

克民士 著

# 申命紀析論

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

**DEUTERONOMY**

申命紀析論

克民士 著

# 申命紀析論

(和合本：申命記)

舊約導讀系列

公教真理學會出版

R. E. Clements

# DEUTERONOMY

*Copyright © 1989, 1997*

*Published by Sheffield Academic Press Ltd.*

*Mansion House*

*19 Kingfield Road*

*Sheffield S11 9AS*

*England*

The Work is published by arrangement with  
The Continuum Publishing Company.

# 目 錄

<i>Abbreviations</i> -----	<i>vii</i>
1 導言-----	1
2 經書的類型和結構-----	9
3 核心法律條文-----	24
4 為法律建構-----	37
5 核心神學主題-----	61
6 作者和歷史背景-----	90
7 申命紀和以色列的社會發展-----	113
8 申命紀在舊約-----	126
聖經章節索引-----	134
作者索引-----	140

## Abbreviations

ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanien- sium
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
CB	Coniectanea Biblica
ET	English Translation
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
HKAT	Handkommentar zum Alten Testament
IB	Interpreter's Bible
KHC	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament
SBLDS	Society of Biblical Literature, Dissertation Series
SBT	Studies in Biblical Theology
<i>TDOT</i>	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> , ed. G.J. Botterweck and H. Ringgren, Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1974-.
ThB	Theologische Bücherei
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament

# 1 導 言

申命紀的英文譯名：Deuteronomy 由於誤釋七十賢士本(Septuagint)的申 17:18 中的希臘文譯文：*deutero-nomos* (= Second Law)所致，這原指梅瑟法律的抄本。不過，這書名也貼近全書大部分的內容。經書的核心部分：12-26 章包含一系列的法律，其中許多都是申述保留在出谷紀中的早期法律(經書的中文譯名亦取此意)。同樣，在申 5:6-21 所錄的十誡，也和出 20:2-17 的誡命用詞非常接近。我們在申命紀中見到的，基本上是再頒佈天主在曷勒布山上和以色列訂立的盟約法律。這些法律是按梅瑟在摩阿布平原，約但河之東向以民講話的形式記錄下來的(申 1:1; 34:1)。這是在以色列進入福地之前，梅瑟對他們所作的告別訓話(申 31:1-13)。

申命紀的核心是一個法律集子，即從現在所見的 12-26 章，它的序言首先是 1-3 章的歷史導言，接著是在 4-11 章一系列的勸勉和訓誡。法律之後的結論，可見於 27-34 章，這結論的結構蒐集了多段講辭和詩

篇，最後加上一段歷史附錄作為結束。因此，這部經書可以大致劃分為 12-26 章的核心法律書，並由 1-11 章和 27-34 章的框架前後包圍。法律書的部分是明顯可見的整體，框架卻較不統一，而且有匯合了廣泛的資料，和一系列不同編輯階段的痕蹟。可以想像，學者由此而得出結論，相信經書的最初的核心，是法律條文，稍後才擴充，加插了加長的導言和結論。這假設只是在某種程度上有幫助，只能對整體經書的文學結構和發展，作暫時和局部的解釋。

在類型和內容的多項特色上，申命紀可說是全部舊約中最突出的經書之一。根據路 10:27 的記載，耶穌在回答一位猶太教師詢問有關永生的問題時，引述了申 6:5 的不朽名句：「你當全心、全靈、全力、全意愛上主，你的天主；並愛近人如你自己」。就這樣，申命紀的命令，就被立為舊約中所有命令的核心，並與較短的肋 19:18 上的訓誡結合起來。

路加的引述，強調了申命紀思想世界的一項特色，同時也顯示了，經書如何被視為聖經中特別重要的文獻，如何成為猶太和基督徒傳統的基礎。申命紀的特色在於它的作者所見的宗教生活那份令人驚震的內聚性和心理現實。這不單指法律那份強烈的道德至誠，是古代以色列的法律傳統不斷發展的證明，和

它永恆的意義的解釋，更指經書的靈修的整個格調。經書呼籲全體以色列人，全心、全意、誠心悅服地回應天主對全國恩慈的召叫。最後，這些法律可由：學習、教導、牢記和服從的勸誡所支持，並以此作為在世上滿全天主旨意不可或缺的基礎。

不過，如果我們要給整體的申命紀一個公平的印象，應該同時包括強調敬愛天主，和徹底及毫不留情地毀滅客納罕地的前居民，這個尖銳而且絕不妥協的命令。申 7:2 包含舊約中所見的、最直率種族滅絕的命令，這也成了經書教訓最突出的特色：「當上主你的天主將他們(此地的前居民)交給你，打敗他們時，你應完全消滅他們，不可與他們立約，也不可恩待他們」。就是這樣，在申命紀，我們發現一些最具洞察力和最高昂，同時也是最可怕及最令人驚恐的，舊約倫理教訓的特色。

經書特別強調對天主的正確想法和感受，配合一套經透徹思考的神學。這形成了一個容易辨認的概念和喜用的辭語的圈子。它的標誌是如此明顯，以致申命紀的風格和特殊的辭語，構成了在舊約所有突出的神學傳統中，最容易辨認的一個。申命紀的作者在整體梅瑟五書，和舊約其他相當大的部分，都留下了他們的記印。

現代興起的舊約批判研究的一個重要的時刻，是 1805 年德國學者韋德(W.M.L. de Wette)發表一篇申命紀研究論文的時候。他提出列下 22-23 章所記述的，在耶路撒冷聖殿中找到法律書，就是申命紀。雖然現在的學者，可以從一個與韋德相當不同的角度，看申命紀與約史雅改革的法律書相聯這件事，他的提議，在理解梅瑟五書的文學史上，無疑是踏出了重要的一步。因為申命紀的風格是如此獨特，同時也因為此書在梅瑟五書的文學發展的中段，它與公元前七世紀末，約史雅的宗教改革開展的時期相連，這為梅瑟五書的批判研究，提供了基石。從文學發展的角度來說，在梅瑟五書所找到的大部分，可以用「前」或「後」申命紀來分類。

循著這條確認的思路來看，可以找出以色列的崇拜和神學歷史的特別發展時段，同樣可以用申命紀所見的之前或之後的成長階段來識別。

申命紀另一個特色也顯示了，此書佔據研究舊約文學和神學中心位置的原因。若蘇厄、民長紀、撒慕爾紀上下和列王紀上下，這些歷史書，被視為一連貫的整體，並被稱為「申命紀學派歷史」(R.P. Gordon, *1 & 2 Samuel*, *Old Testament Guides*, pp.14-22, 中文見：高頓著，《撒慕爾紀上、下剖釋》，舊約導讀系列，9-15 頁)。

這是因為這些經書，記述從君王時期開始至結束的以色列歷史，各經書都有一個共同的透視點，認為神聖的法律，已藉梅瑟啟示了，並已編輯成書，供王國之用。這部法律書可看作與申命紀等同，雖然格式不一定是現在所見的一樣。其實，申命紀序言篇(申 1-3章)的主旨，已被廣泛地視為簡介編輯法律書(申命紀)及簡述以色列國的興衰(即申命紀學派歷史)的導言。這樣，這歷史是記述以色列如何，在梅瑟給予它的法律光照下，在許給它祖先的土地上生活。

總結這段有關申命紀對於舊約研究的重要性的短文，我們對這部文學著作的性質，要指出其中很重要的一點。此書把焦點集中投射在以色列歷史中偉大的宗教人物，例如：亞巴郎、梅瑟、若蘇厄和達味等，這種做法是可以理解，而且是恰當的。這些舊約人物之中，最偉大的就是梅瑟，申命紀肯定會從這個角度展示梅瑟。梅瑟在其他所有人物之上，控制舊約這個事實，在很大程度上是由於申命紀，把重點放在他和他以色列的宗教起源所扮演的角色上所致。

同時，我們也應該注意，所有這些大人物的工作和成就，都是透過我們對其作者不能直接認識的著作，傳遞給我們的。我們只能從這些書推斷，他們在這些書內所留下的，他們的目的和所關注的是甚麼。

申命紀是如此突出，以致它的作者已一貫被稱為「申命紀學派人士」(the Deuteronomists)，顯示他們已成為舊約這類作者中最具影響力的一小群人。儘管他們不曾留名，他們在編撰舊約成一部神聖的文學作品的工作上，作出了廣泛和基要的貢獻。他們從宗教和靈修的角度，顯示出他們充分意識到文字的功力和活力。他們認為擁有一部記載神聖教訓的聖書，是天主給以色列最大的禮物之一。這部書應該放置在至聖的約櫃旁邊(申 31:9-13)。即使君王，他也必須持續地閱讀和默想這部書，他才能管理好他自己的生活和王國的事務(申 17:18-20; 參閱列上 2:1-4)。因此，從申命紀我們可以得到很重要的洞見，可以理解為甚麼猶太主義和基督宗教，可以在一部神聖的文學作品中，為他們的信仰，找到聚焦點。兩者都是「一部書」的宗教，而申命紀正是這種「書主導」的靈修最突出的固定模式。

## 有關評註的簡介

近年來，申命紀是多部出色的評註的主題，其中最為英語讀者所熟悉的是，馮拉(G. von Rad)和梅思(A.D.H. Mayes)的著作。

G. von Rad, *Deuteronomy, A Commentary*, (London: SCM, 1966); D.Barton 的英譯本是譯自 *Das fünfte Buch Mose*:

*Deuteronomium* (ATD 8; Göttingen, 1964)。這譯本是扼要地綜合了，原作者較早期做的兩個研究經書核心問題的結論而成。

A.D.H. Mayes, *Deuteronomy*, (New Century Bible; Marshall-Pickering, London: 1979) 毫無疑問，此書應該是最好的，也是現時英語讀者可找到最及時的評註。

P.C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, (New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids: Eerdmans 1976) 此書相當有幫助，包含相當重要的資料，可惜太受某些文學理論影響，認為結構和日期對近期的著作，是一個各方面都有用的指引。

另外幾部較短的評註也值得一提：

A. Phillips, *Deuteronomy*, (Cambridge Bible Commentaries on the New English Bible; Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

G. Ernest Wright, 'Deuteronomy', *The Interpreter's Bible*, (Nashville: Abingdon, 1953). Vol. II, pp.307-537.

J.A. Thompson, *Deuteronomy*, (Tyndale Old Testament Commentaries; London Tyndale, 1974).

更近代的有：

Richard Clifford, *Deuteronomy*, (Old Testament Message, 4;

Wilmington: Michael Glazier, 1982) 此書包括多個近代學術界討論的重要問題。

較早期的，證明是經得起時間的考驗，至今依然值得仔細閱讀的著作有：

S.R. Driver, *Deuteronomy*, (ICC; Edinburgh, T. & T. Clark, 3rd edn 1902).

G. A. Smith, *Deuteronomy*, (Cambridge Bible for Schools and Colleges; Cambridge: Cambridge University Press, 1918).

較早期的德文評註，以下兩部仍值得參考：

A Bertholet, *Deuteronomium*, (KHAT; Tübingen, 1899).

C. Steuernagel, *Das Deuteronomium* (HAT; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1923).

除了評註之外，有兩部重要的著作，廣泛地討論申命紀主要的評釋和神學問題：

M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, (London: OUP 1972). 此書重新檢討一系列涉及經書起源的問題。

N. Lohfink, ed., *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft*, (BETL 68; Leuven; Peeters, 1985). 這是一部論文集，由許多這科有名的專家撰稿。

## 2

# 經書的類型和結構

申命紀是梅瑟五書的最後一書，一如它稱為「第二」法律的書名，經書主要以覆述的形式，重述梅瑟早期在曷勒布山(=西乃；出 19-24 章)頒布給以色列的法律。書的內文是以講話的形式，借梅瑟之口，在以色列進駐客納罕之地前夕，向全體以民發表的講話。全書的資料可明確地分為兩大部分——在 12:1-26:15 的核心法律條文，和一個圍繞它的框架：1:1-11:32 的導言和 26:16-34:12 的結尾。雖然全書的風格和表達方式，絕稱不上是完全統一和一致，法律書部分則可稱得上是一個連貫的整體，不像導言或結尾，出現多種不同類型的講話。不過，全書依然保留原來演講的格式，當以色列人整裝待發，展開偉大的進駐天主向他們祖先許下的福地前夕，梅瑟向他們發表的講話。

### 1. 四個標題

申命紀的讀者很快就發現，這部書包含不止一個導言標題。這裡一共有四個標題，各自介紹其範圍之內的

內容。第一個是 1:1：「以下是梅瑟在約但河東岸(曠野中)，對全以色列所講的話……」，這個標題確定了以下的文字，是以講話的形式，由梅瑟向「全以色列」發出的。

第二個標題出現在 4:44-49：「這是梅瑟在以色列子民面前宣布的法律，就是梅瑟在以色列子民出埃及後，對他們所發表的勸告法令和規則……」。第三個標題則見於：29:1，以一個稍微不同的方式宣布法律：「這是上主在曷勒布山與以色列子民訂立的盟約以外，在摩阿布地方吩咐梅瑟向以色列子民訂立盟約的言辭」(申 28:69，思高中文聖經的章節，和本書作者所引的聖經版本的章節略有不同)。第四個標題介紹經書最後一部分的內容，33:1：「這是天主的人梅瑟，死前賜予以色列子民的祝福」。

以上四個標題，是有意為全書設定一個概括性的架構。即使我們和某些學者一樣，接受它們是源於經書編纂的不同時間和階段的說法，現在看來，它們也很明顯是全書的不同部分和單元的指標。實際上，它們都是標示這部經書四個主要部分的標題。

除此之外，還有一些小標題，從這些小標題，也可以見到，在書中不同的部分出現的一些不同類的資料。我們可對經書的內容，設定以下的大綱，著手分

## 析經書的類型和結構：

1:1-4:43	以梅瑟回憶的形式表達的歷史序言
4:44-11:32	訓誡，解釋誡命的地位和意義
12:1-26:15	核心法律條文
26:16-28:68	進一步的勸誡和警告
29:1(28:69)-32:52	摩阿布平原的盟約
33:1-34:12	梅瑟的告別祝福和逝世

## 2. 經書的編纂

仔細分析全書的各部分，我們很容易就發現很清晰的證據，顯示編者採用了不少古老的原料。其中最重要的是，核心法律條文採用的資料和法律，這些法律是出自早期名為約書(出 20:22-23:19)上的法律條文。約書無疑是古代以色列的所謂民法最古老和最全面的例子。約書確實編纂的時間，一直都是學者爭辯的問題，有些人傾向於接受它源於君王制被引進以色列以前，目的是作為部族同盟的手則(見 M. Noth；亦見：*Exodus. A Commentary*, ET, J.S. Bowden, London, 1962, pp. 169-94)，也有人傾向於接受較遲的編寫時間。如果是後者，那可能是受宮廷的保護，因為宮廷就是執行正義的權威。

在申命紀中，見到對約書法律修訂的同時，也可

清楚地見到，經書對祭祀曆法所作的精巧的編排，但在出 23:1-17(已經編入約書之內)及出 34:18-20 所記的，卻只見到一些很次要的改動而已。這是申命紀整體結構的一個重要的特色，它在處理有關執行公義的法律事務時，也處理有關禮儀和崇拜責任的事務，並將兩者緊密地扣合起來。這樣，在申命紀內，宗教和法律就不可分割地互相糾纏在一起了。

在申命紀見到的指標在很多方面都顯示，這部書是非常倚重約書作為編撰的資料來源，這使我們得到一個結論：它的原創的性質類似一套法律條文。不過，它後來擴充至不止只限於法律條文了。它所保留的那些最持久的特色，依然可從它深入認同法律的教訓上見到，如果它只是編成一套成文的法律條文，單憑它本身是不能改變一個社會的態度和行為的。我們應該從：申命紀實在已達成了它基本的目標和意向的角度，去思考和尊重這部書。

一直以來學術界對於經書所重述的十誡(申 5:6-21)的關注，也是從這個角度出發的，這裡所見的十誡，和出 20:2-17 所見的，只有輕微的差別。早期的學者(最顯著的是戴維爾 [S.R. Driver] 和史密夫 [G. Adam Smith]，見他們的評註)認為，申命紀上見的這十誡，是取材於更早期的出谷文本。不過，近年有些學者逐

漸意識到，從文學的角度來說，十誡被編入為西乃啟示的核心部分，是相當遲的事。這表示申命紀的版本，是兩者之中較古老的那個。但是，像這樣的十條簡明的，關於宗教和道德的訓令，以其獨特的格式組合的條文，它們的本質充分顯示，它們最初已經是一套獨立的條文。因此這個單子，應該是被申命紀各作者採用的一個獨立的源流。

以上所列的申命紀內容大綱顯示，經書的首三章是以梅瑟回憶往事的口脛，向以民講話的歷史格式寫成。這段回憶內所包含的歷史資料，毫無疑問是取自一個較古老的敘述文本，講述以民離開曷勒布(西乃)山後，在沙漠中流浪的冒險故事。這個敘述源流，應該是我們現在所見的梅瑟五書材料的一部分，事實上，就是現在從出谷紀和戶籍紀中找到的那些部分。這些材料就是傳統的文件源流分析(批判)所認定的 J 典和 E 典，學者一般都認為這些材料已混合為一個 JE 敘述了(在戴維爾的評註 xiv-xix 頁中可找到兩文件的混合表)。在此我們不必推敲現代的梅瑟五書研究所劃定的，各個源流的文件在五書中分佈的情況，因為這些劃分的確實性並不大。不過，在申 1-3 章中的歷史事件的綜合，已足以和「出谷紀—戶籍紀」的敘述連接起來，得出一個結論，即：申命紀作者掌握著源流較

古老的文件資料。這份資料記述以民逃離埃及後的冒險故事。

除了採用一個早期的法律集子，和一份以色列人出離埃及的歷史敘述之外，申命紀也有一些部分，在較早期應該也是獨立存在的。其中有申 27:15-28 所記的十二咒語，可能是在某個時期，已經有固定的格式，經常背誦，或是一些肋未人收集起來在禮儀中誦唸的咒語。這類的單子，可能由肋未人的圈子所收藏的(參閱申 27:14)，這也不是申命紀中唯一與肋未圈子有密切關係的部分。我們可以肯定地說，申 32:1-43 和 33:2-29 這兩首長詩，在某一段時間也是分別誦唸的。兩者的年份應該都很早，可能源於引進君王制之前的某個時段。

綜合以上所舉的這些指標，我們看到申命紀作者採用的不少材料，都有很古老源流，我們可以相信，他們必定認為這些古老的材料，對於以色列人認識天主是最基要的，他們熱切地希望維護和保留這些傳統。不過，申命紀的作者，肯定不只是搜集者，他們也肯定不是任何狹義的傳統主義者。他們在經書中為我們所保留的，是有高度的原創性和新穎的編纂；正是這份原創性和新穎性，標誌著它在舊約的出現中的重要性。

由此，我們可以結論：重修約書，撰寫和編纂申命紀的工作，都是由一個特別的作者圈子完成的。作者的數目不只一位，這個結論，由經書相當分歧的結構、風格和表達方式，令人無可置疑地顯示出來。與此同時，全書又表現協調和一致的目標，這足以顯示，這部經書，不可能是由一個作者群雜錄的蒐集品。

有一個時期，有些學者認為申命紀只是由相當多源流的獨立文件，匯編而成的，這些文件的痕蹟，從現存的經書中可以見到。不過，這個觀點現在看來是難以置信的，從經書本身所找到的證據來說，這也是不必要的。相反，最初應該有一個法律集子，慢慢集合而形成，不斷地補充和擴大，因此，到了最後，它原來的形式已不可復辨了。儘管它包括了大量的法律材料，並且以一套法律條文作為核心，現在它更像一部訓導書，有關以色列的本質和它作為天主子民的獨特責任，而不是狹義的法律書而已。隨著經書在體積和視野上的發展，它在範圍和目標方面，也經歷了很大程度的修訂和擴張。

在一篇概論申命紀的類型和性質的論文中，麥百德(S. Dean McBride)大力推銷他的說法：申命紀是一本「政治制度之書」(polity 參閱希臘文 *politeia*)，說這是一部關於以色列的身分和憲法的書(S. Dean McBride,

‘Polity of Covenant People’ *Interpretation* 41, 1987, pp. 229-44)。論文當然注意到經書內許多未曾恰當地按傳統的說法，界定為「法律」的許多方面。不過，儘管「政治制度」這個詞對某些性質是有價值，但它不能中肯地符合申命紀中，那些鼓吹一種非常個人和特別的生活風格，和震撼心弦的靈修章節。在其中的某些方面，申命紀本質上是「教育」之書，這也符合經書本身聲稱，書中的教誨，應該是生活和一個以色列家庭的日常生活慣例的基礎(參閱申 6:6-9)。申命紀的作者曾稱他們這部書為「托辣」*torah* (=訓誨)；很難找到一個英文字，可以包含這個希伯來字的字義和經書的許多不同的層面。要稱這部書為法律書，肯定大大約束了它的內容，雖然修訂一份早期的法律條文，依然是經書的核心部分。

### 3. 經書的文學類型

我們曾經指出，經書的整體，是以梅瑟向以民訓話的格式寫成。因此，按這格式編訂個別的法律條款和禮規，並以好像梅瑟親口向以民講話的方式表達，是恰當的做法。較早期的約書已經採用這種格式。不過，法律應該以切合它的功能的文字模式表達。艾特(A. Alt)在他那篇有名的論文(‘The Origins of Israelite Law’，

*Essays on Old Testament History and Religion*, ET, R.A. Wilson, Oxford, 1966, pp.79-132；德文原著在 1934 年出版），找出兩種以色列法律的典型或類型。他名之為「絕對法」(apodictic)和「決疑法」(casuistic)，他形容前者是天主直接的講話，後者卻以客觀的第三者的口脛表達。十誡是前一類的例子，而約書的大部分都是後一類的例子。這樣一來，較古老的法律條文是保留下來了，雖然事實上，約書是透過梅瑟的口，以講話的形式表達。因此，在申命紀中，十誡(申 5:6-21)也是以天主直接講話的形式表達，而在經書的別處，卻保留了第三者的格式。

但是，申命紀的法律的一項很突出的特色，雖然第三者的法律公式依然保留，現在卻以很明顯是宣道的格式表達。馮拉(G. von Rad)清楚地綜合這種情況說：「申命紀不是以成文法典的形式表達的神聖的法律，而是有關誡命的宣講——至少誡命是以一個點綴了不少插句的形式表達」(見：G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, ET, D.M.G. Stalker, London, SBT 9, 1953, p.15；德文原是在 1948 年出版)。申命紀十分強調，應該如何接受、理解和實踐法律，這是經書的整體特色。因此，我們很難假定，經書的作者是專業的執法人員。反而，他們更像宣道者，他們發現法律是保衛宗教信仰和公眾道

德的一個重要工具。除了約書提供的原始源流：法律條文(申 12:1-26:15)的片段之外，還採用了其他較短集子的片段(馮拉以申 16:19——判官的例子——和申 22:5-11——神聖秩序的保留——這兩段經文解釋他的論點)。

