

名稱

當我們打開聖經閱讀的時候，首先會發現有五本自成一體的書卷，歷來稱其為「梅瑟五書」。這五本書是：創世紀，出谷紀，肋未紀，戶籍紀，申命紀。「五書」這個名稱由來已久，它指示分成五個部份的一本大書。這本大書也稱為「法律」，或謂「梅瑟法律」，就是希伯來文的「托辣」；是一部世界文學中盡人皆知的傑作。

上述五本書的希伯來文名稱，與中文的翻譯名稱迥然不同。原文採取了每本書的第一句話，作為書名。而中文的譯名則跟隨古希臘本的主張，以其內容作為每本書的命名。如此，創世紀的原文名稱應是：「在起初」，是說在起初天主創造了天地萬物；出谷紀的原文名稱是：「他們的名字記載如下」，述說天主如何自埃及為奴之地拯救了自己的百姓以色列；肋未紀記載了天主為肋未支派所制定的法規；戶籍紀是因為這本書開始便記載了以民調查戶口和士兵登記的事；申命紀意謂「第二法律」，是前此梅瑟法律的再述，有重申前命之意。

五書在舊約歷史的過程中，有過不同的名稱。例如：「上主的法律書」(編下 17:9)，「法律書」(厄下 8:3)，「天主的法律書」(厄下 8:18)，「梅瑟書」(厄下 13:1)，「梅瑟法典」(蘇 8:31)。新約則稱其為「梅瑟法律」(路 24:44)，「法律」(瑪 5:17 宗 13:15 羅 3:21)，或簡稱「梅瑟」(瑪 22:24)。猶太學者亦稱五書為「米克辣」，意即「誦課」，是會堂中每日必讀的經書。希臘及拉丁文著作皆簡稱為「五書」，沿用至今。

內容

五書主要所強調的，是以民的宗教歷史。就是以民的先人，自原祖受造梅瑟至死亡的一段歷史；故此它不是記述全人類的歷史，也不是以色列民族興衰的紀實。如此，創世紀追述宇宙與人類的起源，及以民先祖的始末；出谷紀證實天主如何兌現了自己的諾言，就是天主向亞巴郎所作的許諾：「我要將這片土地（客納罕地）賜給你的後裔」（創 12:7）；肋未紀與戶籍紀側重於法律的記述；申命紀好似一篇遺囑，一面追述以民的過去，衡量它的得失，勸導它未來應如何奉公守法。故此有人頗為正確的認為創世紀是五書的引言，而申命紀則是它的結論。

由上所述，我們可以確定，梅瑟五書所敘述的固然是真正的歷史，但不是普通歷史學者所書寫的歷史。它基本上是一本宗教史，就是天主如何與人類開始往來，如何揀選以民，又如何藉著特選的以民來拯救整個的人類。既然五書是純屬宗教性質的歷史，自然它的取材方式，便與普通歷史大異其趣。它很可能將普通歷史學者認為重要的、純屬歷史的資料棄而不用，卻另揀選次要的甚至無關緊要的瑣碎資料來大加渲染，詳加描述，因為此後者更能符合它宗教史的原則，就是天主救贖人類的歷史。

但是在五書中，不僅有其真正的歷史部份，而且也有其更重要的法律部份。我們可以說，五書的骨幹是法律；而它的襯飾則是歷史；是以亞巴郎為開山鼻祖的以色列民族的歷史，二者相輔相成，刻劃出天主子民的最初歷史。這個子民是天主親自揀選的民族。作者最大的顧慮，便是這個民族必須要不斷誠惶誠恐地，來崇拜和尊敬它的造生、養育、掌管和治理民族的惟一真神天主。以民祖先所處的社會是崇拜多神的社會，於是作者不得不竭盡心力，來強調惟一真神的敬禮。為達到這個目的，作者不得不將亞巴郎以前的一大片空白歷史填補起來；使以民與造生宇宙萬物的天主發生直接的關係。但是，將一片漫長歲月的歷史填補起來，談何容易！作者卻用了最簡單的方法，作出聊勝於無的解釋，作為空白歷史的交代。就是挑選了亞巴郎以前的一批人物，利用他們將人類有史以前的這段巨大空白，非常勉強的連絡起來。任何人都可一目了然地確知作者所描述這段毫無紀錄的歷史時，完全無意撰寫一部真正的人類歷史；而只是在牽強附會地將人類的來源，更好說將以色列民族的淵源，與天主的造化，直接連貫在一起。目的在證明天主如何藉著自己的選民來拯救了作惡犯罪，自甘墮落的人類。這一切都是天主上智的安排。由此，我們也可以斷定聖經是自始至終在天主聖神的默感之下寫成的。因為它前後相連，首尾一貫，脈絡相通。由此可見天主拯救人類的計劃，與以民的歷史是完全不能分割的。換句話說，以色列民族是天主救贖人類不可或缺的歷史工具。因此它是天主的「長子」（出 4:22），是天主寶貴的「產業」（申 9:26），是天主特選的「司祭的國家，聖潔的國民」（出 19:6）。基於上述，我們可以確定，五書的基本神學中心思想是：以色列在世間一切民族間是天主特愛的子民。但是

這個子民也同時負有重大的使命，是關係人類生死禍福的使命。

創世紀：以天主創造天地和人類為起點，來述說天主如何準備自己要藉以民所建立的神權政體，記述了人類的敗落，人類史前史的大致情況，人類所遭遇的不幸歲月。這是創 1 至 11 章的內容。接著由第 12 章開始至 50 章，作者記述了有史時代的聖祖亞巴郎，依撒格，雅各伯的行實，這是以民最偉大的三位始祖。創世紀的目的，不外是在極力說明：人類雖然背叛了天主，但天主仍然愛它，在想法拯救它。為達到這個拯救的目的，天主揀選了亞巴郎，由他生出一個新的民族，再由這個新民族中，就是由以色列民族中，出現人類的救主——耶穌基督。

出谷紀：記述了以民出離埃及的事蹟，並在西乃山被上主正式建立為自己的百姓，是為神權政體的誕生。本書可清楚地分成三個大段：1 至 11 章描寫以民在埃及的悲慘境遇，梅瑟受命拯救以民，以及天主藉梅瑟的手，重重地打擊了欺壓上主百姓的埃及。12 至 16 章，以民出離埃及走向上主的西乃聖山。19 至 40 章，述說天主同以民在西乃山建立盟約的經過。最後這一部份是神權政體的建立。故此其中有不少法律的記載，說明了以民法律的來源。

肋未紀：主要在說明以色列應如何滿全上主對它的要求，就是要使它成為一個「司祭的國家，聖潔的國民」(出 19:6)。天主藉著肋未支派，建立了百姓對自己的敬禮。這裡所記述的也以法律為主。計有：祭祀的法律(1-7 章)；祝聖司祭(9、10 章)；潔與不潔動物的法律(11-16 章)；聖潔的法律(17-26 章)；什一之物與誓願之法(27-34 章)。是一本頗為瑣碎繁累的記載。

戶籍紀：繼續出谷紀的記載，描述以色列在西乃山與天主建立盟約之後所表現的態度，以民啓程走向約但河的事蹟。本書的結構，頗為特殊；似乎作者特別強調地理的形勢和重要性。因此學者們多以「地理的次序」來給它分段：(一)在西乃山區百姓所作的事，所接受的法令，以及準備啓程(1-10 章)。(二)以民進入曠野中遊行，在曠野中的遭遇，以及在這期間所訂立的法律(11-20 章)。(三)由卡德士走向約但河東岸的摩阿布地區(21-36 章)。

申命紀：它好似是梅瑟的遺囑，重申了上主天主的法律，勸勉百姓謹遵不違。事實上這本書也的確是由四篇演講辭所組成的：(一)勸勉百姓要常常懷念天主，感謝天主在曠野中細心地照顧他們(1-4 章)。(二)重申天主的法律，是一篇冗長的講話(5-26 章)。(三)強調守法的好處，即天主的豐厚賞報；與不守法的害處，即天主的嚴厲處罰。學者們多稱它為「祝福與詛咒的演詞」(27-30 章)。(四)梅瑟最後的訓話，並附錄他的兩篇詩歌(31-34 章)。末了記載他如何選拔了若蘇厄作他的繼承人，還補記了他的死亡。這當然不可能出於梅瑟本人的手筆。

上面所述，只是五書的歷史和法律內容的梗概。至於它的神學含意，卻是美妙高深，非三言兩語所能盡述的。我們另述它的神學意義，在這裡不過稍微提及，它堪稱是一神宗教的大經，與舊約神權政體的大法。它主要的真理是：惟一的真神天主造生了宇宙和人類；人類的來源和祖先只有一個；原祖失足跌倒，全人類遭受了牽連；天主預許救主，並揀選了產生救主的百姓；全世界的各民族都要藉著這個百姓而得福（創 12:2, 3）。上述這些基本的道理要在新約內完全應驗。

作者梅瑟

首先我們要說明，這是個盤根錯節，千頭萬緒，令人非常頭痛心煩的難題。學者們的意見五花八門，千奇百怪，令人眼花撩亂，不知所措。不過我們也不必為此緊張，因為這只是個學術上的難題，與我們的信德，與聖經本身的默感和啓示，毫無關連。因為它們完全是互不相關的兩回事。由神學的觀點來看，最主要的一點是：五書是在天主的默感之下寫成的。至於受默感寫書的這個人是誰？是梅瑟本人，或者另有其人，都是無關大局的次要問題。再說「作者」的意義，並不需要書中的每字每句，自始至終，全是作者本人的手筆。只要書中的主旨是他的創意，便足以稱為某書的作者。作者在撰寫時不能不參考和採用已有的歷史資料。這些資料，經作者採納利用之後，便被稱為作者的產品。作者還可以將自己的見解授之與人，令其筆錄成書。雖然某本著作，在留傳後世的歷程中，可能受到人們的竄改或增補，仍不失為某人的作品。倘若作者在收集資料之後，未能著作問世，便與世長辭；而由他人來執筆代為編輯，甚至在編輯時，編者為了適應時代，略加註釋、增補或刪削，其作者仍是已去世的前者，而不是從事編輯的後人。

在了解上述默感與作者的分別，以及作者的意義之後，我們可以進一步來研究五書作者的問題。首先我們客觀的列舉出，教會傳統上所慣用的，證明梅瑟是五書作者的理由和證據，接著我們指出現代許多解經學者反對梅瑟是五書作者的意見和理由。最後，我們將聖教會針對這個棘手問題所抱的態度，向大家加以說明。

梅瑟是五書作者的證據：

（一）五書本身的證據

書中有不少的地方明確地指示，梅瑟是五書的作者。

出 17:14 記載以民戰勝阿瑪肋克的事蹟時謂：「上主向梅瑟說：『將這事寫在書上作為紀念』。是天主自己向梅瑟發出了命令，叫他將戰蹟紀錄在書上。而所說的「書」，按原文是一本特定的書，不是任何一本書。

