘述本身，他在創世記二十二章1至14節中所表現的邀進順服，預示他全然的信心，也得到新約從傳統推論出來的全然表揚。因此保羅在加拉太書三章6節引用了創世記十五章6節，去證明亞伯拉罕模範的信心（也見於羅四22～23），及在希伯來書十一章8至19節中詳述這位信心偉人，說明亞伯拉罕就是完全具體化了何謂信靠上帝。明顯傳統形成的過程以最具想像力的方式，把以往民間的記憶轉化成一個有力的、具權威性的信心宣稱及典範。「預先的福音」的意思，是縱使這個家庭不能發揮正常的功能，也能成為應許的承載者，包括這個家族的後嗣及家族以外但有分於應許的後世的人，上帝的意向遠超越這個家庭的範圍。家庭中的母親是有價值的，包括夏甲這位活在揀選家庭以外的人。

4 出埃及記

出 埃及記蘊藏了給猶太教及基督教信仰的根本材料，這卷書也是摩西成為以色列關鍵人物的首個見證。我們不難把這卷書分成三部分。

(一)

「出埃及敘述」貫穿了出埃及記第一至十五章，它記述奴隸羣體在耶和華的指示下離開法老的壓迫。這個敘述成為以色列信仰記憶的強力中心，上至聖經本身有這些事蹟的多次「重述」（見出十二26~27，十三8~10、14~15；申六20~24，二十六5~9），下至當代猶太教的逾越節家宴仍不斷沿用這個敘述，都能證明這一點。這個敘述成為對定義信心的典型陳述，而以色列就被理解成是耶和華所愛、蒙揀選的羣體，也是耶和華高調介入公共事務時所使用的對象（見出四22）。而且，這個敘述是一個極重要部分，以表達耶和華這位以色列的上帝，是一個以能力凌駕帝國的神，祂藉奇蹟介入，使帝國變得無助無力。

早期的學者對歷史考古有較大的信心，他們通常把出埃及事件定於歷史上公元前十三世紀，約公元前1280至1230年之間，即是「銅器時代」與「鐵器時代」的交接時期。在詮釋參考框架裏，出埃及敘述裏的法老被認為是蘭塞二世（Rameses II）、塞托斯（Sethos）或馬尼他（Merneptah），因此無論如何，出埃及的「事件」都能穩妥地放在帝國的「實時」裏。到了較近期，學者開始質疑事件的「歷史性」，當然也質疑任何把事件置於歷史的聲稱。因此一個謹慎的考古學家德費（William Dever）斷定：

到了現在，必須拋開整個「出埃及—征服」系列的故事，因為這個故事很大程度上是神話，但是按照「神話」的本來意義來說：或許是「歷史性虛構」，而故事的講述基本上是用來確認宗教信仰的。（Dever 2001, 121）

我們不可能否定或肯定「歷史的」真相是怎樣，可是我們必須容許一些形勢變化，導致我們在聖經敘述中看到對奇蹟的獨特陳述。因著歷史證據有限，又肯定以色列的禮儀想像力在敘述上的能力，那麼按照弗格林（Eric Voegelin）（1956）所說，這段經文大概最適合被理解為「典範性」（paradigmatic）歷史。當敘述被理解為「典範」時，就被視為一個具強烈特性的宣稱，而這個特性便

讓人在各種環境及處境下重複閱讀。

敘述本身無疑有一些文學複雜性迄今須用底本說去解釋。按這個假說，虱災（八16~19）及瘡災（九8~12）屬於祭典傳統，意味著這些經文現有的形式遲至被擄時期才成形。如果這些情節是在公元前第六世紀述說、成形及想像出來（如今我們可以對這個敘述有更多的想法），那麼至少這幾個特別災殃中的「法老」，可被理解成尼布甲尼撒這位大而可畏、攻佔了耶路撒冷的巴比倫統治者。這種鑑別察覺的結果，讓我們有機會看見任何此敘述的情節，都可以被理解成關於與打壓及惡待的力量相遇；因此「耶和華對法老」這個主題並非歷史上的報道，而是重述典範性對抗，來針對個別的暴政，及一個特定或期望的拯救。

當我們發現每一個「暴政與釋放」的陳述或重述都能隨時隨地適用時，由報道轉到典範性重述就有強烈的吸引力。這件有轉化能力的事件作為「具想像力的記憶」，並不關心那些已失去具體性的過去的轉化，而是必然地注視著當代或近當代發生的「暴政與釋放」事情，而這些事情與重述的羣體仍然相關。出埃及事件與敘述——以及在敘述裏的上帝——的生命力及權威，正存在於持續重述關於以色列民族的誕生及耶和華明確的特性。敘述包括種種的文學「來源」，這些來源見證這個重述的羣體在不同的環境和世代中，不斷發現這個敘述結構所揭示的力量，強如起初的講述——一個關於耶和華及以色列之間的揭示。

敘述的典範式重用，顯然在聖經其他地方也有出現，最明顯的例子記載在約書亞記四章22至24節：

「以色列人曾經在乾地上走過了這約旦河。因為耶和華你們的上帝在你們面前使約旦河的水乾了，直到你們都過了河，好像耶和華你們的上帝從前對紅海所行的，在我們面前使紅海乾了，直到我們都過了河一樣；好使地上萬民都認識耶和華的手，是有能力的手，也要使你們永遠敬畏耶和華你們的上帝。」

過約旦河被理解成出埃及的重現，也是一個見證耶和華主權的重現。再者，出埃及敘述無疑為撒母耳記上四章1節至七章1節的約櫃敘述提供情節與結構。在耶和華約櫃開始時的戰敗及最後的凱旋這兩件事，非利士人都是用來影射出埃及，因而跟出埃及事件本身的平行明確無誤：

我們有禍了！從前在曠野用各樣災禍擊打埃及人的，就是這些神。誰能救我們脫離這些大能之神的手呢？……你們為甚麼要硬著心，像以前埃及人和法老那樣呢？上帝嚴嚴地對付他們以後，他們不是放走了以色列人，以色列人不是真的離開了嗎？（撒下四8，六6；見出十1~2）

第三次使用是在以賽亞書第四十至五十五章的詩歌，當中猶太人離開巴比倫回歸家園被理解為出埃及事件的重現（Anderson 1962; 1976）：

你們要離開，要離開，

.....

你們出來，不必著急；

你們行走，也不必奔逃，

因為耶和華要走在你們前面，

以色列的上帝必作你們的後盾。

（賽五十二11~12）

你們必歡歡喜喜出來，

平平安安蒙引導；

大山小山都必在你們面前

發聲歡呼，

田野所有的樹木也都拍掌。

（賽五十五12）

這裏每一段經文都在新的環境下重申出埃及敘述裏的基礎中心宣告；而無疑在新約裏，耶穌所作的奇蹟被視為釋放與轉化的平行作為，而其中耶穌所作的神蹟嚴格來說是屬於上帝的（見路七22）。

出埃及敘述的中心材料建立在一連串的「災殃」中，即耶和華以破壞的行為和改革的能力，來壓倒法老的能力與權柄，繼而從法老的能力與權勢中拯救奴僕（出七～十一章）。我們要視「災殃」這個重大及不能預測的力量為耶和華主權的「記號」，完全不需要以「自然主義」這個常用的方法去解釋。我們不能以「自然主義」來理解這件事，因為災殃是耶和華以隱藏及特別的能力即時與直接介入，如果沒有的話，災殃在敘述中就變得軟弱無力了。

災殃直接的結果是使「埃及人就知道我是耶和華」（七5，筆者翻譯）。「知道」這個動詞有兩個意思，（a）有力的論據，但也解作（b）承認主權。一連串緩慢的災殃表明法老不情不願地，漸漸開始承認耶和華的法則及對之讓步，以致法老最後必須懺悔罪過及祈求饒恕（十16～17）。到最終法老甚至要承認祝福的力量存在於以色列人中間（十二32）。以這個方式來展示力量的後果是令以色列也可以「知道我是耶和華」，就是承認耶和華的真主權是在法老的假主權之上，因而領受到耶和華恩賜的自由（十1～2）。因此災殃的敘述成為（向壓迫者埃及及受壓的奴僕）表達耶和華管理歷史權柄的方式。這個敘述顯示了耶和華的統治對奴僕有令人驚訝的好處。這個敘述毫無保留地顯示耶和華掌管受造界的奇妙能力，透過混亂的後果與對受造界的重整，引發歷史性新一頁（以色列）（Fretheim 1991）。

耶和華在權力鬥爭中取得勝利這個核心記敘，已出現在出埃及記第一至四章，包括（a）描述以色列在壓迫下的境況（一章）、（b）介紹人物摩西（二章）及（c）藉呼召敘述與對質，耶和華的心意強力介入摩西的生命（三～四章）。這些章節介紹人物角色及為第七至十一章的戲劇性對質作預備。值得注意的是，在第一至二章，耶和華沒有擔當任何實際的角色，所以敘述是以一個可憐的人類世界開始。從開始我們就注意到即將來到的戲劇性場面，是因為在無視法老的情況下有希伯來人出生的奇蹟（一8～22）和因為有摩西——一位危險的、激烈的奴僕代表——的憤怒與熱情（二11～22）。

這些導言的敘述集中在出埃及記三章1至6節的神靈顯現，當中耶和華以不可思議的方式呼召摩西，並授權他進行危險的抗爭，挑戰法老的權力。荊棘裏的火焰這個奇特的記述大概是個典型的神靈顯現，就是一個敘述記載了在一個重大行動裏耶和華不可思議的顯現。無疑從這一點開始，這位測不透的耶和華，就是「亞伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝」，祂在這場競賽中是與法老爭奪控制以色列人命運的關鍵參賽者。

但值得注意的是，要到了第二章結束，耶和華才積極參與敘述。在此之前，敘述主要關心奴僕的背景及處境。而且引起耶和華的行動，是來自奴僕羣體劇烈的、公開的大聲疾呼，訴說他們的苦楚及憂傷。極為重要的是，此出埃

及抗爭的最初推動力並非來自上帝，而是來自奴僕的嘆息與大聲抱怨（二23）。是以色列的哀求喚起了耶和華（二24～25）。表達痛苦的起動力量典型屬於「哀歌」這個以色列的強大傳統，一個哀求能夠喚起上帝的力量及發動隨之而來的災殃。

到十二章32節出走行動原則上已經成功；法老的反抗已遭瓦解。在述說以色列實際離開奴僕身分之前，敘述在十二章43節至十三章16節暫停下來，為事件隨後的慶祝而提供詳細的指引。當敘述透過傳統形成的複雜過程而到了最終形式的時候，如何安置這些材料是極為重要。這象徵著傳統制定者在起始時，就明白到這些材料並非歷史報道；而是打算用作禮儀重述，不單是讓起初的拯救事件得以被記念，更可以在其他等待解放的時空「重演」。在往後的處境裏，上帝的子民會再次面對壓迫，再次在痛苦中呼喊，再次要求上帝讓他們脫離各種境況，經文的設計是要使記憶能在以色列隨後的世代裏成為一個具生產力的事件，令他們能產生力量和勇氣。

出埃及敘述以第十四至十五章實際離開埃及達到高潮。大眾想起從出埃及解放出來，總記得一堵大「水牆」，在敘述本身那水充其量只是作為真實奇蹟的工具。在第十四章的敘述中，比水更重要的是埃及人一連串的言論，他們承認耶和華的果斷（25節），真正的「知道我是耶和華」（18節，筆者翻譯）。同樣，以色列人看到並相信耶和華

(31節)，並知道「耶和華必為你們爭戰」(14節)。耶和華真的在法老面前「贏得榮耀」(4、17節)，其實際的果效是以色列得釋放。

第十四章的敘述與十五章1至18節的詩相配，普遍被認為是由奴僕到應許之地整個情節主要的劇本。「摩西之歌」以認識耶和華的戰士特性開始(3節)，而以慶祝耶和華的君王身分作結(18節)。因此以色列的苦役以哀聲開始(二23)，而轉變成榮耀頌讚和慶祝(十五21)，由悲哀轉到喜樂(見約十六20)(Plastaras 1966)。

顯然這幕禮儀劇為後世猶太教的想像提供了資源。每當他們在地上遭逢絕望，正如在埃及地沒有盼望的時候，這幕劇便提供盼望的基礎。這個敘述是一個禮儀性重演的劇本，使耶和華的統治活現於以色列的想像及生活中，否則法老的統治仍然不受挑戰及不被限制。

雖然以敘述法帶來解放式的抗衡現實，是典型的猶太特性和猶太教的主要方式(Levenson 1993, 127-59)，但同樣的敘述也為世界各地，也為基督信仰圈子的解放神學提供想像的素材，並且超越了猶太教具體及直接的宣稱(Pixley 1987)。因為敘述本身是具生產力及轉化力的，所以顯然猶太教實際的宣稱與在解經上有巨大的解放痕跡並不互相排斥；首先被猶太人說出名字和認識的上帝，也是其他很多地方的上帝，祂在看來不可能發生的情況下使釋放事件得以發生，正如在埃及的境況下得釋放曾被視為不可能一

樣（見摩九7）（Brueggemann 1998, 15-34）。

（二）

出埃及敘述結束後，從十九章1節開始，以色列旋即踏上往西乃山，前往可畏的立約之途。在十五章21節出埃及敘述完結與十九章1節到達西乃之間，敘述描繪以色列從奴隸走到立約身分（出十五22～十八27）。這個所謂的「旅居傳統」其實在西乃大會後仍然繼續，在民數記十章11節開始，就是當以色列再次「旅居」，直到申命記結束時來到應許之地為止。這些材料的作用像「旅行樂曲」，把以色列由一處送到另一處：

出埃及：出埃及記一章1節至十五章21節

旅居：出埃及記十五章22節至十八章27節

西乃：出埃及記十九章1節至民數記十章10節

旅居：民數記十章11節至申命記三十四章12節

旅居的材料是根據以色列一連串的綠洲相遇，說得上是以他們前行的不同「階段」來組成的。有人嘗試藉識別各個綠洲，好連接成實際可行的行程，從而尋找旅居路線。但敘述給人的印象是，綠洲實際只是關鍵時刻敘述的集結場地，因而不太可能還原旅居時的地理狀況，而且無論如何這對敘述羣體來說都是無關宏旨的。在傳統中更加重要的，是不需要

處理歷史位置的危機，因為需要處理的是報道以色列與上帝的關係。主導傳統的主題包括（a）以色列叛逆嚷鬧，（b）上帝這位維持者的寬宏大量，（c）上帝對以色列叛逆的憤怒。這些相遇在何時何地出現並不重要，因為它們其實是以色列信仰典型的展現。

開始時有件重要的事，就是要明白傳統中「曠野」這個概念的作用。我們太容易把「曠野」看成地理概念，事實上傳統本身也是這樣理解的。作為地理位置，這個詞語指以色列由埃及（奴僕身分）到應許之地（並獲得福祉）所橫過的地方。此外，這個詞語代表著一個沒有維持生命資源痕跡的地方。既然出埃及本身是有幾分想像的行為，所以我們有理由認為以地理學現實主義所呈現的曠野是一個富想像力解說的舞臺。這是一個在危機四伏的處境中上帝與以色列交往之地。

在以色列的生活經驗裏，公元前六世紀的放逐——當以色列被趕離地土時——似乎是跟以色列進到「曠野」的「歷史性」連結。就是說，當以色列發現自己沒有羣體生活如聖殿、城市或王國的支持時，具體記憶的曠野就被用來評論可觸摸到的「被擄」經驗。如果我們記得五經傳統在公元前六至五世紀達至差不多最終形式，以致當代經驗被讀進古代記憶中，那麼這個由曠野到被擄的連結就更加恰當了。

正如「曠野」可以藉「被擄」而產生現代感，如果曠野

作為「混沌」是無秩序的原始狀況及反生命的力量，是企圖否定以色列的生命及世界裏的生命，那麼曠野是可以用神學及宇宙學的方式來理解。這種宇宙曠野（混沌）的特徵出現在例如以賽亞書二十四章1至13節。把「曠野」理解成「被擄」及「混沌」的，是想提出這個詞語雖然在敘述裏可能有地理的根據，但這個詞語在以色列的詮釋傳統裏有更深邃的層面。

因此出埃及記第十六至十八章的敘述，是關於無處維生的曠野敘述，這個敘述能適用於大的、富想像力的「被擄」，並為廣義的「混沌」提供資本。這組敘述經文最具詮釋力量的是出埃及記第十六章的嗎哪事件。在這個敘述裏的兩個主要組成部分是（a）以色列的急需和叛逆，（b）耶和華測不透的寬宏回應。在這件事以外，這個敘述的教導是（a）提出一個具立約性質、睦鄰模式的經濟（17~18節），（b）強調以色列對這個經濟模式的叛逆抵抗（19~21節），（c）確認安息日的獨特嚴肅性及重要性，這是被擄祭司解經家的典型特色，他們透過祭禮的制度與實踐，反射以色列的記憶（22~26節）。敘述的結果是肯定耶和華在以色列極困難之時，對以色列忠誠不變。

（三）

當以色列到達西乃後，一個簇新的、持久的、複雜的傳統得以開展，其特色是（a）耶和華與以色列立約，（b）

頒布耶和華的誠命——立約的條件和內容。我們無從得知西乃的歷史和地理位置，克呂澤曼（Crüsemann）說明這座山在往後的詮釋傳統中的明確作用及重要性：

西乃畢竟是個烏托邦，是超越現世和物質的國家權力。上帝的律法與這個地方的拉上關係是以色列的災殃一步步逼使而成的。西乃成為一個沒有連接上國家權力律法制度的支點，因而不是傳統與風俗的表達。……以色列真正的存活，除了是用征服消滅其他民族，乃有賴編造出來的過去裏一個虛構的地方。以色列逃避任何地上的權勢，因而比其他王國都要走得前。（Crüsemann 1996, 57）

西乃傳統是錯綜複雜的，一直延伸到利未記和民數記十章10節以色列啟程離開西乃山。這些材料複雜的原因，是隨著時間的過去，誠命的傳統企圖擴充耶和華的律例和旨意至生活上任何方面，包括個人及公共的、城市的和祭禮的。此外，整部文獻材料包含很多傳統的層面及很多詮釋的聲音。結果是，任何人都可以追溯西乃傳統的「主流」，但在最終形式裏，材料變得迂回曲折，令人不能讀得緊湊連貫。這個傳統由遵守耶和華的妥拉所構成，是猶太教的核心。相反，基督教傳統都不重視這些材料，是因為基督教誤以為這是一個途

徑去「賺取」上帝恩典的「律法」。在豐富複雜的詮釋裏重新思考誠命的角色與功能，對於現代的基督徒是極為重要的，因為他們要從錯誤教導誠命傳統及曲解誠命傳統中解救出來。

在這個持久的誠命傳統裏，最重要的材料是出埃及記第十九至二十四章，普遍稱作「西乃選錄」。這些材料大概是誠命傳統中最早期，也是隨後都具規範性的。這些章節包括為與耶和華在山上相遇而作準備（十九10~25）、宣告十誡（二十1~17）、接納摩西為妥拉的標準中介人（二十18~21）、關於立約的結束敘述，以色列因此宣誓效忠耶和華（24節）。宣告十誡與宣誓效忠是立約的基礎，而這個約使以色列順服耶和華。雖然我們不能確立十誡的日期，卻可以容易看到，這個誠命目錄是所有耶和華妥拉的要求裏最基本的。在某種意義上，所有其他誠命都是由詮釋這十誡而來。

第十九至二十章及第二十四章構成一個敘述圈，包圍著二十一章1節至二十三章19節的律法文集。這些誠命的內容普遍被視為最早期的以色列「律法集」；有些部分似乎表現了一個樸素的農業羣體。這些章節很可能是一個與十誡沒有關係的獨立文集；但在現時的位置，這個文集就成為十誡的首個說明。就出埃及記二十四章7節而論，這個文集不時被稱為「約書」，即使很可能與約並沒有關係。這是以色列妥拉的推動力最早的例子，藉著這個過程，較古老

的命令因著要面對新境況而要不斷重述、解釋或變調。

這個誠命文集收錄了重現在以色列妥拉的一些主要特徵。一方面，妥拉包含一個所謂「人道主義」傳統，即關注一個重視羣體所有成員、可行的共產主義社會。因此，文集中第一條誠命是關注債務—奴隸制度的限制，以致羣體裏的借貸雙方都能成為鄰舍（二十一1~11）。同一個關注在二十二章21至24節、25至27節及二十三章9節出現，就是關於孤兒寡婦、寄居者和貧窮人。這些誠命強調經濟交易必須是睦鄰的交易；而另一方面，有確實的律法說明，如在二十一章12至17節及二十二章18至20節，嚴格地支持一個以不寬容的方式、毫無人道主義限制下的社會秩序。這些不同的重點是緊接在一個發展得很複雜的傳統中，所以任何人都可以看出一個對命令絕對的委身及對軟弱者的憐憫兩者之間的張力（Hanson 1977）。無疑絕對主義與憐憫這個神學—道德對比在妥拉詮釋整個複雜過程中並肩而行及發生張力。

出埃及記第十九至二十四章的這段西乃經文，以摩西登山四十晝夜結束（出二十四18）。在出埃及記二十五章1節開始，展開了一個不同類型的聖經文集。在出埃及記二十五章1節至三十一章18節，摩西直接從耶和華領受指示關於安排「聖所」的事宜，以致適合聖者居住於以色列中。這些篇章構成一連串的命令，它們極大部分重現於出埃及記三十五章1節至四十章38節，報道了摩西毫無差異地

遵守在二十五章1節至三十一章18節的命令，及從而建構一個恰當的會幕給耶和華。四十章34至38節中最後報道確認了摩西嚴格的順服，見證耶和華的榮光的確來到以色列的中間，居住在會幕裏。因此摩西除了是一個偉大的妥拉詮釋者外，也成為一個偉大的保證人，保證耶和華臨在以色列。

關於這些材料有兩個重大的問題值得關注。第一，這些材料屬於「祭司傳統」。這個用語是學者用來指古代以色列一個詮釋羣體，他們基本上關注聖潔和秩序，好讓耶和華能居於以色列中。雖然聖潔屬於生活中每個層面，但這個詮釋傳統的焦點集中在文化事宜及實際敬拜的安排，因為在敬拜裏，耶和華是實實在在出現在以色列中。這種焦點令這個傳統拒絕接納很多其他的觀點。因為這個焦點，促進這個詮釋傳統的人被稱為「祭司」，因而有「祭司傳統」的出現。

這個由創世記延伸至民數記的傳統很可能在被擄時達至現時的形式，因而這是一個在深感缺席的處境下屬於臨在的傳統。傳統無疑運用了較古老的材料，但我們明白到現在的表達是一個富想像力的行為，在缺席之中確定那位臨在者。在五經中這個特別的傳統是所有材料中最容易識別的，因為其特別之處是嚴謹地道出事件細節，及留意正確的程序和對稱（例如在出二十五17~22的「施恩座」）。

第二，有人注意到出埃及記第二十五至三十一章的材

料存在七個「耶和華曉諭（或吩咐）摩西說」的講話（出二十五1，三十11、17、22、34，三十一1、12）。解經者認為這七個講話的設計是與創世記第一章的七日創造，同屬祭典經文（Blenkinsopp 1977; P. Kearney 1977, 375-86）。而且這七個講話以安息日作結（三十一12~17），與創世記二章1至4節上的七日一樣。結果，我們可以相信在被擄極大的混亂中，祭司傳統想像一個讓人在敬拜中經歷另類的、有秩序的創造（Levenson 1988, 66-77）。會幕重現了創造，只是沒有真實世界的無序。

雖然經文閱讀起來有點沉悶，而且在解經時大多都會被忽視，但我們不該忽略有影響力的神學想像力正在運作，或讓人與上帝相遇這個強烈的牧養關注。在這裏所呈現的會幕，好可能是以一個舊「帳棚」的記憶為基礎，人們都知道耶和華存在於這個「帳棚」內（見出三十三7~11），但記憶中的「帳棚」反映在耶路撒冷聖殿這個較近期的記憶裏，可見會幕是一個想像出來的建構，以延續帳棚及聖殿的功能。但在神學詮釋上最重要的，是為臨在作好準備，因為「會幕」（*mskn*）這個詞語是由希伯來文動詞*skn*所衍生出來的，解作「旅居、暫時逗留」。臨在特別是指「榮光」的實在，這是一個典型的方法談及耶和華明顯有力的臨在（出四十34~38）。此外，會幕包括「施恩座」（出二十五17~22），「施恩座」的英文譯自*kprt*，它是*kpr*的名詞，我們從「Yom Kippur（譯按：贖罪日）」認識

這個字。因此「施恩座」是復和與赦免的所在地，現在由祭司組織成以色列生活的中心。

如果以上所說廣泛共有的假設是正確的話，那麼我們就要留意這些材料代表一個有影響力的例子，就是扎根於西乃的妥拉傳統被延伸及往外推向的方式，是對新環境及羣體的新需要作出適應。在被擄期間缺席的環境，引起對臨在的詮釋，以致在沒有聖殿的時期（因為已被毀）可以藉大概是臨時的流動祭壇通往臨在。

在建造一個合適的住處讓上帝臨在的命令（出二十五～三十一章）及執行這項命令的報道（出三十五～四十章）之間，以經文現在的形式來看，有一個很不同的敘述類型出現在出埃及記第三十二至三十四章。這三章構成一個定義以色列信仰的戲劇性呈現，並與出埃及記第十九至二十四章的西乃經文選段有密切的連繫。

正如上文所述，在出埃及記二十四章18節，摩西在山上四十晝夜。如果我們直接閱讀出埃及記二十四章18節至三十二章1節的話，就可以明白是摩西的「耽擱」促使出埃及記第三十二章危機的發生。摩西這個人主導著傳統；他不在的時候，亞倫（描述成他的哥哥，但大概是一個競爭性祭司詮釋傳統的暗號）採取主動而產生另一個對上帝的描繪，就是牛犢（出三十二4）。這隻牛犢在最初時大概不是代表偶像的，而只是用來爭奪約櫃作為上帝臨在特有的象徵。無論如何，這個敘述呈現了亞倫（現在被斷定為

不順服)與摩西(一個可以干預耶和華及改變耶和華心意的、順服的領袖)的競爭(出三十二11~14)。是次遭遇的結果是(a)破壞西乃聖約(19節)，(b)利未人成為正統摩西信仰的辯護人(25~29節)。因此經文無疑不單反映兄弟之間的糾結，更是敵對祭司團體與其他詮釋聲音之間的競爭和衝突。

摩西的角色是調停者(三十三章)(a)喚起耶和華宣告自己是憐憫及審判的上帝(出三十四6~7)，(b)使耶和華賜下更新的聖約(三十四10)和關於妥拉的新宣言(三十四11~28)。在現在的形式裏，這些篇章的敘述是用來強調摩西的合法權威，以對抗挑戰摩西傳統的其他權威(亞倫派的祭司)。但在那個以摩西佔優的競賽之外，重要的是注意這幾章的神學宣稱。這個敘述涉及聖約的解除(出三十二19)及重造(出三十四10)。這個次序在舊約中是典型的，因為耶和華與以色列的約是重複地給解除和重造，解除是由於以色列一方的叛逆，重造是由於耶和華的包容與憐憫。

耶和華的性情使祂在審判與憐憫中解除因不順服而遭破壞的聖約，然後重造那些聖約(見耶三十一31~34；賽五十四7~8)；而以色列的性情使她圖謀自主，違犯聖約，可是又不停地需要及倚賴耶和華，所以當她被邀請回到這段關係時，仍願意及渴望返回耶和華的聖約裏。因此出埃及記第三十二至三十四章是以色列與耶和華生活的樣

板；三十四章10節所立的約與二十四章3至8節的是同一個約，但也是另一個、全然的新約，因為是建基於耶和華的憐憫與赦免。這是一齣在舊約裏上演關於信仰的長劇的模式。

總而言之，出埃及記為古以色列信仰提供了具體範圍。這裏列出的三大主題與書卷裏三大單元彼此呼應：

1. 拯救。擊敗法老的壓迫勢力，把以色列從奴役中釋放出來的上帝，是一位典型地把人從壓迫中拯救出來的上帝；而相對地，以色列是一羣典型地蒙拯救的人民，縱然我們清楚耶和華欣然的拯救並不局限於對以色列（見摩九7）。出埃及記第十六至十八章旅居的材料與出埃及的材料是一致的。拯救人的上帝是位維持被拯救人民生計的上帝。

2. 聖約。出埃及記第十九至二十四章的重要材料是關於立約，耶和華簽約成為以色列的上帝，而以色列順服耶和華的命令。這個命令及順服的關係對於以色列是關鍵的，這個關係在後來反映在經常重申的公式「你們要作我的人民，我也要作你們的上帝」（見出六7；耶十一4，二十四7，三十22，三十一33；結十一20，十四11，三十六28，三十七23、27）。注意兩件重要事情。第一，出埃及的釋放及西乃聖約是無法分開的。拯救是為了建立西乃的新順服；西乃的新順服得以出現是因著有拯救。在這兩件事中，以色列把法老嚴酷的統治換成了混合怒氣與慈悲所代

表的耶和華新的統治。第二，明顯地在聖約裏說「全地都是我的」（出十九5）的上帝，卻是那位把以色列歸給耶和華作特別的子民的上帝（出十九6）。這個「特殊性的醜聞」在舊約信仰裏是決定性的，縱然關係到創造萬有的上帝。

3. 臨在。在舊約詮釋中經常被忽略的第三個主題，在出埃及記的經文中得到很多的注意。祭司傳統認識到把那聖者作主人不是輕率隨便的承諾。因此實踐對稱、有序、戒律及美麗對於上帝臨在以色列實在是必要的。這個關於臨在的經文要人在詮釋時不可忽視耶和華要求聖潔，這一點在注重科技、實效的社會裏是極容易忽視的。出埃及記完結之時，西乃的相遇在以利記中繼續。以色列在隨後的材料裏領受更多關於聖潔的指示。在戒律下的以色列被邀請在上帝的榮耀中旅居，這是在戰勝法老之時熱烈慶祝的榮耀（出十四4、17）。

5 利未記

西乃的聖約誡命傳統在利未記裏延續。這些材料位於西乃傳統的中間部分，由出埃及記十九章1節延伸至民數記十章10節。所有在利未記裏歸於摩西的材料都是祭司傳統的一部分，這些材料很可能反映祭司傳統的關注及利益，和被擄時期對聖約規定的陳述。這些材料無疑運用較早期的傳統及習慣，但其最終形式很可能於被擄時成形。該最終形式嘗試在看來是在耶和華缺席的環境裏，提供一個可靠的方法接待耶和華的臨在。所有這些材料的焦點都在上帝的聖潔，及引申到身為聖潔上帝百姓的以色列人的聖潔。

開始之時，細想這卷書所要闡明「聖潔」的意思是重要的（Gammie 1989）。我們必須從不同的用法來理解這個詞語，因為這個詞語是沒有單一簡明的定義。一方面「聖潔」這個詞語顯示了分離性，在某種意義上差不多是基本的宗教禁忌，就是肯定上帝是與別不同，祂有別於以色列人，以致以色列人除非準備充足，否則便不敢走近上帝，或臨到上帝面前（見撒下五6~8關於該危險禁忌的敘

述)。另一方面，這個詞語在以色列人的用法上，朝倫理的方向發展，因而這個詞語也可以根據妥拉的要求而指公義或正義。這個詞語有這樣豐富及多樣的用法，是因為這個詞語要表達的，正是上帝既獨特又深不可測的地方。

總而言之，這卷書是一卷祭司指南，即是給祭司行事為人的說明書。祭司有兩項基本的任務要做：

教導以色列人避免使玷污發生、及每逢聖殿被玷污時就去潔淨。（Milgrom 1989, 63）

在利未記裏，祭司的責任以兩個截然不同的方法說明。在第一至十六章，聖潔置於祭祀裏；而第十七至二十六章，聖潔是關乎範圍較大的應許之地。雖然書中這兩部分的基本議題相同，但卻以不同的方法說明；因此學者推斷第十七至二十六章，即普遍地稱為「聖潔法典」的部分，構成一個獨立的傳統，甚至是一個獨立的文學來源。

在書卷的首部分（一～十六章），我們可以識別出幾個組成材料的單元。書卷的第一個段落，第一至七章，是由幾個經耶和華認可的獻祭所組成，及要由認可的祭司舉行。很可能這是一個非常系統化的獻祭分類，而在大部分以色列生活裏，這些獻祭都是以更為臨時性及隨意的方式舉行。這幾個獻祭很有可能起源於一個多樣化的歷史處境，而無疑這些習慣是由以色列的文化處境裏較廣泛的宗

教環境中借用而來的。祭司傳統首要作的，是要把在實際上組織不太清晰和不太概念化的行為，使之在理論上變得有條理和有系統。我們不需要（或甚至不可能）明白每個獻祭的精確程序或目的。當我們看到在這個傳統裏所呈現的複雜獻祭「制度」，是上帝給予的禮物，使我們與聖潔的上帝接觸變得可能及確實，就經已足夠。獻祭系統是上帝的恩典，使一段關係得以存在。我們要留意該互動（相交）是要在一個中介過程的傳統下理解。以色列人不能直接跟上帝接觸，而是特約地要藉著認可的人員及程序才可以接觸。

雖然這些獻祭的程序細節是豐富多變，但可以被理解為（a）慶祝耶和華與以色列有恰當關係的行動，（b）當關係受到以色列人的罪及不順服而破壞時，就作為潔淨、除罪、復和的行動。

在以往的神學詮釋時期，基督徒詮釋者都流行抨擊這裏的獻祭制度，指出其嚴格的、「拘泥細節的」性質，並認為這些程序是操縱上帝的方法。該些批評是來自一個極度「更正教」的角度，除直接攻擊有關行為外，也暗指羅馬天主教在形式上與祭司制度有過多共同的地方，是「更正教」不能接受的。但這些攻擊，是未能認清當時的處境，就是明白獻祭制度是耶和華寬容的規定，是上帝為有效的相交提供的媒介。

再者，除此以外，希伯來書的整個論點，是基於宣稱耶

耶穌——以基督教的理解——是使人類與上帝復和的祭司和恢復相交的祭品。肯定的是，該論點宣稱在耶穌裏，以色列人的獻祭「制度」被取代；但即使是該宣稱，也無可避免地訴諸於該制度的類目，以見證耶穌的身分、角色及有效性。的確，整個基督教對「寶血的拯救」的概念，都是依靠這個禮儀先例，來理解基督「獻祭的」贖罪作為。因此這些材料在基督教神學裏擔當著極為重要的角色，提供一個範疇去闡明「基督的作為」。

利未記第八至十章把觀點從合法及認可的獻祭實踐，轉到實踐該獻祭的祭司身上。這幾章的重點是在亞倫的祭司家族上，他是這個傳統的權威人物。亞倫及他的兒子在使以色列人得以接近上帝這件事上，擔當重要的角色。這段經文的傳統很有可能反映了在被擄及後被擄這個爭奪祭司權力與權威的時期裏，亞倫家族祭司得到支持和勝利。又當傳統認定「亞倫」這位祭司制度的建立者是摩西的哥哥，因此更接近權力核心時，合法化的宣稱就更進一步了。（當然我們要記得出三十二章裏對亞倫強烈的攻擊，這個敘述無疑反映了在爭奪祭司權威與卓越地位時，擁護亞倫家族的對手。）

在相當難理解的敘述片段中，亞倫的兩個兒子被控不順服耶和華而獻上「凡火」，結果被火燒滅（利十1~2）。無論如何，這段奇怪的敘述，都使人承認即使此祭司制度有如此徹底的聲稱，都要考慮以色列為宗教制度所作

最好的條例都是有缺點的。但即使損害了這個祭司階層的秩序，承認該缺失並不會妨礙認可祭司職分這個分別神聖與凡俗、潔淨與不潔（十10）的重要角色。結果，以色列得以與耶和華接近，也不用在每次接近時冒褻瀆神聖的危險。

第十一至十五章的條例頒布較廣義的聖潔及危害羣體的「不潔」種類。這幾章是很特殊的，因為都集中在祭祀以外的事情，肯定以色列生活的每一個層面，都構成堅持要求實踐聖潔的領域。顯然「神聖與凡俗」之間的分別是與「潔淨與不潔」這類別相配，儘管後者與前者一樣都是有關禮儀的事情。雖然當中的區別在於衛生的問題，但在經文裏卻不明顯。

我們可以特別留意第十五章的「身患漏症」及與之相關的第十二章。經文關注婦女來經及產後的「不潔」，這使經文遭到批評，經文被控指責婦女自然的身體功能為「不潔」；當然我們也要注意在同一章也涉及男性的身體漏症。雖然這個問題也許並非公平，但這個問題已經超出任何對婦女的評價。道格拉斯（Mary Douglas）（1996）特別提出所有這些「漏症」是基於事物「不在適當的位置」而令秩序擾亂。經文典型地把重點放在執行上，而對誠命的解釋和理據卻十分貧乏。

我們需要特別注意第十六章，這裏是舊約唯一的地方提及猶太復和日（Yom Kippur），或以較舊的說法——贖罪

日。這個在猶太教所有節日裏最令人敬畏的習俗，使以色列人的罪得以赦免及與上帝復和，這個在當代會堂裏持續的習俗有巨大的能力與重要性。實際的赦免程序似乎是把罪愆轉移到一頭牲畜上，然後把罪愆或不潔帶走，這個過程幾乎把罪愆視為物質。

這些步驟可能令現代讀者感到極為「原始」。但要留意的是，基督徒把耶穌基督理解成「負罪者」，正是這個相同的步驟及假設。明顯在任何情況下對於猶太人及基督徒來說，赦罪與復和都有賴上帝的主動，並用比理性及道德的解釋更原始的方法成就。這裏的復和條例把上帝的恩惠置於一個難以理解及不在乎神學解釋的禮儀行為裏。雖然這項條例超越了基督徒詮釋的知識領域，但必須承認任何基督的赦罪「行動」，也是同樣超越理性或道德的解釋。整個戲劇場面是極為聖禮性，就是說，一個可見的符號影響一件不可見的神學性事情。

在利未記的後半部分，第十七至二十六章（包括第二十七章的附錄），學者指出有一份較為連貫的誡命集，當中有「你們要分別為聖，因為我耶和華你們的上帝是聖潔的」（十九2）。因著這個重點貫穿整個文集，這些材料就被稱為「聖潔法典」。以色列人一般關注的聖潔——反映在第一至十六章——與耶和華自己的聖潔相配並在這些章節延續。正如上文所指，這個文集的聖潔範圍是更為廣闊的，因為其關注是在整個應許之地。假如——很可

能——這些材料的最終形式確定為被擄的年代，那麼對應許之地的關注便尤其重要，因為這反映了難民回歸本地的期盼。我們可以留意以下三項特點：

1. 利未記第十八及二十章的一般條例詳細說明被禁止的性行為，因為這些行為干犯潔淨，玷污以色列和地土，因而危害羣體。特別是十八章22節及二十章13節，在眾多禁令裏的一條，關注到男性之間的性關係。明顯羣體及其延伸家庭的性關係，構成一個極為緊急、能置羣體於危險的領域。這些經文是一連串扭曲的關係，干犯了潔淨及神聖，因而令羣體及地上帶來重大的災難。

在最近的詮釋，禁止「同性戀」在美國教會裏得到很多的關注。這些章節的教導本身並不含糊。即使如此，這些特別禁令的重要性在較廣泛的詮釋對話裏仍然引起兩個難題：

這些禁令反映了一種對聖潔羣體的維繫、保存及促進有強烈的關注，及構成關乎生活上每個層面的一般聖潔「制度」的一部分。結果是，當我們普遍地承認在這裏所提出較廣泛的聖潔「制度」與當代基督徒信仰並無關係時，便會懷疑這兩個特別的禁令是否可以從上下文中抽離。我們似乎不太可能把這個單獨的禁令從較大範圍的聖潔儀式中分離出來，而無視制度的其餘部分（例如

十九19)。

在神學上的詮釋裏，我們不清楚這個不曾出現在西乃誡命其他段落等特殊禁令，如何與較廣泛的福音範圍，就是聖經與福音關係的詮釋問題連繫上。我們很清楚在很多其他議題上（例如奴隸、離婚），教會的詮釋習慣（以福音作為根據）是把聖經的誡命相對化。該處理方法當然在很多方面都使人不安；但對於其他的議題，相同的詮釋處理方法是那麼平常，以致大多未被認出及不被承認。關於這些禁令，當代具爭論性的詮釋討論，同樣關心「聖經與福音」的問題，以致教會要面對很多其他的議題。

2.在關於性禁令的第十八及二十章中間，是第十九章及其關於以色列羣體福利的特別遠象。這一章所說愛鄰人的誡命，就是耶穌稱為的「第二大誡命」（18節）：

第一重要的是：「以色列啊，你要聽！主我們的上帝是獨一的主。你要全心、全性、全意、全力，愛主你的上帝。」其次是：「要愛人如己。」再沒有別的誡命比這兩條更重要的了。
(可十二29~31)

這條獨特的誡命——正如我們引用的——再加上利未記十九章9至10節及15節關心貧窮人的條例及尊重非以色列人這個特別的教導，在該章中得以強化。

如果有外人在你們的地方，與你們一起寄居，你們不可欺負他。與你們一起寄居的外人，要看他像你們中間的本地人一樣；你要愛他好像愛自己，因為你們在埃及地也曾作過寄居的人；我是耶和華你們的上帝。（利十九33~34）

根據道格拉斯的建議，第十八及二十章為第十九章提供了一個深思熟慮的框架，使整體編排把愛鄰人呈現為聖潔遠象的主要部分。關於第十八及二十章與第十九章的關係，道格拉斯寫道：

這令人難忘的兩章就像偉大舞臺的拱門作遊行儀式之用，又或像兩座雕刻柱子座落在祭壇的兩邊。利未記刻意把正直行為的律法置於中央，而性罪行則放在旁。每一項關於亂倫、雞姦及獸交的律法，都以重複兩次的警告作為支持，就是說如果他們行這些事，那地就會把他們吐出來。玷污對於他們所有人是一個普遍的威脅；因著是由祭祀上的干犯而產生，就無可避免地使處境祭祀化。……運用這些不

體面的性偏差去組成圍繞第十九章的框架，是要強調在中央部分詳細說明的公義概念。希伯來人的上帝有純潔及高尚的屬性，與之對照的是假神的淫蕩風俗。這不是說性偏差不被算為罪，但卻意味相對那些不公義、發假誓、偷竊、欺騙及作假見證的罪是較不重要。……這裏的教訓不是說聖潔純粹是一件關乎祭祀的事，而是說聖潔在其祭禮的處境裏，要與上帝的百姓在世俗處境下彼此所作的一致。百姓對上帝所作的及百姓彼此所作的，這兩者的平行是富神學意味的。簡單來說，禮儀律法的基礎是公義。……在（建築的）人字結構的原理上，我們應該從利未記的中央部分，即第十九章找其意義。第十九章的中央寫著：「要愛人如己」（18節）。這項使那些忘記此經文是出於舊約的基督徒驚訝的規條，是理解聖潔教導的基石。（Douglas 1999, 345-49）

因此，根據道格拉斯的詮釋，整理這些材料的方法，是要把神聖和潔淨從屬於公義。換言之，聖潔在以色列的詮釋實踐裏發展成專注公義；越是把倫理重點放在公義上，就越削弱聖潔是禁忌的觀念。可能以色列人採納文化上對聖潔的觀念，並且隨著時間把它變成更加順從耶和華這位聖約的上帝的心意。

3. 利未記第二十五章是有關禧年的誠命集，它進一步顯示聖潔側重公義。在這個主要的聖經基礎上，禧年的實踐是把安息日的原則延伸至四十九年（七個七年），在禧年裏地土得安息，及地土作為聖約的產業得以回歸「合法的業主」，即那些在經濟交易中遇艱苦跌倒而失去地土的人。要留意的是，這個行動是被理解成聖潔的規例：「因為這是禧年，你們要當作聖年」（12節）。同時，毫無疑問這項習俗的教導是朝向睦鄰方面，與十九章17至18節、33至34節的誠命一致。因此一個集中在祭祀潔淨的誠命集，當中耶和華的聖潔可延伸至世俗層面（就是非祭祀的生活範疇），以致聖潔成為睦鄰公義的實踐。

在第二十六章聖潔法典的結束，是述說順服妥拉可得到聖約相應的祝福（二十六3），又以更長的篇幅述說不順服妥拉所引致聖約相應嚴重的咒詛（14~39節）。這一章強調實行順服——以公義形式呈現的聖潔——的重要及迫切。

然而我們在利未記裏，更看到一些源於相當具體做法的較舊材料，被變換成為一個永久遠象，內容是聖民在聖潔的上帝裏：「你們要歸我作祭司和聖潔的國民」（出十九6；見彼前二9）。

我們要認識到利未記關注的一系列問題，是現代及後現代讀者感到完全陌生的。因為「祭司」無可避免地專注祭祀，及反映出他們對精密和對稱的重視，因而這些材料在

現代世俗化的處境裏極其量引起對古代的好奇心。但值得注意的是，當現代這個啟蒙時代的自足世界受到威脅、並證明並不能自足時，有些人——至少在美國裏——回到這些材料所反映的議題上。

在一個先假設上帝不存在，日益「世俗」的當代社會裏，這種回轉反映了一種關心上帝存在的新靈性。更明確地說，當人看到及知道世界受到威脅時，對潔淨的回應便再度變得重要。因此道格拉斯在其著作 *Purity and Danger*（《純淨與危險》）的書名中，看到文化危機感喚起了對聖潔的關注，因而成為一個重要的線索，去理解這場訴諸聖經、出現於美國教會和社會的激烈的「文化爭戰」（Douglas 1996）。

利未記說明對以色列歷久不衰的事項，就是意識到有徹底「他性」的耶和華，是不能讓人任意接近的，而是只能以嚴格的、規定的方式臨在。這項事實源於以色列同時間深切地理解到這是一位信實及咒詛的上帝，那種對上帝的理解也許在文化危機的時期裏得以加強。這個事實是一個線索，讓我們欣賞在被擄時期及其後這些較舊材料的編纂。奇特的是，當然在被擄時，或者早在此經文最終形式之時，耶路撒冷已經沒有聖殿可供獻祭及舉行有關的儀式。這也許暗示在利未記出現的獻祭及相關材料的詳細目錄，要理解為並非實踐指南，而是一個禮儀的、審美的想像力行為，想像當以色列欣然以順服及獻祭回應耶和華時的模樣。在這個視

野裏，除了藉著奉行聖潔外，就再沒有別的方法進入上帝的臨在。雖然利未記對於我們當代世界來說是遙遠的，但其論點必然存留，因為上帝的他性存留在一個忠於詮釋的世界裏（Knohl 1995）。

6 民數記

我們已經注意到，五經裏的第四卷書包含較多西乃誠命和曠野旅程的故事。無論在鑑別研究或在教會應用裏，民數記大都受到忽視，因為這卷書作為一部文學作品，似乎欠缺清晰且引人入勝的特徵。無論對以色列的傳統或聖經信仰的基礎作一個鑑別性的理解，人們不認為民數記有關鍵的重要性。

有一個重要的例外必須注意，民數記很大程度上是算為祭司傳統。其意思是（a）主要是關乎祭司的，就是說，以色列在這裏的景象是關乎一個聖潔的祭司羣體，這個羣體要保持禮儀上的潔淨，以接待上帝的臨在；（b）這卷書很有可能在被擄時期成書，在這處境裏提供牧養的指引及保證，給一羣要求革新「純潔的以色列」的猶太難民（被擄者）；（c）這卷書一直運用較舊的材料——祭禮及歷史的材料——但變換成適用於合乎一個祭司對以色列羣體表現的神學遠象。

有幾個理解這些晦澀材料的方法：

1.最顯著的地方，是民數記在十章11節分開。在這裏之前的材料較多是透過摩西從西乃所發的命令，這些命令關注羣體敬拜生活的正確次序。因此這些材料延伸自出埃及記第二十五章起對的祭司命令，並貫穿利未記。我們將會明白，「摩西」身為領導者，是後來訴諸回憶的傳統、「選派」的西乃領導者。十章11節後的材料及啟程離開西乃山，刻劃了以色列長期艱辛橫越誠命的山而前往應許之地，即整個傳統的目的地。因此，這卷書劃分為西乃材料及旅居材料，雖然從書中的形式來看，這些材料都考慮（a）順服（以聖潔的形式），（b）籌劃回歸聖地，因而兩個傳統的特色都是為被擄羣體而計劃的。

2.我們可以更進一步，把這卷書以地域來劃分，即使此時地域的聲稱與實際的地域在年代次序上相距甚遠；這些地域有象徵性的作用，正如以色列在敘述裏的遷移——在想像力中——總是越來越接近應許之地的，或在公元前六世紀時，總是越來越接近回歸應許之地。在該劃分裏，第一個地點是西乃，正如一章1節至十章10節所指的。但另一方面，剩下的材料可分為十章11節至二十一章9節，把想像的以色列設置在途中的西乃以北；及二十一章10節至三十六章13節，把以色列移近約旦河附近。因此十章11節至二十一章9節及二十一章10節至三十六章13節的地域劃分，是一項文學策略，想像以色列終於可接近應許之地。強調「想像的以色列」是重要的，因為嘗試為材料重建歷

史「階段」是徒勞無功的，也因為祭司編修的材料是設計給公元前六世紀仍然被擄的羣體，作為牧養的資源及指南。因此雖然可能已經過時，但歷史痕跡已經全被推翻，取而代之的是關心後期的詮釋意向，即後期的羣體面對其獨特問題，這個問題就是關於離鄉別井，失去讓他們重新進入應許之地及上帝臨在的神學基礎的可能性。

3. 第三個特別可作參考的建議是出於奧爾森（Dennis Olson），這個建議以第一章及第二十六章這兩個統計人口開始（Olson 1985）。這些把以色列人口分類的名單（這是書名「民數記」的由來），並不能解作歷史報道，而是作為書卷詮釋階段的一部分。奧爾森認為第一個名單是關於「舊一代」，即屬於已經叛逆的、摩西的一代；這一代受到嚴厲的審判。第二個名單出現在第二十六章，關注被看為順服的新一代，因此會得到應許之地。奧爾森的建議認為，民數記的組織使兩代人形成對照，一代失敗而另一代則有信心，藉著以色列歷史在其所定義的中心記下一個所定義的中斷，說明以色列在自我認識裏深長的停頓。

兩代之間的強烈對比——舊一代的叛逆與隨後一代的順服——顯示以色列歷史中極大的破裂，這是由於對耶和華極大的叛逆所引致的。奧爾森也清楚留意到，這兩代之間唯一的人類橋樑，是由約書亞及迦勒這兩個「有信心的探子」所代表及表現出來。因此在民數記十四章6至9節裏，只有約書亞及迦勒有充足的信靠，以致在新地土一事

上依靠耶和華的臨在而冒險進入。此外在十四章24節裏，迦勒（甚至沒有約書亞）以他獨有的忠心而被譽為繼承者。

但是我的僕人迦勒，因他另有一個心志，專心跟從我，我必把他領進他去過的那地；他的子孫也必得著那地為業。

我們清楚看到在具想像力的、詮釋的冒險裏，就是說在經文的最終形式裏，約書亞和迦勒表現出模範的功能，雖然這個忠心的模範在出埃及到應許之地這個大敘述裏均屬少數，卻提供了延續性。

4.因為最終形式的民數記是一卷運用較舊材料的被擄文獻，所以我們可以看到，那兩代人的次序及那兩位有信心的以色列人（約書亞、迦勒）不能被視為歷史事實，而是一個正是為被擄危機而設計、具高度想像力的表達：

那心意不堅的舊一代是引起公元前587年淪陷及遭受放逐的一代。

那新一代是被放逐者以新的忠誠重新進入應許之地的一代（特別提到以西結書第十八章的三代人，當中的第三代是被擄時期中不再受以往世代人的叛逆所捆綁的一代）。

約書亞及迦勒事實上是被擄時期的忠心餘民，他們擔當缺口，體現以色列生命延續性的特性。

那麼，以這種方法來閱讀最終形式的民數記，便成為對公元前六世紀被擄時期衰敗的一種詮釋性反省，及激發起被擄的餘民的忠心，就是那些在適當的時間重新進入應許之地及在那裏過信心生活的人。

在祭司的視野裏，這一切都以聖潔及禮儀上潔淨的方法來理解。這些規定使賜予人生命的上帝得以進入以色列中間，這種臨在與上帝徹底的缺席——祂（在被擄時期）從世俗及不潔的以色列中退出——形成一個對比。

因此祭司傳統運用了舊材料，並以富想像力的方法加以塑造，為了提供一個特別適切公元前六世紀逃難現實的牧養及神學詮釋。在該書卷一般形式的脈絡裏，我們可以逐一端詳幾段特別適合神學詮釋的經文。

1. 在一章1節至十章10節延續西乃命令的材料裏，最為人所認識的是六章24至26節上帝把祝福委託給亞倫和他兒子。（我們要了解所指的「亞倫和他兒子」，很可能是在被擄及之後所出現的猶太教裏，亞倫的祭司階層佔了一個主要的位置，他們在猶太教作為祭祀羣體中實然的領袖。因此這裏的「亞倫」不是摩西的哥哥，而是祭祀羣體裏公認的祭司領袖。）這個祝福可以被視為在現實裏一個有高

度祭典性秩序的禮儀結果。就是說，祝福的宣告與確信得以成立，是因為現在以色列在祭司的視野上井然有序，因此耶和華賦予生命的能力在祭祀中變得有效及確定。這種祭司式的表達對生命舉足輕重。

該祝福引用了耶和華的名字三次，因此該祝福強烈高舉耶和華作為真正幸福的賦予者。祭司的承諾是以臉（面容）表達耶和華保護的、持續的臨在，是一個以賦予平安（*shalom*）的方式表達上帝臨在的文化。因此，以「賜福」開始，以*shalom*結束，顯明上帝這位創造主保證在物質上賜福此世界。此外，在開始的祝福與結束的*shalom*之間，祭祀的存在——因著聖潔的紀律而得以成為可能——成為確定世界福祉是耶和華恩賜的源頭。

2.民數記第十一至十四章所包含的敘述，通常被視為比民數記裏主要祭典材料更古舊的敘述來源。不管如何，這些敘述顯然反映的詮釋視野，有別於祭典材料。這些材料反映身處曠野而沒有維生系統支持的危機，也就是一個以富想像力的方式被重新部署為類似被擄的境況。

民數記十一章4至25節記錄以色列人在曠野裏飢餓及對供應的回應。在第4至6節中，以色列在急需中擺出投訴的姿態。後來摩西代表以色列人向耶和華求情（10~15節），而第16至25節則記錄耶和華面對飢餓的回應。這個敘述特別重要，因為摩西代表飢餓的以色列人講話（禱告）。除了證明與耶和華面對面的摩西具有勇氣和效率之

外，第12節裏摩西向耶和華所作特別的、大膽的控訴也值得我們留意：

這人民豈是我懷的胎，豈是我生的嗎？你竟對我說：「把他們抱在懷裏，像養育之父抱吃奶的孩子，直抱到你起誓應許給他們列祖的地方去。」

摩西之所以否認責任，便清楚指明，把以色列懷著、生下來、抱在懷裏和乳養撫育的是耶和華，而不是摩西。值得我們注意的是，這項修辭運用了母親的意象，並暗示耶和華是一位慈母般的上帝。我們可以斷定該激烈表達方式的出現及需求，是基於有極大的飢餓恐慌，並且該恐慌威脅到摩西的領袖地位。

摩西的領導受到威脅，也反映在第十二章的敘述裏。米利暗被介紹為摩西的姐姐，可是在以色列的回憶裏，她也許被列為另類權威聲音。敘述記載她挑戰摩西權威的方式，是一項危險的計劃，不單由於米利暗作出挑戰而受大癡瘋的懲罰，而且最後要依靠摩西的介入才得醫治。這段情節證明了摩西在以色列的回憶和想像裏有獨特的權威。

第十三至十四章的敘述是關於探子的事件，他們評估以色列與當地原居民之戰的勝算。這段落成為令約書亞和迦勒被視為承載以色列信心的新一代的主要事件。探子回報他們視察到肥沃富饒的地土，因而應許之地的報告與古老

應許所說的廣大領土一致。他們以「一根葡萄樹枝子，上頭只有一掛葡萄」這個令人印象深刻的碩大體積，作為估量地上的生產力（十三23）。（這一葡萄枝上的一掛葡萄成為以色列國熟悉及常用的意象。）而且他們也證明那地是「流奶與蜜」，正如古老傳統所應許的（十三27）。

但敘述的情節轉到探子的害怕或信心。大部分的探子是害怕的，因為他們並不依賴上帝的能力及信實來進入那地：

那些探子就他們窺探之地向以色列人報惡信，說：「我們經過要窺探的地方，是個吞吃居民的地方；我們在那裏看見的人，個個都高大。在那裏我們看見了巨人，就是亞衲族的子孫，是巨人的後裔；我們看自己好像是蚱蜢，他們看我們也是這樣。」（民十三32~33）

那兩個少數信靠的人（約書亞和迦勒），藉著勇於肯定有耶和華帶領他們進入那地，來抗衡那些害怕的人。

耶和華若是喜悅我們，就必把我們領進那地，把那地賜給我們；那地原是流奶與蜜的地。只要你們不背叛耶和華，就不必怕那地的人；因為他們是我們的食物；蔭庇他們的，已經離開他們了，耶和華卻

與我們同在；不要怕他們。（民十四8~9）

因此故事變成了信靠與不信靠耶和華的競賽。

故事以雙線發展。第一，摩西與耶和華爭辯，並基於耶和華先前對以色列的承諾（十四17~19；見出三十四6~7），而敦促耶和華守信。我們要記得這些材料並不能放在出埃及的處境重讀，訴諸耶和華滿有恩典的赦免對餘民羣體來說是極為重要的。那些有可能屬於較古的回憶在被擄到巴比倫的處境裏變得極為重要。對那後來的一代來說，這個敘述肯定了耶和華對第二代被擄者的信實。第二，有信心的與沒有信心的被耶和華分辨出來，以致迦勒（這裏甚至沒有約書亞）被看為是進入未來的單一脈絡，因為他有信靠耶和華的忠心，這是以色列的未來不可缺少的特質：

這些見過我的榮耀，和我在埃及與曠野所行的神蹟的人，仍然試探了我這十次，不聽從我的話；他們決不得看見我向他們的祖宗起誓應許之地；藐視我的，一個也不能看見那地。但是我的僕人迦勒，因他另有一個心志，專心跟從我，我必把他領進他去過的那地；他的子孫也必得著那地為業。（十四22~24）

是「另有一個心志」的迦勒成為未來的浪潮。敘述跟著記載

叛逆的人類的破壞性盤算，只會導致滅亡（十四26~45）。

3. 在民數記中最有趣及也許最重要的材料，就是民數記第二十二至二十四章關於巴蘭的記載。這些似乎是非常古舊的詩歌材料，並在經文的最終形式填上散文詮釋及註釋。詩歌旨在述說先知回應摩押王巴勒的要求，其要求就是希望以色列「受咒詛」，因為「具侵略性的以色列人」對他的政權構成威脅。巴蘭——正受雇於巴勒作咒詛的先知——的最後回應是，他不能作出咒詛：

上帝沒有咒詛的，我怎能咒詛呢？

耶和華沒有咒罵的，我怎能咒罵呢？

我從高峰觀看他們，

從山上眺望他們；

這是獨居的民族，

不列在萬國之中。

（民二十三8~9）

他不能作出咒詛，是因為耶和華命令他去祝福耶和華要賜福的以色列：

我奉命祝福；

上帝要賜福，我不能改變。

（民二十三20）

因此我們在經文裏看到，上帝堅持賜福以色列，人不能違背，當然也不能用咒詛抵抗。經文肯定耶和華主權巨大的能力最終能勝過所有抵抗。在這個情況下，經文斷言所有屬於耶和華主權的能力，都成為以色列的祝福。因此經文的最終形式，與耶和華最初給亞伯拉罕的祝福（創十二1~3）是對應的。此外，經文運用創世記的主題，這個主題就是不單以色列得福，其他人也藉著以色列而蒙福：

給你祝福的，願他蒙福；

咒詛你的，願他受咒詛。

（民二十四9b）

很可能在早期的述說裏，這一連串經文是關於以色列與摩押的爭論。可是到了最終形式時，以色列正被擄到巴比倫。根據這段經文，以色列仍然得到耶和華賜福的標記與保守，這是無法反駁的。然而經文再次提供一個「虛構的」曠野報道，為被擄者作出一個有力的牧養保證。我相信，這是後期文士對經文的修飾與我們對經文的參與的分別。

4.到了民數記的結束部分，祭典對以色列從為奴之家到應許之地這個長久的旅居記載差不多完成。這條通向耶和華起初的應許的漫長道路，由祭典傳統敘述、及以「路程」呈現出來（民三十三1）。祭司傳統把以色列由創世到約旦這段核心回憶展現出來，只是沒有應驗的部分。

毫無疑問以色列的意圖是要佔據整片應許之地，即使該地已由其他要被趕離的居民佔據：

你要吩咐以色列說：「你們過約旦河到了迦南地的時候，就要把所有的居民從你們面前趕出去，毀壞他們的一切雕像，以及一切鑄像，又拆毀他們的一切邱壇。你們要佔領那地，住在那裏，因為我已經把那地賜給你們作產業。你們要按著家族抽籤承受那地作產業；人多的，要把產業多分給他們；人少的，要把產業少分給他們；抽籤抽出那地歸誰，就歸誰；你們要按著宗族支派承受產業。如果你們不把那地的居民從你們面前趕出去，所留下的人就必成為你們眼中的刺，肋旁的荊棘，在你們所住的地方擾害你們；並且我原計劃怎樣待他們，也要怎樣待你們。」（民三十三 51~56）

因此祭司傳統以盼望及保證作結，這種盼望及保證是由經文的最終形式所呈現，給那些在第六世紀裏可以想像自己準備好重新進入應許之地、卻尚未在那裏的被擄者。以賽亞書第四十至五十五章被擄詩歌的用意，才是要說明該實際的回歸。

進入（或重新進入）應許之地是上帝所賜的禮物，這份

禮物是要以色列用極大的信心來領受。但在這個傳統下對進入應許之地的重點，如我們所料，都是反映在祭司對純淨、清潔及神聖的關注。因此，

這樣，你們就沒有玷污你們居住的地，因為血能玷污地；在地上如果有流人血的，除非流那故意殺人者的血，那地的血就不能得贖。你們不可玷污你所住的地，就是我居住的地，因為我耶和華是居住在以色列人中間的。（民三十五33~34）

玷污及污穢一直是祭典範圍裏最主要的威脅。唯一可以安全可靠地進入聖潔上帝的聖地的方法，是有一羣聖潔的百姓。因此，出埃及記、利未記、民數記這些關於聖潔誡命的長篇祭司文獻，對一個關乎神聖及潔淨的應許之地的遠象是極適切的。我們需要相信關於應許之地的聖潔限制。但情況容許我們有別的考慮，就是這個關注地土的傳統只是一項表面的議程，反之聖潔才是重點。這兩個重點的結合形成不可忽視的詮釋方法。無論如何，正當的詮釋方法是要看到關於地土及聖潔的古舊資料——雖然曾經處於歷史的範圍內——現在卻要在被擄的嚴重危機裏重新閱讀。要求聖潔與承諾（重新）進入應許之地之間存有張力。值得注意的是，即使在以賽亞書第四十至五十五章這個非常不同的詮釋裏，這些不同關注仍然繼續並置。因此在「新出埃及」這項大宣告

裏，提及「不潔淨的物」：

你們要離開，要離開，要從那裏出來，不要觸摸不潔淨的東西。扛抬耶和華器皿的啊！你們要從巴比倫城中出來，要自潔。（賽五十二11）

確實在以賽亞書的早段，先知是在一個無論是先知或百姓都被公認為「不潔淨」的處境中被召（賽六5）。明顯對以色列來說，祭典傳統的關注並非可有可無。在民數記裏，潔淨、清潔、神聖，是進入應許之地的先決條件，這片地土是耶和華豐富的賜予，這片地土是一位聖潔的上帝賜給一羣聖民的。

7 申命記

在創世記至民數記講述關於古以色列信仰的主要敘述裏，敘述由創世記（創一1～二25）轉到約旦河邊，來到應許之地的邊界（民三十三48～49；見51～56節）。這個一氣呵成的敘述，雖然以較為雜亂的方法把較古舊的材料組合起來，但也提出了上帝創造的真正目標，從以色列的角度來看，這就是以色列得以在應許之地安居。因此，敘述由「土地」（*'erets*）變為「地土」（*'erets*），這同時反映了上帝這位創造主的意向，也顯示了以色列是上帝給予應許的百姓的目的地。現在整個敘述記載由祭典傳統主義者塑造成宣稱（a）西乃誡命在敘述中佔中央關鍵的位置，（b）西乃誡命明確地調節成傾向神聖及潔淨；因為在祭典的角度來看，污穢及不潔使公元前第六世紀的以色列遭驅逐和流放。在閱讀這些材料時，重要的是意識到（a）敘述多是從現存的材料拼湊而成，（b）現在這些材料成為連貫一致的敘述，並具清晰可辨的意向。

來到申命記，經文停在「約旦河東的摩押地」，而以

色列在整個敘述中逗留在那裏（申一5）。的確，在申命記的結束部分，摩西及以色列人繼續走在「摩押平原……耶利哥對面」（申三十四1）。結果，進入應許之地的敘述在約書亞記第一至四章再繼續，接上民數記第三十三章的情節。因此申命記，存在於民數記第三十三至三十六章及約書亞記第一至四章之間，是插在正在進行的敘述中間，當中的三段長篇講話，把摩西塑造成以色列人的老師及指導者，以進入應許之地這個長久敘述目標作最後準備。

在申命記裏，先要非常重要地承認一件事，就是我們看到一個與迄今在五經裏所討論的祭典聲音非常不同的傳統。因而在聖經的頭五卷書，即妥拉，是由兩個截然不同的文學單元所組成：創世記至民數記作為祭典傳統的聲音，申命記作為申典傳統的聲音。這兩個截然不同的文學單元，反映了以色列兩把完全不同的詮釋聲音，而這兩把聲音表達了完全相反的神學意向性。正典成形的過程把兩個詮釋路徑毗連，使民數記與申命記形成一道銜接口，裝出敘述連貫的樣子。然而為了挪出經文的最終形式的詮釋意向性，我們必須要承認這兩個傳統是基於兩個非常不同的基本假設，在以色列的信仰上作出了非常不同的事情。

申命記的組成包括摩西三段長篇講話，連同申命記第三十二至三十四章包括兩首詩和一篇結束敘述作為總結。敘述將摩西的講話置於約旦河，大意是摩西在以色列人進入應許之地時，給以色列人「最後的指示」。指示的表面

目的，是要警告以色列人防備迦南地的誘惑，及催促以色列人堅持耶和華選民的獨特身分。在警告及催促的修辭形式裏，這個摩西指示的傳統包含一些在整部舊約裏最豐富、最重要、最有說服力的神學詮釋。的確，申命記一章5節寫道：「摩西在約旦河東的摩押地講解這律法（妥拉）」。接下來的講解及闡明，表明申命記最重要的焦點，是讓西乃山的妥拉傳統能有不斷的推動力，這一切都要歸給摩西持續的權威及對摩西的想像。

摩西第一篇講話（一6~四49）是一個敘述進入應許之地的一般性指示，並專注在西乃對立約羣體最基本的一些要求，尤其是避開偶像（四15~20）。

摩西第三篇講話（二十九1~三十一29）說明以色列人由摩西時代到約書亞時代的過渡，就是從著重西乃誡命到著重應許之地。摩西是來自西乃的人，約書亞是應許之地的人，他們的關係顯出申命記的詮釋傳統，如何正好關注妥拉誡命及佔領地土之間的關係。

夾在這兩篇講話中間的是摩西第二篇講話，這篇講話成為申命記的主要材料，並通常被指是申典神學詮釋的核心（五1~二十八68）。很多跟隨馮拉德的學者都認為，這些材料是有意地被塑造成第五章所引進的四個文學部分，以序言性的陳述為後文鋪路（von Rad 1996, 26-33）：

1. 這篇中央講話始於五章6至21節，以出埃及記二十章1至17節來反覆重申十誡。這些來自西乃、帶有一些詮釋變

化的引文，為申命記建立底線，就是說，為西乃主要的宣稱作出陳述與再詮釋；重申十誡建立「摩西」作為該傳統正確的詮釋者。因此所有隨後對妥拉的詮釋，都歸於摩西恆久的權威下。

2. 第六至十一章是一連串幾乎是說教式的呼籲，當中「摩西」回顧耶和華對以色列的良善及寬大，並勸告以色列持守西乃的誡命，又要持守身為耶和華選民應有的身分。特別重要的是六章4至5節的祈使語氣，當中以祈使的動詞「你要聽」，即希伯來文 *shema* 作開始。這兩節在傳統裏被稱為「示瑪」，特別作為猶太教教義的底線，這表示猶太教是一個由耶和華命令的話所曉諭的羣體，而他們的生命是要回應此祈使式曉諭。引申出來，這與耶穌在馬可福音十二章29至30節所提及的「第一要緊的」如出一轍。

3. 第十二至二十五章組成了申命記的律法文獻。有學者（Kaufman 1978-1979）提出，這些誡命的次序是根據十誡粗略的大綱而成，因而該文獻被編成十誡的註釋。十誡與這些文獻的關係並不清晰或不證自明；但我們清楚的是，從摩西口出的文獻，實在是重申較舊的誡命，及在新的處境及環境中重新的演繹。因此在這些誡命文獻裏，重點在摩西的重新解釋。

雖然這些文獻偶有一些關於祭祀的聖潔事宜，是類似祭典傳統的關注，但整體上這些材料有一個完全不同的視野。這些材料首要關注妥拉誡命的制定和羣體日常在社會

政治、經濟的事宜上對聖約的實踐（Crüsemann 1996, 249-65）。我們可以從以下三段文字看到這個傾向：

很有可能來自出埃及記二十一章2至11節較古的材料申命記十五章1至18節，規定每七年便有一「豁免年」，羣體中貧窮的負債者必須作奴隸來償還欠債，到了七年的結束時，他們的債務得以撤銷，並且容許以可行的方法重回羣體的經濟制度。這項規條不時被視作申命記裏特有的誠命（Hamilton 1992）。這項誠命要關注的，是以色列裏不會有永久的經濟低下階層，以免經濟勞動置於羣體睦鄰的組織之上。這個最激進的經濟教訓植根於出埃及的記憶，因此豁免貧窮人的債務，並不異於從法老統治埃及的壓迫中得釋放（見15節）。

十六章18節至十八章22節這大段經文，我們可以視之為政體的陳述，以色列的統治權被分散，以避免過分權力集中（Lohfink 1982; McBride 1987）。儘管當中提及幾個管理職分，然而我們要特別留意十七章14至20節。這項特殊的王國條文在西乃的舊資料裏是沒有先例的，似乎在以色列裏是新立的。該條例對王國的擁有權（關於銀、金、馬匹、戰車、妃嬪）定立限制、嘗試把

王國置於妥拉的背景裏，因而把誦讀和研究妥拉視為君王主要的事務及責任（見18~20節）。

二十四章17至21節一連串的簡短條例涉及孤兒、寡婦和寄居者的保護、尊嚴及福祉。這三類人一同被再三提及，指出他們是在依靠男性的父權社會裏最易受攻擊及得不到保護的人。在申命記裏的妥拉傳統堅持宣稱立約羣體有義務保護那些因不能自保而容易受攻擊的人。因此第17至18節是為那些沒有抵押品（當頭）的人提倡經濟上的公義。在第19至22節，羣體第三次被要求在收割莊稼時要在田間留下農作物，好留給窮苦人作口糧。這種要求適用於穀物、橄欖和葡萄收穫。「所剩下的」是為貧窮人而設的早期形式的「福利支援」。而且第18至22節提醒以色列要把當前的社會誠命與上帝在以色列容易受攻擊時作出保護的回憶聯繫起來。因此埃及的回憶為申命記的詮釋傳統提供經濟視野的動機和能量。

這三組頗為典型的誠命顯示了不同的誠命——有來自較舊的資料、有無疑是創新的資料、更多是類似說教的類型——如何集合成為一個連貫的誠命。這個立約羣體的摩西式遠象，其整體的意向是要堅持以色列在具體的政治經濟權力運作上，必須活出耶和華的百姓這個獨特的神學身分。這項具詮

釋性的傳統——就如任何聖經部分一樣——把神學的宣稱與睦鄰的公共倫理作明確的連繫。

4.第六至十一章宣告耶和華對以色列的良善、第十二至二十五章耶和華說明給以色列的誡命，這段在申命記中央的重要的講話，其中第三項元素就是互相起誓，即耶和華這位立約的上帝與以色列這羣立約子民，在絕對的、相互的忠誠裏彼此委身（二十六16~19）。在莊嚴的誓言裏，契約的每一方都與另一方「訂約」。雖然現在這項誓言在經文裏是一篇文學報告，但很可能背後是一個在彼此委身上極具祭禮及象徵力量的禮儀。藉著這個行為，以色列可以享受到耶和華特別的賜福及保護；而以色列所答應的，是在世界上過一個完全截然不同的倫理生活，就是過一個與周圍文化環境有強烈對比的倫理生活。

5.立約禮所遺留下來的文獻，以第二十八章祝福與咒詛這個第四項元素作結（也見於二十七11~26）。這項最後的元素是一套禮儀的賞罰制度，與對聖約誡命的順服與否相稱。祝福與咒詛的範圍表明了耶和華的立約主權涉及以色列生活的各部分，因而每個生活部分的形態都是源自對立約的處理。

這四項元素：

宣告上帝的禮物（六~十一）

說明上帝的命令（十二~二十五）

互相起誓（二十六16~19）

詳述祝福與咒詛（二十八）

構成申命記中間大部分篇幅。但這四項元素也反映了立約的發展與再發展中，一個很可能是較古舊的禮儀習俗，就是以色列在禮儀行為裏每次都重新受命。因此引申出來的是，申命記重申了禮儀習俗，及以文學的方式，作為頒布以色列是耶和華立約子民的傳統。

這個傳統宣稱摩西為關鍵人物，因而建立詮釋傳統的摩西權威。該傳統本身堅持這些是西乃之後的材料，就是說，對西乃的詮釋是在別的時間及地點完成。「申命記」這個術語源自申命記十七章18節的希臘詞語 *deuteros*（「第二」或「拷貝」）及 *nomos*（「律法」）。就是說，申命記並不是最初的立約文獻，而是後來對該傳統的複製文獻。

鑑別性學術研究所作的主要假設是，申命記是要理解為在列王紀下第二十二章裏所發現的，並作為推動公元前621年約西亞王的宗教和政治改革的「書卷」。該書卷使約西亞王以耶和華的聖約重組政治領域。因此，我們能夠把申命記的傳統與公元前七世紀末葉的猶大連接起來。明顯在公元前621年為止，書卷傳統已充分建立，以至學者假設在公元前七世紀早期或可能早於八世紀，以色列出現了一個詮釋的神學傳統，宣稱源於古老的摩西回憶，及熱切關注以色列的立約身分。申命記背後的傳統也許有古老的根

源；但到了公元前八及七世紀，正是亞述王國統治猶大時期，才出現最後的立約形態。對於很多學者來說，申命記裏聖約的形式，顯然與發現到的亞述統治者所用的政治條約形式一致，因此亞述的形式被用以表達耶和華主義者的信念。最後以這種形式與內容結合的申命記傳統，成為舊約內聖約主義的主流聲音，即一個明確地塑造了大部分舊約及大部分猶太教和其後基督教神學的框架。

把舊有的西乃回憶轉化成後期聖約式社會神學理論和實踐，並非一件容易或明顯的事。相反，此傳統的轉化是具有極大詮釋想像力的詮釋羣體所作的工，我們可以中肯地推斷，把以色列的神學視野推向立約方向這個有龐大創造力的詮釋行為，是由小的詮釋骨幹配合大的意向而成。該神學意向性的目的，提供了詮釋基礎給有意成為立約羣體的以色列，使其可以在日常生活上與任何迦南本地生活形成對照和抗拒任何屈服亞述文化霸權的試探。這個神學意向性被稱為「唯獨耶和華」詮釋，這是一個對耶和華強烈的堅持，以致排除任何神學上的替代或妥協。（M. Smith 1987）。因此申命記——一連串摩西的講話，被置於介乎民數記第三十三章到達約旦河與約書亞記第三至四章橫越約旦河之間——是在古以色列裏可找到最自覺的神學理解的表達。我所指出這卷書的四項元素，說明傳統是以富想像力的自由運作，並藉表達，能夠想像、認可、及授權對身為上帝在世的百姓一個非常不同的理解。

不幸地我們並不知道是誰把這種自覺的傳統表達出來，以致這個傳統的來源被稱為「申命記編者」——一個只把其詮釋表達與祭司傳統辨別出來的贅述。對於這種聲稱以摩西為來源的申命記詮釋傳統，我們可以有以下的觀察：

因為這個傳統是專注及詮釋妥拉傳統，因此這些主要的詮釋聲音有時被認為是專責詮釋妥拉的利未人（見三十三8~11）。

另一種看法是，顯然這個傳統對先知傳統具有特殊的親和力，以致申命記文集有點像以非先知文體表達出來的先知聲音。（特別見於十八15~18）

不論對這個神學傳統有甚麼別的说法，這個傳統對妥拉的熱情委身使之站出來反對一個假設，這個就是王室以色列的假設：相信及信靠耶和華向大衛家所作無條件的應許，作為對以色列未來的唯一線索。申命記傳統不太慣於王室的彌賽亞思想，而是繼續相信順服妥拉是信仰的先決條件（見撒上十二14~15、24~25）。結果申命記傳統——扎根於摩西及適應於當代——作為王國的「忠心的反對派」及堅持以色列的未來並不取決於給王室編制的神諭，而是取決於對妥拉的敬畏及制定。

雖然我們不能知道申命記傳統會否可能來自祭司

或先知傳統，但明顯當這個傳統發展時，是被文士所管理及領導，就是說，那些看重書卷及能把書卷管理好而使教導可被運用的有識之士。因此猶太教得以成為「書卷的宗教」及最後依靠「書卷的人」以維持其以色列的詮釋權威，申命記在這個過程中佔中心位置。

申命記的傳統並不局限於申命記本身，而卻是一較大、較廣闊的詮釋傳統。這一點在耶利米書裏特別明顯，其最終形式深深受申命記傳統所影響。我們可以特別提到耶利米先知利用文士以達到某些目標（見耶三十六4關於巴錄及耶五十一59~64關於西萊雅）。因此耶利米書不只迴蕩著申命記傳統，而更顯出「書卷」傳統如何被管理及維持生命力。

似乎最有可能的是，申命記的傳統在公元前七世紀達到確定的形式，但當然這是一個具有相當生命力、持續不斷的傳統。因此合適的假設是，申命記根據對聖約的順服或不順服而作的詮釋範疇，於公元前七世紀得以鞏固。只是到了隨後的一個世紀，猶大面對城市被毀及587年被放逐這件事件，而需要具充滿活力的詮釋性註釋。因此我們可以想像到，在公元前七世紀或多或少已固定的申命記的傳統，到了公元前六世紀尤其在被擄

的百姓裏，繼續有其生命力。

我們可以看到這個順服聖約的詮釋範式使其生命力得以延續的兩個方法。第一，在申命記本身，有一些經文是圍繞著摩西的中心講話（五～二十八章）去評論被擄危機。因此，在申命記四章29節，「摩西」談及以色列「在那裏」「分散」（四27）。既然「分散」是一個技術性詞語指被擄，那麼四章29節的「在那裏」就很有可能指被放逐到的巴比倫地方。經文繼續說「在那裏」，就是被擄於巴比倫的時候，以色列可以回轉並回歸當順服的新百姓。這意味著五章28節已確定的妥拉傳統，是在下一階段的傳統裏，被其後的詮釋所保留。

相反地，第三十一章的沉重內容，是「摩西」報告耶和華的說話，預示對聖約頑強地不順服：

到了那日，因為他們偏向了別的神，和所作的一切惡事，我必掩面不顧他們。所以，現在你們要為自己寫下這首詩歌來，教導以色列人，放在他們口中，使這首詩歌成為我反對他們的見證。因為我把他們領進了我向他們的列祖起誓應許的地，就是流奶與蜜的地，他們在那裏吃飽了，發胖了，就必偏向別的神，事奉他們，藐視我，破壞我的約。他們遭遇許多災禍和患難的時候，這

首詩歌就必在他們面前作證，因為這首詩歌必不會從他們後裔的口中忘記。其實，我還未領他們進入我起誓應許之地以先，他們今日心裏所懷的意念，我都知道了。（申三十一18~21）

因此，第四及三十一章包裹著第五至二十八章主要的講話，及說明給下一代知道申命記傳統有價值的地方。此外，在三十章1至10節，同樣的關注涉及耶和華決心要「從萬民中」把分散了的以色列「招聚」（三十3），因而作為放逐、被擄及回歸的證明。因此在較早期背景所針對改革王國的神學傳統，到了較後期的處境裏說明回歸的條件，兩者的情況都主張對妥拉的順服。

第二，學者都有共同的假設，就是約書亞記至列王紀這大段歷史敘述，是以申命記的角度來講述以色列由應許之地到被擄的歷史，因而在某種意義上被認為是「申命記歷史」（Noth 1981）。結果我們可以觀察到在（a）申命記本身展現到第二代，（b）耶利米書的最終形式，（c）約書亞記至列王紀的「歷史」。當三者會合，申命記的詮釋傳統顯示出非常有彈性及有生產力，並在刻劃以色列的信仰及以色列的重要詮釋傳統中以獨特的聲音出現。

要充分欣賞到申命記的傳統，就要使之與五經的祭司傳統並置。這兩個詮釋傳統合起來構成一個艱巨的詮釋工程。雖然五經經文的最終形式把兩個詮釋傳統並置，但我

們應該首要注意這兩個傳統的對比。這項觀察的結果是要強調在妥拉最強烈及正典性陳述裏其教導的多元性。「申命記」最終不能單以一固定的書卷去理解，而是一個有生命力的詮釋傳統，這個傳統不斷描繪著進行的猶太教，正如同樣具生產力的活動出現於後來基督教的同樣類型、仍然進行的詮釋一樣。申命記憑著無止境地對舊回憶的再呈現及再詮釋、再說明、及再想像，使信仰的宣稱在新環境下保存得恰當及具權威，因而成為妥拉傳統的動力的主要例子。就是申命記傳統的這種生命力，成為一個重要的因素，使猶太教即使在公元前587年失去其聖殿王國及城市這些傳統的支持，繼而被擄放逐，也能興旺起來。

8 五經摘要重述

五經的最終形式，在文學和神學上成為傳統形成過程的巨大成就。同時，五經是一份從上帝而來極好禮物，上帝藉著經文揭示自己就是那位創造天地的主，也是以色列的救主和帶領者。說這部文學在猶太教裏極有權威，並不過分，因為猶太教隨後所有的解釋性文學，都聲稱由這部文獻所衍生和為這部文獻作註釋。對這個情況基督徒來說只有少許不同，因為新約對於耶穌及祂所作的，作了一個嶄新的宣稱。但即使在這裏，詮釋上的主導主題，絕大部分都是由五經最初的見證所建基和構成。

這部權威文學的最終形式，正如我們所看到的，是一個長期複雜的傳統形成過程。我們清楚看到經文的最終形式，是由大量已有的材料（包括敘述和律法材料，和書面、口述材料），經收集、取用、重組和解釋而得的結果。正如袞克爾所證明的，我們有可能對這些材料的早期形式和內容作出若干的理解和判斷，但更重要的是，要認識到在經文最終形式內所反映的，是這些早期的材料被徵

底的重組和重置於另一個處境下，好顯出在解釋聖經上，批評早期形式是相當離題的。我們顯然看到以色列在傳統形成的過程裏，取用各個文化處境的材料，包括取用早期王室文化裏擔當意識形態功能的神話材料。材料是從很多來源借來的，這一點是肯定的；但同時，把借來的材料轉化，使它們在重組和重新置於另一個處境後，所表達的全新神聖宣稱和以色列的詮釋意向性一致。任何一段經文，都有以下關於解釋的爭論：（a）借來的材料有多大的程度上與其意思一同借來，（b）相反地，借來的材料有多大的程度上被修改，以承載完全不同的新內容。無論如何，借用——像現在這樣普遍——顯然並不完全是以「剪貼」的方式借來，而是以強大的、有意向的詮釋行為，為要得出一些面目全非的內容。

在詮釋過程中這個持續借用的活動，意味我們非常困難判斷事件的「歷史性」。學術研究假設了被報道的事件越遲發生，其宣稱的「歷史性」就越可信；這是因為整個傳統形成的過程，是一個持續的詮釋性的想像行為。此外，很大可能在詮釋以色列時所運用的想像自由，並不很清楚知道或受制於「發生了甚麼事」。傳統形成的過程完全肯定是一種詮釋性的想像力，就是說，在耶和華的臨在裏出現另類世界的體現，一個以耶和華作為主體、對真實的另類敘述記載。這個另類世界及這個對真實的另類敘述記載，與我們一般和現代所說的「歷史」有相當大的差

距。因此在極大程度上，詢問關於這些材料的「歷史」，實在是白費心機的。因此，一般人對事件所提出的歷史證據，不論是朝輕信方向還是朝懷疑的方向，大多都是怪誕的、主觀的、誤導人的。結論是要承認五經是一個正典式的想像力，儘管我們仍然要詢問究竟哪部「正典」才是標準的真理，和「正典」在哪些方面作出了意識形態的倡導（Green 1989）。能夠接納經文材料是想像出來而非歷史，是明智地閱讀的必要條件；即使有了這個必要條件，帶有想像力的解釋行為的本質本身，都引起唯信主義者與懷疑論者之間的爭辯（Brueggemann 1997, 726-50; Childs 1993; Carroll 1991）。

無論如何，傳統形成過程是追求正典意向性（J. Sanders 1976），把不同傳統的「零碎元素」拼湊成或多或少連貫一致的整體，而所產生的正典形式就成為一個卓越的成就（Childs 1979）。在解釋任何一段經文時，我們要認真處理這個「或多或少」一致的問題，因為有些經文有較多「正典上的連貫性」，即該傳統的原本意思很容易便產生所要求的解釋；相反地，有些經文則有較少「正典上的連貫性」，即該傳統的原本意思仍然存在。傳統形成過程的本身經過了長期和多人的努力，並不能統一地對所取用的材料作一致的調換和轉化。因此細心地閱讀這些材料，必須顧及不同程度的「或多或少」。經文最終形式的「或多或少」這個性質，一方面藉著「較多」正典上的

連貫性而強調一致性，再產生出有點固定和強烈的「教會解釋」；另一方面我們並不驚訝看到這個「教會解釋」，導致「較少」學術回應，即充分強調和肯定傳統的複雜多變，多於正典上的連貫性。在解釋上這個永無休止的張力，不時使教會的解釋與學術的解釋形成對比，這點並不希奇。這個情況是無可避免的，因為「或多或少」的張力已顯明在經文最終形式本身裏。

當我們看看正典上具連貫性的五經的形態時，就會發現在解釋時會出現三個粗略的共識。

第一，整部文學在正典上的連貫性只由幾個主要的神學宣稱組成，這些宣稱不斷是會堂和教會解釋的中心。這些主題已被諾特（Martin Noth）以鑑別方式和馮拉德以神學註解的方式作闡明（Noth 1972; von Rad 1962）。習慣上這些主題包括：

創造	創世記第一至十一章
先祖	創世記第十二至五十章
出埃及	出埃及記第一至十五章
曠野旅居	出埃及記第十六至十八章
西乃誠命	出埃及記十九章1節至民數記十章10節
曠野旅居	民數記十章11節至三十六卷13節
西乃誠命的延續	申命記

這些主題由已存在的各類豐富材料集合而成；在極大程度上這些錯綜複雜的材料，都是表達歸類材料的神學主題。

關於這一連串的主題，有兩個重要的觀察。

1. 有學者尤其是桑特茲注意到，五經結束在申命記第三十四章摩西逝世，他看見應許之地，只是還未進去（Sanders 1972）。因此這部敘述文學對沒有地土的人，特別是公元前六世紀成書時被擄者的情形、環境和希望有用。隨後，相同的主題也適用於很多代散居的猶太人。此外，還未得到應許之地的敘述的結束，在希伯來書第十一章裏以優雅的方式總結：

所有這些人都藉著信得了稱許，卻還沒有得著所應許的；因為上帝已經為我們預備了更美的事，使他們若不跟我們在一起，就不能完全。（來十一39~40）

傳統本身完全明白敘述應該在哪裏結束和明白在哪裏結束的原因：因為在傳統裏，應許在盼望中有待實現。這個開放式的盼望並非「失敗」（由 Rudolf Bultmann 提出），而是在創造未來的上帝手中，一種對現實的推動力（Bultmann 1963）。此外，對這位上帝的這種盼望，與信仰羣體（猶太人與基督徒）生活現實的特質前後一致，就是應許還未完全得著、盼望還未完全「實現」、歷史還未可見地由耶和華全

然統治。我們有這種圓滿性的應許和盼望，但肯定不是現在擁有。

2. 這些具權威形式的材料，說明隨後猶太人和基督徒在信仰上的主要主題。但有一個例外，就是耶路撒冷的建立出現得較遲，要到舊約的撒母耳記和列王紀才出現（尤其見於撒下五6~10；詩七十八67~72）。大衛和所羅門這個後期的成就，當然，在述說關於標準故事時，就要暫時擱置，即使我們留意到在創世記的先祖敘述裏，有一些期待大衛和耶路撒冷的線索，這是因為經文最終形式的製造者，完全知曉後來的發展。無論如何，標準文學被建構，以致以色列仍然期待王權（在彌賽亞的盼望裏，猶太人和基督徒會得到的）、和聖殿（猶太人和基督徒所期望的、耶和華在羣體裏完全的和具體可見的臨在）。我們清楚看到彌賽亞和臨在這兩個主題，在基督教的說法，成為教會對耶穌——宣稱他就是所期待的彌賽亞和肉身臨在的上帝——的神學宣稱。

第二，雖然傳統形成的過程是複雜又漫長的，但學者現在都接受經文的最終形式反映了兩個主要神學——詮釋的軌道的過程和信念，這兩個軌道在被擄時期引進和運作，在以色列生活和信仰的早期深深扎根。經文的最終形式是祭司傳統和申命記傳統的編輯成就。因此這兩個詮釋傳統——同構成經文的最終形式。

祭司傳統——主要關注聖潔和促進聖潔的祭祀制

度——產生了創世記至民數記的最終形式。這些材料以「一代代人」的系統組織而成，以確保一個受威脅的羣體其譜系的連續性，這些材料把焦點集中在西乃傳統關於聖潔的祭祀安排上，經文包括出埃及記第二十五至三十一章、第三十五至四十章、利未記和民數記第一至十章。這些誠命性材料都以相關的敘述開始，例如設立安息日（創二1~4上）和割禮（創十七）。

申命記傳統把聖約引進以色列的詮釋傳統，促成了五經的申命記。我們普遍假設約書亞記、士師記、撒母耳記和列王紀的「歷史性敘述」內容都是深受申命記和其詮釋群體影響（Noth 1981）。申命記有別於祭司傳統的地方，關心以色列的政治經濟秩序，儘管對祭祀上的聖潔也並非不注意。

這兩個傳統提供了非常不同的解釋重點，無疑這是出自不同圈子的傳統主義者。五經的最終形式極其重要，就是把兩個傳統並列，從而確保古代以色列最初的正典是多元的，讓不同的傳統有「發表時間」作激烈爭論。因而，意料之中的是，猶太教與基督教不斷的解釋，其實是把正典經文已存在的激烈爭論延續下去。這個在經文與解釋上持續出現的爭論，對信仰極為重要，因為在多元傳統下確立的爭論，確保了經文的正典宣稱，永遠不會免受攻擊地最後簡化成一個封閉、既定的教導。經文的多元形式確保在解釋上有無窮的動力，而無可避免地令到解釋有爭論的必要。

第三，顯然五經的結構，是由祭司傳統和申命記傳統所組成，並由專注主導的解釋主題所塑造，這個結構由上帝創造「天地」到地（'erets）的秩序、再到應許之地（'erets）的邊緣。因此五經的正典範圍，是由一個宇宙性定焦在地，轉到定焦在以色列的結局和未來，儘管從未忽略較大的遠景。從'erets 作為「地」到'erets 作為「應許之地」，是經創世記第十二至三十六章先祖的敘述而完成，當中先祖領受應許會得到的一塊特別地上，是一塊在五經結束時也未得到的地。無論如何，應許之地「流奶與蜜」無疑表明了所有屬於創造時的祝福，包括肥沃、多產和豐裕；因此以色列的地是一塊「好地」，是上帝創造時所稱為「甚好」（創一31）的代表性體現。

但在五經的記載裏，由創造到應許之地只能透過西乃來完成。在出埃及記十九章1節至民數記十章10節這段西乃傳統，佔了五經差不多一半的篇幅。這些誠命文集又複雜又多層次；像敘述一樣，這些文集由多重層面的解釋活動所形成，而解釋活動是要維護地土接收的條款，使之與創造主創造萬物時的秩序相符（Crüsemann 1996）。顯然在古代和現在的習俗裏，地土作為禮物和財產本身，藉著以自身為目的的意識形態生生不息。正正就是妥拉的教導——對上帝要聖潔和對人要忠誠（在西乃強烈表達）——約束著無論古今的傾向把地土這份禮物視為無條件的權利。

