

莊思登 著

出谷紀探索

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

EXODUS

出谷紀探索

莊思登 著

出谷紀探索

(和合本：出埃及記)

舊約導讀系列

公教真理學會出版

W. Johnstone

EXODUS

Copyright ©1990, 1995, 1999

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, Incorporated.

目 錄

序	vii
Abbreviations	ix
導言	xi

1. 歷史方面：清除障礙

I. 聖經的年代表	2
II. 古代近東源流	5
III. 公元前二千年閃族與 埃及人的關係之證據	8
IV. 某些歷史重組的片段	10
V. 歷史取向所面對的其他問題	22
VI. 出谷紀在甚麼程度上 可稱為歷史作品	28
VII. 梅瑟這個人物是問題的實例	37

2. 制度方面：宗教法典

I. 逾越節	42
II. 無酵餅節	49
III. 奉獻首生子	51
IV. 神顯	53
V. 盟約	58
VI. 法律	62

3. 文學方面：創意的綜合

- I. 戴維爾和「文學批判」(literary criticism)----- 74
- II. 諾夫和「傳統的歷史」----- 79
- III. 查爾思和「正典批判」----- 86
- IV. 修訂批判----- 91
- V. 文學取向----- 114
- VI. 十言(誠)是問題的舉例說明----- 119

4. 神學方面：普遍的意向

- I. 「上主」(Yahweh)這聖名的啓示----- 134
- II. D-本的神學----- 142
- III. P-版的神學----- 149

聖經章節索引----- 155

作者索引----- 164

序

我非常感謝舊約研究學會的負責人和會員，給我這個機會，為「舊約導讀」撰稿，也感謝出版社耐心等待我交稿，尤其是這個系列的編輯，給我許多精專和寶貴的建議。本書現在尚可見到的不足之處，實在與人無尤。如果本書對於現代，沒有任何值得驕傲之處，容許我引述亞諾(Thomas Arnold)的話：「如果我所說的十分之九都是錯誤的，如果這些話的語氣和態度，能引發讀者自己去思考，從而改正我的錯誤，我必會感到非常滿足。」

另外，為撰寫此書，幸得 Aberdeen 大學，准予我卸任院長職後在職進修，並得 Carnegie Trust 支助前往西乃實地研究，凡此種種，感激不盡，謹此致意。

莊思登(William Johnstone)
King's College
University of Aberdeen
Easter, 1989

ABBREVIATIONS

ANET	J.B. Pritchard, ed., <i>Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament</i> , 3 rd edn, Princeton University Press, 1969.
B	The 'Book of the Covenant' (Exod. 20.22 – 23.33)
BAR	<i>Biblical Archaeology Review</i>
BK	Biblischer Kommentar
<i>bPes.</i>	Tractate Pesahim in the <i>Babylonian Talmud</i>
BZAW	Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
D	Deuteronomy and matters pertaining to it
Dtr	Matters pertaining to the Deuteronomistic movement
DtrH	The Deuteronomistic History (Deut., Joshua-2 Kings)
E	The E 'source' (using 'Elohim' for God; from Ephraim)
EA	J.A. Knudtzon, <i>Die El-Amarna-Tafeln</i> , Leipzig, 1907ff.
EBA	Early Bronze Age (ca. 3000-2000 BC)
EHPR	Etudes d'histoire et de philosophie religieuses, Faculté de théologie protestante, Strasbourg
ET	<i>Expository Times</i>
EV(V)	English Version(s)
G	'gemeinsame Grundlage' ('shared basis' underlying J and E)
GK	A.E. Cowley, ed., <i>Gesenius' Hebrew Grammar as edited and enlarged by the late E. Kautzsch</i> , 2 nd edn, Oxford: Clarendon, 1910.

HPT	M. Noth, <i>History of Pentateuchal Traditions</i>
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
IA 1	Iron Age 1 (ca. 1200 – 1000 BC)
ICC	International Critical Commentary
J	The J ‘source’ (using ‘J/Yahweh’ for God; from Judah)
JSOT(S)	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i> (Supplement Series)
KBW	Katholisches Bibelwerk
LBA	Late Bronze Age (ca. 1560 – 1200BC)
LOT	S.R. Driver, <i>Literature of the Old Testament</i>
LXX	Septuagint
MBA	Middle Bronze Age (ca. 2000 – 1560BC)
MT	Masoretic Text
OBO	Orbis biblicus et orientalis
OH	J.E. Carpenter, G. Harford-Battersby, eds., <i>The Hexateuch...arranged in its constituent documents by members of the Society of Historical Theology, Oxford</i>
P	The Priestly ‘source’
VT(S)	<i>Vetus Testamentum</i> (Supplement Series)
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
*	Text not to be attributed uniformly to one source

導言

希伯來文聖經的經書，從創世紀至列王紀下，講述在一千多年這段時間內，以色列的後裔，如何從古代最卑微的遊牧民族的一個閃族小家庭開始，在古代近東文明的邊陲，發展成爲一個國家、一個王國，甚至在悲劇性地陷於分裂、解體和失去使他們立國的土地之前，發展成爲帝國的經過。出谷紀是這個集子的第二冊，記述了早期那段對前景充滿希望的歲月，其中一部分的故事，即使在這早期的階段，也已在災難威脅的籠罩下。

出谷紀全書可分成以下幾個明確的部分：

1:1-15:21 記述以色列十二個兒子和他們的家庭，因爲飢荒被迫離開客納罕來到埃及定居。他們的人口日益增加，以致埃及人開始覺得自己的安全受到威脅。於是，他們奴役以色列人，強迫他們做最艱苦的工作，並企圖以殺害他們的初生嬰兒來阻礙他們人口的增長。但是，其中一個，梅瑟，卻奇妙地獲救，而且很諷刺地被埃及王的女兒收養在宮中。梅瑟長大後，在一次衝動地殺死一個正虐待一名以色列苦工的

埃及人後，不得不亡命到鄰近的米德楊沙漠地區。在那裡他受到天主召叫，命他重返埃及，帶領同胞脫離被奴役的生涯。經過十個災難，最後以擊殺埃及人長子的大災難，才能迫使頑強的埃及人放梅瑟和他的同胞離去。但是，在他們離開後不久，埃及人便改變主意，一直追趕他們至紅海。在那裡，以色列人安全走過奇蹟地分開的海水而獲救，反而追趕他們的埃及人卻全部被海水淹沒。

15:22-18:27 開始記述以色列人穿過曠野，前往客納罕之地的漫長旅程。他們一路上不斷埋怨和反叛，但總是奇蹟地獲保存。這個長征的故事，一直延續到戶 10:11，最後到若蘇厄書的開始才宣告結束。

19:1-40:38 是記錄西乃山事件的開始部分，也是整個梅瑟五書的核心，這核心部分一直延長至戶 10:10。出谷紀這二十幾章，描述以色列人和他們的天主，以「十誡」和「約書」為基礎，訂立盟約(19:1-24:18)；天主向梅瑟啓示建造帳棚(帳幕、會幕)的細節、陳設和人事，帳棚是祂將來在祂子民中間居停之處(25:1-31:17)，在「金牛」事件中，以色列人民破壞盟約，經梅瑟調停又重新締結盟約(31:18-34:35)，再得到有關帳棚的指示，天主的光榮確實降臨於其上(35:1-40:38)。

但是，出谷紀是那一類的作品？答案像是自明

的：這是一部歷史書。畢竟，這是裹在敘述文體內，從以色列居留在埃及開始，到他們出離埃及第二年的第一日為止，講述在這期間發生的事件。

不過，出谷紀也不是一部純粹歷史書。交織在敘述線內，最後支配它的，卻是許多宗教規則、法律措施和禮儀制度。因此，出谷紀有一部分也是宗教慶節的曆法和禮儀規則，及一套法律規條。

最奇妙的是，作為歷史書，它記錄了天主的自我啓示。和舊約其餘的書卷一樣，以色列歷史的發展是從神學的角度解釋的。覆蓋這個民族的全部生命的天主旨意，得到公然地確認。七十個家庭，其實，是天主許給他們的祖先亞巴郎的子孫；他們是更進一步的自由和土地許諾的繼承者。天主親自照料循此途徑成為「祂子民」所經歷的種種困苦。祂委任祂的「僕人」梅瑟前去拯救他們，給他奇妙的工具去施行神奇的徵兆。逃離埃及是由天主親自施行的一次奇蹟釋放。這個由天主主動創造、干預和拯救的民族，在祂的西乃山上，透過與祂訂立的盟約，正式組合而成為祂的子民。全書的高峰就是，建造天主在子民中間的居所：帳棚的指示。

因此，對於此書的內容，不只要考慮歷史的問題，同時還要考慮制度和神學的問題。因為這樣多元化的

材料，都集成一部書，所以應該研究它的文學結構和設計：如果，看來很可能，最後是由一位神學家把它彙編成書，他的著述目的是甚麼，他所採用的是些甚麼資料，他如何處理這些資料？在討論這些問題之後，希望可以對出谷紀這部書的類型，有更清楚的認識。

I

歷史方面：清除障礙

出谷紀由為奴的以色列人，如何從他們的埃及壓迫者手中，取得自由的故事開始。故事的敘述設計，啟動這個看來很自然的假設：它是敘述歷史事件。這假設正確嗎？如果是，正確到甚麼程度？

為了寫歷史，史家需要的一手資料是越接近事件發生的年代越好。這些源流，可能是官方的文獻，例如：年鑑、紀念碑文或法令；或者仍有較大啟示性的偶然或私人文獻，例如：信件、日記或帳目。有沒有這類的¹第一手資料存在，可供史家撰寫早期的以色列生活？

這一章首先要搜查以色列早期與埃及接觸的源流。然後概述一些重組的事件，這些事件是根據上述的源流和結合聖經資料而重組的，同時也指出依然存有問題的範圍。最後，根據這些研究，提出有關聖經資料的質素問題，並且探討，歷史編纂法其實單憑它本身，能否公平對待這資料的性質和內容。

I. 聖經的年代表

首先，我們需要談談聖經自己的年代表。如果要聖經內部的資料與外界的資料相符，最重要的是先找出相關的年代，這樣才能從以色列周圍的環境，尋找可以比較的事實。不過，眾所週知，確定聖經事實的「絕對的年代表」(即利用交叉索引的方法，以經外的可確定其時期的事件和知名的人物，確定經內與之「相對的」的年代表)所面對的困難，即使在歷史透明度比出谷時期更高的時代也絕不小。

例如：確定後期亞述歷史的年代表的一個固定點，是根據公元前 763 年 6 月 15 日的日蝕而來。參照亞述年鑑所記的這次日蝕，可以確定列王紀下所提及的那些亞述王的時期。但是，要把在以色列王及猶大王的統治時期的事件，和這個有關亞述的資訊相連，還是困難重重。根據曷沙伯特(Khorsabad)的亞述列王表，從公元前九世紀中，耶胡登基為以色列王開始，至公元前 721 年撒瑪黎雅滅亡為止，這段時間大概是 119 年。但根據列下 10-12 章的記載，以色列的統治期約 143 年，猶大約 165 年。

如果要對比，無論是源自經內或經外的文獻，相對地充足的時期，已是困難重重，那麼要對比九世紀以前，從撒羅滿的統治以前，一直推到最早的時期，

當舊約中的人物，與同期古代近東各源流的歷史人物，沒有或中止了相連性的年代，困難必定加倍。

因此，出谷紀的聖經年代表和相關的情節，就這樣懸掛在半空中。這個不銜結，始於聖經的資料，特別是列上 6:1：「以色列子民出離埃及地後四百八十年，撒羅滿作以色列王第四年……」。假定撒羅滿為王的第一年約為公元前 960 年，那麼出谷的事件應該發生在約公元前 1436 年。如果加於出 12:40 的記載：「以色列子民居留埃及共有四百三十年」，那麼雅各伯的子孫約在 1866 年到埃及，而亞巴郎卻在 215 年前從哈蘭遷徙來(創 12:4; 17:1ff.; 25:26; 47:9)，即約在公元前 2081 年。這個年代表的脆弱性，由創 15:13 所說的，以民在埃及居住的時期是 400 年而不是 430 年，及創 15:16 表示，那不過是三代等說法所暗示。同時，部分也是因為這概括性的年代表，使烏希爾總主教 (Archbishop Ussher) 在十七世紀中推斷創世的年分是在公元前 4004 年。無論如何，在列上 6:1 中的「480」年，可能是假定在出谷事件和撒羅滿之間，相隔十二世代，而有系統地以 40 年來計算每一世代的時間。如果以另一個更正常的數字，例如 25 年來計算每一世代的時間，那麼出谷的時期應減至在埃及居留了 180 年後。但是即使這樣，十二還是一個設定的數字。

深入研讀書目

最全面而相關的經外資料集，英文版見於：

J.B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 3rd edn, Princeton University Press, 1969 (以上提及的亞述列王表見於書中 566 頁，並參考 280f.頁)。

有關年代表的問題，見於：

J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology*, Oxford University Press, 1967.

有不少關於以色列歷史的書，其中出名的英文版有：

M. Noth, *History of Israel*, 2nd edn, 1960.

J. Bright, *History of Israel*, 3rd edn, 1981.

S. Herrmann, *History of Israel*, 1975.

H. Jagersma, *History of Israel*, 1982.

J.A. Soggin, *History of Israel*, 1984.

J.M. Miller & J.H. Hayes, *History of Israel*, 1986.

較全面地從歷史角度處理出谷紀的聖經資料的書有：

R. de Vaux, *The Early History of Israel*, London: Darton, Longman & Todd, 1978.

討論取向及有關問題之有用參考書有：

J.H. Hayes, J.M. Miller, eds., *Israelite and Judaeon History*, London: SCM, 1977.

G.W. Ramsay, *The Quest for the Historical Israel: Reconstructing Israel's Early History*, Atlanta: John Knox, 1981.

II. 古代近東源流

除了聖經本身之外，它的歷史身分也是爭論的焦點，有關古代埃及知識的潛在資源有兩方面：(1)文字方面，來自從古代保留下來的著作；(2)考古方面，包括出土的碑文。

1. 直到埃及學開始發展以前，它開始的時期，按慣例是根據古埃及象形文字及簡化古埃及象形文字／希臘文雙語碑文的譯文而定。這碑文是刻在羅塞達(Rosetta)石碑上的，由詹寶連(J.F. Champollion)在 1822 年率先研究，是在聖經以外，重組以色列和埃及關係，唯一可靠的、依然存在的古代的文本。但是這些都是較遲、斷續，而且有偏向的文本。在亞歷山大里亞的作者之中，例如馬奈妥(Manetho 公元前三世紀初，作品現在保留在一世紀若瑟夫的作品內)，曾經把梅瑟列入第十八和十九王朝的亞曼諾斐士(Amenophis)和他的兒子辣默色斯(Ramesses)統治的時代，而亞塔班奴(Artapanus，公元前二世紀，現保存在歐瑟伯[Eusebius]的作品中)卻把他列入第五王朝而利森馬祖(Lysimachus，公元前 2-1 世紀，現在見於若瑟夫作品中)卻把梅瑟列入二十四王朝的朴苛里(Bocchoris)時代。反猶太的情緒可見於馬奈妥有關梅瑟的記述中，根據馬氏的記載，梅瑟是舍特神被革職的司祭，也是一群在

西乃工作的麻瘋礦工的領袖，是從耶路撒冷入侵，並統治埃及長達十三年的希克索斯人的盟友。驅逐外來的麻瘋猶太人的事件，在亞底拉的赫卡提(Hecateus of Abdera, 約在公元前 300 年)，利森馬祖和亞比安(Apion, 公元一世紀)時代再發生。同樣具宣傳性的是擁護猶太人的斐洛(Philo, 公元一世紀)，在他的作品中，梅瑟被寫成一位理想的希臘哲學家君王；另外，若瑟夫在他的著作中盛讚猶太人的歷史悠久和性格高貴，那完全是為他的羅馬人讀者而寫。

在這種情況下，學者對於出谷時代的以色列人，和與他們同時代的埃及人的歷史記載的性質和意義，只有憑自己的猜測。例如，根據宗 7:22(梅瑟學習了埃及人的各種智慧)，早期的釋經學家格迪士(Alexander Geddes)在引述自然神論者史賓塞(John Spencer)時說：

「他們[以色列人]大部分的禮儀，是否取自那個國家[埃及]，現在對有識之士來說，已不是問題了。」(見 *Holy Bible* I, 1792, xiii)。

2. 同樣，新興的埃及學也受到熱情的鼓勵，一點也不是來自聖經專家。埃及探勘基金(後改為學會)在 1882 年成立，不久即宣稱，探勘「包括凡是與埃及和埃及人有關的舊約敘述的實例」，特別是有關以色列人在埃及居住了四百三十年的闡釋(出 12:40)。不用稻

草造成的磚，不計成本地運返祖家倫敦，也不計較以色列人是否，或可能有參與其生產過程。此後，埃及學便正式成為一門獨立的學科，它與聖經聯繫最細微的意義都顯示出來了：成千的文本被發掘出來，上百的考古挖掘也在進行，但是在埃及沒有一處找到「梅瑟」這個特別的人，甚至連一群可以稱為「以色列人」的小眾也沒有。刻在默乃弗大碑(Merneptah Stele，約在公元前 1230，見於 *ANET*, 376ff.)上的勝利銘文中，只是曖昧地提及以色列；不過，這是一個埃及人在客納罕遇見的以色列民族。至於他們的後裔，即舊約所描述的那群在埃及居住和逃離的群眾，最多只有相關的時段和背景的暗示而已。

深入研讀書目

與 1 節的討論有關的精簡評論，可見於：

D.J. Silver, *Images of Moses*, New York: Basic Books, 1982, ch.2.

與 2 節有關的評論，見：

T.G.H. James, ed., *Excavating in Egypt: The Egypt Exploration Society 1882-1982*, London: British Museum Publications, 1982.

III. 公元前二千年閃族與 埃及人的關係之證據

按舊約敘述的記載，以色列人與埃及人在這期間的關係，是經過後裔、居留、逃離三個階段。聖經對這三個階段所定的年代表雖然不很清楚，最可能應該是在公元前二千年左右發生，因此，這個時期的埃及記錄，成了學者搜查的對象，找出埃及人和以色列祖先接觸的證據。這個事件雖然在埃及這方面的源流內，找不到特殊的證據，可是在聖經方面，學者卻證明可以鑑定與聖經平行的資料。以下是一些經常被引據的經典。

1. 有關閃族人後裔移居埃及的資料：

- (i) 本尼哈山(Beni Hasan)壁畫(*ANET*229, ca.1890BC)；
- (ii) 希克索斯人在第二中段的入侵(ca. 1720-1570)；
- (iii) 亞曼諾斐士二世(Amenophis II)的俘虜名單(*ANET*245ff., 公元前 15 世紀的後 3/4 期)。

2. 有關閃族人南下移居埃及的資料：

- (i) 一個文本提及有亞洲人受僱於一個堤班家庭(*ANET*553f., 公元前 18 世紀中)，受僱者像若瑟一樣，得到一個埃及名字(創 41:45)；
- (ii) 辣默色斯二世(Ramesses II)從公元前 13 世紀開始，提及建築工事有哈彼魯人勞工('apiru 這個特

別的名詞可能在某些方面與‘Hebrew’一字有關聯，這從它在阿瑪納函件中的巴比倫寫法 *ḥabiru* 更清楚顯示出來)(K. Galling, *Textbuch zur Geschichte Israels*, 2nd edn, Tübingen: Mohr, 1968, 35f.) ;

- (iii) 辣默色斯四世(Ramesses IV)有一份文件(約在公元前 12 世紀)提到有哈彼魯人在軍隊裡(同上)。

3. 有關亞洲人如若瑟做埃及高官的資料：

- (i) 在公元前 14 世紀鐸德(Dod)在亞曼諾斐士四世(Amenophis IV)宮中做御前大臣的官職(*E. 4158*, 164) ;
- (ii) 在十九和二十王朝由一個敘利亞人統治(*ANET* 260, 13 世紀末)。

4. 有關閃族人出離埃及的資料：

- (i) 辛奴希的故事(the Tale of Sinuhe)(*ANET* 18ff, 公元前 20 世紀) ;
- (ii) 希克索斯人被逐(*ANET* 233f, 公元前 16 世紀) ;
- (iii) 追捕兩個逃走的奴隸(*ANET* 259, 抄本成於公元前 13 世紀末)。

令人驚訝的是，這些平行的資料覆蓋的時期很長。從這些資料，至少有一點是明顯的：那就是在舊約所描述許多事件，全是埃及和他們東方的閃族鄰居，包括定居和遊牧的民族，在公元前二千年大部分時間內典

型的關係。如果更具體地說，這些資料顯示，出谷紀描述特定的，不過，在重大的歷史過程，例如：軍事侵略、殖民地、帝國主義、王國的衰落，從牧民的角度來說是重要的家畜季節性的遷徙，一年一度從沙漠到三角洲來回地交換放牧場地(參閱‘Prophecy of Nefer-rohu’，公元前 20 世紀[ANET 444ff.]及‘Report of a Frontier Official’，文本的抄本見於公元前 3 世紀[ANET 259])之內，卻是平凡的時刻，這比以色列和埃及關係的資料，廣泛得多了。從歷史編纂的角度來說，出谷紀的敘述，相對於複雜的歷史過程，只不過是提供一個極端過分簡單化的，從以色列人的觀點寫的記述。平行的資料並沒有證明，出谷紀記述的任何事件的特殊歷史性：不能鑑定其中有一件與那裡發生的一件相同。更具破壞力的是，如果是真正平行的資料，確是從聖經記錄抽取出來的：為了從歷史的角度理解，並以歷史編纂的手法，增加它的歷史性，結果反而破壞了它的獨特性，並且使它面臨被同化的危險。

IV. 某些歷史重組的片段

這些平行的不確定性，又加上出谷紀敘述有關年代方面的模糊——更不要說敘述的高度奇蹟性——應該使

人警惕，標準的歷史編纂法對於聖經資料的處理，未必能做到完全合理。無論如何，學者在如何連結聖經記錄與古代近東，特別是埃及歷史的知識，和為達到這目的，在投放，甚至可能被誤導地投放大量的精力上，受到挑戰。不過，因為種種困難，學者在甚至是基本的「絕對」年代的問題上也有分歧。在學術討論中可見到三個廣泛但有變異的年代表，就是：長的、短的、和部分長，部分短的年代表。

1. 「長」的年代表

(i) 這個年代表從聖經的資料開始，根據本章 1.I，這些學者認為出谷事件約在公元前 1436 年發生，雅各伯的後裔約在公元前 1866 年前往埃及，亞巴郎的遷徙約在公元前 2081 年左右發生。假定這個年代表的資料是確實史料，並循這個假設，設定從古代近東歷史中，尋找適合的確實證據的研究。

(a) 在古代近東文獻的文本方面，學者採納若瑟夫對馬奈妥傳統的詮釋，馬氏認為希克索斯人的入侵和最後被驅逐，就是雅各伯後裔南下和以裔「牧者君王」的南下和出谷事件。

(b) 在考古學方面，巴比倫文獻提及，在公元前三千年末，許多人察覺不少阿摩黎人(西方人)前來(參閱本

章 1.IV.3)，符合實地的考古挖掘的發現，經過前青銅期末的一個衰退期後，城市生活逐漸從沿海岸線一帶向內陸復甦。亞巴郎的遷徙就是和這個現象有關。學者曾經仔細比較過，聖祖敘述中的一些細節，和從公元前二千年古代近東文獻中找到的文化實踐：例如，史比思(E.A. Speiser)比較亞巴郎謊稱他的妻子撒辣為他的妹妹(創 12:10ff.; 20:1ff.; 參閱創 26:6ff.依撒格和黎貝加)，和出自奴斯(Nuzi)的希威人的文獻(Hurrian texts)。較近年的有畢申(J.J. Bimson)，他堅稱考古學的證據(特別是標誌著從中青銅期過渡至後青銅期的破壞層，以及找到雙色器皿的範圍)，可以用作支持以色列人在 15 世紀入侵客納罕的證據。畢申的觀點，在威申(Ian Wilson)的論文「茶几」中有更廣泛的演繹，威氏把出谷事件和約在公元前 1450 年，愛琴海中的聖多利尼(Santorini)島的火山爆發造成的灰霧和海嘯相比。

(ii) 這個偏向早期的年代表引發的問題(即使可以從嚴格的年代意義，恰當地解釋聖經的資料)包括以下幾點。

(a) 在舊約中的希伯來聖祖並不同阿摩黎人，相反他

們與阿摩黎人是大有分別的，阿摩黎人被視為當地的原居民(創 10:16)。

- (b) 從詳盡的考古學論據，推論亞巴郎在前青銅時代和中青銅時代的過渡期間遷徙，和接近後青銅時代(後青銅時代通常指 ca.1560-1200BC)的出谷事件後，以色列人進入客納罕，在採用證據時，涉及高度的選擇性和實質的辯護性。如果不是為了聖經的年代表，沒有考古學家會想到把中青銅時代末期定在稍遲於 16 世紀中段，也不會把雙色器皿的引進，定在 16 世紀之後。這些現象在客納罕、敘利亞和塞浦路斯都很普遍，不是特別與以色列的入侵有關，甚至假定這標誌著軍事上的衝突，又把它和其他的陶器類型，特別是塞浦路斯的和希臘的相連，以增加在年代方面的控制力。至於聖多利尼的火山爆發，和聖經的敘述也不太符合：不過，火山灰被解釋為黑暗或引致皮膚病的原因，不能作為出 7-11 章的圖解；至於海嘯，甚至假定它可以達到地中海南岸，和渡紅海的敘述也不相符。
- (c) 較近代的考古學解釋，例如由高查夫(M. Kochavi)和馬扎爾(A. Mazar)所提出，把以色列人抵達客納罕的時間和較遲的現象相連。考古學在 1970 年代及 80 年代進行的密集地下挖掘和地面探索工作，找到

證據，證實從鐵器時代(IA 1, ca. 1200-1000BC)開始，以色列人來到農村定居的人數，逐漸增加，廣泛地分佈在基肋阿得地區，及聖經稱為「默納協」和「厄弗辣因」一帶，並逐漸向南侵入「本雅明」和「猶大」。這種情形，廣泛地說，符合戶 32 章和申 1-4 章及若蘇厄書所寫的，以色列的勒烏本、加得、和半個默納協部族，首先在約但河東定居，然後其餘部族的定居大軍，才逐漸開到西岸來。

- (d) 近年來，考古學者在西乃「曠野」南和東南面的海岸狹長地帶進行的考古研究工作，發現一項令人不安的現象，就是從中青銅時代開始，到鐵器時代，甚至更遲，在那些被認定可能找到標誌著出谷紀敘述的挖掘場地，找不到以色列或其他民族佔領客納罕的證據，例如巴耳賁豐(此地一直到波斯時代，539-331BC 還不曾被佔領)同時，尤其是卡德士巴爾乃亞(一直到撒羅滿時代還沒有被以民佔領)。如果像考古學的證據和聖經傳統所提示的，以色列人先在東方定居，雖然這個缺乏證據的情況只帶來輕微的驚訝，卻使在曠野流浪的時期，失去了考古學上的支持。
- (e) 找不到證據顯示以色列人在後青銅時代在曠野流浪，這導致有些學者，例如：亞納弟(E. Anati)，肯定有一個更長的年代表：在曠野流浪的時期，應該

和越來越多前青銅時代至中青銅時代初，佔領的證據相連，這些佔領證據是在乃革布和西乃，包括卡德士巴爾乃亞和巴耳賁豐的許多挖掘場找到的。為了支持他的論點，亞納弟也和其他不少學者一樣，把確定出谷和曠野流浪日期的問題，和接著若蘇厄領導以民，征服客納罕的時間問題相連。把佔領乃革布和中青銅時代／後青銅時代的出谷和曠野流浪之間的空檔，和從約 2000 年至鐵器時代第一期 (ca. 1200-1000BC) 佔據哈依的空檔等同，根據蘇 7f. 章，哈依是被若蘇厄和以色列人入侵者摧毀的，這樣一來，征服以及之前的曠野流浪和出谷的年期，應該定於接近前青銅時代末期。亞納弟也比較耶里哥，根據甘源 (K.M. Kenyon) (在 1950 年代負責挖掘耶里哥的考古學家)，這個後青銅時代的市鎮，到了公元前 14 世紀最後的四分之一時間，已經不存在，因此不可能被 13 世紀入侵的若蘇厄毀滅，只能在更早的時期被毀滅。

亞納弟的理論——即使用它自己的詞彙來說——最主要的困難是，為了解釋聖經記述中，在公元前三千年末發生的出谷和征服事件，和隨後的以色列歷史之間的空檔，他必須假定「一個完整時期」(約長達一千年!) 是被遺漏的。

