

《路得记》2:3-17之“好客”主题解读

彭昱森

内容提要：《路得记》2:3-17是一则以“好客”为主题的关键片段。路得的身份在此之前历经了双重转变，即成为绝对的异乡人与强制的匿名者，其个体性因类型化而被还原为“摩押女子”，致使其先后遭遇收割者的冷漠与监督者的敌意。波阿斯因雅威的介入而视路得为神圣的、饥饿的异乡人，为其提供安全的地方与充足的饮食；他的好客是路得将获得的“完满的报偿”的阶段之一，预示其异乡人身份最终消解，乃至将作为第二利亚与拉结为以色列家奠基。从冷漠、敌意过渡为好客是在意识到潜在的危机与有限的资源之后依然以完全的爱款待客人，以之通向“完满”暨“平安”的生存境况。

关键词：异乡人，匿名者，冷漠，敌意，好客

作者单位：复旦大学哲学学院

Interpreting the Motif of Hospitality in Ruth 2:3-17

PENG Yusen

Abstract: The first barley scene (Ruth 2:3-17) is a key pericope taking hospitality as the theme in the Book of Ruth. Prior to this, Ruth's identity has undergone two transformations, that is, becoming an absolute stranger and enforced anonymity. Her individuality is reduced by typification to the label "Moabite woman", resulting in the indifference of the reaper and the hostility of the supervisor. Boaz regarded Ruth as a sacred and starving stranger because of the intervention of YHWH, providing her with a safe place and sufficient food. His hospitality is one of the stages of *משכרם שלמה* (perfect recompense) that Ruth will receive, which indicates the final dissolution of Ruth as a stranger, and that she will lay the foundation for the house of Israel as a second Leah and Rachel. The transition from indifference and hostility to hospitality is a transition from awareness of the potential crisis and limited resources to complete love and hospitality, which leads to a "perfect," or "peaceful" state.

Keywords: stranger, anonym, indifference, hostility, hospitality

Author's contact info: School of Philosophy, Fudan University.

Email: pengys20@fudan.edu.cn

倘若以戏剧视角看《路得记》，这部“摩押女子路得在伯利恒的喜剧”的场景安排呈现出典范的丫杈结构：首、末两章

位于“城门”，中部代之以“麦田”，并以“家—麦田—家”的循环凸显“麦田”的核心地位，既明确地意指驱使以利米勒一家去而复返的粮食危机，亦隐晦地象征女性角色的生育困境；双重焦点与回应构成《路得记》的主题。叙事者亦以U型结构安排情节，篇首的人丁兴旺与尾声的子孙绵延为双峰，土地持续荒芜与亲人相继离去为下坠，而《路得记》2:3-17叙述的“麦田”场景I既是谷底，亦是绝境中的希望。

本文以“好客”为切入点解读该片段。路得是好客之“客”，其有别于一般客人之处有二：作为绝对的异乡人，路得主动告别娘家（בֵּית אִמִּי），来到完全陌生的伯利恒，无论空间抑或心理层面，她在表面上都无家可归；作为强制的匿名者，路得因叙事者重视女性角色而拥有姓名，其个体性却由于类型化而丧失殆尽，姓名屡遭弃用。收割者、监督者与波阿斯代表好客的挑战与实现，潜伏于其中的神学脉络既得闻于话语，也见于沉默与行动。他们是差异化的三类人，也象征每个个体在与他者——心理的异乡人——交往中渐进的三个阶段。从冷漠、敌意过渡为好客是在意识到潜在的危机与有限的资源之后依然以完全的爱款待客人，以之通向“完满”暨“平安”的生存境况。

一、好客之“客”

无论“好客”抑或保罗力倡的 φιλοξενίαν（罗 12:13，“和合本修订版”作“款待”，对照 Gastfreundschaft^①），皆预

① Henri J. M. Nouwen, *Reaching Out: The Three Movements of the Spiritual Life* (Garden City, NY: Doubleday, 1975), 51.

设了以“家”为标准的内外之别，换言之，我们招待的是客人。圣经叙事是客人的叙事，它兼指宾客与旅客；后者又兼具惩戒性与教化性。人的创造居于创世之末，犹太人斐洛（Philo Judaeus）与尼撒的格里高利（Gregory of Nyssa）的解释诉诸宴会的譬喻，身为上帝邀请的上宾，人类唯有在一切就绪后才到场。^① 和谐状态被两起恶性事件破坏，始祖夫妇的背逆割裂了神与人的和谐，沦为被放逐的实质性异乡人；该隐杀弟割裂了人际的、人与自然的和谐，饥荒——《路得记》的背景——出现，这是人类被迫在地上飘零（创4:12-13）、沦为社会性异乡人的重要理由。亚伯拉罕赋予“旅客”返乡之旅的新义，加剧了犹太人在《旧约》叙事中的异乡感。异乡人被齐美尔（Georg Simmel）描述为游荡而依附、接近又疏远、既可能被善待也可能遭敌视，后续讨论奠基于这种“今天到来明天又留下”^②的张力。留下是交往的前提，交往产生差异化结果。世界即实体性异乡人的寄居地，适用于人类整体；他乡即社会性异乡人的寄居地，适用于路得、以利米勒一家等移民。通过引入阿格尼丝·赫勒（Agnes Heller）对异乡人之“绝对”与“相对”的界分，可以更准确地显现路得之于《路得记》（乃至整个圣经叙事）的个性。“绝对”导致了路得的强制匿名，为她获得恩惠之艰难埋下伏笔。

① Philo of Alexandria, *Opif.* 25.77-78 (LCL 226, 60-63); Gregory of Nyssa, *Op. hom.* 2 (PG 44, 133A-B).

② Georg Simmel, “The Stranger,” in *Georg Simmel: On Individuality and Social Forms, Selected Writings*, ed. Donald N. Levine (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1971), 143.

