



中華福音神學院

神學碩士科

神學碩士 學位論文

從列王紀上 21 章人物刻劃的敘事策略探  
討亞哈的悔改

指導教授：吳獻章

學 生：陳政揚

中華福音神學院（台北）神學碩士

二〇一四年六月

# 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 系所  
2014 學年度第 二 學期取得 神學碩士(主修舊約) 學位之論文。

論文題目：從列王紀上 21 章人物刻劃的敘事策略探討亞哈的悔改

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：吳獻章

授權人：陳政揚

簽名：陳政揚

2014 年 6 月 20 日

# 摘要

本論文主要探討列王記上 21 章有關亞哈的悔改行為，是嘗試藉由敘事批判法探究亞哈角色在悔改方面的心理狀態。當中主要是藉由分析列王記上 21 章人物刻劃的敘事策略，從多元的觀點聚焦模式、衝突情節發展、背景以及重複技巧等窺探作者在人物刻畫策略方面的總體構思，並由此進行葡萄園事件中對於亞哈王悔改行動的探討。而其中主要的篇幅是探討重複技巧中深層情節的重複策略，特別是王上 21 章的葡萄園事件與撒下 11-12 章的拔示巴的事件，兩者明顯在情節的發展與語言的使用方面呈現出平行，且其策略是作者作為兩文本相互詮釋作用下之亞哈角色的評估，本研究藉由分析當中的相似處與相異處，探討其相互詮釋作用下對於亞哈悔改行為的詮釋結果，期盼從中發掘聖經作者的提醒與教訓。

**關建字：**亞哈、耶洗別、拿伯、大衛、約押、拔示巴、敘事批判(narrative criticism)、觀點(point of view)、聚焦(focalization)、情節(plot)、敘事類比(narrative analogy)、司法性比喻(judicial parable)、關鍵詞(Leitwort)

# 目錄

<b>壹、緒論</b> .....	<b>001</b>
1-1 研究動機與目的.....	001
<b>貳、列王紀上 21 章的研究沿革</b> .....	<b>004</b>
2-1 來源批判進路.....	004
2-2 編纂批判進路.....	004
2-3 考古學進路.....	006
2-4 社會學進路.....	007
2-5 經文鑑別進路.....	012
2-6 近代文學理論中的結構主義進路.....	017
2-7 敘事結構分析進路.....	023
<b>參、研究進路：聖經正典於文學理論下的敘事分析</b> .....	<b>028</b>
3-1 聖經敘事的文學性簡介.....	028
3-1-1「文學」的初探.....	028
3-1-2 聖經敘事的文學性.....	029
3-2 正典敘事文體與歷史性.....	030
3-3 聖經敘事文體的敘事批判.....	035
3-3-1 溝通交流模式.....	038
3-3-1-1 作者.....	039

3-3-1-2 敘事者.....	039
3-3-1-3 讀者.....	040
3-3-1-4 觀點聚焦模式.....	040
3-3-1-5 修辭.....	041
3-3-1-6 故事內容結構與話語形式結構的區分.....	042
3-3-1-7 故事三要素：人物、背景、情節.....	046
3-3-1-7-1 人物.....	047
3-3-1-7-2 背景.....	052
3-3-1-7-3 情節.....	053

## **肆、列王紀上 21 章的敘事分析.....060**

4-1 多元的觀點聚焦模式.....	060
4-2 衝突的情節發展.....	064
4-3 唐突的時空背景.....	066
4-4 重複技巧的詩性力量.....	068
4-4-1 情節的重複.....	068
4-4-1-1 葡萄園事件與拔示巴事件間的敘事類比.....	069
4-4-1-2 拔示巴事件與葡萄園事件之間的相似處.....	069
4-4-1-2-1 君王貪戀他人的產業.....	069
4-4-1-2-2 共謀犯罪.....	071
4-4-1-2-3 關於死訊的三重報導.....	073
4-4-1-2-4 君王麻木不仁地偷盜產業.....	074
4-4-1-2-5 先知的當面交鋒.....	077
4-4-1-2-6 君王悔悟.....	084

4-4-1-2-7 神聖寬容.....	085
4-4-1-2-8 兩敘事間相似處小結.....	085
4-4-1-3 拔示巴事件與葡萄園事件之間的相異處.....	085
4-4-1-3-1 動力性的敘事類比.....	086
4-4-1-3-2 約押的預期不同於長老貴冑的無動於衷.....	095
4-4-1-3-3 司法性比喻、指控判決的順序及悔改行動的差異.....	096
4-4-1-3-4 大衛得免除死罪，亞哈則難逃一死.....	105
4-4-2 關鍵詞的重複.....	111
<b>伍、結語.....</b>	<b>116</b>
<b>陸、附錄.....</b>	<b>119</b>
<b>柒、參考書目.....</b>	<b>133</b>

## 簡稱對照表

AOTC	Abingdon Old Testament Commentaries
ATD	Alte Testament Deutsch
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
BJS	Brown Judaica Studies
BLS	Bible and Literature Series
<i>BN</i>	<i>Biblische Notizen</i>
BTCB	Brazos Theological Commentary on the Bible
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>GKC</i>	<i>Gesenius' Hebrew Grammar</i>
HALOT	<i>The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i>
<i>HTh</i>	<i>History and Theory</i>
IBHS	An Introduction to Biblical Hebrew Syntax
<i>Int</i>	<i>Interpretation</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JHS</i>	<i>Journal of Hebrew Scriptures</i>
<i>JNSL</i>	<i>Journal of Northwest Semitic Languages</i>
JSOTS	Journal for the Study of the Old Testament supplement series
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
LHBOTS	Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies
LXX	Septuagint
MT	Tiberian Masoretic Text as preserved in the Leningrad Codex, Ms B19a, completed in 1008 C. E.

NAC	The New American Commentary
NCB	New Century Bible
NIB	The New Interpreter's Bible
OTL	The Old Testament Library
<i>OTE</i>	<i>Old Testament Essays</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus testamentum</i>
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
<i>TynBul</i>	<i>Tyndale Bulletins</i>
WBC	Word Biblical Commentary
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft



# 壹、緒論

## 1-1 研究動機與目的

聖經歷史文獻多為敘事文體，學者紛紛指出其中的文學性特徵。<sup>1</sup>而古典的文學批判理論把文章當作是藝術品來研究、衡量的面向，使得研究的關注落在修辭學、詩學，以及文章的構造和設計上。<sup>2</sup>而此種面向的文學進路趨勢，在聖經研究中也亦趨發展，可以說是繼 Muilenburg 提出修辭鑑別學(rhetorical criticism) 以來企圖要補充形式鑑別學(form criticism)的不足，<sup>3</sup>其中的發展逐漸走向大大有別於「歷史鑑別學(historical criticism)」的進路面向。這樣的趨勢導致文學進路的方向逐漸與底本鑑別學(source criticism)、形式鑑別學(form criticism)、文獻鑑別學(documentary criticism)等方法論分道揚鑣，不再關注傳統傳遞的過程和演進，對於找出傳統如何從最古老、能確定的形式往下傳，一直到最後演變成用文字書寫出來的此在形式，<sup>4</sup>越來越顯得興趣缺缺。因此，這樣的趨勢表明研究的焦點轉向了聖經的文學特質，由歷時面(diachronic)走向了共時面(synchronic)。在這樣的研究趨勢下，筆者意識到舊約歷史書中敘事文體表現明顯的文學藝術性，<sup>5</sup>認

---

<sup>1</sup> V. Philips Long, "History and Fiction: What is History?" in *Israel's Past in Present Research: Essays on Ancient Israelite Historiography* (ed. V. Philips Long; Winona Lake: Eisenbrauns, 1999), pp. 232-254. 具有簡明(simplicity)與選擇(selectivity)的特徵。

<sup>2</sup> 關於古典文學批判學的定義，參 B. F. C. Atkinson, *Literary Criticism in Antiquity* (Cambridge: The University Press, 1934. repr., London, 1952).

<sup>3</sup> J. Muilenburg, "Form Criticism and Beyond," *JBL* 88 (1969), p. 18. 形式鑑別學者 Muilenburg 倡議要注意經文最後呈現的文學特色：「語言格式、用特殊方式編排的詞組，及在固定結構中流動的詞組順序」，他指出這些文學特色是以「高超的技巧與藝術」編織起來的。

<sup>4</sup> John H. Hayes, *An Introduction to Old Testament Study* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1979), p. 181.

<sup>5</sup> 這並不表示敘事文(narrative)的藝術性與神學、歷史性就會產生對立，使得為了藝術性而犧牲真實性，也犧牲了聖經的信仰。然而此是以 University of Sheffield 為首的主張(認為舊約不過是希臘時代敬虔者所創造的神話，好為猶太人宣傳、辯護律法的重要性。這所謂申命記式的歷史，宣稱申命記並非摩西所寫，而是所謂的「申命記式的學者」所寫，並將之技巧性地放在聖殿，以便被大祭司希勒家所挖掘、發現，以促使約西亞王高舉律法。亦即，申命記、約書亞記到歷代志上下，都是後來敬虔者所捏造，以說明申命記的重要性，見王下 22:8-20)，包括 Philip R. Davies,

為讀者若能與故事的特性或詩詞的意象發生互動，則能在故事中增加體現身歷其境的感受，並進而深刻感悟其中的信息。因此，筆者的企劃是嘗試關注在文學的面向上。

關於舊約中歷史書敘事文，引發筆者興趣的是列王紀上 21 章，即本研究主要所關注的範圍。而為何會引發筆者對列王紀上 21 章的關注，其中一方面是由於列王紀中暗利王朝的篇幅佔列王紀總篇幅的三分之一，且位在列王紀結構上交錯對稱的樞紐，<sup>6</sup>而其中有關亞哈王在列王紀上 21 章的事件更是整個暗利王朝被耶戶肅清的關鍵理由所在，筆者認為具研究價值；此外，另一方面也是由於看見近來不乏可以從媒體看到社會上發生許多攸關土地正義的議題，即對於自由經濟下之地產霸權體制的反動而導致許多社會運動因應而生。因此，筆者對於有關土地不正義的欺壓情事而言，在同時關注時事的同時，心中也期盼能從聖經作者的眼光來獲得聖經敘事中相似事件下的理解與反思，期待能夠從與之相似情境下關於權力體制下掌權者成為壓迫者的情事中，透過分析聖經的整體敘事，找出對讀者或是特別對掌握權力的人來說，聖經作者有何提醒與教訓？究竟上帝要傳達什麼樣的心意？因此由這樣的方向，筆者一方面期待於目前舊約歷史敘事文體的研究趨勢，另一方面也關係於筆者所關懷之社會情事，故探究將著重在文學性的研究面向上。期待此兩方面聚焦於深入明白作者是如何運用敘事策略來傳達上帝

---

Thomas L. Thompson, Keith W. Whitlam, Niels Peter Lemche, Israel Finkelstein, J. Cheryl Exum, D. J. A. Clines 等修正主義者(Revisionists)以所謂 New Literary Approach 為掩護，並沒有考古證據，其實乃後現代化解構性的推測，被名考古學者 William G. Dever 所嚴斥。William G. Dever 確定舊約聖經乃銅器時代的作品，其歷史性不容懷疑，見 William G. Dever, *What Did the Biblical Writers Know & When Did They Know It?* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2001), pp. 28-52, p. 100.

<sup>6</sup> G. Savran, "1 and 2 Kings," in *The Literary Guide to the Bible* (ed. R. Alter and F. Kermode; Cambridge, MA.: Belknap, 1987), pp.146-164. 列王紀的歷史敘事乃以年代為主軸，呈現交錯對稱(chiastic)的結構：

- A. 所羅門治理下的統一王朝。(王上 1:1-11:25)
- B. 耶羅波安將北國從羅波安首中分裂出去。(王上 11:26-14:31)
- C. 北國和南國的諸王(王上 15:1-16:22)
- D. 暗利王朝，尤其是以色列與猶大的巴力崇拜的浮沉。(王上 16:23-王下 12)
- C'. 北國和南國的諸王。(王下 13-16)
- B'. 北國的滅亡。(王下 17)
- A'. 南國猶大的歷史，直至滅亡。(王下 18-25)

的心意。

而有關列王紀上 21 章的內容，是描述拿伯遭遇到土地不公義的受壓情事，此對拿伯事件的反思進路通常是可以藉由社會學的分析進路，分析在環境利益下所存在當中的權力要素彼此之間的衝突關係。然而筆者認為敘事文體本身的敘事表達亦是一種帶有意識型態(或神學)的評論形式，因此這裡為了深刻瞭解這個形式的評判，主要將關注的焦點落在敘事文的文學性探究上。其中的任務在於探究經文本身文學性的表達方面上，企圖著手梳理作品中作者究竟是「如何」地展示敘事，而這樣的方式主要是為了要藉由明瞭文本訊息的傳達方法而洞悉作者的神學意圖。因此，本研究特別是對列王紀當中的掌權者亞哈在不公義的葡萄園事件下，嘗試透過敘事批判法(narrative criticism)的分析，特別從相關的人物敘事策略來探討亞哈悔改的行動，而其中較大的篇幅主要處理的是關於王上 21 章的葡萄園事件與撒下 11-12 章的拔示巴的事件，兩者明顯在情節及語言上呈現平行的情況，而有關於這樣的敘事策略，筆者期待知悉作者的意圖，特別是關於亞哈的悔改行動方面，作者有何深刻的提醒與教訓。

## 貳、列王紀上 21 章的研究沿革

### 2-1 來源批判進路

關於王上 21 章的研究，首先談到的是始於摩西五經的研究所發展而至的來源批判(source criticism)進路。有關來源批判，Wellhausen 主張五經是由四個基本來源(JEDP)組成，<sup>7</sup>關注的興趣在於建立確認和確定特定底本日期之準則而進行的研究。受到來源批判學的影響，王上 21 章關於來源的議題也引起了討論，其討論重點在於 21:1-16 與 21:17-29 語言使用上的差異，21:1-16 沒有呈現出申命記歷史的語言風格；而 21:17-29 則明顯由申命記歷史的語言風格所組成。<sup>8</sup>此引起學者們的討論，有的認為 21:1-16 的來源是更加古老的傳統，其編纂應早於申命記歷史(代表學者如 S. Otto、D. Pruijn)，<sup>9</sup>然而有的則是持比申命記歷史更加晚期的編纂主張(代表學者如 E. Blum、A. Rofé)。<sup>10</sup>

### 2-2 編纂批判進路

接續來源批判的發展，接踵而至的編纂批判(redaction criticism)進路持續對

---

<sup>7</sup> 吳仲誠著，《舊約詮釋學初介-從歷史進路至文學進路》(香港：環球聖經公會，2011)，頁 17。JEDP 主張這四個底本反映了以色列宗教的演變。最古老的(原史宗教)是耶典(J, Yahwist)，屬王國時期。伊典(E, Elohist)，屬於主前第八世紀，可追溯至北國時期，內容主要是關於宗教和道德的事情。申典(D, Deuteronomic)是被帶到南國的法典，在約西亞王的年代被人發現。第四分底本稱為祭司法典(P, Priestly)，屬於被擄及被擄後的時期，內容是關於年代、家譜、祭祀和獻祭的事情。

<sup>8</sup> Patrick T Cronauer, *The Stories about Naboth the Jezreelite: A Source, Composition, and Redaction Investigation of 1 Kings 21 and Passages in 2 Kings 9* (London: T & T Clark International, 2005), pp. 201-202.

<sup>9</sup> S. Otto, *Jehu, Elia und Elisa. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa Erzählungen* (BWANT 152; Stuttgart: Kohlhammer, 2001), pp. 138-143.; D. Pruijn, "What is a Text?—Searching for Jezebel," in *Ahab Agonistes: The Rise and Fall of the Omri Dynasty* (ed. L.L. Grabbe; LHBOTS 421; London and New York: T&T Clark International, 2007), p. 212.

<sup>10</sup> 所主張的編修年代是波斯時期，於以色列人被擄後期。參 Alexander Rofé. "The vineyard of Naboth: the origin and message of the story," *VT* 38 (1988), pp. 97-101; E. Blum, "Die Nabotüberlieferungen und Kompositionsgeschichte der Vorderen Propheten" in *Schriftauslegung in der Schrift. Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag* (eds. R.G. Kratz, T. Krüger and K. Schmid; BZAW 300; Berlin: W. de Gruyter, 2000), pp. 117-119.

王上 21 章進行探究。編纂批判學者認為聖經編修者是按照寫作時信仰群體的處境和需要，蒐集並參考當時其他文獻資料，整理成文本最終形式，因此學者由此面向試圖找到經文最終形式的編輯方式，來闡釋其中的神學目的與動機。而關於王上 21 章拿伯事件，在與之相關平行的耶戶行動(王下 9)中，其中的描述可以觀察到有關於耶洗別的部分，王下 9:7 先知向耶戶的言論中：「.....我好在耶洗別身上伸我僕人眾先知和耶和華一切僕人流血的冤」(王下 9:7)，此節經文中對耶洗別而言並沒有提及拿伯事件。有關這個觀察，Rofé 指出：「整章中[21 章]最主要的批判性問題在於共謀犯罪及懲罰上。被動的亞哈遭遇嚴懲；然而，主動的罪犯甚至不被提及，任其獨自地被譴責。」因此，我們看到對歷史鑑別學者來說，他們認為亞哈獨自承擔責任的結果使得在調和當中的犯罪情事以及後來的懲罰方面產生問題，因此 Rofé 由王下 9:21-26 關於拿伯事件的簡短敘事，認為王上 21:1-16 葡萄園事件的敘事是第二次的經文調動，使得罪行從亞哈轉移至耶洗別及其犯罪同黨身上。<sup>11</sup>如此的目的是作為耶戶王朝得以站立的原由，企圖使其王權具備先知性的合法性。<sup>12</sup>而另外 Cronauer 則是認為王上 21:1-16 是比耶戶王朝更加晚期的編修，指出年代應該在波斯時期，以色列人被擄後期。<sup>13</sup>他指出雖然該段經文並不具備申命記式歷史的特色，然而當時是由極具藝術恩賜的編修者，模仿古代的教導者，以象徵手法的呈現方式重建以利亞與亞哈的角色，試圖對於當時代與異族通婚的議題進行教訓、教導和警告歸回者並後來的世代，以期待他們能避免重蹈歷史的覆轍。<sup>14</sup>

以上，編纂批判的確提供幫助我們重建經文的文本背後古代以色列的社會情

---

<sup>11</sup> Rofé, "The vineyard of Naboth," pp. 95-97.

<sup>12</sup> Cronauer, *The Stories about Naboth the Jezreelite*, p. 202.; Marsh White, *The Elijah Legends and Jehu's Coup* (BJS 311; Atlanta: Scholars Press, 1997), pp. 77-78. White 認為王上 21 章與王下 9-10 幾乎是同時期的著作，是作為同一個整體的兩半，經文的組成成形是在耶戶的肅清行動之後。

<sup>13</sup> 支持拿伯故事的編修年代是波斯時期，以色列人被擄後期的學者還有 Rofé 以及 Blum。

<sup>14</sup> Cronauer, *The Stories about Naboth the Jezreelite*, pp. 203-204. Cronauer 指出藉由所呈現耶洗別的負面角色，來試圖呈現對當時歸回群體所面臨異族通婚的議題提出忠告，並且也對當時群體中的治理者與掌權者提出批判。

境的可能性，然而對於編修者的寫作動機充其量來說也只是建議與假設，看法也不一，因此這樣的進路則也產生對事件歷史真實性的妥協以及忽略整體經文一致性，且這樣的進路傾向著重在各記載之間的差異以及找出彼此間的矛盾上。由此顧慮，筆者認為轉而關注作者具備整全一致性的大佈局文學技巧，將避免掉歷史編纂研究進路所產生的疑慮。

## 2-3 考古學的進路

除了文本的研究，在考古學的(archaeology)進路中，學者也提出相關調查，當中產生幾個議題進行討論。首先，是有關土地交易方面，一塊亞述碑文的考古發現，能與王上 21 章買賣土地的事件產生平行。該碑文講述亞述王 Sargon II(721-705)將計劃興建新都，因此遂向該區域土地所有權人購買土地，該碑文呈現原土地所有權人得以獲致等價的銀錢或是以其他喜愛的土地換購。<sup>15</sup>可以看見這裡有關君王所開出的買賣條件情形與亞哈購買拿伯的葡萄園情況相似，Nadav Na'aman 的建議指出，根據此亞述文獻所顯示亞哈與古近東的君王向在地民眾購地的買賣條件的相似處，以及配合耶斯列地區相關考古挖掘的建築文物的出土，顯示亞哈在耶斯列進行新的興建計畫，他大興土木地將其重劃為重要的行政軍事中心。因此，Nadav Na'aman 認為王上 21 章發生的時期應該是發生在亞哈興建耶斯列區為新皇城之後，經文所呈現所有事件發生的地點應該都在耶斯列，而此在區域上與上一章王上 20:43 「回到撒瑪利亞，自己的王宮裡去」產生地點方面的差異(即地點上是在耶斯列或是撒瑪利亞?)，Nadav Na'aman 因而指出經文產生

---

<sup>15</sup> A. Fuchs, *Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad* (Göttingen: Cuvillier Verlag, 1994), pp. 38-40, lines 44-51, 293. 碑文英文譯文如下：

“The town of Magganubba, which lies like a fortress at the foot of Mount Musri, the mountain, above the springs and district of Nineveh, whose site none among the 350 former princes who lived before me...had thought of, nor had known how to have the land settled or had given order to dig canals for it. In my all-embracing wisdom... I planned day and night to settle this town, to raise aloft a noble shrine, a dwelling of the great gods, and palaces for my royal abode, strove and gave order to rebuild it.

In accordance with the pronouncement of my name, which the great gods have given me—to maintain justice and right, to provide guidance for the powerless, and to prevent the oppression of the weak—the silver of the fields of that town I paid back to their owners, according to the tablets of the purchase, in silver and copper. In order to avoid wrongdoing, to those who did not want (to take) silver for their fields, I gave a field corresponding to (their own) field, wherever they wanted.”

時期前後錯置的問題，雖然他不否認拿伯事件的真實歷史性，但他視這裡是經文編修者對時代背景的誤會所造成的結果。<sup>16</sup>對此，筆者認為亞哈於撒瑪利亞有王宮同時在耶斯列亦建有行宮上並不困難理解，對時間錯置的結論認為是屬於 Nadav Na'ama 個人的臆測。另外，除了土地的買賣之外，關於司法訴訟也在考古進路的議題中，拿伯被誣陷而判處死刑，很有可能是將他與叛亂罪產生關聯，由一塊敘利亞碑文的紀錄中指到，一個人變節被定罪治死後，他的產物將為王室所沒收。<sup>17</sup>

以上，在考古學的進路中，對於嘗試重建當時的歷史背景方面，筆者認為對經文的理解是頗有幫助的，也解釋相關土地法律上的疑問。然而，在這裡同時也可以看到在經文無誤的方面，也造成不同看法上的困擾，例如可以看到有學者認為經文有時間錯置的考量而使經文缺乏一致性與造成歷史真實性大打折扣的問題。

## 2-4 社會學的進路

由社會學的(sociological)研究進路分析王上 21 章，其中所特別關注的是掌握權力者與先知之間的衝突及社會受當權者權力壓迫的狀況。社會學的分析進路，大致上可由四個面向進行分析：

### A. 政治情勢與社會狀況：

暗利王朝在國際情勢上，暗利所施行的政策是先求內部的和平，與猶大有好的關係；對外則是與腓尼基有良好的密交，並在約旦河東採取強硬的手段對付亞蘭。這樣的政策繼續延續到了亞哈，然而後來在亞述帝國的日漸強大下，遂成為了北國重大的威脅。<sup>18</sup>亞哈面對如此的國際局勢，在軍事上的威脅有二：亞蘭經常的攻擊以及日漸強大的亞述帝國。因此在軍備上，雙輪戰車(chariot)在當時可說是重要的戰力指標，戰車在軍事上的需要是藉著它馳騁於各地，作為往返

---

<sup>16</sup> Nadav Na'aman, "Naboth's Vineyard and the Foundation of Jezreel," *JSOT* 33 (2008), pp. 212-213.

<sup>17</sup> D. J. Wiseman, "Mesopotamian Gardens," *Anatolian Studies* 33 (1983), p. 139.

<sup>18</sup> 布賴特，《以色列史》，蕭維元譯（香港：基督教文藝出版社，2004），頁 242-244。

京城的重要工具，<sup>19</sup>此裝備通常乘載了三位人員：駕駛員、弓箭手以及戰車長。而可注意的是，由於當時對土地的需要，維持這些戰車的戰力是刻不容緩的事，因此為了維持該戰力在軍餉的耗費上則是顯得相當吃重的。<sup>20</sup>亞哈為了維持這些軍事方面的需要，他在內政上不惜使農民賦上重稅。此外，他也在米吉多、夏瑣、耶斯列和撒瑪利亞等地也大興土木，建築上不斷提昇防禦工事以及建造自己的行宮，因此在大量軍事、建設的財務與勞動力需求下，使得當時的婦女年輕時就守寡成為普遍的情況，而此造成社會結構逐步解體的危機，孤兒寡婦在當時是顯而易見的事，而雪上加霜的是再加上大旱災(王上 17-18 章)襲來，小農民幾乎喪失了他們所有的一切，這樣的時局造成當中富人操縱窮人命運的殘酷制度也越演越烈，表徵而出的是貧民們在艱苦時忍痛向富人借來的高利貸，即使不是把自己或自身的兒女，他們也要把地產拿出來作抵押，如此的情況便是常常要面對淪為奴隸或淪為被驅逐者的苦境。<sup>21</sup>

## B. 宗教情況：

在古近東的社會中，王所建立的神殿所在地區通常位於財政的權力中心，<sup>22</sup>而王的宮殿則是該區域的主體建築，與神殿一起座落在該區域內。王的宮殿與神明的殿宇各自獨立座落在被視為神聖的不同區塊，<sup>23</sup>兩個建築表達出君王與神明相屬在一起的概念，傳達出君王具有神聖約束力的信息，他所展現的權力能夠實

---

<sup>19</sup> 參王上 18:44、22:29；王下 5:9；王下 9:16、10:12,15。

<sup>20</sup> E. B. Farisani, "A Sociological Reading of the Confrontation between Ahab and Elijah in 1 Kings 21:1-29," *OTE 18/1* (2005), p. 49.

<sup>21</sup> T. H. Renteria, "The Elijah/Elisha stories: A socio-cultural analysis of prophets and people in ninth-century BCE Israel," in *Elijah and Elisha in socio-literary perspective* (ed. R. B. Coote; Georgia: Scholars, 1992), p. 114.; J. A. Todd, "The pre-Deuteronomistic Elijah cycle," in *Elijah and Elisha in socio-literary perspective*, p. 2.; 布賴特，《以色列史》，頁 245。

<sup>22</sup> G. W. Ahlström, *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine* (Leiden: E. J. Brill, 1982), p. 2.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 34.; J. M. Lundquist, "What is a temple? A Preliminary typology," in *The quest for the kingdom of God: in honor of George E. Mendenhall* (eds. H. B. Huffmon, F. A. Spina and A. R. W. Green; Winona Lake: Eisenberg, 1983), p. 209.



踐對帝國的統治。<sup>24</sup>北國耶羅波安一世於伯特利和但建立祭壇，設立兩個金牛犢，成為北國的敬拜中心(王上 12:26-33)，與耶路撒冷聖殿遙遙相對。暗利王朝期間，暗利在撒瑪利亞城設立新都，為了與腓尼基保持聯盟，保證雙方貿易與工藝方面的往來交流(腓尼基需要糧倉的糧食來源；以色列需要技術的開發、通路網絡以及完善的管理策略)，亞哈與推羅的公主(耶洗別)進行了聯姻政策。到了亞哈統治期間，人口的族群大致上仍然可分成兩個部分，以色列族群以及迦南人族群。<sup>25</sup>由於聯姻的緣故，使得原本就來自迦南信仰環境的耶洗別，在境內則積極展現迦南信仰的實踐力，再加上繼續想要對當中迦南人口族群的權力控制，可以看見亞哈在撒瑪利亞城的建造努力上可說是越臻完美，不僅在王宮有豪華的象牙鑲嵌(王上 22:39)，且區域內則更是建造敬拜巴力的神殿(王上 16:32-33)，將巴力信仰呈現為體制內的宗教。至此，在亞哈期間，展現生殖力之神的迦南巴力崇拜與耶和華信仰並立的情況則是越加顯出嚴重的狀態，造成了宗教上的混合主義，身處當中的人民多處於「心持二意」的誘惑狀態。此對原先本是「半瓶醋」的耶和華信仰者來說，國家若施行提倡巴力崇拜的宗教政策，巴力崇拜將會更順利地被許多人所接受，甚至對北國境內大部分的迦南人族群來說，更是受到歡迎。<sup>26</sup>

### C. 亞哈與以利亞之間的衝突：

亞哈與以利亞之間的衝突，不只是兩個人的衝突，也是指向兩股意識型態的角力：耶和華主義與巴力主義。兩者反映出兩樣不同的社會制度：耶和華信仰傳統代表著耶和華才是土地的擁有者，其子民得享有平權的關係；巴力信仰則是代表階層化的社會結構，其觀念中眾神明使君王、統治菁英等階級獲得合法性的地位。<sup>27</sup>在當時混合主義的宗教信仰氛圍中，對於耶和華信仰而言仍然有著嚴謹

---

<sup>24</sup> S. Herrmann, *A history of Israel in Old Testament times* (London: SCM, 1975), p. 179.; W. Brueggemann, *The Land: Place as gift, promise, and challenge in biblical faith* (Philadelphia: Fortress Press, 1977), p. 196.

<sup>25</sup> F. E. Deist, "Politics, economics, business 'and' ethics: A case study from the times of Ahab and Jeroboam II" *Theologia Evangelica* 19 (1986), p. 37.

<sup>26</sup> 參布賴特，《以色列史》，頁 246-247。

<sup>27</sup> Farisani, "A Sociological Reading of the Confrontation," p. 51.; Todd, "The pre-Deuteronomistic

的忠實者，他們抗拒巴力信仰(王上 18:19)而受到王后耶洗別的鐵腕手段，被趕逐至檯面下(王上 18:4)。然而，這是一股積蓄憤怒的力量，當中作為這一切反對力量的結晶與化身的就是先知以利亞，他是耶和華敬拜最嚴謹的化身。他也是一個傳奇人物，他的行動不可思議，又是威風凜凜，可能是一個拿細耳人，常常在荒野中生活，他永遠準備戰爭，無論何處有耶和華的聖戰，他都隨時隨地出現。他在迦密山上(王上 18)，揭發巴力並不是神，號召民眾再度選擇耶和華信仰，把巴力的眾先知殺死，指責亞哈非法侵佔別人的葡萄園，為他對不起拿伯的罪而咒詛他(王上 21)。在以利亞的神的眼光中，這個國家是可憎的，因此以利亞定要推翻它(王上 19:15-17)，並把計劃傳給他的門徒。<sup>28</sup>

#### **D. 亞哈高壓政策下耶戶的反動：**

在亞哈和以利亞的時代過去之後，衝突的劇烈性並沒有分毫減少，自亞哈高壓政策以來蘊釀許久的憤怒終將爆發。承繼以利亞，對暗利王朝的反對是以利沙和他所帶領的一班先知，他們將繼續達成老師以利亞的使命。亞哈王的繼承人則是他的兩個兒子，亞哈謝與約蘭相繼繼位，亞哈謝在繼位幾個月後便墜樓而亡(王下 1)，弟弟約蘭便接續作王。約蘭與耶和華先知的關係，比父親或哥哥都更好。他曾經試圖除掉異教祭禮中的一些可憎對象，然而太后耶洗別兇狠的陰影卻是仍然遮蔽全境，真正的改革終究是無法實現。國外的局勢也是日漸變壞，期間有摩押的叛變(王下 3:4-27)以及來自亞蘭不間斷的威脅(王下 6:8-7:20, 8:28, 9:14-15)，使得王疲於奔命，整個國家是每況愈下。此時可以說是個內憂外患加劇的窘境，當中不斷來自國際上的糾紛、內部特權階級流行過著奢侈生活、崇尚外國的生活作風，以及蓄意對傳統約法的漠視以及對外神的崇拜，在在引起各方人士的不滿。至終的結果則是整個社會演變成從一般人民、耶和華眾先知、保守派人士到軍方，無不引起積怨。而這樣的情形則是終於到了最後，由先知以利沙點起火苗，引爆了各方整個已久的累積憤怒，爾後的發展終於在耶戶將軍所主持

---

Elijah cycle,” p. 10.

<sup>28</sup> 參布賴特，《以色列史》，頁 247-248。

的反動中發動了政變，血腥的整肅並推翻掉整個暗利王朝。<sup>29</sup>

以上，由社會學的進路對於重建當時的歷史背景而言，可以說是提供很大的幫助，尤其是亞哈當代政經與宗教政策方面所存在當中各勢力之間的衝突，由社會學分析使我們具備更加立體的了解。此對於王上 21 章葡萄園事件中有關謀害拿伯的事件，提供給我們一個全面性的大時代背景圖畫，在當時政經政策上呈現當權者對百姓的壓迫以及巴力宗教的提倡，造成對耶和華信仰者的鐵腕逼迫，拿伯就是在如此的社會背景條件之下慘遭陷害。雖然我們不能說當時到底有多少大地主、富人運用高壓不義的手段去擴大他們的地產，但由社會學進路的分析可以假定，亞哈和拿伯的事件，即使不是典型的，也不是一個僅有的例子，<sup>30</sup>且這個事件是不可能逃避眾人的眼目而不引起憤怒。<sup>31</sup>然而，王上 21 章所展現的故事，向我們顯示公義必然彰顯，亞哈王在下一章就被殺了，遭到詩性正義的對待，在爭鬥中死在一支冷箭之下。<sup>32</sup>在這裡展現不公義的當權者必然遭致報應，對於現代人應用意義來說，可提供我們作為國家發展進程中，有關國家發展運作下權力誘惑的警惕與反省。<sup>33</sup>另一方面，此方法論所涉及的層面注重全面性的大歷史背景上，因此對於涉及人內心的運作層面探討，例如本研究所關心列王紀上 21

---

<sup>29</sup> 參布賴特，《以色列史》，頁 249-254。

<sup>30</sup> 同上，頁 245-246。

<sup>31</sup> 同上，頁 252。

<sup>32</sup> 馬克·布雷特著，《去殖民化的上帝 - 帝國主義浪潮中的聖經》，王東譯(新北市：中原大學宗教研究所與臺灣基督教文藝出版社，2013)，頁 127。

<sup>33</sup> 同上，頁 128-129。其實在舊約時代中，先知以賽亞已擴展了葡萄園的比喻想像範圍，指出以色列所有的土地，都是一個被「尊貴的人」和「傲慢的人」所剝削的葡萄園(賽 5:13-15)。賽 5:7-8「萬軍之耶和華的葡萄園就是以色列家；他所喜愛的樹就是猶大人。他指望的是公平，誰知倒有暴虐(或譯：倒流入血)；指望的是公義，誰知倒有冤聲。禍哉！那些以房接房，以地連地，以致不留餘地的，只顧自己獨居境內。我耳聞萬軍之耶和華說：必有許多又大又美的房屋成為荒涼，無人居住。」這段經文與賽 3:14 遙相呼應，焦點在統治階層。而先知彌迦也以類似的話，譴責建造大型的房產，特別指出「覬覦」的動機(彌 2:2)。他最為猛烈的批判之一是將其聚焦於統治階層，控告他們的行為等於自相殘殺。彌 3:1-3「我說：雅各的首領，以色列家的官長啊，你們要聽！你們不當知道公平嗎？你們惡善好惡，從人身上剝皮，從人骨頭上剔肉，吃我民的肉，剝他們的皮，打折他們的骨頭，分成塊子像要下鍋，又像釜中的肉」。在此自相殘殺的比喻，刺透了公義的假像，潛在地揭露了剝削的社會現實。

章文本中所敘述關於亞哈的悔改行動探討，此方面則是較為缺乏細膩的分析成果，筆者認為此為文學面向的進路或者可以說是能夠補足此方面的限制。接下來，則是轉向提出文學進路的嘗試下所帶出的探究結果。

## 2-5 經文鑑別

王上 21 章經文鑑別進路主要從事 MT 與 LXX 文本編排順序差異與比較探討。由兩者經文的檢視，MT(王上 21 章)中拿伯葡萄園敘事，坐落於王上 20 章及 22 章(MT)戰事的描述之間；然而，在 LXX 希臘文譯本中，列王紀上 21 章卻是有著不同的編排順序(21,20)。

由 MT 來看，列王紀上 17-22 章的簡要內容如下：

- 17~19 以利亞的英雄事跡。
- 20 亞哈對敘利亞的戰爭。
- 21 以利亞的事跡：拿伯葡萄園事件。
- 22 亞哈對敘利亞的戰爭。

以上極概要的內容摘要中，顯示 MT 具有順序上固有的困難，19 章與 21 章分開，20 章與 22 章分開。Tov 指出將亞哈的戰爭與以利亞的故事兩大部分當成是一連續的次序來看，LXX 的編排順序(21,20)顯得較合乎邏輯。然而，另一方面，22 章亞哈的死可以視為 21 章(LXX 20)當中以利亞威嚇預言的實現，由這方面看來，MT 則顯得較為和諧。<sup>34</sup>Zakovitch 指出，LXX 20(MT21)與 17-19 章並置，如此的排序將 LXX 20(MT 21)轉入以利亞敘事循環中(Elijah cycle)，即進入了一個視以利亞為主角的故事中。另外，MT 的章節順序安排，也有其自身的解經邏輯：20 章的結尾，伴隨著先知嚴厲的指責，可以讀到的內容為：「於是以色列王悶悶不樂地回到撒瑪利亞，進了他的宮。(20:43)」；MT 中，繼續接下去的

---

<sup>34</sup> Emanuel Tov, *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint* (Supplements to Vetus Testamentum 72; Leiden: Brill, 1999), pp. 416-417. Tov 在此亦指出 21 章很可能是晚期插進來的，他表示現代的註釋學者確實因為本章與前後章節顯出多方面的不同也表達出這樣的懷疑。本章所描繪的以利亞與 17-19 章不同，亞哈則與 20 及 22 章不同，可參 Rofé, "The vineyard of Naboth," pp. 89-104.

一章中亞哈王對拿伯的拒絕則有著相似的回應，內容寫道：「...就悶悶不樂地回宮，躺在床上，轉臉向內，也不吃飯。(21:4)」。在如此相當鄰近的兩節經文中，這裡雙重顯示兩節所表達的有效事實即是：「悶悶不樂地(סר וזעף)」，這樣的表達，在聖經中除了這兩處以外，沒有其他處找到這樣的表達，可見兩章由此原由被並置。除此以外，如同 Tov 的看法，Zakovitch 指出了 MT 文本順序另一個含意：「...狗來舐他的血，正如耶和華所說的話。(22:38)」本節則被理解為亞哈被先知所預言懲罰的應驗：「...耶和華如此說：狗在何處舐拿伯的血，也必在何處舐你的血(21:19)」。如此一來，MT 中 21 章與 22 章的並置，為後來有關於亞哈這位君王在戰場上死亡的描述，賦予了 21 章一個初步預備以及解釋性質上的面向。<sup>35</sup>

Gooding 認為 LXX 希臘文譯本的順序安排並不是原始的來源，而是經過翻譯的詮釋。<sup>36</sup>LXX 文本編排不僅順序不同之外，亞哈的圖像也與 MT 所描繪的截然不同。<sup>37</sup>且 LXX 所描繪的亞哈，是一位終究說來不太壞、性情比較懦弱過於邪惡的亞哈。<sup>38</sup>他的研究指出 LXX 20:27(MT 21:27)描述關於亞哈的悔改，同時屬於兩個部分：18:45b(LXX)亞哈的哀戚情感以及 20:16(LXX)拿伯死後亞哈的哀悼行為。<sup>39</sup>也就是說 LXX 企圖將亞哈漂白，想要使亞哈王與謀害拿伯的罪責劃開距離。<sup>40</sup> LXX 與 MT 文本的比較如下：

	<p>■ LXX 18:45</p> <p>καὶ ἐγένετο ἕως ὧδε καὶ ὧδε καὶ ὁ οὐρανὸς συνεσκότασεν νεφέλαις καὶ πνεύματι καὶ ἐγένετο ὑετὸς μέγας καὶ ἔκλαιεν καὶ ἐπορεύετο Αἰθαβ εἰς Ἰεζραὲλ</p> <p>‘And it came to pass in the meanwhile, that the heaven grew black with clouds and wind, and there was a great rain. <i>And Achaab wept,</i> and went to Jezrael. (LXA)’</p>
--	---

<sup>35</sup> Yair Zakovitch, “Inner-biblical Interpretation” in *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism* (ed. Matthias Henze; Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2012), p. 43.

<sup>36</sup> David Willoughby Gooding, “Ahab according to the Septuagint,” *ZAW* 76 (1964), p. 277.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 271-272.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 279.

<p>LXX18:45b /MT18:45b</p>	<p>■ MT 18:45 ויהי עד כה ועד כה והשמים התקדרו עבים ורוח ויהי גשם גדול וירכב אחאב וילך יזרעאלה 「震時間，天因風雲黑暗，降下大雨。亞哈就坐車往耶斯列去了。[和]」 ‘And it came to pass in a little while, that the heaven grew black with clouds and wind, and there was a great rain. And Ahab rode, and went to Jezreel. (JPS)’</p>
<p>LXX20:16 /MT21:16</p>	<p>■ LXX 20:16 καὶ ἐγένετο ὡς ἤκουσεν Αἰσαβ ὅτι τέθνηκεν Ναβουθαὶ ὁ Ἰεζραηλίτης καὶ διέρρηξεν τὰ ἱμάτια ἑαυτοῦ καὶ περιεβάλετο σάκκον καὶ ἐγένετο μετὰ ταῦτα καὶ ἀνέστη καὶ κατέβη Αἰσαβ εἰς τὸν ἀμπελῶνα Ναβουθαὶ τοῦ Ἰεζραηλίτου κληρονομήσῃ αὐτόν ‘And it came to pass, when Achaab heard that Nabuthai the Jezraelite was dead, that he rent his garments, and put on sackcloth. And it came to pass afterward, that Achaab arose and went down to the vineyard of Nabuthai the Jezraelite, to take possession of it. (LXA)’</p> <p>■ MT 21:16 ויהי כשמע אחאב כי מת נבות ויקם אחאב לרדת אל כרם נבות היזרעאלי לרשתו 「亞哈聽見拿伯死了，就起來，下去要得耶斯列人拿伯的葡萄園。[和]」 ‘When Ahab heard that Naboth was dead, he got up and went down to take possession of Naboth's vineyard. (NIV)’</p>
<p>LXX20:27 /MT21:27</p>	<p>■ LXX 20:27 καὶ ὑπὲρ τοῦ λόγου ὡς κατενύγη Αἰσαβ ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου καὶ ἐπορεύετο κλαίων καὶ διέρρηξεν τὸν χιτῶνα αὐτοῦ καὶ ἐζώσατο σάκκον ἐπὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ καὶ ἐνήστευσεν καὶ περιεβάλετο σάκκον ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἣ ἐπάταξεν Ναβουθαὶ τὸν Ἰεζραηλίτην ‘And because of the word, Achaab was pierced with sorrow before the Lord, and he both went weeping, and rent his garment, and girt sackcloth upon his body, and fasted; he put on sackcloth also in the day that he smote Nabuthai the Jezraelite, and went his way. (LXA)’</p> <p>■ MT 21:27 ויהי כשמע אחאב את הדברים האלה ויקרע בגדיו וישם שק על בשרו ויצום וישכב בשק ויהלך אט 「亞哈聽見這話，就撕裂衣服，禁食，身穿麻布，睡臥也穿著麻布，並且緩緩而行。[和]」 ‘And it came to pass, when Ahab heard those words, that he rent his clothes, and put sackcloth upon his flesh, and fasted, and lay in sackcloth, and went softy. (JPS)’</p>

首先，從王上 18:45 來看，當以利亞告訴亞哈久旱不雨的飢荒即將終結之後，LXX 的描述亞哈悔改的性情部分較多：「亞哈就哀哭並前往耶斯列去了[筆者自譯](...καὶ ἔκλαιεν καὶ ἐπορεύετο Αχααβ εἰς Ἰεζραελ)」；MT 的描述則顯得較為簡單：「亞哈就坐車往耶斯列去了[和]」。其次，從 20:16(LXX)來看，當耶洗別告知亞哈有關拿伯的死訊後，LXX 描述亞哈如同為拿伯舉喪一般，表現出哀戚以及懺悔的行為<sup>41</sup>：「撕裂外衣，穿上麻布... (διέρρηξεν τὰ ἱμάτια ἑαυτοῦ καὶ περιεβάλετο σάκκον...)」；然而，此處 MT 的描述則亦是顯得相當簡單：「就起來，下去要得耶斯列人拿伯的葡萄園[和]」。第三，20:27(LXX)當亞哈聽見來自先知的信息：「因著這話，亞哈在神面前就被刺透，並且哀哭，撕裂他的外衣，在他的身上穿上麻布... [筆者自譯] (καὶ ὑπὲρ τοῦ λόγου ὡς κατενύγη Αχααβ ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου καὶ ἐπορεύετο κλαίων καὶ διέρρηξεν τὸν χιτῶνα αὐτοῦ καὶ ἐζώσατο σάκκον ἐπὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ...)」，LXX 在此表現出亞哈傷心欲絕，痛改前非的性情與表現，表達出他是多麼真誠地感到抱歉<sup>42</sup>；相較於 MT，對亞哈的描繪卻沒有那麼多內心感性的刻劃：「亞哈聽見這些話，就撕裂自己的衣服，披上麻布，禁食，睡在麻布上，並且神色頹喪地行走[參新譯本]」，MT 在此僅表現出亞哈外顯的懺悔行為加上最後他頹喪的身影，MT 並無關於亞哈內心世界的描寫。

以上 Gooding 的觀察，可以明顯看見 LXX 所描繪的亞哈，是一位不太壞、性情較懦弱、且較不邪惡的亞哈，而此與 MT 不同。另外，Gooding 還注意到 LXX 20:25 與 MT 21:25 相較之下，動詞使用的差異，如下所示：

---

<sup>41</sup> 羅蘭德富，《古經之風俗及典章制度》(楊世雄譯，臺北市：光啟，1986 三版)，頁 73。有關喪儀的部分：死者的家屬、死者去世及殯葬時在場的所有人，必須遵行一定的禮俗；其中一些禮俗，在特別令人悲傷的場合，遭遇公共災難及懺悔時，也為人所遵行。人民在聽到凶訊時，首先是撕裂自己的衣服，創 37:34；撒下 1:11；3:31；13:31；伯 1:20，然後即是穿上喪服，創 37:34；撒下 3:31。這種喪服即是粗麻布料，他們將之貼身圍在胸部及腰部。

<sup>42</sup> W. Kim, D. Ellens, M. Floyd, and M.A. Sweeney, eds., *Reading the Hebrew Bible for a New Millennium: Form, Concept, and Theological Perspective, Volume 1: Theological And Hermeneutical Studies* (Studies in Antiquity & Christianity; Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000), p.92.

LXX 20:25	MT 21:25
<p>πλὴν ματαίως Αχααβ ὡς ἐπράθη ποιῆσαι τὸ πονηρὸν ἐνώπιον κυρίου ὡς μετέθηκεν αὐτὸν  Ιεζαβελ ἡ γυνὴ αὐτοῦ  ‘But Ahab did wickedly in that <i>he was sold</i> [passive verb] to do evil in the sight of the Lord, as his wife Jezebel led him astray’<sup>43</sup></p>	<p>רק לא היה כאחאב אשר התמכר לעשות הרע בעיני יהוה אשר הסתה אתו איזבל אשתו  ‘There was never a man like Ahab, who <i>sold himself</i> to do evil in the eyes of the LORD, urged on by Jezebel his wife. (NIV)’  「從來沒有像亞哈的，因他自賣，行耶和華眼中看為惡的事，受了王后耶洗別的攙動[和]」</p>

LXX 20:25 中，對亞哈行惡的描述：「他被出賣(ἐπράθη)去行耶和華看為惡的事[筆者自譯]」，這裡所描繪的暗示亞哈如同是耶洗別手段中的一顆被動的棋子一般，<sup>44</sup>顯出莫可奈何、悲慘可憐被動的一面。<sup>45</sup>比較 MT 使用的反身動詞「自賣(התמכר)」，有別於 LXX 所使用的被動式動詞，MT 所描繪的亞哈則顯得較為主動、果斷與兇殘。

以上 Gooding 對四處 LXX 與 MT 經文的比較，他指出 LXX 是有意不當地強調亞哈的悔改性情，是翻譯者的詮釋，而此即是 LXX 章節順序改變的動機所在。<sup>46</sup>House 同意 Gooding 的分析，指出 LXX 對亞哈的印象確實很難符合王上 18:1-15 以及王上 22:1-22 中對王的描繪。除了 Gooding 所觀察的以外，House 還認為應當要注意希伯來文本(MT)在協調方面的重要性。<sup>47</sup>他認為王上 17-19 章主要的議題在於：誰才是神？誰才是統管全地？誰才是真正為神發聲？在上主的子民上作為一位君王的意義為何？<sup>48</sup>當上述這些主要的議題由 17-19 章被帶入 20 章之後，更進一步來觀察，當中 20:43 與下一章 21:4 關於王態度方面的連結，使得我們清楚看見，希伯來文本(MT)的章節順序為亞哈在悔改態度方面的轉變上，

<sup>43</sup> Ibid., p. 93.

<sup>44</sup> Ibid., p. 92.

<sup>45</sup> Gooding, “Ahab according to the Septuagint,” p. 279.

<sup>46</sup> Ibid., p. 277.

<sup>47</sup> Paul R. House, *1, 2 Kings* (NAC 8; Nashville: Broadman & Holman, 1995), p. 226.

<sup>48</sup> Ibid., p. 225.