出 24:4 說：「梅瑟遂將上主的一切話記錄下來」。同章第七節說：「梅瑟拿過約書來，念給百姓聽」。所說的約書，是指出 20-23 章而言。

出 34:27 記載了上主對梅瑟的話：「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」。這裡所指的是出 34:10-26 的法令而言。

戶 33:2 也說：「梅瑟記錄了他們遵照上主的命啓營的出發點」。由這句的記載，許多學者認為梅瑟曾寫過行程日記。所記載的是些以民輾轉曠野中的行程和經過

的地點。

申 31:9 謂：「梅瑟寫好這些法律，交給抬上主的約櫃的肋未子孫司祭，和以色列所有的長者」。這一句話雖然不一定指全部梅瑟五書而言，但至少指明申命紀中的許多法律，出自梅瑟的手筆。

申 31:22 記載：「梅瑟遂在那天寫下了這篇詩歌，教給了以色列子民」。所說的詩歌，是指申 32 章所記載的「梅瑟歌」而言。

由上所述，我們至少可以斷定，五書中有不少的部份，不論是歷史或法律或詩歌等，實是梅瑟的親筆著作。不過我們並不能因此確定，全部五書盡出自梅瑟的手筆。

此外，還有一些著作的環境，尤其是曠野中的生活處境，也足證梅瑟是本書的作者；至少是它主要的作者。因為有些記載，確應劃歸到梅瑟的時代。例如：

有些法律，只適應於營幕中的居民（肋 16:9, 29 戶 19:2, 21）。如果百姓已進入了福地，過著定居的生活，絕不會有這種規定。

有些法律，只有居住在營幕中的人才可以遵守（肋 17:3, 9）。還有些記載明確地指示，當時以民還沒有進入客納罕地（戶 15:2）。

以民所宰殺的動物，有些只生長在曠野中（肋 11:1 等）。以民用來製造約櫃和聖所的木材，也是曠野中的產品。此外一些人名、地名、家譜、族譜等，也在指明梅瑟親自記載了這一切，而絕不可能是後人所杜撰的膺品。

梅瑟是以民的救星和領袖，他不但要負責百姓的物質生活，更要訓練他們的良心和倫理生活。是以他必須制定一些法律，來維持百姓正常合理的生活秩序，不論是宗教的生活或社會倫理及物質的生活，這是百姓可以繼續生存的唯一保障。當然，梅瑟在天主的默感之下，也預先見到百姓進入福地之後的生活情形，它將是四面楚歌，被外邦邪教人所包圍的危險生活。因此，梅瑟必須制訂一些基本的法律，來維持百姓的未來。於是十誡（出 20:2-17）、約書（出 19-24 章）以及一些有關宗教敬禮的法律記載（出 26-31 章），皆成了不可或缺的規章。

以民製造約櫃和聖所時，沒有提到鐵器的利用，卻提到了銅。事實上我們知道鐵器的出現，是公元前十二世紀的事，而梅瑟生活的時代，卻是第十三世紀，也就是辣默色斯二世法郎的時代。此外公山羊贖罪（肋 16:21, 28）及取潔水的利用（戶 19:2-7），也是曠野時代的習俗。還有宰牲為祭的條例（肋 17 章），以及肋未搬

運會幕的記載（戶 4:2-15），也在證明以民還沒有進入福地，還沒有過定居的生活。稱呼亞巴郎為「飄泊的阿蘭人」（申 26:5）也絕對不是以民定居之後的習慣，更不是以民君主政體時代所可思議之事。因為當時阿蘭人已成了以民的死敵。最後，瑪納（出 16:31）、鶴鶉（出 16:12, 13 戶 1:18-23）及苦水（出 15:22-27）的存在，亦在證明是曠野中所慣有的現象。

（二）舊約其他書籍的證據

除了五書的經文記載及它的內容環境，可以證明梅瑟是五書的作者，或至少可以斷定五書是梅瑟時代的產物之外，亦可由其他的經書獲得足夠的證明。

1. 舊約歷史書：蘇 1:8 記載：「這部法律書總不要離開你的口」。若蘇厄所說的是那一部法律書呢？由蘇書同一作者的口中我們知道，若蘇厄曾在厄巴爾山上修建了一座祭壇，建壇的目的是為了滿全梅瑟法律上所記載的，就是梅瑟向百姓所吩咐的話（蘇 8:31）。同樣的地方下一節又說：「若蘇厄又在那裡將梅瑟當著以色列子民的面所定的法律，刻在石頭上」（8:32）。在蘇 23:6 處，征服客納罕地的凱旋者若蘇厄，勸勉以民要「忠實謹守奉行梅瑟法律書上所記載的一切」。由此可見梅瑟的確寫過一本法律書籍；而這本如此倍受以民尊崇的「法律」，就是我們這裡所討論的「梅瑟五書」，殆無疑異。

民長紀雖然沒有指示「梅瑟法律」的明文，卻清楚的暗示以民出離埃及，並在西乃山與上主建立盟約的史事（民 2:1, 2 出 23:20-33）。撒上下亦未提到「梅瑟法律」的事，但是記載了身為以民救星的梅瑟，謂他是天主親自揀選和打發來的以民的領袖（撒 12:6, 8）。列上下曾數次提到梅瑟的法律。例如：達味勸勉自己的兒子撒羅滿，要謹守「梅瑟法律」所記載的一切規律、誠命和制度（列上 2:3）。猶大王阿瑪責雅（照梅瑟法律書上的記載），沒有將殺害父王的兇手的子女們處死（列下 14:6）。在約史雅國王時代，人們在上主的聖殿內發現了「法律書」。這本「法律書」，就是「上主藉梅瑟所頒佈的法律書」（列下 22:8-20 編下 34:14-18）。還有其他不少的歷史書籍，雖沒有明言梅瑟的法律，卻清楚地提及到不少梅瑟訂定的制度和法規。例如：「天主的殿（聖幕）」（民 18:31），「約櫃」（民 20:27），「全燔祭與和平祭」（民 21:4），「納齊爾願」等（民 13 章）。

2. 先知書：充軍之前的先知，沒有明確地提及過「梅瑟法律」，只提到「上主天主的法律」（亞 2:4 歐 4:6 依 5:24 耶 16:11 索 3:4 耶 31:33）。但是不少梅瑟時代的制度和事蹟，卻屢見於先知書中。例如：亞 5:22 記述了一切種類的祭獻（見肋 1-3 章）；亞 2:8 道及「抵押者的衣服」（見出 22:26）；亞 2:12 有「獻身者」，即「納齊爾」的記載（見戶 6）；歐 12 章暗示雅各伯的歷史（見創 25-35 章）；歐 2:10 見申 7:1, 13；亞 4:11 指示索多瑪及哈摩辣的滅亡（見創 19:25）。

3. 充軍後的經書：這時代的書籍提及「梅瑟法律」的地方，可說是層出不窮，俯拾即是（編下 25:4; 34:14; 35:12 達 9:11, 13; 13:3, 42 拉 3:22）。有時更清楚地提到「梅瑟的法律書」（厄下 8、9 章 10:30-40）。

事實上，舊約中的一切經書，都與梅瑟有關，都是依據梅瑟五書來論述的。再說，如果五書不是梅瑟時代的產品，那麼，以色列民族歷史的來源，便成了不可解釋的啞謎；這是不可思議的事。聖經上記載了許多的罪犯；而這些罪犯所觸及的是甚麼法律呢？只能坦承是「梅瑟法律」。這一點是如此的明顯，連唯理派人士也不得不俯首承認。

（三）新約經書的證據

耶穌基督屢次提到「梅瑟法律」或「梅瑟經書」見路 24:44、谷 12:26（出 3:6）、路 10:26、（申 6:5）、瑪 8:4、（肋 14:2-32）、瑪 19:8、（申 24:1）、瑪 7:10、（出 20:12、申 5:16），更清楚的說法見於若 5:45-47，在這裡，耶穌明言他的敵對者要受到梅瑟的控訴。因為「若是你們相信梅瑟，必會相信我；因為他是指著我而寫的。如果你們不相信他所寫的，怎會相信我的話呢？」由這段記載看來，我們可以知道，當時的猶太人，都確信梅瑟是五書的作者。耶穌在此指明猶太人心硬如鐵，雖然他們強調相信梅瑟，而梅瑟所指示的默西亞——耶穌基督——卻受到他們的拒絕。因此他們的過犯是無可原諒的。但是我們不可太過引用這兩句話來證實梅瑟是全部五書的作者；最多我們可以引用耶穌的話來指出，五書中有關默西亞的預言，是梅瑟親自所書寫的。

宗徒們與其同時代的人一樣，亦相信五書出於梅瑟的手筆，是以多次提到「梅瑟法律」或簡稱「梅瑟」（若 1:45 宗 3:22（申 18:15），宗 15:21; 26:22 格前 9:9（申 25:4），羅 10:5（肋 18:5），格後 3:15），聖經亦明言法利塞人（瑪 19:7 若 8:5 宗 6:14），撒杜塞人（瑪 22:4），以及初期教會的信友們（宗 7:37; 28:23）都信梅瑟是五書部份或全部的作者。全部新約提及梅瑟的地方有六十次之多。教父們跟隨宗徒們的意見，完全相信梅瑟是五書的作者，自不待言。

有關五書作者的新學說

自古以來，不論是猶太人或基督徒，皆毫無懷疑地相信，梅瑟是五書的作者。直至第十三世紀有位胡哥樞機，以為申命紀可能是晚期的著作，出於若蘇厄之手，不過他也馬上強調說：「但是以梅瑟為其作者的說法更合事實」。胡哥成了第一位懷疑梅瑟是五書作的人；他主要的理由是，因為申命紀的末段記載了梅瑟死亡和被埋葬的事，這自然不可能出於梅瑟本人之手。當時跟隨這種學說的人，可說是寥若晨星。

但是自此開始卻開了懷疑五書作者的先河。人們漸漸注意到五書的文體類型頗為複雜，似乎非出自一人之手筆；其次還發現到五書中有不少重複的地方，即一件事被三番五次地來重述，足見其作者並非一人。這一點使人們想到，大概梅瑟在撰寫時，利用了不同的業已存在的傳統文件，命人將這些文件兼收並蓄地加以利用。後期的人可能見其著作頗為雜亂無章，便自告奮勇地加以整理編輯，終於有了我們現在的版本。基於上述對五書作者的懷疑態度，便在十八及十九世紀間產生了數種不同的學說，要者如下：

