

復合與祝福 —— 夏甲與以實瑪利的故事

胡維華

台灣中華福音神學院

China Evangelical Seminary, Taiwan

正如所有偉大的著作一樣，創世記在扣人心弦的峰迴路轉中，持續地在一些主題上開展。因此，深度的賞析包含着對其中故事細節的掌握、人物的揣摩，也在乎思考每一幕在貫穿全書主題上的貢獻。當我們未能走入情景，閱讀變成走馬看花，故事如同遠方一座朦朧的山，只剩下概略的輪廓，而當我們忽略串接全景，閱讀變成見樹不見林，故事如同懸浮的微粒，彼此互不相關。反過來說，當賞析的過程既注意單一故事的細節，又關心這故事在全書中的地位和功用，所得到的報償常常是深邃不止的感動。

在創世記多層次的串接中，「祝福」無疑是一極重要的軸線。¹ 首先，上帝創造了各樣有生命的物種，並且賜福給他們，而福氣的內容包

¹ Allen P. Ross 的創世記注釋就以 *Creation and Blessing* (Grand Rapids: Baker House, 1988) 為書名。

括了命令他們要滋生繁多（一22、28）。² 其次，當地上充滿敗壞，上帝用洪水審判大地之後，祂再一次賜福給挪亞與他的兒子（九1），地上的生命也得以延續。祝福第三次成為創世記中的關注，是在亞伯拉罕的敘事中，上帝應許賜給他大名、大國與大福，亞伯拉罕甚至要成為地上萬族蒙福的管道（十二1~3）！這個偉大應許的發展與成就也自然地成為創世記之後敘事的主要內容，他的後裔以撒、雅各、約瑟等人依次在舞台出現，也都成為上帝賜福的對象。

從敘事的發展來看，亞伯拉罕的出現及蒙上帝賜福並非只有扮演啟後的角色。就承先的角度而言，這段文字也極為重要。上帝用洪水滅絕大地和其上的活物，使得罪惡充斥、無法無天的世界透過審判再一次呈現上帝公義的治理。然而，這樣的審判卻也顯出與「創造」之間的張力，因為上帝所創造的生命也在全面的審判中失去。因此，當挪亞一家出方舟之後，上帝說：「我與你們和你們的後裔立約，並與你們這裏的一切活物——就是飛鳥、牲畜、走獸，凡從方舟裏出來的活物——立約。我與你們立約，凡有血肉的，不再被洪水滅絕，也不再被洪水毀壞地了。」（九9~11）這約中的承諾對人和活物來說，確實是極大的恩典。不過，對上帝的治理而言，這也帶來相當的難題。自從亞當、夏娃離開伊甸園之後，罪惡很快地充斥在所有人出現的角落，而且愈是人羣聚集的地方，欺壓和逼迫也愈是猖狂。事實上，正是因為人在羣聚所產生的權力中迷失，才造成洪水的刑罰。³ 如今，出方舟的挪亞彷彿當年

² 有關賜福與命令的關係，可參 Wesley Hu, "The Use of the Imperative in the Blessings in the Hebrew Bible," *Jian Dao* 34 (2010):269-93。

³ 創六2提到，上帝的兒子看見人的女子美貌，就隨意挑選，娶來為妻。這段經文一直是許多爭議的焦點，其詮釋的關鍵在於：（1）注意到「上帝的兒子」是古近東指稱君王的方式之一；（2）因着這事，上帝刑罰人類，使洪水毀滅大地。換言之，這事必定是呈現出人的罪大惡極。認為「上帝的兒子」指天使，與（2）衝突，認為「上帝的兒子」指某一家族的後裔，則必須舉證為何只有這一家族的後代被稱為「上帝的兒子」。洪水審判的導火線，應是城邑、邦國的掌權者濫用權力所造成的後果。

出伊甸園的亞當，如果，罪在亞當的後代中引致了必須審判的結果，難道罪在挪亞的後代中就不會有一樣的影響嗎？如果罪必然如同之前一樣地蔓延，上帝為何又應許不用洪水全面地滅絕？不用審判，卻可以有公義，唯一的可能在於罪的問題可以有效解決。問題是上帝要如何解決罪呢？

巴別的故事提供了一部分的答案。當人多起來，城市提供了人需要的保護和安全，以及人渴望的繁榮與便利，人因此致力於建城應是不難理解的。不過建造巴別，並非只有物質層面的意圖，這城要有一座塔，塔頂通天，它的功能顯然不是只為了守望、防衛，而是包含心理與宗教的面向，而這裏所要高舉和崇拜的是人自己的名。換言之，巴別的信念是一個以人的名來召聚天下一家，城和塔則是這信念與價值的象徵。這羣人的思想和行為不但是眾人聚集的理由，也將是眾人生活的依歸。羣聚的希望與渴求並無罪惡的本質，但以一羣人的名為唯一和最高的標準，將是許多罪惡的開端。⁴

在伊甸園外，當罪在擴張其權勢之時，上帝警告了該隱，不要被罪所轄制。現在挪亞離開了方舟，罪再一次張牙舞爪，上帝選擇介入了歷史，藉着變亂口音，使人面對多元和差異，也再一次讓人意識到人本身的有限與渺小。上帝預先、主動的出擊，一定程度地遏止了罪的蔓延與擴散。⁵

緊接着巴別事件的是亞伯拉罕蒙召的經過，兩段敘事在主題上卻大異其趣。巴別故事中的人渴望羣聚帶來安全的保障，亞伯拉罕卻必須

⁴ 聖經並未以城市為罪惡的象徵可以從啟示錄用新聖城耶路撒冷來描繪上帝的國得到佐證。

⁵ Miroslav Volf 認為上帝打散這個帶着均質化和控制性的暴力、打壓差異的極權建築，不只是一個懲罰，也同時是一個祝福，見 *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* (Nashville: Abingdon, 1996), 226-27。

離開本地、本族，甚至是父家。對他而言，安全的來源不能是武力的堆疊，而必須是上帝的應許。蒙福的關鍵不是不斷的爭奪，而是順服上帝的意志，即使他因而飄流在他鄉異邦，成為寄居的客旅。亞伯拉罕的敘事要指出，當一個人以這樣的信念來生活，這個世界就有盼望。當這人成為一家、一族、一國，挪亞之約的成就自然不是幻夢。亞伯拉罕的生平所展現的是，亞當的子孫失去的祝福，不論是生命、遍滿各地的豐富，都要在亞伯拉罕和他的子孫中成全。

從這個角度來理解亞伯拉罕的敘事，其中一些細節的意義就不難掌握，上帝使亞伯拉罕擁有許多的財富，包括金銀以及家中的僕役，也使他凡事通達，享有大名。按照上帝的方式，人仍然可以蒙福，因為上帝才是真正福氣的源頭。這也是許多解經家不斷強調的。

不過，在有關亞伯拉罕生平的記敘中，人際關係的課題一直未被重視。究其原因，也許是部分描繪讓人覺得負面的教材多過於正面的例子，其中最讓人印象深刻的應是撒萊與夏甲間的爭鬥，以及後來以實瑪利的被逐。⁶ 嚴格來說，這些事件使亞伯拉罕及其後代，是否能作為挪亞之約的持守，成為一大疑問。如果亞伯拉罕的家庭在人與人之間的關係上無計可施，甚至他們之間的糾紛比起他人要更為嚴重，那麼上帝透過亞伯拉罕離開本族、父家，並未能成就新的家庭、新的盼望，為人與人之間被罪所轄制的關係樹立一個典範。然而，這確實是創世記敘事的真義嗎？這豈不是使挪亞之約成為空洞的應許？因此，重新探究夏甲、以實瑪利與撒萊的關係，便是刻不容緩的事。

故事是這樣開始的：「亞伯蘭的妻子撒萊不給他生兒女。撒萊有一個使女，名叫夏甲，是埃及人。撒萊對亞伯蘭說：『耶和華使我不能生育。求你和我的使女同房，或者我可以因她得孩子。』亞伯蘭聽

⁶ 其他可以討論的例子包括亞伯拉罕與羅得，以及亞伯拉罕與撒萊的關係。

從了撒萊的話。於是亞伯蘭的妻子撒萊將使女埃及人夏甲給了丈夫為妾；那時亞伯蘭在迦南已經住了十年。亞伯蘭與夏甲同房，夏甲就懷了孕；她見自己有孕，就小看她的主母。撒萊對亞伯蘭說：『我因你受屈。我將我的使女放在你懷中，她見自己有了孕，就小看我。願耶和華在你我中間判斷。』亞伯蘭對撒萊說：『使女在你手下，你可以隨意待她。』撒萊苦待她，她就從撒萊面前逃走了。」（十六1~6）

夏甲在創世記十六章中靜悄悄地出場。⁷ 她的命運完全不由她自己決定，撒萊與亞伯蘭的商議雖然關乎她，但並不需要她的同意。他們決定夏甲該和亞伯蘭同房，夏甲也因此懷了孕。

這帶來夏甲與撒萊之間關係的緊張，雖出乎撒萊的意料，不過卻不難想像。旁人可以想像並不代表撒萊可以包容或諒解，她於是採取行動來發洩心中的怒氣和委屈，正如布倫納（Brenner）所說，撒萊無法接受自己所提建議的後果，⁸ 而二階堂（Nikaido）甚至認為撒萊可能意圖造成夏甲流產。⁹ 不管撒萊究竟是何居心，夏甲除了忍氣吞聲之外，只有逃走一途。

上帝的使者在曠野書珥路上遇見夏甲，書珥指的應是埃及邊境上的哨站。¹⁰ 換言之，夏甲在迦南往埃及的路上。雖然她已經離開了十年，然而，埃及大概仍是她覺得最為安全的地方。我們不知道夏甲逃離

⁷ 雖然經文並未明言，根據敘事的發展，夏甲可能是法老因撒萊之故所贈送禮物的一部分（十二16）。

⁸ A. Brenner, *The Israelite Women: Social Role and Literary Type in Biblical Narrative* (Sheffield: Sheffield, 1995), 93.

⁹ S. Nikaido, "Hagar and Ishmael as Literary Figures: An Intertextual Study," *VT* 51 (2001): 230.