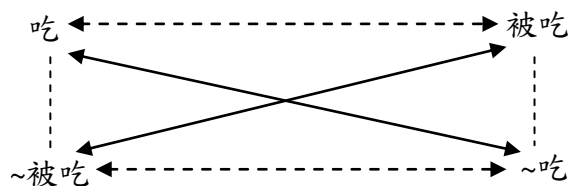


呈現出漸進累積的推理過程。<sup>49</sup>

以上，MT 與 LXX 顯示編排上的不同，在經過仔細探究後呈現出亞哈王角色刻劃上的不同，也就是說 MT 相當有別於 LXX 所呈現的亞哈，LXX 中的他所表態出的是至始至終一味地哀戚懺悔的情緒糾結姿態，相當不同於 MT 中的微妙差異。而這樣的經文呈現結果，筆者認為亦反映出一項事實，即自古以來讀者早已對王上 21 章(MT)中亞哈王角色刻劃的方面早已具有相當程度的困惑，特別是關乎亞哈王的悔改行動方面上。另外，本論文接下來的研究討論，主要是採 MT 的編排順序作為討論的依據。

## 2-6 近代文學理論中的結構主義進路

由近代文學理論的結構主義方法論來看敘事文本中的人物世界，則能夠幫助對列王記上 21 章中的人物世界作出初步提問與臆測，藉此引發讀者對王上 21 章文本中角色動機的深思。首先，可參後文研究進路中所提出的「語義方陣」(semiotic square)模式，由此分析列王紀上 21 章敘事中的人物世界，發現王上 21 章中關於「吃(eat)」的題旨(motif)對亞哈與拿伯兩個角色來說別具意義，Walsh 表示其中的整體敘事可以用「吃(+eat)」、「被吃(+be eaten)」、「~吃(-eat)」、「~被吃(-be eaten)」的語義方陣來組構，<sup>50</sup>圖式如下：



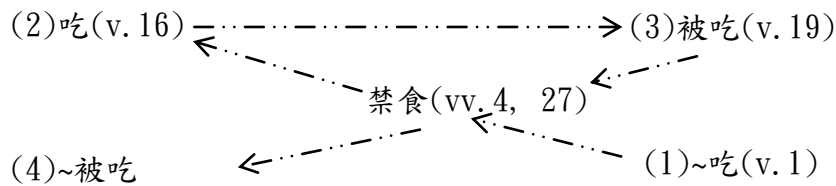
由以「吃」作為題旨(motif)所組構的語義方陣來充分展開複雜的敘事。對亞哈的角色而言，能夠完成完滿而平衡的整體敘事：<sup>51</sup>王上 21 章一開始(21:1)，呈現亞哈缺了一座葡萄園(以「~吃(-eat)」表示)，在與地主交涉協商失敗後，他

<sup>49</sup> Ibid., p. 226.

<sup>50</sup> Jerome T. Walsh, "Methods and Meanings: Multiple Studies of 1 Kings 21," *JBL* 111.2 (1992), pp. 207-208.

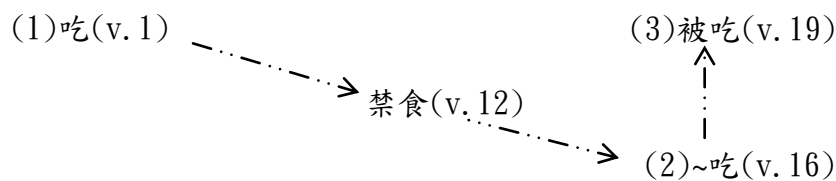
<sup>51</sup> Ibid., p. 208.

以「不吃飯」(21:4)的拒食方式展現他的任性，於是故事展演了一系列的行動，且於故事第一部分的結尾(21:16)呈現出他得著葡萄園的結果(以「吃(+eat)」表示)；而故事接下去於第二部分的起始展示出視亞哈擁有葡萄園為「被吃(+be eaten)」的一種命定(21:19)，然而亞哈卻以「禁食」的方式(21:27)避開了他原本「被吃」的命定(21:29；以「~被吃(-be eaten)」表示)，茲將故事的發展順序流程圖式如下：



以上的分析顯示，就亞哈的角色而言，完成了完整平衡的敘事，產生敘事上的滿足。然而，至此我們將留下疑惑與不解，問題在於是否亞哈最後的悔改(禁食)成份會比先前的任性(拒食的部分)更加少於自私自利的成分呢？<sup>52</sup>這是促使我們進一步需要去深思探討的問題。

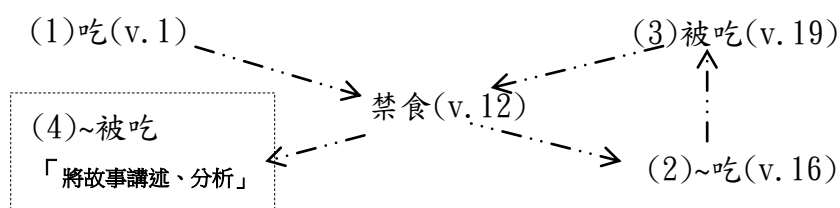
而類似的分析，相同以「吃」作為題旨(motif)，亦能從拿伯的角色來對整個敘事作出整體分析，而此分析亦相當具有啟發性。拿伯在故事第一部分的開始(21:1)展示出他擁有一座葡萄園(以「吃」(+eat)表示)，之後他參與「禁食」(21:12)之後的結果是他失去了自己的葡萄園(21:16；以「~吃(-eat)」表示)。在故事第二部分的開始我們看見拿伯生命的終局為「狗在何處舔拿伯的血」(21:19)，即遭受「被吃(+be eaten)」的命運。分析至此，關於拿伯故事的運作，其中的故事發展順序可圖析如下：



不同於從亞哈角色角度的分析結果，從拿伯的角色看來，整體敘事結構呈

<sup>52</sup> Ibid., p. 208.

現不完滿的不平衡狀態，呈現的情況是他至終盡失了他的好名聲、他的生命以及他的葡萄園。有關他的葡萄園以及逝去的生命，人們已經無法替他還原了，然而，他的好名聲是否還有被平反的希望？對讀者而言，敘事需要的是完滿的終局，拿伯應該不是中止於被誣陷的狀態，而使得公平正義被真空，意思是即便他已在失去一切的狀況下，他的名聲應該要被修復。因此，拿伯的命運應該是要演示出「不被吃」（「~被吃」）的情況，而關於這樣的情況若要發生，Walsh 認為「將故事講述出來(telling the story)」的行動卻是正正能夠實現這個方面的不二法門。這樣的行動所指的是，在尊重原來故事建構方式的前提下，由其中的脈絡去分析並尋找理解的關聯性，然後加以敘事化，賦予故事新的型態而創造出「後設故事」(metastory)的一個具體講述行動。另外，類似將故事講述而出的概念，筆者提出「將故事分析透徹」能夠實現其完滿的意圖，即展開行動，徹底將聖經敘事有關其含蓄性質中所埋藏的精意理解而出。以上的實際行動，均能夠使得故事得到完滿與平衡，而此已成為使敘事完滿而平衡的必要行動，因此由這個角度看來，敦促著讀者去講述故事以及繼續不斷地去深思，至此整個完滿敘事展演就可以用圖示表示如下：<sup>53</sup>

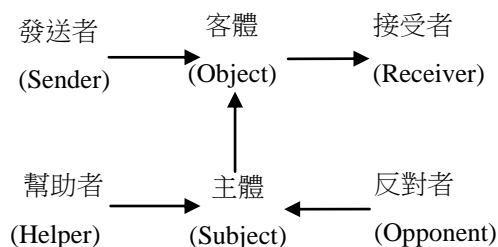


以上，由符號矩陣的分析使我們看見，對亞哈與拿伯的角色來說，再次審慎評析關於亞哈的悔改以及平反拿伯的冤情、還予公道並伸張公平正義兩個行動部分，整個成為了敘事深層結構中的一股推動力，而此即是由二元對立的結構所產生的藝術力量，在此深層結構中，促使著人們去超越對立的困惑，以獲得心靈完滿的平靜。因此，筆者認為由此方法來評估整體敘事，對故事有關展露並解析整

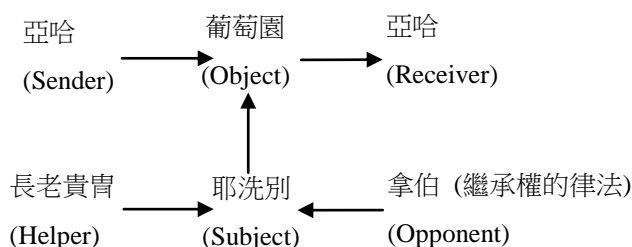
<sup>53</sup> Ibid., p. 208.

體敘事中的矛盾張力是有幫助的。

另外，同樣是屬於近代結構主義的方法論，繼續探討關於人物的功能性關係模式。由 Greimas 所提出三對「行動元」(actants)所組構成的深層人物關係模式(參後文研究進路)分析王上 21 章敘事角色之間的關係。Greimas 六種「行動元」模式圖式如下：



這三對行動元提供了三對定義軸線，為整個故事定義了各個向度。同樣是 Walsh 指出：「發送者」和「接受者」的軸線形成了故事的意向軸(axis of intention)，即被意向所趨的目標，促動著整個故事進行；「主體」與「客體」的軸線則是行動軸(axis of action)，行動帶出實踐目標的成敗結果；「幫助者」和「反對者」則是衝突軸(axis of conflict)，指到對行動的助長或者阻礙。<sup>54</sup>將此模式應用在王上 21 章，可以得到以下成果。首先，王上 21:1-16 的分析，圖式如下：

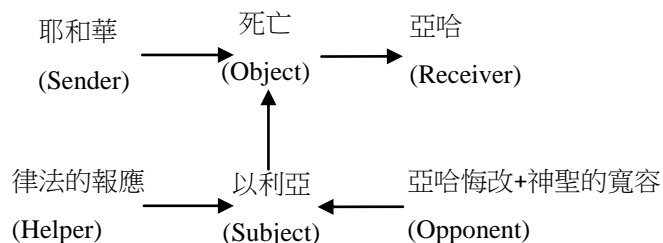


在這樣的分析底下，我們看王上 21:1-16 葡萄園的奪取呈現中，在行動軸的方向上，耶洗別成為明顯的行動者，亞哈則是在意向軸中呈現出整個故事中動機的發動者。這樣的分析提醒我們，是否亞哈在功能性的角色上，是否僅僅是如同一般給人懦弱而任性的印象呢(王上 21:4-5)？在這裡亞哈為「發送者」的功能性角色分析上，如此的分析增加了他為強奪葡萄園幕後黑手的想像強度。而此亦提醒了我們一項觀察，即在亞哈悶悶不樂的拒食之後，耶洗別就著手進行強奪的

<sup>54</sup> Ibid., p. 206.

行動，所以這樣也不禁挑起我們的懷疑，即關於亞哈後來的禁食悔改(王上 21:27)，耶和華神是否亦僅僅只是作為亞哈操作下的犧牲者呢？<sup>55</sup>這是由此引起我們思考的地方。

其次，王上 21:17-29 的分析，圖式如下：



這段敘事分析中，在意向軸的部分是來自耶和華神的意念，由於拿伯遭殺害而要宣判亞哈的死罪，祂是「發送者」的功能性角色。祂派先知以利亞去向亞哈宣告這個信息。在以色列當時的觀念裡，先知的信息是能夠有效地應驗其命定的，因此以利亞的功能角色在這個分析中就成為了明顯的行動者，是「主體」的功能性角色，而此處的死亡則是「客體」。在衝突軸中，「幫助者」和「反對者」的部分則是：面對律法報應的要求，亞哈的刑罰是必需的；然而，亞哈王對先知信息的悔改回應，則可為他贏得神的寬容。以上的分析結果，會使讀者侷促不安。原因是不管是耶和華神懲罰亞哈的意念、律法的報應、或是來自神的寬容，此三者終極而言均可說均是來自耶和華神的意念。也就是說耶和華神的功能性角色身兼了「發送者」、「幫助者」以及「反對者」三者。而如此的分析結果令讀者不安。所產生的疑問在於：耶和華神是否會背乎自己的意志？<sup>56</sup>或者是另有隱情？因此這個使人心神不寧的分析結果繼續促使著人們要去展開仔細的調查探究。

以上，結構主義方法的深層結構分析成果，對於展露並解析整體敘事中的矛盾，使我們得到相關線索，對於相關人物的性格臆測與情節的演繹與發展探究可以說帶來幫助。對王上 21 章而言，從中可以得到不同深度的理解而展開提問，或者說是臆測。在語義方陣的分析中，這裡提問了亞哈最後的悔改成分是否會比

<sup>55</sup> Ibid., p. 207.

<sup>56</sup> Ibid., p. 207.

先前的任性更加少於自私自利的成分，問題中隱含著亞哈悔改是否真誠的提問；且從拿伯的角度來看，敘事的結構促使著我們必須去為他的冤情作出平反，去付諸實現講述與深究的行動。而在行動元的功能性角色的結構分析中，使我們合理強烈懷疑亞哈的動機很可能是整個殺人案件隱藏於幕後的驅力，且對於耶和華的意念部分，對讀者所造成的侷促不安感，即耶和華神是否會背乎自己的意志？耶和華上帝是否僅僅只是作為亞哈悔改操作下的犧牲者或是祂對亞哈的悔改有其要傳達的特別心意？此都促使著讀者去徹底展開調查與思索。因此，接下來的工作就是對聖經敘事本身的文學性技巧作出深入解析，對於當中的含蓄、重複等慣用技巧進行策略分析，期待進一步驗證回答此處所臆測與提問的部分。

## 2-7 敘事結構分析進路

王上 21 章按照敘事批判理論中有關場景(scene)、背景(setting)等(參後文)界定，Walsh 也發現整章是由兩個近乎完整的對稱結構所組成，第 I 部分 21:1-16 及第 II 部分 21:17-29，圖析表示如下：<sup>57</sup>

### 第 I 部分

#### 場景 IA：vv. 1-4a

背景：拿伯的葡萄園

角色：拿伯與亞哈

風格：敘事間的對話；主題：亞哈求取拿伯的葡萄園失敗

#### 場景 IB：vv. 4b-7

背景：亞哈的寢宮

角色：亞哈與耶洗別(拿伯被提及)

風格：敘事+對話；主題：耶洗別承諾給亞哈葡萄園

#### 場景 IC：vv. 8-10

背景：未詳細說明；

角色：耶洗別(長老貴胄、共犯，及拿伯被提及)

風格：敘事；主題：情節的細節被描繪

#### 場景 IC'：vv. 11-14

背景：拿伯的城市

角色：長老貴胄，共犯，以及拿伯(耶洗別被提及)

風格：敘事；主題：情節的細節被實現

#### 場景 IB': v. 15

背景：亞哈的寢宮

角色：耶洗別與亞哈(拿伯被提及)

風格：敘事+對話；主題：耶洗別持守了她的承諾

#### 場景 IA': v. 16

背景：拿伯的葡萄園

角色：亞哈(拿伯被提及)

風格：敘事；主題：亞哈佔有葡萄園

---

<sup>57</sup> Ibid., p. 195-196.

## 第 II 部分

### 場景 IIA：vv. 17-19

角色：耶和華與以利亞

風格：獨白(耶和華的話臨到以利亞)

主題：耶和華宣判對亞哈的懲罰

### 場景 IIB：vv. 20-22

角色：亞哈與以利亞

風格：對話(主要是以利亞對亞哈)

主題：以利亞責備亞哈

### 場景 IIC：vv. 23-24

角色：(耶洗別與亞哈的家被提及)

風格：敘事者聲音

主題：耶洗別及亞哈家的懲罰

### 場景 IIC'：vv. 25-26

角色：(耶洗別與亞哈被提及)

風格：敘事者聲音

主題：耶洗別及亞哈的罪惡

### 場景 IIB'：v. 27

角色：亞哈

風格：敘事(當亞哈聽到這些話...)

主題：亞哈悔改

### 場景 IIA'：vv. 28-29

角色：耶和華與以利亞

風格：獨白(耶和華的話臨到以利亞)

主題：耶和華延遲對亞哈的懲罰

仔細觀察，第 I 部分與第 II 部分並非各自獨立，事實上第 I 部分與第 II 部分之間的連接，具有許多語言方面的聯繫：<sup>58</sup>第一、兩個部分的開頭：都是以皇室的稱呼作為開始：「撒馬利亞王」(21:1)以及「以色列王」(21:18)。<sup>59</sup>第二、觀察兩部分的交接處：21:16b 亞哈的動作於 21:18 再次重複描述；耶洗別 21:15 對亞哈的命令式「你起來，去佔有(קום רש)」與 21:18 耶和華對以利亞的命令「你起

---

<sup>58</sup> Ibid., p. 197.

<sup>59</sup> Ibid., p. 197. no.6. 「撒馬利亞王」的頭銜(其他經文僅出現在王下 1:3)可能暗示亞哈因覬覦葡萄園與謀害拿伯而喪失作為以色列子民的價值，而「以色列王」的頭銜可能暗示因著他的悔改而使其作為立約羣體的價值獲得重建。



來，下去(קום רד)」具有語法上的平行。第三、第 I 部分在 21:16 表示目的之不定詞「為要佔有(לרשתו)」則是繼續延展了第 II 部分故事的發展。

除了兩個部分的聯繫處，第 I 部分與第 II 部分，整體來看亦可以觀察到許多平行對應的地方，顯示兩個部分相似的刻劃手法：<sup>60</sup>第一、兩部分的開始與結束。兩個部分的開始，都是處於對亞哈不利的狀態，然而結局卻是反轉的局面。在場景 IA 中，亞哈想要拿伯的葡萄園，但卻無法取得，然而最後結果是場景 IA' 中獲得了葡萄園；在場景 IIA 中，亞哈被耶和華定下罪責，然而在場景 IIA' 中由於他在耶和華面前自卑的表現，至終獲得緩刑。第二、兩個部分各自關於對話與行動方面。在場景 IB 中，亞哈的話誘發了耶洗別的行動；場景 IIB 中，以利亞的話誘發了亞哈的行動。並且，兩部分所誘發的行動均是亞哈命運關鍵性反轉的主要成因。第三、兩個部分在對稱結構的中央部分，均各自呈現了所要突顯的手法：第 I 部分的場景 IC 以及 IC' 部分，觀察當中動詞所描繪動作的重複；第 II 部分的場景 IIC 以及 IIC' 部分，則是觀察當中運用朦朧含糊的語境的手法。若仔細觀察場景 IC 以及 IC' 的部分，特別之處在於 21:10 耶洗別在信中所吩咐長老貴胄鉅細靡遺的事項「又叫兩個匪徒坐在拿伯對面，作見證告他說：『你謗瀆神和王了』；隨後就把他拉出去用石頭打死」，而這些動作則是在 21:13 又重複的描述一次。事實上，這樣先在 21:10 鉅細靡遺的敘述，其實是減低了整個故事的戲劇性張力效果，預先讓讀者預知接下來會發生的事，而這樣的方式值得我們留意當中的意圖。21:10 的作用，使讀者預先設定好接下來 21:11-14 的發展，此也就是暗示讀者當中的長老貴胄早就已經架設好了誣陷的舞台，這樣表示所差來的「兩個匪徒」就只不過是耶洗別與長老貴胄的犯罪工具而已，由此足可見長老貴胄與背後的耶洗別是何等卑鄙。而第 II 部分，場景 IIC 與 IIC' 部分，這個部分值得注意的是，亞哈對以利亞說話的過程，從 21:20-22 進展到 21:23-24，對讀者可說是相當通順，當中沒有以利亞說話終止的敘事指示，讀者會認為 21:20-24 整

---

<sup>60</sup> Ibid., pp. 197-201.

個均為以利亞在說話。然而，其實 21:23-24 應該為敘事者的聲音，原因是從 21:20-22 進展到 21:23-24，值得注意的是 21:24 第三人稱對亞哈的指涉令讀者讀起來感到驚扭，此與 21:20-22 對亞哈的指涉中使用第二人稱迥然有別；且 21:23 當中使用不連續的句法型態(*disjunctive*; *waw...qatal*; וַגַּם לֹא יִבְלֶה דְבַר יְהוָה)使得敘事流程造成中斷或暫停，如此彷彿這裡造成焦點的轉換(*shift*)，將焦點轉向對耶洗別的懲罰上，且其中關於「狗」的提及則是將她的懲罰與拿伯事件串連了起來 (21:19)，接著 21:24 才又繼續指向凡屬亞哈的人有關的懲罰報應。然而，接下來讀者到了 21:25-26 回顧性的口吻，才全然辨識出這是來自敘事者的聲音，當中所指到「受耶洗別聳動」(21:25)才又將 21:23 有關耶洗別的部分連接起來，故從 21:23 開始，作者運用含糊語境的手法，使得 21:23-24 敘事者聲音的辨識上產生朦朧，造成強調的效果，使得整個 21:23-26 對罪過的強調落在這一對邪惡夫妻上，並且終極而言更廣泛地將過失推向了偶像崇拜的範疇上(21:26)。

以上，作者在對稱結構的重複敘事手法上，第 I 部分與第 II 部分是緊密聯繫在一起的，並且兩個部分均在其結構的中央 IC 與 IC'以及 IIC 與 IIC'的場景部分體現出了強調的作用。場景 IC 與 IC'對耶洗別信中鉅細靡遺的交代事項減低了敘事的戲劇張力，體現出耶洗別為所有共謀者主要背後的推手，而共謀的長老貴冑亦是顯得相當服從耶洗別這位指揮調度者；而場景 IIC 與 IIC'則是使其敘事流程造成中斷或暫停，模糊角色與敘事者聲音的手法而將焦點再次轉至耶洗別身上，她被敘事者單單論到有關她的刑罰且指出她是作為亞哈所犯錯誤的終極原因，即與偶像崇拜有關。<sup>61</sup>因此，透過第 I 部分與第 II 部分對稱結構的重複手法，無論是耶洗別個人的行動力或是事件的終極原因而言，均突顯出耶洗別角色是作為整個葡萄園事件檯面上推進情節進展的動力者角色，是極具積極行動性的一位角色。因此由此角度看來，面對後來表現出悔改舉動的亞哈而言(21:27)，在此相較於極富行動力的耶洗別而言，原本呈現出任性消極且被動的亞哈，亦使人思想他在這

---

<sup>61</sup> Ibid., p. 201.

裡的悔改舉動，其是否就是一種主動痛悔而自身願意承擔起拿伯被殺害之所有責任的悔改？並且這樣的疑問特別又是在經文提出了亞哈是在「受耶洗別聳動」(21:25)的情況之下。因此「亞哈的悔改」是否是指向一種正向積極而肯擔當責任的肯定性評價呢？此猶待我們繼續分析。

## 參、研究進路：聖經正典於文學理論下的敘事分析

本章將詳細說明本研究的進路，即聖經正典於文學理論下的敘事分析。本方法是採文學進路而與歷史批判學進路有別，前設上的差異，Powell 提出四項主要差別：<sup>62</sup>第一，關注的焦點在於經文完成後的最終現存形式。第二，強調經文的一致性與整體性。第三，視經文為終極的成品。第四，文學進路方法論建基在「話語一行動」的溝通模式上，有別於歷史批判進路的經文進化模式。由文學進路，本研究特別著重的是敘事批判(敘事鑑別)理論，將詳述於下文，首先是簡介聖經敘事的文學性，其次是申言正典敘事文體與歷史性，第三部分則是方法論的詳述，即聖經敘事文體的敘事批判進路。

### 3-1 聖經敘事的文學性簡介

#### 3-1-1 「文學」的初探

在文學領域當中，認為文學主要不是由抽象的概念組成，而是由真實的人生經驗與生活組成。<sup>63</sup>它是「表演(enact)」，不是「陳說(state)」；是「體現(show)」，不是「講論(tell)」。因此在閱讀文學作品時，主要不是在於接收新資訊，而是比較像是在親身體驗。而對於文學作品來說，形式就是意義。如此意味著讀者若不與故事的特性或詩詞的意象發生互動，就無法了解故事或詩詞蘊含的真理。而作者對於藝術的自覺，使得文學作品要比一般文章運用更多寫作技巧與格式設計，它將邀請讀者不斷和作品互動，去感受作品究竟「如何」表達，<sup>64</sup>是體驗式的。因此對於文學作品而言，不可規避的部分是在於它的文學性，因此對於解讀與詮

---

<sup>62</sup> Mark Allan Powell, *What Is Narrative Criticism?*(Guides to Biblical Scholarship; New Testament Series; Minneapolis: Fortress Press, 1990), pp. 6-10.

<sup>63</sup> 萊肯、朗文編，《新舊約文學讀經法》(楊曼如譯，台北市：校園書房，2011)，頁4。古典傳統認為文學是對現實的模仿，浪漫傳統則主張文學是人生的意象(image)。

<sup>64</sup> 同上，頁5-7。

釋而言，與文本在互動上的確需要投注許多工夫。<sup>65</sup>

### 3-1-2 聖經敘事的文學性

有關聖經敘事中獨特的文學性所展現出的敘事特質，學者提出許多寶貴的洞見。首先，最先把聖經作為文學經典進行探究的是猶太學者 Erich Auerbach，他提出聖經具有簡約、含蓄的敘事風格。<sup>66</sup>有關這種不加渲染的敘事技巧，結果則是使得聖經故事「需要仔細的探究和解釋」。<sup>67</sup>此不多加渲染的風格，對角色刻劃產生很大的影響，可以說當中缺乏心理動機上的討論，<sup>68</sup>相當有別於現代小說鉅細靡遺的敘事方式。其次，聖經敘事具備「寫實主義」的特點，這種文體不拋棄日常生活，隨時準備吸收感官上的一切，甚至是包括醜陋底下、全然卑鄙之人，而此結果則是帶來令人訝異的寫實感受。<sup>69</sup>第三，簡化的二分法，「二元對立」的模式無處不在(參後文的討論)。第四，重複的格式錯綜複雜且層出不窮。表面上看上去毫無目的的重複敘述，事實上是作者有意的安排，是要通過重複中的變化來刻劃不同的人物形象，或為下文埋下伏筆，或形成對比和呼應結構。<sup>70</sup>

---

<sup>65</sup> P. Tribe, *Rhetorical Criticism* (Minneapolis, MN: Fortress, 1994), pp. 95-99.; Tremper Longman III, "Literary Approaches to Biblical Interpretation," in *Foundations of Contemporary Interpretation*. (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996), pp. 107-123. 關於意義的理解，Tribe 把文學進路分成三類：第一、文本意義在於作者(作者中心論)；第二、文本意義在於文本本身(文本中心論)；第三，文本意義在於讀者(讀者中心論，又名讀者回應鑑別學)。

<sup>66</sup> Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature* (trans. Willard Trask.; Princeton: Princeton UP, 1953), pp. 11-12. Auerbach 比較荷馬和創世紀的敘事技巧，荷馬會詳加說明故事的細節，可是聖經故事的作者只說重點，有許多留白。顯示聖經的思想和情感深藏不露，僅以沉默及隻字片語暗示。

<sup>67</sup> Auerbach, *Mimesis*, p. 15.

<sup>68</sup> 奧爾特著，《聖經敘事文的藝術》(黃愈軒、譚晴譯，香港：天道，2005)，頁 197。聖經敘述並沒有細緻地分析人物動機，也沒有詳細描述角色的心裡動態；能夠讓我們準確捉摸到人物感受、意向、意圖的線索，實在少之又少。作者只以最簡略的筆法，勾勒出人物的外形、姿態和動作特徵、衣著和裝束，以及在生命上所置身的實質處境。

<sup>69</sup> Auerbach, *Mimesis*, p. 72.

<sup>70</sup> 奧爾特著，《聖經敘事文的藝術》，頁 153-193。；劉意青編著，《《聖經》文學闡釋教程》(北京：北京大學出版社，2010)，頁 296-297。Alter 在此方面最精彩的就是他所提出的「典範場景(type scenes)」，即存在某些固定格局的故事，它們多次的重複出現，形成了一個敘事類型，具備融《聖經》為整體敘述的承上啟下的「提示」功能，而且對人物不同性格的塑造起了關鍵作用，還提示了人物的不同使命。

第五，從形式到內容，聖經敘事具備強烈的意識型態。<sup>71</sup>雖然聖經敘事具備簡約、含蓄的敘事風格而有別於說教的方式，然而聖經敘事則是聲明自己具備真理，訴諸來自上帝的啟示，並宣傳與體現自己的意識形態和價值觀。<sup>72</sup>

### 3-2 正典敘事文體與歷史性

聖經敘事文體與歷史性的議題，始終是在從事敘事批判的文學進路下所被眾所質疑的部分，筆者先就這個部分作出交代與立場申明。會引發這類質疑一般而言是由於歷史方法論上的不同所產生的。二十世紀以來的歷史方法趨向社會和經濟的詮釋，強調集體力量、量化的因素和重複發展的程序，再也不注重以獨特性和人性，尤其是個人的歷史層面為重點的政治性、以事件為本的解釋的方面上。他們所關注的是「整體歷史」，強調宏觀架構，認為宏觀架構規範了人類思想、行動和事件發生的脈絡。因此他們覺得要明白過去，首先要明白相對穩定的地理和人口的影響力，其次加上以大量人群為單位的經濟及社會發展、民眾的文化，最後才是政治現象。這樣的歷史觀實踐出來時，結果是有意無意間會忽視個人和極大程度淡化政治在過去的重要性。<sup>73</sup>如此的趨勢帶來了「激烈的歷史修正主義」，即懷疑一般敘事性歷史，認為在重構歷史上，敘事的用處不大，<sup>74</sup>想當

---

<sup>71</sup> 參 Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative* (Bloomington: Indiana University Press, 1985), pp. 131-152.

<sup>72</sup> 劉意青編著，《《聖經》文學闡釋教程》，頁 299。；Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, pp. 49-56. 為要保證其意識型態收到效果，聖經似乎擁有超出一般文學作品的內在保護機制，Sternberg 稱之為「無誤解原則(foolproof composition principle)」，表示只要存著謙卑受教的心，每一位讀者都能正確理解聖經敘事中的神學觀點與道德價值。

<sup>73</sup> 普羅文、朗、朗文著，《聖經以色列史》(劉智信、劉林蘊琴等譯，香港：天道，2010)，頁 31。這類歷史觀最具影響力的，可算是法國年鑑學派(Annales)；L. Stone, "The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History," *Past and Present* 85 (1979), pp. 5-9. 法國年鑑學派歷史家相信，改變歷史的力量是可以按等級排列的。Stone 解釋道：「首先，按次序及重要性排列，是經濟和人口統計的實況，其次是社會結構，最後是知識、宗教、文化和政治的發展。」實質上，「只有第一層是真正重要的」。因此，歷史的主體便成為「平民大眾的物質情況，而不是精英貴族的文化」。結果帶來了「激烈的歷史修正主義」。

<sup>74</sup> 這樣的看法首推 Sheffield 和 Copenhagen 大學。其他放棄聖經文本的理由包括大多數(甚至全部)聖經書卷都被認為屬晚期著作，並假設考古研究已否認經文的見證。例如，N. P. Lemche, "On the Problem of Studying Israelite History: Apropos Abraham Malamat's View of Historical Research,"

然爾如此的觀點亦投注在聖經敘事上。然而，這樣的趨勢卻在文學與歷史的議題被重新喚起時而漸趨減緩。學者開始思考在環境、物質情況與「價值、思想、習俗」之間，應存在一種「異常複雜的雙向交流互動」，因而重新確信「個人」可以帶來改變的重要因果動力，至少與物質生產與人口增加的自然力量同樣重要。而此減緩的趨勢使得歷史家認為應該要去嘗試弄清楚過去人的腦袋是怎樣思考的，以及瞭解過去的生活狀況到底是怎樣的。因此，有關這類問題也自然引導學者們重新認真看待「敘事」。<sup>75</sup>

面對聖經敘事，筆者首先關注的是作者的意圖。在這裡贊同 Derrida 的看法，認為文本的產生需要具創意的想像力。<sup>76</sup>然而，聖經經文的文學運作往往非常細膩而使人容易忽略一個事實，那就是：「聖經文本並不是純粹寫來給人用作美學欣賞或沉思默想，而是作者在其時代發揮勸說力，去塑造輿論、作出判斷、推動改變」。<sup>77</sup>事實上，大部分的聖經文本其實並不是「純」文學，並非為藝術而藝術，而是「應用」文學，含有「歷史、禮儀、律法、講道等等」。<sup>78</sup>也就是說並非「目的存在於本身(*autotelic*)」，即並非「文本除了本身的存在之外，別無其他

---

BN 24 (1984), p.122.; T. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives* (BZAW 133; Berlin: De Gruyter, 1974), pp. 327-328.; 此外，Thompson 似乎要我們相信，既然聖經經文是按神學形塑的敘事文，作者就沒有打算要記述過去的實況，因此我們也不能透過文本接觸真實的過去。參 T. L. Thompson, “Historiography of Ancient Palestine and Early Jewish Historiography: W. G. Dever and the Not So New Biblical Archaeology,” in *The Origins of the ancient Israelite States* (eds. V. Fritz and P. R. Davies; JSOTS 228; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), pp. 38-43.

<sup>75</sup> Stone, “The Revival of Narrative”, pp. 8-9, 13.

<sup>76</sup> J. Derrida, *Writing and Difference* (ed. Routledge Classic; trans. A. Bass; London/New York: Routledge, 2001), p. 7. Derrida 對結構主義感到不滿，拒絕接受以結構定義經文的意義，主張文學的內部運作是「具創意的想像力的操作」，是隱形的「詩性自由」(“poetic freedom”)。; 吳仲誠著，《舊約詮釋學初介》，頁 105。吳仲誠表示這種創意的想像力在聖經文本的藝術色彩中展現出來。機械的結構詮釋與這種藝術色彩背道而馳，這樣的詮釋沒有顧及作者的創意，甚至扼殺了聖經文本的活力與生命力。; 引自 D. Pellaueur, *Ricoeur: A Guide for the Perplexed* (London/ New York: Continuum International, 2007), p. 58. Ricoeur 的提醒，表示文本的「深層結構」大有可能是讀者強加於文本之上的前設觀念。

<sup>77</sup> G. A. Yee, “Introduction: Why Judges?” in *Judges and Method: New Approaches in Biblical Studies* (ed. G. A. Yee; Minneapolis: Fortress Press, 1995), pp. 11-12.

<sup>78</sup> V. P. Long, *The Reign and Rejection of King Saul: A Case for Literary and Theological Coherence*, SBLDS 118 (Atlanta: Scholars Press, 1989), pp. 13-14.

目的與意圖」。相反的，聖經經常帶出教導、敘述、勉勵，或融合三者。<sup>79</sup>而這些傳遞的意圖即是由作者用心寫出的成果，且具有精心的格式，在寫作時也會留意當時盛行的文學成規。<sup>80</sup>至此，我們可以說聖經的敘事性歷史是有其作者的意圖，且是出生自文學的想像。<sup>81</sup>

而對於歷史素材而言，為了能夠向受眾傳遞關於過去事蹟的意義，聖經作者能把自己認為屬於歷史的資料編進作品中，並且使用了讀者所能熟知的文學敘事形式和慣用的敘事手法來完成敘事性作品，可以說是作者的敘事性歷史見證，而這樣的見證是可靠的嗎？<sup>82</sup>Frei 形容聖經敘事為栩栩如生寫實的記載(realistic accounts)，但從歷史或事實來說，並不真實，<sup>83</sup>他稱聖經敘事為「寫實敘事」或「歷史般的敘事」。<sup>84</sup>而 Alter 只承認某些聖經故事是歷史，<sup>85</sup>認為聖經敘事是「小說式的歷史」。<sup>86</sup>可以看出上述學者認為聖經敘事含有虛構的記載成分，如此也使得聖經的敘事性歷史見證受到挑戰。筆者在此方面將採納 Sternberg 的論述，他強調「真理聲稱(truth claim)」與「真理價值(truth value)」，將聖經敘事與小說

---

<sup>79</sup> 普羅文、朗、朗文著，《聖經以色列史》，頁 116。

<sup>80</sup> 萊肯、朗文編，《新舊約文學讀經法》，頁 6。

<sup>81</sup> 參 H. White, "The Historical Text as Literary Artifact," in *The Writing of History* (eds. Canary Robert H. and Henry Kozicki; Madison: University of Wisconsin Press, 1978), p. 62.

<sup>82</sup> David M. Gunn and Danna Nolan Fewell, *Narrative in the Hebrew Bible* (New York: Oxford University Press, 1993), p. 6. 聖經事實的接受程度，決定了聖經敘事的標籤。懷疑聖經事實聲稱的人，把聖經敘事稱為「傳說」、「傳奇」、「故事」或「中篇小說」；而相信聖經事實宣稱的人，其標籤則是「歷史作品」、「歷史編纂」、「自傳」或「軼事」等等。

<sup>83</sup> Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative* (New Haven, NH: Yale University Press, 1974), p. 14.

<sup>84</sup> *Ibid.*, pp. 10-16.

<sup>85</sup> Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1982), pp. 33-34. Alter 主張聖經內有著不均勻的連續體(uneven continuum)，經常有真實的歷史細節與純粹傳奇的「歷史」交織著。在連續體的一端是歷史(例如撒母耳記和列王紀)，而另一端是虛構的文本(例如：以斯帖記)。他認為以斯帖記是「利用虛假的史料編造出來的幻想喜劇」。

<sup>86</sup> *Ibid.*, pp. 24-25. Alter 認為「散文小說是形容聖經敘事最適切的通用詞」。Alter 贊同 Schneidau 的看法，稱聖經的歷史敘述為「小說式的歷史」。對 Alter 及 Schneidau 的評論，可參 V. P. Long, "The Art of Biblical History," in *Foundations of Contemporary Interpretation* (ed. M. Silva; Grand Rapids, MI: 1994), p. 321.; Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, pp. 24-30.



敘事嚴格區分。<sup>87</sup>「真理聲稱」指出聖經文本聲稱其所記載的為真，因此焦點在於聖經文本的聲稱為真，代表了上帝的意志，而此與所謂事實的捏造有程度上有明顯的差別，是與所謂的虛構文學有所不同。因此研究的關鍵並不在於關注文本所發生的事是否為真人真事，反而要留意的是作者的立足點與其意圖。而在古代希伯來作者立足點的觀念裡，其實沒有自然與超自然之分，<sup>88</sup>文本作品自然反映出了他們的世界觀。<sup>89</sup>因此聖經作者在聖經敘事關於歷史記載方面，是屬於帶有宗教性的見證，也就是說帶有意識形態並且是以當時的慣用手法來描繪的敘事性歷史見證，此方面即是考量「真理價值」的所在。而關於真理價值的考量，筆者的立場與前設，認為聖經的見證本身，不只在它們源起的特定時間和特定地點的意義上，是一個歷史見證；同時，在它們作為神話語的神聖實體及神侵入人類歷史的行動意義上，也是一個神學見證，<sup>90</sup>並且此是屬於「默示」性質的，而此性質使聖經文本帶有「正典」地位。<sup>91</sup>

---

<sup>87</sup> Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 25. Sternberg 認為「所謂歷史作品，並不是指向它裡面記載的都是真事，即真正發生了的事情，而是在於這個話語聲稱它記載了歷史真實；同樣，虛構作品也不是真正的憑空想像，而只不過是其聲稱是出自作者的想像。」

<sup>88</sup> Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, p. 14. Frei 指出「非神蹟和神蹟的記載及解釋經常交織在一起」。

<sup>89</sup> L. C. Allen, *Psalms 101-150* (WBC; Waco, TX: Word Books, 1983), p. 34. Allen 認為詩人把神的超越性和祂在大自然的直接參與結合起來。以詩篇一〇四篇為例，反映了古希伯來詩人的世界觀：整個宇宙都是在神的主權統治下，一切事物，自然的或是非自然的，都是由神所創造。

<sup>90</sup> Gerhard Hasel 著，《舊約神學-當代爭論的基本議題》(江季禎譯，台北：華神，2007)，頁 220。

<sup>91</sup> B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (London: SCM, 1979), p. 58.; Hasel, 《舊約神學-當代爭論》，頁 234、231。「正典聖經神學」預想為根植於、奠基於、且受限於更正教聖經正典六十六卷書的聖經神學，所持看法是舊約正典在新約時代之前就已形成，而其具有的形式也是我們今日所熟悉的(支持學者有 David Noel Freedman、S. Talmon、Sid Z. Leiman、Brevard S. Childs、Roger Beckwith 等)。且不同意把所謂贊尼亞(Jamnia)會議(約公元九十年)稱為正典標記，以及對 1546 年四月八日於天特(Trent)會議上，決定把所謂次經書卷包含在舊約聖經內的作法，亦保持懷疑態度。而對於有關正典外當代文獻而言，「正典聖經神學」會有意識地且故意地賦予其他古代文獻一個在性質上有別於聖經文獻的地位。；在舊約的默示和正典作為基礎的前提下，所有神學思想的多樣性和相異性的背後，亦有一個隱藏的內部統一，得以匯集舊約書卷。因此，神學的最終目標，是盡可能地將這隱藏的內在統一，從其隱匿處提取出來，使其一目了然。這內在統一以隱匿的方式把「舊約見證的多樣性」連結在一起，在其中多樣性的神學表達和見證，從神學的觀點來看，最終在本質上是相互關聯的。

Sternberg 對「真理聲稱」與「真理價值」的區分，筆者認為對聖經敘事的歷史見證提昇對其尊重的程度，並且也將焦點轉向真理價值的追求，筆者則由此價值申明對聖經默示的正典性地位的立場與信念。接下來，筆者要詳細再探關於「虛構(fictionality)」的概念。在此對於聖經敘事文本，所要思考的問題是，究竟敘事結構是過去實況本身的特色，或是純粹是歷史家的人為建構？<sup>92</sup>筆者贊同 Carr 所提倡的「生命的敘事性」，認為敘事不單可能是描述事件的有效模式，敘事的結構本身就是存在於事件之內。<sup>93</sup>正如物質世界有其輪廓、結構，同樣生命本身也有其輪廓、結構、具意義的相關性。敘事性歷史就如同藝術家的肖像畫一般，不單只是複製所見之物，亦是察覺繪畫對象的輪廓以藝術的方式體現作品，而把現實抽象化。而歷史家的創意亦然，即是受到描述主體的事實特點(輪廓、結構)限制，以藝術的修辭美學方式來體現過去。<sup>94</sup>因此在關於「虛構」的概念上，若以繪畫來作為類比說明，肖像畫作品本身在某種意義上，全是歷史，因為它的主要目的是表述一個歷史對象；然而，另外的意義上，肖像畫又全是虛構，不是事實本身，不過是畫布上的顏料而已。因此同樣面對聖經的敘事性歷史，就如同肖像畫般，考慮其意象表現(imagistic)性質，一方面是歷史，以語言表述來描繪過去，另一方面卻視為虛構，由紙上的文字構成。筆者認為就如同畫布上的顏料一樣，文字表述(屬於方法、創意方面)是可以準確地表述過去的歷史(屬於內容、規範的範疇)。<sup>95</sup>

小結，面對聖經文本的歷史性見證，其真理聲稱即是以真誠的態度表述過去的歷史，且筆者認為是能夠準確地表述過去的歷史內容；而作者在他的立足點

---

<sup>92</sup> 普羅文、朗、朗文著，《聖經以色列史》，頁 118。

<sup>93</sup> David Carr, "Narrative and Real World: An Argument for Continuity," *HTh25*(1986), p. 117.

<sup>94</sup> 普羅文、朗、朗文著，《聖經以色列史》，頁 122。；V. P. Long, "The Art of Biblical History", p. 322-337. 「敘事性歷史」牽涉到運用語言的表達，經過挑選的一連串過去的真實事件間的關係，闡明其意義－即某種理解或解說－並以不同方法，包括修辭手法和美學特質，來說服其他人相信，所探討的連串事件是有意義的。而並非所有的歷史性表述都一樣(正如所有描繪同一對象的肖像畫都一模一樣)，然而合理有效的歷史只要是聚焦於相同或相似的過去的特點，彼此間總會有相似之處。

<sup>95</sup> 普羅文、朗、朗文著，《聖經以色列史》，頁 124-125。

上，又以高超的技巧表述其真理價值，筆者的前設立場為其真理價值亦具正典性的地位。而對於歷史性而言，筆者認為不可忽視的是聖經歷史敘事所帶有的藝術性質，由此則要求我們需要提升詮釋古代文本的能力，因此當讀者具備越好的文學能力、能充分理解古代的慣用手法與技巧，就能夠越稱職、越能夠重構出歷史的面貌。<sup>96</sup>

### 3-3 聖經敘事文體的敘事批判

一般而言，「以文本為中心」的聖經研究進路主要其實是由結構主義(structuralism)以及新鑑別學(New Criticism)等文學理論發展出來。<sup>97</sup>對結構主義者而言，根據結構語言學的概念，主張文本的意思在於它的深層結構或系統。<sup>98</sup>認為要看懂一篇文學作品，讀者理應掌握文學的「文法」，以致能把語言排列轉化成文學結構和意義。<sup>99</sup>因此結構主義對識別文本本身的結構相當重視，並且相信這些結構是普遍通用的。只要從某個文本看出結構的格式，就能把這個格式應用在類似的文本上。<sup>100</sup>特別是敘事文體的結構模式，例如 Greimas 由「二元對立」的邏輯關係以「語義方陣(semiotic square)」結構解析文本敘事以及探掘文本蘊含的意義，<sup>101</sup>以及由六種「行動元(actants)」構成的人物功能性關係模式的精緻分析等...<sup>102</sup>筆者認為這些由結構主義者所概括出的敘事結構模式，能夠幫助應用在聖經敘事文的初步探索中，幫助讀者對文本意義作出初步臆測與提問，如前文

---

<sup>96</sup> 同上，頁 108。

<sup>97</sup> 吳仲誠著，《舊約詮釋學初介》，頁 81。

<sup>98</sup> 同上，頁 83。「深層結構」是指語言或文本中各種特徵的相互關係；就語言來說，結構是指語義、文法和句法的相互關係。

<sup>99</sup> J. Culler, *Structuralist Poetics* (ed. Routledge Classics; London: Routledge, 2002), p. 132.

<sup>100</sup> 吳仲誠著，《舊約詮釋學初介》，頁 83。

<sup>101</sup> A. J. Greimas, *On meaning* (trans. F. Collins and P. Perron; Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), p. 49.

<sup>102</sup> 梁工，《聖經敘事藝術研究》(北京：商務印書館，2006)，頁 107。；格雷馬斯，《結構語義學-方法研究》，(吳泓渺譯，北京：三聯書店，1999)，頁 256-257。該模式的核心是「客體」，即「主體」欲望的對象；客體又處於「發送者」和「接受者」之間，而主體兩旁則是伴以「幫助者」和「反對者」。

研究沿革中所示有關王上 21 章的討論。

另一方面，對新鑑別學的學者來說，所謂的意義和價值是落在這已經完成、獨立存在而且公開的文學作品本身之上。<sup>103</sup>由此可以清楚看出，承繼新鑑別學的學者以文本為中心進路的聖經研究，對於「意向性(intentionality)」而言，認為其明顯地是擺在經文和其本身的成規當中，<sup>104</sup>此與結構主義者相似，認為要明白文本的意義，就得識別文本本身的結構。<sup>105</sup>然而話雖如此，有關這個部分筆者有所保留，筆著認為需要留心的部分在於：此方向並不一定要主張徹底丟棄探討作者的意圖。<sup>106</sup>筆者認為無法忽略作者的意圖，相反地要留心去體會與發掘作者的創意，如上文在討論歷史性時所述的，聖經文本是「應用的」文學，因此應該避免「以文本為中心進路」所引發忽略作者意圖的隱憂。<sup>107</sup>雖然如此，結構主義所主張的深層結構理論也並非是毫無貢獻，是具有其參考價值的。至目前為止，除了關乎作者意圖的議題外，至少在前設上我們曉得以文本為中心的文學進路接受經文是統一的整體，專注經文現有的形式，<sup>108</sup>而此亦是本研究所採取的進路，即是方法與前設上採取所謂的「橫斷面法(synchronic approach)」，其研究的對象就是聖經經文現有存在的形式，嘗試從聖經經文本身，以及這段經文和上下文的關係，並且解釋聖經作者想要表達的意圖。<sup>109</sup>而對敘事文體而言的一個主要橫斷面法，

---

<sup>103</sup> M. H. Abrams, *A Glossary of Literary Terms* (4th ed.; New York: Hold, Rinchart, and Winston), p. 83.

<sup>104</sup> Northrop Frye, *The Great Code: The Bible and Literature* (New York: Harcourt, 1982), p. 80. Frye 表示「正確」的解經乃是「與那卷書本身的意向一致，並且與採行和要求的成規一致。」

<sup>105</sup> 吳仲誠著，《舊約詮釋學初介》，頁 83。

<sup>106</sup> 萊肯、朗文編，《新舊約文學讀經法》，頁 7。

<sup>107</sup> Yee, "Introduction: Why Judges?", pp. 11-12. Yee 指出以文本文中心的確可以引起問題：「把文本和它的作者和歷史分割，所進行的探索就和歷史無關，文本會被視為獨立自存的美學物品，而不是與某段歷史緊扣的社會實踐」。

<sup>108</sup> 萊肯、朗文編，《新舊約文學讀經法》，頁 7。；Northrop Frye, *Anatomy of Criticism* (Princeton: UP, 1957), p. 315. Frye 針對的整體性的言論，今天已被文學進路研經的學者接受為至理名言，他說：「純正的文學批判，不會像分析批評家一樣，把聖經看成是有訛誤或瑕疵，經過編修、增補、合併、錯置、爭論拼湊成的剪貼簿，而是在預表的意義上整體連貫的(typological unity)」。

<sup>109</sup> 張玉明著，《以利亞以利沙的故事-敘事文體釋經法》(香港：天道書樓，2003)，頁 20。；Burke O. Long, "The 'New' Poetics of Alter and Sternberg," *JSOT* 51 (1991), pp. 72, 77. 共時的閱讀法，旨

亦是本文所要進行的研究法，即「敘事批判法(narrative criticism)」。<sup>110</sup>

關於敘事批判法，Sternberg 稱「敘事」為功能性的結構，是為達到溝通目的而用的方法，是敘事者與聽眾之間的溝通交流，敘事者要透過一些安排，來產生某種效果。<sup>111</sup>而這些安排即為敘事文體的基本文學元素以及其運用規則，Berlin 稱之為「詩學(poetics)」，是屬於藝術的層面。<sup>112</sup>因此敘事批判能使讀者進入審美的體驗而專注在對敘事的鑑賞，他們用審美的目光觀察或參與故事的世界，感興趣的是不同的文學元素對敘事系統所發生的特定作用，以及對於讀者的接受所造成的影響，<sup>113</sup>而如此對詩學的關注，能夠使得文本的「詩性功能(poetical function)」發揮，這樣的功能則激發了讀者的想像，得以令人懺悔反省，尋求心靈淨化，並得到審美的愉悅。<sup>114</sup>因此對於聖經敘事而言，此可說是一種神聖的美學體驗，能夠嘗試欣賞作者的創意，進而重構出歷史意義，體會作者的意圖，以及察覺上帝的心意。

---

在說明作者如何通過文學手段來體現文本的整體性。此有別於歷史評鑑中歷時的閱讀法，趨向把聖經文本分成零碎的部分。

<sup>110</sup> 張玉明著，《以利亞以利沙的故事》，頁 30-31。這種分析法曾以許多不同的名字出現：譬如，有人稱之為文學批判學、修辭學批判學(rhetorical criticism)、詩學(poetics)、敘事文體批判學(narrative criticism)、敘事文學(narratology)，甚至稱之為修訂批判學。在此所述文學批判學是指涉到其最古典的意思。此指涉意義有別於新派神學所用的文學批判學，如底本批判學(source criticism)、形式批判學(form criticism)、文獻批判學(documentary criticism)等...