- (f) 如果以色列是在後青銅時代在客納罕定居，或甚至「征服」這地區，它會在此直接迎擊在那裡的埃及帝國勢力。但這樣的帝國勢力在若蘇厄的定居敘述，或在民長紀的後定居敘述中，都找不到證明它存在的證據。較近代的考古學推斷，以色列定居的時期在公元前 1200 年之後(參閱以上[c])，符合這時期的社會政治和軍事條件的歷史證據。至於 15 世紀的定期，也在定居和君王時代之間，留下很大的空檔需要民長紀的資料來填滿。使以色列可能定居的條件(埃及人多世紀以來的剝削，使客納罕累進式的赤貧，以及海洋民族從西方的入侵)，只能隨著後青銅時代末，埃及帝國的勢力在敘利亞和客納罕衰落，才能發展起來(例如，敘利亞和客納罕，在辣默色斯統治下的埃及人和赫特人之間的卡德士戰役(ca. 1296BC)之後分裂；在約 1200 年第十九和二十王朝之間，敘利亞的統治真空；辣默色斯三世在約 1188 年與海洋民族交戰[ANET 255ff.])。
- (g) 一個較為普遍的觀點應在此一提：在討論考古學的資料時，例如提到古代近東從前青銅時代至後青銅時代，一些詞彙如「聖祖時代」或「出谷時代」等是不恰當的：因為這個界定是用了大量有關古代近

東人民的證據，而聖祖及早期的以色列，只不過是其中的一小撮人的一個，含有強烈移民色彩的聖經模式。即使「聖經考古學」廣泛流行(例如在「奧伯利學派」(Albright School)內)，如果會導致這類的錯誤應用，最好還是避免使用。近東考古學是一個自主的學科簇，必須發展自己詮釋所有證據的模式，當會恰當地，但不是支配性地運用聖經的詮釋模式。

2. 「短」的年代表

(i) 對長的年代表的評論，其實已為「短」的年代表提供了部分理據。因為在後青銅時代埃及帝國在客納罕一帶的條件，對於以色列的入侵明顯是更有利，所以近年大部分的學者，例如羅理(H.H. Rowley)，把出谷的年代定在 13 世紀。默乃弗大碑(見本章 1.II)提到的以色列，已是一個在客納罕備受壓抑的民族之一；因此假定出谷事件應該是默乃弗大的父親，辣默色斯二世(1304-1237)統治期間的某一個時期發生。如果辣默色斯二世就是出谷紀中那位法郎，那麼他的父親色弟一世(Seti I, 1318-1304)應該是壓迫以民和梅瑟逃亡到米德楊時期的法郎。看來，就是這個王朝，第十九王朝，這按其第一任君王之名：辣默色斯一世(1320-1318)

而得名的辣默色斯王朝，應該對壓迫事件負責的王朝，可以由以色列人被迫做建築苦役其中一座貯貨城之名：辣默色斯(出 1:11)可以證實。如果受壓迫和出谷的時期可以定在十九王朝，那麼，後裔移居應該發生在較早的時期。有人提議，十八王朝這位採納「一神」的太陽神阿典(Aten)崇拜的「異教」君王亞曼諾斐士四世／阿希納典(1379-1362)，會歡迎一神信仰的若瑟做他的國務卿(參閱若瑟的圈子，創 37; 39-50)。這類的情節，由赫曼(S. Herrmann)提出，他把阿蘭的移民和以民相連，根據聖經的傳統，他們確實和聖祖有聯繫(例如，創 11:28; 申 26:5)。

(ii) 乍看來，這樣辨別以色列後裔的埃及背景，寄居和出谷的可能性就更大。不過其中的不確定性和曖昧性也不應忽略。

(a) 在出 1:11 提到的辣默色斯(Raamses)，被另一處同音的地名(Rameses)混淆(創 47:11; 參閱出 12:37; 戶 33:3,5)，這是在後裔移居時期雅各伯和他的兒子定居的地方，這個時期應該是指十九王朝。如果必須承認創世紀有時代錯置的情況，那麼為甚麼出谷紀不可能有？

b. 「培肋舍特的近路」(出 13:17)，這條天主不准逃離

埃及的以民走的路的名稱，也很可能是時代錯置，因為培肋舍特是「海洋民族」之一，他們是整個後青銅時代文明在東地中海崩潰的部分原因和後果，他們只可能在公元前 1200 年之後出現。

- (c) 即使稱為辣默色斯的地方是指向十九王朝，也要等到朴托肋米時代(即 post-323BC)才被人所知，這樣一來，在決定日期來說，就是非特定的了。很可能在現存的大部分，屬於辣默色斯二世時代的埃及紀念碑，碑文記載有關他當年的豪華建築施工時，苦工惡劣的工作情況，也和埃及的十大災難一樣，傳遍當時的世界，同樣惡譽昭彰(至少赫特人也知道，參閱 *ANET* 394ff.)。但是舊約作者相當詳盡地記述的埃及知識，卻未必是他們在現場目睹的(參閱例如：亞 8:8; 9:5; 依 19; 耶 46; 則 29ff.)。
- (d) 唯一的歷史證據是默乃弗大碑，但它事實上證明了甚麼？它無意中提供了一個訊息，是關於一個可能是長久存在的情況：大批到處搶掠的流浪哈彼魯(*habiru*)人，其中有無可辨認的以色列人，他們在某些地區，例如一世紀半前的阿瑪納函件中所提及的地區出沒。其餘的都是推測。正如以上曾指出，閃族人遺留、寄居和出離埃及有多個可能性。根據歷史的證據，這是一個重複出現的過程，它的可能性

比一個單一的事件更高。因此更好的做法是，從另一個角度考慮聖經的資料，不必假定(例如像羅理那樣)它的資料和從古代近東考古學所得資料，是同一類型的，其數目字一樣，可以隨意的增加或減少。

- (e) 沒有證據顯示，阿蘭流浪者的浪潮，曾經遠至埃及尼羅河三角洲；埃及記錄提及的，反而是西乃半島的流浪者：蘇素(Shosu)。

3. 部分長，部分短的年代表

這個年代表把聖祖和阿摩黎人相連，但同時又把出谷事件置於十三世紀。這反映 1960 年代所流行的所謂國際不同宗教信仰的一致觀點，一些學者，例如：奧比利、甘源、馬扎爾，即以不同形式表達這觀點，另外，白勵德(J. Bright)和霍奧(R. de Vaux)也分別在他們的《以色列歷史》(*Histories of Israel*)中，雄辯滔滔地力陳這觀點。不過，這個取向，只不過組合了「長」與「短」年代表的困難和不確定性而已。

深入研讀書目

在本章 1.IV 所處理的有關考古學和歷史的問題的著作非常多。在此按以上引述的各學者論點的次第，提供有關的參考書目的資訊。

E.A. Speiser, *Genesis*, Anchor Bible 1, New York: Doubleday, 1964.

J.J. Bimson, *Redating the Exodus and Conquest*, JSOTS 5, Sheffield, 1978.

Bimson 和 B. Halpern 曾在 *Biblical Archaeology Review*, 13, 1987 作過有意義的筆戰(後者主張「短」年代的出谷)。《聖經考古評論》(BAR)以它版式和豐富的插圖，對於流行的考古研究和聖經的問題，一般而言，都能提供有高度認受性的資訊；較早期的期刊(例如 1981, 1982)包括有關出谷事件更深入的論文。另外《聖經考古學家》(*Biblical Archaeologist*)提供類似的服務，不過更技術化。

I. Wilson, *The Exodus Enigma*, London: Weidenfeld & Nicolson, 1985.

T.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, BZAW 133, 1974.

一個較保守的對 Thompson 的回應，由 A.R. Millard & D.J. Wiseman 編輯，*Essays on the Patriarchal Narratives*, Leicester: IVP, 1980.

M. Kochavi, A. Mazar, 'The Israelite Settlement in Canaan in the Light of Archaeological Excavations', in *Biblical Archaeology Today: Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, April 1984*, Jerusalem: Israel Exploration Society, 1985.

E. Oren, 'Ancient military roads between Egypt and Canaan', *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society*, 1982, 20-24.

R. Cohen, *Kadesh-barnea: A Fortress from the Time of the Judaean Kingdom*, Jerusalem: The Israel Museum, 1983.

- E. Anati, *Har Karkom: The Mountain of God*, New York: Rizzoli, 1986.
- H.H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, London: The British Academy, 1950.
- S. Herrmann, *Israel in Egypt*, Studies in Biblical Theology, London: SCM, 1973.

V. 歷史取向所面對的其他問題

如果把出谷紀的資料當作一個歷史源流來處理，除了決定出谷的日期之外，還有兩個主要的問題必須面對：即事件涉及的人數和發生的地點。解決這些問題最典型的方法就是訴諸於理性：減低人數；為事件設定位置。但是這些尷尬的出現，應該只在於證實聖經資料的性質，主要不是屬於史料的性質，同時這也間接表示，我們需要一套適合的釋經方法。如果能掌握資料真正的本質，這類的尷尬是完全不必要。

1. 出谷事件涉及的人數

出 12:37 寫明涉及出谷事件的以色列人的數目：「步行的男子約六十萬，家屬不算在內」。假定這些成年男子大部分已婚和有家庭，這群人的總數，應該在二三百萬之間。好像這數目還不夠大，經文接著加上：「還有很多外族人，也帶著自己的羊群、牛群和大批牲

畜」。釋經學者不得不承認，這樣大數目的人群，不可能在一夜的時間內，從——假定——狹窄小徑渡過一條有普通闊度的河。同樣不可能想像的是，不毛的西乃沙漠，如何能在長達四十年中，養活這一大群人，供給他們食物和食水，和供給這一大群牲畜飼料。現代的人口調查提議的數字，在整個西乃半島的貝多因部族人(流浪者)的總數約 40,000 人左右。在公元 1882 年的數字更低，只有 4,179 人。

學者曾經提出一些減低聖經數字的方法。其中之一是假定「千」(*'elep*)字的意義是指「家庭」，這從民 6:15 及撒下 10:19 的原文可見。但是，即使這樣，為甚麼又特別提到婦女和兒童不算在內？無論如何，600,000 這個數目字在聖經作者來說，是一個真實的數字，由戶 1-4 章的戶口調查表所證實的。因此，假定這個數字是誇大的，這種情形在舊約的其他統計數字上也很常見(例如編上 19:18 中的 7,000 在其平行文：撒下 10:18 卻是 700)，在古代世界的經外文本也如此。這樣一來，到底有多少人參與那次艱苦的旅程，就變成一件隨意推測的事，例如畢申的推測是 72,000。韋瑪爾(P. Weimar)和仁則爾(E. Zenger)提議，有關的數目應該少至 150，這無疑是這取向的歸謬法。

2. 渡紅海的地點

因為這樣大的一群人，不可能在一夜之間，渡過 10-30 公里闊的蘇彝士灣的真正紅海，因此，另一個選擇便應運而生。同樣是對所用的希伯來字本來的意義，提出修訂的意思。希伯來文 '*yam suph*' (見出 13:18 等) 在傳統上按希臘文譯本七十賢士本譯為「紅海」(Red Sea)。但是，既然 *suph* 意指蘆葦(reeds)(例如在出 2:3,5)，那麼這個希伯來文詞語，應譯為「蘆葦海」(sea of reeds)。學者曾經提出多個適合的蘆葦海床，粗略地說，都是沿著現代的蘇彝士運河，從南面的苦湖到北面地中海沿岸之下的颯赫奧-巴達衛(Sabkhat al-Bardawil 傳統稱為斜波尼斯湖，Lake Sirbonis)。似乎合理的說法是在颯赫奧-巴達衛和地中海之間的狹長沙洲，這有時不超過數公里寬，很容易想像，一群人可以輕易走過，但從後面追趕他們的笨重戰車卻陷在沙水之中。甚至可以找到描述戰車在這一區被困的古典文本(例如 Diodorus, XVI, 46; XX 73f.; cf. Strabo, *Geographica* I, 58)。另一方面，在舊約的別處，*yam suph* 的確是很清楚地指紅海(甚至清楚地指明是厄卡巴灣，見列上 9:26)，這應該也是在出 10:19 所指的紅海。

3. 其他的地理問題

(i) 在埃及居留的地點

經文只提到三個地點。有些聖經章節(創 46:28)暗示以色列人定居在「哥笙地方」(創 45:10ff.)，在猶大南部邊界和(尼羅河)三角洲東部之間。但這和敘述其他的特質不符合，特別是定居的團體有 2-3 百萬人。按傳統的慣例，哥笙一向被認為就是圖米肋綠洲(Wadi Tumilat)，這綠洲從色加夕(Zagazig)向東伸展直達依斯瑪利雅(Ismailiya)(例如 E. Naville，埃及探勘基金的第一位挖掘者就是持同一的觀點的學者)。現代學者蔡思(A.H. Sayce)也相信，在這地區定居的一個遊牧民族，因為受到統治者高壓的威脅，才倉皇逃離(*History of the Hebrews*, 1897, 153)。

學者在確認丕通和辣默色斯(出 1:11)這兩個地點定位的問題上，沒有一致的意見：學者認為丕通是：托奧-瑪撒克胡達 Tall al-Maskhutah (Naville)和托奧魯達巴 Tall al-Rutabah (A. Gardiner)；辣默色斯是：托奧魯達巴 Tall al-Rutabah (W.M.F. Petrie, Naville)，達尼斯 Tanis (P. Montet)，昆帝爾 Qantir (M. Hamza)和奧達布亞 Tall al-Dab'a (M. Bietak)。

(ii) 西乃的位置

至於以色列人逃亡的直接目的地西乃的位置，也和他們出發的地點：紅海一樣，難以辨認。其中被提出來的，有三個主要的地區。

- (a) 西乃半島之南，在嘉德蓮隱修院附近，那裡的花崗石山峰崇高莊嚴，高度在 2,500 米以上(例如：Jabal Musa, ‘the mountain of Moses’，是 2,285 米高)。有人認為在半島西南的這個名稱：Wady Firan (叛徒之水路)，似是聖經中的‘Paran’的回響。反對這個定位的理由包括：這個定位所依據的基督徒傳統，事實上是來自逃避公元三世紀羅馬教難的埃及難民。至於這座以亞歷山大里亞的一位殉道者而命名的聖嘉德蓮隱修院本身，是在六世紀由拜占庭的皇帝查士丁尼設防保衛的。再者，隱修院所在的西乃之南的地區，因為此地的綠松石礦，是埃及人非常重視的資源，不會沒有埃及軍隊把守。
- (b) 卡德士巴爾乃亞(Kadesh-barnea)地區，鄰近以色列人在曠野流浪四十年的地方。最可能辨認的是雅因奧-夸達塔(Ayn al-Qudayrat)，西乃之北最肥沃的綠洲，鄰近叔爾道和迦薩道的交叉處；離此東南約十公里，是雅因夸達士綠洲，可能是保留了聖經名字的回響。因此，就在附近尋找適合的山，例如雅巴

耳哈耳拉耳(Jabal Hallal)(B. Mazar)，哈卡甘(Har Karkom)(E. Anati)。聖經傳統的曷勒布(按聖經的理解，這是西乃的另一個名字；按現代的傳統，西乃是在它範圍內南面的山峰)離卡德士巴爾乃亞約十一天的路程(申 1:2)，這是值得注意的。

- (c) 有些學者，例如諾夫認為出 19:18 中神顯的描述，意味著火山活動。最近的火山地區阿拉伯半島的西北(參閱梅瑟與米德楊相連的傳統)。

(iii) 在曠野流浪的路線

由於渡河和西乃的地點，有不少疑點，在這兩者之間的路線，很難有無可置疑的確定性。丕哈希洛特(Pihahiroth)、米革多耳(Migdol)和巴耳賁豐(Baal-zephon)(出 14:2)都有希伯來文的名字(「海峽之口」，「塔」，「北方之主」)，很可能是分佈在靠近地中海沿岸至三角洲(Delta)東面。但是當時以色列得到命令，不能沿著這條通行的海岸線進入客納罕。當他們轉向內陸取道蘇苛特(Succoth)和厄堂(Etham)，然後進入叔爾(Shur)(希伯來文：「牆」；或者參閱辛奴希故事中「壓服橫渡沙漠者」的牆，見 ANET19)曠野，走過瑪辣(Marah)和厄林(Elim)水泉，朝向欣曠野，走近瑪撒、默黎巴和勒非丁(Rephidim)，最後來到西乃曠野，根據

有關西乃定位的釋經學者的看法，他們所走的是向南，向北或橫過西乃半島中部的路線。

深入研讀書目

P. Weimar, E. Zenger 及其學派出版了不少廣泛研究出谷紀的著作。他們對於參與出離埃及的人數的估計，可見於他們的著作：

Exodus-Geschichten und Geschichte, Stuttgart: KBW, 1975, 114.

與以上觀點相近，但基本上在概念方面是直線敘述的簡短言論，見於：

R. Givon, 'Archaeological evidence for the Exodus', *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society*, 1983-84, 42-44.

有關地理問題的評論，有：

G.I. Davies, *The Way of the Wilderness*, Cambridge University Press, 1979.

M. Har-El, *The Sinai Journeys: The Route of the Exodus*, San Diego: Ridgefield, 1983.

問題引發的怪論，其中的一個例子是：

K. Salibi, *The Bible Came from Arabia*, London: Cape, 1985.

VI. 出谷紀在甚麼程度上可稱為歷史作品

這個歷史研究無定論的結果，導致重新評估和澄清聖經記錄的本質。出谷紀在甚麼程度上，才可恰當地稱

為一部由史料編纂而成的作品？就是說，按傳統的觀點，它的主要目的是，從世俗的層面，盡量使用原始資料，去追溯事件與事件之間的因果關係的網絡。

或者，可以說，在問這個問題的同時，已經開始回答它了。在出谷紀中有多少資料是與歷史事件相連的——以下會辯論，它的確與標誌著歷史的根本改變的事件有關——這種相連，更進一步促進一個更深遠的目標：從描述以色列人根源的角度，描繪以色列民族時，也囊括他們以後全部的生活，他們堅持與天主保持關係的真理。不過，用出谷紀重塑過去作為一個歷史事件或一系列事件，無論目標是多麼值得讚美，都是忽視了敘述在言論方面的本質，敘述是累積和總結過去所有經驗的意義的言論，不是詳述而是聚焦於最原始的事件。聖經資料的動力，不是向後去發掘一個根源，而是從一個無庸爭論的根源向前進，不斷吸收自己內部重現的經驗，將它模式化，和朝向與天主建立的關係所力求達到的終極目標。

因為整體是堆置而成的一個有關過去的敘述，其內的元素，在敘述的迫切性和衝力下，都必須攫取，無論是否與本身相左的性質，以塑造成過去的事件，或是經過適當地陳述的一系列過去的事件。敘述本身不是冷靜的史料編纂、分析和重構，只為滿足知識分

子好古的興趣，而是一件藝術工作，為迎合各種年齡和能力的讀者或聽眾的想像力，並贏取他們的全情投入。它採用敘述藝術中各種適合的技巧，捕捉和吸引觀眾。

我們只須粗略閱讀出谷紀一遍，即已看到敘述已取代史料編纂，同時，在敘述把基本的真理描寫成事件的衝力下，出現許多情節，作為事件那是未必可信甚至不可能的。只有把史料編纂視為至高的價值，敘述才可能被視為不幸；只有這樣，企圖以解釋消除這些情節，才可得到任何收穫：可是，本書的觀點是：只有充分正視這些情節的全部價值，才能欣賞資料的真正意義。也許從敘述「不」是甚麼來看它的這種負面工作，可能最能清楚地看到歷史和史料編纂的問題出在那裡，而這樣才能對工作有所幫助。

敘述是一個整體而不是史料的編纂。在方式上，它就不是一個單直線的進程，它的主要角色也只有很少智略和反智略的發展。那些角色是「典型」的：執拗的法郎；無能的謀臣；甚至梅瑟，在他多彩的童年和少年之後(因為普遍贊同基士曼[H. Gressmann]的看法，梅瑟的童年敘述含有傳奇的成分)，他的人格漸漸淡入作為中介人物的背後。

出谷紀的背景也不是由歷史資料編纂而成。前面

已指出經書對於埃及的地理完全缺乏興趣。同時，此書除了地理的含糊之外，更加上時間的含糊。經文提及三位法郎(歡迎若瑟的，在梅瑟出生、少年和逃亡出埃及時期的，反對梅瑟重返埃及的)，但沒有一位的名字和王朝可以辨認出來。聖經的年代表也同樣模糊不清。有一套計算表(見 T. Nöldeke)，把出谷紀置於創世之後 2,666 年，在以 4,000 年為一期的 2/3 的分點上，這是末世論(如果不是默示錄式)的推測。這完全是套在原始的背景中的原始時間內的設計：這是以色列國家起源的「神話」，但是套在一個可以辨認的真實世界裡，一些多邊、零碎和複雜的確實發生過的事件，已磨合成為基要的輪廓。

超現實(即以超出現實處境之外的手法描繪真實事物)的氣氛，被怪異和神奇提升了，現世的可能性或不可能性，卻被排斥在考慮的範圍之外。兩個接生婦，足以應付 600,000 以色列男丁多產的妻子；法郎的女兒給梅瑟一個名字，她竟引用了流行的希伯來溯源傳說來解釋這名字的涵義；梅瑟把埃及全部的水變成血，接著法郎的魔術師證明他們也可以同樣做；在第五個災難中埃及所有牲畜都死了；但牠們卻在第六個災難中被紅疹和膿瘡擊中，在第七個災難中被冰雹砸死，牠們的首胎和所有埃及人的首生子，要在第十個災難

中被消滅；從第十個災難的午夜起，竟有足夠的時間，使災難的消息傳到法郎那裡和傳遍全埃及，因為法郎召集梅瑟和亞郎和 2-3 百萬以色列人，包括嬰兒和兒童，連夜驅趕他們帶著他們全部的家當和牲畜離開埃及。

很明顯，史料編纂的法則，完全不宜應用在這些和出谷紀其餘的資料上。提出這些觀點，目的不是要以低劣的手段嘲笑它的內容。因為只有當資料原本的功能被除去，其中任何大部分是相異的成分也被排除以後，它的原來面貌才可顯示出來。它引用各種不同的教訓、傳說、民俗故事，宗教和社會制度，把它們全部匯集於一個廣泛的歷史背景之內，以便裝飾這個基本信念：唯獨上主是一切事件的指揮。奇蹟(徵兆、災難、在曠野中養活以民、在西乃的神顯)高度的影響力，是為了傳達：行動的發生，不是透過內在的、俗世的因果關係而來，而在配合上主的指導和干預下成就。

那麼，出谷紀內的敘述和歷史的關係「是」甚麼？在我看來，有證據顯示，在出谷紀的敘述文體的限制下，反映後青銅時代和鐵器時代的一般歷史趨勢——埃及的西亞洲人的帝國崩潰，埃及退守在它東方的國界之內，在敘利亞和客納罕有新生的國家興起。出谷

紀是這些事件的以色列版本。出谷紀敘述是以色列的信仰宣示的一部分，是繼續肯定這信仰的持久意義的工具。這是那些事件的一項令人驚訝的結果：帝國的軍力許多世紀以來，一直統治這個地區，使它日益貧窮，竟然匪夷所思地變成中立。以色列人宣佈，除了他們的天主之外，任何人都不能完成的工作：「這是天主的作為，在我們眼中神妙莫測」。因此，要極力除去敘述中的奇妙元素，或者為它們解碼，把它們變成一系列俗世的、可以理性地理解的事件，是一個根本的錯誤：神奇的功能，是藉敘述與歷史及其他許多元素的相連——但不是被束縛——而描繪天主不期然的、持續的臨在，和在細緻及普遍的事件內，天主不可思議的、活躍的大能。

根據以上的分析，我們可以較冷靜地評論釋經者必然要面對的，歷史和地理典型的問題(出谷紀的「時間」、「位置」和人數等等)。聖經在出谷紀敘述中，從以色列人的角度，概敘被壓迫和逃離整個埃及帝國當時的情況：

1. 半遊牧的閃族和哈彼魯(*habiru*)，以色列祖先是其中一支，與埃及帝國的權貴人士接觸，地點是在沙漠的邊陲，從敘利亞到西乃，以及客納罕的一些城市國家的邊境地帶。這個跨世紀的過程，是以：「下徙」

至母國埃及和「寄居」在那裡，這種動態的敘述來描繪。

2. 以色列所有的後裔，無論是在埃及母國或在客納罕的埃及帝國，都直接經驗到，面對帝國勢力和被這勢力所奴役是甚麼一回事。理性地尋求削減參與出谷事件的人數，根本是離題的做法。

3. 在辣默色斯二世時代，在酷熱和瘟疫充斥的三角洲這種環境惡劣的情況下，進行建築工程，對於埃及這位最後、最成功和充滿自信心的法郎來說，是征服的最高表現，他的名字也因此而長留在他所建構的巨大石像、神殿和市鎮中。但無論有沒有一個以色列人的後裔，曾經在埃及母國為奴，這事本身不是首要的關注點，也不必勉強找埃及的證據來支持。

4. 埃及的災難和它對於帝國的亞洲省人民的剝削，都是眾所週知和持續不變的經驗。在舊約中，遭受埃及災難被視為重現的威脅——的確，這無疑是再度受埃及人的束縛(例如：申 28:60-68)。正如在第二依撒意亞，解除埃及的束縛，是解除任何被拘禁的例子。

5. 沙漠路線的地理，提供了按意識型態運用資料的最佳例子。逃亡的路線，不是一條合理的直接進入客納罕——或者甚至進入曠野的路線。這在出 14 講得很清楚：當時有鼓動「轉回」(14:2)，不是出於人為的軍事策略的考慮，或者為躲避追捕，而是要明確地展

示，海上的奇蹟是以色列唯一的救星：天主，如何拯救他們並為他們毀滅敵人(例如 14:4,18 的「承認公式」：「使埃及人知道我是上主」，和以色列人表示敬畏和信仰的回應，見：14:30f.)。

因此要為這神學的宣信尋找地理上的細節資料，也和要確定出谷事件的確實歷史時期，同樣是一件徒勞無功的事。其實沒有理由否定，「海」這個字在聖經的作者腦海中，不是聯想到紅海。撒巴赫特厄耳-巴達維以北的沙洲的地方名稱的排列，以及紅海本身，都足以觸動這位作者，充分利用這個有名的地理環境的特色——我們不可以完全否定，他可能受他對於有沙洲戰略可能的知識所影響——構思一條截斷埃及侵略的確定路線。理性地以蘆葦海取代紅海，是完全離題的做法，我希望這個講法可以從學術討論中消失。更中肯的是那些從「海」的主題去尋找解釋的做法，去看這個主題如何反映，以色列和古代近東有關創造神和大深淵之戰的宇宙神話的辯論(參閱出 15:5,8,10)。猜測那些綠洲最有利以色列人，為他們的人群和牲畜(沙漠中的牲畜!)尋找食物、水和草原，也同樣是不相干的做法。

6. 我們可以再概括地看，尋找出谷事件確實的日期、人數和地點等合理化的做法，即使我們接受它們

所依據的理據是確實的，它們的說服力也很弱。這些理論評估出谷敘述的準則是歷史可能性，或者最大的可信性。但是，除卻有關歷史的可信性本身的主觀性不說，出谷事件的可信性越大，它的奇妙性就越小，也就更難解釋這部經書在古代以色列傳統中，所留下的印象。

按以上的討論，我認為最恰當的說法是，出谷紀的作者（「作者」的意義，見本書第3章）的目的，是以敘述文的方式，描述宗教制度和信仰，敘述只是概括地勾勒歷史的真實，它在選擇複雜的資料時，如非必要，不講求逼真地描述一個概括的時期的各種情況。以色列的宗教不是建基於歷史事件；相反，以色列的宗教作者，是使用以歷史為框架的敘述方式，作為充實框架的細節，歷史實況，只不過是其中的資源之一。這個複雜的敘述，是表達一個較早的宗教傳統：出谷紀的歷史事件，不是資源而是工具，不是依據而是肯定，不是證據而是證明的基礎。

深入研讀書目

- B.F. Batto, 'Red Sea or Reed Sea?', *B.A.R.* 10/4 1984, 57ff.
C. Kloos, *Yhwh's Combat with the Sea: A Canaanite Tradition in the Religion of Ancient Israel*, Leiden: Brill, 1986.

