

格筆 著

源索紀未助

舊約導讀系列

公教真理學會出版

OLD TESTAMENT GUIDES

舊約導讀

General Editor

R.N. Whybray

總編輯 威伯里

LEVITICUS

肋未紀索源

格筆 著

肋未紀索源

(和合本：利未記)

舊約導讀系列

公教真理學會出版

Lester L. Grabbe

LEVITICUS

Copyright ©1993, 1997 Sheffield Academic Press

Published by Sheffield Academic Press Ltd
Mansion House
19 Kingfield Road
Sheffield S11 9AS
England

The Work is Published by arrangement with
The Continuum International Publishing Group.

目 錄

Abbreviations	ix
Select List of Commentaries	xi
1. 導言	1
肋未紀和「司祭典」(Priestly Source)	2
肋未紀的發展	11
新取向和方法	13
結構和內容	15
肋未紀和確實的聖殿祭祀的關係	17
以色列和古代近東的法律	19
2. 祭祀的系統	28
肋未紀中主要的祭祀模式	28
以色列祭祀系統的分析	41
有關祭祀的概論	48
3. 潔淨和不潔淨，純淨和玷污	56
肋未紀的記述	57
潔淨法的理據	63
人類學的洞見	65
綜合	72
4. 司祭和肋未人	75
聖所	76
「聖」的概念	77
司祭的責任	78
司祭的權利	79
肋未人	88

司祭的祝聖和受傅油	89
納達布和阿彼胡之死	90
司祭典的神學	91
5. 「你們應是聖潔的，因為我是聖潔的」	95
聖潔法律	
肋 17:1-16：流血及其處理	96
肋 18:1-30：被禁止的性關係	97
肋 19:1-20:27：各種不同性質的法律	99
肋 21:1-24：司祭職的法律	100
肋 22:1-33：有關聖物的規條	101
肋 23:1-44：節日	102
肋 24:1-9：長明燈和常陳列的供餅	102
肋 24:10-23：褻聖	103
肋 25:1-55：安息年和喜年	104
肋 26:1-46：結束的祝福和詛咒(禍患)	104
肋 27:1-34：附錄：許願和什一之物	106
6. 聖時：禮儀曆法	107
曆法	107
安息日	109
週年的節日	112
安息年和喜年	120
其他的節日?	124
7. 肋未紀的持續效果	130
聖經章節索引	142
作者索引	148

Abbreviations

AB	Anchor Bible
AnBib	Analecta biblica
BA	<i>Biblical Archaeologist</i>
BBB	Bonner biblische Beiträge
BJS	Braun Judaic Studies <i>Bib Biblica</i>
BKAT	Biblischer Kommentar: Altes Testament
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
E-I	<i>Eretz Israel</i>
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HSM	Harvard Semitic Monographs
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>
IDBSup	<i>Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JCS	<i>Journal of Cuneiform Studies</i>
JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
JQR	<i>Jewish Quarterly Review</i>
JSJ	<i>Journal for the Study of Judaism</i>
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
LCL	Loeb Classical Library
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
OTL	Old Testament Library
OTS	Oudtestamentische Studiën
RB	<i>Revue biblique</i>
SBL	Society of Biblical Literature
SC	Sources Chrétiennes
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
VTSup	<i>Vetus Testamentum, Supplements</i>
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>

Select List of Commentaries

Major commentaries on Leviticus include the following:

- K. Elliger, *Leviticus* (HAT 4; Tübingen: Mohr [P. Siebeck], 1966). Extensive literary criticism of the text.
- J. Milgrom, *Leviticus 1-16* (AB 3; Garden City, NY: Doubleday, 1991). With over 1000 pages in volume I alone, this will no doubt become one of the major commentaries on the book.
- M. Noth, *Leviticus: A Commentary* (OTL; London: SCM Press, 1977). A classic commentary, very readable for students, with emphasis on the tradition-historical approach.
- J.R. Porter, *Leviticus* (Cambridge Bible Commentary on the New English Bible; Cambridge: Cambridge University Press, 1976). Aimed more at the non-specialist.
- R. Rendtorff, *Leviticus* (BKAT III; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1985-). Only two fascicles are available, up to Leviticus 5.
- G.J. Wenham, *The Book of Leviticus* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1979). A conservative Christian perspective.

For the literary and form criticism of the book and general questions on the growth of the book, see the following, in addition to the major commentaries:

- A. Cholewinski, *Heiligkeitgesetz und Deuteronomium* (AnBib 66, Rome: Pontifical Biblical Institute, 1976).

- R. Kilian, *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes* (BBB 19; Bonn: Peter Hanstein, 1963).
- K. Koch, *Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16: Eine überlieferungsgeschichtliche und literarische Untersuchung* (FRLANT 71; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959).
- I. Knohl, 'The Priestly Torah Versus the Holiness School: Sabbath and the Festivals', *HUCA* 58 (1987), pp.65-117.
- M. Noth, *A History of Pentateuchal Traditions* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1972).
- R. Rendtorff, *Die Gesetze in der Priesterschrift: Eine gattungsgeschichtliche Untersuchung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2nd edn, 1963).
- H. Graf Reventlow, *Das Heiligkeitsgesetz formgeschichtlich untersucht* (WMANT: Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1961).

1 導 言

對於現代的神學生來說，乍看之下，聖經中沒有甚麼經書比肋未紀更乏吸引力。此書記載了許多繁瑣的祭獻規則，在許多人看來好像完全不適用。在基督徒的辯論傳統中，這部經書也已被標籤為「無意義的禮儀」。對於那些素食人士和維護動物權益者，血祭根本就是野蠻的行為。既然如此，為甚麼現代的基督徒和猶太人對此書如此感興趣？

然而，耶穌的名言「愛近人如你自己」(谷 12:31)就是出自肋 19:18。許多世紀以來，猶太和基督徒聖經評釋者，一直都認為肋未紀是宗教象徵學和神學反省重要的資源。肋未紀絕不是一部「空泛的禮儀」，在書中所勾勒的祭祀結構背後，可以見到一個有規模的倫理系統。儘管書中的資料對於理解，公元七十年聖殿被毀前的古以色列及聖殿內的崇拜，非常重要，但是經書本身的價值遠比其所記述的祭祀更重要。

在討論宗教和宗教實踐時，大家常有一個共同的假定，認為宗教是涵攝在倫理之下，這是一個錯誤的

假設。其實倫理只是宗教其中的一面；同時，正如許多無神主義者所指出，在人類文化中有不包含宗教的倫理系統。在猶太主義和基督宗教的實踐方面，有許多層面和倫理都沒有直接關係，例如：神、祈禱和恰當崇拜的本質，對天主的愛與崇敬，罪的赦免，補贖等等主要都是屬於神學問題，而不是倫理問題。恰當的崇拜儀式，是所有宗教人士的關注點，不過，其中有許多他們可以借儀式主義之名而免除。肋未紀和聖詠及先知書一樣，非常注重崇拜天主的正確方式。

因此，肋未紀一直到現代，依然保持着它的重要性，有以下幾個原因：(1) 它是基督徒和猶太人的聖經的一部分；(2) 祭祀禮儀是古以色列的雅威崇拜的核心，不承認這個事實，就不可能真正理解以色列的宗教；(3) 近代人類學的研究發現，純淨和玷污，團體的禮儀，祭獻和其他崇拜活動，對於理解前工業社會的功能是很有價值的；(4) 在肋未紀中，不只包括崇拜的禮儀，還有包括例如：悔改、罪的寬赦、兩性關係和社會正義等課題。仔細考察經書的文本，便會找到許多令人驚訝的社會、歷史、宗教和神學洞見。

肋未紀和「司祭典」(Priestly Source)

「文件假設」(documentary hypothesis)或「革勒夫一

威爾豪森假設」(Graf-Wellhausen hypothesis)，在上個世紀中，幾乎佔據了整個梅瑟五書的研究。根據這套理論，肋未紀的大部份都屬於司祭典(P)，雖然 P 的作者在撰寫時採用了大量其他的資料。例如第 17-26 章(一般稱此為聖潔的法律，以 H 代表)本來是一份很長的獨立資料，被 P 所採用。在傳統上 P 的年期是定在充軍期間，即公元前第六世紀。

不過，近年來，有學者對於這項共識提出兩點挑戰：(1) P 的年期是否不能定於前充軍期，(2) 文件假設提出的這些資料傳統是否存在。雖然聖經學的基要派，持續地以信理的理由反對文件假設之說，但不能因此而假定近年來對文件假設的挑戰，和基要派的論點是出於相同的範疇。即使這其中有些論據在很久以前已經提出來了，很多挑戰過去的舊共識的現代學者，是基於一些關鍵性的理由，這和所謂「捍衛」聖經文本的意向是沒有關係的。

P 的年期

傳統的學術共識主要是始於威爾豪森(J. Wellhausen)，他確定 P 的年期，部分的理據是基於一項有關以色列宗教發展的假設。在他看來，P 最初是源於一種自然的崇拜形式。不過，這是確定 P 的年期其中的一個準

則而已。自從威爾豪森時代以來，P 的年期定於六世紀——充軍期或後充軍期——在學術評論界一直維持不變。只有雲克(J.G. Vink)是例外，他把 P 的年期定於公元前第四世紀，不過支持他的人不多。一般都同意，這部作品最後定型的時期是在公元前六世紀，雖然作品的編者／作者所收錄的不同司祭傳統中，有些確實是源自更遠古的年代。

偏離這個共識的一個主要的觀點是由卡夫曼(Y. Kaufmann)提出來的。他把 P 的年期推早至前充軍期，甚至早於申命紀(D 典)的階段。有一段時期他這套理論不受人注意，但是在一個新的學術趨勢在他的影響之下逐漸發展起來後，對於共識的疑問很快就從多個角度提出了。挑戰主要是建基於兩個基點。

其中之一是歷史—文學的基點，以哈蘭(M. Haran)為代表。他所提出的年期和卡夫曼的提議類似。哈蘭在他的著作 *Temples and Temple Service in Ancient Israel* (古代以色列的聖殿和聖殿的禮儀)中，哈蘭研究過，一般假定的，以色列在進入福地之前在曠野流徙四十年的曠野約櫃傳統。他顯示這許多傳統其實和君王時期有關，有時可以追溯至君王時期的早段或甚至更早期。因此，根據他的觀點，P 是一個很古老的與司祭職有關的作品；但是因為它主要是由司祭為他們

自己的需要而製作和保存，一直到大約公元前 620 約史雅的改革之後才能清楚地證實(約史雅改革，在傳統上是和申命紀和梅瑟五書的 D 典相關連)。不過它比約史雅的改革更古老，甚至是希則克雅在公元前 700 年發起的，那次不成功的禮儀改革的基礎。

韋因飛(M. Weinfeld)從申命紀的角度探討這個問題，最先是在他的著作：*Deuteronomy and the Deuteronomic School* (申命紀和申命紀學派)，以及近年在他的申命紀評釋中，提出他的取向和觀點。他認為 P 和 D 是屬於兩個不同的圈子或學派，各有不同的社會背景和強調不同的意識型態。P 源於司祭圈子，在神學上專注於以聖所為核心。它所強調的神聖的統治、神聖的制度，及聖潔和玷污的系統等關注點，全部都屬於民長紀或早期君王時代，這從早期的舊約文學作品中可得到證實。另一方面，D 卻源於抄經的圈子，更密切地反映俗世朝廷的現實。雖然和 P 沒有直接的聯繫，不過，在某些觀點上，它依賴司祭的觀點和術語(例如：申 34 章是根據司祭的資料而重寫的)。

確定 P 年期的另一論點是來自語言學。這可結合卡夫曼和哈蘭的理論來看。不過也可以是獨立的。赫威士(A. Hurvitz)在一系列論文和一篇專論中，集中處

理有關語言學的準則問題。他認為在 P 中用過的某些辭語，到了後充軍時期已經被棄用了。同時，比較厄則克耳(傳統上的年期定於充軍期間)的語言和 P，就會發現司祭典的語言明顯是較早期的。厄則克耳和其他充軍期及後充軍期的著作，顯示較後年份的語言，即所謂「後期聖經希伯來語」(Late Biblical Hebrew)。更重要的是，即使在 P 可找到許多古代的语言模式，在赫威士看來，其中沒有特別後期的例子。

不是每位學者都信服赫威士的論證。其中一個爭論是(例如由 Cross 提出來的): P 的語言是古語化;換言之，它的作者有意識地仿照較古老的語言模式。不過，在一些情形中，總會有些較遲的語言格式，反映着作者自己的那個時代。赫威士透過比較 P 和厄則克耳的用語處理這個問題。另一個問題是 P 可否視為一個語言單元。例如連托夫(R. Rendtorff, 他從其他的論證質疑 P 源流是否存在)認為肋未紀的語言是一個特別的司祭術語,不能把它的時期定在某一個階段(我們可以比較現代的法律文獻的語言)。甚至普新(R.M. Polzin), 他的工作被視為有關這個題目的重要研究, 他認為 P 有一些後期聖經希伯來語的語言特徵。這些有關語言的辯論會持續, 現在斷定它最後採取的方向是甚麼, 未免言之過早。不過, 有趣的是, 如果要維

持 P 的語言是較後期的語言這舊共識，就難免要面對一些重要的爭論。

也許最受廣泛爭論的論題是米格林 (Jacob Milgrom) 最近在他殿堂式的著作：肋未紀評釋中提出來的題目，在書中他挑戰幾個舊觀點。特別是有關 P 的，原則上他接受 P 的源流，即 P 典之說，不過他質疑這源流的核心，始於以色列歷史的早期，即君王統治建立不久。認為這源流的出現，主要是與史羅的聖殿崇拜有關，史羅的聖殿崇拜的時期，是在達味王權及耶路撒冷聖殿建立之前。他基於此的論題，其實已由哈蘭先提出來了，不過辯論的細節，卻是他自己的創見。他認為肋未紀的某些部分是較遲編輯成的，這正反映着崇拜發展的歷史。但是，在肋未紀所描述的崇拜，主要是在史羅舉行的，正是在耶路撒冷聖殿建造以前。

在米格林看來，此論的證據，可以從數方面考慮。首先是從語言方面。米格林引述哈蘭的理論，但是加上更多的例子以顯示，P 的詞彙是早期的；這些詞彙包括在充軍以前早已不再使用的一些。另一方面，他也同意，找不到任何在後充軍期的重要詞彙。因此，P 不是被刻意仿古而確實是相當古舊的(除了幾個後充軍期加插的片段之外)。米格林也提出 D 是依

賴 P 和 H(指肋 17-26 的聖潔法律——譯者)，而不是反過來。雖然他承認這只能從 P 的內容而不是從它的語言證實。米格林認為特別在飲食方面的規則，可以找到 D 依賴 P 的證據。其中一個最顯著的例子是在申 12:15,21，准許非祭祀性的宰殺(即為普通食用而宰殺牲畜)，而在肋未紀 17:3-7(H)宰殺家畜只限於祭祀的用途。這樣看來，D 早於 P 的可能性不大。

米格林的巨著在學術上多方面是獨佔鰲頭的。P 的年期不是較遲而是較早；它不是與第二聖殿有關而是與第一聖殿相連；它不是依賴申命紀，反而是申命紀多有借取它的語言及其他方面之處。最後，P 所假定的已存在的小聖殿「國」，不是處於波斯的 Yehud 省，而是在以色列成為王國之前，與史羅有聯繫的部族實體。這個辯論已開始了許多年，在此我們所能做的，只是略作介紹而已。米格林以精密的文本論證支持他的論點，在此絕不可能以三言兩語推翻。如果要反駁他的理論，必須仔細地注意他那些細密和長篇大論的論證；無論如何，他的確概括地改變了 P 和個別地改變了肋未紀的研究模式。

是否真有 P 的存在？

和提出重新確定 P 的年期同樣極端的說法，是問是否

真有梅瑟五書的文件說。根據革辣夫－威爾豪森 (Graf-Wellhausen) 的理論，P 是一份獨立的敘述文件，它與雅威典及厄羅因典 (JE) 是平行的文獻。威爾豪森強調文件的敘述文特質，認為肋未紀中大部分有關祭祀的資料，不是屬於原始的 P 源流。諾夫 (M. Noth) 的觀點也類似，不過他略作修訂，認為 P 在戶籍紀結束之前已結束了，因此它並不包含在福地定居的文本。厄里格 (Elliger) 也同意肋未紀大部分有關祭祀的資料是後加的。諾夫論證 P 是梅瑟五書的母體，JE 的文獻是後人編輯進來的，結果是在梅瑟五書的最後定稿的版本中，讀者可以找到明確的 P 特質和透視點。另一個觀點是由高赫 (K. Koch) 提出來的。高赫認為祭祀的資料是原始的 P 敘述的一部分，其他的學者 (例如：赫威士和米格林等) 對於區別法律和敘述部分的研究沒有太大的興趣。

最近挑戰獨立的 P 文件的概念從兩方面入手。其中之一是質疑整個文件假設的基礎。這些批評，和基於神學的假定一直固執地堅持梅瑟五書的作者是梅瑟的說法，沒有甚麼關係。的確，有些最近的挑戰者甚至把五書的年期定於比威爾豪森提出的更遲。批評文件假設的一個重要人物是嘉蘇杜 (U. Cassuto)，但他的理論得不到廣泛支持。作為傳統－歷史批評家的領袖

人物的連托夫(R. Rendtorff)，最先引起近期的這些辯論。他指出最初被視為分佈於 JEP 源流之間的某些大分量的資料，各自有它們自己的傳統歷史和一致性。

威伯里在他的著作(R.N. Whybray, *The Making of the Pentateuch*)檢查過有關五書的文學和傳統－歷史的提議，最後的結論是：各項提議全部不中肯。威伯里根據近代的多項研究的心得，特別是薛德思(J. Van Seters)的論證，提出一個和梅瑟五書最相近的類型，就是現代的希臘歷史學家希羅多德著的「群史」(Herodotus. *Histories*)。這位史家採用了許多成文的或口傳的源流，但是他不只是把一塊塊的布料縫成百家被那樣，把源流串連起來。相反，他是先把這些源流消化了，然後以他自己獨有的風格，把它們變成自己的組合和編輯的一部分。因此，後世很難或者不可能，把希羅多德的源流梳理出來，即使可以，那肯定不是以文件假設所建議的那種方式。威伯里和其他學者的論證是：如此一來，五書中的各源流，可能曾經重寫、更改，以便如威爾豪森的理論所假設的那種細緻的方式，分組而成。這樣一來，威伯里說，本來可能有些不同的源流，以及可以重組 J 和 E 某些長敘述的想法，現在都要一一放棄。

第二個對 P 的舊共識的挑戰是：P 不是文件假設的

源流之一，而是一個含有特殊的質素的編輯層。連托夫質疑整個文件假設，認為 P 不是一個分離出來的文件，它只是傳統中的一個編輯層。不過，也不是所有對 P 持有不同觀點的學者，都質疑整個文件假設。例如柯爾士(F. Cross)在較早期已提出，P 是一系列編輯和補充 JE 的材料，而不是一份獨立的文件。這並不表示它只包含少量的新材料：連托夫相信在修訂的階段，有大量新材料加進來，創造成一個新的脈絡和統一。

在此書中，當引述一般認定為 P 文件的資料時，我是以 P 表示。不過，在每次特別指明「如果它存在」或「一般認定的」資料時，讀者應明白，我無意追問 P 是否存在，或者，如果存在，它所包含的成分是甚麼。

肋未紀的發展

上段的討論，可能使初次接觸肋未紀的讀者感到混亂，但這些討論是必要的。重要的是，學生和非專家應該意識到，學術很少是事先安排好的。即使是一個已存在的共識，在一個特別的時期也不能解答問題；更深入的研究可能促使舊的共識被推翻。我的用意並不是判斷誰對誰錯，而是介紹有關的辯論，以便對學術當前的情況，提供一些指引，同時挑戰讀者自己，更深入地探討文本的問題。

不過，我們可以有信心地說的是：肋未紀經過一個很長時間的發展和成長，其間加入了不少加插的片段和編輯工夫；學者對於這一點是同意的。同時也很清楚的是，肋未紀大部分的資料都是源自司祭圈子：按現在所見，無論肋未紀是否含有文件假設擬想的 P 源流，它是一份「司祭」文件。一般都同意，肋未紀有一段複雜的傳統歷史。

較有爭議性的是這個發展的確實階段是甚麼。近年來有許多不同的專論和評釋，都嘗試剔出這些不同的階層(見連托夫、祁凌、高赫、米格林)。深究每個不同的建議不是本書的目的，不過會在此簡述其中一些重要問題。肋 17-26 章通常是從其餘的部分剔出來，稱為潔淨法律(H)。不是所有學者都同意這樣的劃分，不過大部分人都同意 17-26 章是被加插進來的另一份文件，和 1-16 章並不完全協調。就是說，1-16 章和 17-26 章都是文集，各有它們自己形成的階段，每個集子都有自己相當程度的一致性，使它從其他的章節中標誌出來。在這兩部分之間，存在着張力，對某些問題有不同的觀點。

很難確定兩個集子大約的年期。過去認為H比 1-16 章大部分資料的年期較早。打破這共識的是高理斯基(A. Cholewski)，他卻認為H確實是比 1-16

遲。諾爾(I. Knohl)也持相同的觀點，基於此，他相信肋 23 章是按戶 28-29 章的結構而編寫的。米格林相信大部分的H都比大部分的 1-16 章遲，不過他認為H是整本肋未紀的編者之一(其他的加插是由他其餘的編者：P²P³P⁴做的)。除了諾爾的論文中一段擴大的討論之外，另外的例子是米格林提出的肋 19:7-8(H)的例子，他認為這段經文是依賴肋 7:18(P)的。可能在他將來的著作中，這個題目會有更詳細的討論。

新取向和方法

既然一般同意肋未紀經過一段長時期發展，那麼問題是，此經書應該從那一個發展層面解釋？近年來，釋經學者們認為無論經書的發展階段，或者有關它的年期是甚麼，經書文本的最後形式，才是研究的首要題目。這導致在「文學取向」方面，採取了多個新的研究方法，例如：「密集閱讀法」、結構主義(structuralism)、解構法(deconstruction)、修辭學評釋法(rhetorical criticism)等。至今，只有少數專門應用在肋未紀上(不過參閱 Damrosch 和 Schwartz 的著作)。從一個不同的透視點看，那些為了神學的目的而對「正典」模式有興趣的取向，主要也與文本的最後形式有關(特別是查爾思的著作)。

這並不表示某些傳統的研究法忽略了文本的最後形式。數十年來，許多批評法，在探討有關文本的發展或文學類型等問題之前，首先都對現在所見的文本類型，作了結構分析。這個取向的效果，從尼爾連(R.P. Knierim)和杜格(G. Tucker)合編的 *Forms of Old Testament Literature*(舊約文學類型)系列可以見到。尼爾連最近有關釋經的著作，也是結合了傳統的批評法和更宏觀的關注點，包括神學和社會學方面的。有些釋經學者，雖然不放棄傳統的源流批判法，不過已降低了對此法的依賴或專注。例如連托夫一方面不排斥「重構」較早時期的傳統，但指出此法應該視為理解現存的文本的輔助法。

這並不表示較古老的源流批判法及其他類似的研經法，可以完全棄之不理。相反，這些方法常是新研究法的基礎。傳統－歷史分析法(tradition-historical analysis)對於兩個進一步的合法詮釋階段是很重要的。肋未紀第二階段的詮釋，就是視此經書為 P 文件的一部分(見以下分析)；然而第三個詮釋的對象，將是認定經書不同的發展階段，並由類型和編輯批判法決定。這是高度假設性的方法，正因此在現代比較不受歡迎(參閱連托夫)。無論如何，大多數評釋學者都會注意經書的內在發展，而且都視之為首要的關注點。

結構和內容

肋未紀的結構和內容，在 R.P. Knierim, *Forms of Old Testament Literature* (Grand Rapids, MI: Eerdmans) (尼爾連編「舊約文學類型」系列)中有詳盡的分析。為現在的目的，摘要如下：

祭祀的系統	1-7
導言	1:1-2
全燔祭	1:3-17
素祭	2
和平祭	3
贖罪祭	4-5
普通贖罪祭	4
特殊贖罪祭	5:1-13
贖過祭	5:14-26
祭獻的法律(<i>tôrâ</i>)	6-7
全燔祭的法律	6:1-6
素祭的法律	6:7-11
祝聖亞郎(司祭)的祭獻	6:12-16
贖罪祭的法律	6:17-23
贖過祭的法律	7:1-10
和平祭的法律	7:11-18
各類教訓	7:19-38
祝聖亞郎和他的兒子(們)受職禮	8-9
祝聖司祭	8
司祭就職儀式	9

納達布和阿彼胡之死	10:1-11
吃祭品的問題	10:12-20
潔與不潔(玷污)的規定	11-15
潔與不潔的動物	11
分娩	12
癩病(麻瘋病)	13-14
(男、女)的不潔	15
贖罪祭(為聖所和會眾)(代罪羔羊的禮儀)	16
聖潔的法律	17-26
流血的問題	17
道德生活的規勸	18
各類聖潔法律	19-20
司祭的法律	21
各類物品的聖潔法和祭獻	22
誰可吃祭物	22:1-16
祭性應無瑕疵	22:17-25
各類法律	22:26-30
總結勸諭	22:31-33
節日	23
長明燈和供餅	24:1-9
褻聖的問題	24:10-23
安息年和喜年	25
祝福和詛咒	26
附錄：許願和什一之牲畜	27

