

創世紀  
出谷紀  
肋未紀  
戶籍紀  
申命紀



# 閱讀五書導論

史笏 著



公教真理學會出版

# 閱讀五書導論

史笏 著

繁體中文版本經由:Eulama Literary Agency  
中介洽商之下所安排而成

公教真理學會出版

# Introduction to **Reading the Pentateuch**

**JEAN-LOUIS SKA**

©1998, 2000 Centro Editoriale Dehoniano, Bologna

Complex character Chinese language edition arranged  
through the mediation of Eulama Literary Agency.

# 目 錄

英文版前言 .....	v
序 .....	vii
Abbreviations .....	xiii
Some Common Textual Abbreviations	xiii
General Abbreviations	xiii
Reference Works	xiv
<b>1. 有關五書的基本問題 .....</b>	<b>1</b>
A. Pentateuch 這字的根源及其運用	1
B. 四書、五書、六書、九書?	4
C. 梅瑟、五書和希伯來聖經的正典	12
<b>2. 五書的五部書的內容和結構.....</b>	<b>22</b>
A. 五部書的劃分	22
B. 創世紀的結構	26
C. 出谷紀的結構	35
D. 肋未紀的結構	43
E. 戶籍紀的結構	48
F. 申命紀的結構	52
<b>3. 五書的文學問題 I：法律文本.....</b>	<b>54</b>
A. 有關奴隸的法律	55
B. 有關借貸的法律：出 22:24; 申 23:20-21; 肋 25:35-36	61
C. 有關仇人的驢或愛仇的法律： 出 23:4-5; 申 22:1-4; 肋 19:17-18	63
D. 十誠	65
<b>4. 五書的文學問題 II：敘述文本.....</b>	<b>72</b>
A. 同一個事件的不同版本	73
B. 在一個敘述內的重複片段	81
<b>5. 五書的文學問題 III：某些編輯協調.....</b>	<b>102</b>
A. 兩個編輯的「加插」的例子	102
B. 「前詞語／事件重述」	104
C. 編輯功夫的一些「語言記號」	110
D. 重要的「神的講話」的編輯根源	117



E. 梅瑟的代禱：出 32:7-14; 戶 14:11b-23a	125
F. 結論	127
<b>6. 五書的釋經：歷史研究從古代至 1970 年</b>	128
A. 古代和中世紀	128
B. 人文主義和現代釋經的開始	132
C. 古典的文件假設	136
D. Gunkel, Noth, von Rad 與類型批判	150
E. 其他的研究學派	165
<b>7. 五書研究近年的發展</b>	170
A. 對文件假設的批評	170
B. 有關不同源流的問題	176
C. 五書的「同年代」研究	216
<b>8. 遠古文學的基本特色</b>	222
A. 遠古性或先例性的法則	222
B. 保護的法則：沒有任何事物是應該排除的	228
C. 延續和更新的法則	229
D. 經濟的法則：應記述必須記述的	233
E. 經外的平行文本	237
<b>9. 閱讀五書的提示</b>	247
A. 五書和充軍後以色列的重建	248
B. 解釋三法典、三神學和最後編輯的基點	251
C. 有一個有關以色列根源的前充軍期源流存在嗎？	257
D. 五書的前充軍期資料	272
<b>10. 五書和後充軍期的以色列</b>	290
A. 波斯帝國的授權	290
B. 聖殿—公民論( <i>Bürger-Tempel-Gemeinde</i> )	302
<b>結論</b>	306
後記	310
<b>譯後語</b>	313
<b>參考書目(Bibliography)</b>	315
<b>索引</b>	347
作者索引	347
聖經索引	355
<b>專門術語對照表</b>	371

## 英文版前言

《閱讀五書導論》(譯者註：即梅瑟五書，有關的論據見本書第一章)的第一版是意大利文版，於1998年由Edizioni Dehoniane of Rome出版。第二版在兩年後，略加修訂，由Edizioni Dehoniane of Bologna出版。本書的法文譯本按意大利文版第二版翻譯，於2000年由Lessius (Brussels)出版。我重讀法文譯本全文，作了一些澄清，並加上一些新資料。本英文譯本主要是按法文譯本而譯。我很感激Lessius出版社，特別是出版社慷慨地為英文版的譯者：Sr. Pascale-Dominique Nau提供所需的電子翻譯工具。我也重讀了英文譯本，在清晰方面又作了一些修訂。不過，所有的這些修訂，都無損於我對於五書形成的基本觀點。其中某些觀點，例如波斯國王授權(Persian Imperial Authorization)和雅威源流作者(Yahwist)，我的看法得到多方面的支持(例如：J. W. Watts [ed.], *Persia and Torah: The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch* [SBLSymS 17; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001]; J. C. Gertz, K. Schmid, and M. Witte [eds.], *Abschied vom Jahwisten: Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* [BZAW 315; Berlin: de Gruyter, 2002])。

當然，有關的討論依然持續着，特別是有否雅威源流作者存在的可能性，他是後充軍期的作者(J. Van Seters)或是後充軍期的編者(C. Levin)等討論。學術界提出的五書最後形成的時期——波斯時期——在學者之間似乎已達成了共識。有數份重要的文本可以追溯至這個時期的觀點，也漸漸得到多方面的支持。一個一直以來仍在辯論的問題，是與辨認司祭源

流的末期有關，近年來也有多個解決方案提了出來。R. Achenbach, J. Blenkinsopp, C. Frevel, N. Lohfink, C. Nihan, E. Otto, T. Römer 等學者，及其他多位，也對此題目表達了他們的意見。另一個題目，越來越多學者肯定，有關以色列的祖先的多個傳統，及有關出谷紀源於不同的源流，是由司祭作者首先把它們協調和統一起來(例如：A. de Pury, T. Römer, K. Schmid)。後申命紀學派和後司祭編輯的存在——本導論另一個主要的論題——在過去十年也得到多位學者的支持，其中有 J. C. Gertz, M. Witte, E. Otto 及其學生，R. Achenbach 等，以及 F. Giuntoli 近期的論文。這些以及其他仍在討論的觀點，請讀者參閱我為英文版編纂的，過去五年來出版的，有關這學科其他重要的參考書目。

讓我在此向所有鼓勵和促成英文譯本的同事、朋友和學生致深切謝意。首先要感謝 Bernard M. Levinson。非常感激他不斷的支持和仔細地校閱這份譯稿，提出非常有價值的，特別是有關參考書目方面的建議。Levinson 兄也助我改正不少「歐洲偏見」。此外我也要多謝我這位出色的譯者：Sr. Pascale-Dominique Nau。感謝 Jim Eisenbraun，本書的出版人，隨時提供許多協助，解決不少即時的難題。另外，我也要多謝 Beverly McCoy，為本書的最後定稿，作準確和完整的修訂。本書的質素，實有賴上述各位的辛勞和責任。當然其餘所有的錯漏，我是責無旁貸的。

最後，我懇切希望英文版的《閱讀五書導論》，猶如意、法文本一樣，能為學者和學生帶來幫助。

史笏(Jean-Louis Ska)

2006 年 10 月

# 序

近年來，研究五書的數量不斷在增加，要跟進一門包含着豐富題目或問題的學科，全部相關的理論，是一件很不容易的事。不過，現在是一個新的情況。在 1970 年代末期，按傳統的文件假設，五書的源流有四個：達味撒羅滿的雅威源流；接近首批先知的時期——特別時亞毛斯和歐瑟亞的北國的厄羅因源流；從約史雅的改革(622B.C.E.)開始的申命紀學派；最後是充軍期和後充軍期的司祭作者(P)。這套理論，對於所有有文化修養的聖經讀者來說，猶如一份「福音」，反映在 1950 年代以來，在聖經內普遍應用的導言和註釋中。

這套理論在 1956 年，在第一版的法文《耶路撒冷聖經》，正式「進駐」天主教世界。釋經學者、教師、研究者和宗教學學生，以及傳道者，都對這套能用簡單和有說服力的方式，解釋五書所引起的種種難題的理論，引以為榮。然後，這個共識破碎了，現在，沒有人知道，一個可以和二十年前比美的新共識，何時能形成。

現在我們對五書還能說些甚麼呢？文件假設(documentary hypothesis)(其實，不同的基督教教派及天主教，要經過相當長時期才能接受)再度受到各方面的團體攻擊、封鎖和禁制。它現在是否已經如一些人所說，只剩「頹垣敗瓦」？或者這座城堡，經得起種種攻擊，證明它難以克服的本質，因為它最後顯示，它比想像的更堅實，並已驅逐了所有的敵人？

即使在有關五書的釋經方面，所有爭論也非常相似，因



為每個陣營都聲稱自己打勝仗。希望能明智和批判地閱讀五書的讀者，往往發現自己陷於一個無能為力的狀況。或者用另一個類比的說法：每一個顧客都被一羣推銷員重重包圍着，大家都爭先恐後地向他推銷他們自己的理論。可以做些甚麼呢？

本導論的首個目標就是幫助這些「顧客」，在五書這個困難的世界中找到自己的方向或方位。現在充斥於釋經園地的混亂，要求人為自己要達到的目標，作出一些徹底的選擇。首先，不必太急於投入現代這些激烈的辯論之中。面對現代的辯論，讀者應該有所準備。為了達到這個目的，我們必須給他或她不可或缺的批判的「武器」。這就是本導論不從研究的歷史開始，或提出歷史一批判法的原因。研究的起點應該是「中立」的。

這樣一來，本導論從搜集資料開始，就是說，首先從描述五書現在所見的形式和所處的狀況開始，因為跨年代和分析的閱讀，往往就是在同年代的閱讀和資料的綜合之後。如果整體是比它的部分的總數大，那麼，先考慮整體然後看它的「總數」是重要的。

本書首兩章專門處理五書的正典文本，和組成五書的每一部經書。接着從第3章至第5章，我認為應該詳細地檢視五書不同的領域，以便一步步地挖掘它不同景觀的「形狀」。在五書的文本內，有一個「第三幅度」，從3-5章的流程中清晰地呈現出來，它首先處理法律文本然後是敘述。我要先提出問題，然後考慮如何解決。當然，在首讀時，不可能不提出一些簡單的解答。因此，「源流」和不同時期的不同作者，

「修訂」集成的文本的問題，必須在此時處理。不過，我不會在此提出一套全面的理論。

第5章可能是最富革新性的一章，因為在此提出多個編輯活動的例子，其中有些是大家所熟悉的，有些則較生疏。同時在本章內，也會討論一些編輯要在一段文字中加插另一段文字時，一般常用的編輯技術。

在作了這樣全面的概覽後，接着兩章(6,7章)是歷史研究的摘要。與其從史賓諾沙(Baruch Spinoza)和息孟(Richard Simon)開始，我認為有必要重新檢視這段歷史的開始，就是說，從辣彼(Rabbis)和教會的教父開始，因為這樣有助於解釋現代釋經的問題，這，以下我們會見到，是延續和改正前時期已存在的多個趨向。

這段歷史的研究摘要不會是一份很長的人名、年代、日期和理論的單子。反而，我要做的是指出，每個時代和每個釋經派別的文化和宗教背景，以便更深入地理解他們的問題和答案。如果聖經有一個脈絡，釋經就有一個歷史背景。特定的問題，是在特定的脈絡中提出，不能在任何其他的脈絡中考慮。

到第7章末段，就是本書的關鍵時刻，必須對前幾章枚舉的問題，表示我的立場並提出一些解答。在這些可取的取向中，我選擇了先研究古代文學，然後處理五書形成的問題。作者們是怎樣撰寫這五書的？為甚麼寫？寫了些甚麼？五書的作者、修訂者、編輯者所依據的工作原則是甚麼？這些都是我們嘗試在第8章回答的問題。

然後，第9章所提出的嚴格地說，不是一個五書形成的

理論，而是作為這樣一個苦心經營的理論堅實的基礎。讀者可能會感到驚訝，我在沒有否定前充軍期雅威源流存在之下，放棄(經過仔細思考)前充軍期雅威源流存在的想法。我會在這一章內提出我認為有說服力的理由。同時，在這一章，我也嘗試區別一些最具說服力的和更近乎揣測性的理論。

最後一章主要尋求後充軍期五書形成的歷史背景。最後，我必須在國王授權的假設，和假設有一個圍繞着聖殿組織和聚集的公民團體之間作出選擇。即使經過有系統的分析(*a posteriori*)而作出選擇，也是一個很不容易的選擇，儘管如此，我認為這選擇是最有效和富啟發性的。最後本章會討論五書與相隨的新約的關係。

從方法論的角度而言，本書嘗試說服讀者相信，現代不依賴歷史—批判法閱讀五書是不可能的。讀者所面對的問題太多和太複雜了，不可能「天真」地處理。我根本不否定同年代的觀點——分析五書內各式各樣文本的風格和敘述。事實上，這樣的取向，比一些對於源流問題的研究更有效益，因為源流研究只在把文本細微地分析，卻不能幫助讀者更容易地閱讀文本。

當然，任何研究方法的選擇都是受研究範圍所規範的。如果五書，與聖經一樣，作為一個整體，是一個置於歷史中的文本，在一個與我們的完全不同的氛圍中取形，我們必須作適度的「移動」(調適)，才能更好地理解它。

本導論選擇歷史—批判法，還有一個更有說服力的理由。同年代研究法本身，如果嚴謹和一絲不苟地實行，必定不可避免要面對，「跳越」或「割裂」，甚至要不斷解決不同文本內的

延續、張力或矛盾等困難。這些困難，對於那些研究孤立的文本和「表面」結構的研究員，較不易解決，反而對於那些為了合法的理由，選擇尋求文本更廣泛的意義的研究員，困難會顯得容易面對。任何人，如果進入這些文本的心臟，要理解敘述和法律的細節和「功能」，以便解釋這些細節如何在最後編輯的階段被引入，必不可避免那些，只能由研究五書的創始才能解決的困難。

現代的讀者，無論他是有信仰或無信仰，一定不能忽視一部在二十世紀以前寫成的文本所呈現的問題。忽視這些問題，表示否認歷史感以及「聖言成了血肉」的意義。這表示忽視聖經的深度。聖經直接向我們說話，正是因為它有富豐的歷史。

讓我簡單地說明這點：五書形成的歷史，構成五書本身的訊息，正是因為它的歷史是一個死亡與復活的歷史，是以色列民在充軍後復活的歷史。五書是以色列活下來的首要見證，或者更準確地說，是它在充軍的創傷經驗後的復活。像雅各伯和天使搏鬥後那樣，五書依然留下它在那段痛苦的歷史中受傷的疤痕。仔細思考這些古書，以便追溯這段旅程的各個階段，不是一件無用的事。這段旅程能向我們啟示，這歷史為我們提供的訊息。

在此我也要加上一點，我的先決條件(*a priori*)是不排除任何方法。例如，讀者會看到，在本書的首幾章，我充分運用了 B. S. Child 的正典讀法，雖然，我在運用上略有不同。無論如何，我首先採用的是同年代的讀法。只有經過這第一個步驟，才能用跨年代的方式，處理所出現的問題。無論如何，正如前面所說，方法的選擇，要由所研究的問題的性質



決定。在我看來，把各種方法對立起來是無用的，同時，更不能因為哲學或分類的理由而排斥一種或多種不同的方法。最有用的方法就是能幫助我們更深入和更好理解文本的方法，就是能助我們更準確地掌握文本的意義，能提供最簡單的釋經方案的方法。因此，我的選擇是相當務實的，不過這是建基於長時期的思考和反省釋經的目的、責任和局限而來。我只希望，能為專注地縱覽五書，探索它攝人心弦的風景的過程，提供或保留一份品嚐。如果能達到這個目的，我就心滿意足了。

這部書，它現在的結構，依然保留着它創始的痕跡。它其實是在羅馬宗座聖經學院，超過十年的教學工作累積起來的。為了清晰，我盡量保持一種「教授」的韻律和風格。

我把這部書獻給今日的學生，和聖經學院的校友，他們在我反省思考和描繪，這些猶太人和基督徒的基本信仰文獻，這部西方文化和普世文學的殿堂作品的旅程中，與我同行並鼓勵我。