（一）卷集說：公元 1753 年一位名叫阿斯魯客（Asdruc）的公教醫生，發明了一種批判梅瑟五書的新方式。他以解剖學者的眼光去分析五書的內容。他發現創世紀中對天主的稱呼有不同的用法，即厄羅音（天主）及雅威（上主）二詞，因此他揣度梅瑟在著書時手邊必有數種文卷，而其中最主要的是厄羅音卷。他發表這個意見時，採取了慎重的假設態度，並且申明，若不符合教會的傳統，他甘願撤消。他是一位熱心的教友。他作夢也沒想到，這種嘗試的意見竟被人所接納，二十年之後被利用在全部五書中。人們除了厄羅音卷之外，更發現了司祭卷。

（二）殘卷說：到了 1792 年，人們竟不滿於前面的學說，於是「百尺竿頭，更進一步」，在標奇立異心理的督促之下，竟發現了許許多多的卷本，或謂不成卷本的殘卷，達三十九種之多。所謂之五書，就是這些殘卷的總集。這種「百花齊放」的治學態度，實在太過離譜了。於是人們自動將殘卷的數目縮小集合。但是它們彼此之間仍無關連，亦沒有一個共同的源泉。

（三）拾遺說：由於前一學說太過張狂，使人難以置信。因此不久便失去了它的魔力，被人們所遺棄。打擊上述學說最厲害的人是厄瓦耳得（Ewald），他認為殘卷說簡直是無法無天，惟恐天下不亂的學說。於是他創造了一種新的學說，即拾遺說。他認為五書所本，是一本最古老最重要的厄羅音卷（E）；但因 E 卷缺點太多，所以脫穎而出的一位學者，根據後世尋獲的古卷即雅威卷，加以繕改和增補，遂成了今日流行的五書。他認為前者是民長時代的產品，而後者則是君主政權時代問世的卷集。另外還有一種卷集，稱為申命紀，是公元前第七世紀出現

的一個附本。

(四) 新卷集說：亦被稱為委耳豪森 (Wellhausen) 的學說。這曾經是個輝煌顯赫的轟動學說，是以有稍加詳解的必要。委耳豪森利用黑格耳所創立的人民宗教演進的學說，來重新研討五書的作者問題。於是他舊話重提，發現五書中具有四個重要的卷集，即 (a) 雅威卷 (J)，是最古老的卷集，於公元前第九世紀在南國猶大問世。它的描寫筆法生動活潑，細緻動人，愛用擬人說法，且頗富詩意及民族色彩。在這個卷集中，為指示天主的名稱，多用雅威 (上主)，故稱雅威卷 (J)。(b) 厄羅音卷 (E)，於公元前第八世紀在北國以色列問世。它的筆法持重謹慎，視天主為至高無上的造物主，又是以民歷史的干預者；多以厄羅音來稱呼天主。這兩種卷集到了第八世紀的末葉，被某一位編輯者混合在一起，而成為 JE 卷。(c) 申命紀 (D)，是公元前第七世紀的產品，於南國猶大在約史雅國王執政時，被人於聖殿中所發現。它原由當時的司祭們所寫而成，卻以善意的欺騙手段，被宣傳為梅瑟的手筆。它的筆調平易近人，尤其對貧苦大眾，對孤兒寡婦表示莫大的同情和愛心。是它同時代眾先知們宣講的回聲。例如亞毛斯、依撒意亞、米該亞、耶肋米亞等。在這之後出現了一位善意的編輯者，他將前兩個卷集，即 JE 卷與這裡的 D 卷加以融會貫通，成為一個卷集即 JED 卷。(d) 司祭卷，這是厄則克耳及他的門人，在充軍時代所完成的一個卷集；它主要所注重和護衛的是司祭們的特權地位。到了厄斯德拉時代 (公元前四四四年)，司祭卷與其他的三個卷集成一集，成了一本書，就是流傳給我們的「五書」。而這本五書被猶太人和基督教徒普遍地認為是梅瑟的著作。因此而有了「梅瑟五書」的說法。這個看來是天衣無縫，冠冕堂皇的學說，竟受到幾乎一切非天主教學者的擁護，就連天主教的學者中，跟隨這個學說的也大有人在。

卷集學說的根據

固然我們首先要說明，上述學說作者的出發點和依據，就是根據黑格耳哲學所獲得的宗教演變說，而加以運用在聖經上；並強調希伯來人的宗教，必定是根據上述的嬗變定理而演進的。這種說法未免太過主觀，似乎有閉門造車，妙想天開之嫌。因為它主觀的強調：舊約中最早的著作不是梅瑟五書，而是大先知的文集；五書的編次毫無歷史價值；五書中的歷史敘述多不符合事實；以民的歷史仍有待調整和考訂；人類歷史的演進永遠是遵循著進化定律的。這幾種信念都是學者強硬加給梅瑟五書的，學者將有待證實的學說，作成木已成舟的事實，又根據這些「事實」和定律去研討梅瑟五書，那結果必然令人難以滿意，且非常令人遺憾的事。尤其學者把人類學的定理運用在宗教學上，且認為泛神教早於多神教，多神教早於單一神教，單一神教又早於唯一神教。這是非常危險的說法，且還沒有科學的根據。相反的目前的人類學家所攻讀研討的結果適得其反，認為最早存在的是人類所崇拜的唯一神教。就是以民所崇奉敬禮的惟一真神。漸漸由於人性的敗落腐化，而影響到宗教，走上敬拜邪神的道路。於是由惟一神教而演變成多神教，終至成了泛神論的社會。既然上述學者們的出發點錯了，其所得的結論，當然也不會正確無誤的。何況以民的宗教是上主啓示的宗教，如何能與普通人為的宗教來相提並論呢？事實上委耳豪森的炫輝一時，但患有先天不足的「偉大」理論，目前已成了明日黃花，連基督教的人士隨從其說者，也已不復多見。

雖然如此，站在純文學、歷史和語言學的觀點上來看，上述有關五書卷集的學說，並不是完全毫無根據的，例如：

（一）名字之不同：這裡所說的名字的不同用法，是指天主的聖名而言。最初發現五書不同文件的理由，就正是由天主聖名的不同用法而來的。就是有時用厄羅音（天主），有時用雅威（上主），或者雅威厄羅音。誠然，厄羅音和雅威的出現在創世紀中可說是平分秋色，不相上下。但是在其他的四本書中，雅威的稱呼幾乎成了一枝獨秀的說法，厄羅音的出現已是鳳毛麟角，非常難見。而雅威厄羅音同時出現的地方，在創世紀中有二十處，出谷紀中只有一處。任何一個明眼的人，都會清楚的看出，這種對天主聖名互相軒輊的用法不是偶然的，而是人為的及有目的的造作。但如何來解釋這種現象，卻不是簡單易為的。大致上說來，作者幾時論及天主與自己選民以色列的關係時，便非常樂意用雅威來稱呼天主。而天主真正與選民發生關係的時期始自出谷紀，因此自出谷紀之後，雅威之名便層見疊出了。

但是有不少的學者認為雅威一名的用途，始自梅瑟，在他之前，是完全不為人知的。那麼梅瑟所利用的許多古老的文件中出現的雅威之名，應是被後人強行加入的膺品。原因是當時正在盛行雅威一名。事實上我們也由聖詠上確實知道，這並

不是不可能的事。例如有些被稱為厄羅音卷的聖詠，其中不少原是雅威的名字，被人強行且有計劃地改成厄羅音。反面的情形亦可以發生，就是原來出現的本是雅威，卻被後期的編輯者，基於種種不同的原因，甚至基於個人的口味及愛好，而將之改變成為厄羅音。既然有上述種種的可能性和事實的存在，目前的學者，為研討五書不同資料的來源，已不太重視天主聖名的不同用法這一點了。

(二) 文筆之不同：在五書中除了有些彼此迥然不同的生詞和單句出現之外，更重要的是有些篇章的筆法彼此完全各異，使人一看便知道它們出於不同作者的手筆。就拿最初的兩章聖經來看，誰都知道創 1 及 2 章皆是描述天主造天地萬物的事蹟。但是兩篇記事的方式和筆法，卻迥然各異。創第一章的筆法是列表式的，枯燥無味，生硬造作，重複單調，是缺乏活力及幻想的描述。但是第二章的筆法，卻迥然不同了，它多采多姿，充滿活力，富於詩意，生動逼真，使人讀來不忍釋卷。前者是嚴肅學者的口氣，他鐵面無情，不苟言笑；治學有條有理，先設下要講的主題，定下要走的步驟，於是循序漸進，層次分明，按部就班地去尋找主題的核心及解決的方法。後者卻是平易近人，甚富人情味的傳教員的口氣。他將自己的觀念以具體的表像，加以有聲有色的描述。他的講解如此生動活潑，扣人心弦，與前者乾枯無味的講解是大異其趣的。這兩章的筆法是如此的不同，很自然的使人想到它們的作者，是兩個個性迥異的不同人士。其實五書中這樣的例子，可說比比皆是，不一而足。

基於上述屢見不鮮的彼此迥然不同的文筆和作法，使學者們聯想到五書應有不同的作者或至少作者利用了彼此各異的歷史資料和文件。更使學者們進一步的看到，應有後期的一位或多位編輯，將梅瑟留傳下來的五書，加以大刀闊斧不遺餘力的修改。例如最後期的司祭卷，很明顯的編輯者是位與其他編輯者迥然不同的人。他有自己的主張、方式和口味，他甚至於我行我素，將以民過去的歷史加以理想化。比如司祭卷慣將以民曠野中的聖幕描寫成富麗堂皇，堪與撒羅滿大殿媲美的建築。事實上誰也知道，曠野中的聖幕，是簡單樸素的一座帳棚，毫無豪華可言。作者卻故弄玄虛，依照他自己的理想來陳述以民的往事。同樣司祭卷的作者在描寫以民於曠野中遷移的時候，好似軍容整肅的隊伍，十人一排，十人一排的，邁著整齊的步伐，在雄糾糾氣昂昂地前進。事實上曠野中的以民原是如一盤散沙似的烏合之眾，若不是有天主特別的保護，它早已銷聲匿跡不復存在了。作者卻不依據客觀的事實，而只按自己的理想來替他的先人炫耀。同樣出離埃及時以民的數目也離譜地加以渲染，給人一種觀感。好似以民的確已是眾多猶如天上的繁星及海邊的沙粒。上主是這個大軍的首長，他親自策劃一切，指定路線，帶頭前行。相反地雅威卷集的作者卻更符合實際及客觀的形勢，他清楚地說明，由於梅瑟對曠野的路途茫然不知，便請求米德揚人曷巴布陪同行走，作以民的嚮導（戶 10:31）。這與前者的描述的確是風馬牛不相及的說法。因此由於上述各編輯者的觀點之不同，便造成了各異其趣的結果，產生了文筆各異的卷集。而最後的