<sup>111</sup> Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 1.

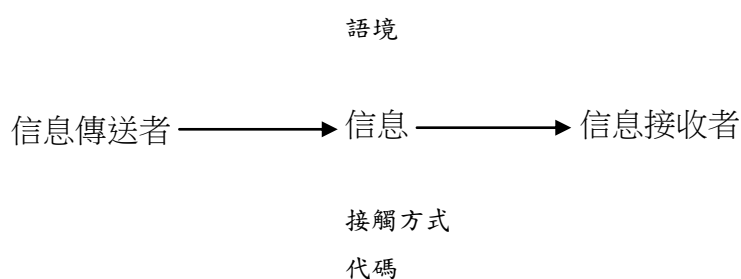
<sup>112</sup> Adele Berlin, *Poetics and interpretation of biblical narrative*(Sheffield: Almond Press, 1983), p. 15. 詩學是一種歸納式的科學方法，經由實際的文學著作，研究其中文學原理表現於外面的現象，嘗試歸納出這些文學原理。

<sup>113</sup> 梁工，《聖經敘事藝術研究》，頁 42。

<sup>114</sup> 同上，頁 40。；奧爾特，《聖經敘事文的藝術》，頁 221。聖經的敘述藝術不單是一門美學的功夫；當我們嘗試領會它的精巧與細緻，我們就更加能夠超越智性歷史和比教宗較的寬闊觀念，向一個想像力的結構空間移進。；Berlin, *Poetics and interpretation of biblical narrative*, p. 15. Berlin 指出「詩學之於文學，就如語言學之於語言。也就是說，詩學描繪出文學的基本成分，以及其運用的規則。」而敘事體的解釋有兩方面：詩學與意義。詩學就是研究經文的藝術層面，而意義就是重新發掘經文所要傳達的信息。

### 3-3-1 溝通交流模式

由文學進路，聖經敘事如何發揮傳播神學的作用？一般而言，以文學進路傳遞信息的過程是建基於「話語-行動(speech-act model)」的溝通模式。<sup>115</sup>依照 Jakobson 的建議，每一個溝通的行為，都包括「信息傳送者(sender)」、「信息(message)」和「信息接收者(receiver)」，圖示如下：<sup>116</sup>



傳送者、信息和信息接收者若用在敘事文學為對象的交流活動上，這三者分別是作者、文本和讀者。敘事文學整個溝通交流的過程看似簡單，然而實則複雜。Fee 和 Stuart 認為，認識希伯來敘事體的文學特徵，可以大大提升從神所默示的敘事者的角度聆聽故事的能力，並鼓勵我們需要去賞析舊約故事中的敘事者、場景、人物、對話、佈局與結構等。<sup>117</sup>因此，在進行文學特徵的賞析之前，先從了解敘事文學溝通交流過程的運作開始，其中的詳細圖示如下：<sup>118</sup>

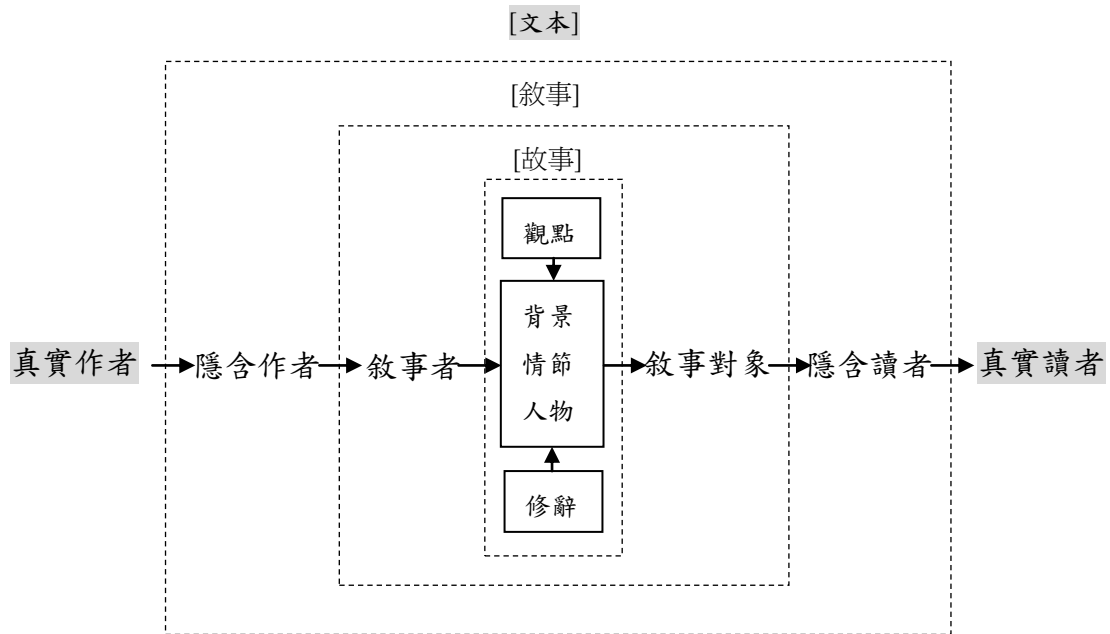
---

<sup>115</sup> Powell, *What Is Narrative Criticism?*, pp. 8-9. Powell 認為 Roman Jakobson 所建議的「話語-行動」溝通模式是最具代表性的模式。; Seymour Benjamin Chatman, *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film* (Ithaca; London: Cornell University Press, 1978), p. 266. Chatman 也採 Jakobson 的溝通模式。

<sup>116</sup> Roman Jakobson, "Closing Statement: Linguistics and Poetics", in *Style in Language* (ed. Thomas A. Sebeok; Cambridge, Mass.: MIT Press, 1960), p. 356. Jakobson 指出語言交流的對象是信息，信息來源於一個傳送者，中止於一個接受者 - 此三者構成語言交流的三種基本要素。同時，交流須在一定的語境中進行，借助交流雙方的某種接觸方式進行，並依賴一定的代碼進行 - 它們構成語言交流另外三種要素。

<sup>117</sup> G. D. Fee and D. K. Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2003), pp. 93-98.

<sup>118</sup> 參 Powell, *What Is Narrative Criticism?*, pp. 19-21; Chatman, *Story and Discourse*, p. 151.; 梁工，〈聖經敘事藝術研究〉，頁 46。



### 3-3-1-1 作者

「作者」可分為兩類，即「真實作者(real author)」與「隱含作者(implied author)」。「真實作者」是真實寫下經文的人，「隱含作者」則是「真實作者」在寫作當中的投射對象，表達像是那個隱含作者寫下經文，兩者可能未必是同一個人。當然而若作者把自己真實的身分投入經文，「真實的」與「隱含的」也可以是同一人。<sup>119</sup>而「隱含作者」由讀者的角度來看，也可說是由讀者在敘述故事中重整出來的身分。<sup>120</sup>在文字上，讀者只能分辨隱含作者的價值觀與興趣，這與「真實作者」的價值觀，可以截然不同。<sup>121</sup>

### 3-3-1-2 敘事者

「敘事者(narrator)」不是隱含作者，但可以被隱含作者所創造，以交代敘事的情節，是隱含作者作為傳遞意識型態(神學；價值信念)的方式之一。隱含作者在故事中不會告訴我們什麼，他的身分沒有直接參與傳遞信息的作用，他是間

<sup>119</sup> 黃天相著，《通情達理－從語言學看舊約敘事文體的連貫性》(香港：漢語聖經協會，2006)，頁 65。

<sup>120</sup> Chatman, *Story and Discourse*, p. 148.

<sup>121</sup> 黃天相著，《通情達理》，頁 65。在默示的過程中，作者可以寫下與自己觀念不同的東西。又如藝術家的生活很平凡，他們作品的意境可以很高。

接透過敘事者，從所述的故事內容來提供指示。<sup>122</sup>敘事者的性格是由隱含作者所塑造的，目的是講述故事，讀者會分辨出來，而當他中斷敘述的連續性時，就是為故事提出額外的資料。<sup>123</sup>敘事者所提出的，通常是意識型態上的觀點，是敘事者按照自己的理念框架而作的評估，<sup>124</sup>且敘事者的觀點常常是含蓄的表達，需要讀者去推斷。<sup>125</sup>即使讀者不贊同敘事者的觀點，清楚了解敘事者的觀點對閱讀過程來說十分重要，讀者若不接受敘事者的觀點，就根本看不懂故事。<sup>126</sup>

### 3-3-1-3 讀者

「讀者」亦分為兩類，即「真實讀者(real reader)」與「隱含讀者(implied reader)」。「隱含讀者」是指能夠領會並實現文本潛在意義的讀者，是假想的理想讀者，隱含作者為他們建構文本，而他們也能完美地理解文本。因此「隱含讀者」對文本總是能夠按照隱含作者所期待的方式做出反應，其閱讀是預期性的(expected reading)，有別於「真實讀者」非預期性(unexpected reading)的閱讀。<sup>127</sup>敘事批判是致力於從「隱含讀者」的視野來解讀故事，在此當中就必定假設隱含讀者心悅誠服地接受那些支撐故事的信念與價值觀。<sup>128</sup>

### 3-3-1-4 觀點聚焦模式

敘事批判關注「觀點(point of view)」或「聚焦(focalization)」的議題。所謂「觀點」指的是敘事者觀察故事的角度，即敘事者在講述故事的方式上，是從誰的觀察角度來敘述事件。其中的方式，敘事者可以自己就是觀察者，說出自己看到的事；也可以是透過某個觀察者的眼睛，由特定角色所看到的或是由讀者的角度所看的來述說出故事的內容。為了更加辨明敘事者是通過誰的觀點進行敘述，

---

<sup>122</sup> Chatman, *Story and Discourse*, p. 148.

<sup>123</sup> 黃天相著，《通情達理》，頁 66。

<sup>124</sup> Berlin, *Poetics and interpretation of biblical narrative*, pp. 55-56.

<sup>125</sup> J. P. Fokkelman, *Reading Biblical Narrative* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1999), pp. 148-149.; L. Ryken, *How to Read the Bible as Literature* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984), p. 63.

<sup>126</sup> Powell, *What Is Narrative Criticism?*, p. 24.

<sup>127</sup> 梁工，《聖經敘事藝術研究》，頁 50-51。

<sup>128</sup> 同上，頁 52。



可由「聚焦」模式來加以說明，一般而言具有三種聚焦模式：<sup>129</sup>(1)首先是「零聚焦(zero focalization)」模式，指的是沒有固定觀點的全知敘述，敘事者比任何人物知道的都多，能不加限制地講述，還能把自己對人物、事件的分析與議論納入故事中，是屬於「敘事者的觀點」，這樣的方式有利於講述大跨度或頭緒紛亂的事件，能以「敘事者 > 人物」的公式表示。(2)其次是「內聚焦(internal focalization)」模式，特點是敘事者只說出某個人物知道的情況，是由人物進行講述，屬於「人物的觀點」，有助於揭示人物的心靈狀態，可用「敘事者=人物」的公式表示。(3)第三是「外聚焦(external focalization)」模式，指的是一種客觀化的敘述方式，像攝影機一樣從旁觀看人物的言行，敘事者通常只介紹人物的表情、對話和外部動作，而不進入他們的內心，這樣的方式便於客觀地展示某種場景，是屬「讀者的觀點」，可用「敘事者 < 人物」的公式表示。

人物言行的聚焦模式可決定讀者的閱讀方式以及對故事意義的領悟方式。隱含作者對於各種不同聚焦模式的靈活處理，可以達到多種的審美效果，使敘事引人入勝，扣人心弦。而不僅如此，不只是「觀察點」問題，還涉及了作者的價值信念，隱含作者藉由此方式在含蓄、不事張揚風格特色的聖經敘事文體中，聚焦模式的靈活運用，在價值信念上對讀者發揮了潛移默化的作用。<sup>130</sup>

### 3-3-1-5 修辭

一般而言，修辭技巧能夠增添敘事審美的效果，使人心靈產生愉悅。此外，除了上述關於觀點聚焦模式的運用，隱含作者於修辭方面的總體構思也能同樣展現傳遞價值信念的功能與意圖。其中有關這些修辭風格(style)，體現在重複、省略、諷刺、對稱、對比、平行、隱喻、擬人、誇張、字的次序、聲韻、字義等等的修辭技巧上。有關本研究，筆者在接下來有關王上 21 章的敘事分析中，將在文中體現相關的修辭手法，並從中發掘作者的意圖。

---

<sup>129</sup> 同上，頁 69-71。

<sup>130</sup> 同上，頁 72-75

### 3-3-1-6 故事內容結構與話語形式結構的區分

為了更加明白敘事分析的內涵以及方便之後討論故事內容中人物、背景以及情節的分析，對於文學領域當中結構主義者常使用的重要相關術語概念，如「故事(story)」與「話語(discourse)」、「表層結構(surface structure)」與「深層結構(deep structure)」等...概念內容，首先我們需要解釋的是「故事內容結構」與「話語形式結構」的區分。

由文學理論的角度，關於敘事中「故事」與「話語」的區別意識，可說是自亞里斯多德(Aristotle)的《詩學》(*Poetics*)以來就被意識到了。<sup>131</sup>「故事」與「話語」基本上可說是敘事批判中的兩個重要元素，為掌握敘事批判理論，我們需要掌握當中的內含。簡單言之，「故事」是指敘事「說了什麼(the what)」，而「話語」則是表示敘事「怎麼說(the how)」。近代以來，敘事學將敘事作品分為「故事」與「話語」兩個層次，一般而言是受俄國的形式主義學者 V. I. Propp 的《民間故事形態學》(*Morphology of the folktale*)著作的影響開始，<sup>132</sup>逐漸發展成將敘事分為「內容(content)」以及「形式(form)」兩個面向，俄國形式主義學者 V. Shklovsky 率先將兩個面向作出區分。<sup>133</sup>這派學者的理論通常是將原屬於敘事作品內容範疇的情節解釋成形式因素，使情節從以往「對事件的安排」或「對人物行動的模仿」轉化成「事件的組合方式」或「人物行為的結構模式」。<sup>134</sup>由此，

---

<sup>131</sup> Chatman, *Story and Discourse*, p. 19. 對亞里斯多德而言，於現實世界中行動的模仿，即 *praxis*(實際運用)，是被視為形塑 *logos*(邏各斯)的論述；而自 *logos* 出發，選擇出(或重新安排)形塑情節的各種單元，即 *mythos*(事件安排)。

<sup>132</sup> 梁工，《聖經敘事藝術研究》，頁 141。Propp 在其著作《民間故事形態學》(*Morphology of the folktale*)書中的序言明確指出：「形態學這個詞意味者對形式的研究」，最基本的方法是「簡化，以最基本的篇幅涵蓋最大限度的內容」。從敘事學的角度看，Propp 最重要的理論貢獻是發掘「情節下面的情節」，從敘述功能角度發現作品的深層結構模式。

<sup>133</sup> 同上，頁 139。關於「內容(content)」以及「形式(form)」兩個面向的區分，俄國形式主義學者 V. Shklovsky 率先使用「本事(*fable/fabula*)」與「情節(*plot/sjuzet*)」表示敘事性作品中的兩個不同層面。「本事」指的是按時間順序和因果關係排列的事件總和，是故事作品的基本素材，屬內容的範疇；而「情節」則是指對這些素材進行的特定安排或形式上的藝術加工整理，屬形式的範疇。因此，尚未經過美學藝術加工處理的一系列事件，可以說是毫無形式的故事。

<sup>134</sup> 同上，頁 139。

展開有關敘事理論中的結構分析取向的研究發展，Prince 指出敘事學基本上可分三類型：<sup>135</sup>首先，延續俄國形式主義者 Propp 觀點的故事結構研究，如俄國學者 Shklovsky 提出二分法的區分。；<sup>136</sup>第二，以法國結構主義者 Genette 為代表，著重於表達形式的話語層次。他提出三分法，將敘事分為：「故事」、「話語」、和「敘事活動」(narration)三個面向。；<sup>137</sup>第三，則是以美國 Chatman 為代表，試圖結合「故事」與「話語」，兼顧兩者的研究。<sup>138</sup>以上，明顯看出敘事學研究取向上而言，焦點均離不開「故事」與「話語」的二分範疇分類上。

「形式－結構主義」的敘事理論指出，任何一個敘事都包含了兩個單元：「故事」和「話語」。對於「敘事(narrative)」的分析而言，形式－結構主義將內容與形式二分的方式，其觀點其實是站在解析敘事結構的方法論上來說的。<sup>139</sup>然而，在面對敘事創作時，當素材被轉換成為具有吸引力的故事情節的創作和轉

---

<sup>135</sup> G. Prince, "Narratology," in *The John Hopkins Guide to literary theory and criticism* (eds. M. Groden and M. Kreiswirth; Baltimore: The John Hopkins University Prsss, 1994), pp. 524-527.

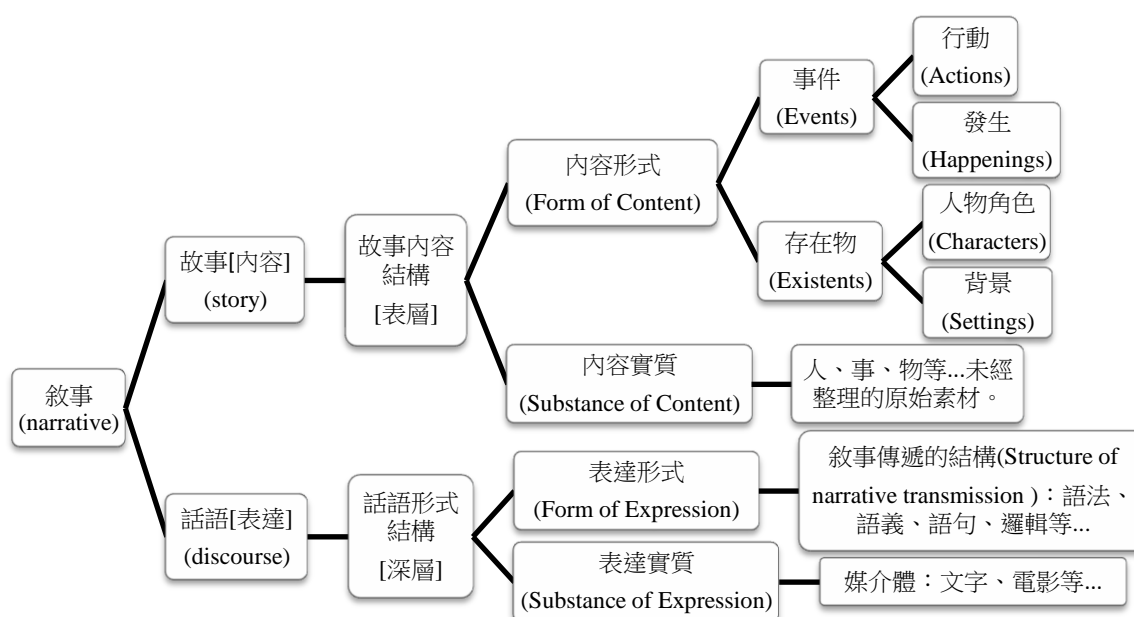
<sup>136</sup> V. I. Propp, *Morphology of the folktale* (trans. L. Scott [and] with an introd. by S. P. Jakobson; Austin: University of Texas Press, [1928]/1968).; V. Shklovsky, "Art as technique," in *Russian formalist criticism* (eds. L. T. Lemon and M. Reis; Nebraska: University of Nebraska Press, [1917]/1965). Shklovsky 強調「本事」(fable/fabula)與「情節」的區分：未經藝術處理的材料必須經過「陌生化」的變形才能成為文學作品，「本事」(fable/fabula)起初是作為素材的一組事件，只有經過藝術變形，具備了能使人感到陌生而新奇的面貌後，才得以成為敘事性作品；「情節」則是敘事者對素材進行藝術變形的的方式，是處理篇章結構的技巧，尤其是重新編排時間關係的方式。

<sup>137</sup> 法國結構主義敘事學者基本上也接受俄國形式主義的觀點。T. Todorov, *Grammar of narrative* (The Hague: Mouton, 1969). 法國結構主義學者 Todorov 提出「故事」(story/recit)與「話語」(discourse/discours)二分法概念，來區分敘事作品的素材內容與表現形式。；G. Genette, *Narrative discourse* (trans. J. E. Lewin; Ithaca: Cornell University Press, [1972]/1980). 雖然 Genette 提出了三分法，但仍跳脫不出「故事」(內容)與「情節」(表達)的基本範疇。

<sup>138</sup> L. Hjelmlev, *Prolegomena to a theory of language* (Madison, WI: Wisconsin University Press, 1969). Hjelmlev 認為符號可分為表達層面(plane of expression)和內容層面(plane of content)兩種層面，而且此兩者又各自再包含形式(form)與實質(substance)兩個面向，所以一個符號就可以分為四種面向：表達的形式、表達的實質、內容的形式和內容的實質。而一般敘事結構所探討的對象是內容的形式(form of content)和表達的形式(form of expression)，至於內容的實質和表達的實質，就非敘事理論或敘事結構所探討的範圍。；Chatman, *Story and Discourse*, p. 19. Chatman 源自 Hjelmlev 對敘事的分類概念，明確指出敘事兩個結構：故事結構與話語結構。

<sup>139</sup> 著作可參 U. Eco, *The open work* (trans. A. Cancogni; Cambridge, MA: Harvard University Press, [1962]/1989).

換過程時，都已經將內容與形式渾然融合(fusion)成為一體，也就是說任何敘事文本的實現與創作，都是兼具故事內容與表達形式。<sup>140</sup>由 Chatman 的融合觀點來看，「故事」乃是內容的形式(form of content)，指涉內容或連串事件，即行動或偶發事件(actions; happenings)，並且加上存在物，即人物和背景(characters & settings)；「話語」則是表達的形式(form of expression)，即內容可傳達的手段，如語法、語義、語句、邏輯等...<sup>141</sup>Chatman 的觀點關於「故事內容結構」與「話語形式結構」兩個層面，比較圖示如下：<sup>142</sup>



由 Chatman 的觀點出發，對於藝術形式的巧妙安排和情節的架構技巧的關注，可以同時關注兩個層面，即敘事表層結構的故事內容分析以及敘事深層結構的話語形式分析。而所謂表層結構(surface structure)與深層結構(deep structure)是得自語言學研究中轉化生成語法的概念，<sup>143</sup>結構主義者受其啟發而對敘事性作品

<sup>140</sup> Seymour Benjamin Chatman, *Coming to terms: The rhetoric of narrative in fiction and film* (Ithaca; NY: Cornell University Press, 1990), p. 29.

<sup>141</sup> Chatman, *Story and Discourse*, pp.19-22.

<sup>142</sup> 參 Ibid., p. 26.

<sup>143</sup> 梁工，《聖經敘事藝術研究》，頁 140。語言學研究中的語法體系涉及了在某種語言中確定有限的深層結構，而將深層結構轉換成表層結構，進而能列舉出無窮個句子的一整套規則。

中之抽象的基本結構(即深層結構)以及其在單篇作品中的具體表現(即表層結構)做出分析與研究。在敘事的表面層次，敘事過程通過語言作實質性的表達，並為特定的要求所約束；而在敘事的深層層次，就像是一個共有的結構主幹，在表達之前其敘事性就已經存在並且得到組織。<sup>144</sup>因此對於「故事」的觀點而言，關注的是敘事表層結構的內容分析，與情節的表層結構相關。例如故事中的事件表現，可以藉由「人物參與」的「場景(scene)」分析一窺端倪。<sup>145</sup>又例如為了正確解釋經文，可對故事進行「背景(setting)」分析。<sup>146</sup>；另外，對於「話語」的觀點來說，關注的是敘事深層結構的形式分析，與情節的深層結構相關，即所謂共同「情節下面的情節」或「最終的情節」。例如兩段敘事之間「敘事類比(narrative analogy)」手法下觀察出彼此所共同享有之深層情節；<sup>147</sup>例如「典範場景(type-scenes)」的運用；<sup>148</sup>或者又例如法國學者 Greimas 以六種「行動元(actants)」模式對人物進行深層結構分析等等...這些話語形式結構的運用。

一般而言，深層的情節結構關注的是人物、事件之間的邏輯關係，而非它們的具體內容，因此可以說是無視表層情節對讀者心理的影響；然而，筆者認為由「故事」與「話語」融合的觀點來看，對話語深層結構的理解而同時繼續仔細端詳故事表層結構的具體內容，或是由表層具體內容的掌握進而反思的隱藏作者的結構巧妙構思用意，如此對於文本中具體的衝突演變與角色性格塑造的相互之間，讀者能夠領會敘事審美的效果，產生心靈的反思，幫助對於表層情節的特殊

---

<sup>144</sup> 同上，頁 140-141。

<sup>145</sup> 有關場景的組合模式。可參同上，頁 153-158。

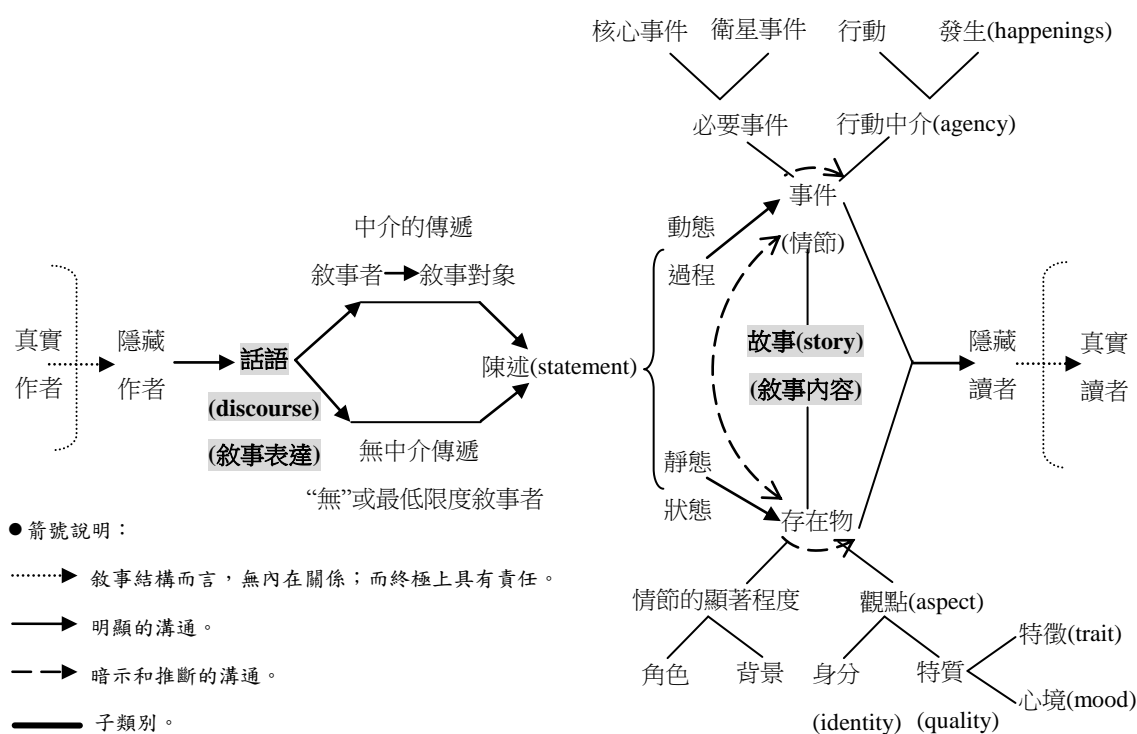
<sup>146</sup> Leland Ryken, *Words of Delight: A Literary Introduction to the Bible* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1987), p.54. 一般而言，背景有三種：實物背景(physical setting)、時間背景(temporal setting)以及文化背景(cultural setting)。

<sup>147</sup> Michael Avioz, "The analogies between the David-Bathsheba affair and the Naboth narrative," *JNSL Vol 32 Issue 2* (2006), p. 124. 聖經實際例子如 Avioz 所指出，大衛與拔示巴事件敘事(撒下 11 章)與亞哈與拿伯葡萄園敘事(王上 21 章)之間，享有共同的情節敘事架構[深層]：即 1.君王的犯罪。2.神派一位先知去指責君王，且宣告祂的刑罰。3.君王悔改，且刑罰得以減輕或延緩。

<sup>148</sup> 奧爾特，《聖經敘事文的藝術》，頁 83-108、166。奧爾特指出典範場景(type-scenes)是按著一連串固定的主題順序鋪陳而成。它常與某些重複的主題聯繫在一起，多在故事主角生涯中具有重大意義的時刻出現。

性產生相當程度的豐富認識，即對某一特殊情節讀者能夠持有其中的新穎新鮮感、內容的生動處、曲折感人的地方以及饒富在當中的戲劇性等...，讀者方能從中領略其中的驚奇與豐富。<sup>149</sup>

而關於從作者到讀者，若由溝通交流的模式來評估「故事內容結構」與「話語形式結構」，明顯看出作故事內容比較貼近讀者，包括真實讀者和隱含讀者；而話語形式則比較貼近作者，包括真實作者和隱含作者，甚至是敘事者。Chatman的溝通模式圖析可幫助我們一窺端倪，如下圖示：<sup>150</sup>



### 3-3-1-7 故事三要素：人物、背景、情節

簡單而言，敘事文學所敘之“事”是故事，每個故事都含有三大要素：「人物」、「背景」與「情節」（參溝通交流模式圖示）。當述及某人在某時某地作某事時，所作的“某事”是「事件」，“某人”是「人物」，“某時”、“某地”是「背景」。一系列事件被某一邏輯順序編織起來，便構成「情節」。<sup>151</sup>「人物」、「背景」以及「情

<sup>149</sup> 參梁工，《聖經敘事藝術研究》，頁 141。

<sup>150</sup> 參 Chatman, *Story and Discourse*, p. 267.

<sup>151</sup> 梁工，《聖經敘事藝術研究》，頁 134。

節」可說是故事的三個主要的要素。

### 3-3-1-7-1 人物(Character)

「人物」是敘事的靈魂，<sup>152</sup>對於敘事作品而言，人物角色在作品中的存在，純文學領域中存在著一番論戰。<sup>153</sup>而當歷史性人物被置放於敘事作品的背景以及情節發展脈絡之中時，「人物」、「背景」以及「情節」三方面可說是環環相扣的，三者文學性的範疇中關係密切，在此所需考慮的是歷史性與文學性無法切割。而人物分析的討論若由表層結構與深層結構兩個層面來看。首先，由人物的表層內容結構來看，按照人物在情節中的重要性，可將其分為主角(major character)或配角(minor character)。而按照人物生動寫實的程度，則可分為立體人物(round character)與平面人物(flat character)。以上兩個向度可分別成為兩個軸線，橫軸為「主角」<sup>154</sup>與「配角」<sup>155</sup>，縱軸為「立體人物」<sup>156</sup>與「平面人物」<sup>157</sup>，由此將整

---

<sup>152</sup> Shimon Bar-Efrat, *Narrative art in the Bible* (JSOTS 70; Sheffield: Almond Press, 1989), p.93.

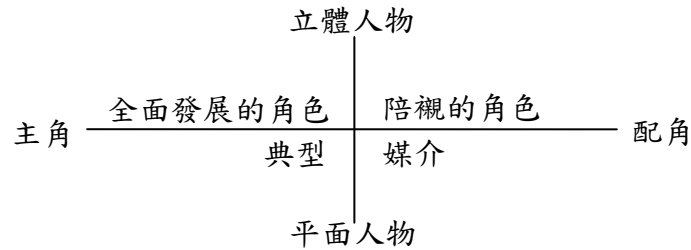
<sup>153</sup> Shlomith Rimmon-Kenan, *Narrative Fiction: Contemporary Poetics* (London: Methuen, 1983), pp. 31-32. Rimmon-Kenan 歸納出兩種基本觀點，一種是「現實主義的」，認為故事中的人物源於現實世界中的人，是對真實人物的再現，他們能超越被塑造的目的，在行動過程中獲得一種脫離了周圍事件的獨立性，亦即獲得某種自身的生命力；能在離開特定上下文一定距離時被人討論，其未來的言行也能被隱含讀者合乎邏輯地進行預測。這種觀點的極端表現，是將作品人物與生活人物等同起來。而有關人物模式另一種解說是「純粹形式派」或「符號學派」所提出的，主張人物實為一種語言現象，是故事或小說的結構要素之一，他們僅僅作為作品事件的一部分而存在，其產生和行動都是事件的伴生物，除此之外人物根本就不存在。

<sup>154</sup> 「主角」是整個故事的首位掙扎者(first struggler)，整個故事的發展由他的角度來看。而一個故事可能有多位主角，且可能是正派(sympathetic)，也可能是反派(unsympathetic)。例如亞哈與拿伯(以利亞)的對立中，亞哈是反派主角，拿伯(以利亞)則是正派主角。參張玉明著，《以利亞以利沙的故事》，頁 47-48。

<sup>155</sup> 「配角」則是有兩個重要功能，一是推進情節的發展；二是襯托處境或主角，以增加敘事的意義。例如耶洗別的行動繼續推進著拿伯事件的情節發展。參同上，頁 48。

<sup>156</sup> 「立體人物」則是經過敘事者多方描繪的人物，在故事中至少顯露出兩三種性格特徵(character traits)，有些可能是自相矛盾。立體人物乃是寫實逼真的角色，作者可能直率地指出他們的情緒或動機，也可能在敘事中留下足夠的暗示，讓讀者自行發現。我們感到認識他們，了解他們，許多時候甚至能夠認同他們。例如，亞哈是一位立體人物，有許多的性格特徵。他是以色列的王，違背耶和華，卻順服妻子，跟從她錯誤的帶領。巴力的先知被殺後，他似乎開始順服以利亞的建議，上去吃喝，套車回家(王上 18:41-42, 44)。但見到妻子之後，卻又回到原本的態度。他有時似乎願意接納耶和華的吩咐(王上 20:14-15)，甚至一次在耶和華面前自卑(王上 21:29)。但多數又是冥頑不靈(王上 22:16, 18)。總之，呈現出亞哈是個反覆無常之人。參同上，頁 51。; Berlin, *Poetics*

個人物分類(character classification)則可就四個象限(four quadrants)各自描述出不同人物的重要性及發展的程度，第一至第四象限分別是「陪襯的角色」<sup>158</sup>、「全面發展的角色」<sup>159</sup>、「典型(type)人物」<sup>160</sup>以及「媒介人物」<sup>161</sup>，可圖示如下：<sup>162</sup>



以上，就表層內容結構來看，其中分類的類別確實有不少重疊之處，缺少清楚可分割的明確定義。然而，這裡所提出人物的分類，其實主要目的是在於幫助我們了解該人物的角色範圍，其焦點並不是在該人物的角色類別上。<sup>163</sup>

接下來，第二個方面，就人物的深層形式結構而言，有兩個部分。第一，探

*and interpretation of biblical narrative*, pp. 31-32.

<sup>157</sup> 「平面人物」則是指只有一兩樣性格特徵的人物。與立體人物不同之處，在於平面人物是停滯不前的，在敘事的發展中不會有任何發展，容易使人辨認，也容易被人記住。例如俄巴底是一位平面人物，敘事者指出他甚是敬畏耶和華(王上 18:3)。參同上，頁 52。

<sup>158</sup> 「陪襯的角色」也是立體人物，通常是用來陪襯主角。敘事者往往省略對配角性格或遭遇的素描(elliptical quality in the minor character)，為的是要把焦點集中在主角(或情節發展)上。例如，王上 20-22 章，米該亞是一位主角，是代表耶和華的英雄人物。然而，在以利亞和以利沙故事的整個情節中，米該亞只是一個配角。敘事者在講述亞哈王逝世的事件後，就進一步發展更重要的情節，並沒有告訴我們米該雅有沒有獲釋。參同上，頁 50，53。

<sup>159</sup> 「全面發展的角色」則是除了立體人物的特點外，還指向此種角色的動機和歷史都已確立。隨著故事的演變，他們的衝突和改變也不斷發展，不斷牽引著我們的情緒。他們可能比其他人物更複雜，但並不一定比其他人物更加生動。我們會因為他們而發出一些有趣的問題；他們會激發我們的信心、同情心或強烈的反感。他們是整卷書時代道德的化身。參同上，頁 52-53。

<sup>160</sup> 「典型(type)人物」屬於平面人物。典型代表某一特定種類的人物，具有該種類人物特有的性格特徵。這些種類可能是按照心理、道德、社會劃分，包括：惡棍、有智慧的人、宮廷臣僕、先知等。參同上，頁 53-54。

<sup>161</sup> 「媒介人物」則通常是匿名人士，但亦有例外。這類人物按其功能而言，等於是情節或背景的一部分，唯有當情節需要進展時，才成為注意的中心。例如撒下 11 章的拔示巴是個媒介，撒母耳記下 11 章需要描述一件姦淫的事件，姦淫的事必然是與一位已婚婦人有關。拔示巴符合這些功能。凡與這些功能無關的細節，都不納入故事之中。參同上，頁 55。; Berlin, *Poetics and interpretation of biblical narrative*, p. 27.

<sup>162</sup> 張玉明著，《以利亞以利沙的故事》，頁 47。

<sup>163</sup> 同上，頁 55。



究的是關於敘事深層結構中的邏輯關係。Lévi-Strauss 的「二元對立」模式可說是對此相當具有啟發性，他認為人類的語言都可以簡化成一套「二元對立」的互動關係，<sup>164</sup>是意義產生最基本的結構，也是敘事性作品最根本的深層內在結構。<sup>165</sup>梁工指出大量事實表明，聖經敘事者是在「二元對立」原則的潛在作用下處理其人物關係和性格構成的，聖經中「二元對立」的模式無處不在，對此模式的方法探究，對於啟發人們從較深層面追尋聖經敘事的人物關係，研究故事的內在邏輯和結構原理，仍然相當具有實際意義。<sup>166</sup>由 Lévi-Strauss 「二元對立」的觀察所開展下來，結構主義者認為若要討論文本的意義，則需要相當關注的是「二元對立」互動關係的存在。法國敘事學者 Greimas 由「二元對立」的邏輯關係做出深入探究，以「語義方陣」結構解析文本敘事以及探掘文本蘊含的意義。<sup>167</sup>關於此結構，其基本表達為  $S1 : S2 = \sim S1 : \sim S2$ ，即 S1 與 S2 對立(contrary)的同時，另一組對立 $\sim S1$  與 $\sim S2$  也同時產生元素的擴充：S1 與 S2 不僅對立，還各映射出一個與其有矛盾的新元素 $\sim S1$  與 $\sim S2$ 。而當故事中四個元素在動態的相互關係中充分展開複雜敘事後，故事也就完成了圓滿而平衡的整體敘事。而由各個元素之間的邏輯相互關係來看，可看見方陣由原本開始兩個元素「對立」的單種關係，擴充為「對立(contrary)」、「矛盾(contradictory)」與「蘊含(implication)」三種邏輯組構關係：S1 與 S2( $\sim S1$  與 $\sim S2$ )為對立關係；S1 與 $\sim S1$ (S2 與 $\sim S2$ )為矛盾關係；S1 與 $\sim S2$ (S2 與 $\sim S1$ )為蘊含關係，圖式如下：<sup>168</sup>



<sup>164</sup> 梁工，《聖經敘事藝術研究》，頁 103。法國人類學家 Lévi-Strauss 注重揭示神話要素中的二元對立關係，他考察部落社會體制和圖騰分類特徵時發現，神話中處處存在彼此相對的概念，如天-地，上-下，高-低，左-右，冬-夏，日-月，冷-暖，水-火，生-死，男-女等，每對都相互照應，其中一方總處於相對重要的位置。他認為神話的基本功能是化解這些永恆對立的矛盾，使人超越由此而來的困惑與焦慮，恢復心裡的和諧與平衡。

<sup>165</sup> 同上，頁 144。

<sup>166</sup> 聖經中實例。可參同上，頁 103-106。

<sup>167</sup> Greimas, *On meaning*, p. 49.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 49.

接著，關於人物深層結構模式第二個部分，探討的是人物的「關係」模式。對於人物關係模式的深層結構而言，受俄國形式主義者 Propp 對人物結構的觀點，<sup>169</sup>以及 Lévi-Strauss 由「二元對立」而提出之「雙重對立」理論的影響，<sup>170</sup>同樣由 Greimas 所提出，他以六種「行動元(actant)」所組構成的深層人物關係模式分析敘事中功能角色之間的關係。進入該行動元模式的前提是將人物轉化為「行為者(actor)」，並「把行為者限制在功能性行為者的範圍內」，<sup>171</sup>即只考慮人物對情節的發展有何作用，而不關注其自身的性格或心理狀態為何。<sup>172</sup>該理論的關鍵詞「行動元」，Mieke Bal 將其界定為「行為者的類別」，<sup>173</sup>即是說故事的諸成份之間存在著一種目的論關係，其中的行為皆有特定的意圖，渴望達到某個目的；倘若不同的行為者具有共同的目的性，在特定的結構關係中表現出相同的功能或類特徵，這類行為者便構成一個「行動元」。Greimas 認為人物功能的敘事分析，可得出六種「行動元」構成的人物關係模式結果，而此就分析聖經的結構關係而言亦具有很強的可操作性。該模式的核心是「客體」，即「主體」欲望的對象；

---

<sup>169</sup> 梁工，《聖經敘事藝術研究》，頁 106。；普洛普(V. I. Propp)的《民間故事型態學》節選，參見葉舒憲編，《結構主義神話學》(西安：陝西師範大學出版社，1988)，頁 3-11。普洛普指出民間故事的人物結構有四條規律：(1)人物的功能是民間故事中恆定不變的要素，不論這些功能由誰來完成和怎樣完成；功能構成一個故事的基本成份。(2)故事中已知功能的數量是有限的。(3)故事中功能的順序是相同的。(4)從結構上看，所有民間故事(神話故事、神奇幻想故事)都屬於同一種類型。

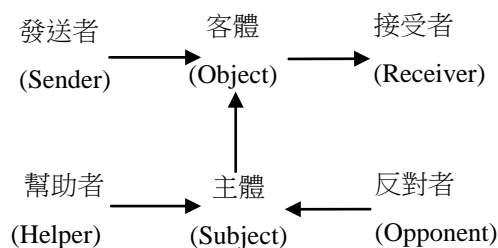
<sup>170</sup> Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology* (Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor Books, 1968), pp. 51-58. Lévi-Strauss 把構成神話的基本要素稱為神話素(mytheme)，認為神話素在所有神話的深層結構中均呈現雙重對立形式，即 A:B=C:D，意味 A 與 B 的對立相當於 C 與 D 的對立，A 與 B 和 C 與 D 的對立呈對稱狀態。例如，在分析古希臘悲劇《俄狄浦斯王》神話時，A 代表“過分重視血緣關係”，B 代表“過分輕視血緣關係”，C 代表“否定人由大地所生”，D 代表“肯定人由大地所生”，他們背後皆有生動的故事產生。

<sup>171</sup> Mieke Bal, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative* (2nd ed.; Toronto: University of Toronto Press, 1997), p. 196.

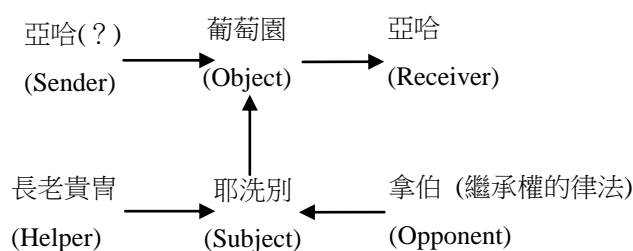
<sup>172</sup> 梁工，《聖經敘事藝術研究》，頁 107。

<sup>173</sup> Bal, *Narratology: Introduction*, p. 197. Bal 指出行為者的類別我們稱之為行動元。一個行動元是共同具有一定特徵的一類行為者。所共有的特徵與作為整體的素材的目的論(teleology)有關。這樣，一個行動元就是其成員與構成素材原則的目的論方面有相同關係的一類行為者。這種關係我們稱之為功能。這是一個典型的結構主義模式：它是按照現象類別之間的固定關係來構想的，這是結構主義的一個標準界定。

客體又處於「發送者」和「接受者」之間，而主體兩旁則是伴以「幫助者」和「反對者」，圖示如下：<sup>174</sup>



各個行動元的指涉，「主體」與「客體」的關係是指追求某一目標的行為者與其追求對象之間的關係，在敘事作品中是最基本的人物關係。「發送者」和「接受者」是指對「客體」而言；賦予「主體」任務、使命、或指令而使「客體」能夠得到供給、給予的對象稱為「發送者」，而被「客體」所給與的對象稱之為「接受者」。「幫助者」和「反對者」的關係則是對於「主體」而言；能夠幫助「主體」實現其慾望、追求、意念的稱為「幫助者」，反之「主體」能夠得著幫助亦會遭遇各種反抗，稱此反對力量為「反對者」。<sup>175</sup>以王上 21 章「耶洗別」與「葡萄園」為「主體」與「客體」關係為例(王上 21:1-16)，各個行動元的圖示可以簡要如下：<sup>176</sup>



以上，結構主義由「二元對立」所開展的結構模式，筆者認為有助於展露並解析整體敘事中的矛盾，而運用此模式來對情節演繹與發展作解析，筆者認為

<sup>174</sup> 梁工，《聖經敘事藝術研究》，頁 107。；格雷馬斯，《結構語義學》，頁 256-257。

<sup>175</sup> 梁工，《聖經敘事藝術研究》，頁 108-111。

<sup>176</sup> 參 Walsh, "Methods and Meanings," p. 206. 在這個例子中，特別說明「客體」的行動元未必是具體的人物，其基本的特徵乃是「主體」追求的目標，如此例子中的「葡萄園」。而此例子中亞哈是否真的為整段敘事中「發送者」的功能角色，賦予耶洗別命令、指示，此則需進一步深究。

能在分析上得到相關線索，可以對於相關人物的性格提問與臆測上帶來幫助，<sup>177</sup>關於王上 21 章的結構主義進路，已於前文研究沿革中整理出相關的分析。

### 3-3-1-7-2 背景(Setting)

在敘事文學中，背景為人物行為和情節矛盾衝突提供了必不可少的場合或處境，又稱為環境，是人物生存的空間(與時間)，表現為環繞著人物活動的自然型態、社會狀況和人類文化氛圍。<sup>178</sup>一般而言，背景有三種：「實物背景(physical setting)」、「時間背景(temporal setting)」，以及「文化背景(cultural setting)」。<sup>179</sup>「實物背景」是指人物存在及事件發生的環境，例如王上 21 章敘事的實物背景就在於耶斯列人拿伯在耶斯列的一座葡萄園(王上 21:1)；「時間背景」則是指事件發生的時候，描寫事件發生的時間。這不僅只是歷史的標記，同時也反映出在此事件發生的時間內當時的社會情況。例如王上 21 章敘事的時間背景設定「這事以後，又有一事。」(王上 21:1)是承繼了 20 章的結尾而來，夾擠在 22 章的戰事描述之間，可見當時國際局勢正處於紛亂的情況；「文化背景」則是指事件發生的時代中，一般人的信念、態度以及風俗。例如王上 21 章中，土地的意義對拿伯而言則是摩西律法的價值信念(利 25:23-34)，他敬畏耶和華，萬不敢隨便將先人留下的產業出售給其他的人(王上 21:3)。然而，同樣的處境下反觀耶洗別，在她的談話中，則是揭露了她自己以金錢作為最高優先順序而非土地為最高優先順序的價值信念(王上 21:15)。<sup>180</sup>本研究於後文的背景分析中，將繼續更詳細地呈現出王上 21 章在背景設計方面所造成讀者的唐突感受。

---

<sup>177</sup> 參梁工，《聖經敘事藝術研究》，頁 105。

<sup>178</sup> 同上，頁 241-242。;Powell, *What Is Narrative Criticism?*, p. 69. 一個頗為貼切的比喻，把故事中的基本成分對應於句子結構中的語法要素，稱「人物」相當於名詞，通常是行為的主體或接受者；「情節」相當於動詞，用以表述人物的行為；人物的性格特徵可比擬為形容詞，用以描述行動中的人物；相對於他們，「背景」就是文學結構中的副詞，用以表現行為發生的時間、地點和方式。

<sup>179</sup> Ryken, *words of delights*, pp. 54-55.

<sup>180</sup> Meir Weiss, *The Bible from within: the method of total interpretation* (Jerusalem : Magnes Press, Hebrew University, 1984), p. 386.