肋未紀和確實的聖殿祭祀的關係

肋未紀(或者連同 P 其餘的部分)是記錄聖殿內舉行的禮儀，或者這只是一份理論文件，或一份設計的項目，或甚至是幻想中的禮儀？我們可以有相當的根據相信肋未紀並不是在描述，以色列人在梅瑟領導下，在曠野四十年期間建造的會幕和舉行的崇拜。現在一般聖經學者都駁斥，那些認為聖經文本(從出谷紀至申命紀的結束)敘述的整個故事，是不符合歷史的說法。在一個世代以前，許多人甚至認為故事有很大的可信度，或至少對於其中某些部分。新的考古資訊和更深入的研究，使大部分學者相信，逃離埃及後，以色列不是以一個團結的團體，離開曠野進入福地。反而，即使有些人曾經在埃及逗留過，他們的人數也是一個小數目。那一大群前來加入，形成以色列的人群，可能是當地的土著，不過其中有些可能是從鄰近的區域移居來的。那些合組成以色列的人們，他們必有自己的固定或流動的神壇，但是在出谷紀描寫的帳幕／帳棚(tabernacle)的建造，實在是幻想多於事實。不過，從這些描述的背後，也可以找到某些確實的事實。

在 P 見到的描寫，可能是純假設或烏托邦。對於理想的崇拜有一份願景的司祭，會按它可能在梅瑟時

代實踐的那樣，寫下和表達出來。在有關帳幕／帳棚和它的禮儀的描寫，必定有某種程度的理想化。不過，大多數的學者都能從文本和真實的聖殿或聖所內的活動之間，看到某些相關性。那些把 P 定於後充軍期的學者，會考慮司祭的資料如何廣泛地反映，在波斯時代初期建成的第二聖殿的情況。如果 P 被定於充軍期，肋未紀會被視為在耶路撒冷推行的禮儀革新的一個項目(而且是一項逼切期待的項目)，希望它對於新的禮儀結構，具有影響力。另一方面，柯爾士把理詮推前到達味時代的會幕，在聖殿建成以及約櫃被迎入耶路撒冷之前，約櫃一直是安放在會幕內，這會幕是整個帳幕／帳棚傳統的基礎。

哈蘭和米格林革命性的提議，是把肋未紀的核心和君王時代早期的史羅聖殿聯繫起來。米格林提出三項證據，顯示當時的聖所是在一個很小的區域，並在一個司祭家庭的管理下運作。這三項證據是：(1) 為一個被革職的人，他的取潔禮是走一天的路程；(2) 奉獻給上主的謝恩的祭品，最初的規定是必須在聖所前的空地上由獻祭的人吃完；(3) 分給司祭的祭品，最初只分給供職的司祭，有些補充的條文改為祭品應分給全體司祭。按米格林的論證，與為了更新資料的後期編輯有關，其中有些資料甚至遲至後充軍期。因

此，儘管較早的年期是可能的，在現在所見的肋未紀文本中的禮儀和它的規則，在大部分的事例中，都和撒羅滿建的第一聖殿的實施有關：這個論證也支持 P 最後定稿於後充軍期的說法。

大多數人接受，肋未紀在很大程度上代表一套確實的禮儀實踐，儘管其中有些矛盾和張力。文本是經過編輯的工夫，或者因為在實踐上出現了改變和發展。但是也可能禮儀的程序，在一個很長的時期基本沒有改變。肋未紀和舊約其他章節之間有許多細節的差別，並不表示禮儀整體的格局有重大的差異。那些認為肋未紀所描述的，大部分是屬第二聖殿時期的禮儀，他們可能是對的，因為即使其中的大部分可以追溯到第一聖殿的時期，但是當聖殿重建時，同類的儀式依然持續舉行。

以色列和古代近東的法律

要正確理解肋未紀的某些部分，必須對於古代近東的法律有些認識。在上一世紀發現了不少美索不達米亞的法律條文，並附帶許多相關的法律判決的案例的法律文件。現在所知的最早的法律條文，就是蘇默爾的 Ur-Nammu 片斷，年期大約在公元前 2100 年。其他包括：Lipit-Ishtar (c. 1875 BCE)、Eshnunna (c. 1750

BCE)、Hammurabi (c. 1700 BCE)以及中亞法律(12世紀)、赫特人法律(13世紀)。但沒有來自埃及的法律，可能是因為不同的行政結構。(法郎被視為法律和秩序的制定者，這可能不鼓勵正式法律條文的發展)其中最出名、宏大和發展的，就是哈慕辣彼法典(Codex Hammurabi)。

法典和確實的法律文件之間的關係，是一個很有趣的題目，可能對於舊約法律和它在以色列的實踐之間的關係，有啟發的作用。當然這並不表示兩者可以直接比較，因為法律條文並不如一般所想像的，是一部成文法規的書，法官們可以隨時查閱資料和找到指引。相反，確實的法律裁決永遠不是參照法律條文作為先例，或者作為權威的立法(不同的見解參考Westbrook 的著作)。法官可能依賴一個普通法的傳統，其他的指引，甚至他們自己的普通常識，但是他們的決定，往往不顯示明顯的法典知識，雖然在有些例子這些法典已豎立在公共地方，讓認識楔形文字的人閱讀。

另一方面，法律條文也不完全脫離確實的法律實踐。在日常生活中也可以找到一些例子，條文和實踐是平行甚至輻合的。在這兩個範疇之間明顯是存在着關聯，但是在楔文法理學專家之間，找不到解釋法律

條文。不過有些提議似有助於澄清這些疑難。某些條文主要的受者是眾神。通常是由君王雕刻銘文(有時是雕刻在公共建築或廟宇的基石上)，保證他的忠誠、虔敬和英明的統治。儘管這銘文首要的目的是呈獻給眾神看，但文件也以公文的方式發布給公眾。哈慕辣彼法典有一段編幅很長的序言，其格式就如刻在基石上的銘文。哈慕辣彼宣告在他的統治下，對眾神的忠誠，對弱者的保護，對強者倡導正義。這法律本身可能是一份經修訂的編纂條文，而不是一個全新的法律實體，作為君王的判斷的合法證明。

另一個提議是有關法律條文的起源——不一定和以上的建議矛盾——那就是：法律條文起於文書的制度。文書的喜好是組織、編製系統，和分門別類地製定範疇。美索不達米亞和埃及的文件都包含表格、日誌和編年紀錄，以及其他對於知識的組織和編排(有時被稱為 *Listenwissenschaft*，即列表的科學)。有些案例，基於實際的需要，這類的資料編成檔案供隨時參考，但有些文本似乎只是記錄文書有關編纂秩序的見解。文書必須在某些方面，編纂一些法律的實踐，作為正式的法律實踐的編纂。第一部法律條文，可能就是這類並不牽涉即時應用的文書編纂。但是，當君王決定發表一些有關他英明和仁慈統治的證明，文書只

需要修改一些原先製成的有關秩序的編纂，讓君王宣佈為他的新創作。

總之，法律條文不是立法而是編纂，這可能是由於其他不同原因而引起的。這些條文不是完整的成品，這個事實表示它們不是成文法的書籍。由於生活的許多領域都被忽略，不能作為法官參照的法律手冊。然而，因為它們是在一定的時期在社會上施行，所以條文在很大程度上，是基於標準的法律程序。有關條文的看法，可能包含某些烏托邦的成分，但它們的確不只是一些理論而已。

在以色列的情況似乎很相似。有些學者假定，以色列的法律條文，和現代國家的成文法律書的功能相同。例如斐力士(A. Phillips)，他提議十誡是以色列犯罪法的基礎，觸犯十誡，是一個可以判死刑的罪行。但是這觀點似乎忽略了在我們眼前的文學的性質；雖然舊約有些部分是屬於法律性質，但都是屬於宗教文獻。在舊約的傳統本身，可以找到一些暗示，社會不是按照聖經文本所訂立的原則而運作，其中一個重要的例子就是通姦。按肋 20:10，犯通姦罪應一律處死。但是在別處通姦(如果被發現)的危險，不是會被人公開擲石的懲罰，而是那妒火中燒的憤怒丈夫，在他報復時任何賠償都不能使他息怒(箴 6:34-35)。我們只有

很少的指示，犯通姦罪的人受到公開審判，和對他們確實執行法律的懲罰。

例如哲生(B. Jackson)和麥琪汀(H. McKeating)指出，研究這個問題，許多事實，包括文學的性質，和舊約其他的章節，都應該考慮在內。正如古代近東的法律條文那樣，梅瑟五書內的法律，可能與社會上的實踐，有一定的關聯。它們不完全脫離社會的運作，但它們不是現代所理解的法律條文。

綜合而言，在古代近東，從以色列至美索不達米亞的法律中，可找到很大程度的相似點。各民族都各自以自己的方式：選擇、修訂、精確和發展他們自己的法律傳統，在這些廣泛的文字中，可以很容易見到一些很重要的重疊。以色列明顯取用她自己世界的普通法和倫理傳統，因此，分異通常都見於一些細節和重點上，而不是出於理念上的。不過，古代近東各地的可知的「法律條文」有一項主要的差異：舊約的法律條文是：公民、宗教、禮儀和禮儀法律的大混合。因為大部分肋未紀是禮儀資料，一般來說，和美索不達米亞及其他區域的法律文本，並不相似或平行(雖然有些類似的禮儀文本)。在肋未紀只有在肋 19-20 章可作最多的法律比較。

深入研讀書目

有關 P 的時期，下列的書目是重要的：

- J. Blenkinsopp, 'The Structure of P', *CBQ* 38 (1976), pp.275-92.
- M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon Press, 1978).
- A. Hurvitz, *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel: A New Approach to an Old Problem* (Cahiers de la Revue Biblique 20; Paris: Gabalda, 1982).
- 'Dating the Priestly Source in Light of the Historical Study of Biblical Hebrew: A Century after Wellhausen', *ZAW* 100 Supplement (1988), pp. 88-100.
- Y. Kaufmann, *The Religion of Israel from its Beginnings to the Babylonian Exile* (trans. and abridged by M. Greenberg; London: George Allen & Unwin, 1961).
- R. Polzin, *Late Biblical Hebrew: Toward an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose* (HSM 12; Missoula, MT: Scholars Press, 1976).
- J.G. Vink, 'The Date and Origin of the Priestly Code in the Old Testament', *OTS* 15 (1969), pp. 1-144.
- M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford: Clarendon Press, 1972).
- *Deuteronomy 1-11* (AB; Garden City, NY: Doubleday, 1992).
- J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel* (Edinburgh: A & C. Black, 1885).
- Z. Zevit. 'Converging Lines of Evidence Bearing on the Date of P'. *ZAW* 94 (1982), pp. 481-511.

對於 P 是否以一份獨立的文獻存在，或者是一般性的假設文件有懷疑的作品包括：

U. Cassuto, *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch* (Jerusalem: Magnes Press, 1961).

F. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973), pp. 293-95, 301-25.

R. Rendtorff, *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch* (JSOTSup 89; Sheffield: JSOT Press, 1990).

R.N. Whybray, *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study* (JSOTSup 53; Sheffield: JSOT Press, 1987).

以色列作為一個國家的起源和發展，見以下的綜合學術研究：

G.W. Ramsey, *The Quest for the Historical Israel* (Atlanta: John Knox, 1981).

近期有關以色列歷史的著作：

J.M. Miller and J.H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah* (London: SCM Press, 1986).

有關肋未紀(及一般的 P 典)所牽涉的禮儀或聖殿的問題：

F.M. Cross, 'The Priestly Tabernacle', *BA* 10 (1947), pp. 45-68 (= *Biblical Archaeologist Reader*, I, pp. 201-28).

M. Haran, 'Shilo and Jerusalem: The Origin of the Priestly Tradition in the Pentateuch,' *JBL* 81 (1962), pp. 14-24.

— *Temples and Temple-Service in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon Press, 1978).

有關新研究法和新取向：

- B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress Press, 1979).
- D. Damrosch, 'Leviticus', in *The Literary Guide to the Bible* (ed. R. Alter and F. Kermode; London: Collins, 1987), pp. 66-77.
- R.P. Knierim, *Text and Concept in Leviticus 1.1-9: A Case in Exegetical Method* (Forschungen zum Alten Testament 2; Tübingen: Mohr [Paul Siebeck], 1992).
- B.J. Schwartz, 'The Prohibitions concerning the "Eating" of Blood in Leviticus 17', in *Priesthood and Cult in Ancient Israel* (ed. G.A. Anderson and S.M. Olyan; JSOTSup 125; Sheffield: JSOT Press, 1991), pp. 34-66.

有關古代近東和舊約的法律：

- H.J. Boecker, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East* (Minneapolis: Augsburg, 1980).
- S. Greengus, 'Law in the OT', *IDBSup* (1976), pp. 532-37.
- B.S. Jackson, *Essays in Jewish and Comparative Legal History* (SJLA 10; Leiden: Brill, 1975), esp pp. 25-63.
- H. McKeating, 'Sanctions against Adultery in Ancient Israelite Society, with Some Reflections on Methodology in the Study of Old Testament Ethics', *JSOT* 11 (1979), pp. 57-72.
- S. Paul, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law* (VTSup 18; Leiden: Brill, 1970).
- D. Patrick, *Old Testament Law* (Atlanta: John Knox, 1985).

A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law: A New Approach to the Decalogue* (Oxford: Blackwell, 1970).

R. Westbrook, 'Biblical and Cuneiform Law Codes', *RB* 92 (1985), pp. 247-64.

許多古代近東的「法律條文」的譯文：

J.B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (3rd edn with Supplement; Princeton: Princeton University Press, 1969).

On foundational deposits, see :

R.S. Ellis, *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia* (New Haven: Yale University Press, 1968).

2

祭祀的系統

雖然書中其他的章節也和祭祀的系統有關，肋 1-7 章主要是有關祭祀的方法和類型的訓示。以下會詳細交代，其實全書並沒有陳述一個統一的系統，不但偶而可以見到一些矛盾，甚至還有些重要的資料被忽略或含糊不清。在記錄的資料和君王時期在聖殿內舉行的禮儀之間，無疑有一定的聯繫，但很難從文本中確實地指出它的性質。

肋未紀中主要的祭祀模式

肋 1-5 章對於應舉行的祭祀的模式，提出一些重要的指示。在此所見到的資訊，大多數和以色列老百姓奉獻的祭祀有關。肋 6-7 章的資訊卻直接和司祭有關。肋 1-5 首先列明主要祭獻，接着在肋 6-7 章討論祭獻的「法律」(*tôrāh*)。其中包括所有祭獻的法律和一些特別祭獻的規則，主要是針對司祭的指示，可能是核心的司祭訓導。概括而言，肋 6-7 章是概述肋 1-5 章的一些相同的資料，不過真正的複述是很少的。

這裏提到一些通常譯為「火祭」(*'iššeh*)的獻祭。這譯法主要是假定這個字的根源是來自「火」(*'ēš*)字，這也反映在稍後期的翻譯上。不過這譯法帶來兩個難題：有些稱為「火祭」的獻祭，實際上是沒有焚燒祭品的(例如戶 15:10 中所獻的酒)，有些祭品確實在祭台上焚燒(例如贖罪祭)，卻不稱為火祭。米格林把這個字和烏加黎特字：*itt* (gift 禮物)相連，甚至可能與阿拉伯字：*'atātu* (各種財產)有關。他提議這個字應譯為「食物的禮物」，或者是「*leḥem 'iššeh*」。「食物的禮物」的短式(肋 3:11,16)。他認為這個字到了充軍時期被作廢，再也不在舊約後期的經卷中出現。

祭獻最主要的名稱是：*qorbān*「科爾班」。這是一個通稱，可指多種不同的類別。有關如何準備祭祀的指示，通常是標準型的，因此，有相同特質的祭祀類型，會用相似的詞彙；不過，有趣的是，在心中想着同樣的指示時，也會用上略有差異的字眼。牲畜祭祀的一般程序如下：

1. 祭祀者按手於牲畜頭上。
2. 犧牲應在會幕門口祭壇的北面宰殺和割切。通常認為這是由奉獻祭品者負責而不是由司祭做的。如果是這樣，這就和則 44:11 矛盾，在此

這項工作是由肋未人負責的，但在編下 29:22-24 這是由司祭做的。

3. 犧牲的血是要灑或倒在祭壇旁或祭壇底部。
4. 應焚燒的部分包括牲畜的內臟和附在上面的脂肪，兩個腎臟和腰部的脂肪，和肝葉；綿羊和山羊也一樣，另外還加上肥胖的尾巴。
5. 除了全燔祭之外，牲畜的胸脯應歸全體司祭所有，右腿特別送給管理的司祭。

祭獻飛禽犧牲方面，奉獻的斑鳩和雛鴿的頭應扭斷，卻不可分離，身體由翅膀撕裂但不能折斷。

素祭的模式如下：

1. 應選擇的細麵，在烤之前或之後加油；所有烤的餅應是無酵餅；連同所有的乳香奉獻。
2. 乳香和一定分量的細麵或做成的無酵餅一同放在祭壇上焚燒。
3. 其餘的祭品歸司祭所有。

全燔祭('ōlāh)

1:2-17; 6:1-6. 這是指祭獻的牲畜應該全部焚燒，是一次完整的祭祀，稱之為全燔祭(holocaust)。除了獸皮，沒有任何祭品可留給司祭或奉獻祭品者。整隻牲畜放在祭壇上焚燒，作為中悅上主的馨香祭品。奉獻的犧

牲是由家畜或牧放的牲畜中挑選出來公牛或公羊，或家禽(斑鳩或鸚鵡)。雖然動物是被切成塊，全部(不只是脂肪腎臟等)都放在祭壇上，腿和內臟要先洗淨。

全燔祭有贖罪的功能(1:4; 9:7; 14:20; 16:24 參閱則 45:15,17)，不過，全燔祭似乎還有其他更廣泛的用途。根據其他的經文，這至少包括乞求緩和(撒上 13:12; 7:9; 撒下 24:21-25)天主的憤怒。在喜慶的場合也可獻全燔祭還願(肋 22:17-19; 戶 15:3)。因為在許多早期的文本中都提及全燔祭，有人認為這種祭祀及和平祭(見以下討論)，是最早期所舉行的兩種祭祀，其他贖罪祭及贖過祭是較後期聖殿建成之後才加入的。

素祭(*minhāh*)

2:1-16; 6:7-11.素祭的程序如上述。可以用生的細麵(以油混和)，或用烤盤烤或用鍋煎。麵總是未經發酵的，因為凡有酵有蜜的都不應焚燒獻給上主(2:11)，應該加上鹽(2:13)，作為與上主結約的象徵。其他的蔬果也可獻作祭品：初熟之果(*rē'sīt*)——沒有詳述——獻初熟之果(*bikkûrīm*)的素祭應奉獻火焙的新麥穗，或去殼的新穀粒，並應倒入油和放上乳香。

希伯來字：*minhāh*意指「禮物」，在某些文本中含有很廣泛的意義，例如意指動物(見創 4:3-4;

撒上 2:17)。這字也可意指「貢物」(民 3:15; 撒下 8:2)。在肋未人和司祭的傳統中，普遍來說，這是專門指穀物或細麵的奉獻。素祭是唯一不流血的祭獻。它只有兩項功能：(1) 這常是連着其他的，特別是焚燒的和感恩的祭獻，一同舉行的祭獻；(2) 它不一定要連着某些情況或節日，而可獨立舉行。每日早晨舉行的日常(*tāmīd*)奉獻，似乎也包括素祭和焚燒的祭獻(見以下討論)。至少一種祭祀(贖過祭)可以由素祭組成，這是在獻祭者的經濟情況不許可，沒有能力負擔奉獻一頭牲畜。在司祭傳統中，按規定分量的素食品呈放在祭壇上焚燒，其餘應歸司祭。有些文本暗示這是一種革新，不過，獻在祭壇上的物品是一次過完全燒盡(列上 8:64; 列下 16:13,15)。即使從肋 6:10 的用詞上也顯示了一種從舊習俗而來的改變。

和平祭(*šēlāmîm*)

3:1-16; 7:11-18; 7:28-34. 用在這祭獻上的這個希伯來字的確實涵義並不清晰，同時也有不同的英文翻譯。長久以來此字與「和平」有關，故稱為「和平祭」，它的英文翻譯：peace offering 至今仍在修訂標準版(Revised Standard Version)見到。最近的翻譯通常取原文 *šālēm* 的「well-being」之意，這是 New Jewish

Publication Society 的譯法。另一種涵義是「盟約」的祭獻(可能與亞卡德語[Akkadian] : *salīmu* ‘covenant’ 有關；見 Levine 著作)。無論如何，沒有證據顯示，這個祭獻和天主的盟約有甚麼關係，或者與盟約通常要以祭獻來慶祝的想法有關。李雲(B.A. Levine)認為「禮物」一字的涵義是源自亞卡德語：*šulmānu* (意指問候的禮物)。也有人譯作：‘communion offering’ 「共融祭」，這是基於史密夫(Robertson Smith)的理論，他認為這是此祭獻原來的作用(見以下討論)。正如米格林所說，這只是一些有學識的猜測，這個詞到底要怎樣翻譯，在某程度上要憑個人的決定。

在「和平祭」內包括三種祭祀：

1. 自願的祭獻(*nēdāvāh*)，是出於奉獻者的自願，沒有其他任何特別的動機。
2. 誓願的祭獻(*nēder*)。所作的每個誓願都必須以一次祭獻完成。
3. 或感恩的祭獻(*tōdāh*)(中文也有譯作為還願而奉獻的祭祀，見 22:17-21; 22:29; 耶 17:26; 編下 29:31-33; 33:16——譯者注)，表達對危難中獲救的感恩。對這種祭獻的理解涉及多個難題。這和自願的祭獻是同樣的嗎？有些學者認為是。有些人(例如米格林)認為在舊約中兩者

是清晰有別，應該把它們分開。與其他的和平祭相比之下，可以見到感恩祭是有差異或破格之處，這顯示兩者曾經是有分別的。這祭獻和其他類似的祭獻主要的區別是，它通常與素祭一同舉行，而且祭品應該在同一日吃盡。自願的祭獻和誓願的祭獻都不必與素祭同時舉行，祭品可以在同一日吃也可以在第二日吃。的確，在其他的章節中，感恩祭與和平祭一樣，常像是兩種獨立的祭祀(肋 22:21,29; 耶 17:26; 編下 29:31-33; 33:16)，同時，只有在假定是 P 源流的資料中，才可見到和平祭才有這三種區別。

用作描述和平祭恰當的詞彙應該是：*zevah šēlāmīm* (sacrifice of well-being)，中文可譯作「平安祭」。Zevah 常被譯成祭祀這個涵義廣泛的詞彙，不過在此，它是指那些限定由奉獻者吃完祭品，而且這詞限定不能用在全燔祭或贖罪祭上，因為這後二者必須全部焚燒，而且只能由司祭吃祭品。問題是為甚麼這祭祀用了雙重的詞彙？連托夫認為這是兩種本來是分別的祭祀，是後來合併起來的。但是雙重的名稱在禮儀的文本中是找不到的。而且，*zevah šelamim* 只在肋未紀和戶籍紀中找到；*zevah* 在別處文本中，常是單獨使用，

而*šelamim*卻從不單獨出現，而且常在全燔祭的背景之下使用。另一方面，米格林卻認為*zevaḥ šelamim* 只是*šelamim*的同義字而已。

贖罪祭(*ḥattā't*)

4:1-35; 6:17-23. *ḥattā't*這個詞在傳統上是譯為：「贖罪祭」(sin offering)因為這個希伯來字也是指罪的意思。這個譯法的困難是，在某些沒有罪的案例中，也需要舉行這個祭祀(例如：肋 12:6)。因此，米格林認為應譯成「潔淨祭」。他的論點有根據；不過，這似乎是一個累贅的名稱，它的涵義也不如舊詞明顯。因此，在此的討論，依然沿用舊詞：贖罪祭。

贖罪祭用於補贖在無知的情況下所犯的罪。有關贖罪祭的指示，要視獻祭者的階級而定，祭祀的程序也和上述的，在細節上有些出入。如果是受傳的司祭(顯然是大司祭)自己為補贖個人的罪，他應獻上一隻公牛。牲血應在帳棚內，在遮住至聖所的帷幔前灑，有些應倒在香壇的犄角。祭牲按常規分割的部分應在祭壇上焚燒，其餘的部分(例如牛皮、所有的肉、頭等，見 4:3-12)要運到營外倒壇灰的地方焚燒。如果是全體犯罪，贖罪祭的過程相同，只是由長老主禮。

如果是部族的首長(*nāsi'*)犯了罪，應獻上一頭公

山羊，牲血應倒在全燔祭壇的犄角上。在這個祭祀中，只有牲畜按常規分割的部分應焚燒，其餘的則歸司祭食用。如果是一個普通百姓（*'am hā'āreṣ*）犯罪，應獻上一隻母山羊或母綿羊；其餘的細節和部族首長一樣。

