

梅思 著

民長紀研讀

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

JUDGES

民長紀研讀

梅思 著

民長紀研讀

(和合本：士師記)

舊約導讀系列

公教真理學會出版

A. D. H. Mayes

JUDGES

Copyright © 1985, 1989, 1995, 2001
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*

第 1 章 民長紀

A. 民長紀中的歷史記述 ----- 1

B. 民長紀與申命紀學派的關聯 ----- 3

C. 民長紀的結構 ----- 7

a. 引言和結尾 ----- 8

b. 核心部分的性質 ----- 12

c. 核心部分的發展 ----- 15

i. 解救者的故事的基本集子 ----- 17

ii. 民 3:7-11 中的敖特尼耳 ----- 29

iii. 民 10:6-12:6; 13-16 中的依弗大和三松 ----- 30

iv. 民 10:1-5; 12:7-15 中次要的民長 ----- 33

v. 民 2:11-3:6 的引言 ----- 34

D. 民長紀的起源的歷史 ----- 37

深入研讀書目 ----- 39

第 2 章 民長紀敘述的事件的社會背景

A. 古代近東的以色列 ----- 43

B. 在以色列周遭的環境內的社會模式 ----- 45

a. 烏加黎特和阿拉拉克 ----- 47

b. 「敘利亞-巴勒斯坦」 ----- 49

c. 以色列環境下的社會	52
C. 前君王期的以色列社會	55
a. 部族社會	56
b. 以色列是一個畜牧社會	65
c. 一個以色列式的近鄰同盟	72
深入研讀書目	82

第 3 章 民長時期的以色列

A. 民長時期的期限	87
B. 以色列在民長時期是一個局部社會	90
C. 前君王期的以色列的領袖模式	99
a. 神恩領袖模式	99
i. 以色列的戰役	99
ii. 聖戰和神恩	104
b. 次要的民長	106
D. 在民長時期以色列的歷史	114
a. 民長時期的編年表	114
b. 從部族社會到君王制國家	120
深入研讀書目	125
歷史中的英雄故事(譯後語)	129
聖經章節索引	139
內容索引	142
作者索引	145

前言

本書大部分的工作，是在 1983 年，當我有幸在杜平根大學(University of Tübingen)作客期間進行的。是次探訪，承蒙 Alexander von Humboldt-Stiftung 的慷慨支持和 Martin Hengel 教授的誠摯歡迎和細緻關顧，不勝感激。本書出版在即，謹此向贊助機構和 Hengel 教授，表達深切謝意。如非他們慷慨，是次學術探訪，不能得到如此豐碩成果，本人及家人亦不能獲此難得經驗。

本人獲威伯里教授邀請，為《舊約導讀系列》撰寫此書，深感榮幸。其間得蒙威教授指導及深有見地的提示，獲益良多，感激不盡。不過，著書必須承受的壓力和張力，卻由本人妻子依麗莎承受，對於太太的感激，真是非筆墨所能形容。

A.D.H. Mayes(梅思)
Trinity College, Dublin

Abbreviations

ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
BA	<i>Biblical Archaeologist</i>
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BBB	Bonner Biblische Beiträge
Bib	<i>Biblica</i>
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZ	<i>Biblische Zeitschrift</i>
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>
IDBSup	<i>Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume</i>
IEJ	<i>Israel Exploration Journal</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
PEQ	<i>Palestine Exploration Quarterly</i>
RB	<i>Revue biblique</i>
SBL	Society of Biblical Literature
TLZ	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
UF	<i>Ugarit-Forschungen</i>
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
VTs	Supplement to <i>Vetus Testamentum</i>
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>

I 民長紀

A. 民長紀中的歷史記述

歷史學家首要的關注點是，辨認和正確地評估他的資料來源。不過，他對於這些問題的決定，必然受他有意識地帶入他的研究主題的一些特別的問題，以及形成他部分下意識的某些假設所影響；從這個程度上說，我們必須承認，歷史家的研究結果，不能稱為純客觀歷史。另一方面，確認這一點，也不能證明任何甚至每項歷史解釋或歷史重組，是正當的做法：資料來源確實可強加外在的約束力，同時，在我們使用這些源流的活動中，我們所問的問題和所得出的結果，不斷由手頭上的資料所引領和供應。這表示，其實我們所寫的歷史是一個故事；是一個為我們的時代而寫的故事，是盡可能徹底地建基於我們可取得的，有關的主題最古老和最可靠的資料。它的對象和目標是使過去對於現在有意義。

以上的考慮，對於我們現在的實況，絕對不是無意義的，因為很明顯，按上述的方法寫歷史，正是大

部分舊約，包括民長紀背後的活動，因此，在某種意義上說，我們在此所關注的，也表達了舊約某些作者所關注的事物與問題。他們也是在使過去對他們的時代有意義；他們也是在使用古老的資料以達到目的；同樣，他們採用資源時，也不只是被資源本身所牽引，同時也被處理題材時，所持的有意識和無意識的假設和問題所影響和牽引。當然，他們的預設和方法和我們的，相去何止千里：他們的意向，傾向教育更甚於歷史；他們收錄在某個範圍之內的資源，常是作為註釋用，甚少用作撰寫新歷史的基礎。無論如何，無論是過去還是現在，作者都是致力於尋找一種解釋的功能。

這構成我們以下討論民長紀的基本和重要的起點。在民長時期所記錄的以色列歷史，是一個含有清晰的教育目標的記述，或者說，是數個清晰的教育目標，包含在一部書的複雜結構之內。它最後一個作者撰寫的時期，與早期編纂這些資源的作者，在時間上相距甚遠，這些資源經後世的使用，逐漸演變成適合最後作者時代的一種解釋。當然，這並不意味著，為了發掘真正的歷史，只需刪除那些出現在較古老的資源周邊的，後世的解釋便可；那些較古老的資源本身也是有關事件的故事，因此，也是在民長時期對事件

的解釋。最後是事件都擺在那裡，如何把它們置於有意義的排列、連接、串連和編排，應該從事件本身開始。因此，民長紀的起源，是一個解釋的過程，是有意識地將過去和不斷演變的當下，聯繫起來。這也是我們現代，以我們非常不同的解釋、問題和研究法，承繼下來的過程。

B. 民長紀與申命紀學派的關聯

民長紀是從申命紀開始，至列王紀下的以色列歷史中的第三冊。這種經典的歷史研究法，是由諾夫(Martin Noth)首先提出來的，他把舊約的這一部分組合成為一個文學單元，稱之為申命紀學派歷史。申命紀學派歷史家以申命紀法律作為工作起點，設定一個歷史架構，並以此作為基本指引，記述從開始直到他自己的時代為止的以色列歷史。

從這組歷史作品中找到的四種特色，可以見得這是一個統一的單元。第一，作品的語文所顯示的相當程度的一致性，指向統一的作者：文字是平實的，沒有「任何特別的藝術性或修飾」，而且是顯著地重複又重複。第二，在整個敘述的關鍵部分，出現的講話或敘述片段，不但帶有申命紀學派的風格，同時都有共同的功能和目的：都是為了檢討歷史的成因，並從

中吸取作為將來的歷史倫理和神學教訓。這些統合整個作品的申命紀學派修訂和編撰，可從以下和各段聖經章節中找到：若蘇厄 1 章，有關以色列進駐福地前夕的記述；蘇 12 章，標誌著土地征服的完成；蘇 23 章，若蘇厄的遺囑和以民應如何生活在福地上的訓誡；民長紀 2:11ff.，民長時期的開創；撒慕爾紀上 12 章，撒慕爾的告別講話，標誌著民長時期的結束和君王時代的展開；列王紀上 8:14ff.，撒羅滿奉獻聖殿的祈禱；列王紀下 17:7ff.，包含對君王時代的歷史災難的反省。第三，整個作品有一條一致的年代線貫穿著。其中的確有些涉及協調不同的編年言論的問題出現，但這些或是來自後期加插在歷史中的資料，或者來自我們對申命紀學派的意向的誤解；但是一條基本的、把整個歷史統一起來的年代線確實存在。第四，神學的一致性，特別從一個覆蓋整體的主題顯現出來。這個主題就是：以色列的歷史是已完成和過去的：那是一段不服從盟約法律的歷史，以致以色列必須忍受，附於盟約法律的詛咒的後果；盟約破裂導致與上主的盟約關係終止，這樣一來，以色列的歷史也達到它的終點。申命紀學派歷史家對以色列的將來毫不關心；在他們來說，這樣的將來並不存在。

申命紀學派歷史，是在公元前 587 年，猶大和耶

路撒冷被毀滅之後撰寫的，是以色列歷史首次面世。那是一位申命紀學派的作者的原創作品，他不只是編輯一份既有的文字記錄而已。申命紀學派史家是一位作者，他採用多個源流的資料，創造了一部全新的作品。他是有選擇性和系統性的：他的選擇性特別見於他常提示讀者，參閱列王實錄之類的書籍，以求取更詳盡的資訊(列上 11:41; 14:19 等)，他並沒有把他手頭上所有的資料都收錄在他的書中；他的系統性則見於他把資料組織起來，分四個時期敘述以色列歷史，這四個時期是：梅瑟、征服、民長和君王時期。民長時期是現在從民 2:11ff.的預告開始，至撒上 12 章撒慕爾的講話結束。

諾夫的觀點，儘管受到不少攻擊，還是經得起時間的考驗。有些學者嘗試在申命紀學派歷史中、在若蘇厄、若蘇厄到民長紀，甚至撒慕爾和列王紀內尋找前申命紀學派的延續源流，以削弱申命紀學派學者，是以色列首批史學家的印象，但不成功；無論所說的平行源流，是否梅瑟五書的源流的延續，都不能有令人滿意的發現。另一方面，霍賀(G. Fohrer)和一些學者卻展示申命紀學派歷史缺乏一致性，他們指出申命紀學派歷史所包含的多部書，是在不同的時代，由不同的申命紀學派學者編輯成的，他們的研究也不成

功。正如馮拉(G. von Rad)指出，在申命紀學派歷史的不同部分，對歷史本質的理解，的確有差異。例如民長紀以表現歷史是某些典型的事件，不斷循環出現為主，而列王紀理解歷史是直線發展的，認為這是以色列的罪，不斷增加和不斷背棄上主，直到祂毀滅以色列的時期為止。這些差異是令人觸目的，但是，我們應該衡量，各部書中所顯示的一致性，本足以排斥其中所存在的這些差異；然而，差異性仍存在，反過來，這不是正提示：差異性的存在表示各書可能屬於，在一般而言，仍然是統一而單一的作品之內的不同層面。換言之，民長紀以循環的模式表達歷史，是該書一個發展階段的基本特色，不應置於列王紀的直線歷史表達模式的同一的層面上。

這個取向，即肯定在一件作品中同時有統一性和分異性，是對於諾夫的研究作相當主要的修訂所採用的，這修訂看來是需要的：諾夫可能低估了，申命紀學派歷史被修訂的程度，後期的編輯給予新的情況，一個相當新的傾斜度。這樣一來，它顯示原始的申命紀學派歷史，是在充軍前首次撰寫的，在猶大的君王約史雅推行的改革的啟發下，和作為對它的支持。作品特別關注和強調，以色列在一位領袖帶領下的統一性——梅瑟、達味和約史雅，是以色列三位關鍵性的

領袖人物。不過，在猶大被毀以民被充軍後，作品被編輯起來，不只是把歷史擴充到被毀的時期，而且更藉引入更多新資料，加強它現在所見的負面和消極的格調。儘管有一點暗示：將有較好的將來的許諾，但整個作品還是主要針對被充軍的人們，呼籲他們認清他們面臨災難的原因，鼓勵他們悔改。不過，這些加插了某些獨立的，甚至明顯是取自很古老時代的資料，還不是這段歷史的最後編輯工作的記號。在所有的這些方面，民長紀顯示一幅和其餘的申命紀學派歷史一致的圖畫。

C. 民長紀的結構

全書可分為三個相當清晰地界定的部分：民 1:1-2:5 的引言和 17-21 章的結尾，引進和結束全書的核心部分：民 2:6-16:31。引言和結尾在以下幾方面和核心部分是不同的：並不描述一次偉大的、由一位民長，或由上主興起的解救者所發動的救助行動；兩段文字也不涉及以色列人，和境外的非以色列人之間的關係；兩者只強調以民在軍事上和道德上，內在的不團結。我們只可在核心部分，即民 2:6-16:31 可讀到民長時代的以色列的歷史。

a. 引言和結尾

引言和結尾與核心部分的區別，大約可以視為此書的發展歷史的結果，引言和結尾的執筆者，與負責核心歷史的不是同一批人；同時，因為可以顯示，引言和結尾，是插在把若蘇厄書與民長紀相連、民長紀與撒慕爾紀相連的連續敘述中，所以，從修訂的角度看，這兩段經文，是比經書的核心部分較遲。

蘇 24:29-30 以若蘇厄的死亡及下葬的敘述，結束了申命紀學派的若蘇厄書。這個報導的骨幹，在民 2:6-10 再次出現，不過這次明顯比上次更詳盡。現在不但提到若蘇厄的死，更說明屬於若蘇厄的整個世代，曾經直接經驗到上主在以色列歷史中的作為。兩段經文肯定有一種文學上的關聯，有關這聯繫的本質，也曾經成為學術界討論的題目。與民 2:6-10 比較，蘇 24:29-30 有時被視為附加片段，加插的目的，是要將若蘇厄書標誌為一個相當獨立的文學實體；不過，相反的說法似乎更合理，就是說：較長和在神學上有更廣泛發揮的民 2:6-10，在時間上是較遲，並且根據較短但較多歷史資訊的蘇 24:29-30 而寫成。在民 2:6-10 重提歷史方面的資料，是由於加插了民 1:1-2:5 節的後果；這段加插的資料，干擾了從若蘇厄的死亡開始，至民 2:11-16:31 所覆蓋整個民長時代的敘述，原來的連續

性。這樣一來，在 1:1-2:5 所見的民長紀的引言，應該是一段加插於原來是連續的申命紀學派歷史的附加文。

至於民 17-21 的結尾，這也是一個類似的干擾。在這五章之內敘述了兩個不同的故事，其中，至少第二個本身也是個混合體，不過有些共同的性質，把它們結合成為一個文學單元。故事所敘述的事件涉及一個來自猶大的肋未人，故事是在「以色列沒有君王，各人任意行事」(民 17:6; 21:25; 參閱 18:1; 19:1)的時期發生的。單元作為一個整體，獨立於核心部分的獨立性質，可由兩方面推斷：一方面是，這裡所涉及的題目，在民 2:11-16:31 部分，完全找不到類同的；另一方面，在核心部分涉及的主題：以色列從外來敵人的壓迫下獲救，卻完全不可從結尾中找到。另外，在民 10-16 章依弗大和三松的故事和撒慕爾紀開始的數章之間，可以找到相當強的連續元素。所以民 10:7 講述「上主把以色列賣給培肋舍特人和阿孟人」(中文聖經譯作：上主把他們交在培肋舍特人和阿孟子民手中)；阿孟人的威脅是接下來的依弗大故事的背景，但培肋舍特人的威脅，卻不只是三松故事的背景而已，也是撒上 4-7 章撒慕爾故事背後的威脅。其次，民 13:1 中提到的年代問題，說上主把以色列交於培肋舍特人手中四十年之久，所指的時間，覆蓋三松和撒慕爾故事

的全部時期，卻與民 17-21 章所記的事件，全無關係。就這樣，民 17-21 章也和引言民 1:1-2:5 一樣，破壞了申命紀學派歷史的連續性。

這樣處理引言和結尾，是基於兩者都有多種共同的特色，而這些特色，卻是民 2:11-16:31 所沒有的；這些特色不但顯示出，兩段經文是獨立於核心部分之外，同時更顯示，編於現在的位置的引言和結尾，同是後申命紀學派編輯的結果。部分的經文，都是以色列內在的倫理和靈性上的衰敗為主；祭祀中的哀禱和奉獻也是重要的特色(民 2:4f.; 20:23,26)。同時，無論兩者的確實歷史價值如何，當反對君王制之聲特別強盛的時候，它們都代表一種基本上來自某一時期，可能是君王時代早期，對君王制的宣傳。支持和證實君王制是正當的，正是沒有君王制而處於無政府狀態的以色列。

有點不太清楚的是，這種前君王期的態度，在民 1 章也可找到。這一章常被評價為有高度可靠性的歷史資訊的源流。儘管民 1:1 記錄若蘇厄死後的事件，但通常被視為以色列確實定居福地的記錄，與若蘇厄書中所記載的資料平行，但價值遠遠超越它。在此記述了以色列部族近乎各自為政，獨力保衛自己部族的分地，同時也坦白承認，約但河西大部分地區，仍不在以色列人的統治下。一般認為，這兩方面都和若蘇厄

書的高度理想化不同，因此也更接近，確實發生過的以民定居事件。不過，民 1 章這一方面的性質，也確實很容易被誇大。對歷史本身的興趣，一直都不是舊約真正的特色，如果在此找到這種興趣，這也未免有點奇怪了。如果要問，民 1 章，特別是包含上述各特質的民長紀首章，是為了甚麼人的興趣而保留，我們所得結論應該是這樣：這一章的故事的敘述，是有很確定的意向和一定的聽眾。透過強調以色列的不團結，和不能保衛前君王期的土地，民 1 章在刻意地強調，以民需要可提供強大而統一的君王領導權，透過這種領導權，土地也可獲得保障。這個敘述，其實是為君王制而辯護，特別是達味和撒羅滿的王權，在他們之下，那些部族不能征服的地區，都收入以色列的版圖。

因此，我們手上所有的民長紀的引言和結尾，這些來源不能確定的記錄，看來基本上是與維護君王時代有關的記錄。兩者都是在一個很遲的時期，差不多在申命紀學派歷史編輯成之後，才被納入現在所見的位置，因而也破壞了申命紀學派歷史的連續性。編者這樣做的用意並不清晰：未必與這兩段經文原來的支持君王制的意向相同；的確，可能這位後期的編者，只不過見到經文是有關當時以色列的倫理和精神狀況，最好的解釋，他可用它們把民長紀分離出來，使

之成為一個獨立的文學實體。再者，民 1 為民 2:11ff. 所假設的，客納罕人依然留在上主給以色列這塊土地上的情況，提供歷史上的理由。

b. 核心部分的性質

民長紀的核心部分：民 2:11-16:31 包括民長時期的申命紀學派敘述。但是這不是有關這個時期的完整申命紀學派敘述，因為，被用作申命紀學派歷史結構的標誌的蘇 23 章和撒上 12 章的講話，可以清楚地顯示，民 2:11ff.是這個時期的引言，但結語卻要到撒上 8-12 章記述撒烏耳領導創立君王制時才見到。作為後申命紀學派發展結果，特別是作為民 17-21 章的導言來看，我們可以見到，民長紀的文學實體，已經在這時期的申命紀學派文學單元之外，獨立發展成了。然而，為了理解民長紀的起源和發展，我們的討論最好集中於此書的核心部分，以避免扭曲經書的危險。

民 2:11-16:31 首先為 2:11-3:6 所記的時期，提供神學導言；接著是具體事件的敘述和某些特別人物的事蹟。在此，我們可以粗略地把資料和人物，分為兩類：一方面，是被興起以便把以色列從被壓迫的困境中解救出來的解救者的故事；另一方面，是在民 10:1-5 和 12:7-15 記錄的六個人物，據說曾經管理以色列。有關

這些人，通常除了記述名字、出生地、作民長的年期、死亡和下葬之外，沒有別的敘述；這是一個獨立於解救者故事之外的連貫和劃一的人物名單。很明顯，這本來是一份單一的名單，後來才被分拆；這裡的每一位民長都是按一致和劃一的方式記錄，並以「在他以後」的短句和他之前的一位直接相連。那一位一方面與名單的人物相連，另一方面與解救者的故事相繫的，就是依弗大，因為他不只是在名單上的一位民長(民 12:7)，但也有關於他如何解救以色列人的故事(10:6-12:6)；就是這整個故事的連接，提供了基礎和機會，把其他相當獨立的文字記錄，連貫起來。其他的民長，沒有一個解救了以色列，也沒有一個解救者做了民長所做的、假定是名單上的民長所做的事。無論我們從嚴格的司法意義理解「審判」(judge)這個動詞，或從更廣泛和較為可能的「統治」或「管理」意義理解，這兩種人之間的區別是相當明顯的：解救者(deliverer)是由上主興起，在特別緊急的非常時期帶領以民，之後，當情況受到控制後他就從我們的視線消失；民長(judge)擔當某個職位的人，這職務很明顯不是在緊急的非常時期才出現，而是可以延長至擔當者一生的歲月。依弗大是例外，因為，很明顯(如果我們接受事件的秩序是有歷史性的話)他是因為阿孟人入

侵的緊急時期，表現了非凡的領導才能，他才被立為民長。這本質上是兩個不同的文學記述形式，和兩種不同類型的個人，事實上，只有依弗大是同時出現在兩種文學形式和兩類人之中，以致能把兩種文學記錄形式結合起來，成為我們現在所見的形式。

因此，一個初步的結論是：民長紀的核心部分是由兩個不同的文學源流，在它們發展的第二階段，合編而成。合編要取得的效果，是把兩種不同類型的個人，集合起來，以便顯示，以色列在民長時期，是由一系列「民長-解救者」管治。這個意向，在民 2:11-3:6 的神學導言中，明確地表示了出來。在這段經文中描述，民長時期是一個以色列不斷犯罪，冒犯上主的時期，以致上主把他們「賣」給敵人作為對他們的懲罰，然後「興起民長，拯救他們脫離強盜的手」(2:16)。

這是一個理解經文有效的架構；不過，我們現在應該進一步修正，以便迎合多個異常的事例。在以下的討論，我們首要的關注點是解救者的故事，因為這個範疇，曾獲得相當大的擴充，首先是補充了一份基本的解困者故事集，其次是插入現在從民 10:1-5 和 12:7-15 所見的民長名單，第三是加入引介的資料，這多少是為了整合以上兩個不同文學源流而作。

c. 核心部分的發展

有關這個题目的主要研究工作，是由利哲德(W. Richter)所做的。利氏的研究顯示，民長紀核心部分的歷史發展，可藉研究在此收錄的每個解救者的故事的文學結構，從它全部相當複雜的歷史發展析別出來。有些故事的構架是完整和劃一的，但是有些卻不完整的，正是這些變異性，讓我們有憑據，可以推斷經書的核心部分發展的歷史。

在此的文學架構包含六項元素。第一，宣佈：「以色列子民行了(上主視為)¹ 惡的事」。這個元素以不變的格式和表達方式，出現在 2:11; 3:7,12; 4:1; 6:1; 10:6; 13:1。第二，指明以色列被交在一個敵人之手。這個元素在表達上出現一些變異：「上主把他們賣到……手裡」(2:14; 3:8; 4:2; 10:7)；²「上主強化……去打以色列」(3:12)；「上主把他們交於……手中」(6:1; 13:1)。不過這個元素常是引出一段，以色列人被敵人擊敗的敘述。第三，有一則頗常見的報導是：「以色列子民向上主呼籲」(3:9,15; 4:3; 6:6; 10:10)。第四，有較不常

¹ 譯者註：見於中文聖經，本書的引句並不包含「上主視為」這片語。

² 譯者註：中文聖經寫作：「上主……把他們交在……手中」。

見的說法：上主給以色列子民「興起了一位拯救者」(3:9,15)。不過，既然這個表達方式較為少見，或者可以把它看作架構內的獨立成分。這或者也可視為第三和第五元素的附屬概念：雖然興起了一位拯救者，回應以民的呼籲，但是，上主，才是真正的領袖和打敗敵人的勝利者，不是所興起的拯救者。第五，宣佈敵人「已屈服」(3:30; 8:28; 11:33)；或者「上主……制伏」(4:23)。最後，第六，宣佈「四境平安」(3:11,30; 5:31; 8:28)。

這個架構並不是完整和劃一地，出現在民 2:11-16:31 所有的故事中。只有在民 3:12-30 厄胡得的故事中，可以見到全部六項元素；不過，如以上所提過，第四項元素可能不是架構原有的成分，除去這一項，在民 4-5 章德波辣和巴辣克的故事，和民 6-8 章基德紅的故事中的架構都是完整。

很明顯，標誌著這核心部分的特質的這個架構，是獨立於它所包含的故事之外，並且對故事是次要的。它的辭語和風格，也不出現在故事本身之內，故事敘述個別人物及部族禦敵的功績時，架構便承受引介新概念的作用：是人民的罪使他們陷於當時的景況，並使禦敵的功績有可能達成。因此，這架構代表在故事發展史的一個特別階段中，一個被用來表達清晰的神學目的的工具。不過，架構只為這個目的而服務；它本身不是把故

事整合為一個集子的元素。反而，這些故事在編輯入架構之前，已經以一個單一的集子形式存在了。故事都與以色列有關，對於以色列都有共同的興趣；都是在述說，拯救者涉及其內的，上主為拯救祂的子民而發起的聖戰。