### 3-3-1-7-3 情節(Plot)

一般而言，根據 Bar-Efrat，「情節」是指一系列「事件(incident)」按照時間的順序、有組織、有次序地編排所組成的體系。這是以有意義的方式來編排事件，含有兩個主要的目的：首先，激發讀者的興趣與情感投入。其次，賦與事件意義。一個獨特的事件在其所在的整個體系中的位置與作用才具有意義。而事件之間的關係是連貫的，將帶領讀者明白文本的信息。<sup>181</sup>正如 Gunn 與 Fewell 所說：「情節是傳遞敘事意思的組織動力或原則」。<sup>182</sup>

本研究對於情節的結構，筆者將分兩個部分作討論。第一個部分，按其一般的了解，主要是關於情節的表層內容結構。其中，若按照情節的組成單位來看，Bar-Efrat 按情節單元的大小將其分為「事件(incident)」、「場景(scene)」以及「幕(act)」三種單元。其中「事件」為最小的敘事單元，可能是一個行動(action)或是一場活動(event)，用來塑造人物的特質。而再大一點的單元「場景」，則是由角色的參與來界定。倘若全部或部分人物發生了變換，一個新的場景也就隨之展開。而最大的情節單位「幕」，則是由事件發生的「時間」或「地點」來作區隔，而有時甚至也可由「主題(subject)」，即不同敘事的「中心議題(central topic)」來作區隔。<sup>183</sup>藉由敘事單元的分類方式，可以幫助我們分析敘事表層內容結構的情節發展模式，也能夠幫助我們明晰整體敘事的表層架構。而筆者在後文中也將以此方式來分析王上 21 章的敘事結構以及其情節發展模式。

而有關情節的發展，除了事件按因果邏輯有意義的一系列編排以外，一般來說還由「衝突(conflict)」所推動。<sup>184</sup>在敘事性的作品中，真正的故事情節往往

---

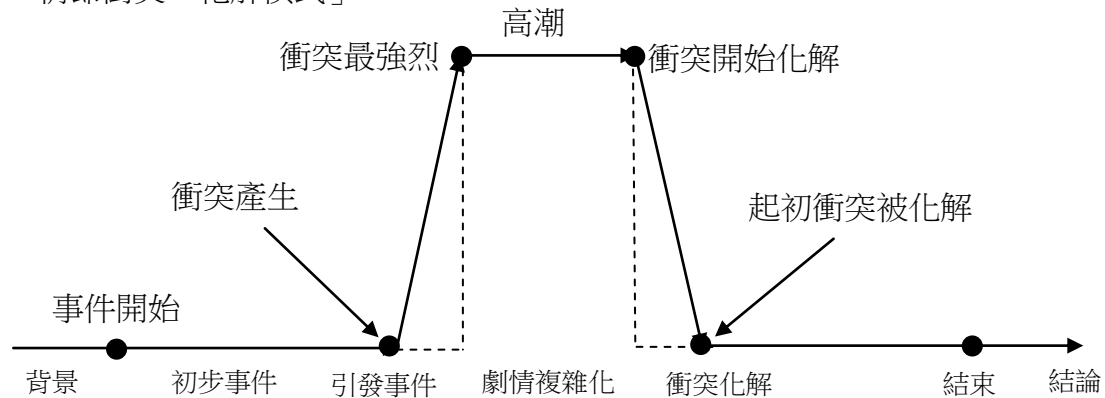
<sup>181</sup> Bar-Efrat, *Narrative art in the Bible*, p.93.

<sup>182</sup> Gunn and Fewell, *Narrative in the Hebrew Bible*, p. 101.

<sup>183</sup> Bar-Efrat, *Narrative art in the Bible*, pp. 95-132.

<sup>184</sup> Ryken, *Words of Delight*, p. 62.; Ryken, *How to Read the Bible as Literature*, p.40.; Gunn and Fewell, *Narrative in the Hebrew Bible*, p. 102. 衝突可以是人物內心的衝突(例如：該隱和他的怒氣；神提醒他要克服自己的怒氣，否則會犯罪[創 4:5-7])；或是角色之間的衝突(例如：約拿書中約拿和神)；又或是人物與大自然或危險之間的衝突(例如：路 8:22-25 中耶穌的門徒與風暴之間的衝突)；又或是人物與逆境之間的衝突(例如：拿俄米與無後的問題)。

都開始於角色面臨波折或遭遇不幸之際，情節離不開行為之間的衝突，人物的幸或不幸都繫於其行為與外界的矛盾衝突以及其後果當中，因此可以說情節展示了人物行為之間的衝突，揭示了人物命運的變化過程。<sup>185</sup> Powell 認為敘事的衝突元素幾乎無法避免，是情節發展的核心，敘事批判即在於解釋衝突，明白敘事情節的整體發展。<sup>186</sup> 這種發展通常是按照 Longman 所提倡，由 V. Poythress 建議的「情節衝突 - 化解模式」：<sup>187</sup>



按此衝突的情節發展模式，故事的開始先介紹各個人物和故事的背景。接著是第一個行動和引發衝突的事件；這引發的事件使故事進入高潮，衝突在這個部分最為強烈。接著是衝突開始化解，最後得著解決，並由最後的行動和結論來結束整個故事。筆者在本研究中，將採取 Longman 所提倡的衝突發展模式作為參考，嘗試將王上 21 章的情節衝突發展作出分析。

本研究對於情節結構第二個部分，是關於情節深層的形式結構。它是屬於

<sup>185</sup> 梁工，《聖經敘事藝術研究》，頁 177。；黑格爾，《美學》第一卷(朱光潛譯，北京：商務印書館，1996)，頁 278。；Laurence Perrine, *Story and Structure* (New York: Harcourt Press, 1974), p. 44. 黑格爾認為，情節應表現為動作、反動作和矛盾解決的一種本身的完整的運動，所以情節不僅表現為合乎邏輯的一系列事件，還體現為敘事者展示人物行為之間的矛盾衝突，進而揭示人物命運變化的過程。Perrine 把衝突廣義地界定為不同行為、思想、願望以及意志的碰撞，這種衝突能在各領域發生，最常見的是在人與人之間。由於作為特殊角色形象貫穿於聖經始終，衝突自然也經常出現在人與上帝之間。此外，衝突還廣泛地爆發於人與其存在的背景或環境之間，包括人與自然、人與社會、人與不可知的命運之間。有時，衝突還發生在人的精神信念與其本能的自我之間。

<sup>186</sup> Powell, *What Is Narrative Criticism?*, p. 42.

<sup>187</sup> Tremper Longman III, *Literary Approaches to Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Academic Books, 1987), p. 92.; Longman, "Literary Approaches to Biblical Interpretation," pp. 151-152.

一種「內在聯繫(internal collection)」的情節組合，<sup>188</sup>關注的層面在於共同「情節下面的情節」或「最終的情節」。對本研究所關注王上 21 章而言，拔示巴事件(撒下 11 章)與拿伯葡萄園事件(王上 21 章)之間，可發現享有共同的深層情節敘事架構(參後文的詳細分析)。由此，筆者關注的是當中的「敘事類比(narrative analogy)」策略。<sup>189</sup>有關「敘事類比」的定義方面，首先注意到 Sternberg 對「類比(analogy)」的定義，他指出「類比」本質上是一個空間的格局，構圖至少由兩個元素而成(兩個角色、事件、連鎖行動等...)，兩者間至少存有一個相似特點與一個相異特點：相似點提供了空間聯結及類比元素交鋒的基礎，而相異點造成他們彼此間的相互應闡明、條件限定或單單具體化。<sup>190</sup>而關於「敘事類比」，若整個敘事要成為可類比的情況，Garsiel 指出敘事單元間的相似性，應該是「多樣的」並且是「可驗證的」。<sup>191</sup>這表示相似之處不僅於一般主題或情節上發現，也應該涵括語言及風格的範圍。Garsiel 認為兩個敘事間類比的構成在於他們兩者間的比較關係：如故事中兩個角色的敘事；角色生命中的不同行動或所處的活動場所；預言與預言的應驗；以及夢與夢的實現。且在當中類比的元素並不受限於場景元素或主題

---

<sup>188</sup> Bar-Efrat, *Narrative art in the Bible*, pp. 132-140. Bar-Efrat 將敘事的組合(collection)分為「外在聯繫(external collection)」與「內在聯繫(internal collection)」。所謂「外在聯繫」大致說來是利用連接詞或是時間的指示，來呈現敘事的連續性。；而「內在聯繫」則是將獨立的幾個敘事組合成一個更大的結構，即一個故事裡，或明顯或暗示地涉及另外一個與之平行或對立的故事。其方式可能是各敘事間藉著主角人物不變的性格特徵達至統一的串連(如以利亞)、可能是藉著關鍵詞(key word)的重複、或可能藉著典範場景(type-scenes)。本文的研究則是關注在敘事類比(narrative analogy)的串連方式上。

<sup>189</sup> Aulikki Nahkola, *Double narratives in the Old Testament: the foundations of method in biblical criticism* (BZAW, Bd. 290; Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2001), p. 164. 關於聖經的詩學(Bible's poetics)，即聖經敘事文體中基本文學元素以及其運用規則，對於經常所描述關於一個聖經敘事與另一個敘事之間承載著強烈的相似性而言，Nahkola 簡明扼要地說明了這樣的描述缺乏語言用詞上的統一。學者們的用詞有 repetitions (Astruc and Cassuto)、variants (Gunkel)、doublets (Wellhausen 的跟隨者)、type-scene (Robert Alter)、narrative analogy (Robert Alter)及 narrative duplication (Moshe Garsiel)等等。

<sup>190</sup> Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 365.

<sup>191</sup> Moshe Garsiel, *The First Book of Samuel: A Literary Study of Comparative Structures, Analogies and Parallels* (Ramat Gan: Revivim, 1985), p. 28. Garsiel以「敘事複製(Narrative Duplication)」的詞彙來表示本文所指「敘事類比(Narrative Analogy)」的概念。

上，也可能發現於相似的發音、語言、畫面或文體風格上。<sup>192</sup>關於敘事類比的規範，Garsiel 建議有三：<sup>193</sup>

1. 具有罕見的字彙或表達。
2. 具有多方共享的辭彙術語來連結兩個敘事。
3. 敘事本身於文學內容上具有共同的題旨或主題。

當敘事類比的情況發生時，Garsiel 將這些敘事的根源建置在口傳的(oral)傳遞過程中。<sup>194</sup>認為一個文本中，語言使用的選擇，結果則可能是在普遍傳統的主幹下發生了習慣性借用的狀況。<sup>195</sup>但這樣的爭議重點落在「來源(source)」的方面，而非考慮在「話語(discourse)」的形式方面。<sup>196</sup>本文的詮釋企畫是橫斷面進路(synchronic approach)為前設，因此來源的議題非本文所關心，本文關心的是橫斷面進路在結構的觀點之下視文本為一個整全的整體進路，因此所關注的是「話語(discourse)」的形式層面。而其中聲稱可作為「類比連結(analogical linkage)」的資格衡量，關注的焦點則在於修辭方面的一致性。<sup>197</sup>由橫斷面進路，貫穿於整個故事之中關於作者所插入敘事類比的特別用法，其目的在於提示讀者另一個聖經敘事，並且是被要求需要記在心中而使其成為一個閱讀的「背景」。<sup>198</sup>因此，由此方面來看，故事的連結者角色並非只由上下文(context)來扮演。<sup>199</sup>亦須依賴「聯想(association)」的認知方式，當中所要考慮到的是讀者對整個聖經文本的熟悉程度；考慮內容上是否被認為具有明確的平行以及讀者對某一敘事與其他敘

---

<sup>192</sup> Ibid., pp. 22-23.

<sup>193</sup> Ibid., p. 25.

<sup>194</sup> Ibid., p. 23.

<sup>195</sup> Ibid., p. 28-29.

<sup>196</sup> Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 15.

<sup>197</sup> 參 Joshua Berman, *Narrative Analogy in the Hebrew Bible: Battle Stories and their Equivalent Non-battle Narratives* (Vetus Testamentum Supplement Series; Leiden: Brill, 2004), p. 13.

<sup>198</sup> Jonathan Grossman, " 'Dynamic Analogies' in the Book of Esther," *VT* 59 (2009), p. 395. Grossman 以"暗示(allusion)"的詞彙來表達本文所指"敘事類比(Narrative Analogy)"。

<sup>199</sup> Gunn and Fewell, *Narrative in the Hebrew Bible*, p. 163. Gunn and Fewell 亦是以"暗示(allusion)"的詞彙來表達本文所使用"敘事類比(Narrative Analogy)"用詞。



事作出聯結的意願，<sup>200</sup>主動願意參與類比的行動。

敘事類比(或暗示)的手法透過特定或相似的字彙、相似的文法安排或敘事情況的相似結構，邀請其他的文本共同進入故事的展示。功能上，敘事類比能幫助讀者填補角色動機上的缺口。<sup>201</sup>若假設這些類比是敘事者有意的安排，當中的每一段敘事都光照著另一個敘事。敘事者在平行方面的運用，能夠允許讀者關於所有涉入角色的文學設計方面再次檢驗自己的前設。<sup>202</sup>而進一步探討敘事類比的功能，我們首先觀察到聖經敘事其中一個突出的特點，也許也是最容易被誤解的特點，即是關於它簡潔的傾向。然而，如此的傾向正好就處於現代讀者所期待的重點上，即讀者通常都期待敘事者能夠清楚地道出他的意圖或是能夠清楚地闡釋出故事中所呈現行為舉動的道德意義。而在這些讀者所義憤填膺的沉默寡言之處，很可能敘事者就會被現代讀者歸咎於對道德感的冷漠。然而，事實上聖經敘事比起這些而言卻是更加微妙的，它是以更加清晰的敘事類型，使用更廣範圍的敘事技巧來展示詳盡的注釋功能，而其中最突出的技巧就是「敘事類比」。<sup>203</sup>敘事類比可以說是一項設計，它藉由與更早期的行動或言論作相互參照的方式，敘事者在當中能夠為他所描寫的行動上提供一個內在的注釋，且於敘事之間並不會以立即明顯的方式造成互動。<sup>204</sup>敘事者典型上傾向於將自身隱藏在暗處，他很少會以自身的權威來對結局作出預期。<sup>205</sup>而對於作比較的敘事類比結構，有關歸咎意義的過程，Garsiel 指出除了第一步「連結(linkage)」的識別階段外，第二階段即是

---

<sup>200</sup> Ibid, p. 163.

<sup>201</sup> Ibid, p. 163.

<sup>202</sup> Avioz, "The analogies between", p. 124.

<sup>203</sup> Robert P. Gordon, "David's rise and saul's demise: narrative analogy in 1Samuel 24-26," *TynBul* 31 (1980), p. 42-43.; 另參奧爾特，《聖經敘事文的藝術》，頁 132。奧爾特指出聖經敘事中具有「說出來的部分」與「沒有說出來的部分」，並且兩者如何透過互相結合來營造意義隱晦的效果。也就是說，沒有說出來的部分容許讀者有參與想像的空間。

<sup>204</sup> Gordon, "David's rise and saul's demise," p. 42-43.

<sup>205</sup> Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 268. 一般而言，為了與敘事者的預告拉開距離，預兆方式由三種方式中的一種或更多來作多方設想：類比(analogy)、典範(paradigm)、戲劇性預告(dramatic forecast)。

作為「對照(comparison)」的歸咎意義階段，即是指在徹底地對照比較中，深入探究所浮現出的意義。<sup>206</sup>而 Sternberg 則指出關於「類比(analogy)」方面，構成類比的組織，它被設計成由已知的前例到現存的複本以致於能夠在面對不確定的未來時，讀者能夠作出歸納性的推理，<sup>207</sup>尋索出意義所在。事實上，存在敘事當中所運用的每一個前例均公然地籌畫了一場神聖的介入，也就是藉由詭譎的聯結手法將神帶進後來所再次展演的敘事中。如此，敘事者使自身不受到關注而將整個情形轉為在意識形態上同時也是美學上具有良好效果的類比情況。<sup>208</sup>而讀者參與在這樣的情況中，尋覓出箇中的意義。而有關敘事類比背後的宇宙觀，Sternberg 所提出具意識形態的觀點，指出了聖經的詩學有關敘事類比的形成，蘊藏當中的要素即是在於「神的全能(God's omnipotence)」方面上。他的論述指出：「在一個神律的世界中，類比的連結揭示了古往今來的歷史形塑均來自於同一個權威，就如同它支配著故事中的情節輪廓。」<sup>209</sup>

---

<sup>206</sup> Garsiel, *The First Book of Samuel*, pp. 17-18. 有關形成類比基礎一般項目的識別過程以及歸咎意義的過程兩者之間的關係，Garsiel指出，作為比較的結構可以分成兩個部分：第一個部分是「連結(linkage)」階段，其中的「聯繫(connection)」建立在作為對照的各個不同成員之間。在高度多樣的連結策略中，作者得以能夠指揮讀者去關注不同項目之間所引發的聯繫，結果使得這些項目得以並列而共同享有被審視的狀況。而第二個階段是「對照(comparison)」，讀者能從中得以將連結的項目設立在一起，從他們之間去作出徹底地對照，並由對照中所浮現出的意義作出深入的探究。

<sup>207</sup> Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 268. 例如：押沙龍與具野心的亞多尼雅之間，透過多方面的類比建構了列王紀的起頭。針對即將來臨的衝突，這樣的嘗試能引領讀者去應用過往的教訓，使讀者在這位欲篡位者生命的最高峰的時候，能夠事先預見他的敗亡；在所多瑪與基比亞之間，浮現出在性對待方面的呼應，如此則應許了士師記在結尾部分就有如索多瑪人般集體性地毀滅；而在這裡對等的結果甚至延伸到了少數存活者在婚姻上的窘境(羅得與她的女兒相對於六百位沒有妻子的便雅憫人)。

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 114. 「...回溯創世紀的節奏來看，故事中的媒介人物在他們缺乏遠見的狀態下，他們所能作的就是只能去渴求或是只能仍具希望地去阻止某事發生，然而在當中我們(讀者)卻還能夠預測出未來的發展：例如，拉結可以從不孕的狀態得釋放；約瑟將處在困境之中，然而最終得勝。而這個預知的部分則是由結構所獲得的，它通常導致使其成為可評估的，以及導致在觀點方面訊息上的對比。例如貫穿於整個士師時期，一個跟著另一個的循環，以色列人的狀態一直處在被責備有關於歷史教訓閱讀上的失敗：當中一連串所顯耀的道德上的一致性亮光，從當中浮現出了一位神聖串聯者的一雙手。」；Berman, *Narrative Analogy in the Hebrew Bible*, pp 3-4. Berman 在其著作的第一章詳盡探討關於敘事類比方面，關於宇宙觀的部分，他指出 Sternberg 所給予有關聖經

至此，關於敘事類比的手法，它其實反映出更擴大的文本或文學表達上的情境脈絡，並且還給與讀者於作品中所考慮兼具共同性與獨特性的意識。此手法能為社會、神學或政治上的主張提供支持。而敘事類比的手法針對存在於某故事中的企圖來說，能夠是詼諧或是否認的，由此促成了新的信息。<sup>210</sup>關於本研究，筆者後文將繼續討論王上 21 章當中明顯使用的敘事類比手法，並由當中發掘出文本所將要帶領讀者去發現的亮光，即敘事文體在敘事類比含蓄表達手法下的箇中信息，此尤其是在亞哈王角色刻劃方面有關其悔改行動的探討上。

綜合以上有關本文研究進路小結，本研究的方法論對於聖經敘事而言，其中的文學性是確立的，因此肯定文學進路方法上的價值；在文學分析下，對於聖經敘事中的文學性得以進行藝術賞析，並且亦肯定當中所持有的意識形態，也就是當中的神學意圖，因而肯定在賞析的體驗中能夠汲取到作者的神學意圖，臻至達到心悅誠服的境地；而對於聖經敘事文體歷史性的看法，筆者主張聖經敘事的歷史性是不打折扣的，並肯定作者在聖靈裡的默示，具有正典性的地位。並且讀者具備越好的文學能力，則越能體驗與覺察當中的歷史性；另外，在聖經文本分析的方法中，筆著認為可以利用文學領域中的敘事結構理論作為聖經敘述文體初步解讀的臆測，如此則能幫助對事件相關議題的提問，進一步再配合對聖經敘事文體所內蘊作者固有的文學成規進行進一步的研究，一方面來作為臆測的驗證與提問的回答，另一方面有助察覺作者的意圖。由此，接下來進行的研究即是以溝通交流模式為基礎的敘事批判法理論來展開王上 21 章敘事的探究，期待能夠有效竭力明白作者深藏在美學中相關敘事策略上的神學意圖，並且其議題將特別關心於人物敘事策略下有關亞哈王的悔改行動探究上。

---

散文中，普遍存在敘事上的雙重性(Narrative Doubling)，與文藝復興的宇宙觀具有共鳴之處。文學領域的學者指出，文藝復興時期普遍存在的敘事雙重性是受所支配的宇宙觀而自然發展而成的。畢達哥拉斯哲學的宇宙觀，當中認為全宇宙是被結構化的，而其中的中流砥柱則是柏拉圖學校，後來為斯多葛派學派及聖奧古斯丁，至終則由文藝復興所承繼。對文藝復興的藝術家而言，其中的意含在於藝術應當反映出「神聖次序的永恆之美」。

<sup>210</sup> Gunn and Fewell, *Narrative in the Hebrew Bible*, p. 163.

## 肆、列王紀上 21 章的敘事分析

敘事分析的進行，特別是針對含蓄、不事張揚風格的聖經敘事文體而言，透過敘事批判方法將會發現隱含作者是如何(how)傳達內蘊的信息，也會發現他是如何使得讀者能夠在潛移默化之中心悅誠服地採納自己的價值信念。<sup>211</sup>此處王上 21 章的敘事分析，特別是在人物刻劃的敘事策略上，筆者藉由敘事批判理論將企圖一窺其中的奧妙。接下來的探究即是從多元的觀點聚焦模式、衝突情節發展、背景以及重複技巧(特別是「敘事類比」)等的人物敘事策略分析來一窺隱含作者在人物刻畫策略方面的構思，筆者企盼洞悉作者的意圖並進行葡萄園事件中對於亞哈王悔改行動的探討。

### 4-1 多元的觀點聚焦模式

王上 21 章中敘事者運用各種不同的觀點聚焦模式，觀點聚焦模式的交互轉換能使故事生動、引人入勝，並且還能傳達作者的價值信念。故事的一開始，敘事者使用「零聚焦」的方式，介紹實物背景，敘事者全知地敘述一個時間上緊接在王上 20 章之後所發生的事件(21:1)，並且交代發生的環境。接著，隨即進入對話模式，各以亞哈與拿伯的觀點，以「內聚焦」的方式，揭示了亞哈以及拿伯的心靈狀態(21:2-3)。其中從亞哈的觀點，可以知道他是一位注重效益的人，認為只要條件合乎利益的程序考量，即是一件相當可行的方案，拿伯的葡萄園對他而言只不過是一塊普通的地皮而已。然而，令人出意料的是拿伯的觀點卻是不同，在整個 21 章中，此處拿伯唯一一次的發言裡，揭示了他是一位極尊重耶和華對地土擁有權的敬虔人士，他敬畏耶和華，重視神對土地的心意是不可轉移的，因此葡萄園對他而言，是神所賜給他家族的重要產業。在拿伯與亞哈的對話之後，敘事者隨即轉換回亞哈的觀點，至此仍然是以「內聚焦」的方式帶領讀者進入亞哈的內心世界，敘事者敘述他在聽完拿伯的回答之後，心情悶悶不樂，而讀者則

---

<sup>211</sup> 梁工，《聖經敘事藝術研究》，頁 73。

是在他的觀點下，彷彿也與他一樣，生動地跟著他回到了自己的皇宮中，躺在床上，轉臉向內，也不吃飯(21:4)。在這裡敘事者從亞哈的觀點，除了揭示亞哈悶悶不樂的心靈狀態，也揭示出亞哈的行為其實內裡為了是要博取耶洗別的同情，他的表現似乎像是一個孩子沒有辦法得到一樣東西，跑來向母親求助。<sup>212</sup>接下來故事的進展即是展開耶洗別和亞哈的對話(21:5-7)，仍然維持著「內聚焦」的方式，但由這裡的對話中揭示出亞哈的另一面，即由亞哈轉述拿伯的話的內容，可以看出他刻意省略拿伯拒絕賣地的原因是「先人留下的產業」，他這種刻意轉述的方式是為了要使拿伯的拒絕顯得無理，這裡揭示了他內在狡詐不老實的一面；<sup>213</sup>而在此同時，耶洗別除了成為了一位被亞哈利用同情的人士之外，也揭示出她內在對王權的概念，認為王的權力是至上而不可被左右的，因著這樣的價值觀，她所顯出的是一個意志堅定的態勢，她的內在是志在必得，而且胸有成竹。<sup>214</sup>

結束耶洗別與亞哈之間的對話，21:8-16 敘事者則轉換成「外聚焦」與「內聚焦」交錯的模式，「外聚焦」模式是從客觀化的敘述方式中，就像是攝影機從旁觀看著人物的舉止言行，不進入人物的內心。這裡可以見到「外聚焦」模式的觀察下，耶洗別操縱權力的動作顯得乾淨俐落(21:8)。隨後，敘事者即轉以「內聚焦」模式來描述，從她信裡面的內容再次轉換成內聚焦模式，信中的內容帶我們進入由耶洗別的觀點來看，信中的內容所呈現鉅細靡遺的動作交代方式，筆者認為更加突顯出她志在必得的意志(21:9-10)。<sup>215</sup>接著，21:11-14 又轉為「外聚焦」模式，一連串由讀者的觀點來進行敘述，從客觀的角度觀察相關人等的言行舉止，有趣的是，這裡一連串的動作呼應耶洗別信中鉅細靡遺的交代，在此雖然信中署名亞哈，然而可以看到的卻是呈現出長老貴胄是何等的聽從耶洗別的吩咐，完成一切所交伴的事項後，隨即派人向她報告。所有交辦動作完成後，則是再轉為「內聚焦」模式，從耶洗別的觀點述說她向丈夫報告目標已經達成(21:15)，此時所呈

---

<sup>212</sup> 張玉明著，《以利亞以利沙的故事》，頁 124。

<sup>213</sup> 同上，頁 83。

<sup>214</sup> 同上，頁 128。

<sup>215</sup> 與此處相關的敘事策略構思，可參前文有關重複結構手法下對耶洗別人物的討論。

現她的語氣，她的內在似乎是認為拿伯自作自受，不得好死是活該，誰叫他不肯為價銀將葡萄園交出。在此她略過不提拿伯如何死掉，顯出她的內在早已不在乎其手段是否是合乎道德了。<sup>216</sup>接著 21:16 敘事者描述亞哈的動作，則是再由「內聚焦」轉為「外聚焦」模式，描述當亞哈一聽到耶洗別的吩咐，他也沒有發問任何問題，反而毫不遲疑地馬上展開侵占葡萄園的行動，在這裡客觀的聚焦模式，無法得知亞哈的內心世界，然而似乎也造成玄疑，快速的行動讓讀者猜想他彷彿是一直在等著這個結果到來。<sup>217</sup>

接下來 21:17-29 的情節發展，敘事者則是使用三種聚焦模式：「零聚焦」、「內聚焦」以及「外聚焦」模式的交互運用。21:17-22 是運用「內聚焦」的模式，呈現耶和華、以利亞與亞哈，三者間的對話：其中 21:17-19 是耶和華向以利亞的對話，由此敘事者從祂的觀點向讀者揭示了祂是一位洞悉全局的全能者，人心裡面的一切意圖和動機在祂的面前皆無法向祂隱藏，面對亞哈的行動，祂及時出手；<sup>218</sup>而 21:20-22 則是亞哈與以利亞之間的對話，由亞哈的觀點從他對以利亞的稱呼裡透露出他內裡對以利亞的敵意，即「我仇敵啊，你找到我嗎？」(21:20)。<sup>219</sup>而由以利亞的觀點，則是看見他自己內在對亞哈所作所為的詮釋，即「我找到你了；因為你賣了自己，行耶和華眼中看為惡的事」(21:20)。接下來，21:23-26 敘事者則是由「內聚焦」的模式轉向「零聚焦」的模式，敘事者聲音在 21:23-24 不易辨識，21:23-24 過渡到 21:25-26 其實是屬於敘事者刻意朦朧的敘事手法(參前文研究沿革中有關敘事結構的討論)，但 21:23-26 整體而言均是屬於敘事者聲音，以「零聚焦」的模式從敘事者的觀點來描述事件。此處敘事者的觀點，顯示他綜觀全局並且將罪過強調在這一對邪惡夫妻上，且是終極而更廣泛地將過失推向了偶像崇拜的範疇(21:26)。至此，由敘事者的觀點促使拿伯葡萄園事件成為了

---

<sup>216</sup> 張玉明著，《以利亞以利沙的故事》，頁 128。

<sup>217</sup> Gina Hens-Piazza, *1-2 Kings* (AOTC; Nashville: Abingdon Press, 2006), p. 208. ; Marvin A. Sweeney, *I and II Kings: A Commentary* (OTL; Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2007), p. 251.

<sup>218</sup> Peter Leithart, *1 & 2 Kings* (BTCB; Grand Rapids: Brazos Press, 2006), p.156.

<sup>219</sup> 張玉明著，《以利亞以利沙的故事》，頁 79。

亞哈偶像崇拜的一項隱喻，因此若將敘事中的「葡萄園」被想像視為「以色列」的象徵，也許也就不會太過牽強了。<sup>220</sup>此處由敘事者的觀點，可以看到敘事者揭示了他的價值信念，其中展現出偶像崇拜的權勢所造成對「以色列」忠信子民(如拿伯)的壓迫是邪惡且有罪的，而這樣的事至終的結局而言是必會遭到審問。接下來 21:27 敘事者結束以他的觀點來敘述，由「零聚焦」的模式轉向「外聚焦」的模式，此時是透過讀者的觀點，客觀地觀看亞哈種種的悔改動作，然而，值得注意的是此時外聚焦的模式其實是使我們與亞哈的內心拉開距離，而這樣的敘述方式彷彿是故意讓讀者無法進入亞哈的內心，有關他的悔改，讀者只能看到一連串的大動作，卻無法知道他在想什麼。到了最後，21:28-29 結局的部分，則是再回到「內聚焦」的模式，以耶和華的觀點敘述了祂對以利亞的傾訴，然而這裡值得注意的是，論到亞哈的悔改，祂並非直接向亞哈述說，而是單向以利亞來述說，此為特殊之處。而這裡比較敘事者聲音(21:23-26)，發現敘事者聲音呈現審判而公義的一面，然而此處不同的觀點描述方式，卻是使耶和華的觀點似乎呈現出祂內在憐憫的一面，與敘事者的觀點稍微有別。

以上小結，敘事者運用各種不同的觀點聚焦模式交互轉換而使故事生動、因人入勝，並傳達作者的價值信念。而有關於亞哈的悔改行動，首先，就敘事者的零聚焦觀點而言，敘事者全知地敘述除了在時間上是緊接在王上 20 章之後所發生的事件(21:1)之外，其觀點還呈現出審判而公義的一面(21:23-26)，此則是有別於亞哈在悔改行動之後有關耶和華內聚焦的觀點，在當中祂對以利亞的傾訴而呈現出內在憐憫的一面(21:28-29)，兩者存在差別。由此，敘事者與耶和華兩者觀點的差異，已然造成公義與慈愛兩方面的張力。其次，對亞哈的敘事策略而言，其內聚焦的方式卻是不斷揭露出他的心靈狀態呈現負面的一面：內在注重效益的一面有別於拿伯的敬虔(21:2-3)、悶悶不樂的心靈狀態，企圖博取耶洗別的同情

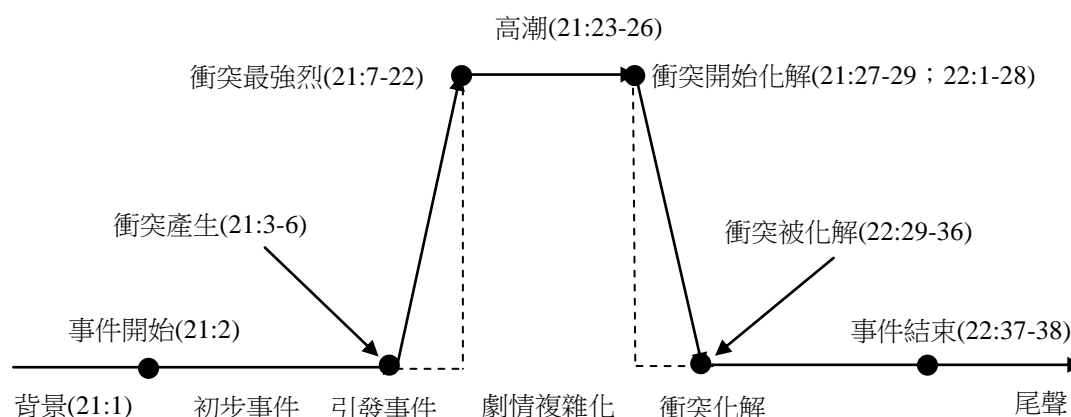
---

<sup>220</sup> Walsh, "Methods and Meanings," p. 201.; Richard D. Nelson, *First and Second Kings*, (ed. by James Luther Mays and Patrick D. Miller, Jr.; Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching; Atlanta, GA: John Knox Press, 1987), p. 141.

(21:4)、刻意省略拿伯拒絕賣地的原因是「先人留下的產業」，揭示了內在狡詐的一面(21:5-7)，以及他透露出內裡對以利亞的敵意(21:20)。最後，再加上結局的展現卻是奇特地採外聚焦的敘事策略，讀者僅能客觀地觀看亞哈種種的悔改動作而無法得知他的內心世界，這樣與其內心運作劃開距離的方式，令讀者產生突兀，彷彿是作者有意安排一般。因此，由以上多元觀點聚焦模式來看，對於亞哈悔改的行動，確實讓讀者對於其悔改行動產生疑惑，究竟對其有關悔改行動的內在心理狀態而言，有無在亞哈王這位人物的敘事策略上提供相當線索與解答？此則是筆者所將要繼續探究的議題。接下來將先就衝突情節發展模式作出分析。

## 4-2 衝突的情節發展

藉由參照 Longman 所提倡的衝突情節發展模式(參前文方法論)，分析王上 21 章葡萄園事件，可獲得結果圖示如下：



在這個事件中，表面看來是一場亞哈與拿伯兩位人物之間的衝突事件，亞哈想要併吞拿伯的葡萄園。然而，在更高一個層面而言，其實卻是屬於亞哈與耶和華之間的衝突，因為究柢而言亞哈不尊重耶和華對地土的擁有權。<sup>221</sup>亞哈與拿伯之間的衝突即是亞哈與耶和華的衝突，整個衝突則是一直要等到 22 章亞哈戰死才真正獲得消解(王上 22:37-38)。葡萄園事件的衝突情節發展可分析如下：<sup>222</sup>

<sup>221</sup> 張玉明著，《以利亞以利沙的故事》，頁 136。

<sup>222</sup> 參同上，頁 136-138。



- 背景(王上 21:1)：位於耶斯列拿伯的葡萄園，靠近亞哈的宮。
- 事件開始(王上 21:2)：亞哈提議購買拿伯的葡萄園，或用其他的地與之交換。
- 衝突產生(王上 21:3-6)：拿伯拒絕亞哈的提議，但亞哈並沒有放棄。
- 衝突加劇發展至最強烈(王上 21:7-22)：耶洗別的介入，開始設計陰謀，為要得拿伯的葡萄園(王上 21:7-10)。她用邪惡的方法解決了此一衝突，拿伯被殺，邪惡的勢力似乎勝利。亞哈下去要得拿伯的葡萄園(王上 21:11-16)。然而，此時衝突實際上並沒有解決，而是加劇耶和華與亞哈之間的衝突，耶和華藉著以利亞的口，宣告了亞哈家男丁的死期(王上 21:17-22)。
- 高潮(王上 21:23-26)：來自敘事者的註釋，宣告耶洗別的死期(王上 21:23-24)以及為耶和華對亞哈的審判作出總結(王上 21:25-26)，由此而註定了他的命運。雖然亞哈在下一節就已經自卑，卻無法改變他的命運，只是耶和華延緩了降禍與他家的審判。
- 衝突開始化解(王上 21:27-29；22:1-28)：亞哈的自卑舉動暫時緩和與耶和華之間的衝突力道，亞哈家滅門的命運延遲了一代(王上 21:27-29)。此時，亞哈與耶和華的衝突開始趨向消解，耶和華引誘亞哈上戰場與亞蘭人交鋒，以執行祂的審判。在此，敘事者用兩個宮廷議事作對照，營造出諷刺的效果：亞哈在地上的宮廷，眾先知都說出欺哄人的信息，只有一位(米該雅)例外；耶和華在天上的宮廷，所有靈都是真實的，只有一位欺哄的靈。兩個宮廷會議的諷刺效果，呈現出耶和華要執行藉著祂僕人已經預言的審判(王上 22:1-28)。
- 衝突被化解(王上 22:29-36)：情節持續的逆轉，衝突至終將被化解。亞哈改裝上陣。亞蘭人誤以為約沙法是以色列王(王上 22:29-32a)。最後，耶和華使用一位隨便開弓的人，設重亞哈王的甲縫裡，王就死了。耶和華與亞哈之間的衝突得到解決(王上 22:32b-36)。
- 事件結束(王上 22:37-38)：亞哈之死，應驗了預言。亞哈的故事告終(王上

22:39-40)。

以上，情節發展表面上一開始看起來是屬於兩位人物亞哈與拿伯之間的衝突事件，然而實際上所演進的情節衝突發展進程卻是指向了亞哈與耶和華之間的衝突，並且由結局來看，衝突在最後獲得平息時，亞哈仍然是沒有獲得善終(王上 22:38)，他所付上的代價實際上是個審判的代價且是明顯描述是應驗了敘事者在上一章所補述之耶和華的話語(王上 21:24)，這樣的情況其實是弱化了有關亞哈在葡萄園事件所展現的悔改行動(王上 21:27)，這個悔改行動對他而言，雖然結果是在刑罰得以延遲的情況下，確實領受了恩惠，但是遺憾的是緊接著在下文 22 章的發展中並沒有看見當中亞哈造成生命強大的改變與翻轉。而此對亞哈而言，整體敘事發展的結果即造成沒有特別強化此悔改行動的正面積極意識，就如同僅是過程中的插曲一般，顯得不重要，而此是否就亞哈王的悔改行動而言，讀者是否可以不予多加重視與理會？然而若繼續仔細進行探究，作者其實卻又是透過了整體的敘事佈局，特別要向讀者傳達的是有關這個悔改行動所想要帶出的意義。而這個佈局的特殊之處，首先明顯的部分即是在於拿伯事件的時空背景上唐突的時空格局安排，而此安排關聯於作者將繼續帶領讀者逐步去建構出情節重複技巧下關於「敘事類比」的策略，接下來筆者先就其敘事的時空背景作出討論。

### 4-3 唐突的時空背景

關於背景的分析，首先，檢視王上 21 章的上下文脈 20-22 章，王上 20 章的記載共有兩次與亞蘭的交鋒，在這裡撒瑪利亞是以色列軍隊與亞蘭軍隊的首次交鋒之處，但是因為此處的山區地形攔阻了亞蘭人可以充分運用戰車馬兵，第一次的交鋒亞蘭失敗了，他們不能心服(王上 20:1, 23)。於是他們籌備了另一場戰役，招兵買馬，加強組織，要在亞弗平原與以色列再分高下(王上 20:24-25)；而王上 22 章的記載則是在基列的拉末發生以色列與亞蘭第三輪的軍事行動。耶和華在此使用亞蘭人審判亞哈(王上 22:35)。亞哈與便哈達在三年前立了約，便哈達承諾要將基列的拉末歸還給以色列(王上 20:34)，顯然亞蘭並未遵守此約。亞

哈當時擅自留下便哈達的性命，現在自食惡果(王上 20:42)，並且賠上性命，喪身於此。<sup>223</sup>

由上下文脈的檢視，可發現王上 21 章的篇幅座落在兩段有關戰事的記載：20 以及 22 章之間。若是將 21 章有關私人土地的買賣事件與前後兩段關於國家戰事的國際事件相較，則明顯產生對比。且加上「實物背景」關於地點方面的不同，21 章拿伯事件的地點在耶斯列，不同於前後兩章所較為強調的地點撒瑪利亞(王上 20:1, 10, 17, 34, 43；22:10, 37, 38, 51)或各戰場。因此，相較之下 21 章可說是令人產生唐突的感受。而將王上 20-22 章作為一個整體脈絡來看，21 章的背景可說是落在危急的國際情勢之中，特別是來自亞蘭的威脅。在這裡亞哈原本應有的儆醒，應當是針對縱放便哈達一事所應有的深痛悔悟之心，但是原先本來是耶和華定意將便哈達「滅絕(חרמ)」，亞哈卻擅自將他釋放(王上 20:42)。然而，我們可以看見真正的情況卻是亞哈呈現出惱怒的反應，並在 21 章有相同的態度，即王上 21:4 與 20:43「悶悶不樂地(סר וזעף)」的反應；且再加上「時間背景」的設定(王上 21:1)是承繼了 20 章的結尾而來，表明亞哈不但在戰事方面所犯的錯誤上繼續存著缺乏悔改的心態，並且敘事的焦點還將轉向了他得寸進尺地覬覦他者的土地上。由此，國際情勢的緊張戰場背景與耶斯列私人土地事件的對比下，造成讀者在背景與人物反應，或背景與事件方面產生了唐突不協調的感受。

以上小結，21 章座落在前後兩段有關戰事的記載，內容卻敘事著有關私人土地買賣事件，這樣的情節令人感到峰迴路轉，錯愕且唐突，且還意猶未盡地夾帶著沿續上一章而來的對先知話語的惱羞成怒情緒，此造成很難想像亞哈在 21 章故事的終了卻是展現出悔改的舉動。而此不協調的感覺是值得特別留意的地方，因為在這不協調的當中必定帶有特別的意義。並且還可以注意到此處不協調的情況相當接近大衛王的敘事(撒下 11-12)，大衛當時的時間背景是春季「列王出戰的時候」(撒下 11:1-2)，然而「實物背景顯示」，不知道什麼原因，大衛仍住在耶

---

<sup>223</sup> 張玉明著，《以利亞以利沙的故事》，頁 119-120。

路撒冷。一日傍晚，大衛從牀上起來，在王宮的平頂上閒遊。他貴為一國之君，不但不應身處這個地方，他的心也並非如一個王應有的儆醒，這樣不協調的敘事方式，意味著這位人物及其王國將會出事。<sup>224</sup>由此，我們反觀亞哈的情況亦然，拿伯葡萄園事件竟成為了暗利王朝沒落的主因。而事實上，相當有趣的是亞哈王在此處的敘事與大衛王在撒下 11-12 的敘事，除了在唐突背景均顯出不協調的情況以外，實際上還可以分析當中的情節發展具有共同的敘事架構，即具有充分證據顯示作者是刻意使用了「敘事類比」策略。而此策略特別對於亞哈王的刻劃產生作用，特別是在他悔改行動方面的議題上，得以令讀者產生特別的亮光。接下來筆者所進行的將是更進一步對情節重複技巧下「敘事類比」策略展開分析。

## 4-4 重複技巧的詩性力量

### 4-4-1 情節的重複

王上 21 章，在唐突的時空背景架構下，拿伯葡萄園故事的情節內容描述，仔細閱讀思想時，也不禁能夠使人一步接著一步地回想起大衛的過犯(撒下 11-12 章)。<sup>225</sup>以 Avioz 的觀察為例，Avioz 指出大衛與拔示巴事件的敘事(撒下 11-12 章)與亞哈與拿伯葡萄園的敘事(王上 21 章)之間，有結構上的平行：<sup>226</sup>首先，兩個敘事均坐落於戰事的描述之間：以色列人與亞捫人之間的戰事描述(撒下 10 及 12 章)成為大衛與拔示巴的敘事框架；拿伯葡萄園事件的敘事安排在兩個對亞蘭的戰事描述(王上 20 章及 22 章)之間。其次，兩個敘事享有共同的敘事架構：

---

<sup>224</sup> 同上，頁 43。

<sup>225</sup> Marsha White, "Naboth's Vineyard and Jehu's Coup: The Legitimation of a Dynastic Extermination," *VT 44 no 1 Ja* (1994), p. 66-76. White 的研究指出撒下 11-12 章與王上 21 章兩者間呈現出多方面的平行。; Avioz, "The analogies between", p. 124. Avioz 指出大衛與拔示巴事件敘事(撒下 11 章)與亞哈與拿伯葡萄園敘事(王上 21 章)之間，有結構上的平行。並且兩個敘事還享有共同的敘事架構。; Hank B Slikker, "Israel's worst king?: the story of Ahab in light of its relationship to the stories of Saul, David and Solomon." (Ph.D. diss., University of Sheffield, 2002), pp. 134-136. Slikker 的博士論文主要是以 White 的研究為基礎，將撒下 11-12 章與王上 21 章兩者間作平行比較，呈現文脈中多方面的類比。

<sup>226</sup> Avioz, "The analogies between", p. 118.

1. 君王的犯罪。
2. 神派一位先知去指責君王，且宣告祂的刑罰。
3. 君王悔改，且刑罰得以減輕或延緩。

#### 4-4-1-1 葡萄園事件與拔示巴事件間的敘事類比

由 Avioz 的初略觀察，能夠簡單看見兩敘事之間類比的大致輪廓。而關於葡萄園事件與拔示巴事件間的敘事類比手法，其實除了相似的敘事架構以外，語言的使用上亦十分接近(見下文的分析)，此方面強化了敘事類比的可驗證性。因此，這樣的敘事類比手法情況不免使人發問，如此使用情節深層結構方面重複狀態的寫作方式，作者意圖何在？並且當中關於讀者對亞哈以及大衛兩位君王的悔改行動評價而言，究竟又會產生什麼樣的影響呢？本節嘗試藉由兩敘事間許多細節的詳細對照，與相互闡釋之下，期盼搜尋出當中的意義。筆者接下來將針對兩敘事間結構上的平行與文脈的發展順序，從兩敘事間的平行作出仔細的觀察，其中包含了相似與相異的地方。首先需要進行的，是在相似處確立可以進行敘事類比的合理性基礎，詳細分析如下。

#### 4-4-1-2 拔示巴事件與葡萄園事件之間的相似處

在相似之處，首先將要針對結構上的平行相似之處作出討論，針對文脈的發展，在兩段經文具有共同敘事的架構下，仔細的探究發現語言的使用上十分接近，此強化了「敘事類比」策略上的可驗證性。在這裡兩敘事間的相似處將顯示出證據，支持作者的確是刻意使用「敘事類比」的框架，好使讀者能夠進一步在兩敘事的相互對照中繼續作出闡釋。關於兩敘事間彼此的相似之處，就文本脈絡順序，依次展開討論如下：

##### 4-4-1-2-1 君王貪戀他人的產業

撒下 11-12 章與王上 21 章兩段敘事的開始，都是指到君王在鄰近他的皇宮處垂涎他人的產業。大衛當時的時間背景是春季「列王出戰的時候」，然而實際

上故事的背景顯示，不知道什麼原因，大衛仍住在耶路撒冷城。<sup>227</sup>一日傍晚，大衛從屋頂上窺視正在洗澡的拔示巴，他在打聽確認她的身分正是「以連的女兒，赫人烏利亞的妻拔示巴」後，隨即差人將她帶回，並且「與她同房」(撒下 11:2-4)。大衛犯下的淫亂，之後的發展隨者拔示巴的懷孕而更加複雜，他企圖掩蓋真相，設計烏利亞從戰場上召回，目的想讓烏利亞回家與妻過夜同房，好叫大衛進而能避開拔示巴懷孕的尷尬窘境。<sup>228</sup>然而，赫人烏利亞卻戲劇性地拒絕回家的吩咐並以宗教性的原由：「約櫃和以色列與猶大兵都住在棚裡....」，<sup>229</sup>以誓言的方式「指著王和王的性命起誓」聲明他「絕不行這事！」(撒下 11:11)。

亞哈的情形亦然，他貪戀「靠近」他的王宮處那個屬於耶斯列人拿伯的葡萄園。亞哈希望此葡萄園能夠成為他的「菜園」，並且願意用更好的葡萄園或價格來換取拿伯的葡萄園。然而，產生平行類比之處，拿伯在此亦是以宗教性的原由，「我敬畏耶和華，萬不敢將我先人留下的產業給你」，指著亞哈王當面拒絕了他的想望(王上 21:3)。他將自己置入在一個絕不賣地的誓言處境之下。<sup>230</sup>而這是拿伯第一次，也是唯一一次的說話，顯出他對處理自己產業有敬畏之心，且這敬畏之心是由敬畏耶和華的話語而來。<sup>231</sup>拿伯在這裡以這樣的方式開場，顯出了對他最正確的寫真。<sup>232</sup>至此為止，兩段敘事的當事人均以起誓的方式拒絕了君王的願望，並且這個起誓性的言論，在這兩個故事中，卻雙雙成為了他們兩者最終的

---

<sup>227</sup> 張玉明著，《以利亞以利沙的故事》，頁 43。此處人物所處實際環境背景與時間背景的不協調，必定帶有特別的意義，意味著這位人物及其王國將會出事。

<sup>228</sup> Slikker, "Israel's worst king?", p. 137.

