



中華福音神學院

神學碩士科

神學碩士 學位論文

## 隱藏之神

以斯帖記的正典、文學

與神學意義初探

指導教授：吳獻章博士

學 生：李衍煬

中華福音神學院（台北）神學碩士

二〇〇八年五月三十日

中華福音神學院  
神學碩士科  
神學碩士 學位論文

隱藏之神  
以斯帖記的正典、文學  
與神學意義初探  
經考試合格特此證明

指導教授（簽名）：\_\_\_\_\_

批閱教授（簽名）：\_\_\_\_\_

科主任（簽名）：\_\_\_\_\_

二〇〇八年五月三十日

# 博碩士論文授權書

(提供授權人裝釘於紙本論文書名頁之次頁用)

本授權書所授權之論文為授權人在中華福音神學院 \_\_\_\_\_ 神學碩士 \_\_\_\_\_ 科  
\_\_\_\_\_ 2007 \_\_\_\_\_ 學年度第 \_\_\_\_\_ 二 \_\_\_\_\_ 學期取得 \_\_\_\_\_ 神學碩 士學位之論文。

論文題目： 隱藏之神——以斯帖記的正典、文學與神學意義初探

指導教授： 吳獻章

同意     不同意

一·授權人擁有著作權之上列論文全文（含摘要），授權中華福音神學院圖書館，不限地域、時間與次數，以微縮、光碟或數位化等各種方式重製後散布發行或上載網路，以提供讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印。

二·授權人擁有著作權之上列論文全文（含摘要），授權中華福音神學院圖書館，為學術研究之目的以各種方法重製，或為上述目的再授權他人以各種方法重製，不限地域與時間，惟每人重製以一份為限。

上述授權內容均無須訂立讓與及授權契約書。依本授權之發行權為非專屬性發行權利。依本授權所為之收錄、重製、發行及學術研發利用均為無償。上述同意與不同意之欄位若未勾選，本人同意視同授權。

◎讀者基於非營利性質之線上檢索、閱覽或下載、列印上列論文，應依著作權法相關規定辦理。

指導教授： \_\_\_\_\_ （親筆簽名）

授 權 人： 李衍燭                      簽名（親筆正楷）： 李衍燭

2008 年 5 月 30 日（西元年）

## 致謝辭

這篇論文從開始到末了最終能夠完成，首先要感謝吳獻章老師的盡心指導，並給予我額外的恩典，以致讓我在海外事奉的六、七個年頭中，雖經歷許多困難的時刻，仍有機會能完成這篇論文。同時，也要感謝為此論文費心批閱的賴建國院長，他提供了不少寶貴的意見，使得此論文的諸多缺失大為改進。為此，要感謝上帝賜我這個機會，藉著華神的師長、同學，以及服事機構的諸多牧長同工協助與支持。

完成論文之前就知道自己的有限，只是沒有料到困難不在學問的本身，而在自身意志力的軟弱，若不是家人的支持，以及眾牧長同工的禱告，恐怕這篇論文將要石沉大海。感謝神賜給我最後能完工的勇氣與信心，因為祂深知我的需要。願意在此分享神的恩典，也鼓勵許多比我更優秀的弟兄姐妹，繼續在神學領域上突破精進，造福普世華人信眾及基督的教會。

謹獻給

我鐘愛的妻子金素  
並在內地會一同服事的同工  
給了我繼續進修的機會  
以及為我禱告的家人

## 序言

在畢業離開神學院進入教會事奉之後，一直感到自己在靈命、學識和事奉上的不足。在從事牧會的工作上，經常會遇到學校沒有學過的課題，雖然在遇到困難時也有學校的師長可以諮詢，並且能夠得到滿意的解答。但怎樣幫助自己建立一套研究方法，以便日後在海外資源缺乏的地方事奉，就是一件刻不容緩的事。在當初禱告進入海外華人事工，尋找合適的差會的同時，正逢華神開辦神學碩士科的課程，於是就報考就讀。當時有感於學新約的多，學舊約的少，也因為自己對舊約也感興趣，於是毅然踏入舊約的領域。

記得入學後不久，有一天指導教授吳獻章老師詢問我是否願意研究以斯帖記，那時沒有多大考慮就答應了，沒想到這一下去就是好幾個年頭。研究以斯帖記不像其他的舊約書卷，有不少的資料和題材可寫。雖然寫作的難度不會相差太多，但是資料的收集和整理是第一個困難，因為歷史性的資料不多，必須藉助近代的資料，而且重要的資料幾乎都是近五十年來才出現的。有的論點非常具有爭議性或說是顛覆性，因此在立場的拿捏上常常舉棋不定。後來經過多年的沉澱與思考，自己對以斯帖記所呈現出的屬靈光景，也漸有更深的認識，論文寫作就是能夠儘量學習跳脫這些爭論，得出一些自己的判斷，或多或少，我想這是寫這篇論文最大的收獲之一吧。

## 摘要

本論文是要研究舊約中一本相當特別的書卷，它的特別之處是整卷書都沒有提到神的名字。到底是什麼原因不出現神的名字呢？是作者有意安排的嗎？如果是的話，作者想要表達的意思是什麼？為了回答這些基本的問題，本論文嘗試從它的正典形成、它的經文結構、文學分析和神學意義這幾方面切入，試圖找出作者的原意，給以斯帖記一個重新的定位（或是說重新認識以斯帖記）。

在正典形成的研究上面，我們從作者、成書的背景、書卷版本及列入正典的過程來探討影響詮釋此書的一些要素。特別是有補錄（Additions）的版本，對後來的解經立場所產生的影響。經文大綱結構分析，則希望從經文的大綱與結構本身找出作者要表達的重點，和作者的寫作目的。這部份的研究是想知道，作者為什麼要把神的名字「隱藏」起來的一些可能性推論。在論文第三章的部份，我們藉由作者高超的寫作技巧，一方面欣賞這絕佳的文學筆法，另一方面也可以從文學的角度來判斷作者的思路：他是如何從旁觀者的角度，生動地描寫當時代的風雲人物，他對神子民行動的描述幾乎不大使用宗教字眼，不是令我們大感疑惑嗎？

最後一部份，我們要以這書卷所涉及的幾個神學議題做一些初步的探討。神對祂子民的護理始終是各派解釋以斯帖記「無神」原因的最大交集，除此之外應該沒有更好的解釋。而解放神學是否也是以斯帖記可以「炒作」的範圍，本論文中也有一些涉及。而此書的作者是否為女性，也是不少女性學者所關心的話題。

總而言之，以斯帖記是一本很有意思的舊約書卷，裡面有太多的想像和可能性，它的戲劇性絕不亞於任何古典大師的作品。而始終不告訴讀者任何答案的作者，在二十一世紀的今天，肯定可以擷獲更多的粉絲（fans）。

## 目 錄

前言 .....	1
壹、寫作動機 .....	1
貳、爭議問題 .....	3
參、近代學者的意見 .....	6
肆、方法論 .....	8
第一章、以斯帖記的正典形成 .....	20
壹、作者、成書年代及版本 .....	20
貳、以斯帖記列入正典的過程 .....	32
參、歷史背景：亞哈隨魯王 .....	45
肆、三次的被擄歸回 .....	46
第二章、經文大綱與結構分析 .....	49
壹、大綱與結構分析 .....	49
貳、上帝的名字 .....	59
第三章、以斯帖記的文學旨趣 .....	62
壹、幽默的諷刺 .....	62
貳、逆轉的對比 .....	67
參、陰謀的揭露 .....	72
第四章、以斯帖記的神學初探 .....	75
壹、護理神學 .....	75
貳、解放神學 .....	82
參、女性主義神學 .....	90
第五章、結論 .....	95
壹、進一步的研究 .....	98
貳、思想應用 .....	99
附錄一 經文對照 .....	103
附錄二 猶太曆法中的安息日 .....	122
附錄三 猶太節期對照表 .....	122
參考書目 .....	124



## 簡寫一覽

<i>AB</i>	<i>Anchor Bible</i>
<i>BSac</i>	<i>Bibliotheca Sacra</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>CHA</i>	<i>The Cambridge Ancient History</i>
<i>EBC</i>	<i>Expositor's Bible Commentary</i>
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
<i>ICC</i>	<i>International Critical Commentary</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
<i>LB</i>	<i>Linguistica Biblica</i>
<i>OTT</i>	G. von Rad, <i>Old Testament Theology</i> (2 vols.; New York, 1962, 1965)
<i>RdeQ</i>	<i>Restoration Quarterly</i>
<i>TAT</i>	G. von Rad, <i>Theologie des Alten Testaments</i> (5 <sup>th</sup> ed.; München, 1966)
<i>TOT</i>	W. Eichrodt, <i>Theology of the Old Testament</i> (2 vols.; Philadelphia, 1961, 1967)
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
<i>WBC</i>	<i>Word Biblical Commentary</i>
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>

耶和華說：「日子將到，我要與以色列家和猶大家另立新約，不像我拉著他們祖宗的手，領他們出埃及地的時候，與他們所立的約。我雖作他們的丈夫，他們卻背了我的約。這是耶和華說的。」耶和華說：「那些日子以後，我與以色列家所立的約乃是這樣：我要將我的律法放在他們裡面，寫在他們心上。我要作他們的神，他們要作我的子民。他們各人不再教導自己的鄰舍和自己的弟兄說：『你該認識耶和華』，因為他們從最小的到至大的都必認識我。我要赦免他們的罪孽，不再記念他們的罪惡。這是耶和華說的。」（耶 31:31-34）

## 前言

### 壹、寫作動機

聖經新舊約六十六卷書當中，再也沒有一卷書像以斯帖記這樣引起許多的質疑。我們至今能夠找到關於以斯帖記的資料，特別是註釋書或是神學討論方面的論述比起其他舊約書卷也少之又少。不知道是什麼原因，這本列在正典中的書卷甚少受到基督教神學家的關注，難道這卷書沒有什麼偉大的信息足供基督徒學習嗎？那麼為什麼它又必須列在基督教的正典之中呢？這許多的「為什麼」可能不容易在一時之間尋找到滿意的答案。記得筆者在剛進入神碩科就讀的時候，指導教授就建議了這個可能的論文寫作方向。這的確是個有趣的題目，同時也是頗為困難的挑戰。無論如何，這是個很值得研究的功課，或許這篇論文能提供基督徒一些可用的參考資料。

以斯帖記在正典中的地位一直受到一些學者的挑戰與質疑，甚至改教家馬丁路德也認為以斯帖記過份強調狹隘的民族主義。<sup>1</sup>其中，最嚴重的問題在於以斯帖記中竟然沒有一次提到耶和華神的名，<sup>2</sup>像這樣的例子（無論是直接或間

---

<sup>1</sup> Martin Luther, *The Table Talk of Martin Luther*, (new edition., ed. and trans. William Hazlitt, London: Bohn, 1857), 11. [Section xxiv of Table Talk]。另外他曾說過：「我對（馬加比二書）和以斯帖記極度反感，我甚至希望它們不曾存在過，因為它們的內容太過於猶太化，而且又充滿了許多不合宜的異族色彩。」此段話被引用在 Edwin M. Yamauchi, “The Archaeological Background of Esther: Archaeological Backgrounds of the Exilic and Postexilic Era,” *BSac* 127 (1980), 111。

<sup>2</sup> 以斯帖記是聖經中唯二沒有直接提到上帝名字的書卷（這裡的討論是以希伯來文馬索拉

接) 在聖經中可說是絕無僅有。<sup>3</sup>在全書 167 節的經文中,「波斯王」反而出現了 190 次,「波斯」也出現二十六次,「亞哈隨魯王」甚至出現了二十九次。根據 Rabbi Nosson Scherman 的建議,「王」(הַמֶּלֶךְ) 這個字常常和上帝有關聯,宇宙的君王和祂的名字偶而會出現在離合詩(acrostic)的形式中。<sup>4</sup>雖然在舊約希伯來文聖經中有許多「文字遊戲」(Word Play)<sup>5</sup>的例子,但是仍然不能清楚地向讀者呈現以斯帖記的神學和寫作的目的。而最令人費解的是,在四章三節及十六節的禁食行動中,是最適當的時機提起禱告<sup>6</sup>和上帝名字的時候,但是希伯來文聖經一字都不提。<sup>7</sup>

除了信仰問題之外,猶太人最後為「自衛」而屠殺了 75,000 多人,其中包括婦女和小孩(斯 8:11),像這樣「趕盡殺絕」是否太殘忍了些?這樣是否合乎聖經倫理的教導?我們檢視當今所有有關聖經倫理學的書籍,有關以斯帖記這段情節的討論一概付之絕如。<sup>8</sup>福音派學者對於以斯帖記也多數肯定以斯帖和

---

版本(MT)的聖經作為原始手稿,希臘文七十士譯本等版本雖有加上耶和華,但並非是已知最早的版本,細節討論請見本論文第一章的版本討論段落)。參 Barry C. Davis, *Ruth and Esther: God Behind the Seen*, (Grand Rapids: Baker Book, 1995), 100, 註 1。Davis 提到在以斯帖記 1:20; 5:4, 13 和 7:7 很可能是隱藏上帝名字 YHWH 的縮寫。

<sup>3</sup> 另一本沒有提到上帝名字的書卷是雅歌,但書中以第二人稱的方式間接表明上帝(參歌 8:6)。

<sup>4</sup> *The Megillah-The Book of Esther: A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources*. Rabbi Nosson Scherman, Meir Zlotowitz (edit.), New York: Mesorah Publications, 2001, xxxvi。

<sup>5</sup> 請參考 Scott B. Noegel 所整理關於 “And Other Ancient Near Eastern Literature” 的書目: Scott B. Noegel, *The Allusive Language of Dreams in the Ancient Near East*, American Oriental Series - AOS 89, (American Oriental Society, 2007)。Gary A. Rendsburg, *Wordplay in Biblical Hebrew: An Eclectic Collection*, Scott B. Noegel ed., *In Puns and Pundits: Word Play in the Hebrew Bible and Ancient Near Eastern Literature*, (Capital Decisions Ltd, 2000), 137-162。

<sup>6</sup> 「不僅如此,諸如律法、約、聖殿、禱告,或其他關乎以色列的信仰核心之制度或儀式事奉在本書卷中也都沒有提及。」參大衛·郝渥德(David M. Howard Jr.),《舊約歷史書導論》(*An Introduction to the Old Testament Historical Books*), (胡加恩譯,台北:華神,1998), 456。

<sup>7</sup> John C. Whitcom 質疑:一卷書如何能被納入猶太正典,而沒有提及「耶路撒冷」、「聖殿」、「律法」、「約」、「獻祭」、「禱告」、「愛」或「赦免」?見 John C. Whitcomb, *Esther: Triumph of God's Sovereignty. Everyman's Bible Commentary series*, (Chicago: Moody Press, 1979, 12。

<sup>8</sup> 參吳獻章,“當受害者成為加害者時:舊約與報復——從以斯帖記看起”,《山道期刊》第十七期。(香港浸信會神學院,2006年5月),頁39,註9:甚至以舊約倫理學為書名的 Waldemar Janzen,也僅僅引用一次以斯帖記,好支持他「一個人替百姓死,免得通國滅亡」

末底改的作為。<sup>9</sup>作者對以上的事情都忠實記錄，但同時也不發一語。他似乎有意將評論留給讀者，由於這樣的處理方式，引發我們去釐清以斯帖記作者寫作的真正目的，進而探究以斯帖記的重要神學內涵、倫理議題，以及找出這卷書如何在現今世界的妥善應用。

## 貳、爭議問題

有些人認為這卷書的主要目的之一是在說明普珥節，作者想借用一個古老的傳說，解釋「普珥節」這個節期的由來，和這節期的意義。就像約伯記一樣，所要傳達不是確切的史料，而是它的內容所詮釋出來的意義。或有人說這是說明猶太人的歷史中出現過末底改和以斯帖兩位英雄人物，他們靠著勇氣和智慧勝過仇敵得到拯救的偉大事跡。當然，首先會被質疑的就是其歷史的真實性。短短 167 節的書卷，有許多的歷史疑點，比較其他舊約敘事體書卷的歷史真實性，要說它是歷史書，確實是很困難。以斯帖記被質疑的部份顯得相當多。<sup>10</sup>以斯帖記究竟是真實的歷史或是如二月河所寫歷史小說？<sup>11</sup>這些可疑之處，例如：以斯帖記提到波斯有 127 省（斯 1:1；8:9 都用 מְדִינָה 這個字），而希羅多德<sup>12</sup>（Histories 3.89）則提到波斯只有二十個省。這兩個數字差異頗大，一般學者認為這 127 省應該是二十個省又再細分的單位，例如在拉 5:8、尼 1:3

---

的主張，見 *Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1994), 41, 52。

<sup>9</sup> 同上，註 6：猶太學者如 Michael V. Fox (*Character and Ideology in the Book of Esther*, (Grand Rapids: Eerdmans, 2001) 11-12, 185-191)，就對末底改擴大屠殺仇敵一事毫無異議，而且還認定：以斯帖的作者認為末底改是聰明、有勇氣、毫無缺陷的理想形象 (ideal figure)。另見 F. W. Bush, *Ruth, Esther*, WBC (Nashville: Thomas Nelson, 1996), 318-321。

<sup>10</sup> 參 C. A. Moore, *Esther*, AB 7b. (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1971) xxxiv-xlvi; L. B. Paton, *The Book of Esther*, ICC. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1908), 64-77。

<sup>11</sup> 二月河所寫的歷史小說有《康熙大帝》、《雍正皇帝》與《乾隆皇帝》等，一般評論為偏離史實的歷史小說創作，比較類似羅貫中的《三國演義》。

<sup>12</sup> 希羅多德 (Herodotus of Halicarnassus, 約公元前 484-424 年) 是與亞哈隨魯同時代的人，著有 *The History of the Persian Wars* (*The Histories*)。

用 מְדִינָה 來指「猶大」，而「猶大」卻是屬於「河西」省（參拉 5:3, 6 等）的一部份。<sup>13</sup>

末底改的年紀也是一個大問題，他是在「巴比倫王尼布甲尼撒從耶路撒冷擄走猶大王耶哥尼雅的時候，也擄去一群人」中的一位（2:6），依照列王紀下 24: 7-17，這個年代是在公元前 597(6)年，而亞哈隨魯王選擇王后是在公元前 482 至 479 年之間，這樣看來末底改的年紀也應該有一百三十多歲以上了，而以斯帖的年紀也小不了多少（2:7）。這個問題也不難解決，吾人可以將 2:6 的 אֶשְׁתֵּר (who) 指為末底改的祖父暉珥，這樣被擄去的就是暉珥，而不是末底改。<sup>14</sup>

但是究竟有沒有末底改這個人呢？一個相當棘手的問題是波斯的文件中找不到末底改的名字，以致於許多學者懷疑以斯帖記的真實性。不過，後來在 1904 年出土的一塊碑文上記載著「Marduka」這個名字。他是在亞哈隨魯王早期年間的一位波斯高官，年代正和末底改的時間相符。後來又有更多的碑文出土，「Marduka」至少是指著四個不同的人，其中一個確定就是聖經所記載的末底改。<sup>15</sup>

另一個受許多學者質疑問題是，以斯帖被選為王后的可能性有多大？根據希羅多德（3.84）的說法，王后必須從波斯的七大家族中選出。以斯帖顯然不符這個資格。不過從歷史上來看，至少有兩位波斯王（大利烏和亞哈隨魯）娶了七大家族以外的女子為后。據信亞哈隨魯的王后瓦實提（「瓦實提」是波斯

---

<sup>13</sup> 關於這方面的其他資料，請參考 Moore, *Esther*, xlv-xlix；F. B. Huey, "Esther," *Expositor's Bible Commentary*, (Grand Rapids: Zondervan, 1988), 4:788-93；J. S. Wright, "The Historicity of the Book of Esther," *New Perspectives on the Old Testament*, edited by J. B. Payne. (Waco, TX.: Word Book, 1970), 38-40。

<sup>14</sup> 見大衛·郝渥德 (David M. Howard Jr.)，〈《舊約歷史書導論》(An Introduction to the Old Testament Historical Books 的中譯)。胡加恩譯。(台北：中華福音神學院出版社，2004)，頁 447，引用 Wright, "Historicity", 38。Wright 以代下 22:9 和拉 2:61 為例，這兩處經文皆以關係代名詞指稱家譜名錄中的最後一個名字，並提醒斯 2:6 中 אֶשְׁתֵּר 出現三次，都是指著緊接它們之前的名詞而言。

<sup>15</sup> 最早支持此說法的是 S. H. Horn, "Mordecai, A Historical Problem," *Biblical Research* 9 (1964), 14-25。D. J. A. Clines 則持反對意見 (見 "In Quest of the Historical Mordecai," *VT* 41 (1991), 129-36)。E. Yamauchi ("Mordecai, The Persepolis Tablets, and the Susa Excavations," *VT* 42 (1992), 272-75) 則回應 Clines 的懷疑看法，Yamauchi 認為末底改確有其人。

文字，意思是「最好的」、「心愛的」、「夢寐以求的」。希羅多德提到亞哈隨魯王的妻子是 Amestris，這個希臘名字可能就是指瓦實提)<sup>16</sup>就不是屬於這些家族。<sup>17</sup>

再比如說，這本書一再提起以色列人和亞瑪力人之間的歷史冤仇，作者用末底改和哈曼之間的衝突來形容（3: 1-6；9: 6-9），而這兩個民族之間的衝突，從以色列人出埃及的時候就已經開始有了（參考出埃及記 17: 8-16，申命記 25: 17-19，撒母耳記上 15: 1-3）。可是，詳細讀起來又不太像史書，因為歷史確實證明波斯帝國是過去所有統治猶太人的外邦人中，對猶太人是最寬厚、仁慈的帝國，不太可能發佈消滅猶太人的詔書。而在第九章十六節說猶太人「為了除滅仇敵，殺死了恨他們的人共七萬五千名」，這有可能嗎？統治者能允許被統治者在其管轄版圖內做這樣的事嗎？

以斯帖記作者寫作的目的，其實也在問一些我們所關注的重要議題，例如：

- (1) 如果以斯帖、末底改以及其他被虜的猶太餘民並非敬拜上帝，那麼以斯帖記為何而寫？
- (2) 以斯帖及末底改一生的總體評價是什麼？
- (3) 以斯帖記的整體信息是什麼？什麼重點是我們可以向其中的人物學習的。<sup>18</sup>
- (4) 普珥節的重要性為何？<sup>19</sup>
- (5) 到底是什麼原因使以斯帖記刻意不出現神的名字？
- (6) 基督徒可以不從上帝而從人的方法得拯救嗎？

以斯帖記最讓人爭議的部份，莫過於對末底改和以斯帖倫理道德方面的處

---

<sup>16</sup> Wright, "Historicity", 40-42.

<sup>17</sup> Wright, "Historicity", 37-47。

<sup>18</sup> (1)至(3)見 Barry C. Davis, *Esther*, 360。

<sup>19</sup> F. B. Huey, Jr, 說本書的目的只是在解釋普珥節的由來。見 *Esther*, in *EBC*, 4:779.

理問題。<sup>20</sup>以斯帖為什麼要隱藏猶太人的身份？她為什麼要冒著可能永遠為妾的命運，仍甘願嫁給外邦異教國王？末底改為什麼要頑固地拒絕向哈曼下跪，以致引來後面的嚴重事件？<sup>21</sup>而更具爭議的問題在於末底改和以斯帖是否報復過了頭，以致於包括哈曼十個兒子在內的猶太人的仇敵，統統要被消滅無一得以幸免？

此外，在認為以斯帖記是隱藏在末底改和以斯帖背後，那來自上帝的保護力量拯救猶太人的結論之前，還有兩個問題需要釐清：(1)上帝是否會使用具有倫理爭議性的方式來拯救祂的百姓？(2)我們是否能用不道德的手段成就在一個有價值的目的，並視為正當性、來自上帝旨意的例子嗎？末底改和以斯帖可能是這樣一個典型的例子，用來回答那些並未尋問上帝旨意，就用自己的方法去解決問題，而事後又尋求祂的認可的人。

### 參、近代學者的意見

二十世紀中期以後，對以斯帖記好奇的學者，以及有興趣討論的學者逐漸增多，並且不侷限於基督教，也包含猶太教的學者。這些學者的興趣十分廣泛，有的從正典的角度切入，有的研究此書的寫作目的，有的推敲它的神學意義，以及它的宗教教育價值。似乎他們之間並沒有達到任何一致的看法，至少在福音派當中也顯見分歧。從一個簡單的例子我們可以看出這樣的現象，正如大家怎麼看以斯帖這個人物（正如此書以她的名字命名）？一些學者認為以斯帖是個「平面」人物——她沒有自己的主見（2:8, 10, 20），她的角色多處於被動（4: 13, 14），完全聽命於末底改的吩咐行動。<sup>22</sup>甚至有對以斯帖給予負面評

---

<sup>20</sup> Bush 評倫末底改和以斯帖犯了道德和倫理上的罪行，是一種「公義已死」的行為。參 Frederic W. Bush, *Ruth, Esther*, 385。

<sup>21</sup> 同上。令人好奇的是，Bush 對前兩個問題都沒有評論，而第三個問題，他認為那是末底改「倫理的驕傲」。

<sup>22</sup> 支持此說的學者有：E. M. Forster, C. A. Moore 與 B. W. Anderson 等。

價的，因為她嫁給外邦殘暴的君王，不遵行摩西的律法教導，她是軟弱、自私、不敬虔的。<sup>23</sup>Lewis B. Paton 甚至說她不過使用她的美貌和女性的魅力，<sup>24</sup>Alice L. Laffey 以女性主義的角度說她完全比不上另一位女性——瓦實提。<sup>25</sup>

然而也有一些學者對以斯帖持正面的評價，因為她的確有獨立的人格，並且超越她個人（女性）的限制。<sup>26</sup>他們視她有智慧、<sup>27</sup>願意為自己的同胞捨身的女性；<sup>28</sup>甚至有學者視她為解放者的典範，<sup>29</sup>或是透過幽默表達出女性的價值，她的主動性及智慧和主權。<sup>30</sup>特別有位學者叫 Sidnie Ann White，她認為以斯帖是這個故事中的主角，同時也是真正的英雄。要真正認識以斯帖，必須從女性的角度來看她的角色和行動，但絕不可以從男性的眼光來衡量她。因此，以斯帖在被擄的情境下所表現的存活意義，正是末底改所缺乏的，因為她成功地拯救了她的猶太同胞。<sup>31</sup>White 的觀點對後來的學者，如 Katheryn Pfisterer Darr 和 Michael V. Fox 就有深遠的影響。他們都重視女性主義的觀點，並且反對敵視以斯帖的論調。<sup>32</sup>Linda Day 對以斯帖的性格、智慧和她的成長也多有讚許，由她不畏波斯法律的勇氣（4:16-5:2），更是許多男人所缺乏。<sup>33</sup>不過，Day 對以斯帖的研究並不限於馬索拉版本（MT），她的研究納入兩個的希臘文版本。因為她覺得 White 的研究只停在馬索拉的以斯帖記前八章，對以斯帖的

---

<sup>23</sup> L. B. Paton, S. Zeitlin, A. L. Laffey, M. Gendler 和 E. Fuchs 等。

<sup>24</sup> L. B. Paton, *Esther*, ICC, 96。

<sup>25</sup> A. L. Laffey, *An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective*, (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 213-16。

<sup>26</sup> L. Day, *Three Faces of a Queen—Characterization in the Books of Esther*, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 13。

<sup>27</sup> Shemaryahu Talmon, “‘Wisdom’ in the Book of Esther”, *VT* 13 (1963), 437-53。

<sup>28</sup> A. C. Lichtenberger, “Exposition to Esther”, in G. A. Buttrick *et al.* (eds.), *The Interpreter's Bible* (Nashville: Abingdon Press, 1954), III, 841-47。

<sup>29</sup> J. F. Craghan, “Esther: A Fully Liberated Woman”, *Bible Today* 24 (1986), 7-10。

<sup>30</sup> B. W. Jones, “Two Misconceptions about the Book of Esther”, *CBQ* 39 (1977), 172-77。

<sup>31</sup> L. Day, *Esther*, (Nashville, TN: Abingdon Press: 2005), 13。

<sup>32</sup> 參 K. P. Darr, *Far More Precious than Jewels: Perspectives on Biblical Women* (Louisville: Westminster Press-John Knox, 1991), 188-93，及 Fox, *Character*, 205-11。但 Fox 唯一和 White 不同的是，Fox 認為末底改仍是故事中的主要關鍵人物。

<sup>33</sup> Day, *Three Faces of a Queen*, 14。



研究仍嫌不足。<sup>34</sup>

除此之外，近來也有福音派學者又回頭對以斯帖持較負面的看法，因為他們認為被擄而不歸回的猶太人，在信仰上恐怕沒能給人好的說服力。<sup>35</sup>處理以斯帖記比較麻煩的地方，在於它本身沒有所謂特定的「傳統觀點」與「新觀點」之分。因為不管是中世紀或是近代，對於以斯帖記持正面與負面評價的教會領袖或學者兩方都有。基督教所謂的「傳統觀點」或說是「保守觀點」比較是來自承接猶太教的傳統認定，這樣的觀點對以斯帖記還是保持正面的看法，關於這點我們在第一章時會有些討論。那麼在這些反反覆覆的正面、負面觀點論戰之下，究竟對我們廣大又普通的基督徒又有什麼影響呢？其實在這卷書被承認為正典之後，它的價值就已經定了，它與其他 65 卷書一樣，都是神所默示的經書，「於教訓、督責、使人歸正、教導人學義、都是有益的。叫屬神的人得以完全、預備行各樣的善事。」（提後 3:16, 17）既然聖經的書卷是叫我們得益處，因此我們的目的就是找出各種觀點，看看它們能夠給我們提供任何找出益處的答案。

#### 肆、方法論

如果我們要將以斯帖記放在舊約神學的大架構下做研究，那麼我們首先要承認它的正典地位，<sup>36</sup>原因是以斯帖記已被猶太教和基督教所接納，雖然有一些人認為它不應該列在正典之中，但是這些人也不能否定這個事實。G. Hasel 提到舊約神學的方法論議題頗為複雜，因為舊約神學所討論的是純描述性的和歷史性的，或它具有規範性和神學性的任務。<sup>37</sup>我們若要給以斯帖記提出方法

---

<sup>34</sup> 同上。

<sup>35</sup> 支持此說的學者有 Forrest S. Weiland 等。

<sup>36</sup> 相關的討論請參本文第一章，“貳、以斯帖記列入正典的過程”。

<sup>37</sup> G. Hasel, *Old Testament Theology – Basic Issues in the Current Debate*, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1989), 35。中文版請參：Hasel, 《舊約神學——當代爭論的基本議題》（*Old Tes-*

論的研究建議，我們就不能忽略 Hasel 所提出的說法。特別是像以斯帖記這樣的書卷，在純描述性和歷史性，都具有它的規範性和神學性的任務。從歷史形成的各種研究方法論，大致上不超出傳統批判和正典批判二大範疇，並且必須加上語言學的輔助。

Hasel 在他的《舊約神學》中提到經文「過去的意義」和「現在的意義」之間的區別是舊約神學最基本的問題核心。<sup>38</sup> 這個取自 Stendahl 的提議：「過去的意義」是以歷史批判的原則來處理歷史重建，而「現在的意義」則是作神學詮釋。「過去的意義」有幾分相似於 H. Gunkel 的「*Sitz in Leben*」概念。雖然許多學者如 B. S. Childs,<sup>39</sup> A. Dulles, O. Eissfeldt 等對此歷史、描述性的進路表達不同的意見，特別是其侷限性。<sup>40</sup> 但是這並不妨礙把這個觀點用於基礎的研究上，至少，沒有人會反對它的學術價值。

有了從歷史、描述入手的基礎，對於建立再上一層的方法論就顯得更加容易了。儘管在舊約神學的方法論上，學者們缺乏共識，但仍無礙於用一種「堆積木」的方式，逐層建構起「複合方法論」。

在傳統批判的部份，形式批判（Form Criticism）<sup>41</sup> 和來源批判（Source Criticism）<sup>42</sup> 在二十世紀中葉之前，有很長一段時間佔據了舊約方法論的舞台，並且對聖經正典的權威，產生了莫大的威脅。所幸，經過福音派學者的努力，這些批判學者的影響力已漸漸走入歷史。

形式批判期望從口傳的文獻，展開一段追尋原貌的工作。尤其在舊約的敘事體方面，形式批判會想辦法找出文獻的「形式」（form/genre），尋找它們未成書之前的歷史，特別是當時的生活背景，以及與成書時背景之間的差異，從

---

tament Theology) ，(江季禎譯，台北：華神，2007)，45。

<sup>38</sup> Hasel, *Old Testament Theology*, 36, 37：原文是“what it meant”和“what it means”，是 Krister Stendahl 所用的區分法。中文版請參：Hasel，《舊約神學》45。

<sup>39</sup> Childs, *Biblical Theology in Crisis*, (Philadelphia, PA: Westminster Press), 141。

<sup>40</sup> O. Eissfeldt, “Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte und alttestamentliche Theologie”, *ZAW*, 44 (1926), 1-12。

<sup>41</sup> 創始者為德國更正教神學家及聖經學者 Hermman Gunkel (1862-1932)，他在 1901 所出版的創世記註釋研究法，影響了歐、美、亞神學界約有一世紀之久。

<sup>42</sup> 十九世紀的 Juliu Welhausen (1844-1918) 為代表人物。

而推測經文在該處境中的意義。它背後有一個假定：今日的聖經其實經過口傳、寫作及編輯的階段。而每段經文有所屬之文學類型，而不同類型有不同之處境。而它的限制在於，把經文拆散分解後，經文的整體意義會被忽略。縱使此方法之假定是正確的，但不同經文的不同作用合併了之後，彼此之間會產生不協調。所以，要找出口傳的原貌很困難，就像過去對摩西五經的研究，只能倚賴推測的居多。<sup>43</sup>若要用這個「法則」來推測以斯帖記，恐怕不得不藉著其他的研究法。<sup>44</sup>

來源批判似乎可以在以斯帖記中找到舞台，因為學者推測有一個原始的希伯來文版本，雖然目前保存最早的希伯來文版本已經是公元後第十一世紀的了，但是從亞蘭文的譯本（早於公元前第四世紀），可以推測出原始希伯來文版本的日期應該更早，很遲以後才有希臘文的譯本/版本。由於有眾多的譯本及抄本（包括敘利亞文譯本、亞蘭文譯本）的佐證，和以後所修訂的馬索拉版本出入並不大，<sup>45</sup>所以目前被採用的馬索拉版本，應該和原始的希伯來文版本所差無幾（假設我們找得到的話）。雖然過去的來源批判是想要拆掉聖經的權威地位，不過如果它的原來動機被「更新」的話，以它的研究法則正好提供了我們印證這卷以斯帖記的堅固地位。

傳統批判讓位給現代的方法論是必然的，因為這些方法過於簡化複雜的舊約神學問題，在許多層面上達不到研究的真正果效。當舊約神學經過十九、二十世紀的發展，在二十世紀後期已是百花齊發的時代，當代學者試圖從文學、教義、歷史橫斷面及縱斷面、傳統形式、主題、正典……等方法論，找出合適的論述，以解決舊約神學千頭萬緒的難題。

「神—人—救恩」的教義法（Dogmatic-Didactic Method）是 Georg Lorenz Bauer 在 1796 年提出的架構，<sup>46</sup>他的後繼者 R. C. Dentan 認為舊約信仰中最基本

---

<sup>43</sup> 參 F. F. Bruce, 楊牧谷編《當代神學辭典—上冊》，（台北：校園，1997），132。

<sup>44</sup> 關於批判學的歸類，主要參考 John H. Sailhamer, *Introduction to Old Testament Theology: A Canonical Approach*, (Grand Rapids: Zondervan, 1995), 225。

<sup>45</sup> 參本文第一章關於版本的討論。

<sup>46</sup> G. L. Bauer, *Theologie des AT oder Abriss der religiösen Begriffe der alten Hebräer*, (Leipzig, 1796)。

的信條便是一個立約公式：「雅威是以色列的神，以色列是雅威的子民」。<sup>47</sup> 教義方法有許多好處，就是在處理像以斯帖記中的「無神」難題時，「神—人—救恩」的架構正好提供方便的解答。如果當初神沒有與以色列人立約的話，為什麼神有義務要拯救在危難中的以色列人呢？類似的拯救例子，在有關被擄的書卷中（例如：以斯拉記、尼希米記）比比皆是。

和 G. L. Bauer 持相反主張的是 W. Eichrodt。他認為 Bauer 處於歷史主義的影響下呈現出舊約神學的發展僵局，所以必須由歷史進程的橫斷法（Cross-Section Method），使信仰的內在結構顯露出來。<sup>48</sup> 他為了打破「神—人—救恩」的傳統系統觀點，他將歷史性的原則和約的原則做整合，即「神與子民」、「神與世界」和「神與人」三個部份。<sup>49</sup> 以「約」當作舊約神學主題，其實並不能滿足各樣的舊約思想，而 Eichrodt 最可惜的是他缺乏新、舊約之間連貫的論述。而走這條路線的頗多是重量級的學者，C. Vriezen 和 W. Kaiser 均提出不同的舊約神學中心論述，他們都相信舊約有一個中心。然而，不論是 Eichrodt 的西乃之約，或是 Kaiser 的亞伯拉罕—大衛的「應許」，對於以斯帖記這卷書來說，都難有著力之處。也就是說，不同學者的「中心」觀點，並不一定能符合個別書卷的特殊處境。以斯帖記裡的猶太人大多數對於歸回似乎不感興趣，他們選擇留在異鄉生存求發展，那麼這些猶太人與西乃之約和神的應許要如何關聯呢？他們留在外邦有什麼目的和指望呢？這些都是值得探討的問題。

另一個研究方法是由 von Rad 在二十世紀中葉所提出的「傳統—歷史」研究法（Traditio-historical Research），也可歸類為「歷史縱斷面法」（Diachronic Method）。在 von Rad 強調一個「重述」（*Nacherzählen*）的概念，對外來的系統（例如中心論、教義法）都一律視為異物，他將自己框限在舊約本身的述事中，以色列是以歷史的聲明來講述其信仰告白的見證，所以用其他的方式來講

---

<sup>47</sup> Robert C. Dentan, *The Knowledge of God in Ancient Israel*, (Oxford, UK: Oxford University Press, 1968), 7。

<sup>48</sup> 參 W. Eichrodt, "Hat die alttestamentliche Theologie noch selbständige bedeutung innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft?" *ZAW*, 47 (1929), 83-91。

<sup>49</sup> *TOT*, 32。

述是不能接受的。<sup>50</sup>只是 von Rad 的「重述」概念是模糊的，依尋此路線的人最大的問題是不知道如何發展「重述」。拿以斯帖記來說，我們要如何重述以色列的信仰告白？特別是整卷書絕口不提上帝的名字，而對於處在被擄狀態中的以色列人的信仰態度，也著墨不多，最多僅提到「禁食」，雖然一般人會想到禁食應該還有包括禱告在內。只是以斯帖記的作者的用字非常節省。

傳統形成法（Formation-of-Tradition Method）強調兩約的合一性，是在兩約的傳統進程中找到。<sup>51</sup>簡單的說，這個傳統形成法試圖要從兩約各自的「中心」，找到一個更大的「中心」，以這個更大的中心將兩約的關係連結在一起。<sup>52</sup>到底這個更大的中心是什麼，或者是不是有這麼一個中心，仍是學者們爭辯的一個大問題。因為這也牽涉這個方法論是否能超越描述型的歷史工作，及對歷史批判主義的修正。<sup>53</sup>但是以斯帖記這卷書和其他書卷的關係呈現一道難題。基督教把此書放在以斯拉記和尼希米記之後，是考慮它們都是處在相近的時代與同樣被擄的處境中。而馬索拉卻把以斯帖記放在耶利米哀歌之後（或說是排在「五小卷」的最後一卷書）和但以理書之前，是否有特別的用意我們不得而知。此外，以斯帖記並沒有被其他新、舊約正典引用，也令人好奇這卷書所出現的位置，是否太偏離了舊約的「中心」。

從不同的研究方法中，我們發現一個明顯的趨向，無論是 Th. C. Vrienen, C. Lehman, R. E. Clements, S. Terrien, C. Westermann 和 H. Gese 等人，都認為舊約與新約的關係，是聖經學者和舊約神學最基本的議題之一。<sup>54</sup>B. S. Childs 就順勢提出「新聖經神學」的方法，他強調正典式的信仰意義，以正典為背景的一個新方法，是勝過歷史批判主義的限制、狹隘及不適當。<sup>55</sup>我們當然認同

---

<sup>50</sup> TAT, II, 376; OTT, II, 362。

<sup>51</sup> Hartmut Gese, *Vom Sinai zum Zion, Alttest. Beiträge zur biblischen Theologie*. Munich: Kaiser, 17。

<sup>52</sup> 參 H. J. Kraus, "Theologie als Traditionsbildung?" in *Biblische Theologie heute*, 1977, 67-73。

<sup>53</sup> 參 G. Maier, "Einer biblischen Hermeneutik entgegen? Zum Gespräch mit P. Stuhlmacher und H. Lindner," *Theologische Beiträge*, 8 (1977), 148-60 中的討論。

<sup>54</sup> 參 Hasel, *Old Testament Theology*, 86-87。中文版請參：《舊約神學》，122-3。

<sup>55</sup> 同上，91。

Childs 強調正典的權威性，他反對傳統進程對正典的學術批判，因為這進程顯然沒有得到猶太人和基督信仰團體的參與。<sup>56</sup> 不僅如此，Childs 強烈的認為神學工作和舊約神學是非規範性的，<sup>57</sup> 這種排他性論述很快地走進鍾擺的另一端去。

為了解決學者在方法論上或有不足及矛盾之處，Hasel 提出了以下七點綜合建議：(1) 舊約神學應該是舊約正典的神學，舊約神學是有異於以色列歷史的。(2) 舊約神學的工作由提供個別舊約著作的最後形式總超解釋和詮釋所組成，而這些舊約書卷中的各式主題、母題和觀念可以浮現並顯示它們彼此之間的關係。但以上任何要素都不能呈現整個舊約神學的全貌。(3) 舊約神學的架構跟隨著複合式方法的程序，它拒絕傳統的教義觀念法，以及神學—人類學—救恩論所架構的教義教導法。(4) 舊約神學的順序反映出逐卷神學，或區塊套書，以及它們所浮現出來的主題、母題及觀念中兩個分枝的神學重點。(5) 舊約書卷的個別神學所呈現出的縱線主題，是基於多軌處理 (multitrack treatment)。(6) 舊約神學正典方法的最後目標是穿透各書卷不同的神學和各樣縱線主題，達到動態的合一性，將所有的神學和主題聯繫在一起。(7) 基督教神學家了解舊約為一更大整體的一部份。舊約神學的名稱和「古以色列神學」有別，並且意指全本聖經的更大整體是兩約所組成的。<sup>58</sup>

Hasel 提出的建議大致上兼顧了各家的優點，尤其我們注意到有幾點正是從事以斯帖記研究需要給予注意的。第一，多軌處理的原則用在避免外在觀點或前提的添加，而把注意力放在以聖經本身的題材來塑造。如此，單一書卷可以有獨立的主題，發展出獨特的神學概念。第二，我們相信各書卷的主題可以融入在更大的主題中，或是在本質上或在神學上有所關聯。第三，以基督教的信仰來說，舊約神學不是獨立於新約神學之外的東西，這兩者必須有所關聯。這樣的關聯應該有多元的色彩，若有人試圖以單一中心或觀點來關聯，必定會抹

---

<sup>56</sup> Childs, "A Response" *Horizons in Biblical Theology* 2 (1980), 210.