很明顯，以上述及兩種不同的贖罪祭獻。其一是為司祭的罪而奉獻的，是全燔祭。另一種是代以色列百姓奉獻的，正規的祭牲部分在祭壇上焚燒後，其餘部分由司祭食用。

贖過祭（*'āšām*）

5:1-26; 7:1-10. 希伯來字：*'āšām* 的確實意義不清楚。它的動詞可以指「冒犯」和「成了罪犯」；因此傳統的譯法含有補贖過錯的意思，為贖過犯而獻祭，是為贖過祭。米格林反對這種譯法，他辯論說，如果純粹作為禮儀的用法，這個詞彙有四種涵義：(1) 修補，(2) 修補的祭獻，(3) 引發對某人的義務，(4) 罪咎感。米格林特別強調最後一項。他認為「察覺罪咎」或「意識罪咎」都是不恰當的翻譯。相反，祭獻的關鍵在於這人受良心譴責，害怕自己犯了冒犯天主的罪。就祭獻這行動本身而言，米格林提議譯為：「修補祭」。

這些以祭獻修補的裂縫並沒有形成一個清楚的模式，因為裂縫包括多種情況，例如：見證失敗，草率地發誓，在不察覺的情況下，觸摸不潔動物的死屍或不潔之物。當事人必須先告明所犯的罪，然後奉獻一頭母山羊或母綿羊，牲畜的處理，似乎和贖罪祭的相似。如果罪人沒有能力奉獻母山羊或母綿羊，可以用兩隻斑鳩或兩隻鸚鵡代替，一隻獻作全燔祭，另一隻獻作贖罪祭。因為沒有獻飛禽作贖罪祭的指示，在此特別加上一些細節：應扭斷飛禽的頭，但不可與身體分離，部分犧牲的血應灑在祭壇壁上，其餘倒在祭壇的腳旁。之後怎樣做卻沒有交代。贖過祭的犧牲的肉，通常歸於司祭，脂肪及其他規定的部分在祭壇上焚燒，但有關飛禽的處理卻沒有指示。其中一隻飛禽是獻作全燔祭的。如果一個人連飛禽也負擔不起，可獻上十分之一「厄法」細麵(不包括油或乳香)作祭品。祭品的一部分焚燒，其餘的交給司祭，這是素祭的正常做法。

另一種過犯是不自覺地冒犯了天主的「聖物」(*qodsê yhw*)。怎樣的冒犯並沒有說明。不過接着所行的儀式，顯示這是犯人取用了某些屬於天主的物品，並佔為己有。犯者除了歸還物品之外，還應另加五分之一(5:16)。也可取一隻公綿羊，不過羊可以

折現(肋 5:18；參閱肋 5:25)。假定這隻公綿羊是獻於祭壇上(見 5:16；參閱 5:6)。在以上的指示(見肋 5:6,15-16)之後，是一般的行贖罪和贖過祭的規則(見 5:17-19)。

這冒犯天主的概念進一步發展，伸延至劫掠、欺騙、剝削同胞或佔奪失物(5:20-26)等罪行。同樣，歸還是必須做的，更加上五分之一的補償，和獻一隻公綿羊(或其等值)作為贖過祭。

贖過祭常成為被人詬病的話題，主要是因為過犯和罪的區別，不能清楚地劃清。早期的猶太評釋者發覺在解釋上有困難(例如 Philo, *Spec. Leg.* 1.226-38; Josephus, *Ant.* 3.9.3 §230-32)。這個問題也促使現代的評釋者，提出多個解決的辦法。例如橋洛曼(Kellermann)，他提出贖過祭是從贖罪祭演變出來的意見，在贖罪祭和全燔祭之間，提供另一種祭祀的形式，作為所有顯著疏忽的補贖祭祀。不過，肋 5:15 顯示這可能等同贖罪祭。李雲認為這本來不是一項在祭壇上舉行的祭祀，這只不過是一種以銀子或與冒犯等值的物件，向神祇獻禮以補償冒犯的儀式。這樣做必須符合一個先決條件，尋求補償的過犯，必須是疏忽的無心之失。儘管肋 5:20-26 看似與此矛盾，因為一個錯誤的誓言，不可能是因疏忽而宣發的，但李雲認為發虛誓是屬於一個不同的犯罪範疇。

米格林反對李雲的觀點，他認為贖過祭本來是一個血祭。涉及銀子的原因，是為了購買祭祀用的牲畜。按以上的討論，米格林相信這種贖罪祭的問題，主要是由它的名稱引起的。他指出罪咎是指「有罪感覺」，這是在尚未出現語言的對象時發生的。有關贖過祭一個普遍的概念就是：所有需要奉獻贖過祭的事件，一定是褻瀆天主的過犯，或是侵犯聖物，或是一個侵犯天主聖名的行為。

日常的獻祭(*tamid*)

有一種祭獻是特別為司祭的，那就是平日的素祭。肋6:12-16是有關這種祭獻的描述。這是代表亞郎和他的兒子而奉獻的祭祀。作為繼承亞郎的職位受傳為司祭的，每日應給上主獻的禮品是：十分之一「厄法」細麵(大約 2 公升)，用油調製烤或煮熟，一半在早晨一半在晚上奉獻。祭品應該全焚燒，絕不可吃。

平日祭在古代是非常重要的，因為這是聖殿在運作，人民可以接觸天主的主要象徵。如果平日祭停止，表示這是可怕的後果要出現的時期，正如聖殿被拿步高或羅馬人摧毀時一樣；或者在瑪加伯時代，祭祀也曾被迫停止舉行。肋未紀只提及大司祭每日早晚一次奉獻素祭。司祭源流其他的章節，提到每日獻兩

隻羔羊的全燔祭，早晚一隻(出 29:38-42; 戶 28:3-8)。這和平日的素祭是兩種不同的祭祀，或者素祭是一個和平日的全燔祭同時舉行的祭祀？(注意英文聖經[標準修訂本及耶路撒冷本]出 29:40 的素祭是獻十分之一的細麵，戶 28:5 是獻十分之一厄法的細麵。而英文標準修訂本肋 6:15 素祭是取一把細麵，耶路撒冷聖經肋 6:13 是取十分之一細麵。此與本書的說法略有不同——譯者)。如果素祭是同時舉行的祭祀，為甚麼在肋未紀沒有提起，而且必須奠祭的酒也忽略不提(參閱出 29:38-42 ; 戶 28:3-8)？

其他的章節也有差別。在瑪加伯時代，舉行每日兩次的平日祭，可從達 8:11-14 得到證實，同時，在達 9:21 也提到晚祭。列下 16:15 提到早晨的全燔祭和晚上的素祭(參閱列上 18:29,36)。則 46:13-15 和出谷紀、肋未紀及戶籍紀都不同，在說明每日奉獻時，提到奉獻一隻羔羊(不是兩隻)和六分之一厄法細麵(不是十分之一厄法)。這說明，沒有其他的經外文學作為參考，只是要肯定聖經文本上的確實做法已經不是一件容易的事了。

司祭的權利

肋 6-7 章中一項很特別的關注點就是：獻祭品應歸於

司祭的一份。有些祭獻的祭品是必須完全焚燒的，但是大部分的祭獻，只有牲畜的某些部分是放在祭壇上焚燒，其餘的或是由求獻祭者和主祭者均分，或全部歸司祭所有(司祭的權利在 10:12-15 重申)。

以色列祭祀系統的分析

在肋未紀中找不到一個完整的祭祀系統的說明。這從舊約的經卷所見到的提示或暗示，以及和其他禮儀系統的比較，可以清楚地看到。例如，在舊約中沒有處理奉獻酒的問題，雖然在一些血祭中多次提到酒是很重要的祭品之一。素祭在整個系統中的功能，也是一個問題。鹽只在素祭中特別提到，但很明顯，這是所有祭獻中必須有的(2:13)。祭祀一般的資訊不齊全，這也由一些互相矛盾的章節暗示了。總之，這卷經書不是一部司祭手冊，應由司祭的初學生熟讀，供實習的司祭隨時查閱。

無論如何，即使不能但憑此書可以完全理解完整的祭祀系統，幾個重要的題目，依然值得研究。

祭祀的秩序

在肋未紀多處及舊約其他章節中，都可見到應該奉獻多次祭獻的命令。在肋 8-9 章所列明的祭獻秩序，和

戶 7 和 28-29 章所記的有出入。同時，「納齊爾」願 (Nazarite) 意即獻身者的誓願，這些「納齊爾」人所獻的祭祀的秩序是：全燔祭、贖罪祭、和平祭、素祭和奠祭(獻酒)(見戶 6:13-21)。但是在實踐時，全燔祭和贖罪祭的順序互相調換。靈里(A.F. Rainey)在李雲之後，主張其中一個文本是說明程序的先後，另一個是文書的描述。他認為贖罪(過)祭先行，因為在任何情況下，必須先處理罪的問題。緊接的應該是全燔祭，只有在這兩個程序完成後，才是接下來的素祭和奠祭。李雲採取不同的立場，認為全燔祭應先行，因為要先懇求上主，接着的贖罪祭才有效。米格林同意靈里的觀點，認為贖罪祭應先行，因為這樣可以清除聖所內一切不潔之物，而全燔祭是獻給上主的禮物其中的一種類型。

以上的討論最主要的問題出在，論者們常基於預先設定的邏輯來解釋文本。但是，在我們看來是合乎邏輯的，在禮儀確實進行時，當事人對事態的理解，未必和後世的人一樣。贖罪祭必先行，在現代西方人看來似乎很合邏輯，但是古代以色列司祭是否有同樣想法？或者，在傳統中的問題，只是一部分的實踐禮儀，無論如何是不完整的？

罪的赦免

當然，不是所有的祭獻都是為贖罪的，例如禮儀上的不潔、分娩、感恩和誓願等都是祭祀系統中重要的部分，但這些和罪都沒有關係。然而，罪是某些祭獻的核心成分(例如贖罪祭)，同時肋未紀中的某些經文，更明確地說明獻祭的人的罪，獲得赦免(4:20,26,31,35; 5:10,13,16,18)。

問題依然是：赦罪如何運作？祭獻所淨化的是甚麼？所預定的答案當然是：「犯罪的人」。但是為甚麼那些血是灑在祭壇上而不是灑在罪人身上？米格林辯論說，祭獻並不是淨化那個違反禮儀的人(因為洗滌後和太陽西下後他已潔淨)或犯罪(因為這不是祭獻的要求)的人。相反，他認為罪和玷污是「一種空中的瘴氣，對於神聖的領域有一種磁性的吸引力」。換句話說，罪對聖所的影響，必須由贖罪祭來清除。這裏提到的有三種玷污：(1) 身體上的不潔，或一個普通的以色列百姓因疏忽而玷污聖殿的庭院；(2) 一個司祭或整個團體情況也同樣，他們的行為玷污了帳棚本身；(3) 放縱沒有悔過的罪，這玷污了至聖所。

罪玷污了祭壇和聖所必須補贖，這是毫無疑問的(出 30:10; 肋 16:16-19; 則 43:19-26)。比較不太確定是，祭獻對於赦免獻祭者的罪沒有關係。這種想法似

乎違反普通常識。如果在獻祭後那人獲得赦免，肯定必定和祭獻扯上關係。這可能是概念的問題。用米格林的論點來說，血必須灑在獻祭者身上以清洗罪嗎？禮儀的邏輯不一定是這樣運作的。如果受害者獻祭者等同，作為代罪者或代替品，那麼牲畜所流的血和所失去的生命，就是這個除去罪的禮儀的主要部分。正如努埃爾人(Nuer)說他們自己有一個祭祀(見 Evans-Pritchard)可能是「他們(在此是指以色列人)要在禮儀中，把他們心中所有的罪，都推到牲畜身上，然後，由它(罪)和那...血流入地裏」。這就把我們帶到 *kipper* 這詞的意義是甚麼的問題上。

Kipper 的意義

「*Kipper*」在多個不同的脈絡中，是用來說明赦罪或取潔的禮儀。雖然通常被譯為「補贖」或「隱藏」，但它的準確涵義，一直都是爭論的焦點。李雲主張這是指「除去、抹去不潔之意，但不是指隱藏」。這個字的動詞的涵意是：作為一筆贖金或補償或贖罪的禮物。在禮儀中，這個字主要是一個表示功能的字眼，就是表演補償或贖罪的儀式。米格林看到這個字是從它最基本的「清除」或「洗滌」的意思發展出來。它也包含「拭擦」、「拭抹」之意，因此有「隱藏」的

引申義(即塗抹)和抹除的意義，是補充而不是矛盾的意思。在一些禮儀文本中，血主要的「拭抹」的意義是消除不潔，猶如一種禮儀上的清潔劑。有些禮儀，例如在贖罪節中舉行的，涉及一隻紅色的母牛(戶 19:1-10)，「贖金」或「代替品」的概念是這詞的主要涵義。最後發展為，一些章節中提到的牲畜的血，不是塗在祭壇犄角上的祭祀所包含的「補償」和「贖罪」的意思(參閱肋 16:5-10)。

不過，米格林和李雲的主要爭議是有關血的功能。李雲認為血有兩種功能：(1) 對神祇的辟邪的功能；就是說，血塗在祭壇上是為保護上主，以免除玷污這種外在勢力的毒害；(2) 一種淨化或贖罪的職能，血是贖金，代替獻祭者所欠的生命。

根據米格林，邪魔或惡毒的勢力可能傷害神祇，這種思想在 P 傳統中是不可能出現的。玷污和聖所的聖潔是不相容的，因此，獻祭的目的就是除去這些不潔。正如以上所說，米格林認為血的功能是禮儀上的清潔劑，洗去所有沾在聖物上的玷污。邪魔勢力是個獨立的問題，在此不討論。更重要的是，在祭壇上宰殺的牲畜怎樣處理。米格林排斥祭祀的犧牲是罪人的代替品的概念。不過，他承認在贖罪節(*day of kippurîm*’, *yôm hakkippurîm*, Day of Atonement)中，象徵式地把罪

放在公山羊頭上，將牠送給「阿匝則耳」(見肋16:5-10)。但是在這件事上，完全沒有拭去的意思，反而是把罪從人們轉寄到牲畜身上。

古奇(Kiuchi)認為這種禮儀，的確表示為罪人安排一種代替品或代理者的禮儀。在這一點，他和米格林有溝通但他對米氏也有批評。古奇認為贖罪祭就是在於為罪人尋找一個代替品，由它滌除這人自己的罪，不只是滌除聖所的玷污而已。在贖罪節轉移罪的慶典，可能和這裏所討論的不同，因為在此，犧牲品是被送走而不是被宰殺。不過他也辯論，代罪羔羊的典禮是贖罪祭的一種形式。

當祭獻者按手在動物頭上時，可能顯示罪的轉移。古奇注意到，這動作可以有多種不同的解釋。儘管他傾向於動作表示代替品的解釋，他也承認這解釋的證據是不足的。尼爾連反對代替品之說，認為這種姿勢(他譯為：手重重壓在頭上)，是表示工具的轉移，就是說，從祭獻者轉移到天主。如果是這樣，這方面的討論，依然不能解決免除罪這個主要的問題。

或者，部分的問題出於，這些解釋過分從字面着眼。祭祀系統是一種象徵系統，充滿意象，寓言和類比。假定消除罪[(例如禮儀上的清潔劑)]只可用一個象徵或

意象來表示，這是錯誤的。同樣，禮儀的術語可能有更廣泛的涵義，不應只限定以一個特別的意象解釋。個人的罪是消除了，無論用的是甚麼精確的象徵式的概念。

悔過

祭祀系統被廣泛接受為神學的計算系統，在這個系統之內，罪必須以奉獻一個生命作為賠／補償。當然，這樣的一個機械化的觀點，一直是不少基督徒爭論的題目。問題的核心在那裏？一直認為先知首先引進悔改的概念和內心改變，並由此而導致取消禮儀。近年的研究認為這是過分簡單化問題的說法。無論先知對於祭獻的批評是甚麼，一般而言，他們並不希望結束一切的祭祀。相反，他們辯論許多不同的問題，包括那些不合法的禮儀實踐，非雅威的崇拜，以及准許以形式取代實質。

然而，先知的批評也不是首批着重消除罪高於一切，比割斷動物的脖子更重要的言論。米格林認為在肋未紀的禮規中，悔改和改變內心的概念是很明顯的。例如有五個案例是需要以一項祭祀消除罪的，所有這五個案例也要求當事人告明過錯。在米格林看來，司祭典的創新思想在於認為，悔改並沒有擦去罪，而是把刻意的罪行，減輕為一個因疏忽而犯下的

過失。雖然這概念未達至先知教訓的巔峰：悔改導致完全消除罪。但它正朝向取得這結果發展。

更重要的是另一個問題：司祭必須特別留意正確的禮儀程序。詳細說明祭祀的正確方式和技術的細節，是必須的，這可能也部分解釋了肋未紀這部書的目的。但這並沒有啟示這些司祭如此精準地舉行的禮儀所包含的意義。無論表面看來一切好像只是重複和機械化，但所有的崇拜和禮儀都是有意義的。明顯的是——至少在某種程度上——祭祀的機械化；所缺乏的是與之相連的神學。這個事實常被忽略，以致學者輕易把司祭典資料，視為僵死的禮儀而不是有活力的精神。

有關祭祀的概論

祭祀的概念似乎普遍存在於全世界的人類社會中。即使有些人，特別是發展國家，在他們現代的崇拜儀式中已放棄了祭祀，不再以祭祀為他們過去的歷史的一部分。因為這概念在人類歷史中太古老了，它的根源也不能追溯，我們現在也只能假設和推測，祭祀如何成為大部分民族的宗教文化的一部分。在 R.G. Hamerton-Kelly 最近編輯的著作中所提出的一些極具影響力的觀點，引起了 R. Gerard, W. Burkert,

J.Z. Smith 等學者的討論，Gerard 和 Burkert 更提出了有關祭祀起源的理論。

Gerard 在相當大的程度上受弗洛伊德的影響，認為暴力是人性的風土病。祭祀源於一個原始的集體謀殺。既然謀殺衍生謀殺，這行動就以代罪的無辜犧牲品神話化和合理化。賦予一項專橫的行為一種意義，在團體中相反的行為，卻被這行為虛幻詮釋掩蓋起來。Burkert 卻認為祭祀的概念要追溯到舊石器時代的獵人，以祭祀作為狩獵和殺戮的儀式化的形式。以上兩個理論的洞見都受到廣泛的接納，不過這些觀點也帶來不少的問題。例如，祭祀所用的是家畜而不是野獸，而且肯定不是像一些場合那樣令人震撼。正如 Smith 所指出，第一，是祭祀的家庭性，不是它「原始性」。第二，人類學家一般對於不是基於確實的實地研究的心理學的理論(例如弗洛伊德和 Gerard 主要依賴文學著作)都懷有戒心，更不滿意 Gerard 的解釋(見 Heusch ; [Resaldo [in Hamerton-Kelly] 等)。第三，大部分的證據都來自近代，根本無法追溯任何舊石器時代的證據。

祭祀準確的起源，對於理解肋未紀的系統，可能不如理解祭祀的功能或祭祀的概念的問題更重要。過去學者對於這個問題，曾經提出了一些理論，有些很

早以前已被人類學家揚棄了。以下簡述其中最有用的一些講法。

1. **禮物** 這是由人類學家的先鋒 E.B. Tylor 所提出來的。人類有一份自然渴求，要想和超自然建立一種共融。禮物可能是作為平息神祇的憤怒，或激發對獻禮者的善意的工具，或兩者都有。向神祇獻禮的概念——如果對方不是必然地冷漠地臨在——是不少祭祀背後的動機。Evans-Pritchard 認為這是努埃爾人 (Nuer) 各種祭祀的動機。此說至少一部分很切合以色列的一些祭祀，但不是一個普遍的解釋，因為它不能解釋大部分的祭祀。

2. **與神祇共融** 史密夫 (William Robertson Smith)，把新興起的人類學應用在舊約上，認為在祭祀中團體正在和他們的神祇聚餐。他的理論和當時流行圖騰崇拜 (totemism) 很配合。他認為以一隻圖騰動物代表神祇的概念，是所有初民團體的基礎。當他們殺了一隻圖騰動物，他們是在某種意義上耗盡他們的神祇，這樣一來他們就能和神祇共融了。J.G. Frazer 和其他的學者試圖以此說作為他們的研究基礎；但是，現代的學術研究顯示，圖騰崇拜只限於幾個部族，許多祭祀都不被看作人與神祇的聚餐。例如全燔祭，很難說是一次共融的聚餐，大部分的祭品都在祭壇上焚

燒了。在努埃爾人之中，肉類的祭品是食用的，但只在祭祀的禮儀完成後才進行。無論如何，史密夫聚餐的概念，解釋了某些類型的祭祀，例如以色列的和平祭。

3. **代替品** 犧牲代替或者在某種方式上代表奉獻者。這種祭祀定義是很普遍的。正如 Evans-Pritchard 所指出，如果要以一個字綜合努埃爾人的祭祀，那就是「代替」，以生命代替生命。這思想對他來說是主要的，即使當他在評論時發現，這套理論並不能完全解釋整個情況的複雜性。無論 Evans-Pritchard 有關努埃爾人「代替」的概念是否正確(見 Heusch 的批評)，但這概念似乎在某些祭祀中找到。正如以上的部分提到，這概念和以色列的祭祀是矛盾的，但它似乎可以解釋某些祭獻，例如贖罪祭背後的概念。

4. **時段禮儀**(Rite of passage) 正如 van Gennep 所發現，在生命圈的某些關鍵性的時段(青春期、婚姻、喪葬)會有一些禮儀，以幫助人在社會和心理上，從一階段轉移到另一階段。最典型的，這些包括：(1) 分離的禮儀；(2) 轉移的禮儀；(3) 納入的禮儀。分離的禮儀是把人從舊的階段分離出來，並切斷所有的連繫。會有一個必須的簡短過渡期，是一個引起最低限度的心理刺激的意識界，這也可能是危險的。最後一

部分的納入禮儀是，歡迎或安置人進入一個新的階段或地位。不是所有的三種禮儀都在所有的案例中見到。其中的一或兩個會特別強調而犧牲其餘的。

在某些祭祀中，分離的禮儀特別重要。祭祀的目的是使獻祭者和某些被視為外來或不同的東西分離（見 Heusch）。例如有些案例，不但不想和超自然認同，反而希望分開，把超自然從現世的製造麻煩的領域排除。聖者可能被視為有危險的，尤其是當祂在不受歡迎之處運作，在沒有防範之下可能不小心會冒犯了祂。

有人認為某些祭祀可以被界定為「時段禮儀」。無疑，入門的慶典是典型的時段禮儀（例如祝聖亞郎和他的兒子）。A. Marx 認為贖罪祭也是有分離禮儀功能的祭獻，而全燔祭卻有重新收納人重返崇拜團體的功能。米格林反對此說，部分是基於所假定的祭獻程序，部分是因為他相信贖罪祭是潔淨祭壇，不是潔淨罪人。無論如何，這觀點應該進一步探討。

其實，最重要的是祭祀的核心概念是補償、洗滌和重新建立宇宙——至少小宇宙——中的和諧。如果邪惡不能除去，罪不被抹除，玷污不被潔淨，和諧不能重修，祭祀是沒有太大意義的。因此，無論祭祀的準確定義是怎樣理解（代替、禮儀上的潔淨劑、代罪羔

羊)，所希望得到的效果是很清楚的。在代罪羔羊的慶典儀式中，罪和過犯等都被堆疊到已經和團體分離的犧牲品頭上。在其他的案例中，獻禮者和犧牲品認同，雖然並不要求準確度很高的認同。在以色列人的祭祀中，獻禮者向犧牲品覆手，可能也有上述各項功能。無論禮儀是甚麼，目的都是要使罪、玷污、疾病或麻煩消除。

深入研讀書目

有關古代以色列祭祀系統的概論及專論：

- G.A. Anderson, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel : Studies in their Social and Political Importance* (HSM 41; Atlanta: Scholars Press, 1987).
- N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature: Its Meaning and Function* (JSOTSup 56; Sheffield: JSOT Press, 1987).
- B.A. Levine, *In the Presence of the Lord: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel* (SJLA 5; Leiden: Brill, 1974).
- J. Milgrom, *Cult and Conscience: The ASHAM and the Priestly Doctrine of Repentance* (Leiden: Brill, 1976).
- A.F. Rainey, 'The Order of Sacrifices in Old Testament Ritual Texts', *Bib* 1 (1970), pp. 485-98.
- R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel* (WMANT 24; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1967).

- R.J. Thompson, *Penitence and Sacrifice in Early Israel outside the Levitical Law: An Examination of the Fellowship Theory of Early Israelite Sacrifice* (Leiden: Brill, 1963).
- R. de Vaux, *Ancient Israel* (2 vols.; London: Darton, Longman & Todd, 1961).
- *Studies in Old Testament Sacrifice* (Cardiff: University of Wales Press, 1964).
- D.P. Wright, *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature* (SBL Dissertation Series 101; Atlanta: Scholars Press, 1987).

有關個別的祭獻，可見於：

Theological Dictionary of the Old Testament (*Theologisches Wörterbuch des Alten Testaments*), including D. Kellerman on the *asham*, and in the *Theologisches Handwörterbuch des Alten Testaments*.

