Globethics Repository



路德身份特徵探析

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Huang, Wei
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-16 03:59:38
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166910

路得身份特徵探析

黃薇
香港中文大學文化及宗教研究系博士研究生

從《路得記》經文出發來看，路得是一個擁有眾多身份的主角，幾乎囊括了所有可能的女性角色，即寡婦、兒媳婦、妻子、母親。尤為重要的是，在經文中，路得的每一個身份特徵都被表達了出來，從寡婦的貧苦生活開始；到作為一個兒媳婦怎樣處理婆媳關係；接着如何成為另一人的妻子；最後又如願成為一個母親，並且是一個在家族譜系中十分重要的母親。透過經文的字裏行間，每個身份皆帶有各種複雜的社會處境、性別關係和個人動機的結合交融。通過與《希伯來聖經》中其他經文的橫向對照閱讀，路得豐富的身份特徵將會展現在我們的面前。

一、寡婦——從律法到現實

首先需要提出一個基本的問題：寡婦是誰？何種人被稱為寡婦？若從詞源學的角度來看，我們沒有辦法確定這個古希伯來詞最根本的形式。希伯特（Paula S. Hiebert）在對閃米特族的語言考察下，做了很多的工作來分析這個詞。[1]然而，考察同源詞是一項十分複雜的工作，若要還原該詞最原始的形態，這幾乎是不可能的。關鍵點在於這個

1. 參考 Paula S. Hiebert，〈我的幫助從何而來？——《聖經》中的寡婦〉（Whence Shall Help Come to Me? The Biblical Widow），載 Peggy L. Day 編，《古代以色列中的性別和差異》（*Gender and Difference in Ancient Israel*; Minneapolis: Fortress Press, 1989），頁 127。

詞的意義是甚麼。希伯特[2]與費里克（Frank S. Frick）[3]兩人都引用了亞述的法律文本（Assyrian law）對於「寡婦」一詞進行解釋：

> 〔如果〕一位婦女仍然住在她父親的家裏，並且她的父親已經死去了。若〔她〕有兒子，〔她可以住在〕〔她自己選擇的屬於他們的〕一所房子裏。〔若〕她沒有〔兒子〕，〔她的公公應該將她許配給〕他喜歡的〔其他的兒子中的〕任何一個。或者，如果他願意，他也可以娶她。如果她的丈夫和公公都死去了並且她也沒有兒子，那麼在法律的意義上，她就是一個寡婦（almattu）；她可以去任何她想去的地方。[4]

從上面的古代文本中，我們可以看到，法律的重點在於，當丈夫死去，丈夫父親的家族有責任重新吸納這個失去丈夫的婦女回歸到這個家族中，所採取的方式則是將這個婦女嫁給家族中的男性成員。這位婦女因而就不再是一個無夫之婦。但是，在父權制的社會中，若無夫之婦的公公也死去了，家族中再沒有人可以承擔起保護婦女的責任，那麼最終這位婦女就成為真正的法律意義上的寡婦。

保護寡婦的權益在古代近東傳統中是一種常見的政策，也常常作為法律條文而記錄下來。芬尚（F. Charles Fensham）介紹了這樣一種保護寡婦、孤兒與窮人（即在法

2. 同上，頁 128。
3. 參考 Frank S. Frick，〈《希伯來聖經》中的寡婦：從交互影響的路徑出發〉（Widows in the Hebrew Bible: A Transactional Approach），載 Athalya Brenner 編，《女性主義指南：從〈出埃及記〉到〈申命記〉》（*A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*; Sheffield Academic Press, 1994），頁 144。
4. 此處希伯特和弗里克兩人都引用了 G. R. Driver & J. C. Miles，《亞述律法》（*The Assyrian Laws*; Oxford: Clarendon, 1935），頁 403-405 的英譯版本。希伯特在其文章的注腳中指出還有一些其他翻譯版本。這裏的中文是筆者按照上面提到的英譯版本翻譯的。

律意義和古代近東智慧文學意義中都可以稱為弱者）的政策。[5]在他的文章中，他總結說，保護弱者的觀念在古代就已很普遍，後期的以色列人從美索不達米亞（Mesopotamia）和埃及（Egypt）等傳統那裏繼承到這樣一種概念，並將之發展在迦南人的世界中。隨後又被基督徒以及穆斯林繼承下去。接下來我們輾轉到希伯來世界中，來觀察在《希伯來聖經》的《申命記》中諸多關乎寡婦生活的律例，具體如下：

a. 十分獻一的條例（申 14:22-29）；
b. 七七節律例（申 16:9-12）；
c. 住棚節律例（申 16:13-15）；
d. 一般條例（申 24:17-18）；
e. 收割律例（申 24:19-22）；
f. 續嫁夫兄弟婚（申 25:5-10）；
g. 十一律（申 26:12-15）。

續嫁夫兄弟婚（levirate law）[6]根植於一種特定社會處境下產生的對婚姻的理解上，即死亡並不能完全消解婚姻聯繫。在父權制社會中，婚姻不大能夠理解為兩個個人的結合，而是被認作兩個家庭的聯盟。[7]因此，當一個婦女的丈夫去世，她仍然被看作她死去丈夫家庭中的成員。另一方面，這條律法也同古代社會中猶太人對死後世界的理解