<sup>57</sup> 參 Hasel, *Old Testament Theology*, 92。中文版請參：Hasel, 《舊約神學》，128。

<sup>58</sup> 參 Hasel, 《舊約神學——當代爭論的基本議題》 (*Old Testament Theology*)，(江季禎譯，台北：華神，2007)，128-34。

煞個別書卷的獨特性。第四，對於是否完全摒棄「神—人—救恩」論的教義，可能尚有討論空間，原因是以斯帖記實在太特別了，以致許多學者最後要以「神的護理」來解釋，這樣的解釋對 Hasel 及其他學者來說就是外部插入的元素，此正是他們所反對的觀點。

以斯帖記既然是以敘事的文體出現，那麼在文體部份以敘事法來處理是必然要接觸的方法。以敘事文學做為綜合分析的基礎，是本文所要嘗試的一個進路。從敘事當中隱含了上帝的超越性，和祂的護理，從這方面必須找出舊約神學所關注的中心主題。另一方面，在壓迫的環境下，解放神學與女性主義神學，也必然需要加以探討。乃至於理倫道德的議題，則是另一個可供開拓的領域。<sup>59</sup> 本文嘗試先從敘事神學著手，試圖為以斯帖記定出一個處理舊約神學主題的原則，其中亦涉及解放神學及女性主義神學。

近代研究聖經的一個新發展，自 1970 年代開始，被人廣泛採用，就是重新發現敘事體裁（Narrative）在整本聖經中的獨特性及重要性，和明白當代人宗教經驗的價值。<sup>60</sup> 這個方式被稱為「敘事神學」（Narrative Theology），即運用故事及人為說故事者的觀念，作神學反思最重要的題材。敘事神學之創見，即主張信仰是將我們個人的故事與某一宗教團體所傳講之超越性與臨在性的故事聯在一起，而至終則與神在世界所做之事的最大敘事結合起來。<sup>61</sup>

敘事神學家的出發點，一開始便是質問：在世界上作為人，究竟是怎麼回事？為要尋得答案，他們便在故事裡面找。基督徒敘事神學家就是研究作為基督徒信仰根基的那些歷史事件，即聖經與基督教傳統所記載的故事；他們聲稱，個人在應用這些故事時，它們便有救贖性；因而它們成為每個人尋找生存意義與價值的基礎。他們認為，敘事實為神學的關鍵；神學反思的中心，既是

---

<sup>59</sup> 請參吳獻章，“當受害者成為加害者時：舊約與報復——從以斯帖記看起”，《山道期刊》第十七期，（香港浸信會神學院，2006年5月）。

<sup>60</sup> 參楊牧谷，《當代神學辭典》下冊，（台北：校園，1997），795。

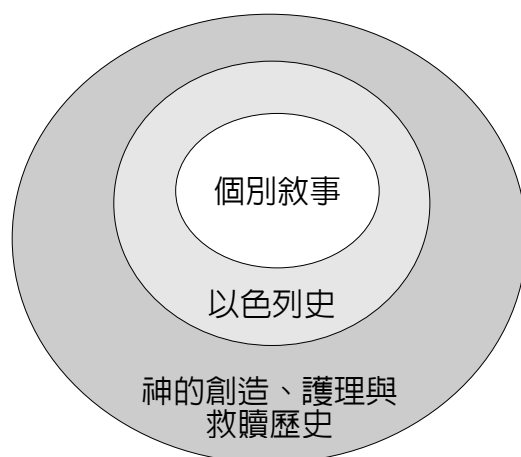
<sup>61</sup> 葛倫斯（Stanley J. Grenz）、奧爾森（Roger E. Olson），《二十世紀神學評論》（*20<sup>th</sup> Century Theology: God and the World in a Transitional Age*），（劉良淑、任孝琦合譯，台北：校園，1998），324。

使宗教信念為人理解，讓人重視，研究敘事就必定是重要的任務。<sup>62</sup>

敘事有一個重要的原則：聖經故事告訴我們過去所發生的事，它們的目的是要顯明神在祂所創造的萬物和祂的子民之中工作。這些敘事榮耀祂、幫助我們瞭解和感激祂、並使我們看見祂的眷顧和保護。同時它們也闡明對我們的生命很重要的許多教訓。<sup>63</sup> 以斯帖記所涉及的人物和情節，其實也是整體舊約的一環，其中最特別的就是神本身。

若要了解敘事，首先要找出敘事的三個層次。<sup>64</sup> 最外圈是神藉著祂的創造而實現的普世計劃。包括最初的創造、人的墮落、罪的權勢與救贖的需要、基督的道成肉身與犧牲。這個層次也就是「救贖歷史」。

中間這一層次主要是以以色列為中心：神呼召亞伯拉罕、亞伯拉罕的後裔、以色列在埃及為奴、神拯救以色列脫離奴役和征服應許之地、以色列經常犯罪和不忠、神的憐憫和慈愛、以色列和猶大先後亡國、神的子民的被擄與歸回。最裡層則是許多個別的敘事。



(圖表一)

<sup>62</sup> 同上，325。

<sup>63</sup> 戈登·費依 (Gordon D. Fee)、道格樂思·史督華 (Douglas Stuart)，《讀經的藝術——瞭解聖經指南》(How to Read the Bible for All Its Worth)，(魏啟源、饒孝榛合譯，台北：華神，1999)，89。

<sup>64</sup> 同上，89-91。



每一個個別的舊約敘事（如：以斯帖記），都是更大的敘事（以色列史）的一部分；這更大的敘事又是最大的敘事（最外圈：神的創造、救贖歷史）的一部分。這最大的敘事超越舊約，涵蓋新約。

在這些個別的敘事中，神都是故事中的主角。如同一部電影一樣，敘事裡的人物、事件、發展、情節和故事的高潮一應俱全，而在這一切的背後，神是唯一的「主角」，也是所有敘事中的主要關鍵人物。舊約敘事可能有些方面不易為人瞭解。神在歷史中工作的方法、祂影響人的行動並透過人來執行祂旨意的方法，不都是我們能夠瞭解的。舊約的記載往往沒有明確地把神在某一環境中所做的一切告訴我們。即使它告訴我們神所做的事，也不一定告訴我們祂如何或為何做那件事。<sup>65</sup>以斯帖記中「缺席」的上帝，便是最典型的例子。

也就是說，敘事不一定會回答某一個問題的所有疑問。敘事的焦點是有限制的，敘事作者所呈現給我們的只是神在歷史中全部作為的一小部分。對於聖經所沒有記載的事，若是過份好奇想到追根究底，有時會使一些人接受荒謬而牽強的解釋。這便是我們在處理以斯帖記時避免落入的誘惑。

有可能一個敘事不是直接教導人的，這是一種含蓄的教導，與聖經明確的教導互相配合，反而能夠有效地產積極的學習經驗。在以斯帖記裡，敘事作者可能希望讀者從刻意的寫作技巧中，發掘隱藏在其中的教導，透過不同的對比，來顯示寫作的真實涵意。讀者不能對敘事過於精細地解釋，好像每一句話、每一個事件、每一個描述都與其他的部分無關，可以單獨地給讀者特別的信息。例如斯 4:14b：「焉知你得了王后的位分不是為現今的機會嗎？」這句話常被單獨拿出來套用在不同的應用中，但是這句話是否可以合適單獨使用，我們需要更謹慎求證它原來的意思。事實上，即使在相當冗長的敘事裡，文中的各個部分仍可以組合起來，把一個重要的信息傳達給讀者。敘事都有一個主旨——表達重點（通常只有一個重點）的主要結構。<sup>66</sup>

當我們詮釋敘事的信息時，應該注意它是由整體、而非分開的各部分表達

---

<sup>65</sup> 同上，91-92。

<sup>66</sup> 同上，94。

出來。敘事信息所要表達的力量、效果、影響、說服力都是由一連串相關的事件聯合起來產生的，並且藉著這個敘事來表達神的啟示。<sup>67</sup>因此，若在處理以斯帖記過多著重在枝節部分，比方末底與哈曼的幾代深仇大恨，或是瓦實提與米母干的政治鬥爭等，可能會模糊了作者原先設定的信息焦點。

如果以解釋敘事的原則<sup>68</sup>來看以斯帖記的話，下面是需要討論的方向：

- 敘事裡的人物所做的，不一定是我們的好榜樣；經常正好相反（約拿書裡的約拿？）。對於末底改和以斯帖的信仰定位尚有許多爭議。
- 舊約敘事大多數的人物一點也不完美，他們的行為也一樣。
- 敘事的結局不一定說明所發生的事是好或壞。我們應該能夠根據神已在聖經裡直接明確教導我們的來判斷。
- 所有的敘事都是經過選擇而不完全的。它們不一定記載所有相關的細節。敘事所記載的，乃是受啟示的作者認為我們應該知道的一切重要的事。
- 敘事不是為了回答我們所有的神學問題而寫的。它們有特殊、明確限定的目的，而且只處理某些問題，其他的問題則留給別處，用別的方法處理。
- 敘事可用明確的方式（清楚地說明某事）或含蓄的方式（清楚暗示某事，但未實際說明）來教導。
- 總之，神是聖經全部敘事的主角。

如果我們要掌握一個敘事全部的意義，我們就必須觀察入微，並注意敘事整體的發展與上下文的關聯。讀者要留意的是敘事者（聖經作者）透過什麼元素把意義表達出來，並且讀者要注意什麼因素，才能找到這些意義。因此，這兩者的結合便是敘事體的基本要素。它包括了故事本身和讀故事的人。故事是用什麼語言表達？由於文字無法提示當時說話的語調高低，也不能直接傳達情

---

<sup>67</sup> 同上。

<sup>68</sup> 同上，94-95。

感的實況流露。因此，當敘事者以文字表達一個事件時，要注意文字中表達，有直接和含蓄的教導。含蓄的意思可能與明確表達的意思一樣重要。「含蓄」不是「秘密」。如果我們認為神把意義「藏」在敘事之中，而要從經文裡找出這些意義，那麼就會遭遇種種的困難。含蓄的意思是：雖然經文沒有用許多話表達信息，我們卻能夠從經文所說的瞭解其中的信息。讀者的工作不是要發現人人無法了解的事，而是要注意敘事實際上（直接或間接）告訴你的一切。但千萬不可捏造新的故事！<sup>69</sup>

為什麼一般人經常在聖經的敘事裡找到實際上並不存在的——把他們自己的觀念讀進聖經之中，而不是從聖經裡把神要他們知道的事讀出來呢？有三個主要的原因，第一，他們極其需要能夠幫助他們、有個人價值、可以應用在他們自己的處境之資料。第二，他們沒有耐心；他們現在就要從這卷書、這一章得到答案。第三，他們錯誤地期望聖經裡的一切都可以直接地應用，作為他們個人生活的教導。<sup>70</sup>

戈德堡（Michael Goldberg）列出任何一種敘事神學都會碰到的三個問題：

1. 故事與經驗之間的關係——真實的問題；2. 如何解釋才能對故事有正確的了解——意義的問題；3. 倫理相對論的指責——理性的問題。<sup>71</sup>

聖經是極大的寶藏。它包含了基督徒真正需要的、神所賜給人的生活教導。但它不一定有某些所希望的、適用於個人的明確答案，而且沒有在每一卷書的每一章包含全部的資料！有些人由於沒有耐性從聖經整體來尋找神的旨意，就犯了錯誤——他們任憑自己錯誤地解釋聖經的某些經文。<sup>72</sup>這是我們要特別小心的。

當然，敘事法並不是一把萬能鑰匙，可以打開所有的門窗，它也必須搭配其他的方法來處理每一個可能影響大局的關鍵因素，由其是方法論若不是站在信仰/信心的立場上，所得出的結果可能會有所偏差。所以無論採什麼方法，總

---

<sup>69</sup> 同上，98-102。

<sup>70</sup> 同上，102-3。

<sup>71</sup> M. Goldberg, *Theology and Narrative*, (Nashville: Abingdon, 1975), 192.

<sup>72</sup> 戈登·費依、道格樂思·史督華，《讀經的藝術》，105-6。

會有它的限制，因為方法是人為的，我們就必須承認人有限制。雖然我們不會找到十全十美的方法論，但是卻可以站在前人的努力成果上，逐步修正到可能接近完美的觀點，這就是一種收獲了。

以下的章節將針對以斯帖記的獨特之處，做出最合適的研究方式，以正典形成、經文結構分析、文學分析及神學分析來綜觀以斯帖記。

# 第一章、以斯帖記的正典形成

## 壹、作者、成書年代及版本

### 一、作者

究竟是誰撰寫這卷書，學者至今仍未有定論。猶太史學家約瑟夫（Josephus）<sup>73</sup>及早期教父亞力山大的革利免（Clement of Alexandria）皆認為此書作者為末底改。他們的證據是提到末底改的自我認知，例如第九章二十節「末底改記錄這事，寫信給亞哈隨魯王各省遠近所有的猶大人。」據此，他很可能是全書的作者，或至少他曾參與或提供編纂成書的資料。而猶太法典《他勒目》（Talmud）則只說本書是公會議員所選述，此人是末代先知和末期拉比文學學者之間一位不見經傳的人物。<sup>74</sup>Bush 則認為以斯帖仍是經過編纂歷史的過程，最後呈現是兩位匿名的作者。<sup>75</sup>楊東川則認為，以斯帖記的作者，應是在波斯統治時間，並熟悉書珊和波斯王宮內部的猶太人。<sup>76</sup>楊東川的說法頗有說服力，因為作者詳細記錄了許多王宮內部的對話（1:15-20；2:2-4；3:8-11；5:3-8；6:3-11；7:1-6；7:8-9；8:5-8；9:12-13），他若非是在王宮經常出入的人，絕無可能取得這些第一手資料。華侯活（Howard F. Vos）支持這種說法，他認為作者有可能是住在波斯的猶太人，只是沒有直接的證據。<sup>77</sup>因為在亞哈隨魯死後三十年（大約公元前 435 年）王宮即被焚毀，作者顯然得很熟悉波斯習俗，能取得波斯的記錄，又使用一些波斯文字。另一證據是書中沒有希臘的影響，因為直到公元前第四世紀後

---

<sup>73</sup> Favius Josephus, *Antiquities of the Jews*, 11.6.1; (J. I. Packer & Merrill C. Tenney eds., *Josephus Complete Works*, Nashville, TN: Thomas Nelson), 1987.

<sup>74</sup> Baba Bathra, 《論最後一道門》（Last Gate），15a。

<sup>75</sup> 參 Frederic W. Bush, *Ruth, Esther*, 294-5。

<sup>76</sup> 楊東川，《聖戰之女：以斯帖記註釋》（香港：天道書樓，2002），21。

<sup>77</sup> 此段論述請參見華侯活（Howard F. Vos），《以斯拉記·尼希米記·以斯帖記》（*Ezra, Nehemiah, Esther*），（陶婉儀譯，香港：天道書樓，2004），132。

期，希臘文化才開始興盛。因此，華侯活推論以斯帖記必定是第五世紀後期寫成，他可能是住在波斯的猶太人，可能也是歷史的見證人，但無法確定為何人。<sup>78</sup>尤其是作者竟然知道哈曼的陰謀，和哈該妻子細利斯及朋友對哈該的建言（5:12-14；6:13），可見他的資料非平常人能得到。

根據以上的建議，我們可以推論作者若不是末底改，便是與末底改非常熟稔的猶太人。這個論點也得到 Weiland 提出的幾點觀察支持：(1)以斯帖記的敘事有許多作者的客觀觀察；(2)作者對整個事件的來龍去脈所知甚詳；(3)作者能深入了解哈曼的陰謀（6:6）；(4)從形容哈曼為「猶大人的仇敵」來看，作者顯然是站在猶太人的立場說話（3:10；8:1；9:25）。<sup>79</sup>

但 weiland 提到更重要的兩點觀察，一是作者不對以斯帖記裡的任何個人提出評論，而且更重要的是，作者不提到上帝在整個事件中的評論。也許這就是作者企圖在此敘事中所用的策略，其中可能隱含上帝慈愛和信實的介入，也就是讀者必須提出自己的回應。<sup>80</sup>

若是我們從以斯帖記中對以斯帖及末底改對仇敵毫不手軟的態度，甚至有以斯帖再次要求王旨進一步除滅仇敵的描述，應該可以排除末底改是以斯帖記的作者。因為這樣的描述似乎不利於猶太人在外邦人中間的觀感。其次是末底改和以斯帖對上帝隻字不提，Weiland 評論這是以斯帖記的作者表達了對他們隱含的責備之意。<sup>81</sup>關於這些意見的討論，請見後面的章節。

---

<sup>78</sup> 同上，133。

<sup>79</sup> Forrest S. Weiland, "Literary Clues to God's Providence in the Book of Esther," *Bibliotheca Sacra* 160 (January-March 2003), 38。

<sup>80</sup> 同上。

<sup>81</sup> 同上。

## 二、成書年代

本書是何時寫成的呢？由於完全缺乏其他聖經正典的引用，同時也缺少其他外在的資料證據，因此尋求經文內證來判斷就顯為必要。例如，以斯帖記中提及哈亞隨魯在位時期，好像是指已經過去的日子（1:1）。其次，作者似乎期望猶太人不要忘記他們經歷一次全國性的大屠殺的危機中得拯救，因此設立了一年一度的普珥節，而這節日也得到王的認可和授權。第三，作者顯然是一個可以取得波斯諸王的編年史（6:1，10:2）的猶太人。<sup>82</sup>因此，如包德雯（Baldwin）說此書若是寫於波斯時代末期，也是順理成章的事。<sup>83</sup>

有些學者認為這書的歷史背景約在公元前第五世紀，寫作的時候大約在那時期的後期。<sup>84</sup>也有一些學者研究文體，發現許多波斯及亞蘭的用語，但沒有希臘文，所以必定在希臘時代之前，大約是在公元前四百年左右。<sup>85</sup>包德雯根據亞哈隨魯在位的時間，而推論本書是寫於波斯時代的末期（也許接近亞達薛西一世（Artaxerxes I），公元前 464-423）。<sup>86</sup>一個可能的參考時間點是根據七十士譯本、約瑟夫、米大示（Jewish Midrash）和 Peshitta 提到的薛西（Xerxes），<sup>87</sup>即亞哈隨魯

---

<sup>82</sup> 參考資料：《證主 21 世紀聖經新釋（光碟版）》，n.p.，（香港：福音證主，1999）。

<sup>83</sup> 參包德雯（J. G. Baldwin），蔣黃心湄譯，《以斯帖記》（台北：校園，2001），47。

<sup>84</sup> 如前面提到的華侯活、及唐佑之，《民族史詩》，85。另見 Donald M. Lake, 《證主聖經百科全書，卷 I》（香港：福音證主協會，1995），192。J. S. Wright, 《聖經新辭典，上冊》（香港：中國神學研究院），1997。

<sup>85</sup> 唐佑之，《民族史詩》（香港：福音證主協會出版部，1978），85。他們認為：若亞哈隨魯就是死於公元前 465 年的薛西斯（Xerxes），此書當寫於此後不久。但許多近代學者則贊同較晚的寫作年代。例如旁經《傳道書》寫於公元前 180 年，曾提到那段時期；書中列出不少猶太英雄，卻沒有包括以斯帖和末底改。有些人認為馬加比時期是寫作本書的年代。由於波斯受巴比倫的影響，有些學者甚至將本書與巴比倫神話相提並論，如哈曼、瓦實提、末底改及以斯帖，都是神明的名字。又有些認為它是出自古巴比倫的宗教故事，以斯帖為星神（Istar），末底改為巴比倫主要的男神（Marduck）等。五小卷完成之後的著作中，最早提到普珥日的，可能是寫於公元前 75 年左右的《馬加比二書》十五章 36 節。然而有更多合理的文字用法解釋將成書日期大幅推前。

<sup>86</sup> 包德雯，《以斯帖記》，47。

<sup>87</sup> B. Grossfield, *The First Targum to Esther* (New York: Sepher-Hermon, 1983), 75。

(Ahasuerus, 公元前 485-465) 時代。<sup>88</sup> 另一個參考點是根據被擄時間的文獻，以斯拉記 4:6 有提到亞哈隨魯王，此外，但以理書 11:2 似乎也有此暗示。<sup>89</sup> Bush 認為以斯帖記直到公元後第三世紀才被納入正典，故推論其成書年代約在公元前第二世紀。他認為以斯帖記馬索拉版本 (MT) 編纂的過程約從公元前第四世紀後期至第三世紀早期。<sup>90</sup> 有人認為寫作日期較遲，因為普珥日在次經內特別強調，例如在馬加比二書 (2 Maccabees 15:36, 37) 等均在公元前五十年左右才多加倡導，所以必在那個時間之前始有正式的記述。<sup>91</sup> 根據馬加比二書 15:36 提到末底改的名字，<sup>92</sup> 該書的時間是應在公元前第二世紀後期，因此，以斯帖記成書的合理時間應在此之前是確定的。<sup>93</sup> 但也有學者主張更晚的日期，Torrey 就把時間推到公元前第二世紀中葉。<sup>94</sup> Altheim 及 Stiehl 根據與希臘歷史相關的事件，把以斯帖記推至公元前 140 年。<sup>95</sup>

Berg 認為以斯帖記有強烈的波斯傳統色彩，並且沒有使用希臘文，因此又把成書的日期推前至公元前 250 至 200 年。<sup>96</sup> 然而，學者

---

<sup>88</sup> Xerxes 是希臘文，相等於古波斯文的 *Khšayaršan*，意思是「統治眾英雄」或「統治諸男子」。在伊勒姆語 (Elamite) 是 *Ikšerša*；阿卡德語 (Akkadian) 是 *Aḫš'iaršu*；希伯來文則是 *'aḥašweroš*。毫無疑問的，以斯帖記中的亞哈隨魯王就是 (大利烏一世) Darius I 的兒子。而在亞哈隨魯登基的時候，那時有人反對猶太人 (拉 4:6)，這是唯一一處在以斯帖記之外提到亞哈隨魯王的記載。當時是公元前 485 年。參見 E. M. Yamauchi, *Persia and the Bible* (Grand Rapids: Baker Academic, 1990), 187。關於亞哈隨魯年代的討論，另見 J. Morgenstern, "Jerusalem—485 B.C.," *HUCA* 27 (1956), 101-79; 同上, 28 (1957), 15-47; 同上, 31 (1960), 1-29; 同前, "Further Light from the Book of Isaiah upon the Catastrophe of 485 B.C.," *HUCA* 27 (1956), 1-28。

<sup>89</sup> 波斯的前三王為：Cambyses, Gaumata 和 Darius，而 Xerxes 是第四個王。Yamauchi, *Persia and the Bible*, 188。

<sup>90</sup> Bush, *Ruth, Esther*, 276。

<sup>91</sup> 包德雯，〈以斯帖記〉，47。

<sup>92</sup> 經文翻譯：「眾人決議定這日，永遠為節期，成為定例，就是於十二月（敘利亞話叫做亞達月）十三日，末底改節的前一日。」

<sup>93</sup> Yamauchi, *Persia and the Bible*, 227。

<sup>94</sup> Charles C. Torrey, "The Older Book of Esther", *Harvard Theological Review* 37 (1944), 40。

<sup>95</sup> Franz Altheim and Ruth Stiehl, *Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden*. Bd. I, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1963), 212；R. Stiehl, "Das Buch Esther," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 53 (1956), 4-22。他們主要的理由是 Ben Sirah 所寫的《德訓篇》這卷書 40-49 章的英雄名單中少了以斯帖和末底改。

<sup>96</sup> Sandra B. Berg, *The Book of Esther* (Missoula: Scholars Press, 1979), 170-3。



Moore 並不以此為滿足，他又繼續推回公元前第四世紀的早期，也就是波斯帝國的晚期。<sup>97</sup> 另一學者 Gordis 支持他的看法。<sup>98</sup> 此後，繼續有支持的理點出現。Talmon 則提出一個定論，也就是說從以斯帖記出現的許多波斯文字和為數眾多的亞蘭文可以證明，<sup>99</sup> 傳統上成書日期不會距離亞哈隨魯的統治時期太遠（公元前 485-465）。<sup>100</sup> 這個說法得到不少近代學者的支持。<sup>101</sup> 然而也有如 Berlin 提出的綜合說法，乃是介於波斯後期和希臘之前（公元前 400-300）。<sup>102</sup> 因此，綜合以上各家的說法，吾人認定以斯帖記成書於波斯後期的說法，大約在公元前第四世紀左右是較為可靠的。

再從文體看本書的出處，大多認為在波斯寫作的，但也有人以為寫作地點在埃及或巴勒斯坦。<sup>103</sup> 一般仍以前者的說法較為可靠。

---

<sup>97</sup> C. A. Moore, *Esther*, iii。不過，若以昆蘭（Qumran）抄本來看，以斯帖記的希伯來文，否定了成書於公元前第二世紀的說法，第三世紀就更不可能了。請參考 D. N. Freedman 的定論，引用於 C. A. Moore, *Esther*, lvii。

<sup>98</sup> R. Gordis, *Megillat Esther: The Masoretic Hebrew Text* (New York: KTAV, 1974), 8。

<sup>99</sup> 例如：בִּירָה「堡壘」、כֶּתֶר「冠冕」、אִנְרָת「書信」、מִלְכּוֹת 取代 מִמְלָכָה「王國」，以及從亞蘭文來的字 יָקָר「榮耀」，從波斯文的 דָּת「律法」、גִּנְזָא「府庫」、פְּרָשְׁנָא「抄錄」。參 Adele Berlin, *Esther = [Ester]: The traditional Hebrew text with the new JPS translation* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 2001), xli。

<sup>100</sup> Talmon, “Wisdom”, *VT* 13, 419-55。

<sup>101</sup> 例如：Berg, Yamauchi, Baldwin 等。

<sup>102</sup> Berlin 將這一時間的聖經和次經作一比較：

路得記、約拿書：波斯時期

以賽亞書 40-66 章：公元前 550-500

哈該書、撒迦利亞書、瑪拉基書：公元前 500-300

以斯拉記—尼希米記：公元前 400-300

歷代志：公元前 400-300

德訓篇（Ecclesiastes）：公元前 250（也有人認為是公元前 450-350）

多比書：公元前 225-175

但以理書：約公元前 164

猶滴傳（Judith）：約公元前 100

參 Berlin, *Esther*, xli。

<sup>103</sup> 唐佑之認為：這些似乎只是任意的猜測。不過當時在異邦的名字確照許多神明來命名，但是不必抄襲神話來寫出史詩。本書既為猶太人奉為歷史，它歷史的價值，就不容否認了。見《民族史詩》（香港：福音證主協會出版部，1978），86-7。

### 三、寫作特色

「筵席」這個主題在整卷書中顯得十分重要，全書總共提到九次的筵席（1: 3-4；5-8；1: 9；2: 18；3: 15；5: 1-8；6: 14；7: 1-8；8: 17-19）。開始以「國王的筵席」揭開故事的序幕，中間提到前後兩位王后也舉辦筵席，最後以猶太人的歡樂喜宴慶祝勝利作結束。同樣是王后的筵席，前者王后瓦實提辦筵席，卻遭到被罷黜的命運，後者王后以斯帖連辦兩次筵席，卻帶來最大的勝利。這當中穿插著歡慶的筵席，相對的也提到哀傷時的「禁食」，凸顯出有些歡慶筵席是多麼地不對稱。

再者，作者很喜歡用「兩次」這樣的數字，這樣的數字在表明作者寫作上是採用「重複敘述」的筆法，以強化故事的戲劇性，並且藉此將故事帶入高潮。例如亞哈隨魯王連續舉辦兩次筵席（1: 3, 5），他在第二次筵席中，罷黜了王后瓦實提。新的王后以斯帖也是連續辦了兩次筵席（3: 4；7:1-2），在第二次筵席中，讓宰相哈曼被罷黜且吊死在絞刑架上；兩次說明王后以斯帖沒有將自己猶太人的身分暴露（1: 10, 20）；兩次禁食（4: 3, 16）；哈曼有兩次與妻子、朋友商議（5: 10-14；6: 13）；王后以斯帖兩次沒有被召入宮，冒著生命危險為要晉見亞哈隨魯王（5: 1-3；8: 3-4）；兩次提到太監辟探、提列（2: 21；6: 2），也兩次提到哈波拿（1: 10；7: 9）；兩次提到亞哈隨魯王的怒氣止息（2: 1；7: 10）；給猶太人有兩天的時間去進行大屠殺（9: 1, 15）；亞哈隨魯王兩次同意以他的名字發出詔書，一次是哈曼發的，為的是要消滅所有的猶太人（3: 12），另一次是末底改發的，為的是保護猶太人免遭消滅，可以起來「武裝自衛」（8: 9-14）。

### 四、版本

以斯帖記的版本眾多，大概也是舊約聖經中版本最多的一卷書。除了有許多不同希伯來文版本之外，還有敘利亞文（Syriac）譯本、亞蘭文譯本和一些希臘文譯本。

希伯來文版本據信是以斯帖記原來的寫作文字，不過目前所保存最早的希伯來文版本都是在公元後十一世紀的，<sup>104</sup>後來經過馬索拉（Masora）傳統的細心整理保存下來，而且各版本之間的出入並不大，並和加了母音的巴比倫抄本沒有任何差異。<sup>105</sup>這個版本也是基督新教和猶太教傳統認定的正典版本。而敘利亞文版本則和希伯來文版本很接近，<sup>106</sup>但和馬索拉版本稍有出入。亞蘭文翻譯希伯來文的版本則早於公元前四世紀，是根據當時會堂的口頭翻譯。「第一他爾根」（First Targum）十分忠實於希伯來文，「第二他爾根」則是直譯希伯來文。<sup>107</sup>

以斯帖記另一個僅次於希伯來文的主要語文版本就是希臘文譯本（包括七十士譯本）。<sup>108</sup>公元前四世紀末，希臘文化及語言隨著亞歷山大的軍隊帶進了歐、亞、非三洲環地中海相連的地區。到公元前第三世紀中，已有摩西五經的希臘文譯本出現，其他書卷譯本也在後來陸續完成。這個版本被羅馬天主教和東正教傳統納為正典的版本。

到主後第三世紀時已有不少希臘文譯本，俄利根（Origen）把希伯來文版本和其他包括七十士譯本（Septuagint）的五種希臘文譯本並排比較，稱為「六經合璧」（Hexapla）。當中的以斯帖記的希臘文比希

---

<sup>104</sup> 主要原因是昆蘭文獻中沒有以斯帖記。

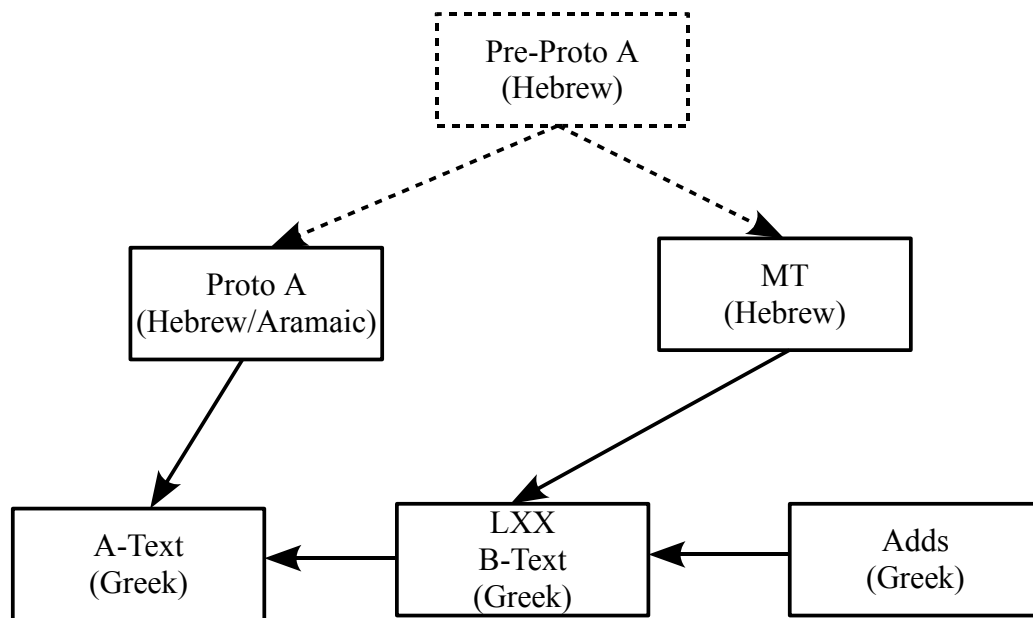
<sup>105</sup> Paton, *Esther*, ICC, 16, 18。

<sup>106</sup> Paton 提到：「這是極忠於原文的譯本，當中有插入一、兩個字，為使意思更加清楚。但一般都忠於希伯來文……譯者甚至選用與希伯來相同字根的字。」（ICC, 17）。

<sup>107</sup> 第一他爾根中的以斯帖記，有些語句相當古老，很可能是公元前幾個世紀留傳下來的。經文很忠於希伯來文，加上許多的資料，從文法的要點和巧妙的解說，使敘事的篇幅加倍。第二他爾根因直譯希伯來文，譯者的希伯來聖經得以重整校訂；而且譯者在經文上加添了許多修飾，使長度多了四倍。由第二他爾根的內容來看，有取材自第一他爾根的痕跡，因此較第一本晚。而且有時幾個譯本混在一起，產生相互矛盾（包德雯，頁 41-42）。第二他爾根版本中，只有平行於希伯來文聖經的經文，才有它的價值，其他加上去的東西，都屬於後人的米大示（Midrash），是除了亞蘭語版本外，其他語文版本根本沒有的（參 Paton, *Esther*, ICC, 24）。

<sup>108</sup> 根據《亞利士提書信》（Letter of Aristeas）流傳的普遍傳統，律法書的翻譯是多利買二世非拉鐵非斯（Ptolemy II Philadelphus，公元前 285-247）授權，在亞歷山大城完成。當時有七十個翻譯員奉命執行，故稱七十士譯本，是由拉丁文的「七十」而來，簡寫為 LXX。見包德雯，《以斯帖記》，42。

伯來文多了許多篇幅，而有時希伯來文有，七十士譯本卻刪去了。<sup>109</sup> 對於七十士譯本的研究不遺餘力的學者 Lagarde，把創世記至以斯帖記的希臘文原版確立起來。其中唯有以斯帖記，他特別將 Lucianic 修訂本（一般稱為 A-Text）和七十士譯本（B-Text）並排出版。<sup>110</sup> 這樣的研究為後來學者推論出一本（原始的）希伯來文版本，<sup>111</sup> 並成為以後學者的主要研究資料。最近就有一位學者 Fried 提出以斯帖記原始經文的研究專文，他在結論中繪出下列的圖表，將希伯來文馬索拉版本、七十士譯本和 Lucianic 版本作一比較：<sup>112</sup>



(圖表二)

從 Fried 的建議，得出一個假設性的原始希伯來文 A 文本（Proto A），這個 A 文本很可能同時影響著馬索拉版本和一些希伯來/亞

<sup>109</sup> 同上，43。

<sup>110</sup> C. A. Moore, "A Greek Witness to a Different Hebrew Text of Esther," *ZAW* 79 (1967), 351。

<sup>111</sup> Moore, "Greek", 358。

<sup>112</sup> Lisbeth S. Fried, "Towards the Ur-Text of Esther," *JSOT* 88 (2000), 57。

蘭文 A 版本，再各自影響了 A 版（Alpha Text）<sup>113</sup>和 B 版（LXX）的希臘文版本，其中七十士譯本可能也有其他的來源。A 版和七十士譯本都包含 A 到 F 段，但是和七十士譯本及馬索拉版本都有顯著的不同。

希臘文的版本多了許多資料；例如：(1)在第一章 1 節後附加末底改的夢及發現的陰謀。(2)三章 13 節後附加亞哈隨魯王殺滅猶太人的諭旨。(3)四章 17 節後附加末底改與以斯帖的禱告。(4)五章 1、2 節後附加以斯帖受王歡迎接見的描述。(5)八章 12 節後附加亞哈隨魯王優待猶太人的諭旨。(6)十章 3 節後附加末底改的夢加以詮譯，說明神的作為。