（一）绝对的异乡人

圣经叙事中的绝大多数异乡人是相对的异乡人，这意味着：纵使背井离乡，她/他们（至少理论上）有家可回。无家可归的路得是罕见的绝对的异乡人。^①路得未尝遵拿娥米之嘱而返回娘家，而是坚定地跟随她。踏上前往伯利恒之路表明，无论空间上抑或心理上，“异邦”小城伯利恒已经取代摩押地成为她渴盼的新家。这也见于波阿斯的发言：

他的确都使我已被告知（^{וַיֹּאמֶר}）：你丧夫后向婆婆所做的一切，与你离开你的父亲、你的母亲和你的亲人之地，然后前往素不相识的百姓中（得 2:11，自译）。^②

可见，路得离开了一些人，尤其是父母；却未离开拿娥米，甚至“黏住了她”（^{וַיִּדְבַק}）。除了字义暗示的亲密感，它也象征路得——离开父母而与拿娥米连合——是拿娥米的新“丈夫”（参创 2:24）。拿娥米称不会再有丈夫，忽视一路追随的路得并抱怨自己空手而归，皆出于叙事者的戏剧性反讽。拿娥米是叙事中与路得就环境距离与心理/文化距离而言都最亲近者，私人关系最亲密。然而，这种亲密关系只有以“适当距离”为前提才不至于破裂，^③近在咫尺之人依旧十分遥远。同时，路得离开了摩押地，波阿斯却并未相应地说她前往“犹大地”

① 参 Agnes Heller, “The Absolute Stranger: Shakespeare and the Drama of Failed Assimilation,” *Critical Horizons* 1, no. 1 (February 2000): 148.

② 本文所引圣经译文凡未特别标注者均使用官话和合译本。

③ Robert E. Park, “The Concept of Social Distance as Applied to the Study of Racial Attitudes and Racial Relations,” *Journal of Applied Sociology* 8 (1924): 340–341.

(וְאֶרֶץ יְהוּדָה)。纵然进入伯利恒，脚下的地仍与她无关。异乡人本质上既非物理性的亦非隐喻性的土地的所有者，^①拿娥米（在叙事中）由于以利米勒而与地有关，路得则不然。此外，她也没有植根于这片土地的团体记忆与情感。塞维利亚的伊西多尔(Isidore of Seville)说，离开故土象征路得离开偶像崇拜，放弃一切属世的联系。^②教父聚焦于与属神相对的属世，却也隐含了其由不朽的故土所维系的社会生命的告终。^③伯利恒之旅是前往完全陌生的空间，^④也象征路得的新生，即因信仰而成为亚伯拉罕的后嗣（加 3:7）。这不仅使早期教父认可了她的第二次婚姻，也使她堪为神圣家族之一员，并被视作新约子民的预表。^⑤

素不相识的人群与无根基感的土地令路得尚未成为其生活世界中的有机成员。初来乍到的路得要转换团体生活的文化模式，犹太与摩押的世仇（申 23:4-5）使冲突加剧。路得希望融入伯利恒，她的存在感指向她希望归属的群体并且由之定义。^⑥她的毫不犹豫促使她出发、甘心放弃原身份并全然投入新的荫蔽。一个人可以将自身行动只视作行动，或者进一步要

① Simmel, "The Stranger," 144.

② Isidore of Seville, "On Ruth," in *Medieval Exegesis in Translation: Commentaries on the Book of Ruth*, trans. Lesley Smith (Kalamazoo, MI: Medieval Institute Publications, 1996), 7.

③ Juliet Du Boulay and Rory Williams, "Amoral Familism and the Image of Limited Good: A Critique from a European Perspective," *Anthropological Quarterly* 60, no. 1 (January 1987): 16.

④ Yi-Fu Tuan, *Space and Place: The Perspective of Experience* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2001), 73-74.

⑤ Ambrose, *Exp. Luc.* 3.31-33 (S. Chr. 45, 137-139).

⑥ John Rundell, "Strangers, Citizens and Outsiders: Otherness, Multiculturalism and the Cosmopolitan Imaginary in Mobile Societies," *Thesis Eleven* 78, no. 1 (August 2004): 87.

求，例如藉模仿而与被模仿者相似，进而相同。这是路得藉诗意的宣誓传递的想法，即模仿拿娥米的生活方式，使她获得合乎雅威要求的德性。路得并未隐瞒自己是外邦女子，却未尝妄自菲薄，更希望受到本地人般的尊重。^①

此时，对可疑的忠诚度的指责不再源于异乡人对当地的团体生活的文化模式的接受程度以及当地人的讶异，^②而是融入本身。“在许多情况下，某类人或许无权在场，他们在场的行为本身就是不当的。”^③路得的行动被期望体现出异乡人的特征。^④古典社会理论区分两种陌生感，或是由彻底的非相似性而生成的纯粹的疏离感，如蛮族之于雅典人是绝对的他者；或是植根于最大的相似性，“我”与“她/他”止于某些最大限度的同一性特征，它足以拉近彼此的距离，又因为双方缺乏寓于差异——亲缘、地域、职业——之中的同一而互斥，无法建立有机的、排他性的人际关系。一方面，差异的作用在自我与他者的分野中远大于共性，差异而非共性决定我们的责任；^⑤另一方面，国家、城市或族群之中的异乡人被凝聚为一个共同体，离不开差异这一最直观的共性。通常，“个人要在情境场

① 某种程度上说，这种尊重就像以利米勒一家初至摩押时受到的尊重，否则，岂会为子聘妇并十年不归？若非接连遭遇男丁的折损，一家人极有可能一直在摩押地“寄居”。

② Alfred Schuetz, “The Stranger: An Essay in Social Psychology,” *American Journal of Sociology* 49, no. 6 (May 1944): 506–507.

③ Erving Goffman, *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings* (New York, NY: The Free Press, 1963), 11.

④ Agnes Heller, “The Absolute Stranger,” 150–151. Rudolf Stichweh, “The Stranger: On the Sociology of Indifference,” *Thesis Eleven* 51, no. 1 (November 1997): 4.

⑤ 叶礼庭：《陌生人的需要》，陈晓静译（北京：中国华侨出版社，2021），17–18。[Michael Ignatieff, *Moshengren de xuyao* (The Needs of Strangers), trans. Chen Xiaojing (Beijing: The Chinese Overseas Publishing House, 2021), 17–18.]

合里呈现自己,最明显的表现手段之一是对个人形象或‘外观’的严格管理”^①,因而犹太人在历史上曾被强迫穿着制式服装。即便面对最亲近者,异乡人也不被真正视为个人,而是某个种类;无论路得同意与否,她都无法避免自己被还原为“摩押人”。^②

(二) 强制的匿名者

绝对的异乡人丧失其个体性,最直观地体现在不再被以姓名称呼。姓名的主要功能是含义、汇集、区分与指称。^③专有名词常被赋予特定意涵,圣经叙事中的姓名普遍承载被命名者的性质、能力等信息。神是有名的神,为一些人物命名,也在某些场合为之改名,以揭示个体生命新方向。^④拿娥米出于戏谑而为自己更名,既反映出一贯的克拉底鲁式命名观,也表露其无知与无礼。在汇聚信息的同时,姓名又区分彼此,特别是那些特征相近的人物,使大家免于混淆。正是由于姓名兼具同一与差异,以姓名称呼准确而便捷。然而,匿名人物遍布圣经叙事。当某人(有意地)不再被以其姓名称呼时,人的统一性、独特性随上述功能一并丧失,个性的轮廓也被抹去。^⑤

《路得记》的叙事者区分了姓名的所有与使用。故事发生

① Goffman, *Behavior in Public Places*, 25.