5. 參考 F. Charles Fensham，〈古代近東律法書及智慧文學中的孤兒寡婦和窮人〉（Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature），載 James L. Crenshaw 編，《古代以色列智慧的研究》（*Studies in Ancient Israelite Wisdom*; New York: KTAV, 1976），頁 161-69。
6. 關於這條律法，可詳細參考《聖經》詞典的條目：Richard Kalmin，「續嫁夫兄弟婚」（Levirate Law），載《安可聖經詞典》（*The Anchor Bible Dictionary*; David Noel Freedman editor-in-chief; New York: Doubleday, 1992）。
7. 參考 Hiebert，〈我的幫助從何而來？〉，頁 129。

聯繫在一起，他們對靈魂概念的理解比較模糊，沒有形成系統的死後世界概念，有着很大的不確定性，不敢確信死後的世界如何，怎樣才能使靈魂不滅。而唯一一個可以使死去的人得到延續得到不朽的方式就是通過他的子嗣來體現。[8]這樣，續嫁夫兄弟婚不完全是出於對寡婦日後生活的考慮，在絕大程度上也是出於對延續家族後代的思量。

社會試圖提供寡婦一個安全的生活網路。當沒有人可以供養寡婦時，a、g、e 三條律例要保障她們生活的最基本的物質需求；b、c 兩條節日律例給予寡婦同其他人一樣在上帝面前歡樂的權利；d 條儘可能讓寡婦避免在社會生活中的一些糾紛；f 條作為最重要的一條律法，目的就是要提供給寡婦一個良好且永久性的保護。

除了路得之外，《希伯來聖經》中還有一個寡婦的故事，即猶大與她瑪（創 38:27-30）的故事。

她瑪和路得都曾經是寡婦。她瑪更是兩次成為寡婦。在社會生活中，沒有男性來維持她們的生活，經濟上的困難成為寡婦生活的重大問題。由於負擔巨大的經濟壓力，這一群體處於社會的底層。在《申命記》的一系列有關律法中，三類人常常被相提並論。這三類人就是寄居者、孤兒和寡婦。他們都是失去繼承權的人，是社會中相對貧困的群體。不過，寡婦的形象又有着同其他兩者不同的複雜特徵。在社會中某種程度上獨立、自由的生活，寡婦脫離父權家庭的制約，也就是脫離了主流的社會秩序。無所依附意味着她們成為挑戰父權制社會秩序的潛在威脅。[9]

8. 參考 Lucy Fuchs，《婦女的命運：〈舊約〉中的婦女》（*Women of Destiny: The Women of the Old Testament*; New York: ALBA House, 2000），頁 41。
9. 參考 Karel van der Toorn，〈在惡德與美德間被撕裂：以色列與美索不達米亞寡婦的典型形象〉（Torn Between Vice and Virtue: Stereotypes of the Widow in Israel and Mesopotamia），載 Ria Kloppenborg & Wouter J. Hanegraaff 編，《宗教傳統中的婦女類型》（*Female Stereotypes in Religious Traditions*; Leiden: E. J. Brill, 1995），頁 1-13。在

因此在經文中可以看到，她瑪與路得都主動採取行動來試圖爭取自己在父權制社會中的地位，並且她們的行為都具有某種程度的顛覆性色彩。她瑪喬裝成妓女，成功誘惑猶大，並且得到猶大的貼身物品作為抵押，迫使猶大不得不承認自己沒有履行自己的諾言。《路得記》裏，與之相似的則是打穀場相見的場景。作者用了整整一章（第三章）來講述這個過程。路得按照婆婆的吩咐，等到天黑，打穀場中沒有人的時候，來到了在麥堆旁睡覺的波阿斯身邊，掀開他腳上的被（得 3:7），躺在那裏。直到夜裏，波阿斯翻身驚醒，發現有人躺在自己身邊。此時路得顯得十分鎮靜，她說：「求你用你的衣襟遮蓋我，因為你是我一個至近的親屬」（得 3:9）。路得的請求既主動又直接，[10]而波阿斯在這個場景中倒顯得頗為被動。

到經文最後，兩人都以生子的方式來獲得家族的認可，她瑪生下法勒斯，是波阿斯的祖先；路得嫁給波阿斯之後生下俄備得，是大衛的祖先。兩名經歷相似的女子都為同一家族的血脈延續起到了同樣的重要作用，而且這個家族竟是民族史上影響最大、最為重要的。

擁有這些相似之處，我們似乎可以斷定經文要將寡婦的身份形象固定下來，更為特別的是，她們存在於大衛王的家譜中。按照前面的分析，寡婦社會地位卑微，生活上貧苦，需要得到各種法律條款的保護。現實生活同律例之

此篇文章中，作者引用了《希伯來聖經》以外的大量文本，根據各種不同文本對寡婦的記述，總結出在古代文本中寡婦集脆弱、可疑、智慧、狡猾、放縱、貞潔等多種象徵意義於一身。即使本文的討論範圍僅僅局限於《希伯來聖經》中，但是這篇論文仍然具有十分重要的參考價值。

10. 之所以說路得的要求既主動又直接，因為在希伯來傳統中，「腳」是對男子性器官的一種委婉的說法，這樣看來，路得主動誘惑波阿斯的行為十分明顯。路得說「求你用你的衣襟遮蓋我」實際暗含着請將我納入你的家庭中的意思。參考李熾昌、游斌著，《生命言說與社群認同：〈希伯來聖經〉五小卷研究》（北京：中國社會科學出版社，2003），頁 51。