¹⁰ C. Westermann, *Genesis 12-36* (Minneapolis: Augsburg, 1985), 244. 根據十六14，「底耳拉海萊」不遠，在加低斯和巴列中間，但確切地點不詳。

了多久，而亞伯蘭或是撒萊有沒有嘗試尋找她？如果有，他們顯然也沒有成功。對夏甲而言，再多一段路就是埃及，就是自由，雖然未來充滿不確定性。不過，她渴望的新生，也許真的是指日可待。就在這時，上帝的使者出現了，對她說：「撒萊的使女夏甲，你從哪裏來？要往哪裏去？」（十六8）

學者似乎都傾向於認為上帝對夏甲的眷顧在此表露無遺。¹¹ 麥基翁（McKeown）提到使者稱呼夏甲的名字，顯然是要建立個人直接的關係。¹² 韋斯特曼（Westermann）更認為這裏的稱呼代表接納，相對於在曠野中被拒絕代表着危險和威脅；使者的接納對夏甲而言是生命。¹³ 然而，這些見解既未注意上下文，又忽略了事件發生的情境。首先，使者的確使用夏甲的名字來稱呼她，然而，他宣告夏甲真正的身分是撒萊的使女，這一點也不含糊的表達使她一路上所有掩飾身分的努力瞬間成為徒勞。其次，使者的兩個問題對夏甲來說一點也不友善，他無疑地更像是捉拿逃跑奴僕的檢察官。上帝——這位亞伯蘭和撒萊的上帝，在祂忠實的敬拜者無能為力的時候，顯出了祂的信實和權能，保障了他們的財產，祂為他們逮住了逃跑的使女。夏甲一切未來的美夢至此完全幻滅。

夏甲的回答着實令人吃驚。她說：「我從我的主母撒萊面前逃出來」（十六8）。沒有謊言，沒有辯詞，也沒有反控。這也許是出於她的無奈，在逃跑的過程裏，她的腦海中可能不止一次浮現被抓到的情景，現在所發生的不過是早先的預期。另一可能是她的回答反映出她的

¹¹ 在這段記敘中，上帝的使者似乎等同上帝，在本文以下的討論，筆者將不區分這兩者，「使者」與「上帝」將是可以互換的詞語。有關「上帝的使者」相關的討論，可見 Westermann, *Genesis 12-36*, 242-44。

¹² J. McKeown, *Genesis* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 96.

¹³ Westermann, *Genesis 12-36*, 244.

驚嚇，也許再多的想像都沒有辦法真正預備人面對如此可怕的失望和挫折。¹⁴ 不論是那一種原因，夏甲毫無能力為自己辯白，只能承認她從撒萊那裏逃出來，要逃回記憶中的家鄉。現在呢？撒萊的上帝逮到她了，她已經不知道她還能怎麼辦？使者問她的未來，可惜她的未來已經消失得無影無蹤！

撒萊的上帝一點也不浪費時間，祂說：「你回到你主母那裏，服在她手下。」上帝的命令直接、清楚、沒有商量的機會，更沒有模糊的空間。

夏甲沒有回應一點也不令人驚訝，面對上帝的權勢，她毫無招架之力，也可能是夏甲嚇呆了，上帝的命令並不令人意外，只不過這麼直白、毫無修飾，叫人不知如何回應。¹⁵ 在希伯來文中，此處的「服」在她手下，與撒萊「苦待」她（十六6）是同一字根，唯一的差別是，原來是撒萊強加在她身上的，現在上帝要夏甲自己做到。¹⁶

夏甲也許沒有反應過來，上帝倒是一刻沒有停歇，祂繼續說：「我必使你的後裔極其繁多，甚至不可勝數」（十六10）。表面上看來，這似乎是個安慰的信息：「回去吧，沒關係，我會賜福給你的孩子，會使他的後裔極其繁多。」然而，這樣的解讀並未考慮到夏甲的處境和感覺。如果夏甲當初被選上，正是因為上帝要賜給亞伯蘭後裔的應許無法實現，她現在回到亞伯蘭與撒萊的手下，成就的是他們的美夢，

¹⁴ 我們很難確定這裏的使者是以甚麼樣式出現，如果是超自然的形體或方式，那夏甲的反應就可能是驚嚇害怕多過無奈。

¹⁵ McKeown 認為一個懷孕的婦女是不可能自己旅行的，因此這是對夏甲最好的，見 *Genesis*, 97。雖然這一論點有其值得考慮之處，不過，其臆測的成分也不該被忽略，夏甲畢竟已經逃了相當的距離。此外，他的詮釋完全沒有討論夏甲當時的感受。

¹⁶ 十六6 的是 *Piel*，此處是 *Hithpael*，正如 Arnold 所注意的，見 B. T. Arnold, *Genesis* (New York: Cambridge, 2009), 165。

夏甲不過是個生產的工具而已；上帝的話對夏甲來說，實在是一點也不安慰人。¹⁷

夏甲也許愈聽心情愈沈重，上帝卻似乎是愈說愈起勁，祂接着說：「你如今懷孕要生一個兒子，可以給他起名叫以實瑪利，因為耶和華聽見了你的苦情」（十六11）。

上帝是如何聽見夏甲的苦情？到目前為止，祂好像完全是站在亞伯蘭、撒萊的這一方，夏甲的盼望在哪裏呢？上帝接着說：*wəhûʔ yihyeʰ péreʔ ʔādām yādō ʔakkōl wəyad kōl bō wəʿal-pənē kol-ʔeḥāyw yiškōn*。《和合本》將第一個子句 *wəhûʔ yihyeʰ péreʔ ʔādām* 譯為：「他為人必像野驢。」這一譯法也許是丘恩處將此處理解為描繪以實瑪利性格的主要原因，他寫道：「這是形容以實瑪利的性格，其實也形容曠野沙漠地帶游牧生活人士的不羈性格。」¹⁸ 不過，人稱代名詞加上be動詞 (*hûʔ yihyeʰ*) 並非指性格。這種句型在創世記中或指某人與他人的關係，¹⁹ 或指某人的作為，²⁰ 與個性無關。²¹ 至於，*péreʔ* 一字的含義可由「誰放野驢 (*péreʔ*) 出去自由？誰解開快驢的繩索」（伯三十九5）看出。²² 「野驢」並非指以實瑪利桀驁不馴、放蕩不羈，而是不被人轄制，享有真正的自由。²³

¹⁷ 可惜的是幾乎所有的學者都忽略了這一點，如 Westermann, *Genesis 12-36*, 245；Arnold, *Genesis*, 165；G. Wenham, *Genesis 16-50* (Waco: Word, 1994), 10。

¹⁸ 丘恩處：《中文聖經註釋·創世記》（香港：文藝，1992），頁304。

¹⁹ 如四20，四十四17。

²⁰ 如十9，四十八19。

²¹ Westermann 研究此句的方法不同，但得到類似的結論。他指出，在聖經中當一個孩子將要出生時的啟示都是在預示孩子未來的命運，換言之，孩子的性格不是關注的焦點。見其注釋 *Genesis*, 246。

²² 其他可參考的經文包括：耶二24；何八9。

²³ Wenham, *Genesis 16-50*, 10-11；Arnold, *Genesis*, 165。

第二個子句 *yādô bakkōl wəyad kōl bō* 的問題更複雜。《和合本》的譯文：「他的手要攻打人，人的手也要攻打他」，也被《聖經新譯本》接受。然而，值得指出的是，原文此處並無動詞，「攻打」是譯者們添加上去的。按着這一理解，這一子句所表達的是以實瑪利與人之間將有戰爭等敵對行為。這一詮釋可說有相當有力經文本本身的支持，因為介系詞 *bə* 可以用來表達「敵對」是眾所皆知。²⁴

不過，這理解並不如想像中的完美。首先，此處的子句既然沒有動詞，就應以無動詞子句來分析其功能。根據學者的研究，無動詞子句表達的是狀態、情境或是背景資訊。²⁵ 在無主要子句的狀況下，背景資訊的選項也不存在，故此處描述狀態似乎是最可能的詮釋。

描繪的是何種狀態呢？是將敵對的「行為」稍加修改成敵對的「狀態」嗎？撒母耳記上有一極為有趣的例子：*wəšāʾûl ʾāmar ʾal-təhî yādî bō ûtəhî-bô yad-pəlišṭîm*（十八17下）。此段可譯為：掃羅說：「我的手不需對付他，讓非利士人的手對付他（即可）」。與創世記十六章13節相比，兩處都提到 *yad*，也都使用介系詞 *bə*，唯一的差別是，一處使用了 *be* 動詞，而另一處則是無動詞子句。這一差異其實不大，正如文法學家所指出的，許多時候，無動詞子句可視為省略了 *be* 動詞的子句。因為兩處相同的用語，以及類似的結構，以「對付」來理解這段有關以實瑪利的經文似乎是合理的。

不過，這段經文描述的並非單方面的，而是雙方彼此的「對付」，接着我們需要衡量的是，這是描繪劍拔弩張，衝突一觸即發的緊

²⁴ B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990), § 11.2.5d.

²⁵ Ellen van Wolde, "The Verbless Clause and Its Textual Function," In *The Verbless Clause in Biblical Hebrew*, ed. C. L. Miller (Winona Lake: Eisenbrauns, 1999), 330.

張狀態，還是宣告雙方會力量相當，勢均力敵呢？若是前者，也許「他的手會對付所有人；所有人的手會對付他」是個可考慮的翻譯，若是後者，那麼也許「他的手能對付所有人；所有人的手能對付他」是個不算太差的開始。

在考慮字義、結構之後，我們需要轉向關注上下文，其中包括了緊接着的第三個子句 *wəʕal-pənê kol-ʕəḥāyw yiškōn*。這其中主要的爭議在介系詞片語 *ʕal-pənê*，通常被理解為「在……東邊」或「在……面前」。²⁶ 不過，斯派澤（Speiser）認為，提到以實瑪利後裔時，同樣用了介系詞片語 *ʕal-pənê* 的創世記二十五章18節，應決定這兩種常見的理解是否合適，而他主張創世記二十五章18節應翻譯為“they shall make raids against (*ʕal-pənê*) all their kinsmen”。²⁷ 對斯派澤來說，既然衝突是如此直接、明顯，上述兩種傳統的理解均不適用於我們正在考慮的子句。

不過，斯派澤對創世記二十五章18節的詮釋並未贏得大部分學者的贊同。事實上，許多將創世記十六章12節理解為表達敵意、甚至是仇恨的學者，仍是以「在……東邊」或「在……面前」來翻譯創世記二十五章18節的 *ʕal-pənê*。²⁸ 他們的理由很簡單，因為在該段經文的上下文中，沒有任何衝突的暗示。在沒有清楚的指示或甚至是可能的暗示時，採用字詞常見的意義，是正確解經的原則。如此看來，我們所關心的 *wəʕal-pənê kol-ʕəḥāyw yiškōn*，仍應理解為「他必住在眾弟兄的東邊」，或「他必面對眾弟兄而居」，表達的是平等之意，表示以實瑪利會與眾弟兄平起平坐。

²⁶ E. A. Speiser, *Genesis* (Garden City: Doubleday, 1964), 118.

²⁷ Speiser, *Genesis*, 118.

