

普雲 著

# 列王紀釋義

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 KINGS**

列王紀釋義

普雲 著

# 列王紀釋義

(和合本：列王紀)

舊約導讀系列

公教真理學會出版

Iain W. Provan

# 1 & 2 KINGS

*Copyright © 1997, 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 International Publishing Group, Incorporated.

# 目 錄

前 言	vii
<i>Abbreviations</i>	ix
<i>Select List of Commentaries</i>	x
1 導 言	1
2 列王紀：敘述文學	21
3 列王紀上下：歷史編纂的文學	47
4 列王紀和以色列的宗教	79
5 列王紀是教誨文學	99
6 列王紀與聖經	122
歷史編纂的手法與目的(譯後語)	149
聖經章節索引	157
作者索引	166

# 前言

出乎我意料之外，在 1982 年間對列王紀，只是一時興之所至的興趣，隨後竟發展成長遠的關係和持久的鑽研。最初的一篇研究論文，轉為更深入的教學和研究，最後成了一本評註和這套舊約導讀系列其中的一冊。在這過程中，參與者改變了。新的透視點也出現了。我對列王紀的觀點已不是 1982 年，甚至也不是 1988 年，我的論文出版時所持的了。事實上，我探討列王紀之旅，和許多從學術的範疇，研究舊約敘述經文的一般轉變相符。這是生活的趣味之所在。同時也為撰寫一冊舊約導讀，帶來某些困難——如何平衡傳統和新觀點，重點的位置等等問題。本小冊子著重相當廣泛地介紹，與列王紀有關的問題，與聖經敘述有關的情況下所提出的一般問題。我並不打算專為迎合讀者的興趣而寫書，我也不想包裝這探討之旅中所得出的結論。我所要做的，是從我所處理的問題顯示，為甚麼不同的讀者，對列王紀有不同的讀法。在檢視這些基本的問題時，有助於讀者

對於所討論的問題，形成他們自己的判斷，並從這些問題伸展到他們自己有興趣的其他課題。要指出的是：本書和導讀系列其他的專書有點不同，並不詳細列出所討論的經書的內容大綱。如果首次接觸列王紀的讀者，需要一份概覽，可留意第五章一開始的部分。

在本書寫作的過程中，曾得到不少好友鼎力協助，不勝感激，謹此向：Phil Long, Gordon McConville, Walter Moberly and Francis Watson 等各位，最後校閱原稿，並提出有遠見的建議和批評，表示深深謝忱。我有幸能成為這樣的學術支援團體的一份子，確是得天獨厚。New College 兩位學生：Alan Hall 和 Mark Nicholas，對原稿提出研究生的見解，和有價值的建議，感激不盡。當然，因為他們的努力，免除了所有讀者面對本書最後完稿前，種種紛擾的思想和糾纏不清的推理，所帶來的困惑，也使本書成為我相信是可讀性高、富資訊和有啟發力的作品。

Iain Provan(普雲)

New College, Edinburgh

## Abbreviations

AB	Anchor Bible
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
ATD	Altes Testament Deutsch
<i>B. Bat.</i>	<i>Baba Bathra</i>
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
BSem	The Biblical Seminar
BZAW	Beihefte zur <i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
DSB	Daily Study Bible
FCI	Foundations of Contemporary Interpretation
FOTL	Forms of the Old Testament Literature
Hb.	Hebrew
IBC	Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching
ICT	Issues in Contemporary Theology
ITC	International Theological Commentary
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JSOTS	Journal for the Study of the Old Testament Supplements
MT	Masoretic Text
NCB	New Century Bible
NIBC	New International Biblical Commentary
OBS	The Oxford Bible Series
OTG	Old Testament Guides
OTL	Old Testament Library
OTS	Oudtestamentische Studien
RSV	Revised Standard Version
SHANE	Studies in the History of the Ancient Near East
<i>TynBul</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
TC	Tyndale Commentaries
ThSt	Theological Studies
VT	Vetus Testamentum
VTSup	Vetus Testamentum Supplements
WBC	Word Biblical Commentary
WBT	Word Biblical Themes



## Select List of Commentaries

- A.G. Auld, *Kings* (DSB; Edinburgh: Saint Andrew, 1986). A brief but highly readable book, and a good place for beginners to begin.
- C.F. Burney, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings* (Oxford: Clarendon Press, 1903). A useful resource for readers of the Hebrew text.
- M. Cogan and H. Tadmor, *2 Kings* (AB; Garden City, NY: Doubleday, 1988). A large volume whose strength lies in its treatment of the historical background against which the story in 2 Kings is told.
- S.J. DeVries, *1 Kings* (WBC; Waco, TX: Word Books, 1985). Commentaries in this series are always a useful resource, not least in their provision of easily comprehensible textual notes and full reading lists on individual chapters.
- J. Gray, *1 & 2 Kings* (OTL; London: SCM Press, 3rd edn, 1977). A little dated now, but still useful in its treatment of linguistic, textual, historical and geographical matters.
- T.R. Hobbs, *2 Kings* (WBC; Waco, TX: Word Books, 1985). This volume adds to the general strengths of the series an unusual degree of attention to the narrative in itself, and is very helpful in this respect.
- G.H. Jones, *1 and 2 Kings* (NCB; 2 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1984). One of the better commentaries with respect to matters of source, composition and general introductory matters, with full bibliographies.
- B.O. Long, *1 Kings, with an Introduction to Historical Literature* (FOTL; Grand Rapids: Eerdmans, 1984); and *2 Kings* (FOTL; Grand Rapids: Eerdmans, 1991). A good place to begin in studying Kings, illuminating discussion being accompanied by full bibliographies indicating further reading.
- R.D. Nelson, *First and Second Kings* (IBC; Louisville: John Knox, 1987). One of the best commentaries with respect to the shape of the narrative and its theology, though not designed for verse-by-verse exegesis of the text.

- I.W. Provan, *1 and 2 Kings* (NIBC; Peabody: Hendrickson, 1995). A volume devoted entirely to reading Kings as theological narrative within the context of the Christian Bible.
- G. Rice, *1 Kings: Nations under God* (ITC; Grand Rapids: Eerdmans, 1990). A brief commentary whose emphasis lies on the theology of the book.
- D.J. Wiseman, *1 and 2 Kings* (TC; Leicester: Inter-Varsity Press, 1993). A brief commentary whose strengths lie in its treatment of historical matters, but which unfortunately contains some errors of fact with regard to both text and Old Testament scholarship.
- E. Würthwein, *Die Bücher der Könige: Das erste Buch der Könige, Kapitel 1-16* (ATD; Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1977); and *Die Bücher der Könige: 1 Kön. 17-2 Kön 25* (ATD; Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1984). The best of the German-language commentaries.

# 1 導 言

一般稱為列王紀上、下這兩卷經書，代表著明顯是一卷書(從列上 22:52—列下 1:18 的有關阿哈齊雅的統治中，生硬地分拆可見)的兩部分。因此，本書以下也將以「列王紀」名之，而不再分別「列王紀上、下」(可參閱 Gray 1977: 1，有關經書的劃分)。

列王紀是一部來自遠古的書。這是怎樣的一部書呢？作為一有經驗的教師，我會提議(聽來似乎有點怪)，最好從許多現代(西方)讀者較熟悉的文學作品開始，例如：A.A.Milne 的經典兒童文學：*Winnie-The-Pooh* 和 *The House at Pooh Corner*。以這看來怪異的選擇作為始點的原因，以下的討論會逐漸顯示出來。

## 1. 閱讀：雲妮—布氏(Winnie-The-Pooh)

在一部著名的論文集(1967年)中，居思(Frederick Crews)提出了閱讀布雲妮多個不同的角度。例如：由談博里(Martin Tempralis)寫的「一個中產階級作者的無產階級寓言」(1967: 15-26)，力證故事是政治作品，暴露了

眾作者的中產傾向。談博里認為這絕非偶然，他說：

書中所有的行動者都是有產階級，明顯是無需靠工作來維持生計；他們有用之不盡的蜜糖、奶精、氣球、氣槍、麥芽精的供應；他們渴求無意義的貴族優越，不惜用任何手段去追求階級特權。阿諛者布氏最終被羅賓(Christopher Robin)稱為：「比爾布爵士(Sir Pooh de Bear)，我最忠心的騎士」，不是沒有理由的。在這一系列的故事中，每一個……細節都提示，資本主義天堂裡出現一些裂痕，純粹由繼承而來的收入受到無情地抑制，這樣的結局，對這個系列來說是有價值的。

我們只能從比列大屋旁的古老名版(TRESPASSERS [侵地者] W)，窺見這個寄生蟲羣體，是透過以武力威脅無產階級來維持的。比列戲言這是他祖父的名字(TRESPASSERS WILLIAM)的縮寫，但是這只能更尖銳地提醒我們，這是繼承的物業。

不過，故事中作者的生命觀也值得注意；談博里辯論說，布氏故事下意識的意義，與它有意識的、刻意的意義很不同。無論人怎樣努力否定它的意義，故事所呈現的社會事實本身足以說明一切。其實，辯證的物質主義，科學的社會主義，公社的精神，人與人之間民主的合作和改革的需要，在故事中毫無保留地驅策著我們。作者不經意地暴露了他的社會的腐敗和

近在眉睫的崩潰。以下一段值得細讀：

這將是拉碧(Rabbit)忙碌的日子中的一天。一早起來，他已感覺自己的重要性，好像萬事非他不可。那只是「組織某些事情」的一天，或者「寫張簽上拉碧之名的告示」的日子，又或是「看看其他的人是怎樣想」的。這是一個完美的早上，忙著去找布氏，對他說：「很好，那麼，我去對比列說」，然後，找著比列，對他說：「布氏認為——不過，也許我應該先去看歐爾(Owl)」。那真是個發號施令的日子：人人在說：「是的，拉碧」或者：「不，拉碧」，然後恭敬地等他的回應。

拉碧是卓越的資本主義經理，是工業首領，志在向身邊的人發號施令。「正是一個簽署拉碧之名，發告示的日子！」這是對一個勞工剝削者，完整的個案研究摘要：寫著官僚專斷的告示，假裝自己武斷的命令，是民主地施行(布氏認為——也許我應該先去看歐爾)，要求屬下對他的命令，唯唯應諾。有趣的是，這幅中產階級的卡通式圖畫，毫無疑問，一定要被它的故事本身的情節所嘲弄。儘管拉碧曾經嘗試去團結與他結識的人，從來都不很成功，因為他們這些家無恆產的無產階級者，對他們老板的勸誡，總有一套典型的保護罩。例如羅賓會假裝不在場。在這一章內，瀰漫著潛在的反叛氣氛，根本不是甚麼啟發之類。「布

氏出訪」的故事並不缺少教訓，故事中，拉碧假意准許布氏進入他儲藏過量食物的貯藏室，自己卻在屋前的門廊巧妙設陷阱陷害他的獵物，剝削他，使他像一根不受薪的毛巾架。只有一個馬克思－列寧主義之類的工人組織，才能把布氏從他的苦役中解放出來。

談博里繼續說，角色的象徵職務不是固定不變的，反而在不同的故事中常有改變。例如布氏，在上述的例子中，他代表工人的理想，但在另一章：「比列遇見一個海法魯」中，他代表資本主義者。他和比列在那個帝國主義者，尋回活的海法魯的冒險行動中是合作的伙伴，卻為了由誰提供資源(用來裝置陷阱的橡實或蜜糖)，以及誰負責挖坑這種苦工的問題，而吵起來。結果當然是體型小身體弱的比列，被派一把鏟去做苦工。一幅比列做礦工的故事漫畫，畫中的比列，仰頭望著他那手中拿著蜜糖走來的嚴厲的監工，眼中混雜了疲累和抗拒的眼神，使人看了很傷感。

總之，布氏的世界，是純動物主義的世界，在此，充斥著自由市場非人的禽獸性。不過，這個不經意地顯露的資本主義畫像，是頗有啟示性的，從這裡也可以窺見有較好的生活的可能性——將要來臨的被壓迫的人民英雄式的革命，建立自由民主的社會主義公社，友愛和平的工人，攜手踏上集體致富與平等之路。

就是這一點樂觀的精神，使布氏故事集不致於頹廢，並使它們適合在任何進度中兒童閱讀。

## 2. 一般的讀者及文本

是否我們已到達這樣的一個時空，讀者再也看不出文本中的幽默，除非它跳出來和向他們招手。如果真是這樣，讓我趕緊向讀者保證，對於此書，以上所引述的，布氏故事集中的馬克思主義，是不嚴肅的。的確，用意只是在於幽默而已。如果真是會錯意，這可能是因為讀者對故事的理解不夠，不能恰當地判斷，談博里的引述，描寫一種荒謬的誤解；或者不相信，文本本身強迫讀者，必須以某種方式理解，因此不容許有誤解這種事情真正存在。對於第一項投訴的補救是很直接的，提供一份有創意和有組織的閱讀書單即可。第二項投訴，在現代大學校園的禁閉之外，是不很可能受到嚴重的感染的，因為所感染的病毒，只能在很罕有的氣氛(例如英國文學系或聖經研究系)下生存。這可能被視為暫時的精神錯亂(有時是團體性和制度化的)，由刻意地或不留意地脫離直覺的常識而感染。補救的辦法就是重返以上所說的直覺常識，不要忘記，我們常假定文本中含有確實可被誤會的意向和意義(例如：「毒藥：不可飲用」)，而我們首要的工作是解

釋和理解這些意向和意義是甚麼(不只是因為有時做不好是很危險的)。值得注意的、有助於化解困難的想法是，即使最熱切地宣揚對文本採取「讀者中心」的閱讀取向(或者如卡羅[Lewis Carroll]所謂笨拙的釋經)，在日常生活中堅持這種哲學，也難免在某種程度上達不到要求，尤其是如果自己的文本被他人誤解，相信任何作者都會提出抗議。

我們本能地認出「雲妮－布氏」故事集不是為談博里的讀法而寫。正是因為這樣，我們可以從幽默的角度讀他的論文。他從這些故事中的「發現」，不是這些故事的作者寫作時的想法。不只是在每部書的個別言論中是這樣，就是在全書更基本的層面上也是這樣。我們發現《雲妮－布氏》和《在布氏角的房屋》是屬於童話故事，這正是閱讀兩書的角度。換言之，我們承認，文學類別的問題是重要的——欣賞作品的角度與作品的文學類別是分不開的。我們在閱讀任何書籍之前，首先應該問文學類別的問題。

當然，尋找一個特別的文本的類別，不常是全無挑戰性的。布氏故事並沒有給我們太大的困難，其他的書就不一定是這樣了，例如史密的《格利佛遊記》(Jonathan Swift, *Gulliver's Travels*)。這部書在現代讀者第一眼看來，可能不過是一本兒童故事書，可是細心



閱讀，就會發現這其實是以兒童故事為包裝的，寫作技巧高明的政治諷刺作品，是屬於一個以一種風格，模仿另一種一般稱為「遊記」文體的類別。不過，我們對於文體之類別的直覺，不是完全靠得住，尤其是古代的文本。我們的直覺有時會使我們失望。即使是屬於我們自己時代的文學作品，我們也可能判斷錯誤。韋里士(Orson Welles)在 1938 年根據韋士(H.G. Wells)的名著：《各世界的戰事》(The War of the Worlds)，製作了一個廣播劇，給當時的美國大眾，帶來極大的恐慌。上千的美國人，按「新聞」的類別，而不是按「故事」的類別，去解釋劇中所描繪的事件。他們相信真正的火星人入侵地球的事件正在發生；於是採取相應的行動，許多人逃到山區去避難，眾人紛紛打電話向親友話別，等等。有一個有名的事例，有某鎮的居民錯把一座水塔當作火星人，用來福槍向它瘋狂地密擊。類別辨認固然重要；但這通常都不是一件直截了當的事。

### 3. 閱讀列王紀

即使是對於我們同時代的文學作品，我們也有可能犯錯。稍微古老的作品犯錯的可能較大。對於古代近東的文本，包括例如列王紀這類舊約文本，問題就更加

複雜。在這個範疇內，我們的直覺是相當不可信的。在原始的作者與我們之間的時間和文化的距離，是如此巨大，從一開始我們對於他們的作品，可能已有完全不恰當的期望。除此之外，一般來說，我們也缺乏有關文本的經外資訊，可助我們探討文本真正的性質。我們對掌握《格利佛遊記》的性質的信心，在很大程度上是由於我們對於作者有相當的認識(例如他是個有名的諷刺文學作家，他也是專門諷刺偽學的作者俱樂部的會員)，也知道一些此類文體的規例(史密自稱是諷刺文學作家)。這正是像列王紀這類的聖經文本所缺乏的直接外在資訊，無論是可從古代世界找到的多少有用的資源或類同的典例。

因此，當我們接觸文本時需要有某種程度的謹慎。這是出於對列王紀的完整性的尊重，因此不要求它必須符合我們最初對它的期望；同時由於意識到恰當的外在資訊的缺乏，我們將嘗試大部分根據內在的檢視，形成經文的印象。這樣一來，內在的檢視要因為它的本質而造成了傷害它本來的意願的危險。因此，讀者與文本之間的互動，必須仔細監督，以確保我們對經書的理解，是基於經書本身，而不只是讀者的想像。

列王紀是那一類的文本？尋找答案最好的起點，

肯定是在列王紀上 1-2 章故事的開場。當然，我們在此見到的敘述，本身不能算是一個故事的起點，因為它是一個較大的故事(達味的故事)的最後一章，這個大故事在撒下 16 章已開始，不過，更準確地說，是在撒下 11 章開始。事實上，正因為撒下和列上 1-2 章這樣緊密的關係，導致學者們相信，在這一點上，在我們的經書背後，有一統一的源流(一個「繼承」或「宮廷」敘述)。在列上 1-2 章處於重要地位的巴特舍巴，就是在撒下 11 章首次亮相，以赫特人烏黎雅的妻子的身分出現：一個達味以高價奪得的妻子，首先是烏黎雅的生命(撒下 11:6-27)，其次是達味多個兒子的生命，因為他的罪為他的家族招來審判(撒下 12:1-12)。首先，巴特舍巴和達味所生的兒子死了(撒下 12:15-23)；然後是達味的另一個兒子阿默農，因為他犯了強姦同父異母的妹妹塔瑪爾之罪，而被阿貝沙隆殺死(撒下 13 章)。最後，阿貝沙隆自己反叛他的父親而被約阿布處死(撒下 18 章)。這個使人難過的故事，在讀者的心中引發了一個重要的問題。納堂先知，他本身是列王紀首一二章重要角色，在較早前曾經答應達味，他的王朝永垂不滅(撒下 7:1-17)。達味的王權將不會像撒烏耳那樣，隨著人亡而亡(撒上 31 章)。相反，天主要興起達味的一個兒子，要永遠鞏固他的王國(撒下 7:12-13)。

現在，按納堂稍後在撒下 12 章對達味的判罪和它的實現來說，這個許諾如何實現？在達味日漸走向與祖先長眠的時候(撒下 7:12)，那裡還有一個兒子尚存？列王紀上首兩章，就是要以一個包含撒慕爾紀多個重要角色的敘述，來解決這個問題。第 1 章告訴我們，最後不是別人，就是撒羅滿繼承了達味的王位；第 2 章記錄了達味給撒羅滿的最後訓示，並告訴我們，撒羅滿如何在達味死後，立刻收拾了達味故事留下來尚未解決的問題，由此而鞏固了他的地位。描寫了政權從達味移交到撒羅滿之後，在第 3 章繼續單獨敘述，在 2:12 已開始的撒羅滿故事。

#### a. 列王紀是歷史編纂文學

我們可以從列上 1-2 章，推斷出這段經文的性質是甚麼？也許最明顯的，首先是：這是一段對已過去的事感興趣的文字。列上 1-2 章的核心是有關以色列歷史的兩個主要人物和一個基要的問題，他們之間的關係：撒羅滿怎樣是達味合法的繼承人？確實，當以色列回顧她的王朝時代，並從被充軍的透視點，去重估王朝的價值，當那些「君王」依然處身於外國人的統治之下時，達味王朝的命運，依然是經書其餘部分關注的核心(列下 25:27-30)。

從概括列王紀大部分內容的架構中，可以清晰地看到，駕馭列王紀內的敘述的那股歷史編纂動力。這個架構的蛛絲馬跡，可見於列上 2:10-11，有關「達味與自己的列祖同眠，葬在達味城的記述。達味作以色列王四十年：在赫貝龍作王七年，在耶路撒冷作王三十三年」等敘述。不過，通常都有更詳盡的交代。最典型的特點是，連著另一位君王，告訴讀者某一位君王繼任，他統治的年期；他的首都的名稱。同時也報告了他的死亡／下葬和他的繼承者，並告訴我們從何處可得到有關他的更詳盡的資料。有關他的評價，通常都是從他的宗教政策而言。就猶大(而非北方的以色列)的君王來說，記述也包括他母親的名字和他登基的年紀。一套完整的「君王公式」(架構中多個元素的通稱)的最好的例子，可見於列上 22:41-43,45,50(希伯來文聖經——即中文聖經：22:41-44,46,51)。這些公式暗示，列王紀的作者或作者們，多麼希望他們的敘述，植根於我們可稱之為「真實」世界(相對於有些人可能稱之為「虛構」的世界)。故事是有關以色列歷史的一部分。列王紀是一部有關過去的文本。

## b. 列王紀是敘述文學

這並不是說，經書是沒「虛構」的元素。這是一個有

關過去的故事。很清楚，文本是在尋求方法，想盡量告訴我們，以色列歷史的真實事件和人物；不過它所採用的手法，也同樣清楚地顯示，藝術及文學的傳統，和「據實」描寫事物的意願，是相輔相成，互相為用的。現代讀者受到薰陶，慣於把「歷史」看得很狹窄，這要為他們閱讀列王紀造成困難。可能有人要問，敘述藝術和陳述過去有甚麼關係？這個重要的問題留待以後討論。現在，讓我們先肯定，無論問題是多麼複雜，列王紀確實既是文學敘述也是歷史。

我們可以從開場這幾幕所見的一些角色的名字開始。在舊約，名字通常都包含重要的意義，可用作作者傳達他們自己的觀點的工具。也許最好的例子是，在某些場合，名字被刻意濫用，以便表達對這些人的厭惡(例如：撒下 2:8 和編上 8:33，在客納罕神巴耳的名字「依市－巴耳」[Esh-Baal]中，竟以一個意指羞恥的希伯來字：*bāset* 取代 baal，在此段經文中，這是撒烏耳兒子的名字)。不過，在列王紀中，利用希伯來文名字玩文字遊戲並不限於此。對於不熟悉希伯來文敘述如何運作的讀者來說，在列上 1 章幾乎用了全章的篇幅去寫阿多尼雅終日吃喝，卻不知道他的世界已經崩潰了，表面看來，這樣的編排好像不很重要。其實，這裡面蘊藏著很精巧的諷刺，阿多尼雅以為達味關在

自己那小臥室的世界，缺乏外界的重要資訊，不能阻撓他奪位的大計，事實正好相反，阿多尼雅才是無可救藥的無知，才是自絕於政治事實的門外，終日關在與朋友吃喝玩樂的豪門內。不過，還不止此，阿多尼雅的母親的名字：哈基特(Haggith)和其他多個希伯來文名字一樣，是來自一個動詞的字根：*ḥgg*，而這字根的名詞：*ḥag* 意指宴樂(不過這名詞不曾用以描寫阿多尼雅舉行的飲宴)。另一方面，撒羅滿的母親的名字巴特舍巴，可能意指「誓約之女」。很明顯它的第二部分(舍巴 *šeba'*)與動詞字根 *šb'*相聯，在它的動詞變化中有一意義是「宣誓」——這個動詞在列上 1:13-30 常用(參閱 13,17,29,30)，在 1:51 又再出現。當宴樂女士之子在宴樂時，誓約之女卻成功地提醒君王以往的誓言，因此確保了阿多尼雅的性命，有賴於撒羅滿是否遵守他的誓言。這個故事的敘述，巧妙地顯示了兩個母親和她們的兒子的關係，並賦予故事中的人物預定之命運的色彩。角色的名字就是這樣和敘述的文學技巧聯繫起來。

另一個有不同目的的文字遊戲，是在列上 1 章所見的希伯來文動詞 *yḏ'*(意指認識)。經書以一個表面看來頗令人困惑的方式開始，講的是君王和一個少女的故事(1:1-4)。阿彼沙格事件的主旨，似乎向戒備中的

宮廷，尤其是阿多尼雅暗示，達味已不是一個精壯的男子漢，因此也沒有治國的能力。老年的達味看來對女色無動於中(撒上 25，特別是 3 節；撒下 11 特別是 2 節)。阿彼沙格的遭遇是：「君王卻沒有認識她」(y<sup>d'</sup>)。從故事以下的發展我們知道，這不是達味唯一沒有知識的事；因為接著我們也聽說他不知道(y<sup>d'</sup>)，阿多尼雅自立為王(1:14)。但是這位君王一向被譽為「賢明得如同天主的使者，曉得地上所有的事」(撒下 14:20)。現在，他缺乏「知識」，是以有力的詞語，說出了君王漸入衰老之境。

這個挑戰猶豫不決、年老有病的父親的兒子，他的形象，卻以相反的手法描寫(1:5-6)。阿多尼雅是典型的英雄形象，是塊做君王的料子；是一個善於把握時機，能當機立斷的人，集合所有象徵王權的物件在身邊——戰車、駿馬和軍團(參閱撒上 8:11)。然而，在敘述中，除了第一印象之外，還有別的質素也在同時發展。他招募官兵的行動，使人想起較早前，他的弟兄阿貝沙隆的舉動(撒下 15:1)，而在此，阿貝沙隆明顯是同夥的。阿貝沙隆也是個很「英俊」的男子(撒下 14:25-26)；也同樣是因父母忽略和放縱反成了「得惠者」(如果可以用這個詞的話)(參閱撒下 13-18 所描述的那個失控的兒子，父親對他的一切，似乎也一直不



察覺和不關心)。作者(們)在如此明顯地把阿多尼雅和阿貝沙隆連繫起來，其實已向我們暗示，這個兒子，無論他的前景看來是多麼有希望，他實在正向著災禍走去。只是描寫他的外表的體型，卻省略其他的天賦的特徵，作者(們)不但直接把他和阿貝沙隆連起來，也同樣具有深意地把他和撒烏耳連起來(撒下 9:2; 10:23-24)。撒烏耳和阿貝沙隆都是人們(或大多數的人)認為，有帝王之材的英雄人物。不過，撒慕爾紀上、下的作者(們)卻一反慣例，強調人看外表，天主卻看人心(撒下 16:7，與此相連的是撒下 17 巨人的故事，巨人哥肋雅與撒烏耳相比，顯得撒烏耳的無能，與年幼體形小的達味相比，達味的成功卻令人震驚)。阿多尼雅和阿貝沙隆、撒烏耳一樣，都是外形吸引，體力充沛的人物。可是，接觸之下，衰弱的達味，依然凌駕於他頭上，縱使是在納堂和巴特舍巴的幫助下；永恆的王位再次贏回來，再次和以前一樣，由一個不是徒有動人外表的人，而是憑藉他的心和腦行事的人贏得(參閱列上 3:3-14)。

因此，我們在列上 1-2 見到的是一個敘述：經仔細構思和有高度藝術技巧的敘述。認真閱讀列王紀的人，應該同樣重視角色對故事，和角色對史料編纂的重要性。

### c. 列王紀是訓誨文學

列王紀前數章向我們提示的第三件事是，此書不只是一個有關過去的敘述，也是一個旨在教育讀者，有關天主和祂處事方式的一些(或不少)事物。就是說，列王紀要告訴讀者有關以色列的過去，不是以抽象、理性和抽離的方式，給他們更多有關以色列的知識，而是要使他們從中學習和得到教訓。這點從列上 2:1-4，達味對撒羅滿的遺言開始的數節，清楚地顯示了出來。就像在梅瑟死後，天主要若蘇厄繼承梅瑟領導以色列所說的話一樣(蘇 1:6-9)，達味的話也是以訓令的語氣開始：「要英勇」(軍人的用語，參閱撒上 4:9 的相連教訓：要英勇／作有為的大丈夫)，接著指出英勇的行為應遵守的規律和誠命(服從天主)。實施王權並不同專權，因為君王不應唯我獨尊。應該遵從梅瑟法律(2:3，參閱蘇 1:7：「謹守奉行我僕人梅瑟所吩咐你的一切訓示」)。在此(在若蘇厄也一樣)特別指申命紀的法律：就是 3-4 節接二連三地向我們講述的條文(例如：申 11:1：「天天遵守他的訓令、法律、規則和誠命」；申 8:6：「遵行他的道路」；申 6:2：「遵守一切法令和誠命」；申 29:8：「好使你們在所做的一切事上，都能順利」；申 9:5：「實踐所許的諾言」；申 4:29：「你必要……全心全靈尋求」)。在列王紀一次又一次見到的，就是

這類的申命紀式詞語，首先是出自撒羅滿之口(列上 11)，以後，幾乎所有的以色列和猶太歷代的君王，都從他們與梅瑟法律的關係來衡量，同時都發現他們沒有遵守這法律(例如列上 12:25-33；14:1-16 的雅洛貝罕；列下 16:1-4 的阿哈次)。縱使約史雅是例外和正直，正是因為君王不服從天主，最後終於導致王國結束，以色列人被逐出他們的國土(列下 17:7-23; 23:26-27; 24:1-4)(參閱列下 22-23，注意經文中提及，引導約史雅推行宗教改革的「法律書」一詞，在梅瑟五書中，只見於申命紀：申 28:61; 29:20; 30:10; 31:26; 蘇 1:8; 8:30-35; 23:6; 24:26)。

所有這一切都提示，列王紀至少有一個目標是，為它的讀者，從申命紀所訂立的神學題目的角度，解釋他們的過去，並提升這題目以切合他們所處的時代。列王紀的這一面，以及它與其他的經書，例如若蘇厄書，在這方面的聯繫，促使近年的舊約學者，把若蘇厄書、民長紀、撒慕爾紀上下、列王紀上下，合稱為申命紀式／申命紀學派歷史。以後在適當的時候我會詳論這個題目。不過，認為這幾部經書屬於一個整體，並且有訓導作用，這已是相當舊的概念，古代猶太學者統稱為「前先知書」，成為猶太正典聖經第二部(先知)中的一半。無論如何，稱之為先知書是正

確的，在猶太人以及後世的基督徒眼中，列王紀是一部含有先知質素的經書。經文源於天主，對於當代的讀者和神／人關係的問題，有中肯的話題。在若瑟夫 (Josephus, *Antiquities*, 1:14) 看來，最值得學習的聖經歷史資料，總的說是那些服從天主旨意的人將會昌盛，不服從的卻會為自己帶來災禍。斐羅 (Philo, *On the Confusion of Languages*, 149) 認為列王紀中那些列王褒貶的公式，是根據他們是否服從天主而定的 (所謂「審判公式」，見列上 15:11; 22:43 [希伯來文聖經——MT 22:43-44])，證實「靈魂因他們的德行而得永生」。後世的基督徒作者伯德 (Bede, *Ecclesiastical History*)，在理解英格魯撒克遜歷史的方向，和在表達歷史的方式上，都深受撒慕爾紀和列王紀的影響；這幾部經書對於歐洲政治理論的形成，也起了重大的作用，特別是有關王權的權利和責任方面，其影響力在伯德的時代，和他以後的一段長時期，都持續不斷 (參閱，例如：Hobbes, *Leviathan*, 2:20; 3:42 ; Locke, *First Treatise on Government*, pp. 159-62)。

經書受歡迎和它的本質許多重要的方面都有關係。在列王紀我們看到，以色列的歷史是從神學的角度處理，並且以訓導為目的。至於如何界定這目的，那是學術界一直在辯論的問題；我們以下會深入討論

這個問題。此刻，我們只須留意它的存在即可。

## 4. 結 論

以上粗略地檢視列王紀，發現此書的文學類型是屬於敘述文體，經書的寫作目的是歷史編纂、評論和訓導。在概略地討論過每一個領域後，餘下的工作就是逐一詳論其中的細節，以觀全貌。在第二章，首先要進一步討論列王紀的敘述文體。

### 深入研讀書目

本章所提及的相關文學及某些特定項目：

- L. Carroll, *The Annotated Alice: Alice's Adventures in Wonderland and Through the Looking Glass* (Harmondsworth: Penguin, rev. edn, 1970). See ch. 6 of *Through the Looking Glass* for an exploration of 'Humpty Dumpty hermeneutics'.
- H. Cantril, *The Invasion from Mars: A Study in the Psychology of Panic, with the Complete Script of the Famous Orson Welles Broadcast* (Princeton: Princeton University Press, 1940).
- F. Crews, *The Pooh Perplex: A Student Casebook* (London: Arthur Baker, 1967). An amusing series of essays on the two books below.
- A.A. Milne, *Winnie-The-Pooh* (London: Methuen, 1926). The original.
- A.A. Milne, *The House at Pooh Corner* (London: Methuen, 1928). The sequel.