## Abbreviations

### Some Common Textual Abbreviations

*	An asterisk following a chapter/verse reference indicates that the intent is not to refer to the entire verse or chapter but only to the part of the verse, pericope, or chapter that belongs to a given source or redaction. For example, Exod 14:21* refers only to the part of the verse under discussion (either the Priestly source or the non-Priestly source).
D	Deuteronomy (Pentateuchal source)
Dt	original Deuteronomist (generally connected with the reform of Josiah [622 B.C.E.]; used in the same context as the abbreviation Dtr)
Dtr	Deuteronomistic work (subsequent to the work of the original Deuteronomist and composed in the same spirit; generally speaking, and based on the theory of M. Noth, this refers to some more-recent chapters or pericopes in Deuteronomy, such as Deuteronomy 1–3, and the texts composed by the Deuteronomistic editors in the section Joshua–2 Kings, such as, for example, 2 Kings 17)
E	Elohist source
H	Holiness Code (Leviticus 17–26; from German <i>Heiligkeitgesetz</i> )
J	Yahwist source (from German <i>Jahwist</i> )
P	Priestly source/Writer
Pg	narrative part of the Priestly source (from German <i>Priesterliche Geschichtserzählung</i> )
P <sub>s</sub>	supplements to the “Priestly narrative” (see theory of M. Noth)
R <sub>p</sub>	abbreviation used by some scholars to designate the last editor(s)/redaction(s) of the Pentateuch

### General Abbreviations

FS	Festschrift
LXX	Greek translation of the Hebrew Bible (Alexandria, Egypt, ca. 250–150 B.C.E.)
MT	Masoretic Text
NT	New Testament
OT	Old Testament
par(s).	parallel(s)

### Reference Works

AB	Anchor Bible
ABD	Freedman, D. N. (editor). <i>The Anchor Bible Dictionary</i> . 6 vols. Garder City, N.Y.: Doubleday, 1992
ABRL	Anchor Bible Reference Library
AJBI	<i>Annual of the Japanese Biblical Institute</i>
AnBib	Analecta Biblica
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
ATD	Das Alte Testament Deutsch
ATLA	American Theological Library Association
BA	<i>Biblical Archaeologist</i>
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BBB	Bonner biblische Beiträge
BETL	<i>Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium</i>
BHS	Elliger, K., and W. Rudolph. <i>Biblica Hebraica Stuttgartensia</i> . Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1984
Bib	<i>Biblica</i>
BibInt	<i>Biblical Interpretation</i>
BIOSCS	<i>Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies</i>
BJS	Brown Judaic Studies
BKAT	Biblischer Kommentar: Altes Testament
BN	<i>Biblische Notizen</i>
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZ	<i>Biblische Zeitschrift</i>
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
CahRB	Cahiers de la Revue biblique
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
ConBOT	Coniectanea Biblica, Old Testament
DBSup	Pirot, L., and A. Robert (editors). <i>Dictionnaire de la Bible, Supplément</i> . Paris: Letouzey & Ané, 1928–
DJD	Discoveries in the Judaean Desert
EB	Echter Bibel
EstBib	<i>Estudios biblicos</i>
ETL	<i>Ephemerides theologicae lovanienses</i>
EvT	<i>Evangelische Theologie</i>
FAT	Forschungen zum Alten Testament
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HKAT	Handkommentar zum Alten Testament
HSM	Harvard Semitic Monographs
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>

<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
ICC	International Critical Commentary
IDB	Buttrick, G. A. (editor). <i>Interpreter's Dictionary of the Bible</i> . 4 vols. Nashville: Abingdon, 1962
<i>Int</i>	<i>Interpretation</i>
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JJS	<i>Journal of Jewish Studies</i>
Joüon-Muraoka	Joüon, P. <i>Grammar of Biblical Hebrew</i> . Translated and revised by T. Muraoka. 2 vols. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1991
JPS Torah Commentary	Jewish Publication Society Torah Commentary
JQR	<i>Jewish Quarterly Review</i>
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
KD	<i>Kerygma und Dogma</i>
LD	Lectio Divina
NEchtBib	Neue Echter Bibel
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
OBO	Orbis biblicus et orientalis
OBT	Overtures to Biblical Theology
OTG	Old Testament Guides
OTL	Old Testament Library
<i>OtSt</i>	<i>Oudtestamentische Studiën</i>
PEQ	<i>Palestine Exploration Quarterly</i>
RB	<i>Revue biblique</i>
<i>RivB</i>	<i>Rivista biblica</i>
RSR	<i>Religious Studies Review</i>
RTL	<i>Revue théologique de Louvain</i>
RTP	<i>Revue de théologie et de philosophie</i>
SB	Sources bibliques
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLMS	Society of Biblical Literature Monograph Series
SBLSP	Society of Biblical Literature Seminar Papers
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
<i>SJOT</i>	<i>Scandinavian Journal of the Old Testament</i>
SOTSMS	Society for Old Testament Study Monograph Series
SSN	Studia semitica neerlandica
StudBib	Studia Biblica
SubBi	Subsidia Biblica
SWBA	Social World of Biblical Antiquity
TBü	Theologische Bücherei
TDOT	Botterweck, G. J., and H. Ringgren (editors). <i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> . Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1974–
TLZ	<i>Theologische Literaturzeitung</i>



<i>TRev</i>	<i>Theologische Revue</i>
<i>TRu</i>	<i>Theologische Rundschau</i>
<i>TWAT</i>	Botterweck, G. J., and H. Ringgren (editors). <i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> . Stuttgart: Kohlhammer, 1973–
<i>TynBul</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
<i>TZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
<i>VTSup</i>	Vetus Testamentum Supplements
<i>WBC</i>	Word Biblical Commentary
<i>WMANT</i>	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
<i>ZABR</i>	<i>Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte</i>
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i>
<i>ZTK</i>	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

# 第一章

## 有關五書的基本問題

第一章從整體檢視五書。首先，我們必須問：*Pentateuch* 這個字的意義是甚麼？然後，我們會看，為甚麼希伯來文聖經的首五部經書會形成一個整體；為甚麼從啟示的觀點，並從五書大體上與舊約其餘的經卷有很大的差別來看；為甚麼這一致性是重要的。在申命紀的結束和若蘇厄書的開始之間的空隙，不只是時間上的分隔而已。這正是啟示歷史從第一階段過渡到下一階段的標誌。

### A. *Pentateuch* 這字的根源及其運用

在辣彼傳統中，托辣(*Torah*，指「教誨」，「法律」)組成聖經中，以梅瑟之死而結束的首五部書(申命紀 34 章)。這五卷書被稱為：*ḥāmīšā ḥumšē hattôrâ*「教誨／法律的首五卷」。這希伯來文的寫法，可能是希臘文 *hēpentateuchos (biblos)* 的來源，譯成拉丁文就是：*pentateuchus (liber)*，「*Pentateuch*」這個字是由 *pente* (五) 和 *teuchos* (指一種工具或用具)<sup>1</sup> 兩字組成。後字首先是指箱或收藏卷軸的圓筒，其次是指它裡面的物品，即卷軸。<sup>2</sup> 因此，*Pentateuch* 這個字意指五書，或五卷軸。

五書是舊約和希伯來文聖經的第一部分。它包含聖經的首五

- 
- 1 在希臘文的脈絡中，希臘名詞 *teuchos* 有四個不同的字意。在荷馬中，它的複數是指：武器、用具(例如：帆、繩、船舵)；荷馬之後，是指：瓶、器皿(例如：細頸瓶、水罐、大桶、和麵粉盆、箱、蜂巢)；卷軸、書。
  - 2 按 C. Houtman, *Der Pentateuch* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 9; Kampen, 1994) 1; M. Z. Brettler, "Torah," in *Jewish Study Bible* (ed. A. Berlin and M. Z. Brettler; Oxford, 2004) 1.

部書：創世紀、出谷紀、肋未紀、戶籍紀和申命紀。這五個書名源自希臘文聖經，七十賢士本的翻譯，由拉丁文通用本聖經沿用。這五本書的希伯來文名稱，是取自每一部書的首幾個有意義的字，順序是： *běreš'šît* (Genesis, 在開始)、 *šēmôt* (Exodus, 名字)、 *wayyiqra'* (Leviticus 他召叫)、 *běmidbar* (Numbers, 在[西乃]曠野)、 *dēbarim* (Deuteronomy, 言)。

*Pentateuch* 這個字在教父的著作<sup>3</sup>中比較少用，他們比較喜用「法律」或「梅瑟法律」，以驅別「先知」，一如猶太人和新約一樣。<sup>4</sup>其他的古代著作也提到法律的「五書」。<sup>5</sup>其中最早提及的，可能是在谷木蘭的文獻的一份殘卷中，見到 *kwl [s] prym hwmšym*，可能直譯是：五書的全五部書。<sup>6</sup>五部書的分法，也可見於希伯來聖經的聖詠集：詠 1-41, 42-72, 73-89, 90-106, 107-150。這些聖詠集的劃分，可能是為了默想五部托辣(法律)而設計的。詠 1 肯定是領航者(見詠 1:2)。

瑪竇福音包含五篇論述，每篇都以類似的句子作為結語(瑪 7:28; 11:1; 13:53; 19:1; 26:1)。其實，對於瑪竇來說，耶穌是一位「法律博士」，他要他的福音成為一種「新五書」，這不是不可能的。這部福音的首句：*biblos geneeōs* (book of the genealogy, 族

3 見 J.-P. Bouhout and H. Cazelles, "Pentateuque," *DBSup* 7.687-858, especially p.687 (J.-P. Bouhout). 我們再次接觸這個詞是在奧力振的著作中：Origen, *Comm. on John* 2; Epiphanius, *Pan.* 33.4; *Weights and Measures* 4.5; Ptolemy, *Flor.* 4.1 (gnostic author); Athanasius, *Letter to Marcell.* 5. 在拉丁教父中，我們首先接觸此字是在戴都良的作品中：Tertullian, *Against Marcion* 1.10; 然後在熱羅尼莫的著作：Jerome, *Letter LII to Paulina* 8; *Preface to Joshua*. 最後，見於：Isidor of Seville, *Etymologies* 6.2.1-2.

4 見瑪 5:17; 7:12; 11:13; 22:40; 路 16:16; 參閱路 24:27(梅瑟及眾先知); 24:44(梅瑟法律、先知並聖詠); 宗 13:15; 24:14; 28:23; 羅 3:21.

5 有關這點，見：J. Blenkinsopp, *Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible* (ABRL; New York, 1992) 42-44.

6 D. Barthélemy and J. T. Milik, *Qumran Cave I* (DJD 1; Oxford, 1955) 132-33.

譜之書)，與七十賢士本創 2:4; 5:1 的譯文相同。同樣，若望福音的首句：*en archēi* 也是七十賢士本創世紀的首句，也是它的希伯來文名稱 (*bērē'sit*) 的希臘文翻譯。

亞歷山大里亞的斐羅 (Philo of Alexandria, ca. 20 B.C.E.-ca.50 C.E.) 在福音成書以前寫作，他說梅瑟稱這五部神聖的法律書的首部書是：Genesis (創世紀)，他說：「希伯來人的立法者梅瑟，在聖書中說世界是受造的，同時也是不可朽壞的，這些書共有五部，其中第一部他為之命名為：Genesis (創世紀)。」<sup>7</sup> 在另一處，斐羅引述肋未紀的第一節，卻直接寫這部經書的名稱是：Leviticus (肋未紀)。<sup>8</sup> 最後，他常引述申命紀，卻稱之為 *Protrepticus*，即：“Exhortation” (勸誡)，這也是符合此書的主旨的名稱。

我們在七十賢士本中見到 “Deuteronomy” (申命紀) 這個名稱，在申 17:18，這個詞是希伯來文短句：*mišneh hattôrâ hazzôt* (法律書的抄本) 的希臘文翻譯，這是梅瑟對君王的訓導：應該給他抄一本法律書，叫他帶在身邊，一生天天閱讀。現在，這短句一般的理解是：*deuteros nomos* (第二套法律書) 而不是：*deuteronomion* (申命紀)。不過，既然這部書在譯為希臘文時已被稱為 “Deuteronomy”，七十賢士本的選擇也是可以理解的。

到公元一世紀末，若瑟夫 (Josephus) 在他的書：*Against Apion* 1.8.37-41 中，清楚地提到有一部「梅瑟五書」(the five books of Moses)：<sup>9</sup>

7 See Philo of Alexandria, *Aet.* 19; cf. *Opif.* 12; *Post.* 127. Quoted in Blenkinsopp, *Pentateuch*, 44.

8 Philo, *Plant.* 26.

9 Josephus, *Against Apion* (trans. H. St. J. Thackeray; LCL; Cambridge: Harvard University Press, 1926) 177-78; cf. Blenkinsopp, *Pentateuch*, 43.



(有鑒於我們之中，不是人人都能記錄檔案，而且所記錄的也不盡相符；相反，我看到唯獨先知有這特權，透過天主的默感，他們獲得最隱蔽的和古代歷史的知識，對他們自己的世代的事件，如實和清楚地記錄下來)——這樣一來，我認為，我們並不擁有大量的，不協調的，互相矛盾的書籍。我們的書，那些確實可信的，不過是二十二部，包含各代的記錄。

這其中，梅瑟的五部書，包括法律和這位立法者從出生至死的歷史傳統。這個時期覆蓋了差不多三千年。從梅瑟逝世到繼承薛西斯為波斯王的阿塔薛西斯，梅瑟之後的先知們，寫下了發生在他們時代的歷史事件，為數十三部。其餘的四部書包括獻於天主的詩歌，和對人的生活行為的教訓。

從阿塔薛西斯到我們自己的時代，有完整的歷史記錄，但不獲評為與較早期的記錄，有同等的價值，因為沒有正確的先知承傳。

這些見證證實了，在耶穌誕生期間，猶太傳統已經確立了：五本基礎的法律書；這些書都是梅瑟的著作；同時，梅瑟五書的權威，比歸於先知名下的書更大。

## B. 四書、五書、六書、九書？<sup>10</sup>

### 1. 六書(Hexateuch)

把法律書規限在五這數目之內的古老傳統，在一些探討五書

---

10 有關的問題，見：R. Smend, *Entstehung des Alten Testaments* (Theologische Wissenschaft 1; Stuttgart, 1978) 33-35.