間的鴻溝使那些獨立生活的寡婦往往反而成為父權制社會中的反動力量，因為沒有歸屬的寡婦們可以暗中破壞早已固定的一般家庭生活模式。要杜絕寡婦帶給父權制社會的潛在威脅，經文中無論她瑪還是路得在「寡婦」這樣一個擁有複雜特徵的身份背後，都一致地按照一條規範的道路走下去，重新歸附於一個符合法律規定的家族，成為一名受到祝福的母親，完成延續家族血脈的任務，這樣才能夠在社會中取得地位。這樣規範化的寡婦才能夠得到社會的認可和接受，也才能夠名留青史。因此，在這個意義上，她瑪和路得兩人更多地是被經文規範化模式化，而不是被經文所描述。另一方面，她們兩人必須採取欺騙、耍花招，以及誘惑男性的手段才能夠最終迎接新的生活。雖然經文並沒有對這些行為加以譴責，但是卻讓她們的主動行為都帶有着顛覆性色彩。或者站在女性主義的角度，我們可以以積極的態度看待經文中蘊含的女性自身主動性的重大意義，婦女自己爭取生活的主動權，清晰地表達對待生活的個人動機。然而，在男性中心社會的價值取向中，反主流的顛覆性力量依然被默認於「寡婦」的身份特徵中。婦女有力且有效的個人動機在最終的實現上也依然成為符合父權制社會的主流價值。這樣，才更容易理解普萊因斯（J. David Pleins）在他的書中[11]給予《路得記》的標題：「是敘事滋養着對《猶太聖經》中律法的解釋」。

二、兒媳婦——隱含的男權線索

當拿俄米失去丈夫失去兒子以後，她對兩個兒媳婦講了一番話，讓她們回到各自的娘家找尋新的生活（得 1:11-13）。

11. 引自 J. David. Pleins，《〈希伯來聖經〉中的社會遠象：一個神學導論》（*The Social Visions of the Hebrew Bible: A Theological Introduction*; Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001），頁 194。

弗維爾（Danna Nolan Fewell）和岡恩（David Miller Gunn）[12]注釋說，雖然拿俄米很明顯地是希望兩個兒媳婦可以有好的歸宿，但實際上字裏行間可以看出拿俄米更多地是表達她內心的苦和對未來生活的絕望。直到接下來路得一番著名的表白，才使拿俄米與路得兩人的命運聯繫在一起，情節也得以推進。

> 路得說：「不要催我回去不跟隨你。你往哪裏去，我也往那裏去；你在哪裏住宿，我也在那裏住宿；你的國就是我的國，你的上帝就是我的上帝。你在哪裏死，我也在那裏死，也葬在那裏。除非死能使你我相離，不然，願耶和華重重地降罰與我。」拿俄米見路得定意要跟隨自己去，就不再勸她了（得 1:16-18）。

路得的這段表白打動了很多傳教士以及教徒的心靈，自然也應該打動拿俄米的心。不過經文裏拿俄米一句話也沒有回應，只是簡單地敘述了一句拿俄米不再勸路得回娘家，為兩人接下來一起生活奠定了情節上的基礎。弗維爾和岡恩解釋說[13]拿俄米的沉默源於她想徹底擺脫摩押痛苦生活的印記，路得的跟隨在拿俄米看來極有可能威脅到她日後的生活，也許是因為路得摩押人的身份（關於路得摩押人身份的問題在本文後面的段落會有分析），而沉默可能包含着拿俄米的怨恨、失敗與不安，甚至可能是尷尬。

---

12. 參考 Danna Nolan Fewell & David Miller Gunn，《有妥協的救贖：〈路得記〉中的有關人物》(*Compromising Redemption: Relating Characters in the Book of Ruth*; Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1990)，頁 70-72。在這本注釋裏，作者將拿俄米同《創世記》三十八章中的猶大作了比較，作者認為拿俄米對待兒媳婦的態度雖然隱藏在含糊的經文中，但如同猶大對待她瑪一樣，拿俄米很有可能會把失去丈夫、兒子的原因歸結在兩個外邦兒媳婦身上，在拿俄米看來，她們實際上是她沉重的負擔。因此，當接下來路得表白之後，拿俄米並沒有用任何的言語回應路得那段動人的表白。
13. 同上，頁 74-76。

即使沒有上面的這些解釋，在經文的這段沉默中，我們也可以體會到拿俄米與路得之間表現出來的細微的隔閡，這種隔閡更加突出了拿俄米的身份立場，她始終是代表以利米勒家，即使在以利米勒家庭中男性成員全部缺失的情況下，她仍然是以利米勒家的寡婦。事實上，她也需要以一個家庭長者的身份出現，並有義務來延續這個家族，在此後的經文中更是體現出這一特徵。

《路得記》的第二章，拿俄米同路得的對話只在開頭和結尾處出現。特別注意一開頭拿俄米僅對路得說了一句話：「女兒啊，你只管去」（得 2:2）。並沒有過多的關照。剩下的情節則講述路得和波阿斯在田裏的第一次相遇。到第二章結尾的時候，路得告訴婆婆所有田裏發生的事，特別是波阿斯對她的眷顧。[14]此時，拿俄米才告訴路得波阿斯與以利米勒家的親族關係，並提醒她的兒媳婦到田裏收割的注意事項（得 2:20-22）。到經文的第三章，拿俄米作為婆婆又給兒媳婦路得設計了一整套計劃來促成路得與波阿斯的婚事。縱觀拿俄米對路得的態度，從開始的沉默寡言到後來的出謀劃策，轉折就在路得和波阿斯在田裏的第一次相遇之後，拿俄米了解到波阿斯對路得的特殊眷顧，從而改變了態度。[15]