一位編輯者，便不分青紅皂白的，將前述種種不同的文件，原封不動的兼收並蓄，安放在一起。雖然他們中彼此有些矛盾或重複的地方，亦完全不予注意而加以繕修。

(三) 重複：任何稍為留心的讀者都會立即發現，五書中有不少的史事或法律條文是重複記載的。這些記載雖然有枝節上的差別，但基本上是一致的。或者有時是由兩個不同的角度來衡量同一個事實。作者或編輯者毫不介意的將一個事蹟的兩種說法，放在一起，相提並論，令沉默忍耐的讀者，自己去體會和分辨其中的異同點。古希伯來人書寫歷史的規則與我們現今的規則完全不同，他們並不注意事蹟發生的先後，或事蹟本身之輕重，要點是作者的目的和意向。一切使作者達到目的的事蹟，可能是完全無關緊要的瑣碎小事，在作者竟成了十分重要的大事，因此不憚其煩地加以描述，同一事件予以兩次記載亦在所不惜。例如：我們發現兩次造人的記載（創 1-24; 2:4, 25）；兩次洪水滅世的事蹟（創 6-8 章）；兩次記載了亞巴郎被召叫（創 15、17 章）；兩次記載亞巴郎的妻子撒辣被人劫持（12:10-20; 20:1-18）；兩次記載了哈加爾被逐出家門（創 16:4-14; 21:9-21）；兩次記載天主與亞巴郎建立盟約（創 15、17 章）；兩次解釋以色列名字的意義（創 32:25-30; 35:10）；兩次解釋貝特耳的意義（創 28:10-22; 35:9-13）；一處記載若瑟被賣給依市瑪耳人（創 35:25），另一次賣給米德揚人（創 34:36）；兩次敘述梅瑟的蒙召（出 3:14, 15; 6:2-13）；兩次記載了以民經過紅海的事蹟（出 13:17, 18; 14:2-4）；兩次記載了瑪納及鵝鶉的奇蹟（出 16 戶 11）；兩次記載了天主十誡（出 20:1-17 申 5:6-18）；兩次記載了以民應過的慶節（出 23:14-19; 34:18, 22-26 肋 23 戶 28-29 章 申 16:1-17）；兩次記載偵探前往客納罕的事蹟（戶 13:20; 17:6, 7）。其實這類重複記載的還有很多，只有留待後來釋義中再向讀者指明和解釋吧！上述僅提及過的這些重複記載，已足證作者或編輯者利用了不同的傳統文件，而且這些文件隨著環境不同的變遷漸次而進，逐漸演變的。因此也足證其間的編輯者可能有多人存在。

(四) 時代的矛盾：五書中有不少的記載，由其字裡行間使我們發現，作者或編輯者在編寫時已不再是親身處於西乃曠野，而已是生活在巴力斯坦，且正在過著定居的生活，是已遠在梅瑟時代之後才編寫的。例如：創 12:6 記載：「其時客納罕人仍住在那裡」（見申 2:12 戶 18:24-28）。當論及厄東人的國王時，作者說：「以色列子民未有君王統治以前」（創 36:31），此句話足證是寫於以民的君政時期，已遠在梅瑟之後。創 14:14 記載了丹城，但丹城這個名字是民長時代才出現的（民 18:29）。創 50:10 申 3:8 提到「約但河的對岸」，指約但河的東岸而言，足見作者當時處身約但河的西岸。這也是遠在梅瑟之後的事。同樣提到乃革布在客納罕的南方（出 26:18, 22），足見作者當時已在客納罕地。

上述這些明顯的客觀事實，固然可以說是後期的編輯所造成的，但是綜觀全局也不能不承認，事實上梅瑟五書的著作除了要歸功於梅瑟之外，也不能不承認還有一批後期的作者，他們還在梅瑟之後，卻根據著梅瑟的精神，將梅瑟遺留下來的法律中心部份針對時局的變遷和當時百姓生活環境的需要，而加以擴充、增補和修改，因此五書是由數種不同的卷集所組成的，似乎已是不能否認的事實。這個信念與教會當局的指示和道理並不抵觸，因為教會所強調的，是梅瑟寫作了五書的主要部份，關於這一點我們還要詳盡的加以討論。

目前公教解經學與卷集說

大致上說來，我公教學者面對這個複雜嚴重的有關梅瑟是五書作者的問題以及卷集說所貢獻的解決方式，採取了慎重、同情、觀望的態度；只有非常少數的固執己見的保守學者，絕對不願妥協，堅持梅瑟是五書的全部和惟一的作者。這裡所說的新卷集說固然不是解決問題十全十美的方式，但它畢竟解決了不少五書中使人頭痛難分難解的問題，尤其是其中的重複記載，時期矛盾，以及文筆區別等問題，作了頗為差強人意的解釋。是以拉崗熱神父明顯地接受了這個理論，雖然對每個文件的成書時代，他仍然作了相當保留的態度。他強調五書是在許多個世紀間經過不斷的繕修、增補、刪除、更易的步驟而成書的。究其進展演變的原因，不外是因為以民所處的社會環境在不斷的改變。為了使百姓適應這些不斷演變的新環境，及保障他們在新環境中生活的舒適安寧，法律條文的不斷改進修正是必須的。既然在這漫長的歲月中，五書受到不少作者和編輯者的不斷修改和加添，那麼它的默感問題又如何來解決？是否每個插手其間的人，都獲得了天主聖神的默感？關於這個問題，拉崗熱認為，只要最後使五書定型的一位編輯，具有天主聖神的默感，已足夠了。

至於五書中不斷見到的「天主對梅瑟說」的話，不必按字去解，因為它好似成了一種一成不變的說法。每在建立某種法律，或記載某種要事前，作者慣將「天主對梅瑟說」放在前面，作為引言，以證天主自己是某一法律的訂立者，或某一事蹟的製造者。這種事事歸功於天主的說法，是希伯來人習慣成性的說話方式。他們不分首因或次因有甚麼分別。有些事務明明是屬於次因的人所完成的，希伯來作者偏偏不提次因，而將一切歸功於首因的天主，如此五書中的許多法律部份，明明是梅瑟以後的編輯者所制定或加入的，卻將天主展示為某一法律的首創者，或某一歷史事蹟的促成者。以色列人過的是神權政體的生活，是以將一切很自然的歸功於天主。所以我們很可以放心相信，並不是一切五書中的法律，皆是天主所訂定的，很多是人為的，是基於人的智慧和經驗所制定出來的。這也完全不妨礙天主的默感作用。因為默感並不阻擋人利用自己生來的天賦與天主聖神合作，寫作天主要人寫作的聖經，或者制定天主要制定的法律。有些以民由來已久的習俗和法律，立法者只不過是將其認可，使其具有宗教的意義，使其更符合於神權政體社會的要求。梅瑟是以民的救星、領袖和立法者，他在曠野漫長的歲月中，有權也有責任為以民制定一些必需的法律。而這些最初的法律，只是以民生活的核心部份，是必需要經過許多世紀的時間來加以伸延、增補和調整的，使其更為有效的來維持以民的生活，保障以民的幸福。這些進一步的工作，卻非梅瑟所能完成的，因為這是他死後的工作。雖然如此，這些後期加上的潤色、修正、適應、協調的部份，仍然很可以稱為是梅瑟的工作，因為他建立了以民法律的基礎，其後期的一切伸延工作，都是在這個基礎上，依照梅瑟立法精神所完成的。事實上如果我們稍為注意一下，便可以發現五書中許多歷史的敘述，以及法律的記載，

是可以遠溯至以民曠野時代，因為曠野生活是有痕跡可尋的。是以委耳豪森所說的，一切五書和文件都是晚期作品的說法是完全不能成立的。

另一方面我們也知道，近百年來聖經考古學在突飛猛進，有了驚人的發現，尤其對聖地古代的生活情形有了更明確的認識，給我們作了巨大的貢獻，使我們更有把握的來研討古代以民的歷史及其生活背景。正是這個新興的考古學，給我們證實了五書中的記載完全符合當時社會生活的情形；它告訴我們五書的敘述是有憑有據，絕對不是憑空捏造的。就算是依照委耳豪森的意見，認為五書中的歷史和法律記錄，皆是晚至公元前九、八世紀的作品，那麼我們將會感到非常莫明其妙，一位如此晚期的作者，如何會描寫出一千年前聖祖們生活時代的社會情形，而又是如此符合適中，毫釐不爽，就如考古學給我們報告的一樣，那實在是使人大惑不解的奧秘。惟一真正合理的解釋，是五書中的記載絕大部份是梅瑟時代的作品；其他的後期附加部份，也是根據梅瑟著作的核心部份演變而來的。換句話說，梅瑟是五書主要的作者。這是大多數公教學者所支持的意見。固然這些學者對五書作者解釋的方式各有不同，但歸根結蒂，不外如上述所說，即五書主要的作者是梅瑟本人。這些學者的尊姓大名，我們不必一一引述了，因為對我們只是徒勞無益的事。

不同意新卷集說的公教學者，亦不乏其人，例如：伐加黎（Vaccari）。將梅瑟五書與達味聖詠集比較研究，發現五書也如聖詠集一樣有兩個版本，一個在北國流傳，一個在南國。這兩個定本，都只有歷史部份，而與法律部份分別存在。當最後的一位編輯者——也許就是厄斯德拉——將歷史與法律合編時，為了保存原來的面目，雖知二本中天主的稱呼不一，也讓他這樣流傳下來。所以現在五書中對天主的稱呼，就有兩個不同的名字——雅威及厄羅音。

海尼市（P. Heinisch）亦不贊成新卷集的說法，卻主張拾遺說。他認為梅瑟是五書的主要作者，但他的作品卻受到後人的補充及擴展。關於五書的歷史部份，也認為作者對不少的史事作了暗示，就是作者雖然利用了早已存在的歷史資料，卻沒有明言，亦沒有對其他歷史文件所記載的史事，加以鑑定，是否真確，便引用了下來。同時海尼市也主張五書內有些註解部份，是不必一定需要聖神默感的，而是作者或編者個人的解釋。此外他也承認五書的法律部份是跟著社會的進步，而受到日新月異的演變的，這也是任何學者所不能否認的。

貝阿（A. Bea）主張梅瑟曾經將他以前存在的歷史文件加以抄寫、整理、編輯和利用；並且按照自己的需要和目的，收集整理了他當代的史事，插入自己的著作中。因此他是五書歷史部份的作者。但對法律部份，他也是主要的制定者。固然法律是民眾社會生活的依據，時過境遷，是需要隨時代而改革的；昨日的重要大法，未必符合於今日的環境，是以有加以修正的必要，務使舊法合於新俗。這也