於是，集子被編入架構之前，和組成集子的各傳統之間，出現興趣上的張力，因為這些傳統的聚焦點，是個別部族或部族的小團體，而不是以色列；在個人的英雄功績，而不是上主在聖戰中對以色列的領導。這樣一來，很明顯，在這些解救故事中最古老的傳統資料，在傳到我們手上以前，已經歷過數個轉化的階段。其中兩個已被辨認出的階段是：第一，在形成集子，介紹全體以色列和聖戰觀念的階段，第二，故事被置於以民冒犯上主，受到上主的懲罰和最後獲救的背景下，被納入一固定的架構內的階段。

i. 解救者的故事的基本集子

集子的第一個故事(民 3:12-30)，敘述厄胡得從摩阿布人手中，解救以色列的故事，為這些故事所經歷的發展歷史，提供一個很好的解釋。首先，我們很容易從 15-25 節中，找到故事的骨幹。這基本上是一個英雄的故事，集中於厄胡得和厄革隆兩個人物身上。敘述並不交代

故事的背景和相關的景況，只有最基本的細節，大部分屬於故事中的動作和兩個主角的描繪：厄胡得是本雅明人革辣的兒子，是個勇敢而狡猾的戰士，厄革隆卻是肥胖而愚蠢的摩阿布王；慣用左手的厄胡得，暗中把他的雙刀藏藏在右腿的衣袍底下，使人不容易察覺，而厄革隆因為太胖了，厄胡得的刀子直刺入他的內臟，一時拔不出來，厄胡得便把他反鎖在涼台上，利用他肥胖行動不敏捷的本質，他久久在涼台不出來，使人誤以為他在上面便溺，厄胡得便有足夠的時間乘機逃生。這是一個編排得好而且富娛樂性的故事，目的是稱讚地方上的英雄和譏笑敵人。它的幅度擴大，變成一個以色列對抗摩阿布人的聖戰故事，可能是在第二階段的發展。在這場聖戰內，上主興起一個拯救者，同時成千上萬的摩阿布逃亡者被厄弗辣因和本雅明的戰士所殺(15,27-29)。即使在第一次修訂中，故事的重點，已經從原來的厄胡得個人的英雄戰績，轉移到上主，是祂透過厄胡得完成拯救子民的工作。

那是上述的架構中的引言，為故事創造了決定性的改變。它不再是最初講述的上主拯救的事件，而是一個仁慈的行動，在這行動中，上主將以色列從自己犯罪的惡果中拯救出來。摩阿布王不只是一個被譏諷的敵人，他是被上主用來懲罰以色列子民的工具。再

者，這不只是一個為講述而講述的故事，而是以色列一再被罰而後被救這一系列失敗的其中一個情節。深深植根於普通人的日常生活中的故事，它原來的活力和在某程度上相當粗糙的幽默，現在幾乎被一種深沉的嚴肅所取代了，現在的背景與鋪排和流行故事原來的講述背景，非常不相同。

在民 4-5 章中，以色列的勝利，是在德波辣和巴辣克的帶領下，戰勝由息色辣為軍長的客納罕諸王而取得。這個故事所描繪的圖畫，基本上和厄胡得的故事相同：在此，也可見到一個架構，在故事資料已發展和達到一定程度後加上的。不過這裡的情況比較複雜，主要是因為擊敗息色辣的勝利，有兩個版本，在民 4 章以散文的形式敘述，在民 5 是以詩歌的形式詠讚。兩個版本在細節方面有差別，但很清楚的是，兩者都不能被當作組成一個敘述的兩項結構成分來處理。一個是散文故事，另一個是一首詩；兩種不同的文體，指向不同的鋪排和不同的文學歷史。因此，應該分別研究，以便確定其根源和初期的發展。

民 4 是一個故事，可分為三大段，每段各有不同的重點和關注之點：在 1-11 節，首先介紹故事的角色，客納罕王雅賓和他的軍長息色辣，另一方面是女先知德波辣和軍隊指揮巴辣克；在 12-16 節，是一段公式

化的兩軍對壘的敘述，這時的戰事已接近尾聲；在 17-22 節，是一段詳盡的敘述，涉及兩個人物：息色辣和雅厄耳的一個特別事件。這三段不只是講述一個事件中，三個連貫的階段而已。在各段中都可找到本質和目的上的重大差別，這足以說明，一個古老的故事，被置於不同的歷史背景和神學解釋的過程中，出現了多麼複雜的發展。

在故事的第一部分提到，客納罕王雅賓在哈祚爾為王，這為我們帶來困難：「客納罕王」這個名稱，意味著客納罕的政治統一和獨立，但這種情形，只在達味和撒羅滿時代才出現(其實，他們兩人也從不自稱為客納罕王)；除了這個名稱，雅賓在故事中並沒有扮演甚麼角色，在民 5 也不曾提及他。在另一個較可靠的背景下，雅賓的確有角色可扮演，那就是在蘇 11:1-15 中，根據記載，在征服時期，他被若蘇厄領導下的以色列擊敗。很可能雅賓和在民 4:1-11 所提及的則步隆和納斐塔里，都屬於這個故事。否則，這兩個部族的名字也不會特別提出來，而且他們涉及哈祚爾的行動(蘇 11)，在地理上也較為可信。可見，在民 4:1-11 中，兩個傳統，哈祚爾的被毀和息色辣的被擊敗，被混合起來。這個混合相信是由於多個因素造成的：兩個傳統可能都在大博爾山傳遞，大博爾山在民 4 是重

要的山上聖所(6,12 節)，處於則步隆和納斐塔里的邊境；在兩次事件中則步隆和納斐塔里都牽涉在內；而事件對於以色列的土地，一方面在山區，另一方面在鄰近的平原的控制權的意義重大。因此，在 17b 和 23-24 節出現的雅賓，可以視為後來加插到民 4 傳統中的後加資料。

民 4:12-16 的敘述是一個相當沉悶而定型的戰爭故事。唯一詳盡的細節出現在 15b，描寫息色辣徒步逃命；但是這顯然是後加的小註，主要是把這段和以下 17-22 的敘述連接起來。這個中段部分，主要把某些神學概念和原則提出來而不是為提供歷史資訊：擊敗息色辣是在一次由上主領導的聖戰中達成。

在 17-22 節最後的部分，我們開始進入一個完全不同的氣氛，這和古老的傳統一樣，這裡有三個人物，但每次總是其中兩人在行動。涉及這三段歷史的事件已造成；詳盡的細節也提供了，整個事件也和民 3 章那樣，生動而活靈活現地敘述了。在這兩個案例中，我們都有故事，在民 4 章，正是這個基本的傳統，由一個歷史引言和神學評註加以擴大。因此，雅厄耳的傳統，可能是這一章最古老的部分；它有一個歷史的背景，但是，現在給我們見到的，卻是以次要的方式表達，與 1-11 節雅賓的故事混合；最後在聖戰的意識

型態的背景下發展，而聖戰的意識型態卻已在 12-16 節留下記印。

民 5 章德波辣的凱旋歌也經歷某種程度的發展。在凱旋歌中，我們可以析別部族慶祝擊敗息色辣的勝利之歌，和在崇拜的背景下，勝利屬於上主的勝利之歌。在 12-30 節(或者 6-8 節可作為引言處理)的詩歌是一個部族勝利的慶典；在引言之後，參與和不曾參與的部族名單，都列舉出來(13-18)，生動地敘述了整個戰役(19-22)，接著是慶祝息色辣死於雅厄耳之手(24-27)，全詩以揶揄息色辣的母親，無效地等待兒子戰勝歸來作結(28-30)。只有在引言和結尾，1-11,31 上主才以以色列的領袖的身分出現，也只有在此，可以追溯到聖詠典型的聖詩辭語(參閱詠 18:7ff.; 50:2ff.; 77:16ff.)。由引言和結尾把德波辣的凱旋歌帶進的背景，是一個讚頌和崇拜上主的背景；現在演變為在聖殿崇拜所唱的聖詠。

這個取向，解釋了詩中出現多個不同的重點，和缺乏統一的格式，這是最令人滿意和最適當的取向。詩歌缺乏統一的格式，從它不同的名稱反映出來：它曾被稱為勝利頌、感恩聖詠和禮儀作品。這些名稱對詩歌有某種程度的貼切性，但不是完全恰當。詩歌本身沒有這些名稱所假定的統一性，不過每個名稱都反映詩歌在不同的發展階段中某些質素。基本上這是一

首勝利之歌，讚美以色列戰士和他們的軍長的英勇；他們的戰事是為政治的原因(6-8 節)，他們的勝利，由雅厄耳英勇的行為而鞏固。這不是上主的戰爭；它是由天主的星辰和克雄河的湍流支持的。只有在較遲的階段，這勝利之歌才變成紀念「上主的勝利」(11 節)的慶典，和紀念那些以上主子民身分，為對抗上主的敵人而捐軀的百姓(11,31)。透過再詮釋，事件被納入救恩史內，成為上主戰勝自己的敵人，和戰勝以色列之敵的勝利。

這首基本的勝利之歌，是舊約中最古老的詩作之一。它和民 4 章的散文傳統有接觸點，特別是在指派給雅厄耳的重要職務方面，不過也有不少差異：詩中列舉的參與戰事的軍士的名單，和有關戰事本身的描述，都不包含後期的歷史化和神學化的元素。詩歌很明顯是源於散文傳統以外的，但是它的歷史並不與散文傳統全無接觸。民 5:18 有關部族的描寫，在創 49 和申 33 都可見到類似的說法，可能是後加的，在此有「在高原(*m^crómé*)上」的字眼，反映雅賓傳統的影響，根據這個傳統(蘇 11:5,7)，勝利是在默龍發生的。因此，散文和詩歌似乎都受了雅賓傳統的影響。反過來這可能暗示，在它們相當早期的發展階段，三者在傳遞的過程中，都有某種程度的接觸。

無論如何，明顯的是，民 4 的散文傳統和民 5 的詩歌，在把架構加於這些解救者故事之前，已是故事的基本集子的一部分。架構的首三個元素，可以在民 4:1-2 節找到，第五個在民 4:23 節，最後一個在 5:31 節出現。和厄胡得的傳統一樣，在一個漫長的發展歷史之後，架構才把事件納入以色列犯罪，和上主回應以色列的求救呼號的上下文之內。

民 6-9 章，有關基德紅將以色列人從米德楊人手中解救出來的故事，附有阿彼默肋客的附錄，這是文學史複雜化的結果，將廣泛的，明顯是獨立的資料，不很順暢地結合起來。其中有些是源於不同時期，不同源流的傳統，其他是一些匯集，目的是組合其他的傳統。在民 6:1-10 的引言之後的 6:11-17 節，記述了基德紅受召的經過，接著是兩個祭壇的故事：6:18-24 和 6:25-32。再下來是民 6:33-35 加插的歷史引言，之後是基德紅測試救助的許諾(6:36-40)，和他擊敗米德楊人的事蹟(7:1-8:3)。在追殺米德楊人(8:4-21)的事件後，接著以基德紅被擁立為王(8:22-23)和他造了一個「厄弗得」(8:24-27)而達至高峰。隨著米德楊故事的結束(8:28)，基德紅與舍根的關係建立起來(8:29-32)，這也是他的兒子阿彼默肋客的故事的引言；阿彼默肋客在此稱王並從此踏上末路(8:33-9:57)。

如果這幾章一如以上的故事大綱所提示，是經過匯編而成，那麼可能有一項連接和統合某些主要成分的特徵存在，那就是把基德紅和耶魯巴耳結合為同一個人，是出於虛構的。無疑一個人有兩個不同名字的情況是會存在的(例如，在列下 14:21; 15:13 中的阿匝黎雅和烏齊雅)，不過，在現在所見的這種情形，有很強烈的暗示，這個結合是後加的。基德紅這個名字，在 6-8 章見用，不過在 6:32; 7:1; 8:29,35 各處是例外地用了耶魯巴耳的名字，到了 9 章卻只有耶魯巴耳一個名字單獨使用。耶魯巴耳這名字是在阿彼默肋客在舍根為王的故事背景下使用的，而基德紅這名字卻多在擊敗米德楊人背景下使用。為甚麼要將這兩個名字統一起來，當然，主要的問題都與他們本來是兩個獨立的人物的任何理論有關；從我們以上分析雅賓傳統對於民 4:1-11 的影響看來，我們不能過分高估相反的觀點的重要性。或者，這只不過是因為基德紅和耶魯巴耳都是來自叻弗辣或後來與此地有關聯，而與兩者有關的傳統，後來才逐漸連接起來。

在民 6-8 章內所見的基德紅的傳統很複雜。在一般性的導論之後，主幹的故事以召叫敘述(6:11-17)開始。接著是一個先知的模式，在出 3 章也是以這個模式，敘述梅瑟被召叫的故事，因此，召叫基德紅，是

天主回應受壓迫的以民的哀號(出 3:9f.; 民 6:13)。聽到任命時，梅瑟和基德紅都推辭(出 3:11; 民 6:15)；兩人都確信上主的臨在(出 3:12; 民 6:16)；兩人都要求一個徵兆(出 3:12; 民 6:17)。這裡的召叫故事，是後來才和敖弗辣聖所的崇拜傳說(6:18-24)連繫起來，解釋聖所是如何和為何建立起來的，民 6:25-32 是一個獨立的傳統，講的也不是一個聖所的建立，而是一個本來是屬於巴耳的聖所，如何變成一個上主的聖所。這段敘述，後來曾用來解釋，基德紅又被稱為耶魯巴耳的原因(32 節)，從這個使用可知，兩個名字的等同，雖然原因不明，但至少已出現了一些時候。基德紅擊敗米德楊的傳統(6:33-8:3)，最初可能只是講述基德紅帶領三百阿彼厄則爾族人，擊敗敵人而獲勝的經過。在這個傳統逐漸納入一個以色列傳統的過程中，基德紅和在米德楊人入侵依次勒耳平原時，所有受牽連的部族：則步隆、納斐塔里、阿協爾、默納協和厄弗辣因，才明顯地牽涉在內(6:35; 7:23f.)。基德紅驅逐和屠殺米德楊兩個王子：則巴黑和匝耳慕納的故事(8:4-21)卻是更後期的補充。基德紅傳統其餘的元素——他拒絕被擁立為王，他鑄造「厄弗得」，他的後裔和他與舍根的關係——是藉各種不同的方式，把基德紅和耶魯巴耳、阿彼默肋客的父親這兩個名字連結起來，在傳統發展

得相當完整的階段，引進阿彼默肋客稱王的事蹟。

阿彼默肋客的故事，也顯示了只是表面的劃一性。9:26-41 所記的有關加阿耳的故事，和他企圖反抗阿彼默肋客在舍根的王權，是一個基本且獨立的元素；現在所見的是，這個叛變的故事，被編入阿彼默肋客為王，毀滅舍根和最後在圍困特貝茲的過程中被殺這個大框架之內。在 9:7-21,46-49 插入了約堂講的寓言，和最後他的威脅得到證實。阿彼默肋客傳統最古老的部分，是加阿耳的叛亂。這個故事被編入現在所見的上下文中，經過很大幅度的修訂；傳統的這部分描寫阿彼默肋客被立為王(1-6 節)，他與舍根人的爭論(22-25, 42-45 節)，和他在特貝茲的死亡(50-54, 56)。這段敘述，節取了加阿耳傳統的元素：阿彼默肋客並不住在舍根；在這個城裡有一座聖殿，有一個與樹崇拜有關的聖所；軍隊的作戰部隊分為兩組，那場決定性的戰役在城門發生。不過敘述的目的是在於提升較古老的故事，將它本來為顯示反叛君王是徒勞無功的重點，轉為直接指責從謀殺建立起來的君王政權。加插約堂的寓言和它的後果，目的是擴大阿彼默肋客故事的範圍：一個建立於謀殺的君王政權，不只為本身招來毀滅，必同時也連累在它成立時任何相關的人或團體。

「基德紅-阿彼默肋客」傳統發展的相關背景，比

較難確定，無論如何，基德紅受召的模式和摧毀巴耳的祭壇，可能都和先知圈子，特別是在後期北國的先知圈子的活動有關。北國後期的歷史，當王朝一個個在慣性的不可避免的情況下被推翻，必然也成為阿彼默肋客傳統，發展為一個直接指責以謀殺建立君王政權的故事的背景。無論故事在這方面的細節是怎樣，已發展的「基德紅-阿彼默肋客」傳統，必然是把它插入架構的編者所見到的，他所加插的元素是：在 6:1 出現的首兩項，在 6:6 的第三項和在 8:28 的最後兩項。阿彼默肋客故事，由於它的本質，不得不置於架構之外；但只要它能具體地說明，救恩不可能依賴人性的君王的領導而獲得，它反而加強了架構的言論。

第一個故事集子包括厄胡得、德波辣-巴辣克、和基德紅傳統，可以追溯到個別傳統的興起和逐漸發展的漫長歷史。這個集子在引進架構之前已完成了，集子所包含的傳統，都是講述由上主領導的以色列的聖戰故事。這集子可能是在北國的先知圈子內搜集的：其中的傳統都屬於北國的領域，表示以色列受神啟發的領導權，應從先知職而不是王權內尋找。在古老的集子鼓吹神恩領導權而貶抑建基於暴力的王權時，架構的加插便可帶出一種更徹底的訓導氣氛。因為(北國)以色列的罪，和她所建立的王權是不合法的，所以必

須有由神所啟發的領導。用這種方式表達這些思想，目的只是為證實猶大的王國是合理的，特別是在北國被毀滅之後。由此可以相信，架構加插於古老集子的時期，應該是在北國落於亞述手上之後。

ii. 民 3:7-11 中的敖特尼耳

在敖特尼耳的故事內可找到架構的所有元素，但是這故事在幾方面與其他的不同。在此幾乎找不到甚麼古老的傳統；除了兩個人的名字：「加肋布的弟弟刻納次的兒子敖特尼耳」和「厄東王雇商黎沙塔殷」之外，資料基本上都是公式化的。除了我們所熟悉的架構公式之外，還加插了類似的句子：「忘卻了上主他們的天主，而事奉了巴耳諸神和阿舍辣諸女神」(7 節)，「上主對以色列大發忿怒」(8 節)，「上主的神降在他身上，他作了以色列的民長」(10 節)。這些加插的句子的作用，是要擴充慣用的架構公式，和彰顯否則要被架構隱蔽的涵義。

這樣一來，敖特尼耳故事好像依賴，同時也是架構的發展；被置於此作為導言，並作為這期間發生的事件的一個典型例子。這是將要發生的事件的模式。再者，由於這故事涉及猶大的部族加肋布，這樣一來，至此為止尚未在解救故事中出現的猶大，也進入這時

期的歷史了。這可能暗示把敖特尼耳故事編於此的編者，有著猶大背景，因為敖特尼耳故事的寫成，雖然可能比架構加插於其他解救故事更遲，但是它和架構更密切相連，因此，這故事可能更有力支持，加插架構的工作，在猶大圈子內進行的說法。

iii. 民 10:6-12:6; 13-16 中的依弗大和三松

依弗大的故事，常被包括在第一個解救故事集子中的組成部分內。不過，一個驚人的事實是，故事與其所屬的集子的聯繫，全賴民 10:6-16 這段經過擴充的依弗大故事的引言。除了引言，只有一句話：「於是阿孟子民在以色列子民前屈服了」(民 11:33)，是架構的第五元素。但是民 10:6-16 內的引言，不只是包含架構的首三項元素(6,7,10 節)，還有其他的資料。附加的資料有一般性和公式化的敘述，描寫上主的憤怒，培肋舍特人和阿孟人對以色列人的壓迫，以色列人公認罪過和悔罪。作為一個整體來說，它給人的印象是，比早期架構內所見的神學言論，有更明顯的發展。以色列的罪，在於轉身事奉巴耳、市塔特和其他的外邦神祇；他們向上主呼號，這不但是受壓抑下的哀號，更是直接指向認罪，上主正是針對此在義憤中作出回應。在此，解救故事的架構擴充了，超越敖特尼耳的格式，

以下我們會見到依弗大的引言，實際上比民 3:7-11 的編寫較遲。這就意味著，依弗大被編排於現在所見的上下文，作為對當時已存在的、以敖特尼耳故事為引言的解救故事集，一個較後期的補充。而且，不只是較古老的架構本身，同時，這架構配上了敖特尼耳傳統的、已發展的格式，也對別處所見的依弗大傳統，產生了影響。因此，它也和敖特尼耳(民 3:10)一樣，記述了：「上主的神降於依弗大身上」(民 11:29)，及「上主把他們交在他手中」(民 11:32)。

不過，這當然不表示，依弗大傳統本身是一個較遲的傳統，有許多跡象顯示它經過長時間的發展。雖然在故事中，各部分之間在時間上的關聯不容易確定，但可以肯定各部分在最初是獨立的。故事的骨幹是民 11:1-11,29-33，依弗大被鄉中長老請回本鄉基肋阿得，領導鄉民擊敗阿孟人的過程。現在，我們見到一段很長的插段：民 11:12-28，插入故事中間，內容很明顯是有關以色列和摩阿布人而不是和阿孟人的關係，目的顯然是要支持，以色列對約但河東阿爾農和雅波克的土地擁有權；接著，在民 11:34-40 是一個有關崇拜的傳說，解釋和確證以色列婦女哀哭童貞的風俗；最後，是一個富有傳奇色彩的混合敘述，主要是處理基肋阿得和厄弗辣因的關係(民 12:1-6)。這各部分在加插引

言：民 10:6-16 之前，已經合編成為依弗大故事，加插引言之後，故事便成為已存在的解救故事集中之一。

民 10:6-16 不但提到以民受阿孟人的壓迫，同時也受培肋舍特人的威脅。因此，這個引言是同時介紹依弗大和三松，因為培肋舍特人的壓迫是民 13-16 章的背景。那麼，三松故事應該是解救故事集的一個後期的加插；這一點由這裡所見的架構元素很少可以證實，在民 13:1，只有其中首兩個元素出現。三松這個英雄冒險故事的結局：民 15:20 和 16:31，所用的公式和其他次要民長的結尾：民 10:1-5 和 12:7-15 類似。這可能意指，在擴大解救故事集的架構，收錄依弗大和三松的記述時，次要民長的名單也包括在內了。

三松故事與其他解救者的故事不同，是另一種類型的故事。有關三松出生故事的第 13 章，應該是後來加插，作為 14-15 和 16 章的引言用，這三章不是講述上主透過三松給以民帶來拯救；而是有關三松糾纏著一個女子，最後反而被她出賣，將他交給他的敵人培肋舍特人的民俗故事。三松的冒險故事，給人印象最深的特色是：雖然在故事中，上主確實回應了三松的祈求(民 15:18f.; 16:28ff.)，實際的英雄是三松本身；雖然他不是拯救自己同胞那種英雄，而是流行的幻想式的英雄：「在博取女性歡心、在體力強壯好勇鬥狠、在

天生機智上，均首屈一指」(Budde, quoted in Burney)。

三松這個丹部族的英雄，他和猶大部族的關係也很密切(民 15:9ff)；可以視為一個暗示，進一步表示這個人物，獨立於古老的以色列解救故事集之外，與上述可能有猶大背景的集子，後期的編輯和擴充有關聯。

iv. 民 10:1-5; 12:7-15 中次要的民長

以上討論民長紀核心部分基本的特色，指出其中之一是：在解救故事中混合了一張次要民長的名單，而依弗大處於兩者之間，出現在兩者的上下文中，成為兩者的連繫。現在我們可以清楚地看到，這不只是一個連繫的問題這樣簡單，尤其是依弗大的故事本身，是後加於解救故事集的，不能單純地把它看作解救者和次要民長混合之鑰匙。事實上，很可能依弗大故事不是在解救者和次要民長混合之前，而是在混合之時同步加於兩者之間。因此，負責這連接工作的編者，是更具創意和更偏於增訂，而不只是單純而機械式的連接：因此，我們所見到的連接，不只是依弗大在解救者和次要民長之間出現而已，而是在解救故事集更擴充更富豐的上下文中，同時加插依弗大和三松故事及次要民長的名單。次要民長的名單和依弗大及三松故事同時引進，這不只可從依弗大故事被分為兩部分的

次要民長名單夾在中間的事實見到，也可從民 15:20 及 16:31 用在三松身上的話：「他作以色列民長」，是出於這名單的事實見到，這當然也假定了名單的存在。

因此，引進次要民長的名單，是在民長紀發展的後期。和依弗大及三松的故事一樣，這不一定意味著這裡隱藏著有關名單的年份。實際上，名單給學者的印象，一直是一份源自民長時代的真確文件。每一位民長與上一位的連接，都以一共同的模式表達，總是見到「在他之後」的字眼，而每一位都記述：「他作以色列民長……年」，和記錄他「死後，葬在……」。至於在民 10:1 所見的：「起來」和「拯救」，及民 10:3 的：「興起」等字眼，可能是後來兩個文學形式混合後，受到解救故事的用辭影響；「作民長」(judged) 這說法，可能原文是動詞，可以視為次要民長名單上一個固定而常見的元素。有關它的背景的問題，留待以後討論，在此要強調的是，名單可能代表一個古老的源流，雖然它在民長紀的核心部分相當後期的發展階段，當它和解救故事集混合時，才產生作用。

v. 民 2:11-3:6 的引言

古老解救故事集(包括民 3:7-11 的引言樣本)和依弗大及三松故事，和次要民長名單的合編，代表著民長紀

核心部分的編輯工作在發展上的一個重要步驟。負責的編者，不可能隨意在這裡那裡，加上一些附註或連結短句，就可達到我們現在所見的這種效果。反而，在合編的過程中，必須提供新的引言，這就是我們現在民 2:11-3:6 所見的一段。這不是一段標準而統一的文字，因此，我們至少應該對它的發展，作一般性的討論，因為這正是我們首先遇到的，編者在合編上述的源流時，所提供的引言，其次，是在民長紀核心部分發展至最後編輯階段時，他對引言所作的修改。