② Heller, "The Absolute Stranger," 165. Simmel, "The Stranger," 146-148.

③ Adele Reinhartz, "Why Ask My Name?": *Anonymity and Identity in Biblical Narrative* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 6-8.

④ Anne Barton, *The Names of Comedy* (Toronto: University of Toronto Press, 1990), 38.

⑤ Ernst Cassirer, *Language and Myth*, trans. Suzanne Langer (New York, NY: Dover, 1946),

在士师时代，^①二者戏剧性的接近——基督徒将该小卷嵌入《士师记》与《撒母耳记上》之间乃至作为《士师记》附庸^②的做法强化了这一观感——并不确保创作日期的相近，命名差异则是不争的事实。不可或缺乃至十分活跃的女性形象在《士师记》中可以匿名，男性则无论如何都具名，匿名与具名的女性/男性形象的反向比例反映了无意识的男性中心的社会规范。^③《路得记》的叙事者则反其道而行之，“她”给出了主要的女性角色（包括摩押女子）乃至死者的名字，两位男配角——监督者与“某某人”（פְּלִי אֶלְמָנִי）——却是匿名者。造成此种情形的一个合理解释是，《路得记》的早期版本出于一位具有独立精神的女性之口，篇末的家谱尚不在其中，第2章之首对波阿斯的介绍也不在目前的位置。它们出自一位传统意识更强、政治上亲大卫的编纂者的添付与调整，却无可置疑地呈现出编纂者对姓名议题的同等重视。

然而，拥有姓名并不代表它必然被使用，匿名营造的对比在这种情况下尤为显著。加之路得系强制匿名，有别于奥德修斯之主动匿名，前者象征生活中的死亡，基本上是消极而绝望的。^④路得在对白中被以姓名称呼的场合凤毛麟角，又常与“那

① 中世纪时期，更流行而“精细”的断代是由托名哲罗姆提出的“太阳曾经停住不动”的时代（书 10:12-13），参 Jerome, *Quaestiones Hebraicae in Paralipomenon* (PL 23, 1373B)。该标的不见于《士师记》，推算过程的技术细节不详。然而，较之“精准”的系年，强烈的张力或许更有说服力，雅威临在于以色列民中的权能彰显于该前所未有的超自然事件，代表了神人关系的积极模式，也使以色列民的偶像崇拜令人倍感困惑。

② Hugh of St. Cher, “Postills on Ruth,” in Smith, *Medieval Exegesis in Translation*, 41.

③ Athalya Brenner, “Introduction,” in *A Feminist Companion to Judges*, ed. Athalya Brenner (Sheffield: Sheffield Academic, 1993), 13.

④ Barton, *Names of Comedy*, 155.

摩押女子”（הַמֹּאֲבִיטָה）一同出现。定冠词单纯指涉路得，纵观整个叙事，她其实是唯一的摩押女子。依据莫里斯·纳坦森（Maurice Natanson）的划分，路得是活生生的个体，是在其不可还原的给予性中的人。作为类型化的产物，“摩押女子”是角色（role），扮演“摩押女子”的路得是代理人（agent），根据角色的形象及要求而行事。在扮演“摩押女子”时，肯定角色意味着暂时放弃人的身份，其结果是代理人取得主导地位，人遂被搁置或掩盖。匿名性是纯粹代理的产物，反之则意味着对类型化的搁置及对人的承认。^①

路得之名在对白中首次、亦是未同“摩押”一道出现是在《路得记》3:9：“我是你的婢女路得”。这是路得的匿名性被扭转，波阿斯真正“认识”她的时刻。在此之前，她或被称呼为“我的女儿”（בְּתוּרִי），系拿娥米与波阿斯常用者；或“摩押女子，跟随拿娥米从摩押地回来的”（得 2:6）。在监督者式本地人眼中，路得是抽象的普遍存在，是族裔的代表而非独立主体，这构成监督者敌视路得的重要因素。波阿斯在听取监督者的汇报后殷勤款待路得，是进一步援助的前奏。《路得记》2:11 不仅陈述路得的情况，更揭示了真正的消息源。使役被动字干（Hophal）的使动用法与不定词绝对形的强调效果一概表明，波阿斯仅从旁人口中得知路得的背景、形象与皈依，及其有别于伯利恒的年轻女性。监督者、不在场的他人均可能转告波阿斯，然而，我们可以大胆猜想，雅威是波阿斯最终的消

① Maurice Natanson, “Anonymity and Recognition,” in *Phenomenology, Role, and Reason: Essays on the Coherence and Deformation of Social Reality* (Springfield, IL: Charles C. Thomas, 1974), 163-169.

息源；^①波阿斯的好客亦即雅威的好客。

二、好客之挑战

路得身为绝对的异乡人，无奥瑟罗之权位、无夏洛克之财力，其脆弱性更由于女儿身而加剧。收割者的冷漠与监督者的敌意接踵而至，二者分别代表了对异乡人的忽视与偏见。这是异乡人的真实处境，展现了开启好客之门的不易，也是叙事者着力批判的。

（一）收割者的冷漠

紧随一个契诃夫式“可是忽然间”，叙事者转而以波阿斯的视角带领读者走进麦田，标志着他成为第2章的主角；通过波阿斯与麦田中人的互动，读者得以推测路得的遭遇。“收割者”原文作קוצרים，兼“收割”与“短”两义，既注明团体之职，亦暗示回应之短，与监督者的滔滔不绝对比显著。波阿斯本可忽略之而径直与监督者对话，尤其是他率先问候收割者而后者并未注意到他的到来，二者的简短对白遂有神学的存在根据。收割者使用了一种常见寒暄语，^②一些学者判断它尤其适用于收获时节。^③若轻视寒暄功能，读者会过分强调语义，流于一

① 13世纪的道明会士圣歇尔的休（Hugh of St. Cher）尝以时兴的文论——基于亚里士多德的四因说——分析《路得记》的概貌：“天父是该书的质料因，也是字义与灵义之因。天父实是作者的意图，它总是围绕质料因。”（Hugh of St. Cher, “Postills on Ruth,” 41-42.）编剧似的雅威（或直接或间接地）将前情提要告之男主角。

② *Theological Dictionary of the Old Testament* (1977), s.v. “גֹרֵד.”