因此創造—西乃傳統—地土這個大結構的次序，把

古代以色列著名的受權地以及順服作為擁有該地上的先決條件結合起來。這兩個具一些張力的內容——無條件的權利和順服作為條件——都是由耶和華（一位揭示自己慷慨地賜下禮物和要求主權的上帝）的禮物結合在一起。世世代代的以色列人都深思著這個扎根於耶和華性情而無休止的接觸面。傳統形成的過程永遠不能避免以色列的重大張力，這一點也許就是傳統藉層層的重述得以發展的原因。這個複雜多層的整体對於信仰羣體來說就是上帝的話語——啟示——怎樣在上帝管理的世界下生活的指南。布蘭坦（Balentine）看到這個傳統如何作為信仰羣體的具體資源，他們對地土這份禮物的期待遠較佔有與居住在地土本身真實。

導致五經正典成形的過程故意保存了另一個世界的遠象，在這個遠象裏，上帝對創造設計的盼望與應許仍然保持活力，而且是會成就的。在這個遠象的確實性裏，猶大省（猶大）的信仰羣體得以存活。猶大省被安排活在邊界上——在維持現狀的現實、及對未來的可能性抱持信靠、難以捉摸卻真實的現實之間——他在妥拉的遠象裏找到一個基礎，以建立一個新的和可以維持的自我身分。（Balentine 1999, 240）

9 先知書

妥拉（五經）無疑是組成了猶太教的標準正典，所有隨之而來的都是衍生的和較少權威的。在整個希伯來聖經的正典傳統裏，習慣上把「非妥拉」經文分為兩部分，就是「先知書」和「著作」。我會根據這個區別來討論，即使在傳統的發展裏這是一個頗後期的區別。此外在開始的時候，我要鳴謝巴頓（John Barton），他提出正典裏「非妥拉」的部分其實是一致的和屬於一個類別的，因而拒絕把這個部分區分為「先知書」和「著作」：

對我來說有一點很重要，就是有一段長時間，妥拉是唯一完全擁有「聖經」含義的文集，是唯一一套猶太教賴以建立其特性和完整性的文獻；因此當我說聖經其他部分只組成一個類別而非兩個時，是要說其他的書卷，無論是屬於何種性質，都在與妥拉比較下一同成為次等。（Barton 1988, 93）

當我們承認巴頓所作的歷史判斷具說服力時，但最後仍然需要面對這部文學的正典輪廓。明顯地傳統形成過程對於這部屬於「次等正典」的先知書產生了影響，以至現在這部文學呈現有秩序的、或多或少對稱的輪廓。

由兩部分所組成（見下）的先知書正典，在正典上被理解為次於和源於第一正典的妥拉。從正典的觀點來看，我們可以說妥拉是述說——以敘述和誡命的方式——與耶和華的準則相稱的、關於信仰和順服的標準；先知書正典則是一部述說以色列在顛簸崎嶇的歷史下活出信仰的文學。先知書正典是一部根據妥拉的上帝所賜下的禮物與要求，來重讀以色列的歷史和世界的歷史的文學。簡單的「妥拉先知書」次序在正典裏已成為既定，儘管在鑑別情況裏卻是更為繁複。「前先知書」有可能從申命記裏汲取神學觀點，因而受妥拉文學所塑造；但在「後先知書」裏，鑑別性真實卻非常不同。學者普遍認為公元前八及七世紀的先知性神諭較五經的最終形式更早出現，因此他們提出最早所述說的、而後來成為正典信仰的妥拉，可能是由先知首先完成的。這是自威爾浩生以來一個關鍵性的歷史鑑別共識（見Wellhausen 1994）。

無論如何，先知書正典這部文學，顯然在非常不同的環境和方式下，嘗試以平行的方式作妥拉所作的，也就是想像、述說，和喚起一個由耶和華安排和回應耶和華——這位天地的創造主和與以色列立約的主——的世界。

前先知書

在猶太正典裏，「前先知書」是由約書亞記、士師記、撒母耳記和列王紀所組成。（我們要留意路得記在基督教聖經裏，是放在士師記之後這個我們熟悉的位置，但在猶太的聖經裏卻是置於「著作」這個較遲出現的聖經第三正典裏。）這四卷書（或六卷，假如我們把撒母耳記和列王紀分開上下冊來計算的話）在猶太正典裏被列入「先知書」。這個類別讓我們再次思考「先知的」意思。對於一羣較保守的基督徒解經者來說，「先知的」代表預言、預測未來，而這在基督徒的解經裏，就會典型地轉到期待耶穌；相反地，較自由的基督徒解經，就會把「先知的」理解為熱心參與社會公義。但這兩個取向，都未能幫助我們明白這稱為「先知的」材料這用語。

反而，「先知的」材料涉及最終形式的性質和範圍。固然，這些材料必然涉及特定記名的（和不記名的）先知，但「先知書」這個正典稱號是關乎材料本身，而非特定的先知人物。先知的特質是在於那種重新解釋一切現實生活的能力——包括以色列歷史和古代近東世界的權力關係——是依照（在這種理解下）同樣具體存在的、耶和華的準則來作。因此桑特茲稱之為正典的「一神化傾向」（J. Sanders 1976），意思是說經文傳統的解釋在標準的形式下，旨在以單一至高的耶和華的真實，來重讀以色列的歷史和信仰。桑特茲說「傾向」而非完全實現，是因為一神

化的重點並未完全實現和完成；較古舊的、也許是多神的痕跡仍然可在經文裏識別出來，或至少是一些與以色列最初對耶和華的認信有別的宗教宣稱。因此，正典所強加的耶和華一神論，即整理過程清晰的目的，是典型地與文學內舊有的傾向產生張力，而有時並不容易降服於正典的意向性。我們要觀察的是，前先知書的正典構造，是藉一個強大的詮釋過程——把以往不是正典形式的文學改變成具正典的形式——而達到。

意識到這點，我們就能容易觀察到關於前先知書四部書的兩個重點。第一，猶太人對「先知書」的命名所暗示的觀點，跟傳統基督教稱這些書卷為「歷史」非常不同。無疑在正典書卷內完成的詮釋過程，用上了各種較古舊的材料，當中有些可能是有歷史根據的。學者若不是傾向對這樣使用「歷史」材料抱懷疑的態度，就是傾向選擇信任聖經。現在學者普遍認為這些材料的「歷史可靠性」並不很強，而且所報道的時期越早，就越少有「事實根據」（Dever 2001; Finkelstein and Silberman 2001）；因而約書亞記和士師記的資料不太可能是可靠的歷史，然而較近期的列王紀較後部分則較有可能。

但有一個重點我們要注意，就是這些資料並不有意成為任何現代意義下的歷史報告文學。反而我們或許可以用兩個離開「歷史」宣稱的方法來看材料。一方面，這些材料是神學見證，就是說，是以信仰的努力來記載信仰、記

載上帝，雖然祂也是一位參與在活躍的歷史過程裏的上帝（Brueggemann 1997, 117-44）。承認這些材料為見證，使我們的期望有別於對那些「歷史」文體。另一方面，顯然這部文學，尤其是列王紀，是對讀者在其他地方找到的歷史報告文學作詮釋性註釋。因此，傳統內有大量註腳，給對歷史有興趣的讀者參考。（見王上十一41，十四19、29）。經文坦白引用其他材料，滿足了使材料成為「歷史」的現代要求，並且讓我們如實地接收這些材料，就是經報道的歷史連於妥拉的上帝和根據妥拉的上帝來重構時，所帶出的神學主張。顯然地強把這些材料當作「歷史」，是漠視傳統形成過程內要提供和意圖要作的。

第二，假如我們更明確地問，把這些文集變換成一個持續的神學見證，究竟有甚麼詮釋意向性時，我們最好參考諾特於1943年首次出版的權威鑑別假設（Noth 1981）。學者一向認為約書亞記、士師記、撒母耳記和列王紀是有不同來源的文集，但諾特卻大膽提出，我們要把這些長篇「歷史」敘述理解為正典形式裏一部單一的文學作品，當中以單一的詮釋角度對587年耶路撒冷被毀作註釋和默想繼而發生的被擄危機。此外，諾特極力主張這部文集的神學觀點與假設是出自申命記，因此文集被稱為「申典歷史」，而假定的作者被稱為「申典編者」。諾特假設這位「歷史學家—神學家」使用較早期的素材，但把所有材料塑造成配合申命記聖約傳統的信念，就是順服的蒙福，叛

逆的受咒詛（見申三十15~20）。

那麼以這個觀點來看，長篇的以色列歷史記載，就是叛逆的故事；因此，公元前587年耶路撒冷被毀，在神學上被理解為耶和華的咒詛臨到叛逆的人身上，而長篇的敘述記載就為理解被毀和隨後的被擄提供了神學基礎。諾特提議既然列王紀下二十五章27至30節所記載的日期為公元前562年（猶大王約雅斤被擄後三十七年），文集便是寫於562年被擄時期，羣體思考著他們叛逆所帶來的結果之時。因此諾特提議以申典歷史來詮釋前先知書，為觀點提供啟發性的線索，帶領和確定詮釋的艱鉅性。

自諾特在1943年提出建議以來，其他學者對他的假設作出很多批評和修正。（見 Knoppers and McConville 2000; Schearing and McKenzie 1999; de Moor and Van Rooy 2000; Campbell and O'Brien 2000。）關於諾特對文集一致性的概念，出現了兩個重大的修正：（a）克羅斯（Frank M. Cross）和納爾遜（Richard D. Nelson）極力主張587年之前的歷史版本被創造，只為了給後來587年所發生的危機作調整和改編之用（Cross 1973, 274-89; Nelson 1981）；（b）斯麥特（Smend）雖然認同諾特提出的年分，但也建議一些隨後的編輯（Smend 1971）。這些非主流意見是重要的，卻不影響諾特所提出的，文集普遍在詮釋上的意向性。

對我們來說，有兩個更重要的建議，就是在神學意向性上，嘗試超越諾特所說文集只用來解釋和確認上帝在587年

的審判：（a）馮拉德注意到在撒母耳記下第七章充滿了對大衛的應許，並認為列王紀下二十五章27至30節難以理解的總結展現了大衛王朝的可能性，可能也展現了以色列的未來（von Rad 1962, 342-47）；（b）沃爾夫（Hans Walter Wolff）特別關注悔改的概念，他特別留意申命記四章29至31節、三十章10至15節，和列王紀上八章31至46節（Wolff 1982）。因此沃爾夫認為悔改的概念——和恢復對妥拉的順服——是以超越被擄來思考未來的方法，最終帶來在以斯拉傳統發展下熱情回歸妥拉的猶太教。

前先知書的讀者需要考慮整體的神學意向性。在鑑別對話裏，那個意向性承載著以各種形式出現的諾特假設的考量。

後先知書

「後先知書」這個名稱是指四部先知書包括以賽亞書、耶利米書、以西結書和「十二」；而最後那卷即十二小「先知書」，一般是看作一卷，因而成為第四卷先知書，以致四部後先知書與前先知書組成對稱的配對，而兩組合起來就組成了八卷先知書正典。

我們可以看到，要明白前先知書（約書亞記、士師記、撒母耳記和列王紀），就需要認識這些材料並非是慣常意義下的「歷史」；同樣地，要明白後先知書（以賽亞書、耶利米書、以西結書和「十二」），就需要把焦點移離先

知人物的流行概念，而轉向先知書（Petersen 2002, 1-45各處）。先知書的出現可能來自收集名人的神諭。但在編輯的過程裏，先知人物的重要性和支配性差不多完全變得模糊，因而先知書現在可能是緣於一位著名人物，經長期發展而成的傳統；可是在完整的形式下，先知書是一個詮釋過程的成果，此過程旨在把信仰的軌道擴展至徹底超越開始時的人物。

事實是幾卷先知書反映了非常不同的神學軌道；因此例如以賽亞書的最終形式，是要思考耶路撒冷的聖殿—王國傳統；而受申典歷史的圈子所影響的耶利米書，就以妥拉的中心性作為方向；專注於聖潔的以西結書，則與五經的祭司傳統有最密切的關係。因此，我們可以合理地說，三部大先知書構成了發展中的詮釋材料，專注於和反映以色列不同的神學熱忱，分別是君王聖殿、妥拉和聖潔傳統。這三個傳統是以色列信仰的主要綱領。

要特別注意後先知書的第四卷，即「十二」，或教會所稱的「小先知書」。在鑑別理解下，即使已經依照鑑別判斷，按年代順序組合起來，這十二小先知書的每一卷，仍是獨立的實體，反映獨立的個性。因此，何西阿書、阿摩司書和彌迦書是處於公元前八世紀；那鴻書、哈巴谷書和西番雅書是處於公元前七世紀；哈該書、撒迦利亞書和瑪拉基書則在波斯時期；而剩下的約珥書、約拿書和俄巴底亞書，在鑑別觀點來看，理解為更後期的作品，其正典位

置並不反映某個歷史時期。

近期的學術研究致力把十二小先知書看作一個有正典形態意圖、連貫一致的書卷。值得一提的是納格斯基（Nogalski）和豪斯（House），他們嘗試探討這個提議，實際的作用是把每卷「先知」書從其假設的歷史處境中釋放，再把每卷連於整部書卷的文學正典的處境（Nogalski 1993; House 1990; Nogalski and Sweeney 2000）。雖然這種思想非常新，也只在初期階段，但對較新近的學術研究來說是重要的，因為這種思想嘗試留意經文的最終形式，而在這個情況下就是「十二」的最終形式。

這四卷書，起源於不同的人物，有不同的詮釋關注和負擔，以不同的方式著手。留意到這些不同之後，重要的是也需要留意這幾卷書有某些明顯的詮釋「模式」。最明顯是在以西結書，書內精細地分為兩部分，第一至二十四章關於耶路撒冷的審判，第二十五至四十八章則關於耶路撒冷的重建。這個情況在以賽亞書有點不同，其重要的分野在第一至三十九章和第四十至六十六章，是審判與盼望的區別。然而這個情況在耶利米書就更加模糊，但我們也明顯看到安慰之書（三十～三十一章；見三十二～三十三章）和對列國的神諭（四十六～五十一章）是盼望的陳述。因此書卷的最終形式以種種方法承認申典歷史學家所關注的被毀與被擄，但也超越這個承認，進到以耶和華的應許為基礎的以色列的盼望行動。此外，即使在「十二」

裏，我們也可以注意到撒迦利亞書後部分和瑪拉基書最終的段落（瑪四5~6）裏所出現的盼望。

因此明顯地後先知書是少有程序地塑造和編輯成雙重主張，就是上帝的審判把以色列帶進被擄和死亡，和上帝的應許把以色列帶進一個想像不到或理解不到的未來。克萊門特斯（Clements）極其清楚地看到這個模式：

先知之間有一個非常清晰的連結元素，而他們全部談及的，都是關於以色列的被毀與復興這個單一的主題，並促使他們每一位在公元前587年後宣講盼望的信息。（Clements 1977, 48）

以這樣的方式，我們至少可以理解加諸在正典先知文集的特別模式其價值和意義，以致淪陷和災禍的警告之後總是盼望和復興的應許。（Clements 1977, 49）

克萊門特斯在總結裏，宣稱「死亡與重生」是整部先知書正典包括前先知書與後先知書的主題，正典材料的形態是回應詮釋羣體的生命經驗：

相反地，我們必須視先知書為一部包括不同文集的叢書，而最終正典先知文集的結果，形成了一個可辨認的整體，而這個整體並非完全跟五經不

同。正如五經是由各個來源和文集組成，前先知書和後先知書也是一樣，是集合各個受默示的個體所留下來經保存的各個預言，組成一個在主題上一致的整體。這個整體是以以色列的死亡與重生作為中心，並在神學上解釋為上帝的審判和拯救。（Clements 1977, 53）

我們可以看到後先知書如前先知書一樣，正典的材料被強大的詮釋意向性變換。在前先知書裏，「歷史」被變換成一部關於以色列過去的巨大神學註釋書；在後先知書裏，個人的宣講則被變換成一個耶和華應許未來的神學信念。神學註釋書（前先知書）和神學信念（後先知書）成為一個標準化，但同時也是個相當實際的資源，讓羣體在被驅逐和流亡的深溝裏生活與經歷。作為一個資源，先知書正典避免信仰羣體在變幻莫測的歷史環境裏屈服。這樣看來，先知書正典證明耶和華對過去、現在和將來的掌管，是要提供一個抗衡的世界，抗衡否定和絕望，扎根於耶和華對新耶路撒冷、新妥拉、新聖約、新聖殿……所有新事物堅定不移的旨意：

耶和華……在海中開了一條道，

在大水中闢了一條路；

他使戰車、馬匹、

軍兵和勇士都一同出來，

他們都躺下去，不能再起來；

他們都滅沒，好像燈火熄滅一樣。

你們不要懷念先前的事，

也不要思念古時的事。

看哪！我要作一件新的事；

現在它要發生了，難道你們還不知道嗎？

我要在曠野開一條道路，

在荒地開挖江河。

野地的走獸必尊重我，

野狗和鴝鳥也必這樣，

因為我使曠野有水，

使荒地有江河，

好使我揀選的子民有水喝，

就是我為自己所造的子民，

好使他們述說讚美我的話。

(賽四十三16~21)

10 約書亞記

聖經由申命記到約書亞記，不只是關於領導層轉到較年輕的一代，雖然事實上是這樣（申三十一1~8；書一1~9）；讀者由妥拉的最後一卷，即以摩西為主的以色列標準文學，跳到前先知書這部主要述說地土危機的文集的首卷。因此這個改變是由一部較標準的文學——連於摩西的標準——轉到隨後較多爭議性的文學。此外這個轉變把以色列從對應許之地興奮地期待轉到衝突地擁有。

這個巨大的觀點轉變，已在約書亞記五章12節的經文中暗示出來：

他們吃了那地的出產之後，第二天嗎哪就停止降下；以色列人不再有嗎哪了；那一年他們卻吃迦南地的出產。

只要耶和華向以色列供應嗎哪（我們相信賜下嗎哪是從出埃及記第十六章，一直到妥拉的餘下部分），以色列就可以依

靠耶和華恩典的糧食；但當以色列進入了應許之地，糧食的供應就斷絕，以色列就要以耕種來維詩生計；這意味在耶和華的嗎哪庇護下，以色列不愁食物，但進入應許之地後，耕種使以色列面對生活上所有的真實，就是說，生活在一羣與他們的社會神學觀點不同的原住民中。

約書亞明白到當他一開始帶領，嗎哪就會停止降下；會打仗的人民是一羣自給自足的人。當約書亞有所行動，以色列短暫的庇護就會結束，所有屬於成年時期的危險和刺激就會開始，這是一個政治而非神話的時期、一個充滿選擇的時期。

以色列各支派進入迦南時，都像流浪者般脆弱。摩西的書卷已經過去，歷史的書卷開始。從今以後，神話式的英雄將變為不過是軍人或先知或士師或君王。以色列上帝的應許仍在，但卻較少享受到祂的臨在。

因為約書亞正正活在神話破滅這個不幸的時代，使他成為第一個現代人。假如他有所行動，嗎哪就會停止，可怕的戰爭就會開始，支派之間的爭論就會取代約櫃的中央位置。假如他沒有行動，他就背叛了歷史、背叛了摩西和上帝對他的信任。（Apple 1987, 67）

我們習慣把約書亞記看成兩大組經文，以及引言和總結材料，使整體構成一個申典式的框架。經文第一大部分講述以色列從「迦南人」手中奪得並佔領地土的情形（書二～十二章）。這些材料是由一些看來是獨立的敘述組成的整體，這些材料十分多樣化：

第三至四章講述橫越約旦河，這個記載看來是橫越約旦河（以色列進入應許之地這個神學戲劇的關鍵行為）的定期禮儀重演的方針。此外，人們把橫越約旦河描繪成出埃及事件的複製與重申：

如果日後你們的子孫問他們的父親說：
「這些石頭是甚麼意思？」那時，你們就要告訴你們的子孫，說：「以色列人曾經在乾地上走過了這約旦河。因為耶和華你們的上帝在你們面前使約旦河的水乾了，直到你們都過了河，好像耶和華你們的上帝從前對紅海所行的，在我們面前使紅海乾了，直到我們都過了河一樣；好使地上萬民都認識耶和華的手，是有能力的手，也要使你們永遠敬畏耶和華你們的上帝。」（書四21～24）

這些章節是放在第二和六章毀滅耶利哥城中間，

是以色列過約旦河後首次征服這片地土。雖然經文慶賀因著對耶和華的熱誠而毀滅耶利哥城這件奇蹟（六16），但敘述也關注報道與喇合的「和平協議」，因此表明與非以色列人的關係並不簡單和一元的（六25）。

第七章講述以色列戰敗於「連累谷」（七26），並描繪以色列羣體行使原始和殘忍的懲罰，這種懲罰在神學上的理解，是關乎對正受威脅的羣體的忠誠。

第八章講述戰勝艾城，這次的勝利可與較早攻陷耶利哥城的記載相比。

第九章，與第二和六章的喇合故事平行，講述與基遍人達成協議，也是與非以色列交往的記載。

第十至十一章講述在約書亞的帶領下所得的大勝，而第十二章總結了以色列軍隊全盤得勝。

這些材料的精義是要顯示以色列在約書亞的領導下，接受耶和華的吩咐，得到和佔據了迦南地的重要部分。

在近幾十年來這些材料在解釋上有極大的爭論。假如有人暫且認同這些材料在描繪一些歷史事件的話，那麼他就要思考這場「征服」的性質是甚麼。有三個生動的選擇出現於當前的學術界：

1. 「征服」是大規模的、成功的突擊，而以色列是憑

著極有效的軍事入侵而佔據地土。這個軍事果效及隨後的一切軍事暴行，當然是因為耶和華的信實。這個描寫得到幾個大戰爭敘述的支持，並證明耶和華的領導和信實的果效。這樣的征服的終末性「證據」，在當前的判斷裏，相當有問題。因此當閱讀這些材料時若沒有參考其他材料，就會偏幫以色列的信仰。

2. 「征服」較像滲透，即以色列分成小組佔據各處地土，並靠自己的力量打勝仗，一直如實地承認原住民不會因為以色列的出現而消失。對喇合家庭的調適（書六25）和與基遍人和解（九22~27）暗示了這個觀點，而顯然地土師記一章1節至二章5節也支持這個觀點。

3. 第三個觀點，近年得到不少詮釋者認同，筆者也支持，就是「征服」的敘述反映在迦南地內（沒有從外入侵）迦南人中敵對元素所產生的內部掙扎。這個內部掙扎一方面看到城市精英對農民過分徵稅和剝削，另一方面在約書亞的領導下，因耶和華之名，這些農民已經準備就緒攻擊迦南城邦制度的剝削力量，並設法建立一個不同的社會經濟秩序。這個由戈特瓦大力提倡的假設，也許反映在十二章7至24節的城市名單中，因為城市是剝削性財富與權力龐大集中地的象徵和實體（Gottwald 1979）。有了耶和華的吩咐，以色列的行動在這個假設下就是一個革命性的選擇，以抗衡主流政治經濟組織制度這個傳統模式的剝削。

學者對這些假設都採取不同的立場和不斷的評論，但全都假定約書亞記第二至十二章的經文反映了核心的歷史記憶。但有一點很重要，就是最好還是考慮經文的最終形式，在詮釋上可能並不反映重要的「歷史」根源，而是理解為富想像力的創作，在神學意識形態上為地土主權宣稱提供基礎。把重點放在材料的意識形態意向和影響力，使傾向不關注材料的歷史根源，結論是無論如何，敘述的「歷史」元素有很少的影響力，並在經文傳統上佔很少的地位。我們要關注的是這些敘述文集提供超歷史的理據，讓以色列聲稱地土主權。我們可以發現無論材料的意向是甚麼，其後的功能肯定用來支持著這個對地土重大的宣稱，並在某程度上用來凌駕其他羣體對地土主權的宣稱。

約書亞記的第二大部分是第十三至十九章，這個部分包含邊界與地土分配的長名單，約書亞藉這個名單把征服得來的地土有系統地分配給以色列的支派。這個詳細的邊界名單意味著約書亞在奪得地土後所作的實際分配。我已指出對「征服」敘述的「歷史」宣稱抱高度懷疑。在經文的第二部分，地土分配的歷史宣稱就更不確定。因此在學者的判斷裏，這些關於邊界的經文很大可能屬於後來的想像活動，也許反映了後來的地土安排，或理想中的安排。無論如何，經文的功能是把地土主權的宣稱合理化，這個合法性是來自約書亞極大的權威，而這個權威是經摩西認可的。實際上，耶和華才是地土最終的分配者。正如魏因費

爾德（Weinfeld）說，把地土贈給特別喜愛的人，是古代世界君王的特權（Weinfeld 1970）。這種君王賜贈地土權的假設，在撒母耳記下第九章表明出來。那麼我們就可以容易地提出以色列的上帝耶和華，在「賜贈地土」給耶和華所喜愛的以色列這件事上，是在行使君王的權力。

無論這段地土合法化的經文背後是甚麼——和要以極大的懷疑來處理其歷史宣稱——明顯的是這個歷史政治地理的宣稱，在進行的詮釋對話中，經歷某些神學上的「扭曲」。這個情況在迦勒——約書亞的長期伙伴——顯著的忠誠裏尤其明顯。迦勒得到由約書亞所分配的應許之地：

那天摩西起誓說：「你的腳踏過的地都必歸你和你的子孫作產業，直到永遠，因為你完全順從耶和華我的上帝。」（書十四9）

於是約書亞給迦勒祝福，把希伯崙賜給了耶孚尼的兒子迦勒作產業。因此，希伯崙成了基尼洗人耶孚尼的兒子迦勒的產業，直到今日；因為他完全順從耶和華以色列的上帝。（書十四13~14）

但以神學來解釋地土分配的過程，也不能免除所謂「唯實論」的測試，這裏涉及至少兩段經文。在十七章12節，經文說「迦南人偏要住在那地」，因而預視了士師記一章1節至二章5節的主題。此外，在十七章14至18節，「約瑟家」爭

論地土的分配。這暗示即使是在後期的理想化版本裏的地土權利，以色列也在努力弄清楚事件。

我們可以特別注意在地土分配的記載上，有兩個神學性的結束。在十九章51節裏，經文說：「這樣，他們就完成了分地的事。」比倫堅蘇普（1992）認為這個公式，是刻意與祭司傳統創世敘述的結論平行：「天地萬物都造齊了」（創二1，黑體為作者添加），亦與會幕建造敘述平行：

於是，帳幕，就是會幕的一切工程都完成了；凡是耶和華吩咐摩西的，以色列人都照著作了；這樣，他們就作完了會幕的一切工程。（出三十九32，黑體為筆者添加）

這樣摩西就完成了工程。（出四十33，黑體為筆者添加）

假如這三段經文被公認是平行的話，那麼我們可以總結，在被擄時期的祭司傳統裏，創造、會幕和地土是在混亂無序的環境下三個秩序元素。這種平行可以說明為何邊界的經文要詳述細節，專於細節的程度好比出埃及記第二十五至三十一章、第三十五至四十章的建造會幕那樣鉅細無遺。

更重要的是，馮拉德留意到異常的結論公式出現在約書亞記二十一章43至45節：

這樣，耶和華就把他從前起誓要賜給他們列祖的全地給了以色列人；以色列人佔領了那地，就定居下來。耶和華照著他向他們列祖起誓所說的一切話，使他們四境平靜；他們所有的仇敵，沒有一人能在他們面前站立得住；耶和華把他們所有的仇敵都交在他們手裏。耶和華向以色列家應許賜福的話，沒有一句落空，都應驗了。

這個評論的確是為分配土地的結束而設計，「平靜」的意思是以色列每一支派和每個社會羣體都有安全的地方。但這個公式不單是對分配土地的記載的結論，而也是對之前奪取土地那部分的結論。但正如馮拉德提出，這個公式不只是約書亞記兩個大部分的總結（von Rad 1966, 70-74）。這也是對六經這個較大範圍的經文——即由應許亞伯拉罕開始的六卷長故事——的總結。因此這個公式堅稱耶和華當初對亞伯拉罕應許土地，對亞伯拉罕的子孫並出埃及的世代重申這個應許（出三7~9），已經得到完全和出人意外的應驗。最初土地應許的主題現在完全發生。耶和華顯示了他的信實，而以色列則表現合乎資格，從而免受攻擊。

我們還要留意的是，約書亞記裏關於奪取土地和分配土地這兩個大部分，在經文的最終形式，是以申典的方式強調對妥拉的順服來構成。有人可能抱著一個想法，認為開始的土地故事是把焦點只放在耶和華的應許和以色列的

勇氣上；但在申典的傳統形成的過程裏，地土接收是由順服妥拉這個條件而構成，這是申典的主要重點：

你只要堅強，十分勇敢，謹守遵行我僕人摩西吩咐你的一切律法，不可偏離左右，好使你無論到哪裏去，都可以亨通。這律法書不可離開你的口，要晝夜默誦，好使你謹守遵行書中所記的一切；這樣，你的道路就必順利，你必一路亨通。我不是吩咐過你要堅強勇敢嗎？所以，你不要懼怕，也不要驚慌；因為你無論到哪裏去，耶和華你的上帝必與你同在。（書一7~9）

他們回答約書亞，說：「你吩咐我們的一切，我們都必遵行；無論你差派我們到哪裏去，我們都一定去。我們從前怎樣凡事聽從摩西，現在也必照樣聽從你；唯願耶和華你的上帝與你同在，像與摩西同在一樣。無論誰違背你的話，不聽從你吩咐他的一切命令，那人必要處死。你只管堅強勇敢！」（書一16~18）

耶和華你們的上帝必把他們從你們面前趕出去，驅逐他們離開你們，你們就必得著他們的地作產業，正如耶和華你們的上帝所應許的。所以你們要十分堅強，謹守遵行寫在摩西律法書上的一切話，使你們不偏向左，不偏向右；使你們不與你

們中間剩下的這些國家的人來往；他們的神的名字，你們不可提，不可指著他們起誓，不可事奉他們，也不可敬拜他們；只要照著你們一直以來所行的，緊緊倚靠耶和華你們的上帝。（書二十三5~8）

這些經文把地土的經文變換和重置，以致地土敘述的最後形式並不是關乎暴力和軍事果效。在申命記的視野裏，得到地上的唯一條件是完全順服於妥拉，而在這個情況下，正是指申命記傳統的誡命。

此外在第二十三章，不順服妥拉對以色列的傷害，是與列國「攙雜」，並因而使單一敬拜耶和華的聖約身分受到限制和損害（書二十三7）。以色列不順服所帶來的危險，以典型申典的狂熱措詞表達出來，就是不順服會帶來「禍患」：

如果你們違背了耶和華你們的上帝吩咐你們遵守的約，去事奉別的神，敬拜他們，耶和華必向你們大發烈怒，使你們從他賜給你們的美地上迅速滅亡。（書二十三16）

我們在已發展的申典表達裏清楚看到，這些後來的聲稱，已經涉及後來公元前587年的喪失地土和放逐。因此在諾特看來，約書亞記是為了申典議程較大的目的，就是為587年的

危機作註釋而出現。從接收地土開始，以色列就要注意保留地土所需要的嚴謹條件，而根據這段經文，以色列無視這個條件以致全然叛逆。令人驚訝的是，當所有應許「都應驗了」（書二十一45）的時候，以色列注意到「各樣禍患」會隨之而來（書二十三15）。

最後我們要特別注意第二十四章，因為學者高度重視這章。顯然在申命記十一章29至30節、二十七章11至13節和約書亞記八章30至35節，圍繞示劍的山——以巴路山和基利心山——成為立約的地方。在約書亞記第二十四章，經文說到約書亞在立約儀式裏誦讀以色列的敘述記憶（2~13節），以色列起誓忠於耶和華的要求（16~24節），而約書亞以正式的誓約作為立約的基礎，使以色列連於耶和華和祂的誡命（25節）。這段經文——也許有禮儀的風格——是其所有之前經文的總結，並在這個位置上作為以色列憲章裏的標記，代表在新地土上作特別的民族。當這樣說的時候，重要的是明白到我們可能迴避歷史的問題，並至少視這段經文為文學的、想像出來的表現，這段經文或許有歷史事實的根據，或許是以色列期望在最佳狀態下有的理想模式。無論如何，正如約書亞記所說的，妥拉的子民現在安全地置於在耶和華刻意要他們得到的地方。這個成就是藉耶和華的信實、以色列的勇氣及大量殘忍行為來完成。在這個描述裏，這一切的因素都在沒有評論或保留下結合起來，雖然結合得很好，但我們不能忽視敘述裏

耶和華的信實、以色列的勇氣及殘忍行為這三者的結合，是奇怪的和有問題的。聖經從容地帶出當中的突兀或問題。

從這個分析我們可以觀察到約書亞記有三方面很可能引起讀者關注：

1. 約書亞記——關注奪取地土和分配地土，並以申命記神學的妥拉重點作為框架——最初可能只關注接收地土；但到了最終的形式，約書亞記被變換成為神學反省，這個神學反省緣於和提供資源給那些可以記起失去地土和期望回歸地土的被擄世代。明顯地被放逐者要回歸地土，並非靠軍事征服；反而，申典編者在傳統形成過程中確信，地上的接收和再接收是單獨地關乎對妥拉的順服。因此被擄和後被擄羣體都會全心順服妥拉，到一個程度以致成為冒起的猶太教的特徵。究竟舊有關於暴力的經文有多少和怎樣被變換？被變換的材料有多少和怎樣保留了某些被妥拉變換前那些暴力的經文？這是複雜的問題。經授權的暴力記憶和高要求的妥拉條件性的並置，構成約書亞記重要的詮釋問題，這個問題並沒有容易和顯而易見的答案。

2. 在處理舊約神學詮釋時，沒有問題比不少經文中的潛在暴力更難解決（Schwartz 1997; Weems 1995; Dempsey 2000）。此外，沒有經文傳統比約書亞記的征服傳統更充滿暴力。雖然在創世記的先祖傳統裏已經作出地土應許，但在落實這個應許時，同一塊地土是由典型的粗暴軍事攻

擊佔領得來，情況有如任何典型的軍事行動一樣，並且也許是古代近東軍事行動的特徵。古往今來，「戰爭是地獄」，我們都沒有正當的理由為戰爭裝假，因為戰爭帶來殘忍的侵略，對環境、對人發動粗暴的襲擊，當中尤其有婦孺孩子這些易受傷害的，卻輕輕地被歸類為「間接傷害」的人。

因此約書亞記裏關於征服耶利哥（二、六章）、艾城（八章）、諸王（十16~43）和夏瑣王（十一章）的敘述，都表現了以色列為了消滅敵人而作的軍事突擊。我已經說過這些暴力的故事在傳統形成的過程中已作出更換。

可是暴力持續，而詮釋者必定想知道要怎樣對待這些敘述。典型的解釋是暴力的敘述是意識形態中的習作，就是說，在自我表述一個意圖和權利時自圓其說和沒有嚴謹的事後思考。這種思考方法對我們了解這些經文大有幫助；但這種解釋是複雜的，因為暴力並不單由人作主動，而是要理解為耶和華的命令，以作為守耶和華地上之約有效的方法。當然，我們可以說這個意識形態充滿敵意和自滿到一個程度，把耶和華也引進暴力之中。但即使如此，在經文的最終形式裏，耶和華被視為「合理」暴力最後的來源，合理是因為暴力的發生是為了耶和華的子民。因此，假如我們以少許神學「唯實論」來看經文，那麼我的判斷是我們一定要說暴力把耶和華牽連其中，而耶和華的暴力是扎根於耶和華有暴力傾向的性情中（Miles 1995）。我相

信這使我們非常困惑，但任何別的理解，都是不誠實地掩蓋在這些經文裏要表達的耶和華。假如這是實情的話，那麼以色列的上帝耶和華，就是被視為有能力用暴力對待以色列敵人的那位，在後來的處境下，也有能力用暴力對待以色列本身。我們可能認為在基督教的傳統裏，經文如何西阿書十一章8至9節所預期的，耶穌的死亡是上帝把暴力放在上帝自己身上的一種方法。這種思考方法是有啟發性的——但無助於解決深深地印在經文裏關於耶和華的原始材料，並成為基督教一個難解和持久的問題，就是在西方歷史上、典型地以神的名來解釋強烈暴力的歷史。

對這個暴力的特別描述，似乎是扎根於把耶和華表達成*herem*（Stern 1991）。這是一個古代的信念，就是任何從仇敵手上奪得而獻給耶和華的戰利品，都必須「完全毀滅」。 *herem* 這個詞語在約書亞記第十章的敘述中再度重現，重複地提出要「完全毀滅」：

約書亞和與他在一起的眾以色列人從拉吉往伊磯倫去，對著伊磯倫安營，攻打這城。那一天，他們佔領了這城，用刀攻擊那城，殺了城中所有的人；那一天約書亞把他們完全毀滅，跟他對拉吉所行的一切一樣。

約書亞和與他在一起的眾以色列人從伊磯倫上希伯崙去，攻打這城。他們佔領了這城，用刀攻擊

這城，殺了這城的王，又攻擊屬於這城的城鎮，殺了城中所有的人，不容一人逃脫，跟他對伊磯倫所行的一切一樣，把這城和城中所有的人完全毀滅。

約書亞和與他在一起的眾以色列人回到了底璧，攻打這城。約書亞佔領了這城，抓住這城的王，又佔領了屬於這城的一切城鎮；以色列人用刀擊殺他們，把城中所有的人都毀滅了；約書亞不容一人逃脫，他怎樣對待希伯崙，也照樣對待底璧和底璧的王；也好像他對待立拿和立拿的王一樣。這樣，約書亞擊殺了全地的人，就是山地、南地、高原和山坡的人，以及那些地方所有的王，不容一人逃脫；約書亞照著耶和華以色列的上帝的吩咐，把有氣息的都完全毀滅了。（書十34～40，黑體為作者添加）

以色列已徹底確立的觀念，把原始的軍事暴力和耶和華的旨意緊緊地連繫起來，而其中耶和華的旨意被看為把消滅的行為合理化、特權化和合法化；這種措辭授權完全的種族滅絕。

3.無論這種授權暴力的來龍去脈如何，又即使把經文變換成為受妥拉的限制，約書亞記明顯地是提倡和繼續提倡有神學基礎的地土權。就是說，「迦南地」因此變成「應

許之地」，最後再變成「聖地」。這個神學的一意識形態的宣稱最大的代價是可能——甚至容易抹殺那土地的原住民，不是彷彿他們根本不存在，就是他們沒有權利留在那裏。經文的功能無疑是要消除迦南人在那土地上的歷史（Levenson 1985）；古代時那地住了多種族的人民。

無疑以此推斷，同樣的地土合法性經文，繼續在當代的處境下有類似的功能。首先，明顯的例子是現代以色列國對巴勒斯坦居民的政策；但另一方面，同樣的意識形態也把歐裔美國人在損害美國印第安人的情況下「發現」和佔據北美這件事合理化。此外，在世界每個角落，歐洲對本土原住民的殖民地政策得到這段經文作為根據，就算沒有惡意，無論如何，也在近代歷史上產生毒害（Gunn 1998）：

我的論點是，涉及地土的應許和贈予的聖經敘述，本身都有腐敗的潛在可能，藉著聲稱有上帝宣布為合法，西方殖民者熱心地在黑暗的中心樹立「進步前哨」，事實上促成了每個殖民地地區的戰爭罪行和反人道罪行。在後來的歷史裏不斷認同希伯來聖經的戰爭場面，對聖經傳統來說是一個必須負起的擔子。希伯來聖經裏一場特別的暴力，引發起更多的暴力，並在多個千年來超越了本身的事實，而成為逼迫、鎮壓和消滅的模型，

這一點使研究這些傳統成為嚴峻的任務。然而，聖經敘述裏關於以色列人的種族中心主義、恐外和軍國主義的特質，在傳統的聖經學術界裏，彷彿已超出道德範圍問題，即使以聖經其他部分的標準來評論。當人權與神聖經文的幼稚解釋發生衝突時，大部分的註釋者都不為人權考慮所動，並對經文鼓吹搶劫、殺害和剝削原住民表現得泰然自若，全擺出忠於西乃聖約永久合法性的姿態。（Prior 1998, 11）

約書亞記成為我們了解舊約的關鍵。這部書卷作出了很重要的神學聲稱，但正如我們所看到的，這個聲稱是深層地和異常地極可疑的。我們使用這部聖經文學時，需要非常小心和留意解釋時所產生的「非故意的果效」。

11 士師記

士師記是前先知書的一部分，就是歷史的敘述，記載了以色列根據耶和華明確的真實而重新想像自己在應許之地過著充滿衝突的生活。這個描述的重點是在於重新想像的行為，傳統形成的過程藉這個行為而收集（a）舊記憶，（b）被記住的歷史「事實」，並根據耶和華的律例而闡明所有「資料」。此外，根據主要的鑑別性假設，士師記是「申命記歷史」的一部分，是一部關於以色列王室歷史的主要註釋書，目的是要說明以色列怎樣失去耶和華賜予他們的地上，又怎樣在公元前六世紀成為難民（Noth 1981）。

習慣上士師記可清楚劃分為三個部分。第一個經文單元是由一章1節至二章5節。根據解釋，在這些章節裏，以色列必須在「約書亞死後」應付新情形（一1），就是說，失去了一個偉大的戰爭領袖和妥拉提倡者之後的情形。這個經文單元普遍被視為以色列在土地上生活的早期痕跡；也許是早期的，但其功能還是取決於後來傳統形成過程的意向。

我們可以在經文這個單元裏看到三個重點：

1. 敘述繼續集中於不是從早期的「迦南」人手中（假如是一場侵略），就是從「迦南」政治經濟制度裏的剝削權力結構裏（假如情況是一場內部社會革命）奪取應許之地。任何一項也好，以色列已經作出戰爭裏所有暴行：

比色王逃跑；他們追趕他，把他捉住，砍去了他
手腳的大拇指。

（士一6）

此外，這場暴行被理解成耶和華為了報應所作的命令（一2）：

比色王說：「從前有七十個王，手腳的大拇指都被我砍去，在我的桌子底下拾取食物；現在上帝照著我所行的，報應我了。」於是他們把他帶到耶路撒冷，後來他就死在那裏。（士一7，黑體為筆者添加）

2. 在一章16至36節，經文提供了以色列這個新建立的民族的情況，就是必須——即使是在應許之地——與迦南人一起和在迦南人中間生活。因此這些重複的章節以很多不同的形式來說以色列「沒有趕出迦南人」（一29）。這個報道不時被理解為唯實論的註解，以改正約書亞記裏征服

敘述的誇張宣稱。但假如我們記得傳統形成過程的目的，是要達到一個神學目標，那麼我們不必看這段經文為一個「歷史」報道。反而「迦南人」（另一個類似的用語就是「耶布斯人」）有可能在本質上是一個意識形態的（而非種族的）詞語，把那些不信奉耶和華的人和因而以不同方式過活的人看成為「他者」。因此解釋要點是，即使在應許之地裏，應許還未完全實現，並受「反應許的人」的存在而危害。這個確認——意識形態的確認而非歷史的確認——所帶來的果效，是在繼後的士師記敘述裏，以色列不斷在信仰上妥協和「他者」不斷誘惑和威脅以色列的信仰。假如經文的最終形式正如主導的假設所說是出現於公元前第六世紀，那麼這段經文是要作為難民的以色列人知道，當他們處於「他者」的威脅與誘惑時，仍然要持守信仰。

3. 這個來自「他者」的危險挑戰出現於總結這個經文單元的二章1至5節。這幾節普遍地被認為是一個理據，以解釋「他者」繼續存在於應許之地的原因，而根據耶和華的應許，他們的存在被視為異常的。就是說，「他者」繼續存在，是因為以色列不順服耶和華。除了有這個解釋功能外，以對稱形式陳述了清晰的聖約要求，也為所有隨後的事情提供關鍵標記：

我曾說過：「我永不廢棄我與你們所立的約；
你們不可與這地的居民立約，要拆毀他們的祭

壇。」（士二1b~2a）

聖約的雙方，即耶和華和以色列，互相起誓要順服和忠誠（見申二十六16~19），彷彿整個以色列在地上的歷史是關乎執行第一條誡命或拒絕這條誡命：「除我以外，你不可有別的神」（申五7）。接下來的士師記是要說明叛逆這個基本的聖約要求，就會引致現在要述說的、永無止境的災禍。

士師記第二個經文單元一般被認為是由二章6節至十六章31節這個中間的長篇部分。這些材料似乎是由舊有的和被記念的英雄故事構成，他們在以色列社會紛亂時介入，並藉著他們的領導，使以色列在受各方面危險的和頑強的困擾下，社會秩序得以延續一些日子。這些故事很有可能在局部地方被記念，並以極大的敘述想像力和自由度講述。當這些敘述被以色列較大的傳統吸納，這些寶貴的權宜敘述就被按序地安排和被「國有化」，以描繪整個羣體的共同故事。排序與國有化同時也容許一些普遍被認為是申典的「歷史哲學」加進去。無疑在傳統形成過程裏，這個意義的表達是強加進去的，因為其過程都是一成不變和平淡無奇。但同時間我們可以提出，在編輯過程中加進去的東西，可能是事實上對英雄故事的真理作一個深思的辨別，即使是生動的講述，也要到了後來的傳統形成的過程時，才能明確地達到這種神學嚴密性。即是說，事實上到了傳統形成過程的後期，有了一個文學上的干預才辨識到

敘述所發生的事。

英雄故事本身是豐富多變的，其中有關於以笏這位用左手的自由戰士的故事（三12～30）、耶路巴力的兒子亞比米勒這位有很大政治野心的人（九1～57）、耶弗他這位因為一個簡單的誓言導致女兒死亡而聲名狼籍的人（十一1～40）。這些變化是豐富的和富想像力的，但我們也可以集中看敘述裏的三位「明星」：

1. 士師記五章的「底波拉之歌」（這首詩的名字）是其中一個最重要和很可能是最早期對以色列信仰的表述。（一個以相同情節而較後期的敘述記載出現於第四章。）這首詩歌慶祝以色列大大地戰勝迦南人，這次慶祝是記念「耶和華公義的作為，就是他在以色列中的農村所行公義的作為」（11節）。我們在詩歌裏不可能分辨究竟是耶和華得勝還是以色列農民得勝，因為詩歌顯然不打算作出分辨，而兩方對於得到這個結果都是絕對重要的。這首詩歌詳述包括耶和華強大的隊伍從西乃領導以色列的軍隊（4～5節）、以色列的弱點（6～9節）、以色列各支派對於他們各自對彼此的責任持不同意見（13～18、23節）、天上的力量代表以色列參與這場大戰（19～22節）、雅億後來殺死輕視人的迦南將軍（24～27節）、想像當迦南將士的婦女漸漸知道她們的男人戰敗時的哀傷（28～31節）。詩歌的中心是「以色列的母」底波拉（7節）。這首詩歌有非凡的修辭力量。此外，這首詩歌表達了以色列能夠同時述說

耶和華在他們的生活裏具體可見的現實和其歷史情形的生活現實；這首詩歌作為一個主要的見證，表明以色列的生命得到耶和華的保護和保證。

2. 基甸的長篇敘述充滿民間故事最珍視的細節（六～八章）。基甸被呼召成為士師和以色列的領袖的記載，不單顯示出基甸對於耶和華的命令沉默，也顯示他在與征募他作公共服務的使者協商「呼召條件」時表現放肆（六11～27）。基甸一接受召命後，就極力鼓吹最激烈的耶和華主義，毀壞「他者」的宗教記號（六28～32；見申七5）和把他的仇敵看作以色列和以色列上帝的仇敵，激烈地虐待他們：

基甸說：「好吧，耶和華把西巴和撒慕拿交在我手裏的時候，我就必用野地的荊棘鞭打你們的身體。」……於是拿住那城的長老，又拿起野地的荊棘，用荊棘把疏割人教訓了一頓；……西巴和撒慕拿說：「你親自起來殺我們吧；因為人怎樣，他的力量也怎樣。」於是基甸起來，把西巴和撒慕拿殺了，拿了他們駱駝頭項上的月牙圈。
（士八7、16、21）

基甸敘述的中心部分是一場大勝米甸人的戰爭，基甸打勝這次仗有賴詭詐、奇襲和耶和華的力量。基甸敘述在八章22至

28節悲哀地結束，承認基甸在極大忠誠和成就的時候，終於變得自私、為自己圖謀巨大經濟利益。我們可以從基甸（八22）和他的兒子亞比米勒（九1~6）裏看到，王朝秩序的法則在醞釀中，期待著撒母耳記上的敘述，而這個敘述拒絕了這個期待。我們也許可以提出，這位從忠心宣揚耶和華，到自私地追求野心而導致「上升和下降」的基甸，本身就是敘述裏的以色列生命的一部分模式，以色列是一個常常回歸耶和華的羣體，但也是一個常常受誘而服於別的東西的羣體。在這個視野下，我們不驚訝於基甸敘述以妥協作為結束：以色列屈服於「他者」——無止境地和誘惑地存在於以色列中間的人——的吸引：

基甸死了以後，以色列人又轉去隨從眾巴力，行邪淫，並且以巴力·比利土作他們的神。以色列人忘記了耶和華他們的上帝，就是曾經拯救他們脫離四圍仇敵之手的那位；也沒有照著基甸向以色列人所施的一切恩惠，恩待耶路·巴力，就是基甸的家。（士八33~35）

3. 第三個我們要特別注意的敘述是關於參孫（十三~十六章）。這個敘述非常小心地記載參孫的獨特性，因而關心他特殊的出生（十三章）。但這個敘述的主要議題，是參孫與非利士人的複雜關係，非利士人是以色列典型的

敵人、也是「他者」的典範，他們在敘述裏的功能是要增強以色列本身獨特的身分（Jobling 1998, 197-243）。一方面參孫是一位偉大的耶和華戰士，他以一場大規模毀滅非利士人的戰爭作為高潮來結束生命：

參孫求告耶和華說：「主耶和華啊，求你眷念我。上帝啊，求你賜我這一次的力量，使我在非利士人身上報那剜我雙眼的仇。」參孫就抱住托房的那兩根柱子：左手抱一根，右手抱一根，說：「我情願與非利士人同死！」就盡力屈身，房子倒塌，壓住首領和房內的眾人。這樣，參孫死時所殺的人比活著所殺的還多。（士十六28~30）

另一方面，這個極為棘手的關係被參孫與非利士女人大利拉的婚姻弄得極為複雜。這段關係以一連串戲劇性和有趣的相遇來描繪，以顯示非利士人對以色列人的權力和危險：

大利拉以她手頭上的武器擊敗參孫，這件武器就是她的舌頭。她不斷質問他直到他再也忍受不往，並用嘮叨的本領來使他疲勞。參孫以往也有這個經歷，他兩個女人一再質問他，並譴責他不愛她們，反反覆覆。參孫容易被這種堅持和內疚影響，說他四肢發達頭腦簡單是不公平的，但他

不知何故不能認出這個策略而這個策略再次見效。畢竟這是一個好策略。根據箴言，寧可住在野地，也不跟吵鬧易怒的婦人同住。（箴二十一9、19，二十五24）。大利拉平常可能並不令人為難，但在這件事上她鏗而不捨，而參孫不能再抵抗……

參孫與大利拉的故事是聖經內最接近「兩性大戰」的記載，即在希臘神話中經常出現的男女爭戰和競賽。（Frymer-Kensky 2002, 82-83）

在敘述的結束部分，參孫忠於耶和華，非利士人戰敗，以色列安然渡過，而耶和華就得到平反。但導致這些結果的敘述路線並不明顯或容易。以色列不斷活在「他者」的複雜世界裏，而與「他者」妥協是錯綜複雜的。

這些故事文集，記載了英雄在強大「迦南人」這個困難環境下的生活，證明了以色列的信眾以各樣的策略來回應那些環境所帶來的挑戰、威脅和誘惑。但在傳統形成的過程裏——這裏很明顯是申典編者——他們並沒有讓此材料保留其權宜形式，反而運用這些故事作為媒介，以士師記這個中央部分來重申一個相當清楚和誓不妥協的神學聲稱。這個神學聲稱最簡單的表達出現在三章7至11節的敘述裏，這個公式只要一被注意，就不再是敘述。我們可以在這個神學聲稱裏找到四個反覆出現的重點：

1.「以色列人行耶和華看為惡的事」（三7）。把這個傳統作神學分析的開始點是以色列犯罪，以色列干犯了第一條誡命，就是唯獨忠於耶和華。經文明確地聲稱以色列干犯了這個排他的聖約，信奉迦南別神（見二2）。但這個宗教行為，並不能僅僅被理解為祭祀上的背離，因為「迦南諸神」十分確實地把「迦南」社會經濟習俗合法化，其習俗特性就是反睦鄰。因此這個控告無疑是指向以諸神名字作為體現的、組織生活的整個社會制度。

2.背離耶和華的結果是，

因此，耶和華的怒氣向以色列人發作，把他們完全交在兩河之間的亞蘭王古珊·利薩田的手中；以色列人服事了古珊·利薩田八年。（士三8）

申典編者的大膽神學想像力堅稱忠於耶和華會得到社會政治上的安寧，不受霸權的妨礙；相反地，以負面來看，不忠於耶和華會導致屈從於政治秩序。申典編者藉著這個大膽和典型的連繫，堅稱神學上的委身有極實際的和——並在這個情況下——強烈的結果。

3.經過了很多患難，以色列醒悟過來，記起自己的身分，並重新求告這位在較早時遭他們拒絕順服的上帝：

以色列人向耶和華哀求的時候……（士三9a）

「呼求」是一個緊急祈求的行為（Boyce 1988），但在嚴峻危急下的「呼求」也可被理解為悔改的行為，放棄那些以色列在第7節所依賴的「迦南」諸神而回轉到耶和華的法規下，這當然包括重新忠於耶和華的西乃誠命。苦難彷彿被公認為不忠的結果，以致矯正的方法是要恢復忠誠，肯定最初對耶和華的依靠、並承諾決心順服聖約的上帝。

4. 第四個元素，就是耶和華應允以色列的「呼求」，準備一個「拯救者」拯救以色列脫離壓迫和為以色列提供一個安寧的新時代：

耶和華就為以色列人興起一位拯救者拯救他們，就是迦勒的弟弟基納斯的兒子俄陀聶。耶和華的靈臨到他身上，他就治理以色列人；他出去作戰，耶和華把亞蘭王古珊·利薩田交在他手中，他的能力就勝過了古珊·利薩田。於是國中太平了四十年。後來基納斯的兒子俄陀聶死了。（士三9b~11）

顯然「拯救者」是一個人類主體，在別處是一個「士師」，但他是一個由耶和華的靈授權和充權的人類主體，以致在重新整理和重新部署政治力量時有決定性能力。

這個一致的和對稱的神學公式存在於以色列兩個確立的信念組合裏（Brueggemann 1981, 1-21）。第一，此公式是

嚴格的聖約神學，就是叛逆引致耶和華的懲罰。這個連繫在申命記的神學裏是基本的，肯定了忠誠與生命成果裏有道德和聖約的一致性（見申三十15~20）。第二，在詩篇裏早已確定了以色列的呼求喚起耶和華的拯救反應，因為耶和華是一位聆聽和以轉化的方法回答的上帝（見出二23~25；詩一〇七4~32）。四重完整的公式在士師記裏結合成兩組信念的公式，就是長期存在於以色列的道德對稱和上帝的回應。

把這個神學公式加進英雄敘述裏，大概僅僅在公元前578年危機前，或僅僅在之後的被擄時期才完成。假如我們選擇後者，那麼這四重公式就容易在被擄時期被理解了：

1. 對以色列的罪作出控告，是被擄前先知的主要宣稱和申典君王歷史持續的重點。以色列直至公元前587年為止，基本上都對耶和華不忠，這是自從以色列進入地土後整個歷史敘述要呈現的。
2. 在公元前第六世紀，懲罰就是被交付在仇敵的手裏，當然，這對手特別是指強敵巴比倫和其中兇險的君王尼布甲尼撒。因此在這個詮釋傳統裏，被擄被理解為長期不忠於聖約的懲罰。
3. 呼求是以色列在被擄時一個恰當的聲音，是重新進入對耶和華的忠誠，和重新答應順服耶和

華的命令。這是沃爾夫所提出令人信服的論點，就是被擄期間申典編者主要關注的綱領是悔改，即回轉到耶和華和耶和華的誠命（Wolff 1982）。正如沃爾夫所說，這個關注主要是以反覆使用 *shuv*（「轉、回轉」）這個動詞而表達出來，關於這點尤其見於列王紀上八章31至53節。這個詞語是指反向而行，並在這個神學傳統裏解作「悔改」，從頑抗的道路上反向而行，並順服妥拉。但在士師記的語境裏，同樣的主題是以「呼求」來表達，這個詞語在表達悔改上恰當地對應著 *shuv*。因此古老經文所說的回轉耶和華，可以在隨後重新讀成給同樣在後來被交在仇敵手裏的被擄羣體的一個命令。

4. 第四個元素是關於被耶和華的靈充滿的「拯救者」，這一點與被擄的關係並不明顯。但假如我們記起以賽亞書四十一章25節、四十四章28節和四十五章1至7節裏的詩歌對波斯王古列的期待，又假如我們記得以色列在被擄時對古列興起和波斯國來臨所產生的政治盼望（正如代下三十六22~23），那麼我們不難相信耶和華對以色列的「呼求」所作的回應可能就是在詩歌用語裏被稱為「彌賽亞」的古列（賽四十五1）。

我們不必把這個公式精確地與被擄的經驗或被擄的表達連繫。我們只需看到以色列信仰的重點和以色列信仰修辭的調子，在後期的危機裏被重新閱讀，而這一點在早期的陳述裏已經預料得到。把民間記憶與神學陳述連繫的結果，是要聲稱耶和華對以色列（和列國）歷史進程有可靠的管理，以致喚起人對耶和華的妥拉的專注順服。

士師記第三段（即結尾）的經文部分出現於十七章1節至十八章31節和十九章1節至二十一章25節這兩個古怪的和冒犯性敘述裏。這兩個敘述分別說明即使是以色列中也流行宗教偶像崇拜，以及殘酷的支派戰爭及殘酷地虐待妾侍的敘述。兩個敘述挨次顯示以色列在宗教上的妥協和以色列未開化的社會狀況，而當然，在以色列的視野內這兩個歪曲了的現實是典型地互相密切連結的。此外，兩個敘述由一個解釋性的公式所塑造：

在那些日子，以色列中沒有王，各人都行自己看為對的事。（士十七6）

在那些日子，以色列中沒有王，各人都行自己看為對的事。（士二十一25；也見於十八1，十九1）

這個框架公式的作用是要喚起人注意社會的混亂（宗教上和道德上）和以往被靈充滿的「拯救者」已不足以處理此危機。因此，編輯的框架注視著隨後撒母耳記的王國敘

述，並帶著一個假設，就是王國可以維持一個良好秩序，而「士師」則不能。這種寧取君王而捨士師在早期是一個誠實的歷史判斷，但在經文最終形式的現有位置上，這個取舍可能是一個戰略，好使讀者對士師失望而對君王抱有希望，沒想到後來也對列王失望。（關於後者見撒上八及十二章。）

值得我們注意的是在傳統形成的過程中，這些最後的敘典傳統較大範圍的次末位置，因為不論在期待君王之前還是在列王失敗的背後，都是耶和華可靠的統治，祂就是以色列甚至向君王和王子所歌頌的那一位：

君王啊，你們要聽；官長啊，你們要側耳傾聽；
至於我，我要向耶和華歌唱；
我要歌頌耶和華以色列的上帝。

（士五3）

關於「士師或君王」這個次末的問題，在較大的視野來說都是從屬於耶和華的統治，以色列必須順服祂的命令和守祂的約：

我曾說過：「我永不廢棄我與你們所立的約；你們不可與這地的居民立約，要拆毀他們的祭壇。」你們竟沒有聽從我的話；你們作的是甚麼

呢？

(士二1b~2)

此外，實踐妥拉和守約必須在有另類政治—神學驅使的現實世界裏完成。以色列在面對「迦南」另類選擇的驅使時，並非強烈地或單一地順服耶和華，事實上以色列對耶和華的妥拉的順服是漫不經心的、妥協的、扭曲的。這是申典傳統要說的故事。把重新想像生命此先知性任務與耶和華連繫上（這是一個前先知書努力從事的任務）永遠都是逆流而上的，是逆著以色列較容易的選擇，這個較容易的選擇就是一個帶來威脅、從屬、混亂、獸性和最終失去地土的選擇。命令的主聽到貧困的以色列的呼求。但那一位不容被嘲笑的主，也是以色列在爭奪得來的應許之地裏唯一盼望的來源。

12 撒母耳記上下

在正典裏歸為一卷書的撒母耳記上下，是前先知書的第三部，置於士師記與列王紀中間。處於這個位置，這部書記述了以色列回憶由一個支派社會（在士十七～二十一章裏被無政府狀態和野蠻所困擾）成為一個王國社會（在王上一～十一章裏的官僚制度自我擴充）。這個過渡時期的重要人物是大衛，作過牧童的他，開始時是支派領袖，最後成為君王，圍繞和助長這位主角的有一連串其他敘述角色，其中最明顯的有撒母耳和掃羅。

根據諾特的權威鑑別假設，撒母耳記佔據申典歷史一個位置，這個長篇敘述是要追溯以色列由進入地上（約書亞記）到失去地上（列王紀）的生活。撒母耳記的敘述看來幾乎沒有申典編者的特徵，這一點與士師記裏明顯和主導的四重申典神學公式不同（但見 Polzin 1989; 1993）。與較明顯有申典編輯的士師記和我們將會看到的列王紀相比，撒母耳記大部分敘述都是活潑的、有藝術性的敘述，沒有很多重大的神學立場傾向（只有一兩個相當明顯的例外）。

撒母耳記這部回憶的敘述，確實有可能源於民間文化，並用以慶祝大衛這位轟動一時的人物和回憶他的歷史功績，他是一位支配著古代以色列大部分社會想像的故人。但即使此敘述記憶起源於民間傳統，學者都把這部文學，尤其是撒母耳記下，視為一個相當成熟的藝術成就，當中以色列的敘述者容許人類有唐吉訶德式的選擇和過失，以影響上帝的意向。

當我們注意到這些經文的藝術性表達是源於民間的回憶時，就會引起一個重要的問題，就是這個敘述記載的「歷史性」。在較早時期，鑑別性學術研究鑒定在大衛時期的敘述都是「歷史可靠」的，但現在，學者對這個議題眾說紛紜，對這些敘述抱較多懷疑的看法的學者認為，這裏沒有一點可靠的歷史材料（Finkelstein and Silberman 2001），而很多學者似乎傾向相信，這些材料是關於一個支派首領少量有歷史根據的回憶，這些回憶藉著藝術性的想像力而得到極大的宣揚（Halpern 2001; McKenzie 2000）。關於歷史性的爭論，其中一個方面是涉及考古學家在但城（Tel Dan）發掘出來的一個石碑，上面大概刻著「大衛家」（House of David）。發現這個石碑的考古學家確定這出現於公元前九世紀——儘管有其他學者反對，這個時期似乎證明了大衛的統治確實存在，儘管這件有時期的證據並不能驗證任何經文傳統裏的細節。我們最多只能陳明歷史性的問題和可能的鑑別判斷，然後進到經文敘述所說的由支

派社會過渡到王國時代。但要注意，石碑的測定年分是有很多爭論的，若正如一些懷疑論者所認為的，石碑是較遲出現的話，那麼這就只是一件歷史材料。無論「事實」如何，都無法復原，我們只能集中在傳統形成過程本身要我們記起的東西，並評價古以色列所回憶的那個過渡時期。

最終形式的撒母耳記普遍被認為是由幾個獨立的「材料」組合而成，材料經整理而產生對大衛的支派社會過渡成初期王國的某個觀點。我們會依次看看敘述的幾個部分，這些部分可能是獨立材料經編輯成大致連貫一致的作品。

撒母耳記上第一至十五章是一個在大衛敘述出現之前的過渡性敘述，大衛第一次被提及是在第十六章。在這個「大衛之前」的材料裏，我們可以辨認出經文有三個小部分：

1. 第一至三章記載撒母耳的冒起，直至成為以色列最著名的領袖，並最後成為「膏立君王者」。撒母耳從一個不育的母親而出這段節情，是敘述策略的一部分，以顯示以色列王國的出現是從無到有，就是說，這是耶和華獨一無二的禮物。把這個政治變化的記載搬上舞台，是要指出古代以色列這個令人驚訝的新社會是沒有先例的。在這個經文單元裏引人注意的部分是二章1至10節的「哈拿之歌」，這是一首感恩和勝利的詩歌，放在哈拿這位母親的口中作為往後敘述的「譜號」（見詩一一三篇）（Gordon 1984,

26)。在這首詩裏，我們要特別留意母親哈拿在很早以前就已提到期待「彌賽亞」（表面上是大衛）這個在更大的敘述裏還未宣布的主題（二10提及彌賽亞的地方，在NRSV裏作「膏立」，是從希伯來文*mashiah*翻譯過來，並與「君王」一字有詩體上的平行）。此外，基督徒讀者不會留意不到這個撒母耳出生和成為以色列領袖的故事，是路加福音第一和二章耶穌故事的模型（Raymond Brown 1955, 235-499）。但詩歌的重點不是在即將到來的彌賽亞，而是在耶和華決然地介入公共事務的能力。

2. 學者跟隨羅斯特（Rost）稱撒母耳記上四章1至7節為「約櫃敘述」（Rost 1982; Miller and Roberts 1977; Brueggemann 2002a），這個敘述大概在撒母耳記下第六章延續。這是一個奇特的敘述，因為當中沒有主要的敘述角色，或任何重要的人類行為，關鍵的「角色」是約櫃，在敘述裏代表耶和華臨在的媒介。整個敘述有一個戲劇性的動向，就是從約櫃戰敗，到當耶和華凱旋回歸時不可思議的約櫃重申。這個敘述同時述說（a）約櫃和居於約櫃的耶和華並不會在戰爭中援救以色列，因為以色列（由於以利の家）腐敗透頂，但（b）耶和華重申自己的主權和自由並不受非利士人左右。這個由戰敗到重申的戲劇性倒置，也許在後來的傳統形成的過程中，成為一個模式，適合於以色列下降到被擄的經驗和對凱旋回歸的期待（後者出現於賽四十3~5）。

3.撒母耳記上七章2節至十五章35節是一篇長敘述，主要關心一個爭論不休的問題，就是王國的冒起作為古以色列關鍵的社會制度興起的角色。學者在傳統上把經文分為親王國材料（九1~十16，十一章，十三~十四章）和反王國材料（七~八，十17~27，十二章）。究竟這些文學「材料」是否實際存在並不重要，雖然在這個主要的社會權力改組上有矛盾的意見是必然的（McCarthy 1973）。學者不時認為「親王國的材料」，即視王國興起是配合耶和華意向的自我防衛行為，很可能在時間上與敘述的事件接近。相反地，學者最常認為「反王國的材料」——即視人類王權政體是挑戰耶和華的王權——是一個後期的「材料」，很可能是對所羅門王自我擴充的統治方式作出批評反省。因此，特別是對王國有負面期待的撒母耳記上八章10至18節，反映了所羅門期間的奪位事件。

雖然這些經文的「歷史」層面並不確定，但在重構權力上出現社會衝突，是完全可能的。學者近來花了很多精神在社會學分析上，要知道在大衛主導下的過渡時期究竟是怎樣。在這個處境下，我們相信有些社會利益羣體會因為經濟、政治和軍事的中央集權而大大得益。相反，羣體內一些階層也許視這個王國趨向為返回權力集中於城市精英，這些城市精英就是那些控制著迦南城邦，是之前以色列極力反對的。無論如何，重要的是認識到這個對王權的爭論並不僅僅是一個刻板的宗教問題，而是一個緊急的社

會議題，影響著羣體最具體的公共事務。

這些反王國的材料，很有可能反映了分層社會中農民的思想，他們仍然把公共決策留在地區作決定，視新確立的君王是充公農民羣體財富和遺產的「收取者」（見撒八章）。這個容易識別的批評態度，在很多「從事小規模事業者」典型地對抗「大政府」時仍然活躍。

在社會權力這個重大爭論裏作為媒介的特別敘述角色的是掃羅。他是在耶和華的命令下受膏作王，但他顯然從未脫離過爭議，以致影響他行使君王的職責。在撒母耳記上的重述敘述裏，掃羅不只成為爭議的奴隸，而實際上即使在大衛被提及之前，當大衛從敘述的地平線準備冒起時，他「命中注定」要失敗。敘述者發出兩次大衛即將來到的信號，他是受耶和華、以色列和敘述者喜愛的那位：

撒母耳對掃羅說：「你作了糊塗事了！你沒有謹守耶和華你的上帝吩咐你的命令。如果你謹守，耶和華就必在以色列中堅立你的王位，直到永遠。但現在你的王位必不長久，耶和華已經為自己找到一個合他心意的人，立他作自己子民的領袖，因為你沒有謹守耶和華所吩咐你的。」（撒十三13~14）

撒母耳就對他說：「今天耶和華把以色列國從你身上撕裂，賜給比你更好的人。」（撒十五28）

掃羅的作用似乎主要是襯托大衛，他在敘述裏從未獨立存在，敘述就倉促轉到大衛去了（Gunn 1980; Fretheim 1985）。

撒母耳記敘述的第二大部分，以及根據學者的判斷，即撒母耳記上兩大「原始材料」的第一段，就是大衛冒起的敘述。這個敘述在撒母耳記上十六章1至13節有趣的記載下介紹大衛，並根據一般的判斷，在撒母耳記下五章1至5節完結。敘述的始末是關注大衛從牧人童子（撒上十六11）躍升到以色列的「牧人君王」（撒下五2），大衛在權力、顯赫和特權裏冒起，不受阻的往前走，一路上都沒有任何不利的事情發生在他身上。這個「冒起」在神學的理解是，敘述顯示了耶和華照管的意向性，祂定意令大衛得到權力。實際上我們在這個特別的神學前設下，可以看到這個「冒起」，也是由一連串大衛詭詐自私的殘忍行為所組成，敘述者為這些行為加添趣味和藝術性，為了希望我們留意到這個「冒起」是一個刻意和也許是無恥地經營出來的發展，以上帝照管之名作人的詭計。因此這個敘述有多層意思，容許有諷刺的理解。在人的狂妄行為裏充滿了上帝照管的推進，這一點在他們的講述裏可意會得到，並在他們的理解裏全然看出來。

這個「冒起」敘述的整體情節，是掃羅和大衛的權力之間一場持久的爭戰，他們都有一個忠心的近侍，也都自命有上帝的膏立。從一開始，敘述就向最終得勝的大衛傾

斜；但掃羅並不容易投降。有了這個主要情節，我們可以留意幾個次主題：

1. 大衛與掃羅家的關係微妙、深思熟慮和複雜。大衛除了作為類似掃羅的門徒外，他也與掃羅的兒子約拿單交情深厚，而似乎搶先於約拿單為掃羅的預期繼承人（撒上二十14~17）。我們也要留意大衛與米甲的婚姻讓他得到一些家族的合法性（撒上十八20~29）。此外，大衛給掃羅和約拿單的哀歌，說明要不是對他們有誠懇的愛，就是至少是戲劇性地「表現」這種愛（撒下—19~27）。我們在敘述裏看到的大衛，顯然完全有能力作出這種「表現」。

2. 在撒母耳記上第二十二至二十六章，我們看到敘述以有點幽默的方式，述說大衛的「好運」（=照管的祝福）在危險的情況下保護他，並帶領他由一個成就到另一個成就。在第二十五章，大衛開展一個收取保護費用的幫會組織（見二十二2），並勒索有錢地主拿八（「愚頑人」）。因著拿八錯誤估計大衛而死亡，但實際上敘述主要對他的妻子亞比該有興趣，她是大衛一位強勁的、富戲劇性的對手。在敘述陳述裏，亞比該被允許發出一個典型王朝神諭，是關於大衛的未來：

求你饒恕你婢女的過犯。耶和華必為我主建立一個堅固的家，因為我主為耶和華爭戰；在你一生的日子裏，在你身上也找不到甚麼過錯。（撒上

二十五28)

此外，大衛能夠藉讚揚亞比該為名，聲稱在拿八的死上，他是清白的，這個清白是他追求君王權力時所必須的：

大衛對亞比該說：「耶和華以色列的上帝是應當稱頌的！他今天差派你來迎接我。你的智慧和你的為人也是應當稱讚的，因為你今天阻止了我流人的血，又阻止了我親手報仇。我指著那攔阻了我加害你的永活的耶和華以色列的上帝起誓，如果你不及時來迎見我，到明天早晨，拿八所有的男丁必不留一個。」……大衛聽見拿八死了，就說：「耶和華是應當稱頌的，因為他為我伸了拿八羞辱我的冤，又阻止了僕人行惡，也使拿八的惡歸到他自己的頭上。」於是大衛派人去對亞比該說要娶她作他的妻子。（撒上二十五32~34、39）

第二十五章的拿八與亞比該的敘述是置於兩個關於掃羅與大衛互動平行的敘述之間。在每個敘述裏，大衛都有機會殺掃羅，但他都大方饒了掃羅，大衛每次的寬宏大量引起掃羅親口肯定大衛將來的王國：

對大衛說：「你比我公義，因為你以良善待我，

我卻以惡待你。今天你所作的說明了你以良善待我，因為耶和華把我交在你手裏，你卻沒有殺我。如果人遇見仇敵，怎會讓他平平安安離去呢？願耶和華因你今天對我所作的以福報答你。現在我知道你必要作王，以色列的王國必在你手裏堅立起來。」（撒下二十四17~20）

掃羅對大衛說：「我兒大衛啊，願你得福，你必作成你所要作的，也必得勝。」於是大衛離去了，掃羅也回自己的地方去了。（撒下二十六25）

因此，即使掃羅持續反抗大衛，他也支持大衛即將到來的統治。

3.在「冒起」的結尾，大衛成為一連串「合適的」死亡事件的受益人，包括掃羅之死（撒下三十一章；撒下一章）、亞撒黑之死（撒下二章）、押尼珥之死（撒下三章）和伊施波設之死（撒下四章）。每個死亡都除去大衛得勢的一個主要障礙。在每件事件裏，大衛都斷然確定兇手的罪行，並聲稱自己的清白。大衛的強烈反應可能暗示他自己牽連進這些死亡中，並必須在嫌疑極大的處境下找到一個維持他清白的方法（見撒下三37，十六7）（McKenzie 2000, 111-27; Brueggemann 1990a, 49-85）：

那年輕人擊殺他，他就死了。大衛對他說：「你

流人血的罪要歸到自己的頭上，因為你親口作證指控自己說：『我殺了耶和華的受膏者。』」（撒下一15~16）

事後大衛聽到了，就說：「關於尼珥的兒子押尼珥的血案，我和我的國家，在耶和華面前永遠是無辜的。願這流人血的罪歸到約押的頭上和他父親的全家！又願約押家不斷有患血漏病的、長麻風的、拿拐杖的、倒斃在劍下的和缺乏糧食的。」（撒下三28~29）

何況惡人在義人的家裏，把義人殺在床上。現在我怎能不從你們手中追討流他血的罪，把你們從這世上除滅呢？（撒下四11）

可是，在這事件上，正正這種對大衛的清白作出強烈的宣稱，令歷史學家懷疑他是同謀。近看故事的細節增強了這種懷疑。首先，大衛有動機除去押尼珥。押尼珥的存在對大衛是沒完沒了的煩惱。他顯然非常有影響力——在故事裏他說服軍隊和以色列的長老投誠大衛。他與伊施波設的交往證明他獨立自主並難於控制。此外，他是便雅憫支派的人，並總是傾向為支派保存王位，而不讓王位落入大衛和猶大手上。最特別的是，聖經清楚說明押尼珥是以色列中的力量。（McKenzie 2000, 120）

正如在較早的殺害一樣，作者聲稱大衛不知道和不牽連進這場暗殺裏。故事說大衛把兩個兇手立刻處死，並把他們經肢解的屍體在希伯崙展示出來，以表示他不滿他們的罪行。但再一次這個論點很難令人相信。伊施波設的死對大衛來說是極為合適的時機，因為他代表大衛與以色列王座之間最後一個障礙。同樣，正如在掃羅的死一樣，大衛以他掌握到的犯罪證據作為結束。正如撒母耳記下第一章亞瑪力人的故事是設計成解釋大衛如何得到掃羅冠冕和手鐲，這個故事則解釋他怎樣得到伊施波設的頭！（McKenzie 2000, 125-26）

藉著敘述的處理，大衛在撒母耳記下二章1至4節登上猶大的王座，不因幾場代表他的兇殺而有任何損傷，並藉立約協議在以色列成為君王（撒下五1~5）。大衛走向權力的道路上一直備受爭議，但敘述者所呈現的，是他從沒有受到嚴峻的阻礙。大衛的冒起是耶和華的旨意，即使經過高低起伏和混亂的政治。重要的是我們要認出在這個確定的神學主張之下，呈現在我們面前的是富有藝術色彩的玩笑，對大衛的「冒起」用上大量雙關語句。

完成了大衛冒起的敘述之後，故事情節暫停，讓一連串建立制度的經文，表現鞏固新建立的政體（撒下五6~八18）。在極大篇幅上，這幾章缺乏之前敘述的蕩氣迴

賜，並嚴肅地在傳統的範圍內證明這個既成的首領如何開始「建立國家」。我們不需要在這幾章裏審斷歷史性的問題；我們認得出這是傳統的最終形式，希望我們想像大衛建立自己的方法，這已足夠。

弗拉納根（James Flanagan）（1983）機敏地觀察到，這四章的核心材料是被安排成一個三對記載的交叉配置模式，每對的首個反映「支派」的考慮，而每對的第二個則說明「國家」的行動：

約櫃（撒下六1~20）	王朝（撒下七1~17）
非利士人戰爭 （撒下五17~25）	國家戰爭 （撒下八1~14）
兒女（撒下五13~16）	官員（撒下八15~18）

當象徵支派的約櫃和傳統仇敵的非利士人作為敘述主題時，首三個項目，就是每對的第一個，清楚地反映了早期社會組織。這三對的第二個，包括國家戰爭和關於王朝的神諭，再加上逐漸形成的官僚，代表講述國家的構成。正如弗拉納根建議，正正是經文的結構成為社會組織和敘述裏的大衛現實生活作出的重要過渡。

在這組經文裏，我們要特別留意撒母耳記下七章1至17節的神諭，當中耶和華藉著拿單，對大衛和未來的王朝作出大量無條件的應許。我們很難誇張這個神聖許諾的重要

性，這個許諾是對以色列關係重大的神學革新，相對西乃聖約的條件性（正如出十九5~6）。當傳統估量王朝的持久性時，耶和華這個神諭的許諾會在列王紀和歷代志裏，並在隨後的先知性希望神諭裏，期望彌賽亞的來臨中顯得突出。神諭無疑是用來幫助王族宣傳，但其神學重要性是巨大的，包括（a）作為舊約彌賽亞思想的核心，這成為盼望尚待來臨的、理想的大衛王（關於這點見賽九1~7），（b）作為與以色列立約的上帝的無條件恩典的關鍵許諾。此外這個神諭，在詩篇第八十九和一百三十二篇這兩篇非常不同類型的詩篇裏，得到重要的詩體性、禮儀性的表達。

以「繼位敘述」為題的撒母耳記下第九至二十章（加上王上一~二章作為假定的附錄和結論）在學術研究裏得到很多研究和評價（Rost 1982）。羅斯特是首位把這個敘述如此命名的人，他提出在列王紀上一章27節裏關於大衛繼任人的問題，是這個長篇敘述要解決的最重要問題。因此，在敘述主內，大衛的兒子暗嫩（撒下十三章）、押沙龍（撒下十四~十九章）和亞多尼亞（王上一41~53，二13~25）都被排除，因為所羅門才是大衛最終的繼任人（王上一32~40）。

這個敘述是撒母耳記第二大敘述材料來源，以致「繼位敘述」（撒下九~二十章；王上一~二章）對應著「大衛冒起」的材料來源（撒上十六1~撒下十五5）；因此，這兩個非常不同性質的材料「總計來說」構成大衛「冒起與

衰落」的記載。我們要留意羅斯特提出的「繼任」主題作為敘述的線索不時遭學者懷疑；可是，繼位敘述這個用語繼續在嚴謹討論中使用。

無論如何，讀者要留意這段經文所表現的優美敘述藝術，這個敘述藝術是馮拉德所認為的，人類主體自由行為出現於人類歷史最早的記載，因而歷史以精緻的形式呈現（von Rad 1966, 166-204）。當敘述情節裏真實的人性和敘述情節的藝術性被確認後，就很可能引發鑑別判斷，就是這個敘述記載並不純粹是報告文學；反而是獨特地想像事情的表現，也許建基於發生過的事情，但現在則是意義深遠的敘述再生力的創造。敘述大大有助於以全然的人類歷史來展示耶和華統治的隱藏性，並以同等的藝術力量表達敘述情節和角色的巨大相互作用。

當繼承權殘酷無情地經過大衛的兒子們，直至成功到達所羅門時（見撒下十二24~25），繼位敘述走向所羅門的登基典禮。但敘述記載並不是單調順次的，而是我們可以提出，敘述是圍繞著兩個主要的高潮時刻。第一個是在第十一章的結束，大衛必須對他不為所動授權殺死烏利亞作出反應。在大衛對報告烏利亞之死的反應上，他巧言地以「國家理由」來掩蓋，因而被描述成冷酷無情的公眾人物（撒下十一25）。

敘述裏第二個主要的高潮時刻出現在大衛兒子押沙龍的死上（撒下十八33~十九8）。這第二個死亡事件是由第

十三章開始的一連串事件的結果，當中押沙龍為妹妹他瑪的羞恥報仇，殺死哥哥暗嫩。因此撒母耳記下第十五至十八章，押沙龍背叛父親，是源自較早的對抗，並繼而押沙龍被約押所殺——是殺烏利亞的同一位約押——再次為了國家理由。可是這次，大衛對殺害的反應是深切的憂傷。這個憂傷深切得甚至約押必須請求大衛返回他作為君王的公共角色。就是說，約押顯然藐視大衛作為父親的悲傷。大衛對押沙龍的死的反應與他對烏利亞的死的反應截然不同。按我的判斷，敘述似乎完全可能安排成展示這兩件事件的極端性。在關鍵時刻，大衛是一個鎮定的公眾人物，而在另一個場合他的情緒則是極度私人的。公眾與私人的相互影響，讓這個敘述藉著同時認真面對難處理的公眾事件和深刻的情緒經驗，而揭露人類真實的強烈隱密性。敘述者令到讀者擊節讚賞大衛這次出色的表現，他是以色列所揀選的、耶和華所愛的，並重要的是一個可靠的器皿，在以色列信仰隱藏的耶和華所安排的世界裏，去承載人性的飄泊。總言之，這個敘述在古代世界裏是出色的文學、藝術、神學上的成就。

當兩個假定的敘述——大衛冒起和繼位敘述——並置一起時，就構成一個大的、有意圖的註釋，以解說以色列自我陳述裏關於大衛的人格、公職和角色。卡爾森（Carlson）提出這兩個敘述共同展示大衛在「祝福下」（當中所有幸運的事都發生在他身上，他接二連三地得到益處）和「咒詛下」（當中大衛的生命、家庭和王朝在暴

力和詭計下遭破壞)的情況(Carlson 1964)。經文的最終形式細緻地把大衛的人格和經文裏的驚愕力量並列出來。

我們可以認為，陳述大衛的反復無常是整個傳統主要的意向。就是說，傳統嘗試清晰顯示耶和華一切的意向，在大衛現實的生命和統治裏，都是可變的。因此敘述是有點像一場爭論，就是耶和華深厚的許諾與危害那個神聖許諾的人類拙劣性之間的爭論。兩段經文之間有意識的關係，在申典編者的解釋意圖下顯得突出，而使這個爭論細緻地體現出來。在撒母耳記下七章14至16節的神諭裏，耶和華的決心是清楚的：

我要作他的父親，他要作我的兒子，他若是犯了罪，我要用人的刑杖、用世人的鞭子糾正他。但我的慈愛必不離開他，像離開在你面前的掃羅一樣。你的家和你的王國，也必在我的面前永遠堅定，你的王位也必永遠堅立。

在這幾節裏，動詞*sur*出現了三次：

我的慈愛仍不離開 (=除掉)
像從掃羅離開 (=除掉) 一樣
在你面前所廢棄 (=除掉) 的

同一個動詞在撒母耳記下十二章10節用於拿單所說關於上帝的審判：

所以，從今以後，**刀劍必不離開你的家**，因為你藐視了我，娶了赫人烏利亞的妻子作你的妻子。

（撒下十二10，黑體為筆者添加）

這個判決也可以被譯成「刀劍必永不從你的家除掉」。有一個重要的地方要留意，就是兩段經文所用的動詞*sur*是負面的。因此經拿單所說關於上帝的應許，與經拿單所說關於上帝的審判，總結出兩項永不離開大衛家的東西：（a）耶和華的慈愛，（b）刀劍。耶和華的慈愛維持著大衛的家庭和王朝；刀劍使大衛的家庭和王朝無止境地處於危險。結果是家庭和王朝的生命由上帝的愛和危險的刀劍無止境地交織著。根據申典歷史學家的完整描述，上帝的愛使王朝維持一段長時間，但最後刀劍卻使之終結（見耶二十二30）。此外，在被擄時期，以色列人對上帝不變的愛有信心，以致不斷期望大衛的出現，即使王朝已經結束（賽五十五3）。

在撒母耳記下第二十一至二十四章，我們看到隨意的支派記憶文集，這部文集明顯打斷了撒母耳記下第二十章至列王紀上第一章之間的敘述，並且聲稱反映大衛早期的生命。學術研究通常把這些材料看為隨意，並且視之對整體

不太重要。但我們要特別注意撒母耳記下二十二章1至51節和撒母耳記下二十三章1至7節的詩。我們也要留意撒母耳記下第七章與詩篇第八十九篇平行，暗示這首詩是一首之前出現的禮儀詩，後來到了這裏被放在大衛口中。而也被放在大衛口裏的撒母耳記下二十三章1至7節的詩，是對信仰作出了重大的聲明，確認撒母耳記下第七章的神諭，並在經文的最終形式上對應著撒母耳記上二章1至10節的哈拿之歌。

當我衡量著由弗拉納根所提出的、關於撒母耳記下五章5節至八章18節的交叉配置法時，我則為第二十一至二十四章這些隨意的經文提出一個交叉配列結構（Brueggemann 1990，235-51）：

敘述（撒下二十一1～14）.....	敘述（撒下二十四1～25）
名單（撒下二十一15～22）.....	名單（撒下二十三8～39）
詩歌（撒下二十二1～51）.....	詩歌（撒下二十三1～7）

第五至八章的典型經文編排以藝術方式追溯由支派社會到王國的過渡，而我建議的第二十一至二十四章這個小交叉配列編排，則是用來解構大衛的，就是說，揭露他身為君王的脆弱。他在這個解釋下被展示成在大聲主張王國合法性下一個有缺陷的人。

假如這個解釋得到確認的話，那麼在這個出色表達以色

列的記憶裏還有多一項元素，就是在耶和華對大衛王國的許諾裏，上帝作了一個重要的主動，這個重大的許諾與記憶裏的大衛那詭詐的、不定性的人類真實一同出現。

總言之，撒母耳記指出以色列由士師記無可改變地過渡到列王紀，即由支派的野蠻狀況到王國官僚，這個過渡是藉著敘述刻畫大衛的力量來發生，並藉著上帝的愛來完成。在此上帝定意中，以色列記憶的具體材料並不接納以一元的方式描寫上帝的統治，因為上帝的統治無止境地涉及人類在地上的現實。在這裏被回憶和呈現的歷史，完全是人類的行為，當中充滿人類特性的不定性和缺點。因此撒母耳記專注於一個不可忽視的情形，就是聖經的上帝如何被認識和作工……是在人類生命裏作工、與人類生命合作和在人類生命下作工，祂以特別的方法作工，並往往相當屈從於人類媒介的選擇和行為。這個敘述強調上帝慈愛的決心，這一點對於大衛的歷史中要發生的事是決定性的。但這種上帝的決心深深地受人類行為所撞擊，因而引發長期危險的刀劍。以色列不會記得別的事情。以色列不能在任何其他條款下生存。此外，最後我們清楚看到以色列的上帝深深被爭論不休的人類特性所絆住和定義，這個人類特性公然反抗和順從、抗拒耶和華的規則和信靠耶和華的規則，是一個包括「是和否」的奇怪混合。無怪乎，在這個傳統裏，真理的揭示需要用藝術的敘述來宣告大衛真實的古怪調子，一個由無規律的人類聲明所帶出的上帝的信實。

13 列王紀上下

列 王紀上下是前先知書的第四部分，這卷書試圖重新想像和解釋以色列回憶的過去，這些回憶都是跟耶和華這位作出承諾和發出命令的上帝有關的。根據諾特具權威的鑑別假說，列王紀上下也是申典歷史的高峰，說明以色列在地土上根據申命記傳統的神學假設而生活（Noth 1981）。具體來說，整部申典歷史試圖闡明公元前587年耶路撒冷被毀，繼而居民被逐，這是一個以耶和華統治為軸心的闡明。

列王紀上下表面上是講述大衛死後所羅門那統一王國的情況（王上一～十一章）、以色列和猶大國的情況（王上十二～王下十七章）和猶大國在北國亡國後最後年日的情况（王下十八～二十五章）。要對聲稱探索上帝子民從大衛死亡（王上二10～11）到以大衛王朝最後的約雅斤作為結束的猶大被逐（王下二十五27～30）這部文學有鑑別理解，就要留意兩個重點。第一，我們要認識這位「歷史學家」利用各種材料合成古以色列在地土上的宏大敘述。這些材料似乎包括聖殿檔案、王族檔案和民間傳說。這些材

料——或許在一些情況下是所謂的材料——有不同程度的歷史可靠性，而程度是最難確定的。在現今學術研究的懷疑氣氛下，鑑別詮釋者對這些材料的歷史可靠性顯得十分慎重，雖然他們普遍假設後期的材料——或許由希西家的報道開始——較早期的材料可靠。我們清楚「歷史學家」並不花很多努力去評定他們所用的幾個材料的確實性，因為重點完全在於把所有種類的材料和回憶塑造成一個連貫一致的記載，作為關於過去的標準記載。

第二，因著「歷史學家」把幾個不同程度可靠性和重要性的材料拼湊一起，歷史學家是要對地土那段長篇歷史作出概括記載。要有智慧地理解這些材料，就要明白列王紀上下既不是，也無意成為報告文學。這些材料反而是要成為一個神學的和詮釋的註釋，使歷史有其他方面的解釋。因此這些經文提供類似腳註的作用，使好奇的讀者到圖書館，檢查在這個神學解釋之先，甚麼是可靠的、合理的歷史記載：

所羅門其餘的事：他所行的和他的智慧，不是都寫在《所羅門記》上嗎？（王上十一41）

耶羅波安其餘的事蹟，他怎樣爭戰，怎樣作王，都寫在以色列諸王的年代誌上。（王上十四19）

亞比央其餘的事蹟和他所行的一切，不是都寫在猶大列王的年代誌上嗎？亞比央與耶羅波安之間

常有戰爭。（王上十五7）

這三個參考談及的三個主要資料來源，都可在王室圖書館找到，雖然當然沒有一個所提及的來源被保存下來。無論如何讀者的注意力不應放在來源上，而是要放在詮釋的意向和想像力上，當中「歷史學家」能夠把特別的、相同的神學角度「讀出」或「讀入」經文。這意味「歷史學家」的最後作品——雖已有約書亞記、士師記和撒母耳記，但到了列王紀才完全明確——是關於這段長期歷史一個相當獨特的神學堅持。

這裏有三個主要的嘗試，企圖識別出這部文學在詮釋上的神學「程式」，全都是出自一羣機敏的德國詮釋者所組成的緊密圈子：

1.正如已經說過，有權威的文學假設先驅諾特提出這部文學主要作為詮釋的基礎，把公元前587年的耶路撒冷被毀看成是上帝的審判，以此作為長期不順服耶和華命令的結果（Noth 1981）。就是說，諾特認為這些材料單純是解釋上帝的審判。

2.另一個說法由沃爾夫提出，他著重悔改的主題（Wolff 1982）。這種理解建議這部文學不僅是由被擄的角度回顧以色列長期的不順服，更是向被擄羣體說出離開被擄之境的方法，就是回轉和擁抱耶和華的妥拉誡命（與結十八章所說的主題一樣）。

3.也許最有影響力的是馮拉德的建議，他注意到這個詮釋圍繞著兩個互相有重大張力的重點（von Rad 1953, 74-91; 1962, 334-47）。一方面，「歷史」是由先知宣告審判並隨後的應驗所支配。這種先知審判和應驗的一個引人入勝的例子，是以利沙提及王朝完結時那些令人難受的說話（王上二十一20~24），而所說的延遲到列王紀下九章36至37節才發生：

他們就回去，告訴他，他說：『這正是耶和華藉著他僕人提斯比人以利亞所說的話：『野狗必在耶斯列的地方吃耶洗別的肉。』耶洗別的屍體要像耶斯列田間的糞肥，以致人不能說：『這是耶洗別。』』

但馮拉德注意到，雖然「歷史」滿有這種審判神諭，但事情並不簡單。不簡單是因為除了這種審判神諭之外，另一方面，有一種「大異於申典的」元素（von Rad 1953, 82）出現，就是說，耶和華對這羣不順服的百姓有持續的恩典，使上帝的審判顯著地延遲。馮拉德注意到：

那個歷史起初也似乎是一個關於人類不順服的故事，而上帝審判的烏雲越來越密。但在這個情況下如何解釋上帝的克制（就是上帝更加長久的忍

耐)？這帶領我們論及申典編者的歷史神學元素，是我們到目前為止從未考慮過的。(von Rad 1953, 84)