天主教思高聖經學會出版的聖經雖然採用希伯來文聖經版本，但是將希臘文版本中多出來的資料，用「補錄」的方式編入其中。<sup>114</sup>後來出版的耶路撒冷聖經（Jerusalem Bible）用類似的方式，以斜體字把這六段共 107 節刊印安插在以斯帖記中，便於分辨及閱讀。與七十士譯本從一至十六章編排的不同之處，是以拉丁字母 A 到 F 六段依故事次序插入排列。<sup>115</sup>

耶路撒冷聖經的排列章次如下

<b>A</b>				<b>B</b>	<b>C</b>	<b>D</b>			<b>E</b>	<b>F</b>
↓				↓	↓	↓			↓	↓
一	二	三	四	五	六	七	八	九	十	

（圖表三）

A 段經文有 17 節，以末底改的夢開始，他發現謀害國王的陰謀。這些並非連貫的記載，頭十節似是源自閃族，早在公元前一一四年已存

<sup>113</sup> A 版本後來並未被任何教派認定為正典。參 Timothy K. Beal, *Ruth and Esther*, (Collegeville: The Liturgical Press, 1999), xvii。

<sup>114</sup> 參附錄《思高聖經》。

<sup>115</sup> 參包德雯，《以斯帖記》，44。

在。至於十一到十七節，約瑟夫( Josephus )的作品及舊拉丁文譯本 (Old Latin) 都刪去了，似是希臘文寫的，日期晚於第二或第三世紀。至於那夢，帶有末世色彩，能把整個故事的焦點轉移，使它沾上牽連全宇宙的宏旨。故事中的爭鬥，是猶太人與全世界的爭鬥，而那夢是「神設計的異象」。

B 段是亞哈隨魯的信，附插在第三章之後。還有 E 段是末底改吩咐人寫的信，插在第八章之後。兩者均用希臘文，寫於公元九四年，因為約瑟夫把它意譯出來了。

C 段插入第四、第五章中間，是末底改與以斯帖的禱告，加強了本書希臘文本的宗教重心。除了十七到二十三節，這些禱文寫於公元九四年之前，可能帶有亞蘭語的來源。

D 段出現於以斯帖次經的第十五章，描述她去見國王，焦點在第八節：「於是神改變國王的心，使他柔和……」慕理估計這是希臘原文的手筆，寫於公元九四年。

F 是次經頭一段增篇，記述末底改對夢的解說，<sup>116</sup>包括附註詳述本書希臘文本的來源與日期。如今的書冊，這段資料刊在獻題頁的後面，但古代則放在書後。耶路撒冷聖經把這一節包括在內，不過由於不屬故事本身，也就沒有用斜體字。

增補篇中最重要的是它篇末的註語。一般公認是正確的真傳（沒有可疑的地方），其中寫著翻譯者為「多利買之子利希馬丘 (Lysimachns son of Ptolemy)、此人家住耶路撒冷」。由多西修斯 (Dositheus) 從巴勒斯坦帶到埃及去，多西修斯證實是個祭司，是利未

---

<sup>116</sup> 末底改對夢的解說，與所謂路迦諾修訂本 (Lucianic text) 的同一段記述，差異很大，有時甚至相反。Moore 解釋這個差異，就假定：解說夢的 A 段及 F 段，原本是單獨留傳的閃族語本，與以斯帖故事沒有關聯。不過，「大致上，這夢與以斯帖記是可以輯連起來，但夢中有些內容就似乎不大貼切。他斷定閃族語的原稿 (*Vorlage* 即原始的希伯來經文)，源自巴勒斯坦，增篇亦然。他說七十士譯本中明顯的反外邦人態度，與羅馬時代猶太人反外邦人的態度相符。Moore 說，全世界反對猶太人，猶太人就一律反外邦人，這個觀念正好解釋何以新約完全沒提過以斯帖記，早期教父也沒提此書。他們都引用七十士譯本。基督教在初世紀的領袖，即苦於如何努力使猶太信徒與外邦信徒連合起來。參 Moore, "Greek", 89-90，他在 382 頁提及這標記。

人，又是多利買之父，時為多利買與克利奧帕特（Cleopatra）統治的第四年，即公元前 114 年。若這多利買與克利奧帕特的身分判得不錯的話，就正是如此。本書並不叫做以斯帖記，而叫「普珥書」，其中宣稱「它是正版無誤的」，表示有其他版本在流傳，但利希馬丘是依正版而翻譯的。

教會何以不認許這等增篇為正典，不難明白，其中最大的原因是希伯來文本沒有這些經文，而且有些細節與希伯來文本相違，又有些互相重複。無論如何，有希臘文本的以斯帖記作證，對抗那些反對希伯來文本的早期理論，這也是很奇妙的事。同時，附加資料有不同的重點，使全書的性質也改變了，這也是助益之一。<sup>117</sup>

會出現希臘文的《以斯帖補篇》<sup>118</sup>的原因，是在希伯來文的以斯帖記裡，從來不提上帝這個名字，即使是在以斯帖要求大家「禁食」（斯 4:16）的時候，也不提猶太人「向上帝祈禱」這樣的句子。而在希臘文的《以斯帖補篇》版本裡，剛好補足了這方面的缺失（例如增加末底改和以斯帖的禱告、末底改夢境的虔誠解釋的經文：《以斯帖補篇》10:4-13；13:8-15:1；增補的 C、D 和 F）。特別將末底改和以斯帖的祈禱文完整的記錄出來，表明他們是相當有信心的人，在生命危難的時刻，知道祈求上帝的帶領和垂憐。基督教不將這個增篇視為正典，最主要的原因是根據希伯來文經文，有些部份相異，而有時又有重覆之處。而希臘文版本的出現，正好說明了希伯來文版本較其他版本更為可靠。<sup>119</sup>

其他還有第四世紀末耶柔米（Jerome）的拉丁文修訂本（Vulgate），加入了希臘文的增篇<sup>120</sup>編纂成為十六章，比原有的多六

---

<sup>117</sup> A 版和七十士譯本都重新修訂經文，以便讓這些增補的部份能更好的與原始經文結合。見 C. A. Moore, "On the Origins of the LXX Additions to the Book of Esther," *Journal of Biblical Literature* 92 (1973) 382-93。

<sup>118</sup> 全部補篇內容請見本論文「附錄一」。

<sup>119</sup> 包德雯，《以斯帖記》，45-6。

<sup>120</sup> 參附錄一。

章。)。起初，耶柔米想用當時的拉丁譯本加以修訂，卻發覺要用希伯來原文重新再開始。他發覺以斯帖記最含混，要重頭逐字逐句再譯過。不過，他的譯本有許多細微的差異，與馬索拉版本不同，表示他可能在伯利恆有別的版本作為據本。因此，他證實公元四世紀末在巴勒斯坦通行著一種可靠的希伯來文版本。

經文增篇的主要作用，是證明人總是想把較短的原文，加以改良增添：第一是加上文獻以保權威，使它更為可信；第二是在故事中加入神的名字，不但加在新段落裡，更加在正典部分。在正典加上神的名字，似乎把本書變得更「宗教化」，但其實改變了作者的原意，也可能歪曲了他想達到的目的。因此，如果真想明白經文所記載的話，我們最好集中精神在我們的聖經上。註釋者用心雖好，但對原作者卻未必有好處！<sup>121</sup>而這些在希伯來文版本中都沒有出現，就歸入了次經《以斯帖記補篇》（Rest of Esther）。

因著有希臘文及希伯來文版本的出現，Day 在她的書（*Three Faces of a Queen—Characterization in the Books of Esther*）裡面，根據七十士譯本和 Alpha Text (A-Text)，及馬索拉的觀點來探索以斯帖記。這段錯綜複雜的版本歷史，使得以斯帖記產生出三個相當不同的故事。A 版和馬索拉版本源自一個原始文件（Pre-Proto，見圖表二），它們彼此的關係要比各個和七十士譯本的關係更近一些。但是從增補段落的關係來看，七十士譯本與 A 版的關係又各自比和馬索拉版本的關係更近。事實上它們其實是互相有關係，但它們的最終版本卻是那麼的不同，因此我們需要把它們當作是三個不同的作品。<sup>122</sup>

而那些增補的段落正給與以斯帖記最重要的神學和宗教觀點，但在馬索拉版本中恰恰缺少了耶和華和猶太人的宗教活動。舉例來說，補錄 A 提到末底改的夢和他對亞哈隨魯王有關暗殺的警告。這段敘事大

---

<sup>121</sup> 「最顯著的增添，就是希臘版本中加上神的名字，共五十次之多。」 Moore 列舉了許多典型的例子，見 Moore, *Esther*, xxiv.

<sup>122</sup> Beal, *Esther*, xviii。



大地改變了以斯記的故事發展：在第一章瓦實提的抗命事件（讀者可能視她為貞節烈女），以及隨之而來針對婦女的詔命顯得對大局無關緊要，並且在第三章末底改的抗命，以及隨之而來針對猶太人的詔命就似乎少了戲劇性了。<sup>123</sup>在補錄 A 中（放在第一章之前），末底改因為救駕有功而升官封賞（見附錄一），亞哈隨魯王有希臘文的版本中變得既不冷酷，而且也高貴許多，怎麼能和瓦實提的被廢連想在一起呢？他又怎麼可能下詔要殺滅猶太人呢？

雖然這三個作品彼此有關連，但是卻不能把它們合在一起作一個綜合分析。因為每一個版本都告訴我們另一個故事，不僅僅是它們有或沒有那些增錄的段落，它們更是為了自身的目的而寫的。<sup>124</sup>

## 貳、以斯帖記列入正典的過程

### 一、猶太教正典

有大量的證據顯示猶太教不具爭議的書卷至少在公元前第二世紀時已確立了其正典的地位，<sup>125</sup>並且很可能也得到三大猶太學派的接納，而之後又被基督教予以繼承。<sup>126</sup>但是還是有一些拉比在為包括以斯帖記在內的五卷書的正典地位爭辯。<sup>127</sup>這五卷書的爭辯，據一般推測一直要延續到基督教開始的時期，不但有這五卷書的爭論，也包含次經（Apocrypha）和偽經（Pseudepigrapha）是否應被承認的爭辯。<sup>128</sup>這

---

<sup>123</sup> 同上，xix。

<sup>124</sup> 關於三個版本的分析，請參 Day, *Three Faces of a Queen*。

<sup>125</sup> Roger Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church: Its Background in Early Judaism*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), 第二章。

<sup>126</sup> 同上，274。

<sup>127</sup> 同上，287。其他書卷有：以西結書、箴言、傳道書和雅歌。他們認為這些書卷不會「使手不潔」（make the hands unclean），所以不是來自聖靈的。

<sup>128</sup> 參見 Beckwith, *Old Testament Canon*, 274。

五卷書，或著和 Hagiographa 書卷<sup>129</sup>（其中包含了前面的四卷書在內）一直到公元後九十年的「迦尼亞會議」（Council of Jamnia）<sup>130</sup>才正式決定為正典。

他們爭辯以斯帖的理由除了內容的世俗化之外，以斯帖和外邦異教徒的婚姻也是可能的理由。<sup>131</sup>但是以斯帖記經文本身並沒有對這個問題加以評論，而七十士譯本卻補充說，以斯帖厭惡她的婚姻床榻和她的后冠，而她卻沒有選擇的餘地。<sup>132</sup>在第三和第四世紀的拉比們曾提出世俗化和婚姻問題，並很明確地記錄在他爾目（Talmud）中。拉比們認為，末底改和以斯帖寫信要求猶太人遵守普珥節，將導致猶太人因這個民族節慶而被其他外邦人所仇視，並且沒有人可以在摩西律法上加添任何律法條文。<sup>133</sup>

在希伯來文正典中，以斯帖記被列於「聖卷」（Megilloth）中，並且往往是節期誦讀之「五卷」<sup>134</sup>的最後一卷。以斯帖記是在普珥節誦讀的經文，而普珥節是在猶太曆第十二個月慶祝的，因此是最後一個節期。這節期甚受歡迎，以致猶太人需要大量的抄本，而早期的譯本，有許多跟希伯來原文不同的異文。七十士譯本可能早於公元前第二世紀已譯成，其中有 100 多節經文是希伯來文抄本所沒有的。

從猶太的解經集米大示（Midrash）的詮釋，認為本書全部都是史實，應該沒有什麼太大的疑慮。<sup>135</sup>但是有些學者認為這只是小說而

---

<sup>129</sup> 除了拉比爭辯的五卷書之外，或許也包括 Hagiographa（希伯來文為 כתובים [Ketuvim]，意為「書卷」[The Writings]，屬於希伯來聖經 [Tanakh] 的第三和第四部份，包括詩篇、箴言、約伯記、雅歌、路得記、耶利米哀歌、傳道書、以斯帖記、但以理書、以斯拉記、尼希米記和歷代志上下）。參閱 <http://en.wikipedia.org/wiki/Hagiographa>（日期：2005/11/10）。

<sup>130</sup> 參本論文第一章。

<sup>131</sup> 同上，288。

<sup>132</sup> 參《以斯帖補篇》14:15 及以下；增補 C。按照斯 2:8 似乎暗示以斯帖不能選擇不被送入王宮，這個問題容後討論之。

<sup>133</sup> 參 Jer. Megillah 1.4。更早的反對意見記錄在第三世紀的 Babylonian Talmud（Megillah 7a）中。

<sup>134</sup> 這五卷是：路得記、傳道書、雅歌、耶利米哀歌和以斯帖記。

<sup>135</sup> Donald M. Lake, 《證主聖經百科全書，卷 I》，193。

已，<sup>136</sup>至多根據若干史實，寫成「演義」式小說。<sup>137</sup>以斯帖記的作者顯然有極高的文學造詣，在敘述文體方面尤其有十分深湛的技巧，將整個情節十分戲劇化的描述出來，重大的事件連串地發生，非常緊湊，而且有力地道出。常有意作強烈尖銳的對比，震動人的心弦，直達高峰，使人嘆為觀止。<sup>138</sup>以斯帖記著重情節，不過份強調人物角色，但從情節中看出個性的迥異，在這些事件的發展，看出猶太民族獨特的地位。

利未記並未提到普珥節，猶太人在後來才把它加入曆法（參 9:20-32）。因此這個節日的慶典（希伯來文：*Hanakkah*）是很晚才設立的。最早是慶祝猶太人在波斯得拯救的筵席，後來又被稱為光明節（the Feast of Lights），為了紀念馬加比（哈斯摩尼家族，Hasmoneans）對敘利亞西流基王朝（Antiochus Epiphanes of Syria）的反抗和勝利，並在公元前 165 年重新獻殿。<sup>139</sup>

猶太人對公元前 200 年至公元後 200 年這時期的釋經學，循兩條路線發展，一條是 *Halaka*（告訴一個人該怎麼行走），另一條是 *Haggada*（是屬於經文的敘事部份）。以斯帖記同屬這兩類，既是律法，又是歷史，而且是守普珥節的權威經書。<sup>140</sup>

---

<sup>136</sup> 例如：薛西王 180 天的筵席（1:4），王后拒絕出席（1:12），王委派一些非波斯人，像以斯帖和末底改任國中的高位，以及王容許整個民族被消滅。

<sup>137</sup> 除了薛西斯在歷史文件上，充足證明為歷史人物之外，在以斯帖記裡其他人物，在歷史研究中，很少獲得歷史的證實。以斯帖本人，並未為希臘歷史家希羅多德所知，他只提及薛西唯一的妻子阿美斯提（Amestris）。很可能她就是瓦實提，雖然我們不能確實證明。曾有多次嘗試，想證明阿美斯提及瓦實提是同一名字的兩種形式。）末底改，較有希望可以證實，就是在波斯記錄裡，有高官職的麥多卡（Marduka）。其他人物如以斯帖，只在本書中有此名字。因此我們對於歷史的研究，只能注意到作者對書珊皇室及波斯的習俗，顯然很熟悉。有些事似乎支持本書的非歷史性。（如果 2:6 所說，是末底改自己在公元前 597 年從耶路撒冷被擄，在薛西統治期間，他當在百歲以上，其堂妹以斯帖怎能在選美中獲勝？從另一方面來說，從文法上很可能 2:6 所說的是末底改的祖父基士，這樣問題得獲解決。）這樣的歷史問題，可能到了最後，一點也不成問題。事實上，有許多歷史敘述，要證明它們的非歷史性，正若要證明它們的歷史性一樣困難。我們解經是設定所有敘事均確實發生過。參 Herbert Lockyer, *All The Kings and Queens of the Bible*, (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1961), 160-61。

<sup>138</sup> 唐佑之，《民族史詩》，87。

<sup>139</sup> 後來這個節日的設立還加上為了對猶太人作見證的目的，請參見 Charles Lee Feinberg, "Hanukkah," *Fundamentalist Journal* 5:1 (December 1986):16-18。

<sup>140</sup> 包德雯，《以斯帖記》，29。

近代猶太人對以斯帖的看法也漸漸產生分歧，但是傳統上，猶太人仍然看重普珥節。對於上帝名字的缺席問題，Rabbi Nosson Scherman認為這是上帝「隨己意」的主權，上帝可以出現在任何地方（他暗示上帝當然也可以不出現在某地方，因祂是「隨己意」而行的）。雖然以斯帖記沒有出現上帝的名字，但是由普珥的神蹟，顯示上帝仍是無所不在的。上帝也可以藉著世間的王來行事，並且「我是首先的，我是末後的；除我以外再沒有真神」（賽 44:6b）。也因此，在以斯帖記中 **הַמֶּלֶךְ**（王）和 **מְלָכוּת**（王國）的意義就特別重要。<sup>141</sup>

## 二、兩約之間愛色尼人（Essenes）的觀點

然而，以斯帖記確定為猶太教的正典，還是引起若干爭議。眾所周知，所有的希伯來文聖經，除了以斯帖記之外，都可以在昆蘭文獻中找到。<sup>142</sup>也許我們可以解釋顯昆蘭文獻多是斷卷殘篇，而以斯帖記不過是小小的一卷書而已。在開羅發現的 Genizah<sup>143</sup>文件是昆蘭文獻以外很重要的參考依據，許多以斯帖記的殘篇被發現，是除了摩西五經之外最多的書卷。<sup>144</sup>這個發現顯示出昆蘭社群的猶太人（愛色尼人）對以斯帖記存有疑問，而他們似乎沒有注意到普珥節。<sup>145</sup>另一個讓愛色尼人難以接受以斯帖記的可能理由，是關於以斯帖與異族（教）的婚姻，尤其在公元前第二世紀希臘化運動普遍之際。但是出現在昆蘭文獻的路得記應該也有這類的問題，<sup>146</sup>因此，異族婚姻是否是個關鍵仍有疑

---

<sup>141</sup> *The Megillah-The Book of Esther*, xxxvi-xxxviii。

<sup>142</sup> 參 F. M. Cross Jr, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, (New York: Doubleday & Company, 1958) 31, 121。

<sup>143</sup> Genizah 通常是指被藏在猶太會堂頂樓或地下室的希伯來文聖卷，有時也會藏在牆壁中，其中最著名的 Cairo Genizah 是在 1896 年在埃及舊開羅市的 Fostat 區 Ezra 猶太會堂被發現的，參 <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/History/Genizah.html>（日期：2005/12/22）。

<sup>144</sup> 在 135 處開羅 Genizah 的聖徒傳殘篇清單中（p. 445f 註 6），有超過 100 處來自以斯帖記。參 Beckwith, *Old Testament Canon*, 328, note 52。

<sup>145</sup> 雖然他們也有其他的小節慶，如禧年等。參 Beckwith, *Old Testament Canon*, 292, 328, note 53。

<sup>146</sup> 同上，292。

慮。

另一個難題是關於愛色尼人所使用的曆法。根據 Beckwith 的研究<sup>147</sup>指出，愛色尼人有固定一年 364 天的太陽曆，一年正好 52 周，年復一年，每個特殊日子的星期是固定的，例如：每年一月一日一定是星期三，而每年的十二月十四日則固定是星期六，也就是猶太人的安息日。<sup>148</sup>在以斯帖記中的十二月是亞達月（3:7, 13；8:11；9:1, 15, 17, 19, 21），這個月的十四日是猶太人兩天聚集起來殺滅他們仇敵的第二天，也是猶太人慶祝為期兩天的普珥節的頭一天（9:17-22）。愛色尼人是猶太人當中最謹守安息日的一群人，<sup>149</sup>他們的原則之一，在訂定他們的曆法時，似乎讓舊約聖經中的任何事件都沒有一件是落在安息日的，<sup>150</sup>以免被解釋為工作。這個前提是認定以斯帖記或其他次經都不在正典之中。<sup>151</sup>任何的聖日也都不可落在安息日上，除非這是連續一周的節期。<sup>152</sup>他們的理由是在節日都有特別的獻祭，而在安息日進行不必要的獻祭是不允許的。<sup>153</sup>因此，以斯帖記因為這樣的原因，「作工」和新的節日放在愛色尼人的安息日（亞達月十四日）上，<sup>154</sup>如此

---

<sup>147</sup> 此段摘要參考 Beckwith, *Old Testament Canon*, 292-294。

<sup>148</sup> 同上，35。

<sup>149</sup> 見 Josephus, *War* 2.8.9 或 2.147。

<sup>150</sup> 例如，愛色尼人很有技巧地讓一月一日是星期三，以避開星期日。同時避開任何聖經中的聖日與事件與 52 個安息日的時間重疊。見 Beckwith, *Old Testament Canon*, 328, note 58。

<sup>151</sup> 同上，292-3。例如，在多比傳（Tobit 2.21）中 Anna 在 Dystrus 月（這是馬其頓月份名稱，相當於猶太曆的十二月，亞達月）七日工作，這天是愛色尼人的安息日。在馬加比一書（1 Maccabees 13.51f），西門（Simon）在二月二十三日舉行儀式進入收復的耶路撒冷城，並指定這天為年度節日，這天也是愛色尼人的安息日。在馬加比二書（2 Macc. 15.1-5, 36）Nicanor 在安息日攻擊猶太人並戰死，據此亞達月十三就定為年度的節日，但這天並不是愛色尼人的安息日，而馬加比的作者或馬加比王朝卻很清楚這事件的日期。

<sup>152</sup> 同上，328, note 57。

<sup>153</sup> 參 Jub. 50.10f；Damasc. Doc. 11.17f。見 Beckwith, “The Earliest Enoch Literature and its Calendar: Marks of their Origin, Date and Motivation” (*RdeQ*, no. 39, February 1981)，特別是 379-81。另請參考文中 J. M. Baumgarten 的評論。

<sup>154</sup> 以斯帖記還有其他造成困擾的日子，像以斯帖的米大示指出，以斯帖記的三天的禁食蓋住了兩個節日，尼散月（Nisan）十四日和十五日的逾越節和除酵節（Esther Rabbeh 8.6；參帖 3:12；4:16）。但以理書也有同樣的問題（但 10:2-4），解決之道可能是被擄時期節日都「停止」，並且「轉為悲哀」（何 2:11；摩 8:10）。參 Beckwith, *Old Testament Canon*, 328, note 61。

和愛色尼人的曆法產生衝突，這可能是昆蘭文獻中缺少以斯帖記的原因之一。

愛色尼人的曆法制定推測約在公元前第三世紀，<sup>155</sup>有人認為時間可能更早，並反映在舊約本身。只是舊約很明顯地反對這種理論，而其他古代近東年曆也絕對不支持此種說法。<sup>156</sup>在以諾一書裡的曆法是非常對稱並完全準確的（雖然它沒有對一年 364 天做規則的修正，也認為沒有必要修正）。<sup>157</sup>事實上，大約是在公元前第三世紀中葉產生了第一個愛色尼運動的先驅者，似乎伴隨著一種偽科學的建立。<sup>158</sup>依 Beckwith 的推定，大約在公元前 167 年之前，也就是猶大·馬加比（Judas Maccabaeus）興起的八十多年前，在許多版本的聖經中（可能是 Palestinian Jewry 聖經），Astronomical Book 的作者已建了其曆法。他繼續推論若是如此，這本聖經並不包含次經和以斯帖記，因為當時的猶太教正典並不包含次經，也「尚未」把以斯帖記列在其中。<sup>159</sup>但是比較複雜的問題是在八十年後，若以斯帖記「已經」列入正典之中，也在猶大·馬加比在安提阿迫害（Antiochene persecution, 168-165 B.C.E.）收集的聖經裡面，這就對愛色尼人造成宗教曆法上的衝突，因為馬加比並沒有支持愛色尼人曆法的觀點。Beckwith 的看法是，愛色尼人雖避色否定以斯帖記，但是他們會把它撇在一旁，因為以斯帖記中的普珥節日使他們作難。<sup>160</sup>按理說，若是愛色尼人的見解終究和馬加比背道而馳，以致愛色尼人選擇過一個與世隔離的生活，那麼其中一個導

---

<sup>155</sup> Beckwith, *Old Testament Canon*, 293。

<sup>156</sup> 同上，373-81, note 58。

<sup>157</sup> 包德雯，《以斯帖記》，47。

<sup>158</sup> 參 Beckwith, *Old Testament Canon*, 382-97, note 58。另參考 Beckwith 的專文 “The modern attempt to reconcile the Qumran Calendar with the true Solar Year” 及 “The Qumran Calendar and the Sacrifices of the Essenes”, (*RdeQ*, nos. 27, 28, December 1970, December 1971). 根據愛色尼人自己的記錄，最早的先驅可能是在公元前 251 年，或在猶大馬加比興起前十二牧人統治期，參看 1 En. 90.5-17 及 Beckwith 的專文 “The Significance of the Calendar of Interpreting Essene Chronology and Eschatology” (*RdeQ*, no. 38, 182-4 (May 1980))。Beckwith 提出的專文目前並未有反駁，他自己則建議可以把它們當成是一種假設。

<sup>159</sup> 參 Beckwith, *Old Testament Canon*, 293。

<sup>160</sup> 同上。

火線很可能就公元前 152 年約拿單·馬加比（Jonathan Maccabaeus）擔任大祭司的事件。<sup>161</sup>此後，愛色尼人帶著他們所承認<sup>162</sup>並且能夠實際應用<sup>163</sup>的正典離開。這可能可以解釋為什麼昆蘭文獻中包含了所有的希伯來文聖經，而獨缺以斯帖記的原因了。<sup>164</sup>

綜合上文分析愛色尼人對以斯帖記態度的推斷，以他們嚴守舊約律法要求和自創獨特的曆法來看，以斯帖記裡所記載的，無論是伊斯帖的異族婚姻，或是普珥節的慶祝節日和愛色尼人的安息日曆法的衝突，都無法通過愛色尼人的評量標準。但是，愛色尼派在猶太人的信仰中使終不是居於主流地位，而隨著愛色尼人逐漸凋零消失在歷史當中，以斯帖記存在的意義及其正典地位的界定並沒有隨之蓋棺論定，相反的，更多的疑點仍有待釐清。

### 三、禁食書卷（**Megilloth Taanith**）和以斯帖記

禁食書卷是一份古代猶太人三十五個年度小節日清單。清單以亞蘭文書寫，旁邊有希伯來文的附註，應是後來加上去的。<sup>165</sup>多數的節日是歡樂的事件，當中只有兩個節日是在公元後六十七年之後建立的，

---

<sup>161</sup> 參 Beckwith, *Old Testament Canon*, 329, note 65 所引用的資料：J. T. Milik, *Ten Years of Discovery*, 64-73, 84-7; Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, revised by G. Vermes, F. Millar and M. Black, vol. 2, 586f, 另參考 Beckwith 的專文 “The Pre-History and Relationships of the Pharisees, Sadducees and Essens”, 44-46 (*RdeQ*. no. 41, October 1982)。

<sup>162</sup> 理論上以斯帖記應是 22 卷希臘文舊約聖經（Greek Jubilees）之一。參 Beckwith, *Old Testament Canon*, 293。

<sup>163</sup> 依以斯帖記 9:18-23 未底改的命令，住在昆蘭的愛色尼人屬於「住無城牆鄉村」的，他們應在亞達月十四日守普珥節，而這天正是他們曆法上的安息日。法利賽人在處理普珥節若是遇到安息日的做法，是將普珥節挪到其他日子（M. Megillah 1.1-3），對法利賽人來而，這個問題只是偶然發生。但對愛色尼人來說，這是每年都會出現的問題。對於整周的節日無可避免會遇到安息日（但如：路得記與傳道書都有提到收穫節、住棚節的記載，這是慶祝葡萄收成的季節，連續七天的節期），而愛色尼人也有挪移安息日的作法；然而對於只有一天或兩天的節日，他們並沒有這樣改法的例子。

<sup>164</sup> Beckwith, *Old Testament Canon*, 294。

<sup>165</sup> 此清單的開頭有這麼一句話：「在這些日子當中的一日是不允許禁食的，還有許多日子是不可以哀傷的」，參 Beckwith, *Old Testament Canon*, 294。

一般認為這份清單完成於第一世紀，而第二世紀時又有一段小的增補。<sup>166</sup>這份清單在 Mishnah (Taanith 2.8) 當中提到，並且直到第三紀都被持續遵行。<sup>167</sup>從 Mishnah 觀察到聖殿再獻節的筵席與普珥節早已從其他節日中挑選出，並與月朔 (New Moons) 列為應給予重視的日子 (參 Taanith 2.10; Megillah 3.4, 6; Moed Katan 3.9)，並且一直流傳下來。<sup>168</sup>

當然，這份清單不是就能保證普珥節是完全被接納的，Zeitlin 就認為禁食書卷只是一份傳統的清單，而不是聖經所列的節日。而當這份清單制訂時包含了普珥節所顯示的是以斯帖記尚未列在正典之中。<sup>169</sup>他並認為早期的拉比基於責任在禁食書卷中提出普珥節時要避開禁食，而在以斯帖記成為正典之後，後來的拉比則是遵照以斯帖記的記載。<sup>170</sup>然而 Zeitlin 前後不一致的論點顯出他嚴重的漏洞，究竟拉比對以斯帖記真正的看法是什麼？Beckwith 提出他的歸納如下：

- a) 在 Mishnah 所記載的段落只是顯示拉比對於把聖經和傳統節日列在清單中並沒有任何疑慮，它們同被看重。
- b) 禁食書卷的清單也包含了「第二個逾越節」(民 9:1-14)，明白地顯示聖經節日和傳統節日都包含在內。

---

<sup>166</sup> 在 Talmud 的一段 Baraita (意即 Mishnah 之外的教導) 說，其作者為 Hananiah ben Hezekiah 和他的朋友 (Bab. Shabbath 13b)，而旁註卻說 Hananiah 的兒子 Eliezer (或 Eleazar) 為其作者。Hananiah 及 Eleazar 在調和 Ezekiel 及摩西五經的差異是非常顯著的。父子二人都是第一世紀 Shammai 派的法利賽人，也是最早保存下來的拉比著作，參看 Beckwith, *Old Testament Canon*, 294, 311 及註釋。

<sup>167</sup> 其實在第二世紀之後已提到它已廢止了 (Jer. Taanith 2.8; Bab. Rosh Ha-Shanah 18b; Baraita in Bab. Rosh Ha-Shanah 19b)；參 Beckwith, *Old Testament Canon*, 294。

<sup>168</sup> 在現代的猶太曆法中，有兩個 Megillath Taanith 記載的節日 (Tishri 3 和 Adar 13) 仍然是禁食的日子，但另有其他原因。參 Beckwith, *Old Testament Canon*, 294 和 note 69。

<sup>169</sup> Zeitlin 認為，如果聖經中一些較小的節慶已列在此清單中，那麼月朔也應列入 (參 Beckwith, p. 294 引用 Solomon Zeitlin, *An Historical Study*. p. 12)。拉比認為月朔只能算為小的節慶的理由是，它們不是列入「聖會」的清單中，而在利未記 23 章中 (請參考 Mekilta, Pisha 9)「聖會」是不允許工作的。但事實上，月朔在某些聖經記載的時期中 (王下 4:23；賽 66:23；結 46:3；摩 8:5)，有時是安息和敬拜集會的盛典，而這種情形並不發生在拉比的年代。見 Beckwith, *Old Testament Canon*, 329, note 71。

<sup>170</sup> 同上，294。



c) 在禁食書卷廢止之後，拉比當然也中止了避開普珥節禁食的責任，他們所憑藉的仍是伊斯帖記所提示的。

因此，Beckwith 做了一個總結說，禁食書卷包含了普珥節只是在說明，普珥節在比較利二十三章後只算作是一個小節慶，正如同月朔和第二個逾越節一樣，而這個對於伊斯帖記是否為聖經正典的問題並沒有關係。<sup>171</sup>

#### 四、讚美詩篇（Hallel,<sup>172</sup> 詩 113-118）與伊斯帖記

Louis Finkelstein 認為讚美詩篇並沒有在普珥節中使用，因此聖殿當局不會認可這個節日。<sup>173</sup> 也就是說 Finkelstein 質疑伊斯帖記的正典地位。但 Bab. Megillah 3a 的註解引用第 145 頁明白地陳述聖殿當局的確承認普珥節，所以不使用讚美詩篇必有另外的理由。<sup>174</sup> 除了聖殿再獻節（Tos. Sukkah 3.2）<sup>175</sup> 之外，讚美詩篇一般不會被用在小的節慶中。<sup>176</sup>

#### 五、早期基督教

伊斯帖記一直未被排除在基督教正典之外，一直到公元後 90 年所謂的「迦尼亞會議」（The Council of Jamnia）。<sup>177</sup> 其實，「迦尼亞會議」並就伊斯帖或其他舊約書卷正典化的問題加以討論，只不過是承認

---

<sup>171</sup> 同上，295。

<sup>172</sup> <http://en.wikipedia.org/wiki/Hallel>，（日期：2006/2/20）。

<sup>173</sup> 見其著 *The Pharisees*, p. 679。關於讚美詩篇在節慶的用法請參看 Beckwith, *Old Testament Canon*, 177, note 95。M. Taanith 4.4f. 有提到聖殿再獻節時讚美詩篇的用法。

<sup>174</sup> Beckwith, *Old Testament Canon*, 295。

<sup>175</sup> Beckwith 推論，也許是因為此節日在帳幕立了典範（2 Macc. 1.9, 18; 10.6）。參 Beckwith, *Old Testament Canon*, 295。

<sup>176</sup> Beckwith 的意見，見 295。

<sup>177</sup> John C. Whitcomb, *Esther: The Triumph of God's Sovereignty*, p.14。另參考 J. P. Lewis 和 S. Z. Leiman 的四點反駁（Beckwith, *Old Testament Canon*, 276）。

這些早已列入正典的書卷是神所默示的原文。<sup>178</sup>

早期基督教大致上都尊重並且接納以斯帖記。大約在特土良（Tertullian, 約 155-230）時期，對以斯帖記的正典性普遍保持沉默，一直到第二世紀末。最早在一個世紀之前羅馬的革利免（Clement of Rome）在革利免一書五十五節明確地提到，只是並沒有顯示他是否把以斯帖記視為聖經。<sup>179</sup>梅利都（Melito）則沒有把以斯帖記列在他的舊約書卷裡面。然後在第二世紀結束前十年，亞歷山大的革利免（Clement of Alexandria）在他的著作中提到了三次（*Pedagogue* 3.12.5; *Stromata* 1.21 或 1.123.2; 4.19 或 4.119.1）。<sup>180</sup>更清楚提到以斯帖記的是第三世紀初羅馬的希波律陀（Hippolytus），<sup>181</sup>但是他並沒有指出到底以斯帖記是正典或只是一本歷史書。比較重要的是，在當時的帝國首都已經有在使用以斯帖記了，那麼其他的西方世界也可能有使用。<sup>182</sup>

更有意思的是約在同時期的俄利根（Origen），這位早期教父在他的 *Commentary on Psalms 1-25* <sup>183</sup> 一書中提到舊約的書卷，也是猶太人所接納的，其中就包括了以斯帖記。<sup>184</sup>但這不表示說他只是單單接受猶太人的看法，他當時受教於亞歷山大的革利免，並且在當時的埃及教會已廣泛流傳以斯帖記，這可由蒲草紙文獻 Papyrus Chester Beatty IX-X (Pap. 967) 記載著以斯帖記 2:20-8:6 得到證明。<sup>185</sup>之後，第四世紀初的優西比烏（Eusebius）在其著作《教會歷史》（*Ecclesiastical History*）

---

<sup>178</sup> 參 R. Laird Harris, *Inspiration and Canonicity of the Bible*, (Grand Rapids: Zondervan, 1969), 155, and R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), 277-279.