③ Robert L. Hubbard Jr., *The Book of Ruth* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988), 144.

种天真的乐观主义，如奥尔特（Robert Alter）主张，这是主仆双方以雅威之名进行的由衷问候。^①若一味强调寒暄功能或对其有所误解，势必陷入无视语义的误区。寒暄语只是不取决于明确的说话内容，对“你吃了吗”的分析业已证明，它在维持与增进双方的社会关系的同时依然担负字义的信息问句功能。^②

波阿斯主动问候收割者，展现了上位者关心仆从。以丫杈结构安排的问候与回应将雅威置于中心，于是，它不能被草率地解码为“你好啊”。对白彰显的并非以色列的文化传统而是波阿斯家的神学主张，暗示波阿斯家仍然持守虔敬的雅威信仰：口中念诵是最直观的反映。对比第1章之末的城门口的妇女，这种寒暄方式仅适用于波阿斯家。

沉浸于手头工作的收割者始终是被动的。这仅限于陈述事实，毫无鼓吹媚上的奉迎或尊上的礼仪，并横加指责之意。雅威面前人人平等，收割者或可主动致意波阿斯，或可回应主人的祝福。然而，寒暄时常见的目光交流、微笑点头等均未被述及，收割者在应答时的姿态，叙事者也保持沉默；后者的应答更接近训练有素的众口一词，寒暄语的规约化、仪式性远大于内容。小罗伯特·哈伯德（Robert L. Hubbard Jr.）虚构了波

① Robert Alter, *Strong as Death is Love: The Song of Songs, Ruth, Esther, Jonah, and Daniel: A Translation with Commentary* (New York, NY: W. W. Norton, 2015), 67.

② 张韧：《寒暄语、当下话语空间与增容构式》，《外语研究》，2020年第3期，18-24。[Zhang Ren, “Hanxuan yu, dangxia huayu kongjian yu zengrong goushi” (Phatic Expressions, Current Discourse Space and Augmented Constructions), *Foreign Languages Research* 37, no. 3 (2020): 18-24.] Vlad Žegarac and Billy Clark, “Phatic Interpretations and Phatic Communication,” *Journal of Linguistics* 35, no. 2 (July 1999): 331, 345.

阿斯“礼貌地挥挥手，对他们致以简单而友好的问候”^①，加剧了这种差异。

收割者以敷衍待波阿斯，又以礼貌性忽视^②待路得。收割者怀有同情的冷漠，这种“同情混杂了怜悯与轻蔑”^③，最终无所作为。叙事者只字未提收割者与路得是否有对话或眼神交流，这不代表二者不存在“无焦点的互动”乃至“有焦点的互动”。潜在情形是，她通过某位收割者找到或证实了负责人的身份，进而申请许可。首先，无法确定她一眼即可认出监督者，哪怕如此，确认的过程也不失为得体之举；其次，此举未必即刻成功，每位收割者想法各异，对路得或投以恶毒的一瞥、或抱以善意的目光、或对其提问充耳不闻、或试图帮助却被制止、或主动上前了解情况，或对田间的骚动交头接耳……最终，各异的想法由于困惑事件本质、误判自身责任与社会规范、忧虑潜在后果而以集体的、匿名的冷漠收场。或是源自内部的自我抑制，或是受迫于（与认同）外部压力，没有收割者向波阿斯提起路得，或对她表露丝毫的关心。收割者没有施以援手，波阿斯的告诫表明冷漠险些沦为恶意的温床。行动比语言更能表达伟大的美德，后者在同情异乡人的神秘之门外一筹莫展。^④更糟糕的是，沉默所暗含的默许使恶行延续的可能性大为提高。

托拉中的拾穗法只是保护弱者的必要条件。路得面对的收割者（集体）短视而自私，她遭遇的忽视与冷漠延续了城门口

① Hubbard, *Book of Ruth*, 143-144.

② Goffman, *Behavior in Public Places*, 83-88.

③ 叶礼庭：《陌生人的需要》，33。

④ Philip Hallie, *Tales of Good and Evil, Help and Harm* (New York, NY: Harper Collins, 1997), 42.

的体验。收割者是口头的雅威主义者，不同于妇女们；雅威的圣言在波阿斯家中尚有一席之地。然而，她/他们无非一面求取雅威的安慰，一面拒绝学习他的样式，这种流于形式的信仰既是廉价的恩典，亦是自欺欺人。^① 收割者与城门口的妇女其实是一样的。她/他们代表多数，素行良善者做出糟糕决定，甚或放弃决定而沦为帮凶。

（二）监督者的敌意

收割者带有同情的冷漠，监督者则是憎恶乃至敌意。这颠覆了后者的传统形象，即对路得有“良好印象”并“乐意帮助”。^② 即便不抱此等善意想法，读者也多认为他忠于职守，帮路得传话——绝大多数译本（“思高本”与“现代中文译本修订版”除外）的引号强化了这一观感——如实汇报其行踪，至少不含恶意。^③ 其实，根据监督者对路得的称呼方式及其转述的内容，上述看法被证明完全错误。

若非有意强调，匿名的监督者的“监督”（נָסַח）之责绝不会短时间内一再出现。读者也藉此将其同下文中以复数形式出现的仆人们和收割者区别开来，并觉察到不能轻视他的发言。波阿斯并未询问收割的进度，而是“眼前一亮”地注意到一位女子。研究者为了解释波阿斯何以立即注意到拾穗中的路得而

① Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* (Nashville, TN: Abingdon, 1996), 24.

② 周永健：《路得记注释》（香港：天道书楼，2006），90。[Wilson W. Chow, *Ludeji zhushi (Commentary on Ruth)* (Hong Kong: Tien Dao Publishing House, 2006), 90.]

③ Alice L. Laffey and Mahri Leonard-Fleckman, *Ruth* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2017), 73.

