

高頓 著

撒慕爾紀上、下剖釋

舊約導讀系列

公教真理學會出版

OLD TESTAMENT GUIDES

舊約導讀

General Editor

R.N. Whybray

總編輯 威伯里

1 & 2 Samuel

撒慕爾紀上、下剖釋

高頓 著

撒慕爾紀上、下剖釋

(和合本：撒母耳記上下)

舊約導讀系列

公教真理學會出版

R. P. Gordon

1 & 2 Samuel

*Copyright © 1984, 1987, 1993, 1998
Published by Sheffield Academic Press Ltd.*

*Mansion House
19 Kingfield Road
Sheffield S11 9AS
England*

The Work is published by arrangement with The
Continuum Publishing Company.

目 錄

前言	vii
Abbreviations	viii
導言	1
1 申命紀學派歷史	9
2 史羅傳統	23
3 約櫃敘述	33
4 君王統治的興起	48
5 撒烏耳的統治	68
6 達味的故事	79
7 達味盟約	94
8 繼承敘述	109
9 撒慕爾紀附錄	129
註釋歷史或反省歷史?(譯後語)	133
聖經章節索引	141
內容索引	147
作者索引	150

前言

本小冊子的資料，本來是作為一部尚未出版的《撒慕爾紀上、下註釋》的導言用。但是導言和註釋都越寫越長，似乎應該獨立出版，因此，很感激在 Sheffield 的好友威伯里教授，收留這個分體嬰，納入他所主編的舊約導讀系列內。我更感激威伯里教授對此小冊子所做的專業編輯工作，不但使我本人，也使持續閱讀此系列的學子，得益不淺。此外也要感謝現時和我一同從事撒慕爾紀上下的研究工作的 V. Philips Long，他所提出的評論非常有用，我們所作的許多討論，更有助我澄清這卷經書的許多難題。

最後是我太太 Ruth，一直耐心為我謄清原稿；謹此將小冊子獻給她。

Foxton, Cambridge,
December 1982
R.P.G.(高頓)

Abbreviations

AOTS	<i>Archaeology and Old Testament Study</i> (ed. D.W. Thomas, Oxford: Clarendon Press, 1967)
ASTI	<i>Annual of the Swedish Theological Institute</i>
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BKAT	Biblischer Kommentar, Altes Testament
Botterweck — Ringgren	G.J. Botterweck and H. Ringgren (ed.), <i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> (Grand Rapids: Eerdmans. Eng. rev. edn, 1977-)
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZ	Biblische Zeitschrift
BZAW	Beihefte zur <i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
Carlson	R.A. Carlson, <i>David, the Chosen King</i> (1964)
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
Childs	B.S. Childs, <i>Introduction to the Old Testament as Scripture</i> (Philadelphia: Fortress / London: SCM Press, 1979)
CMHE	<i>Canaanite Myth and Hebrew Epic</i> (F.M. Cross, 1973)
Crüsemann diss.	F. Crüsemann, <i>Der Widerstand gegen das Königtum</i> (1978) dissertation
Dynastie	<i>Die ewige Dynastie</i> (T. Veijola, 1975)
ET	English translation
EvTh	<i>Evangelische Theologie</i>
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
Fs	Festschrift
Gray	J. Gray, <i>I and II Kings</i> (OTL; London: SCM Press, 2nd edn, 1970)
Hayes — Miller	J.H. Hayes and J.M. Miller (ed.), <i>Israelite and Judaeon History</i> (OTL; Philadelphia: Westminster / London: SCM Press, 1977)
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>
IOSCS	International Organization for Septuagint and Cognate Studies

Ishida	T. Ishida, <i>The Royal Dynasties in Ancient Israel</i> (1977)
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JNSL</i>	<i>Journal of Northwest Semitic Languages</i>
<i>JTOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
KHAT	Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament
McCarter	P.K. McCarter, Jr, <i>I Samuel</i> (Anchor Bible 8, 1980)
Mettinger	T.N.D. Mettinger, <i>King and Messiah</i> (1976)
NEB	New English Bible
NF	Neue Folge
NIV	New International Version
OTL	Old Testament Library
<i>OTT</i>	<i>Old Testament Theology</i> (G. von Rad; ET 2 vols, New York: Harper & Row / Edinburgh and London: Oliver & Boyd, 1962, 1965)
<i>POTT</i>	<i>Peoples of Old Testament Times</i> (ed. D.J. Wiseman, Oxford: Clarendon Press, 1973)
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i>
Rost	L. Rost, <i>The Succession to the Throne of David</i> (ET 1982)
<i>RSO</i>	<i>Rivista degli Studi Orientali</i>
RSV	Revised Standard Version
<i>Saul</i>	<i>The Fate of King Saul</i> (D.M. Gunn, 1980)
SBL	Society of Biblical Literature
SBT	Studies in Biblical Theology
<i>STh</i>	<i>Studia Theologica</i>
<i>TB</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
<i>TLZ</i>	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
<i>TZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
<i>VTS</i>	Supplements to <i>Vetus Testamentum</i>
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>

撒慕爾紀上、下評註系列：

Ackroyd, P.R. *The First Book of Samuel; The Second Book of Samuel* (Cambridge Bible Commentary), 2 vols, Cambridge: CUP, 1971, 1977.

Hertzberg, H.W. *I and II Samuel* (OTL), London: SCM Press, 1964.

Mauchline, J. *1 and 2 Samuel* (New Century Bible), London: Oliphants, 1971.

McCarter, P.K., Jr *I Samuel* (Anchor Bible, 8), New York: Doubleday, 1980.

McKane, W. *I and II Samuel* (Torch Bible Commentaries), London: SCM Press, 1963.

Stoebe, H.J. *Das erste Buch Samuelis* (Kommentar zum Alten Testament, VIII/I), Gütersloh: Gerd Mohn, 1973.

Stolz, F. *Das erste und zweite Buch Samuel* (Zürcher Bibelkommentare, AT, 9), Zürich: Theologischer Verlag, 1981.

註

書中所列的參考書籍的細節資料，可見於相關的名章末段所列的深入研讀書目中，至於在內文所提及的，通常只有作者的名字，提及同一作者一部以上作品時，分別註明其出版日期。

導 言

當撒慕爾紀描繪，白冷的達味，如何神奇地用他的投石器，一擊就把加特的巨人歌肋雅擊倒時(撒上 17 章)，撒慕爾紀的故事，當然不只在講一個小人國戰勝大人國的故事這樣簡單。因為，事實上，撒慕爾紀上、下記載入史的，是以色列社會結構的改變，對整個以色列所產生的深遠政治宗教影響。在一開始的時候，情況和民長紀所描述的，沒有太大的差別：以色列是一個鬆散的部族聯盟，由於他們對天主雅威的共同信仰而聯合起來，以當時安置了天主的約櫃的史羅為核心。不過，到了後期，我們已經面對一個中央集權的王國，從古代的標準來說，已和帝國無異。

早在民長時代，已有宣揚君王統治的聲音，我們讀到戰勝米德楊的著名英雄基德紅，斷然拒絕以民擁立他為王的要求(民 8:22f.)。甚至在舍根，也出現了阿彼默肋客短暫稱王的事件，但這對於提高君王統治的光榮，不會有甚麼助力(民 9 章)。其實任何對鄰國的君王制優勢的羨慕，都不如以色列人長年受鄰近的敵人，如米德楊人和培肋舍特人的攻打，而渴望君王統

治能帶來長治之心，更熱切和更有影響力。一個君王有能力結合分異的部族元素，使之成為有效的戰鬥力，足以自衛，在必要時甚至可以擊敗那些企圖掠奪和壓迫他們的敵人。確實，在培肋舍特人的壓迫和侵襲持續的同時，要求以色列實行君王統治的活動也持續著。因緣際會，這就是撒慕爾，這位以色列最後的民長，如何成了以色列首位君王同時代之人的由來。但是，因為君王統治是一個具爭議性的問題，不只在初期如此，甚至在整個君王統治時期，贊成和反對這個新制度的爭論，也佔據了撒慕爾紀上全書的六章(撒上 7-12 章)。在這些章節中，清楚列出了君王的權力，尤其明示了，相對於天主的發言人：先知和他們以天主之名所下的命令，君王應有的地位和態度是甚麼。

古代近東的君王統治制度，雖然和現代同地區推行的類似制度，同樣脆弱，但對於世襲的繼承原則，卻一點也不陌生，這在猶大王國更是如此，只有一次不安排列的干擾例外(列下 11:1-16)。王國的全部歷史，都是由達味的後裔統治。因此，撒烏耳，首位登上以色列王位的君王，不能建立一個王朝，實在是一件值得探討的事。這甚至不是因為約納堂，這位預期將繼承撒烏耳王位的兒子，是一個不恰當的候選人；在舊約的歷史敘述中，很少有人物像撒慕爾紀上的約

納堂這樣，得到史家如此毫無保留的同情。在這背景之下，我們可以明白，為甚麼在三章可以正確稱為撒烏耳統治的敘述中，有兩章是把他的失敗，與不服從透過先知撒慕爾傳遞的天主的命令，這項基本的罪行相連(撒上 13; 15)。用舊約的術語，在第一人和以色列的第一位君王之間，可見到一共同點，也是「不服從和果實／那禁樹上的」帶來「樂園的失落」(Milton, *Paradise Lost*, I)。在此，撒烏耳可能被視為從王國分裂到充軍這段時期，猶大和以色列王權的典型。因為，雖然以色列已否定神權統治的概念，先知們卻從來都不承認，它的統治者是自主的；同時，在解釋兩個王國的喪亡時，也從來不從政治和軍事失誤或愚蠢上著眼，而認為亡國是出於道德和宗教的根本問題上。

因此，約納堂這位法定繼承人，只不過是假定的繼承人。真正繼承撒烏耳的人是葉瑟之子達味，在他的領導下，以色列登上它光輝的歷史舞台。在軍事方面，這時為一個像達味這樣充滿精力和擴展野心的人，可說是順遂的，因為鐵器時代初(從公元前約 1200 年始)，近東的大勢力陷入暫時的衰退期，其中兩股——赫特人和米丹尼人——的衰落其實是持續了一段相當長的時期。因此，當達味要征服大部分的敘利亞—巴勒斯坦地區，建立他的王國時，他大可不必顧慮此舉會

引起美索不達米亞的巨人，如亞述等的注意，不如他的一些前人，即使企圖作一些相對來說，規模相當小的犯險，也要諸多顧慮。無論如何，在這一連串無可否認的成功之中，也包括了制服，長期以來對以民的生存，構成威脅的死敵培肋舍特人。

以色列王國／帝國的建立，觸動其他發展的萌芽——例如，國家的官僚制度和賦稅制度，後者在公元前十世紀末，更促使南北國分裂，永不能復合。這些特徵，在達味統治期間已經顯示出來了，雖然還未達到撒羅滿的比率，以致蒙上嚴重的污點。那時也出現了叛亂，和國王／皇帝暫被罷黜逐離耶京；有一個很奇妙的事實，就是撒下那一大堆達味傳統，主要記述的，竟然不是達味的戰績和帝國的行政，而是在王族歷史上的黑暗插曲，尤其是由達味自己的兒子阿貝沙隆向達味發動的叛亂。那些處理這類題目的所謂「繼承敘述」，混合了歷史和文學的興趣，製造了一個出乎意料真實的達味圖畫，在此是一個男人、家長威脅著要毀滅國王。如果考慮這些敘述，很可能是在宮廷的圈子內寫成的，這些敘述就更耐人尋味了。後世在接觸默西亞是出自達味家的後裔，這一類的意識型態時，難免不會想起，威猛神武的達味竟然配上一雙泥足。既然，在達味的族系中，甚少與此相反的情況，

那麼，繼承敘述坦白和誠實的描述，和它無條件地確信達味王朝永垂不朽的信念，以撒下 7 章的「王朝神諭」為序，它所蘊含的意義就很重大了；因為，不是由於達味子孫的不肖和軟弱，而是天主藉先知納堂第一次宣佈的聖言，要成為整個王國時代以色列民希望的基礎。

佔領耶路撒冷，餘下的客納罕人被團困在以民的疆土內，並以耶路撒冷作為達味王國的首都，這一著是巧妙的安排，撒慕爾紀敘述其中一項關注點，就是顯示宗教的首位，如何從史羅的厄里德(Elide)聖所，轉移到耶路撒冷。與此相關的，是天主的約櫃，和在歡慶中抬著約櫃遊行，把約櫃安置在耶路撒冷一個特別預備好的帳棚內(撒下 6:1-22)，都是重要的大事。最後，使人好奇的是，撒下的結尾是記述達味在敖爾的打禾場，為上主建了一座祭壇，為平息民間的災禍獻祭，卻沒有像編年紀(編上 22:1)那樣，說明這是將來建聖殿的地方。

撒慕爾紀上、下的編寫

只是根據撒上 25:1 記載了先知撒慕爾在撒烏耳統治期間已逝世，已足以見到，編寫撒慕爾紀上下的目的與先

知，根本沒有甚麼關聯。舊約經書的命名，無論在猶太或基督徒傳統中，都不是一件備受重視的事：在七十賢士的撒慕爾紀譯本中，這兩部經書是和列王紀上下合編，成為四部「王國之書」。說撒慕爾紀上下由數個資料來源匯編成一部連貫的書，以達味的統治為故事的高峰，這也是一個很合理的推測。在當前的世紀，廣泛學者都接受，經書有三個獨立的敘述，即：約櫃敘述，達味冒升的歷史，和繼承敘述。無論我們怎樣看支持此說的辯論，這對於分拆兩書中較大部分的資料，肯定是有用的。除此之外，有關史羅、王國開始和撒烏耳及達味統治等傳統，都點綴著撒慕爾紀上下，彩色繽紛的文學、神學和歷史的混合畫面。因為這 55 章經文的目的，不只是背誦歷史事實而已，同時也因為要讓步給經書背後，所有源流和傳統明顯的神學釋義的興趣，在以下的概覽中，有關歷史問題的討論，是歸於文學敘述的標題下。

有關經文的小註

舊約的經文，都逃過在傳遞過程中可能出現的許多危險，相對的說是未受損壞的，這一點谷木蘭發現的完整依撒意亞經卷的出版便足以證明。很不幸，撒慕爾

兩卷經書在這方面卻比較差，例如數目的錯誤之多，尤其是重複字母(haplography)所隱藏的錯誤(通常是相鄰出現的同一(或多)字之間的資料，或外表相似的字，意外地流失了)。不過，應該說，這只不過影響整體經文的一小部分，對於文本批評和釋經學者，與其說是激怒，毋寧說是挑戰。七十賢士所譯的撒慕爾紀上下的希臘譯本——在此不能討論如何謹慎使用譯本，及如何恰當處理其校訂的問題——一直以來，大部分學者都承認、接納和尊重，它對於發掘經文原來讀法的貢獻。因此，當 1950 年代，在谷木蘭第 4 洞發現一些二千年前的希伯來文撒慕爾紀殘卷，對於學界那無疑是一個大喜訊。這些殘卷，仍未正式發表(雖然現時已是攝製的適當時機!)，常與一些根據七十賢士本重組的經文並列，對於研究撒慕爾紀經文早期的歷史價值是無可估計的。

深入研讀書目

有關谷木蘭發現的撒慕爾殘卷的一般討論及其意義的著述有：

E. Tov, 'The Textual Affiliations of 4QSam^a', JSOT 14 (1979), 37-53.

F.M. Cross, Jr, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (rev. edn), Grand Rapids: Baker Book House, 1980.

最有用的殘卷經文的匯編(到目前為止)有：

E.C. Ulrich, Jr, *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (Harvard Semitic Monographs, 19), Missoula: Scholars Press, 1978.

學者對於某些技術的討論有：

E. Tov (ed.), *The Hebrew and Greek Texts of Samuel. 1980 Proceedings IOSCS—Vienna*, Jerusalem: Academon, 1980.

在 McCarter 著的評註中可找到不少有用的資料和討論，見 5-11 頁('Text and Versions')，以及全書相關的部分。

I

申命紀學派歷史

前先知書

撒慕爾紀上下是編排在希伯來文正典三集中的先知部分(參閱路 24:44)，與若蘇厄書、民長紀和列王紀合稱為「前先知書」。舊約在提到充軍前的古典先知時，兩次提到這個詞(匝 1:4; 7:7)，但是它作為一個正典的名詞用，明顯是在聖經時代之後。既然若蘇厄—列王紀下這樣的編排，並不是有意反映先知在這些經書內的重要性——事實上，列王紀甚少提到有關古典先知的事——這就是為了說明先知監督性的先知言論，在以色列歷史中決定性的職務。至於說以色列對於正確的先知訊息的回應，取決於她在天主面前存在的權利；這些經書一致的教導是，如果以色列不聽取和服從先知的話，她就要面對天主懲戒的大手。這，即使沒有先知，也是事情必然的結果，其實在「前先知書」得出結論時(列下 17:13-23; 24:1-4)，先知們的精神已出席了北國和南國的葬禮。

從征服到被俘虜

比「前先知」更早的概念是「申命紀學派歷史」(Deuteronomistic History)，這是由諾夫(Martin Noth)在他於 1943 年出版的，極具影響力的名著：*Überlieferungsgeschichtliche Studien I* 中提出來的。處理從若蘇厄書－列王紀下各書，在習慣上，一般都認為不少經書曾經過個別修訂，以作為表達申命紀神學原則的實例，諾夫卻另闢蹊徑，發展他的理論，提出從以民在客納罕定居開始，直到公元前六世紀初猶大滅亡為止，以色列的連續歷史，是由一個申命紀學派編者，獨自編纂而成，他除了援用多個不同的資料源流和檔案記錄之外，更自由地加插個人的評論和發揮，並製定一個全面的歷史結構。這歷史，其實並不是由蘇 1:1 開始，因為諾夫推斷，現在所見的申命紀包括一段實質的序言(申 1-3[4]章)和附錄(申 31-34 章的某些部分)，其原來的作用與引發歷史敘述有關，卻與其所包含的申命紀法律及勉勵的內容，沒有多大的關係。因為申命紀學派歷史以一則附註結束，這附註提到被虜的猶大王耶苛尼雅獲釋(列下 25:27-30)，諾夫據此而推斷，這歷史是在猶大，在公元前 562 年後不久，和居魯士於 538BC 頒布的上諭之間的時期編寫。至於編寫這部重要的歷史巨著的目的，諾夫的看法似有過分

負面之嫌：申命紀學派認為猶大的滅亡是絕對的，不可逆轉和無可翻身的，編者向那些被充軍的同輩指出，他們咎由自取，他們過去的罪行，正是他們得到神的報應的因由，也是先知一再警告他們將面臨的危險。至於復國的希望，諾夫也看不到有一線的希望——即使在有關耶苛尼雅的附錄中也見不到。

諾夫的申命紀學派假設，差不多已成了舊約批評研究的「肯定結果」，雖然他們這一派的學者，有些已轉而選取更複雜的模式。他這套申命紀學派編寫了一套連貫和大規模的以色列歷史的主張，有不少支持者，他們對於編輯申命紀學派歷史的態度、年期、起源和目標等問題，都作了不少的研究和伸展，提出不少可供選擇的項目。有些學者，尤其是主張充軍前編寫和充軍期修訂的學者(例如：J. Gray, F.M. Cross, R.D. Nelson, R.E. Friedman)曾經探討，申命紀學派歷史的版本有兩個，或甚至三個——這是在申命紀學派神學內出現某種張力的原因——的可能性。例如，在列上和列下常見的與當代認同的詞語：「直到今日」(例如：列下 2:22)，學者能否指出，詞語不只出現在檔案資料中，也出現在修訂的評釋(假定是由申命紀學派編者所作)內嗎？這個問題，在列王紀來說是一個古老的問題，在討論更廣泛的，按假設必定包括列上和列下的

歷史著作時，必然會重新提出來。柯爾士(F.M. Cross)認為出現在列下 8:22 和 16:6 的「直到今日」，是充軍前和申命紀學派的詞語，不過，他沒有信心再作進一步的研究。柯爾士認為更重要的問題是，在申命紀學派歷史中見到的，明顯而有活力的「達味的希望」，以及辨認最可能見到這希望蓬勃發展的事態或情況。因為充軍巴比倫不能提供有利的條件，也因為根據申命紀學派把約史雅描寫成達味的復生，柯爾士把這歷史的第一版固定在約史雅統治時期(約 640-609BC)。他辯論說，這個第一版有一個很明確的，與約史雅的改革目標有關的宣傳目的：

特別是，文本直接向著北方講話，呼籲以色列重回猶大和耶路撒冷的唯一合法上主聖殿，維護古代達味對全以色列的王權(284 頁)。

約史雅是申命紀學派歷史後期的英雄，這從歷史記述他的改革的態度，以及列下 23:25 對他無可比擬的讚頌(在他以前沒有一個君王像他這樣……)可見一斑。同樣的頌辭，也可見於申命紀對梅瑟的讚美(參閱申 34:10ff.)。列上 13:2 在約史雅之前三世紀，在記述了以色列王國分裂之後，立刻策略性地提到他的名字，真可謂用心良苦。第一子句甚至已傳來絲絲默西亞意味：

看，達味家要生一個兒子，名叫約史雅，
他要在你上面祭殺那些在你上面焚香獻祭
的高丘司祭，人們的骨骸也要在你上面焚
燒。

考慮過以上各點，柯爾士提出一個很有吸引力的說法，把申命紀學派歷史的起源定於約史雅統治時期。如果我們覺得，他刪除那些看來約制約史雅統治之前的達味希望的資料，他的做法近乎傲慢，其實，從尼爾遜(R.D. Nelson)的修飾我們也可看到，這大部分也是不必要的。

狄力殊(W. Dietrich)和韋祖拉(T. Veijola)對修訂的問題，採取了另一個不同的取向，兩人提出一個三層系統，首先，為提倡某些先知理想，對充軍前的申命紀學派歷史，作一次修訂(「先知修訂」)，稍後，為強調順從梅瑟法律而作修訂(「守法修訂」)。例如：韋祖拉(1977)雖然也不是唯一的一位，認為撒下 7 章是經過申命紀學派編輯的學者，但是，他提出更精細的研究，指出撒下 7:2-4，應屬於「守法修訂」，原因是天主拯救以色列的條件，是他們必須棄絕外邦人的神祇。不過，這些學者所做的，似乎只是按主旨而把經文歸類，而不是按他們所訂的原則，指出真正作過的修訂工作。要指出的是，韋祖拉在 1975 年的研究，得到一些

支持，同意他的說法，認為可在撒下找到大幅度的申命紀學派的修訂(見以下討論)。

時間顯示，諾夫的申命紀學派歷史目的論，是他整個理論中最少說服力的一環。要是說，申命紀學派進行了這樣大幅度的編輯工作，只是為了向一個前途已被奪去的世代，解釋過去的事件，這對諾夫大部分的同行學者，一定沒有甚麼吸引力。同時，他認為列下 25:27-30 不是在暗示國家復興的可能性，他的觀點受到不少人反對，而且，其中有些是對相關的章節，作過仔細的考證(例如：Zenger)。諾夫也犯了不曾認真研究達味希望的錯誤，因為在申命紀學派歷史中，這思想不只在撒下 7 章的「王朝神諭」中出現，也在多個導向和遠離這個意識型態高峰階段出現。如果王朝的許諾是無條件和不曾撤銷，那麼充軍就不可能如諾夫所說，是王權的終止。與此類似的訊息，也可從民 2:10-23 所勾畫的方案：「叛教—審判—悔改—獲救」而取得，同時有關的解釋的動力，甚至可伸延至全書——或者可作為解開列下 25:27-30 的意義之匙。我們也不能忽略民長紀以外的一些章節，保持悔改的功能，甚至對犯罪的北方以色列君王也同樣有效。在申命紀學派歷史中，有不少是宣講的性質，這似乎也提示對於前途，存在著某種程度的尚未完結的心態：從

以色列先知，即使在充軍時代對以民所作的警告和懇求，可知被天主擯棄的人，不曾被從祂面前驅逐。據此，威爾夫(H.W. Wolff)把這部申命紀學派歷史視為一篇很長的證道辭，在回顧以色列的過去之餘，更要從過去的歷史中尋求教訓，向被充軍的世代提出挑戰，要他們去悔改和再次經驗雅威的恩寵，相信他們首先接觸這部申命紀學派歷史時，它已差不多達至最後完成的階段。

撒慕爾紀內的申命紀學派編輯工夫

在撒慕爾紀兩書內所見的申命紀學派編輯工夫，一般都認為較組成申命紀學派歷史的其他經卷輕微，其中的原因，可能是申命紀學派編者主要在處理大批的文字資料，例如「繼承敘述」，他認為只需加插或附加少量編者評語，把這些敘述連貫起來即可。前面已指出，韋祖拉認為申命紀學派編者的手筆，遍佈撒慕爾紀，可說是反映當時的舊約研究，以申命紀學派獨尊為主流趨勢的現象——必須指出，這個趨勢並不受到普遍的讚賞。除了特殊用語的準則之外(見 Weinfeld's 'Appendix A')，編者的手筆，可以從突出神學信條、先知職的決定性、達味的盟約和耶路撒冷聖殿的首位

等項目見到。據觀察，這些項目都不是申命紀學派歷史所特有的，因此，在我們把任何經文的短句、節或段落，標籤為「申命紀學派」時，不可不記住這一點。

我們已談論過悔改在申命紀學派的思想系統內的重要性，特別是它作為將來的希望之源的潛力。撒上有兩段經文，普遍被視為明顯受到申命紀學派的影響，說明了悔改的復修功效。第一個故事講述，以色列在厄本厄則爾戰勝培肋舍特人，故事是由撒慕爾向他的同胞提出挑戰開始的，撒慕爾要他們全心歸向上主，並向他們保證，他們必能脫離培肋舍特人的壓迫，只要「你們全心歸向上主」（撒上 7:3）。在此，這個希伯來字 *sib* 實在是指「在悔改中前來」，這章其餘的經文，敘述了以民如何按照撒慕爾的指示做了，最後見證了一次有名的勝利。在撒上 12 章這個關鍵性的字並沒有出現，不過同樣的訊息還是帶出來了：撒慕爾指責以民的狡詐和他們要立君王的要求(12:6-18)，他們悔過(12:19)，基於此，他們得到希望，能繼續和上主保持關係(20-24)。不過，最後撒慕爾警告他們，如果怙惡不悛，必招至喪亡(25)。

諾夫認為撒上 7:2-8:22 及 12:1-25，全部是出自申命紀學派手筆——好像是對有關君王的部分，作一種事後修飾，讓人明顯地看出，這是申命紀學派編者對

於這個制度的失望。不過，現在普遍的趨勢是，析別這幾章內包含的，前申命紀學派和申命紀學派的資料。比赫(B.C. Birch)認為只能在撒上 7:3f.及 13f.可找到申命紀學派的修訂，而威瑪(P. Weimar, *Biblica* 57 [1976], 66)檢視 7-11 這幾節經文，推源至前申命紀學派的「上主之戰」的敘述。按類似的脈絡，麥卡特(P.K. McCarter)看到在一個先知的基層上面，覆蓋著以申命紀學派的手法，整合撒慕爾傳統與申命紀學派的歷史神學。第 8 章的情況也類似。明顯地與諾夫的泛申命紀學派主張相反的是威士爾(A. Weiser)的研究，他估計這一章(8 章)在歷史方面基於辣瑪，撒慕爾家鄉的傳統，而居士曼(F. Crüsemann)卻把 8:11-18 的年份訂於王國初期。

一般都同意，撒上 12 章是申命紀學派手筆最明顯的一章。這裡包含一篇撒慕爾的訓話，諾夫認為這是申命紀學派插入的幾篇大訓辭之一，標誌著以色列歷史的轉捩點，從民長時代的神權政治，轉移到君王統治。在這篇訓辭中，撒慕爾回顧在舊秩序下，天主對以色列民的拯救行動，並定下條件要以民遵守，以便將來仍可獲得天主的救助(正因為這個重點，韋祖拉認為全章曾經由一位「守法主義修訂者」修訂過)。不過，同樣，依然有些學者不認為，全章都曾經過申命紀學

派的修訂，例如：比赫、史托比(H.J. Stoebe)和麥卡特。無論有些分析是如何細緻，很明顯，從申命紀學派的觀點，以色列的王權統治是罪惡的產品；企圖消除申命紀學派這種反君王統治的觀點(例如比赫)，那是判斷錯誤。

討論申命紀學派對撒慕爾紀的影響，一定不能忽略撒下 7 章。這一章內的申命紀學派的痕跡通常已證實——是否只限於(明顯的)撒下 7:13a「名號神學」的實例，抑或這一章「滿佈」(Cross)申命紀學派思想？也許最聰明的做法是採取麥卡迪(D.J. McCarthy)的方式，放下細緻的源流分析，強調這一章對於申命紀學派歷史的結構是必要的(本書另闢一章討論撒下 7 章，以顯示它的重要性)。總之，麥卡迪的目的是補救諾夫的遺漏，為納堂的王朝神諭，在一系列申命紀學派訓辭的階梯中，尋找一席位。這些訓辭，往往與申命紀學派歷史所記錄的各主要歷史發展，同時出現。諾夫的遺漏，很可能是由於王朝神諭，與他所持的歷史目的觀有矛盾！

歷史中有些世俗特色，也照例歸於申命紀學派編輯的所為，例如登基的公式寫法(例如：撒上 13:1)和檔案抽樣(例如：撒上 14:47-51)，很明顯這大部分，都是列王紀的特色。儘管都與世俗有關，但事實上，諾夫

認為申命紀學派歷史的編年史架構，是它作為一個自足的文學單元一個最有力的指標(參閱他的英譯著作第4章)。

深入研讀書目

諾夫著作的英譯本有：

M. Noth, *The Deuteronomistic History* (JSOT Suppl., 15), Sheffield: JSOT Press, 1981 (Eng. Trans. Of *Überlieferungsgeschichtliche Studien I*, 1-110, in the second edition published by Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1957).