J. Swift, *The Annotated Gulliver's Travels* (ed. I. Asimov; New York: Potter, 1980). The classic children's novel—or is it a satire?

H.G. Wells, *The War of the Worlds* (London: Pan Books, 1975). The novel behind the radio broadcast.

研究「列王紀上 1-2 是敘述」的參考書目：

M. Garsiel, 'Puns upon Names as a Literary Device in 1 Kings 1-2', *Bib* 72 (1991), pp. 379-86.

J.S. Ackerman, 'Knowing Good and Evil: A Literary Analysis of the Court History in 2 Samuel 9-20 and 1 Kings 1-2', *JBL* 109 (1990), pp. 41-60.

I.W. Provan, 'Why Barzillai of Gilead (1 Kings 2:7)? Narrative Art and the Hermeneutics of Suspicion in 1 Kings 1-2', *TynBul* 46 (1995), pp. 103-16.

有關「繼承」或「宮廷」敘述的研究：

R. P. Gordon, *1 and 2 Samuel* (OTG; Sheffield: JSOT Press, 1984), pp. 81-94.

## 2

# 列王紀：敘述文學

列王紀是敘述文學，不是別的甚麼文體(例如：詩體)，而是敘述文體。在這部經書中講述了一個故事，涉及了不少人物；事件是順時序，從開始到結束逐一敘述的；在部分與部分之間，是由語言和主題相連，合組成一個整體。故事中的重要角色，是以色列的主、天主，不同的以色列君王和先知，和一些舉足輕重的外邦人——雖然不是常給予傑出地位的主要角色。例如在列下 3-8 章再三出現的人物厄里叟敘述，突顯了正是謙卑和低微的人，成了天主拯救以色列人和外邦人的工具，而不是那些有身分的重要人物。列下 5 章納阿曼獲治癒的敘述，就是這一點的一個特別好的例子，故事中那個傲慢的軍長，由僕人一手安排和照料，踏上尋求治療之路(列下 5:2-3,13)，結果在先知的權威下治癒了，如同「嬰兒」(5:14)一樣(亦參閱 6 章)。

敘述文體通常包含情節。列王紀的情節包括在君王制下，以色列以天主子民的身分，在許地上生活所作的(或者更常見的是不曾作的)努力，以及天主如

何在他們的成功和失敗中與他們相處。這是一個逐漸展開的情節，隨著達味開始(列上 1:1)，逐一繼位，直到漆德克雅為止(列下 25:7)，結尾是專門保留給耶苛尼雅의(25:27-30)。這個情節井然有序，每位君王的統治期，都被規劃在設定的「君王公式」的框架內，經書也是在這個框架之內編寫的(見列下 1:1-3 暗示這框架的故事)。一般來說，這些公式是經常有規律地出現於列王紀全書內，這不只顯示，欲使敘述深植於「真實」世界的意向是多麼強，同時，公式對於加強全書敘述的一致性，使全書組織成一部整體作品的貢獻是多麼大(例如：比較列上 14:22-24 與列下 16:2-4，並比較兩者與列下 17:7-11)。事實上，古代傳統也只將經書歸於一位作者——即耶肋米亞先知的名下(參閱 *B.Bat.* 15a)。

## 1. 有關作者、時期和地點的理論

現代學術界普遍都懷疑上述傳統的可靠性。一般都不相信一位作者有可能獨力完成這部經書。雖然在書中可找到某種程度的一致性，然而(曾有爭論)也有或多或少的不一致性。列王紀所包含的某些特色——不一致性、重複、多種不同的風格和用詞等等，不可能出現在由一位作者獨力寫成的書中。



例如，在列下 17:24-41 中出現不一致現象。這一段經文記述的，是當北國的以色列人被充軍到亞述之後，從外地遷徙至以色列的眾外邦民族信奉的宗教，首先我們讀到這些民族，「也敬拜上主，也奉事自己的神」(33)。不過，這話幾乎馬上就受到爭議：「他們不敬畏上主，他們也不遵守法規……」<sup>1</sup>(34)。這段經文清楚地顯示，敬拜其他神明和敬拜上主是不相容的(見 35-40)。然而在總結時卻回復 33 節的立場：「這樣，這些人民敬拜上主，又事奉他們的彫像」(41)。這裡似乎有兩種不同的觀點。

另外，在列下 18:9-12 基本上是重複列下 17:1-6 所記的事。兩段經文都提及沙耳瑪乃色進攻撒瑪黎雅，曷舍亞九年撒城失陷，以色列人被擄往哈拉黑和靠近哥倉河的哈波爾，以及瑪待的各城。像這樣的重複是需要解釋的。

最後，也有君王公式，在列王紀大部分的章節和結束的數章內所見的，有差別例子。尼爾遜

---

<sup>1</sup> 譯者註：按思高版中文聖經的譯法，「他們」是指以色列子民，但按 NRSV 和 NJB 英文譯本的譯法，「他們」是指遷徙至以色列的外邦人。不過，NJB 卻有一個註腳，指出這「他們」是緊接 14 等節的文意，指無信的以色列子民，並指出 34b-40 是後加的，為堆疊一般性的敘述，其實這些與歷史情況沒有關聯。

(R.D. Nelson, 1981)指出，直至猶大王約阿哈次的統治(列下 23:31-35)期為止，君王公式在大體上統一的格式，卻顯示了令人迷惑的差異。不過，在描述猶大最後四位君王時，公式基本上是相同的，比前面的短，同時也沒有附加的資料。在尼爾遜看來，這些公式有一定的規格，表示這裡有一個缺乏列王紀原作者的創作文采的文抄公。

### a. 作者和源流

上述的例子促使大部分現代的學者相信，無論其他有關列王紀的編輯之說是否真確，至少，把它編成書的人不是一位自由的代理人，他不能隨心所欲。他在或大或小的程度上是受到手上的資料所約束；他不能或不想加以修改資料，使它呈現完整的一致性。從這個角度看，經書內在的「張力」，是由於直接集合書中多個觀點不同的源流所造成的。例如諾夫(Martin Noth)，他在 1943 年發表從申命紀至列王紀各書的研究論文，他的研究對日後有關的討論，影響至深。他指出在這些經書背後的人——稱為「申命紀學派人士」，因為他的思想以申命紀的思想為核心，「……無意創作一些原創品和一個整體的作品，卻不憚煩地挑選、編輯、排列和詮解手上掌握的傳統資料……」

這就是為甚麼，「……作品中的某些部分，看起來好像不一致和不同類」(英譯：1981:77)。申命紀學派學者在列下 24-25 章所記述的事件(猶大被充軍)發生後開始工作，不介意他自己的聲音，混雜在當時「存在的傳統資料」的眾多聲音之中，偶然提供較長的解釋，以助讀者掌握他自己的意見(例如列下 17:7-23，從申命紀學派的立場綜合以色列的歷史)。

當然列王紀本身也指出它自己的資料來源：《撒羅滿實錄》(列上 11:41)；同時更常提及的是：《以色列列王實錄》(例如見：列上 14:19)和《猶大列王實錄》(例如見：列上 14:29)。不過，即使那些相信這些資料確實存在的現代學者，他們也不禁懷疑，這是否可以合理地解釋，我們在列王紀中所見到的多樣化的資料。因此，學術界出現了多個有關源流的理論。在諾夫以前，一般都相信梅瑟五書 J 與 E 源流的假設，認為兩個源流不只包括五書，甚至還包括若蘇厄書；有些人更相信源流也概括列王紀。另外，有些人發現，撒下的繼承或宮廷敘述最後的部分，也是列上 1-2 源出之處；不少人也接受，在先知厄里亞和厄里叟的敘述背後，是整套先知敘述。也有人聲稱，這些源流廣泛的差異性，正是造成我們現在從列王紀中見到的「不均勻」的原因。

## b. 文本和編者

不過，其他的舊約學者，依然不能被說服，只是從源流的採用，就可以解釋從一部像列王紀這樣經書內所找到的張力。有些人認為，其中的某些張力，意味著原著曾經由一位或多位後期編輯增訂。他們也曾受到擺在眼前的作品所限制；他們也一樣，只能在作品上作有限度的工夫，以傳達他們自己特別的訊息。有多個關於第二度編輯的理論。其中有兩派最重要，其一認為我們現在所見到的列王紀，是那本原始的充軍前或充軍期間的經書的更新本。

主張列王紀的原始本是充軍前的作品，這是較早期的學說，即使在諾夫提出了他的「申命紀—列王紀」假設，也沒有完全消失，最後更成了許多學者理解諾夫的大包圍理論原型。柯爾士(F.M. Cross)就是主張諾夫所劃定的全部申命紀歷史，都是始於充軍前的學派，其中被認定最有影響力的學者之一，學派相信這套歷史是從約史雅王統治期間始編寫的(參閱列下 22-23)。柯爾士認為這部作品是一份宣傳文獻，目的是為游說北國重返猶大和聖殿，同時也勸諭猶大，要回復昔日的光輝，國家就應該恢復與上主訂立的盟約，君王亦應該重返達味的道路。文獻原來的樂觀的語調，被數段在充軍期間的加以修訂的經

文沖淡不少，這些較為悲觀的經文，明顯的例子可見於：列下 21:2-15，經文講述猶大必不可避免要被判罪，不加區別地記述早期以色列和猶大所行的「上主視為惡的事」。這些章節代表經驗過充軍之苦的申命紀學派的觀點。事實證明，申命紀學派的整體歷史和列王紀的特別歷史的組合，對舊約學者很有吸引力，特別是北美洲的學者，不過，這並不表示，所有同意列王紀的編輯始於前充軍期的學者，都認為有關約史雅統治的記述，表達了這套起源說的重點。反而，有些人支持希則克雅這個人物，認為他才是此書起源的英雄。

第二個主要的理論的德國色彩，比第一個的北美色彩更重。首先，它與哥庭根大學(University of Göttingen)，並特別與施敏(R. Smend)這個人物有關。這理論認為諾夫的申命紀學派歷史(包括列王紀)的充軍期起源論，相當正確。不過，最原始的部分(DtrG)，後來由申命紀學派的學者加以擴充，首先是由對於先知職有興趣的(DtrP)，其後是對法律有興趣的(DtrN)。在列王紀經過兩重修訂，每一次修訂都包括了新的重點。重視先知職的修訂者引進了如下章節：列上 14:7-11; 16:1-4; 21:20b-24，都是與先知職及其完成有關。對於「法律」(nomistic)有興趣的修訂者，引進的

章節如下：列上 6:11-13; 9:1-9，強調服從或不服從的主題，並引進一套較先進的法律神學。

### c. 時期和地點

因此，現代大部分的學者認為，我們現在所見的列王紀，是一部經編輯而成的作品，由一些作者或編者，在一段相當長或短的時間，集合起來的，其中多個不同的部分，各自發出或多或少互相矛盾的聲音。學者為此書所考定的時期，或至少強調是書中「主要」部分的時期，很明顯是倚賴學者所採納的，有關編輯的理論。雖然有些學者指出，早在公元前九世紀，已經有一份關於以色列王國實質和延續的敘述存在(例如：A.F. Campbell)，但是與上列主要編輯理論一致的說法，認為列王紀始於一個公元前七世紀前充軍期的假設版本，是界定列王紀日期的「主流」(例如：Provan, 1988: 133-55; McKenzie, 1991: 117-34)。當然，現在所見的經書不可能在六世紀之前寫成(參閱列下 25:27-30，有關耶苛尼雅獲釋的記述，這表示這一段不可能在公元前 561 年寫成)，不過有些學者認為這正是經書第一次編輯成書的時期(例如：Noth, 1981: 79-83)。狄力殊(W. Dietrich)採用哥庭根模式，把 DtrG 的時期定於公元前 580 年左右，把 DtrN 的年期定在 560 年前後，

而 DttP 則定在兩者之間。不過，其他的學者則認為列王紀的成書期要再遲一些，應該指出的是，有證據顯示，在波斯時期文本亦至少經過某些修訂。例如，列上 10:15 頗令人困惑的片語：「本國官員(太守)」，似乎最好是從波斯帝國的制度來理解，列上 5:4 描述撒羅滿時代國土的疆界，遠至「大河西岸全境」，其實是官員以波斯王之名統治的領域(參閱厄上 8:36; 厄下 2:7,9)。其實，希伯來文本列上 10:15：「黃昏之國王」<sup>2</sup> 可能是以詩的寫法意指西方的君王(他們的國土在日落的西方)，即在撒羅滿帝國的疆土內的統治者。那麼，撒羅滿的財富，來自帝國之內的歲入，以及冒險家和可能在境外的商人；要注意的是，這一切是以有波斯色彩的語言描述，在此提示了波斯的透視點。

學者對於著作地點的意見也頗紛紜。主張地點是在巴勒斯坦或巴比倫的，是其中兩個主要的說法，兩派爭持不下，前者明顯意味著充軍前編寫的理論，同時也是大多數主張充軍期間編寫或修訂的學者所接受的。源流一般傾向於巴勒斯坦，經書的興趣是在巴勒斯坦更甚於巴比倫。例如，列王紀所描述的拜邪神的

---

<sup>2</sup> 譯者註：思高版譯為：「各國君王」而 RSV 版則譯為：「阿拉伯君王」。

活動較近於客納罕式，而甚少巴比倫式，經書對於猶大的毀滅的事，明顯比對被充軍的事更關心。

## 2. 把列王紀當作敘述閱讀

### a. 「傳統的現代」閱讀法

按以上的描述，現代大部分時期的學術團體，對於列王紀本質的一般理解，現代學者大部分已不再把列王紀作為一部普通的書來閱讀，這是一點也不奇怪的。在現代，我們很容易發現，不少按上述有關列王紀的源流，編者採用的資料，或文本上可能保留的，不同階段的編輯痕跡等各種假設，撰寫的專論和論文。我們也不難找到，某些自認對經書應負責任的人，討論書中的神學或作神學推理，這點我們要留待第 5 章討論。大約在十年前，論文以經書本身最後的形式，是一個整體敘述的論點而論，一般的論據較弱。在評釋方面的情形也一樣。有不少的評釋，一方面告訴讀者列王紀某些個別的章節，在被編入經書之前的涵義是甚麼；另一方面也指出，那些章節是經書「原有」的，那些是後加的。我們可以很中肯地界定，評釋作者如：格里(J. Gray)、鍾士(G.H. Jones)、狄偉里(S.J. DeVries)等，他們的評釋正是屬於這一類。另外，也不缺少討



論某些列王紀的章節的歷史文化背景的論文，此外還有討論經文中出現的城市，現在可能找到的所在地和環境；研究舊約動植物的困難等等。例如：柯根(M. Cogan)、達摩爾(H. Tadmor)、威士民(D.J. Wiseman)就是對這些事物特別感興趣。這類問題的零碎研究，無時不有之(以後也不斷有)。至於認為這是某一類的重組敘述——重組經文，使之「看似合理」，剔除那些「不一致」的部分，或把它們歸納於評釋者追蹤的故事線之內——此類研究為數很少。至於把經書現在可見的形式，視為一個*完整的故事*閱讀，從過去一直到現在，幾乎是絕無僅有。

難怪學者普遍都相信，經書本質上不是一個按傳統的定義理解的故事，而是由多個源流和不同的重組層，或多或少不聯貫地拼湊而成。特別是，如果我們還記得，整個現代，許多研究舊約敘述的讀者，他們主要的興趣，一直都放在他們認為在經文背後，而不是在經文之內的歷史上。其實，在釋經的鑽研中，有一個普遍的趨勢，就是把經文看作，或多或少是一個挖掘「事實」的過程，而不是當作一個故事去閱讀——這個趨勢在一般所謂「保守」的、其他類別的研究作品中，同樣明顯。例如，在威士民最近的評釋中，作者用了不少的時間去把一段段的經文，與經外的事件相

連，其中有許多事件，經文根本就無從知曉，這比他解釋各段經文之間的關聯所用的時間，完全不成比例。而在詮釋經文的涵義時，也不重視經文作為一個連續敘述的本質。他對列下 8:1-6 的註釋，就是一個最好的例子。很明顯，我們可能只須指出一點：儘管敘述的地點是在外邦，但這裡所述的事件，「可能(斜體由本書作者自加)在約蘭王統治期間發生」(1993: 212)。在經文背後發生的事，被視為比在經文內發生的事更重要——雖然經文可能被視為受天主自己啟示的。這只是現代閱讀希伯來文敘述其中一個普遍的例子。經文的存在常常被認定，是為了將來可以一層一層地剝去，以便揭示歷史的「真相」——在不協調而多層面的經文背後的那個協調實體。

## b. 較新的敘述取向

不過，大約在過去的十年間，學術界對於希伯來敘述的這種理解，出現了頗有挑戰性的想法，這個挑戰對於它的閱讀方法，有深遠的涵義。這種想法，也許是可以預期的，主要不是來自那些唯獨鍾情於歷史的興趣，而是來自對文學有專長和更廣泛的興趣。它首先從懷疑的態度出發：對舊約釋經廣泛認同的不協調假設表示懷疑。重複必定暗示多源流或多編者嗎？相反，

多位學者已指出，敘述中的重複，可以作為文學藝術的一面(例如：Licht, 1978: 51-95; Alter, 1981: 88-113)。在風格和語法上的多樣化和「不協調」又怎樣呢？個別的作者，不可以為自己特別的文學目的而在風格和語法上有變異嗎？我們非用「不協調」的字眼，不能用其他的詞語，例如：「神學上的錯綜性」或「弔詭性」是甚麼意思(參閱：Sternberg, 1985: 84-152, 186-320; Gunn and Fewell, 1993: 46-89, 147-73)？其實，是否有甚麼理由，使我們非要從一部像列王紀這樣的經書中，看到不協調性不可？或者，只因舊約的學者一般缺乏文學能力，通常都從傳統的假設的取向，去解釋文本的不協調性(包括其他的)，他們才基本上找到他們所預期的？

問題是尖銳的；傳統的現代舊約學術研究發現很難招架，很難成功地找到後衛。近年來的希伯來文敘述的研究，也幫不上甚麼忙。希伯來文敘述避開，猜測經文所用的各種方法，達到我們現在所見的模式，嘗試從經文的現況去理解經文，在理解經文的意義上得到非凡的成果。發現了個別的故事，整段經文，甚至全部經書的結構中的藝術程度。在這類分析的過程中，不協調性似乎已在溶解；傳統假定某些編輯模式的存在，使在寫作上受到限制或不樂意的作者，不能

完全掌握或不能充分運用手上的資料，或有能力不高的編者，干擾經文，但只能使讀者注意到他們的臨在，卻不能完全把自己的思想強加於其上——這樣的模式，已使人越來越難以置信了。在證據的光照下，我們越來越難把聖經敘述文的作者，看作他們手上的資料或他們不足的才能的犧牲品。相對地，我們也比較容易接受一普遍的假設，無論他們曾否採用不同的源流，他們的確發表了他們樂意發表的資料，並按他們所欲想的方式，組織和雕琢了所掌握的資料；他們編排了那些文本，使讀者從頭至尾閱讀，以掌握其中的意義，並使各部分在其恰當的位置上，絲絲入扣，組成一個整體。這似乎是我們在接觸一般的敘述文學所採用的假設。特別在研究希伯來敘述文學時，我們似乎也越來越找不到理由放棄這個假設，反而，有更好的理由在這普遍的架構下，首先去考慮「經文中的個別問題」，實在是「我對經文的理解」的問題，這可以藉著更貼近地研究資料而解決。

### c. 列王紀的問題重現

現在讓我們看看列王紀三個特別的例子。列下 17:24-41 中的「不協調」，可否協調上述的希伯來敘述文學的概論而理解？無疑，這是在邀請一個辯護性答案。然

而，攻擊也是最佳的辯護，也許最好是從那些為本節經文的「互相競爭」的聲音而辯護的角度開始，注意他們所提出的難以置信的論據。

首先，讓我們仔細研究列下 17:24-33 的內容。不錯，經文告訴我們，新從外地遷徙到以色列來的民族不崇拜上主。但是，受到獅子襲擊之後，他們意識到當地的神靈反對他們，於是他們接觸亞述王。君王遂派一位被充軍的以色列司祭到貝特耳去，教這些民族學習崇拜上主。於是，上主受到有關的民族崇拜，不過他們也同時崇拜他們自己的神靈。光從這段文字所聲言的事態看，即可見它與列王紀發展至此的故事的整個衝力，是多麼不一致。它的基本假設是：上主只是一位地方上的神靈。當然，新移居到祂的地域來的人們應該取悅祂。在崇拜他們自己的神時，祂也應受到正確的崇拜。在宗教的事務上，這是他們的責任。

現在，很明顯，列王紀其餘的部分有關天主和人類的說法，與這段經文的說法不一致。列王紀餘下的部分所記述的天主，是所有民族和歷史的上主。祂有時會用獅子做祂的密使(列上 13:24-25; 20:35-36)；但是祂不會被拘在某一個地域，祂的要求也不局限於他們的範圍。祂是存在的唯一的天主，祂要求獨一無二的崇拜。指出列下 17:29-33 和列王紀餘下的部分有張力

是有理據的。列王紀的作者在講述了前部分所講的一切之後，不可能在後部分，很認真地告訴我們，有一個眾神的班子是可以接受的——即新使用高丘和新司祭職(29,32; 參閱列上 13:33)，應比被它所取代的舊的雅洛貝罕行的崇拜，受更輕的指責。這一類由被充軍的以色列司祭所教導的上主崇拜，很明顯——也可預期，因為有關的司祭以貝特耳為根據地(參閱列上 12:25-13:34)——從這個角度來說，和導致以色列被充軍的崇拜，同樣有錯誤。這實在正是 17:34-40 要告訴我們的事。因此，即使這裡收錄了充滿多神主義辭語的源流(即 17:24-33)，這大抵也不能包括在，那些我們應取其表面價值的，不同宗教言論的意向之內。

不過，如果列王紀的作者(們)不可能加插了這樣的一段文字，和不希望讀者們認真考慮它的「聲音」，那麼後來的編者更不可能這樣做。如果假想事情正是這樣，那麼也應假想編者或是加插 17:24-41 全段，即使 34-40 節不知不覺破壞他自己的透視點(即同時敬畏上主和崇拜偶像)，或是在這段經文中只加插了 41 節。無論怎樣，我們必須推斷，這位編者一定是想引進一種與列王紀全書完全不同的觀點，而且非常不動聲色，使全書看來好像絲毫沒有改動。這樣的一個人也許存在；但是，一個幾乎是隱形的編者和一個全然

不存在者之間的區別，是很細微的。

其實我們根本不必公佈他的存在。我們解釋列下 17:24-41 所需要做的，只是指出這段經文所含有的弔詭性。在 24-33 及 41 節中有關宗教的言論，是不能從其表面的價值看。作者(們)提出一個特別的觀點只是為了推翻它——頗似辯論比賽的參與者。這是在 17:24-41 中的「聲音」真正「競爭」的範圍。其實，如果讀者在閱讀 28 和 32-33 節時，注意「敬拜」和「事奉」這些字眼，就能抓住全段的語氣了。列王紀的作者肯定不認為在這幾節所描述的「崇拜」是*真正的*崇拜——這從 34-39 可清楚地見到。這數節告訴我們，*真正的*崇拜，也是排斥性的崇拜。任何混合的崇拜，就不是對生活的天主真正的崇拜；因為這位天主從一開始即已要求人，「你們不可敬拜別的神」(35, 37-38)。在這一章末最清晰的是：以色列因為所犯的罪而被充軍，她的被充軍並沒有為遷徙到這土地上的人民，在宗教上帶來甚麼改進。他們在尋求敬畏上主的路上，同時事奉他們的偶像。實在，甚麼都沒有改變。

我們第二個例子是在列下 17:1-6 和列下 18:9-12 的重複。我們是否可以認定，這裡出現的重複，不過是匯編不同的源流時，粗心大意，不慎重複了資料(例如 Gray, 1977: 671-72)? 或者，可否也視之為一位作者

有意識地運用他的敘述技巧？「重複」出現的上下文，可能就是尋找它的目的最好的線索。在列下 17:1-6 所記的這位君王的名字含有深義(曷舍亞，Hoshea，取自希伯來文動詞 *yšׁ*，意即拯救)，是一系列上主透過他們給以色列帶來救恩的君王之一(厄里叟，Elisha 這個名字也是源於同一個動詞；還有在列下 14:27 的雅洛貝罕，Jeroboam，及在列下 13:5 的另一位無名的拯救者)。的確，按以色列君王來說，曷舍亞也相對地是一位好君王(列下 17:2)。現在，在列下 18 我們遇見直至現在為止最好的猶大君王：希則克雅，他對上主的信賴是無人可及的(18:5)。這位君王從事全面的宗教改革(18:3-6)，並擺脫了亞述的羈絆，不再作他的藩屬(18:7)。列下 18:9-12 的作用在於提醒讀者，和強調希則克雅推行他那項大膽的政策背景，預備讀者接受以下 18:13-19:37 的故事。這是一個反叛亞述但受到猛烈的鎮壓的時期(18:9-11)。我們很難不相信，在這種環境之下，猶大不會很快就受侵襲。那麼結果會怎樣？在 12 節提醒在希則克雅領導下的南國人民，不要像當年北國人民，「凡上主的僕人梅瑟所吩咐的，他們一概沒有聽從，也沒有遵行」(見列下 17:7-23)，這是在暗示猶大將有不同的命運，他們的君王很認真地遵行上主頒給梅瑟的誡命(18:6)。亞述所以能擊敗北國，是因為天



主要藉亞述之手執行對一個有罪的民族的懲罰。然而，懲罰是落在北國最好的君王身上(列下 17:2)。是不是希則克雅的改革來得太遲了，不及作出甚麼改變？列下 18:9-12 暗示著這個問題，所以製造了一個敘述的懸疑。這些經文可能或不可能源於與 17:1-6 不同的源流；無論是與否，經文在此處出現，一定不是沒有目的。