设想了多种情境，让她尽可能惹人注目。^①倘若紧扣马索拉经文的读法，一直站着（ וַתֵּשֶׁבֶת ）^②的路得迥异于那些弯腰劳作者；加之她身着居丧期之服饰，迥异于麦田中的旁人。热火朝天的劳动场景中无所事事的年轻寡妇，足以引起波阿斯注意，况且他此时并非对路得一无所知。

波阿斯以三字问，一种可能性、简洁性、契合性、戏剧性兼具的情况是，监督者亦以三字答，如 $\text{כֵּלֶת נַעֲמִי רוּת}$ [拿娥米的媳妇路得] 或 $\text{מִזְרָאֵי נַעֲמִי כֵּלֶת}$ [摩押女子，拿娥米的媳妇]。他一概不取，答复冗长却重点突出：空间愈足，愈显出他刻意隐瞒路得之名及其同拿娥米的关系，她只是“跟随”（ עָמַר ），“好像一只流浪狗，不请自来地跟在后面”^③；同时放大“摩押”的负面意义，^④她来自我们的仇敌比她是谁更重要。

① Michael Carasik, “Ruth 2:7: Why the Overseer Was Embarrassed,” *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 107, no. 3 (January 1995): 493–494. Avi Hurvitz, “Ruth 2:7: ‘A Midrashic Gloss?’” *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 95, no. 1 (January 1983): 122–123.

② 托利弗·伯曼（Thorlief Boman）主张希伯来语的静态动词有动态性，我赞同他的观点。但这并非此处的 וַתֵּשֶׁבֶת 必然表动态义的充分根据。即便接受其动态性，仍有不下三种选择：“站立”“逗留”与“等待”[参 *Theological Dictionary of the Old Testament* (2001), s.v. “ עָמַר .”]，据此推论路得在波阿斯到来前已在拾穗不妥。新近出版的译本中，仅“现代中文译本修订版”“新国际译本”明确断言路得在拾穗。可见，理解不由词汇本身决定，而是监督者的形象、语气帮助我们放弃不当的候选者，参 Terry Eagleton, *How to Read Literature* (New Haven and London: Yale University Press, 2013), 140–141。

③ Jennifer L. Koosed, *Gleaning Ruth: A Biblical Heroine and Her Afterlives* (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2011), 73.

④ Gale A. Yee, “‘She Stood in Tears Amid the Alien Corn’: Ruth, the Perpetual Foreigner and Model Minority,” in *They Were All Together in One Place? Toward Minority Biblical Criticism*, ed. Randall C. Bailey, Tat-siong Benny Liew, and Fernando F. Segovia (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2009), 119–140. Jonathan Grossman, “‘Gleaning among the Ears’ — ‘Gathering among the

读者赋予监督者积极评价是基于两条假设：路得对监督者说过那番话，并且监督者对波阿斯说的就是那番话。^①然而，叙事者并未紧跟第3节，由路得本人在到达麦田后说出请求内容，事后，若波阿斯问起，再以 *וַיַּגִּדְלוּ אֶת כָּל-אֲשֶׁר דִּבְרָה־לוֹ הָאִשָּׁה*（监督者把她所说的都告诉了波阿斯，参得3:16）转述。鉴于“出现在人物话语中的闪回……所描述的并不是真实发生的事实，而是说话人怎么看这事，或者想要对方怎么看这事”^②，叙事者将本应出自路得之口的话^③藉监督者告诉读者，其意不在填补第3节后的留白，而是强调监督者对路得的看法并暗示波阿斯。

还原监督者的答复的前提是准确理解《路得记》2:7，尤其是“在麦捆中”（*בְּאֵמְרִים*）及末尾四字。前者多被研究者为回护路得并基于对监督者的误解而改动。他敌视路得，未必逐字转述，故可以遵照马索拉经文之写法及传统读法：“路得”提出了非法的逾矩之请，“外人首先是与法律的语言格格不入的外人”^④。鉴于监督者之字斟句酌，后者极可能有不可复原的文本损坏。不过，见于两种拉丁文译本的“房屋”（*domum*）为费解的“屋子”（*הַבַּיִת*）未必为衍文提供了证据，故最有可

Sheaves': Characterizing the Image of the Supervising Boy (Ruth 2)," *Journal of Biblical Literature* 126, no. 4 (Winter 2007): 710.

① Grossman, "Gleaning among the Ears," 707-708.

② Shimon Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible* (Sheffield: Sheffield Academic, 1997), 180.

③ 路得到麦田后所说的理应和第2节一致（无非加上读者熟稔的背景），参 Hubbard, *Book of Ruth*, 148。她不乏主见，如对拿娥米转述波阿斯的话（亦表明转述难免“添油加醋”），然而，弃用拿娥米认可的稳妥表达，有意造成误会，给人更大的恶感，并不明智。

④ Jacques Derrida and Anne Dufourmantelle, *De l'hospitalité* (Paris: Calmann-Lévy, 1997), 21.

能的情境是：监督者既未批准路得的拾穗之请——她在波阿斯出现前一直站着^①——也未让她入“庐”（文理和合译本）。^②路得在波阿斯到来后才得以拾穗并入禾场之庐，房屋象征处于家庭核心的婚姻关系，^③这为她最终“适尔之家”（得4:11，文理和合译本），进而建造以色列家做了铺垫，^④她理应受家主之邀而入。

监督者不仅视路得为绝对的异乡人，更是“没有合法权利到达某一特定领土或在其上定居的”^⑤局外人，这是另一层的与法律的语言格格不入。民族主义的不安与特殊主义的观点构成对局外人的最常见态度，“摩押”遂在监督者的脑海中挥之不去。宗教是外群体/异乡人有别于内群体/当地人的最基本的差异化特征，纵使二者的种族、历史等显著相似，如犹太与摩押的先祖分别是亚伯拉罕叔侄。宗教差异奠定了稳定的二元伦理的基础：首先，规定了不同的道德行为准则；其次，加强了情感对立；然后，支持了明确的反意识形态，内群体据此认

① 这种等待难免被看作有违常识或不可思议，但是，能用“常识”解释路得对拿娥米的忠诚、对雅威的虔信吗？路得绝非用常识或常理推断之辈，作为信仰的代表，其特征就是不可思议。她固然可以去别家的麦田，这也是监督者乐见的，然而这样做却剥夺了雅威藉波阿斯之手施予的恩惠。也有学者提出，路得安静地等待仿佛谨守安息日的犹太人，彰显的是一种静止的智慧，参见 Michael S. Moore, “Two Textual Anomalies in Ruth,” *Catholic Biblical Quarterly* 59, no. 2 (April 1997): 240. 这与收割者的不止息对比显著。

② 案《小雅·信南山》：“中田有庐，疆场有瓜。”郑玄笺：“中田，田中也。农人作庐焉，以便其田事。”“庐”之本义，关乎农事。

③ Boulay and Williams, “Amoral Familism,” 19.

④ Jeremy Schipper, *Ruth: A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven and London: Yale University Press, 2016), 121.