和以色列人民的根源的研究中，開始受到質疑。H. Ewald 在他的著作：*Geschichte Israels* 中，提出以色列的第一部歷史著作是：「根源之書」(*Das Buch der Ursprünge*)。這部作品包括五書和若蘇厄書。<sup>11</sup> 持相同觀點的學者還有：Bonfrère (1625)、Spinoza (1670) 及 Geddes (1792)。Ewald 以後，五書加若蘇厄書，成了習以為常的觀點。這就是為甚麼「六書」(*Hexateuch, Six Scrolls*)的稱號，漸漸取代了五書的稱號。例如 Wellhausen(威耳豪森)的經典著作題名為：*Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (六書和舊約歷史書的組成)。<sup>12</sup>

著名的釋經學家 G. von Rad 在他的名著：*The Problem of the Hexateuch*<sup>13</sup> 中也提到六書的問題。在 von Rad 看來，有關以色列根源的傳統的核心，可從以色列的「簡短歷史信經」中找到，例如：申 6:21-23，尤其是申 26:5-9；亦見於蘇 24:2-13。現在這「信經」以提到賜予土地結束。因此，von Rad 認為不應該是五書，而應該是六書，因為以色列的歷史，必須以征服許地作結，而這段敘述，正是希伯來聖經的第六部書：若蘇厄書所記述的。

## 2. 四書(*Tetrateuch*)

Von Rad 的觀點，由他的其中一位學生 Martin Noth 提出挑戰。在他的名著：*A History of Pentateuchal Traditions*<sup>14</sup> 中，*Tetrateuch* (Four Scrolls, 四書)這個詞首先提出來，因為它不包括

11 H. Ewald, *Die Geschichte des Volkes Israel* (2 vols.; 3<sup>rd</sup> ed.; Göttingen, 1864) 1.94. 英譯本參閱本書參考書目。

12 J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlin, 1866, 3<sup>rd</sup> ed., 1899).

13 G. von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (New York, 1966) 1-78.

14 M. Noth, *A History of Pentateuchal Traditions* (Englewood Cliffs, NJ, 1972; repr. Chico, CA, 1981).

五書中的申命紀。Noth 的理論建基於以下三項觀察：<sup>15</sup>

1. 在聖經的首四部書中，找不到「申命紀式」(Deuteronomic text)的文本，只有一些不重要的插文。因此，從創世紀一戶籍紀的單元中，與申命紀之間，沒有文學上的連繫。

2. 五書的源流，並不能從若蘇厄書中找到。換言之，在創世紀一戶籍紀開始的敘述，並沒有在若蘇厄書中延續。這使六書之說很難成立。<sup>16</sup>

3. 申命紀是「申命紀學派歷史」(“Deuteronomistic History, 若蘇厄—列王紀下)的序言。在訓示「申命紀法」(Deuteronomic Code), 首先是申命紀 1-3 章的以色列歷史摘要，這摘要是重複戶籍紀的記述。如果申命紀有意編排以下的歷史書，即若蘇厄書—列王紀下，以延續它的記述，那麼重複這段歷史摘要是可以理解的。如果申命紀是戶籍紀的記述的總結，那麼申命紀 1-3 章就沒有意義了。

申命紀學派歷史應該在「申命紀的脈絡下」閱讀。例如，若蘇厄可以征服許地，因為他遵行「梅瑟法律」(蘇 1:7-8; 23:6)。上主藉着讓他們失去賜給他們的土地懲罰這些不忠心的子民，(列下 17:7-23; 特見 17:13,19)。「申命紀學派歷史」在很大的程度上，是申命紀所記述的，以色列民遵守或不遵守梅瑟法律的故事。

Noth 認為，五書的形成，就是由兩個單元：一方面是創世紀—戶籍紀；另一方面是申命紀及其包括的申命紀學派的歷史，編輯而成的一部偉大的作品。在這組合中，申命組遂成為五書的總結，因此它必須和若蘇厄書，以及和其餘的申命紀學派歷史分

15 同上，6; 參閱：S. Mowinckel, *Tetrateuch—Pentateuch—Hexateuch : Die Berichte über die Landnahme in der drei altisraelitischen Geschichtswerken* (BZAW 90; Berlin, 1964) 3.

16 Noth, *History of Pentateuchal Traditions*, 6; cf. idem, *Das Buch Josua* (HAT 1/7; Tübingen, 1938) xiii-xiv.

開。不過，Noth 沒有再進一步提出有一個「四書」組合的存在，因為，在他看來，古代的源流，以及當代的創世紀—戶籍紀組合需要一個持續，那就是許地的征服。瑞典籍的釋經學家 Engnell 走出了重要的一步，他肯定了一個獨立的四書組合的存在。<sup>17</sup> 根據 Engnell，當時的四書，即：創世紀—出谷紀—肋未紀—戶籍紀，是 P(司祭作者)的著作。他們把古代的口頭傳統收集和編纂成集。原始申命紀(*primitive Deuteronomy*)(Dt)和申命紀學派歷史，和由司祭編纂的司祭四書<sup>18</sup> 應該加以區別。可惜的是，Engnell 只是提出了他的論點，並沒有發展一套全面的論據支持它。

### 3. 九書(*Enneateuch*)

#### a. 理論

有些釋經學者認為創世紀—列王紀下，應被視為一個文學單元，從世界的創造開始，到充軍巴比倫結束。<sup>19</sup> 這裡的主題是土地。在開始時，這是 YHWH 對聖祖的許諾；在出谷紀和戶籍紀，以色列民穿過曠野向着它走去；若蘇厄征服了它；民長保衛了它；在達味和撒羅滿領導下，它成了一個王國，那是它第一次統一，然後分裂為北國和南國；最後，在被充軍至巴比倫的同時，以色列失去了這土地。

根據 D. N. Freedman，這段長敘述是以色列的「原始歷史」

---

17 I. Engnell, *Gamla Testamentet: En traditionshistorisk inledning* (Stockholm, 1945) 209-12; idem, "The Pentateuch," *A Rigid Scrutiny* (Nashville, 1969) = *Critical Essays on the Old Testament* (Nashville, 1969) 50-67.

18 Cf. Mowinckel, *Tetrateuch*, 3-4.

19 "Enneateuch"意指"nine scrolls"(九書)，即：創世紀、出谷紀、肋未紀、戶籍紀、申命紀、若蘇厄書、民長紀、撒慕爾紀上下、列王紀上下。在希伯來聖經中，盧德傳是屬於「聖卷」(Writings)之一，撒慕爾紀是不分上下冊的，只是一部書，列王紀也是一樣。

(Primary History)。<sup>20</sup> 它應該和「編年史」(History of the Chronicler) 分開。這編年史包括編年紀上下和厄斯德拉－乃赫米雅（即厄上、下）。第二部歷史記錄，由編年史家，非常扼要地摘錄從創造開始到達味的故事，然後集中記述達味的統治，和撒羅滿及他們繼承者的統治。厄斯德拉和乃赫米雅敘述充軍後以色列團體的重組。「原始歷史」終止於聖殿被毀和以民被充軍；「編年史」以聖殿和後充軍期團體的重建為高峰。

## b. 論據

- 有些釋經學家認為「以色列歷史」並不與征服土地同時結束。例如，民 2:8,10 和出 1:6,8 相連：<sup>21</sup>

出 1:6,8：若瑟和他的眾兄弟，以及這一代人死了以後，  
[...]有位不認識若瑟的新王興起，統治了埃及。

民 2:8,10：YHWH 的僕人，農的兒子若蘇厄一百一十歲時去了世。[...]當那一代人都歸於他們的祖先以後，在他們之後，興起了另一代，他們不認識 YHWH，也不知道他為以色列所行的事蹟。<sup>22</sup>

這些文字「括號」(literary “brackets”)把不同的「敘述塊」(narrative blocks)串連起來，並標記着以色列歷史，從一個時期轉移到另一時期的記號。出 1:6,8 標誌着從聖祖時代過渡到出谷的年代，而民 2:8,10 顯示從若蘇厄時期轉換到民長時期(亦見蘇 24:29,31)。

20 D. N. Freedman, “Pentateuch,” *IDB* 3.712-13.

21 Blenkinsopp (*Pentateuch*, 36-37) follows R. Rendtorff, *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147; Berlin, 1977) 166-69.

22 亦見蘇 24:29,31。

• 各書的年代，為以色列歷史這種全球視野提供另一種標記。例如，根據出 12:40-41，以民在埃及住了 430 年(創 15:13：他們住了 400 年)。以民出谷後 480 年，撒羅滿開始建造聖殿(列上 6:1)，即 430+50。現在如果我們從這個日期，即從撒羅滿登基第四年開始計算，一直到猶大王國結束，這樣，我們也可得到 430 年。<sup>23</sup> 加上被充軍 50 年，總數又是 480 年。為了達到這個數目，不能在核算時對列上下所記錄的資料，作任何更改。

此外，我們還可以找到其他類似的事實。例如，根據司祭作者的編年法(chronology)，出谷事件是在創世後 2,666 年發生的。這個年份的數目，等於 4,000 年，這個可能是這象徵性的數字之三分之二。這 4,000 年可以和瑪加伯淨化和重新奉獻聖殿的事件有關聯(164 B.C.E.)。<sup>24</sup> 無論如何，我要加上一點的是，這絕不是唯一的資訊。而且，只靠年數就足以確定五書就是一個統一的歷史嗎？

• Blenkinsopp 肯定五書不能隨着梅瑟的死亡而結束(申 34 章)，他舉出下列三項理由：<sup>25</sup>

1. 沒有若蘇厄書，對聖祖的土地許諾就一直不能實現。<sup>26</sup> 再說，蘇 21:43-45 表示，征服事件是實現更早期對以色列「祖先」的許諾：

YHWH 這樣將誓許給他們祖先的整個地區，賜給了以色列人；他們佔領之後，便住在那裏。YHWH 又使他們四

23 Blenkinsopp, *Pentateuch*, 48.

24 同上。其他資料見 47-50 頁。

25 同上，34-35 頁。

26 否則就必須講一個「部分實現的許諾」，或一個「延遲的許諾」。參閱：D. J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch* (JSOTSup 10; Sheffield, 1978).

境安寧，全如他向他們的祖先所誓許的；他們的一切仇敵，沒有能力對抗他們的，因為 YHWH 將他們所有的仇敵，都交在他們手中了。YHWH 向以色列家應許賜福的話，沒有一句落空，全部應驗了。

2. 這裏可找到的相符點是：創造的工作(創 1)，在曠野中建造聖所(出 35-40)，以及在許地設置聖所(蘇 18-19)。最後，撒羅滿的聖殿是出谷後 480 年建造的(列上 6:1)。

3. 以色列歷史的一個主要的主題是忠於盟約和法律。根據申命紀學派歷史，以民被充軍，因為他們不忠信。現在，這個主題在創 2-3 包含着普世的意識出現了。伊甸園與土地相連，不可吃知善惡樹的果子的禁令，與梅瑟法律相連，亞當和厄娃在犯罪後被逐出園子，與被充軍相連。<sup>27</sup>

不過，這些論據，並不是完全有說服力。在蘇 21:43-45 這段經文中的詞彙，是典型的申命紀學派的詞彙，只在某些較後期的文本中可找到，例如創 15:7,18; 26:3：

15:7：[YHWH 又對亞巴郎說：]「我是 YHWH，我從加色丁人的烏爾領你出來，是為將這地賜給你作為產業。」

15:18：在這一天的，YHWH 與亞巴郎立約說：「我要賜給你後裔的這土地」。

26:3：[YHWH 對依撒格說：]「我要將這整個地方賜給你和你的後裔，實踐我向你父親亞巴郎所立的誓約。」

---

27 見 L. Alonso Schökel, "Motivos sapienciales y de alianza en Gen2-3" *Bib* 43 (1962) 295-316; N. Lohfink, "Die Erzählung vom Sündenfall," *Das Siegeslied am Schilfmeer: Christliche Auseinandersetzung mit dem Alten Testament* (Frankfurt, 1965) 81-101.

不過，現在有人討論，這些「父親」是指聖祖或指在埃及的以色列人。<sup>28</sup> 而且，在蘇 21:44 所說的四境安寧的許諾，不在創世紀見到，但在申 12:10b; 25:19 見到「賜你擺脫你四周的一切仇敵」，類似蘇 21:44 的說法。在申命紀這兩段經文，是對充軍的人們的許諾，不是對聖祖。如果這裡有甚麼連繫，那是模糊的，無論如何是比較遲的。

至於創 1 與出 24-25; 39-40 的相符性是大家都知道的。<sup>29</sup> 例如在創 1:1-2:4a 中一週的結構，在出 24:16 重現。不過，這個主題並不出現在蘇 18:1; 19:51 中。在創 2-3 章與若蘇厄書有關土地的主題也只是隱約而已。詞彙不同，申命紀學派的歷史，也並不明確地涉及創始的歷史。再者，創 2-3 章也沒有清晰的盟約神學關聯。在創 2:16-17，為那些不服從誡命的人所預備的懲罰，不是被驅逐出園子而是死亡(創 2:17b)。最後，創 2-3 章，相對而言，很可能是相當遲的文本。<sup>30</sup>

小結：有必要澄清和更嚴密地界定所討論的題目。雖然，從正典的角度來看，我們可以講「九書」或「原始歷史」(Primary History)之類的題目，但是從文學的角度是不可能的。對於這些經卷作批判性的研究顯示，例如：申命紀與若蘇厄書，或申命紀與

---

28 T. Römer, *Israels Väter: Untersuchungen zur Väterthematik in Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO 99; Fribourg and Göttingen, 1990); on Josh 21:43-45, see pp.358-63; N. Lohfink, *Die Väter Israels im Deuteronomium: Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer* (OBO 111; Fribourg and Göttingen, 1991); on Josh 21:43-45, see pp. 81-85.

29 見，例如：P. J. Kearney, "Creation and Liturgy: The P Redaction of Exod 25-40," *ZAW* 89 (1977) 375-87.

30 見，例如：E. Otto, "Die Paradieserzählung Genesis 2-3: Eine nachpriester-schriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext," in "*Jedes Ding hat seine Zeit...*": *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit—Diethelm Michel zum 65. Geburtstag* (ed. A.A. Diesel et al.; BZAW 241; Berlin, 1996) 167-92.



列王紀上下，之間有聯繫。但是，在包含以色列的「原始歷史」的經卷，即創世紀—列王紀上下之間，見不到在文字結構上的統一。這些經卷之間的相連或相符，只停留在主題的層面上，對於它們的文學結構，沒有真實的影響。

## C. 梅瑟、五書和希伯來聖經的正典<sup>31</sup>

我們有很好的理由繼續稱舊約首五部書為「五書」。當然，以下我們會看到，這樣組織舊約和卷軸，不會排斥其他的可能性。反而，這樣做有特別的好處，因為這可讓信仰團體——首先是以色列人，然後是基督徒的教會，接觸到聖經確定和標準的正典模式。<sup>32</sup>

### 1. 五書：申 34:10-12

在五書之中，有一個標誌着「分界線」的基礎文本，使我們可以區別聖經的首五書和相繼的經卷(若蘇厄書—列王紀上下)。這就是申 34:10-12：<sup>33</sup>

31 在這部分，除了一些輕微改動，我們是選用：E. Zenger (ed.), *Einleitung in das Alte Testament* (Studienbücher Theologie 1/1; 4<sup>th</sup> ed.; Stuttgart, 2004) 24-26.

32 有關正典的問題，見：J. A. Sanders, *Torah and Canon* (Philadelphia, 1972); idem, "Adaptable for Life: The Nature and Function of Canon," in *Magnalia Dei: Essays on the Bible and Archeology in Memory of G. Ernest Wright* (Garden City, NY., 1976) 531-60; B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia, 1979)。有關他的方法，見 P. R. Noble, *The Canonical Approach: A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs* (Biblical Interpretation Series 16; Leiden, 1995)。

33 有關這幾節經文的文本，見 F. García López, "De la antigua a la nueva crítica literaria del Pentateuco," *EstBib* 52 (1994) 7-35, esp. 25-35; idem, "Deut 34, Dtr History and the Pentateuch," in *Studies in Deuteronomy: In Honour of C. J. Labuschagne, on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday* (VTSup 53; Leiden, 1994) 47-61; C. Dohmen and M. Oeming, *Biblischer Kanon: Warum und wozu?* (Quaestiones disputatae 137; Freiburg-im-Breisgau, 1992); T. C. Römer and M. Z.

以後在以色列中，再沒有興起一位像梅瑟一樣的先知，與 YHWH 面對面地來往；至於 YHWH 派他在埃及地，向法郎，和他的一切臣僕，並向他全地所行的一切神蹟和奇蹟，以及他在全以色列眼前所行的一切大能作為，和一切令人畏懼的大事，也沒有人能與他相比。

這裡有三點是肯定的：

1. 梅瑟比其他先知更偉大。這就是為甚麼「梅瑟法律」比其他所有啟示的模式更優越。他的托辣(法律)是無可匹配的，它的價值是永恆的。換句話說，透過梅瑟傳達的啟示，超越所有透過其他先知傳達的啟示。因為這樣，在正典裡，梅瑟先於「前先知」(若蘇厄書—列王紀上下)和「後先知」(依撒意亞—瑪拉基亞)。因為同樣的理由，他也先於「聖卷」或「智慧書」。在最後的分析，五書的權威，要依賴更大的梅瑟權威。<sup>34</sup>

2. 梅瑟的權威也源於他與 YHWH 超卓的關係(見出 33:11; 戶 12:6-8; 參閱若 1:18; 3:11)。<sup>35</sup> YHWH 和梅瑟是「直接接觸」，沒有任何中介或「屏幕」(例如夢境或視象；參閱戶 12:6-8)。

3. 出谷紀是以色列歷史的基礎事件。沒有其他事件可以與它相比。因此，以色列建制，要追溯到梅瑟，不是達味或撒羅滿。以色列其實比君王期或甚至比許地的征服，更加古遠。

---

Brettler, "Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch," *JBL*, 119 (2000) 401-19; J. H. Tigay, "The Significance of the End of Deuteronomy (Deuteronomy 34:10-12)," in *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran* (ed. M. V. Fox et al.; Winona Lake, IN, 1996) 137-43.