直至1974年為止，一份有用的申命紀學派歷史研究撮要：

J.R. Porter, 'Old Testament Historiography', in *Tradition and Interpretation* (ed. G.W. Anderson), Oxford: Clarendon Press, 1979, 125-152.

一般簡介申命紀學派歷史內容和主題的參考書：

J.H. Hayes, *An Introduction to Old Testament Study*, Nashville: Abingdon Press, 1979, 206-237.

從充軍巴比倫的背景研究申命紀學派歷史的兩部著作：

P.R. Ackroyd, *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century BC*, Philadelphia: Westminster/London: SCM Press, 1968, 62-83.

R.W. Klein, *Israel in Exile. A Theological Interpretation*, Philadelphia: Fortress Press, 1979, 23-43.

三項相當近期的有關申命紀學派歷史的研究，認為這是約史雅時代的主要作品(附錄有關充軍的補充資料)：

F.M. Cross, Jr, 'The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History', in *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge (Mass): Harvard University Press/London: OUP, 1973, 274-289.

R.D. Nelson, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History* (JSOT Suppl., 18), Sheffield: JSOT Press, 1981.

R.E. Friedman, *The Exile and Biblical Narrative. The Formation of the Deuteronomistic and Priestly Works* (Harvard Semitic Monographs, 22), Chico: Scholars Press, 1981, 1-43.

在申命紀學派歷史背後的基本先知歷史，有關概念見於：

McCarter, 18-23.

有關申命紀學派歷史的神學問題的討論，包括：

G. von Rad, 'The Deuteronomistic Theology of History in the Books of Kings', in *Studies in Deuteronomy* (SBT, I/9), London: SCM Press, 1953, 74-91. von Rad, *Old Testament Theology*, I, 334-347.

W. Brueggemann, 'The Kerygma of the Deuteronomistic Historian', *Interpretation* 22 (1968), 387-402.

H.W. Wolff, 'The Kerygma of the Deuteronomistic Historical Work', in *The Vitality of Old Testament Traditions* (ed. W. Brueggemann and H.W. Wolff), Atlanta: John Knox Press, 1975, 83-100 (Eng. Trans. of 'Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks', *ZAW* 73 [1961], 171-186).

J.F.A. Sawyer, 'The Kerygma of the Deuteronomistic History',
in *From Moses to Patmos. New Perspectives in Old Testament
Study*, London: SPCK, 1977, 44-56.

T.N.D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the
Shem and Kabod Theologies* (Coniectanea Biblica, OT Series,
18), Lund: C.W.K. Gleerup, 1982, 38-58, 123-134.

其他研究申命紀歷史的重要著作：

E.W. Nicholson, *Preaching to the Exiles. A Study of the Prose
Tradition in the Book of Jeremiah*, New York:
Schocken/Oxford: Blackwell, 1970, 71-93.

M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford:
Clarendon Press, 1972.

R. Polzin, *Moses and the Deuteronomist. A Literary Study of the
Deuteronomistic History. Part One: Deuteronomy, Joshua,
Judges*, New York: Seabury Press, 1980.

R.E. Clements, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem. A Study of
the Interpretation of Prophecy in the Old Testament* (JSOT
Suppl., 13), Sheffield: JSOT Press, 1980, 96-108.

Gray, 6-14, 36-43.

下列德文著作值得留意：

E. Zenger, 'Die deuteronomistische interpretation der
Rehabilitierung Jojachins', *BZ NF* 12 (1968), 16-30.

L. Perlt, *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT, 36),
Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969, 54-128.

W. Dietrich, *Prophezie und Geschichte: Eine redaktionsgeschichtliche
Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*
(FRLANT, 108), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht,
1972.

- T. Veijola, *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1975.
- *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie: eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1977.
- H.-D. Hoffmann, *Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung* (ATANT, 66), Zürich: Theologischer Verlag, 1980.

此外亦參閱第四章的參考書目以下各人的著作：

Birch(1976), Boecker, Crüsemann, and Weiser，及第七章 McCarthy 的著作。

2 史羅傳統

撒慕爾紀兩書的高峰出現在天主的約櫃，最終安置於耶路撒冷，而達味這座新獲建的首都也成了以色列的天主之城(撒下 6:1-19)。撒下 1:1-4:1a 敘述一些在史羅聖殿供職的司祭敗德之行，使安置了天主約櫃的史羅，喪失了它應有的特權；這樣一來，以色列最神聖的崇拜對象，安置在「達味城」之路已打開，相關的神學也提供了。這是一段結構精密的敘述，曾經有人提議重組它的「傳統—歷史」，這項近於幻想的建議，對這段敘述是行不通的。在 2-3 章的另一部分，敘述厄里家族的衰落和撒慕爾新星的冒起，可能原本是一個獨立的文學敘述(參閱 Hertzberg)，但是，即使這個小猜測，也不能從作者的敘述技巧上證實。諾夫提議，撒慕爾的出生和奉獻，厄里家族的罪和撒慕爾的受召，出自三個不同的傳統(VT 13[1963], 391f.)，這顯示他對資料作合情理的區分之餘，對於資料源流卻沒有甚麼頭緒。

撒慕爾的出生敘述

不少學者都認為，現在所見的撒上第一章撒慕爾出生的故事，隱藏著一個特別的問題。20 節解釋撒慕爾這個名字，取義於希伯來動詞 *šā'al* 要求的意思，這個字在 1-2 章相繼出現了多次(1:17,27,28; 2:20)——常以直述的形式出現，並指撒慕爾——似乎作為說明 Saul(撒烏耳，意指要求了)這名字的來源更適合。因此，越來越常見的假定是，撒慕爾出生和奉獻的記述，是由重溯原來是屬於撒烏耳圈子的傳統而來。希連德(I. Hylander)甚至說，他從民長紀 13 章三松的出生敘述中，發現撒上 1 章的藍本，即本雅明版的撒烏耳出生故事的丹族副本。在他看來，兩者原來都屬於撒烏耳傳統。杜思(J. Dus)另一個想像把亞納，撒慕爾的母親配給克士，撒烏耳的父親，並說明克士是一個魯莽和不可愛的配偶！不過，所有這一切，都是基於 1:20 所見的流行溯源學，因為這些流行的溯源學通常總是脫離一個名字確實的意義。根據希伯來文動詞 *šā'al* 解釋撒慕爾的名字的意義，這和創世紀 11:9，Babel(=Babylon，巴比倫)取自動詞 *balal*(意指混亂)的做法一樣。如果按谷木蘭文本的讀法，在 1:28——可能也包括 2:20——出現的 *šā'al* 肯定還可以有另外的考慮，例如有「借取」的意義，這和撒慕爾的故事，特別是他的母親把他獻給上主，讓他為聖所服務的事很配

合，但是，除非把這個出生的故事，從史羅傳統抽離，否則就不能把它與撒烏耳相連。

撒慕爾和厄里家族

撒 2-3 章最突出的特色，毫無疑問是兩章對比亞納的兒子和厄里諸子的描述。在兩章——按威里士(J.T. Willis, 1972)的觀點，應包括第 4 章——內交替地提示了孩子撒慕爾逐漸進步，而厄里的兒子們的事業，卻逐漸失敗和趨於毀滅，前者見於 2:11,18-21,26; 3:1-10,19-4:1a，後者卻見於 2:12-17,22-25,27-36; 3:11-18; 4:1b-22)。在這敘述的結構背後所顯示那個坦白的動機就是：撒慕爾日後的晉升和厄里諸子的死亡和司祭職被剝奪，都是有跡可循和應得的。的確，有關他們路向分歧的描寫，不只是對於以下的達味與撒烏耳故事的提示而已，兩位君王之間的對比是：在神的助佑下的進步和欠缺(助佑)下的敗壞。

厄里司祭家族被擯棄，以及從而招至整個史羅祭祀被放棄，其中的原因，在 2:27-36，由一位無名的先知的講話加以說明。先知綜合司祭職的特權，解釋天主中斷厄里家族的世襲司祭職，是因為他們對於應得的祭品的分配不公正。這裡所涉及的不只是即時的悲劇：曷弗尼和丕乃哈斯同時死亡，甚至整個家族臨於滅絕的邊緣

(31ff；參閱撒 22:11-23)。在此提及的「一位忠信的司祭」(35 節)，明顯是指匝多克，匝多克司祭家族之首，在撒羅滿統治下，這個家族被指定是以色列司祭傳統唯一合法的傳人，他們的地位，一直維持到猶大王國的終期。有些學者認為 36 節是描寫：在約史雅推行以耶路撒冷聖殿為崇拜中心的政策下，地方聖所的司祭被褫奪司祭權的情況。

亞納的頌謝詩

亞納的頌謝詩，被夾在記述史羅最後一段日子的散文之中，這首頌謝詩通常被稱為「君王聖詠」，無論如何，這是一首出色的希伯來文聖詠的代表作，它的主旨是天主的干預，逆轉了人類的命運，到現在為止這為亞納的故事，是一個很恰當的註釋。在 5b 提到的不能生育和多產，對亞納的情況特別貼切。一方面，有不少學者認為這首詩是插入傳統的後期元素，另一方面，有些學者卻認為，至少它分享了客納罕，和早期希伯來文詩歌的某些文學特質，它的年代應該相當久遠。勵德(G.E. Wright)注意到亞納頌謝詩和申命紀 32 章的「梅瑟歌」，在語言和主題上，有不少類似之處(主要是 39-42 節)，找到以色列前君王時代聖戰傳統的溫床。威里士(J.T. Willis, 1973)順著這

思路，把 2:1-10 的歌詞，和一次沒有紀錄的一個以色列部族，或者一小群部族，甚至一個外族敵人，例如培肋舍特人的勝仗相連。他甚至想像，厄里和他的諸子，把詩歌傳授給到史羅來，在天主的約櫃前朝拜的朝聖者。他更假定，在這群朝聖者之中的，是厄耳卡納一家。

把亞納頌謝詩歸入以色列前君王時代詩篇，要面對的其中一項困難是在 10 節提到天主保護君王的疊句：「賜予自己的君王能力，高舉受傳者的冠冕」。威里士指定這位君王，就是舍根的阿彼默肋客(參閱民 9 章)，因為他的統治期可能在民長時期。但是，我們要很嚴謹地問，以阿彼默肋客這樣的人，他有沒有可能受到默啟，吟出像 2:10b 這樣的詩句。奧爾白(W.F. Albright)認為這首詩是在撒慕爾在世的期間，不過是在他末年間寫成的，他此說不必面對威里士的問題，不必找一位君王，因為在撒慕爾生命的這階段，以色列已有一位君王。不過，奧爾白也把 *malkeô* (他的君王)的母音改為 *molkeô* (他的[即天主的]統治)，並說，*mlk* 的字根，在舊約中，以及相關的方言，例如烏加黎特語和腓尼基語中，常指王權或統治之意。但是，因為在下一句提到天主的「受傳者」，我們似乎不可能把詩句從它所有世俗的關聯，在此是指以色列人和統治者，抽離出來，奧爾白抑制的做法是對的。葛德活(N.K. Gottwald)認為詩歌是「前君王期相信人人平等的

以色列團體」的產品，以為 10b 是稍後的加插。

無論如何，不能確定 2:10b 中的「君王」和「受傅者」原來是何所指，這並不否定，在撒慕爾紀上下較大的範圍內，這兩個辭語，旨在表達達味王權的意識型態，認定達味式的君王既是「天主的君王」，也是「天主的受傅者」的事實。在經書下冊的末部收錄的「達味的凱歌」，祝賀戰勝敵人，其中有些詩句響應「亞納頌謝詩」的某些辭意，最後結語也有同樣的韻味：「因為他使自己的王大獲勝利，對自己的受傅者達味和他的子孫，廣施仁慈，直到永遠」（撒下 22:51）。那麼，在 2:10b 的「受傅者」與同一章 35 節「我的受傅者」是相同的，毫無疑問，管理匝多克司祭職的達味式君王，已經隱然在望了。一位達味式的君王，在「亞納頌謝詩」中隱然若現，這正切合以上所說的經書其中一個傳統，認為經書是四部「王權之書」的首部。這也是撒慕爾故事的一個很恰當的記號，一個自稱他主要的職務，按後期歷史的標準，是君王的製造者——不錯，首先與撒烏耳有關，但是最卓越的是達味的關聯。

撒慕爾先知

在撒上 1-3 章內，撒慕爾事業的主要路線已確定。在某

程度上，他被寫成厄里司祭職的功能和權威的繼承人，但是他與他們有一主要的分別，在那個神視和神諭相當罕見的時代(3:1)，他擁有先知的先見，他的講話得到確認，這一點，根據申命紀 18:22，是一個先知的證明。原則上，撒慕爾是以先知的身分而留名於傳統，在後期的文學中，他甚至以先知仲裁的典型而與梅瑟齊名(耶 15:1; 參閱詠 99:6)。因為先知聲稱以天主之名講話，「憑甚麼權威？」這個實際的問題，在舊約，部分的答案見於「先知受召敘述」。撒慕爾受召的敘述是 3:1-14，這是聆聽的形式，或者是接受上主的面試，在會晤中，他得知厄里的司祭家族將被毀的訊息。敘述本身有它自己的特色，它代表一種類型，講一個羽翼未豐的先知，受託予一項審判的訊息，這肯定是他不願意聽到的(參閱耶 1:4ff)。

當時的情勢和他個人力量，是撒慕爾被指派這項任務的決定性因素；在以色列歷史較後的時期，到了分工的年代，那是不可能由一個人，承擔先知、司祭和法官－行政官混合的職務。

撒 1-7 章

儘管學術界有一個普遍的趨勢，把 4:1b-7:1 定為獨立的

文學單元(見下一部分的討論)，威里士(1971)卻力排眾議，認為這樣分割 1-7 章是錯的，一方面是因為 4:1b-7:1 預先假定了 1-3 章所給的訊息，另一方面是因為某些敘述特色，例如提到厄里的盲目，這表示對於所謂的分界線，保持觀望的態度。因此，威里士把 1-7 章看成一單元，並認為這是由辣瑪的撒慕爾弟子編寫的。杜思認為 1-3 章是在撒羅滿統治時期，由多個匝多克司祭編寫，目的是作「約櫃敘述」的導言，這在某種程度上可配合威里士的觀點，但是，和所有企圖確定這部分經文的日期和出處的努力一樣，一切依然停留在假設的階段。

另一個比較普遍的重要觀點是，在某一個特別的聖所或小團體流傳的傳統，未必與其他地方保存的傳統完全無關。因此，如果有些獨立的源流，看似陳述某些相連的情況，其實不過是在一些細微的觀點上同意而已，那是一點也不奇怪的。我們對這事的立場，也在於我們將如何看待如 4:4b 所記的提示，這在一個獨立的「約櫃敘述」中，可以是就事論事地記述，當約櫃運送到戰場時應如何管理，但是，從經文現在所處的背景，這也可能暗示即將來臨的災禍。

深入研讀書目

有關歷史背景和重構的著作：

W.F. Albright, *Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement*, Cincinnati: Hebrew Union College, 1961.

以下文章討論撒母耳 1-7 章是一個複合敘述：

J.T. Willis, 'An Anti-Elide Narrative Tradition from a Prophetic Circle at the Ramah Sanctuary', *JBL* 90 (1971), 288-308.

有關撒母耳出生的故事，見：

J.T. Willis, 'Cultic Elements in the Story of Samuel's Birth and Dedication', *STh* 26 (1972), 33-61.

以下的德文著作也值得留意：

I. Hylander, *Der literarische Samuel – Saul – Komplex (I. Sam. 1-15) traditionsgeschichtlich untersucht*, Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1932, 9-62.

J. Dus, 'Die Geburtslegende Samuels, I. Sam. 1 (Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu I. Sam. 1-3)', *RSO* 43 (1968), 163-194.

有關「亞納頌謝詩」的著作，見：

G.E. Wright, 'The Lawsuit of God: A Form-Critical Study of Deuteronomy 32' in *Israel's Prophetic Heritage* (Festschrift J. Muilenburg; ed. B.W. Anderson, W. Harrelson), London: SCM Press, 1972, 57f.

W.F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, London: Athlone Press, 1968, 18f.

J.T. Willis, 'The Song of Hannah and Psalm 113', *CBQ* 35 (1973), 139-154.

N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.*, London: SCM Press, 1980, 534-540.

從以色列先知職的背景下看撒慕爾的召叫：

M. Newman, 'The Prophetic Call of Samuel', in *Israel's Prophetic Heritage* (see above), 86-97.

先知召叫通論：

G. von Rad, *The Message of the Prophets*, New York: Harper & Row/London: SCM Press, 1968, 30-49.

從近東神顯夢境評論撒上 3 章，較近期的研究，見：

R. Gnuse, 'A Reconsideration of the Form-Critical Structure in I Samuel 3: An Ancient Near Eastern Dream Theophany', *ZAW* 94 (1982), 379-390.

3

約櫃敘述

1. 定義

緊接 3:19-4:1a 熱情地稱讚撒慕爾為「上主的先知」之後，就是詳細敘述撒慕爾明顯不在場的國內災禍。無論是在厄本厄則爾與培肋舍特人的戰事，或把約櫃送往克黎雅特耶阿陵，都沒有撒慕爾的職務，也沒有他的參與。有人解釋，4-6 章所記述的事件，都發生在他還是史羅新丁的年代，這可解決歷史的問題，但是不能解決 3:19-4:1a 出現的文學問題，因為在這段記述中，他似乎已是一位，擁有國家級重要性的資深先知。基於這些考慮，近期大部分學者都傾向追隨較早期，以勞士特(Leonhard Rost)為首的觀點，主張 4-6 章，加上撒下第 6 章，是屬於一個本來是獨立的「約櫃敘述」，詳述這個神聖的崇拜物件的命運，從一開始被運到厄本厄則爾的戰場開始，到重返以色列，以及——如果包括撒下第 6 章的話——最後被迎入和安置於達味新建的首都內。如果要使這個理論有實質意義，那我們應該理解，4-6 章在撒慕爾的職務和史羅的命運方面，所

保持的「奇怪的緘默」。不過，無論是「約櫃敘述」與否，事實是，在這幾章內其餘的敘述，都圍繞著約櫃的光榮而轉，都在顯示約櫃是天主力量的寓所，一旦擺脫不服從的以色列人這個礙手礙腳的障礙，便可大事摧毀上主的敵人。

勞士特相信約櫃敘述是耶路撒冷聖殿的 *hieros logos*(崇拜神話)，約櫃最後被安置在此——記述約櫃過去的歷史，目的是為教化在節日到耶路撒冷來朝聖的人們。因為在敘述中反映了不少司祭利益，例如在一段很少提到人名的記述中，提及幾個約櫃管理人的名字，勞士特認為敘述的作者應該是，在達味統治期間，或者撒羅滿統治早期很活躍的一位司祭編寫的。

近期有三位學者繼續勞士特的傳統，發表了專論，他們每個人都分別從約櫃敘述中，辨認不同的文學實體。甘貝耳(A.F. Campbell)的結論，在排除源流的限制，和把約櫃敘述的年代定於公元前十世紀，都與勞士特的很接近。不過，把敘述歸於慶節傳奇一類，卻不是甘貝耳的觀點；反而，在甘貝耳看來，敘述本質上是對以色列歷史中一個結束的紀元作神學反省。甘貝耳認為它對於天主暫時捨棄以色列的事實，並沒有提出解釋——只是肯定，國家的巨創是天主的作為。同樣，以迎接約櫃進入耶路撒冷為先導的新紀元

(撒下 6 章)，也是在神的助佑下完成的。

施伯格(F. Schicklberger)研究撒上的約櫃問題，所探討的是另一個不同的紀元和另一些不同的關注點。他匯合了幾條不同的研究路線，集中於希則克雅統治的時代，看到概括撒上 5-6 章的約櫃敘述，實際上是結合了一個較古老的，包含撒上第 4 章某些元素的「大災難記述」。施伯格認為第 5 章是針對亞述災神乃爾加耳－勒施法(Nergal-Resheph)崇拜的辯論，因為這神在北國已得到不少支持者。隨著亞述人征服北國之後，現在是猶大的危險時期，約櫃敘述的作者要強調，天主與約櫃的聯繫是不斷的。施伯格提出多個反對把撒下第 6 章納入約櫃敘述內的理由，其中有些是很容易駁倒的，有些甘貝耳(1979)在一篇精簡的專論中，也恰當地答覆了，在論文中甘氏也旁徵了彌勒(P.D. Miller)和勞伯士(J.J.M. Roberts)的論文(見下文)。例如，甘氏認為施伯格認為撒下 6 章比撒上 4-6 較有歷史性，是過分主觀，這是合理的判斷。再者，施伯格只能憑藉把撒上 4 和撒上 5-6 章分開，才能聲稱撒下 6 章所用的確實和點名的記述法，使他認定此章不能包括在他定下的約櫃敘述的範圍內。此外，區別撒上 5-6 章「活躍」的約櫃和撒下 6 章「被動」的約櫃，也有賴於否定撒下 6 章有關培勒茲－烏匝的一段，為溯源和附加的敘述。

彌勒和勞伯士，在最近的有關約櫃敘述的論文中，維護施伯格對於撒下 6 章的觀點。不過，他們對於界定撒上的約櫃敘述的起點，似乎更有興趣。在他們看來，4:1b 不是一個令人滿意的起點，因為這表示厄里和他的兩個兒子上場，但文中沒有任何介紹或解釋。另一個難處是在敘述中，至今的構思，都不提示任何審判臨於以色列的原因。對於第一點，可能是因為厄里和他的家族也與其他前來宣講的人一樣，不需要介紹；施伯格認為既然聽眾是史羅人，當然也照顧了這一點。至於第二點就比較困難，彌勒和勞伯士勉強把第 2 章中的反厄里的片段(12-17,22-25,27-36)移至第 4 章之前，這樣一來，即使在約櫃敘述中，第 4 章所記的災難，就很清楚是厄里家族所犯的罪的報應。不過，即使按經文現在的安排，已是無可置疑地有這個暗示，但這也不能自然地推斷，在一個獨立的約櫃敘述中，罪與懲罰的連鎖就一定要這樣重視。如果約櫃的光榮，是這個敘述存在的理由，那我們就沒有必要假定，它為以色列的惡行解釋，而把它看作史羅的後果的描述。基於這不是「約櫃所遭遇到的事故」的問題，而是「上主在祂的子民中間做了些甚麼」，彌勒和勞伯士情願稱這個敘述為「上主的敘述」而不是「約櫃的敘述」，這是正確的；但是更貼切地綜合這