拿俄米詳細地指導兒媳婦路得該做甚麼怎麼做（得 3:1-4），各注釋家在處理這段經文的時候都不約而同地認定拿俄米的這個計劃是對波阿斯的誘惑，要路得梳洗打扮

14. 根據上文提到過《申命記》中的相關律法，寡婦、寄居者在任何人家的田裏撿拾收割下來的麥穗很平常。波阿斯卻履行了遠遠超出律法所規定的義務，他不但提供給路得足夠的麥穗，還允許她喝僕人打來的水，同他們的人一起吃飯。並且吩咐僕人善待路得，警告路得不要到其他人的田裏去拾麥穗。這一系列做法都暗示他要將這個摩押女子納入了自己的家族。拿俄米也正是了解到波阿斯的這些超常反應才敢於設計下一步計劃。

15. 根據特里布爾、弗維爾以及岡恩的觀點，拿俄米態度的轉變，是由於她意識到路得這個兒媳婦對家族未來的重要作用，因而要把路得納入以利米勒的家族裏考慮。參考 Fewell & Gunn，《有妥協的救贖》，頁 77，頁 124 注 17。

之後在波阿斯喝過酒睡着的時候接近他，並且不要讓他認出來。[16]路得聽從婆婆的安排，按照婆婆的意見行事。拿俄米的一系列考慮，完全出於保證以利米勒家族經濟上繼續生存、血脈上要傳宗立後的目的。整個經文的記述完全沒有路得本身願望的表達，作為以利米勒家的兒媳婦，她完全受制於婆婆的教導。這樣一條隱含的男權線索就這樣自始至終牽引着女主人公。即使拿俄米也是一名女性，也是以利米勒家的寡婦，但是她的形象在以利米勒家男性成員全部喪失的時候已經轉變為家族中的長者，同時也是男權的具體體現。到經文最後， 路得生了一個兒子，經文卻寫道：「拿俄米得孩子了」（得 4:17）。正因為這個孩子延續了以利米勒家的血脈，拿俄米作為以利米勒家族的代表，孩子則歸於她的名下。

除了在拿俄米身上隱含的男權線索以外，波阿斯身上同樣也隱含着一條男權線索。經文告訴我們，當人們還不能彼此辨認的清晨來到時路得離開，帶走了波阿斯撮給她的六簸箕大麥。本來看似佔據主動性的路得在離開的這一瞬間完全處於被動的情境中。不同於她瑪與猶大的故事，路得帶走的六簸箕大麥不是能夠代表波阿斯身份的抵押品，波阿斯對路得物質上有了補償。路得此時除了等待，沒有甚麼行動可做。從《路得記》三章 18 節至四章 12 節，路得在經文中消失了，而這一段恰恰是波阿斯如何合理合法得到迎娶路得權利的過程。在決定命運的關鍵時刻，女

16. 這個計劃無論定義為詭計也好，欺騙也罷，或許對該計劃的道德衡量可以存有爭議，但當故事終了結局美滿的時候，這個計劃被美化為正面的起積極作用的樣態。它的重要意義就是在秩序中添加無秩序，在已有界限的許可範圍內添加新的可能性，從而完成一個整體的全貌。參考 Jack M. Sasson，《〈路得記〉：新譯附語言學注釋以及形式民俗學詮釋》（*Ruth: A New Translation with Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation*; Sheffield: JSOT, 1989），頁 230-232。《路得記》中再次映射出反動的力量，並由女性角色來擔當。

主人公缺席，她的命運掌握在男性社會的權力制度中，波阿斯變被動為主動，成為整個事件的控制者。到經文結束，路得再沒有一次主動的行為或者話語，她作為拿俄米的兒媳婦，給拿俄米名下帶來一個兒子，履行了應盡的本分，使男性家族得到延續，就失去了在經文中行動和言語的機會。

可以看出，性別（gender）關係不是簡單地指男女在自然律上的生物類別差異（sex difference），而是帶有特定時期特定社會環境所賦予兩性的社會文化定義。在《路得記》隱含的男性線索裏，兩性關係的張力尤為突出。女主角路得行為由主動到被動，並且還要受到婆婆拿俄米的指導，在她改變生活狀況的過程中，仍然依附在男性社會的大環境下。如同女性主義釋經學家所預設的那樣，《聖經》所表現出來的確是一部充滿性別導向性的文本，儘管眾多女性主義釋經學家如特里布爾（Phyllis Trible）、拉考克（André LaCocque）、巴爾（Mieke Bal）、弗維爾、岡恩、貝利斯（Alice Ogden Bellis）都以一種樂觀態度把路得視作女英雄，[17]然而，路得仍然不過是在一個父權制社會中遵循了男性社會價值觀的理想的兒媳婦。

三、妻子——排他主義還是普世主義

當《路得記》四章13節寫道：「波阿斯娶了路得為妻……耶和華使她懷孕，生了一個兒子」，就宣告了一個重要的主題，一向視摩押人為仇敵的以色列人需要重新考慮如何看待群體中異邦人身份的問題。在歷史上，如同其他許多居住在巴勒斯坦地中海沿岸的各小民族一樣，摩押人同以

17. 參考 Alice Ogden Bellis，《賢妻、娼妓還是英雄：〈希伯來聖經〉中的婦女故事》（*Helpmates, Harlots, and Heroes: Women's Stories in the Hebrew Bible*; Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994），頁 206-211。