34 B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia, 1979) 134-35.

35 有關梅瑟在新約的形象，參閱：D. C. Allison, *The New Moses: A Matthean Typology* (Minneapolis, 1993); M.-E. Boismard, *Moïse ou Jésus: Essais de Christologie Johannique* (BETL 84; Leuven, 1988).

## 2. 希伯來聖經的第二部分： 前先知和後先知

### a. 蘇 1:1-8

蘇 1:1-8 清楚地把若蘇厄這個人物和他的工作，與梅瑟這人和他的工作聯繫起來：

YHWH 的僕人梅瑟死了以後，YHWH 對農的兒子，梅瑟的侍從若蘇厄說：「我的僕人梅瑟死了，你現在起來，和全體百姓過約但河，往我賜給他們，即以色列子民的地方去。凡你們的腳踏過的地方，照我對梅瑟說的，我必賜給你們：從曠野直到黎巴嫩，由大河，即幼發拉的河，赫特人的全境，直到大海日落之地，都是你們的領土。你有生之日，沒有人能抵抗你；過去我怎樣和梅瑟同在，也要怎樣和你同在，決不離開你，決不捨棄你。你應該勇敢果斷，因為你必須使這百姓，佔領我曾向他們祖先起誓賜給他們作產業的地方。你只須勇敢，堅決果斷，不偏左右，謹守奉行我僕人梅瑟所吩咐你的一切訓示，好使你無往不利。這部法律書總不要離開你的口，你要日夜默思，好叫你能謹守奉行其中所記載的一切；這樣，你作事必能順利，必能成功。」

在這段文本中，我們至少接觸到四次有關若蘇厄書和前後先知書的基本斷言：

- 若蘇厄是梅瑟的繼承人。他負有征服向祖先許下的土地的工作。

• 梅瑟是 YHWH 的僕人(*‘ebed yhwh*)；若蘇厄有一項不同任命：他是「梅瑟的侍從」(*měšārēt mōšeh*)。梅瑟基於他與 YHWH 的關係來介定自己，若蘇厄也是基於他與梅瑟的關係來介定自己。我們來到 YHWH 的「啟示」和與祂的關係的另一階段，換言之，若蘇厄是梅瑟的繼承人，但他並不取代梅瑟作 YHWH 的僕人。

在若蘇厄與梅瑟之間有延續線：YHWH 怎樣和梅瑟同在，也要怎樣和若蘇厄同在(蘇 1:5)。YHWH 要實踐對梅瑟的許諾，賜給以色列民土地作為產業(蘇 1:3)。但這表示，那是梅瑟，不是若蘇厄，是以色列的始創和根基。

• 若蘇厄的成功取決於是否謹守和奉行「梅瑟法律」(蘇 1:7-8)。這套法律已寫成(*hakkātûb*, 蘇 1:8)書(*sēper*, 蘇 1:7)。此後，這部書將成為整個以色列的歷史大業的角石。它也將是判定這歷史的準則。以色列的歷史，將成為人民遵行或不遵行梅瑟法律／訓誨的歷史。<sup>36</sup>

## b. 拉 3:22-24

先知書的結束篇章(拉 3:22-24)，包含一系列類似的斷言〔下列引述中在( )內的為思高譯文〕：

你們應記得我僕人梅瑟的法律，即我在曷勒布山，命他傳與全以色列的誠命和制度。看，在 YHWH 偉大及可怕的日子來臨以前，我必派遣先知厄里亞到你們這裡來；他將使父母(父親)的心轉向子女(兒子)，使子女(兒子)的心轉向父母(父親)，免得我來臨時，以毀滅律打擊這地。

---

36 見列上 17:7-23，特見列上 17:13-16，解釋北國的滅亡，是基於一個原則：撒瑪黎雅王國由於不遵從法律而導至滅亡。

這段文字像以一個「前後呼應」的格式(*inclusio*)結束了先知書(*nēbi'im*)。在此，可以見到先知書與梅瑟法律(五書)之間的關係，所包含的四項基本元素：

- 應該參照着梅瑟法律閱讀先知書。按聖經的「正典」解釋，先知職(*prophecy*)是實踐法律，並使它在以色列的記憶中，保持活力。

- 梅瑟法律是一套神聖的法律。它的權威不是來自人的權威。用更現代的辭語說，梅瑟法律是啟示的產品，不是人的理性的產品。

- 這法律，主要是見於申命紀。在這部書中，YHWH 在曷勒布山，不是在西乃山顯現。這我們在，例如：申 5:2 和出 19:1(譯者註：參閱思高本出 19:1 註 1)見到。「法令和規則」(*statutes and ordinance*)是典型的申命紀詞彙(見申 5:1; 11:32; 12:1; 26:16)。

- 在所有的先知中，只提到厄里亞，因為他和梅瑟最相似。和梅瑟一樣，厄里亞上了曷勒布山(列上 19)，並在山洞裡聽到天主的聲音傳來(參閱出 33:22：「磐石縫裡」)。另外「四十天四十夜」，見於出 24:18; 34:28; 申 9:9; 列上 19:8。<sup>37</sup>

### 3. 希伯來聖經的第三部分：聖卷(*kētûbîm*)

#### a. 詠 1

首篇聖詠介紹了希伯來聖經的第三部分，也提到法律／教訓：

詠 1:1：凡不隨從惡人的計謀，不插足於罪人的道路，不參與譏諷者的席位，

---

37 這是為甚麼梅瑟和厄里亞一同出現在耶穌顯聖容的一幕(見瑪 17:3 及平行文)。

詠 1:2：而專心愛好 YHWH 法律的，和晝夜默思他  
(上主)誠命的...

詠 1:3：[...]在他們所做的一切中，他們興盛(本節按  
本書英文本譯)。

本首聖詠其中一些斷言，旨在把整部聖詠集和聖經的第三部分，  
定位於與法律的關係上：

- 區別義人與邪惡者的準則就是默思法律。法律也組成判斷的準則(詠 1:5-6)。這首聖詠應用在「前先知」所談論的子民中個別人士身上。

- 這法律稱為 YHWH 的法律 (*tórat yhw*)。

- 詠 1 邀請讀者閱讀所有的聖詠和「聖卷」的全部，作為對 YHWH 的法律的默思。<sup>38</sup>

#### b. 編下 36:22-23

希伯來聖經的總結，與「聖卷」的總結的相似點，在許多抄卷中的編下 36:22-23 都可見到。這個文本為我們提供了額外的，依據希伯來正典理解聖經意識的關鍵：

波斯王居魯士元年，為應驗 YHWH 藉耶肋米亞的口所說的話，YHWH 感動了波斯王居魯士的心，叫他出一道號令，向全國頒發上諭說：「波斯王居魯士這樣說：上天的神 YHWH，將地上萬國交了給我，囑咐我在猶大的耶路撒冷為他建築一座殿宇。你們中間凡作他子民的，願 YHWH 他的神與他同在！（讓他上去）。」

---

38 在詠 1 與蘇 1:1-8 之間有許多相似點，例如「日夜默思」，及「你所做的事... 順利...成功」。兩段文字都有不容忽視的申命紀學派的風格。

對於此段文本，我們有三點觀察：

1. 在此已不提梅瑟和法律／教訓了，不過，卻提到耶肋米亞和耶路撒冷。希伯來聖經以一份「上去」(*wēyā'al*)的邀請結束。「上去」這個動詞可以包含意指出谷的暗示，這也是描述出離埃及所用的同一的動詞：「上去」(*'lh, Hiphil*; 參閱：出 3:8,10)。

2. 「耶路撒冷的殿宇」這樣的說法，在五書中是見不到的。不過，在出 25-31;35-40 章的文本中，有關肋未紀中的禮規，和申 12 章提及的中央祭禮的法律，是應該在聖殿的脈絡中閱讀。

3. 無論如何，在希伯來聖經最後的經卷中，我們發現厄斯德拉上、下(亦稱乃赫米雅)，可能在較早的時期，是編排在緊接編年紀上下之後。編年紀上下一厄斯德拉一乃赫米雅這個秩序，最能反映事件的年代。厄斯德拉和乃赫米雅兩書的高峰，是在全體人民面前，隆重地宣讀「梅瑟法律」(厄下 8; 參閱厄下 8:1)。這法律成了整個後充軍期團體的基石。很難想像，聖殿並不涉及五書所包含的法律和禮規。在聖殿最神聖的部分，至聖所，安放了約櫃，在約櫃裡只收藏了一種物件：YHWH 在曷勒布山上交給梅瑟的兩塊石板(編下 5:10)。「法律」置於聖殿的中心，按梅瑟法律(編下 8:13)的規定，祭禮是在此舉行的。在厄斯德拉和乃赫米雅兩書中，我們也可以找到不少提及梅瑟法律的章節(厄上 3:2; 6:8; 7:6; 厄下 1:7,8; 8:1,14; 9:14; 10:30; 13:1)。

希伯來正典以邀請所有移居海外地區的希伯來人，重返耶路撒冷，幫助重建聖殿，作為結束。這份邀請，要求每位聖經讀者，必須以他們自己的生命，寫下一份回應。在希伯來正典中，聖經有一個結構是向未來開放的。它最後的動詞是命令式而不是直陳式的。

#### 4. 結論

按以上的觀察，我們可以從希伯來聖經的正典內閱讀五書，作出一些關鍵性的結論：

- 以上引述的文本，劃定了希伯來聖經的三個主要部分，它們的重要性，在於它們的內容，尤其在於它們的位置，是處於聖經中策略性的要點上。聖經的劃分帶出了法律的獨特地位，這法律根據聖經的傳統，刻印着梅瑟無比尋常的人格記印。五書的獨特性，在於梅瑟在啟示歷史中佔有獨特的位置。

- 因此，在五書中的各部經書，都有「規範」的性質，是聖經的其他文本所沒有的。<sup>39</sup>

- 再者，五書在很大的程度上，呈現了「梅瑟的生平」，從出 2 章記述他的出生，到申 34 章記述他的逝世。不過，這本質上是「梅瑟為 YHWH 和為子民服務的一生」。創世紀編排在這些「梅瑟生平」之前，描述世界的來源(創 1-11 章)，和以色列作為一個民族的來源(創 12-50)。<sup>40</sup>

- 從正典的角度看，這些經卷的這種特別組合，比其他的更重要。同樣，申命紀與梅瑟的關聯，也比申命紀與申命紀學派歷史的連接更重要。這個事實引發了一系列與許地有關的問題，基本上，這些問題都在五書的範圍之外。許地，不是對它的佔領，構成以色列信仰的一個根本的元素。換言之，根據五書，不生活在許地之內也可能屬於以色列民族。這一類的確信，在經驗了充軍之後，以及在猶太人移居外國的時期，是更容易理解。<sup>41</sup>

- 另一個元素應該特別強調。根據希伯來聖經的正典，君王

---

39 Blenkinsopp, *Pentateuch*, 51-52.

40 見 Blenkinsopp, *Pentateuch*, 52; Zenger (ed.), *Einleitung*, 36 及其他。

41 有關這點，參閱：Sanders, *Torah and Canon*; summary in Childs, *Introduction*, 131-32.



制是次於法律的。梅瑟的制度是以色列的存在的核心，以民可以沒有君王制而生存。這項真理是從被充軍的悲劇和痛苦經驗而體會的。在那一刻，以色列發現自己比達味，甚至比若蘇厄的征服更老。以色列在更早期，當主(Lord)把他們從埃及，為奴之所帶出來後，已經開始作為一個民族而存在了。

- 為了重新發掘祖先的最古老特徵，以色列必須追溯到更遠古的聖祖：亞巴郎、依撒格和雅各伯。這片主曾許諾給他們的土地，是梅瑟逝世前默想、他不能進入的土地(申 34:1-4)。五書包含兩個元素，是界定以色列的身分不可或缺的，就是：聖祖和梅瑟。以色列是聖祖的後裔，曾經經驗過在梅瑟的帶領下，出離埃及的生活。

從神學的觀點來說，這兩個關鍵性的元素是：對聖祖的許諾，及相關的詞彙：出離／法律(參閱出 20:2-3)。以色列的主介紹他自己是「亞巴郎的天主，依撒格的天主，雅各伯的天主」(出 3:6)，是「領你 [以色列] 出了埃及地、為奴之所的主」(參閱出 20:2)。這兩項確信構成兩大支柱，這兩條支柱，支持着，除卻根源歷史(創 1-11 章)外的全部五書。創世紀的第一章加上另一個元素：聖祖的天主和出谷的天主，也是宇宙的創造者。

五書的結構和希伯來正典的組合，是理解新約的基礎。在四部福音中，耶穌的公開生活，是從約但河的兩岸展開的，這正是洗者若翰施洗的地方。描述這一幕的原因是甚麼？任何閱讀過五書的人，立刻就可找到答案。梅瑟帶領人民來到約但河邊，但他不能越過這最後的邊界就去世了。因此，他的工作並未完成。五書的結束，向着梅瑟所默想的土地的方向開放。若蘇厄完成了已經開始的工作。

當耶穌出現在福音中，他的使命是類似的：他宣講「王國」的來臨，就是說當以色列最終佔據它的土地的時刻。新約的開

始，是以完成梅瑟未完成的工作的姿態呈現。耶穌是另一個若蘇厄。事實上，這兩個名字是雷同的：若蘇厄是希伯來式，而耶穌是阿拉美式。若 5 章敘述耶穌在貝特匝達池邊治癒癱子時，耶穌的講話正是暗指這個題目，耶穌說：「他(梅瑟)是指着我而寫的」(若 5:46)。梅瑟宣佈，YHWH 要揀選若蘇厄去達成向聖祖許下，賜予子民土地的諾言。<sup>42</sup> 根據若 5，耶穌就是所宣佈的若蘇厄。這就是為甚麼福音從約但河兩岸開始，在申 34，當梅瑟和五書落幕時，這是子民依然聚集的地方。<sup>43</sup>

---

42 見：J.-L. Ska, "Dal Nuovo all'Antico Testamento," *Civiltà cattolica* 147/2 (1996) 14-23, especially pp.20-23; idem, "Il canone ebraico e il canone cristiano dell'Antico Testamento," *Civiltà cattolica* 148/3 (1997) 213-25.