幾章，應該是：記述與約櫃有關的天主的行動——同時，不只在以色列人之間，因為敘述大約一半的篇幅都是有關約櫃在培肋舍特的旅程。

勞士特對約櫃敘述的界定，其中一個最明顯可見的困難就是，從撒下 7:1 至撒下 6:2ff.之間，許多名字的變化。在撒下 7:1，約櫃被從培肋舍特迎回後，安置在克黎雅特—耶阿陵，但是，在撒下卻說是安置在猶大巴阿拉。現在，用簡單的交叉參照的方法，根據蘇 15:9，我們可以結論說，這兩個都是同一個地方的名稱。雖然這對於故事的逼真性，沒有太大的影響，不過，這樣的變化，出現在原來是如此鄰近的章節中，似乎不很可信。甘貝耳的答覆是，不要把猶大巴阿拉看作地方名，而應把兩個字分開解作：「猶大的居民」；但是，這是一個有問題的手續。首先，希伯來字 *ba'al* 這樣的用法在舊約是找不到類同的；只有一個可疑的例外，當這個字和一個城市相連時它意指「居民」（參閱民 9，各處）。第二，甘貝耳的翻譯必須有輔助假設佐證，尤其是在處理撒下 6:1 的問題上，他認為這一節應該是撒下第 8 章綜合達味的軍事成就的導言。否則「從那裏」這個片語對於它的所謂前者（克黎雅特耶阿陵，撒下 7:2）就全無意義。不過，從彌勒和勞伯士討論撒下第 6 章時所引述的亞述文本，可以見到，以

人迎回約櫃時出動大量軍隊是完全恰當的做法。編上 13:1 所記的確實證據；15:25 在這件事上是有價值的，因為編年紀在此不是隨便複製撒慕爾紀文本(瑪索辣經文)的標準而已。最後，在谷木蘭文本所見的撒下 6:2 中所見到的是：‘Baalah’這個字，這明顯是個專有的名字。

看守約櫃的人的名字，在撒上 7:1 和撒下 6:3 所見的不同(中文聖經的譯名一樣——譯者註)，這對於把撒下 6 章納入約櫃敘述中，並不造成太大的困難。也許只需從時間流逝即足以解釋。但是，甘貝耳並不滿意這樣的解釋，他把撒下 6:3f.的 *’hyw* 的注音讀成加了字尾的名詞(「his brother，他的兄弟」)，而不作為人名用。但是，如果敘述接著描寫烏匝的神秘死亡，以下的敘述，在兩次提到另一個護送約櫃的人時，不提他的名字，只以「他的兄弟」代替，這種寫法未免怪異，尤其是在第二次(4 節)提到時，這個加上字尾的名詞就缺少一個真正的前述詞。

在上述的論文中，甘貝耳從敘述的內在動力，尋求連接經文的支持，他說撒下 6 章是整個敘述恰當的結論。他說，如果沒有這一章，約櫃仍然遠離以色列任何公認的聖所；這不是就像一個約櫃的「放逐和回歸」故事的結局嗎？這是一個持平的觀點，然而他必

須承認，這些故事，有過比撒上 7:1 更差的結局，同時，祝聖厄肋阿匹爾為約櫃的看守人，是解決從厄里兩個兒子任職以來，為約櫃所帶來的危機最好的辦法(撒上 4:4)。因為即使全部敘述，與撒上 4-6 和撒下 6 協調，這也不能保證，這些敘述源於一個共同的來源，只不過是問題會轉到較小的事情上，例如以上討論過的，在撒上 7:1 和撒下 6:2 之中的，地點和人名上的變化。

從以上的討論，可以清楚地看到，「約櫃敘述」的輪廓，如果有的話，尚有待正確而精密的修復。不過，因為撒上 4-6 形成一個，按合理的標準，是協調的傳統單元，以下有關主題的討論，將保留它的價值，儘管它仍存在著源流批評的問題。

2. 主題

以色列在厄本厄則爾面臨雙重困窘的背景，主要是在鐵器時代初，以色列人和培肋舍特人為爭取生存空間的鬥爭。鬥爭持續爆發，一直到達味在勒法因谷取得全面勝利之後，才告結束(撒下 5:17-25)。在大約同一時期，以色列人極力在客納罕攻佔土地，新近從地中海一帶前來的培肋舍特人，佔據了海岸線西面的山麓

地帶(值得注意的是，亞毛斯先知鞭笞以民屯積穀物時，說天主帶領以民出埃及，也帶領培肋舍特人和其他民族出離他們的困境，顯示天主對各國一視同仁[亞9:7])辣默色斯三世(十二世紀初)期間的埃及文獻提到多個民族，其中也包括 *Prst* 人(即培肋舍特人)，企圖侵佔埃及邊境不成功。這是在青銅時代末，大批「海洋民族」入侵肥沃的新月地帶事件的一部分，這些事件對這一區某些曾經是大勢力的邦國，造成很大的破壞。在 Medinet Habu 發現的辣默色斯的神殿銘文上，以華麗和誇大的文字，記錄了他如何擊敗企圖侵犯埃及的部族聯盟成員。其中一些攻擊者，可能就是培肋舍特人，被驅逐至客納罕西南，他們就在海岸線的南端，沙龍平原定居下來——因此「巴勒斯坦」便成了這廣泛地區的名稱(根據希臘歷史學家希羅多德)。被培肋舍特人佔據的「培肋舍特五城」就是：阿市多得、阿市刻隆、厄刻龍、加特和迦薩(撒上 6:17)。

從舊約的角度來看，以色列人與培肋舍特人的鬥爭圍繞著兩個基本的問題。培肋舍特人的出現，似乎挑戰以民佔據客納罕的權利，但這地正是祖先所得的許諾。第二，兩個競爭者，代表著兩個互不相容互相競爭的宗教意識型態。在社會宗教的領域，舊約的培肋舍特人，可說是受化和同化的代表。例如現在只有

很少的原始培肋舍特人語言傳留下來，可能他們很快就吸收了與他們共住的族群的客納罕方言。在舊約的多個有關培肋舍特人的故事中，也沒有見到希伯來人和培肋舍特人之間，有意識的語言障礙。同時，在多個與培肋舍特人或他們的盟友有關的地域，發現埃及式人棺——最近的是在迦薩西南面的 Deir el-Balah——這說明他們吸納他們的鄰居的風俗習慣的能力很強。無論如何，培肋舍特人模仿的趨勢最明顯的，是表現在意識型態最敏感的範圍，宗教虔敬和行實：在舊約中所見的，他們敬奉的神，例如達貢、阿市托勒特和巴耳(撒下 7:4)，是閃族眾神的成員。因為這樣的原因，在希伯來文聖經裡，培肋舍特人不只代表以民軍事上的敵人而已。(另一方面，「未受割損的培肋舍特人」這輕蔑的話，卻顯示，這些「西方人」也抗拒在近東流行的至少一件習俗[參閱耶 9:25ff.]。)

以色列人的聖召，正好與上述的培肋舍特人的習俗相反。「拆毀他們的祭壇，打碎他們的神柱」，在以民從西乃出發進駐客納罕前，這是他們所得到的訓示。因此，以民受禁止不能做的，後世的大先知在崇拜方面所公開指責的，似乎在培肋舍特人來說，正是他們的第二天性。歷史也將顯示，這也是多數以色列人的第二天性，當然，這實在是他們屢

勸不改下的所作所為。

在撒上 4-6 章，這兩種意識型態典型的格鬥，不是在厄本厄則爾的戰場上，而是在培肋舍特人的核心，其中最有名的是在達貢的神殿內。比試的不是以色列人和培肋舍特人，而是以民的天主和培肋舍特人的諸神。在這方面，也和常見的災難主題一樣，這幾章使人想起出谷紀的故事——從滿佈敘述中的講述和回響，可見這個主題，一直縈繞敘述者的腦海。動機是一樣的：「對於埃及(或『培肋舍特』)的眾神，我也要嚴加懲罰」(出 12:12)，因此，在培肋舍特人的城市，以色列的天主再次顯示自己是「戰士」(參閱出 15:3)，在虛擬的戰利之旅中，在約櫃被擄的任何地方，發洩地大事蹂躪。

不過，在這以前，與達貢先有決定性的對抗。按近東的慣例，戰勝的軍隊，要把敗軍的神，從他們的神廟除去，把自己的安置在內，這種做法，可見於撒上 5:1-5 的描述。但是，因為以後培肋舍特人遲早會發現，以民的天主是沒有形像的(無偶像的天主)；在此，他們以功能與形像類似的約櫃代替(在充軍時期，上主殿內的盆也有類似的作用[參閱厄上 1:8ff.等])。約櫃被抬到阿市多得達貢的廟內，放在達貢近旁，這位假定已取得勝利的神，在所有培肋舍特人全不理解的情況

下，展開真正的比試。在晚間，這個培肋舍特人的代表神的審判開始了(參閱出 12:12)，似乎要刻意和以色列在厄本厄則爾兩次被擊敗配合，這審判也分兩個階段。現在，角色出現出乎意料的扭轉，達貢臥倒在約櫃前面，一具無頭的倒霉軀幹。此後，再也不提起培肋舍特人的神；甚至培肋舍特人的司祭，也要像希伯來先知一般講話(6:6)。

彌勒和勞伯士發現，約櫃敘述是「舊約中最古老和最有深度的神學敘述之一」(60 頁)，同時，在對年期的問題不持偏見的前題下，我們可以接受他們對於約櫃敘述內容的講法。因為，在此我們可以見到，對以民的天主大能的肯定，使人印象深刻，祂不會向祂的子民隱藏起來，如果祂高興，祂甚至可以利用他們的災難，作為祂的威武行動的襯托。這是以色列在歷史上，各種不同的危機充滿希望的洞見，這洞見對於這個歷史似乎要給它最後一擊的黑暗的充軍之夜，尤其顯得真切。約櫃敘述用了一個字——按字面的意義——表達這所有可能發生的事件；那是一個動詞 *gālāb*，可譯為「離去」，但是它每次的用法，都有「被放逐」的涵義，在撒下 4:21f. 它的意義是：「光榮已遠離了(被放逐?)以色列」。這很有公元前六世紀初，先知厄則克耳說天主捨棄祂的聖殿的意味——非常不願意地抽離

祂的榮耀，預示耶路撒冷和猶大將要面臨的毀滅(則 9:3; 10:4,18f.; 11:22f.)。但是，正如約櫃的故事是有關暫時的被放逐，是關於一位即使在祂的子民已被壓倒，在祂的約櫃已落在敵人的手上時，祂仍是一位不能被壓服的天主，那麼，對於被充軍的世代，這不就象徵天主將來可能對易碎，甚至現在已經碎了的以色列團體要做的事嗎？我們不知道約櫃在公元前 587 年的命運如何——即使有加下 2 章的記載和耶肋米亞把約櫃藏於山洞的傳統——我們只能假定，即使它已被毀，依然有人可以把撒上 4-6 的訊息延伸，期待天主的光榮會重返。在厄則克耳的聖殿重建的神視中是如此(則 43:1-5; 44:4)，在充軍後的先知哈蓋(2:7,9)和匝加利亞(2:5)也一樣，是他們鮮活的希望。

深入研讀書目

勞士特影響深遠的研究，現已有英譯本：

L. Rost, *The Succession to the Throne of David* (Historic Texts and Interpreters in Biblical Scholarship, I), Sheffield: Almond Press, 1982, 6-34 (= *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (BWANT III.6 [=42]), Stuttgart: Kohlhammer, 1926).

七十年代以英文發表的兩篇重要的專論是：

A.F. Campbell, *The Ark Narrative* (1 Sam.4-6; 2 Sam.6). A

Form-critical and Traditio-historical Study (SBL Dissertation Series, 16), Missoula: SBL and Scholars Press, 1975.

P.D. Miller, Jr and J.J.M. Roberts, *The Hand of the Lord. A Reassessment of the 'Ark Narrative' of 1 Samuel*, Baltimore/London: Johns Hopkins University Press, 1977.

McCarter, 23-26, follows Miller and Roberts closely.

第三篇以德文發表的專論：

F. Schicklberger, *Die Ladeerzählungen des ersten Samuel-Buches. Eine literaturwissenschaftliche und theologiegeschichtliche Untersuchung* (Forschung zur Bibel, 7), Würzburg: Echter Verlag, 1973.

以下兩篇論文值得注意，第二篇懷疑約櫃敘述分別存在的可能性：

A.F. Campbell, 'Yahweh and the Ark: A Case Study in Narrative', *JBL* 98 (1979), 31-43.

J.T. Willis, 'Samuel Versus Eli, 1 Sam. 1-7', *TZ* 35 (1979), 201-212.

以下的德文論文探討約櫃敘述在充軍巴比倫的歷史背景下可能產生的功能：

H. Timm, 'Die Ladeerzählung (1. Sam. 4-6; 2. Sam. 6) und das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks', *EvTh* 26 (1966), 509-526.

下列著作討論約櫃的歷史：

R.E. Clements, *God and Temple*, Oxford: Blackwell, 1965, 28-39.

M.H. Woudstra, *The Ark of the Covenant from Conquest to Kingship*, Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1965.

G. Henton Davies, 'The Ark of the Covenant', *ASTI* 5 (1966-7), 30-47.

P.R. Davies, 'The History of the Ark in the Books of Samuel', *JNSL* 5 (1977), 9-18.

有關約櫃敘述與出谷紀傳統的詞語及意識形態的比較，見：

D. Daube, *The Exodus Pattern in the Bible*, Westport, Ct: Greenwood Press/London: Faber and Faber, 1963, 73-88.

撒下 4 章所記的第二次與培肋舍特人作戰之後，史羅是否被毀的問題，見：

J. Day, 'The Destruction of the Shiloh Sanctuary and Jeremiah VII 12,14', *VTS* 30 (1979), 87-94.

以下作品研究在約櫃敘述中反映的近東意識型態：

M. Delcor, 'Jahweh et Dagon, ou le Jahwisme face à la religion des Philistins, d'après 1 Sam. V', *VT* 14 (1964), 136-154 (reprinted in *Etudes bibliques et orientales de religions comparées*, Leiden: Brill, 1979, 30-48).

Campbell (1975), 179-191.

Miller and Roberts, 9-17, 76-87.

新亞述時代的相關資料，見於以下討論：

M. Cogan, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.* (SBL Monograph Series, 19), Missoula: Scholars Press, 1974, 9-41.

有關培肋舍特人的資料，見：

T.C. Mitchell, 'Philistia', in *AOTS*, 405-427.

E.E. Hindson, *The Philistines and the Old Testament*, Grand Rapids: Baker, 1972.

K.A. Kitchen, 'The Philistines', in *POTT*, 53-78.

N.K. Sandars, *The Sea Peoples. Warriors of the ancient Mediterranean, 1250-1150 BC*, London: Thames and Hudson, 1978, 164-170.

T. Dothan, *The Philistines and their Material Culture*, New Haven/London: Yale University Press, 1982.

Gottwald, 410-425 (see bibliography to chapter 2).

4

君王統治的興起

隨著君王統治的興起，我們可以真正講以色列是一個國家，這個發展的重要性，也可從撒上所給與的篇幅反映出來。同時，因為希伯來史家認為，猶大和以色列的君王，一般而言，造成他們國家的毀滅，有關王國開始的記述，就更形重要了，因為這大部分解釋了，造成公元前十至六世紀兩個王國衰落的原因。因此，在撒上 7-12 章，我們不但注意到，對這個制度的相反的評價，因為這些言論在第十一世紀末很流行；我們同時也留意到，在王國統治有缺陷的本質變得很顯著時，有關的辯論依然持續不斷。

撒慕爾的故事，隨著以色列第一位君王幾個發展階段而展現，可綜合如下：(1)以色列的長老要求立一位君王(8:1-22)；(2)私下為撒烏耳傅油(9:1-10:16)；(3)上主的揀選和公開的介紹(10:17-27)；(4)軍事上的成功和群眾的接納(11:1-15)；(5)最後由撒慕爾的致辭(12:1-25)。從風格和其他的角度看，這很可能是由多個不同的源流或傳統，組合而成為現在所見的一篇結構工整

的敘述。從威耳豪森(Julius Wellhausen)以來，學術界一貫按贊成或不贊成君王統治的態度，而把敘述分為五個主要的部分。按這方法推斷，9:1-10:16 和 11:1-15 是屬於「贊成」的，而 8:1-22, 10:17-27 及 12:1-25 是「不贊成」的。一項慣用的推斷是：贊成君王制的經文比不贊成的年期較早，撒烏耳為王的經過有關。但是，到現在為止，我們尚未接觸第七章，以下就是有關這一章的討論。

撒烏耳 7:2-17

第 8-12 章形成一個獨立的單元，處理君王興起的資料，但是，這個事實並不掩蓋第七章在相同主題上的重要性。不錯，這一章並沒有提到國王或君王統治，然而它也 and 上列的五個階段一樣，有著自己的觀點。問題是應把這一章視為 8-12 章的導言，而不是孤立地看它，這樣，它的主旨就清晰可見了。它的背景是：以色列受制於敵人培肋舍特人之下，和永無止境地被粗暴的鄰居侮辱所威脅——這個威脅貫穿 8-12 章(參閱 8:20; 9:16; 10:1[LXX, 七十賢士本], 27; 11:1-15; 12:12)，是促使以色列人尋求君王統治的政治出路的主

因。按撒 7 章，在米茲帕的國民會議上，撒慕爾挑戰以民放棄追隨異教途徑，事奉天主，信賴祂必將他們從培肋舍特人手下救出。弔詭的是，這次會議吸引了敵人的注意，群起而攻打他們。出乎雙方的意料之外，培肋舍特人被擊敗，並被徹底驅逐出以色列人境外(13f.)，這完全有賴天主決定性的干預。

在此，對有關事件的發生和結果的描寫，都是非常理想化的(例如，比較 13 節與 9:16, 10:5, 及 13-14 章)，我們要關注的，應該不是歷史重組的問題，而是這一章的神學功能，它是要顯示，民長時代的神權政治，同樣有能力處理以色列的緊急軍情，和社會宗教生活。基於此，我們就不只見到，為記念這次勝仗而給石頭取名厄本厄則爾的地形意義(12 節)。「至此上主幫助了我們(中文聖經譯：直到這時上主救助了我們)」，可能含有地域或時間的意義，前者固然可能(意即：在天主的幫助下，擊敗[敵人]至此地)，如果是時間的意義，那可更有效地表達全章的要點：「在歷史中，時至今日，我們是成功的，因為天主一直與我們同在。」隱藏的意思是，這是在沒有君王的情況下達成的，因此，無論是現在或將來，也不需要一位君王。同樣，總結撒慕爾一生在以色列軍事方面的成就時，我們看到，敘述不只提到收復失土，同時也達

至內部安定，這從以民能和阿摩黎人維持良好關係一事上顯示出來；阿摩黎人在以民入侵客納罕之前，已經居住在此，也未被以民所征服(13f.)。總之，決定性的勝利和收復大量失地，是讓以民再無藉口，透過長老向撒慕爾要求一位君王，來管治他們和帶領他們打勝仗。

撒 8:1-22

撒慕爾的回應是不友善，這從他對他們所要求的君王，所作的令人不敢恭維的描寫表露無遺：他是一個暴君，榨取他的臣民，把他們當作奴隸(8:11-18)。他們的君王對他們予取予求——包括對他們的人身和他們的財物——直到全體都看清楚，要求立一位君王的全部錯誤為止。因為這段描述，和列上描述撒羅滿統治的某些方面，頗為吻合，學者通常假設，撒慕爾的講話的靈感，得自有關這位暴君的記述，或者，來自暴君和緊隨他王者作風的某後繼人的混合描述。克民士(R.E. Clements, 1974)在他的論文中，大力倡導這個所謂「撒羅滿」觀點，他說，申命紀學派歷史家對撒羅滿的批評，沒有在列上寫出來，因為他要突顯雅洛貝罕一世是首要的王族罪人，但這批評卻轉移到撒 8

章，在此對抹黑撒烏耳起了更大的作用。因此，當撒慕爾警告以民，「到那一天，你們必要因你們所選的君王『發出哀號』」(8:18)，所指的是舍根會議(列上 12 章)。同時，根據申命紀學派常有肯定君王在宗教崇拜領域上失敗的傾向，克民士結論說：撒 8:11-18，以它強調社會和行政被濫用的流弊，它的根源必定是「前申命紀學派」的作品。

「前申命紀學派」(Pre-Deuteronomistic)，從孟德遜(I. Mendelsohn)對於撒慕爾講話的看法而言，這是一個有節制的講法。他比較這段講話和外圍的君王統治(客納罕式)，即辣斯商木辣(Ras Shamra)(古烏加黎特)發現的阿加得(Akkadian)文獻，認為講話不是反映從撒羅滿後以色列君王統治的越軌，而是客納罕城邦國君王和小王慣常的行為，撒慕爾和他的同輩對於他們的所作所為，必定常有所聞。孟德遜這個小規模的研究，1956 年發表，對於繼後有關撒 8 章的討論，頗具影響力。他堅持君王描述源於較早期的觀點，最近得到聲援，居士曼(F. Crüsemann)把年代追溯到君王統治初期。他發現，早在達味統治期間，燃起阿貝沙隆和舍巴叛亂的不滿情緒，和撒慕爾的講話之間，有不少共同性質。歐瑟亞反君王制的怒吼，所標誌的不是一個趨勢的開端，而是它的中段，這點在他看來是很重要的。

至於撒上 8:11-18 與撒羅滿統治有特別的關聯，有關的辯論並不令人信服。因為，雖然講話的主旨，與我們所謂的撒羅滿的行政並不矛盾，但是值得注意的是，對於撒羅滿最普遍的指控，即他徵召以色列平民從事他的建築工程，這幾節經文都沒表達。另一方面，在列上 5:13-18 有關強迫勞工(*corvée*)的安排(中文聖經是：列上 5:27-32——譯者註)，撒羅滿擢升雅洛貝罕，讓他監督「若瑟族」的勞役(列上 11:28; 12:1ff.)，及阿多蘭被以民用石頭擲死(列上 12:18; 參閱 5:14[中文 5:28])，都顯示了撒羅滿行政重要的特色。另外，在舍根談判中，北方人的控訴的一些口號，例如：苦役和重軛，鞭打和鐵刺鞭也一樣(列上 12:4,11)。但是，在撒慕爾的講話中，完全沒有提到任何建築計劃和苦工群眾；可是在任何有關撒羅滿或隱名但實際是指他的素描中，我們卻可預期見到與建築有關的描述，例如：他會使你成為石工和搬運者。因此對撒上 8 章的這些聯想，也和 11f.等節提及的馬和戰車一樣，不過是時代的錯置而已。

另一個反駁撒上 8:11-18 取材於撒羅滿統治時代之說的理據是：與撒羅滿類似的施政，也常和以色列其他君王，包括撒烏耳的名字相連。例如和撒烏耳相連，撒上 22:7：「難道葉瑟的兒子也賜給你們每人莊

田葡萄園，或把你們都立為千夫長或百夫長……？」我們不必把這段經文，看作編輯的創作，有意要寫成這是撒慕爾判撒烏耳的罪。在偏幫族人的事上，撒烏耳所做的也是很自然的事，更不要說，有時根本就是權宜之計。例如撒烏耳任用他自己的堂兄弟為元帥(撒上 14:50)，就是一個恰切的例子；達味提拔約阿布和阿彼瑟，同樣是親族任用和精明混合的做法。撒烏耳擁有家畜和放牧的僕人，撒上似不經意地提到的一個名叫多厄格的厄東人，是撒烏耳的「牧人首領」(撒上 21:7RSV，中文聖經撒上 21:8，譯作：侍衛長)，可能這只是因為「牧人」一字的翻譯，不能太確定而已。最後，要提的是，敘述在對撒烏耳作出全面的讚賞(撒上 14:47ff.)後，總結說：撒烏耳見到任何勇敢善戰的人，就叫他來跟隨自己(14:52)。有學者指出，這個政策引發了稅收制度的芻型，那時，達味和撒羅滿還未在這個世界舞台出現呢。無論如何，為了供養那些為他服務的族人，也必需進行某種類型的徵用或徵收，這也同樣是不受歡迎的做法。總之，撒慕爾的講話所描寫的君王對國民的種種徵收或徵用，並不是特別取材於撒羅滿統治時代的政策或措施，因為他所說的，也不過是以色列內外，甚至在任何時代，任何一位君王，所採取的一般措施。

撒上 9:1-10:16

在 9:1 我們接觸到一種完全不同的氣氛，尤其特別的是，這裡和以前的敘述，沒有任何文學上的連繫。這裡的故事線，含有民間傳說的色彩，記述一個青年，如何被派去尋找迷失的驢子，竟意外地為他自己找到一個王國。有些學者利落地把 9:1-10:16 歸於「民間傳說」一類，部分的原因是，事情一件接著一件地發生在撒烏耳身上，很輕易就把他推向決定他一生命運的一刻，似是很不可信的事。但我們很懷疑，敘述者在刻意強調，所有事件，包括撒烏耳受傅登基，和宣佈他是天主心目中的人選，都是在天主助佑的秩序下進行，學者這種說法，是否對他這番用心，欠缺考慮。

敘述一個明顯可見的特色，是在前段刻意低調介紹撒慕爾，撒烏耳不認識他，實際上，他又有相當的知名度，令撒烏耳的僕人也聽人說過他。我們不禁要問，這位偉大的，「從丹直到貝爾舍巴」都知道和尊敬的老先知，是怎麼一回事？難怪文學批判要研究這個難題，或者說，這段經文是由多個傳統組合起來，現在可用文學批判的方法加以識別，這也不是不合理的(參閱 Hertzberg)(一般的推測是，較後期與撒慕爾為撒烏耳傅油有關的資料，由後人添加於一段古老的，記錄撒烏耳會見一位地方上無名的先見者的敘述

上)。不過，解釋也可從另外的角度去尋找。或者是否可能，撒烏耳的無知和撒慕爾的低調，都是文學上的策略，旨在製造懸疑的氣氛，營造含有神秘意味的程序，以配合任命以色列第一位君王這件非一般的大事？從這觀點而言，撒慕爾的宣佈：「我就是先見者」(9:19)，就是故事高峰，而不是從一個源流，轉移到另一個。這樣一來，撒烏耳對於撒慕爾存在的無知，便可藉一種所謂換喻而成為一種作用，即他對撒慕爾的無知，換成他對天主對他的，與王位有關的計劃無知。另外經文所記的，撒烏耳對撒慕爾的無知的涵義，不只是表面所見到的這樣簡單。第一，古迪思(J.B. Curtis, VT29 [1979], 491-493)認為從 9:7 撒烏耳的問題：我們可以「給那人送甚麼(*mab-nnābîʿ*)」——即一位先知是指一位你應給他帶些東西的人——可以追溯到希伯來字：先知(*nābîʿ*) 在民間流行的涵義，如果他的推斷是對的話，那麼不只是 9:9 的小註，同時 9:5-10 這幾節，都與先知職這個專門名詞有關。這樣一來，以向年長的先見者求教的傳統來解釋撒烏耳的無知，那是文不對題了。第二，我們懷疑，僕人說先見者的話，必定應驗(9:6)，是不是特意回應 3:19 有關撒慕爾的評語：「上主與他同在，使他說的一切話，沒有一句落空」(9:6 的「應驗」，使人想起申 18:22 和正確的先知職的測驗)。