我們最後的例子與君王公式有關，在列王紀全書的大部分和最後數章所見的君王公式，在格調和用詞上，有明顯的不同。這些公式嚴謹的格式是否一定暗示，列王紀原始的作者，曾被一個缺乏他的創作天賦的人模仿？但是，問題是同樣的嚴謹在列王紀其他部分也可找到。尼爾遜(R.D. Nelson)自己也曾指出，北國以色列君王的公式，在王國的末期也越趨向固定的格式(1981: 33; 參閱列下 13:10; 14:24; 15:8,18,24,28)。可是對此，他卻提出一個文學而不是修訂的解釋。他肯定，不斷的重複批評，表達了頑固的不服從。為甚麼北方的公式，在風格和用辭上的差異，就是因為一個作者的創新，而南方的公式的風格和用辭上的差異，我們就假定這是修訂者之所為？事情絕不是這樣分明的。不過，這個例子顯示，有關風格和用辭的辯論，確實是可以很主觀。事實上，個別的作者可以為了自己某一個特殊的文學目的而改變風格和用辭。

#### d. 故事(主幹歷史)和較長篇的敘述

重溫以上所提出的，有關列王紀中那些「不協調」的例子所涉及的資料，我們發現，至少，從以上的三個例子看來，不一定可以得出結論：不協調確實存在。我們的研究假設是：列王紀可以作為一個整體閱讀，從以上三個例子證明這似乎可信。就事情的本質而言，這是作為一部經書的簡介所能做到的。這不是一部評釋。不過，在我自己看來，我們在這三個例子的發現，和我們以批評探索的精神，採取「傳統的現代」閱讀法接觸此書的發現，是完全一致的。當我們帶著另一套普遍期望，從敘述的角度閱讀經文，並且從較廣泛和較狹窄的上下文，在全書作為一個整體的範圍內，仔細地去考察每一個片段，列王紀的一致性的難題，會在一片欣賞文本的撰寫藝術和技巧的雲彩中蒸發了。

當然，這並不表示，說到底，列王紀是由一位作者，在一個特定的時期寫成，此後再也不經由人手處理。我們可以想像，一個高度藝術化和高度技巧地構思的文本，其製成品必定要經過有數的作者／編者的努力，在一段相當長的時間內完成。我們對一部作品作出以上的結論，其中一定有它的原因，但這不會是張力。實際上，我相信必有很好的理由叫我們去相信，

列王紀不是在一個特定的時期，由一個人獨力完成的。其實我是被說服，相信舊約的經書，一般是在彼此的交談中，逐漸成長，發展成現在所見的模式，每一部書都在塑造不斷在發展的傳統，也各自被它所塑造。只有這樣才可以解釋，在舊約內所見到的，我們稱之為高度的「文本交流」(intertextuality)——即個別的經書，共用、引述或摘錄其他經書的某些片段，或者，作者披露他們知道經本的存在(例如：利用引出其他故事的方法，講述某些故事，以便和引出的故事互比和反比——此法我稱之為「敘述造型」法[narrative patterning])。舊約內「文本交流」的程度常被人低估，主要是因為現代的學者，研究舊約的個別經書，認定他們的主要工作，就是假設個別經書的歷史背景，並在這個上下文之內，詮釋和重組個別經書的「原始文本」，而不是按所見到的經書的模樣，在它較廣泛的文學背景下詮釋它。可是，這正是我們的舊約文本的顯著特色，其中蘊藏著一段擴大的編纂歷史，在這歷史中互相影響是很可能出現的。

例如，就列王紀來說，首先，我們可以注意到，書中較大的片段，基本上是和依撒意亞書和耶肋米亞書共用的。列下 18:17-20:19 和依 36:1-38:8; 38:21-39:8 是非常相近的；列下 24:18-25:30 和耶 52:1-34 平行。

其次，在較低層次的共用，但這並不表示較不重要，我們可以見到，在列上 22:28 米加雅先知的結束講話，也是在米 1:2 中米該亞先知的開場白。最低限度，我們是可以這樣去思考米該亞書和列上 22 章的故事彼此的關係。的確，在整個阿哈布故事的背景下，閱讀米該亞書是很有趣的，一方面和先知一樣，等待撒瑪黎雅因為崇拜偶像和淫業而遭毀滅(米 1:2-7)，一方面審判他們的社會不公義(米 2:1-5)和假先知的罪(米 2:6-11; 3:1-12)。同樣，撒羅滿的故事中，君王智慧的本質和結果，也經常響應箴言的主題。

最後，讓我們看看列上 12 章中，一個特別的「敘述造型」法的例子。在此，首先把以色列王雅洛貝罕比作梅瑟式的人物，帶領他的人民，從「法郎」(勒哈貝罕)家族的奴役下走出來，最後竟轉變為亞郎式人物，因為他鑄造了金牛犢供人民崇拜。在本章開始時，人民埋怨他們再度回復在埃及做苦工的日子，像老牛一樣背負著沉重的軛。雅洛貝罕和梅瑟的相似點，在希伯來書(參閱 RSV 註 2)中，側重梅瑟不情願承擔天主派給他的任務(參閱出 4:1-17)。他留在埃及直到受召為止。勒哈貝罕對於民怨採取強硬態度(列上 12:8-11)，就像在他以前的法郎一樣，加重人民的負擔(參閱出 5:1-21)。但是這是出於天主的旨意(列上 12:15)：天主

的旨意，透過人所有的決定施行。對於法郎的心硬的回響，清晰可聞(出 4:21; 7:3-4,13; 等)。不過，在新的出谷開始不久，(也和第一次出谷一樣)它很快就踏上犯罪之途——鑄造金牛犢。雅洛貝罕和亞郎一樣(出 32:1-35)，製造偶像給人民崇拜，直接挑戰上主在西乃山上向以民講的「話」(出 20:4)。在列上 12:28 上主對以民所說的話(「以色列！看，這就是領你們由埃及地上來的天主！」)幾乎和亞郎把第一次鑄造的金牛交給以民，對他們所說的話一樣(出 32:4)。他接著的行動也使人想起亞郎。因為亞郎也是在鑄造金牛之後，建造了祭壇，擅自宣佈了祭祀的日子(出 32:5)；同時，肋未人也是在這個事件之後，與祭祀的慶典隔離(出 32:26)。

故事講述的方式，很容易招惹其他的故事作為比較或對立。這不是一個獨立的事件，而是列王紀中一再出現的特色。猶大的君王被拿來和達味比較和對立；厄里亞使人想起梅瑟，默納協和約史雅兩人都各自使人想起阿哈布等等。故事的各方面就是這樣擴大和織入一個較大的故事內。

正是這一類的明證，叫我們見到列王紀，不僅和「申命紀學派歷史」的其他經卷，內在地相連，這是一個明顯的預設，同時也一個較廣泛的、日後逐漸

發展為猶太人稱為 Tanak，基督徒稱為 Old Testament 的文學圈子相連。有人認為列王紀透過與舊約其他經書的對話，逐漸發展成為現在所見的模式，既塑造發展中的傳統，也被它所塑造。經書不是由一位作者，在一個特定的時空之內寫成。因此，從現在起，在提及編寫經書的作者時，我會用眾數(作者們，譯者註：中文不作分別，因為在中文，眾數的意義，通常從文意理解和藉之表現)。

## 深入研讀書目

在本章討論過的一般問題的資料簡介：

T. Longman III, *Literary Approaches to Biblical Interpretation* (FCI; Grand Rapids: Academie Books, 1987).

有關列王紀編寫問題的基本和重要著作，依然首推諾夫巨著：

M. Noth, *The Deuteronomistic History* (JSOTSup, 15; Sheffield: JSOT Press, 1981), an English translation of the 1943 German original.

有關編寫和修訂問題的主要觀點的綜合：

I.W. Provan, *Hezekiah and the Books of Kings: A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History* (BZAW, 172; Berlin: De Gruyter, 1988), pp. 1-31.

S.L. McKenzie, *The Trouble with Kings: The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History* (VTSup, 42; Leiden: Brill, 1991), pp. 1-19.

有關經書背後的源流有用的論著：

G.H. Jones, *1 and 2 Kings* (NCB; 2 vols; Grand Rapids: Eerdmans, 1984), I, pp. 47-77.

君王公式的風格和用辭的差異：

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

論此類編寫問題與古代歷史著作的問題：

B.O. Long, *1 Kings, with an Introduction to Historical Literature* (FO<sup>2</sup>L; Grand Rapids; Eerdmans, 1984), pp. 14-21. A brief introduction.

J. Van Seters, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* (New Haven: Yale University Press, 1983). An extensive treatment.

希伯來文敘述概論：

R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (London: Allen & Unwin, 1981).

S. Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible* (Sheffield: Almond Press, 1989).

A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Sheffield: Almond Press, 1983).

D.M. Gunn and D.N. Fewell, *Narrative in the Hebrew Bible* (OBS; Oxford: Oxford University Press, 1993).

- J. Licht, *Storytelling in the Bible* (Jerusalem: Magnes Press, 1978).
- M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington: Indiana University Press, 1985).

在舊約內的文本交流：

- D.A. Carson and H.G.M. Williamson (eds.), *It Is Written: Scripture Citing Scripture. Essays in Honour of Barnabas Lindars* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 25-83.
- M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon Press, 1985).

特別注重從列王紀現在所見的敘述模式閱讀此經書的評註：

- T.R. Hobbs, *2 Kings* (WBC; Waco, TX: Word Books, 1985) — see especially his excellent introduction ‘On Reading 2 Kings’, pp. xxvi-xxx.
- B.O. Long, *1 Kings, and 2 Kings* (FOTL; Grand Rapids; Eerdmans, 1984, 1991).
- R.D. Nelson, *First and Second Kings* (IBC; Louisville: John Knox, 1987).
- I.W. Provan, *1 and 2 Kings* (NIBC; Peabody, MA: Hendrickson; Carlisle: Paternoster, 1995).



### 3

## 列王紀上下： 歷史編纂的文學

近年來學術界確認聖經的敘述文是文學，從某些方面來說，這可說是一種修正的平衡。如果現代曾經是一種從經文中開採「事實」的趨向——企圖探察經文背後而不是經文本身的種種問題的趨向——我們現在則看到一種堅持，認為應嚴肅地把經文看作故事。不過，當思想趨向的鐘擺開始擺動時，平衡不一定是它的結果。修訂可以在理性範圍相反的一端，帶出相當不同類的不平衡。

這肯定是近期不少研究聖經敘述的情況。使人驚奇的是，有關的作者明顯的猶疑不決，不能肯定從故事的角度閱讀聖經文本，和把它當作一份記述過去的敘述文處理的重要性。另外，也有人宣稱，像列王紀這樣的書，給人的印象是講述過去的事件，承認歷史式的元素是這類書明顯而重要的特色。書中不少的描寫都強調生活化，很多故事也缺少藝術性和英雄式的高度。這是「真實敘述」。然而，與此同時，又有某種

程度的抗拒，不完全認同這樣描述，與過去的「真實」世界有甚麼關係。認為這是一個敘述的世界，一個「虛幻世界」，局限於自身之內，只與它自己有關。不能為了尋求與任何外物聯繫，而犧牲它內在的完整性。經文與歷史必須分開。所有這一切，都反映著抗拒從歷史角度閱讀聖經文本的情緒，在許多近代作者看來，這樣的閱讀法，只能使像列王紀這一類的書難以理解，因為有不少零碎的片段，模糊了整體的畫面。這些作者對於他們所謂的文學的庸俗主義的反應，是採取強烈的排斥政策，肯定其他學者有卓見地提出的歷史問題，根本不切題。列王紀所講述的，是否符合以色列歷史上所出現的事件，是無關重要的。最重要的是在連著舊約其他故事閱讀時，列王紀的故事的本身有意義。

有趣的是，當這些文學評論家在製造一個安全地帶，以便在這個領域之內，享受聖經文本的文學價值，避開那些涉及歷史的令人困惑的問題，越來越多對舊約時代歷史有興趣的反對聲音響起了。其實，不只是對文學有興趣的人要把文本和歷史分開。越來越多歷史學家也這樣做。實際上，相當有意識地區別「聖經的以色列」和「歷史的以色列」，在某些以色列歷史學家中，變成了一種時尚。「歷史的以色列」是真實的以色列，佔據巴勒斯坦中部高地超過兩個世紀，在

巴勒斯坦的土地上留下了不少痕跡。應該從以色列民族留下的人工製品，他們所佔用的建築物，他們肯定著作過的文學作品(即有爭議性的碑文)，來研究這個以色列，從社會和國家形成的一般理論架構來看上述各點。另一方面，「聖經的以色列」——在舊約中呈現給我們的以色列——是一個文學的設計。這是一幅以色列的圖畫，和過去有些接觸點，但是，極度偏向意識形態，觀點偏向一面，不能用作嚴肅的歷史探索的起點。在我們努力以事實取代虛構時，應該把它擱置一邊——即以真正批評的學術，取代因向宗教情愫妥協而太容易接受經文所寫的一切的學術。

於是，一種隔離法便逐漸在各方面的研究上流行起來。有些人喜歡它，因為它為經文和讀者提供了隔絕歷史探索的、凜冽寒風的希望。另一些人喜歡它，因為當最後的宗教預設的魔障，永遠從學術團體被驅魔後，它為正當歷史探索的發展，清除了障礙。雖然力證列王紀這部書，明顯有一個歷史編纂的計劃，不能認真掌握這一點，就是不能認真掌握這部經書，是任何回應的一個重要部分，不能充足地回應上述的情況。這個失敗和不能以閱讀一部書而閱讀它的失敗同樣重大。完全的回應，首先應該對歷史編纂的本質，有深入的反思。

## 1. 歷史編纂的本質

近年來，不少有關以色列歷史的著作，都有一個明顯的特色，就是史家都明確或不明確地採取一個特別的歷史研究模式，這使他難以嚴肅地把像列王紀這樣的書，看作一部歷史編纂，無論他怎樣解釋文本本身所顯示的本質。按照這個模式，一位歷史家就是一位科學家，他的工作就是，從我們所知的剖析我們所不知的，從不真實中剖析真實；切望避開揣測和純偏見，一心要求達到客觀的真理。他的工作是以物理科學家的方式，描述「已發生之事」，物理學的工作是描述「存在之物」。如果歷史學家的工作是這樣理解，那麼，像列王紀這樣的書，就不能高度地視之為歷史著作；因為藝術，特別是以某種意識形態為動機的藝術，在這個「視史家為科學家」的世界，是不能立足的。科學和藝術是兩種不同的東西；像聖經文學之類，不是在兩者之間的任何一類。

當然，我們是否要接受，這作為上述歷史著作觀根基的普遍科學概念，仍有待商榷，雖然這是流行的想法。科學、哲學家太了解所謂「客觀的科學真理」，這個困難重重的概念，真正的含義是甚麼：通常所理解的所謂「真實」世界，是怎樣常常並且不可避免地，和知識、偏見，以及當事人所持有的意識形態糾纏在

一起。他們清楚地說明，科學廣泛的理論是如何在事實的限制之下，即使是實驗本身，從這些實驗的概念形成的一刻，已受支持實驗的理論所操縱。他們顯示，中立和不干預的旁觀者的神話，如何在為滿足他們的政治經濟利益的人們手中，一次又一次成為為意識形態工作的工具。他們辯論，科學理論興起和消失，一半是因為理論能成功地預測和控制環境，一半卻是在於所服役的特殊文化，無論是神學的、形而上學的、社會學的，還是簡單的美學文化的興趣或利益。和其他的人一樣，科學家不能逃避「利益」這回事。根本就沒有非牟利的學術辛勞這回事。

如果在一般的科學是這樣，那麼在特殊的「作為科學的歷史」也不會例外。認為有確確實實的事實「存在」，是史家可在其上建立有關過去的「客觀」圖畫的基石；認為任何史家可以觀察和描述過去，絲毫不放縱個人的推理、假設和哲學思維——這樣的提議不可能也不應該嚴肅地對待。事實的情況就是：總會有人對在地上找到的陶器作出解釋；總會有人把古代的碑文和從一個考古場地找到的其他資料相連；總會有人把人口運動和氣象的條件相連；在每個類似的機會出現時，就會有人推理和作出假設，評估各種可能性，運用類比和猜測。在這種種活動中，可能不會有

人嘗試去理解並不涉及這些事件的過去。沒有這些事件就不會有歷史寫作。在從事這些事件的過程中，人必不可避免地帶入從基本信念和偏見，從意識形態流露的他自己的世界觀。更重要的是，從我們現代的角度來說，我們是不可避免地*在講述一個故事*（參閱 Davies 1992: 13-14）。歷史編纂也是故事：這是有關過去的敘述。歷史編纂也是有特定的意識形態的文學：有關過去的敘述，其中涉及材料的選擇，以及有心要以某種方式，說服他們自己和他們的讀者，作者對材料的詮釋。同時，它是一個敘述，由事實所確定，正如廣泛的科學理論，由事實所確定一樣。所有的歷史編纂，無論是古代、中古或現代的都是這樣；無論我們所想的是古代征服敘述不知名的作者；無論是杜斯狄德或費德(Thucydides or Bede)；無論是吉本或麥求理或米契烈(Gibbon, or Macaulay, or Michelet)；無論我們所想的是現代史家有關古代以色列的著作，他們所有人都是在講述一個故事，好使我們聆聽後相信。科學和藝術不能隨便分拆，因為兩者在現代人看來，都是關於歷史編纂的。真實的情況是，兩者緊密結合，不可分割。

## 2. 聖經敘述和歷史編纂

如果所有關於過去的敘述，都有這種類似故事的性質，那麼，為甚麼近年許多反省有關以色列過去的聖經敘述，總是見到歷史和故事之間壁壘分明？為甚麼認定這些「特殊」敘述的本質是故事想法，會招至重要的問題？反之，為甚麼推斷，從其他途徑，例如考古挖掘，搜集來的資料中見到的歷史，較為「客觀」？實際上，這樣的辯論邏輯是很難遵從的。

例如亞殊唐(見：G.W. Ahlström 1993: 22-23,31)在他的一些著作中顯然是承認，史家有他們自己特殊的哲學假設，在解釋歷史時，必定涉及主觀的投入。在面對考古學資料，正如他所說的一片「沉默」時，他認為這種投入是不可避免的。然而在別處(Ahlström 1991: 117,120)，這位學者又寫道：考古學的出土文物，是自我表達而不是透過聖經顯示出來，他說：

如果考古學證據的涵義是清晰的，我們可以說它會比文本資料，表達更「中立」的歷史。它不受很容易潛入一位作者著作中的「傾向」或評價所約束。

沉默的資料忽然找到聲音：中立和不受價值約束的聲音，這是可以信任的聲音。在亞殊唐來說，考古學家所說的故事，是明顯可信的，直接告訴我們有關真實

的情況，是向我們顯示「事實」。相反，聖經故事往往包含一些帶有某種意識形態的描述，而不是據實的報導。聖經所記述的大部分的資料，是經作者仔細挑選過，側重於提倡他們自己的觀點，更甚於歷史真理。因此，聖經文本如何與歷史的真正面貌相連，我們是一點也不清楚的；這樣一來，在巴勒斯坦考古發現比聖經文本，更是有關以色列這方面的歷史編纂主要的資源(參閱 Ahlström 1993: 28-29,36,42,50)。

以上所說沒有一點是有些甚麼意義的。首先，「歷史的真正面貌」這個概念，在邏輯上是不聯貫的，這和說「像某某的真正面貌」，一樣不合邏輯。很明顯，無論是古代或現代的歷史編纂家，可以有在亞殊唐看來不偏不倚的客觀，是相當不可能的；中立、公正和不偏袒的觀察者是從來都不存在的。第二，不能不經查察就武斷，無論是聖經歷史編纂，或所有其他歷史編纂的選擇手法，是犧牲歷史真理，因為所有歷史編纂都是有選擇性的。第三，所有歷史編纂——包括亞殊唐自己的書——的本質都包含某種意識形態(見上述討論)。所以，和現代有關過去的寫作比較，作為歷史編纂的聖經敘述的基本問題是甚麼？至少，亞殊唐的著作對這個問題，似乎沒有給我們提供任何令人滿意的答案。



近年來採取同類取向的書籍或論文，似乎也見不到這問題的答案。如果有人要問「歷史的真面貌」這概念的聯貫性；或者質疑，所有編著生物歷史的現代史家，肯定可以準確理解「真正發生的」，並能作出不偏不倚的結論；或質疑一個奇怪的想法(例如 Smelik 1992: 11-15,23)，說「真正」的歷史編纂是在年報或年鑑中找到的那一類文字，而不是從敘述中找到的那些；那麼，大部分提出來討論的例子都要崩潰。餘下的工作，就是從經文現在所見的模式，把假定是屬於後期的聖經敘述，但尚未達到共識的辯論連結起來。

例如湯申(T.L. Thompson)相信聖經傳統要到以色列歷史的後期(波斯時代)，才成為一個相對地協調的整體，這是在這些傳統有了自己的文學架構之後才出現的。他辯論說，這使以色列傳統的歷史性根本就難以確定(Thompson 1992: 82,353-357)。我們在此且擱置這個問題，即：事實上，在希伯來文敘述(參閱本書第二章的討論)中，是否真如湯申似在假定的那樣「不協調」。我們也可擱置湯申對舊約文本年期的推算，是否正確的問題，這肯定會引起不少辯論的題目。在此，我們應該質疑的是：「歷史性」與「原始」有關，而與「稍後」和「後期」無甚關聯的假設。一方面，目擊者和所有人一樣，有自己的觀點。另一方面，歷史家

在某程度的距離之外描述事件，可能他們所在的位置比目擊者更好，更可以披露某些特別事件和事實較大的模型、結構和它背後的意義，這都是當時的人不能見到的。「稍後」(或次要)的可能和「原始」(或首要)的不同；但我們不能只從文本與它直接描述的事件的距離上，合乎邏輯地辯論文本有或無歷史編纂的效用。奇妙的是，現代的作者，滿懷作為歷史家(而不是小說家)之熱情，竟然可能在離開他們所尋求描述的事件二千五百或更多年之後，在這樣的一個不堪一擊的處境下，要這樣運用這個論據。我們只能想像，他們不能完全理解文本的本質，是一柄極端鋒利的雙刃劍。

我們的結論是：在所有聖經敘述之中，以列王紀敘述的本質最貼近故事，這使人從歷史編纂的角度閱讀這些敘述時，特別感覺困難重重。我們認為這是由於人對歷史編纂一般的意義是甚麼，有誤解的緣故。反過來，正是這誤解培育了近年來，在許多以色列歷史家明顯見到的，選擇性的懷疑主義。一方面，對於有關以色列的聖經故事，真正反映過去的程度，抱著最大程度的懷疑。另一方面，對有關同一事件的現代敘述(由考古學家、人類學家執筆)，卻流露著令人感動的信任。這種態度是不合理的，就如誤解是一種不幸一樣。歷史和故事互相交織，是每個有關過去的敘述

的特色。理解這個普遍真理的人，在言論上，會比近代許多自認為有能力講論，特別是有關過去的聖經敘述的作者，小心得多。

### 3. 列王紀和以色列歷史

舊約研究這門學問現在的情勢，引出了一段頗長的，離開本書的主題(向讀者簡介列王紀)的枝節討論。不過，我們現在已處於較好的位置，重拾以上有關此書的本質是歷史編纂的討論。

我們可以即時承認在列王紀所見的以色列畫像，是許多可能描繪的以色列的過去的畫像中，唯一的肖像。這是暗示，以上所說的一切是唯一的說法。列王紀作為一部協調的書(見第 2 章)，它只能從一個特別的觀點，給我們記述一段特別的以色列歷史。以上我特意用「肖像」這詞，因為它很貼切地表達我多次觸及的真理：歷史編纂是一種藝術，不是一門科學(指我們現在視為古老和過時的那種科學)。其實，更全面的說，是一種以言辭表達思想的藝術，類似視像之類的表達方式，即所謂繪畫的藝術。這樣看歷史編纂，有助於理解，一個以藝術手法表達的故事，如何可以客觀地反映真實。因為，例如一幅園林的圖畫，可以在很大程度上代表真實的景象，向接受力強的觀眾，傳

授真實的感受和對景色的欣賞，同時，這也是以虛幻而不是文學的方式表達現實，而且不存在藝術家計算草和樹葉的問題。藝術和表達，不是必然包含競爭，雖然有些藝術家的技術，在某種程度上，可達到與抽象藝術家或印象派畫家，不可分辨的水平，但與他們的目的卻完全不同。

### a. 選擇和比率

列王紀只是可能描繪下來的，有關以色列過去的肖像之一。首先，這是一份高度選擇性的記述。它的作者對此毫不諱言。君王公式一再向我們指出一些源流，並暗示這也是列王紀資料的源流(例如：列上 11:41; 14:19,29)，因此也相當清楚地說明，作者都有意識地省略了相當大量的資料。在經書接近尾聲時，很明顯，不是在鐵器時代期間，在巴勒斯坦一帶發生的每一件事，作者都記錄了下來。例如經外的文本宣稱，早在以色列的默納恆統治(見列下 15:17-22)之前，亞述王的勢力已在西邊伸展。不過，列王紀的作者也是在列下 15:17-22 第一次提到亞述。即使自此以後，相對地說，列王紀提及亞述之處也不多——主要是在列下 15:18-19 (參閱 20:6)所記的亞述圍攻耶路撒冷，其次就是：列下 15:29; 16:7-10,18; 17:3-6,23-27; 23:29。換言之，在列下

15-23 章這整個戲劇中，亞述所佔的戲份是很少的。然而，根據經外的文本，亞述在這整個時期，在「場外」是相當活躍的。列王紀的作者，只選擇了那些對他們敘述以色列故事有用的資料。

不過，不只是被選擇的，受全面的敘述目的所影響；就是被選擇的所提供的空間也受其影響。這部書一個令人驚訝的特色是，相當長的時間，可以很快就略過，而對一年或不到一年的時間，卻詳細地描寫。例如，我們可能注意到，默納舍長達 55 年的統治，只用了 18 節(列下 21:1-18)的篇幅，約史雅 18 年的宗教改革，佔了 41 節(列下 22:3-23:33)。齊默黎為王只有七日(列上 16:15-20)，他所佔的篇幅，和統治 12 年的敖默黎(列上 16:21-28)及統治 52 年的阿匹黎雅(列下 15:1-7)的篇幅，幾乎相同。這其中有些，可能只是因為作者手上所掌握的資料所致。然而，這不可能是全部的解釋。幾乎可以肯定的是，例如約史雅的宗教改革的長篇敘述，應該從它對全書的重要性來解釋，給予默納協的短篇幅，足以使他有充足的空間來確立他與約史雅對立的身分——猶大王室中最差的罪人，他的其他成就(列下 21:17 有暗示)與此無關故省略。此外，在這個篇幅長短，與君王的重要性是否相關的問題上，敖默黎是一個特別有趣的例子，因為在亞述的

記錄中，他是一個重要而且有份量的政治人物。即使列王紀的作者有證據提示這一點，他們最終還是沒有用這資料。對他們來說，敖默黎只是比他那不幸的前人齊默黎略為重要而已。他們兩個人都即了王位，都犯了罪都死了。基本上這就是應該記下來的全部了。

## b. 虔敬的和「俗化」的

很明顯，促成這種表達以色列的過去的方式，其背後的原因是基於一種宗教的關注。作者對於現代讀者所謂的「政治歷史」，並沒有甚麼特別的興趣，這裡所說的政治，相對地說，是指獨立於宗教之外的。在這部經書中，政治和宗教是糾纏不清的；即使某些資料，表面看來是比較「政治」化的，但仔細考察便會發現，其實這些資料本身，和全書的宗教觀是緊密結合，不可分割的。因此，有時我們見到表面「中立」的言辭，記載某些猶大君王的各種成就或失敗，好像作者從他們手上的資料中，偶然發現一些他們認為有趣的東西，但沒有特別的宗教意義。例如，我們讀到阿撒和巴厄沙作戰的故事(列上 15:16-22)；像這類的資料，常被視為比書中其他的資料更「俗化」。其實，阿撒的統治(和其他猶大君王一樣)，是按撒羅滿早期的統治模式記載，要讀者從這個上下文來閱讀和理解。

阿撒被寫成一個好君王(列上 15:11-15)，像早期的撒羅滿。他躲避偶像崇拜，把金銀和他及他父親獻給上主的藝術品，供奉在上主的殿裡(參閱列上 7:51)，然而卻很不智地不曾極力阻止，人們在地方上的聖所或高丘進行的偶像崇拜(參閱列上 3:2-3)。在列上 15:16-22 的故事，進一步比較兩位君王。儘管阿撒在各方面都很像早期的撒羅滿，但他卻得不到撒羅滿所享有的太平。他和以色列王巴厄沙之間的戰爭，在他們兩人的統治期間，一直持續不斷(15:16，又在 15:32 重複以表示強調之意)。當巴厄沙向本雅明推進，並在耶路撒冷北面數哩的辣瑪修築工事時，阿撒的處境岌岌可危，他不但不能從阿蘭等地得到大量的金銀財物進貢，反而不得不從上主的殿內取出大量的財寶，向北到大馬士革去收買新朋友(18-19 節)。這是明智之舉(箴 17:8)。然而，我們不能不注意到，在與希蘭的交易中，撒羅滿佔盡上風(列上 5; 9:10-14)，而在本哈達得面前，阿撒很明顯是個求助者。阿撒不但得不到本哈達得任何幫助，甚至連本哈達得和巴厄沙解約後，巴厄沙在辣瑪留下的工事，他也得強迫他自己的猶大人來拆除和搬走(22 節；參閱 5:18)。我們也會注意到，撒羅滿的政治安排，可以維持整個帝國的運作，阿撒的策略，卻令以色列大部分土地落在外邦君王手上(20 節)。問