上帝的克制和恩典的基礎記在撒母耳記下第七章的神諭裏：

申典編者認為耶和華應許大衛的，當然是指拿單在撒母耳記下第七章所說的預言，就是耶和華認可和保證大衛的王朝。有趣的是留意在申典編者的手裏，這個先知傳統如何與關於祭祀地點和名字的申典神學熔合；就是說，兩個完全不同起源的傳統元素如何在這裏結合成一個整體（尤其比較王上二36）(von Rad 1953, 85)

馮拉德結論說：

最後，對申典編者來說，他只是把得來的傳統如實記下。交付他的是歷史創造性的原則，就是不單要有耶和華對違背祂誠命的人的咒詛，正如出現在申命記的一樣，而也要有先知對大衛聖約的應許說話。申典編者所陳述的歷史需要把這兩項特定的元素算進去；事實上申典編者使猶大國歷史的形式和進程添上了他們的相互的創造能力。

這容許我們作出重要的結論：根據申命記式的陳述，耶和華的話活躍於猶大歷史、創造那個歷史，而且有雙重身分：1.作為律法——審判和毀滅；2.作為福音——也就是在經常應驗的大衛的預言裏——拯救和饒恕。（von Rad 1953, 89）

到了最後，在公元前587年，先知的審判奏效，毀滅來臨。只是馮拉德注意到列王紀下二十五章27至30節關於約雅斤的短註，是一個開放式的盼望行為，這個盼望行為有撒母耳記下七章1至17節王朝神諭強烈的支持：

因此我們的看法是，我們無疑可以認為申典編者作品裏關於約雅斤從監獄中釋放這段最後說話有特別的神學意義。（von Rad 1953, 90）

馮拉德的精細理解對隨後的詮釋有強烈的影響。他的審判和希望這個雙重宣稱也許並不正確。但無論如何他的啟發性著作，連同諾特和沃爾夫的作品，都明確無誤說明那稱為「歷史」的，是詮釋性想像力的冒險行為，當中耶和華的旨意和目的，藉審判和恩典定義了這個羣體的生命和回憶。

在列王紀裏第一段長經文是討論所羅門的統治時期（王上一～十一章）。這個統治時期以大衛死亡作為開始，並以所羅門死亡作為結束（王上十一41～43），年代普遍被

定為公元前962至922年。無疑「歷史學家」手頭上是有一些來源材料，特別是涉及建造聖殿，再加上一些關於所羅門是位有智慧的君王的流行傳說。

明顯這些關於所羅門的材料如今被刻意安排和編輯，以某角度表達對他的看法。申典編者把列王紀上二章1至4節放置在統治時期的開始部分，讓「申典的大衛」勸告這位年輕的君王順服妥拉。經文的整體看起來是圍繞著兩個短語而組織，而這兩個短語互相有重大的張力：

所羅門愛耶和華，遵行他父親大衛的律例；只是他仍然在邱壇上宰殺和焚燒祭牲。（王上三3）

所羅門王除了法老的女兒以外，又寵愛許多外族女子，就是摩押女子、亞捫女子、以東女子、西頓女子和赫人女子等。（王上十一1）

三章3節的起始描寫所羅門為一位善良、盡責、忠心的君王，他成就大事。敘述在第十一章以苛刻判斷所羅門作為總結，解釋國家大部分領土如何在他離世時喪失：

耶和華向所羅門發怒，因為他的心偏離了曾經兩次向他顯現的耶和華以色列的上帝。耶和華為了這事曾經吩咐他，不可隨從別的神，可是他沒有遵守耶和華吩咐的。耶和華對所羅門說：「你既

然作了這事，不遵守我吩咐你的約和律例，我必奪去你的國，把國賜給你的一個臣子。然而，為了你父親大衛的緣故，我不會在你有生之日作這事，我要從你兒子的手中把國奪去。只是我不把整個國家奪去，為了我的僕人大衛的緣故，又為了我所揀選的耶路撒冷的緣故，我要給你的兒子留下一個支派。」（王上十一9~13）

這段較後的經文恰好說明了馮拉德的判斷，就是先知的審判和給大衛的應許是有張力的。

所羅門材料的中央部分是建造聖殿（五~七章），並以關鍵的第八章奉獻聖殿作為結束。這些材料的安排看來是把代表好的所羅門的經文放在建造聖殿之前，而壞的所羅門則在第九至十一章、奉獻聖殿之後出現。對於「歷史學家」來說，所有事情的中心點都是聖殿作為所羅門最重要的成就，這個成就對「歷史學家」至為重要的，因為這個記載是以巴比倫人把聖殿夷為平地作為結束（王下二十五13~17）。

關鍵的第八章以一個禮儀行列報道開始，並以讚美詩述說耶和華在聖殿裏可感受的臨在結束（王上八12~13）。但接著是一個批判的反省，表達另一個關於「真正的臨在」的判斷，就是堅持耶和華雖然注意著聖殿，但事實上祂是居於天上：

上帝真的住在地上嗎？看哪！天和天上的天尚且不能容納你，何況我建造的這殿呢？……你僕人和你的子民以色列向這地方禱告的時候，求你垂聽他們的懇求。求你在天上的居所垂聽，垂聽而赦免。（王上八27、30）

這個宣稱是要保護耶和華的自由，以免耶和華被禮儀或神學的方法遭受任何王室的歸化。

這章接著的是一連串關於危難的禱告（31～45節），結束的是一篇從被擄發出的長懇求（46～53節）。無疑凡是根源於所羅門時期的，都繼續成為發展中傳統，供「歷史學家」用在被擄羣體身上。這一章的要點是要宣揚聖殿，但也肯定以色列從耶路撒冷被驅逐出來後，必然仍可接觸耶和華，縱然祂已不能臨在聖殿。第八章的發展顯示出「歷史學家」怎樣典型地重新表達經文，以致被擄的一代視經文為相關和有權威的。

重要的是，也許有點諷刺，就是緊接著第八章聖殿臨在和確信的高等神學後，「歷史學家」在列王紀上九章1至9節，放置一個典型的申典三段論證：

順服（4節）

繁榮（5節）

不順服（6節）

災禍（7～9節）

值得注意的是，第6至9節的負面記載是誇張地長，暗示這個負面記載才是「歷史學家」整個視野的重點。

在九章10節至十章29節，我們很難知道這個報道有多大程度要蓄意作出諷刺。按照字面的意思，這些章節代表所羅門時期的興旺和有效。只是在申典的視野內，我們需要知道這個政權起不到作用，起不到作用是因為妥拉被有系統地干犯，就是在人自我擴張的行為中實行神學上的獨立，因而漠視耶和華最終的統治。無論這些材料是否帶諷刺性，我們很快就會看到第十一章的強烈負面性。這項控告是關於所羅門被「許多外邦女子」引入歧途而嚴重地離開對聖約的順服。但我們要留意的是，他與外邦公主的多重婚姻，是一個大體系政策裏的一部分，以加入當時「全球化」的政治經濟組織，並因而不可避免地放棄順服聖約這個「地方的」傳統。在這個描繪下，正正就是為所羅門帶來成就的野心政策，反過來帶來了審判和災禍。當我們讀畢所羅門的敘述，就會清楚看到列王紀上第一至十一章關於所羅門的記載，是相當有意地塑造一個神學陳述，就是順服妥拉作為在世界得到成功的條件。這個條件在申命記編者的較大敘述裏是確實重要的。而同樣重要的是，因為這個關於所羅門的結論，對於讀者來說似乎無可避免，卻違反了對所羅門的一些流行意見，這些流行意見主要表揚他的智慧、能力和成就。申典描寫這位最著名的猶太君王的方式，要求讀者以諷刺來理解，經文並非如所呈現

的。因此申典的描寫見證了在耶和華的世界裏，生命的現實是沒有商議餘地的，這個現實是深入世界表面所看見和所重視的。

列王紀的中間長篇部分，即列王紀上十二章1節至列王紀下十七章41節，記載了所羅門死後以色列和猶大這兩個王國的流行宏大敘述，這個時期普遍確定為962至721年。較後的年分是北國以色列亡國及其首都撒瑪利亞落在亞述人手裏的年分。在這段長時期裏，「歷史學家」一前一後地講述兩個王國的王室記載，詳細論到兩個王國的一些君王。為了達到目的，「歷史學家」發展出一個複雜的策略，就是根據一個王國君王的在位日期，來確定另一個王國君王的在位日期。申典編輯的最重要特色，是有相當標準的公式，就是根據每位君王登基時的年齡、在位年期、太后的名字和統治時期結束的公式這些詳細資料來識別。在公式裏最重要的細節就是每位君王都會被判斷，這個判斷是根據「歷史學家」的神學愛好而定。所有北國君王原則上被看作為惡的，因為他們必然地干犯對耶路撒冷中央神殿的承諾。在南國大衛譜系，大部分的君王都是惡的，有六個是勉強得讚許的，只有兩個（希西家和約西亞）是完全地獲讚許的。這個裁決是按照幾個君王及其對耶和華和他的命令和對耶和華的聖殿無條件的忠誠而作的。順便一提的是有些學者假設一系列的編輯程序，當中經文在持續不斷的發展裏經過不同的編輯層次，而宣稱不同的重

點。此外，美國的學者獨特地提出，在約西亞年代有一套完整版本的「歷史」，只是到了後來被擄時改編成處理被毀這個新資料（Cross 1973; Nelson 1987）。這個特別的假設是對諾特的假設——就是視整卷書為被擄時的編輯成就——所作的變化。當中的區別對精確地閱讀經文有一些重要性，但對於初步的閱讀則並不重要。

要在這段長篇經文裏理解「歷史學家」的解釋角度，最重要的經文是列王紀下十七章7至41節。這段長篇的、稍微沉悶的陳述，是對撒瑪利亞被毀和北國亡於亞述人手裏的神學反省，表達了申典編者的重要確信。可能有出於地理政治的、軍事的原因導致亞述攻擊北國，申典編者卻堅持危機和失敗是基於耶和華的作為和心意。第十七章的陳述始於長篇幅控告以色列長期干犯第一誡：唯獨忠於耶和華（7~12節）。這個判決在第14至17節繼續，並只在第13節暫停，好顯示耶和華已藉眾先知發出充足的警告，呼召以色列回轉歸向耶和華。因此對於申典編者來說，先知是以色列和猶大歷史裏重要的角色。長篇幅控告在第18節以簡潔但絕對的放逐判決而得到實現。（也見於20~23節。）在第19節，「歷史學家」短暫地轉向猶大，並預見第十八至二十五章未來的歷史，即猶大也以放逐作結。在這一節裏，「歷史學家」肯定也知道南國歷史的結局。

第十七章的餘下部分（24~41節）是被亞述流放進撒瑪利亞的居民的後期反省。這段長篇文學抨擊從耶路撒冷的

角度出發，在詮釋路線上，表現出北國居民的神學非正統性，繼而伸延到苛評「撒瑪利亞人」，就是那些不「夠猶太」以迎合後來耶路撒冷要求的北方猶太人。

在這部列王紀的中間長篇部分，另一個最值得注意的特色，就是列王紀上第十七章至列王紀下第九章這個先知敘述的文集，特寫了以利亞和以利沙，以及音拉的兒子米該雅的敘述。這個敘述文集沒有申典「歷史學家」的標志；然而重要的是在經文的最終形式裏，申典編輯使這些敘述這樣突出和長篇幅。

敘述本身展示了生動的傳奇人物如何在地土上顯得突出，做出引人注目的奇蹟，並一般都主動講述故事，而這個主動性典型地屬於君王。傳統視這些故事為「民間傳說」，就是說，故事源於一些不能重新恢復的事件，但現在藉最富想像力的方法持續重講，而被極度誇大。假如結論不是由這種標籤和評價（就是認為敘述是天馬行空，因而不必認真處理敘述）而獲得，那麼以這種方法處理這些材料是恰當的。因著經文以這樣顯眼和大篇幅出現在列王紀裏（幾乎佔整體的三分之一！），所以我們要極認真來處理，以致達到最後詮釋者的用意。這些敘述最有可能是要在刻劃這個王族「歷史」時，指出知識性危機和述說知識性替代品。就是說，這些敘述證明有認識、生活和經驗真實的方法，以及見證真實的方法，是在王族控制的範圍和理性以外。

經文是「民間」的傳說，意味著有一羣重要和持續的人民，他們並不同意王族建制和其他城市精英的解釋範疇，但他們能以很不同的範疇來解釋和應付他們的生活。斯科特（James C. Scott）的著作是關於農民羣體發展、傳遞和依賴「隱藏的記錄」的方法，以致經得起地主羣體的主導性記錄，這一點對研究這些敘述是相關的。斯科特提出這些羣體發展出一套以不同的方式重讀歷史真實的敘述策略，並從而維持活下來的勇氣和機會（J. C. Scott 1985; 1990）。我認為斯科特的分析與這些先知敘述的起源、保存和用意相關的。而更加令人驚訝的是，申典「歷史學家」保留了這些敘述並使之在他的王族歷史裏這樣顯眼，必定是一個策略，以顛覆王室自命不凡的宣稱。

就是說，這些故事證實了社會生活仍未受王朝控制，以致這些故事本身，再三被講述和聽說，成為「公民抗命」的行動，而這肯定了生命很多部分——和生命的能力——都是在王族控制範圍以外的世界，在這個世界裏，耶和華的統治較王族理性所承認的更直接和可觸知。與耶和華直接管治接近的另類生活真實有，例如，在關於拿伯的葡萄園這段長篇敘述裏，當中耶洗別和亞哈根據王族特權習俗而有制定地土權的能力，因而遭以利亞責難（王上二十一章）。但耶和華的同一個直接管治，在列王紀上第十八和十九章迦密山鬥法裏藉以利亞有降雨能力就顯得清晰明確。

故事裏反亞哈的顛覆性宣稱，是堅稱不能令雨降下的君王，也沒有治國的能力。同樣另類生活真實在列王紀下四章42至44節，以利沙給飢餓的人食物這個牧養行動中也是明顯的。此外我們要留意，整個先知敘述是被置於北國暗利王朝內，並表現出一個既不聽從也不依靠王族管治的公眾生活模式。因此我們似乎可以提出這些敘述大體上的功能，是要除去王權的合法性，至少是北方的王族權力，並堅稱耶和華這位賜予生命者有其他媒介和方法——是在王室以外的——賜予生命的禮物。因此這些敘述本質上是顛覆王權的，並無疑地在經文的最終形式裏有意表達此功能。

列王紀第三和最後的部分是由列王紀下第十八至二十五章，記載了關於定都於耶路撒冷的南國繼續的情況，就是從公元前721年北國亡國到公元前587年耶路撒冷被毀和猶大國亡國。當敘述發展越來越接近「歷史學家」的時間時，敘述就會嚴格地跟從看來無情地引導到587年被毀的材料。因此最後這部分的敘述安排，像精心策劃的積木，帶領讀者到結束。

聲稱包括從715年希西家登基到587年的時期的這些材料，集中在「歷史學家」強調的三位君王上。

1. 希西家被認為是好君王，他完全認識耶和華，並因此能抵擋亞述人的壓力（王下十八3~8。留意十八~二十章的材料與賽三十六~三十九章的平行。）這個敘述藉幾段講話、君王的禱告和以賽亞先知的神諭回應形式，擁護對

耶和華的單一忠誠，如希西家所作的，作為以色列公眾福祉的關鍵。有關希西家的記載是要見證順服耶和華的確信必定關係到較大的地理政治世界，並也許暗示在朝向587年的路上，王族政策若忠於耶和華的妥拉，可能甚至使即將來到的軍事災難消失。因此希西家對耶和華的忠誠在「歷史學家」的角度來看，是使公眾領域安全和繁榮的決定性條件。接下來我們清楚知道猶大頑強地抵抗這個單一條件，並因此為自己選擇了遺憾的結局。

2. 在最後的企劃裏第二個君王是希西家的兒子瑪拿西（王下二十一章）。他被描繪成惡君王的典範，他是導致耶路撒冷淪陷的近因，因為他完全沒有遵守順服妥拉這個單一條件：

但耶和華並沒有把他向猶大所發的烈怒消除，因瑪拿西種種的惡行激怒了他。耶和華說：「我也要把猶大從我面前趕走，好像我把以色列除去一樣。我要丟棄我所揀選的城市耶路撒冷，以及聖殿。」（王下二十三26~27）

他的兒子亞們只得到簡短的提及，因為他接著瑪拿西注定毀滅的政策：

他行耶和華看為惡的事，好像他父親瑪拿西所行

的。（王下二十一20）

3.在這個結束三步曲裏的第三個和最重要的君王是約西亞，他是曾祖父希西家的改革繼承人，也是祖父瑪拿西的長期災禍的繼承人。約西亞連同希西家，在這段長「歷史」裏被視為好君王。

在他以前沒有王好像他按著摩西一切律法，全心、全性、全力歸向耶和華；在他以後也沒有興起一個王好像他的。（王下二十三25；見王下二十四3）

「歷史學家」（和我們）對約西亞產生特別的興趣，因為他是那位見證在聖殿中找到書卷和作出回應的人（王下二十二8～13）。大部分學者猜測在聖殿中找到的書卷是申命記的某種形式，約西亞由此而發動621年的「申典改革」（王下二十三1～24）。發現書卷與其後的改革共同在長時期的申典歷史中組成最重要的元素。發現書卷有可能是實際發生過的歷史事件，正如過去學術研究長期所想的；或有可能只是「歷史學家」虛構出來的敘述。無論如何，報道把妥拉書卷置於關注的中央，與最好的君王連在一起，並建立約西亞作為申典式視野的模範君王，即那位完全順從妥拉的君王。因此報道書卷的事件使妥拉誡命成為此「歷史」的中心部分，

並建立約西亞成為此「歷史學家」所認為的優勝者。確實，約西亞被視為體現這段「歷史」開始時（由摩西到約書亞）的重要訓令的那一位：

你只要堅強，十分勇敢，謹守遵行我僕人摩西吩咐你的一切律法，不可偏離左右，好使你無論到哪裏去，都可以亨通。這律法書不可離開你的口，要晝夜默誦，好使你謹守遵行書中所記的一切；這樣，你的道路就必順利，你必一路亨通。我不是吩咐過你要堅強勇敢嗎？所以，你不要懼怕，也不要驚慌；因為你無論到哪裏去，耶和華你的上帝必與你同在。（書一7~9）

「歷史」開始時的約書亞與這個「歷史」完結時的約西亞的連結，肯定是有意圖的策略，為要把王族歷史與妥拉相提並論：

這部摩西妥拉，反過來成為所有約書亞的行為和他給後世遺產的訓令（書一7、8，八31、32、34、35，二十二5，二十三6，二十四26）。當然申典歷史學家沒有把事件原封不動，而是把約西亞發現與執行摩西妥拉作為作品的高潮（王下二十二8、11，二十三24~25a）。藉著約書亞記

一章7節：「不可偏離左右」這句有關妥拉的警告的分布狀態，顯出了歷史學家把約書亞描繪成約西亞嚴謹順服申命記律法的獨特原型。循規蹈矩地持守律法這個警告在申命記裏出現了四次（五32，十七11、20[「君王的律法」]，二十八14），也出現在約書亞對以色列所說的告別辭裏（書二十三6）。這句話再沒有在申典歷史裏重現，直至約西亞被指使之實現（王下二十二2）。同樣地，「耶和華吩咐摩西的一切，約書亞沒有一樣不辦妥的」（書十一15）。對摩西律法完全順服的報道在申典歷史裏沒有再出現，直至列王紀下二十三章25節a關於約西亞記載的高潮（Cheney 1989, 109-10）。

以此評價瑪拿西和約西亞，我們就清楚看到在列王紀下二十三章25節結局的前奏、關於約西亞的定論是正面的，但列王紀下二十三章26至27節對猶大關於瑪拿西所作的最後定論卻是負面的，並成為整個「歷史」的重點。好君王與惡君王的並置說明順服妥拉（如約西亞）決然地重要，但不順服妥拉（如瑪拿西）在以色列王族裏是那麼主導，以致長期對妥拉的不順服凌駕約西亞對妥拉驚人的順服。可以說，約西亞是「太短暫和太遲」。

因此好的希西家、惡的瑪拿西和好的約西亞這三步曲

王，顯示出「歷史學家」主要的意向，就是因為不順服，所以裁定淪陷必臨到耶路撒冷。列王紀下二十三章28節至二十五章26節這些餘下的材料，簡單來說是結尾行動，即把已有的神學定論變成具體的歷史結果。結局以尼布甲尼撒和巴比倫的手作為可見的、公開的方法臨到耶路撒冷。但仔細閱讀「歷史」的人，卻能從開始就預料到這個可憐的淪陷和放逐：

但是，如果你的心偏離了，不肯聽從，卻被人勾引，去敬拜和事奉別的神；我今日鄭重地告訴你們，你們必要滅亡；在你過約旦河，進去得為業的地上，你的年日必不長久。（申三十17~18）

耶和華對摩西說：「看哪，你快要和你的列祖長眠了；這人民要起來，在他們所要去的方，在那地的人中，與外族人的神行邪淫，離棄我，破壞我與他們所立的約。到了那日，我必向他們大發烈怒，離棄他們，掩面不顧他們，他們就必被吞滅，並且遭遇很多災禍和患難。到了那日，他們必說：『我們遭遇這些災禍，不是因為我們的上帝不在我們中間嗎？』（申三十一16~17）

如果你們違背了耶和華你們的上帝吩咐你們遵守的約，去事奉別的神，敬拜他們，耶和華必向你們大發烈怒，使你們從他賜給你們的美地上迅速

滅亡。（書二十三16）

若注意開始和結束時這些十分明顯的連接，我們就會清楚看到列王紀上下並不僅僅是報告王室各個世代的情況，而是一個有說服力的解釋和有利的論點，並不亞於這個傳統所堅持的「歷史哲學」。整個敘述以三位有不同神學評價的君王作為結束，是要提倡把耶和華和耶和華的妥拉置於公眾意義的中央，以此面對玩世不恭的自我擴張。我們容易看到這種「先知式」提倡，對我們對這個「歷史」的當代理解，就如對被擄時第一代讀者般迫切。

列王紀下二十五章27至30節的最後一個段落是個奇怪的記錄，與前述出現了相當大的距離。「被擄後三十七年」是公元前561年，這成為諾特為整部文學所定的年分。學者對於這段奇怪段落的重要性或意義並不一致。這段經文可能只是歷史記錄，只是我們到如今知道這位「歷史學家」並不關心「純粹的」歷史記錄。關於這個段落最有分量和也許最有影響力的解釋是由馮拉德提出，他看這個段落為大衛王朝依然存留的盼望記號，以致被擄（及以後）的以色列即使在面對宗主國談判時，仍然在大衛的盼望上有根基：

但申典編者看到活躍於歷史的另一些話，也就是在拿單預言裏的拯救應許，而這個應許與審判的

威脅一樣，都在歷史的進程裏有效力的。應許有否真的在應驗時有創造力地達到目標？申典歷史對這個問題未有解決。但以巴比倫王對約雅斤的好感作為結束（王下二十五27起），指向耶和華可以重新開始的可能性。（von Rad 1962, 343）

大衛—彌賽亞的盼望，在這裏只半開半掩，到了其他的被擄經文（見賽五十五3；耶二十三5~6，三十三14~16、17、23~26；結三十四23~24）和基督教對耶穌的解釋才顯得突出。但對於這位「歷史學家」來說，沒有太多可以說。他只主張上帝在公元前587年臨到耶路撒冷的嚴厲審判並非最後的結局，縱然在這個處境下這是決定性的話。審判的話不會改變，因為妥拉不妥協的要求已被歷史學家清楚提倡、被約書亞極力擁護和被約西亞大膽實踐。在這個視野下，君王活在妥拉的世界裏。這一點有歷史學家的證明；而當君王對持守妥拉不堅定時，就有一些奇特的人物如以利亞、以利沙、音拉的兒子米該亞等出來領導羣眾，他們常常是拒絕妥拉的君王以外，以色列人想像力裏的另類選擇。讀者到最後應該注意這個奇特的「王族歷史」，是故意地那樣奇特！

14 以賽亞書

以賽亞書是後先知書的首卷書，因此，以希伯來聖經裏的次序，以賽亞書是緊接前先知書最後一卷列王紀。那個連接在基督教聖經裏的傳統次序並不見到，在希伯來聖經卻是幸運的，因為列王紀和以賽亞書同是全神貫注於耶路撒冷的結局。列王紀的結束記載耶路撒冷毀在巴比倫手裏的可憐結局，並繼而被放逐與被擄。來到以賽亞書，儘管以賽亞書有複雜的結構，卻是關於耶路撒冷的默想，就是由它的結局進入被擄危機，和它的應許脫離被擄而進入新福祉。

根據大部分學者，以賽亞書是源於真實的先知人物，就是「亞摩斯的兒子」以賽亞，學者通常把他在耶路撒冷的一生定為大概公元前742至689年（一1）：

在耶路撒冷的社會處境下，先知難被確定地位。書卷的標題（賽一1）指出先知的預言為異象（*hazôn*），因而把他置於耶路撒冷的先知傳統裏，但「看到異象的人」（*hazeh*）這個銜頭卻沒

有應用在他身上。而以賽亞的父親亞摩斯是不知名的，因此這裏沒有證據證明這位先知繼承了祭司或先知地位。有些人支持傳統的學者觀點，就是以賽亞是一位耶路撒冷上層的社會人士，在城市長大。這位先知似乎認識和可以接觸王室成員（賽八2，二十二15~16），並顯然不難得到君王的非官方接見（賽七3）。以賽亞在耶路撒冷中央社會結構裏的地位，也可從他不時運用的「智慧」言語看到。至少這種言語代表先知在王室或聖殿裏受教育，儘管我們對於以色列的「智慧圈子」的認識，並不足以容許我們假設在耶路撒冷有一個「智囊團」而以賽亞是其中一員。

除了看到以賽亞是中央社會結構的一部分外，一些學者認為他其實是位祭祀先知。這些論點通常都是基於先知在聖殿得到異象（賽六章）和他大體有耶路撒冷上層人士的背景，但這卷書沒有提供足夠的證據，以建立他活動的祭祀環境。我們因此似乎最好接受傳統觀點，就是以賽亞是位耶路撒冷上層人士，他是城市中央社會結構的一部分，但不必然是宗教建制的一部分。（R. Wilson 1980, 271）

假如我們接受這個傳統判斷，那麼以賽亞在耶路撒冷就經歷

過一連串國家危機，是與亞述王朝冒起然後強大所帶來的壓力有關的，他並且有權接觸耶路撒冷的王室。以賽亞在那裏的工作，是以嚴厲的審判和活潑的應許，來強調耶路撒冷的國家事務若要適當地被了解和實行，就不能不顧及耶和華這位國家歷史最終的君主，儘管有亞述帝國主義者的自吹自擂。

但在以賽亞書這部長書卷裏，學者認為實際從這位公元前八世紀先知而出的話相對較少；此外沒有鑑別性學者相信整卷書都是由這位八世紀的先知所「著」。相反，以賽亞書雖然源於以賽亞這個人，但卻只有靠長期的、廣泛的和複雜的傳統形成過程才可以成就，也許是經由以賽亞「門徒」的持續承傳，不斷表達以賽亞這個人（見八1）的一般詮釋軌跡而形成，但實際上他們才是強力的詮釋者，有能力產生新的論述。在某種程度上，以賽亞書的文學只不過是不斷默想關於耶路撒冷的結局，這個默想大約像個別的、隨意的行為，以回應在新處境下信仰要面對的新問題；但同時間，我們清楚看到經文的最終形式有大體的意向，讓整卷書帶有一致性。

一旦放棄了八世紀先知的「作者身分」的概念——正如大部分詮釋者所作的——鑑別性學術研究在超過一個世紀以來，都認為以賽亞書是由三個相當獨特的部分組成，反映著不同的歷史處境、不同的文學表達模式，並不同的神學展望。在這個討論裏我會回顧長期存在的鑑別討論，因為對這

卷書的理解有賴這些已確認的特性。但同時間，讀者應該注意較近期的學術研究，是關於以賽亞書的三重特性有更連貫一致、有動力和有意圖的方面。因此，我們會依次看看對以賽亞書為時甚久的鑑別共識和較近期依賴這個鑑別共識而出、但在幾個重要方面作出超越的整全理解。

在鑑別共識裏，這部文學長期被認為屬於八世紀的以賽亞的部分（因而稱為「第一以賽亞」），只限以賽亞書第一至三十九章，因為在第三十九章之後、第四十章之前有個極大的分歧——文學上、歷史上和神學上。總而言之，我們可以說第一至三十九章是源於公元前八世紀的先知，是關於742至701年前被擄時期危機中的耶路撒冷。但當我們這樣說時，其實清楚知道當中的材料比這種歷史連繫更為複雜，因為第一至三十九章也包含了很多與八世紀沒有關係的內容。

從粗略的大綱中我們可以看到第一以賽亞由六個完全截然不同的經文單元組成，當中只有三個是直接與第一以賽亞有關，就是第一至十二章、第二十八至三十一章和第三十六至三十九章。

對於這位八世紀的先知，最重要的材料是在第一至十二章，他嚴厲地預言耶和華因著耶路撒冷不順服妥拉而作出審判（一2~6，二6~22，三1~四1，五1~7、8~30）。這些材料有兩個特色值得我們特別注意。第一，先知宣告的嚴厲審判概略地配合耶和華審判城市後的應許，就是會

有更新和復興。那個更新和復興並不減輕或減少那要來的審判，然而審判並不是給耶和華城市的最終預言。二章1至4節、四章2至6節、九章1至7節和十一章1至9節的應許表達了一連串不同的意象，都是關於聖城、聖殿、王室和新天地；但所有意象是要證實耶和華審判後立刻有創造新事物的能力。因此我們可以想像第一至十二章組織成一個模式，當中這四個應許成為解除之前定罪的方法。

第二，在第七和八章，我們要留意亞哈斯王被視為不信的模範。先知藉著七章9節著名的格言表達信心就是在絕望境況下——在這個情形下就是耶路撒冷被鄰國威脅打仗——願意信靠耶和華。亞哈斯被描繪為不信的王，他對耶和華沒有信心，但他想像可以用自己的政策保護自己。因此這個君王完全與先知倡議的基本福祉形式對立。

重要的是認識到第一至十二章的審判和應許的模式變化，原則上構成了這卷書最終形式的神學。以賽亞書整卷書提供了耶路撒冷降下至被擄和死亡和應許耶路撒冷上升至新生命和福祉的情景。不論是先知對審判後的希望的理解，還是較有可能是整個傳統的編輯模式，這個模式在第一至十二章顯而易見。

普遍認為歸於這位第八世紀先知的經文的第二個單元，是第二十八至三十一章及第三十二至三十三章的附錄。通常歸於亞哈斯的兒子希西家的這段經文，再次以先知的聲音作為特色，力勸君王在國家大事之上行使以耶和華的規

則為本的政策。我們要特別留意一連串的神諭有規律地以 *hoi* 作為開始，這個字通常翻譯為「禍哉」，但在一些聖經譯本則翻譯成「啊、哦、唉」（二十八1，二十九1，三十1，三十一1，三十三1；相同用法出現於五8、11、18、20、21、22，十1）。這個詞語預告死亡即將來到。因此當神諭以驚人的詞語作為開始時，其目的是要置聆聽羣體於危險境地，而這個文集是關係到對上帝心意沒有反應的耶路撒冷羣體。第二十八至三十一章很可能代表希西家在危機裏的統治，對應著亞哈斯在位時所用的相同語氣。

與這位第八世紀先知有密切連繫的第三段經文是第三十六至三十九章，這個經文單元與列王紀下第十八至二十章的平行敘述有密切連繫，並或許從那裏取過來和只作少許變化。但與第八世紀先知有關的這個第三單元經文，並非如另外兩個一樣都是一連串的神諭，而是展示了相當有意向的編輯工作的敘述。這個單元以有力的先知神學作出三篇出自亞述外交家的口的講話（賽三十六4~10、13~20，三十七8~13）。經文在回應這三個政治神學挑戰上，用了希西家王的禱文（三十七15~20）和以賽亞先知的的神諭，向以色列擔保亞述的威脅無法與耶和華的保證相比（三十七22~29；也見6~7節）。這次交流的結果是堅持耶和華的管治，當中以耶和華奇妙地從亞述軍隊中拯救了耶路撒冷城作為特別的表達方式（三十七36~38），這個拯救是源於耶和華忠於大衛，正如先知所說：

所以耶和華這樣論到亞述王，說：「他必不會來到這城，也不會在這裏射箭；不會拿著盾牌來到城前，也不會築土壘攻城。他從哪條路來，也必從那條路回去；他必不得進入這城；這是耶和華的宣告。因我為自己的緣故，又為我僕人大衛的緣故，必保護這城，拯救這城。」（賽三十七 33~35）

這個神諭是耶和華對耶路撒冷建制的委身最完全的表達，並顯然表達了以賽亞自己對那個神學宣稱的深切委身。當然，我們無法知道這些話究竟是出自以賽亞，還是代表傳統形成過程的神學意向。無論如何，賽滋（Christopher Seitz）端詳了這些材料在以賽亞的發展傳統裏的功能（Seitz 1991）。他提出亞哈斯和希西家在傳統形成的過程裏成為惡君王和好君王的對比。此外，賽滋提出以賽亞對「錫安神學」的委身——確信耶和華不畏艱險地繼續對聖殿城市忠心——在以賽亞的生命以後和在希西家的危機以後，為延續以賽亞傳統的力量提供了動力。

以賽亞傳統的擴展並不是一些把以賽亞從其他被擄前先知文集分別出來的內在配合的結果，或使次要補充在本質更適切。反而是以神諭的形式存在的拯救預言（*Heilsprophetie*），（1）限制亞述

作為上帝憤怒的媒介的角色和（2）表達上帝對錫安的終極關心，這使以賽亞傳統在被擄前先知文集中顯得獨特。（Seitz 1991, 146）

我們從這三個單元的經文（一～十二章，二十八～三十一加三十二～三十三章，和三十六～三十九章）清楚看到以賽亞傳統堅持耶和華在公共事務的重大難題裏有強勢的統治。以賽亞與任何古代以色列先知差不多，都是堅持「公共神學」，就是堅稱耶和華的統治一向與政策和實踐相關。

除了與以賽亞這個人有關係的第一以賽亞這三部分之外，文集也包括其他三個經文單元，我們可以把這些單元理解為與以賽亞的觀點一致的傳統裏成長的產物，這個觀點特別是關於確信耶和華對耶路撒冷的委身。這意味著審判不是最終的，而是耶和華會在耶路撒冷（*Jerusalem*）的周圍帶來平安（*shalom*）：

1.第十三至二十三章構成獨特的文集，我們將會看到，這段經文嚴謹地與其他先知書的「列邦神諭」平行，堅稱耶和華有列國的主權。這類文體的模式，是列出許多國家的名字，並且對他們作出先知性訴訟聲明，從而強調即使是非以色列民，也是完全受制於耶和華的統治，並在不順從統治時會遭到審判。巴頓巧妙地提出，「列邦神諭」假設了列國認識耶和華的統治和要求，並不需要訴諸於西乃命令，因而宣告某些形式的「自然神學」（Barton 1979）。把審判列國的

基礎訴諸於所有人認識創造主的旨意而不用涉及西乃，這個傳統在後來的猶太教裏訴諸於挪亞之約。（見賽二1~4的「錫安妥拉」，有別於「西乃妥拉」作為列國的指導。）以賽亞書第十三至二十三章的文集關注一系列國家，但最重要的是第十三和十四章關於巴比倫的神諭。這個神諭斷言即使是巴比倫這個超級大國，也受制於耶和華的旨意。這一點特別有趣，因為巴比倫不是和不可能在第八世紀以賽亞的視野範圍裏。但在後來（第六世紀），和在以賽亞書的較後部分裏，巴比倫是以色列的強大壓迫者（四十六和四十七章）和耶和華的大對抗者。因此在第一以賽亞的第十三和十四章，已經展望書卷的後部分，和提出熱切的保證，就是即使是肆無忌憚的巴比倫都受制於耶和華的旨意。因此神諭連同一連串關於其他民族的詩，是要維護上帝的統治和從而給予以色列希望，說明這位愛以色列的上帝，是一位會審判所有殘暴國家——尤其包括惡待以色列的國家——的上帝。

2. 在第八世紀以賽亞之外的第二段經文發展是第二十四至二十七章，不時被稱為「第四以賽亞」或「以賽亞小啟示錄」（普遍被認為是以賽亞書裏最遲發展的傳統）。這些材料的獨特之處是沒有提及處境和年代，並籠統地宣稱耶和華的宇宙性權利，用以聲稱耶和華的主權，包括嚴厲的審判（二十四章）和隨後的希望（二十五~二十七章）。雖然修辭很可能不屬於先知本身，但我們容易看到這種對主權激進的堅持，是與先知自己所宣稱的一致，儘

管這些材料肯定是出於後期的。

最值得我們注意的地方，是這些材料表達了對身體復活的确信，因而為那些忠誠地受苦的人作出平反，以致甚至是死亡的真實也不能與耶和華的能力和信實較量。在二十五章6至8節裏，耶和華被描繪成「死亡」的勁敵，祂戰勝和吞滅死亡：

萬軍之耶和華必在這山上為萬民

擺設豐盛美筵，有陳酒、滿髓的肥甘
和醇美好酒。

他又必在這山上除滅

那遮蓋萬民的面巾，
和那遮蓋列國的帕子。

他要吞滅死亡，直到永遠；

主耶和華必擦去各人臉上的眼淚，

又從地上除掉他子民的羞辱；

這是耶和華說的。

此外，在以賽亞書二十六章19節，這首詩歌期待高興的復活：

屬你的死人要活過來，他們的屍體要起來；

那些住在塵土裏的必醒起，並且歡呼。

因為你的甘露像早晨的甘露般臨到，
使地交出離世的人來。

這些都成為以色列的新聲明，但與以賽亞的確信是一致的，這個確信就是耶和華的主權最後也不會戰敗，甚至是耶和華在世上的仇敵或是耶和華在宇宙的仇敵也不會擊敗耶和華。

3.在以賽亞書第一至三十九章裏，超越先知的第三個經文單元是第三十四至三十五章，內容是期望耶路撒冷的復原和被擄者熱烈回歸。我們清楚看到第三十五章展望回歸與以賽亞書第四十章起的經文相似，所以這些材料經常被視為第四十至五十五章材料的導言，慶祝以色列的復興與回歸。

我們清楚看到在這些後期經文（賽十三～二十三章，二十四～二十七章，和三十四～三十五章）裏，傳統已徹底移離第八世紀的以賽亞。那個先知已經喚起了和表達了公元前701年奇蹟地從亞述裏得釋放，但這個後期的部分被移離開701年的喊聲，而到達587年較大的危機：

要明白以賽亞書作為整體的發展的一個進路，涉及701年和587年事件相互關係的可能性。……在這個接合點裏回到以賽亞書的發展的難題是適當的，701年和587年事件的相互關係有可能使以賽

亞傳統得以延長至超過先知有生之年，而到達被擄事件及以後。（Seitz 1991, 118）

在公元前第八世紀的先知已經說明，耶路撒冷在701年從亞述的威脅中得釋放是耶和華的恩典。而現在先知的信心轉向較困難的587年事件。即使在這裏，以賽亞的傳統也堅持，為了耶路撒冷的好處，耶和華的旨意在587年的危機會繼續維持，以達到未來榮耀的福祉。因此701年的危機被視為以不完全的方法預示587年較大的危機。雖然後面的危機損失較慘重——正如以色列普遍承認的——但保證卻是一樣的；在701年信實的上帝，至今一樣信實。

就是這個深切的確信，喚起以賽亞書延續至超越三十九章5至8節關於巴比倫力量的可怕預言。緊接著三十九章5至8節的四十章1節的喜訊沒有及時來到，好消息會來，但卻在威脅神諭以後，以上帝的應許出現。這些話的出現，是因為耶和華對耶路撒冷的福祉最終的旨意瀰漫在以賽亞的傳統裏。這卷書的最終形式最終沒有停在審判；而是看透審判，進到即將來到的、上帝所賜的福祉。對福祉——耶和華在未來所賜的禮物——的期待，是這卷書餘下要說的內容——完全超出第八世紀的範圍——現在我們要談及這部分。

因此第一以賽亞（一～三十九章）是一個複雜的經文部分，源於第八世紀的以賽亞（一～十二章，二十八～三十一章，三十六～三十九章），但卻有一個正在進

行的傳統，是超過587年的危機，期待著被擄後的回歸（三十四～三十五章），再申明耶和華對列國的統治（十三～二十三章）和最後耶和華猛烈地對所有反抗力量行使主權……包括死亡的權勢（二十四～二十七章）。雖然源於第八世紀以賽亞的傳統關注耶和華對耶路撒冷的審判，但已發展的傳統卻看透審判，而看到耶和華的統治是要確保平安（*shalom*）臨到耶路撒冷（*Jerusalem*）和以色列的上帝——天地的創造主——所統治的全地。

這個期待福祉的發展中傳統，為「第二以賽亞」（*Second Isaiah*，也稱作*Deutero-Isaiah*）鋪路，就是以賽亞書第四十至五十五章這個中間部分。學術研究長期認為這些章節組成了獨特的傳統，

有不同的文學風格和體裁，而這些經文在表達上較第一以賽亞更抒情，

有不同的歷史處境，因為這些經文滿載巴比倫的末落（四十六～四十七章）和波斯王古列的冒起（四十四28，四十五1），和

有不同的神學遠景，因著這些經文決然地走向一神論，表達以色列的上帝是獨一的上帝，也是天地的創造主。

學者稱這些材料為第二以賽亞，是承認這些材料是在以賽亞

書裏，並或許與第一以賽亞有關。但「第二」這個名稱，也表明這些材料完全不同，是耶和華對在完全不同處境下的以色列所說的話。

經文很可能反映肥沃月灣有大動蕩，因著新巴比倫帝國（現在的伊拉克）的尼布甲尼撒急速衰敗予冒起的東方權力波斯（現在的伊朗）的領袖古列。這段經文通常被確定為公元前450年，內容聲稱波斯會擊敗巴比倫，因而古列立刻准許第一批耶路撒冷被放逐者回國（發生於537年；見代下三十六22~23；拉一2~4）。因此這首詩的神學期待——就是上帝會以極大的神蹟來結束被擄——完全與古列開始新殖民政策，恢復地方自治與地方管理這件歷史事件相稱。神學宣稱和歷史事件的合流是聖經的特性。在這個情況下，這部文學以詩的形式，宣稱正因為耶和華呼召、喚起、授權和派遣古列，以致新波斯政策被說成是耶和華的意向，令到以色列在被擄後得到復興（賽四十四28，四十五1）。正如蔡爾茲的建議，耶和華在這裏所作的「新事」是把淪陷和放逐的「前事」復興（見四十三16~21）（Childs 1979, 325-33）。

以賽亞書第四十至五十五章的詩歌，是以種種大膽的修辭策略，表達耶和華在歷史裏的新介入。因此我們可以把以賽亞書四十章1至11節理解為聲稱耶和華與天使和其他天上的使者商討中，宣告耶路撒冷「的罪孽赦免了」（四十2），因而派遣「使者」——也許是作為詩人的第

二以賽亞——宣布「好消息」，就是「你們的上帝」作出主動（四十9），「你的上帝作王了」（見五十二7）。因此我們要明白預期放逐到巴比倫的三十九章5至8節，和預期從巴比倫回來後復興的四十章1至11節，中間有一個漫長的歷史停頓。在經文之間的縫隙是（a）先知已在公元前八世紀預期耶路撒冷被毀，（b）耶路撒冷居民被逐。三十九章5至8節和四十章1至11節之間的縫隙滿載失敗、苦難和沮喪的真實；此外，這個縫隙對於了解以賽亞書是重要的，因為這個縫隙在被逐和復興之間有戲劇性的、動態的聯繫，而構成以賽亞書的結構（分別在一～三十九章和四十章起），而這表達了書卷的基本信息，就是耶和華的審判是真實的但卻是結局的前奏，而接著是根據耶和華的「計劃」而行的回歸。（見賽五十五6～9關於耶和華定規復興和福祉的「計劃」。）

以賽亞書第四十至五十五章的詩，是極具想像力的設計，以可靠的抒情詩來表達耶和華決心使以色列復興，又使耶路撒冷得福祉。為了此目的，四十四章21節至四十五章7節的表達也許是中心點，集中在作為耶和華拯救媒介的古列。在這段經文之前，詩歌包括讚美耶和華為獨一創造主的大榮耀頌（賽四十12～23，四十二10～13，四十三16～21），抒情詩調的攻擊和羞辱表現無能的敵對神祇（四十一21～29），這大概是指不斷迷惑以色列但無能為力的巴比倫神祇，以及耶和華的牧養承諾，就是以拯

救神諭的形式，保證耶和華與以色列同在和支持以色列（四十一8~13，四十三1~7）。這首詩的累積果效，是要建立耶和華為強大和憐憫以色列的，和揭露其他惡待以色列的神祇是無能和無關重要。這首詩為以色列營造一個極大可能性的世界，這個世界以強大的想像力方法抗衡巴比倫所意味的世界——設法使以色列無助和絕望的世界。

在四十四章21節至四十五章7節這段關鍵的「古列經文」之後，就有強力聲明耶和華的能力和主權，期待慶祝戰勝和羞辱巴比倫（四十六章）和戰勝和羞辱巴比倫的神祇（四十七章），和有強力宣告耶和華為了以色列的緣故，在一段隱藏、靜止和不臨在的時間後，決定以大膽和新的方法行動（五十一9~16，五十四1~17）。整個要點是要以新盼望和可能性來激勵被擄的以色列（五十一17~23，五十二1~12），和發動離開巴比倫，以配合早期出埃及事件（五十二11~12）。我們要承認耶和華確實曾拋棄以色列（五十四7~8），但在那個間斷之後的目前，耶和華回來為以色列交戰。

我們要留意詩歌在四十章9節和五十二章7節，使用 *basar*（「好消息」）這個詞語，這個詞語後來成為形容「福音」的指定術語。在這部與此特定歷史危機有關的文學裏，詩人開始使用「福音」的概念，就是說，再申明耶和華管治的消息，給這個無助和絕望的羣體的好消息，現在上帝定意的介入使這個羣體生氣勃勃。當然，這個用法

是完全與新約關於耶穌宣告上帝的新統治（可一14~15）和耶穌堅持行出上帝的新規則是一致的。

我們可以特別注意這首詩有一個元素得到很多詮釋者的評論。無疑在這首詩裏，「以色列」身為接收者，被稱為耶和華的「僕人」，他也是與耶和華立約，因而有義務順服耶和華的那位。但學者識別出有四首稱為「僕人之歌」的詩，當中對「僕人」這個詞語的用法與詩集的其餘部分不同（四十二1~9，四十九1~6，五十四~9和五十二13~五十三12）。因著這四首詩歌被學者挑選出來，所以在這些詩裏（並只在這些詩裏），這位稱為「僕人」的人被認為是特別人物，與耶和華有特別關係和得到耶和華特別的召命，這都有別於以色列作為「僕人」的身分。學者用了很多努力，提出各種關於這位「特別媒介」的假設，當然，基督徒很自然就會提出，詩歌所預期中的是耶穌（Noth 1956；見Childs 2001, 422-23）。

但較近期的學術研究轉向一個共識，就是這四首詩並不能與詩集其餘部分分開，並要在詩集其餘部分的語境裏理解。這個鑑別判斷的重要含意是，這四首詩歌裏的「僕人」，與第二以賽亞其他詩歌裏的「僕人」一樣，不是別的，正是以色列（Mettinger 1983）。此外，我們也要承認以色列與耶和華的特別關係也為以色列帶來特別的任務：

我耶和華憑著公義呼召了你；

我必緊拉著你的手，我必保護你，
立你作人民的約，
作列國的光，
為要開瞎子的眼，
領被囚的出牢獄，
領住在黑暗中的出監牢。

(賽四十二6~7)

我還要使你作列國的光，
使我的救恩傳到地極。

(賽四十九6b)

但這個指令其實在以色列的自我認識裏並不是新的，而是與交給先祖亞伯拉罕的指令一致的，這個指令就是要成為「列國」的祝福。(見創十二3；賽五十一1~3。)

雖然有了那個新近解釋共識，但是重要的是承認在那個詮釋上，以賽亞書四十九章6節有一些問題：

你作我的僕人，
使雅各眾支派復興，
使以色列中得保全的歸回，只是小事，
(賽四十九6a)

這一節是難題，因為假如「以色列」是僕人，僕人就被委

任「起來、復興」以色列。因此這是以色列自我服事的委任。這是可能的，就是保持僕人的身分，想像「純潔的、順服的、忠心的以色列」受命拯救和復興一個範圍較廣的以色列。雖然這個觀點是棘手和有點不可思議，但這個問題並不妨礙這四首詩裏僕人的身分就是以色列。蔡爾茲最近重新表達在傳統中這段經文與教會對耶穌的宣稱的關係（Childs 2001, 420-23）。

一般而言我們只要知道第二以賽亞的主題是以色列，即使現在是難民但不久就會復興便已足夠。在四十二章6節和四十九章6節裏，暗示有大指令臨到以色列，以色列要作為器皿和媒介，幫助耶和華管理萬民。因此以色列所期待的復興是為了以色列的福祉，但此以色列永遠與耶和華對世界較大的意向有關。

我們清楚看到，根據鑑別判斷，以賽亞書第四十至五十五章是個相當獨特的文學。但我們同時清楚看到，這卷獨特的文集需要與以賽亞書第一至三十九章（在經文的最終形式中）連繫起來。那個關係明顯是個文學成就。但經文最終形式的藝術成就不單是在文學上，因著第一至三十九章和第四十至五十五章這兩部分構成以賽亞式聲明的核心，就是關於不可避免的審判接著必然是豐富的復興。因此兩個主題共同組成以色列的生活記憶和以色列決定性的神學確信。以賽亞書的形態，正如克萊門特斯和蔡爾茲清楚指出，是神學形塑（Clements 1982; 1985; Childs

1979, 325-38)。但這個神學形塑完全呼應著以色列的生活記憶。

以賽亞書的第三部分是第五十六至六十六章，這部分現在顯然有理由被學者稱為「第三以賽亞」。大多數學者斷定這些材料所反映的羣體議題，是與第四十至五十五章的非常不同，因而這部分被斷定為較後期的文學。這部文學的表面語境是第二以賽亞期待的回歸和復興以後，在那個處境下，羣體需要解決關於社會生活和宗教實踐這些具爭議的內部問題。這部文學普遍被置於建立第二聖殿（520-516年）（關於這點見哈該書和撒迦利亞書）和以斯拉與尼希米於公元前450年後的復興之間。學者普遍選擇較早年代多於較遲的年代，因而是520年後的不久。那個年代並不太遲於第二以賽亞假定的年代，但卻處於十分不同的社會歷史處境。

儘管第二以賽亞專注於從巴比倫中得釋放，第三以賽亞卻關心內部公共生活和我們可以稱之為「自由和保守」派系之間很可能出現的張力。例如第五十六章，就有關於羣體內包容和排斥的爭論，而在第五十八章，就有關於正確實踐宗教「禁食」的爭論。這些章節顯然反映羣體內有爭議的商議，而這成為被擄回歸大復興後猶太教最早的形式。結果「地上的事實」是，與第二以賽亞富詩意的期待相比，復興後的耶路撒冷是樸實和破落的。第三以賽亞所反映的羣體，是要處理與早期富詩意的期待形成劇烈對比

的挫折和失望。

在第三以賽亞裏，我們要特別留意第六十至六十二章，這幾章所表達的詩意動力，能與第二以賽亞的相比。這幾章以壯麗的抒情詩調期待以色列未來的福祉。這些章節包括我們熟悉的陳述，尤其是在路加福音四章18至19節裏重申的六十一章1至4節：

主耶和華的靈在我身上，
因為耶和華膏了我，
叫我傳福音給困苦的人；
差遣我去醫治傷心的人，
向被擄的宣告自由，
向被囚的宣告釋放；
宣告耶和華悅納人的禧年，
和我們的上帝報仇的日子；
安慰悲哀的人，
為錫安悲哀的人穿上裝飾，
賜給他們華冠代替灰塵，
喜樂油代替悲哀，
讚美衣代替沮喪的靈，
他們必稱為公義的橡樹，
是耶和華栽種的，好使他自己得著榮耀。
他們必重建久已廢棄的荒場，

建立先前荒涼之地；
重修荒廢了的城鎮，就是歷代荒涼之處。

（賽六十一1~4）

除了這些期待以外，六十五章17至25節這段富詩意的應許表達出最概括的期待，即耶和華的統治完全得以建立的「新時代」，這個應許是新約啟示錄第二十一章巨大和最後的應許的基礎：

我又看見一個新天新地，因為先前的天地都過去了，海也再沒有了。我又看見聖城，新耶路撒冷，從天上由上帝那裏降下來，預備好了，好像打扮整齊等候丈夫的新娘。（啟二十一1~2）

雖然「新天新地」這個宇宙視野是聖經希望的最遠範圍，但伴隨著的是「新耶路撒冷」的應許，到那時耶和華會臨在並按照公義、憐憫和親切友善作出安排。以賽亞書以「新耶路撒冷」（六十五17~25；也見六十六10~13）作為高峰，使主導整部以賽亞書的耶路撒冷主題得以結束。總之，因此第一以賽亞在大體上預示耶路撒冷的淪陷作為耶和華的審判，第二以賽亞期待耶路撒冷的復興，而第三以賽亞則為未來耶路撒冷的形塑而掙扎。第一、第二、第三以賽亞的次序引起經詮釋的耶路撒冷回憶，就是淪陷、期待和重新組織。因

此傳統形成過程把材料整理成連貫一致的解釋模式，而這個解釋模式是出於和關於許多不同的處境。在我們注意到第一、第二和第三以賽亞的次序後，同樣重要的是注意到整卷書最終形式的序曲在一開始時就已表達了所有這些主題：

那忠貞的城，

怎麼會變成妓女！

她從前充滿公平，

有公義居在其中，

現在卻有兇手居住。

你的銀子變成了渣滓，

你的酒用水攪混。

你的官長存心悖逆，

與盜賊同夥；

人都貪愛賄賂，

追索私酬；

他們不替孤兒伸冤，

寡婦的案件也呈不到他們面前。

因此，主萬軍之耶和華，以色列的大能者說：

哎！我要向我的對頭雪恨，

向我的仇敵報復。

我必把手轉過來攻擊你；

我要煉除你的渣滓，

如同用鹼來煉一樣，我要除去你的一切雜質。

我必恢復你的審判官，像起初一樣；

復還你的謀士，像起先一般。

也必恢復你的謀士，像起先一般；

以後，你必稱為公義的城、忠貞的城。

錫安必因公平蒙救贖，

城中悔改的人也必因公義蒙救贖。

(賽一21~27)

這個簡短大綱勾勒出此卷書隨後要描繪的整個耶路撒冷歷史。整卷以賽亞書是關於耶和華與耶路撒冷的「愛恨」關係，這個城市先被耶和華在怒中懲罰，然後（但不是從那時）被同一位耶和華重新愛上。

對以賽亞書的鑑別性研究典型地專注於由多處境多人手傳遞而出的特殊經文細節。但這種鑑別性研究所提供對以賽亞書的理解是支離破碎的。結果，以賽亞書主要的詮釋議題，是各部分與整體意向的關係。各部分說明以色列羣體的一連串危機。整體把那些部分連貫成耶和華的管治。當合起來考慮時，我們就清楚看到三十九章5至8節和四十章1至11節之間的間隙，成為耶和華的審判和耶和華的豐富憐憫的支點。若以這個觀點來看，我們就可以看到以賽亞書清楚體現了克萊門特斯關於先知書主題形塑的論點：

以這樣的方式，我們至少可以理解加諸在正典先知文集的特別模式其價值和意義，以致淪陷和災禍的警告之後總有盼望和復興的應許……

我們必須視先知書為一部包括不同文集的叢書，而最終正典先知文集的最後結果，形成了一個可辨認的整體，而這個整體並不完全有別於五經。正如五經是由各個來源和文集組成，前先知書和後先知書也一樣，是集合各個受默示的個體所留下來經保存的各個預言，組成一個在主題上一致的整體。這個整體是以以色列的死亡與重生作為中心，並在神學上解釋為上帝的審判和拯救。

(Clements 1977, 49, 53)

鑑別上對部分的關注，跟正典上對整體的關注，兩者之間的關係，構成主要的詮釋機會。然而，我以評論三段在基督教解釋耶穌上有重要影響力的經文作為總結。正如蘇儀 (Sawyer) 已經明言，以賽亞書是基督教詮釋上重要的經文來源 (Sawyer 1996)。基於這個原因，重要的是注意在基督教詮釋裏引致典型的獨特重新詮釋的行動：

1. 以賽亞書七章14節的經文，成為新約聲稱耶穌「由童女所生」不可缺少的基礎，這在基督教傳統裏非常突出。以賽亞書七章14節的經文本身涉及以賽亞在特殊的政治軍事危機裏對亞哈斯王所說的話。先知想告訴君王，在不出

兩年（當「年輕女子」所生的孩子能棄惡擇善的時候）從北方而來對耶路撒冷的威脅將會過去。就此而論，先知的話對年輕女子或孩子出生的方式沒有特別的興趣，而是關心孩子的年歲，好指出要過的時間。很多人已經注意到，這節的「年輕女子」在希伯來用語裏並不表示「童女」，以致經文本身並不與後來神學宣稱的「童女生子」有關係。

但情況是，希伯來用語 *'almah*（年輕女子）在翻譯成希臘文時（遠早於基督教時期出現以前就有的譯文）翻作 *parthēnos*，就是「童女」的意思。基於這個翻譯，馬太福音很容易就可以採用此希臘文版本，並以尊敬耶穌和他從「童女」而出的方式來重讀經文。藉希臘文譯文從舊約轉移到新約，意味著經文披上了新的、基督論的意義，而這是從沒出現在第八世紀先知的意圖或視野裏。結果是，經文披上了相當不同的「第二意思」，而這在教會起了強大的作用，卻與以賽亞書的希伯來文有一段距離。重要的是我們要欣賞經文有作出「第二意思」的能力，但特別重要的是我們要分辨到「第二意思」和合乎亞哈斯王的危機的「第一意思」。我們不必否認這種「第二意思」的力量，但因著「教義的」需要而凌駕「歷史的」解讀，無知地傾向把這兩個相當不同的意思合而為一，卻形成重大的混淆和禍害。藉著尊重此「雙重意思」，我們就不必（a）把「教義的」解讀凌駕「歷史的」意思，或相反地（b）以

「歷史的」解讀來否認「教義的」意思。倘若我們認真推敲和中肯地處理，經文有足夠的深度承載兩個意思。

2. 以賽亞書四十章3至5節處於第二以賽亞的開始，要表達回歸和復興的應許，正好是在三十九章5至8節的淪陷的間隙之後。四十章3至5節這幾節是以詩歌的想像力所表達的初步行為的一部分，當中宣告耶路撒冷的罪已「赦免了」（四十2）。為了使以色列的想像力超越被擄巴比倫，詩人想像偉大的凱旋回歸隊伍，走在新建成的路上（已在賽三十五8~10中期待）。這個隊伍由剛打敗巴比倫神祇的耶和華領導，帶領隊伍走出被擄進入福祉。隊伍的隱喻預示從苦難到福祉，從被逐到回國的完全逆轉，這個歷史處境的轉向是由耶和華強大的真實和意向而達成的。

值得注意的是，這個回國的異象同時被新約四卷福音書採用為引介公式（太三3；可一3；路三4~6；約一23）。在每個情況下所用的引文，都是要使施洗約翰成為耶穌的先驅。由於傳統把這段經文置於福音敘述的開始，我們就清楚看到傳統把約翰然後是耶穌的來臨理解成上帝統治（即上帝的國）的強力重申，祂會領導上帝的百姓離開被擄而進到福祉。當然，以賽亞書四十章3至5節無疑有新約人物的視界。但在新約重新使用這段經文時，教會見證耶穌為那位帶領上帝的百姓安全地進入福祉的人。此外在那個行動裏，所有人都會看見耶和華的榮光在耶穌這人身上顯現。

3.以賽亞書五十二章13節至五十三章12節所謂的「僕人之歌」，正如上文所認為的，把以色列描寫成那位受苦的人和那位藉著受苦而拯救的人。但僕人的身分相當撲朔迷離，使之容許另類解讀。這種自由作另類解釋的可能性，並不意外地，使早期教會發現經文可作預期耶穌之用（徒八32~33）：

太監對腓利說：「請問先知這話是指誰說的？指他自己呢？還是指別人？」腓利就開口，從這段經文開始，向他傳講耶穌。（徒八34~35）

早期教會的信仰，在這裏透過腓利的表達，發現僕人之歌成為對耶穌這個人和他的召命可接受的描述。早期教會用上極大的詮釋想像力，並能夠使耶穌這令人信服的真實與以賽亞經文的詩體開放性連繫起來。以賽亞書第五十三章的運用解釋結果已經超越了經文有意要作的「歷史」表達。

全部這三段經文，就是七章14節、四十章3至5節和五十二章13節至五十三章12節，都在「歷史」處境裏有相當清楚的特殊意思。但在正典的使用裏，經文容易超越這個「歷史」意向性，在早期教會發現耶穌的確實性和以賽亞書的可用性的情況下，用這些經文來闡明耶穌。因此我們清楚看到以賽亞書本身的正典形式，和後來被早期教會用於新約，以賽亞書都特別有能力產生新的詮釋浪潮，每

一次都被詮釋的羣體接納為經文對未來合法的解釋。我們清楚看到經文本身對這種再生力提供了一些推動力，這種推動力容易在持續的解釋過程中被羣體採用。即使經文本身大膽冒險作出新的意思，又即使後來基督教羣體再進一步地作出更新的意思，我們也清楚地看到大體上解釋的傳統並沒有遠離以賽亞傳統的原意。那個傳統集中在耶和華對耶路撒冷和以色列民的審判，然後集中在耶路撒冷的復興和回復以色列民作為約民的身分。這個審判和應許的雙重傳統在後來的解釋上以很多模式出現，但基本的確信得以繼續，就是確信耶和華的審判和拯救繼續衝擊著耶和華這位創造主所管理的歷史真實。

15 耶利米書

耶利米書這卷極其複雜，層次豐富的書卷，是「後先知書」的第二卷，它經歷了繁複的傳統形成過程才得以成書。這卷書是對公元前587年耶路撒冷被毀的危機，並隨後的被逐和失敗的種種危機中，以信仰角度作多重聲音的默想（Brueggemann 2002b）。

這卷書是源自公元前第七世紀末（或於公元前626-609年之間）耶利米先知在耶路撒冷的講話。特別在耶利米書第一至二十章，無疑有耶利米先知令人難忘的詩歌式講話。明顯他那詩歌式講話是被塑造成審判的演說——雖然塑造的方法極富想像力——控告耶路撒冷不遵守耶和華的妥拉，並由於不遵守妥拉而宣判對耶路撒冷的刑罰。這些關於審判的先知神諭，藉著豐富的意象和大膽的隱喻，預料耶路撒冷在仇敵的攻擊下淪陷，而這些事是出於那位不得叛逆和輕慢的耶和華的旨意。

雖說「先知控訴」這個核心，在公元前第七、八世紀的以色列先知中普遍採用，但耶利米的詩歌式講話明顯反映

了特有的觀點。按照傳統，耶利米是屬於「以法蓮」（北國）傳統，當中以何西阿為先輩，這個傳統宣稱可上索到摩西的傳統：

有跡象顯示耶利米受靈感的行為，是包括說固定形式的語言。他的用詞明顯與申命記裏（尤其是申三十二章）典型以法蓮式的演說有關，而他的神諭在語言學上也跟何西阿書關係密切。這個情況有時被解釋為假設耶利米知曉申命記和何西阿書，並有意識地引用；又或是他的措辭後來被申命記派人士編輯。雖然我們不能排除這些可能性，但可以想像，耶利米受靈感的行為，是包括使用支持他的小組——就是亞拿突的以法蓮祭司——的固定形式的語言……

耶利米跟以法蓮傳統明顯連繫的地方，不單在於他的語言和神學，也在於他對先知角色的概念。許多學者都指出他在蒙召時並不僅被委派作先知，而是特定被指派作摩西式的先知。在回應耶利米拒絕耶和華最初的呼召時，上帝伸手按先知的口並宣告：「看哪！我把我的話放在你口中」（耶一9）。這句短語與申命記十八章18節所用的差不多一樣，就是耶和華應許摩西式先知時所說的：「我要把我的話放在你口中。」作為摩西式

先知，耶利米被吩咐只說上帝傳給他的話：「無論我吩咐你說甚麼，你都要說」（耶一7）；「把我吩咐你的一切話，都告訴他們」（耶一17）。上帝也把類似的指示對摩西和他的先知繼承者說：「他必把我吩咐他們的一切話都對他們說」（申十八18）。當然，我們不可能知道究竟實際上是耶利米引用申命記的話去描述他的呼召，還是耶利米傳統後期的編輯加進去的。無論如何，呼召敘述清晰地把先知置於獨特的以法蓮先知傳統裏。作為摩西式先知，他要對上帝的百姓說明祂純全的話語，要求百姓遵行上帝藉先知所說的話。（R. Wilson 1980, 236-37）

但我們可以更加精確說明耶利米先知的出身。他的身分是「便雅憫地亞拿突城的一位祭司」（一1）。那個特別的家譜帶我們回到列王紀上二章26至27節，當中祭司亞比亞他被所羅門王驅逐，回到鄉下便雅憫地亞拿突（見撒二十二20~23）。耶利米與亞比亞他被逐的聯繫——兩者都是出身於亞拿突城——暗示耶利米的根據地和神學觀點，在猶太教王族眼中是「外人」。因此，他有能力強烈批評王室建制，他也許並非沒有偏見，因為自從很久以前所羅門驅逐先祖亞比亞他後，很多年代的人都籠罩著憤恨。無論如何，耶利米決定當「耶和華的話」臨到他時（一2），他就會說出「話

語」，是預期耶路撒冷王族聖殿制度的終結的話。

在耶利米書第一至二十章這段長篇詩歌部分，我們可以特別注意兩組經文。第一組是第四至六章一連串的詩歌，預期耶路撒冷將被不祥的外來侵略者攻擊，而這位侵略者在經文裏始終沒有名稱。舊學術研究稱這些詩為「西古提人之歌」，因為假設了侵略者是從希臘歷史學家希羅多德（Herodotus）提到的「西古提人」。讀者可以在舊的鑑別研究裏找到該名稱。這個定案是不正確的；反而，重要的是詩歌所要表達的威脅，正正透過令人困惑和沒有姓名侵略者，使不祥的言外之意得以持續：

以色列家啊！

我必使一國從遠方來攻擊你們。

這是耶和華的宣告。

那國歷久不衰，

從古就有；

他們的言語你們不懂得，

他們所說的你們不明白。

他們的箭囊像敞開的墳墓，

他們盡都是勇士。

他們必吞滅你們的莊稼和糧食，

吞滅你的兒女，

你們的羊群牛群，

以及你們的葡萄和無花果；
他們也必用刀劍毀壞
你們所倚仗的堅固城。

(耶五15~17)

耶和華這樣說：
看哪！有一個民族從北方之地而來，
有一大國被激動從地極來到。
他們緊握弓和槍，
性情殘忍，毫無憐憫；
他們的聲音像海洋怒吼；
錫安的居民哪！
他們騎著戰馬，
在戰場上如同一人，列陣攻擊你們。

(耶六22~23)

耶利米書發展下去，在二十章1至6節之後，我們就清楚看到那侵略者是巴比倫（Hill 1999）。但太早指出侵略者的身分會消除經文刻意營造的緊張氣氛。這首詩的用意是要表達耶和華嚴厲的目的，以具體的方法呈現在世上真實的列國之中，耶和華的目的和世界的權力之間的關係，正正透過詩歌、先知的話表達出來。

第二組是第十一至二十章，學者找出一系列的經文

(十一18~十二6, 十五10~21, 十七14~18, 十八18~23, 二十7~13、14~18), 顯出詩人向耶和華的禱告是一種既親密, 卻又殺氣騰騰的交流 (O'Connor 1988; Diamond 1987)。這些詩是模仿詩篇裏傳統哀歌而組成, 但在先知那種令人懊惱的處境裏, 卻似乎特別辛辣。這些詩也許可以視為先知發現從耶和華得來的先知任務, 是過於他能負擔的, 因此提出其對信仰的個人觀感。儘管這些哀歌用上第一人稱, 個人色彩甚濃, 但它們也許是用來表達猶大在遭遇歷史威脅所帶來的苦難和集體悲傷。無論如何, 這些詩是用強烈的方式表達極度的悲傷和驚愕。(我們要留意這些詩集確認耶利米是哀悼者, 這種看法後來引申出耶利米是耶利米哀歌的作者的傳統; 十一~二十章的詩歌, 一般稱作「耶利米的哀歌」。)

無疑在評鑑研究裏, 我們知道耶利米書有從耶利米這個人物而出的詩歌式講話。但我們大概對耶利米這個人物沒有直接和當下的了解, 因為凡他所作的, 都不斷被強而有力的傳統形成過程所折射 (Brueggemann 1987)。因此我們的注意力必須從耶利米這個人 (我們無法接觸的人) 轉移到耶利米這卷書, 即其最終呈現的形式, 才是我們研究的主體。不斷編輯的過程, 把耶利米這個人所保留的變換成耶利米書。學術界長期認為「申典神學」的倡導者使那個傳統形成過程得以完成, 就是說, 效忠申命記的妥拉神學的詮釋者, 是密切連繫於 (或也許認同) 「約書亞記一士

師記—撒母耳記—列王紀」的「申典歷史學家」。

耶利米書的詩歌神諭（相信是出自耶利米）和散文（有申典假設和詞彙的明顯記號）的關係，是耶利米研究裏的難題。保守派學者的觀點是，散文部分事實上只是同一位先知的真實沉思版（Holladay 1986）。較為激進的看法是，散文是來自後來完全不同的神學，目的是幫助經歷公元前598年第一次放逐巴比倫的群體而出現（見王下二十四10~17），或許甚至為了587年第二次大規模放逐中的存活者而出現（Carroll 1986）。無論如何，正如史圖門（Stulman）表示，申典材料的散文是按策略放置，為整體定型。我們特別提出五個按照這策略放置的材料（Stulman 1998）：

1. 一章4至10節號稱的「耶利米蒙召」也許屬於申典。假如是這樣的話，那麼其目的是要宣稱一章10節的主題：

今日我立你在列邦列國之上，
為要拔出、拆毀、
毀壞、傾覆，
又要建立和栽植。

（耶一10）

以這個進路來看，這卷書是要展示先知（a）「拔出、拆毀」進入被擄，（b）「建立、栽植」離開被擄的方法，因此這是一個審判和復興的神學形塑，這個形塑影響了耶利米

書的最終形式，情況正如在許多先知文學裏的一樣。我們可以再一次引用克萊門特斯對這個編輯成就的評估，就是在很多先知傳統裏加進特別的神學模式：

我們至少可以用這種方式，理解加諸正典先知文集特別模式的價值和意義，以致在淪陷和災禍的警告之後，隨之總是盼望和復興的應許……

我們必須視先知書為一套包括各種文集的叢書，而正典先知文集的最終結果，形成了一個可辨認的整體，而這個整體並非完全異於五經。正如五經是由各個來源和文集組成，前先知書和後先知書也一樣，是集合各個領受默示的個體所保存下來的種種預言，組成一個主題一致的整體。這個整體是以以色列的死亡與重生為中心，並在神學上為上帝的審判和拯救作為辯解。（Clements 1977, 49, 53）

2.七章1節至八章3節的經文，一般稱作「聖殿講章」，這段經文把耶利米置身在公眾場合，召喚猶大按妥拉的要求（3~7節），「修正」道路，並以破壞和毀滅（像古代示羅神殿）警告不悔改的耶路撒冷（13~15節）。呼召悔改是申典神學的特色；只是到了後來的章節，似乎悔改期限已過。無論如何，這篇「講章」成為對聖殿組織的聲稱和資格的正面攻擊。

3.在第十一章的敘述裏，先知被呈現成極力公開提倡「這約」——大概是申典傳統的妥拉聖約（2節）——的人。當耶利米宣講「這約」時，他同時極力召喚人「聽從」（希伯來文 *shema* =「聽」）對申命記的思考（4、5、7節），又宣告以色列因不聽從而得的嚴厲審判（8節）。因此呼籲悔改和承認悔改得太遲是一起被陳述的。這個活潑的並列促成整體的不詳的音調；當悔改可能帶出新可能的情況下，讓人一瞥未來。

4.第二十六章報道耶利米因著作為耶路撒冷建制的敵人而受審，這顯然是直接跟第七章的「講章」有關。耶利米被宗教領袖判死刑（11節），但在面對他的判刑時，仍然堅持悔改的迫切（13節）。最後，耶利米援引前輩先知的先例而免卻死刑（二十六18及引用彌三12）。

5.第三十六章大意是描述耶利米書卷（書）著述的方式。根據這個敘述，書卷藉耶利米的朋友及書記巴錄公開（10節），由耶路撒冷官員接收（11~19節），被抗拒書卷的君王閱讀和毀壞（20~27節），但然後以新的擴充版本重申（32節）：

於是耶利米取了另一卷書卷，交給尼利亞的兒子文士巴錄；巴錄就從耶利米的口中，把猶大王約雅敬在火中燒掉的那書上的一切話，都寫在書卷上，還加上很多類似的話。

我們清楚看到書卷以完整的申典形式出現，對王族耶路撒冷構成有威力的挑戰和威脅，這個挑戰和威脅可能源於亞拿突的亞比亞他——那位抵抗王室自我抬高的人——的舊祭司傳統。（其他相關的散文經文包括十八1~12和二十四章。）

假如我們問得更仔細，在傳統主義者圈子裏究竟是誰促成書卷的出現，便會發現二十六章24節是沙番的兒子保護先知，和第三十六章有權力的官員，他們也跟沙番有關，是勸告耶利米和巴錄藏起來逃避國家的威脅（19節），這個勸告在第26節鮮活地呈現。此外，列王紀下二十二章8至14節，仍有另一個提及沙番與書卷有關的敘述。雖然沙番的身分不明（也許是幾個同名同姓的人），但明顯在耶路撒冷有一個同情耶利米對王室批評的強大官員核心，他們大概是代表朝中致力對抗君王的忠臣。或許耶利米以耶和華的名義，成為那個意見的代言人，並從那些冒險揭露和反對君王荒謬政策的人得到祕密支持。此外，似乎可信的是在這些提倡者的核心裏，我們可以找到把耶利米的傳統講話編輯成耶利米書的文士編輯。因此各種材料顯示源於耶利米講話的耶利米書，成為一個媒介和重整旗鼓的形式，讓以妥拉為本的政策大力反對耶路撒冷的王室政策。假如有幾個材料允許得出這樣的結論，那麼我們能夠看到至少耶利米書有些部分，在處理耶路撒冷危機時有強烈的顛覆元素。

假如我們了解那是對王室政策的反抗，就可以看到那是以神學為基礎的「主的話」。但這種反抗，也有直接的政治力量，也就是說，這個傳統聲稱耶路撒冷應該向巴比倫投降是耶和華的旨意，卻跟王室堅決（絕望地）抵抗巴比倫的政策背道而馳。（關於建議向巴比倫屈服和投降的政策，見二十一3~10，二十七4~8，三十七9~10、17，三十八2~4、17~23。）重要的是認清先知的勸告雖然有重要的神學基礎，但卻（在這裏肯定）特別是關乎由真實和危險的政策決定，而這些決定帶來真實和危險的結果。因此在第二十八章，耶利米和哈拿尼雅之間的先知異象爭論，是關於當時最迫切的問題。耶利米和沙番的倡議是迫切的，「投敵總比死好」——寧願向帝國臣服，也不願被帝國毀滅。這種始終如一地反對王室的傳統，彷彿在政治歷史上採取非常長遠的觀點，並可以想像耶路撒冷以激進的新形式復興，確信巴比倫的勝利不會使耶路撒冷了結。這個傳統形成的過程，以巨大的神學熱情和政治勇氣，揭示耶利米的傳統對耶路撒冷是最重要的另類顛覆聲音。

在耶利米的詩歌（一~二十章）之後和幾個散文命令之後的耶利米書餘下部分，開始超越城市被毀（現在成了既成事實），更超越耶利米這個人物的有生之年。因此耶利米書繼續前進到新處境、新議題和新可能性，麥凱恩（William McKane）稱之為「滾動文集」（McKane 1986, 1）。延續的傳統的作用是要為耶利米平反，因為「拔出和

拆毀」已經發生。但那個真實留下了問題：現在怎樣……假如有甚麼的話？對於未來我們可以說甚麼？

當耶利米書文集「滾」過587年而進入被逐時（關於這點，見二十四章），我們可以識別出組成書卷餘下部分四個關於未來的文學涉足。

1. 第三十七至四十五章普遍被學者認為是持續的歷史敘述，述說關於587年被毀前的最後日子和之後的無政府時期。某個學術傳統聲稱這些材料由巴錄所著。雖然事實未必如此，但明顯敘述反映了冒起的文士視野，而巴錄是個合適的代表。

這段敘述述說耶路撒冷可憐的末代君王西底家窮途末路的日子（三十七～三十九章），也述說被認為是賣國賊的耶利米（見三十八4）如何被大肆惡待。除此以外，敘述講到關於此城市倒在巴比倫手中，和關於基大利（沙番的孫子！）獲任命為巴比倫的省長，作為王國沒落後戰勝國臨時的安排。基大利的任命，當然反映了帝國注意到環繞沙番的官員派系是親巴比倫的，這個官員派系無疑在耶路撒冷其他人看來，是賣國賊。現在這項任命，藉著政治背叛而獲得個人在財富和權力的好處。因此，基大利這個「和事老」，被從未接受耶利米投降建議的支持王國復興者所暗殺（四十一1～3）。因此敘述關注王國沒落後初圖重振卻全盤敗北的情景。

反而我們可以注意，在第四十五章的簡短敘述裏，巴錄

被表揚為忠於耶利米和他異象的人物，因而得到他的性命作為「戰爭的掠物」（5節）。這個簡短的按語可以暗示巴錄——和他的文士同儕——是未來的浪潮，是那些在面對無論是巴比倫或波斯的王朝霸權時，重新設立耶路撒冷作為文士群體的人。因此第三十七至四十五章這段長敘述，以相當謹慎的筆觸，描繪極易受攻擊的以色列在列國「真實世界」裏的未來作結束。

第四十五章的一段話，在某時期絕對可能構成耶利米書的結束，因為正如我們所看到的，第四十六至五十一章在一些傳統裏，是放在第二十五章中間的，因而從書卷的結束部分移離。在這樣的情況下，就暗示了耶利米書是以忠心的文士餘民作為猶太教的未來作結。在這種情景下，巴錄是文士的象徵，就是說，飽學之士和書卷整理者將會重新使猶太教成為最卓越的書卷民族。

2. 第二個關於未來的情景，出現於第四十六至五十一章的列國神諭裏。雖然這些材料高度格式化，而且幾乎與耶利米書毫無關係，但在書卷的最終形式裏，這些章節無疑與耶利米蒙召作列國先知拉上關係（一10）。耶利米書的最終形式專注於列國的冒起與倒下、耶和華的決定性主權和以色列因著這個主權而有的未來。

雖然第四十六至五十一章整部文集也許十分格式化，但重要的是，文集以長篇幅講述主導此傳統的帝國巴比倫的倒下告終（Bellis 1995）：

你們要在列國中傳揚和宣告，
要豎起旗幟宣揚，
不可隱瞞，說：
巴比倫被攻取了！
彼勒蒙羞，
米羅達驚慌；
巴比倫的神像都蒙羞，
它的偶像都驚慌。
因為有一個國家從北方來攻擊它，使它的地荒涼；
沒有人在那裡居住，人畜都逃跑無蹤。

（耶五十二～三）

熱情慶祝期望巴比倫敗在耶和華的手中成為耶利米書的高峰。我們已遠離「滾動文集」裏耶利米攻擊耶路撒冷的無情話！現在先知傳統的話是為耶路撒冷和以色列帶來好消息。如此，巴比倫是耶和華有用的工具以解決不順服的耶路撒冷。如此，巴比倫王尼布甲尼撒是「耶和華的僕人」（二十五9，二十七6）。但尼布甲尼撒和巴比倫兩者都不是耶和華的永久盟友。到最後，耶和華起來對付驕傲自大的巴比倫，某程度上為以色列開啟了新未來（在第二以賽亞的詩歌裏所想像的新未來）。

列國神諭是以巴比倫敗亡告終，其高潮陳述在五十一章59至64節的簡短敘述。這個精彩的敘述很有可能曾經是耶

利米書的結束，正如第64節最後的話所指出的。在這個判斷下，巴比倫明確戰敗和倒下成為必須要說的話：

巴比倫必因耶和華所要降給它的災禍，照樣沉下去，不再浮上來；它的人民也必滅沒。（耶五十一64a）

巴比倫的倒下意味耶路撒冷的釋放、回歸和復興，就是說，耶和華藉著尼布甲尼撒，使耶路撒冷的「拔出和拆毀」，現已被「建立和栽植」所取代。

這個敘述報道了其中一個耶利米特有的「行動比喻」或「象徵行為」。在這種象徵表現裏，象徵行為是有效的。因此，在先知行動的想像裏，把書卷沉沒在幼發拉底河，是彰顯帝國沉沒。更進一步，我們要注意書卷和帝國沉沒這整個象徵的一有效的行為，是由屬於巴錄文士家族的西萊雅完成；這是一卷象徵終結的書，而書卷是文士的標誌。這些特色的組合，暗示在已發展的耶利米書文集裏，即由申典—文士活動所發展出的文集，文士是征服帝國的得勝者，文士倖存——掌握書卷——仍然存活並實現先知所說的未來。因此列國神諭是耶和華為以色列未來留餘地的偉大的勝利：

「我必領以色列回到它的牧場，它必在迦密和巴

珊吃草，又在以法蓮山地和基列地吃得飽足。到那些日子，那時候，人要尋查以色列的罪孽，卻無所發現；要查究猶大的罪惡，卻一無所見；因為我必赦免我留下的那些人。」這是耶和華的宣告。（耶五十19~20）

值得注意的是，作為全書完結的情景，耶利米書第四十五章和五十一章64節，兩個版本都預視了文士式的未來，一個情況由巴錄代表，另一個則由西萊雅和他的書卷代表。無論是哪一個，耶利米書整卷書承認和預期經復興的猶太教，會以全新的形式出現，是一個由文士以斯拉所實現的形式出現（見以斯拉記）。

3. 在二十九章10至14節經已預期的第三十至三十三章，在耶利米傳統裏組成另一個進入未來的方法。在這些經文裏，傳統形成的過程集合了耶利米傳統最清楚的應許。在耶利米書二十九章10至14節，我們讀到散文式的預期，當中經文清晰表現出被擄處境。最重要的應許集中在第三十至三十一章，經文一般被學者稱為「安慰之書」，這個名稱源自三十章2節的「書」。在各種豐富的應許裏，傳統超越先知的審判講話和超越要求悔改的申典式命令，預期耶和華全新的行動，就是祂單方面地、欣然地和毫無保留地使以色列復興地土和福祉。

這兩章有力的經文被耶利米書第三十二章的敘述強化，

當中先知說地將會參與具體的房屋買賣作為對未來的投資，這個行為是連於未來地土福祉這個深刻和肯定的應許：

因為萬軍之耶和華以色列的上帝這樣說：將來在這地必再有人買房屋、田地和葡萄園。（耶三十二15）

「在便雅憫地，在耶路撒冷周圍的各處，在猶大各城，以及在地、高地和南地的各城，人必用銀子買賣田地，在地契上簽名，把契封好，又請證人作證；因為我必使他們被擄的人歸回。」這是耶和華的宣告。（耶三十二44）

終結的傳統清楚肯定流放和被逐不是以色列的定論。再者，這個確實性，得到第三十三章簡短的應許神諭文集的支持。在所有這些變化裏，中心思想是「被擄的歸回」（二十九14，三十18，三十二44，三十三7、11、26）。這個重複的程式重申完整傳統的基本確信，就是耶和華主權的行動會重新建立以色列民，在安全的地土上作上帝的子民。雖然這個應許在耶利米書內的結構，與約書亞記講述關於地土宣稱的意識形態力量非常不同，但讀者需要注意在不同的結構和不同的處境下，在基本上，宣稱都是一樣的：上帝保證上帝的子民在地土上的福祉。

4. 第二十五章獨立處於耶利米書的中心，也許作為整個傳統對未來最非凡的預期。這一章的首部分是個命令悔改的傳統散文（5節）和耶路撒冷被尼布甲尼撒征服的傳統預期（8~11節）。但另一方面在第12節，散文採取全新的方向，超越巴比倫的霸權而看到巴比倫的滅亡：

「七十年滿了以後，我要按著他們的罪孽懲罰巴比倫王和那國，就是迦勒底人之地，使它永遠荒涼。」這是耶和華的宣告。「我必使我所說攻擊那地的一切話應驗在那地；我所說的，就是一切記錄在這書上的，是耶利米攻擊列國所說的預言。」（耶二十五12~13）

這個期望耶和華對「多國和大君王」的憤怒（14節），發動了第15至19節中提及的審判世界的奇特異象，在這裏耶利米傳統把方向轉移到徹底激進的天啟形式。重要的是我們要留意耶利米書在希臘傳統裏，第四十六至五十一章整個列國神諭的經文是在這裏插入，因而把這些神諭，正如上文所述的，從書卷結束部分移離。實際的效果是要具體列出一章10節的先知受命，就是耶和華對列國強勁的統治已經完成。第二十五章的最後神諭，彷彿傳統裏兇猛的想像力釋放其對弱小以色列的脆弱和苦難那深層的怨恨，並把那深層的怨恨連結上對耶和華的能力和信實的確信。也許這是

耶利米傳統最終的陳述，這個陳述以最大膽的方式預想耶和華統治列國，並使尼布甲尼撒已有的霸權顯得可憐地和無關重要地成為結局的前奏。授與「列國的先知」的這個偉大異象，是一個具天啟性詮釋特性的概括性異象，這個異象密切地和必然地與啟示錄十一章15節的基督論附錄平行：

第七位天使吹號，天上就有大聲音說：

「世上的國成了我們的主和他所立的基督的國，
他要作王，直到永永遠遠！」

（啟十一15）

這裏討論的最後一段耶利米傳統中關於盼望的經文，是五十二章31至34節。這段經文與列王紀下二十五章27至30節關係密切，並很可能是從那裏取用過來。在上文討論的列王紀下二十五章27至30節裏，我們注意到經文是相當刻意模稜兩可，肯定大衛後嗣當前的存留，但只到此為止。

值得我們注意的是，在肯定是較早時期詩體式的講話裏，耶利米傳統預期和承認了約雅斤及其王族譜系的悲慘結局：

哥尼雅這個人是被鄙視、被摔碎的瓶子，
是沒有人喜悅的器皿嗎？
他和他的後裔為甚麼被驅趕，

被拋棄到他們不認識的地去呢？

大地啊！大地啊！大地啊！

要聽耶和華的話。

耶和華這樣說：

「你們要寫下，這人算為無子，

他的一生毫無成就；

因為他的後裔中沒有一人可以成功，

能坐在大衛的王位上，

再次統治猶大。」

（耶二十二28～30）

但另一方面在三十三章14至16、17、19至22和23至26節，傳統確認大衛譜系的延續性。五十二章31至34節是按上述經文的思路而寫，我們便清楚看到群體對於王室的未來是沒有共識的。以我們手上的耶利米書的結束，王室的未來是不確定的，有可能得以延續但並未確實。潛在的王族未來肯定與第二十五章的天啟主張構成重要的張力，因為這章並不取決於王族制度及四十五章5節或五十一章64節的文士式結束。我們顯然看到耶利米書的製作者並不知道未來的路。但同樣明顯的，是他們並不懷疑未來是有出路的。因此耶利米書「滾」向未來，就是雖然細節完全未成形，但上帝必定會建立和栽植。

基督徒讀者或會特別注意一段經文，就是三十一章31至34節關於新約的應許。傳統上，按基督教的理解，新

約就是上帝藉基督所立的約，這個主張受到拉丁語的字面翻譯而加強，就是「約」（Covenant）在拉丁語翻作 *Testamentum*（約；Testament），因此是「新約」。此外，這個理解受希伯來書第八章所引用的耶利米經文而加強。基督徒作者在第8至12節引用經文後寫道：

既然說到新的約，就是把前約當作舊的了；那變成陳舊衰老的，就快要消逝了。（來八13）

對應許以色列的新約作出的輕率判斷，就這樣置於新約聖經裏，成為從容的替代主義，即肯定基督教信仰——信仰基督——替代了猶太教，並「廢棄」猶太教。這種理解在基督教傳統裏，有著長期的權威和影響。希伯來書第八章的經文被視為對猶太教的攻擊，而在當代的詮釋裏日漸公認為有重大疑問的（Soulén 1996）。

在耶利米書三十一章31至34節的處境下，我們明顯看到這樣的替代主義理解是個令人驚訝的錯誤解釋，因為「新約」正正是「與以色列家和猶大家」立的，並不是與別人立。這裏肯定存在的，是關於猶太教和基督教的神學宣稱的複雜議題，情況有如羅馬書第九至十一章保羅論據裏的複雜性。假設保羅注意到問題的複雜性，那麼重要的是，基督徒理解經文時就要承認替代主義者對希伯來書第八章所宣稱的新約聖經，是對有關新約的經文的誤讀，因為耶

利米書三十一章31至34節的經文並不指望取代猶太教，而是使猶太教還原成欣然順服這位妥拉的上帝。

因著傳統替代主義有一段長歷史，基督徒明顯在這段經文的理解上有大量東西要拋棄。我們要特別注意羅芬克（Norbert Lohfink）的研究，其巧妙的標題是《永不廢除的聖約》（*The Covenant Never Revoked*, 1991）。羅芬克的研究，得到梵蒂岡當局的新教導支持，批評舊有的替代主義者的解釋，並聲稱上帝與以色列所立的約是一直有效的，不被基督取代：

因此我傾向支持一約論，用各種方式把猶太人和基督徒擁抱起來，包括今天的猶太人和基督徒，那怕他們在這約裏怎樣差異。這就是以最基本方法介紹今天常用的用語「普世教會主義」。對於種種的聖經語言，特別就「聖約」而論，這個用語非常接近聖經的觀點。（Lohfink 1991, 84）

基督徒讀者需要深切反省，猶太人如何繼續是與耶和華立約之民，而同時宣稱基督的群體也是上帝的子民。這種研究遠超耶利米書鑑別性導論的範圍。雖然如此，明顯「猶太人和基督徒」跟對未來的視野這個議題有密切關係，而這複雜的議題是耶利米書一心要處理的。值得注意的是，在耶利米書朝向587年審判這個辛辣的先知神諭之後，書卷的後期發

展迅速由大災難進到新的可能性。這卷書的最終形式，對未來並不十分清晰。但清晰的是，耶和華作為以色列前景持續的、不斷的力量，在其他統治形式也無用的時候，成功作為持續的、不斷的力量。因著耶和華有耐性，未來是開放的和等候擁抱的。那就是耶利米書所知的，雖然書卷掙扎和爭論關於怎樣說出那個未來（Seitz 1989）。耶利米書對將來是有選擇的：

四十五章5節的文士餘民

巴比倫在文士的筆下沉下去（五十一64）

上帝的新建立和栽植（三十～三十三章）

以天啟模式出現的耶和華巨大主權（二十五章）

對倖存的君王模稜兩可的意識（五十二31～34）

我們很容易看到臨到耶路撒冷的實際「拔出和拆毀」。「建立和栽植」是肯定的但不容易注意到，因而得到和產生更多暫定的、多重的表達。

16 以西結書

說 到以西結書這後先知書中的第三卷書，正如正典的後先知書裏前部分的以賽亞書和耶利米書一樣，都是關於耶路撒冷在公元前587年的危機，和隨著被擄而發生的大規模被逐和混亂時期。因此三卷大先知書（a）共同把焦點集中在危機，（b）把危機連於耶和華這個決定性的真實，（c）把危機解釋為耶和華的審判和耶和華的信實，使以色列在被擄後仍有盼望。

但普遍的情況是，基督徒讀者若非覺得這卷書奇特和難以理解，就是不熟悉以西結書的表達方式。無疑以西結書的模式對於大多數當代讀者來說是陌生的，對大多數當代的基督徒讀者肯定也是陌生的。假如以西結書以非一般的模式講述一般主題的話，那麼結果是這卷書表達了以色列在危機中相當獨特的信仰。

在某程度上，此書的獨特之處可能是由於那些叫人痛心疾首的事件，而那些事件鋪設了書的處境；因為群體生活中慣常的安穩，都因這些事件而失去了。在某程度上，那

獨特之處可能根本上與以西結特殊的個性有關，而有大量的研究都是關於他那似乎是特殊或錯亂的個性：

無庸置疑，以西結成為許多心理分析研究的對象。雖然先知都不時被認為因著修辭原因而有乖僻的行為和講話，但以西結獨樹一幟。有這樣多異乎尋常的特徵集中在同一個人身上是史無前例的：一聲不吭；赤身被縛躺著；在房子牆壁鑿洞；在面對妻子去世時情緒癱瘓；「靈界」遊歷；怪異活物、有眼睛的和爬行物的影像；聽到水的說話和聲音；斷癮癥狀；愛好糞便和血；狂野的文學想像力；色情意象；對以色列的過去有不真實的（假如不是超現實）理解；不勝枚舉。難怪雅斯帕斯（Karl Jaspers）認為以西結在心理分析裏是個無與倫比的案例。布魯姆（E. C. Broome）推斷以西結是真正的精神病患者，能有偉大的宗教洞察力，但表現一系列病徵：緊張症、自戀—受虐衝突、精神分裂的戒斷症、誇大和被害妄想症。簡而言之，他與很多偉大屬靈領袖一樣，患了妄想症。