雖然在 9:1-10:16 沒有明確的反君王制的言論，但是，把這一段冠以擁君王制之名，也不足以使全段更為明晰，從 8:22 天主已批准以民所請看來，應該不會有甚麼進一步的反君王制的言論出現。而且，當我們注意到，意指「統治」、「君王」和「王國」這個關鍵字的字根 *mlk*，只在這一段，在最後的一節(10:16) 出現，我們有更強的理據，要採取謹慎的推論。在 9:16 和 10:1 都不用 *melek*(君王或國王)，反而用了引起過不少爭論的 *nāgīd*(RSV 譯作王子，中文譯作首領)，在 9:17 用了怪異的動詞 *ʿāṣar*(多個現代版本譯為「統治」——中文聖經也如是)，卻排除簡明的 *mālak*(治理，統治)。這裡的暗示是：撒慕爾給撒烏耳傅油，使他執行有周界的王權，不能僭越自己(撒慕爾)獨特的先知權威。

撒上 10:17-27

這是一段較短的敘述，撒慕爾在米茲帕聚集群眾，上主藉抽籤顯示了對撒烏耳的揀選(人儘可在懷中抽籤，但決斷卻在乎上主[箴 16:33])。首先，是這一段對君王制——即使上主批准——喜惡矛盾的態度，值得特別評論。一方面，我們聽到 17-19 節，重申第 8

章對王制批判的語氣，可是，在 24-27 我們又見到他們對於撒烏耳中籤表現極大的熱情。因此，把 10:17-27——或甚至 10:17-25a——視為一個延續第 8 章開始的反君王制源流的敘述，這是把情況簡單化的做法。

有另一類的混合，首先在 21 節出現，按經文所記，有人中了籤但他本人不在場。我們現在無從考究這種抽籤是怎樣運作的；無論如何，有些學者認為這不是一個慣例，大約是由兩個不同的，有關撒烏耳被選的傳統，不精確地接合而成，其中之一與在上主面前抽籤有關，另一個與他的體格外型有關。無論我們同意與否，敘述對撒烏耳的體格和外型的重視，是無可否認的，好像這就是他的君王聖召的保證。在某種程度上，體型外貌與王權的關係，好像也是民間普遍的想法，因為，正如烏加黎特文獻中一個有關神話的文本證實，近東的君王的體格不能勝任他職務而失敗！在「巴耳和莫特」史詩中，可憐的亞達，他渴望登上巴耳的寶座，但被判不及格，因為他的腿太短，不能登上寶座的腳凳，頭不能及寶座之頂！但是在撒烏耳，這種君王條件的局限性已見到了，在為他的繼承人傅油的故事中又再提出來：「人看外貌，上主卻看人心」（撒上 16:7）。因此，這一段是很弔詭的，一方

面，宣佈撒烏耳是天主的選擇，他被抽中，他的體格與外型，符合君王的條件，外貌也出眾。因此，「你們(人們)所選的君王」(8:18)，已成了「上主所選的(人)」(10:24)，這話可能是一個暗示，從撒烏耳掌握王權表面的情況看來是不很穩固的。如果順著這思路想，整個抽籤的插曲，雖然表面看來是，是肯定天主揀選了撒烏耳為王，其實可以解釋為上主對這個新發展不滿意；在舊約中，另外兩個類似的事件(蘇 7:16-26; 撒上 14:38-46)，是有關揭露某人做了相信是對團體不利的事。

反對新的君王制而擁護先知權威意向，在米茲帕發生的所有事件中若隱若現，卻在撒慕爾的經典講話，在界定「君王統治的權利與義務」(希伯來文：*mišpaṭ hammelūkāh*, 10:25)中確認。儘管這個公式，與 8:9,11 的「君王所享有的權利」(‘the ways of the king, Heb. *mišpaṭ hammelek*)的公式類似，但在兩者之間，依然可以見到，描述和指令上的區別。同樣，在申命紀中這段所謂君王的法律書的經文中(申 17:18-20)，也反映了同樣的關注點，君王應該按天主的法律治國，可是，要確立「兩書」之間任何更接近的關係，那必定要犧牲兩者之間明顯的差別。

撒上 11:1-15

撒烏耳第一次展示他的勇氣的機會，是在米茲帕會議之後約一個月——根據較優質(可能)的谷木蘭殘卷和反映在七十賢士本(參閱新英語聖經，NEB)的撒上 10:27b-11:1 的文本——當約但河東的城市雅貝士，被阿孟王納哈士圍攻期間。在這段時期，以色列沒有中央政府，也沒有統一的軍事指揮中心，無疑，這是雅貝士最初要向納哈士投降，自願為奴的主因。他們與大部分的以色列團體隔絕，也不敢奢望約但河東的兄弟及時有效的援助。但是，納哈士的條件非常不人道，他們被迫向撒烏耳求救。

在組成撒上 8-12 章的各段摘錄之中，這一段最能反映撒烏耳被擁立為王的實況。這是一段平鋪直敘的救援敘述，和在民長紀中所見到的救援故事一樣，危機造就了英雄；撒烏耳在聽到雅貝士－基肋阿得的危難時立刻被聖神攫取的方式(撒上 11:6)，也可在有關敖特尼耳、基德紅和依弗大的敘述中找到類同，他們即時被啟發，帶來了戰場上的勝利。第 11 章是否提示，撒烏耳在這以前依然是個寂寂無名的市民，一直是一個引起爭論的問題。從 11:4f.，我們看不出來，雅貝士的使者是否特地前來向撒烏耳求救，然而，另一方面，在 7 節所寫的他這種鄉村屠夫的作風，如果說他在這

之前在部族中只是一個無名小卒，那也說不通。關於後者，以及一般人基於撒慕爾年事已高(參閱 8:1,但見 15:33!)，不可能被徵召入伍的理由，而把 7 節提及撒慕爾的資料，當作後來附加的資料處理，就要變得相當複雜了。不過，或者可以假定，撒慕爾的名字在此只是代表權威，而不意指大膽的行為。

另有一個還不曾得到充份討論的問題是：敘述的結構，是否在於刻意擴大撒烏耳與他之前幾年的救援者的相似點，表示即使當以色列有了君王，救援依然要透過古法而來。這可以是一個理想王權的說明，是一個在妥協之下維持的理想，甚至可能暗示，前君王時期的舊秩序，已足以應付以色列的危機，頗似第 7 章所描述的「撒慕爾的勝利」。因此，11:1-15 所見的撒烏耳是個「過渡人物」，是在民長職與王權之間的過渡人物。他毫無疑問是屬於前者，但是否屬於後者，卻有待細緻的考慮。

雅貝士的急難解除的後果是：撒烏耳被立為王，並和他感恩的以色列同胞訂立永久的合約。這樣一來，即使提及重新建立王國的 11:14 節，被視為後加的經文，用作調和之前的米茲帕敘述，無論從聖經敘述或理論重組的角度看，都可得出相同的結論：君王制度是出於以色列人民的意願。

撒 12:1-25

在第一章已指出，諾夫強調這部分是一篇充滿申命紀學派思想的演講，標誌著民長時代的結束。這是撒慕爾向「全以色列人」(12:1)講話的全部，他首先指責他們不顧一切地追求君王統治，無視一直以來上主對他們的救恩歷史，接著，他又向他們保證，只要忠於上主，他們的安全必可得到保障。這是不妥協的「雙軌神學」，最後是一段災禍的警告，讀來頗有猶大王國墓誌銘的韻味：「假使你們仍固執於惡，你們和你們的君王都必要喪亡」(12:25)。麥卡特從趣味的角度看這一節，認為這純粹是撒上的申命紀學派圈子，在充軍時期的附加品。

第 12 章是 8:1-22 的姊妹篇。不過，不只是早期的判罪在此又重述，甚至群眾要求君王的理由，現在也被徹底否決。曾經有人以撒慕爾的兒子無德，不能勝任父職為理由，杜絕先知的抗議；現在，撒慕爾向他們宣稱，舊的秩序可由他自己而不是他兒子的記錄來保證(這記錄似乎被刻意縮短以便和 8:11-18 的君王貪婪描述對比)。人們指出君王制度在軍事上的利益，撒慕爾要他們回想天主的義行(7 節)，包括對他們的挫敗和成功，從出谷直到雅哈士被圍攻。無論如何，從撒慕爾這份忠告，看到這類訓導的進步。接受了君

王制度的現實，並刻劃一套生活方式。只要以後再沒有背叛上主的事出現，新的制度是可以整合到當時存在的上主和以民之間的盟約關係之中。雖然「盟約」這個字眼並沒有在這一章內出現，但有足夠的詞語（參閱 McCarthy）可以按以上的分析，理解撒慕爾這段總結告誡。在新的制度下，撒慕爾的職務必然會被削減，從祈禱和教導的角度，重構他的責任——道德重於約束——看來更近於後期先知（職）的標準。

結論

撒下 7-12 章的編者，充分體會以色列舊有的部族制度，被一個中央集權的，典型的近東君王制度取代，其中所蘊涵的社會和宗教意義。不但在經書的各部分，甚至全書所見的實況是：撒慕爾，和梅瑟在五書傳統一樣，在經書中無所不在，一方面監督憲法的行動方針，一方面卻嚴厲地批判它。他插手於撒烏耳逐步登上君王寶座的各項事件，那是無可置疑的事實。撒慕爾可說是這幾章的編者的發言人。很明顯，編者對於君王制度一無好感，儘管有些學者肯定，把第 8 和 12 章標籤為「反君王統治」是錯誤的定性（經文一再提到引進君王統治不是上主的意願，是在抗議之下

勉強接納，這種說法怎能成立，有待解釋)。因為這幾章的記述，不只反映學者所說的，「必然與徹底脫離慣例相隨而來的搖擺不定」的心態而已；同時，最初因為撒慕爾的兩個兒子的敗德而提出立君王的要求(8:1-3)，這段經文的上下文，對於反對君王制也不能起任何有意義的軟化作用。

除了第 7 章微弱的贊同之外，我們發現有關君王統治的各章，開始和結束，都是嗓粗聲厲的公開指責(8 和 12 章)。查爾思(B.C. Childs)從「正典角度」觀察，他說，如果編者編排他的資料時，是按贊成或反對分類的話，會有一個很均稱的設計出現。如果以「A」代表贊成君王制度的敘述，以「B」代表反對君王制度，他所得出來的設計是：B-A-B-A-B，反對君王制度的資料構成核心和圓周。這樣的分類，對於某些片段是否恰當，也許可由以上的討論判斷，但是對於在米茲帕的核心情節並不如此。無論如何，它作為這幾章總體「訊息」的鑑定，肯定是不錯的。

深入研讀書目

一般性的研究：

D.J. McCarthy, 'The Inauguration of Monarchy in Israel: A Form-Critical Study of 1 Samuel 8-12', *Interpretation* 27(1973), 401-412.

- B.C. Birch, *The Rise of the Israelite Monarchy: The Growth and Development of 1 Samuel 7-15* (SBL Dissertation Series, 27), Missoula: Scholars Press, 1976.
- T.N.D. Mettinger, *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings* (Coniectanea Biblica, Old Testament Series, 8), Lund: C.W.K. Gleerup, 1976, 80-98.
- T. Ishida, *The Royal Dynasties in Israel. A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology* (BZAW, 142), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1977, 26-41.
- A.D.H. Mayes, 'The Rise of the Israelite Monarchy', *ZAW* 90 (1978), 1-19.
- Mayes, in Hayes-Miller, 293-297.
- M. Tsevat, 'The Biblical Account of the Foundation of the Monarchy in Israel', in *The Meaning of the Book of Job and Other Biblical Studies: Essays on the Literature and Religion of the Hebrew Bible*, New York: Ktav, 1980, 77-99.
- B. Halpern, *The Constitution of the Monarchy in Israel* (Harvard Semitic Monographs, 25), Chico: Scholars Press, 1981, 149-174.

Childs, 277f.

德文的重要參考書包括：

- A. Weiser, *Samuel. Seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu 1. Samuel 7-12* (FRLANT, 81), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.
- H. J. Boecker, *Die Beurteilung der Anfänge des Königtums in den deuteronomistischen Abschnitten des 1. Samuelbuches. Ein*

Beitrag zum Problem des 'deuteronomistischen Geschichtswerks' (WMANT, 31), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969.

- T. Veijola, *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie: eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1977.
- F. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat* (WMANT, 49), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978.

個別經文段落研究：

- I. Mendelsohn, 'Samuel's Denunciation of Kingship in the Light of the Akkadian Documents from Ugarit', *BASOR* 143 (1956), 17-22 (see also the comments on Mendelsohn by A. F. Rainey in L.R. Fisher [ed.], *Ras Shamra Parallels*, II [Analecta Orientalia, 50], Rome: Pontificium Institutum Biblicum, 1975, 93-98).
- B.C. Birch, 'The Development of the Tradition on the Anointing of Saul in 1 Sam 9:1-10:16' *JBL* 90 (1971), 55-68.
- Birch, 'The Choosing of Saul at Mizpah', *CBQ* 37 (1975), 447-457.
- R.E. Clements, 'The Deuteronomistic Interpretation of the Founding of the Monarchy in 1 Sam. VIII', *VT* 24 (1974), 398-410.
- J.R. Vannoy, *Covenant Renewal at Gilgal: A Study of 1 Samuel 11:14-12:25*, Cherry Hill: Mack Publishing Company, 1978 (includes a chapter on the literary criticism of 1 Samuel 8-12).

Z. Ben-Barak, 'The Mizpah Covenant (1 Sam 10:25)—The Source of the Israelite Monarchic Covenant', *ZAW* 91 (1979), 30-43.

有關關鍵語 *nagid* 的討論見：

Mettinger, 64-79, 151-184.

Halpern, 1-11.

5

撒烏耳的統治

儘管撒 13-31 章全部都是有關撒烏耳統治的敘述，但是，從現在所見的整個敘述的輪廓看來，負責的敘述者或編輯者，似有意把有關的敘述，局限於 13-15 章之內。開始很清楚是一個登基的公式(13:1)——很諷刺地，這是一段不完整的敘述，好像象徵著撒烏耳的統治的結果！——是在列王紀中常見的文體(例如：列下 14:1f.; 15:1f.)。至於結局的問題，卻不如開始那樣明確和直接，不過，更耐人尋味。首先要注意的是，第 14 章已見到一段有關撒烏耳統治的所謂「結論摘要」(47-52 節)。但是，如果我們要在此尋找以上所說的，有關王權的負面言論，那是愚蠢的做法，因為這幾節高度讚揚撒烏耳是一位好君王和軍事領袖。摘要編排在這裡，主要是因為擊敗培肋舍特人，是整個撒烏耳家族歷史的高峰。

另一方面，在 15 章結束的數節中，似有些刻意的暗示，撒烏耳在現階段實際已顯露衰敗的端倪。第一，撒慕爾作了一個即時的衣袍被撕裂的隱喻，當撒慕爾

的衣袍被撒烏耳撕裂時，他對撒烏耳說：「上主今日從你身上撕下了你的王位」(28 節)。這裡的宣告，比 13:13f.節的更直接和個人化，而是在拒絕撒烏耳家族的名義下拒絕他。接著敘述者告訴我們，撒慕爾至死沒有再見撒烏耳(35 節)，但這話所表達的事實，在 19:24 節受到正面的挑戰，在此提到兩人又見面了，雖然 19:24 的說法，很明顯是敘述者在強調，君王與先知的不可協調性。被上主的先知捨棄，撒烏耳不能聲稱，自己是在上主的保佑之下治國：他的統治已結束。這一點在 35 節提到撒慕爾為撒烏耳「哀悼」(中文聖經和 RSV 均譯作「傷心」)時重申，因為這個希伯來文動詞：*'abal* 通常是與哀悼亡者連用(因此，在 32f.節敘述撒慕爾殺阿加格王，在這個背景之下用這個詞是貼切的)。

因此，16 章是在貫徹這種天主拒絕撒烏耳的氣氛之下，講述為以色列下一位君王傅油的故事。君王已死去，你要為他悲傷到幾時！16-31 章不錯是編排在有關撒烏耳的統治的敘述之內，但是有部分學者把這幾章標誌為「達味的冒升史」，確實是有深度的直覺，因為無論我們能否發現這段歷史背後，是否有一段獨立的敘述(見第 6 章)，它朝著冒起的達味之星的方向是無可置疑的。正式地說，同時肯定是從撒烏耳的觀點

而言，這段歷史的達味反叛他的君王，但是，我們前面已討論過，在故事中，真正的叛徒是撒烏耳，他甚至做到幾乎阻撓天主旨意的推行。

不過，在 13-14 章也有足夠同情撒烏耳的暗示，使人覺得這些敘述更接近「歷史的真實」。因此，14:48 描寫撒烏耳擊敗阿瑪肋克人讚美的語調，與下一章描寫阿瑪肋克戰役所透露的不讚賞的語調，形成強烈的對比。事實上，14:47f. 的檔案的摘要和 13-15 章經神學過濾的敘述，都能證實撒烏耳有意把侵佔以色列部族土地的近鄰驅逐出去。抱著同情的態度閱讀撒上 13-31 章，讀者甚至可以欣賞撒烏耳的「戰略」，按記載，在他進攻北方的培肋舍特人失敗之前，他其實成功地在中部和南部建立了基地(參閱 Hauer)。無論如何，13-15 章的主要問題，不是在評估撒烏耳的軍事成就，而在顯示他如何使自己立於，不配坐上以色列君王之位的地步。

在這幾章內，兩次宣佈了他不配為王這件事，雖然都與基耳加耳有關，卻和兩個不同的事件相連：一是在 13 章所記的，撒烏耳在出征之前倉促獻全燔祭，另一次是 15 章所寫的，他沒有盡全力照吩咐，毀滅阿瑪肋克人和他們所有的一切。兩段記述和分別對撒烏耳的指控的共通點就是：他不曾完全聽從撒慕爾的指

示。在 10:8，撒慕爾私下為撒烏耳傅油完畢，接著是一段明顯是獨立的講話——可能在較早時期是編排在較接近 13:7b-15a 的位置——肯定撒烏耳的王權，必須經得起服從的考驗：撒烏耳應該在基耳加耳等待，直到撒慕爾來臨(直到我到了你那裡)。這是 13:13f.先知痛責撒烏耳的背景。撒烏耳在面對迅速惡化的情況下，擅自奉獻了全燔祭，而撒慕爾立刻出面抗議，好像他一直在監視著君王的越軌行為。這是一個服從與否的直接問題，撒烏耳卻失敗了。因此，10:8 的命令，猶如撒烏耳的伊甸園中的知善惡樹，而他服從的條件就是 13:13 所列明的可能性：「假使你遵守了上主你的天主吩咐的命令，上主必鞏固你在以色列的王位直到永遠」。其他有關撒烏耳叛逆的解釋，例如，他作為一個平信徒，竟私自獻祭，僭越神聖的領域，他突然的冒犯，顯示他對天主缺乏信賴等等，恐怕都是不必要的。再說，君王在祭祀方面的冒犯，照撒慕爾紀其他的事例看來，似乎不是一項指控的要素——例如達味王和撒羅滿王，不也曾經記載過，他們向上主獻祭嗎(撒下 6:17f.; 24:25; 列上 3:3f.)？

儘管在 14 章見到傾向撒烏耳的敘述，而且背後也可能有一個同情他的源流，這一章總體的取向，即使沒有撒慕爾公開指責他，也顯示他遠遠達不到所期望

的水準，不是帶領以色列脫離培肋舍特人之手的人選（參閱 9:16）。其實在這一章，是約納堂取得擊敗培肋舍特人的成功——正如他在 13:3 中擊殺了駐紮在基貝亞的培肋舍特人一樣——而撒烏耳的貢獻卻是限制了戰勝的幅度，和促使他的英雄兒子的生命，懸於一個詛咒的威脅。在這一章內也和撒上其他章一樣，撒烏耳和約納堂的行為的對比很大。在 13 章撒烏耳對天主的冒犯，也和他的威力的衰竭，緊密相連(8,11 節)，在這一章(14)只有約納堂和他的執戟者說出了信仰之言：「上主要叫人得勝，並不在乎人數多少」(6 節)。而且，即使沒有他父親的神喻的幫助，約納堂的計謀，也得到上主的確認(8-12 節)；他的功績最後的圓滿結局是：「上主在那一天拯救了以色列人」(23 節)。但是，在本章下半部分卻描寫了撒烏耳對戰士頒佈禁食的命令：「直到我向敵人報復以前，(誰若)吃了甚麼東西，是可咒罵的」(24 節)，這命令為這一天的事件，帶來了陰影。這種過熱的命令抑止了以民的掃蕩戰，觸犯了禮儀的法律，使約納堂的生命瀕於險境。

面對這些困境，約納堂說他的父親使國家受了害 (*'akar*, 29 節)，用了若蘇厄書中阿干故事所用的關鍵字眼(蘇 7:25, 中文聖經在此譯為：招禍患)，表示他輕視若蘇厄在圍攻耶里哥時所頒佈的禁令(參閱蘇

6:17ff.)。從這兩個敘述中其他類似點來看，尤其是以抽籤來找出犯罪的一方，約納堂用了與若蘇厄書 7 章相同的字眼，那是很耐人尋味的。在第一個事件中，首先比較阿干和約納堂，從 14:37 看來，很明顯，使以色列受害(或為以色列招來禍患)的是約納堂。但是，在 29 節約納堂卻先發制人，說因為他的父親下了禁令，以致以色列受害(我們不妨比較一下，阿哈布和厄里亞互相指責對方為以色列招禍，到底是誰招禍[列上 18:17f.])。因為與蘇 7 的類同，我們可以說，撒上 14 章大體上是一個有關「招禍的敘述」，但是，很巧妙地運用關鍵語，不是指在技術上是有罪的約納堂，而是指撒烏耳。

31-35 是處理由於撒烏耳的干預而招致的第二個不幸的後果。故事敘述他為保護祭祀法律而採取果斷的行為，頗有為他挽回一些聲譽的用意。35 節提到撒烏耳為上主建立了第一座祭壇，也有褒揚的意思。但是，在此，撒烏耳以領袖的身分，向他的子民發號施令，但當約納堂的過失被揭發，撒烏耳應該給予他應得懲罰時，他又向士兵的合理的申辯低頭(45 節)。儘管之前約納堂犯的小過已揭發，撒烏耳也表示要叫他死，但是，在敘述中我們見不到撒烏耳或他的司祭有作弊，操縱抽籤，要除掉約納堂的暗示。因此，14:39

所反射的是諷刺，而不是陰謀。這段敘述的真正目的是：撒烏耳因為他的輕率，把事情搞得一塌糊塗，也不思補救或從那可怕的後果退出，而且事情發展至此，他已受制於他所不信任的將士，反而是他們毫不費力地看出，那一天的成功的正確涵義。他們英明判斷是：「他(約納堂)今天是倚賴天主行事」(14:45)。

那麼，即使在 14 章，儘管在此也偶然找到一些支持撒烏耳的趨勢，本身也形成一股批評撒烏耳治國的力量，它的做法是一方面強調約納堂的成功，一方面描寫撒烏耳魯莽地倒向一個又一個混亂的情況之中。在列舉他「向四周所有的敵人進攻」(47 節)取得勝利時，故事的基調是約納堂的卓越和撒烏耳的軟弱，讀者甚至可以從一個角色的作為，讀到另一個的成功。

在 15 章，服從的問題，顯得比 13 章更重要，這從「服從」這動詞，很不自然地在 19-24 節一共出現五次的情況可見。因為有人質疑這一章是否成功地指控了撒烏耳的不服從，在此，我們有必要先看看第 3 節的指令有甚麼特殊性：這一段清晰而不可能產生誤解。敘述者也不像在 9 節那樣，交代撒烏耳和手下如何顧惜阿加格和最肥美的家畜不加以毀滅，暗示他們有違反法令之嫌，而直接指明顧惜就是違反禁令。這裡也斷然否決撒烏耳說，人民愛惜最肥美的牛羊，是

為了把最好的獻給上主的說辭(15:15)。再者，第 9 節提到軍民「不願意」(*lō' 'ābā*)毀滅一切的威力不容忽視。這是相當有力的說法，同時，從這個希伯來字在舊約多處(例如：申 1:26；依 30:9；則 3:7ff.；20:8)出現時與另一希伯來字根 *mrh*(反叛)相聯的情況，而把它在此的出現，與撒慕爾在 23 節提到的「背令」和「頑抗」之意相聯，也不算太離譜(在 Brown-Driver-Briggs 編的：*A Hebrew and English Lexicon*, 2 裡，在某類附註表中，*'ābāh* 這個動詞它的反詞，是用在「特別有關以色列的固執或邪惡」方面)。因此，撒烏耳盡管為他所願意做的事找藉口，這只不過是對天主先前宣佈的判決：「他背離了我，沒有遵從我的命令」(11 節)，一個很弱的附筆而已。

因此，很明顯，在敘述者的眼中，撒烏耳的罪是立意不服從上主。為撒烏耳尋求開脫，說他其實已盡力在服從撒慕爾的指示，他的不足之處，只是對於「禁令」的要求有不同的理解——基耳加耳的全燔祭不算是部分服從禁令嗎？——這些理由可能是現代讀者認為是值得考慮的理據，但是，從經文的立場，這肯定不是。不只撒烏耳來到基耳加耳，不可以看作他真心要來滿全禁令的要求，因為除了種種推搪的理由外，他還是可以奉獻了祭祀之後，與將士把其餘的搶掠品瓜

分了。撒慕爾在一句充滿前一章節(14:32)的色彩的話中，就是直接指責他猝然搶掠財物(19 節)。14 和 15 章同時閱讀，最令人感覺弔詭的是，一個人因為他輕率的誓願而準備看著自己的兒子因此而喪命，卻憐惜阿瑪肋克王阿加格而不毀滅他。

最後一個要問的問題是：我們是否可以說，撒烏耳從一開始就注定要被毀滅？龔恩(D.M. Gunn)的答案是肯定的，他提出了幾個有用的論點支持他的觀點。首先，他發現在天主指示撒慕爾「給他們一位君王」(撒上 8:22)和稍後祂宣佈要從葉瑟的眾子中為自己選一位君王(撒上 16:1)，兩者之間刻意造成的矛盾。在此，撒烏耳是一位君王，他不能成功，因為天主從來沒有公認撒烏耳是祂所選的。同時，根據龔恩，在 15:23,26 再出現的拒絕主題，強化了 13:13f.的訊息，也含有同樣的意義，從 13:13f.天主拒絕撒烏耳這個主題中，我們知道天主早就計劃了，如何回應人民拒絕祂作他們的君王(參閱 8:7; 10:19)。這就是龔恩處理天主和祂的代表撒慕爾對待撒烏耳的嚴苛，以及一些表面看來是瑣碎的冒犯，實際正是招至撒烏耳失敗等問題的手法。因為，為甚麼撒烏耳就被剝奪王位而比他做得更差的達味卻興旺？但是，如果撒烏耳真是「在憤怒中給的」君王(參閱歐 13:11)，那麼我們就可以明

白，為甚麼他犯錯的界限，相對來說是較小。龔恩的見解都是有價值的洞見，不過經文也有其他的元素，不鼓勵我們朝這個方向推得太遠。我們前面已指出，從 13:13b 現在的位置可見到的暗示，很值得注意。同時，有意義的是，15:23,26 的拒絕片段中堅持，上主拒絕撒烏耳，是回應撒烏耳自己對上主的拒絕。

深入研讀書目

從文學和心理學的角度研究撒烏耳傳統的著作有：

W.L. Humphreys, 'The Tragedy of King Saul: A Study of the Structure of 1 Samuel 9-11', *JSOT* 6 (1978), 18-27.