是自然常理，是無人不知無人不曉的。但這一切的演變都離不開梅瑟所建樹起的法律精神和範圍。

思高聖經學會於一九四八年翻譯並註釋了「梅瑟五書」，在五書的總論上雷永明神父對新卷集說亦抱有懷疑和不滿的態度：認為將五書分成四個藍本（卷集）的作法頗為不適，並不是真正解決問題的方式。雷神父的解釋是：梅瑟在寫作時必用了當時所傳的古史。古史來源不同，所以天主的名稱也就不同。但是若只是就天主聖名的殊異而決定五書有不同的藍本，似乎不太正確，理由也不充足。不過神父也承認，圓滿的答案，至今仍未找到。至於五書中重複的記載，即同樣的事實作兩次或數次記載，要注意它是否是真正的複筆，是否作者寫了兩件相似的事，或者重複了同樣的事。因為目前有些學者發現，人們以為是重複之處，往往是兩件相似的史事。

德富（R. De Vaux）不贊成卷集文件之說，卻強調構成五書的成份是不同的傳授。這些傳授是依照語法、文筆、觀念之彼此相似接近，而各自組成的，如此在五書中一直流傳下來。這些傳授的組合表面上看來，固然與卷集文件十分近似，卻不是如文件似的那麼硬性，是比較自由寬鬆的。它不會將五書如卷集文件似的分割成不同的片段。所以德富根本不承認有 JEDP 文件之說，卻主張有雅威傳授、厄羅音傳授及司祭傳授。這三種傳授見於五書中的前四冊中。申命紀自成一體，另行討論，是與前者不同的一本書。德富藉著傳授的說法來企圖解釋五書的重複、矛盾及不和諧的地方。這些傳授的核心是在以民之初便已存在。這些是十分古老的傳授，而這些傳授的中心人物就是梅瑟自己。他是以民的建立者，是宗教的開創者，又是法律的制訂者。是他收集了以民在他以前的古老傳統，是他參與了以民當時的歷史演變，是他以自己的精神和法律管束了以民的未來。在他以後一切法律、習俗、制度上的改革，亦都是以梅瑟的精神為依歸，以梅瑟的權威作基礎和保障。

由上所述我們可以斷定德富與拉崗熱的主張表面上雖似乎有分別，但原則上卻區別不大；二者所主要顧及的都是梅瑟在五書中的權威。換句話說，梅瑟是五書的主要作者。

德富反對卷集文件說，因為它太過死板和機械化，卻主張傳授說，因為傳授說是比較活潑易變，不太受形式的約束。我們則認為中庸之道是比較可取的。就是五書中固然有不同的古老文件和卷集存在，但它們並不如一般卷集擁護者所強調的，好似是一成不變的刻板東西，而是其中亦有不少傳授的成份。因此我們此也反對死板的文件說，因為它將五書分割的四分五裂，不成體統。但另一方面我們也不得不承認五書是的確有些古老文件，曾被作者或編輯者所利用過的。如此文件和傳授二者在五書中應是相輔相成，不能獨立存在的。因為傳授是生活的，是

繼續存在、繼續流傳的，它正好是那些死板文件的靈魂。

德富認為申命紀不應與五書中的前四本相提並論，應當分割開來，而與其他以後的經書相連合，因為它的文體和筆法與前四本迥然不同，卻與以後的聖經文學更相近似。如此一來，就不再是「梅瑟五書」，而成了「梅瑟四書」。德富的這種觀點，遭到不少學者的反對，因為不少學者咸認為五書具有自己獨特的神學觀念，是不可分割的一本大書。這也是猶太和基督教會許久以來的古老傳統及牢不可破的固有觀念。

由於德富反對文件說，而強調活潑生動的傳授說法，使有關五書作者的問題有了一種新發展的方向。德富所說的傳授，主要是以聖殿、帳幕、聖所及法律機構為中心的傳授。這些傳授是生活的，是繼續存在的，但它的淵源可能來自十分古老的時代，遠在以民誕生以前的時代。德富的這種理論固然新穎，但並不為一切公教學者所接受。大體上說來，教會的學者仍然多傾向於五書的卷集文件說。不過德富的傳授說法也有其一定的價值，使不少的學者受到影響，而不再強調死板的文件說法。在這種情形之下，我們不妨舉出一位近代學者，作為本問題研討的代表。我們所說的是克拉默（A. Clamer）且看他如何來分析五書的構造問題。

克拉默針對上述一切的棘手問題，作出了細心的研究之後，說出了自己的結論。首先我們要強調的是，他雖然知道德富的理論及有關傳授的學說，但他仍然不能接受，至少不能毫無保留的接受。他本人所強調和支持的，仍然是五書的文件說。因為他認為只有承認五書是在梅瑟之後經過數人的編輯而成的，而每位編輯都留下了自己獨特的文件；這數個不同的重要文件，終於構成了我們現今所有的梅瑟五書。不然，就不能解決五書作者的難題，因為這些文件的存在太過明顯，是不容任何人否認的。

克拉默在衡量了一切之後，對五書中四個重要的文件作了如下的評斷：

（一）雅威卷：這是五書中最古老的文卷，它的記載頗為一致，是自天主造天地至若瑟死亡時期的一篇甚為完善的記載，但是關於希伯來人定居埃及的記載，卻十分差強人意，既不完善，又雜亂無章；同樣關於以民曠野中的行程，也只三言兩語，聊勝於無。它的筆法，甚富幻想力，且變化多端，使人讀來不忍釋卷。例如關於伊甸園的描述，索多瑪及哈摩辣的懲罰，依撒格及黎貝加的婚姻，若瑟與兄弟的相遇等，都是非常引人入勝的描寫。作者在許多古老事蹟的敘述中，也加添了一些膾炙人口的詩句，例如拉默客的詩句（創 4:23, 24），雅各伯的祝福（創 49 章），不少學者稱雅威卷的作者是位敘述者，而不是歷史家，因為作者不重視史事的先後，只是將許多事蹟雜亂無章的加以排列，而不加以按照次序和邏輯的整理。但也並不能說作者毫無計劃和目的。事實上，他有自己既定的目的，例如

他清楚的表示，願意以神學的原則來解決世界上凶惡及罪過的問題。作者的觀點是純神學的觀點，他事事以宗教為出發點；他站在宗教的立場上，尋求上主選民的來歷，為達到這個目的，他找尋和搜集洪水滅世之前的民間有關聖祖們的資料和傳說。他探討許多民族組織和制度的根源，許多習俗和人名地名的來源。他企圖解釋男女性別的理由（創 2 章），婚姻、農業、牧業、音樂、金屬及一夫多妻制的由來（創 4 章）。他也追求種植葡萄園的技術，酒類的用途（創 9 章），埃及耕田的系統（創 47:20-25）；他還解釋許多人名之意義，例如：厄娃（創 30:20），加音（創 4:1），諾厄（創 5:29），依市瑪耳（創 16:1），依撒格（創 18:12-15），阿孟及摩阿布（創 19:37, 38），雅各伯、厄撒烏、厄東（創 25:25,26），雅各伯兒子的名字（創 29:31-35），猶大兒子的名字（創 38:29, 30）；講解了地理名詞：巴貝耳（創 11:9），貝爾舍巴（創 26:33），貝特耳（創 28:19）。有些民族還具有別名，例如客納罕是最下賤的（創 9:22-24），依市瑪耳是頭野驢（創 16:2），雅各伯是欺騙人者（創 25:25）。

作者喜愛牧童的生活，傾向游牧，卻憎惡農業，故此將亞伯爾描寫成牧童，加音卻是農民。物質文明是加音後代的產品（創 5:7-24），物質文明卻帶來了倫理道德的腐敗，因而招致洪水滅世的大災難。他也特別喜愛猶大，將他描述成若瑟的再生恩人。指明人們遠在洪水之前，便已開始向上主實行敬禮（創 4:26）；並說明天主的無限全能，他直接干預人類的歷史。他用泥土造了人，與人在樂園中友好往來，懲罰了建築巴貝耳塔的人群，打發了洪水，在瑪默勒地方看望了亞巴郎（創 18:1-4），與雅各伯作了鬥爭（創 32:25-33），顯現給梅瑟（出 4:24; 14:25）。在上述一切擬人法的描述中，作者特別顯示了天主對人類的慈愛和照顧。但雅威卷的作者對天主也同時具有極崇高的認知。他是正義慈善的，他對人既接近又疏遠。作者尤其重視敬禮天主的地點：舍根、貝特耳、瑪默勒、貝爾舍巴等，這都是以民所嚮往的聖地（創 12:7, 8; 13:18; 26:25）。標示出亞巴郎超眾的信德，及天主對他後代的恩許（創 22:16, 17; 12:2 等）。基於這些恩許，在埃及為奴的以色列子民被天主拯救了出來（出 4:1, 31; 14:31; 19:9）。但由於以民缺乏對上主的信德，而在曠野中受到懲罰（戶 14:11）。天主救人的計劃和事實，在這個文件中是顯而易見的：天主拯救諾厄、揀選亞巴郎、保護雅各伯及若瑟，尤其是自埃及拯救了以民。以民的這段獲救的歷史及天主照顧以民的觀念，成了先知們主要的宣講資料，是後人樂意道及的往事。這位編輯者工作的時代，按克拉默的意見，應在撒羅滿時代。而且這個文件是個私人的工作，而不是團體或學派合作的成果。

（二）厄羅音卷：這個卷集於創 15 章第一次出現，稱呼的來源是因為它用厄羅音來作為天主的聖名。在這裡完全沒有提及人類的來源，而逕自亞巴郎的歷史開始。此一文件遠遜於前者，既不連貫，又不太合邏輯，因此很難斷定它的文學性質。它所敘述的事蹟，大都是抄襲而來，多與雅威卷平行並進。固然也有些地理和民族命名的解釋，但不多見。作者喜歡記載有趣的故事，而不太注意歷史先後

的次第和上下文的連貫；卻同時態度非常客觀，甚至有時表現太過冷靜，近似不近人情的樣子。例如有關祭獻依撒格的記述，有關人名的細小節目，絲毫不苟(創 15:2 出 1:15; 17:10; 24:1-9 創 37:36);對事蹟發生的地點，也很注意(創 21:31; 22:2; 28:18; 31:12; 35:7)。

對天主的崇高偉大，表示五體投地的欽佩，在述說天主干預以民歷史時，不喜歡用擬人說法。天主顯現的方式，多借夢境和異象(創 28:11, 12; 31:11; 37:5, 6; 41:1, 2)。天主自火中，自雲層中向人講話，有時也借天使向人傳達旨意，特別強調天主對以民歷史的照顧。對倫理道德非常認真，嚴厲苛求(創 20:12)。對先知的職務，表現特殊的愛好，尤其指明先知在宗教教育上的義務；並將一些重要的人物以先知看待。例如稱亞巴郎(創 20:7)為先知，稱梅瑟的姊妹米黎盎的女先知(出 15:20)，梅瑟本人亦被稱為先知，因為他是天主與百姓之間的中間人。

克拉默認為這個卷集的生產時代，較雅威卷為晚，不過拉崗熱卻正好持相反的意見。克氏的理由是，因為有關宗教的觀念，是相當成熟的，堪與先知時代的觀念相比；似乎應是公元前第九世紀的產品。由於在這個文件中出現了一些北國以色列的地名，例如舍根、貝特耳等，故此學者咸認為它成卷的地方應是當時的北國以色列。

