

從聖經的神權與王權關係探討為何上帝不喜悅以色列人要求立王

歷史書報告

道碩一 97C18 楊明賢

以色列民族不但是個經歷上帝各樣神蹟奇事的民族，也是從萬民中被分別出來的，所以他們的行事準則、優先次序、價值判斷等有許多與世上萬國萬民迥然之處。正如以色列人在西奈山下領受上帝所傳的十誡之前，上帝對他們的要求，「如今你們若實在聽從我的話，...就要在萬民中作屬我的子民，你們要歸我作祭司的國度，為聖潔的國民...」(出 19:5-6)。因此，上帝對這個被分別出來的民族，在君王制度上也有特別的心意。申命記 17:14-20 似乎是允許以色列人設立君王的，但是在撒上 8:7-9 以色列人要求撒母耳為他們立王時，這樣的要求卻不為上帝所喜悅？

為回答以上的問題，本文要從申命記 17:14-20 探討，究竟上帝許可設立的君王制度與周圍列國的不同之處，並試圖歸納出這兩種制度下王權的基本差異。在進入撒上 8:7-9 經文的探討之前，本文先進行與立王有關的背景介紹，藉由士師時代曾經發生以色列人要求基甸作他們的王以及士師記最後的跋之中所重複出現的評語，可以描繪以色列人進入應許之地之後與上帝關係的輪廓。有了立王的原則與士師時代的背景，當以色列人要求撒母耳為他們立王時，就可以清楚的了解為何上帝不喜悅這樣的要求。並且再以掃羅為何被上帝厭棄不得繼續作王的例子作為印證，以顯明上帝對所設立之君王的心意有始終如一的心意。

一、申命記 17:14-20 對以色列人立王的教導

申命記的最後一段，申 16:18-18:22，被廣泛的認為是一個別的單元。¹該單元處理以色列國的政治與宗教組織，所以有許多的看法認為這是以色列國的憲法。²這是一個相當貼切的看法，因為此單元提供關於管理國家的主要公署部門或制度的指導。本單元也是本書完整不可分割的單元，並沒有證據顯示這是一段可分割的單元。³本單元涵蓋以下四個主題：

¹ 例如：R. D. Nelson, *Deuteronomy* (OTL; Louisville: Westminster John Knox, 2002), 213; J. G. McConville, *Deuteronomy* (AOTC 5; Leicester: Apollos / Downers Grove, IL: Intervarsity, 2002), 280-281; W. Brueggemann, *Deuteronomy* (AbOTC; Nashville: Abingdon, 2001), 178-79; R. E. Clements, "The Book of Deuteronomy: Introduction, Commentary, and Reflection," *NIB* 2: 416-18.

² S. D. McBride, "Polity of the Covenant People: The Book of Deuteronomy," *Int* 41 (1987): 229-44; B. Halpern, *The Constitution of the Monarchy in Israel* (HSM 25; Chico, CA: Scholars Press, 1981), esp. 226-33

³ McConville, *Deuteronomy*, 281. McConville rightly notes that the "separate existence of the laws,

判斷者與合法的行政管理	16:18-17:13
君王的律法	17:14-20
利未支派的祭司	18:1-8
先知	18:9-22

第二個主題(申 17:14-20)一般也被認為是用來支持申命記的獨特性。有關君王角色的限制一般被認為是相當激進的，雖然學者對這限制的重要性有不同的看法。有學者認為「君王的律法」是對中央裁決的提升，⁴也有其他人認為這是對君王制度可能被濫用以及對君王制度重要性之強調的拒絕，⁵但也仍有其他人認為這個法律是對君王制度的反省並且是對君王的重要性的削減。⁶