VII. 梅瑟這個人物是問題的實例

與整體的出谷經歷一樣，有關梅瑟的歷史問題，也聚集了大量的討論。支持梅瑟本質上有歷史性的講法，普遍地考慮到，猶太主義，像基督宗教和伊斯蘭教一樣，需要一位始創人。正如查力士(R.H. Charles)所說：「偉大的宗教和道德啟示，不是一種道德組合的工作，而是出自某些偉大的、出色的人格的靈感」(*The Decalogue*, lii)。這觀點通常以較流行的方式表達，「如果梅瑟不存在，他就必須由人發明出來」。他的埃及名字(「梅瑟」[Moses])是哈彼魯化的埃及元素：「已誕生」，就如 Thut-mosis, Ra-meses 等名字一樣)也被用作進一步的證據。

名字的證據並不強。「梅瑟」這個名字只能提供一點「似乎可能」的色彩或與希伯來文語意辨別([he, i.e. the LORD] draws out 即：上主抽出)：在古代以色列對埃及名字有認識，由舊約中有些人物取埃及名字，但是他們、或他們的父母卻從未踏足埃及可證明(例如：厄里的兒子丕乃哈斯，見撒下 1:3)。這也可能是古代以色列對於埃及的一般事務有認識的另一證明。

作為一般的觀點，我們只能說：「就是如此」。按本章 1. I-VI 的討論，敘述應當作為信仰的宣佈看，

它表達一個廣泛和一般性的，從後青銅時代過渡到鐵器時代在古代近東發生的，極度過分簡單化的歷史進程的圖畫；這主要是一套神學言論，以直線敘述的形式包裝，它運用了多種傳說，例如：歷史的、民俗的、制度的、禮儀的和法律的等等。在第 2 章會指出，大部分這些傳說，是在第二階段被吸納到出谷和西乃經驗內，成了釋放和啟示經驗的焦點。因此，不太可能有一個人，甚至是梅瑟，可能，按歷史的說法，和所有這些行實的開創相連，或甚至和在聖經敘述中講述的歷史過程相關。但是為了連貫性和易受性，聖經敘述把它們聚焦在一個人物身上。

不過，無論意願是多麼良好，歷史梅瑟的尋求必然面對聖經資料的衝力：過分重視偉人的傳記，只能分散對敘述原本的宗旨的注意力。我們可以從歷史方面推測，梅瑟像若蘇厄、撒慕爾或厄斯德拉一樣，是地方上的重要人物。他可能和北方的乃革布的半遊牧民族結夥，這些人，無論是「以色列人」或「刻尼人」(Kenite)，都深受這區的埃及勢力所壓迫。他可能和後者通婚。作為一個肋未族人，他可能曾經在某個地方聖所供職；如果不是因為缺乏公元前十世紀前的在那裡的考古學證據，否則卡德士巴爾乃亞會是一個很有吸引力的可能(參閱 1.IV.1 [ii] [d])。稱為乃胡市堂的銅蛇

(列下 18:4)與他有關，這使它聽起來好像有原始的特色。就這樣，一個地方上的人物，在單一直線敘述的動力下，伸展成為一個理想的泛以色列領袖。

即使是這樣的重組，仍然擺脫不了推測的色彩，使讀者依然感到困惑，不明白這樣做最終有甚麼好處。如果這是忠於，藉史料編纂法重組梅瑟生平(無論是由主張以極少史料重組的學者，例如諾夫來做[參閱 3.II]或由主張以極大史料重組的學者，例如奧爾伯來做)，這仍然是一些基於例如心理分析的根據，例如眾人皆知的佛洛伊德，或較近年的韋達夫斯基(A. Wildavsky)，基於政治學的例子。這類的論文所持擁有的任何確實性，一如他們其中一些作者所確信的，一定不是源於重建一個歷史人物的確實經驗，而是理解一項聚焦於該人物身上更廣包一切的——其實是基本神學的真理。

敘述的主要衝力是神學的。上主是唯一的釋放者。祂的代理人只能在服務中接受，和由此而反映的任何意義。梅瑟是「逐漸縮小的英雄」(D.J. Silver)；卓越是屬於天主不是屬於人的。這一點在至今日依然每年舉行的逾越慶典 *Seder* 中表露無遺：梅瑟在此不扮演任何角色。

深入研讀書目

- E. Auerbach, *Moses*, Wayne State University Press, 1975.
- A. Wildavsky, *The Nursing Father: Moses as a political leader*, University of Alabama, 1984.
- G.W. Coats, *Moses: Heroic Man, Man of God*, JSOTS 57, Sheffield, 1988.
- B.M. Bokser, *The Origins of the Seder: The Passover Rite and Early Rabbinic Judaism*, Berkeley: California University Press, 1984.

2

制度方面：宗教法典

第一章的論點是：出谷紀這部書的類型，是以敘述文的形式宣示信仰。這個敘述，採用源於民俗、制度和法律方面的傳說或民間知識，匯集於特定的框架內，從以色列人的透視點——同時也是極簡單化地——看從後青銅時代過渡到鐵器時代的歷史情況。它的目的不是為自己重組過去，而是表達在天主之下以色列生活經驗中不變的事物。宗教制度，作為在天主之下經驗生活的一種主要的表達方式，是與這敘述志趣相投的主流之一。

在出谷紀的敘述中，記述了六個主要的制度，或制度的複合體：逾越慶節、無酵餅慶節、長子的奉獻、神顯、盟約和法律。這些制度是以色列人，在每年循環的崇拜和日常的事務中，在天主之下度團體生活，其中最重要的工具。透過它們，在根源意識的光照下，由現實的艱苦經驗應運而生的未來希望得到肯定。這些透過分享的實踐制度而表達的生活實踐，在出谷紀中匯編成一連貫的敘述。在互動中，這敘述從

這些制度抽取和授予確定的詮釋。

在出谷紀中，這六個制度分成兩組：逾越、無酵餅和奉獻長子是在出谷事件(1:1-15:21)的背景下，在 12-13 章處理；神顯、盟約和法律是在西乃啟示(出 19:1-戶 10:10)較廣泛的背景下，在 19-24 章處理。以下會討論，在每一個例子中，乍看下，叫人驚訝的是，一個制度最初和出谷或西乃事件，簡直是風馬牛不相及，只是在後來的階段才和其一或二相連(通常以「歷史化」[historicized]一詞來描述這現象，但按第 1 章的討論，這無疑是給歷史的評值太高，以致排斥了其他的)。在稍後的階段相連的目的，是使每個制度，可以接受確實的詮釋，成為完全相稱的，從以色列信仰的觀點，表達的整體理解和身分的工具。這些制度，可能在無可記憶的年代已實行，因此，無形中賦予每個參予者，分享和表達共同生活的方式。

I. 逾越節

出 12:1-13:16 同時是立法(12:1-27,43-49; 13:1-16)和司法(12:28-42,50f.)的記述。但是法律規定必須實行的三項實踐：逾越節、無酵餅節和奉獻長子之中，只有逾越節(12:1-13,21-27,43-50)是可行的，而且按敘述所記最先實

行的那次，只實行了其中的一部分——至於無酵餅節(12:14-20; 13:3-10)，一個在聖所舉行的七日朝聖慶節(出 23:14f.)，當埃及人在他們背後窮追猛打的時期，根本無法實行；奉獻長子(13:1f.,11-16)，在孩子出生後第八日舉行(出 22:29)，要看出生的季節，而且，顯然和在逾越節宰殺的一歲綿羊或山羊(12:5)不同。可見，即使這些章節給人的第一個印象是很一致，但是，記述逾越節—無酵餅節—逾越節—奉獻長子—無酵餅節—奉獻長子的立法，是一個互相交織的過程，其實只有逾越與出谷事件相關，後來其餘的兩項和它相連，是為了得到更多的證據(13:8,14f.)。後來把原來與出谷事件無關的實踐和它相連，目的是賦予這些實踐增添的保證或意義，這種做法在舊約是很普遍的，例如：割損(蘇 5:9)，安息日(申 5:15)，帳棚節(肋 23:43)，整個祭獻的系統(肋 22 章，以 33 節為高峰)，安息年(肋 25:55)，甚至審斷度量衡(肋 19:35ff.)等。

可是，即使逾越節在出谷事件的背景下，出 12f. 章的描寫，是否也很配合？在第 1 章我們已指出，其中某些敘述的特徵的歷史可信性似乎不大。有關逾越節的全部規條，也不可能在出離埃及這一夜完全遵守：宰殺的逾越節羔羊，吃剩的不能留到第二日，到天亮必須全部用火燒掉(12:10)，當晚直到天亮以前，

所有以色列人都必須留在自己的屋內(12:22)——但是梅瑟和亞郎卻被召到法郎面前(12:31)，而以色列全體當晚似乎也被催迫連夜起行。可見在逾越節的訂立和它第一次實行的描述之間，存在著張力：敘述是為追溯逾越節的起源而編寫的，但是一旦啟動了，就要按它本身的運動力所指定的程序運作。

那麼，逾越節是否也像無酵餅節和奉獻長子那樣，最初也是一個獨立的制度，它的起源和出谷事件全無關係，只是稍後才和出谷事件相連，而且確實為它提供了一個明確的模型，使整個出谷敘述在這個模型之內鑄造出來？研究出谷紀的學者，例如：薛格(J.B. Segal)或韓寧格(J. Henninger)曾從人類學的角度對比西乃的貝多因(Bedouin)或前伊斯蘭教的阿拉伯人，和出谷紀敘述中的元素，發現不少平行之處：貝多因有一種風俗，把宰殺的動物的血，塗在房屋的入口處，是為了抵擋霍亂的威脅，一群人聚餐所吃的肉稱為 *fidyah*(參閱希伯來文 *padah* 意指贖回，見於出 13:13,15)。類似的儀式也在一些開創新事物的場合舉行，例如：新耕地的動土、挖新井、建造新房子、訂婚和婚禮等。這些儀式是為驅邪用的，就是說阻擋任何潛伏的邪惡影響，以免參與者受傷害。以色列人把血塗在門楣和兩邊的門框上驅除「毀滅者」(出 12:23)，

和這些風俗的相似點是驚人的。在貝多因人和前依斯蘭教的阿拉伯人之中，也可找到春天祭祀的證據，在春天獻牲畜的首生作為血祭，犧牲應該是無瑕疵和雄性的，接著是灑或傅抹祭祀的血和團體聚餐。祭禮的目的還是為了保障團體來年的財物和牲口的安全。

照羅士特(L. Rost)的看法，這類的相似點可以更靈活地和聖經的材料相連。叫人驚訝的是，挑選逾越節羔羊的日子，既是在第一個月的第十天，代罪的羔羊被趕到曠野，到猶太傳統中的沙漠魔鬼阿匝阿匝耳那裡去的日子，也定在第七個月的第十天，贖罪日。這樣一來，遊牧民族遊牧年的兩半，正好配合這兩個相關的禮儀：逾越節羔羊是第一個月春分前後宰殺，這標誌著冬季的月份季節性的改變，從在曠野的牧場有限度的放牧，到乾燥的夏日，牧者和他的牲口，不得不進入農夫收割後的麥田去尋找貧乏草料的時期；相應地到了第七個月，大約在秋分前後，農民期待早秋雨水的來臨，農耕再度開始，曠野的草原再度青綠起來。我們很難否認，這些太古的遊牧的禮儀，目的是在阻止邪惡的力量，當春天來臨時，牧者和他的團隊，必須進入的，是處處潛在著危機的農田，在秋天進入沙漠的邊陲時，也隨處要面對不可預期的險阻。逾越和贖罪日都有家畜季節性遷徙節奏的根源，牧人和他們的牲

□，這種逐水草而居的季節性的遷移，更是由來已久。

也許我們甚至可以說，梅瑟向法郎請求許可，讓他走三天的路程，到曠野去朝拜以色列的天主，正是出谷紀敘述反映這原始的春天祭祀(出 3:18,等等)。梅瑟的要求，不應該是為求確保他的同胞得到釋放而特別設計的策略，而是配合遠古的習俗，加上即時的革命性的意義。至於家畜季節性遷棲的做法，在埃及的文本中有提及(參閱 *ANET* 259, 446 見於第 1 章的引述)。

有關逾越節細緻的描述，應該對照著這種遊牧的背景理解。祭獻的犧牲是從一個畜牧團體的小牧群中挑選的綿羊和山羊。逾越節是所有以色列慶節中唯一在晚間舉行的禮儀，當日間的高溫已降，牲畜也在牧場食飽了草料，牧人也回到帳棚裡的時候，正是舉行禮儀適當的時候。禮儀必須在天亮前，在牧群再度出發去尋找草原之前完成，因此要作迅速出發的準備(「束著腰，腳上穿著鞋，手裡拿著棍杖」，出 12:11)。為了遊牧社會的益處，犧牲的祭獻不是在聖所裡進行，也不是獻給司祭；一家之主的家長是司祭，一如貝多因的一首即席詩所寫，犧牲的肉舖在一個家庭用的爐床的明火上烤。烤肉是要配著旅者慣食的無酵餅和從曠野採摘的野苦菜一同吃。

可見最初逾越節和出谷事件不相連，是一個實在

的可能性。有一個情況使這個可能性更大。如果逾越節和家畜季節性的遷棲相連的推測是對的話，它應該是一個象徵從沙漠過渡到播種之旅的春之祭。從埃及的土地出走，進入荒野，和這個季節的期望正好相反。不過，在舊約可找到另一段經文，所寫的從沙漠轉移到播種的春之祭，與季節的實況是很協調且一致的：蘇 1-6 描寫以民進入客納罕之地的時間，正是逾越節的時期(蘇 5:10)，而且也是大麥收成的時候(蘇 3:15)，因此，無酵餅的慶典也在基耳加耳的聖所舉行(蘇 5:11)。可能出谷紀的敘述，是從一些很古老的慶典的資料，例如在基耳加耳的典禮，取得這些一直以來滋養著以色列良心的靈感。同樣令人驚訝的是，蘇 3:14ff. 有關渡約但河的敘述，從這裡可以看到與出 14 章渡紅海的敘述，有非常驚人的相同之處。以上這些有關制度的考慮，也可支持以上提過的考古學的發現：以色列的祖先是屬於佔領約但河東岸東北部的阿蘭人族群，他們是在客納罕藩屬於埃及的各省內，受到帝國的高壓抑統治，不是在埃及母國的尼羅河谷和三角洲一帶受苦。

因此，有關理論的發展可以綜合如下：在出谷紀的敘述中可見到，以色列遠古的宗教制度，特別是逾越節，是在後來才和歷史的過程聯繫起來。一方面，

它們從這些過程中，取得新和確定的意義；另一方面，它們卻變成表達這些歷史過程持久意義的工具，並由團體透過慶典再使用。以色列的制度確定的詮釋，藉故事的形式，採用種種民間傳說，展示所經驗的實況。逾越節(同時也在它作為主的晚餐的基督徒格式下)，至今仍是一年一度的慶典，也一直從天主自埃及手中，拯救自己子民脫離奴役的角度解釋，這個慶典很明顯，是表達和增強天主子民的家族身分，一個最有效的強大力量。但是逾越節後來與出谷事件的聯繫，和無酵餅與奉獻長子的聯繫一樣，都不應該忽視。因此，重申以民應守這兩個慶典的命令是有道理的：要在「日後你們到了那地方／上主許給你們的地方」，「應守這禮／應將一切開胎首生者歸於上主……」(逾越，出 12:25；無酵餅，13:5；奉獻長子[首生]，13:12)。

深入研讀書目

有關以色列的宗教制度的標準課本是：

R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, London: Darton, Longman & Todd, 1961.

和他的歷史著作一樣，de Vaux 的觀點比以下各學者的更為保守：

J.B. Segal, *Hebrew Passover*, London: School of Oriental and African Studies, 1963.

J. Henninger, *Les fêtes de printemps chez les sémites et la pâque israélite*, Paris: Gabalda, 1975.

L. Rost, *Das kleine Credo*, Heidelberg: Quelle & Meyer, 1965, 101ff.

II. 無酵餅節

本章第一節(2.1)指出，在出谷事件發生期間，不可能守無酵餅節的七日朝聖慶典(出 12:14-20; 13:3-10)，這可以說是慶節與事件後來聯繫，表面上證據確鑿的案件。這個事後聯繫也可由出 23:14-19 及其平行經文：出 34:18-26 規定，兩個慶節應分別舉行一事可見。逾越節是一個牧民的慶節，一家人在自己的房屋內舉行；無酵餅節，標誌著大麥收穫的開始，是務農團體每年三個收穫慶典之一，是所有男丁前往聖所朝聖時舉行的(其餘兩個收穫慶典是七週慶典，在大麥開始收割時，一連七週舉行慶禮，直到小麥收成的結束，另一個慶典是在秋分舉行的收藏節／帳棚節，慶祝在打穀場簸揚穀物、穀物入倉和葡萄收成的盛事)。從出 12:14ff.所記的慶典儀式，逾越節是第 14 日晚上舉行，無酵餅節則在第 15 至 21 日舉行，兩個慶節的相連，可能也是後來的事：較早期無酵餅節的節期，要視乎大麥成熟的時期，可能是按不同的地區和季節而有出入(參閱申 16:9)。

最初逾越節和無酵餅節分開舉行，可能是基於社會的理由：無酵餅節，作為一個標誌著收穫季節開始的慶節，很明顯是一個農夫的慶節；正如以上所分析，逾越節卻相反，是牧者的慶節。因此，逾越節和無酵餅節代表著以色列社會上兩個不同的小單位，牧者和農夫所守的禮儀。

但是，無酵餅節卻和逾越節相連起來以便接受一個正規的解釋。兩者相連是由於其中兩個相同的特色所致：兩個慶節是春天的禮儀；而且在慶禮中，都食無酵餅。一個源於農夫的典禮，需要有一個從以色列信仰的觀點出發的正規解釋，這以色列的信仰，就是在「逃離埃及」的敘述所表達的；至於正規解釋的需要可由撒下 21:1-14 所描寫的事件引發的。在這段敘述中，我們可以見到，所有的非正統的典禮都是在大麥開始收割的時候舉行的。這些非正統的禮儀，從客納罕本土人的信仰，可以找到一些啟示，在乾旱的夏季簸揚穀物的慶典中，象徵垂死的巴耳，但是隨著秋雨的降下，他又在穀物的簸揚中復甦，這也是古代烏加黎特的神話。無酵餅節的正規解釋，也可見於出 23:15; 34:18 所述的，以民應遵守慶節的勸諭中。

深入研讀書目

有關以色列社會內兩個最小單元的著作，見：

M.B. Rowton, 'Dimorphic Structure and the Problem of the 'apiru-'Ibrim', *Journal of Near Eastern Studies* 35, 1976, 13ff.

烏加黎特文獻，見：

J.C.L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh: T. & T. Clark, 2nd edn., 1978, e.g., p.77.

III. 奉獻首生子

如果逾越節，在較有限的程度上，和無酵餅節是這樣隨著以色列人逃離埃及的故事展開，對於奉獻首生子來說又是怎樣的一回事呢？奉獻首生子和獻初熟之果，也是從不可復記的遠古時代已開始了(參閱創 4:3f.)。奉獻的理由是很明顯的，天主惠賜牲畜繁殖和農田豐產，奉獻首生的牲畜和初熟的農作物，作為回敬，是理所當然的事，透過這舉動，全部後裔和牲畜的首生子和出產的初熟都得到聖化，而其餘被豁免的牲畜和出產，則可作供給普通人之用(參閱出 22:28f.; 申 26:1-11)。

但是人類家庭的首生子會得到救贖。在別的經書中肋未人受託承受以色列人的首生子救贖的代價

(戶 3:11ff.,40ff.)。相反，在出 13 章奉獻和救贖以色列人首生子的制度(13:1f.,11-13)，是和出谷事件相連，這是後來修訂的證明(14f.): 那是犧牲全埃及人首生的男嬰和牲畜的首生雄畜，作為以色列人對上主的奉獻和取得自由的代價。這樣一來，不只可從出谷事件追溯以色列人獲享自由的根源，同時也可追溯以色列奉獻首生子(這是自由的象徵)的根源。以埃及人的首生子作為代價購買的自由，不只是一件久遠的事，不是一次過發生的事件；不只是一年一度藉家庭和團體的逾越節—無酵餅節聯合慶典，透過禮儀再享用的自由；而是在全年之中，無論是人類或牲畜的首生男嬰或首生雄畜，在出生後第八天透過禮儀再肯定的，而且繼續在每個家庭中，透過已獲贖回的長子的臨在而不斷重現。

逃離埃及的全部出谷紀敘述(出 11:1-13:16)，就這樣包含在埃及首生子死亡的框架之內。但是，因為埃及首生子死亡——第十個極級災難——與從 7:14 開始敘述的整個災難環節相連，奉獻首生子的文學撞擊力是非常大的(許多評釋者把這第十個災難和逾越節相連而不與奉獻首生子相連，有欠正確)。其他的主題，例如法郎心硬和搶掠埃及人，確定了這個聯繫可更廣泛地追溯到出 3 章。

有關九個災難的詳盡描述，極可能要依賴對埃及的情況的普通常識。我們不難想像，尼羅河的水變成血這第一個災難，是每年一次，尼羅河被淤泥充塞而氾濫的景象。這個每年一定出現的慣常現象，一定是那一帶人所共知的(參閱亞 8:8; 9:5; 6 月 17 日晚上在埃及仍稱為：*laylat al-nuqtah* 滴水之夜，因為他們相信每年那一夜滴下的第一滴水，從諸天降下，造成尼羅河氾濫)。緊接的災難也不難理解：塞滿氾濫的大地的青蛙；從這些被水淹死的動物身上滋生的大量蚊子和蒼蠅；人獸所感染的瘟疫。其餘的冰雹和蝗蟲之災，以及「似乎可以觸摸的黑暗」(日蝕？／熱風？)，都是典型的神譴模式。

奉獻首生子和出谷事件後來的聯繫，對於敘述的表達，產生動力的效果。作為引入第十災難的基礎，它的影響反射出 3 法郎心硬的主題；在這描寫的過程中，收錄了廣泛的取自民俗的資料。

IV. 神顯

神顯——天主的自我顯示——應該被視為出谷事件的核心主題。雖然天主無處不在，並可在任何地方出現，然而，在出谷紀之內和在整體的舊約之內，神顯不只

是與神零星的神秘接觸——雖然可以是這樣——通常都有它制度化的副本。神顯最基本的制度化的副本就是聖所。

也許扼要地勾畫當時西北閃族世界出現的，根源於以色列的聖所概念，對以下的討論有幫助，因為以色列的聖所概念獨特的性質，正是這個原型最佳的修訂。聖所最主要的元素是「高丘」(*bamah*)，宇宙之山在地方上的副本，這也是神居住和作為宇宙君王寶座的地方。高丘最基本的元素是祭壇(祭壇的角本身可當作宇宙之山的模型)，是物質和精神領域的交會點，由祭壇上的火象徵，這火可將物質的祭品，轉化為煙，上升達至諸天。這樣的一座聖殿不是基要的，因為它本質上只不過是一座「高丘的房子」(*bet bamah*)。不過在此建造的聖殿，它也可被視為天主的宇宙居所在地方上的副本，它的設計和擺設，也象徵宇宙領域的元素。

這些性質和概念，使我們能夠把出谷敘述的一些元素連接起來。很自然，在一座山，一般都認定是天主的高山，等同西乃／曷勒布山上，梅瑟會見天主(出 3:1)：上主也有自己的聖山，祂在那裡實施對埃及的統治，當然也包括各國的命運(這概念連著熙雍山有很大的發展，參閱登極聖詠：詠 47,93,96-99 及出 15 中的詩歌，在本書上章 1.VI 討論與海洋的衝突時提及)。

(燃燒的荊棘之火 [出 3:2ff.] 最好是看作象徵，而不是聖經慣常所理解的神顯，例如出 19:18，但理解作迫害，不過以荊棘象徵的天主子民，不會被焚燬。在此天主不是以火的形象出現，而是在火中出現。) 天主向梅瑟顯現的山，在出谷事件之後，成了約會地點：神顯成了一座聖所——天主曾經顯現過的地方，可以期望祂在此再出現。耶特洛，米德楊的司祭，也是在此再度會見他的女婿梅瑟(出 18)。耶特洛主持在天主的祭壇上奉獻的祭禮，這個事實可能顯示這座山曾經是一座刻尼人神廟(假定我們可從這一章抽取這類歷史事實)；至少這可證實一個觀點：以色列曾在此參與一般被承認的禮儀。神顯的高峰和啟示，在 19ff. 章接著記述。

出 19ff. 章有不少細節，對於以色列的神顯概念是很重要的。神顯的描寫，一部分是比喻性的，為的是以最動人的詞彙，表達天主自我顯示令人敬畏的莊嚴：因此，有濃雲、雷霆、閃電這些隱喻的意象，加上地理方面的陪襯有火山爆發的火煙和地震(19:16,18)。但是，這裡的神話色彩和意象也不容忽視：在烏加黎特文獻提到巴耳騰雲駕霧和在雷電中顯示(參閱羅浮宮展示的烏加黎特碑，巴耳右手揮舞鎚矛[雷霆]左手持鋸齒形的矛[閃電])。在西乃的以色列天主，被寫成西北閃族神祇的模樣。

不過，出谷紀有一部分運用了聖殿崇拜的制度化的象徵：下降的火，使人聯想到祭壇的火，原則上下降的火是降自天主(肋 9:24; 列上 18:24)。這火正是提供白天的雲柱、夜晚的火柱的，從祭壇上不滅的全燔祭之火上升的火焰。理性地考慮，一個不斷燃燒的流動祭壇，引導以色列走過曠野的不可能性，不應該使人盲目地受想像的資源所左右：正如出谷事件的歷史和地理，超現實主義的說法一樣，也可在宗教制度方面，引發理想的神學言論。不斷在祭壇上奉獻全燔祭表達了宇宙性的——因此也是無處不在的——天主與子民不破裂的共融的真實性，同時，無論天主是保護祂的子民擺脫埃及人的追殺，或引領他們穿過曠野，這正是天主臨在最恰當的象徵。

雲的象徵還有一個元素。焚香的火盆中的炭火，是取自從天主本身下降的祭壇之火。香的雲霧，從天主自己的祭壇之火燃燒，盤繞著聖所，象徵天主在祂的子民中間神秘的臨在，是隔開人間凝視的天主奧秘的帳幔。

對於西乃山是真實的一切，對於帳棚也一樣。帳棚是天主居所的地方和物質的副本；有關它的每一個細節，都符合天主在山上向梅瑟啟示的計劃(出 25:9,40; 26:30; 參閱希 8:5; 有關耶路撒冷的聖殿，見編上 28:19)。

無疑，正是因為這個原因，在出 25:1-31:17 非常詳細地描述帳棚的建造和陳設(有時還出現混亂，例如在 27:9-18 在整個庭院的六十根柱子掛帷幔，大約這些帷幔要像船的帆那樣張起來)，在出 35-40 章記述的，帳棚及所有陳設的完成，很明顯是冗贅的重複。正如山是上主從祂顯示的雲彩中下降的地方，所以祂在雲彩中祂的光榮充沛整個帳棚。

但是，以色列的聖所概念的特質保持下來。與帳棚平行的會幕(出 33:7-11)，多少有點混亂，也保留下來：可通傳的啟示，繼續和不可言傳的在帳棚內的天主奧秘的光榮共存。聖所不是固定在一地的聖殿，而是一個流動的祭壇，指揮子民的行動。帳棚的結構和陳設大部分的細節(特別是它的耶路撒冷聖殿模型，例如至聖所、聖所和庭院的三層結構，相當於三重宇宙)，可能反映宇宙性的象徵，所有這些細節的記述，從安置約版的約櫃(25:10ff.)開始，至結束的守安息日(31:12-17)的規定，都很突出地強調了以色列的信仰。

深入研讀書目

- A. Biran, ed., *Temples and High Places in Biblical Times* (Proceedings of the Colloquium in Honor of the Centennial of Hebrew Union College, Jerusalem, 1977), Jerusalem: Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, 1981.

- B. Otzen, 'Heavenly visions in early Judaism: origin and function', in W.B. Barrick, J.R. Spencer, ed., *In the Shelter of Elyon* (Ahlström Festschrift), JSOTS 31, 1984, 199ff.

V. 盟約

「盟約」，在出 19:1-24:11; 34:1-28 中所正式界定的，天主與子民的關係，是另一個例子，顯示一個廣泛在古代近東實踐的制度，後來在一段時空中與出谷／西乃事件相聯的過程，在這過程中，出谷／西乃事件被視為原始和至高的實例，成了該制度必須的根源。因為出谷紀必須以直線敘述表達以色列的歷史，盟約的聚焦點便放在西乃，好像這是一件只發生了一次而永遠有效的事件。其實相反，這是古代世界常見的制度，有關的雙方，不是由直接的自然家庭血緣關係相連，而是由互惠的責任相繫。這樣看來，盟約是源於以色列世界的遠古習俗。只是在後來才在舊約中，被用來從神學的角度顯示天主和以色列的關係。

「盟約」最根本的原質是：一份人內在的契約，這從它在舊約內被應用的一系列實例可見。婚姻很明顯是盟約最簡單的形式之一，把原來不是由家庭維繫的兩方面，連結起來(拉 2:14)。兩個朋友之間莊嚴的協

議，同樣也可稱為盟約(撒上 23:15-18)。從創 31:43-54 和耶 34:8-22 這兩段經文，可讀到兩個人立約的禮儀和意義。立約的雙方，雅各伯和拉班：都沒有直接血緣的關係，雖然是兩甥舅，屬於不同的家族(創 28:2)；耶路撒冷人的奴隸(耶 34:8ff.)，是他們買回來屬於他們家室的成員。在這兩個案例中，立約的雙方，都被投入一種需要規限的關係中。他們之間有外在的記號，表示雙方達成協議：在創 31:45ff.中，石柱／堆壘石塊的證物，可能暗示雅各伯和拉班協議的條款，只是口頭上的；耶 34 章的例子，可能有一份客觀的條款協議書。立約雙方協議的條款和遵守的意向，以宣發誓言表示(創 31:53)，或以自我詛咒的儀式隆重宣誓(耶 34:18f.)。遵守的誓約是在天主面前宣立的，這個事實使天主成為協議的見證者(耶 34:15)；這樣一來，即使在沒有見證的人在場，即使在秘密中，祂的監督也成了緊緊於協議條款的認可(創 31:49f.,53)；祂是懲罰違反盟約規定的立約伙伴的執法者(耶 34:17)。至少按創 31:54 的記載，協議是以聖所前的聚餐而完成。如果餐桌的交情是獨立的家庭團結的至高表達，那麼在聖所的共融祭獻(*zebah shelamim*)，便為盟約團體表現這功能。這祭獻包括三方面：獻祭者、司祭和天主(例如肋 7:11ff.)。透過參與犧牲品的體和血(按史密夫[W.