題是，忠實地抄襲撒羅滿的所作所為，卻不能喚回撒羅滿昔日的光輝。這是時代的不同——是達味子孫受貶抑的時代(11:39)。

因此，即使是「世俗」的材料，如果與全書的總體宗教目的，有某些有意義的關聯，即可包含在內。歷史的講述，完全受作者的宗教信念支配。不但如此，這些宗教信念是屬於以色列團體中，某一群特別的人，而不是普通的以色列人。這從經書本身可以清楚地見到。讓我們見到的，即使相當好的君王，希則克雅和約史雅除外，也不能達到經書的作者們所定下的最高理想：他們沒有除去高丘(參閱列上 3:2-3; 22:44; 列下 12:4; 14:4; 15:4,35)。有些猶大君王更差：他們帶領人民去崇拜種種色色的偶像(例如：列下 8:16-19, 25-27)。北國的人民被寫成，生活在不斷地脫離上主的迷途中，或是參與由雅洛貝罕建立的偶像崇拜(例如：列上 12:25-33; 列下 17:21-23)，或者，他們成了巴耳和阿舍辣의 崇拜者(例如：列上 16:29-33; 列下 10:18-29)。那麼，很明顯，我們不能把列王紀所講述的故事的宗教觀，直接和普遍的以色列人所實踐的以色列宗教等同。經書本身提示了，實踐「法律之書」所要求的一切的努力，在列下 22-23 章所見，是如此顯著，其實最多只是零星和局部的，王國的大部分時期，以色列



確實的宗教，距離作者們所願意見到的，相差太遠了。不過，有關以色列的宗教，當然還不止此。我們在此涉及的問題很大，必須以一章的篇幅獨立處理(見第四章)。因此，在此我不再深入這個問題，不如直接列舉列王紀中的一個擴大的歷史編纂的例子，以便聚焦於本章至此為止所提出的一些問題。

#### 4. 擴大的例子：

##### 亞述入侵猶大(列下 18:13-19:37)

亞述入侵猶大的事件，不只見於列下 18:13-19:37，同時也以略為不同的模式，記載於依 36-37，另外也見於亞述自己的記錄(cf. the Rassam Prism Inscription of the Assyrian king Sennacherib)。我們擱置編下 32:1-23 的記述，以免把問題過分複雜化。列王紀的敘述以一段在依撒意亞見不到的經文開始(18:13-16)，這裡講述希則克雅在亞述王散乃黑黎布，攻陷了「猶大的一切堅城」後，企圖收買亞述王失敗的事。接著兩個敘述，一前一後地講述在耶路撒冷城被圍時，希則克雅拒絕投降；他與依撒意亞的會商，依撒意亞先知許諾聖城將解圍；他稍後的祈禱及依撒意亞對這祈禱的回應；透過一位天使和散乃黑黎布的死亡，聖城獲得奇蹟性的解圍。另一方面，亞述的敘述，在一些特別是有關猶

大，而不是有關巴勒斯坦的一般敘述，並沒有提到希則克雅在他多個城市失陷後的付款。敘述從攻陷各城之後，直接敘述圍城之戰。敘述也沒有明確交代圍城解除的事件，雖然它也隱約暗示，希則克雅當時同意，在散乃黑黎布從猶大撤軍後，把貢款送到亞述。

所有三個敘述，當然都是高度的意識形態化。故事必然是從一個特別的觀點，和為了特別的目的而講述。有關亞述的敘述，從以上的簡述，可以見到它的目的在於讚揚亞述國王的名聲；歌頌亞述的神，特別是亞殊；並鼓勵臣民對國王的忠誠和服從。這類的記錄，一般都公認是不會坦白承認自己的失敗，即使其他非亞述文本的讀者，可以按理推算到失敗可能曾經出現。正如容格(K.L. Jr Younger)最近強調(1990: 61-124)，所有這些亞述王室的碑文的結構，都是為迎合預設的意識形態的要求而設計的。它們典型的本質，是逐漸向讀者灌輸期待的意識，期待它所描述的戰爭帶來顯著的結果，以及亞述國王，毫不留情地重整(從亞述的角度來說)秩序、公義和生命的行動成就的效果。

列王紀的故事也清楚地反映製作此書的人們的興趣。列下 16 章記述狡猾的阿哈次的統治，以及在列下 17 章以色列被充軍，引起了有關猶大前途的重大問

題。看來猶大也像以色列一樣，日漸趨向被充軍之路，除非她聆聽先知向她發出的警告，脫離她的罪行。敘述正是從這個角度展現希則克雅，是列王紀中的「達味第二」，他所行的事，「完全像他祖先達味所行的一樣」，革新猶大的崇拜，使它回復原來和應有的面貌(18:3-4)。其實，在至少一方面，所有猶大君王中沒有一個比得上他的——就是他對上主的信賴(18:5)。同樣，他和阿哈次也完全不同，因為他不肯無止境地向亞述臣服(參閱列下 16:7)，最終他是反抗了亞述。外國的影響力或統治，或其他任何形式的臣服，他一概拒絕。敘述的焦點是集中在：當亞述王企圖向猶大採取報復之類的行動，就像他們對付以色列那樣時，會有甚麼事發生。

一開始時，情況是不樂觀的。因為希則克雅作為一國之君，他所做的一切和他之前的任何君王都很不同，他對於外敵的第一個反應，對於列王紀的讀者來說並不陌生。他也是要搜括上主的聖殿和王宮的財物，甚至將鑲在上主殿宇門上和門柱上的金子也剝下來，以應付危難(參閱列上 15:18-19; 列下 12:18-19; 16:7-8)。我們大抵都應該把這段歷史視為令人遺憾的過失；因為敘述接下來顯示希則克雅較光明的一面。他對上主的「信賴」，毫無疑問是列下 18:19-25(參閱

19,20,21,22,24 節)和餘下的故事的核心。亞述王透過他的使者，表現出一派另一個神的模樣(例如：18:31-35，他聲稱上主不能解救耶路撒冷，因為上主只不過是眾神之一，只有他才可以取代上主的地位，才是真正物資和生命本身的供應者)。然而，希則克雅堅信，以色列的上主不只是眾神之一，而是獨一無二的，別國的眾神，不過是草木和岩石。他懇求上主從亞述手中把耶路撒冷拯救出來，好使地上所有的王國都看到，天主和其他眾神的不同。他的懇求最後透過天使實踐了。要傳達的訊息就是：忠於生活的天主和祂的法律，改變了以色列的歷史經驗。即使面對壓倒性的劣勢，以色列也能在服從中體驗祝福。

在依撒意亞書中，這故事有它自己的功能。依撒意亞 36-39 章是用作依 6:1-9:6 的對比，在此上主對達味王朝和阿哈次的批評(依 7)之後，接著是將有一個達味後裔誕生的許諾(8:23-9:6)，並在這孩子的身上實現天主對達味的許諾。這個被人寄予厚望的孩子，很自然就會落在阿哈次的孩子，希則克雅身上(參閱依 11:1-10; 14:28-32)；同時，在依 36-39 章，他的王朝是從強調他的虔敬，和類似列王紀的故事的方式恰當地記載。最後加插了一段禱文(依 38:9-20)；我們在前面已指，這裡並沒有提到那件有問題的，向亞述獻金的

事。依 36-39 章在依 40 章宣佈以色列將獲天主恩賜的拯救和重整的神諭之前，這數章的位置的編排很重要。依 40-55 章在作為一個整體的全書之內，證實以色列最終歸屬天主的將來；而希則克雅這個人物，由在經書以他的統治為中心的結構下，被裹在國家未來的前景之中。依 6:1-9:6(連同上述的其他相關的章節)，暗示希則克雅是將會完全實現天主許諾的「達味第二」：在他的一生中，預期的普世和平與安全將會臨現，依 36-39 也作了同樣的天主的許諾和希則克雅的聯繫。由於依 39:8(只願在我有生之日有平安，有安全)與依 40 依撒意亞安慰之言的開始(確實，在此也和列王紀有關聯的章節一樣，對於希則克雅的逝世和安葬，隻字不提)直接並列，給人的印象是，在某種意義上，天主的許諾，很快就在「希則克雅的」統治期間就要實現。換言之，希則克雅這個人物，在依撒意亞全書和在依 40-55 章內的文學結構裡，同樣充滿著末世的意味。當然，依 8:23-9:6 的敘述本身，造成這種神學動向，因為這些文字把將來的君王，寫成一位擁神聖的天賦，引進天主統治的人。所有這些經文，在依撒意亞全書的上下文之內的總效能，就是這樣把希則克雅，塑造成一位模範的君王，在他的統治內，許諾尚未實現，因此他又指向他自己之後，另一位達

味式君王將來臨。亞述入侵的故事，就這樣用來和這更廣泛的目的相連起來。

因此，我們所討論過的各段經文，毫無疑問，應該視為包含「意識形態」本質的敘述。它們之中任何一段，也應該被視為「非歷史」嗎？讓我們看以上提過的一位學者怎樣說，達雲斯(Philip R. Davies)在他提出尋找「古代以色列」的辯論時，以亞述的侵佔作為一個特別的例子(參閱 Davies 1992: 32-36)。達雲斯接受，在我們現在所見的長篇記述背後，有一個歷史事實。一個藩屬的猶大王反叛亞述王，他的反應是蹂躪猶大，掠奪希則克雅的國土，只給他留下耶路撒冷。耶路撒冷並沒有被圍，但希則克雅獻上大筆的獻金，之後歸屬於亞述權下，失去反叛的力量。這就是在巴勒斯坦歷史中所「發生」的事。另一方面，聖經的故事告訴我們一個由以色列的天主戰勝亞述王，猶大從此擺脫亞述控制的勝利(因為此後再也沒有提及這樣的控制)。為甚麼這樣的故事最後可以解釋得通，達雲斯說，只要我們承認，這不是隨便給我們一個歷史事件的另一個版本，而是在告訴我們某些非歷史性的故事。他在此所給的類比是沙士比亞的《凱撒大帝》，在這裡的事件是按戲劇的邏輯發生的。歷史中的布魯特斯可能或不可能做的任何事，既不能解釋沙士比亞

劇中用這個名字的角色所做的事，也不能使他變成一個歷史人物。

我們能從這個辯論得出甚麼？在此讓我們重溫在本書 3.1-3.3(即本章 1-3 小節)所討論過的問題，這使我們可從較廣泛的背景，討論這個特別的問題。首先，讓我們看看達雲斯的論據，深信現代歷史家有能力去描述「真正發生了甚麼」，這點我們前面已評論過，在此不再贅述。達雲斯所說的真正發生的事，是指巴勒斯坦歷史的一部分有關亞述侵略猶大的事件；和聖經所記述的故事相反(當然也隱晦地和亞述故事所要說的不同)。但是，我們可以問，有關「所發生的事」的知識來源是甚麼？按他們所提出的論據是，這知識來自所謂「合理的推測」(Davies 1992: 34)。至於我們如何從這幾行「合理的推測」，過渡到堅實的，可能與古代文本所說相反的「真正發生的事」，就不得而知了(1992: 34, 同上)。特別不清楚的是，因為「所發生的事」這個描述本身，也是基於同樣的古代文本。其實，這是一個從古代故事抽取出來的新故事，被蒙上一種神祕的可靠性，這是新故事所缺乏的，其原因尚待發掘。

不過，如果我們再深入一點，我們對於達雲斯所選為「真實」的故事，可找到一些解釋，他認為這是

隱藏在聖經故事背後的真實，他的解釋引述如下：

事件寫成這樣，是因為以色列曾牽涉在內。對於這些發生在以色列的事件，作為一個歷史家，我不認為曾發生在這裡或任何其他地方的歷史中 (1992: 35)。

他所指的，很明顯是透過「天使」而來的超越的救援。這是以上討論過的普遍真理最好的說明，正是一切歷史編纂所涉及的，個人的世界觀，以基本信仰和偏見，以意識形態的方式，投射在主題上。在此，我們看到某種特殊的哲學，特別的世界觀，在接觸達雲斯這位歷史家的思想。以上的引述，表面看來是一種類比，通常被視為正規的歷史法則的試金石——和正規、慣例或至少經常得到證實的事件，及所經驗的條件協調的概念，是事件的實況特出的記號，這些事件在嚴謹的學術研究下，確認為真正在過去發生的事件。不過徹底遵循這個比較狹窄的思路，限制明顯是很大，因為歷史家經常接受在他們直接經驗之外的事件的真確性。然而，擴大的想法，以便包括「普遍的人性經驗」，有否幫助其實也不太清楚。例如，我們如何確定事實上那些是正規、通常和經常得到證實的事件？同時，即使我們能確定，那麼接著會問：甚麼是不正規、不通常和不經常得到證實的事件？再說，有些歷史家可



以接受為曾經發生的事件，卻不符合標準(例如：首次成功登上額非爾士峰，或人類首次登上月球)。事實是，類比是不會在真空狀態下運作的。在「……類比和它的內容或它的背景信仰網絡之間，有一種親密的關係」(Abraham, 1982: 105)；從類比原則的實施所得出的結論，和作結論者所持的背景信仰，同樣正確。換言之，類比的原則，常常和永遠在較大的信仰背景，和有關的歷史家的經驗範圍之內運作。因此，要說「作為一個歷史家」，他不能接受這個或那個有關真實的聲言，在某種程度上這是誤導或被誤導的。哲學，以及在這事上，宗教，都是歷史這個方程式的一部分。

那麼，很明顯，達雲斯所說的，「公元前 701 年左右在巴勒斯坦發生的事」，其實只是那時代其中的一個故事，肯定不是可作為衡量古代故事的歷史性的任何客觀標準。「合理猜測」包含各種假設和偏見，必須同時考慮，而且也已經在左右現代故事的敘述方法了。無論如何，即使我們不難相信(例如)天使，我們依然應該問，我們是否不得不接受達雲斯的全部立場。只要我們承認聖經故事不是告訴我們一個不同版本的歷史事件，而是告訴我們一個不是歷史的故事，這樣在看完一切之後才作定論的原則下，聖經故事是

否真可以解釋？很多學者不準備把天使看作一個相當有歷史性的範疇，卻願意相信，當年在耶路撒冷城門前，確實發生了一件不尋常的事，至少是引至亞述人從猶大退兵的部分原因。這其中包括以上提及的，我大體上不同意他們的觀點的學者(例如：Ahlström 1993: 713-714; Lemche 1988: 70)。至於亞述人不曾提這件事，有人認為他們突然退兵是因為發生瘟疫，其實從亞述記錄的性質來看，完全不提也是意料中的事。希臘歷史家希羅多德(Herodotus 2: 141)記錄了一個埃及人在神的干預之下，從散乃黑黎布的軍隊中獲救的埃及故事，這是一個很有趣的、與聖經故事平行的故事。因此，我們是否可以這樣輕易地，從天使在聖經經文中出現，就肯定亞述退兵的問題，是屬於一般的非歷史性，這個問題實在有待商榷。

那麼，懷疑我們的聖經故事，確實是「一個歷史事件的不同版」的理據是甚麼？達雲斯的推斷是：聖經故事告訴我們，在那次的「事件」以後，猶大就脫離了亞述的控制，但事實卻相反。對於這一點，除非我們接受亞述敘述的表面價值，否則我們如何掌握「事實」？這是一個有趣的問題，無論如何，值得注意的是，即使達雲斯自己也說，聖經沒有明確指出，自從該次「事件」後，猶大擺脫亞述的控制。沒有再提及

亞述，但這不能當作這個意思的暗示，在一個高度選擇性的記錄，特別是有關亞述的記錄(見本章 3 節)，不宜作如此推斷。當然，列王紀和亞述敘述，所記錄的進貢的時間和物品方面都有出入；對於這個問題，也許我們應該決定，那一個敘述，或者兩個敘述所寫的，對於文本整體目的的影響，如何比它或它們要表達的過去的影響更大(例如，見：Younger 1990: 122-124，評釋亞述文本上所記的物資象徵的意義)。另一方面，可能在圍城之前，希則克雅曾經企圖收買散乃黑黎布，並且為自己事後的安全鋪路。無論是那一件事，在此我們已對其中一件事作了一個決定。但這不是根據「意識形態」和「歷史」的簡單對比，而對經文採取一個一般性的態度。我們從列下 18:13-19:37 見到的這個以文學技術設計的故事(與在依撒意亞上的略有不同)也反映一個外在和歷史的真實，一般來說，不是一些迫使我們提出質疑的事實。

## 5. 結論

以上的討論強調，影響聖經文本對過去的觀點，不只局限於簡單的事實的範圍，同時還涉及哲學、信仰甚至偏見等等。對於這個問題，可能現代學術界最令人震驚的偏見，是與它對於過去的客觀看法有關。這偏

見，更甚於其他任何因素，促成現代有關過去的描述備受推崇，現代對於早期的描繪，無論事實的顯示或證據的基礎是多麼薄弱——深信有關事件的描述，只要是出於現代，就必然是「更好」和「更有歷史性」。其實對於這個學術皇帝，只要稍微保持一點批判性的距離，就必能清楚地洞悉，他沒有衣著的程度。

這批判性的距離一旦達到，現代大部分有關聖經文本，例如列王紀的討論性質，和文本的歷史編纂的「價值」，就可看得更清晰。學生也可以更清楚，每一種現代學術有關過去的描述，是怎樣的個人和主觀化，就像藝術家繪畫他們眼中所見的圖畫一樣，根據多種(而且是極多種)有關「或有可能」和「可能」等概念，和根據聖經和其他源流吸引的程度，來描繪他們認為對的圖畫。認識學術研究的這種性質，學生就較容易相信，真正的情形是，不同的藝術描述，不一定是更好的。例如，用與列王紀作者所用的不同的彩色再描繪過去，不一定可視為整體改進的結果。這有賴於判斷者的透視點。例如，許多學者研究一部像列王紀這樣的書，認為他們的工作一個重要的部分，就是從一個天主不在世上工作，和不能從奇蹟的角度看書中解釋事件的敘述，這樣的一個封閉的思想系統，來重新解釋書中作者所告訴我們的有關過去的事。其他

對列王紀的再詮釋，不依賴列王紀的作者，反而依賴古代或現代的人，對於那時發生的事蹟的講述。不過，如果有人是從質素的角度判斷不同的描述，而他的世界觀是相信天主在世上工作，而他又認為列王紀是有關過去特別權威之作(例如視此書為聖經一部分的人常作如是想)，這樣的現代再詮釋是不會受到高度重視。這位再詮釋者不會把再詮釋的工作，視為不斷地把天主從書中驅逐，和不斷地為以色列歷史引進其他「更客觀」的解釋。這樣的人肯定不會認為這項工作，是依據最初沒有收錄的材料，重新塑造這部經書。反而，以書中所描繪的圖畫作為研究的對象，從敘述與過去的關係網中，將它視為一個整體，認真地研究。

不過，這都要留待第 6 章作為討論的主題，因為在第 4 和 5 章之前討論這個主題是不智的。同時，在我們討論信德以前，也應該先反省宗教和宗教教育的問題。

## 深入研讀書目

有關聖經歷史編纂最好的概論有：

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

以下是在不同方面有用的著作：

- J. Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation* (ICT; Leicester: Inter-Varsity Press, rev. edn, 1990), pp. 66-96. 精簡討論舊約是歷史編纂的問題。
- B. Halpern, *The First Historians: The Hebrew Bible and History* (San Francisco: Harper & Row, 1988). 書中有較詳盡的分析和討論。
- K.L. Younger, Jr, *Ancient Conquest Accounts: A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing* (JSOTSup, 98; Sheffield: JSOT Press, 1990). 這部卓越的書，大部分都很難閱讀，但其中有一個特別精彩的討論，是有關歷史和意識形態的概論，見於書的 61-69 頁。

近年討論以色列歷史的書籍和論文，其中把敘述和歷史清楚地劃分的有：

- G.W. Ahlström, 'The Role of Archaeological and Literary Remains in Reconstructing Israel's History', in D.V. Edelman (ed.), *The Fabric of History: Text, Artifact and Israel's Past* (JSOTSup, 127; Sheffield: JSOT Press, 1991), pp. 116-41.
- G.W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest* (ed. D.V. Edelman; JSOTSup, 146; Sheffield: JSOT Press, 1993).
- P.R. Davies, *In Search of 'Ancient Israel'* (JSOTSup, 148; Sheffield: JSOT Press, 1992).
- N.P. Lemche, *Ancient Israel: A New History of Israelite Society* (The Biblical Seminar 5; Sheffield: JSOT Press, 1988).
- K.A.D. Smelik, *Converting the Past: Studies in Ancient Israelite and Moabite Historiography* (OTS, 28; Leiden: Brill, 1992).

T.L. Thompson, *Early History of the Israelite People from the Written and Archaeological Sources* (SHANE, 4; Leiden: Brill, 1992).

比上列更詳盡的評論可見於：

I.W. Provan, 'Ideologies, Literary and Critical: Reflections on Recent Writing on the History of Israel', *JBL* 114 (1995), pp. 585-606, with the robust responses from Thompson and Davies which follow.

泛論歷史編纂的本質，見：

J. Clive, *Not By Fact Alone: Essays on the Writing and Reading of History* (London: Collins Harvill, 1990). 是一部特別清楚和富娛樂性的文集。

R.G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford: Oxford University Press, 1946).

R.H. Nash, *Christian Faith and Historical Understanding* (Grand Rapids: Zondervan, 1984), pp. 93-109.

P. Veyne, *Writing History: Essay on Epistemology* (trans. M. Moore-Rinvolucri; Manchester: Manchester University Press, 1984).

M. Stanford, *The Nature of Historical Knowledge* (Oxford: Basil Blackwell, 1986).

有關類比的專論：

W. Abraham, *Divine Revelation and the Limits of Historical Criticism* (Oxford: Oxford University Press, 1982), pp. 92-115.

論考古學的本質：

- F. Brandfon, 'The Limits of Evidence: Archaeology and Objectivity', *Maarav* 4.1 (1987), pp. 5-43.
- D.V. Edelman, 'Doing History in Biblical Studies', in D.V. Edelman (ed.), *The Fabric of History: Text, Artifact and Israel's Past* (JSOTSup, 127; Sheffield: JSOT Press, 1991), pp. 13-25.

論希則克雅和亞述入侵猶大：

- K.A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 BCE)* (Warminster: Aris and Phillips, 1973).
- J.B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton University Press, 3rd edn, 1969), pp. 287-88. The text of Rassam Prism Inscription of Sennacherib.
- I.W. Provan, *Hezekiah and the Books of Kings: A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History* (BZAW, 172; Berlin: De Gruyter, 1988), pp. 120-30, noting especially the extensive footnotes.
- C.R. Seitz, *Zion's Final Destiny: The Development of the Book of Isaiah* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), ch. 3.



## 4

# 列王紀和以色列的宗教

我在上一章指出，列王紀有關歷史的敘述，往往受作者的宗教信念支配，他們寫作的觀點，也不能直接與作為一個整體的以色列團體的觀點等同。書中被理想化了的以色列宗教，和以色列人普遍實踐的以色列宗教，是兩種不同的東西。兩者的差別，事實上已被不少學者用作大前題，推測充軍前以色列宗教的本質。尤其是聲言「申命紀學派人士」(列王紀的作者)，扭曲了這時期的以色列宗教的實況，已成了學術界中流行的想法。他們這種表達以色列宗教的方式，被視為偏見和誤導。

19 世紀多位德國學者首先在他們的著作中，對列王紀提出這種評價。他們對於以色列宗教發展的歷史有興趣(例如：de Wette, Reuss, Graf, Wellhausen)。在這個背景之下，學術界出現了一個普遍的假設，認為以色列宗教的歷史在較早期(前及君王制初期)，根本沒有甚麼中央集中制，也沒有強大的司祭職，或任何發展完備的祭祀系統，例如出谷紀、肋未紀、戶籍紀

和編年紀所描述的那些。早期以色列宗教，是一件非常不拘禮節和並非中央集中的事務。在威耳豪森(J. Wellhausen)這類學者看來，那是以色列宗教的「自然」期，它的標誌是自發性而非結構性。只有到了君王制末期，以色列宗教才逐漸脫離這些早期的理想，這從申命紀中有關崇拜和祭獻中央化的訴求可見。根據這觀點，申命紀不是它所表述的——一部梅瑟時代的書——而是一部公元前七世紀的書，與列下 22-23 章所描寫的約史雅的改革有關。這是在耶路撒冷聖殿「找」到的法律書，給以色列宗教新的出發點提供了基礎，但這所謂革新的宗教在很多方面是倒退，因為它嚴格限制了早期的自發性。在威耳豪森看來，充軍後猶太主義代表著與申命紀同時開始的衰敗過程的終點，因為崇拜和祭獻的法規已積聚了許多，以致自然和自發的崇拜已經被窒息而變成不可能了。另一個與以色列宗教發展的一般看法有關的特別觀點，就是梅瑟五書的發展，即所謂的文件假設。其中最早的階層，代表宗教早期的自然時期，稱為 J 和 E 源流(或稱 J 和 E 典，例如，創世紀中的許多有關聖祖的故事)；接著是 D 典(即申命紀)；和最後是司祭的源流 P 典，主要詳細講述祭獻和禮儀的法律。

這種以色列宗教歷史的一般看法，使閱讀申命紀

學派歷史的讀者認為申命紀學派有關以色列宗教的描述不可信。他們所呈現的圖畫，至少有很重要的一面(在公元七世紀前申命紀的重要性)是與真實的情況有異。如果是這樣，我們也不能依賴他們在其他方面的記述。以色列宗教的歷史必須重組，不能隨便從閱讀文本理解。從本書的第3章所描述的現代聖經學術氣氛下，可以見到，在重組歷史的過程中，聖經文本是如何被徹底邊緣化，這一直是近代的做法，對文本採取極端懷疑的態度。許多學者明顯是不再相信，申命紀學派人士對於以色列的過去所作的見證是可信的，甚至連從基本上區別雅威和非雅威的宗教，也認為不可信。換句話說，過去對於聖經文本，只是採取相當溫和的懷疑的態度，近期也成了顯著的懷疑主義。例如，過去普遍接受，無論有關以色列宗教的實況是甚麼，其中最確實的是，在早期「以色列」宗教和「客納罕」宗教之間，存在著基本的分別，可是如今已不再如是看。反而，申命紀學派人士越來越受指責，說他們抑制本來相當複雜的故事的真實性，例如，其中一項：崇拜以色列的天主時，也容許擺放其他的神像。申命紀學派人士的宗教觀，越來越被看作把後期的回顧與反省，強加於早期的、非常不同的實況上。這和越來越流行把許多舊約文本，尤其是申命紀的年期推

後有關，現在有些人不把申命紀看作約史雅改革時的法律書，而認為是充軍後耶路撒冷司祭職的改革項目。有些人即使把申命紀視為約史雅的法律書，也認為至少其中有些部分的年期比約史雅遲。

## 1. 來自列王紀的例子

為免我們討論的焦點，從特別是列王紀分歧出去，現在讓我們看看討論以色列宗教時，常提論及此經書的某些事情的幾個例子。

列上 6:1-38 詳細描述了撒羅滿所建的聖殿，從外在的結構開始(6:1-13)，然後到內部的設施(6:14-35)。重點在描繪內殿的至聖所(6:16,19-32)：它與較大的主殿分開(6:16)，它的面積(6:20)、它的裝飾(6:20,29-30)、它的門(6:30-32)、它的祭壇(6:20,22)、和特別是它的革魯賓(6:23-28)。比較起來，聖殿的其他部分的描述有限，雖然有關整座聖殿的輝煌裝潢也著墨不少。在此，最重要的字眼是「金」(6:20-22,28,30,32,35)，不過另外也有提到革魯賓和其他彫刻(6:29,32,35)，殿內木板上刻的匏瓜(6:18，一種野果，參閱列下 4:39)，初開的花(6:18,29,32,35)和棕樹(6:29,32,35)——也許是作為天主豐盛的恩賜的象徵。這類的象徵在以上提及的某些學者的研究結論中，佔著重要的地位：充軍前「官式」

的以色列崇拜，和在列王紀別處被指責為偶像崇拜的儀式，其實分別不大(例如列下 17:7-20，這裡也是強調豐產的禮儀)。在這些章節所標明為客納罕宗教並指責為有罪的，其實是土產的耶路撒冷以色列祭祀。