Humphreys, 'The Rise and Fall of King Saul: A Study of an Ancient Narrative Stratum in 1 Samuel', *JSOT* 18 (1980), 74-90.

Humphreys, 'From Tragic Hero to Villain: a Study of Figure of Saul and the Development of 1 Samuel', *JSOT* 22 (1982), 95-117.

D.M. Gunn, *The Fate of King Saul. An Interpretation of a Biblical Story* (*JSOT* Suppl., 14), Sheffield: JSOT Press, 1980.

Gunn, 'A Man Given over to Trouble: The Story of King Saul', in *Images of Man and God: Old Testament Short Stories in Literary Focus* (ed. B.O. Long; Bible and Literature Series, 1), Sheffield: Almond Press, 1981, 89-112.

E.M. Good, 'Saul: The Tragedy of Greatness', in *Irony in the Old Testament*, 2nd edn (Bible and Literature Series, 3), Sheffield: Almond Press, 1981, 56-80.

論撒烏耳統治的歷史和行政問題，作品見於：

C.E. Hauer, 'The Shape of Saulide Strategy', *CBQ* 31 (1969), 153-167.

J. Blenkinsopp, 'The Quest of the Historical Saul', in *No Famine in the Land. Studies in Honor of J. L. McKenzie* (ed. J.W. Flanagan, A.W. Robinson), Missoula: Scholars Press (for The Institute for Antiquity and Christianity, Claremont), 1975, 75-99.

K.W. Whitelam, *The Just King. Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel* (JOT Suppl., 12), Sheffield: JOT Press, 1979, 71-89.

A.D.H. Mayes, in Hayes—Miller, 322-331.

以下論文研究個別的經文段落(特別是 14 章的)：

J. Blenkinsopp, 'Jonathan's Sacrilege. 1 SM 14, 1-46', *CBQ* 26 (1964), 423-449.

J.M. Miller, 'Saul's Rise to Power: Some Observations Concerning 1 Sam 9:1-10:16; 10:26-11:15 and 13:2-14:46', *CBQ* 36 (1974), 157-174.

D. Jobling, 'Saul's Fall and Jonathan's Rise: Tradition and Redaction in 1 Sam 14:1-46', *JBL* 95 (1976), 367-376.

其他重要的研究有：

D. Jobling, 'Jonathan: A Structural Study in 1 Samuel' in *The Sense of Biblical Narrative: Three Structural Analyses in the Old Testament* (JOT Suppl., 7), Sheffield: JOT Press, 1978, 4-25.

H. Seebass, *David, Saul und das Wesen des biblischen Glaubens*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1980 (a fair proportion of this book is devoted to literary-critical issues in 1 Sam. 7-15).

6

達味的故事

撒上和撒下的大部分資料(撒上 16 章至撒下 24 章)集中描寫白冷的達味的事業。他經過許多驚悚和戰役，終於繼承了撒烏耳，登上了以色列王位的寶座。一直到撒上 31 章為止，撒烏耳本身並未從幕前消失。在這一章，敘述撒烏耳在基耳波亞山上和培肋舍特人激烈戰鬥，不敵而自殺身亡，雖然在此交織敘述了撒烏耳和達味的事蹟，但是敘述的焦點還是集中在達味身上。

有賴於勞士特在 1926 年偉大的研究，如今研究達味故事的學者，都習慣把資料分成兩個單元，都相信這兩個單元，是來自兩個獨立的資料來源。「達味的冒升史」是屬於 *Bildungsroman* (追索角色發展的敘述)之類，從達味事業的開端起，一直到他被以色列所有部族公認為君王，定都於耶路撒冷為止(撒下 5 章)。達味在耶路撒冷的統治，特別是這時期王族的內部問題，是屬於「繼承敘述」，這部分資料，佔據了撒下其餘部分，並一直伸展至列上 2 章。這是最方便而有效的資料區分，不過勞士特其餘的魅力，現在已大不如前了。

達味的冒升史

1. 界定

達味朝向王位的發展史，是一份獨立的敘述，這並不是勞士特的原創——這觀點，可從某些研究，例如威耳豪森的著作：*Prolegomena to the History of Israel* (1885年首版)推斷——但是，此說備受關注，確是由勞士特的扼要討論而引起。即使這樣，這個題目，依然要經過整整三十年後，才受到學術界重視和認真研究。首先是在兩三篇專論中討論，接著是在期刊發表的為數不少的文章。最先專題討論「達味冒升史」的文章是1971年由龔伯克(J.H. Grønback)撰寫。

我們發現，在勞士特看來，歷史只不過是有關將要來臨之事的影子，因為他所講的歷史，只是由撒上 23:1 至撒下 5:10 中的片段和零碎的短篇組成。另一方面，以下討論的取向是把這段歷史，看作較完整和全面的實體，它的出發點，也定得比勞士特提議的更早些。韋德(R.L. Ward)的起點是撒上 16:14，威士爾(A. Weiser)卻推前至同一章的第 1 節，龔伯克和孟丁格(T.N.D. Mettinger)更推前至 15:1。

威士爾把這段歷史前後呼應的經文中的前段定於：16:1-13，部分原因是他把歷史的界限(後段)，推展

到包括撒下 7 章——這章的確標示著敘述的要旨——因為撒下 7:8(「我揀選你離開牧場」)預測了 16:1-13 的敘述。孟丁格認為達味是「達味冒升史」中的那位「秘密的默西亞」，所以他認為，如果這段敘述的目的是要光榮達味，那麼，我們應該可以期望讀到，多次述及撒烏耳是「上主的受傅者」(例如撒上 24:6; 26:9)的訊息，去平衡 16:1-13 所描述的秘密為達味傅油的事件。居士曼(F. Crüsemann)反對，他指出撒慕爾為達味傅油的事，之後再也沒有提起，而在達味冒升史這階段，達味自己卻一再提到撒烏耳是上主的受傅者。龔伯克提出的更極端的觀點，說這段歷史的起點，應該在 15:1，他的理據有兩點：14 章末段是撒烏耳統治綜合，另一點是在 15:28 提及達味，展望他將來要接受傅油，成為天主的受傅者，這是不容忽視的。

我們已提過，威士爾的界限，超越傳統的撒下 5:10 的範圍，而伸展至撒下 7 章，這點他得到孟丁格的支持。孟丁格指出，撒下 5:17-25 達味戰勝培肋舍特人，標誌著撒下 3:18 的許諾已實現。同時，他可從撒下 15:17-25，達味在求問神諭所得的保證，分析這段歷史的特色。因為撒下 5:17-25 和 6:1-23 之間，在詞語上有不少連繫，他得到一個結論，相信這兩部分是同時流傳和融入整段歷史中。孟丁格又說，在撒下 3:9f.提及

的達味將來的王權，是指向和假定納堂的神諭——撒下 5:2 也一樣，他也認為這一節是依賴 7:7f. 的。因此，孟丁格認為這段歷史，以某種形式的納堂神諭(他認為這神諭，可能是達味冒升歷史和繼承敘述的共同資產)而結束。在此，值得注意的是，在撒下 25 章阿彼蓋耳的講話，特別是保證上主要為達味建立一個堅固的王朝(28 節)的話，明顯地說出了納堂神諭的理念。再者，如果撒下 6 章是被置於達味冒升史內——我們講過這段被從約櫃敘述中撤除(參閱第 3 章)！——那麼這一章將因為相同的主題而與第 7 章相連(參閱詠 132 中約櫃的主題，如何與王朝相連)。這樣一來，和約櫃的事例一樣，我們必須注意，不是所有討論達味冒升史的學者，都信服它曾經是一份獨立的文學實體。

2. 主題

「你所切願，你奉為聖」

(*Macbeth*, I, 5)

讓我們從不能確定的歷史資料界限，轉到有關主題的問題，希望在這個範圍有可觀的收穫。無論我們對達味的形像取向如何，無論我們如何判斷他的動機，敘述者對於這幾章的主題，態度昭然若揭，正可濃縮為馬克白夫人(Lady Macbeth)對她丈夫不甚恰當的評

語。同時，因為敘述的態度真誠，達味迂迴曲折地走向王位寶座之路的描寫，所揭露的，不只是一些小罪而已；達味冒升史中的達味，是吉卜賽人和方濟會士的混合品(引用 Ferenc [Franz] Liszt 的自述)。無論如何，有人認為，在堅持追求王位的活力上，達味的表現是無懈可擊的。雖然是在先知傅油的保障下，他總是排除任何以傷害「上主的受傅者」，作為從撒烏耳手中奪取王權之手段的機會，即使避開暴力，會延長自己生命受威脅的時間。在撒上 24 和 26 兩個互相補充的情景中，這個問題戲劇化地尖銳起來，這是在撒烏耳兩次落在達味手中，而他的追隨者又不停煽動他，要把握天賜的報復良機。當然我們知道，他並沒有向這個誘惑屈服，沒有向撒烏耳報復。

本質上，記述達味對撒烏耳、阿貝乃爾和依市巴耳之死的反應，各段敘述的目的也是一樣。在撒烏耳去世時，從技術上說，達味是隸屬於培肋舍特人的軍士，但是敘述清楚地記述，達味與在基耳波亞所發生的事無關，因為培肋舍特大軍向以色列進攻前，他因為受到懷疑，怕他在緊要關頭，倒戈相向，早已被打發撤離大軍(撒上 29:1-11)。稍後，當逃兵阿瑪肋克人向他講述一個對自己有利的，撒烏耳被殺的故事時，達味即時拆穿他的謊言殺了他，作為償還他加害受傅

的以色列君王之罪(撒下 1:1-16)。同樣，當阿貝乃爾和依市巴耳分別被叛徒殺死時，兩個敘述分別表明達味置身事外，明確顯示「是誰得益」(*cui bono*)的得益者不是達味，敘述以相當長的篇幅，描寫達味聽到消息後表現震撼的反應(撒下 3:28-39; 4:9-12)。

這樣表述在達味冒升史中的達味，其背後的理論基礎，囊括於撒下 25 章中阿彼蓋耳所說，不要因一時的自我放縱的短利益，而終身背負良心不安的講話中：「當上主對我主作了他所說的一切好事，立你作以色列的元首時，我主將不會因流了無辜者的血，或因親手雪恨，而感到心中不安，良心有愧」(撒下 25:30f.)。我們甚至可以說，撒下 25 章描寫了一個達味和撒烏耳之間關鍵性的插曲，儘管事實上，在這個敘述的 42 節中，從未提過撒烏耳的名字。因為，前面已提過，納巴耳的故事，被編排於達味不殺撒烏耳的兩個敘述之間，起了催化的作用。這兩個通常被視為同一個事件的變異敘述，因為，儘管兩者之間有各類顯著不同的差別，但有共同主題和特點。但是，無論是兩個不同的事件，或者是同源但有獨立的口傳史前故事，兩者都有獨特的功能，在展示達味對撒烏耳的態度過程中逐漸實現，直到 25 章提出來討論時才變得很明顯。

在第一個事件中，達味確實沒有傷害撒烏耳，雖然羞辱他和作出一副背叛主子的姿勢(撒上 24:4)，即使他所造成的傷害很有限，達味也因此而深受良心的責備，他嚴責手下竟然煽動他作出這種形同暴力的行為，他要確保撒烏耳毫髮無損地離開山洞(撒上 24:6f.)。同樣的問題，在 26 章再度提出來，不過作了一些有意義的改動，阿彼瑟提議一槍把撒烏耳刺死，達味的回應最特別。再一次，報復性的激烈行動，訴求在神學上合義化，因為「今天天主將你的仇人交在你的手裡了」(26:8; 參閱 24:4)，但是，這次沒有象徵性的行動，甚至沒有暗示達味的軟弱。不過，對於撒烏耳作為天主的受傅者的神聖不可侵犯性，作了真實的補充，即撒烏耳將從天主那裡得到他應得賞報，他應該向天主負責：「我指著永生的天主起誓：只有天主可打擊他，或到了他的日子，終於死去，或下到戰場陣亡」(26:10)。這裡是一個明顯比在蹲伏在恩革狄山洞裡的達味，更有自信，而他自信的基礎，可見於作為兩章的橋樑的 25 章，這裡有不少詞語，回應著前面數章有關撒烏耳的記述，在此，納巴耳就是撒烏耳的代表。

比以上任何相關的連繫更尖銳的，是撒上 26:10：「只有天主可打擊他」，因為這是差不多是直接重複

25:38：「大約過了十天，天主打擊了納巴耳，他就死了」的記述。無論在社會和心理方面，納巴耳和撒烏耳都是如此接近，納巴耳的死亡，是他拒絕幫助達味和他的隨從者的後果，因此也成了預示撒烏耳的死亡的「類型」。有了這樣的確信，達味就可以保持無罪，但仍然達到他的目的！

一個肯定是對達味冒升史中的達味，有較低評估的學者，是石田(Tomoo Ishida) (VanderKam 的研究取向也與此類似)，他認為達味是奉行機會主義的叛徒，對撒烏耳發動強力的游擊戰，一再企圖把撒烏耳逼離猶大曠野(參閱撒 23:15,25f.; 24:1f.; 26:2)。達味篡奪王位企圖進一步的證據是，他與一群數以百計的反叛者的聯繫(參閱撒 22:1f.)，基於撒 22:8,13，石田稱這群人為達味的伏兵，另外就是在基耳波亞的戰役中，達味自願為培肋舍特人作戰。因此，石田說，如果在達味冒升史中，達味一直是個和平地等待繼位的繼承者，那麼我們必須解釋，他為甚麼在軍事上與撒烏耳的兒子和繼承人依市巴耳競爭。實際上，根據石田，撒烏耳是一位受歡迎的君王——這個事實不應該受了錯誤解釋撒 22:8 撒烏耳的怨言而蒙蔽，這些話只不過是一個疑心重的人所說的過火的怨言。石田說，撒烏耳妒嫉又孤立，完全不能解釋自己對達味強

烈的憎恨；是達味的陰謀促使兩人越走越遠。最後，在石田看來，在這段歷史中，敘述者熱烈宣揚達味的無辜，其實是與證據相反的。逐點詳細反駁這些論點，不是本小冊子這類研究的做法，那是太長了，而且過分深入研究某一個相對而只是片面的達味行為的觀點，未免有點危險；無論如何，簡要的評論是需要的。

首先，在敘述中，沒有任何公開的言論或間接的暗示，達味在布署他手下的流寇與撒烏耳抗爭。無疑，在達味這方面，激烈冒進的確不少，納巴耳事件是很好的例子(參閱撒下 25:13,21f., 33f.)，但是它所指向的目標才是重要的。至於達味的「伏兵」，我們只有撒烏耳偏執妄斷之言以茲證明，而偏執妄斷不是可作為歷史資訊的根源。再者，如果達味處身於基耳波亞的矛盾中，他所做的，也不過是以色列歷史中較富陰謀的支節問題之一，但我們也必須承認，我們所知道的，也不比那個培肋舍特將領更多(參閱撒下 29:13ff.)，除了知道達味曾欺騙了阿基士一個時期(參閱撒下 27:8-12)。至於達味與依市巴耳作戰的問題，是必須連著他受到自己的猶大族人傅油為王的事件討論(撒下 2:4)，要考慮到他當時所承擔的責任。撒烏耳被培肋舍特人擊敗，作為以色列的君王，他是失敗了，而依市巴耳是意外也是明顯地無能力成為他的繼承人，這個王國

無可奈何地一分為二。因此，指控達味犯了叛君之罪是不能成立的。

石田指責達味冒升史的作者，在達味無辜的問題上「過分抗議」，反而是自招反駁，但這全根據上述的他自己提出的論據。另一方面，我們知道撒下 24 和 26 章，有兩段達味不殺撒烏耳的敘述。如果這是兩個事件的兩個獨立報導，那麼這是達味無辜的雙重肯定；如果，如大部分學者所斷言，報導是重複的，那麼，我們不要忘記，編者通常不會自創重複的資料，他們只會繼承前人留下的。

達味冒升史年期的內在證據是不存在的，要確定它的努力，也一樣是徒勞無功。事實上，「繼承敘述」似乎顯示，我們可以假定，在較早期的敘述內找到資料，有些學者根據這點，把這歷史記述的年代，定於第十世紀；不過，把繼承敘述定在撒羅滿時代，在現在看來，已不如幾年前那樣肯定了。有些鑑定達味冒升史之年代的研究，賦予這段歷史一個很強的宣傳任務，企圖藉此證實達味爭取王位之途是合法的，特別是在撒烏耳小圈子眼中，在他統治期間，達味一直是他肉中之刺，眼中之釘(參閱撒下 16:5-13; 20:1-22)。因此，這個辯護把王國尚未分裂，還有希望使它團結起來的時期，定為撒羅滿統治時代。韋德(R. L. Ward)從

這段歷史中找到對撒烏耳圈子相當正面的態度，他認為這歷史是由撒羅滿宮廷的成員撰寫的，作為達味早期事業的官式記錄。居士曼本質上是同意這觀點，他提出的年代是達味統治的末期或撒羅滿統治初期。不過，康納(J. Conrad)和孟丁格，從以流血手段取得王權的撒羅滿，與達味冒升史中的達味，在形象上矛盾的角度看，認為把歷史的年代，定於撒羅滿時代不可能。這一點很重要，特別是因為撒羅滿奪位其中一個受害者是史米，他和撒烏耳是同一部族的(列上 2:8f., 36-46; 參閱撒下 16:5)；雖然我們可以反駁說，處決約阿布和史米，都是執行達味的遺言(列上 2:5-9)。孟丁格把歷史的年代定於緊接撒羅滿死後的時期，撰寫的目的是在個人團結解體後，確證達味統治「全以色列」和定都耶路撒冷的合法性。龔伯克傾向於巴厄沙統治時期(約在公元前 906-883 年)，康納認為歷史的撰寫人心中有北方人，如流血者耶胡之類(約在九世紀末)。

最後，有關這段歷史最近的一項研究中，麥卡特(P.K. McCarter)把撰寫的年期推至達味統治時代，理由是：達味使自己處於需要舉證反駁的指控下，這樣做只有當達味仍然在世，能從生活行實中獲取個人利益，才有意義。賀夫納(H.A. Hoffner)在比較達味冒升史和赫特的「Ḥattushilish 辯護」(約寫於公元前 13 世

紀)的研究中，也為此說找到辯護的理由，因為赫特人的辯護，旨在為篡位的君王尋求合法化。很自然，這一類的文字工作，一定要在君王仍然在世時進行，以保衛他的王位！不過，賀夫納認為，即使王權在內部已取得相當程度的穩定時，赫特王朝依然要製作一些「王權辯護傳統」之類的文憲，以應付這類的處境。冒升史和這個赫特辯護其中一個明顯的共通特點是，兩者都強調其主角所得到的神佑。如果赫特君王可以言不由衷地把他的成功，歸於依沙達(Ishtar)，那麼，有關達味的敘述，也不時提醒我們——通常稱為歷史中反覆出現的主題——他成功因為「上主與他同在」(例如：撒下 16:18; 18:14; 撒下 5:10)。

因此，達味冒升史，無論我們怎樣界定它，都不能說它暗示著，達味的發展，是以撒烏耳圈子所流的血作為代價。同時，技巧的情節發展和角色描繪，確保整個敘述不至於流為沉悶、單調和辯護。在此，一個關鍵性的人物是約納堂，撒烏耳的長子，不顧惜自己的前程和崇高的理想，反而協助達味實現他的。輕易地把他看作一個「文學創作人物」，對他未免不公平，他在達味窮途末路時伸出援手，以這樣引介他進場的方式，為他營造了一種天賦仁厚的氣氛。同時，最重要的是，在一個使辨認主題有發展空間的敘述

中，約納堂是第一位王族成員，公認達味賦有王者尊榮的天賦；在撒下 18:1-5 記述達味戰勝哥肋雅的局面中，當約納堂把象徵自己王子身分的物件送給達味時，他已有「實質讓賢」（參閱 Jobling）的舉動。故事後來的發展顯示，這實在是一個非常優美的象徵。

深入研讀書目

專論達味冒升史的著作中，只有一部是以英文撰寫的：

R.L. Ward, *The Story of David's Rise: A Traditional-historical Study of 1 Samuel xvi 14 – II Samuel v* (dissertation at Vanderbilt University, 1967; available from Univ. Microfilms, Ann Arbor).

其餘三部德文專論也很具影響力，不過所列的首二部是沒有出版的論文：

H.-U. Nübel, *David's Aufstieg in der frühe israelitischen Geschichtsschreibung* (diss. Bonn, 1959).

F. Mildenerger, *Die vordeuteronomistische Saul-Davidüberlieferung* (diss. Tübingen, 1962).

J.H. Grønback, *Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1. Sam. 15-2. Sam. 5). Tradition und Komposition* (Acta Theologica Danica, 10), Copenhagen: Munksgaard, 1971.

其他相關的研究包括：

A. Weiser, 'Die Legitimation des Königs David. Zur Eigenart und Entstehung der sogen. Geschichte von Davids Aufstieg', *VT* 16 (1966), 325-354.

- J. Conrad, 'Zum geschichtlichen Hintergrund der Darstellung von Davids Aufstieg', *TLZ* 97 (1972), cols 321-332.
- F. Schicklberger, 'Die Davididen und das Nordreich. Beobachtungen zur sog. Geschichte vom Aufstieg Davids', *BZ NF* 18 (1974), 255-263.
- N.P. Lemche, 'David's Rise', *JSOT* 10 (1978), 2-25.
- D. Jobling, 'Jonathan: A Structural Study in 1 Samuel', in *The Sense of Biblical Narrative (JSOT Suppl., 7)*, Sheffield: JSOT Press, 1978, 4-25.
- J.D. Levenson, '1 Samuel 25 as Literature and as History' *CBQ* 40 (1978), 11-28.
- R.P. Gordon, 'David's Rise and Saul's Demise: Narrative Analogy in 1 Samuel 24-26', *TB* 31 (1980), 37-64.
- J.C. VanderKam, 'Davidic Complicity in the Deaths of Abner and Eshbaal: A Historical and Redactional Study', *JBL* 99 (1980), 521-539.
- R.North, 'David's Rise: Sacral, Military, or Psychiatric?' *Biblica* 63 (1982), 524-544.
- Rost, 109-112.
- Mettinger, 33-47.
- Ishida, 55-63 (cf. 63-80).
- J.A. Soggin, in Hayes — Miller, 333-335.
- Gunn, *Saul*, 77-131.
- Crüsemann, 128-142.

從政治和辯護方面討論達味冒升史的著作有：

- H.A. Hoffner, Jr, 'Propaganda and Political Justification in Hittite Historiography', in *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature, and Religion of the*

Ancient Near East (ed. H. Goedicke, J.J. M. Roberts), Baltimore/London: Johns Hopkins University Press, 1975, 49-62.

P.K. McCarter, Jr, 'The Apology of David', *JBL* 99 (1980), 489-504.