<sup>229</sup> 參 A. A. Anderson, *2 Samuel* (WBC 11; Dallas: Word, 1989), p.154. 烏利亞沒有依從的原因，可能是由於律法中提到打仗時任何性事都要禁止，作為潔淨的條例之一(申 23:10[MT23:11]；撒下 20:4[MT20:5])。

<sup>230</sup> Richard D. Nelson, *First and Second Kings*, p. 139；魏茲曼著，《列王紀上下》(楊長慧譯，丁道爾舊約聖經註釋，台北市：校園書房，2002)，頁 228-229。指著神的名發一個宗教上的重誓(參：撒下 24 章)，是絕對不可以輕率而發的(參：出 20:7)。

<sup>231</sup> 張玉明著，《以利亞以利沙的故事》，頁 60。

<sup>232</sup> Alter, *The Art of Biblical Narrative*, p. 74. Alter 呼籲讀者留意每一位人物在新的故事一出場的開場白，他認為這種開場白是對當事人最真確的寫真。

個人發聲。<sup>233</sup>兩段類比如下：

撒下 11 章	王上 21 章
<p style="text-align: center;"><b>貪戀</b></p> <p>■ <b>(11:2-3)</b> 大衛在自家的屋頂上貪戀他人的產業：拔示巴。</p> <p style="text-align: center;">... על גג בית המלך ...</p> <p>‘on the roof of the king's house (NAS)’</p> <p>■ <b>(11:11)</b> 烏利亞最終個人的發聲。</p> <p style="text-align: center;">...ויאמר אוריה אל דוד הארון וישראל.....</p> <p style="text-align: center;">חידך וחי נפשך אם אעשה את הדבר הזה</p> <p>‘Uriah said to David, "The ark and Israel.....As surely as you live, I will not do such a thing!" (NIV)’</p>	<p style="text-align: center;"><b>貪戀</b></p> <p>■ <b>(21:1-2)</b> 亞哈貪戀他人鄰近於王宮的產業：葡萄園。</p> <p style="text-align: center;">...אצל היכל אחאב...</p> <p>‘beside the palace of Ahab... (NAS)’</p> <p>■ <b>(21:3)</b> 拿伯最終個人的發聲。</p> <p style="text-align: center;">ויאמר נבות אל אחאב חלילה לי מיהוה מתתי את נחלת אבתי לך</p> <p>‘And Naboth said to Ahab: "The LORD forbid it me, that I should give the inheritance of my fathers unto thee." (JPS)’</p>

#### 4-4-1-2-2 共謀犯罪

在共謀犯罪的方面，首先，大衛與耶洗別均寫了一封信且各自要求謀害烏利亞以及拿伯，他們均教唆權貴並以君王之名來實現這項陰謀，其共同的手法是在公共的場域中以具有最低嫌疑的方式處置掉受害人。<sup>234</sup>下列圖示說明兩方的敘事類比，我們可以清楚看見大衛與耶洗別之間的敘事類比，語言方面相當接近：

撒下 11 章	王上 21 章
<p style="text-align: center;"><b>共謀</b></p> <p>■ <b>(11:14-15)</b> 大衛寫給約押的皇家信件，內容為謀殺烏利亞致死的命令。</p> <p style="text-align: center;">ויכתב דוד ספר ... וישלח</p> <p>‘David wrote a letter... and sent it... (NIV)’</p> <p style="text-align: center;">ויכתב בספר לאמר ..... ומת</p> <p>‘And he wrote in the letter, saying..... and die (JPS)’</p> <p>■ <b>(11:18)</b> 任務完成的訊息回傳至大衛王。</p> <p style="text-align: center;">וישלח יואב... לדוד</p>	<p style="text-align: center;"><b>共謀</b></p> <p>■ <b>(21:8-10)</b> 耶洗別(托亞哈的名)寫給耶斯列的長老貴胄的皇家信件，內容為謀殺拿伯致死的命令。</p> <p style="text-align: center;">ותכתב ספרים... ותשלח</p> <p>‘So she wrote letters..., and sent them...(NIV)’</p> <p style="text-align: center;">ותכתב בספרים לאמר ..... וימת</p> <p>‘And she wrote in the letters, saying.....that he die (JPS)’</p> <p>■ <b>(21:14)</b> 任務完成的訊息回傳至耶洗別。</p> <p style="text-align: center;">וישלחו אל איזבל...</p>

<sup>233</sup> Slikker, “Israel's worst king?”, p. 137.

<sup>234</sup> 參 Ibid., pp. 137-138.

敘事中可以看見，大衛直接展開殺害烏利亞行動的根本原因並非由於他真正想要奪人之妻，而是在於他無法再掩飾與有夫之婦所犯的姦淫之罪。<sup>235</sup>隨著烏利亞拒絕回家與妻同寢後，<sup>236</sup>大衛能夠解決他的窘境並隱藏他罪孽的唯一方法就是使拔示巴變成他自己的妻子，而這也就意味著殺機何在。另一方面，亞哈的敘事裡，隨著拿伯拒絕亞哈對葡萄園的索求後，這位君王回家後就變得「悶悶不樂」（王上 21:4）。而他的這個心情其實間接地導致了拿伯的死。<sup>237</sup>然而，經文中表達出殺害拿伯的意圖並非是屬於亞哈的，而是屬於耶洗別的意圖。也就是說，當她發覺亞哈為了拿伯拒絕給他葡萄園一事而心煩意亂時，她就一手策畫了拿伯的死亡。在這裡是耶洗別而不是亞哈，直接進行了殺害拿伯的行動。<sup>238</sup>對比於拔示巴事件，大衛是姦淫罪行以及謀害烏利亞兩項罪惡的發動者，而他的行動無論是在法律或倫理上均沒有合法性可言。事實上敘事類比中與大衛行動平行的角色即是那位在共謀犯罪以及執行力上具備卓越能力的耶洗別。<sup>239</sup>由此，清楚看見在角色

<sup>235</sup> J. Cheryl Exum, *Tragedy and Biblical Narrative: Arrows of the Almighty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp.127-128. Exum指出：「大衛並非出自想要使他自己擁有拔示巴而使烏利亞被殺，而是企圖使烏利亞以為拔示巴所懷的是自己的骨肉以解決所面臨的難題，然而由於烏利亞拒絕"下到他家裡去"，大衛在掩飾自己犯姦淫的罪上隨即變得走投無路了，而此即為殺人的動因所在。」

<sup>236</sup> Bruce C. Birch, “The First and Second Books of Samuel,” in *Numbers; Deuteronomy; Introduction to Narrative Literature; Joshua, Judges, Ruth, 1 & 2 Samuel* (ed. Leander E. Keck; NIB, vol. 2; Nashville: Abingdon Press, 1998), p. 1286. 當烏利亞來見大衛之時，大衛問約押好(לשלום יואב)，問其他士兵好(ולשלום העם)，又問戰事的情況(ולשלום המלחמה)，當中一連串的 שלום(平安)，Birch認為三個連續的 שלום 具有諷刺意味，因為故事後來的發展並不平安，烏利亞將喪失性命。而大衛的問候，兜了半天，原來是要烏利亞「回家去，洗洗腳罷！」(撒下11:8)。; Anderson, *2 Samuel*, p.154. 在這裡的「腳」(רגל)可能是生殖器官的委婉說法(euphemism)，大衛要烏利亞回家洗腳，可能便是要他快快與妻子同房，好使拔示巴懷孕的問題得以獲得解決。然而，事情的發展卻非大衛所願，烏利亞拒絕回家。

<sup>237</sup> Jerome T. Walsh, *1 Kings* (Berit Olam: Studies In Hebrew Narrative And Poetry; Collegeville, MN: Liturgical Press, 1996), p. 321. 亞哈在此自憐而被動的角色，也許無形中是哀求耶洗別做些什麼來消除他的傷痛。; 張玉明著，《以利亞以利沙的故事》，頁 124。亞哈為要博取同情，敘事者所描繪的情景，似乎是一個孩子自己沒辦法得到一樣東西，跑來向母親求助。

<sup>238</sup> Slikker, “Israel's worst king?”, p. 138.

<sup>239</sup> Avioz, “The analogies between”, p. 123.



的類比上是大衛王與皇后耶洗別相互類比，並非大衛王與亞哈王，然而筆者認為這樣的角色類比使人困惑，是否這樣的困惑在敘事類比上具有意義，大衛與亞哈在犯罪的事情上能夠平行對應嗎？有關這方面後文將繼續討論。

關於共謀犯罪第二個方面，有關當中的敘事類比，Avioz 提出另外的觀察，即指出耶洗別信中命令長老貴冑安排拿伯的坐位，以及大衛信中命令約押指派烏利亞的戰場，當中有關位置以及語言的使用上，兩者也構成類比：<sup>240</sup>

撒下 11 章	王上 21 章
<p style="text-align: center;"><b>位置</b></p> <p>■ (11:15) 大衛信中命令約押指派烏利亞至戰場中陣勢極險之處。</p> <p style="text-align: center;">וַיִּכְתֹּב בְּסֵפֶר לְאֹמֶר הִבּוּ אֶת אֹרִיָּה אֶל מוֹל פְּנֵי הַמִּלְחָמָה....</p> <p>‘And he had written in the letter, saying, "Place Uriah in the front line of the fiercest battle...." (NAS)’</p>	<p style="text-align: center;"><b>位置</b></p> <p>■ (21:9) 耶洗別信中命令長老貴冑安排拿伯坐在民間的高位上。</p> <p style="text-align: center;">וַתִּכְתֹּב בְּסֵפֶר לְאֹמֶר.....וְהִשִּׁיבּוּ אֶת נָבוֹת בְּרֹאשׁ הָעָם</p> <p>‘And she wrote in the letters, saying: .....set Naboth at the head of the people (JPS)’</p>

兩處經文當中，關於烏利亞所派的戰場位置與長老貴冑所安排的坐位位置，在敘事類比的亮光上，長老貴冑所安排的「民間的高位」可以被視為一個極其危險的地方，如同「戰場中陣勢極險之處」般，即存在著喪失性命的陰謀之處。

#### 4-4-1-2-3 關於死訊的三重報導

拔示巴事件與拿伯事件關於被害人死訊的報導分析，Slikker 的分析發現兩者竟然具有相同的呈現方式。<sup>241</sup>圖示表示如下：

撒下 11 章	王上 21 章
<p style="text-align: center;"><b>被害人之死的三重報導</b></p> <p>■ (11:17) 敘事者報導烏利亞謀殺案的實現。</p> <p style="text-align: center;">וַיָּמָת גַּם אֹרִיָּה הַחִתִּי</p> <p>‘and Uriah the Hittite also died. (NAS)’</p> <p>■ (11:21) 約押差使者傳送謀殺烏利亞的報</p>	<p style="text-align: center;"><b>被害人之死的三重報導</b></p> <p>■ (21:13) 敘事者報導拿伯謀殺案的實現。</p> <p style="text-align: center;">וַיִּסְקְלוּהוּ בְּאֲבָנִים וַיָּמָת</p> <p>‘and stoned him with stones, that he died. (JPS)’</p> <p>■ (21:14) 長老貴冑打發人傳送謀殺拿伯的報</p>

<sup>240</sup> Ibid., pp. 119-120.

<sup>241</sup> Slikker, “Israel’s worst king?”, p. 135.

<p>告給大衛。</p> <p><b>ואמרת גם עבדך אוריה החתי מת</b></p> <p>‘then you[the messenger] shall say, ‘Your servant Uriah the Hittite is dead also’ (NAS)’</p> <p>■ <b>(11:23-24)</b> 大衛接到烏利亞被謀害的報告。</p> <p><b>ויאמר המלאך אל דוד..... וגם עבדך אוריה החתי מת</b></p> <p>‘And the messenger said unto David..... and thy servant Uriah the Hittite is dead also. (JPS)’</p>	<p>告給耶洗別。</p> <p><b>וישלחו אל איזבל לאמר סקל נבות וימת</b></p> <p>‘Then they sent word to Jezebel: "Naboth has been stoned and is dead." (NIV)’</p> <p>■ <b>(21:15-16)</b> 耶洗別與亞哈接到拿伯被謀害的報告。</p> <p><b>ויהי כשמע איזבל כי סקל נבות וימת</b></p> <p><b>ויהי כשמע אחאב כי מת נבות</b></p> <p>‘And it came about when Jezebel heard that Naboth had been stoned and was dead (NAS)’</p> <p>‘When Ahab heard that Naboth was dead (NIV)’</p>
---	--

兩段敘事類比，首先，都是由敘事者(narrator)首先報導謀殺已經實行，而內容正好就是被害人藉著所謀劃的方式遇害(撒下 11:17；王上 21:13)。第二，依序下來兩段均再由共犯(約押；耶斯列的長老貴胄)差人傳遞被害人的死訊給策劃者，為要表明任務已經完成(撒下 11:18、21；王上 21:13)。最後，第三次關於被害人之死的報告，則是指到死訊的消息已經從差來的人親自傳遞到策劃者的耳中(撒下 11:24；王上 21:15、16)。<sup>242</sup>由這裡所分析的事實顯示，我們可以說兩段敘事間存在明顯的類比，並且顯示在共謀者的通力合作下，整個犯罪的過程均顯得相當順利。另一方面，兩個敘事均使用多重的方式(三次)來報導被害人之死，若再加上原先籌畫的部分，即有關「皇家死亡信件」的策畫部分，如此則更加顯示被害人致死的報告具多樣性的敘事呈現。而若是加上謀畫的部分，兩個敘事就會各自具有四種有關被害人之死的描述版本。而這樣多種版本的報導方式得呈現，或許就是一種文學技巧，也就是說兩個敘事均企圖要藉由許多不同版本之有關被害人之死的描述，來刺激讀者思索事情真相的想望。<sup>243</sup>

#### 4-4-1-2-4 君王麻木不仁地偷盜產業

兩段敘事間接著相似的地方，可以看見兩位君王像是強盜般的姿態都盡可能

<sup>242</sup> Ibid., p. 141.

<sup>243</sup> 參 Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, pp. 209-222.

於最快時間內佔有所貪戀的產業：圖示表示如下：

撒下 11 章	王上 21 章
<p style="text-align: center;"><b>偷盜</b></p> <p>■ <b>(11:27)</b> 大衛得知烏利亞的死訊後，於最快時間內佔據所貪戀的產業(拔示巴)。</p> <p style="text-align: center;">וַיִּשְׁלַח דָּוִד וַיֹּאסֶפֶה אֶל בֵּיתוֹ וְתָהִי לוֹ לְאִשָּׁה...</p> <p>‘...David sent and took her home to his house, and she became his wife...(JPS)’</p>	<p style="text-align: center;"><b>偷盜</b></p> <p>■ <b>(21:16)</b> 亞哈得知拿伯的死訊後，立即佔據所貪戀的產業(葡萄園)。</p> <p style="text-align: center;">וַיִּקַּם אַחָב לָרֶדֶת אֶל כְּרַם נְבוֹת הַיִּזְרְעֵאֵלִי לְרִשְׁתּוֹ</p> <p>‘...that Ahab rose up to go down to the vineyard of Naboth the Jezreelite, to take possession of it. (JPS)’</p>

對大衛而言，當拔示巴哀哭的日子一過，大衛就立即差人將她接到宮裡，然後就作了大衛的妻子(撒下 11:27)。<sup>244</sup>對亞哈而言，當聽聞拿伯的死訊之後，亞哈立即擁有拿伯的葡萄園產業：「亞哈聽見拿伯死了，就起來，下去要得耶斯列人拿伯的葡萄園。」(王上 21:16)

敘事中，除了表明兩個君王均以極快速的行動去佔取所貪戀的產業之外，敘事者還使用修辭技巧來進一步強調大衛與亞哈兩位君王對於罪孽的麻木不仁。以大衛而言，他極快速的行動伴隨著輕鬆地淡化烏利亞之死。當時約押囑咐一位報告戰事的使者時，他向使者說明，他預期大衛一聽到消息後將會發怒並且還會想起先前亞比米勒的前車之鑑來責難這一次的戰略(撒下 11:18-21)。<sup>245</sup>然而，結果卻顯示，約押所預期來自大衛的責備之詞，實際上卻是沒有實現。<sup>246</sup>反而出現

<sup>244</sup> Slikker, “Israel’s worst king?”, p. 141. 經文中 11:27a「哀哭的日子過了，大衛差人將他接(וַיֹּאסֶפֶה)到宮裡....」其中所使用的動詞קָסַם(「接(to gather)」)對比 11:4「...將婦人接來...」所使用的動詞לָקַח(「接(to take)」)，11:27 表明將拔示巴納入後宮之中。另參 Hans Wilhelm Hertzberg, *I and II Samuel: A Commentary* (OTL; London: SCM Press Ltd., 1964), p. 312. Hertzberg 提到：「至此，大衛已經達成了他的目標。拔示巴行了必要的哀哭之事以後，極為可能在非常快速的時間裡被納入大衛的家中，此就如同早先亞比該事件的時機一般。[撒下 25:40「...想要娶你為妻(לְקַחְתֶּךָ לְאִשָּׁה)」]」

<sup>245</sup> Slikker, “Israel’s worst king?”, p. 142. 即敘事中關於約押身為將軍，然而他使軍隊挨近拉巴城的城牆以致戰事失敗，損失許多王的僕人，包含烏利亞在內(撒下 11:17)，敘事在此帶領我們期待約押將會得到來自大衛有關失敗戰略的責難與詢問。

<sup>246</sup> J. P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, Volume I: King David (II Sam 9-20 and I Kings 1-2)*, (Assen: Van Gorcum, 1981), p. 67. Fokkelman 提到：「約押所預期王的暴怒沒

的是令人跌破眼鏡的劇情，大衛只是很簡單輕鬆地吩咐約押的使者回去告訴他：「不要因這事愁悶，刀劍或吞滅這人或吞滅那人，沒有一定的；你只管竭力攻城，將城傾覆。可以用這話勉勵約押(撒下 11:25)。」大衛如此回應很可能是為了要使自己的作法得著合法性，並且也是為了要使不安的良心得到緩和。<sup>247</sup>因此我們可以看見，約押期待從大衛那裡得著回應的預期沒有發生，結果大衛卻是沒有作任何調查審問的動作，反而一味地表達安慰之意，輕鬆地淡化了烏利亞之死。此外，後來當拔示巴的哀哭一結束，他極快速地馬上展開迎娶行動。因此由這裡敘事者藉由約押期待落空的安排，使得讀者也跟著跌破眼鏡而產生預期落空的失落感，另外再加上快速地的交代迎娶的行動，如此而使得整個敘事更具修辭張力。因此，由以上觀察，文中反映了大衛對罪的麻木不仁。

另一方面，對亞哈而言，亞哈對拿伯之死的麻木無情，亦是透過修辭技巧來傳達，特別從文本當中耶洗別命令動作的重複表達而強化了這一點。<sup>248</sup>耶洗別的命令：「你起來!(קום) 得!(ש)耶斯列人拿伯不肯為價銀給你的葡萄園罷!(王上 21:15)」；敘事者對亞哈動作的描述：「亞哈聽見拿伯死了，就起來(וים)，下去要得(לרשתו)耶斯列人拿伯的葡萄園。(王上 21:16)」從亞哈的反應看來，似乎他是一直在等著這個結果到來，當他一聽到耶洗別的吩咐，他毫不遲疑並且沒有進一步地加以調查就馬上展開侵占葡萄園的行動。<sup>249</sup>我們看見亞哈在這裡毫無調查審問的表現，對於身為一位君王的他來說，實在亦是一個極大的諷刺。<sup>250</sup>

---

有發生。整個言論...有關大衛的怒斥部分，是對大衛的描繪。然而，這樣的描繪卻被所反映的事實(reality)給反駁了。」

<sup>247</sup> Slikker, "Israel's worst king?", p. 142; Fokkelman, *Narrative Art and Poetry*, p.63; Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 218. Sternberg 對大衛的回應的解釋道：「因此，這話裡的要旨是為了要帶來安慰(“不要放在心上!”);及低調保守地展現另一個面向的慶賀(“幹得好!感激不盡!”)。」

<sup>248</sup> Slikker, "Israel's worst king?", p. 143.

<sup>249</sup> Hens-Piazza, *1–2 Kings*, p. 208.; Sweeney, *I and II Kings: A Commentary*, p. 251. Sweeney 在這裡亦留意到：「亞哈沒有發問任何問題。」

<sup>250</sup> B. M. Levinson, "The Reconceptualization of Kingship in Deuteronomy and the Deuteronomistic History Transformation of Torah," *VT 51* (2001): p. 519. 回溯以色列人立王之初，君王對於審問一事而言，其實是相當重要的事務，撒母耳記上第八章的敘事中，由於撒母耳的兩個兒子「不行他的道，貪圖財利，收受賄賂，屈枉正直(撒下8:3)」，以色列的眾長老為了填補如此司法系統上的真

以上，大衛沒有對戰略運用作進一步責難與諮詢以及亞哈沒有去詢問與調查，使得身為君王的他們，兩者均顯得避重就輕，毫無責任感。而如此的行徑辜負了他們身為君王所應該負上的治理與審問的責任。在這兩段敘事裡，敘事者均使用了修辭技巧進一步強調大衛與亞哈兩位君王麻木不仁的一面。而兩段敘事中至終均呈現了兩者都導致神後來遣派先知與之交鋒。

#### 4-4-1-2-5 先知的當面交鋒

當兩位君王奪取貪戀的產業之後，他們馬上面臨耶和華先知的當面關切。撒下 12:1 拿單去向大衛說話；王上 21:17 耶和華的話臨到提斯比人以利亞，並且吩咐他要去向亞哈說話。整理如下：

撒下 12 章	王上 21 章
<p style="text-align: center;"><b>先知的面質</b></p> <p>■ (12:1-12) 先知拿單面質大衛關於他的犯行。</p> <p>〈A〉 判決與指控：</p> <p><b>判決</b> (12:5,7,13) 暗示大衛應判死刑。</p> <p><b>指控</b> (12:9) 大衛被指控殺人及盜取。</p> <p style="text-align: center;">את אוריה החתי הכית בחרב ואת אשתו לקחת לך לאשה</p> <p>「你用刀擊殺了赫人烏利亞，娶了他的妻子作你的妻子(新譯本)」</p> <p>〈B〉 王室家族的刑罰：</p> <p>(12:10-12) 大衛家中將從內部興起禍患。</p>	<p style="text-align: center;"><b>先知的面質</b></p> <p>■ (21:17-24) 先知以利亞面質亞哈關於他的犯行。</p> <p>〈A〉 指控與判決：</p> <p><b>指控</b> (21:19a) 亞哈被指控殺人及盜取。</p> <p style="text-align: center;">הרצחת וגם ירשת</p> <p>「你殺了人，又得他的產業麼？(和)」</p> <p><b>判決</b> (21:19b,21) 亞哈被判死刑。</p> <p>〈B〉 王室家族的刑罰：</p> <p>(21:21-24) 亞哈家將遭遇被滅盡。</p>

在這兩段敘事中關於先知的面質，在針對君王個人的死刑判決、指控、與針對王室家族的刑罰上，產生類比。值得注意的是兩位君王均受到完全相同的指控：殺人以及盜取他人產業。<sup>251</sup>

空狀態，他們集合到拉瑪，來見撒母耳，他們向撒母耳請求「立個王來為我們審案，像列國一樣。(撒下8:5[參呂振中譯本])」：עתה שימה לנו מלך לשפטנו ‘Therefore ,appoint a king for us to dispense justice for us’(撒下8:5)；希伯來文動詞שפט可以表示“統治”或“治理”，此處由上下文贊成指向司法方面的意義。欲嘗試釐清此動詞在本節的意義，可參L M Eslinger, *Kingship of God in Crisis* (BLS 10; Sheffield: Almond Press, 1985), pp. 254-58.

<sup>251</sup> White, “Naboth's Vineyard and Jehu's Coup,” p. 69. White 指出謀殺與佔為己有的雙重罪行刻

若仔細檢視先知對君王的指控，大衛的段落較亞哈關於葡萄園事件的段落顯得較為複雜，然而兩者的比較若要進一步進行探究，則先需要對大衛的段落作出仔細的檢視。在大衛的敘事中，當時先知拿單受耶和華差遣去見大衛，拿單首先向大衛說了一個司法性的比喻(撒下 12:1-4)，關於司法性比喻以及這比喻與大衛具體罪行的關係，參見後文詳細的分析。目前的討論將聚焦於大衛實際的具體罪行上。關於具體罪行的指控，Janzen 除了在撒下 12:7b-12 的內容外還加入了 12:13b-14 拿單的補述而對整個指控的內容分成三個段落作出詳細的討論：<sup>252</sup>首先，12:7b-10 以「耶和華—以色列的神如此說」作為開頭的起始，其中指控的具體型罰為「刀劍必永不離開你的家(12:10a)」，而 12:7b-9 及 12:10b 則提供了有關刑罰的解釋。第二，12:11-12 也以「耶和華如此說」作為開頭，在這一段落所呈現的刑罰為「我必從你家中興起禍患攻擊你；我必在你眼前把你的妃嬪賜給別人，他在日光之下就與他們同寢(12:11)」，而對此處的刑罰 12:12 亦提供了原由。第三，拿單在大衛認罪之後的補述(12:13b-14)，其中指控的刑罰指出「你所得的孩子必定要死(12:14b)」，同樣地 12:14a 也提供了針對這個刑罰的解釋。下文繼續就三個段落各別作出詳細討論。

在第一個段落(12:7b-10)關於“刀劍”刑罰的解釋中，經文在這裡具有較大範圍的解釋(12:7b-9、12:10b)，雖然許多學者似乎認為這裡是神為了報復大衛有關殺害烏利亞一事，<sup>253</sup>然而從經文裡我們可以發現議題的焦點卻是落在給予(נתן)

---

劃了大衛的過犯，且同樣對等於亞哈在葡萄園敘事中所犯的過犯一般，兩者如出一轍。以利亞向亞哈的指責：「你殺了人，又得他的產業麼？(王上 21:19a)」與拿單的口能夠對等地連接起來。

<sup>252</sup> David Janzen, “The Condemnation of David's "Taking" in 2 Samuel 12:1-14,” *JBL* 131 no.2 (2012), p. 213.

<sup>253</sup> Hertzberg, *I and II Samuel*, p. 314.; Larry L. Lyke, *King David with the Wise Woman of Tekoa: The Resonance of Tradition in Parabolic Narrative* (JSOTS 255; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), p. 154.; K. L. Noll, *The Faces of David* (JSOTS 242; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), pp. 66-67.; Shimon Bar-Efrat, *Das Zweite Buch Samuel: Ein narratologisch-philologischer Kommentar* (trans. Johannes Klein; BWANT 181; Stuttgart: Kohlhammer, 2009), p.114.; Robert E Gordon, *I & II Samuel: A Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1986), p. 258.; John Mauchline, *1 and 2 Samuel* (NCB; London: Oliphants, 1971), p. 254.

與拿取(לקח)上。<sup>254</sup>經文中顯示，神聲稱並強調祂自己是拿取(לקח)並給予(נתן)大衛權力與妻子的那一位，並且還指出大衛借亞捫人的刀殺害烏利亞以及娶(לקח)他的妻為妻的作法是對神的藐視(12:9)。在這個段落中，動詞בזה(藐視)<sup>255</sup>、נתן(賜予)、לקח(拿取)均各出現兩次，其他動詞的使用均不超過一次，而這三個動作即是這個段落裡有關神懲罰的中心主題，<sup>256</sup>表明大衛由於心中對神的藐視在先，後來所導致的惡行則特別指向了大衛娶了(לקח)赫人烏利亞的妻為妻(12:10b)。<sup>257</sup>因

---

<sup>254</sup> Janzen, "The Condemnation of David's," pp. 213-214. Janzen 指出雖然在這裡有關烏利亞的死被提及，然而此卻不是神所要強調的重點。針對第一個刑罰的解釋，一開始神於 vv. 7b-8 指出「我膏你作以色列的王，救你脫離掃羅的手。我將你主人的家業賜給你，將你主人的妻交在你懷裡，又將以色列和猶大家賜給你；你若還以為不足，我早就加倍地賜給你」。在這裡所攸關的既不是犯姦淫也不是謀殺，而是在於誰才是具有拿取並賜予的權力。當拿單繼續於 v9 問道：「你為甚麼藐視耶和華的命令，行他眼中看為惡的事呢？」他所提出的事實即是大衛已經公然奪取了拔示巴，換句話說拔示巴是神沒有要賜予給他的，而他達成目的的手段則是藉著殺害烏利亞的性命。

<sup>255</sup> Ibid., p. 215. 關於動詞בזה，當它以被動語態出現時，表達出渺小且無價值的意識；例如賽 53:3 以בזה描述之受苦的僕人；耶 49:15 耶和華論到以東的神諭，祂將使以東「在世間中被藐視(בוזי באדם)」放於「我使你在列國中為最小」的意義之中(亦見俄 2)。因此，當人們藐視某物或某人時，原因是對他們而言他們是不值的。創 25:34 以掃輕視他的長子名分(ויבז עשו את הבכרה)，這是由於對他而言，長子名分與紅湯相較之下顯得更不值的，因此而進行了交換。而בזה確實帶有“保持在卑賤中”的意義，而在其他處還帶有“漠視”的意義。例如結 17:16-19 中，神責備西底家的原因是他“輕看”或背棄他與巴比倫所立的約；簡單而言，對於這個約來說，西底家覺得算不得什麼，他全然地漠視它的存在。另一方面，有一些段落則聲明神並不會藐視一些特殊的群體，如受苦的人(詩 22:25[24])、被囚的人(詩 69:34[33])，也就是指神並不會漠視他們。而在撒下的經文段落中，當陳述一個人或神被藐視時，意指他們被視為與其尊榮頭銜不相稱或是不值得去遵從(如撒下 2:30;10:27;17:42;代下 36:16)。在撒下 10:27 中，“匪徒”視掃羅不配作為一個君王，因此他們拒絕送禮物尊榮他。撒下 17:42 中，哥利亞藐視大衛，因他太過年少。撒下 2:29-30 中，神控訴以利藐視祂，因為在關於獻祭方面，他們並沒有遵行祂的命令，簡言之，以利拒絕承認神在權威上的位置。同樣地，當代下 36:16 描述猶大藐視神的言語時，所列出的事項為他們譏笑神的使者與先知，如此使得關鍵點落在國家視神的命令與信息為毫無價值可言，並且神亦被視作為不配得去尊從的主。因此清楚地說，當一個人採取藐視行動時，即是指到此人將其對象視之為不值與不配。如同撒下 12:7b-9 所強調，在這裡神的角色是給予者，而大衛的角色則應該是接受者；然而大衛卻藉由奪取行動，漠視神在他們彼此關係中作為上級的位置，神在當中理當被敬重與尊榮，而他卻假定了自己坐落在神的位置上，逕行奪取拔示巴。這個奪取的行動，顯明大衛對神的藐視，且其亦是神對他最主要的控訴的所在(而在此同時，神亦沒有略過對烏利亞的謀害部分)。

<sup>256</sup> Ibid., pp. 214-215.

<sup>257</sup> Ibid., p. 214. 撒下 12:10b「你既藐視我，娶了赫人烏利亞的妻為妻」(עקב כי בותני ותקח את אשת) (אוריה החתי להיות לך לאשה)。Janzen 按照一般的解讀，將一個完成式的動詞後面跟著一個帶有反轉性 wow 的未完成式動詞(בותני ותקח)，視為表達了一個邏輯上或時序上的前後關係。意即藐視神的原因在先，而後導致奪取人妻拔示巴的行動。也就是說上帝所爭論的是大衛對他自己的輕蔑心

此，第一個段落關於大衛的行為，強調了大衛藐視神的動機，並且也強調大衛以自己取代了那一位收取與賞賜的聖者，主動逕行強奪他人的產業-拔示巴-為妻，甚至還可進一步地說，大衛不僅奪取了拔示巴作為自己的妻子，也毫不留情地奪取了烏利亞的性命。<sup>258</sup>

關於第二個段落(12:11-12)，雖然有些學者認為這裡的刑罰是明確地針對大衛與拔示巴所犯下的姦淫之罪。<sup>259</sup>但由經文本本身來看，雖然並非與姦淫之罪完全無關，然而經文中著重的焦點同樣是在給(נתן)與取(לקח)上，此與第一個段落的主題一致：...ולקחתי את נשיך לעיניך ונתתי לרעיך... 「...我必將你的妃嬪在你眼前賜給你的鄰舍... [呂]; ...I will take thy wives before thine eyes, and give them unto thy neighbour... (JPS)」(12:11)。此與第一個段落對應，我們可以看見這是一個以牙還牙式的刑罰，大衛由於藐視神，奪取了(לקח;或作娶)鄰舍烏利亞的妻，可以看見這位拿取(לקח)並給予(נתן)大衛權力與妻子的上帝在此以相同的手段處置大衛。而這個刑罰緊接著在下一節提出解釋，發現其中並非指到大衛犯姦淫也不是再次提出大衛對神的藐視，而是對大衛進一步指出：「你在暗中行這事(אתה עשית בסתר)」(12:12)。若從第一個段落與此段落的延續來看，此處所指暗中行事(עשה בסתר)的舉動與上文所提藐視神的心態有著極大的關係。在第一個段落中，大衛內心的態度為藐視神取代祂的角色，恣意以殺害的手段強取他人之妻，在第二個段落中，他有著錯誤的信念，自以為能夠神不知鬼不覺地掩飾所行的一切(參賽 29:15;摩 9:3)，<sup>260</sup>暗中行不可告人之事，即指向殺害赫人烏利亞並強取(לקח)他的妻為妻。至此，大衛藐視神與暗中行事成為了大衛招致懲罰的重要原因。

---

態在先，而後觸發了他奪取的行動。；關於完成式動詞後面隨著帶反轉性 wow 的未完成式動詞表示邏輯上或時序上的前後關係可參 W. Gesenius, *GKC* (ed. E. Kautzsch and A. E. Cowley. Oxford: Clarendon Press, 1910), p. 326.; 關於動詞在這方面的使用，更多的延伸解釋可參 Bruce K. Waltke and M. O'Connor, *IBHS* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), pp. 547-549.

<sup>258</sup> 參 Jonathan Burnside, *God, Justice and Society: Aspects of Law and Legality in the Bible* (New York: Oxford University Press, 2011), p. 313.

<sup>259</sup> Hertzberg, *I and II Samuel*, p.314.; Gwilym H. Jones, *The Nathan Narratives* (JSOTS 80; Sheffield: JSOT Press, 1990), p. 102.; Lyke, *King David with the Wise Woman of Tekoa*, pp. 154-55.

<sup>260</sup> 參 Janzen, "The Condemnation of David's," p. 216.



第三個段落(12:13b-14)，拿單在大衛認罪之後的補述。首先，注意到 12:13a 大衛承認他的罪：「我得罪耶和華了」，在此他並不是說「我得罪烏利亞和拔示巴了」。因此在這裡大衛認罪的焦點在於大衛針對神而作的事(藐視神)，而非注重在針對人所作的謀殺罪和姦淫罪上。<sup>261</sup>第二，關於刑罰指到「你所得的孩子必定要死(12:14b)」，而 12:14a 則提供了針對這個刑罰的解釋，該節經文所使用動詞  $\gamma\alpha\lambda$ (褻瀆)<sup>262</sup>，作用如同第一個段落所使用的動詞  $\beta\alpha\eta$ (藐視)，簡潔地使我們回到大衛所行的事，就是第一個段落中提及有關「奪取」的行動。<sup>263</sup>

至此，可以看見整個撒下 12:7-14 的重點是相當連貫的，關於大衛的刑罰其審判的焦點關注在大衛「奪取」拔示巴一事上，並且可以知道的是他以殺害烏利亞的方式為手段，而從先知對刑罰的解釋中也可以使我們明白大衛內在根本的動機所在：首先、藐視神，小看神的權威與地位，取代神的位置恣意行事；第二、他在暗中行事，錯誤的信念以為神無法看見他的作為；第三、與褻瀆神有關，指的是不尊重神的權能與不相信神能執行祂的權能，以為神不會對他作出懲罰。

接著比較列王紀上 21 章，對亞哈而言，亞哈的敘事較大衛的敘事缺少了司法性比喻，並在關於指控的刑罰上，可觀察到先知以利亞對亞哈提出的解釋亦較為簡短，該段落中以利亞所提出的理由為：「因為你賣了自己，行耶和華眼中看為惡的事」(王上 21:20)，而這裡關於行耶和華眼中看為惡的事，其中的反身動詞「自賣(התמכר)」顯示出亞哈在其中的所作所為與大衛相仿均是由於自身的主

---

<sup>261</sup> Ibid., pp. 216-217.; Marti J. Steussy, *David: Biblical Portraits of Power* (Studies on Personalities of the Old Testament; Columbia: University of South Carolina Press, 1999), pp. 63-64 .

<sup>262</sup> Janzen, "The Condemnation of David's," p 217. 關於動詞  $\gamma\alpha\lambda$ ，在詩 74:18 中，愚頑民“褻瀆”了神的名，因他們不認識正好載於詩 74:12-17 中所描述神作為創造者所展現的權能。在詩 10:3-4 中，貪財的以及作惡的“輕慢( $\gamma\alpha\lambda$ )”神，因為他們不相信神會追究和嚴懲他們所行的惡事。在民 14:11、23 中，以色列百姓“藐視( $\beta\alpha\eta$ )”神，帶有不相信神能給予他們應許地的意義。如果有人藐視神( $\beta\alpha\eta$ )是由於他們視神的地位以及主權為毫無價值可言，那麼他們褻瀆( $\gamma\alpha\lambda$ )神則是由於他們不敬重神聖的能力，不相信神能夠或將會執行祂的權能。因此，考慮拿單已述說有關大衛錯誤的犯行，他使用動詞  $\gamma\alpha\lambda$  就顯得相當具有意義。大衛不信神的權能與主權，他將自己放在神將不會看見以及不會對他的行為作出審判的信念中而展開行動。在如此意義中，他的行動彷彿就是他對神的權能一點也不敬重一般，或是似乎他不相信神將會執行祂的主權一般，令人扼腕。

<sup>263</sup> Ibid., pp. 217-218.

動，意即關於被指控殺人以及強佔產業的惡事方面(王上 21:19)，亞哈應當負上完全的責任。而另一方面，王上 21:22 也提出了關於刑罰的簡短理由：「因為你惹我發怒，又使以色列人陷在罪裡」，在此明顯指出原因是亞哈惹動了神的怒氣，也就是說與亞哈行耶和華眼中看為惡的事有關，指到得罪的對象明顯亦是指向神而言。然而，關於「自賣」方面，下文在王上 21:25 處由敘事者亦再次提到了「從來沒有像亞哈的，因他自賣，行耶和華眼中看為惡的事，受了王后耶洗別的聳動。」然而，這裡除了再次重申亞哈「自賣」方面，還特別提到「受了王后耶洗別的聳動」。而這裡是較王上 21:20 所多出來的部分，的確是個特殊之處，筆者認為極具舊約中的詩學技巧習慣，促使讀者玩味，在過程中值得仔細思索。而原本「受聳動(נתהח)」意思是指到被引入歧途、受到引誘、受到煽動之意，<sup>264</sup>表面上在這裡看起來亞哈「受聳動」顯為被動，讓原本關注於葡萄園一事的讀者，突然被這裡所提到「受了王后耶洗別的聳動」的被動之意而感到錯愕，<sup>265</sup>到底是亞哈主動還是被動？突然之間產生困惑。由困惑到思索，其實文脈中亞哈與耶洗別的對話中，早已知曉在葡萄園一事上實際上作決定的卻是亞哈，當亞哈得不到拿伯葡萄園而憂悶時，他所作的決定即是選擇了主動刻意的扭曲轉述他與拿伯間的對話(參後文詳細的對話分析)，亞哈以這樣的方式而使耶洗別為他辦事，因此亞哈可以說對於來自於耶洗別背後有效率的執行力而言，受到了引誘與試探。因此，在聖經敘事文含蓄簡潔的傾向之下，作者不刻意去詳細說明，而是置入特別的暗示，如同這裡多出來的「受聳動」字句部分，其實是等著讀者去推裡並領略其中的詼諧之處。因此，敘事者的觀點是將原先亞哈霸占拿伯葡萄園事件與「行耶和華眼中看為惡的事，受了王后耶洗別的聳動」(王上 21:25)連結起來。因此，亞哈一

---

<sup>264</sup> Ludwig Koehler and Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Vol. 1 of *HALOT*; eds. and trans. M. E. J. Richardson; Leiden: E. J. Brill, 2001), p. 749.

<sup>265</sup> 此處敘事者在 21:25 「受耶洗別聳動」提及耶洗別的部分，再次與上文 21:23 有關耶洗別的部分連接起來，而 21:23 所提及耶洗別的刑罰，則明顯關聯於葡萄園事件，故此「受耶洗別聳動」與 21:26 「信從偶像」有關之外亦與上文「葡萄園事件」有關，詳細可參前文關於「對稱結構的重複」的討論內容。

方面如同本節經文所述是自己賣了自己，<sup>266</sup>且另一方面，筆者認為敘事者在暗示讀者需深思「受耶洗別聳動」的弦外之音，即指向受到試探與引誘方面，亞哈自願地將自己置入在錯誤的方向中，原因是受到耶洗別行動力的效率誘惑，讓亞哈原本滋生在自己心中的盤算，即對耶洗別行動的預先算計而刻意扭曲對話內容，即在亞哈如此行徑所盤算主導的陰謀策劃下，藉著利用耶洗別的行動力而使其陰謀通通付諸實現。且另外一方面，透過敘事者的觀點還表達了「受王后耶洗別的聳動」更直接的是指到其事件的根源，就是來自於敬拜假神所遺留下來的深深毒害。王上 21:25 中所述「耶和華眼中看為惡的事，受了王后耶洗別的聳動」明顯直接關聯於「就照耶和華在以色列人面前所趕出的亞摩利人，行了最可憎惡的事，信從偶像。」(王上 21:26)。由此，明顯可見經文「耶和華眼中看為惡的事，受了王后耶洗別的聳動」一方面連於上文的「葡萄園事件」，另一方面也與下文所提「信從偶像的可憎惡之事」相提並論。也就是說在拿伯葡萄園事件當中關聯於信從偶像不信從神的評斷，最終所指到有關得罪的對象來說，終極而言是指向了神本身，而此方面由敘事類比的角度看來，其實是相當接近對大衛的罪在「藐視」神方面的控告。因此，兩位君王得罪的對象終極而言即是神本身。

而另一方面，在整個事件的進行過程中，諷刺的是耶洗別所策劃誣告拿伯的定罪理由竟為 *ברכת אלהים ומלך* (王上 21:10,13)，其中動詞 *ברך* 的委婉用法，其實是表達 *קלל* (褻瀆、咒詛) 之意。<sup>267</sup> 推想將拿伯求處死刑的方式，很可能就是按照出 22:28/MT22:27 以及利 24:13-23 求刑方式處理。<sup>268</sup> 因此在敘事類比的觀察下，可以看見耶洗別設計誣告拿伯「謗瀆神和王」的罪名，與大衛敘事中拿單指責大衛有關「藐視神」方面，兩相對照之下產生了極大的諷刺。也就是說對於謀害拿伯以及霸佔他的產業一事，應負上完全的責任的亞哈，用來謀害拿伯的方式，即「褻瀆」神與王的誣告，可說正好就是與神指責大衛的過犯，即「藐視」神十分相似。

<sup>266</sup> 可留意的是比較 LXX 的翻譯，將本節「自賣」由反身動詞改為被動式。

<sup>267</sup> Koehler and Baumgartner, *HALOT*, p. 160.

<sup>268</sup> A. Lemaire and B. Halpern, eds., *The Book of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception* (Supplements to Vetus Testamentum 129; Leiden: Brill, 2010), p. 451.

因此對於要負上完全責任的亞哈而言，在敘事類比的手法下實在是極大的諷刺，那裡知道真正褻瀆神的其實是這位「大君王」亞哈，而非指向一名「小老百姓」拿伯。

以上，在兩段關於耶和華先知當面關切君王罪行的敘事類比上，相似之處可以觀察到兩位君王犯了犯罪因素相仿的罪，即特別指向殺人以及盜取他人產業上。並且在敘事類比的手法下，先知拿單對大衛罪責刑罰的詳細解釋，使得原本敘事篇幅較短的亞哈敘事，其罪行的內在動機方面亦得以突顯，也就是說強調出亞哈所犯的錯誤，其本質相仿於大衛藐視神與褻瀆神上，並且強調兩位君王直接得罪的對象均是關聯於神本身。另外，Avioz 的觀察亦指出，兩個事件的敘事都明顯都連結於撒下 8 章，在那裡可以明顯看見君王被描述成是一個不斷主動“拿取(נָקַח)”的王！<sup>269</sup>

#### 4-4-1-2-6 君王悔悟

撒下 12 章	王上 21 章
君王悔悟 ■ (12:13a) 大衛悔改。	君王悔悟 ■ (21:27) 亞哈悔改。

藉由敘事類比，兩敘事的平行對比，兩者皆呈現出君王的悔改。從當中我們更加縝密地檢驗其細節，亞哈悔改的整個細節過程為：「撕裂衣服，禁食，身穿麻布，睡臥也穿著麻布，並且緩緩而行」(王上 21:27)。這個過程中對比大衛的敘事可以看見亞哈的動作裡面並無伴隨著如同大衛所說「我得罪耶和華了(撒下 12:13)」的坦然宣告之詞。然而由這一點上，顯示亞哈與大衛的敘事已然構成了一幅鮮明的對比圖像。<sup>270</sup>亞哈悔改行動的仔細記載以及大衛簡單一句話的對照，同樣是悔改的行動然而亦存在著傳達方式的些許差異。Avioz 認為亞哈悔改行動從另一個角度來看，能夠從與大衛悔改行動的比較上照成讀者對亞哈性格的印象

<sup>269</sup> Avioz, “The analogies between”, p. 124.

<sup>270</sup> Ibid., p. 123.

上好的一方面。<sup>271</sup>然而事實上真的是如此嗎？筆者認為在聖經敘事含蓄的表達習慣下，敘事類比技巧下或許還需要配合兩方文脈的發展作出仔細探究，特別於兩敘事間的相異處，關於這一點將於後文繼續討論。

#### 4-4-1-2-7 神聖寬容

在兩段敘事中，兩位君王展現悔改行動後，神都顯出了寬容的回應，此處神的神聖寬容部分作為相似處對照的結尾，提供了敘事類比的完整框架。神聖寬容經文部分對照如下：

撒下 12 章	王上 21 章
<p style="text-align: center;"><b>寬容</b></p> <p>■ <b>(12:13-14)</b> 大衛悔改後得免死罪。</p>	<p style="text-align: center;"><b>寬容</b></p> <p>■ <b>(21:28-29a)</b> 亞哈因悔改，在他還活著時，神不降這禍。</p>

#### 4-4-1-2-8 兩敘事間相似處小結

綜合以上小結，兩敘事間相似處從上述一至七個方面而言，仔細分析顯示出兩敘事在語言的使用與強調的主題上確實具備高度的一致性，這使我們得以確立兩敘事間有關「敘事類比」的策略具有合理性的基礎，而在這樣可驗證的基礎之上，使得筆者得以繼續進行更進一步的探究，即是指到兩敘事間相異之處的相互對照與闡釋，而有關於此方面對於亞哈王悔改行動的探討而言是重要的，因為在相異之處，功能上將浮現出對亞哈王悔改行動的反省，此特別是有關悔改的內在心理歷程的亮光上提供幫助，能夠使讀者獲致深沉的教訓。接下來，將進行兩敘事間在類比下的相異處作出仔細的討論。

#### 4-4-1-3 拔示巴事件與葡萄園事件之間的相異處

在敘事類比的手法下，兩敘事間的相似點提供了類比元素交鋒的基礎，上文已經清楚看見，拔示巴事件與拿伯事件在相似處方面呈現許多平行的類比元素，由此提供了完整的敘事類比基礎。然而，除了相似之處，還存在許多相異與令人

<sup>271</sup> Ibid., p. 124.

疑惑的地方，接下來將探討兩敘事間的相異處，而此則是造成敘事類比手法下，他們兩者彼此間更加相互闡明的所在。

#### 4-4-1-3-1 動力性的敘事類比(Dynamic Narrative Analogies)

兩段類比的敘事在角色的對應方面，若造成與讀者心中的預期不同，如此的不同則會使讀者感到相當疑惑。例如上文已討論，大衛在謀害的策劃與行動上明顯與具備卓越執行力的耶洗別王后產生平行，可以注意到在這裡的敘事類比所呈現的，在角色的平行上卻不是君王與君王之間的平行，這樣角色上的差異則是照成了讀者的疑惑。Grossman 指出，類比的模型也許一般來說都是准許了一個定位的平行結構，然而在一些例子當中發現到，敘事類比的情況下，若促發了在某一敘事中的某個角色與另一個敘事產生了多於一個的角色間的平行，如此則會導致讀者在探索類比中的連續性與一致性方面發生困難。而這樣的情況若是有意的安排，其現象可以稱為動力性的敘事類比(Dynamic Narrative Analogies)。<sup>272</sup>敘事類比原來的目的是在提示讀者另一個聖經敘事，並且這個敘事被要求須記憶在心中使其能夠成為一個閱讀的背景。<sup>273</sup>一般而言，在閱讀的過程中，當讀者定位作者所導引的敘事背景之後，他開始去建構一個寬廣的比較主體，而且他對敘事之後的發展會有所期待，那就是去遇見一個按著步驟而走的發展。在這樣的文學相互比較的模型中，若角色的交換發生，情況就好像是現實的反轉一般，令人錯愕。如此一來，讀者在裡面關於原本具一致性的平行部分，會先感到自身的失望，而最後就只能進一步去選擇接受這樣的錯愕。然而，在這裡要指出的，似乎對作者而言，動力性的類比也可視為是一項設計，用來傳達變幻莫測以及不安定的感受，而這樣就會導致讀者在毫無預備的情況下，促發去對當中所有讀到的情況與當中所有遇見的角色作出全面性評估。<sup>274</sup>因此，在這裡所要探討的，就是我們將

---

<sup>272</sup> Grossman, " 'Dynamic Analogies' ", p. 395. Grossman 指出動力性類比有助於作者傳達變幻莫測以及不安定的感受。

<sup>273</sup> Ibid., p. 395.

<sup>274</sup> Ibid., p. 414.