1. 不一定要設立且權力範圍受限的君王

申 17: 14-20 這段有關君王的律法所呈現的是一位權力範圍有重大限制的君王，並且相較於其他一併提到且是必須設立的審判者、祭司、先知，君王是允許設立但卻不是必要的(申 17: 14)，根據申命記，前三者的設立是必要的並且對國家的重要性是超過君王的。至於申命記所呈現君王角色的方式卻是相當特別的，禁止不應做的佔了大部分的篇幅。所禁止的事情其實就是權(申 17: 16 「...王不可為自己加添馬匹...」)、色(申 17: 17 「他也不可為自己多立妃嬪...」)、錢(申 17: 17 「...也不可為自己多積金銀。」)

王的律法中唯一提到王該做什麼的，就是要抄錄律法書並且要平生誦讀(申 17: 18-19)以被律法中所教導的引導。這會使君王「敬畏耶和華他的神」、過順服的生活(申 17: 19-20)，如此所帶來的結果是確保君王以及君王的子孫「在國位上年長日久」(申 17: 20)。

2. 與古代近東之王權觀念的比較

上帝所揀選所立的王，其地位如何？其實與眾人一樣，沒有特別高於眾人的地位，是以色列弟兄中的一位(「必從你弟兄中立一人」、「免得他向弟兄心高氣傲」(申 17: 15, 20))，並未如古代近東各國(Ancient Near East; ANE)的國王被稱

and even their pre-deuteronomic grouping as a body of laws governing aspects of the constitution of Israel, cannot be ruled out.” The fact remains, however, that the precise origins are unknown, and the section has been thoroughly integrated into the rhetoric and argument of the book as a whole.

⁴ Levinson, *Legal Innovation*, 142.

⁵ Weinfeld, *Deuteronomy School*, 169-71.

⁶ N. Lohfink, “Distribution of the Functions of Power: The Laws concerning Public Offices in Deuteronomy 16:18-18:22,” in *A Song of Power and the Power of Song: Essays on the Book of Deuteronomy* (ed. D. L. Christensen; SBTS 3; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1993), 346-48.

為「神的兒子」或所謂的耶路撒冷傳統或錫安神學中所稱的以色列的王。這是與 ANE 的國王角色，或實際在以色列君王制度中所呈現出來君王的角色，有很大的落差的。

ANE 政治體系中君王的集權性可以由國王的「將領、審判者、祭司」三重角色得知，⁷其中身為國王的審判者與將領之角色的強調普遍見於古代近東各國。相對於申命記中對王權的諸多限制，以及君王只擁有諸多重要權利之一，在 ANE 找不到記載限制國王權力的文獻，如同以色列人將軍王律法列在聖經中一樣。著名的漢摩拉比法典(Code of Hammurabi)，是來自國王對其人民的指導，以規範人民的行為，而非規範國王自己。⁸

以色列民與君王的關係其實是與 ANE 的觀念相當不同的，申命記 17: 15 使用單數、第二人稱當主詞(指全體人民)，代表人民有重要的角色。雖然君王是上帝所揀選的，但一開始並不會有君王的設立除非人民決定這麼做。當他們這麼做時，其實他們扮演設立王位的角色。他們決定由上帝所揀選的人來管理他們，並且放棄某些自治的權利，讓予君王。這與 ANE 的王權得自上天是截然不同的。

表 1. 以色列君王與 ANE 國王的比較

比較項目	古代近東各國國王	申命記的君王律法
身份	神的兒子	以色列弟兄中的一位
地位	在人民之上	與以色列眾弟兄一樣
角色	將領、審判者、祭司三合一	君王治理人民(第一位君王由先知膏立)，與先知、祭司並列
權力來源	王權天授(神的後裔)	王權得自人民的意願與耶和華上帝的許可
王與律法的關係	王頒布法典要人民遵守	君王要抄錄律法書並且平生誦讀，遵守律法

⁷ K. W. Whitlam, "Israelite Kingship: The Royal Ideology and Its Opponents," in *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives: Essays by Members of the Society for Old Testament Study* (ed. R. E. Clements; Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 130.