Robertson Smith]的公式)，天主、祂的中間人和祂的子民，在新的結合中團結，這新的血繫的盟約關係，超越舊的氏族關係。

出谷紀中的盟約典禮，尤其是出 19:3-9; 24:1-11 所描寫的，是出自非常古老的背景，集合了許多細節——要規範的情況、條件、許諾、約定、誓言、記錄、見證、共融祭獻、在同一犧牲的體血內的新維繫、聚餐等。因此，在西乃的盟約中，可以找到不少與公元前一至二千年，古代近東的契約相近的元素，這是不足為奇的。孟登賀(G.E. Mendenhall)是第一個宣揚這個觀點的學者，他從後青銅時代的赫特人的奴隸契約，和出谷紀的盟約文本中，看到許多相似點，由此找到支持西乃盟約的梅瑟時期。不過，現代一般都認為，因為契約這種形式在古代近東相當普遍，不可能直接證實舊約的盟約資料的年代。和前些例子一樣，叫人深感詭異的是，這推論(證實在梅瑟時代的赫特人曾有奴隸契約；因此，西乃盟約被視為梅瑟時代的奴隸契約——事實上，奴隸契約在其他許多世代都有)的武斷性，其實，此推論對於這個制度(盟約)的獨特性，和它極力維護的制度的歷史性，反而造成傷害。那麼，排除了任何利用這些相似點作為推論年代的衝動，我們慶幸可以欣賞典型的古代近東契約的六部結構：

介紹講者；介紹歷史原由；契約的規格；契約的條款；見證的神祇；詛咒和祝福的制裁。對照這個模式，更容易掌握個別的契約，包括相關的聖經文本。例如，很明顯，申命紀中的資料，比出谷紀的更接近這個模式。

既然不能從這個渠道解決年代問題，那麼比這更有趣的是，觀察「盟約」這個範疇，當它從在天主面前見證正規而平面人際契約，轉變成與天主建立「直軸」式盟約的伙伴時，它在舊約內必須作的調整。與所有的類比一樣，「盟約」作為一個類比，最終也要解除。出谷紀從頭至尾都很嚴謹地以「盟約」這個範疇的全部意義，應用在天主與以色列人的關係上。重複記述以色列一再得到機會去選擇，是否要履行協議；重複保證他們自認有能力遵守協議(出 19:8; 24:3)。但是，當這個由人民在平原(出 24:3-8)，或由他們的代表在山上訂立的盟約(出 24:1f,9-11)，一旦完成，盟約的中間人梅瑟一轉背(出 24:12-31:18)，這人民就墮落，崇拜「金牛」去了(出 32)。不過，天主以同樣的條款，重立了盟約(出 34:1-28)，宣佈儘管所有人都不忠誠，祂仍然是忠誠的。由人單方面破壞的盟約，也由天主單方面重新建立起來(見以下：4 章 II.2. [iii])。

深入研讀書目

- G.E. Mendenhall, 'Ancient Oriental Law and Biblical Law', *Biblical Archaeologist* 17, 1954, 26ff.; 'Covenant Forms in Israelite Tradition', *ibid*, 50ff.
- D.J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, Analecta Biblica 21A, Rome: Biblical Institute Press, 1978.
- E.W. Nicholson, *God and his People: Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford: Clarendon Press, 1986.

VI. 法律

在出 19:1-24:11 的盟約慶禮的架構內，包含著一套法律規則(出 20:22-23:19)，按慣例稱為「約書」(‘B’)，通常假定這是出 24:7 所指的文獻。以下的分析會發現，很明顯，這套法律規則無非是再度說明，以色列的長久西乃傳統，和無論在起源或發展上，都與出谷／西乃事件，全無關係的古代近東資料連繫起來，目的是要為它找一個標準的意義、最終的認可和適合的根源。至於這材料與西乃相連的過程，很自然，這個問題和下一章討論的出谷紀的文學發展有關。

即使沒有外在的文本可供比較，這套法律的大部分，與梅瑟時代的情況的關連，似乎都很成疑。立法的目的，與一個住房屋(不是帳幕)內的定居的團體有關(22:1,6f.)，這無疑是假定了它的存在，這團體經常上固

定的聖所(23:17,19)，飼養家畜和羊(21:28ff.)，擁有田地和種植穀物，種植葡萄園和橄欖樹，並設有榨葡萄和榨油必需的裝置(22:28; 23:10f.)。因為法律中沒有提及君王，所以 B(約書)最適當的年代，一般都定在公元前 12-11 世紀，在定居和君王制興起之間。

至於梅瑟是受了神的默感而為將來的處境立法的問題，反對的理由，倒不是全在於這樣的立法動機，一定不可能——雖然這被視為不像是真的——而是根據觀察，即使按聖經的順序，在 B 的法律可能實施以前，已被表面是在四十年後定居的前夕訂立的，申命紀的新法律(例如出 21:2-11 的僕婢法，參閱申 15:12-18)修訂過了。根據這類的證據，可知法律在以色列，很可能也經過類似的逐漸發展，和為回應不斷改變的情況而定期編輯的過程，正如其他文化和後期猶太主義那樣(參考約公元 200 年米市納(Mishnah)和約公元 500 年的塔耳慕得(Talmud)的編輯，直到今日仍然繼續發展的梅瑟法律)。

自從古代近東的法典，特別是巴比倫王哈慕辣彼的法典(約 1700BC；見 ANET159ff.; 523ff.)，在 1902 年發表以來，世人都可清楚地見到，古代近東有一套很遠古和遍佈很廣的法律傳統，舊約的資料顯示和這套法典有很密切的關係。「以眼還眼，以牙還牙」(出 21:24)

的報復法，常被引作舊約野蠻主義的例子，實際上是約束報復的手段，同時確保罪與罰相稱(按辣彼的解釋，懲罰可折換成貨幣的補償)，是哈慕辣彼 196 條的類同：「如果一市民摧毀其中一位市民的眼，他們可摧毀他的眼」。不過，這樣的證據，並不能證明梅瑟在西乃獲得的啟示的歷史性：反而顯示這套法律，是從以色列的角度將一個悠長的法律傳統集合起來的法律，它在舊約中的第二度表達聚焦在西乃山上。在此，憑著那段神學縮寫，它得到最後的保證。後來的猶太傳統，不但聚焦於成文法律，同時也聚焦於西乃山的口傳法律，可再作比較(參考例如：*Aboth* 1.1ff.)。

把 B 的「日期」定於定居和君王制之間的某點，無疑是被錯誤解釋的直線聖經敘述所欺騙，似乎，如果資料不能歸於梅瑟時代，就必須把它指定在較後的時期。當然，它的補充必須定在一個較後的時期(在蘇 24:25 有一個若蘇厄頒佈法律的傳統，在西乃之外，在出 15:25 也有一個梅瑟頒佈法律的傳統)。但資料的根源，必須追溯到梅瑟以前公元前三千和二千年的遠古近東社會。

其實，B 法律條文稍後才與西乃相連，是有跡可尋的。在 B 之內可以見到，多種美妙的組合和編排大量不同資料的手法。這些大量的資料塊明顯是按某個

特殊的目的，運用修訂的手法組合起來。在 B 內可以找到四種主要的格式：

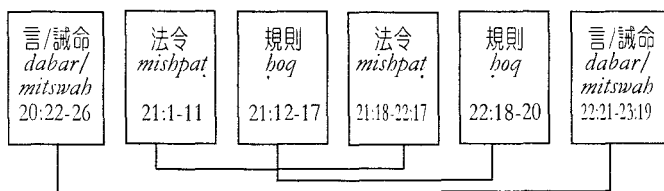
- (1) 在 21:18f. 找到的格式是：「假使…，如果…，應…」。這是一種推論式的法律，從普遍的情況開始(假使二人吵架…)，引進一特別的事態(如果他能起床…)和適當的法律判決(應賠償他失業的損失…)。整段的行文都以第三人稱(二人…一人…他)表達，符合古代近東法律公式的標準格式(參閱 *ANET* loc. cit.)。經文：21:1-11(在此 1f. 中的第二人稱「你」，在全段中是例外，是連著以上 20:26 的資料抄下來的)和 21:18-22:16 應該同屬這格式。這類法律的專稱見於 21:1 的標題：「法令」(*mishpat*)。這是法律的一種，艾特(Albrecht Alt)稱為「決疑法」即「案例法」。
- (2) 「誰若」類的格式，例如 21:15。這是一條簡潔的公式。開始是一個分詞(中文聖經譯為：凡，在例子中是：「凡打…」希伯來原文為：*makeeb*)，以第三人稱表達。21:12-17 和 22:17-19 都屬於這一類(21:13f. 看來像是後來修訂的，在於區別誤殺和謀殺；22:17 中的「你」也是取自鄰近社會法令；參閱 22:20)。按推測，這類法律應該專稱為(假定有專門名稱)「規則」(*hoq*)，既然在舊約中，「規則」常與「法令」並稱(例如出 15:25b；蘇 24:25)。「規

則和法令」(statute and ordinance)對於希伯來人來說同是「法律規則」(law-code)。

- (3) 「你們(陽性複數)決不可…」類，例如 20:23，是針對第二人稱複數的禁令。這類法律的專稱可能是「誡命」(*mitsvah*)。
- (4) 「你(陽性單數)應／毋…」類，例如：20:24，是針對第二人稱單數的禁令。這和「十言」(即十誡)的格式一樣(例如出 34:1；申 4:13)，因此這類的專有名稱是「言」*dabar*。

第(3)和(4)類互混，成為 B 前後的兩段資料，為它提供一個外框(20:23-26; 22:20-23:19)。艾特把(2)-(4)合組為「絕對法律」，不過，按以下的方式把它們加以區別可能較好。

這幾類資料的交互關係，可以圖表顯示如下：



如何解釋這個有趣的事實：為甚麼這些以第三人稱的措辭，客觀地表達的「規則／法令」(*hoq umishpat*)的資料，被框在一個以第二人稱的措辭，直接地表達

的「言／誡命」(*dabar/mitswab*)的框架內？可以提出的解釋是：一個這樣的框架，是在後來才加在原始的法律規則，*hoq umishpat* (規則／法令)之上，最後才歸入「言／誡命」的盟約法律之內，匯合成「西乃的盟約」。

這些法令(*mishpatim*)(21:1-11,18-22:17[16])，和古代近東行之已久的習俗完全配合。*Mishpat* 一字意指「習俗」和「先例」，以及基於此兩者的判斷。因此這些法令廣泛涉及民事和刑事案件(奴僕、個人創傷、牛抵傷人、偷竊、損害農作物、借貸、誘姦等等)，並且已有施行實則。令人震驚的是，在這一系列人際、世俗、和公有的問題上，縈繞著濃重的世俗氣息：完全沒有提到天主是啟示的根源。反而，令人不以為怪的是，這不是以色列獨有的問題，其他古代近東的法律，也是針對這些問題而立的。這些案件的裁判權是賦予「城門的長老」，即團體內一眾家主的首領，就是在出 21:22 所暗示的，不過在申 16:18-20; 17:2-7 有較詳細的描寫。在此也可見到，法令和智慧之間，無論在國際的範疇上和主要的代表人物：智者／長老上，都有密切的關係。只有在必須的二或三個證人不足的情況下，案件才提交聖所，由天主決定，或在天主面前誓決(出 22:6-12)。在此找不到任何與盟約的關聯，更不用說與西乃的關聯。

至於規則(*huqqim*)(21:12-17; 22:17-19)卻與威醫社

會確立的秩序的行為有關——生命的神聖性，個人的自由及對父母和對天主的責任。觸犯這幾方面的禁令，必定招致死刑。裁判這些事務的權力，也是屬於「城門的長老」，這從申 21:18-21 有關忤逆子的案件可見(參閱出 21:15,17)。這七條規則的反面，就是在申 27:15-26 所記的詛咒禮中宣佈的咒語，不過很明顯這段經文在於防止這種做法，即使「秘密」進行，即在沒有證人出庭的審訊，也不鼓勵。還是一樣，這和盟約沒有關聯。

但是，外框的言(*dabar*)和誠命(*mitswab*)(出 20:22-26; 22:20-23:19)的成分，引進了一個全新的元素：這些法律不是以客觀的第三人稱的法律規則公式表達，而是天主直接向以色列，個人和整體講話。因此，是以天主和以色列之間的盟約條款的形式表達。很自然，契約是直指神人關係相關的事務。外框的開始部分(20:22-26)首先說明以色列和它的盟約伙伴的獨一無二的關係，接著是有關建造適合的祭壇的細節，指定表達和維持這關係的物件。外框結束部分的資料(22:20-23:19)有多種不同的性質，分開四部分陳述。第一和第三部分(22:20-26; 23:1-9)涉及不同的人際關係：關顧社會中的弱者、外方人、寡婦、孤兒和貧窮的人，甚至家畜；保障執法的程序——執行規則／法令(*hoq*

umishpat)——在此是履行盟約的責任。第一和第三部分是由一條禁令：「你們不要苛待外僑」連聯起來的，實際上這是第一部分的開始和第三部分的結束(22:20; 23:9)，其中穿插了對家畜的人道照料(23:4f.)，和維護正義的要求。這些人道主義的關心，是在以色列對天主有特別責任的背景下提出來的，這些責任在第二和第四部分(22:27-30; 23:10-19)列出：禁止詛罵天主；藉向天主奉獻長子、牛羊的首生和初熟的五穀以表示明認天主是賜予者；在按照規定的禮法奉獻犧牲後可食用祭肉；守安息年、安息日和每年三次舉行慶節。

雖然所有這一切都以言／誡命的公式表達，在 20:24f. 有關建造祭壇的規則，仍然可見到「假若…，如果…，那麼…」這種格式的痕跡，另外在 22:24-26 有關借錢給窮人，和 23:4f. 有關照料迷失或負荷過重的家畜的經文中也可見到。這些痕跡可為以下的程序，提出有價值的證據：原來是法律規則的資料，套在成文法令的公式內，就是後來被收錄並經協調的盟約法則：B(即約書)，以言／誡命的公式表達。如果法律是這樣納入盟約制度之內，如果這普通的盟約制度本身，是後來才聚焦於西乃，以它為至高的範例，是其他所有例子的意義的原型，更何況，所有的法律都聚焦於西乃，那必定是更後期的事了。

法律規則被納入盟約法則的過程，在梅瑟五書面世時發生的，這推測可由比較約書和申 12:1-26:15 中的規則，得到證實。申 12:1 的導言很有啟發性：人民必須遵守的項目被稱為「規則和法令」(*ḥuqqim and mishpatim*)，雖然兩者都一致地以第二人稱的格式表達，就是說，最初守的法律規則，現在也被視為盟約法則。這樣，在出谷紀以第三人稱的法令公式出現的資料，在申命紀以第二人稱的言／誠命的盟約法則公式重寫(參閱，例如：出 21:2-6 的奴僕法[第三人稱的法令，*mishpat* 公式]和申 15:12-18[第二人稱的言，*dabar* 公式])。出 22:20-26; 23:1-9 則在重寫法律規則成為盟約法令的發展過程中，代表一個過渡的階段，表示從純粹法令(*mishpat*)的公式，全面滲透到申 12:1-26:15 的言／誠命(*dabar/mitswah*)公式內。B 作為一套法律規則的基本性質，本質上保留不變：它轉成盟約法則，加上一個外框和一些小規模的因應而生的協調和修訂(特別是在 21:1f.和 22:17 出現的第二人稱)。相反，申命紀代表一個從法律規則，轉變到盟約法則的全面改變，使這部被泛稱為舊約的盟約文獻的經書，成為名符其實的盟約之書。

因此，難怪出谷紀內的資料，證實它本身的年代比申命紀內的更古老。這樣一來，比較這資料的年代，

就是下一個關注點了。有關年代的問題，必不可避免牽涉有關資料來源、撰寫和編輯的過程，在過程中所涉及的人，他們開展這項工作的目標等等問題。這所有的問題，在學術傳統上，綜合稱為「文學批評」(literary criticism)。

深入研讀書目

研究舊約法律的經典之作是：

A. Alt, *Essays on Old Testament History and Religion*, Oxford: Blackwell, 1966 (repr. Sheffield: JSOT, 1989), 79ff.

用者應該注意，這個 1934 年出版，原文是德文的英譯本，有一些誤譯，例如：88 頁, n.15, n.16，在 B 內的決疑法範圍應該是 xxi:2-xxii:16；在討論決疑法的條件句子時，希伯來文的連接詞：*ki* 和 *'im* 在 89 頁上互換了。

S.M. Paul, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*, VTS 18, 1970.

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

D. Patrick, *Old Testament Law*, Atlanta: John Knox, 1985.

R.E. Clements, *Deuteronomy* (Old Testament Guides), Sheffield: JSOT Press, 1989.

3

文學方面：創意的綜合

從以上的討論可知，出谷紀蘊藏著各種豐富的資料。現在，我們的工作是追溯這個資料集的文學發展；我們特別關心的是，在不同的階段編輯和修訂這個資料集的目的是甚麼。但是，因為出谷紀和梅瑟五書的其他各卷經書，緊密相連，討論它的起源和發展，一定不能和更廣泛的梅瑟五書的問題分開。

打開這些問題和無數討論的途徑，有三個研究出谷紀的重要貢獻，是不能不先留意的，那就是：戴維爾(S.R. Driver)、諾夫(M. Noth)和查爾思(B.S. Childs)的著作。每一個研究都不單只包括該位學者所寫的(在他許多其他著作之中)出谷紀註釋，還「引介」更廣泛的梅瑟五書的編輯問題，和在這領域內是誰代表一個突出，甚至是先驅性的研究取向。之後，還會研究另外兩個詮釋出谷紀的取向：修訂的歷史和文學的取向。本章最後將以研究十誡，作為全面解釋這些問題的總結。

深入研讀書目

在「大量討論」之中，除了應該更深入研究的著作之外，下列學者的著作也值得注意：

Introductions:

O. Eissfeldt (1965), R.K. Harrison (1970), G. Fohrer (1970),
O. Kaiser (1975), J.A. Soggin (2nd edn, 1980), W.H.
Schmidt (1984), R. Rendtorff (1985).

評論這些著作所涉及的問題的著作有：

R.E. Clements, *A Century of Old Testament Study*, 2nd edn,
Guildford: Lutterworth, 1983.

J. Barton, *Reading the Old Testament*, London: Darton,
Longman & Todd, 1984.

J.H. Hayes, C.R. Holladay, *Biblical Exegesis: A Beginner's
Handbook*, 2nd edn, London: SCM, 1987.

R.N. Whybray, *The Making of the Pentateuch: A Methodological
Study*, JSOTS 53, 1987.

Commentaries：出谷紀註釋技術的跟進研究(不包括較小規模但更專門的屬於虔敬或講道式的研究)包括：

J.P. Hyatt (New Century Bible, London: Oliphants, 1971),
conceived largely in traditional 'literary critical' terms (cf.
Chapter 3.I);

J.I. Durham (Waco, Texas: Word, 1987), an essay in 'final form'
interpretation (cf. Chapter 3.V).

評估近年精選的出谷紀註釋，見：

C.S. Rodd, 'Which is the Best Commentary? VIII. Exodus',
ET 98, 1986/7, 359ff.

The large commentary by W.H. Schmidt (1974ff., of which only the first fascicles have so far appeared) in the full-scale German series, *Biblischer Kommentar*, must also be mentioned. It is cast in the 'form-critical/history of tradition' mould (cf. Chapter 3.II). Cf. his

Exodus, Sinai und Mose, Erträge der Forschung 191, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

I. 戴維爾和「文學批判」(literary criticism)

戴維爾的《舊約文學緒論》(S.R. Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament*, Edinburgh: T. & T. Clark)最先在 1891 年出版，歷經九次再版。兩三代以來，一直是研究這個題目的標準英文著作，促成了自 18 世紀末，甚至更早以來，特別是在歐陸發展的，一種聖經編寫觀點的優勢。他對於出谷紀的註釋，在 1911 年出現在學校及學院用的「劍橋聖經」上(劍橋大學出版社)。

1. 六書的文學批判

因為對整體的觀點，影響對局部的理解，所以有必要從摘要戴維爾的整體論點開始，才能支持他的結論，就是：大約一直到公元前四世紀，六書(他把若蘇厄書也包括在梅瑟五書之內)經過一段很長的文學發展歷史，最後才達到完成的階段，因此，六書最後定稿的模式，是不可能出於梅瑟之手。

申命紀(1895年戴維爾首次以聯合編者的身分，出版的第一部[聖經]國際批判註釋)對這一點提供了最清晰的證據，例如：

- (i) 申 34:5f.記錄了梅瑟的逝世；
- (ii) 申 1:1; 2:12; 3:8 暗示在客納罕的定居已經是事實，但根據申 34，梅瑟是在定居之前去世的；
- (iii) 在公元前 621 約史雅史無前例的改革(尤其是中央崇拜和製定逾越慶典的規格，見列下 22f.章)與申 12; 16:1-8 符合；
- (iv) 相反，在前君王期和君王期初期，祭壇眾多，以色列合格的宗教領袖公然在這些聖所中服務而不懼受罰，顯示申 12:1ff.規定只有一個合法的祭壇的法律，還未存在；
- (v) 申 17:14-20 有關梅瑟之後建立君王新制度的法律，反映列上 10:28f.; 11:1ff.所記的撒羅滿的統治；
- (vi) 在申命紀其他的法律(列於戴著：《舊約文學》9版，73ff.頁)，例如有關奴僕法和肋未人的法律，處於出 20:22ff.的約書和肋未紀和戶籍紀之間。

基於以上和許多其他的觀察，戴維爾提出「新申命紀假設」，這個假設最後由威耳豪森在 1870 年代在他權威的綜合中提出來。根據這套說法，六書包括四

個主要的文獻：J(採用「雅威，Jahweh」的聖名，源於猶大，年期是 9 世紀)，E(採用「厄羅因，Elohim」的聖名，源於厄弗辣因，年期比前者稍遲)，D(即申命紀，年期是 7 世紀)和 P(司祭的文獻，年期是 6-5 世紀)。這些文獻分別由三位修訂者(redactor)：R^{JE}、R^D、R^P 依次在 7 世紀初期、7 世紀後期、5/4 世紀匯編。有關文獻的討論，將在本章 3.IV 進行，在此先提出來的一點是，此四文獻的確實性並不一致：D 和 P 在語文、內容和年期上比較清晰，J 和 E 則較差。

2. 出谷紀的文學批判

戴維爾按文獻假設批判出谷紀的文學發展。不過要注意的是，不是每份文獻都受到同樣的重視，它們的定界也不是同樣確定。其實基本上只有兩份文獻：P，更確定的，JE 以混合形式出現。只有數節，特別是十言(即十誡)，可以認定是屬於 R^D(雖然正如以下會指出，戴氏的確認為 R^{JE}和申命紀是非常相近的)。

以下是戴氏確認的 P，這也是他的討論大綱：
1:1-5,7,13-14,23-26b; 6:2-7:13,19-20a,21b-22; 8:5-7,15b-19;
9:8-12; 11:9-10; 12:1-10,28,37a,40-51; 13:1f.,20; 14:1-4,
8-9,15-18,21a,21c-23,26-27a,28,29; (15:19); 16:1-3,6-24,
31-36; 17:1a; 19:1-2a; 24:15-18a; 25:1-31:18a; 34:29-35;

35-40。以下在 3.IV，我會評論這個 P 的定界。

其餘的資料差不多都被戴氏分配到 J 和 E 之內，不過他也承認，可靠的標準，在分辨這兩份文獻時也不是常可取得。他對兩段關鍵性的經文：19:3-24:18 和 31:18-34:28 的分析，將是本章的 IV 和 VI 部分的重點討論項目，他自己也認為他的分析還不是定論：十言 (20:1-17) 和約書 (20:22-23:33)，雖然是出自未成文的源流，都是歸於 E。34:18-26，因為與 23:15,12,16-19 平行，所以歸入 J。在戴氏看來，34:1-4,10-28 應該是 J 有關西乃建立盟約的原始記述，這盟約敘述一度被排在 19:20-25; 24:1-2,9-10 之後，現在被編入 34 章，它原來的位罝，就被與 E 平行的資料 20:22-23:33; 24:3-8 所取代。這段記述在它的新位罝內，被用作描寫更新盟約：這「更新」的盟約，在 34:11-26 中被形容為「十句話」(34:28)；因此，戴氏慎重地指出，「雖然這數節經文現已由編纂者增述，但一般假設，十誡原來已包括在內，形成一個『禮儀的十言』(相對於『道德的十言』而言，參閱出 20 章)」(見戴著, 9 版, 39 頁)。

戴維爾認為 J 和 E 「非常接近那些偉大的先知的著作」。他對修訂者的工作的評估是正面的：「R¹¹ 在風格和性質方面都近似申命紀」(*Exodus xi*)。這裡有關位罝的問題，留待以下 3.IV 討論。

3. 「傳統」——一個沒有答覆的問題

雖然戴氏聲稱自己不是以歷史學家的身分寫作，他實在希望為出谷紀的敘述，至少為事件的大綱的歷史性辯護。他提議事件本身和相對地較遲的文學源流 JE 和 P 之間的聯繫是傳統：「首先在文字中提及的事件或制度的日期，不應……與它發生或組成的日期相混：一國早期的歷史，有關過去的記憶，總是慣性地由口傳保留下來的；猶太人，在他們擁有自己的文學之後很久，依然偏向非常依重傳統」（戴著，9 版，125 頁）。

至於這些傳統如何保存下來，戴氏只給我們留下很少的提示。在很大程度上，我們只能靠猜測和直覺，去探索這些傳統的基礎和歷史內容可能是甚麼。例如有關出 15 章，他這樣說：「5b,8,10b 那些誇張的寫法，對一個目擊者，甚至一位詩人來說，也是太厲害了，如果渡河真正發生了……不是從深水走過，只是從某些大部分河水被風颳走的淺灘，涉水而過，這樣的描寫是過分誇張了」（同上，30）。他的理性主義不能阻擋：學術界對於渡紅海的傳統，不斷向後逐步追溯它的文學根源，和不斷向前朝著自然主義的解釋發展。

「在……E 的奇觀比 J 更大……；……在 P 還有比 E 更大的」（*Exodus* 1 iii）。但是，在事件之後約五百年左右，來重組奇跡色彩較輕的一篇敘述，有甚麼得益？這正

和諾夫(M. Noth)現在注意的方向有關：從傳統的起源到它們的文學外貌，追溯它們的歷史和傳遞的過程。

深入研讀書目

R.E. Friedman, *Who Wrote the Bible?*, London: Cape, 1988.