²⁸ 如《和合本》，NRSV。

也許該是我們回到第二個子句的時候了。既然第一個子句表達的是身分的自由，第三個子句關注的地位的平等，那麼第二個子句在意的是力量的相當，應是極為合理的。²⁹

換言之，上帝給夏甲的應許，首先是她的孩子以實瑪利將會是自由的。這對夏甲而言應是意義非凡。在她與撒萊之間的爭鬥，她永遠不可能佔上風，因為她是使女，必須服在撒萊手下，而她所生的以實瑪利將是所謂的「生在家中的奴僕」，他的情形只會比夏甲更糟糕。夏甲之所以要逃跑，除了自身的考量外，想必更多是為了以實瑪利的緣故。如果他生下來就不得撒萊的歡心，又沒有贖身的可能，那他的人生豈不是慘不忍睹？而今，上帝應許以實瑪利將是自由之身，這真是何等安慰人的信息。然而，若僅僅是擁有自由，他的人生仍然不盡理想。上帝第二個應許是，他的力量與其他任何人相比，將是勢均力敵，可以分庭抗禮。不但力量如此，上帝所給的第三個應許是，他將與他的弟兄平起平坐，在地位上毫不遜色。

²⁹ 學者在此的解讀不論正確與否，似乎所呈現的並非長期思考經文的結果，而僅是反映傳統的認知。事實上，將這一句理解為表達敵意、衝突（如 NIV, NRSV, Wenham, *Genesis 16-50*, 11; Westermann, *Genesis*, 246），很可能只依循了晚期猶太解經傳統的觀點。這一派的想法，可以選用Sarna的注解作為代表，他說：This prediction reflects the unceasing tension that exists between the sedentary and nomadic populations in the Near East. 見其 *Genesis* (New York: JPS, 1989), 121。然而，我們至少應注意到此句在他爾根譯本作：*hūʔ yeʰé šerik ləkwōlāʔ wəʔap ʔanāšā yeʰé šerik lēh*，中文直譯可作：「他將需要每一個人，人們也需要他。」當然，如此截然不同的詮釋，有可能是肇因於他爾根所根據的文本與《馬索拉文本》不同。不過，整體來說，在創世記中，《他爾根譯本》與《七十士譯本》相關度非常高。在《馬索拉文本》與《七十士譯本》沒有歧異的情形下，《他爾根譯本》有獨特的讀法，是極為少數的。而此處，《馬索拉文本》與《七十士譯本》是相同的。換言之，《他爾根譯本》在此有一獨特的原始文本的可能性，應是較低的。另一值得考慮的是《撒瑪利亞五經》。這份文本在許多經文反映出以撒瑪利亞為中心的觀點，而非猶太的觀點，是眾所皆知的事實。而在此處它的讀法與《馬索拉文本》並無差異。我們也許應當考慮，撒瑪利亞傳統在此並未發現任何讓他們這些非猶太觀點的信徒無法接受的經文。這是否代表，當時的文士對這個子句的理解，與後來的猶太傳統不見得相同？

在如此完全的承諾之下，難怪夏甲喜出望外，稱那對她說話的耶和華為看顧人的上帝。上帝雖為亞伯蘭與撒萊的上帝，卻用這些話安慰了她的心，給了她極大的盼望。也許此時夏甲終於明白以實瑪利這個名字真正的意義，上帝的確聽見了她的苦情，也將永遠垂聽、記念這個孩子。於是夏甲回到亞伯蘭那裏，順利生下以實瑪利。

夏甲和以實瑪利再一次出現是在創世記二十一章，此時撒拉已按着上帝的應許生下以撒，在以撒斷奶之時，亞伯拉罕擺了豐盛的筵席，撒拉因為以實瑪利的某種行為，就要亞伯拉罕將夏甲與以實瑪利趕逐出門（創二十一9~10）。

關於以實瑪利究竟做了甚麼事，眾學者有許多猜測，可能性包括：他自己在戲玩，³⁰ 他自己在笑，³¹ 他逗弄以撒，³² 他嘲笑以撒，³³ 他藐視以撒³⁴。要還原原始的場景顯然不是一件容易的事，除了動詞 *məṣahēq* 的含義有解讀的空間之外，還有原始文本不易確定的難題。如果根據《馬索拉文本》，這動詞在此並無受詞，而如果依據希臘文譯本則有受詞，至於這受詞是表示原始文本有受詞，或者只是希臘文譯者按其理解的加上，也很難斷定。不論如何，我們可以確定的是，撒拉因而想到產業的問題，並要求亞伯拉罕將夏甲母子趕走。

有學者認為，撒拉之所以如此要求是因為以實瑪利長子的身分使得他可以得到父親大部分的產業，為了保障以撒能得到亞伯拉罕的產業，她提出趕逐夏甲、以實瑪利的要求。³⁵ 但如此理解似乎將原本的

³⁰ NJPS.

³¹ ESV.

³² NRSV.

³³ KJV, NIV.

³⁴ NKJV.

³⁵ McKeown, *Genesis*, 114.

情形過於簡化了。首先，以實瑪利算為亞伯拉罕的兒子應是毫無異議的。一開始，是撒拉自己提議讓亞伯拉罕從夏甲得子，而亞伯拉罕也同意了。在整個敘事中，經文也不斷強調以實瑪利是亞伯拉罕兒子的身分（十六15，十七23、25，二十一11，二十五9、12），正是因為以實瑪利是亞伯拉罕兒子的這身分，使得他有分於亞伯拉罕的產業，不然，撒拉的擔心與趕逐夏甲與以實瑪利的要求都將變得毫無意義。

然而，因為以實瑪利是兒子，又比以撒早出生，就認定他是長子，則有忽視了撒拉、夏甲兩人身分地位差別的嫌疑。《漢穆拉比法典》的條文論到（Code of Hammurabi § 170）：如果一個人的妻子為他生了孩子，他的使女也為他生了孩子，且這個父親在世時曾指着使女所生的孩子，宣告他們為「我的孩子」，將他們算為妻子所生的孩子，在父親過世之後，妻子所生的孩子與使女所生的孩子應均分父親的家產，優先權歸屬於妻子所生的孩子，他可先選擇。³⁶ 如此看來，母親的身分地位在孩子繼承父親產業上是極為關鍵的因素。以實瑪利雖在以撒之前出生，長子的地位以及產業的優先繼承權卻屬於以撒。只是撒拉顯然認為以實瑪利分得產業，儘管他得的是較小的一份，對撒拉而言，這仍是無法接受的。³⁷

夏甲與以實瑪利的離開，如何能解決撒拉的問題呢？根據另一份法典的條文（Lipit-Ishtar § 25），如果一個人娶了妻子，她為他生了孩子，孩子也存活下來，而使女也為她的主人生了孩子，這個父親可讓使女以及她的孩子得自由，使女的孩子將不可與主人的孩子分家產。³⁸ 雖

³⁶ M. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor* (Atlanta: Scholars, 1995), 113-14.

³⁷ 亞伯拉罕似乎也有這種想法。他從基土拉得了六個兒子，為了把一切留給以撒，他給了這六個兒子財物，打發他們離開（創二十五1~6）。

³⁸ Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, 31.

然，亞伯拉罕一家一直在遷徙中，因此不必然受制於某一特定行政與司法的權柄，不過，他們一定相當程度受到當時的風俗、文化的影響。撒拉的要求與法典中所提到的狀況十分類似。但亞伯拉罕聽了之後，為了以實瑪利的緣故，非常憂愁。

亞伯拉罕的憂愁不難明白。法律、風俗允許如此做是一回事，要忍心將自己的孩子，以及孩子的媽，棄之不顧，又是另一回事。表面上他們得到自由，但是實際上每天的生活呢？誰保護他們呢？他們會不會從這裏得了自由離開，卻因環境的困難、或是人心的險惡，卻又成為其他人的奴僕？可是，撒拉已經表達意見了，這也不是第一次她覺得委屈，受到威脅，如果不與理會，夏甲和以實瑪利是不必離開，然而這就是對他們好嗎？撒拉身為一家的女主人，她有太多可以掌控的空間，那麼兩邊的紛爭豈不是天天上演？他夾在當中，又應如何是好？

上帝又一次在人無能為力時出手相救，祂對亞伯拉罕說，以撒將承受應許與產業，而以實瑪利也將享有他的自由、強盛，自成一國，兩個兒子都是他所生的，也都蒙上帝賜福。亞伯拉罕與以實瑪利分離，雖然不捨，卻是對各方有益，既成就眼前的和平，也為未來的和好開展契機。

第一個關於和好的故事發生在亞伯拉罕死時。死亡雖然將人原有的關係活生生的撕裂，葬禮卻使活着的人在共同的傷痛中彼此安慰，重新堅定對彼此的責任。因此，以撒和以實瑪利一起將亞伯拉罕埋葬在麥比拉洞其實是意義非凡的（二十五8~9）。撒拉與夏甲的恩怨早已成為過去，新一代成熟地面對彼此，接納上帝在他們人生中的安排。

第二個關於和好的故事則是發生在約瑟的身上。當約瑟就要被哥哥們謀殺之時，以實瑪利人的商隊經過，眾哥哥靈機一動，把約瑟賣給了商隊（三十七25~28），約瑟因此保住一命，輾轉到了埃及，當初夏甲要去的地方。若當年被撒拉放棄的以實瑪利在曠野未能存活（二十一

15~16)，此時被哥哥們放棄的約瑟恐怕也難逃一死，³⁹ 雅各全家更不可能經歷在饑荒時得蒙拯救，以及彼此饒恕、和好的事了。

以實瑪利在第二個關於和好的故事中所扮演的，也許只是一個小角色，「分離」這主題在聖經中，倒是頗為常見⁴⁰，而且與「祝福」相關的更是不在少數：亞伯拉罕自己離開了本地、本族、父家，領受賜福；摩西離開了出生的家庭，成了法老女兒的兒子，後來又離開王宮去了米甸，至終成就了舊約中最偉大的救恩；雅各離開家往亞蘭去，避開以掃的憤怒，後來又離開迦南，終於全家團圓；約瑟離開迦南，促成兄弟的和好。如此看來，以實瑪利的離開，以及之後他與以撒的和平，也成為這大敘事中美妙的一章。

分析了夏甲以及以實瑪利的故事，讓我們對亞伯拉罕的角色有更深一層的理解，他的呼召是上帝成就挪亞之約的具體作為，藉着離開本地、本族、父家，他學習完全倚靠上帝，而脫離罪那以自我為一切中心的行為模式。在人來看，這似乎代表與成功、福氣擦身而過，或甚至是反其道而行，上帝卻使他愈來愈富足，即使亞伯拉罕的家庭並非一開始就美滿幸福。許多時候他們的確是勾心鬥角、彼此欺壓，與許多人一樣，然而，就在他們山窮水盡之時，上帝總是使他們經歷一次又一次奇妙的恩典。和好也許是漫長的過程，在亞伯拉罕的約中，卻從來不可少，也不缺乏。人的和好，才是真正上帝的賜福。