43 先知書以宣佈厄里亞要再來結束。在新約，他和洗者若翰等同(拉 3:23-24; 參閱路 1:17; 瑪 11:14, 17:12-13)。再者，耶穌的來到，帶來回應居魯士在編下 36:23 的邀請的機會。參閱若 2:10：耶穌是那新聖殿(參閱若 4:21-24)，他將要召集天主所有的，被驅散的子女(若 10:16, 11:51-52)。

## 第二章

# 五書的五部書的內容和結構

五書為甚麼及如何分為五部書？這只是形式的區別，或者別有意義？這第一個問題，是我在這一章裡首先要處理的。然後，我會考慮五份法律／教訓(*ḥāmîšâ ḥûmšê hattôrâ*)的結構是如何組成的。

### A. 五部書的劃分

#### 1. 長度分配的原因<sup>1</sup>

五部經書的長度很分歧。其中最短的一部是肋未紀(有 27 章，859 節，11,950 希伯來文字，51 頁，BHS 版)而最長的是創世紀(50 章，1,534 節，85 頁，BHS 版)。出谷紀和戶籍紀的長度相若。出谷紀有 40 章，1,209 節，16,713 希伯來文字，71 頁，BHS 版，而戶籍紀則有 36 章，1,288 節(有不少節的字數很少，例如戶 1:2,7,26,29,33)，16,413 希伯來文字和 74 頁，BHS 版。申命紀比肋未紀略長(34 章，955 節，71 頁，BHS 版，但申命紀有關異文的資料〔critical apparatus〕卻比其他的幾部書多)。五書的總節數有 5,845 節(按 BHS 版共有 353 頁)。在沒有註釋的版本各書的頁數是：創世紀：88 頁，出谷紀：73 頁，肋未紀：52 頁，戶籍紀：73 頁(與出谷紀相同)，申命紀：64 頁。

有些學者認為，從實質的情況而言，要在一個卷軸上寫完整套五書，是很困難的。需要一個卷軸大約長 33 米。這當然也不

---

<sup>1</sup> 我是按照 Blenkinsopp, *Pentateuch*, 45-47 的做法。

是絕不可能，因為據說，荷馬的史詩(*Iliad and Odyssey*)，就全部寫在一個 50 米長的卷軸上。不過，一個長卷軸，無論在家中或在會堂裡閱讀，都是很方便的。在谷木蘭，最長的卷軸是 *Temple Scroll*，長約 8.75 米，而 IQIsa (the *Great Isaiah Scroll*) 的長度是 7.35 米。五書卷軸平均長度約在 6-7 米之間。

五書的劃分看來是隨意和表面的。例如在創 46 章記述，雅各伯全家來到埃及定居，但在出谷紀是更早前已開始。西乃單元從出 19 章開始敘述，在戶 10:10 結束。這樣一來，這個事件覆蓋整整一部書(肋未紀)和另外兩部書(出谷紀和戶籍紀)，但與其他任何特別分段不相關。在戶 21:20 記載以色列人抵達摩阿布平原，他們在此一直停留至梅瑟逝世。但是戶籍紀和申命紀兩書的分拆，並不是在這一時段。

## 2. 神學準則<sup>2</sup>

那麼，劃分這五部書的準則是甚麼？

### a. 創世紀

創世紀由世界的創造開始，這句著名的開場白是：*bēre' šit bārā' 'ēlōhîm (in the beginning God created...)*，<sup>3</sup> 並由雅各伯和若瑟的逝世結束。這是聖祖時期的結束，就是以色列祖先的家族歷史的結束。從這時起，以色列再不是一個家庭，而是一個民族。再者，若瑟去世以前，宣佈他的後裔要重返許給亞巴郎、依撒格和雅各伯的土地(創 50:24)。因此，創世紀的結束為未來作預備，並把創世紀與出谷紀—申命紀連接起來，用敘述分析

2 除了其他相關的資料外，特別參閱：Childs, *Introduction*, 128-30; Zenger (ed.), *Einleitung*, 34-36.

3 有關創 1:1 的翻譯，有不少的討論，例如：G. J. Wenham, *Genesis 1-15* (WBC 1; Waco, TX, 1987) 11-13.

的詞語說，創 50:24 包含了一段有關後續記述的「預知摘要」(proleptic summary)。

### b. 出谷紀

出谷紀由重復若瑟的故事開始，並以此作為「祖先歷史」和「以色列民族歷史」之間的聯繫(出 1:1-7)。出 1:8：「有位不認識若瑟的新王興起，統治了埃及」，標誌着以色列的歷史，從一個階段轉進另一個。出谷紀的結束(40:34-38)，記述當以民在曠野流浪了一段時期，YHWH 的榮耀進入並充滿了會幕。這一刻是重要的，因為從現在起，YHWH 住在祂的子民中間(出 40:34-35)，以便陪同他們和引領他們(40:36-38)。

### c. 肋未紀

肋未紀的開始，暗示這種遮蓋和臨在：「YHWH 叫了梅瑟來，由會幕訓示他…」從這時起，YHWH 從會幕，不再是從西乃山上訓示梅瑟(參閱出 19:3)。肋 26:46 是肋未紀最初的結束：「這是 YHWH 在西乃山，於自己和以色列子民間，藉梅瑟所立定的法令、制度和法律。」這毫無疑問是一段緊隨着一番祝福和詛咒的話之後的「總結摘要」(肋 26:3,14)。肋 27 章是後加的，這一章的總結也重複了 26:46 的總結：「這是 YHWH 在西乃山，為以色列子民向梅瑟吩咐的法令」(肋 27:34)。兩個總結都意指西乃山是啟示場所。對於以色列的傳統來說，法律由 YHWH 在西乃山上頒布，並由梅瑟傳達，是有獨特的典範價值。這樣一來，這些確認是很重要的，因為這樣可區別編入「梅瑟正典」的法律與其他法律。

### d. 戶籍紀

戶籍紀有它自己的導言和總結。導言類似肋未紀(戶 1:1; 參

閱肋 1:1):「以色列人出埃及國後第二年二月一日, YHWH 在西乃曠野於會幕內訓示梅瑟說」, 在此我們看到以民依然在西乃曠野, YHWH 依然在會幕內向梅瑟講話(參閱出 40:34-35; 肋 1:1)。戶籍紀的總結重複肋 26:46 和 27:34:「這是 YHWH 在耶里哥對面, 約但河邊, 摩阿布曠野內, 藉梅瑟向以色列子民所頒布的誡命和規則」(戶 36:13)。在導言和總結之間, 子民也由西乃山, 來到摩阿布曠野, 他們準備進入許地的邊界。在摩阿布曠野頒布的法律, 也有特殊的正典價值。申 28:69 甚至提到, YHWH 在此和以色列訂立另一個盟約(繼曷勒布山盟約之後的盟約)。這些認知造就了摩阿布法律與曷勒布/西乃法律的等同。<sup>4</sup>

#### e. 申命紀

申命紀有它自己的編排。與戶籍紀一樣, 申命紀以意指梅瑟講話的地點的一段文本開始(申 1:1-3);「以下是梅瑟在約但河東岸對全以色列所講的話——即在…曠野中…在第四十年十一月一日…」所有梅瑟的講話, 都在同一日宣講的, 而在那一日, 梅瑟去世了(申 32:48; 34:5)。然後, 在梅瑟去世後, 申命紀結束, 五書也結束(34:1-12)。

### 3. 結論

這五部書的劃分很明顯是以語言和結構的記號作為標誌的。不過, 在第一部書(創世紀)與其相隨的四部書(出谷紀—申命紀)之間, 有一個主要的脫漏。第一部書敘述以色列的起源, 其他

---

4 有關摩阿布曠野的盟約, 參閱: N. Lohfink, "Der Bundesschluß im Lande Moab: Redaktionsgeschichtliches zu Dt 28,69-32,47," *BZ* n.s. 6 (1962) 32-56.(= *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur* [Stuttgarter biblische Aufsatzbände 8; Stuttgart, 1990] 53-82); idem, "Bund als Vertrag im Deuteronomium," *ZAW* 107 (1995) 215-39.

各書講述人民在梅瑟的領導下的組織。各書也包括了類似梅瑟事奉 YHWH 和全以色列人的「一生」。<sup>5</sup>

從結構的角度來看，申命紀的結束，與創世紀的結束相符。若瑟之死標誌着聖祖時代的結束(創 50:26)，而梅瑟之死，是另一個時代的結束，那就是以色列在曠野流浪，和培育以色列人民成為 YHWH 的子民的時代的結束。在創 49 章雅各伯的祝福，與在申命紀 33 章中梅瑟的祝福相似。肋未紀和戶籍紀，以及申命紀的導言和總結，強調了各書的立法性質，梅瑟這個人(在 YHWH 與子民之間的中介)，及西乃／曷勒布和摩阿布曠野，作為法律的「神學場地」的重要性。

## B. 創世紀的結構<sup>6</sup>

### 1. 族譜(*Tōlēdôt*)的程式

大部分主要的釋經學者認為，族譜的程式，就是創世紀這書的結構元素。在書中，這個程式出現了十次(如果包括重複創 36:1 的創 36:9，那就有十一次)：2:4; 5:1; 6:9; 10:1; 11:10,27; 25:12,19; 36:1(9); 37:2。<sup>7</sup>

5 見：R. P. Knierim, "The Composition of the Pentateuch," *The Task of Old Testament Theology: Substance, Method and Cases* (Grand Rapids, 1995) 351-79.

6 特別見：Blenkinsopp, *Pentateuch*, 57-59 and 98-100. See also Childs, *Introduction*, 145; R. B. Robinson, "The Literary Function of the Genealogies of Genesis," *CBQ* 48 (1986) 595-608. R. N. Whybray (*Introduction to the Pentateuch* [Grand Rapids, 1995] 31-32) 他的觀點與此段觀點相反，不過他的理據相當弱。

7 研究這些族譜程式的書籍有不少，在此介紹其中一些：N. Lohfink, "Die Priesterschrift und die Geschichte," in *Congress Volume: Göttingen, 1977* (ed. W. Zimmerli: VTSup 29; Leiden, 1978) 189-255, especially p.205 (= Lohfink, *Studien zum Pentateuch* [Stuttgarter biblische Aufsatzbände: Altes Testament 4; Stuttgart, 1988] 213-54, mainly p. 230); S. Tengström, *Die Toledotformel und die*

## a. 一個詮釋的問題

Whybray 並不認為這程式是創世紀的結構元素。<sup>8</sup> 他提出以下兩個反對的理由：

1. *tôlēdôt* 這個字在它的全部脈絡中並不意指同樣的意義。在一些案例中，這字指「一個後裔名單」，「…的後裔」，「以下是…的後裔」(參閱創 5:1; 10:1; 11:10 等)。在別處，它意指「…來歷」，是在指一個特別的事件(創 2:4)。

2. 在創 2:4，這個程式的作用是作為結束一段敘述(1:1-2:4a)，在另一個案例它作為導言用，例如：創 37:2。

以下我們要提出以下兩點作為答覆：

1. 在它的全部脈絡中，*tôlēdôt* 這個詞的確有同樣的意義，就是「…的後裔」，隨後經常是一份人名，即一個族譜(創 5:1; 10:1; 11:10; 25:12; 36:1,9)。在另一個案例中，它由一些敘述片段相隨(創 2:4; 6:9; 11:27; 25:19; 37:2)。無論是那一組案例，這些敘述，通常是指程式提及人物的後裔。例如，在創 6:9，程式介紹諾厄和他的家庭的歷史；在創 11:27 是特辣黑的後裔的歷史，即主要是亞巴郎的；創 25:19 是依撒格的兒子厄撒烏和雅各伯的歷史；創 37:2，若瑟和他的兄弟雅各伯的眾子的歷史。

在此，我們要做的是區別一個字的意義和它在不同的脈絡中的用法。*Tôlēdôt* 這個詞含有在字典中枚舉的詞彙意義，及我們必須根據它的脈絡的用法而識別的意義。讓我們來看看瑞士著名的語言學家 F. de Saussure，如何在抽象(意指語言的可能性)和具體

---

*literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch* (Lund, 1982); M. D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies* (2<sup>nd</sup> ed., Society for New Testament Studies Monograph Series 8; Cambridge, 1988); B. Renaud, "Les généalogies et la structure de l'histoire sacerdotale dans le livre de la Genèse," *RB* 97 (1990) 5-30.

8 Whybray, *Introduction*, 23-24.



(在論述和文本中的，即在用法上)的層面上，區別「語言」(language)和「演說」(speech)。<sup>9</sup> 在具體的層面上，*tôlēdôt* 這程式的意義是不變的，就是：「…的後裔」。但是這個詞有兩個用法：在一些事例中，它介紹族譜，在別些它是敘述。雖然用法有異，意義不變。

2. 所有的程式，包括創 2:4a 都是導言式的：*tôlēdôt* 這個詞總是寫在生者(父親)的名字，從來不是被生者(兒子)的名字的前面。<sup>10</sup> 因此，創 2:4 的程式並不意指「天地來源的故事」(天地如何產生或受造)，而是「由天地所生出的種種(萬物)的故事」。接着，在創 2:4-25 描寫了由天地所生出的種種(萬物)：YHWH 用地上的灰土——即土壤——形成了第一個人類(2:7)，接着是樹木(2:9)，然後造了動物(2:19)。<sup>11</sup> 創 2:4 的程式，不太可能(回到 Whybray 的論點)是創 1，第一段創造敘述的結尾。因為創 2:4 包含着「由天地所生出的種種(萬物)」的意義。除了 Whybray 在第一點提到的困難之外，我們應該指出，創 1 不是在描寫宇宙的「產生」而是它的創造。<sup>12</sup>

9 F. de Saussure, *Course in General Linguistics* (trans. R. Harris, ed. C. Bally and A. Sechehaye; 3<sup>rd</sup> ed.; LaSalle, IL, 1983) 77. For the distinction between *meaning* and *significance*, see E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven, CT, 1967); idem, *The Aims of Interpretation* (Chicago, 1976).

10 J. Skinner, *Genesis* (ICC; Edinburgh, 1910) 41; cf. B. Jacob, *Das erste Buch der Tora: Genesis* (Berlin, 1934) 71; Childs, *Introduction*, 145.

11 有關創造的更多細節，參閱：T. Stordalen, "Genesis 2,4: Restudying a *locus classicus*," *ZAW* 104 (1992) 163-71 (with bibliography); E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57; Neukirchen-Vluyn, 1984) 451-52; idem, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189; Berlin, 1990) 280; D. M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches* (Louisville, 1996) 74-75 (with bibliography); F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge, MA, 1973) 302.

12 很可能最初這個程式是經過編輯，以便創 2:4a 和創世紀的「族譜」組合起來。

## b. 細節劃分

**最重要的事件** 以上提及，有些程式介紹族譜(5:1; 10:1; 25:12; 36:1,9)，有些是引進敘述(2:4; 6:9; 11:27; 25:19; 37:2)。後者包括創世紀記述的最重要的時刻，即：男人和女人的創造(創 2:4)、洪水(6:9)；亞巴郎(11:27)、雅各伯(25:19)和若瑟及他的兄弟的故事(37:2)。

**洪水之前和之後** 這程式概括整本創世紀，不過，從表面看來，它並不是明顯地劃分根源歷史(創 1-11 章)和聖祖歷史(聖祖：創 12-50 章)的記號。按傳統，這兩部分是以「評述」和「導言」作為劃分記號的。不過，創世紀這卷書似乎強調另一種劃分法：分為洪水前和洪水後(見創 10:1 和 11:10 的程式：*'ahar hammabbûl* 洪水後)，這個準則意味着創世紀的兩部分是創 1-9 和 10-50。<sup>13</sup>

在創世紀內，在洪水敘述與亞巴郎敘述之間，編者編排了很少敘述。10:1-11:10 內所記述的各種元素，都有一個單一的目的：就是顯示，從諾厄到亞巴郎的轉折是如何出現的。可以見到，即使像諾厄醉酒(9:18-29)這樣的事件，以及建造巴貝耳塔(11:1-9)都可作為引進亞巴郎的準備。創 9:18-29 解釋為甚麼含的兒子客納罕會受詛咒和失去所有的特權，而閃，亞巴郎的祖先，卻受到祝福，並因此而在救恩史佔據了一個優越的位置(創 9:26; 參閱 10:21-31; 11:10-26)。創 11:1-9(巴貝耳塔)，為特辣黑和亞巴郎的移居鋪路。從創 9:20-29 開始，從文本中再也見不到，它對於像宇宙歷史這類的事件的興趣，反而引進一個選擇資料的原則，以及這選擇如何在亞巴郎的受召叫敘述(創 12:1-3)中達到的高峰。

13 See R. Rendtorff. "Gen 8,21 und die Urgeschichte des Jahwisten," *KD* 7 (1961) 69-78.

例如：「國籍表」(創 10)由耶斐特的族譜開始，然後是含和最後是閃，雖然閃是長子。在此之後，創 11:10-26 只記述閃的族譜，因為他是特辣黑和亞巴郎的祖先。這些都是刻意的選擇，以便突出閃這個人物和引進亞巴郎。

因此，編者有很好的理由，在創 1:1-9:19 與 9:20-50:26 之間，引進一條分界線。遠古的文本，較少傾向劃分和組構，而較多統一：因此發展了一種「轉移技術」(the art of transition)。在創世紀的特別個案中，可從創 9:20-11:26 的轉移中，文本迅速從宇宙歷史(創 1-9)，轉移至亞巴郎和他的後裔的歷史(12-50)。<sup>14</sup>

## 2. 在聖祖歷史中的其他結構元素(創 12-50)

在 *tôlédôt* (族譜)這個概括性的標題之下，我們必須介紹一些更重要的小標題。第一個是前面提過的，洪水以前和以後的宇宙。在第二部分中，聖祖歷史，或以色列祖先的歷史(創 12-50)，佔據了一個特殊地位。在這裡的結構元素是不同的。有些神的講話(*divine discourses*)是安排在，以色列歷史或聖祖歷史相同的水平線上。按敘述分析的術語，這些被稱為「敘述項目」(*narrative programs*)。<sup>15</sup> 其中最重要的見於創 12:1-3; 26:2-5; 28:13-15; 46:1-5a; 及 50:24。

在創 12:1-3, 「亞巴郎的召叫」, 在創世紀的普世族譜(*tôlédôt*)中，引進了第一個主要分裂：

14 無論如何，必須堅持的是，*tôlédôt* (族譜)的程式，形成了創世紀一書的一個文學單元。參閱：Childs, *Introduction*, 146.