有關祭祀的一般理論和人類學的問題：

- M.F.C. Bourdillon and M. Fortes (eds.), *Sacrifice* (London: Academic Press, 1980). 特別參閱編者簡介的論文及 J.H.M. Beattie and J.W. Rogerson 的論文。
- E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1956).
- A. van Gennep, *The Rites of Passage* (London: Routledge & Kegan Paul, 1960).
- L. de Heusch, *Sacrifice in Africa: A Structuralist Approach* (Manchester: Manchester University Press, 1985). Note his criticisms of Evans-Pritchard, pp. 6-14, and Gerard, pp. 16-17.

- R.G. Hamerton-Kelly (ed.), *Violent Origins: Ritual Killing and Cultural Formation* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1987).
- A. Marx, 'Sacrifice pour les péchés ou rites de passage? Quelques réflexions sur la fonction du ḥattā't', *RB* 96 (1989), pp. 27-48.
- W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites: The Foundational Institutions* (ed. S. Cook; London: A. & C. Black, 3rd edn, 1927).
- E.B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom* (2 vols.; New York: John Murray, 5th edn, 1913).

3

潔淨和不潔淨，純淨和玷污

以色列社會最基本的概念，涉及宗教和禮儀方面的，是禮儀的純淨或玷污。「潔淨」(*tāhōr*)和「不潔淨」(*tāmē'*)都是重要的意象。在最基本的層面，潔淨使人能參與禮儀，而不潔淨的就要被排除在外。不過，即使參與禮儀不可能在短期內發生，不潔淨也必須除去。雖然成為不潔不是罪行，但人不應該停留在不潔的狀況中。

一個很普遍的錯誤觀念是，潔與不潔的事物是與衛生有關——不潔就是污穢；這不是潔與不潔的問題。不錯，許多被視為不潔的事物，在現代的觀點看來，可以說是污穢，但不一定是全部。無論如何，人不能藉肥皂和水而潔淨。洗滌是需要的，但洗滌本身是不足夠的；要等太陽西下或要經過一段長時間，才能恢復禮儀上的潔淨。

肋未紀最主要的部分是處理潔淨的 11-15 章。但是散佈在全書各處，還有其他許多章節都預設了這概念，或直接討論它。

肋未紀的記述

肋 11 章 動物的食用

進食是潔淨最重要的方面。某些東西是不能吃的。以色列人關心那一類的動物適合食用，以及如何烹調。11 章(其平行文是申 14 章)列舉了多種可以吃和應該避免進食的動物。這裏出現了一些困難，因為有時不清楚所指的是甚麼動物。尤其是 11:13-19 所提及的各類禽鳥。

哺乳動物和水族是相當容易分辨的。有關哺乳動物(11:2-8)，提出了兩個問題：牠是反芻動物？牠有偶蹄？如果答案都是肯定的話，這類動物就可以吃；或對其中之一或全部都是「否定」的話，那就不能吃。一些邊緣的案例也提了出來加以澄清。豬雖有偶蹄，卻不反芻；駱駝雖反芻但偶蹄無趾；岩狸雖反芻，但偶蹄無趾，都是不潔的。用科學的詞彙表示，可吃哺乳動物是限於反芻有偶蹄和有趾的偶蹄類動物 (*Artiodactyla*)。

可吃的水族限於有鰭和有鱗的(11:9-12)。雖然沒有提名稱，但很明顯，有些魚類(沒有鰭的)甲殼類動物和大部分在水中生存的生物，在河中或海裏生存的，都不能吃。

有關飛禽的區別比較難確定，因為不是所有的都

能肯定地確認無誤(11:13-19)。不過，可以確認為不潔的大部分是：吃肉或腐屍的飛禽。在此提到其他的會飛的動物包括蝙蝠和其他的昆蟲，也是不潔的。有幾種昆蟲是可以吃的，例如：飛蝗、蚱蜢和蟋蟀之類(11:20-23)。

此後的敘述似乎都是重複，又提到四足獸(11:24-28)，接着是很長的一段有關爬行的動物(11:29-45)。不過，仔細觀察，可以看到一些系統的影子。例如 11:24-40 主要是有關不潔動物的屍體，而不是動物本身。然後，11:41-45 是在 11:1-23 沒有詳細討論過的爬蟲。雖然大體是一個連貫的結構，大多數學者看到發展和補充的明證。另外在 11:43-45 也可找到聖潔典(H)的痕跡：你們應是聖的，因為我是聖的。

肋 12 章 婦女產後

在肋未紀所列的對婦女來說是不潔的項目就是生產。如果產婦生一男，她的不潔期是七天，直到男嬰行了割損後的第八天。此外，在另外的三十三天內她是完全不潔的(就是可以使接觸她的人沾染她的不潔；中文聖經肋 12:4：「她還要守度三十三天的潔血期」——譯者注)，不准進入聖所或觸摸任何聖物。對於生女，這些時限是加倍至十四天和六十六天。度過

指定的時期後，取潔禮應該獻一隻羔羊作全燔祭，一隻雛鴿或一隻斑鳩作贖罪祭。窮人可以兩隻斑鳩或兩隻雛鴿，一隻獻作全燔祭，一隻獻作贖罪祭。

肋 13-14 章 癩病(*Leprosy*)

這幾章處理一種在傳統中譯為麻瘋病(中文聖經一直譯作癩病——譯者)的疾病。現代西方學者普遍認為翻譯不恰當。希伯來文：*šāra'at* 指多種鱗狀的皮膚病，以及在屋內或衣服上生的霉。現代所認識的麻瘋病，只限於挪威醫生漢森斷定的麻瘋病(癩病)。相反，我們不清楚，古代的疾病是否包括現代的麻瘋病，或者，在希臘時代的地中海世界，是否已認識漢森發現的疾病。

在這方面，司祭的功能主要是檢驗是否有任何痛苦或發炎的情況出現，如果有懷疑有類似的病徵出現，就必須隔離患者，七日後再檢驗，最後宣佈受害者健康或患上麻瘋病。雖然書中用了很長的篇幅記述了許多規則，不過，大部分是重複的，只是對於瘡、癩和燒傷等的界定，略有出入而已。

大部分的評釋家都同意，有關的文本不是醫療或衛生方面的指示，而是與禮儀有關。在此所討論的，不是如何醫治多種統稱為癩病之類的疾病，而是如何

辨認這些疾病，斷定患者是否在禮儀上潔淨。醫藥上的問題在以色列無疑是重要，但這不是本書的討論範圍。司祭的工作是宣佈潔淨或不潔淨，在文本上也可以見到一些，如何決定人是否潔淨的指引。在此並沒有提出治理癩病的方法，即使是隔離，也不是為了不讓疾病傳播，而是給予發病或病癒的時間，以便對此作出權威性的宣告。

要在「癩病」這個類別之內辨認各種不同的病症已不易，使問題變得複雜的是病況又涉及衣服和皮膚(13:47-59)和房屋(14:33-53)。這部分的經文似在處理霉或黴菌傳染等問題。從醫學的角度來說，這些和上述的皮膚病沒有甚麼關聯。這更加強了上述的觀點，作者心裏所想的，不是病理情況的問題。

有相當大的篇幅是用在處理，病人病癒後如何重返崇拜團體的問題(14:1-32)。一個特別的儀式是病癒者的取潔禮，他應獻上兩隻潔淨的活鳥，一隻殺了另一隻放生歸回原野。這個禮儀很明顯是包含代罪羔羊的某些原素(見肋 16 章)，特別是用兩隻牲犧品，一隻殺死另一隻放生。治癒者必須洗滌全身和衣服，剃去身上所有的毛髮，雖然可以入營，但須留在自己的帳幕外居住七天。到了第八天，病癒者應預備三隻羔羊(一隻為贖過祭，一為贖罪祭，一為全燔祭。中文聖經

記載取潔者獻上兩隻羔羊，見 14:10——譯者)，並獻一素祭和定量的油。應用贖過祭的血和油，塗在取潔者身上。財力不足者可以獻一隻羔羊作贖過祭，兩隻斑鳩或兩隻鸚鵡(獻作贖罪祭和全燔祭)素祭和油。

同時，房屋也有可能傳染癩病(稱為屋癩，見 14:33-53)。這房屋也和人一樣，應隔離七天。如果相似癩病的斑痕蔓延開了，就應取去舊的石頭換上新的，牆應刮掃粉刷。如斑痕又在屋內出現，應該拆毀房屋。房屋的取潔禮應獻上兩隻活鳥，儀式和人的一樣。

同樣，受污染的物品可能是一塊布或皮革(13:47-59)。這都必須隔離七天。如果在這期間出現蔓延的情況，應宣佈這些物件為不潔和焚燒。如果沒有蔓延，物件應該洗滌和再度隔離七天。如果斑痕已完全消失，應該第二次洗滌，然後宣佈為潔淨之物。如果斑痕已淡化但未消失，應撕裂受污染的部分，除非再出現斑痕，否則應宣佈衣物已潔淨。如果再次洗滌無效，衣物應被宣佈為不潔並應燒燬。

肋 15 章 男人的不潔

這一章處理多種男、女性病，正常的和不正常的。首先是男人的性病(15:2-18)。幾時一個男人患淋病，淋

病使他不潔。凡是接觸過這人或他所坐過的任何東西，都會染上不潔。如果他在任何人身上吐了唾沫，或者未洗手而觸摸任何人，這些人都染上不潔。被染上不潔的人應洗滌自己的衣服，用水洗澡，日落後這受感染者就會潔淨了。

男人若遺精(15:16-18)他是不潔的，雖然傳染的程度不如不正常的淋病嚴重。夫婦應用水洗澡，直到晚上之前仍是不潔的。凡沾有精液的衣服或皮物，應用水洗淨，直到晚上仍是不潔的。

至於婦女，12:1-8 已處理過她生產流血的問題。婦女最主要的是每月的月經問題(15:19-24)。在她行經期間，她連續七天是不潔的，即使她不到七天已停止流血。在這期間，與婦女直接接觸，或透過她坐、臥過的任何物件而間接接觸她，都要染上她的不潔。所有這樣染上她的不潔的人，應用水洗自己和衣服，直到晚上人和物都是不潔的。男人若與她同房，也染上她的不潔達七天之久。

所有這類的流血或遺精，或多或少都是「正常」的，因為染上不潔的人經過洗滌和一段時間後就可淨化。這種情形無須奉獻祭祀。

婦女長時期的流血是被視為不潔的，也和她行經期間一樣，會使他人染上她的不潔(15:25-30)。如果流

血停止，在七天後，她便是潔淨的。不過在第八天她應帶上兩隻鸚鵡或斑鳩，一隻獻作贖罪祭，一隻獻作全燔祭。

潔淨法的理據

猶太主義中的潔淨和玷污法律，世紀以來不斷有討論。不少人曾經以這些法律是原始和迷信，或過時的法律心態為理由而加以排斥。猶太人自己，一方面認定法規是必須的，另一方面也和其他人同樣感到困惑。*The Letter of Aristeas*(公元前三至二世紀)嘗試解釋禁止吃某些動物是為了教導一些道德質素(*Letter of Aristeas* 142-51)。即使在古代也爭論，規則是否純武斷的，或只是上主的設計，目的是用來教導猶太人守紀律，或用來把他們隔離(cf. *Sifra*, *Qedoshim* 11.22)。這樣的觀點也受到現代一些學者的青睞。較近期，一般都從衛生的角度解釋這些規則：不可吃貝類，因為牠們在高溫下很容易變壞；吃豬肉使人能得旋毛蟲病；洗滌只是為了身體的清潔；把癩病人關起來只是隔離的一種做法；等等。以下我們會看到，其中有些是有意義的。

對於肋 12-15 章所提到的多種不潔的事項(流血，其他的身體排泄物和鱗狀病)，米格林提出一項有

力的辯論，他從這些規則中看到，生命與死亡的對立這個普通的原素。根據肋 17:11,14，血本身包含生命。因此，任何情況下失血，都可能是對生命的威脅。同樣，精液也和生命有關，遺精是喪失生命原素的象徵。各種皮膚病使患者表面看來像死人，寄生在物體表面的霉或黴菌，也會影響衣服或房屋。這樣說來，生命是核心的原素，而在生命那些暗示死亡的各方面，就是不潔的原因。這也說明了為甚麼在以色列的系統中，糞便不被視為不潔的原因，因為這是生命過程的正常產物，與死亡沒有任何特別關聯。

比較有問題的是米格林對於肋 11 章所列明可吃動物法規的觀點。他辯論說這些禁令主要的目的，是教導人尊重動物的生命及其重要性。肋 11 章及其他有關此題目的意義是在於指出，取和吃用動物的肉是受到嚴厲的限制。同時，規定所有的殺生必須在祭壇上進行，更加強了限令的嚴厲性。因此，根據米格林，即使准許食肉，但是吃的量和次數，應該逐步減少。唯一准許以色列人「放縱」場合就是狩獵，即使是這樣，准許獵食的種類還是有限定的。

無論這個解釋的說服力怎樣，任何有關以色列潔淨系統的理論，都不能忽視近年有關這個問題的人類學研究。

人類學的洞見

過去五十年來，人類學其中一個重大的發現是：潔淨和玷污的系統並不是神秘的做法，也不是原始的迷信。那些精確的儀式可能是專制(至少在某種程度上)，但是，近年的研究顯示，在任何潔淨系統的核心內，有更宏觀的關注點。潔淨和玷污的系統，是其相關的社會本身一面重要的鏡子，尤其是它的社會關係和心態。潔淨和玷污的意識，繪製了支持這些觀點的族人的意識形態的秩序。各種規條可以視為一種語言，從更廣泛的層次上，向社會傳達有關性別、婚姻、家族關係和族外人的性關係「正確」的態度。禮儀上的潔淨向人顯示，如何區別居住在他們四周圍的世界內的實體——人和動物，並向相關的社會傳達，應該如何融合，進入它的世界的新形式。動物的世界和處理的方法，也繪製人類的社會；人類的社會也由個人的身體代表。

潔和不潔的動物

登格拉思(Mary Douglas, *Purity and Danger*)開創性的書，標誌着詳細研究聖經系統的重要性的里程碑。其中有一章是關於「肋未紀的可厭物」。「秩序」是區別「可厭物」的關鍵語。她辯論說，食物的禁忌是企

圖以秩序強加於一個不整潔的實體的手段。某些動物是禁止食用的，因為牠們不能被納入以色列人的動物分類系統，跨越不止一種動物類別，因此成為以色列人統一體系中的破格。登格拉思所說的以色列人的統一體系是來自創世紀第一章，以及肋 11 章(及申命紀 14 章)。動物生存的三個領域是：海、陸、空，形成以色列人的三分系統。為每一類都有一套相配合的運動系統(鱗和鰭使水中生物可以在水中游，飛禽可以利用一雙翅膀和雙腳在空中飛翔)。不過，某些受造物不能納入這三個範疇之內(例如爬行類)，或者沒有適合牠們類別的運動方式——例如有些受造物有「手」以代替前蹄。

雖然這個解釋從很多角度都有意義，留下的那些難題，對於舊約學者和批評登格拉思著作的某些觀點的人類學家來說，是很明顯的。其中一個弱點是她的判斷，由於不能參照希伯來文本，肋未紀的英文譯本，在一些事例上使她很迷惑。其中一個最好的例子是：她以一些動物被禁食，是因為牠們有「手」作為論證。事實上，希伯來字：*kaf* 是指手掌或腳掌，和它的形狀像人的手沒有關係。她也不曾注意到，那些有掌的動物，是不在爬蟲類的範疇之內，這和她的基本論點相矛盾。

在她的另一部書：*Implicit Meanings* 中，尤其是在最後一章，登格拉思重提這個問題的一些論點，以便澄清一些論點和把問題推遠。但是仍然不能令人滿意地解答她所堅持的，被禁食的動物，是那些從分類的角度看來是破格的動物。這是很奇怪的，因為「大部分」，不只是一小部分的動物是被禁食的。例如豬、駱駝或其他許多被禁食的動物的運動和破格無關，牠們的動作一點都不破格。只有少數動物符合範疇，其他大部分都是破格，這是不合理的說法。只有少數陸上動物可以食用，這些動物只限於有偶蹄及反芻的。大多數在這個範疇之外的動物都是禁食的。這並不符合登格拉思的論點，反芻和有偶蹄的就是「正常」的動物，其他的都是破格的，這在創 1 章找不到支持。

不錯，有些動物是特別提出來的(例如兔子、豬、駱駝、岩狸)，但是沒有甚麼暗示，這些動物比其他沒有提出來的更破格。在豬方面，登格拉思似乎也被近代的猶太飲食規限所誤導。因為在許多猶太人居住的社會裏，豬肉是主要的食物，在討論時常被標籤出來。但是舊約本身並沒有特別強調，豬比其他的任何動物更玷污。這只是其中一個被舉的例子而已。

卡洛(M.P. Carroll)認為登格拉思可以更恰當地應用她的理論。通常用來區別未文社會的準則之一是

「自然」(沙漠、森林)和「文化」(人類的領域——文明的領域，房屋)。食肉是後洪水期的現象，只限於人類(創 9:3)，因此，食肉的動物是入侵「文化」的領域。大多數被禁食的動物是食肉類，例如豬，而所有准許食用的是食草獸。即使癩瘋病也可由這個理論解釋，因為衣服和房屋的「癩瘋病」，一種植物入侵人類的領域。

和登格拉思一樣，卡洛提出一些有趣的觀察。(Morris 也注意到獵食的鳥也可算作破格的，因為牠們入侵人類的領域[見 Morris 著 208 頁])無論如何，即使卡洛避免了登格拉思某些錯誤，在他的推論中依然存在問題。他沒有解釋為甚麼大量食草獸被禁食。他也假定古代以色列人也把霉和黴菌歸入植物類，這他們似乎是根據一個，在很大的程度上不是科學知識的假設。

梅格思(A.S. Meigs)最近在她實地的研究工作中，再度思考玷污的問題，這使她對登格拉思的方案提出一些更具遠見的修改，受到學術界廣泛的接受。她發現物件被定格為污染物，而本身也是玷污物，是因為它本身被矛盾地分類，這種想法是有問題的。例如，她注意到不是所有的身體排出都被視為污染，或至少不是時常污染。有些經常性的污染，在某些情況

下可能產生巨大的能量。主要的考慮應該是那物質是否被理解為衰敗(或者衰敗的象徵)，它是否很可能進入人體，它對人體的接觸，是否被視為不欲求的。這些想法似乎在許多玷污的禁忌中存在。

梅格思的論點對於某些肋未紀規律有潛在的價值，特別是那些與淋病有關的疾病。一方面，她的分析似乎對於其中一個主題，即潔與不潔的動物，沒有太大的關聯。她的修訂是否有說服力，有待社會人類學家的辯論，但她的修訂說明了一點，深信玷污規則具有社會意義，不斷追求理解這問題是重要的。

儘管有這許多批評，登格拉思有關以色列社會內的系統的意義，這方面的論點依然是有效的，特別是准許或禁止進食動物的系統，本身就是以色列人所理解的世界的小宇宙。許多禁止進食的動物，代表周圍的國家；少數潔淨的動物，是以色列人；作為牲犧的牲畜，是司祭。正如以色列人不能食某些指定的動物一樣，他們也不能和其他國家混合。飲食的規條有象徵和實用的功能；在象徵上，這是代表以色列必須保持距離，不能和非以色列人混合；在實踐上禁止食某些動物的肉，表示猶太人不能和那些吃這類動物的人交往。

潔與不潔的規則也嚴格地規劃祭壇和聖所範圍

的界線。任何玷污和受玷污的人，都不准滲透神聖的領域。這樣清晰和嚴格地畫定界限的做法，顯示了對於政治和社會界限的關注。正如以色列人關注與周邊民族混合的問題一樣，他們的政治界限，可能受其他前來爭取土地的民族的威脅。如果是這樣，規則的訊息，表面看來是神秘的禮儀，實際上卻展現了一個豐富的象徵系統，對於理解古代以色列的關注是很重要的。這由肋 20:22-26 這段關鍵性的經文可證實：

你們應遵守我的一切法令和我的一切規定，一一依照執行，免得我領你們去居住的地方將你們吐棄。你們不應隨從我由你們面前要驅逐的民族的風俗，因為他們做了這一切事，我才厭惡了他們，才對你們說：你們要佔領他們的土地；我將這流奶流蜜的地方，賜給你們作產業。是我上主你們的天主，使你們與萬民分開。所以你們應分別潔與不潔的走獸，潔與不潔的飛禽，免得你們為不潔的走獸、飛禽，任何在地上爬行的動物——我已給你們分別清楚，免染不潔——玷污自己。你們於我應該是聖的，因為我上主是聖的；為此我將你們和萬民分開，好屬於我。

月經

近年來，這是常討論的題目，尤其是和女權的問題一起處理。在肋 12-15 章有關身體流泄的規條，和月經並沒有特別的關係，只不過把月經視為各種流血或流出液狀物體，可造成污染的身體狀況之一。不過，大

部分流泄是不尋常的，而有關月經的規條，卻影響所有青春期和更年期之間的婦女，或更直接的說，影響她們的家庭。很明顯這些潔淨規條，於所有以色列人，無論男女，都是很重要的。

人類學的研究顯示，有關月經的規條，常常反映兩性之間的關係，以及他們各自在社會中的地位。在一個婦女有相當程度的自由選擇和獨立於男性的社會中，這些情況通常從各種有關取潔(包括月經)禮儀的風俗反映出來。在婦女被嚴格限制於一個特別的地方和功能，並受阻撓進入男性的領域的社會中，通常會設定嚴格的有關月經的規條。

登格拉思指出，這類的規條有多種目的(見 *Implicit Meanings*, pp.60-72)：(1) 要確立男性的優越性，(2) 要確定分開男女性的領域，(3) 要攻擊競爭者(尤其是在一夫多妻社會)，(4) 宣稱有權擁有一種特別關係(特別是在女性比較獨立的社會)。肋未紀的規條似乎集中於(2)項；有些人認為應該包括(1)項，但是如果這樣，我們要問：斷定女性被視為次等的聖經根據在那裏？(雖然從稍後的文本中可以找到可以辯論這觀點的經文)看來似乎清楚的是，在以色列社會中，婦女被規限於一個特別的領域或位置。她們一般是不准參加與以色列男子有關的活動。這些規則也不是絕

對的，因為在舊約傳統中，也包括婦女打破傳統的界限的破例故事。但是，任何遵守有關月經規條的婦女，會發現她們的活動，被嚴格地規限在某些領域之內。

類似的目的與生產的規條有關(見以上討論)。生女後較長的取潔期，可以視為一個象徵，顯示女性在社會有適合她的位置，那是與男性不同的。

綜合

儘管社會人類學不是聖經文本的替代品，這門學科可以是很有用的，有助於提出新的問題，建議新的探索路線，構思和測試新的假設。一個可能出現的危險是，人可能很人工化地把一個理論，強加於聖經資料中，強迫文本適應理論。任何理論都必須不斷地對照着聖經資料加以測試。社會人類學主要是一種啟發的策略或設計，如果小心處理，必定很有用。

人類學的研究其中一項效益是，它顯示了過去偏向肋未紀某些規條的想法，可能是錯誤的，這系統對於古代以色列社會，有重要的啟示。有關潔與玷污的規條或法令，可能是由許多世紀累積下來的，在不同時期的社會中有不同的功能。從這個角度看，它們之中，可能有許多載滿歲月的斑白，原來的根源已消失

在時間的霧氣中。無論如何，它們已在肋未紀中形成一個協調的同年代系統，可以涵蓋許多聖經章節。如果在其中有一個 P 傳統，表示這是一個一致的玷污系統，對於它心目中的社會有重要的目的。大家熟悉的近代論戰(通常是在基督徒之間)，嘲笑玷污系統，其實只不過代表偏見和無知而已。

深研讀書目

本部分主要的片段，處理 Milgrom(米格林)的著作：*Leviticus 1-16* 提出問題和論點。他對於所討論的各點，都提供了詳盡的參考資料和書目。另外可參閱其他的評釋。近期的討論，可參閱：

P.P. Jenson, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World* (JSOTSup 106; Sheffield: JSOT Press, 1992).

另外也可參閱以下資料，特別有關後期猶太主義的概念：

J. Neusner, *The Idea of Purity in Ancient Judaism: The Haskell Lectures, 1972-1973*, with a critique and commentary by M. Douglas (SJLA 1; Leiden: Brill, 1973).

人類學有關玷污與潔淨的觀點，見：

M. Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (London: Routledge & Kegan Paul, 1966).

J.J. Preston, "Purification," in *The Encyclopedia of Religion* (London: Macmillan, 1987), XII, pp. 91-100.

不過，M. Douglas 的思想有些原素受到嚴格的批評。她在後期的著作中，重新檢討她的立場，特別在以下的作品中：

M. Douglas, *Implicit Meanings: Essays in Anthropology* (London: Routledge & Kegan Paul, 1975)。The two main essays on the question are “Deciphering a Meal” (pp.249-75) and “Self-evidence”(pp. 276-318).

有關社會關係的座標模式的問題見於：

M. Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (London: Barrie & Jenkins, 1973).

有關 Douglas 的批評，見她在早前的著作中引述的論文，以及以下的著作：

B. Morris, *Anthropological Studies of Religion* (Cambridge University Press, 1987), especially pp. 203-18, 226-34.

近年有關肋 11 章的研究，建基於 Douglas 但避免她的問題，見：

M.P. Carroll, “One More Time: Leviticus Revisited”, *Archives européennes de sociologie* 19 (1978), pp. 339-46.