³⁹ S. Nikaido, "Hagar and Ishmael as Literary Figures: An Intertextual Study," *VT* 51 (2001): 238. 以實瑪利與約瑟另有許多的類似與關連，可另參 S. Gevirtz, "Of Patriarchs and Puns: Joseph at the Fountain, Jacob at the Ford," *HUCA* 46 (1975): 35-49。

⁴⁰ Nikaido, "Hagar and Ishmael as Literary Figures," 233. 從這個角度出發，也許 Kidner 對以實瑪利的評價就顯得過於苛刻，不夠中肯。他說："To some degree this son of Abram would be a shadow, almost a parody, of his father, his twelve princes notable in their times (17:20; 25:13) but not in the history of salvation; his restless existence no pilgrimage but an end in itself; his nonconformism a habit of mind, not a light to the nations." *Genesis* (Downs Grove: IVP, 1967), 127。

撮 要

上帝呼召亞伯拉罕，並應許賜福的記敘，在聖經中扮演著極為重要的角色。就承先的角度而言，亞伯拉罕的一生，特別是他與上帝的關係，顯示上帝與挪亞所立，不再滅絕大地是可以持守的約。就啟後的角度而言，之後的敘事圍繞在上帝賜給亞伯拉罕的應許會如何實現。不論是子嗣、土地、財富、美名等，成就的過程可謂高潮迭起、峰迴路轉。

然而，夏甲與以實瑪利在這當中常被視為不必要的配角。他們的出現，是人在軟弱之下的不得已，而他們的離開，則是使脫軌的火車回到正途。不過，這樣的理解使得亞伯拉罕的敘事，完全無法與挪亞之約承接。上帝所呼召的亞伯拉罕，在家庭的關係上，與被洪水滅絕的人們沒有兩樣，一點也沒有成為典範。

本文從字義的研究、情境的分析、語法的推敲等，重新檢視上帝對夏甲所說的話。在審酌各方論點之後，發現夏甲與以實瑪利的記敘，應視為上帝介入而成就和好的篇章。和好的關係，顯明恩慈的上帝賜福給亞伯拉罕，挪亞之約也因而得蒙堅立。

ABSTRACT

The call of Abraham occupies a pivotal position in the book of Genesis. On one hand, building on the preceding flood narrative, it demonstrates that the covenant God made with Noah can be established forever. Man can be obedient to God and cultivate a life style that is in congruent with God's will. As a result, God does not need to destroy the earth because of the sins of mankind. The promises God made to Abraham, on the other hand, become the focal point of the following stories. Whether it is offspring, or land, or fame, the process leading to the fulfillment is always dramatic, and the retelling, inviting.

Hagar and Ishmael, however, are often seen as unnecessary intrusion in a well-constructed story. Their appearance was simply the result of human weakness, and their departure from the scene provides great relief to the reader. This line of interpretation, though often adopted, runs contrary to the understanding that in Abraham was seen the initial fulfillment of the Noachic covenant. If abuse of power

manifests itself in the family of Abraham just as in those of the flood generation, the answer to God's promise not to destroy the earth has to lie in someone else.

This paper seeks to re-examine the Hagar story through semantic, contextual, and syntactical analyses. It suggests that the account about Hagar and her child should be read as a narrative of peacemaking through God's intervention. The reconciliation between Issac and Ishmael is a vivid testimony to the grace of God. It seems this understanding is more in line with the role that Abrahamic cycle plays in the Book of Genesis.

「地不至荒涼」——約瑟對 饑荒解困之道所引發的神學反思 (創四十七13~26)

曹腓利

沙巴神學院

Sabah Theological Seminary

約瑟作為列祖之一，在創世記的敘事篇幅上，約佔五分之一。不過，儘管約瑟屬於列祖之一，但是經文的敘述，並沒有與亞伯拉罕、以撒、雅各有太多相似之處，¹ 例如：上帝對前三位列祖都有直接的應許，約瑟卻沒有，反而透過解夢的方式傳遞出祂對人的心意。因此，學者傾向將約瑟的故事看作是出埃及記的引言。本文將探討約瑟成為埃及宰相後，按照上帝給法老的夢，在全地陷入饑荒的時候，約瑟對待百姓的方式。約瑟對待遭遇饑荒的百姓時，最終連人和土地一併佔有，約瑟實施的政策是對貧窮者更極端的壓迫，還是實際的關顧？本文所採取的

¹ Iain Provan, V. Philips Long, and Tremper Longman III, *A Biblical History of Israel* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2003), 179-81.

立場是後者，約瑟從他的神學性／信仰的立場來處理當時的危機。當然本文也將涉及探討經文所牽涉的歷史性問題，此段經文是獨立性的作品，於後期插入到創世記中，還是在神學連貫性上，與前面的經文保持一致，屬於完整的一部分？除此之外，本文也將探討此段敘事與創世記前三位列祖應許的連續性。

一 經文敘事的歷史相關性

歷史相關性分兩個層面，一方面是敘事的歷史性考據，即經文所描述的情形是否在埃及出現過。巴滕菲爾德（Bartenfield）根據經文中確定的年代，如王國分裂的時間，推算至約瑟時期。王國分裂的時間，根據蒂勒（Edwin Thiele）的分析，是在主前931年，加上所羅門王執政四十年，即主前971年，²再根據列王紀上六章1節，所羅門王執政第四年是出埃及480年，因此，出埃及是在 $967+480=1446$ （主前）；再根據出埃及記十二章40節，以色列人在埃及住了430年，於是主前1876就是約瑟迎接雅各到埃及的時間，即創世記四十七章的時間；³此時埃及執政的是辛努塞爾特三世（Sesostri III，主前1878-1843年），七年的饑荒

² John Bright, *A History of Israel* (Philadelphia: 1959), 174; William F. Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (New York: Harper and Row, 1963), 110-12. Albright的時間是主前961年。

³ 儘管Kenneth Kitchen認為這樣的方法是"lazy man's solution"，但畢竟多數學者都不能給予肯定性的日期。觀點主要分為早期和晚期出埃及論。Cf Kenneth A. Kitchen, "The Exodus," *ABD* vol 2, 700-708. Kitchen根據蘭塞城和蘭塞二世的時間（主前1297年）推測埃及是主前十三世紀的事件，而且蘭塞二世的繼任者米爾涅他（Merneptah）在其就位第五年，即1209年，記載了在迦南地有四個臣服於埃及的羣體：Ascalon, Gezer, Yenoam, Israel，因此他認為出埃及發生在第十三世紀。Megan Bishop Moore and Brad E. Kelle, *Biblical History and Israel's Past* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011), 81-95. 根據以色列進迦南地之前所提到以東和摩押，推測是第二個千年之間的事件。具體時間並不能確定。Bright, *A History*

應該是主前1877-1870年；因為根據埃及文獻，主前1870年，辛努塞爾特三世疏通了亞斯文（Aswan）河道，為戰爭做準備，在執政的第八年開始努比亞（Nubia）戰爭，而發動戰爭絕不會在饑荒的時間，因此，饑荒應當在戰爭之前。辛努塞爾特三世最為著名的是在其治下，有兩個重要的成果，甚至影響埃及很長一段時間。一個是，對封建地主權勢的削減，將他們變為政治上舉足輕重的人，這是發生在他執政的後半期。另一個是，建立以城市為中心的行政體系，首先，建立中央管理體系，國家性的中央機構屬下分為三個地區性行政部門，並委任其官員，然後，在地區性行政部門中再設立不同功能的小行政部門，負責不同的行政職責；這個觀點也得到雷德福（Donald Redford）的支持。⁴ 雷德福認為埃及封建體制從辛努塞爾特三世時期衰落，直到希克索斯（Hyksos）時期。⁵ 這次著名的改革似乎與創世記四十七章20至21節所記載，約瑟

of Israel, 121-22. Bright認為在Sethos I（主前1305-1290年）和Ramesses II（主前1290-1224年）的統治下，以色列人建立積貨城，而且攻佔迦南地是在主前1220年，因此，出埃及應當是在主前十三世紀，不過具體時間並不確定。Albrecht Alt, trans by R. A. Wilson, *Essays on Old Testament history and religion* (Oxford: Basil Blackwell, 1966); Martin Noth, *The History of Israel* (London: Adam and Charles Black, 1960); George E. Mendenhall, *The Tenth Generation* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1973); Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1979); D. B. Redford, "An Egyptological Perspective on the Exodus Narrative," in *Egypt, Israel, Sinai: Archaeological and Historical Relationship in the Biblical Period*, ed. Anson F. Rainey (Tel Aviv: Tel Aviv University Kaplan Project on the History of Israel and Egypt, 1987), 137-61. Redford認為出埃及是波斯時期的創作。而Van Seters則認為是第一個千年時期的作品。Cf. John Van Seters, *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992), 226-37.

⁴ Donald B. Redford, *A Study of The Biblical Story of Joseph*, VTSup 20 (Leiden: Brill, 1970), 187-89.

⁵ Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis 18-50* (Grand Rapids: Eerdmann, 1995), 671-73. Hamilton則認為四十七章的改革似乎發生於Hyksos王朝時期，以致埃及的歷史並未記載。然而，他根據四十七章17節，埃及人將他們的牲畜，作為抵押物，其中提到「馬」，而近東最初使用馬作為主要載重工具，大約是在主前2000年左右，而埃及則是在主前十七世紀。參Redford, *A Study of The Biblical Story of Joseph*, 188。

作為僅次於法老的行政官，所進行的改革有相似之處；⁶ 而出埃及則應當在希克索斯時期之後。⁷

針對四十七章提到的土地所有權，基爾（C.F. Keil）和德里茲（Franz Delitzsch）透過分析埃及文獻，勘察出約瑟作為埃及的宰相，所制定的政策之可信性。在《希羅多德》（*Herodotus*）中提到辛努塞爾特將土地按照同樣的面積分配給每個埃及人，並且可以繼承，透過稅收的方式增加王室的收入。而 *Diod. Sic.* 則提到埃及的土地只屬於祭司、君王和武士。似乎這正是約瑟所作的。⁸ 根據《斯特雷波》（*Strabo*）的記載，農民和貿易商人擁有特定比例的土地，平民不是土地的所有者。在碑文中也提到君王、祭司和武士作為國家的代表擁有土地。聖經並未說明武士有權豁免稅賦，但可以推測武士是後期加入的。約瑟的安排不僅對埃及人是合理的，對君王而言也是妥當的，同時，對於埃及百姓而言則是一個幫助，土地的出產通常是投入的十倍以上，而轉讓五分之一就並不能說是過重的負擔，而是共同承擔未來風險的舉措，何況約瑟更以行政統一性的投入建造灌溉體系，⁹ 也讓百姓長久獲益。

⁶ Gordon Wenham, *Genesis 16-50*, WBC vol. 2 (Waco: WBC, 1994), 317-20.