15 見本書作者論文：“Sincronia: Analisi narrativa,” in *Metodologia dell'Antico Testamento* (ed. H. Simian-Yofre; Studi biblici 25; Bologna, 1994; 2<sup>nd</sup> ed., 1997) 157 and 230.

YHWH 對亞巴郎說：「離開你的故鄉、你的家族和父家，往我指給你的地方去。我要使你成為一個大民族，我必祝福你，使你成名，成為一個福源。我要祝福那祝福你的人，咒罵那咒罵你的人；地上萬民都要因你獲得祝福。」

至此為止，天主依然照顧宇宙和全人類。不過，從現在開始，敘述的焦點集中在這民族和土地上。接着下來，在提到其他民族或國家時，只在與這民族和土地有關的情況下提起。這種在敘述進展上的大轉變，肯定明示在創 12:1-3 中有些新開始。

現在的問題不再是人類在地上的命運，而是以色列祖先的命運。創 12:1-3 包含為亞巴郎無數的後裔而作的神的「項目」；這樣一來，是遠遠超過創世紀這卷書的範圍。這項目是永久性的。第二段神的講話是稍後直接對亞巴郎說的，這段記述明示土地的分界(創 13:14-17)。在亞巴郎與羅特分離後，天主讓聖祖「看見」祂要給他的土地。

依撒格的項目可以在創 26:2-5 見到。基本上，天主是對他重複對亞巴郎的許諾：即土地和無數的後裔的許諾。再有，這段講話建立亞巴郎的天主，和依撒格的天主之間的延續性。

在敘述向着雅各伯的故事發展時，一段關鍵性的敘述就是「貝特耳的神視」(創 28:10-22)。在神視中，天主啟示祂是亞巴郎和依撒格的天主，再次強調聖祖之間的延續性。在土地的許諾和數不清的後裔之外，在創 28:13-15 更引進了一個新元素：許諾「領你回到此地」，回到他祖先的立足地(創 28:15)。在創 31:3，當雅各伯聽到明確的指令：「你回到你的家和你的出生地」時，這重返的過程就展開了。創 31:13 和 33:10 也是在意指同一組主題。創 46:1-5a 是編於雅各伯前往埃及的旅程的開端，在此他再

見若瑟。和若瑟一起，他們全家移民埃及。在此開始了以色列在埃及的長期居留，他們的居留終於出谷紀(出 12-15)。在此時，天主向這位聖祖的神諭是，許諾陪同他踏上他生命中第二段重要的旅程：使他從埃及「再上來」。因此，以色列不會永遠定居埃及。

最後，若瑟臨終前重提這點，說有一天，天主必領這個民族，回到許給亞巴郎、依撒格和雅各伯的土地上(50:24)。在這個框架中，對「土地」的興趣，依然是重要的一環。YHWH 向亞巴郎展示要許給他的土地，又向依撒格作了同樣的許諾，當雅各伯結束了他在舅父拉班家族中的「流放」時期後，要被領回「此地」，在他下到埃及後，又許諾要領他的後裔重返家鄉。在創世紀這卷書結束時，若瑟重述這思想。如此一來，聖祖的故事大部分，不是全部，集中於聖祖的旅程敘述，而這正是最強力地統合創世紀的敘述，其中的一項元素之一。

雖然在雅各伯的案例中，比在亞巴郎和依撒格的更明顯，敘述的這項訊息是很清楚的：向以色列許諾的土地是客納罕地。敘述就是按這個目的解釋亞巴郎的生命，是一個朝着許地出發，並向着許地探險的生命。雅各伯的生命卻是由一個繞圈子的旅程構成，因為他離開這土地，最後又全家回歸它。若瑟的故事，在這個脈絡之內，解釋為甚麼以色列只是暫時在埃及居住。創 46:1-5a 和 50:24 的敘述，強調居住在外國的短暫性。<sup>16</sup>

### 3. *Tôlédôt* (族譜) 程式在聖祖歷史中的功能

聖祖敘述把族裔線和土地的關注合併起來。問題是辨別誰是許諾的繼承人。這個問題也和 *tôlédôt* (族譜) 及其功能有關。族譜

---

16 有關這點，特別參閱：Blum, *Komposition der Vätergeschichte*, 279-300.

和土地互相糾纏，而且在這個脈絡之內，我們甚至可以討論地理政治的神學。

當然，族譜其中一個目的是，界定誰屬於一個家庭、種族、或民族。<sup>17</sup> 在創世紀的例子來說，*tôledôt* 程式是為了標明以色列子民的界線，並把以色列置於世界，即創造之內。多個不同的程式，是與這段「以色列定義的歷史」最重要的時刻有關。<sup>18</sup> 其實，在古代，「族譜」往往是為個別人士、團體和民族的「合法」特權服務。某些程式介紹這些族譜和記錄，兩者正是創世紀用來決定，誰屬於或不屬於這個選民的工具。

創 1-9 描述宇宙和人類的根源。罪和暴力是導至洪水(創 6-9)的原因。因此，以色列是屬於洪水後的國家。洪水之後，族譜集中在閃這個人物，他是以色列民族遠古的祖先。

亞巴郎故事(創 12-50)是圍繞着一個核心問題而組織起來的：誰將繼承許諾？書中有一個繼承人的表：羅特(創 13)，厄里厄則(創 15)，和依市瑪耳(創 16,21)。他們都因為出現了依撒格而最終被刪除(創 21:1-7; 參閱創 15:1-6; 17; 18:1-15)。<sup>19</sup> 依市瑪耳將有他自己的族譜(創 25:12-18 中的族譜)，但這是一條支裔線，不是主裔線。亞巴郎的族譜和他的故事，有助我們理解和更細緻地界定鄰近民族，例如摩阿布人和阿孟人(羅特後裔)，依市瑪耳人和以色列人(依市瑪耳和依撒格後裔)的位置。此外，創 12-25 顯示許地就是客納罕地。因此，依撒格繼承客納罕地，而羅特的

---

17 有關族譜的各種不同的功能，參閱其中這些著作：R. R. Wilson, "The Old Testament Genealogies in Recent Research," *JBL* 94 (1975) 169-89; idem, *Genealogy and History in the Biblical World* (New Haven, CT, 1977); Johnson, *The Purpose of Biblical Genealogies*; Childs, *Introduction*, 152-53.

18 見 Blum, *Komposition der Vätergeschichte*, 479-91 and 505-6.

19 見 L. R. Helyer, "The Separation of Abraham and Lot: Its Significance in the Patriarchal Narratives," *JSOT* 26 (1983) 77-88.

後裔則在摩阿布和阿孟定居(創 19)，依市瑪耳的後裔卻在曠野，貝爾舍巴之南，離埃及不遠的地區(創 25:18; 參閱 16:14; 21:14,21)。

雅各伯的故事(創 25-35)界定以色列和厄撒烏和厄東人、厄撒烏的後裔，和拉班、阿蘭人的關係。我們再次見到這文本，也涉及住在鄰近地域的「同源」族羣。厄撒烏是雅各伯孿生兄弟，拉班是他的舅父，但是只有雅各伯可以繼承許諾，雖然他是用了相當不誠實的手段，獲得祝福(創 25,27)。這故事準確地劃定了各人佔據的地域的地界。拉班和雅各伯的誓盟(31:51-54)，總結了創 28-31 章敘述的事件，也確實賦有劃定相關地域的界線的功能。創 36:6-8 相當清楚地說明厄撒烏並沒有在客納罕定居，而在色依爾山區住下來。客納罕地屬於雅各伯(28:13-14; 31:3,13; 32:10)。

若瑟故事回答了最後的問題：為甚麼有十二個支派？在創 37 出現一個新的「兄弟」間的衝突。若瑟會和依撒格及雅各伯一樣，是單獨的繼承人嗎？這段記述解釋了為甚麼在創 49 見到所有的兄弟(或者大部分)，也就是以色列民所有的祖先，都得到祝福。在兄弟修和之後，全家下到埃及去。不過，這個故事的最後數節包括重返客納罕地的許諾(50:24)。<sup>20</sup> 就這樣，若瑟的故事成了連接創世紀和出谷紀的連接點。<sup>21</sup>

#### 4. 聖祖歷史的重要性

聖祖歷史(創 12-50)包括大部分創世紀最重要的部分。根據創世紀的年代表，亞巴郎生於 *anno mundi* (創世以後)1946 年。他在 *anno mundi* 2021(年)離開自己的家鄉，移居客納罕地(參閱創 12:5)。

20 從創 12:1-3 開始，土地成了聖祖敘述的核心主題。

21 其他相關的著作，見 Blenkinsopp, *Pentateuch*, 57-59 and 98-100; Whybray, *Introduction*, 29-40 and 49-62.

雅各伯全家人在 *anno mundi* 2236(年)下到埃及(創 47:9)。<sup>22</sup> 因此，創世紀 1-11 章概括 2,021 年，而用於描述聖祖的篇幅一共覆蓋 215 年，從他們進入埃及至雅各伯和若瑟逝世的年期不包括在內。現在，如果加上這期間大約 70 年，那麼，至若瑟逝世時，聖祖的歷史大約 285/290 年。<sup>23</sup>

按比例，創 12-50 章的「敘述時間」(narration time)遠比創 1-11 章長。或者簡單地說，創 12-50 章的敘述，遠比創 1-11 章的敘述更豐富和更詳盡。在前者的比例是，大約每章覆蓋 200 年，但在後者，每章只覆蓋 7½ 年。

## C. 出谷紀的結構

### 1. 細節劃分<sup>24</sup>

出谷紀的結構，與創世紀的有很大的差別。在此，我們看不到任何像“*tôlédôt formula*”(族譜程式)這一類的文字記號，以助掌握全書的組成。<sup>25</sup> 不過，書中有些源自司祭源流(P)的，一再出現的程式，標誌着以色列流浪曠野的時段(出 12:37a,40-42; 13:20; 14:2; 15:22a; 16:1; 17:1; 19:2)。在曠野流浪的程式，在戶籍紀重現

22 See Blenkinsopp, *Pentateuch*, 48.

23 在故事一開始時若瑟年約 17 (創 37:2)，根據創 41:46，他年屆 30。在此，應該加上 7 年豐收(41:53)和 2 年饑荒(45:6)。當雅各伯全家抵達埃及時，若瑟至少已經 39 歲，他死於 110 歲(50:26)，期間差距大約是 70 年。

24 見 Childs, *Introduction*, 170-71。其他釋經學者擱置研究出谷紀現在所見的形式 (canonical form) 的問題，而研究「出谷紀—戶籍紀」。參閱：Blenkinsopp, “From Egypt to Canaan,” in *Pentateuch*, 134-82. Blenkinsopp 把「出谷紀—戶籍紀」分成三部分：(1) 以色列在埃及(出 1:1-15:21)；(2) 以色列在曠野(出 15:22-18:27+戶 10:11-36:13)；(3) 以色列在西乃(出 19:1-戶 10:10)；Whybray (*Introduction*, 63-64)採納相同的劃分法。

25 Childs, *Introduction*, 170; Blenkinsopp, *Pentateuch*, 135.



(戶 10:11-12; 12:16; 20:1,22; 21:4,10-13; 22:1)。<sup>26</sup> 戶 33 章記錄了一個完整的、各階段的曠野流浪表。不過，流浪程式也不能在出谷紀的所有部分找到(並不出現在出 19-40 章)，而且也與出谷紀的基本劃分不相符。再者，流浪一直延續到戶籍紀，構成一個遠遠超越出谷紀的單元。

一般而言，釋經學者把出谷紀劃分為至少三部分：(1)出離埃及(出 1:1-15:21)；(2)從埃及至西乃的旅程(15:22-18:27)；(3)以色列在西乃：盟約和法律(19-40)。在這最後的部分，通常會細分為盟約(19-24)，盟約的違反和更新(32-34)；最後建造聖所的指示和執行(25-31; 35-40)。<sup>27</sup> 不過找不到清晰的文字記號，支持這樣的劃分。因此，我們必須從別處想辦法。

## 2. 提議的解決方案

出谷紀最後以會幕的祝聖結束(出 40:34-38)。這段文字可能提供解釋出谷紀現在所見的形式的关键。

### a. 文學和歷史的脈絡

在出 40:34-38 發生了甚麼事？YHWH 佔據了會幕，這意味着祂前來居住在祂的子民中間(40:35; 參閱 29:43-46)。象徵祂的臨在顯赫的標誌就是「光榮」和「雲彩」。這一刻預示了列上 8:10-13 的敘述。這是敘述 YHWH 居住在撒羅滿建成的聖殿(參閱編下 5:11-6:2)。

則 43:1-7 是另一段應該與出 40 相連的文字。在此我們看到 YHWH 的光榮進入祂一度離去的聖殿(則 10:18-22)。聖殿被巴比

26 見 Lohfink, "Priesterschrift," 206 (= *Studien zum Pentateuch*, 231); Blenkinsopp, *Pentateuch*, 135-36.

27 Childs, *Introduction*, 170-71.

倫人摧毀，充軍後要重建(厄上 5-6)。在加上 4:36-61 記述，這第二聖殿將由猶大瑪加伯潔淨。對於後充軍團體來說，祝聖會幕，是以色列歷史中的關鍵時刻。這可能與耶路撒冷聖殿的重建，和波斯時期恢復祭獻，等量齊觀。<sup>28</sup>

### b. 建造聖殿的意義<sup>29</sup>

古代，在近東，祝聖聖殿是當一位神祇肯定他／她的主權的時刻。那些創造敘述，通常都以祝聖為創造之神建造的聖殿結束。例如 Marduk (古巴比倫的太陽神)，在史詩 *Enuma Elish* 末段提到有一座聖所是為他建造的。在烏加黎特，也有一首長詩詠唱巴耳神殿的建造。同樣，前來居住在以色列中間的 YHWH，也要肯定祂對於以色列人(及世界)的主權。以色列是 YHWH 的子民，不是其他任何神祇或權能的臣民。奉獻會幕的意義，和闡釋第一誡絕對的意義相符：「我是 YHWH(上主)你的天主，是我領你出了埃及地、奴隸之所。在我面前，你不可有別的神」(出 20:2-3：思高版譯作「除我之外」)。<sup>30</sup>

出 40 章完成了創造的故事(創 1)。在創 1，以奉獻一段神聖的時間(第七日，安息日)作為結束。一直要等到出 40 章，當以色列成為 YHWH 的子民(出 6:7)，祂成為他們的天主(29:45-46)時，YHWH 才在受造的世界有一個住所。<sup>31</sup>

28 Blenkinsopp, *Pentateuch*, 218.

29 特別參閱：M. Weinfeld, "Sabbath, Temple, and the Enthronement of the Lord: The Problem of the *Sitz im Leben* of Gen 1:1-2:3," in *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles* (ed. A. Caquot and M. Delcor; AOAT 212; Neukirchen-Vluyn and Kevelaer, 1981) 501-12.

30 有關 *al-pānāya* 這個字在此譯作「before me」是有爭議的，請參閱不同的評釋。

31 有關創 1 與出 25-40 相應，特見：Blenkinsopp, *Pentateuch*, 217-18; P. Weimar, "Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung," *BN* 24 (1984) 151 n. 179; idem, "Sinai und Schöpfung: Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Sinaigeschichte," *RB* 95 (1988) 138-62.