色列人在軍事、政治以及經濟上摩擦不斷。《希伯來聖經》對此有相關的記載：以色列人受摩押王壓迫（士 3:12-14）；在掃羅執掌王權時期，摩押人是常常攻擊以色列人的周邊的仇敵之一（撒上 14:47）；以色列王、猶大王以及以東王三王聯盟與摩押人爭戰（王下 3:4-27）。在希伯來傳統中，摩押人一直是他們不共戴天的仇人。從《希伯來聖經》中對摩押人起源的記述就可以看出端倪（創 19:30-38）。摩押人的起源毫不光彩，是違背最基本最普遍的社會道德底線的產物。這正巧反射出以色列人對摩押民族的態度。除此之外，凡是經文中出現關於摩押人的部分，也往往都是負面的記述。例如：

> 以色列人住在什亭，百姓與摩押女子行起淫亂。因為這女子叫百姓來，一同給她們的神獻祭，百姓就吃她們的祭物，跪拜她們的神。（民 25:1-2）

《出埃及記》二十章 3-17 節所強調的十誡是以色列人信仰的核心。第一條就是不可敬拜別神。摩押女子被描繪成引誘以色列人觸犯頭條戒律的罪魁禍首。因此，在猶太律法（申 23:3-6）中，摩押人被禁止進入以色列民族的信仰團體中。

在以上這樣一個傳統觀念的背景下，路得同波阿斯的婚姻顯得極為特殊，尤其是因為路得擁有外邦女子的另類身份。經文並沒有忽略路得摩押女子的身份，提到路得就稱她作「摩押女子路得」，整篇經文共提到過七次（得 1:4、22；2:2、6、21；4:5、10）。而路得對婆婆堅定不移的愛

與忠誠[18]在經文中受到波阿斯的讚揚，也是經文作者的讚揚（得 2:11-12；3:10）。經文對波阿斯與路得的異族婚姻完全沒有譴責，相反，還將這個異族婚姻完全置於以色列民族的王室血脈中，大衛王的身上甚至不可思議地流着民族仇敵摩押人的血。

這一篇章傳達出一個重要信息：外邦人，如摩押女子的身份，在某種特定情況下並沒有被忌諱或被譴責，該種特定的情況就是路得所表現出來的堅定不移的愛與忠誠。路得被以色列民族的信仰團體所接納，而不是像上面《申命記》中的律法所規定的那樣被排除在外。一種普世主義（universalism）的態度隱隱地對抗着經文中多數篇章流露出來的排他主義（exclusivism）。

若從《希伯來聖經》的神學意義層面上看，無論是十誡的條款還是《申命記》中的律法，《希伯來聖經》歷來強調的就是上帝同以色列民族——而非其他民族——的立約過程。作為《摩西五經》的最後一卷，《申命記》被設定為是摩西在即將完成帶領以色列民族走出埃及，開始進入上帝應許之地前的遺言，是耶和華同他們所訂立約的一部分。《申命記》核心部分是十二至二十六章裏的法規，這些法規同《出埃及記》二十至二十三章所記載的與上帝立約的法規十分相似，因而被稱作「第二律法」。在兩處律法的相互對照[19]中，可以看出《申命記》律法是對《出埃

18. 經文用 hesed 一詞強調路得的這種特質。在希伯來語中，這個詞語意味着神人之間的關係或是人與人之間的關係。《路得記》提到 hesed 是指路得與拿俄米之間那種親密的血親關係（2:11-12）和婚姻的結合（3:10）——即波阿斯所說的「末後的恩」。參考 Sasson，《路得記》，頁 23。這個詞語可譯為「堅貞的愛」，或者慈愛、誠實、忠誠、忠貞、信實等，有永恆不變的意思。聯繫到以色列人與上帝立約，則表示雙方對立約的堅守，上帝對以色列人有美好的應許和堅貞的愛。參考李熾昌、游斌著，《生命言說與社群認同》，頁 45。

19. 關於兩處律法的詳細對照圖表，可參考 Lawrence Boadt，《〈舊約〉導論》（*Reading the Old Testament: An Introduction*; New York: Paulist Press, 1984），頁 350。

及記》律法的拓展，譬如上文引用《申命記》二十三章 3-6 節禁止摩押人進入耶和華的信仰團體這一律法，在《出埃及記》中並沒有與之相對應的法規。《申命記》的作者只有經歷在上帝應許之地生活過的經驗，才能如此拓展律法的內容，並把新的警示、律法歸在更古老更有權威性的摩西身上。《申命記》中的律法表現出經歷過大衛及所羅門君王政權時代的烙印，例證就在《申命記》第十二章關於耶路撒冷聖所的相關條款和第十七章關於如何立王的相關條款中，對這些條款考慮理應在摩西死後幾個世紀的王朝統治中才有可能出現[20]。再拿我們所引用的二十三章 3-6 節的律法為例，這樣一種排他主義態度的出現同以色列人征服應許之地過程中與其他各民族軍事、政治、經濟等方面不斷摩擦也是分不開的。

再看《路得記》，若放大路得的這種特殊身份，這是一個對有關民族、種族問題進行思考的故事，以色列民族究竟如何面對與其他民族的相處？路得的外族身份在故事裏僅僅被約化為摩押人，而以色列民族需要處理的是：面對古代巴勒斯坦地中海沿岸眾多的大民族或者小民族，該如何生存的問題。如何保持自身的民族性，這關乎一個民族在歷史長河中的生死存亡。同《申命記》二十三章 3-6 節處理的是相同的問題，那麼《路得記》所面對的有可能同《申命記》是一樣的歷史情境，這也為《路得記》的成書年代提供了一種可能性。[21]但是同《申命記》表現出來的