⁷ 出埃及記一章8節：「有不認識約瑟的新王起來，治理埃及」是舊約唯一一個對當時歷史處境的暗示，埃及經過希克索斯動盪後，對閃族的敵意，可以成為解釋希伯來人受到埃及人逼迫理由的比較順理的解釋。參賴建國：《出埃及記》（上）（香港：天道書樓，2005），頁13。Provan, Long, Longman III, *A Biblical History of Israel*, 197-98.

⁸ James R. Battenfield, "A Consideration of the Identity of the Pharaoh in Genesis 47," *JETS* 15:2 (1972): 77-85.

⁹ C.F. Keil and Franz Delitzsch, *Commentary on Old Testament* (Peabody: Hendrickson Press, 1961), 379-94.

另一方面，經文本身的歷史性考據。一些學者透過四十七章26節「直到今日」推斷經文完成的具體日期。韋歌特姆（Jozef Vergote）認為這個時期應當是埃及第十九王朝時期，大約是在摩西的時代（大約主前十三世紀），但是德沃（Roland de Vaux）則認為是在所羅門時期，大約是第十世紀，而雷德福則認為是在賽第時代（Saite）或更晚，大約是第七世紀。¹⁰ 以底本學說為依據的學者，在此歷史問題上也並未達成共識。沃爾夫（Hans W. Wolff）認為約瑟的故事原本來自來源E，因為在約瑟的故事中並沒有「萬民被祝福」的宣告，但是這個源自E的文本，被雅威作者（Yahwist）轉化為萬民得到祝福的版本：「從前你們的意思是要害我，但神的意思原是好的，要保全許多人的性命，成就今日的光景。」（五十20）經文清楚表達了約瑟原本個人性的敘事，被雅威作者轉化為對「萬民」的祝福，包括埃及人。根據韋斯特曼（Claus Westermann）對這段敘事的詮釋，敘述者在最後結論性的經文中，將約瑟定位為埃及的宰相，對饑荒給予相應對策；以此對王國穩固性的舉措，可以推測敘述者對當時所處王國的推崇之情。¹¹ 科茨（George Coats）則認為這段經文雖屬P典，但是，卻不是完全獨立的P典，而是祭司將在J典和E典中的約瑟故事，改編、整合而成的。¹² 正是經文的特殊性，以至於韋斯特曼和科茨也認為，這段經文是非常獨立性的插入經文，對故事並沒有太多的作用。本文作者並不贊成以上兩位學者的結論，下文將給予討論。

¹⁰ 古埃及晚期王朝，從主前664-332年，即從第三中期二十六代賽第（Saite）王朝開始，結束於亞歷山大王的進攻。Cf. Wenham, *Genesis 16-50*, 319.

¹¹ Claus Westermann, *Genesis 37-50: A Commentary* (Minneapolis: Augsburg Publishing, 1986), 172.

¹² George Coats, *From Canaan to Egypt: Structural and Theological Context for The Joseph Story*, CBQ Monograph Series 4 (Washington D. C. : Catholic Biblical Association of America, 1976), 295-96.

二 敘事的結構

首先，約瑟故事在家人團聚的精彩敘述後，並沒有像其他列祖故事情節的安排，精彩情節過後敘事立刻停止，反而是漸漸的、平靜的過度到結束。於是，一系列主題相對獨立的片段出現，如雅各來到埃及並定居在歌珊（創四十五25及後）、雅各祝福約瑟的孩子並去世（四十七29及後）、雅各的埋葬（五十2及後）、約瑟的死及記錄的結論（五十23及後）。在約瑟敘事中，被一些學者確定是後期插入的部分，有兩段經文，分別是約瑟讓埃及人都成為法老的奴隸（四十七13~26），和雅各祝福十二個兒子（創四十九章）。

其次，霍爾津格（Holzinger）則認為四十七章13至26節也由兩條主線構成，一個是為了穀物／糧食，埃及人賣了財產和人（19節上、23節上、25、20、21節），另一個是埃及人求賜種子，以免他們死亡，土地變為荒涼（19節下、23節下、24節、26節上）。但科茨卻認為霍爾津格忽視了作者在這裏強調的卻是另外兩個方面，一個是賣地和人（20~22節），另一個是課稅（23~26節）。因此，23節以後並不是開啟新的敘事，而是接續20節。當然科茨也嘗試透過插入的假設將經文風格簡化，賣身或許是添加的，原本的經文或許只是說埃及人賣地，如22、26節所說明的。¹³ 儘管，歷史批判方法的運用，對經文的觀察可謂仔細，但也不能否認經文將不同風格融合為一個作品，所要傳遞出的資訊。

¹³ Coats, *From Canaan to Egypt*, 443.

三 對約瑟收購埃及人土地的評估

（一）宗教性評估

希爾格特（Earle Hilgert）在其〈雙面的約瑟〉（"Dual Image of Joseph in Hebrew and Early Jewish Literature"）一文中，先從舊約正典中入手，分析舊約經卷中出現「約瑟」的經文。他認為約瑟的故事來自兩個不同的來源，J和E，這同樣也是科茨的觀點，兩個來源都展現約瑟從悲慘的境遇，透過他的智慧，將其轉變為偉大的歷史人物；J則更增添了他正直的行為（創三十九章）。然而，進入第八世紀，先知對約瑟的引用則呈現出負面的觀點，如阿摩司書五章6、15節，六章6節。北國的支派以「約瑟」代替，對在國中悖逆的信仰和行為，給予嚴厲的責備。詩篇八十和八十一篇，同樣也指向北方以色列國，據此推測出這兩首詩歌是北國以色列剛剛亡國時的作品。詩篇七十八篇甚至更強烈的指出上帝將對「約瑟」支派採取審判行動。然而，在被擄時期和被擄歸回時期，先知對「約瑟」的評估則是正面的，如先知以西結和撒迦利亞，「約瑟家」在先知的資訊中，成為復興的對象（結三十七19；亞十6）。¹⁴

除了舊約聖經外，希爾格特也對猶太傳統著作中，與約瑟有關的著作給予分析。斐羅（Philo）對約瑟的描述呈現模稜兩可的態度。在《約瑟傳》（*De Josepho*）中，斐羅將約瑟描述為一個治國者，透過舊約正典經文所呈現出早期的約瑟，可以劃分成三個時期——牧羊人，僕人和拒絕波提法妻子誘惑的人，所反映出來的正是一個治國者應具備

¹⁴ Earle Hilgert, "The Dual Image of Joseph in Hebrew and Early Jewish Literature," *Biblical Research* 30 (1985): 4-9.

的品格。¹⁵ 然而，在其《喻義的注釋》（*Allegorical Commentary*）中，約瑟卻成為另一種形象（*addition*），是主子的幫兇，獲取不義之財，結交虛無的朋友，虛假的資格等，是一個典型的政客。因此，當百姓離開埃及的時候，將負面的約瑟資料留在埃及，將正面的帶進了迦南，以至於形成了正典中缺乏負面資料的情形。

然而，希爾格特卻認為斐羅是將約瑟看作是一個寓意物件；如果寫作的物件是猶太人，「約瑟」寓指羅馬政權；當作品的物件是外邦人時，他則使用字面意思，約瑟是一位理想的猶太人領袖。當然希爾格特認為斐羅的寓意方法有更廣的指向，斐羅透過約瑟所要指出的，並非針對歷史上具體人物所給予的判斷，而是對全人類的指摘和提醒。因此，在寓意層面，斐羅對約瑟的引用，並非源自經文的敘述。¹⁶ 因此，也不能確定經文是否包含某種判斷。希爾格特同樣也從《十二族長遺訓》（*Testaments of the Twelve Patriarchs*）中找到了有關約瑟負面形象的描述。

不過，正如希爾格特對這些作品的評估一樣，不論是斐羅，還是希羅時期的猶太作品，都受限於柏拉圖式的解釋方法。舊約正典中先知對約瑟的引述，完全與創世記中的約瑟敘事無關，而是含蓄的對北國的暗示，因而並不能作為對約瑟評斷的依據。¹⁷ 況且，若依據的來源批判理論，四十七章13至26節最終收錄於正典中，為後期P典的作品或編輯，¹⁸ 可以肯定的是，先知所引述對約瑟負面的評估，並非是出自這段經文。

¹⁵ 例如，牧羊人代表領導才能，僕人代表盡力服務，拒絕主母代表忠誠正直。

¹⁶ Hilgert, "The Dual Image of Joseph in Hebrew and Early Jewish Literature," 10-12.

¹⁷ Hilgert, "The Dual Image of Joseph in Hebrew and Early Jewish Literature," 14-16.

¹⁸ Coats, *From Canaan to Egypt*, 295-96; cf. Martin Noth, *The History of Pentateuchal Traditions* (Englewood: Prentice-Hall Inc., 1872), 267.

（二）道德性評估

韋斯特曼從傳統入手，認為四十七章13至26節由兩個傳統構成。18至19節是埃及人向約瑟提出的第二個請求，這個請求明顯分為兩部分，首先，求約瑟給他們糧食（19節上），正如第一次請求一樣；然後，求約瑟給他們耕種的種子（19節下）。這兩種要求在接下去的經文雖然被整合為一個請求，卻仍然可以反映出兩個傳統，一個是根據20至22節，約瑟解決饑荒之苦，所強調是三次換糧食，而在交換的過程中，埃及人失去了一切，連他們的土地和身分都失去，但並沒有提到有關的稅務系統；另一個是根據26節所描述的，透過給予種子，建立的稅收系統，¹⁹ 所強調的是百姓得到糧食，並富足起來。²⁰ 此種觀察似乎認為經文對約瑟的道德已經有所評價，第一個傳統給予約瑟的評價是負面的；而第二個則是正面的，「直到今日」是起源論重要的公式，透過此文學形式，強調約瑟對危難、貧困的埃及百姓所給予的幫助和解救。²¹ 而起源論作為總結，反映出敘述者對約瑟正面評估的用意。

¹⁹ Coats認為約瑟的故事是有關稅收體系的建立，但是從Coats研究的方法論出發，既然稅收體系的評論屬於後期的添加，不論是對約瑟的褒揚還是貶義，都不能考量當作是故事原本的用意，從原始故事看，似乎並非是要強調約瑟建立的稅收體系。

²⁰ Westermann, *Genesis 37-50*, 174-75.