<sup>179</sup> 見 Beckwith, *Old Testament Canon*, 295-296 及 note 79。參看 Jean Allenbach et al., *Biblia Patristica*, vol. 1 (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1975)，而第二冊 (1977) 也提出後續的資料。

<sup>180</sup> 在 *pedagogue* 中提到，以斯帖「神祕地」裝扮自己（斯 5:1）是表示救贖的一種類型，這暗示他認為此書有聖靈的啟示。參 Beckwith, *Old Testament Canon*, 296。

<sup>181</sup> *On the Psalms* 7; *Liber Generationis* 685; *Commentary on Daniel* 3.20, 30。

<sup>182</sup> 參 Beckwith, *Old Testament Canon*, 296。

<sup>183</sup> 他在公元後 231 年移往該撒利亞（Caesarea）以前寫下這本書。

<sup>184</sup> 參 Beckwith, *Old Testament Canon*, 185。

<sup>185</sup> 同上，296，以斯帖記與以西結書和但以理書並排。

中引用了俄利根的舊約書卷清單，並且註明了流傳的時間，特別在使用希臘語的東方。<sup>186</sup>在同一世紀的西方，由俄利根的學生和波提斯的希拉利（Hilary of Poitiers）<sup>187</sup>繼續採用俄利根的舊約書卷清單。此外，Rufinus 也在他的著作中<sup>188</sup>提出大致相同的清單，其中也包括了以斯帖記。在羅馬的革利免一直到第一世紀末的時代，以斯帖記已為西方教會眾所周知，更重要的是，西方教父並沒有為這卷書的正典問題提出爭辯。<sup>189</sup>可能的一個推測是，以斯帖記在第一世紀時已被西方教會承認為正典。<sup>190</sup>然而，從第二世紀開始到第三世紀才有出現對以斯帖記正典地位的挑戰。<sup>191</sup>其中第二世紀後半葉，梅利都可能受到猶太人爭論資料的影響，他從巴勒斯坦所取得資訊，應是當時得知唯一的爭論實例。<sup>192</sup>俄利根無疑地對以斯帖的正典承認具有影響性的地位。他第三世紀上半葉直接從猶太人哪裡取得的第一手資料顯示，以斯帖記應被視為正典。<sup>193</sup>下一世紀的優西比烏也可能同樣受教於巴勒斯坦的猶太人，而其後的耶柔米（Jerome）也是如此。<sup>194</sup>從第二世紀開始的爭議，應在此時已告結束。<sup>195</sup>

在這之後的東方教父是另一種情形。在敘利亞和巴勒斯坦之外，他們的舊約正典是憑藉更早的權威來源。在埃及的亞他拿修（Athanasius）<sup>196</sup>及在小亞細亞拿先斯的貴格利（Gregory of Nazianzus）<sup>197</sup>和其他後來者也和梅利都一樣懷疑並且刪去了以斯帖記

---

<sup>186</sup> 同上。

<sup>187</sup> *Prologus in Librum Psalmorum* 15，參 Beckwith, *Old Testament Canon*, 296。

<sup>188</sup> *Commentary on the Apostles Creed* 37，參 Beckwith, *Old Testament Canon*, 296。

<sup>189</sup> Beckwith, *Old Testament Canon*, 296。

<sup>190</sup> 同上。

<sup>191</sup> 參見 Beckwith, *Old Testament Canon*, 314 及之後的討論。

<sup>192</sup> 同上，296-297。

<sup>193</sup> 俄利根當時可能在埃及或巴勒斯坦，參 Beckwith, *Old Testament Canon*, 297。

<sup>194</sup> 同上，119f, 188, 252f。

<sup>195</sup> 同上，297。

<sup>196</sup> *39<sup>th</sup> Festal Epistle*。

<sup>197</sup> *Carmina* 1.12。

在正典中的位置。<sup>198</sup>在另一方面，依隨俄利根的其他人提出一份正典清單，後來被老底嘉會議（Council of Laodicea）所接納，其中包括了以斯帖記。<sup>199</sup>在敘利亞兩派主張都各有擁護者，<sup>200</sup>敘利亞和其他地方最大的不同是，這裡比其他地方更接近猶太語言和猶太傳統，他們對第二及第三世紀在猶太人中的爭論更加熟悉。這也難怪以斯帖等三卷書是希伯來文聖經中最後被翻譯成敘利亞文的。另一個因素是敘利亞基督徒不懂希臘文。<sup>201</sup>

## 六、以斯帖記的正典地位

約瑟夫（Josephus）接納的二十二卷正典（包括以斯帖記）可以追溯其歷史過程，從創世開始一直到薛西（即亞哈隨魯）的繼任者亞達薛西，他認同亞哈隨魯和以斯帖的婚姻。<sup>202</sup>這點十分重要，因為對以斯帖記正典問題在其他方面的證據直到第二世紀末都非常薄弱。阿奎拉（Aquila）<sup>203</sup>的聖經譯本包含了以斯帖記，可能一開始西方的教會就接納了以斯帖記。<sup>204</sup>前面也提過在東方基督教世界對以斯帖記的態度不是一致的，有的讚同，有的反對。在 Mishnah 和其他註解中提到以斯帖記是在普珥節誦讀的記載（M. Megillah 2.3），這也顯示 Mishnah 已將以斯帖記視為聖經。<sup>205</sup>根據 Beckwith 的結論，雖然在早期有對以斯帖記提出質疑的聲音，但是這些異議並沒有對以斯帖記的正典地位產生重

---

<sup>198</sup> Beckwith, *Old Testament Canon*, 297。

<sup>199</sup> 同上。

<sup>200</sup> 詳細的爭辯內容請參考 Beckwith 第七章關於敘利亞基督徒的部份。

<sup>201</sup> 參 Beckwith, *Old Testament Canon*, 307-310。

<sup>202</sup> 同上，97f, 322。

<sup>203</sup> 他在公元後 130 年完成了舊約的希臘文譯本。另參考 Beckwith, *Old Testament Canon*, 277，阿奎拉改信猶太教，他是拉比 Akiba 的弟子，根據希伯來文馬索拉版本逐字翻譯為希臘文聖經，並約在哈德良（Hadrian）在位的第十二年（公元後 1298-9）取代七十士譯本。

<sup>204</sup> Beckwith, *Old Testament Canon*, 322。

<sup>205</sup> 同上，在 Megillah 這本小冊中指定以斯帖記是普珥節必讀的書卷。相對的，聖殿再獻節就沒有規定要誦讀任何馬加比的書卷。

大的影響。而且這些爭議都是在以斯帖記被列入正典之後才出現的，它們並不妨礙基督教會和猶太教對以斯帖記的承認，以斯帖記經過這些挑戰之後仍然在其正典地位上屹立不搖。<sup>206</sup>

基督教的正典書卷雖早已被基督教會所認定，但仍經過一番波折，一直遲至公元後 397 年的第三次迦太基會議（Council of Carthage）才作了結論。<sup>207</sup>然而，儘管基督教正典的問題早已定案，許多人對以斯帖記是否能歸入正典仍有質疑。甚至晚至宗教改教時代，以斯帖記的正典資格仍然被拿出來質疑，有些近代福音派學者更懷疑它的神學價值。贊成其正典資格者所持的理由是：(1) 猶太教和基督教會雙方都接受書中的歷史，以及(2) 此書作為教導神眷顧猶太人的例證是有價值的（參羅九至十一章；啟七章，十四章）。

但是，有一個問題是在基督徒要問的，因為基督徒並不過普珥節（也包括許多舊約的節期），那麼，以斯帖記（或普珥節）究竟對基督徒有何意義？要追溯這個問題，我們也許可以從基督教的註釋書作品中找到一些線索。然而，在改教之前很意外的，竟沒有一本嚴謹且有份量的註釋書出現。<sup>208</sup> 宗教改革的領袖馬丁·路德和加爾文也都沒有寫下以斯帖記的註釋，這令我們好奇他們對於以斯帖記的態度到底為何。

到了十八世紀中，歐洲啟蒙運動展開，理性主義掛帥，聖經詮釋開始受到了當時學者的質疑。長時間以來，猶太教及基督教會無論怎樣接受以斯帖記，書中充滿猶太人報復的心理，總令他們感到困窘。雖然有許多猶太人常遭受大屠殺的慘劇，但是那些令人不安的地方，也幾乎成為不被接納為正典的理由——就是全書未提到上帝，反而讓人覺得是在抬高人類自身能力的價值。這正是我們要在後面要嘗試解決的地方。

---

<sup>206</sup> 同上，323。

<sup>207</sup> 包德雯，《以斯帖記》，51。

<sup>208</sup> Paton, *Esther*, ICC, 101。

### 參、歷史背景：亞哈隨魯王

世俗歷史（希羅多德，*History of the Persian Wars*, Book 7-9）通常認為佔以斯帖記整卷書的波斯王亞哈隨魯，就是由於侵略希臘，而斯巴達國王列奧尼達一世（Leonidas I）起而反擊的波斯國王薛西（Xerxes）。<sup>209</sup>的確，就亞哈隨魯一生事，例如他的財富（斯 1:4）、他的帝國版圖（斯 1:1）、他的聲色犬馬之樂（斯 1:4）、他那反覆無常的暴君性格（斯 1:13-22），都符合世俗史家及聖經學者筆下所描寫的薛西。<sup>210</sup>

亞哈隨魯接繼父王大利烏一世（Darius I）登基後，無視父王征戰希臘失敗而歸的教訓，重新發動新的進攻。經過幾次的勝利之後，不幸又告失敗而逃回桑迪司（Sardis），從此不曾再揮軍進入小亞細亞。遠征希臘失敗，大傷帝國元氣，不得不對蠢蠢欲動的臣民施加嚴厲的軍事控制，這正是強大波斯帝國衰敗的開始。根據希羅多德的描述，他生性善變（斯 3:18；8:9）、氣量狹小、驍勇善戰又嫉妒心強，以致王后瓦實提被廢，改選以斯帖為后。以斯帖無疑活到亞達薛西（Artaxerxes）即位，在她這位繼子的統治下，尼希米重建耶路撒冷。<sup>211</sup>

亞哈隨魯執政後期，是一篇充滿敗壞和血腥的故事。經過公元前 486-465 整整 21 年的統治後，他被手下兩名軍官米錫總提（Mithridates）和阿塔保諾（Artabanus）謀害。<sup>212</sup>公元前 330 年，波斯帝國終於被亞歷山大所滅亡，希臘帝國取而代之。

---

<sup>209</sup> 關於整部波斯歷史可參考 E. M. Yamauchi, *Persia and the Bible* 一書。

<sup>210</sup> 參希羅多德及 T. C. Young 和其他學者所共著的 “Part I: The Persian Empire,” *CAH* 4, 1-286。

<sup>211</sup> H. Lockyer, *All The Kings and Queens of the Bible*, 76-77。

<sup>212</sup> 同上。

### 以斯帖記的編年表<sup>213</sup>

483 B.C.E.	亞哈隨魯（在位第三年）於書珊的軍事計劃（1:3）
482 B.C.E.	廢王后瓦實提（1:13-22）
481 B.C.E.	亞哈隨魯遠征希臘失敗
480 B.C.E.	以斯帖進入書珊王宮（2:8）
479 B.C.E.	亞哈隨魯回書珊城 以斯帖被封為后（2:17）
478 - 473 B.C.E.	
474 B.C.E.	亞哈隨魯下旨殺滅猶太人（3:13）
473 B.C.E.	亞哈隨魯的新旨讓猶太人殺滅他們的敵人（8:11，9:1） 普珥節的設立（9:29）

（圖表四）

### 肆、三次的被擄歸回

舊約最後三卷歷史書：以斯拉記、尼希米記和以斯帖記，都和被擄歸回的相關記載有關。其中所橫跨的年代約從公元前 536 至 432 年。最後的三位先知，哈該、撒迦利亞和瑪拉基，也都生於這個時代，與聖殿重建、歸回耶路撒冷和猶太復興的主題有關。

第一次回歸是公元前 536 年，所羅巴伯帶領四萬多人返國，攜回從耶路撒冷被擄走的金銀器皿重建聖殿（拉一至二章）。第二次是公元前 457 年，與以斯拉同行者有男子 1,700 多人（拉七至八章）。第三次是公元前 444 年，猶大省長尼希米回到耶路撒冷重建聖城（尼二章）。

---

<sup>213</sup> Thomas L. Constable, "Notes on Esther", (Garland, TX: Sonic Light, 2007): 3. Online: <http://www.soniclight.com>.

### 三次歸回簡表

	所羅巴伯	以斯拉	尼希米
三次歸回 ■605 B.C.E.	第一次歸回：聖殿重建 ■538-515 B.C.E.	第二次歸回：聖民重建 ■458-456 B.C.E.	第三次歸回：聖城重建 ■444-432 B.C.E.
	以斯拉記		尼希米記
■哈該、撒迦利亞 520 B.C.E. ■瑪拉基 432 B.C.E. (?)			
■以斯帖 483-473 B.C.E.			
巴比倫帝國 尼布甲尼撒	波斯帝國 <ul style="list-style-type: none"> <li>■塞魯士（古列）（538-530BCE）</li> <li>■甘比西斯（520-522BCE）</li> <li>■士每第斯（522BCE）</li> <li>■大利烏一世（522-486BCE）</li> <li>■亞哈隨魯（薛西）（486-465BCE）</li> <li>■亞達薛西一世（465-424BCE）</li> <li>■大利烏二世（424-404BCE）</li> <li>■亞達薛西二世（404-358BCE）</li> <li>■亞達薛西三世（358-337BCE）</li> <li>■大利烏三世（331BCE,波斯帝國亡）</li> </ul>		

（圖表五）<sup>214</sup>

以斯帖記中發生的事件，從亞哈隨魯王即位的第三年（483 B.C.E.—1:3）到他在位的第十二年（473 B.C.E.— 3:7）之間所發生的事。猶太人已從古列王得到詔書可以從被擄之地歸回以色列地（536 B.C.E.），但是多數人仍未歸回。先前先知以賽亞和耶利米之前曾呼籲他們歸回（賽 48:20；耶 50:8；51:6）。以斯帖記所發生的事應是介於以斯拉記六章與七章之間，如下表所示：

<sup>214</sup> 參區應毓，《以斯拉記》，（香港：天道書樓，1998），315。



以色列恢復時期年表<sup>215</sup>（公元前）

拉 1-6 章 	斯 	拉 7-10 章 	尼 
538 ~ 515	482 ~ 473	458	445 ~ 425
↑ 哈該 520 撒迦利亞 520- ?			↑ 瑪拉基 432-431?

（圖表六）

<sup>215</sup> 參考 T. L. Constable 的圖表重新繪製，見 Thomas L. Constable, “Notes on Esther”, (Garland, TX: Sonic Light, 2007): 4. Online: <http://www.soniclight.com>.

## 第二章、經文大綱與結構

從文學的角度來看，以斯帖記是一部非常出色的敘事文藝術典範。<sup>216</sup>而這卷書的文學特徵，和它的文學結構所要表達的神學啟發可以說是等量齊觀。<sup>217</sup>這卷書是一個典型的歷史敘事，聖經中的歷史敘事通常有意識形態（ideology）、歷史編纂（historiography）和美學魅力（aesthetic appeal）三個元素來組成。意識形態是指社會—宗教層面的觀點，歷史編纂是指向敘事中的歷史人物或事件，而美學魅力則是對讀者產生的影響力和說服力。<sup>218</sup>在以斯帖記中我們不難發現這三個元素。猶太人的傳統信仰可說是這個意識形態，在神學上，這卷書有意教導上帝與祂子民的關係。從歷史編纂來看，這是真實的歷史人物與歷史事件。美學魅力是因它充滿戲劇性與張力，並且讓讀書置身其中，還經常有出乎意外的結局。<sup>219</sup>

### 壹、大綱與結構分析

我們可以很容易從手邊的註釋書得到以斯帖記全書的大綱分析。每位學者都有不同的見解，有的簡短，有的詳盡，各有各的優點和長處。這裡我們採用比較詳細的大綱分析，以便讓我們不會錯過某些細節，好作下面結構分析的參照。這個段落大綱大致可以照下面建議的大綱所做的分段：

---

<sup>216</sup> Robert Gordis, “Studies in the Esther Narrative”, *Journal of Biblical Literature* 95:1 (March 1976):44。

<sup>217</sup> Francis C. Rossow, “Literary Artistry in the Book of Esther and Its Theological Significance”, *Concordia Journal* 13:3 (July 1987):219-33。

<sup>218</sup> Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1985), 41-57。

<sup>219</sup> Mervin Breneman, *Ezra, Nehemiah, Esther*, (Nashville: Broadman & Holman, 1993), 287。也請參考 Forrest S. Weiland, “Historicity, Genre, and Narrative Design in the Book of Esther”, *Bibliotheca Sacra* 159:634 (April-June 2002):151-65；以及他的 “Literary Conventions in the Book of Esther,” *Bibliotheca Sacra* 159:636 (October-December 2002):425-35。

- I. 拯救的預備 (1:1—2:20)
  - A. 廢黜瓦實提 (第一章)
    - 1. 王的筵席 (1:1-9)
    - 2. 王后被廢 (1:10-22)
  - B. 抬舉以斯帖 (2:1-20)
    - 1. 取代瓦實提的建議 (2:1-4)
    - 2. 以斯帖被選入宮 (2:5-11)
    - 3. 以斯帖被選為后 (2:12-20)
- II. 哈曼的陰謀 (2:21—4:3)
  - A. 背景成因 (2:21—3:6)
    - 1. 末底改的忠誠 (2:21-23)
    - 2. 哈曼的晉升 (3:1-6)
  - B. 哈曼的提案 (3:7-15)
    - 1. 擲籤定案 (3:7)
    - 2. 哈曼的要求 (3:8-9)
    - 3. 王的許可 (3:10-15)
  - C. 末底改的反應 (4:1-3)
- III. 危機的轉捩點 (4:4—9:19)
  - A. 末底改的指示 (4:4-17)
  - B. 陰謀的揭露 (五至七章)
    - 1. 以斯帖的介入 (第五章)
    - 2. 末底改的晉升 (第六章)
    - 3. 哈曼的失敗 (第七章)
- IV. 猶太人得拯救 (8:1—9:19)
  - 1. 以斯帖和末底改的賞賜 (8:1-2)
  - 2. 以斯帖為她百姓求情 (8:3-8)
  - 3. 王的新詔令 (8:9-14)
  - 4. 猶太人的歡樂 (8:15-17)
  - 5. 猶太人的自衛 (9:1-19)
  - 6. 猶太人的普珥歡慶 (9:20-32)
- V. 後記 (第十章)

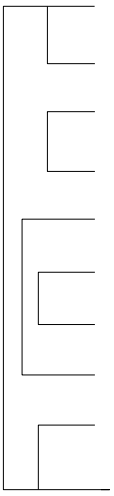
以斯帖記的迷人之處，其中一項就是經文裡充滿了不同的動機主題（motive），許多動機主題都可以重新組建以斯帖記的信息大綱。在楊東川引用馬有藻的大綱圖表結構中（見下圖），<sup>220</sup>從這個圖表上，我們不太能夠一目瞭然看到全書的重點。在馬有藻的結構中，他把「神奇妙的保守」放在第八到第十章，但無疑地這應該是全書的主要信息。前面一至二章及三至七章的標題，事實上不能與「神奇妙的保守」放在同樣的層面上（請參考上面的大綱）。而下方的副標題：「以斯帖的預備」、「以斯帖的機會」和「以斯帖的成功」也讓人不知所以然。因為首先要解決的問題就是以斯帖是原本就預備要入宮的嗎？「以斯帖的成功」會是全書的主軸嗎？不過下面的三個筵席是不錯的分析。

以斯帖的入宮				猶太人的危機					神奇妙的保守			
一至二章				三至七章					八至十章			
瓦實提的被廢		以斯帖的被選		哈曼的毒計			以斯帖的妙計		猶太人的報仇		末底改的被升	
皇帝的亂命	皇后的違命	被選的經過	被選的結果	哈曼的被升	哈曼的驕傲	哈曼的陰謀	末底改哀哭	以斯帖的妙計	末底改代哈曼的位	猶太人向敵人報仇	在波斯人中得榮	在猶太人中得榮
一上	一下	二上	二下	三上	三中	三下	四	五-七	八	九	十上	十下
一章		二章		三章			四至七章		八至九章		十章	
以斯帖的預備				以斯帖的機會					以斯帖的成功			
亞哈隨魯的筵席				以斯帖的筵席					普珥節的筵席			

(圖表七)

<sup>220</sup> 楊東川，《聖戰之女》，頁 63。引自馬有藻，《舊約概論》（台北：中國信徒佈道會，1987），頁 153。

以「筵席」作為主要的主題架構來說，Bechtel 的例子可以讓我們參考。他的分析結構如下：<sup>221</sup>

- 
1. 亞哈隨魯王給首領擺設的筵席 (1:2-4)
  2. 亞哈隨魯王給書珊城人民擺設的筵席 (1:5-8)
  3. 瓦實提給婦女擺設的筵席 (1:9)
  4. 以斯帖即后位的筵席 (2:18)
  5. 亞哈隨魯王和哈曼的筵席 (3:15)
  6. 以斯帖擺設的第一次筵席 (5:4-8)
  7. 以斯帖擺設的第二次筵席 (7:1-9)
  8. 猶太人慶祝末底改高升的筵席 (8:17)
  9. 第一普珥日筵席：亞達月十四日 (9:17,19)
  10. 第二普珥日筵席：亞達月十五日 (9:18)

(圖表八)

從 Bechtel 的分析來看，他將筵席有關的事件，兩兩對照。第一個對照組是亞哈隨魯王所擺設兩次筵席，第一次筵席心驕氣傲地展示他的財富和國力，共 180 日，第二次更擴大了筵席的範圍到整個書珊城。

第二個對照組是王后瓦實提在同時間給婦女擺設的筵席。這種男女有別的筵席顯得很有意思，是不是王后知道國王和臣僕們的筵席不利於婦女的參與，我們就不得而之。顯然，亞哈隨魯王的傲氣加上飲酒放縱，<sup>222</sup>為了向眾人炫耀自己妻子的美貌，強令瓦實提前來讓眾人觀賞。但是瓦實提忤逆不從，使得他蒙受羞辱，「心如火燒」。有一說是瓦實提的抗命是因亞哈隨魯王的要求有辱瓦實提。<sup>223</sup>以斯帖的筵席正好和瓦實提的筵席是對比，瓦實提被廢而以斯帖被立。亞哈隨魯王不但給眾首領和臣僕大擺筵席，又豁免各省的租稅，並且大頒賞賜。和第一個對照組來看，以斯帖封后的筵席和瓦實提的筵席之間相隔約有兩年之久（見本論文「圖表四」）。瓦實提的筵席其實不是單獨存在的，它

<sup>221</sup> Carol M. Bechtel, *Esther, Interpretation* (Louisville: John Knox Press, 2002), 5。

<sup>222</sup> 看來他當時醉酒不全然清醒，有關「心中快樂」的解釋見包德雯，《以斯帖記》，61。

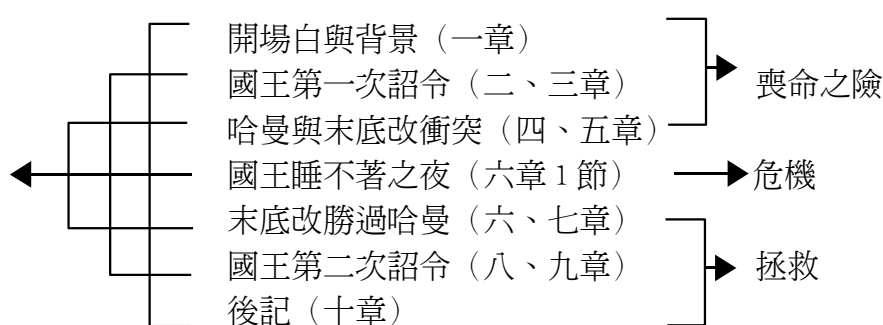
<sup>223</sup> 可能亞哈隨魯王要王后赤身裸體，或是其他原因。同上，61-62。

是依附在亞哈隨魯的筵席。而為以斯帖封后所舉辦的筵席，又是因為瓦實提的被廢才有的。

第三個對照組是哈曼和猶太人筵席之對比，當中插入第四個對照組。哈曼得到亞哈隨魯王的諭旨要除滅所有的猶太人，他以為勝卷在握，和亞哈隨魯王兩人坐下暢飲，這次的筵席獨獨他們二人，顯示哈曼的權勢正如日中天。而末底改經過一番波折終於反敗為勝，猶太人大大歡喜地慶祝。而在這當中反轉的關鍵，就是第四個對照，以斯帖特為亞哈隨魯王和哈曼兩人所預備的兩次筵席，這應該是全卷書最關鍵的筵席。最後是第五個對照，猶太人終歸歡樂，熱烈慶祝兩個普珥日。

從 Bachtel 的分析圖表，讓人看到作者的確有意鋪陳「筵席」的對照主題。但如果只是從筵席的主題要貫串全書的主要信息，似乎還有許多不足之處。因為筵席主要是提供一個場景，有時是為了下一個敘事留下伏筆（例如，第一對照組），有時卻是表示一個段落的結束（例如，第五對照組），有時又有諷刺的意味（例如，第四對照組）。這樣的分析比較接近場景/劇幕表現手法，但欠缺段落重點的提綱契領。

另一位學者包德雯提出「危機—拯救」這樣的動機主題：<sup>224</sup>



（圖表九）

<sup>224</sup> Yehuda T. Radday, "Chiasm in Joshua, Judges and Others", *LB* 3 (1973), 9. Berg, *Esther* 在 108 頁再次引用出來，參包德雯，〈《以斯帖記》〉，27。

不同的動機主題模式，當然也會忽略其他重要的因素，因為這樣的結構有時會過於簡化許多事件的深層意義。特別是這類例子太過集中在第三章及第八章，是整個研究的弱點。<sup>225</sup>

問題是從這個結構來看，作者想要表達的信息是什麼。以斯帖記一開始從歡樂的宴會轉為全城的不安，但更大的不安是哈曼上任掌權，仇恨猶太人，想滅絕他們。結果，劇情急轉直下，由於一連串的「巧合」，整個情勢倒轉，哈曼被殺，末底改高升。由上圖包德雯認為，以斯帖記中一連串「巧合」的反敗為勝，應以 6:1-3 國王不眠之夜為全卷的中心。因為就在這不眠之夜，決定了哈曼與猶太人兩方的命運。所以包德雯認為這是整卷書的轉捩關鍵，也正好夾在以斯帖兩次的筵席之間。<sup>226</sup>這說明了包德雯等學者認為第六章開始是全書當中最重要地方，也是危機變轉機的關鍵。但包德雯也認為這樣的結構，也可能會忽略一些重要的因素，而使得所得出來的結構過分簡化。<sup>227</sup>所以要有更細部的分析工作來支持這個結構。

以下是希伯來文的對句，分別是 3:1 與 10:3，以及 3:7 與 9:24。<sup>228</sup>

<p>3:1 אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה נָדַל הַמֶּלֶךְ אֶחְשׂוּרוֹשׁ אֶת־הַמֶּן בֶּן־הַמֶּדְתָּא הָאֲנָנִי וַיִּנְשְׂאֵהוּ וַיִּשֶׂם אֶת־כִּסְאוֹ מֵעַל כָּל־הַשָּׂרִים אֲשֶׁר אֵתוֹ</p>	<p>10:3 כִּי מָרְדֳּכַי הַיְהוּדִי מִשְׁנָה לַמֶּלֶךְ אֶחְשׂוּרוֹשׁ וְנָדוּל לַיְהוּדִים וְרָצוּי לָרֵב אָחִיו דָּרַשׁ טוֹב לְעַמּוֹ וְדָבַר שְׁלוֹם לְכָל־זֵרְעוֹ</p>
<p>這事以後、亞哈隨魯王抬舉亞甲族哈米大他的兒子哈曼、使他高升、叫他的爵位超過與他同事的一切臣宰。</p>	<p>猶大人末底改作亞哈隨魯王的宰相、在猶大人中為大、得他眾弟兄的喜悅、為本族的人求好處、向他們說和平的話。</p>

<sup>225</sup> 與「平反」有關的經文：3:10 與 8:2a；3:12-13 與 8:9-10；3:14 與 8:13。參包德雯，《以斯帖記》，27。

<sup>226</sup> 同上，26。

<sup>227</sup> 同上，27。

<sup>228</sup> Berg, *Esther*, 106。

<p>3:7 בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן הוּא־חֹדֶשׁ נִסָּן בְּשָׁנַת שְׁתַּיִם עָשְׂרָה לַמֶּלֶךְ אַחְשֵׁוֹרוֹשׁ הַפִּיל פּוֹר הוּא הַנּוֹרָל לַפְּנֵי הַמֶּן מִיּוֹם לַיּוֹם וּמִחֹדֶשׁ לְחֹדֶשׁ שְׁנַיִם-עָשָׂר הוּא־חֹדֶשׁ אֶדָר</p>	<p>9:24 כִּי הָמֶן בֶּן־הַמֶּדְתָּא הָאֲנָנִי צָרַר כָּל־הַיְהוּדִים חָשַׁב עַל־הַיְהוּדִים לְאַבְדֵם וְהַפִּיל פּוֹר הוּא הַנּוֹרָל לְהַמָּם וּלְאַבְדֵם</p>
<p>亞哈隨魯王十二年正月、就是尼散月、人在哈曼面前、按日日月月掣普珥、就是掣籤、要定何月何日為吉、擇定了十二月、就是亞達月。</p>	<p>是因猶大人的仇敵、亞甲族哈米大他的兒子哈曼、設謀殺害猶大人、掣普珥、就是掣籤、為要殺盡滅絕他們。</p>

(圖表十)

這兩個例子表示作者很細心，將兩處對照。其他的例子則從線索中確立，看出「平反」的主題（例如：3:10 與 8:2a；3:12-13 與 8:9-11；3:14 與 8:13）。<sup>229</sup>這類對比，並不是人為捏造的。事態出現兩次，同類字眼出現兩次。其實，作者也可以用不同方式表達，他所以用重複的詞語，表示他有意叫人注意：預期與實際發生的互相呼應。

作者是否有意將此書結構化？這個論點可以用字眼詞語的對比來支持，還有相互平衡的情節，例如，波斯國的歷史記錄在此書的前、中、後三段各出現一次（2:23，6:1，10:2）。<sup>230</sup>不過 Raddy 也承認，對偶式潔構嚴格的條件，要有一增一減的呼應次序，這裡卻沒有運用這個風格特徵。<sup>231</sup>

事實上，作者記錄這些事件，至少有部份讀者知道當時的事實，那麼，他就不能隨意編排了。無論如何，事件引出結構，而事件的結果，與當初所預期的相反，就引人發問：為什麼？作者是否設定要使人想到這事件的背後有一超然的手在安排一切？例如，叫國王一夜不成眠（6:1），使這一節成為關鍵點？

<sup>229</sup> 參第三章圖表十二。

<sup>230</sup> Y. T. Raddy, "Chiasm", 9。

<sup>231</sup> 撒迦利亞的結構也可以看出來。參包德雯，《丁道爾舊約聖經註釋：該、亞、瑪》，（台北：校園，1998），89-90；亦見「結構」，77-85。



或者，他要說明人的決定會影響事件的發展，這個轉捩點就是以斯帖決定冒生命的危險去見王（4:16）？不過，書中強調集體禁食，也就不可能認為一個女人就決定了一切。而且，正如 Berg 所指出的，禁食表示投靠、依賴，呼籲超然的幫助。從這一點開始，末底改聽從以斯帖，把主角的位置調換過來，以斯帖成為主動者。這轉接點的明證就是亞哈隨魯王施恩於以斯帖，而沒有刑罰她（5:1-5）。<sup>232</sup>

包德雯提到：

這並不表示人的干預改變了事態，反而是由於人自知無能、自知缺乏，才使事情有了轉機；這轉機以世間權力鬥爭來看，造成歷史上深遠的影響。主事者本來預期的結局忽然翻轉，變成對受害者有利。人看來絕無指望了，以斯帖也作了最壞的打算，「死就死罷」（4:16）。無論哪一方面看來，都沒有盼望的餘地（參：但 3:17-18）。不過，本書作者執筆時，很明顯地不只是記述一件個別的故事，一件無法重演的冒險事蹟，而是有更深遠用心的記述。<sup>233</sup>

換言之，作者技巧性地挑選每一幕，使情節緊湊，合情合理。從某個角度看，結局出人讀者的意料之外。但從另一個角度看，事情的發展與局勢，其實依循一種很自然的程序。<sup>234</sup>從這樣的結構：「喪命之險—危機—拯救」，使讀者更容易看出作者對事件的透視觀點。

Davis 認為整卷書有一個大的交叉結構，和我們一般理解的結構不同的是，他認為作者有意表達出猶太人生命交關的情境，並顯示出他們對上帝沒有任何的屬靈依靠，離開對上帝對他們生命的守護，他們不可能有真正的盼望<sup>235</sup>。他提出的交叉結構如下：<sup>236</sup>

---

<sup>232</sup> Berg, *Esther*, 110。

<sup>233</sup> 包德雯，《以斯帖記》，28-29。

<sup>234</sup> 同上，29。

<sup>235</sup> Barry C. Davis, *Esther*, 365。

<sup>236</sup> 同上，365-6。

- A.在大帝國中有和平 (1:1)
- B.和平大帝國中有喜樂筵席 (1:2-9)
- C.帝國大危機 (1:10-22)
- D.猶太人被高舉 (2:1-23)
- E.因人際關係引發下詔全帝國的死亡令 (3:1-15)
- F.悲哀時刻 (4:1-17)
- G.在混合動機下得的尊榮 (5:1-18)
- H.外邦人掌管神子民的最高峰 (5:9-14)
- G'在混合動機下得的尊榮 (6:1-11)
- F'悲哀時刻 (6:12-14)
- E'因人際關係引發下詔全帝國的死亡令 (7:1-8:14)
- D'猶太人被高舉 (8:15-17)
- C'帝國大危機 (9:1-19)
- B'和平大帝國中有喜樂筵席 (9:20-32)
- A'在大帝國中有和平 (10:1-3)

(圖表十一)

Davis 認為作者暗示全書的焦點是不能在猶太人自我防衛的動作中找到。<sup>237</sup>也就是說，這個交叉結構顯示一個反高潮，他把整卷書的中心放在哈曼的志高意滿達到了最頂點，用來說明若不是隱藏的上帝明顯的行動，猶太人用來保護自己利益的方式是完全行不通的。<sup>238</sup>當時的猶太人僅僅能做消極的反應，然而神卻藉著一連串的「巧合」拯救猶太人。

雖然 Davis 有以上的解釋，但是從這個交叉結構的缺點是無法看出重要的轉折處，是這個結構最大的弱點。因為猶太人所面對的危機能夠化解，無疑是全書最重要的信息，欠缺這個信息就不能顯出全書的中心。

從以上不同的結構分析討論得知，要得出較為完整的結構不是太容易的

<sup>237</sup> 同上，366。

<sup>238</sup> 同上。

事。雖使如此，繼續找出更好的結構還是有價值的。以下試著以「誰是主角」來作為一個新結構的嘗試。

### 「誰是主角」結構

不能預知的因素	<ul style="list-style-type: none"> <li>● 以斯帖被選為后 (2:17) → ● 王向以斯帖伸出金杖 (5:2)</li> <li>● 末底改聽到謀刺王的陰謀 (2:21-22) → ● 王一夜不成眠 (6:1)</li> </ul>				
	主角	亞哈隨魯	以斯帖	哈曼	以斯帖
對手	瓦實提	眾女子	末底改	哈曼	猶太人的仇敵
事件	王的詔令 (貶低婦女)	王的詔令 (選后大會)	王的詔令 (殺滅猶太人)	王的命令	王的詔令 (允許猶太人殺滅他們的敵人)
結果	王后被廢	以斯帖被立	書珊城荒亂	末底改高升 哈曼被殺	帝國和平 末底改為大
場景	王的筵席	立后的筵席	猶太人禁食	王后的筵席	猶太人的筵席
經文	(第一章)	(第二章)	(三-四章)	(五-七章)	(八-十章)

(圖表十二)

這個結構中幾項我們可以留意的事情：首先是「主角」的轉變。第一章的主角是亞哈隨魯王，這時的場景是波斯王的筵席，亞哈隨魯王下了詔令，廢去抗命的王后瓦實提，附帶貶低波斯婦女的地位。第二章時主角變成以斯帖，亞哈隨魯發出詔令召聚全國美貌女子選立新王后，其他的女子成為陪選的犧牲品，這時的場景轉換為慶祝新后的筵席。第三至第四章的主角為哈曼，他的高升使得末底改與之對立，對立的結果換來猶太人的可怕災難，書珊城裡人人自危，場景沒有筵席，只有哀號、蒙灰與禁食，只有亞哈隨魯王與哈曼兩人坐下飲酒 (3:15)。第五章至第七章的主角又回到以斯帖，因為末底改的「苦肉

計」加上「激將法」（4:4-14），迫使以斯帖跳出來當救火員，場景是以斯帖的兩次私人筵席，哈曼成為以斯帖的對手，結果哈曼落敗身亡，末底改得到平反。第八至十章，主角以末底改和以斯帖為首，亞哈隨魯王的新詔令讓全體猶太人脫離滅族的災難，猶太人的仇敵全數被消滅，這時的場景是猶太人的歡樂筵席。

其實更重要的是整個故事背後的真正主角，幕前的主角一換再換，沒有人是永遠的主角，也沒有一個是真正的主角。伴隨主角的更換，也上演著一幕幕不同的場景。而這些場景變化之快、變動之大，也說明了這個世界在動，沒有任何人能掌控一切。所以，我們看到，故事中沒有一個真正的主角，真正的主角是隱身在後的上帝。是這位主角讓以斯帖被選為后，以致她處在一個最有可能幫助自己同胞的位置。同時這位主角讓末底改偶然之間救了亞哈隨魯王一命，以致在王的失眠之夜讀到他的立功事蹟，讓他和哈曼的氣勢一瞬間逆轉，這不眠之夜也是這位主角的傑作。

這個結構當然也不完美，只是嘗試用另一種方式來表達作者刻意隱藏上帝名字的真正目的。

## 貳、上帝的名字

Baxter 曾提出以斯帖記中五處類似「離合詩體」（acrostic）的方法，把上帝的名字—「雅偉」（יהוה）嵌入在句子中，其中一次是「自有永有」（אֱהִיָּהּ，參出 3:14），<sup>239</sup>例如：

יבוא הסלך יהוסן היום 「請王帶著哈曼今日赴…」（5:4）

הוא זה ואי-זה 「這人在哪裡呢？」（7:5）

---

<sup>239</sup> 巴斯德（Sidlow Baxter）著，楊牧谷譯，《聖經研究，卷二》（香港：種籽出版社，1975），頁 361-62。其他兩處經文在斯 1:20；5:13；7:7。

Curtis<sup>240</sup>從以斯帖記找出了四段經文，耶和華的名字 YHWH 以「離合詩體」的方式出現。這四段離合詩體都是以四個字連續出現的方式排列，在舊約中這個例子應該是很少見的。下列的表格提供了關於這些離合詩體句型的要素概覽：

經節	希伯來經文	動向	順序	說話者
斯 1:20	היא וְכָל-הַנָּשִׁים יָתְנוּ 她和所有的婦人都給予…（尊重）	第一個子音	反向	米母干（外邦人）
斯 5:4	יבוא תְּמַלֵּךְ וְהָמֵן הַיּוֹם 請王帶著哈曼今日（赴筵）…	第一個子音	正向	以斯帖（猶太人）
斯 5:13	זֶה אֵינְנִי שׂוֹה לִי 這一切也與我無益。	最後一個子音	反向	哈曼（外邦人）
斯 7:7	כִּי-כָלְתָה אֵלָיו הָרָעָה 決定加惡給他…	最後一個子音	正向	作者（猶太人）

（圖表十三）

當說話者是猶太人的時候，耶和華的名字以正確的排列順序出現。當說話者是外邦人的時候，耶和華的名字的排列順序就相反。我們可以注意這四段經文是成對的：有兩段離合詩體經文是取每個字的第一個子音，另兩段則是取每個字的最後一個子音；兩段是外邦人說話，另兩段是猶太人說話。反向排列的名字正指向書中逆轉的情況。而諷刺就出現在以斯帖和哈曼所說的話，都是關於各自的計劃，上帝這時似乎藏在他們所說的話裡行動裡（作者有意安排？），使以斯帖成功，而使哈曼失敗。

若上述的分析合理的話，那麼上帝果真隱藏在這卷書當中，祂真的在這個

<sup>240</sup> 以下這一段是 Donald E. Curtis 的講道編輯稿，題目是：“Esther – Irony and Providence”，講於 Community Bible Chapel, (418 East Main Street, Richardson, TX 75081, USA, 2001 年 11 月 18 日)，刊登於 [http://www.bible.org/page.asp?page\\_id=1567#P6191\\_1961771](http://www.bible.org/page.asp?page_id=1567#P6191_1961771)，日期：2006 年 6 月 20 日。Donald E. Curtis 所使用的表格資料是取材於 William MacDonald, *Believer's Bible Commentary*, (ed. Arthur L. Farstad; Nashville, TN: Thomas Nelson, 1995), 495 所舉的例子。另見註 2，Davis 也提到這四節經文似乎暗示上帝隱藏其中。

事件中出手幫助猶太人。這樣看來，作者似乎有意把上帝的名字隱藏起來，並且提供足夠的指標，表明作者的寫作的清楚意圖。當然，這樣的解釋是因為在舊約其他經文中也確實存在一些文字遊戲（Word play）的例子。

### 第三章、以斯帖記的文學旨趣

在這一章裡我們將以文學分析，繼續探討以斯帖記中，充滿了各樣精彩的寫作手法。以斯帖記有的是精彩的劇情，和張力十足的片段，俯仰之間我們就可以找到許多文學分析的題材，故事有許多成雙成對的人、事、物出現，例如：瓦實提與以斯帖、哈曼與末底改、王的兩次筵席、以斯帖的兩次筵席、兩道相反的御令……，這些都是研究的好題材。

從第二章的結構分析來看以斯帖記，我們不得不承認這位作者有非常高超的敘事寫作技巧。從一個敘事的預備，當中處處充滿著戲劇性張力，時而緊張、時而幽默、時而諷刺，到最後峰迴路轉，吊足讀者的胃口。若以作者獨到的文學技巧來說，其中正包含了幽默的諷刺、逆轉的對比以及陰謀的揭露這三種手法。一般的故事通常會有好人、壞人；而好人最初被整得很慘，壞人則處處得利。但通常到最後好人要得勝，壞人會得到應有的報應。以斯帖記故事的發展不正是這樣嗎？但是作者所用的寫作技巧讓我們發現，惡人雖有惡報，而所謂的好人，其實有他本身致命的缺陷。所以作者的諷刺手法不僅出現在壞人身上，也運用在「好人」身上。若不是發生奇蹟式的逆轉，「好人」絕無翻身的可能。把這個故事讀著讀著，就好像有一個聲音在對我們說：「別再胡鬧了，末底改先生！」作者同時運用這三種手法，逐步為我們鋪陳他想要表達的信息。

#### 壹、幽默的諷刺

以斯帖記一開始就描寫了波斯王宮中極盡奢華的生活。亞哈隨魯王統管全國 127 個省，卻不能管理自己的妻子瓦實提。作者結束第一幕時，述說王的命令說：「為丈夫的在家中作主」（1:20），可能正是諷刺他。那暗中的問題：