為理解玷污必須鋪下新的基礎，有關的討論見：

A.S. Meigs, “A Papuan Perspective on Pollution”, *Man* 13 (1978), pp. 304-18.

有關肋 11 章對於潔與不潔動物的新研究：

W. Houston, *Purity and Monotheism: Clean and Unclean Animals in Biblical Law* (JSOTSup, 140; Sheffield: JSOT Press, 1993).

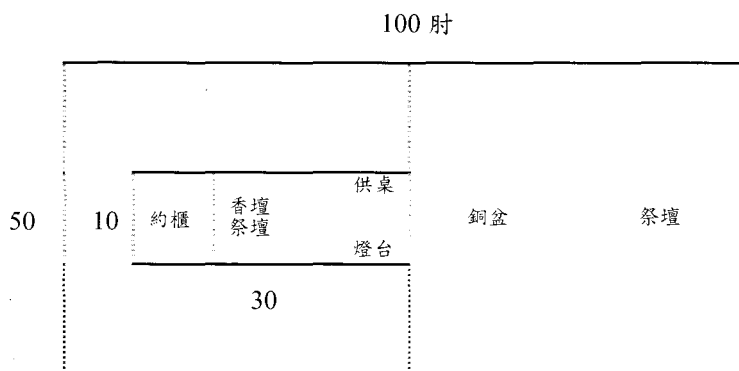
4

司祭和肋未人

聖經這部經書透過拉丁文通行本，從希臘文的七十賢士本翻譯過來的共同名稱是 Leviticus (中文：肋未紀)。Leviticus 這個字的意思是：肋未人的書。在聖經中，這是唯一一部完全針對司祭職和司祭的活動而寫的書。然而，即使「肋未紀」是名符其實的「司祭的書」，這也不是一部完整的司祭手冊，包含完整的司祭條例和司祭職如何運作的法例。因此，嚴格來說，肋未紀並不屬於司祭手冊的類別。在全書中，尤其是 1-10 章，有不少關於以色列司祭職最重要的資訊。本書的第一章已提過，整個策略，是表達一個理想的司祭和司祭職。這可能是根據司祭傳統的作者們，為適合一群帶着一個可移動的帳棚，在曠野流徙的人而設計的計劃而來。總之，可能大部分的材料是來自傳統，並編纂了一些與君王時代實行的司祭職有關的原素。

聖所

肋未紀並沒有描述但假定有聖所。出谷紀最後一章詳細描寫在曠野搭建的帳棚，按慣例的說法，這是屬於 P 源流，而且通常被視為在肋未紀見到的聖所的背景。這是一項可信的建議，雖然這必須接納有一個 P 源流的理論。最低限度，我們可以說，在肋未紀的聖所，與出谷紀所描述的沒有矛盾：在肋未紀中所有關於聖所的記述，都和出 25-30 章有關帳棚的描寫是一致的。這是一點也不奇怪的，因為在肋未紀所有關於聖所的描述，和則 40-48 章中的聖殿一般的設計，除了一些重要差別之外，大致是相同的。



「聖」的概念

聖所的存在，假定了神聖的空間和時間的存在。「神聖」或「聖」的概念，和大部分宗教系統是分不開的，奧圖(R. Otto)在他的名著：*The Idea of Holy* 中，從現代的角度對此作了詳細的分析；不過，這可能對於理解古代以色列有關「聖」的概念，沒有太大的幫助。在以色列和在其他許多系統中，神聖的時間和空間是很重要的，有作為「聚焦點」的功能，把所有的注意力都聚集在那段時、空所進行的活動上，並且賦予這些活動與聖者的關係中一項特別的意義(參閱 J.Z. Smith)。在以色列的文學中，沒有指出聖所的「聖」，是因為任何內在的質素；它是聖的，只不過是因為心是由天主自己這樣設計的。的確，如果帳棚在理論上是指一個可移動的神壇，那麼它的所在地不能製造那個神聖的空間。

聖所和在裏面事奉的人，是以特別的方式隔離而成為「聖」的。祭祀，或者至少它其中的某些部分也要成為聖的。所有在祭壇前事奉的人也蒙受這份神聖，獲准進食那些神聖的，大部分以色列人是被禁止進食的東西。司祭也與任何人一樣，易受不潔和罪的感染，因為他們受祝聖，所以他們必須額外小心。特

別是大司祭，他應該避免某些可能使他不潔的活動(例如：憂傷)。肋 8-9 章所描述的傅油慶典，是要把亞郎和他的兒子從眾人分離而成為聖的。

司祭的責任

司祭的主要功能就是在祭壇前供職。從實踐的角度說，司祭都是屠夫。他們的日子就是消耗在屠宰牲畜和／或者在祭壇上灑血，然後，焚燒牲畜的某些部分或全部。這看來好像很直接和很世俗化，其實不然。這些日常工作的活動，籠罩着複雜的象徵系統，和充滿深刻的意義。割切、切薄片、灑血和焚燒等動作本身並沒有內在的價值，但是天主賦予它們宗教的意義。司祭是聖的，他們所做的工作是神聖的工作。事實上，即使他們辛勞的工序，使他們耗盡體力，卻勝過安息日和聖日。他們在安息日的工作勞苦，且必須無可指責。他們埋頭於血和內臟中，但那是神聖的。他們的日常活動——屠宰、焙烤、工作、飲食，一切都和其他的以色列人無異——宣示了「聖」。

正如肋未紀所暗示的，按照邏輯，除了在祭壇的那些工作之外，司祭必定還有其他的功能。例如，司祭必須宣佈，一個感染「癩病」的人或物件是否潔淨(肋 13-14 章)。人可能由此而擴大司祭的責任包括管

治禮儀和潔淨的事務，一如蓋 2:11-13 似乎所暗示的。在舊約其他的章節，提示司祭的確還有其他的責任。根據申命紀(在此司祭被稱為「肋未司祭」)，他們做了判官的工作(申 17:8-12; 19:17; 21:5)。他們有責任傳播梅瑟的法律(申 31:9-13)，就是說，他們應該作教師(申 24:8; 27:9-10)。換言之，他們對於宗教法律的傳播應負上責任，雖然根據申命紀，他們所宣佈的大部分法律，可能歸入民法的範疇。不過在這許多方面，肋未紀是緘默的。肋未紀所記的司祭的活動，或者假定了這些觀點，但不能證實。可能司祭是應該承擔更多的責任，不只是在祭壇前服務而已，是合理而可信的推斷，而其他宗教類似的系統和司祭職也支持這點；但是肋未紀——無論是甚麼原因——卻認為沒有必要明確地解釋這個問題。

司祭的權利

牲犧的分配

在前面第二章已討論過，肋 6-7 章其中一項特別的關注點，就是犧牲應歸於司祭的那一份。有些奉獻(尤其是全燔祭)是全部焚燬的，不過大部分是，只是牲畜的某些部分是獻在祭壇上，其餘的由獻禮的司祭和奉獻者分配，或者全數歸於司祭。大部分祭獻的牛群或羊

群，其中兩份歸於司祭。祭牲的胸脯是獻於上主前的搖禮(*těnúfāh*)，然後交給全體司祭職人員(「亞郎和他的兒子」)；右後腿是當作舉獻(*těrumāh*)，應分配給獻禮的司祭(肋 7:29-36)。這些獻禮的名稱確實的意義是甚麼，一直是學者辯論的課題。

按聖經的英文翻譯的慣例，*těnúfāh* 英譯為 “wave offering”(中文譯為搖禮)，而 *těrumāh* 英譯為 “heave offering”(中文譯為「舉獻」)。英文的翻譯是根據辣彼文學(*m. Men. 5.6*)的解釋。辣彼(教師的尊稱)之間可能保留着有關這祭獻的正確理解，但也不一定是這樣。最早的辣彼辯論見於米市納(Mishnah)，這部書在聖殿被毀後很久才編成。其他的辣彼資料甚至更遲。最早的希臘譯文，對於這些祭獻沒有統一的譯法，對於理解這些詞彙的真正意義也沒有甚麼幫助。因此，有些現代學者對此作出與傳統不同的解釋，這是不奇怪的。

「搖禮」(*těnúfāh*)這個詞彙特別指在和平祭中歸於司祭的右腿(按中文聖經，搖禮歸於司祭的是胸脯——譯者注)，但這個詞在舊約其他章節中也可找到。米格林指出，多種被稱為「搖禮」的物品，有兩個共同點：(1) 在獻禮前仍屬於它原來主人的禮品(特別是和平祭的)必須祝聖；(2) 如果大部分祭品組成和祭獻

的狀態，是在正常的規格之外，必須附加祝聖。

學者試圖從這些詞彙的所謂語源學，尋找線索，但是對於它的根源的說法也不一致。阿加德語 (Akkadian) : *nūpta* 意指「附加費」；如果兩者是同源字，那麼這可能表示，*tēnūfāh* 這個詞和某一類的動作無關。與這個阿加德語的語意配合的是阿拉伯的同源字：*nawf* (surplus, 盈餘)。米格林注意到這「搖禮」是把祭品堆放在亞郎和他的兒子們手上(出 29:24)。利用這段描述和語言學並與埃及的某些祭獻互相比，米格林提議，這個字是指舉起祭品作獻給上主的儀式。無論如何，所涉及的動作不是「搖」或「揮」。但是 Anderson 反對這個解釋，他注意到米格林從阿拉美語和敘利亞語所引的同源字：*nāfāh*，更適合「搖」或「揮」的意境，比米格林提議的「舉」的動作更貼切。其實 Anderson 反對這個詞彙與任何動作有關聯的說法。他認為 *tēnūfāh* 是指一些附帶做的事，這意思和以色列的犧牲的祭祀配合。

至於 *tērūmāh*(舉獻)這個詞彙，它所有的用法都意指有意送給天主或司祭的禮物。和「搖禮」相反，這不涉及任何在聖殿內舉行的慶典；任何動作都在聖所外做完。譯作「舉獻」，取意 *rwm* 'raise, be high' 之意，是有疑問的。不過它的希伯來語動詞其中一個語態

(*hiphil*)有「奉獻」或「擱置」之意。此涵義曾被視為和意指「送禮」的阿加德語 *râmu* 相關聯，但是，這個阿加德語的字源和歷史都很複雜(見 Anderson)。這樣一來，使用這阿加德語便引起疑問。其實和「搖禮」這個詞一樣，我們沒有理由假定這是指手的特別動作。無論這個詞的準確意義是甚麼，它主要是與應歸於司祭的祭牲的胸脯(中文聖經舉獻歸於司祭的右腿)有關。

有一個問題是，有些章節假定供職的司祭已收到祭牲禮的分配(7:32-33; 參閱 7:7,9-10)但是在其他章節卻假定全隻祭牲送給全體司祭，分割和分配(7:30-31)。這些不協調的說法，或者可由禮儀的發展來解釋：分配給司祭的部分，最初當聖所的規模還很小時，祭品可能是歸於獻祭的司祭，但後來司祭職的人數增加，崇拜的人數也增長，祭祀的規模也有必要改變。

許願

肋 27 章有一項重要的討論是有關支持司祭職的。這一章所討論的全部是有關許願、祝聖和財物的題目(肋 27:1-29)。人、動物和房屋都可以許願獻給天主。如果獻給天主的對象是人，那麼這人由估定價格以金錢

贖回。贖金的估價按照年齡和性別而定。如果是適合並已許願奉獻的動物，牠必須祭獻給天主，不准以別代替(任何找代替的企圖，都表示原先許願奉獻的，和後來尋求代替的，都變成奉獻給天主的祭品)。不過，如果牠是不潔的，就必須以牠的估價另加百分之二十贖回。一間房屋也一樣，可以估價加百分之二十贖回。

田地的價值和喜年掛鉤，如果在喜年以後獻出田地，就應按至喜年尚餘的年數估價。這時，獻出的由繼承而來的田地，應按這估價另加百分之二十贖回。如果田主沒有贖回而田地已被賣，他就再也沒有權贖回田地。反而，它要變成司祭的財產。根據申 18:1-2，肋未人(包括司祭)是不能以個人的名義擁有田地。不過，很明顯，聖殿和全體司祭可以共同擁有田地(我們知道在第二聖殿期間實行司祭擁有田地)。

購買的田地(和繼承的不同)，並不是長期擁有所購得的田地，在喜年這田地應歸還原主。這樣，如果這田地已奉獻給上主，它的估價應該是沒有任何附加費而歸於司祭。

獻於上主的物品(*ḥērem*)完全屬於天主，任何人都不得准使用(肋 27:28-29)。這些禁物不可變賣，亦不可贖回。凡照禁物法應處置的人，便不可贖回，應將他

處死(27:29)。最後這節令人困惑，通常屬於天主的人是可以贖回的。例如首生子可以用金錢贖回，因為他們已由肋未人代替而獻於天主(戶 3:5-13; 18:15)。這種奉獻的方式似乎比准許一個以色列人把另一個以色列人，即使他是個奴隸，按這種方式獻給天主更不可能是真的。因此，不清楚這裏的所謂「獻於上主的人」是指誰，是誰應處死；不過，舊約中有多個例子，天主下令殺死那些戰俘，這可能是此節所指的意義(參閱蘇 6:17-25; 10:24-27; 撒上 15 章)。

頭胎牲畜和初熟之物

肋未紀只是很簡單地提到頭胎(27:26-27)。司祭源流的其他章節對於這個題目有較詳細的說明(見：出 13:11-15; 34:19-20; 戶 18:15-18)：所有潔淨的牲畜，都應該在祭壇上獻給天主，並以恰當的比例焚燒，其他的肉應歸於司祭。至於不潔的牲畜，在處理上比較複雜：似乎有不只一套指示。通常要做的是贖回牠們的潔淨，雖然出 34:20 的指示是，首生的牲畜應該用羊贖回，但是肋 27:27：不潔的牲畜的頭胎，應照估價再加百分之二十贖回。同樣，如果不贖回，應照估價賣掉，所得的錢應歸聖殿的管理人員。另一方面，出 34:20 卻提醒人，如不贖回，應把牲畜的頸項打斷。

獻初熟之物在肋未紀(2:14-16)及司祭源流其他的章節(特別是：戶 18:12-14; 申 18:4; 26:1-11)都有提及。獻的數量並沒確實地記載，不過，給人的印象是，獻出的物品以及其他的禮品，都是歸於司祭職人員。

什一之物

理解舊約法律，及這些法律在以色列社會應用的困難，獻什分之一的土地出產這規定，是最佳的例子。其他的多個題目，在舊約文學或其他早期的猶太文學中，都可以找到較多的資訊，唯獨此題，資料甚少。

在肋未紀有關什一之物的記述，只見於 27:30-33 簡單的數節經文中。可是，支持司祭職的主要來源，很合理地說，應該是來自什一之物。在祭祀或許願中，司祭所得的分配，應該不足以維持聖殿或聖所內活躍的司祭職。從有關的經文上可找到什一之物的兩個來源：(1) 田地的出產——穀物和蔬果等；(2) 家畜。在此，蔬果的出產只是略提而已，不過可以相信這和戶 18:25-32 所記類似。

獻十分之一的羊群或牛群，在梅瑟五書中只見於此。抽取十分之一的做法，按 27:32-33 的記述，大約是抽取由牧童杖下經過的第十隻，無論是好是壞，應取來獻於上主。如果原來的主人要替換另一隻，不只

是原來的十分之一動物是屬於上主，代替的也屬於上主，這表示不鼓勵替換。在此沒有交代所獻的什一之物的用途。從其他的章節(例如：編下 31:6)，可以假定這是歸於司祭的，作為他們的收入的一部分。

這裏出現了幾個問題。除了編下 31:6 之外，為甚麼在舊約別處沒有提獻十分之一的牲畜這種做法？如果每年都從整個羊群或牛群中抽取十分之一，那麼繁殖的家畜豈不是要盡毀？會不會每次只是取新生的小牛犢、小山羊和小羔羊？這似乎比較合理，但沒有任何類似的指示。為甚麼？或者這只是理論上的法律，從來沒有實行過？只獻上每隻繁殖的家畜的頭胎，就整個羊群或牛群來說，粗略地計算，正是十分之一。至於什一之物如何與獻首胎的命令相連，則不得而知。

在古代以色列，整個什一之物的問題，被理解上的困難，和文字傳統如何與確實環境相連等種種問題困擾。戶 18:21-32 說明所有的什一之物全部歸於肋未人，而肋未人應由這什一之物中取十分之一分配給司祭。厄下 10:38-39 所描述的似乎也是類似的圖畫。另一方面，申 12:17-19; 14:22-29，卻說吃什一之物，應在上主面前，「在上主你的天主選定地方」吃。如果天主選定的地方太遠，應把什一之物換成銀錢，

在那裏購買物品，帶到聖所內在上主面前吃喝歡樂。全家人員都應該參與歡宴，肋未人也應包括在內(申 12:18)。每隔三年，應取全部出產的十分之一，帶到城鎮供應肋未人、陌生人、孤兒和寡婦。

這些不同的指示如何相連？是否相關？不得而知。其中的那些出入，可能是屬於理想化的禮儀，有些小團體想施行，事實上卻從未實行。不過，在第二聖殿期間，可找到某些實施的資料。在傳統中似乎有兩種獻什一之物的指示：其中之一是歸於司祭的，另一種是作為每年上耶路撒冷過節的費用(多 1:6-8[Codex Sinaiticus]; *Jub.* 32:8-15; *Mishnah*, tractates *Ma'aserot* and *Ma'aser Sheni*)。另外也有一種是為窮人的什一之物(申 14:28-29)，這似乎是指指在七年一循環的第三年和第六年，所抽取的第二種什一之物，作不同的用途(亦參閱：*m. Pe'ah* 8.2)。也有些資料顯示，在第三年第六年要全數繳納三種什一之物(見多 1:6-8; [Codex Vaticanus]; *Josephus, Ant.* 4.8.22 §240)。只有一次提到繳納什一之羊群或牛群，這應該是指第二種什一之物(*m. Bek.* 9.1-8)。從現在所有的少數資料看來，什一之物是直接交給司祭，而不是先交給肋未人，再由他們分配十分之一給司祭的(多 1:6-8; 友 11:13; *Josephus, Ant.* 20.9.2 §206)。

總而言之，儘管在舊約和稍後期的猶太資料，都見到關於什一之物的記載，但是資訊是很混亂的。有什一之蔬果給司祭，這是很可能的，因為這種做法在近東也很普遍。不過，這似乎不可能，素祭和牲畜祭獻分配給司祭的部分，足夠支持整個司祭職人員，尤其是在國家聖所供職的司祭，每年都要接待許多訪客和朝聖者。有關什一之物的問題，除了這少許肯定的推論之外，其餘的都屬於推測。

肋未人

肋未紀只有一次提到肋未人(25:32-34)，但是他們的存在是被視為理所當然的。學者一般都假定這個題目應該和舊約的其他章節，例如戶 8:5-26; 18:6-7，甚至則 44-45 章配合。這裏提到的情況，和梅瑟五書中司祭源流的描述，看來並不一致。在梅瑟五書中的司祭源流提到亞郎的兒子們在祭壇前供職；只有他們才是真正的司祭。肋未人是次級的神職人員，他們的責任是管理帳棚的勞力工作，協助司祭和禮儀事務。這和申命紀的觀點不一樣，申命紀似假定所有肋未人都是司祭(稱為肋未司祭)，應該准許他們在祭壇前供職。從歷史事實來看，實際的情況應該是：在約史雅的改革之後的期間，當肋未人在鄉間的聖所都集中到耶路撒

冷來，在祭壇前供職的人太多，而傳統的耶路撒冷司祭，也不一定全部都願意和他們分享這份榮譽。這樣一來，肋未人就變成所謂的二等神職人員，只負責一些粗重的體力工作，被排斥在祭壇供職之外。

司祭的祝聖和受傅油

肋 8-9 章描述祝聖亞郎和他的兒子成為司祭的慶典。學者一般都同意，這是司祭的幻想故事；就是說，這兩章並不是真實敘述一件發生在西乃曠野，涉及亞郎和梅瑟的事件。另一方面，這兩章可能記述了一些與司祭的信仰或實務有關的事。肋未紀似乎在擬想亞郎和他的兒子受傅油一次完成的事件，從此把他們的後人隔離開來，叫他們永為司祭，正如出谷紀所記載的那樣(出 29:9; 40:15)。不過，按慣例，每一位新大司祭都是受傅油而被委任的(6:15)。

肋 8-9 章相當詳盡地敘述祝聖司祭的禮儀，有不少所謂「入門禮」(rite of passage)(van Gennep 語)的特色。所謂「入門禮」是一個人類學術語，是指人從生命中的一個階段，過渡到另一個，例如從少男或少女，過渡到成年男女的階段。首先，這是一個分離的禮儀；第二，這是一個轉化的禮儀，在禮儀的進行中，受禮者是處於從一個階段，跨進另一個的門

檻上的狀況。人處於這個情況的當口，可能出現危險，禮儀必須小心進行，以保障正處於這轉化階段的人。在亞郎和他的兒子們這個案例上，他們是從一個「普通」的階段，過渡到「聖」的階段。有多種淨化和洗滌的禮儀，和全燔祭要舉行(8:22-29)，同時也要舉行傅油禮。那些行禮的人必須留在會幕內受一週的隔離(這是受職禮)。最後是正式收錄的禮儀，那就是在第八天舉行的祭獻犧牲和慶典(肋 9 章)。從現代的未文社會和現代西方文化，都可以找到和肋 8-9 章類似的影子。

納達布和阿彼胡之死

有關傅油的兩章之後，即刻就是在第 10 章描寫的，亞郎的兩個兒子：納達布和阿彼胡在上主面前獻了上主所禁止的「凡火」(‘alien fire’, *'ēš zārāh*)而致死的事件。這個片段叫人迷惑，因為文中沒有清楚交代，兩個兒子的「罪」是甚麼。結果是這段文字在稍後期的猶太主義，引發了許多解釋(例如：Hecht; Kirschner)。和出谷紀的金牛事件一樣，這使人不禁要問，在故事的背後隱藏的是甚麼。把這段肋未紀經文的時期推遲的學者，通常會從充軍期或後充軍期尋找類似的事件。例如諾夫(M. Noth)認為這事件的背景是不同的司

祭團的內部爭執。不過，也有其他的學者把事件的背景和君王時代的某些事件相連。米格林認為這章反映有關私人焚香獻祭的爭論。有文獻和考古的發現顯示，以色列人在自己的屋裏，或耶路冷聖殿以外的其他地方，向上主獻香是一件相當普遍的事。相信禮儀中央化的人會反對這種實施。一個像肋 10 章這樣生動的故事，會是一個有益的警告，私人獻香的祭獻是一件充滿危險的事。

司祭典的神學

學者(明確地或不明確地)，特別是與先知比較之下，貶抑司祭職，這一直是相當普遍的事。司祭被視為機械式地舉行禮儀和空洞的慶典。相反，宗教的核心是天主生活的話語和它的倫理意義，這從不斷傳述天主的作為，和先知的講解可見一斑。即使像馮拉(G. von Rad)這樣一位資深的學者，對於司祭典的作者，也沒有太多的好評。

現代找不到一份可算是完整的古代以色列禮儀留存下來。有些文獻記錄了一些不同慶典的禮儀，但是有關他們日常的禮儀，卻完全沒有頭緒。在所有或某些祭祀中，會有祈禱相隨嗎？除了祈禱之外，還有歌曲嗎？一直認為聖詠集中的有些聖詠是源於禮儀

中的祈禱或歌曲，但是，這可能是推測而已。較後期的猶太文本顯示，聖殿和在聖殿內舉行的禮儀，對於參與者有很大的象徵意義。但是，這也可能只是猜測，因為後期的文本，不一定隱藏着有關較早期觀點的暗示。

要指出的是，禮儀文本的目的是要仔細地描繪禮儀的細節。肋未紀可能不算是一份禮儀文本，但是它和禮儀文本有許多共同點。不過，禮儀文本並不解釋該禮儀的神學或宗教意義。這可能保留在其他種類的文本中，或者保留在口傳之中。禮儀本身可能為參與者傳達大量的意義。儘管司祭的主要責任，如以上所說，在祭壇前供職，司祭也可能是少數幾個，能有閒暇把他們的心，投入自己的理性工作的小團體之一。如果有不少聖詠，甚至智慧作品，是出自司祭班子，也是一點也不稀奇的。司祭對於禮儀以外的課題有興趣，這也可從肋未紀包含不少有關社會和廣義的生活行為的資料見到。

總之，只是假定司祭別無他事，只是不斷地機械化地重複空洞的禮儀，那麼我們就錯了。相反，我們有理由相信，禮儀對於司祭和普通的以色列人有很大程度的精神意義。人可能猜測這些意義是甚麼，但是肯定是有意義的。司祭可能是古代以色列的首批神學家。

深入研讀書目

對司祭和肋未人的一般研究，見：

A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood* (AnBib 35; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1969).

A.H.J. Gunneweg, *Leviten und Priester: Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals* (FRLANT 89; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965).

P.P. Jenson, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World* (JSOTup 106; Sheffield: JSOT Press, 1992) chs. 2, 3 and 5.