²¹ Cf. Westermann, *Genesis 37-50*, 176. Westermann引用了不同學者對這段解釋的重點，Delitzsch認為約瑟在這裏所作的使他的影響達到了高峰，為法老奪取了埃及人的財物、牲畜、土地和人的自由。Speiser認為這個部分是對列祖的完美化。Crüsemann認為經文暗示出作者所處的歷史背景和意圖，這個故事是為了為所羅門王朝的稅收體制，奠定一個合法性的基礎。但是Westermann則堅持這個敘述就是一個起源的故事，與原本的故事形成了不恰當的結合，突顯在20至22節和26節之間的不合。

（三）民族性評估

卡斯（Leon Kass）對約瑟的評估，是以雅各為切入點，雅各對約瑟和埃及在政治和經濟上所取得的成功，並沒有興趣，甚至在隨後的遺言中，表達出對以色列民族可能被埃及同化的擔憂。因此，卡斯認為約瑟在饑荒中，對待埃及人土地的策略，主要出於對自己利益的考慮，而不能成為整個以色列人的引導和幫助。敘述者甚至在標注以色列人寄居的地點時，也使用日後成為埃及奴隸後所命名的地名——蘭塞，而非歌珊地。因此，敘述者對約瑟所採取的態度是負面的，約瑟在埃及所採取的行動，雖然暫時保全了以色列人，最終卻將全部以色列人變為奴隸。再者，約瑟對待以色列人和埃及人的標準不同，以色列人雖暫時成為自由並擁有土地的百姓，而埃及人成為奴隸，然而此策略卻成為招致埃及人嫉妒的主因，因此，約瑟所作的成為以色列人後來的咒詛，同時，法老王的權力在這些政策中，也被空前的提升。²²

然而科茨認為這段經文對民族性的影響，應採取起源論的觀點。²³埃及以耕種為主，而迦南地以畜牧為主；同時，在迦南地有自由的農民，而在埃及土地完全為國家所有，百姓必須交付五分之一的稅，這對以色列人而言，似乎是非常重的稅賦，於觀察到這個行政現況的希伯來人，一方面，藉經文表達困惑，另一方面，也暗示設立此行政體系的人必定有相當大的能力；因此出於民族主義式的考慮，約瑟就是那位聰明智慧的宰相，他透過智慧制定出行政條例，將埃及人變為奴隸。²⁴約瑟的行為雖然可能會有不被認同之處，但也已被敘述者完全抹除。²⁵

²² Leon R. Kass, *The Beginning of Wisdom: Reading Genesis* (NY: Free Press, 2003), 629-35.

²³ Redford, *A Study of The Biblical Story of Joseph*, 167-68.

²⁴ 此種民族主義式的詮釋傳統，甚至繼續塑造出摩西是埃及文化的奠基者，柏拉圖也借用了摩西的律法等傳統。

²⁵ Coats, *From Canaan to Egypt*, 441-43.

（四）政治性評估

韋斯特（Gerald West）和勒那茜（Thulani Ndlazi）在他們的專文 "Leadership and Land" 中提到約瑟透過計謀強迫埃及百姓變為奴隸，首先，他得到了他們的積蓄，其次，得到了他們的牛羊，然後，再將土地和他們自己當作交換食物的產品，抵押給了約瑟。²⁶

斯坦納（Steiner）認為透過約瑟為其兩個兒子起名的敘事，可以知道約瑟所執行的政策，是為了表現出他對法老完全的效忠，以致法老可以尊榮他。²⁷

德沃從當時埃及行政體系作為出發點，認為約瑟所實施的，是確保法老統管全地，而除了皇室和祭司所佔有的土地外，並沒有其他權勢者可以佔有土地。其中最為突出的特徵是，統治者擁有土地絕對的支配權，除此之外的土地擁有者則難以發展。²⁸

芳丹（Carole R. Fontaine）則認為約瑟作為法老的奴隸，他的才能漸漸被埃及人所認可，但他始終只是法老施政的棋子。如果約瑟做得好，百姓則把榮譽歸給法老；但是，約瑟若作的不好，畢竟他只是一個奴隸，可以理所當然的處死他。據此可以推論，因為在收穫時，約瑟建議法老要積蓄糧食，在執行中遇到百姓的抵抗。於是，在饑荒時，約瑟

²⁶ Gerald West and Thulani Ndlazi, "Leadership and Land: A Very Contextual Interpretation of Genesis 37-50 in KwaZulu-Natal, South Africa," in *Genesis: Text and Contexts* (Minneapolis: Fortress Press, 2010), 182.

²⁷ Franz Steiner, "enslavement and the Early Hebrew Lineage System: An Explanation of Genesis 47:29-31," *Man* 54 (1954): 73-75.

²⁸ R. de Vaux, *The Early History of Israel*, trans. David Smith (Philadelphia: Westminster Press, 1978), 306.

所採取的策略具有報復的特性。當然也可以理解為約瑟將自己在埃及所得到奴隸的身分，還給埃及人，在埃及地讓埃及人成為奴隸。²⁹

對約瑟購買埃及人土地敘事評估之總結

	負面	正面
宗教性	正典：對北國信仰及道德的責備，以約瑟之名為代替，預言會被擄。 猶太著作：寓意；約瑟是服從了惡的政客。	正典：以約瑟為代表，以色列百姓會得到復興。 猶太著作：字面；約瑟是好的猶太人領袖。
道德性	三次交換糧食，埃及人失去了一切，包括身體和土地。	約瑟不僅給糧食，也給種子；並建立了稅務體系。
民族性	個人利益的考慮，導致將來以色列人也被埃及人奴役；法老的權勢被迅速的提升。	起源論；約瑟是智慧的宰相，給予埃及長期的影響力。
政治性	以政治手段強迫埃及人成為奴隸；為了自保，出此計策，結果自己名利雙收；報復埃及人豐收時不交糧食，以及自己曾經是埃及人的奴隸；以法連和瑪拿西。	終結封建地主權貴體制，並建立新的政治體制。

綜上所述，不難發現，在以上提到的四個層面，都有不同的學者給予支持和反對，不過這四個角度對約瑟的評估，是否足夠？正如筆者在引言中已經給予的提示，這段經文並非為多餘的附注，而是與救恩歷史緊密相關的敘事。誠如馮拉德（von Rad）所主張的，對比其他列祖的敘事，就會發現約瑟的敘事是獨特的，甚至推測約瑟的故事是早期王國所寫成的「教育性智慧作品」。然而遺憾的是，馮拉德卻認為所有約瑟的敘事在救贖歷史中，並不具備任何神學關聯性或延續性。這也是

²⁹ Carole R. Fontaine, "Here Comes This Dreamer'-Reading Joseph the Slave in Multicultural and Interfaith Contexts," in *Genesis: Text and Contexts* (Minneapolis: Fortress Press, 2010), 143.

為何在舊約其他經文引述先祖歷史時，只有一次提到約瑟的原因（詩一〇五16~22），約瑟的敘事自成一個封閉的單元；³⁰ 然而，戈爾卡（Friedmann Golka）並不認同馮拉德的觀點，他認為約瑟的故事並非是獨立的敘事，而是「前祭司典的以色列—約瑟」（Pre-Priestly *Israel-Joseph*）的敘事是關係到一個家族。³¹ 事實上，約瑟的故事不僅關係家族，甚至在救恩歷史中，有絕對重要的地位，即使在約瑟敘事中，相對獨立的四十七章13至27節，都與前三位元列祖敘事的主題相關。

四 經文與列祖敘事主題的關聯

（一）地

隨着饑荒進一步惡化，若沒有種子可以作為耕種的資源，土地必將變為荒涼（שָׁמָה），³² 這也正是埃及百姓最為擔憂的情形。當埃及人向約瑟陳情時，約瑟對百姓所陳述的狀況是否認同呢？顯然，約瑟認同百姓的擔憂，他不僅將種子給百姓，更將他們所需用的糧食和牲畜給他們（創四十七23），以致他們可以耕種土地，耕種的結果是地出產豐富的糧食。不過，約瑟對地的關注或許有神學性的原因；「荒涼」

³⁰ Hilgert, "The Dual Image of Joseph in Hebrew and Early Jewish Literature," 4.

³¹ Friedmann W. Golka, "Genesis 37-50: Joseph Story or *Israel-Joseph* Story?," *CBR* 2:2 (2004): 153-77. 作者引用Seebass的觀點，認為約瑟的故事是一個有關民族的故事，而非個人性的故事。否則三十八章和四十九章就必須被除掉，因此從編輯的角度理解，這兩章經文的插入，反映出Persian時期的關注，讓民族成為敘事結構的核心。同樣，Redford也認為約瑟故事中的，所描述的埃及的特徵，是在波斯時期的特徵。但是，Battenfield則認為至少四十七章中的事件與埃及歷史中所發現的政治制度改革有關。

³² "הָאֲרָצָה לֹא תִשָּׁם" 「土地將不會變成荒涼」（創四十七19）。

(אֲרָצוֹת) 作為動詞，意思是「變成沙漠／曠野」，而名詞即指「曠野／沙漠」，這個字也在申命記三十二章10節，和以賽亞書四十三章19節出現，前者陳述上帝如何在曠野中對以色列給予保護和環繞，而後者是描述上帝對以色列百姓歸回的應許，曠野得以轉變為綠洲。因此，這個字是一個神學性用語，敘述者將約瑟的行為看作是一個拯救性的行動。

不但「荒涼」具有神學意義，經文中使用的「田地」(אֲרָצוֹת) 也讓讀者聯想到伊甸園的創造敘事。奧爾特 (Robert Alter) 從四十七章18節中的「田地」，提議這裏所指出的，是可以耕種的土地，是對伊甸園故事強調的可耕種「田地」(soil) 的引述。³³ 從創世記二章5節開始，經文呈現出因為還沒有雨降在地上，同時也因還未有人耕種，地的荒涼境況。但是上帝因為將人安置在地上，因此人就成為地的管理者和祝福者。三章17節亞當所受的咒詛中，田地／土地受到了咒詛，因此，敘述者讓約瑟關注「田地／土地」不可以「荒涼」，暗示出敘事者透過約瑟再次重複創造和祝福的主題，將讀者再次帶回到亞伯拉罕之約的祝福和應許中。³⁴

再者，在稱為亞伯拉罕之約的經文中，³⁵ 亞伯拉罕得到上帝的應許，其中多次重複強調，會將迦南地賜給他和他的後裔，而亞伯拉罕後裔在上帝所賜的地上，也同樣需要盡其本分，成為地的管理者和祝福

³³ 創二5~7，將野地(אֲרָצוֹת)和田地(אֲרָצוֹת/אֲרָצוֹת)加以區分。而在創四十七13~26中，並未使用"地"(land, אֶרֶץ)，因為"地"這個字在約瑟的故事中，通常是指埃及，為了不引起混淆，而使用"田地"。

³⁴ Robert Alter, *Genesis: Translation and Commentary* (NY: W. W. Norton & Company, 1996), 283. 參John H. Sailhamer, *The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary* (Grand Rapid: Zondervan, 1992), 82-89。Terje Stordalen, "Man, Soil, Garden: Basic Plot in Genesis 2-3 Reconsidered," *JSOT* 53 (1992): 3-26.