7 達味盟約

撒下 7

撒慕爾紀下 7 章，除了在達味冒升史和繼承敘述的界定問題上，有無可評估的價值之外，也有它自己的重要性，在這一章內，我們可以讀到古代以色列達味王權的意識型態。這一章敘述，達味宣稱要為天主建造一座永久的殿宇之後，如何得到上主的保證，而且保證不只限於建造聖殿——在任何情況之下，聖殿交託於他的兒子和繼承者的管轄之下——更包括持久的達味王朝期望。雖然「盟約」一詞並沒有在此出現，但全章有足夠的與盟約有關的詞語，可供聖經中各段重要經文如：撒下 23:5，詠 89:3,28,34 及詠 132:12 等援用，以評述這段納堂神諭。因此，在撒下 7 章，我們無疑是處身於一個許諾的盟約世界中。

首先，學者對於此章所作的文學分析，得出分歧很大的結果。有基於溯源學的興趣，或基於比較研究埃及的 *Königsnovelle* (君王小說)，或基於申命紀學派撰寫的假設，而辯論此章的文學統一性，不過，比較普

遍的趨勢是，企圖在此章，尋找一種更複雜的歷史著作。赫爾曼(S. Herrmann)所作的與 *Königsnovelle* 的比較研究，記錄了不少法郎向朝廷大臣宣佈決策文本，一時掀起了一陣尋求本章的文學統一性的熱潮，但是，即使赫爾曼自己也承認，有時為了找配對，不免歪曲原文。以下，只能簡略列舉眾多撒下 7 章分析研究中，較有代表性的例子。

勞士特(L. Rost)認為 11b 和 16 兩節，是原來王朝神諭的重心，並暫定此兩節及 1-7,18-21,25-29 節的年代為達味統治期。至於全章其餘的發展階段，則由一些特別提及達味繼承者的提示，一些依撒意亞時期的經句(8-11a,12,14,15,17)，申命紀學派後加的 13a(源於約史雅統治時代)，和在充軍期間加插的 22-24 節標誌著。不少學者都認為，這條以王朝許諾為基礎，並以撒羅滿王朝為補充的研究基線，事實證明是可以接受的研究假設，但受到孟丁格(T.N.D. Mettinger)的挑戰，他說一份有關王朝的神諭，不太可能最後會降至有關繼承問題的神諭。因此，孟丁格把秩序倒轉，提議有兩個前申命紀學派的階段，其中之一包括 1a,2-7,12-14a,16(按 LXX)和 17 節，成文期定於撒羅滿統治期，另一階段(王朝資料修訂期)包括 8,9,11b,14b,15f., 18-22a,27-29 節，是在撒羅滿死後不久出現，目的是要

把對撒羅滿的許諾，伸展至整個達味家族。

韋祖拉(T. Veijola)找到兩個不同的神諭，其一：1a,2-5,7 節，其二：8a,9f.,12,14,15,17 節，分別處理籌建聖殿和達味繼承人的問題。韋祖拉相信在申命紀學派修訂者的影響下，不再從神內在的觀點，視聖殿為天主的居所，而與達味繼承者有關的許諾，擴大為王朝神諭。相反，石田(T. Ishida)把年代限定在撒羅滿統治期間，認為撒下 7 章是由納堂或他的兒子，根據納堂分別在多個不同的場合，對達味所宣佈的預言編輯而成。「比較瑪黎和尼尼微的王朝檔案，我們可以推斷，納堂的預言，也收錄和保留在耶路撒撒冷的王朝檔案內。這樣納堂向達味所宣佈的預言，便被用作解釋撒羅滿繼位的合法性。」

比較上述的文學批判研究結果——要強調的是，我們只不過從這個廣大的範圍中抽取幾個例子——石田的取向，最能對全章作全盤的評價。在全章無處不見的骨幹名詞「屋宇」(‘house’,中文聖經多譯為殿宇或宮殿，見：1,2,5,6,7,11,13,16,18,19,25,26,27,29 節)，對於營造本章的文學和主題統一性，居功至偉；達味要為天主建造聖殿，而天主要為達味建立一個王朝(參閱 5ff.,11 節)，這兩個表面看來不相連的題目，就由「屋宇」這個字的變化意義連接起來。不過，正如依思達

的觀察，聖殿和王朝的連接，在古代近東的文本中，撒下 7 章的做法不是最特殊的。

1-7 節

達味要建造聖殿的提議，是順著敘述很自然地出現的，因為在前一章，正好記述了達味將上主的約櫃運到耶路撒冷的帳棚。同時，在 1 節可以讀到：上主殲滅了近東的以色列的敵人，透過達味使四境平安，憑他的成就，他有資格建立一座聖殿——正如常被引用的烏加黎特文獻提到，巴耳在擊敗閻(yam)之後，透過亞納特，請求厄耳賜他「殿宇」。在美索不達米亞文學中，很少見到要求建聖殿的提議，受到神祇的拒絕，這足以證明，拒絕可能被視為冷落或挫折，因此，如果不是早已有一個用這樣的辭語表達的先知傳統，我們很難想像，一位希伯來作者會幻想天主和納堂的拒絕。不過，柯爾士(F.M. Cross)的確從第 2 節找出一個對偶詩的結構，他相信這種對偶詩可追溯到達味時代。

那麼，為甚麼禁止達味建造聖殿呢？我們可否理解 1-7 節是公然抗拒聖殿概念的表示？假定這原來是一個斷然的拒絕，學者提出以下幾個答案：例如建造聖殿，是對以色列早前的聖禮制度的侵犯，或者，納

堂的否決，是圓滑地緩和，當時在耶路撒冷瀰漫的政治張力的做法。有些人把拒絕和達味個人的渴望相連，認為他有意和那些東方專制的君主看齊，他們習慣以這一類的宗教事業，為自己的世俗成就加冠。馮諾涵(E. von Nordheim)按這思路，對達味提出中肯的評論，建聖殿安置約櫃，在達味來說，付出不大，收益卻無可估計。即使這可能過分在字裡行間尋找深意的做法，但我們也不可抹殺，從經文的記述可以見到，天主要增加達味的光榮，好像是因為達味的意圖，從一開始就顯得很值得榮耀。

不過，重要的是，1-7 節並不傳遞一個全然拒絕，達味提議建造聖殿的訊息。卡遜(R.A. Carlson)援引他的斯堪的那維亞派恩師的觀點，精確簡明地解釋說：「其實 7:5b-7 形容約櫃在各處運行的時期，是一個『不穩定和流徙的時期』(Pedersen)，這樣一來，緊接的年代，即撒羅滿建造的聖殿之前的年代，是仍可忍受的(Mowinckel)」。那麼，這一段的首句「上主賜他(達味)安享太平」，從全章整體看來，太平是不完整的。這點從 9b-11a 這幾節原該用過去式，現卻用了未來式的經文看來不是更明顯了嗎？因此，這幾節的主旨是，儘管達味建立了這許多功勞，王國的安全和昌盛的水平線還是未達到可建聖殿的水平——根據 11 節，上主

要賜予安寧，不過是未來的事。從這個角度看，即使是史羅聖所，也不可稱為「殿宇」(參閱 6f.節)，因為它與「不安寧」的時期有關。值得一提的是，緊接這一章之後，是 8:1-14 一段有關達味戰績的綜合，似乎在強調 7:1 中的「太平」一詞是相對的字眼。列上 5:17f. 撒羅滿對提洛王希蘭所說的話，正好表達了這個意思：「你知道我父親達味困了四周的戰爭，在上主沒有將敵人置於他腳下以前，不能為上主他的天主的名建造殿宇。但是現在，上主我的天主使我四周泰平，沒有仇敵，也沒有災禍」。

有些學者嘗試尋找在 1-7 節和 8-17 節的主要神諭之間，可能出現的修訂，分別在 5-6 節中所說的，殿宇的功能是用作居所，和在 13 節提及殿宇是為天主的名而建的功能(「為我的名」)，有何區別。按這些學者的觀點，13 節的「聖名神學」，比 5-6 節的天主居所的地域概念，更加精密；這可解釋，達味的計劃如何被否決，而在下一個朝代，建造殿宇卻被視為可以接受的原因。不過，卡遜並不重視這裡所說的區別，因為此說和他的觀點：撒慕爾紀下是經申命紀學派編撰的，不能相容。他認為「居所」，是指安置約櫃，並認為在 5b 中「給我居住」是申命紀學派的異文，取代較常用的「為我的名」(正如 13a)。除了文本批判的問

題之外——七十賢士傳統的一個路齊雅抄本(Lucianic manuscripts)中，13節和編上 17:12 節一樣，都是以「為我」取代「為我的名」——申命紀學派「聖名神學」的意義也不能確定，以及在希伯來文聖經中 13 節所表達的精簡思想，都排除一個這樣花巧的區別；在這一方面，卡遜是有道理的。

8-17 節

猶大王國其中一項最特出的特色是它的王位的穩定性；除了阿哈齊雅死後由他的母親阿塔里雅掌政六年之外(參閱列下 11:1-3)，直到充軍巴比倫為止，王國一直由達味家族統治。甚至當它巨大的失敗已達到銘刻於歷史的地位，這家族仍是國家希望的焦點，它的統治者仍是「我們的氣息」(哀 4:20)。王朝的「明燈」(參閱列上 11:36)，是由先知納堂向達味宣佈，現在記錄在這幾節經文內的神諭燃點著。

我們前面已指出，神諭曾經由許多學者作過種種不同的研究，按分析，全篇的核心似乎由 11b 和 16 節組成的。在這一點，勞士特的觀點是對的。除了 8-9a 的倒敘之外，其餘的都與撒羅滿和他統治的條件有關(9b-11 的討論見前文)。神諭講及的永垂不朽的達味王朝的許諾，即 11b 和 16 節，在撒下 23:5 被稱為「永

久的盟約」，這許諾在這段經文中是首要的，因為它廣泛地被公認為出於達味時代。因此，有些學者把納堂的神諭，和近東的諸侯條約比較，例如加德倫(P.J. Calderone)，他的大前題是，近東沒有神祇許諾保護整個王朝永垂不朽的思想，只有類似的所謂屬國或宗主條約，是那些軍事霸王和他們屬下的小國訂立，以確保在地方上的統治家族的穩定，並為屬國提供應遵守的條款。加德倫的比較，絕大部分是以公元前二千年的赫特的條約為例——無論反對或贊成對於研究的限制是甚麼，這至少使他把 8-9a 節的反思成分，和古代的屬國條約特有的歷史回顧相比；這種特色在赫特比現存的其他新亞述文本，更容易找到。這個屬國條約的類比研究，可解釋為甚麼在 14f. 找到不少懲戒短句，因為，雖然這些條約條款的要點是，犯上的屬國將會喪失它有限的主權，但在這個案件中，卻刻意提出了相反的對比(尤其是 15a)。大體上說，在舊約範圍內找到的盟約和條約共通的概念，也可以支持對撒下 7 章做的條約類比研究。

另外，還有從其他近東的資源，研究納堂的神諭，以下讓我們簡述這類研究。威飛德(M. Weinfeld)比較納堂神諭和赫特及亞述的「君王特恩」，注意到一些重要的相似點。在那些「君王特恩」中，君王賜予土

地，作為對一個忠心服役的臣僕的獎賞。達味，作為上主忠心的僕人，在與上主訂立的盟約中，得到保證，將可得永垂不朽的王朝作為獎賞，我們以下會見到，在這個盟約中，並不欠缺土地的幅度。

第三個研究取向是由石田提出來的。他發現撒下 7 章主要的元素，包括在 18-29 節的達味的祈禱，可以從美索不達米亞神廟遺址的建築物的刻文上，找到類同。與它同時代的證據，可從新亞述預言中找到——尤其是對 Esarhaddon 和 Ashurbanipal 所講的預言集——這些預言雖然沒有提到建造殿宇，但有類似的特點。石田相信，「納堂的預言，無論在主題和君王與神祇的關係上，與埃及的王族小說相比，似乎更接近新亞述預言。」石田根據其他的文本，解釋撒下 7 章中，達味與天主的主僕關係，不是條約中那種宗主—屬國的關係，而是守護神和祂的王朝的關係。他認為這一點是在撒下 23:5(我的家必屹立在天主前)節中暗示了。

最後，讓我們看看馬拉默(A. Malamat)，他說十八世紀公佈的瑪黎書信，其中包含了一個神諭，不過有不同之處，在此 Adad 對 Zimri-lim 的許諾是有條件的。從不同類型的文本之間，所謂「功能和形式重疊」的角度來說，我們無須限定自己的研究，只與任何一種

類型比較。共同的理念和草擬技術，表示在古代近東一個廣泛的區域內，即使分界的標記和條約的文本，都可能顯示形式和概念上的相似點。

納堂的神諭最奇妙的特點是，天主說祂要和撒羅滿建立父子關係。勞士特把表達這思想的 14f. 的時期定於依撒意亞時代；但是經外的證據並不顯示，這概念本身不是遲來以色列的概念——這些證據證實了公元前二千年烏加黎特的王權意識型態。君王與神祇的父子關係，也是埃及的王權意識型態的內在元素，不同的是，法郎被視為神的兒子。相反，以色列的君王是上主在法理上的兒子或義子，而不是神話式的兒子，是在他加冕時被上主領養，與上主建立獨特的關係，成為祂在地上的心腹和代理人。

撒下 7 章有多方面都指向達味的盟約，是創 15 章所描述的亞巴郎盟約的反射。認為兩個盟約傳統之間應該有某些互動，這很自然就會推論，達味的王國，在某方面已實現了天主對亞巴郎的許諾。有人提議，有關的發展，可源於達味統治時期的赫貝龍(參閱撒下 2:1-4; 3:2-5; 5:1-5)，這個城市在亞巴郎傳統中有顯赫的地位。兩盟約之間的這種許諾和實現的關係，由兩者都提到「名」(撒下 7:9//創 12:2)和「後裔」(撒下 7:12//創 15:3f.)顯示出來。在撒羅滿統治時期，當「猶大和

以色列人數，像海邊的沙粒那麼多」(列上 4:20//創 22:17; 32:12)時，而撒羅滿統治，也「由大河直至培肋舍特人地和埃及邊界諸王國」(列上 4:21//創 15:18-21)後，兩者的關係更明顯。

18-29 節

一般人常指出，達味的祈禱並沒有提到建立聖殿，反而集中在王朝的許諾上。在 22-24 節中，盟約是針對全體以色列子民，他們形成盟約三成員：上主、達味家族和以色列中的第三成員。這樣一來，當以色列在它的統治家族內，並透過這家族參與一種無約束條件的盟約關係，接受了承受恩寵的渠道後，西乃的國家盟約實現了，同時也被取代了。有些人從 19 節發現了更廣闊視野，「這是人的法律」(中文聖經譯作：並將此事顯示給我這個人)，這個短句的意義，被認為是指達味式的盟約，有為所有人的涵義；但是希伯來文的意義深隱，在編上 17:17 的引述卻是明顯的不同。像這類的訓道，在舊約可以找到更好的文本(例如，依 55 章)。

納堂的神諭，在撒慕爾紀，甚至在整本舊約之中，可說是一個高峰。在撒上、下的前幾章，處處可見預期待它的提示(例如：撒下 13:13f.; 20:15; 24:20; 25:28; 撒下 3:9f.; 5:12; 6:21)，之後，在希伯來文正典聖經其餘的部分，它進駐聖詠和先知作品中，「在它之前的

敘述高峰，和在它之後的項目中」(見 McCarthy，經本書作者略改)。因此，當猶大被棄置，它的君王被充軍至巴比倫，似乎不可征服的達味的希望，可使一個猶太人，即使他住在巴比倫，他也能從耶苛尼雅被釋出獄的事件中，發現一些暗示，達味家族有復興的可能(列下 25:27-30)。這也是在以民從巴比倫重返期間所宣講的先知哈蓋和匝加利亞的希望(參閱蓋 2:20-23)。

納堂神諭所用的明確的字眼，顯示它包含「所有默西亞期望的歷史原創性和合法性」(von Rad, *Old Testament Theology* I, 311)。不過同樣重要的是，它的實施效能逆轉的事實，從在耶路撒冷繼承達味王位的，一個比一個弱的達味子孫顯示出來。當王國逐漸沉向衰落，其中只有少許復興活力的暗示時，理想和現實的矛盾，使理想顯得更渺遠，而對它的實現卻看得更透徹——渺遠，因為描寫期待中的達味君王的光輝，遠遠超過歷史中有關達味的記錄；更透徹，因為，無論在甚麼情況下，積弱的達味家族，都不能說是實現了先知的期望。最早期基督徒團體，認同匝肋耶穌是預許的達味後裔，他們所取的，是舊約有關達味家族和它光輝的前景，豐富的寶藏。當時期望它實現的程度，可從希 1:5 運用撒下 7:14 的手法推見：「我要作他的父親，他要作我的兒子」，這裡所指的兒子，

不是指撒羅滿而是降生的兒(聖)子。作者也用同樣的手法，把一些原來是表達達味理想的舊約章節——例如詠 2:7,45:6f.,110:1——連串起來，支持他的論點：基督這位「兒子」，甚至超越天使。

深入研讀書目

論王朝神諭對整體申命紀學派歷史的重要性，見：

D.J. McCarthy, 'II Samuel 7 and the Structure of the Deuteronomic History', *JBL* 84 (1965), 131-138.

Cross, *CMHE*, 229-237, 241-264.

亞巴郎盟約與達味盟約的關係之討論，見：

R.E. Clements, *Abraham and David. Genesis 15 and its meaning for Israelite Tradition* (SBT, II/5), Geneva, Al.: Allenson-Breckinridge/London: SCM Press, 1967, 47-60.

N.E. Wagner, 'Abraham and David?' in *Studies on the Ancient Palestinian World* (Fs F.V. Winnett; Toronto Semitic Texts and Studies, 2; ed. J.W. Wevers, D.B. Redford), Toronto: University of Toronto Press, 1972, 117-140.

與其他東方文本的比較，見：

i. Egyptian

S. Herrmann, 'Die Königsnovelle in Ägypten und in Israel', *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Leipzig* 3 (1953-4), 51-62.

M. Görg, *Gott-König-Reden in Israel und Ägypten* (BWANT, 105), Stuttgart: Kohlhammer, 1975, 178-271.

ii. *Mari prophetic texts*

A. Malamat, 'Prophetic Revelations in New Documents from Mari and the Bible', *VTS* 15 (1966), 207-227.

Malamat, 'A Mari Prophecy and Nathan's Dynastic Oracle', in *Prophecy* (Fs G. Fohrer; BZAW, 150; ed. J.A. Emerton), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1980, 68-82.

iii. *Land grants*

M. Weinfeld, 'The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East', *JAOS* 90 (1970), 184-203.

Weinfeld, *Deuteronomy*, 74-81 (see bibliography to Chapter 1).

Weinfeld, in Botterweck-Ringgren, II, 270-272.

iv. *Vassal treaties*

P. J. Calderone, *Dynastic Oracle and Suzerainty Treaty. 2 Samuel 7,8-16* (Logos, 1), Manila: Ateneo University Publications, 1966.

有關 'law of men' 的討論(撒下 7:19b) · 見：

O. Eissfeldt, *Kleine Schriften* (ed. R. Sellheim, F. Maass), V, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1973, 143-151.

W.C. Kaiser, Jr, 'The Blessing of David: The Charter for Humanity', in *The Law and the Prophets* (Fs O.T. Allis; ed. J.H. Skilton), Nutley: Presbyterian and Reformed Press, 1974, 298-318.

其他有關撒下 7 章有用的論文有：

E. von Nordheim, 'König und Tempel. Der Hintergrund des Tempelbauverbotes in 2 Samuel vii', *VT* 27 (1977), 434-453.

M. Tsevat, 'The Steadfast House: What was David Promised in 2 Samuel 7?', in *The Meaning of the Book of Job and Other Biblical Studies. Essays on the Literature and Religion of the*

Hebrew Bible, New York: Ktav, 1980, 101-117(=*HUCA* 34
[1963], 71-82).

Rost, 35-56.

Carlson, 106-128.

Mettinger, 48-63.

Ishida, 81-117.

Veijola, *Dynastie*, 68-79.

8

繼承敘述

「從諾厄方舟或太陽停在阿雅隆之類的
事件，你進入達味王的宮廷記憶中。」

(C.S. Lewis, 'Is Theology Poetry?')

勞士特的達味「雙連圖」的另外一圖是「無可匹配的『王位繼承歷史』」(J. Bright)，這種比擬，其實並不是由他首先發現的，但有關的經典說明，卻是由他所提出來的。這段敘述，包括：撒下 9-20 和列上 1-2，以及撒下 6-7 章中某幾節，根據勞士特，這段敘述以列上 1:20 為主調：「我主大王，現在全以色列人的眼望著你，等待你通告他們，誰要坐上我主大王的寶座，繼承大王。」嚴格地說，這是真正的繼承敘述。

1. 界定

像約櫃敘述和達味的冒升史一樣，這段繼承敘述的開始和結束，也沒有明顯界限可尋。勞士特認為撒下 9:1 不可能是繼承敘述的開始，反而覺得 6:16,20-23 的可能性更大，這幾節提到米加耳，撒烏耳的女兒、達味

的妻子和她的不育，中斷了在達味和撒烏耳兩方面忠於她的後裔的希望。(馮拉認為，從第 7 章王朝神諭見到的新可能性，就是 6:23 對於米加耳不育的回應)。勞士特也認為撒下 7 章以 11b 和 16 為核心的簡短納堂神諭，是原始的敘述。孟丁格並不反對這觀點，雖然他認為證據不能使人信服。他也相當贊同卡遜所提出的觀點，認為撒下 21:1-14 有關撒烏耳一家七口被殺的一段，最初是編排在撒下 9 章之前。

龔恩對於這問題採取較極端的看法，在他的專論 (*The Story of King David*) 中提出有力的證據，不但包括撒下 6 章甚至撒下 2-4 章的大部分。他的理由是：第一，這幾章形成 9:1 達味提問的背景；第二，如果沒有這些章節，在列上 2 章提及的多個人物中，阿貝乃爾將是唯一初次登場的一個；第三，從文學的風格上說，這些章節與繼承敘述是同一脈絡的。不過，納堂神諭是意識形型明確，文字卻冗長而且重複，文風與敘述不配合！

擴大敘述的界限的討論，可處理多個問題，既然它的範圍不可能超出列上 2 章，以撒羅滿在基貝紅的夢境開始的列上 3 章，把我們帶進一個不同的領域。因此，無論我們像勞士特那樣，把終點放在 2:46，或者追隨其他多位學者放在 2:12，繼承敘述必以王國在

撒羅滿手上建立為結束。勞士特認為第 2 章中有數節 (3f, 11, 27b) 是後加於敘述的經文——與後期的研究比較，這只是有限度的修剪而已。其他的學者，其中包括諾夫、格里和孟丁格，把整個 2:13-46(46a) 列為後加的文字，而孟丁格更把 1:41-53 也劃入這個範圍內。不過，正如勞士特已注意到，刪除 1:41-53 是很不當的做法，因為這樣無形中就把阿多尼雅的反叛，懸在半空中，叫讀者看不到阿多尼雅最後遭遇的任何暗示。

以上只是列舉有關界定的一個假設的項目(例如繼承敘述)的範圍，其中幾個具代表性的觀點，帶出了一些基本的問題如，我們的研究根據那一類的文本。在這個問題上，卡遜的坦白很值得欣賞，他說敘述太過徹底地融入撒慕爾紀—列王紀中，包含太多回憶和預示的性質，很難把它和其餘的敘述分拆開來。卡遜引用撒下 9 章默非波協特的故事，作為「回憶」的例子，故事很明顯是依賴撒上 20 章; 23:17f.; 24:8-22。在此，各敘述之間，在所謂「源流」之內和之外的題目和辭語交互作用的問題，很值得提出來。例如，在撒下 20:14-22 和 21:1-6 之間，有充分的交互作用，尤其是 20:19 和 21:2f. 之間有不少辭語配合，這使人很懷疑，這只是偶然發生的事而已。因此，在這一章所說的「繼承敘述」，是指包括撒下 9-20；列上 1-2 章，並且對於敘述的獨立身分的問題不存偏見。

2. 類型

勞士特說繼承敘述是從達味統治，一直伸展到撒羅滿登基的記述，很貼近所描寫的事件，甚至可能用了目擊見證人的記錄(勞士特估計，稍後世紀發展的達味理想主義，不可能寫出像敘述所見的那樣坦率的達味素描)。此說變成了一個「標準傳統」，在大部分撒慕爾紀—列王紀的討論中，都被人忠實地引用，例如，貝里特的《以色列歷史》(Bright, *A History of Israel*)(「一份充滿目擊色彩的記錄，不可能在撒羅滿登基許多年後寫成的」)。馮拉對於敘述高度讚揚，說這是兩份最偉大的以色列歷史作品之一，另一份是雅威典歷史。他說這份歷史是寫於所謂「撒羅滿啟蒙」時期，他相信這是史家對天主和歷史的關係，苦思得出嶄新理解的時期。不過，越來越多人問，同時代是否就是，敘述所造成的「目擊」印象的自然結果，實在，稱之為「歷史」，是否有誤稱之嫌，因為這個詞彙的某些涵義，不能應用在古代閃族史料之內。

艾思弗，對於撒慕爾紀中的「敘述」的看法，可說是一個天生的懷疑主義者，曾質疑某些私人的情節，例如塔瑪爾被強姦的事件，嚴格的說，可否被稱為歷史。同時，我們也很容易明白，為甚麼這一類的敘述，必定要依賴第一手的報告。另外，也有更多對

於敘述的「歷史」性質的一般批評，現在已不過分著重於事實而較為重視它的歷史概念。首先，有些意見認為敘述明顯是不依賴外在源流的(阿孟戰役例外，見：10:1-11:1; 12:26-31)。這敘述也被批評，對於達味王朝較廣泛的政治，缺乏興趣，例如沒有分析造成阿貝沙隆的不滿，並因而導致他逼使父親離開耶路撒冷短期流亡的原因：敘述所記錄的主要「歷史事件」，在一個很奇妙的程度上，被當作家庭歷史來處理。當然，在事件和重述該事件時出現重大的差異時，缺乏背後資料的依據，才會引起注意；同時代或接近同代的作者，依賴資料的程度和方式，與一個在許多世紀之後寫作的作者是很不同的。再者，敘述專注於人物的作風，可以說是出自一個熟悉他所描寫的年代的作者的興趣和關心。但是，以上這些論據，都太依賴把敘述的時期定於撒羅滿時代，使它顯示更大的說服力，在繼承的主題不可全信的情況下，其中的家庭生活記述，就只是一個缺點了，顯而易見的，敘述的作者不是志在為他的讀者，提供一個有關達味政權的透視點。從這個角度說，它是一段「宮廷歷史」。但是，它是反省式的宮廷歷史，在此，作者顯示他對人類心理學有高度的興趣，同時，儘管他厭惡政治分析，但也注意到歷史的因果關係。

其他對於繼承敘述的評價，一方面在不否定其中的歷史成份下，以非歷史詞語，講述它的主要功能。多位學者把它與以色列的「智慧圈子」相連，所謂智慧圈子，是指孕育舊約各智慧書的價值觀、訓誡和文學表達方式的場所。威伯里認為敘述同時負有宣傳小說和智慧訓導小冊子的兩種職能，因此將之與公元前二千年的多個埃及文本比較，發現在這些文本中，這兩種職能是相混的，特別是在「Amenemhet 訓導」中，他看到猶大王朝的始創人達味和埃及十二王朝的始創人 Amenemhet 之間的類同。居士曼也把敘述的根源推至宮廷的智慧圈子，不過他認為這是一個智者對於王權的批評，可以和箴言中那些對君王的訓言相比。居士曼說，繼承敘述舉例說明了批評對於君王可以產生的良好效果，同時也包含一項給撒羅滿的訊息，如果他追隨他父親的榜樣，他也會像父親那樣得益。

在「歷史」和「智慧小冊子」的選擇之外，另一個選擇是龔恩的取向，從類型看敘述。他所採用的有關「故事」的概念，曾有效地在舊約多處應用。龔恩認為敘述最卓越的功能是娛樂(嚴肅的)。他反對把它劃為「歷史」，最主要的理由是，他認為這樣劃分，過分依賴傳統的主題，例如招引審判的比喻(撒下 12,14)，或者女子與間諜(撒下 17 章)故事等，以達到據

實敘述的準則，雖然他也不排除故事背後，的確有真實的人物和事件(「基於歷史事件的故事，可在傳統中重新塑造，仍可為講述者和聽眾保留『真實』的性質」)。儘管龔恩所用的「傳統的編輯」一詞，曾經受到雲思德(J. van Seters)的批評，但他在 1978 年版的書中第三章，依然維持他的立場。