對拔示巴事件與拿伯事件在敘事類比當中，有關兩敘事間的角色平行的疑惑上，作出全面性的評估。

首先，我們要討論的角色是亞哈與烏利亞之間的類比，這兩個角色的類比超乎預期，我們預期的是被害人與被害人之間或是君王對君王的類比，然而在敘事中卻是可以看見亞哈與烏利亞之間類比手法方面的安排。在拔示巴事件與拿伯事件的敘事之間，有關「吃」或「喝」的措辭，可以發現在烏利亞與亞哈的身上同樣地均各被提及了兩次。烏利亞第一次是在回答大衛並拒絕他關於回家的吩咐：「...我豈可回家吃喝、與妻子同寢呢？...」（撒下 11:11）；第二次則是大衛叫他在自己面前吃喝，使他喝醉（撒下 11:13），顯然第二次烏利亞同意了吃喝。而亞哈的情況則是，第一次是在他與拿伯的協商失敗後，亞哈「躺在床上，轉臉向內，也不吃飯。」（王上 21:4-5），這時的他是拒絕吃飯的；第二次則是在王后叫他放心並應允了他必能得著葡萄園時所說的話，她說：「...只管起來，心裡暢暢快快地吃飯，我必將耶斯列人拿伯的葡萄園給你。」（王上 21:7），在此我們雖然無法肯定，但是很可能亞哈於第二次同意吃飯。<sup>275</sup>

因此，關於「吃」的題旨上，我們可以看見亞哈與烏利亞產生密切的關聯。在拔示巴事件的敘事裡，烏利亞拒絕吃喝（撒下 11:11）展現出他身為耶和華戰士的神聖身分，而此點其實為大衛帶來極大的諷刺，因他的戰士們都在戰場上出生入死，大衛卻隻身窩在耶路撒冷的宮中，並且還在那裡設計了一場吃喝的局（撒下 11:13）。另外轉到亞哈的敘事中，Avioz 認為王后耶洗別托亞哈之名所宣告的「禁食」，其敬虔的外貌為亞哈帶來極大的諷刺。<sup>276</sup>然而筆者認為，同樣是在關於「吃」與「喝」的題旨上，在亞哈與烏利亞所產生的類比上，正好為亞哈帶來了諷刺性的效果：亞哈拒絕吃飯的原由竟然是在他沒有辦法得著所貪戀的葡萄園上，與烏利亞的敬虔相較之下，顯得諷刺許多。而這個諷刺性的效果也將帶領我們，在亞

---

<sup>275</sup> Avioz, "The analogies between", p. 120.

<sup>276</sup> Ibid., p. 120. 另關於禁食的功能，可參 Yair Zakovitch, "The Tale of Naboth's Vineyard I Kings 21," in Weiss, *The Bible from Within*, p. 391. Zakovitch 指出：「禁食是在公眾上出現重大問題時所宣告的，它的目的是要使神被重大罪惡所引發忿恨的怒氣得到緩和。」

哈與其他角色的類比方向上作出諷刺性的解讀考慮。

第二，討論的是有關大衛與耶洗別之間角色上的平行。由前文的討論可以清楚看見大衛與耶洗別在共謀犯罪上的類比。然而，兩者的類比也並非是所預期的，所預期的角色其實是君王(大衛)與君王(亞哈)之間的類比平行關係。White 提到耶洗別作為一個煽動她那被動的丈夫的角色，如此則使得拿伯事件與拔示巴事件的敘事之間變成了無法類比，<sup>277</sup>在拔示巴事件中，大衛的行動全然主導著他的犯行，<sup>278</sup>而此卻是與拿伯事件中的亞哈迥然不同。雖然角色上顯出大衛與耶洗別的平行，然而筆者並不同意 White 的看法。雖然可以清楚看見耶洗別在實現她的策畫的能力上顯示她是一位擁有政治實權的皇后，但這樣卻並不表示亞哈是懦弱膽怯的，<sup>279</sup>接下來將對大衛與亞哈之間作出全面性的評估。

首先，在她使用亞哈的名以及他的王印來看，暗示了他們彼此間的夥伴關係(王上 21:8)。在這一點上，促使耶洗別的角色轉變成在亞哈的角色遮蓋底下，亞哈將要獨自為拿伯的謀殺事件負上全責。第二，藉由亞哈向耶洗別轉述有關他與拿伯協商失敗的過程為方式，經文顯示出了他謀害拿伯的角色。<sup>280</sup>亞哈回應妻子對他有關沮喪情緒的疑問時，他其實刻意扭曲了他與拿伯的協商內容(王上 21:16)。圖示呈現轉述內容的比較如下：

---

<sup>277</sup> White, "Naboth's Vineyard and Jehu's Coup," p. 69.

<sup>278</sup> Walter Brueggemann, *David's Truth in Israel's Imagination & Memory* (Minneapolis: Fortress, 1985), pp. 53-54.; Eugene H. Peterson, *First and Second Samuel*, Westminster Bible Companion (Louisville: Westminster John Knox Press, 1999), p. 182. 關於大衛的行動，敘事者於文脈中，多次使用動詞חלט來形容大衛的動作(撒下 11:1、3、4、5、6[x3]、12、14、27)：大衛差派約押；差人打聽；差人去，將婦人接來；差人到約押那裡，打發烏利亞回來；寫信送與約押；大衛差人將拔示巴接到宮裡，作他的妻。另外一個顯示大衛試圖控制烏利亞的動詞，是大衛令烏利亞「回(家)去」(יָרַד)，此動詞在經文中出現了五次(撒下 11:8、9、10[x2]、13)。結果大衛失敗，烏利亞沒有回家去。

<sup>279</sup> Slikker, "Israel's worst king?", p. 138；Athalya Brenner, *The Israelite Woman: Social Role and Literary Type in Biblical Narrative* (Sheffield: JSOT Press, 1985), pp. 20-23. Brenner 指出耶洗別擁有她自身的權力，但她並非獨享權力；她確實是一位名符其實的皇后，在朝政上她是丈夫的助手與夥伴；她的活動範圍是在內政方面，國際事務與軍事事務的方面則是非她的影響力能及的範圍。

<sup>280</sup> Slikker, "Israel's worst king?", p. 139；Walsh, *1 Kings*, p. 321. Wash 提問：「這位君王是否僅是處於被動的一面？或者是他巧妙地操弄耶洗別來完成他那不可告人的卑鄙之事呢？」



亞哈與拿伯的協商 (王上 21:2-3)	亞哈對耶洗別協商內容的轉述 (王上 21:6)
<p>■ (21:2a) 亞哈對拿伯說：「你將你的葡萄園給我作菜園，因為是靠近我的宮；我就把更好的葡萄園換給你，</p> <p>ידבר אחאב אל נבות לאמר תנה לי את כרמך ויהי לי לגן ירק כי הוא קרוב אצל ביתי ואתנה לך תחתיו כרם טוב ממנו</p> <p>■ (21:2b) 或是你要銀子，我就按著價值給你。」</p> <p>אם טוב בעיניך אתנה לך כסף מחיר זה</p>	<p>■ (21:6a) 他回答說：「因我[亞哈]向耶斯列人拿伯說：「你將你的葡萄園給我，我給你價銀，</p> <p>וידבר אליה כי אדבר אל נבות היזרעאלי ואמר לו תנה לי את כרמך בכסף</p> <p>‘And he said unto her: ‘Because I spoke unto Naboth the Jezreelite, and said unto him: Give me thy vineyard for money (JPS)’</p> <p>■ (21:6b) 或是你願意，我就把別的葡萄園換給你。」</p> <p>או אם חפץ אתה אתנה לך כרם תחתיו</p> <p>‘else, if it please thee, I will give thee another vineyard for it (JPS)’</p>
<p>■ (21:3) 拿伯對亞哈說：「我敬畏耶和華，萬不敢將我先人留下的產業給你。」</p> <p>ויאמר נבות אל אחאב חלילה לי מיהוה מתני את נחלת אבתי לך</p> <p>‘But Naboth said to Ahab, "The LORD forbid me that I should give you the inheritance of my fathers." (NAS)’</p>	<p>■ (21:6c) 他[拿伯]卻說：「我不將我的葡萄園給你。」</p> <p>ויאמר לא אתן לך את כרמי</p>
<p>■ 耶洗別的陳述比較：(21:15)：耶洗別聽見拿伯被石頭打死，就對亞哈說：「你起來得耶斯列人拿伯不肯為價銀給你的葡萄園吧！現在他已經死了。」(21:15)</p> <p>..... קום רש את כרם נבות היזרעאלי אשר מאן לתת לך בכסף.....</p>	

王上 21:6 中，亞哈扭曲了整個協商過程，他將拿伯拒絕他的基礎重新詮釋在「金錢」與「更好的葡萄園」上，並且他於一開頭所提出的焦點即是在有關「金錢」的方面上。由這裡開始，他向耶洗別單單描述拿伯是一個拒絕金錢交易以及拒絕接受更好的土地交換條件之人。<sup>281</sup>若從拿伯及敘事者的角度看來，其實最關心的是要保全「先人留下的產業」(王上 21:3-4)。然而，亞哈轉述時，卻故意省略這個理由，只強調拿伯的一句話：「我不將我的葡萄園給你」(王上 21:6)。<sup>282</sup>此

<sup>281</sup> Slikker, "Israel's worst king?", p. 139.

<sup>282</sup> 張玉明，《以利亞以利沙的故事》，頁 127。

處亞哈刻意忽視拿伯的心情，將拿伯所關注的部分完全避而不談，亞哈這種不老實的轉述，使得拿伯的拒絕顯得粗魯無禮。<sup>283</sup>而如此一來，耶洗別的陰謀策畫將奠基在亞哈的轉述之詞上。<sup>284</sup>關於這一點，我們可以從王上 21:15 耶洗別的陳述來看出端倪，「.....你起來得耶斯列人拿伯不肯為價銀給你的葡萄園吧！.....」（王上 21:15），耶洗別的陳述呼應著原初亞哈對她的轉述，特別是在金錢的方面上，如同亞哈所強調的：拿伯在一開始時拒絕了他在金錢上的提議。由此可以推論，亞哈的話語其實已經深深地成為耶洗別謀殺拿伯行動策畫的幕後動力，且她將如何回應與行動其實亦早就在亞哈的算計之中了。<sup>285</sup>

此外，謀殺事件裡面，對於亞哈角色的敏銳觀察，除了王上 21:8 耶洗別托亞哈的名使用他的王印教唆共謀以外，支持亞哈應該單獨為拿伯的死付上一切責任的一條唯一的線索，即是在耶和華對他的審判裡面所透露的資訊，就是耶和華吩咐以利亞說：「你要對他[亞哈]說：耶和華如此說：你殺了人，又得他的產業麼？.....」（21:19）。事實上，當中沒有任何地方顯示拿伯被特別指定為耶洗別的受害人。甚至關於耶洗別的死亡，都刪除掉任何提及拿伯的部分。這現象或許表示王后所行的事，終極的來看，責任均是落在亞哈王的本身。<sup>286</sup>另一方面，關於耶洗別由王下 9:7 先知向耶戶的言論中也可一窺端倪：「.....我好在耶洗別身上伸我僕人眾先知和耶和華一切僕人流血的冤」（王下 9:7），在此可以看見亦沒有提

---

<sup>283</sup> 同上，頁 83。

<sup>284</sup> Slikker, "Israel's worst king?", p. 140; Zakovitch, "The Tale of Naboth's", p. 388. Zakovitch 指出「王不曾向他的妻子提及拿伯對他唯一所繼承的產業上，具有情感上深深的依附；對他來說拿伯的產業不過是無關緊要的一個葡萄園，他企盼的是能夠將它轉變成菜園，且他預知這至多將會使耶洗別感到興趣。」

<sup>285</sup> Slikker, "Israel's worst king?", p. 140; Zakovitch, "The Tale of Naboth's", p. 386. Zakovitch 指出「王知道皇后的價值尺度；當 15 節耶洗別她自己揭露金錢為最高優先順序而非土地時，他(王)所評估的正確性正好得著驗證。」；亦見 Davie Napier, "Inheritance and the problem of adjacency: an essay on 1 King 21," *Int 30 no 1 Ja* (1976), p 10. Napier 的提問與回答：「這真是耶洗別得所作所為嗎？亞哈早已心中有數，亞哈早已心中有數。亞哈一直都是心中有數的。」；Walsh, *1 Kings*, p.333. Wash 提到「如果有誰誘導了誰？那麼亞哈藉由他任性的行為誘導了耶洗別，以及藉由他錯謬轉述拿伯的言論而誤導了她。」

<sup>286</sup> Slikker, "Israel's worst king?", p. 140.

及拿伯的事件。<sup>287</sup>以上，文本所呈現亞哈獨自承受拿伯被謀害的責任，如此使得亞哈就像大衛一樣，獨自承受著烏利亞被謀害的責任(撒下 12:9)。以上，我們可以由大衛與耶洗別的類比，雖然即便亞哈並不是主動地涉入奪取葡萄園的行動，然而透過仔細的評估亞哈在其中的過程，發現竟對比於大衛主動致力於要得著拔示巴以及致力於要隱藏其罪的過程，兩位王的犯行可說是如出一轍。因此透過耶洗別的角色，進一步的評估後，浮現出亞哈王與大衛王的平行，而這樣的類比之下，使得亞哈王呈現出在犯罪的事上更多主動性的亮光。<sup>288</sup>

第三，我們要討論的是關於拔示巴與耶洗別角色上的平行。首先，Avioz 指出無論有意與否，兩段敘事中關於被害人死亡的原由，兩者均是與一位女性有關：拔示巴導致了她的丈夫烏利亞的死亡；而耶洗別則是成為了拿伯死亡的直接主因。<sup>289</sup>其次，關於妻子的角色上，原先拔示巴作為烏利亞的妻子，而耶洗別則是亞哈王的妻。然而，有趣的是，在故事後來的發展中，拔示巴後來也成了君王大衛的妻子，而且大衛的罪行還被強調在娶了烏利亞之妻為妻上(撒下 12:10)。由此，可以看見在角色上拔示巴與耶洗別兩位均可視為君王之妻。且由上文的討論可知，在角色上而言，君王大衛的角色與亞哈王之妻耶洗別在敘事類比上原先的平行，進一步使得亞哈在犯罪的主動性上被突顯出來。由這個方面來看，促使我們思想，若是將君王亞哈的角色與大衛王之妻拔示巴的角色來作對照，是否當中亦具有敘事類比上的平行呢？如果說答案是肯定的話，那麼在此方面會突顯出關於君王大衛或者是亞哈在某種方面上的意義嗎？關於此則繼續參下文的分析。

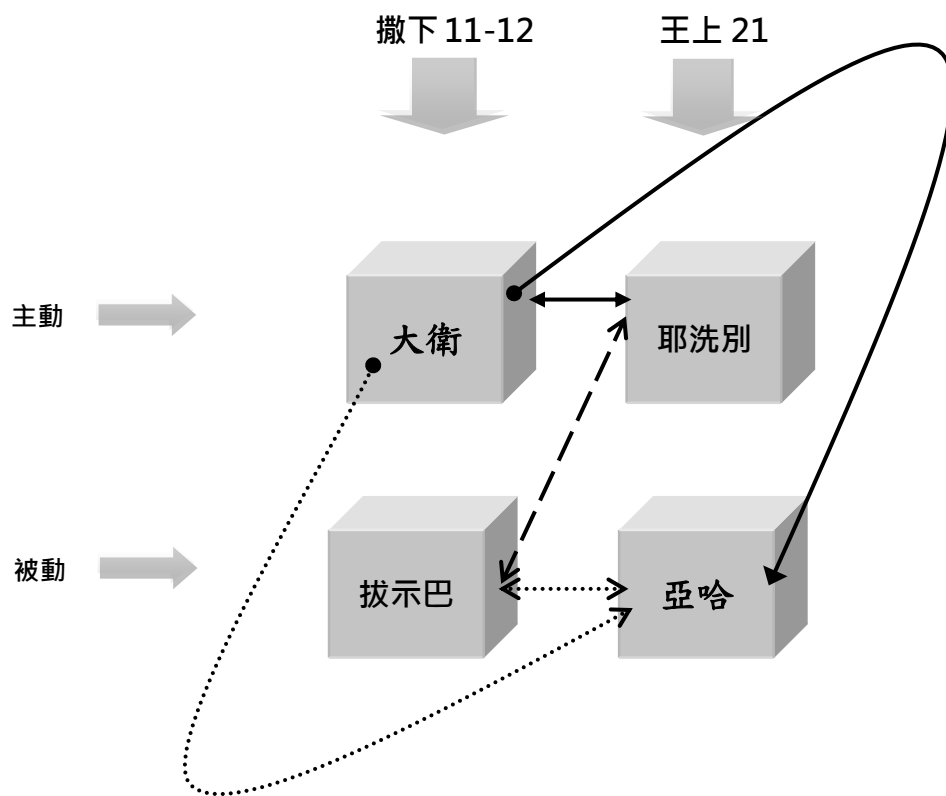
為方便理解其中動力性的敘事類比，筆者先就角色的平行類比上，以圖示如下：下圖人物與人物之間，雙箭頭表示角色上兩者的平行類比；單箭頭表示其中一方的角色指向了另一方作為被突顯某種意義的角色上。

---

<sup>287</sup> Ibid., p. 140 ; Rofé, “The vineyard of Naboth,” pp. 95-97. Rofé 認為王上 21:1-16 葡萄園事件的敘事是第二次的經文調動，使得罪行從亞哈轉移至耶洗別及其犯罪同黨身上。

<sup>288</sup> Avioz, “The analogies between”, p. 124.

<sup>289</sup> Ibid., pp. 119-120.



第四，接下來要討論亞哈與拔示巴之間的類比。在拿伯事件與拔示巴事件兩段敘事中，拔示巴與亞哈均是處於被動的角色。<sup>290</sup>若是考慮他們的結局，在結果上他們均是從王[大衛]或是由王后[耶洗別]的行動裡面得著利益，即拔示巴後來與君王成親(撒下 11:27)，即雖然一開始在悲劇中成為寡婦，但最後還是有了歸宿；亞哈的情況則是得著了拿伯的葡萄園(王上 21:16)。另一方面，最終拔示巴也間接地因著從她與大衛所懷的孩子的死亡而彷彿受到懲罰；亞哈受懲罰的事實則是神將會從他的家室中拿走整個王朝，<sup>291</sup>凡屬亞哈的男丁都會被剪除(王上 21:21)，並且亞哈自己也難逃一死(王上 21:19)。在這裡所呈現的亞哈與拔示巴之間的類比，顯示出亞哈後來在承擔的後果上似乎較拔示巴嚴重。然而仔細評估拔示巴的角色，他所面臨的一切其責任均是由大衛而來，她第二次的婚姻原由在於

<sup>290</sup> Ibid., p. 122. 拔示巴在敘事中所描述給人的印象是她並非發起試探以及發起導致她的邀請而進入皇宮的過程。這議題仍具爭議性，許多學者(如 Bailey、Nicol)主張拔示巴引誘大衛。然而，有些學者(如 Garsiel、Simon、Exum)則聲稱這樣的解讀進路與敘事中拔示巴的角色設計相矛盾，並且事實上拔示巴並不是她自願進宮的。

<sup>291</sup> Ibid., p. 122.

大衛的罪行，而她與大衛所懷的兒子之死，亦是直接與大衛的罪行相關。<sup>292</sup>而關於懲罰，實際上在大衛的敘事中，大衛自己後來的結果卻是倖免於一死(撒下 12:13)。因此，若是從諷刺性的方向考量來看，動力性敘事類比的推理下，大衛與亞哈之間的類比所突顯的結果即是亞哈呈現了加倍的懲罰，強調出亞哈所受懲罰的嚴重程度。而從另一個角度來看，突顯了神對大衛受懲罰的程度較輕。也就是說由亞哈懲罰的對比來看，神似乎為大衛預備了某種程度的恩典。因此可以推論，若是沒有了恩典，大衛家室的命運無疑地恐怕就要如同亞哈家族的命運一般，毫無差別地被剪除殆盡了。<sup>293</sup>

以上小結，拔示巴敘事與拿伯敘事的類比，關於大衛與亞哈的對照，表面上看起來，大衛犯罪較亞哈來說較具主動性，並且表面上看起來大衛所犯的罪也更加嚴重，如同 Avioz 所觀察指出，大衛的罪顯然比亞哈還更糟糕：他至少犯了殺人、貪戀、姦淫的誡命；而對亞哈而言，無論他是否事先知情耶洗別的意圖，保守估計之下，他似乎只犯下殺人、貪戀的誡命。根據經文中的敘事，亞哈拿取土地似乎還被包裝為一個合法的行動，更有別於大衛主動奪取烏利亞的妻。<sup>294</sup>再者，由懲罰程度來看，表面上也會照成如同 Avioz 所指出的，認為大衛所得的懲罰較亞哈是更加嚴厲的，理由是亞哈身陷戰場而倖免於親眼見到他兒子們所遭遇的事，對照大衛在死前卻是必須歷經一段艱難的生命，其中包含他親眼目睹他四

---

<sup>292</sup> Burnside, *God, Justice and Society*, p. 315.; J. W. Wesseliuss, "Joab's death and the central theme of the succession narrative (2 Samuel 9–1 Kings 2)," *VT* 40 (1990), p 347 n. 5. Burnside 指出大衛關於兒子之死的懲罰，符應大衛對拿單比喻中的富戶所提出償還四倍羊羔的懲罰，除了與拔示巴所生的兒子的死亡以外(撒下 12:15-19)，另外還有暗嫩(撒下 13:28-29)、押沙龍(撒下 18:14)以及亞多尼雅(王上 2:24-25)；且 Wesseliuss 注意到這些人就是在「繼承敘事」(Succession Narrative) (撒下 9:1-王上 2 章)中被賦予給大衛的四個兒子。然而，無論如何，亞哈的家室遭剪除的後果都較大衛四位兒子的死亡顯得嚴重許多。；另有關「繼承敘事」(Succession Narrative)可參 Leonhard Rost, *The Succession to the Throne of David* (trans. Michael D Rutter and David M. Gunn; Sheffield: Almond, 1982), pp. 65-144.

<sup>293</sup> Avioz, "The analogies between", p. 123. Avioz 認為恩典的根本原因在於先前神對大衛王朝的應許：大衛的家室仍然站立，但亞哈的家室卻被摧毀殆盡。其中的理由在於神對大衛王朝的應許(撒下 7 章)。但筆者認為在這裡所要強調的，其根本原因主要是在於大衛與亞哈的悔改本質的不同上面，而關於此方面可參考本文於文中的探討。

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 123.

個兒子相繼死去以及親眼目睹叛亂的發生，歷經王朝的混亂。<sup>295</sup> Avioz 有關刑罰的看法，指出亞哈與亞蘭爭戰時在戰場上的死亡(王上 22)，若理解為對亞哈的嚴厲懲罰，那麼由此角度比對大衛的懲罰，雖然大衛並不是因著他的行為而同樣遭致在戰場上被殺的命運，但他卻可以被定義為「活死人」般，歷經更加嚴厲的審判，即有生之年作為一個父親的他，須痛苦地親眼見到她女兒被強暴，他兒子一個接一個的死亡，而這樣的下場將令人不勝唏噓。<sup>296</sup>以上 Avioz 的看法顯示出對大衛的批判是更加嚴厲的，<sup>297</sup>然而不同於 Avioz 的看法，筆者認為若是經由動力性敘事類比的推理，推論方向將會有所不同，產生不同的見解，即在兩位君王角色的對比下，在經過全面性的仔細評估之後，將針對亞哈作出諷刺性方向的判讀，並且由此能夠突顯出亞哈犯罪的主動性；而當中亞哈加倍般的嚴厲懲罰，也將突顯出亞哈的罪責其實並不亞於大衛，且由此推斷，神在當中相當有可能是對大衛施與恩典，免去自身以及全家族的滅亡，因此筆者推論神的心意並非是要大衛活得像「活死人般地」折磨。由此，關於亞哈王的悔改行動，透過動力性類比過程所強化出來的主動性，使得他難辭其咎，就如同大衛王一般，皆是處於主動位置的犯行者，實質上與大衛平行。雖然後來兩位君王均呈現出悔改的舉動，然而敘事卻呈現出亞哈卻是無奈般地承擔了較嚴厲的懲罰，有別於呈現出領受恩典的大衛。而這樣的差異實屬特殊，一般而言君王犯錯理當負起完全的責任而深感悔悟，是關於生命內在的痛定思痛。對於領受恩典的大衛來說，可推論其已習得悔悟的內在生命功課；然而，對於亞哈而言，雖然他最後依然作出悔改的舉動，但是不免令人疑惑，當中究竟出了什麼問題，同樣是悔改的舉動，為何在敘事類比的安排下刻意呈現出不同的懲罰結果。而若繼續仔細探究敘事類比下的差異之處，對於懲罰程度的差異與悔改行動中關於生命內在轉變的關聯，可發現於敘事脈絡的佈局中漸漸露出線索。亞哈的敘事可說是逐漸展現出對其悔改行動的內在性心理

---

<sup>295</sup> Ibid., p. 123.

<sup>296</sup> Ibid., p. 124.

<sup>297</sup> Ibid., p. 123.

歷程轉變的期待，其程度遠遠不如於大衛的敘事，接下來的分析將呈現出此方面的差異，首先是在「約押的預期」與「長老貴冑的無動於衷」兩方面的相異處上，將繼續帶領讀者浮現出這樣的差別。

#### 4-4-1-3-2 約押的預期不同於長老貴冑的無動於衷

兩段敘事間的相異處，接下來將要討論有關大衛敘事中約押的部分。在大衛的敘事中，約押差使者向大衛報告戰事，並且他還預期大衛將對失敗戰略發怒責難與詢問(撒下 11:18-21)。前文的討論已經指出，大衛沒有責難的結果顯現出他麻木不仁的惡心。在亞哈敘事中，雖然結果同樣呈現出亞哈王亦麻木地缺乏審問，拿伯之死對王而言呈現理所當然一般，但是在這裡要指出大衛敘事與亞哈敘事相異的是，可以看見同樣如同約押的角色一般，那些差遣人回報被害人結局的人，在亞哈的敘事中他們就是那批與拿伯同城居住的長老貴冑們(王上 21:8)，敘事中所展現的是他們對於原本理當作為審問的君王並沒有如同約押一般，產生任何回應的預期。因此，兩敘事間的相異在於長老貴冑的無動於衷不同於約押的預期。而由此角度來看，其實可以推測其目的是要更加突顯共謀的長老貴冑內在心狠手辣。仔細端詳其中的刻劃，敘事者則是以一連串的動詞來堆砌：「眾人就把他拉到城外，用石頭打他，他就死了。」(王上 21:13)，這樣的表現描繪出這些長老貴冑們殺人的手法是多麼乾淨俐落、快捷而有效。<sup>298</sup>而反觀大衛敘事中的人物約押，雖然他原初對王的責難回應有所預期，並且所預期的事卻是沒有發生，然而在他所預期的內容裡其實是顯得更加耐人尋味的(撒下 11:21-22)，相當不同於亞哈敘事中長老貴冑的無動於衷。

關於約押的預期，若討論約押的意圖，約押在敘事的內容中所提及有關亞比米勒是藉由一個女人之手而死的情形，當中很可能是約押欲將亞比米勒與烏利亞作出連結，原因是他們兩者同樣均是由於一個女人而導致死亡。<sup>299</sup>並且

---

<sup>298</sup> 張玉明著，《以利亞以利沙的故事》，頁 129。

<sup>299</sup> Slikker, "Israel's worst king?", p. 142.

Fokkelman 在這裡的建議還指出，這裡提及的內容很可能是屬於約押方面，他個人於直覺上的恍然大悟。<sup>300</sup>因此約押所期待的從大衛那裡得著的回應，同樣很可能期待的回應是還需要帶有些許懺悔姿態的。然而，遺憾的是在大衛的敘事中關於此預期的內容卻沒有發生。而約押的錯誤評估裡，使得大衛後來的回應看起來是顯得相當缺乏悔意。<sup>301</sup>

以上小結，敘事類比的手法下，大衛敘事中約押的預期相當不同於亞哈敘事中長老貴冑的無動於衷，在約押的預期中，大衛被期待的是帶有些許的懺悔姿態，亞哈則是在長老貴冑們的冷漠中缺少這樣的期待。筆者由此思想亞哈敘事中關於亞哈王的悔改議題，從這裡的差異使我們對整個亞哈敘事的觀感而言，長老貴冑的無動於衷除了展現出這批人的極度冷漠之外，特別從敘事類比的框架下，其相互闡釋的特性亦能產生另外一個效果，即亞哈的敘事所缺少的部分，彷彿是企圖要對亞哈的懺悔姿態有意蘄露出毫無期待的一般，因而缺乏如約押預期般耐人尋味的內容。而這部分造成亞哈的敘事相當有別於對大衛的敘事，對大衛的悔改，原先就對他是有所期待的；然而對亞哈而言則是少了這一部分。而其實有關悔改行動的期待方面，有趣的是兩敘事不只是在於約押的預期與長老貴冑的冷漠兩者間的差異，若繼續仔細分析，敘事中與此有密切相關的還有接下來上帝繼續差派先知對君王說話的部分，在大衛的敘事中(撒下 12 章)，特別是有關於先知所說「司法性比喻」的部分，此部分將繼續呈現出兩位君王其悔改行動上有關心理運作歷程的差異，下一個篇幅將展開關於此方面討論。

#### 4-4-1-3-3 司法性比喻、指控判決的脈絡順序及悔改行動的差異

關於撒下 12:1-12 與王上 21:17-24 先知的當面質詢部分，前文已經討論關

---

<sup>300</sup> Fokkelman, *Narrative Art and Poetry*, p. 69.

<sup>301</sup> Slikker, "Israel's worst king?", p. 142. 在這裡的條件是：除非約押知道大衛與拔示巴之間所發生的事。; Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 221. Sternberg 提到：「約押對大衛的糾葛是否知情？是否是溜進了一場似乎指著某種情事的一場默劇演出？也就是說指的是另一種隱晦方式的帶刺言語(完完全全是屬乎私人性的玩笑，並且對於他所差的那一位使者而言，他其實是無法料到其中的內情的。)」



於兩敘事間相似的部分，相似處在於兩位君王均受到完全相同的控訴：即殺人以及偷盜。然而，除了相似的部分以外，仔細觀察還可發現彼此存在著相異的部分。首先，在大衛的敘事中，先知拿單向大衛說了一個關於「司法性的比喻(juridical parable)」(撒下 12:1-4)；而在亞哈的敘事類比裡，以利亞向王說話的內容中卻是缺少了此司法性類型的比喻。第二，兩段敘事中指控與判決的脈絡順序不同。在大衛的敘事裡，先呈現出判決(撒下 12:5,7)的部分，再帶出指控(撒下 12:9)的部分；而關於亞哈的敘事脈絡裡，順序上則是先呈現了指控(王上 21:19a)的部分，再帶出判決(王上 21:19b)的部分，如下圖所示：

判決與指控 (撒下 12)	指控與判決 (王上 21)
<p><b>判決 (12:5,7)</b> 暗示大衛應判死刑。</p> <p><b>指控 (12:9)</b> 大衛被指控殺人及偷盜。</p>	<p><b>指控 (21:19a)</b> 亞哈被指控殺人及偷盜。</p> <p><b>判決 (21:19b)</b> 亞哈被判死刑。</p>

關於「司法性的比喻」，Simon 指出：「司法性的比喻是由一個違反法律的寫實故事所組成，並且是與某位犯了相類似罪行的犯罪者[聽者]相關，其目的是要引導這位卸下戒心的聽者將比喻中的司法判決過渡到自己本身。犯罪者只有在他真心相信所告訴他的故事是真實的，以及不會過早地察覺故事當中的罪行與他本身所犯的罪行之間的相似性，這樣的情況下他才會被這個專為他而設計的陷阱抓住。」<sup>302</sup>而關於此 Janzen 補充道：「將此視為具有修辭策略的特性是能夠肯定的，然而當中的比喻亦需要與犯罪者實際的事件具備足夠的相似性，以致於聽者才能夠將自身對虛構情形的判決應用於他或她的實際行動中」。<sup>303</sup>在撒下 12 章大

<sup>302</sup> Uriel Simon, "The Poor Man's Ewe-Lamb: An Example of a Juridical Parable," *Bib* 48 (1967), pp. 220-221; 相同的看法亦參 J. Hoftijzer, "David and the Tekoite Woman," *VT* 20 (1970), p. 421, pp. 443-444 n.2; David M. Gunn, *The story of King David: genre and interpretation* (JSOTS 6; Sheffield: JSOT Press, 1978), pp. 41-42; Claudia V. Camp, "The Wise Women of 2 Samuel: A Role Model for Women in Early Israel?" *CBQ* 43 (1981), pp. 21-22; Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, pp. 429-430; Gillian Keys, *The Wages of Sin: A Reappraisal of the 'Succession Narrative'* (JSOTS 221; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), pp. 130-131.

<sup>303</sup> Janzen, "The Condemnation of David's," p. 210. 若比喻與真實犯行之間緊密的連結性不存在，那麼聽者將無法洞見關於比喻中他自身的判斷將如何應用於自身的惡行之上。;相似的討論可參

衛的例子裡，有些學者不認為在此處的故事是司法性的比喻，<sup>304</sup>因為比喻中的故事內容(12:1-4)完全沒有提及謀殺與犯姦淫的事件作為類比，當中不具備足夠的相似性，他們表示故事的內容僅只有一位富戶奪取了一位窮人的小母羊羔，與大衛實際的罪行相似性不足。然而，表面上看來相似性不足，實際上卻是有很大的關係。對比喻而言，Erik Eynikel 指出在比喻裡面的情況與聽者的真實情況之間，僅僅只有具備一個相對應的主要觀點。<sup>305</sup>在拿單的司法性比喻當中，針對比喻與真實情況之間的對應，學者們提出許多不同的意見，具備多樣的解釋。<sup>306</sup>而關於這一點，我們須注意拿單於 12:7a 所揭發的事實，也就是說比喻當中的富戶應該是要指向大衛才較為合理。若是如此，大衛的犯罪事件與比喻的關係而言，

---

Burnside, *God, Justice and Society*, p. 309. Burnside 指出成功的司法性比喻需要具備幾項的成分：(1)喬裝(即能夠瞞過法官，以一個真實案件的姿態來傳輸這個比喻本身)。(2)揭露(暴露此案件為虛構的，並且揭示其真正的應用是要在一個不同的事實之上)。(3)個人身分識別(在比喻以及法官個人的情況之間製造出直接性的連結)。

<sup>304</sup> 學者指出撒下 12:1-4 與大衛的罪行具有重要的相異性，因此主張此處的比喻無法被視為一個司法性的比喻，參 Horst Seebass, "Nathan und David in 2 Sam 12," *ZAW* 86 (1974), pp. 203-211.; Hermann Gunkel, *The Folktale in the Old Testament* (trans. Michael D. Rutter; Sheffield: Almond, 1987), p.55.; Randall C. Bailey, *David in Love and War: The Pursuit of Power in 2 Samuel 10-12* (JSOTS 75; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990), pp. 105-106.; David Daube, "Nathan's Parable," *Novum Testamentum* 24 (1982): pp. 276-277.; Hugh S. Pyper, *David as Reader: 2 Samuel 12:1-15 and the Poetics of Fatherhood* (Biblical Interpretation Series 23; Leiden: Brill, 1996), pp. 104-110.; Keith W. Whitelam, *The Just King: Monarchical Judicial Activity in Ancient Israel* (JSOTS 12; Sheffield: JSOT Press, 1979), pp. 127-128.; George W. Coats, "Parable, Fable, and Anecdote: Storytelling in the Succession Narrative," *Int* 35 (1981), pp. 368-382.

<sup>305</sup> Steven L. McKenzie and Thomas Römer, eds., *Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible* (Berlin: Walter de Gruyter, 2000), p. 86.

<sup>306</sup> Daube, "Nathan's Parable," pp. 275-288. Daube 主張比喻中主要是指到掃羅(富戶)惡劣地對待大衛(窮人)，即有關掃羅拒絕歸還大衛的妻米甲的情事。然而先知拿單在經文中已經明確指出大衛就是比喻中的富戶，因此我們不需要採納 Daube 在這裡恣意所作的解讀。; Fritz Maass, ed., *Das ferne und nahe Wort: Festschrift Leonhard Rost zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 30. November 1966* (BZAW 105; Berlin: Töpelman, 1967), p. 33. Lienhard Delekat 主張大衛即是那位旅行的客人，而上帝就是那位富戶，而窮人就是指拔示巴，而在其懷中的小母羊羔就是烏利亞。如此的解讀雖然能夠與烏利亞的死亡相合(雖然比喻當中沒有明確說出羊羔的死亡)，然而上帝卻成為了罪犯。而這樣解讀的困難在於 12:7-14 中被定罪的是大衛，而不是上帝本身。; Robert Polzin, *David and the Deuteronomist: 2 Samuel* (Indiana Studies in Biblical Literature; Bloomington: Indiana University Press, 1993), pp. 122-26. ; Lyke, *King David with the Wise Woman of Tekoa*, pp. 155-56. Polzin 與 Lyke 均主張比喻以許多不同的方式指出大衛為富戶、窮人與客旅，然而這樣的解讀同樣忽略先知拿單在 12:7a 明確指出大衛為比喻中的富戶。

Burnside 認為大衛的罪其顯著的重點在於**奪取**以及**謀殺**上，<sup>307</sup>並且表示大衛在謀殺烏利亞的事件上比奪取他的妻子還要嚴重。<sup>308</sup>Burnside 認為在拿單比喻的結構中，奪取烏利亞的性命是首要的議題，而奪取他的妻子則是次要的議題。<sup>309</sup>因此他認為拿單比喻當中的小母羊羔所指涉的對象主要是指著烏利亞而言。<sup>310</sup>然而，此卻與許多學者看法卻不同，他們認為拔示巴才是比喻裡面小母羊羔指涉的唯一首選，<sup>311</sup>甚至，Fokkelman 指出比喻裡面對小母羊羔的描述(12:3)中所出現的希伯來字**בת**(女兒)，喚起人們想起拔示巴(**בת־שבט**)的名子。<sup>312</sup>

若由 12 章經文本本身來看，針對大衛罪行事實的指控來說，如同許多學者所觀察到的，無論是拿單對大衛實際罪行的指控或是司法性比喻的內容，其焦點即不是在姦淫罪也不是在謀殺罪上。<sup>313</sup>有別於 Burnside 的看法，筆者同意 Janzen

---

<sup>307</sup> Burnside, *God, Justice and Society*, p. 314.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 311. Burnside 指出：12:9-10 中，「刀劍」總共重複出現兩次，經文這樣的安排顯示出謀殺之罪較姦淫罪為嚴重(比較申 22:26，該處經文中有關犯姦淫的案例被描述成類似犯了殺人之罪，如此的表述型態所依賴的事實則是：殺人被視為較犯姦淫嚴重)。

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 311.

<sup>310</sup> *Ibid.*, pp. 312-313. Burnside 的理由如下：首先，比喻中關於羊羔的描述(12:3「...吃他所吃的，喝他所喝的，睡在他懷中...」)與烏利亞對大衛的抗議(11:11「...我豈可回家吃喝、與妻子同寢呢?...」)之間存在著平行。第二，羊羔與烏利亞在特徵之間的平行：羊羔被呈現為一個信任他人的生物，被裸抱在懷中；烏利亞亦同，信任於一項錯誤裡面，否則的話，烏利亞幾乎不可能交託他自己於自身的死亡保證中(11:14-15)。第三，雖然兩者使用的動詞不同，然而小母羊羔與烏利亞之間存在著空間上的平行。小母羊羔**伺候**在旅人面前(12:4)，而烏利亞則**服役**在亞捫人面前(11:15-16)。第四，比喻中，盛情好客與敵對之間存在著對立。盛情好客在比喻中作為一個黑暗的背景，因為羊肉被當作為無情殺戮的一項供物，而此通常來說與敵意有所關連。而此也反照大衛對烏利亞所展現的好客之情，即烏利亞理應在大衛的桌前擁有一切的安全，然而事實上他卻遠離了平安。當中並不是飲酒與饗宴，而是灌醉與陷害。第五，比喻顯示富戶的偷竊使他節省了一些錢財(12:4)。大衛承認通姦的話，相當可能的是他不得不向烏利亞付上可觀的賠償金。藉由將烏利亞剷除，大衛省下了一筆錢。

<sup>311</sup> 例如 Bailey, *David in Love and War*, p. 106. ; Bernard S. Jackson, *Theft in Early Jewish Law* (Oxford: Clarendon Press, 1972), pp. 147-148.

<sup>312</sup> Fokkelman, *Narrative Art and Poetry*, p. 79.

<sup>313</sup> Hertzberg, *I and II Samuel*, p. 314. Hertzberg 注意到，有關大衛的罪的指控並不是在犯姦淫上，而是指到借亞捫人的刀殺害赫人烏利亞以及娶了他的妻為妻(12:7)，並且這些犯行被提及了兩次，而兩次的描述均與“藐視耶和華”相關。； Jackson, *Theft in Early Jewish Law*, p. 147. ; Daube, “Nathan's Parable, ”, p. 276. Jackson 與 Daube 均觀察到拿單比喻的內容中對烏利亞的可怕殺害缺乏了任何暗示。

的看法，他對 12:7b-14 的分析指出大衛罪行的焦點落在給予(נתן)與拿取(חלק)的主題上，且其中還特別著重在大衛奪娶(חלק)烏利亞之妻上(細節參前文的討論)。筆者認為由此看法則更能夠清楚推敲出大衛的罪行與比喻之間的密切關係：首先，比喻中富戶的貪婪與大衛在實際案件中的貪婪作出對應。<sup>314</sup>富戶的貪婪清楚地表現在他擁有許多羊群牛群上(12:2)，然而他捨不得從自己的牛群羊群中取一隻預備給客人吃，卻取了窮人的羊羔(12:4)。此與大衛奪取拔示巴的行為產生對應，大衛受指控的理由是出於貪婪勝於情慾的緣故。<sup>315</sup>大衛如同富戶一般，他已經擁有了來自神所賜的女人卻還以為不足(12:7)，還奪取拔示巴為妻。第二，總體來說，比喻中的富戶與大衛均沒有愛護鄰舍以及顧惜他們在家庭中的天倫之樂。<sup>316</sup>比喻中的窮人將羊羔放在他家裡和他兒女一同長大，讓羊羔吃他所吃的、喝他所喝的，並睡在他懷中。<sup>317</sup>除此以外，在他看來還如同女兒一樣(12:3)。因此，富戶在此狠心地將羊羔奪去的情況就像是奪去窮人的親人一般，此或多或少可以說他拆散了一個原本完整的家庭單位。<sup>318</sup>對大衛而言，情況亦相同，他拆散他的鄰舍烏利亞的家庭，奪取了他的妻子。因此由此我們可以看見，大衛後來招致了以牙還牙式的懲罰(12:11「...我必將你的妃嬪在你眼前賜給你的鄰舍...[呂]」)。第三，關於權力的濫用。<sup>319</sup>富戶仰賴自己的財勢，如同大衛倚賴自己的權勢一般，兩者均欺負了弱勢，奪取他們的產業。

針對拿單的比喻與大衛真實的案件之間，有關兩者在死刑判決的對應，我們還需考慮到，為何比喻中的富戶能夠被定死罪呢？Burnside 認為這裡所強調的

---

<sup>314</sup> Janzen, "The Condemnation of David's," p. 219.

<sup>315</sup> Bailey, *David in Love and War*, pp. 105-106.; Daube, "Nathan's Parable," pp. 276-277.

<sup>316</sup> Janzen, "The Condemnation of David's," p. 219.

<sup>317</sup> Coats, "Parable, Fable, and Anecdote," pp. 371-372. 比喻中有關羊羔所使用的動詞通常是用在人類身上。

<sup>318</sup> Jeremy Schipper, *Parables and Conflict in the Hebrew Bible* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp. 52-53.; Bar-Efrat, *Das Zweite Buch Samuel*, p. 114.

<sup>319</sup> Seebass, "Nathan und David in 2 Sam 12," pp. 205-206.; Whitlam, *The Just King*, p. 126.; Jones, *The Nathan Narratives*, p. 100.; Wolfgang Roth, "You are the Man! Structural Interaction in 2 Samuel 10-12," *Semeia* 8 (1977), pp. 9-10.

不是富戶的偷竊行為，而是指向他的殘酷性情。富戶的行為即是申 24:6 中的案例，指出奪取窮人的物品就如同奪取窮人的性命一般。<sup>320</sup>然而若是由經文本本身來看，當拿單說完比喻之後，大衛的反應是甚惱怒那人(富戶)，並且還對拿單說：「我指著永生的耶和華起誓，行這事的人該死！」(12:5)。此處注意到兩個方面：首先，關於大衛惱怒的情緒。大衛案件的問題即是出在於大衛對他的惡行喪失感受的能力而無法與其行為的嚴重性作連結，不論是比喻中的富戶或是對應到大衛本身，主要的重點均在於缺乏憐憫之心(12:6)。<sup>321</sup>拿單的比喻裡面將羊羔擬人化的方式，配合欺壓情節發展，高漲了大衛的情緒，激發了他強烈的感受。並且，當中窮人的角色是個關鍵，因為君王被期待的就是代表窮人為擁護正義而發聲(如箴 29:14)，<sup>322</sup>此方面同樣考慮激發大衛強烈的感受。第二，考慮大衛對比喻所作的回應：את בני מות האיש העשה זאת(行這事的人該死!)，其中 בן מות(「該死的人」[和])<sup>323</sup>的用法限定於表示一個人所犯的罪行照理而言應當被公正地判下死罪，然而在實行上卻是缺乏法律上的依據。<sup>324</sup>大衛描述這位富戶如同一個大惡棍一般，道德上而言罪大惡極，然而在刑法上卻對他莫可奈何。<sup>325</sup>我們可以看見此時大衛的情緒狀態相當高漲，他對窮人極度地同情並且忿恨地認為富戶應該被判下死刑。接下來敘事的高峰，就是當拿單揭露大衛就是比喻中的富戶之時，大衛在這裡所表現強烈的感受使得他後來對自身的犯行百口莫辯！

因此，我們可以說先知拿單透過司法性的比喻，成功地隱藏講者自身的意圖而使罪犯大衛陷入陷阱，拿單精密的設計使得出 22:1/ MT21:37 的典範案例成

---

<sup>320</sup> Burnside, *God, Justice and Society*, p. 315.

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>323</sup> 翻譯上其它參考：the man...deserves to die [NIV]; son of death [字面上直譯]。

<sup>324</sup> Anthony Phillips, "The Interpretation of 2 Samuel xii 5-6," *VT 16* (1966), p. 243. 除了撒下 12:5 這節經文外，בן מות只出現在撒下 20:31 以及撒下 26:16[複數形態]。在撒下 20:31 掃羅氣憤地指出大衛是該死的，然而當約拿單向父親掃羅發問(「他為甚麼該死呢？他做了甚麼呢？」)時，掃羅無法明確指出大衛的過犯。在撒下 26:16，大衛指責押尼耳以及掃羅的百姓們沒有保護他們的王，耶和華的受膏者。大衛指出他們的疏忽值得被判死刑，雖然他們實際上沒有犯任何該死之罪。

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 244.

功應用在他的比喻建構之中，<sup>326</sup>並且還藉由小母羊羔擬人化的敘述激發了大衛的情感。因此當大衛對比喻案件中作出司法判斷時，不知不覺中也親自宣判了自己的死罪(撒下 12:5)。拿單這個精心設計的比喻克服了大衛自身封閉的心防，使大衛把自己對故事中的判決尺度，同樣地應用在自己的身上，並且於他的內心世界的轉變上，起了感同身受的作用。在敘事後來的發展中可以看見，當拿單揭示大衛就是比喻中的富戶說「你就是那人！」(撒下 12:7)」時，他清楚明白他對神的藐視並且也承認了自己在暗中行了比富戶還更嚴重的不可見人之事。因此藉由司法性比喻的手法，拿單在這裡對有關偷盜法律(出 22:1/ MT21:37)發揮了創意性的應用，而這樣的應用深刻闡明了聖經法律中的教育性特徵，<sup>327</sup>最後使得大衛才有機會感同身受、由心而發、受教而恍然大悟說：「我得罪耶和華了！」(撒下 12:13)」。

而如此藉由司法性的比喻而使大衛自身作出自我判決的安排，由此就導致大衛與亞哈兩段敘事類比當中有關指控與判決的脈絡順序產生不同。雖然王上 21 章缺少司法性的比喻，然而在如此的敘事類比技巧下，其含意實在可以說拿伯的敘事就變成了拿單對大衛所述說有關窮人的小母羊羔比喻的第二版！<sup>328</sup>讀者可推論若是大衛王還活著，肯定是會將亞哈這位後輩狠狠再定一次死罪。另一方面，值得注意的是，在敘事情節的鋪陳上，雖然亞哈的敘事在王上 21 章缺少司法性的比喻，然而相當有趣的是就在緊鄰的上一章，王上 20 章卻是出現了司法性比喻的敘事內容。王上 20 章末了有一位喬裝的先知前來向亞哈抱怨，<sup>329</sup>而這位不知名先知所設計司法性的比喻方式，藉由當中相關的法律事件，<sup>330</sup>使得亞

---

<sup>326</sup> Burnside, *God, Justice and Society*, p. 314. Burnside 指出司法性比喻將出 22:1/ MT21:37 自身置入於謀殺罪與姦淫罪之中。盜賊處理掉罪證本身，暗示大衛完美的謀殺犯罪行為。盜賊偷取原本不屬他的牛羊，則暗示了大衛所犯的姦淫罪。另外，關於此處 Burnside 還與箴言 6:29-35 作連結。

<sup>327</sup> Ibid., p. 316.

<sup>328</sup> Avioz, "The analogies between", p. 123.