在民 2:11-13 用不同的辭語描述以色列的叛教：一方面，他們崇拜巴耳、客納罕地區所崇拜的諸神；另一方面，他們崇拜他們四周圍的民族所崇拜的諸神。即使在此的描述確實累贅，不過，後者的表達形式，很可能是屬於較後期的，因為，從接下來的兩節(14f.)我們可以看到，在以色列周圍的各民族，不是導致以民叛教的原因，而是上主用以處罰以民之罪的工具。民 2:17 是後期的加插：造成 16 節部分在 18 節重複，同時與 19 節顯得不協調，因為 19 節很明顯是指以民不聽從上主興起的民長的教導。民 2:19 是結論，而 20 節卻開始一個新的部分和新主題。新的題目是以民和他們尚未完全征服的土地上各民族間的衝突；征服尚未完成，其他民族留在原地上，以便考驗以民對上主的忠誠。

如此，可以看到這裡有一個基本的敘述(民 2:11,12a,13b,14-16,18-19)，以民落在外在的敵人手上受苦，是上主對他們的罪的懲罰；但是由於對他們動了憐憫之心，上主遂興起民長，把他們從敵人手中拯救出來；但是以民怙惡不改，每位民長一死，他們便故態復萌，不但重返過去的邪惡途徑，而且變本加厲。這就是為合編次要民長和解救者而加插的引言：兩份傳統合編在一起，儘管兩者的基本功能不能協調，民長也是被寫成由上主派來拯救以色列的人物。加插的資料擴充了敘述的細節，引入一個新的主題：以色列事奉其他民族的神，以民住在他們的土地上，上主把以民賣給他們，將以民交在他們的權力之下；事奉其他民族的神是違反上主盟約的誡命，因此，上主不會幫助他們完成征服和佔據土地的戰事。

依弗大故事的引言：民 10:6-16，無論在思想和結構上，都和上述的引言，非常相似：在此也有一個基本敘述(6a,7-9)，描寫以色列事奉巴耳和阿市托勒特眾神，他們的懲罰也是被上主賣給境外的敵人，把他們交於敵人的權下；在此表達了民 2:11ff.的基本敘述的主題，這應該是把他自己手上多個源流合編起來的同一位編者工作的一部分。這個基本敘述也經過編輯來介紹(見 6b)外邦民族的眾神；而 10-16 節卻先假定了

民 2:20ff.後期的編者的工作，即肯定那裡所描寫的，背叛盟約可以得到寬恕，當以民悔改和重返上主跟前，他們可以和上主重修舊好。可見，民 2:11ff.和 10:6ff.都連著出自同一人之手的基本敘述，都曾經過後期同一人的補充，相信這是在民長紀核心部分，最後的編輯階段完成。盟約範疇的引進，大約也是屬於民長紀的核心部分最後的編輯階段：以色列民的罪愆的後果是他們被出賣，交在敵人的權下，他們的罪行包括事奉外邦人的眾神，破壞上主盟約的誡命。

D. 民長紀的起源的歷史

我們可以扼要地概述，以上有關民長紀發展的研究如下：基本的資料主要包括厄胡得、「德波辣-巴辣克」、和「基德紅-阿彼默肋客」的故事。這些資料集成記述上主拯救以色列的聖戰集子。這個集子透過加插一個特出的架構，把所描述的事件，置於一個「犯罪-懲罰-拯救」的框架內，而得到一個新的神學面貌。然後，這個解救故事集子，得到一個補充，那就是在民 3:7-11，以特別格式表達的敖特尼耳故事。文學史下一階段就是，民長紀這部經書形成的主要步驟：把幾個獨立的故事，依弗大和三松的故事，及次要民長的名單，加插於這個已存在的集子中。與此同時，撰寫了

在民 2:11ff.和 10:6ff.所見的引言章節，以便強化新組合的統一性，這新組合就是：次要民長和解救者(後者現在包括依弗大和三松)交替繼承作為上主派來拯救以色列脫困的民長。全書的核心就這樣形成了。以後發生的事就是對這個實體加以修訂：在民 2:11ff.和 10:6ff.所見的引言的加編，目的是引進盟約關係的概念：以色列人的罪愆破壞了他們與上主的盟約關係，也是他們無能力完全征服福地的原因。

民長紀的核心部分就這樣形成了，這就是從征服時期至君王政制興起之間的、整體申命紀學派歷史的主要部分。我們現在所見的民長紀，是在最後加插了前言和結尾，即民 1:1-2:5 和民 17-21 章之後，把民長的傳統和這之前和之後隔開而形成的。最後加插的章節，很明顯是破壞了申命紀歷史的暢流性，不能隨便定性為申命紀學派歷史編者的工作。申命紀學派人士對於民長紀的主要貢獻在於：第一，核心部分發展的主要步驟，就是藉加插民 2:11ff.和 10:6ff.這兩段引言，將解救故事集、次要民長名單和依弗大及三松的故事，合編起來；第二，小規模地編輯各段引言，以強調上主的誠命及上主和以色列的盟約關係。在這兩個步驟上，民長紀的申命紀學派編輯工作，和這學派的全部申命紀學派歷史工作是一致的。以循環的形式表

達歷史，一直以來被強調是民長紀的典型，也是它受申命紀學派影響之前的發展的一部分，申命紀學派的編輯工作，改變了這種循環的表達方式，以直線發展的形式描寫民長紀歷史，是罪愆遞增的時段(民 2:19)，同樣，在後期申命紀學派對民長紀所作的修訂上見到的盟約概念，也是全部申命紀學派歷史，後期編輯的關注點。

深入研讀書目

I

民長紀評註：

R.G. Boling, *Judges* (Anchor Bible; New York: Doubleday, 1975).

C.F. Burney, *The Book of Judges* (London: Rivingtons, 1930).

J. Gray, *Joshua, Judges, Ruth* (New Century Bible; London: Nelson, 1967).

G.F. Moore, *Judges* (International Critical Commentary; Edinburgh: T. and T. Clark, 1895).

J.A. Soggin, *Judges* (Old Testament Library; London: SCM, and Philadelphia: Westminster, 1981).

II

有關申命紀學派歷史：

M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1943; 2nd edn, 1957), 1-110 (= *The Deuteronomistic History* [JSOT Supplement Series, 15; Sheffield: JSOT, 1981]).

- G. Fohrer, *Introduction to the Old Testament* (Nashville: Abingdon Press, 1968, and London: SPCK, 1970), 192-95.
- F.M. Cross, 'The Structure of the Deuteronomistic History', *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973), 274-89.
- A.D.H. Mayes, *The Story of Israel between Settlement and Exile: a Redactional Study of the Deuteronomistic History* (London: SCM, 1983).

III

有關民長紀的一般研究：

- E. Täubler, *Biblische Studien: Die Epoche der Richter* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1958).
- W. Richter, *Die Bearbeitungen des 'Richterbuches' in der deuteronomischen Epoche* (BBB, 21; Bonn: Peter Hanstein Verlag, 1964).
- W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch* (BBB, 18; Bonn: Peter Hanstein Verlag, 2nd edn, 1966).

以德文撰寫有關 W. Richter 的研究的綜合，可見於：

- I. Schlauri, 'W. Richters Beitrag zur Redaktionsgeschichte des Richterbuches', *Bib* 54 (1973), 367-403.

較短的英文綜合見於：

- D.A. Knight, *Rediscovering the Traditions of Israel* (SBL Dissertation Series, 9; rev. edn, Missoula: Scholars Press, 1975), 182-86; 及：
- A.D.H. Mayes, *The Story of Israel between Settlement and Exile* (London: SCM, 1983), 58-80.

IV

專題研究：

(a) 民 1:1-2:5; 17-21 章的君王背景

B. Halpern, *The Emergence of Israel in Canaan* (Chico: Scholars Press, 1983), 179-83.

F. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum* (WMANT, 49; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978), 155-67.

(b) 有關厄胡得的故事

R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, Inc., and London: George Allen and Unwin, 1981), 37-41.

(c) 有關「德波辣-巴辣克」的故事

A.D.H. Mayes, *Israel in the Period of the Judges* (London: SCM, and Naperville: A.R. Allenson, 1974), 84-92.

A. Globe, 'The Literary Structure and History of the Song of Deborah', *JBL* 93 (1974), 493-512.

M.D. Coogan, 'A Structural and Literary Analysis of the Song of Deborah', *CBQ* 40 (1978), 146-66.

D.F. Murray, 'Narrative Structure and Technique in the Deborah-Barak Story (Judges IV 4-22)', *VTS* 30 (1979), 155-89.

H.P. Müller, 'Der Aufbau des Deboraliedes', *VT* 16 (1966), 446-59.

(d) 有關「基德紅-阿彼默肋客」的故事

W. Beyerlin, 'Geschichte und heilsgeschichtliche Traditionsbildung im Alten Testament. Ein Beitrag zur Traditionsgeschichte von Richter VI-VIII', *VT* 13 (1963), 1-25.

- B. Lindars, 'Gideon and Kingship', *JTS* 16 (1965), 315-26.
- J.A. Emerton, 'Gideon and Jerubbaal', *JTS* 27 (1976), 289-312.
- V. Fritz, 'Abimelech und Sichem in Jdc IX', *VT* 32 (1982), 129-44.
- B. Lindars, 'Jotham's Fable: a new form critical analysis', *JTS* 24 (1973), 355-66.
- (e) 有關依弗大的故事
- W. Richter, 'Die Überlieferungen um Jephtah, Ri 10,17-12,6' *Bib* 47 (1966), 485-556.
- J.A. Soggin, *Judges* (Old Testament Library; London: SCM, and Philadelphia: Westminster Press, 1981), 201-22.
- (f) 有關三松的故事
- J. Blenkinsopp, 'Structure and Style in Judges 13-16', *JBL* 82 (1963), 65-76.
- U. Simon, 'Samson and the Heroic', *Ways of Reading the Bible* (edited by M. Wadsworth; Brighton: Harvester Press, 1981), 154-67.
- J. Cheryl Exum, 'Aspects of Symmetry and Balance in the Samson Saga', *JSOT* 19 (1981), 3-29.
- Exum, 'The Theological Dimension of the Samson Saga', *VT* 33 (1983), 30-45.

2 民長紀敘述的事件的 社會背景

A. 古代近東的以色列

民長紀最古老的資料，可能追溯到前君王時代的人，和當時確實發生的事件。不過，上章有關這些古老傳統的研究，並不能為我們刻畫，清晰的以色列民長時代的圖畫。這些傳統所記載的事件是孤立的，意義也是有限的，所涉及的賦有神恩的解救者和民長的情況也如此。我們很難從這些零碎的資料，取得任何例如生命意識，和一個以色列民族的歷史之類的事。

在下一章我們會看到，令人滿意的歷史重組所需的基本條件之一，即確定一個編年史的架構，但屬於民長時代的大部分也找不到。這無形中加重了這個時代的事件和人物的孤立性，使任何準確地掌握歷史的可能性，顯得更渺茫。不過，雖然順序編纂事件發生的年代，以確定以色列前君王時代的歷史的可能性很低，仍然可能創造相關的背景，從另一的角度理解這些事件。民長時代的事件，無論是以甚麼形式收錄下

來，無論其準確的編年關係如何，大部分都由涉及這段歷史的人物，所處身的社會和文化焦點所決定。因此，這歷史的基本性質，不能只從可靠的年代秩序去發現，更要靠正確地理解，經驗這段歷史的那個社會的本質。研究以色列歷史的性質，並不是重構該歷史的一項不必要的初步工作；反而，因為當時的社會和它的歷史並行，所以，只有在充分理解兩者的基礎上，我們才有可能講民長時代的以色列。這樣，我們的重構，儘管由於重要的歷史資料不可獲取而有欠缺，但是透過把那些事件和相關的人物，從他們被困的孤立情況釋放出來，再植入適當的以色列社會背景內，這段歷史的本質，大致可以相當可靠地再度呈現。

以色列社會的本質，必須從它所處的社會系統的背景，才能恰當地理解；這個社會系統，是在以色列興起以前，並隨著它的興起而形成的。即使只從字面去閱讀聖經的記錄，要恰當地理解，也需要這樣一個較廣泛的背景，因為很明顯，「客納罕」社會絕不曾被「以色列」的社會所取代；相反，兩者是相當密切地交織在一起，而且在相當程度上，「以色列」社會是在抗衡「客納罕」社會中，發展它獨特的模式。因此，我們將從討論客納罕社會的模式開始，並以之作為背景，看以色列如何在它之內並在抗衡它之中興起。

B. 在以色列周遭的環境內的社會模式

有多個源流，可以相當清晰地重組以色列興起之前及興起之時，在巴勒斯坦的社會模式。其中特別重要的是：烏加黎特文獻、阿拉拉克版(Alalakh tablets)、和阿瑪納信件(Amarna Letters)，這些源流也或多或少，得到其他資料，例如埃及的咒語文本(Egyptian Execration texts)和辛奴希故事(Story of Sinuhe)等的補充。當然，這裡難免有過分簡化和不能證實的普遍化的危險。因此，我們尤其不能想當然地假定，從烏加黎特文獻反映出來的烏加黎特社會模式，可以視為一個範本，適合我們在此所特別關注的時空。到底，烏加黎特位於埃及的客納罕省相當北面，同時，十四世紀(公元前)的烏加黎特文獻，比前君王時代的以色列更早期。再者，除了地理和時間上的分隔之外，在一個地理如此龐雜的地區如客納罕，內在的分異性必不可避免，實在足以令人打消以任何一個簡單的模式，套入以色列整個周邊環境內的念頭。

無論如何，各源流所呈現的圖畫並不互相排斥；反而，在普遍的一致性之內仍可找到分異性。只是因為有些文獻提到城市議會，就說那時所有的客納罕城市都有一個城市議會，在國王之下，有相當程度的政治和行政權，那是不可能的；然而，儘管這些本身相

當有意義的問題，存在不確定性，但在客納罕城市運作的系統中，仍可找到功能上的一致，不曾深受偶然變異的可能性所干擾。

以「城市」一詞標籤客納罕社會，從而把它和以色列的「農民-鄉村」文化分開，這有潛在的誤導性。許多城市與鄉村的對比，依賴有關只適用於工業時代的城市本質的解釋。在前工業時代的城市(除非不尋常地被定為有利於貿易)，大部分依賴其腹地的農產品，因此，城市和鄉村相當徹底地互惠互利共存是無可避免的。這可能從兩方面的事實反映出來：一，在任何城市中統治階層的人士，並不直接參與農業生產，而專責於政府，這類人的比例是相當小的；二，城市內大部分人口日常都從事於農業活動，或者生活於較小型的鄉村團體，他們會把城市看作永遠不會離他們太遠的避難所。這樣，城市與農村相當強大的聯繫，排除城市與農村之間的距離。

不過，兩者之間的區別，仍然是有保留地維持。必須維持城市的行政和行政人員的支出，這可以透過稅收取得；稅項可向社會上的生產陣營徵收，這些成員包括同是從事農業的城市階層(較低)和農村團體。在統治者和被統治者之間的社會區分，在某種程度上不是粗略的城市與鄉村的區分這樣簡單；不過，從烏

加黎特，阿拉拉克和「敘利亞-巴勒斯坦」所取得的資訊，大體上配合這區分的架構。

a. 烏加黎特和阿拉拉克

烏加黎特和阿拉拉克，尤其是前者，無論在面積上或財富上，都遠遠超出巴勒斯坦的城市國家，在用這些源流和直接來自巴勒斯坦的資料，互相參證時應該充分考慮這一點。沒有一個巴勒斯坦城市，擁有烏加黎特城市潛在及實在的繁榮，可以稱得上是海上和陸上的貿易中心，因此，沒有一個在權力上和社會結構上，能與烏加黎特城市相比。不過，差異是從程度上說而不是從基本原則上說。無論那一個城市，它的特色必由它的特權統治階層和被統治的大眾所共同形成的。

我們可從烏加黎特的行政文獻上見到差不多有二百條村莊，其中約一百三十條村莊是以納稅和強迫性的服務，支持烏加黎特國王。由王族的代理人徵收的稅項包括貨幣稅和農產什一稅，以穀物、葡萄酒、橄欖油、牲畜、耕牛和綿羊繳付；強迫性的服務包括：服兵役、耕田、砍伐和搬運木材、和王族的建造工程等。每一村莊是一個納稅和服務的單位，村莊的負擔大概是按家庭的大小和貧富的比例而分配。這一系列受管制的家庭，需要相當複雜的行政管理；在這個制

度內，還有一套支付和獎賞的法則，使國王可以用(曾用)某村的出產，支付或獎賞他的大臣。但是，這並不表示國王完全擁有他支付或獎賞大臣的土地；他只是其中最大的區域的地主，王族的土地擁有權，是透過購買和充公罪犯或欠稅者的產業而增加。不過，我們也知道有擁有私地的業主存在，而且在農村的團體中，也有土地買賣和繼承權。在這個程度上說，一般用來描寫這個政治系統的說法：「封建制度」，其實是誤導的。不過，從這種社會階層的特色，和國王用來籠絡他的臣子，使他們忠於主子的封地制度而言，我們至少可以說，這時有類似封建制度的結構。

在國王和自由的納稅農民之間，存在兩個社會階層：國王的臣子和臣子的僕人。這兩個階層的人口有些甚麼元素，很多時候是難以確定的，有一點是清楚的，那就是在臣子的僕人之中，包括多種行業的老百姓(例如：守門人、歌手、牧者、建築工人、金匠、木匠)，而在國王的臣子之中，大約不只包括國王的臣僕如宮廷總管，王家產業的監督，以及貴族的 *maryannu*。後者是國王賜予他的臣民的一個名銜，是一項榮譽和與之相隨而來的，大量王家的免稅土地，這可能(從這名銜常與戰車相連判斷)也是精英部隊的成員之一。這是一個特殊的特權地位，也是世襲的，

這也許是城市國家制度中，最特出的社會結構元素。

b. 「敘利亞-巴勒斯坦」

烏加黎特的社會有相當大的面積和複雜性，阿拉拉克社會有精確的階層，在「敘利亞-巴勒斯坦」卻找不到相同的翻版，不過差別的只是程度而不是基本的原則。任何社會的特色，都由特權的統治階層，和被統治和被徵稅的對象之間出現的區別，顯示出來。

在導向以色列冒升的時期，客納罕是屬於埃及帝國的一省。因此，政府是由兩個層面組成的。在上層是埃及的法郎，他透過他的行政成員，成為最高的權威。這權威有時，特別是在公元前十四世紀阿瑪納時期，只是屬於有名無實的性質；不過一直在或強或弱的程度下維持著，直到埃及內部積弱至陷於無政府狀態，加上海洋民族的壓力，終於在十三世紀末，它的影響力才畫上句號。下層是地方上的統治權，在法郎之下，由各城市國家的君王和他們的政府執行。每一個城市國家都有它自己的君王，除了偶然對外的聯盟和對埃及共同的臣服外，它們是獨立自主的。

艾特(A. Alt)指出，在這些城市國家統治的區域內，可見到相當大的差別：在海岸平原定居的密度較大，厄斯得隆平原分佈了許多城市國家，結果是每個

國家控制著一片有限的空間，包括屬於該城的田園和幾個村莊。另一方面，山區的土地比較貧瘠，卻有更茂密的森林，結果是定居的團體，分佈疏落，在此，受一個城市國家統治(雖然管治的效果較小)的土地相當遼闊，例如在阿瑪納時代受拉巴烏(Labayu)統治的舍根。不過，這些差別，並不損害統治這些城市國家的政治結構的一致性；事實上，差別的確意指城市所代表的管治系統，在平原較在山區更集中施行，結果是平原的人口比山區的人口，更徹底地投入這個管治模式內。這樣一來，從發展另類政治系統的機會而言，在山區比較在平原大。

因此，在平原，城市國家只有相當有限的土地供應，卻有更多不利於他們的義務要對埃及付出；這樣，他們必然比烏加黎特更貧窮，他們的低下階層和農民特別貧困。不過，他們的社會制度基本上和烏加黎特是相同的；這是由於他們所屬的系統的本質使然，但這也加強了其中的一項因素：在阿瑪納時代平原上的希克索斯(Hyksos)人的影響。希克索斯人引進戰車作為戰爭的工具，但戰車的維修所需要的物質，強力地影響了客納罕整個社會。以戰車作戰，同時帶來軍事專業的興起，這個特別的軍事階層，要由向民眾特別徵收的稅項維持。這群人在城市國家內形成一個貴族

群，並且(在這方面與烏加黎特不同)對君王的權力，構成重要和獨立的監督。上層階級的成員組成的議會，如果君王忽略他們，必會為自己招來危險；事實上有許多個城市國家的君王就是因此而被這群人推翻，政府也由他們取代。不過，和烏加黎特一樣，維持統治階層，無論它是由那些人組成，重擔總是落在農民身上。

在巴勒斯坦的稅項負擔，可能比烏加黎特更重，原因有幾個：第一，稅收不只是為了作為維持統治階級用，也為向埃及的大地主進貢；第二，「敘利亞-巴勒斯坦」的城市國家，不能享用從貿易得來，和本身是個重要的海港的烏加黎特同樣程度的利益；第三，作為稅收主要來源的農業有一定的限度，很難有發展，甚至很難維持「敘利亞-巴勒斯坦」城市國家之間所特有的，不斷發生的軍事磨擦的費用。這種情形的後果就是，平民陷於極大的貧苦之中，加上統治階層對於臣民所懷的極大的不安全感，這些情況都可從「敘利亞-巴勒斯坦」的考古挖掘中見到。在貝特米爾森廢墟(Tell Beit Mirsim)和塔納客(Taanach)、貝特耳(Bethel)、和哈祚爾(Hazor)廢墟的考古挖掘中，可以見到統治階層的住所有很優越的水準，通常有圍牆把他們和貧下的居民(例如：陶工、金匠和織工)隔開，並且可能作為保護牆，以免他們的侵犯。

因此，「敘利亞-巴勒斯坦」的統治者和被統治者之間的社會分隔，比烏加黎特的更顯著。臣民繳納的稅款維持統治者和向埃及進貢；同時也供應埃及遠征軍的需要，保護他們的商旅，供應埃及各種軍力和勞力的項目。青銅時代末期「敘利亞-巴勒斯坦」城市國家的衰落，大部分原因是由於低下階層無力承擔壓在他們身上的重稅，這些城市國家的衰落，造成以色列人入侵的直接背景。低下貧民加速的赤貧，有時導致他們賣身為奴，有時導致他們逃亡，脫離統治者的魔掌，變相鼓勵了不滿和疏離分子，包括無土地無產業的社會流浪者，被稱為哈彼魯(Habiru)的小眾，在境內的增長。埃及勢力和影響力逐漸在客納罕衰落，不但不能改善，廣大的群眾在基本經濟上無力支持上層結構的情況，反而使之惡化。埃及勢力及影響力的衰落，使通過「敘利亞-巴勒斯坦」的貿易路線上的安全保障消失，結果導致城市國家的收入喪失。在以色列冒起的時期，巴勒斯坦，從社會結構來說，可算是自阿瑪納時代開始衰落的城市國家的殘餘。

c. 以色列環境下的社會

我們扼要地概括非以色列的客納罕社會結構如下：第一，是徹底的階級組織，在統治者和被統治者之間，

有清楚的界線。君王和他的貴族和職業軍人，是由向越來越窮的臣民徵收的稅款維持，他們對於這些重壓的其他選擇，或是淪為奴隸或是反抗制度的離心分子；後者可能涉及逃亡(視乎統治者執行統治權的意志是否強硬)。這個制度逐漸衰敗的原因，很清楚是在經濟方面，不過直到以色列時代，它一直推行順利。城市國家被合併和最終喪失獨立權，是一個相當長的過程，即使它們最後終於被吸納，收歸於達味的控制之下，其中所涉及的，不只是領導權的轉移而已，而是這個社會制度的改革。

第二，在這些社會中，親屬的角色是次要或被削弱的。不錯，從上至下，從君王至農民，家庭是一個有實效的元素。有影響力和權威的職位，必由王家中的君王充當，而在農村團體的基層，當然就是家庭。不過，從會計的行政和法律的角度來說，重要的是同業會(在城市中)或農村單元而不是家庭。在法律面前，村莊作為一個整體是一個單位，對於它的村民或在村內所犯的罪，要承擔集體的責任；稅收也是向作為一個整體的村莊徵收，而勞役和兵役也是向全村徵集和徵召。在此，焦點是地域，是土地，而不是生活在其上的家庭。