儘管書名好像和以上的論題無關，其實是以文學分析法，直接回答「是誰著作梅瑟五書？」這個問題。

II. 諾夫和「傳統的歷史」

根據新文件假設，梅瑟五書的源流，J、E、D、P 確定的文學格式，要到公元前一千年才定型。但是現代出版的數千古代近東的文本(例如在 1872 年出版的巴比倫水災的文本，1902 年的哈慕辣彼法典)，包括一些從公元前二千甚至三千年的文本，鼓勵了學者比較梅瑟五書的資料和這些古文獻，並重估資料背後的傳統可能有的歷史性。現在已清楚，這些梅瑟五書的源流，可能包含古老的文字和口述傳統。從這些傳統現在的文學格式，追溯更古老的階段，回到假定的、它們最初的古代近東生活的背景，所涉及的技術，廣泛地稱為「類型批判」(form criticism)。這是在 20 世紀初由龔喬(Hermann Gunkel)率先採用的研究法，特別用於

創世紀和聖詠，因為兩者都有可供作比較之用的巴比倫資料。

「類型批判」是分析聖經的文學文件的組成部分，個別的傳統，並按照不同類型(*category, Gattung or genre*)，把資料分門別類。這些類型的社會生活背景(*Sitz im Leben*)常可以決定，這樣一來，它們在原來的社會生活背景內的功能，便可以確實地掌握(例如在崇拜的禮儀中，聖詠最適合用來表達國家或個人的喜樂或悲傷；某些法律是專由「城門的長老」使用)。類型分析就這樣把經內和經外相關類型的資料收集起來，比較或對比。每一篇的內在結構，可能藉這方法而得到貼切的欣賞，它的傳統性和個別性都可得到保存(例如在前章 2.V 有關盟約契約的討論)。此法也可能為某一種特別的文體提出一些「類型」，即其歷史發展中的各階段(類型的歷史，*Formgeschichte*)，並在該類型內找出有關的個別例子(例如：某一首特別的聖詠是否仍反映一特別的禮儀情景，或者其格式已經跳出特定的崇拜，發展成為更適合表達普遍的信仰或虔敬？舊約中的「盟約」可否正確地解作「契約」？)也可能追溯一篇特別的演講，它的格式是如何並由何人，從它原來的古代近東的生活背景，轉移到現在舊約中所見的文學模式(傳遞的歷史，*Überlieferungsgeschichte*)。

類型批判的項目或者可以由龔喬 1906 的格言綜合：「希伯來文學的歷史是……在以色列實行的文學類型的歷史」。就是，撰寫以色列文學(例如梅瑟五書)的歷史，不應該只是分析它所包含的不同源流(例如 J、E、D、P)，找出源流分佈的情況，按歷史秩序把它們排列起來，就好像在「類型批判」內所見的一樣；更詳盡的記錄文學歷史資料，應該是更深入地分析這些源流本身的元素，追溯這些元素在古代近東的根源。

諾夫是推行類型批判法主要的學者，尤其是在歷史傳遞方面。與梅瑟五書有關的，廣泛討論的問題，見於他的著作：*A History of Pentateuchal Traditions* [梅瑟五書的傳統的歷史] (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1972; original German, 1948)。他的「出谷紀註釋」(他也寫過肋未紀和戶籍紀的註釋)在 1962 年出版(London: SCM; original German, 1959)。諾夫也是「聖經註釋」(Biblicher Kommentar)巨著的第一位編輯——以上提過的史密特(W.H. Schmidt)的註釋也收錄在內——這部巨著從 1955 年開始面世，預定 2000 年完成。這部書可以說是完成龔喬 1906 的項目：為舊約每個資料摘錄，提供類型批判的定義，追溯資料傳遞的歷史，直至它們原來生活背景的根源。目的是利用徹底記錄舊約每個資料摘錄

的根源和發展，去辨別它們對於聖經的整體初傳的貢獻。這樣，「傳統」一詞的精確用法，和盡量完整地欣賞藉此而傳遞的資料便可達成。

因此，諾夫界定他的工作就是確定傳遞下來的整體梅瑟五書所發展的基本主題，探究這些主題是如何得到個別資料的補充，追查它們之間的聯繫，評估它們的意義(HPT, 3)。在分析舊約現存的文本之前，必須掌握這些資料。諾夫在工序上充分顯示出他是威耳豪森傳統的忠實門徒：P，通常是較容易識別的，是整個梅瑟五書組成的基礎，同時也得到 JE 的補充，變得更為豐富，就如 J，是 JE 的基礎，由 E 所補充而變得更加豐富一樣。他承認有些經文不能用文學批判法分析，並指出其中 19,24 及 33 章(參閱 S.R. Driver)。他認為許多章節都可歸入 D 類的資料。因為這個問題對本章 3.IV 有一定的重要性，在此值得把諾夫辨別為 D 類的資料列出：12:24-27a; 13:1-16; 15:25b,26; 16:4bb,28; 17:4-7; 19:3b-9a(b); 32:7-14; 33*.34:1a，4 是「後加」的。

不過，接納樸殊(O. Procksch)的提議，諾夫把傳統的發展推早一階段，假定 J 和 E 共同分享一基本的文本「G」(from *gemeinsame Grundlage*, 'shared basis')。他並沒有說明到底 G 是成文或口傳的傳統：「從傳統-歷史而言，這沒有很大的重要性」。

在諾夫看來，梅瑟五書的內容可以分析為五個原始的「主題」：聖祖、出谷、曠野、西乃和定居。這其中，出谷是優次：那「詩歌」式的分詞片語：「是我領[你]出了[埃及地]」（出 20:2），是「隨後的整個梅瑟五書傳統的核心」。出谷追溯到一個歷史事件的「基層」，埃及人被毀在海中（出 15:21b）。不是所有以色列人都曾經歷這次的出谷（「以色列」作為一個存在的實體，只在進入客納罕之後的事），這個傳統是如此廣泛地被證實，許多後來才成為以色列一部分的氏族元素，必曾參與其事。這個傳統，或「冒險故事」，首先「出現、發展」並由敘述者，在國家形成之前的時期，當各部族在季節性的崇拜聚會中，「在整個無名的部族群之間傳遞」。在這些聚會中，在以約櫃為焦點的部族聯盟的中央聖所舉行的禮儀中，事件便在人們的讚歌聲中一再被肯定。這樣一來，資料的生活背景和傳遞的歷史，就有詳細的說明了。

諾夫這樣強調梅瑟五書的主題發展基礎的崇拜背景，其實是受了馮拉(Gerhard von Rad)的影響。根據馮拉，梅瑟五書文獻最早期的作者，是基於一則古老的以色列信經，即仍可在申 26:5-10 上見到的「簡短歷史信經」，信經的來源是在基耳加耳聖所舉行的「星期」慶節的禮儀。在這個慶節中，出離埃及和征服

土地都是慶祝的主要項目。馮拉指出其中一個重點，就是在宣信中並沒有提到西乃。因此他參照威耳豪森的觀察下結論說，西乃是另一個不同的傳統(出 19:1-戶 10:10)，保留在一個盟約慶節的禮儀中，這就是在舍根舉行的帳棚節。J 以這「信經」作為他的文獻的架構；是他經手把西乃插入(*Einbau*, inserting)他有關出谷和征服的記述中，就如他為創 2:4ff.的創造敘述作序(*Vorbau*, prefacing)，和闡釋創 12ff.章的聖祖敘述一樣(*Ausbau*, elaborating)。

不過，是諾夫擴大和深化相關的討論。一方面，他保留了以色列在聖所舉行的農業慶典，基本的慶典制度的幅度，歷史化了出谷事件，他正確地批評馮拉把出谷的資料的發展，和進駐福地相連的做法(對於諾夫來說，兩者無論如何，都是分開的主題)，把獻初熟之果局限於一座聖所：基耳加耳：「在前君王期的整個地區，部族不斷為他們擁有土地權辯護……這樣一來，宣佈相信擁有土地是上主的旨意，這可能是屬於一種相當普遍的獻初熟之果的方式」(*HPT*, 53)。

諾夫透過禮儀分析，追溯至資料 G，並由此至口傳的源流，在聖所內舉行的慶典的生活背景內的基本傳統。接著他考慮在敘述者手中的主題日後的發展，是增訂的性質很分歧的資料，他也對這些資料的來源

和發展，作同樣的傳統歷史的研究。在此我們只能舉一兩個諾夫這類深化討論的例子。在逾越敘述之前的瘟疫敘述，是由於「講故事者的發明……敘述者要多元化和提高及增大的衝動……有埃及特色的事件，是由商旅傳出來的，關於在埃及有趣的外國生活的一些普通常識」（同上，69）。在曠野的流浪，是由南方曠野的氏族和部族，「按照他們對於旅行的路線的知識……和與多個驛站有關的地方傳統的認識，描繪出來的」（同上，116）。西乃是這些南方的傳統之一。梅瑟這個人物和曠野傳統的聯繫最強；梅瑟資料的歷史核心是申34:6 內重要的傳統，很可能「是一個歷史真實的基礎，這個歷史真實是絕對原始的」（同上，173）。在所有這些闡述中，「最引起梅瑟五書敘述者的興趣的……倒不是生活在福地上的獨特歷史事件，而是日常生活中不變的條件」（同上，191）。於是，基本的主題和個別的傳統，便透過一些所謂「次要」的族譜和行程表的工具，以及無處不在的人物，卓越的梅瑟，相提並論起來。然後，隨著成文源流的出現，「梅瑟五書的敘述，逐漸離開以崇拜為基礎構思主題的領域，和敘述鋪排的基本範圍，進入反省的神學領域」（同上，228）。諾夫認為，J、E 和 P 源流都構成，可歸於一位「作者」名下的神學論述的文學作品。

最後，諾夫考慮梅瑟五書完成的問題：「既然梅瑟五書的完成，是我們必須解釋的問題，而所有的文學批判和傳統－歷史追溯的研究，都應該只視為衡量這項工作是否完成的標準，因此梅瑟五書的傳統的歷史，必然和作為整體的梅瑟五書結合不可分」(同上, 248)。同時不僅如此：「這個文學整體，被視為聖經，並在崇拜中頌讀。因此，把這個整體列入研究的範圍，也是一件學術工作」(同上, 250)。

深入研讀書目

- H. Gunkel, 'Fundamental Problems of Hebrew Literary History', in *What Remains of the Old Testament*, London: Allen & Unwin, 1928, 57ff.
- G. von Rad, 'The Form-critical Problem of the Hexateuch', in *The Problem of the Hexateuch*, Edinburgh: Oliver & Boyd, 1966, 1ff.
- K. Koch, *The Growth of the Biblical Tradition*, London: A. & C. Black, 1969.

III. 查爾思和「正典批判」

在聖經註釋這套巨著最後註釋每一段摘錄的部分，主要是集合各段對聖經神學的意義，並藉此而達到諾夫未達成的目標，或者應該說，他不曾致力於解釋舊約

就是聖經、這部信仰和崇拜的團體之書的一部分。毫無疑問，查爾思(B.S. Childs)是最努力尋求達成這個目標的學者。查氏的《出谷紀註釋》在1974年出版(London: SCM)。他沒有在這部書上寫導言，因為他早已在一個較早前的著作：*Biblical Theology in Crisis*（《聖經神學面臨危機》，Philadelphia: Westminster, 1970）中，舉例說明他的理論了（他這部書的題目，是回應1960年代的「聖經神學運動」已崩潰的思潮，這運動排斥其他的說法，只強調天主透過祂在歷史中大能的行動啟示自己，最卓越的，在此當然是指出谷事件）。查氏在《危機》一書中所提出的目標，不但在他的註釋中很徹底地實行，同時也在另一系列的研究，包括：*Introduction to the Old Testament as Scripture*（《舊約：聖經之一部分導論》，London: SCM, 1979）中實行。

在《危機》中，查氏清楚表明，他基本上是以一位基督徒牧者的身分寫作，他的目的是介紹舊約，因為它在教會內確實是作為一部聖經之用，同時他也力求加強這用途。查氏反對當時流行的「歷史—批判」釋經法，認為這是不中肯的方法，這方法主要是追溯舊約文本，在對照著古代近東背景的古以色列生活中的起源和發展（參閱3.II）。有趣、不過也常發人深省的是，舊約只能在整部基督徒聖經，也就是在基督徒

的聖經神學的背景，連著新約才能中肯地解釋清楚。他嚴責現代的釋經學者，例如在解釋聖詠時，「小心翼翼地避免涉及新約，但另一方面，卻尋找任何可以想像的與巴比倫的關聯」(*Crisis*, 144)。

從以下一些零碎的引述也可找到他的論據。「聖經不斷地指向一位生活的天主，這位天主透過祂以往的僕人說話，但祂的旨意，依然不斷地向教會和世界挑戰。聖經依然是祂一再藉聖神活動，和祂的子民溝通的工具」(同上, 131)。因此，釋經學者不只是一位純粹愛好古物者：「要在正典的背景，從事聖經神學的探討，並確認聖經傳統的模範性質」(同上, 100)。只有把獨立的經文片段，置於整體的神學互動關係，即其「正典意向」之下研究，釋經學者的工作才算完成(*Introduction*, 79)。兩部約書互相詮釋：新約「防止舊約被扭曲……天主……不只是以色列的天主，而是萬邦的天主。這世界——生命、土地、人民的物質祝福，是一份遺產，它指向永恆的賞報，即天主自己」(*Crisis*, 218f.)。「追溯研究的方法……雖沒有歷史的理論基礎，但建基於一個在神學的背景內的反思」(同上, 109)。就是這較廣闊的目標，打開了重新發現從前批判時代，特別是教父，經師和宗教改革主義者時代以來豐富的詮釋傳統。

說明這些原則後，查爾思開始解釋如何在註釋時運用(在 *Crisis* 中的一個例子，是直接從當時正在撰寫中的 *Exodus* 一書取過來的)。在標準的批判部分，有關文本、文學、類型批判和傳統-歷史等問題的處理，全部都非常徹底，且不無革新之處。查爾思從較廣泛的舊約和新約背景，處理某些現已成為正典經文的片段，他認為這些部分，和他對當代神學的反省，對於他整個目標來說是最有意義的。

查氏的註釋提供有用的資料。主要的疑點是從一部書的範圍內是否可能獲取這所有的資料。無疑，像查爾思這樣的學者所擬想的工作，必須由舊約神學、聖經神學以及系統、倫理和牧民神學的討論來處理。作為一個普通的信徒，必須在作為一個人的局限之內，盡最大的努力，利用聖經、傳統和經驗的資源，找出一個協調的、個人的立足點。不過，這一定是一項協調的事業。作為一個釋經者，在較廣泛的專業聯繫的工作上，他有一個突出(無論是怎樣低微)的角色要扮演。只是舊約和新約相連的可能性，幾乎就是朝向著無止境的範圍伸展。查爾思提出兩個進行的原則(*Crisis*, 114ff.): (1) 跟進新約中明顯地引述舊約的經文；(2) 發掘那些含有表面看來，在語意學上是同源的詞彙的片段，特別是那些沒有被明確地引述的片段。第二

個原則可能把釋經者領進無數的方向。如果在舊約和新約的關係上是這樣，那麼在聖經神學和普通神學的關係更是這樣。的確，我們也不禁要問，查爾思為後者所訂的範例是否中肯。天主之言在祂的世界先行，只透過「正典」作為向教會啟示的唯一媒介，這種說法未免有點不恰當的限制性。查爾思正面臨一個危機，以一個新的聖經神學支配和取代一個他認為過時的聖經神學。

本章餘下的部分，會再回來討論專屬於這篇普通的「導言」中的問題，這些問題其實不比諾夫提出來的，至今依然很突出的問題小。

深入研讀書目

查爾思具挑戰性的提議常受到評價，例如在 *JSOT* 16, 1980 及

J. Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, Oxford: Clarendon, 1983, 130ff.

另一稍微不同的取向，強調正典是一種有機的成長和模範，見：

J.A. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text: Canon as Paradigm*, Philadelphia: Fortress, 1987.

IV. 修訂批判

1. 再論「類型批判」的取向

查爾思發現大部分批判的工作，都被分析和重寫原文所佔據，而不是以綜合和研究聖經的「最後形式」：正典的功能為主。不錯，儘管諾夫提出抗議，呼籲尊重資料，他的研究重點，在很大的程度上是放在重構早期的傳統。

(i) 諾夫的歷史重構工作有高度的推測性和武斷性。原則上，推測沒有甚麼不對：在證據稀少的情況下，推測本質和潛在地含有創造性。但是認定：出 15:21b(你們應歌頌上主，因他獲得全勝，將馬和騎士投入海中)和申 34:6([上主]將他[梅瑟]葬在摩阿布地，面對貝特培敖爾的一個山谷內；直到今日沒有人知道埋葬他的地方)這兩段經文及其本身強烈的神學性，就歷史事件的基礎，從冷硬的歷史編纂的角度來說，這是範疇的混亂。

(ii) 同樣，諾夫(和馮拉)有關梅瑟五書的文學發展的解釋，儘管支持的論點給人印象深刻，但依然只屬於推測。他不得不承認，例如：「我們必須推論它[出谷的『主題』的發展]過程是這樣的，即使我們不

可能搜集詳細的證據」(HPT, 51)。無論如何，有關這些「主題」的身分，一般而言，仍有可置疑的空間。曠野的傳統，不可能從一個基本的「主題」茁長出來，同時諾夫認為它沒有崇拜禮儀的紮根點。很可能這是聚集了有關地方上的朝聖和商旅路線和沙漠情況的知識，在文學的層面上與意識型態的目的匯合起來。我們也可以追查「向祖先的許諾」這主題的根源：這可能是以重溫作為建築的基石。所謂「主題」，可能不是原來的，經增添和集合而發展成為「G」的多個傳統，而是在資料歷史的後期構成的文學結構，使資料和以色列起源的正規神學記錄，在敘述上有協調。

(iii) 諾夫有關前君王期有「全以色列」的中央聖所存在的辯論，和認為這正是集合傳統，及傳統有規律地遍佈各部族之間的焦點，兩者都受到沉重的批評：有人認為這樣的統一性，只可能與達味王朝同時興起，如果是這樣——或者，如果真有的話。供應與各傳統協調的影響力和制度，很可能是更擴散的：有一個共同的歷史(從被埃及奴役的解脫，短期的自主，接著被美索不達米亞人的統治)，共同的社會背景(在一個被認同的法律和社會框架內，牧人、農夫和城市居

民的共同和分歧的興趣)，一套共同遵守的宗教守則(在地方上的聖所獻祭和慶典)，都為在出谷紀中那些國家史詩式的起源的構成，提供必須的假設。但是正規的雅威主義，加上它對生命確定的解釋，在這段歷史期間，在這些社會條件之下，和透過這些制度表達，如果沒有一些獻身的神學家艱苦經營和創作，是很難成就和盛行的。這的確可能只在小團體中流行：但在被充軍巴比倫期間，這些傳統的集合者，解釋過去是一個團體不斷破壞盟約的故事，他們這些人，是這個民族怎樣典型的成員呢？

(iv) 或者，出谷事件作為重組後青銅期過渡至鐵器時代，以色列祖先可靠的歷史(見前 1.VI)的資料，和它作為重組以色列傳統文字傳遞史的資料，這兩者之間有類同之處。以色列人在某種意義上是「在埃及為奴隸」；但以歷史編纂的手法，詳盡地重組的這份經驗的資源，在出谷紀中是找不到的。同樣，眾多的傳統，是透過多方面的溝道傳遞，無疑，按傳統模式的構思，必符合最後的整合。但是，就如我們希望可從一個大水庫流出來的支流，分析供應水庫的水流的水質，我們可以追溯，組成現在所見的敘述的各個元素的歷史源流。因為敘述代表一種從不同材料挑選出來

的選擇，和集合大量的普通資訊和來自制度的資料組合而成的混合體，這種追溯的工作的可能性不大。正如查爾思曾說過，聖經源流的動機，主要不是在於提供重組源流的起源和發展的歷史過程的證據。過程當然曾經有過——人人都有權按其所好去推測它——但是有關過程的證據根本不完全，甚至大部分都不可從這個集子取得。這個結論看來好像很負面，不過，我相信，正如我在以下(3.IV.2-3)將會辯論，依然有許多資料可供研究員小心地應用。

2. 出谷紀的修訂歷史

以下將簡述出谷紀的修訂歷史，我們的特殊目標，不如文學或類型批判的遠大，但肯定比正典批判的野心大。

文學和類型批判認為經書的源流複雜是對的——尤其是這些源流深不可測——修訂批判集中於文本最遲的層面，因為這是編輯活動和意向，最容易確實地識別的層面。我們相當肯定：在出谷紀中可找到兩次主要的修訂。後者即最後的修訂，主要是由一般稱為 P 的材料組成，但不只是一些源流的資料，而是經過編輯，加上編者增添的資料。其中的非 P(參閱 Driver's J^E, R^{J^E}, R^D)的資料，也不只是一個源流或一系列的源

流，而是較早期編輯和增加的資料。不過，認為這個早期的版本，是附屬於產生申命紀(傳統的 D)的運動，和在這運動的啟迪下所纂編的資料，此說值得商榷。這個運動一般稱為「申命紀學派」(‘Dtr’; 特別參閱申命紀學派歷史 [DtrH]，這整套歷史資料包括舊約中若蘇厄書-列王紀下)。出谷紀這兩次修訂，按年代的秩序稱為「D-本」(D-version)和「P-版」(P-edition)。

修訂批判和正典批判是不同的，有它的獨立性。只解釋出谷紀的「正典意向」(‘canonical intentionality’，查氏用語)是不足夠的，就是說，憑它是屬於基督徒聖經而賦予它這意向。同時，也不能只集中注意出谷紀「最後」的形式。如果此書真的經過兩個相繼的「正典」修訂本：D-本和 P-版，這些編輯的神學意向必須得到完全的評價，然後我們才能充分地欣賞這部經書。

因此，假定「正典」的形式與「最後」的形式等同，這是一個很大的錯誤。現在所見的舊約的「最後」形式涉及融合兩個相繼的「正典」形式，即早期的融入後期的，沒有廢除甚麼，有時甚至沒有，或者只有很少的改變。聖經的正典不是在聖經的後期，當所有的資料都預備好，對聖經的內容的正典性，作出的最後的、一次過的決定。相反，正典是「滾動」的，按

著複雜的方式發展，早期的資料集，形成權威的核心，後期的資料圍繞著核心，在互動或革新下逐漸發展。同樣，正典的肯定並不排除批判的問題。要全面欣賞聖經的內容，必須包括欣賞編者的意向，只要這意向能確定，聖經的權威就能逐步建立起來。修訂批判所要達到的就是這種欣賞。

3. 申命紀學派對出谷紀作的修訂

因為出谷紀的最後版本(我稱之為 P-版)的存在是不須要證明的，同時也因為它的編輯意向我要留待 4.III 討論，這一部分將集中討論爭論性的題目：辨認和界定出谷紀倒數第二的正典版本，D-本，它的編輯意向也要留待第 4 章才討論。

顯示 D-本在出谷紀現有的 P-版的「最後形式」之下的情況是：

(i) 出谷紀和申命紀之間有著驚人的平行點，這表示從出谷紀「最後形式」的表面突現出來的，有從下層露出來的 D 資料。在出 24:12-34:35 梅瑟在山上獲啟示的記述，正是這種情況。根據申 9:7-10:11 的平行敘述，以下幾個例子值得注意：

(a) 出谷紀資料的架構，和 D 有緊密的平行點(參閱出 24:12,18b; 31:18; 32:7,8a,9,10,15a,19b,20; 34:1,4,28 與

申 9:9,10,12-15,17,18a,21a; 10:1a,2a,3abb,4a 平行)。標準的文學批判假定(例如 S.R. Driver, *Deuteronomy*, ICC, Edinburgh: T. & T. Clark, 3rd edn, 1902, 112, 在此平行的章節被列成表),這裡的申命紀是倚賴一份較早期的 JE 敘述。但是對於這兩套平行文的相互關係,在我看來,和申命紀學派歷史與編年紀的關係,沒有甚麼不同:就是說這些平行的資料來自相同的源流。

(b) 在出谷紀中這個敘述架構其實是由 D 提供的。這說法有數個實例支持,其中申 9:7ff.可以說是為出谷紀資料提供了原始的模式,資料之後由最後的修訂者, P 加以修訂。這在以下的例子中特別明顯。

- (1) 出 31:18。在申 9:10a 的平行文顯示,出谷紀的經文,本來是「上主交給梅瑟¹兩塊²天主用手指寫上字的石板」。最後的編者 P 在¹處加上了「上主在西乃山上向梅瑟說完了話」(D 用曷勒布,不是西乃),並在²處寫成「約板」。
- (2) 出 32:15a。在申 9:15 的平行文顯示,這只是「兩塊約板」,不是梅瑟手上拿著的「兩塊立約的板」。
- (3) 出 34:1-4。在申 10:1-3 的平行文顯示,出谷紀的經文原來是:「上主對梅瑟說:『你再鑿兩塊石板,與先前的一樣,[然後上山到我跟前來;還

要做一個木櫃，]我要把你先前摔碎那兩塊板上的話，寫在這兩塊板上¹[你要將這兩塊板放在櫃裡]。』於是他[做了一個皂莢木櫃]，鑿了兩塊與先前一樣的石板，²手裏拿著這兩塊石板上山³去了。」在方括號內的敘述，是 P 把有關造皂莢木櫃的資料，扼要地加上，因為他在別處有詳盡的報導(見出 25:10ff.; 37:1ff.)。另外，在適當的地方，他加上與他所關注的事物相符的資料——在¹是：「明天早晨你要準備好，清早上西乃山，在山頂上站在我前。不准任何人同你上山，全山不可有一個人，也不准在這山下放牛羊」，在²是：「於是梅瑟[『梅瑟』在此是錯置的，在 RSV 版聖經是不明顯，中文聖經也沒有]清早起來」，在³是：「照上主的吩咐，上了西乃山，手中拿著兩塊石板」。

- (4) 出 32:20b，在此 P 描寫的儀式之後接著是毀壞金牛，整個取代了申 9:21b 的敘述。
- (5) 出 32:25-29，在此 P 給了一個與申 10:8 所記的，有關肋未人的召叫和地點等事件，完全不同的敘述。
- (6) 以上這些確實的例子顯示，申 9:9 提供了出 24:12,18b 的原始模式是很可能的：「上主向梅

瑟說：『你上山到我(台)前，停留在那裏，我要將石板，[我與他們立的約板(中文譯文：即我為教訓百姓所寫的法和誠命)交給你]』；梅瑟在山上[停留]了四十天，四十夜」。P 藉修訂出 24:12b 和插入 14-18a，把重點從盟約移至法律、階級組織和神顯上(在出 24:13 若蘇厄這個人物是來自申命紀學派)。

(ii) 按同樣的論證過程，申 4:10-15; 5 使 D 的神顯敘述、法律和盟約在曷勒布山的啟示(在出 33:1-6 保留了這山的名稱)，在出 19:1-24:11 重現。

根據 D 的舖排，梅瑟的任務是召集群眾，步行到山腳，在此，藉著火和其他神顯的現象，天主直接向他們宣佈十誡，作為天主和人民之間的盟約關係的基礎。之後，梅瑟上前接受「一切誠命、法令和規則」(申 5:31; 參閱 4:14「法令和規律」)，然後他把一切轉達給人民。這樣的一系列的動作，相對地可以很容易(對不起戴維爾和諾夫！)在出 19:3-9,16-17,19; 20:1-23:33; 24:3-8 重現。

這不是說，所有這些資料都是由 D 修訂者編寫出來的，他只是將資料匯集起來。正如在前章 2.VI 指出，約書的法律規則(出 20:22-23:33)背後有一段很長的歷

史：現在可以肯定是 D 修訂者重新編修成的一套盟約規則。這位 D 修訂者不但將它重編成為現在所見的形式，更為它定名為「約書」(出 24:7)，並把它和神顯置於訂立盟約的框架之內(出 19:3-9; 24:3-8)。一些轉變語氣的特別片語，都證實這個框架是 D(例如：出 19:5a：「現在你們若真聽我的話，遵守我的盟約」；參閱申 11:13; 15:5; 27:10，至於出 19:5b：「你們在萬民中將成為我的特殊產業」，參閱申 7:6; 14:2; 26:18)。在出 24:3-8 所寫的立約獻祭的儀式，可能混合了 P 的修訂，特別是 6 和 8a 兩處，有司祭受職禮(參閱肋 8 章)的影子。

(iii) 出谷紀倒數第二的修訂應該稱為「Dtr」(Deuteronomistic，申命紀學派)而不只是「D」(Deuteronomic)，這從幾段曷勒布的摘錄(現在我們應稱為 D-本)中可見到(參閱以上有關出 24:13 的討論)。

(a) 約書結束前的許諾(暗示威脅)(出 23:20-33)，與申 27-28 章 D 有關盟約的全面敘述中，盟約的祝福與詛咒相符，這裡還提到，如果人民服從上主，祂的使者必會帶領他們進入福地(參閱出 33:1-6)。這個許諾，在民 2:1-5，明確地表達，這段經文正是申命紀學派歷史，記述以色列進駐福地的確實經驗的導言。

- (b) 在金牛事件中，子民宣稱他們的新偶像：「以色列，這就是領你出埃及國的諸神(天主)！」(出 32:4,8)。雖然在出谷紀的敘述中只有一頭金牛，但在此卻用了一個奇怪的複數：諸神(gods)，特意以交叉索引，指向申命紀學派歷史記載的，雅洛貝罕王製造的一頭供在貝特耳，一頭供在丹的金牛(參閱列上 12:28，此處王幾乎用同樣的話宣佈以民的新偶像)。在申命紀學派歷史來說，乃巴特的兒子雅洛貝罕，建立分裂和背教的北國，使以色列人陷於罪惡，他的罪行，就是導致以色列最後被充軍的根本因素(參閱出 32:34 充軍的暗示)。這個徵兆和背教的象徵，在定義上已否定北國的全部歷史(參閱列下 17:16)，在出 32 章的金牛事件中，由 D 的修訂者改寫為人民自己的根源。
- (c) 正如以上所指出，在申 4:10-15; 5 中，D 的理解是：盟約最初是基於十言的基礎而訂立，由天主親自寫下，「同時也吩咐我將法令和規律教訓你們」。但是，在出谷紀中，申命紀學派的寫法，卻把這些法令和規律的資料，全部收錄在約書中(出 20:22-23:33)。這更廣闊的基礎在出 24:3f. 也明確地指出：「梅瑟遂將上主的一切話記錄下來」。同樣，在金牛事件之後，申 10:1-5 提及重立盟約，十言又再次

提出來，在出 34 章，同時肯定十誡和約書，並以兩者作為更新的盟約的基礎：出 34:6-7,14,17 清楚地以 D 的模式表達十言的第一條誡命(申 5:7-10)；出 34:18-26 引述了約書後段差不多三分之二的資料(出 23:12-19)。申命紀學派的修訂者用速記的方法，在出 34 章加入所有從出 20:1 至出 23:19 的法律資料，作為原來的盟約，已重新肯定作為革新盟約的基礎。

D 和 D_{tr} 的出谷紀的編訂，對於盟約的基礎所持的不同重點，是原始的或是革新(十言在 D 居首位；十言加約書均包括在 D_{tr} 編修的出谷紀中)的觀點，成了理解爭論多時的出 34:28b 這半節經文的關鍵：「把盟約的話，即十句話，寫在石板上」。按現在所見的經文，梅瑟顯然是動詞「寫」的主詞。因為在別處，是天主在寫十言(出 31:18, 參閱申 9:10)，一直以來的辯論是：或者這裡所說的「十句話」是錯誤的解釋，或者這裡所指的，是另一套不同的十誡，應從先前的章節尋找。因為這個緣故，在古典的文學批判中，在出 34:17-26 找出了一套「禮儀的十言」，因為它和出 20 章的「E」十言不同(參閱出 20:1 中的「厄羅因」——中文譯為：天主)，應該歸入「J」之內(參閱本章 3.1.2, 戴氏的講法)。我