(三) 申命紀：它基本上原是一本法律書，尤其在其一二至二四章，幾乎完全是法律的條文和內容，因此與以前的文件是迥然不同的。它的筆法是演講式的，清楚地陳述自以民離開西乃山之後的行程，及其間所發生的種種事蹟，直至梅瑟逝世為止。作者特別強調以色列是天主特選的百姓，因此多次有「你的天主」或「我們的天主」的說法。天主既然對以民作了許多的恩許，以民自當奉公守法，戰戰兢兢地遵守天主的法律，免得喪失天主的恩許。天主是惟一的天主(申 4:28; 29:16, 17)，全能的天主(申 7:16; 20:22)，是神聖不可侵犯的天主(申 7:6; 14:21; 23:13-15)。既然如此，以民面對如此崇高的天主，必須與外邦人隔離；要向天主表示崇敬的愛情(申 6:5; 11:22; 13:5)，又要向貧苦殘疾的人表示憐憫的同情(申 5:14; 15:12-14, 18; 23:16, 17; 24:10-13; 12:12-18; 14:27)。由此可見作者是位心地善良，時時慈悲為懷的好人。

至於他的著作，我們不可一概而論，因為它缺少連貫性。大致上說來，作者的目的是將許多古代傳下來的法律條文，以當時的口氣表達出來，再度付諸實行，用來管治百姓的社會生活。為了使它產生預期的效果，作者將這些條文模仿梅瑟的口氣重新頒佈。這個嘗試的工作，可能始於公元前第八世紀的希則克雅國王時代。此時主要所強調的是聖殿惟一，人們只有在耶路撒冷的聖殿內，才可以有效合法的同上主天主奉獻敬禮和祭品。後來的猶太國王約史雅(公元前六二二年)，就是基於這種理想，從事了歷史上著名的宗教改革。到了充軍時代，作者為了鼓

勵和提醒以民不要失望，便在法律部份之前，加添了一部份頗長的篇章，旨在鼓勵以民重回新的福地。

（四）司祭卷，由於天主的聖名在這一卷集中，也以厄羅音名字出現，故此會有一時被人們稱為厄羅音卷第二。但不久之後，便更改過來了，被稱為司祭卷。因為它的內容，主要是針對司祭和禮儀的規律。亦被稱為基本卷集，因為它構成了梅瑟五書的骨幹，或謂大綱。它的特點是全部內容盡屬法律著作，尤其是肋未紀與前三個卷集，迥然不同。因為前三個文件大都既有法律又有歷史的記載。它以天主造天地的事蹟作開始，提到洪水及聖祖，接著便集中全力於西乃山所頒佈的法律。

它的文筆與其他文件頗不相同，具有自己獨特的詞彙、風格、技巧和文法；它的筆調嚴肅、枯燥、呆板、單調、沒有幻想力，且不苟言笑，注重邏輯、清晰和次第，因此頗多年代的表格及祖譜的記錄。它雖然基本上是法律內容，卻也試圖刻劃出以民宗教的歷史，以及敬禮的起源。他以天主創造的歷史及洪水前宗祖的歲月，作為天主建立希伯來人民神權政體的前奏。將世界的歷史分成四大時代，即天主創造、諾厄、亞巴郎及梅瑟的時代。慣於利用歷史上發生的具體事蹟，作為新法律頒佈的機會。並且在以往的事蹟中去尋找以民制度的來源。例如：利用天主創造萬物的事蹟，來解釋安息日的存在；以亞巴郎的被召，來解釋割損的建立（創 17:9-14）；出谷紀與踰越節密切相連（出 12:1-20, 43-51）；並且在西乃山的盟約中，去尋找約櫃、敬禮及司祭的來源（出 5:1-29, 37 肋 7、8 章。）因此我們可以斷定說，司祭卷的主要目的是在記述以民歷史中的法律和宗教。由神學的觀點來看，作者特別強調天主的無限無量，他的正義及他的神聖性。他為了拯救人類，與諾厄、亞巴郎及梅瑟訂立了盟約。天主在與人類，尤其在與以民往來的關係上，所作的偉大驚人的事蹟，往往成了人類歷史的轉捩點。作者按照天主對人不同啓示的階段，稱天主為厄羅音、沙達依（意謂全能的天主）、雅威。例如在對諾厄、亞巴郎、梅瑟的啓示中，各以不同的名字來稱呼天主。天主不再借異像或夢景向人說話，而是直接將信息傳達給人。普通平民百姓不得直接與天主交往，而需要透過天主與人民的中間人司祭及肋未人。作者認為只有梅瑟所傳下來的祭獻，才是真正有效的；對過去聖祖們向天主所作的祭獻隻字未提，似乎根本就不存在，這與其他文件上的敘述大異其趣。

作者對倫理道德的要求非常之高，指明聖祖們都是完備成全的人。真正的聖德在於對天主奉公守法；因此以色列應當是聖善的民族，它應當猶如天主的特選產業，與外邦人隔離疏遠。但外邦人卻可以藉著割損禮，加入天主的百姓，成為其中的一員。

學者們咸認為它成卷的時代甚晚，甚至較申命紀更晚；是以民末期的法律著作，

好似是厄則克耳及其弟子的產品。但可能厄斯德拉從事宗教改革時，所依據的就是這個司祭卷集（見厄下 8、9 章）。雖然它成書的時代在充軍期間，但誰也不能否認，它的內容，尤其它法律的記載，有不少資料是非常古老的，甚至遠溯至梅瑟時代的資料。其實這也是意料中的事實，因為以色列民族在其成立之初，便應當有其宗教的組織和敬禮，因此也就有法律的存在。而組織以民的最高功臣，就是大名鼎鼎的梅瑟。本卷中的許多歷史記載，對作者來說，只不過是一個支架，藉用這個支架，作者講明了許多法律的制訂來源。因此以民的過去對作者來說，沒有真正的歷史價值，只不過是說明法律的來源的工具而已。因此也就不見怪，他將以民過去的歷史，完全按照自己的觀點而加以理想化，就如厄則克耳將以民的未來加以理想化者然。

教會的態度

面對走極端的唯理派人士所倡導的五書卷集的說法，一些走向另一極端的天主教的聖經學者，大驚失色，不顧一切地對這種看來完全是異端邪說的謬論，群起而攻之。他們都忽略了，面對五書不能解決的棘手問題，卷集說並不是毫無可取；它的確有其積極的一面，且漸漸受到公教學者的重視和利用。我們當然不必完全跟隨它的主張，不分青紅皂白地講解分析聖經。但是一味固步自封，強硬的主張五書中一切皆來自梅瑟，甚至強調梅瑟親自寫了五書中的每一句話，親自制訂撰寫了每條法律，一定要按字面來解釋「梅瑟五書」或「梅瑟法律」，這種態度未免要貽笑大方，令人不齒了。因為事實上這完全是不可能的事，是明擺著的事實，是任何稍為冷靜客觀的人都必須要承認的。針對教會學者的這種極端態度，教會當局於一九〇六年六月二十七日，藉宗座聖經委員會頒佈了指示，目的在使公教學者對五書頗為分歧的意見，走上統一和諧的道路。宗座聖經委員會的指示頗為冗長，我們試將它扼要介紹。它共有四點：

(一) 應承認梅瑟為五書的主要部份的作者。這無形中在說明，五書中還有其他不少次要的部份，是其他作者所撰寫的。

(二) 可以承認梅瑟曾採用了民間流傳的口傳或已寫成的資料，所以不必一切皆出自梅瑟本人的頭腦，而是他可以利用其他已存在的文件。事實上他的確利用了，且是層出不窮。

(三) 可以承認梅瑟曾聘用了不同的秘書，在他的授意和指導之下編寫了五書。所以，那些認為梅瑟親筆寫了一切，甚至連各種不同的文體類型、風格及口氣，都是來自梅瑟本人的說法，是不能成立的。

(四) 在不損害梅瑟為主要作者的條件下，亦可承認五書中有許多為日後受默感的作者所增補或修正的地方，或有註解竄入的經文，古語改為新語，誤讀終歸改正等等現象；不過這一切都應按正式批判學的原則來作論斷。

上述指示問題之後，教會的學者在這千頭萬緒的難題中，獲得一線光明，照射了黑暗的途徑，但是難題並沒有迎刃而解，因為上述指示對五書的難題，只作了原則性的說明，到了具體的問題上，學者們仍然感到徬徨失措。例如指示上沒有說明梅瑟死後那些資料，是為後人所加，那些被保留下來？雖然如此，教會總算給人指示出了應走的方向，於是不少學者便依據上述四種的指示，去埋頭苦幹，大膽地找尋解決難題的方法和步驟。非常不幸在這個階段中，有些學者竟太過自恃，妄用了宗座委員會的四點指示，而走上了錯誤的道路，受到教會的指責和矯正。這一來卻使不少的公教學者裡呆不前，對五書的研究再也不敢作出大膽的嘗

試，致使對五書的研究，竟陷於停滯，無任何新的具有價值的貢獻，誠屬可惜，這也完全不是教會當局的意願。所以到了公元一九四三年，教會發出了「聖神默感」通諭，再度鼓勵教會學者去研讀和探討，以求解決有關五書的難題；教會並指出，只要不關教會的信德與倫理，學者可以自由去研究和發掘，甚至創造新的理論，只要能解決五書的難題，亦未嘗不可。宗座聖經委員會更於一九四八年一月十六日，答覆巴黎總主教舒阿爾樞機的信說：「今天誰也不再懷疑，在五書中有些文件（卷集）存在，並確知梅瑟法律不是一氣呵成，而是循序漸進，由於社會及宗教環境的變遷，是有所增添和進步的。其實不只在法律記錄上如此，就是在歷史文件上亦有所補充和擴展的。但是關於這些文件的性質、時代、數目和名稱，卻至今仍是有待解決的問題，就連在非公教學者中仍未獲得圓滿的解決……」因此有關五書的問題仍然很多。同一信件也勸勉諸公教學者，要本著自己的良知良能，去尋求解決的方式和途徑，千萬不要標奇立異，只顧找尋刺激，更不要別有用心地去探討五書的棘手問題，免得步入歧途而不能自拔。最後，上述的回信預先保證，只要學者們去熱心的研讀，終於會發現，梅瑟仍是全部五書，即五書中的法律和歷史部份的主要立法者和作者。

由上述文件中我們確知，教會當局坦白承認：

- (1) 在五書中有不同的文件存在；
- (2) 梅瑟法律是繼續增添的，尤其在梅瑟死後，由於社會環境之變遷更是如此；
- (3) 歷史的記載亦是逐漸增多的；
- (4) 細心徹底的研讀會使人發現，梅瑟在五書的形成中所發生的巨大深遠的影響，他本人是五書主要的作者及立法者。