⁸ P. T. Vogt, *Deuteronomical Theology and the Significance of Torah: A Reappraisal* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2006), p.218

綜合以上所述，根據申命記，以色列君王與 ANE 國王有很大的不同，表 1 列出在哪些方面呈現這些差異。整體而言，以色列君王其實是要成為遵守律法的表率。如同人民接受上帝的律法以顯出他們對上帝的忠誠以致得到上帝對全地的祝福，君王也要接受律法，以強調對上帝忠誠的重要性，因為接受上帝對君王的律法，代表對 ANE 國王角色的拒絕，如此可確保君王的全家以及以色列國可以得到上帝的祝福。藉由君王對上帝律法的遵守，以色列國王扮演以色列人敬畏上帝的楷模，他承認上帝的至高主權並領受因著上帝的揀選而賜下的祝福。

二、進入應許之地以後以色列人與上帝(王)的關係

士師記記載了以色列人進入應許之地之後由上帝興起的士師所統治的歷史。整個士師記就是以色列背棄上帝又蒙上帝憐憫拯救的歷史。每一個士師的記載皆重複相同的模式：以色列人行耶和華眼中看為惡的事[忘記耶和華他們的神、事奉巴力[亞舍拉]]...，耶和華就把他們交在敵人的手中...。以色列人呼求耶和華...，耶和華就為他們興起一位拯救者...，於是國中太平...。「士師記呈現一個重要的神學主題：以色列(無論軍事、宗教、社會等)的失敗源於違背上帝與他們所立的約。本書的跋也準確呼應了這序：以色列背棄了上帝，信奉其他宗教，又拜偶像(十七~十八章)，因而導致社會落在無政府、混亂的狀態中(十九~二十一章)」⁹

當初征服並且趕出當地迦南七族的以色列國何以屢次遭鄰近強國的欺壓？當初的強國何以成為積弱不振的國家？在以色列人看來，這些國家因為有英勇的國王率領軍兵打仗以致他們常遭這些國家的欺壓。但其實以色列人軍事失敗的原因都在於屬靈的原因—服事巴力(士 2: 6~3: 6)¹⁰。以色列人對這些國家的羨慕早在士師時代要求基甸作王時已可看出端倪，在他們要求撒母耳為他們立王之前，除此之外本節也將從士師記的跋所重複出現的：「那時，以色列中沒有王，各人任意而行」的含意進行探討。

1. 渴望王的拯救—要求基甸作王

士師記 8: 22-23 記載了「王國」構想的出現，雖然基甸很清楚的拒絕了，並且表明「唯有耶和華管理你們」，但是基甸真的無意當以色列人的王嗎？有跡象顯示並非如此。以下本文將從士師記 8: 22-35 這段經文中指出基甸雖無作王之名

⁹ 參 吳獻章著，《背約沉淪的循環軌跡—士師記析讀》。香港：基道出版社，2009 年，p.22。

¹⁰ 同上

但申命記對君王所禁戒不能行之事，實質上，基甸都違反了。

首先，有學者認為士師記 8: 22-23 的王國是大衛時期的反應，並非士師時期的反映，目的要讓大衛和他同時期的人知道，只有耶和華是以色列人真正的王，地上的君王需要藉著以弗得求問耶和華如何治理以色列。¹¹

前一節討論關於申命記君王的律法中提到上帝禁止所設立的君王去行的三方面的事情：權、色、錢，基甸在拒絕被立為王之後的實際作為，其實是相當接近於違反這三方面的禁戒。另外，基甸的私生活也顯示他有王的身份。從他的兒子之名：「亞比米勒」的意義，以及亞比米勒為何要殺其他的幾十位弟兄的動機。

(1) 基甸有許多妻妾（違反不可「為自己多立妃嬪」的禁令）：

「基甸有 70 個親生的兒子，因為他有許多的妻。」（士 8: 30），另外，這些許多的妻子，還有妾（士 8: 31），共生了七十個兒子，妻妾合計人數應不少。這裡的妾與妻子不同，是可能是一種特殊的婚姻關係。¹²