認為這完全是錯誤的。就內容而言，在出 34:17-26 沒有十言，但有引述約書的末段。就格式而言，出谷紀的 D_{tr} 修訂者是引述一個從申命紀可以找到的源流：出 34:1,4,28b//申 10:1-4a。在申命紀所見的平行文中，很清楚地說出是天主親自把十言寫在石板上，同時，天主是在出 34:28b 中的動詞「寫」的主詞。不過，出谷紀的 D_{tr} 修訂者加入出 34:27(「你要記錄這些話，因為我依據這些話同你和以色列子民立了約」)，這是在申命紀中找不到的，加插的目的是為加入約書——其結論就以上所說——作為革新的盟約基礎的一部分。插入的經文指出梅瑟所寫的話，就是在出 24:3f.的：「梅瑟遂將上主的一切話記錄下來」，也就是說約書，以作為原始盟約基礎的一部分。因此，所謂「禮儀的十言」，不過是一個幻想，應該終止了。

儘管以上的提議相當複雜，但其適度性不容忽視：D-本並不代表古典文學批判所說的一個「源流」，而是相當明顯的修訂。稱為修訂，就是說，它被加插於較早的源流資料(法律、歷史、民俗、制度)中；尋找這些源流，是一項合法但是高度推測性的事業。至於修訂，即一個全面完成的編輯，卻不只是把一些源流匯集起來的剪貼工夫，而是接

受和重新構思前輩的工作，尋求寫出流暢的意念。有時，這可能需要對源流資料作大幅度的修改，而有時卻只需略作改動。就是這流暢的意念，證實強調文學詮釋是有理由的(特別是舊約的「最後形式」)，這種做法自 1970 年代以來成了時尚(參閱本章 3.V)。

(iv) 至於出 1-18 章，我們可以在這幾章內(在出 1:1-15:21 的災禍—逾越—出谷；在出 15:22-18:27 以色列穿過曠野來到曷勒布／西乃的行程及其相關的編年史)的兩大主要部分，找到申命紀表達的突出的題目，這是一個關鍵，使我們可以藉此從最後的 P-版之下，發掘較早期的 Dtr 修訂的層面。以下可從較簡略的部分開始(以便從出 1:1-15:21 連接本章 3.V 部分的文學取向研究)。

(a) 出 15:22-18:27：從紅海穿過曠野到西乃(出 15:22-18:27)的路線(加上在較早前見過的出 12:37; 13:20; 14:2,9b)，除了一些縮略，大體上和戶 33:1-15(P)的行程相同，戶的這組資料綜合了梅瑟五書最後的成書本的資料。各階段都以人民的「埋怨」(‘murmuring’，或譯「呢喃」，見：出 15:24; 16:2,7-9,12; 17:3)，以及由梅瑟施行的，藉奇蹟行動表達的天主

的回應為標誌。接著，18章記錄了民長的任命。

相反，在申 1:6ff.的歷史回顧中，以色列人直接，從紅海來到曠野。只是在曠野以後，才有民長的選舉，接著才是在曠野反叛的傷心歷史開始。

D 和 P 的行程的差別，也顯示在編年史的差別上。根據 19:1(P 部分的行程)，以色列出谷之後，至少行走了六星期才抵達西乃。這與申 1:6ff.的直接旅程相反的資料，已被認出是屬於 D-本的部分，這 D-本的存在也可由出 19:4 證明(我怎樣好似鷹將你們背在翅膀上將你們帶出來歸屬我)。這引出一個問題：梅瑟向法郎提出要求，准許他們走三天路程往曠野朝拜上主，這段是否屬於 D-本(出 3:18; 5:3; 8:23; 15:22)。

以上的觀察給人一個初步印象是，假定在出 15:22-18:27 之下的原始的 D-本，一出谷便直接前往曠野，它(D-本)對於在曠野反叛的歷史的貢獻，只局限於戶 10:11ff.的後曠野敘述內。相反，P-版對稱地鋪排，「曠野埋怨」的西乃敘述，和鶉鷄(出 16:13; 戶 11:31f.)、瑪納(出 16:15ff.; 戶 11:6ff.)、擊石出水(出 17:1ff.; 戶 20:1ff.)等奇蹟，這其中有部分是再用 D 的資料。這樣，在出 15:22-18:27 有些

資料似乎主要是屬於 P，特別是 15:22-25a; 16:1-36，其他部分是 D 資料的混合，經 P-版或多或少地重組過，置於這新編插的位置內(15:25b-26; 17:1-16; 18:13-27)。出 18:1-12 可視為原始 D-本正確的遺跡，緊接出 2-4 章(例如 18:5：「天主的山」配襯 3:12; 19:3ff.)並藉此而將 19ff.各章中的曷勒布盟約和經書的首部分相連。

(b) 出 1:1-15:21：在申命紀內缺乏與出 1:1-15:21 平行的延續的回顧的敘述(一如我們以上見過的，在申 4:10-15; 5; 9:7-10:11//出 19-24; 31:18-34:28 的部分)，可助發掘在最後編輯的 P-版下層的 D-本。不過有其他的指示。

(1) 在申命紀的回顧敘述中(同時也在更廣泛的申命紀學派歷史[DtrH]，尤其是蘇 24 章)，有不少機會提及出谷的主題，顯示這些主題在 D/Dtr 的圈子內流通，例如：向聖祖誓許給他們及他們的後裔的流奶流蜜的地方(申 1:8,35 等等)；後裔下到埃及的有 70 人(申 10:22)；埃及是為奴之家(申 6:12)；上主是「祖先的天主」(申 1:21)；上主使以色列敵人的心硬(申 2:30)；災難是「考驗、神蹟、奇事、大能的手和伸展的臂」(申 7:8,18f. 等)；日後兒子的追問(申 6:20)／將這些奇事傳

於子子孫孫(申 4:9 等等)；日間的雲彩和夜間的火(申 1:33)；上主使紅海水淹沒埃及的軍隊、戰馬和戰車(申 11:3f.；蘇 24:6f.)。

- (2) 特別重要的 D 資料有：申 16:1-8 中有關逾越節／無酵餅節(以及 DtrH 列下 22-23 章約史雅的施行)，和在這段經文之前的申 15:19-23 獻頭胎牲畜。
- (3) 按以上的推論，可能到了假定的 D-本時代，約書的資料也已經假定了，尤其是最後的部分(出 23:12-19)，這些經文又在出 34:18-26 引述，作為重新立約的條文的總結。這段資料包括無酵餅節、逾越節和獻初熟之果及牲畜的首生子等規則。

由此可見，搜查出 1:1-15:21 下層的 D-本最有成果的，可能是從出 12-13 章有關逾越節、無酵餅節、獻初熟之果和首生牲畜的資料入手。D 的逾越節，是一項在中央聖所舉行的禮儀，與無酵餅節(參閱申 16:1-8；列下 22f.；編下 35)同時出現，同時也支配它，與 D 逾越節的這種革新性質相比，出 12:1-28 中所記的在家庭中舉行的逾越節，可能是屬於 P 而不是 D 的資料。這也可從大量的仔細觀察得到支持：例如 13 節

不可能是 D；而 9 節可能甚至是反 D 的爭論；提到以色列時稱之為「會眾」(3,6,19)；響應肋未紀的用語，例如在 10 節(參閱肋 22:30)和 14 節(參閱肋 23:41)；用春季的曆法，簡單稱首月為正月(2,18)，而不稱「阿彼月」。不過，也有經 P 再用的下層 D-本回應 D 的資料，例如急速快吃(11, 參閱申 16:3)，同時，特別是教育子孫(25-28, 參閱申 6:20)。

出 12:37-51 的資料也有很突出的 P 的聲音，例如：行程(37 節)，與戶 33 章相應，不過，按以上所指出，這和申 1:6ff.暗指相反；這裡的編年史(40 節)是屬於梅瑟五書的最外層的框架；接著的有關守逾越節的規則(43-50 節)，正如以上所說，是屬於家庭舉行的慶禮守則，不可能是屬於 D。無論如何，在 39 節的烤無酵餅和 42 節的「守夜」，可能是對早期的 D-本的回應。

相反，出 13:1-16 似乎本質上是屬於 D 的，例如：對申 15:19-16:8 的各種法規和 B(約書：出 23:12-19//34:18-26)的回響；當地土著的名單(5 節，參閱申 7:1)；對年青人的教育(8-10,14-16)。

以上的觀察顯示，原始的 D 敘述至少包括出 12:29-36; 13:1-16; P 的修訂者就是從這第二段

經文抽取資料，重新構思逾越的敘述，把它從無酵餅節中拆開，編製成家庭式的禮儀。

這些 D 資料和以上有關災禍的敘述密切相連。第十災殺戮埃及的人和畜的首生子，直接和 D 連接首生子和逾越節／無酵餅節的資料相連(申 15:19-16:8)。D 有關中央崇拜的規定，使 D 有關首生子的立法，和有關逾越節的法律一樣，具有創新性：在約書(出 22:29)中，首生子是在出生之後第八日，大概在一地方聖所獻給上主，在 D 中，這些獻禮必須保留到每年一次在中央聖所的祭獻，有時祭獻的犧牲已成了成熟的牲畜了(參閱 15:19)。這些每年一次的禮儀，就這樣和出谷事件連繫起來，給它們確定的解釋；在出谷紀中這些制度，是為了溯源的緣故，以敘述文的方式加以解釋(「為甚麼我們應舉行此禮？」出 13:5; 參閱 12:25)。

但是，和 D 的法律平行的方面不限於此：在獻首生和逾越節之前的法律，即在申 15:19-16:8 中，有關於釋放希伯來人奴隸的法律(申 15:12-18)。使人驚訝的是出 1:1-15:21 的敘述秩序，和在申 15:12-16:8 有關釋放希伯來人奴隸—獻首生—逾越的法律秩序，是如此接近。申 15:12-18

(特別是 13 節)包含兩個關鍵性的詞語，而在出 1:1-5:21 描寫出谷時再度出現，把事件寫成希伯來人奴隸被釋放：

- 「放走」(*sbillab*)：是梅瑟透過一系列的災禍和法郎周旋所用的一個主題式詞語，這個詞語把讀者帶回在此之前梅瑟的受召敘述(出 3:20; 4:21,23; 5:1,2; 6:1,11; 7:2,14,16,26,27; 8:4,16,17, 24,25,28; 9:1,2,7,13,17,28,35; 10:3,4,7,10,20,27; 11:1,10; 12:33; 參閱 13:15,17; 14:5)；
- 「空手」(*reqam*)：希伯來奴隸勞苦而得不到酬報，可望獲得在釋放後得到補償。因此，「在埃及人前蒙恩」應該在這種情況下理解(在出 3:20-22「放走」和「空手」同時出現； 11:1-3; 12:35f.)：就這樣，以色列人為奴的勞苦工作得到補償。

以上的觀察，大大地擴大了 D-本可能覆蓋的範圍，正如與歷史有關的資料，遍佈申命紀全書所暗示的那樣，包括出 1:1-15:21 大部分的資料。這和合其他的內在連繫相符：例如一再重現的主題「相信梅瑟」(4:1-9,31; 14:31; 19:9)；首生子的主題，追溯到 4:21-23。

在出 1-11 章某些較大量的資料，相反地，

可以在相當確實的程度上鑑定為「P」：例如在 1:1-4; 6:14-27 內的梅瑟五書上最後的年代和族譜元素。族譜的片段以及亞郎和司祭的族譜，引出一個問題：亞郎這個人物在 D-本內的分佈有多廣？從出 32 章可以清楚地見到，亞郎在申命紀學派的敘述中是很重要的，參閱申 9:20。但是，他在 1-11 章內所扮演的角色卻很不一致的：在 4:16 他的職務只限於向以色列講話，在 4:30 我們見到他這樣做了，可是在 7:2 卻見到他的職務是向法郎傳達天主的話，但這項任務從未實現。我們懷疑，6:28-7:6 是 P 重複了 D 的 4:13-17。除此之外，還有其他的重疊片段：在 7:8-13 亞郎的棍杖的象徵，與 4:1-5 梅瑟的棍杖平行。在這兩段之前的「上主」(Yahweh)的名字的啟示(3:13-19; 6:2-9)，很可能也是同類的重疊片段(6:9 與 4:31 相反)。簡而言之，1:1-4; 6:2-7:13 可以歸入 P。和以上的做法一樣，這可由細心地分析一些用語來證實，例如：「嚴厲的懲罰」(‘acts of judgement’ *sh^hphatim*) (見 6:6; 7:4; 參閱 12:12); 以色列被稱為「子民／軍隊」(‘hosts’) (6:27; 7:4; 參閱 12:17,41,51)。但也和以上的例子一樣，也有再用 D 的資料(參閱 6:11; 7:2「放走」, *shillab*)。

因此，出 1-18 章是錯綜複雜的修訂批判最好的例子，這種修訂批判法與古老的文學批判法完全不同。文學批評家希望可以在這方面，製定一個 JE 和 P 源流的資料分佈綜合圖表。但以上的討論指出，P 廣泛地再用 D 資料，顯示這樣的圖表實際上是不可能編製出來的，尤其是 12,15 章(從 22 節起)和 16-18 章。這幾章都包含一些資料，原來都是在 D-本的出谷紀和戶籍紀見到的；但現在不能把它們歸入 D，因為已經過 P 大幅度地挪移，資料現在所處的上文下理，已不是原先在 D-本所處的上文下理。不過，經 P 的再用，資料依然保持高度可辨認的 D 特色，因此隨便稱之為‘P’也不恰當，不符合它們內在的特色。在此可以見到，修訂者對於舊本的令人印象深刻的尊重，也見到充分利用舊資料的意願，和以極大的自由度重編舊資料，以適合新的需要和目的。

藉著這樣的研究，對修訂者的功能的欣賞，便大大地提高。他再也不只是一個編輯，順服地把一些已存在的資料，和整個敘述協調起來，利用 P 文獻作為基礎，盡可能插入 JE 資料(以一位老文學批評家為例——公元二世

紀的文學批判者：泰田[Tatian]，在他的福音協調：*Diatessaron*，以若望福音為基礎，在他認為適當的地方，插入對觀福音)。但是，這位修訂者不是這樣的，他是一位有創見的神學家和釋經學者，他一面忠於傳統，另一方面他也對於同胞的困境的要求有回應和承擔，對他們在天主面前的生活，設定一套確定和易掌握的解釋。就是為滿足這種神學創見和大眾的認受性的要求，他盡量利用他可以掌握的每一種適合的文學藝術。

深入研讀書目

有關 P 的年期的持續爭論，和有關它的特質，是「源流」或「修訂」或兩者皆是的討論，可參考：

M. Noth, 'The "Priestly Writing" and the Redaction of the Pentateuch', Appendix to *The Chronicler's History*, JSOTS 50, Sheffield, 1987.

J.G. Vink, *The Date and Origin of the Priestly Code in the Old Testament*, Oudtestamentische Studiën 15, Leiden: Brill, 1969, 1ff.

F.M. Cross, 'The Priestly Work', in *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Mass: Harvard UP, 1973, 293ff.

D.R. Hildebrand, 'A summary of recent findings in support of an early date for the so-called Priestly material of the Pentateuch', *Journal of the Evangelical Theological Society*, 29, 1986, 129ff.

K. Koch, 'P—kein Redaktor!', *VT* 37, 1987, 446ff.

有關梅瑟五書的申命紀學派編纂高度複雜的修訂歷史辯論，見：

B. Peckham, *The Composition of the Deuteronomistic History*, Harvard Semitic Monographs 35, Atlanta: Scholars Press, 1985.

V. 文學取向

或者因為意識到，這位最後的修訂者的技術和設計，是屬於文學藝術，加上——無論可否證實——逐漸減少重返批判傳統的意念，引發了 1970 年代釋經學者，從文學看聖經的強烈興趣。

學者用了一些專門名詞來界定這個文學取向。

「同年代」(synchronic)，就是說，把一個文本視為整體，一件協調的文學工作，有它自己的藝術整合性，是在單一的創造衝動下匯編在同一年代之中。與同年代相對的，是「跨年代」(diachronic)，就是說，慣例的批評分析，一如本章前面部分所簡介的，主要是追溯文本在歷史中的發展，直接指向它的源頭，穿透它多面的修訂層，來到最上層的現在的混合層。因為同年代的研究是運用在文本的完成層面的模式上，它也被稱為詮釋的「最後模式」。這同年代的研究，常與「文本

本身」有關，是一項文學創作或人工製品。詮釋的焦點是集中在「文本本身」，不是在它的歷史背景，作者的意向，它所指的客觀事實，也不是它所作的神學肯定。這件工作背負的，其實就是它自己的意義，可以獨立欣賞，不必依附作者的目的或信仰，就鑑賞一件製成品而言，文學作者的重要性，和畫家、雕塑家或作曲家，在鑑賞其他藝術作品上是沒有分別的。

出 7:14-11:10 的災禍部分，在有限的範圍內，為這些文學問題，提供有趣的個案研究(以上提過，前後的資料互相連接，因此較大的複合體，甚至包括出谷紀的全部 D-本，更包括梅瑟五書、申命紀學派歷史(DtrH)、所有這些文本的最後編輯本，全都可以從這個角度合法地研究)。

在此，傳統的文學批判把某些災禍或有關的伸展描述，歸入‘P’而不歸入 JE’(參閱本章 3.I.2)，對於理解相關的經文，沒有甚麼作用。我們可能從一些問題，例如以上提過的，在出 1:1-15:21 中亞郎所扮演的角色開始。值得考慮的是：有不少關於亞郎的資料，應該歸入 P-版之內：如果在 7:8-13 亞郎的棍杖及他與埃及魔術師的比賽的敘述，是屬於 P 資料，那麼所有關於他的棍杖和那類的比賽，都可視為屬於 P 的資料；這一來，在 7:19ff.; 8:1ff.,12ff.; 9:8ff.，即災禍敘述中，1,2,3,

和 6 項災禍，提及亞郎和埃及魔術師的，都屬於這類資料。不過，這樣的分配，可能顯示另有一個文學的解釋：亞郎這個人物和他的棍杖，是由作者為了一個特別的效果而特意引進來的。在一段擴大的敘述中，是否可能加插刻意構思的情節，像這類的文學問題，越來越引起釋經學者的注意。

從文學的角度對一段經文作全面的研究，從那些經常出現的敘述元素，可以看到它們所顯露的建構經文，使它的影響力加強，它的內容提昇的藝術手法。因為在十項災禍敘述中一再重現的對抗的戲劇元素——一方面是法郎和他的大臣，另一方面是天主祂的代言人和代理——和降災的典型公式，我們很容易按原則上出現的元素，和它們在每一幕出現的範圍，製成一個表(列表和圖表是研究法常見的特色)。在此，完整的一幕應包括任命梅瑟，帶著向法郎頒佈的命令和威脅的訊息，去解除一項災難，和一個施行任命的報告——無效的命令和威脅、解除了的災禍、法郎暫時的寬容和隨即的心硬。

從這些表，可以清楚地見到，如何一幕接一幕巧妙地鋪排情節元素的要點。事實上，沒有一幕是得到應有的詳盡的敘述：例如，從沒有交代任命和它

的執行。通常是任命已包括了執行，只有 8-10 項災禍例外，在整個系列的高峰處，常是敘述直接衝向行動，不再停留在靜態的語言上。在每一個簡短記述：第 3 災(蚊子, 4 節)，5 災(獸疫, 7 節)，6 災(膿瘡, 5 節)和 9 災(黑暗, 9 節)之內情節加速，而被長敘述，特別是第 2 災(蝦蟆, 15 節)，4 災(狗蠅, 13 節)，7 災(冰雹, 23 節)和 8 災(蝗蟲, 20 節)延慢。法郎加速狂亂的讓步，完全不能遏止上主不可動搖地使他心硬。至於亞郎，在這個環節中完全是一個配角的人物。只在魔術師隨侍在法郎左右時，他才以梅瑟的代理身分出現。到第 3 災，當蚊子被亞郎消滅後，他也隨之而消失，在第 6 災當蟲害短暫出現時，最後它們還是被梅瑟所滅。在第 5 災完全沒有提到亞郎，甚至暗示也沒有。

也許我們可以贊同那些傾向文學取向的學者所說，在一個像第 10 災這樣的片段裡，敘述所累積的戲劇性的衝擊力，使有關這段資料的種種問題，例如：按它現在所見的模樣，是否屬於 D-本或者甚至更早期的文本，又或者它在 P-版內只經過有限度的擴展等，變成極無關重要的問題。不過，如果因為一種方法用在某一段經文上非常成功，就認定這是放諸於四海皆準的方法，那是很不智的。方法的全部範圍，

都必需在每段經文中試驗，才能從所找到的任何闡釋得益。

方法是不需要偏極化的。對於會堂或教會團體來說，聖經不只是為滿足人的喜好而用，雖然我們沒有任何理由不大量使用聖經；閱讀聖經，因為假定它提供文字以外的神學真理和宗教經驗。寫作和編輯的意向是一致的，雖然不是唯一的，但實在是傳達神學意義的工具(即使在欣賞藝術，背景知識，類型和藝術家的觀點等，都是很重要的：知道畢卡索是一位有左傾政治觀點的印象派畫家，對於欣賞他的農村風景畫，不能說不重要)。也不需要視「同年代」和「跨年代」的研究是互相排斥的。兩者的功能是互補不足。在本章 3.IV 簡述的跨年代分析工作，可能成功地指出，在出谷紀中至少有兩個「同年代」層：D-本和 P-版，兩者都值得全面欣賞，甚至包括喜愛。同時跨年代研究有助於肯定所研究的片段，編輯單元的範圍，藝術的整體性。沒有這樣的肯定，在解釋最後模式時，就和試圖重組文本源流和發展一樣，難免推測和主觀；這種研究法對經文片段造成的武斷，它所提供的「閱讀」造成的印象主義，可能使人感受挫折感，但舊式文學及類型批判的推測，所給人帶來的，又何嘗不一樣。

深入研讀書目

分析出 1-14 章內敘述的論文見：

C. Isbell, A.M. Vater and D.M. Gunn in D.J.A. Clines, D.M. Gunn, A.J. Hauser, eds. *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature*, JSOTS 19, Sheffield, 1982.

概括性的著作見：

R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, London: Allen & Unwin, 1981.

T.L. Thompson, *The Origin Tradition of Ancient Israel, I: The Literary Formation of Genesis and Exodus 1-23*, JSOTS 55, Sheffield, 1987.

VI 十言(誠)是問題的舉例說明

十言可為梅瑟五書批判研究的問題，提供精簡的例子，也可恰當地總結本章的討論。

1. 文學批判

十言有兩份校訂本(出 20:2-17，申 5:6-21)，這個「重疊本」的存在使我們可以對文本作比較研究，這正是文學分析的主要元素。

事實上，在這兩個版本之間，有差不多 25 個異文。這從不同的書寫形式，但意義沒有改變，到相當重要的實質改變。以下只提出其中最重要的異文。

兩個版本，它們的差別在於「十言」的不同數算法：在申命紀內，希伯來文聖經(MT)附有十段作為分隔(10,11,15,16,17,18,19,20,21a,21b 各節之末；天主教和路德的用法相同)，可是在出谷紀內，只有九段分隔段(相應的申 5:21a 和 21b 的分隔段被省略；恢復 10 言，假定申命紀的第一誡命是一分為二，參閱基督新教的用法)。(附帶一提，理解十言的基點是猶太傳統所提供的計算法，以所謂的「序言」[出 20:2] 作為第一「誡命」。反對序言是屬於言論而不是一條誡命的理據很妙：誰說這些是「誡命」？——希伯來人稱之為「言」，即「組織原則」，其中最基本的就是天主釋放祂的子民的行動。)

在個別的「誡命」內有不同的細節(以下的討論，這些「誡命」是以羅馬數目字 I-X 代表，按出谷紀的系統)：

- II — 申 5:8 是指「形像，即任何相似之處」；出 20:4 是：「任何彷彿…之物的雕像」，以便「為牠們(物)」提供形像(5a)，現在 II 已從 I 分拆；在申 5:9「牠們」是指「別的神」(7)。
- 申 5:9 是指在「子孫身上…直到第三代，第四代」；在出 20:5b 是指「直到兒子，甚至三代四代的子孫」。

- IV — 申 5:12 「遵守」強調服從一條誠命；出 20:8 「記住」意指一事件在禮儀上重現。
- 加上「當照上主你的天主吩咐的」(申 5:12,16)這短句，因為申命紀是在報導梅瑟的臨別贈言，回憶四十年前在曷勒布發生的事件。
- 申 5:14f.守安息日的命令，是出於人道的考慮，和基於天主威能的行動；在出 20:11 的命令卻基於創 2:2-3 創造法令。
- VII-X — 申 5 的 18,19,20 及 21,21b 各節的句首都加上連接詞「及」(and)，(譯者註：按中文文法，不需要譯出)不但把 21 節分為兩條誠命，同時也從 17 節開始，把以下幾節連接起來，自成一個自足的六令組。
- IX — 申 5:20 有「假見證」一詞，是承接以上 11 節妄呼聖名的禁令；出 20:16 是「妄證」(中文譯文相同)。
- X — 申 5:21a 把「不可貪戀你近人的妻子」一句移至這一系列禁令的開端，把它變成一條獨立的誠命。
- 申 5:21b 用了一個不同的動詞：貪圖，從當事人的意圖推斷禁令的獨立性。

以上這些差別說明了甚麼？標準的文學批評假定，兩個版本的變異提示了，一個共同的原本有過某些增訂，這些增訂通常都是一些隱藏、簡短和統一的否定思想，表現在現在所見的 VI-IX 條誡命中，見：卡賓達(J.E. Carpenter)和哈弗-伯德思拜(G. Harford-Battersby)的合著：*The Hexateuch*, London: Longmans, Green & Co., 1900：

- I 不可在我面前供奉其他的神。
- II 不可為你製造雕像。
- III 不可妄呼上主的聖名。
- IV 不可在第七天作任何工作。
- V 不可對你的父親和母親不敬。
- VI 不可殺人。
- VII 不可姦淫。
- VIII 不可偷盜。
- IX 不可作害你近人的假見證。
- X 不可貪圖你近人的房屋。

一個典型的觀點(依然包括卡氏和哈氏)是，儘管現在所見的出 20:2-17 中的十誡，是在 E 典內(參閱出 20:1,19 內的‘Elohim’)，這是後來增訂的：E 已有自己的資料是和 I-IV 平行的(關於 I, 見 22:19; 23:13；關於 II, 見

20:23；關於 III，見 22:27；關於 IV，見 23:12)。這樣一來，十言很可能是比 E 遲(正如它也比 J 遲一樣，出 34:17 也是 J 與 II 的平行文)。同樣十言也比 D 早，在申 5:6ff 的 D 也預設了它(十言)。無論如何，這是很重要的修訂，即使在出谷紀的模式內，在十言的序言中(原來的格式：「我是上主(我)領了你出埃及地」)，在 II(「一位忌邪的天主，凡惱恨我的，我要追討他們的罪，從父親直到兒子，甚至三代四代的子孫，我要施仁慈直到千代萬代」，參閱 34:7,14)，在 IV(出 20:9-10；出 20:11=R^P)，在 V 和在 X 中，都可見到經過 D 增訂的痕跡。因此，卡、哈兩位學者把十言的基本格式的年代定於七世紀，在 JE 和 D 之間。

這個結論和威耳豪森創導的古典文學批判，他們所主張的以色列宗教歷史觀完全相符：十言在很大的程度上依賴八世紀的偉大先知的工作，這些先知都是以色列的倫理-宗教一神論的始創者。

2. 類型批判

卡、哈氏對於十言的來源和社會背景，都沒有明確的交代。在二十世紀中期和四分三期間，有學者嘗試利用類型批判法，尋找這類問題的答案，以下是其中一些研究。

(i) 莫雲高(S. Mowinckel, *Le Décalogue*, EHPR 16, Paris, 1927)在他這部名為「十言」的書中首兩章，首先檢討傳統的文學批判法及其涉及的問題。他的結論是：十言是在前充軍期的最末期，在依撒意亞和申命紀之間編成的。大約在公元前 600 年由一位 D 的修訂者收錄在申命紀內。之後，大約在公元前 500-450 年由修訂者：R^{JEDP} 引進 E 的框架內，這 E 最初是從出 19:19 直接編入 20:18 中。

莫雲高的書第三章改變研究法，明顯地採用了龔喬的方法，轉而研究十言的格式、功能和生活背景，在歷史和社會問題方面，作出了很重大的進步。

莫雲高曾提出，從出 34:17-26 和 20:22-23:19 可分別地識別 J 和 E 的禮儀十言，兩者可以追溯到一個共同的根源。他認為這些十言的格式，就是司祭的法律 (*torah*)，凡是要參與耶路撒冷聖殿禮儀的人都要受這法律的管制(參閱詠 15 和 24 中保留的入門禮)。

秋天的新年，是這資料用作入門禮的特別時機(參閱肋 23:23ff.)，莫雲高認為這是更新盟約的慶節。證實他這看法的，主要來自聖詠，特別是詠 99,81,95,50。這類的聖詠，雖然在形式上是屬於較遲的年代，但是作為禮儀文本之用。在這方面，詠 81 似乎特別有意義：第 4 節似指朝聖的慶節，因為提及吹號角，這應該是