20. 同上，頁 348。

21. 傳統猶太觀點認為《路得記》的作者是先知撒母耳，這一觀點記載在巴比倫的塔木德（Baba Bathra 14b-15a）上。但是這一觀點受到經文本身的質疑，關鍵就在《路得記》最後關於大衛王家族的記載，因為按照《希伯來聖經》的記述，撒母耳應該在大衛稱王之前就已經死去了。參考 Katrina J. A. Larkin，《路得和以斯帖》（*Ruth and Esther*; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996），頁 18。關於《路得記》的成書年代問題爭論頗多，下文中還會有所涉及。

排他主義相對抗，《路得記》所反應出來的卻是一種開放的普世主義。異邦如何同上帝的契約團體呼應或是融合？《路得記》表現出的普世主義意味着：契約團體的基礎不是種族，而是信仰和對上帝的愛。

在《希伯來聖經》中，另有兩篇重要的經文同樣關注了這個問題。那就是《以斯拉記》九至十章和《尼希米記》十三章 1-3 節、23-31 節。

《以斯拉記》和《尼希米記》反映的是被擄歸來後的猶太群體的聲音，這兩部書中記載的事件也是重構被擄後時期歷史的重要來源。被擄是以色列民族歷史上慘痛的記憶。阿拉伯半島和地中海海岸之間的這條狹長的土地始終戰亂不斷，各民族在這裏兵戈相見。周圍強大帝國的政治軍事衝擊使以色列民族常常處於弱勢的情境中。在公元前五九七年，強大的巴比倫帝國攻佔了耶路撒冷，猶大國王約雅斤以及其他一些王室成員、官員都被擄到巴比倫，這是第一次巴比倫大流放。到公元前五八六年，巴比倫王尼布甲尼撒再次襲擊耶路撒冷，將大批的以色列人第二次擄到巴比倫，留下民眾中最窮的耕種田地。當以色列人在巴比倫生活了五十多年後，一個叫居魯士的人推翻了巴比倫帝國，建立了新的波斯帝國。作為新的征服者，他顯示出拯救者的恩惠，公元前五三八年，居魯士下令准許願意回歸巴勒斯坦地區的以色列人返回耶路撒冷，並且在那裏重新建造自己的聖殿。然而，回歸家園不是想象中的那麼簡單。五十多年巴比倫的生活，一些以色列人與當地其他民族通婚是很自然的事情，《以斯拉記》十章 18-44 節就記錄了在祭司中娶外邦女子為妻的名單。作為猶大地的省長，尼希米管理重建耶路撒冷城的工作，另外，他也投身於重建以色列人的道德律法的改革事業中。以斯拉是敏捷

的文士、是大祭司，尼希米是省長、官員，兩人一致在民族內部發起一場純潔民族性的運動，與外邦女子的通婚被嚴厲的譴責，並迫使已經形成的異族婚姻斷絕所有外來的家庭關係。這種對排他主義的高揚是對被擄回歸後社會內部複雜混亂狀態的反思，源於對以色列民族強烈的自我保護意識。民族流放、聖殿被毀，鬆散了民族性，打破了原本密實的信仰傳統。在被擄後時期，如以斯拉、尼希米這樣的官方強勢群體要重新處理這種鬆散混亂的狀態。正是在這樣一個大破大立的時代，現代的釋經學家也更願意將這個時代變為一個前所未有的思想的黃金時代[22]。上個世紀以來大多數的《聖經》研究學者都認為現在我們看到《路得記》的文本是在被擄後時期成形的。[23]雖然說《路得記》這篇田園詩般雋永的小故事是否本意要傳達一種普世主義情懷，在學術上可能存在着爭議，但是釋經學家們分析出蘊含在文本中的對抗民族排他主義的開放態度，使《聖經》裏就存在着完全不同的兩種聲音。先知書中的《約拿書》與《路得記》在這個意義上站在同一立場，顯示逆向以斯拉－尼希米潮流的反抗聲音。

簡單來說，《約拿書》中上帝對異邦民族表現出來的寬容與憐憫，通常都會被認為暗含着普世主義的信息，種族不是信仰的界線。上帝對異邦民族的關心呼應了《路得記》中對路得摩押女子身份的認可。面對被擄歸來後的以色列社群，祭司、總督身份為代表的以斯拉、尼希米以強

22. 有的學者認為作為信仰核心的《摩西五經》被認為是這個時代最終編撰完成的；《約伯記》、《傳道書》、《箴言》以及《詩篇》中的一些篇章作為智慧文學也是這個時代甚至更晚形成的；還有《路得記》、《約拿書》等也是這個時期的作品。參考塞西爾·羅斯著，黃福武、王麗麗等譯，《簡明猶太民族史》（濟南：山東大學出版社，2000），頁 73。
23. 參考 Larkin，《路得和以斯帖》，頁 19。

勢群體的力量發動民族的純潔化運動，在另一端，《路得記》、[24]《約拿書》以微弱的聲音對抗着強勢的主流。

四、母親——歷史的重複？

在《路得記》最後一章的結尾部分，路得生下了兒子俄備得，成為母親。比起路得的前三個身份，經文對路得的母親身份描寫最少。但是，路得的這個身份卻叩響了相隔甚遠的幾段經文。