列上 12:25-33 記述在以色列和猶大分裂之後，北國以色列在雅洛貝罕領導下所發生的事件。在此，我們讀到新以色列王雅洛貝罕害怕，上主的聖殿在耶路撒冷建成，會逐漸損毀他的王權。因此，他決定在他轄下的地區，建築崇拜中心作為對抗，一在極北(丹)一在極南(貝特耳)，侵犯了申命紀 12 章所寫的禁令；同時他也製造了兩隻牛犢，作為這些聖所的崇拜焦點。他又任命不合法的司祭在他的貝特耳聖所服務，特意模糊了由天主特別挑選的(肋未人)特殊司祭職，和只是由普通平民擔當的司祭職之間的區別；他創造了不合法的中央慶典，取代在猶大舉行的中央慶典。這個故事挑起了人對亞郎的記憶；因為他也曾製造了他自己的金牛犢，建造了祭壇，自定慶典的時間(參閱出 32:5)。在那次，也是肋未人被排斥在慶典之外(出 32:26)。在列王紀的作者看來，雅洛貝罕是最大的罪人之一，他的罪在北國的歷史上是一個毀滅性的事件(參閱列下 17:21-23)。不過，一般都認為這些作者對雅洛貝罕並不公平。有人辯論說，他根本沒有在以色列開

創偶像崇拜，實際上只是用了稍微與耶路撒冷的上主祭獻不同的形式，以金牛犢取代了約櫃和革魯賓。他們認為他不是一般誤解，甚至誤導的那樣狡猾；他真正想要的，只是以色列能透過金牛犢朝拜上主。列王紀的作者，在真正的上主崇拜和雅洛貝罕的崇拜之間，所設定的極大距離，實在是歪曲了事實。

最後，在列王紀有不同的經文，似乎意指或暗示一個女神的形象：阿舍辣，另有一些崇拜物品明顯是與她有關的(參閱列上 14:15,23; 15:13; 16:33; 18:19; 列下 13:6; 17:10,16; 18:4; 21:3,7; 23:4,6,7,14,15)。不過，有關的講述總是負面的，列王紀的作者明顯地表示，與阿舍辣有關的祭祀，與正確的上主朝拜是不能相比的。不過，在許多學者看來，這是從一個相當後期的透視點看君王時期的以色列宗教。例如，在申命紀學派人士批評猶大時期的勒哈貝罕的宗教，因為那是仿效上主在以色列人面前驅逐的異族及其所行的可憎惡的事的做法(列上 14:21-24)，不過，現在有人認為當時以色列的宗教是「……與時代配合，不多也不少」(Ahlström 1993: 561)。因此，這些學者認為，崇拜阿舍辣在以色列宗教內，是絕對不是外來的因素，不是破壞原來的純淨的禍根。阿舍辣從很早期就受以色列人崇拜，甚至在耶路撒冷聖殿內也佔有一席位(見

Ahlström 1993: 477)。尤其是根據在 Khirbet el-Qom 和 Kuntillet 'Ajrud 發現的碑文，我們現在可以說，在以色列宗教中，阿舍辣是上主的女伴，就如 Athirat/Ashratu 女神，與她所出現的古代近東文化中的主神，所維持的特別關係一樣。我們現在從列王紀所見到的，上主與阿舍辣極端的分離，按這派的觀點，實在是申命紀學派人士在閱讀過去時所作的修訂或歪曲。

## 2. 校訂主義再現

為評估這種處理列王紀的手法，我不打算從詮釋以上列舉的幾段經文開始，而從一個較廣泛的問題出發。從這門被稱為「以色列宗教的歷史」的現代次學科過去的歷史中，我們可以見到它最明顯的特色就是，學者們在評估甚麼是以色列宗教「真實」或「正確」或甚至「原始」的性質時，一直和他們所處身的、更廣泛的哲學文化潮流，糾纏不清。例如威耳豪森倡導的重組和重解經文的歷史過程，很明顯是回顧歷史的做法，他在甚麼程度上是受了浪漫主義的影響，認為任何初民的歷史，都是這民族精神的真實表現；或者是在基督新教的氛圍下，從禮儀的角度評價自發性；又或者一種特別形式的路德會主義，影響他對法律採取消極的態度；以及某一種政治文化使他對於以色列的

君王時期特別有好感，而對於充軍後的時期卻相反。這並不表示他有關舊約的洞見是錯誤的。不過，這確實顯示了，當學術研究涉及某些像「重組」這種主觀的工作時，它離開一個純客觀的投入有多遠。當我們在「重組」一些甚麼時，常有一個危險是，總免不了把自己想像的片段外在化。我們會在「過去」內，為現時對我們很重要的事，找到一個反射和確認。

在我們考慮現代重組以色列過去的宗教的問題時，這是很值得記住的一點。我們可以問：在多元宗教的時代，當宗教與宗教之間的區別被淡化，和某些宗教可能比另一些更好和更真的想法，逐漸被排斥於朝廷之外，和被認為政治上的錯誤，這種情況會是巧合嗎？我們可以相信，以色列的宗教，其實和她的近鄰沒有太大的區別嗎？我們也可以繼續問：在廣泛的聖經讀者一片力求天主的「陽剛」聲中，結果認為以色列宗教內，至少應該(或方便)曾經有過陰柔的女神，這也是偶然的嗎？當然，以上的推斷也可能是真的。如果這一直是真的，只是直到現在為止，我們沒有充足的資訊而已，或者我們在文化和宗教上，一直是如此受限制，以致我們看不到這真理。無論如何，這值得深思。過去學術船隻的殘骸，應該警剔我們去尋找磐石。



### a. 在約史雅時代之前是否有一部申命紀？

經過以上的討論，現在可以從我們對列王紀的興趣，再思考這個重要的問題，申命紀基本上是一部日期不早於七世紀的書，這個題目是否被清楚地提出來，和被毫無疑問地接受了。我說「基本上」，因為我們現在所見的申命紀這部書，是在一個較早的時期面世，或者是從一個較小型和較早期的核心，逐漸發展至現在所見的規模，對於我們現在的討論，沒有甚麼影響。我們所需要知道的是，有沒有一部較早的申命紀，它的基本宗教和法律觀點，基本上就是我們現在所見的這部書的觀點。

我問這個問題，因為由威耳豪森所提出來的，有關梅瑟五書的一般假設，現在正受詳細審察，並由學者如連托夫(R. Rendtorff)和威伯里(R.N. Whybray)等學者提出極端的批評。只有有一些學者繼續死守文件假設及有關的許多細節，似乎越來越明顯的是，在一片反對文件假設及有關的細節聲中，只有接納整體文件假設為大前題的學者，才繼續死守文件假設不放。同時，死守不放的也包括接納威耳豪森用來取得這個結論的、較舊式的文學批判法。越相信這種聖經研究法，已逐漸給本書第2章介紹的較新的文學研究法損壞，就越見不到採納威耳豪森取向的需要。例如，威耳豪

森自己肯定，如果在若瑟故事(創 37-50)中找不到 J 典和 E 典，他整個有關梅瑟五書的理論，就站不住腳。如果懷疑 J 典和 E 典可在此找到——事實上此說受到廣泛的懷疑(見例如：C. Westermann, *Genesis 37-50* [London: SPCK, 1987], pp.19-26; 縮略中文譯本見於：威士德曼著，《創世紀》37-50，香港：公教真理學會，1997,401-542 頁)，尤其是那些比他們的前輩更相信，敘述本身有連貫性的學者——那麼，威耳豪森自己邀請我們作一個令人困惑的結論。

那麼，申命紀又怎樣？這部經書必須到列王紀所記的年代結束之時才面世，而不是在更早的時代編寫成，此說的證據的可信度有多大？在此我們要提醒自己，列王紀本身認定申命紀在撒羅滿年代之前。我在第 1 章 3.c 曾指出，在列王紀一開始的章節中，達味如何訓誨撒羅滿應遵守梅瑟的法律(列上 2:3)。自此以後，無論以色列和猶大的君王注意與否，同樣的法律都普遍地適用於他們了，而這個印象也就很自然地造成了。耶胡被指責沒有全心謹守遵行這法律(列下 10:31)；阿瑪責雅受到讚許，因為他按照梅瑟法律行事(列下 14:6)；總體而言，以色列人是因為不遵守此法律而受斥責(列下 17:13；參閱 17:34,37)。在列下 18 章希則克雅就是因為謹守梅瑟的法律而受讚賞(列下 18:6)，

同時，這章所描述的宗教改革，清楚地反映申 12:1-7。經書沒有一處暗示，這些君王是偶然遵守法律的，同時，他們的不守法也絕不是出於個人的愚昧。反而，他們在守法上的成功或失敗，全與他們的意志力有關。

或者，從敘述約史雅統治的記錄中，可否找到任何事，是和這較早期的資料的觀點矛盾。我們發現在列下 22-23 章記述，重獲失去的或被埋藏的法律書。我們沒有任何理由可以相信，所遺失或被埋藏的法律書，是在近期、在默納舍漫長的統治期間發生的。如果要推測，其實也不難想像，為甚麼法律書會在這個時期從猶大的國土消失，因為書中的法律，從敘述所見，是默納舍有系統地違反的，它對於所有君王的權威(申 17:18-20)，也是他所拒絕承認的。同時，以他這一個，從小在一個有五十七年背教歷史的宮廷長大的君王，並且在他整個恐怖統治期間所遭受的反抗，他不注意到書中的條文，這也不是難以理解的。不過，列王紀不曾(雖然它可能)把約史雅寫成是第一次「認識」申命紀，只是寫他是第一個完全實踐了書上所寫的一切。他是申 17:20 所描述的理想君王，他不曾「偏離」(希伯來文 *swr*，見列下 22:2)法律，不偏左也不偏右。這是在列下 22-23 許多涉及約史雅和梅瑟法律的關係中，首次直接把約史雅和一般的梅瑟法律，

和個別的人物：梅瑟聯繫起來，表現他在對天主的忠誠上，是一位甚至超越達味和希則克雅的君王(參閱 23:21-25)。

認為這幅圖畫基本上是錯誤的理據是甚麼？有相反的說法的理據，就是說，在列王紀所描述的時期，並沒有申命紀的法律條文存在？無疑，有不少學者對於列下 22-23 章，作了文學評釋，尋求解決法律書和約史雅改革的關聯，企圖證明兩者之間，只是在後世修訂時才被聯繫起來(例如：Würthwein)。然而，即使不是大體上贊同新近的敘述評釋法的學者，也認為較早期的文學評釋之類的分析，有關列下 22-23 章的分析，不能使人信服。採用較新進的取向，只不過使我們對學者所提議的有關這兩章的「重組」，信任的程度減少而已；同時，即使這些研究法是中肯的，但經過修訂的，也不一定因此而不正確(見第 3 章)。因此為甚麼，讓我們再說一遍，列王紀有關法律書的記述，應該受到懷疑？是不是因為經文的其他方面或經外證據，與經書在此所描繪的一般畫面不一致？

## **b. 在君王時期非申命紀式宗教**

在此，我得回到我最先討論的幾個列王紀的特別例子。我們可否從這類的材料，得出結論說，列王紀的

作者對以色列過去的宗教，所作的見證不可信？

我們所舉的第一個例子，是有關在聖殿內擺放的生育偶像，這個現象，曾經導致有人認為充軍前的以色列「官式」崇拜，和在列王紀別處所責斥為崇拜偶像的宗教，沒有甚麼分別。如果真是這樣，那麼我們就不得不這樣結論說：列王紀作者誤導了我們。這些作者同意在猶大，充軍前的以色列「官式」崇拜，不時會表現得與偶像崇拜，沒有太大分別。不過，他們清楚地，按他們所理解的申命紀學派的思想，清楚地寫出(縱使有這段：列上 3:2-14)早期的撒羅滿是以色列天主忠心的崇拜者。如果撒羅滿的確建造了一座聖殿，這與他們的理解矛盾，這就是一個難題了。

不過，我們不是被迫作出如是結論。通俗的以色列宗教確實深受客納罕生育崇拜宗教影響(列王紀作者會說被「腐蝕」)，這是無庸置疑的。列王紀作者相信，撒羅滿的聖殿存放了一些祭祀項目，後來被視為偶像，這也是無可置疑的。梅瑟的銅蛇，乃胡市堂，雖然在舊約的傳統中最初不是為崇拜而鑄造，但在希則克雅時代，也被當作崇拜的對象(參閱列下 18:4)。不過，這只是說明，當生育崇拜在耶路撒冷死灰復燃的時期(撒羅滿統治的後期；勒哈貝罕和阿彼雅、約蘭和阿哈齊雅、阿哈次時代)，蛇的彫像(是一個生育的象

徵，在別處可能和阿舍辣女神有關)很容易招致誤會。但這並不說明，從聖殿崇拜一開始，蛇就被視為崇拜的對象。也不是說，在聖殿內的偶像，一般令人相信，這從一開始就是一種混合宗教的自我意識。同一個象徵，在不同的思想系統中，可以象徵很不同的東西。我們不能只根據所找到的與其他文化一般的類同，就假定我們「認識」一個象徵在某個特別的文化和在某個特別的時期的意義。即使我們懷疑有交叉文化的關係產生的地方，但使用象徵的背景，對它的意義也會造成很大的差別。換言之，即使我們要從「客納罕」宗教的角度詮釋撒羅滿聖殿內某些象徵的意義(列上 6-7 章並沒有作任何明確的禁止的警告)，真正的問題是，這些象徵是否從一開始即已被重構，以致它們所呈現的實況，事實上是上主而不是巴耳神，是真正的豐產的賜予者(這一論點見於列上 18 章)；是上主，不是君王，建立和維持宇宙的秩序。

我們第二個例子是雅洛貝罕：他是最大的罪人還是錯誤詮釋的犧牲品？持後一看法的人有時所依據的武斷論據，我們很難清楚見到，它是來自推測而不是來自實證。反對的意見同樣有力——雅洛貝罕特意引導他的子民(重拾)客納罕的崇拜，並且為此細心選擇崇拜的偶像。不過，有關錯誤詮釋的說法，真正奇怪

的地方是，它表示「真正發生的事」(這裡所說的是指，雅洛貝罕鼓勵人透過崇拜牛犢而崇拜上主)根本不是「確實」的崇拜偶像。這是從誰的觀點而言？從像申 4:15-24 這一類的經文來說，這肯定是崇拜偶像。用代表上主的物品來崇拜祂，根本不是崇拜祂，而是崇拜「其他神」(列上 14:9)。無論雅洛貝罕認為他用他的牛犢來做甚麼，從這觀點來說，他就是崇拜偶像；這也很清楚地和列上 14:15 所描述的客納罕的崇拜有關。另一方面，如果這表示，許多與雅洛貝罕同時代的人，都不認為他是崇拜偶像，那麼，無疑，這可能是真的。列王紀的作者並沒有說明雅洛貝罕的同輩腦子裡在想些甚麼。不過，即使是這樣，聲稱列王紀所作的，真正的上主崇拜和雅洛貝罕行的崇拜之間的區別，是對「真實的歪曲」，這種說法未免奇怪，除非雅洛貝罕認為(假定)他自己所做的，與「真實」相等。

最後，阿舍辣又怎樣？在此還是要指出，「重構」可依據的資料是多麼有限。考古學可能或不可能發現一些經外的證據，證實有以色列人視阿舍辣為上主的女伴。這是一個高度爭議性的辯論區域。這方面的那些專家，在解釋以上提及的碑文，和問題特別多的 Khirbet el-Qom 碑文，他們的意見相當分歧(見 Wiggins

1993: 163-81)。不過，問題是：發現一些以色列人在某些地方和某些時期，視阿舍辣為上主的女伴，同時或崇拜她，這件事情本身並不和列王紀描述的以色列宗教不一致。列王紀的作者並不反對說，在大部分以色列歷史中，以色列的宗教是混合信仰。當然，他們不能承認的是：以色列的宗教根源和本質是多元的混合信仰；但是發現有這樣混合的現象，並不能證明這宗教就是這樣。事實上，並沒有確實的證據，可以確定，對於阿舍辣的崇拜，是以色列宗教本土和原始的特質（雖然聖經傳統有提示，在早期許多以色列人是一般的混合信仰，例如：出 32 章）。同樣，也沒有證據顯示，在默納協時代之前，阿舍辣在耶路撒冷聖殿佔有一席位——即使在默納協時期，證據也只見於經文本身（列下 21:7），但這段經文是坦率地斥責這件被視為創新的事。我們所有（或者可能有）的經外證據，只能顯示有些以色列人同時崇拜阿舍辣和上主——這就是經文本身所告訴我們的事。

### 3. 結論

事實似乎在顯示，繼續把申命紀的日期訂在公元前七世紀和／或較後，這樣做似乎對學術傳統的重申，而不是提出壓倒性的論據。當然，我們也不曾見到，有



人推斷，我們所能掌握的資料，和聖經所描述的一部源流甚古的書不相符，不過這部古書也常被忽略——即使應該考慮這可能性：我們現在所見的申命紀這部書，確實是經過一段長時間的增添和發展(就像聖經其他的書卷一樣)。就像總體的文件假設，申命紀屬於較早之說得以保留，(而且持續是這樣)那是持續的共同信念的動力使然，而不在於令人信服的詳細論證。同時，在討論一部像列王紀這樣的書，從文本和技巧的證據所得的解釋，學術界對於一般以色列宗教的「真實」本質，也似乎不顯出相似的透視點。不過，實際上，無論是在文本或技巧上，都沒有證據清楚地顯示，在列王紀中所見到的，有關以色列宗教的敘述是「誤導」的。不錯，在經書中所找到的故事，是從一個特別的觀點而講述的；但是，正如我們在本書第 3 章指出，這個事實本身，不致於構成任何有關過去的敘述，是實質的錯誤。作者們充分承認，人們不能常常或大體上不能，在實踐上達到故事所表達的理想。這使人不禁要問，為甚麼這些申命紀學派人士，給現代學者留下這樣壞的印象，在作品中指責他們是真實的歪曲者。

按本章第二部分第一段的考慮，我們可以進一步問：這判斷在甚麼程度上，不是與可展示的、有關他

們自己過去的圖畫，和過去確實發生過的事之間的張力有關，而是與來自申命紀學派人士的宗教觀，和許多接觸這個問題的現代學者的宗教觀之間，的確存在的張力有關。現代的學者一個宗教和生活上，基本上採取個人主義和相對主義取向的背景之下，從事研究工作。他們個人為自己決定甚麼是真，甚麼是對，何任人都無權說他們是錯的。另一方面，列王紀的作者根據他們相信是真和正確的概念寫作，他們認為這些概念，在相當大程度上是更客觀的真實，是天主透過梅瑟所啟示的。他們有充分的準備按這個標準，去評價他們的同胞的過去，至於個別以色列人(或者以色列小團體)，對這種做法有甚麼想法是無關重要的。雖然是這樣，現代有關以色列宗教的研究，他們的論證，往往不能證實他們所提出來的解釋，這使人不禁懷疑，大量誹謗聖經作者的真正根源，其實不是甚麼可以指證他們歪曲過去的「事實」，而是學者對他們所說的一切，根本上缺乏支持。換句話說，申命紀學派在有關「真實」的問題上出現的種種困惑，其實不在於它所表達的以色列歷史真實，而是在很大的程度上，在於不少現代學術團體的實況。本章所描述的，在「重構」這類工作涉及評價「重構」過去的需要，主要不是因為申命紀學派人士對歷史有所歪曲，而是

因為需要一個現代學者更可接受的過去。看來，對於那些研究普遍歷史，和以色列專史的學生，這是很重要的教訓。

## 深入研讀書目

討論列王紀時代以色列宗教的作品：

M. Barker, *The Older Testament: The Survival of Themes from the Ancient Royal Cult in Sectarian Judaism and Early Christianity* (London: SPCK, 1987). 此書所發展的概念是：充軍前的以色列宗教被錯誤地歸類為「客納罕式」，並被申命紀學派人士所壓抑，較古老的宗教形式，只在一些主題，和一些後期的張冠李戴的作品(可能是哈諾客書)中保留下來。

Y. Kaufmann, *The Religion of Israel: From its Beginnings to the Babylonian Exile* (trans. and abridged M. Greenberg; New York: Schocken Books, 1960). 此書採取傳統的以色列宗教觀，認為在上主的崇拜和非以色列神祇的崇拜之間是有根本的區別。

M.S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (San Francisco: Harper & Row, 1990). 此書對於本章所討論的各問題，都有很有用的簡介，它發展的主線是：以色列的宗教，從崇拜上主為眾神中首要的神開始，逐漸發展到完全清晰的一神主義，尊上主為獨一無二的天主。

論阿舍辣的專書：

S.A. Wiggins, *A Reassessment of Asherah: A Study according to the Textual Sources of the First Two Millennia BCE* (AOAT, 235; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993).

論以色列宗教歷史的歷史：

F.W. Golka, 'German Old Testament Scholarship', in R.J. Coggins and J.L. Houlden (eds.), *Dictionary of Biblical Interpretation* (London: SCM Press, 1990), pp. 258-64.

論文件假設的弱點：

R. Rendtorff, *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch* (JSOTSup, 89; Sheffield: JSOT Press, 1990). 較簡潔地處理這些問題的，可見於作者的一篇文章：'The "Yahwist" as Theologian? The Dilemma of Pentateuchal Criticism', *JSOT* 3 (1977), pp. 2-9.

R.N. Whybray, *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study* (JSOTSup, 53; Sheffield: JSOT Press, 1987).

對於傳統的記述梅瑟五書發展很重要的資料的另類記述有：

R.W.L. Moberly, *The Old Testament of the Old Testament: Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism* (Minneapolis: Fortress Press, 1992).

論申命紀的年期：

R.E. Clements, *Deuteronomy* (OTG; Sheffield: JSOT Press, 1989), pp.69-83. 是一個很好的簡介式的討論，認為申命紀是源於古代的传统，而認為它的編輯期始於公元前七世紀。

# 5

## 列王紀是教誨文學

列王紀是一個有關過去的敘述。不過，它不只是有關過去的敘述，也是一個志在教誨它的讀者，有關天主和天主的作風的敘述。因此，我們接著要思考的是列王紀的神學的主要大綱。首先是綜合整個敘述。

列王紀一開始是敘述達味諸子，爭奪繼承他的王位的鬥爭。撒羅滿突擊成功，擊敗了阿多尼雅，並得到達味親自傳授治國之道(列上 1:1-2:11)。他應該遵守梅瑟的法律，這樣，上主必會遵守對達味的許諾，使他的王朝永遠統治以色列；他也應該做一個有智慧的人，按智慧行事。以下的敘述，就是圍繞著智慧和法律這兩個概念發展(2:12-11:43)。撒羅滿的智慧，大部分的時間都是從正面運作，使到以色列子民可以享受繁榮和撒羅滿帝國的太平盛世，見到上主的聖殿，就在他們中間建立起來。不過，撒羅滿的統治，無論是開始或結束，都從他個人的利益出發，例如他極力掙脫那些他認為對他的王位有威脅的人，不斷為自己積聚財富。在許多時候，君王也被寫成，一心投身於上

主和祂道路的人。然而，從一開始，對於是否完全遵守法律就有不少疑問；最後，他終於掉頭去事奉其他的神。不過，出人意料的是，他的不服從，並不導致達味王朝的結束。一位先知宣佈，懲罰將推遲到他的兒子的時代，不過，兒子也只不過失去半壁江山，並不是全部國土。但是從達味分離出去的這一半的以色列，也不能永遠維持下去。它只是一個臨時的現象(列上 11 章，尤見 11:39)。

接著是乃巴特的兒子雅洛貝罕，帶領北方的以色列人脫離勒哈貝罕和猶大獨立後，帝國終告瓦解(列上 12:1-24)。但是，那是一次出離自由，進入被奴役之旅，當北國很快就被其他的神祇，無論那是由雅洛貝罕自己製造的神(12:25-33)，或從別處引進的神(16:29-33)禁錮後，他們再也不能成功地掙脫那些神祇的影響。先知反對背教的君王，隨著天主的審判落在他們的頭上，他們的王朝也以快或慢的速度開始或沒落。其中最令人注目的先知就是厄里亞和厄里叟，他們的活動，佔據了列上 17 至列下 13 章的篇幅。他們自己在某些方面，緩和了天主對以色列發怒的威力，在一片被判罪聲中，為人們帶來救恩。無論如何，最後判罪的來臨是緩慢的，因為天主對祂子民許下諾言，也是因為祂對子民的同情和憐憫(列下 10:30; 13:23)。不

過，最後懲罰還是來了；北國以色列因為她的罪，被充軍至亞述(列下 17)。

雖然，猶大的宗教情況，最初不比以色列更好(列上 14:22-24; 15:3-5)，猶大的故事，不是一個自此以後就一直發展下去的叛教事。相當好的君王也曾夾在狡猾的君王之間統治猶大(列上 15:9-22:51; 列下 12:2-15:38)；在故事快將結束時，我們遇見兩位最好的君王(列下 18:1-20:21; 22:1-23:30)——改革以色列的宗教崇拜，服從和信賴天主的君王。不過，罪不斷地累積起來；雖然，最初看起來天主對猶大好像不如祂對以色列的嚴厲，因為祂對達味的許諾，然而到最後，天主的許諾，只是延遲祂的判罪，並不是免除它。默納協的罪太大，無可赦免(列下 21 章)；猶大終於也被充軍到巴比倫(列下 24-25 章)。達味族裔的將來的聯線，無疑是繫於一個被替換的、坐在巴比倫王桌邊的統治者的細線上(列下 25:27-30)。

列王紀的神學，可用以下四個題目綜合如下。

## 1. 以色列的天主

我們應該考慮的第一個主題是有關天主的主題。我們可以這樣描寫列王紀的重點：以色列的天主的確是天主。無論在以色列內或外，都不能把對上主的崇拜，

和對其他的神祇的崇拜混合，因為其他的神祇，不過是人的製造品(列上 12:25-30; 列下 17:16; 19:14-19)。他們也和崇拜他們的人類一樣，不過是受造界的一部分；他們是無力量、無效用的物體(列上 16:13；在此 RSV 譯為 idols[偶像]的希伯來原文直接的意思是：「沒有實質之物」；18:22-40; 列下 17:15 的情況也和列上 16:13; 列下 18:33-35 一樣)。相反，上主是上天下地無可匹配的(列上 8:23; 列下 19:15)。祂和祂所創造的世界是絕對不同的(列上 8:9,14-21,27-30，這些章節寫祂既不是真正「在」約櫃之內，也不是「在」聖殿內；18:26-38 在此所見的巴耳司祭的滑稽相，很明顯是暗示司祭們相信，他們的行動和神祇的行動，有一種內在的相聯性，厄里亞的行為所暗示的正好相反)，然而在天地之間，有威能地活動。是上主、唯獨是上主控制大自然(列上 17-19; 列下 1:2-17; 4:8-37; 5:1-18; 6:1-7,27)。是上主，不是其他神，也不是君王或先知控制歷史(列上 11:14,23; 14:1-18; 22:1-38; 列下 5:1-18; 10:32-33; 18:17-19:37)。也許最後這一點，從經書描述的先知的一般功能，清楚地顯示出來，先知在天主行動之前，描述天主將要為以色列帶來的未來(列上 11:29-39; 13:1-32; 16:1-4; 20:13-34; 列下 19:6-7,20-34)。任何事情都不能阻止先知預言的實現——雖然天主自



己，在祂的自由下，為祂自己的目的，可以漠視它的實現(列上 21:17-29; 列下 3:15-27，在此故事的結束有點出乎人意料之外)。只有一位生活的天主；這就是上主(列上 18:15; 列下 5:15)。

## 2. 真正的崇拜

第二，既然只有一位天主，上主要求對祂獨一無二的崇拜。祂不容許其他的神和祂平起平坐，也不要被他們取代。祂不讓受造界的任何部分與祂相混。唯獨祂可接受以色列人和外邦人的崇拜(列上 8:41-43,60; 列下 5:15-18; 17:24-41)。因此，列王紀大部分的篇幅，都用在描寫不合法的崇拜是甚麼。其中最主要的興趣，就是在說明這崇拜的內容是甚麼，這不能包括偶像或彫像，不能反映生育和其他「外國」的崇拜(列上 11:1-40; 12:25-13:34; 14:22-24; 16:29-33; 列下 16:1-4; 17:7-23; 21:1-9)。其次是有關崇拜的**地方**，最理想的是耶路撒冷的聖殿，受禁止的是地方上的「高丘」(列上 3:2; 5:1-9:9; 15:14; 22:44; 列下 18:4; 23:1-20)。不過，經書也關注所有與不正當的崇拜相隨而來的道德敗壞。因為如果崇拜「天主以外」的某些人或物，必然導致某些虐待同類，被「天主視為」可憎惡的事(列上 21，在此，先是放棄出 20 所寫的天主，然後是直接干犯該章

所列的其他誡命；列下 16:1-4，注意 3 節；21:1-16，注意 6 和 16 節），所以正確的崇拜天主，必定與服從一般的天主誡命分不開。同樣，真正的智慧，是按真正的崇拜和全心服從的角度而界定。兩者是不可分割的(列上 1-11，在此是真正的智慧的本質擴大講法)。崇拜和倫理是一個錢幣的兩面，這種觀點，在列王紀和在舊約的其他經書都是一樣的。

### 3. 一個道德的宇宙

第三，上主作為界定真正的崇拜和一般的正確的思想 and 行為的法律的給予者，祂也是審判罪犯的執法者。列王紀的世界，是一個道德的世界，在這裡，犯錯者必受懲罰，無論他是君王(在列上 11:9-13 的撒羅滿；在 14:1-18 的雅洛貝罕)，或先知(在列上 13:7-25 沒有指名的南國猶大人；在 20:35-43 那個不服從的男人)，或者一個普通的以色列人(在列下 5:19-27 的革哈齊；在 7:17-20 的以色列侍衛)。不過，這不是一個自動售賣機式的世界，每一個罪的錢幣塞進去，就自動跳出一個報應的包裹來。在列王紀中沒有一個很整齊的罪與罰的互相對應，因此所有人都要受到告誡，如果要得到天主的祝福，他們就必須服從祂(例如在列上 2:1-4 的撒羅滿；在 11:38 的雅洛貝罕)。這主要是因為