馮拉認為這種高度突出的申命紀式訓誨法律，是從一種經常實踐的法律宣講發展而來的，這種宣講，主要是由肋未人，在以色列主要宗教慶節中主持。他特別指出像帳棚節這樣的慶節，是宣講法律最好的時機(參閱申 31:10)。無疑，正是申命紀法律條文這種宣講的性質，為我們提供了解它的根源和目的的重要線索。這不是一部正式的法律手則，作為判官執法時的指引。反而，這是一系列流行的訓誨和勸誡，主要是有關法律在社會中和事奉天主上的職能。賀士特(F. Horst)為這種性質的法律手則找到一個適合的類比，稱之為：*Privilegrecht* ——為那些受一位封建的地主保護和支持的人們而設的特權法律(F. Horst, 'Das Privilegrecht Jahwes [Rechtsgeschichtliche Untersuchungen zum Deuteronomium]', *Gottes Recht. Studien zum Recht im alten Testament*, Th B 12, Munich, 1961, pp.17-154; 德文原文在 1930 年出版)。這個類比的用處是提醒人，申命紀的獨特之處，不過，它只能提供部分的比較。在任何情

形之下我們都不可忘記，申命紀中的法律的訓誨特色，在申 4-11 章勸誡的宣講中，這種特色更顯著。同樣，在 28-30 章的祝福咒語系列，和經書其他部分的警告目的，是一個相關的發展。

大體上說，我們可以看到兩個要點。正如申命紀所有的標誌都顯示，這不是一部一口氣編寫成的書，而是經過一段時間才能完成的，同樣，書中所包含的材料，有各種各類的法律和禮規，源自不同源流和區域的生活。這種種由申命紀的作者整合，由一個熱切的訓誨目標而貫徹，最後協調成書。因此，把申命紀定性為一部傳統的法律書，對於它的內容，將會引起嚴重的誤解。這部書屬於講道和訓導的性質，以既定的法律條文，組成它基礎的文本。

#### 4. 申命紀是一份盟約的文件

以色列和天主在曷勒布山上的接觸，十誡的頒布，被申 5:2 形容為一次「盟約」(希伯來文：*berith*)的接觸。稍後，在結束法律條文的記述之後，在申 29:1(中文聖經是申 28:69)，申命紀(第二法律)的目錄，首次在摩布平原向以色列人啟示的這個機緣，被寫成是天主早期在曷勒布山和以色列子民訂立的盟約之外，與天主子民訂立的另一個盟約。很明顯，這描述的目的是要把

這後期的盟約，看作早期的伸延，而不是有另一個全新的盟約，因為第一個盟約不可被視為已被廢除的盟約。

把盟約的概念引入申命紀這部書中，無疑是一個重大的發展；在稍後受申命紀圈子影響的作品中，我們發現，盟約的概念逐漸變得很重要。這點在列下 22-23 章記述的約史雅改革事件和耶肋米亞書中，都可清晰見到。這在申命紀有關以色列結構的解釋中是一個很重要的概念，應該聯同經書其他的主要神學主題，一同考慮(見本書第 5 章)。另外，值得一提的是，在天主和以色列之間存在盟約關係的概念，也是決定經書類型的一項主要因素。

不少學者注意到，舊約某些敘述立約過程的片段，在格式上和古代近東的一些非以色列文件，有驚人的相似之處(這個題目麥加笛曾作過詳細的研究，見：D.J. McCarthy, *Old Testament Covenant. A Survey of Current Opinions*, Oxford: Blackwell, 1972)。有多個類似的契約文件，特別是那些受赫特地區的政治影響，在公元前二千年末葉所訂立的，和申命紀中所見的約書很接近。研究這問題的其中一位學者克林在他的著作中指出，既然申命紀的類型，和這些契約文件是這樣接近，申命紀的類型應該是從這些文件直接借取過來

的(M.G. Kline, *Treaty of the Great King. The Covenant Structure of Deuteronomy*, Grand Rapids: Eerdmans, 1963)。另外，克林的觀點，深得卡理治(P.C. Craigie，參閱他的評註)和麥堪維(J.G. McConville，見他的著作：*Law and Theology in Deuteronomy*)的支持，他們相信正是因為申命紀所借用的這些契約類型，是出自公元前二千年末葉，所以這部經書也應該是起源於這個時期。不過，他們這個結論不能成立，因為經書確實的內容不屬於這個時期。只是以方法為理由，以類型的相似，凌駕於確實內容的主要特色，作為考慮的優次，這是很不智的做法，更何況類型可以有各種不同的解釋。無論如何，在申命紀所見的類型，和古代近東的契約文件的類型，的確有驚人的相似之處。

首先，我們應該打消克林和卡理治等人，根據公元前二千年的契約文件的類型，解釋申命紀的類型的意圖。可以作仔細比較的文本，其實可以從公元前七世紀的亞述領域尋找，在時間上接近申命紀成書時期的，卻要按其他論據證實。即使我們相信在一系列的文本或其他之間，有一定的差異，在類型上依然可以找到奇妙的一致性。這不足為怪，因為立約所處理的景況，通常對於契約的模式，都有決定性的影響。

克林(見上引)從申命紀中找到的契約類型有以下  
的特點：

1. 前文： 盟約的中介者，申 1:1-5
2. 歷史序言： 盟約歷史，申 1:6-4:49
3. 協議的規定： 盟約生活，申 5:1-26:49
4. 約束力： 盟約的批核，申 27:1-30:20
5. 朝廷意向： 盟約的持續，申 31:1-34:12

可以見到，克林以上的有些劃分，並不配合經書本身發展的文學結構；無論如何，彼此的類同確實可見。如果我們根據最初的結論，認為申命紀是經過一段長時間的發展，很可能長達一世紀，才達到最後的形式，那麼和一個盟約類型同化，也是這過程的一部分。事實上，我們也有信心假設，申命紀的作者，熟悉亞述法令中的外交和國際條約草案，同時，盟約概念是在相當遲的階段才引入經書的。這樣一來，我們有理由假定，申命紀是摩阿布盟約的成文契約中的文字保證，接著是按著一個盟約或契約文本的格式，建立申命紀的架構。申命紀和這種古代契約的類型，所顯示的密切關係，由麥加笛在他的著作中深入地探討過(見：D.J. McCarthy, *Treaty and Covenant, Analecta Biblica 21A*, Rome: Biblical Institute Press, 1978)。如果接受這個觀點，那麼我們可以結論說：聲稱申命紀是按照這類

古代近東政治契約模式而寫成，是應支持的，但這不能直接告訴，與某一個盟約類型同化確實的時間。

## 深入研讀書目

與經書的類型和結構有關的問題，通常都是連著其他方面來處理。不過馮拉的著作，開展了這方面的討論的第一步：

G. von Rad, *Studies in Deuteronomy* (SBT 9), London, 1953, pp. 11-24.

有關盟約模式的詳細探討，見於上引麥加笛(D.J. McCarthy)著作，157-205 頁，亦見：

Klaus Baltzer, *The Covenant Formulary in Old Testament, Jewish and Early Christian Writings*, ET D.E. Green, 1971, pp.31-38.

概覽近年申命紀評論的取向，見於：

H.D. Preuss, *Deuteronomium*, Erträge der Forschung 164, Darmstadt, 1982.

# 3

## 核心法律條文

我們已見到，申命紀的中心就是 12:1-26:15 的核心法律條文。這些資料主要包括編修取自出 20:22-23:19 約書上的早期法律的修訂和革新本，另外是首先在申命紀中出現的一系列的民法。不過，在申命紀中最原創、構成此書最令人印象深刻的特色，是大量規限崇拜的禮法，和禁止實行外邦人的崇拜的禁令，這些禁令，通常已緊密地整合於法律條文整體的結構內。以下是這些條文主要內容的大綱：

### I. 規限崇拜的法律

1. 12:1-32 中央聖所的法律
2. 13:1-14:2; 16:21-17:7; 18:9-14 戒避敬拜邪神
3. 14:3-21 潔和不潔的動物
4. 14:22-29; 15:19-23 什一的獻儀和  
頭胎牲畜的處置法
5. 15:1-18 豁免年和釋放奴隸
6. 16:1-17 節慶年曆

## II. 部門和制度

1. 16:18-20; 17:8-13; 19:14-21 公義的執行
2. 17:14-20 君王的選立
3. 18:1-8 肋未司祭的安排
4. 18:9-22 先知的職責
5. 19:1-13 避難城
6. 20:1-20 戰爭的指引

## III. 不同性質的法律

1. 21:1-9 未經記錄的死亡
2. 21:10-22:30 家庭及婚姻生活
3. 23:1-25 被團體或其他法律排斥的人士
4. 24:1-22 對個別人士的保護
5. 25:1-19 維持秩序和公義
6. 26:1-15 初熟的獻儀

### 1. 申命紀對早期法律的修訂

我們已注意到，申命紀的核心法律條文，是以修訂許多從約書(出 20:22-23:19)找到的法律為基礎的。馮拉在他的評註(*Comm.*, p. 13)中列出兩者的對照如下：

出 21:1-11	=	申 15:12-18
出 21:12-14	=	申 19:1-13
出 21:16	=	申 24:7
出 22:16f.	=	申 22:28-29

出 22:21-24	=	申 24:17-22
出 22:25	=	申 23:19-20
出 22:26f.	=	申 24:10-13
出 22:29f.	=	申 15:19-23
出 22:31	=	申 14:3-21
出 23:1	=	申 19:16-21
出 23:2f., 6-8	=	申 16:18-20
出 23:4f.	=	申 22:1-4
出 23:9	=	申 24:17f.
出 23:10f.	=	申 15:1-11
出 23:12	=	申 5:13-15
出 23:13	=	申 6:13
出 23:14-17	=	申 16:1-17
出 23:19a	=	申 26:2-10
出 23:19b	=	申 14:21b

這個對照表可以增加或減少，要看我們期望在不同的法律集子中，找到相近的程度如何而定。當我們發現兩個不同的法律集子中處理同一件事時，我們預期會有某種程度的重疊。但從對照可找到的，應該不限於這些。對照顯示，申命紀的本質是一份成文的法律條文，代表著我們在約書中找到的那種法律集子，進一步的發展。這部約書本身，卻建基於一個可以從古代近東文明追溯的法律傳統。在古代蘇默爾有一份

古老的成文法典(cf. S.N. Kramer, *From the Tablets of Sumer*, Indian Hills: Falcon's Wing, 1956, pp. 47ff.)，無疑，其中最有名的是哈慕辣彼法典(ca. 1750BC; cf. G.R. Driver and J.C. Miles, *The Babylonian Laws*, Oxford: OUP, 1952)。

在我們開始詳細檢驗這些經申命紀修訂的早期約書的法律的本質時，迎面而來的，是在以色列法律系統發展中出現的一些有趣的特色。首先，很明顯，申命紀的法律是一個較遲的版本，並且已顧及較早期法律所反映的更廣泛的特點。例如有關殺人的法律，顯示了區別殺人意圖和意外殺人的重要性。約書的法律這樣寫：

凡打人至死的，應受死刑。但若不是有意殺人，而是天主許他的手行的，我給你指定一個他可以逃避的地方。假使有人向人行兇，蓄意謀殺，應將他由我的祭壇前抓來處死(出 21:12-14)。

比較申命紀對於這段的修訂，我們發現申 19:1-13 加入一系列有關分配六座城市，供給避難之用的條款(在戶 35:6,11 這些城市稱為避難城)。這些城市用以取代舊法中的聖所(參閱在出 21:14 中提到「祭壇」的字眼)。我們也注意到，整個有關查探罪行和定罪的問題，是從深入調查殺人的動機進行的。處理與謀殺有關的罪行，首要的是評估應否受譴責的問題。這只能

透過建立某些有關動機的概念；對於死亡的事態及罪犯對於受害者的意圖，需要有一定的認識。從申命紀所設定的較完善的法律系統，我們可以見到，規定「報血債者」和司祭應負的責任似乎較輕。斐士班(M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, p. 244)提到有一個「加強司法合理化的過程」。這導致建立一個政府官員和法官的系統，以便處理所有正常的法律事件(申 16:18)。他們應該按照他們所發現的，犯人和受害者的關係，盡其所能作出評估，正如現代的謀殺案的偵查一樣。只有當這些官員，不能作出令人滿意的裁決時，才可向在中央聖所當值的肋未司祭投訴(申 17:8-13)。

從申命紀推測古代以色列修訂執法的方式，我們看到一個問題浮現出來，那就是正直的人要建立有效的作證法則，要面對相當大的困難。只能取得很有限的犯罪的證據，但就會帶來廣開無數濫用之門的後果。另一方面，在判罪前要求尋得大量的證據，差不多等於致力於促使裁決不可能達成。

出 23:1-3 所列的作證規則相當簡明：「不可傳播謠言。不可與惡人攜手作假見證。不可隨從多數以附和惡事；在爭訟的事上，不可隨從多數說歪曲正義的話；在爭訟的事上，也不可偏袒弱小」(出 23:1-3)。比較這段和在申 19:15-21，可以見到後者作了相當大程度

的演繹。修訂的法律規定，訴訟必須得到至少兩個人的支持，如果可能的話，最好三人，這樣證供才能成立。申命紀的條款也擬設對證人進行考問，以便核實他們的證供(申 19:18)。新的法律規定對作假證供應受的懲罰(19:19)，並進一步說明這些懲罰可起阻嚇的作用。很明顯，考問證人的需要，加上剔除不道德的證人與罪犯的串謀勾結的困難，都必須全面考慮。在這方面，我們看到申命紀的立法，已經意識到，要建立一個合理和公平的法律系統，有賴於一個阻嚇的原則。

申命紀建基於簡明的古約書的方式，其餘的方面，可從新法律假定一個較進步的經濟秩序見到。產業所有權出售和交易系統，在約書中是相對地簡陋。但是在申命紀的法律中，這些規則都變得相當複雜；這可從有關指定的奴隸奴役期滿後，釋放奴隸法律的發展上反映出來。

出 21:2f.的法律虛擬一個案件，一個奴隸被人從他前一位主人處買過來，他應為新主服奴役六年。這條法律在申 15:12ff.注意到奴隸負債的不同情況。在此所舉的例子是，有關的奴隸是被看作為還債才賣身為奴的(見前引 M. Fishbane, pp. 340f.)。申命紀的立法也考慮到女性也有承繼和擁有產業權，這是較早期的法律所不曾擬想過的。

## 2. 約束崇拜的規則

以上我們提過，在約書的末段有一則，關於主要宗教慶節的簡單說明(出 23:14-17)，這些是以色列必須舉行的宗教慶節。申命紀法律的特點是，擴大這個慶節的年曆，並將它編入法律集子的核心(申 16:1-17)。另外，其他有關崇拜的特質，例如出 20:24-26 有關祭壇的規則，也已相當大規模地擴大和納入申命紀的立法內(申 12:2-14)。與宗教實踐有關的法律，和純法律事件並列，並納入一條法律之內，賦予同樣的重要性。在申 12:2-14 中央聖所法，應該被視為申命紀立法中最突出的特質。它代表古代以色列的崇拜發展最重要的里程碑。容納許多不同的祭壇和聖所，可能是屬於「前申命紀」時期的，而堅持一座聖所，則屬於一個當這項申命紀命令已演變成一個既定的事實之後的時期。

另外，有意義的是，在列王紀上下的歷史記載中，約史雅的宗教大改革(列下 22-23 章)之前的大部分以色列和猶大君王，都備受批判，這充分顯示了申命紀的立法向外伸展的影響力。申命紀引進一條這樣嚴格，而且在很多方面都引起不便的，有關崇拜的祭祀法(申 14:24-26)，其中的原因，其實也不難理解。因為它部分的精力是用在，藉剷除崇拜所有古代客納罕

的巴耳及其他男女神祇的機會和場合，而在以色列卻廣泛地淨化以民對天主的崇拜(12:2-3; 亦參閱 13:1-5, 6-11, 12-18)。透過在指定的一座聖所舉行祭獻的崇拜，可以更嚴格地控制聖所其他的活動。

按梅瑟在約但河東對以民所講的一篇，極具前瞻性講話的觀點，中央聖所的身分是由聖所內是否放置了藏有約版的約櫃而定(10:1-5; 31:24-29)。在公元前七世紀末申命紀撰寫期間，毫無疑問，這座聖所就是在耶路撒冷的那座。為了避免時代的錯配，所以不明確說出有關的聖所的名稱，只是以「天主將親自指定的地方」來表示。不過，在稍後的歷史著作(即列下 22-23 章)中，很清楚地說明耶路撒冷就是七世紀期間，實施聖所中央化的地方。從申命紀的角度來說，重要的是顯示，自從天主在曷勒布山向梅瑟顯示，直到達味時代，約櫃被迎入耶路撒冷以來，崇拜一直沒有中斷(撒下 6:12-15)。受申命紀法律影響的作者，為了強化這個論點，聲稱在達味進駐耶路撒冷以前在史羅已存在著這樣的一座聖所，約櫃就是安置在這聖所內(撒上 3:3; 耶 7:12-15; 詠 78:60,67-68)。

為了配合申命紀有意集中廣泛的宗教和社會關注的意圖，有必要制定全面的宗教慶節曆法(申 16:1-17)。很明顯，這是從出谷紀 23:14-17 和 34:8-24 所保留的較

古老和較短的慶節曆法，擴大和伸展而來的。不過，這不如肋 23:1-44 所保留的曆法充足，顯示申命紀的法律，代表記錄中的以色列崇拜系統發展的中段。

這些申命紀崇拜規則最值得注意的，就是它結合逾越節(希伯來文：*Pesah*；申 16:1-2,5-7)和無酵餅節(希伯來文：*Massot*；申 16:3-4,8)，成為一個春天的崇拜慶典。無疑，把兩個原來是分開的慶節結合為一，展示了背後的謹慎考慮。其中之一是牧人的獻禮，可能是在牧群遷移到一個新的牧場時舉行。另一方面，涉及吃無酵餅的禮儀，是由那些住在耕地外的人們所舉行的，標誌著過去一年的穀物儲存已耗盡。可能是因為某種經濟情況出現，使兩種農業模式同時并存，於是相關的宗教禮儀便聯合起來。

另外兩個與這個春天慶節有關的性質，也值得留意。其一，明確指示這個慶節的目的，是為「記念」出離埃及的事件(申 16:1-8)。這樣一來，表面的農業意義就被推進背景後。其二，堅持逾越節應在「天主所選定」的地方慶祝(申 16:6-7)，而不是在行禮者所居住的地方。可能，申命紀合併這些春天慶典，不過是確認某些以色列小團體，行之已久的一個傳統習俗。

我們也不應忽略，申命紀崇拜規則中所列明的，潔與不潔的動物單子的意義，這張單子見於申 14:3-20。

同時，經文也指明，不可吃任何自然死去的動物(即不是被宰殺的)。另外還有一條禁令，就是不可用母羊的乳汁烹煮羔羊。一直以來，這是一則籠罩在晦暗不明的疑團中的禁令，不過，這肯定與某些外邦(客納罕)宗教禮儀有關。

申命紀肯定是志於發展一套，對猶太主義有深遠影響的，有關凡俗和神聖事物的全面規則。在後期後充軍期，基於潔與不潔物品而發展的飲食規則，誘發了一套很突出的家居生活儀式，並為猶太主義提供，現成和可辨認的宗教忠誠特許狀。即使在申命紀裡面，我們也可以看到，日常生活中有很大的範圍被納入神聖的領域之內，配合申命紀自己的假設，深信以色列人本身是「神聖」的。因此，申命紀對於神聖的地方和物件的概念，相對地說，關注較少。同樣，按申命紀自己的信念，大部分民間傳統視為「神聖」的，對於國家真確的宗教傳統，其實是一個危險。

### 3. 申命紀中突出的法律

除了發展和修訂較早期的法律，和精心設計規範崇拜的條文之外，在申命紀還有不少法律指令，這是在其他較早期的文本中見不到的。其中特別有趣的是，一系列與戰爭行為和軍隊責任有關的法律。這包括在某

些情況下，人有免除服兵役的權利(申 20:1-9)，軍隊圍攻一座城時應守的行為(20:10-20)，和在軍營中堅守衛生紀律的需要(23:10-14)。所有這些規則，肯定和源於申命紀時代之前的規律和習俗有關，只是首次在書中重述而已。令人意外的，反而是把它們收錄在一部這樣的法典之內，因為這些只是和軍事有關。有意義的是，這些法律記錄了與存在已久的「聖戰」概念有關的傳統和習俗(參閱 G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, pp. 45-59)。

申命紀加入這些戰事管理的規則，極可能表示它是在以色列面對軍事危機時開始的。同時，更有意義的是，這些規則假定以色列的防衛，主要是由平民徵召入伍的人民自衛隊，這些規則是為他們而設，而不是為中央軍隊的職業軍人的。這類的軍隊，大部分是從達味和撒羅滿時代發展起來的以色列皇族編制的一部分。

在申命紀中除了第一次找到一些不同性質的法律，例如有些是保護環境(參閱申 22:6-7)的，有些規定對建築和產業保養(參閱申 22:8)應有的責任和態度之外，最令人注目的是新引進一條法律，界定君王的地位(申 17:14-20)。這是聖經中唯一有關國王憲法地位的言論，而且這言論包含一些驚人的特質。規定：首先

「應由你兄弟中立一人」(申 17:15)，這樣便排除了外人承受這個職務的可能性。同時，沒有任何暗示，他不是一個普通的常人，所以也剔除了所有關於君王身分的古代神話跡象。君王最高的確證是，他必須是天主親自選定的人。這當然是反映一個神選的概念，不過，這裡沒有清晰的指示，神選應該如何界定。我們幾乎可以肯定，這神選是透過傳統王朝的運作，同時也是申命紀作者重視達味王朝的指標。不過，這也只在撒上的、下的歷史敘述中才有清楚的說明，在申命紀一書的本身並沒有交代。另一個特質也很值得注意。因為在此，有關君王的責任，只是一個很扼要的大綱，一個重要的規定：君王不可養許多馬，他也不可有許多妻妾(16-17 節)，應該和一個很敏感的問題有關。很明顯，令人想起和猜測的，不只是撒羅滿一個名字；這向我們指出，那時在以色列流行的政治記憶中，申命紀作者很關注的其中一方面。我們也很意外地發現，在 18-20 節對於君王有如此虔敬的要求，要他一生天天閱讀申命紀這部法律書，這是立法者大膽的宣稱，他們的權威高於君王。如果從法律架構的重要性和意義來看，這和梅瑟在以色列歷史中所獲得的核心地位，是完全協調的。

## 深入研讀書目

法律規條無疑是經書最核心的特質，很自然，在簡介舊約和研究以色列崇拜發展，最卓越的學者也有不少，例如：

H.H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, London: SPCK, 1967.

至於以色列法律系統的發展，以下兩書一般來說是有用的：

H.-J. Boecker, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and the Ancient Near East*, ET J. Moiser, London: SPCK, 1980.

Dale Patrick, *Old Testament Law*, London: SCM 1985.