<sup>329</sup> Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 429. 有關司法性比喻例子，除了王上 20 章一位喬裝的先知前來向亞哈抱怨以外，Sternberg 還列舉了撒下 12 章窮人的小母羊羔以及撒下 14 章出庭的提哥亞婦人為例。

<sup>330</sup> Raymond Westbrook, "Law in Kings" in *The Book of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception*, p. 458. Westbrook 指出王上 20:39-40 此處關於看管屬另一位人的囚犯之協議具有出

哈亦陷入陷阱中，不僅自己將自己定罪，甚至還使亞哈沒有了臉面能夠去支吾其辭，搪塞掩飾。<sup>331</sup>事實上這透過比喻的教說經驗就如同大衛一樣，早先在王上 20 章的末了亞哈亦透過了司法性比喻，使得他清楚明白比喻中的處罰條款是具有根據以及效力的，在百口莫辯下亞哈王只能將自己定下死罪。<sup>332</sup>然而，我們可以看見，當這位無名的先知在嚴厲的指控與重申判決之後，亞哈的表現卻是：「...悶悶不樂地回到撒瑪利亞，進了他的宮。(20:43)」，而此卻與繼續接下去的一章拿伯拒絕亞哈後的反應一致：「...就悶悶不樂地回宮，躺在床上，轉臉向內，也不吃飯。(21:4)」。從王上 20 章末了到王上 21 章起頭，作者有意的佈局之下成為 21 章「時間背景」的設定：「這事以後，又有一事。(21:1)」。由此看來，對於亞哈的反應，讀者能夠從時間背景的給定中領略當中的來龍去脈，將前後兩段落關聯了起來，即亞哈在王上 20 章末了的反應顯出毫無悔意與反省，也顯出任性；而王上 21 章的文本似乎再度加強呈現出對亞哈不具任何悔改方面的期待。筆者推斷作者很可能刻意突顯先知不再使用司法性比喻向亞哈王說話的意圖！另外，若是將亞哈在王上 20 章末了的反應與大衛對拿單的回應相較的話，大衛關於藐視神罪行而對自我的宣稱：「我得罪耶和華了！(撒下 12:13)」，對亞哈在 20 章末了「悶悶不樂」的反應，呈現若大的對比。並且，敘事類比下，之後王上 21 章的發展則是關於司法性比喻上的繼續沉默，由此著實更加突顯大衛對所

---

22:6-8 中有關看管存放之物關於慣例性約定的一切特徵。

<sup>331</sup> Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 430.

<sup>332</sup> A. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel: Textkritisches, Sprachliches und Sachliches* (Vol. 7; Leipzig: J.C. Hinrichs, 1914), p. 272. Ehrlich 主張此處文本具有瑕疵，其中的協議內容應該被解讀為死亡併加償還，否則關於這項協議的比喻對亞哈王來說，將給予一個替代性的方案以支付贖金的方式避開放走俘虜的刑責。; Westbrook, "Law in Kings", pp. 458-459. Westbrook 指出 Ehrlich 沒有真正明白到當中所提到的一他連得銀子對一位普通的士兵而言，是一個不可能支付的數目。在楔形文字的契約文件中，處罰條款經常加諸無法想像不可能地大筆數目的支付款項於違約的一方。他們不談無法償付的人將會如何。契約當中直接加諸於身體的刑罰，包含死亡、致殘、或奴役是更為罕見的。在此段經文中，所給予二選一的罰責型態，顯示出當中奇特款項的意圖並非是指向真正損害賠償的措施。這有名無實的支付款項內容是為了要去避免當中真正的罰責發生，包含死亡、致殘、或奴役，其真正表達的訊息即是表示當中的內容並不是違約一方的選項。在此段經文中所呈現的案例，亞哈王清楚明白這裡的處罰條款是具有根據以及效力的，即使是在意味著死亡的含意下。

犯之罪多了自我體察、由心而發與受教認罪的過程；而此似乎也暗示出在 21 章的拿伯事件中，先知對亞哈內在的悔改受教歷程已無期待，作者因而無所著墨！雖然作者沒有著墨，但卻又是再特別的刻劃策略下，運用類比性的對照，突顯出關於司法性比喻功能上的暗示性提醒，提醒讀者去對拿伯事件中亞哈的悔改行動繼續作出探討。

以上小結，在敘事類比的亮光中，筆者認為王上 21 章由於缺少司法性比喻，因此導致有關指控與判決的脈絡順序不同，而其意義很可能在於突顯出大衛對罪自我覺察的內在心理運作層面。大衛坦承認錯，雖然僅有短短的一句話：「我得罪耶和華了！（撒下 12:13）」，然而與王上 21 章亞哈的反應行動相較，具有很大的不同：「撕裂衣服，禁食，身穿麻布，睡臥也穿著麻布，並且緩緩而行（王上 21:27）」。亞哈的悔改回應雖然有著外在的大動作，然而事實顯示，我們不能真正了解屬於亞哈自己本身真正內在的「觀點」為何，我們只能由他外顯的大動作來對比大衛僅說的「一句話」。然而，王上 21 章亞哈敘事在上文 20 章結尾的脈絡裡，推斷 21 章的亞哈事實上是失去了來自上帝的指教機會，王上 20 章結尾他對來自上帝司法性比喻提醒的無動於衷，造成他反省良機的失去。因此缺乏對罪進行檢討的機會下，充其量他只能直接面對犯罪的事實而獨自承擔後果，悔不悔改則是單指向任由他自己的選擇與造化。因此有關後來 21 章的表現，筆者臆測其悔改的內涵很可能僅是因著懼怕刑罰才導致的降卑表現。因此，藉由敘事類比的亮光，我們可以說兩段敘事的脈絡相互比較下，雖然兩位君王的悔改反應行動不同，然而大衛對所犯之罪卻是多了自我檢視與體察的受教歷程，其悔改的內含強調在大衛內心的受教轉變上，而此則很有可能是要增添亞哈外在悔改大動作（王上 21:27）的諷刺性，以突顯出兩者悔改行動內含上的差異。亞哈已於王上 20 章失去了受教反省的機會，王上 21 章的他無法像大衛一樣歷經心理歷程的轉變，其悔改行動的內含缺乏了對被欺壓者感同身受的敘事段落。接下來，將同樣沿續這樣的差異點，繼續探討有關亞哈與大衛敘事的差異處，特別是在死刑的差異方面。



#### 4-4-1-3-4 大衛得免除死罪；亞哈則難逃一死

關於拔示巴事件與葡萄園事件敘事類比的相異之處，可以發現兩段敘事之間有關於君王的死罪判刑方面，具有相異處：即大衛得以免去死亡刑罰，而亞哈卻難逃一死。以大衛而言，除了比喻中該死的富戶所暗示之外，拿單向大衛的陳述指出：「耶和華已經...你必不至於死」(撒下 12:13b)，雖然他沒有明說，然而由此可以推論在這裡拿單所陳述的事實即是大衛原本的罪刑是配得死刑的，<sup>333</sup>但後來的結果卻是大衛免去了一死。關於此處大衛雖然免去死刑的刑罰，對於大衛所犯的罪，神是否已經完全赦免了呢？亦或是有學者<sup>334</sup>所提出的看法，即指到神將大衛的罪移轉到未出生的孩子身上(撒下 12:14)。在此我們需探究撒下 12:13b 動詞 **העביר** 的使用，此動詞可以用在指到使不好的事情從一個人的生命刪除，如 **חרפה** 「羞辱」(詩 119:39)；**רע** 「邪惡」(傳 11:10)；**עון** 「罪孽」(撒下 24:10；伯 7:21)。若由此方向理解則將 12:13b 中動詞 **העביר** 所帶出的意義視為：神已經忽略、赦免、寬恕、或除去一個人原本所應負的罪責。<sup>335</sup>另一方面，有一些學者根據上下文(撒下 12:13b-14)作出考量，將 **העביר חטאתך** 翻譯成「轉移你的罪」，這樣的翻譯所主張的思想即是：大衛所得的孩子必定要死的原因是此孩子背負著父親大衛的罪，<sup>336</sup>也就是說大衛的罪並非被神完全赦免，僅只是轉移到另一人身上。雖然這樣的解讀不無可能，但倘若仔細考慮這個方向的解讀，動詞 **העביר** 含有歸給、轉移意義的情況通常是期待後面所跟著的轉移對象附帶有介系詞 **ל**。<sup>337</sup>因此筆者傾向認為撒下 12:13b 中動詞 **העביר** 應該作除掉解釋較恰當，即現今和合本的翻譯

<sup>333</sup> Janzen, "The Condemnation of David's," p. 219.

<sup>334</sup> Hélène Nutkowitz, "Propos autour de la mort d'un enfant: 2 Samuel xi,2-xii,24," VT 54 (2004), pp. 104-118.; Noll, *The Faces of David*, p. 67.; Jones, *The Nathan Narratives*, p. 103.; R. A. Carlson, *David, the Chosen King: A Traditio-Historical Approach to the Second Book of Samuel* (trans. Eric J. Sharpe and Stanley Rudman; Stockholm: Almqvist & Wicksell, 1964), p. 157.

<sup>335</sup> Janzen, "The Condemnation of David's," p. 217. n. 19.

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 217. n. 19.

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 217.; Koehler and Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon*, p. 780. 例如：民 27:7; 利 18:21; 王下 23:10; 耶 32:35; 結 16:21;23:37。

方式。也就是說，關於大衛所犯的罪責，神已經完全將它除去，如此使得大衛在這裡得著了赦免的恩典而免於死亡的刑罰。

然而在敘事類比的比較之下，我們看見亞哈的指控與大衛相仿，均為有關謀殺與強奪他者產業的罪刑，且雙方亦都表現出悔改的行為。然而，結果卻是大衛得著死罪的赦免(撒下 12:13)，而亞哈卻難逃一死的審判(王上 21:19)，兩者結局明顯不同。因此進一步我們要問，條件相仿的情況下，為何大衛能夠得以赦免死罪呢？有關這個問題，筆者認為在敘事類比的情況下更被放大了出來，導致我們不得不去思想神的標準在哪裡？是標準不一？亦或是上帝有特別的心意？在思考有關這裡的問題之前，回想對於大衛得赦免的情況，Janzen 就撒下 12 章的討論中，提出了大衛死罪得以免除的一項解釋：Janzen 指出關鍵在於有關大衛對拿單比喻中富戶的回應，他指出原本大衛認為富戶是該死的，然而後來卻又提出來一個較輕的刑罰，表達出即或不然至少也將是四倍的賠償之意(撒下 12:5-6)。因此同樣地，大衛對比喻中富戶的判決空間，也存在於拿單對大衛的判決言論裡，拿單的陳述「耶和華已經除掉你的罪，你必不至於死(撒下 12:13)」，表達大衛原先是該死的，然而與比喻中的結果一樣，最後所要呈現的是一個相對而言較輕的刑罰：「...你所得的孩子必定要死(撒下 12:14)」。Janzen 指出其中的理由在於原先大衛在富戶判決的空間中，大衛顯出了寬容的表現。因此，同樣地對應至後來神對大衛的罪行同樣也保有了相同的空間，大方地對大衛顯出寬容。<sup>338</sup>然而，筆者不同意 Janzen 的看法，筆者認為大衛得免一死並不是由於大衛寬容的性情，並且神以同樣的方式對待。筆者認為撒下 12:5-6 主要的重點應該放在大衛惱怒的情緒來看，原因是當大衛一聽完拿單的比喻，此時他應該已經是對富戶恨得牙癢癢了，更何況談及寬容的層面。且如果說大衛最後的判決僅能就較輕程度的判決，那也是他迫不得已，非心甘情願的。再者，實際上大衛所犯的罪較比喻中的富戶嚴重許多，以寬容的對應方式解讀對法律責任而言實在說不過去。因此須考

---

<sup>338</sup> Burnside, *God, Justice and Society*, p. 218.

慮另一個方面，即任何的法律案件均需被判決，並且在判決中總是會含有情感的成分。<sup>339</sup>且當涉及事情嚴重性的評估時，情緒很可能先被引發出來，如同大衛在比喻中對富戶的反應。<sup>340</sup>當討論的焦點回到經文中所指出的關於大衛的情緒來看時，清楚看見大衛被引發惱怒的情緒正好就是司法性比喻功能的發揮，即司法性比喻具有強烈的情感要素，能為聽者創造出特定的感受。<sup>341</sup>筆者認為正好就是由於大衛被激發的強烈情感，如此才顯得大衛能夠在後來得以自我察覺到自己的罪孽是罪不可赦的，因在情感上他已能夠深深憐憫並同情比喻中的窮人並且滿心忿恨富戶的作為。因此，大衛能夠得赦免死罪，筆者認為完全是出自神的恩典，而前提即是在大衛內心情感中真正的悔改要素上，也就是說大衛藉由先知司法性比喻而使得內心情感產生轉變，得以感同身受並真心受教而感到悔悟(撒下 12:13)。因此，關於敘事類比下所放大的議題，即相仿的條件下，大衛為何得以免去死亡的刑罰而亞哈卻是受到死亡的刑罰。在這裡所需考慮到最大的差異關鍵就是：大衛敘事中具有來自先知拿單的司法性比喻，而亞哈敘事中則是缺乏了來自以利亞的司法性比喻。對於兩個事件的評估比較，可圖示如下：

	大衛	亞哈
司法性比喻	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ 拿單的比喻。(撒下 12:1-4)</li> </ul>	無
君王悔改	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ 「大衛對拿單說：我得罪耶和華了！」(撒下 12:13a)</li> <li>■ 時間短：一個及時的反應。</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ 「亞哈聽見這話，就撕裂衣服，禁食，身穿麻布，睡臥也穿著麻布，並且緩緩而行。」(王上 21:27)</li> <li>■ 時間較長：一段長時間的詳細動作描述。</li> </ul>

<sup>339</sup> Bernard S. Jackson, *Making Sense in Law: Linguistic, Psychological and Semiotic Perspectives* (Liverpool: Deborah Charles Publications, 1995), pp. 273-285.

<sup>340</sup> Burnside, *God, Justice and Society*, p. 310.

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 310. 「規範」在本質上來說本來就較「故事」不具有情感性。一般而言，批判某一個人在人際關係的情境裡面(例如故事中的窮人與富人)會比一個正式聲明的存在罪行(例如故事中的富戶不應該偷取他人的家居寵物)更多具有強烈的情感性質。司法性比喻的呈現方式所強調的並非在於法律原則的破壞上，而是強調其中的關係人所作的違反行為上。也就是說司法性比喻的呈現方式具備有較多的情感性成分。

悔改的評語	無	■ 「耶和華的話臨到提斯比人以利亞說：亞哈在我面前這樣自卑，你看見了麼？」(王上 21:28-29a)
神的寬容	■ 「拿單說：耶和華已經除掉你的罪，你必不至於死。」(撒下 12:13b)	■ 「因他在我面前自卑，他還在世的時候，我不降這禍；到他兒子的時候，我必降這禍與他的家。」(王上21:29b)

上表的整理，我們可清楚看見兩段敘事的差異所在。對大衛的悔改而言，大衛悔改的基礎在於拿單所述說的司法性比喻上，他對罪行的認罪宣告，是延續著這個基礎而來的。而對亞哈來說，亞哈則是缺乏如此司法性比喻基礎，因此無法顯示其內心轉變的層次。另外，跟著所開展下來的，我們亦可以觀察出兩敘事間細微的差別：首先，以對大衛來說，缺少來自神的評語部分，神的寬恕是直接藉由先知向大衛來宣講，並且確實豁免了死罪。然而反觀亞哈的部分，則是多了來自神的評語部分：「耶和華的話臨到提斯比人以利亞說：『亞哈在我面前這樣自卑，你看見了麼？因他在我面前自卑、他還在世的時候、我不降這禍、到他兒子的時候、我必降這禍與他的家。』」(王上 21:28-29)。由此可看見寬恕的原因是指向亞哈的「自卑」。而關於「自卑」，這個表達的確是哀哭的人所特有的(王上 21:27)懺悔自卑的態度，而在聖經中其他的例子也確實顯示出悔改能使刑罰暫時延後(希西家-王下 20:1, 6, 11；尼尼微-拿 3:10)。<sup>342</sup>然而，在敘事的類比的手法下，敘事在這裡呈現出特殊的差別部分，即神對亞哈的評語與寬容均不是直接對犯案的人亞哈來述說，而僅是呈現神向先知以利亞的述說，至此當事人亞哈知不知情不得而知，這是一個細微差異的地方，有別於大衛敘事的情況。再者，若是仔細相較，大衛罪得赦免而免去死刑，而亞哈則是被神延遲懲罰，他的部分是「在世的時候」不親眼所見關於家族中面臨的巨變，但這個部分卻與原先對亞哈的刑罰(王上 21:19-23)無關，因此實際上對亞哈的刑罰並沒有減低半分，這與大衛的敘事情況具很大的不同。因此有關所顯出特殊差異的微妙不尋常之處，也許是聖

<sup>342</sup> 魏茲曼著，《列王紀上下》，頁 232。

經敘事含蓄的表達風格，<sup>343</sup>當中可能是聖經敘事簡潔的特徵下，留有訊息要透露給讀者。由此，一方面有關上帝對亞哈「自卑」的評判所存在篇幅，繼續帶領讀者建構敘事類比，此很可能是在這樣的類比策略下所存在的必要性表達，讀者由此形式能順利與大衛敘事建構出類比；另一方面很可能作者有其意圖，含蓄地留下線索，令讀者能夠多加思索這親自來自上帝給他的「自卑」判語。因此筆者認為，這裡有關亞哈悔改行動的自卑評語，是否就等同大衛的悔改行動中的內心運作，即大衛具有內心恍然大悟的轉變以及對受壓迫者產生感同身受的學習。筆者認為在敘事類比策略顯出的細微差異下，使得事件也許沒有那麼簡單，筆者保留地認為兩位王者的悔改在內含上應該存在差異。

至此，我們若是繼續檢視文本中所呈現亞哈往後的人生脈絡，好使我們嘗試檢視他這次的悔改行動以及有關神對他的自卑判語。我們看見王上 21 章「欺騙」的主題表現在亞哈對耶洗別的對話中刻意的誤導，以及後來針對拿伯所做的假見證上。到了 22 章，其「欺騙」的主題則是繼續延續，當中有四百個假先知發假預言說戰爭將得勝。然後，呈現諷刺的卻是亞哈對米該雅會說真話的抱怨(王上 22:18)，而最後亞哈的「變裝」再次將欺騙的主題強調。<sup>344</sup>若我們回顧衝突情節的發展分析，亞哈與耶和華的衝突消解，關鍵其實就在亞哈的「變裝」，此也就是導致了 21 章以利亞預言的應驗，亞哈的血「被狗來舔」，此與拿伯的命運互相平行(王上 21:19, 22:38)。從以上有關亞哈人生脈絡的觀察，我們可以觀察到從王上 20 章末了亞哈首次失去痛悔良機開始，爾後所呈現的生命狀態其實是越加的心硬，他一錯再錯而導致了後來的刑罰臨到，最後悲慘的命運則是死於一支冷箭之下(王上 22)。至此，我們可以發現亞哈爾後的內在生命並沒有因 21 章的悔改行動產生太大的轉變。而此，對於亞哈自卑的評語，對讀者而言則顯出些許的遺憾感。

---

<sup>343</sup> 奧爾特，《聖經敘事的藝術》，頁 197。奧爾特在人物刻畫與含蓄的藝術一章中指出，聖經敘述文中，作者只對前景畫面坐粗略的描畫，雖然寫來點到為止，但卻隱含著許多可能的解釋，而最關鍵的問題是：作者運用了哪些特別手法來達成「點到即止」的效果。

<sup>344</sup> 布雷特著，《去殖民化的上帝》，頁 127。

以上小結，21 章亞哈的悔改行動，由於在敘事類比策略下顯出缺乏如同大衛般心理歷程的受教轉變過程(司法性比喻的差異)，以及從 20-22 章評估下來亞哈生命上每況愈下地沒有太大正向地改變，加上筆者認為亞哈敘事與大衛敘事整體的敘事類比設計，主要的功能就是作者刻意以大衛來作為典範人物並對亞哈進行暗示性的負面評價(參附錄)。從以上這些原因，導致判斷亞哈的悔改行動可能只是一種消沉的失落感與對神的恐懼，內含上與大衛般能夠感同身受的轉變歷程關係並不大。或許比較大的關係僅僅只是因著先知所宣告的悲慘命運而有的反應罷了。<sup>345</sup>因此有關神對亞哈王自卑的評語方面，筆者認為在敘事類比的手法下，在此較大衛多出來有關神評語的部分，確實留下給讀者思想與玩味的空間，而當中的推理有關上帝對亞哈的自卑判語，由以上的原因可以說所留下的空間的確可以造成偏極端負面的解讀方向，即其所謂的「自卑」僅是一種上帝對一位旁觀者，即先知以利亞，述說有關亞哈人生無法轉變的審判下場，與大衛相較下，其中的成分本質上可能並不是屬欣慰而是帶有失望色彩的生命判語。而面對這樣的結果，筆者認為這是主要在「敘事類比」策略考量下所下的結論，是就此方法論上所獲致的可能推論。然而，對於此方法下的詮釋結果，筆者進行再次的反思。實際上若回到經文表面的呈現而言，不可否認的是這裡的亞哈自卑判語是出於耶和華口中親自所說的聖言，同時依然也能夠看見的是神所顯出的憐憫，即原先發怒的審判者上帝，至終的結果還是延後了對亞哈的懲罰。由此發展來看，對亞哈的犯行而言仍然是屬正向的結局，即便是赦免的程度不如大衛。因此，這裡親自出於耶和華口中關於亞哈自卑的評語，筆者認為仍不能夠將其作出極端負面的定論。或許，亞哈的確在他的內心對於自身所犯的錯誤來說，就如同上帝親口的肯定發言中所表示的，是可以證實他是真正地產生內在心理性轉變的悔悟行動，並非是必要指向負面的評判。因此，筆者由此處所作的最終判斷，認為亞哈的確地在他的悔改行動上，對其自身所犯的錯誤確實是顯出內在自卑的真實悔悟，如同耶和華

---

<sup>345</sup> Leithart, *1&2 Kings*, p.156. 亞哈的反應是，撕裂衣服，禁食，身穿麻布，睡臥也穿著麻布，並且意氣消沉緩緩而行(21:27)，其反應的原因是先知所宣告關於他家室的悲慘命運。

所說的話，此對於其悔改行動而言不全然是要完全在敘事類筆下的不足之處而作出極端負面的解讀。因此，在此有關於敘事類比策略的考慮卻是，筆者認為作者在此策略上，的確顯示出敘事對亞哈悔改的期待較對大衛悔改的期待顯得為之缺乏，且亦在司法性比喻的差異下，突出了兩位君王在其悔改過程的內含上，也顯出了程度上的不同。也就是說，綜合上述的考慮，兩位君王均在內在的心理上確實具有真正的悔悟，只是不同的程度在於大衛在他的過錯中習得對被害人的苦難能夠去進行感同身受的功夫，而亞哈則是明顯缺乏了這項心理層次的學習。因此，關於亞哈的悔改行動，一方面亞哈確實在自卑中後悔，另一方面作者運用人物刻劃策略也有意提出要提醒讀者的地方。因此，作者透過敘事類比的策略，顯出拿伯事件中亞哈悔改行動的不足之處，企圖是要告訴讀者那原先來自歷史上大衛典範性的提醒，提醒我們對於他者的苦難方面，就其感同身受的情感而言，提醒我們能夠學習去將心比心是極為重要的，且此方面特別對掌權者來說，更是如此。

#### 4-4-2 關鍵詞的重複：激進的命運翻轉者以利亞

在敘事類比策略的提醒之下，亞哈悔改行動缺乏對於受害者感同身受的情感轉換歷程，對當事人拿伯以及讀者而言，總是帶來些許遺憾的感覺。然而，作者在這裡仍然運用特別精心的敘事策略，可以說是可作為面對此遺憾的補述，接下來所要討論的，即是有關「關鍵詞(*Leitwort*)」重複的敘事策略。<sup>346</sup>Alter 指出 Martin Buber 對此現象的描述，直到今日仍堪稱典範，以下是 Buber 的描述：「關鍵詞(*Leitwort*)，是在一個文本段落、一個文本連續體，或一個文本架構中不重複出現的詞或詞根：只要注意到這些重複字詞，我們就能夠辨識或掌握到文本的一些意義來；至少，文本的意義會更清楚地顯明出來。這裡說到的重複，如我們說過的，不一定單是詞的重複，它也可以是詞根的重複；事實上，正是詞與詞之間

---

<sup>346</sup> 奧爾特著，《聖經敘事文的藝術》，頁 160。「關鍵詞(*Leitwort*)」是由 Martin Buber 與 Frank Rosenzweig 率先提出，此種刻意運用重複字詞的方式，構成了聖經敘事文體的一個獨特的慣用手法，他們稱之為「關鍵詞格式」(*Leitwortstil*，是照著 *Leitmotiv* 的式樣，新造出 *Leitwort* 這個詞來)。

的差異，常常強化了重複手法的動態作用。我稱之為『動態』，是因為彼此的字音組合，造成一種流動的姿態：試想把整段文本放置在前面，我們可以感覺到詞與詞之間像有波浪來回流動著。這種規律化的重複方法，恰與文本的內部韻律互相配合—或更確切地說，它恰是從文本的內部韻律中產生出來的；這是一個非常有力的表達手段，能起到不經言說而傳情達意的作用。」。<sup>347</sup>

在王上 21 章中，筆者認為其中作者運用了類似「關鍵詞」方式的重複手法。若我們仔細觀察其中所出現人物的名字，可察覺當中「拿伯」的名字出現次數高達十七次之多(21:1, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19)，其中的次數較亞哈與耶洗別加起來還要多(十四次)，並且拿伯為自己發聲的部分在經節中只佔了一節的份量(王上 21:3)。經文如此的呈現方式使得他彷彿在這次的謀害事件中，就像是一位無法安息的鬼魅般，縈繞於整個故事當中。<sup>348</sup>從上下文脈來看(20-22 章)，20 章出現一位無名的「先知」，三次為耶和華向亞哈傳話(20:13-14, 22, 28)，隨後亞哈再遇見無名先知的一個門徒，向他上演了一個行動式的比喻(20:39-40)暗諷他的行徑；此後敘事便隨即轉向 21 章葡萄園事件。在 21 章中，亞哈首先展開對話的對象即是拿伯，且這個對話竟是拿伯的最終發聲。拿伯在這裡是作為一個敬虔的典型人物，他尊重耶和華所賜的地業。若仔細觀察整個 20-22 章的脈絡，21 章其實不再出現「無名的先知」以及有關「先知(נביא)」的希伯來文字眼，亞哈所遇見的對象反倒是「拿伯」以及後來如神秘人物般戲劇性出現的「以利亞」。若繼續檢視 22 章，「先知(נביא)」字眼則才又再度持續地出現(22:6, 7, 10, 12, 13, 22, 23)。至此，我們可以說人物「拿伯」的名字在 21 章的出現可說是相當特別，可視為一個「關鍵詞」，其中「拿伯」之名 נביות 跟用來描述「先知」的希伯來字眼 נביאים，兩者相當接近，可視為一語雙關。<sup>349</sup>除此以外，有趣的是 21 章「拿伯」的名字還與「以利亞」的名字在敘事刻畫的手法上別出心裁，具

---

<sup>347</sup> 同上，頁 160-161。

<sup>348</sup> Walsh, "Methods and Meanings," p. 204.

<sup>349</sup> Peter Leithart, *I & 2 Kings*, p.156.



備相當精心的規劃。作者使用對稱的交錯手法(chiastic symmetry)規劃了當事人之間的對話敘事：<sup>350</sup>

A	亞哈與拿伯	v2-4	A'	「以利亞」與亞哈	v17-22
B	亞哈與耶洗別	v5-7	B'	耶洗別與亞哈	v15-16
C	耶洗別與長老貴胄	v8-10	C'	長老貴胄與耶洗別	v11-14

這裡的交錯手法給了以利亞最突出的位置，因為 A'原本應該是拿伯和亞哈的對話。拿伯的遇害後，亞哈與耶洗別本以為案件告一個段落，裡面所有秘辛均通通可以塵封，再也無法被人打開。然而，亞哈以及耶洗別疏漏了情勢當中一個最重要的因素，那就是沒有料到有一位上帝，所有秘辛無法向祂隱藏，人心一切的想法與意圖，在祂的面前都得赤露敞開。<sup>351</sup>就在亞哈想要奪取拿伯的產業之際，耶和華及時的翻案審查，差派了以利亞到拿伯葡萄園堵人，<sup>352</sup>上帝吩咐以利亞「**你起來，下去**迎見住在撒瑪利亞的以色列王亞哈[新譯本]」(王上 21:18)，當時亞哈正要將葡萄園據為己有(王上 21:17-18)，上帝派遣以利亞，突然戲劇性地出現於拿伯的葡萄園，代替了受害者拿伯的位置，為他說話，指出亞哈所犯的罪，並宣告他要受的刑罰。<sup>353</sup>這裡值得注意的是以利亞的出場，其敘事手法是在於「實物背景」配合著文學的推動力把故事生動地表現出來，<sup>354</sup>所造成的戲劇性唐突感受有助於生動地勾劃出人物的性格。<sup>355</sup>觀察以利亞出場所鋪排的背景，其經常是遙遠、陌生、不容易去到的地方。這種實物背景勾劃出以利亞是個獨來獨往的人，

<sup>350</sup> 張玉明著，《以利亞以利沙的故事》，頁 129。

<sup>351</sup> Zakovitch, "The Tale of Naboth's", p. 396. 亞哈的行動終究逃不開神的眼睛，此方面其實敘事者早在文脈發展的字裡行間中暗藏了玄機，顯示出神的全知。Zakovitch 指出：「耶洗別的命令(21:15)：“你起來(to rise)+得(take possession of)”與敘事者所說的話(v16)：“就起來(to rise)+下去(go down)”。兩相比較之下，敘事者所增加的元素為「下去(to go down)」，而此元素在接下去神對以利亞的命令中重複，神命令以利亞(v18)：“你起來(to rise)，下去(go down)迎見...[參新譯本]」。耶洗別忽略了亞哈必須要“下去”往葡萄園去，然而上主卻沒有忽略。耶洗別的 qûm rēš 與上主的 qûm rēd 兩者之間的諧音裡，點出了這樣的對比。」；Walsh, “Methods and Meanings,”, p.197. v15 及 v18 位於兩段落邊界的諧音，即耶洗別的 qûm rēš 與上主的 qûm rēd，此將 v1-16 與 v17-19 兩大部分連結了起來。進一步而言，v16 中表示目的之不定詞導致了故事具備繼續往下走的延續性。

<sup>352</sup> Peter Leithart, *1 & 2 Kings*, p.156.

<sup>353</sup> Rofé, “The vineyard of Naboth,”, p. 94.

<sup>354</sup> Ryken, *words of delights*, p. 55.

<sup>355</sup> 張玉明著，《以利亞以利沙的故事》，頁 41。

他慣於曠野的生活，籠罩在一股神祕的氣氛中。其中最初的背景是以利亞出現在約旦河東邊的基立溪旁，喝溪裡的水，靠烏鴉的供養為生(王上 17:3-4)。接著他出現在西頓的撒勒法，一個外邦人的地方，在那裏接受一個寡婦的供養(王上 17:9)。接著俄巴底在一處陌生地方尋找水源時，遇到以利亞(王上 18:7)。爾後在迦密山上，以利亞單槍匹馬獨鬥巴力的四百五十個先知(王上 18:22)。在鬥法之後，他又獨自在迦密山上禱告求雨(王上 18:42)。然後實物背景接著描寫以利亞在靠近別示巴的猶大沙漠獨自地行走(王上 19:4)，一個人躲在何烈山的山洞中(王上 19:9)。而到了王上 21 章，又不知道他從哪裡來的，突然出現在拿伯的葡萄園；剛好亞哈進入葡萄園的時候，他就奉耶和華的命指責亞哈霸佔的罪(王上 21:18)。<sup>356</sup>在這裡以利亞在王上 21 章的出場，同樣造成唐突戲劇性的效果，展現以利亞獨來獨往的神祕色彩，與以利沙迥然有別。<sup>357</sup>

以上小結，在關鍵詞的重複手法下，我們可以看見語音相關性的雙關語運用，使得「拿伯(נבֹּת)」的名字在 21 章如波浪般來回飄盪著，彷彿在呼喊尋求著耶和華的「先知們(נְבִיאִים)」在哪裡一般，而最終作為「先知」角色的以利亞，明確且戲劇般地現身，作為了拿伯的替代性發言者，傳達出這位來去無蹤的以利亞先知，在這裡是作為一位激進的命運翻轉者角色，他的取代性發聲翻轉了拿伯

---

<sup>356</sup> 同上，頁 41-42。王上 21 章爾後有關以利亞的出場：撒瑪利亞王亞哈謝的使者往以革倫的途中，以利亞攔住了他們(王下 1:3)。五十夫長帶人去見以利亞時，他正獨自坐在山頂上(王下 1:9)。許多人知道以利亞會被耶和華的靈提到人所不知道的地方去(王上 18:12；王下 2:16)。以利亞被提升天之時，若非以利亞的堅持，他也是獨自一人。基於以利沙再三拒絕離去，以利亞在世的最後一段旅程，以利沙成為唯一與他同在的人(王下 2:12)。

<sup>357</sup> 同上，頁 42。有別於有關以利亞的實物背景。以利沙身處的環境都是在家中，或是為人熟悉的地方，經常有一群人與他一起。這些處境描繪出以利沙是個慣於家居的人，是個經常與人相處的人。以利沙最初出現時，乃是趕著十二對牛耕地(王上 19:9)，這麼多牛可能家境十分富裕。他跟隨以利亞之後，宰了一對牛，煮肉給百姓吃(王上 19:21)。以利亞在約旦河在被接生天以前，他們由吉甲前往約旦河的途中，是以利沙和住在伯特利以及住在耶利哥的先知門徒溝通(王下 2:3, 5)。以利沙的社交十分活躍，以利亞卻沒有什麼社交生活。在耶利哥城，是以利沙治好了水源(王下 2:19)；三王和摩押王交戰，他們諮詢的對象是以利沙(王下 3:17)。各種不同的實物背景都描述以利沙是一位喜歡居家生活的人(domestic person)。他來到書念一帶時，就住在書念一位大戶人家中(王下 4:10)。人們清楚以利沙的行蹤(王下 3:11; 4:22; 5:9; 6:13, 32; 8:7)。他大多數的事工也是在人群中進行(王下 2:19; 3:12; 4:38, 43; 5:9; 6:1, 18, 32; 8:9)。

起初無助被動的姿態與光景，翻轉了不能為自己委屈辯護的命運。這樣使得原先在整起的事件中，作者透過明顯的敘事類比刻劃策略，使得有關亞哈王與大衛王的悔改行動呈現出差異，即大衛透過「司法性比喻」受教習得對受害者感同身受、將心比心的內在生命功課，亞哈則是缺乏了此方面的學習歷程。兩位君王在悔改行動方面的比較上，突顯出程度上的差別，使得我們看見亞哈在整起拿伯事件中所呈現的悔改行動，在敘事類比策略中亞哈顯得缺乏對受壓迫的人感同身受、將心比心的心理轉換歷程戲碼，如此的差異對受害者拿伯而言，總是令人感到些許遺憾，顯出其中的一干加害人等並無特別地想起過對他的不是，拿伯就在受害之後，從敘事舞台上就被動地消逝了。然而，有關於面對這樣的遺憾之感，其實也就在「關鍵詞」的重複手法策略下令人感到窩心，其敘事展現出受害者拿伯卻是一直處在被作者特別的紀念當中，雖然拿伯在敘事中僅有一次的發言，可是在他出現高達十七次之多的名字裡，當中重複技巧的刻劃不斷地表達出對拿伯是不住的紀念與對上蒼的呼求，且在敘事巧妙安排之下，透過一位激進的命運翻轉者以利亞代替他的發言位置，為他的委屈作出了辯護。因此，如此的「關鍵詞」重複策略，對於作者透過亞哈悔改行動的敘事，在敘事類比策略下提醒讀者對於他者的苦難，就其感同身受與將心比心的憐憫情感而言，可以說是提供給讀者心理某種層面的安慰。

## 伍、結語

由敘事批判法從事王上 21 章的探究，筆者從相關的人物敘事策略來探討亞哈悔改的行動，這樣的探究方式得以就人物心理層面進行細膩的思索，能夠補足歷史研究在此方面的限制。由此文學面向的進路，除了進一步探討自古以來讀者就 MT 與 LXX 的差異而對亞哈悔改行動方面所造成的困惑，還更進一步地以聖經文學自身的文學成規，檢驗了現代文學結構主義進路的臆測與提問。

在人物觀點的聚焦模式分析中，可發現敘事不斷揭露出亞哈心靈狀態負面的一面，他注重效益而有別於拿伯的敬虔(21:2-3)並且以悶悶不樂的態度去設計博取耶洗別的同情(21:4)。然而，最後在亞哈的悔改動作的客觀側寫策略下，終究令讀者無法得知他的內心世界，呈現出突兀的感受。

在衝突情節發展模式分析中，亞哈與拿伯之間的衝突實際上卻是亞哈與耶和華之間的衝突。亞哈在下文 22 章的發展中沒有看見生命的改變與翻轉，並且最後沒有獲得善終(王上 22:38)而應驗審判(王上 21:24)。此情節發展對他的悔改行動而言，雖然由他的悔改行動來看，他亦領受了來自耶和華的恩惠，但其衝突敘事的整體情節效果卻是造成了此悔改行動之正面積極意識的弱化。

在時空背景的分析中，亞哈延續著 20 章而來的對先知話語的惱怒情緒，讓讀者一開始就造成對他是缺乏悔意的印象，此令後來所展現的悔改行動，讓讀者感到不協調。並且 21 章的篇幅還坐落在前後兩章有關戰事的記載之間，但其內容僅是有關私人土地買賣事件，這樣的情節與前後國家交戰的大事相較下，著實令讀者感到錯愕且唐突。且在這樣不協調的敘事方式之下，意味著亞哈這位人物及其整個王朝將會出事。

在深層情節的重複策略分析中，王上 21 章的葡萄園事件與撒下 11-12 章的拔示巴的事件，兩者明顯在情節的發展方面呈現平行，並且即是以此作為描繪亞哈的敘事策略，即作者以大衛為君王典範人物來作為亞哈的評估。其中，兩敘事

之間的相似處，分析的結果顯示兩敘事在語言使用與強調主題方面具備高度的一致性，而這使成為得以驗證並確立兩敘事間有關「敘事類比」策略的合理性基礎。而在此可驗證的基礎下，兩者間的相異處即造成他們彼此間相互闡明的所在。首先，透過「動力性敘事類比」過程，強化出亞哈犯罪的主動性且呈現出他承擔了較嚴厲的懲罰，而此有別於呈現領受恩典的大衛。對領受恩典結果的大衛來說，無庸置疑的是他已習得內在生命功課，然而面對同樣顯出悔改舉動的亞哈，在敘事類比策略下不同的懲罰程度卻令讀者得以開始去對他的悔改行動進行思索。第二，在撒下 11-12 章敘事內容中，約押的預期不同於王上 21 章敘事中長老貴冑的無動於衷，對比的結果顯出大衛被期待的是展現出懺悔的姿態，而亞哈的敘事則是毫無呈現這方面的期待。第三，有關司法性比喻、指控判決的脈絡順序以及悔改行動的差異方面。在大衛的敘事中，先知藉由司法性比喻使大衛能受教而習得感同身受的功夫。相較於亞哈敘事，司法性比喻敘事篇幅的缺乏則導致了指控與判決脈絡順序上的不同。且對比亞哈來看，他其實早在王上 20 章就經歷過先知使用司法性比喻的受教反省機會，但他在那次卻失敗了並從此失去了這樣的機會，王上 21 章沒有再度出現先知使用相關比喻。此造成了 21 章的事件中呈現出亞哈無法像大衛一樣歷經心理受教歷程的轉變，此影響則是在他後來的悔改行動內含上，可說是缺乏了如同大衛般對被欺壓者感同身受的同理層面。第四，兩段敘事之間關於君王的死刑方面具有差異。關於刑罰結果的差異，敘事發展開始於兩君王在悔改行動方面的對比，大衛悔改行動的基礎在於拿單所述的司法性比喻而激發出的強烈情感，此使得大衛能自我察覺到自身的罪孽是罪不可赦的，並且在情感轉換上他亦能夠深深憐憫並同情比喻中的窮人；而亞哈則是缺乏如此司法性比喻基礎，因此無法顯示其內心轉換的層次。由此基礎差異，敘事呈現出刑罰結果的不同，大衛得以免去死刑，亞哈則是難逃一死。而仔細觀察當中的敘事表達，可發現亦呈現些微的描繪差異，對大衛來說，神的赦免是直接藉由先知向大衛來宣講；而亞哈則是間接地由神向先知以利亞述說其刑罰得以延遲，且多了來

自神所給予對他悔改動作的「自卑」評價。而關於此評價，由王上 20-22 章來看，亞哈的生命沒有太大正向地改變，並且加上「敘事類比」策略的考量，此可能令讀者作出此評語的負面解讀，即與大衛相較下所謂的「自卑」僅是一種上帝對一位旁觀者的無奈嘆息。然而，筆者則認為延後對亞哈的懲罰時限對他的犯行而言仍然是屬正向的結局，且是親自出自耶和華的口吻，因此不必要將此評價作出極端負向的解讀，筆者認為亞哈的確在他的內心對於自身所犯的錯誤而深覺後悔，如同上帝親口所表示的「自卑」評價，此出自神口吻可證實他確實是真正地產生內在心理性轉變的悔悟行動，只不過此部分在「敘事類比」的策略下則顯示出心理悔悟程度方面上與大衛稍有不同，即大衛對被害人的苦難能夠進行感同身受的同理功夫，而亞哈則是明顯缺乏這項心理層次。也就是說作者在這裡是透過了「敘事類比」策略，呈現出拿伯事件中亞哈悔改行動的不足之處，由此提醒讀者有關將心比心、感同身受等心理同理層面的重要，並且這裡的提醒特別針對掌握權力的人來說，更加是不容忽視。

最後，在關鍵詞的重複策略分析中，拿伯角色出現高達十七次之多的名字中，展現出他其實是一直在上帝的特別紀念當中，並且後來先知以利亞取代了原本敘事結構中拿伯的發言位置，使得先知成為了拿伯的代言人，義正嚴詞地為他發聲，翻轉了他不能為自己委屈辯護的命運。此策略對於在敘事類比手法所帶出的提醒，即亞哈的悔改行動缺乏對於受害者拿伯感同身受的同理情感轉換歷程，關鍵詞的重複策略對當事人拿伯以及讀者而言，可說帶來了安慰以及遺憾的彌補效果。即如同拿伯般的市井小民，每一位角落中的受壓者其實都在上帝深深的紀念之中。

## 陸、附錄

### 6-1 敘事類比策略作為以大衛為典範來評估亞哈的意圖

筆者認為，王上 21 章拔示巴事件與拿伯事件的敘事類比手法，其意圖是以大衛來作為典範性君王人物，並由此來作為亞哈的暗示性評量。事實上，與大衛的「對照或類比(comparison; analogy)」，可視為是貫穿列王紀的一項文學設計，作為表達對列王於書中所記載生平事蹟的評估。<sup>358</sup> Frisch 認為列王紀中有關人物角色的評量上，其中重要的方式是以人物的特性來將其涉及在暗示之中，並以此作為具備意義的部分，即並非使用明確的敘述表達方式。而當中對每一個暗示性的評量而言，是視為可被揭露的。<sup>359</sup> 由 Frisch 的觀察分析，他整理了列王紀中君王角色與大衛作對照的各種不同的形式，明確性由高至低可分析出下列 1-7 種，<sup>360</sup> 而此能夠為列王紀在信息的亮光上帶來新的觀察與貢獻：<sup>361</sup>

1. 明確清楚地與大衛作對照，出現在猶大王的介紹公式中。
2. 在其他公式中，明確清楚地與大衛的對照，但不是出現在介紹公式中。
3. 並非在公式中，而是出現在神或祂的使者與其他角色間的對話當中。

---

<sup>358</sup> Amos Frisch, "Comparison With David as a Means of Evaluating Character in the Book of Kings," *JHS Vol 11 Article 7* (2011), p 3.; Y. Zakovitch, *Through the Looking Glass: Reflection Stories in the Bible* (Hebrew; Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1995), pp. 41-42. 除了君王的角色外，其他於列王記中出現的人物，亦可能與大衛作並置。例如 Zakovitch 有趣的提議，指出耶利哥城童子們咒詛以利沙的情節(王下 2:23-24)是示每咒罵大衛情節(撒下 16 章)的鏡射描述(mirror-tale)或反轉形式(inversion)，其意圖是責難以利沙關於他對童子們嚴厲的反應，他的反應與大衛高貴的克制顯出很大的差異。

<sup>359</sup> Frisch, "Comparison With David," p 3.; 不同方式角色評估的綜覽，明確性由最高到最低，可參 Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, pp. 475-481.

<sup>360</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>361</sup> *Ibid.*, p 3. Frisch 提出的新觀察有三：(1)關於與大衛作出相互比較、對照，「對大衛明確作對照」能夠連結「對大衛的文學暗示」，由此均可構成一個單一的基本現象，即讓不同的觀點能共同都在同一個角度上。此有別於傳統的觀點，即認為與大衛明確的對照僅是申命記史家編輯的特徵，且認為關於對大衛的文學暗示與明確地對照完全無關。(2)可觀察出與大衛作對照是貫穿整個列王紀的文學手法。包含了對耶戶的描述。(3)可發現在當中複雜精巧的「翻轉性的對照系統」(system of inverted comparisons)，有助於將所羅門以及耶羅波安的歷史達成一致性的統一。

4. 以大衛的暗示作為對照(*comparing*)，且其中沒有出現大衛的名。
5. 以大衛的暗示作為對比(*contrasting*)，且其中沒有出現大衛的名。
6. 明確提及大衛的公式使用，例如「在他父親大衛的城裏(בְּעִיר דָּוִד אָבִיו)」(部分作為一些猶大君王的葬禮公式)，而此卻非明顯作為對照之處，而是以暗示的方式作為對當中一些君王讚許的評價。
7. 有關所羅門與耶羅波安兩位君王，列王紀呈現出一套系統：翻轉性的對照系統。

茲將上述七項內容整理如下，這樣的敘事手法即是作為評估君王的设计，其中的評量有些是作為被評量者的讚許，有些則是作為否定：<sup>362</sup>

### 1. 明確清楚地與大衛作對照，作為介紹公式的部分：

這是列王紀中作為評估君王最顯著的方式：傑出的君王就像他；不足取的君王就與他成為對比。用大衛明確的出現來作為君王行事為人的對照，包括了六位君王：<sup>363</sup>

(1)亞比央：王上 15:3「亞比央行他父親在他以前所行的一切惡，他的心不像他祖大衛的心，誠誠實實地順服耶和華——他的神」。<sup>364</sup>

(2)亞撒：王上 15:11「亞撒效法他祖大衛行耶和華眼中看為正的事」。

(3)亞瑪謝：王下 14:3「亞瑪謝行耶和華眼中看為正的事，但不如他祖大衛，乃效法他父約阿施一切所行的」

(4)亞哈斯：王下 16:2「他登基的時候年二十歲，在耶路撒冷作王十六年；不像

<sup>362</sup> Ibid., p. 5.; 亦參 G. A. Auld, *Kings Without Privilege: David and Moses in the Story of the Bible's Kings* (Edinburgh: T & T Clark, 1994), pp. 132-146. Auld 的討論範圍包含了歷代志，並且所考慮的是只在於明確地提及大衛的部分，而關於對大衛的暗示則沒有在 Auld 的考慮中。

<sup>363</sup> Ibid., pp. 5-6.

<sup>364</sup> Samuel Laniado 的註釋指出「大衛的心」指涉「他父親」，即羅波安，參 Samuel Laniado, *Keli Yaqar on the Former Prophets, 1 Kings* (Hebrew; ed. E. Basri; Part 2; Jerusalem: Mechon Haketav, 1987/8), p. 550.; Frisch, "Comparison With David," p. 7. Frisch 指出(2)~(6)關於與大衛作對照，均伴隨著「行耶和華眼中看為正的事」的公式，然而在此節中(王上 15:3)卻不然，此處並不僅僅只是公式上的變異，而是有意圖的在 15:4-6 段落中指涉到對所羅門的評估(王上 11:4a)，如此以至於本節全面回顧性地指涉到了羅波安、所羅門與大衛三位君王。



他祖大衛行耶和華——他 神眼中看為正的事」。

(5)希西家：王下 18:3「希西家行耶和華眼中看為正的事，效法他祖大衛一切所行的」。

(6)約西亞：王下 22:2「約西亞行耶和華眼中看為正的事，行他祖大衛一切所行的，不偏左右」。

以上，六個對照並非固定的公式，反映出變異性。形式上可分為兩個對等的群組：三個與大衛作對比性的描述；另外三個則是指對大衛行動的仿效。總體而言，其中有四位為正面的讚許，兩位為負面的評估。

## 2. 屬於其他的公式，明確地與大衛作對照，但並非出現在王的介紹公式中：

與他的兒子所羅門相關，有兩處經文：(1)王上 3:3「所羅門愛耶和華，遵行他父親大衛的律例，只是還在邱壇獻祭燒香。」及(2)王上 11:4-6「所羅門年老的時候，他的妃嬪誘惑他的心去隨從別 神，不效法他父親大衛誠誠實實地順服耶和華——他的 神。因為所羅門隨從西頓人的女神亞斯他錄和亞捫人可憎的神米勒公。所羅門行耶和華眼中看為惡的事，不效法他父親大衛專心順從耶和華。」以上兩個互為矛盾的對照描述，可視為有關所羅門王敘事中君王介紹公式的替代，<sup>365</sup>顯示出兩個不同治理時期的變化。

## 3. 非公式，而是出現在神或祂的使者與其他角色間的對話當中：

在這裡是與所羅門或耶羅波安兩位君王有關，其中三個對照提供有關效法大衛的選擇機會；兩個為回顧的性質，表達出對王的失望：

(1)首先，在基遍夜間夢中、耶和華向所羅門顯現，應許他將無條件大大獲得智慧、財富與尊榮。而在最後一項有條件的的應許可看見效法大衛的選擇機會，即長壽的部分。王上 3:14「你若效法你父親大衛、遵行我的道、謹守我的律

---

<sup>365</sup> A. Frisch, "Structure and Its Significance: The Narrative of Solomon's Reign (1 Kings 1–12.24)," *JOT 51* (1991), pp. 10-12. 在這兩極對立的評估中具有深層結構上的連接，具備主題上的平行：「忠誠與獎賞的應許」(Loyalty and the Promise of Reward)(王上 3:1-15)以及「不忠誠與刑罰的宣告」(Disloyalty and the Announcement of Punishment)(王上 11:1-13)。

例、誠命、我必使你長壽。」

(2)第二，是在所羅門獻殿以後，其中所包含的條件。王上 9:4-5「你若效法你父大衛、存誠實正直的心行在我面前、遵行我一切所吩咐你的、謹守我的律例典章、我就必堅固你的國位在以色列中、直到永遠、正如我應許你父大衛說、你的子孫必不斷人坐以色列的國位。」

(3)第三，針對耶羅波安的條件。王上 11:38「你若聽從我一切所吩咐你的、遵行我的道、行我眼中看為正的事、謹守我的律例誠命、像我僕人大衛所行的、我就與你同在、為你立堅固的家、像我為大衛所立的一樣、將以色列人賜給你。」

(4)第四，與所羅門王有關，王上 11:33「因為他離棄我、敬拜西頓人的女神亞斯他錄、摩押的神基抹、和亞捫人的神米勒公、沒有遵從我的道、行我眼中看為正的事、守我的律例典章、像他父親大衛一樣。」雖然在這節經文中，動詞的型態為複數，但我們可以推論其主詞是指到所羅門；亦可由更大的上下文來看，亞希雅預言王國將分裂的原由即是指向所羅門的罪而言的。<sup>366</sup>

(5)第五，與耶羅波安有關，王上 14:8「將國從大衛家奪回、賜給你·你卻不效法我僕人大衛、遵守我的誠命、一心順從我、行我眼中看為正的事」。上述(4)與此處(5)均提及「行我眼中看為正的事」而有別於(1)、(2)及(3)。這兩處的評價為所羅門及耶羅波安，兩者之間創造出某種平行：那就是，即便此人興起作王是要代替所羅門王，然而終極的結果看來，他的罪的緣故使得他被絆倒，並且使得與所羅門一樣，蒙受了負面的判語。<sup>367</sup>

#### 4. 以大衛為暗示，當中沒有出現大衛的名，目的是作對照，有三位君王：

##### (1)所羅門：

---

<sup>366</sup> Frisch, "Comparison With David," p 9.; A. Frisch, "Three Syntactical Discontinuities in I Reg 9–11," *ZAW 115* (2003), pp. 90–91. 學者認為此節經文是錯誤的文稿，然而 Frisch 卻認為在這裡為一項精緻的文學設計，在意義方面上，表面看來是應用在所羅門身上，然而卻視為是一種暗示 (allusion) 手法，指到將應用範圍擴大而更廣地應用在所有得罪神的人身上。

<sup>367</sup> Frisch, "Comparison With David," p 10.