第三，「客納罕宗教」這種說法，以及把這個宗

教，看作純粹是它在內運作的社會的反映，未免過於簡單化，不過，事實上，客納罕的多神主義卻和它的社會背景很相配。宗教的實踐和它的社會模式一樣眾多，然而在這裡，也可識別某種恆常性。宗教既是多神的，同時它的神話的表達也是徹底的神人同性(形)的。在諸神中，以厄耳和他的妻子阿舍辣，巴耳和他的姊妹／配偶阿納特為首。過分強調客納罕人與崇拜生殖有關的方面，並以此和以色列對雅威的崇拜，作尖銳的對比，都是錯誤的做法，因為從烏加黎特文獻可清楚地看到，雅威與厄耳沒有衝突，甚至等同，厄耳除了是創造神之外，也是諸神之首，同樣被視為在自然生殖中的活力，而巴耳，隨著對他的崇拜和雅威主義的衝突日益加深，除了生殖崇拜之外，更引發其他的思想和信仰。客納罕和烏加黎特對於巴耳的理解，各有差異，有關巴耳的可靠的圖畫，多來自後者；不過，在烏加黎特的生殖崇拜中，巴耳極度不活躍是很特別的，這也是巴耳崇拜的一個較普遍的表現。神話文本描寫他與嚴(Yam)和莫特(Mot)的衝突，主要涉及巴耳的君王身分：擊敗嚴之後，巴耳成為眾神之王，擊敗莫特之後，他是全地之王。高赫(K. Koch)指出，這些神話，沒有一個是關於耕種年曆的解釋，反而是按有關宇宙秩序的特別理解，談論權力和權威。巴耳

不是自然之神，而是擊敗對手和追求王權的神。他對眾神施行的王權，是尊他為神的城市國家所行的君主制的反映和支撐。

因此，把客納罕宗教的突出點，和它的社會的突出點相聯的做法是對的，同時也應該看到，以色列人就是從含有這不可分割的兩面的文化中，慢慢冒現出來的。以色列的社會和宗教也是緊密相連，相對於客納罕的、以色列宗教的突出性，也不能離開孕育她的社會背景獨立處理。「自然」和「歷史」這兩個概念，在標示突出性的工作上作用有限；以色列和客納罕宗教最主要的差別，應該是兩者所代表的社會的差別。

C. 前君王期的以色列社會

前君王時期以色列社會的性質是甚麼，這個問題，不能以討論這期間可能有以色列部族聯盟的存在一個問題而概括。自從諾夫(M. Noth)首先有系統地提出，前君王時期以色列是一個部族聯盟，有一個類似後期的經典組織：近鄰同盟會議的理論之後，引起學術界相當大的興趣，紛紛討論以色列社會作為一個整體的本質的問題。這個题目的確有趣而且有相當的重要性，不過有關的討論，不能從理解以色列的社會結構開始，相反，這是討論的結束。無論有沒有這樣的一個

聯盟存在，從社會和經濟的角度看，在以色列社會的基礎上的確見不到它的影子，相反，它只能在一個已存在的基礎上建立起來，所以，應該首先檢驗的，就是這種基礎。在此，我們先看以色列的基本社會結構，第二，它的生活方式，第三，它的模式，透過這個模式可以看清整個社會。

a. 部族社會

按舊約的記載，以色列這個民族，是從雅各伯的十二個兒子繁衍下來的，每一個部族就是由其中一個兒子傳遞下來，並以他的名字為族名(出:1-7)。每個部族的人口和組成的氏族都列明了(戶 1; 26)。這樣，以色列是寫成一個「部族社會」。速讀蘇 7:14-18，我們不難發現，在每個部族中都有多個氏族，每個氏族皆由多個家庭組成的。不過，這個描寫有潛在的誤導性：如果這是意指以色列這個民族有一個有系統的結構，部族就是它的基礎和社會內的自足單元，它的成員就在這個範圍之內建立經濟和社會關係，那麼我們對以色列的真正本質的理解就扭曲了。如果我們從更廣泛的背景看這個描述，看部族不過是一個遊牧或半遊牧的社會結構，以色列的部族主義在地區上，不過是它的遊牧或半遊牧的過去的殘餘，那麼我們對以色列的構

造就有錯誤的理解，對她的歷史有不平衡的觀點。那麼，部族社會的意義，特別是以色列的部族主義是指甚麼的問題，就有相當的重要性。

仔細閱讀蘇 7:14-18，我們會看到一個相當混亂的畫面：14 節的命令清楚地區別三個不同的單元：第一個部族(tribe，支派¹)，第二個氏族(clan)，第三個家庭(family，家室)〔英文聖經在翻譯第二和第三單元時，有時順序譯成：家庭(family)和家室(household)；在此家庭是指第三個單元，而以一般都認為不太合適的氏族指第二單元〕；部族包含多個氏族，而氏族卻由多個家庭組成。不過，在 16-18 節描寫執行命令時，出現較不規則的結構：「若蘇厄清早起來，命以色列按著部族一一前來，猶大部族中了籤。他叫猶大部族前來，則辣黑氏族中了籤；遂叫則辣黑氏族的男丁一個一個前來，而匝貝狄中了籤。於是他叫他的家庭前來，叫男丁一個一個前來，阿干，加米爾的兒子，匝貝狄的兒子，猶大部族的則辣黑的兒子，中了籤。」

這裡有兩點值得注意：第一，除了七十賢士本和

¹ 譯者註：括號內的譯名：「支派」和「家室」是中文聖經思高版的原譯。另外，文中括號內的有關英文聖經的翻譯的解釋，是原作者的附註，但是他所說的情形，在現在可讀到的英文聖經中，並不能見到。

某些希伯來文本，我們讀到的是「猶大各氏族」而不是「猶大氏族」，在此，「氏族」和「部族」用在同一個實體：猶大上。在民 13:2 和 18:2 也以氏族描述丹，在民 17:7 也見到「猶大氏族(支派)」的字眼。第二，蘇 7:14 的命令中，「氏族」及其組成成分：「家庭」是有區別的，但是述及命令執行時，兩者的區別就不是整齊的規律化：匝貝狄是最後中籤的阿干的家庭的家長，最初在則辣黑氏族前來抽籤時，匝貝狄是個人的名譽而不是家庭的名譽中籤。同樣，「氏族」和「家庭」的使用，在聖經的別處幾乎可以互相對調。在創 24 章亞巴郎的僕人覆述主人的話這樣說：「你該到我父家和我的同(氏)族中，為我兒子娶妻」(38 節)，和「你……必能由我的同(氏)族，我的父家，為我兒子娶妻；只要你去了我同(氏)族那裡，你就履行了對我起的誓」(40f.節)。在此可能最好是把「氏族」和「父家」這兩個詞，看作重名法，即以兩個詞指同一件事用，而不指兩件完全不同的事或實體。撒上 10:20f.可能有錯誤，但是在修訂標準本(RSV)，七十賢士本又把 21 節復原為：「他叫瑪特黎氏族各個男子上前來」，然後也是撒烏耳個人的名字，直接來自「氏族」而不是來自「父家」。在蘇 2:12(18 節也一樣)辣哈布逼使以色列的偵探答應保護她的父親的「家庭」，但是在蘇

6:23 卻以「氏族」一字代替這群人。最後，同樣的混亂也出現在撒 9:20f.：撒烏耳回應撒慕爾說王權將落在他和他的家庭時，悲嘆他的氏族是他部族中一個最小的氏族；卻完全沒有提到他「家庭」這樣的詞語。

不應該把以上的例子看作，相連的「部族」「氏族」和「家庭」是可以互相對調使用的例子。很明顯，三者是不同的；而有關家庭、氏族和部族的一般講法，確實依次為個人所屬的較廣闊的社會背景。不過，我們所討論過的經文，都是前申命紀學派的，都顯示了，這些其實都不是嚴謹的社會結構，同時也不支持部族主義的概念，認為「部族」是重要和持續的元素，而較小和較不穩定的社會單元，是在它之下和次要的。可能在「氏族」和「家庭」之間的區別，還存在著某種程度的不穩定性，但是，更重要的一點是，往往只有這些被認定是屬於某個人的社會背景的經文(例如在創 24 章和蘇 2 章)中，「部族」一詞根本不存在。事實上，只有在較後期的司祭典文本，特別是屬於戶籍紀的(例如戶 1 和 26 章)文本中，才可以見到，以色列有清晰而分明的「部族」、「氏族」和「家庭」的結構，而以十二部族，作為以色列整體的基本架構。

為了從更鞏固的基礎上理解以色列的社會結構，我們不應按司祭典作者的描述，首先從整體以色列，

如何分成不同的部族著眼，反而應該尋求個別的以色列人，最初所屬所生活的基本社會單元。「家庭」和「氏族」的根本意義，就是從這個角度看。我們前面曾指出，有些章節顯示，「家庭」和「氏族」的區別，有時不是很清楚地保留下來，不過，從大部分的資料都可清楚地見到，某種程度的區別確實是存在的，而且兩者都有不同的功能，但有很強的聯繫。當阿彼默肋客為稱王而尋求支持時，他向母家全氏族的所有人講話(參閱民 9:1)，就是說，向他母親所屬的氏族的全體成員講話。在撒下 16:5 有一個名叫史米的人，出自撒烏耳家所屬的氏族，走來反對和咒罵達味。達味自貶地質疑自己作撒烏耳女婿的資格時這樣說：「我父的氏族在以色列是那一個？」(參閱撒上 18:18)；這是一個省略的問題，表示：「我父家在以色列屬於那一個氏族？」「氏族」和「家庭」這兩個詞對於以色列人的身分都是很重要的；前者是指包含後者在其內的，較大的支援團體。

這幅圖畫可從兩方面證實，首先，特別是從盧德傳所見到的氏族，第二，是明顯地與家庭有關的法律。盧德傳的故事講述，納敖米在她的丈夫厄里默肋客和兩個兒子死後，決定和她的摩阿布媳婦返回白冷家鄉。故事介紹盧德在田間拾穗時所遇見的波阿次，是

厄里默肋客氏族的族人(2:1)；他也是一個「親人」和一個「拯救者」(*gō'el*)(見盧 2:20)，就是說他有義務必須執行保護者的任務，或者是娶同宗的寡婦以確保該家庭的後裔線不致中斷，或者為負債者或因負債而面臨被逼為奴的同宗者償還債務，或執行流血的報仇。不過，故事中波阿次不是對盧德有這些責任排第一位的同宗者，因為有一位至親(盧 3:12)，只有在至親放棄執行「拯救者」的功能之後(盧 4:6)，波阿次才可娶盧德為妻。在肋 25:48f.有關賣身為奴以償債的司祭法，也反映一個類似的情況，雖然在此明文的規定，執行起來未必如此理想。第一個必須執行「拯救者」義務的是亡者的兄弟，然後是叔／舅父，堂／表兄弟，最後任何同宗的族人。因此，「氏族」是共組成多個家庭的一群人；他們是靠血統關係維繫，功能是維繫和在必要時保存屬於它的家庭。

然而，顯然，家庭不是附屬於氏族之下，但是在其內形成一個真正和有效的單元。由此看來，在上述的背景下「氏族」一詞的用法，頗為誤導。在真正的氏族系統中是與外族通婚的；就是說，氏族是社會的基層單位，必須在氏族之外聯婚；氏族而不是家庭，作為初級的社會和經濟單位；產業是由氏族而不是由家庭所擁有，而工作也是在氏族而不在家庭的架構內

分配。家庭在社會和經濟的層次上是附屬，功能主要是保持更新全宗的人口。不過，在以色列，氏族很明顯不是與外族通婚的，家庭是初級社會和經濟單位。以色列氏族同族通婚的性質，可從聖祖依撒格娶黎貝加，雅各伯娶肋阿和辣黑耳的故事中見到；這些婚姻都是父系方面的堂兄妹聯婚，但在真正的氏族系統中這是不准許的。在以色列的氏族內也有關於聯婚的指示，不過是負面的，按肋 18:6-18 的法律：禁止聯婚的關係，是在家庭而不是在氏族的範圍之內。這些預設的單位包括父親和他的妻子，以及他的兄弟和他們的妻子，他的兒子和女兒以及他的兒子的妻子，他的孫兒和孫兒妻子和他的曾孫。這「擴大的家庭」符合十誡中從父親到兒子，甚至三代四代子孫，都必須承擔的集體罪責(出 20:5)的規定所預設的單位。「拯救者」的拯救系統，就是為這樣的一個家庭單位而運作，正是這系統，假定財產是屬於家庭的。特科亞婦女的故事，正是這個制度最生動的說明。故事中的特科亞婦女向達味投訴，她全族人如何威脅她，聲言要滅絕她所屬的整個家族(撒下 14:7)。可見在以色列家庭和氏族是兩個重要的社會單位。兩者互相依賴而不是彼此獨立的實體，因為任何一方都不能獨立存在：家庭是原始的單位，氏族是較大的結合，發揮家庭之間通婚、

物質協助、和保護的功能。

與家庭和氏族比較，「部族」只有較少的形式和一致性。它只是一個社會和地域的實體，卻有強大的內在修改和改變。丹部族最先尋求在耶路撒冷以西定居，但是受到培肋舍特人和阿摩黎人的壓力，結果被逼移居到北方一個偏遠的定居點(民 18; 參閱民 1:34; 蘇 19:40-48); 民 5:17 提及約但河東的一個名叫基肋阿得的部族，而不是預料中會在此出現的，讀者所熟悉的加得部族，它在此出現，可能意味著或者它最終會被移居的加得部族取代了，或者它遭遇內部的改變，最後導致內部一新元素名叫加得的誕生。民 5 章也在讀者預料會提到瑪納協之處，提及約但河西一個名叫瑪基爾的部族(民 5:14); 另一方面，在戶 26:29 及 27:1 卻提到瑪基爾是默納協的兒子和基肋阿得的父親。這可能表示，部分瑪基爾族人從約但河西移居到約但河東，和該部族佔據(部分)基肋阿得，而其他留守約但河西的族人卻取了默納協之名。同類的從西向東約但河的移民，可能是由於部族的膨脹，這種情形有時甚至導致新部族實體的形成，例如移向約但河東定居的勒烏本、加得、和默納協部族的一半(戶 32 章)，以及在民 12:1-6 記述，厄弗辣因人嘲笑基肋阿得人是從厄弗辣因逃出來的「亡命之徒」。本雅明部族的情況有點

不同，因為有些暗示，特別是這個部族與厄弗辣因的關係(民 3:15ff.; 5:14; 19-21)，以及它名字的意義(南方人)，顯示這個部族是從厄弗辣因部族分裂出來的。

部族可以是流動性這樣大的實體，不像家庭或氏族，因為部族不是以血統為基礎而組成的。最初是些甚麼力量，把一些分散的實體團結起來，組織成較大的群體，現在很難鑑定。數個在同一處一同生活的氏族，可能是構成的因素之一，但這不是充足的因素；崇拜的功能可作為一個團結的因素，雖然這不一定達到「部族」的層次；有眾望的軍隊的流動性，本質是屬於氏族的事，在組成部族的事上很難發揮作用。不過，即使在徵召軍隊作戰時，看來沒有甚麼與氏族機制相反部族機械作用存在，可能在較大程度的軍事需要中，有這種部族機械作用，促使氏族結合，成為組織鬆散的部族。同時，當氏族漸漸發展和擴充時，發展一種定居模式的需要，很快就會出現，在氏族層面之上的氏族間的問題和爭端，在頻密接觸下必然會出現，這是不可避免的後果。

葛德活(N.K. Gottwald)形容以色列的部族，是刻意組成的另類社會，是「一個自我設計的抵抗工具和抗中央化的自治」社會，它的發展，是為了對抗客納罕的城市國家所行的，層系式的社會系統。無論這是

否準確地描述了該社會模式的起源，但是無可置疑的是，以色列的部族社會，由於它基本上是基于血統和擴充家庭，它和城市國家的社會，差別極大：社會和經濟影響力及權力，是從下而不是從上運作的；比家庭和氏族更廣闊的社會結構，都是組織鬆散的模式，是為了應付外在的壓力和發展內部的需要而組成，而且仍然保留其鬆散和流動性。部族社會是一個獨立的社會和經濟模式，在組織上和整體生活風格上，和城市國家社會，截然不同。

b. 以色列是一個畜牧社會

在本章一開始討論過的，城市和農村社會生活方式的關係，和現在的討論，特別相關。城市與鄉村的互相依賴，城市是它的居民的避難所和安全地，鄉村因為有農業，是城市繁榮的經濟基礎，這表示，兩者之間的區別並不是絕對的；但區別還是應該維持，至少能提供一個架構，以便了解以色列社會作為一個農村的現象，形成一個與客納罕城市國家的層級系統，截然不同的社會結構。城市與農村之間的關係，在程度上的差別很大：有時，它們是緊密的互相依賴，有時卻基本上是獨立的。坐落在城市國家附近的鄉村，無論在社會或經濟方面，都與那些城市國家關係密切；位置

於遠離城市國家影響範圍之外的農村團體，保留和發展他們自己的結構。部族的以色列(例如依撒加爾)，有時定居在接近平原的城市國家文化一帶，但主要是在較偏遠的山區，在城市國家的控制之外，在此受城市國家特有的政府和社會的影響甚少。

城市也偶然出現在民長時期的以色列傳統中，在解救者傳統和「次要民長」的傳統中都有：例如，巴辣克是從納斐塔里的刻德士城，前來應德波辣的徵召(民 4:6)，在基德紅的傳統中則可見到敖弗辣、培奴耳、和蘇苛特等城(見民 6:11,24; 8:5-9)，次要民長托拉住在沙米爾；雅依爾在基肋阿得擁有三十座城(民 10:1,4)。不過，這些顯然與獨立的，實行層系式社會系統的城市國家沒有關係，可能只是一些有相當發展，並已融入農村的部族社會系統的大村落。蘇苛特和培奴耳是否可稱為以色列城市，或者仍可商榷，因為它們在某程度上是不受基德紅指揮的；而且，他們的領袖，和那些屬於依撒加爾部族的首領，被稱為王子(*sārîm*, 民 5:15; 8:5)。不過，正如狄耳(W. Thiel)指出，從阿加得字：*šarru* 的名詞變化來看，這字的變化，最初是屬於發展國家的文化，在瑪黎文獻中，這個詞也常用以指部族領袖。前君王時代的以色列「城市」，一般來說，毫無疑問，大部分都是一個農村部族社會的一部分，

而不是城市文明的一部分。雖然在君王制興起之後相當長的時期及與此同時，吸收了許多城市國家文化的特色，例如職業軍人和需要支持它及王室宮廷的稅收結構，但是在首都以外和其他的中心，特別是在王國四周圍及較不安全的區域，以色列的城市，很可能依然或多或少完全融入農村生活；有時只不過是農村類型的定居地較大的擴展，城市與農村的分別，只在於有或沒有防衛的圍牆而已。

部族社會與城市國家文化的分別是，部族社會不是徹底的勞力分工的社會，更沒有在城市國家背景下發展出來的工人協會的特色，這正是部族社會與城市國家文化區別之所在。不過，有關這方面的資料是少之又少，我們所有的資料顯示，這部族社會是一種農牧的生活形式，沒有上述的任何城市國家文化典型的特色。基德紅故事描述米德楊人對以色列人的突襲，毀壞他們的田地，搶掠他們的食糧和牲畜(民 6:1-6)；這段描述確實假定種植小麥和大麥，飼養綿羊、山羊和其他牲畜，甚至培植葡萄園，大致上可說是以色列部族社會的生活特色。撒烏耳第一次聽到基肋阿得的雅貝士的困境，是當他從田間回村時(撒上 11 章)，而撒上 25 章所講述的富人納巴耳，很明顯是務農的(見撒上 25:2)。除了這種農牧混合的模式之外，不可能有

其他有意義的部族經濟模式；而且，即使在這個模式內，稍後在基德紅故事所見的葡萄酒工業，在這個階段也是太早了，不可能發展。

我們可以參照聖祖傳統以補充和確定這幅圖畫。這些傳統都和前君王時代的以色列背景，直接相關，因為按現在所見的梅瑟五書資料的排列次序，聖祖是後期以色列最初的祖先，這肯定是後加的。從這些聖祖，我們見到核心的以色列，這些家庭在巴勒斯坦所過的生活，是典型的以色列部族，特別是在以色列國建成之前的部族的生活。在此也是一個農耕和畜牧混合的模式，形成生活的經濟基礎。根據記載，三位聖祖都有羊群和牲畜(創 12:16; 20:14; 21:27; 26:14; 32:5)，亞巴郎有細麵粉可給撒辣用來做餅待客(創 18:6)，依撒格「在那地方耕種，當年就得了百倍的收成」(創 26:12)，而他對雅各伯的祝福，也包括穀物和葡萄酒(創 27:28)。可見以色列的部族社會和耕種、畜牧及放羊，有密切的關係。

一般認為，以色列部族那種耕種和畜牧不分工，並以血統為基礎的生活方式，是過去遊牧或半遊牧生活的殘餘。這種社會是特別適合荒漠的生活，而且很容易由荒漠生活的迫切性發展出來；隨著定居的展開，它漸漸瓦解，原來的部族意義消失，個人對於自

己的部族強烈的忠心，也逐漸被一種體系所取代，而個人和他逐漸削弱的氏族，也被吸納，附屬於中央集權的國家。按這種理解，最關鍵性的、標誌著部族和國家之間的分水嶺的事件，就是在客納罕地定居，在此以前，半遊牧民族所過的生活，與定居農民的生活正好相反。

不過，很明顯，現在無論從人類學普遍的理論，或者從現代對舊約經文本更平衡的欣賞，都可看出以上的理解不確實。從獵人到遊牧者或半遊牧者，並從不固定的遊牧到定居的務農的生活方式，其實是沒有一個普遍的演變和發展的進程，但按上述的理論，遊牧或半遊牧的生活方式，是以色列部族在客納罕定居以前的生活方式。無疑，人們在種植糧食之前，是靠狩獵和覓食維持生命，也只能從這個意義上我們可以說，遊牧生活是定居前的一種存在形式。另一方面，放牧小群牲畜和羊群，並不代表定居之前的一種獨立生活形式；反而，半遊牧生活屬於務農和定居生活的一種經濟的存在模式。半遊牧生活主要是飼養家畜和季節性的遷徙，或為尋找草原，家畜季節性的遷徙；這種情況，一般形容為定居和務農的生活方式的特別旁支，可能只是一個較大的社群，其中一部分，在一年中某些季節才這樣遷徙，其餘的大部分人則全年定

居。在社會中這種二分法，並不是在遊牧或半遊牧和定居之間的分，而是在城市和鄉村生活方式之分法，後者包括務農和在有限程度上遊牧生活。遊牧者是一群驕傲的沙漠居住者，獨立，輕視過定居生活的農夫，這種流行的觀念是基於現代的情況，與古代近東，特別是以色列不切合。

這點和以色列的起源及定居的問題，特別相關，反而和民長時代的關係不是這樣密切，因為有關以色列的起源，曾經在對於半遊牧生活不正確的理解下，引起廣泛的討論。艾特的重組，把以色列的定居定為一般的半遊牧式，其家畜只季節性的遷棲，這種思想無疑是假定，有社會的二分法，存在於定居和半遊牧之間，而半遊牧者是在沙漠和水草地帶的邊緣遊移，不斷向內推進，和渴求大部分由客納罕人控制的富饒地區，並逐漸成功入侵客納罕人控制較弱的富饒地帶。不過，艾特的重組，現在應該修訂，考慮半遊牧與務農同時存在一個社會中的事實，半遊牧者生來就和農夫一同生活在同一地區。以色列聖祖的淵源，是在巴勒斯坦內鄉村部族的社會經濟區，它部族的結構，並不假求地區以外的根源。以色列部族生活的農業和牧羊業混合的特色，也在瑪黎文獻中的所謂半遊牧群中見到，這些文獻常被取作類比，證實支持以色