審判官的仁慈心腸，祂不願最後的判罪會落在祂的受造物身上(列下 13:23; 14:27)，願意隨時尋找理由，以拖延或減輕判罪(列上 21:25-28; 列下 22:15-20)。在列王紀中隨處都可找到天主的恩寵(列上 11:9-13; 15:1-5; 列下 8:19)，混淆讀者基於過於簡化地理解法律而形成的期望。不過，即使是這樣，罪是可以累積的，到某一個程度判罪就會來臨，不但落在個人身上，甚至落在整個文化中，掃蕩相對地無辜的和有罪的人(列下 17:1-23; 23:29-25:26)。

#### 4. 神聖的許諾

這最後把我們帶到許諾的主題，這個主題我要較詳細地處理。在列王紀中，許諾是上主仁慈地對待子民的行為的核心。兩個最重要的、神聖的許諾，是指許給聖祖和達味的許諾。

聖祖的許諾，是許給亞巴郎、依撒格和雅各伯數不盡的後裔和永遠佔有客納罕福地的許諾，這許諾明顯地影響故事中多處天主對祂子民的安排(列下 13:23，和隱晦地見於列上 4:20-5:1; 5:4; 18:36)，以及在列上 8:22-53 撒羅滿祈禱的背後，當君王前瞻將來被審判後可能得到的寬恕。在這段經文中所顯露的、未來趨向的幅度是很有趣的，因為這許諾，明顯地與列下

25 章故事的結束，產生張力，在此，不服從的後果就是被從福地驅逐，被流放到外邦人的帝國。在此似乎依然相信，許諾真正的實現，仍然有待於將來，雖然它的一部分在過去已表現出來了。

向達味許下他的王朝永繼不墜的許諾，也有同樣的張力，在經書中是以奇怪而弔詭的方式出現。因為大部分的敘述都很著意地解釋，當其他的王朝都相繼消失時，達味王朝仍然不墜的原因，儘管達味的繼承人不服從上主(列上 11:36; 15:4; 列下 8:19)。換句話說，它被視為無條件的。猶大的命運將和以色列的不同，耶路撒冷的和撒瑪黎雅的也相異，因為天主曾經答應達味，將永遠有一盞「燈」，常有一個後裔坐在他的寶座上。這樣一來，在撒羅滿犯罪後，達味的王朝並未完全失落，當時會留下「一個支派」(列上 11:36)，以及將來有一天，恢復它的統治權的希望(11:39)。同樣，在阿彼雅犯罪後，他的兒子仍然保留猶大的王位(15:4)。在此，背景明顯是上主對達味的許諾，一如撒下 7 章所記錄下來的，當達味後裔犯罪後，要用「世人用的棍」來懲戒他的後裔，而不會像撒烏耳那樣，遭受被神遺棄的經驗(撒下 7:14-16)。這個許諾，使作為達味後裔的君王，和在全部經書所記載的其他王族的君王，有天淵之別，並使猶大的王朝，在北國的王

朝「搖動如同水中的蘆葦」時，猶大的王朝依然屹立不倒(列上 14:15)。儘管達味的後繼者不服從，王朝依然保存。不過，在另一些地方，卻表示王朝永繼，有賴於達味後裔的服從(列上 2:4; 8:25; 9:4-5)。在這些地方，許諾是有條件的。似乎這觀點隨著經書的發展而持續，當累積的罪，為許諾無條件的幅度帶來的壓力太大時，最後，天主對於猶大的判罪，和對以色列的，同樣嚴厲(列下 16:1-4; 21:1-15; 23:31-25:26)。然而，耶苛尼雅卻活下來(列下 25:27-30)。這個事實的意義是甚麼？

在此，我們要先看看列王紀的詮釋家之間，存在的重要分歧，這與我們認為經書表現對將來樂觀的程度，以及對未來的任何希望的性質有關。辯論的兩個極端，一方面也許是以諾夫為代表(Noth, 1981: 89-99)，他認為列王紀基本上是一部悲觀的作品，編寫的目的，只是講述以色列的衰落，和她的王國最後結束的故事；而另一方面以馮拉(von Rad, 1962: 334-47)為代表，他從經書中找到判罪和希望之間，有著尚未化解的張力，這希望就是默西亞的希望，是基於天主對達味許下的一個，永繼不墜的王朝的許諾。列下的結語(25:27-30)，代表一個暗示，達味的王朝，將有一天要透過耶苛尼雅的一個後裔恢復，他依然生存在巴比

倫。在許多不同意諾夫對於經書的觀點的學者之中，只有少數接受馮拉的看法。即使同意經書表達某些希望的釋經學者(例如 Wolff 1975: 83-100，他同意在整體申命紀學派歷史中，有一個悔改和寬恕的模式，顯示作者對於恢復天主的祝福，依然保持希望)，他們一般都不特別強調，默西亞主義是這希望重要的一環(儘管其中不乏這種期望，例如 Childs 1979: 281-301)。如果在列王紀內真的存在著希望，大部分人相信它已被「平民化」了。君王人物屬於令人不滿意的過去，現在以色列人應該從那個桎梏掙脫出來，投入對救人脫困的天主的仰賴之中。

然而，馮拉的觀點，值得支持的理由可能比我們一般所想的更多。不錯，列王紀下結束的數節，可以看作作者透過經書前面的章節，巧妙地為以色列蓋棺定論。按這個說法，撒羅滿的光輝，最後被逐到巴比倫。帝國瓦解。巴比倫王摧毀撒羅滿的城市、宮廷和聖殿；控制他的帝國、產業和財富。此刻，撒羅滿最後幸存的繼承者(就我們所知)，坐在巴比倫王的餐桌前——至高權力的象徵——受到充足地供養(參閱列上 5:7 有關撒羅滿宴會的高姿態的描寫)。他吃、他喝，然後(暗示)他死去。這是被放逐者(這也是暗示)應有的表現，接受革達里雅對在猶大人民的教訓：「安心住在此地，

服事巴比倫王，就必能相安無事」(列下 25:24)。這樣理解列下的結局篇是絕對可能的。不過，把列王紀作為一個整體看，我們很難相信這是它全部的意義；當然，這是列下 25:27-30 直接的上下文，是理解這段經文不可或缺的。我們不能只閱讀故事最後的幾節，而完全不注意它的上下文以及有關的鋪陳。

在此要注意的第一件事就是一個簡單的事實，列王紀的作者選擇告訴我們，耶尼雅確實活了下來(與約阿哈次正好相反，見列下 23:34)，他們可以像處理漆德克雅那樣，不告訴讀者耶苛尼雅的生死(有關漆德克雅的事，見於：列下 24:18-25:7)。其實他們是沒有必要記述耶苛尼雅故事的這部分。他們也選擇，清晰地對比耶苛尼雅一家的命運(被充軍，24:15)和漆德克雅一家的命運(死亡，25:7)。一如依撒意亞所預言，是漆德克雅而不是耶苛尼雅最後被擄去，在巴比倫王宮內充當太監(20:18)，成為被闖和被奪去子嗣繼承王位的君王。相反，耶苛尼雅卻後繼有人。當我們從列王紀下到此為止的整個敘述來看，這個事實的意義就更清晰。

從經書的下冊一開始，讀者還在等待厄里亞所預言的審判，何時降於阿哈布的家族(列上 21:17-29)——審判意外地延遲出現，首先是當阿哈布面對先知的宣

判時表現懊悔。這延長使猶大王國有足夠的時間陷入以色列所犯的同樣的罪之中。在兩個相對地正義的君王(阿撒和約沙法特)之後，我們發現列下 8:16-29 記載，猶大的兩個君王的名字(約蘭和阿哈齊雅)，和阿哈布的兩個兒子相同，也和他們一樣愛好崇拜偶像。事實證明阿哈布家族的病毒是可傳染的，由他的女兒傳到南方(參閱列上 8:18)。互相通婚再次施行它的大破壞(參閱列上 11:1-8; 16:31-33)。然而，天主答應達味給他一盞「燈」(列下 8:19)。在此，我們見到以上提到的，在列上出現過兩次的主題(11:36; 15:4)再次出現——許諾的主題再出現，使達味家族的君王與其他的君王，截然不同。

這許諾帶來的不同，可以在列下 9-11 章見到。在列下 8:25-29 有關猶大王阿哈齊雅的記述中，我們看到許諾似乎受到威脅。雖然我們預期約蘭(Jehoram)的兒子會和他的父親一樣，會得恩待，不過在 8:25-29 卻沒有明確地重複這一點；而且在 26 節記載阿哈齊雅二十二歲登基，只做了一年君王，這段記述頗令人不安。他死後沒有留下繼承人嗎？我們不禁要問。他之後達味的繼承線怎樣呢？如果連著 25 節看，這使人更不安，他登基時是以色列王耶曷蘭(Jehoram，與約蘭同名)十二年；因為我們從列下 3:1 知道，耶曷蘭在位只



是十二年。此時是阿哈布家族最後的日子；看來達味的家族，在婚姻上與這個最狡猾的王族結合，也要被牽涉在它的審判內。可是在列下 11:1 我們讀到，在阿哈齊雅死後，他的母后阿塔里雅「便起來消滅王室所有的後裔」，好像結束的時刻終於來臨。事實並不如此。有一個王子被保存了下來使達味家族的延續線不致於中斷(11:2)；在重重不可能之下，他最終還是在他祖母的「外族」統治下活了過來，登上這片清除了崇拜外邦神祇的土地的寶座(11:3-20)。

如果我們記得希伯來敘述文一般是怎樣運作的話(參閱本書第 2 章有關敘述模式的討論)，上述的記載，對於列王紀的結尾的意義，就很明顯了，也可以見到，特別是阿哈布的故事，怎樣為如何閱讀列下 21-23 章，提供一個有用的架構。有趣的是，默納協和約史雅都被拉進這些章節來，以表示他們各自以不同的方式，叫我們想起阿哈布。默納協模仿阿哈布，為巴耳建立祭壇(列下 21:3；參閱列上 16:33 阿哈布立阿舍辣柱)和崇拜偶像(列下 21:11；參閱列上 21:26)。因為默納協的罪而降在耶路撒冷的審判，是要理解為發生在阿哈布家族的事類的類同(列下 21:13)。當然，這是徹底毀滅王室的審判(列上 21:21-22；列下 9-10；參閱列上 14:10 和 21:21，這些都是列下 21:12：「看，我要使這

樣的災禍降在……」之前所有的段落)。由這段經文看來，似乎縱使有上主的許諾，達味王室的延續線，最後還是要被切斷。看來這一次再也不能像列下 11:1-3 那樣驚險逃脫，這一次，與阿哈布的命運相連，使到達味家的命運也和他的一樣。至於正義的約史雅，有關他的說法，也無助於排除上述的負面的印象。女先知胡耳達對約史雅的講話(列下 22:15-20)，只不過肯定我們從列下 21 章那些不具名的先知聽到的話而已。不錯，因為約史雅在上主面前自卑自賤(22:19)，他也不曾親眼見到降於耶路撒冷的災禍。降於阿哈布的災禍，會延遲到來，即使是阿哈布的災禍，也是因為他撕破自己的衣服，自卑自賤而延遲了一段時間(列上 21:27-28)。換言之，默納協的孫兒，現在也遭受和他的祖父一樣的，像阿哈布遭受的災禍。約史雅的回應所帶來的不同的待遇，只限於他自己。已經宣佈了的審判，必定會降來，就如它降臨在背叛上主的前輩家族頭上一樣。

在列下 21-23 章所作的，達味家族和阿哈布家族之間的比較，清楚地暗示，達味家族的毀滅將是徹底的。在阿塔里雅的日子發生的事，必定也會來臨。在列王紀的結束篇只是提到耶苛尼雅和他的家庭，這段敘述的全部意義，現在變得很清晰了。他在敘述中以

使人震驚的姿態再現，使人記起約阿士在年幼時，整個王室被毀後再次出現的情景。他也像約阿士在王室的大屠殺中意外地獲救那樣，出乎意料之外保全了生命；他也和約阿士在阿塔里雅的統治下一樣，代表著達味的苗裔，在以後的日子，當異族的統治清除之後，有延續的可能性。到底，還不致於全盤失敗；猶大最後的君王(漆德克雅)的家庭被毀，並不表示沒有一個達味後裔留下來。正如撒羅滿在列上 8:22-53 的祈禱，透視被充軍的災難，把以色列在福地復興的希望，植根於天主的恩寵，和祂無條件地揀選了亞巴郎、依撒格和雅各伯為祂選民一事上(參閱列上 17:36-37; 列下 13:23; 14:27)；正如他在祈禱中拒絕接受，天主說過要捨棄祂的子民、城市和聖殿的話(例如：列下 21:14; 23:27)，是祂最終的決定一樣，在列下 25:27-30 敘述的上下文中也暗示，對達味的許諾，在可怕的審判降臨後，它的無條件幅度，可能更有威力。經文表達的希望是：始終會發現，天主最後也和一開始一樣，是一位給予恩寵而不只是誠命的天主；天主的震怒曾傾注於好君王約史雅的各兒子身上，他的(公認是狡猾的)孫兒仍舊能「為耶路撒冷保留一盞燈」——正如(同樣狡猾的)祖先那樣(列上 11:36; 15:4; 列下 8:19)。列王紀的這些結語，就這樣在不同的場合下，緊緊抓住撒下

7:15-16 的話不放：「我決不由他收回我的恩情……你的王位也永遠堅定不移」。

這樣的希望，可以合理地形容為「默西亞的」希望嗎？這肯定是一個聚焦於不可預見的將來的希望——一個不是這時候的時候。在列王紀中，找不到這種意念：將來的君王是一位遙遠的期望。不過同樣清楚的是，所尋求的君王是一位理想的君王。列王紀常按理想來衡量它所記述的君王，發現幾乎所有的在很嚴重的方面都有欠缺。如果所謂的默西亞的希望，就是指集中於將來的一位理想的達味式君王，那麼列王紀的希望，肯定合符這個標準。實際上，從兩個最少受批評的猶大君王：希則克雅和約史雅，以及早期的撒羅滿(受批評，不過受到天主的無可匹比的祝福)，可以看到列王紀作者心目中的理想君王的模型——這肯定是後世猶太和基督徒釋經學者所朝的研究方向。

## 5. 列王紀的神學是 「申命紀學派」神學嗎？

本書曾不止一次，很有興趣地提到列王紀與申命紀這兩部經書的關聯，我們也提及諾夫(Martin North)提出一部申命紀學派[Deuteronomistic](有時稱為申命紀的[Deuteronomic])歷史的假設。因此，讀者一定不奇

怪列王紀的神學，常被稱為申命紀學派(或申命紀的)神學。為了簡便，有時我稱列王紀的作者為申命紀學派人士，說他們的觀點是申命紀學派的觀點。不過，現在問題來了，這對於列王紀這部經書，是不是一種有幫助的想法。

首先，重要的是，不可忘記，所謂「申命紀學派歷史」的假設，依然是一個名副其實的假設。從普遍的學術傾向來說，我們很容易就忘記這一點，常不自覺地認為「申命紀學派歷史」，就擺在圖書館中的某處，可以拿來和我們確實擁有的聖經文本比較。其實即使情況是這樣，我們在此所處理的是一種理性的結構，一個想像的原始的作品，在我們現有的聖經書卷之前存在，而且肯定與這些經卷，沒有共同的時空或範疇。

同樣，所謂「申命紀學派神學」本身也是一個學術的抽象活動。根本沒有一套所謂「申命紀學派神學」的設定和解釋，啟發我們去理解任何古代文獻。它代表學者們，對於申命紀至列王紀的原始作者(申命紀學派「圈子」或「派系」)的共同觀點，理論化的概念，而不是現在所見的整體「申命紀學派歷史」任何一部經書，包括申命紀這部經書本身的神學(根據 Weinfeld, 1972 年仔細的批閱，他的著作不只是準確

的闡釋而已)。如果我們帶著清晰和「標準的」申命紀學派神學觀點，去接觸我們現在所見的某些特別的經書，我們可以見到，它們在神學上的細緻性和複雜性，似乎比我們所想像的程度更大。它們的神學重點也各有不同(例如：民長紀和列王紀)。「申命紀學派神學」具特色的結構包括：它在抽取所謂埋藏在它們背後的本質，和這本質所表達的意識形態相當一律的世界觀時，模糊了經書所包含的這些細緻性、複雜性和差別性。然後，把這些透視點套回有關的文本中，作為理解文本的內容的關鍵，與「申命紀學派」觀點不同的材料，都被解作前或後申命紀學派(例如在諾夫對這歷史的分析)，或者是申命紀學派「圈子」的成員，後來從略有不同的觀點(但仍可稱為申命紀學派)補充的加插(例如 Cross 和 Smend 多種不同的修訂理論)。

對於這個程序所提出的問題是：「申命紀學派圈子」一詞，應用在這個程序本身所意指的論據，是否比用在意指聖經文本假設的始創者，更為恰當——為兜圈子，這肯定不是強而有力的論據。其實，為甚麼我們要設想有這樣的一組「申命紀學派」人士存在？似乎，答案是：聖經文本本身意味著這點，因為它們是由一個與申命紀有關的、意識形態相當一律的世界觀所塑造。但是，事實上，文本中有意識形態並不完

全一致，有時甚至根本不一致的觀點，不是也很明顯嗎？答覆是：文本的證據不必太認真看待，或者這可解作申命紀學派人士的興趣很廣泛，同時，他們工作的時期很長。值得研究的是，我們對於這種有選擇地受文本涵義是甚麼的取向，應該怎樣認真看待。另外，也值得問問，在「申命紀學派」這概念開始失去任何連貫性以前，「申命紀學派人士的興趣」有多廣。我們也不要忘記，要在學者認為躲在列王紀背後的，對他們的研究是如此重要的骨架和影子式的人物身上，賦予血肉，是一件多麼困難的事。有些人說他們是肋未人或司祭，有些人說他們是先知，有些更說他們是耶路撒冷宮廷內的智者。如今，檢視在這個範疇內所作的研究工作，我們發現，許多來自不同學術傳統的學者所屬的這個，被標誌為全面學術運動的「研究『申命紀學派』的學派」，他們的這些有關申命紀學派的假設，之所以持續存在(像文件假設一樣)，主要是在於學術團體的信心，而不是在於論據本身的質素。這些假設是學術研究的預設，還是學術研究真正的結果？我們的確很難推斷，這種看來好像沒有一致的意識形態的觀點，也沒有似乎可信的社會定位的「學派」，究竟是甚麼。論及前先知時，是否必須為「申命紀學派人士」設定一套「申命紀學派人士的神

學」？為甚麼不乾脆設想，有一些文本，是由一些特別受到以色列經書很重要的一部分：申命紀影響的人士，在一段時間之內，以不同的方式撰寫和編輯的(參閱 Schüssler-Fioorenza, 1985: 85-113，有關所謂「若望派」的有趣的討論，也提出了類似本文所討論的問題，並提醒讀者 B.H. Streeter 尖酸的批評：「『學派』這個字，是屬於那種模糊和含誘發性的字眼，很容易讓人接受，作為思考清晰的代替品」)？

這可說一個很精微的區別。無論如何，自從「申命紀學派」首先在知識界的水平線出現以來，從研究像列王紀這類經書的學術著作可得到證實，研究已經不同了。這表示，一個人，無論是從「申命紀學派神學」的結構出發，或以經書的現況為研究的出發點，從經書的本體，及經書與其他聖經文本(不是那些想像中曾經有過密切關聯的文本)的總體關係著眼，對於個人欣賞列王紀的神學，有很大的影響。如果讀者是帶著一幅他們認為可在經書找到的、非常精確的圖畫，去接觸這些經書，他們會錯過上述的那些細緻和複雜的特色，看不到這些經書之間的經內聯繫。例如，在學術著作中找不到強調出谷紀對於閱讀列王紀至重要的言論，然而對於申命紀就有學者這樣強調。儘管那些受到「申命紀學派」迷惑的人，不強調這一點，然



而，事實的確如此，出谷紀和列王紀的聯繫很多而且很重要(例如，首先看我的列王紀註釋中的聖經索引，並注意第 1 章提供進一步研究書目)。我們應該如實閱讀聖經的文本；這樣，經文的本質就會顯示出來。不過，申命紀學派的理論，仍然在學術界持續下去，這從學術界現在表現的事實可見，現在的學者，即使更傾向於按舊約現在所見的形式(無論是根據甚麼編寫理論，假定是後申命紀學派形式)，閱讀這些經書，而不推測它們的編輯歷史，但像「申命紀學派神學」和「申命紀學派歷史」之類的詞彙，仍然廣泛使用。似乎，一旦在腦海中形成的結構，一時之間是很不容易被驅除的。的確，如果讀者根深柢固地相信有一個統一的「申命紀學派的意識形態」，它是一個歷史事實，同時也是一個學術假設，這最後形式的閱讀法本身也會導致迷失。尼爾遜(R.D. Nelson, 1988: 39-48)，完全承認列王紀包含一些資料，削弱這意識形態而不是支持它，這也未能引出質問它是否真正存在的問題。反而，他只是引進一些「搗亂」的資料，與書中其餘他稱為「直接申命紀學派意識形態」或「申命紀聯線」的部分相反。當然，真正要問的問題是：這所謂的「直接申命紀學派意識形態」，確實可從舊約的那些地方找到。答案顯然是：沒有地方。

觀察入微的讀者可能會注意到，我其實沒有回答這部分的小標題。反而，我像一個在回答考卷的深思學生，嘗試解開這問題本身引出的一些困難。這是因為這個問題，雖然對於許多學者來說是全面而覆蓋的，但對我來說，它已不是。要回答它，我首先要明白「申命紀學派」的意義是甚麼——這概念的連貫性必須建立起來。

### 深入研讀書目

可讀性高的介紹列王紀各主題的作品：

T.R. Hobbs, *1, 2 Kings* (WBT; Dallas: Word Books, 1989).

論(申命紀學派的)列王紀神學：

B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (London: SCM Press, 1979), pp. 281-301.

M. Noth, *The Deuteronomistic History* (JSOTSup, 15; Sheffield: JSOT Press, 1981), pp. 89-99.

G. von Rad, *Old Testament Theology* (1 vol.; Edinburgh: Oliver and Boyd, 1962), pp. 334-47.

M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford: Oxford University Press, 1972).

H.W. Wolff, 'The Kerygma of the Deuteronomistic Historical Work', in W. Brueggemann and H.W. Wolff (eds), *The Vitality of Old Testament Traditions* (Atlanta: John Knox, 1975), pp. 83-100.

「申命紀學派歷史」中的特別書卷各自呈現其神學精緻性和複雜性的方式：

J.G. McConville, 'Narrative and Meaning in the Books of Kings', *Bib* 70 (1989), pp. 31-49.

J.G. McConville, *Grace in the End: A Study in Deuteronomistic Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1993).

R.D. Nelson, 'The Anatomy of the Books of Kings', *JSTOT* 40 (1988), pp. 39-48.

論申命紀學派的身分：

R.E. Clements, *Deuteronomy* (OTG; Sheffield: JSOT Press, 1989), pp. 69-83.

G.H. Jones, *1 and 2 Kings* (NCB; 2 vols.; Grand Rapids: Eerdmans 1984), I, pp. 28-44.

論在文本之外組成「學派」或把文本讀成這一派：

E. Schüssler-Fiorenza, *The Book of Revelation: Justice and Judgment* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), pp. 85-113.  
A discussion of the so-called 'Johannine School'.

有關默西亞的問題：

I.W. Provan, 'The Messiah in the Book of Kings', in P.E. Satterthwaite *et al.* (eds), *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts* (Carlisle: Paternoster Press), pp. 67-85.

# 6

## 列王紀與聖經

對於現代讀者來說，列王紀最顯著的特色是，無論是猶太或基督徒的聖經，都包括列王紀。因此，讀者可能覺得奇怪，「列王紀與聖經」會留到本書最後一章來討論，好像列王紀所處的聖經背景，對於理解此書，只是次要的。這的確是現代舊約學者一般的看法。這觀點的根源出於十八世紀，現代舊約文本批判研究剛開始的時期。例如森勒爾在他的著作：「論正典聖經的自由研究」(Johannes Semler, *Treatise on the Free Investigation of the Canon* [1771-1776])中提出，以神學的取向，接觸希伯來文正典，視之為權威著作的整體，應被從純歷史的角度，建立它「真正」歷史發展的取向所取代。自十八世紀以來，這概念得到普遍的贊同。聖經的文本常被看作，主要是從人類歷史的前一階段，多少有點偶然地餘留下來的東西，其意義全取決於他們最初的個人和歷史的事態。另一方面，正典是較後期的、武斷地對原來不相聯的，根源於許多不同事態的文本，強加的定論。這是宗教權威的構

思，脫離和扭曲了舊約的本質。結果，處理一部像列王紀這樣的經書的「正確」方式，首先，就是要從它脫離當時的文學和作為聖經的一部分的背景下看它。至少，可以從例如：重組為「申命紀學派歷史」實體的景況下著手。但是，對於許多舊約學者來說，在作為一個整體的舊約背景，或作為一個整體的基督徒聖經的背景下，詮釋列王紀這部經書，不可算是正當的學術工作的一部分。反而，這只是神職人員或神學家的工作的一部分，意思就是，這是屬於信仰而不是智性的領域(暫時接受這種迴避問題的兩極法)。這就是為甚麼現代許多個別的舊約經卷的釋義，自覺地避開評論，此經書中影響我們讀經的、更廣泛的聖經背景。

另一方面，我自己的觀點則較近查爾思的(Brevard Childs, e.g. 1979, 1993)，他在近年舊約學術界恢復正典的概念方面，深具影響力。他反駁主張正典代表較遲的、強加於舊約文本的專斷手法，本身沒有甚麼詮釋意義的說法，查爾思指出，這是對真實的錯誤表達。正典是一個相當複雜的歷史過程，在這期間，古代以色列承擔收集、挑選和編輯文本的工作，在持續發展的宗教團體內，提供正規聖經的功能。換言之，正典的概念，本質地與我們現在所見的舊約結合，凡是研究舊約的人，都不能對它掉以輕心。無論我們把列王

紀這部書，看作是學術的或神學的(或兩者)，除非我們承認，它的作者有意要我們聯同聖經其他經卷，把它看作聖經閱讀，否則我們就是不能正視這部書。忽視此書在現有聖經內的位置，就是忽視它最重要和最根本的本質。

查爾思的觀點在舊約學者之間，引起對抗和激烈的爭論。因此，首要的事是透過與巴爾(James Barr, 1983)的主張作精簡的交流，進一步探討聖經和正典的問題，他反對查爾思對於正典的取向，這有助於我們重述所謂現代的批評觀點。這樣，我們可以對雙方相對的利益作出判斷。

## 1. 列王紀和聖經的正典

### a. 聖經和正典

巴爾總體的觀點是：聖經的信仰，按它的本質而言，不是一種聖經的宗教。在舊約，人與天主的聯繫，大部分是透過神聖人士或制度，和透過藉個人的本身和言語，直接與天主溝通，很少或根本沒有，透過已存在的成文和權威的聖書溝通。其實是在公元前八或七世紀間的申命紀運動，首先開始製訂某些像聖經之類的東西，作為以色列生活的中心。就是在這期間我們找到一種，我們姑且稱之為「聖經意識」的東西。不

過，可能是在較後期，我們開始看到舊約本身，明顯地參照「已存在的聖經」，以之作為一個解釋和詮釋的根源。我們可以肯定在基督的宗教出現以前最後的一個世紀，已可找到清楚地界定的神聖的成文法律（托辣，Torah），和其他有高度權威性的有宗教地位的書籍——其中大部分是現在一般所指的舊約其餘的部分。這改變意味著以色列宗教的性質，出現了決定性和全面重要性的改變，也帶出一個後果，導致基督徒錯誤地理解，基督宗教也是一個以聖經為本的宗教。可見聖經的概念，在以色列是一個相當遲的現象，而正典的概念（指正確地界定聖經）就更遲了。其實，托辣（法律）從來沒有按新約被定為正典的意義，成為正典。在厄斯德拉時代，它自然而然地達到至高和權威的地位。另外，縱使先知著作的宗教權威，先於托辣被確認為至高的權威，先知部分成為正典，可能不是很早期的事。「先知」最初是包括聖經內，所有非托辣經書的一個囊括一切的範疇，即使到了公元一世紀，這依然是一個流動性的範疇。

巴爾嘗試在此維護的普遍觀點，是否真的可維護？它的主要論點是否有實質？在辯論的過程中，這些論點再三被肯定是基於聖經本身：這種閱讀過去的方法，是忠於聖經的方法，對其他的卻不然。可是巴