(2) 所造的純金以弗得是錢與權的綜合體：

這個 1700 舍客勒的以弗得重 20 公斤，它到底是什麼不容易了解，但很多的解經家認為這裏的以弗得可能是一個偶像。¹³因為它除了是金子造的之外，也可以被豎立起來。並且「後來以色列人拜那以弗得行了邪淫」（士 8: 27），表示基甸造的以弗得使以色列人陷入拜偶像的罪中。這裏的以弗得除了是金錢的象徵之外，另外也因著透過這個以弗得可獲得神諭所以具有影響力。這個以弗得儼然就是錢與權的綜合體。

(3) 基甸的兒子之名「亞比米勒」的意義

「亞比米勒」是基甸的妾所生的，他的名字的意義是：「我父親是王之意」，這對拒絕作王的基甸相當諷刺。

(4) 亞比米勒殺弟兄的動機

¹¹ 參 A. D. H. Mayes, *Judges* (Old Testament Guides 3, Sheffield), p. 88-90.

¹² 參 曾祥新著，《士師記》。香港：天道書樓：1998 年，p. 229-230。這種婚姻關係與早期阿拉伯人的一種婚姻制度類似，就是妻子仍然可以住在他父親的迦哩，她的丈夫按時去她那裡相會，這樣的妻子不是丈夫的「產業」只是他的女友。這樣的婚姻關係所生的兒女仍屬於母親的一方。

¹³ 參 G. F. Moore, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges* (ICC; Edinburgh: Clark, 2nd edn), p. 232-233. 其實，以弗得的性質在聖經的記載也不一致。曾祥新，《士師記》，p. 227。

有何動機使亞比米勒殺掉幾十位兄弟？相當合理的解釋是為要爭奪基甸死後所留下的王權，¹⁴當這些王位的可能繼承人都死了之後，自然而然他就是唯一的王位合法繼承人。

2. 士師記跋的含意

士師記最後一部分有四次完整的或部分的出現一句話(公式)：「那時以色列中沒有王，各人任意而行。」(士 17: 6; 21: 25) 或這句話的前半段 (士 18: 1; 19: 1)。有些研究主張這些重複出現的公式代表對君王制度的支持。¹⁵但是參考申命記有關君王的律法，其實對立王並不認為是必要的。但這又顯出聖經中這兩處有關君王制度的立場是不一致的，這個矛盾如何面對？Gregory T. K. Wong針對這個似乎衝突的觀點，以兩個角度進行討論。(1) 這個重複的公式到底是正面或負面的評論。(2) 重複公式中的「王」究竟所指為何？

有關是正面或負面的評論，Gregory T. K. Wong引述Boling (少數持正面評論的學者之一)的看法，Boling認為「以色列中沒有王」意指YHWH仍然作王，並且視 21: 25 是呼籲要明確尊崇YHWH的王權以及呼籲每個人要做對的事當他認識到它時候。但唯獨 17: 6 是例外，因讀不出有正面的意義。但這完整的重複公式除了出現在 17: 6 以及 21: 25 之外，士師記多處地方都重複出現：「以色列人行耶和華眼中看為惡的事」(2: 11; 3: 7, 12; 4: 1; 6: 1; 10: 6; 13:1)，而這些重複的公式可以視為士師記中央篇章的延伸，所以是士師記中兩個非常重要的結構記號。「各人任意而行」其實就是「以色列人行耶和華眼中看為惡的事」的一種變化。如此這個重複的公式就是一個負面的評論而非Boling所建議的。¹⁶

重複公式中的「王」究竟所指為何？Gregory T. K. Wong 提供三個可能的看法分別進行討論：(a) 審判者；(b) 地上的君王；(c) 神聖的君王—耶和華。

(a) 審判者的說法缺乏說服力。

(b) 「地上的君王」為大部分的學者所支持，初步看起來是很合理的答案，但是將這個公式與亞比米勒自立為王的描述一起對照，就出現問題。顯然的照這個公式所說的，當時應該沒有「王」；可是經文中也確實說：亞比米勒自立為王，

¹⁴ 參 晏保羅，《士師記》，p. 228。

¹⁵ G. T. K. Wong, *Compositional strategy of the book of Judges: an inductive, rhetorical study* (Danvers: Leiden; Brill, 2006), p. 191.