指秋天的慶節(參閱肋 23:24)；7 節慶祝出谷，8 節在曠野流浪到卡德士，9 節頒賜法律，10 節回應 I 和 II 誠命(出 20:3,5)，11 節是序言(出 20:2)，反映一次古代近東的君王議會，標誌著上主的「神顯」或「重臨」。這樣一來，司祭的法律(*torah*)便和「[司禮]先知所作的，天主將蒞臨更新盟約的宣示相連」。

現在所見的十言最初的格式，暗藏在 D 和 P 學派的增訂，在莫雲高看來，是出於依撒意亞弟子圈子的所為(參閱依 8:16)。十言是加入他們的圈子的「入門禮」，這是必須的，因為他們不接受流行和官方的繁文縟節。

(ii) 艾特(A. Alt)的類型批判工作在上章 2.VI 已提過。他的觀點在兩方面與莫雲高的有很重大的分歧：(1) 在他看來，十言不是作為「入門禮」用，而是在更新盟約時由肋未人宣讀的主要文本；(2) 這些文本不是每年宣讀，而是每隔七年宣讀一次，就是在安息年，當農田休耕和欠債被勾銷時。但是這類的法律不只限於崇拜時用：「它顯示一種無約束的……進取，把生活的每一方面置於……上主旨意無條件的統治下；一直緊隨以色列人到聖所之外……直入他的日常生活」(上引, 132)。

像十言這類必然的資料，它的年期，艾特認為必定推至很早期，至少追溯到最先從盟約的角度理解，以色列與上主的關係的年代，就是沙漠時代。艾特並不贊同傳統文學批判的主張，十言依賴八世紀的先知的工作。不過，他也承認，十言現在的格式，是相當遲形成的：它的散文式的文字，大部分是由一個劃一的簡短禁令格式，就像如今依然保留在 VI-IX 條誡命中所見的格式而來。

(iii) 孟登賀(G.E. Mendenhall)的辯論在上章 2.V 已提及，在此只需簡短覆述。他以最基本的類型批判論證，推論十言潛在的根源，應該推到梅瑟時代。他指出絕對法不是古代以色列獨有的：在後青銅時代赫特的奴隸契約也可見到。因為這種契約格式在公元前二千年末期，在地中海沿岸地區流行，在這期間的以色列人可能採用這種方式，表達它與上主訂立的盟約。舍根，以它本土的哈摩爾人(創 33:18-34:31)與赫特人的聯繫，和它在巴耳貝黎特廟的盟約傳統(「盟約之主」，民 8:33，參閱民 9:1-57)，可能是以色列人借取這個模式最適合的地方。

(iv) 則士丹伯格(E. Gerstenberger)的論文：*Wesen und Herkunft des 'apodiktischen Rechts'* (「絕對法的本質和起

源」)WMANT 20, Neukirchen, 1965: 艾特以類型批判法討論十言，特別是他把十言納入「絕對法」的範疇，及其生活背景，是注意的焦點。

則士丹伯格質疑艾特將十言列入「絕對法」的範疇的根據：他說只有標明懲罰和罪行條款的，才可稱為「法律」，很明顯十言不屬於這個範疇。反而，大部分的十言應該歸入「禁令」之類。

他也反對艾特有關於訂立盟約或更新盟約的禮儀，是十言的生活背景的主張。他認為盟約一詞應指立約雙方的關係。但是，在十言中，只有 I 和 II 誡，含有明確地保護某種關係的排斥性，適合作為上主和以色列盟約的條款。若說這些條款在崇拜之內有它們的根源，但是大部分其他的禁令(及誡命)，尤其是 V-X 誡，只是與個人的社會責任有關。它們出現在「盟約-更新」的禮儀中，最可能的，應該是由於後來的修訂。

那麼，禁令最初的背景是甚麼？「不可做……」式的禁令是人類語言的一項普遍的元素，尤其和家庭中的子女的教養有關。這樣看來，這好像不值得進一步闡釋和沒有甚麼價值的老生常談的道理。但是則士丹伯格在舊約找到的主要的例子卻相當有說服力：耶 35:6ff. 勒加布的兒子約納達布以祖先的身

分吩咐他的家人要遵守的，他們已守了至少二百年的誠命。這誠命的格式是：第二人稱未完成式加否定詞：「毋」(*lo, not*)，和十言的格式一樣。在耶肋米亞中誠命所用的動詞是複數，而十言的正好相反，是單數，因為對象是集體；當然，在此的單數對於個人也適用。約納達布的誠命只是簡單地稱為「話」(*d'barim, words*) (耶 35:14)，正是在十言，例如出 20:1 中的條款的名稱。個別的禁令不是孤立而是一系列地出現，在此是一連四項(參閱十言中十的排列或可能是四和六的次排列；不過，在這個類別內，較典型的格式是較短的排列)；此外，還有正面的誠命及其相應的結果(耶 35:7, 參閱 V)。這類的禁令／誠命與保障家庭生活有關(參閱 V-X)。因此，這類禁令也和其他類似的相連，例如肋 18:7ff.相連，都是與保護家庭的完整性有關。禁令也可以和智慧文學的訓導相比，無論是以色列本國或國際性的，其生活背景都應置於智慧的範疇內。這個範疇的代表人物應該是一家之主，在擴展的大家族中，依次是兄弟和子侄，在團體中，就是長老。父親的權威，不只是來自他在家庭中的地位，而是他所代表的神聖的生命秩序。隨著時間的過去，氏族結構的這些層次逐漸發展和逐漸被專業的司祭和智者取代，並與其他的資料，例如禮儀法律和智慧等混

合。這表示，十言以匯集的形式出現，相信是屬於較遲而不是較早的時期。

3. 正典批判

討論與十言有關的種種問題，為求全面起見，在此有必要簡單說明，查爾思對於十言功能的典型看法，他是從出谷文本的「正典模式」看十言的功能。認為十言佔據著關鍵的位置：序言，出 20:2，綜合之前的出 1-18 章的內容；在出 20:3-17 的「十誡」為以下的所有法律資料，提供權威的指示(*Introduction*, 174)。

4. 文學取向

同樣，在此只須扼要——因為這個範疇是以個別的詮釋者的回應為主——地指出文學詮釋的可能性。「誡命」的長短不一，不是一個反常的現象，也不必按文學或類型批判的提議，套以劃一的格式。不一致本身有它的意義。例如，守安息日的第 IV 誡，說明最詳盡，並被置於關注的焦點；對天主和對人的責任，大致均衡地分列兩邊；於是，兩條正面的誡命，IV 和 V，帶動積極的實踐，與只求避免的消極的誡命相反，在十言中並排。

5. 修訂批判

修訂批判是指在發展的過程中，有關的元素同時發

展，逐漸演變成一個整體；「修訂」很強烈地暗示，成文資料已達至編輯的最後階段，而「修訂批判」是對編輯意向，和對一段，無論它的整體或部分所經過的前史，它在當前的上文下理之內的功能，所產生的興趣。

儘管文學和類型批判的討論合理且有闡釋的功能，很明顯，從本章 3.VI.1 及 2 的討論可見，對於早期階段的重組，強烈的假設成分實在難以避免。按我在本章 3.IV 討論的，基本上已確定的文本多個不同的發展階段，從「修訂-歷史」的角度，探討十言的功能，肯定更可靠。適度地從「修訂-歷史」的角度顧及，D-本和 P-版這兩個階段的編輯意向，相信更容易達到目的，同時可以肯定，在詮釋文本時，能在各種不同的正典的神學觀(贖回首生子，D-本的盟約觀末世論，天主的臨在，將在 4.II 及 III 討論的 P-版的神聖觀實踐末世論中辯論)之間，保留適當程度的辯證性。

我們沒有理由懷疑，D-本出谷紀包含的十言，正是編排於現在所見的位置(與 F.-L. Hossfeld 的觀點相反)：申 4:10-15; 5 所列的十言，次第與出谷紀的平行，也暗示這一點，這也是本章 3.IV.3 主要依據的論據。在申 5:6-21 上的十言，缺少原有的「回顧」特質(特別是重複短句：「上主你的天主吩咐你」，例如申 5:12)，

是很好的證據，證明 D-本的十言曾經就是出 20:2-17 未經 P-版的最後修訂的原型。P-版對 D-本的十言的主要修訂，是在 IV 誡所加的守安息日的動機。

D-本的出谷紀提供了以色列的始祖流亡的敘述。十言在 D-本的現在模式，已不再(假如以前曾經是)是對公元前八世紀末的特別歷史和社會情況的一段回憶(如 F. Crüsemann 的詮釋)。相反，十言現在可視為一份理想和末世的宣言——無論它運用多少過去的社會和歷史事實——展望以色列在上主之下的自由生活。在這個透視點之下，十言中有些令人困惑的省略，例如不提照顧孤兒寡婦，也不關心先知的社會身分等，都是可以理解的。對於所有的以色列人，在未知的將來，那個定居的完美計劃要實現，每個家庭，包括最弱的成員，都要永遠在他們自己的田地安居樂業，都要受到各方面的幫助。在這種環境之內，所有的奴隸(無論是自願的 [申 15:16f] 或是外來的戰爭俘虜)都可得到最人道的待遇。如此，D-本的十言，可以說是一個充滿動人的神學詞語的文獻：上主的子民現在是被「困」於充軍或猶太人的聚居地，沒有土地——這份天主給予的禮物、人享有自由的基本條件，他們在受苦，甚至喪失原有的土地、財物和妻子，不只落在敵人之手，甚至也被免受充軍之禍的近人搶掠(參閱則 11:14-21;

33:23-29)，如今再肯定對他們的天主的信仰，視祂為救主，正如祂過去曾經從埃及拯救他們，同樣祂也要從他們被充軍之地拯救他們，有一天要使他們復甦，重獲理想的自由境界。

出谷紀最後的 P-版，豪無疑問，它的年代應該定於充軍之後的「重返」時期，在這個 P-版內的十言變成了一份「已臨現的末世」文獻。「從被充軍之地返回故土」的願望可能已達成，不過，只是有限程度的達成。十言在 P-版的功能，就是描繪如何生活在一個理想的、尚未在歷史中實現的未來境界；在這個等待最後完成的時期內，如何使這個未來的境界「預期地臨現」；如何創造「有利的環境」，使那日子可以達到。

D-本和 P-版不同的重點，都很方便地集中在安息日。在 D(申 5:15)來說，安息日對於被放逐者是切膚之痛的、脫離被奴役獲享自由的提示，守安息日可預享重返許地的自由的末世經驗。在 P 來說，守安息日是參與理想的創造的均衡(出 20:11; 參閱創 2:1-3)，在第七日創造完成的休息，當他們的土地回復原先的理想景況時，可預享末世歡慶的經驗。

以上有關 D-本和 P-版的十言，明確的神學特質的觀察，恰當地引進以下最後一章。

深入研讀書目

直至 1960 年代為止，研究十言的著作有：

J.J. Stamm, M.E. Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research*, Studies in Biblical Theology, Second Series, 2, London: SCM, 1967.

我曾討論過兩項近期的重要研究：

F.-L. Hossfeld, *Der Dekalog: Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen*, OBO 45, Freiburg: Universitätsverlag Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

F. Crüsemann, *Bewahrung der Freiheit: Das Thema des Dekalogs in sozial-geschichtlicher Perspektive*, Kaiser Traktate 78, Munich, 1983,

In 'The Decalogue and the Redaction of the Sinai Pericope in Exodus', *ZAW* 100, 1988, 361ff., and 'The "Ten Commandments": some recent interpretations', *ET* 100, 1988-89, 453ff.

4

神學方面：普遍的意向

這最後一章假定，上章論出谷紀的文學形成的論據，有可以接受的正確性。反而，我們可懷疑，藉分析這段敘述，追溯形成這部經書的多股資料的發展過程的可行性。至於這假設的、較早階段的神學，學者卻只用很少時間去探究。作者從這個巨大的傳統的倉庫之中，從兩個主要的階段，即充軍期間的 D-本和復國的 P-版，描述了一段非常逼真的以色列起源時代的生活。他們的目的與其說是再創過去的歷史事件本身，不如說是闡釋當時和後繼的世代的經驗。

I. 「上主」(Yahweh)這聖名的啟示

對於希伯來人來說，名字可以用作表達該人的本質(參閱撒 25:25)。天主聖名的意義，成了十言的開端，也成了以色列神學的要素。有意義的是，D-本和 P-版的編纂，也是以聖名的啟示作為起點(D：出 3:13ff.；P：6:2ff.)。

1. 聖名的格式：是‘Yahweh’ (雅威/上主)， 不是‘Jehovah’ (耶和華)

天主這個專有的聖名，除了每年一次由大司祭在贖罪節宣讀之外，在猶太主義中是被禁止的。詮釋肋 24:16 這一節可以證實這禁令，在此的動詞：*naqab*，RSV(標準修訂本)譯為：褻瀆，它的字意是指「清晰地發音」(如在依 62:2 的出現)。在成文的舊約中，這聖名寫成：YHWH，習慣上是唸作：‘^ʾAdonay’，我主(‘my Lord’)。傳統的子音 YHWH，當然不能從成文的文本中除去，但為了顯示讀音的改變，他們便加上與‘^ʾAdonay’的發音相同的母音(合併的結果：Y^eHoWaH，在第一個母音出現的差別，是由於事實上，它在希伯來文的發音不清晰，在‘^ʾAdonay’開始的聲門閉鎖音的發音是‘a’，但是與 YHWH 中的 Y 一起時的發音是‘e’)。至於不成字型的‘Jehovah’的讀法，是由教宗良十世的告解神師 Petrus Galatinus (AD 1460-1540)開始的。

YHWH 原始的母音的證據源於早期的基督徒，例如亞歷山大里亞的克萊孟(Clement of Alexandria, 150-215)提議：‘Iaoue’；依彼芬尼修(Epiphanius, AD 315-403)、提奧托肋(Theodoret, AD 393-466)提議：‘Iabe’。這些希臘的讀法顯示，YHWH 的第一和第二音節的母音分別是 *a* 和 *e*，因此讀為：‘YaHWeH’(子音出現的變異，是因為

事實上，文雅／通俗希臘字母中，沒有 YHW 這三個字母！)。聖名讀為：‘Yahweh’(雅威)的可能性，也由於這是一個可辨認的希伯來詞類——第三人稱單數陽性未完成式動詞——這正是舊約本身，尤其是出 3:14f.對它的理解。

2. 雅威(Yahweh)這名字的意義

雅威這個名字在舊約中約出現過 6,823 次，在經外文獻中也可見到，例如在默沙石碑(Mesha' Stele, ca.840)、在 Kuntillat Ajrud, 9th-8th century、阿辣得(Arad)和拉基士陶片(Lachish ostraca, 6th century)上。

雖然這個名字是一個可以辨認的動詞形式(這也不是普遍同意的)，還有不少語文上的隱晦性不能解決——字根(stem)、語(字)根變化的系統排列(conjugation)、位格(person)、時態(tense)以及辨認它的主詞(subject)和述詞(predicate)等。出 3:14 的關係子句：「我是自有者」(‘...WHO I AM’)使這名字的隱晦性更加隱晦。或者可以說，名字的啟示本質上就是隱晦的：雅威藉祂的名字使人認識祂；當祂使自己被知時祂就可以被知，依據這知識，可作合理的言論；祂有名字可供呼求。然而，永遠不能從祂在自己之內，或祂將在的行動中，完全認識祂。被遮蔽的神秘，然而又向祂子民啟示自己，這兩者的弔詭性，申 29:28

說得很清楚。以下扼要討論其中一些隱晦的元素。

(i) 字根(stem)：假定這名字是個動詞形式，這裡可能組成四個與它有關的字根：HW 'fall'(of snow)(雪的「落下」，約 37:6)；HWH 'desire'(意欲)(參閱米 7:3；箴 10:3；等)；HWH 'become'(成為)；第四個字根：HYH，很少有同類字(阿拉美文有?)，是普遍的是希伯來文動詞 'be' (在)。

認為第一、二字根的意義適合作為名字用——雅威本來是一位氣候的天主，參閱巴耳；上主(雅威)是激情的、忌邪(jealous)的——出 3:14 是按第四個字根解釋 YHWH。這可能是流行的，而不是更具科學準確性的字源學，是印有以色列色彩的祖傳詞彙的理解。

有學者根據聖經本身的資料假設「雅威」這個名字源於刻尼人(Kenite)。當然，梅瑟在為他的岳父、米德楊的司祭耶特洛放羊時，首次在天主的山上接觸上主(出 3 章)。在出 18 章，耶特洛主持祭獻和團體的聚餐；他也在團體訴訟的事上向梅瑟提出建議。耶特洛也被稱為刻尼人(民 1:16)，後期的刻尼人在舊約，也因他們對雅威主義的熱忱而知名(民 4:11,17ff.; 列下 10:15ff., 參閱編上 2:55)。羅登博(B. Rothenberg)發現一座

上面覆蓋著銅蛇的米德楊帳棚式的神龕(參閱戶 21:8)。自從加音，這個刻尼人以其名為族名的祖先(創 4:26)的世代以來，雅威知識的傳統，和這名字第一次向梅瑟啟示(出 3: 6)的各傳統相比，可能有它的歷史根據。

雅威這個名字可能有一個非以色列的根源，有關這個可能性的意義，戴維爾已講過必須講的一切(*Exodus li*)：「這個或其他任何聖名的根源，最終必定還是由希伯來人所取用，這其實是無關重要的，不過，重要的是，這名字對他們有甚麼意義？……我們可以耐心地等待，終有一天會讓我們知道它的根源或它在前以色列的出處」。

(ii) 語(字)根變化的系統排列(*conjugation*)：如果這名字是第三人稱單數陽性(3rd s.m.)未完成式動詞，字首為 *ya-*，這動詞的語根變化的系統排列應該是使役式(*causative*)(使役主動 *hiph'il*；單純主動(*qal*)的語根變化的系統排列，字首為 *yi-*)。在這個例子中，這名字是在描述一位創造的神的活動，就是「使……存在(*being*)」。但是，另一方面，出 3:14 的第一人稱單數中性(1st s.c.)未完成式的字首是 *'e-*，這樣名字就被視為：源於單純主動詞的語根(*qal*；使役主動語根變化的系統排列，*hiph'il*，應有 *'a-*為字首)。這樣一來，有關出 3:14 的解

釋，名字應從「存在」(being)不應從「創造」(creating)理解。

(iii) 位格(person): 在格式上雅威(Yahweh)是第三人稱單數陽性，「他…」不過，出 3:14 解釋為第一人稱單數中性，「我…」。在強調第一人稱，可與「神自我表述」公式：「我是…」相比，尤其是在十言的序言中的公式(參閱「盟約公式」的第一部分：「我要作你們的天主…」，例如出 6:7)。解釋出 3:14 時，雅威不是一個對象，間接指向的「他」，而是個體的，相聯繫的主體「我」，不只是被尊稱為「您」的那一位，而是採取主動自稱為「我」的這一位。

(iv) 時態(tense): 按傳統，這名字被視為現在式的動詞，「他是」。參閱七十賢士本(LXX)出 3:14：「我是存在的那位」(I am the one who is)；拉丁文通行本(Vulgate)：「我是那位『我是』」(I am who I am)；而英文本(EVV)：「我是」(I am)。如果是這樣，這最初是形而上的言論，是關於天主的存在的永恆性。

無論如何，在希伯來文來說，這個動詞的未來意義較為自然：「他將是」。如果是這樣，這言論最初是救世的言論，許諾將有持續的行動，這甚至是一份對末世的肯定。

(v) 主詞(subject)和述詞(predicate)的開放式：人稱代名詞主詞：「我」/「他」，如此一來，擁有雅威這名字的神，在等待確認。在舊約本身已存在著雅威和聖祖的天主(出 3:13ff.)和厄耳(出 6:3，特別留意思高版聖經這一節的註釋——譯者)，當然也包括和西北閃族眾神的至高者相聯的可能性，毫無疑問是有的(參閱創 17:1，亞巴郎在赫貝龍[?]，創 35:11，雅各伯在貝特耳與全能的天主 [El-Shaddai] 的接觸)。

同樣，動詞「是」(to be)的述詞有待補充(「我是／他是…」[I am /he is…]這名字必須由經驗而加以具體化(例如被從埃及拯救出來，賜予土地)，同時也向新的經驗開放，這樣舊的便可得到革新和復甦。

(vi) 出 3:14 的關係子句：「…那我是者／將是」(‘…who I am /will be’)的力量，有學者認為：應根據希伯來文的關係子句的造句法(cf. GK 138.d)譯為：「我是那位是者」(‘I am the one who is’)。

出 3:14 也常基於出 33:19 而解釋，可是，出 33:19 中的關係子句：「我要恩待的就恩待，要憐憫的就憐憫」，也有類似的造句難題。有些人把這樣的等同說法，看作表達整體性和強度性：「我確是有真情和憐憫的那一位」。其他的學者卻認為，這種等同說法不

是強調整體性反而模糊了它。因此，出 3:14(「我是／將是那位／我所是者」‘I am /shall be who/what I am’)應視為啟示，這啟示也是隱匿，是有關天主的存在或行動的言論，但它卻遮蔽這存在或行動的全貌，同時保障了天主的超越性、他性和自由(參閱創 32:29; 民 13:18)。這就是猶太傳統中聖名的難以言傳性的神學基礎(參閱 *b. Pes.* 50a 有關出 3:15:「這是我的名字，直到永遠」的討論，認為不應讀作：*l'‘olam* [永遠]而應讀為：*l'‘allem* [隱匿]，故此句應讀為「這是我[應隱匿]的名字」)。

深入研讀書目

- F.M. Cross, 'Yahweh and the God of the Patriarchs', *HTR* 55, 1962, 225ff.
- B. Albrektson, 'On the Syntax of 'ehyeh "'sber 'ehyeh in Exodus 3:14', in P.R. Ackroyd, B. Lindars, eds., *Words and Meanings: Essays presented to David Winton Thomas*, Cambridge University Press, 1968, 15ff.
- M. Rose, *Jahwe: Zum Streit um den alttestamentlichen Gottesnamen*, Zürich: Theologischer Verlag, 1978.

在闡釋意義時，語源學，尤其是在聖名這個例子來說，只標誌著某一個階段的意義，不是最有說服力。舊約作為一個整體，同樣，出谷紀其餘的部分，都是說明和展現 YHWH，擁有這名字的神的特性。按以上探討的「修訂-歷史」的論據，擁有雅威這聖名的神的本性，可能最初是從 D-本的角度解釋，然後從 P-版的角度說明。

II. D-本的神學

在上章 3.VI.5 指出的，D-本與 P-版在有關十言方面，互補不足的情況，可以伸展至更多方面：梅瑟與亞郎相對的角色，以色列藉以集中表達自己與上主之關係的宗教制度(例如獻首生子——以及逾越節——和在 D 所記的盟約；逾越節——以及無酵餅節——和在 P 所記的聖所)和這些制度所隱含的神學言論(在 D 內的成義；在 P 內的聖化)及相關的末世論。

1. 梅瑟

在出 19:3-20:21 屬於 D-本的核心部分，涉及啟示：天主主動的自我揭示。啟示在神顯中出現時，可激發敬畏和對意志的制服，理性的溝通，這可在教導和個人的指引上的表達。

全體民眾聚集在曷勒布山腳，直接分享視象和聽覺上震撼性的經驗。有關的敘述，主要是描寫雅威與子民關係的即時性質，敘述的起點是準備立約的時刻；在這個極端重要的時刻，梅瑟的功能只是司禮官的功能。人民親眼見到天主在他們上面的山頂上，令人驚慄的顯現。在暴雨來臨前厚厚的濃雲籠罩下，驚慄越來越大，濃雲隱藏著天主的奧秘：天主啟示祂的本貌，這是在人的理解之外，是人所不能忍受的。

這視象伴著同樣震撼的聽覺經驗而來，雷聲滾動和號角齊鳴，是宇宙之戰的預警。這個視象和聽覺經驗的目的，是要把人民抓住，把他們直接擲入即時接觸天主的難忘經驗中，以達到這類接觸在人性經驗中可以理解和忍受的最大限度。這種一次過與這位不久前，將他們從被奴役和危險中拯救出來，給他們自由的天主，震撼性個人直接接觸，是他們堅忍活下去的基礎和指示點。在不可磨滅的記憶中不斷地重演和再現，這將成為基本的假設，構成個人及團體身分的主要元素。從此以後，「敬畏上主」是人民應有的心態(出 20:20)。

即使是這樣，即時的個人經驗，即個人面對不可滲透的天主奧秘和不可想像的天主震撼的尊威之餘，仍然存在著理性的溝通：「十言」，天主自己的講話，人民親耳聽到，不是依賴媒介的傳達。在十言中，天主與子民的持續關係，和他們自己之間的社會關係的基本原則，清晰而無限制地表達了出來。十言的清晰使人便於記憶、意識和理解，和接觸天主的經驗一樣，令人肅然起敬和難以忘懷。

梅瑟就是為天主與子民這種原始、直接和不必透過媒介的接觸而服務。他的職務就是一位至高的先知的職務：他是天主的發言人和代理人，是天主和子民

之間的中間人，是盟約的中介和子民的調解及求情者。他甚至願意為子民而受苦。梅瑟的先知身分，和申命紀有關他的先知身分的定義是相符的(特別參閱申 5:23-26; 13:1-5; 18:15-22; 34:10-12)。在梅瑟和申命紀學派編著中的其他先知之間，也有不少的相似點，特別是北國第一位偉大的改革先知厄里亞(參閱出 33 章及列上 19 章有關神顯的雷同經驗)和活到南國最後的衰敗和滅亡的，最後一位改革先知耶肋米亞(參閱出 31 章及耶 1 章的召叫敘述——可能由申命紀學派編者的演繹——有關燃燒的荊棘／杏樹、少年和兩個不善辭令的人物的主題)。

梅瑟從行奇蹟的力量中(出 4:1-9)，得到他作為上主的代理人的資格(他們怎會相信我呢?)。他的牧杖變成行奇蹟的棍杖；憑著它，他掀起了那原則上是上主的手工的連串災難(例如出 4:17; 9:23; 10:13)。災禍的目的是藉著強調法郎的執迷不悟而使上主所表現的力量和光榮更大(出 14:17)。在紅海，梅瑟的棍杖再次成為透過梅瑟啟示上主的大能的工具(出 14:16,21,31 他們「信了上主和祂的僕人梅瑟」)，擊石出水的事件(出 17:5 在此提及出 7:17 的第一項災難)和從阿瑪肋克人手中拯救子民(出 17:8ff.)的事件也是如此。

梅瑟和上主的親密關係，由他在天主的山曷勒布

與天主的會晤(出 3:1-4:17; 18:1-12)，他和天主的單獨交談(例如：出 19:3-9,19; 24:12,18; 31:18-32:20; 32:30-33:6; 34:1,4-28)以及在山頂上無可比擬的場面(出 33:12-23)顯示出來。在這些事件中，梅瑟取得了他作啟示的接受者的資格(出 19:9：「使他們永遠信服你」)。曷勒布之後，這種親密的關係，在會幕中持續(出 33:7-11)：啟示依舊以理性而可行的指引的方式，透過中間人傳達給子民。

梅瑟作為盟約的中介者的職務，是透過他來回報告雙方的講話而戲劇化地表達(出 19:3-9)，同時也見於他把盟約的條款寫在約書上，他組織立約的儀式上(出 24:3-8)以及他接受上主用手指刻上十言的石板(出 24:12,18; 31:18)。他這種中介的職務，在金牛事件的不幸結果，在他的求情和他自願代子民受過中，達到最高峰(出 32:30-33)，而他這項盟約中介的職務，也在盟約原來的條款重訂後結束(出 34:1,4-28)。

2. 申命紀學派從出谷、盟約和更新盟約的角度分析雅威的名字

(i) 出谷：在出 1:1-15:21 的 D-本的出谷敘述，是按照申 15:12-16:8 的秩序，即有關釋放希伯來人奴隸的 D 法律(申 15:12-18)，獻首生子(申 15:19-23)和守逾越節(申 16:1-8)鋪排。這是分析以敘述模式寫成的這些法

律。分析首先由回響出 4:22f. 的講話展開，這段講話包括三套法律的主題：「你要對法郎說：『上主這樣說：以色列是我的長子……讓我的兒子去以便事奉(崇拜)我。你若拒絕放他們走，我必要殺你的長子。』」結合「長子」、「釋放奴隸」和「事奉」即成為上主的「奴隸」這三個主題，便成了 D-本的出谷主題。

申命紀學派的出谷敘述不是從制度本身看逾越節，而聚焦於首生子奉獻的禮儀(參閱上章 3.IV.3 [iv][b])(不錯，在敘述中這些制度和季節性的十項災難相連——埃及人的長子之死——會使人產生這樣的聯想或期待)。以色列是上主的長子，在犧牲埃及的長子的代價下，獲上主賜予生命、自由和繁榮；反過來，他們的長子得到上主的守護，他們應為此而感恩。這樣，埃及的首生子，包括人和牲畜被殺，直接導致以色列人獻牲畜的首生和贖回他們自己的長子的立法(出 13:1-16)。因為 D 推崇祭獻中央化，獻牲畜的首生的禮儀不再在第八日，在各地舉行(一如在早期的約書所寫的那樣，見出 22:28f.)，而是被解釋為逾越節，每年一次(申 15:20)連著無酵餅節舉行(申 15:12-16:8)。紀念出谷事件有兩方面：每年一次在無酵餅節／逾越節舉行，同時也終年不斷地從每一家保留雄首生牲畜顯示。在出 13 章記述了為紀念出谷，以民每年在阿彼布