列是源於半遊牧的論點。部族組織不但與定居模式配合，其實根本就屬於這種非城市生活模式，其中包括農業和家畜飼養，這也是整個富饒地區人民，基本的存在模式。

不過，這個問題也和前君王時代的以色列的本質有些關聯，因為這正是認為部族主義，就是遊牧或半遊牧的過去之殘餘的看法，促成另一觀點，認為以色列社會在民長時期，正處於從定居的階段，轉移到建立君王階段之間的夾縫。因此，前君王時期的以色列，有一部分被定性為有半遊牧的過去，而其餘部分卻朝向中央集中的國家發展。它的社會結構，應該被視為一個獨立的、合乎農業而非城市的社會模式，這觀點一直不曾得到重視。尤其是在討論全體以色列人的本質時，很容易從固定的歷史架構去理解一個在進化中的項目，一端是或多或少獨立(半遊牧)的家庭和氏族，另一端是由一個以君主立國的民族；而民長時期就是把這兩端連起來的環結。不過，當家庭和氏族組織，不被視為只是定居以前的殘餘，而是定居的農業社會的基本特質時，這社會的模式，便是一種獨特而獨立的社會模式，完全適合並可滿足，以色列在民長時期非城市社會的需求。

c. 一個以色列式的近鄰同盟

如果說，在以色列的畜牧社會內，決定性的社會層面，是在低層而不是在上層，那就是在家庭和氏族的層面上，決定社會和經濟的模式和結構。同時，即使在部族的層面，我們只接觸到次要和流動的「部族式」發展，這樣一來，我們馬上要面對一個問題：在這時期的「以色列」應該怎樣描述？前面已指出，解救者和次要民長的背景，是地方性而不是國家性的；他們活動的最大範圍，可理解為部族式，但這似乎不假定更大的國家實體的存在。那麼，我們可以把以色列安置在甚麼形式內？當然，問題還可以更深入探討；我們可否指出，民長時代的以色列民族，可視為一個實體的形式，它和任何時代，例如撒烏耳時代所見的一樣？正是在君王制興起的背景下，這個問題變得尖銳起來，因為一般都認為君王制對於真正的以色列來說是外來的，是強加於這以色列的制度。以色列是與君主國不同的某些東西，某些不曾被君主國完全毀滅但生存下來的東西，至少以稀釋的形式，作為在以色列內反君王制的根源。不過，到現在為止，我們還未在前君王時代找到任何以色列民族；反而，整個討論的方向，是在處置一些只是片斷的、隔離的、和非協調的鄉村團體。這樣，是否到撒烏耳興起時，這些團體才

聚集起來，成為可以辨認為以色列民族這樣的某物才登場？

我們在此要討論這個題目，不過在下一章要更正面和更廣泛地討論這個題目。現在，讓我們先看看一個相當突出的，對於前君王時代的以色列的理解，它對我們理解這時期的歷史，有深刻的影響，同時也影響我們對於以色列傳統——尤其是在梅瑟五書形成時達到頂峰的傳統——的起源和發展過程的構思。在超過五十年前，諾夫(Martin Noth)提出「以色列」在民長時代是一個部族聯盟，在形式上和稍後期的古典鄰近同盟的模式類同，他對學術界頗熟悉的概念，作了如此清晰而有說服力的說明，以致到現在，他的學說已被接受，作為更精細和複雜的概念和理論的起點。提出古典的鄰近同盟只為作類比用，但這很快就被人忘記，有人開始探討，可否以「以色列式鄰近同盟」，作為以色列早期歷史一個清晰的論據。反對發揮這論點，例如由霍賀(G. Fohrer)所提出來的——沒有與希臘鄰近同盟相同的希伯來例子，兩者的地理和歷史距離太大了——的確有效，不過都不能影響原來的建議，即古典的鄰近同盟是一個恰當的類比，它可以解釋以色列早期的結構。在類比的範疇之內，一個文化對另一個的影響這樣的問題是不會出現的；反而問題是，

類比對於採用它的目的，所啟發的價值有多大。為了正確地評論這問題，我們應該首先依據諾夫的著作，扼要說明這個理論。

在重構前君王時代的以色列，諾夫首要和主要採用舊約，而不是倚賴經外的制度，在經文中，有不少都認定以色列是由十二部族組成的，諾夫最初所根據的資料，就是取自這些經文。基本上，所有雅各伯兒子或以色列部族的名單上所出現的總數，都是十二。不過不是所有的名單都是一致的，事實上，是分成兩個基本小組，由加入或不加入肋未族而區別。由這個區別，結果引致其他的區分，主要的是在不包括肋未的一組，默納協和厄弗辣因取代若瑟單獨一族的名字，以便滿全十二的數目。諾夫認為後者的部族名單，是基於戶 26 章，而創 49 章雅各伯兒子是原始的名單，其中包括肋未的名字。在創 49 章雅各伯兒子的名單如下：勒烏本、西默盎、肋未、猶大、則步隆、依撒格爾、丹、加得、阿協爾、納斐塔里、若瑟和本雅明。從創 29-30 章的誕生故事可以見到，首六個兒子是肋阿所生的，接著的四個是由婢女彼耳哈和齊耳帕所生，最後兩個兒子是由雅各伯的第二位妻子辣黑耳所生。另一方面，戶 26 章所記的部族名單如下：勒烏本、西默盎、加得、猶大、依撒加爾、則步隆、默納協、

厄弗辣因、本雅明、丹、阿協爾和納斐塔里。

我們從名單的差異中所顯示的排名優次，可以得出某些結論：既然肋未後期被省略比後期增加容易解釋(肋未本來是一個普通的部族，和其他的部族沒有甚麼分別，只有在後的時期，它才被名為一個司祭部族，沒有土地繼承權，因此和其他部族有別)，那麼創 49 章的名單比戶 26 章的，反映較古老的情況。當然，兩張名單都是很古老的。戶 26 章古老，因為多個被納入不同部族的家族(例如舍根、提爾匝和希弗爾)可能是山區一帶的客納罕城市國家，但在此被視為以色列的一部分，不是平原上任何一個城市國家。在名單開始編定的時期，巴勒斯坦平原，仍在以色列人控制的範圍之外，只有到了達味的時代，情況才有所改變。這表示戶 26 章可能反映前君王期的情況，而創 49 既然比戶 26 章更古老，應該也是在較早的時期編就。

兩份名單的總數都是十二；而且在肋阿的族群中，很奇妙的，經常的數目是六，這樣做，便能解釋為甚麼在省略肋未時，加得會被從它本來所屬的那個較鬆散的「婢女」部族提出來，補充肋未的空缺。因為這種一致性，使我們不把這些名單，看作某些有關以色列的理論，而認為它們反映民長時代，以色列結構的真實面和歷史面。

舊約並不提供理解這些部族名單的意義，正確的歷史背景和相關的背景，古典的鄰近同盟，正是因此而引進，作為一個適合的類比，並取了在德非(Delphi)的阿頗羅聖所(Apollo)和在斐里(Pylae)的德米爾(Demeter)聖所為中心的鄰近同盟，作為模式。有關這個同盟的資料，保存下來的最多，而且，正如其他學者也指出，鄰近同盟這個專詞本來是指這個組織的。在古代世界的這段時期，其他的組織，也採用了與此相類的做法。根據諾夫，鄰近同盟這個十二(或十二的倍數)成員的結構，有一個相當實用的目的：在一年之內，每一個成員應在聖所服務一個月。這個頗為鬆散的崇拜聯合，以聖所為焦點；每個成員的代表，按時在聖殿聚集，季節性慶典也在此舉行，這些共同責任，把成員團結起來，主要是為了保衛聖所和它的維修。

諾夫相信，蘇 24 章記述了以色列的鄰近同盟在舍根創立的經過，時間約在崇拜雅威的若瑟家族進入福地不久，以色列便採用了鄰近同盟的組織，公開宣認雅威是它的天主，並以舍根作為它的中央聖所。在此，或在其他似乎曾依次繼承舍根的聖所，就是戶 1:5-15 所記述的部族領袖聚集的地方。以色列在聖所定期舉行的慶節中，朝拜它的同盟之神雅威，作為這個同盟的盟約之神：在蘇 24 章中，若蘇厄為鄰近同盟的以色

列所引進的，就是與雅威建立一種盟約的關係。

這套有關以色列前君王時代的理解，得到廣泛的接納，其中的原因有多個。第一，它提供了一個很優越的模式，可以恰當地描述前君王期的以色列的本質。一般都認為，以色列本質和它的團結原則，就是雅威崇拜：這正是以色列人和客納罕人相異之處。鄰近同盟正是這個不實質的概念，所需要的具體模式。以色列的鄰近同盟是部族間神聖的結合，使他們在雅威崇拜中，圍繞著一座共同的聖所團結起來。奇妙的是，即使像狄耳這類要放棄以「鄰近同盟」一詞描述以色列的學者，最後都重拾這個詞，因為他們堅持，植根於對雅威的共同信仰上的以色列團體意識，必需藉一個制度化的模式來表達。然而，與此同時，鄰近同盟的結構，也解釋了在民長時代的傳統中，明顯地見到的缺乏政治團結的原因。因為這不是一個政治組織，而是一個神聖的組織，所以，儘管見不到任何明顯的政治結構，沒有任何團結的政治或軍事行動，我們現在有理由稱民長時代的以色列民族。

第二，鄰近同盟也可提供一個環境安置以色列的制度和傳統，否則它們便淪為無根。諾夫自己指出，民 10:1-5 和 12:7-15 所載的「次要民長」，他們所推行的政務，很有鄰近同盟的色彩：他們是鄰近同盟的以

色列的民長，職務大約涉及調解部族之間的領土糾紛。其他從一個鄰近同盟的背景得益的傳統，特別見於民 19-21 章的記述，因為這裡描寫，本雅明和以色列其餘的部族之間進行互相毀滅之戰，在希臘的鄰近同盟歷史中，找到非常清晰的相似點。除了這些個別的傳統之外，我們也可以指出，整個梅瑟五書的傳統，都可說是在鄰近同盟的架構之內，經歷它的成長最有意義和塑型的階段。那些原來是獨立的氏族和部族孤立的傳統，就在這個背景之下，聚集和組織起來，形成一個「以色列」國的雛型。

既然測定這假設的準則，是古典的鄰近同盟是否一個貼切的類比，那麼，細緻地衡量，某種情況下的個別特色，如何與其他的相符，這是沒有必要的。無論如何，由於缺乏證據，我們很難對這類相符的可能性，得出任何確實的結論。因此，從戶 1:5-15 的部族領袖名單，找不到暗示，領袖曾執行類似希臘部族代表執行的任務，處理中央聖所的財務，和執行仲裁法庭的任務，同時，戶:5-15 上所見的名字，似乎更像部族領袖而不像在集體會議中選出來的代表。這好像削弱了兩者的相似性，不過，無論如何，借用一個希臘組織作為類比的可能，是不會消除的。

奇妙的是，同樣的結論也可用在以色列的十二部

族結構的問題上。這絕對是諾夫的理論的基礎，不過，從多個研究中可以清楚地見到，沒有一份部族名單，可以明確地指向前君王時期，而在戶籍紀所見的，在任何程度上都是出於司祭構思的可能性最高，即使一份名單可能是較早期的，很可能它的功能，和它如此一致地保持十二這個數目的意向，就是在表達以色列的整體性而不是它確實的結構；正如狄霍斯(R. de Vaux)指出，十二這個數目通常多用以表示總體而不是數字的意義。不過，這並不排除這個類比的功能，因為最初只有在德非的鄰近同盟的數目才是十二，而且，即使是著名的學者都認為，七、二十三或十一等數目的鄰近部族同盟都沒有問題(Strabo 8.6,14; Thucydides 4,91)。因為每一個成員都需要輪流負責中央聖所的事宜，所以諾夫認為，成員的總數應該是十二；事實上，在古代，成員對聖殿應盡的責任，多半透過他們的代表集體地免除了，在成員之間也沒有任何每月輪值的責任。不過，即使是這樣，鄰近同盟對於以色列早期歷史是一個適合的類比，這個可能性依然存在。

也許中央聖所是鄰近同盟組織的一項特色，雖然未必是一項基本的特色，因此，如果找不到類似的特色，這個類比就要被削弱。的確，在這個階段，確有問題產生，因為正如諾夫所想，只有證實了以色列和

古典的鄰近同盟是可以互相對比，是基於舊約的部族名單，他才能假定，以色列也應該曾經有它自己的中央聖所。他認為以色列的中央聖所就是約櫃，同時，根據約櫃在整個前君王時期，明顯地頻密的動態，諾夫把以色列的中央聖所定位於舍根、基耳加耳、貝特耳和史羅。也許我們不必和艾爾雲(W.H. Irwin)及其他的學者一樣堅持，除非一個以色列的聖所是安置約櫃的所在地，是慶祝以色列和同盟的天主上主結盟的地點，是所有部族的代表聚集的場地，否則不能稱之為中央聖所；這些都不是從古典的鄰近同盟得出來的準則。不過，應該承認的是，有些聖所，例如在基耳加耳，撒烏耳受傅的地方，在早期的傳統中似乎特別重要，也沒有任何暗示，正式選定這些聖所對整體以色列負責。我們對於理論這方面的信心，進一步被民19-21章所記的，一般假定是鄰近同盟傳統所削弱，這些經文提到至少有三個聖所：米茲帕(20:1)、貝特耳(20:18)和史羅(21:16-21)，是同時重要的。這個類比，正是在這組織的基點上找不到支持。

不過，從更廣義的鄰近同盟的目標和功能的角度看，它和以色列的情況不相符就更清晰了。諾夫自己也曾不止一次指出，葛德活最近也說過，還有其他的學者也認為，古典的鄰近同盟並不能成為，形成一個民

族存在的基礎和架構。反而，那是一個已存在的民族，聚集各種條件和原因，由不同的力量，例如軍事聯盟所團結，確立中央聖所，形成鄰近同盟。古典的鄰近同盟有一項很單純的祭祀功能。不過，在以色列的情況卻不只為了祭祀的作用，還有政治和倫理的功能。一般相信，這正是以色列的政治和倫理意識形態塑型的環境。諾夫絕不會對這些問題毫無意識，因此他批評十二部族的設計，未免太過人工化，指出要確定所有十二部族，也只有這十二部族，同時存在，同時成為一個鄰近同盟的潛在和對等成員，也有一定的困難。他也認為撒羅滿把他的王國，劃分為十二行政區，每區每年負擔宮庭的用度一個月；也是過分人工化的組織；然而，如果要接受這個類比，那麼它的後果——這個民族在這樣組織起來以前已是這樣——也得接受。無論如何，儘管有這些基本的困難，諾夫依然認為以色列就是在鄰近同盟的背景之下組織和發展起來的。

看來我們不能從古典的鄰近同盟，發掘早期以色列歷史的模式：除了在一些基本要點的細節上，不可能恰當地證實這個類比之外，從古典鄰近同盟的本質，也找不到與民長時期以色列所表現的政治模式類同。鄰近同盟要求已存在的民族。我們所尋求的是一個民族的模式，而在推進這個尋求時，鄰近同盟卻不

能提供一個有用和適宜的類比。如果可以看到，在前君王時期，以色列部族之間，有一種聯盟，正如葛德活所提議的，那麼我們可以想像，這個聯盟在某一個階段，採納了類似鄰近同盟的結構的可能性，但是，後者不能成為促成前者的因素(條件)。在下一章，我們將討論，一個以色列部族聯盟可否存在的問題。

深入研讀書目

I

論「城市」和「農村」及兩者之間的關係：

F.S. Frick, *The City in Ancient Israel* (SBL Dissertation Series, 36; Missoula: Scholars Press, 1977), chs. 1 and 2.

論烏加黎特和阿拉拉克的社會結構：

J. Gray, 'Feudalism in Ugarit and Early Israel', *ZAW* 64 (1952), 49-55.

I. Mendelsohn, 'Samuel's Denunciation of Kingship in the Light of the Akkadian Documents from Ugarit', *BASOR* 143 (1956), 17-22.

A.F. Rainey, 'The Kingdom of Ugarit', *BA* 28(1965), 102-25.

M. Heltzer, *The Rural Community in Ancient Ugarit* (Wiesbaden: Dr Ludwig Reichert Verlag, 1976).

A.R.W. Green, 'Social Stratification and Cultural Continuity at Alalakh', *The Quest for the Kingdom of God (Studies in Honor of George E. Mendenhall)* (ed. H.B. Huffmon, F.A. Spina, A.R.W. Green; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1983), 181-203.

II

論客納罕社會和宗教：

- A. Alt, 'The Settlement of the Israelites in Palestine', *Essays on Old Testament History and Religion* (Oxford: Blackwell, 1966, and New York: Doubleday, 1967), 133-69.
- R. de Vaux, *The Early History of Israel* (London: Darton, Longman and Todd, and Philadelphia: Westminster Press, 1978), I, 125-57.
- N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh* (New York: Orbis Books, 1979, and London: SCM, 1980), 391-409.
- K. Koch, 'Zur Entstehung der Baal-Verehrung', *UF* 11 (1979), 465-75.
- W. Thiel, *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1980).

III

論希克索斯人：

- R. de Vaux, *The Early History of Israel* (London: Darton, Longman and Todd, and Philadelphia: Westminster Press, 1978), I, 75-81.
- T.O. Lambdin, 'Hyksos', *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (Nashville: Abingdon, 1962), II, 667.
- J. van Seters, 'Hyksos', *IDB Sup*, 424-25.
- J.B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton University Press; 3rd edn, 1969), 230-34, 554-55.

論阿瑪納時期：

- N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh* (New York: Orbis Books, 1979, and London: SCM, 1980), 401-409.

- T.O. Lambdin, 'Tell el-Amarna', *IDB* IV, 529-33.
A.F. Rainey, 'Tell el-Amarna' *IDB Sup*, 869.
D. Winton Thomas (ed.), *Documents from Old Testament Times*
(London: Nelson, 1958), 38-45.
J.B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 483-90.

論哈比魯：

- Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 401-409.
de Vaux, *The Early History of Israel*, I, 105-12.

IV

論以色列的社會結構：

- G.E. Mendenhall, 'The Relation of the Individual to Political Society in Ancient Israel', *Biblical Studies in Memory of H. C. Alleman* (ed. J.M. Myers, O. Reimheer, H.N. Bream; New York: J.J. Augustin, 1960), 89-108.
Mendenhall, *The Tenth Generation* (Baltimore: Johns Hopkins, 1973), ch. 1.
C.H.J. de Geus, *The Tribes of Israel* (Assen: van Gorcum, 1976), 133-56.
W. Thiel, *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1980), 88-164.
N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh* (New York: Orbis Books, 1979, and London: SCM, 1980), 239-341.

V

部族和遊牧的問題：

- M.B. Rowton, 'Urban Autonomy in a Nomadic Environment', *JNES* 32 (1973), 201-15.

Rowton, 'Autonomy and Nomadism in Western Asia',
Orientalia 62 (1973), 247-58.

C.H.J. de Geus, *The Tribes of Israel* (Assen: van Gorcum, 1976),
124-33.

N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh* (New York: Orbis Books,
1979, and London: SCM, 1980), 435-63; Gottwald,
'Nomadism', *IDB Sup.*, 629-31.

VI

論鄰近同盟：

M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels* (BWANT IV/1;
Stuttgart: Kohlhammer, 1930).

Noth, *The History of Israel* (New York: Harper, and London: A.
& C. Black, 2nd edn, 1960; reprint London: SCM, 1983),
85-109.

以下是一些重要的批評研究：

W.H. Irwin, 'Le sanctuaire central israélite avant l' établissement
de la monarchie', *RB* 72 (1965), 161-84.

G. Fohrer, 'Altes Testament— "Amphiktyonie" und "Bund"',
TLZ 91 (1966), 801-16, 893-904 (= *Studien zur alttestamentlichen
Theologie und Geschichte* [BZAW, 115; Berlin: W. de
Gruyter, 1969], 84-119).

R. de Vaux, 'La thèse de l'amphictyonie israélite', *HTR* 64
(1971), 415-36 (E.Tr. in *The Early History of Israel* [London:
Darton, Longman and Todd, and Philadelphia:
Westminster Press, 1978], II, 695-715).

A.D.H. Mayes, *Israel in the Period of the Judges* (London: SCM,
and Naperville: A.R. Allenson, 1974).

C.H.J. de Geus, *The Tribes of Israel* (Assen: van Gorcum, 1976).
N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh* (New York: Orbis Books, 1979, and London: SCM, 1980), 345-57.

An exhaustive discussion of the secondary literature is:

O. Bächli, *Amphiktyonie im Alten Testament* (Basel: Friedrich Reinhardt Verlag, 1977).

3

民長時期的以色列

A. 民長時期的期限

民長時期的期限是甚麼？末期相當清楚：是君王統治的開始。不錯，撒烏耳是藉有關他的冒升史中最可靠的素材，出現在我們面前(撒上 11)，作為民長紀中，那種為人所熟悉的神恩領袖，因此，他的冒現，不是象徵民長時期突然結束的標記。同時，以下我們會更詳細地分析，指出歷史從民長的統治，全面過渡到君王統治，這類的想法是錯誤的。以色列的君王制度，在它大部分的歷史中，對全以色列所造成的基本社會改變，比我們通常所想像的還要小。這制度較大的影響，只限於君王和他的王庭所在的主要城市中心，以及君王的官員和軍隊司令所駐守的地區城市。農村的以色列部族，肯定深受課稅的影響，但在有限的程度上享受到財富增長的利益；它的基本生活方式、社會結構和部族的風俗習慣，卻很頑強地維持著。因此，在前君王期和君王期之間，有很強烈的延續元素，這使撒烏耳的興起，看去像是人為的中斷了，以色列歷史的記述。

乍看來，王朝的開始似乎有點困難：征服和佔據客納罕地，到底這是一個相當暴力的征服，或者是一個和平滲透的過程，還是兩者混合。不過，這裡的問題其實是，有甚麼比測定民長期的終點所引起的問題更大。聖經敘述一條簡單的聖祖繼承線，出谷事件、曠野流浪、征服客納罕地、民長時期，這其實是對傳統精密地設計的結果，這些傳統之間的關係，其實比敘述的複雜得多。諾夫所提出的深具震撼力的主張，認為以色列的歷史，是由各部族在巴勒斯坦出現開始，這無疑是對的，因為只有在那時，形成一個民族所必需的條件才出現，即：共同的土地、共同的語言和共同的歷史經驗都具備了；不過這裡必定也包含不接納的暗示。其中主要是承認，聖祖、出谷、曠野流浪、西乃和征服的傳統，代表一個民族在一片土地上，有創意的努力，從它的現況和經驗，說明它起源的原因。聖祖的傳統，代表一個家庭和氏族的持續經驗，是民族強烈和持續地依附客納罕地的基礎。出谷的傳統，反映部分較後期的以色列人的經驗，他們理解上主要是受壓迫者的拯救者，在當地居民的經驗中找到強烈的迴響，認為上主和祂拯救人民出谷的事件，可接納並可作為那些有相當不同經驗的人們的範例。

這觀點以及上一章討論過的半遊牧的性質，及它

與土地的關係，帶出以色列根源的本質，可以綜合如下：以色列源於客納罕地；聖祖的傳統反映它在這土地上早期的生活，是一個農業和畜牧業社會，強烈地依附該片土地，不過包含半遊牧的生活方式。這個農業社會、核心的以色列，卻還未控制這片土地。那群出谷的人民，代表著加入當地以色列人群的一種新和活力的元素，他們對於上主是受壓迫者偉大的拯救者，有一份堅強的信仰；這信仰也有力地反映在以色列部族，與客納罕城市國家的關係，在發展中的經驗。這樣一來，出谷經驗，可以很容易地被視為，和它沒有直接關聯的人民的信仰，有效的表達。以色列和上主的子民不是同義詞；以色列這個名字的本義，首先是指厄耳的子民；不過，整合了出谷人群後，以色列變成上主的子民，在它新接受的信仰影響之下，它自己的傳統，不但吸收了新來者的出谷傳統，更受其塑形。

這樣看來，我們不能隨便說，民長時期是隨著那群人逃離埃及，進入這塊土地而開始。相反，這個時期直追這事件的背後，一部分代表新來者進入土地的時期，另一部分是，務農的以色列在客納罕地，逐漸取得此地控制權的持續進程。因此，民長時期不能理解為一個多少是隨意決定的時期，說大約在公元前 1200 年，或大約在征服時期前後，或者公元前 1020

年，在撒烏耳登基前後。這些時期和相關的事件，代表民長時期的本質，已發展至相當全面的階段。

這發展的過程是客納罕的權力，由最初掌握在海岸平原，和厄斯得隆平原的獨立城市國家個別領袖的手中，逐漸轉移至主要在山區，遠離城市國家控制的農村部族。這過程終於在達味在客納罕，創立了單一而獨立的權力結構而達至高峰，結構仍然以山區作為基地。這是民長時期所處的背景廣泛的摘要，當然這絕不是一個單一而統一的過程。整個過程的源流是很廣闊的，它的趨勢也是多樣化的，並不是全部都指向一個方向，也不全部都尋求同一的結局：以色列君王制的興起。在下一部分就可以清楚地見到它的短暫性。然而，一般而言，這摘要可以限定民長時期的期限，和規定在廣泛的背景之下，這時期所發生的事件，應該如何理解。

B. 以色列在民長時期是一個局部社會

至此，根據我們以上的討論，可以提出一個很尖銳的問題：在民長時期，我們根據甚麼可以用「以色列」這個名稱？從我們對民長紀所作的文學研究，可以見到民長紀包含幾個獨立的傳統，各自講述地方上英雄和事件；我們研究部族社會也看到，基本的社會單元

是擴大的家庭，氏族是聚集數個擴大家庭而形成的，但是部族卻是一個空泛而脆弱的存在，在一個社會結構的形式中，並沒有多少具體的真實性。因此，在民長時期「以色列」這個社會存在的真實性，是可質疑的。