應該特別注意以下一位學者處理申命紀的幾部分，這些都是很有價值的：

M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford: Oxford University Press, 1984.

另一比較研究是：

J. Weingreen, *From Bible to Mishna*, Manchester: Manchester University Press, 1976.

## 4 為法律建構

如果 12:1-26:15 所見的法律條文，代表著申命紀的核心，同時在很多方面也是此書中最古老的部分，那麼包圍它的架構：以導言和結尾作為它的開始和終點，就是它重要的附件。不過，因為法律條文現在有相對地劃一和協調的結構，包圍它的架構，在編排上就顯得較為隨便和缺統一性。在 1:1; 4:44-49; 29:1; 31:1; 31:30 和 33:1 所出現的分段小引言，以及在 34:10-12 的總結頌詞，顯示了原來的結構，如何將全書組合為一整體。這個結構有助於組合各種不同的原料，作為架構的內容。大體上說，大部分學者事實上都同意，法律條文本身在不同階段建立起來，有些相似和更大規模的增訂，插入架構之內。這些材料，既不是同屬一類，也不是透過一套統一的神學概念表達出來。其實，有些最突出的申命紀神學概念，只出現在書中某些特別的部分。其中也許最令人驚嘆的事實就是，梅瑟這個人物，在核心的法律規則內是見不到的，但他卻完全支配著整個架構。

## 1. 導言和結尾

以下我們首先列出導言和結尾的內容，以便顯示這裡所找到的材料的差異：

### A. 導言：1:1-11:32

- |             |                  |
|-------------|------------------|
| 1. 1:1-3:17 | 回憶以色列民從曷勒布至約但的流浪 |
| 3:18-29     | 許地的期盼            |
| 4:1-43      | 防止崇拜偶像和外邦之神      |
| 4:44-49     | 引介法律             |
| 2. 5:1-21   | 十誡               |
| 5:22-6:25   | 主要的誡命            |
| 7:1-8:20    | 有關法律的訓誨          |
| 9:1-29      | 過去的教訓            |
| 10:1-22     | 天主的威能            |
| 11:1-32     | 以色列對天主的行動的回應     |

### B. 結尾：26:16-34:12

- |                |             |
|----------------|-------------|
| 1. 26:16-27:10 | 法律是走向至聖之途   |
| 27:11-26       | 十二咒語        |
| 28:1-68        | 兩種途徑——祝福和詛咒 |
| 2. 29:1-29     | 摩阿布的盟約      |
| 30:1-20        | 對法律的透視      |
| 3. 31:1-29     | 為法律作準備      |
| 31:30-32:52    | 梅瑟之歌        |

4. 33:1-29            梅瑟的祝福  
    34:1-12            梅瑟的逝世和頌詞

我們可對這裡所見的不同類的材料，作直接的評估：1-3 和 34 章是屬於歷史敘述，回憶以色列在曠野的流浪，然後重述梅瑟的逝世。31 章列出撰寫和保存法律的規定。之後，在 32 和 33 章是兩首長詩，第一首歌頌天主拯救以民的勝利，第二首前瞻國家在許地的生活。其餘大部分的章節包括各類的訓導，強調法律的重要和尊重法律的必要，並警告不遵守的可怕後果。在很多方面都可以說，正是這些強烈的訓誨和勸誡的材料，是申命紀的典型之所在。我們可以假定，法律必須按其所實施的特別情況制定；因此，我們應該慎重，不要從我們所見的法律條文中，刪除太多申命紀人士的文學興趣。不過，訓誨和勸誡的架構，卻和任何在舊約文學中見到的不同。如果我們利用這些材料，描繪編寫申命紀的這些作者，我們會傾向於決定，他們是法律的宣講者更甚於法律的制定者。參閱馮拉在其著作(G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, p.16)所說：「這是宣講的法律」。經書的主要特色是關注提昇法律的地位和重要性。

在檢視導言和結尾的某些特別章節之前，提出兩個特別吸引學者注意的問題，對於我們的研究相信是

有幫助的。首先是純形式上的觀察，架構的材料，經常以「你／你們」，單數或複數的格形，稱呼讀者(欽定本[AV or KJV]有註明，標準修訂本[RSV]沒有註明)。多位學者認為這個變異，代表插入經書的不同資料層。不過，最近出現相反的意見，有學者認為變異純粹是風格上的原因(參閱 A.D.H. Mayes, *Comm.*, pp. 35-37)。這並不是要否定許多研究導言和結尾的主流意見，認為這證明申命紀的原稿，歷年來累積了不少加插和擴充的系列。這樣的發展過程，可以假定是曾經存在的。不過，較可取的做法是，檢視經書不同部分的內容，以理解這個成長過程，而不是過分倚賴純形式的風格和語文的準則。

第二個問題是崇高而詞藻華美的風格，是這些訓導的特色，尤其是 4-11 章。現在從經書可見到的這種勸告和激勵的風格，是一種文學特徵，就是說，與成文的編纂有關的特徵，雖然它看來是源出於一個口頭教訓和勸誡是正常活動的情況。它的原創者可能是宣道人士和教師，而不是狹義的經師。既然這種崇高而詞藻華美的風格是申命紀最突出的特色，既然它也在某種程度上，在法律條文的一些激勵句子中重現，它可被視為辨認它的作者身分的主要線索。這，無論如何，是馮拉採用類型批判法分

析申命紀材料(G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, pp. 11-24)的論據主要的基礎。

導言的另一個特徵也應該注意。在 1:1-3:29 的敘述，本質上是一個歷史概覽，以回憶的形式包裝，由梅瑟向全以色列人宣講，同時也重述國家在曠野的流浪。諾夫(M. Noth, *The Deuteronomistic History*, ET JSOT Supp. 15; Sheffield: JSOT, 1981, pp. 12-17)辯論說，這個歷史概覽，目的不止是為給申命紀一個開場白，而是概述事件的序幕，由天主在曷勒布的啟示開始；為較長的申命紀著作至列下(申命紀學派歷史)而編纂。就這樣，導言便成了這個原質是歷史的作品的開場敘述。除此之外，申命紀本身只包含很少量真正的歷史敘述，反而，這是一部法律之書，由一系列的訓導和警告支撐著。明辨的讀者可以察覺，引進這個較一致的歷史透視觀，無疑是標誌著，相對地較遲的申命紀的文學編纂階段。這樣一來，我們可見到這部法律書，如何最初或多或少是無時間性的鋪排，由天主賜予世代以色列人的法律，到後來它的權威獲得強化，它的性質經過修改，得到指定的作者(梅瑟)和一個獨特而非常明確的歷史背景。使透視點轉移的一個關鍵因素，是在導言所強調的，梅瑟的中保和啟示工作的重要性。

## 2. 梅瑟這個人物

如果按照以上對申命紀所作的一般的結論，認為這部書是在一段時間內，在一個不時補充和增訂的過程中，逐漸形成的，那麼我們可以認識到，在這個過程中，增強梅瑟的重要性是很重要的一環。在記錄原始法律規則的 12-26 章內，梅瑟的出現，只是藉著在 18:15-22 節中連繫法律與先知的工作而暗示。不過，引言和結尾，不但是全部內容，都是透過梅瑟而表達，而且特別強調這個中介性。在此梅瑟的名字經常出現，而明顯地在強調他極大的重要性(參閱 G. von Rad, *Moses*, World Christian Books 32; London: Lutterworth, 1960, pp. 31-34)。

與強調梅瑟取得天主法律啟示的個人中介身分平衡的，是對他作為轉禱者工作的興趣。這是在書中一段高度反思的經文(申 9:6-29)中表達，經文強調，甚至在曠野流浪的時期，以色列人也兩次因為激怒天主而面臨滅絕。奇怪的是，在申命紀首先從政治的角度看它的本質，並集中於追問，天主給祂子民的人性領袖職——參閱郭士的著作(G.W. Coats, *Rebellion in the Wilderness* [Nashville: Abingdon, 1968, pp. 196-99])。梅瑟曾經兩次為這個反叛的國家轉禱，甚至冒生命的危險，來到天主面前懇求。第一個事件是以色列鑄造金牛的

犯罪事件(申 9:16)。第二次是以色列背叛天主，不信任祂會幫助他們戰勝敵人進入許地(9:23)。在每一次事件中，梅瑟都為全國赦免而祈禱齋戒四十晝夜。重述這些事件，並且透過梅瑟訓誡的方式表達，不止把以色列內在的反叛性和有罪的本質，揭示出來，這位傑出的領袖獨特的工作，也展示在讀者眼前。對於他，經書作出高度的評價，把他寫成全國性的領袖，是在天主面前為人轉禱的「天主的人」。他的地位高於君王、司祭和先知(參閱 34:10-12)。

表面看來，在法律條文中不注意梅瑟這個人物，而在導言和結尾中卻大事強調他的工作，這好像有點矛盾，其實這不過反映經書在不同的部分，保留了不同種類的材料。不過這強調的程度，提示了解釋這種變化的原因不止一項。似乎，與強調梅瑟的重要性的意願同時出現的，是強調梅瑟作以色列的獨特中介者的歷史背景。

當我們問：為甚麼梅瑟成為以色列歷史中一個重要的人物時，有一點是很清晰的，這一定和建立深信天主法律本身，對以色列的生存是極端重要的信念有關。強調梅瑟的重要性，因為有意編纂經書的這組作者，其中一定有不少人傾向於同時質疑，傳統賦予梅瑟的權威，以及後來賦予他所頒布的法律的權威。至

於這權威受挑戰的原因，我們只能問曾經建立過甚麼敵對的權威來挑戰它，並從這方面去理解。

在以色列只有一個制度，可從其中找到這種敵對的權威。這就是君王制；有關的時期，應該是申命紀開始撰寫的時期，是達味族裔擁有王權的朝代。儘管申命紀只包含一條相對地簡短的有關王權的法律(17:14-20)，值得注意的是，經書大部分隱含著，強烈地批判這個主要制度的態度。這個暗含的批判，還不致於達到完全抗拒這個制度的程度，不過是想把它局限於一個很嚴謹的限度之內。在申命紀內隱含著尖銳批判君王制尖銳的態度，這觀點鮑曷里在他的書中有廣泛的辯論(見 O. Bächli, *Israel und die Völker. Eine Studie zum Deuteronomium* [ATANT 41; Zürich: Zwingli, 1962])；也參考樸德的著作：J.R. Porter, *Moses and Monarchy. A Study in the Biblical Tradition of Moses* (Oxford: Blackwell, 1963)。

在申命紀的法律條文的架構中，賦予梅瑟如此重要的地位，我們可以把它看作，這是經書在表達法律擁有獨特權威的方式上，一個很重要的特徵。這套法律是透過一位監督，並在所有其他將在國內冒起的領袖——君王、司祭或先知之上的領袖，一次過給了以色列，作為永世之用的。因此，這法律是不能更改和修訂的(參閱申 4:2)，不能像其他的國法那樣可以修

訂。從這個觀點，我們可以看到，法律條文和架構為互為表裡，這觀點是多麼重要。法律是置於核心的位置，但是它的權威和它對於以色列的生活的重要性，卻在導言的各篇講辭中解釋。因此，我們不同意有一個時期，在學者之間流行的，把法律條文和架構明確分開的做法。

### 3. 十誡

在申 5:1-2 的引言是有關一個盟約的簡述，在這個上主和以色列，在曷勒布山上訂立的盟約中，梅瑟是立約的中介者。在申 29:1 提到的先前的盟約，就是指這個先於摩阿布平原上訂立，並啟示申命紀法律的盟約。申 5:6-21 接著列舉最初的曷勒布盟約的條文，這也是在出 20:2-17 首先記述，名為十誡的條文。這些都是特別重要的法律，在很多方面和基本的行為原則是同一根源，不過在某種程度上，卻與混合了較多其他法律和規則法律條文不同。因為這十誡也可在出 20:2-17 找到，兩者這樣互相重疊的事實，形成了它們在舊約文學中，相當獨特的重要性。在討論它們的特質和意義之前，在文學上的兩項要點值得先提出來。

第一點是有關現在所見的兩段十誡敘述中，那一段優先的問題。戴維爾(S.R. Driver, *Comm.*, pp. 84-86)和許

多學者一樣，認為申命紀的作者只是抄襲出 20 較古老的 JE(雅威典和厄羅因典)敘述。因為在兩段敘述中有些文字上的差別，見於有關守安息日的誡命中，這個結論基於一個假設，認為有些增訂是後來才加插到出 20 的文本中，不曾被申命紀的作者所收錄。

第二點，申 4:1-40 和 5:1-11:32 大部分的經文都圍繞著一個意向而轉，就是如何使加添的重點，適合首兩條誡命。這一點已由羅勳克作了有用而詳盡的研究(見：N. Lohfink, *Das Hauptgebot*)。因此，我們有理由相信，申 5-11 章收錄十誡，在組合整個導言的內容上，起了舉足輕重的作用。實際上，導言大部分是由一系列有關首兩條誡命的訓道組成的。

無疑，十誡本身的結構，它以扼要的條文式，列舉至重要的人對天主和對一己兄弟的天職，顯示作者要突出某些特別的行為問題的意圖。首四條誡命列舉對天主的責任，而後六條與個人在團體內的行為有關。

艾特(A. Alt)在以上提過的一篇論文中辯論說，十誡代表一種特殊的「絕對的」法律。艾特觀察所得的一個特別特徵是，這些被稱為「誡命」(‘commandment’) 的法律的格式，是天主直接向個別的以色列人講話。直接對話對於誡命的運作是最根本的。這裡沒有分別

列出觸犯誡命的指定懲罰，因為這暗示，天主自己會親自對付犯錯者(例如詛咒；參閱申 27:15-26)。把這些誡命匯編為十項，是教學的技巧，目的是方便記憶。

斐力士(A. Phillips)進一步演繹和修飾艾特的理論，認為十誡代表古代以色列的刑法(A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law*, Oxford: Blackwell, 1970)。每一條誡命所提出的要求背後，是天主自己的權威，因此沒有必要清晰地列明觸犯誡命將受到的指定的懲罰。不過，斐力士辯論說，最初，誡命所覆蓋的每條罪行，都配以嚴重的懲罰。為維持這觀點，斐力士力證這個有名的單子，最初比如今在出 20 和申 5 所保留的要精簡得多。

這個推論在學者之間受到廣泛的討論，甚至有人聲稱最初有所謂「簡短十言」(此片語在德文是：*Urdekalog*)式的十誡。如果接受這份十誡單子，真的可以推到梅瑟本身的時代的論點(參閱：H.H. Rowley, 'Moses and the Decalogue', *Men of God. Studies in Old Testament History and Prophecy*, London: Nelson, 1963, pp. 1-36)，這樣的結論是很難避免的。無論如何，如果要維持，出 20 章所見的十誡的鋪排是原創的，這一觀點應該是最根本的。我們前面已指出，這裡的比申 5 章所見的長，而且很明顯，後者是從此處抄錄的。

我們可以確定，這樣鋪排的十誡，最初的設計是為單獨使用的單子，或是以口誦的形式，或以文字的形式，很可能兩者兼備的形式流傳，和申命紀沒關聯。不過，我們要問的是，它是否在離申命紀很早之前制成。也許，比這個有關源出時間更根本的問題是，十誡的本質確實是甚麼的問題。我們曾指出，十誡的格式根本不是正規的法律條文，雖然它們和宗教事務，以及用法律包裹的社會行為，有密切的關係。不過，值得注意的是，這些誡命力求概括最廣泛的行為領域，反而不太注重很精確地細察，可構成犯者可能觸犯誡命的最細微的每一點。更甚者，艾特自己也注意到，誡命處理的大部分的事務，都是證實了很難透過正常的法律程序處理的。猶太人一直以來都認為，不守安息日是應受譴責的，但這一向是一件很難以立法對付的事。無疑，在舊約時已經是這樣，這也強烈地顯示，把這些誡命看作刑法的概念有問題。反而，十誡好像是為了補充和強化法律之不足而設計的，因為認識到總是很難，有時甚至不可能，只是透過法律的程序，去解決一些有宗教和社會重要性的事情。服從的責任必須落在每個以色列人的頭上，必須訴諸他們每人的意願和責任心。

則士丹伯格的看法也和這觀點密切相關(參閱 E.

Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des 'Apodiktischen Rechts'*, WMANT 20, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1965), 他認為十言根本不能稱為正確的法律，這只可說是一種倫理要求的形式，源於以色列團體較古老的氏族倫理。不過，我們能否追溯這些誡命的特別形式的源頭，對我們這個研究，並不很重要。值得注意的反而是，制定這十項對行為的基本要求，排列起來以便增強古代以色列的宗教和倫理標準。很可能這是在社會動亂和近於失控的時期引發的。如果是這樣，這和我們在申命紀別處找到的特徵完全脗合。

因此，我們有很好的理由總結說：十誡的單子初訂的時間，和申命紀最早的文本的時間，相隔不遠。誡命顯示的特徵，與申命紀的法律條文中明顯可見的特徵相同，同時，也和我們以上所討論過的申 4-11 章的勸誡的訓話，有密切的關係。

當然，這不是假定誡命內所處理的事情，以前不曾受抑制。一點也不是！把一直被視為對整體以色列的福祉關係重大的事務，集合起來編制成條文，在那些編制者來說，是一件很重大的事情。因此，十誡可說是代表真正的「梅瑟」遺產的一部分，因為都是與基本的宗教委身、國家和社會福祉有關的事務。

因此，在探索十誡起源的日期時，我們不是志在發

掘，所處理的特別問題，在甚麼時候首次成為以色列關注的事情。反而，組合這些問題使之成為首要、終極和委身於上主天主的事件，才是這單子所蘊含的革新元素。當然，誠命所覆蓋的個別的宗教事務和道德行為，從相當早期，已經是以色列人生活重要的關注點。

以下讓我們綜合有關申 5:6-21 的十誡的結論，以及這十誡和較早出現於出 20:2-17 的類似的誠命之間的關係：

1. 申命紀 5 章上所列的誠命是較古老的。
2. 有一個時期，表列十條主要誠命的獨立單張，被用作家庭和宗教(祭獻)教育之用。
3. 可能有一個時期，這張單子以較短的形式存在(常有人認為，這些條文曾經是一些簡短的禁令)。無論如何，既然我們沒有關於這方面的確實知識，這樣猜測性的結論是沒有甚麼幫助或價值的。
4. 在申 5 章收錄這單子，是為了列明天主和以色列人，在曷勒布山立約的條件，目的是要引起人對這些誠命最大的關注。
5. 十誡所處理的問題，是申命紀學派人士這個小團體最深切關注的事項；這是藉申 4-11 章深入闡釋首兩條誠命的訓話加以強調。

一般來說，我們不能不注意到，作為舊約的宗教和社會意義一項重要遺產的十誡，被視為申命紀運動的產品，這個結論的重要性。這一論點最早是在 1927 年由莫雲高提出來的(S. Mowinckel, *Le Décalogue*, Paris: Gabalda, 1927)，不過他的觀點不曾受到恰當的重視，因為他假定出 20:2-17 所見的單子，是根據一個較古老的版本而來。

#### 4. 勸誡的講辭

申 5-11 章大部分的篇幅，都包括勸勉和告誡的講辭，陳述法律最基本的重要性，顯示要忠於天主，只能透過尊重這些法律而維持的信念，同時也警告，人要面對忽略法律這種永無止境的誘惑。從現在所見的這些講辭看來，作為這些講辭的主題的法律，就是在 5:6-21 所表列的十誡。不過，梅思(A.D.H. Mayes, *Comm.*, pp. 39, 160ff.)和羅勳克(N. Lohfink)兩人觀點相同，都認為這些誡命，不是這幾章理解「法律」的原始基礎。在一個相當遲的階段——梅思把這個時期與「申命紀學派人士」的增訂階段相連，這些誡命才被引入導言的部分。如果是這樣，這些講辭最早的一層就是與申 12:1-26:15 的法律有關，其目的也是為了提醒人注意，生活在許給祖先的土地上的恩賜與誘惑。同一主題

稍後進一步演繹，許多以色列人將在許地上經驗的，由不同且危險的宗教傳統所帶來的誘惑(7:1-6, 12-16, 17-26; 8:1-10, 11-20)。首先，最令人注目的，是這些講道大量的重複，並以生動和活潑的例證，解釋以民在將要征服和生活於其中的許地上，所面臨的誘惑的強大性。很明顯，以梅瑟之名講道的這些訓導者，他們太清楚，當以民在客納罕的土地上定居後，他們的宗教忠誠會怎樣被廣泛地濫用，他們對上主的委身，將會受到怎樣的考驗。

在 7:6-11 這段簡短、肯定以民身分、強調某些基本神學信條的經文中，有一項關於以色列被揀選的訊息(參閱第 5 章的詳細討論)，值得特別注意。同時，這段經文也肯定，這些強力的神學信念，需要更深入的解釋，因此，作者需要倚仗天主至極且無可質疑的權威(7:8)。同一個主題，在 9:4 再次出現，不過此處的注意力轉為，藉別國的邪惡，進一步解釋以色列獨特的召叫。

貫徹這些講辭的，是把以色列人從埃及拯救出來的，最根本和典型的天主的大能與行動(5:6,15; 6:12,21; 7:8,15,18; 8:14; 11:3-4)。這是釋放和神聖的愛的行動，比其他任何行動，更能展示天主的本質和祂對以色列人的旨意。

另外，與主導 5-11 章全部講辭的勝利神學平衡的，是在 9:6-29 引進的以色列人背叛的主題。對比以民搖擺不定的弱點，和他們對如此厚愛他們的天主的背叛，天主的威嚴和大能，更顯得光輝耀目。

## 5. 祝福與詛咒

再檢視結尾中出現的主題，我們注意到，其中一個顯而易見的，是祝福與詛咒的主題。這個主題，佔據了 27-30 章大部分的篇幅；不過這些資料，都不是同屬一類。要深入欣賞這些祝福和詛咒的莊嚴和嚴重性，最重要的是切記，在古代，人們深信宣講之言，背負著賦有強大的力量和意義。

古人相信，言一旦宣之於口，並在莊嚴地呼求一個神聖的名字的支援下，就有相當程度的自我實現的潛力。因此，藉詛咒的形式，言可以為一個人帶來傷害，否則他不會被認出，而他的罪也不會被公眾所知。這種情形在申 27:15-26 的十二組咒罵中可以見到，這是為肋未司祭作公開宣告而設計的。其中包含十二項反社會和非宗教行為的例子，所有這些都反映，某些通常是私下實行，因此也不容易被察覺的行為和活動。這個單子都有非常古老的公式的痕跡，和 5:6-21 的十誡一樣，用來支撐 12-26 章的法律條文的效能。

接下來是一系列的祝福(28:1-14)，和緊接著的詛咒(28:15-19)，陳述以色列是否面臨福禍，全在於它是否服從法律。詛咒的單子在 28:20-68 進一步擴大。更多有關福禍之下的生活情況的描寫，也接著在 30:1-20 出現。