註釋家和精神病學家拒絕這個心理分析的進路。

（Block 1997, 10）

但到最後，我們可以斷定這種先知式表達的獨特性，是由於以西結及其傳統主義者在認可的解釋傳統裏佔了特別的位置，也就是我們在討論五經祭司傳統時所說過的祭司傳統。那個傳統解釋以色列信仰的方法，是透過關注當耶和華的聖潔和這位聖潔的上帝不能再臨在於不潔的、世俗的人中間時所產生的臨在的危機。這些關注在以賽亞和耶利米的傳統裏並不陌生，但這些關注在那些書卷裏不及在以西結書裏那樣成為焦點。

既設定有臨在的危機，我們便可以看到以西結書幾乎是有系統地分為兩部分。第一至二十四章屬於第一部分，是關注即將臨到耶路撒冷的審判，而第二十五至四十八章屬於第二部分，是關注期待耶路撒冷的復興。當然這兩個主題的發展並非簡單的和工整的，因為當中有文體的和重點的變化；雖然如此，讀者開始時要留意審判和盼望這個雙重的信息。

這卷書的首半部分（一～二十四章）始於第一至三章謎一般的異象，這個異象成為以西結作先知的呼召。與耶和華的對質在「迦勒底人之地、迦巴魯河邊」（一3）開始，就是在被擄的人中間。此外，這相遇是置於「約雅斤王被擄去第五年」（一2），就是說，在公元前593年。這些資料顯示以西結是公元前598年第一批被放逐的人之一（見王下二十四10～17；耶二十四1～10，五十二28），而他向這群被逐的人表達了極大的牧養關注（正如耶利米在二十四

和二十九章所作的)。根據第一章所記載，最初看見上帝的異象是極為神祕的。異象的目的很可能是要證明耶和華是來去自如的，祂不受制於耶路撒冷的聖殿，而是甚至可以自由臨到活在外邦不潔之地的被擄者中間。以西結明顯是專注上帝臨在以色列的問題，這關注在一章28節和三章23節所說的「像榮耀」的出現而得到解決，如此也呼應了出埃及記四十章34節所解決的祭司主題。但這首次的相遇，並不太糾纏在上帝的臨在問題上，而是集中在以西結的呼召、「吃這書卷」的指令（三1）和成為以色列家「守望的人」（三16~21）。因此首幾章的效果是要授權和派遣這道奇怪的見證聲音，進入以色列巨大的危機。

第一至三章的呼召之後是第四至十章，這幾章以審判作為書卷前半部分的重點主題。第四至第六章報告先知以怪異行為，預言即將臨到耶路撒冷的審判；第八章刻劃在耶路撒冷聖殿發生的「可憎的事」，因而引發耶和華的憤怒和之後的離開。有特色的是，在這個祭司傳統裏冒犯耶和華，就是干犯了聖殿的聖潔；這樣，以西結的視野是單一屬於祭司的視野。這些譴責性敘述的結果是，第九章那些偶像崇拜者被畫上毀滅的記號，因為他們行了「可憎的事」，而且在十章15至19節裏，先知看到耶和華的榮耀——耶和華臨在聖殿的記號——離開聖殿，使耶路撒冷聖殿成為沒有耶和華的地方：

耶和華的榮耀離開殿的門檻，停在基路伯上面。

基路伯離開的時候，他們在我眼前展開翅膀，飛離地面，輪子也與他們一起；他們停在耶和華殿的東門口，在他們上面有以色列上帝的榮耀。
(結十18~19)

接下來第十一至二十四章的材料特點，是再度譴責可憎的以色列和因著公然不順服耶和華而來的嚴厲審判。我們可以留意下列各項：

1. 在第十三章，先知嚴厲譴責那些向耶路撒冷城的百姓「掩飾」真相和虛報「平安」的先知（十三10）。這指控令人聯想起耶利米譴責虛偽的保證（耶六13~15，八10~12，二十三9~22，二十八1~17）。最有可能的是，這些「假先知」是那些相信耶路撒冷基於耶和華的應許與臨在而不會被攻破的人，因此是高等的「錫安神學」。值得注意的是，如此熟悉聖殿神學範疇的以西結，應該拒絕這種對聖殿的傲慢聲稱。他這樣作，而且十分顯眼，因為他感到耶和華的主權——他在這方面有非常徹底的認識——不能被縮減或限制在聖殿內。

2. 以西結書二十二章23至31節是專控告所有的猶大領袖。失敗的領導——君王、祭司、官員、先知、此地上的百姓——為此地帶來腐敗和不潔，招致耶和華的憤怒，以致祂不臨到此地。這是個徹底的和大規模的批判，但我挑出特別針對祭司的控告來討論：

這地的祭司違反我的律法，褻瀆我的聖物；他們不分別聖俗，也不教導人分辨甚麼是潔淨的和潔淨的，又掩目不理我的安息日，以致我在他們中間被褻瀆。（結二十二26）

這特別的譴責，反映了以西結祭司式的觀點，因為按照這觀點，必須分別出來的東西卻偏偏「混合起來」，而造成了混亂和威脅。根據這教導，祭司的職責是保護聖物，因為維護聖物才能使耶和華長久臨在。小心翼翼「分門別類」和維護區別，是利未記祭司傳統的要務，而這個傳統與以西結有密切關係。例如，以西結會對這古老的教導深有同感：

你們要謹守我的律例。不可使你的牲畜與不同類的交合；在你的田裡不可撒兩種不同類的種子；兩樣料子作成的衣服，你不可穿在身上。（利十九19）

當務之急，耶路撒冷要面對的重大危機，是源於失敗的領導階層製造了一個完全不合耶和華居住的祭祀環境。

3. 在這三章矚目的長篇經文裏（十六，二十，二十三章），以西結追溯以色列與耶和華一起的歷史，視之為一段失敗和淫穢的背信史。這三章都是那段長長歷史不可多得的重讀，不單因為這是失敗的歷史（與詩一〇六篇的主

題不同)，而是因為耶和華與以色列的關係，被想像成親密如性關係一般，可是卻變成淫穢，以致展現這類關係中可能出現的扭曲和不忠。這種修辭給我們的印象是，先知使用出現最極端和令人厭惡的意象，才能表達他所知道一段始於寬大和憐憫，最終卻變成極端和可厭的扭曲關係。在深惡痛絕下，對這段關係的否定已超越語言的表達，因而以西結才找到一個方法，說出一段不能言傳的話：

你也與放縱情慾的鄰居埃及人行淫，多行淫亂，惹我發怒。因此，我伸手攻擊你，減少你的糧食，又把你交給那些恨你的非利士女子，使她們任意待你；她們對你邪蕩的行為也感到羞愧。可是，因為你還不滿足，又與亞述人行淫；你與他們行淫之後，還是不滿足。於是你增多你的淫亂，與貿易之地迦勒底行淫，你還是不滿足。
(結十六26~29)

巴比倫人來，上了她愛情的床，與她行淫玷污了她；她被他們玷污以後，心就與他們疏遠。她既然顯露了她的淫行，露出了自己的下體，我的心就與她疏遠，好像我的心從前與她姊姊疏遠一樣。她還加倍行淫，懷念她幼年在埃及地行淫的日子。她戀慕她的情人，他們的下體像驢的下體；他們射精像馬一樣。這樣，你就渴想你幼年

時的淫蕩；那時，埃及人撫弄過你的乳房，撫摩你年幼時的胸。（結二十三17~21）

對耶和華的干犯不是道德上的，而是情感上的，是超越道德的，並喚起耶和華的憤怒，而這種憤怒適用於一個遭背叛的、遭羞辱的情人身上：

我要把你交在他們手裡，他們要拆毀你的高岡，破壞你的高壇，剝去你的衣服，奪去你美麗的珠寶，只留下你赤露的身軀。他們必帶一大群人上來攻擊你，用石頭打死你，用他們的刀把你砍碎。他們也要用火燒你的房屋，在許多婦人面前向你施行審判。我必止住你的淫行，也必使你不再把誘人行淫的禮物送給人。這樣我向你發的烈怒就可以平息，我的妒忿也可以離開你；我可以安靜，不再惱怒了。因為你不追念你年幼的日子，反而在這一切事上惹我發怒；看哪！我必照著你所行的報應在你頭上，這是主耶和華的宣告。在你一切可憎的事以外，你豈不是還行了這淫亂的醜事嗎？（結十六39~43）

值得注意的是，一個如此專注於對稱和正確排序的先知傳統，竟然表達如此基本和看來是無法控制的激情。耶

和華作出敵對的反應，是因為耶和華的聖名被褻瀆，而耶和華必須果斷地在「列國人眼前」挽救自己的聲譽（五8 [13]，二十9、14、22、41，二十二16，二十八25，三十九27）：

那時我用水洗你，洗淨你身上的血，又用油抹你。……你行這一切可憎和淫亂的事，並沒有想過你年幼的日子。（結十六9、22）

4. 有了這種意象的力量，我們就沒有準備在首半卷書裏期待復興，超越必要發生的毀壞，並且應許有耶和華的復興行動。這些期待其中出現在十一章14至21節、十六章60至63節和十七章22至24節。如此的應許在嚴厲的審判處境下，可能是粗糙的編輯結果。但更有可能是用來指出，即使表達對耶路撒冷最嚴厲的指責和最詳盡的審判，在經文的最終形式裏，只是結局的前奏。嚴厲的審判是重要而又不可避免，但卻不是沒有出路的。因此這三段有應許的經文，把第一至二十四章引導至接下來第三十二至四十七章的復興異象。而且在這些復興的預告裏，以西結講話的神學形態顯然與以賽亞和耶利米的相同，並在冒起的猶太教裏建立標準的辨別模式，好使在這些先知的預期裏塑造經文的最終形式。

以西結書首半部分以一個公告作結（二十四25~27），

這個公告與第一章的首個異象雖然情況有別，但一樣難以理解。先知注意到耶路撒冷城的毀滅迫在眉睫後便沉默不語，他是以個人的創傷具體表達了臨到耶路撒冷的集體創傷。在最後的日子，耶路撒冷會失落

所喜歡的榮耀、他們眼所喜愛的、心所崇尚的和
他們的兒女。（結二十四25）

因此長篇的審判經文最終以沉默結束，但沉默本身清楚表達了失敗、疏離和放棄的深刻。可是先知傳統的特性，是不能停在第25節慘淡的結局。因此在第26節的新公式「那日」，就超越了第25節所預期的荒涼。當以西結收到「消息」的日子，就是肯定會來臨的新的日子。這卷書要面對的消息，就是耶路撒冷已被毀。當那個消息來到，激進的逆轉便會發生，因為耶和華的聖潔將會得到平反，而以西結自己的話將會應驗：

以西結與其群體最疏離的時刻（由於他們對災難相反的估計）會成為他轉向認同他們的記號。由於他們的敵意而造成他與他們交往的妨礙將會一筆勾銷。他們的災難將會成為他的機會的開始——他與上帝的機會——因為百姓終於認識到在耶路撒冷淪陷裏救贖的重要性。（Greenberg

1997, 516)

當聖城陷落——這肯定會發生——先知已經準備好轉向新事。先知能轉向新事，只因為現在耶和華可以轉向新事，即耶和華的聖名透過毀滅褻瀆祂聖名的東西——即被扭曲和玷污的聖殿——而得到平反。以西結書前半部分的結束，是一個決定性的和響亮的聲明「我是耶和華」（二十四27）。從耶和華和祂的先知而來的新事是清楚的。這個有力的聲明所暗示卻又刻意不明言的，是當耶和華和祂的先知繼續前進，以色列獲拯救也立時變得可能和可表達了。因此第二十四章25至27節在以西結書是個關鍵，使形勢逆轉，離開譴責。

書卷的後半部分是第二十五至四十八章，包括對耶路撒冷未來的種種盼望；因此這些篇章正正對應第一至二十四章的審判，並清楚表達了先知對審判和盼望的雙重動態想像，即它們正盤繞著耶路撒冷和猶太教的嚴重危機。

我們可以分開四個截然不同的、關於未來的單元材料，並逐一討論。但在我們討論這些單元之前，可以特別留意三十三章21節：

在我們被擄以後的第十二年十月初五日，有人從耶路撒冷逃到我這裡來，說：「城已經被攻陷了。」（結三十三21）

這個信息來自約雅斤被擄後第十二年的耶路撒冷，就是說，在公元前586年。當聖城在巴比倫的手中最後一次被毀時，報信者逃離聖城，並帶來簡明的戰爭消息給被擄到巴比倫的群體：「城已攻破！」這種說話方式是典型的戰爭報告，有關這點可見於耶利米書五十五章2節關於巴比倫的類似經文。

耶路撒冷被毀的消息是駭人的：聖城淪陷了。但在以西結的範疇裏，這個消息除了駭人，也是一個重大的釋放。這駭人的消息是有力的重申，讓全世界看到耶和華的聖潔，同時也為以西結那長篇奇特的災禍宣告作平反。更明確地說，這使耶和華強加在以西結身上的沉默終結。以西結現在能自由地講話！那段話依然殘存審判信息，但主要是期盼復興的異象。

1. 第一段關於復興以色列的經文，是第二十五至三十二章這個單元。我們的分析已從二十四章25至27節躍到三十三章21節。當然這兩段經文關係密切，但在傳統形成的過程中，卻把第一段關於盼望的經文，即第二十五至三十二章這單元，置於兩者之間。這些章節有點像強加在二十四章25至27節和三十三章21節之間，但是可以作為盼望和復興（以西結書接著的重要主題）的開始。這些章節收集了列國神諭，與以賽亞書第十三至二十三章及耶利米書第四十六章至五十一章的列國神諭文集平行，每一篇都是要宣稱耶和華對列國的統治，和為以色列的復興和未來福祉留下伏筆。當列國名冊裏的角色與以賽亞書和耶利米書的平行經文比較時，

得到極大的關注。這部文集以第二十五章四國簡短神諭作為開始。然而推羅這個經濟中心，遭受三章經文的審判和哀悼（二十六～二十八章），埃及更遭到四章甚為長篇的對待（二十九～三十二章）。這些重點很可能反映當時的地理政治現實，並因為審判和哀悼是用詩歌神話式的語言而獲得特別的關注。因此對推羅的哀悼訴諸於伊甸園的傳統（二十八11），而埃及則被描繪成一個自高自大的國家，想像自己創造自己（二十九3）。

這部文獻有另外兩個特徵值得注意。第一，往往有人指出以西結對列國的譴責並不包括巴比倫，這一點與耶利米書第五十至五十一章的經文不同。有時有人推測，對耶路撒冷大破壞者的沉默，是為了謹慎實際的原因，因為先知本身是處於被擄到巴比倫的人中間：

以西結書裏所有的列國神諭，沒有一個是攻擊巴比倫的。由於所有猶大人都在以西結書涉及的這段時間內在巴比倫的手下受苦，所以這一點看來是值得注意的。但不難理解的是，假如以西結在巴比倫王國說預言，而這些神諭得到公眾注意的話，必定會令先知陷入即時和嚴峻的困境。

（McKeating 1993, 121-22）

第二，二十八章25至26節的簡短單元指出耶和華擊敗列國後

著名的附帶結果：

主耶和華這樣說：「我把以色列家從他們所分散到的萬族中招聚回來的時候，我必在他們身上向列國顯為聖，以色列家必在自己的地方，就是賜給我僕人雅各的地。他們必安然居住，建造房屋，栽種葡萄園；我向四圍所有恨惡他們的人施行審判以後，他們必安然居住；人就知道我是耶和華他們的上帝。」

擊敗列國是要提高耶和華的主權。但與那個以上帝為中心的主題並排的，是以色列有機會復興本來的地土。拯救以色列只是一個策略，以顯明耶和華的聖潔，這是以西結傳統裏一個微妙的地方。因此在以色列的仇敵（耶和華的仇敵？）身上的可怕審判，是只對以色列有利。

2. 第三十三至三十七章在以西結傳統裏構成一些最有趣味和最動人的應許。這段經文單元由第三十三章的爭辯開始，這或許反映了被擄的以色列正處於爭辯的環境。以西結書三十四章1至10節繼續對叛逆的審判，隨著對以色列君王作嚴厲的判罪，經文用上「牧人」的比喻。三十四章1至10節的摘要是自高自大的君王使猶大「分散」（被擄）。但到了三十四章11節，審判君王的神諭便轉變成盼望。這一章的餘下部分描繪耶和華願意成為「好牧人」，就是

說，祂是那位憐憫和治理社稷的君王。因此先知對以色列的前景頒布激進的轉變，這轉變是憑耶和華的決心和自我宣告所達成的。這段經文提供一個社會的遠象，而這個遠象也許反映在馬太福音二十五章31至46節耶穌的教導裏，也肯定反映在路加福音十五章3至7節和約翰福音十章1至18節的「好牧人」經文裏。

第三十六章的關注，仍然是未來的新景象，傳統在第22至32節作出一個最令人關注的陳述。在這段經文裏，耶和華應許以色列有煥然一新的未來：

我必從列國中領你們出來，從萬邦中聚集你們，把你們帶回故土。我必用潔淨的水灑在你們身上，你們就潔淨了；我必潔淨你們的一切污穢，使你們遠離所有可憎的像。我必把新心賜給你們，把新靈放在你們裡面；我必從你們的肉體中除去石心，把肉心賜給你們。我必把我的靈放在你們裡面，使你們遵行我的律例，謹守遵行我的典章。你們要住在我賜給你們列祖的地；你們要作我的子民，我要作你們的上帝。（結三十六24~28）

這裏的修辭堅持耶和華有能力為祂的子民作出革新。但令人驚異的是耶和華的新決心，在第22節和32節被塑造成是耶和華明確否認對以色列的關心：

因此，你要對以色列家說：主耶和華這樣說：以色列家啊！我作這事，不是為了你們，而是為了我自己的聖名，就是在你們所去的列邦那裡所褻瀆的，……你們要知道我這樣行，不是為了你們的緣故；以色列家啊！你們要因自己的行為抱愧蒙羞。這是主耶和華的宣告。（結三十六22、32）

在其他傳統裏，尤其是何西阿和耶利米的傳統裏，這種從耶和華而來的新事，是源於耶和華對以色列的憐憫和信實。但不是在這裏！在這裏，新事「不是為你們」，就是說，不是因為耶和華愛以色列。相反，在這個傳統裏，耶和華只關心自己和在列國中的聲譽。因此耶和華的行為只是為了宣揚耶和華——假如這說法成立——也是為了耶和華的虛榮心：

耶和華的行為的最終動機是渴望為自己的「名」平反，其主要的內容看來不是祂要被稱為一位憐憫的、寬恕的或甚至是公義的上帝，而是要被稱為一位有能力的上帝。不錯，在以西結書裏，耶和華確實在某程度上實踐「上帝的私心」。

（Joyce 1989, 103）

以色列蒙拯救是耶和華自我平反的美好附帶結果，但只是附帶結果而已（也見於三十九26~29）。這動機的微妙之處很

重要，因為它顯露在以西結傳統裏，關於以色列未來有一個截然不同的耶典基礎，就是盼望是建基於聖潔而不是愛。

在這部分以西結書，第三段值得注意的經文，是三十七章1至14節，被稱為「枯骨」詩歌的未來異象。在這段經文裏，「平原中的枯骨」隱喻被擄的以色列，對未來沒有前景。在耶和華與耶和華的先知激烈對話後，經文以應許新生命和復興地土的神諭作結：

因此，你要說預言，對他們說：主耶和華這樣說：我的子民哪！我要打開你們的墳墓，把你們從墳墓中領上來，帶你們回以色列地去。我的子民哪！我打開你們的墳墓，把你們從墳墓中領上來的時候，你們就知道我是耶和華。（結三十七12~13）

這個神諭式的重新保證，完全是以上帝為中心。以色列的未來取決於耶和華的新頒布，因為祂有能力賦予生命。經文的修辭力量來自對再進入地土的具體關注和死人復活的圖像的相互影響。重要的是，上帝的宣告在這兩個主題之間游走，以致即使後來基督徒思考「死人復活」時也離不開地土議題裏有形的肉體。這個相互影響肯定聖經對未來的關心是極為與肉體有關的，這個層面使保羅在哥林多前書第十五章詮釋復活時需要有修辭的機敏，而最終導致教會確信「身體復活

和永生」。在以色列的期待裏，地土的舊應許和權利繼續對公元前第六世紀尚沒有地土的人民產生力量。

要注意在三十七章14節，耶和華最終的應許是要藉著靈（氣息）這分上帝的禮物賜下生命。以西結書的信息，是耶和華渴望生命並有能力賜下生命（見三十三11）。但最終，要注意新生命這分禮物是為了宣揚耶和華，藉此建立耶和華自己的聲望和可信：

我要把我的靈放在你們裡面，你們就活過來；我要把你們安頓在你們的土地上，你們就知道我耶和華說了，就必實行。這是主耶和華的宣告。
（結三十七14）

正如費德民（David Noel Freedman）注意到：

耶和華對猶大聖約的委身幾乎完全被祂對聖約的原則所遮蓋。在枯骨平原中，耶和華說祂賦予生命給枯骨不是以致他們可以活著，而是以致他們知道祂是主。耶和華只為祂的名而行動。
（Freedman 1975, 181）

因此，第三十四至三十七章是對以色列未來的強烈應許，是完全考慮到現在可怕處境，並把未來交給耶和華有影響力

的美意。

3. 第三十八至三十九章在以西結的傳統裏是奇特的兩章。這兩章與列國神諭有很多共通點，只是這裏的修辭更為極端，而「仇敵」的身分也不明。結果是，這兩章很有可能顯示以西結傳統轉進天啟方向，以致「仇敵」一詞既有預兆性質，也有宇宙性質，而耶和華的能力以最極端的程度發動，戰勝那個預兆的仇敵，和因而拯救以色列脫離威脅。事實上這個「情節」並不別於列國神諭的「情節」：

a. 仇敵（這裏指歌革）被視為對「我民」殘酷的威脅：

因此，人子啊！你要對歌革說預言：主耶和華這樣說：到那日，我的子民以色列安然居住的時候，你豈不會留意嗎？你必從你的地方，從北方的極處，與許多民族一起而來，都騎著馬，成為一大隊強盛的軍兵。你必上來攻擊我的子民以色列，像密雲遮蓋那地一樣。（結三十八14~16a）

b. 耶和華會行動起來反對那些藐視耶和華和威脅祂子民的仇敵：

我必呼喚刀劍在我的眾山上攻擊歌革，各人的刀劍必攻擊自己的兄弟。這是主耶和華的宣告。我必用瘟疫和血腥懲罰他；我必把暴雨、大冰雹、

火和硫磺降在他和他的軍隊，以及與他在一起的許多民族身上。（結三十八21~22）

c. 耶和華如此顯示力量的意向，是要宣揚耶和華：

我必顯為大、顯為聖，在列國的人眼前顯現自己。這樣，他們就知道我是耶和華。（結三十八23）

我要在我子民以色列中彰顯我的聖名，我必不再讓我的聖名被褻瀆；這樣，列國就知道我是耶和華，是以色列中的聖者。（結三十九7）

d. 耶和華這種自我宣揚所帶來的美好的附帶結果，是以色列的福祉：

因此，主耶和華這樣說：現在我要使雅各被擄的歸回；我要憐憫以色列全家，又為我的聖名大發熱心。他們在自己的土地上安然居住、無人驚嚇的時候，就要擔當自己的羞辱和向我所犯一切不忠的罪；我把他們從萬族中領回來，從仇敵之地召回來的時候，我必在他們身上向列國顯為聖。（結三十九25~27）

耶和華被高舉和以色列的福祉緊密相連。耶和華不能被宣揚，除非以色列被拯救；以色列沒有盼望，除非盼望來自得到高舉的耶和華。

普遍認為「歌革和瑪各」不可能識別為歷史上的仇敵，這個主張導致無盡詮釋上的猜測。因著擊敗歌革的模式和隨後以色列被拯救，並非與耶和華在耶利米書裏對待巴比倫的方法有分別，歌革和瑪各是巴比倫的祕密代號並非不可能的：

那麼，有甚麼比歌革地作為巴比倫的密碼，和預言歌革的毀滅是暗指巴比倫君權轉移更有可能呢？（McKeating 1993, 122）

因此最極端的修辭對應著最極端的仇敵，預期耶和華以最極端的釋放使以色列得福祉。整個富有以西結特色的戲劇性發展，是為了耶和華自身的利益：

你要準備好，你和那聚集到你那裡的各隊都要準備好；你要作他們的大帥。（結三十八7）

4. 最後一篇相當長篇關於盼望的經文單元，是以西結書第四十至四十八章，這是一個關於聖殿復興和耶和華重新在以色列耶路撒冷聖殿臨在的異象。因此重建後的聖

殿——由以西結想像並最終由哈該和撒迦利亞執行——是在以賽亞和耶利米的傳統裏表達過的、關於失落和返回的關鍵異象。這個聖殿異象由祭司專家仔細提出，因此是有真實基礎而投射出未來的異象。這個異象的特徵是在建築上非常精細，這種慎重往往與祭司精密地注意獻祭細節的敏感度有關。

我們可以提出，在這帶著應許、即將來臨，並以祭司方式復興的異象，可以察見這段經文有兩個重點。第一，在四十三章1至5節，耶和華的榮光返回耶路撒冷，並住在祭司傳統所預想的、新潔淨的聖殿裏：

以後，他領我到朝東的門去。看哪！以色列上帝的榮耀從東面而來；他的聲音好像洪水的聲音，大地因他的榮耀而發光。我所見的異象，好像我在他來毀滅那城的時候所見的異象一樣，又像我在迦巴魯河邊所見的異象一般，我就俯伏在地上。耶和華的榮耀，從朝東的門進入殿中。靈把我提起來，領我進了內院。我看見耶和華的榮耀充滿了殿。

若要耶和華榮光得以回歸——這是祭司盼望的要點——便要藉著小心重整祭祀生活而獲得，就是靠第四十至四十二章和第四十五章一系列規條和有條理的實行。這個重獲上帝臨

在的祭司性異象，明顯是強烈受到過去的知識和記憶教導，以致更新的聖殿是對過去的重要延續。在四十三章1至5節，耶和華的榮光戲劇性地返回——四十四章1至3節所說現在永久停留在聖殿的榮光——成為第九至十章耶和華的榮光離開後的逆轉。因此對於祭司的範疇來說，耶和華至大的懲罰，就是「不臨在」；而對於祭司的範疇來說，解除危機的最徹底方法是恢復祭祀的臨在。

此外，上帝重新臨在，是由正好與以西結傳統結盟的祭司所管理。因此上帝重新臨在的管理者和保證人便是「撒督的子孫」（四十三15～四十四31），他們在這裏與作低級祭司的利未人（四十四9～14）成為對比。克羅斯提出這段經文連同其他經文，反映被擄期間和被擄後的以色列中，各個祭司群體之間出現了深層的競爭（Cross 1973, 195-215）。此外，在第四十四章反映的這種張力，也許闡明了耶利米和以西結的傳統在修辭風格和神學觀點上的對比。雖然耶利米書中審判和盼望同時出現，但他接近以利未傳統作為基礎的申典觀點，反之以西結書接近利未記的祭司項目並把焦點集中在亞倫的祭司身分。因此經文作出最重要的神學宣稱的同時也是一項辯護，是個競爭強烈的場所，所關心的不只是神學真理，也是社會權力。

以西結所見證的祭司傳統把所有賭注下在聖殿上。這一點在第四十七章生命之河從「殿的門檻下」流出（四十七1）時尤其明顯。明顯地在祭司的想像裏，創世記二章10至

14節從伊甸流出的河現在被重新置於一個禮儀處境，好確保所期待的聖殿不單有耶和華的臨在，也確保把生命的支持給予所有受造物。因此，以西結傳統對聖殿持守一個非常高的觀點，把聖殿作為新創造的中心。

聖殿本身在以西結傳統裏是新事物的起點。但構成傳統的祭司，明白聖殿並非抽離地理和政治；相反，聖殿是重新獲得和進入地土的起點。因此復興異象的第二個重點出現在四十七章13節：

主耶和華這樣說：「你們按著以色列十二支派分地為業，要照著這些地界：約瑟要得雙份。」

這個構思與約書亞記第十三至十九章的構思平行，以致這個傳統為舊有的地土應許想像出一個重新的調動，以逐個支派的方式，在被擄完結時重新分配地土。雖然重建聖殿和重新分配地土都屬異象，但同樣具體地重要。史蒂文森（Stevenson）在她的重要研究裏注意到，以西結的「領土修辭」是針對社會實況，目的是重新安排領土、社會權力和社會權威等事情，以致所有事情都按公義和人道的社會秩序：

重新恢復涉及重新生效、重新返回、重新建造、重新製造、重新開始、重新修補、重新形塑——

使某些東西回復舊觀。但修辭學者所看到的不是重新恢復或重新形塑，而是轉化。在這個修辭學者的眼裏完全沒有懷舊之情。以西結書的意識形態的目標不是重新恢復舊事，而是要轉化成為新事。這卷書的能力在於可以創造一個新世界……

關於祭司對重整以色列社會的異象，當中值得注意的地方，是內部權力的平衡，和對社會所有成員福祉的關注。祭司是那些管理神聖場所的人，這是真的；祭司不擁有地土，這也是真的。我認為這個事實很特別。與控制聖殿和地土的王室有所不同的是，這個社會計劃製造了權力平衡。恰好祭司的存在、其生存和生計，是依賴那些擁有地土的人的供應。這個制度的特色是公義，是一個重新組織的社會，以致所有人都足夠。沒有人被放逐，也沒有人被貪婪的中央政府惡待。

（Stevenson 1996, 149, 158）

第四十至四十八章的復興計劃，在以西結書的最終肯定中達到高潮，就是展望重遊聖殿，它現今適合作為耶和華的居所了，又展望踏上重新分配的地土：

從此以後，這城的名字要稱為「耶和華的所在」。（結四十八35b）

曾被遺棄的聖城和聖殿現在成為神聖的地方，是個讓神聖的上帝在列國前得平反的合適居所，是受回歸聖民歡迎的居所。因此審判和盼望這齣大型戲劇在以西結書裏在強大、奉上帝為中心的期待中達到高潮。審判和終結的上帝，是那位復興和永久安居在秩序井然的民中間的上帝，祂現在完全處於平靜：

當以西結嚴苛時，以乎是無情的；當他仁慈時，慈眉善目。當他盛怒迸發，便宣告自己國家的醜陋和可惡；但突然間，他恢復憐憫，然後萬事和萬民都流露著光彩和平靜。

他游走於罪惡的羞辱與拯救的偉大之間——對於他，沒有中間。以西結就是一個偏激的人……

極大的罪必須配以上帝極大的拯救。在這裏，以西結與耶利米不同，耶利米相信悔改帶來拯救，以西結卻相信拯救來自悔改以外的。猶太人被拯救，不是因為他們配得，而是因為上帝決定施恩。（Wiesel 1987, 167-68, 183-84）

最後，我會集中注意一段特別重要，卻又不時被誤解的經文。以西結書第十八章要求失敗的以色列悔改和回轉順服妥拉。我們要注意這一章的設計，是用一句諺語開始，而這句諺語馬上就被反駁（十八2~3），並在結束時保證

耶和華喜悅生命而不是死亡（32節）。這段經文往往被誤解，因為第2節所反駁的民間諺語，似乎暗示是個人因叛逆而受苦，而不是群體因個人叛逆而受苦，所以經文被看作是主張個人道德主義。這種理解是錯誤的，因為這種理解把經文變成一個普遍道德原則，但事實上經文必須在其位置和牧養的語境下理解：

我們多麼容易看到以西結書第十八章——描述三個人的那段——被誤解為「個人責任」的論點。然而，當以西結確實否定目前的災禍是上一代人犯罪的懲罰時，他在這裏所關心的，不是當代個人的道德自主性。他視律法領域裏的「個人責任」這個一般原則為理所當然（並用於他所考慮的三個假設案例裏），但卻沒有考慮耶和華把個人從其當代人中分離出來審判的可能性。這是因為正在爭論的問題是個不同的問題，也就是，「為甚麼出現這個不可避免的社會的、國家的危機？」

以西結書十八章1至20節所關心的群體本質，學者仍未十分認真地處理。（Joyce 1989, 46）

當經文按照其位置和牧養的處境下去理解，就會有十分不同的意思。經文的主體由三代人所構成：

第一代的義人（5～9節）

第二代的惡人（10～13節）

第三代的義人（14～18節）

在每個情況下，每一代人的結局和裁決都在於對妥拉的持守，包括（a）避免偶像崇拜並單單事奉耶和華，（b）性方面的順服和（c）經濟方面的順服。這三代人很可能不是理論上的情況，而是依次指（a）好君王約西亞（王下二十三25），（b）惡君王約雅敬（王下二十三36～37）和（c）第三位君王約雅斤（王下二十四8～12）。就是說，裁決仍處於那被擄的第三個君王，就是被擄群體的領袖和被以西結傳統使用作為年表基礎的君王（結一2）。因此以西結書第十八章那段經文很可能是涉及第三代人——就是由約雅斤所領導的被擄一代——的結局和神學裁決。

這段經文所宣布的好消息，是這第三代可以在（a）耶和華的主權、（b）性方面和（c）經濟方面這三個重要的範圍切實悔改和順服。經文確信被擄的一代不需要受約雅敬那上一代的罪的奴役，而是在悔改和新的順服中不受約束地重新開始；這個相同的悔改主題是被擄申典編者的一個特徵，正如在申命記四章29至31節、三十章1至10節，也反映在以賽亞書五十五章6至9節和耶利米書二十九章10至14節。

我們要注意的是，正如拉普斯萊（Jacqueline Lapsley）

清楚建構，這個嚴厲的悔改呼召屬於以西結傳統裏一個特別的論點（Lapsley 2000）。同樣清楚的是，在這卷書的後半部分，正如拉普斯萊展示的，呼籲以色列悔改對以色列的未來並不構成足夠的基礎，因為悔改的程度並不充足。因此以西結書的後半部分超越第十八章提及的所需條件，而進到耶和華表明自己的決心才是以色列未來的基礎。未來的應許是單方面和無條件的；耶和華不再等待以色列的悔改。相反，把意想不到的恩典賜予以色列，是源於和出於耶和華對自我關注：

我要使我的大名顯為聖，這名在列邦中已經被褻瀆了，是你們在他們中間所褻瀆的。我在你們身上向他們顯為聖的時候，他們就知道我是耶和華。這是主耶和華的宣告。我必從列國中領你們出來，從萬邦中聚集你們，把你們帶回故土。我必用潔淨的水灑在你們身上，你們就潔淨了；我必潔淨你們的一切污穢，使你們遠離所有可憎的像。我必把新心賜給你們，把新靈放在你們裡面；我必從你們的肉體中除去石心，把肉心賜給你們。我必把我的靈放在你們裡面，使你們遵行我的律例，謹守遵行我的典章。你們要住在我賜給你們列祖的地；你們要作我的子民，我要作你們的上帝。」（結三十六23~28）

以西結書是在古代耶路撒冷失敗的危機和嶄新的前景上，所作的高度反省。依祭司看，失敗是源於禮儀上的玷污。未來是建立在聖潔上帝的旨意裏，祂臨在復興的以色列中，祂的至高無上的旨意創造條件，使更新了的臨在變得可能。以西結的傳統一板一眼的延續下去，耶和華沒有表現許多寬宏大量或親切感。在這個傳統裏，以色列得到更新是非常肯定的，因為這完全是源於耶和華的自我關注。在耶和華刻意徹底關注、統治和臨在於以色列裏，以色列就是受惠者。

17 小先知書（一）

後 先知書的第四卷書是十二小先知書，放在以賽亞書、耶利米書和以西結書之後。這四卷書合起來正好跟四卷前先知書（約書亞記、士師記、撒母耳記、列王紀）互相對照。最後一卷正典先知書，是把十二卷毫無關係的較短篇先知文集組合起來，未加任何解釋。（這十二卷書在傳統上稱為「小」先知書，只是因為這些有先知名字的書卷，相對於以賽亞、耶利米和以西結這些「大先知」來說篇幅較短。我們要知道「小」不代表不重要或重要性較小。）這卷書是把十二卷有名字的先知「書」合而為一，使它的性質跟以賽亞書、耶利米書和以西結書非常不同。但我們已看過，即使大先知書本身，也是在動態的解釋過程中集合起來的材料文集和子集，當中整卷書完整形態的神學意向也未必完全清楚。因此，這最終卷書的零碎程度，並不與之前的以賽亞書、耶利米書和以西結書這三個相當複雜的傳統完全不同。

透過綜覽這卷書及其十二個組成部分，我們可以觀察到

在當前的討論裏，有兩個處理此材料的進路，就是歷史鑑別和從正典式的進路，我們會逐一端詳。

歷史鑑別進路長期主導詮釋的討論，並將十二卷書獨立處理，不考慮它們之間的文學處境。正如歷史鑑別學處理其他書卷一樣，這個進路是要識別書卷的社會歷史處境，並追索書卷成為最終形式的編輯過程。當我們概述歷史鑑別研究的共識時，就可以看到在十二小先知書裏，可以識別出三組每組三卷的書卷，這三組書卷分別放在三個獨特卻可靠的歷史處境下：

1. 何西阿書、阿摩司書和彌迦書處於公元前第八世紀，因此是以賽亞「大」先知書的「小」夥伴。這部文學的處境定位，是亞述帝國的霸權先後威脅北國以色列和南國猶大。這三位先知連同以賽亞，嘗試把亞述的威脅跟耶和華的聖裁連繫起來，祂的審判源於兩國群體內部出現的扭曲，這個被理解為叛逆聖約的內部扭曲，以不同的形式出現：宗教、政治和經濟。這些先知的想像力代表了先知傳統的能力，就是把內部扭曲和外來威脅連繫於控告和判決，這兩者都在耶和華堅持不懈的統治下結合起來。

2. 那鴻書、哈巴谷書和西番雅書的處境是公元前第七世紀末，因此是耶利米「大」先知書的「小」夥伴。這些書卷的處境定位是亞述霸權減弱，巴比倫帝國迫在眉睫，王室領導拙劣，導致耶路撒冷全面混亂，人們普遍漠視猶大身為耶和華聖約之民的要求。在這三位先知裏，西番雅

守住最多第八世紀先知的傳統路線。那鴻書拼命糾纏於亞述帝國的君權轉移和毀滅，哈巴谷書則處理神義論這個新興問題。三卷書全專注於「崛起與沒落」的大變動，並以耶和華——那位用隱秘方式統治列國和猶大的上帝——來解釋那個變動。

3. 哈該書、撒迦利亞書和瑪拉基書組成第三組書卷，是緊接耶利米書第三十至三十一章、以西結書第四十至四十八章和以賽亞書第四十至五十五章這些被擄時期的先知應許。這些被擄時期的強烈期待很快便轉變成世俗現實的「小事」，這涉及公元前第六世紀末波斯霸權開始時，在古列和後來大利烏的領導下的復興地土（見亞四10）。這裏的文學處境定位是新而良好的波斯帝國政策，與巴比倫政策不同的是，這個政策容許恢復一些地方宗教和政治傳統，當然是要在帝國全面的「庇護」下進行。哈該書和撒迦利亞書顯然是屬於公元前520至516年第一波重建聖殿的年代，而瑪拉基書則屬於較遲出現和反映猶大群體的不安，因為猶大失去了敏銳的神學觸覺和意向。在波斯的懷柔管治下，猶太教的議題是如何頒布具體和象徵的生活模式，使可以維繫耶和華聖約子民的獨特身分：

但是要以被擄的觀點作神學闡述，就要對上帝子民的性質作截然不同的假設，這假設或許對於少數派傳統以外的現代基督教神學家是陌生的。

從「第四世界」的觀點來看，這種「世界」（及其不潔淨的威脅）與「真正的團契」或「餘民」之間的衝突，是存活所必需的。（D. Smith 1989, 197）

4. 從這三組每組三卷的書卷裏，我們清楚看到，「十二」大致上按年代順序編排。關於我們提過的九卷書，何西阿書、阿摩司書和彌迦書是屬於公元前第八世紀，那鴻書、哈巴谷書和西番雅書是來自公元前第七世紀，而哈該書、撒迦利亞書和瑪拉基書是來自公元前第五世紀。

當然，這個分析使三卷書在這裏無法歸類：

1. 約珥書無疑是「十二」裏最神祕的一卷書，也許是整部舊約正典裏最難解的一卷書。

2. 俄巴底亞書是對耶利米書一段經文的重申。書卷內的資料本身似乎最適合置於公元前第五世紀、猶大和以東人有劇烈張力的時間。

3. 約拿書的獨特之處，是「十二」裏唯一的敘述體。稍後我們會討論這三卷書，但我們將會看到，評鑑性共識並沒有在詮釋它們上給我們很大幫助。

第二個處理「十二」較近期的進路是正典的進路。在

歷史鑑別分析盡力之後，學術研究便轉而探討經文的最終形式，也探討把看似不相關的十二卷書整理成較大的和有意向整體的安排。我懷疑這種詮釋方法只在起步階段，並迄今只得到一些概括的理解和調查線索。材料本身有點難處理，也不容易得出較大規模的詮釋模式。蔡爾茲曾考慮過「十二」裏每卷的「正典形態」，但以「十二」作為一個正典單元的分析，他並沒有走得太遠（Childs 1979, 373-498）。較進取的研究是豪斯和納格斯基的研究（House 1990; Nogalski 1993）。

豪斯提出能清楚看到「十二」的模式，是圍繞著三個神學主題而成：罪、懲罰和復興。

若仔細分析「十二」，就可以發現小先知書在排列位置上有一些明確的模式。書卷以現時的次序排列，似乎是要突出先知信息的重點。事實上，「十二」的結構方式展示了以色列和列國的罪、罪所帶來的懲罰和他們脫離罪而得復興。這三個重點代表先知文體內容的中心。（House 1990, 68）

他進一步發展這個系統，把「十二」裏每卷書確定為其中一個主題：

表一：「十二」的結構

何西阿書	
約珥書	
阿摩司書	
俄巴底亞書	罪：聖約的和宇宙的
約拿書	
彌迦書	
那鴻書	
哈巴谷書	懲罰：聖約的和宇宙的
西番雅書	
哈該書	
撒迦利亞書	復興：聖約的和宇宙的
瑪拉基書	
(House 1990, 72)	

此外，豪斯跟隨弗萊（Northrop Frye 2000, 207-9），提出「喜劇的行動」以「U形」的方式敘述，就是先下降到底部，在底部暫停，然後上升至新的福祉。他提出「十二」有以下的「喜劇的情節」：

1. 下降路徑導論：何西阿書和約珥書

2. 情節難題的複雜性：阿摩司書、俄巴底亞書、約拿書和彌迦書
3. 「十二」的轉折點：那鴻書和哈巴谷書
4. 高潮和下降行動：西番雅書
5. 情節的決議（結局）：哈該書、撒迦利亞書和瑪拉基書

(House 1990, 124-62)

我認為豪斯的建議太簡要，經不起對經文的仔細驗證。即或他的分析站得住腳，但明顯地異議然後決議的模式並不與我們在以賽亞書、耶利米書和以西結書看到的失敗和盼望的模式不同。或再一次，正如克萊門特斯所建議的：

以這樣的方式，我們至少可以理解加諸正典先知文集的特別模式的價值和意義，以致淪陷和災禍的警告之後，總是盼望和復興的應許……我們必須視先知書為一部包括不同文集的搜集，而最終正典先知文集的結果，形成了一個可辨認的整體，而這個整體並不完全跟五經不同。正如五經是由各個來源和文集組成，前先知書和後先知書也一樣，是由各個受默示的個體所保存下來的不同預言，組成一個在主題上一致的整體。這個整體是以以色列的死亡與重生為中心，並在神學

上解釋為上帝的審判和拯救的行為。(Clements 1977, 49-53)

然而豪斯最主要的貢獻，可能是他教導我們在關於「十二」卷的事上，問了不同性質的問題。那個問題表現了對「十二」裏的每卷書有歷史鑑別的理解，但另一方面承認傳統形成的過程把這幾卷相當獨特的書卷變換成較為一致的陳述。無疑那個一致的陳述是要述說關於以色列和關於耶和華的主要神學確信，就是在耶和華統治的世界裏，審判出現在歷史的進程裏，但審判只是結局的前奏，還有待審判後的福祉。藉著有特定位置的先知傳統成為群體不斷返回的標準陳述，我們開始看到這種研究的收獲。

另一個對「十二」的正典形式的重要研究，是由納格斯基所做的。經納格斯基詳細閱讀後，發現了把這些書卷拼湊起來的「標語」系統。即是這段經文的某個用語鄰接那段經文的相同用語，好使經文緊接起來。納格斯基的研究讓他探索到 (a) 文集的申典編輯 (這與 House 所識別出的重要主題吻合) 和 (b) 在創建正典一致性的過程中，有一個超越申典神學的大篇幅編輯。問題的當前情形已在納格斯基和斯威尼 (Marvin Sweeney) 所編的書中充分概述 (Nogalski and Sweeney 2000)。我認為這是一個可喜得很的詮釋冒險。同時要知道對十二小先知書文集的正典形態的研究只屬起步，也是很重要的。此刻我們有的，在極大

程度上，只是建議性的猜測，並未獲學術界的接受，也沒有共識。雖然讀者應該注意該新興的學術觀點，但我相信這樣的觀點過於短暫，以至未能在本書詳細探討。因此我會在簡論十二小先知書時，回顧以往歷史鑑別分析的主要成果；同時也會注意在探索歷史性情況後，仍必須留意這些作品如何從事有意圖的神學再詮釋。藉著那個過程，一些最初是特殊的事情被變換成信仰群體視為神的心意和目的標準陳述。

1. 何西阿書

何西阿書為十二小先知書的第一卷。這卷書宣告棄約後首度的控告和判決，為「十二」的神學主題提供了重點。何西阿書顯然是來自公元前第八世紀北國先知的言行（R. Wilson 1980, 225-31）。我們不清楚先知作品的成書年分，但作品顯然跟亞述的崛起和持續威脅北國有關。威爾遜認為何西阿是北國先知之一，其紮根的聖約傳統可追溯至摩西，也許滲進了後來成為申典傳統的元素。棄約這個重點使先知說出「先知訴訟」的特殊神諭，控告以色列並宣告上帝對以色列的審判（Westermann 1967）。因此，一個明顯的例子出現在何西阿書四章1至3節：

1節a——提出訴訟：

以色列人哪！你們要聽耶和華的話。

耶和華要與這地的居民爭辯，

1節b至2節 —— 控告：

因為在這地上沒有誠實，沒有慈愛，

也沒有認識上帝的知識；

只有起假誓、撒謊、殘殺、

偷盜、姦淫、

行強暴，以至流人血事件相繼而來。

3節 —— 判決

因此，這地必悲哀，

地上所有的居民、

田野的走獸、

空中的飛鳥都必衰微、

枯萎，連海裡的魚也要滅亡。

詩歌所作大膽的論據，是說違背妥拉誡命 —— 藉此暗示十誡 —— 會導致上帝的審判，在這裏上帝以旱災來毀滅創造。就是在第八世紀這個最經常重複出現的先知講話形式所堅持的，世界在聖約上協調一致，並必須對聖約的主作出回應。何西阿書能以最富想像力的形式，用偏激的意象和大膽的隱喻，以無窮的詩歌變化來述說那個主題要點。雖然四章1至3節以陳述旱災作為上帝的審判，但審判較有可能是「歷

史性的」，在這個情況下不用說是亞述入侵和征服的威脅，就是以賽亞書十章5節，是耶和華因為聖約被破壞而有的審判行為（見何十6）。

何西阿書通常被分為兩個不相等的部分，就是第一至三章和第四至十四章。較長的第二部分（四～十四章）充滿了先知訴訟。第一部分，就是第一至三章，以離婚和再婚而著名，就是說，不忠與忠誠和棄約的危機與更新的聖約。第一章的主旨是報告先知的個人經歷，而第三章的主旨是先知第一人稱的見證。雖然當中的細節遭到懷疑，但經文清晰地表示何西阿大膽的神學陳述，是深深植根於先知個人經驗的關係破裂和重建，作為啟示上帝的性情和意向。

無論個人經歷和先知宣告之間的關係如何，第二章是舊約聖約神學裏最重要的陳述。第2至13節描述因著以色列向耶和華棄約而導致被拋棄和離異。以色列不忠的主題，記錄了丈夫（耶和華）、情人（巴力）和妻子（以色列）的三角關係，當中以色列為了與情人巴力同居而背棄了丈夫耶和華。以色列的背約引起耶和華的憤怒和使關係完全結束。（這個主題並非與我們在結十六、二十和三十三章所看到的不同。）

何西阿的陳述所不同的地方是在接續何西阿書二章2至13節之後，是第14至32節一段非常令人驚訝的經文，內容是關於受了傷和被棄的丈夫耶和華「重新追求」以色列和與她重修舊好，這段新婚姻使地土重新興旺（21～23

節)。再婚這個大膽的主題，有如新婚盟——耶和華「求愛」的結果——般寫實：

我必聘你永遠歸我，以公義、正直、忠信和憐憫
聘你歸我。我必以信實聘你歸我；這樣，你就必
認識耶和華。（何二19~20）

離婚（2~13節）和再婚（14~23節）的報告涉及破裂和重建聖約。柯賴斯（David Clines）指出整首詩的兩部分如何設計成對稱和相稱（1998）。關於這首令人驚嘆的詩作，有兩個觀察值得注意。第一，何西阿似乎把以色列奉巴力為「繁殖神」，以致在宗教祭祀上對耶和華的不忠視為以色列不斷重犯的罪。倘若這是事實，那麼值得注意的是，何西阿書的詩歌利用「繁殖」的修辭（16~18、21~23節），以便抵抗巴力的誘惑。因此重點是「繁殖宗教」——亦即欣賞隨創造而來的「新生命的精華」——原則上不是壞的；只是耶和華才是那可靠大能，讓生命繁衍之神，而不是巴力（Harrelson 1969）。換言之，何西阿的傳統正正是用巴力宗教的修辭抵抗巴力宗教，並宣稱「生命的力量」只由創造者耶和華賦予，祂也是那位我們必須順服的妥拉的上帝。值得注意的是，何西阿把聖約信仰的莊嚴，以最親密的忠誠關係的範疇呈現出來。

現在一般認為何西阿先知開首的幾句話（那是我們無法

直接得到的），成為持續調整過程中不斷反省和擴充的一篇「經文」。我們可以在何西阿書的傳統形成過程裏識別出兩個典型的調動。第一個調動，何西阿書的傳統是朝向北國末後日子北面的宗教政治危機。但顯然這些北國的材料，到了亞述在公元前721年亡了撒瑪利亞王國後，被倖存的猶大採用，而且大得幫助。因此例如二章7節，就是承認北國的滅亡但期待南國得以延續：

她要追趕她那些愛人，
 卻追不上；
 要尋找他們，
 卻找不著。
 她就說：我要回去，
 回到前夫那裡，
 因為從前比現在好得多了。

在其他經文，猶大是與以色列一起叛逆、受審判和受懲罰的，在某種程度上跟第八世紀何西阿的視野無異。因此持續的傳統發現（和促使）他給北國以色列的話也與猶大國有關：

以色列的驕傲當面指證自己，
 以色列和以法蓮因自己的罪孽跌倒，

猶大也與他們一同跌倒。

(何五5)

以色列忘記了造他的主，

建造了很多宮殿；

猶大也增添了很多堅固城。

我卻要降火在他的眾城中，

吞滅他的堡壘。

(何八14；見六4，十11，十二2)

在六章11節，提及猶大此點看來是編輯後來的意思，好讓編輯過程更見超然。因此我們可以看到這個傳統如何發展，就是讓先知和講話的記錄與新出現的危機處於同一個時代。

第二個調動——不知是否跟這位第八世紀的先知直接有關——就是以色列對耶和華作出難以忍受的背棄而導致的審判毀滅性信息，是透過審判後對以色列未來的保證來對應、回應和消解。這位第八世紀的先知未必沒有這種期待。無論如何，說整卷何西阿書是超越了審判的巨禍，而確保以色列的存活和福祉，是錯不了的。正如我們所見，二章14至23節回應了二章2至13節。我們不清楚下半首詩是否出自這位第八世紀的先知；但相當清楚的是，在經文的最終形式裏，給以色列最後的話是復興的福祉。

第二，請注意十四章4至7節最後保證性神諭（接著的

十四8~9只是編輯文士的「編修署名」而已）：

我必醫治他們背道的病，
甘心樂意愛他們，
因為我的怒氣已經遠離他們了。
我對以色列要像甘露，
他必像百合花開放；
他要扎根，如黎巴嫩的香柏樹。
他的幼枝必伸展，
他的榮美要像橄欖樹，
他的香氣必如黎巴嫩的香柏樹。
他們必再住在我的蔭下，
使五穀生長。
他們必發旺像葡萄樹，
他們的名聲要像黎巴嫩的酒。
（何十四4~7）

耶和華是「醫治者」的主題，在何西阿書裏已為人所知（六2）。但在這段經文裏，所期待的醫治是耶和華子民所受的一切苦難和審判，得到從上而來的徹底清除。此外，宣告醫治的意象本身使用了繁殖的修辭，例如「茂盛、根、枝條」等等。我們可以視何西阿書這個最終的肯定，是一個典型的編輯行為，就如我們在以賽亞書、耶利米書和以西結書所看

到的。這個先知文集被塑造成信仰群體在離鄉背井的危機裏打滾。雖然復興的主題在「十二」較後的部分變得強烈，但傳統形成的過程並不能不解決十二小先知書的最初部分。

最後，要注意十一章1至9節，這段經文是整個先知文學裏最值得注意的神諭。這個神諭有三部分：

1. 第1至4節的主題是父母細心對待孩子，回顧耶和華對以色列起初的慈愛。

2. 第5至7節表達耶和華對頑抗的以色列極度憤慨，和以耶和華決心讓以色列被刀劍蹂躪，作為極度叛逆應有的懲罰。

3. 但另一方面有令人費解的修辭調動，就像二章13節和二章14節之間的轉折一樣，耶和華好像倒戈相向，脫離第5至7節的憤怒：

以法蓮啊，我怎能捨棄你！

以色列啊，我怎能把你交出來！

我怎能對你如同押瑪，

待你好像洗扁呢！

我的心腸翻轉，

我的憐憫發動。

我必不讓我的烈怒發作，

必不再毀滅以法蓮；

因為我是上帝，不是世人；

我是你們中間的聖者，
必不會含怒而來。

（何十一8~9）

耶和華好像藉著詩人的勇氣，深入觸及自己的情感。因此詩人敢說，耶和華顯示強烈的熱情和對以色列強烈的憐憫，抵消之前在第5至7節宣告的毀滅。在這段經文裏，快要臨到以色列的合理懲罰被否決了；上帝這個決定與十四章4至7節毀滅後的醫治有所不同，而且更加激進。在這裏，毀滅被轉移。此外毀滅被轉移的理由是耶和華對自己的理解。耶和華不像「世人」以憤怒作回應；相反，耶和華是「上帝」。更進一步地，耶和華是「以色列的聖者」，上帝聖潔的特性在對以色列的忠誠上可以完全得到證明。耶和華對自己的理解是以色列福祉的基礎，即使當以色列沒有給予耶和華應有的對待。因此，何西阿的詩歌傳統觸到詩歌的、修辭的、情感的深度，超越任何簡單的叛逆懲罰或其他相等物的公式。我們無法探索這種深刻的理解是如何產生；何西阿的傳統的確揭示了耶和華深深的恩典，這恩典是來自耶和華自己，但說到以色列，以色列卻走在反抗的道路上，飽受變幻莫測的歷史危機。難怪在源遠流長的傳統形成過程裏，何西阿的記憶特別觸目，並且單與猶太教離鄉別井和失敗這重複出現的真實相關。傳統在最終形式裏並不否認這個失敗，也不否認失敗的理由是由於以色列的不忠。

但傳統不容這個失敗去決定一切。這個結論可能是編輯上的工夫，跟先知的個人經驗相去甚遠。然而，當這位苦惱的先知領受這個授命時，我們還是容易看到傳統是建基在他親身經歷的苦難之中：

耶和華對我說：「你再去愛一個婦人，這婦人是
為情人所愛。」 (何三1a)

那個親歷其境的陳述立刻變為耶和華的啟示：

就像耶和華愛以色列人，雖然他們轉去跟隨別
神，喜愛葡萄餅。 (何三1b)

這種詩歌式的表達貼近不忠的生活真實；此外，這種修辭使耶和華在以色列看似無止境地不忠的生命變得可能。先知的話表明這種不忠確實就是以色列的特性……但最終並不如此。

2. 約珥書

約珥書，就是「十二」裏的第二卷書，是極為神祕的一卷。不論對先知約珥或是書卷的歷史處境，我們都一無所知。約珥書明顯引用較舊的文本，因此習慣上會把這卷書視為屬於遲至波斯時期的作品。但任何歷史鑑別的判斷，

都僅屬於推測而已。

這卷書分為兩部分。第一至二章是關於一些意義深遠的歷史或「自然」危機。（請留意希伯來聖經第二章的結束是在第28節；而希伯來聖經的第三章1節等於英文聖經的第二章28節，而英文聖經的第三章1節是希伯來聖經的四章1節。本書是按英譯本聖經的章節。（編按：中文聖經的章節跟英文聖經相同））詩歌刻劃以色列遭受某些極大的衝擊，使群體落入重大的危機和引發強烈的恐懼（一2～二11）。那個巨大的「侵略」就是蝗蟲季節。但危害農業界的蝗蟲季節——可能真的在他們中間發生過——成為一個基礎，讓詩人以誇張的手法形容群體活在深切的軍事威脅下：

修辭正在加速；聲音轉至最強、最大。那聽見的人都顫抖，他們聽到警報的聲音。我們走向黑暗的日子，是極其漆黑。又當小隊逐漸增加速度和鮮明度時，我們開始看到，透過彌漫的漆黑，復仇和尖銳，我們開始看到，透過彌漫的漆黑，復仇的軍隊……

這是閃電戰的描述，儘管只是蝗蟲……

蝗蟲的侵襲對近年的歷史並沒有急切性，也沒有直接威脅到未來。但對現代讀者來說，蝗蟲大軍仍然較人類軍隊更駭人，因為結合了科幻小說恐怖電影的各種情節，包括加大碼的蟲蹂躪我們的莊稼，

把我們所有人搗成粉碎，以及典型的恐怖襲擊，而事實上這是有可能發生的，當這些最小的生物合我們的用途時，就是我們生活在其中的、蹂躪其上的、數以百萬計地毀滅的生物，但當審判終於發生時——而畢竟，那就是這首詩要說的——就會在馬鞍上（有騎兵的外貌），而我們就會成為那些逃避烈焰吞噬的人。（H. Shapiro 1987, 202-4）

蝗蟲的修辭——在這裏帶有傳奇色彩——漸漸變為軍隊的侵襲。但對警覺的讀者來說，這個危險無論是來自蝗蟲還是軍隊，都只是使人敬畏的「耶和華的日子」的某一時刻，到那時耶和華在世界上和耶和華的民身上行使強烈的主權：

哀哉那日！

因為耶和華的日子臨近了；

那日來到，好像毀滅從全能者臨到一樣。

（珥一15，黑體為作者所加）

你們要在錫安吹號，

並在我的聖山發出警訊，

讓國中所有的居民都戰慄，

因為耶和華的日子快到，必然臨近了。

（珥二1，黑體為作者所加）

耶和華在他的軍隊前頭發出聲音；
 他的隊伍極大，
 成就他話語的，是強盛的人。
 耶和華的日子偉大，
 非常可畏，誰能忍受得住呢？

（珥二11，黑體為作者所加）

因此詩歌把活生生的公共事實和耶和華——使萬人處於危險的上帝——的統治作出特有的連繫。群體無依無靠，唯一合適的回應是公開憂傷，直到死亡的憂傷：

牲畜發出哀鳴，
 牛群到處流蕩，
 因為沒有草場給牠們，
 羊群也同樣受苦。

（珥一18）

祭司啊！你們要腰束麻布，並且痛哭。
 在祭壇侍候的啊！你們要哀號。

（珥一13a）

到了二章11節第三次提起耶和華的日子時，詩歌轉到請求悔改的回應（二12~17）：

耶和華說：「現在雖然如此，
你們仍要全心全意，以禁食、哭泣、哀號，
歸向我。」
你們要撕裂你們的心腸，不要撕裂你們的衣服。

（珥二12~13a）

詩人為了提供悔改的基礎，提出以色列不朽的確信，就是引出埃及記三十四章6節關於耶和華的寬大：

並要歸向耶和華你們的上帝，
因為他有恩典有憐憫，
不輕易發怒，並且有豐盛的慈愛，
隨時轉意不降災禍。

（珥二13b）

就是說，悔改不是由恐懼所推動，而是基於安慰和信心。我們自然可推論出悔改可以使威脅結束。

然後在二章18節，詩歌再次轉向，現在耶和華對地土和人民都有憐憫，祂會終止威脅，並會使地土回復生產力（穀物、酒、油）和使人民得到安康。這個確信的頂點是重申和重新承認耶和華的主權：

這樣，你們必知道我是在以色列中間，又知道我

是耶和華你們的上帝，除了我再沒有別的神。我
的子民必永遠不會羞愧。 （珥二27）

因此約珥書首兩章走過審判、悔改和憐憫這些典型特色。二章18節的轉移並沒有交待以色列究竟有沒有悔改因而得到耶和華的憐憫，或究竟耶和華新的統治動機有沒有關乎以色列的悔改。無論如何，接著這兩章仍然是宣告審判和拯救的主題。

在書卷的後半部分，由二章28節開始（希伯來聖經三章1節），是談及「以後」的事，就是詮釋更遠的未來。二章30至32節所用的語言走向天啟的方向；這種修辭用法是用作描繪未來大範圍的景象，這個景象並不建基於可見的處境，而是完全建基於耶和華創造性的靈，祂的靈擁有無限的自由，為地土和百姓注入嶄新元素。詩歌的總結是期待被攜回歸（三1~3）、耶和華攻擊壓迫猶大的人（三4~8）、戰士耶和華發動戰爭，把猶大的仇敵看為自己的仇敵（三9~10）。

到了詩歌的結束部分（三17~21），當中的主角耶和華作了完全的逆轉；曾經讓攻擊臨到人民和地土的，現在成為人民和地土的保衛者：

地土生產（三18）。

人民平安（三20）。

耶路撒冷，這個不久之前受攻擊的地方，將會成為耶和華的住處（三21）。一切都會好的，一切都會好的！

這樣，約珥的詩歌把看來是歷史危機的反省（一2～二27）跟異象的期待（二28～三21），並列起來，而這期待是超越歷史，好突顯耶和華對以色列的仁慈。依我的評估，嘗試為修辭而「解碼」是徒勞無功的，而誇大第一、二章「歷史性」和第二章最後部分、三章「天啟性」之間的分別，也是毫無益處的。這讓人以為是詩人按個鍵便轉變了體裁。反之，整卷書是戲劇性地反映在變幻莫測的世界和其中的問題裏，有著耶和華治理的力量。我們不難看到豪斯從弗萊所借用來的「U形」說法（House 1990）。詩歌以急劇下降開始，然後美妙地往福祉上升作結。「U形」的轉向出現在二章28節的「以後」，自此以後詩歌超越了可見的真實，轉而關心那不能見的事，又把那不能看見的事託付給掌管一切有形無形的事的上帝。

假如我們理解到約珥書以高度格式化的方法，述說耶和華以審判和拯救的憐憫統治，那麼我們可留意有三段經文是基督徒讀者特別感興趣的，每一段都證明耶和華的統治：

1. 約珥書二章12至13節，往往在基督教傳統的大齋期用作召喚人悔改。約珥書的經文最初是用作召喚人進入悔罪儀式。雖然如此，基督教在大齋期儀式使用經文的方法，與約珥書的一致，因為召喚的目的是要與施恩憐憫的上帝重修舊好。

2. 約珥書二章28至32節的經文歸入天啟文學，彼得在五旬節的講道裏引用了這段經文（徒二17~21）。期盼上帝的靈沛然充滿的用法，並不是為教會，而是要指出全體百姓的前途，是由上帝釋放的靈所推動。把約珥書經文跟五旬節連結起來，好讓使徒行傳傳統裏的五旬節，不會成為馴化了的儀式而已。相反，這是一個接觸點，上帝會在這裏撤銷所有的過犯，並保護那些與祂結盟的餘民。因此使徒行傳二章17至21節的用法，是如實地理解約珥書是邀請人進入翻天覆地的世界巨變，而這巨變正正是對耶和華主權能力的肯定。

3. 三章10節的指令特別令人關注，因為這節經文與以賽亞書二章4節和彌迦書四章4節這兩個人所共知的平安異象作對應。當然，在傳統的基督教理解裏，以賽亞書和彌迦書的經文較被優先選取。無論如何，雖然是政治不正確，但這節經文視「耶和華像勇士」作為上帝從列國中拯救以色列的必要元素。

這三段經文見證了耶和華果斷處理以色列活潑的進程。以色列必須與耶和華達成協議（悔改），而當以色列完全與耶和華一致時，那麼耶和華對以色列的支援就會是可喜而明確的。

3. 阿摩司書

我們不可能過分高估阿摩司書的重要性和新近觸目的詮

釋。過去的評鑑性學術研究（現在已經衰落）認為阿摩司是第一位說明以色列「倫理一神論」的人，就是說，先知說明只有一位上帝統治全人類，這位上帝對全世界以公義作為道德目的。此外，即使較近期的評鑑研究，也視阿摩司是一個先知傳統的開始，而這個先知傳統成為組成妥拉的敘述和命令的發源地。此外，在當前的語境下，阿摩司書的作用是宣告上帝嚴厲的審判，而這個審判在「十二」的何西阿書已經開始，那時只能一瞥新境況，到較後的書卷才達到頂點（九11~15）。

阿摩司書是源自先知阿摩司的工作。他的年期普遍被定為第八世紀中葉，也許大約在公元前752年北國耶羅波安二世統治的繁榮王朝，對應著同樣繁榮的南國烏西雅王朝（一1；見王下十四23~29和王下十五1~7，在那裏烏西雅又稱作亞撒利雅）。在先知的觀點裏，兩國所享受的極大繁榮明顯是源於一個災難性的行為，就是富者無視貧者，這必然是無法維持的。先知的負擔是要宣稱這些社會行為的不法性和預期即將從耶和華而來的審判，而結果是，這個審判以亞述侵略的形式出現：

傳統價值的崩潰對社會上最富有的人——那些培育和享受相當多奢華的人——打擊最大。當一些人失去地土家園和家庭的時候，另一些人則同時有過冬和過夏的房屋（三15）、住在用鑿過的石

頭所建造的房屋（五11）或享受用精美象牙製的室內陳設品（三15，六4；有很多出土文物屬於撒馬利亞象牙。）在第六章1至6節裏有一個關於社會精英奢侈宴樂的生動描寫，當中有肉有酒（參四1b）、膏油和音樂。

阿摩司嚴懲那些陶醉於無拘無束奢華生活、但同時無視隨之而來的強暴和壓迫的人。事實上，精英已經忘記社會的正確方向（三9~10），他們被形容為「強暴搶奪財物、積蓄在自己家中」（三10~11）。於是，阿摩司的中心信息是說，因著這些罪行，上帝會毀滅這個社會。這場未來災難的結局性、全面性及必然性，成為持久不斷的主題。（Parker 1989, 368）

因此這位顯然地來自猶大但在北國作工的先知（見七12），作出有力的社會批評，而這項批評是來自對耶典強烈的理解，就是關於在聖約社會裏甚麼是必要的和甚麼是可能的。耶和華的日子表達出必然來臨的審判，到那時耶和華的統治會充分地嚴厲實施（五18~20）。

打從先知自己開始，阿摩司書就已藉編輯過程而成書，即憑著塑造、修改和補充在回憶裏屬於阿摩司的神諭和詩歌，而成為一個連貫一致和相當對稱的整體。阿摩司書分為三部分：

1. 第一、二章是列國神諭，這個文體我們在以賽亞書第十三至二十三章、耶利米書第四十六至五十一章和以西結書第二十五至三十二章已經看過。這個文體是一個修辭方法，說明耶和華對所有人類有完全的主權。在這部文集有兩點需要特別注意。第一，小鄰國被列出作為耶和華統治的範圍。這個小鄰國名單與我們在大先知書裏所看到的、典型地關注「大勢力」的列國神諭形成對比。在阿摩司書二章4至5節和二章6至16節裏，猶大和以色列也列在那些即將受制於耶和華嚴厲的主權的人之中。就是說，「選民」在這裏被視作與其他民族一樣，領受同樣的要求，得到同樣的審判，特別的身分也不造成例外：

對以色列來說這完全是價值的推翻、神學的顛倒。耶和華的「眼目」，至今仁慈地盯住以色列，現在則是惡意地盯住（九4b）。耶和華的日子——殷切地等待著耶和華為了以色列而介入列國，讓以色列戰勝仇敵——不是光明而是黑暗的日子，不是戰勝而是戰敗的日子，因為耶和華不是為以色列而戰，而是與以色列作戰（五18、20）。耶和華把光明轉為黑暗的主題出現在兩篇讚美詩的經文（四13a，五8a），而同樣的反向在第八章9至10節作為宣告災禍的開始。（Parker 1989, 369）

第二，正如巴頓留意到，上帝並非根據西乃的妥拉控告列國，也沒有假定列國認識這些誡命。反而，那些控訴是根據所有國家較普遍認可的倫理要求而定，而巴頓認為這些要求有點像「自然律」（Barton 1979）。就是說，列國神諭假設所有民族都服從創造者耶和華的旨意和限制，並不需要認識西乃誡命才知道要求。（在後來的猶太教裏，對創造者耶和華的旨意較普遍的認識是被歸入挪亞的約內，而所有民族都要對挪亞之約負責。）

2. 第三至六章是先知神諭的文集，特有地表達了對叛逆的控告和將會頒布的判決，作為神的懲罰。這些神諭構成大眾視之為「先知性」的主要材料，就是說，這些資料表達不符合聖約要求的失敗社會的迫切性。在結合控告（藉著機敏的社會分析方法）和判決（對神聖莊嚴的期待）的過程中，先知傳統大膽地把上帝與世界，或上帝與社會連繫起來。對這個連繫的堅持——科赫（Klaus Koch）稱之為「後設歷史」——成為了先知宣告的中心（Koch 1983a）。

3. 書卷第三部分的第七至九章是圍繞著五個「異象」，最初是以「自然現象」出現，但後來強烈地變成為具威脅性的神聖未來（七1~3、4~6、7~9，八1~3，九1）。異象次序的意義是要宣告悔改的時機現已過去，而上帝審判的時間則即將來臨，而且不祥。因此第三至六章神諭所描繪的不公義和對上帝的要求不順服，喚起預料中即將來臨的大災難，這個預料特別是指亞述人的攻擊，亞述人在耶和華的命

令下，於公元前721年結束北國。因此從列國神諭（一～二章）走向先知神諭（三～六章）再走向結束異象（七～九章），阿摩司書刻意表達耶和華宏大的主權，使統治者最終無力長期反抗。北國以色列在第八世紀迅速消滅在亞述人手上，使這個先知傳統的詩歌情節得到具體的兌現。

在閱讀阿摩司書時，我們顯然要徹底超越阿摩司這個人，即使阿摩司這個人無疑是成書的開始點。此外，無疑阿摩司書的形成是經過解釋的過程，其目的是要把先知的聲調塑造、保存和傳送到新的處境。最明顯的是，阿摩司書很可能在北國亡國後被編輯，以致給北國的宣講也適用於猶大。我已引證第二章4至5節關於猶大的神諭，大多數學者都相信這個神諭是後期傳統的發展。更重要的是，第一、二章的列國神諭現在是以一章2節關於耶路撒冷開始，結果是把所有列國神諭重新處於耶路撒冷聖殿裏，因此成為詩篇九十六篇10節這個偉大宣告的點綴：

你們要在萬國中宣告：耶和華作王！

世界就堅定，必不動搖；

他必按著公正審判萬民。

與偉大的耶路撒冷禮儀一致的阿摩司，被塑造成宣稱耶路撒冷的上帝統治列國。

對阿摩司書所作出最持續的批判性問題是關於九章11至

15節的結束應許，因著這個應許與阿摩司所堅稱的審判主題很不一致，很多學者都認為這個應許是後期加進去的。我們可以視這是後期附加的，但我們也能看到在後期的（正典的）一致性裏，這個結束應許讓即使是阿摩司，也有典型先知有的審判和盼望的特色，這同一個雙重模式的論述，我們已經從先知傳統中其他地方看過。這種雙重模式大概是傳統形成過程的一部分，而不是第八世紀先知阿摩司的作品。當然，這更顯明為甚麼我們必須留意的，不只是阿摩司這個人，而更是先知這書卷。

雖然阿摩司書這樣簡短，但已完全佔據了教會的想像力。在這裏我會談及四段經文，都承載書卷裏的主線，而這些主線對先知傳統不間斷的神學解釋有無窮的重要性：

1. 阿摩司書三章2節以強而有力的方法把先知審判的直接性連於古代應許的傳統：

地上萬族中，
我只揀選了你；
因此，我必追討
你們的一切罪。

動詞「揀選」是創世記第十八章19節所用的動詞，以表示亞伯拉罕與耶和華的特殊關係。如今第八世紀那段使以色列從「地上的萬族」（見創十二3）中分別出來的特殊關係，成

為特別的審判基礎，以對付叛逆的以色列。阿摩司書三章2節這段特別的引文，涉及創世記十二章3節和創世記十八章19節的亞伯拉罕經文，是先知文獻提及和依靠妥拉傳統的特別方法。

2. 阿摩司三次使用定義短語「公平和公義」作為先知關注的核心（摩五7、24，六12；見創十八19）。先知在第二次的使用中，發表了所有先知信仰明確的忠告：

但願公正好像潮水滾流，
公義好像河水長流。

（摩五24）

對這個短語作出典型運用的人是馬丁路德金（Martin Luther King Jr.），這句他常引用的話後來被刻在他在蒙哥馬利市的紀念碑上。阿摩司這句短語成為先知信仰的推動力和先知批評的基礎，以譴責那些漠視和違反耶和華基本命令的社會制度。

3. 阿摩司書在三段經文重申典型的榮耀頌應當怎樣，或許是用於耶路撒冷聖殿裏，讚美創造者耶和華的主權（摩四13，五8~19，九5~6）。這些經文使阿摩司傳統建立在以色列的禮儀基礎上，見證耶和華的主權主宰阿摩司書的視野的方法。我們也能想到的，這個頌讚性創造傳統成為列國神諭的視野，因為列國被視為必須順服創造者的受造

物。耶和華有難以置信的主權力量，也是祂審判的基礎，並在九章11至15節的最後應許中作為盼望的基礎。這位在徹底頌讚裏出現的耶和華，是不會被任何政策、意識形態或理論假設馴化的。

4. 這個傳統肯定了以色列出埃及輝煌的記憶，然後突然在阿摩司書九章7節解構那聲稱，斷言領以色列出埃及的上帝甚至也拯救以色列的死敵敘利亞和非利士出埃及（Brueggemann 1998）。以色列不能獨佔耶和華的拯救，因此以色列並不能享有特權或想像自己可以例外。反而，以色列像其他民族一樣，暴露在這位上帝的要求下。正如在三章2節或甚至是五章18至20節和九章7節，經文漠視以色列在猛烈威脅裏的例外性。倘若九章5至6節的榮耀頌是書卷結束的記號，那麼讀者就在毫無準備的情況下，進到第7節及其後的驚人宣告。在九章7節之後，傳統快速走向結論，就是王室和所有被造物復興的應許（九11~15）。明顯這個次序是有意要以修辭來攻擊以色列的長久自滿和欠缺嚴謹或順服。

4. 俄巴底亞書

這卷最簡短的先知「書」源自第五世紀、後被擄時期猶大對鄰國以東的憎惡。在第五世紀，當猶大是波斯一個疲弱的政治殖民地時，以東人從東方和南方盛氣凌人地侵犯猶太人領土。無疑這種行動引起書卷要表達的憤恨和敵

意。俄巴底亞書的文體是列國神諭，與較長篇幅的以賽亞書第十三至二十三章、耶利米書第四十六至五十一章、以西結書第二十五至三十二章和阿摩司書第一至二章相似。這種文體典型地表達了耶和華對一個國家的審判，然後以同量的方式，預期以色列在耶和華擊敗仇敵後所得的利益。俄巴底亞書指責以東的特別神諭，很可能廣泛地流傳——這暗示了對以東的憤恨是普遍的——因為同樣的材料也出現在耶利米書四十九章9~10節和14~16節。同一材料的雙重使用，可能暗示了這種使用是流行的和眾所周知的，儘管我們不能肯定其實質的來源。第1至14節給以東的神諭，典型地確定仇敵的傲慢和自大，後來導致其侵略的政策，在這裏是指搶劫和掠奪（5~6節）。先知神諭的回應是期望耶和華的日子成為審判以東的日子，那時以東將會被嚴厲對付（8節）。

這個神諭在第15節重申耶和華的日子。但在那節及其後，對以東的關注如今擴展成不利於列國的一般聲明，這些列國就是耶和華的仇敵和耶和華的子民的仇敵。在接下來的篇幅，詩歌在接續提到以東和普遍提及列國之間搖擺：

新框架的效果是要確保以東此刻被理解為具代表性的實體，也就是這個世界裏威脅到上帝子民的邪惡勢力。書卷在正典形態裏，視以東為異教世界的鑒戒。（Childs 1979, 415）

關於審判無論是可憎的以東或是列國，結果是「錫安山」不久就會有人佔有仇敵的領土，讓它得享福祉：

但在錫安山上必有逃脫的人，
 那山必成為聖；
 雅各家必得回他們原有的產業。
 雅各家必成為火，
 約瑟家必成為火燄；
 以掃家卻像碎秸，
 被它們焚燒吞滅，
 以掃家再沒有生還的人了。
 因為耶和華已經說了。
 （俄17～18節）

在這個神諭內是關乎以東——而之前是普遍地關乎列國——這首詩歌就是定焦在鄰國之間的特殊危機，並承認以色列和以東人民是有深厚的歷史和文化連繫。因此在阿摩司書一章11節，兩國的民是「兄弟」，締結了聖約的忠誠（Fishbane 1970）。而當然，在這些先知經文的背後，關於雅各和以掃這個以色列的敘述記憶，是被理解為一個共同的遺傳，以致這是一場兄弟之間的衝突（創三十二～三十三章）。此外，在申命記二章1至8節，「以掃」所享有的地土被認為是不許以色列侵佔，因為這是「你的同族」的權利

（申二4）（Miller 2000, 593-602）。因此這是一個不明確的關係，而不是可預見或一味敵對的關係。

俄巴底亞書在審判以東和應許以色列的表達上是明確的。在極大程度上，解經者都會到此為止。但在二十一世紀初閱讀俄巴底亞書，就必須考慮以色列和巴勒斯坦人當前的巨大衝突。後者並不完全是「以東人」，而是屬於「阿拉伯人」這個普遍類別。無疑在當前地土和水源的衝突背後，有傳統的推動力促使以色列與阿拉伯人之間的敵意，而以色列方面的誇大了自己的權利加深了這種推動力——以色列欣然與耶和華建立「三角關係」以對抗以色列的仇敵。因此，任何人也不可以單純地看這段反以東人（反阿拉伯人）的爭論，而是必須承認這樣的古代經文，可以給現有的衝突加增舊有的、神聖的、而仍然有「火力」的保證，即使事實上，這些保證與政治真實相距甚遠。俄巴底亞書是個清楚的例子，說明神學確信如何有影響力地用在政治議程上。耶和華的日子這樣概念對於還未得到益處的以色列（如15節）來說，恰好就與阿摩司在阿摩司書第五章18至20節的用法相反，因為俄巴底亞所期待的那個「日子」，對於以色列來說是「光明而不是黑暗」的日子。

5. 約拿書

約拿書在「十二」裏是獨特的，因為這是「十二」裏唯一一卷的敘述文體。敘述裏的主角約拿，似乎來自列王紀

下十四章25節，但除了有文學典故以外，這位敘述人物與那位歷史報道裏的人物沒有任何關聯。約拿書被列入「先知書」裏，因著主角受耶和華的差遣而作先知，又因為書卷本身似乎帶有「先知資訊」，但這個「先知資訊」並非出於約拿，而是出於敘述者。

開始解釋約拿書時要面對的問題，就是敘述文體。評鑑性學術研究已放棄任何認為約拿故事有歷史根據的觀點。相反，這個創作以富藝術性、富想像力的方式傳遞資訊，是以藝術的方式傳遞而不過度說教。因此這個敘述是以比喻、寓言或教誨小說出現，儘管任何這些分類都不能過分精確。這個敘述必須根據自身來理解，既然我們不能對這卷書作出任何歷史的判斷、甚至是幾乎沒有歷史鑑別的判斷，那麼除了對書卷內容作註釋外，對於書卷的確實性我們可以說的十分少。約拿書按照慣例被定為波斯時代，約拿書與許多後期文學一樣，提及早期經文。

兩個特殊的問題支配了大量詮釋上的討論。第一、二章「大魚」的身分和意義。顯然「魚」在這個敘述上是重要的，但在敘述裏我們大可以以字面理解；因此，我們不必以喻意的方法解釋魚的意思，彷彿要暗示以色列的被擄。我們只管把「魚」看為一個媒介，使約拿深陷混亂的勢力裏（海），並藉著創造物，就是這條魚，約拿被創造者（管理混亂的那位）的力量拯救。因此約拿被拯救證明了創造者的力量，這位創造者不會讓先知的使命遭受攔

阻。即使隨後那條魚，也服役於耶和華所定給先知的使命。

第二個關鍵問題，是較內在於敘述本身的，就是約拿書第二章2至9節的感恩詩歌，究竟是敘述內固有的，還是插入的。無疑就文體而論，那篇詩篇是與敘述分開的，但這點並不使這篇詩篇外在於敘述，而是反而是一個提升敘述的媒體。因此蘭德斯（George Landes）堅持這篇詩篇成為找出這個敘述的神學用意的關鍵（Landes 1967）。在這個理解下，約拿口中的感恩禱文表達了以色列人禱文裏的傳統信靠，並對應四章2節的約拿禱文，承認耶和華有大憐憫（就是約拿自己在第二章所領受的）；但是約拿在第四章憤恨並反抗耶和華對尼尼微的憐憫，而這個憐憫就是他在第二章所領受到的：

約拿在禱告和敬拜耶和華上，以及在經歷上帝的拯救上，都與異教徒處於同一個水平。但他在拒絕悔改和改變毀滅尼尼微的心意上，他的態度與尼尼微人有驚人的差異。耶和華藉著四章4節的問題，希望約拿承認錯誤，這個錯誤就是他把上帝的憐憫和拯救局限在與他相似的人。但約拿誤解耶和華的質問，以為不是指他應該修正他對上帝撤回對待尼尼微的想法，而是以為他對城市毀滅的預言仍然正確。當他出城並為自己搭了一座

棚時，他是用意是要看看城裏要發生的事，就是說，他樂觀地期待著，他預言的大災難……

儘管每件事好像與耶和華傾覆這個城市相反——居民悔改，而耶和華用撤回毀滅來肯定他們的悔改——約拿絕望地堅持盼望審判的來臨。只是當他所珍愛的*qiqayon*（蓖麻）枯槁，他感到陣陣從沙漠吹來的風和無情的日曬後，他就了解他的期待無法實現——而更甚的是——他以此為生的基本確信被打破：他曾相信上帝對以色列以外的人所發的怒氣，從而審判，強過對他們的憐憫和拯救。他並不反對上帝的憐憫和拯救臨到那些像他的人，但當惡人也得到時，他就不能忍受。他更不願意失去這個信念而活；又因為他拒絕讓耶和華把他的憤怒轉化成愛，把他對植物的愛惜轉化成對人的愛惜，把他認為上帝應該要憐憫的對象轉化成耶和華實際憐憫的對象，他失望地渴望死亡。（Landers 1967, 27, 29）

整個敘述的情節是關乎假如尼尼微悔改，耶和華便決心拯救尼尼微。重要的是我們要認識到「尼尼微」——令人厭惡的亞述帝國裏那令人厭惡的帝王城市——在這裏成為一個記號，代表所有欺壓過以色列、但仍然受耶和華管理權所保護的國家。因此約拿的敘述訴諸於列國神諭的文

體——正如我們剛才在俄巴底亞書所看到的和將會在那鴻書內攻擊尼尼微的恨惡之歌所看到的。但約拿的敘述，不像大多數列國神諭文體的例子一樣，善辯地攻擊尼尼微，而是把耶和華描繪成為願意拯救尼尼微，就是說，保存尼尼微（拿三章）。約拿這個角色——並從而敘述的整個情節——呈現了這位有恩典的上帝，除了拯救以色列（和二章9節的約拿）之外，也計劃拯救尼尼微。

敘述情節表達了耶和華決意保存尼尼微；耶和華的策略是藉著約拿的先知召喚而令尼尼微悔改，而這個召喚出乎意料地得到尼尼微王的接受。因而，令人厭惡的外國人悔改並轉向耶和華；雖然約拿，這位以色列「局內人」，承認耶和華有憐憫，卻抗拒「局外人」得到這個憐憫。敘述以比喻的方式，揭露以色列（約拿）身為耶和華憐憫最大的受益人，抗拒憐憫延伸超越以色列而到達其他同樣領受憐憫的人。以色列（約拿）以最傳統的語言完全肯定耶和華好憐憫的特性（四2；見出三十四6~7），但也以最大的熱切希望耶和華憐憫的真相不惠及以色列之外。

傳統在解釋約拿的敘述上，會涉及以斯拉和尼希米的嚴厲排外政策，譴責通婚和對非猶太人普遍的仇恨（見拉九1~4；尼十三23~27）。雖然約拿的敘述情節欣然地見證耶和華對「外國人」無所不包的憐憫，來表明反對那種對外國人的仇視，但約拿的敘述不太可能有意地回應那個特殊的政治危機。反而是，約拿書關注一種重複和不斷

的頑強抵抗，以矮化耶和華的性情，就是把如此寬大的恩惠和包容的憐憫，變成以色列群體內部的工具。雖然以斯拉—尼希米的資料組成一個傾向矮化耶和華性情的個案研究，但這是個長期的問題，不可避免地是傳統特有的（Levenson 1996）。在約拿的角色裏，敘述所呈現的以色列，是必定需要依靠耶和華的寬大，但正當以色列依靠那寬大時，卻抗拒把相同的寬大給予「他者」，他們在很多方式上都與「我們」不同，但卻與「我們」一樣，要依靠耶和華的恩典。

最後，我們要注意約拿的敘述是一項相當大的藝術成就，其用詞遣字的模式使敘述有非凡且巧妙的深度。任何人閱讀約拿敘述的情節，都值得重讀其藝術神韻。讀者只要「細心閱讀」敘述，就會開始看到藝術感如何讓聖經材料超過純粹真理的呈現，因為真理若以富藝術的方式表達，就有敘述的厚度，而這種厚度可以抵抗簡化主義者所作的馴化。讀者若細心閱讀約拿書，就會找到豐富的、可靠的和有說服力的指引，和更普遍地學習在翠寶研讀約拿書所說的優良好方法（Trible 1994）。

6. 彌迦書

「彌迦」這個名字本身是以問題的形式，有力地肯定耶和華，「誰（*mi*）像（*c*）耶和華（*ah*）」，並有力地暗示答案是沒有人！彌迦書七章18節正好以那個方式鋪陳這個問

題，就是在書卷結束時，肯定沒有一個像耶和華，這位上帝

有何神像你，赦免罪孽，

不追究產業之餘民的過犯呢？

他不永遠懷怒，

因為他喜愛憐憫。

（彌七18）

因此彌迦書可以被理解為頌讚式默想耶和華的性情，就是在以色列生命一連串的危急關頭裏所理解和表明的。

彌迦書源於彌迦先知的講話，他的年代普遍地被定為第八世紀末，也許遲至公元前715年。因此這位先知活在與以賽亞先知相同的危機處境下，他們有很多共通點；但同時間，他們有不同的觀點。以賽亞是耶路撒冷的居民，他以耶路撒冷城市的宣稱來理解耶典真實，但彌迦卻是來自耶路撒冷東南面的鄉村摩利沙，因此他對自己的任務帶來田園的、農業的觀點，而並不傾心耶路撒冷的高等宗教宣稱（Wolff 1978）。

學者普遍斷定第一至三章大部分是來自彌迦先知，也許除此之外還有第六章對猶大的一些嚴厲控告，這些嚴厲控告回響著其他第八世紀先知，特別是阿摩司和以賽亞。彌迦先知明確地重點指出擁有土地的群體以掠奪的經濟行為剝削弱勢群體，因而違反耶和華對群體的經濟公義的旨意。對耶和華的輕蔑行為包括侵略性的土地措施（二1～

2) 和剝削政策，在損害弱勢群體的情況下使城市富有（三9~11）。結果，那些有能力和願意行使有組織的經濟暴行的人，便成為在經濟上佔有利位置和富裕的一群（六9~12）。彌迦的神諭有如此先知式控告的特色，接著就是對城市及其領袖作出可怕的威脅，因為最後政治和經濟行為必須對所有公共訴訟的主負責。

這個傳統卻源自八世紀的先知，明顯超越了第八世紀的危機而繼續發展，也超越了摩利沙的彌迦本人。的確，彌迦書所延續的發展擴展至第六世紀的危機，並圍繞著我們在其他先知文學裏看過的典型重點。二章12至13節的應許似乎是一個後期來自被擄處境的神諭，回響著以西結書第三十四章耶和華這位「聚集」羊群的牧羊人這個較完整的陳述。

第四、五章具應許的經文以「末後的日子」公式開始，這兩章肯定是屬於後期的，並反映一個重新出現的先知確信——那位懲罰的上帝是那位會修復的上帝。因此彌迦書第四章1至5節的應許與以賽亞書第二章1至5節的平行，儘管已變為農業處境（4節特別提到「葡萄樹和無花果樹」）。在第6節，出現了第二個應許公式，再一次用以期待被擄後的復興（四6~13）。聚集瘸腿的和受折磨的主題，回響著以賽亞書四十章1至11節的回歸大異象。與被擄時期的以賽亞多處平行這一點，證明這些材料好可能出於被擄時期。

第二波的材料從六章1節開始，所以第六至七章的內

容與第一至五章的平行，都有審判和復興這雙重重點。兩個單元都是以審判開始，每個單元都可能來自第八世紀的先知（一～三章；六1～七7），兩個單元也以復興的應許作結，反映隨後的處境和群體的需要（四～五章；七8～20）。這些後期帶有應許的復興異象並不是出於第八世紀的先知，而是不斷前進的傳統的產物，以致構成彌迦書最終形式。

因此第六章的開始，是典型屬於第八世紀先知的審判講話，繼而是一連串的控告和判決，指控以色列的上帝不能容許的歪曲社會習慣。在第七章，第一個說話的人就是剝削性社會習慣的受害人，他必須等待上帝介入拯救（7節）。新的經文單元在七章8節開始，直至書卷結束，這個單元有禮儀性的記號，並估量一個由寬大的耶和華所成就的未來。這首詩以典型的方式，承認現在的重擔，但卻不懷疑上帝即將來到的介入（9節）。上帝介入的時間將會是「重建的日子」（11節）。所期待的以色列福祉——無疑暗示被擄後的復興——對行惡的列國來說將會是丟臉的日子（七16～17）。因此經文期待上帝的能力會因著以色列大大彰顯。此外，這個能力是源於上帝的憐憫、信實和忠誠（18～20節）。這三項耶和華典型的特徵——與耶利米哀歌三章22至23節所列舉的三項相同——是耶和華的不可比擬的關鍵，這不可比擬的特性是為著窮困、被惡待的以色列而活躍起來。彌迦書最後這幾節組成了對聖經裏的上

帝其中一個值得人注意的詩體性、先知描述。在這種表達裏，傳統採用了舊有和熟悉的公式，使之集合起來，以回應群體裏獨特的需要。

有三段經文特別值得我們留意：

1. 彌迦書三章9至12節組成一個典型屬於第八世紀的審判講話，審判講話由控告和判決所構成，後者以「所以」開始（Westermann 1967）。明顯地，農民彌迦在耶路撒冷的聲稱和承諾上沒有承擔，而這些對同時代的以賽亞來說極為重要。此外，這個神諭特別受到關注，因為這是耶利米書二十六章17至19節中耶利米受審的一個重要的先例。後來的先知顯然是藉著這段建立先知合法地批評耶路撒冷建制的經文而從司法判決中得釋放。因此彌迦書和耶利米書的經文是一個「聖經引用聖經」的出色例子。

2. 彌迦書五章2至6節是基督徒讀者感興趣的經文，因為這段經文被馬太福音二章6節引用作福音敘述的開始，並出現於將臨期的基督教讀經裏。這段經文期待一位從猶大伯利恆——位於先知的家鄉摩利沙附近——而出的新統治者。因此神諭期待一位並不屬於耶路撒冷城市建制中職分者的農村「救主」，他將會有能力拯救猶大，並打擊亞述的強大勢力。「與伯利恆有關」似乎是暗示大衛，但在這裏卻沒有作出那個連繫。當然，教會把這段經文理解為耶穌就是人所期待從伯利恆而出的那位，而這個來源使馬太福音裏的東方「博士」困惑（太二1~12）。