諾夫所提出以鄰近同盟的概念，類比一個在前君王期的以色列，有一定的優勝，因為它是一個工具，可以維持一個以色列，在民長時期確實存在的說法，可以把它看作制度與傳統的起源的關聯，並且有理由相信這是在早期實行的模式。葛德活大規模地處理前君王期的問題，認為鄰近同盟這個類比沒有甚麼實用性，不過卻不願放棄，當時有一個稱為「以色列」的部族聯盟的想法。他確實地辨認出，在民長時期組成一個「以色列」所需的兩個基本因素。首先，有一個共同的部族結構，以標示這個民族的特色，和解釋某些組織架構；其次，有共同的以色列人意識，以表達特別是在梅瑟五書中所見的以色列傳統。不過，這兩點都不是決定性的：葛德活所描述的部族結構，可能也是以色列鄰近的民族，例如：厄東人、摩阿布人和阿孟人的特色，因此，以色列的部族結構，不是他們獨一無二的特質，也不能假定是某些，只可在那些被稱為以色列人的部族找到的社會結構。第二，梅瑟五書傳統所假設的「以色列」的背景，再也不能清楚地

指明一個前君王期的以色列；葛德活在這個問題上，特別倚重諾夫和馮拉所提出的梅瑟五書評釋的取向，他們認為在前君王期，古傳統首次成為有系統的法則的時期。不過，現代圍繞著梅瑟傳統的根源和編排的時間等問題，出現了許多難題，這已經不可用作推斷在民長時期有一個「以色列」的根據和基礎了。

從表面看來，君王制似乎是以色列作為一個社會實體確實存在的型式；超部族的結構，必須以君王制來團結全體組成一個民族。不過，想像一個發展中的單元，只在君王制建基的時候，才成為一個單獨的實體：以色列，事實上這不是問題的真正答案。這樣的發展觀假定，在逐漸發展的以色列內的團結動力，必然產生君王制這樣的後果，然而君王制不是一種制度，不是一個由部族形成的民族，廣泛地受到阿孟人和培肋舍特人外在的壓力和威脅，感到迫切的需要而採納的制度。表面看來，這是一個很有吸引力的觀點，實際上，這是過分簡單地理解，以色列和君王制國家之間的關係。君主國不是以一個相繼出現的社會制度的姿態，在以色列出現，也不是一個團結尚不能稱為民族的不同部族元素，使之成為一個民族的制度。葛德活發展了一個有用的模式，可用作理解君主國的起源及它和以色列的關係的架構。這是一個有經濟和軍

事功能的制度，可為全體創造更有利於開發經濟資源的架構，為公共防守組織有效的軍事資源。不過，它有一種內在的中央集中和發展它本身的傾向，因此會變成只為達到自己的目的，不是為人民的需要而服務，最後更偏離最初為他們的利益而創立的人民。

這是檢視以色列情況有效的方式，原因有二：第一，它能保持「以色列」人民，和作為加於這民族的結構的君主國，兩者之間本質上的分別；第二，它提供一個探究前君王期以色列的空間，從並非由中央集中的傾向，或團結人民內部各種趨勢的角度，去探討君王制這個問題。毫無疑問，君主國在以色列之內有它的根源，同時也有它外在的成因，但是這些根源並不一定是構成前君王期以色列本質的要素。這較早期的以色列，延續到君王時代，它的生活和習慣往往不受君王制度的影響；後者從以色列的前君王期領導中的一種形式，發展和制度化而來，但並不顯示部族以色列原來的特質。前君王期的部族以色列是一個真正的社會，不能被看作只是君王制的預備期或過渡期。

如果可以說在民長紀的「以色列」是一個民族，那就應該對這民族，作一些具體的描述。描述不能只簡單地說明以色列對上主的信仰，因為說以色列是上主的子民，不錯，在有限度的意義上這是確實的，但

這不是在為以色列民族下定義，說它是一個社會單元。

再者，這樣的提議，很可能假定了錯誤地理解宗教的社會角色，因為，雖然共同的宗教，肯定能產生強大的統一和維繫的影響力，但是，這樣的宗教表示一種已存在的身分，和它不能為這身分提供根據和基礎。諾夫認為以色列的信仰在於它獨特的性質，但是，他想像這宗教在這時期，意指鄰近同盟的崇拜，同時這是一個宗教制度，特別為某些「素材」的特殊目的而創造的；因此，即使在諾夫看來，鄰近同盟的結構，只是次要的構造。因此，即使這個類比，仍在很有限的程度上使用，我們也應該約略描述這「素材」在它運作的範圍內的性質。

狄居思(De Geus)對此提出了兩個很恰當的描述：*connubium* 和 *forum*。前者 *connubium* 是指在特別的社會背景之下，以色列人之間的互相通婚，形成了這民族的限制；後者 *forum* 是指可接納某些行為模式的社會環境。只有在這民族的範圍內婚姻才可接納，從戶 25:1 我們可以見到，任何在這個架構之外的婚姻，都被視為「行淫」。同樣，創 34 章的傳統反映當時的信念，只有在客納罕式的舍根，和以色列人結合成為「一個民族」之後，通婚才有可能出現(參閱創 34:16,22)。當然，要注意的是，這之前討論的同族通

婚的意義，通婚和血緣關係，在社會的氏族層面是一個事實，因此，以血緣關係描寫整體以色列，只不過是小說的用詞，真正的血緣是在氏族之間：以色列是一個同族通婚的團體。因此，按 *connubium* 這詞本身的意義，它並不提供有關以色列的歷史敘述，因為在實踐上，這是指一個宗族的生活特色，而不是這些氏族的數目，不是指這個民族。

遵守一條共同的道德和倫理行為的規則，是一個社會的第二項決定因素，在此意義上，短句「在以色列內的愚昧」(*nēbālā, b'yiśrā'el folly in Israel*)就顯得特別重要。這通常用在觸犯性行為的規條上(創 34:7; 申 22:21; 民 20:6; 撒下 13:12; 耶 29:23)，不過也有較廣泛的應用(蘇 7:15)。這明顯是一條公式，而不是特指某一項特定的罪行。它假定有既定的秩序，一條被接受的行為規則，某種特別的、受這規則規範的行動，粗暴地觸犯這行為規則。很明顯，在公式中與「愚昧」相連的「以色列」一詞，它的經常出現，意味著這行為規則是超出擴大的家庭、氏族和部族的範圍之外，覆蓋一個更廣闊的社會，一個它的存在在很大的程度上，是由它默許公式所設定的某種生活方式，而決定的社會。界定這種生活方式的具體標準，和觸犯了它便被視為「在以色列內的愚昧」，這兩點都不能肯定，

就出 20:23-23:33 的盟約之書中所收集的法律，不能被視為國法，不能由君王的權威所支持而言，它給人的印象是，這是行為的定義，被前君王期的以色列所接受，並由它決定自己的界限。

在此所假定的社會，它的特色是有一共同的部族結構，在氏族內互相通婚和共同接受某一行為規則，它不是一個緊密團結的團體，沒有清晰和正式的定義和描述。這是一個結構鬆散的社會，在時間之內，會出現相當大的內部改變。葛德活嘗試描寫一個有相當清晰界定的團體，不只可從它所建基的共同部族結構，和共同的以色列人意識辨認，更可明確地見到，這是一個由他所謂的由「橫切結合」而團結的團體，可是他的努力並不很成功。一些小團體像肋未人或平民軍隊，它們結合獨立的氏族或部族的作用有多大，是完全不清楚的，最可能是想像，它們是在既定的社會背景下一種次要的聯合，而不是構成社會存在的基層組織。並不是說這些聯合，不曾在氏族或部族的層面之上發揮效能，因為很可能，例如，在較廣泛的，其他氏族和部族共同分擔責任的情況下，氏族有組織平民軍部隊的功能；或者，對上主的信仰，並不屬於任何一個特別氏族的宗教，可是這也形成一種維繫，或者由肋未人擴大和維持，結合那些沒有血緣關係的

小團體。無論如何，在上述的任何情況，都不可能指出某些特徵，標誌著某些特別的氏族和部族，就是以色列人。這些聯合，都在很鬆散地建基於其他基礎上的範圍內運作，但是它們本身並不設定這些範圍。

我們在上一章檢查過的部族名單，在此也沒有甚麼幫助。要確定名單的年份，這問題是既複雜又不能肯定，且不能在此討論；不過，即使是採納那最不可能的理論，說名單源於前君王期，從名單也看不出以色列在民長時期組成的方式。名單把傳統的部族單位和確實存在的部族，統合起來，結合不同的傳統部族小組，目的是造成一個整體以色列的印象。名單並不假定，一個確實的以色列和這些名單上的內容相符，卻顯示從不同的觀點去解釋整體的多種嘗試，恰當地衡量傳統和存在的情況。十二部族的數目，顯示整體的「以色列」，但這不一定符合它在一特定時期內確實的組合。

就是在民長時期的以色列，這幅變化很大的圖畫，使學者對於近年所提出來，有關以色列的類比，加強了信心，特別是由馬拉默(A. Malamat)居士曼(F. Crüsemann)和羅勳克(N. Lohfink)所提出來的，取自某些非洲部族例子的：「局部社會」(segmentary society)。採用這種社會模式的非洲民族，其中包括努爾

(Nuer)。這個民族約有 300,000 人口，經濟以務農和飼養家畜為主。這個社會包括：在較大的部族組織內，有相當數目和形式一律的氏族。在社會內沒有中央集權，個人在社會內的地位，由族譜決定。權力由最低層的家庭之主的父親有效地實施；村中也有長老，不過沒有實權以推行他們的決策。在危難的時候，領導權由個人實施，有時他是屬於先知型的，他所得享的擁戴超越部族，不過他的地位，只能在造就他成為英雄的時勢內維持。

從這樣的社會模式，見不到一個社會，當它在成為一個統一的中央集權國的過程中，所採納的臨時結構；相反，這是一個相當獨立的社會組織的模式。它和前君王時期的以色列相當吻合：在這兩個例子中，社會的經濟都是以農業和飼養家畜為主，兩者都是相信人人平等的社會，權力都是由最低層的家庭之內的父親實施；兩者都重視氏族系統，這是決定個人的社會地位和他的人際關係的因素；在危機出現時，神恩型的領導超越部族之上；在兩者都可見到奇妙的一致性和連貫性，儘管缺乏結構上的統一和中央集權，但都有能力抵禦外來的壓迫。最後，這兩種實質背景都標誌著，他們缺乏中央集權的國家組織的事實，無礙於在個人和氏族之內，存在著對民族有歸屬感的共同

意識。當然不相符之點是有的，可能特別是在非洲的例子中，找不到以色列人對上主的共同崇拜；無論如何，這個類比是給人印象深刻的。它並不排除在社會內有類似鄰近同盟的小規模結盟，但是更重要的是，這種同盟的理念，並不覆蓋整個社會，人民也不必如此理解自己的民族。從類比這個幅度來說，這是以色列在民長時期存在的模式，不過當時的以色列民並未制度化。

C. 前君王期的以色列的領袖模式

a. 神恩領袖模式

i. 以色列的戰役

把以色列比作一個局部社會，這個背景和民長紀所敘述的解救故事非常配合：雖然社會是由獨立的單元組成，但在危難時期，神恩領袖模式，可以克服社會分割的局面。最初的解救故事集所收集的傳統，是任何神恩領袖，有可能從不同的氏族和部族，獲得各式各樣的支持最好的例子。民 3:12-30 記載的厄胡得的故事，假設了摩阿布人從自己的本境死海之東和阿爾農之南向外擴張的背景。很明顯，摩阿布人是得到阿孟人和阿瑪肋克人的支持(他們可能降服了阿孟人和阿

瑪肋克人)，把邊界推至和以色列接壤的約但河低部地區，這也是戶 22-24 章及戶 25:1-5 記述的巴郎故事假定的背景。他們企圖擴展他們的控制權至約但河西，佔據耶里哥和強迫本雅明人向他們稱臣，最後激起了反抗：本雅明人厄胡得召集了族人前來，在他們的掩護下殺死了摩阿布王厄革隆，摧毀了摩阿布人的軍隊，把他們趕回約但河東，恢復了境內的平安。

第二個片段，是德波辣和巴辣克戰勝息色辣的故事(民 4-5 章)，這故事的性質有點不同。故事中沒有近鄰企圖侵佔以色列領土的惡事，只是一次部族戰勝巴勒斯坦境內逐漸衰落的城市國家系統。息色辣這個名字和海洋民族扯上關係，可能意指培肋舍特人聯同客納罕諸王和以色列為敵。但這種牽扯是不可能的：一般都知道，培肋舍特人是在貝特商活動(參閱撒上 31 章)，同時，巴勒斯坦的城市國家系統，和本土的客納罕系統沒有分別，代表著一個社會結構，在以色列的部族力量興起之際，漸漸無力控制這片土地的過程。

造成衝突的直接起因並不清楚：可能是民 5:6 所指的，客納罕人破壞連接以色列部族區的道路。不過，它的後果是以色列部族的勝利，標誌著以色列在這一區對培肋舍特人的控制和影響，一個重大的發展。在「默基多水傍——塔納客」一役的勝利(民 5:19)，確保

了以色列控制極具策略重要性的厄斯得隆平原。

一般認為，在巴辣克領導下的部族聯盟，比厄胡得所召集的更廣泛：在這次的召集中，不但厄弗辣因和本雅明應召，同時還有瑪基爾、則步隆、依撒加爾和可能也有納斐塔里加入(民 5:13-15[18])。德波辣凱旋歌的作者也認為，加里肋亞和約但河東那些周邊部族如：勒烏本、基肋阿得、丹和阿協爾，不前來加盟是沒有理由的。當然，我們不必以為這是假定了，這裡有十個部族的聯盟；這是一次單一的共同行動，並不必然反映一個有政治、社會或崇拜形式的聯盟。不過，最奇妙的是，在此完全沒有提及西默盎和猶大，當然，我們可以合理地假定，在這時期，共同的以色列意識，還未推廣到南部的部族。值得指出的是，客納罕的城市國家把猶大、西默盎與其他的部族分隔開來的事實，因為很明顯，就民長的傳統來說(民 3:7-11 所記的較遲和個別的敖特尼耳傳統例外)，「以色列」主要是聚集在約但河西中央地帶，也伸展至加里肋亞和約但河東。猶大區域，後來甚至可以清楚地看到它和其他地域不同之處，並不在這個範圍內。

古老解救故事集其餘的傳統，在民 6-9 章的「基德紅—阿彼默肋客」的故事中，曾有相當程度的發展，以致它的歷史背景很難重組。促使基德紅興起的緊急事

件：米德楊人在收割的時候突擊以色列人的土地，這可能是經常發生的事件，但對於基德紅的阿彼厄則爾族所屬的默納協部族，影響很大。帶領一小群人，可能只有阿彼厄則爾這一族的人，基德紅突然攻擊米德楊人駐紮在依次勒耳平原西南端的軍營，把他們嚇退，驚恐地逃回約但河東。以色列人參與這事件的程度有多大，後世是不清楚的，有關的傳統對事件的記述也不劃一(比較民 6:34f.和 7:23)；最可能只是涉及基德紅和他自己那一族人，至於較後期的故事講述，介紹住在附近的其他部族，這可能表示他們也曾參與事件中。和厄胡得的故事一樣，這也是一個地方上的事件，有一位地方上的英雄，憑著單薄的力量取得驕人的勝利。

阿彼默肋客的故事，是後來附加於基德紅傳統的，它與「德波辣-巴辣克」傳統的相關性，似乎比它與基德紅傳統的關係更深，因為，與息色辣的情節一樣，在此，又是以色列人和巴勒斯坦內的城市國家的關係如何的問題。這個故事，正說明了部族與城市國家的分界，總是模糊不清的事實；以色列人部族的發展，是在與城市國家，維持不同類型的關係之下進行的。在這個事例中，阿彼默肋客成為一城市國家的君王後，企圖擴展他的統治權，把手伸入默納協部族的

區域，盡量擴大他影響力的範圍，結果以失敗收場，帶來舍根的毀滅和他自己死亡。這好像是講述一個企圖在舍根和它的周邊恢復始自阿瑪納(Amarna)時代的統治模式。利維夫(H. Reviv)從這兩個時代找到很驚人的相似點：在阿瑪納時代的拉巴宇(Labayu)，和稍後的阿彼默肋客一樣，是一個外鄉人，受顧於舍根的地主，那時舍根是一個被包圍在別國領土內的城市，急需要保護。不過，在舍根被毀(根據許多考古學家推斷是在十二世紀)後，這個企圖在部族時代的以色列心臟地帶，建立王國的早期的努力也告一段落。

古老解救故事集逐漸補充起來：在不同時期補充的敖特尼耳(民 3:7-11)、依弗大(民 10:6-12:6)、三松(民 13-16 章)故事，和沙默加爾故事的附錄(民 3:31)。在這所有的故事中，敖特尼耳故事的格式，和沙默加爾故事的簡潔，都使我們不能得出任何有關其歷史背景的結論；三松的故事更近於個別鬥士而不是神恩領袖的故事，其實只有依弗大的記述風格，和其他的解救故事的型式相同。依弗大事件假定了阿孟人向西北的擴展，以及他們因此而與約但河東定居的基肋阿得人發生的衝突。為了應付這個危機，基肋阿得人的長老聘請依弗大為他們出頭，委任他作他們的統帥，他帶領手下的一群冒險主義者，把阿孟人從基肋阿得人境內

逐出。由於民 11:33 所記的戰場地點，現已無法辨認，所以，依弗大勝利的程度，現在也無法確定。那些戰事，大抵是基肋阿得人的抵禦行動，志在驅逐入侵的阿孟人，而不在於從他們定居的地方，向外擴展他們的影響力。這肯定是一個地方上的事件，由地方的傳統單獨傳遞下來；只在稍後的階段，才被收集在以講述巴勒斯坦中西部事故的解救故事集內。

ii. 聖戰和神恩

在前君王期的戰爭，通常被稱為賦有神恩的解救者領導的聖戰。聖戰這個描述，在使用上應有某些限制。馮拉形容聖戰是鄰近同盟的崇拜制度，有某些慣常的特色：透過吹號角召集人出征，參與者必須遵守某些禁忌，必須奉獻祭獻，有一定格式的慣用語（例如：「上主將你的敵人交在你手中」，「起來，以色列，回到你帳棚裡」）。那是一個上主親自參與、親自在敵軍中散佈恐懼的事件。不過，施敏(R. Smend)、薛道茲(F. Stolz)和鍾士(G.H. Jones)在較後期的研究中，對這些描述，作了相當大的改動。在聖戰這方面，他們見不到有甚麼與鄰近同盟相關的表現：沒有統一的模式；這也不是甚麼神聖的制度，只不過是在個人和一個民族的經驗中，任何有意義的事件而已。其實聖戰的理論

或神學，只在申命紀學派中發展，這基本上是個申命紀學派理論模式，被錯誤地視為古代以色列所發動的戰役的典範。也許較為恰當的說法是：這些戰爭是上主的戰爭，而「聖戰」的名稱，是專指申命紀學派神學的架構中，表達傳統的方略。不過，要單獨用任何一名稱來界定這些戰爭，難免犯上把它們定型的大忌，不符合最早的傳統所記述的事件。

民長時期領導作戰的領袖被稱為「神恩」領袖，這要追溯到韋伯(M. Weber)用「神恩」(charisma)一詞去描述一個權威或領導模式，這個模式和其他兩種模式，即：傳統的權威(例如由長老所實施的)和法律權威(例如君王實施的)同時存在。韋伯比較關心先知的領導模式，不太注重前君王期的解救者，不過後來，把神恩一詞冠於解救者頭上變得很普遍。瑪拉默在這方面做了不少研究，他認為，在氏族和部族權威逐漸衰落，而集中於君王的中央領導權尚未出現的過渡期，神恩領導權就是對現實情況的局部回應。神恩權威是自發的，是排他而個人的，暫時而完全獨立於既定的社會模式和權威的工具之外，它的表現是獨特的人格和一系列獨特的事態的結合，是在一個重大的危機持續發生期間的潛在領袖。瑪拉默的說明很中肯，不過，還是一樣，在作比較時，必須小心謹慎。在最

古老的解救者故事集中，有些敘述很可能反映了轉移的傳統中殘留的先知背景，把受啟發的先知領袖類型，投射到古代那些解救者身上。再有就是，厄胡得和依弗大事前已是不同方面的領袖，我們不能肯定，他們的權威是在甚麼程度上，可以被形容為自發的和為應付危機而激發的。一般來說，這些戰爭都是地方上的衝突，由此而興起的領導，也往往隨著事態和不同的時空而有不同的表現。

b. 次要的民長

在以色列的局部社會中，家庭中的父親的權威是最基本的。他有責任維持在社會的基層元素：擴大的家庭內各方面的生活秩序。他對自己的家庭的權威是絕對的：他可以售賣子女為奴(出 21:7)，犧牲他們以保存自己的榮譽，甚至為他們作出與生死攸關的決定(創 38:24; 42:37)；這種至極的權威，一直持續到相當後期，當它明顯地轉移到由地方上的長老組成的長老團(申 21:18-21)之後。這個長老團最初可能至少包括一個地區的家庭中，一家之主的父親，當家庭的父親，不能獨力處理某些問題時，就會交由長老團裁決。長老們有法律的職權之外，還有一個代表或管治的身分。在依弗大的故事中，是基肋阿得的長老和依弗大協

商，賦予他權柄去處理阿孟人向他們發動戰爭的威脅(民 11:4ff.)；達味也是透過猶大的長老，把他從突擊得來的戰利品分發給猶大各城邑，這毫無疑問是為他將來的領導權鋪路(撒上 30:26ff.)。

那麼，在這樣的社會裡，這些民 10:1-5 和 12:7-15 所記的，「管治以色列」的人，他們的職務是甚麼？一共有六個所謂的次要民長，在民長紀所見的記述，毫無疑問是一份正式的文獻，是後來加插了依弗大的故事後才被分拆；加插點是在依弗大的名字，出現在那群「管治以色列」的名單內。在依弗大所見到的民長和解救者的關係，不一定是民長和其他任何解救者的關係；依弗大是一個獨特的例子，並不影響一個普遍接受的觀點，認為次要的民長的名單，從它的歷史關聯和背景而言，是獨立於解救者的故事之外。諾夫對這張名單所作的主要研究，即使他主張這是一份正式的、在鄰近部族同盟期間任「以色列民長」之職的民長的名單和記錄，現在已幾乎不能維持，不過，他認為名單是獨立的，這基本觀點仍然是正確的。

原則上，諾夫這觀點是應該強調的，特別是因為赫士保(H.W. Hertzberg)、施諾克(K.D. Schunck)和馬拉默(A. Malamat)等學者，提出了多個解釋，試圖推翻次要民長和解救者之間的差異。馬拉默嘗試從歷史的角

度提出論據，指出「審判」一字的翻譯，有較廣泛的涵義，包括解救者的領導行動，因此，主要和次要民長的差異，在於所採用的資源的性質，而不在於這些資源所指向的歷史情況的任何差別。至於「審判」這個動詞的意義，我們留待以下再討論。另一方面，赫士保和施諾克卻嘗試從文學問題入手。從次要民長的名單上，我們可找到一些常見的特點：每個民長都以「在他以後」的短句，和他的前輩相連，每位民長都註明他作民長的年期，記錄他逝世和埋葬的地點。如果要尋找：次要民長和在民 10:1-5 及民 12:7-15 這兩個名單之外的個別人士之間的關聯，那就要在這個文學排列中找聯繫點。施諾克提議以：若蘇厄、敖特尼耳、厄胡得、基德紅、三松和撒慕爾這六個名字，補充六個次要民長的名單，作為聯繫；赫士保所提議的名字是：敖特尼耳、德波辣、基德紅、阿彼默肋客、厄里和撒慕爾。每個名單的總數都是十二(這數目在以色列的背景內，本身就是一個含有特別意義的數目)。

這些補充的、與次要民長的名單相連的人物，有關他們的文學敘述，一般來說都是一些零碎的敘述。其中以撒慕爾與民長的關聯最強，在撒上 7:15 記述他「一生做了以色列民長」，而在撒上 25:1 說他「死後……把他葬在他的故鄉辣瑪」；或者可以進一步地

推論說，次要民長常用的第一個不變的文學格式：「在他之後」，是連接他和他的前任的句子，在撒慕爾和依弗大的敘述中，都因為加插其他的資料而被掩沒，結果是把他從名單上原有的位置抽離。另一方面，其他人物與次要民長名單，在文學上的聯繫太弱，找不到支持：在一些例子，例如德波辣(民 4:4)和厄里(撒上 4:18)，聯繫是很次要的，而且很可能是後加的，出於申命紀學派(或更後者)之手；至於其他人，例如敖特尼耳(民 3:10f.)，聯繫比較強，不過，正如在第一章所指出，很明顯，這是一位編者，有意要把次要的民長和解救者聯繫起來而造成的。除了撒慕爾，找不到真正的證據，足以證明其他的人物，是被補充到民 10:1-5 和民 12:7-15 的次要民長名單上的。