### c. 出谷紀的結構

YHWH 對於以色列的主權的問題，貫穿出谷紀全書。

- 在出 1-15，基本的問題是誰是以色列真正的君王，以色列應該「服事」誰：是法郎或是 YHWH？在那些災難敘述(出 7-11)，和渡河敘述(出 14)中，這個問題就更清晰地呈現出來了。在這些章節內，YHWH 啟示祂至高無上的主權。埃及的災難和渡河，證明「YHWH」是誰，因為法郎說：「我不認識 YHWH」(出 5:2)。這就是為甚麼，這些「確認程式」(recognition formula)常在出谷紀的這部分出現(見出 7:5,17; 8:6,18; 9:14,29; 10:2; 11:7; 14:4,18)：「如此你必承認，我是 YHWH。」(出 7:17)比較 14:18：「埃及人將會知道我是 YHWH。」<sup>32</sup>

- 出 15:18，是梅瑟的凱旋歌最後一節，是在出 14 記述的最後勝利之後，歡呼：「YHWH 將永遠統治」。YHWH 統治並要住在祂的子民中間。這兩個有關主權和居所(聖所)的主題，已在梅瑟的凱旋歌的結句中連結起來了。<sup>33</sup>

- 出 15:22-18:27 形成一個轉移，就是以以色列開始從埃及向西乃山進發。從現在起，YHWH 是以色列至高無上的「君主」，必須解決祂的子民的各種難題：渴(出 15:22-27; 17:1-7)；饑餓(出 16)；難纏好戰的敵人(17:6-16)。再有，這些章節涉及法律(15:25b; 16:4-5,28)及組織人民(出 18)等問題。連接這些章節唯一的文學技巧就是那些「流浪程式」(wandering formula)(15:22,27; 16:1; 17:1;

---

32 See M. Greenberg, *Understanding Exodus* (New York, 1969) 164-67, 169-70, and 181; D.J. McCarthy, "Moses' Dealings with Pharaoh: Exod 7:8-12:27," *CBQ* 27 (1965) 336-47; J.-L. Ska, *Le passage de la mer: Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Exod 14,1-31* (AnBib 109; Rome, 1986) 57-60 and 75.

33 有關出 1-15 參閱:G. Fischer, "Exodus 1-15: Eine Erzählung," in *Studies in the Book of Exodus: Redaction-Reception-Interpretation* (ed. M. Vervenne; BETL 126; Leuven, 1996) 149-78.

參閱 19:1-2)。這些程式通常包括的希伯來文動詞是：*ns'*（行走、旅行、長途跋涉）*bw'*（抵達）*lḥnh*（安營、紮營）；及多個地方名稱，特別是起程和抵達的地點。

- 出 19:1-24:11 是出谷紀全書中最緊張的時刻之一。<sup>34</sup>

**風格** 在出 19:7-8; 24:3,7 中，相關的片語形成一個外框，把這整個部分框圍起來：<sup>35</sup>

19:7-8：梅瑟就去召集百姓的長老，將 YHWH 吩咐他的那一切話，都在他們前說明了。眾百姓一致回答說：「凡 YHWH 所吩咐的，我們全要作。」梅瑟遂將百姓的答覆轉達於 YHWH。

24:3：梅瑟下來將 YHWH 一切話和誡命講述給百姓聽，百姓都同聲回答說：「凡 YHWH 所吩咐的話，我們全要奉行。」

24:7：[梅瑟]拿過約書來，念給百姓聽。以後百姓回答說：「凡 YHWH 所吩咐的話，我們必聽從奉行。」

至於 YHWH，祂的「重要斷語」(*central assertion*)可見於出 20:2-3：「我是 YHWH 你的天主，是我領你出了埃及地、奴隸之所。在我面前(思高版：除我之外)，你不可有別的神。」出谷紀是以色列歷史的創立事件，是 YHWH 全部王權置於其上的事件。這個事實的第一項後果——即第一誡——就是以色列不可有別的神：

34 有關這些難解釋的各章，見 Blum, *Studien*, 88-99 (with bibliography). Also see T. B. Dozeman, *God on the Mountain: A Study of Redaction, Theology and Canon in Exodus 19-24* (SBLMS 37; Atlanta, 1989); B. Renaud, *La théophanie du Sinaï—Exod 19-24: Exégèse et théologie* (CahRB 30; Paris, 1991)。

35 見 L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36; Neukirchen-Vluyn, 1969) 192.

唯獨 YHWH 釋放了以色列，使它自由；唯獨 YHWH 對以色列擁有權利。

*以色列的身分* 第一部分(出 19:3-8)包含了這整個部分的「項目」。在這段引進西乃片段的神諭中，YHWH 提醒以色列出離埃及的事件(19:4)，邀請他們在萬民中成為祂的特殊產業 (*səgullá*)，「司祭的國家」(*mamleket kōhānīm*)，和一個「聖潔的國民」(*gōy qādōš*)。<sup>36</sup> 在宣佈了十言(誠)(Decalogue)和盟約法(Covenant Code)(20:22-23:19)之後，多種不同的儀式，特別是出 24:3-8 的盟約儀式，就鎖定了 YHWH 與祂的子民的新關係。從今以後，以色列就是 YHWH 的特殊產業，聖潔國民，司祭國家。出 24:3-8 立約儀式中，特別是灑血，祝聖了以色列。在出 29 和肋 8 所記的同一個灑血的儀式，祝聖了司祭。在出 24:9-11 描述的神視和聚餐，目的是要肯定司祭和長老的權威，他們在聖潔的國民中，是 YHWH 的合作代表。<sup>37</sup> 不過，「聖所」以及其不可或缺的元素：祭壇和司祭職，依然欠奉(參閱 29:43-46)。這將是下一部分討論的題目。

36 這段文本一直是許多研究和辯論的題目。有關的辯論和參考書目，見上註 L.Perlitt 著作，167-81 頁；B. S. Childs, *Exodus: A Commentary* (OTL; London, 1974) 340 and 360-61; J. Durham, *Exodus* (WBC 3; Waco, TX, 1987) 256 and 261-63; D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (AnBib 21A; Rome, 1978) 270-73; J.-L. Ska, "Exod 19, 3b-6 et l'identité de l'Israël postexilique," in *Studies in the Book of Exodus: Redaction—Reception—Interpretation* (ed. M. Vervenne; BETL 126; Leuven, 1996) 289-317.

37 出 24:1-2,9-11 和 24:3-8 也是受到廣泛辯論的文本。見：Perlitt, *Bundestheologie*, 181-90 and 190-203; McCarthy, *Treaty and Covenant*, 264-69; Blum, *Studien*, 51-52 (with bibliography); J.-L. Ska, "Exod 19, 3-8 et les parénèses deuéronomiques," in *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel: Für Norbert Lohfink* SJ (ed. G. Braulik, W. Gross, and S. McEvenue; Freiburg-im-Breisgau, 1993) 307-14, notably pp.311-12; idem, "Le repas de Exod 24,11," *Bib* 74 (1993) 305-27.

- 出 24:12-31:18，特別是 24:15-31:17，是 YHWH 要向梅瑟啟示建造聖所的計劃的章節：「他們要為我建造一座聖所，好讓我住在他們中間」（出 25:8-9）。當 YHWH 有一座聖所和住在祂子民中間後，祂不只是以色列的君主而已。這一段是由提到刻着法律的石板(24:12; 31:18)前後呼應的短句，顯示出來。這些石板在以下幾章裏，佔有重要的地位，因為它們代表着，YHWH 與祂子民的關係的基本條件。只有當以色列尊重這些法律，否則 YHWH 不可能住在子民中間。<sup>38</sup>

- 出 32-34 不過，以色列並沒有尊重刻在石板上的基本法律。金牛事件的片段，引發了一系列嚴重的危機，危害以色列作為 YHWH 子民的存在。金牛被視為神的敵對者(參閱出 20:3; 32:1,8)。貫穿 32-34 章的一個問題是：金牛事件之後，YHWH 還會繼續住在子民中間，繼續在曠野中引領他們嗎？(見 33:3,5,14)。梅瑟求情，最後 YHWH 首肯(33:14,17)。從這一刻開始，陪同以色列的天主成了一位寬恕和仁慈的天主(出 34:6-7)。盟約的更新(出 34)是由天主再賜予兩塊新的約板而象徵。在出 32:15-16,19，梅瑟擲碎了之前的兩塊。在 34:1,27-28 記錄了「言」刻在新的石板上。<sup>39</sup>

- 出 35-40 現在建造聖所的可能性出現了，在出 40:34-35 記述了 YHWH 將臨在於聖所。剔除了法郎和其他神祇由金牛象徵的人性阻力後，YHWH 現在顯示了祂是以色列真正的唯一的君

---

38 有關這數章，參閱 H. Utzschneider, *Das Heiligtum und das Gesetz: Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40, Lev 8-9)* (OBO 77; Fribourg, 1988); Weimar, "Sinai und Schöpfung," 138-62.

39 有關這個複雜的部分的種種問題，參閱 Blum, *Studien*, 73-75; R. W. L. Moberly, *At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32-34* (JSOTSup 22; Sheffield, 1983); B. Renaud, "La formation de Exod 19-40. Quelques points de repère," in *Le Pentateuque: Débats et recherches. XIV<sup>e</sup> Congrès de l'ACFEB*, Angers, 1991 (ed. P. Haubert; LD 151; Paris, 1992) 101-3.

主。從文學技巧的觀點來說，這數章的最後片段(40:34-38)，是以「工作」(*mēlā'kâ*)這個出現在 35:2 及 40:33 的希伯來字，與第一段(35:1-3)聯繫起來的。這兩個文本都在創 1:1-2:4a 暗示，在創 2:1-3 顯示天主的創造「工作」(不過在思高中文聖經此字在 35:2 譯作：作工；40:33 譯作：工程；創 2:1-3 譯作：工程——譯者註)。在出 35:1-3 提到六日工作和第七日休息(參閱創 2:1-3)，在出 40:33 說梅瑟完成了所有的工程，一如在創 2:2 提到天主完成了祂的工程：

創 2:2：到第七天天主造物的工程已完成，就在第七天(休息)。

出 40:33：這樣梅瑟完成了所有的工程。

按原文出谷紀最後的一章中，可以找到兩個關鍵性的元素：YHWH 居住在祂的子民中間(40:34-35)，以及，在天主的臨在下，必須組織子民。這將是肋未人的工作。YHWH 從會幕引領祂的子民(出 40:36-38)。戶籍紀描述，YHWH 臨在雲彩中，引領以色列人的旅程。

在此，必須加上有關這數章的最後一點。出谷紀一開始描述以色列在埃及被奴役(出 1)。在經書的結束時，描寫以色列「事奉」YHWH。當然，「事奉 YHWH」不是被奴役的另一種形式。「禮儀」(在希伯來文中，這個詞意指服務、工作或朝拜)是自發和自願的「服務」，不是「強迫勞工」。在出 35:4-29，可見到以色列人「甘心情願」地捐獻和工作(在 35:5,22：「甘心樂捐」；「人人內心振奮，大家都甘心樂意」[參閱 35:21])。<sup>40</sup> 另外，安息日不工

40 有關這一點，參閱 N. Lohfink, "Freizeit: Arbeitswoche und Sabbat im Alten Testament, insbesondere in der priesterlichen Geschichtsdarstellung," *Unsere grossen Wörter: Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*

作(出 35:1-3)帶出了「自願工作」與被奴役之間的不同，肋未紀也描述，這是以色列人自願地為 YHWH，他們的天主服務。

## D. 肋未紀的結構<sup>41</sup>

### 1. 問題

YHWH 在祂子民中間的臨在，他們必須按「純潔」和「神聖」這些基本的要求，特別組織他們全部生活。這正是肋未紀的主要目的。

### 2. 結構

釋經學者同意肋未紀可分為重要的四部分及一篇附錄。肋 1-7 處理獻祭的問題；8-10 有關祭禮的建立；11-16 有關潔與不潔的法律；17-26 關於「聖潔的法律」；27 章是一篇附錄，記述在聖所內奉獻的祭獻。

讓我們看看支持這結構的證據。

- 肋 1-7 章以一段富特色的總結摘要(*concluding summary*) (7:37-38)結束了這部分：「以上是關於全燔祭、素祭、贖罪祭、贖過祭、祝聖祭及和平祭的法律。這些法律是 YHWH 在他命令以色列子民，於西乃曠野給 YHWH 奉獻祭品的那天，在西乃山上向梅瑟所吩咐的。」肋未紀的其他的部分，並沒有這一類的導言和結語。在肋 26:46 及 27:34 內的程式，是全書的結束。因此，上述劃分法是基於其他的準則。

---

(Freiburg-im-Breisgau, 1977) 190-208; J.-L. Ska, "Il lavoro nella Bibbia," *Firmana* 8 (1995) 47-62.

41 特別見 Childs, *Introduction*, 182.



• 肋 8-10 描述司祭、亞郎和他的兒子的受職禮，以及祭禮的建立。在此，梅瑟、亞郎和他的兒子是核心人物(8:2; 9:1; 10:1)。

• 肋 11-16 這幾章的主要詞語是有關潔與不潔的詞語。例如：*tāmē*<sup>3</sup> (不潔)；*tāhor* (潔或純潔)；*šeqeš* (憎惡或厭惡)；及其相應的動詞。11 章有它自己的總結(11:46-47)。其他類似的總結也出現在 12:7(分娩的法律)；13:59(有關癩病的班痕的法律)；14:54-57(有關癩病的法律)；15:32-33(有關不潔的性關係的法律)。

• 肋 16 章並不純粹屬於不潔法的一章。其實，這一章處理「贖罪日」(*yôm hakkippurîm*)應舉行的禮儀，這是肋未紀其中一個神學軸心。這一章有雙重結論(16:29a 及 16:34)。

• 肋 17-26 包含一段通稱為「聖潔法」(Holiness Code)的法例。很不幸，那些可用作顯示這部分的文字記號卻不清晰。例如，「聖潔法」這個詞彙源於眾所皆知的短句：「你們應該是聖的，因為我，YHWH，你們的天主是聖的」(19:2)。但這短句並不在聖潔法一開始時(肋 17:1)見到，而且它在肋 11:44 已出現了。許多釋經學者認為肋 17 章是「聖潔法」的一部分，是因為這一章提到血，這種在許多祝聖的祭禮中出現神聖元素(17:11)。

經書中有些章有自己的結語，就是勸勉人遵從法律。見 18:30; 19:37; 20:22-26; 22:31-33; 26:2。另一些結語卻只說明，梅瑟向以色列(或向亞郎)傳達 YHWH 頒佈的指示(肋 21:24; 23:44)。亦見 24:23(總結一件干犯法律的歷史事件)。前面已提過，肋 26:46 和 27:34 是全書的總結。

我們甚至可以更簡單地說，肋未紀有兩個主要的部分。在第一部分(1-10)中，祭禮已經組織起來(1-8)，並且已經實施(9-10)。在第二部分，肋未紀指示，YHWH 對於這個「以色列獻祭團體」的期望是：純潔(11-15)和神聖(17-26,27)。在肋 16 章的贖罪日的禮儀，是給予以色列與上主修和的例法法規。

### 3. 肋未紀的意義<sup>42</sup>

為了理解肋未紀這部經書，有必要考慮它的脈絡。以色列剛剛離開埃及，來到西乃山腳。人民生活在曠野，尚未進入許地。以色列人有些甚麼法律基礎？以色列不能擁有任何土地，因此，產業法是不可能施行的。在這時刻，以色列生存的唯一基礎就是出離埃及的經驗：YHWH 帶領了以色列出離埃及，把他們從被奴役中釋放。因此，以色列是一個自由的民族，雖然他們還沒擁有土地。

在肋未紀中，出離埃及(即出谷)的經驗有新的解釋：YHWH 帶領了以色列出離埃及，把他們和其他國家，特別是和埃及「隔離」，並「聖化」了他們。這個以色列人存在的「神學基礎」，對於他們的法律身分有一定影響。其中最重要的，有以下幾點：

- 出谷不是一項人的功績，不是一位偉大英雄或一個組織完善的團體的行動，甚至不是由於某位神祇的干預：這唯獨是 YHWH 的作為。因為以色列作為一個民族的存在是由 YHWH 而來，它是「屬於」YHWH 的。見，例如肋 25:55：「因為以色列子民只對我是僕役(思高版：奴隸)；他們是我的僕役，是我領他們離開了埃及地：我，YHWH 是你們的天主。」

- 這個事實界定了不同成員之間的關係。子民中所有成員的自由是「神聖」的，因為他們唯獨屬於 YHWH。見肋 25:42(有關贖回奴隸的法律)：「因為他們是我的僕役，是我由埃及地領出來的；他們不能賣身，如同出賣奴隸。」

---

42 特見：W. Zimmerli, “‘Heiligkeit’ nach dem sogenannten Heiligkeitsgesetz,” *VT* 30 (1980) 493-512; F. Crüsemann, “Der Exodus als Heiligung: Zur rechtsgeschichtlichen Bedeutung des Heiligkeitsgesetzes,” in *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte: Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag* (ed. E. Blum, C. Macholz, and E. W. Stegemann; Neukirchen-Vluyn, 1990) 117-29.