前文已經比較從大衛到耶穌這條家譜裏，兩位特殊母親她瑪、路得特殊而相似的經歷。沿着這條家譜向下看去，家譜中另一位母親——所羅門的母親，大衛的妻子拔示巴也值得關注。

拔示巴成為大衛的妻子、所羅門的母親也有一個不平常的故事（撒下 11-12）。由於拔示巴之前的丈夫烏利亞是赫人，因此拔示巴通常也被認為是赫人，一個外邦女子。大衛運用了君王的手腕致死烏利亞，使拔示巴變為寡婦。就如同前文所提到的一樣，寡婦在社會生活中無依附無歸屬，既處在社會底層，又是破壞社會原本和諧婚姻關係的潛在危險。大衛也正是利用了此時拔示巴的這種特定的身份，順利地將她娶進門。在《路得記》和她瑪的故事中，路得與她瑪都通過一種或稱為耍花招或稱為欺騙的手段，達到她們渴求歸屬於某一男性家族的目的。經文默許了她們的這種行為，沒有提出任何的譴責。在大衛的故事中，情況有所不同。大衛借刀殺人的伎倆得到了喪子的懲罰。

24. 從經文內容考慮，《路得記》與《約拿書》被放置在一起閱讀，被擄回歸後異邦問題的突出使以色列人要面對民族間問題的處理，《路得記》因而被大多數學者認定為被擄回歸後的作品，發出普世主義的聲音。當然，除了文本外部歷史情境的因素，一些學者也在文本內部找到很多語言學上的證據支援《路得記》有較晚的成書年代的觀點。參考 Larkin，《路得和以斯帖》，同上，頁 18-25。然而，這些觀點卻不能拿出最確實最令人信服的證據。因而有關《路得記》成書年代依然存在不斷的爭論。

這一情節再次印證了本文前面的論調，反主流反道德的顛覆性特徵不可能被允許體現在一個偉大的君王身上，君王的行為要體現的是主流的價值觀。所謂那些反動的力量統統歸在社會邊緣人的身上。在母親身份的層面上，拔示巴不同於路得和她瑪，似乎不需要以兒子的出生來獲得家族的認可與接納。在拔示巴獲得妻子身份上，也沒有過於複雜而漫長的爭取過程，因此拔示巴也沒有表現出過多的主動性。不過，她的主動性[25]卻在為兒子所羅門爭取王位的時候表現出來（王上 1-2）。

《路得記》四章 18-22 節的家譜預示了從波阿斯到大衛的血脈延續，在與之呼應的新約《馬太福音》一章 1-17 節裏，詳細記載了耶穌基督的家譜，在此家譜中竟出人意料地提及了這三位母親：她瑪生法勒斯，路得生俄備得，烏利亞的妻子生所羅門。不免要提出一個假設，她們是否有甚麼共同之處得以在如此重要的家族譜系中被提及？根據前文對相關文本的分析可以歸納出幾個要素：她們都曾經或長或短地擁有過寡婦的身份，或者是外邦女子，有着社會生活中濃重的邊緣化色彩；經文對她們的自我意識以及個人行為動機有着或多或少的展現，給予女性主義者樂觀積極的素材；她們都通過一些不平常的手段[26]獲得母親的身份，並且她們的兒子正是以色列民族史上最重要的家族中的一員。

---

25. 女性主義釋經學家仍然以最積極的態度看待這段經文中的女性行為。拔示巴的故事有一個不幸的開始，包括一次可能的強姦，還有丈夫的被謀殺。但是，拔示巴表現出盡最大的努力來改變這些不幸，她主動地適應變化，擁有極強的生存能力。參考 Bellis，《賢妻、娼妓還是英雄》，頁 161-162。

26. 在古代神話的解釋方式裏，英雄人物的降生常常出自不同尋常的性的交配。這一觀點源於 Yehezkel Kluger & Nomi Kluger-Nash，《對〈路得記〉的心理學詮釋：站在拿俄米的醜聞中——根據神話學、傳說和卡巴拉》(*A Psychological Interpretation of Ruth, Standing in the Sandals of Naomi: In the Light of Mythology, Legend and Kabbalah*; Einsiedeln, Switzerland: Daimon, 1999)，頁 68-71。參考李熾昌、游斌著，《生命言說與社群認同》，頁 52，注 1。三位母親經歷的不同一般也可以從這樣一種文學傳統加以考慮。

在家譜問題上，很多《聖經》學者認為這是附加上去的家譜[27]，因為從文學風格上看，家譜的記載所擁有的文學模式同之前整篇《路得記》優美的敘事體裁格格不入。還有觀點認為[28]沒有附加家譜的早期經文中，路得實際上跟大衛王沒有任何祖先世系上的關係。家譜的添加重新強調了大衛與路得的關係，因為添加家譜的人需要以這種方式將《路得記》的重要性顯示出來。

另外還有一種解釋把所羅門王聯繫進來。根據《聖經》的記載，所羅門王寵愛許多的外邦女子（王上 11:1-3）。在主張民族純潔性的《尼希米記》中出現了對所羅門王的譴責（尼 13:26-27）。通過附加在《路得記》末尾的家譜，賦予路得大衛王祖先的身份。大衛擁有路得這樣一個溫和、忠誠的外邦女子為祖先，所羅門王的母親拔示巴這個外邦女子也被賦予了同樣的合理性。另外，也給寵愛眾多外邦女子的所羅門王一個很好的藉口。[29]

雖然說如果沒有一雙後期編撰的手[30]，就不可能記載下路得與大衛的關係。但是若硬生生地割斷路得與大衛家族的關係，不就也同時割斷了《路得記》作為一篇民間故事應有的重要根基嗎？聯繫她瑪、路得、拔示巴三位母親的角色特徵與不凡經歷，經文試圖要表達的是甚麼樣的信息？我們可以據此勾勒出在《希伯來聖經》中女性，特別是邊緣女性的生活狀態。但是不能僅停留在鋪陳這些生活