¹⁶ G. T. K. Wong, *Compositional strategy of the book of Judges*, p. 192-197.

這兩處所使用的希伯來文的字是相同的，所以這個說法並不如初看時的合理。

(c) 最後一個可能就是指「神聖的君王—耶和華」，雖然支持該公式的「王」應指耶和華的論點並未被廣泛接受，但還是非常值得推薦。第一個原因，「耶和華是以色列人的王」的這個傳統在相當早期就已建立，事實上，在摩西五經有三處詩歌體的經文(出 15: 18; 民 23: 21; 申 33: 5)都說到耶和華是以色列的神。另外得 1: 2; 撒上 8: 7; 12: 12 等也都明確的承認耶和華是以色列人的神，至少這是以色列的領導者所熟知並且早在君王制度建立之前就是如此了。¹⁷若以上都成立，但為何士師記的跋所出現的公式中會說：「以色列中沒有王」？有一種可能是：即使「耶和華是以色列人的王」是成立的，但是祂並沒有被祂的百姓所尊崇。

另一種解釋「以色列中沒有王」的方式，是從士師記的跋中所描繪的耶和華上帝的角色來著手。在這最後一段經文中，上帝的角色大幅的縮減，特別是米迦製作神像以及利未人及其妾被基比亞的匪徒施暴這兩個事件，上帝都未參與其中。到了以色列人討伐基比亞人的事件才有點改變，上帝在以色列人的三次求問中有所回應，並且僅是被動回應。三次回應的前兩次回答簡短且只是回答可以上去攻打卻沒有提到所期待的勝利，唯讀第三次他們在神面前哭號、禁食、獻上燔祭和平安祭，耶和華上帝才回應他們期待的勝利。在士師記的最後這一段經文，上帝對以色列人的事似乎不太情願參與，為何如此？很特別的這個答案可以在歷代誌下 15: 1-7 得到答案。這段經文的信息在 15: 2，可以歸納出兩個原則：你們若順從耶和華，耶和華必與你們同在；你們若離棄他，他必離棄你們。這兩個原則的應用則是在過去的歷史中(15: 3-6)得到印證，而透過「已經好久了」這個線索可以判斷歷代誌下 15: 1-7 所指的時代就是士師記的最後的部份是有密切相關的。¹⁸

三、以色列人要求立王為何得罪耶和華？

撒母耳記第 8 章是舊約歷史很重要的一章，因為本章是古代以色列國從士師治理轉變成君王治理的轉戾點。對於設立君王，本文於第 1 節對設立君王的律法的討論中，於表 1 指出：「王權得自人民的意願與耶和華上帝的許可」，設立君王制度的兩個條件：人民願意且得到上帝的許可。並且這個君王與周圍列國的君王有很大的不同。以色列君王其實是要成為遵守律法的表率，君王接受上帝對君

¹⁷ G. T. K. Wong, *Compositional strategy of the book of Judges*, p. 212.

¹⁸ G. T. K. Wong, *Compositional strategy of the book of Judges*, p. 216-223.