亦參閱舊約神學字典中有關「肋未人」和「司祭」的論文：
See also articles on 'Levites' and 'priests' in *Theological Dictionary of the Old Testament* (*Theologische Wörterbuch zum Alten Testament*).

有關「聖」的概念，見：

R. Otto, *The Idea of the Holy* (Oxford: Oxford University Press, 1923).

J.Z. Smith, 'The Bare Facts of Ritual'. *History of Religions* 20 (1980), pp.112-27; reprinted in *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago Studies in the History of Judaism; Chicago: University of Chicago Press, 1982), pp. 53-65.

— *To Take Place: Toward Theory in Ritual* (Chicago Studies in the History of Judaism; Chicago: University of Chicago Press, 1987).

See also articles on ‘sacred and profane’, ‘sacred space’ and ‘sacred time’, in the *Encyclopaedia of Religion*.

有關舊約的什一之物的研究，主要的仍是：

O. Eissfeldt, *Erstlinge und Zehnten im Alten Testament: Ein Beitrag zur Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultus* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament 22; Leipzig: J.C. Hinrichs, 1917).

On rites of passage, see:

A. van Gennep, *The Rites of Passage* (London: Routledge & Kegan Paul, 1960).

較後期有關納達布和阿彼胡事件的解釋，見：

R. Hecht. ‘Patterns of Exegesis in Philo’s Interpretation of Leviticus’. *Studia Philonica* 6 (1979-80), pp. 77-155.

R. Kirschner. ‘Rabbinic and Philonic Exegesis of the Nadab and Abihu Incident (Lev.10:1-6)’, *JQR* 73 (1982-83), pp. 375-93.

有關神學的問題，見：

Milgrom, *Leviticus* 1-16, pp.42-51.

G. von Rad, *Theology of the Old Testament*. I. *The Theology of Israel’s Historical Traditions* (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1962), pp. 232-79.

5

「你們應是聖潔的， 因為我是聖潔的」 聖潔法律

肋 17-26 通常和經書其餘的部分分開，稱為聖潔法律(見本書第一章)；肋 27 章一般認為是附加的，是一份稍後期的附錄。這些章節和經書的前半部分：肋 1-16 有不同的透視點：題目有時類同，但是觀點更接近普通人。其中有幾部分有清楚的主題：流血及處理的方法(17 章)，被禁止的性關係(18)，司祭應守的規則(21-22)，節日(23)，安息年和喜年(25)，祝福與詛咒(26)。其他各章，尤其是 19 和 20 章，從現代有關正確組織的角度來看，這兩章有各種特色。然而，即使那被視為各有獨立主題的幾章，也不是時常顯示，其中有一個內在的一致性結構，而可能是源於一個由個別傳統合併而成的合成體。

肋 17:1-16： 流血及其處理

照一般的想像，宰殺是在祭壇上進行，這樣血便濺潑在祭壇上，而脂肪也可在上面焚燒(17:3-7)。這樣一來，所有分割的給人作食物的牲肉，也可以在祭祀的背景之下進行，而任何宰割或消耗的肉，也不是在聖所之外處理。這樣的規定怎樣在現實的情況下實行？這個難題在申 12:20-25 中可以找到一些處理的辦法。在此提到不潔和潔淨的，都可一起吃，只是不可吃血(申 12:15)。這表示肋 17 章或是代表一個理想的系統，在現實中是不可能實行的，或者想像中的社會人數和區域的範圍都是很小的，人們可以在一天之內往返祭壇。

這個推論應該是這樣的：所有祭獻都必須在中央聖所進行。儘管在肋未紀中沒有提到特別的場地，很明顯，只有一座祭壇，背景就是在曠野的會幕。祭祀不能在別處舉行(17:7-9)。這條在祭壇上宰殺牲犧的規則唯一的例外，就是潔淨的野獸或禽鳥，如果是獵物，可在離開聖所的場地宰殺和進食，但應該先放盡牠的血，用泥土蓋上(17:13-14)。

血是這一章的核心。人和動物的血具有生命。因此，不能吃血，應把血濺潑在祭壇上，或倒在地

上用泥土蓋上。血的功能在祭獻禮儀中，是一個有效力的象徵，這在任何有關禮儀意義的神學討論中，應該重視。同理，血不可吃，那自然死去的，或被其他動物殺死的動物，都不可吃：牠會玷污進食者(17:15-16)。這是否是嚴格執行的法律或者只是擬想，是個可爭論的課題。

肋 18:1-30：

被禁止的性關係

本章所覆蓋的，大部分是通常所指的亂倫，即被禁止的性關係，是因為所涉及的人是近親的關係。不過，本章也提及其他的性關係。以下是對以色列男子的禁令。

首先，禁止與「他的任何血親」(近親)發生的性行為，這些近親包括：母親或後母(18:6-8)；姊妹、同父異母或同母異父的姊妹或兄弟的妻子(18:9,11,16)；兒子的女兒或女兒的女兒(18:10,15)；父親或母親的姊妹(18:12-14)；一個女人或她的女兒或孫女(18:17)。其他禁令則與一般認為恰當的有關：例如：不可娶妻子的姊妹作她的情敵(18:18)；在女人的月經期間不可放縱和她發生性交(18:19)，或和近人的妻子(18:20)，與另一個男人(18:22)，或與獸類(18:23)

發生性行為。也不能把自己的兒女經火祭獻給摩肋客 (18:21)。

禁止上述的性關係，是因為埃及人和客納罕人的習慣是「可厭惡」的，以色列子民不應仿效 (18:1-5,24-30)。沒有證據顯示，這些民族比以色列人的道德更差，或他們的性行為和以色列人的必定有很大的差距(古埃及的惡名昭彰的兄-妹聯婚規定只限於王族家庭)。這些民族有關亂倫的定義，可能和以色列人的不同，這是在預料之中的事，但是他們有自己的社會法規。埃及人和客納罕人的「可厭惡性」，是以色列人的一個持久的幻想，尤其是對於客納罕人的宗教。

性關係是任何團體的社會活動的核心。每一個社會對於何者准許，何者要禁止，各有嚴格的觀點；這些觀點會隨着時間的過去而改變——人的本性和激情的本來面貌——規則也不斷被破壞，但是，即使在性關係被視為極混亂的社會中，有關的規則依然存在。的確，在一個社會的其中一領域看來是混亂的，可能由另一個領域更嚴厲的規條加以協調。

社會人類學家發現，准許或禁止的性關係，是顯示人對親屬或外人的態度的重要線索。很多未文社會有一套精心設計管治婚姻的法規。一般稱為異族通

婚，是指即使丈夫或妻子的唯一來源，可能是敵對部族的婚姻。在同族婚姻方面，以色列的規則是寬大的(儘管他們指稱「客納罕人」准許與近親的性關係)，甚至准許堂兄-妹的婚姻。因此，以色列可算是一個同族婚姻的社會。這也配合他們強調以色列人和非以色列人之間，必須有嚴格的隔離的規定。在宗族之間寬鬆的婚姻關係，當然有助於防止與外人聯婚的需要。

肋 19:1-20:27： 各種不同性質的法律

在此，「各種不同性質」這詞是指示一個現代的透視點；無疑，古代的作者／編撰者有他們自己的觀點，會從自己的觀點和一個合邏輯的模式，編排手上的資料。這部分和盟約的法度(出 21:1-23:33)及申 12:26，以及古代近東地區的法律，有多處類同點。肋 20:10-21 的主題，也和肋 16 章的類同，雖然兩者都見不到有互相直接借用的痕跡。有些評釋學者(例如：D. Patrick)認為 19:1-20:9 這段所列的規則，和十誡有相同之處。不錯，十誡有些原素也在此(肋 19:11-12／出 20:7,13)出現，但這好像只是偶然而已。在肋 19-20 和十誡的結構和用詞之間，並沒有明顯的關係。比較舊約和古代近東其他地區的法律資料，許多傳統的勸誡資料，

都是在區域中很廣泛地流行着。每個民族各自按自己的方式，挑選、修改、精確和發展他們的傳統，但從這些經外的作品中，不難看到一些重要的雷同(見本書第 1 章)。

肋 21:1-24： 司祭職的法律

假定所有以色列人都應該是聖的；但是司祭應該更聖。司祭不能因為參加血親：父母、子女、兄弟和未出嫁的姊妹的葬禮而接觸屍體，以免玷污自己(21:1-4)。他們不可藉剃光頭髮、修剪鬍鬚的邊緣或紋身(21:5-6)，以行追悼的禮儀。他們不可娶妓女和受玷污的離婚女人為妻，司祭的女兒做了妓女，她應該被用火燒死(21:7-9)。

整部舊約有關大司祭方面的描述不多，雖然到了第二聖殿期間，大司祭成了重要的人物。不過從這一章(21:10-15)看來，肋未紀似乎在擬想大司祭這個人物。他應接受聖油的傅油禮(詳見本書第 4 章的評論)。他不應參加即使近親的葬禮，或參與任何形式的追悼禮儀。他只能娶自己族人的處女。

對於那些可以在祭壇前供職的人，他們應遵守的規條也是很嚴格的(21:16-23)。正如要獻作犧牲的動物

應該是身體無缺陷的，同樣，那些在祭壇前奉獻供物的司祭也應該是身體無缺陷的。雖然可能只是代表性的，在此也提到一些身體的缺陷。不過，雖然身體的缺陷或疾病，使他們不能執行司祭的職務，但是他們是准許吃分配給司祭的聖物。

肋 22:1-33： 有關聖物的規條

向上主奉獻的牲畜和其他祭品，其中的某些部分，應分配給司祭(見本書第 4 章)。這些是聖物，應由那些合資格和符合某些條件的人食用。司祭和他們的家人，如果他們，唯獨是他們，在取潔後可食用(22:3-16)。在此所列的多種不潔的情況，也和經書已經提過的(見本書第 3 章)一樣。外族人和傭工，都不能吃聖物。但是，司祭用銀錢買回來的僕人卻可以吃，因為凡是生在他家的，也可以吃這些食物。分配給司祭的部分，他那嫁給族外人為妻的女兒也不能吃，除非她成了寡婦或棄婦，又再回到父家，她可以分享這些食物。如果一個人因不慎吃了聖物，他應償還所吃的聖物，另外加上物品價值的百分之二十(22:14)。

所有的祭品都應該是整全的，通常牲畜應該是無瑕疵和身上沒有缺陷的(22:17-25)。任何瞎眼的、殘廢

的、或斷肢的、或患某種指定的疾病的，都不能奉獻給上主。任何閹割的牲畜都是不蒙悅納的(這意味着以色列人並不閹割他們的家畜，和他們鄰近的民族正常的做法相反)。一隻腿太長或太短的牛或羊，可以獻作自願祭祭品，但不是為還願的祭品。這是對於身體缺陷唯一一次明確的豁免權，不過在實踐上，如何解釋這些規條，後世就不得而知了。

一隻新生的動物，應讓牠同母親在一起七天，第八天才可以奉獻為祭品(22:26)，牛羊及其幼雛不可在同一日內宰殺(22:27)。任何奉獻給上主的感恩祭的祭肉，應該在當天吃完，不應留到次日早晨；吃剩的祭肉應用火燒盡(22:29-30；參閱 7:15)。

肋 23:1-44： 節日

有關節日的事，將在以下第六章討論。

肋 24:1-9： 長明燈和常陳列的供餅

這一章的第一部分提及的區域，是在聖所內，分隔至聖所的帳幔前的範圍(見本書第 4 章的繪圖)。用清的純橄欖油來點燈，才能使燈光長明不熄(24:2-4)。在這

裏也有一張桌子，上面排放十二個餅，六個一行，分為兩行(餅上撒純乳香)。每個安息日應不斷地將餅供在桌上。很明顯，乳香是在週末焚燒的，司祭可以吃換下來的供餅。這就是供在上主面前的供餅。

肋 24:10-23： 褻聖

在肋未紀內，有時會出現一個敘述的片段而不是一條特別的法律。在這些案例中，敘述的片段是為舉例解釋某些應該做的事，特意設計成敘事而不是直接訓導的形式。這個片段講述一個以色列人，他的父親是埃及人，他咒罵和褻瀆了上主的名。他被關起來，要等待上主的指示才能處置他。上主的訓令是：這人應被全體會眾用石頭砸死。將來，任何褻瀆天主聖名的人，同樣要被處用石頭砸死的死刑。在這個片段中，加插了一段有關生命和互相抵償的處分，一般稱為：報復律。

報復律

肋 24:17-22 強調生命，尤其是人類生命的重要性。殺人者必須被處死。人殺死一頭牲畜，必須賠償。這原則就是：受害者的傷害應由對犯罪者報復的傷害賠償

——即著名的：以眼還眼，以牙還牙。這條報復法律，曾經被誤解為一種原始的野蠻行為，使後世的立法者尷尬，而企圖盡力加以軟化。

事實上，最初原則是傷害他人者，必須作出賠償。在推廣到家庭或團體的案例中，這是解決問題最簡單的方法。受傷害的一方或家庭，收到一些利益。報復法律在法理上是一項重要的進步，其理由有二：一、它使每個人在法律面前平等。富有者傷害他人的罪行，不能輕易的以貨幣支付而解脫。「以眼還眼」的原則是偉大的平等主義。二、這條法律標誌着部族或國家，從地方團體手中接掌正義的功能。

肋 25:1-55： 安息年和喜年

有關安息年和喜年的問題，將在以下第六章討論

肋 26:1-46： 結束的祝福和詛咒(禍患)

作為肋未紀這樣的一部書的結局篇，最恰當的文學結尾就是：展示遵守或忽視書中陳述的誡命的後果。申 28 章的格局也一樣。在肋 26 章，首先是遵守／服從法令所得的祝福(26:3-13)：境內有太平、出產豐富和牲畜

繁衍。接着是較長篇的描述不服從招致的禍患，這段文字結構清晰(26:14-38)。整個部分共分為五小段，各以「如果你們不聽從，我必要加重七倍懲罰你們」的短句分隔(26:14-18,19-21,22-24,25-28,29-39)。目的似乎要製造一種逐漸加強的效果，這樣，以色列人越是頑固地拒絕服從，他們所受的懲罰就越重，每次是七倍的增加。這似乎不表示要持續不斷地執行，不過，從福地被充軍是一個高峰。最後，是表達悔改和從被虜之地重返的希望(26:40-45)。

這類的祝福與詛咒在古代近東的文學中是很常見的。在國際間訂立契約時，通常以一系列的祝福，和尤其是不服從時要受的詛咒作為結語。那些所謂規條，通常只是佔一個小部分。例如哈慕辣彼法典(Code of Hammurabi)的結語，表明如果立約的國王不服從在偉大的法典上列明的規條，諸神將要採取的各種懲罰。和肋未紀 26 章所列的一樣，詛咒佔據了主要的篇幅，祝福只是扼要地簡述。26:31-45 最後以從充軍之地重返的指示結束，這使許多學者宣稱，這顯示此書知道猶太人在公元前 587/586 年的充軍，和公元前 538 年的回國。這可能是一個正確的解釋，不過，要注意的是，在可相比的文本中，其中一條傳統的懲罰就是，人們從他們的國家被擄去

(Code of Hammurabi xxvi. 73-80; xxviii.19-23 for example)。

肋 27:1-34：

附錄：許願和什一之物

一般而言，肋 27 章被視為與聖潔的法律(H)的結構格格不入，在邏輯上，H 應該在 26 章結束。按現在的格式，這章是一份後加的資料，在此作為 H 的附錄。有關這章的內容，參閱本書第 4 章的討論。

深入研讀書目

有關以色列和古代近東法律的參考書，見第一章。

有關古代近東契約上的祝福與詛咒，見：

D.J. McCarthy, *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (AnBib 21A; Rome: Pontifical Biblical Institute, 2nd edn, 1978), pp. 172-87.

有關客納罕人，見：

N.P. Lemche, *The Canaanites and their Land: The Tradition of the Canaanites* (JSOTSup110; Sheffield: JSOT Press, 1991).

6

聖時：禮儀曆法

聖時的概念，在大部分，如果不是全部，宗教中都可找到，而且是理所當然地在崇拜禮儀大部分的儀式中找到。這不只是如何崇拜，同時也是何時崇拜天主的問題。天主把某些時段劃定為神聖的，以一些規則限定了這些時段應該或不應該使用。肋未紀有不少部分，是關於各種應該遵守的時間：每週的安息日，和每年的節日，以及安息年和喜年。

曆法

決定時段——曆法——對於節日和聖時的規定是很重要的，不過，令人意外的是，在舊約中沒有一處是討論曆法的事。好像這是理所當然的，每次只是順便提起而已。

在一些文本中，月份只是以數字名之，例如：七月，一月等等。偶然會提到一些舊的希伯來月份的名稱，但是現留存下來的並不多。在舊約中所見主要的

月份確實的名稱，屬於較後期的猶太名稱，多半從巴比倫人那裏借來的。

巴比倫名稱	舊希伯來名稱
Nisan(尼散)	Abib (阿彼布)
Iyyar (舊約沒有提及)	Ziv (齊夫)
Sivan (息汪)	
Tammuz (舊約沒有提及)	(塔慕次)
Av (舊約沒有提及)	
Elul (厄路耳)	
Tishri (舊約沒有提及)	Ethanim (厄塔寧)
Marchesvan (舊約沒有提及)	Bul
Kislev	
Tebeth (太貝特)	
Shebat	
Adar (阿達爾)	

新月

新月之日，即這月的第一日，是很重要的，主要是因為它是大多數人公斷的新月的信號。事實上，意指新月(*hōdeš*)這個字也是意指「月」的希伯來字。儘管新月在肋未紀中只是提到它的曆法功能，它也不是被列為一個聖日。的確，在全部舊約中都沒有明確地提到它是一個聖日，在任何較後期的猶太主義中，它也不曾被視為聖日。曾經有些學者認為這是

原始的聖日之一，甚至是在安息日之前已有人使用；如果是這樣，它這項功能，或是曾被刪除在舊約傳統之外，或是在舊約傳統形成之前，新月的第一日這方面的意念已不存在了。因此，在肋未紀見不到有關新月的討論。

新年的開始

一般肯定在前充軍期，一年的開始是在秋季——即在後來成為第七月或 Tishri。這和傳統的新年或現在的猶太人的 Rosh ha-Shanah 在時間上脗合。一個在秋季開始的新年，一直以來都被認為是理所當然的事，一些主要理論，也都建基於這個預設。事實上，所謂 P 源流顯示新年是在春季尼散月開始的(出 12:2)。施靈思(D.J.A. Clines)曾經提出很有說服力的論據，力主春季的新年在前充軍期是普遍的曆法計算。

安息日

安息(sabbah)這個字源自希伯來字根 *šbt*，表示「休息，或中止」的意思。「安息」的基本特色是不從事任何種類的工作(*mēlā'kāh*)。但是所禁止的工作，並不曾在任何一處詳細交代。在肋未紀之外，有一個片段也提到在聖日工作是被禁止的，人只可以準備自己吃的東

西(出 12:16)。表示每年的安息日准許準備食物，但每週的安息日則不准許。

在更遲的時期，有些猶太人團體准許進行某些種類的活動，但別的團體卻禁止。例如安息日「許人把掉在坑裏的羊拉上來」(瑪 12:11)，雖然實際上其他猶太人是不許人這樣做的(見：Damascus Document [CD] 11:13-14)。救一個人的性命，似乎是普遍都准許的(CD 11:16-17)，但是即使是這樣，還有附帶的條件：例如有一個事件，有一群猶太人拒絕在安息日作戰自衛(加上 2:32-38)。這個事實導至其他人作出明確的決定，准許在安息日防衛，並不是冒犯的行動(加上 2:39-41)。這項風俗被一些外邦人的將軍利用，他們在安息日加強和擴大他們的圍攻，知道他們只要不直接攻打猶太的防衛，他們可以肆意地圍堵(Josephus, *War* 1.7.3 §146)。

從後期的那一個時段的實踐，開始追溯肋未紀作者的時代和思想，這是學者爭論的問題。無疑，有些司祭源流的作者，開始提到這類的安息日法令：甚麼工作准做甚麼不准，不過這是否反映全體猶太人遵守的法令，就不清楚了。

安息日在以色列似有一段很長的歷史，不是由司祭典的作者創造出來的；但現在很難推斷安息日的遵

守，最早可以追溯到甚麼時代。曾經有一個時期，一般習慣把安息日視為後充軍期的一項主要的革新。遵守安息日主要是在充軍期和後充軍期的文本中強調的(例如依 56 章; 卮下 13:15-22)。也有人提出，肋 23 章提到守安息日的這一節(23:3)，按類型分析法看來，是後期的加插，而不是原來的列舉的事項的部分。然而，有些文本，一般被視為前充軍期的，卻假定有守安息日這回事(歐 2:13; 亞 8:5; 依 1:13)，這表示安息日在早至公元前八世紀已有人知，並有一小群人在遵守。有些學者提出更早的遵守安息日的時期，他們的根據是出 23:12; 34:21(參閱列下 4:23)。儘管這似乎不能證實，它早至和以色列一些每年舉行的慶節同期，有些學者依然相信它可追溯到以色列很早期的歷史，而且認為它一定不是一個後期的發展(see Andreasen)。

安息日的來源是一個困難的問題(Andreasen, Shafer)。七的數字在許多近東文化，包括烏加黎特和美索不達米亞以及舊約，都有象徵意義。有些慶節一直舉行七天(例如帳棚節、無酵節)，五旬節是按七乘七日計算的。因此在第七日慶祝是不奇怪的。使人困惑的是，事實上，一週和其餘的曆法沒有關係。

有一個提議是：安息日源於一個與陰曆或陽曆的

週期無關的循環。例如，一個市集日的循環，在不少文化中都有固定的趕集的日子，通常是五至八日的間隔，它和月份或按曆法計算的事件沒有關係。不過，也有人提議，安息日可能以前與週和月有關。七日的週期和陰曆月份的四分之一密切相連，暗示着希伯來人的安息日源於一月四次的慶祝。

希伯來字：‘sabbath’ (šābbāt) 和阿加德語：šapattu 或 sabattu 近似。這阿加德語的字義是：「月圓」或「一個月的第十五日」。有一種巴比倫月誌，預算在一月之內有四或五日的惡兆日(ūmê lemnūti)循環，間隔的時間大約是七日。但是šapattu 和這個循環有沒有關係卻不清楚。如果有，這就加強了舊約的安息日和美索不達米亞有關聯的論據。如果沒有，這提議依然只是推測。沒有舊約的章節把安息日和陰曆的循環相連。

週年的節日

肋 23 章大部分的篇幅，都用在介紹週年節日(mô’ădîm, ‘appointed times’)上。(正如以上所說，提及安息日可能是後來的加插)這些節日大部分都和農曆有關，都是和每年循環的播種和收穫的事件有關。節日都編排在主要的農作物生長期，而盡量避免冬季的月份。守聖日和守安息日一樣——其實聖日無疑是(週年的)安息

日——不能工作。和每週的安息日明顯不同的是：准許預備食物(參閱出 12:16)。

逾越節和無酵節

肋 23:5 很扼要地講述了逾越節，除此之外，肋未紀就完全不提這個重要的慶典，而且也沒有任何相關的細節。如果此書內有一份 P 文獻，這是令人難以相信的，因為被標籤為 P 的資料，通常包括很長篇幅舉行慶典的細則，特別是出 12:1-20。在肋未紀中，逾越節是既定事實，在此講述它與無酵節的密切關係(23:6-8)。在慶典的七日期間，只准吃無酵餅，也禁止一切發酵或有酵母的產品流通。逾越節是由逾越晚餐揭開序幕的，晚餐是在尼散月十四日和十五日之間的傍晚舉行，參與者只准進吃無酵餅。第一日(即尼散月十五日)全日和最後一日(即第二十二日)是聖日。

重要的是確定逾越節何時與無酵節相連的問題。威爾豪森認為 D 典是最先顯示有關逾越節這個慶典的知識，在他看來，這慶節是由祭獻首生家畜發展出來的。他相信逾越節不曾在最早的梅瑟五書源流的 J、E 典中提及。除了不確定這兩個源流是否存在之外，現在學者一般都接受，有些早期的傳統曾提到這慶節(例如：出 23:18; 34:25)。同時也沒有任何文獻顯

示，奉獻首生牲畜的時間，是固定在一年中的某個一定的時間，這樣一來，威爾豪森的理論只是一個假設而已。哈蘭認為從相當早的年代，逾越節已和無酵節相連，並且可能在所有的聖經源流中已相連起來。不過，他有關逾越節可追溯到遊牧的生活模式，及無酵節在定居情況下出現的論斷，應該視為近期討論的遊牧生活模式，及以色列人定居的問題之所在。

哈蘭又認為，逾越節在出 12 章和其他的章節，其實是一個聖殿祭獻的擬想。這由文本的暗示和張力顯示出來。他相信其中的張力，是作者藉年代錯置的手法把逾越節和出谷相連而造成的，因為這樣，他不得不轉移他自己時代的逾越節，使它成為一個假設的、在埃及的奴役生涯中的「首個逾越節」。