⑤ Rundell, “Strangers, Citizens and Outsiders,” 92.

为自己高人一等或是被拣选者。^① 哪怕同拿娥米长久生活，路得与俄珥巴之为摩押人仍然被认为有其同胞与诸神，对此的直接回应也是路得之誓的核心。监督者对路得的典型化基于对她及摩押人的残缺不全的知识和意识，局外人在这种情况下难免沦为不安、恐惧与污名化的具象，因其负面性、（生理及文化特征的）可见性、脆弱性与可及性被当作替罪羊。^②

监督者不是20世纪直面资本主义生产方式冲击的地中海农民，然而，读者透过他能够看到那些以“有限的善”为特征的自耕农的影子。^③ 奔赴伯利恒者绝非拿娥米一家，其他家族也在不同的时间外出谋生，如今涌入，诸多“拿娥米”（返乡者）与“路得”（异乡人）突然出现。这带来了新鲜感，然而，非我族类的他者的接近也造成焦虑和恐惧，人们害怕与这些陌生的、因而被视为潜在危险的东西相接触。^④ 伯利恒适才从大旱中恢复元气，粮食数量有限，无人确保来年的收成。生活的不确定性总是令人不安，监督者至少希望不会由于一个可疑的外邦女子招致灾祸。他未尝没有扪心自问：我希望谁在这里，她/他们距离我们有多近？我应该如何使用我们有限的资源：用在我们自己有需要的人身上，还是用在那些往往更糟糕的、

① Irwin D. Rinder, "Strangers in the Land: Social Relations in the Status Gap," *Social Problems* 6, no. 3 (Winter 1958/9): 255.

② Rinder, "Strangers in the Land," 257-259. Natanson, "Anonymity and Recognition," 173-174. Rundell, "Strangers, Citizens and Outsiders," 93.

③ George M. Foster, "Peasant Society and the Image of Limited Good," *American Anthropologist* 67, no. 2 (April 1965): 293-315.

④ John Rundell, "Imagining Cities, Others: Strangers, Contingency and Fear," *Thesis Eleven* 121, no. 1 (April 2014): 9-10.

敲开我们大门的人身上？^①路得是一位无国家、无家庭、无社区、无近邻的绝对的异乡人，人们对此等人往往并不好客。^②

更有甚者，她们真的可以被称为“人”吗，抑或只是编号，只是因其有用而效力、无用而舍弃的批量生产的机器乃至零件？^③任何有价值之事均有风险。每当我们爱——好客的本质之一——或信任某人，我们其实都置自身于险地，并与付出成正比。互惠代表了古典的交往伦理，欲消除风险，最便捷的手段是通过消除爱或信任的对象而消除爱或信任本身。^④夸大她的行为并致使她遭到驱逐，监督者乐见其成。他看待摩押人的态度一成不变：摩押人有其作为摩押人的社会地位，并不是某些实际存在的内容的承担者。其恶意源于由刻板印象引起的敌对与防范，不针对特定个体，因为根本没有个体。

三、好客之实现

在克里斯蒂娃（Julia Kristeva）看来，“异乡人只能以消

① Gudmund Hernes and Knud Knudsen, “Norwegians’ Attitudes Toward New Immigrants,” *Acta Sociologica* 35, no. 2 (April 1992): 124.

② Derrida and Dufourmantelle, *De l’hospitalité*, 29.

③ Max Horkheimer, “Zum Begriff des Menschen,” in *Gesammelte Schriften*, vol. 7, *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, ed. Gunzelin Schmid Noerr (Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1985), 74-75.

④ John Caputo, *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007), 77.

极的方式被定义”^①。异乡人首先是非成员（non-member），^②差异不啻敌对的诱因，亦是好客的前提。人终究是有差异的，它在创造论中被规定为性别，尼撒的格利高里视其为居间的、复合的人性的例证。^③因此，“好客从来都不是简单的‘相同’，而是一种肯定差异及独特性的方式，同时也拒绝让这类差异成为暴力和支配的理由”。^④路得与波阿斯的相遇是叙事的转折点。

欢迎异乡人来到家中，提供食物、住所和保护是好客的核心。^⑤在这种意义上，唯有家主波阿斯有资格以好客——“完满的报偿”（משקרתך שלמה）的阶段之一——待路得。波阿斯的个性特征是从潜能向现实转化的间接的动力因，使他异于某些犹豫的收割者。以移情揣测他善待路得的理由将流于无穷尽的假想，^⑥读者仍有理由相信，为好客提供场所始于在心中腾出空间，欢迎始于以爱和慷慨为特征的性格。^⑦波阿斯以有别于收割者及监督者的新视角看待路得，她是神圣的异乡人、饥饿的异乡人；剥削或“互惠”绝非其初衷。

路得之于波阿斯是神圣的异乡人，这既是知识论的，也是

① Julia Kristeva, *Strangers to Ourselves*, trans. Leon S. Roudiez (New York, NY: Columbia University Press, 1994), 95.

② Stichweh, “Stranger,” 2.

③ Gregory of Nyssa, *Op. hom.* 16 (PG 44, 181A–D).

④ Jessica Wroblewski, *The Limits of Hospitality* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2012), 77.

⑤ Christine D. Pohl, *Making Room: Recovering Hospitality as a Christian Tradition* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), 4.

⑥ Hubbard, *Book of Ruth*, 160–161.

⑦ Pohl, *Making Room*, 152.

存在论的。异乡人在诸多社会中被视为与意外或不确定性密切相关，这是信使的属性之一，故在交往中须保持谨慎。^① 在不确定造访者带来祝福或灾祸的情况下，主人当待之若上宾，正如罗得不惜一切代价接待雅威的“不速之客”：若非为“神访”（*theoxenia*）舍己，则不会有摩押。此举扎根于雅威信仰，使摩押（和亚扪）异于周边族裔。路得的信仰转变是复归其根，她如亚伯拉罕般因信而奔赴应许之地，她的终点不在世俗之地，而是雅威的无限的公义与慈爱的居所，因此波阿斯未说路得去向何处，它是不可描述的。作为神圣的使者与波阿斯的邂逅只是返乡之旅的环节之一。波阿斯是对雅威（的使者）的好客，加之他的好客也是雅威的好客，好客的原型乃是神的位格之爱。从世俗性的视域切入，波阿斯的好客是亚伯拉罕后裔款待罗得后裔，履行善待寄居者的义务（申 10:18-19）。在《旧约》中，好客的神学和道德基础是以色列对神的依赖和感激，^② 背景是“出埃及”叙事。雅各举家“入埃及”时亦是饥饿的异乡人，他们先被埃及人接纳继而发展壮大。善待寄居者以不再让其食不果腹为首，这解释了饮食在波阿斯善待路得过程中发挥的作用。

路得的双重属性使波阿斯的好客也为“最大的诫命”做注脚，它也蕴于“完满的报偿”中。首先，“赏赐”（*שלם*）、“完满”（*שלמה*）与“平安”（*שלום*）拥有相同的词根。人是神的形像，生命的“完满”和“平安”是维系与雅威、他人乃至整个造物的平衡。波阿斯将雅威作为人的避难所赐予的平安具象化为双

① Stichweh, “Stranger,” 6.