由上所述，我們可以斷言拉崗熱及大多數的公教學者所主張的：在五書中有些外來的、不同的資料文件、或是卷集的存在，是完全可以成立的。這個主張認為梅瑟是五書法律和歷史核心的作者；這個由梅瑟而來的核心部份，由於社會環境或宗教敬禮的演變和進展，必須要在梅瑟精神的感召之下，循著該核心部份的模式，而繼續不斷的擴展和增補，而終於產了我們現今所有的「梅瑟五書」。我們認為這個意見，是非常合理及可靠的。因為它完全遵循了教會於一九〇六年所發出的通知，就是：五書的絕大部份來自梅瑟。不過我們要注意，這裡所說的絕大部份，並不是以數量，而是以質量而言。換句話說：梅瑟基本上是五書的作者。

結論

在我們長篇大論地研討了五書的作者問題之後，如今是作出結論的時候了。由上述這篇冗長的論述，讀者也自會意想得到，這的確是個非常棘手難解的問題。就算是在目前，在許多學者付出了巨大的精力之後，固然不少的問題，已獲得圓滿的解決，但是未能解決的難題，以及新近發生的困難，仍然不少，有待學者再接再厲去努力耕耘。

由前面所述，我們可以斷定，目前的梅瑟五書，已非當日的原來模樣，因為已有許多歷史和法律的資料在梅瑟死後插入其間。但是我們不應認為這些後來插入的資料，是與梅瑟本人的著作完全不同的，也不完全是純新的資料。雖然編輯這些資料的時代，可能是在很晚的君主時代，或者在更晚的充軍之後，例如司祭卷就是。但是並不因此我們就說，它們不屬於以民的初期時代，就是西乃曠野時代，或者說與它的核心部份迥然不同。因為非常可能，以民的創立者梅瑟，最初只給以民制訂了最簡單籠統的法律，來管治百姓社會和宗教的生活。因為當時在西乃曠野中輾轉流浪的以民，過的也的確是非常簡單的生活。梅瑟很可能在立法時，保存以民祖先生活的習慣和制度，尤其是聖祖們所遺留下來的制度。這些制度，很可能有一部份已被筆之於書，另一部份卻仍是口傳下來的流動遺產。梅瑟對這些祖傳下來的寶貴遺作，自然兼收並蓄。並且按照當時的需要而加上新的資料作為補充。以民的社會猶如一切民族，並不是靜止不動的社會，而是繼續向前發展演變的社會；在梅瑟的時代如此，梅瑟死後亦然。於是梅瑟制定和頒佈的法律便必須不斷的加以推陳出新。但在這出新的工作上，我們要注意後期的編輯者加添新的法律時，總是以梅瑟的精神為依歸。

聖經考古學清楚的證明了，五書關於聖祖時代的記載，他們的風俗習慣，及社會制度，是與聖祖們生活的時代完全吻合的。這在說明，遠在梅瑟之前已有了筆之於書的文件，而梅瑟曾對這些文件善加利用。此外五書中有許多的法律和習俗是完全符合以民在曠野中生活的情形的，足見這完全是梅瑟的不朽功績，因為這個時代，他是以民惟一的領袖和立法者。聖祖們的生活習俗和制度，以及梅瑟時代所發生的一切重要大事，皆成了以色列民族建國的基礎及未來立法的寶貴借鏡。梅瑟所崇奉的宗教，成了後來以民信仰的對象；梅瑟的宗教熱忱成了以民的模範；梅瑟所制定的法律成了以民成了以民生活的準繩。後來基於需要所作的一切法律上的改革，皆以梅瑟萬古長存的精神而完成，並以梅瑟永不垂不朽的權威而頒佈。由此可見，梅瑟成了以民歷史上舉足輕重的人物，也能說是萬世不朽的一代巨人。

五書的神學意義

眾所週知，以民的歷史就是一部宗教史。當聖經的作者記載以民的來源和歷史時，尤其是在必須討論它神權政體建立的時候，特別注意和強調了天主救贖的計劃。以民的宗教與它的歷史是完全分不開的。五書便是特別為記載天主與人類，尤其與以民往來的關係。因此五書不但是以民宗教經典之經典，同時也是他們法典中的法典，是他們信仰與生活的準則。

以色列是天主特選的民族，它獲得了天主特殊的恩許。五書可以說就是記載天主恩許的書籍，對亞當厄娃的恩許，對諾厄和亞巴郎的恩許，對依撒格及雅各伯的恩許，以及對聖祖後代的恩許。藉著這些恩許，以正式的盟約，天主與以民建立了一種非常密切特殊的關係。只要以民遵守天主的誡命，天主會保護照顧它，使它和平幸福無憂無慮。

靠著天主對以民的召選、恩許和盟約，天主在以民間建立了惟一神教的基礎。為達到這個目的，天主必須將生活於多神教民族中間的亞巴郎召選出來，與他人分離；使他成爲一個新民族，特選民族的始祖。這個召選完全來自天主無條件的特殊愛情，並不是人本身有甚麼優越條件，更無任何足夠蒙受天主召選的理由。事實上天主不但召選了亞巴郎和他的家族後代，而且賞賜給他們別人所沒有的，及完全不可想像的恩許。

但是只有召選和恩許，還是不夠，還是沒有任何保障的事。於是天主還同亞巴郎及他的後代建立了盟約，成爲以民承受天主寵愛的保證。作者爲使亞巴郎和以民的歷史導源於天主，所以將它的關係直接與原祖亞當相連接，因爲亞當是天主直接造成的第一個人。如此天主首先與亞當訂立了盟約，許下未來的救主（創 2:16, 17）；洪水滅世之後，又與諾厄立了盟約（創 9:8, 17），直至亞巴郎時代，天主不但揀選了他，賜給他恩許，而且還隆重地同他訂立了盟約（創 17 章）；但是以最公開、正式、隆重的儀式所建立的盟約，卻是天主在西乃山藉著梅瑟與全體以色列民族所訂立的盟約（出 19:1-6; 24:1-8）。因此西乃山的盟約不但是五書的最高峰，也是全部舊約的頂點。因爲藉盟約，以色列成了天主的子民，而天主成了以民的君王。

建立盟約本是輕而易舉的事，誓守盟約卻是吃力難作的苦事。天主一方面自然是毫無困難的，因爲他是天主，是以民的父親，自然忠誠不渝的來以愛情和慈善對待自己的百姓。天主爲了幫助百姓誓守盟約，才藉著梅瑟給以民訂立法律。只要以民遵守上主的法律，便一定也可以遵守盟約，並且藉著這盟約，可以獲得天主無數的恩惠。由此看來，天主在西乃山給以民頒佈的法律，非但不是一個使人痛苦難忍，不可負荷的重擔，卻是天主對選民無限慈祥的表現；因爲藉著這個本身並

不難守的法律，以民獲得天主永遠恩寵的保障。

因此召選、恩許、盟約的法律，成爲五書的四個基本思想。這個思想不但貫徹五書，而且貫徹了全部舊約。因爲五書所記載的，只是以民歷史的開端，還不是恩許的實現。這個歷史是要日新月異的往前進行的，直至救主的來臨。他要充份的完成一切（瑪 5:17），因此舊約中的盟約，只是耶穌要建立新盟約的預像。藉著這個新的盟約，普世人類卻要獲得天主的恩許，沾享天主的恩寵，而進入天主的神國，成爲這個神國的公民。這才是整個盟約的真諦和目的。由此可見，五書的記載，不只關係著以色列子民，而是與整個人類皆有關係的，因爲它是天主救恩史的開端。

如果我們願意更具體地閱讀一下五書的內容，我們會發現它的範圍是非常廣闊深遠的，大致上說來，我們作如下的分析：

（一）全能全善的造物主天主，對人類的原祖施展了特殊的恩愛和照顧，不但賜給他們無數的奇恩特寵，而且還尊重他們的自由，給他們設立了一個小小的考驗。原祖失足跌倒後，天主又許給他們重新獲救的希望，是爲天主對全人類救恩計劃的曙光初現。

（二）全體人類皆來自原祖亞當和厄娃。他們是按照天主的肖像所造成的，超越其他一切的受造之物，是天主與受造物的中間人，是天主的代理人，代表天主來管理一切的受造之物。

（三）原祖犯的第一個罪過，使原來和諧美滿的世界秩序遭到了破壞，人們變成自私自利、嫉妒貪財、淫亂迷色的不法之徒，於是兇殺、一夫多妻制、報仇及驕傲自大，成了與人不再分離的伴侶。

（四）至聖至公的天主對人類的罪惡，不能不加以懲罰，於是洪水滅世成了自然的結果，也是天主教訓人類的一大明證。這個嚴厲的教訓產生了美好的效果，就是使一部份人改邪歸正，走上了得救的大道。

（五）洪水既過，天主與諾厄立約，誓言不再以如此可怕、滅絕人種的懲罰來處治人類。在諾厄的家庭中有一個特別獲得天主祝福的一員，就是閃和他的後代。

（六）天主拯救人類的計劃漸次明朗具體化，於是召選了亞巴郎，和他建立了盟約，使他成爲一個新民族的始祖。藉著這個家族，全世界的人類都要獲得祝福。如此亞巴郎成了人類歷史的中心。

(七) 聖祖們繼續獲得天主的召選，並建立了盟約。但他們的後代必須要在埃及度過一段為奴的時期。時期一滿，天主以奇蹟大能的手拯救了他們出離為奴之地的埃及。

(八) 天主拯救以民的目的，是要領他們進入西乃曠野，在那裡正式同全體百姓建立盟約，使它成為「聖潔的國民，司祭的國家」(出 19:6)。於是整個以民成了天主與全人類之間的司祭和中間人，為準備天主與人類之間的好往來。

(九) 但是以色列所獲得的這種特殊優待是有代價和條件的，天主對以民有宗教和倫理方面的要求。既然天主是忌邪的天主，他絕對不容許以民對任何其他神祇表示敬禮。以民又必須嚴守倫理道德，成為神聖的國民，因為它是天主特選的產業。梅瑟制定了一切隆重繁縟的宗教禮儀，目的就是在提醒以民，要成為聖潔的國民。它絕對不能與外邦人相提並論，按照外邦人的方式而生活；它有必須嚴守的法律和教規。違犯這些法律會招致天主莫大的義怒。以民在西乃曠野輾轉的歷史，就足以證明天主是仁慈的天主，但也是至公至義的，他對不斷違法犯紀、心硬如鐵的以民不能不加以懲罰。但在懲罰之餘，天主仍然沒有忘記自己的仁慈。