在無酵節期間，最重要的是舉行搖禮日 (*'ōmer*)(23:9-14)。在這一天，司祭應把收穫的第一束，以象徵式的搖禮獻給天主。另外，還要獻上指定的牲畜作為牲犧：一隻公羔羊獻作全燔祭，應獻的素祭包括：十分之二「厄法」用油調和的細麵，加上四分之一「辛」酒，作為奠祭。這個慶典標誌着開始有穀物的收穫。直到獻第一束穀物的搖禮之後，子民才可以吃新麥做的餅。慶典應在無酵節期間，安息日後的次日舉行。在稍後的時期，不同的聖所對於「安息日後

次日」的確定日子，有不同的說法。有指週年第一個安息日(尼散月第十五日的聖日)的次日，或者指每週安息日的次日，眾說紛紜。按希伯來文本最自然的閱讀法，這應該解作每週安息日的次日。這種計算法影響了五旬節的日期。

五旬節

春季的五穀收穫(春季薦新節)，從獻麥束行搖禮的安息日的次日開始，一直持續七週，直到第七個安息日的次日(共計五十日，即五旬節)(23:15-21)。因為某些理由，在肋未紀中所見的這個慶節沒有特別的名稱。五旬節不是定在一月中的某一特別的日子，而是從行搖禮後算起，大約是第七個安息日的次日，稱為五旬節(*ḥag šāvu'ôt*, 出 34:22)。因此，後來，此節日的希臘名稱就是 *pentēkostē*, 'fiftieth (day)', 就是英文名稱：Pentecost 的由來。

從稍後的猶太資料中，可找到對於這個慶節不同的計算法。爭論點主要是：七週是從尼散月十五日浮動的週年安息日開始計算，或者七個安息日是從一週的第一日開始計算，到另一週的第一日。在一些翻譯和字典中，希伯來文短句 *ševa' šabbātôt* 譯為七週('seven weeks')，但是，這樣一來，這變成舊約中，

šābbāt 被譯為意指「週」的獨一無二的例子；比較可能的說法是，這個希伯來字，也和舊約的其他章節一樣，是指安息日之意。從第二聖殿時期起，「週」的涵義開始發展，一些派別從一月中某固定的日子開始計算。按希伯來文的用詞和較後期的司祭做法顯示，一直到(第二)聖殿被毀前，「Shavuot」(五旬節)常在第七日慶祝，只有稍後才固定在息汪月的第六日，猶太人一直沿用至今。

「Shavuot」(五旬節)有它自己特別的奉獻。兩個用發酵的新細麵烤成的餅獻與上主。通常素祭是用無酵餅，這裏的規定似乎是唯一的例外，除此之外，也沒有應在祭壇上焚燒之類的任何指示。連同這素祭的還有是獻七隻羔羊、一頭公牛犢和兩隻公綿羊，獻作全燔祭；獻一隻公山羊作贖罪祭；獻兩隻公羔羊作和平祭。

新年節(Day of Trumpets)

這是七月(Tishri)初一舉行的慶典，這一天是完全休息日，應該吹號角(trumpets)，召集聖會，給上主獻上火祭(23:23-25)。至於號角的式樣卻沒有交代。另一段通常被視為 P 資料的片段(戶 10:1-10)描述在慶節和戰爭時用的喇叭是用銀打成的。這個慶節所用的號角可能

也是這一類，不過，象徵式的吹號角未必只限於銀號角。現代與慶節扯上關係的羊角(*šôfār*)可能是後期的發展或解釋，現在已無法考究了。除了吹號角和不可工作的命令之外，有關這節日的其他細節，一律欠奉。戶 29:1-5 提到這一天應獻給上主的祭獻包括全燔祭和素祭，以及不同的祭品，不知為甚麼這些細節在此完全沒有報導。

贖罪節

「七月初十是贖罪節」(*yôm hakkippurím*)，肋 23:26-32 聲明這一天任何工作都不能做，因為是贖罪日(要克己苦身)，是子民召集聖會的日子，並應給上主奉獻火祭。除此之外，這段記述沒有記載任何其他的資料。不過肋 16 章詳細記述了這慶節的細節：應獻上兩隻公山羊(差別見中文肋 16 章——譯者注)。肋 16 章記載的慶典是否原來是獨立的，到後來才與七月初十的慶典聯繫起來？這一章大部分的經文都不曾交代，舉行慶典的時間這具體事項。在 16:29-34 所記的舉行慶典的細節，與 23:26-32 所記的相連。

肋 16:1 追溯肋 8-10 章有關司祭應守的規則，而把肋 16 章和一個適當的時間連繫起來。司祭(只有大司祭)在這個適當的時間，可以來到至聖所內天主

的臨在前。亞郎的兩個兒子：納達布和阿彼胡擅自進入聖所(沒有詳述他們的罪)，受了死的懲罰。司祭獲准在正確的慶禮和適當的時間內，來到天主確實的臨在之前。

禮儀的核心是祭獻兩隻公山羊。由抽籤決定，一隻獻給天主，另一隻獻給「阿匝則耳」。「阿匝則耳」至今依然是個謎。在肋 16 章找不到解釋，這個詞在舊約其他章節中找不到，也不見於更早期的銘文中。曾經有人提出幾個語源學的解釋，但沒有一個令人信服。較後期的猶太傳統，把「阿匝則耳」和墮落的天使(Grabbe)等同。雖然這種解釋，是努力理解這段經文的結果，一般學者都傾向，根據經文的脈絡，和較後期的猶太解釋，提議「阿匝則耳」代表某類邪魔。

在大司祭來到天主的臨在前，他應該先為自己和他的家人，獻上一隻牛犢贖罪。然後，他拿着盛滿紅炭的香爐，進入帳幔後的聖所，將乳香放在火上，使乳香的烟遮住坐在約櫃上面贖罪蓋上的天主，以保護他自己免於死。他又取來牛血向贖罪蓋灑血，為他自己贖罪。然後宰殺獻給天主的公山羊，把羊血灑在約櫃的贖罪蓋上，給聖所取潔。聖壇也藉灑牛犢和公山羊的血而取潔。

子民的罪是由送給阿匝則耳的公山羊代贖的。公

羊並不被宰殺，但是由司祭在牠頭上按手，和明認以色列子民的一切罪惡，把他們所犯的一切罪惡，全放在公山羊頭上。然後命人將牠送到曠野，使這羊負着子民種種罪惡到荒野地方去。最後，大司祭為自己和為子民奉獻全燔祭。

帳棚節

帳棚或會幕(*sukkót*)節，是一年中最後的節日，是在七月十五日至二十二日，慶祝秋收而召集的聖會(23:33-36,39-43)。這個慶節可能是源於農夫，他們可能在田間，搭一個臨時的帳棚過夜，以保護他們的莊稼，和盡量利用直至收割之前白天的陽光。子民應該帶上美果、棕櫚枝、樹枝和楊柳枝前來搭帳棚，這是慶典的一部分。首日和最後的第八日是聖日，在這兩天完全不能工作。

和新年節一樣，在肋未紀也是沒有記述帳棚節應奉獻甚麼祭祀。但是，在戶 29:12-39 卻有詳細地說明，八日之中每日應舉行的特別慶典和應獻上的牲犧。祭獻的牲犧的數目，從開始起逐漸遞減，首日十三頭牛犢，第二日十二頭，一直到第七日是七頭。除此之外，更加上每日兩頭公羊和十四頭羔羊，以及素祭和奠祭。第八日也有獨立的慶典。

安息年和喜年

肋 25 章描述兩個為期一年的禮儀：第七年或安息年 (year of release: *šēmitāh*) 和喜年 (*yōvēl*)。整個設計是一個七年期的循環，最後一年是不播種的休耕年。自然出生的，不可收穫，只能按每日的需要而收集日用糧。不過，在這一年不能勞苦工作，因為在第六年土地必定奇蹟地(自然)生產足夠的糧食，讓子民過渡到新的循環期有穀物的收成的新一年(25:19-22)。

在肋未紀中，第七年似乎主要是一個農耕的禮儀(參閱出 23:10-11)。根據一些章節，以色列人的債務和奴隸，到了第七年應獲豁免和獲自由(申 15:1-3,12-15; 耶 34:8-16)。如果是這樣，第七年應該是國家生活的一部分，對於整個經濟有廣泛的意義。另一方面，肋未紀的記述，似乎和舊約其他的章節不協調。在肋未紀，豁免的那一年是喜年，而其他的章節，豁免年是安息年(見以下討論)。

申命紀所記的什一獻儀的循環，在肋未紀(或其他的 P 典)也不見提及。但是如果有安息年的做法存在，申 14-15 章的什一獻儀必定是按七年的循環而運作。就是說，第三年的什一獻儀(申 14:28-29)應該和第七年協調，或者在什一獻儀不可能時，它有時會落在安息年內。這樣一來，第三年的什一獻儀將在

循環的第三年和第六年繳納，而不是一個獨立的三年循環的部分。有關什一獻儀的一般事項，請參閱本書第四章。

喜年在七個安息年循環之後。有關的文本似乎有點混亂。一方面，喜年可能和七年循環的最後一年重疊(肋 25:8)；另一方面，卻有清楚地說明這是第五十年(肋 25:10-11)。如果是這樣，這可能表示有連續兩個休耕年，然而文本中沒有提及出現這種情況的後果，或者如何處理它。猶太的喜年之書(*Book of Jubilees*)計算一個四十九年的喜年循環，顯示第五十年可能包括在內(包括在年曆中的第一年和最後的一年)。這可能也是肋未紀作者心中所想的，但是這一點卻從來沒有澄清。

喜年也是休耕年，但是根據肋未紀，它不止這樣，這一年也是豁免年(25 章；參閱 27:16-24；戶 36:4)。土地也要歸還原來的業主，以色列奴隸也應該獲得自由。耕地被視為天主賜予的不可割讓的繼承產業，應永遠保留在一個家庭中。因此，土地不能永遠賣斷給人。任何售賣都被視為一個有效的長期借貸，在喜年就要歸還原主。售價是按直至下個喜年的年期計算，買主以直至歸還原主前收穫的穀物支付。就是說，時間越接近喜年，支付越少(25:29-34，注意在城

牆內的房產有不同的處理，賣出後一年內可贖回，一年後，產權永遠歸買主，喜年也不能贖回)。

在肋未紀，奴隸是一個准許的制度。可以購買外方人作為奴隸，並可和牲畜一樣出售(25:44-46)，不過有法律規定主人應該如何對待奴隸(見申21:10-14)。但是以色列人不可當作奴隸對待。如果一個人或一個家庭，因為窮困或負債而自賣為奴，他們應被視為受僱的傭工，到了喜年他們可獲得自由。

有關釋放奴隸和豁免債務的問題，肋未紀和其他章節出現不協調的講法，以上已述及。肋25和27章是唯一講述喜年的兩處。或者，喜年是司祭源流的革新部分，是一個企圖以新的喜年制度，取代當時流行的安息年的某些功能的嘗試。這突顯了這些制度的年代問題。

曾經有人比較肋未紀的喜年，和古巴比倫和古亞述(約在公元前二千年初期)的美索不達米亞的 *mīšarum* 和 *andurāru*。利威(H. Lewy)對於這個問題的研究，頗具影響力，他提出以下幾點：*andurāru* 和意指釋放的希伯來字：*dērôr* 同源。君王可能宣佈一份 *mīšarum*，這是一般的公義宣言。他也可能宣佈一份 *andurāru*，「釋放／豁免」，這可能是豁免某些稅項，一份債務，歸還物業給原主，或者解放奴隸。*Mīšarum*

可能包括上述中之一或多項，但不一定是包括全部。這種宣言在公元前二千年有不少君王頒布過，表示君王在登基的第一年，通常會頒布這樣的豁免令。利威認為這種做法，源於阿摩黎人，後推展到美索不達米亞和以色列一帶，阿摩黎人一直都被視為以色列人的祖先。以色列人在每隔一定的時間宣布喜年，這種創新的做法，和美索不達米亞在君王登基的第一年宣布豁免令不同。

阿加德有證據顯示他們一般是接受 *mišarum* 和 *anduraru* 的(參閱 Finkelstein)，但是它們的解釋，和以色列人的制度的解釋，不一定完全相同。林其(N.-P. Lemche)仔細檢查過聖經和美索不達米亞的證據，發現利威和其他較早期的研究中，有不少相當大意的推理。例如，用舊約的資料解釋古巴比倫的制度，但在最初的設定是反過來，這很明顯是墮入循環推理的圈子中。在古巴比倫時期，君王登基的第一年頒布豁免令，並不能證明以色列的喜年和古巴比倫一樣遠古的年代，說到底，兩者是不同的。林其承認有些證據可證明第七年休耕的遠古性，但是安息年的發展以及它所有的社會配套，看來是相當遲發展的。

安息年的存在，在第二聖殿時期的歷史資料中是可以證實的(Grabbe)。這包括暫停種植穀物，至少

在瑪加伯時代可見到(加上 6:49,53; Josephus, *Ant.* 13.7.4-8.1 §§228-35; 14.16.2 §475)。從猶大沙漠中找到的確實文獻可以見到，在第七年豁免債務和歸還產業，是被接納的制度(Murabba'at 18; 24)。除了一部文學作品：*Book of Jubilees*(喜年)之外，這些文獻並沒有提到喜年。這表示在第二聖殿時期，是安息年而不是喜年的制度在執行。同時，我們也有理由相信第七年的制度，在較後期的後充軍期有某種程度的實施，不過，不能確定推後至何時。喜年有否在歷史中執行，這是屬於推測的問題。

其他的節日？

肋 23 章所列的節日，似在顯示這是一份完整的節日表。在梅瑟五書中別處找不到其他的慶典，也沒有其他可在較後期的猶太主義找到的聖節。一些慶典例如：普陵節(艾 9:32)和祝聖聖殿節(加上 4:52-55)，被編入猶太主義的年曆中，但這些節日，從來沒有舊約節日的份量。這也不是真正的聖日，也不像逾越節那樣，每年隆重地舉行。

在舊約和其他的經文中，提及其他的節日，或類似節日的慶典。例如：厄耳卡納每年和他的妻子，從他的本城上史羅去朝拜和祭獻萬軍的上主

(撒上 1:1-3)。這可視為從梅瑟五書中找到的其中一個大慶節。不見於此，可能因為這是不被人知的慶節。這也可能是一個家庭的慶典，和年曆上表列的，每年都必須舉行的慶節，完全沒有關係(Haran)。

谷木蘭聖殿捲軸中暗示，有一個初果油節，一個初熟葡萄節，和一個很明顯是它的禮儀年曆中所列的獻木節(11QT 19-25)。這些可能是小教派的創新活動，雖然學者們對於聖殿捲軸是否谷木蘭團體的作品，並沒有共識。不過，若瑟夫(Josephus, *War* 2.17.6 §425; 參閱厄下 10:35)也曾附帶提及為聖殿獻木柴的節日。從這名稱和內容看來，這似乎和獻上聖殿內祭壇用的木柴有關。和普陵節及祝聖聖殿節一樣，這是否被視為聖日，現在已無從稽考；現存的聖殿捲軸也沒有暗示，在這三個有特定工作的節日中，有禁止工作的命令。

有關古代以色列另一個節日最重要的提示，就是新年的節日。這不是節日的名稱。但是，根據莫雲高(S. Mowinckel)所提出的理論，以色列在秋季中的七月(現稱為：Tishri)開始他們新的一年。這和葡萄的收穫配合，不過需要一些象徵天主的管治和祂作為地上君王的代表的象徵特色。慶祝君王的統治，或者有一個權力交接的退位儀式和新王登基的儀式。再登基的儀

式是慶祝上主統治的禮儀。一般認為，聖詠集的三分之一，都是源於與這慶典有關的詩歌，包括王國詩和上主登基聖詠等。

這理論過去受到廣泛的接納，至今仍為學者推崇。不過，受到以下幾點批評：

1. 以色列的新年可能不是在秋季開始的。施靈思 (D.J.A. Clines) 提出一個很有力的論點，他指出，一般推斷在前充軍期的新年是在春季慶祝的。不錯，在前充軍期，慶祝新年的時間在以色列各地可能都不一致，在不同的時期，可能從春季轉移到秋季，或反過來。以色列和猶大這兩個王國，未必常用相同的年曆。不過，我們掌握一些有說服力的論據，可以相信慶祝新年的開始，最一致的時間是在春季；推斷春季慶祝新年是後充軍期的創新，這推論是不能成立的。
2. 在現存的文本中找不到有關這個慶節的記載。反而有多個慶典是在七月舉行的(新年節——英文的名稱是：Day of Trumpets，贖罪節，帳棚節)，但沒有一個是特別與新年的慶典有關。吹號角節雖然是七月第一日舉行，但它最初不是一個節日，這正可證明新年在春季慶祝的理

論。莫雲高的注意力主要是放在帳棚節上，但這個節日按現在所知的慶節年曆，是在七月十五日舉行。莫雲高假定現代的慶禮，是原始的節日殘留下來的，這原來的慶節已分開並不在原來的地點舉行。

3. 沒有一首聖詠或其他的文獻，是包括所有假設為以色列節日慶典的禮儀(君王的退位禮和再登基禮，或者宣布上主為王的慶典等)。
4. 最接近以色列的新年慶典是巴比倫的：*akitu* 慶節；證實這個節日的，是很遲的色婁苛時期的證據。雖然慶禮可能在較早期流行，但沒有細節可用來評價舊約的資料。同時，這個巴比倫的節日不是在秋季而是在春季舉行的。而且，沒有人會嘗試把新年和逾越節或無酵節連起來，因為這兩個節日是在以色列的春季。

這樣一來，如果真有一個假定的新年慶節，在現在尚存的文獻中，它或是被遺忘，或是被限制，和被某些類似的慶典取代了。在我看來，以上反駁莫雲高理論的各點很重要，也有不少支持他的理論，在此不贅述了(參閱 J. Day 支持莫雲高的論點的著作)。

深入研讀書目

有關一般年曆的資料：

J. Finegan, *A Handbook of Biblical Chronology* (Princeton: Princeton University Press, 1964).

D.J.A. Clines, 'The Evidence for an Autumnal New Year in Pre-Exilic Israel Reconsidered', *JBL* 93 (1974), pp. 22-40.
— 'New Year', *IDBSup* (1976), pp. 625-29.

J. van Goudoever, *Biblical Calendars* (Leiden: Brill, 1961).

有關安息日的主要研究：

N.-E.A. Andreasen, *The Old Testament Sabbath* (SBL Dissertation 7; Missoula: Scholars Press, 1972).

B.E. Shafer, 'Sabbath', *IDBSup* (1976), pp. 760-62.

有關逾越節的討論：

M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon Press, 1978), pp. 317-48.

解釋代罪羔羊禮儀的歷史：

L.L. Grabbe, 'The Scapegoat Ritual: A Study in Early Jewish Interpretation', *JSJ* 18 (1987), pp. 152-67.

有關安息年和喜年：

L.L. Grabbe, 'Maccabean Chronology: 167-164 or 168-165 BCE?', *JBL* 110 (1991), pp. 59-74; 有關第二聖殿期安息年的討論見：60-63 頁。

J.J. Finkelstein, 'Amīṣaduqa's Edict and the Babylonian "Law Codes"', *JCS* 15 (1961), pp.91-104.

N.-P. Lemche, 'The Manumission of Slaves—the Fallow Year—the Sabbatical Year—the Jubel Year', *VT* 26 (1976), pp. 38-59.

— 'Andurārum and Mīšarum: Comments on the Problem of Social Edicts and their Application in the Ancient Near East', *JNES* 38 (1979), pp.11-22.

H. Lewy, 'The Biblical Institution of *D^crōr* in the Light of Akkadian Documents', *EI* 5 (1958), pp. 21*-31*.

R. North, *The Sociology of the Biblical Jubilee* (AnBib 4; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1954).

聖殿捲軸(Temple Scroll)中的慶節：

Y. Yadin (ed.), *The Temple Scroll: Hebrew and English* (3 vols. in 4; Jerusalem: Israel Exploration Society, 1983).

支持莫雲高(Mowinckel)理論的資料：

J. Day, *Psalms* (Old Testament Guide Series; Sheffield: JSOT Press, 1990).

7

肋未紀的持續效果

儘管現代讀者對於肋未紀存有疏離感——至少乍看之下——這部經書，是研究現存的，從最早期至現代的猶太歷史的神學意義，和一個具有詮釋趣味的現存資料來源。有關意義和詮釋的問題，在以上幾章已討論過。有些論點在別處表達過的要在此檢討，同時也要提出一些從過去到現在，詮釋此經書及其在猶太主義和基督信仰中應用的例子。我們的討論很難限定在肋未紀一部經書中，因為詮釋往往是針對一些不止概括一部書的主題。因此，有關禮儀和聖殿的普遍資料，無論是否只屬於肋未紀的，都加以討論。

無論肋未紀可能是怎樣的一部理想化的書，它很可能反映了以色列，至少在第二聖殿時期，可能更早期實行的，崇拜禮儀和宗教實踐。任何被視為權威的規則，在聖殿依然屹立的時期，很自然，對於禮儀實踐一定很重要。不過，聖殿一旦被毀，有關禮儀的討論，必定只屬於理論。這是討論此書以後在猶太主義和基督信仰中應用的大前題。猶太人不能應用書中大

部分的內容，因為聖殿已被毀了，而基督徒一直以來，不但抗拒聖殿，同時也抗拒大部分的「慶典禮規」——特別是有關潔或不潔的動物分類，有關純潔和玷污等指示。此書除了反映聖所和禮儀的象徵系統外，它本身也是最偉大的象徵興趣的焦點。

對於肋未紀象徵式的詮釋，早在第二聖殿被毀前已開始。其中一個很重要的例子就是聖殿捲軸(11QT)。它(11QT)重寫從出谷紀到申命紀的許多法律。有時甚至抄錄一段相當準確的引述文字，是出自現代所知的瑪索辣經文(Masoretic text)，不過，其中的資料實質上相似，但細節卻有很大的出入；尤其是在捲軸中，一切都納入一個新的脈絡。結果是：這份文獻所擬想的，與綜合梅瑟五書的聖所和禮儀的描述不同，也異於與聖殿捲軸同時代的其他有限的禮儀實踐。

從現代可以確定的資料看來，如果有朝一日，11QT的作者們能控制耶路撒冷聖殿(或者有他們自己的聖殿)的話，文獻的內容可以按字面的應用而寫成的。文獻本身似乎代表各作者的某些理想，反映他們對神聖者和對普遍的神學關注的洞見。例如：他們認為，不只是聖殿甚至全城都是神聖的。廁所應建在3,000肘以外，這表示在安息日人們不能上廁所，因為他們不准在安息日離城走一天的路程。

斐洛(Philo of Alexandria, c. 20 BCE to 50 CE)是古代最知名的猶太釋經學者之一，他大部分的巨著，直到現代依然保存。斐洛的釋經法主要從兩個層面入手：第一個層面他稱之為「文字或字面」意義(以下我們可以看到，這常表示一個詮釋的階段)，然後——對他來說更重要——是心靈或寓意的意義。在他看來，聖經的文本充滿與天主的本質有關的象徵、人的靈魂趨向完美的進程、德行和惡行等。

斐洛的聖經評釋，大部分集中於創世紀，但是在他的 *Special Laws*(特殊法律)中，他深入探討梅瑟五書中有關法律的部分，包括許多肋未紀的法律。其中與祭祀有關的資料，主要收編在卷一內。斐洛看宇宙是天主的聖殿，「以所有存在最神聖的部分，甚至高天，作為它的聖所，以星星作為它許願的裝飾，以天使作它的司祭」(1.66)。在祭壇前供職的司祭，應該沒有身體上的缺陷，是靈魂完美的象徵(1.80)。正如奉獻的牲畜應該是無瑕疵的，同樣，走向祭壇前的朝拜者的靈魂也應該是無瑕疵或無殘疾的(1.167)。總之，祭祀禮儀的各項原素，也應該全無瑕疵。

獻作全燔祭的祭牲的內臟和腿，應洗淨後才放上祭壇(肋 1:9)，這是一個很小的細節，釋經者很容易就忽略，但是對於斐洛來說，這個動作也和其他的一

樣，有着重大的意義(1.206-207)。內臟或胃象徵慾望，必須清除，同樣由貪吃和酗酒而招至的玷污，對生命造成負面的影響，也要清除。洗滌祭牲的腿，象徵人的步伐不應該再踏在地上，而應踩在高天上。天主所愛的靈魂的住所應該在天上，不應該在地域上。

宇宙是天主的聖殿這個意象，對於斐洛有關大司祭的衣袍的討論，有重要的意義，因為司祭的衣袍也是宇宙的一個象徵(1.84-97)。長衣藍色象徵空氣。胸牌代表高天，肩上的兩條肩帶代表兩個半圓，一個在地之上，另一在地之下。胸前的十二枚石子(在原文中代表以色列的十二部族)代表天文學中的黃道帶。長袍的衣邊的裝飾象徵大地和水，繫於衣袍底邊周圍的金鈴鐺，象徵宇宙間的和諧與團結。司祭應該時時默想他的服飾的意象，以便度符合這種宇宙意義的生活。

斐洛的年輕同輩猶太歷史學家若瑟夫(Josephus, 37-c. 100 CE)，他通常不直接解釋經文，卻意譯經文。不過，他的解釋細緻而迂迴。其中有一個解釋會幕和大司祭的服飾的例子，他也用類似斐洛的隱喻的方法(見：*Ant.* 3.7.7. §§179-87)。兩位學者可能都依賴同一個傳統，不過，若瑟夫有機會接觸斐洛的著作也不是不可能的事。