利哲德對這張名單所作的主要研究，使我們對它的文學表達方式和背景，有更深入的理解。諾夫極力證實名單的歷史悠久性和完整性，利哲德卻集中研究名單之內的顯露的，他所謂的編輯痕跡。這樣一來，在民 10:1,3 所用的「起來」或「興起」，和在民 12:7,8,11,13 所用的「作民長」，顯示的用詞不一致，說明有後來的編輯工作；另一方面，名單的文學設計性質，卻被認為這是暗示，在傳遞資料的過程中，也有編輯的工序在進行。一般都說民長的領導是以城

市，而不是以部族為本，這可能表示，在他們所管治的「以色列」內，從社會結構和組織的角度來說，部族是次於城市；在前君王期的情況並不是這樣。因此，名單與前君王期的歷史事實的聯繫，是很零碎和很不完整的；在很多重要的方面，特別在提到民長相繼治理「以色列」，這反映該「以色列」是屬於相當後期的。

利哲德繼續比較次要民長名單的排列，和以色列及猶大君王，包括撒烏耳(撒上 13:1)、達味(列上 2:10-12)和撒羅滿(列上 11:41-43)的君王名單排列的異同。君王名單排列的描述包括：個別君王的統治年期，統治的開始與終結，他的駕崩和下葬之地點，他的後繼人的登極。很明顯，民長和君王所用的方式是有關聯的，同時，照利哲德的說法，前者是依賴後者的：我們比較容易解釋，民長名單的排列，是模仿君王名單的排列而來，卻很難說，君王名單的排列，是次於且取材於民長名單的排列。因此，民長名單上所指的「以色列」，是指君王時代的北國以色列。

至少在最基本的一方面利哲德是對的：極有可能在民 10:1-5 和民 12:7-15 提到，民長相繼管治以色列的模式，是作者按君王制的類型，對前君王期的政府所作的描寫。撒慕爾的傳統從兩方面肯定了這一點。第一，前面已指出，在撒上 7:15 和 25:1，撒慕爾傳統和

民長名單是很接近的；可是，在這個傳統中，並沒有提到撒慕爾是繼承前一任；因此，可以說繼承的元素，不是形成民長的基本傳統的一部分。第二，也和其他次要民長一樣，撒慕爾也曾「作以色列民長」，(撒上 7:16-17)，同時，傳統又記述：「他每年去視察貝特耳、基耳加耳和米茲帕，在這些地方治理以色列人。以後他回到辣瑪，因為他的家在那裡，他也在那裡治理以色列人。」撒慕爾確實曾經作巴勒斯坦中部地區，厄弗勒因和本雅明部族的民長，他是地區上的一個人物，活動不出他家鄉的範圍。這大概也是民 10:1-5 和民 12:7-15 所寫的民長的情況，如果是這樣，敘述中提到的，他們繼承上一任的說法，應該是後加的，不一定是解釋「以色列」一字的意義。「以色列」一詞，不一定是利哲德所指的北國；但是，正如在撒慕爾傳統所見，是指以色列部族，撒慕爾作其中厄弗勒因和本雅明兩個部族的民長。這樣，名單上的民長，有些可能與撒慕爾同時代的。

另外，利哲德所說的，民長的名單假定了城市比部族重要，這可能部分是真的；名單假定一個君王時代而不是前君王期的背景，這是不可能的。在前君王期以色列，城市並不稀奇，把民長和城市而不與部族相連，可能是反映民長的工作性質，而不是一般地反

映城市優於部族。這樣一來，諾夫提出民長名單的歷史悠久性和完整性，有一點(很重要的一點)是必須考慮的：名單上提到的，民長繼承上一任的說法，反映後期以色列君王繼承的情況；除此之外，名單上見到的名字、任期和地點，都可支持它的歷史可靠性。

這些民長所表現的功能，被籠罩在模糊的雲霧中。艾特基於他所作的民長與冰島的對比研究，提議這些民長是新定居的以色列，和客納罕的決疑法律之間的仲裁者，這是以色列在入侵客納罕後必須適應的法律。諾夫則提議一種適合鄰近同盟的功能，他認為在這種結合中，民長肩負核心的職責：他們要向以色列群眾宣佈鄰近同盟的法律。民長是鄰近同盟中央政府的官員，這個職位對以色列也是重要的，一直維持到君王時代(申 17:8-13; 米 5:1 [希伯來文聖經:4:14])。其他的學者則從動詞 *šp̄t* 入手，這個詞通常譯為「審判」，除了有本身的審判或審斷的特別意義之外，也含有其他閃語中較廣泛的，意指「管治」或「治理」的意義；在民 10:1-5 和 12:7-15 出現的民長，也被視為管治者，可能是在鄉村而不是在城市的背景下管治村民，他們的功能，不只包含法律方面，同時也包含民事方面和行政方面的責任。狄霍斯曾遍查過這動詞在腓尼基、普陵(Punic)、烏加黎特和瑪黎文獻中的用法，

並清楚地舉例說明，在很多例子中，這動詞含有較廣泛的管治或治理的意義。不過，即使他的結論是：以色列的情形也一樣，民長在那時是「政府的工具」，其中不清晰的元素依然存在。此字在希伯來文大量和主要的使用，都是指法律上的涵義，只有少數的例子，例如列下 15:5，是含有較廣泛的意義。而且，「管治」或「治理」的涵義，不是這動詞首要的意義，可能只在國家的背景之下使用，不容易從國家的背景，轉移到前君王期的以色列的情況。

如果是這樣，這動詞在民 10:1-5 和 12:7-15 的涵義應該是法律方面的，它不一定包含家庭中的父親或長老的雙重功能，也不一定有類似上訴法庭中的法官的功能，其實，要證實在那時是否有這一類的法庭存在，也不是一件容易的事。民長可能有一種很不同的職能，一方面類似以色列君王後期的職責，另一方面是名單其中一方面的功能，第三方面是在前君王期一般性的背景下普遍的功能。從標準法律傳統的一般演變過程來看，民長是以色列部族社會內，不同的法律和習俗傳統的仲裁者。這也是在撒下 14 章所假定的職能，在此，復仇的權利和家庭延續的權利之間的矛盾必須解決；民長的名單本身提示，這可能是他們的一種功能，因為名單上的民長，一般對某一部族都沒有

特別關聯，而且也是部族間紛爭的潛在仲裁者；最後，在一個部族成員都是獨立的局部社會中，這種功能是形勢必然造成的後果。這種職能，不但適合在民 10:1-5 和民 12:7-15 所見的民長，同時也適合撒上 7:15-17 所記的撒慕爾的特別事例。

D. 在民長時期以色列的歷史

a. 民長時期的編年表

諾夫認為次要民長，對於前君王期的編年表有重大的歷史意義。他們是一個中央，以色列鄰近同盟政府的負責人，事件發生的年份，可按他們在任的年期而定。這樣一來，即使解救者的活動，不容易和次要民長相連，在理論上，儘管不完整，還是有可能用來排列編年表之類的年表。不過，在次要民長名單上所見的，按他們在任的時期而排列的秩序，我們前面已討論過，可能是屬於附加的性質，反映君王時代的情況；民長不是在中央政府中佔一席位，而是地方上的人物，而且在不少事例上，大家都是同時代的人。因此，他們在任的時期，不能用來編排此期以色列歷史的任何編年表。

雖然這些次要的民長，有這方面的潛在用處，其

實，一般來說，是根據以色列對抗境內及境外的敵人的戰爭故事，提出特別的事件秩序。民長紀所記述的戰役秩序的意義，也是從這個角度看的，的確，從這個事件秩序，可能找到某種歷史邏輯。民 3:12-30 厄胡得的故事背景，是摩阿布人向約但地區擴張，直達死海以北；但故事並沒有提到加得和勒烏本，這兩個以色列部族在別的時期是定居於約但河東南部一帶，民 3 章假定是被摩阿布人佔據的地區。在公元前九世紀中的摩阿布碑上，摩阿布王默沙提到，加得人「從古以來」在阿爾農以北約八哩的阿塔洛夫之地定居，戶 33:45f. 記載，阿爾農以北三哩的狄朋城，稱之為「狄朋-加得」。勒烏本這個部族的定居地比較難確定，因為有些記載(蘇 15:6; 18:17)似乎假定一個記憶，他們是住在約但河西；不過部族疆域的記載，常是勒烏本和加得並提(戶 32:1ff.; 蘇 13:15ff.)，因此，無論它源於何處，它定居在約但河東是有較大的可能。有關兩個部族的時期，多個資料提及的都不能肯定，不過，沒有理由把加得在它最常居住的地區出現的時期，定在前君王期之後。這樣一來，厄胡得傳統看來是假定較早的情況，因此可能是在解救者的故事開始的時候。

德波辣和巴辣克戰勝息色辣的事件，似乎和厄胡得事件沒有清楚的關聯；但是也可以爭論說：在這次

事件中，以色列在依次勒耳平原擊敗了客納罕眾王，摧毀了這地區的客納罕防衛，製造了米德楊人、阿瑪肋克人和「東方民族」從沙漠入侵的條件，這正是基德紅故事的背景。甚至還可以說，這個秩序可從基德紅傳統多次提及默納協(民 6:35; 7:23)得到支持，因為這些事件顯示了一個比德波辣凱歌較遲的情況，凱歌提及的是瑪基爾(民 5:14)而不是默納協；似乎瑪基爾是一個較古老的部族，後來不知道為甚麼，大部分移居約但河東，留下小部分取了默納協為名。再者，基德紅傳統中提及，默納協、阿協爾、則步隆和納斐塔里，響應基德紅的號召(民 6:35; 7:23)，可能表示在基德紅發動戰爭時，這些部族，已因德波辣和巴辣克戰勝息色辣和客納罕眾王而得到自主了。

我們前面已指出，依弗大傳統是後來加插到古老解救故事集內，這使它極不可能包含任何歷史意義，理由很簡單，現在所見的，它在基德紅(-阿彼默肋客)故事之後。也許可以這樣說，依弗大故事的背景，是阿孟人的興起和他們對基肋阿得人安全的威脅，如果不是因為基德紅擊敗米德楊，特別是如果沒有厄胡得戰勝摩阿布人，這威脅是不會出現的。因此，從依弗大傳統與其他傳統的關係而言，它是有某種歷史的邏輯：只有因為摩阿布的衰落後，阿孟人才有可能興起和擴展。

不過，這所有的論證，都含有高度推測性的，事實上很難按民長自己的故事，推算出這個時期可靠的編年史。厄胡得傳統，以個人和他英雄式地擊敗厄革隆為重心，我們也不能從它不曾提到加得和勒烏本，而看到一些甚麼意義。再說，米德楊人突擊依次勒耳的事件，只能在以色列擊敗息色辣和客納罕眾王之後發生的推斷，也是不能肯定的。那樣的突擊，在以色列那次的勝利之前，當客納罕的城市國家系統處於衰落的時期，和在以色列戰勝之後，同樣容易發生。再者，敘述提及多個以色列部族，積極參與基德紅的戰役，這應在傳統發展的較後期。不錯，這個特別的發展，假定了那是後於德波辣凱歌反映的歷史情況，但是基德紅戰役本身的時期，不容易這樣推斷。最後，也找不到明證可以確定，阿孟人的擴展以致和基肋阿得人發生衝突，只有在摩阿布人衰落後才可能發生。阿孟人在摩阿布人東北定居，他們的擴展及與基肋阿得的衝突，相信與摩阿布及在死海之北的本雅明的接觸，沒有甚麼關係。

的確，我們從民長紀所見的，故事編排的秩序，必定有原因，但是，如果這秩序，不是由於經書的文學發展過程使然，這很可能是由於事件和參與者的地理的處境使然。這也可解釋附加於古老解救者故事集

的資料：例如敖特尼耳故事的背景是猶大；厄胡得傳統的背景是本雅明；德波辣來自厄弗辣因；基德紅的本家是阿彼厄則爾的默納協部族；依弗大的勝利的地點是在約但河東；介紹三松故事的編者可能假定，故事發生的地點，是在偏遠的北面的丹部族。這樣一來，故事的順序大致是由南至北。

因此與事件並排的編年史，雖然不很確定，不過依然可以在某種程度上確定一個定點。就是它在民 4f. 章，追憶德波辣和巴辣克擊敗息色辣的事蹟。曾經有學者對於事件發生的年代，按間接的考古學上的證據，作過大膽的推測。認為民 5:19 的敘述假定，在該次戰役中默基多是未被佔據的；這樣一來，佔據的時期被定在公元前 1150 年至 1075 年之間。因此，就把該戰役定於約在公元前 1125 年。不過，這個推斷很明顯是完全不可靠的，它的謬誤性是由於事實上，學者哈朗尼(Y. Aharoni)曾經指出，該次戰役只能在塔納客和默基多，仍然是很強大的城市國家期間發生。也有些人根據民 5:6，研究沙默加爾的年份，按民 3:31 的記載，沙默加爾殺了六百培肋舍特人。哈朗尼認為六百培肋舍特士兵在貝特商被殺的事件，是指考古學證實的十三世紀末的事件；另一方面，艾特認為沙默加爾的戰績，應該和培肋舍特人在默基多地區出現的時

期相連，那麼它的時間，應定於十二世紀的下半部分，默基多衰落的時期。不過，沙默加爾事件是客納罕人對抗培肋舍特人的事件，當時的情況就是德波辣凱歌所假定的，客納罕人和培肋舍特人(息色辣常被視為培肋舍特人)聯手對抗以色列人的背景，在艾特看來，這意味著政治舞台上有所相當大的改變。這改變不可能在十一世紀以前發生，因此，戰勝息色辣的時期應定於這較遲的時間。

艾特的觀點不容易維持，但他的結論可能是對的。我們必須承認，在這時期的以色列所行的局部社會模式裡，部族之間，不會有統一的發展和聯盟的擴張，所以，我們可以說，在這事件所見到的如此廣泛的聯盟，應該是比其他見不到此類聯盟的事件更遲；無論如何，德波辣凱歌和它所追憶的事件，確實假定了已發展的國家意識，和作為上主子民自我身分，已經發展了，這種情況，只可能在一組與此非常相似的部族，甚至相同的部族，在撒烏耳領導下創立了以色列王國之前的短時間內出現。在撒下 2:9 所描述的，撒烏耳統治的地區，幾乎都是，或者會前來幫助德波辣和巴辣克對抗息色辣的地區的分遣部隊。

再者，如果息色辣屬於海洋民族是真的，培肋舍特人也是這些人的一部分，那麼以色列這次的勝利，

實際上等於擊敗培肋舍特人，它使部族型的以色列，可以控制具有重要戰略性的依次勒耳平原，在這種形勢下，培肋舍特人不出而反擊的情況，不會維持太久。第一次反抗的事件見於撒下 4 章的記載，那次事件帶出民長時代末期的情況，從此引發了撒烏耳的王國。可見，戰勝息色辣是以色列實現它的政治理想，朝向它控制巴勒斯坦最主要的一步。

b. 從部族社會到君王制國家

直到現在為止，絕大部分學者都很清楚，想像以色列是一個社會，穩步朝向建立王國的目標進發，這無疑是扭曲了前君王期以色列的本質。不可能為民長時期確立一段編年史，即民長紀的故事，以一系列以色列的小插圖，而不是以色列歷史的形式出現，這個事實是那種景況的表徵。這樣一來，以上列標題的一部分，來總結本書，我的做法只能是暫時性和有相當大的限制。無論如何，最後，以色列確實引進了君王制度，我們是有理由，從前君王期以色列社會去追查這改變可能的根源。外在元素，例如阿孟人和培肋舍特人所帶來的威脅，是造成君王制的直接原因，但君王不是隨意可獲得委任，除非他所代表的領導類型，在以色列社會已經存在。

民長紀中有兩個實例(除了在民 17:6; 18:1; 19:1; 21:25 等處扼要地提及之外)涉及以色列王權的問題，但與現在討論的不太相符。阿彼默肋客在舍根的王權(民 9 章)，只是一個意欲復興君王制的城市國家的企圖，並盡量向部族的區域擴張它自己的一次努力。王權沒有部族的基礎，不可能代表以色列部族之內朝向君王制的趨勢。從以色列的君王制發展來說，阿彼默肋客的王權，可能只是一個相當離題的插曲。另一次明顯地提及王權的，是在基德紅故事中：在民 8:22f. 以色列人邀請基德紅，世世代代統治以色列，因為他戰勝米德楊人，但基德紅拒絕了邀請，並說上主才是以色列的統治者。在此，首次見到君王制在以色列出現的一個正面的暗示。不過，這一段明顯不是基本的基德紅傳統的一部分。基本的基德紅傳統是有關基德紅對阿彼厄則爾人的領導；在此是「以色列人」邀請基德紅統治以色列。這段文字假定了一個統一的以色列，有獨立的領導權在領導作戰，同時這也假定他們對世襲統治有一定的認識。傳統所含的這種元素，不可能在達味時代之前出現。

其實，正如居士曼所指出，民 8:22f. 和達味連接得很好，這段文字的目的是要以基德紅，作為達味的一個正面的改善。邀請基德紅統治和他拒絕接受，接著馬上敘述基德紅鑄造金「厄弗得」的故事。這原來是屬

於基德紅拒絕接受統治權的片段，是有關上主如何統治祂的子民的講話：神聖的指引是透過「厄弗得」而傳達。在達味時代，「厄弗得」仍然是極重要的物件，達味自己在作重要的政治和軍事決定以前，也先透過它尋求上主的指示(撒上 23:9ff.; 30:6ff.)。向基德紅獻上世襲的王權和他鑄造厄弗得，都是指向達味王朝的基德紅傳統；它是在說，實際上，從敵人手上獲救，不管是從米德楊人或培肋舍特人，救援都是透過厄弗得來自上主，結果不應該落在解救者，無論是基德紅或達味的身上，由他們來代替上主作以色列的統治者。向基德紅獻統治權的傳統，是屬於達味而不是屬於基德紅時代的。

君王制在以色列，即在民長時期以色列的中央運作和趨向的結果，並沒有歷史的必然性。因此，方納根(J.W. Flanagan)對早期君王制的標準觀點，提出修訂，是一點也不奇怪的，他認為這個時期而不是民長時期，是部族以色列過渡到君王制國家的過渡期。因此，他認為撒烏耳和達味，是以色列首領式社會，不是君王制國家的領袖。首領式的領導權的特色是：競爭、缺乏嚴格的社會階級和強力的中央集權，但後二者正是一個君王制國家的典型。首領式領導的政治是一個神權政治的社會，在此首腦是司祭或僧侶；它也

有一個等級系統(至少相對於一個局部社會的平等主義來說)，在這個系統中，那些與首領關係密切，組織農產品的再分配的人，擁有貴族的身分。因此，那是在約櫃落入培肋舍特人之手(撒上 4 章)，和撒羅滿登基之間的時段，以色列從一個局部社會過渡到一個君王制國家。這樣界定早期君王制的時段，也很配合以上所研究的，向基德紅提議世襲統治的傳統所假定的情況；當一個新的系統，還未在以色列的局部社會紮穩的時期，這是一個轉移的時期。

這個對早期君王制的性質的修訂解釋，很符合這裡所見部族社會的基本性質：這不是一個轉移的現象；相反，這是一個獨立的社會結構。部族主義曾被形容為「一條進化的死巷」；在它之內並不包含發展為中央集權的君王制國家的因素。事實上，部族主義是相反而不是朝向塑造中央集權之路發展。它的權力的位置是在底部，在家庭和氏族的層面，而不是在部族之頂部。一個層層相屬的金字塔式，一如君王制國家的結構所要求的，是與部族社會所建基的政治和經濟原則，徹底分離。

撒烏耳的冒升，從他和民長時期的解救者的情況頗相似而言，他似乎也有一個部族的基礎；他是以一個來自本雅明族，賦有神恩的解救者的身分出現。這

種因時勢而冒起的英雄，是局部社會的產品，他們的出現和領導，暫時打破部族的界限。不過隨著危急的過去，這些界限會再度建立起來，統一的領導也宣告消失。撒烏耳成為君王，表示這種模式被打破；但它的程度不應過份誇大。他只是戰時的君王，因此，他的王權只是建基於持續的危急。而且最後他的王權還是失落了，他的王朝不能持續，其中主要的原因是，它不曾發展強大的、獨立於部族基礎以外的延續力量。

達味卻不同：他的優勢是，他不只得到一個善戰的領袖所需的軍民擁戴，事實上他也是獨立的，有足夠的力量，去抗衡部族社會強加於他的約束力。達味和他個人的部隊，可以抵擋部族主義施行的壓力，推行一種足以抵抗它的影響力的政治系統。撒烏耳有民長時期的解救者的背景；如果要尋找達味在這方面的根源，那應該不在解救者那裡，而在次要民長的範疇尋找，或者特別從依弗大那裡發掘。次要民長，他們主要是和城市而不是和部族聯繫，有一個非部族的法律系統，統合各種分歧的部族習俗，形成一個更一致的程序。依弗大也是一個領袖，統領他自己的部隊，為後世提供了把以色列打造成一個君王制國家的先例。

深入研讀書目

I

論民長時期的以色列與前後期的關係：

- M. Noth, *The History of Israel* (New York: Harper, and London: A. & C. Black, 2nd edn, 1960; reprint London: SCM, 1983), 1-7.
- S.M. Warner, 'The Judges within the Structure of Early Israel', *HUCA* 47 (1976), 57-74.
- Warner, 'The Dating of the Period of the Judges', *VT* 28 (1978), 455-63.
- E. Neufeld, 'The Emergence of a Royal-Urban Society in Ancient Israel', *HUCA* 31 (1960), 31-53.
- N.K. Gottwald, 'Early Israel and the Canaanite Socio-Economic System', *Palestine in Transition: the Emergence of Ancient Israel* (ed. D.N. Freedman and D.F. Graf; Sheffield: Almond, 1983), 25-37.

II

論前君王期以色列的統一：

- A. Phillips, 'NEBALAH—a term for serious disorderly and unruly conduct', *VT* 25 (1975), 237-42.
- C.H.J. de Geus, *The Tribes of Israel* (Assen: van Gorcum, 1976), 1-68, 146-48, 163-64.
- B. Lindars, 'The Israelite Tribes in Judges', *VTS* 30 (1979), 95-112.
- N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh* (New York: Orbis Books, 1979, and London: SCM, 1980), 318-23.

III

論局部社會：

- M. Fortes and E.E. Evans-Pritchard, *African Political Systems* (Oxford: Oxford University Press, 1940).
- L. Mair, *An Introduction to Social Anthropology* (Oxford: Clarendon Press, ²1972), 67-82.
- I.M. Lewis, *Social Anthropology in Perspective* (Harmondsworth: Penguin, 1976), 323-33.

For the Israelite context,

- A. Malamat, 'Tribal Societies: Biblical Genealogies and African Lineage Systems', *Archives Européennes de Sociologie* 14 (1973), 126-36.
- F. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum* (WMANT, 49; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978), 201-208.
- N. Lohfink, 'Die segmentären Gesellschaften Afrikas als neue Analogie für das vorstaatliche Israel', *Bibel und Kirche* 2/2 (1983), 55-58.

IV

論解救故事的歷史背景：

- M. Noth, *The History of Israel* (New York: Harper, and London: A. & C. Black, 2nd edn, 1960; reprint London: SCM, 1983), 141-63.
- R. de Vaux, *The Early History of Israel* (London: Darton, Longman and Todd, and Philadelphia: Westminster Press, 1978), II, 775-824.
- A.D.H. Mayes, 'The Period of the Judges' in *Israelite and Judaeon History* (ed. J. Hayes and J.M. Miller; Philadelphia: Westminster Press, and London: SCM, 1977), 308-22.

H. Reviv, 'The Government of Shechem in the El Amarna Period and in the Days of Abimelech', *IEJ* 16 (1966), 252-57.

V

論聖戰和神恩領袖：

R. Smend, *Yahweh War and Tribal Confederation* (Nashville: Abingdon, 1970).

F. Stolz, *Jahwes und Israels Kriege: Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israel* (ATANT, 60; Zürich: Theologischer Verlag, 1972).

G.H. Jones, '“Holy War” or “Yahweh War”?', *VT* 25 (1975), 642-58.

A. Malamat, 'Charismatic Leadership in the Book of Judges', *Magnalia Dei. The Mighty Acts of God. Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G.E. Wright* (ed. F.M. Cross, W.E. Lemke, P.D. Miller; New York: Doubleday, 1976), 152-68.

VI

論次要民長：

M. Noth, 'Das Amt des Richters Israels', *Bertholet Festschrift* (ed. W. Baumgartner, O. Eissfeldt, K. Elliger, L. Rost; Tübingen: J.C.B. Mohr, 1950), 404-17 (= his *Gesammelte Studien*, II [München: Kaiser Verlag, 1969], 71-85).

W. Richter, 'Zu den “Richtern Israels”', *ZAW* 67 (1965), 40-72.

R. de Vaux, *The Early History of Israel* (London: Darton, Longman and Todd, and Philadelphia: Westminster Press, 1978), II, 751-73.

H.N. Rösel, 'Die “Richter Israels”', *BZ* 25 (1981), 180-203.