3. 彌迦書第六章1至8節，是一個典型的先知式審判講話，這段經文出名是因為第8節的終極教導：

世人哪！耶和華已經指示你甚麼是善，
他向你所要的又是甚麼；
無非是要你行公義，好憐憫，
謙虛謹慎與你的上帝同行。

（彌六8，黑體為作者添加）

這段經文廣泛地被視為先知倫理的總結，這種倫理要求公義、堅定的愛和與耶和華有親密的交往。在這情況下，這個必須服從的「要求」，跟受到輕視的祭物（6~7節）形成對比，並且被理解為回應耶和華在第3至5節中指控以色列的不忠誠。

彌迦書的要點展示出一個原本出自先知的話怎樣被轉化成更豐富、連貫一致的神學陳述。經文是源於彌迦的嚴厲講話。但在不斷發展的傳統裏，基於意識到後期處境的需要，並不讓彌迦的嚴厲審判成為最後定論。最後定論反而是關於赦免的上帝，這位上帝是那位憐憫、信實和忠誠的那一位。彌迦書有顯著的動力；明顯地編者認為不必解決傳統裏最初的嚴厲與最後的赦免之間的張力。以色列只能透過長期變幻莫測的生活經驗去了解 and 表達這兩個由與耶和華之間一起定義的關係。

18 小先知書（二）

7. 那鴻書

那鴻書是三卷通常被定為第七世紀晚期的小先知書之一——當時正值北方超級大國崛起與倒下和耶路撒冷即將滅亡——另外兩卷是哈巴谷書和西番雅書。儘管那鴻這個名字解作「安慰」，和書卷中的詩歌以慶祝以色列的仇敵被擊敗來「安慰」以色列，但我們對那鴻卻一無所知。

那鴻的詩歌，根據概括的主題，並不有別於我們在以賽亞書第十三至二十三章、耶利米書第四十六至五十一章、以西結書第二十五至三十二章、阿摩司書第一至二章，並剛剛在俄巴底亞書所看過的列國神諭。這類文體慶祝耶和華對外國勢力作出憤怒的審判，這些外國勢力因為傲慢和自以為是，就藐視耶和華和嘲笑耶和華的主權。根據這類文體的詩歌所說，現在耶和華被這種輕視與嘲笑惹怒，因而以特別軍事力量碾碎那些反抗的主體和受造物（Brueggemann 1995）。這種激烈維護耶和華主權以對抗反抗者的行為，其可預示到的副作用，就是以色列的釋放、

喜樂和福祉；而外國勢力嘲笑耶和華的典型行為，就是惡待以色列。所以耶和華重新堅持祂的統治，特別對以色列有益處。因此一般的列國神諭，特別是那鴻書，皆會同時以慶祝擊敗外國勢力和以色列得釋放，作為重新維護耶和華主權的結果。

一章1節的標題把詩歌開始的一般用語重新放置，讓詩歌談及公元前612年亞述亡國（也見三18）。這個特別的連繫使那鴻的詩歌變成慶祝亞述首都尼尼微城的倒下，儘管詩歌本身是頗一般性和缺乏這種明確性。亞述曾經超過一世紀是近東主要的帝國勢力，並不停威脅以色列。此外，我們從亞述本身的王室記錄裏看到，亞述的帝國軍事力量是罕見地嚴苛和殘忍的。因此這個帝國的毀滅及其首都尼尼微城的倒下，必定引起極大的釋放與喜樂，而這裏的釋放與喜樂是欣然地連於耶和華的真實。我們可以想像長期被抑制的憤怒得到釋放時的喜悅，那種敵意迅速轉化成為神學上的義憤，但無疑是緣於令人難堪的政治降格。

攻擊亞述的管治和肯定耶和華的統治合起來成為一個良機，去思考科赫稱之為「後設歷史」的先知性歷史概念（Koch 1983）。亞述是耶和華統治的工具早在以賽亞傳統表達出來（十5）。但亞述濫用耶和華所指派的角色以自肥，因而反過來成為耶和華的仇敵，遭耶和華憤怒對待（十7~19）。因此先知傳統可以想像亞述這種勢力或與耶和華結盟——甚至對抗耶和華的子民——但這種結盟始終

是臨時的和短暫的 (Brueggemann 1997, 492-527)。

那鴻書分為兩部分。在一章2至8節，經文保存了離合詩的外表，耶和華的果斷性情被宣告成會尋求施報的 (2~3節) 和會「淹沒」那些反抗耶和華主權的那一位 (8節)。在這裏，一如其他列國神諭文體，耶和華是主角和具決定性的力量，以致整卷書證明耶和華的統治和證明耶和華強大和有能作嚴厲的管治。因此「施報」並非指耶和華任意使用暴力，而是把上帝的主權施加在頑抗的人身上。說到 *nqm* (施報) 這個詞語，孟德荷 (George Mendenhall) 提出：

「施報」這個詞語，即使在古代異教文本裏，也是典型地只用在社會和政治最高權威——神祇和君王——要執行的行為上，而行為實際上只限於行使在超越國家的戰爭上……

根據希伯來語/迦南語字根各種用法的研究，*NQM* 在其他古代語言裏有幾乎完全相同的字義，但其最重要的差異卻充分闡明了古代聖經思想的特殊複雜性。而且，那些使用方法以獨特的說服力闡明這些文集的主要論題，也就是，早期以色列只有讓耶和華真實地主導，才可以被理解為有作用的社會有機體。

(Mendenhall 1974, 72)

書卷的第二部分，由一章9節開始，繼續表達出耶和華主動對尼尼微發出烈怒，從而堅持耶和華出色的統治，帝國的侵略只能提供輕度挑戰而已。詩歌使用一連串文體，包括三章1至7節的禍哉神諭、三章8至13節的譏笑詩歌、三章14至17節一個描寫尼尼微戰敗的神諭和三章18至19節最後的喪禮輓歌來維護耶和華。所有這幾種形式都是要表達一個主要的神學重點，而在這個情況下，也是一個重要的政治要點，也就是，以色列在上帝所管治的世界裏有喘息的空間。

有兩個註釋要補充。第一，這首對尼尼微威脅的詩歌，普遍被視為對應著約拿書敘述裏亞述王有機會悔改，而亞述王也把握這個機會。當然，在約拿書的敘述裏，先知本身被描述成那位對耶和華憐憫尼尼微感到失望的人。因此按照約拿的角色，是不想尼尼微得到赦免和拯救的，與那鴻書詩歌的心情如出一轍。約拿書的敘述，與約拿的角色不同，當然不會認同這種狹窄的沙文主義——希望仇敵只得到災難和死亡而完全得不到憐憫。我們的當代世界是一個日益傾向國家主義暴虐的世界，約拿敘述的對比幫助我們以嚴謹的警醒來閱讀尼尼微的詩歌。

第二，那鴻書的詮釋者往往視那鴻的講話為一個見證耶和華主權的強大神學見證。在閱讀關於那鴻書的著作時，我驚訝於詮釋者把對尼尼微的攻擊，按字面地理解為有力的神學主張。無疑我們在沒有貶低詩歌裏的神學要

點的同時，承認追求私利的以色列作為耶和華行動的受惠者，而大肆慶祝。當我們留意以色列有能力把我的仇敵等同耶和華的仇敵時，我們也許要以嚴謹的警醒來閱讀那鴻書：

耶和華啊！恨惡你的，我怎能不恨惡他們呢？

起來攻擊你的，我怎能不厭惡他們呢？

我極度恨惡他們，

把他們視為我的仇敵。

（詩一三九21～22）

當然這首詩篇不是提及國際上的仇敵，但這一點容易作出延伸，以致詩篇的高聲歡呼不費工夫就把亞述——一個肯定是耶和華百姓的仇敵的帝國——描述成耶和華的仇敵。因著這首詩篇威脅佔多而控告佔小，所以尼尼微的罪行不是與以色列有關的。這些控告反而是關於驕傲自大，而整首詩的語氣欣然地聯合耶和華與以色列以應付亞述。耶和華與祂的百姓這種迅速的結盟以應付公敵，使詩篇的讀者躊躇究竟誰是「最後超級強權」的公民。這種超級強權也許引起很多從屬人民的憤恨，和也許過著驕傲自大的生活，毅然對抗這位有能力殘忍地重申統治權的神。這個場景的最後一幕，是耶和華對亞述的嚴酷統治。最後的說話表達了超級強權橫行霸道，不可挽回：

亞述王啊！
你的牧人睡覺，
你的貴族安歇，
你的子民分散在各山上，
沒有人招聚他們。
你的創傷無法醫治；
你受的打擊非常嚴重。
聽見你這消息的，
都必向你鼓掌；
因為你不斷行惡，
誰沒有受過害呢？

(鴻三18~19)

8. 哈巴谷書

在古代以色列，極深刻和大範圍的事件會喚起詩歌式先知想像的再生力。先知傳統所定義的國際真實，以長期被憎惡的亞述帝國亡國為特色，亞述亡國被那鴻頌揚為耶和華的勝利。但亞述亡國，只為巴比倫帝國的出現而開路，這個力量後來對耶路撒冷的政治本體做成深切且決定性的威脅。因此公元前第七世紀末以耶路撒冷嚴峻的政治混亂為特色，此混亂與先知的再生力相對應（見王下二十四~二十五章）。

正如那鴻書記錄了亞述霸權的結束，哈巴谷先知書也一

樣，在耶路撒冷歷史的巴比倫時期裏，動員了各式各樣尚存的禮儀傳統，變成大致上連貫的信仰陳述，表現了困難的訴求，而這個訴求最後在勝利之詩得到解決。哈巴谷書所取用的禮儀片段，普遍被認為有以下：

1. 哈巴谷書是以哀歌和上帝的回應的對話開始，這是詩篇常見的典型禮儀互動。一章2至4節開始的控訴，帶有耶利米書十二章1至4節的回聲，喚起神義論的嚴峻問題，換句話說：「為何惡人亨通卻要義人犧牲？」雖然這個問題正如耶利米和約伯提出，基本上是關心群體內義人與惡人之間的內部關係，卻在這裏調換成國際事務，因而反映出一個並非與俄巴底亞書和那鴻書不同的領域。在這些章節裏，我們不能確定惡人的身分；在一章5至11節上帝的回應裏，巴比倫（迦勒底）的出現暗示將會受到上帝審判的惡人就是亞述人，因此經文把哈巴谷書的開始部分帶到那鴻書的軌道。上帝在第5至11節的回應是描述外國軍隊的入侵，其修辭並非有別於耶利米書第四至六章的戰爭詩。

對話繼續，一章12至17節第二個控訴，是向耶和華詳述入侵勢力的傲慢自大。因著這段的修辭與詩篇第七十四篇和七十九篇的修辭有很多共通點，都是描述巴比倫人襲擊耶路撒冷聖殿，所以這個控訴有可能是關於巴比倫：

哈巴谷的第二首哀歌，控訴巴比倫人壓迫的不公義，暗示了巴比倫人統治期間的一些經歷，因而

必須定為第一篇哀歌之後的時期。在這裏，我們必須辨別最初獨立單元的假定口述處境與其現在的文學處境。明顯整卷書的日期被定為巴比倫欺壓猶大之後的時期，而哈巴谷哀歌的苦情則暗示屬於公元前597年巴比倫首次掠奪耶路撒冷之後的時期。（Roberts 1989, 393）

假如真的是涉及巴比倫，那麼之後一章2至4節和12至17節的控訴就描繪了一個不受控制的世界處境；因而求助於耶和華就是急切懇求耶和華向這些仇敵重申主權，而這種重申已在那鴻書表達過。

上帝的第二個回應在二章1至4節，是維護先知決定性的重要性，因為他會得到耶和華的回答（二1）。上帝的回答是有信心的人必須等待一個未來，到那時他們會得到耶和華為他們平反。在適當的時候，在必定會來臨的時刻，「狂傲的人不得安寧」，就是指那些狂傲的惡者，不管是亞述人還是巴比倫人。因此，對神義論這個議題的暫時解答是終末論，就是說，未來是由耶和華的管理所保護的，即使現在是混亂得叫人受不了。這種確信耶和華最終的主權跟那鴻書有很微妙的差異，但結局卻是一樣：耶和華會統治！

2. 哈巴谷書第二個修辭性策略是連續五個神諭，在新修訂標準譯本都是以「有禍了」開始，標誌著即將來到的

災難。這個系列，與以賽亞書五章8至23節有很多相同的地方，都是對自治的行為發出警告，指出自私自利的行為不能成功。警告所關注的，依次是貪得無厭（二6~7）、不義之財（二9~10）、「流入血」的剝削（二12）、以烈酒使人動搖（二15）和求助於無氣息的偶像（二19）。這裏的每一項都是典型的先知式控告，最初都是關乎在妥拉群體裏反睦鄰的行為。這些行為破壞群體，因而被譴責，結果不能持續。但在當前的用法，這些較「本地的」反省被變換成哈巴谷的一大片國際性遠景，所以睦鄰這個「本土議程」在詮釋上被延伸至適用於「多國」（二8）、「多國的民」（二10）、「眾民」（二13）。此外，在二章16節裏，擺動的「杯」令人想起耶利米書二十五章15至28節，列國在耶和華嚴厲的主權之前嘔吐及東倒西歪。先知的想像力是有能力把傳統的群體關注，轉化成國際性動亂的大視野，從而使神諭與一章2至4節、12至17節的控訴一致。

二章20節的結束用語，也許與阿摩司書一章2節聲稱的一致，就是耶和華從耶路撒冷聖殿對列國說話。「全地的人」都要在居住聖殿的耶和華前靜默，是要回應和矯正列國試圖不顧耶和華、不顧耶和華的聖城和不顧耶和華的聖民所發動的動亂和陰謀（見詩二1~3）。這五個神諭警告傲慢、自治的勢力——無論是亞述還是巴比倫——而二章20節就提供一個相稱的神性命令，置列國於適當的位置，靜默無聲地屈從於耶和華的終極主權下（見番一7）。

3. 哈巴谷書以第三章的長篇幅讚美詩作結，表達對當下的災難感到苦惱，但最後的話卻表達了對耶和華最終的得勝充滿信心。這一章的開始是懇求耶和華盡快——「這些年間」（2節）——向列國實施所應許的平反。在似乎是回應那個請求下，第3至15節使用一首很舊的讚美詩，詳述耶和華莊嚴顯赫地顯現於西乃山，為了碾碎反抗者和建立管治。人們都普遍同意這幾節組成了以色列最古老的禮儀運用之一；但在這個處境下，耶和華戲劇性的「帝王巡行」被帶進當下第七世紀的非常時刻，因而第1至2節的演說者可以對耶和華有信心：

哈巴谷書的讚美詩，正如那鴻書裏的一樣，有助重新替歷史上偶然的事件定位至書卷的核心。與人類事情的混亂和不確定性相反——世界在存在上的迫切性是預言的傳統場景——編輯把感覺得到的世界（光明與黑暗；土地、海洋和天空）的基本特徵安置在永恆極致裏。兩個並置的狀態幾乎沒有共通點，除了一樣，就是都受耶和華控制，在讚美詩裏被擬人化，以描述的進路，並透過言語的動力以神諭的形式表達出來，就是用戲劇角色代替命令、恐懼和期望的語法模式，如同因果關係的原則。讀者要明確詳列宇宙論與歷史的關係，從而定義其共通點的本質。但既然沒有

簡單的公式（內部—外部、上面—下面、整體—部分、原因—結果）可以解釋其關係，我們就要返回人類一般運用不同文體的動機，在神諭裏出現的期望和恐懼的倔強動力，與讚美詩所推崇的頌讚、接納和堅持的默想動力之間交錯。（Marks 1987, 218）

在第16節，講者承認當下處境敗壞，但另一方面宣告準備好「靜候」，因而與第二章3節的命令「等候」完全一致。

這首詩，並最後整卷哈巴谷書，以鄭重聲明宣告對耶和華完全有信心和盼望作高峰：

雖然無花果樹不發旺，
 葡萄樹不結果，
 橄欖樹也不效力，
 田地不出糧食，
 圈中絕了羊，
 棚內也沒有牛；
 然而，我要因耶和華歡欣，
 因救我的神喜樂。

（哈三17~18，和合本）

在（原文中）第17節出現了三次的「雖然」，預期了一個失

敗、戰敗、缺乏和死亡的可怕處境。詩人訴說可能發生的、最無法忍受的處境。三個「雖然」之後，是以有力的「然而」回應，這個回應是源自巨大的信心，就是在二章4節所提到的那種信心。有信心的人不會屈服於最無法忍受的處境，而是以對耶和華有堅定的信心來面對這個處境。最後一節（19節）表達了對耶和華——使「戰兢」和「發顫」的人完全輕快的那位——完全有信心，不論處境如何（16節）。在思考哈巴谷書的一致性時，我們有三點可以考慮：

1. 這卷書由已存在的禮儀片段經重新組合而成：包括控訴對話及回應性神諭、「有禍了」神諭和以讚美詩所發出的神義論決議。
2. 當所有舊有的確信將要崩潰和耶和華信仰對世界帶來的和諧似乎面臨重大危機時，這些材料全部被動員起來，用作回應以色列在第七世紀後期和第六世紀早期的危機。
3. 雖然哈巴谷書如此處境明確，但其持久的神學宣稱成為全然絕望處境下全然盼望的信息。第一個控訴所提出的神義論議題（一2~4），是由神靈顯現所表達的末世期待作為回答（三3~15）。但讀者不可以太專注於文體分析，以致輕看幾個文體所堅持的神學要點，也就是，耶和華最終全然的可靠和耶和華必然的勝利。因

此三章18節的「雖然」，完全是出於敬拜耶和華的人輕快的肯定，這個肯定把變幻莫測的歷史危機化為神學確信。

基督徒讀者也許特別注意二章4節由上帝所作的回應：

義人必因信得生。

（哈二4b）

這個特別的陳述，連同創世記十五章6節一起，被保羅用作「因信稱義」的論點：

上帝的義就是藉著這福音顯明出來，本於信而歸於信，正如經上所記。（羅一17）

很明顯，在上帝面前，沒有一個人可以靠著律法稱義，因為「義人必因信得生」。（加三11；見來十38）

此外，這些經文經保羅所表達的神學基礎，強烈塑造了路德深刻的神學見解。對於信仰生命這個概念，保羅和之後的路德，在非常不同的處境下帶出非常不同的微妙理解。不過合起來看，顯然這些從哈巴谷傳統而來的基督教推論，能正確理解和如實運用這個傳統最初要確定的。三章18節最後重大

的「然而」宣稱，是邀請人「靜候」，就是在任何處境下都有盼望，因為「除你以外別無拯救」（Calvin 1990, 457）

9. 西番雅書

西番雅書與那鴻書及哈巴谷書普遍被分類為屬於第七世紀末，因而是在耶利米、約西亞及其改革和耶路撒冷即將被毀的環境裏。此外，西番雅書普遍被定為屬於約西亞的統治時期，很有可能在621年改革之前，關於這方面見列王紀下第二十二至二十三章（一1）。我們對於西番雅這個人一無所知；但一章1節的標題使人推測這裏所說的希西家可能就是那位第八世紀的王。假如這是事實，先知就會處於耶路撒冷郊區，並敏銳地留意著即將到來的耶路撒冷危機。

西番雅書表達了被擄前先知最熟悉的和定義的主題，因而與阿摩司書這類書卷緊密地平行：

總言之，西番雅書在建構其講話時運用了很多以色列的圖像和傳統。耶和華的日子、創造、錫安和聖約傳統只是這種修辭最突出的部分。而且，西番雅書為耶和華和以色列的互動提供一幅全面的圖畫，包括以色列的控訴、審判列國和一個超越審判時間的異象——對於一部簡短的書卷來說，這是相當出色的一組信息。（Peterson 2002, 205）

第一章陳述對耶路撒冷城大規模的審判。詩歌以宇宙式

「掃掠」開始，除滅所有受造物（見耶四23~26），但遠象迅速轉向聚焦耶路撒冷城。關於即將來臨的嚴厲審判，主要的修辭是耶和華的日子，到那時耶和華會激烈地建立自己的管治（一7、10、14~16）。

第二章是關於耶和華以同樣嚴厲的方法審判列國，依次是非利士的城市、亞捫、古實和亞述……沒有一個可以經得起耶和華的統治。序列開始的部分是關於較小的鄰國，這一點並非有別於阿摩司書第一至二章的列國神諭。但二章13至15節關於亞述的最後部分，卻與那鴻書較有共鳴，並可靠地把詩歌置於第七世紀末。

西番雅書三章1至7節接續第一章對耶路撒冷的攻擊，特別指向領袖（與彌三9~11一樣；也見耶六13~15）。

耶路撒冷受到來勢洶洶的攻勢，使讀者還未準備好面對三章8節開始的、關於期待耶和華寬厚地拯救被毀的耶路撒冷和使被擄者回歸家園的最後詩歌單元。三章8節的開始點與哈巴谷書二章3節和三章16節的盼望經文頗平行。雖然應許是在未來，並且以色列要等待耶和華履行應許，但詩歌的語調使人期待耶和華拯救所帶來的關鍵轉向不久就會來臨。在這個處境下，「不久」顯然是指被擄者從巴比倫回歸家園。

這個單元的主題暗示了被擄的處境，因而顯示西番雅書已離開了第七世紀西番雅這個人，而被運用於新處境的群體裏。正如我們在其他先知書所看到的，文獻發展以配合全新的需要。要注意某些主題被用在後來的處境裏，任何

人都不會預期這是來自第七世紀的先知的：

1. 承認被擄：

敬拜我的人，就是我所分散的人，
必從古實河外而來，
給我獻上禮物。

(番三10，黑體為作者添加)

2. 定焦在餘民：

以色列的餘民
必不再行不義，
也必不說謊；
他們的口裡也沒有
詭詐的舌頭。
他們吃喝躺臥，
沒有人驚嚇他們。

(番三13，黑體為作者添加)

3. 應許聚集，甚至那些傷殘的也能回國：

看哪！那時
我必對付一切苦待你的人；
我必拯救那些瘸腿的，
聚集那些被趕散的；

在全地受羞辱的，
 我必使他們得稱讚，有名聲。
 那時我必把你們領回，那時我必把你們齊集，
 (番三19~20a，黑體為作者添加)

4. 以「使你們被擄之人歸回」公式作為結束，此片語代表著戲劇性轉向、回家和福祉：

我使你們被擄的人歸回的時候，
 必在你們眼前，叫你們在地上的萬民中得稱讚，
 有名聲。

「這是耶和華說的。」

(番三20b，黑體為作者添加；見詩一二六4；耶二十九14，三十18，三十二44，三十三7、11、26；伯四十二10)

因此本書的結束，是有力地肯定以色列有一個美好的未來，因為那個未來是在耶和華寬仁有力的手裏。

西番雅書穿越我們熟悉的亡國和復興這兩個階段。既然我們已經熟悉這些主題，必須留意而致不要錯過西番雅獨特的修辭力量。值得提出的是，那鴻書的修辭是以耶和華的日子這個主題作為軸心。倫托夫指出那個主題如何在「十二」裏重複出現 (Rendtroff 2000)。這個主題在這部書裏，比在其他書卷裏更關鍵和重要：

耶和華的大日臨近，
臨近而且甚快，
乃是耶和華日子的風聲；
勇士必痛痛的哭號。
那日是忿怒的日子，
是急難困苦的日子，
是荒廢淒涼的日子，
是黑暗幽冥、
密雲烏黑的日子，
是吹角吶喊的日子，
要攻擊堅固城
和高大的城樓。

(番一14~16，和合本，黑體為作者添加)

以宇宙式軍事攻擊所表達的「日子」，是耶和華表現完整主權的時刻。那個嚴厲的主權猛烈地起來對付耶和華自己的子民；而這個主權繼而也為了以色列的利益而起來對付其他國家。結果，是同一位「戰士」，能使以色列有前途，也能使以色列結束 (Miller 1973)：

耶和華你的上帝在你中間，他是施行拯救的大能者，
必因你歡欣快樂，必默然愛你。

(番三17a)

這位決定世界歷史和以色列歷史的戰士，是以色列自從出埃及就認識的那位：

那時，摩西和以色列人向耶和華唱了以下這首歌，說：

「我要向耶和華歌唱，因為他高高地被高舉起來；他把馬匹和騎馬的投在海中。

耶和華是我的力量，我的詩歌，也成了我的拯救；

這是我的上帝，我要讚美他；

他是我父的上帝，我要尊崇他。

耶和華是戰士，

他的名是耶和華。

（出十五1~3）

10. 哈該書

隨著哈該書的出現，「十二」大致進入了波斯時期。對於亞述和巴比倫這些古代閃族勢力來說，波斯（現代的伊朗）是一個新冒起的東方勢力，在公元前540年打倒了巴比倫的殘餘勢力，並開始向西方擴張帝國，最後卻由亞歷山大大帝於公元前333年所抑制。以色列歷史裏的波斯時期在當前得到學者大量的注意，因為現在的學者認為，聖經正典化很有可能主要在波斯時期完成，那時猶大是波斯一個

小附庸國（Berquist 1995）。哈該書和撒迦利亞書一同被確定在波斯初期（公元前520-516年），而瑪拉基書則被確定為其後不久的時期。從以賽亞書第四十至五十五章的先知詩歌裏可以看到，波斯人尤其是古列，被理解為耶和華拯救的媒介，因為他准許被擄的以色列人回歸耶路撒冷（代下三十六22~23；賽四十四28，四十五1）。

以賽亞書第四十至五十五章的先知詩歌，以抒情方式期待被擄的猶太人光榮地、歡躍地回國。但當下的情況，卻遠不及詩歌所說的繁茂，因為事實上聖城經巴比倫蹂躪後已變成頹垣敗瓦。哈該書要在這個處境下解讀：

哈該書簡潔地見證連貫一致的神學觀點——關於耶和華普世性的主權、聖殿作為實踐那個統治的地方，及回歸猶太群體的福祉之間的關係。

（Ollenburger 1989, 408）

哈該書有四個單元，都是屬於古列和岡比西斯之後波斯第三位領袖大利烏的時期。就我們所知道，屬於520至516年的這些材料說明在公元前587年崩潰之後，首次較持續的嘗試復興耶路撒冷。哈該顯然是緣於祭司背景，以致哈該神諭的期待和等候的行動都有祭司的特徵。確實，哈該的名字解作「我的節期」，因而涉及祭祀的慶祝。

第一個相當長篇幅的神諭是關於重建聖殿（一1~

15)。經過最初的阻力之後，哈該能夠動員「餘民」群體，在省長所羅巴伯和大祭司約書亞這兩位群體權威人士的領導下重建聖殿。第二個神諭更進一步關注聖殿的重建，再一次由兩位領袖和「餘民」群體進行（二1~9）。這神諭包括三個有趣的補充記錄：

1. 二章4節的祈使語氣，與約書亞記一章6至7節、18節裏對約書亞所說的祈使語氣相似，也許暗示了哈該傳統受申典的影響。
2. 二章5至6節的修辭，透過耶和華會「震動」世界秩序，宣稱「我的靈」會以公開的進程明確工作。當中的動詞提到一個巨大的動亂；此外，在這個情況下，期待中的激烈動亂是對耶路撒冷有益的。經修補後的世界秩序將會使耶路撒冷成為新經濟的焦點，「萬國的珍寶」都會流進和裝飾新建成的耶路撒冷聖殿。一個關於耶和華的靈改變經濟的異象，跟以賽亞書六十章5至7節的異象相似。
3. 二章9節期待如今要建的新聖殿，甚至會大大超過所羅門的榮美聖殿所展示的財富、聲望和壯麗（見王上六14~22，七48~50）。新聖殿將會由耶和華包圍，作為平安的地方（9節）。

二章10至19節的第三個神諭，更進一步反映聖殿的重要性。祭司所教導的「潔淨」與「不潔淨」，根據祭司的秩序，是為了讓聖潔的上帝居住於聖殿成為可能的必要條件，因為聖潔的上帝不能也不會逗留在一個污穢和被玷污的地方。祭司的忠心紀律可確保耶和華的臨在。神諭之後把這次新臨在的時期，與「之前」耶和華賜生命的能力沒有臨在於耶路撒冷的貧乏與悲慘時期作一對照。第19節的總結陳述，與第9節的平行，宣稱有正確秩序的聖殿是祝福的泉源。

這三個神諭共同指出一個重點，從祭司的觀念來看是至為重要的，就是聖殿是福祉、繁榮和祝福的必要條件，因為耶和華保證祂藉祭禮臨在聖殿。謹慎的更正教解釋，基於害怕把聖殿的存在變為減損了耶和華的主權的魔法式保證，因而希望把聖殿的重要性減至最低，好提高耶和華的主權。這種謹慎是適宜的，但不應過分誇大，因為在祭司的觀念裏，聖殿作為耶和華居所的實際功能與上帝賜下生命的禮物是分不開的。韋斯特曼看到福氣在聖殿裏是特別集中的，而林斯特羅姆（Lindström）則更充分說明在詩篇集裏，耶和華賜生命的力量集中在聖殿，因而進入聖殿成為得到福祉的關鍵：

個人的上帝就是聖殿的上帝：「我在聖所中曾如此瞻仰你，為要見你的能力（יָד）和你的榮

耀（כבוד）」（詩六十三3；譯按：和合本的詩六十三2）。聖殿的禮儀沒有為受害者提供「神祕的」經驗作為生命裏不幸的補償。反而請求者在耶和華的聖殿是要尋求上帝臨在的保證，因為上帝的臨在是環繞生命的全部，因而使現在折磨他的痛苦止息（「在聖所」//「我還活的時候」，詩六十三3a、5a；譯按：分別為和合本的詩六十三2a、4a）。這樣的保證是藉著從耶和華的「聖山」（詩三5；譯按：和合本的詩三4）而來的回答，給予向「他的上帝」（詩三3、8；譯按：分別為和合本的詩三2、7）喊叫的人。這個參照，像上帝的稱號 מלכי ואלהי「我的王我的上帝」（詩五3；譯按：和合本的詩五2），暗示典型個人控訴詩篇的傳統歷史背景，也就是，王室神學連同錫安聖殿在王國時期裏得到培養。在耶路撒冷聖所登基的君王，是個人的上帝（參詩二十三1、6： ושבתי בבית ימות —「耶和華是我的牧者」—— ושבתי בבית ימות「我且要住在耶和華的殿中」）。

個人的保護也是由聖殿神學家透過人如何被上帝稱作地上的王這個圖像表達出來： אחת ימות מגו בעדי「你必用恩惠如同盾牌四面護衛他」（詩五13）（譯按：引文原為“You protect him as with a shield, you crown him with favor”）。根據這個王室神學，

天上的君王與人分享祂的君王光榮，並把人接到祂的拯救裏（也見詩八6；譯按：和合本的詩八5）。聖殿的耶和華藉著為被死亡威脅的人提供保護和光榮而與人建立關係，這個觀念也明顯出現於上帝的稱號כבוד，「（你是）我的榮耀」（詩三4，與מגן「盾牌」平行；譯按：和合本的詩三3）。上帝的這個稱號大概指「你是賜我כבוד，即尊榮，的那位」，也就是，耶和華建立個人存在（正如在詩七6）和宗教（正如在詩三4，五十七9）的基礎。透過分享只屬於君王自己的榮耀和尊榮，祂把拯救作為免費的禮物送給人。根據聖殿神學家認為，是這來自上帝，而不是人靠自己取得的禮物，使人有人的尊嚴和使人與上帝建立關係。上帝的禮物是拯救性的，意思是保護人免受邪惡勢力的威脅，以及與生命本身一樣，免費賜給人作為禮物。（Lindström 1994, 436）

欣賞哈該書使人欣賞祭司的感知範疇。聖殿是耶和華所賜的第一層次禮物，作為祝福、繁榮和生命的支點；此外，正如哈該在二章15至19節所觀察到的，沒有聖殿，以色列就失去所有賴以為生的資源。

二章20至23節第四個神諭朝向相當不同的方向。現在的關注不再是聖殿，而是回到二章6節「震動」的主題，並期

待宇宙性的震動推翻所有已確立的秩序，包括政治的和軍事的秩序。此外，震動的結果是大衛的後裔所羅巴伯會重獲權力。因此這個神諭引證了撒母耳記下第七章（也見於詩八十九篇）給大衛王朝的應許仍然有力，而那位政治鼓動者在王國復興的事上繼續在耶路撒冷打轉。大衛家的重建當然不會為波斯霸權所允許，因而這個神諭，在沒有詳細或具體的描述下，是以比較溫和的方式重新獲得耶路撒冷，以致震動波斯的統治。

哈該傳統最重要的現象是結合了聖殿的「實現終末論」——確信此刻有繁榮、平安和祝福的（在首三個神諭裏）——和大衛家復興的「未來終末論」（在第四個神諭裏）。這個傳統本身沒有評估此兩個出現在復興群體裏，既反映熱烈又互相競逐支持的重點。我們可以提出兩個方法，以明白這種表面的張力。第一，在耶路撒冷傳統裏聖殿和王室是深切地連在一起的：

他棄絕約瑟的帳棚，
不揀選以法蓮支派，
卻揀選了猶大支派，
他所愛的錫安山。
他建造了自己的聖所好像在高天之上，
又像他所建立永存的大地。
他揀選了自己的僕人大衛，

把他從羊圈中召出來；
他領他出來，使他不再跟著那些母羊，
卻要牧養他的子民雅各，
和他的產業以色列。

（詩七十八67~71）

事實上君王是聖殿的大祭司，並確保聖殿秩序井然。反過來，聖殿也成為基本的符號，使君王不單只是政客，更是宇宙秩序的維護者（見詩七十二篇）。因此慶祝當前的聖殿和期盼的君王確保了重要禮儀的意識形態的連續性（Ollenburger 1987）。

第二，聖殿是耶和華賜予的禮物，使耶路撒冷當前的生活繁榮。期待中的王室來臨之時，會有耶和華的靈的運行。因此當前的聖殿和期盼的君王兩者都是耶和華的工作，在「今世來世」（太十二32）為耶路撒冷提供穩定性和福祉。耶和華有決心和能力為了被揀選的城市和選民的好處而動搖整個大地。聖殿保證了祝福，而王權則為新秩序提供權力。在基督教的主題裏，耶和華是創造者和拯救者。哈該書證明了耶和華對耶路撒冷最高的美意；也同樣堅持上帝美好的旨意是在可行的社會結構裏，與之伴隨、在其以下、不獨立存在，這種可行的社會結構是現在和未來不可缺少的媒介。社會建構和維繫的具體本體，成為聖靈在關鍵時刻為福祉而運行的場所。

11. 撒迦利亞書

置於哈該書與瑪拉基書之間的撒迦利亞書，為十二小先知書裏屬於波期時期的三卷書之一。撒迦利亞書普遍分為兩個相當獨特的部分。

第一至八章的第一部分，與哈該書的處境和關注有關，也就是，被擄回歸耶路撒冷和重新設立耶路撒冷聖殿作為中心點，為了以色列在耶路撒冷的領域和周圍有更全面的復興。但同一時間，雖然撒迦利亞書第一至八章是連於大利烏統治時期（公元前520-516年；關於這點見一1，七1），但撒迦利亞與哈該的議程非常不同。在一章1至6節，經文是以熟悉的方式開始，反映申命記的調子，並明顯地與耶利米書十八章1至11節強調悔改有關係。第一至八章的這個文集結束於七章1節至八章23節，是一連串神諭聲明，講述適用於後被擄處境的傳統主題。七章8至14節的神諭呈現典型的先知式序列包括（a）重複申命記要求順服的命令（9~10節）、（b）報道對那些命令的叛逆（11~12節a）和（c）隨之從上帝而來的審判，以證明把以色列「吹散」至被擄的狀況是合理的（12b~14節）。

但那個審判的講話，主要用來襯托接著的（a）耶和華回歸錫安的方式使人想起以西結（八1~3）、（b）再申明耶和華與以色列的聖約關係（八8）、（c）餘民會在地土上繁盛（八12~13），並以拯救神諭告終、（d）應許耶路撒冷有「美好」的日子，其記號就是由「誠實與和平」而來

的歡樂節期（八14~19）和（e）展望列國絡繹不絕地來到錫安（八20~23），它回響著以賽亞書二章1至4節和彌迦書四章1至4節的詩歌式情節。因此這個經文單元是以大聲宣告盼望作結，以超越以色列的方式為耶路撒冷歡呼。

在一章1至6節的開場白與七章1節至八章23節的盼望的總結之間，是由一連串異象所組成的正文，每個異象都包括慣常難以理解的「象徵情景」，接著是註釋。雖然這一連串異象確實相當複雜，但清晰的是，這些異象的要點涉及拯救以色列脫離被擄並復興土地和聖城：

萬軍之耶和華這樣說：我為耶路撒冷和錫安心裡充滿嫉恨。我向那些安逸的列國大大惱怒，因為我只是稍微惱怒我的子民，他們卻加深他們的禍害。因此，耶和華這樣說：我要懷著憐憫的心回到耶路撒冷，我的殿必在城中重建（這是萬軍之耶和華的宣告）。繩子必拉在耶路撒冷之上。

（亞一14b~16）

這個應許是，那些分散的人會逃離巴比倫，回歸家園：

耶和華說：「嗨！與巴比倫的居民同住的錫安的人民哪！逃跑吧！」萬軍之耶和華這樣說，得了榮耀之後，他差遣我去攻擊那些劫掠你們的列

國，因為凡觸摸你們的，就是觸摸他眼中的瞳人。耶和華必再得著猶大作他在聖地的業分，他必再揀選耶路撒冷。（亞二7~8、12）

復興包括禮儀的潔淨（三4~5）。這個神諭與祭司權威相關（三1~3），但也有把短暫的注意力放在代表王權的所羅巴伯身上（關於這個人物見該二20~23）。復興顯然被理解為由祭司階級所領導（六11~14），與重建聖殿有關，因而所展望的未來，正如以西結書和哈該書所說的一樣，全然是祭司性的。異象的主要主題是清晰的，但其特質——包括提到撒但（三1~2）和「罪惡」（五8）——並不顯而易見。明顯地，向幻想的方向走是天啟修辭的開始，而天啟修辭特別致力於栩栩如生的意象：

先知哈該與撒迦利亞的策略是巧妙的；面對撒督的祭司傳統，他們加入了先知團體特有的終末熱情。因此，代表祭司統治利益的周詳實際的計劃，被置於先知的幻想形式，把幻想者與現實主義者的推動力結合成一篇文章充滿熱情的信息，想表達的信息被國際局勢所加強，而這個國際局勢把民族盼望的強烈餘火，煽動為邁向終末計劃的燦爛火焰；只要建立聖殿，蒙福的王國就會來臨。

（Hanson 1975, 245）

撒迦利亞書第一至八章這個經文單元呈現大規模的復興異象，並且由對耶路撒冷充滿熱情的上帝所成就。那個異象的可能性是接近現實的，因為未來明顯涉及聖城，而更精確的是，涉及合法的祭司以強勢管理的聖殿。

撒迦利亞書第二部分——有時稱為「第二撒迦利亞」——涉及第九至十四章的材料，這些材料通常分為兩個小單元，即第九至十一章與第十二至十四章，當中每部分——連同瑪拉基書——都是以一個扼要的「默示」公式開始。第九至十一章的開始，是一個完全普通的先知主題，包括九章1至8節的列國神諭與九章9節至十章12節的應許猶大復興的並列。正如我們在其他列國神諭所看到的，這些列國神諭是對應著以色列福祉的復興。因此九章1至8節和九章9節至十章12節這兩段先知講話，聽來是熟悉的雙重盼望結構主題，十分像我們在西番雅書所看到的。因為期待以色列後來的生活是先知的特性，所以雖然耶路撒冷被毀和人民被逐是肯定的，但重點還是復興。宣告的摘要在十章8至10節出現，經文聚焦在「播散」和「招聚」，一個透過審判那些執行「趕散」的列國的行動（見耶三十一10）：

我要向他們吹哨子，招聚他們，
因為我救贖了他們。
他們的人數要增多，像從前一樣。
雖然我把他們散播在萬民中，

他們仍要在遠方記念我；
 他們與他們的子孫都要存活，並且歸回。
 我要使他們從埃及地歸回，
 從亞述地招聚他們，
 帶他們到基列地和黎巴嫩山，
 卻仍不夠容納他們。

(亞十8~10，黑體為作者添加)

第十一章由第4節開始，就採用十章3節的主題「牧人」，並對「牧人」，就是君王和領袖，反覆思量。經文似乎有點像為以西結書第三十四章的「惡牧人」作註釋，只是在這裏耶和華牧羊人的角色是負面和嚴厲的。這個單元的用意是難以捉摸的，也無疑反映後期群體權力秩序內的張力。

第二撒迦利亞的第二部分是由第十二至十四章組成，是一個以「默示」作為標題的獨特單元。這些經文以重複出現的「那日」公式作為主導（十二3、4、6、8、9、11，十三1、2，十四6、8、13），確保聚焦在單單由耶和華所通過和施加的未來。這些材料是對耶路撒冷作先知式審判和先知式盼望的奇怪混合體。這裏的審判是嚴厲的和詳盡的：

看哪！耶和華的日子快到，人要在你中間分取你

的掠物。因為我必招聚列國與耶路撒冷作戰，城必被佔領，房屋被搶掠，婦女被強姦。城中的居民必有半數被擄去，剩下的人民必不會從這城裡被剪除。

（亞十四1~2）

盼望與審判一樣強烈：

到那日，耶和華必保護耶路撒冷的居民；他們中間最軟弱的，到那日必好像大衛，大衛家必好像上帝，好像行在他們前面的耶和華使者。到那日，我必殲滅所有前來攻打耶路撒冷的列國。

（亞十二8~9）

城中必有人居住，必不再有毀滅的咒詛，耶路撒冷的人必安然居住。

（亞十四11）

審判和盼望這兩個主題是交織在一起，而不像傳統公式一樣順序排列，審判之後是盼望。極端意象的效果是要製造一個極為不穩定的環境，反映申明主權的耶和華，是「賜平安，也降災禍」（賽四十五7）的那位。最後，應許耶路撒冷和猶大的未來是在於耶和華的指示。這個單元是以大異象結束，耶路撒冷成為列國來朝聖的地方（十四16；見八20~23），一個「歸耶和華為聖」的地方（十四20）。

我們清楚看到撒迦利亞的傳統是源於與波斯大利烏統治時期有關的特點（見一1，七1）。而同樣清楚的是，撒迦利亞的傳統自由地和富想像力地移離歷史處境，而進到耶和華所定栩栩如生的未來。它栩栩如生到一個地步，由第一至八章經過第九至十一章而到第十二至十四章的發展，通常被稱為「天啟文學」，就是說，這個異象關於由耶和華使之動盪，到重新穩定和管治的世界。讀者不應因不能了解這些材料而過分失望或泄氣，因為這些文學即使對於最嚴謹小心的學者來說也是難以完全理解的。肯定的是，當經文的傳統變得未來派時，傳統以激進的耶典術語重新想像世界，尤其是耶路撒冷。麥凱恩認為耶利米書是一卷「滾動文集」，意思是耶利米傳統隨著時間的過去以新的方向「發展」，使解釋回應於新處境（McKane 1986, L）。我們可以把「十二」思想為一卷「滾動文集」，就是說，傳統在新處境下以新的解釋方向發展。我認為，由於傳統從大利烏統治時期（公元前520-516）的「哈該危機」「滾動」至在耶和華主權下未指明的未來，因而沒有地方比撒迦利亞書的天啟動力更明顯。傳統的「滾動」是有效的巨大想像力行為，馬克斯（Hervert Marks）稱之為超越處境的「富想像力的異象形式，近似做夢的超級想像力」（Marks 1987, 227）。那個「超級想像力」相信世界是由耶和華的力量所造成和毀滅的（見Collins 1987）。在所有另類說明所作的難解的想像裏，不變的是耶和華的統治，祂建造、毀滅和重建耶路撒冷，也派遣然後拒

絕其他國家作為毀滅和重建耶路撒冷的媒介。這個「超級想像力」並不受歷史處境所限，而是受制於在「先知啟示」裏超越處境的耶和華的激烈行動。因此，像解夢者一樣，經文讀者不是要去「解碼」，而是沿著經文意象的暗示，領會「近似做夢的異象」所要傳達的解釋。啟示異象所表達的另一個世界，是一個屬於耶和華的世界，但耶和華的世界總是連繫於期待「耶和華的日子臨近」的耶路撒冷（亞十四1）：

超然的世界可以藉著神話性象徵或天上的特徵或兩者表達出來。這種概念正確地面對問題，並作出一個即將來臨的最後決議。這個天啟的手法當然在歷史危機裏沒有公開可辨別的效果，但卻藉著啟示的「知識」而慢慢地灌輸信念，以致在想像力上提供一個決議。天啟文學的功能是要塑造人對某個處境的想像感知，從而為其要勸誡的行動提供根據。（Collins 1987, 32）

基督徒讀者可能想特別注意這卷書的兩段經文。第一，傳統關於耶和華明確的統治是藉著所羅巴伯而得以宣稱：

他對我說：「這是耶和華對所羅巴伯所說的話：
『不是倚靠權勢，不是倚靠能力，而是倚靠我的

靈。」這是萬軍之耶和華說的。」（亞四6）

雖然所羅巴伯是個政治人物，這個陳述避開了世界的力量，而是只依靠耶和華的靈的力量——在世上賜生命的力量。（這個對世界力量的拒絕，與但以理書十一章34節的天啟宣稱是一致的，即人類媒介有「少許幫助」，但其幫助卻不足以左右事情。）因此，撒迦利亞書四章6節的公式慶祝耶和華決定性力量，以致使所有其他力量無關痛癢，即使是在所羅巴伯的公眾舞臺上。

第二，要特別留意撒迦利亞書九章9節：

錫安的居民哪！要大大喜樂。

耶路撒冷的居民哪！應當歡呼。

看哪！你的王來到你這裡了，

他是公義的，是得勝的。

他又是溫柔的，他騎著驢，騎的是小驢。

（亞九9）

這段經文訴諸於一個得勝的大衛式君王的形象，因而反映持續在撒迦利亞傳統出現的大衛—彌賽亞的復興盼望，儘管這裏所盼望的影像明顯是未形成和缺乏政治具體性的：

撒迦利亞書九章9節的作者呈現一個高度微妙的政

治期待。這不是標準的王族式或彌賽亞式期待，也就是，真實或完美的大衛王朝的重現。這個期待與盼望君王來臨（結四十～四十八章）、加冕為王的所羅巴伯（該二23）、撒迦利亞所說的大衛王朝（亞四6～10）有很少的共通點。反而，詩人藉著擬人法的技巧而專注於群眾。（Petersen 1995, 59）

此外，那種詩歌式的期待，被馬太福音二十一章5節引用，作為表達得勝的耶穌進到耶路撒冷城。眾所周知，馬太誤解了撒迦利亞書九章9節的詩體平行性，並因而把耶穌形容成乘著兩隻動物。在基督教的理解裏，這個傳統的廣泛期望特別集中在耶穌身上，在福音書敘述裏，耶穌承載著所有巨大的盼望，盼望上帝即將來到以色列和世界作統治：

正如我們所看到的，有一卷書，可以說在耶穌身上產生了巨大的影響力，也包含了耶和華的民必須要受的苦難的模糊線索，這一卷書必定是撒迦利亞書，尤其是其第二部分（九～十四章）。作者應許盼望已久的真君王會來臨（九9～10）、聖約的更新和真正的被擄回歸（九11～12）、激烈地打敗以色列的仇敵和拯救耶和華的真子民（九13～17）。但此刻，以色列像羊沒有牧人（十

2)；他們有牧人，但牧人沒有盡責，所以會受懲罰（十3），以作為上帝對回歸的計劃的一部分（十6~12）。（Wright 1996, 586）

因此耶穌最初所宣告的「上帝的國近了」就是源於這些期望（可一15）。無怪當前的新約學術界都同意，基督教運動的起源是深深確立在撒迦利亞傳統前頭和中心的天啟期待。

12. 瑪拉基書

瑪拉基書成為「十二」的結束。瑪拉基書本身提供了很少關於作者、受眾和處境的線索。這卷書一般連於哈該書和撒迦利亞書，一起構成三卷波斯時期的先知書。與哈該書和撒迦利亞書的連接，被瑪拉基書一章1節的開始短語「默示」所加強，這個公式暗示了這一節與撒迦利亞書九章1節和十二章1節平行。在波斯時期裏，瑪拉基書在傳統上被定為後於哈該書與撒迦利亞書的年代，與以斯拉的改革運動較接近，因為最初反映在哈該書和撒迦利亞書的復興與重建的熱情消逝，而群體也不在意耶典性的責任。

我們對於在這裏說話的先知一無所知，雖然那些話是源於較舊的傳統，並且特別關注利未的祭司秩序，因而暗示說話的人也許代表了申命記不斷發展的傳統。此外，「瑪拉基」這個名字有可能甚至不是某個個人的名字，因為在第三章1節，這個希伯來字已被譯成「我的使者」。因此，

在沒法繼續討論處境和作者的情況下，我們必須至少初步注意書卷本身的材料。

這卷書以一章1至5節的導言作為開始，經文宣稱，

耶和華在以色列的境地以外，必被尊為大。

(瑪一5b)

這個導言以特別的方式宣稱耶和華，反映耶和華向令人厭惡的以東人行使強勁的主權，因而令人想起俄巴底亞書的主題。但這卷書的重點並非在以東人，而是在耶和華的權力，人必須要以嚴肅待祂，這嚴肅性因著猶大在祭祀上和睦鄰的順服上有明顯的鬆懈而被忽視。

瑪拉基書的主體涉及一連串的爭辯談論，每當發問一條問題，所引用的問題都是受質詢的人完全不能「理解」的，然後以神諭解答。這些爭辯的主題有些多樣化，但在極大程度上，都是關於對祭祀要求的疏忽，而這種疏忽帶來了褻瀆、污染和玷污，使耶路撒冷不適合耶和華居住。經文的注意力集中在利未人的妥拉責任（二5~7）和與之相應的猶大的不忠（二14）。

第三章，傳統轉到終末的盼望，盼望耶和華在耶和華的「日子」來臨，這個日子將會是審判的日子。以耶和華的威脅迫在眉睫為基礎，傳統所呼籲的悔改，非常像申命記的傳統（見申四29~31，三十一1~10）。因此第一、二章的

爭辯的控告成為第三章威脅和勸告悔改的基礎。在三章16至18節，有一個忠心的小群體得到耶和華的寬容。明顯的是，這段爭辯經文無疑反映在後被擄群體中有宣稱上的競爭。

「日子」的主題在第四章延續（在希伯來聖經是第三章的延續）。四章1至3節的書卷結束部分，與三章16至18節的一致，都是把將要滅亡的「為惡者」和將會得到福祉而雀躍的「義人」作出了重要的區別。這種強烈而不妥協的對比在面對期待的審判時，就像詩篇第一篇，同樣反映後被擄群體的爭辯特性，藉此群體的真正特性受到爭議：

因此，在審判的時候，惡人必站立不住；

在義人的團體中，罪人也必這樣。

因為耶和華看顧義人的道路，

惡人的道路卻必滅亡。

（詩一5~6）

四章1至3節似乎有可能是瑪拉基書在某個傳遞階段裏的結束。但在結束之後，再有兩個附加的註釋，其相互關係是特別明顯的：

1. 在四章4節，焦點落在西乃山的「摩西的律法」，這個主題早已在二章5至7節出現。

2. 在四章5至6節，焦點落在以利亞上，所以就是落在

先知傳統上。有一點很重要的我們要注意，就是以利亞在以色列的敘述傳統裏沒有死亡，而是「升」天去了（王下二11）。因此在詳細闡述的傳統裏，以利亞繼續活著，而且可以「再來」世上，以致達到在三章7節已經要求的「轉向」效果。

因此瑪拉基書以及「十二」的這三重結束，是極為有趣和重要的。第一個結束（四1~3）將惡人與義人安置在一個鮮明的對比裏，這個對比在猶太教的妥拉傳統有無限的重要性。第二個（四4）與第三個（四5~6）結束共同把由以利亞所代表的摩西妥拉和先知傳統聯合起來，因而成為「律法和先知」。儘管妥拉堅持順服的要求，即瑪拉基傳統最根本的關注，但先知邀請人對耶和華透過這位人類媒介——即使者——所成就的未來有盼望。結果是兩者共同得出一個典型的聖經重點，就是以「律法和先知」這兩部正典作為基礎的順服和盼望。

瑪拉基書四章5至6節的先知正典結束，是以盼望結束，因為事實上後先知書典型地充滿盼望，超越了耶路撒冷被毀和人民被擄。同樣，這個盼望成為期待聖殿、聖城和聖民復興的冒起猶太教的基礎。此外，這個根據耶和華的守信而構成的結束，與妥拉在申命記三十四章1至8節的結束、申命記三十四章10至12節對摩西的讚美和申命記三十四章9節介紹把摩西式信心帶到未來的約書亞巧妙地一致。因此整部妥拉是關於還未來臨和生活在期待耶和華的

應許得到實現。與之平行的是，先知正典的結束也是關於還未來臨和生活在期待耶和華的應許得到實現。在這個方式下「律法和先知」得以深深地扎根，但以仍然等候實現的盼望作結。

對於基督教讀者，有三個附加的評論。第一，瑪拉基書四章5至6節對於基督教信仰來說關係重大，因為這段經文不單是後先知書的總結，在基督教的理解裏也是整部舊約正典的總結。因此基督教的舊約——在某種程度上與希伯來文聖經非常不同（我們將會看到）——以先知的盼望作為結束。這種結束使之相對地容易與耶穌運動及其先驅施洗約翰——一位與以利亞連接的「先驅」——作出聯繫（見可一2~8）（Wink 2000）。第二，瑪拉基書四章5至6節的特別應許被路加福音採用（有一些變化），因而使施洗約翰的工作清楚地連繫於以利亞的再來：

他要使許多以色列人轉向主他們的上帝。他必有以利亞的靈和能力，行在主的前面，叫父親的心轉向兒女，叫悖逆的轉向義人的意念，為主安排那預備好了的人民。（路一16~17）

而且，「以利亞再來」的「痕跡」明顯地不時在福音書敘述裏，暗示（a）以利亞再來的盼望「在流傳中」和 / 或（b）基督教群體有意地把耶穌運動與期望中傳統連繫起來

（見太十一14，十六14，十七3~12，二十七47~49）。

第三，我們也許可以把特別的注意力放在「變像」敘述上（太十七1~13；可九2~8；路九28~36）。在這個敘述裏，摩西和以利亞向耶穌顯現並與耶穌在一起。當摩西被承認為妥拉承載者（正如在瑪四4所說的）和以利亞作為先知傳統的代表（正如在瑪四5~6所說的）時，明顯地兩者是以「律法和先知」的方式呈現在耶穌面前，以致耶穌體現和實現了以色列的標準啟示文學，藉著耶穌，所有以色列的盼望現在以肉體的方式得到成就。

先知正典（和整部基督教舊約）在瑪拉基書四章4至6節完結，這一點明顯對早期教會——在它們對耶穌的敘述記載裏——能夠在以色列人的傳統和耶穌的敘述之間聲稱深遠的和關鍵的連續性極為重要。一個較嚴謹和遠距離的反省，可以讓我們看到耶穌被理解為以色列長久盼望裏的實現，但只是其中一個藉著以斯拉而有的猶太教的實現。先知正典的期望所留下的開放性，必定不是期望和實現的一比一配對，這種單一的配對太過堅持傳統獨裁主義和勝利主義的解釋。反而是，契約式傳統的開放性，使人容易意識到上帝的應許可以超越實現，這種開放性與這位上帝所創造的未來——徹底超越所有我們計劃的和控制範疇的未來——的宣稱是一致的。當然那是關於應許的神學意義：這個應許容許開放的未來，而這個未來只由上帝作主動才能存在。因此，正典的契約式結束是一個修辭，但這種修

辭提供了意味深長的神學意義。這種契約式開放性不利所有企圖簡化、控制、佔領或馴化未來的解釋，這個未來永遠只屬於上帝，並只由上帝本著恩典和寬大而賜予。

19 先知書摘要重述

希 伯來聖經的先知正典有八卷書：

四卷前先知書：

約書亞記、士師記、撒母耳記和列王紀（注意路得記不在希伯來文這組書卷裏）

四卷後先知書：

以賽亞書、耶利米書、以西結書和「十二」

1. 四卷前先知書（約書亞記、士師記、撒母耳記和列王紀）是一個延續的敘述，記載以色列從進入應許之地到被擄離開耶路撒冷。雖然一般的基督教理解視這些書卷為「歷史」，但我們已經看到，「先知」這個類別是指一個或多或少具「先知性」的「歷史」敘述，意思是這些書卷以一個相當特別的角度重新講述或重新想像過去，這個特別的角度就是，耶和華的統治是帶著長期堅持對妥拉順服和長期忠於對大衛的應許。此外我們也看到，「申典歷史」的主流假設表明這

篇長篇敘述，以獨特的觀點和獨特的熱情，運用一系列舊有和傳統的材料，把這些材料塑造成一個大致連貫一致的神學見解。那個以耶典為方向的見解就是以色列最後失去在此地土上的生活，是因為他們叛逆了妥拉，而從一開始，順服妥拉就是進入和享受應許之地的條件。

餘下要考慮的，就是前先知書作為一個正典單元，如何與妥拉五卷書連貫一致。無疑根據正典成書過程，對信仰群體來說，四卷前先知書所構成的文獻，與妥拉五部書是截然不同的。

但在當前的學術研究，有一個重大的推動力把九卷書（包括妥拉和前先知書）視為一個長篇幅的、連貫一致的敘述，記載由創世延伸至被擄（Freedman 1991, 1-39）。這種連貫一致的敘述假設必須漠視長期存在於妥拉和先知書之間的正典差別，才能辨認出這個整體的敘述連貫性，這個連貫性就是從創造土地（'erets）到失去地土（'erets）。這種把整體讀成連續敘述——稱為「基本敘述」——的推動力，避開舊有歷史鑑別的特性，也特別避開底本分析標記所帶出的破碎。

即使我們暫時採用這種關於基本敘述的假設，我們仍然要留意「基本敘述」的首五卷書與最後四卷書之間的差別，這個差別是重要的，不單是因著有正典的標記，而是因著這兩組材料之間在情節上有明確的轉向。我們可以說妥拉關注應許之地的應許和最後的進入，這與馮拉

德所說的一致，就是從應許到實現的行動（von Rad 1966, 1-78）。這個朝向和進入應許之地的行動，以過約旦河為高潮。因此根據這個敘述，以色列人在申命記的開始抵達約旦河（見民三十三48；申一5），在約旦河停下領受摩西在申命記長篇說明的教導，然後在約書亞記三章14至17節過約旦河，重複出埃及的行動：

約書亞對以色列人說：「如果日後你們的子孫問他們的父親說：『這些石頭是甚麼意思？』那時，你們就要告訴你們的子孫，說：『以色列人曾經在乾地上走過了這約旦河。』因為耶和華你們的上帝在你們面前使約旦河的水乾了，直到你们都過了河，好像耶和華你們的上帝從前對紅海所行的，在我們面前使紅海乾了，直到我們都過了河一樣；好使地上萬民都認識耶和華的手，是有能力的手，也要使你們永遠敬畏耶和華你們的上帝。」（書四21~24）

因此約旦河不單是地理的標記，更是文學—正典—神學的標記。

前先知書（約書亞記、士師記、撒母耳記和列王紀）是一過約旦河就失去地土的敘述。這個敘述以大膽的筆觸詳述以色列持續和重複的叛逆，以致以失去地土而告終，

詩篇第一〇六篇就描述了這種叛逆。因此這四卷以申命記作為基礎的書卷組成一個關於失去土地的故事，與妥拉敘述的得到土地相稱。得到土地與失去土地的雙重主題構成一個單一的基本敘述，但約旦河為那個大敘述裏兩個相當獨特的主題作了記號。土地的賜予，是按照耶和華的極其守信而得到確認。但所賜下的土地，並不是任憑以色列使用的領土；而是根據賜予者的規定而受托的，但以色列未能履行賜予土地的條件。結果是創世記十二章1節，被召喚冒險進入新土地的群體，最後再一次失去土地，然而他們再一次信靠仍然有機會進入新土地的舊應許，這個重新進入土地便是後先知書所期盼的。有啟發性的是，得到土地與失去土地這兩個主題的基本敘述沒有明確地超越失去土地，除非我們理解列王紀下二十五章27至30節為一種超越。

2. 後先知書（以賽亞書、耶利米書、以西結書和「十二」）超越失去土地。因著「十二」構成一個特別的難題，我會先評論以賽亞書、耶利米書和以西結書這三大書卷，因為這些書卷的所有變化，都是緊貼著審判和復興的主題發展：

以賽亞書顯然經過編輯，以致第一至三十九章和第四十至六十六章所關注的，正如蔡爾茲提出的，是審判「舊事」和復興「新事」（Childs

1979, 325-38)。

耶利米書編輯得較紊亂。第一至二十章顯然是關於「拔出……傾覆」(一-10)。雖然耶利米傳統的「建立、栽植」在文學上並不清晰或有序，但我們仍然可以看到安慰之言(耶三十~三十一章)加上耶利米書第三十二章的敘述，以及第三十三章的應許文集，形成了一個以色列可以「末後有指望」的傳統(耶二十九11)。除了那組經文之外，我們還可以注意到危機後的肯定，包括(a)對巴錄餘民的應許(四十五章)、(b)期望壓迫勢力的終結(四十六~五十一章)，尤其是巴比倫的沉沒(五十~五十一章)和(c)被擄大衛式君王的延續意義(耶五十二31~34)。因此耶利米書用自己的方法重述審判與盼望這兩個主題，其結構與以賽亞書的大致上一致。

以西結書以對稱的方式鋪排，使第一至二十四章和第二十五至四十八章根據祭司強調的不臨在和恢復臨在，分別表達出審判和盼望。

這三卷書共同把重點放在587年的聖城和聖殿被毀；這三卷書，每一卷都以與眾不同的語調，斷然地把焦點從損失轉到耶和華會賜予的未來。那麼值得我們注意的是，雖然這三個

傳統對耶路撒冷城市系統的失敗所作的警告和譴責是嚴苛的、不妥協的和寬恕的，但經文的完整形式並非集中在審判。相反，審判的話——在每個情形下無疑都是源於先知這個歷史人物的講話——成為集中在耶和華的應許下、藉耶和華的忠誠而賜予的未來的起點。因此舊有的成見把「先知式」看為義憤和憤怒，最多只是部分的真相，甚至很可能是歪理，因為先知書最終所關注的是未來。

假如我所認為的是正確的話，即集中在審判並斷然地進入盼望是這三個先知傳統相同的主题，那麼我們可以思考為何正典的形式包括了三種對相同宣稱的表達。我們可以再一次問關於先知書與妥拉的關係，以找出此正典性真實的線索。當然，現在把妥拉傳統作底本分析帶來極多問題。雖然當前的底本分析的問題裏，很多事情都未有定案，但顯然這兩個明確的妥拉「底本」是來自祭司傳統所塑造的四經（創世記～民數記）和為前先知書（申典歷史）提供主題的申命記。除了識別祭典和申典底本外，似乎明顯還有第三個也許是早期的底本，被稱作J底本，就是說，這個底本從創世記開始就用耶和華的名字。

現在清楚的是，這三個底本不能以以色列單線的宗教發展來理解。相反，這三個底本共同存在，以主張古代以色列某些解釋觀點。假設妥拉的解釋主張與先知書的解釋主張有密切的連繫，我們就可以提出，以賽亞書、耶利米書和以西結書這三大傳統連於和來自妥拉的解釋主張：

顯然以西結書明顯地連於妥拉的祭司傳統；
同樣顯然的是耶利米書與申命記傳統有密切的連繫；
不太明顯的是，以賽亞書與J傳統有密切的關係。
但我們至少可以提出，J傳統核心裏的亞伯拉罕式記憶，產生出以大衛和錫安為重點的以賽亞傳統。

因此我們可以看到，這些先知傳統由審判轉到盼望，正正與妥拉「底本」有關，不管是「底本」為先知傳統提供資源還是先知傳統為「底本」提供資源。無論如何，兩者的關係為詮釋提供一個重要和啟發的引入點。妥拉和先知書之間的關係在舊約研究裏是一個非常歷史悠久的問題（Zimmerli 1965）。重要的是認識到在鑑別研究裏，這兩個正典材料的單元並不以簡單的次序出現，而是兩個單元以十分互動的方式連繫。因此妥拉幾個「底本」的解釋主張都出現在這三卷先知書裏，作為提出關於了解上帝在耶路撒冷審判以色列的方式和更重要的是，想像一個由耶和華所賜予的未來的方式。先知正典比妥拉正典以更明確的方式默想被擄的深淵；但同樣的議題，也屬於妥拉傳統。妥拉和先知書兩者熱情地反映失敗的真實，以及透過失敗、超越失敗而有的未來應許。

3. 十二小先知書在正典裏有獨特的意義，因而值得特別評論。歷史鑑別學對十二小先知書的舊進路仍然重要。在

那個基礎上，正如上文所指出的，我們可以有相當的信心把三位先知確定為八世紀（何西阿、阿摩司、彌迦），把三位先知確定為七世紀晚期（那鴻、哈巴谷、西番雅）和把三位先知確定為早期的波斯時期（哈該、撒迦利亞、瑪拉基）。俄巴底亞的年代必定是在波期時期，而約珥和約拿的年代則有些難確定。先知書的歷史定位在這幾個歷史位置裏，使「十二」大致地按年代順序排列的。除此以外也有一個線索，就是早期的書卷是關於警告和審判，而後期的書卷是關於盼望和復興。

顯然在目前的學術研究，這種歷史鑑別的理解是重要的，但並不足以讀明白這些材料。因此新的學術研究嘗試超越歷史鑑別學，問關於「十二」文獻，以及這些最初各有特色的文學單元如何以此獨特的方式組合起來。一方面，學者注意到大部分的書卷都有發展中的傳統，是超越先知歷史人物而與後期的處境和危機聯繫。另一方面，學者現在傾向把「十二」視作一個正典陳述。這種探索只在開始階段，有更多的工作尚待完成。無論如何，顯然「十二」的幾項元素是根據審判和復興這些我們熟悉的主題而發展，以致第八世紀的先知較多專注在審判，而波斯時期的先知則較多專注在盼望。又因為盼望是「沒有看見的事的明證」（來十一1），所以盼望走向天啟——走向一個超越已知歷史範疇的期待——並不令人驚訝。

我們可以看到整部「十二」，與以賽亞書、耶利米書

和以西結書一樣，是對587年進入深淵危機的默想（或早於公元前721年的北國以色列）和期待耶和華超越深淵所帶來的新事。因此傳統形成的過程用上各種材料，並把材料塑造成大體上神學一致。但同時間要承認的是，幾個小單元並不容易和完全得出一個新而較大的神學系統。正如我們在其他地方看到的，傳統形成的過程只是部分地成功。結果，傳統的發展似乎是現存的材料與或多或少強加於和引發文學正典形式的詮釋視野之間，一個具張力的、不斷的協商。正典經營的成功不應被誇大，但必須得到公認，而致歷史鑑別理解對這些材料只提供部分的理解。傳統形成過程的成果是一部文學的實體，而這實體有點像把最初的講話（有本身要表達的意思）與詮釋一致性（尊重和凌駕該最初的意思）以粗糙方式結合的混合體。

在以色列的現實生活裏，進入被擄的深淵和超越被擄的深淵這兩個動作都是決定性的。我們必須承認被擄在以色列的自我認識裏是不可缺少的基礎，以致被擄的歷史現實是以色列範例式的定義（Voegelin 1956）。然而，忠於歷史事實，進一步明確地由宣稱耶和華主宰分散與招聚（正如亞十9~10所說的）所確認。雖然歷史事實是明確的，但耶和華莫測高深的本體才是分散與招聚的終極單一原因。因此正如其他先知書一樣，「十二」努力以關於耶和華的本體來想像歷史各種變幻莫測。任托夫提出一個遍及「十二」的主題，使耶和華成為關鍵的角色，這個主題就

是耶和華的日子。他慎重地評論：

在這篇文章，我嘗試找出「十二」的字裏行間究竟有沒有可定義的字句，是標誌著共同的主題或概念。顯然耶和華的日子是一個主導的議題。問題是，不同的著作在處理這個議題上，究竟有沒有刻意的關係。觀察約珥書、阿摩司書和俄巴底亞書的編寫關係，得到很豐富的收穫。沿著研究高度複雜相互關係的洞見走，更多共同元素出現。我特別論及在面對耶和華的日子時所出現的悔改和拯救的複雜性。……很多情況下，當「日子」這個詞語出現時，無論是單獨還是與其他詞語一同出現，「十二」的讀者就會把這個詞語連於「耶和華的日子」。結果是完全不一致；相反，在「十二」裏我們找到許多爭議，甚至是矛盾，那就是希伯來聖經的普遍特點。（Rendtorff 2000, 86）

因此「耶和華的日子」，即耶和華激烈堅持主權的時候，是災難和分散的日子：

耶和華的大日子臨近了，臨近了，

來得非常快速。

聽！耶和華的日子的聲音。

在那日，勇士要哀痛地號叫。

那日是忿怒的日子，

是困苦艱難的日子，

是荒廢淒涼的日子，

是黑暗幽冥的日子，

是密雲漆黑的日子，

是吹號吶喊，

要攻打堅城，

進擊城樓的日子。

(番一14~16)

但「那日」也是招聚的時候：

耶和華必作全地的王；到那日，人人都承認耶和華是獨一無二的，他的名也是獨一無二的。

全地，從迦巴直到耶路撒冷南方的臨門，都要變成平原；但耶路撒冷仍必屹然聳立，從便雅憫門到第一門的地方，到角門，又從哈楠業樓到王的榨酒池，都在原處。城中必有人居住，必不再有毀滅的咒詛，耶路撒冷的人必安然居住。

(亞十四9~11)

因此「那日」在這部文獻裏反覆出現，把以色列的整體生活

經驗帶到耶和華管治的蔭庇下。到最後耶和華「是獨一無二的，他的名也是獨一無二的」（亞十四9）。在「十二」的大遠景裏，藉著耶路撒冷的復興，耶和華的高升得以實現。耶路撒冷遠離耶和華就沒有未來，但耶和華遠離此城的福祉與祂所唯恐失去的人民的福祉，祂就無法高升。整部「十二」遍佈了悔改、順服和盼望的主題。情況必然是這樣，因為這個世界是環繞著耶和華來想像的，而耶和華特有的記號由以色列生命一切的失敗，持續到耶和華將會賜予的一切未來。這些主題當然就是在摩西傳統出現、然後交付給先知文集開始時約書亞的主題：

你只要堅強，十分勇敢，謹守遵行我僕人摩西吩咐你的一切律法，不可偏離左右，好使你無論到哪裡去，都可以亨通。這律法書不可離開你的口，要晝夜默誦，好使你謹守遵行書中所記的一切；這樣，你的道路就必順利，你必一路亨通。我不是吩咐過你要堅強勇敢嗎？所以，你不要懼怕，也不要驚慌；因為你無論到哪裡去，耶和華你的上帝必與你同在。（書一7~9）

為耶和華管治下的歷史作出這種具想像力的堅持，持續到瑪拉基最後催促要順服安拉（瑪四4）和瑪拉基最後應許有未來的福祉（瑪四5~6）為止。

20 著作

希伯來聖經正典的第三部分稱為「著作」。這個用語很大可能反映了（a）意識到猶太教處於特別易受攻擊的景況下轉移成為製作經卷的宗教（b）承認最初製作經卷的人是保存舊傳統和以註釋書詮釋舊傳統的文士：

在這個時期最重要的社會團體似乎就是賢士（sage）。這個團體——關心正確的生活，與申典思想非常配合的神學觀點，與中央制度和經文有密切關係，其作為詮釋者和傳遞者的角色日漸重要——接近以社會分析著作所找到的共同點。雖然文學和議題的多樣性阻止任何對後被擄文學的賢士作簡單和單一的描述，但他們獨特的興趣和才幹對所有人都日益重要，尤其在書卷群體出現的時候。（Morgan 1990, 55）

因此「著作」這個術語本身大大有助於表現正典第三部分所

反映的猶太教特色。

直到非常後期為止，正典的第三部分成書安排一直都是可爭議的和已爭議過的，即使是書卷名單的完成時間也有很多值得商榷的地方。慣常用的參考點「雅麥尼亞（雅比尼）會議」受到多方質疑，不單日期和這個集會的性質受到質疑，連會議的歷史性也受到質疑。因此把這些書卷認可作為群體裏標準的聖經，是個反覆不定的過程，這一點也反映在這些書卷的希臘文譯本上，有別於妥拉及先知書的希臘文譯本，希臘文譯本在翻譯上極度隨意，或更好的說法是，反映完全不同的經文傳統。這種重大差異暗示傳統形成群體有很大的自由度去組織和轉化這些書卷，其程度證明他們實際上並不認為這些經卷的權威像摩西經卷擁有的權威那樣高（關於這點見申四2，十二32）。確實我們難以想像這種出於摩西的約束用於在典第三部分的書卷上。相反，組織與傳遞這部分正典所反映的自由——這種自由反映在其組織與傳遞的每個層面——特別適用於需要極具彈性和詮釋想像力的猶太教境況。

無疑正典的第三部分有點五花八門，但是我們必須嘗試盡我們所能，了解這個重要的聖經現象。據我所知這個議題最容易理解的討論是出於摩根（Donn Morgan）的*Between Text and Community: The "Writings" in Canonical Interpretation*（《經文與群體：正典詮釋中的「著作」》），我推薦讀者看這部著作（1990）。摩根在略帶雜亂的討論裏有三點值得

我們注意：

1. 我稱為有些「五花八門」的文集性質，摩根確切地理解為多元主義。正典第三部分在文體、主題和觀點上都是多元的，配合了猶太教的多元性質。對第二聖殿猶太教的舊見解——或許尤其得到基督徒的支持——傾向有「標準猶太教」的想法，即圍繞以斯拉所注重的妥拉，因此基督徒把猶太教輕視為「律法」。與這種無知的簡化論相反的是，現在我們清楚猶太教在基督教冒起期間，是一個充滿活力的、複雜的詮釋群體，因而這段時期猶太教「神聖著作」的唯一標記，就是要體現多元主義（Stone 1980）。（當然事實上妥拉也是多元主義下的成就，只是妥拉是由不同的聲音或傳統組合成為摩西式的整體。）因此當研究正典的第三部分時，讀者獲邀請承認這個或多或少的標準文集的每卷著作，當中所發出的辯護和詮釋聲音，會被一些繼續存在的群體以最認真的態度來對待。此外，我們敢於想像這些聲音其強大或認真的程度，足以使我們不能忽略這些聲音。因此這部文集有點像普世的成就，是猶太教的「大帳篷」。

2. 摩根有建設性地指出，著作是與妥拉和先知書舊傳統的對話延續。確實，這個與舊傳統的對話延續是重要的，因為摩根的結論是，對舊傳統的珍視就是所有幾卷著作書卷的共同點：

當我們審視著作在妥拉和先知書所運用的釋經學

時，我們不能找到一個對妥拉和先知書獨特的進路，是所有著作共有，而且也有說服力的。所有後被擄群體都關注在困境中忠心地生活有多好，但這個共同的目標並不暗示一種對妥拉和先知書的神學觀點、社會觀點或別的觀點。然而，所有這些文本傳統都認真地看待中心經文的權威。在最後的分析裏，當合起來看，著作就只有這個共通點。

雖然我們相信，著作的功能和信息，是由這個時期對妥拉和先知書共同回應的假設所啟發的，我們也承認沒有概念系統可以充分解釋所有文本和歷史證據；就是說，沒有「系統」或釋經學的範式可以勝任這項任務，因為總有不配合的地方，以致無法得達致綜合和解釋。當然這種認知，與歷史和文學兩者本身是一致的。無論我們如何成功地使著作變得有條理，其多樣性仍然表明著作缺乏共識，即無法對這個時期猶太教的核心產生一致意見。這種缺乏共識，經常與基本和普遍的故事產生對話，最終成為著作給隨後聖經群體的神學和釋經禮物。（Morgan 1990, 71, 40）

3. 因為著作是與舊的、更基本的傳統對話，所以著作也與文化歷史處境對話。重要的是承認被擄和以色列政治獨立的終止，使得猶太人散居，以及在相對較溫和的波斯霸

權之後，被希臘文化霸權所圍繞，這些都使猶太群體支離破碎。在那個處境下，猶太人必須有巨大的勇氣和詮釋的彈性，以維持猶太正典的一致性和身分，這項維持的任務被很多小群體以各種方式進行：

當著作被視為一個整體時，我們似乎不宜提出這個時期的歷史是唯一和單一群體的歷史，而是各有明確的議程。相反，詩人的觀點和關注必須與賢士及群體建立者有連繫，講故事者又必須與賢士有連繫等等。著作生動地示範散居與非散居群體的結合過程，以及那些關注在耶路撒冷建立社會組織的人與那些關注在散居時提供範例過信仰生活的人的結合過程。（Morgan 1990, 53）

因此多元主義、與傳統對話和與處境對話大概就是這部文學的綜合觀點。根據我對這部多元整體的理解，我認為這些經文資料分為四類：

1. 詩篇、約伯記和箴言三卷大著作，共同為上帝所賜予的世界秩序作出持續的禮儀—智慧的反省，以及不可避免地提出神義論的問題，為此以色列以讚美詩和哀歌作出忠心的回答。

2. 五小卷（雅歌、路得記、耶利米哀歌、傳道書、以斯帖記）說明在群體裏不同的聲音如何被收錄在禮儀曆法

裏。因為到最後，是禮儀曆法為特殊群體提供社會化和使特殊群體得以維持（Neusner 1987）。

3. 天啟書卷但以理書也許反映一種讓步，因為正典化的傳統差點就可以拒絕芸芸天啟文獻中這卷天啟書卷（和撒迦利亞書的較後部分）納入神聖書卷。不管是甚麼原因，但以理書已被納入，但其他大部分天啟著作卻不被採納。顯然正典形式的但以理書，是希伯來聖經關於盼望的典型書卷，以激發身為猶太人這獨特身分所需的勇氣與自由。因此當詩篇、約伯記和箴言引發神義論的問題，而但以理書就是一個典型的盼望聲音，完全深信耶和華勝過所有對耶路撒冷的威脅，也勝過所有想摧毀耶和華所創造的世界的威脅。

4. 第三部分正典是以「歷史書卷」以斯拉記—尼希米記和歷代志結束。這些書卷當然並不是任何現代意義下的「歷史」，也不比在歷代志前出現的申典歷史更「歷史」。以斯拉記—尼希米記和歷代志上下這四卷書代表了對猶太教獨特的形態與模式，一個神學—意識形態的堅持；但重要的是，我們要認知，雖然那種主張非常有力，但沒有和不能在正典的第三部分佔優勢，因為所主張的被安排與其他已講述的主張放在一起。特別有趣的是，從「歷史上」來說，以斯拉記和尼希米記應該置於歷代志之後，因為以斯拉記一章2至3節顯然重複和重申了歷代志下三十六章23節。書卷次序與我們預期的相反，以致整部希伯來聖經可以以波斯王古列下詔使被擄的回歸結束（代下

三十六22~23)。因此正典是以預期的復原作結，因著猶太教——一直關注著被擄——不斷再次回家，不斷要重新獲得耶和華應許之地，不斷再次在君王霸權的監視下按照自己獨特的身分生活。

於是，這四組書卷證明猶太教以各種方式活動，隨機應變。藉著許多想像活動，猶太教順應於必要的彈性；但最後，猶太教決不放棄其核心的神學身分。在四重表述之後，我將會提到摩根以稍微不同的方法，表達了他對正典第三部分的五個基本觀點，讓傳統主義者可以回應妥拉和先知書相同的五個觀點（Morgan 1990, 72, 85）：

1. 智慧文學（約伯記、箴言、傳道書、雅歌）
2. 禮儀文學（詩篇、耶利米哀歌）
3. 歷史文學（以斯拉記、尼希米記、歷代志上下）
4. 天啟文學（但以理書七~十二章）
5. 教誨文學（路得記、以斯帖記、但以理書一~六章）

我的四重描述與摩根的五重分類之間的區別並不重要，除了摩根的描述並不跟隨正典的分類外。無論如何，重點都是關於多元主義和對話。

我從正典第三部分的多元主義——在主題、觀點和這幾卷書所代表的幾個主張方面，轉而注意里克爾的「見證的詮釋」。里克爾努力於無本質論，他提出見證是認識論

的要求，這一點在舊約中佔主導地位（Ricoeur 1980, 119–34；散見Brueggemann 1997, 117-45）。但里克爾更明確地注意文本傳統內幾個見證的文體，依次列出為：

1. 先知論述
2. 敘述論述
3. 說明論述
4. 智慧論述
5. 讚美論述

我感到值得注意里克爾的清單與不論是摩根還是我的描述之間的相互關係。這幾個描述的相互關係和重疊地方，足以暗示正典第三部分是一個提供多重見證的特殊方法，以見證關於以色列信仰焦點的上帝和與那位上帝有關的獨特群體。邁爾斯觀察到在正典第三部分結束時，以色列的上帝在極大程度上是沉默和「不臨在」的（Miles 1995；見 Friedman 1995）。但另一方面，倘若上帝是沉默和「不臨在」，那麼一切就取決於以色列的「回答」。正典第三部分是一個「回答」，藉此群體得以維持及耶和華得以臨在於群體裏，這個群體在政治上變得邊緣，但在信仰的宣告上下定決心，在危險的環境下確信其意向和身分。在正典的傳統形成過程裏，這個「回答」發展成啟示了這位上帝，祂的出現取決於以色列的「回答」所表明堅持。

21 詩篇

假 如像德國的大學者馮拉德所提出的，詩篇、約伯記和箴言這些偉大詩章是「回應」上帝這位創造者和立約者的奇妙介入，那麼詩篇作為正典第三部分（著作）的第一卷書就不足為奇（von Rad 1962, 355-459）。因為詩篇組成了以色列信仰的精髓表達，用以色列最主流的說話方式向耶和華表達肯定和痛苦，以及向世界見證關於耶和華作的奇事。詩篇是以色列與耶和華生活的古代映像，這個映像已延續了多個世紀，在信仰和崇拜上為會堂和教會提供最主要的指南（Holliday 1993）。

以現時的正典形式，詩篇由五「卷」組成（詩一～四十一篇，四十二～七十二篇，七十三～八十九篇，九十～一〇六篇和一〇七～一五〇篇），每卷都以榮耀頌結束，而整卷詩篇則以詩篇第一四五至一五〇篇的榮耀頌集結束。這個安排是後期正典成形的表述，而似乎也有意在禮儀上對應妥拉的「五經」。以五部分作為經文的最終形式，把整卷詩篇連於妥拉信仰，也許是有教導意義的。然而我們還需要考

慮詩篇的各部分如何共同組成詩篇的整體精義。

我們清楚看到詩篇內不同的詩篇是由早期的、小型的文集所組成，有可能來自不同處境的不同人。因此，例如詩篇第一二〇至一三四篇都是「上行之詩」，也許暗示有用於特定禮儀處境的小詩歌集。而在詩篇第七十三至八十三篇就有一系列關於「亞薩」的詩篇，與之對應的是詩篇第八十四、八十五和八十八篇關於「可拉」的詩篇（Goulder 1982）。這些詩篇組別也許與波斯時期特定的詩班有關，而每個與聖殿敬拜有關的詩班可能發展出自己的敬拜指南或讚美詩集，這些指南後來被編入較大的文集內（見代下二十五章）。此外，在這些小文集的背後，有一段長時間是以色列從其他文化借來或模仿舊文集裏與詩篇相似的材料，以致以色列的詩集是大型文化—禮儀遺傳的一部分，而以色列在此相對地較遲參與（Miller 1994, 5-31）。因此詩篇集有可能被理解為一個長期的編輯—傳統形成的過程，藉此很多不同來源的詩和歌組成各種處境所用的文集，直至最後幾卷文集被組織成大型文集，即現在由五卷組成的詩篇集。任何人只要知道教會讚美詩集是如何構成，就會明白這個發生在以色列的過程，部分是刻意的，部分則是偶然的，這個過程無疑充滿互相競爭的倡議和政治妥協。最後，詩篇集證明以色列長期尋找以詩歌、藝術的方法表達信仰，但影響詩歌和藝術方法的——無疑明確地堅持——是強烈的神學意圖和急切的意識形態主張。我們可以想像最後的結果有點像以色列普世性成就，嘗

試把很多不同的傳統集合成廣受接納的詩體上和神學上的一致性。

隨著時間過去，有幾個詮釋詩篇集的方式。一個進路嘗試把每篇詩篇置於獨特的歷史處境。這個進路作用不大，因為很可能只有詩篇第一三七篇才有相當確切的獨特境況。關於歷史處境的議題，我們應該注意典型把詩篇連於大衛生命歷史事件的「標題」（Childs 1971）。（詩篇第五十一篇是其中著名的一篇，連於烏利亞和拔示巴事件之後大衛要面對的危機。）一般而言，學術研究都認為這些詩篇「標題」都不是嚴肅的歷史，而是後期群體對怎樣理解個別詩篇的詮釋指引。與這點有關，同樣值得注意的是「大衛的詩」這公式（如在詩三，四，五篇等等）並不表示作者身分，因此詩篇的「大衛作者身分」在嚴謹的研究來看並不可靠。更有可能的是，這條公式應譯作「給大衛的」，就是說，「給君王的」，在某種程度上可能暗示了在王室環境裏用於禮儀上。

第二個被基督徒採用的分析詩篇進路，是傾向以基督論來理解，彷彿耶穌若不是藉詩篇發言，正如詩篇第二十二篇，或以「公義的受害者」身分發言，就是「君王詩篇」例如詩篇第二篇的對象。這種進路被早期教會非常認真對待，並得到奧古斯丁的擁護；但當鑑別性研究出現後，我們就清楚這些詩篇與耶穌沒有直接連繫。當然即使詩篇曾放在舊約處境下認真處理，我們也不排除詩篇有第二個「基督論」的

詮釋。此外，後者的詮釋方法對潘霍華著的詮釋作品尤其重要（Bonhoeffer 1970；見Miller 2000, 345-54）。

假如我們承認「歷史性」和「彌賽亞性」進路也不能在詩篇的詮釋裏站得住，那麼我們可以集中注意袞克爾的獨特貢獻，這位二十世紀早期的學者對隨後的詩篇研究作出了決定性的影響。袞克爾留意到詩篇以相當有限的修辭模式（文體）重複出現，而且那幾個文體反映了社會環境，以致文體與環境特有地一起出現。結果是，詩篇往往不是自由和創新的言語，而是在形式上極為刻板 and 可預計的，大概出現在傳統社會裏，依靠修辭模式的規律性以塑造和維持某種形式的生活：

因此，詩篇的文體研究是沒有商議的餘地，不可因著任何人的偏好而執行或忽略。相反，這是基本的事情，沒有的話，餘下的事情就不能確定。所有事情必須建立在這個穩固的基礎而上。（Gunkel and Begrich 1998, 5）

那麼，詩篇研究要做的，是注意最具特色的修辭模式，這些修辭模式特有地傳遞合乎特殊處境的內容。這些模式可能以極具想像力的變化表達出來，但這些變化是典型地遵從固定的模式來進行。以這種方式來理解詩篇，意味著詩篇因群體使用而出現，所以試圖替詩篇定日期或識別作者身分，

在很大程度上是徒勞無功的。在這點上，詩篇就像「黑人靈歌」，沒有作者或可確認的地點或來源，而是簡單地在群體的生命和實踐中出現，並且一直反覆適用於很多不同的場合。

衰克爾指出一系列反覆出現的文體（Gerstenberger 1974; Anderson 1983, 239-42）。下文我們會看看反覆出現的修辭模式裏最突出的類型：

1. 讚美詩。事實上詩篇這個詞解作「讚美詩」，是一個溢於言表的稱讚行為，表揚和慶祝耶和華或耶和華特有的行為。詩篇第一一七篇就是包括兩部分的簡短讚美詩例子：

a. 召喚作為引起稱讚：

萬國啊，你們要讚美耶和華！

萬民哪，你們要頌讚他！

（詩一一七1）

b. 稱讚的原因，在這篇詩篇中，最顯出耶和華信實特性：

他向我們所施的慈愛極大；

耶和華的信實永遠長存。

（詩一一七2）

結束的公式「你們要讚美耶和華」，往往重申讚美詩開始時

的召喚。這個模式可以在禮儀使用上無限擴充。因此在詩篇一四七篇1節b至6節、8至11節、13至20節裏，有眾多的稱讚原因，每一部分以召喚開始（1節a、7、12節），整首詩以第20節的榮耀頌公式結束。

2. 集體哀歌。讚美詩是積極和慶祝用的，而與其對應的是關於整個群體的哀歌。這種文體也許由很多社會危機引發，尤其是乾旱或戰敗。在詩篇集裏，詩篇第七十四和七十九篇就是集中在耶路撒冷聖殿被毀這場舊約典型的社會危機。例如在詩篇第七十四篇，我們可以看出三種特有的修辭元素：

a. 災難的描述，顯然要引起耶和華的關心和介入（4~11節）：

你的敵人在敬拜你的聚會中吼叫，
他們豎起了自己的旗幟為記號。
他們好像那些舉起斧子，
在樹林中砍伐樹木的人。
聖殿中的一切雕刻，
他們都用斧子和銚子打碎了。

（詩七十四4~6）

b. 以榮耀頌表揚耶和華的大能，顯然用作促使耶和華在以色列無助的情況下行動（12~17節）：

上帝自古以來就是我的君王，
在地上施行拯救。
你曾用你的大能分開大海，
把海中怪獸的頭都打碎了。
你砸碎了利未亞坦的頭，
把牠給住在曠野的人作食物。

(詩七十四12~14)

c. 一連串祈使請求，尋求耶和華果斷的、有轉化能力的介入（18~23節）：

上帝啊！求你起來，為你的案件辯護，
要記得愚頑人終日對你的辱罵。

(詩七十四22)

我們明顯看到每一項元素，包括描述、榮耀頌的動機和祈使請求，都可以在各種用法裏以各種方式擴充。

3. 個人哀歌。這種詩篇集最常見的言語文體，是以個人的聲音向耶和華表達個人的憂傷（例如疾病、被遺棄或監禁），並要求耶和華介入和拯救。雖然這種文體發展複雜，但詩篇第十三篇是一個清晰的例子，說明這個修辭模式的主要元素（散見Westermann 1965, 64）。

a. 向耶和華描述煩惱的控訴，把耶和華牽涉其中：

耶和華啊！你忘記我要到幾時呢？要到永遠嗎？
你掩面不顧我，要到幾時呢？
我心裡籌算不安，內心終日愁苦，要到幾時呢？
我的仇敵勝過我，要到幾時呢？

（詩十三1~2）

b. 尋求耶和華介入的請求：

耶和華我的上帝啊！求你看顧我，應允我；
求你使我的眼睛明亮。

（詩十三3a）

c. 向耶和華說明耶和華介入的原因：

……免得我沉睡至死；
免得我的仇敵說：我勝過了他；
免得我跌倒的時候我的敵人就歡呼。

（詩十三3b~4）

d. 在承諾稱讚耶和華的情況下作出高興的決議：

至於我，我倚靠你的慈愛，
我的心必因你的救恩歡呼。

我要歌頌耶和華，因他以厚恩待我。

(詩十三5~6)

讀者普遍注意到這種修辭模式戲劇性地、甚至是唐突地由「懇求」轉到「稱讚」：

依我看來，舊約詩篇裏沒有、或幾乎沒有「純粹」的哀歌或請求，即明確顯示詩篇裏稱讚和請求的兩端。向上帝呼喊在這裏從不是一元的、沒有張力的，而是總處於請求和稱讚之間。其本質不能純粹是請求或哀歌，而是總是從哀求走到稱讚。(Westermann 1965, 75)

哀歌與請求可以在同一首詩篇裏轉變成為稱讚，是以色列詩篇特有的發展結果，也就是，早於哀歌和請求的結論裏就已聽到稱讚，而那是稱讚誓約的根據。(Westermann 1965, 79)

在此討論的這種過渡是詩篇真正的主題。不再只是請求，而是已聽取的請求；不再只是哀歌，而是已轉變成為稱讚的哀歌。(黑體為原文所有；Westermann 1965, 80)

雖然從「懇求」（包括控訴和請求）轉到「稱讚」的方法不容易解釋，但主導的學術假設是，在「懇求」「轉到」「稱讚」的時候（正如詩十三4~5之間），有一個信任的、權威的人士發出拯救神諭，像以賽亞書四十三章1節的「不要害怕」公式：

但是，雅各啊！那創造你的耶和華，
以色列啊！那塑造你的主，現在這樣說：
不要懼怕，因為我救贖了你；
我按著你的名呼召了你；你是屬我的。

這種表述，作為耶和華親自的保證，戲劇性地為請求者扭轉真實，從而使稱讚成為可能：

就個人哀歌而言，我們必須看到，每個來到上帝面前的人都有可能不只是發出哀歌和請求，換句話說，他不只是向耶和華「傾吐心事」，而是在一些情況下，我們要假設拯救神諭出現在詩篇之中，而詩篇也包含著發出神諭之後的話。
（Westermann 1965, 65）

在耶利米哀歌第三章和詩篇三十五篇裏上帝所說的兩句話，是我們不時在舊約和新約聽到關於

上帝說話形式的主要部分，這句話被稱為拯救神諭，儘管這只是現代的稱呼。其意思是由一些媒介所傳遞的神的話，也就是神諭，而其基本性質是宣布拯救和釋放，主要是個保證，而我們也會視那個方法為神在說話……

拯救神諭的中心、使之生效和使之執行的那句話，就是簡單的保證：「不要害怕」。這個保證出現在大多數的拯救神諭裏，並且是這個神聖短句最典型的特徵。耶利米哀歌第三章57節，正如我們在上文所注意到的，以「不要害怕」這類詞語作為上帝對求助禱告所作的回應：