基督徒在很早期已開始詮釋有關聖殿和禮儀等問題。儘管他們在早期繼續全面參與聖殿的崇拜，但後來逐漸認為這不是最基本的，到最後甚至斷然拒絕。可以說，靈性化祭獻和其他聖殿的禮儀，是由新約本身開始的，雖然很難確定地說，這在甚麼程度上已在聖殿被毀前開始了，因為大部分新約著作都是在公元 70 年以後撰寫的。

新約引述肋未紀的次數是出乎意料的多——超過一百次直接或間接引述。所有舊約以及其他許多的祭祀，都被視為代表基督。基督是「逾越節的羔羊」(格前 5:7)。他所流的血，類似在祭壇上流的血(希 9:12,22)。在若一 2:2 和 4:10，甚至明顯地說他就是贖罪祭，雖然在一定的程度上，要視 *hilasmos*(意指補贖或挽回)這個希臘字如何翻譯。

這類的詮釋最豐富的資源就是希伯來書，它直接抽取肋未紀祭禮中的許多象徵。基督是天上的大司祭，管理天上的聖殿。像早期的大司祭一樣，他為罪而奉獻祭祀，但是在此——喻象很弔詭地轉變了——他不是奉獻一個代替的牲犧品，而是他自己。他既是獻祭的司祭，也是獻在祭壇上牲犧品(希 7:27)。希 9 章所描述的帳幕(即會幕)的佈置和在裏面舉行的禮儀，幾乎是一字不差地從肋未紀照抄過來(只是內

部至聖所的傢俱，似乎和舊約的略有差別)。如果對於梅瑟五書沒有透徹的知識，讀者是無法理解希伯來書的。

早期的教父著作繼承同一的脈絡。奧力振(Origen c. 185-254 CE)，也和斐洛一樣，從字面和寓言的層面解釋肋未紀。在他其中一部作品：*Homilies on Leviticus* (肋未紀訓導辭)中，他深入討究祭祀系統甚至最細微的細節的意義。例如：如果不慎冒犯了上主的聖物為賠補過失，應該取一隻無瑕的公羊，依估價按聖所的幣制折合銀子，還應另加上五分之一交給司祭為他行贖罪禮。另加的五分之一被他錯誤地按字面解釋為五份另加上一份(即補償的百分之 220!)，因為這段文字的希臘文本用了一個特別的字眼(奧力振根據希臘文的七十賢士本釋經)。奧力振從寓言的角度看這五份，認為應該解作五種感覺，特別是指五種「心靈感覺」(*Hom. in Lev. 3.6-7*)。

與教父文學同時代的是辣彼文學(rabbinic literature)。雖然大量的辣彼文學是在聖殿被毀後才興起，但是大部分的討論都是集中在禮儀運作的理論上。最初是在「米市納」(Mishnah，即口傳的聖經教理)中出現，繼續蓬勃在兩部塔耳慕得(talmuds，主要針對米市納上的法律部分，加以解釋、補充或擴展)

和米德辣市(midrashim，即聖經注釋，可分為兩大類：一為歷史性的著作[M. Haggadah]，一為關於法律性的著作[M. Halachah])中發展。(以上有關研經的著作或文獻的解釋，見於：思高聖經學會編著，《聖經辭典》香港：思高聖經學會，1975, §§ 546, 2029, 549——譯者注)這些研究主要取材於肋未紀。這些有關禮儀的討論，也逐漸成為猶太辣彼(教師)所用的主要喻象，成了他們創造新的宇宙觀的重要工具，作為他們理解他們所處身的世界，和融入其中的途徑。這種世界觀精確的結構，可能有待商榷，其中一位致力於研究此題目的學者是紐士納(Jacob Neusner)。在他所作的「米市納」評釋中，以及後來發表的有關「米德納市」(Tannaitic Midrashim)和其他題目的著作中，他建議研究和論述這些文獻時，應先理解它們的傳統，看那些傳統如何變成一種辨別身分的工具。

在紐士納看來，討論和發展取潔禮所包含的各種成分的學者，逐漸對一個在聖殿被毀之後迅速改變的世界，達成協議。對於一個外人來說，大部分的辯論，只不過是對於文本中某些瑣碎的法律細節的爭論而已，這些法律細節根本不能應用，因為現在聖殿已不存在了，事實上這並不是真的。紐士納說明這些辯論的重要性如下：

米市納的證論，展示了一種猶太主義，它的根基和它的各部分所處理的一個最根本的問題：人可以做甚麼？米市納的證論指向一套猶太主義，可以簡單地回答這個問題：人，像天主一樣，使世界運作...米市納的猶太主義是一個系統，為了慶祝人有激發憧憬和意願的能量，執意地透過決心和表達的意向，使世界充滿慎思和全然的自覺。如此，米市納評估以色列的狀況，被擊敗和無助，然而在它的土地上；沒有力量，然而神聖；缺乏一切的焦點，不在任何一個特別的地方，當然沒有耶路撒冷，然而和所有的國家隔離開來。米市納這份訊息，和一個本身是刺耳、充滿不協調和無秩序的現實，互相衝擊。米市納的論證指向一種挑釁以色列的人性景況的猶太主義，戰勝被征服和受屈辱的處境，因此凌駕於一切現實之上。

辣彼的猶太主義，不但絕不是一個「盤和瓶」的宗教，它更利用各種不同的禮儀和禮規——許多離開聖殿就喪失任何實踐意義——宣佈有關天主、世界和他們自己深刻的宣言。

在贖罪節祭獻兩隻公山羊的慶典，是如何詮釋肋未紀其中一個特別傳統的最好例子(Grabbe)。在第 6 章已指出，「送給阿匝則耳的公山羊」(16:26)原始的意義不明確，不過很快就被納入邪魔的傳統中。在「哈諾客書」(舊約偽經之一)中，墮落天使的領袖之一，就是一個名叫「阿沙耳」(Asael)的墮落天使。他後來變成了「阿匝則耳」，這個認同的過程，這個形象和撒殫的傳統的連繫，不只包括舊約文本中的「敵人」，

同時也包括從谷木蘭和其他猶太文本中找到的「貝里雅耳」(Belial)。按這個解釋，兩隻羊，一隻是送給天主，一隻(代罪羔羊)送給撒殫。

早期教父的基督徒傳統，對此採取不同的觀點，這是不奇怪的。他們可能暗示，他們對於這個慶典有某些認識，因為在第二聖殿的末期有舉行這禮儀；無論如何，他們解釋兩隻羊代表基督的一種類型。被宰殺的山羊代表被宰殺的天主子，被放到曠野的山羊代表背負世罪的基督。不過，在一部基督徒的作品中，代罪羔羊似乎代表魔鬼(默 20 章)。

現代的猶太人和基督徒被問起肋未紀的意義時，有多個答案可以提供。最普通的是：肋未紀的有些法律可解作醫學或健康規則，認為如果小心遵守梅瑟五書中的「飲食」和「衛生」規則，現代疾病可以減少(cf. S.I. McMillen, *None of These Diseases*)。很懷疑有多少醫生會遵從這些指示，同時，學者也已指出，衛生不是這些規則的根源。無論如何，這是有些現代讀者和詮釋者，如何從古代的文本找到意義的另一個例子。

米格林的近作暗示在經書中可找到一些不一定是宗教性的現代關注的問題。他辯論說，祭牲必須在祭壇上宰殺的命令，主要的關注點是為保護動物的生

命和福利。嚴禁屠殺的機會，可引起以色列人關注，人為了理性或狂熱的理由而食用動物的需要。米格林在一篇論文中討論生態學的問題時，明顯在顯示司祭典的作者有關胚胎形成的話題，顯示他們對生態學的關注。

然而，古代以色列對於禮儀的關注，至今在宗教和在俗猶太人中依然活躍。史密夫(J.Z. Smith)顯示，有關土地、充軍、聖殿和神聖中心等主題，如何支撐着猶太人和猶太主義至今。(稍作調適，便可把此等關注應用到現代基督徒的思想中)從古代以色列以來，土地一直是猶太主義的重要象徵。別處的土地受污染；但在以色列，即使是現世的和日常的，都在某種程度上被聖化。正如匝拉(R. Zeira)所說：「在以色列土地上的人，即使他們的日常對話也需要研究」(*Genesis Rabba* 34.7)——在聖地閒話家常也變成托拉(Torah)！神聖的空間的概念，充斥着這些思想。在神聖的區域的中心就是聖殿，它是大地的臍帶，神聖的住所——天主自己端坐在熙雍山，世界至高的山上。

猶太大部分的歷史都是從那片土地和聖殿被充軍的故事；然而，肉身不能居住的地方，仍是心靈居住之所。猶太人的神秘傳統，藉着神聖時空概念，克服了被從聖殿——核心——的割離(Scholem)。尤其是

安息日，就是時間和距離消除的一刻，地上和天上的聖殿，立刻可在每個猶太家庭的客廳裏接觸到。神話戰勝現實；神話創造新的現實。聖殿和它的禮儀是宇宙間的活動。牛犢和山羊所流的血，揭示存在的核心，把元始和終末在一瞬間結合起來。

以上的掃瞄，目的在於引發思維，而不是要對世紀以來對於肋未紀的詮釋，作全面檢視。本書的目的是在於向現代的猶太人和基督徒指出，在一部像肋未紀這樣神秘和晦澀難解的書，也蘊藏着豐富的神學和宗教資源。這部書是基督徒和猶太宗教的遺產，一個正典的文本，與猶太聖經的其他經書，同為詮釋的資源。復興人對肋未紀的興趣早已過時了。

深入研讀書目

有關斐洛和若瑟夫的著作，見 Loeb Classical Library:

F.H. Colson *et al.* (eds.), *Philo* (12 vols.; LCL; Cambridge, MA: Harvard, 1929-53).

H.St.J. Thackeray *et al.* (eds.), *Josephus* (9 vols.; LCL; London: Heinemann, 1926-65)。

有關稍後期猶太主義有關代罪羔羊禮儀的詮釋：

L.L. Grabbe, 'The Scapegoat Ritual: A Study in Early Jewish Interpretation', *JSJ* 18 (1987), pp.152-67.

有關希伯來書：

H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress Press, 1989).

有關奧力振對於肋未紀的詮釋：

M. Borret (ed.), *Origène: Homélies sur le Lévitique* (2 vols.; SC 286-87; Paris: Cerf, 1981).

從辣彼時期至今，猶太人對肋未紀的詮釋：

J. Neusner, *Judaism: The Evidence of the Mishnah* (Chicago: Chicago University Press, 1981).

—*A Religion of Pots and Pans? Modes of Philosophical and Theological Discourse in Ancient Judaism: Essays and a Program* (BJS 156; Atlanta: Scholars Press, 1988)。

G.G. Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1965), esp. pp. 139-50.

J.Z. Smith, 'Earth and Gods', *History of Religions* 49 (1969), pp. 103-27, reprinted in *Map is not Territory: Studies in the History of Religions* (SJLA 23; Leiden: Brill, 1978), pp. 104-28.

聖經章節索引

舊約

創世紀

1	66,67
4:3-4	31
9:3	68

出谷紀

12	114
12:1-20	113
12:2	109
12:16	110,113
13:11-15	84
20:7	99
20:13	99
21:1-23:33	99
23:10-11	120
23:12	111
23:18	113
25-30	76
29:9	89
29:24	81
29:38-42	40
29:40	40
30:10	43
34:19-20	84
34:20	84
34:21	111
34:22	115
34:25	113
40:15	89

肋未紀

1-10	75
1-16	12,13,95
1-5	28
1-7	15,28
1:1-2	15
1:2-17	30
1:3-17	15
1:4	31
1:9	132
2	15
2:1-16	31
2:11	31
2:13	31,41
2:14-16	85
3	15
3:1-16	32
3:11	29
3:16	29
4	15
4-5	15
4:1-35	35
4:3-12	35
4:20	43
4:26	43
4:31	43
4:35	43
5:1-13	15
5:1-26	36
5:6	38
5:10	43
5:13	43
5:14-26	15

肋未紀(續)		10:12-20	16
5:15	38	11	16,57,64,66,
5:15-16	38		74
5:16	37,38,43	11-15	16,56
5:17-19	38	11:1-23	58
5:18	38,43	11:2-8	57
5:20-26	38	11:9-12	57
5:25	38	11:13-19	57,58
6-7	15,28,40,79	11:20-23	58
6:1-6	15,30	11:24-28	58
6:7-11	15,31	11:24-40	58
6:10	32	11:29-45	58
6:12-16	15,39	11:41-45	58
6:13	40	11:43-45	58
6:15	40,89	12	16,58
6:17-23	15,35	12-15	63,70
7:1-10	15,36	12:1-8	62
7:7	82	12:4	58
7:9-10	82	12:6	35
7:11-18	15,32	13-14	16,59,78
7:15	102	13:47-59	60,61
7:18	13	14:1-32	60
7:19-38	15	14:10	61
7:28-34	32	14:20	31
7:29-36	80	14:33-53	60,61
7:30-31	82	15	16,61
7:32-33	82	15:2-18	61
8	15	15:16-18	62
8-9	15,41,78,89,	15:19-24	62
	90	15:25-30	62
8-10	117	16	16,60,99,
8:22-29	90		117,118
9	15,90	16:1	117
9:7	31	16:5-10	45,46
10	90,91	16:16-19	43
10:1-11	16	16:24	31
10:12-15	41	16:26	137

肋未紀(續)		20	95
16:29-34	117	20:10	22
17	16,95,96	20:10-21	99
17-26	3,8,12,16,	20:22-26	70
	95	21	16
17:1-16	96	21-22	95
17:3-7	8,96	21:1-4	100
17:7-9	96	21:1-24	100
17:11	64	21:5-6	100
17:13-14	96	21:7-9	100
17:14	64	21:10-15	100
17:15-16	97	21:16-23	100
18	16,95	22	16
18:1-5	98	22:1-16	16
18:1-30	97	22:1-33	101
18:6-8	97	22:3-16	101
18:9	97	22:14	101
18:10	97	22:17-19	31
18:11	97	22:17-21	33
18:12-14	97	22:17-25	16,101
18:15	97	22:21	34
18:16	97	22:26	102
18:17	97	22:26-30	16
18:18	97	22:27	102
18:19	97	22:29	33,34
18:20	97	22:29-30	102
18:21	98	22:31-33	16
18:22	97	23	13,16,95,
18:23	97		111,112,124
18:24-30	98	23:1-44	102
19	95	23:3	111
19-20	16,23,99	23:5	113
19:7-8	13	23:6-8	113
19:1-20:9	99	23:9-14	114
19:1-20:27	99	23:15-21	115
19:11-12	99	23:23-25	116
19:18	1	23:26-32	117

肋未紀(續)		27:30-33	85
23:33-36	119	27:32-33	85
23:39-43	119		
24:1-9	16,102	戶籍紀	
24:2-4	103	3:5-13	84
24:10-23	16,103	6:13-21	42
24:17-22	103	7	42
25	16,95,120, 121,122	8:5-26	88
25:1-55	104	8:12-14	85
25:8	121	10:1-10	116
25:10-11	121	15:3	31
25:19-22	120	15:10	29
25:29-34	121	18:6-7	88
25:32-34	88	18:12-14	85
25:44-46	122	18:15	84
26	16,95,104, 106	18:15-18	84
26:1-46	104	18:21-32	86
26:3-13	105	18:25-32	85
26:14-18	105	19:1-10	45
26:14-38	105	28-29	13,42
26:19-21	105	28:3-8	40
26:22-24	105	28:5	40
26:25-28	105	29:1-5	117
26:29-39	105	29:12-39	119
26:31-45	105	36:4	121
26:40-45	105	申命紀	
27	16,82,95, 106,122	12:15	8,96
27:1-29	82	12:17-19	86
27:1-34	106	12:18	87
27:16-24	121	12:20-25	96
27:26-27	84	12:21	8
27:27	84	12:26	99
27:28-29	83	14	57,66
27:29	84	14-15	120
		14:22-29	86

申命紀(續)		撒慕爾紀下	
14:28-29	87,120	24:21-25	31
15:1-3	120		
15:12-15	120	列王紀上	
17:8-12	79	8:64	32
18:1-2	83		
18:4	85	列王紀下	
19:17	79	4:23	111
21:5	79	16:13	32
21:10-14	122	16:15	32,40
24:8	79		
26:1-11	85	編年紀下	
27:9-10	79	29:22-24	30
28	104	29:31-33	33,34
31:9-13	79	31:6	86
34	5	33:16	33,34
若蘇厄書		厄斯德拉下	
6:17-25	84	10:35	125
10:24-27	84	10:38-39	86
民長紀		13:15-22	111
3:15	32	艾斯德爾傳	
		9:32	124
撒慕爾紀上		箴言	
1:1-3	125	6:34-35	22
2:17	32		
7:9	31	依撒意亞	
8:2	32	1:13	111
13:12	31	56	111
15	84		
18:29	40		
18:36	40		

耶肋未亞		瑪加伯上	
17:26	33,34	2:32-38	110
34:8-16	120	2:39-41	110
		4:52-55	124
厄則克耳		6:49	124
40-48	76	6:53	124
43:19-26	43		
44-45	88	新約	
44:11	29	瑪竇福音	
45:15	31	12:11	110
45:17	31		
46:13-15	40	馬爾谷福音	
		12:31	1
達尼爾			
8:11-14	40	格林多前書	
9:21	40	5:7	134
歐瑟亞			
2:13	111	希伯來書	
		7:27	134
亞毛斯		9	134
8:5	111	9:12	134
		9:22	134
哈蓋			
2:11-13	79	若望一書	
		2:2	134
多俾亞傳		4:10	134
1:6-8	87		
		默示錄	
友弟德傳		20	137
11:13	87		

作者索引

- | | | | |
|--------------------------|----------|-------------------------|---------------------------------|
| Anderson, G.A. | 53 | Douglas, M. | 65,66,67,68,
(登格拉思) 69,73,74 |
| Andreasen,
N.-E.A. | 111,128 | Eissfeldt, O. | 94
(艾斯佛) |
| Attridge, H.W. | 141 | Elliger, K. | 9
(厄里格) |
| Beattie, J.H.M. | 54 | Ellis, R.S. | 27 |
| Blenkinsopp, J.
(鮑根索) | 24 | Evans-Pritchard, E. | 44,51,54 |
| Boecker, H.J. | 26 | Finegan, J. | 128 |
| Bourdillon, M.F.C. | 54 | Finkelstein, J.J. | 123,129 |
| Burkert, W.
(伯格德) | 48,49 | Fortes, M. | 54 |
| Carroll, M.P.
(卡洛) | 67,68,74 | Frazer, J.G. | 50 |
| Cassuto, U.
(嘉蘇杜) | 9,25 | Freud, S.
(佛洛依德) | 49 |
| Childs, B.S. | 26 | Gennep, A. van | 51,54,89,94 |
| Cholewski, A.
(高理斯基) | 12 | Gerard, G.
(哲納德) | 48,49 |
| Clines, D.J.A.
(施靈思) | 109,128 | Goudoever, J. van | 128 |
| Cody, A. | 93 | Grabbe, L.L. | 118,123,128,
137,140 |
| Cross, F.M.
(柯爾士) | 18,25 | Greengus, S. | 26 |
| Damrosch, D. | 13,26 | Gunneweg, A.H.J. | 93 |
| Day, J. | 127,129 | Hamerton-Kelly,
R.G. | 48,55 |
| | | Haran, M.
(哈蘭) | 4,5,18,24,25,
114,125,128 |

Hayes, J.H. (海士)	25	Lewy, H. (利威)	122,129
Hecht, R.	90,94	Marx, A.	52,55
Heusch, L.	49,52,54	McCarthy, D.J. (麥加笛)	106
Houston, W.	74	McKeating, H. (麥琪汀)	23,26
Hurvitz, A. (赫威士)	5,6,24	McMillen, S.I.	138
Jackson, B.S. (哲生)	26	Meigs, A.S. (梅格思)	68,69,74
Jenson, P.P.	73,93	Milgrom, J. (米格林)	7,8,12,13,18, 33,35,36,39, 42,44,45,46, 52,53,63,64, 81,94,139
Kaufmann, Y. (卡夫曼)	4,24	Miller, J.M. (密勒)	25
Kellerman, D. (橋洛曼)	38	Morris, B.	68,74
Kilian, R. (祁凌)	12	Mowinckel, S. (莫雲高)	125,127
Kirschner, R.	94	Neusner, J. (紐士納)	73,136,141
Kiuchi, N. (古奇)	46,53	North, R.	129
Knierim, R.P. (尼爾連)	14,15,26,46	Noth, M. (諾夫)	9,90
Knohl, I. (諾爾)	13	Otto, R. (奧圖)	77,93
Koch, K. (高赫)	9,12	Patrick, D.	26,99
Lemche, N.-P. (林其)	106,123,129	Paul, S.	26
Levine, B.A. (李雲)	33,38,42,45, 53		

Phillips, A. (斐力士)	22,27	Vaux, R. de	54
Polzin, R. (普新)	6,24	Vink, J.G. (雲克)	4,24
Preston, J.J.	73	Weinfeld, M. (韋因飛)	5,24
Pritchard, J.B.	27	Wellhausen, J. (威耳豪森)	3,4,9,10, 24,113,114
Rad, G. von (馮拉)	91,94	Westbrook, R.	20,27
Rainey, A. (靈里)	42,53	Whybray, R.N. (威伯里)	10,25
Ramsay, G.W.	25	Wright, D.P.	54
Rendtorff, R. (連托夫)	6,10,12,14, 25,34,53	Yadin, Y. (雅丁)	129
Robertson, Smith, W.	33,50,55	Zeira, R. (匝拉)	139
Rogerson, J.W.	54	Zevit, Z.	24
Scholem, G.G.	141		
Schwartz, B.J.	13,26		
Shafer, B.E.	111,128		
Smith, J.Z. (史密夫)	49,77,93, 139,141		
Thompson, R.J.	54		
Tucker, G. (杜格)	14		
Tylor, E.B. (泰勒)	50,55		
Van Seters, J. (薛德思)	10		

舊約導讀系列

研讀舊約的學生，需要一本清晰、簡短、扼要、易讀和易掌握的舊約簡介書籍，《舊約導讀系列》就是按這個需要而編撰的，因此本系列的編寫方針是：

- 介紹經書的內容
- 中肯地概覽重要的評論該經書的題目
- 集中注意神學的透視點
- 評估最新的學術研究
- 交叉參照經典的舊約歷史神學著作
- 註釋參考書目

《舊約導讀系列》由 Sheffield Academic Press 為「(英國)舊約研究學會」(Society for Old Testament Study)而出版。本系列的作者都是學會的成員，而系列的編輯：威伯里(R.N. Whybray)是學會的前任主席。作者均有國際知名的學術著作，和豐富的大學教學經驗。

已翻譯及出版的有：

《訓道篇簡介》	威伯里著	2000年出版
《約伯傳導讀》	易澄著	2001年出版
《若蘇厄書分析》	克迪思著	2002年出版
《盧德傳和艾斯德爾傳研究》	賴芹著	2002年出版
《撒慕爾紀上、下剖釋》	高頓著	2002年出版
《民長紀研讀》	梅思著	2003年出版
《列王紀釋義》	普雲著	2003年出版
《申命紀釋義》	克民士著	2004年出版
《出谷紀探索》	莊思登著	2004年出版
《戶藉紀詮釋》	溫涵著	2005年出版

肋未紀索源 LEVITICUS

翻 譯：宋蘭友

出 版：公教真理學會

發 行：公教進行社

香港中環干諾道中 15-18 號

大昌大廈 16 字樓

電話：2525-7063

傳真：2521-7969

電郵：bookshop@catholiccentre.org.hk

網址：<http://www.catholiccentre.org.hk>

承 印：永利印刷有限公司

版 次：2008 年 5 月初版(印 1000 本)

ISBN-13：978-962-8909-41-4

ISBN-10：962-8909-41-X

【版權所有】

對於現代的神學生來說，乍看之下，聖經中沒有甚麼經書比肋未紀更乏吸引力。本書《肋未紀索源》記載了許多繁瑣的祭獻規則，在許多人看來好像完全不適用。在基督徒的辯論傳統中，這部經書也已被標籤為「無意義的禮儀」。對於那些素食人士和維護動物權益者，血祭根本就是野蠻的行為。既然如此，為甚麼現代的基督徒和猶太人對此書如此感興趣？

許多世紀以來，猶太和基督徒聖經評釋者，一直都認為肋未紀是宗教象徵學和神學反省重要的資源。肋未紀絕不是一部「空泛的禮儀」，在書中所勾勒的祭祀結構背後，可以見到一個有規模的倫理系統。儘管書中的資料對於理解，公元七十年聖殿被毀前的古以色列及聖殿內的崇拜，非常重要，但是經書本身的價值遠比其所記述的祭祀更重要。

* * * * *

格筆(L.L. Grabbe)任 University of Hull 神學系主任，亦是 *Society for Old Testament Studies Booklist* 的編輯，其著作計有：*Comparative Philology and the Text of Job* (1977), *Judaism from Cyrus to Hadrian* (1992) 以及有波斯、希臘及羅馬時期猶太主義的論文。

ISBN 962-8909-41-X



9 789628 909414

301 6009 151

HK\$72.00