權柄的根本在哪裡？引來了一個神學的議題。

讀者們對以斯帖記當中最感興趣的人物是末底改和以斯帖兩人的特徵，聖經裡提到末底改是便雅憫支派中基士的曾孫，示每的孫子，暉珥的兒子。他的家族<sup>241</sup>遠在巴比倫王尼布甲尼撒攻下耶路撒冷時，隨著邪惡的猶大王耶哥尼亞（約雅斤）一同被擄到巴比倫去（斯 2:5-6；王下 24:8-9，14-15）。

我們不清楚末底改不向哈曼跪拜的理由，可能歸因於他是一個猶太人（斯 3:4）。但以色列人也有向人跪拜的（參撒 24:8）。也有學者推論可能是因為哈曼是亞甲人（斯 3:1）。他們是亞瑪力王亞甲的後代。亞瑪力人是以色列人最古老並且最不友善的敵人之一（出 17:8 以下）。亞甲自己在撒母耳命掃羅王消滅亞瑪力人之後，死在撒母耳的手裡（撒 15:32-33）。<sup>242</sup>末底改可能是因為猶太人拒絕向一個古時的敵人後裔下拜。不論如何，末底改引以為傲的猶太人身份，反而為他和他的民族帶來了殺身之禍，以致後來末底改要披麻蒙灰，痛哭哀號（4:1）。對比末底改的禁食和哀哭，而王與哈曼卻坐下吃喝（3:15，4:1）。

此外，同樣令我們好奇的是，當以斯帖被送入王宮成為王后候選人時，末底改刻意要以斯帖隱瞞猶太人的身份（2:10）。其後卻成為扳倒哈曼的「秘密武器」（7:3-4）。

當亞哈隨魯發布選新后的詔令之後，很多年輕女子「被招聚」（*הִקְבְּצוּ*，*niphal* 動詞形：were gathered）<sup>243</sup>到書珊城，以斯帖也「被送入」（*תִּלְקַח*，*niphal* 動詞形，was taken）王宮。以斯帖究竟是被「強制」或「自願」送入王宮的，也是一個爭論的問題。Davis 認為這兩個動詞並沒有強迫的意思，所以她們的入宮應該是自願的。<sup>244</sup>但由 2:7 末底改將以斯帖「收為」

---

<sup>241</sup> 許多學者認為末底改其實不在被擄的名單中，否則末底改此時應該已有一百二十歲了，而推論以斯帖的年紀也不可能有機會成為王后人選，所以當時被擄去的可能是他的曾祖父基士。參華侯活，《以斯拉記、尼希米記、以斯帖記》，140。

<sup>242</sup> David J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther: Based on the Revised Standard Version*. (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 293-294。

<sup>243</sup> Davis 認為那些女人應該不會被人像牲畜一樣看待。見 Davis, *Esther*, 153。

<sup>244</sup> 同上。



(קָהָה, *qal* 動詞形, took) 自己的女兒, 和 2:8 和 2:16 以斯帖也「被送」、「被引」入王宮來看, 以斯帖也有可能都是「身不由己」。<sup>245</sup> לָקַח 的 *niphal* 被動式在整本舊約只出現十次, 除了以斯帖記兩次之外, 分別是: 「撒下來」的陳設餅 (撒上 21:6); 神的約櫃「被擄去」 (撒上 4:11, 17, 19, 21, 22); 我未曾「被接去」離開你 (王下 2:9); 他雖然「死」 (被奪走) 在罪孽之中 (結 33:6)。Targum Sheni (Yosef Lekach) 認為王的詔命一發布, 末底改試圖將以斯帖藏起來, 最終她還是以脅迫的方式被帶走。<sup>246</sup> 從 2:2 的經文來看, 無論是出於自願或是被強迫, 送入宮的女子都要付出代價。那些送入王宮的女子顯示為「處女」 (בְּתוּלוֹת, 2:2-3, 17, 19), 而送去與王共度一夜之後, 就送到「女子」 (הַפִּילֹנִשִּׁים, 原意為「妾」, 2:14) 第二院。<sup>247</sup> 若是王的詔令是強制性的, 以斯帖可說是「非情願」,<sup>248</sup> 那她就不是有意要違背摩西的律法 (參拉九至十章, 猶太人嚴守律法)。若是「自願」參加選美比賽, 那就有些不尋常了。<sup>249</sup> 不論如何, 從以斯帖後來對「選后」的態度來看,<sup>250</sup> 我們猜測以斯帖若不是沒有主見, 便是早與波斯異教文化妥協了。<sup>251</sup> 因為周遭的猶太人對以斯帖的入宮並沒有表示任何意見。他們不是應該向神祈求好讓以斯帖 (或其他猶太女子) 脫離這個違犯摩西律法的情況嗎? 還是他們期待有一個猶太女子成為波斯的王后呢?<sup>252</sup> 作者的沉默是不是暗示這批被擄未歸回的猶太人, 已經漸漸世俗化, 不再遵從摩西的律法了。<sup>253</sup>

Bush 認為上帝刻意不出現, 乃是因為祂對猶太人的不悅, 因為他們並沒有

---

<sup>245</sup> Beal, *Esther*, 30。但是 Weiland 認為此字並沒有強迫的意思, 參 Weiland, “Literary Clues to God's Providence in the Book of Esther”, 41。

<sup>246</sup> *The Megillah – The Book of Esther*, 57。

<sup>247</sup> 這裡暗示了亞哈隨魯與每一位送入王宮的處女發生性關係。同上, 41, 見註 14。

<sup>248</sup> 以亞哈隨魯王廢后冷酷無情的性格, 強制年輕貌美的女子進宮也是合理的推論。

<sup>249</sup> Weiland, “Literary Clues to God's Providence in the Book of Esther”, 41。

<sup>250</sup> 從經文上無法得知以斯帖個人的情緒反應, 並且經文也沒有顯示以斯帖對於嫁給外邦邪惡的亞哈隨魯王感到任何的不悅或憎惡。參 Whitcomb, *Esther*, 50。

<sup>251</sup> 按申 7:1-4 的律法要求, 以斯帖不可以嫁給外邦人, 或是在婚前與任何男子發生性關係 (斯 2:14 所暗示的)。

<sup>252</sup> Davis, *Esther*, 154。

<sup>253</sup> Weiland, “Literary Clues to God's Providence in the Book of Esther”, 40。

從被擄的懲罰中學到教訓，也沒有聽從先知幾世紀以來對他們的警告。瑪拉基書很清楚地指出這些被擄後期的百姓，和早期被擄的人一樣，他們對上帝的信心仍然很缺乏。以斯帖記中缺席的上帝是否解釋了祂為什麼要隱藏地來呢？聖經對上帝的隱藏的解釋，乃是因為祂子民的罪孽：「但你們的罪孽使你們與神隔絕；你們的罪惡使他掩面不聽你們」（賽 59:2）。<sup>254</sup>

所以，以斯帖記的作者故意在末底改和以斯帖的信仰立場上保持沉默，並且讓上帝在書卷中缺席，是因為從許多觀察上發現，他們這批被擄未歸回的猶太人並未希望從上帝那裡得到拯救。<sup>255</sup>從猶太人看來，末底改和以斯帖是民族英雄。然而從作者的筆下敘述，他們反而是被迫起來抵抗仇敵（4:13-17）。在危機臨到猶太人的時候，王后的位份對以斯帖來說，反而是她所承受不起的重擔。以斯帖在必須一人獨自肩負族人生死存亡的關鍵命運時刻，她顯得寸步難行，並且食不下嚥。但上帝那看不見的手及時化解了猶太人的危機。<sup>256</sup>他們在外邦的遭遇，其實非常符合申 28:37, 64-67 所描述的情形。

哈曼是全然誤解了王的意思（6:6）。王並不知道這是哈曼的願望，也不知道命令哈曼使末底改得尊榮，而不是把他吊死，對哈曼來說，是一個痛苦的諷刺。而最可恨的是使他在眾人面前丟臉，因為他所有朋友都知道木架快要高懸在城中，也清楚哈曼謀害末底改的計劃。末底改並沒有被吊死，卻是回到朝門，冷靜面對一切事情，但無疑也因敵人的轉向而感到疑惑。至於哈曼，他感到受屈辱，還得不到妻子的安慰；家中的氣氛已改變了（6:13）。迷信的人會推斷其中的預兆，因而對他失去信心。事件至此進展得很快，王的太監已來到哈曼門前，召他入宮赴以斯帖的第二次筵席（6:14）。時間已不在他的手中了。

哈曼指出猶太人的律法和其他人民的律法不一樣（3:8），這是半真半假的話很狡猾。這裡指的是猶太的妥拉（Torah 或摩西五經 Pentateuch），他們的確

---

<sup>254</sup> Bush, *Ruth and Esther*, 296。

<sup>255</sup> Davis 認為上帝名字的隱藏顯示末底改、以斯帖及其餘被擄時期的猶太人，已失去了對永活真神的熱愛。他認為最可能支持上帝保守的經文是在斯 4:14，但也可能只是一個世俗的意義。參 Barry C. Davis, *Esther*, 233。

<sup>256</sup> 參 Weiland, “Literary Clues to God's Providence in the Book of Esther”, 42。

擁有律法，以前如此，現在亦然，把猶太人從列國中分別出來。此外，若正確地了解，並隨之而行，這些律法是指引列國朝向上帝的。哈曼卻歪曲這真理，反對猶太人，引起國王懷疑猶太人的忠心。<sup>257</sup>

哈曼是另一個諷刺性的人物。以斯帖記作者為哈曼的高升留下了許多諷刺的伏筆。例如，哈曼利用亞哈隨魯王的無知，授權他任意滅絕猶太人（3:11）。到第五章的時候，哈曼自滿地向他的朋友和妻子誇說，他是亞哈隨魯王以外，唯一被以斯帖王后邀請的貴賓（5:12）。他卻沒有想到以斯帖王后的目的是要揭露他的陰謀（4:15-16）。其次，哈曼在赴第二次王后的筵席之前，為末底改特製一個五丈高的木架準備殺死他（5:14）。但他萬萬沒有想到，不久之後這個木架所掛的竟是他自己（7:10）！當哈曼心裡說：「王所喜悅尊榮的，不是我是誰呢？」（6:6），接著就補上了一些如何榮耀這位大臣的點子（6:7-9），剛才說完，亞哈隨魯王立刻命令哈曼將這樣的尊榮給了他的仇敵末底改，並且一樣都不能少（6:10）。諷刺手法伴隨而來的，常常是戲劇性的效果。例如當亞哈隨魯王得知哈曼所做的木架是要除滅末底改時，他立刻大叫：「把他（哈曼）掛上去！」（7:9）<sup>258</sup>

諷刺性的手法在以斯帖記裡隨處可見，作者透過這樣的方式來表達一部份戲劇性的張力，讓讀者在這種信息的感染下，達到了以斯記所要傳達的目的。作者要表達的不是要告訴讀者，生命中處處都是諷刺，而是說明那想要消滅猶太人陰謀，是在他們得到拯救而仇敵被消滅時達到了最高潮。這樣的效果會讓讀者問，為什麼如此？那個答案，也許就是作者要對所有上帝子民所說的話。<sup>259</sup>

---

<sup>257</sup> Lockyer, *All The Kings and Queens of the Bible*, 174。

<sup>258</sup> Weiland, "Historicity, Genre, and Narrative Design in the Book of Esther", *Bibliotheca Sacra* (April-June 2002), 162-3。

<sup>259</sup> 同上，163-164。

## 貳、逆轉的對比

### 一、哈曼和末底改地位的逆轉

從亞哈隨魯王毫無來由的躍升哈曼為首席大臣（3:1），到末底改抵制哈曼，造成整個猶太民族滅族的危機（3:6）。然而因著亞哈隨魯王一夜的失眠（6:1-2），末底改的命運得到逆轉，並且榮耀超過哈曼（6:11）。作者描述兩人心境戲劇性的轉變，非常扣人心弦。哈曼的志高意滿（斯 5:11-12a），到憂憂悶悶（6:12）。而末底改則是從披麻蒙灰（斯 4:1），到滿有尊榮（6:11）。當事件繼續發展，哈曼欲將末底改掛在木架上（5:14），結果哈曼反而被掛在他自己所預備的木架上（7:10），而末底改則擢升高位，這戲劇性的逆轉是難以預料的，以致人會以超自然力量之干預去解釋。

### 二、諭旨的逆轉

在 3:8-9 哈曼用巧計取悅亞哈隨魯王，使國王以為他所做的都是「為國王的好處」（和合本譯為：「王若以為美」）。當然哈曼需要刪除一些資料，只說「有一種民」是「散居在王國各省的民中」，哈曼的重點放在「他們是不遵王的律例」的不法之徒，以便讓他的計謀減少阻礙，躲避亞哈隨魯王的可能的詢問。為了讓王覺得是好處，哈曼甚至拿出大筆金錢企圖籠絡國王的心。3:13 用了「剪除」（שָׁמַד）、「殺戮」（הָרַג）和「滅絕」（אָבַד）三個意義相近的字眼，顯示了哈曼向國王求得的諭旨，其內容所表達的絕對命令。不但「無論老少婦女孩子」要在一天之內（亞達月十三日）全部消滅，並且還要奪取他們的財物為掠物。為何亞哈隨魯王就這麼輕易地允許這種駭人聽聞的恐怖屠殺要求？包德雯認為在波斯過去的歷史上，這並非史無前例。<sup>260</sup> 哈亞隨魯王視

---

<sup>260</sup> 公元前 522 年甘比西斯（Cambyses）死後，馬吉斯人士每第斯（Smerdis the Magus）奪取王位。當時波斯人設下陰謀殺他，每一個波斯人手持武器，遇到馬吉斯人就殺。當時若非已

人民生命如草芥，及其凶殘的性格在此暴露無疑。

這個諭旨的逆轉出現在兩處關鍵點上，一處是末底改哀求以斯帖出馬：「此時你若閉口不言，猶大人必從別處得解脫，蒙拯救；你和你父家必致滅亡。焉知你得了王后的位分不是為現今的機會麼？（4:14）」末底改並沒有說明，若是以斯帖不出面，猶太人會從何處得拯救。但無論如何，以斯帖的王后地位確實是最有可能扭轉猶太人劣勢的機會。另外一個關鍵是亞哈隨魯王夜裡睡不著覺，竟然要讀波斯的歷史（6:1）！一讀之下竟然讀到末底改救了王一命。<sup>261</sup> 接下來就是整個情勢的逆轉，末底改居高位，哈曼被處死。但是危機還在，因為第一個諭旨的命令已經發出，蓋了國王的戒印，並且不得更改。

危機的解除是以斯帖要求發一個新的諭旨（8:5-8），同樣蓋了國王的戒印，發布全國執行。8:11 的首句是毫無疑問的，新的諭旨容許猶太人自己組織起來；同樣的字眼「剪除、殺戮、滅絕」（參考 3:13，見圖表十四）又出現，不過對象已不是猶太人，但經文沒有說明這個對象是那一個民族。

לְהַשְׁמִיד וְלַהֲרֹג וְלֶאֱבֹד	3:13	לְהַשְׁמִיד וְלַהֲרֹג וְלֶאֱבֹד	8:11
滅絕 殺戮 剪除		滅絕 殺戮 剪除	

末底改發出的諭旨則以「那要攻擊猶太人的一切仇敵」為對象。和哈曼所發的諭旨同樣的，也容許他們掠奪財物，但只限於那特定的日子，那是哈曼視為吉日的日子。

新諭旨的書寫、措詞、傳播，和第一次的，在細節方面有很多平行的地方（8:8 以下及 3:10 以下），請見下列圖表：

---

天黑，殺戮恐無法停止，否則馬吉斯人勢招滅族之禍。參見包德雯，《以斯帖記》，76-77。Herodotus, *The Histories* iii, 64-80：「波斯曆上，這一日的週年紀念以紅字出現，是個十分重要的日子，稱為 Magophonia，或 Magi 被殺日。在那一天馬吉斯人一個也不可露面，全族人要留在室內，直到那一天過去（79）。」

<sup>261</sup> 見 53 頁「圖表九」及解說。

<p>斯 3:10 於是王從自己手上摘下戒指給猶大人的仇敵亞甲族哈米大他的兒子哈曼。11 王對哈曼說：「這銀子仍賜給你，這民也交給你，你可以隨意待他們。」</p>	<p>斯 8:8 現在你們可以隨意奉王的名寫諭旨給猶大人，用王的戒指蓋印；因為奉王名所寫、用王戒指蓋印的諭旨，人都不能廢除。」</p>
<p>斯 3:12 正月十三日，就召了王的書記來，照著哈曼一切所吩咐的，用各省的文字、各族的方言，奉亞哈隨魯王的名寫旨意，傳與總督和各省的省長，並各族的首領；又用王的戒指蓋印，</p>	<p>斯 8:9 三月，就是西彎月二十三日，將王的書記召來，按著末底改所吩咐的，用各省的文字、各族的方言，並猶大人的文字方言寫諭旨，傳給那從印度直到古實一百二十七省的猶大人和總督省長首領。</p>
<p>斯 3:13 交給驛卒傳到王的各省，</p> <p>吩咐將猶大人，無論老少婦女孩子，在一日之間，十二月，就是亞達月十三日，全然剪除，殺戮滅絕，並奪他們的財為掠物。</p>	<p>斯 8:10 末底改奉亞哈隨魯王的名寫諭旨，用王的戒指蓋印，交給騎御馬圈快馬的驛卒，傳到各處。</p> <p>斯 8:11 諭旨中，王准各省各城的猶大人一日之間，十二月，就是亞達月十三日，聚集保護性命，剪除殺戮滅絕那要攻擊猶大人的一切仇敵和他們的妻子兒女，奪取他們的財為掠物。</p>
<p>斯 3:14 抄錄這旨意，頒行各省，宣告各族，使他們預備等候那日。</p>	<p>斯 8:13 抄錄這諭旨，頒行各省，宣告各族，使猶大人預備等候那日，在仇敵身上報仇。</p>

(圖表十四)

我們都已留意到每次事件都授與王的圖章戒指（給哈曼和末底改），並如何授權給有利害關係的一方有自由書寫諭旨（哈曼和末底改及以斯帖）。加上這諭旨寫給總督省長首領，在全帝國的省份，用各國的文字，蓋上王印，由驛卒傳遞各處。至於內容措詞，正如以前國王准許各地的百姓「全然剪除，殺戮滅絕，並奪他們的財為掠物」（3:13）；現在准許猶太人「剪除殺戮滅絕那要攻擊猶太人的敵人，和他們的妻子兒女，奪取他們的財為掠物」（8:11-12）。<sup>262</sup>

我們可以再看第二次諭旨所引起的反應。第一次諭旨引起猶太人的悲痛（4:1-3）；第二次，引起他們的喜樂（8:16-17）。末底改從羞辱悲痛（4:1）轉變為尊榮快樂（8:15）。相同的，書珊的百姓—非猶太人，第一次，慌亂（3:15）；第二次，加入猶太人陣營，一同喜樂（8:15）。

### 三、普珥的逆轉

波斯人在涉及生活的各方面，由個人以致一國之君作決定的時候，都會浮現的命定觀念，是十分普遍和歷久不衰的。<sup>263</sup>「普珥」一詞意指「籤」，因而肯定了3:7的細節。這些近東地區的民族不單相信命運，並且會因應命運而行。波斯朝廷每年的行事曆，都在第一個月以掣籤形式，擇定進行各項事件的吉日。倚靠命運的態度歷來都存在，而吉兆和凶兆則決定行動應在何時進行。哈曼的計謀也是相信「普珥」所定出來的日子，吉日是在該年的最後一個月，因為讓他有時間向全國頒佈王的諭旨。

當猶太人得勝後，末底改用文書規定了猶太人要永遠守「普珥

---

<sup>262</sup> Lockyer, *Kings and Queens*, 194-195。

<sup>263</sup> 參《證主 21 世紀聖經新釋—光碟版》“以斯帖記”：從亞述王撒縵以色在位時（公元前 858 至 824 年）的一顆骰子至今仍存在，叫人想起波斯人每年的元旦都會掣籤來定出整年的吉日。這顆骰子上面刻著「普珥」，這確定了斯 9:24 中「普珥」一字的意義。

日」（9:23-28）。他宣佈在每年亞達月的十四和十五日，都要為猶太人免除遭滅族的危難和得拯救，而定為感恩的日子，這與以色列人在出埃及時從法老手中得拯救相似（詩 106:10；路 1:71）。逾越節和普珥節都是記念他們從憂愁變為喜樂，從哀哭變為歡慶的日子。末底改吩咐眾民在這節日要彼此慷慨款待，並特別提到要賙濟窮人，這些使節日有慷慨寬大施恩的特色。

作者沒有解釋「普珥」這名字的意思，因此，他概述了哈曼的陰謀。那包括了他掣普珥或掣籤的行為。普珥一字並不見於希伯來文中。考古研究中發現了一顆骰子，上有一詞，其意義因而得以確定，並證明本書作者的準確性。<sup>264</sup>從這個事件中，作者有意告訴讀者，掣籤的結果並不如那人（哈曼）所願。採用「普珥」一詞，是對命運一個大膽的否定，因為命運並沒有給那相信命運的人帶來正確的答案。<sup>265</sup>「普珥」在猶太人的手中變成了命運的逆轉。因此，每一個家庭的每一個後裔，都必須每年守這節日，不容許它被廢棄。

最後，普珥成為扭轉情勢的媒介。雖然這引起一些學者認為，這和整個故事其他部分並不相稱。不過普珥這件事，可作為神學功能的參考。前面曾提過有關哈曼掣普珥，表明外邦人的信仰，在人的權力之上，有另外的因素，管理著世上的事物。9:24-26 就運用這觀念，指出哈曼這惡劣的蠢傢伙，求告那錯誤的超人力量。<sup>266</sup>

---

<sup>264</sup> 同上。

<sup>265</sup> 同上。

<sup>266</sup> 麥康威，《以斯拉記·尼希米記·以斯帖記注釋》，199-200。



### 參、陰謀的揭露

「陰謀」的手法是以斯帖記另一個頗值得研究的文學結構。在以斯帖記中，哈曼要消滅波斯帝國裡所有的猶太人的計算，構成了整卷書的戲劇張力。從衝突產生陰謀，再尋求化解陰謀之道，成為以斯帖記三到九章的主要內容。若我們要了解陰謀從發展到成形，以致產生民族存亡的危機，首先我們找出陰謀的開始原因。這樣的尋找於領我們回到 3:1-5，亞哈隨魯王抬舉哈曼，而末底改卻不肯向他屈膝跪拜，這樣的衝突導致哈曼「怒氣填胸」，於是一個有計劃消滅猶太人的陰謀因此成形（3:6-11）。

學者 Ska 研究敘事體的陰謀提出有三種不同的類型，它們分別涉及：(1)認知的改變，(2)情勢的改變，和(3)價值的改變。<sup>267</sup>就像一部描述陰謀的電影情節一樣，一個陰謀通常會包含三個部份：開始、中段和結尾的「陰謀三部曲」。<sup>268</sup>首先通常是讓讀者在故事開始的時候一無所知，在事件的結尾時才突然恍然大悟。這就是第一個提到的「認知的改變」。這個認知改變也牽涉到事件背後的「情境的改變」，以致整個環境有利/不利於陰謀的成就。第三個是在這整個陰謀事件之後，對一些人產生的生命「價值的改變」。<sup>269</sup>

把上述的結構套用在以斯帖記裡，就有非常明顯的特徵。當以斯帖邀請亞哈隨魯王和哈曼的第二次筵席時，以斯帖突然間揭露自己就是猶太人，使得亞哈隨魯王改變他的認知。這樣的認知也立即導致接下來情勢的改變，因為以斯帖當下就揭發了哈曼要消滅猶太人的陰謀。這個突如其來的訊息，立刻逆轉了之前猶太人將被滅族的情勢。而第三個，就如 Ska 提到的價值的改變，在這最為詭詐的陰謀事件當中，以斯帖和末底改地位的轉變，也許是作者要傳達的信

---

<sup>267</sup> 或是指「主角的改變」，參 Jean Louis, *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (Rom: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1990), 19。關於這方面的討論，請參考 Shimon Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series (Sheffield: Almond, 1989), 93-140。

<sup>268</sup> 「陰謀三部曲」的結構，最早是由亞理斯多得所提出的。參 K. A. Telford, *Aristotle's Poetics: Translation and Analysis* (South Bend, IN: Gateway, 1961), 15。

<sup>269</sup> 請參考 Weiland, "Plot Structure in the Book of Esther", *Bibliotheca Sacra* 159 (July-September 2002), 279 頁的討論。

息。因為原先末底改有意要以斯帖隱瞞猶太人的身份（2:10, 20），但是戲劇性的轉變卻很諷刺地不允許末底改繼續隱瞞。而且以斯帖在這個危機中，被迫起來使自己和猶太人公開他們猶太人的身份來禁食（4:16, 17）。當危機化解之後，他們反而不再需要隱藏猶太人的身份，而眾民也都歡呼快樂（8:15）。<sup>270</sup>

這個結果其實來自三個衝突的伏筆。第一個衝突是亞哈隨魯王與瓦實提王后的衝突（1:10-22），導致瓦實提被廢，而給了以斯帖最重要的機會。第二個衝突是末底改拒絕跪拜和哈曼（3:5），第三個衝突則是哈曼計劃要消滅猶太人（3:6）。這三個衝突環環相扣，最後生成了滅絕猶太人的陰謀。

值得一提的是，哈曼的陰謀終於形成了波斯帝國的一條法律（3:13）。波斯帝國的法律有一項特色，就是立了之後就不得更改（1:19；8:8）。<sup>271</sup>因此，以斯帖才會要求亞哈隨魯王廢除哈曼所立的法律（8:5）。但是，既然波斯帝國的法律是立了就不能廢的，那唯一的解決方式，就是再立一條與之對立的諭旨，等於宣告前面的法律失效。哈曼既然要消滅猶太人，那麼末底改就改成猶太人要在同一天去除滅他們的仇敵（8:11-12）。至此，哈曼不但人已被掛在自己所造的木架上，並且他的詭計也破功。猶太人大獲全勝，光是在亞達月十三日，除書珊城以外的波斯各省就殺了七萬五千人（9:16）。而猶太人之所以會殺這麼多人，可能有一部份原因在於不可更改的波斯律法。猶太人可能害怕那些沒有被殺盡的仇敵，反過來可以按照哈曼所立的法律來報復猶太人。

關於哈曼陰謀的失敗，作者透過哈曼的妻子細利斯和朋友已預告哈曼必然失敗的結局：「你在末底改面前始而敗落，他如果是猶太人，你必不能勝他，終必在他面前敗落。」（6:13）這裡似乎有一個暗示：猶太人是招惹不得的。

隨著以斯帖記中陰謀及衝突的升高，轉向戲劇張力的解決，作者終究沒有說出他的目的或信息，也沒告訴讀者為什麼哈曼的陰謀會失敗，但是卻暗示讀者作出自己的解讀。就像細利斯所提到的猶太人，為什麼偏偏是猶太人？猶太人有什麼特別之處？為什麼和猶太人作對，通常會有不好的下場？這就引導讀

---

<sup>270</sup> 同上。

<sup>271</sup> 參考 Weiland, "Plot structure in the Book of Esther", *Bibliotheca Sacra* 159 (July-September 2002), 282。

者去思考猶太人的身份問題。猶太人在上帝偉大的計劃中，是一個特別的選民，這讓我們想到亞伯拉罕之約（創 12:1-3）的延伸內涵：「……為你祝福的，我必賜福與他；那咒詛你的，我必咒詛他。地上的萬族都要因你得福。」<sup>272</sup>在這個約中，猶太人是上帝拯救世人的管道，因此猶太人不能被消滅，就很自然從細利斯的口中說出。因為上帝的應許是從猶太人中出來一位拯救世界的彌賽亞。

### 小結

從上面的文學分析，我們可以從「幽默的諷刺」得到一個關於一個具有嘲諷特色的敘事架構。以斯帖記的架構並非來自它自身的信息，反而是一開始就引導出這樣的方向。<sup>273</sup>這種的敘事方式，往往引導讀者們參與在故事的發展中，而這個發展有一個重要的神學意義，讀者們在過程中被教導、指正，並挑戰他們的信仰。這樣的文學架構，也因此強調了敘事中所要傳道的信息。

末底改和以斯帖無疑地在與哈曼的鬥爭中，身陷極大的風險裡頭，透過作者諷刺的筆法，引導讀者去思想他們這兩人真能化險為夷嗎？他們後來的確是化悲傷為歡樂，但過程卻是非常諷刺的。首先他們刻意隱藏猶太人的身份（2:10；2:20），到後來不得不公開，並且為此身份而涉入險境（3:4；7:3, 4）。他們能夠打敗敵人「逆轉」得勝，對比如此的明顯，絕對不是因為時機，也不是其他的因素，這完全是看不見的力量在保守猶太人。他們面對危機時，無論是禁食或是採取其他方式，他們都沒有提到神的名字，不過，神並不因此就不保護他們，這點其實就是最大的諷刺了。

最後哈曼想要除掉末底改和猶太人的陰謀落敗，其實也是讓當時的全體猶太人思想，這究竟只是以斯帖和末底改兩人的力量達成的嗎？雖然以斯帖和末底改始終不願意禱告祈求神的幫忙，但是神祕的力量在背後拯救了他們。

---

<sup>272</sup> 同上，286。

<sup>273</sup> Weiland, "Literary Clues to God's Providence in the Book of Esther", 35。

## 第四章、以斯帖記的神學初探

### 壹、護理神學

在討論了第三章的三個文學手法技巧之後，現在我們要回頭來思想到底是什麼原因使以斯帖記刻意不出現神的名字？許多福音派的學者都認為，上帝的主權和祂對以色列人的保守護理，乃是構成以斯帖記這卷書的主要因素。<sup>274</sup>一般我們無法從經文中找到上帝掌管、統治和引導的具體描述，但是讀者仍能看出越來越強的超自然力量在主導事件的發展，透過作者刻意佈滿全書的諷刺性和事件逆轉的手法，隱然將上帝保守的主題呈在讀者的心中。

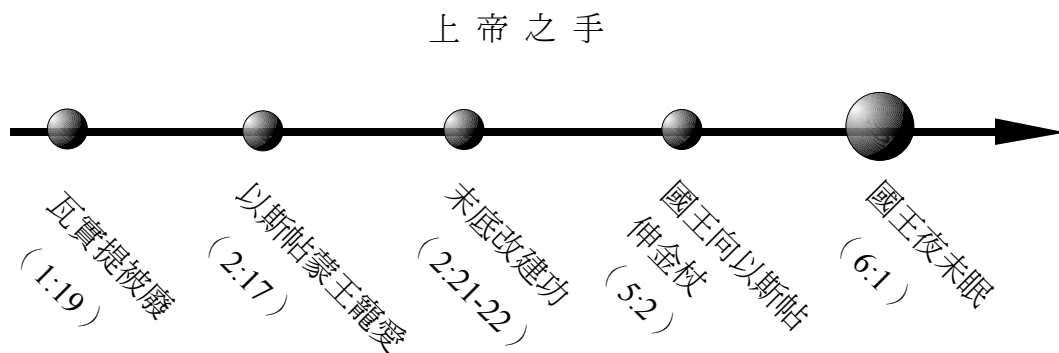
在以斯帖記裡一些事件微小的變化就已決定了猶太人的命運，除了末底改所說的：「從別處得解脫，蒙拯救」（4:14）。但是，成功依舊和一些小細節有關係。哈曼這位亞甲族後裔，盡可能使用他的地位來反對猶太人，不管末底改有無向他挑釁。這樣，上帝的保護像編織一般，構成了整個敘事的網絡：

- 瓦實提王后被廢。（1:22）
- 以斯帖在數以百計的年輕貌美的女子當中脫穎而出，得到王的恩寵成為王后。（2:17）
- 末底改正巧聽到了刺殺亞哈隨魯王的陰謀。（2:21）
- 亞哈隨魯王對末底改行賞的虧欠。（6:3）
- 哈曼掣籤（普珥）定出了要消滅猶太人的日期（3:7），當亞哈隨魯王採納哈曼的建議發出諭旨執行，這個時間差不多將近一年，使得猶太人有時間想出對策。

---

<sup>274</sup> 這些學者有：J. N. Darby, "Esther," in *Synopsis of the Book of the Bible*, rev. ed., vol. 2 (New York: Loizeaux Brothers, 1942), 25；Huey, "Esther," 4:77-99；Eugene H. Merrill, "A Theology of Ezra-Nehemiah and Esther," in *A Biblical Theology of the Old Testament*, ed. by Roy B. Zuck, (Chicago: Moody Press), 201-202；Witcomb, *Esther*, 27-28。關於上帝對猶太人的保守的主題，主要的基礎是在外部的文學因素、敘事體風格和以斯帖記正典的上下文理。許多批判學者認為，此卷書僅只是解釋普珥節的來由。雖然八至九章提供了普珥節的歷史背景，但是一至七章卻描述了上帝的介入，得到神奇地拯救。

- 亞哈隨魯王兩次向以斯帖伸出金杖（5:2；8:4），以斯帖都得以存留性命。
- 亞哈隨魯王同意參加以斯帖的兩次筵席。（5:5；5:8）
- 亞哈隨魯王在這兩次筵席之間偶然讀到關於末底改解救王命的記載。（6:1-2）
- 哈曼為末底改所作的木架，最後卻是用來把他掛在上面。當亞哈隨魯王的怒氣稍退，他應該要改變想法，去解救猶太人，但是他始終沒有做。因而以斯帖要冒第二次險見亞哈隨魯王，請求王除掉哈曼的惡謀（8:3）。
- 猶太人能勝過他們的仇敵，但不能忘記亞哈隨魯王兩次的諭旨都是有效的（8:8）。因此隨時都可能有血腥事件發生。



首先登場的是瓦實提的下台（1:19），因為這個伏筆給了以斯帖被選為王后的機會，如果沒有瓦實提對丈夫亞哈隨魯王旨意的反抗，以斯帖即使貌若天仙，也不會有任何機會取代瓦實提的地位。瓦實提應該相當了解她丈夫的為人，為何她還是選擇反抗他？亞哈隨魯的怒氣發作，「心如火燒」（חַמָּה，1:12，此字與3:5哈曼因末底改對他的態度而發怒是相同的字），發怒之後就帶來一個決定。

其次是以斯帖的容貌果然出眾（2:7「容貌俊美」），連掌管女子的希該也

喜歡她（2:9），使得以斯帖成為王后的機會就大大的增加。但是關鍵還是亞哈隨魯的選擇（2:17），以斯帖怎能預料她一定能在眾美女中脫穎而出，被王選上呢？若是沒有被選上，將是一輩子住在後宮，終身不得再見王的面（2:14）。

末底改在偶然間聽到謀害亞哈隨魯王的陰謀（2:21），因而留下後來猶太人得救的第一個伏筆（6:1-14）。這個事件成為日後末底改在哈曼面前反敗為勝的「資本」（6:13）。照理說這樣謀害國王的陰謀絕對不可以洩露出去的，然而是什麼原因讓末底改有機會聽到這個陰謀？

接著是以斯帖終於鼓起勇氣，以性命為賭注去見王的面，終究得到王向她施恩的金杖（5:1-2）。經文顯示亞哈隨魯王已有一個月沒有召見以斯帖了（4:11），究竟是什麼原因，讓亞哈隨魯王在那麼長的一段時間不和以斯帖親近，經文並沒有說明。所以當末底改要求以斯帖去見王時，以斯帖必須要有隨時一死的準備。這是一個生死冒險。

最後這一連串的巧合與幸運隱藏在背後的目的裡，交織在一起。無疑的，亞哈隨魯王的失眠夜（6:1），是個「巧合」嗎？當他讀波斯歷史讀到末底改效忠的事蹟（2:21-23），也是巧合嗎？Fox 觀察道：「這是非常完美的隱藏，毫無疑問的，作者並沒有懷疑上帝是如此的接近……對於上帝「隱藏」的教導，正是在教導祂是顯現的，換句話說，上帝不是真正地隱藏。要這麼做的話，就必須告訴人怎麼讀出上帝在事件中的顯現。」<sup>275</sup> 在世界中，上帝似乎不在。其實祂確實是在那裡。

一個認識上帝的人就能看見上帝之手，只是末底改和以斯帖並不一定看得見。只能說這是上帝的恩典和憐憫。

以斯帖是否仍記得她是猶太人？她自失去父母之後為叔父末底改所收養（2:7；4:4-6），並且她尚且知道禁食（4:16），對於她叔父及族人穿麻衣、蒙灰塵（4:1-3）的事情，她仔細詢問並感同身受（4:4-8）。末底改並且提醒她關於她的身世（4:14），這時解救她的民族免於滅亡已高過她自己個人的益處和

---

<sup>275</sup> Michael V. Fox, *Character*, 238-39。

地位，猶太人的身份也勝過她的美貌和皇后的位份。這樣看來，以斯帖是不大會忘記自己原是猶太人。只是我們不明白的是，為何末底改要求以斯帖刻意隱瞞猶太人的身份（2:10）？而末底改卻又在與哈曼對立時公開表明自己是猶太人（3:4）？

當以斯帖被送入王宮後，因為她不表明自己是猶太人，當然在食物的選擇上，就可能不遵守摩西的律法要求。而同樣是被擄的但以理則是立志遵行摩西的律法，不吃不潔淨的食物（但 1:8）。以斯帖直到第二次為王和哈曼設筵時才表明自己的民族身份（7:4）。末底改不向哈曼下拜，<sup>276</sup>並表明自己是猶太人。只是末底改一開始並沒有表明他是猶太人，無論是末底改或是以斯帖對於慶祝上帝拯救以色列脫離埃及奴役的逾越節，並沒有任何的呼籲和訴求（相隔一個月後卻有普珥節的慶祝）。相對的，但以理公開表明自己的信仰，他寧死也不向尼布甲尼撒所立的金像下拜（但 3:16-18），並且不顧大利烏王的禁令，甘冒被仍在獅子坑的危險，敞開窗戶一日三次面向耶路撒冷禱告感謝神（但 6:10）。所以，若是以信仰的角度（多數猶太拉比的看法）<sup>277</sup>來詮釋以斯帖和末底改等當時的猶太人，禁食祈求上帝解救他們脫離異族異教者的迫害是說不通的。<sup>278</sup>比較能解釋上帝解救猶太人的理由，應該是因為上帝記念祂與亞伯拉罕、以撒、雅各所立的約，因此上帝看顧猶太人。<sup>279</sup>

而且最起碼在斯 4:14 應該要提到上帝的名字。若從以色列民的歷史背景去判斷，末底改可能這樣的意思：(1)上帝使以斯帖得到目前的地位，為的是要拯救祂的百姓（正如約瑟在埃及得到宰相的位置）；(2)如果她不去做，上帝會安排其他辦法。但是這些意思都不是很明顯。這顯然是作者有意的手法，因為末

---

<sup>276</sup> 周功和的解釋是，哈曼要求別人向他跪拜是一種敬拜的行為，所以末底改為了不違反摩西的誡命，拒絕向哈曼跪拜。見《信望愛—聖經倫理學導論》，（台北：華神，2000 三版），80。

<sup>277</sup> 見第一章關於猶太教正典的討論，另參考 *The Megillah-The Book of Esther*, xv-xxxviii。

<sup>278</sup> Costas 則讚同他們是因為信仰的緣故受苦（見 Orlando E. Costas, “The Subversiveness of Faith: A Paradigm for Doing Liberation Theology”, *Doing Theology in Today's World*, edited by John D. Woodbridge and Thomas Edward McComiskey (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1991), 383-387）。

<sup>279</sup> 參出 2:24-25。

底改應該知道有上帝，但他卻想用自己的方法。至少，以斯帖、末底改和國中的猶太人，仍然有一些傳統宗教的表現，例如：撕裂衣服、穿麻衣、蒙灰塵並且禁食。<sup>280</sup>只是在禁食的同時，並沒有提到「禱告」的字眼。這點令我們十分好奇，為什麼作者不提「禱告」的字眼呢？是否這些猶太人已經忘記如何禱告了？