VII

論民長時期的編年史：

- A. Malamat, 'The War of Gideon and Midian. A Military Approach', *PEQ* 85 (1953), 61-65.
- Malamat, 'The Period of the Judges', *World History of the Jewish People*, I/3 (ed. B. Mazar; London: W.H. Allen, 1971), 129-63.
- Malamat, 'Charismatic Leadership in the Book of Judges', *Magnalia Dei* (ed. F.M. Cross, W.E. Lemke, P.D. Miller; New York: Doubleday, 1976), 152-68.
- A. Alt, 'Megiddo im Übergang vom kanaanäischen zum israelitischen Zeitalter', *ZAW* 62 (1944), 67-85 (= his *Kleine Schriften*, I [München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1953], 256-73).
- Y. Aharoni, 'New Aspects of the Israelite Occupation of the North', *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century. Essays in Honor of Nelson Glueck* (ed. J.A. Sanders; New York: Doubleday, 1970), 254-67.
- A.D.H. Mayes, *Israel in the Period of the Judges* (London: SCM, and Naperville: A.R. Allenson, 1974), 92-98.

VIII

論以色列王權的前君王期的根源：

- C.H.J. de Geus, *The Tribes of Israel* (Assen: van Gorcum, 1976), 130-32, 204-207.
- F. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum* (WMANT, 49; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978), 42-54.
- J.W. Flanagan, 'Chiefs in Israel', *JSOT* 20 (1981), 47-73.

歷史中的英雄故事

(譯後語)

宋蘭友

按申命紀學派歷史的排列，以色列的歷史是從申命紀開始，直到列王紀下，而民長紀是這個史書系列中的第三冊。民長紀也和聖經中其他的歷史書一樣，不是一部純粹記錄歷史事實的歷史書，在民長紀所見的民長時期的以色列歷史記述，是含有以色列的宗教思想和清晰的教育目標的記述。

根據本書：《民長紀研讀》的作者梅思的分析，民長紀可以清楚地分為引言(1:1-2:5)、結尾(17-21)和核心(2:6-16:31)三個部分。這部經書的文體，以敘述文為主，作者和編者，尤其是編者，利用多個引言和特別的文學架構，表達民長紀時期的歷史，和他們從這期間所發生的事件及民長的故事，所體悟的歷史和宗教的意義及教訓。例如：首段的引言(1:1-2:5)，概述若蘇厄死後，以民佔領客納罕地的事蹟，干擾了從若蘇厄死後，至民 2:11-16:31 所覆蓋的整個民長時代的歷史敘述原來的連續性，也破壞了本來是連續的申命紀歷史學派歷史。民 17-21 章的結尾也一樣是一個干擾，因為在這幾章所涉及的題目，在核心部分找不到類同的，核心的主題：以色列從外敵的壓迫下獲救，也不可從

結尾中找到。梅思認為引言和結尾，都是後申命紀學派歷史的附加文。引言和結尾都不描述一次偉大的、由一位民長或一位由上主興起的拯救者所發動的拯救行動，也不涉及以色列人和境外的非以色列人之間的關係，只強調以民內在的不團結，和他們在軍事和道德上的失敗和衰落。因此可能是最後的一位編者，認為這些文字，是對以民當時的倫理和精神狀況最好的解釋，可收錄並用來把民長紀和其他的申命紀學派歷史分離出來，使它成為一個獨立的文學實體。另一方面，這也反映核心部分所假設的，在民長時期，客納罕人依然留在天主給以民的福地上的實況。

作為核心部分 2:11-16:31 的真正引言：2:6-10，在內容方面重複蘇 24:29-30 有關若蘇厄的死亡及埋葬的事，在時間上雖然可為民長紀的事件提供歷史背景，也擴大了蘇 24:29-30 的神學意義，但在敘述的秩序上卻為民 1:1-2:5 帶來混亂。根據分析，民長紀的核心部分是由兩個不同的源流，在它們發展的第二個階段合編而成的。合編的意圖，由 2:11-3:6 的神學引言表達出來。引言說明民長紀是一個以色列人不斷犯罪，不斷冒犯天主的時期。因此，為了教訓他們，天主一再把他們賣給敵人，又讓強盜來攻打他們，用各種災禍來懲罰他們，然後，在他們向祂發出哀求時，「興起民長，拯救他們脫離強盜的手」(2:16)。

核心部分的資料，可以粗略地分為兩類：一為上主興

起的民長(本書作者梅思稱為解救者)，在以民遭受外敵壓迫時，將他們從絕境中拯救出來的、解救者的故事。他們就是：厄胡得、德波辣—巴辣克、基德紅、敖特尼耳、依弗大和三松。他們各人的故事都是在一個固定的文學框架內敘述。這個框架包含六項元素，不過不是所有的元素，都是整齊和劃一地出現在 2:11-16:31 所有的故事之內。故事敘述個別的人物及部族禦敵的功績時，框架便承擔引介新概念的功能：是人們的罪使他們陷於當時的情況，這些罪也使拯救者禦敵的功績有可能達成。因此，這個框架代表著在故事發展的一個特別的階段，一個被用來表達清晰的神學目的的工具。另一方面是 10:1-5 和 12:7-15 所記錄的六個據說曾經管理以色列的人物。有關這六位人物，通常除了記述他們的名字、出生地、作民長的年期、死亡和下葬之外，別無任何其他資料。因為每一位民長都是按一致和劃一的方式記錄，並以「在他以後」的短句和他之前的一位直接相連，可見這本來是一份劃一的名單，後來才被分拆。在這兩類人之間作為聯繫的，是依弗大和三松的故事。按現在所見的民長紀的秩序，梅思認為民長紀編寫的秩序，首先是一份經過補充了的基本解救者的解困故事，然後是插入現在所見的 10:1-5 和 12:7-15 的民長名單，第三步是加入 10:6-12:6 引介的資料把兩個源流整合起來。

各解救者的傳統的焦點是個別的部族，或部族的小團

體，而不是整個以色列；是個別的英雄事蹟，而不是上主在聖戰中對以色列的領導。因此，相信在這些解救故事中最古老的傳統資料，在傳到最後的編者手上以前，已經歷過數個轉化的階段，從現在所見的民長紀，我們可以辨認兩個階段：一，形成集子介紹全體以色列和聖戰概念的階段；二，故事被置於以民冒犯上主，受到上主的懲罰和最後獲救的背景，被納入一固定的框架的階段。

綜合梅思的分析，我們可以看到，民長紀中的這些引言、文學架構、後來的加插和各種編輯手法，都在於表達不同時代的人和編者，他們對於歷史的理解和反省，以及他們所體會的歷史及上主的教訓。他們不是記錄不同時代的長篇歷史、政治、社會制度和民生，他們只是以敘述的手法，用編輯的手段，有選擇性地講述某些人物的事蹟。中國漢代的司馬遷也是以敘述文體撰寫歷史，在他的名著《史記》中，他也以敘述個別人物的故事，抒發己見和他所見到的歷史教訓。不過他和民長紀的作者和編者，只在敘述故事一事上相同，其餘的敘述和編輯手法，歷史觀和宗教觀是完全不同的。試舉一兩個司馬遷所寫的列傳的例子，便可見到兩者的不同，可明白民長紀被列入聖經正典，而《史記》是中國歷史名著的原因。

司馬遷在公元前 91 年完成的《史記》，全書分為本紀十二、年表十、八書八、世家三十、列傳七十，合一百三

十卷(見：司馬遷，《史記》1-6冊，香港：中華書局，1959)。記述平民的列傳的數目，比記述帝王和諸侯政績的本紀和世家的總數還要多，光是從材料分配來看，已可見到司馬遷重視平民百姓的歷史人物的程度，是古代或與他同時代的歷史學家遠遠比不上的。從列傳的人物來看，古代典籍中找到的名臣達官，如管仲、晏嬰，貴人如孟嘗君、平原君，高風亮節的賢士如伯夷、叔齊，才智過人者如蘇秦、張儀，高瞻遠矚的哲人如老莊、孟荀等，甚至如滑稽列傳中所記的奇人異士，刺客列傳和游俠列傳中的風流人物，卑躬屈膝的佞幸，生性殘忍的酷吏，為君王及平民百姓占卜問吉凶的日者和龜策。形形色色，三教九流，後世的人很難想像，權高位重如司馬遷者，他的目光竟如此遼闊，心胸如此豁達開放，甚至現代的學者也望塵莫及。

在所有的列傳中，司馬遷除了以其生動的筆觸，為他所選的人物，在青史中留下栩栩如生的素描之外，對於每個人他都細加中肯的評語，在衷心讚賞之外，更能深入檢討他的短處，作出警世之言。不過，他對於人情世故，自有他過人的看法，他也絕不畏權勢，也不懼於權威，總是侃侃而談，在評論奇人異士時，盡情抒發一己的見解。例如孔子，雖然他不是諸侯，他在世時週遊列國，不曾被賞識也不被見用，但是司馬遷依然把他列入世家之行列，為他寫傳。又如「游俠列傳」，在陳述他所欣賞的游俠之美

德義行之前，首先批評韓非子的話：「儒以文亂法，而俠以武犯禁」，對於以孔子為首的一派讀書人，和以武力解決問題的游俠，都有貶抑之意，但當代的學士，也多所贊同。司馬遷直斥這是世俗的偽善，他說以權術手段取得宰相之位，輔助世主的讀書人，他們的功名俱得傳著於國史；清貧的學者，讀書懷獨行君子之德，義不苟合當世，卻為當世所譏笑，窮困潦倒以終其一生。他問：甚麼是仁義，莫不是既得利益者為有德嗎？可見：「『竊鉤者誅，竊國者侯，侯之門仁義存』，非虛言也」(小偷竊取小鉤而被誅殺，諸侯竊取國家而被封侯，為人臣者若委身於侯門，則須存於仁義，實非空言，見《史記》，3183頁)。在這是非不分的世界裡，手無寸鐵的讀書人，不靠游俠保護他們可靠誰呢？這些游俠「其行雖不軌於正義，然其言必信，其行必果，已諾必誠，不愛其軀，赴士之厄困，既已存亡生死矣，而不矜其能，羞伐其德」(見《史記》，3181頁)。其實，飽學之士，如果拘於所學，或「死抱咫尺之義，久孤於世，豈若卑論儕俗，與世沈浮而取榮名哉！」(同上，3183頁)。因此，他慨嘆說：「布衣之徒，設取予然諾，千里誦義，為世不顧世，此亦有所長非苟而已也……要以功見言信，俠客之義又曷可少哉！」(同上)

從《史記》的列傳的目錄，我們看到作者選擇寫傳記的對象的標準是廣包。不過，「廣」不過是司馬遷的手段，

「教」才是他的本意，他在敘述這些三教九流的人士的事蹟之外，最著重的(即使所用的篇幅不多)，還是從這些人的行事中看出人生的教訓。這從列傳的第一篇：「伯夷列傳第一」，一直到最後一篇「太史公自序第七十」，都可以清楚見到。同時，從這一首一尾的兩篇文章，也可窺見這位大史家寫作的技巧，和希伯來文聖經的前後呼應的寫法也有類似之處，這實在是一個有趣的巧合。

以下讓我們看看，司馬遷怎樣把他從所撰寫的各行各業平民百姓的事蹟，納入這個框架內，並以列傳的第一篇和最後的自序，作為前後的呼應。

「伯夷列傳第一」：伯夷和叔齊為孤竹君二子，父欲立叔齊，及父卒，叔齊讓伯夷。伯夷以為父命，不受而逃，叔齊亦不肯立而逃。後二人聞西伯昌善養老，往歸附之。西伯卒，武王不及葬父而伐紂。二人力勸而不能止。武王平殷亂後，天下宗周，二人恥之，義不食周粟，隱於首陽山，采薇而食之，終餓死。死前作歌曰：「登彼西山兮，采其薇矣。以暴易暴兮，不知其非矣。神農虞夏忽沒兮，我安適歸矣？于嗟徂兮，命之衰矣！」(見《史記》，2123頁)司馬遷說：孔子認為兩位隱士是「求仁得仁，又何怨乎？」(見同上)是看錯了，從兩人的遺詩可見他們的確有所怨，是怨命之衰。另外，他又提出一個問題：常言：「天道無親，常與善人」，如果伯夷和叔齊是善人，為甚麼他

們積仁絜行如此而餓死？他說：「天之報施善人，其何如哉？盜蹠日殺不辜，肝人之肉，暴戾恣睢，聚黨數千人橫行天下，竟以壽終。是遵何德哉？……若至近世，操行不軌，專犯忌諱，而終身逸樂，富厚累世不絕……余甚惑焉，儻所謂天道，是邪非邪？」對於天道是甚麼這個問題，他似乎沒有答案。不過他繼續引述孔子的話：「道不同不相為謀」，表示在修德的問題上，人各有志，方法也不盡相同，到最後能否堅持志向，達到為自己立定的目標，就是君子與小人之分別了。因此，「歲寒，然後知松柏之後凋。舉世混濁，清士乃見。」暗示平凡的人處於治世，亦能自修整頓，與君子沒有分別，在濁世然後知君子之清潔方正，不苟合於盜蹠之流。讀書人對於何謂天道固然不可知，也不必問，但又豈能輕言叔齊之讓位過重，或言二人不恥食周粟而餓死過輕呢？

不過，在這些自古聖賢都找不到答案的善惡賞報的問題之外，最使司馬遷耿耿於懷的是：「君子疾沒世而名不稱焉」（君子的高風亮節，最終要在他死後被歷史埋沒）（見同上，2127 頁）。伯夷、叔齊二人得到孔子的稱讚（雖然司馬遷認為有點過譽）而留名於後世，在世時無功名也無厚祿，甚至早逝的顏回，也因為老師孔子的讚美而顯於後世，因此，他以賞識和如實記述某些奇人異士的事蹟，在歷史中留下記印，傳遞於後世，為自己責無旁貸的任務。於是，

在選擇了六十九篇不同的材料，寫成列傳之後，更於全書的最後一章：「太史公自序第七十」表明自己撰史的心志：「先人有言：『自周公卒五百歲而有孔子。孔子卒後至於今五百歲，有能紹明世，正《易傳》，繼《春秋》，本《詩》、《書》、《禮》、《樂》之際？』意在斯乎！小子何敢讓焉。」(見同上，3296頁)

在自序中，司馬遷除了說明他撰寫《史記》是奉他父親的遺命，他效法孔子，承繼中華文化的道統交付給他的天命，以及他在事前所作預備工作之外，他也詳細說明他著述的方法，選材的標準，更在這最後的一章，細說他自己對這段歷史的事件及人物的觀感和體會。他也和中國古代的讀書人一樣，認為自己的一生的目標應該是：立功、立言和立德。從以上的這段話，我們可以明白，他是寓立言以立德。在為社會各階層寫傳的同時，他也在為他們留名青史，把他們異乎常人，值得後世欣賞的為人和行事(未必值得效法，《史記》不是志在歌功頌德)，在歷史中留下記號，以在後世傳遞下去。

總之，民長紀和《史記》都是採取了敘述文撰寫歷史。不過，在文學技巧方面，民長紀用了不少複雜的文學技巧(見本書第一章)，也經歷過長時期和複雜的後期增刪等修訂工作，正是《史記》所沒有也不需要的，因為《史記》只記述了歷史和人物以茲留傳。民長紀卻不同，這是聖經的

一卷書；聖經是闡述天主和祂子民的關係，及教導子民如何回應天主及彼此相處之道，必須經過多番修訂，然後立為正典，以供後世子民的學習和傳遞。民長紀不同時期的作者和編者，從以色列的歷史中，看和體會到不同的宗教教訓，對民長紀作編修的工作，是他們責無旁貸的任務；司馬遷撰寫列傳想法和他們不謀而合，只不過兩者的使命感在內容和層次上大有不同而已。在民長紀，使命感的內容是發掘和傳達天主對以民的教訓，是屬於超越的層次。在《史記》，作者個人的使命感是記錄一定的時期的歷史，和他對於某些奇人異士和社會上重要的人物的欣賞和觀感，以便傳遞於後世，是屬於俗世的層次。前者的性質是宗教的，後者是歷史的。

聖經章節索引

創世紀		若蘇厄	
24:38,40f.	59	1	4
29-30	74	2:12,18	58,59
34	94	6:23	58-59
34:7	95	7:14-18	56,57,58
49	23,74,75	7:15	95
		11:1-15	20,23
出谷紀		12	4
3:9-12	26	13:15ff.	115
20:5	62	19:40-48	63
20:23-23:33	96	23	4,12
21:7	106	24	76
		24:29-30	8
肋未紀		民長紀	
18:6-18	62	1	10,11
25:48f.	61	1:1-2:5	7,8,9,10,38
		1:34	63
戶籍紀		2:6-10	8
1	56,59	2:6-16:31	7
1:5-15	76,78	2:11-3:6	12,14,34
25:1	94,100	2:11-16:31	8,9,10,12,16
26	56,59,74,75	2:11ff.	4,5,12,15,36, 37,38
26:29	63	2:14	15
27:1	63	2:16	14,35
32	63	2:19	35,39
		2:20	35,37
申命紀		3:7-11,12	15,29,31,37, 101,103,109
17:8-13	112		
21:18-21	106		
22:21	95		
33	23		

民長紀		12:7-15	12,13,14,32,
3:9,15	15,16,31,64		33,77,107,
3:12-30	15,16,17,99,		108,109,110,
	115		111,112,113,
3:31	103,118		114
4	19,20,21,23,	13-16	30,32,103
	24	13:1,2	9,15,32,58
4-5	16,19,100	17-21	7,9,10,12,38
4:1,2,3	15	17:6	9,120
5	20,22,24	17:7	58
5:13-18	23,63,64,66,	18:2	58,63
	101,116	19-21	78,80
5:19	100,118	20:6	95
6-8	25	20:23-26	10
6-9	16,24,101		
6:1	15,28	盧德傳	
6:6	15	2:1,20	61
8:22-23	24,121	3:12	61
8:28	16	4:6	61
9	25,121		
9:1	60	撒慕爾紀上	
10:1-5	12,14,32,33,	4	120,123
	34,66,77,107,	4-7	9
	108,109,110,	7:15-17	108,110,111,
	111,112,113,		114
	114	8-12	12
10-16	9	9:20f.	59
10:6-12:6	13,30,103	10:20f.	58
10:6-16	15,30,32,36,	11	67,87
	38	12	4,5,12
10:7	9,15	13:1	110
11:33	104	18:18	60
12:1-6	63	25:1	67,108,110

撒慕爾紀下

2:9	119
13:12	95
14	113
14:7	62
16:5	60

列王紀上

2:10-12	110
8:14ff.	4
11:41-43	5,110
14:19	5

列王紀下

15:5	113
17:7ff.	4

耶肋米亞

29:23	95
-------	----

米該亞

5:1	112
-----	-----

內容索引

<i>maryannu</i>	48
三松	32,33-35,103,108
大博爾	20-21
厄胡得	17-19,99-100,115-117,118
巴辣克	19-20,28,100-101,115-116,118-120
氏族	57-65
以色列	55-56,59-62,65-71,72-74,76-79,80-82,87, 89,90-94,99
召叫	25-27
申命紀學派歷史	3-7,9-11,38-39
次要民長	12-14,33-34,66,77-78,106-111,114-115,124
君王制	10,12,67,72,87,90,92-93,105,120-121, 122-124
局部社會	90,97,98-99,114,119,123-124
希克索斯	50
沙默加爾	103,118-119
依弗大	13,30-32,33-34,103-104,106-107,116,124
咒語文本	45
宗教與社會	53-55,93-94,96
定居	10,68-71,88-90
法律	95-96,112-114
舍根	50,75,76,80,103
近鄰同盟	55,72-73,76-82,91,99,104,112

長老	98,106-107
阿彼默肋客	25-28,102-103,121
阿拉拉克	45-48
阿瑪納	45,49-52,103
哈彼魯	52
哈祚爾	20,51
城市國家	45-47,48-49,50-52,53-55,65-67,90,100,102
客納罕	44-46,49-50,52-55
封建制度	48
拯救者	61-63
約堂的寓言	27
耶魯巴耳	25-26
家庭	47,53,56-65,68
家畜季節性遷棲	69-71
息色辣	19-20,21,100,115-116,117-120
烏加黎特	47-49,50-51
畜牧	65,67-71,88-90
神恩領袖	12-14,87,98,99-104,105-106,123-124
基德紅	24-28,101-103,116-118,121-122
崇拜	64,76,81,94
敖特尼耳	29-30
梅瑟五書	73,78,91-92
部族	56-65,67-71,92-93,96-98,123-124
雅厄耳	20-21,22-23
雅賓	19-20,23
塔納客	51,118

聖祖	68-71,88-90
聖戰	17,18,21-22,23,28,37,104-106
解救者	12,13-18,36,105-108
遊牧和半遊牧	56,68,69-71,88-89
達味	121-124
審判	112
德波辣	19-20,22-24,28,100-101,115-116,117-120
撒烏耳	122,123-124
編年史	43,114,117,118
歷史	1-3,10-11,43-44
默基多	118-119

作者索引

- | | | | |
|--------------------------|--------------------------------|--------------------------|---|
| Aharoni, Y.
(哈朗尼) | 118,128 | Frick, F.S. | 82 |
| Alt, A.
(艾特) | 49,70,83,
112,118-9,
128 | Fritz, V. | 42 |
| Alter, R. | 41 | de Geus, C.H.J.
(狄居思) | 84,86,94,
125,128 |
| Bächli, O. | 86 | Globe, A. | 41 |
| Beyerlin, W. | 41 | Gottwald, N.K.
(葛德活) | 64,80,82,83,
84,85,86,
91-92,96,
125 |
| Blenkinsopp, J.
(鮑根索) | 42 | Gray, J. | 39,82 |
| Boling, R.G. | 39 | Green, A.R.W. | 82 |
| Budde, K. | 33 | Halpern, B. | 41 |
| Burney, C.F. | 33,39 | Heltzer, M. | 82 |
| Coogan, M.D. | 41 | Hertzberg, H.W.
(赫士保) | 107 |
| Cross, F.M. | 40 | Irwin, W.H.
(艾爾雲) | 80,85 |
| Crüsemann, F.
(居士曼) | 41,97,121,
126,128 | Jones, G.H. | 104,127 |
| Emerton, J.A. | 42 | Knight, D.A. | 40 |
| Evans-Pritchard,
E.E. | 126 | Koch, K.
(高赫) | 54,83 |
| Exum, J.Cheryl | 42 | Lambdin, T.O. | 84 |
| Flanagan, J.W. | 128 | Lewis, I.M. | 126 |
| Fohrer, G.
(霍賀) | 5,40,73,85 | Lindars, B. | 42,125 |
| Fortes, M. | 126 | Lohfink, N.
(羅勳克) | 97,126 |

Mair, L.	126	Rösel, H.N.	127
Malamat, A. (馬拉默)	97,105,107	Rowton, M.B.	84
Mayes, A.D.H.	40,41,85, 126,127,128	Schlauri, I.	40
Mendelsohn, I.	82	Schunck, K.D. (施諾克)	107
Mendenhall, G.E.	84	van Seters, J.	83
Moore, G.F.	39	Simon, U.	42
Müller, H.P.	41	Smend, R. (施敏)	104,127
Murray, D.F.	41	Soggin, J.A.	39,42
Neufeld, E.	125	Stolz, F. (薛道茲)	104,127
Noth, M.	3,5,6,39,55, 73,74,76,77, 79-81,85,88, 91-92,94, 107,109, 112,114, 125,126, 127	Täubler, E.	40
Phillips, A.	125	Thiel, W. (狄耳)	66,77,83,84
Pritchard, J.B.	84	Thomas, D. Winton	84
von Rad, G. (馮拉)	6,92,104, 105	de Vaux, R. (狄霍斯)	79,83,84,85, 112,126
Rainey, A.F.	82,84	Warner, S.M.	125
Reviv, H. (利維夫)	103,127	Weber, M. (韋伯)	105
Richter, W. (利哲德)	15,40,42, 109-111,127		

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》	高頓著	2002年出版

民長紀研讀 Judges

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：2003 年 5 月初版(印 1000 本)

國際書號：962-8417-68-1

【版權所有】

民長紀所記述的故事，和若蘇厄書中所敘述的，有很大程度的差別，那些是真實的歷史？那些不是？可從民長紀中找到真實的、以色列早期的歷史嗎？從經書生動地敘述的六位民長的事蹟，和公式化地交代另外六位民長的任期及地點的名單中，我們可以讀到作者所暗示的甚麼「言外之意」？這些有趣或沉悶的敘述公式所反映的，是怎樣的古代以色列社會？這種種、還有其他更多的問題，本書：《民長紀研讀》中，作者梅思(A.D.H. Mayes)有詳細的分析，閱讀之後，可能大大改變了你對民長紀原來的看法，不信？不妨試試看。

「天主以曲筆畫直線」，把民長紀找來閱讀一遍，又對照著聖經細讀本書，你可能要加上一句：「天主以彩筆描繪每個人的一生」。

* * * * *

梅思(A.D.H. Mayes)是都柏林大學(University of Dublin) Erasmus Smith's 的希伯來文教授，並為都柏林的三一書院(Trinity College)榮譽會員。

ISBN 962-8417-68-1



9 789628 417681

301 6009 143 HK\$68.00