這段在申命紀的結尾部分出現，表面看來似乎很受重視的祝福和詛咒的單子，有兩項觀察特別重要。第一，這種福與禍的單子，及其相應的服從和不服從法律的關聯，很明顯，建立了一套經驗和思想連貫和理性的系統。祝福的道路包含健康、繁榮和富足，在戰場上取勝，在日常生活上安全；相反，詛咒之道招致疾病、死亡，在戰場上敗北和貧窮。這樣，生活就變成一套有秩序、合理和可理解的整體實施，有關法律的知識，就是理解日常經驗的不幸與奧秘之鑰匙。

這樣一來，申命紀學派人士對於惡毒之神的恐懼，或其他不可解釋的邪惡經驗，並沒有留下多少空間；對於與道德無關的災難是侵犯禁忌的報應之說，也不留有餘地。所有祝福或詛咒的方式，都在已知的天主法律的大傘之下，整理出來，所有的生活經驗，也要在這法律的光照下理解(特別參閱申 29:29)。

第二，這張詛咒的單子，與古代近東的屬國契約上的詛咒對照，我們發現有許多相似之點。這相似之

點，使有些學者(例如：M.G. Kline, P.C. Craigie)有理由宣稱，在申命紀法律書的結尾部分，反映對古代屬國契約的直接倚賴，是可以解釋的。申命紀的模式，可能在某種程度上吸收了這些古代的契約模式，不過，這不能解釋我們現有的，整個祝福與詛咒部分的全部內容。

因此，我們不能結論說，這些祝福與詛咒在申命紀的結尾中出現，純粹是出於模式的考慮。祝福與詛咒，尤其是對於詛咒的恐懼，是人生活中太廣泛和太根深柢固的一面，因此，這個結論是不能成立的。在古代，影響一個人的不幸的可能性很廣泛，它們的形式在很大程度上也是不可預測的。在申命紀，重要的是，這些單子可用來強調認識上主法律的重要性。上主的法律成了生活的一個舉足輕重的指引，提供了一整套啟示的知識，使所有人都能理解自己無論是好或壞的生活經驗。有時事實也證實，這套以申命紀為基礎，有關福或禍的解釋，過於僵化和概括，不能對人類的命運，提供完全滿意的解釋。無論如何，相信神明力量的存在，善與惡的降臨不可測，面對這種信念，申命紀的解釋，至少使生活可以理解，使人類可以擺脫對這一類惡勢力的恐懼，避免以完全非道德的方式，尋求健康和幸福。當我們把這法律和客納罕宗教

裡，以莫特神的形象出現的冷峻陰森的「死亡」相比，我們可以看到，申命紀聲稱法律為人提供生命的道路，是多麼切合需要：

你應愛慕上主你的天主，聽從祂的話，完全依賴祂；  
因為這樣你才能生活，才能久存，才能住在上主……  
給他們的土地上(申 30:20)。

## 6. 梅瑟歌

在 31-34 章結尾的總結部分，主要收錄了兩首長詩，一是由 31:30 引進的 32:1-43：梅瑟歌，另一是 33:2-29：梅瑟的祝福。在以這兩首詩歌作為慶祝天主為以色列而展示的大能和行動，最適合的結束儀式之前，31 章提供了一些重要的資訊，是關於梅瑟一旦離世，應該如何處理這部法律之書的問題。以下是三項安排：第一，應在即將展開的進駐許地的行動中，委任若蘇厄繼承梅瑟作以色列的領袖(31:7-8,14-15,23；參閱 34:9)。第二，安排梅瑟親自將法律寫下來，因為至此為止，法律只是在群眾的聚會中宣講而已(31:9,24)。第三，寫下來的法律本子，應交由肋未司祭保管，這意味著這法律本質上是宗教法律，應該每隔七年，在帳棚節的慶典中，向群眾宣讀全部法律(Booths；申 31:10)。在其他的時候，應把它安放在聖所內的約櫃旁(31:26)。奇怪

的是，竟安排七年才向群眾宣讀法律一次，這樣少的宣讀次數。不過，這是一次隆重的公開宣讀，必須配合每日在每一個家庭中的思考和反省法律(特別是 6:7-9)。

以梅瑟歌為題的詩篇，很明顯是一篇獨立的作品，看來是在較早的日期寫成，大約稍早於公元前七世紀。詩歌慶賀天主對以色列所做的事，讚頌祂的大能，和祂行事的公正和忠誠(32:3-4)。它所引進的多個主題都很值得注意。

其中最重要的是：肯定當天主(至高者，the ‘Most High’-Heb. *El-Elyon*)為各國分配產業(即他們所承受的土地)時，祂保留了祂自己的一份給組成祂特別的子民雅各伯(32:7-9)。這表達了一個神學觀點，承認每一個國家有它自己的神，同時這些國家，按神之子的數目數算(32:8)。不過，眾神的至高者，上主，唯獨是以色列的天主。在指出上主在眾神中的至高地位時，這幅神話式的圖畫，容許了相當數目的其他神某種可以辨認的位置。

詩中另一個令人注目的主題是以色列的反叛(32:15-18)，說他們向邪神獻祭(32:17)。這樣的反叛，必無可避免招惹天主嚴厲的懲罰(32:19-25)。詩歌接著解釋這懲罰，是要以那「不成子民的人」(no people)(32:21)來執行，它的後果是毀滅性的。只有經過一番

內心的掙扎後，天主才放棄了對子民進行徹底毀滅 (32:26-35)。詩歌餘下的篇幅保證，天主決定對子民施予援手，救助他們。

因此，在這首詩內，申命紀學派人士看到，他們的國家，是處於天主的懲罰與仁慈之間的平衡點。子民咎由自取，當受天主震怒下的懲罰，不過，根據歷史的教訓，他們信賴天主，深信會獲得祂容忍的仁慈。即使是這樣，詩中表明，子民的將來是沒有定案的——判罪不能抹除，天主震怒招致的懲罰效力，依然維持著。

以梅瑟的祝福為題的詩篇，見於申命紀 33 章，與創 49:2-27 上的雅各伯的祝福，非常相似。和梅瑟歌一樣，它看來是較早期的作品。詩篇被恰當地編排在宣布梅瑟之死的 34 章之前的一章。首先，詩歌概覽以色列每一個部族的特色和成就，描述了不少重要和有趣的以色列早期的國民生活和立國的起源。詩人辨別每個部族的不同特色，並按照這些特色，一一分析他們的將來。這既是一份先知作品，也是歷史的概覽。

連同這兩首詩和梅瑟離世的簡述，申命紀的法律條文的結尾部分便宣告結束；而整個梅瑟五書的文學編纂也達成。梅瑟的工作已結束，他的遺產也公諸於世。這個申命紀資料的架構，以這種方式讚頌梅瑟的

偉大之餘，再一次顯示了他在全部梅瑟五書中的主導地位。

## 深入研讀書目

申命紀的架構一直是多個主要研究的主题。在近期的作品中 有：

N. Lohfink, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung Literarischer Einleitungsfragen zu Dtn. 5-11*, Analecta Biblica 20, Rome; Biblical Institute Press, 1963. 這部書有重要的影響力。雖然只以德文印行，書中提出的許多問題，梅思(A.D.H. Mayes)在他的評註中也有深入的討論。

有關十誡的問題，以下概論性的書很有用：

J.J. Stamm and M.E. Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research* (SBT Second Series 2), London: SCM, 1967.

E. Nielsen, *The Ten Commandments in New Perspective* (SBT Second Series 7), London: SCM, 1968.

W. Harrelson, *The Ten Commandments and Human Rights*, Philadelphia: Fortress, 1980.

有關詛咒的問題，下列的書或論文有用：

S. Gevirtz, 'West Semitic Curses and the Problem of the Origins of Hebrew Law', *VT* 11, 1961, pp.137-58.

D.R. Hillers, *Treaty Curses and the Old Testament Prophets*, Biblical et Orientalia 16, Rome: Biblical Institute Press, 1964.

有關梅瑟的詩歌的書和論文有：

C.J. Labuschagne, 'The Song of Moses: Its Framework and Structure', *De Fructu Oris Sui. Essays in Honour of A. van Selms*, ed. I.H. Eybers, F.C. Fensham, C.J. Labuschagne, W.C. van Wyk, A.H. van Zyl, Leiden: Brill, 1971, 85-98.

G.E. Wright, 'The Lawsuit of God: A Formcritical Study of Deuteronomy 32', *Israel's Prophetic Heritage*, ed. B.W. Anderson and W. Harrelson, London: SCM, 1962, pp.26-67.

另一部較早期的書，包括從較早階段的批判研究法的觀點搜集的資料：

A.C. Welch, *Deuteronomy: The Framework to the Code*, Oxford: Oxford University Press, 1932.

# 5

## 核心神學主題

申命紀最突出的特質是，此書處理所有資料的方法，無論是在法律條文或架構的資料，都顯示出曾經編排，以符合某些基本神學概念的痕蹟。比申命紀學派人士的風格更突出的事實是，他們所撰寫的一切，都在一個經仔細和透徹思考的神學架構內表達。這些文字，大部分可從 5-11 章的訓道內找到，都是刻意地編排了，以便強調這些神學概念。申命紀學派人士無疑是高度神學自我意識和意識形態化的學者，這是任何舊約作者都比不上的。因此，赫曼(S. Herrmann, ‘Die konstruktive Restauration. Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie’, *Probleme biblischer Theologie, von Rad Festschrift*, ed. H.W. Wolff; Munich: Beck, 1971, pp. 155-70)曾經力持申命紀神學，標誌著舊約意識形態的核心的論點。可以肯定的是，在舊約文學中沒有其他的文體可以和申命紀比較，也不會像此書這樣，對它自己的神學概念，充滿自信和表現高度的一貫性。除此之外，事實上，申命紀神學明顯要極力阻遏，某些在古代以

色列流行的思想和行實。再者，在此書內也可找到，清楚的教育意向：教育某些被廣泛忽略的，有關天主的真理，和以色列人崇拜天主的本質。因此，任何研究申命紀這部經書的工作，重要的是應該小心強調，經書對這些基本神學概念的關注。其中最重要的是有關天主的身分和本質的關注。

## 1. 天主

研究申命紀的核心神學主題，首先從天主的教義開始，這是恰當的。經書所有有關真宗教的本質，外國崇拜傳統的危險，以及人與天主共融的可能性等等教訓，都是源於這核心的教義。更重要的是，所有的蹟象都顯示，申命紀作者經過長時期和深入的思考和反省，才得出他們的天主教義。申命紀比其他任何書卷更注意，任何有價值的宗教形式，必須建基於一套神學的真理——即有關天主的本質的言論或教義。

這個需要正確地理解天主的意識，充滿這個有力開場白：Shema 的宣信：「以色列！你要聽：上主我們的天主，是唯一的天主……」（申 6:4）。這肯定天主的唯一性，雖然不能說是一神主義的全部意義，但已很接近，猶太和基督徒釋經學者，也一直認為這一節已包含這項教義。經句所肯定的是：上主，以色列的主

天主，是獨一的神。祂並不以許多不同的形式在不同的聖所存在；祂也不是，在其他方面分享祂的本質，但和祂沒有同等身分的眾神之首。這個層級式，並以其中之首領為眾神之王的眾神團隊的概念，是古代近東的宗教傳統最普遍的特質。無疑，這也是在前以色列入侵期，客納罕地區內，多個不同類型的客納罕宗教的情況。有許多蹟象顯示，這些崇拜和禮儀的傳統，直到公元前七世紀末，申命紀編寫的時期，對於以色列人，仍然具有強大的吸引力。

我們需要小心核算，申命紀學派人士對於以色列的上主天主，所作的絕對肯定，接近一神主義的程度有多大。他們肯定只有一位上主存在，但沒有作任何絕對否定，有其他名字的其他神存在。經書的別處(特別參閱申 32:9)清楚地假定他們的存在。不過，申 6:4<sup>1</sup> 宣信的全部上文下理都顯示，上主在祂的威能和愛方面，都超越其他的神。經文雖然不曾說明，其他的神不存在，卻很清楚地表示，沒有和祂一樣的神。在很多方面，這是一項相當直率的聲明，就聖經而言，它

---

<sup>1</sup> 譯者註：這一節聖經的章節應為：申 6:5，其他英文聖經，例如：RSV, JB, EB 等的章節和中文的相同，不知原著根據那個聖經抄本。

已標誌著一神主義最重要的特質；因此它常被視為實用的一神主義的一種形式。

這教義所肯定的是：上主超越其他的神，按祂的本性，在人類所崇拜的神的整個領域中，祂是無可匹配的(特別參閱 C.J. Labuschagne 的論文：*The Incomparability of Yabweh in the Old Testament*, Leiden: Brill, 1966, pp.114ff.)。因為感受到，上主是天主的唯一和獨特性，這項基本真理受到威脅，才促使申命紀吩咐以民，要嚴厲對待原先住在福地和崇拜其他神祇的人們：「你應完全消滅他們……因為他們必要使你們的子女遠離我，而去事奉別的神」(申 7:2-4)。

出乎我們意料之外，申命紀學派人士對於其他的神祇，特別是他們極力反對的巴耳和阿市塔特的崇拜，反而著墨不多。最坦率的爭論，是指向這些外邦人崇拜他們自己所彫塑的這些男女神祇的神像，這種行為本身就是錯誤地表達神的真正本性。一般來說，普遍使用視像，尤其是使用那些豎立的石柱和木柱，傳達一種強烈的性聯想。無論如何，對於申命紀學派人士來說，任何物體，無論是甚麼形狀，無論它所傳達的象徵性是甚麼，認為它代表天主的臨在和力量，這種思想就必須排斥(特別參閱申 5:8)。毫無疑問，任何神的肖像，都是指向邪神，是錯誤地表達神聖的本

性和至高無上的威能。

在申 4:1-40 這段長篇的訓話中，9-24 這個訓誨單元，是為嚴厲反對崇拜中使用偶像的訓令而辯護，這是在舊約最完整的辯詞(只有在依 44:9-20 的一段可以與之相比)。申命紀的反對是，當天主在曷勒布山上，藉法律的形式和在訂立盟約中，向以民啟示祂的旨意時，祂隱藏在火中，沒有任何可見的形像(申 4:12,15-19)。不過，這樣的肯定，也不過只觸及申命紀有關天主教義的表面，因為對使用偶像最根本的敵意，明顯不是在以色列所得到的啟示的歷史形式內，而是在這些形像的意念，等於駁斥天主至高無上的權威。一個神的彫像可以由人類來把持和擺佈，這絕不可能是天主。

在申命紀中，還有更深透的意識，認為不是物體，甚至不是神聖的地方和禮儀動作本身，可以促成人與天主共融。他們所理解的天人共融，是全內在、靈性和個人的。這只能由天主採取主動，向祂的受造物伸手，透過他們在愛與感恩中轉向祂而完成。天人共融，如果是一次神人之間，真正有效的接觸，就必須包括著思想、感受和意志三方面。沒有個人的轉向、尋求和愛天主的行動，就不可能與天主建立真正的關係。因為這個緣故，申命紀在肯定天主獨一無二的本性之

後，接著說：「你當全心全靈全力，愛上主你的天主……」(申 6:5)。真正的，人和天主可以互動的祭台，就是人的心，因此，物質的聖所，加上禮儀，只能是促成與天主內在的接觸的輔助品。

申命紀所提出的這種熱切的有關天主的教義，首要的後果，是極力提倡崇拜的祭獻限定在一座聖所內舉行：「上主你們的天主，將由你們各支派中選擇一個地方，為立自己的名號，為做自己的住所，你們只可到那裏去尋求他。」(申 12:5，在申 12:1-14 中，這條有關聖所的法律，是從出 20:24 中一條較古老的祭壇法，經大幅度修改而來的)。有不少學者討論過，這條有關聖所的申命紀法律，是否從一開始就是只為應用於耶路撒冷而設，正如在公元前七世紀所見的情形那樣，或者，曾經為某些較早期(北以色列)的聖所而擬定。這個題目留待第 6 章，連同其他顯示申命紀可能有源於北以色列的特質的指標，一并討論。

申命紀的天主教義另一項特質，是教義推行的方式，比它的神學涵義更驚人和影響更深遠。一個事實是：指定舉行祭獻的聖所是：「上主你們的天主選擇……為立自己的名號，為做自己的住所」(申 12:5)。天主的名號這概念，被用作代表天主在聖所內的臨在，很明顯，這是來自一個較古老的思想：祭壇是呼

號天主之名的地方(參閱出 20:24)。但是，申命紀的作者要避開一個較粗糙的概念，說天主的臨在(希伯來文 *panim*=臉龐 face 或個人 person)可以某種神秘的方式安置在聖所內。他們強調，天主真正的住所只能在天上的事實；不過，藉在聖所內立祂的名號，作為代表祂的存在的形式，使人有可能在聖所內呼求祂。這樣一來，在聖所呼求上主的名號，可以完全排除，使用偶像以上達天主的任何藉口。這整個發展，標誌著跨向從心靈和個人方面理解崇拜的一大步(特別參閱：G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, pp.37-44; T.N.D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabob Theologies*, CB Old Testament Series 18; Lund: Gleerup, 1982)。總之，申命紀的天主教義，非常強調祂個體的本質，祂在其他所有神祇和受造物之上的超越性，祂在其他所有被人稱為神或女神之外的獨特性和卓越性等概念。

我們必須接受，在各種不同的客納罕宗教傳統中，同一位神可能臨在於多個崇拜祂的聖所的想法，促成了相信在現實中，有許多巴耳和不同形狀的女神阿舍辣存在的信仰，即使從古代烏加黎特文本所反映的客納罕神話中，基本上只有一個巴耳。不過，現代的詮釋學者發現，很難從反映客納罕宗教性質的古代烏加黎特，推斷男女神的特別職務和關係。

我們應該承認，申命紀的天主教義發展，已達到圓滿，是我們在舊約所見的神概念，最圓滿和最重要的神學轉捩點。神聖和超越、無形體、不可見和至高無上，全都包括在這一教義之內，從此戲劇性地和之前的，在古代近東世界由來已久的宗教傳統，一刀切斷。天主以全然卓越、全然世外的形像出現，比在舊約更古老的文學中所見的天主，在本性上更個體化。這樣的改變，只能在撰寫申命紀的作品的圈子裡，經過長時期的反省，對於傳統的思想，作過全盤的深思熟慮，才可能蘊釀和發展出來。

一直以來，最主要和實質表達天主在以色列內的臨在和權能的約櫃，在配合申命紀這套天主聖名神學下，出現了相當大幅度的再演繹。現在純然從盛器的角度來描述約櫃，說它是一個收藏寫上法律的石板的櫃子(申 10:1-5; 31:26)。這和較古老的前申命紀想法，相信天主的臨在與約櫃不可分割(參閱戶 10:35ff.; 撒 4:5-11)，有明顯的矛盾。申命紀天主教義的重要發展，其中另一項後果，可見於列上 8:22-53，撒羅滿奉獻聖殿的禱詞中，特別強調天主在天上的住所。這篇禱詞，毫無疑問，應該是出自一位深深和完全贊同，申命紀所倡導的天主教義的作者之手筆。他利用撰寫禱詞的機會，解釋聖殿思想，如何可以和申命紀學派人

士提出來的高超天主教義，同時並存。這樣，他們是在努力確立一套有關聖所的神學，以期脫離舊有的那套視聖殿為神所居住的「房舍」的思想、象徵和詞語。

以上我們已觸及過申命紀的天主教義，衍生了此書的教訓最嚴厲的質素，這個事實就是表現於一再重複和熱切地堅持的，所有的祭壇應該徹底摧毀，所有崇拜的偶像，和在許地上所有供奉其他神的地方，都要清拆的訓令(申 12:2-3)。即使是先知、親屬、兒子、女兒或妻子，如果他膽敢向另一個以色列人提議，他或她應改向崇拜其他的神，他應該被處死(申 13:1-5,6-10)。以石頭砸死是這樣的宗教罪犯的酷刑(申 13:10-11)。如果全城的居民被引誘去崇拜邪神，整座城都要摧毀(申 13:12-18)。雖然這種對異教崇拜的野蠻刑罰，在歷史的現實中，有很大程度是屬於假設和推理，但它在意圖上的嚴厲性也不可忽略。現代的詮釋者，如果注意到，許多世紀以來，這種在宗教上的不妥協，曾經為世界帶來多少不必要的痛苦和苦難，就一定不支持這種態度。不過，從它被收入申命紀教訓的核心地位的事實，可見當時要建一套清晰和一致的天主教義的需要，所受到的抗衡是多麼尖銳。這也揭示了瀰漫著全書大部分篇幅的危機意識是多麼大。申命紀的作者都深信，這些壓倒他們國家的災難，是全國漠視他們所

承繼的，忠於天主的宗教忠誠的事實，招至天主震怒的後果。他們熱切地感受到，現在是剷除這些古代儀式和傳統的遺毒的時候了。

在學術界曾經有過不少深入的討論，探討這項申命紀訓導，是否代表一項新穎的訓令，首次強加於這個，一向在非常混雜的宗教忠誠氣氛下成長的民族頭上。不過，也有人強烈地爭論過，申命紀學派人士其實不過是強化以色列人的信仰特質，它的根源是早在申命紀寫成以前許多世紀，梅瑟自己的工作。兩種觀點都可從考古學上，找到相當程度的支持。

總而言之，我們可以說，申命紀提出了一套非常一致和強烈地表達出來的天主教義。這是在一個它的作者都高度意識到，以色列這個國家的生存，正受到前所未有的嚴重威脅的年代撰寫的作品。這樣一來，它有關天主的教義，密切地關係著有關以色列這個民族的身分和本質的教訓，兩者可說是互為表裏。

## 2. 有關以色列的教義

如果有關天主的教義，標誌著申命紀學派人士信德的基礎，那麼，有關以色列的教義，就是它最圓滿的補充。我們以上提過，以色列的信經 Shema 以一個呼籲

開始：「聽，以色列：上主我們的天主是唯一的上主<sup>2</sup>」(申 6:5)。這樣的呼籲假定了，以色列是一個清楚地界定的存在實體，可以直接向它講話，而天主也可被這個民族稱為「我們的」天主。事實上，在全書中可以見到，申命紀其實對以色列作了某些很清晰的假設。以色列可以界定為國家(希伯來文：*goy* 參閱：*TDOT* [舊約神學詞典], II, pp.426-33)。在它的王權內有一個被確實承認的中央政府(申 17:14-20)，它居住在一片，它聲稱曾經許給它祖先的土地上(特別參閱：申 6:1; 7:1)。這種國土是神賜予的禮物的概念，形成申命紀所理解的「以色列」一詞中，最主要和最突出的特色；這神賜國土的概念，在很大的程度上，包括家庭或氏族繼承祖業，並視其所繼承的那片小田地，為一份繼承的禮物。國土是天主恩賜的概念，是以色列的天主知識，為它帶來最寶貴的效益。我們提過，全書大部分，尤其是在 5-11 章的訓導，明顯地瀰漫著一片危機意識，在此，危機意識直接向對土地的關注(申命紀有關土地的題目，在 P. Diepold 的研究中有詳細的討論，見：*Israel Land*, BWANT 95; Stuttgart: Kohlhammer, 1972)。