王的規範，這意味著以色列君王對 ANE 國王角色的拒絕。但是以色列的長老都聚集來見撒母耳求立王的理由，卻是要有一個像列國一樣的王來治理他們(撒上 8: 4-5)。顯然他們所要的不是照上帝心意所設立的王。

爲便於比較這些君王或國王模式的不同，以下三個圖來進行比較，這些是根據第 1 節對設立君王的律法的討論、歸納，再以圖形化表達。撒母耳記第 8 章以色列人要求立王時是屬於神權政治架構，如圖 1 所示。統治人民的領袖是上帝揀選的，這個領袖聽命於上帝，並且要督導敬拜與獻祭，若有弊端須予指正。在這裡撒母耳沒有等後神的時間自行把是師士戎世襲制，其實不是上帝喜悅的。¹⁹而申命記的君王律法之下所設立的君王仍然要聽命於上帝，上帝仍然才是真正的王，如圖 2 所示。這裡的君王是權力受限的君王，是上帝的職務代理人。而君王的設立是透過先知膏抹的，先知對君王或對祭司都有督導、規勸之責。但是以色列長老所要求設地的國王並非圖 2 的模式(上帝的心意)，反而是圖 3 的模式，是照著周圍列國的模式。圖 3 的模式，國王是一切的主，是神的後裔，承受來自天所賦予的權力。

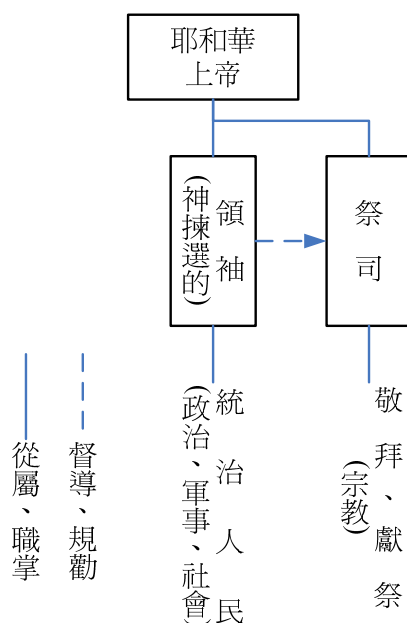


圖 1. 士師時代神權政治之權力架構圖

¹⁹ D. T. Tsumura, *The First Book of Samuel* (Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2007), p. 243.