³⁵ 創十二1~3、7，十三14~17，十五5，十七4~6，二十二16~18。

者，否則，正如先知對以色列百姓的責備一樣，上帝會審判悖逆犯罪的百姓，而地因人的悖逆和上帝的審判，呈現出荒涼的光景（結六6，十二19，十九7）。因此，約瑟在埃及地對待地的觀念，不僅是對亞伯拉罕之約的繼承，更擴展和強調，上帝從起初創造，就已經託付給人的責任，成為地的管理者和祝福者。上帝對土地有所有權，而在其上的人只是按照上帝給予的恩典管理土地，並敬拜上帝（創二7~9），成為地的祝福者。³⁶

儘管經文並未過多著墨於埃及人陷入困境後的心態，然而從埃及人對自己的描述中，可以略微了解他們內心隨着饑荒的加重，而變得愈來愈無助和無望，甚至連生存的意念也逐漸磨滅。約瑟從他對上帝旨意之超越性的認知為起點，³⁷實行了讓埃及人得以拯救的政策。因此，敘事者透過對約瑟政治生涯的總結，再次將創造之約和列祖之約呈現在讀者面前。

約瑟對埃及的治理，顯露出約瑟不僅是埃及土地的治理者，更成為明白上帝永恆心意，並按照上帝心意治理土地的完美代表。因此，敘述者要透過經文來表達，約瑟在這裏所關注的是土地的更新，他不僅不是壓迫者，反而成為創造者；不僅不是掠奪者，反而是土地的管理者和祝福者。

³⁶ Sailhamer, *The Pentateuch as Narrative*, 100-102.

³⁷ 創五十20：「從前你們意思是要害我，但神的意思原是好的，要保全許多人的性命，成就今日的光景。」

(二) 後裔

在四十七章13至26節中，埃及人三次求約瑟幫助，第一、二次約瑟分別按照他們提出請求，將糧食給他們。然而，第三次的懇求，約瑟不僅將糧食給埃及百姓，還將「種子」也一起給了百姓，當然，這與約瑟關注「地」的態度有關；然而，也不排除約瑟有另一層面的神學關注。

約瑟將「種子」(זרע)給埃及人，「種子」可以理解為是雙關語，種子不僅是指可以發揮農業功用的植物種子，更是象徵上帝保留的餘種。當約瑟與兄弟們相認後，兄長向他請求寬恕，約瑟卻以不同的眼光詮釋了自己的經歷，「神差我在你們以先來，為要給你們存留餘種在世上，又要大施拯救，保全你們的性命。」(創四十五7)約瑟將種子交給埃及人時，已經保證了種子將來會帶來的收穫，種子將會生長繁茂，暗示出以色列作為上帝保存的種子，在埃及將實現上帝的應許——人數增多，這也正是上帝對亞伯拉罕應許——以色列後裔增多，成為大國——的實現。³⁸

³⁸ 創十二17，十三15、16，十六10，二十二17、18，二十四7，二十六3、4、24，二十八13、14，三十二13。「種子」(זרע)在創世記中意義特殊，在上帝給列祖的應許中，這個字也翻譯作「後裔」。David Clines將五經主題歸納為三個方面：土地、後裔(種子)、祝福；參David J.A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, JSOTSup 10 (Sheffield Academic Press, 1997, Second Edition), 68-80；歷史傳統將列祖傳統定位於後期作品，經過祭司羣體的編輯，成為正典，作者以埃及作為敘事的背景，暗示出作者所處的帝國性處境，以及所遭遇的擄掠，並在擄掠中所存留的「種子」，將為地帶來祝福；參Westermann, *Genesis 37-50*, 172-77。從四十七章23節約瑟對百姓的回應觀察到，其中所使用的希伯來用字，暗示出作者所處的時期或許在被擄時期，因為「看哪」(הן)只出現在結十六43和但二43中，這也是為何焦點從糧食轉變為種子的原因；Seters, *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992)；Joseph Blenkinsopp, "Abraham as Paradigm in the Priestly History in Genesis," *JBL* 128:2 (2009)；J. Weisman, "National Consciousness in the Patriarchal Promises," *JSOT* 31 (1985)。

除此之外，創世記四十七章13至26節對「後裔」主題也有所推進。戈爾卡對約瑟故事的理解是正確的，如果要將約瑟的故事看作是完整的作品，就必須解決兩個經文的難題，分別是兩章經文——三十八章和四十九章。三十八章中的主角是猶大，而三十七章、三十九至四十八章的主角是約瑟，四十九章的主角是猶大和約瑟。戈爾卡並不認為四十九章是王國時期南國和北國的暗示；他主張約瑟的故事不是個人性的，而是從以色列羣體的角度所寫，是波斯時期的作品。但是，根據巴滕菲爾德對四十七章歷史處境的分析，四十七章中的事件源自埃及真實的歷史，而非後期的作品。創世記四十九章將兩個人物的結合，若從後裔的角度看，猶大無疑是後裔應許的繼承者。³⁹然而在四十九章中，雅各祝福約瑟的比例則是最長的，在突顯兩個主角的情形下，何為這章經文的主題？事實上，兩者所包括的都是後裔應許的內涵。透過猶大的應許，後裔的形象是能力、君王，⁴⁰而透過約瑟的應許，後裔的形象則是經過苦難，得到高升，並搭救苦難中的人。⁴¹約瑟敘事本身結構清晰，先是經歷苦難，然後被上帝拯救，成為埃及的宰相，而四十七章13至26節約瑟所反映出來的形象，則是搭救苦難中的人。

³⁹ Hans-Joachim Kittel, "Die Stammessprüche Israels, Genesis 49 und Deuteronomium 33, traditions-geschichtlich" (Berlin Diss theol, Kirchl Hochschule, 1959), 1-39, cited by Joel D. Heck, "A History of Interpretation of Genesis 49 and Deuteronomy 33," *BS* Jan-Mar (1990): 20-22. Kittel認為創四十九章與五經中兩個重要的主題相關，一是列祖的應許，二是出埃及；也是從十二個兒子過度到十二個支派的橋樑。

⁴⁰ Edwin M. Good, "The 'Blessing' on Judah, Gen 49.8-12," *JBL* (1987): 428. 獅子在猶太人傳統中象徵君王。

⁴¹ George W. Coats, "The Joseph Story and Ancient Wisdom: A Reappraisal," *CBQ* 35 (1973): 289-97.

（三）祝福

約瑟對土地的關係，與創造之約相關；約瑟與埃及的關係，則與亞伯拉罕之約中的祝福主題相關。在亞伯拉罕之約中，以色列人不僅要成為大國，而且要完成一個重要的功用，即對萬民的祝福。創世記四十七章13至26節中所描寫的情形，既非是英雄故事，也非民族豪情，而是祝福萬民的初步應驗。⁴²

科茨認為四十七章13至26節是對原本雅各居住在埃及故事構成了打斷。原本四十七章11至12節是雅各移居到埃及故事的總結，如果直接連接到四十七章27節比較合理，在兩個結論性的經文中間，插入了約瑟在埃及作為最高行政官長的敘事。因此這部分是屬於插入的作品，源自於J。⁴³ 若按此推論，則應注意到沃爾夫對J典神學主題的提議：祝福。⁴⁴ 暫且不論來源假說的可靠性，就經文的主題而言，可以體會到約瑟為埃及百姓帶來的的確是祝福，從埃及百姓對約瑟的感激之辭就可以知道：「你救了我們的性命，但願我們在我主眼前蒙恩，我們就作法老的僕人。」（創四十七25）科茨也對「在我主眼前蒙恩」的特殊指向給予注釋，這似乎是對希伯來傳統的讚揚。約瑟並非是現代人所理解的殘酷卻又忠誠的法老臣子，約瑟的解決方法主要是針對這些窮苦的百姓如何度過難關，⁴⁵ 正如上帝借着波提乏的手讓他度過難關一樣。從約瑟的話

⁴² Clines, *The Theme of the Pentateuch*, 104-120.

⁴³ Coats, "The Joseph Story and Ancient Wisdom: A Reappraisal," 299.

⁴⁴ Walter Brueggemann, Hans Walter Wolff, *The Vitality of Old Testament Traditions* (Westminster: John Know Press, 1975), 46-56.

⁴⁵ Alter, *Genesis*, 283. Alter認為原文使用的字（גִּיּוֹתַי）是屍體的意思，迫切的表達出百姓已經陷入非常危急的境地，他們已經一無所有，好像行屍走肉一樣。Wenham認為18節百姓在約瑟面前所陳明的狀況是非常確定的，如果約瑟不給他們食物和種子，他們就會成為土地上的「屍體」（גִּיּוֹת, corpse），因此，約瑟給他們食物並種子，是對他們的恩慈。

中，也可以清楚的體會出，他對百姓是施予恩惠的態度，「四分可以歸你們作地裏的種子，也作你們家口孩童的食物。」（四十七24）⁴⁶

雖然科茨所觀察到的希伯來傳統，是出自歷史傳統的學術範疇，但是尋求傳統在經文中的發展和關聯，則已經脫離歷史的範疇，傾向於神學性的思考。「我主眼前蒙恩」（חַן בְּעֵינַי אֲרֹנִי），「蒙恩」（חַן）在五經中，除了出現在創世記外，主要集中於出埃及記和民數記，如果根據諾特（Matin Noth）的觀點，則屬於早期的傳統，並非韋斯特曼所主張是後期的作品。況且，這個字在約瑟的敘事中，出現了三次，除四十七章25節外，分別出現在「約瑟就在主人眼前蒙恩……耶和華就因約瑟的緣故，賜福於埃及人的家」（三十九4~5），和「耶和華與約瑟同在，向他施恩，使他在司獄的眼前蒙恩……凡在約瑟手下的事，司獄一概不察，因為耶和華與約瑟同在；耶和華使他所作的盡都順利。」（三十九21~23）這兩處經文清楚的說明，「蒙恩」與「祝福」是連在一起的。因此，這篇約瑟的敘事，有明確的神學意涵，上帝透過約瑟讓亞伯拉罕之約中祝福萬民的應許，初步實現。