3. 主題

沒有丹麥王子的哈姆雷特？

在威耳豪森的著作中概略提到，卻由勞士特大力推介的繼承敘述，一如其名，主要是有關「繼承」的敘述，「從撒羅滿的出生以及相隨的事件，逐步追溯他的步伐，一直到他越過在他的兄弟阿默農、阿貝沙隆和阿多尼雅，取得王位為止」(J. Wellhausen, *Prolegomena*, 262)。因為在撒下 12 只是扼要地提到撒羅滿，直到列上 1 章他才正式登場，這表示故事的英雄，要等到有權爭奪王位的對手，分別自招喪失為王的資格後才出場。在某些學者看來，這種在許多敘述中屢見不鮮的「隱蔽英雄」敘述法，是否定敘述主要是有關撒羅滿，或繼承問題的文獻的主因。方納根(J.W. Flanagan)乾脆把撒下 11:2-12:25——這段補充了撒羅滿出生的

背景——和列上 1-2 章，從撒羅滿的部分剔除，而把敘述其餘的部分當作「宮廷歷史」處理。除去丹麥王子！方氏認為這附加的部分是出於一位「修訂高手」。但是，此說反論的意味太強烈，因為即使我們最後的結論是：列上 1-2 章是後加的，繼承敘述就是由這段敘述結合了「宮廷歷史」的殘篇而形成的，但我們也沒有理由可解釋，為甚麼在「宮廷歷史」中完全不提撒羅滿。這將是一段毫無遠見的「宮廷歷史」，完全避免了提及達味的一個特別的，確實謀得他父親王位的兒子。

龔恩也反對勞士特有關繼承敘述主題的定義，因為他認為，勞士特有關主題的概念，主宰了敘述的界限。無論如何，如果，像龔恩所主張，撒下 2-4 章這大段資料被納入敘述的範圍內，那麼，這個珍貴的繼承主題，就被證實它已失去了通常賦予它的整合作用。光是繼承「主題」本身，並不足以「清晰地表達敘述的重要發展和方向，也不能組織任何製造戲劇性張力的主要源流」。撒羅滿是敘述中最不重要的人物之一，他的登基也是故事中出乎意料之外的結局，也不是它的高峰。根據龔恩，我們現在所見的撒下 2 至列上 2，是一個有關達味王的故事，所有不同的情節、活動和興趣，都在他一人身上凝聚。對於繼承主題的

重要性有同樣疑慮的學者是康萊(C. Conroy)，他仔細檢驗了撒下 13-20 章的結構，發現「這是一個相對地獨立的敘述單元」，在閱讀時，應該除去對列上 1-2 章的任何偏見。他認為如果這幾章真是充盈著繼承主題，即使把它們從敘述其餘的部分抽離，這主題也應該是很明顯的。但是他找不到證據證明它們是這樣：「『誰會繼承達味的王位』的問題，不能從目前可見的撒下 13-20 章的經文中聽聞」。

以一個隱蔽的英雄和一個幾乎不可聽聞的問題，要把撒下 9-20 加列上 1-2，看作主要是處理繼承問題的敘述，似乎不可能了，即使充分考慮了一些提示，例如撒下 14:7(後嗣)和列上 1:6(出生於阿貝沙隆之後)，也不能改觀。希伯來文的敘述文體中著名的特質如節約、簡潔和含蓄的態度，也不足以支持勞士特把這數章定性為「繼承敘述」的主張。這裡所敘述的事件，無疑涉及繼承的問題，但這不是敘述首要的目的。只有一個圍繞著達味這人而構想的主題，才能容納我們在這段繼承敘述中所見的，如此眾多的情節和興趣。

4. 趨向

直到 1967 年戴勒格(L. Delekat)發表他的論文以前，一

個少有爭論的有關繼承敘述的假設是：有關的章節，顯示一種傾向，就是擁護達味和撒羅滿。但是，戴勒格以巴特舍巴的情節作為出發點，順序排列了相當數目的支持相反論點，即敘述有不讚賞達味和撒羅滿之處的證據。不過，戴勒格從一極跳到另一極，引發一個辯論的新局面，造成一種趨勢，學術界開始識別，敘述中包含支持和反對達味與撒羅滿的成分，同時也有些研究是按編輯批判的路線，解釋這個所謂反常的現象。其中主要的學者有：禹德韋(Würthwein)韋祖拉(T. Veijola)和連拉默(F. Langlamet)。例如禹德韋在他的書中，用了第二章全章的篇幅討論，列上 1-2 章的反撒羅滿趨勢，並以第三章討論撒下 10-12 章的反達味方向，之後，更舉例證實，被修訂為支持達味／撒羅滿的經文。韋祖拉以狄力殊(W. Dietrich)在 1972 年修訂的申命紀學派歷史三度編輯論(見第 1 章)為基礎，區別擁護達味的原文，和稍後經先知修訂的，認定達味家族沒有任何前途的經文。第三位編輯(法律主義者)比較讚賞達味，把他寫成一個恪守上主法律而生活的君王。連拉默在首兩篇論文中，集中研究列上 1-2 章，嚴謹地區別經文中擁護或反對撒羅滿的元素，作風比較早期的梅瑟五書的批評家更過分。的確，這種分拆經文的趨向，是編輯批判研究法中最嚴重的弱點。另

一取向是假定古代作者，沒有能力坦誠地平衡個人的取向，當他們撰寫國家歷史的事件或人物時，慣性地受黨派心所制。但是，我們有理由問，一個作者，如果他在處理小人物如默非波協特和漆巴時，是如此成功地掩蓋動機，使自己的忠誠曖昧，他會沒有能力，坦率和持平地描繪人性的強項和弱點嗎？因為，這也是達味，撒羅滿及其他大部分人共有的質素。即使是一項宣傳的工作，也不是必然流於粉飾人物或掩飾過錯。

正當編輯批判者揮舞著他們的手術刀之際，孟丁格重拾勞士特的觀點，力倡繼承敘述在外觀上是毫不掩飾地擁護撒羅滿。孟丁格嘗試自己對列上 1-2 章作修訂工作，他辯論說，敘述編寫的目的，是為撒羅滿洗脫，在他長期統治期間牽涉最多的政治處決之罪，即在列上 2 章所描寫的事件。他的理論，同樣也要依賴把敘述的時期定於撒羅滿時代，這個問題，我們很快要討論。

5. 神學

一般認為，早期的以色列歷史觀，相信歷史是神祇在人類的舞台上，突然侵入的一系列行動，繼承敘述卻

代表一項新的歷史概念，在此，神內在於宇宙和平面的因果關係，都成了關鍵性的因素。用馮拉的話，天主的活動，「隱藏在整個世俗事務廣袤裡，瀰漫在人類生活的每個領域之內」。這種繼承敘述觀，是由於經文所描述的事件，甚少提到天主的直接參與所啟發的；通常他們只舉三件天主直接參與的事例，即撒下 11:27,12:24 和 17:14。不過，馮拉的觀察指出，這三個事例的評論，都標示了故事的轉捩點。撒下 11:27 對達味和他家族的將來，作了不祥的預兆，而 12:24——特別是從他的出生看——藉宣佈天主對撒羅滿的讚許，幾乎就是宣佈了祂揀選了撒羅滿作達味的繼承人。然後，在 17:14，阿貝沙隆的叛亂，急轉直下的關鍵，是由於上主決定破壞阿希托費耳的好計謀，之後，叛亂就節節敗退，最後阿希托費耳就安排了自己的家事後，自殺身亡(17:23)。

此外，還有其他提示天主參與人類事務的敘述，平衡的繼承敘述神學，當然不能忽視這些事件。例如撒下 12:1,15 及列上 2:15 所記的上主的行動。在巴特舍巴故事中提到的，上主的態度和活動(11:27; 12:1,15)特別有意義，因為此後就是，在撒下其餘的章節記述的，由此所引發的一系列傷害王室的事件。在這些講話中，也可見到一類引用傳統靈修詞語的講話(例如：

撒下 14:14; 15:8,25; 16:12)，這些話在某種程度上，可能也反映繼承敘述的「神學」。

另一個所謂的繼承敘述的特色，就是它對於祭祀事務的漠不關心，這和達味冒升史正好相反，在冒升史中，常見到達味從神諭中向天主求指示(參閱撒下 22:10; 23:2,4; 30:8; 撒下 2:1; 5:19,23)。在繼承敘述中，約櫃和求神諭的「厄弗得」只佔了很次要的位置。甚至可以根據撒下 11:11(「約櫃、以色列和猶大人都住在帳幕裡」)和撒下 15:24ff.(「達味吩咐將約櫃抬回耶路撒冷」)兩節而聲稱，敘述的教訓是：天主的寵愛可以不受約櫃的影響。這思想可能由第二段經文而來，但不可能由第一段而來，因為約櫃在以色列的軍營中可確保以軍戰勝，正如在撒下 4 章所記，當約櫃被抬到厄本厄則爾後，以軍便打勝仗。卡遜在撒下 12:16 搜索到有關約櫃的暗示(達味就為孩子懇求天主，並且禁食，穿著苦衣躺在地上過夜)，不過，不清楚他是否躺在聖所的地面上過夜。但是，我們如何平衡撒下 16:23 與繼承敘述所宣示的俗世思想？如果阿希托費耳的主意，是被視為猶如詢問天主得來的神諭，那麼，最終的準則，必定是神諭！

另外，這所謂的繼承敘述的世俗性的問題，也極可能有它的文學幅度，因為在敘述中可找到，康萊所

說的「一種新的敘述藝術的技巧」，包含較少對於主題的解釋，在此也不採納一種新的神學態度：「在故事中，敘述者肯定可以表達他自己的立場，同時也可藉著明確地陳述主題的方式，安排角色的行動和對話」。並列撒下 15 章中 31 與 32 節，就可以見到相信是康萊所想的最好的例證。

6. 時期

主張敘述的時期是撒羅滿時代，主要的論證通常有：(1)敘述所營造的同時代感，以及其中生動和細緻詳盡的描述，(2)稍後期發展的達味理想，可准許這樣坦率的一幅達味圖像，似乎不可能。不過，這些都是不確定的觀點，因為敘述技巧，很容易就解釋第一點，而敘述在相繼的世紀傳遞的事實，似已對達味理想的影響有所限制。同時，有危險的是，在運用繼承敘述的標準概念時，和在辯論它「早」或「遲」的價值時，我們很容易忽略了成文敘述最後的形式，同時包含這兩種元素。

其實，敘述的多種特質，已列明在支持敘述創始於後撒羅滿時期的論點中，雖然其中只有一或二點開始有說服力，而最有趣的是涉及希伯來文本的修訂。

在撒下 13:18 有一解釋短句：「因為君王的貞女，都穿長袍」，但是威耳豪森提出的修訂是：「因為君王的女兒，昔日都是如此裝束」。(譯者註：中文聖經的譯文略有不同，請參閱思高版中文聖經撒下 13:18)從希伯來語的子音而言，兩者的差別是不大——*m'yl(y)m* 或 *m'wlm*——但從句子所顯示的優越的氣勢看，近年多個英文譯本取用修訂句。要注意的是，如果修訂的句子代表原始文本的模式，那麼最初的日期，不能定於撒羅滿時代；一個在撒羅滿時代的人，不會稱達味統治時期為「往昔」。(數位學者提議這整個短句經竄改，但是很難證明。)

艾思弗(Otto Eissfeldt)嘗試證明敘述成於後撒羅滿期，部分的論據是基於其中一個七十賢士本中的撒下 20:18f.，此句轉成希伯來文後可譯為：「到亞伯爾和丹去查問，看看有甚麼，由忠誠的以色列人計劃的事是失敗告終的」。根據艾思弗的解釋，這兩個以色列城市，一直忠於以色列傳統，甚至在九世紀在阿蘭人的統治下也一樣。但是，七十賢士本的這一句，也不是一向所稱譽的那樣明顯的優越。而且，在脫離了北方的部族之後，特別是丹這個地方，會被一位猶大作者稱讚，是一個貯藏了純正以色列傳統的地方，這是很不可能的事(參閱列上 12:28ff.)！

分析撒下 18:18，也可以找到不利於把繼承敘述的日期，定於撒羅滿時代的證據，例如「直至今日」，很自然表示，在行動發生的時候和評論該行動之間，是經過了一段相當長的時間。撒下 20:2 似乎也包含一個指向後撒羅滿時期的指標。這節經文的背景是以色列人和猶大人之間的爭論，在阿貝沙隆叛亂平定後，是誰有這份榮譽，可陪同達味渡約但河返回耶京。以色列人認為他們有優勢，因為他們「首先提議，要迎回我們的君王」(19:44)。被猶大人預先劫走了君王，他們很氣憤，撒下 20:2 描寫他們願意響應舍巴的號召叛變：「因此，眾以色列人離開達味，跟隨了彼革黎的兒子舍巴；但猶大人仍然緊隨他們的君王，由約但河直到了耶路撒冷」。在這種情況下，在兩派人的爭執中，我們不難見到編者的筆墨，問題只是，一個撒羅滿時代的作者，在南北的分裂還未制度化時，會不會這樣表達他自己。的確，一個在北方部族脫離後寫這段歷史，必然對於稍後由舍巴帶領下不成功的叛變，表現某程度上的先見之明(更不必提，在撒下 20:1，藉舍巴之口說出的號召，在列上 12:16 重述時多了重要的增添，加上王朝的幅度)。撒下 19-20 和列上 12 章之間的另一個接觸點是對字根 *qāsāb*(為難，嚴厲)的運用，一方面是描述猶大人和以色列人之間的爭

論，另一方面是記述勒哈貝罕對於以色列人的抗議，嚴厲的回應(在撒下 19:43 是「憤怒」；在列上 12:13 是「嚴厲」)。

深入研讀書目

稱譽最高還推勞士特的著作：

Rost, 65-114

「『繼承敘述』是從『撒羅滿啟蒙』時代開始的歷史編寫」，有關討論見於：

G. von Rad, 'The Beginnings of Historical Writing in Ancient Israel', in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (ET), Edinburgh/London: Oliver and Boyd, 1966, 166-204.

一部專門討論繼承敘述所包括的數章的專書：

R.A. Carlson, *David, the Chosen King. A Traditio-Historical Approach to the Second Book of Samuel*, Stockholm: Almqvist and Wiksell, 1964.

有關主旨和主題的問題，可見於下列著作：

J. Blenkinsopp, 'Theme and Motif in the Succession History (2 Sam. XI 2ff) and the Yahwist Corpus', *VTS* 15 (1966), 44-57.

W. Brueggemann, 'David and his Theologian', *CBQ* 30 (1968), 156-181.

Brueggemann, 'On Trust and Freedom. A Study of Faith in the Succession Narrative', *Interpretation* 26 (1972), 3-19.

Brueggemann, *In Man We Trust*, Atlanta: John Knox Press, 1972, 29-47.

J.W. Flanagan, 'Court History or Succession Document? A

Study of 2 Samuel 9-20 and 1 Kings 1-2', *JBL* 91 (1972), 172-181.

H. Hagan, 'Deception as Motif and Theme in 2 Sm 9-20; 1 Kgs 1-2', *Biblica* 60 (1979), 301-326.

J.A. Wharton, 'A Plausible Tale: Story and Theology in II Samuel 9-20, 1 Kings 1-2', *Interpretation* 35 (1981), 341-354.

P.K. McCarter, Jr, '“Plots, True and False”: The Succession Narrative as Court Apologetic', *Interpretation* (1981), 355-367.

有關繼承敘述與智慧同源的討論，見：

R.N. Whybray, *The Succession Narrative. A Study of II Sam. 9-20 and 1 Kings 1 and 2* (SBT, II/9), London: SCM Press, 1968.

Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament* (BZAW, 135), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1974, 89-91.

J.L. Crenshaw, 'Method in Determining Wisdom Influence upon “Historical” Literature', *JBL* 88 (1969), 129-142.

H.-J. Hermisson, 'Weisheit und Geschichte', in *Probleme biblischer Theologie* (Fs G. von Rad; ed. H.W. Wolff), München: Kaiser, 1971, 136-154.

J.A. Soggin, in Hayes—Miller, 337f.

Crüsemann, 180-193.

有關繼承敘述的文學和結構方面的研究，包括：

D.M. Gunn, 'Tradition Composition in the “Succession Narrative”', *VT* 26 (1976), 214-229.

Gunn, *The Story of King David. Genre and Interpretation* (*JOT* Suppl., 6), Sheffield: JOT Press, 1978.

J. van Seters, 'Problems in the Literary Analysis of the Court History of David', *JOT* 1 (1976), 22-29.

C. Conroy, *Absalom Absalom! Narrative and Language in 2 Sam 13-20* (Analecta Biblica, 81), Rome: Biblical Institute Press, 1978.

J.P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, 1: King David (II Sam. 9-20 & 1 King 1-2)*, Assen: van Gorcum, 1981.

G.W. Coats, 'Parable, Fable, and Anecdote. Storytelling in the Succession Narrative', *Interpretation* 35 (1981), 368-382.

有關「趨向評論」的解釋，很多是以德文發表的：

L. Delekat, 'Tendenz und Theologie der David-Salomo-Erzählung', in *Das ferne und nahe Wort* (Fs L. Rost; BZAW, 105; ed. F. Maass), Berlin: Alfred Töpelmann, 1967, 26-36.

E. Würthwein, *Die Erzählung von der Thronfolge Davids—
theologische oder politische Geschichtsschreibung?*
(Theologische Studien, 115), Zürich: Theologischer Verlag, 1974.

T. Veijola, *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner
Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*, Helsinki:
Suomalainen Tiedeakatemia, 1975.

或者以法文發表的：

F. Langlamet, 'Pour ou Contre Salomon? La Rédaction
Prosalomonienne de I Rois, I-II', *RB* 83 (1976), 321-379,
481-528.

有關達味統治的歷史層面：

J. Bright, *A History of Israel* (3rd edn), Philadelphia:
Westminster/London: SCM Press, 1981, 195-211.

J.A. Soggin, in Hayes—Miller, 350-363.

學者為勞士特的繼承敘述論近期所作的辯護，見於：

T. Ishida, 'Solomon's Succession to the Throne of David—A Political Analysis' in *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays* (ed. T. Ishida), Tokyo: Yamakawa-Shuppansha, 1982, 175-187.

有關「繼承敘述」在廣泛的舊約歷史書的範圍內是屬於「歷史」作品的討論，見：

J. van Seters, 'Histories and Historians of the Ancient Near East: The Israelites', *Orientalia* NS 50 (1981), 156-167.

近期支持繼承敘述是一個獨立文學作品之說的討論，見：

P.R. Ackroyd, 'The Succession Narrative (so-called)', *Interpretation* 35 (1981), 383-396.

本章提及的其他研究：

O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction* (ET), New York: Harper & Row/Oxford: Blackwell, 1965, 137-141. Gray 14-22.

M. Noth, *Könige I* (BKAT, 9/1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1968, 9-13. Gray, 14-22. Mettinger, 27-32.

9

撒慕爾紀附錄

撒下 21—24 章

與前面各章緊密相連的敘述比較，撒下 21-24 章不過是達味統治期間與不同時期，一些相關敘述片段的混合。編者不願意把這些片段、詩篇和列表，融入敘述的主體中，這可作為所謂「繼承敘述」已存在，而且整個敘述結構嚴密，不可能承受加插的論據。但是，按我們以上的分析，這是一個頗為複雜的問題。另一方面，編者為甚麼這樣編排 20 章以後這些與達味有關的傳統，其原因也是顯而易見的，因為接下來在列上 1-2 章所記述的，實在是達味和撒羅滿生平事蹟的交插敘述。這樣編排的附錄，可視為有關達味統治最恰當的綜合，因為在列上 1 章接下來的故事，不過是以往的達味一個可悲的影子而已。

這幾章的資料或者顯得雜亂，但至少自從布德(K. Budde)發表了他的評註之後，一般都同意，其編排的方式，絕不能說是隨便或草率，這從以下的標題可見：

(1)饑荒的故事(21:1-14)；(2)戰士的功績(21:15-22)；(3)詩歌(22:2-51)；(4)神諭(23:1-7)；(5)戰士的功績和名錄(23:8-39)；(6)瘟疫的故事(24:1-25)。按 1 與 6；2 與 5；3 與 4 的對偶排列來看，這個同心圓的結構，是編者特意的編排。為了避免讀者忽略饑荒和瘟疫故事的平行主題，在 24:1 用了「又」字，在 21:14 和 24:25，出現相同的言論：「天主才憐恤了那地方」。

赫士保(W. Hertzberg)注意到，編者把基貝紅人的插段，編排在開始的第一段，是有他自己的深意的，因為這裡提及一個在前幾章很重要的問題，即：達味與撒烏耳家族滅絕的關聯，及可能與達味統治的早期有關。的確，學者通常都認為 21:1-14 在時期上先於第 9 章，同時達味把撒烏耳的七個兒子交給基貝紅人的事件，更導致史米公開指責達味為「嗜血者」(撒下 16:7：殺人王)。按常識的考慮，瘟疫的故事，實在是為撒羅滿建聖殿而鋪路——至少，如果依照編年紀的說法——應該與列上所記的撒羅滿的統治，越接近越好。在 21:1-14 基貝紅人的插段中，還可以找到明顯的與 20 章在語法和主題上的聯繫，這並不顯示，這兩章全部都是由於對敘述作配對的編排，因此應該和撒慕爾紀下全書的結構有關。卡遜根據 21:1-14 和作為一整體的 9-20 各章在整體上的關連，肯定 21:1-14 確實是

屬於(所謂)「繼承敘述」，儘管他是根據七十賢士本編輯的撒下全書的形式，按他自己對撒下 12:6 節的特殊理解，而解釋現在所見的這段敘述。

形成附錄核心部分的片段是 22:2-51 和 23:1-7 的詩篇，前者回顧天主為達味並透過他而行的神威大事，後者是永存的達味王朝的保證。佔據 22 全章的長詩，迅速從困難的日子開始(5-7 節)，伸展一系列讚美天主使達味戰勝敵人的大能和美善。在這幅成功的圖畫中，每一個成就，都毫不猶疑地歸光榮於天主，而且，為加強這一點，在詩篇之前，更記述了達味與培肋舍特人作戰的事蹟，當時達味已疲乏不堪，幾乎被一個培肋舍特人殺死。在他的士兵來說，他可能是「以色列的明燈」，是無可取代的(21:17)，但是他的詩篇卻說：「上主，你是我的火炬」(22:29)。上主的助佑不斷補助人的軟弱，也是這同心圓詩篇對偶的另一邊(23:8-12)，綜合戰士功績的主要思想。因此，在結束的一幕(24:1ff.)描寫一位君王進行人口統計，以便確定可以作戰的人數和他自己的重要性，就顯得很諷刺。

在撒下 21-24 章圓心部分的對偶片段，並沒有提及在公元前十世紀初統治以色列的達味，在性格上的瑕疵。反而盛讚他的正直和在執行君王職責時，無可指責(22:21-25)，因此，可以永遠享有天主和他，並和

他的家族訂立的盟約(23:3-5)。這是「達味希望」，最終不是基於人的表現而在於天主恩寵的基礎。這也是猶太人和基督徒的默西亞主義的溫床。但是不可忘記，啟發這理想的達味，同時，這幅理想的素描，是嵌在提醒人性脆弱的描敘中，這個事實正好顯示「達味的信德」，不能從對「達味的歷史」無知而理解。給予這理想生命和意義的，儘管現實不一樣，仍然是恩寵，是使原先賜予許諾的人復位的恩寵。

深入研讀書目

- K. Budde, *Die Bücher Samuel* (KHA'T, VIII), Tübingen/Leipzig: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1902, 304.
- G.T. Sheppard, *Wisdom as Hermeneutical Construct. A Study in the Sapientializing of the Old Testament* (BZAW, 151), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1980, 144-158.
- Carlson, 194-259.
- Hertzberg, 415f.
- Vejjola, *Dynastie*, 106-126.
- Childs, 273-275.