---

<sup>2</sup> 譯者註：此為英文聖經例如：RSV, JB，以及本書的譯文，但在中文聖經此句譯為：「以色列：你要聽：上主我們的天主，是唯一的天主」(申 6:4)。

沒有這塊土地，以色列在土地上的存在就要結束。

申命紀有關以色列的本質的另一特質，是藉經書的類型和風格，仔細而具體地表現出來。正如我們在前面指出，訓導是向聚集起來，前去征服許地的「全以色列人」宣講的，但是這描寫相當不真實。「全以色列人」這稱號，是申命紀常強調的，它的選擇，很明顯是因為認識，團結在國家整體的經驗中，曾經受到嚴厲的考驗。事實上，我們也不得不結論說，使用這稱號，正是因為作者都充分意識到，自撒羅滿死後，國家已分裂為兩個分離的王國。無疑，以色列人的團結瓦解，帶來以色列和猶大兩個姊妹國的存在，這事件一直被視為嚴重的不服從的行為。在申命紀學派人士眼中，以色列是一個獨一無二的民族，它的團結源於天主本身，因為是祂按自己的意願把他們結成一個民族。因此，瓦解團結就是不服從，申命紀對於這一點是毫不懷疑的。

雖然清楚地承認以色列是一個國家，生活在一片天主賜予的土地上，而且，儘管這個形象混合了多種不同的元素，但經書所展示的形象，是家庭或氏族的形象更甚於國家形象。結果：所有以色列人都受鼓勵，彼此以「兄弟」相待(參閱申 14:7; 15:2,3)。

申命紀學派人士解釋以色列作為一個國家，與天

主聯繫的模式，涉及兩個主要的神學概念。那就是揀選和盟約的概念。兩者似乎都是從較早，在不同背景下使用的概念，發展和演變而來。申命紀學派人士擴大了概念的應用範圍，同時更精確地界定它們所蘊涵的意義。從這兩個概念，也可以見到另一項特質。那就是，即使已相當清晰地表達和強調這些概念，但很明顯，那是在建立和擴大申命紀有關以色列教義的過程中，一一引介這兩個主題的。以下我們先處理：上主揀選以色列這概念，因為它在書中的一處：申 7:6-11(亦參閱申 14:2)清楚地提出來。見申 7:6-8a：

因為你是屬於上主你的天主的聖民，上主你的天主由地面上所有的民族中，揀選了你作自己特屬的人民。上主喜愛你們，揀選你們，並不是你們比其餘的民族人數眾多；其實你們在所有的民族中，是最少的一個；而是由於上主對你們的愛。

在此，最顯著的是，以色列被天主特選的概念，與整個國家密切相關，而且不是透過王權或土地而來的。以色列是以一個整體民族的身分成為神揀選的對象。另外，這裡也承認，這個神選的概念，有待進一步解釋，以便顯示以色列在萬民中被選的原因。最後我們會發現，只是把重點放在神之愛這個神秘的行動上，但憑這一點，不能恰當地解決困難，只不過把它

置於不同的參照系統而已。無論如何，有一點是清楚的，在此承認，以色列的被選，也在某種形式上，聯繫著上主對其餘國家的存在和身分，也有責任的事實。這個題目在韋里仁的書中，有更詳盡的討論(見：Th. C. Vriezen, *Die Erwählung Israels nach dem AT*, ATANT 24; Zürich: Zwingli, 1953; 亦見：H. Seebass in *TDOT*, II, 73-87.)。

申命紀有關盟約的教義，首先出現在第 5 章，在此接著列出十誡，作為這盟約的特別條件或「條款」。

上主我們的天主在曷勒布與我們立了約。上主並不是與我們的祖先立了這約，而是與我們今日在這裏尚生存的眾人(申 5:2-3)。

這盟約的概念，在 29 章進一步闡釋。在此提及在摩阿布平原訂立的盟約，是另一個與曷勒布盟約平衡的盟約。在以上檢視申命紀的類型和結構時，我們提過，有數個重要的研究，對經書所見的類型和古代近東的屬國契約，作過詳細的比較。學者在謹慎的對照下，承認從申命紀的模式上所見到的，參照這類契約的痕跡，應該出現在經書較遲的編輯和發展階段，我們同意這樣的一次吸收是可能出現的。

我們的看法，和普爾力的論點一致(L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT 36, Neukirchen-

Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969)。他認為這樣的盟約神學，代表一個申命紀學派的，而不是確實的申命紀(經書)的神學發展(此說的意義，見以下第 7 章 2 節)。在舊約中的「盟約」這個題目，一直是廣泛討論的題目，以下是扼要地簡述，它對於申命紀如何理解以色列的影響。很明顯，這條教義主要的目的，是為了進一步強調這個信念，認為天主和祂的子民以色列的關係是有條件的。這不是「自然的」，或不可解除的，是束縛，不過是一個透過天主給予的法律，有條件的束縛。再者，在強調天主與國家之間的束縛，這種有條件的盟約性質，申命紀的運動賦予法律一個主要的地位，在申命紀文學中，法律是核心的項目。法律代表盟約的「條件」，是以色列有責任遵守的，和宗主國加於屬國一份特別的契約責任一樣。這樣一來，盟約的概念，賦予法律的概念重要性和地位，這特色在申命紀中是非常顯著的。在很多方面，申命紀對法律的理解，不能局限於其他古代近東的法律條文之內，這個事實令人確認申命紀的盟約模式，是很重要的一個。

和揀選的概念一樣，曾經有過不少的討論探討，申命紀的盟約教義，在以色列先前的思想中，有否先例可援。尼可信在他的書中提出論據，認為有(見：E.W. Nicholson, *God and His People*, Oxford: Oxford University

Press, 1985)。不過，毫無疑問，在發展盟約的概念時，申命紀學派人士賦予它一個大幅度的神學意義，作為以色列聲稱它與上主獨特的關係：上主是它的天主的定義。在連結國家被上主揀選，和他們與上主之間，維繫著持久的盟約關係，這兩種思想時，申命紀學派人士找到途徑，保持上主的威能遍及所有民族的說法，同時也保留早前的信仰，祂以獨特的方式作以色列獨一無二的神。這信仰已超越國家的疆界，但是還未達到圓滿及完整的普世一神主義。

在停止研究以色列是天主子民，這個高度重要的申命紀教義之前，讓我們看看申 17:14-20 中這項非常重要的君王法律。在聖經中，這是唯一的一次，在憲法上為君王的職責和身分下定義。這也明顯地標示著，申命紀文學，是在以色列仍然擁有一位君王的時期，或者至少充分期望可以擁有君王的時期，冒現出來的。在這段有關君王地位的短論中，我們可以見到以下的特質。首先，特別強調君王是「由你兄弟中立」（申 17:15）的一人，由此而排除任何外方人佔有王位的可能性，與此同時，也掃除任何君王是半神，或得到特別神恩的人。他不過是一個人，雖然他是經天主准許的，同時他的王權也是透過神的揀選而賦予的（15 節）。不過，這揀選是怎樣顯示出來，這裡並未表

明；無可否認的是，作者有意以這樣的教義，指向某些王朝原則。這明顯是猶大的王權，如何在涉及達味家族之下運作，同時，在撒慕爾紀上下和列王紀上下，明顯是經申命紀學派人士編輯的部分，啟示了達味和他的後裔的王權，就是來自天主的揀選(特別見：撒下 7:1-17)。

申命紀這段有關君王職責的文字，代表著舊約文學中所見的，對這個制度一個重要的支持，雖然在別處，尤其是在先知文學中，這制度受到猛烈的批評(這個題目，以下的著作有深入的討論：F. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*, WMANT 49, Neukirchen-Vluyn, 1978)。作為一個國家，以色列需要一個全面組織和有效的政府。只有這樣，它才能實踐按法律的命令而生活的要求。不過，在其他方面，申命紀所表達的，以色列作為一個國家的理想，都反映著部族團體的價值觀和維繫。這使韋德推斷，申命紀的以色列概念，直接出於古老的前君王期，以舍根為中心的部族聯盟(見：G.E. Wright, 'Deuteronomy', *IB*, Vol. II, pp.324-26)。但是，這就要反射到申命紀較早的特質，但是很明顯，這些特質是源於較遲的，深受以色列在達味和撒羅滿時代，國家組成

後的種種經驗所影響。不只在它的王權理想，同時也在它認定以色列是一個盟約的子民的概念，甚至在它理解土地是由神所恩賜的觀點上，申命紀這部經書，反映著以色列多個世紀以來所享受的，以一個國家的身分，生活在其他國家之間的經驗。就經書回顧梅瑟時代和在曠野生活的時期，視之為以色列持續生活的典範而言，這不是因為這時期，是以民的「黃金歲月」，而是因為它接近啟示的源頭。

### 3. 崇拜的教義

除了關於上主，以色列的天主的教義，和以色列是天主特別的選民的教義之外，申命紀另一項重要和影響深遠的教義，就是有關崇拜的意義。以上兩個主題，自然和必須的結果，就是從神學的角度理解崇拜、這為神和國家提供持續融通渠道的崇拜。透過崇拜使天主和子民的關係聚焦，並為以色列提供持續的機會，重新發現天主，向祂表達祂所期望的，子民對祂應有的愛與感恩。因此，在申命紀學派人士看來，崇拜的本質就是，為以色列提供時間，讓它反省和重估它的忠誠。

申命紀就是按這些信念，提出無疑是舊約中，理由最充分和解釋最一致的崇拜神學。這套有關崇拜的

意義和目的，直到新約才能找到匹配的理解和發展。

申命紀有關崇拜的第一個創新的做法是，規定所有祭獻，必須在規定的聖殿內的祭壇上奉獻(申 12:5-14)。我們已指出這代表以色列崇拜的禮規和法令極端改變的程度。在立法之前，散佈在全國各地的許多聖所內，容納了各式各樣的祭壇。雖然有人討論過，有沒有耶路撒冷以外的祭壇，是在申命紀法律的管轄之內(見前第 3 章 2 節)，毫無疑問，在公元前七世紀末，當申命紀成為改革有效的工具時，耶路撒冷聖所是這規定所指向的聖所。這個中央聖所，是奉獻所有祭獻和分享祭品的地方(申 12:6,14; 12:7)。這些活動的目的，是為使一家人有機會在天主面前一同歡樂(12:12,18)，同時也讓肋未人有機會分享天主的土地的利益(12:19)。

申命紀的法律規定這類禮儀活動，在指定的聖所內進行的理由，是不難找到的。這是為了確保，所有這類崇拜，都符合申命紀學派人士所訂立的、他們認為天主悅納的程序。有許多聖所和祭壇的存在，必有此書的作者清楚地界定為應受譴責的各種禮儀活動繼續舉行。單一的聖所，符合對唯一的天主的信仰，同時也可以確保聖所內發生的一切，有嚴密和堅定的監督。單一的聖所，是純正的崇拜外在的表達。

分享祭品，向天主奉獻全燔祭，並向祂獻什一之物和初熟的果實，肯定是在以色列興起前已存在了一段長時期。以色列不過把許多這類實踐，從客納罕地區整體地承繼過來。當地對於這些奉獻所求獲的，或如何中悅於神祇不可能有太多的理解，雖然很明顯，當地也流行著不少假設和說法。有一種所謂「稅收」，就是指神祇規定的使用土地的代價，藉著歸還土地出產的一部份給神，作為確保生命和生產力的手段，所供奉的祭品亦可供男女神祇消耗和回復體能的食物。在申命紀內，這所有的解釋，都被一一掃除。以完全一致，謹慎和合理的祭獻崇拜教義，取代當地這一切的說法，視所有的奉獻，一律表達對天主的感恩(申 14:22-27)。這看似簡單和相當基本的祭獻教義，在宗教歷史中，是相當遲和相當高度發展的教義。申命紀是一致和謹慎地從心靈和內在的層面，理解崇拜的意義。

另一個與徹底地重解崇拜目的很相近的做法，是這些立法者對於食物作出的全面讓步，例如可獵食鹿和羚羊(申 12:15-28)。食用這些動物，現在已多少「俗化」了，只要遵守最低的要求，已可滿足不可吃血的禁令(申 12:23)。因此，比較奉獻什一之物，和奉獻首生的牲畜並吃其肉，兩者的祭祀性質之分別，只是在於肉的味道較好(申 12:20,26; 15:19-23)。

我們不要忘記，以色列古代的崇拜模式，最重要的是三個主要的、分別在春夏和初秋舉行的農業慶節(出 34:18-20)。保持這些慶節和闡明它們的功能和目的，是申命紀學派人士精心規劃的工作，可見於申 16:1-17。這其中令人眼前一亮的新一點，是將不曾在較古老的出谷紀曆法中提及的逾越慶典，和春天舉行的無酵餅節混合起來(申 16:1-8)。把兩個春天的慶節相連起來的做法，不但是一個突出的發展，同時更值得注意的是把相當大的比重，放在逾越節上。兩個慶節相連，是否很早已是某些以色列人的標準做法，或者這是申命紀學派人士首次提倡的，都只能是假設的事件。肯定，申命紀在整合和連接兩個慶節，並賦予新意義，這種做法是前所未有的。也許，這正是申命紀的詮釋和管治的主要特色。

申命紀的崇拜教義，在某些方面對於後來的猶太和基督徒的崇拜觀，有更深遠的神學涵義，例如：要求從「記念」的角度解釋整個逾越慶典，「回憶」以色列的祖先如何逃離埃及，第一次經驗到真正自由的出谷事件。較古老的禮儀曆法，像是事後省悟似的，記起以色列人是在春天的「阿彼布」月逃離埃及(出 34:18)。申命紀在詳細解釋慶節曆法時，再提到這一點(申 16:1)，並進一步解釋，吃無酵餅的原因，是為了提醒

人不要忘記，當時緊急逃離埃及的情況(申 16:3)。此外，更從這個事件的角度解釋整個慶典：「你一生應天天記念你出埃及的日子。」(查爾思 B. S. Childs 在他的書：*Memory and Tradition in Israel*, SBT 37, London: SCM, 1962, pp.45ff. 討論出谷事件對於崇拜的影響時，曾深入地探討這個題目)至於其他的慶節，就沒有這樣直接的解釋，不過其中有不少卻附上猶太的傳統。就這樣，崇拜就成了本質上是記念的行為，記念天主在歷史中對人的施恩。從理解禮儀是過去的神聖工作的重演出發，現在更提升到更內在和心靈的層次，認識到所有這些神聖的活動，必須由崇拜者全心全意真切地領受。禮儀並不能自動發生效用：只有當禮儀變成一種表達崇拜者本身的愛和回應天主的媒介時，它才能產生效用。申命紀學派人士藉這種法律規條和解釋，與古代複雜和廣泛的禮儀世界和神聖化的宇宙觀，截然分割。崇拜者藉着生命戰勝死亡的禮儀，參與生命與死亡之間的大搏鬥，現在已完全被更道德和更心靈化的崇拜教義所取代，這崇拜的價值，集中於提供一個機會，讓參與者回憶天主過去偉大的行動。這樣一來，這些過去的神聖行動的全部效用，就能在當下保存它們的意義和效益。因此，儘管崇拜有「回憶」的一面，崇拜作為人與天主融通真正和即時的表達，也不會被忽略。

## 4. 社會公義

申命紀在這方面的教訓也很值得留意。我們曾指出，經書的核心，同時也差不多肯定是最古老的部分，是在第 12-26 記載的法律條文。因此，作為一個整體，全書的教導，在形式和實踐的意義上，都是一份有關法律的社會職能的訊息。它指向普通的以色列人，在它的背後是一股強烈的信心，認定公正的社會秩序，公平和堅定地執行法律的系統，以及為全體提供的一般生活質素，全都建基於全體以色列人民，努力維護公正的社會秩序的意願。在全書之中，對維護社會公義，表現最熱烈的是在指示每一市鎮，應委任法官和其他執法官員之後所作的勸誡：

不可違犯公平，不可徇情顧面，不可接受賄賂，因為賄賂令智慧人的眼目失明；只應追求公道與正義，好叫你能生存，佔有上主你的天主賜給你的土地(申 16:19-20)。

很明顯，申命紀學派人士相信，公平和不受干擾的執法的重要性和優次。這從經書對於一個已存在且仍然有效的法律系統，所作的修改和擴充工作可見。這也顯示出，他們對於任何應用成文法的一條固定法律為基礎的系統，必有不可避免的局限性，有高度的

警覺。有些案例證實太難按規定的方式處理，需要司祭的洞見和經驗(申 17:8-13)。這種倚賴司祭服務的做法，無疑是源於過去重視，許多法律、商業和家庭的事件，須在司祭的見證下隆重宣誓的做法(參閱出 22:8,9,10)。在法律事件方面，如果沒有確實的證據證明罪行，更有必要採用這種做法。總而言之，我們可以看到，申命紀看這種以司祭為最後的依據的做法，是處理困難的案件的「次選」。如果是這樣，學者也普遍地承認，在申命紀學派人士看來，努力維持一個合理、一致和相對地「世俗」的法律和執法系統，是多麼重要。在這方面，公平和合理的原則，以追求公義為整個團體的責任，得到相當程度的優先性，甚至超越禮儀服務。

從有關委任法官和官員的指示(申 16:18)所依據的理由，我們可以看到相同的普遍趨勢。這些指示很明顯是要組合導師和執法人員，共成一個有經驗的整體(特別參閱有關這問題的著作：H.-J. Boecker, *Law and Legal Administration in the Old Testament*, pp.57ff.)。申命紀不是第一次為以色列引進有組織的法律系統，而是努力為已在國內實行的執法事務，建立一個更全面和更有系統的組織基礎。值得注意的是，授權之言是直接對全體人民說的——「你要設立」(申 16:18)，而不是

對君王，相信到此時已是對以色列的法律革新應負責任的君王。在這方面，申命紀開拓了一個很廣泛的法律領域，向著獨立於宮廷及司祭職之外，處理法律事務的方向，邁出了驚人且重要的一步。

如果在介紹全面的法律系統之前，要問公義如何在古代以色列這樣的團體維持，我們可以說，以色列除了君王和祭祀人士之外，還有一個很大的範圍和社會正義有關，這個範圍內的社會正義，無疑要落在個別的家庭和氏族的手上。在這方面，申命紀也致力於提供一個更安全和更公平的執法系統。不錯，申命紀學派人士確實相信，一個恰當地組織的法律系統，對於建立一個公平和守法的以色列社會，必定大有幫助。

申 21:18-21 所舉的例子，是企圖在更大程度上，限制個別家庭和氏族，處理自己的法律事務的自由，最佳的實例。這是對懲罰逆子的管理，他的任性，一定會嚴重地損害經濟力和作為一個整體的家庭的內聚力。堅定的管治是：在事情演變成暴力行動之前，把案子交到城市的長老手上，由他們來審斷。只有這樣，嚴厲的懲罰，才能由城中長老而不是家庭之長發出(21)。即使申命紀作者對於煽動他人崇拜異神而不崇拜上主所定的嚴厲處分(申 13:6,8-11)，使我們震驚並認為過於嚴酷，但它的目的，毫無疑問，一定是為建立

一個完全公平和虔敬的團體。

在過去，有些學者據此而認定，這是申命紀朝向建立一個宗教法律主義的第一步，就如後世在猶太主義內出現的一樣。他們認為強調對法律條文的知識，強調嚴厲的執法，和以一套固定的成文格式把這些法律寫下來，這種種都可視為鼓勵走向這一步的傾向。不過，如果因此而認為，申命紀把法律主義的宗教觀，引進古代以色列，這未免過於武斷。申命紀所關注的，無非是提倡一個合理公平的法律系統的理念，和有效的實施，而不是擴大法律衝擊人民日常生活的範圍。一系列的社會事件，可能被視為一種祝福，但當事件有所改變，也可能被誇大至成為一種危險。

申命紀強調按法律的內在精神應用法律，而不墨守成規，這其實已包含顯著的實用精神。書中呼籲讀者不要忘記，他是出自一個為奴的家庭就是一個明證(參閱申 15:15)；同樣的精神也見於一些有關奴隸的指示，指定當奴隸為奴的期限已滿，不應讓他空手離去，應慨慷地給他一份農業產品和羊畜，使他能重新度自由農民或市民的生活(申 15:13-14)。

也許有人認為，申命紀強調社會正義，鼓吹建立一個公平和全面實施法律的系統，意味著申命紀學派人士所經驗的以色列，已成為一個相當無法紀的社區

了。這種情況不是不可能的，許多學者都感受到，申命紀學派在這方面的教訓，正反映著對公元前八世紀的大先知，強烈的依賴。

不過，實際上是很難對不同時期的團體，相關的社會意識，作有資訊根據和確實的比較。在這方面，申命紀確認為至重要的事項，在當時的古代社會，也是很廣泛和持續地存在的問題。如果有一個獨特的因素，導致申命紀學派人士所經驗的社會內的道德健康嚴重崩潰，很可能這就是長達一世紀的亞述帝國的統治。這幾乎肯定是使團體蒙受嚴重的經濟瓦解，和導致被剝奪一切的後果，以及因此而拼發出來的，達到相當大程度的企業的貪婪和剝削。這很可能也對家庭和氏族的生活動力，造成破壞和崩潰。這樣一來，以色列的社會正義的基本結構，受到被亞述管轄下長達一世紀的，被以色列人視為受詛咒的經驗所威脅，是很容易理解的。無論這個解釋看來是否簡單化，申命紀學派人士深信，這種隸屬國的身分，是天主懲罰之手指向國家的象徵。我們也不要奇怪，的確有人相信，以色列喪失國家自由，和深沉的、影響社會生活各層面——經濟、政治、宗教的社會抑鬱，密切相關。

總而言之，申命紀有關社會正義的教導使人印象深刻。它無疑是基於對一套成文的法律條文的效用有

信心，相信執行這些法律條文的官員，不曾被腐蝕，而且全心忠於申命紀學派人士提出的國家理想。這樣的一群官員是否存在，是有疑問的，有不少的批評家和釋經學者，甚至也認為申命紀的法律太理想和不實際。無論如何，有一點很清晰，他們相信，即使在一個困難和沒有前途的年代，建立清晰和肯定的概念，堅守某些原則是很重要的。在人類的歷史中，有些最有價值和影響力的社會改革文獻和道德理想，往往都是由社會秩序混亂和動盪的時代催生的。

總結討論這段申命紀關於公正社會的概念之前，值得關注的是，經書最後的編輯工作，似乎從充軍巴比倫的時代，在耶路撒冷落在巴比倫軍手上，公元前 598 那年開始。可能有些學者，會把它定於公元前 587 年更慘烈的崩潰時期。這幾場政治災禍的後果是：更多尋求忠於自己作為天主子民的聖召的人們，發現他們流亡的處境，很快就變成多少是永久離散的景況。於是，申命紀提出的，由家庭各自負責成員的基礎教育的團體(參閱申 6:7-9)，是在社會秩序和福利方面自我監督的團體，這個有關團體的理想，越來越重受重視。在猶太主義逐漸發展成為「一部書的宗教」時，它這發展過程深受申命紀的影響，它的發展後果，卻再也不是國家而是團體的宗教。此後，各猶太人團體

所展現的，深切關注社會正義的猶太生活特徵，直接表現在忠於天主和關注天主與他們立約的條件上。這一切是始於申命紀這部書，是它把這份對公義的關注，投射在它的宗教目標的最前線上。

## 深入研讀書目

除了本章提及的參考書和文章之外，讀者可參閱本人的一本論申命紀神學的小書：*God's Chosen People* (London: SCM, 1968)。至於申命紀中有關以色列概念的討論，以下這一部較早期出版的書還是很有用：

G. von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium* (BWANT III, 11 [=36]; Stuttgart: Kohlhammer, 1929)。此書的影響力，卻見於作者後期，但更廣為人知的是作者有關申命紀的論文。

有關社會正義的主題，有價值的資料見於：

L. Epsztein, *Social Justice in the Ancient Near East and the People of the Bible*, London: SCM, 1986, especially pp.104-34.