我們需要了解一下關於被擄時期猶太人的禱告。特別在耶利米書、以西結書和但以理書之中有部份提到，但在以斯帖記裡完全沒有提到禱告，只有提到禁食（斯 4:16）。看起來禱告在多數被擄的猶太人中並沒有扮演重要的角色。耶利米哀歌是一段為耶路撒冷哀慟的長篇哀歌。在書中有許多為背逆百姓向神祈求憐憫的禱告，並且祈求神記念祂賜給以色列族長們的應許。以斯拉記和尼希米記，加上哈該書、撒迦利亞書及瑪拉基書幾卷小先知書，是記錄以色列從被擄歸回，並重建聖殿的幾卷書。

撒迦利亞書給我們提供一些當時情況的資料。在公元前 586 年隨著聖殿被毀，獻祭已經停止。許多猶太人被擄到外國，而剩下留在本國的猶太人也無法敬拜耶和華，因為他們沒有可以敬拜的地方。雖然如此，他們仍然可以繼續禱告（但 6:10-11）。先知們鼓勵猶太百姓悔改歸向神，並且向神禱告（耶 31:33；50:5）。在他們歸回以色列地之後，公開的禱告和歌頌讚美在重建他們的敬拜時，也扮演著很重要的角色（拉 3:11）。他們在重建耶路撒冷城牆時作禱告（尼 2:4；6:14），最後他們以禱告向神獻上勞苦工作的成果（尼 12:40-42）。

對信仰表白的禱告，標示著這一個時期的以色列歷史。聖經特別提到但以理和尼希米個人為國家的禱告（但 9:3-19；尼 1:4-11）。而以斯拉和尼希米兩人帶領以色列百姓向神公開悔改認罪（拉 9:5-15；尼 9:5-38），而百姓和他們官長知道他們的被擄，乃是耶和華對他們犯罪的懲罰。相對來說，我們在以斯帖和末底改看不到這樣的例子。

---

<sup>280</sup> 當約拿傳信息給尼尼微城的時候，尼尼微王披麻蒙灰宣告禁食（拿 3:6-9），這些宗教性的動作很可能是當時中東的習俗。



此外，這些禱告呼求亞伯拉罕的應許（拉 7:27-28；9:5-15；但 2:20-23），而根據摩西之約一個真誠悔改的應許，也是向神呼求的基礎（尼 1:4-11）。以色列人承認是他們的罪使他們被放逐到外國，他們的領袖也承認他們的罪，但他們甚少呼求耶和華神，他們仍舊繼續背離神（賽 43:21-22；耶 44:15-19；結 4:14；9:8；11:13；20:49）。直到被擄歸回的日子，他們的心才漸漸回轉歸向耶和華神（詩 106；但 9:3-19）。

在一小部份人歸回以色列地之後，猶太人從新開始歸回耶和華，並高聲回應他們領袖的認罪禱告（尼 5:13；8:6）。然而不久之後他們的靈性退步，他們的禱告和敬拜只是行禮如儀（瑪 1:2, 6, 7, 13；2:17；3:7-8），其中只有少數的百姓依舊敬畏神，上帝仍垂聽他們的禱告（瑪 3:16）。

在被擄時期，以西結、但以理和以斯拉等領袖的禱告，在以色列民中有很重要的意義。他們的禱告顯出對個人生命的影響。

雖然我們看不出來，以斯帖和末底改對猶太人在信仰上有何領導的作用，但上帝仍舊以祂的信實對待祂的子民，以斯帖記最令人感動的地方，就是處處顯出上帝保護之手。要看出上帝在幕後的種種奇妙作為，的確需要特別的亮光及敏銳的觀察。

猶太人的被虜仍是他們離棄神受到審判的結果（申 28:64-68），末底改照理有機會因著波斯王塞魯士（Cyrus）的詔令，跟隨一些猶太人歸回耶路撒冷（拉 1:1-4），也就是回去找回他們的信仰，但是末底改和多數的猶太人仍選擇留在波斯。<sup>281</sup>在哈曼籌畫滅族的危機中，以斯帖記的作者似乎刻意不提末底改、以斯帖或其他猶太人在三日的禁食期間，有任何關於「禱告」的字眼。當然有些學者會指出猶太人的禁食通常是與禱告連結在一起的，即使如此，作者仍舊隻字不提。<sup>282</sup>在這裡的禁食行動中，Weiland 認為末底改和以斯帖對自身生死存活的關心，大過對上帝的尋求。<sup>283</sup>這也呼應了羅 10:19-21：「我再說，

---

<sup>281</sup> Weiland, "Literary Clues to God's Providence in the Book of Esther", 40。

<sup>282</sup> David A. Giles, "The Theology of the Book of Esther" (Th.M. Thesis, Dallas Theological Seminary, 1956), 9; and Witcomb, *Esther*, 79。

<sup>283</sup> 同註 125, 41。

以色列人不知道麼？先有摩西說：我要用那不成子民的，惹動你們的憤恨；我要用那無知的民觸動你們的怒氣。又有以賽亞放膽說：沒有尋找我的，我叫他們遇見；沒有訪問我的，我向他們顯現。至於以色列人，他說：「我整天伸手招呼那悖逆頂嘴的百姓。」」雖然如此，上帝仍然會垂聽祂百姓的哀求，也就是說，不管他們的方式是什麼。<sup>284</sup>

神的保守眷顧無疑是信守祂與以色列的先祖亞伯拉罕、以撒及雅各所立的約，祂守約看顧以色列人，不因以色列人的背棄而永遠掩面不顧（出 2:24-25）。神的主權包括照顧祂一切所造的，而且還特別看顧祂的選民，就是因為祂堅守與亞伯拉罕所立的盟約（創 17:1-14）。創世記十七章詳盡地記載這盟約的內容，在這之前耶和華已在創世記十五章與亞伯拉罕訂立正式的約。這盟約的雙方原是不在平等的地位上，但是上帝自願以平等的地位和亞伯拉罕立約。這盟約的雙方都有義務遵守。<sup>285</sup> 這約的內容關係到土地和後裔兩大應許，神要眷顧亞伯拉罕和他的後代子孫，而亞伯拉罕也要向神守約。以後又有西乃之約，這是亞伯拉罕之約的延續，是大衛之約的基礎，也是舊約信仰的核心。約的效力及於子孫萬代，約需要不斷重申，例如申命記對約的詳細講解（十二至二十六章），強調兩重義意：(1)立約的基礎是愛（申 6:5）；(2)約有神的祝福，但違約卻有神的咒詛臨到（二十七至二十八章）。

盟約的申命記式結構 <sup>286</sup>
一、前言（1:1-5）
二、序言（1:6-4:49）
三、一般條例（五至十一章）
四、特別條例（十二至二十六章）
五、祝福與咒詛（二十七至二十八章）
六、見證人（三十二章）

（圖表十六）

<sup>284</sup> 參出 2:23。

<sup>285</sup> 見 Peter C. Craigie，「立約/約」《證主聖經百科全書》，卷二，（香港：福音證主協會，1995），1504-1505。

<sup>286</sup> 參「申命記」，《證主 21 世紀聖經新釋—光碟版》，（香港：福音證主出版社，1999）。

至大衛時，立約的傳統有了若干改變。西乃之約是神與摩西及以色列人所立之約，到大衛時，大衛以王的身份與神立約。這約是透過先知拿單向大衛作出宣告（撒下 7:8-16），表明這認立約是神主動與大衛王室後裔所立的永約（撒下 23:5）。然而這永約因以色列人的罪而導致中斷，以色列人從應許之地被驅逐出去，進入被擄時期。但是先知何西阿（何一至三章）用他的婚姻作為預表，他先是按神的吩咐娶一名淫婦歌篋為妻，後因妻子不忠休了她，後來神又命他重娶這淫婦，象徵以色列雖因罪導致與神離異，但神必再施憫恤重新接納以色列（何 2:19-20）。先知耶利米也看見一個更深的真理，他目睹了猶大國的淪亡，失去了神所賜的應許之地，然而，仍然預告了神對以色列的愛不會終止，神將實現一個新約：「耶和華說：『日子將到，我要與以色列家另立新約。』」（耶 31:31），這新約既是基於神的愛而立，故神的咒詛不會是最後的結局。<sup>287</sup>

## 貳、解放神學

以斯帖記和出埃及記兩卷書有許多相似之處，使得一些學者試圖總結出埃及記的作者摩西和以斯帖記的作者之間的模式關係。例如同樣有殺人的陰謀：一邊是要殺掉埃及地以色列所有的男嬰（間接式滅種），一邊是要除滅所有波斯國內的猶太人。同樣也有身份的隱藏：摩西和末底改、以斯帖。勉強地向王求情：摩西和以斯帖。殺死許多仇敵：包括亞瑪力人和其他民族。<sup>288</sup>雖然有許多相似之處，但多數學者並不讚同以斯帖記的作者是有意根據出埃及記 1-12 章來建構以斯帖記。<sup>289</sup>雖然以斯帖記不是另一部出埃及記，但是其中有些素材值

---

<sup>287</sup> 《證主聖經百科全書》，1507。

<sup>288</sup> Weiland, "Plot Structure in the Book of Esther," *Bibliotheca Sacra* 159:635 (July-September 2002):277-87。

<sup>289</sup> 見 Carey A. Moore, "Eight Questions Most Frequently Asked About the Book of Esther," *Bible Review* 3:1 (Spring 1987):30-31。

得我們探討。

以斯帖記不僅僅是一個敘事，它也包含了受壓制的少數民族，在過去和當下他們在歷史上存在的意識；這種存在的意識在政治的因素之下幾乎面臨民族滅絕時，一種渴望得到拯救的呼聲便發出來。這種呼聲，無疑正是解放神學<sup>290</sup>發揮的機會。有沒有可能在以斯帖記裡找到解放神學？我們應如何來回應這個議題，並給予符合聖經的解釋？首先，這裡所涉及的一個問題是，當基督教接納以斯帖記為正典時，聖靈此時給予了這本希伯來正典一個新的詮釋——信心的敘事（Narrative of faith）。<sup>291</sup>這個思想的前提是在於，以斯帖記是否是一卷描述一位護理與解放的上帝？如果是的話，在此情況下弱小的以色列民族受到了鼓勵，他們的心靈得到了十足的信心與勇氣，讓他們得到釋放，並且為他們在歷史中的地位改變而揭起奮鬥。

但是解放神學的爭論點，也在於這樣的信心應用是否得自上帝話語的光照。<sup>292</sup>從某一方面來說，這類的應用對於上帝的子民來說，等於是一種在歷史上開創和行動的轉變。但伴隨而來的，可能是以批判的反照和預言的過程來尋求對信仰的順服。<sup>293</sup>

解放神學最基本的反思來源，是第三世界在基督教國家多年統治下，所經歷的貧窮、剝削與壓迫。解放神學家認為這是違反神的旨意的，這種神學觀構成了基督徒良知的一種道德使命。<sup>294</sup>解放神學嘗試從受壓迫者的角度來作聖經研究，他們認為上帝會站在受壓迫的那一邊，但也可能是一個研究的盲點，因為受壓迫者是否是站在上帝的那一邊呢？早期釋經的努力集中在舊約，特別是出埃及記提供了豐富的土壤。他們並不以聖經作為正典來看待，而是作為一個

---

<sup>290</sup> 解放神學是一個相當複雜的運動，於 1960 年代末期在拉丁美洲興起，是源自以天主教為主的拉丁美洲。解放神學家掙扎的問題，是信仰與後殖民地主義時期的剝削，嘗試在貧窮的世界尋找希望。他們的問題是：「在不公義的世界中，公義的神在什麼地方？」。參楊牧谷，「解放神學」，《當代神學辭典》下冊（台北：校園，1997 年），684。

<sup>291</sup> Costas, “Subversiveness”, 378.

<sup>292</sup> 同上。

<sup>293</sup> 同上。

<sup>294</sup> Gustavo Gutiérrez 說：「我們是站在窮人的一邊，非因他們是對的，只因他們貧窮的。」引自《當代神學辭典》下冊，684。

關心貧苦人的典範。

近代研究則開始擴大其研究範圍，特別是以色列人被擄的經歷，以及新約中基督工作的研究。但是這並非意味解放神學家要更改聖經與拉丁美洲相結合的模式，只不過是表明他們越來越重視釋經工作而已。<sup>295</sup>解放神學畢竟不是基督教社會倫理學，因此解放神學對於救恩論、罪及與神相關的層次是不大重視的。<sup>296</sup>通常解放神學家在處理這個議題時，會試圖尋找新、舊約中基督徒的信仰根基來源。就如同 Gustavo Gutiérrez 在他的作品中所說的：

解放神學改變人類的歷史，也包括在其中的人類——進入教會——公開認信基督的一群。這種神學並不只是停在對世界的反映，而是進一步試圖透過解放神學的途徑成為改變世界的一份子。而這種神學是對神國恩賜開放的——透過對踐踏人類尊嚴的反抗、對多數人掠奪的抗爭、對解放的關愛，以及建立一個更新、公義、仁愛的社會。<sup>297</sup>

但也有人反過來，透過批判性的對話，將其帶入上帝的話語中，呈現現實世界中的諸多問題。Juan Luis Segundo 便注意到把對種種問題的質疑習慣性地帶入聖經中的詮釋法。這種質疑是將一個新的真實經歷放在信仰應用中。<sup>298</sup>因此，這種詮釋聖經的方法便造成一個現象，解放神學家就成了改變社會歷史的重要關鍵人物。因為藉由釋經上的懷疑，並將此普遍套用在文化中，專注在獨特的解釋中，同時隨之而來的是尋找上帝話語新的認知，以便達到該神學家解放其所效力的社群，正因為這是其責任所在。<sup>299</sup>這樣的方式，讓信仰的群體能探索聖經中的一些敘事（故事），進而提出新的問題，使他們能夠得出新的解答，應用在歷史的處境中。

這樣，以斯帖記也許正好可以成為一個解放神學的範例，便是以公義之名

---

<sup>295</sup> 請參考 H. M. Conn 及楊牧谷對解放神學的評估：《當代神學辭典》下冊，686-687。

<sup>296</sup> 同上，687-688。

<sup>297</sup> Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, trans. and ed. by Sister Caridad Inda and John Eagleson (London: SCM, 1974), 15.

<sup>298</sup> Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology*, trans. John Drury (Maryknoll: Orbis, 1976), 8ff.

<sup>299</sup> 同上。

來解決一段邪惡的歷史行動。當我們試圖將以斯帖記成為一個解放神學的典範，要從兩個方面來討論，一是以斯帖記的在先知預言裡的應用，這將引到不同學者各自立場的聲明。另一個則是以斯帖記的神學挑戰。<sup>300</sup>在這樣的思維底下，Costas 認為這樣的歷史行動的背後，有一位護理和解放的上帝，祂藏身在無助和受壓者之後。<sup>301</sup>要解決以斯帖記裡的神學問題，有兩個重要層面的挑戰——關於種族與性別<sup>302</sup>（性別的問題留待下一段「女性主義神學」裡討論），而非第三世界專注於社會—經濟（socio-economic）層面的解放神學。但猶太人在當時所面臨的困難，不在於他們的經濟問題，而是他們不肯「同化」。因此，哈曼在亞哈隨魯王面前控告猶太人說：「有一種民居在王國各省的民中；他們的律例與萬民的律例不同，也不守王的律例，所以容留他們與王無益。王若以為美，請下旨意滅絕他們……」（3:8-9）。種族衝突的導火線就在 3:2 末底改拒絕向哈曼下跪。所以，對於原始讀者來說，以斯帖記的信息是：堅守種族身份！拒絕同化！上帝將保守你脫離那想要消滅你的仇敵之手。<sup>303</sup>

面對解放神學的詮釋法，仍有一些問題等待克服。這個故事對於種族的特殊性是個考驗，也是信心敘事的一個挑戰。的確，以斯帖記傳統以來在猶太教和基督教中都受到正典地位的質疑，其中一個因素便是種族（猶太人）的特殊性。但有不少基督教學者、神學家反對這種上帝對猶太人特別眷顧的觀點。譬如，路得記的例子已經否定了以斯帖記對猶太種族地位的擁護。約拿的例子也顯示出上帝也眷顧猶太人所恨惡的尼尼微人，但 Roy Sano 卻認為先知那鴻卻持相反的態度。<sup>304</sup>對於歷史學者以賽亞和何西阿的種族普遍性觀點，Sano 也加以反對，因為這無法解釋歷代志、以斯拉及尼希米要固守耶路撒冷城牆，重建

---

<sup>300</sup> Costas, “Subversiveness”, 382-395.

<sup>301</sup> 參 Costas, “Subversiveness”, 379。

<sup>302</sup> 持支持看法的學者有 James Cone, Virgilio Elizondo, Letty Russell 和 Rosemary Radford Ruether 等人，參 Costas, “Subversiveness”, 388 及註 9。

<sup>303</sup> 同上，388。

<sup>304</sup> Roy Sano, “Ethnic Liberation Theology: Neo-Orthodoxy Reshaped or Replaced?” in *Mission Trends No. 4: Liberation Theologies*, Gerald H. Anderson ed. and Thomas F. Stransky, C.S.P. (New York: Paulist Press/Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 252-253.

聖殿表明上帝要恢復種族慶賀和敬拜禮儀。<sup>305</sup>

第二個是神學挑戰。以斯帖記的信息似乎是在警告猶太人和基督徒有關受害者和加害者之間的問題。我們幾可確定以斯帖的故事對猶太人來說是意義重大的（對基督徒來說可能也是），同樣的，對被壓迫者也是如此。Costas 認為以斯帖、末底改和波斯國中的猶太人呈現出受害者的圖像。他們是不同時空裡受害者的象徵。<sup>306</sup>當讀者閱讀了以斯帖記之後，會記得歷史中有一個時段的猶太人，他們散居各地，備受壓迫，但是也不要忘記世界上其他無辜受害者的苦境。猶太人在慶祝普珥節時，也被吩咐「為猶大人脫離仇敵得平安、轉憂為喜、轉悲為樂的吉日」（斯 9:21）。他們不但要「彼此餽贈禮物」，更要「賙濟窮人」（斯 9:22）。在舊約也有記載所有的猶太人都要照顧窮人和有需要的人、孤兒寡婦，以及要善待外人和寄居的，「因為你們在埃及地也作過寄居的」（參出 22:21；23:9；利 19:9-13, 33-34；申 24:14-18；27:19），「要記念你在埃及作過奴僕。耶和華——你的神從那裡將你救贖」（申 24:18）。這無疑地為種族之間的和睦立下了一個靈屬的指引。

可是當猶太人不再是受害者，甚至反過來成為加害者，好比今日的以色列呢？當受害者被解放（拯救）之後，搖身一變成為加害者，那麼普珥節和逾越節記念上帝拯救受壓者的意義就不再了。或許上帝這時會關上耳朵，不再聽他們的慶祝歡樂聲音。對於猶太人（或部份基督徒）來說，他們是否擁有記念以斯帖記的絕對特權？也就是說，對以斯帖記的詮釋只由得我，不容外人指染？當世界上許多人受苦於貧窮、經濟剝削、政治迫害、種族歧視、弱勢邊緣、性騷擾、性別歧視時，面對富有的西方基督教色彩國家在各方面施壓於第三世界國家，諸如以色列對巴勒斯坦的政治軍事壓迫等等，受害的一方否也可以如以斯帖呼求上帝的公義？

從拉丁美洲的解放神學實例來說，正確的行動似乎要高過美好的禱告。也就是說，他們會把上帝看為動詞，而不僅是一個名詞。<sup>307</sup>他們更注重的是上帝

---

<sup>305</sup> 同上。

<sup>306</sup> Costas, "Subversiveness", 90.

<sup>307</sup> 同上，393-394，Costas 提到 "God as verb as well as noun"。

大能的作為，因為這正是信心的表現。行神的旨意要比向神禱告更加重要。<sup>308</sup>因此，Costas 給以斯帖記作一個結論：以斯帖記所要呈現的，與其說是一個「道的行動」（action of the word），不如說是一個「行動的道」（word of action）。<sup>309</sup>不但在拉丁美洲如此，解放神學家更把這種觀點用來檢視以色列、巴勒斯坦和美國的三邊關係。而這會成為解放神學家要深刻反省的課題。

只是在這個行動的背後，仍有一些難題待解。或許有人會問，像以斯帖的例子是否可以應用在現今的時代？根據上文的討論，上帝讓猶太人脫離哈曼之手，主要的因素是「約」的關係。上帝信守祂與以色列所立的約。但是，上帝依然會在歷史中拯救祂的子民脫離苦難嗎？當第二次世界大戰時有六百萬猶太人被屠殺時，不免有人提出質疑，上帝那個時候在哪裡？為什麼末底改和以斯帖沒有再出現？要回答這個問題，恐怕有比波斯時代的背景更複雜的國際因素和靈屬意涵在裡面。請容許把這個議題當作是另一個新議題的起點，不在這裡詳細的討論。<sup>310</sup>

當上帝在受害苦難事件中「隱藏」，完全沒有任何「作為」的時候，祂之所以選擇「沉默」，是否表示祂沒有選擇站在受害的那一方呢？前面提到，拉丁美洲的解放神學家認為上帝應該站在弱勢、受壓迫的一方。

---

<sup>308</sup> 同上，394。另參考周學信，《踏不死的麥種——潘霍華在納粹鐵蹄下的神學省思》，（台北：華神，2006），108-109：「基督徒的任務並非沉默地站在外圍，或在安全的教會裡迷失在祈禱的幻想中，卻容讓弟兄姊妹遭受不公義和暴力的傷害。潘霍華覺得，致力於祈禱可使行動不至於墮落為自義，並使我們繼續按照福音真理而行公義。任何的祈禱若無法導入先知性的公義行動，就還不算完全。迄今為止，祈禱的政治意涵仍少為人提。此方面的分析向來很欠缺，而潘霍華卻視祈禱為基督徒在即將來臨的世代中辨識身分的關鍵」。

<sup>309</sup> Costas, "Subversiveness", 395。

<sup>310</sup> 參 D. P. Kingdom, 《當代神學辭典》（上冊），522-524：「大屠殺事件提出一個問題：『神在哪裡？』對魯賓斯坦（Richard Rubenstein）來說，『奧斯維茲之後，就不可能再相信神了』；柯亨則認為，傳統神學那種無所不能之神不再存在；他們認為必須重新建立一種神觀是可以現實地面對死亡集中營殘酷的邪惡。莫特曼（J. Moltmann）則對神義論（Theodicy）有不同的看法，他認為大屠殺事件後仍然想把事件神學化是不實際的，他認為奧斯維茲的苦難，神是有分（於這樣的）經歷的，因為祂自己是一個被釘死的神，不是傳統神學那種不為所動的神。但莫特曼的答案又引發另一個問題，如鮑里高斯基（John Pawlikowski）所說的：『把十字架的神學與奧斯維茲經驗混為一談是否適當呢？這問題是必須提出來的，因為基督徒參與納粹罪行的比重相當大。』（Elizabeth Schussler Fiorenza & David Tracy, eds., *The Holocaust as Event of Interruption*, 47）」再說，神的兒子是甘願掛在十字架上，而死亡集中營的受害者卻是不甘願的。



上帝要選邊站嗎？上帝不能保持中立嗎？在公義的問題上，上帝當然沒有選邊站、保持中立的理由（比方說，在希特勒屠殺猶太人的事件中，上帝絕對是站在受害的猶太人這邊的）。黃伯和說：「如果上帝是選邊站的，那麼基督徒必然毫無選擇的必須努力與上帝站在同一邊。問題是我們怎麼知道上帝站在哪一邊。」<sup>311</sup>

解放神學對於神與人之間的關係，相當含混不清，科爾克（J. Andrew Kirk）說，為避免將基督教的信息變為一種新的意識形態，在神學反思之前，必會有何為正確實際行動、何為錯誤實際行動的了解。他的話可說是一針見血：「正確的實際行動至終必倚靠正確的理論」。<sup>312</sup>

而與前述政治取向相反的，我們也不能忽略另一個令我們感到疑惑的問題：基督徒可以為了道德感的因素而起來叛國（或是革命）嗎？<sup>313</sup>潘霍華（Dietrich Bonhoeffer）投身行刺國家元首的工作，讓一般基督徒無法理解。因為我們不是該為在上的君王及政治領袖禱告嗎（參提前 2:1, 2）？我們很難從聖經當中找到什麼神學根據來支持他的刺殺行動。雖然潘霍華並不是直接參與刺殺希特勒的行動，但是他對暗殺行動的默許，或是傾向支持的態度，已經表達了他的立場。潘霍華強調基督的教會裡成員的身分，具有超乎國家公民身分的重要性。他的立場是先教會，後國家：國家所做的一切，都需要由教會來認可。<sup>314</sup>他在 1933 年也提出教會介入政治以避免不公義與壓迫的可能性。他所提倡的有三點：1. 教會應訓誡國家；2. 教會應協助受害者，不分宗教背景；3. 教會應考慮為國家的巨輪踩煞車。<sup>315</sup>周學信認為潘霍華對這個問題不在於是否應該涉入，而是在德國教會已經失敗的時候，自己沒有什麼理由不加入拯救德國人民免於毀滅的唯一可能性。<sup>316</sup>潘氏這種帶有激烈情懷舉動，無疑是要追隨

---

<sup>311</sup> 同上。

<sup>312</sup> J. Andrew Kirk, *Liberation Theology: An Evangelical View from the Third World* (Atlanta: John Knox, 1979), 193.

<sup>313</sup> 周學信，《踏不死的麥種》，73。

<sup>314</sup> 同上，80。

<sup>315</sup> 同上，86，引自 D. Bonhoeffer, *No Rusty Sword*, 224-226。

<sup>316</sup> 同上，87。

基督，分擔世人的苦難。教會及各別的基督徒更沒有理由拒絕這樣的要求。前面我們提到上帝在希特勒暴行事件中沒有出現的原因，其中一個可能的理由是教會應該負起這個責任。<sup>317</sup>

潘霍華的事跡給我們提供了一個很好的思省。基督的身體—教會，應該在世上成為明光照耀，而不是成為政權的幫手。當我們認清上帝不被「綁架」，也不「選邊站」時，世局的紛紛擾擾，才有一個明確的答案。耶穌說：「我的國不屬這世界；我的國若屬這世界，我的臣僕必要爭戰，使我不至於被交給猶太人。只是我的國不屬這世界」（約 18:36）。以斯帖記給我們提供了一個活教材，這不是壓迫—被壓迫的解放神學，也不是一個公義的聖戰，<sup>318</sup>而是讓我們認識這位獨行奇事、守約施慈愛的神。若不如此，狹隘的解放神學和歷史觀，會使我們忽略上帝的主權，也會影響教會的宣教。所有的民族、所有的族群，都是我們宣教的對象，他們不是以斯帖記中的哈曼，也不是猶太人敵視的尼尼微。因此，對聖經解釋及應用的準確性，將影響我們是否看見上帝的手在歷史中的引領，祂到底會引領我們走哪一個方向，是我們所要迫切尋求的答案。我們從被擄時期的猶太人身上所看見的信仰危機，正是給我們很好的屬靈提醒。

---

<sup>317</sup> 楊牧谷，《當代神學辭典》上冊，523：「德國教會在納粹時代成了希特勒的幫兇，或起碼說沒有通氣拒絕成為被利用的工具，這是德國教會歷史的污點（參巴冕宣言，Barmen Declaration）。

<sup>318</sup> 以色列的聖戰（申二十章）有以下幾個要點：(1)每個人都是志願者；(2)軍人沒有薪餉；(3)沒有戰利品，只有土地的繼承；(4)只有為應許之地的征服或防衛而戰鬥；(5)只能由耶和華呼召；(6)藉著先知宣佈；(7)真正作戰的是耶和華，以色列靠自己不能得勝；(8)包括祈禱和禁食；(9)敵人需消滅；(10)違反者變成敵人；(11)可以有例外。請參考 Ralph E. Powell，《證主聖經百科全書》，卷三，1763-1765，及“申二十章註譯”，《證主 21 世紀聖經釋光碟版》。

### 參、女性主義神學

女性主義神學沿自婦女解放運動（Woman's Liberation Movement），是近年漸受重視和討論的神學反思。<sup>319</sup>婦女解放運動大約在二十世紀中期漸漸形行一股社會力量，以致影響釋經和神學新的研究課題。

女性主義神學有五大主張：1. 統傳基督教神學是家長式的（男人為男人寫的）；2. 傳統神學對婦女與婦女的經驗或是忽略，或是諷刺；3. 神學上家長式的特性，對婦女造成有害的結果；4. 因此，婦女必須成為神學家，以平等地位建樹神學大業。5. 女性主義所定義的婦女經驗，必須成為任何時代下嚴肅神學的資源與標準。<sup>320</sup>特別是釋經方面一般都是男人的天下，女性的觀點和角度便在這種傳統下力爭成為釋經學的一部份。

女性主義神學的發展，可清楚分為三個階段：第一個階段是從批判過去開始，第二個階段是在聖經及聖經之外的傳統中，去尋找支持，第三個階段女性主義者試圖設定獨特的神學方法。<sup>321</sup>女性主義者看待兩千年基督教的歷史，及以色列的歷史，她們認為那是一部以家長制壓迫婦女的黑暗歷史。對她們而言，整個猶太與基督教傳統中，特色便是婦女不見蹤跡、受壓抑、被男人強迫統制。這段歷史是男人暴力侵犯女性的歷史，她們不單失去平等，也失去人權。<sup>322</sup>

以斯帖記一開始描寫亞哈隨魯作王的第三年，從他的廣大國土請來了國中的權貴、官員（都是男性），藉著擺設筵席向展示他的強大、權力和財富，有180天之久（1:3-4），之後又給書珊城的人民設筵七天（1:5），而王后瓦實提也為婦女擺設筵席（1:9）。而第一個男女權力衝突發生了，亞哈隨魯王命王后

---

<sup>319</sup> H. M. Conn, 《當代神學辭典》上冊, 404。

<sup>320</sup> Pamela Dickey Young, *Feminist Theology/Christian Theology: In Search of Method* (Minneapolis: Fortress, 1990), 15-17.

<sup>321</sup> 葛倫斯 (Stanley J. Grenz)、奧爾森 (Roger E. Olson), 《二十世紀神學評論》(20<sup>th</sup> Century Theology: God and the World in a Transitional Age), 劉良淑、任孝琦合譯, (台北: 校園出版社, 1998), 271。

<sup>322</sup> 同上, 272。

頭戴冠冕給他的臣民欣賞她的美貌（1:11）。命令王后聽命也是王展現他權力的一部份，因為妻子在這個時代，這個國家裡是王的附屬品，並且王命在這個國家是不能打折扣的。<sup>323</sup>但是瓦實提這位勇敢尊貴的女姓，她敢於違抗丈夫亞哈隨魯王的旨意，不屑酒足飯飽的王公大臣貪婪的眼睛，斷然拒絕接受這不適當的宣召。當王后瓦實提拒絕王命後，她著實給男權打了一把掌，但是代價非常高，她因而失去了王后的位份。

首先，王后違抗命令，在國王的大臣眼中，這是侵害了整個國家的權力系統，並且也是影響了家庭的權力結構（斯 1:15-22）。國王的七大權臣一致認為，王后的行為嚴重危害了整個國家，因為他們害怕王后的反抗行為，讓國中的婦女起而效尤，所有的妻子都可以反對他們的丈夫，並輕看他們。不但要廢掉瓦實提的王后位分，同時要以各省的文字、各族的語言昭告天下，所有的婦女在家中都要尊敬他們的丈夫。語言代表了一種表達能力，當國家掌控各種語言，以不同的語言發號命令時，也暗示著這種政治影響力也要達到每一家每一戶，婦女要在家中要學習丈夫的語言，以丈夫的語言表達順服的態度。<sup>324</sup>以女性主義觀點來看，這樣大張旗鼓對待瓦實提的舉動，其實是男權系統受到威脅的防衛動作，只能用權力來解決這個問題。這是典型的性別歧視。

有學者推論，以斯帖記的作者應該是一名女性，或者有女性參與了這卷書的寫作。<sup>325</sup>因為書中多次詳述了男女不平權，以及女性在不平等的事件中保持沉默。但是女性也參與了說話與寫作，並且以文字婉轉地記述了女性的力量。

從女性主義的觀點，以斯帖記的作者（假設是女性）似乎藉著這個故事，要表達不同於傳統猶太人的觀點。女性也可以用她的智慧和力量來化解危機，並且取得她應有的權柄與地位。當末底改和以斯帖面對專制統治和性別歧視，

---

<sup>323</sup> 參 Timothy K. Beal, "Tracing Esther's Beginnings", in *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna*, edited by Athalya Brenner, (Feminist Companion to the Bible, 7; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 87-110.

<sup>324</sup> 參 Klara Butting, "Esther: A New Interpretation of the Joseph Story in the Fight Against Anti-Semitism and Sexism", in *Ruth and Esther – A Feminist Companion to the Bible (Second Series)*, ed. by Athalya Brenner (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 242.

<sup>325</sup> 同上，242。Butting 認為以斯帖能寫作是一個最重要的原因，她應該是作者之一，參斯 9:28, 32。

他們都選擇妥協。末底改要以斯帖隱瞞她的身世（也許當時有一股反猶主義<sup>326</sup>興起），以斯帖被召進宮也是在這種背景下毫無選擇的餘地，甚至她對非猶太人採取以身相許的態度。然而隨著反猶情緒的燃燒（3:6），也改變了末底改和以斯帖的彼此地位。

許多解經家通常會把注意力放在末底改身上，認為他才是對個故事中的英雄。根據馬加比二書 15:36 提到普珥節的慶祝是「末底改的日子」，Moore 更直接點出，在末底改和以斯帖之間，末底改無疑是希伯來人的英雄，他提供了所需要的智慧，而以斯帖只是僅僅跟隨他的指示去做。<sup>327</sup>但是，我們不能忽略以斯帖主動為她的行動禁食的要求（4:16），這說明她絕非只有美貌而無智慧的女人。

末底改和以斯帖在波斯雖然採取了同化的對策，然而，面對猶太仇敵亞甲族的哈曼時，末底改堅持不向他下拜，因為他這時表明了他是猶太人（3:4）。這個衝突導致了哈曼一心要消滅波斯國所有的猶太人（包括婦女，3:13），以消心頭之恨。對照因瓦實提一人的反抗，除了她自己的地位被剝奪外，並導致全國婦女受害，最高當局以國家法律來規範所有婦女的地位（1:16-20）；而猶太人則因末底改反對哈曼，同樣地包括他在內，都以國家法律要來消滅所有的猶太人（3:6）。兩者都是全國性的行動。前者要對付的是女人，是因為他們的性別；後者要消滅的是猶太人，是因為他們的種族。不幸的是，以斯帖既是女人，也是猶太人，並且又是亞哈隨魯王的妻子。

以斯帖身為女人，既要與亞哈隨魯王的權力抗爭，也要同時身負解救猶太同胞的重任，兩者的問題糾結在一起。當末底改尋求她的幫助的時候（4:7-8），她的處境是很為難的。第一，她沒有直接見王的權利（4:11）；第二，瓦實提的下場是個活生生的例子，她要面對的困難（殺身之禍）比瓦實提要大得多；第三，末底改給她施壓（3:13-14）。這三件事的壓力隨時可能叫她崩潰。

然而，以斯帖卻沒有被擊倒，這是我們不可否認的。她把身為女人的劣勢

---

<sup>326</sup> 同上，243。

<sup>327</sup> Moore, *Esther*, lii.