我每逢呼求你的時候，你就靠近我，
說：不要懼怕！

這個保證往往以詩歌的形式重複，「不要驚慌」、「不要灰心」。其執行的特性暗示這些保證短句有能力除去害怕和憂慮——就是那些大聲呼喊上帝的人的煩惱與憂傷的中心。詩篇的禱告一再表達請求者在面對仇敵時對死亡的害怕或身心靈的恐懼。在表達信靠和信心或感恩歌時，受苦者見證這些保證說話的能力，平息引發禱告的害怕。（Miller 1994, 141-42, 144）

因此哀歌的戲劇性變動，是耶和華和說話者之間真誠的互動：

我們是否可以因此斷定希伯來用語「默想」，暗示有點像浪漫式自我意識——一個本質上以獨白來表達自己的自我意識？答案是，詩篇並非獨白，而是持續的對話詩，這些詩是關於自我，但卻在與他者的相互關係中的自我……

但把關係性說得純粹和簡單會使人誤解。詩篇並非實行存在哲學；我們不是在說這個相遇僅僅為了發現他者的存在和涉及他者的自我。「你」回答了「我」的懇求預示了開始情形的轉變。詩篇在這種意義下是動態的，涉及行動和目的。奧登（W. H. Auden）在悼葉慈（Yeats）的輓歌中說「詩無法改變甚麼」。但詩篇並不是這樣。幾乎每篇詩篇都改變了一些事情。「我」與「你」的相遇所預示的改變，不僅關乎意識的內在領域，而是關乎外在事件的領域。（Fisch 1988, 108-9）

因此這種文體表達了以色列信仰裏也許最定義性和最基本性的，就是叫喊—聆聽—感謝這個次序的互動，這個模式與出埃及敘述的模式一樣：

過了很久，埃及王死了。以色列人在捆鎖中歎息，

他們就呼求，在捆鎖中的呼求達到上帝那裡。上帝聽見他們的呼聲，就記念他與亞伯拉罕、以撒、雅各所立的約。上帝看顧以色列人，也關注他們。

(出二23~25)

米利暗應和著她們說：你們要向耶和華歌唱，因為他高高地被高舉起來，他把馬匹和騎馬的投在海中。

(出十五21)

4. 個人感恩歌的修辭模式，表達了個人哀歌發出後得到耶和華回答，繼而所訴說的煩惱因著耶和華的決定性介入而解決：

主要部分是敘述上帝的作為，幾乎總是分為危機的回顧和拯救的報道。這裏的煩惱往往被描述為奴役和陷入死亡，相對地拯救被描述成從死裏得釋放。(Westermann 1980b, 76)

詩篇第三十篇是這種文體的好例子：

a. 說話者報告意料之外的煩惱：

你一掩面，我就驚惶。

(詩三十7b)

b. 說話者報告以前所發出的控訴禱告：

耶和華啊！我曾向你呼求；

我曾向我主懇求，說：

我被害流血，下到深坑，有甚麼益處呢？

塵土還能稱讚你，還能傳揚你的信實嗎？

耶和華啊！求你垂聽，恩待我；

耶和華啊！求你幫助我。

（詩三十8~10）

c. 說話者肯定耶和華決定性的介入：

你已經把我的悲哀變為舞蹈，

把我的麻衣脫去，又給我穿上歡樂。

（詩三十11）

d. 說話者承諾稱讚和感謝耶和華：

好讓我的靈歌頌你，永不停止。耶和華我的上帝

啊！我要永遠稱讚你。

（詩三十12）

因此個人感恩歌重申之前的哀歌，但另一方面慶祝復興。結

果是感謝 (*todah*)，因為說話者承諾在會眾裏作見證，藉說話和獻祭證明耶和華有力的、賜予生命的介入。

這四種文體為以色列活在耶和華面前提供了一個有用的地圖，以色列藉這些言語模式在生命的不同時刻回應耶和華：

	慶祝：	抗議和請求：
集體：	讚美詩	集體哀歌
個人：	感恩歌	個人哀歌

雖然有其他重要的文體，但這四種展示以色列在極端興奮和苦惱裏，向耶和華和在會眾前說出真相，即以以色列重大的困難和耶和華深厚的、體貼的寬大行為。

我們可以確定以下的主題對當前詩篇研究是重要的：

1. 無疑詩篇集有很重的「耶路撒冷」口音，暗示詩篇集是在耶路撒冷的環境下編輯和成形，而耶路撒冷是詩篇主要的神學焦點。更明確的是，此耶路撒冷焦點在詩篇七十八篇67至72節成為以色列信仰敘述的高峰，耶路撒冷取代了另一個舊聖所。有三個神學重點關乎詩篇集的焦點在耶路撒冷：

(a) 聖殿被頌揚為耶和華的居所，因而是此城市及所有居民安全的保障。我們要特別注意頌揚錫安城的「錫安之歌」，當中以詩篇第四十六篇最為人熟悉：

上帝是我們的避難所，是我們的力量，
是我們在患難中隨時都可得到的幫助。

因此，地雖然震動，群山雖然崩塌入海洋的深處，
我們也不害怕。

雖然海浪翻騰澎湃，雖然山嶽因波濤洶湧搖動，
我們也不害怕。

（詩四十六1~3；也見詩四十八篇，七十六篇，
八十四篇，八十七篇）

這些詩篇頌揚耶和華在耶路撒冷聖殿中持久的臨在：

錫安作為耶和華——宇宙秩序的創造者和以色列的保衛者——的居所，是最佳的安全象徵。這個錫安象徵主義的組成部分，在傳統上被視為錫安傳統的主流觀點，引導學者談及錫安和耶路撒冷的不可侵犯性。就目前來說，只要注意到錫安所象徵的安全首先是來自耶和華的臨在就已足夠。
（Ollenburger 1987, 66）

（b）在耶路撒冷聖殿，耶和華被歌頌為創造者和君王，這個宣稱特別出現在「登基詩篇」裏（詩四十七，九十三，九十六~九十九篇）：

你們要在萬國中宣告：耶和華作王！

世界就堅定，必不動搖；他必按著公正審判萬民。

（詩九十六10）

耶和華作王，願地快樂，願眾海島都歡喜。

（詩九十七1）

耶和華在耶路撒冷的統治由公正、公義、公平和憐憫構成。

（c）作為耶和華的聖城的耶路撒冷是大衛王族的地方，大衛王族是耶和華的攝政者，是一個得到「君王詩篇」所頌揚的宣稱（詩二，十八，二十～二十一，四十五，七十二，八十九，一〇一，一一〇，一四四篇）。當中尤其詩篇第二和一一〇篇被早期教會採用，聲稱拿撒勒人耶穌屬於大衛的王族：

顯然在早期基督教裏，有幾篇極為重要的舊約詩篇。這些詩篇一再被引用，並成為宣布上帝的應許得應驗的「主要證人」。這包括詩篇第二、二十二、六十九、一一〇、一一八篇。以詩篇第二和一一〇篇這兩篇「君王詩篇」作為開始似乎是適當的，因為這兩首歌在新約彌賽亞信息中佔中心位置，並用作證明拿撒勒人耶穌的彌賽亞身分。（Kraus 1986, 180）

受膏者說：我要宣告耶和華的諭旨：

耶和華對我說：你是我的兒子，我今日生了你。

（詩二七；見Mays 1994, 108-16）

耶和華起了誓，就決不反悔；

他說：「你永遠作祭司，

是照著麥基洗德的體系。」

（詩一一〇4）

2. 整部詩篇集的耶路撒冷特色集中在創造的宇宙性主題，其修辭為聖城和聖殿投入無條件的持久性。無疑這些宣稱在聖城藉王室系統得以發揚，是禮儀上重大的成果。當然我們明顯看到，這些對聖城及隨之的王室的發揚和投入，與舊西乃妥拉傳統（所有制度的宣稱都是次末地基於對妥拉的順服）之間有一些張力。因此，以耶路撒冷作為（錫安的、神聖君王的和大衛王族的）焦點，與摩西的妥拉傳統有強烈的張力（Levenson 1987）。

雖然強調耶路撒冷對詩篇集來說是極為重要，但顯然詩篇集的最終形式受到「妥拉的編輯」，尤其與詩篇第一篇相關，這篇詩篇為閱讀和使用所有接著的詩篇集定調：

藉著重複這些經文，首篇詩篇把命令和教訓應用於如何生活的智慧問題上。耶和華的妥拉取代智

慧及其人類教師。曾經主要是以色列領袖的責任，現在明確地落在敬虔者身上。詩篇第一篇作為導言，顯示詩篇集的重要性在於詩篇裏妥拉式的敬虔。所有詩人及其圈子所屬的類別——僕人、謙卑人、懼怕上帝的人、全心全意的人——都要根據首篇詩篇來理解。（Mays 1987, 4-5）

因此詩篇第一篇的定位與詩篇第一一九篇相對應，表明傳統形成過程如何藉著重視妥拉的標準反傳統，從而約束和抗衡耶路撒冷。對詩篇集的理解必須分別考慮詩篇第一及二篇的開始——關於妥拉和君王，作為閱讀所有隨後的詩篇的方法（見Miller 1993）。

3. 因著詩篇集的大部分內容反映了運用耶路撒冷聖殿，因而詩篇集必然用於禮儀上。確實，袞克爾最傑出的學生莫文克（Sigmund Mowinckel）提出詩篇集反映禮儀上的使用，藉著小心設計禮儀，元旦在聖殿的敬拜把世界重新設立成有生命力的創造，在新一年裏以耶和華為主導的創造者—君王。莫文克極力主張聖殿裏的敬拜「有效地」產生新世界（Mowinckel 1961）。

這種強調禮儀的再生力遭其他派別的反對，尤其是加爾文主義的詮釋者。這些學術研究主張，雖然詩篇在早期使用上與實際敬拜有密切關係，但在正典形式上，禮儀的元素現在變成教訓，因而在後期的環境下被文士控制，為舊

傳統作教導與註釋。文集開始時詩篇第一篇明確的定位特別加強了這項觀點，勸告人「晝夜」思想妥拉。

我個人的觀點是，無論詩篇集被理解為直接與敬拜有關，還是移離敬拜轉向教訓，很大程度上取決於學術詮釋者的愛好。我認為，到最後這個問題無法解決，而事實上也不重要。因為無論作為敬拜（聖禮）或教導（聖言），定期使用這些詩篇的群體就是參與一項簡單但重要的事情，也就是「實體的社會構造」，藉此群體確認獨特的「世界」，向「外人」見證那個世界，並勸導其年輕人進入那個世界（Berger 1996; Brueggemann 1988, 1-28）。無論作為禮儀或教導，詩篇的功能是揭示、授權和想像世界，以耶和華為主角，而其他所有演員（以色列和列國）無可避免要與耶和華這位列國的主和以色列的救主對話。因此詩篇以禮儀和教導，促成了另一個世界，不是一個因道德不協調而不安全的世界，也不是一個交給人類自治和擴張的世界。詩篇集所促成的世界——被妥拉的條件性和耶路撒冷的無條件性之間的張力包圍——是一個常處於冒險的世界，但群體聚集在詩篇集前，以自己的結局跟這個冒險打賭。

4. 我在詮釋詩篇上所作的努力，是提出衰克爾的規範文體分析如何與人類真實生活的直接動力有關。依我的判斷，詩篇與生活的關係，在我從里克爾的成果所借來的簡單的框架得到充分的闡明，這個簡單的框架就是**確定方向**

(orientation) — 迷失方向 — 重新肯定方向 (Brueggemann 1995b, 3-32)。

a. 我已把很多哀克爾的讚美詩 (關於妥拉、智慧、創造) 識別為「確定方向的詩篇」, 這些詩篇明確告訴世界有可靠的凝聚性, 而且命令順從標準教導, 作為維持一個能延續下去的、適於居住的世界的條件。這些詩篇肯定和制定以色列信仰最珍重的聲稱, 但同時也產生社會整合與控制。

b. 我所理解的哀歌與抗議的詩篇, 是在混亂中——以讚美為方向的應許和保證落空時——表達信仰, 因此是「迷失方向的詩篇」。詩篇集令人驚訝的真實是, 以色列並不猶豫詳盡地表達恐懼、憤怒和沮喪, 這些表達明顯地出現在生活和言語裏, 並且抵觸信仰固定的宣稱。值得我們注意的是, 雖然「迷失方向的詩篇」佔了詩篇集足足三分之一篇幅, 但大部分卻在教會實踐中被忘卻。的確, 經過大型和長期的文化適應, 教會不是傾向否認迷失方向因而繼續表達確定方向, 就是把迷失方向簡化為罪行, 彷彿所有不好的事都是對叛逆的懲罰:

在解釋個人控訴詩篇所描述的痛苦時, 報應的系統佔非常重要的角色, 無疑其中一個較重要的原因是, 聖經學者認為「耶和華的泛因果關係」的概念與災難有強烈關係, 例如聖經學者基路 (Keel), 他在徹底研究個人控訴詩篇時主

張，以色列不希望以邪惡勢力的活動來解釋不幸事件，因而他們必須把痛苦投射到人類或上帝身上；耶和華的「泛因果關係」抑制了其他的解釋。（Lindström 1994, 13）

把迷失方向簡化成罪行的傾向，反過來使教會丟棄哀歌詩篇，因為這些詩篇和禱告拒絕接受一個道德上過分簡單的世界。林斯特羅姆強烈地提出，詩篇有別於報應性懲罰，是涉及「仇敵」對「請求者」的攻擊：

個人控訴詩篇在詮釋苦難時最重要的主旨肯定是仇敵主旨。說這個主旨最重要，意思是仇敵主旨出現和遍及正在談論的詩篇。（Lindström 1994, 6）

林斯特羅姆的論點是，不是仇敵制服了請求者，因而造成困難，就是耶和華因為忽略而令仇敵佔領空間和勢力的真空。無論是哪個原因，困難的成因是仇敵的工作，而非受害者的罪行。

韋斯特曼認為哀歌在教會應用中失落，是現代斯多亞主義的結果：

值得我們查明的是，在西方基督教國度裏，哀歌如何被完全排除在人神關係之外，導致其完全在

禱告和敬拜中消失。我們必須問，究竟哀歌遭排除，是基於新約的信息，還是部分歸咎於希臘思想的影響，因為這種排除與斯多亞主義的倫理如此徹底一致。（Westermann 1994, 25）

因此恢復迷失方向的詩篇（控訴、抗議和哀歌），是評價以色列修辭信仰的完整譜圖的主要計劃。

c. 重新肯定方向的詩篇以拯救神諭為先鋒，慶祝耶和華寬大地賜下新世界。在這些詩篇裏，例如感恩詩篇（見例如詩一〇七篇）和神聖登基詩篇（見例如詩九十六篇），耶和華被讚揚為在世界裏創造了徹底的新事，不是從前一個世界衍生出來的，而是耶和華作的全新「奇蹟」。我認為確定方向—迷失方向—重新肯定方向這個系統，是一個有用的方法，以了解袞克爾所識別的幾種詩篇文體的互動，並且這些文體如何建構和維持一個與現場事實有別：可是永遠在對話上提及耶和華的世界。加爾文的名言：詩篇是「靈魂所有部分的剖析」，恰好符合我所提出的確定方向—迷失方向—重新肯定方向的框架。這樣看來，詩篇集說出信仰生命中的奇事與冒險，因而以色列在每個生命季節裏必須坦率地講述出來。

5. 最後，讀者應該注意詩篇研究裏出現一股新的推動力，就是關於詩篇的正典定位（G. Wilson 1985）。在極大程度上，詩篇研究把詩篇逐篇處理，而不理會詩篇彼此定

位的問題。最近的研究提出，詩篇的排列是有模式的，或許尤其是妥拉詩篇與君王詩篇的定位，顯示在神學上有一個劇烈的傳統形成過程（G. Wilson 1985; McCann 1993）。雖然這種研究路線仍然處於早期階段，但卻為活躍的傳統形成過程——因而導致和產生正典——提供更多證據。

P·米勒在研究詩篇第十五至二十四篇時，就作過這種正典性分析（Miller 2000, 279-97）。他指出詩篇集這部分似乎有交錯配列結構：

- | | |
|----------------|---------------|
| a 15 進入禮儀..... | a' 24 進入禮儀 |
| b 16 信靠之歌..... | b' 23 信靠之歌 |
| c 17 求救禱告..... | c' 22 求救禱告 |
| d 18 君王詩篇..... | d' 20-21 君王詩篇 |
| e 19 妥拉詩篇 | |

米勒指出這些詩篇的語言連繫非常「濃密」，以詩篇第十九篇，這篇處於中央的妥拉詩篇作為高峰。

這種正典的考查很可能繼續琢磨我們對詩篇集傳統的神學成形的意識。顯然詩篇集是一種修辭活動（作為敬拜或教導），是一個具藝術性和有意圖的「極限表達」（Ricoeur 1975）。信徒藉著參與這種修辭活動，得以活在一個由忠誠與不忠誠所定義的另一個世界，是主流世界所知不多的世界。詩篇集要「回應」的上帝，是那位「沒有祕密可向之隱

瞞」的上帝。在這種對話接觸裏，以色列定期聲稱對耶和華的忠誠，並且把充滿「奇事、愛和讚美」的生命交給耶和華。要概略地理解這部文獻的對話接觸性質，就要看到這部文獻是以召喚人順服（詩一篇）作為開始，並以抒情的方式召喚人稱讚（詩一五〇篇）作為結束（Brueggemann 1995b, 189-213）。由順服到稱讚的戲劇性變動，存在於和透過反覆的忠誠與不忠誠，藉詩篇集全表達出來。以言語表達的生命各個季節明確地由傳統的上帝所掌管，詩篇集對這位上帝的回應時而歡喜快樂時而尖銳刺耳，特等地和不停地向擁有所有真理的上帝說出真理。

22 約伯記

在修辭學和神學上，約伯記都處於舊約邊緣。在修辭上，這卷書運用古老的文體和言語模式，將它們塑造成舊約裏最富藝術性和文雅的信仰陳述。在神學上，這卷書運用古老的聖約和智慧假設，挑戰以色列信仰的基本前提，並拒絕為出現在以色列信仰範圍裏最艱難的神學問題提供任何簡易的決議。此外，在正典次序上，約伯記緊接著詩篇是適當的，因為約伯記採用詩篇的基本文體，尤其是哀歌和讚美詩，使之編排成連貫性的新對話，並把哀歌和讚美詩推向感情的、藝術的和神學的極限。關於約伯記的文體，韋斯特曼提出

基本資料為哀歌，典型地包括三方，就是說話者、耶和華和敵人；

約伯記把哀歌組織成對話辯論，這種辯論出現「在哀歌之內」；和

對話的辯論（以法庭用語表示）相當於戲劇，

因而在我們面前出現的是「戲劇化了的哀歌」
(Westermann 1981, 11)。

這種文體分析指出，我們正在處理一卷極為複雜的藝術作品，它遠離任何特定歷史處境或危機，並且獨立地為信仰最艱深的問題作大膽的說明。約伯記並不是信徒的「日常手冊」，而是一個藝術上的極限，特別與信仰生活裏最極端的生活危機相稱。在這項藝術成就裏，我們明顯看到製作約伯記的「劇作家」並非從零開始，而是從既有的文化寶庫裏，借用其他古代近東與約伯記相似的資料。

約伯記的中段部分，是由三章1節至四十二章6節的長篇詩作組成，以第二十九至三十一章的長獨白連接起兩部分的辯論。在兩部分辯論裏，幾段辯論講話涉及信仰裏最難受的問題。雖然約伯的詩普遍被說成是論及「邪惡的問題」或「神義論的問題」，但在開始的時候重要的是，我們要明白到這裏所討論的議題並非推測性或理智性問題，而是事實上關於最認真和直接的存在性問題，即由以色列的妥拉舊傳統（例如申命記）和智慧（像箴言）所產生出來對信仰、道德和忠誠的問題。

第一部分的對話辯論涉及約伯與三位朋友包括以利法、比勒達和瑣法的論戰，這三位朋友代表古老的、確立的、傳統的信仰。第三至二十七章的文學實際上不是「討論」，而是一連串的演說——由約伯和朋友們交替發

表——關於相同的議題但沒有直接交鋒。第三至二十七章的模式是約伯與三位朋友交替講話：

約伯 三章

以利法 四～五章

約伯 六～七章

比勒達 八章

約伯 九～十章

瑣法 十一章

這三組演說組成一個交流「循環」，而這個過程會重複多兩次，雖然第三個演說循環並不完全。

在這個交流裏，約伯與朋友其實是各自表述。約伯以存在性的方式談及他的沮喪和絕望，他毫無保留順服上帝的要求，但卻不知何故要受難以忍受的苦。他激昂的表達涉及順服和受苦之間那難以忍受的層面，而根據以色列信仰的傳統範疇，這個層面不應出現。在部分程度上，約伯堅稱他的清白；準確地說，他希望知道他受苦的原因，因為他與朋友一樣，只能想像受苦源於罪行。

約伯的講話充滿存在性的激情，雖然以藝術調子來說，他的朋友實際上並不是與他對話，而是只重申以色列聖約—智慧傳統的主要宣稱，即上帝所管理的世界是道德上可靠的，順服蒙福，正如叛逆受難。他的朋友所提出的完善邏輯無可避免引申出一個結論，就是約伯受苦和他的苦難只能建基於叛逆。在極大程度上，約伯自己接受這個前提，但另一方面他堅持有權知道叛逆的控訴。而當然他

的朋友沒有回答，因為他們不知道。因此這個辯論涉及生活真實與傳統解釋之間難以忍受的錯配，後者有其特有的邏輯但並不與生活真實有關。對約伯來說，他的正直就是指，他不會為了保護「正統」的傳統或維持上帝的名譽，而否認自己的生活真實。（見四6，二十七5，三十一6）約伯的正直要求他說出自己真實的生活經驗，即使訴說的實情跟已確立的傳統解釋有抵觸，並且使這些解釋顯得不充足（即使不是欺騙的話）：

正典的約伯記要反對的，就是這種神學解釋所聲稱的，以一個神學前提開始，人就可以用那個前提來解釋任何事，而不用考慮經驗。以色列的經驗充滿受難，但這些神學未能正確領會那個真實，不是簡化真實就是否認真實。這些神學家借助歷史來宣稱任何發生在以色列身上的可怕事情都有解釋，而這種解釋解免去了上帝的責任。他們為了保存上帝的名譽，而把上帝排除在人類領域外，以嚴格的報應規律來代替祂。約伯記的最終形式體現了作者對同時代人的歷史詮釋的反應。（Penchansky 1990, 33-34）

約伯與朋友的交流當然沒有決議就結束，因為這個戲劇的目的，是要說明確立的正統與約伯不幸的生命是無法調和的。

朋友說完了，卻沒有安撫約伯的苦惱；約伯的最後講話表明，他沒有被朋友嚴厲的堅持所說服：

我絕對不以你們為是，
我到死也不放棄我的純全；
我堅守我的義決不放鬆，
我一生的日子我的心必不責備我。

（伯二十七5~6）

這場與「朋友」的辯論結束後，約伯記以第二十八至三十一章為幕間。第二十八章是一段相當獨特的經文。這首詩默想關於人類智慧的真實——也就是約伯及其朋友的智慧——不能參透只有上帝知道的創造奧祕：

這篇詩的思路反而是這樣的。智慧，是上帝所賜給世界最寶貴的東西。雖然人類最後找到通往所有寶貴東西的道路，但卻沒有找到通往創造奧祕的道路。只有上帝知道這條道路的所在地，因為祂早在創造時就已關心。假如人類不能確定這個創造奧祕，當然，這就代表——這結果早已在詩裏預視——這個創造奧祕在人類任意觸及之外。人類永遠不能控制這個創造奧祕，好像控制其他寶貴的東西一樣。世界永不會揭示其秩序的奧

祕。任何人在這個問題上幾乎不能有更進一步的詮釋。（von Rad 1972, 148）

雖然這首詩是一首獨立的詩，但在當下的位置裏，其功能和效果是要使第三至二十七章的辯論成為結局的前奏，表明無論是約伯還是他的朋友，也不能完全理解他們正在討論的議題。在這個位置裏，第二十八章的功能是為三十八章1節至四十二章6節的總結作先驅，就是說，上帝的意向性超越人類的解釋和挑戰。因此第二十八章優雅地在28節完結——也許我們應該說惡名昭彰地完結——並帶有傳統的召喚，就是要接受傳統教導和避免邪惡，這種召喚也許局部地和朋友的論點一致，並與約伯的相反，即使這節並沒有承認朋友的前提：

敬畏主就是智慧，
遠離邪惡就是聰明。

（伯二十八28）

這一章的大問題的決議，嘗試把人類與創造者的王權適當地相向著，使人類以最實際的方式順服，而不涉及日常生活背後的奧祕。

這段幕間的其他內容，可以在第二十九至三十一章約伯奇妙的獨白裏找到。在第二十九至三十章，約伯把自己

奇妙的過去，即當他有社會地位和有社會責任時（二十九章），與現在的狀態，即沒有權勢和成為社會羞辱（三十章）作對照。這兩章成為宏偉的第三十一章的基礎，當中約伯徹底地表達他自己的清白，他是一位非常循規蹈矩的人。為了表示自己的清白，約伯決然反駁朋友所持守的傳統假設，亦即是認為他的受苦是源於罪行。約伯大膽地堅持己見，否認自己的罪行和堅持自己的正義。這種出色的自我陳明，是「舊約倫理的頂峰」（Fohrer 1974, 14）。此外，約伯要求上帝指出他的特定的罪行，而根據朋友的宣稱，就是他受苦的原因，這段陳述以第35至37節約伯反抗的堅持告終：

但願有一位肯聽我的，
看哪！這是我所劃的押，願全能者回答我，
願那與我爭訟的寫好狀詞。
我定要把它帶到我的肩上，
綁在我的頭上為冠冕。
我要向他述說全部的行為，
又像王子一般進到他面前。

（伯三十一35~37）

顯然在對天上的上帝的非凡挑戰裏，約伯仍然沿用朋友的道德假設，即罪行因叛逆而起。約伯以法庭的修辭為自己激烈

辯護。在下文中，我們將會清楚看到，按照約伯記的大劇情，約伯與朋友一樣，對事情徹底理解錯誤。因此弗勒在極之欣賞約伯的「純正誓言」之後，也在下文批評約伯的傲慢：

一方面，約伯是公義的、純潔的和完全的，他可以堅持自己沒有犯罪。但另一方面，他顯得像普羅米修斯和泰坦那樣被上帝奪去繁榮和快樂，因而大膽地與上帝對抗，確信他是完全的，以致勝過祂，以及藉著他無可置疑的義希望強迫祂承認他的清白。事實上他使事情披上律法的外衣，只會凸顯這章的衝突效果。這樣約伯記第三十一章主要部分關於潔淨的法律誓言的正式元素和約伯記三十一章35至37節的法律聲明就開始發生作用了。這使約伯有可能成為勝利的英雄，他有把握在法律上清楚無疑地勝過上帝，但在現實上他採用異教的立場，並且以主觀的良心為基礎來對照朋友的錯誤教導，而他的觀點也是同樣錯誤的……藉著潔淨的誓言的結構和約伯在上帝面前所扮演的角色，約伯記的詩人對「純潔的」公義行為和在倫理上完全的人表示懷疑，因為他費盡心血成為可信任的人，但他也可以是普羅米修斯、泰坦和異教的人。（Fohrer 1974, 19-20, 21）

第三十二至三十七章，是延續第三至二十七章的第一循環辯論，這次再加上首次出現的第四位朋友以利戶。學者的共識判斷是，這些材料有點強加於作品之內，所以在詩的早期版本裏，三十一章40節的結論公式「約伯的話說完了」可以立即接著三十八章1節耶和華的講話。無論如何，三十八章1節開始了第二場辯論，這一次是約伯與耶和華的辯論，辯論持續於詩內，直到四十二章6節為止。（值得注意的是，在三十八章1節裏，說話的上帝被稱為耶和華，這個稱呼上帝的名字在第一至二章的開始散文中曾被使用，但在第三至三十七章的詩作中卻沒有使用。耶和華這個名字再次出現，暗示劇作家現在希望喚起讀者注意一個聲明，就是與約伯搏鬥的上帝——以色列的上帝——並不是「宗教」裏普通的神，而是真正的上帝、創造天地者、出現在以色列的信仰裏所有難以了解的奧祕中。）

在這第二場辯論裏，耶和華兩度說話（三十八1~三十九30，四十6~四十一34）。耶和華兩次邀請約伯——也許是以嘲弄的方式邀請——辯論（三十八2~3，四十1~2）。約伯也以兩次說話作回應（四十3~4，四十二1~6）。顯然耶和華的話與約伯的話完全不成比例，因為耶和華完全主導著辯論。相反，我們明顯看到，在耶和華的能力、奧祕和雄辯之面，約伯說得很少。換句話說，約伯在第一場與三位朋友辯論時說話的本領，現在與他無法在最終辯論者面前為自己辯護形成對照。

耶和華在旋風中的說話，把耶和華描繪成大有能力的最高創造者，並且對上帝所創造的獨特受造物的美麗和奇妙表達藝術欣賞。這些話所暗示的自我稱讚，是要重申創造者耶和華的巨大能力是遠超越約伯的能力。我們要注意耶和華在這些抒情的話裏，沒有理會約伯挑釁的要求，也對約伯的困難不表興趣。確實，約伯事實上在耶和華統治的大遠景中完全是風馬牛不相及的。我們根本不清楚這第二場的辯論——兩派強弱懸殊的辯論——如何與較早時約伯和朋友的辯論連繫上。三章1節至二十七章23節（加上三十二～三十七章）的辯論與三十八章1節至四十二章6節的辯論之間，有一個戲劇性的「分割」。此外，似乎可信的是，這個戲劇性的「分割」正正就是說話次序的要點。

從旋風中的創造主的觀點來看，較早的辯論內容是無關重要的，以致關於受苦和罪行或清白的詭辯，比起生命裏莫測高深的奧秘並上帝圍繞全人類的努力來說，是無意義的。上帝以自我證明「祢真偉大」，把約伯和他的煩惱重新置於宗教嚴肅性的邊緣。劇作家彷彿要說，當世界是由這位使人敬畏的創造者統治時，以色列信仰裏聖約和智慧傳統的典型計算，最後毫無價值。約伯對耶和華講話的回應是簡潔的和顯然謙恭的。第一個回應是對耶和華表示敬意，彷彿約伯勉強承認耶和華難以理解的偉大（四十3~5）。

約伯第二個回應較高深莫測（四十二1~6）。特別關於第6節，傳統的詮釋推斷約伯屈服於耶和華，因此暗示他收

回初期的挑釁，而甘於當耶和華可信任的受造物：

按照多數註釋者的理解，經文的普遍意思似乎清楚：約伯作為受造物站在上帝面前，像兒子站在父親面前一樣。他的訴苦與抗議事實上從沒蓋過他的盼望與信靠。他現在沒有收回他清白的聲稱，因為他對此的確信與對上帝的信心一樣強。他也不必收回，因為耶和華沒有重複三位朋友的指控。而約伯並不屈從接受他認為是不義的事。可是上帝現在要約伯知道，公義的計劃和意義並不能硬套在報應的教義內。對於約伯來說，他開始察覺到自己說話也許無禮。他因此悔改和謙恭地提出要在塵土和爐灰中懊悔。（Gutiérrez 1987, 86）

但古鐵雷斯自己卻修改了這個傳統的理解：

因此約伯記經文的意思是：「我批判和放棄（改變對）塵土和爐灰（的想法）。」

「塵土和爐灰」這個短語是嘆息和哀悼的意象；換言之，這是一個切合約伯在對話開始前的境況的意象（見二8~12）。那麼這個意象，就是這節所說的要收回和改變其想法。約伯到現時為止，

才放棄他一直以來的哀悼態度。上帝的話讓他看到他的態度並不合理。他沒有撤銷或悔悟他至今所說的，而是現在看清楚他不能再繼續抱怨下去。……意思是，約伯最後的回應並不是悔悟，而是放棄哀悼和沮喪的見解。在他的抗議裏，儘管所有事情都仍然成為他的參照，但有幾項重點是源於報應的教義。現在耶和華藉啟示神聖計劃的關鍵，來推翻那個教義，約伯了解他談及上帝的方法，意味著把上帝約束在他對公義的特定理解裏。這整套見解，就是約伯說現在要放棄的東西。……約伯的回答——剛才新譯文加以詳述以提供較佳的理解——代表談及上帝的默想說話的高峰。約伯只是逐漸得出這種談及上帝的方法。在某個時刻，他甚至覺得上帝遠離他的生活，也與他的人生沒有關係；於是他就以苦澀的訴訟對抗這位上帝。但現在，他以更新的信靠降服於耶和華。（Gutiérrez 1987, 86-87）

但第四十二章6節普遍被認為有極大的問題，或許充滿諷刺，以及很可能有意圖地含糊。約伯的陳述有幾個字，是有多於一個微妙的地方，而且文法令人困惑。因而，約伯最後的陳述有可能完全沒有對耶和華讓步，而是一個沒有讓步的挑釁行為，只承認創造者的大能。更可能的是，劇作家可能

企圖不作出清楚的決議；而只呈現與那位不可避免的對話對手辯論關於不能解決的問題，作為信仰的最終實踐。邁爾斯為四十二章6節的問題提供一個徹底且具啟發性的評論，也許只能以「最後的堅持」告終。邁爾斯推斷：

最主要的問題是，究竟上帝有沒有成功使約伯把注意力由上帝轉移到約伯自己身上。假如上帝可以使到約伯停止埋怨上帝而轉向埋怨自己，那麼上帝便獲勝。假如上帝不能，祂就輸掉。以當代的政治語言來說，問題是上帝究竟能否使對手成為有爭論的議題。儘管上帝用了巨大努力，但我的判斷是，祂嘗試失敗了，而約伯因而成為上帝生命裏的轉折點，對生命理解為從無知到自知的活動。

假如上帝擊敗約伯，簡而言之，約伯在上帝的生命裏就再不是一件嚴肅的事情，而上帝可以忘記他的饒舌傲慢。但假如約伯擊敗上帝，上帝就永遠不能忘記約伯，我們也不能。受造者用了這麼多力量來塑造他的創造者，自此以後，這兩方永久連繫在一起。（Miles 1995, 429-30）

最後約伯和耶和華，受造物 and 創造者，是以不平等的關係「永久連繫在一起」。耶和華專注約伯的貴重人品，而約伯

則專注於自己的困難。他們就這樣……沒完沒了。

三章1節至四十二章6節的詩，當然是由一章1節至二章13節和四十二章7至17節的散文敘述作框架。這些經文有可能是古老的民間故事，後來加上了辯論詩作；又或者散文材料才是後期的文學建構，以「承載」詩體辯論。無論如何，第一至二章作為一個文學框架，把一個人呈現成「無可指責（就是完全）和正直」，而事實上他是被「陷入」耶和華和好辯的撒但之間的瓜葛內（一1、8，二3）。此戲劇裏這種襯托敘述力量的出現，當然是源於詩裏的約伯完全不知道耶和華與撒但的瓜葛。

四十二章7至17節的相應散文敘述，為困難提出一個議決，耶和華在10節使約伯「從苦境轉回」；那節使用一個技術用語，多用於被擄文學中預言耶和華完全介入歷史環境（見耶二十九14，三十18，三十二44，三十三7、11、26）。值得注意的是，耶和華確認約伯——與他的「正統」朋友形成對比——是那位議論得「是」的人（四十二7~8）。這項神聖判決可以是指約伯在第四十二章6節聲稱的投降；又或可以是指約伯大篇幅的挑釁談話，暗示這位好辯論的上帝喜悅與好辯論的人對話。無論如何，約伯這位辯論者獲得上帝的嘉許。

敘述暗示耶和華這位創造的上帝完全復興約伯：

這樣，耶和華後來賜給約伯的福比先前更多：他

有一萬四千隻羊、六千匹駱駝、一千對牛、一千頭母驢。他也有七個兒子和三個女兒。他給長女起名叫耶米瑪，次女名叫基洗亞，三女名叫基連·哈樸。在那全地中，找不到像約伯女兒那麼美貌的婦女。她們的父親在她們兄弟中間把產業分給她們。此後，約伯又活了一百四十年，得見他的兒孫到四代。這樣，約伯年紀老邁，壽終而死。

（伯四十二12~17）

事件似乎完全對稱，所以約伯這位蒙福的人的終末狀態與開始狀態完全一致。他的生命被長篇而充滿詩意的破壞似乎是件無關緊要的事，約伯又回到常態。只是翡克翰提出異議（繼續以法庭用語表示）。翡克翰評論耶利米書三十一章15節關於拉結哭他兒女，「不肯受安慰」。翡克翰提議，在約伯失去的兒女之中，有六百萬人是在「奧斯威辛（Auschwitz）和拉文斯布呂克（Ravensbrück）」的。於是翡克翰跟隨皮克（A. S. Peake），認為「無人能取代失去的孩子」：

我們對經文感到「煩惱」和「憤怒」——拉結強硬地拒絕受安慰——是源於單一件事上。這件事困擾或應該困擾猶太人和基督徒的宗教意識。約

伯重新得到兒子和女兒；但他們並非相同的兒子和女兒。拉結的兒女已從被擄回歸，但他們並非相同的兒女。（Fackenheim 1980, 202）

約伯得到新的兒女；但他無法得回所失去的。這一點在經文本無疑是真的，但透過把約伯的苦難連於那場大災難和所有失去和永遠無法得回的兒女，翡克翰把這項真相無限增強。因此四十二章7至17節的補償對整個敘述是關鍵性的；但我們不應誇大新出現的福祉，因為最後的狀態並非把最初的状态完全恢復過來。最後的復興狀態留下了永久的損失，而約伯與身為母親的拉結一樣，並不很想受安慰，即使他的弟兄姊妹的安慰（四十二11）顯然較三位朋友開始時的安慰好（見二11～13；也見耶三十一15）。

由敘述—詩體—敘述三部分所組成的約伯記，是一部大膽的、宏偉的賦格曲，表現出極其複雜的神學難題和謙遜。我們要完全欣賞整部戲劇的無限藝術性，而不是要約伯記套入任何現成的神學框架中來詮釋。傳統對這卷書的理解是約伯經過危機後得到完全的復興，這種決議很可能反映在以西結書十四章14、20節和雅各書五章11節。但對約伯記一個更合適的理解，是認為事情並不容易得到解決，而是反而見證了信仰高深莫測的層面，當中約伯——信心之人——無止境地與創造主展開一段公認難於解決的關係。約伯記的戲劇力量證明了一個真實，就是信心——

超越了簡單的確信——是一個有高要求的生活方式，透過坦率而成長和需要大量的勇氣。這種信心深深超越從行為所出的聖約補償或智慧的結果，是懦弱的人或膽小的人無法作的。

假如我們端詳由敘述（一1～二13）到詩體（三1～四十二6）到敘述（四十二7～17）的戲劇流程，我們可以看到一個在談論詩篇時提出過的模式，就是確定方向、迷失方向和重新肯定方向的模式：

- 一1～二13 信仰生命由完全有方向走向迷失方向；
- 三1～四十二6 完全以迷失方向作為特點的辯論；和
- 四十二7～17 由耶和華建立的新方向，當中有損失的永久痕跡。

因此約伯記是一套大型的、具想像力的、與上帝糾纏的人生戲劇，是那些透徹領悟人生並坦率地表達出來的人逃不過的，因為殘酷的現實最後不會放過任何人。

因為約伯記是由了解以色列傳統的藝術家所建構，而且他們以強大的想像力超越傳統，所以我們不可能提出這卷書的任何「歷史」處境。雖然有語言學線索作為推測可能的年代，但都僅屬參考。有種種原因，使我們可以提出約

伯記是默想關於古以色列被擄這重大的危機，因此反駁苦難是作為罪行的後果的簡單解釋，是回應以色列傳統信仰裏對被擄的簡單「解釋」，尤其是申典編者視野的解釋。這種約伯記與被擄的關係是有啟發性的，但並不能推得太遠，因為約伯記拒絕任何過分簡化的「歷史」定位。

我們可以說約伯記在藝術上永遠屬於當代，因為我們無法把苦澀的生命簡化成解釋，這是人類的永恆真實。在第二十一世紀的開始，事情大規模地被揭開，約伯記的藝術性質邀請信徒面對與創造主結連所帶來的危險，祂有極大的榮耀，但祂並不提供隨便的安慰。這種信仰的實踐，假如誠實的話，會帶來此刻的安慰和安定；但處於辯論模式的生命與信仰，大多並不害怕說出真相，以致冒犯來安慰的朋友和挑釁自滿的上帝。古鐵雷斯基於他對神祕的敏銳，為約伯提出一個超越所有報應系統的出路：

約伯有感於自己的清白，因而強烈地諷刺當時流行的及他的朋友詳細說明的暫時報應神學。而他這樣做是對的。但他的挑戰中途停下，除了當他保持對上帝有深厚的信心和信靠的時候，結果是他不能逃避朋友中肯地所說的兩難局面：假如他是清白，那麼上帝便有罪。上帝隨後譴責約伯仍然被「非此即彼」的思想所困（見四十8）。他要做的是躍過由近乎偶像崇拜的僵硬神學所圍著他

的圍欄，在上帝的愛的田野裏自由奔跑，並呼吸自由的空氣，就像上帝在爭論時所描述的動物一樣——人不能馴服的動物。圍欄以外的世界是免費／恩典的世界；在那裏有上帝的居所，在那裏上帝的朋友會受到熱烈的歡迎。

報應的世界——不單是暫時報應——不是上帝居住的世界；至多是上帝到訪過。耶和華並不困在「給我，我就會給你」的思想裏。無論人的行為如何有價值，沒有誰是配得恩典的，否則恩典就再不是恩典。這就是約伯記的核心信息。

（Gutiérrez 1987, 88-89）

23 箴言

箴言是屬於正典第三部分「著作」裏第三卷的長篇詩作。箴言是所有依從猶太教關於智慧傳統的底線，是一個有別於較傳統的聖約神學的神學軌跡（Crenshaw 1981; Murphy 1990; von Rad 1972）。此外，箴言提供一致性的教導，以襯托約伯記和傳道書持異議的智慧綜述，因為那些書卷代表對箴言根深蒂固的教導的挑戰。

箴言是一卷包括較早期不同文集的叢書，經傳統形成的過程集合而成。因此這卷大型叢書是由編輯過程所產生，這個過程所產生的正典書卷，其整體形式並沒有明顯的意圖。雖然第一至九章的第一文集似乎是整卷書的神學導言，但隨後的文集性質卻有點隨意。克蘭紹（Crenshaw）是其中一位巧妙地把組成整卷書的幾卷文集概述的人：

1. 以色列王大衛兒子所羅門的箴言（一～九章）
2. 所羅門的箴言（十1～二十二16）
3. 智慧人的言語（二十二17～二十四22）

4. 智慧人更多的言語（二十四23~34）
5. 所羅門更多的箴言，由猶大王希西家的人所謄錄（二十五~二十九章）
6. 來自瑪撒的雅基的兒子亞古耳的言語（三十一~9[或1~4節或4~14節]）
7. 母親對瑪撒王利慕伊勒的教訓（三十一1~9）另外兩段，即三十章10至33節和三十一章10至31節缺乏客觀的識別。（Crenshaw 1989, 223）

當然這幾部文集的每一集有其自身的歷史，但我們無法確切知道任何關於構成箴言的處境和年代。在正典編輯過程中，可注意到有三部文集與以智慧聞名的所羅門有關（箴一1，十1，二十五1），而後者二十五章1節的引言也涉及希西家王。這些參考很可能要以詮釋性的標記而非歷史性的連繫來理解，縱然學者傾向視希西家的參考較所羅門的參考更具歷史真確性（Brueggemann 1990b）。

但我們要注意，智慧文集帶有遍及古代近東文化較普遍的智慧傳統（Day, Gordon, and Williamson 1995，第一部分；Gammie and Perdue 1990，第一部分）。因此三十章1節和三十一章1節是談到非以色列人，而二十二章17至二十四章22節的文集則顯然與埃及的「阿曼尼摩比的訓誨（Instruction of Amen-em-opet）」有密切的關係（Pritchard 1955, 421-25）。更普遍的是，箴言以至別處的智慧教導

經常被指完全缺乏以色列歷史或以色列聖約傳統的主要標記。基於這項教導，以色列與非敬拜耶和華的鄰國一起深思生命的奧秘，正如生命的奧秘充滿日常生活裏最具體和世俗領域一樣。

格言式教導的修辭形式是主要的關注（Crenshaw 1989）。雖然第一至九章的長篇幅詩體單元有較大的神學自覺性，但箴言大部分的智慧教導都是短篇單元，往往以兩行具張力的詩句出現，可能繼後以藝術方式擴張（Alter 1985，第七章）。在簡短的格言裏，有兩種形式居主要地位：（a）僅僅觀察生活現實的「句子」（如十1~32）和（b）以祈使語氣出現的「訓誨」（如二十二9~10、12）。這些形式無疑是古老和早在舊約正典成形過程前就已建立好的。

學者對這種教導的原來處境並沒有一致的意見，但反覆出現的候選處境有（a）家庭教育，即藉著重複民間諺語，使孩子被某種「世界」社會化，（b）學校，那裏的訓誨較正規，可是以色列究竟有沒有學校，本身也成疑問，（c）王室，有優越政治關係的孩子在那裏學會禮節和統治術（見Gammie and Perdue 1990，第二部分，尤其是Lemaire 165-81；Day, Gordon, and Williamson 1995，尤其是Davies 199-211）。我相信顯然沒有單一的社會處境能作為所有這些材料的源頭；我們必須容許在很多不同處境下，也可能出現對生命秩序和意義作嚴謹和富藝術性的反省。結果是，只要「意義」的問題一出現——就是在本質上具神學

特性的問題——這幾種表達形式就得以出現和使用。

最後這部「包括不同文集的叢書」和把這些文集編成箴言的正典編纂，很可能反映後被擄群體裏文士的持續工作，他們成為猶太教冒起的重要因素。誠然，文士—智慧式教導體現了被擄回歸後出現的多元形式猶太教裏其中一個重要的軌跡（Davies）。當然這些文士是來自熟悉的舊聖約傳統；但在一個把猶太人主張的妥拉宗教視為邊緣和脆弱的社會政治環境下，猶太教最重要的教導，就有必要被塑造成在知識上符合較大的、非猶太環境裏可接受的知識模式。因此我們可以把形成正典箴言的智慧訓誨編纂，視作在神學上和知識上的主要成就，這正是威伯里（Norman Whybray）所說的「知識傳統」的頂點，這個傳統把以色列信仰的宣稱以可接受的方式置於一個較大的、相當複雜的知識環境裏，而這個環境可能在某程度上視古以色列的歷史—聖約傳統為原始（Whybray 1974）。

這個非凡的知識成就，把以色列的信仰放進大部分不是以色列獨有的範疇裏，以容納更廣泛的知識假設。（在古以色列裏智慧神學與聖約神學的關係，就像在二十世紀裏田立克的神學成果與巴特的神學成果的關係。巴特致力於神學的古典範疇，而田立克則嘗試令人注目地接觸那些士來馬赫所稱的「有修養的蔑視宗教者」。）因此在思考上述關於箴言的關鍵假設後，我們將會首要注意這部著作的神學假設和主張。我們可以提出有關智慧神學特性的五個主題：

1. 箴言的智慧神學是十分神學性的，就是說，視生命裏各個方面都與上帝的統治有關。麥凱恩精彩地提出，這是一個世俗的、謹慎的智慧教導傳統，只不過後來發展成為神學意識（McKane 1970）。但他的說法肯定是錯的。在那個古代世界，以「世俗的」進路來探討生命，在知識上或社會上是不可行的；因此辯論的議題常常圍繞著「偶像崇拜」（錯誤的神）而非「無神論」（沒有神）。清楚的是，雖然箴言全神貫注於日常生活，但有趣的和決定性的參考點——時而含蓄時而明確——是上帝的角色，祂的意向遍及人類生活的每項細節。

2. 假如我們首先專注上帝——智慧教導裏含蓄或明確的對象，我們可以進一步說箴言的上帝是位創造的上帝，祂以隱藏的方法使世界有秩序和管理世界的秩序（Bostrom 1990）。或像齊默利的著名表達：「智慧堅決地在創造神學的框架內思考」（Zimmerli 1964, 148）。就是說，箴言內特定的觀察是針對明辨不同事情之間的關係，而這些關係是根深蒂固地存在於事物本性裏，這種「事物本性」被理解為為了生命而有的真實秩序，忽視真實秩序會導致死亡。智慧教師典型地運用歸納推論，以便把事例逐一推論，並最後歸納成必然發生的關係，例如閑散與懶惰、愚蠢與貧窮、公義與幸福。最後這種確信成為既定的共識。但因著以事實的根據作為基礎，所以當新的、具體的資料出現時，就需要作出修訂。因此這裏的「創造神學」以經驗為基礎，與啟示的、在

西乃山出現的「由上而下」揭示模式有相當大的差異。但歸納式的和逐一以事例建立的教導，使教導在神學上一樣令人敬畏，因為智慧聲稱那位頒布和維持某個為了生命而對真實所作的秩序的上帝，是位超越挑戰的統治者，祂的旨意、目的和命令不能被藐視或避過而不受懲罰。組成了大部分箴言的簡單格言和命令，都是採用具體實例，但較長篇幅的、較抒情的箴言第一至九章逐漸增強以頌讚形式所作的聲稱，堅持耶和華安排秩序的能力遍及所有創造：

耶和華以智慧奠定大地，
以聰明豎立高天。
因他的知識，深淵就裂開，
天空也滴下甘露。

（箴三19~20）

3. 智慧訓誨的目的，是要教育少年人正確地認識世界。雖然老師之言典型地關於例如金錢、美食、朋友、性，但所有這些具體的事情都與耶和華有關。因此創造神學在這裏來自這個前提：

敬畏耶和華是知識的開端，
但愚妄人藐視智慧和教訓。

（箴一7）

馮拉德就這個綱領聲明作出評論：

不久以後，沒有知識不使尋求知識的人問關於自我認識和自我了解的問題。即使是以色列也沒有不加批判地埋頭於知識的渴求，而是繼續問關於知識的可能性和權威。她把智力本身變為要了解的對象。所有人類知識都回到關於對上帝委身的這個論題，是敏銳具洞見的陳述。……以最簡明的措辭來說，它包含廣泛的智力內容，並且只能藉長時間思考而獲得。簡言之，它包含整個以色列的知識理論。若以幾乎生硬的方式來表達，會使人感到可能會出現一些形式的爭論。假如學生並不認為有其他獲得知識的可能性，那麼為甚麼需要重複堅稱所有的知識都是以對上帝的知識作為開始，而堅決拒絕其他的見解呢？……無論如何，在這個陳述的背後，是意識到探求知識可以走錯路，不是因為個人的、錯誤的判斷或悄悄出現在不同地方的錯誤，而是因為開始時單一個錯誤。唯有以關於上帝的知識開始，才能對生命的秩序有足夠和專門的認識。在這個意義上，以色列歸因於對上帝的敬畏、歸因於相信上帝，這是關於人類知識一個非常重要的功能。她非常嚴肅地認為唯有獲得關於上帝的有效知識，才能使人

與其要理解的對象有正確的關係，才能使他問合適的問題，有效地估量各種關係和對環境有更好的意識。（von Rad 1972, 67-68）

對創造的神聖秩序我們必須尊敬，但那個神聖秩序並不易懂或明顯，要觀察那個神聖秩序就需要專注、明辨和正確的定位。因此對生命有正確的明辨是由順服辨識耶和華這位創造者開始。這確實是「以信尋知」。

也許值得注意的是，加爾文在基督教要義中對同一正確知識的秩序作出的判斷：

另一方面，人若不先想念上帝的性格，繼而觀察自己，即得不着真正的自我認識，這是很明顯的。我們因與生俱來的驕傲，總以為自己是公正、無辜、聖潔和聰明的；除非我們因證據確鑿而深知自己的不義、邪惡、愚蠢和卑污的話，我們若只注意自己而不也注意主，就不能有這種判斷，因為惟有上帝是這種判斷的準繩。

認識上帝與認識自己雖如此密切地互相關連，但教導的正當次序必須先論對上帝的認識，然後論對自己的認識。（Calvin 1994, 37-39）（譯文出自：徐慶譽譯。《基督教要義》。加爾文著。香港：基督教輔僑出版社。1955-59。下同）

把生命交付給上帝，生命就有正確的秩序，因為順服導致幸福：

因為直到人知道，他們所有的無不是來自上帝，他們是受他的父愛所支持，他們所享的福都是他所賜，也沒有一樣東西可以得之於上帝以外，他們總不會自動地服從他的權威；除非他們惟獨依賴他得真幸福，他們絕不會誠心誠意地服事上帝。（Calvin 1994, 41）

特別有啟發性的是：在加爾文開始時的論點，他把論點連於「神聖智慧」，與箴言產生共鳴和完全集中在「敬畏主」上：

關於他的奇妙智慧，天地間都有無數的證據；這些證據不僅是在天文、醫藥，和全部自然科學所研究的那些難解的事物中，而且在那些甚至世上最無知的人一睜開眼睛就可以看見的事物中。誠然，學術精通的人因此能夠更進一步探討神智慧的奧秘；……既然最卑下愚蠢的人，只要有眼可見，對於那在變幻無窮而井井有條的無數天體之中所表現神工作的優美，也不致茫然無知，可見主對世上每一個人都充分表現他的智慧。（Calvin 1994, 53）

雖然箴言容許我們推論以色列更獨特的信仰宣稱（又雖然加爾文的討論當然會超越上帝照管的普遍聲明，而進到談及基督教獨有的宣稱），但顯然箴言（和加爾文）的意思是，任何人都能正確辨識真實裏神聖的秩序。這一點與西乃山啟示的宣稱有別，現在智慧教師才是那位明白以色列的「信心知識」是為所有人而設，因此是「自然神學」的基礎，並最後成為科學知識的基礎，即研究規律性——真實的反覆無常被整理成看起來恆常，因而在某種意義上可預測。的確，智慧教師進行我們所說的「科學方法」：他們搜集資料並從許多事例的資料裏提議概括性的假設。但所有的那些知識，都是讓這些教師處於一個耶和華對生命的旨意和計劃在一切「認識」中佔首要的環境裏。

4. 由創造者所定的世界秩序裏，有些行為選擇傾向生命，而其他選擇則傾向死亡：

孩子們，現在你們要聽從我；

持守我道路的，是有福的。

你們要聽從教訓，要作智慧人，

不可離棄教訓。

聽從我，天天在我門口警醒仰望，

在我門框旁邊守候的人，

是有福的。

因為找到我的，就找到生命，

他也必得著耶和華的恩惠。
得罪我的，是傷害自己；
凡是恨惡我的，就是喜愛死亡。

(箴八32~36)

我們無法避免這些連繫。科赫因著指出這些連繫而有系統地闡明智慧教導是一個「行為—後果」的系統 (Koch 1983a; 也見Miller 1982)。換句話說，「行為」連於必然發生的後果，因此行為因著上帝這位創造者保證沒有偏差的「內置後果」而產生自己的「影響領域」：

到目前為止，我們的研究顯示在箴言裏連一個有說服力的報應教導也沒有。我們卻不斷發現一個結構，就是所描述的人類行為是有內置後果的。這個結構的一部分包括確信耶和華非常注意行為與結局的關係，一直催逼，並在必要時「成就」。智慧文學反映和表達了在個人層面上「好行為—祝福—結構」和「惡行為—災禍—結構」的密切關係。(Koch 1983a, 64)

因此例如「游手好閒」導致「貧窮」(卅4)。智慧教師彷彿已觀察了很多游手好閒的案例，並且發現這種行為的結果一定是貧窮。這些資料是如此不變和如此高度可預測，以致

這個確信可以被視為耶和華創造結構裏的一部分。這些結構毫無例外，是因為耶和華的意向是，勤奮——手懶的對立面——是幸福的條件。

科赫的論點最重要的地方，是智慧教師辨識到這個「行為—後果」的次序沒有懲罰、沒有上帝的介入、也沒有上帝的憤怒或媒介。這就是科赫堅持上帝沒有直接行使「報應」的原因。相反，創造者把創造安排成這樣，所以事情就這樣發生。

5. 智慧教師以大量資料和敏銳的辨識為基礎，推論創造者所保證的行為和後果之間的連繫是沒有偏差的。這種教導傾向自然神論，並且不容任何恩典或赦免的力量。這種教導毫無困難地迎合一貫保守捍衛穩定秩序的古代近東普遍智慧，也可悲地符合不赦免此特性的大眾道德主義。那確實是智慧教導的主調；在某程度上就是那主調喚起了約伯記的強烈異議。

假如箴言有這個論點優勢，那麼極為重要的是，馮拉德識別出有六句超越了簡單「行為—結果」公式的箴言，而承認上帝有莫測高深的自由（von Rad 1962, 439）：

人心計劃自己的道路，
他的腳步卻由耶和華指引。

（箴十六9）

人心裡的謀算很多，
唯有耶和華的計劃能實現。

(箴十九21)

人看自己一切所行的，都是正直的；
耶和華卻衡量人心。

(箴二十一2，十六2)

人的腳步是由耶和華所定，
人怎能明白自己的道路呢？

(箴二十4)

任何智慧、聰明、謀略都不能敵擋耶和華。
馬是為打仗之日預備的，
勝利卻在於耶和華。

(箴二十一30~31)

這六句格言——即使只是少數——堅稱耶和華的自由甚至是出於創造者所定的「創造系統」，這種自由許可一個不是由行為而出的未來：

相反，它旨在停止錯誤的觀念——僅僅實踐人類智慧和作好預備就能保證成功。人類必須常常對

上帝的作為開放，祂的作為完全無法測度，因為在實踐最可靠的智慧和事情發生之間，常常有重大未知的因素。那是危險的教義嗎？我們可能會問，由於這重大未知的因素，我們必須放棄所有人類知識和行為嗎？這個問題只能由人類有多依靠超越一切計劃的上帝的作為，才能夠回答。

因此，不是人類能力在數量上的限制，阻止了人的自信和自誇；而這是要以神學角度才能解釋的：自誇並不能與對耶和華的信相容。即使智慧有掌握生命的能力，也必定無法避免遭遇不能掌握的事。因此在這個事例裏也一樣，智慧人的教導是建基於對耶和華的信心有最終的、基本的確信。輕蔑智慧是這些教師最不願意做的事；然而界限卻是清晰的。智慧本身永不能成為信靠的對象，永遠不能成為人生的依靠。（von Rad 1972, 101, 102-3）

這些綜述使「智慧」只能成為第二位，因為耶和華這位智慧的主，才是至尊。因此到最後，這些教師不是提出一個道德計算的系統；相反，他們是證明一個關係，這個關係雖然又神秘又不能預測，卻有極為具體的含意。這就是約伯記第二十八章，在完全承認神聖的奧祕之後，以箴言的語氣教導作結束的原因：

他對人說：

『敬畏主就是智慧，
遠離邪惡就是聰明。』

(伯二十八28)

即使最世故的人最後也可以說出，這個教導必然喚起箴言的「訓言」：

不可自以為有智慧，
要敬畏耶和華，遠離惡事。

(箴三7)

這個簡單的教導糅合了 (a) 一個與上帝的關係包括 (b) 實踐的命令和 (c) 生命的應許，就像盧雲 (Henri Nouwen) 問德蘭修女 (Mother Teresa) 關於生命的意義時，她回答：

每天祈禱和不傷害任何人。

因此智慧的教導是：「敬畏上帝，逃避惡事。」行為有其價值，但行為是要以與管理所有行為的那位的關係作為基礎。

箴言的讀者最後可能佩服智慧教師有能力把以色列為這位上帝——祂以堅定但不能測透的方式管治（不能測透的自

由與恩典)——所作的主要見證，連於沒有任何以色列聖約傳統宗派痕跡的高雅談話方式。但極其不幸的是，有一段非常長時間，舊約的詮釋把智慧視為不重要或沒有關係，但事實上智慧把信仰與理性以靈巧和老練的方式結合：

因此在這裏，箴言的智慧相信基本人倫關係的穩定，相信人的共通點和他們的反應，相信人間秩序的可靠，因而直接或間接相信那位使這些秩序運轉的上帝。假如任何人了解那些全然以世俗措辭來抗衡整個知識背景的文句，那麼他也必然依靠知識和對上帝的信仰。的確，正因為這種關於耶和華的知識是這樣堅固、這樣牢不可破，以致以色列有能力以相當世俗的措辭述說這個世界的秩序。(von Rad 1972, 62-63)

智慧教師當然知道罪惡。但值得注意的是，他們會以「愚昧」而不是「罪」來談及破壞性的選擇。他們思考違背創造者所定的創造結構來生活是一件愚蠢的事。沒有人評論上帝與世界的接觸面比D·夏皮羅(David Shapiro)的表白更有說服力：

正如拜克(Leo Baeck)所說，我們的臉與「接近」相擦——與神聖接近、與世界接近、與世

界和神聖的怪異結合體接近。沒有懼怕上帝，就沒有智慧，但沒有懼怕在家、沒有懼怕家居，也沒有智慧，因為我們可能被匆匆送進黯淡的地獄，在這個地下空間裏有唯物主義者，這個世界被稱為陰間，此詞在語源學上來自細小狹促的墳墓……箴言是一個謹慎嚴肅的樂段，確實有可能被誤解為所提及的獨裁主義項鍊、束縛或冠冕。實際上，箴言似乎最接近做夢書或笑話書，那種審慎的性質，就如弗洛伊德建議孩子不要穿夏季衣服和拿著意大利湖泊地圖到北極一樣。箴言——被譽為聖經裏最昇華的書卷——反而是一部迸發機敏的文本，所作的多以「長輩」的靈巧來平衡祭司和先知的理想主義。誠命有限；箴言無涯，箴言提醒我們要注意這點。（D. Shapiro 1989, 320）

這確實是一部為「成年人」而設的文學：

這卷書不斷批評幼稚行為。假如沒有恆常的事情，也有走向恆常的推動力。這卷書至少可以被視為一套關於烏托邦及——吊詭地——唯物主義者理想化的選集。這些理想，正如詹姆士（William James）所說，創造真實。真實的世界依

賴對照。(D. Shapiro 1989, 324)

我們要仔細注意另外兩段經文：第一，基督徒讀者可能會特別注意箴言八章22至31節。這段經文談及「智慧」作為創造的「秩序力量」，藉此創造被允許以豐富的、賜予生命的方法來運作。重要的地方是，這段經文與創世記第一章的創造傳統有關（見Landes 1974; Yee 1992）。這段經文有幾個詞語尤其難處理，特別是新修訂標準譯本在第22節譯作「創造」（created）（*qnn*）和在第30節譯作「工師」（*master worker*）（*'môn*）的詞語。但這些難處理的地方並不削弱主要的抒情宣稱——「智慧」作為耶和華這位創造者的媒介，最終決定創造的形態。

這段經文特別引人注意，因為人普遍認為約翰福音的詩歌式開始（約一1~3）運用了這裏所表達的主題——雖然作了變換（O'Day 1995, 519）。在變換成基督教的宣稱時，智慧作為創造的「秩序力量」變成了「道」，即遍及世界的創造邏輯，並已經在拿撒勒人耶穌裏「成為肉身」。顯然約翰福音第一章所宣稱的已超越箴言第八章所聲稱的。但同樣清楚的是，約翰福音第一章的陳述正可以理解為引用箴言第八章。約翰福音第一章出現的智慧軌跡開啟了一個神學表達，這種表達在舊約裏完全有別於聖約主義，而在新約裏則完全有別於最為人熟悉的保羅思想。

第二，因為有婦女釋經學的推動力，以致很多人注意到

箴言第一至九章和三十一章10至13節關於聰明的婦人和愚昧的婦人（見箴二16~19，五1~11，六23~25，七14~20及九16~17）。有很多關於「愚昧的婦人」的詮釋建議出現，包括（a）她是會危害人的淫婦，（b）她是外地人，因而威脅到以斯拉的世界或（c）她是由於男性普遍的焦慮才被提及（Camp 2000）。雖然我們需要考慮這些不同的詮釋，但我希望能在這裏表揚約德（Christine Yoder）的獨到研究。約德以三十一章10至31節的經濟推力為基礎，建議以經濟的角度來理解這兩位婦人。約德所引用的波斯文獻清楚指出，波斯上層社會男性會找有商業頭腦的婦女，這位婦女可以確保不善生產的丈夫有安穩的財政：

總言之，智慧就是社會經濟特權的關鍵。她智慧的質量、永恆和豐富，確保丈夫在群體裏有榮譽和幸福。（Yoder 2001, 99-100）

相反，「妓女」危害所有在經濟世界裏有價值的東西：

箴言第一至九章的賢士——以斯拉—尼希米的意識形態策略的支持者——把這個經濟關注加進他所構思的「外」（strange）女這個合成人物身上。例如在二章12至22節，父親警告兒子，與「外」女結交會導致離開地土。在五章7至14節，他告誡

被她纏住會得到雙重的處罰：被外人弄至破產和為群體帶來恥辱。簡而言之，箴言第一至九章所描述的「外」女，部分反映波期時期巴勒斯坦外來婦女的社會經濟力量所帶來的憂慮。正如H·華盛頓（H. Washington）所說，「外」女成為「技術術語」，代表有權力的、尤其是有經濟權力的、因而危害到群體穩定性的「外來」婦女。

他提出，抉擇生死，就像從兩個婦女中作抉擇一樣。一方面，愚昧的婦人有美色（六25）和油嘴滑舌（例如二16，五3，六24，七21），她是一位合成的女性形象，其社會經濟力量危害到年輕男性的經濟穩定性。智者警告，選擇她就會喪失所有經濟好處：土地（二12~22）、財富和榮譽（五7~14），甚至會失去生命本身（七27）。（Yoder 2001, 73-74, 102）

智慧訓誨的關鍵是選擇：

婦女智慧與其反面人物一樣，也是一個合成的女性形象——富裕和高貴的波斯時期婦女，其社會經濟力量確保經濟繁榮。選擇她就會得到所有經濟好處：商業益處、進口的珍肴美味、華麗衣服、房地產、房子、連同其中的傭人滿溢的寶

庫、永恆的財富和社會的聲望。無怪乎年輕人被力勸與這種有內涵的婦女結婚。她使他的生命豐盛和無慮。（Yoder 2001, 102）

約德有力的論點在方法上是有趣的，因為顯然當新問題出現於難解的經文時，不同的答案就會出現。但約德超越了方法的議題，他的論點是把經文放回智慧訓誨的具體世界裏，就是一個特有地由真實生活議題（例如經濟）所佔據的世界。約德忠告詮釋者避免在詮釋上被「理想主義誘惑」，看不到真實的創造世界。這裏與箴言的其他地方一樣，信仰的議題與日常生活息息相關。約德的理解巧妙地與夏皮羅的結論吻合：

我們的臉與「接近」相擦。（D. Shapiro 1989, 320）

智慧教師不斷思考無所不在的神所管理的「接近」，因而使「經驗耶和華」與「經驗世界」連結在一起（von Rad 1972, 62）。

24 五卷

在正典第三部分（著作）裏，詩篇、約伯記和箴言這三卷長篇幅的詩作首先出現。正如我們已看到的，這三卷詩作互相牽連，箴言的智慧教導與約伯記互相輝映，而兩部作品又與詩篇的標準禮儀經文傳統連繫起來。在這三卷長篇詩作之後，在正典次序中接著出現的是五小「卷」，這些書卷在正典裏被編在一起，並在猶太教禮儀裏作為「彌基錄」（Megilloth = 卷）。雖然這五卷（有不同的文體和關心不同的主題和議題）早已在正典裏編在一起，但無疑起源於不同的處境。作為導論，我只說兩點。

第一，雖然五卷特地被編在一起，但這五卷在不同的經文傳統裏有不同的排序，因此沒有固定的次序。其次序有可能是粗略地按年代順序排列，因而以「在士師統治期間」（一1）的路得記開始，以波斯時期的以斯帖記作結。但我們並不能太認真對待這種歷史時序。

第二，在猶太教的禮儀實踐裏，五卷現在連繫並用於五個節日，因此禮儀的使用影響閱讀和聆聽的角度：

雅歌	逾越節
路得記	五旬節
耶利米哀歌	獻殿節
傳道書	住棚節
以斯帖記	普珥日

這五卷書反映了猶太教在正典逐漸成形的後期的生命力，有能力把舊資料作新用途；此外猶太教證明了傳統的再生自由，藉著宣稱和重新配置，使經文切合群體的當代需要。結果當書卷被用作禮儀用途時，這五卷可以「履行」完全有別於經文設計者原意的任務。

重要的是，我們要認識到在希臘文正典（即基督教正典所依據的正典裏，五卷分布在其他書卷中間。在這種情況下，每一卷的閱讀處境都與五卷的其他書卷無關，因為基督教聖經所熟悉的次序已取消了這種分組。

1. 路得記

我們必須以路得記為故事來欣賞。這個故事包含講述和聆聽時所有的敘述娛樂，包括可能的幽默和巧妙訓誨。故事情節簡單：摩押媳婦路得加入一個以色列家庭，她是忠誠、勇氣與聰明的模範。在故事情節裏她成為一位以色列母親，並最後成為大衛王的先祖（四17b、18~20），這個傳統宣稱在馬太福音的家譜裏仍然流通（太一5）。儘管

路得記的情節簡單，但翠寶顯示出情節的文學和修辭表達極為微妙，誠然是一個令人驚訝的藝術成就（Trible 1978, 166-99；另見Linafelt 2000）。

書卷本身的背境處於士師時期，這說明為何在我們熟悉的基督教正典次序裏，這卷書出現在士師記之後（一1）。但普遍的鑑別性判斷都認為這個故事在非常後期才出現，比被擄時期後得多，卻與士師的歷史時期沒有關係。

學術研究有一段非常長時間集中處理歷史問題。基於這個觀點，以色列群體接納路得這位外邦摩押女子便極為重要。從故事情節的聲稱，學者提出這個敘述來自第五世紀對群體內外邦人的合法性的肯定（參賽五十六3~7），因此這個敘述的原意，是挑戰和反駁以斯拉和尼希米拒絕猶太人和外邦人通婚的政策（見拉十6~44；尼十三23~27）。在這種理解下，路得記的敘述是提倡開放和寬大的猶太教。

當學者由歷史問題轉到文學修辭情況時，那種對敘述的傳統理解就變得越來越不重要和不可靠。當我們按照路得記本身來理解，而不考慮任何假設處境時，我們不單欣賞到敘述的巧妙和藝術性，也注意到我們知道的處境比我們想像中少。因此當前對路得記敘述的關注，是較少處理處境，而是嘗試留在敘述「內」和按其本身來理解路得記。以這種方法來看，路得的故事是關於一位脆弱的外邦女子與群體內一位財主之間的謹慎協商，這項協商關乎榮辱，

但也關乎交易裏對經濟議題的自覺性。

對婦女釋經學感興趣的人特別注意這個敘述，因為我們可以看到，路得是女性的大膽模範，她在父權社會未能給她好前途的處境下，果敢地為自己創造未來：

我的理解是，順服與謙恭的路得退去，出現的是與拿俄米休戚與共的路得，但她完全不順服，也不和藹可親。她在敘述裏清楚地表現出強烈的動力，運用微妙但可認出的雙關語作為言語攻勢，逼使波阿斯脫下社會認可的外表。（Linafelt 2000, xv）

假如我們注意到人類主動性在這個敘述裏藉路得的動力而得到高舉的話，那麼同樣重要的是，我們要注意以色列的上帝在敘述裏充其量是隱藏的。邁爾斯更進一步地對敘述裏的上帝作輕蔑的判斷：

可是，路得記不太注意耶和華上帝。這卷書更為關注兩個婦女在尊嚴和互相尊敬上的改變。我們很難把關於外邦婦女的合宜性和正統性的潛在爭論，解釋成上帝變得寬容她們。無論耶和華上帝是否寬容她們，祂在這個故事裏的作用幾乎是多餘的。在路得記的人物角色裏，祂是旁觀者。幸

福不幸福的結局也是例行地歸因於祂，祝福也是以祂的名義發出，但只是形式上的提及、聲明。如前面所述，耶和華上帝沒有說話；而在實踐上，祂也沒有行動。（Miles 1995, 343）

與這種輕蔑的定論相反，翠寶認為上帝在和藉著兩位婦女的生命作工：

總體上，這齣喜劇提出女性主義的神學詮釋：婦女在敬畏和顫抖中得到自己的救恩，因為上帝在她們裏面作工。拿俄米作為傳統與創新的橋樑；路得及伯利恆的女性作為激進分子的典範。她們一起成為文化內的婦女，是抗衡文化的婦女，是轉化文化的婦女。她們反省，然後作出挑戰。而那種挑戰成為今天任何有耳朵聽女性在男性世界裏的故事的人的信心遺產。（Trible 1978, 196）

邁爾斯和翠寶不同的判斷成為一個例子，顯示當故事沒有提及特定的歷史處境時，有趣的、富藝術性的詮釋就會出現。在藝術的力量下，敘述不單是微妙地，更似乎是故意地表達大量含糊性，讓讀者盡力解決。我們清楚看到，到了這位敘述者的時候，以色列認為耶和華最好被理解為在社會互動內和藉社會互動作工，或許我們應該說，在修辭作用內和藉修

辭作用作工——無論怎樣，上帝現在是內在於人類群體的生活之中。

猶太教把這卷書連於五旬節的禮儀，當然，是因為敘述中的行動主要發生在打穀場上（三1~18）。也許收獲的節日已經足夠作為連繫，但也許在敘述者的想像視野裏，打穀場作為節日的指定場景被理解為最有再生力的舞台，在這個舞台上，激進的新事為以色列開啟未來。在那個基礎上，每次慶祝五旬節都是一個上帝以新事為群體開啟未來的機會。

基督教正典把路得記置於士師記與撒母耳記之間，使這卷書成為歷史連接多於禮儀連接。與學者一貫的偏好——書卷根據猶太教慣例置在較後的正典位置——相反，林納菲爾德跟隨菲佛（Robert Pfeiffer）、博林（Robert Boling）和E·坎貝爾（Edward Campbell），建議這卷書正是設計成連繫士師記和撒母耳記，並作為由部族到王國的過渡，指向四章17至20節的大衛王：

關於正典成書的過程，傳統的學術觀點認為七十士譯本的書卷次序屬於後期的發展，由希臘化的猶太人重新排列先前存在的巴勒斯坦正典而成。這種觀點使置於士師記和撒母耳記上的路得記的位置變得次要和出於較後期。但近來的學術研究已證明正典成形的過程比這個方案所述的更加複

雜和不確定，尤其是巴勒斯坦猶太人與希臘化的猶太人之間的關係；我們不能再假設七十士譯本的次序屬於後期衍生的。路得記被移到士師記和撒母耳記上之間，有可能並不是因為路得記似乎適合在那裏，而是與這些書卷有更根本的連繫。事實上，我們可以合理地推測，路得記的成書是有意成為這兩卷書之間的橋樑。

路得記有一個有說服力的痕跡銜接士師記的結束。但沒有人注意到的是——而這打開了一個我希望繼續鑽研的新詮釋——路得記也有一個有說服力的痕跡銜接撒母耳記。假如這是真的話，那麼與其把路得記視為士師記的結尾，不如視之為士師記與撒母耳記的连接更為適當。（Linafelt 2000, xviii, xix-xx）

藉著注意不同的正典位置，我們可以清楚看到猶太教和基督教的正典排序提供非常不同的閱讀機會。無論怎樣，路得記成為一個微妙的藝術場景，在這個場景裏，人類的勇氣與上帝的隱藏使以色列懷抱一個超越任何父權或種族中心主義的未來：

任何對這卷書的神學反省，起始點必須是承認人的行動至為重要，而人類身為行動者，有能力、

甚或有責任，去反抗和挑戰緊緊地限制這種行動的社會制度，但這些社會制度並非沒有意識形態缺口的。人類盼望上帝會回應這種主動，並實現人類行動者致力要達到的。就路得記有一套「神學」來說，路得記既不傳統，但也比普遍認為的較不簡單。這套神學拒絕視舞台上的人類角色為上帝照管的傀儡，又因為這種拒絕，這套神學比我們想像中更切合現代世界。（Linafelt 2000, xvii）

2. 雅歌

這首愛情詩歌在正典形式裏以「歌中的歌」，即所羅門王華麗的歌開始。與所羅門王有聯繫確保了這卷書成為聖經，或許也證明了所羅門以「智慧」聞名，因為這卷書有可能是智慧教導之一，正如蔡爾茲所提出的一樣（王上三16~28，四29~34）（Childs 1979, 573-79）。又或許與所羅門連繫的原因是，他自己報稱「有妃七百，都是公主；有嬪三百」（王上十一3），暗示了他的性能力：

假如因雅歌喚起所羅門的名字，而使雅歌加添傳奇色彩的話，那麼作者不是叫「智者所羅門」，而是叫「唐璜所羅門」。有上千妃嬪的所羅門（王上十一3），似乎了解所有形式的愛情，他是

愛情的模範。（Lacocque and Ricoeur 1998, 237）

無論怎樣，把雅歌與所羅門王連繫肯定屬於次要的，充其量只是把雅歌重新置於王室組織和以色列的時間軸線上。這卷愛情詩歌本身表達了浪漫愛情這個普遍和經常重現的主題，是每個時期每個文化都認識的。誠然，雅歌似乎可能與埃及的情歌有關。

無論如何，這卷書是一部自由的、充滿熱情的愛情詩歌，當中一對男女的性愛互動以大膽和富想像力的言語帶出。柯賴斯提出一個論點，就是我們普遍假設說話者是位男性，因著詩歌沉迷於男性的性別歧視（Clines）。相反，拉可克（André Lacocque）則強烈認為我們在這裏聽到的是女性的聲音（Lacocque and Ricoeur 1998, 240-46）。朗文（Temper Longman）與柯賴斯相反，他明智地觀察到，說話者的身分是一個非常主觀的判斷：

討論雅歌作者的身分，可以揭示我們這些註釋者，多於揭示雅歌。這依賴關乎文學和性別的理論，相信女性和男性在寫作上有特定的樣式。諷刺的是，雙方的論點並非來自社會保守派，但無疑滿足那些保守派的議程。最誠實的評估是，我們不肯定究竟是男性還是女性寫這卷雅歌，但至少這是一部愛情詩集，不管是由男性或女性或兩

者所寫。但對我來說，柯賴斯是這些註釋者中最令人震驚的，因為他的觀點由一個假定而來，就是沒有女性對愛人表達的愛情感興趣。（Longman 2001, 9）

我們知道很少關於這卷書的任何歷史鑑別資料。但我們要密切注意這卷詩一直以來的詮釋。一方面，我們清楚看到這種人類的愛情以性愛和沒有約束的方式表達出來。這種愛情是單純的，不受道德限制的，甚至沒有暗示婚姻場景。這種愛情表達了與所愛的人一起和擁抱時最基本的喜悅。確實，翠寶指出雅歌表達了一種「挽回」的愛歌，與創世記第二至三章敘述人類夫婦未能實現這種受造物的喜悅形成對照，並對已破壞的作出修正：

迄今我們看過舊約兩對男女的描寫。創世記第二至三章描寫叛逆所帶來的悲劇；而雅歌則是性愛交響曲。（Trible 1978, 162）

確實，在我已忘記了哪一本的書裏提及，潘霍華（Dietrich Bonhoeffer）認為雅歌是「創造神學」的極佳表達，因為這卷書表揚受造物特性中毫無疑問的「美善」。

雅歌裏有人類的特徵是沒有爭論的。但另一方面讀者也要考慮有第二種對雅歌的理解，這種理解在猶太教和基督

教的早期詮釋已經出現，也就是，這首愛情詩是關於上帝與以色列的愛情，或引申為基督與教會的愛情。這種已獲長久確認的理解，超越詩歌的明顯意思，並在詩歌裏尋找大膽的神學解說，以寓意的方式闡明上帝的性情和上帝對受造物的心意。歷史鑑別進路對這種理解提出重要的方法論問題，因為這種詮釋模式原則上不傾向採用寓意進路。此外，除了方法問題外，這第二種理解上帝有貪慾傾向，與傳統神學的思想並不完全吻合。

里克爾以特有的巧妙方法，理解這種寓意式理解的問題，並嘗試離開經文的「明顯意思」（Lacocque and Ricoeur 1998）。儘管如此，里克爾支持「多元詮釋」（267），以「隱喻化」來理解詩歌（301）。當讀者視書卷為以神學方式揭示上帝的性情時，讀者就會被引進先知的意象，就是耶和華是一位追求以色列的丈夫、是一位追求以色列的愛人而後來成為以色列的丈夫，正如何西阿書第一至三章和耶利米書第二至三章，或以西結書第十六和二十三章的色情扭曲一樣。（見申七7，十15耶和華所用的激情動詞。）正如赫歇爾（Abraham Heschel）所見，這些先知經文為「上帝的激情」開啟了大量的可能性，這種對以色列的激情本身，可以以受苦的愛表達，但也可以以狂熱和憤怒來表達和發生，最極端的情況出現在以西結書第十六和二十三章（Heschel 1962）。

但里克爾很快就堅持，先知經文裏關於耶和華對以色列

的激情和雅歌所說關於上帝的性愛傾向是截然不同和不能等同的。但他們是相關的，而他們之間的互動把兩者闡明：

首先，這裏所涉及的隱喻化以兩個相反方向發生，像鏡一樣的關係。對於先知書來說，上帝的愛藉婚姻的隱喻來說明；在雅歌，由於在較早時討論出現在詩歌裏的美德，愛的婚姻向度首先脫去其性愛的外衣；又由於說話的地點改變了（例如在洗禮），因而重新插入了新的論述情境。在這個意義來說，把這些經文放在一起就產生了我們可以稱之為的交叉隱喻：一方面，先知「視」上帝與子民的爱「為」婚姻的爱；另一方面，假如我們以先知書的語言來解釋的話，雅歌所歌頌的性慾之愛就「被視為像」上帝對受造物的愛。這種「視為」就是每個隱喻過程的原則，不管是這個方向還是另一個方面進行。（Lacocque and Ricoeur 1998, 301）

這種浪漫激情的表達，意味我們要在這些詩歌裏超越先知的倫理觀點，而到達雅歌裏揭示上帝的性愛渴望。也就是，假如這些經文是神學揭示，那麼我們就不能以道德主義或制度上的約束，來削弱上帝對所愛的人的激情力量或減小上帝對所愛的人的喜悦。我們在這裏看到的上帝是一位真正的情

人，祂以放縱的喜悅和無限制的性慾來愛，構成了完全的捨己。

難怪這種對經文的理解，在對神祕面向開放和參照的神學傳統裏得到最充分的欣賞，因為這種理解使創造者和受造物的「聯合」變得可以想像；相反，這種對經文的神學理解，在決然地保持倫理的（和抗拒神祕的）和堅持創造者與受造物有強烈對比的傳統裏最受抗拒。我所知道對這種對比作最銳利的表達出現於虞格仁（Anders Nygren）的名著《愛佳泊與愛樂實：聖愛與性愛》（*Agape and Eros*，1969）裏。在這部影響力極大的著作裏，這位信義宗主教典形地主張，愛佳泊（*Agape*，上帝發出無私的愛而不需要所愛的人的愛）與從所愛的人身上為自己謀求甚麼的愛樂實（*Eros*）完全地和徹底地遠離和相反：

在舊約已有暗示，上帝的愛不受對象的價值或重要性所限制。「耶和華喜愛你們，揀選你們，並不是因為你們的人數比別的民族多，其實你們的人數在萬族中是最少的。而是因為耶和華對你們的愛，……他……把你們拯救出來」（申七7起）。

誠然，猶太教從不膽敢把這種原則應用在上帝對待義人和罪人上；但耶穌徹底地做到。從祂身上也看到上帝的愛統管著；確實，上帝在罪人身上

把主權啟示得最清楚。假如我們認為罪人較義人得到更多，那麼我們只能朦朧地看到與上帝相交的真正性質，並把上帝與人真正愛的關係減弱……

因此我們沒有理由再問，上帝所愛的對象究竟有較好的還是較差的本性。對於這條問題：為甚麼上帝愛？我們只有一個正確答案：因為愛是祂的本性……

我們以上帝所愛的對象——即人——的特性來解釋上帝的愛是徒勞的。上帝的愛是「無根據的」，當然這不是說完全沒有根據，或任意的和偶然的。相反，我們是要顯示當中必要的元素，即我們所形容為「無根據的」；我們的用意是強調沒有外在的根據。唯一的根據要在上帝自己裏找到。上帝的愛完全是自發的。祂並不期待從人身上找到祂愛的動機。上帝對人的愛是「沒有動機的」。當我們說上帝愛人時，這並不是判斷人是怎樣，而是上帝是怎樣。（Nygren 1969, 74, 75-76）

虞格仁簡單和簡潔地肯定「上帝是愛佳泊（*Agape*）」（約壹四16），而對這項宣稱的任何妥協都危害和破壞福音的宣稱：

愛佳泊的概念可以比喻為小溪，即使在基督教的歷史裏，也在極狹窄的水道上流動，而有時像是完全消失於環境裏；但愛樂實則是一條廣闊的江河，河水帶著萬物溢出兩岸，以致連控制和使之有秩序地流動也有困難。但當愛樂實的基調擁入基督教時，他會竭力逐出和取代愛佳泊。……有一個普遍的誤會，就是把愛佳泊視為較高層次和較屬靈形式的愛樂實，並假設把愛樂實昇華就能達致愛佳泊。但「天上的愛樂實」的思想卻提醒我們事情並不是那樣；因為天上的愛樂實可以是感官之愛的昇華；但其本身並不可以有更進一步的昇華。天上的愛樂實是最高層次的愛，曾被屬靈化到一個程度沒有東西可以超越。愛佳泊靠在天上的愛樂實的旁邊，而非在其上；兩者之間的分別在於性質，而非程度。沒有方法，甚至不能靠昇華，使愛樂實變為愛佳泊。（Nygren 1969, 49-50, 52）

虞格仁的論點無疑與古典神學傳統一致，尤其在更正教的軌道裏。但我們也清楚看到，教會裏重要的和持續的神學詮釋，沒有因為那單一的堅持而放棄其他事情。因此假如我們認為雅歌有重要的啟示性，那麼我們就要接受這卷文學預示了一些上帝的特質，是在虞格仁所說的愛佳泊的「小溪」裏

所沒有的。這種另類傳統——源自人類的、受造物的、貪慾無知的聲音——膽敢宣稱上帝的無私使上帝所愛的人深深地喜悅上帝。雖然這種主張幾乎不能在基督教神學裏成為標準，但可以對一個因捨己的上帝的名而容易變得過分嚴厲的神學強調作為重要的對照。

因此考慮到詮釋的歷史，把這首詩視為人類愛情詩歌（事實是這樣）或視為上帝的揭示就不是一件非此即彼的抉擇。我們同時閱讀兩者，因為如加爾文所看到的，「認識上帝」與「認識人類」是深深地纏結在一起的。正如佛洛伊德以其猶太人的身分清楚地了解，「認識人類」不能與性的授受分開。因此，上帝無私的愛和人的喜悅此兩個真理仍然深深地連繫起來：

很多深刻的宗教著作都要以我們全部的感受來閱讀，包括肉體的愛，而偉大的愛情詩也是屬靈的讀物。對此，無論我們以心還是以靈來愛慕，也是無止境的思索。我們不知道我們怎樣珍愛，我們只知道我們珍愛。而對不朽愛情作崇高宣告的雅歌，是一首喚起我們每個層面強烈回應的愛情詩歌。作者越歌頌愛情，就越是暗示上帝。

（Schulman 1989, 359）

在猶太教的禮儀裏，雅歌出現在逾越節的慶典，以傳達因出

埃及事件裏耶和華對以色列作出極大的承諾而發出的全然歡樂。當然，那種與逾越節的連繫在基督教聖經的正典次序裏遭打斷。而到了此後期的使用裏，這卷書與箴言和傳道書聚集起來，使這三卷書全屬於（a）詩歌形式、（b）與所羅門有關和（c）與智慧訓誨聯繫起來。當注意力集中在正典位置時，我們就清楚看到猶太教和基督教的正典，暗示了兩個非常不同的詮釋觀點。

3. 傳道書

「五卷」裏的第三卷是傳道書。書卷的名字是一個陰性分詞，指「集會」或那位「聚集」「集會」的人，因此解作「宣講者」。此外，這位「宣講者」被稱為所羅門，以致這篇反映世界上不能測透的生命奧祕的智慧教導，歸入所羅門的智慧傳統，正如列王紀上三章16至28節和四章29至34節一樣。把這項教導連於所羅門（與箴言和雅歌一樣），或許在困難重重的傳道書正典成形的過程裏是一種手段。但這卷書與所羅門的關係只是次要的傳統運用，並不涉及書卷本身的材料——除非我們能想像任性的所羅門在統治的晚期，以這卷書表達他對人生感到難過。

書卷搜集了智慧諺語和教導，深思世界裏創造和生命的奧祕，並且這種奧祕比箴言古老的肯定式智慧教導更難以了解和更不「容易上手」。這些材料與箴言出現的舊傳統的關係，正如墨菲所建議的，是一個反對者口中的「同

意，但是」的關係（Murphy 1979, 235）。這種「同意，但是」認真處理道德一致性的舊教導，但視它不夠說服力。可能這些材料受到處境所驅策，反映了對舊有活潑智慧教導的覺醒，縱然我們並不肯定材料的歷史和社會處境。傳統把如此散亂的材料定於波斯時期的後期或希臘時期，或許是在一個經濟失敗或覺醒的處境裏，是一個公正不保的處境：

當然，新情景的決定性因素，就是以色列所遭受的國家災難，即使智慧文學並沒有明確反映這點。以色列和地主階級現在極其富有，因而在歷史上有相當不同的地位。猶大前被擄時期特有的自由農民和王國之間的社會和政治平衡已不復再。稅務和關稅由外來的勢力徵收，帶來沉重的負擔和嚴重的不安全感。驟增的壓力是緣於經濟越來越以金錢和貨幣制度為基礎，因而使個別農戶和鄉村的自給自足制度遭受嚴重的破壞。越來越大的生產壓力促使農田轉為適合出口的橄欖園和葡萄園。因著生產動力本質上保持不變，因而必然的結果是有生產力的單元（家庭）的數目減少。強烈與迅速的經濟變化——尤其在希臘化時期——導致不安全感；它們是難以理解和不受控制的。

我們很難否認這種思想與多利買王朝（猶大的貴族階級現在成為當中一員）所有行為傾向純粹經濟利益和生產力之間有相互關係。對益處的追求破壞了所有傳統的人類關係。傳道書的思想是，若以益處作為準則，那麼萬事就是虛空，是捕風。（Crüsemann 1984, 62-63, 66）

各個學者對這卷書的教導有不同的概述，儘管這些概述都必須掩蓋具體修辭的力量。馮拉德提出的中心主題如下：

假如我們先讓他為自己辯護，就會出現三個不斷循環的基本思想。1. 對生命作出徹底的、理性的觀察，並不能找到任何令人滿意的意義；萬事皆「虛空」。2. 凡事都由上帝確定。3. 人並不能參透這些命令，即世界裏「上帝的作為」。我們清楚看到這些洞見是相互連繫的，即使有些陳述只強調其中一項，但們仍然永遠連在一起。（von Rad 1972, 227-28）

克蘭紹對事情有略為不同的看法：

根據一章2節和十二章8節的主題陳述，他嘗試證明生命沒有益處，因此完全荒謬。為了支持這項

論題，傳道書表明：（1）智慧不能達到目標；（2）遙遠的上帝統治著這個彎曲悖謬的世界；和（3）死亡並不會考慮德行或惡行。因此（4）他提倡聰明的做法是，與其日後的憂慮使人無法享樂，寧願在幼年時享樂。（Crenshaw 1995, 509）

莫金（Daphne Merkin）對書卷論題的表達使人耳目一新：

傳道書哲學的基礎似乎就是安慰（*menachem* 或 *nachas*）、徒勞或虛空（*hevel*）和益處（*yitron*）的概念。在這三個可能性內，安慰極其量是短暫的，虛空是恆常的，而益處是難於證明的。最終，呈現在讀者面前的是其中兩個詞語巧妙地墮進第三個詞語，而我們發現偶然勝過遠慮。（若以圖表形式來說明這個系統，我們會看到一個倒三角形，安慰和益處朝徒勞和虛空的倒置頂點匯合。）……與一般聖經倡導者不同，傳道書似乎更多談及我們所有人的真實本性，而非我們所有人的理想本性。（Merkin 1989, 397）

顯然傳道書成為舊約信仰普遍共識的強烈反對者。這種教導並不否認上帝的主權，但這種主權對人類信仰來說是難懂的，並且對人類的結局漠不關心（Brueggemann 1997, 393-

98)。我們不可能把這個教導與通常被視為以色列信仰的核心協調。我們也許充其量承認這些材料以極大的勇氣表達出異常坦率的陳述。到了傳道書的時候，曾經作為約伯記的危險探索，如今在一個不想再與舊有共識搏鬥的神學環境下，變成了常事。

按照教會平常的用法，教會慣例是從書卷裏選出幾段與教會共識一致的經文，斷章取義，並忽視其餘部分。我們可以特別注意四段重要的經文，即使這些經文在脫離上下文時會遭到曲解。

1. 傳道書三章1至8節是一段為人熟悉和經常被引用的經文，這段經文承認生命有很多時期和季節，任何人應當作出與時期相稱的行為：

萬事都有定期，天下萬務都有定時：

生有時，死有時；

栽種有時，拔出所種的也有時；

殺戮有時，醫治有時；

拆毀有時，建造有時；

哭有時，笑有時；

哀慟有時，踴躍有時；

拋擲石頭有時，堆聚石頭有時；

擁抱有時，避免擁抱有時；

尋找有時，捨棄有時；

保存有時，拋棄有時；
撕裂有時，縫補有時；
靜默有時，講話有時；
愛有時，恨有時；
戰爭有時，和平有時。

(傳三1~8)