## 6

### 作者和歷史背景

至此為止，在提到申命紀的作者時，我們總是以「申命紀學派人士」代替，因為這個名稱，對於他們的身分，是一個適合而開放的評估。同時，我們也提出幾個特質都指向推斷，經書大約在公元前七世紀期間在以色列出現。這是得到普遍地支持的批判學的結論，雖然它也是個受到多項附帶條件約束，和多次修訂的結論。首先，對於這部所謂「梅瑟的法律書」，這好像相當不協調，甚至是可疑的判斷，因為經書的整個結構和表達方式，都向我們清楚地指示，它自稱是以色列宗教的正宗梅瑟傳統。不過，要否定它這個宣稱，說這是錯誤或虛假的，也是不正確的想法。這部經書明確的意向是：為它的讀者提供，關於梅瑟信仰和道德的內容正確的資訊；但不能從較狹隘的批判法的角度，決定它現在的文學類型，確實是甚麼時期形成的。經書的整個氛圍都顯示，它所關注的是保存一個古老的，在作者看來是已被證實的，梅瑟留贈給以色列的真實無誤的遺產。這個傳統以這種特殊的文學方式表

達，這個事實，只不過顯示，這些作者意識到，時間的變遷和包圍以色列的誘惑，是如何模糊並損害了他們所認定的真正梅瑟信仰的內容。他們最誠摯的心願是向讀者呈現一幅，清晰而確實，真純而古老的梅瑟信仰的圖畫。

## 1. 創始的時間

我們曾指出與這部書創作時間有關的幾點。在 1805 年，韋德(W.M.L. de Wette)提議，申命紀就是在約史雅(公元前 639-609)統治第 18 年，即公元前 623/622 年，在聖殿找到的那部法律書，這是朝向現代的梅瑟五書研究發展的第一步。法律書的發現，在列王紀下 22-23 章有詳細的記述，那是在重修聖殿時發現的。發現的結果，帶來影響深遠的崇拜改革，這次改革最重要的後果就是，貝特耳聖所被褻瀆和摧毀，無數較古老的客納罕宗教棲身的不可辨認的「高丘」，也被搗毀。把申命紀和約史雅的法律書相連，為學術界提供了一個確實的日期，作為研究工作的出發點，並為批判法所力持的，梅瑟五書大部分，甚至可能全部，都在梅瑟之後很遲才寫成文字的辯論，帶來重要的支持。

這項觀察，從文學的透視點，為崇拜的發展史和它在古代以色列的制度，特別是申命紀所提出的中央

化的特質，崇拜集中在一個聖所舉行的崇拜中央化教義，提出了重要的洞見。按這個基本的批評尺度，以色列崇拜大部分的特質和實踐，現在可以很容易地界定為前或後申命紀的特質和實踐。

此後，批判研究法需要進一步發掘的，看來就是：約史雅的法律書(申命紀)比它被發現的時間，究竟有多古老。學者中有些意見傾向於認為，申命紀大部分的內容，不可能在它被發現以前寫成文字，這意見導致一個無意義又無用的評估，說申命紀其實是一個出於「宗教虔敬的欺騙」，由原作者把他們聲稱是梅瑟法律的文本，放在聖殿裡。這一說已被完全擱置，並被認為沒有嚴肅的學術價值。申命紀當然要記述一份古代的法律，但同樣清楚的是，在這樣做的同時，它也表明，在以色列的生活中發生了許多事故，使這套法律受到嚴重的忽略。這種說法並不排除一個很大的可能，申命紀在陳述梅瑟法律時，特別強調一些以前得不到同樣重視的特質。

申命紀的法律書，在某種形式上和列下 22-23 章所記，約史雅時代，在聖殿內發現的書相關，此說一直是聖經的批評研究法的基石。不過，由這觀點引發的許多問題，依然沒有答案。當然，其中最重要的是：此書是否在很早的階段已寫成，只不過一直存在聖殿

的檔案裡，一直到約史雅推行宗教改革時才被發現。有些人認為這部書是屬於「憲法」之類的文本，最初源出於前君王期的鄰近同盟的時代，這是此書最古老的創作說。接著可以假定，自從它在君王者期引進之後，就一直長期被忽略。這是不可能的，因為書中有不少的內容，雖然不常是很直接，但確實反映約史雅時代，甚至他之後的歷史和政治事件。當然，不想在此預先判斷一些重要的課題，但是，假定申命紀在成為以色列的政策有效的工具之前，有一段很長的時期是一份被隱藏的文獻，也不是一個有效益的假設。較好的說法是，它的作者盡了很大的努力，保存了他們認為在以色列生活中，不可或缺和古老的東西，而不是他們很幸運找到一個古老的卷宗，正好切合他們的需要！

按以上數章的分析，申命紀複雜的文學結構清晰地顯示，我們應該考慮，它最初的卷宗是否只包括申 12:1-26:15 中最初的法律條文，還是，最初也包括我們現在所見的經書的更大部分。長期以來，前者是學術界的興趣所在，也是許多批評家的取向，雖然這是個相當粗糙和容易的評估。我們已指出，事實上，在經書的整體結構中，開始和結尾見於 4:44 和 28:68，表示這兩段經文在某一個時期，是它的內容的界限。不過，如果說原始的申命紀是法律書，導言和結尾不過是法

律書的擴充，這樣的結論可能造成的誤會是，這使申 12:1-26:15 的法律部分，也是經過擴充的推論，也不容易成立。我們前面已分析過，導言和結尾經後來擴充的種種情況。不過，我們也指出一個要點：經書的法律條文，正是它最古老的部分。

以上所說的這一切都向我們提示：在確定約史雅時代在聖殿找到的法律書，就是現在所見的申命紀之前，要小心辯證。有不少學者承認，兩者之間有某種聯繫，其中有幾個人更致力於尋找，當法律書在約史雅時代在聖殿中被發現時，它的內文確實的長度和類型是怎樣的。在許多現代的學者看來，越詳細檢查約史雅改革的特質和假設，就越發現兩者的連接線並不直接。這並不是否定有一定的聯繫，只不過，很可能和較早前的學者們所設想的不同。無疑，有些人會認為，法律書是約史雅改革的產品而不是它的預設，有某些特質可引導我們從這個結論，找到一個重要的真理要素。所有這一切都顯示，在希望對約史雅時代找到的法律書的範圍，作出清晰的判斷之前，我們應該小心考察和研究，這位君王所推行的改革的本質和預設。這我們只能透過仔細分析，約史雅統治期間及他死後，廣泛的猶大政治情況而進行。

從產生申命紀這部書的政治背景來看，有數個考

量，不斷成為二十世紀討論的核心。這些考量似乎已蓋過，狹隘地推敲申命紀經書的創作日期的問題，而指向一些更重要的研究重點的改變。

## 2. 政治背景

從公元前 622 年約史雅改革背後的政治變遷的角度來看，有兩項特徵，很清晰地顯現出來。第一，假定這改革必定發生於公元前 630 年左右，約史雅統治期間，當亞述對猶大的控制，逐漸減弱，甚至最後崩潰的時候。自從公元前 736-733 年的敘利亞－厄弗辣因戰爭之後，一世紀以來，依撒意亞先知非常活躍，猶大一直處於亞述的宗主權之下。到公元前 639 年，約史雅以九歲之稚齡登基時，隨著東部的反叛和張力的增加，亞述在帝國西部的影響力，已經大大地減弱。亞述無力控制猶大，及隨之而來的，它的威力在該地區的鬆弛，正是約史雅統治期間，主要的政治現實。這不能說與列下 22-23 章所記，猶大出現的偉大宗教改革，全無關係。這次的改革，從它努力爭取的成就來說，實在已是猶大獨立自主，擺脫亞述人的控制的意識復甦的現象。我們很難想像，約史雅和他的謀臣，不曾奮力爭取這種自由，和致力除去亞述在他們境內的統治痕蹟。

不過，有一個較遠的因素，在思考申命紀創作的政治背景時也值得考慮。自從撒羅滿死後，多世紀以來，猶大和以色列南北兩國，分立而治。分裂的核心問題在於，北國不願意效忠達味家族的王權統治。仔細檢查約史雅為符合他自己的改革要求所採取的步驟，我們發現最主要的是，拆毀貝特耳的祭壇和高丘，強暴地壓制這裡的司祭(列下 23:15-20)。很明顯，這只能解釋作約史雅下定決心，要乘亞述對北方疆土的控制減弱，亞述再無力控制自己在此地的努力經營的良機，重整以色列，使她成為一個統一的王國。約史雅和他的一班謀臣有野心，按達味和撒羅滿時代所留下的偉大傳統模式，重新塑造一個以色列王國。統一的以色列，和因為是天主特選的民族，使它在萬國中，有獨特的優越地位和命運等思想，在約史雅時代的政治舞台上大膽的表現。我們已看到，這些主題，在申命紀中的確有充分的表達，不過，那些相當精細的勸勉，足以使人認為，假定經書的這些特質，就是約史雅野心的目標的文學基礎，是過分草率的推斷。

廣泛地考慮過約史雅統治期間(639-609BC)，在猶大出現的政治發展，我們可以更充分地理解，申命紀教訓的政治意義。根據列下 22:3 的記載，在約史雅統

治的第十八年<sup>1</sup> (623-622BC)，耶路撒冷的崇拜改革展開，而他自己卻在公元前 609 年在默基多與埃及人作戰時，戰死沙場(列下 23:29-30)。這第二個事件，可以證實約史雅一心要恢復以色列為一個主要大國的政治野心和期望，以及這些期望如何受到巨大的挫敗。這種追求偉大的政治成就的意識，加上對實現期望的幻滅和失望，對我們了解申命紀這部書的許多特質，大有幫助。我們前面指出，這是一部法律書，有高度的靈修和道德格調，不是一紙我們預料可以從一個如許強硬和進取的朝廷大臣手中，取得的正式政治憲章。再者，這種顯著的內在和宗教格調，貫徹全書，強烈地提示著，約史雅在公元前 609 年陣亡的事件，以及事件所帶來的後果，都從書的組合反映出來。

我們從申命紀的文學類型和結構中得出的結論是：此書不是經仔細策劃，一氣呵成的統一體，而是集合了在不同階段中所作的補充和增訂，編綴而成的。帶著相信申命紀必定在某方面，與約史雅改革的法律書相連的信心，開始檢視申命紀的政治背景，絕不能解決所有關於此書的問題。我們應該考慮增訂申

---

<sup>1</sup> 譯者註：中文聖經的記載是在約史雅十八歲的那年，與英文聖經 RSV、NEB 和 JB 有輕微出入。

命紀的過程，一直維持了多久，是些甚麼事件觸發了這些增訂的工作。

約史雅在公元前 609 年逝世後，他的兒子約阿哈次(沙隆)受傳繼位為王。但是三個月後他就被埃及法郎廢除，另立他的兄弟厄里雅金(約雅金)取代他的王位，約雅金看來是個較為順服的藩王(列下 23:34-35)。不過，到了公元前 604 年巴比倫取代了埃及，成為控制猶大事務的勢力。

當約雅金背叛巴比倫時，猶大的反抗迅速被掃蕩，而耶路撒冷在公元 598 年被圍城之後不久即被佔據。到此時約雅金已亡，他的繼承者耶苛尼雅，和其他的臣僕司祭和群眾，被從猶大擄到巴比倫(列下 24:10-17)。從此開始了長期充軍巴比倫的歷史，雖然，一個達味後裔漆德克雅仍保持了猶大的王位十年。之後，再度發生背叛巴比倫的事件，耶路撒冷再被圍城、佔據，最後在公元前 587 年受到嚴厲的處分。聖殿被毀，最後一個達味後裔的君王被廢除。因此，公元前 609 年約史雅的死亡及其所帶來的災難後，在接下來的二十五年內，有更大的災難接踵而來。

研究申命紀這部書的學者的問題是：這些後來的事件，一直到公元 587 年聖殿被毀，在申命紀的文學發展中，反映了多少。要提出一個由確實的證據支持

的清晰的結論，不是一件容易的事。不過，至少在公元前 598 年耶路撒冷首次被巴比倫人佔據，和猶大人開始被充軍到巴比倫的時期，反映在申命紀某些增訂的文字中。例如被擊敗的警告，被圍城和被充軍的可怖，都在申 28:25-68 一系列的詛咒中，詳細地陳列出來。當然這些描述災難的片段，可能來自更早期的經驗。可是，警告的尖銳性，強烈地提示，因為約史雅曾經鼓吹以色列的再統一，猶大經驗到一段破壞力強大，考驗嚴峻的日子。是從國家的希望和大膽的期待的調子，轉為恐懼和嚴重的警告，強烈地向我們指出這個結論：申命紀有許多部分，尤其是導言和結尾，對於猶大在巴比倫的掌握下的不幸，非常敏感。如果是這樣，那也很可能，公元前 587 年發生的大災禍，耶路撒冷的宮廷和聖殿被毀，達味王朝喪失，也反映在這些警告中。這觀點受到越來越多學者接受；現在所見的申命紀越來越被視為約史雅改革的產品，而不是改革的基本假設。

我們從約史雅統治的政治背景，及這背景對於理解，他十八年統治期間在全國推行的崇拜改革的涵義，看到這些對我們理解申命紀這部書，有相當大的意義。我們可提出以下很突出的幾點：1. 應該接受：改革的首要目的是重建一個統一以色列王國，以耶路

撒冷為其宗教中心的工作的一部分。王國的首領應該是達味王朝的一位君王。2. 至於撤除任何非雅威宗教傳統的痕蹟，這不過是再肯定以色列分裂的身分，和脫離被外在的政治和宗教干擾的自由等更宏觀的關注的一部分。整整一世紀，尤其是默納舍統治其間，亞述欺壓和詐騙的痛苦，記憶猶新。3. 在申命紀找到的，奇妙地從個人和內在的角度，再詮釋崇拜和社會關注的程度，是形成約史雅改革熱誠的一部分，這種說法值得嚴肅地提出質疑。4. 綜合這些事實，我們可以看到，只有在約史雅統治最初的政治野心，隨著這位君王的死亡而沉沒，以及巴比倫的勢力進駐猶大之後，這種從更內在和更靈修化的關注點，改革以色列的宗教，才有可能出現。正是在這樣的體會下，我們要問：我們現在從申命紀所找到的，有多少是出於對約史雅的成就失望的後果，而不是他的成就的預設。5. 因此，我們可以接受，現代的學術研究承認，申命紀和公元前 623/2 在修葺聖殿時，在聖殿內發現的法律書有關聯是對的。不過，過分細微地辨認法律書和現在所見的申命紀的共同點，是不正確的做法。我們幾乎很肯定，現在所見的列下 22 章的敘述，特別強調重新發現法律書的重要性，有可能是一位歷史家，在他所寫的歷史事件發生約半世紀後寫成。他對這些事

件所關注的重點，與約史雅朝廷所關注的不同。他這樣做是得益於他對於這些事件的事後知識和洞見，這些事件在約史雅死後發生在猶大和它的君王身上，它們的本質也出現很大程度的摧毀。

### 3. 申命紀學派人士的身分

到現在為止，在提到申命紀的作者時，我們只是簡單地稱他們為「申命紀學派人士」，而沒有進一步說明他們的身分。其實，這是叫人驚奇的，雖然他們很清楚地聲明他們所支持的結果和不支持的事情，但他們不曾直接表露自己的身分。作為一個初步的結論，注意這些編纂申命紀這部書的人和那些與約史雅君王及改革工作關係密切的人之間，有一定的關聯，似乎已足夠。接著我們可以問，改革敘述所提到的人物，例如書記沙番和大司祭希耳克雅等人的重要性(列下 22:3,4,等)。列下 22-23 章的歷史敘述者，對約史雅和他的行動，寬厚的讚賞，連同他對於改革本身明顯的熱情，可能會使某些人同意，申命紀學派人士，是一個耶路撒冷高官的圈子的說法，相信這些人士與君王的關係密切，很容易說服他支持他們的理想。這種說法有一定的普通常識的基礎，但是，仔細分析，不可能是全部的真理。

反對這觀點其中一個重要的論點是，認為申 17:14-20 所列的申命紀君王法，對整個爭取王權的事例保持這樣的沉默，同時又表現如此明顯的謹慎和抑制，如果說這段經文本身是出自一個強烈地保皇的小圈子的手筆，這是不可思議的。我們只要想想，那些君王聖詠如：詠 2,45,89,101,110 和 132，把君王的職責，賦予如此崇高的地位，這和我們從申命紀所見的正好相反，從此我們也可見到，申命紀的立法是多麼謹慎。此書不但不在追求一位強硬和有效率的君王，反而是在尋找一位虔敬的法律學生！

我們注意到，申命紀對於梅瑟工作的極力推崇，很可能是有意在一個強大的君王制之外，提供另一個更基本的選擇。這種推測，切合申命紀在引進王權之前，努力為以色列尋求一套國家的「政治制度」或「憲法」的做法。經過默納舍可怖的統治之後，約史雅的野心，是要使以色列洗脫受亞述宗主國控制的一切恥辱，這個目標和現在的申命紀所顯示的重要目的，顯然不同。除此之外，我們也注意到，就司祭支持約史雅的改革來說，在列下 23:9 就可清楚地見到，申命紀最主要的爭論，即：所有肋未人都可做司祭，但是耶路撒冷的司祭不接受他們。因此，即使有些耶路撒冷司祭支持申命紀學派人士的理想，我們很難不懷疑，

他們之中實際有多少人這樣做。說希耳克雅大司祭支持，也不過是猜測而已。

我們也說過，申命紀的核心問題，與反映約史雅改革主要目標的事件的本質，有可以識別的差異，這進一步支持以上的結論。那麼，我們可以轉向另一個領域，去探究有關申命紀作者的更多資料。很明顯，經書對於先知有高度的評價，甚至把他們的大英雄和模範：梅瑟，推崇為先知(申 18:15-22)。此外，在被認為顯著受了申命紀學派人士影響的著作中，有許多指示，都指向申命紀學派人士，是一群深受一個在以色列和猶大蓬勃地發展的先知圈子影響的人(見：E.W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition*, Oxford: Blackwell, 1965, pp.58ff.)。

這個結論最初聽來很吸引人，但受到很強烈的反對，最終還是要擱置。最值得注意的是，雖然經書對於作為一個整體的先知有好評，它賦予先知的職責，並不是一個使他們擁有權勢的職責。他們與解夢者關係密切，只是稍優於預言者和占卜者而已(申 18:9-22; 參閱 13:2)。有關先知職務更全面和更積極的畫面是：呼籲悔改的宣道者，他們勸勉以色列人重返遵守法律的道路(列下 17:13-16)。這是對於工作的以色列先知，過於間接和典型化的描述，不符合申命紀學派人士是

偉大的先知直系大弟子的結論。無可否認，他們曾稱梅瑟是一位先知，但他們也清楚地表明，梅瑟不只是一位先知而已(34:10-12)。這使我們看到，申命紀學派人士，一方面尊重和欽佩先知，視他們為至深切地忠於上主天主的典範，是表揚以色列的正直和天主選民的召叫的人；但是，他們自己卻不是先知。他們並不以先知的態度講話，卻一直以非常獨特的方式解釋先知的職責。他們把先知定位為教育者和國家的改革者，而他們自己，卻一點也不顯出有任何高度清晰的先知宣講模式。

另一個相當不同的申命紀學派人士的身分的可能性，相當不同的可能性，是由韋因飛提出來的(見：M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, pp.244ff.)。他注意到申命紀學派人士明顯地希望，可以利用國家所有的行政力量，去推行他們的主張，維持一股嚴謹而活躍的、忠於唯一的上主天主的動力，因此，他進一步地指向一個，顯著地與演講模式和教育目標有密切關係的智慧作家成員的身分。他相信這類的智慧技巧，在古代以色列的政府和國家行政的圈子中，有特別培育，他認為申命紀學派人士的圈子，有可能在這類的政府人員中找到。不錯，他的推論有幾點值得注意，無疑，在申 5-11 章的訓誨辭中，修辭風格的比

重很高，這向我們提示，這是屬於一群慣於公開演講的人所擁有的，經驗老到的技術。宣道和遊說的技術，以耀眼的風格，在這些演講中跳動。但是，要證明古代以色列的文官職務與智慧的追求等同，是做不到的。正如說申命紀學派人士是出於先知弟子的圈子，同樣，也可以說他們和智者有關聯；兩者是有相當的密切性，不過，顯著的差異性也不少。雖然與智慧作家華麗的修辭有些關聯，但申命紀遠遠不是一部典型的智慧書。它的設計是一部法律書，當然預定了和一個政府的法律部門有密切的關係，但只是很不完整地與一個真正的法律結構和風格相關罷了。

以上所有的這些考慮，都警告我們不要輕易地把申命紀學派人士，和古代以色列任何一個專業階層直接相連。最接近的是，想像一個「革新團體」，以一些來自不止一個民間領袖的小團體為成員。看來我們有很好的理由可以接受，申命紀編纂成文獻，目的是要在以色列凝聚一種新的團結。它從當時猶大正面對的一連串危機，看到上好的機會，可以迫使全國人民從深心「回歸」唯一的上主天主。它相信可從過去的事件取得教訓，尤其要記取，自從亞述的勢力入侵地中海中部及愛琴海沿岸的國家以來的那個世紀，北國所面臨的可怕的遭遇，呼籲重建一個革新清潔和淨化的以色列形象。

## 4. 申命紀和北國

申命紀教訓其中一項超卓的特質，在二十世紀以來，不斷受到學者的注意。這就是經書所反映的，以色列北國的傳統、神學和政治目的。公元前 922 年撒羅滿死後，北方十個部族脫離達味王朝，以色列馬上分裂為兩個王國。申命紀學派人士強調以色列的團結，很明顯，他們把這個事件看作一個大災禍。不過，在舊約所保留的大部分早期的傳統，都反映一個猶太(南國)背景。有關北國的生活和宗教傳統，除了在列上下那些有爭論色彩的記述(例如列上 17—列下 9，厄里亞和厄里叟的故事)，留傳下來的實在不多。既然在申命紀的教訓，是如此突出，既不是保君王制也不是保達味王朝，甚至更不是無條件地保耶路撒冷，那麼，它的教訓最終可以不是由北方的以色列圈子而來嗎？這個結論是 1923 年蘇格蘭舊約學者韋殊提出來的(見：A.C. Welch, *The Code of Deuteronomy. A New Theory of its Origin*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1923)；一直以來，這觀點得到不少支持。