扭轉了過來。末底改的話提醒了她目前的地位，她便以王后的身份叫末底改招聚書珊城的所有猶太人為她禁食三天三夜（4:16），她展現了她的政治權力，在猶太人面前，她擁有最高的權柄，連末底改也要照她的吩咐去行（4:17）。

以斯帖意識到，要解救猶太人就必須先對抗王的命令。她在沒有亞哈隨魯王的下令情況下要去見王——她的丈夫。她並且穿戴朝服（5:1），顯出她有別於瓦實提的前例，因為王后美貌尊貴的裝扮正顯出王的榮耀（參 1:3-5）。<sup>328</sup>瓦實提在王的面前是個附屬品，雖貴為王后，但卻經不起考驗。而以斯帖在王面前死裡逃生，就站穩了王后的地位，她接著要當起主人擺設筵席，亞哈隨魯王和哈曼都是她所邀請的客人（5:4）。在筵席中以斯帖再度提出第二次筵席的邀請，對象同樣是王和哈曼。對於哈曼來說，能夠和王一起成為筵席的唯一貴賓，自是非常得意（5:9-14）；而對亞哈隨魯王來說，與大臣哈曼同坐筵，此外並無他人，心裡當有一些疑惑，也可能發覺哈曼居然成為他的競爭對手。<sup>329</sup>

以斯帖在她的筵席裡撒下了種已發生了作用，可能是導致哈亞隨魯王一夜不成眠（6:1）的一個原因。Butting 認為亞哈隨魯王意識到哈曼對他地位的威脅，於是希望在史冊中找到對策（6:2）。<sup>330</sup>女性主義在詮釋以斯帖第二次的筵席，正好和亞哈隨魯王第二次筵席作一個對比。以斯帖的第二次筵席成功地消滅仇敵哈曼，而亞哈隨魯王的第二次筵席則削了瓦實提王后的位分。女性在以斯帖身上實現了駕馭權力的智慧，利用男性在掌控權力的弱點，成功地扭轉女性的地位。她成功地把哈曼塑造為一位有野心的篡位者，不單趾高氣昂，而且讓王誤以為他對王后也有非分之舉（7:8）。哈曼終於被暴怒的王處死。

接著，亞哈隨魯王並將哈曼的財產賜給以斯帖，以斯帖現在已擁有自己的財產。不但如此，以斯帖還向王舉薦末底改代替了哈曼的位子（8:1-2），顯示她在王國中已有不小的權力。但是猶太人的危機還在，以斯帖又冒一次生命的危險去求見亞哈隨魯王（8:3-4），並得到王印另立諭旨解決猶太人被滅族的危機（8:8）。

---

<sup>328</sup> 同上，246。

<sup>329</sup> 同上，246-247。

<sup>330</sup> 同上，247。

自此，以斯帖和末底改在波斯國中不僅消滅了仇敵，並且掌握了大權，以斯帖和末底改的名字並列（9:29, 31）。其實，以斯帖命守「普珥日」的事情甚至成為歷史記錄（9:32），正說明她已為女性在古波斯時代創造了無可比擬的地位。

從女性主義的角度來看以斯帖記，的確努力在建立女性的正面地位。在脫離了以男性為主的釋經傳統之下，讓我們看到了似乎隱藏在經文當中的亮光，特別在性別歧視嚴重的社會中，這樣的亮光值得我們深思。然而，我們也應當從上帝創造的角度來看待正確的男女關係，從創世記一、二章來看，女人與男人同樣是按著神的形像造的，女人不是男人的附屬品，而是他的「配偶」與「幫助者」（創 2:18）；女人與男人同樣參與管理大地（創 1:28）的使命，男人與女人是平等的伙伴，只不過被造的過程先後有別（創 2:21-22）。然而，罪破壞了男女平等和諧的關係，他們從互愛、互助、互利的伙伴，變成了反目成恨。鬥爭取代了愛，奪權取代了互助（創 3:16），男人想控制女人，女人也想駕馭男人，兩性鬥爭成為歷史上一幕幕的悲劇。除非男女雙方在新約的亮光下重新回到「約」的關係（創 2:24），否則這樣的鬥爭會一直延續下去。若我們曉得末底改和以斯帖都有軟弱之處，我們就不會以猶太人為立場的解放神學，或是以女性主義的立場來大作文章，還是回到以上帝為中心來鑑察才是。

## 第五章、結論

在達到最後的結論時，我們必須回答前言所提到的假設問題，就是以斯帖和末底改這一群留在外邦生活的猶太人，他們信仰狀態的真像是什麼？一般猶太人和基督教會的傳統觀點（可能是採用七十士譯本的立場），認為他們是上帝忠心的僕人，他們在外邦中為上帝作見證（例如：末底改為了信仰理由不跪拜哈曼），藉著禁食（禱告？）祈求上帝的拯救，是所有信徒應該效法的榜樣。事實上我們很難就以斯帖和末底改的事蹟，給予他們一個總體評價。因為我們手上的資料確實不多。我們可以稱許以斯帖和末底改的英勇事蹟，大多數基督徒可能覺得跟自己無關，我們今天不會慶祝普珥節，也不會在這天念誦以斯帖記，這只是猶太民族的事。<sup>331</sup>但與我們有關的是我們的確看見了神蹟發生，這件事若要證明與神的作為無關是相當困難的事。我們雖然不慶祝普珥節，但是這個節目的真實存在，不正是見證神的作為嗎？猶太人世代慶祝，就是不忘神的作為，這就如同他們的第二個逾越節一般。

在第一章當我們討論到以斯帖記的版本研究時，我們就已觸及這個答案了。因為以斯帖記當中的宗教詞彙少得可以，所以有兩本希臘文的版本（A-Text 和 LXX）便加上這些增補的部份，好讓以斯帖記讀來不致於令信徒們覺得太奇怪。可是根據批判學給我們的答案，馬索拉才是最接近原始經文的版本，這無疑給這些增補一個當頭棒喝！原來沒有這些宗教詞彙才是作者想說的，因為這些在波斯國定居的猶太人的本來面目就是如此吧。

第二章從經文的大綱和結構分析著手，為的是找出作者要表達的信息重點。這樣的分析可以幫助我們有一個跳脫錯綜複雜的糾葛關係，得到較為透徹的觀察。像包德雯提供了非常簡單清晰的圖解，立刻就找到重要的開門鑰匙。當然她的圖解仍需要更細部的分析，才不會因過於簡化而忽略了其他重要的關鍵。筆者也提出一個「誰是主角」的大綱結構，希望從這些幕前的主角，找到

---

<sup>331</sup> 雖然基督徒也不過其他舊約記載的節日，但那些節日多少都有新約的屬靈涵意，而且不少和基督有密切的相關。



幕後的真正主角。其實從主角的一再更換，這些主角在人類歷史舞台上上下下，他們不能掌握無法預料的事，在在證明事件的背景有一位真正的主角。這個結構要讓我們看到這位隱藏之神才是真正的主角。

第三章的文學分析是從作者的寫作技巧，讓我們看到作者的精心安排，不但在惡人身上看到諷刺，其實也在神的子民身上看到另一面的諷刺。作者想到表達的就是一個不信的世代，他們的一方面醜露，一方面可惡但又很可笑。而逆轉的對比也讓我們看見神的作為實在令人驚奇，除了神以外，誰能把惡劣的情勢整個顛倒過來呢？那惡人雖一步步設計消滅神子民的陰謀，但是終竟敗在神的大能保守之中。

第四章以我們最容易觸及的三個神學問題逐一來探討。護理神學是研究以斯帖記必然要討論的重點，沒有神的保守猶太人絕無脫險的可能。護理神學的重點在於不管當時的猶太人對信仰的態度如何，神仍會看顧祂的選民。因此，這位選民的上帝就透過歷史中一連串的巧合，用祂看雙看不見的手一舉拯救了猶太人免於大難。誠然，當時有波斯的猶太仍舊處在被擄的光景之中，但是那些隨以斯拉、尼希米歸回耶路撒冷的猶太人信仰有比較好嗎？恐怕這兩群人中有好也有壞。「以斯拉從神殿前起來，進入以利亞實的兒子約哈難的屋裡，到了兩裡不吃飯，也不喝水，因為被擄歸回之人所犯的罪心裡悲傷。」（拉 10:6）以斯拉為什麼事悲傷？原來被擄歸回的猶太人與外邦人通婚。這點實在和以斯帖的處境沒有兩樣。不過，也有像但以理這樣留在外邦忠心事奉耶和華的人，這些人可能為數不多。在被擄時代有關猶太人的禱告，在 78 頁那裡我們有過一些討論，就在以斯帖記以外的其他被擄時期的書卷，我們確實沒有看到太多正面的例子。

用以斯帖記來當作解放神學題材會有許多的限制，因為以斯帖記的處境和出埃及記雖然有一些相似的部份，但是根本上是不同的。末底改這一批定居在波斯的猶太人，並沒有對這個外邦有任何感到不適的地方，相反的，他們似乎已融入了部份當地的生活習慣，甚至想要隱瞞猶太人的身份，以便取得更有利於自己的位置。這和受壓迫的解放神學主題顯得格格不入。

女性主義神學會感謝以斯帖記的作者給他們提供一個可供灌溉的土壤，無論是瓦實提或是以斯帖，都是女性主義可以發展的題材。女性主義神學其實也和解放神學一樣，只不過受壓迫的一方變成了女性。女性主義神學期望爭取到她們與男性同等的待遇，這是我們可以理解的，並且也應該給予同情。但我們也希望女性主義神學家看到人類原本墮落的本性，無論男女都應該放在神的天平上來衡量，才不會變成一個犯罪的藉口。

毫無疑問的，末底改是一個大有能力並且有強硬性格的人物。他也許顯出對亞伯拉罕之約的信心，並相信神會保守祂的子民（4:13-14）。以斯帖也可能被認為是一個依靠上帝幫助的女子（4:16）。

但是他們的靈命本質如同那些耶穌時代的猶太人，並不討神的喜悅（參太 3:9）。末底改和以斯帖似乎很急切地要保護他們的民族和他們的信仰，但是他們個人，相對於但以理、以斯拉和尼希米，僅僅顯出少許對神旨意的渴慕。

以斯帖隱瞞猶太人的身份，她必定吃了不潔淨的食物（2:9，參但 1:5, 8）。亞哈隨魯王甚至不曉得她是猶太人有五年之久（2:16；3:7）。因她長時間的隱瞞，除了食物之外，她的穿著和生活習慣可能更像波斯人，更甚者她也可能去敬拜偶像！<sup>332</sup>

基督徒對以斯帖記的評斷不需要將自己的感覺窄化，因此說末底改是一個聖經人物，所以他必定是個好人……像耶戶一樣，他可能更像一個隨波逐流的人。聖經對末底改並無倫理的評價，但是聖經期待我們以基督徒的觀點來判斷。他被神興起，但他不一定是個十分屬神的人。<sup>333</sup>

以斯帖記讓我們看到上帝依舊信實，祂不會因為撒但的對抗，以及選民的失信而不顧念他們。以斯帖記顯示出一個偉大的神學真理，上帝的計劃絕不會被攔阻，因為祂永遠忠於與祂子民所立的約。<sup>334</sup>

---

<sup>332</sup> Carl A. Baker, "An Investigation of the Spirituality of Esther," M.Div. thesis (Winona Lake, IN: Grace Theological Seminary, 1977), 21-22。另見 Bush, *Ruth, Esther*, 322，他提出更多末底改和以斯帖道德上的缺失。

<sup>333</sup> Wright, "Historicity", 45。

<sup>334</sup> Eugene H. Merrill, "Ezra-Nehemiah and Esther," 205。

## 壹、進一步的研究

為什麼上帝的名字不出現在以斯帖記中，是決定以斯帖記全書最重要的神學問題。答案之一是，這是必要的精心設計。理由是，在這卷書當中不是沒有地方可以放進神的名字，這可能是有意這麼做的，或許是要在當時的波斯國家隱藏耶和華的名字。<sup>335</sup>

以斯帖記可以與其他的聖經書卷有對話的可能性，包括約瑟的敘事和申命記，另外也許可以包括一些出埃及記/逾越節的傳統。這些經文對照的範疇將以斯帖記融入了聖經正典的廣大對話空間。這些與以斯帖記連結的其他書卷，關於神隱藏的經文，或是有關可以清楚認定為猶太信仰活動的證明，這些都非常值得注意。

其中一個有趣的題目值得往後進一步研究，Clines 認為 A 版和馬索拉版本來自同一資料，那缺少神的名字的原因是不是馬索拉版本故意把神的名字擦去？<sup>336</sup>在 Talmud Hullin 139a 有一段提到以斯帖的名字（סתר，除去母音）其實是 סתַר（隱藏）這個動詞的第一人稱未完成式（imperfect）。所以 Talmud 就問了一個問題：在妥拉（Torah）中的以斯帖（隱藏）在哪裡？申命記 31:18 那裡耶和華說：「我必定掩面不顧他們」（וְאָנֹכִי הַסְתַּר אֶסְתִּיר פָּנַי，直譯：我必要隱藏我的面）。<sup>337</sup>以斯帖記和申命記是否真有這樣的關連呢？這是值得進一步研究的題目。此外，把末底改和但以理及約瑟，這三位同在外邦中居高位的以色列人做一個對比，也是一個很有意思的題目。研究被擄時期猶太人的信仰活動，以及他們與上帝的關係，對以斯帖記也有從旁輔助的作用。

總之，以斯帖記不是單獨存在的一本舊約書卷，它必定有許多與其他書卷的密切關係，等待我們去發掘。

---

<sup>335</sup> Beal, *Esther*, xix。

<sup>336</sup> Clines, *The Esther Scroll: The Story of the Story*, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1984), 107-12。

<sup>337</sup> Beal, *Esther*, xx。此外在 Talmud Megilla 13a 裡面 Judah 拉比提到以斯帖真正的名字是哈大沙，她的名字改為以斯帖，是因為她「隱藏自己的實情」。

## 貳、思想應用

### 一、上帝藏身在人類歷史之中

有些學者主張上帝的名字就隱藏在這卷書中，<sup>338</sup>我們能夠理解他們面對這個問題的焦慮，就像歷代基督教會所面對的相同問題。但是，就算假設離合體能夠被其他批判學者接受，我們仍不能完全理解為什麼上帝的名字不能用正常的方式出現。<sup>339</sup>Beal 認為這是一種寫作的技巧，以斯帖記當中一定有合適的地方讓上帝的名字出現，如前文所討論的。但是也可能因為當時的時空背景之下，作者有意地讓上帝的名字隱藏起來。<sup>340</sup>

就如前面所討論過的，即便是以解放神學或女性主義神學的角度來詮釋這整個事件，但是，當時猶太人的命運絕不在他們自己的手中，每一個機會，每一個巧合（例如以斯帖在眾美女中得以雀屏中選）都不是人手所能做到的。而猶太人在被擄的異國土地上生命得以保存，完成在乎上帝那雙看不見的手。祂才是歷史的掌管者。從以斯帖記我們得到一個教訓，歷史上的每一件事，上帝都不置身事外。祂既是歷史的主，祂就在其中，祂隨己意隱藏，祂隨己意介入，沒有人知道祂的下一步，這就是我們要信靠的神。

### 二、人會失信，但唯有上帝可靠

「我們縱然失信、他仍是可信的，因為他不能背乎自己。」（提後 2:14）人往往軟弱失信，神仍然可信、憐憫，成為上帝兒女不易——

---

<sup>338</sup> 這類的隱藏觀點，有不同的型式，例如 gematria（數字推算釋經法）、離合體和隱藏的米大示，參考：Rrachel B. K. Sabua, “The Hidden Hand of God,” *Bible Review* (February 1992), 31；C. A. Moore, *Studies in the Book of Esther*, (New York: KTAV Publishing House, Inc., 1982), 65；Paton, *Esther*, ICC, 8。

<sup>339</sup> Weiland, “Literary Clues to God's Providence in the Book of Esther”, 43。

<sup>340</sup> Beal, *Esther*, xx。

特別是如果要忠心事奉，神兒女在被世界的神弄瞎眼的人中，可以有能力、恩典，有效的事奉。儘管神兒女暗淡的靈性（人們常不認識自己對上帝是何等冷漠！），上帝主動地施加憐憫——神愛我們不是因我們可愛，而是因是祂是愛！猶太人在波斯經歷了這短暫的危機，在危機化解之後，猶太人仍然散居在波斯帝國中，有人認為這卷書沒有任何仰望神的記號，連得救後也沒有人發出感謝上帝之語，不論他們是否心存歸回的意念，或是在外邦中世俗化地生活；上帝所面對的是一群冷淡後退的信徒也好，或是一群忍辱偷生的苦難信徒，都不會影響上帝對他們歸回的應許。

這位不可見、不可名的大主宰，祂掌理一切，引領我們達到真正的歸回。再一次說，對於祂忠誠的子民，祂永遠可靠，這是構成這敘事的真正要點。猶太人的動機及質素，並非作者主要興趣所在。作者的主要意圖應該是幫助當時的猶太人，也是為今天的信徒，看見上帝至終不會放棄祂的子民。<sup>341</sup>

在不同的環境中委身於上帝仍是可能的。末底改和以斯帖原先刻意要隱瞞自己是猶太人，但是當身份暴光後又不得不發佈危機動員。可見勇敢委身在信仰當中，不一定會有壞的結果，就像約瑟及但以理都是好的例子。但是我們每一個人，在衝突當前時，當聽從先知耶利米奉上帝的名，向巴比倫被擄的猶太人發出的勸告，「你們要為那些我放逐你們去的城市謀福利。」（耶 29:7 現代中文譯本）。

以斯帖記對習慣把上帝擺在一邊去解釋一切事情的現代世界，有許多信息要說。<sup>342</sup>

### 三、真正的拯救乃是完全的歸回

也許以斯帖和末底改的事跡，為被擄歸回營造了良好的環境，但

---

<sup>341</sup> 同上，196-97。

<sup>342</sup> 同上，181。

是被擄後的三次歸回不過是局部、短暫的，從被擄歸回的文獻（哈該書，撒迦利亞書，以斯拉記，尼希米記，以斯帖記、瑪拉基書），都記載著這些歸回並沒有達到耶利米（三十～三十三章），以西結（三十四、三十六、三十七章）所盼望的，真正的歸回是耶穌在十字架上所完成的救恩。<sup>343</sup>

神並沒有撇棄祂自古以來的選民，縱使他們失敗，祂依然信守與以色列所立的約，並且繼續向他們施恩。然而，神的計劃是拯救世人，而外邦基督徒亦幸有神的約而得救恩，這約始於亞伯拉罕，並已在基督裡得應驗。以斯帖記應在基督徒和猶太人心中挑起感恩之情，並且提醒基督徒，他們都受了忠心的猶太人領袖如末底改和以斯帖之恩。當基督徒能對昔日猶太人所受的苦感同身受，並代表昔日基督教會對他們嚴重的誤解和受害表示悔意，他們才有權向猶太人介紹耶穌基督是主，祂是「各樣執政掌權者的元首」（西 2:10）。<sup>344</sup>

讀以斯帖記，可以令我們想起保羅的保證，他說：「神既是公義的，就必將患難報應那加患難給你們的人，也必使你們這受患難的人，與我們同得平安」（帖後 1:6-7）。在這兩卷書中，所提及的「患難」都是神的子民受迫害，而他們都不能自己去抵抗。歷代以來，激烈的對抗常有出現，而「我們並不是與屬血氣的爭戰」（弗 6:12）。神有時會以特別的眷顧來干預，正如祂在以斯帖的時代一樣，但無論祂是否公開為信徒伸冤，教會的責任是要站立得穩。

神的心意是要人離開罪惡，重新與神建立和好的關係。但是，有罪的人是沒有能力修補這破裂的關係，只有神的主動和全權才能達到。耶和華說：「日子將到，我要與以色列家和猶大家另立新約，不像我拉著他們祖宗的手，領他們出埃及地的時候，與他們所立的約。我雖作他們的丈夫，他們卻背了我的約。這是耶和華說的。」耶和華說：「那些

---

<sup>343</sup> 參吳獻章，《以斯帖講義》，（華神，1999）。

<sup>344</sup> 《21世紀聖經新釋》光碟版。

日子以後，我與以色列家所立的約乃是這樣：我要將我的律法放在他們裡面，寫在他們心上。我要作他們的神，他們要作我的子民。他們各人不再教導自己的鄰舍和自己的弟兄說：『你該認識耶和華』，因為他們從最小的到至大的都必認識我。我要赦免他們的罪孽，不再記念他們的罪惡。這是耶和華說的。」（耶 31:31-34）神愛子耶穌基督為世人打開了這條立約之路，祂以自己的寶血救贖了人類的罪，使每個人都能重新與神立下新約。

## 附錄一

《聖經後典》<sup>345</sup>、《思高聖經—艾斯德爾傳》與 New Jerusalem Bible 對照：

《聖經後典》	《思高聖經—艾斯德爾傳》	New Jerusalem Bible
<p><b>A.</b> 末底改驚異夢 末底改是個猶太人，屬於便雅憫支派，當巴比倫王尼布甲尼撒攻陷耶路撒冷之時，與猶大王約雅斤一起被擄往流放之地。末底改是睚珥的兒子，基士與示每的後代。他現居波斯首都書珊，在大薛西斯王的宮廷裡做大官。薛西斯在位第二年的尼散月初一日，末底改做了一個夢。他夢見世上忽然喧囂騷動起來，有轟雷，有地震，伴隨著可怕的天下大亂。接著出現兩條巨龍，準備互相爭鬥。他們發出淒厲的吼聲，諸邦聞之都準備向上帝的良民國開戰。世界上的這一天，充滿著黑暗與朦朧，煩惱與哀傷，破壞與毀滅。上帝的全體良民受到干擾，他們不知如何是好，沉浸在萬分恐懼之中。他們準備坐以待斃，然而他們又哭喊著向上帝呼救。在夢中，他們的祈禱得到了回答，從一眼</p>	<p>補錄甲 摩爾德開的夢 1. 本雅明族人克士的曾孫，史米的孫子，雅依爾的兒子摩爾德開，在薛西斯大王第二年，「尼散」月初一做了一夢。 2. 他是猶太人，住在蘇撒，在朝廷裏做大官。 3. 在巴比倫王拿步高從耶路撒冷擄去猶大王耶苛尼雅時，他也一同被擄去。 4. 他的夢如下：他聽見喧嘩吶喊，雷鳴地震，地上一片混亂之聲。 5. 忽見兩條巨龍前來，準備撕殺，發出狂吼怒號。 6. 萬民都應聲備戰，攻擊正義的民族。 7. 那是黑暗和恐怖的日子，世上滿佈憂患、痛苦、悲哀和暴亂， 8. 所有正義的民族都感到恐慌，害怕災難；於是準備犧牲，向天主哀號。 9. 當他們哀號之際，由一小泉忽湧出了一條大河，水勢</p>	<p><b>A.</b> 1:1 (a) In the second year of the reign of the Great King, Ahasuerus, on the first day of Nisan, a dream came to Mordecai son of Jair, son of Shimei, son of Kish, of the tribe of Benjamin, (b) a Jew living at Susa and holding high office at the royal court. (c) He was one of the captives whom Nebuchadnezzar king of Babylon had deported from Jerusalem with Jeconiah king of Judah. (d) This was his dream. There were cries and noise, thunder and earthquakes, and disorder over the whole earth. (e) Then two great dragons came forward, each ready for the fray, and set up a great roar. (f) At the sound of them every nation made ready to wage war against the nation of the just. (g) A day of darkness and gloom, of affliction and dis-</p>

<sup>345</sup> 以下經文原文取自耶路撒冷聖經，由 Daron, Longman & Todd Ltd and Doubleday & Co. Inc. 所出版之 1966、1967 及 1968 年版本。中譯本採用《聖經後典》（*Good News Bible: with Deuterocanonicals/Apocrypha*，張久宜譯，北京，1987；台灣：商務，1995）中的「以斯帖補篇」。



《聖經後典》	《思高聖經—艾斯德爾傳》	New Jerusalem Bible
<p>小小的泉源裡流出了一條大河。天亮了，太陽出來了，卑賤的人民強大起來，消滅了他們的狂妄自大的仇敵。末底改從夢中醒來，夢境中他看見了上帝計畫要做的事情。他終日思索著，試圖弄明白這到底意味著什麼。末底改救了國王的命</p> <p>末底改正在王宮的庭院裡休息，庭院裡有兩個御前太監，加百太和他拉，正在值班。他無意中聽到他們在一起密謀起事。他小心翼翼地傾聽他們在講些什麼，聽到他們正在謀畫刺殺國王。於是末底改去見薛西斯王，把這兩個太監的密謀告訴他。國王把他們叫來審問，他們招供之後，便被拉出去正法了。</p> <p>國王將此事記入官方備忘錄，末底改也將此事記錄下來。隨後國王任命末底改為廷衛，並賜給他許多禮物，表彰他的功績。</p> <p>然而接受國王賞識的波加伊族哈米大他的兒子哈曼卻想找末底改及其猶太同胞的麻煩，由於末底改曾經對於兩個太監的死負有責任。</p>	<p>凶湧；</p> <p>10.同時曙光和太陽出升，貧賤的人受褒揚，顯貴的人被吞滅。</p> <p>11.摩爾德開夢見此事，就驚醒了；心想天主有何意思，一天到晚思索夢中的意義。</p> <p>揭破太監的陰謀</p> <p>12.此時，摩爾德開與君王的兩個看門太監，彼革堂和特勒士，住在宮中。</p> <p>13.他發覺了他們二人的陰謀，就留心觀察他們的行動；察知他們要對薛西斯王下毒手，就將此事報告給君王。</p> <p>14.於是君王拷問這兩個太監，他們招供後，就處以死刑。</p> <p>15.王親自筆錄了這事的原委，存入檔案；摩爾德開也記錄了這件事。</p> <p>16.王遂委派摩爾德開在朝廷內供職，並因這功勳，賜給他獎品。</p> <p>17.但是，在君王前負有厚望的阿加格人哈默大達的兒子哈曼，為了這兩個太監的事，卻有意加害摩爾德開和他的民族。</p>	<p>tress, oppression and great disturbance on earth! (h) The entire upright nation was thrown into consternation at the fear of the evils awaiting it and prepared for death, crying out to God. (i) Then from its cry, as from a little spring, there grew a great river, a flood of water. (j) Light came as the sun rose, and the humble were raised up and devoured the mighty. (k) On awakening from this dream and vision of God's designs, Mordecai thought deeply about the matter, trying his best all day to discover what its meaning might be. (l) Mordecai was lodging at court with Bigthan and Teresh, two of the king's eunuchs who guarded the palace. (m) Having got wind of their plotting and gained knowledge of their designs, he discovered that they were preparing to assassinate King Ahasuerus, and he warned the king against them. (n) The king gave orders for the two officers to be tortured; they confessed and were executed. (o) He then had these events entered in his Record Book,</p>

《聖經後典》	《思高聖經—艾斯德爾傳》	New Jerusalem Bible
		<p>while Mordecai himself also wrote an account of them. (p) The king then appointed Mordecai to an office at court and rewarded him with presents. (q) But Haman son of Hammedatha, the Agagite, who enjoyed high favour with the king, determined to injure Mordecai in revenge for the affair of the king's two officers.</p>
<p><b>B.</b> 薛西斯的反猶詔書 下面是詔書的副本： 「大薛西斯王下詔書達於從印度至蘇丹一百二十七省之總，及其屬下官員： 「自吾成為諸邦之霸與天下之主以來，吾曾決意使吾臣民永享安康。吾意如此，非因吾之權勢而自傲，皆因吾向來明智而以仁慈待吾臣民。吾決心重建人人渴望之和平，並盡一切可能，造就一個文明之國，俾使行人暢行於疆土之內確保平安。 「吾曾求問於謀士，當以何法達此目標，時有哈曼者提出了一項建議。他在我們之中向以足智多謀而著稱，他一貫關心王國的利益。鑒於</p>	<p>補錄乙 論文 1. 論文如下：「薛西斯大王欽命印度至厄提約丕雅之一百二十七省省長及其屬員事： 2. 自朕轄治各邦，管理全國以來，未嘗妄用職權，而常以寬容仁慈，撫育我人民，志在庶民皆享康樂，舉國共慶昇平，勤苦經營，以圖國泰民安，恢復人類久已渴望之和平。 3. 朕今諮詢樞密，何以克遂此願。而哈曼首相，秉賦忠貞，信智超群， 4. 上奏朕曰：有一敗類，散居天下萬邦，風俗律法，與天下異，且不從王法，使朕所頒政令，難奏厥功。</p>	<p><b>B.</b> 3:13 (a) The text of the letter was as follows: 'The Great King, Ahasuerus, to the governors of the hundred and twenty-seven provinces stretching from India to Ethiopia, and to their subordinate district commissioners: (b) 'Being placed in authority over many nations and ruling the whole world, I have resolved never to be carried away by the insolence of power, but always to rule with moderation and clemency, so as to assure for my subjects a life ever free from storms and, offering my kingdom the benefits of civilisa-</p>

《聖經後典》	《思高聖經—艾斯德爾傳》	New Jerusalem Bible
<p>他的無限忠誠，他已被提升至帝國之第二高位。近來哈曼告訴我們，有一種頑固刁民，散居於帝國的各民族之中。他向我們解釋道，這些人有其自己的律法，與其他各民族迥然有別，且又一貫違抗朝廷的命令。由於此種態度的結果，致使我們無法為帝國建立一個我們夢寐以求的統一政府。</p> <p>「這些人對我們的政府懷有敵意，並且犯下了可怕的罪行，威脅著帝國的安全。他們信守奇怪的風俗習慣，服從他們自己的律法，並且站在一貫與全人類為敵的立場上。根據上述事實，我們委託總理大臣哈曼殺戮這些人。他們所有的人，包括婦女和兒童在內，都必須處死，勿使一人漏網。他們是我們的敵人，我們不能可憐他們。此令將於本年十二月即亞達月十四日付諸實施。這些人曾經在這麼長的時間裡惹起這麼大的禍亂，他們將統統橫死於一天之內。從此以後，我們的政府即將安穩而無憂。」</p>	<p>5. 今朕始悉其端，惟此民族，與眾殊異，固守己法，生活異趣，對朕天下，實存野心，致力破壞，是以國家不獲安寧。</p> <p>6. 因此朕令：凡當今首相（朕之亞父哈曼）在文書內所示之人物，務於本年十二月即「阿達爾」月十四日，偕其妻孥子女，應一律刀斬，殲滅九族，不得留情顧惜。</p> <p>7. 務使古今敗類，於一日之間，悉葬身九泉，然後國必求安，亂事方息。」</p> <p>8. 諭文應在各省公佈，通知天下人民，準備應付這一天。</p> <p>9. 驛使因迫於君令，就迅速出發；在蘇撒禁城裏立即公佈了這道上諭。此時君王與哈曼同席共飲；但是蘇撒全城卻陷於混亂。</p>	<p>tion and free transit from end to end, to restore that peace which all men desire. (c) In consultation with our advisers as to how this aim is to be effected, we have been informed by one of them, eminent among us for prudence and well proved for his unflinching devotion and unshakeable trustworthiness, and in rank second only to our majesty, Haman by name, (d) that there is, mingled among all the tribes of the earth, a certain ill-disposed people, opposed by its laws to every other nation and continually defying the royal ordinances, in such a way as to obstruct that form of government assured by us to the general good. (e) 'Considering therefore that this people, unique of its kind, is in complete opposition to all humanity from which it differs by its outlandish laws, that it is hostile to our interests and that it commits the most heinous crimes, to the point of endangering the stability of the realm: (f) 'We command that</p>

《聖經後典》	《思高聖經—艾斯德爾傳》	New Jerusalem Bible
		<p>those persons designated to you in the letters written by Haman, who was appointed to watch over our interests and is a second father to us, be all destroyed, root and branch, including women and children, by the swords of their enemies, without any pity or mercy, on the fourteenth day of the twelfth month, Adar, of the present year, (g) so that, these past and present malcontents being in one day forcibly thrown down to Hades, our government may henceforward enjoy perpetual stability and peace.'</p>
<p><b>C.</b> 末底改之祈禱 末底改向主禱告，回憶主在過去所做的事情：「啊，主啊，你是萬物之君之主，一切全都服從你的命令。如果你想拯救以色列，無人能夠阻攔你。你創造天地以及所有人間奇蹟。你是萬物之主，世人誰也不能夠與你抗衡。你洞察萬物，你知道，主啊，當我拒絕向那個自大</p>	<p>補錄丙 摩爾德開的哀禱 1. 摩爾德開想起了上主所作的一切，就向上主哀求說： 2. 「上主，上主！全能的君王！萬事都屬你權下，若你願意拯救以色列，誰也不能反抗。 3. 你造了天地，以及天下的千奇萬妙之物；你是萬有的主宰。上主，誰能抵抗你？ 4. 上主！你洞察萬事，知道</p>	<p><b>C.</b> 4:8 (a) 'Remember your humbler circumstances,' he said, 'when you were fed by my hand. Since Haman, the second person in the realm, has petitioned the king for our deaths, (b) invoke the Lord, speak to the king for us and save us from death!' 4:17 (a) Then calling to</p>

《聖經後典》	《思高聖經—艾斯德爾傳》	New Jerusalem Bible
<p>狂傲的哈曼彎腰鞠躬之時，並不是因為我狂妄自大或者企圖感動人民。我僅僅是不願意恭敬任何人超過我恭敬上帝。除了你，我的主，我拒絕向任何人鞠躬，這並非出於驕傲。如果能夠有助挽救以色列，哪怕吻他的腳掌，我也在所不惜呀。</p> <p>「如今，啊，主啊，上帝與君王，亞伯拉罕的上帝呀，赦免你的人民吧，救我們脫離敵手吧。他們決心消滅我們，他們正在尋找機會。很早以前，你選中我們作為你的人民，並將我們從埃及的土地上營救出來。現在可別拋棄我們哪。我們是你的選民，請聽聽我的禱告，可憐可憐我們吧。將我們的災難轉化為喜樂吧，這樣，我們就可以活著唱歌讚美你了。將我們從死亡中拯救出來吧，這樣，我們就能夠繼續不斷地讚美你啦。」</p> <p>所有以色列人都大聲而誠摯地禱告著，因一們認定自己就要死了。</p> <p>以斯帖之祈禱</p> <p>王后以斯帖，在極度的煩惱之中，轉向主。她脫下了華麗的衣裳，披上了代表哀傷而悲痛的長袍。她不抹珍貴</p>	<p>我不叩拜蠻橫的哈曼，並不是出於傲慢、自大，或任何貪求虛榮的心；反之，若為了以色列的安全，需要跪吻他的腳掌，我也在所不辭。</p> <p>5. 但是，我這樣做，是不願將人的光榮，置諸天主的光榮以上；並且，我的上主，除了你以外，我決不叩拜任何人。我如此做，不是出於傲慢。</p> <p>6. 上主，天主，天地的君王，亞巴郎的天主！現今求你憐憫你的民族！因為人決意要消滅我們，要摧殘自始就屬於你的產業。</p> <p>7. 求你不要輕視你從埃及為你自已贖出的產業！</p> <p>8. 願你俯聽我的祈求，憐憫你的家業，化哀傷為喜慶，使我們能生存在世界上，歌頌你的聖名。上主！求你不要讓那些讚美你的口舌喪亡！」</p> <p>9. 此時，全以色列都竭力呼救，因為他們已面臨死亡。</p> <p>艾斯德爾的哀禱</p> <p>10. 艾斯德爾王后，自覺也有死的威脅，於是投奔到上主前；脫去華服，穿上悲傷哀悼的衣裳，頭上撒上灰塵和糞土，以代替貴重的香膏，嚴厲刻苦肉身，頭髮散</p>	<p>mind all the wonderful works of the Lord, he offered this prayer: (b) Lord, Lord, Almighty King, everything is subject to your power, and there is no one who can withstand you in your determination to save Israel. (c) You have made heaven and earth, and all the marvels that are under heaven. You are the Master of the universe and no one can resist you, Lord. (d) You know all things, you, Lord, know that neither pride, self-esteem nor vain-glory prompted me to do what I have done: to refuse to prostrate myself before proud Haman. Gladly would I have kissed the soles of his feet, had this assured the safety of Israel. (e) But what I have done, I have done, rather than place the glory of a man above the glory of God; and I shall not prostrate myself to anyone except, Lord, to you, and, in so doing, I shall not be acting in pride. (f) And now, Lord</p>

《聖經後典》	《思高聖經—艾斯德爾傳》	New Jerusalem Bible
<p>的香膏，代之往頭上撒灰撒糞。她盡最大可能地毀壞她的任何一點高貴的外表。她讓自己那散亂未梳的頭髮垂落在身上，這個身子是她向來著意打扮的。她向以色列之主上帝禱告道：「我主我君啊，唯有你是上帝。我全然孤立，除你之外，我無人可尋。救救我吧！我就要去冒生命的危險了。啊，主啊，從我最早記事時起，家裡人便告訴我，你如何從萬民中選擇了以色列人，你如何在古代選出我們的列祖永遠做你的人民。你一直信守著你對他們的一切諾言。</p> <p>「然而我們犯了罪，觸犯了你的神祇。你把我们交給敵人，因為我們崇拜他們的神祇。我們理應受到你的懲罰，啊，主啊。可是我們的敵人不再僅僅滿足於看見我們做奴隸。他們向自己的偶像發了一個莊嚴的誓言。不僅要消滅這些讚美你的人民，而且還要廢棄你的律法，永遠抹掉你的殿堂與祭壇的榮耀。他們要全世界永遠讚美那毫無意識的偶像，敬畏那人間的君王。</p> <p>「主啊，這些神祇什麼也不是，切莫把你的權能交給它</p>	<p>垂，毫無裝飾，向上主以色列的天主祈禱說：</p> <p>11.「我的上主！只有你是我們的君王，求你援助我這孤苦無靠的人！除你以外，我沒有別的救援，因為危險已迫於眉睫。</p> <p>12.我自幼在我父家，就聽說是你，上主，從各民族中揀選了以色列；又從民族的祖先中揀選了我們的祖先，作你永遠的產業：凡你所預許的，無不一一給他們實踐。</p> <p>13.但是現今我們犯罪得罪了你，你將我們交在敵人的手中，因為我們敬奉了他們的神祇；上主，你如此作是公義的。</p> <p>14.我們備受奴役慘痛的苦楚，他們尚以為不足，如今還向他們的神祇宣誓：要廢除你發出的號令，消滅你的家業，杜絕頌揚你的口舌，熄滅你聖殿的光輝，拆毀你的祭壇，</p> <p>15.放縱異教人的口舌，去稱揚虛偽的偶像，永遠崇拜一個有血肉的君王。</p> <p>16.上主！不要將你的權杖，交與那些根本是虛無的人物；不要使他們嘲笑我們的沒落，反使他們的陰謀傷</p>	<p>God, King, God of Abraham spare your people! For our ruin is being plotted, there are plans to destroy your ancient heritage. (g) Do not overlook your inheritance, which you redeemed from Egypt to be yours. (h) Hear my supplication, have mercy on your heritage, and turn our grief into rejoicing, so that we may live, Lord, to hymn your name. Do not suffer the mouths of those who praise you to perish. (i) And all Israel cried out with all their might, since death was staring them in the face. (k) Queen Esther also took refuge with the Lord in the mortal peril which had overtaken her. She took off her sumptuous robes and put on sorrowful mourning. Instead of expensive perfumes, she covered her head with ashes and dung. She mortified her body severely, and the former scenes of her happiness and elegance were now littered with tresses</p>

《聖經後典》	《思高聖經—艾斯德爾傳》	New Jerusalem Bible
<p>們，或者給敵人嘲笑我們覆滅的機會。恰恰相反，請將他們的邪惡計畫轉過去對付他們，就以那個最先陰謀陷害我們的人為例吧。</p> <p>「顧念我們吧，啊，主啊。當此危難之際，請你到我們這裡來吧。請你給我勇氣吧，萬神之君與一切世俗權力之主宰。當我進去面見那個凶殘的獅子薛西斯的時候，請給我恰當的詞彙去說話。請改變他的心腸，以使他掉轉頭去反對我們的敵人哈曼，消滅他和他的同黨。啊，主啊，請你來營救我們吧。幫助我吧，我全然孤立，除你之外，我無人可尋。</p> <p>「主啊，你洞悉一切。你知道，我厭惡從外邦人手裡獲得的榮譽。我憎恨與任何未受割禮的異教徒發生性關係的思想。然而你知道，我別無選擇。我討厭在官方場合裡我不得不戴的王后冠。除非萬不得已，我從來不戴它，它就像月經破布那樣令人作嘔。我拒絕在哈曼的桌子上就餐或者以出席宴會來榮耀國王，我從來沒有喝過奉給他的神祇的任何供酒。自從我來到這裡，唯一使我</p>	<p>害自己，作為那謀害我們者的鑑戒。</p> <p>17. 上主！求你記念我們，在這災難之時，求你顯現！神明的君王，全能的主宰，求增我勇氣！</p> <p>18. 賜我在猛獅前，口能說動聽的話；求你轉變他的心意，去憎恨我們的仇人，使那人和與他同謀的人，同歸於盡。</p> <p>19. 惟願你親手拯救我們！上主！求你援助我這孤苦無告的人，除你以外，我沒有別的依靠。</p> <p>20. 你洞悉一切，知我憎恨所有不法者的光榮，厭惡未受割損者和一切異民的床褥；</p> <p>21. 你知道我是迫不得已，因為我憎惡上朝時戴在我頭上的那尊貴的徽號：憎厭它像沾了不潔的褻布；在我獨居時，我決不佩戴。</p> <p>22. 況且，你的婢女沒有吃過哈曼席上的食物，沒有嘗過君王的盛宴，也沒有飲過奠祭的酒。</p> <p>23. 從我被帶到這裏的那一天起，直到現在，上主，亞巴郎的天主！除你以外，你的婢女沒有別的喜樂。</p> <p>24. 威能超眾的天主，求你</p>	<p>torn from her hair. She besought the Lord God of Israel in these words: (l) My Lord, our King, the Only One, come to my help, for I am alone and have no helper but you and am about to take my life in my hands. (m) I have been taught from infancy in the bosom of my family that you, Lord, have chosen Israel out of all the nations and our ancestors out of all before them, to be your heritage for ever; and that you have treated them as you promised. (n) But we have sinned against you and you have handed us over to our enemies for paying honour to their gods. Lord, you are upright. (o) But they are not satisfied with the bitterness of our slavery: they have pledged themselves to their idols to abolish the decree that your own lips have uttered, to blot out your heritage, to stop the mouths of those who praise you, to quench your altar and the</p>

《聖經後典》	《思高聖經—艾斯德爾傳》	New Jerusalem Bible
<p>高興的便是禮拜你，亞伯拉罕的主上帝。</p> <p>「全能的上帝呀，聽聽你的人民的禱告吧。請你把我們從惡人手裡營救出來吧，驅散我的恐懼。」</p>	<p>俯聽失望者的呼聲，拯救我們脫離惡人的毒手，並救我脫離恐怖！」</p>	<p>glory of your House, (p) and instead to open the mouths of the heathen, to sing the praise of worthless idols and for ever to idolise a king of flesh. (q) Do not yield your sceptre, Lord, to what does not exist. Never let our ruin be matter for laughter. Turn these plots against their authors, and make an example of the man who leads the attack on us. (r) Remember, Lord; reveal yourself in the time of our distress. As for me, give me courage, King of gods and Master of all powers! (s) Put persuasive words into my mouth when I face the lion; change his feeling into hatred for our enemy, so that he may meet his end, and all those like him! (t) As for ourselves, save us by your hand, and come to my help, for I am alone and have no one but you, Lord. (u) You have knowledge of all things, and you know that I hate honours from the godless, that I loathe the bed of</p>