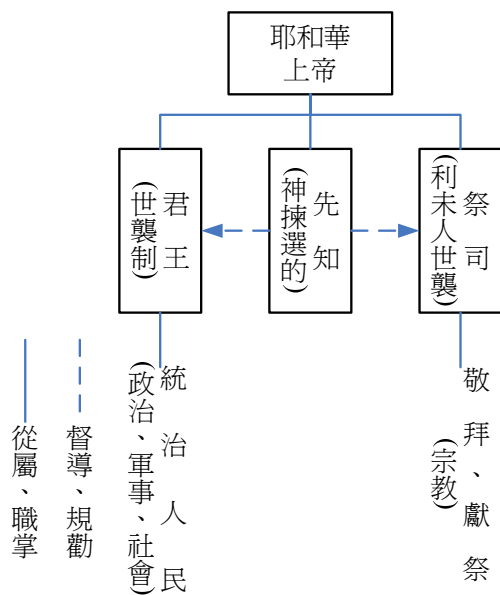


圖 2. 申命記之君王制度架構圖

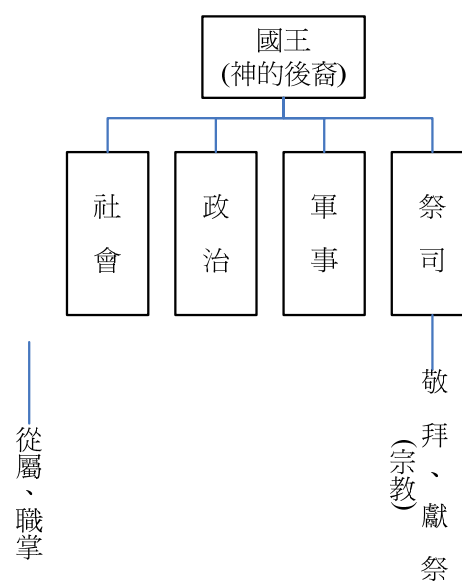


圖 3. 古代近東(ANE)國王權力架構圖

以色列人要求立王這件事其實是惹上帝發怒的，但卻不是因為上帝不喜悅君王制度的設立，上帝的怒氣是因為他們背棄神，拒絕上帝作他們的王。這個被上帝分別為聖的民原本是要與周圍列國的民迥別，所以連上帝許可的君王制度都跟這些國家的不同。可是以色列人忘記神的昔日的作為與恩惠，棄絕神的律法而去跟從世界的模式，這是另一個令上帝發怒的原因。他們所要立的王是照著圖 3 的模式，他們要以地上的國王代替上帝的位置，拒絕上帝繼續作他們的王，所以聖經上說：他們是厭棄上帝，不是厭棄撒母耳(撒下 8: 7)。並且這樣的舉措是在上帝面前犯大罪了(撒下 12: 16-17)。

四、結語

「耶和華是以色列人的王」的這個傳統在相當早期就已建立，在摩西五經有三處詩歌體的經文(出 15: 18; 民 23: 21; 申 33: 5)都說到耶和華是以色列的神。但是在申命記的君王律法中是允許設王的，不但是是一位權力範圍有重大限制的君王，並且相較於其他一併提到且是必須設立的審判者、祭司、先知，君王是允許設立但卻不是必要的。並且即使設立君王之後，整個國家還是需要尊崇耶和華，以耶和華為真正的王，君王是上帝的僕人要照上帝的心意行事。

上帝所設立的君王其權力來自人民放棄某些自治的權利，讓予君王，並且君王是上帝所揀選的，其權力來源是上帝的授權，上帝才是真正的王。這與古代

近東列國，國王的權力來自上天且國王是國家的中心，是截然不同的。至於上帝所設的君王制度，藉由君王對上帝律法的遵守，以色列國王扮演以色列人敬畏上帝的楷模，他承認上帝的至高主權並領受因著上帝的揀選而賜下的祝福。古代近東列國的國王卻是訂定律法的人，制定指導人民日常行為的規範。

以色列人進入應許之地後，上帝設立士師管理他們，但以色列人卻日漸積弱不振，常遭鄰國的侵略，但他們忽略這些失敗的真正原因是屬靈上的一背棄上帝，可是他們卻從周圍列國的強國身上找答案，早在基甸擔任士師時就有立王的想法，直到撒母耳的兒子不行父親的到終於引爆了這個背叛上帝的心，所以以色列的長老來見撒母耳要求立王。上帝不喜悅這件事的原因主要的是以色列人拒絕上帝作他們的王。其次，棄絕神的律法而去跟從世界設立君王的模式。

參考文獻：

- J. G. McConville, *Deuteronomy*, AOTC 5; Leicester: Apollos / Downers Grove, IL: Intervarsity, 2002
- D. L. Christensen ed.; SBTS 3, *A Song of Power and the Power of Song: Essays on the Book of Deuteronomy* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1993)
- B. M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation* (Oxford: Oxford University Press, 1997)
- M. Weinfeld, *Deuteronomy School and the Deuteronomistic school* (Oxford: Oxford University Press, 1972; repr. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992)
- R. E. Clements ed., *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives: Essays by Members of the Society for Old Testament Study* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989)
- P. T. Vogt, *Deuteronomistic Theology and the Significance of Torah: A Reappraisal* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2006)
- G. T. K. Wong, *Compositional strategy of the book of Judges: an inductive, rhetorical study* (Danvers: Leiden; Brill, 2006)
- D. T. Tsumura, *The First Book of Samuel* (Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2007)
- 吳獻章著，《背約沉淪的循環軌跡——士師記析讀》。香港：基道出版社，2009年。
- 曾祥新著，《士師記》。香港：天道書樓：1998年。