韋殊推論說，從現在所見的申命紀的優越性——例如：它有關慶祝逾越節的教導——是因為它代表北國部族傳統的結晶。其中有些可能有很古老的根源，甚至比王國企圖把所有的部族，都結合在一個國家的

大傘之下的時期更早。這樣的一個為申命紀教訓的優越性，尋找理由的推論，加上申命紀自己聲稱，它是出於王國創始的年代古老而正統教導，的確有一定的吸引力。

儘管它本身有吸引力，這觀點肯定不能透過韋殊所提出的方式維持。我們前面已提過，瀰漫於整體申命紀的意識，是對以色列政治生還者的主要威脅，整個公元前七世紀末期，就是浸淫在這威脅之下。高度意識到由於蕃屬於亞述，整個以色列的土地、政府和社會凝聚力，都陷於威脅之下，有這種覺知正是申命紀不容忽視的特質。

馮拉(G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, pp.60ff.)在一項關於申命紀特質的主要研究中，為申命紀教訓的北方背景，提出一個相當不同的方案。他認為此書是一個運動的產品，這個運動是由一些曾經在北國的聖所服務的肋未司祭創始的。在北國大部分的區域，都從以色列割離後，他們的生計，也在亞述人的壓力和干預下被剝奪了。逃亡到南面的猶大後，他們找到活下去的希望，並能保存源於梅瑟的正確以色列傳統。他們難免發現，猶大的宗教和政治生活，在很多方面都和他們自己的觀點矛盾。同時，他們也從這個幸存的王國和耶路撒冷的政府，看到延續他們所委身的傳統

的唯一希望。他們努力警告猶大他們所面對的危險，要他們警惕，以免遭受與北方相同的遭遇。同時，他們也尋求辦法，改革此地的崇拜和生活，以符合他們自己的觀點和理想。

馮拉認為申命紀的北方背景其中很特別的一面，是可以辨認而且是很有意義。這就是在一座聖所實施中央崇拜的規定。很明顯，在公元前七世紀，這是耶路撒冷的情形，但不是常常如此。他注意到蘇 8:30ff. 記載，若蘇厄在舍根附近築了一座祭壇，「全照梅瑟法律書上所記載的」，同時在耶 7:12 提到，史羅是上主首次立名的地方。按這些提示，以及撒羅滿建造聖殿以前以色列崇拜的其他特色，馮拉推斷，「至少這中央崇拜的規格，最早要推到在以色列王朝其中一座聖所(可能是舍根或貝特耳)」(參閱：G. von Rad, *Comm.*, p.94)。對於這個問題，有幾個可能性是可以考慮的，因此申命紀這部書和北國有某些深遠和重要的關聯，是應該研究的。不過，問題依然是，這些傳統，在申命紀編纂以前是否已經是有固定形式的文獻。學者提出多個支持申命紀反映它是源於北國的論點，不過大部分的論點，其實只不過是一些指標，顯示此書曾被視為一套有廣泛基礎的為以色列而設的「折衷」的政治制度。它揉合了厄弗辣因和猶大傳統的某些元

素(參閱本人的論文：‘Deuteronomy and the Jerusalem Cult Tradition’, *VT* 15, 1965, pp.300-12)。因此，申命紀採納了多少是從北國抽取的，有關崇拜模式和社會行政的正確規則，和多少是它根據公元前七世紀末，北國的遺民經過一世紀的亞述控制後的情況，制定的他們認為遺民依然可以接受的規則，實在是一個推測的問題而已。不過，即使有這許多不可避免的不明朗的因素，許多學者依然維持一個意見：即使中央崇拜的法律，從一開始就承認，耶路撒冷內那些強大的權威某些要求，書中的其他特質，卻取自較古老的北方傳統。

雖然馮拉的觀點，實質上和韋殊的不同，但我們可以見到，在有關申命紀根源的假設方面，馮論也不是與韋殊的觀點完全無關。對於經書的北方的根源，採取顯著不同取向的，是艾特的研究(見：A. Alt, ‘Die Heimat des Deuteronomiums’, *Kleine Schriften* II, Munich, 1953, pp.250-75)。艾特辯論的焦點，是經書內有關王權和政治組織的獨特概念。因此，最重要是不要忘記，雖然許多學者支持申命紀大部分的特質，源於北國這個廣泛的概念，但對於個別特質的根源，他們的看法，還是很分歧的。

肯定有某些理由可以支持，在申命紀中找到北方

遺留下來的傳統和禮儀習俗，以及一些與耶路撒冷崇拜有更直接關聯的特質。羅勳克也提出了這個可能性（見：N. Lohfink, 'Die Bundesurkunde des Königs Josias, [Eine Frage an die Deuteronomiumsforschung]', *Biblica* 44, 1963, pp.261-88, 461-98), 另外類似的觀點，以不同的方式表達的有韋因飛的論文（見：M. Weinfeld, 'The Emergence of the Deuteronomic Movement: The Historical Antecedents', *Das Deuteronomium*, ed. N. Lohfink, Leuven, 1985, pp.76-98)。

至於約史雅改革的目的是和申命紀的教訓，是否極相同的討論，我們注意到，反而越來越多人發現兩者的差異。學者認為造成差異的，是由於申命紀的作者，而不是由於一個中央的耶路撒冷圈子，既不是司祭人士，也不是行政人員，而是一些從北國逃難到南方來，在猶大定居的人，這個論點無疑是很有吸引力。這也肯定繼續被受重視而且被認定是一個主要的可能性。同時，儘管有吸引力，我們不得不承認，它所依賴的聲言，部分是不能嚴格地考證的。畢竟，我們對於以色列的北方和南方的宗教傳統的差異，所知不多，不能過分依賴其中某些特殊理論。無疑，在學術界曾經有過一個階段，有人提出了一些誇大，難於置信和不能嚴格地考證的差異。我們有理由指出，在亞毛斯、依撒意亞和米該亞，甚至可能在歐瑟亞的預言中，含

有「一個」以色列的意識，因為天主子民的意識，在國家的生活內根深柢固。

那麼，申命紀有很大的可能是一個運動的文學產品，這個運動視以色列統一為最高的理想。這個天主子民的統一國家的熱切理想，在申命紀的教訓中無比傑出，比任何教訓更明顯地傾向厄弗辣因傳統。這是一個提示，引導我們從申命紀尋找它所表達的，背後至少有一世紀的歷史的概念和理想。使約史雅的時代，對於這樣的運動的作品，如此重要的原因，是這個時代提供了適合的政治機會，使運動的許多目標有可能實現。最初這些目標似乎很有希望可以達到相當重要的成功，不料巴比倫人入侵，一下子把猶大擲入一個比前一世紀更悲慘的不幸中。

### 深入研讀書目

大量關於申命紀的歷史時代和政治背景的問題，曾經是主要的舊約導論普遍包含的主題(例如：B.S. Childs, O. Kaiser, J.A. Soggin, W.H. Schmidt 及 R. Rendtorff 等學者的著作)，參閱：

J. Maxwell Miller & J.H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, London: SCM, 1986, pp.391-402.

另外，以下兩篇論文值得特別推薦：

M. Weinfeld, 'The Emergence of the Deuteronomic Movement: The Historical Antecedents', *Das Deuteronomium*, ed. N. Lohfink, Leuven, 1985, pp.76-98.

N. Lohfink, 'The Cult Reform of Josiah of Judah: 2 Kings 22-23 as a Source for the History of Israelite Religion', *Ancient Israelite Religion, Essays in Honor of Frank Moore Cross*, ed. P.D. Miller, Jr., P.D. Hanson and S. Dean McBride, Philadelphia, 1987, pp.459-76.

稍早期有關此題概覽式論文有：

N. Lohfink, 'Zur neueren Diskussion über 2 Kön. 22-23', is to be found in *Das Deuteronomium*, ed. N. Lohfink, Leuven, 1985, pp.24-48.

整個有關亞述在相關的時代對猶大的政治影響，在下列著作中有詳細的研究：

S. Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (FRLANT 129; Göttingen, 1982).

M.D. Cogan, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries BCE* (SBLMS 19, Missoula, 1974).

# 7

## 申命紀和以色列的 社會發展

在探討申命紀的核心神學主題時，我們曾經注意到，經書事實上非常關心，以色列是上主、它的天主的選民這個概念，並特別集中注意盟約和土地的概念以完成它。實際上，我們搜集和構思了圍繞著經書教訓的兩個焦點。那就是：肯定上主、天主是唯一的，以色列是這位天主唯獨揀選的子民，是一個民族。我們更注意到，對申命紀更進一步的重要研究，是在 1929 年由馮拉開展的，他對經書的天主子民的概念，作了深入的研究。由此也促成了麥百德(S. Dean McBride)的研究，他宣稱申命紀的內容可稱為，特別以色列制定的一套「政治制度」(見本書第 2 章 p.16)。

無論是按傳統對「法律」的解釋，認為法律是指直接和唯獨與法律有關的事務，或者認為法律是指一種「教訓」，專注於個人的道德和靈性教育，都不可為申命紀的內容提供正確的描述。反而，這更好說它近於國家的「憲法」，囊括道德、法律、政治、經濟

和教育以及宗教的問題。因此，承認申命紀是以色列整體的社會和文化發展，最重要的見證，是學術界重要的進步。而且，事實上，有些最詳盡和深遠地界定和闡釋，這個民族的社會和政治性質的工作，都是針對最早期的，在君王制尚未引進的時代而作，學術界這項承認就更顯重要。這類的研究，必無可避免有不少爭辯和許多不清晰之處，因為我們所得的這類早期的資料，都很零碎和很有限。現在，我們可以說申命紀的起源，很可能是在公元前 639 年約史雅登基，至公元前 560 年充軍巴比倫之間。我們也可以說，這份文獻，顯示了有關以色列生活的整個畫面，從這畫面，可以窺見以色列，在將失去獨立國身分的數年間，整個社會的發展是怎樣的。

## 1. 國家的結構

有些學者嘗試對舊約中，「國家觀」(statehood)這個概念的涵義，作了一些研究(參閱 S. Talmon, 'The Biblical Idea of Statehood', *The Bible World. Essays in Honor of C.H. Gordon*, New York, 1980, pp.239-48)。有關這概念，其中有三點特質值得注意。第一，是對土地架構的意識——一片屬於整個國家的領土。第二，是主權的概念，集中於一個核心政府的主權的概念，在古代中東，這幾

乎是普遍地在王權中表達的形式。因此，君王制和國家概念，互相交纏而不可分(參閱上引 Talmon, p.239)。君王就是國家；透過君王這個人，國家神聖的基礎和祝福得以鞏固。國家觀的第三個成分較難精確地界定，但包含一種共同命運的意識，這是透過共同的種族遺傳和對共同的歷史身分的信念而來。我們可以見到，在申命紀中，這是如何強烈地藉著重視出谷的經驗，和強調許給祖先，如今受外來的侵略威脅的土地表達出來。再者，經書也顯示了對中央政府的模式，和對崇拜和法律事務，有高度組織的管理，有很大的興趣。它甚至稱整個以色列為一個兄弟的國家。

初步的接觸，這好像只是表面的興趣——對梅瑟的回憶，在上主的帶領下逃出埃及，有關征服土地的許諾和警告——仔細的分析，這些都可視為特別為強化以色列作為一個「國家－政府」的意識而設計。從學術界提出但仍須慎重考慮的，研究和詮釋申命紀的兩條路線來說，這意識是重要的。路線之一，要回到二十世紀初期，一般都重視申命紀那些高度理論化而實踐欠奉的質素。所有與崇拜中央化、戰爭的操守、釋放奴隸和土地的保養等有關的質素，全都顯得極度理想化，都是基於理論而不是出自經驗的推論。學者把一假設和完全理論化的生活和處理國家事務的方

式，投射到以色列上。多位學者曾注意到申命紀教訓的這方面(參閱 Weinfeld, p.298)。當然，這項特質是不容否認的，但卻很容易被誇大，應該連著經書其他同樣重要的特質一起討論。

第二條路線是在相反的另一端：把申命紀視為聚集各種傳統的貯藏庫，其中有許多是相當古老，源於北以色列，很可能是來自舍根一帶的傳統(參閱上引，pp.79ff.)。這樣一來，申命紀被解釋成一部專屬以色列某一區的憲法手冊，與耶路撒冷的王國中央行政不同。在這樣的透視點下，經書偏於理論的特質，便可容納當時的立法與行政，不需要達至真正的國家幅度這樣的假設。

當然在申命紀中有一種元素，是援引較古老的以色列生活為模範的；而且我們在前面已指出，有意義的是，全書在處理君王制的事上態度謹慎。然而，儘管書中對於這些特質都留有餘地，但是在申命紀有一個假定的、爭辯和力爭的壓倒性的概念，就是進步、有組織和繁榮的「國家—政府」的概念。一方面，以色列被視為一個和其他國家一樣的國家，然而，它是獨特的，因為它有上主作為它的天主，只要這些子民忠心和誠懇地回應祂啟示的旨意，祂會保衛、引領並使它的種種事務昌盛繁榮。我們可從這個角度肯定，

要求崇拜中央化，只是朝向一個穩定、團結一致和中央管理的政府，其中的一面。

## 2. 申命紀和城市的興起

從以色列的社會發展來說，有一個特質在申命紀中是很突出的，那就是，經書宣講的對象是住在市鎮和城市的居民。以色列大部分已成了城市人，即使這不能從大部分人居住的地區而展示，至少可從文化和經濟目標的角度說。昌盛、文化和行政的中心，是在城市找到的(參閱 Benjamin, *Deuteronomy and City Life*)。這樣一來，全部城市都有可能撤銷對上主的忠誠而變節(申 13:13-19)，法律事務也可以在城市之內處理(申 17:2,8 等)，同時，戰爭將涉及圍城和攻陷城市(申 20:10-18, 19-20)。有意義的是，城市也有專為庇護和避難而設計的，如此一來，較早期的在聖所尋求庇護的禮儀也被取締了(申 19:1-13)。在此，它的意義不在於這些城市的特殊用途，而是在於申命紀認為，城市對於整個以色列的經濟、崇拜和道德福利，理所當然是最核心和最基本的。

承認申命紀在很大的程度上，見證了君王時代末期城市化的進展，同時，同樣有意義的是這種「城市思想」，在相當的程度上，滲透全國的宗教和理性生

活的程度，給人留下深刻的印象。以色列從一個牧羊的團體，一個住帳棚的半遊牧民族，發展為一個以城市居民為主，有高度組織的務農和從商的民族，這種發展的方式，是舊約的文化見證的主流特色(參閱 Frick, *The City in Ancient Israel*)。

在提及申命紀這項特質時，不要忘記城市是古代人類團體最偉大——從社會的角度來說——的發明之一。這是韋伯的研究主題(見：M. Weber, *The City*, trans. and ed. by D. Martindale and G. Neuwirth, New York: Macmillan 1958, esp. pp.121-56)。人類的團體發展為城市，極端高質素的社會、經濟、行政和宗教的生活，成為一件有可能的事。自從公元前 6000 年以來，當城市首先在古代近東發展至今，城市便製造更多的財富，更安全和更有保障的生活方式，成為可能使文化豐富的機會，沒有城市是不可能達到的。從一座城市對於小型的城市聯盟的領導，逐漸發展而成「國家－政府」，這是有跡可循的。實際上，城市的興起和文明的興起是分不開的。在舊約沒有一處比申命紀，我們可以得到一幅更清晰和更完整的，古代以色列的商業、政府和城市生活吸引力的圖畫。無疑，從撒羅滿死後，至約史雅登基，這個分裂的王國的歷史階段，是一個穩定和深刻的城市化的階段。它的後果由申命紀讓我們清

楚地看到了。不過，一個生活在帳棚中的部族這古老的理想，在相當的程度上，仍然以頗為古典的圖像存活著，申命紀向我們展示的現實，是一個已成為城市居民，或有待成為城市居民的民族。

### 3. 財富與貧窮

在以色列發生的社會改變，最直接和最有社會重要性的後果，就是它所帶來的更大的貧富懸殊。城市創造財富。城市也藉著促使農夫製造可出售的過剩產品而孕育了勞動力的分工；城市也建立儲藏穀物的機制，以儲備鞏固的資金和財產，形成土地購買的制度和開發奢侈品的貿易。要記得以色列的近鄰客納罕人，以及他們的鄰居：腓尼基人，都是東地中海的國際貿易中最先行的貿易者。結果，無可避免的，有些人富起來，而其他人，由於企業失敗的厄運，農作物失收或管理不善而陷於貧窮。所有這些在申命紀中都有充分地記述。

對於許多以色列人，財富增長其中一項明顯，然而有意義的後果是：廣泛運用金錢作為交易的工具。因此，我們在申命紀中見到家庭生活中最根本的某些方面，例如涉及保護已婚婦女，在某些時期是由牽涉的家庭個別處理，在申命紀卻規定須作出實質的罰款（申 22:19）。同樣，也立下不准售賣從俘虜中娶得的妻

子的禁令(申 21:14)。可見罰款的賠償，這時已成了以色列法律程序既定的部分。

不過，最奇妙的是申命紀支持和鼓勵建立貿易企業，同時，在它所建立的資本家財務制度中，申命紀顯示，廣泛運用金錢曾經如何影響以色列的生活。給以色列同胞貸款是禁止收取利息的，不過給外邦人貸款卻不受禁令所限(申 23:19-20)。將抵押的貨品贖回必須遵守某些特別的條款和限制(申 24:6,10-13)，僱用傭工的薪金也要按特別的條款支付，以免貧苦的市民受剝削(申 24:14-15)。什一的獻儀是最古老和最神聖的農業制度之一，藉此，生命之糧的賜予者天主受到尊崇，申命紀正視這個制度，但認為可以轉變為金錢，用在向天主感恩的任何適當的用途上(申 14:24-27)。

這種企業式的生活態度，可為某些人帶來不幸，這點申命紀也有充分的認識，引入特別的控制，以軟化它最壞的影響。申命紀有兩條法例反映這方面的關注。首先是制定豁免年，規定「每過七年，應施行豁免」(申 15:1)，債主應該豁免借貸人的債務(申 15:1-11)。更有意義的是，既然這反映一種生活實踐，已成為以色列生活中顯著的特色，這條法規的設計，足以軟化賣身還債的惡果(申 15:12-18)。我們可以假定，在早期以色列，大部分的奴隸，是得自戰俘。不過，申命紀

明確規定，任何人，無論他賣自己或家人為奴，年期都不得超過六年。這種賣身為奴的事，通常都是由無力還債所致，但是也可能，首項貸款是為應付眾多的需要。它的後果對於個別家庭的影響，必定會造成極大的損害和破壞(參閱亞 2:6)。申命紀的法律，在某些方面，似乎過分倚賴個人的良心，顯露出一個令人驚訝的傾向進步和富裕的團體。難怪貧窮被視為一件徹底的壞事(參閱申 15:4，這一節與 15:7 的實況似乎有矛盾)。因此，難怪許給服從天主的法律所得到的主要的祝福，是農作物的豐收(申 28:3-6,11)，保證以色列人將成為萬邦的債權人。同樣，威脅不服從的詛咒，惡狠狠地斷言任何逆轉都可能發生(申 28:15-24,44)。全部申命紀在在都向我們顯示，以色列在經濟上已發展到很高的水平，而且已開始全面地參與，徹底改變古代近東的整個面貌的繁榮和貿易活動。

我們可以從很多方面辯論，一個經濟先進的團體，它大部分的市民都居住在城市的房屋內，正是這種社會風氣，肯定地指示出，申命紀確實反映君王時代後期的國民生活。因此，儘管經書指向在曠野流浪的年代，是上主引領和指導的模範時期，但骨子裡，它是深深地意識到這個時代已過去。以色列是一個國家；它的國民全力參與古代世界的各種貿易投機。金

錢和資金已經成了控制大部分人日常生活的因素，也深深進入了這個團體的立法程序，也被視為工作所追求的目標，雖然這涉及不少實質的冒險。

學術界正是在這個背景下，對申命紀視土地為國家遺產的社會涵義，產生很大的興趣(見以上第 5 章 2 節的討論)。我們指出，有關土地的描述，從最初的視土地為個別部族公有的遺產，後轉視以色列的土地為國家的遺產。而且，申命紀學派人士堅持說，這是因為征服土地時，整個國家便同時獲得土地的擁有權。這個含有豐富神學意義的透視點，強調土地是一份神聖的禮物，同時也大力支持，土地歸中央管理的政策。比較君王管理對於古今社會的撞擊，可發現控制土地的擁有和轉讓權，幾乎是保持王者的權威和政治控制權，不可或缺的首要工具。透過控制土地擁有權，君王可以鞏固自己對於糧食生產和財富這兩個最根本的資源的控制權。同時，貿易企業的稅收的活動，在為君王的權力，提供了重要的基礎之餘，也可帶來奢華的建築和完成軍事的措施。

#### 4. 從神恩到制度

申命紀還顯示了以色列社會發展的另外一面，那也是很有啟迪性的：朝向一致性和理性化的發展。事實上，

我們也許可以辯論，申命紀作為一部陳述和界定國家政策，行政步驟和倫理目標的書，這一切本身已意味著這樣的一步。韋伯在研究政府和行政權威的興起時指出：「一個團體，一旦發展固定的制度後，神恩就要讓位給傳統或理性的社會化的權力，這是神恩的宿命」(M. Weber, *From Max Weber, Essays in Sociology*, ed. H.H. Gerth and C. Wright Mills, London; Routledge & Kegan Paul, 1948, p.253)。這個團體中領袖和權威的模式，理性和制度化的過程，申命紀有很好的舉例說明。在此，主要的是設定測驗，確認有權威的先知(申 18:15-22)和拒絕不良的先知(申 13:1-5)。對於團體最嚴厲的懲罰，是落在背叛者身上(13:6)。

我們看到，在申命紀處理法律事務的判官和官員的委任，漸漸在官僚制度和理性化的方向上，出現輕微的轉向。古老的司祭權，在法律的事務方面出現了嚴重的縮減(申 17:8-13)。大量涉及性和婚姻行為的事務，也有了固定的法律處理，但在較早期，私人的審判是司祭和家庭的長老重要的職責(參閱申 22:13-30)。隨著這些判決寫成文字後，以色列的社會和家庭生活，已朝向慣例化的方向，踏出了重大的一步。於是相當大數量的合理的條文也設定，供全國人民遵行；官員也獲得委任(可能是由中央政府委任，不過，沒有

列明確實的標準)，個人和較大的團體生活，有相當大的範圍，都被列入一部小心地保存的成文法律書的管轄之下。

## 深入研讀書目

有關以色列人對於國家的理解，最容易取得的綜合研究是：

R. de Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, ET John McHugh, London: Darton, Longman & Todd, 1961, esp. pp.91-163.