② Pohl, *Making Room*, 29.

翼，同时象征其慈爱与信实。其次，“报偿”平行于雅各的婚姻叙事，它是作为拿娥米的“丈夫”的路得以“完满”和“平安”为报偿，以弥补丧夫无子之缺乏。这不是一桩普通婚姻，叙事者意在将路得塑造为第二撒拉，作自由的妇人，应许生子；第二利亚与拉结，为以色列家奠基。基督徒刻意将《路得记》由《塔纳赫》之“圣录”移入《旧约》之“历史书”，这并非平淡的绵延。路得标志着士师时代向大卫王朝的转折，她与俄珥巴被诺拉的保利努(Paulinus of Nola)寓意地视作历史的两条岔口，分别通向上主与世界。^① 经由路得才得以建立的新的以色列家是世俗历史的大卫王朝，也是神圣历史中永恒的以色列家和大卫王朝，即教会，尤其是基督，教会的元首。^②

完满始于安全，波阿斯直接对路得说话，未尝答复或追问监督者。随后，“麦田”与“使女”构成高度修辞化的《路得记》2:8a-9b的重点。^③ 营造一个好客的地方不啻创造一个物理环境，为几个外人腾出空间；欢迎始终是在一个物理空间、社会关系与特定价值观兼备的“地方”内提供的。^④ 波阿斯希望路得留在自己的麦田，也意识到这尚不能确保安全，遂让她尽可能远离男性仆人；这些是对监督者的回击。完满继之以饮食。“主客皆有身体、情感及灵性需要，当其中任何一个方面的水井干涸时，好客的行动就难以为继”。^⑤ 波阿斯绝

① Paulinus of Nola, *Poem* 27.511 (ACW 40, 189-190).

② John Chrysostom, *Hom. Matt.* 3.4 (PG 57, 36).

③ 该片段之布局仍为丫杈结构，并附以多种反义平行。最外层是以אֲרָמָה为标志的两则修辞疑问，兼含听与说的对照；向内为两则“不要”与两项要求的对照，突出在אֲרָמָה(田地)中；被包裹在核心的是黏住“使女”的要求。

④ Pohl, *Making Room*, 150-151.

⑤ Wroblewski, *Limits of Hospitality*, 103.

未剥削路得的劳力,附于第一段发言后的“特别提醒”(得2:9c)表明,他体谅路得在被炙烤后切实的补水之需。同时,一位习惯上会为以色列人打水的外国妇女被欢迎喝以色列人打的水,这是极其慷慨、出乎意料的让步。^①更重要的是,“饮水”主题预示了该场景与雅各的婚姻叙事的互文性。随后,“就餐”片段以一再被强调的“吃”并且吃饱(得2:14)回应《路得记》的第一层贫瘠。同时,波阿斯邀请路得与收割者们(不限于女性)一起用餐,在麦田里共享的食物提供了维持既有关系并建立新关系的契机,参与者营造了一处个人而非私人的空间——与异乡人建立友谊的绝佳环境,铺垫了进一步的“共融”。更重要的是,在好客的实践中,对资源有限性的认识和对无限慷慨作为一种神恩表达的价值观念处于紧张状态。^②波阿斯主动突破拾穗法所限,选择了后者。

卢云(Henri J. M. Nouwen)神父说,我们生命中最重要运动“不是由弱到强的运动,而是我们可以愈加不畏惧、对他人及其世界愈加开放的运动。这种使我们领受而非征服的运动是由敌意到好客的运动”^③,亦即从监督者到波阿斯、从放大差异到承认共性的运动。异乡人“设法被其所接近的群体永久地接受或至少容忍”^④,就此而言,波阿斯的不足是好客本身的不足,即未完满性。该问题的解决留待“麦田”场景II,异乡人状态的解体。

① Hubbard, *Book of Ruth*, 160.

② Boulay and Williams, “Amoral Familism,” 21.

③ Henri J. M. Nouwen, “Hospitality,” in *Monastic Studies 10: On Hospitality and Other Matters* (Pine City, NY: Mount Savior Monastery, 1974), 3.

④ Schuetz, “Stranger,” 499.

四、结 论

旧约叙事的概括性高，只书写有意义的内容，但是，这些内容足以彰显诸多细节。它的力量在于极其丰富地展现人性的不同侧面，复杂而多样的人构成真实的社会。在“麦田”场景I中，离开摩押的路得展现了新我；除她之外的其他角色——正义的、邪恶的、无能的和有缺陷的——都是犹太人，年少者可以勤劳而轻佻，年长者可以忠诚而顽固，这会引发一些自我反省，并与多个社会阶层产生共鸣。

圣经叙事是异乡人的叙事，也是好客者的叙事。通过以“好客”为切入点解读《路得记》2:3-17，可以看到在与绝对异乡人的交往中的多种可能性。收割者的冷漠、监督者的敌意与波阿斯的好客既代表三类人，也象征每个个体在与他者——心理的异乡人——交往的过程中渐进的三个阶段：最初，占绝大多数的是从众的旁观者，或没有注意，或不想注意；继而，留意到他人，需要在拒之门外与开放精神之间做出选择；最终，在意识到潜在的危机与有限的资源之后，依然以完全的爱款待客人，以求实现“完满”和“平安”的生存境况。

参考文献 [Bibliography]

- Alter, Robert. *Strong as Death is Love: The Song of Songs, Ruth, Esther, Jonah, and Daniel: A Translation with Commentary*. New York, NY: W. W. Norton, 2015.
- Bar-Efrat, Shimon. *Narrative Art in the Bible*. Sheffield: Sheffield

- Academic, 1997.
- Barton, Anne. *The Names of Comedy*. Toronto: University of Toronto Press, 1990.
- Caputo, John. *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007.
- Carasik, Michael. "Ruth 2, 7: Why the Overseer Was Embarrassed." *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 107, no. 3 (January 1995): 493–494.
- Cassirer, Ernst. *Language and Myth*. Translated by Suzanne Langer. New York, NY: Dover, 1946.
- Derrida, Jacques, and Anne Dufourmantelle. *De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy, 1997.
- Du Boulay, Juliet, and Rory Williams, "Amoral Familism and the Image of Limited Good: A Critique from a European Perspective." *Anthropological Quarterly* 60, no. 1 (January 1987): 12–24.
- Eagleton, Terry. *How to Read Literature*. New Haven and London: Yale University Press, 2013.
- Foster, George M. "Peasant Society and the Image of Limited Good." *American Anthropologist* 67, no. 2 (April 1965): 293–315.
- Goffman, Erving. *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*. New York, NY: The Free Press,

1963.