以上所述，就是五書的神學大綱。這個大綱是我們在講解五書時必須要知道的。因為五書的作者寫作的目的不是在教導我們以民的來源和歷史，而是在指明這個得天獨厚的民族，在人類的歷史上負有怎麼樣的重要任務。五書在以民進入福地的邊緣上作了結束，這在說明：如果以民忠於上主，它將要獲得天主的巨大恩許。相反的，如果它對天主背信棄義，違法犯紀，它將如同客納罕人一樣同歸於盡。在申命紀中已頗為明顯的暗示了巴比倫的充軍。這個充軍之罰將是眾先知不斷提醒和責斥百姓的理由，並強調這是以民對上主不忠不義應得的懲罰。

五書與宗教

前面我們討論過了五書的神學觀念，本來宗教問題已包括在前一節內，但是因為這是個非常重要的問題，是以有另行討論的必要。在這裡我們所要注意的有兩點：其一是五書中的唯一神教；其二是默西亞主義。

（一）唯一神教

以色列民族自被天主建立成爲一個國家，並在天主的保護之下進入了巴力斯坦，從此成了真正獨立的民族。但是它所處的地理位置卻非常奇特，一方面它是通亞、非、歐三大洲的中心地點，地當衝要，令人羨慕。可是也因著它這獨特的地勢，竟也毫無保障，常由外強入侵騷擾。是以它在過去的歷史上，很少有過平靜安寧的日子，不是南邊的強國埃及入侵，便是北邊的亞述、巴比倫或波斯大帝國的壓迫。以民可說時時在受著這些列強的欺壓而不能自拔。只有在達味和撒羅滿的時代，算是差強人意的過了一段舒適自在的安生日子。這種形式使以民不僅在軍備武器方面，就是在經濟、文化，甚至在風俗習慣方面都在受著他人的支配。是以希伯來人在這種情形之下，向來沒有出現過甚麼著名的哲學家、美術家、大文豪或軍事家，但是在宗教方面，它卻一枝獨秀，超越了古往今來的任何民族，因爲只有他們信奉崇拜著唯一真神，這是十分難能可貴的。因爲當時的列強諸國，都是敬拜多神教的民族，而弱小無能的以色列，竟然能獨挽狂瀾，在宗教方面沒有受到他人的影響。這是件奇妙的事蹟，是人力所不能達到的，只有歸功於天主的特別幫助。

雖然如此，仍有不少學者企圖解釋以民信仰唯一神教的理由。例如有人謂梅瑟的岳父耶特洛原是信奉一神教的人，因而影響到梅瑟。而梅瑟本人原是信奉多神教的人，是以他雖然在耶特洛的影響之下更改了他的宗教觀念，但仍有不少多神教的遺跡存留在五書內，例如動物潔與不潔之分，是圖騰主義的痕跡。但是一切真正的聖經學者，都反對這種說法，咸認爲動物潔與不潔之分，一定是圖騰主義的遺跡，卻十分可能來自唯一神教，因爲以民見過的不少民族，竟然視一些動物爲神靈，而加以崇拜，這顯然觸犯了他們唯一神教的原則，因而將這些動物列爲不潔之物，免得以民見樣學樣亦加以崇拜。再說梅瑟是以民的首領和立法者，是民間最高的權威，他負有責任護衛百姓的身心健康，必須實施衛生措施，免得百姓生病。而梅瑟所舉出的不潔的動物，大都是外表看來十分不衛生的污穢動物，是以梅瑟規定人不可以宰殺吃食這些動物，更不能拿它們的肉來作祭品。

另有人說，撒辣及辣黑耳的墳墓，足證以民原是崇拜靈魂的宗教，亦非唯一神教的崇拜者。此說非常軟弱且非常幼稚，如果以民是靈魂的崇拜者，那麼它爲甚麼將梅瑟的墳墓隱藏起來？須知梅瑟是以民史上最偉大的人物之一，這樣的一位民

族救星式的偉大人物，不更應該受到國民的頂禮膜拜嗎？但正是因為以民是唯一神教的信奉者，禁止敬拜任何其他的神明或偉人，才將梅瑟的墳墓隱藏起來，免得有人對他施以敬禮。

又有人謂，聖經所記載的名山、水泉或樹林皆是敬神的地方，故此以民原非唯一神教的崇拜者。其實聖經記載的不少敬神的地點，不是因為那個地方是甚麼神明，而是因為在那個地方天主曾對聖祖們顯現過，或者聖祖曾在那裏舉行過天主的敬禮。

因此，我們只能承認以民的唯一神教是個獨有的奇蹟。其他任何解釋的方法，都不足以說明何以希伯來人在週圍沉迷於邪神宗教的各民族中，竟能惟我獨清地保持了它唯一神教的真實宗教。這只有天主自己的神力助佑，才是唯一合理的解釋。這個奇蹟，始自亞巴郎的蒙召。如果不是天主召叫了他，親自干預了他的生活，恐怕到如今人世間還沒有唯一神教的影子呢！故此先知們不憚其煩的重述和強調，以民的天主就是亞巴郎、依撒格、雅各伯的天主，就是五書中所記載論述的天主。這是先知們所要恭敬，也希望眾以民所要依賴信靠的天主（依 51:2）。我們知道亞巴郎原居住在多神教的著名中心烏爾城。天主召叫他，令他離開一切去開始純新的生活，連宗教的生活也不例外。

那麼我們不妨試問一下，五書中所描寫的天主是甚麼樣的天主呢？首先由對天主的稱呼上我們可以略知天主的本性。天主的名字有四，即雅威：意即上主，有「自有者」或「恆有者」之意。厄羅音：意謂天主，原是「有強力者」的意思。阿多納依：解作「吾主」、「主宰」或「主」。厄爾沙達依：意謂「全能者」或「大能者」。五書中固然還有其他不太重要或不太普及的稱呼，不必一一贅述了。天主是純神，因此禁止以民塑鑄他的肖像，免得他們模仿四鄰去敬拜邪神偶像（出 20:4 申 4:9-31）。天主顯現時也多用純神的象徵，例如光耀的火焰（創 15:17）、不焚的荊棘叢（出 3:2）、照亮的雲彩（出 40:34-38）。

天主是至聖的：梅瑟不斷重複的一句勸勉百姓的話是「你們該是聖潔的，因為我（天主）是聖潔的」（肋 2:44, 45; 19:2; 20:24; 21:8）。因為他是至聖的，所以也必定是公義的。他賞善罰惡，痛恨罪惡，五書中有不少這樣的例子，可說俯拾即是。他雖然是公義的，卻仍然是仁慈的。天主以他無限的慈愛善待以民的例子，在五書中亦可說屢見不鮮。

天主尤其對人們的慈善眷顧，同人類親密的往來，而人類應該祈禱，向天主祈求恩惠。亞巴郎為索多瑪求過天主（創 18:16-33）。梅瑟更不知多少次與天主親切交談，代替百姓求天主息怒施恩。

（二）默西亞主義

另一種五書時代宗教的特點是預言，就是默西亞主義；這是其他任何宗教所沒有的。原祖犯罪之後，天主固然顯示了他的正義，卻也立即表現了他的無限仁慈，就是預許了未來人類的救主。以洪水懲罰世人之後，重新降福了人類，並暗示將來閃族要特別敬拜他。的確，閃族數個世代之久敬拜了唯一的真神天主。直至這個唯一神教開始發生動搖，天主自多神敬禮中心的烏爾召叫亞巴郎，使他的子孫後代成為唯一神教的保持者，並使他們成為普世人類獲享福祿的泉源，意即萬民都要因他們而得福及獲救。亞巴郎的後裔一脈相傳敬禮唯一的真神天主，直至人類的救主耶穌基督藉著以色列民族降來人世，完成救贖的大業。

救主默西亞要來臨人間這段未來的事蹟，成了以民所熱切希望和夢寐以求的大恩（申 18:18-22），便預言天主要打發先知來教導以民等候救主的降臨。

不但先知們克盡自己的職守，教導了百姓保持純潔的唯一神教及等候默西亞，就是以民歷史上發生的每一件大事，也都在暗示這一點。例如以民自埃及為奴之地獲得拯救，進入福地，就是在預先象徵人類將藉著耶穌自惡魔之手獲得解救，而進入永遠幸福的天國。以民四十年在曠野中流浪的生活，象徵教會在世上所度的歲月；以民在曠野中所吃的瑪納，象徵教友所領的天上神糧、聖體聖事。踰越節的羔羊，象徵著彌撒聖祭。曠野中所搭的帳幕，象徵聖教會。會幕中有天主顯現的光榮，教會內有聖體。犯罪前的亞當，象徵拯救世人者的無罪。梅瑟法律，象徵耶穌博愛的聖訓——福音。

其次，耶穌在大博爾山上所顯示的光榮，遠超過了梅瑟下西乃山時面容所放射的異彩。十字架與彌撒聖祭，代替了舊約的祭祀。聖神降臨時之奇蹟與巴貝耳的混亂現象恰成對比。實在古代的以民在渴望著救主來拯救他們，新約的信友已獲得了罪之赦和救援，這是舊約時代的子民所望塵莫及的巨大福氣。

五書的原文和譯本

曾有人說梅瑟用巴比倫文撰寫了五書，但這種說法雖不能說是信口雌黃，卻實在沒有真憑實據，以資佐證。因為全部五書沒有是曾被翻譯過的痕跡，就是自巴比倫文至希伯來文的翻譯。再者梅瑟既是以民的最高領袖，又是立法者和宗教的衛護者，他必定會用自己的文字來著作成書的。就算是他精通巴比倫文，在心理上他也絕對不會用他國的文字來為自己的國民制定法律的。不然，他只會使原是一盤散沙的以民更加分裂，而梅瑟的目的是要以民盡力的團結，以求達到建國的政治目的。

另有人說，梅瑟用埃及的象形文字寫了五書。固然誰也不會否認，梅瑟精通埃及文學，因為他自幼受了埃及最完備高尚的教育。但是五書中沒有任何痕跡，足證梅瑟用埃及文撰寫了五書。結果只有承認梅瑟用了自己本國的文字——希伯來文，寫作了聖經最初的五本典籍。

譯本方面最重要也是最早的譯本是希臘通行本，又稱七十賢士譯本。是公元前三至二世紀間人們在埃及的亞歷山大里亞城翻譯的。是本十分有價值的譯本，因為它保存了一些更完善古老的句子。不過它有時將原文加以引伸，或者將比較難解的希伯來文句加以解釋。它儘量避免了希伯來文喜愛的擬人說法，又多次用數個不同的希臘字眼來翻譯一個希伯來名詞。比較晚期的另一個譯本是敘利亞譯本，是公元一世紀的譯作，由希伯來文直接譯出，因此在修訂五書原文的工作上，是同希臘譯本不可或缺的主要工具。當然，聖熱羅尼莫所完成的拉丁譯本也有不可泯滅的價值。上述三種譯本直到今天，不但影響人類文化，而且形成了神學的術語，因此有人說這三種譯本的價值是萬古長存的，說來的確是言之成理。