27. 具體可參考 Sasson，《路得記》，頁 178-180 對此種看法的歸納。
28. 同上，頁 178。
29. 因此有觀點以此為證據，將《路得記》的成書年代定了在所羅門王的統治時期（大約公元前 950 年）。一些語言學家也通過語言學上的證據支援此論點。參考 Carol A. Newson & Sharon H. Ringe 編，《婦女〈聖經〉注釋》（*Women's Bible Commentary*; Louisville: Westminster John Knox Press, 1998），頁 85。
30. 路得所生的兒子俄備得按照續嫁夫兄弟婚的律例，自然應該歸在路得先前死去的丈夫瑪倫的名下，屬於以利米勒家族的成員，而不是像最後家譜那樣記載到波阿斯名下。那麼波阿斯同大衛也就不應該出現在一個家譜中。而且在路得的故事發生之時，也不能夠有這樣一個家譜的完成。《路得記》必定是經過了後期的編撰。

狀態上，通過對相關各篇經文的歸納，我們看到女性在《希伯來聖經》中擁有實際的作用，儘管她們身上暗含着與主流價值觀相對的負面因素，但是我們卻可以欣喜地發現在最為主流的價值觀裏，在最為重要的一條王室宗族線索中，經文仍然給予女性，特別是外邦女子發出聲音和行動的空間。逆流與主流的共存才推動了《希伯來聖經》的生命力。

結語：掙扎在歷史真實與文學虛構間的《路得記》

通過對《路得記》主角路得不同身份特徵的分析，關於《路得記》成書年代的問題散落在本篇論文的各個部分中。單純地就《路得記》的內在歷史來說，經文將故事的發展限定在「士師時代」，卻沒有更具體的說是哪一位士師秉政的時代。在那個士師時代，國內發生了饑荒，社會生活表現出不穩定的態勢。《路得記》的作者實際上就是利用對士師時代無政府混亂狀態的批判，來對比《路得記》末尾對大衛王朝時代的展望。[31]簡單來看，以希臘文《七十子譯本》的傳統，《路得記》被放置在《士師記》同《撒母耳記上》兩書之間，也正是因為《路得記》本身所敘述故事的發生是在士師秉政時期，按照歷史發展進程來放置書卷。在猶太人的《希伯來聖經》統裏，《路得記》則被歸為「聖卷」中的一卷，並且同另外四篇短小的聖卷合併稱為「五小卷」，關係到五個傳統的節日。

不過，在斷定《路得記》成書年代以及外在的歷史情境問題上，各注釋家有各注釋家自圓其說的看法，[32]正因為

31. 參考李熾昌、游斌著，《生命言說與社群認同》，頁 38。
32. 對此問題的看法，結論眾多，爭論也頗多。認為《路得記》的最早創作時代分別有「早期」、「中期」、「晚期」君王時期的三種看法。也有把該篇經文的成書年代分別定在「被擄前時代」、「被擄時代」、「被擄後時代」的三種看法。還有更為複雜的觀點，

沒有一個確實信服的證據征服所有的爭論者，才不斷存在各種爭論，恐怕《希伯來聖經》中沒有哪篇經文會有這樣多成書年代上的爭論。爭論的焦點則放在經文最後的家譜上，家譜究竟有多少人為的痕跡，路得究竟和大衛王有沒有血緣上的聯繫？事實上，從《路得記》的經文就可以看出這並不是一篇旨在講述歷史真實事件的篇章，更為重要的是這篇被譽為優美田園詩般的敘事文學所要傳達何種意義與價值。不論經文記載的是不是真實而準確的歷史事件，或者在多大程度上符合歷史，多大程度上有文學虛構，現有的經文文本實實在在是歷史的產物，包含着人對自身生命的理解。在某種程度上，經文的真實性不存在於所記載的歷史事件的確實性上，人有意識或無意識對經文的編撰過程實在地反映了人在不斷的經驗過程中所獲得的對歷史的真實體驗，這樣一個編撰過程。因而也可以被理解為一個去粗糙化的過程，是對人生、歷史理解的細緻化發展。

或者更早、更晚的觀點。參考 Sasson，《路得記》，頁 240-251；薩松對各家之說均有很詳細的整理。

An Analysis of the Character of Ruth

HUANG Wei
Ph. D. Student, Department of Cultural and Religious Studies
The Chinese University of Hong Kong

Abstract

The Bible is a huge book, which portrays all kinds of human life. This thesis tries to focus on the book of Ruth to analyze the four different labels the text attached to Ruth. The labels are widow, daughter-in-law, wife and mother.

The last verses of the text indicate that Ruth is the ancestress of David. Many scholars believe that the book of Ruth advocates the heterogeneous marriage between Boaz and Ruth, who is a Moabitess. Thus, they consider that it belongs to the post-Exilic period. And the book of Ruth implies a kind of universalism in contrast to the Ezra-Nehemiah tradition, which emphasizes the purity of the Israelites and strongly condemns foreign marriages. However, dating the book of Ruth remains a controversial issue among biblical scholars. There seems to be no convincing conclusion to all scholars.

We cannot ultimately solve this dating problem, either. After analyzing Ruth in the thesis, however, we conclude that dating the book of Ruth is not so important in understanding the meaning of the book of Ruth. Each kind of explanation justifies its view on

the problem of dating. Regardless to which period it belongs, the book of Ruth expresses a kind of attitude the ancient people held from their life experience.