爾在此所描繪的輪廓，不外是我在第 4 章已找到充分的理由評論過的，十九世紀有關以色列宗教歷史的理論。我們可以注意到，在辯論的過程中，同樣強調信仰早期的「正確」期(特別是由先知們所代表的時期)，這個時期逐漸被較後的書本支配宗教的後退期所取代，而這時期最後也讓位給早期的基督宗教的復興期(雖然這個復興被基督徒誤解而中斷)。進一步探索巴爾的論點，對於排除我們對這項重組工作的疑惑沒有甚麼幫助。例如，為甚麼我們應該相信——既然巴爾自己也承認，以色列的許多「國家—宗教」的傳統，後來成為聖經，在很早的時期已經是核心和權威性的，尤其是申命紀已經顯示聖經意識——聖經意識只在公元前八和七世紀之間，才成為以色列生活的一個重要的特色？他這個斷言部分是基於先入為主地接受了，我在第 4 章也提過的有疑問的假設，這假設是關於列下 22 章所記的發現法律書的意義。這斷言部分也基於另一個無基礎的斷言，就是說以色列權威性的傳統，在早期還未能和團體所有傳統的普遍生活分開。不過最缺乏的是引起這觀點的有力證據，如何證明，後期被列入聖經這特殊身分的文本，曾經「不」是這樣定位，也不曾從其他沒有這身分的文本劃分出來。似乎，內在於這種仔細地保存和傳遞的，例如先知傳



統之內的實質，就是這些傳統，從原始的階段就被視為有特別意義的。

在此，正如巴爾自己所正確地指出，有一個重要的問題是：在我們這些舊約文本之間的某個基本的層面上，是否存在某種交互參照，表示這些文本，其實是在聖經意識中編寫成的。他自己認為在舊約中可以找到大量這類交互參照的例子。不過，他這種概括性的理論，再次驅使他以顯著的方式，解釋證據。他堅持只有明顯地引述舊約其他的書卷為聖經的，才可算是證明。因此，他排除那些他所謂的解釋、文字上的雷同和引述，以及只能表示書卷與傳統之間相當鬆散地連繫的交互參照。為甚麼明顯的參照有這樣的特權，我們不清楚，尤其是縱使在較後的聖經時代，巴爾自己也承認，聖經已經明顯地存在時，很明顯，這類參照還是很少的。為甚麼其他各類的交互參照，應該同時被貶低到這程度，原因也不明。我在第 2 章提到，交互參照的方式在列王紀，絕不是一個無關重要的邊緣的特色。相當明顯，列王紀的故事敘述法，正是要激發讀者，從更廣泛的聖經背景思考問題。在這方面，列王紀並不是獨特的。我們的舊約敘述文本的內在特色是，這些文本是在互相參照，並在與法律及先知文本互相關聯的關係中，發展為今日我們所見的

模樣。它們成文的方式本身，就是一再參照其他聖經書卷的方式。那麼，我們所擁有的，就是巴爾所尋找的聖經意識。

如果證明早期和後期的聖經信仰之間，並無顯著延續性的證據是薄弱的話，同樣，巴爾提議的在「*聖經*—意識」和「*正典*—意識」之間，無顯著延續性的證據也薄弱。在此問題是：即使他的核心論點是對，我們不能把希伯來文聖經的正典化過程，和新約所經歷的，作同樣看待——這基本上是一個沒有反對的事實和論據使之成立的論證——這表示沒*正典意識*存在這回事嗎？其實，在這概念中是否意味著，有某部文本是聖經，而另一部卻不是聖經嗎？這隱蔽的概念，不正是在法律書和先知書所達到(無論是怎樣達到)的地位中見到的嗎？這裡的問題不是，是否每個人都同意一些文本是聖經，另一些不是。問題是：聖經概念本身，是否隱藏著限制的概念和正典的概念，即使還不曾認為限制已達成了。即使巴爾自己對問題還不是看得很清楚(1983: 57)，他卻肯定在聖經和非聖經之間清晰的區別，「很可能」在年代轉換(公元前後)時仍不曾出現，而一面又認為，「廣泛的沒有確定界限的宗教文學」的說法，「可能太空泛」，不能抓住現實的真實面。如果他真相信前一個問題仍然不很清

晰，為甚麼他反對後者。即使在聖經和非聖經之間的界限還未最後劃定以前，他相信某些聖經(書卷)已有了設定的界線嗎？這豈不意味著，限制的概念，是內在於聖經的概念之內嗎？那麼，他最後的讓步(1983: 83)：「……在舊約時代初期，有類似中央核心和共識的傳統存在，有相當數量的著作已被承認並受到推崇，這些著作……功能……一般而言，與正典聖經對稍後的世代的功能類似……」，以及他接受：「……以色列宗教的全部性質都是正典化，依賴經由數量有限的、被團體所接納、同時也被定為團體中之權威的傳統所作的選擇……」，我們應該怎樣看？在此，我們似乎見不到他自己一致的觀點。

聖經的概念本身的確意味著限制、意味著正典概念。至於舊約正典是何時及如何正式完成，那是另一回事，這和正典意識沒有直接的相關性。這正是查爾思解釋他用「正典」這詞彙所指的意義時，提出的一點。他正確地堅持，講一個「開放的正典」是有意義的，因為封閉只是正典化過程中的一項元素，而且不是它的結構元素。聖經和正典是不能分明地區別的。

## b. 聖經和信仰

那麼我們被引向的結論是：實在沒有理由去採納這樣

的觀點，認為後來被賦予聖經這特殊身分的文本，最初是「不」曾被這樣定位的，至於其他沒有這身分的文本也不曾被劃分；同時，也有很好的理由接受一個不同的觀點，那就是認為我們的舊約文本，是逐漸發展成它們現在所見的樣子，文本之間互相協調，和諧並存，是以經解經。這樣一來，我們得出的觀點就是，查爾思正確地指出的，正典並不表示較後期強加於舊約文本上的武斷，而是我們現在所見的舊約文本內在的聯繫。正典意識的確深藏在舊約文學本身之內。正典不是從外面扭曲基本文本的原質，此後，只能藉歷史的手段才能使它恢復原狀。

這結論的重要性，不只在於它使廣大的列王紀讀者——那些把此書當作聖經閱讀的人——安心地閱讀，不必擔心自己在某些很重要的基本問題上，處理不當。這種內疚是許多開始對舊約作學術研究的學生，普遍的經驗的一部分，當他們努力保持隨著他們進入學院或大學的，對聖經的普遍看法時，另一方面，他們也希望在理性上保持誠實。當他們不斷聽到人講述或者暗示，像列王紀這樣的書，它作為聖經的本質，是它最無關重要的質素，他們的確是不容易繼續肯定，真實其實就是基本。即使只是鼓勵學生暫時把他們對文本本質的宗教信念暫時擱置，或者答應在完成

學術(通常意指客觀)的，只把文本當作文本研究之後，他們可以重整他們的信念，問題依然嚴重。因為這種「把文本當作文本的學術研究」，在過去通常都涉及生生剝去了文本的「次要」特質，而這些正是文本在它的正典化形態下，被定性為聖經的特質。文本就這樣被歷史評釋研究法，在破壞使它能踏上現代之旅的車輛的基本質素下，被運送進假設的過去內。難怪，正如查爾思指出，用這種手段損壞了車輛之後，歷史評釋研究法發現根本不能設計一種有效的方法，滿意地重新把文本安置在任何現代宗教背景之內。文本和其他文本一樣，牢牢地深陷於給它意義的、想像的歷史背景內；許諾只用作學生在無人地區的臨時居所，很快就變成不能撤除、防衛森嚴的永久住所。

解決這難題之道，在於明白許多現代舊約學術研究所採取的立場——聖經文本「真正」和「基本」的性質，應從它們作為猶太或基督徒聖經之一部分的本質之外尋找——根本不是自明的真理。其實，我們所處理的，在很大程度上是一些對聖經文本的性質所作的假設，而不是一些可以展示的東西。因此，這類的假設是沒有甚麼問題的；每個人都可以作這類的假設。我們所見到的，通常都與它所處的背景混成一體。不過，要抓緊的是，當學生奉命放棄，即使是暫時的，

對於聖經文本所持的宗教立場時，他們不是受邀請去採取中立和客觀的立場，而是去進入一個不同的詮釋典型——一個讀者對文本設有和他們同樣多假設，但性質相當不同的世界。

從理性的角度說，這個範疇沒有甚麼明顯的優越性。正如我們所見，這實在仍有爭論的餘地，它對於現在所見的文本的一些重要特色，有欠公允。其實，如果從現在所見的文本的角度看，說處理一本像列王紀這樣的書，「正確」的學術方式，是把它從當時的文學背景，和它作為聖經一部分的神學背景抽離出來，這實在是一個很奇怪的提議。文本本身肯定不提倡這種閱讀方法。一旦能看清此法的怪異性，學術研究的焦點必定開始轉移，即使這些讀者最初對於文本並沒有任何特別的宗教興趣。在全部聖經的上下文之內，詮釋一部像列王紀這樣的書，至少和推敲它的編寫歷史，同樣重要。理解列王紀對於整部聖經的神學，如何作出貢獻，至少會和理解列王紀如何可能或不可能，表達那些假設的申命紀學派神學，同樣重要。重點將落在部分與整體的關係上，比落在分析作為自立實體的各部分更多(當然也不會落在現代學術常見的次部分和次次部分)，應把列王紀這部經書，視為閱讀其他個別經書的上下文。

## 2. 列王紀和基督徒聖經

以上我曾提到「整體聖經」；首先我要以這個片語指基督徒稱為舊約，猶太人稱為 Tanak 的書卷。「整體聖經」，特別是在基督徒來說，至少包括(特別擱置令人煩惱偽經問題)更重要的稱為新約的一部分。對於基督徒讀者來說，閱讀列王紀的文學和聖經背景，現在變得較廣闊。在基督徒聖經的背景內，列王紀的故事，現在是從創世紀開始一直到默示錄為止的故事的一部分。因此，我們現在思考只是與基督徒讀者有關的問題：以這部基督徒的「書」作為列王紀所處的背景，這會帶來甚麼不同？

### a. 舊約與基督徒思想

也許在此應該首先談談舊約與基督徒思想的關係。從歷史上說，在還沒有任何新約可言之前，舊約是耶穌和初期教會的聖經。在後宗徒時代，教父教會確認它是基督徒聖經的身分，大部分不改動經卷的猶太正典的格局，以保留它的完整性，把它和新約的著作並列，而不是隨便把新舊約混編成一部書。自此以後，基督徒的聖經，一直是一部包含兩部約書的聖經，即使在嚴峻的文化和宗教壓力之下，依然穩如泰山。從神學上說，兩部約書之間的基本聯繫是清晰的，舊約講述

以色列的天主，和祂與自己的子民及世界的相處及交往。新約的天主就是耶穌基督的父，耶穌基督的身體是由猶太人和外邦人組成的、天主的新子民，而耶穌基督就是這新子民的頭。兩約的天主是同一位天主，而兩部約書的天主子民，互相類同，這是新約的任何文本所證實的。就這樣，舊約為新約的著作提供了最基本的釋經背景，沒有任何證據顯示，這些著作是為了讓人抽離這背景而閱讀的。從這意義而言，舊約是基督徒聖經基礎型傳統(foundational)，不只在歷史方面，在神學方面也是如此。

這個基礎的重要性，可從兩部約書的文學連繫上見到。如果說舊約故事敘述的方式，總是在後面的章節，重述前面章節的事件和人物，是對的話，那麼作為比較或對比，新約故事敘述的方式和舊約很有關聯，也應該是真的了。事實上，學者越來越發現，兩約的文本的交互性，比一直以來所假定的高很多。在此，我們可以取西滿和宗 8:9-40 的厄提約丕雅人的故事為例，波洛狄(Brodie, 1986)認為這主要是按照列下 5 章納阿曼和革哈齊的故事而造型的。他說路加抽取舊約文本的精華，以之作為故事的梗概，然後把其他的材料塞進這個框架之內。納阿曼的「高位」身分，和他對於高超的行為和目標的錯誤追求，被用作反襯西滿



的形象；他的外邦王室高官的身分，卻被借用來描繪厄提約丕雅人。納阿曼挾著王室的權勢、金錢和一個信件的卷軸而來，但一開始就在一件事上失敗了——不能與天主和先知建立恰當的溝通。厄提約丕雅人也是帶著類似的背景，乘坐馬車而來。在兩個文本中都是外邦人高官在洗滌後得到更新。兩個文本所提出的問題都是：天主的禮物可否以金錢交換。厄里叟斷然阻截了納阿曼要付錢給他的企圖，但革哈齊卻很樂意利用奇蹟來賺錢。西滿以為他可以購買精神力量。他們兩人這種把禮物商業化的企圖都受到挑戰；他們兩人錯誤的行為都被寫成(或注定是)被一種負面的力量攫取。波洛狄指出所有的這些，都是在文本內找到的內在相似點，從很廣泛的主題到很細微的細節都有，在很多例子中，根本不可以解釋為偶然的巧合。從文本中出現的模式是如此的複雜和連貫，特意做出來的藝術手法，恐怕是這種現象唯一的解釋。列下 5 章清楚地提供了基礎，雖然這不是在這方面，唯一躲在路加故事背後的舊約文本(參閱申 23:1-2; 29:17; 詠 77:37; 依 58:6)，同時，故事的敘述法，也和較早的，耶穌在厄瑪烏路上遇見兩個男子的福音敘述，保持相當緊密的敘述連續性(路 24:13-35)。

可見新約敘述故事的方法，在很大的程度上，是

依賴列王紀故事的敘述；同時，這不是唯一的事例。厄里叟故事對新約的一般影響是人所共知的，並提供了一個較大的，評估個別例子的意義的上下文關係。在路 4:27 明確地將耶穌的使命，和厄里叟相提並論（耶穌將要做的，正是厄里叟當年在治癒納阿曼時所做的），隱蔽的關聯，更是數之不盡。例如耶穌潔淨癩病人，一如厄里叟所做的一樣（列下 5；瑪 8:1-4；10:8；11:5；谷 1:40-45；路 5:12-16；7:22；17:11-19；亦參閱若 9:1-12 一個不同種類的治癒故事，但和納阿曼敘述類同）。他轉變水質（列下 2:19-22；若 2:1-11）和暫停與水相關的萬有引力定律（列下 6:1-7；瑪 14:22-33；谷 6:45-51；若 6:16-21）。他使死者復生（列下 4:8-37；谷 5:21-24，35-43；路 7:11-17；若 11:17-37）和大量增加食物（列下 4:1-7,42-44；瑪 14:13-21；15:29-39；谷 6:30-44；8:1-10；路 9:10-17；若 6:1-15）。看來新約的作者們似乎用了不少心力，表達厄里叟是一個基督「模式」（預像），可能特別是受了「厄里叟」和「耶穌」的名字的意義（天主拯救），基本上相同這個事實所激發。不過，厄里叟的故事，不是唯一的影響新約的故事敘述的例子，這一點我們以下很快會見到。

## b. 列王紀是基督徒的聖經

就列王紀的讀者視之為基督徒的聖經而言，它也應該被視為*基礎的*基督徒聖經，因此，在基督徒思想中，比不久的過去，佔有更重要的地位。舊約書卷的意義，對於更大幅度的基督徒歷史來說，一般都被視為全部受新約的編排，或者至少受新約的過濾(例如以新約明顯採用的舊約經文，作為決定舊約在聖經神學思想上的重要性，唯一的範疇)。這類舊約取向，一直受到強調兩約之間沒有連續性的觀點所困，認為兩約之間只是一種對生的關係，例如在法律與福音之間，舊約一般被視為「法律」，已被新約「福音」所取代。對兩約關係的這種信念，導致一種立場，只透過新約的鏡頭去讀舊約。這肯定不是貼切的說法，兩約之間的關係錯綜複雜，只強調兩者之間的不連續性，是壓抑連續性的重要元素，不能見到，舊約提供了閱讀新約的背景，反過來也一樣。的確，在過分強調兩者的不連續性之下，學者往往錯誤地講述了舊約。以上提過的法律／福音對生的觀點，正是這樣，完全是出於對舊約法律的本質重大的誤解。如果我們正視，像列王紀這一類的書，是基礎的基督徒聖經，那麼經書自己的聲音應該得到傳達，經書與新約的關係，應該糾正，不能再被視為新約的附屬品。

個人對於兩約之間的關係的看法，足以影響個人構思和解答某一段特別經文的釋經問題，這一點從波洛狄對觀列下 5 章和宗 8 章可以清楚地看出來。波洛狄認為兩段經文的關係是這樣的：在列王紀下的敘利亞軍長肉身的治癒，在宗徒大事錄中被採納，用作描述厄提約丕雅太監內心更新的基礎；革哈齊外在的不正直，變成了西滿內心的偏差。除非個人根據以上所說的福音／法律對生的觀點，或剛講過的外在(舊約)和內在(新約)的表現研究，否則很難看到這一類的差別。波洛狄在另一處(1986: 45-46)告訴我們說：舊約的故事「……講一個身居高位的人，透過他的僕人，前來欣賞低微而卑下者，換言之，他從一種心態轉換到另一種，而他也就這樣被治癒了」。這總算「雖不中而不遠矣」，他在此看到外在的洗滌和治癒，與外邦人納阿曼在洗滌之後的公開宣認：「現在我確實知道，全世界只在以色列有天主」(列下 5:15)時發生的內在轉化的聯繫。在納阿曼的例子中，我們不能把外在和內在的分開，在厄提約丕雅人的情況也一樣。應該注意在 5:12(「我不能在那裡潔淨嗎？」)所意指的外延，這是很重要的，使人想起肋未紀 13-14 章的取潔儀式，並由此在故事中造成取潔儀式和「真正」的潔淨的鮮明對比。納阿曼的埋怨是，他來是為取得後者，但卻

給他前者。他的僕人，一個比他主人更好的聆聽者，成功地消除了這個對厄里叟的話錯誤的解釋(厄里叟所講的只是取潔儀式)，以顯示了真正的解釋(他用取潔儀式的詞語講治癒)。需要和給予那一種取潔的問題，是敘述很重要的部分。不過，在納阿曼的例子中，如果人不能把內在和外在析別，在革哈齊的例子中，相信他也不能做到，在列王紀的敘述中，革哈齊外在的偏差，好像與他內在的偏離天主沒有甚麼關係。值得注意的是，在列下 5:26 所描述的，革哈齊對於財富和地位的渴望，恰恰是在撒上 8:14-17，撒慕爾對王權及其叛教的涵義，提出警告所用的詞語。財富與叛教的相連性，可在像申 6:10-12 之類的經文中見到。如果像波洛狄那樣描述列王紀與宗徒大事錄的關連，最終(的確從開始已是)抓不住要點。這類錯過要點的情形，似乎正是那些閱讀新約時，不認真看待舊約本身的價值的人，特別容易出現的傾向。

整件事的真理，是這個故事與新約驚人的相關性，而不是它的不相關性。敘述中充滿了將在後來約書重現的主題。以色列的天主被確認為世上唯一的天主，祂是外邦人同時也是猶太人的天主(列下 5:1,15; 參閱列上 8:22-53; 17:17-24; 18:20-40)。有一位天主，祂願意對「營外」的人施予仁慈(在此這不但指一個外邦

人，同時也是一個癲病人)，也對「營內人」宣佈審判。在整個厄里叟的故事中，謙卑者(僕人，列下 5:3,13)被寫成比尊貴者(君王，軍長，5:1,6-7)更有洞見；是他們而不是那些尊貴者，作了神聖的救恩的渠道。尊貴者要透過聆聽他的說話，和透過像他們一樣，臣服於權威下，變成「如同嬰兒」(5:14)，這樣他才能認識這救恩。內在的轉化伴以外在治癒的記號出現，水的功能就是作為從舊過渡到新生命的媒介。這些主題後來重現對於新約的主題，是如何重要，自不在話下，在此不必詳述(參閱，例如：瑪 18:1-5; 19:13-15; 谷 9:33-37; 10:13-16; 路 9:46-48; 18:15-17; 若 3:1-8; 羅 6:1-5; 格前 6:11; 哥 2:11-15; 鐸 3:4-7)。在兩約書之間，無論在文學或神學的層面，都有高度的延續性。

### c. 在新約光照下的列王紀

應該讓舊約的聲音，直接向教會發放，不錯，這聲音也應該和新約的和諧一致。如果舊約的聲音不應該被新約淹沒，我們也不應假裝基督徒聆聽這聲音，不是深受現在聆聽它的背景所影響。基督徒必須在整個聖經故事，逐漸(向他們)展示結局的光照下，閱讀一部像列王紀這樣的書。他們特別需要在這故事的主角：耶穌基督的言行的光照之下閱讀它。這種閱讀法，可從

新約本身找到很清晰的鼓勵，因為以基督這個人物為核心的福音，錯綜複雜地織入了舊約的故事。我們以上已見過，如何從新約的標準看厄里叟的功能，就是作耶穌的典型；舊約其他的人物也如此。在此，我們可以取另一個例子：撒羅滿這個人物。

在列王紀中，撒羅滿大部分的時間是被寫成一個有智慧的君王，雖然他的智慧也不是常用在求取光明正大的目標(列上 2:13-46)。在書中，他也是一位投向他的天主的君王。可是，甚至從一開始，作者就告訴我們，有關他的正直，有不少疑問(列上 3:1-3 及以後的章節)，有不少標誌著剛愎之心的記號；還有，最後，當他轉頭離開天主時(列上 11:1-8)，他那些日積月累的鹵莽，終於發展為毫無保留的叛教。他在很多方面，顯示他是一個理想的君王統治一個理想的國度；但是，理想和現實總是有相當程度的張力，最後，現實總是達不到理想。最重要的是，他是一位受天主祝福的君王。撒羅滿堅信天主的祝福，尤其是給他一個永遠不滅的王朝的祝福，絕對是與德行——他父親的和他自己的德行分不開。這也是達味告訴他的(列上 2:2-4)；這也好像是天主向他保證的(列上 9:3-9)。事實上，祝福甚至透過鹵莽而持續出現，不過，漸漸地，祝福還是消失了(列上 11)，相信撒下 7 章的讀者也會

懷疑，天主對達味家族的處理，不止達味所告訴他兒子的那樣簡單。天主對這個家族的懲罰，也不如最初所預計的那樣嚴厲(列上 11:12-13,32,34,36)；同時，即使已來臨的懲罰，也不是永遠的(列上 11:39)。天主的選擇到底還是比人類的選擇更重要，縱使人永遠不能仗著恩寵以逃避法律的要求。撒羅滿故事這樣充滿希望的結局(在列上 8:22-53 撒羅滿自己的祈禱所表達的希望)，連帶地意味著，當列上 9:6-9 所記的尚未來臨的威脅，最後變成事實時(列下 24-25)，在以色列故事結束時也可能有希望。因為，如果達味的子孫可以永遠在王位上，天主必需寬恕；王位也必需恢復；人民也必需重組。達味子孫的王權永遠長存這概念，由新約持續並加以發展。在新約，耶穌和那位達味之子認同，他是給予達味的許諾最後指向的目標(瑪 1:1-16; 21:1-11; 22:41-46)，是坐在達味寶座上的那位君王(路 1:32-33; 若 18:28-40; 宗 2:29-36)。他比撒羅滿更偉大，他將實現依 11:1-9 上的默西亞許諾(包括 2-3 節對撒羅滿的回望)，人民應該聽取他的智慧，猶如舍巴女皇聆聽撒羅滿那樣(瑪 12:42; 路 11:31; 參閱瑪 13:54; 路 2:40,52)。在福音中，常見耶穌像舊約的智慧導師那樣，鼓勵祂的聽眾學習有關天主的道理，觀察天主的世界如何運作(例如瑪 6:25-34; 路 12:22-34)。不過，更



重要的是，新約向我們介紹祂是**降生的智慧**，天主自己的智慧(格前 1:24)，從創世之初已和天父一起顯現(若 1:1-18; 哥 1:15-20; 參閱箴 3:19-20; 8:22-31)。耶穌超越撒羅滿，不只在於在耶穌內心，智慧和服從法律是完美地和諧交融(羅 5:19; 希 5:8)，而在撒羅滿內心，兩者常出現張力，最後甚至分離。反過來，撒羅滿指向耶穌的典型。一旦把握了這一點，在閱讀撒羅滿故事時，就很難聽不到耶穌的故事在耳中迴響(例如列上 1:38-40 加冕的一幕; 參閱瑪 21:1-11)。

所有預像耶穌的舊約角色，在基督徒的聖經中，都表現得比他們所指向的典型差。甚至達味也有不足，正如瑪竇的耶穌的族譜，提到巴特舍巴時不寫她的名字而以「烏黎雅的妻子」(瑪 1:6)代替，多少有點殘忍地提醒讀者這一點。在列上 1-11 可以見到許多撒羅滿缺失的證明，不只是在他統治的末期，他對自己有名的財富的態度有問題，經文甚至提示所有的一切都不好。有趣的是，提到撒羅滿的榮華富貴時，著眼點似乎也只在君王褒貶參半的問題上，在新約這是出現在耶穌山中聖訓的部分(在瑪 6:25-34 及路 12:22-31 上所記錄的形式，兩者之間略有不同)，耶穌藉此鼓勵基督徒，不要讓他們對於物質欲求，妨礙對天主之國的尋求。兩部福音都把這項教訓，和另外的「不要在

地上為自己積蓄財寶」的教訓相連，人應該在天上積蓄財寶，免得心靈迷失(瑪 6:19-21; 路 12:32-34); 路加進一步把這教訓和愚蠢的富人的比喻(路 12:13-21)相連，更提出「要變賣你們所有的來施捨」(路 12:33)訓諭，使這教訓加倍清晰。這些經文強調天主對於生活必需品的供應，以及與他人分享財富的命令，和列上 9:10-10:29 有關撒羅滿的揮霍無度和明顯的自我中心比較，形成有趣的對比。我們甚至有一個「尋求這一切」(瑪 6:32; 路 12:30)的外邦人記號：舍巴女皇。

在這個例子中，撒羅滿的功能，不是作為基督的類型，而是對新約信友的警告和例子。如果從新約的角度看，舊約的人物可以理解作基督的預像，他們也可為基督徒提供行為的模式。這符合新約的觀點，認為像列王紀這類書卷，不是志在告訴我們有關以色列的過去，增加我們對此書抽象式、概念式和抽離式的認知，而是讓我們從中學得教訓(羅 15:4; 格前 10:11; 弟後 3:16-17)。從過去的故事，可以挖掘不同的主題，作為對後世的勸勉和規範。的確，不只撒羅滿是這樣，其他的人物，例如厄里亞亦如是。新約的作者肯定，基督徒可以從厄里亞的生活，得到寶貴的訓誨——無論是有關天主對待祂的「遺民」的方式(羅 11:1-6; 遺民的問題，在整部列王紀中是一個重要的問題); 或有

關信仰(希 11:32-39)；或有關祈禱(雅 5:13-18)。以此作為使用列王紀的實例，我們可以挖掘其他的主題，用同法在全部基督徒的聖經中追尋它們的足跡。

「撒羅滿的智慧」這個主題，肯定是一個很有用的追尋的題目，因為探索智慧的本質，在列上 1-11 可找到，也可在新約尋找。前面已指出，耶穌自己曾經勸諭人向「自然學習」，以作為尋找天主和祂的作為之道(參閱列上 5:13-14)。撒羅滿也被譽為有世俗智慧的君王，如瑪 10:16 所說：「機警如同蛇，純樸如同鴿子」，有人可以辯論說：撒羅滿可能善於弄蛇，但說他純樸如同鴿子，就未必使人信服(列上 2)。至於行政上的智慧(列上 4-5)，新約明顯是支持這點(例如宗 6:3)。然而，新約也和撒羅滿故事一樣，充分意識到「從下而來」的智慧的不足和內在的危險。新約的作者明白，智慧可以無用的字句和空洞的哲學表達它自己，或者是毫不掩飾的叛教和「擺脫」天主的法律(例如羅 1:21-25；哥 2:8；雅 3:13-18)。在整部新約，有一條貫穿全書的思路，就是：「智者」憑他們自己的能力，是無法聆聽福音的(例如格前 1:18-25)。真正的智慧應該是「從上」而啟示的；它的特徵是啟示給「小孩」(路 10:21)——即那些從世俗的標準來說根本不是智者的人(例如格前 1:26-31)。「從上」而來的智慧，

在新約亦如在撒羅滿故事中一樣，是處於核心地位(列上 3)，在撒羅滿故事中，智慧也是賜給一個知道自已的需要的「年輕人」(3:7)——智慧導致明智的判斷(參閱格前 6:5 的期望)。

以上所舉的只是幾個例子，顯示列王紀如何在作為聖經的新約內閱讀，並可由基督徒以之作為聖經，配合著新約的整體觀點來閱讀。這些例子充分展示出，基督徒聆聽舊約的聲音，深深受到它現在所處的被聆聽的背景所影響。閱讀一部像列王紀這樣的書，基督徒必須在整部聖經故事，從它的開始直到它的結束的光照下而閱讀。他們必須這樣做，這是無可避免的；實在，我們必須強調這一點，並肯定這是在神學上的根本需要，他們不得不這樣做。從基督徒聖經的背景下看，列王紀的故事可以理解，作為後世的新約故事作典型的功能，只有帶著這種想法閱讀它，讀者才能領受它全面的意義，當讀者以他們自己的故事繫於較廣泛的整個聖經敘述，在它的背景下理解他們自己。

## 深入研讀書目

論聖經與正典：

J. Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism* (Oxford: Clarendon Press, 1983).