另外一個關鍵經文是四十七章21節。儘管卡斯傾向將21節理解為，埃及農民被迫遷移到城市，經文是對約瑟所擁有「智慧」的批評，⁴⁷不過，奧爾特卻認為21節是約瑟的褒獎性描述，這裏描述的情形是約瑟對

⁴⁶ Alter, *Genesis*, 283. Alter認為透過糧食將埃及人變作奴隸，並不能說明約瑟的殘忍，反而反映出約瑟在行政治理上的才智。埃及的農民繳納1/5稅賦顯然是眾所周知的，而這段經文的作者只是為其找到一個起源。這個觀點與Westermann一致。

⁴⁷ 參 Kass, *The Beginning of Wisdom*, 633-35；這個批評所反映出行政和治國的不同，及智慧與埃及的路和智慧與以色列的路的不同。對地的管理和出產遠不及對人心和思想的管理。因此，約瑟所為是技術性和管理式的，而非政治性和道德性的，是計謀性和策劃性的，而非對人性的理解式的。他也認為約瑟可以勝任事務，卻不能成為領導者，他可以保存性命，卻是以破壞自由和生活方式為代價，這和日後的摩西形成鮮明的對比，甚至在徵稅的體系上，1/5對比1/10，後者比前者更加考量對人的善待。參Thomas L. Thompson, *The Origin Tradition of Ancient Israel: I. The Literary Formation of Genesis and*

土地重新的分派「לְעָרִים」（to cities），約瑟將農民聚集並分配到自己所屬的土地上，以致讓他們可以耕種收穫。⁴⁸ 韋納姆（Gordon Wenham）也注意到21節「個歸個城」包含特殊的用意，這些人既然已經變成奴隸，應該留下來服務，但是約瑟卻讓他們個歸個城，用意非常明確，不是讓他們去靠近糧倉，而是去耕作田地。⁴⁹

韋納姆也從歷史處境對25節「你救了我們的性命」給予注釋。從古埃及的背景看，當時的奴隸制是避免死亡的一個方法，如果遇到好心的主人，則是非常舒適的處境，例如波提乏對約瑟的態度和方式。因此，在古代成為奴隸似乎是為了能得到一個有保障的工作，而那些自由的人，類似自己置業者，則要承擔更多經營創業的風險。在以色列律法中，的確也有從暫時的奴隸身分變成永久性奴隸身分的條文，不會在六年後再次成為自由職業者。另外，利未記二十五章13至55節也說明，對於貧窮的人，並非是那些富有的人可以將它們保釋出來，反而是貧窮人的家庭成員或親戚，可以透過買他們的土地，或雇傭他們成為僕人，這種行動可以看作是真正幫助貧窮者，甚至是公益性的社會行動。這或許也是埃及人抱著感恩的態度對約瑟說「你救了我們的性命」的原因。因此，約瑟的行為並非是對貧窮者的剝削。他是埃及的拯救者，同時也證明上帝賜給他智慧（四十二36），這也間接的證明了上帝讓對列祖應許的應驗，「地上的萬族都要因你和你的後裔得福」（二十八14；參十二3，十八18，二十二18，二十六4）。⁵⁰

Exodus (Sheffield: JSOT, 1987), 129。Thompson並不認為約瑟所作的是對以色列未來的咒詛，反而從以色列民族起源看，埃及人不僅曾經在約瑟的治理中一無所有，在百姓出埃及的時候，也是以同樣的方法對待過埃及。

⁴⁸ Alter, *Genesis*, 284.

⁴⁹ Wenham, *Genesis 16-50*, 317.

⁵⁰ Wenham, *Genesis 16-50*, 318-19. Cf. D. A. Carson, *The New Bible Commentary: 21st Century Edition* (Downers Grove: Intervarsity Press, 1994), 361.

在祝福的主題上，亞伯拉罕和約瑟形成了明顯的對比，同樣面對饑荒，亞伯拉罕到埃及逃避饑荒，因為撒拉的緣故，甚至上帝責罰法老和埃及全地；而約瑟卻同樣在饑荒中，為埃及帶來祝福。即使約瑟作為國家的宰相，在其治理中，埃及人不僅沒有因為大饑荒而消亡，反而因着約瑟智慧的治理，為埃及帶來祝福。

（四）律法

針對五經中提到如何對待抵押的律法，韋納姆將四十七章13至26節與五經律法中論及抵押的律法相關聯討論。「借債者最終將自己的身體當作抵押，成為債主的奴隸，與五經中的律法條例有相似之處，甚至針對祭司的土地也類似，如出埃及記二十一章2至11節；申命記十五章1至18節；利未記二十五章25至54節。但是，在埃及，土地和奴隸是永久性的，而在以色列，抵押的土地和以色列人奴隸在禧年要被釋放（利二十五28、54）。」⁵¹ 然而，韋納姆所引用的三段經文中，只有利未記二十五章25至54節與創世記四十七章13至26節直接相關。

利未記二十五章23至55節是特別討論如何對待貧窮人的經文，主要討論的是當以色列百姓陷入個人債務危機，如何對待這些貧窮的人，經文提供了三個方法解決困境。第一個是抵押土地。律法首先要求他至近的親屬為他將地贖回，但是這位親屬沒有能力將地贖回，若他本人漸漸富足，就必須將地贖回，並將土地抵押期限剩餘的價值，折算為價錢給保管土地的人。如果本人和親屬都沒有能力贖地，就要等到禧年，地契變為失效，土地歸回本人。第二個是借錢。經文主要對債主給予

⁵¹ Wenham, *Genesis 16-50*, 319.

約束，「借錢的，不可取利，借糧的，不可多要」（利二十五37）。第三個是賣身。經文強調買主「不可叫他像奴僕服事你，他要在那裏像雇工人和寄居的一樣，要服事你，直到禧年。」（利二十五39~40）同樣，賣身者的親戚都可以為他贖身，賣身者也可以為自己贖身。

如果以這段經文來對比約瑟對待在饑荒中埃及人的方式，就會發現約瑟所作的並沒有違背律法，或者說這裏的律法並不能成為指摘約瑟的憑據。況且律法形式的參照並非出自埃及，而是出自近東地區的北部，如亞述和巴比倫地區。⁵² 首先，儘管埃及百姓將土地的主權交給法老，但是約瑟所制定的政策，並未改變埃及人原本的主權歸屬特徵，土地仍然國有，而百姓的轉變在於成為真正土地的管理者和受益人，因此，既然百姓並未真正擁有過土地，也不能說百姓因約瑟而失去土地。第二，約瑟不僅分配土地給百姓，也將種子和糧食給百姓，百姓不僅不需要償還，甚至成為收益分配的多數佔有者，從經濟的角度看，經文中的「稅務體系」並不同於當代的稅務體系，更傾向於福利體系，百姓所繳納的20%，是社會福利體系運作的保障。⁵³ 第三，埃及人本身屬於法老，他們對約瑟所說，只是再次確定他們的忠誠，和誠懇請求救助的表達，⁵⁴ 並未是真正奴隸制意義上的賣身，否則也沒有自由和享受超級福

⁵² Frank Crusemann, *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*, trans. Allan W. Mahnke (Minneapolis: Fortress, 1996), 7-17.

⁵³ Redford, *A Study of The Biblical Story of Joseph*, 236-38. Redford認為約瑟提議埃及百姓繳納20%的稅收，並不能從已有的文獻中發現任何的不妥。

⁵⁴ Alter, *Genesis*, 284. 他認為25節中埃及百姓所作出的聲明中，根據「但願我們在我主眼前蒙恩」所表達的對法老敬意的引言，要求接下來的「我們就作法老的僕人」一句，不能翻譯或解釋為是將來會發生的某種結果。而從歷史現實的觀察看，埃及百姓本身就是法老的奴隸，而埃及這種中央集權式的權利，與以色列和迦南地去城邦式的管理方式不同，這或許讓作者震驚，或讓他覺得困擾。Hamilton則認為埃及農民的身份從自由轉變為奴隸，但是他也為約瑟的策略辯護，認為約瑟所作並未出於區別對待的用意，他對待埃及人的方式與他對待他自己的家人並無區別，而埃及人也並沒有因為約瑟所為而產生任何的不滿，反而充滿感激之情，「你救了我們的性命」（四十七25）；cf. Hamilton, *The Book of Genesis 18-50*, 618.

利待遇。因此，約瑟對待埃及人，不僅沒有違背律法，甚至超過律法的要求，他的所作所為可看作是「恩典」的預表。

五 總結：對貧窮關注的信念

從經濟／道德的角度看，約瑟不但給予埃及人糧食和種子，甚至將埃及人第二次請求中，為換取糧食而抵押給約瑟的牲畜也給予了埃及人，否則埃及人在接下去的耕種中，將不可能有更多的收入。當然從法老實際對全地的掌控看，埃及人並沒有任何的損失，約瑟所作的決定，也絲毫沒有改變埃及人身分，反而，約瑟所作出的決定，反映施捨所包含的兩個重要層面：即時性幫助和持續性的發展。前者反映在約瑟給埃及人糧食；後者反映在約瑟給他們種子和設立「稅務體系」。

從約的角度看，約瑟更將人帶回到上帝創造之約和亞伯拉罕的救贖之約中，甚至正如韋斯特曼注意到的，作者將受益的羣體關注在埃及人身上，則更有廣闊的意義。埃及百姓從土地、種子所經歷到的祝福，體會到創造之約和救恩歷史中，上帝對人的祝福。

撮 要

本文列舉出舊約學者對約瑟作埃及宰相時期，他解決饑荒造成之貧困敘事（創四十七13~26）的解讀。學者以四個角度來理解此段有關約瑟的敘述，即宗教、道德、民族、政治上的考量。但是，此敘事作為正典的一部分，也必然在神學的連貫性上，有特定的關聯性，如與亞伯拉罕之約中土地、後裔、祝福的關聯。從中確信，約瑟所採取的措施是為了帶來真正的祝福。

ABSTRACT

In this paper, the author presents the interpretive ideas advocated by the Old Testament scholars towards the story of Joseph in solving the poverty caused by famine during his time as the Prime Minister of Egypt (Ge 47:13-26). The scholars' interpretations of this story are mainly confined to four perspectives, namely religious, ethical, national and political aspects. However, as part of the canonical texts, the intention of this story is not only limited to the social and historical inferences, instead it further extends to the theological concern. Thinking of the theological concern in Genesis, there is nothing more than the covenant of Abraham, exclusively expressed as Land, Offspring and Blessing. In considering the consistency of theological intention, this paper draws attention to how the story closely connects with the Covenant of Abraham. Through analyzing the theology of the story, we can therefore comprehend that Joseph's approaches in solving the poverty are beyond the political and social concerns; they indeed are genuine spiritual blessings.