月七日之內應吃無酵餅，(3-10)，這規定因被納入獻首生子的法律之內，重要性變成僅次於以色列永誌不忘的，犧牲首生子而得救贖的回憶(1-2,11-16)。

也許，出 4:24-26，上主要殺梅瑟的這段令人困惑的記述，可以在這個背景之內理解。梅瑟，作為以犧牲埃及的首生子為代價而獲救，並藉奉獻他們自己的首生子被祝聖的以色列的領袖，他也應藉割損之血——奉獻給上主和奉獻他自己的首生子的象徵而得救。

(ii) 盟約：在 D-本中，敘述從渡紅海直接進入曷勒布，即從釋放開始直接進入盟約。十言的「序」出 20:2：「我是上主你的天主，是我領你出了埃及地、奴隸之所」，簡潔地說明整件事的梗概。一切都依賴自稱名為「上主」的天主的本性和行動。以色列發現他們和上主建立關係，不是在於他們這方面的選擇，而只是承蒙祂主動的揀選。他們的存在，他們能獲享自由民族的身分，全賴上主賜予的這份關係。

接著就是以盟約的格式表達這份關係。「盟約」這概念的構思和演繹，主要來自 D 及申命紀學派神學家的貢獻。毫無疑問，「盟約」一詞出於日常和經濟生活的用語，其中包含某些契約責任的協議(參閱 2.V 章)。當這概念逐漸從人際的「水平線」層面，轉為直

線式的豎立層面(即上主和以色列之間的關係)後，這概念也轉入神學的領域。上主如何從祂不可思議的超越性，和祂至高無上的自主性，轉而受約束而成為建立盟約的一方？作為人類的一分子，以色列子民如何能為天主做些甚麼，既然人所擁有的一切，都是首先由天主而來的？如果在他們的服從中尚且不能為天主做任何事，在他們的不服從中更不在話下了！無論在立約時是多麼莊嚴，委身的承諾是多麼誠懇，隨之而出現的上主的神顯是多麼令人敬畏，法律的約束力是多麼持久，以色列還是在金牛所象徵的罪中墮落了(出 32 章)。

申命紀學派神學家是在被充軍的背景下，反省以色列竟然在充軍的苦難中得以保存的奧秘，理解這是他們自從在曷勒布以來所犯的罪的懲罰。以色列是上主的首生子，但是在它漫長的歷史中，它證明了自己是反叛的。按法律這個叛逆之子應當處死(申 21:18-21)。那麼，為甚麼以色列並沒有被徹底毀滅？答案只能在上主自己寬赦的仁慈和漫長苦痛的恩寵。因此，為這個緣故，申命紀學派神學家重新構思出 20:22-23:19 的法律條文，寫成盟約的法律，稱之為「約書」(參閱 3.IV.3 [ii])：現在，這些法律條文加上懲罰，插入盟約法律之內；破壞盟約法律的懲罰，現在完全掌握在神聖的盟約伙伴自主的意志上，「我要恩待的就恩待」

(出 33:19)。慣用的詞語：「成義」在這個意義上(即使在接受的一方沒有信德!)完全適用於申命紀學派神學。

(iii) 末世論：但是，被以色列單方面廢除的盟約法律依然有效。因此，在出 34 章重新按和十言及 D 相同的法律，和以前一樣重新訂立(參閱 3.IV.3 [iii][c])。不過，申命紀學派神學家明白，除非上主最終還願意提供以色列可以忠守的法律的條件，否則他們還是不能維持這盟約。D 和申命紀學派超越出谷的範圍，向前看到有一天，天主會把盟約的法律，刻在團體每一個成員血肉的心中，而不再刻在石板上，這樣，所有天主的子民，便可直接認識祂的誡命，能夠遵守這盟約(參閱申 30:1-10; 耶 31:31-34)。

III. P-版的神學

出谷紀 P-版在第 1 及 6 章提供了特別是有關族譜的資料；行程表在 12-19 章內；強調亞郎的是 6-11 章，接著是 12 章的逾越節和 16 章的守安息日，19,24,34 章的聖潔禮和聖統制，25-31:17 有關約櫃設計和建造；35-40 大量更細緻的下層 D-本的調整。因為出谷紀後期的版本，是屬於在後充軍期，終於被宣佈為聖經的整部梅瑟五書的，這版本實應被視為最後的各編輯總論的一

部分。這是一批最後的編輯，在總體的時序和族譜的綱領下，以及在較狹窄的曠野旅程架構(參閱戶 33 章)和較大的有關「西乃啟示」的核心資料(出 19:1-戶 10:10)下，為五書提供的總論。在這種背景下，只能做到最起碼的程度而已。很廣泛同時也很局部地說，P-版的梅瑟五書主要與模式有關，這些模式就是：P-版為了制定在充軍後的重返(竟然在量和質上都受限制)，和以民一直期待的在大喜年最後的「重返」之間，即在「已實現的末世」時期，繼續在天主之下生活應有的賞罰，而投射到一個理想的原始時代的模式。

對於 P-版，對 D-本也一樣，聖名：「雅威」的啟示、被從奴役生活釋放、盟約的關係，都是首要的(出 6:2-9)大事。不過，P-版出谷紀，以為數不少的資料，補充了 D-本。

1. 亞郎的身分

P 的作者很自然，視亞郎為第二聖殿期的亞郎司祭職之「父」。他也和 D-本的作者一樣意識到，亞郎一直是在梅瑟之下：祭獻的禮儀，可以任何神之名舉行(參閱金牛事件和以色列的客納罕背景)，它本身是很曖昧的，只有按雅威主義的標準解釋才可接受，當然雅威主義的根源是上主向梅瑟的啟示(參閱 P 的附加：

出 34:29-35 梅瑟與上主密談後臉上發光)。作為司祭的亞郎，他的司祭職，那時只能在肋未人梅瑟的訓導下，在較廣泛的「肋未人」架構內實施。以家譜的詞彙稱之，是由於事實上亞郎的家族，也只是在肋未部族內其中一支(出 6:16-25)；在出 32:20b-29 記述了肋未人受血的祝聖成為忠於上主的熱誠者。肋未人的職務不只限於禮儀事務，主要是教育和勸誡以色列人，服從法律的命令(參閱申 33:8-11)。

P 有關維繫上主和以色列結合的概念，最重要的就是由亞郎司祭在祭壇上所行的獻祭禮儀。藉著贖罪節的禮儀，聖所和子民每年聖化一次；之後，規定的祭獻相繼循環，完整的全燔祭、共融的祭獻、贖罪祭——每日、每週、每月和在慶節中奉獻——和無數特別的誓願和感恩的祭獻，這樣，上主和子民之間的關係，可藉禮儀表達和維繫或重新開始(參閱例如：肋 16; 戶 28; 29)。對於維持團體內良好關係同樣重要的是，司祭應分清「聖與俗，潔與不潔」(肋 10:10)。以上就是 P 增訂的亞郎在宣講和行奇蹟等事務上，作梅瑟的代理的直接活動，同時也強調，在天主的山上，他的地位僅次於梅瑟(例如出 19:24)。另外，有關亞郎司祭職的祝聖禮儀，他們的禮服的設計等，都一一見於出 28; 29; 30:30 (參閱 39; 肋 8:1-36)等章節。

2. 已實現的末世

在梅瑟五書中，D-本的橫越曠野之旅的敘述，充滿動感，漸進式的末世觀，從被釋放到訂立盟約到象徵的反叛，然後，從一再反叛到重訂約到在摩阿布平原上更新約，最後，以色列臨於進入許地的邊緣。P-版的記述是靜態的敘述，記述恆古不變的人類反叛的情況，雖然在生命的核心有神聖的法令的啟示。在等待從充軍之地返國和最後的大喜年來臨之間，以色列是處於「不斷埋怨」(murmuring)上主的反叛情況之中，雖然上主已做盡一切，一再向他們啟示祂的法令和制度，造就神聖的環境，使子民能預期末世的來臨。因此，對於 P 的作者來說，西乃的摘錄，出 19:1-戶 10:10 是主軸，對稱的一方面是子民不斷埋怨的事件，另一方面是上主重複的、不厭倦的回應和救助(參閱上章 3.IV.3[iv][a])。

可以說，D-本是有關公義——反叛的人們在上主賜予的「漫長痛苦的恩寵」中，不斷復修和更新，直到他們最後站在他們的繼業的邊緣——而 P-版則有關聖化，有關在當前，在等待最後完成的這段漫長的時間內，度聖化生活的可能性。

3. 制度的焦點

雖然逾越節的家庭式禮儀和無酵餅節的聖殿禮儀，在申 16:1-8(參閱列下 23:21-23 及出 13:3-10)史無前例地混合，這種關注配合司祭身分，在此清晰可辨(出 12:1-28,43-50)。

為配合聖化的主題，P 的作者在出 19-24 章的西乃盟約訂立的上下文中，特別強調瞻仰上主的禮儀的純潔性，和為膽敢面聖的人制定聖統制。因此，梅瑟，這位直接接受啟示的人，高踞於西乃山的頂峰；亞郎和眾兒子和七十位長老，在山上分享立約之餐，青年人和群眾在平原上參與立約的禮儀(出 24:1-2,5,6,8,9-11)。

同樣，有關約櫃的詳細陳述，它的裝置和陳設(出 25:1-27:21; 30:1-31:11)，以及在出 35:1-38:31; 39:32-40:33 所記的瑣碎繁複，拘泥細節的執行，表達了在空間和物質上的聖化概念。但只是外在形式，即使到了這樣細緻的，令人驚訝的地步，也絕不是最重要的。最重要的目的是在顯示，人儘可製造外在的物質環境，但最適宜賜下上主臨在的，還是在於祂自己的命令。出 40:34-38 貼切地營造了整件工程的高峰：當上主以自己的行動和啟示作好一切的準備後，便賜予祂的親臨，使子民不斷得以聖化和指引。

深入研讀書目

有不少關於舊約神學的英文著作可供選讀，例如：

L. Koehler (1957), E. Jacob (1958), T.C. Vriezen (1958), G.A.F. Knight (1959), W. Eichrodt (I, 1961; II, 1967), G. von Rad (I, 1962; II, 1965), J.L. McKenzie (1974), W. Zimmerli (1978), R.E. Clements (1978), C. Westermann (1982), W.H. Schmidt (1983), B.S. Childs (1985).

申命紀學派運動概論，參閱：

M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford: Clarendon, 1972.

申命紀學派運動對於充軍期間，形成以色列文學的撞擊力，參閱：

J. Vermeulen, *Le Dieu de la promesse et le Dieu de l'alliance*, Lectio Divina 126, Paris: Editions du Cerf, 1986.

P 的神學，見：

R.W. Klein, 'The Message of P', in J. Jeremias, L. Perlitt, eds., *Die Botschaft und die Boten: Festschrift für Hans Walter Wolff*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1981, 57ff.

M. Sæbø, 'Priestertheologie und Priesterschrift', in *Congress Volume, Vienna*, VTS 32, 1981, 357ff.

詮釋出谷紀(包括它對解放神學的影響)的歷史概覽，見：

B. Van Iersel, A. Weiler, eds., *The Exodus-a Lasting Paradigm*, Concilium 198, Edinburgh: T. & T. Clark, 1987.

聖經章節索引

創世紀		1:1-15:21	xi,42,104, 106,107,109, 110,115,145
2:(1)2f.	121,132		110,111
2:4ff.	84	1:1-11:10	76
4:3f.	51	1:1-5	111
4:26	138	1:1-4	76
10:16	13	1:7	18,25
11:28	18	1:11	76
12ff.	84	1:13f.	76
12:4	3	1:23-26	76
12:10ff.	12	2-4	106
15:13	3	2:3	24
15:16	3	2:5	24
17:1ff.	3,140	3f.	144
20:1ff.	12	3	52,53,137, 138
25:26	3	3:1	54,145
26:6ff.	12	3:2ff.	55
28:2	59	3:12	106
31:43-54	59	3:13-19	111,134,140
32:29	141	3:14f.	136,137,138, 139,140,141
33:18-34:31	126	3:18	46
35:11	140	3:20-22	110
37	18	4:1-9	110,145
39-50	18	4:1-5	111,145
41:45	8	4:13-17	111,145
45:10ff.	25	4:17	111,144
46:28	25	4:(21)22f.	110,146
47:9	3	4:24-26	147
47:11	18	4:30f.	110,111
出谷紀		5	78
1	149	5:1f.	110
1:1-18:27	104,112,129		

出谷紀(續)		9:13	110
5:3	105	9:17	110
5:5,8,10,30	78	9:23	144
6	138,149	9:28	110
6-11	149	9:35	110
6:1	110	10:3f.	110
6:2-7:13	76,111	10:7	110
6:2-9	111,134,140, 150	10:10	110
6:6	111	10:13	144
6:7	139	10:19	24
6:11	110,111	10:20	110
6:14(16)-25(27)	111,151	10:27	110
6:19-20a	76	11:1-13:16	52
6:21b-22	76	11:1-3	110
6:28-7:6	111	11:9f.	76
7:2	110,111	11:10	110
7:4	111	12	112,149
7:8-13	111,115	12-19	149
7:14-11:10	115	12:1-13:16	42,107
7:14	52,110	12:1-27(28)	42,107,153
7:16	110	12:1-13	42,107,108
7:17	144	12:1-10	76
7:19-22	115	12:5	43
7:26f.	110	12:10	43,108
8:1ff.	115	12:11	46,108
8:4	110	12:12	107,111
8:5-7	76	12:14-20	43,49,108
8:12ff.	115	12:14ff.	49
8:15b-19	76	12:17	111
8:16f.	110	12:18	108
8:23	105	12:21-27	42
8:24f.	110	12:22f.	44
8:28	110	12:24-27	82
9:1f.	110	12:25	48,108,109
9:7	110	12:28-42	42
9:8-12	76,115	12:28	76,108
		12:29-36	108

出谷紀(續)		14:9	76,104
12:31	44	14:16f.	76,144
12:33	110	14:18	35,76
12:35f.	110	14:21	76,144
12:37-51	108	14:21-23	76
12:37	18,22,76, 104,108	14:26-29	76
12:39	108	14:(30)31	35,110,144,
12:40-51	76	15	54,112
12:40	3,6,108	15:5	35
12:41	111	15:8	35
12:42	108	15:10	35
12:43-49(50)	42,108,153	15:12-16:8	145,146
12:(50)51	42,111	15:19	76,109
12f.	43,52	15:20	146
13	146	15:21	83,91
13:1-16	42,82,108, 146	15:22	105
13:1f.	43,52,76,147	15:22-18:27	xii,104,105
13:3-10	43,49,108, 147,153	15:22-25	106
13:5	48,108	15:24	104
13:8	43,108,109	15:25f.	64,65,82,106
13:11-16	43,147	16-18	112
13:11-13	52	16:1-36	106
13:12	48	16:1-3	76
13:13	44	16:2	104
13:14f.	52,108	16:4	82
13:15	43,44,108, 110	16:6-24	76
13:17	18,110	16:7-9	104
13:18	24,105	16:12	104
13:20	76,104	16:13	105
14	34,47	16:15ff.	105
14:2	27,34,76,104	16:28	82
14:4	35,76	16:31-36	76
14:5	76,110	17:1ff.	76,105
		17:1-16	106
		17:3	104
		17:4-7	82
		17:5	144

出谷紀(續)		20:8	121
17:8ff.	144	20:11	120,121,123, 125,132
18	55,105,137		
18:1-12	106,145	20:16	121
18:5	106	20:18f.	120,122,124
18:13-27	106	20:20	120,143
19ff.	55,106	20:21	120
19-24	42,153	20:22-23:19(33)	62,75,77,99, 101,124,148
19:1-戶 10:10	42,84,150, 152	20:22-26	66,68
19:1-40:38	xii	20:23	66,123
19:1-24:18	xii,77,106	20:24f.	69
19:1-24:11	58,62,99	20:26	65,66
19:1	76,105	21:(1)2-11	63,65,66,67
19:1-2	76	21:1-6	65,70
19:3-20:21	142	21:12-17	65,66,67,68
19:3-9	60,82,99, 100,106,145	21:18-22:17	65,66,67
19:4	105	21:18f.	65
19:8	61	21:22	67
19:9	110,145	21:24	63,66
19:16f.	55,99	21:28ff.	63
19:18	55	22:2	62
19:19	99,124,145	22:7f.	62
19:20-25	77	22:7-13	67
19:24	106,151	22:17	70
20	77,102	22:18-20	65,66,67,122
20:1-23:19(33)	99,102	22:20	65,66,69
20:(1)2-17	77,119	22:20-26	68,70
20:1	102,122,128	22:21-23:19	66,68
20:2	83,120,125, 129,131,147	22:24-26	69
20:3-17	119,120,123, 129,131	22:27-30	69,123
20:3	125	22:28	51,63
20:4	120	22:28f.	43,51,109, 146
20:5	120,125	23:1-9	68,69,70
		23:10(12)-19	69,102
		23:10f.	63

出谷紀(續)		31:18-34:(28)35	xii,77,106
23:12f.	77,107,108, 122,123	31:18-32:20	145
23:14-19	49,107,108	31:18	96,97,102
23:14f.	43	32	61,101,111, 148
23:15	50,77	32:4	101
23:16-19	77	32:7-14	82
23:17	63	32:(7)8	96,101
23:19	63	32:9f.	96
23:20-33	100	32:15	96,97
24:1-11	60	32:19	96
24:1-2	61,77,153	32:20-29	151
24:3	61	32:20	96,98
24:3-8	61,77,99, 100,145	32:25-29	98
24:3f.	101,103	32:30-33:6	145
24:5f.	153	32:30-33	145
24:7	62,100	32:34	101
24:8	153	33	82,144
24:9-10(11)	61,77,153	33:1-6	99,100
24:12-34:35	96	33:7-11	57,145
24:12-31:18	61,145	33:12-23	144
24:12	96,98,99,145	33:19	140,149
24:13	99,100	34	102
24:(14)15-18	76,99	34:1-28	58,61
24:18	96,98,145	34:1-4	77,97,145
25:1-31:17(18)	xii,57,76,149	34:1	66,82,96, 103,145
25:1-27:21	153	34:4-28	145
25:9	56	34:4	82,96,103
25:10ff.	57,98	34:6f.	102,123
25:40	56	34:10-28	77
26:30	56	34:14	102,123
27:9-18	57	34:17	123
28f.	151	34:18	50,102
30:1-31:11	153	34:(17)18-26	49,77,102, 103, 107,108,124
30:30	151		103
31:12-17	57	34:27	

出谷紀(續)		20:1ff.	105
34:28	77,96,102, 103	21:8 28f.	138 151
34:29-35	76,151	32	14
35:1-40:38	xii,57,77,149	33	108,150
35:1-38:31	153	33:1-15	104
37:1ff.	98	33:3	18
39	151	33:5	18
39:32-40:33	153		
40:34ff.	153	申命紀	
		1-4	14
肋未紀		1:1	75
7:11ff.	59	1:2	27
8	100,151	1:6ff.	105,108
9:24	56	1:8	106
10:10	151	1:21	106
16	151	1:33	107
18:7ff.	128	1:35	106
19:35ff.	43	2:12	75
22	43	2:30	106
22:30	108	3:8	75
23:23ff.	124,125	4:9	107
23:41	108	4:10-15	99,101,106,
23:43	43		130
24:16	135	4:13	66
25:55	43	4:14	99
		5	99,101,106,
			130
戶籍紀		5:6-21	119,123,130
1-4	23	5:7-10	102,120
3:11ff.	52	5:8	120
3:40ff.	52	5:9	120
10:10	xii	5:12	121,130
10:11	xii	5:14	121
10:11ff.	105	5:15	43,121,132
11:6ff.	105	5:16	121
11:31f.	105		

申命紀(續)		16:9	49
5:18,19,20	121	16:18-20	67
5:21	120,121	17:2-7	67
5:23-26	144	17:14-20	75
5:31	99	18:15-22	144
6:12	106	21:18-21	68,148
6:20	106,108	26:1-11	51
7:1	108	26:5-10	83
7:6	100	26:5	18
7:8	106	26:18	100
7:18f.	106	27f.	100
9:7-10:11	96,97,106	27:10	100
9:9	97,98	27:15-26	68
9:10	97,102	28:60-68	34
9:12-15	97	29:28	136
9:17,18,21	97,98	30:1-10	149
9:20	111	33:8-11	151
10:1-4(5)	97,101,103	34:5f.	75,91
10:8	98	34:10-12	144
10:22	106		
11:3f.	107	若蘇卮書	
11:13	100	1ff.	14
12:1ff.	75	1-6	47
12:1-26:15	70	3:14ff.	47
12	75	5:9	43
13:1-5	144	5:10f.	47
14:2	100	7f.	15
15:5	100	24	107
15:12-16:8	109	24:6f.	106
15:12-18	63,70,109, 145	24:25	64,65
15:16f.	131		
15:19-23	107,108, 109,145	民長紀	
		1ff.	16
15:20	146	1:16	137
16:1-8	75,107,108, 109,145,153	2:1-5	100
		4:11	137
		4:17ff.	137

民長紀(續)		28:19	56
6:15	23		
8:33	126	編年紀下	
9:1-57	126	35	107
13:18	141		
撒慕爾紀上		約伯傳	
1:3	37	37:6	137
10:19	23		
23:15-18	59	聖詠	
25:25	134	15	124
		24	124
撒慕爾紀下		47	54
10:18	23	50	124
21:1-14	50	81	124
		93	54
列王紀上		95	124
6:1	3	96-99	54
9:26	24	99	124
10:28f.	75		
11:1ff.	75	箴言	
12:28	101	10:3	137
18:24	56		
19	144	依撒意亞	
		8:16	125
列王紀下		19	19
10-12	2	62:2	135
10:15ff.	137		
17:16	101	耶肋米亞	
18:4	39	1	144
22f.	107	31:31-34	149
23:21-23	153	34	59
		34:8-22	59
編年紀上		35:6ff.	127,128
2:55	137	35:14	128
19:18	23	46	19

厄則克耳	
11:14-21	131
29ff.	19
33:23-29	132
亞毛斯	
8:8	19,53
9:5	19,53
米該亞	
7:3	137
瑪拉基亞	
2:14	58
宗徒大事錄	
7:22	6
希伯來書	
8:5	56

作者索引

- | | | | |
|-------------------------|-----------|----------------------------|-------------------------|
| Ackroyd, P.R. | 141 | Bokser, B.M. | 40 |
| Ahlström, G.W.
(亞殊唐) | 58 | Bright, J.
(白勵德) | 4,20 |
| Albrektson, B. | 141 | Carpenter, J.E.
(卡賓達) | 122 |
| Albright, W.F.
(奧伯利) | 17,20 | Champollion, J.F.
(詹寶連) | 5 |
| Alt, A.
(艾特) | 66,71,125 | Charles, R.H.
(查力士) | 37 |
| Alter, R.
(歐德) | 119 | Childs, B.S.
(查爾思) | 72,86,94,
129,154 |
| Anati, E.
(亞納弟) | 14,22,27 | Clements, R.E. | 71,73,154 |
| Andrew, M.E. | 133 | Clines, D.J.A.
(施靈思) | 119 |
| Auerbach, E.
(奧爾伯) | 39 | Coats, G.W.
(郭士) | 40 |
| Barr, J.
(巴爾) | 90 | Cohen, R. | 21 |
| Barrick, W.B. | 58 | Cross, F.M.
(柯爾士) | 113,141 |
| Barton, J. | 73 | Crüsemann, F.
(居士曼) | 131 |
| Batto, B.F. | 36 | Davies, G.I. | 28 |
| Bietak, M. | 25 | Driver, S.R.
(戴維爾) | 72,82,94,97,
102,138 |
| Bimson, J.J.
(畢申) | 12,21,23 | Durham, J.I. | 73 |
| Biran, A. | 57 | Eichrodt, W. | 154 |
| Boecker, H.J. | 71 | | |

Eissfeldt, O. (艾斯佛)	73	Harford-Battersby, G.	122
Finegan, J.	4	Harrison, R.K.	73
Fohrer, G. (霍賀)	73	Hauser, A.J.	119
Freud, S. (佛洛依德)	39	Hayes, J.H. (海士)	4,73
Friedman, R.E.	79	Henninger, J. (韓寧格)	44,49
Galling, K. (嘉凌)	9	Herrmann, S. (赫曼)	4,18,22
Gardiner, A.	25	Hildebrand, D.R.	113
Geddes, A. (格迪士)	6	Holladay, C.R.	73
Gerstenberger, E. (則士丹伯格)	126	Hossfeld, F.-L.	130
Gibson, J.C.L.	51	Hyatt, J.P.	73
Giveon, R.	28	Iersel, B. Van	154
Gressmann, H. (基士曼)	30	Isbell, C.	119
Gunkel, H. (龔喬)	79,86,124	Jacob, E.	154
Gunn, D.M. (龔思)	119	Jagersma, H.	4
Halpern, B. (賀本)	21	James, T.G.H.	7
Hamza, M.	25	Jeremias, J.	154
Har-El, M.	28	Kaiser, O. (凱塞)	73
		Kenyon, K.M. (甘源)	15,20
		Klein, R.W.	154
		Kloos, C.	36

Knight, G.A.F.	154	Oren, E.	21
Koch, K.	86,114	Otzen, B.	58
(高赫)		Patrick, D.	71
Kochavi, M.	13,21	Paul, S.M.	71
(高查夫)		Peckham, B.	114
Koehler, L.	154	Perlitt, L.	154
Lindars, B.	141	(普爾力)	
Mazar, A.	13,21	Petrie, W.M.F.	25
(馬扎爾)		Pritchard, J.B.	4
Mazar, B.	20,27	Procksch, O.	82
(馬扎爾)		(樸殊)	
McCarthy, D.J.	62	Rad, G. von	83,91,154
(麥加笛)		(馮拉)	
McKenzie, J.L.	154	Ramsay, G.W.	4
Mendenhall, G.E.	60,126	Rendtorff, R.	73
(孟登賀)		(連托夫)	
Millard, A.R.	21	Rodd, C.S.	73
Miller, J.M.	4	Rose, M.	141
(密勒)		Rost, L.	45,49
Montet, P.	25	(羅士特)	
Mowinckel, S.	124	Rothenberg, B.	137
(莫雲高)		(羅登博)	
Naville, E.	25	Rowley, H.H.	17,22
Nicholson, E.W.	62	(羅理)	
(尼可信)		Rowton, M.B.	51
Nöldeke, T.	31	Saebo, M.	154
Noth, M.	4,27,39,72,	Salibi, K.	28
(諾夫)	79,86,90,99,		
	113		

Sanders, J.A.	90	Weimar, P.	23,28
Sayce, A.H.	25	(韋瑪爾)	
(蔡思)		Weinfeld, M.	154
Schmidt, W.H.	73,81,154	(韋因飛)	
(史密特)		Wellhausen, J.	75,82
Segal, J.B.	44,48	(威耳豪森)	
(薛格)		Westermann, C.	154
Silver, D.J.	7,39	(威士德曼)	
Smith, W.	59	Whybray, R.N.	73
Robertson (史密夫)		(威伯里)	
Soggin, J.A.	4,73	Wildavsky, A.	39
(索京)		Wilson, I.	12,21
Speiser, E.A.	12,21	(威申)	
(史比思)		Wiseman, D.J.	21
Spencer, J.	6	(威士民)	
(史賓塞)		Wolff, H.W.	154
Spencer, J.R.	58	(胡爾夫)	
Stamm, J.J.	133	Zenger, E.	23,28
Thomas, D.W.	141	(仁則爾)	
Thompson, T.L.	21,119	Zimmerli, W.	154
(湯申)		(金默里)	
Vater, A.M.	119		
Vaux, R. de	4,20,48		
Vermeylen, J.	154		
Vink, J.G.	113		
Vriezen, T.C.	154		
(韋里仁)			
Weiler, A.	154		

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》	克民士著	2004 年出版

出谷紀探索 EXODUS

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：龍華印刷製本有限公司

版次：2004 年 9 月初版(印 1000 本)

國際書號：962-8417-84-3

【版權所有】

出谷紀是一部包含多層面的經書，其中有歷史敘述、宗教規則、法律措施和禮儀制度。

在歷史方面，是敘述以色列居留在埃及開始，直到他們在梅瑟帶領之下，出離埃及第二年，其間所發生的事。在宗教方面，經書敘述上主召叫梅瑟，向他啟示自己的名字，教他行奇蹟，和他一同帶領子民出谷，一同與阿瑪肋克人作戰，把誠命賜給以民。在禮儀方面，經書探索了逾越節、無酵餅節、獻首生子節等的來源。總之，出谷紀是一個敘述天主親自揀選、教養和拯救一個民族的故事，是一首天人交往的美麗和動人心弦的史詩。

如果說申命紀是一部教導天主子民如何生活在天主面前的一生活手則，那麼，出谷紀是告訴人，天主以前如何揀選、教養和拯救祂的子民，叫人體會天主也是這樣對待自古至今世世代代的人。

你說，你可以不對出谷紀興起發古思幽之情，而想去探索一番嗎？

* * * * *

莊思登(William Johnstone)，是蘇格蘭 University of Aberdeen, King's College 希伯來文和閃族語言教授，神學、宗教研究系主任。

ISBN 962-8417-84-3



9 789628 417841

301 6009 146 HK\$72.00