論申命紀作為城市文化在以色列散佈的重要見證，見：

Frank S. Frick, *The City in Ancient Israel*, SBLDS 36, Missoula: Scholars Press, 1977 and Dom C. Benjamin, *Deuteronomy and City Life*, Lanham: Univ. Press of America, 1983.

與舊約的財富和貧窮有關的有用資料，可見於以下的研究論文：

Donald E. Gowan, 'Wealth and Poverty in the Old Testament. The Case of the Widow, the Orphan and the Sojourner', *Interpretation* 41, 1987, pp.341-53.

另外，相關的資料也可在以下兩本書找到：

M. Silver, *Prophets and Markets. The Political Economy of Ancient Israel*, Boston: Kluwer-Nijhoff, 1983 and *Economic Structures of the Ancient Near East*, London: Croom Helm, 1985.

雖然不是與申命紀和古代以色列直接有關，韋伯主要的研究，可見於以下的專集：

S. N. Eisenstadt, ed. *Max Weber on Charisma and Institution Building*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1968 韋伯的研究對於理解申命紀很有用。

# 8

## 申命紀在舊約

我們曾就申命紀獨特的風格，及它的核心神學主題，指出它如何突顯以色列信仰的多項特質，及這些特質如何對整部舊約造成深遠的影響。申命紀代表以色列的宗教和政治制度發展的中段，同時，它的效果持久力更大，建立了一個當時在舊約中頗為廣泛的模式。它有充分的理據，可稱得上是表達舊約信仰的中心。這無疑表示，舊約其他的部分，通常要對比有關申命紀的文學根源和信仰方面的結論後，才能加以檢定和評估。

### 1. 申命紀與梅瑟五書的結構的關係

申命紀是現在稱為梅瑟五書的最後一部，也就是五書中的第五部。它恰當地以梅瑟在以民進入福地之前，向他們重申法律的方式，作為全書的表達方式。一方面，提醒讀者勿忘早前在曷勒布山訂立的盟約(參閱申 5:1-27)，另一方面，為以民一旦征服客納罕地，即將建立國家而預備一份全面的憲法。命令若蘇厄繼承梅

瑟的遺志，領導以民攻佔客納罕各城，這項任命無疑為申命紀和在舊約正典中，排在它之後的若蘇厄書，提供適合的聯繫(申 31:14-23; 34:9; 蘇 1:1-9)。

因此，從舊約故事的觀點來說，在梅瑟時代末，梅瑟五書結束的時段，和由若蘇厄書開創的「前先知」時代開始之間，根本沒有重大的分割。因為以色列歷史故事的開展，持續而沒有重大的中斷，所以這個主要的分割是由正典的劃分造成的。

另一個對聖經學術研究非常重要的因素，是我們不可忽略的。這就是，事實上，儘管申命紀標誌著梅瑟五書的結束，從文學的角度說，它肯定不是五書最後編纂成的部分。除了戶籍紀一些部分之外，出谷紀的大部分和肋未紀的全部，都是在申命紀完成之後才編纂和納入五書之內的。

這使我們注意一個至今在梅瑟五書的分析中尚未解決的問題，這個問題對於理解申命紀和申命紀學派人士的工作，有直接影響。在討論經書的型式和結構時(見本書第 2 章)，我們注意到，作者明顯地充分運用了，從五書其他部分找到的，毫無疑問是更古老的歷史資訊和法律資料。這引起了連串更深入的問題。首先由不少學者提出來的問題是：除了編纂申命紀之外，這些作者有沒有對較早期的五書敘述(在傳統的源

流批評分析中標籤為 JE 的)，作過重要的修訂。學術界一般都接受，這樣的修訂有出現過，特別是在出 19-24 章的西乃山上天主啟示敘述，見到廣泛的修訂痕跡。在現在所見的出谷紀敘述，天主在聖山上顯現，和申命紀有關的敘述，有令人驚訝的相似點。同樣的情況在十誡的記述中也可見到；同時，我們已指出，在過去學者曾就這個特色，提出不同的解釋。

在出 19-24 章的敘述，和申命紀教訓某些主要方面的語文和神學中，找到很密切的相似點，這可用不止一種方法解釋。有些學者認為，這不過反映一個事實，這個事實也有其他的理據證明，申命紀的作者都曾經採用現在保留在梅瑟五書中的較古老的法律集子和歷史敘述。或者，同一群作者，在編纂他們這部出色的經書之餘，也根據他們手頭上所掌握的五書敘述，加以修訂和補充。可能我們必須承認，此書確實的文學發展過程，現在已不能肯定地追溯了。不過，不容忽略的重要的事實是，申命紀對於整個梅瑟五書的成長和發展，有很大的影響。申命紀學派人士的核心主題和透視點，一旦確立後，它們對於現在已成為舊約一部分的廣泛的活動和文學發展，便發生深遠的影響。

在基督徒來看，透過天主如何藉征服許地，實現祂對聖祖的許諾的故事，顯示持續性的元素，才是梅

瑟五書具壓倒性的重要主題。不過，猶太的傳統，一直承認並強調，五書所包含的法律或托辣(Torah)的重要性和它獨特的地位，超越五書之後的先知訊息和故事。因此，申命紀以震撼的方式，作了「法律和先知」，以及出谷和在許地定居的聯繫點。

我們所理解的，申命紀與舊約其餘部分，千絲萬縷的關係的另一點，就是梅瑟五書所有的主要組成元素中，申命紀顯示了，它對於宗教和禮儀所採取的，經過仔細考慮的理性化和協調的取向。從現代的角度來說，我們很容易把它標籤為，對以色列宗教最「先進」和「神學的一致」的理解。同時，在很多方面，它也是對以色列的宗教遺傳，採取最一致的道德和倫理化的取向。因此，我們可以假定，申命紀標誌著梅瑟五書的文學和神學發展的頂點。但是，實際不是這樣：現存於這部偉大的文學作品，最外層的完成面的廣泛資料層，很明顯是後來增訂的。這「後申命紀」附加資料主要的部分，是形成梅瑟五書的成分，通常稱為「司祭文獻」(較早常稱之為司祭典，基於它的主要特色，是屬於一種禮規的條文)。

為了解釋這一點，學者不得不承認，在梅瑟五書中，包含兩股主要的成分，由是，在舊約中，有兩個最重要的造型神學傳統，那就是申命紀的和司祭文

獻。為了避免對於許多爭論性和不曾完善地掌握的問題存有偏見，我們不妨這樣結論：梅瑟五書塑造成現在所見的模式，主要是這兩個偉大傳統結合的後果，兩個傳統各自在後充軍期相當早的階段，已形成了自己的文學表達方式。這個結合的文獻，也成了後充軍時代，在猶大和不斷擴大的猶太人散布區內的猶太主義發展的基礎。

## 2. 申命紀與先知

如果申命紀的影響力，可以相當廣泛地從現在所見的，梅瑟五書的組成模式找到，那麼在它之後的先知書也一樣。在此，我們不可忘記，希伯來舊約正典，歷史書：若蘇厄書、民長紀、撒慕爾紀上下和列王紀上下，統稱為前先知，而接著的先知著作，則稱為後先知。

無疑，兩個文學集子中，申命紀對第一個集子的影響是最重大的。較早期的學者注意到，尤其是民長紀的編輯架構，顯示了申命紀學派人士固定的教義對它驚人的影響(參閱 A.D.H. Mayes, *Judges*, OT Guides, Sheffield: JSOT, 1985, pp.10ff.，中文譯本見於：《民長紀研讀》，香港，公教真理學會，2003年)。同樣，在列王紀中，對於個別君王統治的批判，申命紀學派人士

的教義的影響也是驚人的。申命紀的教義出現在全部前先知書的程度，引發了一位學者對這些經書作出重要的文學評估。這就是在 1944 年由諾夫(Martin Noth)提出來的。他提議將所有的六部前先知書統合編成一個連貫的整體，並稱之為「申命紀學派歷史」(‘The Deuteronomistic History’, cf. M. Noth, *The Deuteronomistic History*, ET JSOTSupp. 15, Sheffield: JSOT, 1981)。歷年來學術界對於這個假設的各方面，都作了不少的討論，後來的考證，也在很多方面作了修訂。無論如何，基本的辯論是正確的，申命紀的運動，對於這些經書的結構和主導思想的影響，清晰可見。要詳細討論這份洞見所帶出的種種問題，需要對每部經書作個別研究。同時，我們提出的一點，在編纂申命紀的過程中，與相隨的歷史書廣泛的聯繫，也有一定的作用。在此，大部分的辯論，都已由諾夫提出來了，申 1-3 章的編成，不只是為用作申命紀的法律書，也為用作全部歷史的導言。因此，總體而言，這是可以接受的，我們稱之為申命紀學派人士的作者圈子，在廣泛的塑造舊約工作上，起了相當大的影響。

這樣一來，有一個問題必須提出來：相關的申命紀學派人士的影響，是否也可在某些獨立的先知集的編輯工作中見到。胡爾夫(H.W. Wolff)在自己所寫的

《亞毛斯》一書中也提到這個問題(參閱：A.G. Auld, *Amos*, OT Guides, Sheffield: JSOT, 1986, pp.30ff.)。假定某些由申命紀學派人士創作的概念和主題，其實已在相當古老的年代被廣泛地接受，這可能比把它們標籤為申命紀的創新更恰當，讓我再說一次，這種假設是有危險的。不過，的確可以從某些先知書的編輯中，見到申命紀的影響。

毫無疑問，最廣泛地受到這種影響的先知書是耶肋米亞書。這部書記述公元前 587 年巴比倫人摧毀了耶路撒冷的大部分，猶大瀕臨滅亡的最後那段日子內先知的活動，和一些用散文寫成的演講辭，這些敘述在相當大的程度上受了申命紀的影響。耶肋米亞活動的時間，與我們提議的申命紀編纂的時間很接近，這部先知書受到申命紀的影響，是不足為奇的。這個問題，在詮釋耶肋米亞書時，很自然成為廣泛討論的問題。在此，只提及問題的存在，並指出這使我們看到，申命紀的作者和抄經員的圈子，曾在舊約留下多麼廣泛的遺產，即已足夠。這實在已遠遠超出申命紀這部書的範圍，同時，這也顯示收集和組合整體正典文學著作的宏大工程。再者，這也強烈地提示，這個正典整體著作的概念，正是由申命紀的圈子建基的。

## 深入研讀書目

學者對梅瑟五書中所見的，申命紀學派所作的修訂的性質和範圍，有各種不同的意見，可參閱以下一書：

J.A. Soggin, *Introduction to the Old Testament*, ET J. Bowden, London: SCM, 1976, pp.132-34。至於若蘇厄至列王紀下的申命紀學派的編輯手法，可見於：同書 161-64 頁。

有關申命紀與耶肋米亞先知書的關係，學術界曾掀起廣泛的討論，以下是收錄了三篇重要的論文的書：

*A Prophet to the Nations. Essays in Jeremiah Studies*, ed. L.G. Perdue and B.W. Kovacs, Winona Lake: Eisenbrauns, 1984.  
三篇論文為：

H. Cazelles, 'Jeremiah and Deuteronomy', pp.89-112.

J. Philip Hyatt, 'Jeremiah and Deuteronomy', pp.113-28.

J. Philip Hyatt, 'The Deuteronomic Edition of Jeremiah', pp.247-68.

有關申命紀學派編輯耶肋米亞預言的問題，見：

E.W. Nicholson, *Preaching to the Exiles. A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah*, Oxford: Blackwell, 1970.

# 聖經章節索引

## 舊約

### 創世紀

49:2-27 58

### 出谷紀

19-24 9,128  
20 46,47  
20:2-17 1,12,45,50,  
51

20:22-23:19 11,24,25

20:24 66,67

20:24-26 30

21:1-11 25

21:2f. 29

21:12-14 25,27

21:14 27

21:16 25

22:8 84

22:9 84

22:10 84

22:16f. 25

22:21-24 26

22:25 26

22:26f. 26

22:29f. 26

22:31 26

23:1 26

23:1-3 28

23:1-17 12

23:2f. 26

23:4f. 26

23:6-8 26

23:9 26

23:10f. 26

23:12 26

23:13 26

23:14-17 26,30,31

23:19a 26

23:19b 26

34:8-24 31

34:18-20 12,81

34:18 81

### 肋未紀

19:18 2

23:1-44 32

### 戶籍紀

10:35ff. 68

35:6 27

35:11 27

### 申命紀

1-11 2

1-3 1,5,13,39

1:1 1,10,37

1:1-5 22

1:1-11:32 9,38

1:1-4:43 11

1:1-3:29 41

1:1-3:17 38

1:6-4:49 22

3:18-29 38

4-11 1,19,40,49,

50

申命紀(續)		7:1	71
4:1-43	38	7:1-6	52
4:1-40	46,65	7:2	3
4:2	44	7:2-4	64
4:9-24	65	7:6-11	52,73
4:12	65	7:6-8a	73
4:15-19	65	7:8	52
4:44-11:32	11	7:12-16	52
4:44-49	10,37,38	7:15	52
4:44	93	7:17-26	52
5	47,50,52, 74	7:18	52
5-11	46,51,53, 61,71,104	8:1-10	52
5:1-26:49	22	8:11-20	52
5:1-11:32	46	8:14	52
5:1-27	126	9:1-29	38
5:1-21	38	9:4	52
5:1-2	45	9:6-29	42,53
5:2	19	9:16	43
5:2-3	74	9:23	43
5:6-21	1,12,17,45, 50,51,53	10:1-22	38
5:6	52	10:1-5	31,68
5:8	64	11:1-32	38
5:13-15	26	11:3-4	52
5:15	52	12-26	1,2,42,53,83
5:22-6:25	38	12:1-26:15	9,11,18,24, 37,51,93,94
6:1	71	12:1-32	24
6:4	62,63,71	12:1-14	66
6:5	2,63,66,71	12:2-14	30
6:6-9	16	12:2-3	31,69
6:7-9	57,88	12:5-14	79
6:12	52	12:5	66
6:13	26	12:6	79
6:21	52	12:7	79
7:1-8:20	38	12:12	79
		12:14	79
		12:15-28	80

申命紀(續)		16:1-17	24,26,30,
12:18	79		31,81
12:19	79	16:1-8	32,81
12:20	80	16:1-2	32
12:23	80	16:1	81
12:26	80	16:3-4	32
13:1-14:2	24	16:3	82
13:1-5	31,69,123	16:5-7	32
13:2	103	16:6-7	32
13:6	85,123	16:8	32
13:6-10	69	16:18-20	25,26
13:6-11	31	16:18	28,84
13:8-11	85	16:19-20	83
13:10-11	69	16:19	18
13:12-18	31,69	16:21-17:7	24
13:13-19	117	17:2	117
14:2	73	17:8-13	25,28,84,
14:3-21	24,26		123
14:3-20	32	17:8	117
14:7	72	17:14-20	25,34,44,
14:21b	26		71,76,102
14:22-29	24	17:15	35,76
14:22-27	80	17:16-17	35
14:24-27	120	17:18-20	6,35
14:24-26	30	17:18	1
15:1-18	24	18:1-8	25
15:1-11	26,120	18:9-22	25,103
15:1	120	18:9-14	24
15:2	72	18:15-22	42,103,123
15:3	72	19:1-13	25,27,117
15:4	121	19:14-21	25
15:7	121	19:15-21	28
15:12-18	25,120	19:16-21	26
15:12ff.	29	19:18	29
15:13-14	86	19:19	29
15:15	86	20:1-20	25
15:19-23	24,26,80	20:1-9	34

申命紀(續)		27:15-28	14
20:10-20	34	27:15-26	47,53
20:10-18	117	28-30	19
20:19-20	117	28:1-68	38
21	85	28:1-14	54
21:1-9	25	28:3-6	121
21:10-22:30	25	28:11	121
21:14	120	28:15-24	121
21:18-21	85	28:15-19	54
22:1-4	26	28:20-68	54
22:5-11	18	28:25-68	99
22:6-7	34	28:44	121
22:8	34	28:68	11,93
22:13-30	123	28:69	10,19
22:19	119	29:1-32:52	11
22:28-29	25	29	74
23:1-25	25	29:1-29	38
23:10-14	34	29:1	10,19,37,
23:19-20	26,120		45
24:1-22	25	29:29	54
24:6	120	30:1-20	38,54
24:7	25	30:20	56
24:10-13	26,120	31-34	56
24:14-15	120	31:1-34:12	22
24:17-22	26	31	39,56
24:17f.	26	31:1-29	38
25:1-19	25	31:1-13	1
26:1-15	25	31:1	10,37
26:2-10	26	31:7-8	56
26:16-34:12	9,38	31:9-13	6
26:16-27:10	38	31:9	56
26:16-28:68	11	31:10	18,56
27-34	1,2	31:14-23	127
27-30	53	31:14-15	56
27:1-30:20	22	31:23	56
27:11-26	38	31:24-29	31
27:14	14	31:24	56

申命紀(續)		撒慕爾紀下	
31:26	56,68	6:12-15	31
31:30-32:52	38	7:1-17	77
31:30	37,56		
32	39	列王紀上	
32:1-43	14,56	2:1-4	6
32:3-4	57	8:22-53	68
32:7-9	57	17—列下 9	106
32:8	57		
32:9	63	列王紀下	
32:15-18	57	17:13-16	103
32:17	57	22-23	4,20,30,31, 91,92,95,101
32:19-25	57	22	100
32:21	57	22:3	96,101
32:26-35	58	22:4	101
33:1-34:12	11	23:9	102
33	39,58	23:15-20	96
33:1-29	39	23:29-30	97
33:1	10,37	23:34-35	98
33:2-29	14,56	24:10-17	98
34	39,58		
34:1-12	39	聖詠	
34:1	1	2	102
34:9	56,127	45	102
34:10-12	37,43,104	78:60	31
若蘇厄書		78:67-68	31
1:1-9	127	89	102
8:30ff.	108	101	102
		110	102
撒慕爾紀上		132	102
3:3	31		
4:5-11	68		

依撒意亞  
44:9-20            65

耶肋米亞  
7:12-15            31  
7:12                108

亞毛斯  
2:6                 121

新約  
路加福音  
10:27                2

## 作者索引

Alt, A. (艾特)	16,46,47,109	Diepold, P.	71
Andrew, M.E.	59	Driver, G.R. (戴維耳)	27
Auld, A.G. (奧德)	132	Driver, S.R. (戴維爾)	8,12,13,45, 46
Bächli, O. (鮑曷里)	44	Epsztein, L.	89
Baltzer, K.	23	Fishbane, M. (斐士班)	28,29,36
Benjamin, Dom C.	117,124	Frick, F.S.	118,124
Bertholet, A.	8	Gerstenberger, E. (則士丹伯格)	48-49
Boecker, H.-J.	36,84	Gevirtz, S.	59
Cazelles, H. (嘉茲略)	133	Gordon, R.P.	4
Childs, B.S. (查爾思)	82,111	Gowan, D.E.	124
Clements, R.E.	89,109	Harrelson, W.	59
Clifford, R.J.	7-8	Hayes, J.H. (海士)	111
Coats, G.W. (郭士)	42	Herrmann, S. (赫曼)	61
Cogan, M.D. (柯根)	112	Hillers, D.R.	59
Craigie, P.C. (卡理治)	7,21,55	Horst, F. (賀士特)	18
Crüseman, F. (居士曼)	77	Hyatt, J.P.	133
		Kaiser, O. (凱塞)	111

Kline, M.G. (克林)	20,21,22, 55	Phillips, A. (斐力士)	7,47
Kramer, S.N.	27	Porter, J.R. (樸德)	44
Labuschagne, C.J.	60,64	Preuss, H.D.	23
Lohfink, N. (羅勳克)	8,46,51,59, 110,112	Rad, G. von (馮拉)	6,17,18,23, 25,34,40-42, 67,89,107-9, 113
McBride, S. Dean (麥百德)	15-16,113	Rendtorff, R. (連托夫)	111
McCathy, D.J. (麥加笛)	20,22	Rowley, H.H. (羅理)	36,47
McConville, J. G. (麥堪維)	21	Schmidt, W.H.	111
Mayes, A.D.H. (梅思)	6,7,40,51 130	Seebass, H.	74
Mettinger, T.N.D.	67	Silver, M.	124
Miles, J.C.	27	Smith, G. Adam (史密夫)	8,12
Miller, J. Maxwell (密勒)	111	Soggin, J.A. (索京)	111,133
Mowinkel, S. (莫雲高)	51	Spieckermann, S.	112
Nicholson, E.W. (尼可信)	75-76,103, 133	Stamm, J.J.	59
Nielsen, E.	59	Steuernagel, C.	8
Noth, M. (諾夫)	11,41,131	Talmon, S. (妥莫安)	114,115
Patrick, D.	36	Thompson, J.A.	7
Perlitt, L. (普爾力)	74-75	Vaux, R. de	124

Vriezen, Th. C. (韋里仁)	74	Welch, A.C. (韋殊)	60,106,107, 109
Weber, M. (韋伯)	118,123, 125	Wette, W.M.L. de (韋德)	4,91
Weinfeld, M. (韋因飛)	8,104,110, 112,116	Wolff, H.W. (胡爾夫)	131
Weingreen, J.	36	Wright, G. Ernest (威德)	7,60,77

## 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

# 申命紀析論

## DEUTERONOMY

翻譯及

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 17 樓

電話：2525-7063

傳真：2521-7969

電郵：bookshop@catholiccentre.org.hk

網址：<http://www.catholiccentre.org.hk>

承印：明愛印刷訓練中心

版次：2004 年 5 月初版(印 1000 本)

國際書號：962-8417-83-5

**【版權所有】**

申命紀全書共 34 章，大致上可分為 12-26 章的核心法律書，並由 1-11 章和 27-34 章的框架，前後包圍而成。根據路加福音的記載，耶穌回答猶太經師說要得永生，應「全心、全靈、全力、全意愛上主，你的天主：並愛人如你自己。」申命紀這段教訓，也是舊約所有命令的核心，也是經書所強調的，子民對天主的正確想法。不過申 7:2 也包含舊約中最直率的種族滅絕的命令：「當上主你的天主將他們交給你，打敗他們時，你應完全消滅他們……」舊約視異教者代表罪惡，如果愛主愛人的命令是代表人對天主和對人應有的態度，那麼完全消滅異教者就是代表人對於罪惡應有和必須的做法。這是舊約神學中，最令人困惑和難明的部分。申命紀的作者認為，即使是君王，也應時時閱讀和默想此書，才能管理好自己的生活和國家的事務。看來我們比他們幸福，本書《申命紀析論》的作者克民士，對此書作了深入的研究，相信可以幫助我們閱讀這部對教友如此重要的書。

\* \* \* \* \*

克民士(R.E. Clements)是倫敦 King's College 的舊約研究名譽教授。他的著作包括：Cambridge Bible Commentary on *Exodus* (1972)；*God's Chosen People* (1978)；*Isaiah and the Deliverance of Jerusalem* (1980)。

ISBN 962-8417-83-5



9 789628 417834

301 6009 145 HK\$68.00