這種詩體式探索，是一個有力的證明以抗衡絕對主義，並引發對生命一種靈活的、存在主義式的進路，旨在與處境相關、欣賞詮釋的靈活性和對偶然性的開放。但馮拉德卻發現，舊有對偶然性和處境性的觀點受傳道書強化，以致現今「受神學決定論約束」(von Rad 1972, 143)。因此即使是這段經文，也不是如很多用法所暗示的，展現高雅的、富有詩意的從容。

2. 傳道書九章7節似乎成為自我放縱的憑證：

你只管快快樂樂地去吃你的飯，懷著高興的心去喝你的酒，因為上帝已經悅納了你所作的。(傳九7)

但若注意上下文，這句說話更有可能設法抑制過分的自我擴張，並忠告年輕人享受已擁有的東西，好使自己免於社會衝突、過分的罪行或破壞性的野心。耶穌在路加福音十二章

19節所說的比喻似乎有可能暗指這段經文，因為同樣提到「吃、喝和快樂」這三項。假如這段格言與比喻有關係是真的，那麼耶穌的比喻大概是用來抑制似乎由這句格言所批准的飽足；或更有可能的是，這個比喻暗示這句格言所容許的，沒有意思讓比喻裏「無知的人」照著做。

3. 傳道書十一章9節至十二章7節是一段默想關於少年人和老年人的經文。十一章9節的開始句及十二章1節的句子是對少年的頌讚，少年人應該「把握今天」：

傳道者催促少年人年把握及盡量利用這段時間，勇於作不可作的，並且要不顧一切去作。在感官滿足之時，隨從眼目與想像力的指揮，不用理會負責任的思想或身體的痛楚。這就是傳道者建議在身體開始衰敗之前的行為。（Crenshaw 1995, 542）

少年人應當完全投入生命。

但緊隨著這種主張的是對老年人的描述，斷言「年老意味著軟弱無能」。因此似乎使老年人覺醒的教導也滲透入少年人，因為連少年人都要忍受殘酷的事實，少年的美好只是相對，這種美好並不能永遠延續：

對於傳道者來說，年少比年老更可取，因為人在

年少時有能力享受生命。但這個好處只是相對而已，像賢士較愚人好一樣。以絕對益處來說——傳道者量度萬事的方法——年少與年老都一樣無益、荒謬和沒有內涵。（Crenshaw 1995, 544）

4. 最後，我們要仔細注意十二章13至14節。蔡爾茲繼史柏德之後，提出這兩節經文為整卷書的正典理解提供線索，以致整體被歸入一般的智慧觀點內（Childs 1979, 584-86; Sheppard 1977）。又或者覺醒是如此滲透在傳道書傳統，以致作者最後以這兩節來重述信仰，在當時來說就已經足夠，即使這種態度不再敢於探索現已在作者的處境裏變得問題重重的、更深入的生命奧祕。即使蔡爾茲對於這兩節經文所提供的正典線索有正確的理解，我的判斷是，這書卷的傳統結束並不能壓制書卷其他地方所帶來的困惑不安。正如傳道書的教導與舊有的智慧訓誨之間存在強烈的張力，也與本身最後兩節的正典結束有根深蒂固的張力。爭論點不在正典的結束壓倒之前經文的煩惱，而是兩者仍然保持張力。在這裏出現的，是以文學方式來表達的張力。但我們可以想像，這種張力是真實的，並清晰說出社會真實，這一點不應該因著贊成固有的虔敬而被解釋過去。莫金在對這卷書有相當個人的領受，她看到傳道書在紛亂的社會裏顯得多麼當代，她在1987年發表的文章時寫道：

他屬於八十年代，工作於私營機構。但作為一個能承受矛盾的人，他有另一面，屬於另一個領域——就是藝術家的領域，讓不安的靈可以飛越現狀的圍牆的地方。（Merkin 1989, 401-2）

陷入現狀是非常容易的，正如最後兩節，而年長的教師正好這樣勸告。但這裏有一位藝術家，他擁有不安的靈，他不訴說容易的道路，而是斷然表達殘酷的真實。

最後要談論正典的位置。猶太教禮儀在應用五卷時，把傳道書連於住棚節——一個有深厚根源和喜樂的節日。如此的傳道書是為如此的節日而設：

正如許多猶太人的生活一樣，有指定讀物的特別場合——收割節，或住棚節，即在現今的初秋——引發辯證，並因此出現一個故意的張力狀態。就是這種持續扶正平衡的一部分，成為這種宗教進路的中心。對照著慶祝收成節日的歡樂和豐富，傳道書投出長且暗的影子。（Merkin 1989, 398）

這個影子有力地說明，即使在明媚的季節，群體也不容易自欺。

在基督教聖經裏，傳道書重新置於「詩歌」的部分。這卷書置於箴言和雅歌之間，全都與所羅門這位智慧的傳統

典範有關。假如這卷書是向智慧的方向走，那麼我們可以說，這卷書的中心焦點是「敬畏上帝和遵守命令」。但我們也可以提出，通曉傳道書的人很久以前就對滿有朝氣的性愛（就如雅歌所述的）表示欣賞，並知道不會持續。結果，傳道書的陳詞智慧警告讀者不要把無論是箴言的樂觀還是雅歌的情慾絕對化。時間推動和帶走每個季節。永存的那位以緘默中立使萬事都有一樣的結束：

因為世人所遭遇的與牲畜所遭遇的，都是一樣：
這個怎樣死，那個也怎樣死，兩者的氣息都是一樣，所以人並不勝於牲畜。一切都是虛空。大家都到一個地方去，都出於塵土，也都歸回塵土。
（傳三19～20）

審慎，成為猶太教在住棚節昌盛處境下使用這卷書的態度。審慎，在基督教的使用裏是置於箴言的樂觀和雅歌的情慾之間。儘管這位教師知道，這種審慎不是真實的全部，但卻是真實，並必須聽取。

4. 耶利米哀歌

在五卷裏，耶利米哀歌最明確與特殊事件有關。書卷由五首哀歌組成，是為公元前587年耶路撒冷城毀於巴比倫的手裏而悲傷。聖城被毀成為舊約信仰失落的關鍵時刻，這

種失落繼續定義猶太教的想像過程：

我們所看到的以色列歷史，沒有事件比耶路撒冷被毀及其餘民的結局更生動和具體。（Westermann 1989, 305）

聖城被毀產生了深切的悲傷，在神學上意味著聖城不可侵犯的禮儀傳統——在聖殿—王朝意識形態裏所抱的概念——是錯誤的。（關於那個意識形態，見賽三十七33~35；及詩四十六，四十八，七十六，八十四，八十七篇內的「錫安之歌」。）失落所引發的強烈被逐感覺使一些人推斷，以往所有耶和華向以色列所作的應許——並繼而以以色列作為耶和華的聖民和耶路撒冷作為耶和華的聖城——都深陷險境。

公開表達對聖城受難和蒙羞感到悲傷的能力在耶路撒冷並不是新事。在耶利米哀歌的背後有其他為聖城而發出哀歌的例子，它們為以色列對憂愁的獨特表達提供語境。但要對書卷作正確的研究，在考慮到現存為被毀城市哀悼文體之後，便需要仔細注意以色列為聖城哀悼的傳統文體的特有用法。因此這卷書有五首由587年危機引發的憂愁詩歌，這些詩歌在危機後不久就已出現，很可能是由破落城市內餘下的猶太居民所創作。除了最後一首詩以外，其餘四首都是以離合詩的形式表達，就是說，每行詩都是以希伯來字母接著的字母開始。因此第一、二及四首詩

有二十二個字母，每個字母一節。第三首較長的詩是由六十六節組成，每個字母依次在連續三行出現。我們要注意第五首詩保留著三十三節的模式，儘管那首詩沒有繼續使用離合詩的規律。離合詩的排列規律有可能代表以色列徹頭徹尾的失落與憂愁。

雖然要遵守嚴格的藝術規律，但這首詩卻能帶出失落、苦楚和被遺棄的深痛情緒。林納菲爾德（*Tod Linafelt*）指出詩歌裏的選取策略，是創造許多互動的修辭人物，以加強詩歌的對話量。他特別注意垂死的聖城內孩童的角色：

我也認為錫安孩童的倖存在這個勸說修辭裏佔有特殊和重要的角色，是耶利米哀歌第一、二章的文學和情緒結構的關鍵。當文體由輓歌轉到哀歌及越來越強調勸說的作用，因而使生命的動力越來越明顯時，生命的動力在錫安哀歌的內容裏也越來越明顯。錫安和詩人的哀歌都以關心垂死街童的生命告終。（*Linafelt 2000, 50*）

錫安淪陷的原因被看成是孩童倒下，就如在聖城廣場裏的傷者。因此是錫安孩童的情況，強烈地喚起了詩人。既然哀歌作為要使上帝回應所述苦難的文體，詩人就模仿可能從上帝而來對錫安哀歌的回應。（*Linafelt 2000, 53*）

詩歌明顯以一位受苦、垂死、被棄的婦人的聲音作為聖城的聲音，這位婦人是垂死卻未完全死去的，好讓她的喪聲不斷運行，像聖城般受痛苦和鬱鬱而終。這種垂死與活著的結合，由（為死者而設的）輓歌與（活人所發的）哀歌的混合文體實現出來：

我們清楚看到耶利米哀歌第一、二章是不同文體的混合物或結合物：較普遍的哀歌（不論是個人的或群體的）和輓歌或葬禮歌。而較不明顯的，和我現在要提出的，就是文體的結合不是偶然或混亂的。相反，表明上述的倖存文學的基本動力：雖死猶生和雖生猶死的吊詭……

雖然錫安在詩人的輓歌中活下來，但這一點到第一章後半章才真正變得明顯。在這裏，錫安有力地以說話主體的姿態出現；而在這裏，葬禮歌部分逐漸讓路給哀歌部分。輓歌所暗示的死亡情景，已經被錫安的存在暗中減弱，開始進一步走向生命。那位應該死亡的不但活著，而且她還說話，並精力充沛地說話。哀歌文體像輓歌，從痛苦中產生，並熟悉死亡。但與輓歌不同的是，哀歌的主旨是生命……錫安的聲音支配著耶利米哀歌第一章的下半部分，有力地排除以死亡作為結局的輓歌部分。

（Linafelt 2000, 37, 38, 40）

以色列對聖城的哀悼以詩歌的不穩定性，來對應無法說明的失落，在某種程度上這種「無法說明」充分在詩歌表達。其中一個不穩定性的例子就是三章44至66節。在這個詩歌單元的開始，以色列承認自己的罪過，而她的罪招致滅亡：

我們犯罪悖逆，
你並不赦免。

(哀三42)

詩歌繼續，到第52節，第42節的犯罪者已變為「無緣無故」出現的苦難的受害者：

那些無故與我為敵的人追捕我，
像追捕雀鳥一樣。
他們把我投在坑中要結束我的性命，
又把石頭拋在我身上；
水淹過我的頭，
我說：我要死了！

(哀三52~54)

這首詩並不在乎這種「邏輯」矛盾，因為失落的邏輯並不受解釋控制。

毫無疑問這首詩正好適用於此刻此城。任何對這種具

體性的妥協都遭到排除。但顯然這首具體詩歌的力量，使哀歌把這種含淚的辯詞延伸超越耶路撒冷，到達其他很多與這次猶太人一樣，經歷嚴重損失的人：

有一種對耶利米哀歌的理解符合我對歷史的認識，那就是把耶路撒冷視為所有被擄被毀城市的象徵。畢竟，我們沒有特洛伊（Troy）在痛苦中傳給我們的說話。還有從希拉特（Herat）而來的沉默，那時成吉思汗消滅了一百五十萬居民；從蒙特祖馬王朝（Montezuma）泰諾克提特蘭城（Tenochtitlan）而來的沉默；從無數非洲村落而來的沉默，我們甚至不知道它們的存在。而從迦南城市耶利哥、夏瑣、艾城及其他城市——我們的模範約書亞，為了上帝更大的榮耀，「將城中所有的，不拘男女老少，牛羊和驢、都用刀殺盡。」：可怕的沉默。只有這些哀悼耶路撒冷被毀的說話留下。為甚麼不可也把這些說話讓給其他城市？我們猶太人詞彙豐富，我們慷慨得起。

（Mitchell 1989, 385）

因此這首詩同時是具體的和典範的。沒有人比奧康諾（Kathleen O'Connor）更了解這首悲傷詩歌的典範力量。她說明這些詩歌如何在很多情況下被應用，而她極力主張每次

使用耶利米哀歌都是

1. 真誠的行為：

因為耶利米哀歌的說話者在上帝面前說出未加任何掩飾的真實，所以這卷書洋溢著敬拜的忠誠。訴說真實就是忠於這位「他者」，因為說出真實的人在這段關係上敞開自己。他們保持溝通，彷彿這位他者最終會回應一樣。當然，說話者持續表達對上帝的意圖的不信任，他們控告上帝向他們斷然行惡。只有第三章的說話者使用清晰的信靠文字，但連他也是斷續地、信心不定地使用。無論如何，耶利米哀歌的說話者是在祈禱。他們以不堅定的盼望說下去，盼望上帝聆聽他們，盼望上帝仍然向他們開放，盼望上帝被勸服去看。在這裏的哀歌形式，比舊約其他地方表現得更蒼涼，仍然是祈禱，是絕望的祈禱，沉醉於真實的祈禱。（O'Connor 2002, 126）

2. 熱烈盼望的行為：

耶利米哀歌的說話者固執地持續設法吸引上帝。他們向上帝提出要求，需要上帝的注意，並懇求得到出路。即使上帝走開並無聲地把他們拒於門外，他們也這樣做。上帝也許不忠誠，但他們忠

誠。上帝也許隱藏，但他們站出來。他們痛斥上帝，抗議上帝的工作，並大膽要求不要特許的殘酷。哀歌是純粹的盼望行為和對生存的祈求。

即使面對上帝的無聲，說話者卻堅持。他們的盼望存在於強人的言語裏，對於他們來說，即使簡短地，上帝的憐憫「每天早晨都是新的」（三22~23）。盼望存在於女兒錫安她那破碎的、絕望的懇求裏，她請求上帝察看（一9c、11c、20，二20）；敘述者勸告她晝夜淚流（二18~19）；而群體的聲音向上帝懇求「使我們向你回轉」（五21）。（O'Connor 2002, 127）

3. 渴望公義：

與聖經內其他讚美或感恩禱文不同，哀歌大聲公開宣告當下的問題。哀歌為個人及群體創造空間，不但為了憂愁和失落，更為了領會和說出不公義。哀歌說出扭曲破碎的關係——個人的、政治的、家庭的、教會的、國家的和全世界的關係。哀悼的用意不在認罪——儘管認罪在禮儀中應受到重視——而是在說出不公義、傷痛和憤怒。

哀歌的禱文不是關於我們有甚麼錯誤，而是關於我們有甚麼冤屈。這些禱文以特殊的方法訴說

罪、惡和剝奪如何損害人類生命和土地本身。它們指出所有破壞我們「生存、夢想……及繁榮」之能力的東西。……當人活在喪失尊嚴、不能控制身體、不能有所需衣食、或精神和靈魂無法活躍的環境時，他們需要哀悼。哀歌成為「辨識與宣洩的空間」……為公義作預備。（O'Connor 2002, 128）

4. 政治行為：

但耶利米哀歌的眼淚是失落與憂愁、遺棄與憤怒的眼淚。這些眼淚是傷害與毀壞的標記、符號、啟示，表達對世界的安排的反抗。這些眼淚也是身心的釋放、倒空、潔淨（Leavitt 84）。耶利米哀歌確認了淚水，有聚集辛酸和顯露淚水的力量，然後接納它們。

眼淚可以生出盼望。眼淚可以洗淨絕望、狂怒、悲痛的空間，而在那個空間內，盼望可以不請自來。盼望無視人類的意志、決定或樂觀。

（O'Connor 2002, 130）

5. 教導反抗：

藉著迫切勸人在強權前說出真實，並提供挑釁的語言、形式和實踐，耶利米哀歌鼓勵反抗及促進

人類力量。但對於一個富有的、無慮的國家，人民因著過多的權力而受損是甚麼意思呢？我的答案是簡單的。我們若沒有掌握自己的絕望、失落和憤怒，就不能得著完整的人性，也不能釋放封閉的熱情，或與其他人活於真正的群體內。耶利米哀歌解開遍及這個社會裏由憂愁、絕望和震怒合成的結——一個拒絕創傷、軟弱和傷害的社會。我們需要用熱情來成為真正的道德主體。藉著內在與外在的召喚，耶利米哀歌能溶化我們冰冷麻木的心靈。（O'Connor 2002, 131）

最後，眼淚有更新的能力：

哀歌一般而言，特別是耶利米哀歌，能夠釋放眼淚。它們反映苦難和揭露傷口，暴露痛苦的回憶，驅使肉體自發地以哭泣作回應。……在美國的主流文化裏，我們一般視公共與私人的斯多亞主義為力量與尊嚴的記號，不管失落。……我們往往輕視眼淚為軟弱和無能，認為只屬於婦孺。這可能是因為假如男人被鼓勵流淚，假如有權力位置的男女流淚，他們就會得到整全的人性，世界就會改變。眼淚強而有力，並不軟弱。（O'Connor 2002, 129）

這種眼淚—權力，沒有地方比這卷書表達得更辛辣。因此587年的事件需要徹底放開，熱烈地準備超越喪失的東西。但587年的事件本身並不能實現放開或準備，而是只能由詩人的口完成，他的話然後來到群體的口，又在更遲的時候，他們的話因著「猶太人的慷慨」而與很多其他顫抖的群體分享，這些群體深深超越否認和全新超越絕望，唯有藉著說話才能達成，這些說話要有規律、自由、誠實和承擔對新事物的開放……但不是立刻的。

有兩段經文我們要特別注意。第一章、三章21至24節是讀者——尤其是那些希望失落已成過去的基督徒——無可避免會轉向尋求盼望的經文。全卷書只有這些經文表達了對未來的盼望；對於詩人來說，這個盼望是訴諸出埃及記三十四章6至7節這個舊有的認信傳統，宣稱耶和華的信實遍及任何負面環境，包括被擄。因此這段經文表達耶和華對以色列經過深淵而進到美好未來的承諾是堅固的。無怪乎基督徒讀者被這段經文吸引，因為這段經文是一個肯定，有點像受難日的死亡裏有復活的信心一樣。確實，蔡爾茲用這幾節文，作為整卷書的詮釋線索：

在第22至24節，詩人以公式表達對上帝的憐憫的認信，用以色列的傳統「信經」作自由聯想（出三十四6f；民十四18；詩八十六15）。接著的第25至30節，是另一個認信陳述，更像詩篇三十七

篇的智慧諺語。上帝憐憫的主題再一次用在哀歌裏並不罕見的教導形式上，並以一連串的修辭問題作結（37~39節）。

第三章的作用是把以色列的歷史困境轉化為信仰的語言，並藉著使用傳統形式，呼籲全國經歷由代表人物證實的那個信仰層面。上帝對以色列的應許還未結束，盼望的基礎仍然存在（三22起）。（Childs 1979, 594-95）

這種詮釋判斷在基督教實踐上是平常不過的。

但這種判斷，我認為，正確地受到林納菲爾德的挑戰。通過引用克勞思和戈特瓦的典型註解，林納菲爾德提出，基督教習慣重視這些勝利的經文而忽略詩歌其餘部分的全然苦難，是一個過分草率的決議，並且有必勝主義的特色：

基督徒讀者期望在耶利米哀歌看到的「福音」，是源於傾向「抑制怨言」，支持接受征服苦難的「拯救信息」。即使是這樣廣受敬重的嚴謹學者如克勞思，也可以把這麼多基督教語言和意象引入耶利米哀歌的分析的話，我們大可猜測，支持以基督論來考慮第三章這種基督教偏見，在其他地方一樣盛行，即使這一點在上述例子並不明確。正如較早前

所述，這種偏見在現代很少如前鑑別解經一樣，簡單地認為受苦者是基督。然而基督教聖經詮釋者的神學想像，被受苦的個體——在某些方面作為救贖他人的模範——的概念所塑造，就這方面來說，我們可以理解為何他們在這位男性身上看到類似的人物，而不是錫安。

更微妙的是，當戈特瓦發表他在耶利米哀歌發現的「盼望神學」時，他認為書卷「諄諄教誨」讀者有一個「順服的靈」。戈特瓦竟然聲稱「我們在耶利米哀歌遇到舊約裏最坦率的降服請求」。但他所引證的例子以支持這樣影響深遠的聲稱，全來自三章25至33節。戈特瓦簡要地承認錫安的角色並不十分適合這個描述，「因為她更關注苦難的辛酸和罪惡的悲痛」，但在同一段落裏，他卻斷言「宣告苦難是有目的的，是耶利米哀歌的中心教導，是所有認信和哀悼繞轉的軸心」。我們只能從第三章找到這種中心教導，因為在第一、二章，及尤其在那些被視為指向錫安的部分裏，受苦可能是有目的的這個概念幾乎沒有出現過。（Linafelt 2000, 9, 12-13）

除了這種基督徒傾向之外，林納菲爾德也注意到猶太人和基督徒同樣對男性角色有偏好，林納菲爾德藉關心錫安

作為一個女性代替者角色，有力地糾正這個偏見（Linafelt 2000, 13-18）。

林納菲爾德顯示在很多猶太教理解裏，事情都不是這樣輕易得到解決，詩歌裏的苦難和憂愁未得到解決，正好與猶太人的經驗一致。不是說遲遲不離開死亡的猶太教理解是一個「較好的」理解。但無論如何，這個另類選擇，對於太快而不可信的基督教理解來說，也許是一個重大的邀請。

第二，耶利米哀歌五章19至22節的書卷結束值得我們特別留意。第19至22節按次序包括

榮耀頌（19節），
兩個縈繞心頭的修辭性問題（20節），
祈使請求（21節）。

然後最後一節是高深莫測的確認：

除非你真的棄絕我們，
你向我們所發的怒氣難收（22節）
（O'Connor 2002, 77; Linafelt 2000; Provan 1991, 133-34）

奧康諾對這一節這樣評論：

人們在祈禱完結時會沮喪地把他們的請求修改：「求你使我們歸向你……除非你真的棄絕我們，你向我們所發的怒氣難收」（五22）。這節經文使翻譯者走進詞典、經文彙編及其他古代譯本裏，以尋找更正面的翻譯。希勒斯（100-101）及林納菲爾德（2001b）描述許多翻譯的可能性，包括由把詩句變成問題，「你竟全然棄絕我們？」（Westermann 1994, 210），到把上帝的拋棄視為成為過去的往事，「即使你曾全然藐視我們，向我們發怒！」（Gordis 1974b, 151）

但只有透過歪曲希伯來經文，書卷的最後一節才可得出大團圓結局。

經文表達了群體懷疑上帝的關顧和上帝的性情。經文說出了不能想像的事，就是上帝全然和永久棄絕他們，在無情的憤怒中丟棄他們。這節是可怕的，是一場被遺棄的夢魘，像孩子驚覺唯一能保護她和給她一個家的人永遠棄絕她一樣。這就是這卷書的結束，而我認為這個結束好極了。（O'Connor 2002, 78-79）

這首詩歌的最後一句，愁悶地意識到耶和華有可能真的棄

絕。此外，這個結束破壞了三章22至24節更好的聲稱，又因為正典的理解往往重視結束，所以我們必須非常認真處理這個結束。

顯然地，正如林納菲爾德注意到，五章20節的動詞在以賽亞書四十九章14節重複出現，像是從以色列的哀歌儀式裏引用出來。因此第二以賽亞提供一個決議給耶利米哀歌，一首把被擄變為盼望和可能性的詩歌。但正如林納菲爾德強調的，考慮到耶利米哀歌的基調，第二以賽亞不應該太快或太徹底「解決」哀歌的憂愁。憂傷在詩歌裏有如在生命裏一樣自由地徘徊。信仰可以回答這種憂傷，但信仰不應任意蹂躪透過坦誠而可能帶來新景象的生活真實。這種坦誠不會因來自申命記的道德主義而受壓制，也不會屈服於不可侵犯的錫安傳統，因為它不停地關注現實的痛苦。當然，事情的發展是猶太人在587年後、被擄之後、哀歌之後，保存了生命。但這次損失，並不能從生命或信仰中抹去。耶利米哀歌「殘存」下來見證損失的持久性。我們可以用基督論修辭來表達類似這種痛苦詩歌的持久性，就是肯定「復活的那位」依然是「被釘十架的那位」。

最後我會談論耶利米哀歌的正典位置。在猶太教的次序裏，這卷書是禮儀五卷之一，連於阿布月九日，是猶太曆法裏耶路撒冷被毀的日子。那是一個要紀念的沉重日子，是會堂的慶祝，因為那事件——藉此很多其他的失落事件也得以表達——是猶太教裏最坦誠的行動。必須反覆展

現猶太人活出信仰的世界，是一個沒有充分回應靜默的世界，是一個因各種暴力而顯出不臨在的世界。

在基督教的正典次序裏，耶利米哀歌與耶利米書的鄰接，很可能是基於歷代志下三十五章25節：

耶利米為約西亞作了哀歌；所有歌唱的男女都唱哀歌，哀悼約西亞，直到今日；甚至在以色列中成了定例。這歌記在哀歌書上。

把這卷詩歸於耶利米名下，就算沒有歷史根據，也是可靠的，因為是這位先知首先對沒有平安的聖城憂愁。

無論是置於阿布月九日，還是與耶利米並排，這書卷都邀請我們為自己的時代和處境憂愁，尤其作為超級大國的公民，我們要為無限的控制、勝利和成功的野心而憂愁。耶利米哀歌從頭開始（到尾）就知道，歷史並不如霸權所想像的容易發生。相反，歷史發生在沉默中間、不臨在的邊緣。傷心的眼淚先要流盡，然後在很久很久之後，才生出盼望。

5. 以斯帖記

五卷的最後一卷是以斯帖記，是一個關於猶太人在波斯帝國的威脅和危險中顯出勇氣的故事。我對這卷書的分析的開場白，表明我認為有三個重要的主要詮釋重點：

1. 以斯帖記發生於波斯帝國——公元前第五及四世紀猶太人普遍定義的勢力。猶太群體不斷對波斯的統治讓步，而顯然耶路撒冷的猶太群體在經濟上非常依靠帝國。雖然故事發生在波斯時期，又雖然敘述顯示對波斯文化和政治習俗相當熟悉，但以斯帖記的故事應該屬於隨後的希臘時期。無論是波斯還是希臘時期，兩者都要面對向政治或文化霸權妥協的關鍵問題。

2. 以斯帖記是故事，就是說，是有計劃的敘述想像行為，或許，是為了娛樂和教導。雖然這卷書是源於真實的歷史、政治和文化，但嚴謹的學者並不視之為歷史報道，而是源於有歷史意識的小說想像。這種鑑別判斷意味著這卷書需要以某種模式來理解，透過想像行為的敘述來教導猶太人要有極大的勇氣。

3. 以斯帖記相當有猶太人的精髓，就是說，這卷書關注猶太人在帝國裏的狀況，這些猶太人同時間要（a）繼續對猶太人這個身分有極大自覺性和（b）有實際智慧與帝國權力實體保持良好關係。這個故事描繪猶太人在維護身分時，機警地避免為了升官而出賣猶太身分和宗派主義式退縮成為私人的猶太世界。因此這個故事以具體的猶太措辭，說明一個獨特的宗教群體如何在不犧牲其獨特性的情況下，實踐「公共神學」。波斯權力與猶太自覺性的滙聚，也許最能在以斯帖的著名自白裏所展現的大膽的和頂峰的決心中明確地表達出來：

然後我就違例進去見王；我若是死，就死吧。

（斯四16b）

整個故事引發以斯帖在帝國裏運用巧計，以拯救猶太人。她孤注一擲的結果是典型猶太人末底改得到光榮（八15，十二~3），而典型的猶太敵人哈曼，則被波斯王下令絞死（七9~10）。

書卷的結束九章20至32節，對了解以斯帖故事正典的、制度的形式特別重要。這些經文授權定期慶祝普珥日，一個為全然猶太式的生命和信仰而喜樂和歡欣的日子。這個節日與以斯帖記的實際關係並不完全清楚；但按照經文的現在情況是，普珥日是一個重述和重現以斯帖故事的場合。這個習俗的結果是，每代猶太人都有機會再次在世界的公共生活裏參與猶太人的特殊性這項大膽的任務。

我會談論四個關於以斯帖記的研究，它們也許對這卷書的神學應用有特別的重要性：

1. 柯賴斯透過他稱之為「五個以斯帖故事」導致的固定希伯來文和希臘文譯本，小心地追溯以斯帖故事複雜的傳統形成過程（Collins 1984, 139）。特別重要的是，我們在希伯來聖經裏看見的經文很可能有敘述前身，在希臘文翻譯中也有後來發展。這種傳統形成過程的持續發展——與我們在妥拉和先知書所看到的持續發展一樣——顯示這卷書的活潑趣味，因為它成為材料，讓人不斷反省在眾多霸

權的文化力量中猶太人特徵的問題。柯賴斯靈巧地觀察到這卷書的希臘文附加部分，使

這卷書不像其希伯來文原作，反而更像希伯來聖經內最接近的對應。被轉化為正典形狀，有肯定其正典地位的作用。（Collins 1984, 174）

2. 史密斯克里斯托弗（Daniel Smith-Christopher）仿效漢弗萊斯（W. Lee Humphreys），發現以斯帖記，連同但以理及約瑟的敘述，都是向「散居的猶太人」教導「生活方式」而設的故事（Smith-Christopher 2002）。這幾個故事，尤其是以斯帖記，都是為了在不太接納猶太人的文化環境下，鼓勵一個不斷協商的社會地位。史密斯克里斯托弗的分析是重要的，因為他說明以斯帖記不只是講述，而是行動，就是說，這卷書實際上引發猶太教的某種性質，這種性質在公開節日裏得到展現，但也是透過每次重述重聽敘述，就得到培養和維持。

3. 邁爾斯探索「上帝的傳記」，最後注意到上帝不再是以斯帖記的活躍主角：

末底改或任何現在有生命危險的猶太人都沒有向耶和華呼求。

這樣的遺漏使人吃驚，因為這個滅絕論旨，與早

年法老下諭旨殺戮以色列男嬰非常相似。當埃及的以色列人大聲呼喊時，不論他們是否有意識地向上帝呼求，「他們的哀聲達於上帝」，祂聽見，然後來拯救他們。波斯猶太人的呼救沒有達於上帝，上帝沒有為他們有任何行動，他們也沒有表示期望祂做任何事……

我們可以說，以色列回來了，現在自稱為「猶太人」，仍然說希伯來語，仍然在其他民族中保持獨特性，但令人吃驚的是，沒有上帝……

年復一年過去，並不能討論為何不能談及，但沉默繼續，並每個時刻都能「聽到」。無論以斯帖記內對上帝的沉默的意圖是甚麼，這是結果。以斯帖和末底改並不是上帝的化身。他們為亞哈隨魯統治下的猶太人所作的，就如耶和華為法老統治下的以色列所作的。他們為了復興的以色列作的，正是作耶和華的受膏者被期望再次作的……

根據以斯帖記，猶太人好像上帝的前妻，她現在只不過為自己的罪負責，上帝從前的跟隨者現在要代表她自己，上帝長大成人的孩子已搬離家園。猶太人身處的世界有時懷有敵意，但憑著才能、勇氣和少許運氣，他們獲得成功。至於上帝，祂彷彿不再關心他們。（Miles 1995, 358, 361-62）

邁爾斯的分析依據是來自後期希伯來聖經，上帝不再是主動的演員，或甚至不再是敘述所關心的主體。上帝的這種不臨在也許是厭倦的世俗主義的結果，在此猶太人認識到他們是「無助的」或也許後期的上帝是如此超越，以致不能出現在敘述裏。無論如何，歷史現在成為人類的事務，猶太人，不是猶太人的上帝，對事情作出決定性的影響。

4. 比爾（Timothy Beal）最近的研究，把以斯帖的敘述理解為矛盾情緒的敘述，當中沒有角色或關係是固定或穩定的，而是每個角色和關係都開放和受制於無窮的動力變化。比爾從猶太人與非猶太人的關係上，及男女關係上，理解這一點。這個敘述的重點，是關於猶太人在全沒有權威的處境下堅持猶太人的權威：

猶太人身分得到支持和加強，有助於客觀的權力掌握，以致全國人民「懼怕猶大人」和「懼怕末底改」（八17，九3）……

不論這個行動引發甚麼（也許人們開始自稱猶太人），凡是波斯人均突然「猶太化」。初期，猶太人的身分是死亡的記號；現在對於一些波斯人來說，事情似乎成為「變成猶太人或死亡」的選擇。從過去到現在，以斯帖似乎沒表現猶太人身分的特殊本質。相反，這卷書——往往極度認真地——把猶太人身分看為是關於外表、泄露和隱

瞞的事情。(Beal 1997, 102-3)

敘述故意以曖昧的方式表達，在所有固定的社會關係裏是極為顛覆性的，這種顛覆性使絕望處境有盼望，也使無能處境有能力：

以斯帖記是關於在絕路裏倖存：對於那些被認為是典型沒有自我的人，他們超越絕路而得活，而有特權的分歧代表，則是促進身分視野和政治統一犧牲……

我對以斯帖記和當代理論的理解，是特別集中在對他者猶太人和他者女性的含糊表達上，我認為這種含糊可以用以破壞反猶太教和厭惡女人的政治，這些依賴陳述他者的政治……

以斯帖記在公開與非公開之間、公然權力與隱藏權力之間、公眾與私人之間、身分與差異之間、一致性與別異性之間、確定與意外之間、揭發與隱藏之間的邊界遊走。(Beal 1997, 107-8, 123A)

雖然敘述本身有這個作用，但普珥日本身是一個不稱職的狂歡表演，避免軟弱的猶太人在傳統權力關係上被逼迫和遭陷害：

這也是普珥日上演的地方。作為狂歡表演，普珥

日是這卷卓越書卷的公共體現，顛覆權威、灌醉清醒、模糊自我與他者的界線、及直接譏笑真實得可怕的歷史可能性……

普珥日不僅重述以斯帖。相反，是以斯帖的存留。就是說，普珥日超越了以斯帖而活，補充以致使之對今天的世界有意義。透過為普珥日的掩飾和改變裝束，我們可以發現自我與他性、他性與自我糾纏在一起。普珥日邀請我們認知，甚至慶祝，我們往往努力抑壓或隱藏在裏面的他性。普珥日在這個意義上，是一個突圍而出的聚會。普珥日跨越邊界，並邀請其他人也這樣作。（Beal 1997, 123B, 124）

像普珥日的狂歡節和像以斯帖記的狂歡節文學，都是節日爆發的表現，以抗衡組成社會裏個人和群體關係的道德、經濟、種族和性別階層的結構和規範。在狂歡節裏，那些結構遭激進地破壞。社會的和象徵的規範和特權被拋諸腦後，事物常規身分變得模糊，生死相通——這是一個「產婦死亡」的時間，突出「生命本身的矛盾本性：毀滅和廢黜與出生和更生有關；死亡與再生有關。……改變和更生的象徵突出對主流真實和權威的抵制。」這就是以斯帖記第九章所描述的，狂歡節的、極難以置信的和擾亂道德的顛倒世

界——充滿死亡的新開始。（Beal 1999, 113-14）

我們餘下要討論的，是以斯帖記作為令人困惑的敘述，及普珥日作為表演的節日，都是為了滿足強烈的猶太性，這種猶太性時常使所有霸權文化顯得難看和困窘。當霸權總是對獨特尋找「最終解決」時，這卷書和節日則以動力、困惑和不安，對任何的「最終」、尤其是「最終解決」作出根本的駁斥。難怪以斯帖記在傳統裏繼續其動力發展，因為在攻擊下的猶太性必需繼續為自己重新創建和重演。

顯然以斯帖記（a）是霸權處境下的波斯文學（正如正典第三部分餘下部分的但以理書、以斯拉記、尼希米記和歷代志一樣），及（b）表達猶太性因著智慧和勇氣而得勝。鑒於那場大災難企圖要有的「最終解決」，我們要以新的注意和力量來閱讀以斯帖記，因為舊約的特點是拒絕定局，在這裏尤甚。

以斯帖記有極濃厚的猶太性質。充其量，基督徒只能透過理解羅馬書第九至十一章的基督教信仰，來沉思猶太性的奧祕（Soulén 1996）。除此以外而在不減弱以斯帖記的猶太具體性的情況下，現在特權日益被削的西方基督教，可以受教於以斯帖記。以斯帖記邀請讀者——當代和古代、基督徒和猶太人——不要再確信一直作為基督教界工具的現代性。這卷書指出以戲劇和敘述的脆弱策略來維持獨特的身分。典型的猶太教（並非以色列國）和當代基督

教（現在已非絕對化）可以一起理解關於敘述策略和有趣的未來，它們產生特別的身分，是超越軍事消費主義所產生的普遍人性。當然，猶太教和基督教的情況不盡相同，但現在西方基督教有足夠的危機去問關於群體生存所需的顛覆行為。

以斯帖記是巨大的顛覆異議的想像、行為。關於以斯帖記裏這種再生的猶太想像力，紐斯納這樣評論：

我們靠想像力量成為猶太人。要成為猶太人，基礎是藝術行為，就是要把平凡的事看為明喻，把已認可的事看為隱喻。透過意志與心與靈魂，把我們所是變成超越我們想像中的可能。猶太人的任務是要把我們自己、靈魂、人生變成藝術品。我們透過藝術來進行這種卓越的藝術行為：詩歌、戲劇、音樂、舞蹈、見解的藝術和靈魂的藝術和民族的藝術。擺設好安息日桌子是藝術行為。拿著妥拉列隊走進會堂是舞蹈的藝術。編寫禱文和朗讀禱文是詩歌與戲劇的藝術。六百萬歐洲猶太人被屠殺的追悼和紀念會，甚至現在還以電影和小說的形式進行。這一切指明我們應當走的路。

這是猶太人生存的藝術魅力，透過詩歌而非散文、透過音樂而非沒有節奏的講話，把事情轉化成別的東西。為了活像猶太人，我們要在此時此

地，把一個處境變成另一個處境，在過去和未來，常常把一個東西變成不同的東西：把人性變成上帝的形象和仿照上帝的肖像，就是創造的最終轉化。時間變成別的時間；空間，變成別的地方；手勢和動作，變成多於它們要表達的；聚集的人群，變成社會的實體，是超越人類聚在一起的存在：國家、民族、群體。聖經、禱文、信仰公式——除了此時此地的貢獻之外，就只有說話、定義範疇。

要成為猶太人就是要好像活在和真的活在此時此地。好像的意思是，在我們的頭腦和想像裏有一幅自己的圖畫，是我們每天所看到的世界不能承受的。我們是多於我們表面的，不同於我們看來的。要成為猶太人就要活出隱喻，以探索生命意義作為明喻、以語言意義作為詩歌、以行動意義作為戲劇和以視野意義作為藝術。因著我們是「照著我們的形像，按著我們的樣式」，所以聖經以審判人性作為開始；又一旦人性構成形像和樣式，我們就不是我們看來的，而是不同的、更多的。而對於以色列、猶太人而言，隱喻接管了比較和對比我們看來的與我們在安拉裏所知的真實形象。（Neusner 1987, 208-9）

值得注意的是以斯帖記——正典裏最不妥協的猶太書卷——是一卷把以色列信仰的有趣率真揭露得最充分的書卷，這個信仰拒絕任何由權力而造成的封閉。

基督徒讀者可以接受一個思想，就是非絕對化的基督教現在有機會透過想像行為去「創造世界」，這些世界並不重複或重述教條主義、道德主義、沙文主義或任何其他極端信念的封閉世界，而是靠藝術性維持的世界，當中有人物的演出和未來的形成，以抗衡各個霸權的所有傳統。當然，由普珥日的猶太性及快樂自由，到教會慶祝關於生死的復活節之間，有一段漫長路程。再者，我並不認為它們有連繫。只是我們要注意，要講述主流範疇以外的生命，是一個同時託付給猶太人和基督徒的任務。要接受和行出這種顛覆，需要以斯帖堅韌不拔的決心，「我若死就死吧」。因此這種決心總是出現在這些常遇危險的信仰傳統裏。

25 但以理書

但以理書是舊約裏最奇特和最難理解的書卷之一，其表達信仰的文體在舊約的修辭學上並不常見。這卷書成書於舊約時代的後期，並對持續不斷的詮釋任務起了極大的影響力。人們對書卷的主要內容有廣泛的鑑別共識，但我們會看到很多內容仍然難以理解，也超越鑑別判斷。

根據文體，這卷書分為兩部分：第一至六章屬於一連串關於但以理這位英雄及猶太人哲士的敘述；第七至十二章是一連串關於未來的異象，並成為舊約天啟文學中最完整的表達。敘述與異象之間的關係尤其難於處理，再加上希伯來文本（一章）、亞蘭文本（二～七章）和希伯來文本（八～十二章）的交互模式，就令難題更加複雜。

第一至六章的敘述講述猶太人但以理如何對巴比倫尼布甲尼撒帝國行使巨大影響。敘述圍繞但以理——他的名字解作「上帝審判」，他顯然是一個代表智慧、敬虔和美德的傳統人物（見結十四14、20，二十八3）。無疑但以理在敘述裏是猶太人的代表，他知道如何在面對冷淡或敵

對的帝國力量時維持和行使猶太人的獨特身分——每個認真的猶太人在波斯和希臘化時代裏必要的任務。這些故事很可能源於第六世紀尼布甲尼撒時期；無論如何，現在尼布甲尼撒在敘述裏，是作為隱喻以襯托猶太人信仰和猶太人群體，並作為以色列的上帝——「至高者」、創造天地者——的仇敵。（此外，是同一位尼布甲尼撒，在較早時候作為「耶和華的僕人」滅絕耶路撒冷[見耶二十五9，二十七6]）。因此敘述也許保留了第六世紀被擄時的真實回憶。但是尼布甲尼撒現在顯然已成為一個象徵性、代表人物，使猶太人信仰必需行使有意識的勇氣和自由。戴維斯觀察到，雖然幾個敘述都有特殊的情節（最為人熟悉的是但以理被扔在火窯中[三19~30]及但以理被扔在獅子坑中[六16~24]），但兩個敘述有相似的模式，分別只在於「解釋故事」或「拯救故事」的不同形式：

解釋故事

- a. 王作了一個異象或夢。
- b. 朝內智慧人都不能解釋其含意。
- c. 主角出現並作出解釋。
- d. 主角得獎賞。
- e. 王知道主角的上帝是全能的。

拯救故事

- a. 王下令猶太人要敬拜偶像。
- b. 主角或眾主角被揭發抗命。
- c. 他們拒絕遵命，並準備受刑。
- d. 他們得拯救。
- e. 他們得獎賞，仇敵得懲罰。
- f. 王知道主角的神是全能的。

(Davies 1998, 51-52)

在例如第四章的「解釋敘述」裏，當帝國的智囊團都沒法解夢時，猶太人但以理卻以智慧和洞見成功解夢。在「拯救敘述」裏，猶太人被外邦王置於危險的境況，但卻被至高者那隱藏的、不可思議能力拯救，外邦王面對祂時完全無能。這些敘述也許源於歷史回憶，但現在卻成為想像行為，在很可能是巴比倫時期之後的處境裏，培養和教導猶太人。這些猶太人精於以「真理申斥權力」，靈巧地實踐信仰；這典型是大膽和詭詐的話，有時甚至是危險的挑釁行為。因此但以理身為主角和猶太人的代表，是猶太人的真理在外邦權力之中的一個模範，這個真理深切熱情地取決於以色列的上帝，祂在每個危險和威脅的境況下都被聲稱和證明是可靠的。

漢弗萊斯和後來的史密斯克里斯托弗，都指出這些敘述講述一位猶太朝臣如何靈巧地為外國王朝效力，他尊重和承認那個王朝的權威，卻沒有損害對至高猶太上帝的信

仰。其中一些敘述被漢弗萊斯稱為「爭論」（Davies稱為「解釋」），另一些則是「衝突」（Davies稱為「拯救」）（Humphreys 1973, 220）。漢弗萊斯承認在公元前第二世紀使用這些敘述以前（關於這點見下文），猶太人為由「至高上帝」的實際嚴格重新定義的文化實際而掙扎：

無疑散居及在馬加比時期之前的猶太人，明白在異教徒手裏會遭遇逆境甚至是迫害的危險。但情況是多變的。在生活所有層面上與外國文化力量緊密地混雜，以及完全與異教環境互動，會產生對個別猶太人——卻罕有對普遍猶太人——的敵意，而部分爭論點可以是一個人的猶太性。但同樣的互動也可以對付和勝過這種逆境。任何人都可以像猶太人一樣勝過逆境，並在異教環境內和作為外國世界的一部分裏，活出有益且有創意的生命；任何人都未必與世界斷絕，或追求或盼望其毀滅。（Humphreys 1973, 222-23）

當然這些敘述能滿足任何環境下的信仰想像。當美國當代主流社會漸漸墮落，而教會在美國社會日益處於邊緣之際，這些敘述可以是實踐信仰的奇特回響。顯然在當前教會實踐上，基督徒像這些古代猶太人一樣，不能僅僅與國家或公司經濟共謀，厚顏無恥地支持反人類的行為，而是必須在許多

權力場景上談及「施行公義……憐憫窮人」（但四27）。相反，在這種社會裏的教會不能隱退至較安全的宗派主義生活模式，而是必須出現在社會實際裏。這些敘述邀請一個經協商、正在協商的參與，在面對勢不可擋的權力的苛求時，繼續迂迴前進。

但以理書的後半部分是完全不同的文體，屬於預言天啟範圍的異象（七～十二章）。確實，這些章節是希伯來聖經裏天啟文學的主要代表（連同亞九～十四章），是導致基督教運動出現的信仰之異象層面。這些異象把歷史回憶與現在意識集合成大規模的神學想像行為，藉此把此時此境和這代人看為人類歷史的斷裂點。在那個斷裂點裏，上帝嚴厲的主權果斷地、甚至是激烈地撞擊人類歷史，制服所有競爭力量，以致創造一個寬大的新世界，讓信仰小群體興盛和免受攻擊。重點在於神聖能力的介入，而不再注意早期敘述所描述的政治實際；神聖能力的介入沒有被這些實際阻礙，反而斷然地結束過去，並自然為信徒而創造嶄新的世界。有許多學者簡略地描述過，但以理書第七至十二章的典型天啟表述有相當獨特的目的，就是評論和詮釋公元前167至164年威脅猶太人和猶太性的危機（Collins 1987, 68-92）。因此這裏的天啟修辭是連於特殊的歷史實際，天啟信仰並非存在於真空，而是關乎真人真事。

在這個情況下，信仰要面對的危機就是希臘化主義的衝擊，希臘化主義是由敘利亞的西流古王朝的安提阿古四

世（伊波法尼）所策動，他設法透過踐踏和剷除猶太教，來確立他在耶路撒冷的政治和文化操控。因此這個「結局」異象，是關乎這些年日裏猶太教要面對的極大威脅，由安提阿古施加在耶路撒冷聖殿上的「那行毀壞可憎者」所象徵，是對猶太教聖地的對抗性玷污（九27，十一31，十二11）。相同的危機在馬加比一書的敘述裏以「歷史觀點」來理解和報道；但在這裏，相同的危機以天啟形式呈現，以致抗衡安提阿古的，不是猶太人的軍隊（像馬加比的視野），而是以色列的上帝的直接介入，祂甚至不需要人類的「一些援助」（十一34）。這些異象呈現一個複雜的「世界歷史」，好顯示世俗力量的繼承的高峰是在八章9節的「小角」——其驕傲自大、「將真理拋在地上」，並遭聖者敵擋（八9~14）（Noth 1967, 194-214）。那個「小角」普遍被理解為安提阿古，他對聖者作出終極的挑釁，但最終不能得逞。因此安提阿古與耶路撒冷的猶太人之間的爭鬥，透過這種修辭而被提升至一場至高上帝必勝、對信徒有利的宇宙性競賽。

大多數學者都認為第七至十二章的異象，比第一至六章的敘述較遲出現。涉及尼布甲尼撒的敘述，也許早於公元前第六世紀就出現，但異象則明確地屬於公元前第二世紀的安提阿古危機；傳統形成過程使異象能夠把舊敘述材料用於公元前第二世紀危機中。因此敘述被賦予新理解，而尼布甲尼撒被重新理解為安提阿古——一個不能戰勝神聖

力量的人，這力量是猶太人可以完全信賴的。

因此敘述與異象的結合，組成略為一致的神學陳述，縱然正如在舊約其他地方，新的一致性並不會除去所有早期經文的特性。特別是，第二至七章是以亞蘭文寫成，但第一章及第八至十二章則是希伯來文。我們容易認出，這雙語模式（二～七章，一、八～十二章）並不對應雙重文體（一～六章，七～十二章）模式，以致當中的傳統形成過程較我們所能解釋的複雜。即使傳統形成過程結果奇特，但顯然敘述和異象（以亞蘭文和希伯來文寫成）皆作出單一的神學宣稱，也就是以色列的上帝是人類歷史和世界歷史的關鍵主體，祂是猶太人可以完全信靠、並外邦人最終要向之屈服的主體。因此神學宣稱的精義是力言盼望，使猶太人有能力以勇敢順服的偉大行為來回應外來勢力，而當我們由敘述讀到異象時，這種外來勢力變得更加不相容和不安。不論這裏的想像如何古怪，又不論批判性問題如何難解，焦點也是在我們在這幾種文體裏看到的相同盼望上，這種盼望是在敵對力量的真實世界裏至為重要的，這種盼望在上帝的神聖奧祕裏超越歷史進程；上帝掌管天地，但祂只會向祂所愛的民揭露結局和開始的時間。因此猶太人的盼望，是在於他們知道上帝對未來的旨意仍然完全向愚頑的外邦人隱瞞，雖然外邦人帶來苦惱和裝模作樣，但他們最後要面對嚴厲的審判和終極的失敗。

在但以理書第七至十二章的異象部分，我們可以注意四

段特別重要的經文。

1. 七章13至14節以詩歌詮釋來表達「來臨者」，這對於後來的詮釋來說非常重要。「亙古常在者」（在新修訂標準譯本為“**Ancient One**”）是指至高的、超越的上帝。但解釋的重點反而集中在「人子」上（在新修訂標準譯本為“**a human being**”）。這兩個角色的並置——「亙古常在者」和「人子」——是要應許，至高超越的上帝的主權會透過一位媒介，即人子，必然地及全面地實行祂在地上的王權。但「人子」的意義和身分卻為詮釋帶來掙扎，主要有兩點。第一，唐納（**Sibley Towner**）積極研究一個問題，就是究竟「駕著天雲而來」是指從天降下的神靈顯現，還是一位人類主體上升的神格化；他認為是後者，即「來臨者」是一位人類主體，「第五個人類君主政體的人物」（**Towner 1984, 104**）。但假如是人類的話，那麼第二個問題，就是這位王族人物究竟是一個個體，因而是一位王，還是這個短語是指整個王國作為一個集體的實體。唐納認為是後者，他推斷：

如果我們假設人子的原來身分是這章裏一群叫至高者的聖民的人，又如果基於第13節，我們不把人子理解成天使而是人類，被天雲提起，接受天上的禮物，就是統治權，那麼至高者的聖民必定指人類群體。最合邏輯的群體，當然就是那些哈

西典人——但以理書出自他們，也為他們而寫，並且天啟形式的平反期望對他們來說，是一個特別重要的安慰來源。這些聖民甚至在成書期間，已在敘利亞王手上經歷逼迫劇痛。是他們期望自己的虔誠獲得永恆統治的獎賞。（Towner 1984, 105-6）

這種詮釋直接指出，這個未來應許是為猶太人的特別群體而設，要求他們在逆境中保持順服、敬虔和信靠。此外這群敬虔的特別群體，很可能與只希望為自己建立地上王國的馬加比運動的軍事狂熱者形成對比。這裏的意象和期望全在於接受上帝所賜的新秩序。

雖然我認為唐納的理解強而有力，但重要的是認識到，我們正在處理源於古老神話傳統裏極具隱喻、詩意的措詞，所以其意義並不清晰，也很可能反復無常。重要的是，正如唐納的註釋書清楚說明，我們要留意詮釋的歷史在不同處境下向各式各樣的理解開放。對於基督徒讀者來說，重要的是認識到七章13至14節這段獨特的經文，如何用於源於天啟視野的初期基督教宣告裏（Nickelsburg 1992, 142-50）。顯然為了宣告（a）上帝的新政權來臨和（b）耶穌是那位帶來新政權的人，早期教會的見證運用了源於神話的但以理傳統，但正如但以理書一樣，這個傳統也連於某歷史時刻，在這個情況下，就是令上帝的國「近了」的

耶穌運動（可一14～15；基督教最初對此傳統的使用，尤其見於可十三14～27）。

2. 當七章13至14節把「人子」與將會展現新國度的「亙古常在者」連繫起來，七章18、21及25節則談及「至高者的聖民」，他們「必要得國享受，直到永永遠遠」（七18）。這個群體的身分成為嚴謹深思的題目。無疑這個異象材料源於神話傳統，想像上帝在天庭上被眾多隨從天上君王的天使圍繞著（Miller 1978, 9-26）。諾特則訴諸於更古老神話的、儀式的傳統，他認為「聖民」是「神性存有」。諾特推斷：

但以理書第七章主要部分所提及的「至高者的聖民」，似乎是指上帝在天上的伙伴，只是到後來才有意義上的改變，所以莫文克堅稱舊約裏的「聖民」是神性存有，是得到但以理書第七章的證實，又所以，正如但以理書第二章夢境是基於對終末性「上帝的國」的期待，但以理第七章的異象，也主要是宣告即將來臨的「天國」。

（Noth 1967, 228）

即使有此來源，但同樣清楚的是，傳統把措詞改變，以致現在是指人類信仰群體，他們堅持順服「至高者」，並將接受上帝的新管治。因此這個傳統運用古老神話裏關於天上的意

象，並使之與歷史危機連繫。於是總括起來，「人子」與「聖民」涉及對抗既定力量和根據「亙古常在者」的旨意行的群體。這些異象經文所表達的一連串映像，是關於活在盼望裏的新信仰群體。當他們盼望的時候，他們徹底的順服，為的是得到至高上帝將會賜給他們的幸福新世界。

3. 我們要特別注意但以理書九章4至19節的禱文。這篇禱文（與同樣是波斯時期的以斯拉記第九章和尼希米記第九章的長禱文有特別的反響）在脈絡上是古怪的，卻集中在兩件特別的事情上：（a）以色列在遭逼迫的環境下——妥協和遷就必定成為強烈的誘惑——請求和依賴上帝的赦免，和（b）上帝這位守約者的可靠性。因此我們可以把這篇禱文理解為上帝與以色列之間的實際交往，但這也是一篇重要的神學宣稱，作為希望的基礎：

此外，禱文也特別提到耶路撒冷未來的問題。耶和華是「大而可畏的神，祂守約施慈愛」。這項宣告不單為赦罪盼望、也為最終復興的應許打下基礎。上帝是「守約者」。隨著加百列宣告荒涼必會按時出現，「直到所定的結局」（27節），上帝對聖約忠誠的完整意義，都由當前的危機所定義。上帝將會繼續守約，不是因著但以理的悔罪禱文，而是為了上帝自己。博恩卡曼（G. Bornkamm）提出，這篇禱文藉著文學媒介宣告上帝的自我平反，恰好連

於榮耀頌文體。唐納肯定這一點：這篇禱文「最初和最重要是宣稱上帝的存有，並慶祝祂的力量」。這項宣稱在但以理書第九章裏並非不恰當。有甚麼比耶路撒冷復興的應許落在可靠的上帝手中更能確定此宣稱？（Balentine 1993, 108-9；見Greenberg 1983；Miller 1994；及Newman 1999）

4. 但以理書十二章1至3節是舊約兩段清楚見證死人復活的經文的其中一段（另一段是賽二十六19，但也見賽二十五6~10a）。十二章1至3節預言雙重復活，有些得到永生，另一些則有永遠的羞辱憎惡。（這個雙重審判的異象在太二十五31~46的比喻裏重複。）以賽亞書二十六章19節只以歡欣談及復活的應許，但以理書的經文則默想死亡之後的歡欣和審判。這種對死後生命的堅稱只是處於舊約的邊緣，顯然談及復活作為結局（十二13）和作為新生命開始。也就是，復活是激進天啟思想的媒介，以預言可怕的結局和奇妙的開始，而這一切都是出於上帝的能力。

顯然在早期的基督教宣講裏，復活也用作宣告世界的開始和結局。對教會造成極大損失的是，這項意義深遠的理解在很大程度上被輕視和私人化，以致復活被縮減成復興或「重新得到所愛的」，這些概念都是把上帝的主權——在結局時會審判和拯救的主權——所宣稱的巨大盼望減到最少。

當然，不幸的是，天啟文學被宗教「狂熱分子」普遍採用，而事實上這種異象語言是修辭策略，以表達深切盼望可超越歷史現實的無常。這並非逃避世界式的盼望；而是召喚人順服，拒絕遷就舊世代的統治者。因此敘述見證了上帝的統治，祂支持在權力面前實踐真理的人，而異象強化了宣稱上帝的統治很強大、很宏偉、很神祕，以致無人能抵抗。復活所用的盼望修辭，把上帝最廣大的奧祕連於可指名的群體最具體的實踐。詩歌意象與誠律實踐的連繫，實際就是漠視將會在「結局」時結束的這個世代的統治者。

但以理書大膽和粗暴地邀請人信靠上帝，祂不受指揮，不被馴化，也不由歷史事實而生。這段經文邀請信徒把一切押在還未到手但上帝已應許的東西上。米爾斯基（Mark Mirsky）從猶太人的觀點提出，這種個人盼望的親密安慰：

因此但以理書的天使聲音對我們來說如此有權威，就像大聲說出母親溫柔的承諾，她俯身靠近床邊，以可愛而沙啞的聲音唱出：「閉上眼睛 / 意外之事就會出現 / 睡魔來了 / 他來了 / 他來了。」這是催促睡覺的聲音，是懷著喜樂而非毀滅的盼望。只要死亡後一秒聽到那聲音，所有地上的痛苦就會得到解除。（Mirsky 1989, 454）

霍爾（Douglas John Hall）在對當代的絕望提出銳利的分析

之後，他以基督教的說法，認為實踐盼望是當代信仰中最困難和最苛刻的要求：

眾所周知，人類絕望感是難以阻遏的，尤其當絕望到人耗上所有力氣去否認其存在時！根據基督教信仰，上帝用全部智慧和寬大開始（即使是開始！）轉化人類煩亂不寧的、疏離的靈。因此我們要避免烏托邦的解決方案，即使這個方案披上神聖語言的外衣。盼望仍然是盼望，不是「眼見」（來十一章），基督教的盼望仍然是「明知無望」的盼望——無視所有最終解決方案。

但有了那種終末的警告，我們至少不難洞悉上述反省所帶來的挑戰：人類的絕望只能透過更新真正的盼望來消除，而受壓抑的人類絕望要重獲盼望，就要首先承認絕望本身，並承認絕望不可能倖免於失去意義的結果。那些絕望的人，如果不認為接受他們的絕望可以成為勝過絕望的方法，一旦物質和精神環境使他們從冷酷的現實中孤立起來，他們就會拒絕承認絕望。讓我重申，只有新的意義系統才能釋放被壓抑的絕望，新的意義能指出和嘗試取代現代普羅米修斯主義的假目標和廉價盼望。雖然那些目標和盼望是錯誤的和卑劣的，但那些目標和盼望成為現代性設計者僅餘

的光明願景。我們害怕失去它們，況且，它們有穩固的根基。意義離開，系統仍在。

認真的基督徒有這個疑問：基督教信仰，尤其在更正教的模式裏，有能力擺脫現代性而闡述這種別的意義系統嗎？基督教運動可以從基督教王國分別出來，並有足夠的想像力和膽量，超越現代視野的幻滅和西方「基督教」已沒落的帝國主義，為人類尋找未來之路嗎？（Hall 2001, 92-93）

在當代世界裏，絕望對於那些不相信「系統」可以帶來幸福的邊緣人來說是明顯的；但絕望對於富裕的人來說也許更甚，因為很多富裕的人也相信「系統」並不足以滿足人最深的需要和渴求。在這處境下，猶太人和基督徒要共同作工，遠避絕望所造成的暴力，從而表達一位引發激進未來的上帝，雖然是透過媒介，卻是上帝自己的禮物。這樣的盼望無疑源自經文，而沒有經文比但以理書裏爭論和衝突的敘述及國度興亡的異象更有力。

但以理書在希伯來聖經裏是置於以斯帖記（即五卷的最後一卷）之後，及在以斯拉記、尼希米記和歷代志這組材料之前。換句話說，但以理書置身波斯文學之列，暗示「猶太性在帝國之中」是希伯來正典結束時猶太人的特有處境。這是猶太人在波斯環境裏，或延伸至安提阿古的希

臘化環境裏的挑戰，為要看看猶太性能否在帝國裏、藉著帝國和超越帝國的情況下產生未來。在一些情況下但以理書視尼布甲尼撒的帝國霸權為通往未來的出路，更常見的是，這卷書看到上帝所作的新事，雖然帝國仍在，但帝國必定會結束。無論如何，盼望連於生活真實，因為權力世界裏有上帝所作的新事，真理也許脆弱但不斷堅持。顯然正典過程並不打算把這些材料連於波斯處境，在傳統的動力裏，經文移離波斯的現實，而進到定義猶太的現實，就是信靠一位創建未來的上帝。

但以理書在基督教聖經裏被重新置於先知之中。這個不同的正典位置，強調但以理書期望上帝的新未來，並因而與先知式盼望的偉大文學一致。肯定的是，但以理書所談及的盼望，是以不同的敘述和異象文體表達，因此與大部分典型的先知文體有重大的分別。但現在於先知式處境中，它對未來的強調，足以宣稱人不能違背上帝所作的新事，祂也邀請人為了上帝即將要作的新事，現在就信靠順服。這種以未來作為基礎，就是教會不斷祈求的：

因為國度、權柄、榮耀，全是你的，直到永遠。

（太六13）

在這樣的期待禱文裏，教會發表了但以理書七章14節的措辭：

得了權柄、
尊榮和國度；
各國、各族和說各種語言的人都事奉他。
他的權柄是永遠的權柄，
是不能廢去的；
他的國度是永不毀滅的。

(但七14)

此外，除非那個未來是以頌讚來表達，否則天啟調子所帶來的衝擊不會停止：

第七位天使吹號，天上就有大聲音說：世上的國
成了我們的主和他所立的基督的國，他要作王，
直到永永遠遠！

(啟十一15)

歌唱的教會在等待，確信地等待。而在等待的時候，教會確信地順服，無視「小角」所施的別的順服和往往被「一些援助」所抵抗。到最後，不論是反抗的「小角」或是「一些援助」的援助也不要緊，因為到最後，只有上帝按這個顛覆的傳統賜下未來。

26 以斯拉記和尼希米記

人所共知，以斯拉記和尼希米記在當代聖經裏是兩部獨立的書卷，但在長久的經文傳統裏，不論是希伯來文還是希臘文聖經，都視這兩卷書為一卷。雖然我們慣常視之為兩卷書，但在文學形式及解釋意向上，這兩卷書都顯然屬於一個整體；這兩卷書以重大的意向性，共同呈現猶太教後期群體的組成，這個群體在由波斯回流的領袖領導下，合法地在耶路撒冷裏實踐耶和華的妥拉。

大量學術研究都集中在與以斯拉記及尼希米記經文有關的歷史議題上。一般而言，領袖們及其運動都被認為具「歷史性」，儘管有很多仍然存疑。自命不凡的企業家尼希米，普遍被定為約在公元前444年，得到波斯的官方認可和財政支持，成為重建被尼布甲尼撒毀壞的耶路撒冷城的功臣。「內斂的妥拉教師」以斯拉，普遍被定為約公元前458年，就在尼希米重新設立猶太教為順服妥拉的群體之前（Eskenazi 1988, 154）。因此這卷著作的要點，是要追溯這兩位領袖的職務和決斷的領導能力，他們為了猶太教的未

來而執行非常不同但互相補足的任務。的確，以斯拉—尼希米運動是舊約提及波斯長時期中，我們僅有的「歷史報道」，其重要性，包括獨特的神學意向性及隨後的神學解釋，都與其簡短的篇幅完全不相稱。

順帶一提，以斯拉—尼希米在當代聖經裏是緊接歷代志上下之後；此外，這兩部分著作似乎有意連在一起，因為古列政令出現在歷代志下三十六章22至23節，成為歷代志的結束，也出現在以斯拉記一章2至4節，作為以斯拉—尼希米著作的開始。因此，學術界長久以來有一項假設，就是歷代志、以斯拉記和尼希米記組成單一部文集，作為五經和前先知書之後的「第三部歷史」。但把以斯拉—尼希米連於歷代志這個假設最近被重新評估，並被主流學者斷然否決。學術研究現在認為，除了在很後期的傳統形成過程以外，以斯拉—尼希米很可能根本不連於歷代志，因為在希伯來聖經裏，以斯拉—尼希米是置於歷代志之前（Japhet 1993; Eskenazi 1988; Williamson 1985; 1987）。

以斯拉記反映了公元前第五世紀波斯時期耶路撒冷的建構事件，這卷書由兩部分組成。以斯拉記第一至六章報告——或聲稱報告——在古列的批准下，被擄到巴比倫的人首次回歸，以及重建初期所發生的事。這些事件連於哈該和撒迦利亞的工作，他們的名字明確記在第五章1節。敘述的報道是關於重建聖殿這件高峰事件，及隨後的逾越節

慶典（六19～22），這項慶典標誌著耶路撒冷的敬拜得到戲劇性的修復，也就是，這項修復對於回歸者來說是合法的。根據耶利米書四十一章4至5節，耶路撒冷一直都有敬拜；但回歸者並不認為那種敬拜是合法的，他們對於甚麼組成合法的敬拜有排他性觀念。

這六章始於古列的政令（一2～4），以大利烏的政令作結（六1～12），是關乎哈該書一章1節，二章1節及10節所涉及的對象。兩個波斯政令的前呼後應，建立起一個文學前提，就是回歸者所進行的修復，是得到波斯帝國的支持和批准。在這個框架裏，有另外兩點要注意。第一，第二章的入圍名單顯示對一般的群體合法性和特別的祭司家譜的關心。這個名單顯示整個以斯拉運動是以潔淨度為先。第二，第四章的敘述報告顯示群體不同派別之間有爭論；在是次描述上，顯然重建只能由被擄回歸者進行，因為他們在帝國裏有足夠的權勢和影響力，阻止其他人在耶路撒冷活動：

但所羅巴伯、耶書亞和以色列其餘的族長對他們說：你們不能與我們一同建築神的殿，因為波斯王古列王吩咐我們自己為耶和華以色列的神建殿。（拉四3）

現在你們要下令叫這些人停工，不得重建這城，等候我的諭令。（拉四21）

這個爭論現實，再加上第二章的「潔淨家譜」，共同為這部著作所提倡的視角提供決定性的線索。

以斯拉記第二部分，即第七至十章，以以斯拉的領導能力為特色，並詳盡記述以斯拉的家譜。這些章節顯示以斯拉有波斯權力的全力支持，正如七章11至27節亞達薛西的政令所表明的。這項政令，充滿了傳統盟約修辭，把以斯拉的首要任務確定為「精通天上上帝律法的經學家」（七12）。因此以斯拉把耶路撒冷群體重新設立成認真委身妥拉的群體。在這項任務裏

1. 以斯拉得到波斯的全力支持。帝國並不抗拒一個在一般政治上明顯與帝國一致的、有神學理念的群體。

2. 以斯拉得到完全認同其領導的「人選」支持（十16～44）。

3. 以斯拉進行激進的改革，旨在保持以色列的「聖潔的種類」，因為以色列與當地的民族「混雜」，並「沒有離絕」當地民族（九1～4）。因此，以斯拉進行一個異常且重大代價的「改革」，就是要求猶太人休他們所娶的「外邦妻子」，而這些婚姻在當時的處境下根本不是問題。因此以斯拉運動是屬於排他性的妥拉潔淨禮，不單為了非猶太人，也為了被小群回歸者視為「次等猶太人」的其他猶太人（「當地的民族」），這些小群回歸者純全順服妥拉，並以「真正的猶太人」自居。這種對排他性政策的熱愛所引起爭論，成為爭論新興猶太教的敬拜包容度的一部

分，關於這點見申命記二十三章1至8節和以賽亞書五十六章3至8節。

以斯拉的激進改革在尼希米的工作裏重現（尼十三23~27）。這個行動有巨大的權威，迅速終止婚姻，並瓦解家庭，目的是為了一個獨特的宗教激情，這種宗教激情源於一個獨特的概念，認為以色列是「聖潔的種類」——一個有獨特潔淨家譜的群體。這個排他性的傾向是巴比倫回歸者的特點。我們可以把這種強烈的宗教熱情，理解為感到群體有危險的一個反應，正如道格拉斯表明，處於危險中的群體視潔淨為防止威脅的重要方法（Douglas 1996）。但這種宗教傾向遭受兩項懷疑。第一，正如貝洛（Fernando Belo）指出，潔淨顯然並非妥拉被用作改革的唯一中心議題，因為債務也是另一個相對重要的議程：

我只閱讀這些經文的現代法文譯本，嘗試從中找出支配這兩個系統組織的邏輯，作為隨後閱讀馬可福音的敘述之用。

我現在以相同的目的和相同的觀點繼續提出論點。下一步是要比較兩個系統，以便確定兩者的異同。

正如我們看到的，潔淨帶來多產和繁殖；也就是，帶來耶和華的祝福和禮物。在以罪債為基礎的系統裏，我所稱的擴充原理或禮物原理在起作

用。相反，玷污帶來腐敗、死亡、破壞、消滅；換言之，限制原理在起作用。（Belo 1981, 53）

除了實行限制性的「潔淨系統」以外，妥拉也擁護「債務系統」，以抗衡限制性。因此我們可以認識到以斯拉的改革，是眾多選擇之一，被選作重構群體的策略。「債務系統」甚至也在尼希米記第五章裏顯而易見，但不及不潔般成為整個運動的當務之急。

回歸者的名單（二3~70）、以斯拉自己的家譜（七1~5）和人選名單（十16~44）暗示這個群體被對社會身分和社會地位有自覺性的人所控制。對那些社會地位高的人來說，「潔淨系統」明顯不但關乎宗教熱情，更為他們帶來好處，就是維護群體裏「精英」所擁有的威信和權力。因此假如妥拉提供了不同的改革策略，又假如以斯拉的群體選擇了潔淨的策略，我們就要明白，這並非一個中立的選擇，而是用以維持這些經文所證明的和這個改革運動所體現的控制。

尼希米記包含很多與以斯拉記相同的主题，縱然現在經文圍繞尼希米的領導。極為重要的是，著作大部分都是以尼希米的第一人稱報道（一~二章，四~六章，七1~5，十二31~43，十三4~31）。這些材料在最近的學術研究裏被視為尼希米「回憶錄」的殘篇，這部文獻的篇幅或許較我們手上的更長，原意用作提高尼希米的名聲和角色，就

如政治人物所寫的自傳一樣。這部「回憶錄」在極大程度上被認為在歷史上是可靠的。這部回憶錄

1. 報道尼希米獲得波斯的委任，並決定重建耶路撒冷的城牆（一～二章）；

2. 敘述尼希米代表自己的群體作強勢的領導，及他對試圖阻止他作工的誹謗者作出強烈的、嚴苛的反抗（四～六章）；尼希米的領導顯示他對群體內不公義的經濟——有權勢的猶太人剝削弱勢猶太人——有非凡的經濟靈敏度（五1～13）。（尼希米的行為似乎很有可能訴諸於上述的妥拉「債務」主題，也許特別涉及申命記十五章1至18節的「豁免年」。）這個報道

維護尼希米對聖城的守護及其自發重整人口（七1～4）；

展示尼希米的龐大隊伍慶祝建成恢復聖城安全的城牆（十二31～43）；及

表明他的管理涉及聖殿的供物、守安息日和干預與外邦女子通婚（十三4～31）。在最後一點上，尼希米的工作與上述以斯拉記九章10節以斯拉的工作一致。

這些材料顯示尼希米是位堅決的和成功的管理者，為聖城生活帶來生機，這種敘述明顯有別於以斯拉所聚焦的教導。除了「回憶錄」之外，尼希米記裏的其他材料也包括：

報告城市建設（三章）；

回歸者名單，再次表明全神貫注於合法性與家譜（七5~60；見十1~27，十二1~26）。我們要注意七章61至64節，當中記有「不潔」者名字，他們不能擔任祭司和不可吃「至聖的物」。

我們要特別注意第八至十章這組特別材料。第八章是一段最意義深遠的敘述報告，因而獲得大量注意。在這章裏，以斯拉帶領群體仔細閱讀妥拉教訓，並為群體解釋妥拉，讓他們明白和視之為與生活相關（尤見於7~8節）。經文所敘述的決斷行為，（a）表明一些正典經文——也許是五經——的存在，並在當時的群體裏有權威，（b）顯示解釋妥拉將成為猶太教的特點，而這確保妥拉透過持久和具想像力的傳統化過程，有無限的動力，和（c）標誌猶太教群體是一群「書卷和解釋」的群體。也就是，以斯拉此時把以色列重組，由最初摩西聚集的群體，重組成現在對妥拉有強烈意向性的群體。

第八章的戲劇性時刻之後，是第九章著名的認罪禱文（關於這點見拉九章，較間接的，見但九章），這章試圖把群體與他們與之疏離的耶和華重新聯繫起來。

這兩個動作——第八章的閱讀妥拉和第九章的認罪——共同為九章38節至十章39節的非常立約行為提供背景，使以色列還原成一個有意順服耶和華的妥拉的群體。

我們要注意尼希米在這一連串經文裏的角色是極小的（八9，十1），因著這些宗教重建的行動可靠地屬於文士以斯拉的工作，是以斯拉重組妥拉群體。

這部著作的重點並不難確定。以斯拉的工作——得到城市規劃者尼希米支援——是在波斯帝國裏，創造和培養和維持順服妥拉的獨特群體，只要這個群體遵守波斯帝國的期望——而最明顯就是帝國以聖殿作為徵收稅項的中介——帝國就會對這個群體表現寬厚和支持。獨特群體與帝國霸權的接觸面表示這部著作所反映的群體，必須不斷地在這兩者之間協商，而這種協商我們也在以斯帖記和但以理書的敘述中注意到（Smith-Christopher 2002）。經文本身強調妥拉的獨特群體的出現原因，但同樣重要的是，我們不可忘記方程式另一端的帝國：

波斯帝國有國家的形態，並擴張國力至鄰國，滿足內部需要，實現自身的帝國力量。波斯透過入侵鄰近非國家組織區域，例如耶路撒冷地區，建立附屬國，為的是剝削資源。猶大省就是這樣的殖民地，為波斯帝國的利益而運作。因此猶大省有國家的組織，但其國家狀態是要在帝國向其施加的限制下運作。

猶大省組織包括的政治領袖有例如所羅巴伯、以斯拉和尼希米。這些官員的權力來自波斯的任

命，他們履行行政任務，為的是鞏固波斯的影响力和從猶大省而來的好處。他們也與猶大式文化有聯繫，並以保存猶大省的獨立為己任，雖然猶大是受波斯控制的附屬國。這些長官負責管理波斯的計劃，加緊增加帝國運用的資源。（Berquist 1995, 144）

協商——和協商的文學——成為猶太教的特點，因著猶太教有很長時間在霸權勢力中與眾不同，這些霸權勢力有時對他們的獨特性表現寬厚，但更多時候的是對他們的要求表現冷漠甚至懷有敵意。繼溫伯格（Joel Weinberg）之後，史密斯克里斯托弗提出，耶路撒冷禮儀敬拜的群體，稱為*Bet 'Aboth*，關注對內和對外的社會關係。結果，以斯拉的功績，包括對內群體的建立和與帝國維持良好的關係（Smith-Christopher 2002, 27-73）。

學術研究似乎很可能花過多時間在歷史問題上，而沒有認識到埃斯肯納齊（Eskenazi）所說關於經文裏的「虛構行為」（Eskenazi 1988, 7）。無論歷史是怎樣，以斯拉記和尼希米記就如我們在其他經文所看到的，是意識形態的綜述。因此這兩卷書是對現實作想像性重組，用以與其他主張競爭。這些經文所主張的意識形態，是要堅持一個特別的合法性，就是從巴比倫回歸的小群體才是唯一的真猶太人，這項聲稱是以家譜為基礎，並由潔淨規則維持，至於其他人，即

「次等猶太人」，原則上被排除在外。到現在，我們不應驚訝於聖經文學是一個附有社會政治經濟利益的神學主張，雖然或許這一點在這部獨特的文學裏尤其明顯。

餘下我們要思考這部文學如何在基督教的理解下被接受、欣賞和採納為聖經。我有以下的建議：

1. 開始時我們要認識到一件重要的事，在傳統基督教裏，不是完全略過這卷著作，就是狠狠地把它醜化成「猶太律法主義」，而沒有對引發該解釋觀點的生活現實予以任何正確的評價。因此重要的是，我們要留意這卷著作，並認識到它是嚴肅的猶太聖經，也是嚴肅的基督教聖經。

2. 我們要認識到，以斯拉和尼希米所進行的嚴峻改革和修復，雖然我們聽來很刺耳，卻要在社會困境下理解。也就是，如果要讓群體身分延續下去，就有必要重新宣稱和確立「聖潔群體」。這種迫切性在波斯霸權下是真實的，尤其若例如坎普（Claudia Camp）的判斷是正確的話——這部著作反映了希臘化時期的文化，因而反映了在馬加比時期裏人所共知的猶太危機（Camp 2000）。以書卷作為基礎的信仰群體，一旦群體身分受到威脅，就必須實行聽來刺耳的戒律，使群體得以存留。

3. 儘管知道這個現實，我們還是深深地震驚於以斯拉和尼希米所提出的措施，一個為了群體的潔淨而破壞婚姻的排他措施。這個行為當然被女性批判者評為嚴厲的父權操縱，即把女性視為信仰和社會秩序的威脅，而這種威脅就

算不用消除，也必須加以控制：

不管以斯拉有否貫徹執行他所致力之社會工程——雖然以斯拉記第九至十章記錄計劃的成功，其映像已清晰地銘刻在成形中之正典裏，包括順從的經文還是反抗的經文，為這卷書所涉及過的聖經文學提供出發點。因而，許多近代的學者贊成，以斯拉和尼希米的報告嘗試送走從被擄群體外所娶的婦女與箴言對外女的描寫之間是有關係的……

我的論點是，因著第一章所提出的理由，外女的形象太多面，以致不能意義明確地連於任何歷史時刻。但以斯拉——尼希米所指的「外邦妻子」，已代表在建構「猶太人」身分時所涉及的性別和民族之間的複雜聯繫，所以這些材料合乎我對外女的分析，包括箴言內外的經文。（Camp 2000, 32）

以斯拉特別關注外邦婦女。那些嫁給「當地的民族」之女回歸者已經成為那些民，而對於以斯拉來說，她們不屬於以色列。但男回歸者所娶的婦女，則使以斯拉所認為的「聖潔的種類」的被擄者受攙雜。她們要與兒女一同被驅逐，這一點有別於古代世界正常的休妻模式，就是婦女要

離開，而屬於父親的血統與後代的兒女則可以留下。以斯拉不想留下這些兒女，儘管他們的父親是「潔淨的種類」。這很有可能是經濟上的理由；當然群體分為被擄者與「當地的民族」，很有可能反映他們在爭奪誰擁有被擄者所遺留的、在這段過渡時期被留下的人經營過的土地。但他從沒有提及這樣的原因，只談及申命記式律法的神學語言、利未記的玷污語言及「聖潔的種類」和「外邦婦女」的本體極性。正如任何政客一樣，我們很想問問，究竟以斯拉是用神學語言合理化由經濟推動的行為，還是他真實地相信他在保護「聖潔的種類」免受攙雜？但無論他的動機如何，他的理據有成效，從前被擄的群體把妻子驅逐。……把外邦婦女連於所有他性，使她成為「他者」的最佳象徵。（Frymer-Kensky 2002, 289-91）

以斯拉和尼希米的行動在意識形態上可以被視為是排他主義的典型行為，這個意識形態的行為代表了猶太教和基督教一連串無窮的排他（見拉十6~44；尼十三1~3）。猶太教和基督教焦急地以各種方法試圖維持潔淨，以確保群體均一性及維持當前權力分配的現狀。

4. 坎普談及「殲滅他者」是這些傳統裏著名的祭司行

為（Camp 2000, 343）。我認為這就是當代使用這些材料時最相關的神學要點。無人能否認群體受威脅時必須實行戒律，但當戒律主要由焦慮所驅使，使群體的核心委身屈服於緩和焦慮的戒律時，群體就為了維護次要的事，而犧牲了首要的委身。這部著作所提出的問題是如何維持戒律和界線，而在過程裏不犧牲核心的委身。

「他者」所帶來的威脅感覺當然是持久的，即使是以不同的形式出現。我們有豐富的哲學基礎，為「他者」作出嚴謹的反省：

很少議題像「他者」般，為這個世紀的思想帶來強烈的威脅。我們難以想像另一個有更實質意義的主題，像這個主題般引起廣泛的興趣；我們難以想像另一個主題可以這樣銳利地把當下從傳統的歷史根源劃分出來——誠然這個當下是由十九世紀伸延下來及對其回顧。肯定的是，他者的問題在以往已被徹底思考，並不時在倫理學及人類學中、在法律和政治哲學中有顯赫的地位，但他者的問題肯定從未像今天般深深地滲透進哲學思想的基礎裏。這個問題不再是特定學科的簡單客體，而是已成為第一哲學的主題。他者的問題並不能與現代思想中最原始的問題分割。

（Theunissen 1984, 1）

「他者」的問題並不停留在抽象和認知，正如在波斯時代所作的一樣，刺進真實生活。因此紐斯納從猶太人的角度認為：

他者又怎樣呢？猶太人被驅趕到東方，到更寬容的先導地域波蘭、立陶宛、白俄羅斯、烏克蘭；穆斯林被忽視；基督徒花多個世紀殺害其他基督徒。了不起的他者理論！了不起的社會秩序！……

猶太教的情形告訴我們甚麼時候及為甚麼一個宗教必須對他者擬定理論。當基本的政治變化轉變宗教系統所談及的社會世界時，就會引發出必須談及的緊急問題。那個轉變在猶太教的情況裏，既政治也宗教，出現在公元第四世紀當基督教成為羅馬帝國國教的時候。那時候，很可能因為麻煩而長期受忽視的新信仰，現在要求注意，而更中肯的是，挑戰猶太教的新信仰基本主張要求回應。基督徒已長期告訴以色列耶穌是基督、彌賽亞已臨，而沒有別的拯救在等待以色列；基督徒現在已成為舊約應許的持有人，而以色列先知的預言在他們身上得到實現；基督徒現在就是以色列，而以色列現在則完蛋了。政府內的政治改變，使以色列民，尤其在以色列地（「巴勒斯

坦」)的民有需要回應基督教，這是之前三世紀裏不用作的。

他們所作的回應，不是要在猶太教的框架內建立基督教的理論，而是重組他們的猶太教理論——誰是以色列，並從妥拉的觀點看以色列與上帝的關係。對於那個理論來說，基督教國度完全與此無關。在那個理論裏——此宗教系統定義何謂以色列的聖潔生活、世界觀和社會實體——基督教根本沒有作過任何解釋，直到現在也沒有。

(Neusner 1991, 108, 109-10, 111-12)

每個意義群體不是嘗試同化「他者」就是消除「他者」。在以斯拉和尼希米的情況下，他們用消除的策略，宣布「他者」——非猶太人或不「夠好」的猶太人——為不合資格。在當代實踐裏，同樣的「他者」議題涉及宗教多元主義和如何評價與我們不同的宗教主張。更直接的是，在傳統資本主義社會裏，具威脅性的「他者」是「同性戀者」，他們被想像成對權威的資產階級、資本主義秩序造成威脅。但「他者」的特定身分，對連繫上以斯拉和尼希米並不重要；這個身分可以是任何眼前的性別、種族、層級或任何對同類人種優勢產生焦慮和威脅的人。猶太教固然除了排他之外，還有其他視野；但在以斯拉記和尼希米記裏，這種排他原則起源自和用作解釋壟斷。我們在用這些經文時，可能同樣想

像我們的團結之聲，和想像它是怎樣的，和使人類關係的現實屈服於強大意識形態的堅持時所需的代價。對於後來的那一位拉比來說，安息日（也就是宗教習慣）的出現是為了「人」：

耶穌又告訴他們：安息日是為人設立的，人並不是為安息日設立的。（可二27）

但當「他者」威脅時，

是「人」守安息日；

是婚姻維繫潔淨；

是以任何脆弱和寶貴的東西換取維持一致性。

在這個嚴峻的改革時刻，現在妥拉就是經文，是以斯拉所用的經卷（見尼八7~8）。雖然妥拉的上帝等候人對相同經卷其他部分的其他理解，但在這個特別處境裏，潔淨的軌道佔優。

我以尼格博倫（Jay Neugeboren）對以斯拉記的驚人反省作結。他說年輕時曾到溫索凱營地（Camp Winsoki），與認真地實踐正統猶太教的人度過夏季，他是猶太人但並沒有讀過猶太經學院。正如所有夏令營參與者所做的，他追求一位年輕女士，並終於有機會吻她，但她拒絕他的要

求並說：

「只是，」她說：「對我來說，你還未夠猶太人。」（Jay Neugeboren 1989, 458）

尼格博倫——他的課題是以斯拉記——評論：

與其說以斯拉記是重建聖殿的詩歌——猶太歷史最光榮的時刻之一，不如說是記述猶太民族如何回應逆境，當他們在聖地裏重建猶太群體時如何回應阻礙重建聖殿者的攻擊。敘述著述於潔淨和不潔淨。

以斯拉的回應是清晰的：猶太民族必須慎防像撒瑪利亞人般受同化；我們應當分別開來，保持自身潔淨，這包括道德上、宗教上、身體上。當然，雖然作為現代猶太人，我們可以嘗試掩蓋禁止與外邦人交往的命令的字面意思，而選擇以隱喻解釋經文（我們只需遠離外邦人的、不潔和不道德的猶太人的可憎之物和惡行），但經文本身是不含糊的；假如我們猶太人要忠於我們聖約的上帝，作祂的選民，我們就必須常常慎防與我們有別的人——與不是上帝的選民——有最輕微的身體或道德聯合。依以斯拉的判斷，這不但包括

外邦人，也包括那些因為血統和信仰可疑而墮落了的猶太人。那位在溫索凱營地拒絕我的年輕女士，將會得到父母的稱讚，像得到以斯拉的稱讚一樣。（Jay Neugeboren 1989, 460-61）

尼格博倫的反省為猶太人留下一條問題，現在這條問題較寫文章時更尖銳：要有多少的猶太性才算有足夠的猶太性？對於基督徒：要有多少的基督教信仰才算有足夠的基督教信仰？對於白人，多白才足夠？對於男性，多少男子氣概才足夠？對於美國人，多少愛國心才足夠？對於加爾文主義者，多少加爾文主義才足夠？……等等。對於任何於一致性危機中的支持者來說，永遠不會足夠……除了我們自己以外。此外，所有處於一致性邊緣的人都是不及格的，他們與妥拉的主一起等待對書卷的另一個理解。的確，這卷書允許很多其他解釋，不斷闖進一致性的權力裏。

27 歷代志上下

歷代志處於希伯來聖經的最後位置，因此成為信仰的重要終極宣告。諷刺地，處於那麼有利位置和有強烈自覺性的兩卷書，竟然在基督教研究和基督教應用裏幾乎完全忽略，這種忽略無疑是基督教長年醜化希伯來聖經後被擄時期的一部分，從典型排猶的陳規視之為只限於猶太人，而對基督徒讀者沒有關係。當現在認真的猶太聖經讀者和認真的基督徒聖經讀者有了謹慎但重要的友好關係後，基督徒讀者就需要注意歷代志，包括其明確的神學聲音和隱含的解釋常規。

歷代志從「亞當」（代上一1）開始追溯世界的歷史和以色列的歷史，直到公元前539年被擄後復興的邊緣（代下三十六22~23）。這樣，經文奇妙地眺望整個過去，並自由地和富想像力地把過去帶進被擄後猶太教的歷史特徵，這是經文想要反省和見證的。因此書卷是猶太教在波斯的處境和影響下，以色列記憶的修訂版本；作為波斯帝國的附庸國，猶太教只能透過維持禮儀的實踐和敏感度，才可

能有思想、信仰和行為的自由。

這種廣泛重述猶太人歷史的過程，與我們在聖經裏幾乎在各處看到的一樣，也就是，動用舊有資料，以極大的想像力重述成嶄新的、一致的神學性解釋的陳述。這種過程明顯散見舊約各處，但在這裏，這個過程有特殊的重要性，因為此刻包含大量經文資料供傳統形成過程使用，以致我們能看見以經解經。最明確的是，歷代志裏對王國時期的長篇回顧，主要是訴諸於列王紀的「王國歷史」。

歷代志為解釋提供個案研究，以列王紀作「對照」，因此歷代志有特別的重要性。但我們必須當心把列王紀看為「來源」，歷代志看為「解釋」。學術研究長期存在偏見，就是假設列王紀或多或少是可靠的歷史，反之歷代志是想像，因而在歷史上不可靠。但我們要清楚，我們在討論列王紀時已經指出，列王紀的「王國歷史」也不是和不能說是「可靠的歷史」，而是一個生出來的、有自我意識的歷史解釋。因此歷代志運用了早期的解釋，就是本身所展現的回憶帶有極大的解釋自由，來對回憶的過去作解釋。結果是，列王紀原則上不應自動享有比歷代志更大的「歷史可靠性」，因為兩段「歷史」皆是解釋性主張，儘管在重點上彼此稍微不同，各自反映其特有的環境及特有的熱情信念。

顯然歷代志以相當自由和沒有束縛的方式重演過去，以致到一個地步，以致塔爾（Herbert Tarr）斷定：

那麼，這不是歷史，而是大型歌劇。（Herbert Tarr 1989, 508）

塔爾的意象尤其貼切，因為那麼多陳述顯示，以色列是一隊詩班，很可能在被擄後許多聖殿音樂團體的指引下，以歌唱述說歷史危機。確認對過去作重複的、出色的應用，過去和現在便得以連繫起來，使當代猶太教的合法性、可信性和生存能力有據可依：

然而，後世漸漸把過去神聖化的同時，他們自己的複雜現實跟聖經描述的現實之間的縫隙也漸漸增大。這種縫隙——歷史發展的必然結果——削弱兩個現實的穩定性。首先，早期歷史對目前一代來說變得不能理解，而形成期的規範也不再適合當代的需要和志向。第二，現在的制度、宗教原則和儀式習慣已與其起源脫離，因而失去了合法性的權威來源。

歷代志象徵了連結這個縫隙的強大成就。透過重新以公式表述以色列形成期的歷史，歷代志作者為以色列人生活的兩部分賦予新意義；解釋過去，使制度和宗教原則對現今相關，以及透過與最初的權威來源——人民過去的形成期——連接，重新使現狀合法化。

因此，歷代志全面表達了以色列的宗教不斷需要更新和活化。歷代志作了極重要的嘗試，就是在不讓現在與過去的根源割裂的情況下，肯定當代生活的意義；事實上，歷代志鞏固過去與現在的聯繫，並宣告以色列信仰與歷史的連貫性。

(Japhet 1993, 49)

歷代志清楚分為四部分。第一，歷代志上第一至九章透過整部聖經裏最長篇幅的家譜，使讀者感到驚訝和拖延。顯然家譜是快速概述大量過去的方法。除此以外，家譜建立過去的深厚根源，使之與現在聯繫，因而透過與過去的連續性使現在得到確認。這個家譜有以下著名的特徵：

1. 歷代志上一章1至24節以亞當作為人類故事根源，因而與路加福音重述創世記五章1至2節、以亞當作為耶穌故事的根源（路三23～37）的圖畫一致。家譜繼續提及挪亞三個兒子，在某種程度上與創世記十章1至32節和十一章10至26節一致，以亞伯拉罕和以色列歷史的起源作為頂峰。

2. 值得注意的是，即將透過以撒來追溯群體的家譜，停下來詳述同樣歸入整個故事的以實瑪利血統（代上一28～54）。假如我們記得，例如波斯時期裏對以東所表現的憎惡，正如在俄巴底亞書裏的一樣，這一點就特別重要（見代上一43～54）。

3. 不令人驚訝的是，作者將會特別注意在隨後敘述裏成

為主要角色的大衛和所羅門家（三1~24）。

4. 第六章全是「利未的兒子」（也見於九14~33）。這一點有特別的重要性，因為利未人在隨後的章節裏以「聖殿歌唱者」出現，並特別與可拉（六37；也見44~49節）和亞薩（六39；也見74~83節）有關，詩篇一連串讚美詩（詩四十二，四十四~四十九，五十，七十三~八十三篇）就是他們的功勞。此外，馮拉德和梅爾斯（Jacob Myers）顯明利未人的「講章」為歷代志提供一些最重要的神學材料；歷代志與利未人的解釋圈子之間的連繫尤其重要。