註釋歷史或反省歷史？

(譯後語)

宋蘭友

自從諾夫(M. Noth)在 1943 年提出「申命紀學派歷史」的概念之後，舊約歷史書的研究，出現了新的局面。過去大半世紀以來，他的主張得到不少支持，這一派的學者對於申命紀學派歷史的年代和界定，起源和目的，神學和文體等問題，作了不少深入的研究和推論。雖然，申命紀學派對於舊約這幾卷經書(若蘇厄—列王紀下)的研究和推論，都不可以視為最後定論，但是釋經學界都認為，舊約的這幾部歷史書，不可當作一般的歷史書理解，也認為這些經書，或多或少，都留下了申命紀學派編者的編輯、修訂和評註等工夫的痕蹟。換言之，這幾部申命紀學派歷史，都在不同程度上顯示了，申命紀學派的神學、法律和歷史觀。

一般都認為，在撒慕爾紀兩卷經書內可見到的，申命紀學派編輯的痕跡不多，與其他的申命紀學派歷史書相比，是屬於輕微的。有學者說，申命紀學派編者在處理兩書中那幾段長篇的敘事資料，例如「約櫃敘述」、「繼承敘述」時，只加插或附加了少量的評語，把敘述連貫起來而已。不過，也有學者認為，申命紀學派編者的手筆，遍佈撒慕爾紀全書。雖然這取向，現已被大部分學者揚棄，

不過，這種兩極取向的現象正好顯示，任何釋經方法，都受釋經者本身的學養和他所處的學術環境所影響。有一點可以肯定的是，舊約的這幾卷被稱為申命紀學派歷史的經書，作者或編者，都不只是抱著記錄歷史的態度和目的，撰寫或編寫，在很大程度上，是按著自己的神學思想和對雅威深厚的信仰而反省歷史。

在中國也有一部歷史書，和申命紀學派歷史的情況很相似，那就是孔子的《春秋》。這部書是依據魯國的歷史而作，從魯隱公開始至哀公為止，共記了魯國十二位諸侯的事蹟。全書共二十八卷。最初由孔子口授子夏，至漢才著於竹帛。按中國古代書籍的分類：經、史、子、集四類之中，《春秋》是屬於經之類。《春秋》是亂世之書，其中多非常異義，可怪之論，甚至有背經任意，反傳違戾之事(見「監本附音春秋公羊注疏序」，《十三經注疏，#7，公羊傳，穀梁傳》，台北：藝文印書館)。所謂「任意」，是指作者親身經歷之事，《春秋》一共記述了魯國十二位君主的史實，根據公羊傳，孔子於魯襄公二十一年之後逝世，這之前是他親見並口授之事，襄公二十二年之後至昭、定、哀公的歷史，是後人補述，必須經過注釋訓詁，才能理解。至今流傳下來的解詁《春秋》最出名的著述有三部，一為由左丘明著的《左氏春秋》，一為由公羊高撰的《公羊傳》，另一為由穀梁赤所撰的《穀梁傳》。

根據注疏公羊春秋的何休考據，孔子曾經說過：「吾志在春秋，行在孝經」(見「監本附音春秋公羊注疏何休序」，《十三經注疏，#7，公羊傳，穀梁傳》台北，藝文印書館)，何休稱《春秋》和《孝經》是孔子致極之作，是治世之要務。在《春秋》而言，旨在懲惡勸善，但是，見善能賞，見惡能罰，是王侯職權，不是孔子一介書生所能做得到，所以他修《春秋》，志在舒發他對於為王為侯的理想，希望王侯有所依循。至於《孝經》，卻是尊祖愛親，勸子事父，勸臣事君，理關貴賤，為人子及為臣子者所宜行。換言之，《春秋》是孔子治國理念之書，而《孝經》是孔子教人如何為人臣，為人子的實踐之書。

「春秋穀梁傳序」對《春秋》的功能，也賦予很高的評價，認為此書在時序上固然始於魯隱公，在史實和地域方面亦只限於魯國，但孔子卻能從一小國而參透天地之化育，見人道之幽變；舉得失以彰明罷黜升降之理；明成敗以著勸誡；拯拔頹壞之綱紀；以接繼三王五帝的德政；鼓舞正樂之芳風(見「春秋穀梁傳序」，《十三經注疏，#7，公羊傳，穀梁傳》，台北，藝文印書館)。按穀梁傳的說法，《春秋》雖然是為君王而寫，但著眼點還是在倫理教化。

以下是《左氏春秋》、《春秋公羊經》和《春秋穀梁傳》解詁(即注解釋義)《春秋》第一句：「元年春王正月」的綜合和比較：

「元年」。按左氏春秋的解釋：不問天子諸侯，即位之年皆可稱元年。但是公羊經卻認為只有天子才可稱元年，諸侯不得稱元年。魯隱公是諸侯，在此稱元年，是春秋托王於魯，並以隱公為受命之王，故稱元年，隱然以魯隱公和周文王相比。不過，在《春秋穀梁傳》中，范寧引杜預之言解釋整句說：「元年」，指元為氣之本，善之長，人君當執大本，長庶物，欲其與元同體，故年稱元。「正」，指直方之間，故直其行，方其義，為人君者，當秉直心，仗大義，欲其常正道，故月稱正，以其君之始年，歲之始月，故特立此外以示義。

這一句是記錄魯隱公即位的事實，兩部注經的學者都注意到，在行文中並沒有「即位」的字眼。按《春秋公羊經》的解釋，即位者一國之始，政莫大於正始，故春秋以元之氣正天之端，以天之端正王之政，以王之政正諸侯之即位，以諸侯之即位，正竟(境)內之治。諸侯不上奉王之政，則不得即位，故先言正月而後言即位，政不由王出則不得為政，故先言王而後言正月。王者不承天以制號令則無法，故先言春而後言王，天不深正其元，則不能成其化，故先言元而後言春。五者同日，並見相須成體，乃天人之大本，萬物之所繫。元年春者，乃天之本，君之始年；王正月，公即位者，人之本，故曰天人之大本也。可是此句有正月而無即位，公羊經傳的何休認為，這是孔子成隱公之意。

因為《春秋》記錄王即位慣常的寫法是：「元年春王正月公即位」，這正是桓、文、宣、成、襄、昭、哀七公即位的寫法；但是隱、莊、閔、僖、定五公即位的寫法，卻無「即位」二字，這是因為這五位諸侯，是繼承被弑之君的王位。隱公繼承的不是被弑之君，但在此不言即位，是因為隱公有讓位之心，孔子成全他的心意(見《公羊經傳》注：這點從此後孔子記述公其餘十年的政事中，從不書「王正月」可證明)，雖然記述了隱公為王的事實，也不寫明即位。

《春秋穀梁傳》又指出，在《春秋》的書寫規格，凡合法的繼位才可稱即位，隱公不是合法的繼位者，因為他是庶子，但他父親惠王在生時沒有及早加以分別；因此，隱公之後的桓公，雖弑君(隱公)而立，《春秋》仍以正規的寫法記桓公的即位，以表示桓公是合法的繼位者。穀梁傳又說：「春秋成人之美，不成人之惡」。行文不言隱公之即位，是明讓位者之善，讓者之善既明，取位者之惡自然也同時顯出來。所謂惡是指隱公已有讓位之心，但桓公還是弑其兄而取代他的王位。穀梁傳指出，《春秋》不書隱公即位還有另一層意思，孔子要藉此批評隱公的讓位是施惠而不是行義。《春秋穀梁傳》評論說：「春秋貴義而不貴惠，信道而不信邪，孝子揚父之美不揚父之惡。」隱公知道先父想把王位傳給幼子桓公，便要成全先父之意讓位。其實，這是彰顯父之惡念，陷父於不義，因為他既為

魯國君王，是既受命於父惠王又受命於天，私自以國讓弟，是忘君父，廢天倫，他所行的，極其量也不過是小道和小惠而已。

《公羊經傳》也指出，《春秋》直書桓公即位，目的是說出桓公弑君欲即位的意念，以顯其惡。桓公本是嫡子，他所篡取的，是隱公的權而不是位，因此，他弑隱公，是宮闈之內的爭權奪位，和宮外弑君篡位，有程度上的差別。

從以上兩傳的序可知，孔子修《春秋》的目的有二：一，為君王提出治國養民的原則和法則，二是提出為人君和為人臣之途。孔子的出發點是人，終極點也是人，他的理想境界和人生終極目標都是在人世，而不是在超越世界。他所處理的，是人際的問題和關係，並不是神人的問題和關係。

從以上《春秋》三傳的解詁，可以見到孔子的宇宙觀、君國思想、治國之理念、人生哲學及五倫(君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友)概念。在《春秋》這部書中，首要是表達他的政治思想，至於他的宇宙觀和倫理思想，只是從他的治國理念中附帶表達，雖然他整個思想體系，是建基於他的宇宙觀。孔子不探索宇宙的根源，不問有關鬼神和生死的問題，只從他所處的現實世界，看諸侯、國家、社會和家庭的組織和治理，從四季時序的更替變化，看基本的人倫結構和網絡。在他看來，四季的更替，以春季為始冬季

為終，周而復始，生生不息，天之德就是不息地化生萬物。人是宇宙萬物之中得天獨厚者，他有智慧能自省，所以能參與天地的化育。人上頂於天，下立於地，處身於天地之間，游走於人倫的五倫網絡之中。國土是上天賜予的，一國之君卻由天命和君父所授，如果為君者治國不法天之德，不循天之道，不從父君之政，他就會失去天命和王命。一國之君，既是天子也是王家的嫡長子；一家之主，既是家族傳宗的長子也是國君的臣民。為君者治國要依天德，為人父者，治家要嚴守五倫之規。孔子所處的時代，是中國歷史上的亂世，春秋所記的魯國十二位諸侯之中，就有五位是弑君而得位的，當時國家社會的法規、綱紀的混亂和淪亡，可想而知。孔子出身寒微，空有一腔治國匡民的理念，週遊列國也得不到任何諸侯的賞識，最後只好把生平的大志，治國的宏圖偉略，寄托於一部魯國的歷史中。可見他修《春秋》，不是純粹為了記錄歷史。但因為他嚴守為子民和讀書人的本分和規格，著書立說，更不能逾矩，從以上所引的《春秋》第一卷的第一句，可以看到孔子的著作，言簡意賅，如果沒有與他那個時代相去不遠的注解，現代的讀者根本無法讀得通。三傳的解釋旁徵博引，如非熟悉儒家思想，也不能明白孔子對歷史的解釋，不能體會他對後人的苦心。

孔子也和申命紀學派的歷史家一樣，利用文字和文字

的鋪排和組合，對史實作不同的取捨和編輯，來表達他的理念和思想，和對國家和社會上所發生的事，對君王和人民的言行，加以解釋、批評和判斷。孔子和申命紀學派史家不同之處是，他所依據的是他自己的思想和理念，他對於宇宙人生的理解和體會，以及當時的思想潮流，而不是申命紀學派史家或以色列民所堅持的對雅威的信仰。這是一個很大的分別，孔子是從社會政治的角度，去解釋和分析歷史，申命紀學派卻從宗教的角度去反省歷史。孔子從實質的存在看人，人一生下來就處於五倫的網絡之中，人是萬物之靈，只有人可以創造歷史，所以人是歷史的主宰。申命紀學派史家或者以色列民的信仰，看人是天主的創造物，相信人受天主所託，管理大地；相信歷史是有關人按照他的聖召和天主、和人、和萬物的交往的記錄。申命紀學派史家或以民相信，天主是一切受造物的創造主，受造物與天主是處於不同的層面，兩者之間有不可跨越的鴻溝，所以受造物與天主的交往，主動必定是在天主，因此，深信天主才是歷史的主宰。

對於歷史，申命紀學派史家，非常著重反省，希望從中吸取教訓。這一點，他們和孔子是一樣的，但是，申命紀學派史家的出發點，雖然是平面的歷史，他們的終極目標，提升至豎立面的宗教和信仰，孔子卻仍在平面的政治、國家和社會上。

聖經章節索引

舊約		9	1,27,37
創世紀		13	24
11:9	24	撒慕爾紀上	
12:2	103	1	24
15:3f.	103	1:1-4:1a	23
15:18-21	104	1:17	24
22:17	104	1:20	24
32:12	104	1:27	24
		1:28	24
出谷紀		1-3	28,30
12:12	42,43	1-7	29,30
15:3	42	2-3	23,25
		2:1-10	27
申命紀		2:11	25
1-3[4]	10	2:12-17	25
1:26	75	2:18-21	25
17:18-20	59	2:20	24
18:22	29,56	2:22-25	25
31-34	10	2:26	25
32	26	2:27-36	25
34:10	12	2:35	26,28
		3:1-14	25,29
若蘇厄書		3:11-18	25
6:17ff.	73	3:19	56
7	73	3:19-4:1a	25,33
7:16-26	59	4	35
7:25	72	4:1-22	25
15:9	37	4:1b-7:1	29,30
		4:21-22	43
民長紀		4:4b	30,39
2:10-23	14	4-6	33,39,42,
8:22	1		44
		5:1-5	42

撒慕爾紀上		10:19	76
5-6	35	10:24-27	58
6	69	10:25	59
6:6	43	10:27b-11:1	60
6:17	40	10:27	49
7-12	2,48,63	11:1-15	48,49,60,
7:1	37,38,39		61
7:2-8:22	16	11:4f.	60
7:2-17	49	11:6	60
7:2-4	13	11:14	61
7:3	16,17	12	62,63
7:4	41	12:1	62
7:7-11	17	12:1-25	16,48,49,
7:13a	17,18		62
8	51,52,57,	12:12	49
	63	13-14	70,63
8-12	49	13-15	3,68,70
8:1-22	48,49,	13-31	68
	51,62	13:1	18,68,74
8:7	76	13:8	72
8:11-18	17,51,52,	13:11	72
	53,62	13:13f.	69,71,76,
8:20	49		104
8:22	57	13:14	72
9:1-10:16	48,49,55,	13:23	72
	57	13:24	72
9:5-10	56	1	73,81
9:6	56	14:31-35	73
9:7	56	14:37	73
9:9	56	14:38-46	59
9:17	57	14:39	73
10:1	49,57	14:45	74
10:8	71	14:47-51	18,54
10:16	57	14:50	54
10:17-19	57	14:52	54
10:17-27	48,49,57,	15	74
	58	15:1	81

撒慕爾紀上		25:30f.	84
15:9	75	25:33f.	87
15:15	75	25:38	86
15:19-24	74	26	83,85
15:23	75	26:2	86
15:28	81	26:8	85
16	69	26:9	81
16:1-13	80,81	26:10	85
16:7	58	29:13ff.	87
16:14	80	30:8	121
16:18	90	27	79
18:1-5	91		
18:14	90	撒慕爾紀下	
20:15	104	1:1-16	84
21:8	54	2-4	110
22:1f.	86	2:1-4	103,121
22:7	53	3	82
22:8	86	3:2-5	103
22:10	121	3:9f.	81,104
22:11-23	26	3:18	81
22:13	86	3:28-39	84
23:2	121	4:9-12	84
23:4	121	5	35,79
23:15	86	5:1-5	103
23:17f.	111	5:2	82
23:25f.	86	5:10	90
24	83,88	5:12	104
24:1	86	5:17-25	39,81
24:4	85	5:19	121
24:6	81,85	5:23	121
24:8-22	111	6	35,82
24:20	104	6:1	37
25	82,84	6:1-19	23
25:1	5	6:1-22	5,104
25:13	87	6:1-23	81
25:21f.	87	6:2-3	37,38,39
25:28	104		

撒慕爾紀下		20:18-19	123
6:3	38	21:1-14	110,130
6:17f.	71	21:15-22	130
7	81,82, 94-106	21:17	131
7:1-7	97-100	22:2-51	130,131
7:8-17	100-104, 103,105	22:21-25	131
7:13	18	22:29	131
7:18-29	104-106	23:1-7	130,131
9:1	109,110	23:3-5	132
11:2	115	23:5	94,100
11:11	121	23:8-12	131
11:27	120	23:8-39	130
12:1	120	24:1-25	130,131
12:6	131	列王紀上	
12:15	120	1-2	109,111, 115,116, 118,119, 129
12:24	120	1:20	109
12:25	115	2	79,110
13:18	123	2:5-9	89
14:14	121	2:15	120
15:8	121	2:36-46	89,110
15:25	121	3	110
15:31	122	3:3f.	71
15:32	122	4:20	104
16:5-13	88	4:21	104
16:7	130	5:13-18	53
16:23	121	5:14	53
17	114	5:27-32	53
17:14	120	5:28	53
17:23	120	11:28	53
18:18	124	11:36	100
19:20	124	12	124
19:43	125	12:1ff.	53
19:44	124	12:13	125
20:2	124		
20:1-22	88		

列王紀上		132	82
12:16	124	132:12	94
12:18	53,123		
13:2	12	箴言	
18:17f.	73	16:33	57
列王紀下		依撒意亞	
2:22	11	55	104
8:22	12		
11:1-3	100	耶肋米亞	
11:1-16	2	1:4ff.	29
14:1f.	68	9:25ff.	41
15:1f.	68	15:1	29
16:6	12		
17:13-23	9	哀歌	
23:25	12	4:20	100
24:1-4	9		
25:27-30	10,14,105	厄則克耳	
編年紀上		3:7ff	75
13:1	38	9:3	44
15:25	38	10:4	44
17:12	100	10:18f.	44
17:17	104	11:22f.	44
22:1	5	43:1-5	44
		44:4	44
厄斯德拉上		歐瑟亞	
1:8ff.	42	13:11	76
聖詠		哈蓋	
2:7	106	2:7	44
45:6f.	106	2:9	44
89:3	94	2:20-23	105
89:28	94		
89:34	94		
99:6	29		

匝加利亞

1:4	9
2:5	44
7:7	9

新約

路加福音

24:44	9
-------	---

希伯來書

1:5	105
-----	-----

內容索引

厄本厄則爾	50
厄里家族	25-26
反叛	68-71,74-77
王位計劃無知	56
王朝神諭	5,18
世俗性	119-122
充軍	43-44
匝多克司祭職	26
史評	112-115
申命紀學派編輯	15-19
申命紀學派歷史	9-22
先知受召	29
同心圓結構	130
米茲帕	57-59
君王小說	94
君王統治	1-3,48-67
亞納的頌謝詩	26-28
依市巴耳	87
受召敘述	29
舍巴叛變	124-125
前先知書	9

建聖殿	96-100
故事	115-117
約史雅	12
約納堂	3,72-74,90
約櫃敘述	33-47
悔改	14-16
海洋民族	40
神聖	82-86
基耳加耳	70-71
培肋舍特人	39-44,47
條約文本	101
智慧文學	114-115
雅貝士－基肋阿得	60-61
意識型態	40-44
經文	6-7
聖詠	26-28,131
達味	109-132
達味的冒升史	69,80-86
達味意識型態	4,12-15,28,130-132
瑪黎	102
憩息	97-100
撒烏耳	2,55-61,68-78

撒慕爾	
出生	24-25
先知	28-29
命名	24-25
撒慕爾紀附錄	129-132
撒羅滿	51-54,115-117
「撒羅滿啓蒙」	112
編寫	5-6
默西亞主義	105,131-132
趨向－評論	117-119
繼承敘述	4,109-128

作者索引

- | | |
|--|---|
| <p>Ackroyd, P.R. 19,128
(厄洛德)</p> <p>Albright, W.F. 27,31
(奧爾白)</p> <p>Ben-Barak, Z. 67
(巴拉克)</p> <p>Birch, B.C. 17,18,22,
(比赫) 65,66</p> <p>Blenkinsopp, J. 78,125
(鮑根索)</p> <p>Boecker, H.J. 22,65
(波爾格)</p> <p>Bright, J. 109,112,
(貝里特) 127</p> <p>Brueggemann, W. 20125,
(布哲曼)</p> <p>Budde, K. 129,132
(布德)</p> <p>Calderone, P.J. 101,107
(加德倫)</p> <p>Campbell, A.F. 34-39,
(甘貝耳) 44-46</p> <p>Carlson, R.A. 98-100,
(卡遜) 108,110,
111,121,
125,130,
132</p> | <p>Childs, B.S. 64,65,132
(查爾思)</p> <p>Clements, R. E. 21,45,51,
(克民士) 66,106,</p> <p>Coats, G.W. 127
(郭士)</p> <p>Cogan, M. 46
(柯根)</p> <p>Conrad, J. 89,92
(康納)</p> <p>Conroy, C. 117,121-2,
(康萊) 127</p> <p>Crenshaw, J.L. 126
(克林沙)</p> <p>Cross, F. M. 8,11-13,
(柯爾士) 18,20,97,
106</p> <p>Crüsemann, F. 17,22,52,
(居士曼) 66,81,89,
92,114,
126</p> <p>Curtis, J.B. 56
(古迪思)</p> <p>Daube, D. 46
(達比)</p> <p>Davies, G.H. 46
(達雲思)</p> |
|--|---|

Davies, P.R.	46	Gottwald, N.K.	27-28,32
(達雲斯)		(葛德活)	
Day, J.	46	Gray, J.	11,21,111, 128
(戴依)		(格里)	
Delcor, M.	46	Grønbaek, J.	80,89
(戴確)		(龔伯克)	
Delekat, L.	117-118, 127	Gunn, D.M.	76,77,92, 110,114, 116-117, 126
(戴勒格)		(龔恩)	
Dietrich, W.	13,21	Hagan, H.	126
(狄力殊)		(夏根)	
Dothan, T.	47	Halpern, B.	65,67
(杜漢)		(賀賓)	
Dus, J.	24,30,31	Hauer, C.E.	70,78
(杜思)		(侯爾)	
Eissfeldt, O.	107,112, 123,128	Hayes, J.H.	19
(艾思弗)		(希思)	
Flanagan, J.W.	115,125-6	Hermisson, H.-J.	126
(方納根)		(赫美申)	
Friedman, R.E.	11,20	Herrmann, S.	95,106
(費爾曼)		(赫爾曼)	
Gnuse, R.	32	Hertzberg, W.	23,55,130 132
(龔諾士)		(赫士保)	
Good, E.M.	77	Hindson, E.E.	47
(谷德)		(興得生)	
Gordon, R.P.	92	Hoffmann, H.-D.	22
(高頓)		(賀夫曼)	
Görg, M.	106,	Hoffner, H.A.	89-90, 92-93
(居格)		(賀夫納)	

- | | | | |
|-----------------|------------|-------------------|-----------|
| Humphreys, W.L. | 77 | Mettinger, T.N.D. | 21,65, |
| (涵非里士) | | (孟丁格) | 67,80-82, |
| Hylander, I. | 24,31 | | 89,92,95, |
| (希連德) | | | 108,110, |
| Ishida, T. | 65,86-88, | | 111,119, |
| (石田) | 92,96,102, | | 128 |
| | 108,128 | Mildenberger, F. | 91 |
| Jobling, D. | 78,91-92 | (米登伯格) | |
| (卓靈) | | Miller, J.M. | 78 |
| Kaiser, W.C. | 107 | (米勒) | |
| (開撒) | | Miller, P.D. | 35-38,43, |
| Kitchen, K.A. | 47 | (彌勒) | 45,46 |
| (捷成) | | Mitchell, T.C. | 47 |
| Klein, R.W. | 19 | (米契爾) | |
| (郝連) | | Nelson, R.D. | 11-12,20 |
| Langlamet, F. | 118,127 | (尼爾遜) | |
| (連拉默) | | Newman, M. | 32 |
| Lemche, N.P. | 92 | (紐曼) | |
| (林奇) | | Nicholson, E.W. | 21 |
| Levenson, J.D. | 92 | (尼高遜) | |
| (李雲生) | | von Nordheim, E. | 98,107 |
| McCarter, P.K. | 8,17,18, | (馮諾涵) | |
| (麥卡特) | 20,45,62, | North, R. | 92 |
| | 89,93,126 | (諾爾夫) | |
| McCarthy, D.J. | 18,63,64, | Noth, M. | 10-19,23 |
| (麥卡迪) | 105 | (諾夫) | 62,111, |
| | | | 128 |
| Malamat, A. | 102,107 | Nübel, H.-U. | 91 |
| (馬拉默) | | (尼貝爾) | |
| Mendelsohn, I. | 52,66 | | |
| (孟德遜) | | | |

Perlitt, L. (柏力德)	21	Sheppard, G.T. (施伯德)	132
Polzin, R. (普新)	21	Soggin, J.A. (索京)	92,126, 127
Porter, J.R. (樸德)	19	Stoebe, H.J. (史托比)	18
von Rad, G. (馮拉)	20,32,105, 110,112, 120,125	Timm, H. (丁閔)	45
Rainey, A.F. (雷內)	66	Tov, E. (杜扶)	7,8
Roberts, J.J.M. (勞伯士)	35-38,43, 45,46	Tsevat, M. (迪士伐)	65,107-8
Rost, L. (勞士特)	33-4,37-8, 44,79,80, 92,95,100, 103,108, 109,110- 112,116-7, 125	Ulrich, E.C. (烏力殊)	8
Sandars, N.K. (山道士)	47	VanderKam, J.C. (雲德涵)	86,92
Sawyer, J.F.A. (蘇爾)	21	Vannoy, J.R. (雲諾)	66
Schicklberger, F. (施伯格)	35-36, 45,92	Veijola, T. (韋祖拉)	13-4,15-18, 22,66,96, 108,118, 127,132
Seebass, H. (施巴士)	78	Wagner, N.E. (韋納)	106
van Seters, J. (雲思德)	115,126, 128	Ward, R.L. (韋德)	80,91
		Weimar, P. (威瑪)	17
		Weinfeld, M. (威飛德)	15,21, 101-2,107

- Weiser, A. 17,65,
(威士爾) 80-2
- Wellhausen, J. 80,115,
(威耳豪森) 123
- Wharton, J.A. 126
(霍通)
- Whitelam, K.W. 78
(韋德林)
- Whybray, R.N. 114,126
(威伯里)
- Willis, J.T. 25-26,
(威里士) 29-30,45
- Wolff, H.W. 15,20
(威爾夫)
- Woudstra, M.H. 46
(胡士達)
- Wright, G.E. 26,31
(勵德)
- Zenger, E. 14,21
(仁格)

舊約導讀系列

研讀舊約的學生，需要一本清晰、簡短、扼要、易讀和易掌握的舊約簡介書籍，《舊約導讀系列》就是按這個需要而編撰的，因此本系列的編寫方針是：

- 介紹經書的內容
- 中肯地概覽重要的評論該經書的題目
- 集中注意神學的透視點
- 評估最新的學術研究
- 交叉參照經典的舊約歷史神學著作
- 註釋參考書目

《舊約導讀系列》由 Sheffield Academic Press 為「(英國)舊約研究學會」(Society for Old Testament Study)而出版。本系列的作者都是學會的成員，而系列的編輯：威伯里(R. N. Whybray)是學會前任的主席。作者均有國際知名的學術著作，和豐富的大學教學經驗。

已翻譯及出版的有：

- | | | |
|---------------|------|----------|
| 《訓道篇簡介》 | 威伯里著 | 2000 年出版 |
| 《約伯傳導讀》 | 易澄著 | 2001 年出版 |
| 《若蘇厄書分析》 | 克迪思著 | 2002 年出版 |
| 《盧德傳和艾斯德爾傳研究》 | 賴芹著 | 2002 年出版 |

撒慕爾紀上、下剖釋
1 & 2 Samuel

翻譯及

出版：公教真理學會

發行：公教進行社

香港中環干諾道中 15-18 號

大昌大廈 17 樓

電話：2525-7063

傳真：2521-7969

電郵：bookshop@catholiccentre.org.hk

網址：<http://www.catholiccentre.org.hk>

承印：明愛印刷訓練中心

版次：2002 年 11 月初版

國際書號：962-8417-67-3

【版權所有】

「當撒慕爾紀描繪，白冷的達味，如何神奇地用他的投石器，一擊就把加特的巨人歌肋雅擊倒時，撒慕爾紀的故事，當然不只在講一個小人國，戰勝大人國的故事這樣簡單。因為，事實上，撒慕爾紀上、下記載入史的，是以色列社會結構的改變，對整個以色列所產生的深遠政治宗教影響」。

本書：《撒慕爾紀上、下剖釋》也當然不只是覆述以色列歷史中，這些重要的故事，這樣簡單。作者在書中向我們解釋，這部經書的作者是怎樣處理手頭上的史料，怎樣編寫這段重要的歷史，和編史的意義是甚麼。另外，作者還會告訴我們，申命紀學派歷史是怎樣的一類歷史，它的意義是甚麼？它編寫的目的何在？後人讀前人的歷史，從來就不只是為知道他們的故事和經驗而已，我們還想從前人的事蹟和經驗，得到教訓和智慧。本書作者就是要告訴我們，他讀聖經這部歷史書所得的教訓和所吸取的智慧。閱讀此書，或者可以啟發我們自己的反省，得到第三者的智慧和體會。不信？何妨試試。

* * * * *

高頓 (R.P.Gordon) 是劍橋大學希伯來文專任教授，早前曾任教於蘇格蘭格拉斯哥(Glasgow)大學。

ISBN 962-8417-67-3



9 789628 417674

301 6009 142 HK\$70.00