《聖經後典》	《思高聖經—艾斯德爾傳》	New Jerusalem Bible
		<p>the uncircumcised, of any foreigner whatever. (w) You know I am under constraint, that I loathe the symbol of my high position bound round my brow when I appear at court; I loathe it as if it were a filthy rag and do not wear it on my days of leisure. (x) Your servant has not eaten at Haman's table, nor taken pleasure in the royal banquets, nor drunk the wine of libations. (y) Nor has your servant found pleasure from the day of her promotion until now except in you, Lord, God of Abraham. (z) O God, whose strength prevails over all, listen to the voice of the desperate, save us from the hand of the wicked, and free me from my fear!</p>
<p><b>D.</b> 以斯帖朝見國王 王后以斯帖禱告了三天。然後她脫下身上的衣服，又重新穿上華麗的禮服。全身穿著豪華的宮裝，她再次向洞</p>	<p>補錄丁 艾斯德爾越規朝見 1. 第三天，艾斯德爾祈禱完畢，脫去苦麻服，穿上艷麗服裝， 2. 刻意裝飾打扮，又呼求了</p>	<p><b>D.</b> 5:1 (a) On the third day, when she had finished praying, she took off her suppliant's mourning attire and dressed herself in her</p>

《聖經後典》	《思高聖經—艾斯德爾傳》	New Jerusalem Bible
<p>悉一切的上帝與救世主祈禱。她離開臥室，走起路來顯出王后的派頭，由兩個宮女陪伴著，一個攙扶她的手臂，另一個擎著她的衣裙。王后以斯帖的臉上煥發著美麗的光彩。她看起來精神愉快，十分可愛，然而在她的內心裡卻充滿著恐怖的隱痛。她穿過了一道道門，進入正殿，站在國王面前。他正坐在寶座上，身著燦爛的禮服，上面綴滿金子和貴重的寶石。看樣子令人毛骨悚然。他的臉上又紅又亮，然而當他看見以斯帖的時候，便直盯盯地怒視著她。她渾身無力，臉色蒼白，幾乎暈倒，不得不把頭依在陪伴者的肩上。</p> <p>然而上帝將他的怒氣化成了親切的關懷。他很快從寶座上站起來，雙手扶住她，直到她自己能站穩。他以寬慰的話語使她鎮靜下來。「怎麼啦，以斯帖？」他對她說道，「我是你的丈夫。在這兒不必害怕。我們的法律只適用於普通人；你不會死的。到我跟前來吧。」他舉起金杖觸著她的脖子。隨後他吻著她說：「告訴我吧，你要什麼呀？」</p>	<p>鑒臨萬物，拯救眾生的天主，就帶了兩個婢女：一個扶著她那弱不禁風的身體；另一個尾隨於後，扯起她的長裙。</p> <p>3. 她體態輕盈，容貌嬌艷，令人喜愛；但她此時卻心驚膽戰。</p> <p>4. 經過幾道宮門，來到君王前；此時君王正高坐龍椅，身著蟒袍玉帶，金璧輝煌，使人一見生畏。</p> <p>5. 君王抬起頭來，見王后前來，龍顏大變，怒目而視；王后登時嚇的昏迷，面無人色，倒在隨侍她的婢女身上。</p> <p>6. 但天主忽然轉變了君王的心，使他的態度轉為和顏悅色，急忙跑下龍椅，雙手把她抱住，及至王后甦醒，王便以溫和的言語撫慰她說：</p> <p>7. 「艾斯德爾，你有什麼事？我是你哥哥，儘管放心好了！你不至於死，王法只是限於屬下。請上前來！」</p> <p>8. 於是拿起金杖，放在她頸上，且吻她說：「向我說罷！」</p> <p>9. 她答說：「我主，我見了你，好像見了天主的使者；一見你的威儀，我就心神慌亂了。」</p>	<p>full splendour. Radiant as she then appeared, she invoked God who watches over all people and saves them. With her, she took two ladies-in-waiting. With a delicate air she leaned on one, while the other accompanied her carrying her train. (b) Rosy with the full flush of her beauty, her face radiated joy and love: but her heart shrank with fear. (c) Having passed through door after door, she found herself in the presence of the king. He was sitting on his royal throne, dressed in all his robes of state, glittering with gold and precious stones -- a formidable sight. (d) He looked up, afire with majesty and, blazing with anger, saw her. The queen sank to the floor. As she fainted, the colour drained from her face and her head fell against the lady-in-waiting beside her. (e) But God changed the king's heart, inducing a milder spirit. He</p>

《聖經後典》	《思高聖經—艾斯德爾傳》	New Jerusalem Bible
<p>「我主啊，當我看著你的時候，我還以為我在看一位上帝的天使呢，」王后回答說，「我被你的令人肅然起敬的威儀征服了。你是這樣的令人驚奇，你的臉盤上是這樣的充滿慈祥。」</p> <p>可是她說著說著又暈倒了。國王照看著她，他的全體侍者都設法使她蘇醒。</p>	<p>10.我主，你實令人驚奇，儀容又和藹可親。」</p> <p>11.她正在說話時，又暈倒了。君王因此十分擔心，眾臣僕便都設法使她甦醒過來。</p>	<p>sprang from his throne in alarm and took her in his arms until she recovered, comforting her with soothing words. (f) 'What is the matter, Esther?' he said. 'I am your brother. Take heart, you are not going to die; our order applies only to ordinary people. Come to me.' (g) And raising his golden sceptre he laid it on Esther's neck, embraced her and said, 'Speak to me.'</p> <p><b>5:2</b> (a) 'Sire,' she said, 'to me you looked like one of God's angels, and my heart was moved with fear of your majesty. For you are a figure of wonder, my lord, and your face is full of graciousness.' (b) But as she spoke she fell down in a faint. The king grew more agitated, and his courtiers all set about reviving her.</p>
<p><b>E.</b></p> <p>國王的護猶詔書</p> <p>下面是詔書的副本:</p> <p>「大薛西斯王向從印度至蘇丹的一百二十七個省的總督、向所有效忠於我們的臣</p>	<p>補錄戊</p> <p>保護猶太人的論文</p> <p>1. 論文如下：「薛西斯大王致候由印度至厄提約丕雅一百二十七省省長，並忠於朕之官員</p>	<p><b>E.</b></p> <p>8:12 (a) The text of the letter was as follows: (b) 'The Great King, Ahasuerus, to the satraps of the hundred and twenty-seven</p>

《聖經後典》	《思高聖經—艾斯德爾傳》	New Jerusalem Bible
<p>民致意。</p> <p>「有許多人，當他們取得榮譽和接受恩惠之後，便愈來愈變得狂妄自大了。他們不懂得應該怎樣看待如此佳運，因此他們不僅企圖殘害我們的臣民，甚而至於策畫反對他們的恩人。他們從來不感謝人家對他們所做的事情，他們甚至想像他們能夠逃脫上帝的審判。上帝憎恨邪惡並且洞悉一切。他們狂妄自大，愛聽愚昧邪惡者的阿諛奉承。</p> <p>「這種情況有時也發生，有些朋友被委以行政重任，便轉過頭來向當權者施加壓力。他們欲使自己的領導者變成自己的同伙，殺害人民，並給人民帶來無可挽回的厄運。這些朋友，依靠他們的謊言與欺詐手段，占得他們上司的好心的便宜。</p> <p>「這些濫用權力的例子，你們不僅可以從過去流傳下來的故事中看得到，而且還可以從最近發生在你們中間的一些荒謬絕倫的事情中看得到。</p> <p>「我勵精圖治，務使我王國在未來的歲月裡確保全人類的和平與安定。欲達此目的，必須改革某些政策，並</p>	<p>2. 查有多人，恩主愈加之高官厚祿，其人反而愈妄自尊大，不僅企圖危害朕之所屬為滿足，進而圖謀推倒其恩主。</p> <p>3. 彼等不惟將知恩報愛之義由人間抹殺，且更與無知之輩，驕矜自大，對常鑒臨萬物，嫉惡如仇至公義之天主，自以為可以逃避。</p> <p>4. 彼等多居顯位，屢受公卿友朋妄言之煽惑，而共謀傾流無辜者之血，因而陷於不可挽救之禍殃：</p> <p>5. 彼等利用乖戾欺詐之計謀，迷惑忠貞純良之公卿。</p> <p>6. 此處無須引證留傳於我儕之古籍，爾輩考察此輩惡劣掌權者所做敗德惡行，即可知曉。</p> <p>7. 是以為防患於未然，使帝國免於禍亂，人人得享安樂，</p> <p>8. 朕不復妄聽讒言，務以正義裁判，處斷呈遞於朕之案件。</p> <p>9. 今哈默大達之子，馬其頓人哈曼，實非波斯血統，本不堪朕之寬仁，然朕仍收為客卿，</p> <p>10. 親歷朕各族所有之優惠，竟被尊稱為父，受萬民敬禮，位居帝座之次。</p>	<p>provinces which stretch from India to Ethiopia, to the provincial governors and to all our loyal subjects, greeting: (c) 'Many people, repeatedly honoured by the extreme bounty of their benefactors, only grow the more arrogant. It is not enough for them to seek our subjects' injury, but unable as they are to support the weight of their own surfeit they turn to scheming against their benefactors themselves. (d) Not content with banishing gratitude from the human heart, but elated by the plaudits of people unacquainted with goodness, notwithstanding that all is for ever under the eye of God, they expect to escape his justice, so hostile to the wicked. (e) Thus it has often happened to those placed in authority that, having entrusted friends with the conduct of affairs and allowed themselves to be influenced by them, they find themselves shar-</p>

《聖經後典》	《思高聖經—艾斯德爾傳》	New Jerusalem Bible
<p>清醒地判斷我每次所面臨的形勢。</p> <p>「馬其頓人哈米大他的兒子哈曼的事件當引以為戒。他是一個外邦人，既不具有波斯血統，又不具有我之慷慨大度的氣質，然而我歡迎了他，使他得到我對全人類的恩惠與愛戴。實際上，他被宣布為王國之「父」，獲得的榮耀比其他任何人都多，僅次於國王。</p> <p>「然而他的傲慢毫無止境，他企圖謀殺我並且顛覆王國。在他那虛偽而詭詐的道路上，他要求處死末底改——末底改，他救過我的命，並且一直輔佐著我。他甚至要處死我們的無辜王后以斯帖，實際上要處死所有的猶太人。他的目的在於使我們孤立無援，從而讓馬其頓人來顛覆我們的波斯王國。儘管這個邪惡的罪犯圖謀清除猶太人，然而我還是發現，這些猶太人無論如何不是賣國賊，恰恰相反，他們正在受治於公正的律法。他們禮拜永生的上帝，最崇高最偉大的上帝，他從古至今一直保佑著我們王國的繁榮昌盛。</p> <p>「鑒於上述原因，我奉勸你</p>	<p>11. 今高官厚祿，而心猶不足，竟欲奪朕位，害朕命，</p> <p>12. 更千方百計，企圖將朕之救命恩主摩爾德開，並朕之無辜后妃艾斯德爾，與其全族上下，予以消滅。</p> <p>13. 如此，欲乘朕之孤立，交波斯帝國於馬其頓人。猶太人慶祝勝利</p> <p>14. 然據朕察知，此敗類欲消滅之猶太人，原非作惡歹徒，實乃奉公守法之民，</p> <p>15. 彼等乃賜朕與朕祖國昌盛之至高至大，永生天主之子民。</p> <p>16. 是以爾輩不宜履行哈默大達之子哈曼頒發之文書，因其撰者與全家已懸首於蘇撒門前矣！此乃主宰萬物者天主使其得此報應。</p> <p>17. 因此，是項文告，爾輩應四處公佈，准猶太人遵守其固有之法律，且應在擇定迫害彼等之日，即「阿達爾」十二月十三日，協助彼等敵抗殺害彼等之人。</p> <p>18. 蓋主宰萬物者天主，已將此消滅選民之日化為喜樂之日。</p> <p>19. 是以於爾輩之慶節中，也應隆重慶祝此紀念日，使現今與未來皆慶祝朕與親善波斯者之勝利，但為圖謀害</p>	<p>ing with these the guilt of innocent blood and involved in irremediable misfortunes, (f) the upright intentions of rulers having been misled by false arguments of the evilly disposed. (g) This may be seen without recourse to the history of earlier times to which we have referred; you have only to look at what is before you, at the crimes perpetrated by a plague of unworthy officials. (h) For the future, we shall exert our efforts to assure the tranquillity and peace of the realm for all, (i) by adopting new policies and by always judging matters that are brought to our notice in the most equitable spirit. (k) 'Thus Haman son of Hammedatha, a Macedonian, without a drop of Persian blood and far removed from our goodness, enjoyed our hospitality (l) and was treated by us with the benevolence which we show to every nation, even to the extent</p>

《聖經後典》	《思高聖經—艾斯德爾傳》	New Jerusalem Bible
<p>們不要執行由哈曼派人發送的詔書中所載明的指令。他這個人應對所有這一切負有罪責，他和他的全家已經被懸掛在書珊城門上了。治理萬物的上帝迅即使他受到了應得的懲罰。</p> <p>「我命令你們，將這一詔書的抄件貼遍各個公共場所。允許猶太人按照他們自己的風俗習慣去生活。當他們在毀滅日，十二月即亞達月十三日，自衛反擊那些來犯者的時候，要給他們以支持。治理萬物的上帝已經將他選民的毀滅日變成了慶祝日。</p> <p>「將這一天納入你們的民族聖日，並把它作為一個節日來慶祝。現在及至將來，它使我們以及同盟者銘記著上帝俯視著我們的民族之路，也使那些陰謀反對我們的人銘記著上帝給以毀滅的威脅。</p> <p>「各州府縣，概莫能外，凡不服從此令者，將會嘗到我的憤怒。它將在戰爭中遭到毀滅，並且將被燒成平地。再也不會有人光顧那裡，甚至於連鳥兒和野獸也將永遠避開它。」</p>	<p>朕之輩，乃滅亡之紀念日。</p> <p>20. 凡不履行此命令之城市或區域，應毫不留情，一律火焚刀斬，使此城區非但人跡不至，即鳥獸也視為畏途，直達永遠。」</p> <p>21. 這道文書應視為法律，公佈在各省內，通告各民族一律遵守，好使猶太人準備在這一天，可向自己的敵人復仇。</p> <p>22. 驛使迫於君令，騎著御馬，火速出發。這諭文同時也在蘇撒禁城公佈。</p> <p>23. 摩爾德開於是拜別君王出來，身穿紫白相間的御袍，戴著大金冠，披著純白和朱紅的氅衣。此時蘇撒城歡欣雀躍。</p> <p>24. 猶太人終於得到了光明、喜樂、幸福和榮耀。</p> <p>25. 在各省各城中，凡是君令、上諭所到之處，猶太人無不歡欣雀躍，休假宴飲；各地的異民有許多人因為害怕猶太人，而入了猶太籍。</p>	<p>of being proclaimed our 'father' and being accorded universally the prostration of respect as second in dignity to the royal throne. (m) But he, unable to keep within his own high rank, schemed to deprive us of our realm and of our life. (n) Furthermore, by tortuous wiles and arguments, he would have had us destroy Mordecai, our saviour and constant benefactor, with Esther the blameless partner of our majesty, and their whole nation besides. (o) He thought by these means to leave us without support and so to transfer the Persian empire to the Macedonians. (p) 'But we find that the Jews, marked out for annihilation by this arch-scoundrel, are not criminals: they are in fact governed by the most just of laws. (q) They are children of the Most High, the great and living God to whom we and our ancestors owe the continuing prosperity</p>

《聖經後典》	《思高聖經—艾斯德爾傳》	New Jerusalem Bible
		<p>of our realm. (r) You will therefore do well not to act on the letters sent by Haman son of Hammedatha, since their author has been hanged at the gates of Susa with his whole household: a fitting punishment, which God, Master of the Universe, has speedily inflicted on him. (s) Put up copies of this letter everywhere, allow the Jews to observe their own customs without fear, and come to their help against anyone who attacks them on the day originally chosen for their maltreatment, that is, the thirteenth day of the twelfth month, which is Adar. (t) For the all-powerful God has made this day a day of joy and not of ruin for the chosen people. (u) You, for your part, among your solemn festivals celebrate this as a special day with every kind of feasting, so that now and in the future, for you and for Persians of good will, it may commemorate your rescue,</p>

《聖經後典》	《思高聖經—艾斯德爾傳》	New Jerusalem Bible
		<p>and for your enemies may stand as a reminder of their ruin. (v) 'Every city and, more generally, every country, which does not follow these instructions, will be mercilessly devastated with fire and sword, and made not only inaccessible to human beings but hateful to wild animals and even birds for ever.'</p>
<p><b>F.</b>  末底改回憶夢境  然後末底改說：「所有這些事情的發生皆有賴於上帝！這使我想起我曾經做過的夢，已將這一切包羅其中。夢中的每個細節皆已應驗：小泉流成河，黎明轉入陽光，且有充足的水。這條河便是以斯帖，她與國王結婚，當上了王后。兩條龍代表哈曼和我。諸邦即是所有那些聯合起來攻擊猶太人的傢伙。我的民族是以色列，以色列向上帝呼救，並且得救了。主拯救了他的人民！他把我們從諸般邪惡中營救出來，並施展了偉大的奇蹟</p>	<p>補錄己  1. 摩爾德開說：「這一切都是天主一手完成的；  2. 對這一切，我還記得我作的夢，果然都一一應驗了：  3. 那變成大河的小泉，其上照耀著像太陽的曙光，和凶湧的水，艾斯德爾就是這大河，君王娶了她，立為王后；  4. 那兩條巨龍，便是我和哈曼；  5. 萬民就是那些團結起來，要剷除猶太人名號的群眾；  6. 我的民族，就是以色列，他們向天主哀號，而獲得了救援；上主救了他的百姓，上主使我們脫離了這一切禍</p>	<p><b>F.</b>  9:19 (a) whereas for those who live in cities the day of rejoicing and exchanging presents with their neighbours is the fifteenth day of Adar.  10:3 (a) And Mordecai said, 'All this is God's doing. (b) I remember the dream I had about these matters, nothing of which has failed to come true: (c) the little spring that became a river, the light that shone, the sun, the flood of water. Esther is the river -- she whom the king married</p>



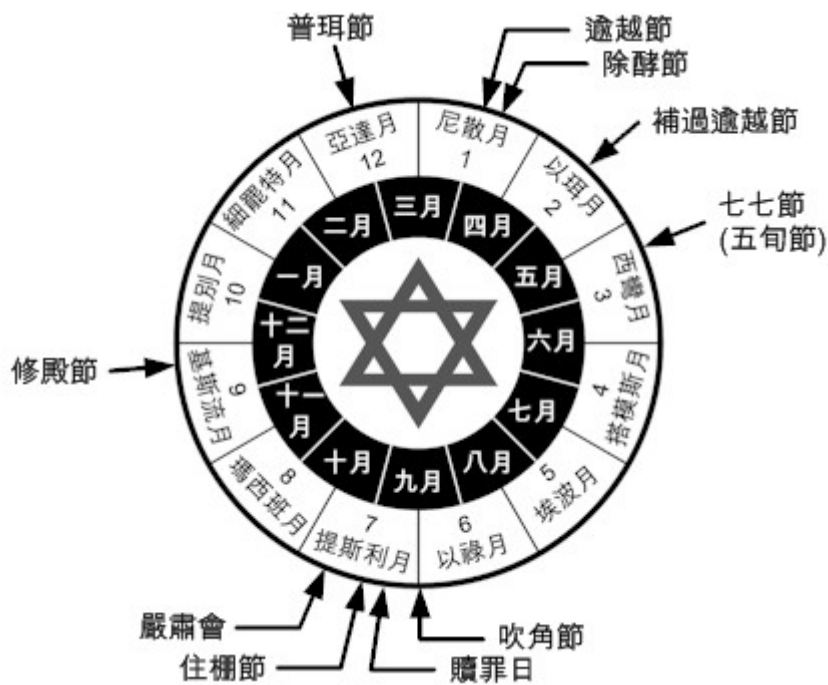
《聖經後典》	《思高聖經—艾斯德爾傳》	New Jerusalem Bible
<p>和異事，這在其他國家裡是從來沒有的。這是因為上帝為他自己的人民預備了一種命運，而為所有其他人民預備了另一種命運。隨後來到了這樣的日子和這樣的時刻，這兩種命運便被決定了；上帝給諸邦做決定的時刻已經來到了。上帝顧念自己的選民，給他們以歡欣鼓舞的裁決。於是此後每年的亞達月十四日和十五日，上帝的人民都要在他面前集會，慶賀他們的歡樂與幸福。」</p> <p>尾聲</p> <p>多利梅王與革流巴特拉王后在位第四年，有一個名叫多西修斯的人，自稱是利未人祭司，帶來了有關普珥節的上述信件。他在其子多利梅的陪同下，共同宣布這封信是真品，並且是由多利梅之子利希馬丘翻譯過來的，此人家住耶路撒冷。</p>	<p>患，天主在萬民中做了前所未有的奇蹟和偉業。</p> <p>7. 因此，天主制定了兩籤：一籤為天主的百姓，一籤為其他的民族。</p> <p>8. 這兩籤在天主為萬民所指定的時日，出現在天主前；</p> <p>9. 天主想起了他的民族，保護了他的家業。</p> <p>10. 「阿達爾」在月的十四十五兩天，為他們將成為以色列民族中，世世代代，永遠天主台前歡聚喜樂的慶辰。</p> <p>希臘譯者的註語</p> <p>仆托肋米與克婁帕特辣執政第四年，自稱為司祭兼肋未人的多息太，與他的兒子仆肋米帶來了上述「普陵節」的紀錄，他們肯定這紀錄是真實可信的，並且說是耶路撒冷居民中的仆托肋米的兒子里息瑪苛翻譯的。</p>	<p>and made queen. (d) The two dragons are Haman and myself. (e) The nations are those that banded together to blot out the name of Jew. (f) The single nation, mine, is Israel, those who cried out to God and were saved. Yes, the Lord has saved his people, the Lord has delivered us from all these evils, God has worked such signs and great wonders as have never occurred among the nations. (g) 'Two destinies he appointed, one for his own people, one for the nations at large. (h) And these two destinies were worked out at the hour and time and day laid down by God, involving all the nations. (i) In this way God has remembered his people and vindicated his heritage; (k) and for them these days, the fourteenth and fifteenth of the month of Adar, are to be days of assembly, of joy and of gladness before God, through all generations and for ever among</p>

《聖經後典》	《思高聖經—艾斯德爾傳》	<b>New Jerusalem Bible</b>
		<p>his people Israel.' (1) In the fourth year of the reign of Ptolemy and Cleopatra, Dositheus, who affirmed that he was a priest and Levite, and Ptolemy his son brought the foregoing letter concerning Purim. They vouched for its authenticity, the translation having been made by Lysimachus son of Ptolemy, a member of the Jerusalem community.</p>

## 附錄二 猶太曆法中的安息日

一、四、七、十月							二、五、八、十一月							三、六、九、十二月						
三	四	五	六	日	一	二	三	四	五	六	日	一	二	三	四	五	六	日	一	二
1	2	3	4	5	6	7			1	2	3	4	5					1	2	3
8	9	10	11	12	13	14	6	7	8	9	10	11	12	4	5	6	7	8	9	10
15	16	17	18	19	20	21	13	14	15	16	17	18	19	11	12	13	14	15	16	17
22	23	24	25	26	27	28	20	21	22	23	24	25	26	18	19	20	21	22	23	24
29	30						27	28	29	30				25	26	27	28	29	30	31

## 附錄三 猶太節期對照表



猶太曆法和宗教節期圖表

猶太曆法	缺年日數	常年日數	滿年日數	節期	西曆
<b>1</b> 尼散月	30	30	30	14. (日落前) 逾越節 15-21. 除酵 節	三月
					四月
<b>2</b> 以珥月	29	29	29	14. 補過逾越 節	五月
					六月
<b>3</b> 西彎月	30	30	30	6. 七七節 (五旬節)	七月
					八月
<b>4</b> 搭模斯月	29	29	29		九月
					十月
<b>5</b> 埃波月	30	30	30		十一月
					十二月
<b>6</b> 以祿月	29	29	29		一月
					二月
<b>7</b> 提斯利月	30	30	30	1. 吹角節 10. 贖罪日 15-21. 住棚 節 22. 嚴肅會	三月
					四月
<b>8</b> 瑪西班牙	29	29	30		五月
					六月
<b>9</b> 基斯流月	29	30	30	25 – 2. 提別 月 修殿節	七月
					八月
<b>10</b> 提別月	29	29	29		九月
					十月
<b>11</b> 細罷特月	30	30	30		十一月
					十二月
<b>12</b> 亞達月 I*	30 (閏年)	30 (閏年)	30 (閏年)		一月
					二月
<b>13</b> 亞達月 II	29	29	29	14. 普珥節	三月
					四月
總數	353 或 383 (閏年)	354 或 384 (閏年)	355 或 385 (閏年)		

\* 「亞達月 I」在閏年才有。通常「亞達月 II」只稱為「亞達月」。

(出處：<http://www3.telus.net/public/kstam/tw/temple/details/purim.htm> 日期：  
2006年3月2日。)

## 參考書目

英文：

- Altheim, Franz and Stiehl, Ruth. 1963. *Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden*. Bd. I. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Baker, Carl A. 1977. "An Investigation of the Spirituality of Esther," M.Div. thesis. Winona Lake, IN: Grace Theological Seminary. 21-22.
- Baldwin, Joyce G. 1984. *Esther: An Introduction and Commentary*. Leicester, England: Inter-Varsity Press.
- Bar-Efrat, Shimon. 1989. *Narrative Art in the Bible*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series. Sheffield: Almond.
- Bauer, Georg Lorenz. 1796. *Theologie des AT oder Abriss der religiösen Begriffe der alten Hebräer*. Leipzig.
- Beal, Timothy K. 1995. "Tracing Esther's Beginnings", in *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna*. Edited by Athalya Brenner, (Feminist Companion to the Bible, 7). Sheffield: Sheffield Academic Press. 87-110.
- Beckwith, Roger. 1970. "The modern attempt to reconcile the Qumran Calendar with the true Solar Year", *RdeQ*. December: no. 27.
- \_\_\_\_\_. 1971. "The Qumran Calendar and the Sacrifices of the Essenes", *RdeQ*. December: no. 28.
- \_\_\_\_\_. 1980. "The Significance of the Calendar of Interpreting Essene Chronology and Eschatology", *RdeQ*. May: no. 38, 182-4.
- \_\_\_\_\_. 1981. "The Earliest Enoch Literature and its Calendar: Marks of their Origin, Date and Motivation", *RdeQ*. February: no. 39.
- \_\_\_\_\_. 1985. *The Old Testament Canon of the New Testament Church: Its Background in Early Judaism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bechtel, Carol M. 2002. *Esther, Interpretation*. Louisville, TN: John Knox Press.
- Berg, Sandra B. 1979. *The Book of Esther*. Missoula: Scholars Press.
- Berlin, Adele. 2001. *Esther=[Ester]: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Breneman, Mervin. 1993. *Ezra, Nehemiah, Esther*. Nashville: Broadman & Holman Publishers.
- Bush, Frederic W. 1996. *Ruth, Esther*, WBC. Dallas: Word Books Publishing.
- Butting, Klara. 1999. "Esther: A New Interpretation of the Joseph Story in the Fight Against Anti-Semitism and Sexism", in *Ruth and Esther – A Feminist*

- Companion to the Bible* (Second Series). Edited by Athalya Brenner. Sheffield: Sheffield Academic Press. 242.
- Childs, B. S. 1970. *Biblical Theology in Crisis*. Philadelphia, PA: Westminster Press.
- \_\_\_\_\_. 1980. "A Response" *Horizons in Biblical Theology* 2:210.
- Clines, David J. A. 1984. *Ezra, Nehemiah, Esther: Based on the Revised Standard Version*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- \_\_\_\_\_. 1984. *The Esther Scroll: The Story of the Story*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- \_\_\_\_\_. "In Quest of the Historical Mordecai," *VT* 41 (1991), 129-36
- Costas, Orlando E. 1991. "The Subversiveness of Faith: A Paradigm for Doing Liberation Theology" in *Doing theology in Today's World, Essays in Honor of Kenneth S. Kantzer*, Edited by John D. Woodbridge and Thomas Edward McComiskey. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House.
- Craghan, J. F. 1986. "Esther: A Fully Liberated Woman", *Bible Today* 24:7-10.
- Cross, F. M., Jr. 1958. *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*. New York: Doubleday & Company.
- Darby, J. N. 1942. "Esther," in *Synopsis of the Book of the Bible*. Rev. ed., vol. 2. New York: Loizeaux Brothers. 25.
- Darr, K. P. 1991. *Far more Precious than Jewels: Perspectives on Biblical Women*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Day, Linda. 1995. *Three Faces of A Queen: Characterization in the Books of Esther*. Sheffield, England: Sheffield Academic Press.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Esther*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Dentan, Robert C. 1968. *The Knowledge of God in Ancient Israel*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Eichrodt, Walther. 1929. "Hat die alttestamentliche Theologie noch selbständige bedeutung innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft?" *ZAW* 47:83-91.
- Eissfeldt, Otto. 1926. "Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte und alttestamentliche Theologie", *ZAW* 44:1-12.
- Feinberg, Charles Lee. 1986. "Hanukkah," *Fundamentalist Journal* 5:1. December:16-18
- Fox, Michael V. 2001. *Character and Ideology in the Book of Esther*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- \_\_\_\_\_. 1991. *The Redaction of the Books of Esther: On Reading Composite Texts*. Atlanta, GA: Scholars Press.
- Fried, Lisbeth S. 2000. "Towards the Ur-Text of Esther", *JSOT* 88:57.
- Gese, Hartmut. 1974. *Vom Sinai zum Sion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen*

- Theologie*. Munich: Chr. Kaiser Verlag.
- Giles, David A. 1956. "The Theology of the Book of Esther", Th.M. Thesis. Dallas Theological Seminary. 9.
- Goldberg, Michael. 1975. *Theology and Narrative*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Gordis, Robert. 1974. *Megillat Esther: The Masoretic Hebrew Text*. New York: KTAV Publishing House, Inc.
- Gutiérrez, Gustavo. 1974. *A Theology of Liberation*. Trans. and ed. by Sister Caridad Inda and John Eagleson. London: SCM.
- \_\_\_\_\_. 1976. "Studies in the Esther Narrative", *Journal of Biblical Literature* 95:1 March:44
- Grossfield, B. 1983. *The First Targum to Esther*. New York: Sepher-Hermon Press.
- Hasel, Gerhard F. 1989. *Old Testament Theology – Basic Issues in the Current Debate*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- Horn, S. H. 1964. "Mordecai, A Historical Problem," *Biblical Research* 9:14-25.
- Huey, F. B. 1988. "Esther," *Expositor's Bible Commentary*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House. 4:788-93
- Jones, B. W. 1977. "Two Misconceptions about the Book of Esther", *CBQ* 39:172-77.
- Kirk, J. Andrew. 1979. *Liberation Theology: An Evangelical View from the Third World*. Atlanta: John Knox Press.
- Kraus, H. J. 1977. "Theologie als Traditionsbildung?" in *Biblische Theologie heute*. 67-73.
- \_\_\_\_\_. 1979. "Probleme und Perspektiven Biblischer Theologie" in *Biblische Theologie heute*. Edited by K. Haacker. Neukirchen-Vluyn:67-73.
- Janzen, Waldemar. 1994. *Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press.
- Laffey, Alice L. 1988. *An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective*. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Lichtenberger, A. C. 1954. "Exposition to Esther," in G. A. Buttrick *et al.* (eds.). *The Interpreter's Bible*. Nashville, KY: Abingdon Press. III:841-47.
- Linafelt, Tod and Beal, Timothy K. 1999. *Ruth and Esther*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press.
- Lockyer, Herbert. 1961. *All The Kings and Queens of the Bible*, Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House.
- Louis, Jean. 1990. *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*. Rom: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- Luter, A. Boyd and Davis, Barry C. 1995. *Ruth and Esther: God Behind the Seen*. Grand Rapids: Baker Book House.

- Luther, Martin. 1857. *The Table Talk of Martin Luther*. New edition. ed. and trans. by William Hazlitt. London: Bohn.
- MacDonald, William. 1995. *Believer's Bible Commentary*. Edited by Arthur L. Farstad. Nashville, TN: Thomas Nelson.
- Maier, G. 1977. "Einer biblischen Hermeneutik entgegen? Zum Gespräch mit P. Stuhlmacher und H. Lindner," *Theologische Beiträge* 8:148-60.
- Merrill, Eugene H. 1991. "A Theology of Ezra-Nehemiah and Esther," in *A Biblical Theology of the Old Testament*. Edited by Roy B. Zuck. Chicago: Moody Press. 201-202, 205.
- Morgenstern, J. 1956. "Jerusalem—485 B.C.," *HUCA* 27:101-79.
- \_\_\_\_\_. 1956. "Further Light from the Book of Isaiah upon the Catastrophe of 485 B.C.," *HUCA* 27:1-28
- \_\_\_\_\_. 1957. "Jerusalem—485 B.C.," *HUCA* 28:15-47.
- \_\_\_\_\_. 1960. "Jerusalem—485 B.C.," *HUCA* 31:1-29.
- Moore, Carey A. 1967. "A Greek Witness to a Different Hebrew Text of Esther," *ZAW* 79:351.
- \_\_\_\_\_. 1971. *Esther*, AB 7b. Garden City, N.Y.: Doubleday & Co.
- \_\_\_\_\_. 1973. "On the Origins of the LXX Additions to the Book of Esther," *Journal of Biblical Literature* 92:382-93.
- \_\_\_\_\_. 1977. *Daniel, Esther, and Jeremiah: The Additions/A New Translation with Introd. and Commentary*. Garden City, NY: Doubleday.
- \_\_\_\_\_. 1982. *Studies in The Book of Esther*. New York: KTAV Publishing House, Inc.
- \_\_\_\_\_. 1987. "Eight Questions Most Frequently Asked About the Book of Esther," *Bible Review* 3:1 (Spring):30-31.
- Packer, J. I. and Tenney, Merrill C. eds. 1987. *Josephus Complete Works*. Nashville, TN: Thomas Nelson.
- Paton, Lewis Bayles. 1908. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*, ICC. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Radday, Yehuda T. 1973. "Chiasm in Joshua, Judges and Others", *LB* 3:9.
- Rosow, Francis C. 1987. "Literary Artistry in the Book of Esther and Its Theological Significance", *Concordia Journal* 13:3. July:219-33.
- Sailhamer, John H. 1995. *Introduction to Old Testament Theology: A Canonical Approach*, Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Sano, Roy. 1979. "Ethnic Liberation Theology: Neo-Orthodoxy Reshaped or Replaced?" in *Mission Trends No. 4: Liberation Theologies*. Gerald H. Anderson



- ed. and Thomas F. Stransky, C.S.P. New York: Paulist Press/Grand Rapids: Eerdmans. 252-253.
- Scherman, Nosson ed. 1996. *The Megillah - The Book of Esther*. Translated by Meir Zlotowitz. New York: Mesorah Publications, Ltd.
- Sternberg, Meir. 1985. *The Poetics of Biblical Narrative*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Stiehl, Ruth. 1956. "Das Buch Esther," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 53:4-22
- Talmon, Shemaryahu. 1963. "'Wisdom' in the Book of Esther", *VT* 13:419-55.
- Telford, K. A. 1961. *Aristotle's Poetics: Translation and Analysis*. South Bend, IN: Gateway.
- Torrey, Charles C. 1944. "The Older Book of Esther", *Harvard Theological Review* 37:40.
- Yamauchi, Edwin M. 1990. *Persia and the Bible*. Grand Rapids: Baker Academic.
- \_\_\_\_\_. 1980. "The Archaeological Background of Esther: Archaeological Backgrounds of the Exilic and Postexilic Era," *BSac* 127:111.
- \_\_\_\_\_. 1992. "Mordecai, The Persepolis Tablets, and the Susa Excavations," *VT* 42: 272-75.
- Young, Pamela Dickey. 1990. *Feminist Theology/Christian Theology: In Search of Method*. Minneapolis: Fortress.
- T. Cuyler Young. 1988. "Part I: The Persian Empire," *CAH* 4. Cambridge: Cambridge University Press. 1-286.
- Weiland, Forrest S. 2002. "Historicity, genre, and Narrative Design in the Book of Esther", *Bibliotheca Sacra* 159, April-June:151-65.
- Weiland, Forrest S. 2002. "Plot Structure in the Book of Esther", *Bibliotheca Sacra* 159, July-September: 279-82.
- Weiland, Forrest S. 2002. "Literary Conventions in the Book of Esther", *Bibliotheca Sacra* 159, October-December: 425-35.
- Weiland, Forrest S. 2003. "Literary Clues to God's Providence in the Book of Esther", *Bibliotheca Sacra* 160, January-March:38-43.
- Whitcomb, John Clement. 1979. *Esther, The Triumph of God's Sovereignty*. Chicago: Moody Press.
- Wright, J. Stafford. "The Historicity of Esther," in *New Perspectives on the Old Testament*. Edited by J. Barton Payne. Waco, TX: Word Books. 37-47.

中文：

- Conn, H. M. 1997。《當代神學辭典》上冊。台北：校園書房出版。404。
- Craigie, Peter C. 1995。“立約/約”《證主聖經百科全書》，卷二。香港：福音證主協會。1504-1505。
- Gutièrrenz, Gustavo. 1997。《當代神學辭典》下冊。台北：校園書房出版社。684。
- Hasel, Gerhard。2007。《舊約神學——當代爭論的基本議題》（*Old Testament Theology*）。江季禎譯。台北：華神出版社。
- Kingdom, D. P. 《當代神學辭典》上冊。台北：校園書房出版社。522-524。
- Lake, Donald M. 1995。《證主聖經百科全書，卷I》。香港：福音證主協會。192-93。
- Wright, J. S.。1997。《聖經新辭典，上冊》。香港：中國神學研究院出版社。
- 大衛·郝渥德（David M. Howard Jr.）。1998。《舊約歷史書導論》（*An Introduction to the Old Testament Historical Books*）。胡加恩譯。台北：華神出版社。
- 巴斯德（Sidlow Baxter）。1975。楊牧谷譯。《聖經研究》卷二。香港：種籽出版社。
- 戈登·費依（Gordon D. Fee）、道格樂思·史督華（Douglas Stuart）。1999。《讀經的藝術——瞭解聖經指南》（*How to Read the Bible for All Its Worth*）。魏啟源、饒孝榛合譯。台北：華神出版社。
- 艾威爾（Walter Elwell）主編。1995。《證主聖經百科全書》。香港：福音證主協會。
- 包德雯（Joyce G. Baldwin）。1999。《以斯帖記》。蔣黃心湄譯。台北：校園書房出版社。
- 吳獻章。2006年5月。“當受害者成為加害者時：舊約與報復——從以斯帖記看起”。《山道期刊》第十七期。香港浸信會神學院。
- 周學信。2006。《踏不死的麥種——潘霍華在納粹鐵蹄下的神學省思》。台北：華神出版社。
- 馬有藻。1995。《舊約概論》。台北：中國信徒佈道會。
- 華侯活（Howard F. Vos）。2000。《以斯拉記、尼希米記、以斯帖記》。陶婉儀譯。香港：天道書樓出版社。
- 楊東川。2002。《聖戰之女：以斯帖記註釋》。香港：天道書樓出版社。
- 楊牧谷等主編。1997。《當代神學辭典》上、下冊。台北：校園書房出版社。
- 葛倫斯（Stanley J. Grenz）、奧爾森（Roger E. Olson）。1998。《二十世紀神

學評論》（*20<sup>th</sup> Century Theology: God and the World in a Transitional Age*）。劉良淑、任孝琦合譯。台北：校園書房出版社。271。

古典著作：

Bathra, Baba. *Last Gate*. 15a.

Herodotus, *The Histories* iii, 64-80.

Josephus, Flavius. *The Wars of the Jews*. 2.8.9, 2.147.

其他：

《中文聖經和合本》

《證主 21 世紀聖經新釋－光碟版》，香港：福音證主出版社，1999。

Bible Works 6.0 CD-ROM, Norfolk: BibleWorks, LLC, 2003.

文書電子檔案格式：ODF (Open Document Format, ISO/IEC 26300:2006).

文書軟體：NeoOffice 2.2.3 for MacOS X.