Grossman, Jonathan. “‘Gleaning among the Ears’—‘Gathering among the Sheaves’: Characterizing the Image of the Supervising Boy (Ruth 2).” *Journal of Biblical Literature* 126, no. 4 (Winter 2007): 703–716.

Hallie, Philip. *Tales of Good and Evil, Help and Harm*. New York, NY: Harper Collins, 1997.

Heller, Agnes. “The Absolute Stranger: Shakespeare and the Drama of Failed Assimilation.” *Critical Horizons* 1, no. 1 (February 2000): 147–167.

Hernes, Gudmund, and Knud Knudsen. “Norwegians’ Attitudes Toward New Immigrants.” *Acta Sociologica* 35, no. 2 (April 1992), 123–139.

Horkheimer, Max. “Zum Begriff des Menschen.” In *Gesammelte Schriften*, vol. 7, *Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973*. Edited by Gunzelin Schmid Noerr, 55–80. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1985.

Hubbard, Robert L., Jr. *The Book of Ruth*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988.

Hugh of St. Cher. “Postills on Ruth.” In *Medieval Exegesis in Translation: Commentaries on the Book of Ruth*. Translated by Lesley Smith, 41–55. Kalamazoo, MI: Medieval Institute Publications, 1996.

Hurvitz, Avi. “Ruth 2: 7: ‘A Midrashic Gloss?’” *Zeitschrift für*

die Alttestamentliche Wissenschaft 95, no. 1 (January 1983):
122–124.

Isidore of Seville. “On Ruth.” In *Medieval Exegesis in Translation: Commentaries on the Book of Ruth*. Translated by Lesley Smith, 7–8. Kalamazoo, MI: Medieval Institute Publications, 1996.

Koosed, Jennifer L. *Gleaning Ruth: A Biblical Heroine and Her Afterlives*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2011.

Kristeva, Julia. *Strangers to Ourselves*. Translated by Leon S. Roudiez. New York, NY: Columbia University Press, 1994.

Laffey, Alice L., and Mahri Leonard-Fleckman. *Ruth*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2017.

Moore, Michael S. “Two Textual Anomalies in Ruth.” *Catholic Biblical Quarterly* 59, no. 2 (April 1997): 234–243.

Natanson, Maurice. “Anonymity and Recognition.” In *Phenomenology, Role, and Reason: Essays on the Coherence and Deformation of Social Reality*, 157–176. Springfield, IL: Charles C. Thomas, 1974.

Nouwen, Henri J. M. “Hospitality.” In *Monastic Studies 10: On Hospitality and Other Matters*, 1–28. Pine City, NY: Mount Savior Monastery, 1974.

———. *Reaching Out: The Three Movements of the Spiritual Life*. Garden City, NY: Doubleday, 1975.

- Park, Robert E. "The Concept of Social Distance as Applied to the Study of Racial Attitudes and Racial Relations." *Journal of Applied Sociology* 8 (1924): 339-344.
- Pohl, Christine D. *Making Room: Recovering Hospitality as a Christian Tradition*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.
- Reinhartz, Adele. "Why Ask My Name?": *Anonymity and Identity in Biblical Narrative*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Rinder, Irwin D. "Strangers in the Land: Social Relations in the Status Gap." *Social Problems* 6, no. 3 (Winter 1958/9): 253-260.
- Rundell, John. "Imagining Cities, Others: Strangers, Contingency and Fear." *Thesis Eleven* 121, no. 1 (April 2014): 9-22.
- . "Strangers, Citizens and Outsiders: Otherness, Multiculturalism and the Cosmopolitan Imaginary in Mobile Societies." *Thesis Eleven* 78, no. 1 (August 2004): 97-113.
- Schipper, Jeremy. *Ruth: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven and London: Yale University Press, 2016.
- Schuetz, Alfred. "The Stranger: An Essay in Social Psychology." *American Journal of Sociology* 49, no. 6 (May 1944): 499-507.
- Simmel, Georg. "The Stranger." In *Georg Simmel: On Individuality and Social Forms, Selected Writings*. Edited by Donald N. Levine, 143-149. Chicago, IL: University of Chicago Press,

1971.

Stichweh, Rudolf. "The Stranger: On the Sociology of Indifference." *Thesis Eleven* 51, no. 1 (November 1997): 1–16.

Tuan, Yi-Fu. *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2001.

Volf, Miroslav. *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1996.

Wroblewski, Jessica. *The Limits of Hospitality*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2012.

Yee, Gale A. "'She Stood in Tears Amid the Alien Corn': Ruth, the Perpetual Foreigner and Model Minority." In *They Were All Together in One Place? Toward Minority Biblical Criticism*, edited by Randall C. Bailey, Tat-siong Benny Liew, and Fernando F. Segovia, 119–140. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2009.

Žegarac, Vlad, and Billy Clark. "Phatic Interpretations and Phatic Communication." *Journal of Linguistics* 35, no. 2 (July 1999): 321–146.

叶礼庭：《陌生人的需要》，陈晓静译，北京：中国华侨出版社，2021。[Ignatieff, Michael. *Moshengren de xuyao* (The Needs of Strangers). Translated by Chen Xiaojing. Beijing: The Chinese Overseas Publishing House, 2021.]

张韧：《寒暄语、当下话语空间与增容构式》，《外语研究》，

2020年第3期, 18-24。[Zhang Ren. “Hanxuan yu, dangxia huayu kongjian yu zengrong goushi” (Phatic Expressions, Current Discourse Space and Augmented Constructions). *Foreign Languages Research*, no. 3 (2020): 18-24.]

周永健:《路得记注释》, 香港: 天道书楼, 2006。[Chow, Wilson W. *Ludeji zhushi* (Commentary on Ruth). Hong Kong: Tien Dao Publishing House, 2006.]

(侯春林 编)