首先，王上 2:3「...你無論做甚麼事(...אשר...)，不拘往何處去(...אשר...)，盡都亨通(תשכיל)。」與撒 18:5「掃羅無論差遣大衛往何處去(...אשר...)，他都做事精明(ישכיל)。」從這兩節的經文描述，從語言上來說，可看到包含了動詞לשכיל以及慣用語אשר כל的使用。而再從主題來看，兩處的情境都是指向新王權的權威轉移(掃羅到大衛；大衛到所羅門)，且在承繼大統上均可看見來自第三方的支持(大衛受到眾百姓和掃羅的臣僕喜悅；所羅門則是其與律法相稱的行為下，領受到來自耶和華的應許)。<sup>368</sup>

其次，所羅門受膏的情景，能夠與大衛受膏的情景作對照。王上 1:39「祭司撒督就從帳幕中取了盛膏油的角(קרן השמן)來，用膏膏所羅門。人就吹角，眾民都說：『願所羅門王萬歲！』」此處有關所羅受膏的描述，用詞上令讀者回想起大衛受膏的情景：撒 16:13「撒母耳就用角裏的膏油(קרן השמן)，在他諸兄中膏了他。從這日起，耶和華的靈就大大感動大衛。撒母耳起身回拉瑪去了。」這兩段君王受膏的描繪中，可留意用詞「盛膏油的角或角裏的膏油」(קרן השמן)聖經中僅出現於此兩節。大衛當時的情況是身為耶西最小的兒子而受膏，對照所羅門受膏場景，兩段的並置有意凸顯出君王受膏並不一定要出於長子的條件，相同的用語以及相同的受膏主題，此安排是有意地駁斥亞多尼雅對王權的聲稱，並增強所羅門在政治上王權的繼位合法性；而這個關注的焦點亦可見於下一章所羅門對母親所提要求的責問：「為何單替他求書念的女子亞比煞呢？也可以為他求國吧！他是我的哥哥...」(王上 2:22)。<sup>369</sup>

## (2) 希西家：

首先，王下 18:3 有關希西家王明確清楚的介紹公式之後，隨後在王下 18:7 所描述的遣詞用字中可以觀察留意到：「耶和華與他同在(והיה יהוה עמו)，他無論往何處去(בכל אשר יצא)盡都亨通(ישכיל)...」，18:3 有關大衛的明確指涉幫助我們覺察 18:7 字裡行間明顯透露出有關大衛王初出茅廬時的回顧：即指向撒 18:5「掃

<sup>368</sup> Ibid., p 10.

<sup>369</sup> Ibid., p. 12.

羅無論差遣大衛往何處去(ויצא דוד בכל אשר...)，他都做事精明(ישכיל)。...」<sup>370</sup>以及撒下 18:14「大衛做事無不精明(משכיל)，耶和華也與他同在(ויהוה עמו)」。再者，在戰場上大敗非利士人的捷報(王下 18:8)也與大衛王的事蹟相互輝映(撒下 17；19:8；撒下 8:1)。<sup>371</sup>另外，可支持的理由還有下文所描述以賽亞關於希西家得醫治的講述，亦看見充滿明確關於與大衛的明確連結(王下 20:5「...耶和華—你祖大衛的神如此說...」)。<sup>372</sup>

其次，希西家的禱告裡，王下 19:19「耶和華—我們的神啊，現在求你救我們(הושיענו)脫離亞述王的手，使天下萬國都知道(וידעו כל... הארץ כי)惟獨你—耶和華是神(אלהים)！」希西家的這個懇求喚起讀者關於當年大衛出去與對決哥利亞前的宣告：「...使普天下的人都知道(וידעו כל הארץ כי)以色列中有神(אלהים)；也使這些人群都知道，耶和華拯救人(הושיע)...[參新譯本]」(撒下 17:46-47)。甚至，關係更加緊密的經文暗示，可注意到希西家在病危時的陳述：「耶和華啊，求你記念我在你面前(לפניך)怎樣存完全的心(ובלבב)，按誠實行事(באמת)，又做你眼中所看為善的...」(王下 20:3)。同樣喚起對大衛的記憶，在此指向所羅門對他的父親大衛行事為人的描述：「你僕人—我父親大衛用誠實(באמת)、公義、正直的心(לבב)行在你面前(הלך לפניך)...」(王上 3:6)。<sup>373</sup>由以上，可以窺探作者的意

---

<sup>370</sup> Bat-Sheva Brosh, "Complex Royal Characters in the Book of Kings" (Hebrew; Ph.D. diss., Tel Aviv University, 2005), p.95. Brosh 則認為這裡是希西家與所羅門之間的類比(analogy)，原因是所羅門(王上 2:3)與大衛間的類比，間接使得此節中希西家與所羅門間類比的產生(所羅門//大衛；希西家//所羅門)。然而，由這裡的討論，我們視此處關於所羅門與希西家的部分為均各自與大衛產生類比。

<sup>371</sup> I. W. Provan, *Hezekiah and the Books of Kings* (BZAW 172; Berlin/ New York: de Gruyter, 1988), p.117.

<sup>372</sup> R. L. Cohn, *2 Kings* (Berit Olam; Collegeville, MN: Liturgical Press, 2000), p. 142.

<sup>373</sup> Frisch, "Comparison With David," p 11. 用字遣詞上，字根 הלך 與「在你面前」(לפניך)以及「按誠實」(באמת)在一起連用的組合，發現只有在這兩段經文中呈現(王上 3 與王下 20)。且在大衛臨終對所羅門的囑咐中，勾勒出對王朝的企畫：「耶和華必成就向我所應許的話說：『你的子孫若謹慎自己的行為，盡心盡意誠實實地行在我面前，就不斷人坐以色列的國位。』」(王上 2:4)。對希西家來說，他向神發出的是回顧他一生的宣言；而對所羅門而言，則是指施加在他(以及其子孫)身上的天命。另外，由此亦留意到，希西家作王在位的敘事描繪，能覺察出他與所羅門間作出含蓄的反差對比：王下 18:6「因為他專靠(דבק)耶和華」與王上 11:2「所羅門卻戀愛(דבק)這

圖在於提出希西家與其先祖大衛之間的相似性，作為讚許的暗示。

### (3) 耶戶：

這裡是有關耶戶的受膏以及與拿單對大衛的責備作出對照。首先，王下 9:6「耶戶就起來，進了屋子，少年人將膏油倒在他頭上，對他說：「耶和華—以色列的神如此說：『我膏你作耶和華民以色列的王(משחתיך למלך)。...』」這裡的描述用語「膏你作王」(משחתיך למלך)聖經中僅用在耶戶(有關耶戶還有用於其他二處經文：王下 9:3, 12)和大衛兩位君王。因此，用語上令人回想起拿單於司法性比喻中對大衛的責備，撒下 12:7「你就是那人！耶和華—以色列的神如此說：『我膏你作以色列的王(משחתיך למלך)，救你脫離掃羅的手。...』」其次，在拿單接續下來的責備用語中，亦可繼續發現大衛與耶戶的平行，撒下 12:8「我將你主人的家業(את בית אדניך)賜給你，將你主人的妻交在你懷裏...」與王下 9:7「你要擊殺你主人亞哈的全家(את בית אחאב אדניך)...」，兩節當中的質詞את加上בית אדניך只有使用在這兩處經文中。而有關耶戶與大衛此處的暗示，也許神學上的目的是要展現出耶戶整肅行動的合法性。<sup>374</sup>

## 5. 以大衛為暗示來作為反差的對比，且當中沒有出現大衛的名，包含雅多尼亞

在內共有三位：

### (1) 雅多尼亞：「野心」與「天命」之間的反差。

王上 2:15 亞多尼雅對拔示巴的陳述：「你知道國原是歸我的...」。然而亞多尼雅的這番聲稱，可由王上 1:5-7 敘事者的觀點來一窺端倪。敘事者在王上 1:5-7 的描述其實已經削弱了他權力聲稱的力道，當中敘事者暗指亞多尼雅對權力適當

---

些女子」；王下 18:6「沒有轉離(נס)不跟從他[新譯本]」與王上 11:2,3,4,11 重複使用與נס同義的動詞「誘惑」(נטה)；對於君王的極致評價：王下 18:5「希西家倚靠耶和華—以色列的神，在他前後的猶大列王中沒有一個及他的。」與王上 3:12「我就應允你所求的，賜你聰明智慧，甚至在你以前沒有像你的，在你以後也沒有像你的。」對於列王紀中有關君王極致評價的全面性討論，亦參 G. N. Knoppers, “‘There Was None Like Him’: Incomparability in the Books of Kings,” *CBQ* 54 (1992), pp. 411-431.

<sup>374</sup> Frisch, “Comparison With David,” p. 12.

性的聲稱舉動，其實就是押沙龍的終極版，即暗指他是一個背叛父親的兒子。<sup>375</sup>然而，過程中大衛在當時沒有責難他的言論(1:6)，大衛的老臣也來支持他(1:7)，到後來他還邀請了他所有的兄弟，就是王的眾子和所有作王的臣僕的猶大人來參加他的筵席(1:9)。在這一段聲稱王權的主題上，Frisch 認為 1:7 其實清楚指向亞多尼雅與大衛之間的含蓄反差對比，王上 1:7 「亞多尼雅與洗魯雅的儿子約押和亞比亞他祭司商議(דבר)以後，二人都答應支持他。」可對比於當年的大衛，撒下 3:17 「押尼珥與以色列的長老商議(דבר)說：“從前你們希望大衛作你們的王...” [新譯本]」。兩段相關經文的反差在於亞多尼雅呈現出個人權力抓取的野心慾望，而大衛則是呈現出受到擁護，以及彷彿如同先知將使命加在他身上一般，呈現出大衛配得王權。<sup>376</sup>

## (2)所羅門：「僕人」身分上的反差。

所羅門統治的晚期，神向他顯現，指出對他不遵守所吩咐的約和律例的懲罰，王上 11:11-13 「所以耶和華對他說：『你既行了這事，不遵守我所吩咐你守的約和律例，我必將你的國奪回，賜給你的臣子(עבדך)。然而，因你父親大衛的緣故，我不在你活著的日子行這事，必從你兒子的手中將國奪回。只是我不將全國奪回，要因我僕人(עבדי)大衛和我所選擇的耶路撒冷，還留一支派給你的兒子。』」在列王紀的呈現中，上帝對君王的賞賜與懲罰往往能夠轉移至後來的世代，其中所依據的並不是子孫的行為，而是父王的上一代行徑。在所羅門這段經文中，「僕人」一字是神學上的重點。所羅門不遵守上帝所吩咐的約和律例招致以牙還牙式的懲罰。他的「臣子」(即他的「僕人」)將取代他的王權，事實上所羅門早先在正式上即被稱作為神的僕人(王上 3:7, 8, 9; 8:28[兩次], 29, 30, 52)，因此在這段經文中讀者可以察覺到當中省略了對所羅門有關於「僕人」的稱呼，此對讀者而言，

---

<sup>375</sup> R. N. Whybray, *The Succession Narrative: A Study of II Samuel 9-20; I Kings 1 and 2* (London: SCM Press, 1968), pp. 30-31; M. Garsiel, *The Kingdom of David: Studies in History and Inquiries in Historiography* (Tel Aviv: Don, 1975), pp. 188-189, 194; Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, pp. 348-349.

<sup>376</sup> Frisch, "Comparison With David," pp. 13-14.

明顯突顯出與大衛(被稱作「我的僕人(עבדִי)」)的反差對比。<sup>377</sup>

### (3)耶戶：

王下 10:30-31 指到對於耶戶來說，有關他在同樣單一事件中的兩個面向：首先是忠心完成使命，其次是指他沒有全然委身於神。作者使用兩節經文並列，作為對他的神學評語，Frisch 認為當中其實含有不效法大衛的指涉，王下 10:30-31 「耶和華對耶戶說：『因為你辦好了我看為正的事(לעשות הישר בעיני)，照我的一切心意對付亞哈家，你的子孫要坐在以色列的王位上，直到第四代。』可是耶戶沒有盡心(בכל לבבו)遵行(הלך)耶和華以色列神的律法，離棄耶羅波安使以色列人陷於罪中的那些罪[新譯本]」。10:30-31 這兩節的並列，所提之事使讀者回想起過去先知亞希雅託耶羅波安之妻給耶羅波安的話，王上 14:8 「將國從大衛家奪回賜給你；你卻不效法我僕人大衛，遵守我的誠命，一心順從我(ואשר הלך אחרי) (בכל לבבו)，行我眼中看為正的事(לעשות רק הישר בעיני)」。<sup>378</sup>

6. 明確提到大衛的喪葬公式，即「在他父親大衛的城裏(בעיר דוד אביו)」。<sup>379</sup>然而，這裡並不是很明顯作為對照之用：

Frisch 認為這裡所呈現的喪葬公式，很可能是以暗示的方式作為對君王或多或少某種程度上的讚許評價，有四位君王：<sup>379</sup>

(1)所羅門：王上 11:43 「所羅門與他列祖同睡，葬在他父親大衛的城裏(בעיר דוד אביו)。他兒子羅波安接續他作王。」

(2)亞撒：王上 15:24 「亞撒與他列祖同睡，葬在他祖大衛城他列祖的墳地裏(בעיר דוד אביו)。他兒子約沙法接續他作王。」

(3)約沙法：王上 22:50(MT22:51) 「約沙法與列祖同睡。葬在大衛城他列祖的墳地裏(בעיר דוד אביו)。他兒子約蘭接續他作王。」

---

<sup>377</sup> Ibid., p. 14.

<sup>378</sup> Ibid., p. 15.

<sup>379</sup> Ibid., p. 16.

(4)約坦：王下 15:38「約坦與他列祖同睡，葬在他祖大衛城他列祖的墳地裏(בעיר דוד אביו)。他兒子亞哈斯接續他作王。」

7. 有關所羅門與耶羅波安兩位君王，列王紀呈現出一套「翻轉性的對照系統(system of inverted comparisons)」：

從(a)~(g)的分析，我們可以看出其內部，特別對所羅門以及耶羅波安而言，呈現出一套「翻轉性的對照系統」，圖示如下(//:表平行對照；<>:表示反差。)：(a)~(d)是關於所羅門而言，(e)~(g)是關於耶羅波安而言，參下文逐項的說明。

(a)-(b) 所羅門 // 大衛

(c) 雅多尼亞 // 押沙龍；雅多尼亞 <> 大衛

(d) 所羅門 <> 大衛

(e) 耶羅波安 // 大衛

(f) 所羅門 // 掃羅

(g) 耶羅波安 <> 大衛

首先，有關所羅門：

(a)經文中所羅門被強調作為大衛的繼承者。王上 2:12「所羅門坐他父親大衛的位，他的國甚是堅固。」這裡所指王朝的連續性邀請讀者將所羅門與大衛作比較。<sup>380</sup>所羅門的時代與他父親的時代不同，他父親的時代四圍爭戰，而到了所羅門則是四圍平安。所羅門對推羅王希蘭的訊息中透露出建殿一事成為了大衛王朝連續性的記號(王上 5)。<sup>381</sup>

(b)所羅門與父親的對照，成為了他神學方面的評估。上帝也提供給他兩次效法大衛的選擇：一次是他在基遍極大的邱壇獻祭，夜間夢中耶和華向所羅門顯現，王上 3:14「你若效法你父親大衛，遵行我的道，謹守我的律例、誠命，我必使你長壽。」另一次則是在建殿與王宮完工之時，王上 9:4-5「你若效法你父大

<sup>380</sup> Garsiel, *The First Book of Samue*, pp. 18-19.

<sup>381</sup> Frisch, "Comparison With David.", pp. 16-17.



衛，存誠實正直的心行在我面前，遵行我一切所吩咐你的，謹守我的律例典章，我就必堅固你的國位在以色列中，直到永遠，正如我應許你父大衛說：『你的子孫必不斷人坐以色列的國位。』」以上的選擇不單是對所羅門神學上的評估，其實敘事者也強調他是真正明白其中的美意：王上 3:3 指出「所羅門愛耶和華，遵行他父親大衛的律例」。

(c)有關所羅門在王位繼承方面的對手亞多尼雅。王上 1 章中，亞多尼雅呈現出個人權力抓取的野心慾望，與大衛迥然有別(參上文有關亞多尼雅的討論)。而繼續沿著此方面的反差對比，從中也呈現出亞多尼雅與押沙龍這位叛逆兒子之間的相似性(王上 1:5-6)。

(d)在所羅門即將結束統治時，整個情況截然不同。此時所羅門被描繪成離棄他父親大衛的道路，被指涉成不再被視為上帝的「僕人」而有別於大衛(王上 11:11-13；參上文的討論)。

## 第二、有關耶羅波安：

(e)有關上帝對所羅門王的懲罰，是由一位外人，即非血緣上的後裔，來繼承他的王權。對耶羅波安而言，他亦被提供效法大衛的機會，王上 11:38 「你若聽從我一切所吩咐你的，遵行我的道，行我眼中看為正的事，謹守我的律例誠命，像我僕人大衛所行的，我就與你同在，為你立堅固的家，像我為大衛所立的一樣，將以色列人賜給你。」除了明白指出有關效法大衛之外，先知亞希雅的這番用語裡面，亦指引讀者回到大衛身上。<sup>382</sup>並且，敘事者將先知亞希雅與耶羅波安會面的橋段置放在歷史框架中(王上 11:26-28, 40)，也補充相關的暗示，暗示耶羅波安與大衛在生涯上的相似：有關耶羅波安的描述，指出他為「以法蓮支派的

---

<sup>382</sup> G. N. Knoppers, *Two Nations under God: The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies* (Atlanta: Scholars Press, 1993), pp. 1, 201–203. 有關於這裡的連結，首先，耶和華臨到拿單的話中的內容，撒下 7:9 「...我常與你同在...」，指出神與大衛的密切關係；而更早所提到也具有相同的指涉，即有關彈琴對付惡魔的攪擾一事，屬掃羅的一個少年人對大衛的舉薦中指出大衛「耶和華也與他同在」(撒下 16:18)；另外，王上 11:37 用語「使你照心裏一切所願的，作王治理以色列」亦使用在押尼珥對大衛所說的話中，見撒下 3:21 「你就可以照著心願作王」。

「(אפרתי)」<sup>383</sup>、「大有才能的(גבור חיל)」以及「少年人(נער)」，爾後所羅門見這少年人殷勤，就提昇他，派他監管約瑟家的一切工程；然而，敘事中呈現後來的發展卻是所羅門想要殺他，耶羅波安只好逃到境外去，直到迫害他的所羅門死後才回到國內(王上 12:2-3)。<sup>384</sup>

(f)承上，至目前為止，耶羅波安逐漸指涉為大衛的代表，而所羅門則是不再代表大衛。然而，在這裡繼續要觀察的是，經文呈現出所羅門與掃羅的平行。先知亞希雅在與耶羅波安會面時將身上的新衣撕裂事件(王上 11:29-39)，過去認為最顯眼的就是能夠與當時撒母耳與掃羅關鍵性的重大會面產生呼應(撒上 15:27-29)。<sup>385</sup>然而，兩個事件中仍可留意到當中諸多的小細節其實是不同的。<sup>386</sup>由此，Frisch 則認為有關先知亞希雅的預言(王上 11:29-39)，更靠近的平行經文反而應該是撒母耳在隱多珥的時候對掃羅所發出的評語(撒上 28:16-19)。兩處經文的平行之處在於言論內容均具體指出了誰是未來接替的君王：即具體指明是耶羅波安與大衛。另一方面看來，可注意到的是，兩段相關主題經文中，觀察各自更早的平行敘述可發現，即留意撒母耳對掃羅的言論以及耶和華對所羅門的話：撒上 15:27-29 「...如此，今日耶和華使以色列國與你斷絕，將這國賜與比你更好的人。以色列的大能者必不致說謊，也不致後悔；因為他迥非世人，決不後悔。」；

---

<sup>383</sup> Frisch, "Comparison With David," p. 18. אפרתי 可能是指涉撒上 17:12 中有關大衛(或他父親)的應用。

<sup>384</sup> Ibid., p. 18.; W. Gooding, "The Septuagint's Rival Version of Jeroboam's Rise to Power," *VT* 17 (1967), pp. 185-186. 對照 LXX 的不同之處，即有關對耶羅波安與會眾及羅波安會面的描述，LXX 對這部分的省略(王上 12:3)，Gooding 指出是有意排除他對王權實現的主動行動，而此則與大衛更加類似，以突顯他就是繼位者的設想。

<sup>385</sup> J. Gray, *I & II Kings: A Commentary* (2nd ed.; OTL 9a; London: SCM Press, 1970), p. 295.; E. Würthwein, *Das erste Buch der Könige. Kapitel 1-16* (ATD, 11/1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977), p. 143.; G. H. Jones, *1 and 2 Kings* (NCB; Grand Rapids: Eerdmans, 1984), pp. 1, 234.

<sup>386</sup> M. Leuchter, "Jeroboam the Ephraimite," *JBL* 125 (2006), p. 53. no. 11. 留意不同之處：先知在象徵式的行動上所針對的對象不同：一個是現任君王(掃羅)，另一個是未來的君王(耶羅波安)；有關撕裂衣服者的不同：一個是掃羅王不經意地撕斷撒母耳的衣襟，另一個則是先知有意地撕裂衣服；有關國勢將逝的時間點不同：掃羅的情況是明確指向「今日」，而耶羅波安有關所羅門的情況，則是沒有明確指出時間點，僅是指出神必從所羅門兒子的手裏將國奪回(v35)；有關國勢逝去的範圍：掃羅是整個王權，而所羅門則是指到面臨王權的分裂。

以及王上 11:11-13「所以耶和華對他說：『你既行了這事，不遵守我所吩咐你守的約和律例，我必將你的國奪回，賜給你的臣子。然而，因你父親大衛的緣故，我不在你活著的日子行這事，必從你兒子的手中將國奪回。只是我不將全國奪回，要因我僕人大衛和我所選擇的耶路撒冷，還留一支派給你的兒子。』」兩段經文中，可注意到有關對掃羅以及對所羅門所述說的言論中，兩段經文的內容均沒有呈現出未來要接替的具體人選是誰，僅以「更好的人」及「你的臣子」帶過。由以上這樣的觀察，可留意到當所羅門不再代表大衛時，經文所指涉的是所羅門與掃羅之間的平行。<sup>387</sup>

(g)耶羅波安最終的結局如同所羅門王，他的罪的緣故使得他被絆倒且使他與所羅門一樣蒙受了負面的判語，不再代表大衛(王上 14:8；參前文的討論)。

從上述(a)~(g)的分析，可注意到彼此之間連結於三個時期：(1)所羅門開始統治。(2)所羅門結束統治，耶羅波安興起。(3)耶羅波安結束統治。這個系統呈現出了君王若與大衛相似，則提供了新領袖潛能的實質，表示具備相稱行為的潛力以及能夠獲得來自上帝的賞賜；而反之，若與大衛反差，則表達出對君王的失望。而其中顯示所羅門與掃羅的連結，突顯君王個人的義務，並非僅僅是在作為兒子身分上的繼承而已，而是需要展現在自己個人的作為上。因此，若是失敗，則就會被評判為像掃羅一般，後果是無法建立自己的王朝。

以上小結，對列王紀而言，透過以上七項的分析，可以說大衛不斷活現在一本以他的死作為起頭的全本書之中。<sup>388</sup>也就是說，大衛是被定義為一個君王的模範，作為貫穿列王紀中對君王的評估，<sup>389</sup>而這樣的評估也呈現出一套系統，主導了皇室興衰的命定方向，與大衛王相似或反差的結果，方向截然不同。另外，由此也來反觀有關大衛在拔示巴事件的過失，王上 15:5「因為大衛除了赫人烏利亞那件事，都是行耶和華眼中看為正的事，一生沒有違背耶和華一切所吩咐的」，

---

<sup>387</sup> Frisch, "Comparison With David," pp. 18-19.

<sup>388</sup> Ibid., p. 20.

<sup>389</sup> G. von Rad, *Studies in Deuteronomy* (trans. D. Stalker; London: SCM Press, 1953), p. 88. 大衛是完美順服受膏者的原型，因此成為所有在耶路撒冷繼承王位的君王模範。

以往的看法都注意在 LXX 對此節的刪略而把它視作為後期的註釋。然而，這裡分析的結果呈現出如此的看法則是太過於將其簡單化了。因此，倒不如重新由此面向重新評估：儘管有關於他的罪過，但因他是作為一個人，而不是天使完人，列王紀似乎是有意要將大衛視作仿效的模範。<sup>390</sup>由以上，分析的結果對本研究提供了一個亮光，即亞哈在王上 21 章拿伯事件與大衛拔示巴事件的敘事類比手法下，可以說其意圖即是以作為君王典範角色的大衛，以含蓄暗示的手法來作為亞哈的評估，此一方面不忽視掉大衛王作為一位凡人而曾有過歷史上的錯誤，另一方面也由此反差對比出當代掌權者內在心理層面方面不足的實況，突顯出悔改除了指向內心痛悔與外在行動外，對掌權者而言，還更應該對受害者能夠學會將心比心、感同身受的功夫。

---

<sup>390</sup> Frisch, "Comparison With David," p. 5. n. 7.

## 柒、參考書目

### 中文書目：

張玉明。《以利亞以利沙的故事-敘事文體釋經法》。香港：天道書樓，2003。

奧爾特。《聖經敘事文的藝術》。黃愈軒、譚晴譯。香港：天道，2005。

梁工。《聖經敘事藝術研究》。北京：商務印書館，2006。

魏茲曼。《列王記上下》。楊長慧譯。丁道爾舊約聖經註釋。台北市：校園書房，2002。

羅蘭德富。《古經之風俗及典章制度》。楊世雄譯。臺北市：光啟，1986 三版。

布賴特。《以色列史》。蕭維元譯。香港：基督教文藝出版社，2004。

馬克·布雷特著。《去殖民化的上帝 - 帝國主義浪潮中的聖經》。王東譯。新北市：中原大學宗教研究所與臺灣基督教文藝出版社，2013。

劉意青編著。《聖經》文學闡釋教程。北京：北京大學出版社，2010。

黃天相著。《通情達理 - 從語言學看舊約敘事文體的連貫性》。香港：漢語聖經協會，2006。

格雷馬斯。《結構語義學》。吳泓渺譯。北京：三聯書店，1999。

葉舒憲編。《結構主義神話學》。西安：陝西師範大學出版社，1988。

吳仲誠著。《舊約詮釋學初介-從歷史進路至文學進路》。香港：環球聖經公會，2011。

黑格爾。《美學》第一卷。朱光潛譯。北京：商務印書館，1996。

普羅文、朗、朗文著。《聖經以色列史》。劉智信、劉林蘊琴等譯。香港：天道，2010。

萊肯、朗文編。《新舊約文學讀經法》。楊曼如譯。台北市：校園書房，2011。

Hasel, Gerhard 著。《舊約神學-當代爭論的基本議題》。江季禎譯。台北：華神，2007。

#### 外文書目：

Abrams, M. H. *A Glossary of Literary Terms*. 4th ed. New York: Hold, Rinchart, and Winston, 1982.

Ahlström, G. W. *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine*. Leiden: E. J. Brill, 1982.

Alter, Robert. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 1982.

Alter, R. and Kermode, F., eds. *The Literary Guide to the Bible*. Cambridge, MA.: Belknap, 1987.

Allen, L. C. *Psalms 101-150*. Word Biblical Commentary. Waco, TX: Word Books, 1983.

Auld, G. A. *Kings Without Privilege: David and Moses in the Story of the Bible's Kings*. Edinburgh: T & T Clark, 1994.

- Auerbach, Erich *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*.  
 Translate by Willard Trask. Princeton: Princeton UP, 1953.
- Anderson, A. A. *2 Samuel*. Word Biblical Commentary 11. Dallas: Word, 1989.
- Atkinson, B. F. C. *Literary Criticism in Antiquity*. Cambridge: The University Press,  
 1934; reprint, London, 1952.
- Bailey, Randall C. *David in Love and War: The Pursuit of Power in 2 Samuel 10-12*.  
 Journal for the Study of the Old Testament supplement series 75; Sheffield: Sheffield  
 Academic Press, 1990.
- Bar-Efrat, Shimon. *Das Zweite Buch Samuel: Ein narratologisch-philologischer  
 Kommentar*. Translated by Johannes Klein. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und  
 Neuen Testament 181. Stuttgart: Kohlhammer, 2009.
- Bar-Efrat, Shimon. *Narrative art in the Bible*. Journal for the Study of the Old  
 Testament supplement series 70; Sheffield: Almond Press, 1989.
- Bal, Mieke. *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*. 2nd ed. Toronto:  
 University of Toronto Press, 1997.
- Berlin, Adele. *Poetics and interpretation of biblical narrative*. Sheffield: Almond  
 Press, 1983.
- Berman, Joshua. *Narrative Analogy in the Hebrew Bible: Battle Stories and their  
 Equivalent Non-battle Narratives*. Vetus Testamentum Supplement Series. Leiden:  
 Brill, 2004.
- Brenner, Athalya. *The Israelite Woman: Social Role and Literary Type in Biblical*

*Narrative*. Sheffield: JSOT Press, 1985.

Brueggemann, Walter. *David's Truth in Israel's Imagination & Memory*. Minneapolis: Fortress, 1985.

Brueggemann, Walter. *The Land: Place as gift, promise, and challenge in biblical faith*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

Burnside, Jonathan. *God, Justice and Society: Aspects of Law and Legality in the Bible*. New York: Oxford University Press, 2011.

Carlson, R. A. *David, the Chosen King: A Traditio-Historical Approach to the Second Book of Samuel*. Translated by Eric J. Sharpe and Stanley Rudman. Stockholm: Almqvist & Wicksell, 1964.

Canary, Robert H. and Kozicki, Henry., eds. *The Writing of History*. Madison: University of Wisconsin Press, 1978.

Chatman, Seymour Benjamin. *Coming to terms: The rhetoric of narrative in fiction and film*. Ithaca; NY: Cornell University Press, 1990.

Chatman, Seymour Benjamin. *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*. Ithaca ; London: Cornell University Press, 1978.

Childs, B. S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. London: SCM, 1979.

Cohn, R. L. *2 Kings*. Berit Olam Berit Olam: Studies In Hebrew Narrative And Poetry. Colledgeville, MN: Liturgical Press, 2000.



Coote, R. B., ed. *Elijah and Elisha in socio-literary perspective*. Georgia: Scholars, 1992.

Cronauer, Patrick T. *The Stories about Naboth the Jezreelite: A Source, Composition, and Redaction Investigation of 1 Kings 21 and Passages in 2 Kings 9*. London: T & T Clark International, 2005.

Culler, J. *Structuralist Poetics*. Edited by Routledge Classics. London: Routledge, 2002.

Dever, William G. *What Did the Biblical Writers Know & When Did They Know It?* Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2001.

Derrida, J. *Writing and Difference*. Edited by Routledge Classic. Translated by A. Bass. London/New York: Routledge, 2001.

Eco, U. *The open work*. Translated by A. Cancogni. Cambridge, MA: Harvard University Press, [1962]/1989.

Ehrlich, A. *Randglossen zur hebräischen Bibel: Textkritisches, Sprachliches und Sachliches*. Vol. 7. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1914.

Exum, J. Cheryl, *Tragedy and Biblical Narrative: Arrows of the Almighty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Eslinger, L M. *Kingship of God in Crisis*. Bible and Literature Series 10. Sheffield: Almond Press, 1985.

Fee, Gordon D. & Stuart, Douglas K. *How to Read the Bible for All Its Worth*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2003.

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

Fokkelman, J. P. *Reading Biblical Narrative*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1999.

Frei, Hans. *The Eclipse of Biblical Narrative*. New Haven, NH: Yale University Press, 1974.

Fritz, V. and Davies, P. R., eds. *The Origins of the ancient Israelite States*. Journal for the Study of the Old Testament supplement series 228. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

Frye, Northrop. *The Great Code: The Bible and Literature*. New York: Harcourt, 1982.

Frye, Northrop. *Anatomy of Criticism*. Princeton: UP, 1957.

Fuchs, A. *Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad*. Göttingen: Cuvillier Verlag, 1994.

Garsiel, Moshe. *The First Book of Samuel: A Literary Study of Comparative Structures, Analogies and Parallels*. Ramat Gan: Revivim, 1985.

Garsiel, M. *The Kingdom of David: Studies in History and Inquiries in Historiography*. Tel Aviv: Don, 1975.

Gesenius, W. *Gesenius' Hebrew Grammar*. Edited by E. Kautzsch and A. E. Cowley. Oxford: Clarendon Press, 1910.

Genette, G. *Narrative discourse*. Translated by J. E. Lewin. Ithaca: Cornell University Press, [1972]/1980.

Gordon, Robert E. *I & II Samuel: A Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 1986.

Gunn, David M. & Fewell, Danna Nolan. *Narrative in the Hebrew Bible*. New York: Oxford University Press, 1993.

Gunn, David M. *The story of King David: genre and interpretation*. Journal for the Study of the Old Testament supplement series 6; Sheffield: JSOT Press, 1978.

Gunkel, Hermann. *The Folktale in the Old Testament*. Translated by Michael D. Rutter. Sheffield: Almond, 1987.

Gray, J. *I & II Kings: A Commentary*. 2nd ed. Old Testament Library 9a. London: SCM Press, 1970.

Grabbe, L.L., ed., *Ahab Agonistes: The Rise and Fall of the Omri Dynasty*. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 421; London and New York: T&T Clark International, 2007.

Greimas, A. J. *On meaning*. Translated by F. Collins & P. Perron. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

Groden, M. & Kreiswirth, M., eds. *The John Hopkins Guide to literary theory and criticism*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1994.

Hayes, John H. *An Introduction to Old Testament Study*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1979.

Hens-Piazza, Gina. *1–2 Kings*. Abingdon Old Testament Commentaries. Nashville: Abingdon Press, 2006.

Henze, Matthias., ed. *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2012.

Hertzberg, Hans Wilhelm. *I and II Samuel: A Commentary*. the Old Testament Library. London: SCM Press Ltd, 1964.

Herrmann, S. *A history of Israel in Old Testament times*. London: SCM, 1975.

Hjelmslev, L. *Prolegomena to a theory of language*. Madison, WI: Wisconsin University Press, 1969.

House, Paul R. *1, 2 Kings*. The New American Commentary, vol. 8. Nashville: Broadman & Holman, 1995.

Huffmon, H. B. & Spina, F. A. & Green, A. R. W., eds, *The quest for the kingdom of God: in honor of George E. Mendenhall*. Winona Lake: Eisenberg, 1983.

Jackson, Bernard S. *Theft in Early Jewish Law*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

Jackson, Bernard S. *Making Sense in Law: Linguistic, Psychological and Semiotic Perspectives*. Liverpool: Deborah Charles Publications, 1995.

Jones, G. H. *The Nathan Narratives*. Journal for the Study of the Old Testament supplement series 80. Sheffield: JSOT Press, 1990.

Jones, G. H. *1 and 2 Kings*. New Century Bible. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.

Keys, Gillian. *The Wages of Sin: A Reappraisal of the 'Succession Narrative.'* Journal for the Study of the Old Testament supplement series 221. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

Keck, Leander E., ed. *Introduction to Narrative Literature; Joshua, Judges, Ruth, 1 & 2 Samuel.* The New Interpreter's Bible. vol. 2. Nashville: Abingdon Press, 1998.

Kim, W. Ellens, D. Floyd, M. & Sweeney, M.A., eds. *Reading the Hebrew Bible for a New Millennium: Form, Concept, and Theological Perspective, Volume 1: Theological And Hermeneutical Studies.* Studies in Antiquity & Christianity. PA Harrisburg: Trinity Press International, 2000.

Koehler, Ludwig and Baumgartner, Walter. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament.* Vol. 1 of *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament.* Edited and translated by M. E. J. Richardson. Leiden: E. J. Brill, 2001.

Knoppers, G. N. *Two Nations under God: The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies.* Atlanta: Scholars Press, 1993.

Kratz, R.G. & Krüger, T. & Schmid, K., eds, *Schriftauslegung in der Schrift. Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag.* Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 300. Berlin: W. de Gruyter, 2000.

Laniado, Samuel. *Keli Yaqar on the Former Prophets, 1 Kings.* Part 2. Edited by E. Basri. Jerusalem: Mechon Haketav, 1987/8.

Leithart, Peter. *1 & 2 Kings.* Brazos Theological Commentary on the Bible. Grand Rapids: Brazos Press, 2006.

Lemaire, A. and Halpern, B., eds. *The Book of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception*. Supplements to Vetus Testamentum 129. Leiden: Brill, 2010.

Lemon, L. T. & Reis, M., eds. *Russian formalist criticism*. Nebraska: University of Nebraska Press, [1917]/1965.

Lévi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology*. Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor Books, 1968.

Lyke, Larry L. *King David with the Wise Woman of Tekoa: The Resonance of Tradition in Parabolic Narrative*. Journal for the Study of the Old Testament supplement series 255. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

Long, V. Philips., ed. *Israel's Past in Present Research: Essays on Ancient Israelite Historiography*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1999.

Long, V. P. "The Art of Biblical History." Pages 281-429 in *Foundations of Contemporary Interpretation*. Edited by M. Silva. Grand Rapids, MI: 1994.

Long, V. P. *The Reign and Rejection of King Saul: A Case for Literary and Theological Coherence*. Society of Biblical Literature Dissertation Series 118. Atlanta: Scholars Press, 1989.

Longman III, Tremper. *Literary Approaches to Biblical Interpretation*. Grand Rapids: Academic Books, 1987.

Longman III, Tremper. "Literary Approaches to Biblical Interpretation." Pages 91-192 in *Foundations of Contemporary Interpretation*. Edited by M. Silva; Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996.

Mauchline, John. *1 and 2 Samuel*. New Century Bible; London: Oliphants, 1971.

Maass, Fritz, ed. *Das ferne und nahe Wort: Festschrift Leonhard Rost zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 30. November 1966*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 105. Berlin: Töpelman, 1967.

McKenzie, Steven L. and Römer, Thomas, eds. *Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible*. Berlin: Walter de Gruyter, 2000.

Nahkola, Aulikki. *Double narratives in the Old Testament: the foundations of method in biblical criticism*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd. 290. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2001.

Nelson, Richard D. *First and Second Kings*. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching. Edited by James Luther Mays and Patrick D. Miller, Jr. Atlanta, GA: John Knox Press, 1987.

Noll, K. L. *The Faces of David*. Journal for the Study of the Old Testament supplement series 242. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

Otto, S. *Jehu, Elia und Elisa. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa Erzählungen*. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 152. Stuttgart: Kohlhammer, 2001.

Peterson, Eugene H. *First and Second Samuel*. Westminster Bible Companion; Louisville: Westminster John Knox Press, 1999.

Pellaueur, D. *Ricoeur: A Guide for the Perplexed*. London/ New York: Continuum International, 2007.

Perrine, Laurence. *Story and Structure*. New York: Harcourt Press, 1974.

Propp, V. I. *Morphology of the folktale*. Translated by L. Scott. Austin: University of Texas Press, [1928]/1968.

Provan, I. W. *Hezekiah and the Books of Kings*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 172; Berlin/ New York: de Gruyter, 1988.

Polzin, Robert. *David and the Deuteronomist: 2 Samuel*. Indiana Studies in Biblical Literature; Bloomington: Indiana University Press, 1993.

Powell, Mark Allan. *What Is Narrative Criticism?* Guides to Biblical Scholarship. New Testament Series. Minneapolis: Fortress Press, 1990.

Pyper, Hugh S. *David as Reader: 2 Samuel 12:1-15 and the Poetics of Fatherhood*. Biblical Interpretation Series 23. Leiden: Brill, 1996.

Rad, G. von. *Studies in Deuteronomy*. Translated by D. Stalker. London : SCM Press, 1953.

Rimmon-Kenan, Shlomith. *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*. London: Methuen, 1983.

Ryken, Leland. *Words of Delight: A Literary Introduction to the Bible*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1987.

Ryken, L. *How to Read the Bible as Literature*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984.

Sebeok, Thomas A., ed. *Style in Language*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1960.



Steussy, Marti J. *David: Biblical Portraits of Power. Studies on Personalities of the Old Testament.* Columbia: University of South Carolina Press, 1999.

Sweeney, Marvin A. *I and II Kings: A Commentary.* The Old Testament Library. Ky. Louisville: Westminster John Knox, 2007.

Sternberg, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative.* Bloomington: Indiana University Press, 1985.

Schipper, Jeremy. *Parables and Conflict in the Hebrew Bible.* Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Thompson, T. L. *The Historicity of the Patriarchal Narratives.* Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 133. Berlin: De Gruyter, 1974.

Tov, Emanuel. *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint.* Supplements to Vetus Testamentum 72. Leiden: Brill, 1999.

Todorov, T. *Grammar of narrative.* The Hague: Mouton, 1969.

Tribe, P. *Rhetorical Criticism.* Minneapolis, MN: Fortress, 1994.

Waltke, Bruce K. and O'Connor, M. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax.* Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.

Walsh, Jerome T. *I Kings.* Berit Olam: Studies In Hebrew Narrative And Poetry. MN Collegeville: Liturgical Press, 1996.

Weiss, Meir. *The Bible from within: the method of total interpretation.* Jerusalem :

Hebrew University Magnes Press, 1984.

Westbrook, Raymond "Law in Kings" Pages 445-466 in *The Book of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception*. Edited by A. Lemaire and B. Halpern. Supplements to Vetus Testamentum 129. Leiden: Brill, 2010.

Whitelam, Keith W. *The Just King: Monarchical Judicial Activity in Ancient Israel*. Journal for the Study of the Old Testament supplement series 12. Sheffield: JSOT Press, 1979.

White, Marsha. *The Elijah Legends and Jehu's Coup*. Brown Judaica Studies 311. Atlanta: Scholars Press, 1997.

Whybray, R. N. *The Succession Narrative: A Study of II Samuel 9-20; I Kings 1 and 2*. London: SCM Press, 1968.

Würtwein, E. *Das erste Buch der Könige. Kapitel 1-16*. Alte Testament Deutsch, 11/1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.

Yee G. A., ed. *Judges and Method: New Approaches in Biblical Studies*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

Zakovitch, Yair. *Through the Looking Glass: Reflection Stories in the Bible*. Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1995.

Zakovitch, Yair. "The Tale of Naboth's Vineyard I Kings 21," in Weiss, Meir. *The Bible from Within: The Method of Total Interpretation*. Jerusalem: Magnes Press, 1984.

Zakovitch, Yair. "Inner-biblical Interpretation" Pages 27-63 in *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*. Edited by Matthias Henze. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2012.

論文與期刊：

Slikker, Hank B. "Israel's worst king? : the story of Ahab in light of its relationship to the stories of Saul, David and Solomon." Ph.D. diss., University of Sheffield, 2002.

Brosh, Bat-Sheva. "Complex Royal Characters in the Book of Kings." Ph.D. diss., Tel Aviv University, 2005.

Avioz, Michael. "The analogies between the David-Bathsheba affair and the Naboth narrative." *Journal of Northwest Semitic Languages Vol 32 Issue 2* (2006): 115-128.

Camp, Claudia V. "The Wise Women of 2 Samuel: A Role Model for Women in Early Israel?" *Catholic Biblical Quarterly 43* (1981): 14-29.

Carr, David. "Narrative and Real World: An Argument for Continuity." *History and Theory 25* (1986): 117-131.

Coats, George W. "Parable, Fable, and Anecdote: Storytelling in the Succession Narrative." *Interpretation 35* (1981): 368-82.

Daube, David. "Nathan's Parable." *Novum Testamentum 24* (1982): 275-88.

Deist, F. E. "Politics, economics, business 'and' ethics: A case study from the times of Ahab and Jeroboem II." *Theologia Evangelica 19* (1986): 36-46.

Farisani, E. B. "A Sociological Reading of the Confrontation between Ahab and Elijah in 1 Kings 21:1-29." *Old Testament Essays 18/1* (2005): 47-60.

Frisch, Amos. "Comparison With David as a Means of Evaluating Character in the Book of Kings." *Journal of Hebrew Scriptures Vol 11 Article 7* (2011): 1-20.

Frisch, Amos. "Structure and Its Significance: The Narrative of Solomon's Reign (1 Kings 1–12.24)." *Journal for the Study of the Old Testament* 51 (1991): 3–14.

Frisch, Amos. "Three Syntactical Discontinuities in I Reg 9–11." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 115 (2003): 88–93.

Grossman, Jonathan. "Dynamic Analogies' in the Book of Esther." *Vetus testamentum* 59 (2009): 394-414.

Gordon, Robert P. "David's rise and Saul's demise: narrative analogy in 1Samuel 24-26." *Tyndale Bulletins* 31 (1980): 37-64.

Gooding, David Willoughby. "Ahab according to the Septuagint." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 76 (1964): 269-280.

Gooding, W. "The Septuagint's Rival Version of Jeroboam's Rise to Power." *Vetus testamentum* 17 (1967): 183-185.

Hoftijzer, J. "David and the Tekoite Woman." *Vetus testamentum* 20 (1970): 419-444.

Janzen, David. "The Condemnation of David's "Taking" in 2 Samuel 12:1-14." *Journal of Biblical Literature* 131 no.2 (2012): 209-220.

Knoppers, G. N. " 'There Was None Like Him': Incomparability in the Books of Kings." *Catholic Biblical Quarterly* 54 (1992): 411-431.

Levinson, Bernard M. "The Reconceptualization of Kingship in Deuteronomy and the

Deuteronomistic History Transformation of Torah.” *Vetus testamentum* 51 (2001): 511-534.

Leuchter, M. “Jeroboam the Ephratite.” *Journal of Biblical Literature* 125 (2006): 51–72.

Lemche, N. P. “On the Problem of Studying Israelite History: Apropos Abraham Malamat's View of Historical Research.” *Biblische Notizen* 24 (1984): 94-124.

Long, Burke O. “The ‘New’ Poetics of Alter and Sternberg.” *Journal for the Study of the Old Testament* 51 (1991): 71-78.

Muilenburg, J. “Form Criticism and Beyond.” *Journal of Biblical Literature* 88 (1969): 1-18.

Napier, Davie. “Inheritance and the problem of adjacency: an essay on 1 King 21.” *Interpretation* 30 no 1 Ja (1976): 3-11.

Na'aman, Nadav. “Naboth's Vineyard and the Foundation of Jezreel.” *Journal for the Study of the Old Testament* 33 (2008): 197–218.

Nutkowicz, Hélène. “Propos autour de la mort d’un enfant: 2 Samuel xi,2-xii,24.” *Vetus testamentum* 54 (2004): 104-118.

Phillips, Anthony. “The Interpretation of 2 Samuel xii 5-6.” *Vetus testamentum* 16 (1966) : 242-244.

Rofé, Alexander. “The vineyard of Naboth: the origin and message of the story.” *Vetus testamentum* 38 (1988): 89-104.

Roth, Wolfgang. "You are the Man! Structural Interaction in 2 Samuel 10-12." *Semeia* 8 (1977): 1-13.

Seebass, Horst. "Nathan und David in 2 Sam 12." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 86 (1974): 203-11.

Simon, Uriel. "The Poor Man's Ewe-Lamb: An Example of a Juridical Parable." *Biblica* 48 (1967): 207-242.

Stone, L. "The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History." *Past and Present* 85 (1979): 3-24.

Walsh, Jerome T. "Methods and Meanings: Multiple Studies of 1 Kings 21." *Journal of Biblical Literature* 111.2 (1992): 193-211.

Wesselius, J. W. "Joab's death and the central theme of the succession narrative (2 Samuel 9–1 Kings 2)." *Vetus testamentum* 40 (1990): 336-351.

Wiseman, D. J. "Mesopotamian Gardens." *Anatolian Studies* 33 (1983): 137-144.

White, Marsha. "Naboth's Vineyard and Jehu's Coup: The Legitimation of a Dynastic Extermination." *Vetus testamentum* 44 (1994): 66-76.