5. 值得注意的是，九章35至44節追溯掃羅的家譜，即使這卷書對北國的君王不感興趣。顯然掃羅在這裏和在第十章裏被視為過渡期的以色列「首位君王」，為大衛預備道路，並使掃羅的不信與大衛未來的顯赫作出對比。經文必須提及掃羅，但很快就把他說成「不信」的人，因而為大衛開路（十13）。整個家譜簡潔地朝大衛統治的方向走，他才是整個歷史的真正主題。

歷代志第二個大單元是歷代志上第十一至二十九章大衛的長篇敘述，加上第十章關於掃羅的過渡性評論。顯然歷代志作者敘述的大衛統治記載，完全不同於撒母耳記裏較為人熟悉的記載。首先我們觀察到有非常多的舊敘述被省略，因為這個傳統希望對大衛和所羅門描繪一幅非常不同的圖畫——「全部都是沒有瑕疵的」（Tarr 1989, 498）。大衛和掃羅之間所有鬥爭都被省略，還有大衛上台掌權的所有異常

行為，以及後來大衛和兒子們的所有鬥爭。在這個記載裏，大衛在獲得和守護王權上完全沒有鬥爭。他此刻是沒有憂慮的、未受到挑戰的統治者，以及耶和華給王朝和群體永遠應許的承載者。在這個陳述上，第十七章的「永遠應許」有特別的重要性，但更令人矚目的是關於預備建造耶路撒冷聖殿的長篇記載，在預備的事上大衛得到全部讚揚，即使必須留待兒子執行（二十二～二十六章）。在這些篇章裏，大衛全神貫注於未來聖殿的細節，並給予利未人和亞倫家，即聖殿音樂家和守門者特別的職務。也就是，大衛的故事圍繞確立合法的祭祀習慣。

在這個傳統裏我們要特別注意大衛和所羅門之間的關係，因著所羅門的工作是要建造聖殿，而這項工作大衛已有仔細和長期的預備（二十八2～二十九30）。雖然要到歷代志下才開始記載所羅門，但所羅門活躍地出現於歷代志上的結束，目的是為了表明父子的連續性。大衛的記載以二十九章10至22節、大衛給予上帝慷慨的奉獻作結，而這個行為令二十九章14節的奉獻公式廣泛被人使用：

因為萬物都是從你而來，我們只是把從你手裡得來的，奉獻給你。

歷代志作者在第三部分裏關心所羅門建造聖殿（代下一～九章）。這裏所記載的所羅門與列王紀上第三至十一章的沒有不

一致，聖殿材料都是被其他材料夾在中間。列王紀上的編排是

其他材料	王上三～四章
聖殿材料	王上五～八章
其他材料	王上九～十一章

這裏的編排是

其他材料	代下一章
聖殿材料	代下二1～七11
其他材料	代下七12～九31

因此聖殿材料在這個記載裏佔中央位置和較長的篇幅，因為聖殿及其合法的祭祀習慣對這位敘述者來說是決定性的。在聖殿材料之後，值得注意的是，和列王紀上十一章1至9節的記載不同，這裏對第三位君王沒有負面的定論。

書卷最後一部分是關於從公元前962年羅波安到公元前587年耶路撒冷城被毀為止的大衛王朝（代下十1～三十六23）。這些材料使用與列王紀上下相同的路線，追溯大衛王朝，偶然加入新的材料。這些材料中最顯著的特徵，就是全面不理北國君王，就算提及，也是因著那些君王影響到南國王朝。此外，這樣的省略也意味著省略以利亞和以利沙的先知敘述，而以利亞只在二十一章12節提及約蘭時

出現。（也見於十八4~27音拉的兒子米該雅）。此外，這些材料在追查猶大因著不忠於耶和華的妥拉而無可避免被毀滅時，並不偏離列王紀較早的記載。

顯然這是對以色列的過去作大膽的修正主義式陳述。過去被折彎、偏斜、擰捏，好適合當前的需要。傳統並沒有聲稱「歷史精確性」，而現代主義式的學術研究卻誤解了經文的性質，錯問「客觀性」的問題。基督徒讀者有可能從中注意到，在猶太人的範圍裏，這種對過去的陳述是特有地柔軟和富想像力的（Yerushalmi 1982; Brueggemann 1991）。「歷史著作」是無止境的協商過程，正如新約裏有四重耶穌的記載一樣。值得我們深思的是，許多現代主義式的聖經研究是多麼的固執，竟然天真地想像「意義」可以與「方法」分離（Stendahl 1962, 418-20）。歷代志作者是有頭腦的。在這點上我們可以受教於歷代志作者，從而把我們的精力用於更多的想像上。

在這第四部分的結束，以及三十六章15至21節記載耶路撒冷陷落之後，我們要特別注意三十六章22至23節書卷的結束。這兩節驚人地移置列王紀下二十五章27至30節的申典結局（在耶利米書五十二31~34重申）。這個移置也許更值得我們注意，因為耶利米的經文傳統，對於歷代志下三十五章25節及三十六章12、21和22節的耶路撒冷的結束報道來說是重要的。這個傳統省略了著名的、難以理解的列王紀下二十五章27至30節有關約雅斤的倖存，因為

這個範圍所涉及的未來，並非王族的、大衛的、彌賽亞的未來。現在是寬厚的波斯外邦君王古列，他給猶太人的未來開路。的確，以賽亞書四十五章1節裏古列被稱為「彌賽亞」，他現在似乎表面上在以色列的想像中佔據了大衛的角色和位置。考慮到早期的敘述是專注於大衛，這一點是值得我們注意的。現在，要敏銳地承認以色列的具體境況，以色列必須把波斯的現實考慮進去，假如猶大要有前途的話，這個考慮是不可缺少的。

因此，透過古列的幫助（由耶和華所激發），猶太教便有前途和有復興地土的指望，而復興對於站在舞臺中央去定義猶太教的回歸者來說至為重要。在這幾節裏，是波斯人的口說出統治萬國的「天上的上帝」定意猶大復興，因而使這個最具體的行為連於「亞當的故事」，這點在這卷書一開始時就已預示。世界歷史，即人類歷史，都轉移至猶太人前途的計劃。

三十六章22節的敘述繼續重複引用耶利米書：

你們要磨尖箭頭，拿起盾牌；耶和華定意要毀滅巴比倫，所以激動瑪代諸王的心；這是耶和華的報復，就是為他的殿而施行的報復。（耶五十一11；也見於賽四十一2~4、25，四十五13）

現在所期待的耶路撒冷復興是由耶和華所發起。但復興

的直接媒介是古列，以致回歸的運動被受命於耶和華的波斯宣布為合法，也很可能得到波斯的財政支持。顯然復興運動的領袖——尤其是以斯拉和尼希米——從未忘記他們特有的「波斯關係」，以致接著的復興是自覺猶太信仰的行為，但也是自覺適應帝國的行為。情況就是這樣。

基督徒讀者可以特別深思歷代志下最後兩節，這兩節成為正典第三部分著作的最後兩節，因此也是希伯來聖經的最後兩節。寫出這經文的人「經過許多，危險網羅，飽受人間苦楚」，是放逐的苦楚和帝國霸權的網羅。著作——也是聖經——的結束仍然是反抗性的信仰行為。舊應許是有效的，而猶太性將會擔當世界歷史的線索和高峰。因此，以目前的形式來看，經文有被深切地交付給波斯霸權的要求和可能性。猶太性可能受痛苦，但還未被擊敗，因為耶和華有能力在這裏代表猶太教推動帝國。塔爾思考猶太人在每個帝國現實的非凡能力時說：

所以被巴比倫全然的征服、聖殿被毀、猶太人被擄到巴比倫之後，出現一個史無前例的現象——由猶太人自己所作的奇蹟。他們是古代唯一的民族，從祖國和民族宗教被放逐後，在被擄中仍然維持其宗教和社會身分。所有其他被逐民族都會被同化，正如「失蹤的以色列十支派」一樣。……然後，還有另一個奇蹟：為了回應古列

王的諭令，大量猶太人——雖然已在巴比倫定居——真的回歸並建立第二聖殿（約公元前516年）。（Tarr 1989, 510）

這種堅貞的重要性無論怎樣估計也不會太高：

這群特殊的民族怎麼不會使歷史哲學家如湯恩比（Arnold Toynbee）發狂？因為依照律法生活的猶太人經常粉碎歷史系統哲學家的定律，沒有一個理論能圓滿地解釋猶太人持續的存在。這是一個難解的奧秘！

希臘人創立了悲劇的藝術形式，但猶太人卻把悲劇的藝術形式活出來，並存留下去。古代神祕宗教敬拜那些死亡之後復活的神祇，但視這個概念為咒詛的以色列，也把這個概念活出來。他們應該遭滅絕無數次，然後消失；所有其他古代文明確是如此。唯有猶太人堅持再三恢復生命。不只是恢復生命；也恢復創造力，作為萬國的酵，並在人類各個時代的所有進步裏，作出不成比例的貢獻。（試想像假如他們可以和平地過活，可作的貢獻就會更加多！）

難怪猶太人令人毛骨悚然。氣人地、厚顏無恥地、挑釁地、懷恨地、難解地，他們拒絕繼續死

亡，或甚至永久性地受苦。這是否很大程度上解釋了為甚麼會有排猶主義？這些被你征服、掠奪、誹謗、強姦、殘害、折磨、放逐、釘十字架、焚化的人——你除了嘗試斷然徹底殲滅他們之外，還能作甚麼？又或者，更困難的是，最後承認這個民族與上帝有特殊的連繫？

因此，也許猶太聖經是正確的，畢竟，在這幾千年來，是上帝使以色列民活著和有生產能力，為了履行祂在聖約的角色，如同應許的一樣。（Tarr 1989, 510-11）

那麼，我們不難看出最後兩節的盼望和可能的行動，對猶太人來說多麼具定義性。此外，我們也不難看出這種盼望和可能的行動，如何在當代生活裏被轉化成對現代以色列國家的合理性。這是個奇特的國家，能夠在焦慮中銘記，但在同一種焦慮下，也能誘使人忘記那些必須銘記的事。

無論如何，希伯來聖經結束於三十六章22至23節，與基督教聖經結束於瑪拉基書四章5至6節的應許，形成一個強烈的對比。兩個結束都涉及未來……但卻有非常不同場景的未來。重要的是，這個差異得到尊重和重視。猶太教特別把焦點集中在土地和妥拉，而基督教則把焦點集中在同時為外邦人與以色列而立的彌賽亞：

主啊，現在照你的話，
釋放僕人平平安安地去吧！
因我的眼睛已經看見你的救恩，
就是你在萬民面前所預備的，
為要作外族人啟示的光，
和你民以色列的榮耀。
(路二29~32)

這個差異是重要的，不可以淡化。但在這個差異當中，我認為猶太人和基督徒，只要我們可以的話，都必須盡我們所能共同閱讀 (Brueggemann 2003)。因為瑪拉基書四章5至6節和歷代志下三十六章22至23節都以預期作結，顯然上帝可以作出一些聖書之民未能想像出來的事 (見約壹三2)。關於由掌管所有未來的上帝所賜的、多種形式的未來，我們要繼續閱讀，明白差異、尊重不同，為共同的東西而感恩。

28 「著作」摘要重述

回

顧過希伯來聖經正典第三部分的豐富多樣性之後，我們可以用摩根的論題開始——正典第三部分是在被擄後猶太教的處境下，對之前的正典妥拉和先知作「對話式的」回應（Morgan 1990）。這個問題仍未解決，因為處境是我們解釋的關鍵，但顯然至少這個處境（a）置猶太教在政治和文化霸權裏都處於邊緣位置和（b）引發猶太教巨大的想像變化。這種位置和引發對於了解在我們面前的第三正典是重要的。也就是，正典著作的多樣性，反映了被擄後猶太教處境所准許和必要的生活和信仰多樣性。那個時期的猶太教缺乏——無論好壞——支配一切的制度，例如能把某種單一性施加在群體上的執政王國或發號施令的聖殿。結果是，在這樣處境下出現的第三正典，反映群體裏有很多人努力說真話和積極建構意義，當中沒有人佔上風，而是一樣重要，當中沒有人被其他主張壓制或淘汰。因此意識到正典裏的多元主義是非常重要的，尤其在當代教會解釋裏，當各種焦慮驅使統一性設法壓制多樣性時。（在正典其他地方，五經在幾

個解釋的「來源」裏也反映了多樣性；此外同樣地，先知正典也反映了多樣性，例如毫無疑問偉大書卷以賽亞書、耶利米書和以西結書就代表了不同甚至是競爭的解釋軌道。）

除了承認作品的多樣性，表明了群體和解釋視野的多樣性之外，我們不容易概括這部分正典。雖然如此，我會冒險作出三項其他的觀察，並承認這些觀察只是盡可能地適用於整個第三部分正典：

1. 在對舊約的上帝作奇特的、「傳記式」性格描述裏，邁爾斯衡量「上帝大能的作為」在後期的舊約裏不及在早期的經文多（Miles 1995）。他觀察到自從約伯記戲劇性結束之後，上帝對地上所作的更少。邁爾斯以相當隱藏的方式提到上帝時認為：

最後，以色列人負責管理自己的生活。以羅（Eloh）和耶（Yah）仍然受到尊敬，但現在人們明白他們的家鄉在天上；人們很少在世上指望他們。沙巴（Sab）律法被編成法典和複印，但現在變成了嚴格地由人類保管的律法。每年都會舉行宗教戲劇，作為回憶以色列和眾神的史詩。（Miles 1995, 401）

邁爾斯扼要地引用「以羅」、「耶」和「沙巴」來暗示「眾神」，以這些用語來代表所有退出人類生活場所的「眾

神」。邁爾斯認為在雅歌裏，「世俗的靈不但逼使以色列，也逼使上帝自己到邊緣」（405）。此外，他也認為路得記確認和鞏固這個「新狀態」：

因此這是耶和華上帝另一種的靜默無聲，祂被現實生活裏漸增的熙熙攘攘所遮沒。透過耶利米哀歌、傳道書、以斯帖記和但以理書，上帝的靜默得以持續；但由於箴言、雅歌和路得記，這種靜默只是持續；沒有新動力；沒有變成震耳欲聾。上帝與人之間的關係沒有再像約伯記最後幾章般，到達致命的地步。（Miles 1995, 405-6）

值得讚揚的是，邁爾斯並沒有容許他對上帝退隱的想法凌駕於經文的聲稱。他承認在以斯拉記—尼希米記和歷代志裏，

然後突然間，就像靜止的、長期靠岸的小船開始在潮漲時再次前後搖晃，我們發現自己再次出現於歷史的敘述裏。耶和華上帝在敘述裏有尊貴的地位，但現在祂是激發的力量，而非演員。他的「寶貴的思想」——被詩人這樣珍愛，及被詩人連於仍然記得和承認上帝作為物質世界主宰的角色——被客觀化和置於群體內每位成員的財產裏——作為憲法，即他們所有人鄭重地宣誓效

忠、有些人甚至在其上簽名的書面律法。以色列的鄰國懷有敵意，但他們至少承認除了耶和華上帝之外，並沒有別神；而波斯君王所作的也非常接近。值得注意的是，尼希米穿梭往返耶路撒冷和波斯首都書珊。在應許之地的以色列子孫被世界上的猶太人所繼承。（Miles 1995, 406）

邁爾斯以相當頑皮的方式，把尼希米看為「上帝有生之年的首日」：

雖然尼希米是男性，但在創造的早晨裏，在他附近有「智慧女士」充滿活力的實用性。他缺乏自我意識之類的東西。他傾向先行動後反省（假如有的話），他往往看到罪行發生才認出罪來，他要被敦促才成為戰士。但這一切，他只是在最有活力時回憶他的創造者所是。尼希米不是上帝，他也不是上帝的兒子，但在這個要點上，他完全反映了全面自我形象的、類似道成肉身的、年輕時的耶和華上帝。（Miles 1995, 406）

我們不必同意邁爾斯的藝術表達模式，才能領受他的觀察。這就是第三正典的情況，以色列在見證歷史行為中心的上帝的方法上，有別於較早的時候。猶太教本身的生命似乎很有

可能從政治現實的中心推移，以致猶太人的上帝同樣地由活躍的中心移到反省的邊緣，正如紐斯納注意到發生在第二世紀的後期猶太教的一樣（Neusner 1973）。因此正典第三部分持續傾向反映與上帝直接行動相距甚遠的行動，這段距離與早期經文的耶和華的直接性形成對比。這樣的距離也許對處於邊緣的猶太教實在主義來說是必須的；此外，上述的距離對基督教信仰——其文化處境裏往往把直接性表現為宗教迷信形式——也是必須的：

我不祈求異夢、不祈求先知的狂喜，不用突然撕碎泥土的幔子，不用天使的到訪，不用天開；但要取走我靈魂的晦暗。（Croly 1982, 486）

當然但以理書並不同意這種情緒，因著但以理有異夢，大概也有「先知的狂喜」。但這只不過提醒我們，正典的多樣性不容簡化。大體上，邁爾斯的論點似乎正確：後期的正典抑制以色列舊有回憶的無知。

2. 因此，邁爾斯可以斷定「以色列人終於負責管理自己的生活」（Miles 1995, 401）。接著假如後來的以色列不能再像記憶中的古人般依靠耶和華的「直接行動」，那麼塑造人類歷史的任務就轉移至人類的力量和責任，在人類信心的勇氣和自由下進行。假如現在聖經是在憂愁的、沉思的模式，又假如這部聖經的上帝只是激發者和宣布事情合

法的人而非演員，那麼人類必須為自己負責。人類媒介的典範——猶太人公眾行為的模範——當然是以斯帖。霍華德（Richard Howard）在討論她時寫道：

就如當我知道是人類而非耶和華拯救猶太人時，我喜愛以斯帖記是因為知道了一種有別於政治的力量，這種力量是屬於智慧文學的，縱使這部文學很可能被稱為愚蠢文學。因著那種力量只是如魔法般彰顯貧窮人和脆弱人的幽靈和顯現，和我現在可以確定，頑強的人體。……這個故事是一個更原始、更早期、更主要的故事。這個故事不再關乎勇敢的女性拯救猶太人，而是一個提醒，就如深海潮汐波動般催促，提醒關於身體誘惑的力量，超越爭論、超越藝術。（Howard 1989, 416-17）

當然，以斯帖記是人類冒險的極端事例。此外，以斯帖記之後的但以理書也以異議的方式，提醒猶太教「一些援助」的徒勞（但十一34）。

但有了但以理的異議，歷史逐漸成為人類歷史。正如馮拉德指出，人類在歷史上的出現，在以色列是非常悠久的（von Rad 1966, 166-204）。但現在因著耶和華更遙遠和隱藏，人類責任和可能性的領域就非常大了。確實，神經

質的約伯可能成為未來猶太性的先驅。波斯時期對人類的強調是極重要的，因為所有事情都轉移到古列及同類的人上（見賽四十四28，四十五1；但一21，六28，十1；以斯拉記許多次；代下三十六22~23；及哈該書、撒迦利亞書、但以理書和以斯拉所提及的古列繼承者）。當然，我們可以發現在遠至摩西的時代，上帝已把「我，我，我」轉化為出埃及記三章10節的關鍵重點「我要打發你去見法老」（黑體為作者添加）。此外，假如我們把情況伸展至新約，我們清楚看到拿撒勒人耶穌，這位「真正的人」，當然承載著「真正的上帝」的一切屬性，祂是被我們稱為「道成肉身」的那位。因此，人類媒介的關鍵性並不是正典第三部分獨有的，而是值得令人注意的是，在這裏成為上帝長時間隱藏的必要條件。正典第三部分是一個重要的證據，顯示這些可可靠的猶太人——及很多在他們以後的人——成為自己的歷史的主體。

3. 最後，我認為詩篇第一篇不但作為詩篇集的導介，也是整個正典第三部分的導介，但我們要再次注意，每個判斷都因為文學的多元性而只能是貼近的。詩篇第一篇清楚地和含糊地提倡研讀和實踐妥拉，是有福生命的引導和必要條件。此外，這篇詩篇也能為持守妥拉因而興旺的義人和鄙視妥拉因而在審判時「被風吹散」的惡人之間，作出一個完整的和不妥協的對比。妥拉提倡單一的假設，就是順服妥拉所產生的「勢力範圍」（Koch 1983, 79）是

源自申命式的神學傳統。透過嚴謹的假設，我遵從馮拉德的建議，申命記及其解釋傳統是源自利未家的教導，這個妥拉傳統與更接近建制觀念的亞倫家形成強烈的對比（von Rad 1953）。

我們非常容易想像申命記—利未記式的妥拉教導對被擄後時期有巨大的影響，明顯地以以斯拉這位「精通天上上帝律法的經學家」（拉七12；見尼八7~8）所作的為高峰。也就是，後被擄猶太教的強勢姿態是以委身妥拉教導進入由天上上帝賜下的幸福。

顯然詩篇的最終形式被塑造成如此的妥拉主張（Miller 2000, 318-36）。此外，我們也能公正地說，偉大著作箴言和約伯記也專心致志於同樣的議題，雖然箴言提到智慧而非妥拉。但正如魏因費爾德指出，智慧與妥拉的區別並不明，因為兩者皆以「行為—後果」來理解現實（見申四7~8）（Weinfeld 1972）。此外，約伯記與如此神學的後果鬥爭，不管約伯記被理解為批判妥拉還是智慧教導。

當正典第三部分完結時，我們可以提出，申命記—利未記式的詩篇第一篇所運用的解釋參考點發揮了重要的影響力。當然，但以理書與詩篇、箴言和約伯記的世界有非常不同的特徵，然而我們也可以看到有三點相關：

1. 在但以理書第一章，我們清楚看到但以理被描繪成守妥拉紀律的猶太人，他拒絕干犯潔淨與污穢的律例。
2. 在四章27節，但以理以以色列的聖約先知傳統勸告巴

比倫王。

3. 最重要的是在但以理書第九章的禱告裏，妥拉是以色列認信和盼望的關鍵：

雖然我們背叛了主我們的上帝，他仍是滿有憐憫和饒恕。我們沒有聽從耶和華我們上帝的話，沒有遵行他藉著他的僕人眾先知向我們頒布的律法。以色列眾人都違背了你的律法，偏離了你，不聽從你的話，因此，上帝的僕人摩西的律法書上所記載的咒詛和審判，都傾倒在我們身上；我們實在得罪了上帝。他實現了他的預言，按著他向我們和那些治理我們的官長所說過的話，使大災禍臨到我們身上；耶路撒冷所遇的災禍是在普天之下從未發生過的。這一切災禍是按著摩西的律法書上所記載的，臨到了我們身上，但我們仍沒有懇求耶和華我們的上帝施恩，使我們離開罪孽，明白你的真理。（但九9~13）

雖然對妥拉的強調在但以理書並沒有凌駕性，但妥拉明顯是著作裏一個有力的前提。

在以斯拉—尼希米和歷代志的傳統裏，遵守妥拉是幸福生活的條件已成為理所當然的事。馮拉德更明確地分別出一連串的解釋性的講道，都是訴諸於舊經文，並要求當代

的人順服（von Rad 1966, 267-80）。我們不必詳述這些講章，我們只需注意這些召喚和要求順服確實涉及對妥拉的順服。此外，這些講道典型出於利未人之口。

因此，我希望提出，文士以斯拉的焦點和歷代志的解釋軌道，非常緊密地活出詩篇第一篇的申命記—利未記式教導（von Rad 1962, 347-54）。此外，歷代志就如其申典先導一樣，以頌揚約西亞——完美地展現詩篇第一篇的典型妥拉持守者——為高峰：

他們把獻給耶和華殿的銀子拿出來的時候，希勒家祭司發現了耶和華藉摩西所傳的律法書。希勒家對書記沙番說：我在耶和華的殿裡發現了律法書。希勒家就把書交給沙番。……王一聽見律法書上的話，就撕裂自己的衣服。……以及他一生的始末，都記在以色列和猶大列王記上。（代下三十四14~15、19，三十五27）

由關於約西亞（代下三十五26~27）和耶路撒冷淪陷（三十六15~21）的兩個報道，跳躍至歷代志下三十六22至23節的應許並沒有註釋，即使是列王紀下二十五章1至21節的平行跳躍也沒有註釋。雖然如此，傳統顯然把妥拉想成是通往未來的一道門，以致以斯拉的教導，幾乎可預測地，是接續歷代志下三十六22至23節的應許，即使以斯拉的傳統與歷

代志的相當不同。因此我建議，以詩篇—箴言—約伯記作為開始，並以但以理書—以斯拉記—尼希米記—歷代志作為結束，構成正典第三部分的框架。此外，這些書卷把焦點集中在妥拉作為未來的線索。

我不希望把這樣的妥拉焦點強加於五卷上。但假如「妥拉」不是被理解成律法甚至誡命，而是作為最全面的指導和學問，那麼即使是五卷，也可以被邊緣群體用以作為促進和維持其獨特的身分，在世上作為耶和華的聖民的材料。

因此，以妥拉作為中心的正典第三部分，透過抗衡倫理和抗衡想像，引發和維持群體的獨特身分，使這個不斷顛覆所有霸權判斷的群體在世界上特有地難以應付（Neusner 1987）。就現在西方教會不再是國教和必須注意在軍事消費主義的世界裏的抗衡身分來說，已作必要修正的正典第三部分的書卷，可以前所未有地供教會使用，因著這些書卷記下了猶太教在世界裏的另類身分和習慣。

29 總結反省

上述討論已清楚說明，聖經獲得「最終形式」形態和內容的過程，是複雜的和很大程度上是我們看不見的。過程是複雜的，最大的原因是古代以色列和興起的猶太教有很多各式各樣的信仰實踐者，他們都對那些過程扮演著決定性的角色。此外，這一大隊忠心的實踐者在很多處境裏努力，回應很多信仰議題，他們從多個觀點和代表多個主張。這種複雜過程的結果，不可避免地得出缺乏完全連貫一致的經文。尤有甚者，這部經文是多面的，使我們的現代敏感性遇到重重的困難。這部古怪的聖經在極大程度上沒有修改過，而這些都可以被我們視為對挑戰所有傳統解釋的問題的「解決方案」。

再者，我們不知道聖經成書的過程。在很大程度上，那些過程是隱藏的，因為這些大膽的信仰實踐者，不是不殷切為他們所作的經文框架提供解釋，因而寧願繼續埋沒在過程本身裏；就是雖然不試圖隱藏，但他們不懂得現代所重視的「個人」作者身分，並滿足於成為群體不間斷地編

寫經文這個偉大任務的一部分。

但我們可以提出一個相當不同的原因，解釋經文構成過程的隱藏性，也就是，神學的原因。經文所有部分的主體都是耶和華，是創造天地者和以色列的上帝。在教會的信仰裏，耶和華不但是聖經見證和啟示的那位；耶和華也是——我們堅信但永不能充分地描述——經文構成的決定性力量。因此經文構成過程的隱藏性與耶和華的性情是一致的，祂既隱藏也揭示，但祂有自由的主權和最高的自由，從不順應我們對聖經的解釋和期望。因此正典化過程的隱藏性並不只是由忠心的以色列創造聖經這個繁複的程序而引起的，而且也是由於上帝的性情，祂揭示的方式是不能清楚地解釋的。關於上帝在以色列信仰裏的隱藏性，布蘭坦寫道：

基本上這不是反映了人不能明白甚至意識上帝在世界的存在。上帝的隱藏性從這兩方面顯露出來，但並不受制於這兩方面。相反，這是上帝本性的組成部分，並不能透過人類失敗或人類限制的神學闡釋而消除的。上帝是隱藏的，正如祂是臨在的；祂是遙遠的，正如祂是接近的。一旦這項事實得到充分的考慮，那麼我們有可能明白舊約見證著一個臨在的上帝的不臨在：「拯救以色列的上帝啊！你實在是隱藏自己的上帝。」（賽

四十五15)。(Balentine 1983, 175-76)

學習「順靠和順服」聖經啟示的上帝，需要承認這種隱藏性是不能通過解釋而消除的。

1. 本書所指向的教會解釋群體裏，對聖經的取用的主要進路就是問關於歷史性問題，這樣說是正確的。這個進路涉及聖經所報道的事件的歷史（事情有發生過嗎？），而更重要的是，也涉及經文本身的歷史。我們要認識到，專心致志於這兩個歷史問題，是由歐洲啟蒙運動的知識界開始的，相對於教會基於對聖經的某個理解而教導的傳統絕對主義，這種理性的姿態是一個重要的不同選擇。因此「歷史」成為有別於聖經一教義絕對主義的另一選擇，並有把聖經非絕對化（相對化）的效果。

(a) 問關於經文裏報稱事件的歷史性，是要在傳統習慣於單純接受聖經「歷史報道體」的表面意思上，實行啟蒙運動的懷疑；確實，這種懷疑有助謹慎的聖經學生判斷關於聖經的「歷史可靠性」（Dever 2001; Finkelstein and Silberman 2001）。

(b) 問關於經文傳統的歷史，是要嘗試把每段經文置於特定的歷史處境裏，並假設這段經文要按照處境來解釋和明白。那種程序清楚地暗示經文離開了處境，就失去很多權威。

我們要意識到西方教會對歷史問題的持續關注——就

據報道的事件和經文本身來說——是有無量的價值和教導性的。因而，這樣的研究在我一代人裏所得的成果，就是產生出或多或少普遍為人接納的聖經鑑別理解，這種理解說明聖經是完全埋置在文化環境裏。這種研究的衝擊就是要解釋清楚，聖經是在以色列的生活過程裏和透過以色列的生活過程而出現，因而聖經不能再被視為沒有差別的、沒有處境的絕對權威。

但近期，這種幾乎完全對歷史觀點和問題的委身遭到猛烈的批評。越來越明顯的是，解釋者專心致志的歷史問題並非單純的問題，而是很易背負自己的解釋包袱，不論是唯信主義的還是懷疑主義的類別。因此在當前的討論裏，「歷史方法」被其他並非專注於歷史問題的方法抗衡或補足（視乎個別的姿態）。其中最著名的就是把焦點集中在經文藝術範疇的修辭鑑別學，以及社會科學和特別是社會學的進路，這些方法嘗試根據在經文形成過程裏出現、隨經文形成過程一起出現和在受經文形成過程影響下出現的社會力量領域而理解經文（Brueggemann 1997, 61–89; Trible 1994; R. Wilson 1984）。研究這些新興的方法是極為重要的，但我不會在此繼續探討。

2. 相反，重要的是，我們要認識到在當代舊約研究裏，「歷史鑑別學」的主要「解毒劑」是把焦點放在舊約正典上，也就是標準書目及其標準教導。正典在藝術和動力方面，得到克萊門特斯和桑特茲特別的重視（J. A. Sanders

1972; 1976)。但重要的是要注意到，「正典研究」的主要綱要是由蔡爾茲提出的，蔡爾茲在一系列著作裏，發展出一套關於舊約的論點，試圖排除傳統歷史問題，把焦點集中在經文裏正典（標準）教導的意圖，而蔡爾茲在較近期的著作裏，發現這些經文與最初幾百年由教會神學建構所發展出來的信仰準則一致（Childs 1993）。

任何閱讀過蔡爾茲這部重要著作的人都清楚看到，本書反映了我深受他的論點所衝擊和影響。而同樣清楚的是，我的進路與蔡爾茲的有重要的分別：（a）我不認為所有地方的「正典形成過程」，都如蔡爾茲所提出般，完全成功摒棄了他認為是經文裏非正典的材料。我相信在教會解釋的傳統範圍外的大部分材料，都拒絕沉默，也不能單靠訴諸於正典權威來使之沉默；（b）我不相信即使是經文裏最有意圖和標準的正典成就，能這樣容易地和迅速地適用於隨後教會的信仰準則。因此我相信「正典形成過程」是劇烈的，但不是如蔡爾茲所想般奇特，最後也不是如蔡爾茲所強調般約化成「教會真理」（見Olson 1998）。因此我認為桑特茲所說的「正典化傾向」是正確的，但這種傾向並不任意蹂躪古代經文的宣稱，也沒有把自身完全強加於前進中的經文傳統裏。正典化過程的完整性和廣泛性仍有有待爭論和判決。我懷疑所有參與那個爭論的人所得的結論，反映了解釋者的觀點多於經文本身。我自己傾向認為舊約的多彩多姿是「正典的」，而經文本身的多元性是正

典宣稱的重要部分。當然，重要的是，如果任何人認為這樣多彩多姿的經文現實威脅到「信仰核心」，或假如這些經文從重要的途徑得到某些真理的東西，那麼，他就是拒絕停止冒固有偶像崇拜的危險。

當爭論是重要和持續的時候，我則在別處提出構成聖經和理解聖經的四個觀點，都是強烈地不利於關於聖經的實證主義的，不論是歷史的實證主義還是神學的實證主義（Brueggemann, Placher, and Blount 2002, 5-31）。

3. 使舊約得以出現的經文建構過程是一個大膽的、持續不斷的解釋，而解釋決不只是報道。相反，這是一個創造性的過程，在這個過程裏識別和表達意義，在某程度上發現舊有的微妙意義，也就是在某程度上從舊意義裏努力創建新經文。例如，因此五經內一層層的傳統（特有地表達成底本假說）顯然是一個過程，由此新一代的經文製造者把舊傳統重塑成適合新環境裏當代人的視野和需要。任何對經文的關注都要弄清楚經文成為正典的動力，是一個從舊經文找出新意義的過程，而這些新意義本身在後期被視為可靠及標準。

同樣的情況是，經文最終形式的框架並不是解釋過程的盡頭。相反，教會和會堂持續不斷的工作，就是要繼續解釋經文，好使經文適切當代生活。肯定的是，導致正典出現的解釋過程與由正典而來的解釋過程之間，有很重要的分別。雖然如此，重要的是認識到忠心的教會透過持

續的解釋任務，在其時間與空間裏繼續實行與經文製造者之間相同的解釋過程，使經文每次被重讀時都得到解釋。在猶太教裏持續的解釋過程包括「口傳妥拉」（Neusner 1998）；在基督教裏這個過程則包括舊經院哲學確信經文有「更豐富的含意」（R. Brown 1955），經文在所謂的「新詮釋」裏有不同的表達（Robinson and Cobb 1964）。所有這些使經文獲得新意義的持續行為，都被歸入美國殖民時期裏魯賓遜（John Robinson）的著名格言：「上帝有更多光要從祂的話語迸發出來。」解釋的議題不只是涉及重申舊意義，這是重要的，但也注意從仔細、勤奮研究而來的新意義。

4. 我們透過複雜和隱藏的過程而獲得的舊約，以無比清楚的方式顯示，經文最終形式的構成及其後來的解釋，永不是扁平的客觀性和冷酷的事實性的活動。聖經永遠不只是報道和描述，卻總是一部推動可見之事變為建構之事——即超越「已知之事」的想像力——的註釋書。我們可以把想像力理解為產生超越社會可接納的共識和社會擔保的「影像」：

康德提出一個出人意外地簡單的定義：「想像力是即使對象本身不在場也在直覺中呈現對象的能力。」想像力是把不在的事物重新呈現出來；透過影像使難以從直接經驗裏得到的事物臨在。作

為一個起點，以明白平常使用想像力時的概念原理，康德的淺易定義是有用的，只要我們不把他對呈現的強調看得太字面。重點是，想像力使我們得到一些以其他方法難以獲得的事物；即使呈現是否表達這項功能最好的方式，仍然存疑。

(Green 1989, 62)

我們可以看到這種對手上資料作想像的建構，是有很多表達的方式。在最基本的層面上，宣稱耶和華「上演」可看見的事件（例如出埃及）顯然超越了可看見的事件，進到把事件建構成與耶和華有關，而不是把事件描述成沒有動因或涉及別的原因。在第二個層面上，透過不斷的傳統形成過程，不同的「來源」得以出現在同一個敘述情節裏，這展示出傳統有能力在很多不同的環境下重新想像已有的回憶。此外，第三方面，以往想像的事件成為一個「典型」，藉此新經驗根據舊有現存的典型，以不同的方式被人想像。因此，例如被擄是根據洪水的記憶而被重新想像（賽五十四9），或被擄回歸被重新想像成新出埃及（賽四十三16~21）。這種想像力的效果使成為聖經的資料變得「深厚」多義，容讓許多潛在的理解，而經文本身也批准這許多新的想像行為。

經文就是透過忠實的想像而產生。在十分相似的情況下，顯然的是，忠心的教會繼續解釋聖經（也就是，超

越經文最終形式的理解），是一個想像的行為，這個行為與經文本身的想像性質一致。因此解釋的任務總是一再進行。此外，也是同一個原因，使很多教會教師、教牧和學者再一次翻開經文，尋找新的意義。

當然，我不是說每個關於聖經的想像推論都一樣好。格林闡明了「正典式想像力」或「典範式想像力」——根據聖經的標準模式和模型解釋經文和現實——的概念：

神學（像與其相對的科學或文學鑑別學）的首要任務，正是要有系統地表達構成主要「資料」的類比性隱喻、神話和範式。神學在這個意義下正好是一個詮釋的探究，對想像的經文作有規律的解釋。（Green 1989, 70）

格林進一步提出，對聖經作忠實的想像解釋，是要根據教會的信經和標準教導裏的信仰模式去作。這暗示忠實的想像解釋「讀過」一些經文，以用作典範式宣稱。我懷疑在這個方向上格林比我走得更遠，但事情仍未有定案。經常發生的是，一段聖經可能引發新的信仰頓悟，即使那段經文並不完全符合我們所認為的「典範式宣稱」。因此我提出在解釋裏的想像自由和忠誠，構成一個堅持典範式宣稱的對話過程，而這個過程同時承認經文片斷有可能向典範式宣稱挑戰，以致當經文片斷被融入解釋時，那些宣稱

就需要重新表述。（例如，我們清楚看到在當下的解放釋經裏，我們被邀請注意經文重要的問題，而這些問題是在一個固定的、霸權的理解裏不曾注意的。）

此外，強調想像力無疑就好像邀請人任意狂想一樣。但有重要和大量的著作談及以想像力作為忠實的解釋，並把想像力與任性的、不嚴謹的幻想完全區分出來（R. Kearney 1988; Bryant 1989）。除了區分之外，我們也可以提出，想像力不只是傳授的行動，也是接受的行動，使新解釋超越我們自己的再生力而「臨到我們」和「加給我們」。因此我們可以看到，想像力是一個富饒的場所，上帝的自我揭示能力在這個場所內召喚我們超越我們的解釋視野，以致「新的真理」在解釋裏得以出現。因而例如：

耶穌對他說：約拿的兒子西門，你是有福的，因為這不是人指示你的，而是我在天上的父啟示你的。（太十六17）

上帝的揭示透過人的想像力而出的過程——包括經文構成和經文解釋兩者——是難以言明的，但無疑揭示的過程是以這個方式運行。即使溫和派的、深思遠慮的學者如安德森也說明：

在某種意義上，我們必須成為詩人才能明白詩

歌，必須成為劇作家才能欣賞戲劇，必須成為音樂家才能享受音樂。因此聖靈必須與我們的靈相遇，讓聖經成為「上帝的呼出」或默示。上帝的話語，只要是聖經或文學作品，都要求真誠的文學欣賞，以及經文與讀者之間能喚醒詩歌的、文學的想像力的交流。今天上帝透過聖經向祂的聖民說話的地方是在我們的想像力，也就是，「受默示的著作」在與「受默示的讀者」相遇時成為了上帝的話語的地方。（Anderson 1979, 35）

當代對想像力的欣賞已超出「客觀的」解釋和「實證主義」觀點，而向著默示的方向走，這帶我們到下一點。

5. 我們已經探討過如何透過人類的想像力和人類的忠誠而產生聖經的經文，雖然過程是複雜的和隱藏的。當然，在教會的處境下，完全承認經文是人類的作品——如實地——並不削弱教會確信經文除了是人類想像力和人類忠誠的成果外，還有我們稱為默示的東西。也就是，教會看聖經為上帝的禮物和上帝自我的揭示，即使以人類作為媒介。因此當教會聽畢讀經之後，特有地回應：「上主的話……感謝上帝。」

教會十分確信這項宣稱，也明白在聖經裏有超出我們的揭示，就是在上帝的憐憫和奧祕裏加給我們的。但教會並不容易找到方法表達這種確信。從開始的時候，我們

必須承認在溫和派的改革宗傳統裏，學者對「默示」的概念——認為上帝賜予經文的方式是機械式的或默寫論——是無幫助的。也就是，上帝賜下經文的方式，並不是任何狹義上與一個人類作者的祕密交易；相反，在整個過程（從聖經的最初表達、傳播，並隨後的解釋及應用）是上帝的持續自我施予，在群體裏和透過群體使人類創意得到餵養、引導、糾正和維持（Bauckham 2002, 50-77）。在現代世界裏，說上帝是聖經的「作者」似乎並無幫助，而較大幫助的，是說在人類信仰群體裏透過人類媒介創作的經文，反映了上帝的授權。因此聖經這部人類文獻有神聖權威，因而宣稱上帝是聖經的「作者」並不是文學上，而是神學上。最後，說「我們愛這些書卷」是適當的。我們在教會裏發現這些書卷是可信賴、真實和可靠的。

我們可以注意有兩個令人敬畏的嘗試——在視宣稱聖經權威為奇怪的「現代」世界裏談及聖經權威。巴特在一篇著名的文章“*The Strange New World of the Bible*”裏宣告：

在聖經裏有一個陌生的新世界，是上帝的世界。這個回答與首位殉道者司提反的一樣：我看見天開了，人子站在上帝的右邊。不是我們信仰的熱誠，也不是我們經歷的深度和豐富，使我們有權這樣回答。關於這點，我所說是只是一小部分，而且並不充分。我們必須公開承認我們遠遠超越

自己，但這正是重點：假如我們希望抓住聖經的內容，就必須敢於遠遠超越自己。這部書容許這一點。（Barth 1957, 33）

巴特以其特有的高尚神學宣稱，在總結文章時沒有對歷史、道德或宗教的議程作出任何妥協；相反，他為聖經設下神學基礎，因而提出上帝的靈是聖經的力量與驗證者：

但上帝也是那靈（也是說，愛和善意），祂將會和必須從安靜的心靈裏迸發出來，走進外面的世界，以致成為顯明的、可見的、可理解的：看哪！上帝的會幕在人間！聖靈創造一個新天新地，因此也有新人類、新家庭、新關係、新政治。祂不會因著舊傳統是傳統而重視它們，不會因著莊嚴儀式的莊嚴而重視它們，不會因著舊力量強大而重視它們。聖靈只重視真理本身。聖靈建立地上的公義，並不會停止，也不會延緩，直至所有死人甦醒和新世界形成。

這是在聖經裏，是為我們而出現在聖經裏。我們為此而受洗。啊，我們敢於憑信接受恩典賜給我們的東西！（Barth 1957, 49-50）

布伯（Martin Buber）以平行的、非常當代的陳述，對聖經作出

同樣的回答，雖然他是從猶太人的觀點出發。他注意到聖經的「陌生性」，並斷定「現代人」必須向「陌生性」屈服：

他閱讀猶太聖經時，必須好像完全陌生的，好像聖經不曾現成放在他面前的，好像他不曾面對引用聖經作為他們的權威、以虛假觀念和虛假陳述挑戰其一生。他必須以對待新事物般的新態度來面對聖經。他必須向聖經屈服，毫不保留自己，並讓任何可能在他與聖經之間出現的事發生。他不知道聖經哪句話或圖像將會制服他和塑造他，聖靈在何處激動並進入他，在他體內重新合而為一。但他保持開放。他不相信任何先驗的事；也不懷疑任何先驗的事。他朗讀面前書卷裏的話語；他聆聽他所說的字，而話語對他有影響。沒有事情是預先判斷的。時代潮流川流不息，而這個人的當代性質變成了一個接收的器皿。

為了充分明白這個情形，我們必須想像聖經與現今人類之間有一道極大的裂縫。（Buber 1968, 5）

布伯接受聖經如同啟示，這一點肯定了來自我們以外的聖經話語，是來自上帝自己，為要向我們說話和轉化我們。對於巴特和布伯，聖經明顯地有別於我們的說話，有別於人類說話，而是以上帝的他性作為基礎的話語，這種他性走向我們

並衝擊我們，為要使萬事更新。

6. 承認聖經有，甚至充滿著意識形態，這一點與剛剛宣稱的上帝的默示製造出一個重大的張力。我們可以把「意識形態」理解為一個對真理的維護，這包含既得利益的隱藏層面，嘗試對整體現實的部分主張置之不理。當我們認識到，聖經是由很多身處在各個不同社會政治經濟處境下的人所製造出來的時候，我們就不會驚訝於發現，這些處境和處境裏所反映的幾個利益，無可避免地出現在以最嚴肅的方法表達上帝的自我揭示。因此當前的學術研究認識到，聖經本身充滿了黨派性強的提倡。首個黨派性層面的真理宣告包括傾向種族主義（Jobling 1998, 197-243）和不斷使女性處於從屬角式的父權主義（Schüssler Fiorenza 1984; 2001）。在某程度上隱藏的民族中心主義和父權主義則走向種種形式的暴力（Schwartz 1997; Dempsey 2000; Weems 1995）。除此以外，我們無疑看到例如對耶路撒冷的建制及其王朝和聖殿的意識形態委身遍及經文。另外，當然，無疑開始時的土地應許成為了一個龐大的意識形態宣稱，繼續在當代世界裏起作用（Prior 1999）。

此外，意識形態顯然並不只是遍及經文，以致在我們面前的舊約經文不是中立的經文；同樣清楚的是，意識形態遍及經文的解釋，因此沒有中立的解經和沒有中立的解經者。目前學者正注意長期存在的霸權解經，這種解經維持以白種人、男性、西方、殖民的觀點表達經文，清楚地

與主流社會利益聯合起來，並利用歷史鑑別學去達到那些目的（Sugirtharajah 2002）。當然情況是，經文作者或隨後的經文解釋都不能完全離開那些從事這項工作的利益和熱情。然而，在解釋裏識別到意識形態引發（a）以自我批判的方式注意到有多少利益塑造理解和（b）意識到我們最熱情的理解是有黨派性的，並不能聲稱絕對（Dube Shomanah 2000）。

最後，讀者會思考一個奇特的事實，就是經文是由上帝所默示和滲透了意識形態，這兩項宣稱有重大和不可避免的張力。我們可能以前鑑別時期的單純來閱讀經文，並完全視經文為上帝默示的話語。相反，我們也可能以懷疑對待經文，視之為意識形態的陳述，因而不能相信。當然，某些解經者不是採取單純的方式就是採取懷疑論的方式解經。反映了改革宗神學傳統的這部書，則採取較嚴格的進路，同時承認上帝的默示與人的意識形態這兩個事實。這種解經傳統明白到具想像力的解釋是一個無止境的鑑別過程，這個過程嘗試在充滿人類利益的說話裏、與充滿人類利益的說話一起及在充滿人類利益的說話的影響下，忠實地聆聽上帝向我們說的話語。

我們可以注意到耶利米書一章1至2節清楚地承認聖經充滿了這樣的難題：

便雅憫地亞拿突城的一位祭司，希勒家的兒子耶

利米的話記在下面。猶大王亞們的兒子約西亞作王第十三年，耶和華的話臨到耶利米。

耶利米書首先說以下是「耶利米的話」，也就是，從先知而出的人類的話。但先知是那位「耶和華的話臨到」的對象。這個雙重公式似乎已說明，耶利米書在標題之後的並不是「耶和華的話」，而是從一個有神聖的話臨到的人類說話。我們可以想像耶利米被耶和華不可思議的話所稱呼、召喚和派遣（見一4~10）；但耶利米基於上帝向他說話而說的話，是經過人類現實所過濾和塑造的人類說話，在這個情況下，這位先知是在「亞拿突城的祭司中」（R. Wilson 1980, 231-51）。耶利米書的情況就如聖經的任何其他地方，這是經文給我們的東西。人類講話與神聖說話之間的相互影響，需要忠實的專注與人類嚴謹的意識，兩者對於接收經文裏的新真理，都是不可或缺的。

顯然這四個層面——解釋、想像、默示和意識形態——適合於使正典完成的經文形成和在信仰群體裏發展的經文解釋。

經文的設計者不斷解經與再解經，為的是創造新經文；此外，隨後教會的宣講與教導也是不斷地解經。經文的設計者行使了巨大的想像力，為已有的組成部分創造新關連；而教會的宣講與教導

也是不斷地想像，甚至包括那些認為自己不是在解釋或想像，而只是「講出經文顯而易見的意思」的人。

我們承認，上帝的靈帶領經文的設計者超越自我而進到上帝的真理裏；我們也承認，同一位真理的靈帶領著忠心、富想像力的解經。

經文的設計者是充滿了處境、觀點、利益和熱情的人類，神聖默示透過他們而得到具體的表達；正如隨後的解經充滿了意識形態一樣。因此經文構成過程的複雜性與解釋過程的複雜性相對應，兩者的複雜性都是不可避免的，因為聖經是聖潔的上帝——超越我們所有解釋的可能性的那位——所賜的禮物。

7. 正典是耶和華過去和現在在我們中間自我揭示真理的共識陳述。正典原則上預示教會的解經標準，但我們必須承認，標準正典非常開放，並在教會的解經和實踐上容許極大的寬度和多樣性，這一點在教會的生命裏得到有力的證明（Albertz 1994; Gerstenberger 2002）。正典固然有標準化的性質，但這個性質卻頗為開放。我們希望正典可以更有規律和不含糊，但事實並不是這樣。而事實並不是這樣的原因是，經文裏莫測高深的上帝，並不完全順從我們任何的確信，即使是最堅固的正統確信。

正典是從上帝而來的禮物，作為上帝向我們自我揭示的媒介。雖然正典是一部我們掌握的書，但上帝的自我揭示並不完全受我們的掌握和控制，因為那種自我揭示是個人的、人與人之間的事情，並不能完全簡化為任何嚴格的公式。因此假如我們認真地根據聖經本身來看待聖經，我們必須把反映耶和華某種心意的清楚教導考慮進去，但清楚的教導總是難以捉摸的，因為我們所信靠的上帝，即使是自我揭示，仍然是隱藏的。

因而最後，聖經並沒有降服於可以在現代科技的社會中找到的扁平確信。聖經降服於耶和華的信實，是一種有堅持、要求和轉化的信實，因此聖經研究是一項生命改變、冒生命危險的行動。我們感到陌生的上帝的信實不是以扁平的方式出現，而是出現在我們與經文要見證的那一位同住的時候和我們專注於祂的時候。聖經不是「順便走訪」的活動；相反，聖經要求我們仔細研究和長時間專注，是以信任的單純所作的仔細研究，是以嚴謹的意識所作的專注。R·布朗巧妙地描述與聖經作嚴肅的、預備好的接觸：

畢竟在聖經裏，我們就像小孩子般自由地在天父的家中玩耍一樣。（R. Brown 1955, 28）

神學解釋裏的改革宗傳統明白，教會永遠在重新形成。這項大膽活動的一個方面是重新閱讀聖經，因為重新形成和重

新閱讀不可避免地同行。為了教會及其使命，這個傳統的讀者仔細研究和專注於聖經……是帶著單純、嚴謹、順服和盼望去作。

參考書目

- Albertz, Rainer. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*. The Old Testament Library. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1994.
- Alter, Robert. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 1981.
- . *The Art of Biblical Poetry*. New York: Basic Books, 1985.
- Anderson, Bernhard W. "Exodus Typology in Second Isaiah." In *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg*, edited by Bernhard W. Anderson and Walter J. Harrelson, 177-95. New York: Harper, 1962.
- . "Exodus and Covenant in Second Isaiah and Prophetic Tradition." In *Magnalia Dei, the Mighty Acts of God: Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. Ernest Wright*, edited by Frank Moore Cross, Werner E. Lemke, and Patrick D. Miller, 339-60. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1976.
- . *The Living Word of the Bible*. Philadelphia: Westminster Press, 1979.
- . *Out of the Depths: The Psalms Speak for Us Today*. 2d ed. Philadelphia: Westminster Press, 1983.
- . *From Creation to New Creation: Old Testament Perspectives*. Overtures to Biblical Theology. Vols. 1-2. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- Apple, Max. "Joshua." In *Congregation: Contemporary Writers Read the Jewish Bible*, edited by David Rosenberg, 61-69. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1987.
- Bailey, Lloyd R. *Noah: The Person and the Story in History and Tradition*.

- Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1989.
- Balentine, Samuel E. *The Hidden God: The Hiding of the Face of God in the Old Testament*. Oxford Theological Monographs. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- . *Prayer in the Hebrew Bible: The Drama of Divine-Human Dialogue*. Overtures to Biblical Theology. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- . *The Torah's Vision of Worship*. Overtures to Biblical Theology. Minneapolis: Fortress Press, 1999.
- Barr, James. "The Image of God in the Book of Genesis: A Study of Terminology." *Bulletin of the John Rylands Library* 51 (1968-1969): 11-26.
- . *History and Ideology in the Old Testament: Biblical Studies at the End of a Millennium*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Barth, Karl. *The Word of God and the Word of Man*. New York: Harper, 1957.
- Barton, John. "Natural Law and Poetic Justice in the Old Testament." *Journal of Theological Studies* 30 (1979): 1-14.
- . *Amos's Oracles against the Nations: A Study of Amos 1.3-2.5*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1980.
- . *Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*. New York: Oxford University Press, 1988.
- Bauckham, Richard. *God and the Crisis of Freedom: Biblical and Contemporary Perspectives*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2002.
- Beal, Timothy K. *The Book of Hiding: Gender, Ethnicity, Annihilation, and Esther: Biblical Limits*. New York: Routledge, 1997.
- Beal, Timothy K., and Tod Linafelt. *Ruth, Esther*. Berit Olam. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1999.
- Bellis, Alice Ogden. *The Structure and Composition of Jeremiah 50:2-51:58*. Lewiston, N.Y.: Mellen Biblical Press, 1995.
- Belo, Fernando. *A Materialist Reading of the Gospel of Mark*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1981.
- Berger, Peter L. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1966.
- Berlin, Adele. "Numinous *Nomos*: On the Relationship between Narrative and

- Law.” In “*A Wise and Discerning Mind*”: *Essays in Honor of Burke O. Long*, edited by Saul M. Olyan and Robert C. Culley, 25-32. Providence: Brown Judaic Studies, 2000.
- Berquist, Jon L. *Judaism in Persia's Shadow: A Social and Historical Approach*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Bird, Phyllis A. “Male and Female He Created Them: Genesis 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation.” *Harvard Theological Review* 74 (1981): 129-59.
- . *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel*. Overtures to Biblical Theology. Minneapolis: Fortress Press, 1997.
- Blenkinsopp, Joseph. *Prophecy and Canon: A Contribution to the Study of Jewish Origins*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1977.
- . *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible*. The Anchor Bible Reference Library 5. New York: Doubleday, 1992.
- Block, Daniel Isaac. *The Book of Ezekiel 1-24*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1997.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Psalms: The Prayer Book of the Bible*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1970.
- Børresen, Kari Elisabeth. *The Image of God: Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Boström, Lennart. *The God of the Sages: The Portrayal of God in the Book of Proverbs*. Coniectanea Biblica Old Testament Series 29. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1990.
- Boyce, Richard Nelson. *The Cry to God in the Old Testament*. Atlanta: Scholars Press, 1988.
- Bright, John. *A History of Israel*. 4th ed. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2000.
- Brooks, Roger, and John Joseph Collins. *Hebrew Bible or Old Testament? Studying the Bible in Judaism and Christianity*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1990.
- Brown, David. *Tradition and Imagination: Revelation and Change*. New

- York: Oxford University Press, 1999.
- . *Discipleship and Imagination: Christian Tradition and Truth*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Brown, Raymond Edward. *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*. Baltimore: St. Mary's Universtiy Press, 1955.
- . *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1977.
- Brueggemann, Walter. "Social Criticism and Social Vision in the Deuteronomic Formula of the Judges." In *Die Botschaft Und Die Boten: Festschrift Für Hans Walter Wolff Zum 70. Geburtstag*, edited by Jörg Jeremias and Lothar Perlt, 101-14. Neukirchen-Vluyn, Germany: Neukirchener Verlag, 1981.
- . *The Message of the Psalms: A Theological Commentary*. Augsburg Old Testament Studies. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984.
- . "The Book of Jeremiah: Portrait of a Prophet." In *Interpreting the Prophets*, edited by James Luther Mays and Paul J. Achtemeier, 113-29. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- . *Israel's Praise: Doxology against Idolatry and Ideology*. Philadelphia: Fortress Press, 1988.
- . *First and Second Samuel*. Interpretation. Atlanta: John Knox Press, 1990a.
- . *Power, Providence, and Personality: Biblical Insight into Life and Ministry*. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1990b.
- . "The Social Significance of Solomon as a Patron of Wisdom." In *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, edited by John G. Gammie and Leo G. Perdue, 117-32. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990c.
- . *Abiding Astonishment: Psalms, Modernity, and the Making of History*. Literary Currents in Biblical Interpretation. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox press, 1991.
- . *Old Testament Theology: Essays on Structure, Theme, and Text*. Edited by Patrick Miller. Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- . "Pharaoh as Vassal: A Study of a Political Metaphor." *Catholic Biblical Quarterly* 57 (1995a): 27-51.
- . *The Psalms and the Life of Faith*. Minneapolis: Fortress Press, 1995b.

- . *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Fortress Press, 1997.
- . “Exodus in the Plural.” In *Many Voices, One God: Being Faithful in a Pluralistic World: In Honor of Shirley Guthrie*, edited by Walter Brueggemann and George W. Stroup, 15-34. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1998.
- . *Deuteronomy*. Abingdon Old Testament Commentaries 1. Nashville: Abingdon Press, 2001a.
- . “Introduction.” In *Old Testament Theology*, by Gerhard von Rad, ix-xxxi. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2001b.
- . *Ichabod toward Home: The Journey of God's Glory*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2002a.
- . “Meditation upon the Abyss: The Book of Jeremiah.” *Word and World* XXII (2002b): 340-50.
- . “Dialogue between Incommensurate Partners: Prospects for Common Testimony.” *Journal of Ecumenical Studies* (forthcoming).
- Brueggemann, Walter, Sharon Daloz Parks, and Thomas H. Groome. *To Act Justly, Love Tenderly, Walk Humbly: An Agenda for Ministers*. New York: Paulist Press, 1986.
- Brueggemann, Walter, William C. Placher, and Brian K. Blount. *Struggling with Scripture*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2002.
- Bryant, David J. *Faith and the Play of Imagination: On the Role of Imagination in Religion*. Studies in American Biblical Hermeneutics 5. Macon, Ga.; Mercer University Press, 1989.
- Buber, Martin. *On the Bible: Eighteen Studies*. New York: Schocken Books, 1968.
- Bultmann, Rudolf. “The Significance of the Old Testament for Christian Faith.” In *The Old Testament and Christian Faith: A Theological Discussion*, edited by Bernhard W. Anderson, 8-35. New York: Harper & Row, 1963.
- Callaway, Mary. Sing, *O Barren One: A Study in Comparative Midrash*. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1986.
- Calvin, John. “I Greet Thee Who My Sure Redeemer Art.” In *Presbyterian Hymnal: Hymns, Psalms, and Spiritual Songs*, 457. Louisville, Ky.:

- Westminster/John Knox Press, 1990.
- . *Institutes of the Christian Religion*. Library of Christian Classics. Philadelphia: Westminster Press, 1994.
- Camp, Claudia V. *Wise, Strange, and Holy: The Strange Woman and the Making of the Bible*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 320. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- Campbell, Anthony F., and Mark A. O'Brien. *Unfolding the Deuteronomistic History: Origins, Upgrades, Present Text*. Minneapolis: Fortress Press, 2000.
- Carlson, Rolf August. *David, the Chosen King: A Traditio-Historical Approach to the Second Book of Samuel*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1964.
- Carroll, Robert P. *Jeremiah: A Commentary*. The Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1986.
- . *Wolf in the Sheepfold: The Bible as a Problem for Christianity*. London: SPCK, 1991.
- Cheney, Marvin. "Joshua." In *The Books of the Bible*, edited by Bernard W. Anderson, 103-12. New York: Scribner's, 1989.
- Childs, Brevard S. "Psalm Titles and Midrashic Exegesis." *Journal of Semitic Studies* 16 (1971): 137-50.
- . *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress Press, 1979.
- . *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- . *Isaiah*. The Old Testament Library. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2001.
- Clements, Ronald E. "Patterns in the Prophetic Canon." In *Canon and Authority: Essays in Old Testament Religion and Theology*, edited by George W. Coats and Burke O. Long, 42-55. Philadelphia: Fortress Press, 1977.
- . "The Unity of the Book of Isaiah." *Interpretation* 36 (1982): 117-29.
- . "Beyond Tradition-History." *JSOT* 31 (1985): 95-113.
- Clines, David J. A. *The Esther Scroll: The Story of the Story*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 30. Sheffield: JSOT,

- 1984.
- . “Why Is There a Song of Songs and What Does It Do to You If You Read It?” *Jian Dao* 1 (1994): 3-27.
- . “Hosea 2: Structure and Interpretation.” In *On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays 1967-1998*, 293-313. Sheffield Academic Press, 1998.
- Coats, George W., and Burke O. Long. *Canon and Authority: Essays in Old Testament Religion and Theology*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.
- Cochrane, Charles Norris. *Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*. New York: Oxford University Press, 1957.
- Collins, John Joseph. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*. New York: Crossroad, 1987.
- Crenshaw, James L. “Wisdom.” In *Old Testament Form Criticism*, edited by John Haralson Hayes, 225-64. San Antonio: Trinity University Press, 1974.
- . *Old Testament Wisdom: An Introduction*. Atlanta: John Knox Press, 1981.
- . “Proverbs.” In *The Books of the Bible*, edited by Bernhard W. Anderson, 223-30. New York: Scribner's, 1989.
- . *Urgent Advice and Probing Questions: Collected Writing on Old Testament Wisdom*. Atlanta, Ga: Mercer University Press, 1995.
- Croly, George. “Spirit of God Descend Upon My Heart.” In *Lutheran Book of Worship*, 486. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1982.
- Cross, Frank Moore. “The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History.” In *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, 274-89. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973.
- . “The Priestly Houses of Early Israel.” In *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, 195-215. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973.
- Crüsemann, Frank. “The Unchangeable World: The ‘Crisis of Wisdom’ in Koheleth.” In *God of the Lowly: Socio-Historical Interpretation of the Bible*, edited by Willy Schottroff and Wolfgang Stegemann, 57-77.

- Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1984.
- . *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- Davies, G. “Were There Schools in Ancient Israel?” In *Wisdom in Ancient Israel: Essays in Honour of J. A. Emerton*, edited by John Day, R.P. Gordon, and H.G.M. Williamson, 199-211. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Davies, Philip R. *Daniel*. Old Testament Guides. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Davies, Philip R., and David J.A. Clines. *Among the Prophets: Language, Image, and Structure in the Prophetic Writings*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 144. Sheffield: JSOT Press, 1993.
- Day, John, R.P. Gordon, and H.G.M. Williamson, eds. *Wisdom in Ancient Israel: Essays in Honour of J.A. Emerton*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- de Moor, Johannes Cornelis, and H. F. Van Rooy. *Past, Present, Future: The Deuteronomistic History and the Prophets*. Oudtestamentische Studien D. 44. Leiden and Boston: Brill, 2000.
- Dempsey, Carol J. *The Prophets: A Liberation-Critical Reading. A Liberation-Critical Reading of the Old Testament*. Minneapolis: Fortress Press, 2000.
- Dever, William G. *What Did the Biblical Writers Know, and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2001.
- Diamond, A.R. *The Confessions of Jeremiah in Context: Scenes of Prophetic Drama*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 45. Sheffield: JSOT Press, 1987.
- Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge, 1996.
- . “Justice as the Cornerstone: An Interpretation of Leviticus 18-20.” *Interpretation* 53 (1999): 341-50.
- Dresner, Samuel H. *Rachel*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- Dube Shomanah, Musa W. *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*. St. Louis: Chalice Press, 2000.

- Eskenazi, Tamara Cohn. *In an Age of Prose: A Literary Approach to Ezra-Nehemiah*. Atlanta: Scholars Press, 1988.
- Fackenheim, Emil. "New Hearts and the Old Covenant: On Some Possibilities of a Fraternal Jewish-Christian Reading of the Jewish Bible Today." In *The Divine Helmsman: Studies on God's Control of Human Events*, edited by Lou H. Silberman, James L. Crenshaw, and Samuel Sandmel, 191-205. New York: KTAV Publishing House, 1980.
- Finkelstein, Israel, and Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*. New York: Free Press, 2001.
- Fisch, Harold. *Poetry with a Purpose: Biblical Poetics and Interpretation*. Indiana Studies in Biblical Literature. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1988.
- Fishbane, Michael. "Treaty Background of Amos 1:11 and Related Matters." *Journal of Biblical Literature* 89 (1970): 313-18.
- . *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts*. New York: Schocken Books, 1979.
- Flanagan, James. "Social Transformation and Ritual in 2 Samuel 6." In *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*, edited by Carol L. Meyers and Michael Patrick O'Connor, 361-72. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1983.
- Fohrer, Georg. "The Righteous Man in Job 31." In *Essays in Old Testament Ethics*, edited by James L. Crenshaw, 3-22. New York: KTAV Publishing House, 1974.
- Freedman, David N. "Son of Man, Can These Bones Live?" *Interpretation* 29 (1975): 171-86.
- . *The Unity of the Hebrew Bible*. Distinguished Senior Faculty Lectures Series. Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press, 1991.
- Fretheim, Terence E. "Divine Foreknowledge, Divine Constancy, and the Rejection of Saul's Kingship." *Catholic Biblical Quarterly* 47 (1985): 595-602.
- . "The Plagues as Ecological Signs of Historical Disaster." *JBL* 110 (1991): 385-96.

- Friedman, Richard Elliott. *Who Wrote the Bible?* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1987.
- . *The Disappearance of God: A Divine Mystery*. Boston: Little, Brown & Co., 1995.
- Frye, Northrop. *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2000.
- Frymer-Kensky, Tikva Simone. *Reading the Women of the Bible*. New York: Schocken Books, 2002.
- Gammie, John G. *Holiness in Israel*. Overtures to Biblical Theology. Minneapolis: Fortress Press, 1989.
- Gammie, John G., and Leo G. Perdue. *The Sage in Israel and the Ancient Near East*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990.
- Gerstenberger, Erhard. "Psalms." In *Old Testament Form Criticism*, edited by John Haralson Hayes, 179-223. San Antonio: Trinity University Press, 1974.
- . *Theologies in the Old Testament*. Minneapolis: Fortress Press, 2002.
- Gordis, Robert. *The Song of Songs and Lamentations: A Study, Modern Translation, and Commentary*. New York: KTAV Publishing House, 1974.
- Gordon, R.P. *1 and 2 Samuel*. Old Testament Guides. Sheffield: JSOT, 1984.
- Gottwald, Norman K. *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.* Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1979.
- Goulder, M.D. *The Psalms of the Sons of Korah*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 20. Sheffield: JSOT Press 1982.
- Green, Garrett. *Imagining God: Theology and the Religious Imagination*. San Francisco: Harper & Row, 1989.
- Greenberg, Moshe. *Biblical Prose Prayer: As a Window to the Popular Religion of Ancient Israel*. The Taubman Lectures in Jewish Studies, Sixth Series. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1983.
- . *Ezekiel 21-37: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1997.
- Gunkel, Hermann. *Genesis*. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1997.
- Gunkel, Hermann, and Joachim Begrich. *Introduction to Psalms: The Genres of the Religious Lyric of Israel*. Mercer Library of Biblical Studies.

- Macon, Ga.: Mercer University Press, 1998.
- Gunn, David. *The Fate of King Saul: An Interpretation of a Biblical Story*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 14. Sheffield: JSOT, 1980.
- . “Colonialism and the Vagaries of Scripture: Te Kooti in Canaan (a Story of Bible and Dispossession in Aotearoa/New Zealand).” In *God in the Fray: A Tribute to Walter Brueggemann*, edited by Tod Linafelt and Timothy K. Beal, 127-42. Minneapolis: Fortress Press, 1998.
- , ed. *Narrative and Novella in Samuel: Studies by Hugo Gressmann and Other Scholars 1906-1923*, translated by David Orton. Sheffield: Sheffield Press, 1991.
- Gutiérrez, Gustavo. *On Job: God-Talk and the Suffering of the Innocent*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1987.
- Hall, Douglas John. “Despair as Pervasive Ailment.” In *Hope for the World: Mission in a Global Context: Papers from the Campbell Seminar*, edited by Walter Brueggemann, 83-93. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2001.
- Halpern, Baruch. *David's Secret Demons: Messiah, Murderer, Traitor, King*. The Bible in Its World. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2001.
- Hamilton, Jeffries M. *Social Justice and Deuteronomy: The Case of Deuteronomy 15*. Atlanta: Scholars Press, 1992.
- Hanson, Paul D. *The Dawn of Apocalyptic*. Philadelphia: Fortress Press, 1975.
- . “The Theological Significance of Contradiction Within the Book of the Covenant.” In *Canon and Authority: Essays in Old Testament Religion and Theology*, edited by George W. Coats and Burke O. Long, 110-31. Philadelphia: Fortress Press, 1977.
- Harrelson, Walter J. *From Fertility Cult to Worship*. Garden City, N.Y.: Anchor Books/Doubleday, 1969.
- Hayes, John Haralson, and James Maxwell Miller. *Israelite and Judaeon History*. The Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1977.
- . *A History of Ancient Israel and Judah*. Philadelphia: Westminster Press, 1986.
- Haynes, Stephen R. *Noah's Curse: The Biblical Justification of American*

- Slavery*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Heschel, Abraham Joshua. *The Prophets*. New York: Harper & Row, 1962.
- Hill, John. *Friend or Foe? The Figure of Babylon in the Book of Jeremiah*. Leiden and Boston: Brill, 1999.
- Hillers, Delberet R. *Lamentations: A New Translation with Introduction and Commentary*. 2d rev. ed. Anchor Bible. Vol. 7A. New York: Doubleday, 1992.
- Holladay, William. *Jeremiah: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah*. Hermeneia—A Critical and Historical Commentary on the Bible. Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- . *The Psalms through Three Thousand Years: Prayerbook of a Cloud of Witnesses*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- House, Paul R. *The Unity of the Twelve*. Bible and Literature Series 27. Sheffield: Almond Press, 1990.
- Howard, Richard. "Esther." In *Congregation: Contemporary Writers Read the Jewish Bible*, edited by David Rosenberg, 406-17. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1989.
- Humphreys, W. Lee. "Life-Style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel." *Journal of Biblical Literature* 92, no.2 (1973): 211-23.
- Japhet, Sara. *1 and 2 Chronicles: A Commentary*. The Old Testament Library. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1993.
- Jobling, David. *1 Samuel*. Berit Olam. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1998.
- Johnson, Marshall D. *The Purpose of the Biblical Genealogies*, 2d ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Joyce, Paul. *Divine Initiative and Human Response in Ezekiel*. Sheffield: JSOT Press, 1989.
- Kaufman, Stephen A. "The Structure of the Deuteronomic Law." *Maarav* 1/2 (1978-1979): 105-58.
- Kearney, P.J. "The P Redaction of Exodus 25-40." *ZAW* 89 (1977): 375-86.
- Kearney, Richard. *The Wake of Imagination: Toward a Postmodern Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
- Knohl, Israel. *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*. Minneapolis: Fortress, 1995.

- Knoppers, Gary N., and J.G. McConville. *Reconsidering Israel and Judah: Recent Studies on the Deuteronomistic History*. Sources for Biblical and Theological Study 8. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2000.
- Koch, Klaus. "Is There a Doctrine of Retribution in the Old Testament?" In *Theodicy in the Old Testament*, edited by James L. Crenshaw, 57-87. Philadelphia: Fortress Press, 1983a.
- . *The Prophets I: The Assyrian Period*. Philadelphia: Fortress Press, 1983b.
- Kraus, Hans-Joachim. *Theology of the Psalms*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986.
- Lacocque, André, and Paul Ricoeur. *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Landes, George M. "Kerygma of the Book of Jonah: The Contextual Interpretation of the Jonah Psalm." *Interpretation* 21 (1967): 3-31.
- . "Creation Tradition in Proverbs 8:22-31 and Genesis 1." In *A Light unto My Path: Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers*, edited by Howard N. Bream, Ralph Daniel Heim, and Carey A. Moore, 279-93. Philadelphia: Temple University Press, 1974.
- Lapsley, Jacqueline E. *Can These Bones Live? The Problem of the Moral Self in the Book of Ezekiel*. Berlin and New York: W. de Gruyter, 2000.
- Levenson, Jon D. "Is There a Counterpart in the Hebrew Bible to New Testament Antisemitism?" *Journal of Ecumenical Studies* 22 no. 2 (1985): 242-60.
- . *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*. San Francisco: Harper & Row, 1987.
- . *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*. San Francisco: Harper & Row, 1988.
- . *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism: Jews and Christians in Biblical Studies*. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1993.
- . "The Universal Horizon of Biblical Particularism." In *Ethnicity and the Bible*, edited by Mark G. Brett, 143-69. Leiden and New York: Brill, 1996.
- Linafelt, Tod. *Surviving Lamentations; Catastrophe, Lament, and Protest in*

- the Afterlife of a Biblical Book*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Lindström, Fredrik. *Suffering and Sin: Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms*. Coniectanea Biblica Old Testament Series 37. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1994.
- Little, Sara. *To Set One's Heart: Belief and Teaching in the Church*. Atlanta: John Knox Press, 1983.
- Lohfink, Norbert. "Distribution of the Functions of Power." In *Great Themes from the Old Testament*, 55-75. Edinburgh: T. & T. Clark, 1982.
- . *The Covenant Never Revoked: Biblical Reflections on Christian-Jewish Dialogue*. New York: Paulist Press, 1991.
- Longman, Tremper. *Song of Songs*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2001.
- Marks, Herbert. "The Twelve Prophets." In *The Literary Guide to the Bible*, edited by Robert Alter and Frank Kermode, 207-33. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1987.
- Mays, James Luther. "The Place of the Torah-Psalms in the Psalter." *Journal of Biblical Literature* 106 no. 1 (1987): 3-12.
- . *The Lord Reigns: A Theological Handbook to the Psalms*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1994.
- McBride, S. Dean. "Polity of the Covenant People: The Book of Deuteronomy." *Interpretation* 41 (1987): 229-44.
- McCann, J. Clinton. *The Shape and Shaping of the Psalter*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 159. Sheffield: JSOT Press, 1993.
- McCarthy, Dennis J. "Inauguration of Monarchy in Israel: A Form-Critical Study of I Samuel 8-12." *Interpretation* 27 (1973): 401-12.
- McKane, William. *Proverbs: A New Approach*. The Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1970.
- . *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1986.
- McKeating, Henry. *Ezekiel*. Old Testament Guides. Sheffield: JSOT Press, 1993.
- McKenzie, Steven L. *King David: A Biography*. New York: Oxford University

- Press, 2000.
- McKim, Donald K. *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1998.
- Mendenhall, George E. *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1974.
- Merkin, Daphne. "Ecclesiastes." In *Congregation: Contemporary Writers Read the Jewish Bible*, edited by David Rosenberg, 393-405. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1989.
- Mettinger, Tryggve N. D. *A Farewell to the Servant Songs: A Critical Examination of an Exegetical Axiom*. Scripta Minora 3. Lund, Sweden: C.W.K. Gleerup, 1983.
- Miles, Jack. *God: A Biography*. London and New York: Simon & Schuster, 1995.
- Milgrom, Jacob. "Leviticus." In *The Books of the Bible*, edited by Bernhard W. Anderson, 63-70. New York: Scribner's, 1989.
- Miller, Patrick D. *The Divine Warrior in Early Israel*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973.
- . *Genesis 1-11: Studies in Structure and Theme*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 8. Sheffield: JSOT Press, 1978.
- . *Sin and Judgment in the Prophets: A Stylistic and Theological Analysis*. Society of Biblical Literature Monograph Series 27. Chico, Calif.: Scholars Press, 1982.
- . "The Beginning of the Psalter." In *The Shape and Shaping of the Psalter*, edited by J. Clinton McCann, 83-92. Sheffield: JSOT Press, 1993.
- . *They Cried to the Lord: The Form and Theology of Biblical Prayer*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- . "Creation and Covenant." In *Biblical Theology: Problems and Perspectives: In Honor of J. Christiaan Beker*, edited by Steven John Kraftchick, Charles Davison Myers, and Ben C. Ollenburger, 155-68. Nashville: Abingdon Press, 1995.
- . *Israelite Religion and Biblical Theology: Collected Essays*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 267. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

- Miller, Patrick D., and J. J. M. Roberts. *The Hand of the Lord: A Reassessment of the "Ark Narrative" of 1 Samuel*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1977.
- Mirsky, Mark. "Daniel." In *Congregation: Contemporary Writers Read the Jewish Bible*, edited by David Rosenberg, 435-55. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1989.
- Mitchell, Stephen. "Lamentations." In *Congregation: Contemporary Writers Read the Jewish Bible*, edited by David Rosenberg, 383-92. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1989.
- Moberly, R. W. L. *The Old Testament of the Old Testament: Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism*. Overtures to Biblical Theology. Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Morgan, Donn F. *Between Text and Community: The "Writings" in Canonical Interpretation*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Mowinkel, Sigmund. *Psalmstudien: Das Thronbesteigungsfest Jahwas und der Ursprung der Eschatologie*. Vol. 2. 1924. Reprinted Amsterdam, Netherlands: Verlag P. Schippers, 1961.
- Murphy, Roland Edmund. "Qohelet's 'Quarrel' with the Fathers." In *From Faith to Faith: Essays in Honor of Donald G. Miller on His Seventieth Birthday*, edited by Dikran Y. Hadidian, 235-45. Pittsburgh: Pickwick Press, 1979.
- . *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*. The Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday, 1990.
- Nelson, Richard D. *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 18. Sheffield: JSOT Press, 1981.
- . *First and Second Kings*. Interpretation. Atlanta: John Knox Press, 1987.
- Neugeboren, Jay. "Ezra." In *Congregation: Contemporary Writers Read the Jewish Bible*, edited by David Rosenberg, 456-72. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1989.
- Neusner, Jacob. *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1973.
- . *The Enchantments of Judaism: Rites of Transformation from Birth through Death*. New York: Basic Books, 1987.

- . *Jews and Christians: The Myth of a Common Tradition*. Philadelphia: Trinity Press International, 1991.
- . *What, Exactly, Did the Rabbinic Sages Mean by "the Oral Torah"? An Inductive Answer to the Question of Rabbinic Judaism*. Atlanta: Scholars Press, 1998.
- Newman, Judith H. *Praying by the Book: The Scripturalization of Prayer in Second Temple Judaism*. Early Judaism and Its Literature 14. Atlanta: Scholars Press, 1999.
- Nickelsburg, George. "Son of Man." *Anchor Bible Dictionary*. Vol. 4., edited by David N. Freedman and Astrid Beck (New York: Doubleday, 1992): 142-50.
- Nogalski, James. *Redactional Processes in the Book of the Twelve*. Berlin and New York: W. de Gruyter, 1993.
- Nogalski, James, and Marvin A. Sweeney, eds. *Reading and Hearing the Book of the Twelve*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000.
- North, Christopher R. *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah: An Historical and Critical Study*. 2d ed. London and New York: Oxford University Press, 1956.
- Noth, Martin. *The Laws in the Pentateuch, and Other Studies*. Philadelphia: Fortress Press, 1967.
- . *A History of Pentateuchal Traditions*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1972.
- . *The Deuteronomistic History*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 15. Sheffield: JSOT Press, 1981.
- Nygren, Anders. *Agape and Eros*. New York: Harper & Row, 1969.
- O'Connor, Kathleen M. *The Confessions of Jeremiah: Their Interpretation and Role in Chapters 1-25*. Atlanta: Scholars Press, 1988.
- . *Lamentations and the Tears of the World*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2002.
- O'Day, Gail R. "The Gospel of John: Introduction, Commentary, and Reflections." *The New Interpreter's Bible*. Vol. 9., edited by Leander Keck, David L. Peterson, and Thomas G. Long (Nashville: Abingdon Press, 1995): 491-865.
- Ollenburger, Ben C. *Zion, the City of the Great King: A Theological Symbol*

- of the Jerusalem Cult*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 41. Sheffield: JSOT Press, 1987.
- . “Haggai, Zechariah, Malachi.” In *The Books of the Bible*, edited by Bernhard W. Anderson. 405-14. New York: Scribner’s, 1989.
- Olson, Dennis T. *The Death of the Old and the Birth of the New: The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch*. Brown Judaic Studies 71. Chico, Calif.: Scholars Press, 1985.
- . “Biblical Theology as Provisional Monologization: A Dialogue with Childs, Brueggemann, and Bakhtin.” *Biblical Interpretation* 6 (1998): 162-80.
- Parker, Simon B. “Amos.” In *The Books of the Bible*, edited by Bernhard W. Anderson, 367-74. New York: Scribner’s, 1989.
- Penchansky, David. *The Betrayal of God: Ideological Conflict in Job*. Literary Currents in Biblical Interpretation. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1990.
- Petersen, David I. *Zechariah 9-14 and Malachi: A Commentary*. Old Testament Library. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1995.
- . *The Prophetic Literature: An Introduction*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2002.
- Pixley Jorge V. *On Exodus: A Liberation Perspective*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1987.
- Plastaras, James. *The God of Exodus: The Theology of the Exodus Narratives*. Milwaukee: Bruce Publishing Co., 1966.
- Polzin, Robert. *Samuel and the Deuteronomist: 1 Samuel*. San Francisco: Harper & Row, 1989.
- . *David and the Deuteronomist: 2 Samuel*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1993.
- Prior, Michael. *The Bible and Colonialism: A Moral Critique*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- . “A Land Flowing with Milk, Honey, and People (the Lattery Lecture 1997).” *Scripture Britain* 28 (1998): 12-17.
- . *Zionism and the State of Israel: A Moral Inquiry*. London: Routledge, 1999.
- Pritchard, James Bennett. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old*

- Testament*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1955.
- Provan, Iain W. *Lamentations*. New Century Bible Commentary. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1991.
- Rendtorff, Rolf. *Canon and Theology: Overtures to an Old Testament Theology*. Overtures to Biblical Theology. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- . “How to Read the Book of the Twelve as a Theological Unity.” In *Reading and Hearing the Book of the Twelve*, edited by James Nogalski and Marvin A. Sweeney, 75-87. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000.
- Ricoeur, Paul. “Biblical Hermeneutics.” *Semeia* 4 (1975): 29-148.
- . *Essay on Biblical Interpretation*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- Roberts, J.J.M. “Habakkuk.” In *The Books of the Bible*, edited by Bernhard W. Anderson, 391-96. New York: Scribner’s, 1989.
- Robinson, James McConkey, and John B. Cobb. *The New Hermeneutic*. New York: Harper & Row, 1964.
- Rosenberg, David, ed. *Congregation: Contemporary Writers Read the Jewish Bible*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1987.
- Rost, Leonhard. *The Succession to the Throne of David*. Historic Texts and Interpreters in Biblical Scholarship 1. Sheffield: Almond Press, 1982.
- Sanders, E. P. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.
- Sanders, James A. *Torah and Canon*. Philadelphia: Fortress Press, 1972.
- . “Adaptable for Life: The Nature and Function of Canon.” In *Magnalia Dei, the Mighty Acts of God: Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. Ernest Wright*, edited by Frank Moore Cross, Werner E. Lemke, and Patrick D. Miller, 531-60. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1976.
- Sawyer, John F. A. *The Fifth Gospel: Isaiah in the History of Christianity*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- Scheering, Linda S., and Steven L. McKenzie. *Those Elusive Deuteronomists: The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 268. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

- Schleiermacher, Friedrich. *On Religion: Speeches to Its Cultural Despisers*. New York: Cambridge University Press, 1988.
- Schulman, Grace. "The Song of Songs." In *Congregation: Contemporary Writers Read the Jewish Bible*, edited by David Rosenberg, 346-60. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1989.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Bread Not Stone: the Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Boston: Beacon Press, 1984.
- . *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2001.
- Schwartz, Regina M. *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Scott, James C. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985.
- . *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1990.
- Scott, James M. *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*. New York: Brill, 1997.
- Seitz, Christopher R. *Theology in Conflict: Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah*. Berlin and New York: De Gruyter, 1989.
- . *Zion's Final Destiny: The Development of the Book of Isaiah: A Reassessment of Isaiah 36-39*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- Shapiro, David. "Proverbs." In *Congregation: Contemporary Writers Read the Jewish Bible*, edited by David Rosenberg, 313-30. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1989.
- Shapiro, Harvey. "Joel." In *Congregation: Contemporary Writers Read the Jewish Bible*, edited by David Rosenberg, xiv, 526. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1987.
- Sheppard, G. T. "The Epilogue to Qoheleth as Theological Commentary." *Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977): 182-89.
- Smend, Rudolf. "Das Gesetz und die Volker: Ein Beitrag zur Deuteronomistischen Redaktionsgeschichte." In *Probleme Biblischer Theologie; Gerhard von Rad Zum 70. Geburtstag*, edited by Hans Walter Wolff, 494-509. Munich: C. Kaiser, 1971.
- Smith, Daniel L. *The Religion of the Landless: The Social context of the Baby-*

- lonian Exile*. Bloomington, Ind.: Meyer-Stone Books, 1989.
- Smith, Morton. *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament*. 2d ed. London: SCM, 1987.
- Smith-Christopher, Daniel L. *A Biblical Theology of Exile*. Overtures to Biblical Theology. Minneapolis: Fortress Press, 2002.
- Soulen, R. Kendall. *The God of Israel and Christian Theology*. Mineapolis: Fortress Press, 1996.
- Stendahl, Krister. "Biblical Theology, Contemporary." *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Vol. 1, edited by George Buttrick and Keith Crim (Nashville: Abingdon Press): 418-32.
- Stern, Philip D. *The Biblical herem: A Window on Israel's Religious Experience*. Brown Judaic Studies 211. Atlanta: Scholars Press, 1991.
- Stevenson, Kalinda Rose. *Vision of Transformation: The Territorial Rhetoric of Ezekiel 40-48*. Atlanta: Scholars Press, 1996.
- Stone, Michael E. *Scriptures, Sects, and Visions: A Profile of Judaism from Ezra to the Jewish Revolts*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- Stulman, Louis. *Order Amid Chaos: Jeremiah as Symbolic Tapestry*. The Biblical Seminar 57. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Sugirtharajah, R. S. *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Tarr, Herbert. "Chronicles." In *Congregation: Contemporary Writers Read the Jewish Bible*, edited by David Rosenberg, 497-512. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1989.
- Theunissen, Michael. *The Order: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*. Studies in Contemporary German Social Thought. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984.
- Towner, W. Sibley. *Daniel*. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching. Atlanta: John Knox Press, 1984.
- Tracy, David. *The Analogical Imagination: Chritian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad, 1981.
- Trible, Phyllis. "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation." *Journal of the American Academy of Religion* 31 (1973); 30-48.
- . *God and the Rhetoric of Sexuality*. Overtures to Biblical Theology. Philadelphia: Fortress Press, 1978.

- . “Bringing Miriam out of the Shadows.” *Bible Review* 5 (1989a): 14-25.
- . “Subversive Justice: Tracing the Miriamic Traditions.” In *Justice and the Holy: Essays in Honor of Walter Harrelson*, edited by Douglas A. Knight and Peter J. Paris, 99-109. Atlanta: Scholars Press, 1989b.
- . *Rhetorical Criticism: Context, Method, and the Book of Jonah*. Guides to Biblical Scholarship Old Testament Series. Minneapolis: Fortress, 1994.
- Voegelin, Eric. *Israel and Revelation*. Baton Rouge, La.: Louisiana State University Press, 1956.
- von Rad, Gerhard. *Studies in Deuteronomy*. Chicago: H. Regnery, 1953.
- . *Old Testament Theology I: The Theology of Israel's Historical Tradition*. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1962.
- . *Old Testament Theology II: The Theology of Israel's Prophetic Traditions*. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1965.
- . *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*. New York: McGraw-Hill, 1966.
- . *Wisdom in Israel*. Nashville: Abingdon Press, 1972.
- Weems, Renita J. *Battered Love: Marriage, Sex, and Violence in the Hebrew Prophets*. Overtures to Biblical Theology. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Weinfeld, Moshe. “The Covenant of Grant in the Old Testament and the Ancient Near East.” *Journal of the American Oriental Society* 90 (1970): 184-203.
- . *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Wellhausen, Julius. *Prolegomena to the History of Israel*. Scholars Press Reprints and Translations Series. Atlanta: Scholars Press, 1994.
- Westermann, Claus. *The Praise of God in the Psalms*. Richmond: John Knox Press, 1965.
- . *Basic Forms of Prophetic Speech*. Philadelphia: Westminster Press, 1967.
- . “Role of the Lament in the Theology of the Old Testament.” *Interpretation* 28 (1974): 20-38.
- . *The Promise to the Fathers. Studies on the Patriarchal Narratives*.

- Philadelphia: Fortress Press, 1980a.
- . *The Psalms: Structure, Content, and Message*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1980b.
- . *The Structure of the Book of Job: A Form-Critical Analysis*. Philadelphia: Fortress Press, 1981.
- . “Lamentations.” In *The Books of the Bible*, edited by Bernhard W. Anderson, 303-18. New York: Scribner’s, 1989.
- . *Lamentations: Issues and Interpretation*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- White, Lynn. “The Historical Roots of Our Ecological Crisis.” *Science* 155 (1967): 1203-7.
- Whybray, R. N. *The Intellectual Tradition in the Old Testament*. New York: De Gruyter, 1974.
- Wiesel, Elie. “Ezekiel.” In *Congregation: Contemporary Writers Read the Jewish Bible*, edited by David Rosenberg, 167-86. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1987.
- Wilder, Amos N. “Story and Story-World.” *Interpretation* 37 (1983): 353-64.
- Williamson, H.G.M. *Ezra, Nehemiah*. Word Biblical Commentary 16. Waco, Tex.: Word Books, 1985.
- . *Ezra and Nehemiah*. Old Testament Guides. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987.
- Wilson, Gerald Henry. *The Editing of the Hebrew Psalter*. Chico, Calif.: Scholars Press, 1985.
- Wilson, Robert R. *Genealogy and History in the Biblical World*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1977.
- . *Prophecy and Society in Ancient Israel*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- . *Sociological Approaches to the Old Testament*. Guides to Biblical Scholarship Old Testament Guides. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- Wink, Walter. *John the Baptist in the Gospel Tradition*. Eugene, Or.: Wipf and Stock Publishers, 2000.
- Wolff, Hans Walter. “Kerygma of the Yahwist.” *Interpretation* 20 (1966): 131-58.
- . “Micah the Moreshite.” In *Israelite Wisdom: Theological and Literary*

- Essays in Honor of Samuel Terrien*, edited by John G. Gammie et al., 77-84. Missoula, Mont.: Scholars Press for Union Theological Seminary, 1978.
- . “The Kerygma of the Deuteronomic Historical Works.” In *The Vitality of Old Testament Traditions*, edited by Walter Brueggemann and Hans Walter Wolff, 83-100. Atlanta: John Knox Press, 1982.
- Wright, N. T. *Jesus and the Victory of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- Wybrow, Cameron. *The Bible, Baconianism, and Mastery over Nature: The Old Testament and Its Modern Misreading*. American University Studies 112. Series 7, Theology and Religion. New York: P. Lang, 1991.
- Yee, Gale A. “The Theology of Creation in Proverbs 8:22-31.” In *Creation in the Biblical Traditions*, edited by Richard J. Clifford and John Joseph Collins, 85-96. Washington, D.C.: Catholic Biblical Association of America, 1992.
- Yerushalmi, Yosef Hayim. *Zakhor, Jewish History and Jewish Memory*. The Samuel and Althea Stroum Lectures in Jewish Studies. Seattle: University of Washington Press, 1982.
- Yoder, Christine Elizabeth. *Wisdom as a Woman of Substance: A Socioeconomic Reading of Proverbs 1-9 and 31:10-31*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2001.
- Zimmerli, Walther. “Place and Limit of the Wisdom in the Framework of the Old Testament Theology.” *Scottish Journal of Theology* 17 (1964): 146-58.
- . *The Law and the Prophets: A Study of the Meaning of the Old Testament*. The James Sprunt Lectures, 1963. Oxford: B. Blackwell, 1965.

布魯格曼是近代舊約聖經研究的知名學者，著作眾多而且甚具特色。其研究取向尊重學術及信仰的傳統，也兼容新詮釋學百花齊放的異見。此書是布氏經過嚴謹的學術探究，深入淺出地將讀者帶進舊約聖經的世界。

馮耀榮博士

建道神學院聖經系副教授

我相信每一位閱讀《**布氏舊約導論**》的讀者，其信仰視野胸懷必定得以拓展開闊。更重要的是，讀者必定為神話語的活潑和想像力而得到更新啟迪。

孫寶玲博士

新加坡浸信會神學院院長

布魯格曼的《**布氏舊約導論**》嘗試從猶太傳統、基督教傳統和近代學術成果之間找出一條研究舊約的出路。作者除了扼要簡介妥拉、先知書和著作三部分外，還言簡意賅論述每卷書的重點，在兼顧讀者的趣味時卻不失學術的價值。

黃天相博士

伯特利神學院聖經系教授

本書最大的貢獻，是點出舊約的作者運用其「富想像力回憶」，使以色列的信仰傳統在新時代重現，讓上帝活潑的真道再次向現代人說話。其實，這也是所有教會牧者和聖經老師於宣講及教導時應有的目標。

蔡定邦博士

信義宗神學院舊約副教授

《**布氏舊約導論**》是享負盛名的學者**布魯格曼**的佳作。假如您想擁有一本既學術又易讀的舊約導論，本書是很不錯的選擇。

黃福光博士

香港浸信會神學院舊約副教授