- J. Barton, *Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel After the Exile* (London: Darton, Longman and Todd, 1986). Further development of the basic ideas found in Barr.
- R. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism* (London: SPCK, 1985). A voluminous reassertion of a more traditional view of the canon.
- R. Beckwith, 'A modern theory of the Old Testament canon', *VT* 41 (1991), pp. 385-95. A detailed critique of Barton's position.
- B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (London: SCM Press, 1979), pp. 27-106.
- B.S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), pp. 3-94.
- R. Smend, 'Questions About the Importance of the Canon in an Old Testament Introduction', *JSOT* 16 (1980), pp. 45-51.

論在宗教傳統內閱讀舊約／Tanak

- J.D. Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament and Historical Criticism: Jews and Christians in Biblical Studies* (Louisville: Westminster/John Knox, 1993).
- F. Watson, *Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1994).

舊約和新約關係概論：

- D.L. Baker, *Two Testaments, One Bible: A Study of the Theological Relationship between the Old and New Testaments* (Leicester: Apollos, rev. edn, 1991).

J. Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation* (ICT; Leicester: Inter-Varsity Press, rev. edn, 1990).

L. Goppelt, *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982).

論新約故事普遍地被舊約和特別地被列王紀塑造的方式：

T.L. Brodie, 'Towards Unraveling the Rhetorical Imitation of Sources in Acts: 2 Kgs 5 as One Component of Acts 8,9-40', *Bib* 67 (1986), pp. 41-67.

I.W. Provan, *1 and 2 Kings*, passim.

W.M. Swartley, *Israel's Scripture Traditions and the Synoptic Gospels: Story Shaping Story* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994). Note especially the helpful review of previous contributions on this topic on pp. 9-31.

論聖經作為一部整體的書：

G. Josipovici, *The Book of God: A Response to the Bible* (Newhaven, CT and London: Yale University Press, 1988).

# 歷史編纂的手法與目的

(譯後語)

宋蘭友

希伯來文聖經分為：托辣(法律)、先知和雜項三個大部分，而先知則分為前先知和後先知兩部分，前先知就是我們一般所知的歷史書(若蘇厄、民長紀、撒慕爾紀上下和列王紀上下)，後先知就是我們所說的大、小先知書。有意義的是，希伯來文聖經把歷史書歸入先知書之類，這是否意味著，在古代以色列經師心目中，歷史書不是一般的歷史書，而是別有所指，含有特別或先見之訊息的經書？從現代研究聖經歷史書的趨向看來，現代聖經學者顯然是這樣看。

本書《列王紀釋義》的作者普雲(Iain W. Provan)在書中指出，列王紀是一部敘述文學、歷史編纂文學和教誨文學，強調它和以色列的宗教及聖經的關係。他認為列王紀所敘述的，是一個故事，以天主、以色列的主和以色列各君王和先知為主角。故事的內容是講述以色列人以天主子民的身分，如何在他們向天主求得的列王的帶領下，在天主所許的福地上生活和掙扎，天主如何在他們的成功和失敗中與他們相處。故事的整個情節在君王制的框架下逐漸展開，從達味開始，直到漆德克雅為止，井然有序。相繼

位的君王都在預設的「君王公式」框架之內出現，編纂這段歷史的目的，編撰者對歷史的洞見，所體悟的歷史教誨和天主對以色列民的旨意，都在這個框架之內和之外，展現出來。

很湊巧，中國歷史上最偉大的一部歷史書和文學鉅著：《史記》，也是以敘述文體寫成的。《史記》(104-91 BC)由漢代司馬遷編撰，是中國第一部通史。在《史記》以前，中國古代有以年代為次的「編年史」如《春秋》，有按地域而分的「國別史」，如《國語》、《戰國策》，也有以文告檔卷形式記錄下來的「政治史」如《尚書》，可是沒有一部像《史記》這樣包羅各方面，而又融會貫通，脈絡分明的歷史著述。唐劉知幾稱通史的寫法是：「分敘六家，統歸『二體』」。所謂二體，就是「編年體」和「紀傳體」，《史記》就是紀傳體的創始。清趙翼在他寫的《廿二史劄記》中說：「司馬遷參酌古今，發凡起例，創為全史：本紀以序帝王，世家以記侯國，十表以繫時事，八書以詳制度，列傳以誌人物。自此例一定，歷代作史者遂不能出其範圍」(參閱「史記出版說明」，《史記》，香港：中華書局，1969)。例如：向來被視為正史的「二十四史」中的二十三史，從漢書到明史，儘管名目略有改變，門類或有短缺，大體上仍然沿襲《史記》的體例。

根據司馬遷的自序，《史記》全書包括本紀十二篇，



表十篇，書八篇，世家三十篇，列七十篇(包括太史公自序)，共一百三十篇。所謂本紀，根據《史記》三家舊注(即：劉未裴駟的《史記集解》，司馬貞的《史記索隱》和張守節的《史記正義》)之一的索隱，紀者，記之意。本其事而記之，因此稱為本紀。紀又有理的意思，有關帝王之書稱為紀的，是因為此可作為後世之綱紀。斐松在他的著作：《史目》中解釋：「天子稱本紀，諸侯曰世家」(參閱同上)。本也有意指某一族系之意，紀是指統合整理眾事之理，繫之年月，錄之於文，總而言之，本紀是以文字記述，有關一段時期相繼統治中原的帝王(例如上古時代的君王，例如五帝)一生齊家治國平天下之事。

《史記》的第一篇本紀所述的是有關五帝(即黃帝、帝顓頊、帝嚳、帝堯、帝舜)的本紀。司馬遷在篇末交代資料來源，說《尚書》記載堯以後之帝王，諸子百家也有提及五帝，但其言皆非典雅之訓，不為有學之士所取，孔子傳的《宰予問五帝德》和《帝繫姓》，漢代儒者認為非聖人之言，多不傳學。他自己著書以前，西至空桐，北過涿鹿，東漸於海，南至江淮，訪問過不少父老，發現有關黃帝堯舜之風教猶在，而且大致不離古代文籍。他博考古文，發現古文尚書缺失不少，更無說黃帝之語，其餘帝王遺事也多散軼，反而可從《五帝德》和《帝繫姓》找到補充。雖在二千多年前，司馬遷處理年代湮遠，可考證的史料異常

缺乏的古代歷史，已經非常符合現代編寫歷史的原則。

至於表的體裁，是以表列的格式，明列各朝王帝傳遞的次第，使各朝歷代君王的名單，一目了然。將史家無法明確的年代，串連貫通，把當時君王世襲和各朝主要官職，以表展示其相互之間的關係，這也是古代撰寫歷史的創舉。司馬遷在「三代世表第一」的卷首，特別指明，五帝的年代久遠，他所作的這表是根據《大戴禮》中的《五帝德》和《帝繫》兩篇的歷代之系譜，及參照《尚書》匯編而成。

八書是敘述禮儀、聲樂、律法、曆表、天文、祭祀、治水及度量衡等八項。司馬遷在這部分除了記錄各代的禮制之外，用了比率很大的篇幅，申發他自己對於禮法的觀點，極力推崇禮，說天下士以上至帝王，能從禮者則治安，不能從禮者則危亂。他這種治國觀點，和周朝以及孔子的政治觀極相符，不過，他撰寫歷史時，卻不像孔子修《春秋》那樣，借撰史以發表他的治國理論及理想。在他認為恰當之處，例如在此：「禮書第一」，他也絕不吝於發表他的議論。

三十篇世家中，主要陳說春秋、戰國、秦與漢初的諸侯王孫事蹟。司馬遷對於這些諸侯王孫，有他自己的一套褒貶的標準，絕不盲目遵從傳統。例如在敘述周太王之子吳太伯的生平事蹟時，他和孔子同聲讚美吳太伯是位至德

者，說吳太伯「慕義無窮，見微而知清濁」，又稱讚他是閱覽博物的君子(司馬遷，《史記》，# 4, 1475 頁)。又如在「魯周公世家第三」篇末，司馬遷根據史實，剖析孔子對於魯國道德衰落一刀切的批評，於事不符，指出魯道雖微，在洙泗之間，依然可見到幼者扶老者而代其任的事，魯國揖讓之風尚存(同上，1548 頁)。

七十列傳將各朝代的類似人物，加以歸納，並把外邦異族人士與漢人發生關聯的史事，記述下來。書中所記述的這些人物，包括各個階層，達官貴人，名人逸士，也包括游俠隱者，刺客烈士，英雄豪傑。在以生動活潑的筆觸，把他們寫得栩栩如生之外，司馬遷更暢所欲言或對他們的行事為人，或對他們的遭遇，所處的社會和時代，提出他個人精警的見解。

從以上對《史記》內容的分析可見，司馬遷選擇和處理史料的重點，是放在各朝代的人物，尤其是帝王和諸侯身上。各朝代的歷史、政治、社會、民生，均藉記述朝代的轉換，王帝的繼承和傳遞，諸侯與諸侯之間的攻伐或結盟，名相的豐功偉績，聖人賢士的昭德高行，奇人異士的非凡成就而表達。可見《史記》全書的結構是以時代——從三王五帝開始，歷夏、商、周、秦至漢，作者身處的時代為經，以各代的王帝諸侯民間各奇人異士等人物為緯。

《史記》首要的部分的十二篇本紀，從一至六篇記述

五帝和夏、殷(商)、周、秦四個朝代及其君王的事蹟，各篇的結構也是以帝王人物為主線，時事和客觀環相輔，在每篇末段，作者也交代他所採用的資料。卷七和卷八，順序是項羽和劉邦漢高祖的本紀，司馬遷在記述這兩位世紀末的大英雄，尤其是漢高祖時，也沒有極盡歌功頌德之能事，只是據實以報。他評論項羽，自矜功伐，奮其私智而不師古，全軍覆沒時，大呼「天亡我，非用兵之罪」是謬誤。在評劉邦時，分析夏、商、周、秦四代的利敝，成功與失敗的關鍵，點出劉邦能看透各代之長短，能「承敝易變，使人不倦，得天統矣」(參閱司馬遷，《史記》1冊，香港：中華書局1959，394頁)。以上提過，司馬遷在寫作前，曾到與他所記述的歷史有關的各地實地考察，並仔細查核他所掌握的文獻和典籍。從他在十二本紀和三十世家這兩部分對史料的剪裁，我們也可以見到，他的著眼點是放在政治社會和民生，其次才是倫理道德。他對於王侯的評價，也可以達到客觀和不畏權勢的標準。在列傳的部分，他最能暢所欲言，表達他自己的人生觀，他對於王者、士大夫和讀書人的理想及期許。

比較列王紀和《史記》，首先我們看到的是：司馬遷治史的態度是入世的，著眼於現實世界。他是沒有超現世的幅度的。這正是《史記》，或者中國其他的古今歷史著述，和聖經中的歷史書最主要的分歧。其實這也是俗世歷

史和聖經的史書的分歧。這分歧源於宗教和非宗教之別。以色列人信仰雅威，深信祂是宇宙和歷史的主宰，認為君王是由上主揀選來替祂管治自己的選民的。列王紀這部歷史書對史料的選擇和剪裁的著眼點，很自然是放在上主及上主和祂子民的關係上；評論君王和歷史，也自然是從上主和超現世的角度出發。在中國文化中，宇宙有一位超越的主宰的觀念，是很模糊，甚至可說是很薄弱的。雖然周王也聲稱受命於天而伐夏，漢朝以後也稱王帝為天子，但是天這個模糊的超越存在，不過是王帝和諸侯用來壯聲威的抽象權威而已，司馬遷不會像列王紀的作者那樣認為，君王必須向上天或上主負責。他選擇史料固然要顧及與一定的時空有關的資料，覆蓋面越廣越好，人物的代表性也一樣。

撰寫歷史的目的，兩者也是很不同的。在司馬遷，主要是記述王帝治國和管理社稷的作為，好叫後世的王者效法其長處，警惕其弱點和改過其錯失；要使為人臣者知其應為和不應為，察其可為和不可為；使為庶民者知其於國於家之責。他和從道德的角度治史最不同之處是，社會上的非主流人物，市井中的三教九流，和傳統之外的出規之徒，都是他寫傳記的對象。他除了從他們不合常規的行事，看到反面教材之外，也能欣賞這些人與眾不同的人性特質。他的治史目的，與其說是教化，不如說是反映和警惕

更貼切。這點和列王紀明顯而絕對是為宗教教誨和信仰反省的目的，是很不相同的。

兩部史書的共同點是文體，兩者都是採用敘述文體，都以人物為敘述的主線，透過人物的描繪，達到編史的目的。在這方面，兩部作品都是成功的，而且功勞都藉高超的文學技術取得。在列王紀是作者熟練地運用希伯來敘述文的特點和優勢，例如重複和對比的寫法，文字遊戲等文學手法(詳見本書的深入分析)。在《史記》是簡潔的描繪，層次分明，條理清晰的敘事手法。司馬遷能用很少的文字，精簡的篇幅，交代諸侯之間複雜的爭權奪地，君臣之間，爭個你死我活的政治鬥爭；能生動而條理分明地敘述秦漢交接之際，群雄逐鹿中原的混亂複雜的場面。因此，從編纂歷史的文學成就來說，列王紀和《史記》真是不相伯仲。

# 聖經章節索引

## 舊約

創世紀		17:20	89
37-50	88	23:1-2	135
		28:61	17
出谷紀		29:8	16
4:1-17	42	29:17	135
4:21	43	29:20	17
5:1-21	42	30:10	17
7:3-4	43	31:26	17
7:13	43		
20	103	若蘇厄書	
20:4	43	1:6-9	16
32	94	1:7	16
32:1-35	43	1:8	17
32:4	43	8:30-35	17
32:5	43,83	23:6	17
32:26	43,83	24:26	17
肋未紀		撒慕爾紀上	
13-14	138	4:9	16
		8:11	14
申命紀		8:14-17	139
4:15-24	93	9:2	15
4:29	16	10:23-24	15
6:2	16	16:7	9,15
6:10-12	139	17	15
8:6	16	25	14
9:5	16	25:3	14
11:1	16	31	9
12	83		
12:1-7	89	撒慕爾紀下	
17:18-20	89	2:8	12

撒慕爾紀下		1:51	13
7	106,141	2	10,145
7:1-17	9	2:1-4	16,104
7:12-13	9	2:2-4	141
7:12	10	2:3-4	16
7:14-16	106	2:3	16,88
7:15-16	113-4	2:4	107
11	9,14	2:10-11	11
11:2	14	2:12-11:43	99
11:6-27	9	2:12	10
12	10	2:13-46	141
12:1-12	9	3	10,146
12:15-23	9	3:1-3	141
13-18	14	3:2-14	91
13	9	3:2-3	61,62
14:20	14	3:2	103
14:25-26	14	3:3-14	15
15:1	14	3:7	146
18	9	4-5	145
		4:20-5:1	105
		5	61
列王紀上		5:1-9:9	103
1-11	104,143,	5:4	29,105
	145	5:7	108
1-2	9,15,25	5:13-14	145
1	10,12,13	5:18	61
1:1-2:11	99	6-7	92
1:1-4	13,22	6:1-38	82
1:1	22	6:1-13	82
1:5-6	14	6:11-13	28
1:13-30	13	6:14-35	82
1:13	13	6:16	82
1:14	14	6:18	82
1:17	13	6:19-32	82
1:29	13	6:20-22	82
1:30	13	6:20	82
1:38-40	143	6:22	82



列王紀上		11:34	142
6:23-28	82	11:36	106,110, 113,142
6:28	82	11:38	104
6:29-30	82	11:39	62,100, 106,142
6:29	82	11:41	25,58
6:30-32	82	12	42
6:30	82	12:1-24	100
6:32	82	12:8-11	42
6:35	82	12:15	42
7:51	61	12:25-13:34	36,103
8:9	102	12:25-33	17,62,83, 100
8:14-21	102	12:25-30	102
8:18	110	12:28	43
8:22-53	105,113, 139,142	13:1-32	102
8:23	102	13:7-25	104
8:25	107	13:24-25	35
8:27-30	102	13:33	36
8:41-43	103	14:1-18	102,104
8:60	103	14:1-16	17
9:1-9	28	14:7-11	27
9:3-9	141	14:9	93
9:4-5	107	14:10	111
9:6-9	142	14:15	84,93,107
9:10-10:29	144	14:19	25,58
9:10-14	61	14:21-24	84
10:15	29	14:22-24	22,101, 103
11	17,100, 141	14:23	84
11:1-40	103	14:29	25,58
11:1-8	110,141	15:1-5	105
11:9-13	104,105	15:3-5	101
11:12-13	142	15:4	106,110, 113
11:14	102	15:9-22:51	101
11:23	102		
11:29-39	102		
11:32	142		

列王紀上		21:21	111
15:11-15	61	21:25-28	105
15:11	18	21:26	111
15:13	84	21:27-28	112
15:14	103	22	42
15:16-22	60,61	22:1-38	102
15:16	61	22:28	42
15:18-19	61,65	22:41-44	11
15:20	61	22:41-43	11
15:22	61	22:43	18
15:32	61	22:44	62,103
16:1-4	22,27,102	22:45	11
16:13	102	22:46	11
16:15-20	59	22:50	11
16:21-28	59	22:51	11
16:29-33	62,100, 103	22:52	1
16:31-33	110	列王紀下	
16:33	84,111	1:2-17	102
17-列下 13	100	1:18	1
17-19	102	2:19-22	136
17:17-24	139	3-8	21
17:36-37	113	3:1	110
18	92	3:15-27	103
18:15	103	4:1-7	136
18:19	84	4:8-37	102,136
18:20-40	139	4:39	82
18:22-40	102	4:42-44	136
18:26-38	102	5	21,134, 135,136,
18:36	105		138
20:13-34	102	5:1-18	102
20:35-43	104	5:1	139,140
20:35-36	35	5:2-3	21
21	103	5:3	140
21:17-29	103,109	5:6-7	140
21:20-24	27	5:12	138
21:21-22	111		

列王紀下		13:23	100,105,
5:13	21,140		113
5:14	21,140	14:4	62
5:15-18	103	14:6	88
5:15	103,138,	14:24	39
	139	14:27	38,105,
5:19-27	104		113
5:26	139	15:23	58-9
6:1-7	102,136	15:1-7	59
6:27	102	15:4	62
7:17-20	104	15:8	39
8:1-6	32	15:17-22	58
8:12	39	15:18	39
8:16-29	110	15:18-19	58
8:16-19	62	15:24	39
8:19	105,106,	15:28	39
	110,113	15:29	58
8:25-29	110	15:35	62
8:25-27	62	16	64
8:25	110	16:1-4	17,27,103,
8:26	110		104,107
9-11	110	16:2-4	22
9-10	111	16:3	104
10:18-29	62	16:7-10	58
10:30	100	16:7-8	65
10:31	88	16:7	58,65
10:32-33	102	16:18	58
11:1-3	112	17	101
11:1	111	17:1-23	105
11:2	111	17:1-6	23,37,38,
11:3-20	111		39
12:2-15:38	101	17:2	38,39
12:4	62	17:3-6	58
12:18-19	65	17:7-23	17,25,38,
13:5	38		103
13:6	84	17:7-20	83
13:10	39	17:7-11	22

列王紀下		18:17-20:19	41
17:10	84	18:17-19:37	102
17:13	88	18:19-25	65
17:15	102	18:19	66
17:16	84,102	18:20	66
17:21-23	62,83	18:21	66
17:23-27	58	18:22	66
17:24-41	23,34,36, 37,103	18:24	66
17:24-33	35,36,37	18:31-35	66
17:28	37	18:33-35	102
17:29-33	35	19:6-7	102
17:29	36	19:14-19	102
17:32-33	37	19:15	102
17:32	36,37	19:20-34	102
17:33	23,37	20:6	58
17:34-40	36	20:18	109
17:34-39	37	21-23	111,112
17:34	23,88	21	101,112
17:35-40	23	21:1-18	59
17:35	37	21:1-16	104
17:37-38	37	21:1-15	27,107
17:37	37,88	21:1-9	103
17:41	23,36,37	21:2-15	27
18:13-19:37	73	21:3	84,111
18	38,88	21:6	104
18:1-20:21	101	21:7	84,94
18:3-6	38	21:11	111
18:3-4	65	21:12	111
18:4	84,91,103	21:13	111
18:5	38,65	21:14	113
18:6	38,88	21:16	104
18:7	38	21:17	59
18:9-12	23,37,38, 39	22-23	17,26,62, 80,89,90
18:13-19:37	38,63	22	126
18:13-16	63	22:1-23:30	101
		22:2	89

列王紀下		厄斯德拉上	
22:3-23:33	59	8:36	29
22:15-20	105,112		
22:19	112	厄斯德拉下	
23:1-20	103	2:7	29
23:4	84	2:9	29
23:6	84		
23:7	84	聖詠	
23:14	84	77:37	135
23:15	84		
23:21-25	90	箴言	
23:26-27	17	3:19-20	143
23:27	113	8:22-31	143
23:29-25:26	105	17:8	61
23:29	58		
23:31-25:26	107	依撒意亞	
23:31-35	24	6:1-9:6	66,67
23:34	109	7	66
24-25	25,101,	8:23-9:6	66,67
	142	11:1-10	66
24:1-4	17	11:1-9	142
24:15	109	11:2-3	142
24:18-25:30	41	14:28-32	66
24:18-25:7	109	36-39	66,67
25	106	36-37	63
25:7	22,109	36:1-38:8	41
25:24	109	38:9-20	66
25:27-30	10,22,28,	38:21-39:8	41
	101,107,	39:8	67
	109,113	40-55	67
編年紀上		40	67
8:33	12	58:6	135
		耶肋未亞	
編年紀下		52:1-34	41
32:1-23	63		

米該亞		10:13-16	140
1:2-7	42		
1:2	42	路加福音	
2:1-5	42	1:32-33	142
2:6-11	42	2:40	142
3:1-12	42	2:52	142
		4:27	136
<b>新約</b>		5:12-16	136
瑪竇福音		7:11-17	136
1:1-16	142	7:22	136
1:6	143	9:10-17	136
6:19-21	144	9:46-48	140
6:25-34	142,143	10:21	145
6:32	144	11:31	142
8:1-4	136	12:13-21	144
10:8	136	12:22-34	142
10:16	145	12:22-31	143
11:5	136	12:30	144
12:42	142	12:32-34	144
13:54	142	12:33	144
14:13-21	136	17:11-19	136
14:22-33	136	18:15-17	140
15:29-39	136	24:13-35	135
18:1-5	140		
19:13-15	140	若望福音	
21:1-11	142,143	1:1-18	143
22:41-46	142	2:1-11	136
		3:1-8	140
馬爾谷福音		6:1-15	136
1:40-45	136	6:16-21	136
5:21-24	136	9:1-12	136
5:35-43	136	11:17-37	136
6:30-44	136	18:28-40	142
6:45-51	136		
8:1-10	136	宗徒大事錄	
9:33-37	140	2:29-36	142

宗徒大事錄		弟茂德後書	
6:3	145	3:16-17	144
8:9-40	134		
8	138	弟鐸書	
		3:4-7	140
羅馬書			
1:21-25	145	希伯來書	
5:19	143	5:8	143
6:1-5	140	11:32-39	145
11:1-6	144		
15:4	144	雅各伯書	
		3:13-18	145
格林多前書		5:13-18	145
1:18-25	145		
1:24	143	<i>Mishnah</i>	
1:26-31	145	B. Bat. 15a	22
6:5	146		
6:11	140	Philo	
10:11	144	<i>Conf. Ling.</i>	
		149	18
哥羅森書			
1:15-20	143	Josephus	
2:8	145	<i>Ant.</i>	
2:11-15	140	1:14	18

## 作者索引

- |                |              |                |             |
|----------------|--------------|----------------|-------------|
| Abraham, W.    | 71,77        | Childs, B.S.   | 108,120,    |
| Ackerman, J.S. | 20           | (查爾思)          | 123,129,    |
| Ahlström, G.W. | 53,54,72,76  |                | 130,147     |
| (亞殊唐)          |              | Clements, R.E. | 98,121      |
| Alter, R.      | 33,45        | Clive, J.      | 77          |
| Auld, A.G.     | x            | Cogan, M.      | x,31        |
| Baker, D.L.    | 147          | (柯根)           |             |
| Bar-Efrat, S.  | 45           | Collingwood,   | 77          |
| Barker, M.     | 97           | R.G.           |             |
| Barr, J.       | 124-129,     | Crews, F.      | 1,19        |
| (巴爾)           | 146          | (居思)           |             |
| Barton, J.     | 147          | Cross, F.M.    | 26          |
| Beckwith, R.   | 147          | (柯爾士)          |             |
| Bede           | 18           | Davies, P.R.   | 52,68-73,76 |
| (伯德)           |              | (達雲斯)          |             |
| Berlin, A.     | 45           | DeVries, S.J.  | x,30        |
| Brandfon, F.   | 78           | (狄偉里)          |             |
| Brodie, T.L.   | 134-5,138-9, | Dietrich, W.   | 28          |
| (波洛狄)          | 148          | (狄力殊)          |             |
| Burney, C.F.   | x            | Edelman, D.V.  | 78          |
| Campbell, A.F. | 28           | Fewell, D.N.   | 33,45       |
| Cantril, H.    | 19           | Fishbane, M.   | 46          |
| Carroll, L.    | 6,19         | Garsiel, M.    | 20          |
| (卡羅)           |              | Goldingay, J.  | 76,148      |
| Carson, D.A.   | 46           | Golka, F.W.    | 98          |
|                |              | Goppelt, L.    | 148         |



Gordon, R.P.	20	Noth, M.	24-29,44,
Gray, J.	x,1,30,37	(諾夫)	107,114-116,
(格里)			120
Gunn, D.M.	33,45	Pritchard, J.B.	78
Halpern, B.	76	Provan, I.W.	xi,20,28,44,
Hobbes	18		46,77,78,
Hobbs, T.R.	x,46,120		121,148
Jones, G.H.	x,30,45,121	Rad, G. von	107-8,120
(鍾士)		(馮拉)	
Josipovici, G.	148	Rendtorff, R.	87,98
Kaufmann, Y.	97	(連托夫)	
Kitchen, K.A.	78	Rice, G.	xi
Lemche, N.P.	72,76	Schüssler-	118,121
Levenson, J.D.	147	Fiorenza, E.	
Licht, J.	33,46	Seitz, C.R.	78
Locke, J.	18	Semler, J.	122
Long, B.O.	x,45,46	(森勒爾)	
Long, V.P.	75	Shakespeare, W.	68
Longman, T.	44	(沙士比亞)	
McConville, J.G.	121	Smelik, K.A.D.	55,76
McKenzie, S.L.	28,45	Smend, R.	27,147
Milne, A.A.	1,19	(施敏)	
Moberly, R.W.L.	98	Smith, M.S.	97
Nash, R.H.	77	Stanford, M.	77
Nelson, R.D.	x,24,39,46,	Sternberg, M.	33,46
(尼爾遜)	119,121	Streeter, B.H.	118
		Swartley, W.M.	148

- |                        |         |                          |          |
|------------------------|---------|--------------------------|----------|
| Swift, J.<br>(史密)      | 6,7,20  | Westermann, C.<br>(威士德曼) | 88       |
| Tadmor, H.<br>(達摩爾)    | x,31    | Whybray, R.N.<br>(威伯里)   | 87,98    |
| Tempralis, M.<br>(談博里) | 1,2     | Wiggins, S.A.            | 93-4,98  |
| Thompson, T.L.<br>(湯申) | 55,77   | Williamson,<br>H.G.M.    | 46       |
| Van Seters, J.         | 45      | Wiseman, D.J.<br>(威士民)   | xi,31    |
| Veyne, P.              | 77      | Wolff, H.W.              | 108,120  |
| Watson, F.             | 147     | Würthwein, E.            | xi,90    |
| Weinfeld, M.           | 115,120 | Younger, K.L. Jr<br>(容格) | 64,73,76 |
| Welles, O.<br>(韋里士)    | 7       |                          |          |
| Wells, H.G.<br>(韋士)    | 7,20    |                          |          |

## 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》	梅思著	2003年出版

# 列王紀釋義 1 & 2 KINGS

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 6 月初版(印 1000 本)

國際書號：962-8417-76-2

**【版權所有】**

舊約的歷史書，從來都不是純歷史故事的敘述，列王紀是舊約的歷史書之一，情況當然也一樣，因此，如果要從列王紀中閱讀有關以色列歷代君王的事蹟，或有關以色列君王時代的歷史，讀者會相當失望。那麼，列王紀是怎樣的一部書？本書：《列王紀釋義》的作者普雲(Iain Provan)認為，這部書不只是一部有關過去的書，同時也是一部歷史編纂的文學、敘述文學和宗教教誨文學，所以閱讀本書，我們可在沒有教授指導下，閱讀列王紀而得到不少有關以色列歷史、文學的知識和宗教教誨。如果世俗的歷史涉及國家、政治、人生和人際關係等層面，不過，列王紀這部聖經中的歷史書，除此之外還涉及更重要的，天主與人、天主與歷史的層面，從這部經書，我們可以看到天主是怎樣的歷史主宰，祂怎樣攜著以色列及人類的手，創造歷史，走過歷史，最後奔向祂在天際為人畫下的彩虹。

\* \* \* \* \*

普雲(Iain Provan)是溫哥華 Regent College Marshall Sheppard 計劃的聖經研究教授。

ISBN 962-8417-76-2



9 789628 417766

301 6009 144 HK\$72.00