• 因為以色列是一個「神聖」的民族，它的存在的各方面，都由「神聖」所界定(肋 19:2; 22:31-33)。因此，肋未紀堅持祭祀和遵守「宗教」規條——例如，區別「潔」與「不潔」。見肋 11:44-47 (有關可吃和不可吃的食物的規條)：

因為我 YHWH 是你們的天主：你們該表現為聖潔的，你們應是聖的，因為我是聖的。你們不要因地上任何爬蟲，而使自己成為不潔的，因為是我 YHWH 領你們由埃及地上來，作為你們的天主：你們應是聖的，因為我是聖的。以上是有關走獸飛禽，一切水中游行和地上一切爬行動物的法律，以便分別潔與不潔，可吃與不可吃的生物。

當 YHWH 把以色列民由埃及地領出來，以色列便被 YHWH 聖化了。這就是為甚麼，根據肋 11 章的文本，以色列應「分別潔與不潔」，換言之，應該保持「神聖」與「潔」(參閱肋 18:1-4; 20:24-25)。

• 要賜予子民的土地是專屬於 YHWH 的，祂是它唯一的業主。<sup>43</sup> 這表示在以色列將沒有「業權」。以色列人將有使用權，但他們不能擁有這土地：肋 20:24; 25:23,38。這裏，肋 25:23(贖回土地法)特別有意義：「土地不可出賣而無收回權，因為地是我的，你們為我只是旅客或住客。」

• 出谷作為「分隔」和「聖化」，這同時也界定了，以色列和其他國家的關係。<sup>44</sup> 已被「聖化」了的子民，不能像與他們「分隔」的國家那樣生活。見肋 11:47; 18:3-5; 20:22-26; 22:32-33；特

43 Ibid, 124-25.

44 Ibid, 118-19.

見肋 22:32-33(總結一條有關祭禮的法律)：「不要褻瀆我的聖名，叫我在以色列子民中常被尊為聖；我是使你們成聖的 YHWH，是我由埃及地領你們出來，為作你們的天主：我是 YHWH。」這段文字確定了兩項神聖的行動準確的相關性：以色列的聖化和出離埃及。這個希伯來文分詞：*mēqaddišēkem* (那聖化你們的)是與分詞：*hammôšî'* (那領你們出來的)如影相隨。兩個分詞有相同的價值，因此出離埃及就是以色列被聖化。

亦見肋 18:3-4，這裏引進有關性的法律：「你們不要仿效你們住過的埃及地的習慣，也不要仿效我正要領你們去的客納罕地習慣，不要隨從他們的風俗；應執行我的規定，遵守我的法令，依照遵行：我，YHWH 是你們的天主。」如果以色列人是「被隔離」和「被聖化」，他們不可以仿效與他們「分隔」開的人民的法律和風俗習慣，以便被「聖化」。

#### 4. 結論

本導論不能對肋未紀神學，作出全面的評價，而且這裡提出的神學也有它的局限性。強調祭禮和以色列被隔離的特色，也不是沒有危險的說法。舊約——例如，盧德傳和約納——就是對這種心態的批評。在新約也可見到對它的嚴厲的批評。無論如何，我們有必要闡釋它的效益。當以色列失去了它的政治自主權，它再也不能擁有自己的土地，如果沒有這套神學，它一定不能生存下來，更不能傳授它的信仰。這對於流徙他鄉的猶太人更是如此。

## E. 戶籍紀的結構<sup>45</sup>

### 1. 問題

不少學者都注意到，要確定戶籍紀的結構，是一件很困難的事。一般而言，全書可分為三部分的說法是較廣泛的主張，不過在這個大前題之內，還有種種不同的意見。這三部分是：以色列在西乃；從西乃前往摩阿布平原的旅程；以色列在摩阿布平原。許多學者認為第一部分在 10:10 結束。但是根據 Noth 和 Coats，結束點應該在 10:36，而 Budd 卻力主 9:14 結束。根據這些學者，第二部分應在 20:13(大部分人)結束，在 21:9(Noth)，或在 22:1(Coats)，或在 25:18(Budd)結束。同樣，大家對於全書的結束點意見也很分歧。幾乎所有的學者同意第三部分的結束也是全書的結束：36:13。不過 Budd 卻認為整個 36 章是一篇附錄。

---

45 我採取的資料，主要來自：R. P. Knierim, "The Book of Numbers," in *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte: Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag* (ed. E. Blum, C. Macholz, and E.W. Stegemann; Neukirchen-Vluyn, 1990) 155-63, esp.155-56 on the problem. See also R. Rendtorff, *The Old Testament: An Introduction* (trans. J. Bowden; London, 1985) 147; also see the commentaries and studies of G. B. Gray, *Numbers* (ICC; Edinburgh, 1903); N.H. Snaith, *Leviticus and Numbers* (Century Bible; London, 1967); M. Noth, *Numbers* (trans. J. D. Martin; Philadelphia, 1968); G. W. Coats, *Rebellion in the Wilderness: The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament* (Nashville, 1968); J. de Vaulx, *Les Nombres* (SB; Paris, 1972); B.A. Levine, *Numbers 1-20* (AB 4A; New York, 1993); idem, *Numbers 21-36* (AB 4B; Garden City, NY, 2000); J. Milgrom, *Numbers* (JPS Torah Commentary; New York, 1989); P. J. Budd, *Numbers* (WBC 5; Waco, TX, 1984); A. Scharf, *Mose und Israel in Konflikt: Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen* (OBO 98; Fribourg and Göttingen, 1990); T. R. Ashley, *The Book of Numbers* (NICOT; Grand Rapids, 1993); R. K. Harrison, *Numbers: An Exegetical Commentary* (Grand Rapids, 1992); J. Scharbert, *Numeri* (NEchtB 27; Würzburg, 1992); K. D. Sakenfeld, *Journeying with God: A Commentary on the Book of Numbers* (International Theological Commentary; Grand Rapids, 1995); cf. Childs, *Introduction*, 194-99.

儘管大部分學者接受戶籍紀可分為三部分的說法，也有些提議二分法之說(D. T. Olson)，<sup>46</sup> 即：1-25 和 26-36。第一部分主要討論經驗過出谷和西乃的一代，第二部分處理新的一代，那個取代首 40 年後的世代。第 1 章和 26 章的兩次人口登記，是兩部分開始的標記。

## 2. 二分法的結構

戶籍紀內包含多個標記，有助我們決定它的結構；例如，有關年份和時間的資料，見：戶 1:1; 7:1; 10:11; 33:38，地形學的資料，有助區別以色列在曠野流浪的不同階段：西乃(1:1-10:10)，帕蘭(10:11-12:16)，厄東(20:23-21:4)，乃革布(21:1)，摩阿布(21:11,13,20; 22:1)，阿摩黎人的土地(21:13,21,31)，和最後摩阿布平原(22-36 章)。不過，這些年份誌和地形學，對於全書的結構，並沒有決定性的作用，因為它們並不劃一。為了取得更滿意的結果，我們必須同時研究經書的形式和內容。

這就是 Knierim 提議由三分法開始的原因。但是，他接着注意到，基於形式和內容，把第二部分和第三部分區別出來是沒有理由的。從 10:11 以後，以色列在曠野流浪。摩阿布只是以色列在曠野其中的一個階段而已，即使他們在此停留的時間最長。因此，不把全書分成超過兩部分，似乎是最合理的。這兩部分是：戶 1:1-10:10 和 10:11-36:13。

從最高的結構層面說，結合和區別這兩部分的因素是甚麼？<sup>47</sup> 在 1:10-10:10，以色列預備自己踏上曠野之旅。準備的工

46 D. T. Olson, *The Death of the Old and the Birth of the New: The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch* (BJS 71; Chico, CA, 1985).

47 Knierim, "Numbers," 156-60. Here, see esp. p. 159. 從方法論的觀點，Knierim 的觀察是很重要的，這結構可助我們理解全書和兩部分的表述。

作同時是宗教和軍事兩方面的，這和以下相連數章的準備有點不同，因為它考慮到在曠野的整個旅程，而不只是其中的一個階段。第二部分(10:11-36:13)描述執行前各章提及的計劃。因此，戶籍紀的基本結構是：計劃／執行計劃。此書作為一個整體，應該是屬於軍隊出征的文學類型。<sup>48</sup>

不過，有很好的理由，可以在不修訂 Knierim 提出的結構下，對全書作另一種劃分。戶籍紀的第二部分(10:11-36:13)按照軍隊出征的模式，描寫以色列人曠野的旅程。但是這次出征有兩個清晰的階段。第一個階段，以色列從西乃朝向許地進發。然後，在第二段，征服土地的行動開始。這時「出征」已出現改變，因為文本第一次提到，以色列已獲取了土地，並已在那裏定居下來。這些動詞在戶 21:21-26，在以色列人和阿摩黎人的君王息紅作戰的敘述中出現；見戶 21:25：「如此以色列人佔領了那裏所有的城鎮，就住在阿摩黎人所有城鎮內，並住在赫市朋及其附屬城內。」亦見 21:31：「這樣，以色列人就住在阿摩黎人的區域內。」另外還有，在 21:24 中，有一個關鍵性字眼，與即將出現的征服有關，就是：*yrš*（佔領），21:24：「以色列人用刀劍將他擊敗，佔領(*wayyirāš*)了他的國境，自阿爾農河直到雅波克河……」

從這一刻開始，記述便集中在征服的事件上。例如，戶 32 章包括分配約但河東，戶 34 章約但河這(西)邊的土地。戶 21:10-20 是在曠野之旅的兩個階段之間的轉接點。巴郎的神諭(22-24)在這

---

48 G. W. Coats, "The Wilderness Itinerary," *CBQ* 34 (1972) 135-52; G. I. Davies, "The Wilderness Itineraries: A Comparative Study," *TynBul* 25 (1974) 46-81; idem, *The Way of the Wilderness: A Geographical Study of the Wilderness Itineraries in the Old Testament* (SOTSMS 5; Cambridge, 1979); J. Van Seters, *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (Contribution to Biblical Exegesis and Theology 10; Louisville, 1994) 153-64. For the Mesopotamian parallels, see Davies, "Wilderness Itineraries," 52-78.

段結構，在展開征服的階段，佔着重要的位置。神諭傳達的訊息是：沒有人能阻擋天主的計劃。

小結：我提議戶籍紀的結構如下：

1. 出征前的預備——1:1-10:10
2. 出征的執行——10:11-36:13
  - a. 在曠野的旅程——10:11-21:20
  - b. 征服的開始——21:21-36:13

### 3. 戶籍紀的意義<sup>49</sup>

戶籍紀呈現的困難，是認識如何「與 YHWH 同行」，祂就住在會幕內，在以色列民中間。經書的第一部分(1:1-10:10)，主要是如何圍繞着會幕，組織各支派(戶 2)和委任肋未人負責會幕的職務(戶 3-4)。戶 7-8 包括其他的與聖所有關的宗教指示。戶 10 處理預備出征的即時事務。經書的第二部分(10:11-36:13)闡釋「與 YHWH 同行」的真正意義是甚麼。YHWH 願意隨時幫助祂的子民，但是，首要的是，祂是一個懲罰所有反叛者的天主(11; 12; 13-14; 16-17; 20:1-13; 21:4-9; 25)。在大部份事件中，所有人反叛 YHWH，以及梅瑟和亞郎。不過，在某些事件中，YHWH 懲罰個別人士：12 章的亞郎和米黎盎；戶 16 章的達堂和阿彼蘭及科辣黑的兒子；在戶 20:1-13 的梅瑟和亞郎。

最重要的獨立單元見於戶 13-14，在此記述了整個出谷的世代都被判罪，要死在曠野，因為他們拒絕前去征服許地。訊息是清晰的：失敗完全與出征的預備無關：YHWH 預見了一切。在曠野的流浪是由於以色列的罪。不過，當以色列民遵從 YHWH 給梅瑟的指示，他們在所進行的各種事務上都獲得成功。這也是他們

---

49 Knierim, "Numbers," 160-63.



在首數次征服事件中的情況(21:21-32; 21:33-35; 31)。如果五書是為了充軍之後的以色列人寫的，那麼戶籍紀是要向他們解釋，他們在甚麼條件下可能重獲許地。

## F. 申命紀的結構

申命紀的結構是建基於四個「題目」，而其結構和內容是類同的：

1:1：以下是梅瑟在約但河東岸，對全以色列所講的話。

4:44：這是梅瑟在以色列子民面前宣布的法律。

28:69：這是 YHWH...在吩咐梅瑟同以色列子民訂立盟約的言辭。

31:1：這是梅瑟、天主的人，臨終前祝福以色列人的祝福辭。<sup>50</sup>

這部經書需要特別處理。<sup>51</sup> 簡單地說，申命紀應該和出谷紀一戶籍紀分開，其中一項主要的原因是：它包含「梅瑟的話」(申 1:1)，而肋未紀和戶籍紀，明顯地呈現兩書的內容是「YHWH

---

50 這不是「思高版」的翻譯，見於 P. Kleinert, *Das Deuteronomium und die Deuteronomiker: Untersuchungen zur alttestamentlichen Rechts- und Literaturgeschichte* (Bielefeld and Leipzig, 1872) 167; Lohfink, "Der Bundesschluss im Lande Moab, 32-56, especially pp. 32-33 (= *Studien zum Deuteronomium*, 1.53-82, especially pp. 53-54); idem, "Bund als Vertrag im Deuteronomium," 219; G. Braulik, *Deuteronomium 1-16, 17* (NEchtB; Würzburg, 1986) 5-6.

51 See my *Introduzione al Deuteronomio; Struttura, storia, teologia* (Rome, 1995).

52 Idem, "La structure du Pentateuque dans sa forme canonique," *ZAW* 113 (2001) 331-52.

的話」(肋 1:1-2; 26:46; 27:34; 戶 1:1; 36:13; 亦見出 20:1,22; 21:1; 24:3)。因此，我們在申命紀中見到的是一部，由最可靠和最有能力的評釋人，梅瑟本人，對於法律／教訓的首部「評釋」。<sup>52</sup>

這樣一來，五書的結構，不是全部都一樣，而且也不是全部都有一個清晰的結構可以讓讀者找到。不過，還是可能找出每部書的正典文本的結構。我們現在必須更仔細地研究這些正典文本，以便看看這是否統一，或者可找到一些記號，顯示它是根據更古老的成分，編輯成的作品。<sup>53</sup>

---

53 有關閱讀舊約正典評釋的參考資料，見於：J. Barton, *Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile* (Oxford, 1986); R. T. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism* (Grand Rapids, 1985); J. Blenkinsopp, *Prophecy and Canon: A Contribution to the Study of Jewish Origins* (Notre Dame, IN, 1977); W. Brueggemann, *The Creative Word: Canon as a Model for Biblical Education* (Philadelphia, 1982); R. E. Clements, *Prophecy and Tradition* (Atlanta, 1975); L. M. McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon* (2<sup>nd</sup> ed.; Peabody, MA, 1995); D. F. Morgan, *Between Text and Community: The "Writings" in Canonical Interpretation* (Minneapolis, 1990); P. R. Noble, *The Canonical Approach: A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Child* (Biblical Interpretation Series 16; Leiden, 1995); J. H. Sailhamer, *Introduction to Old Testament Theology: A Canonical Approach* (Grand Rapids, 1995); G. T. Sheppard, "Canonical Criticism," *ABD* 1. 961-66.

*Works of B.S. Childs: Exodus; Introduction to the Old Testament as Scripture; Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (London, 1992).

*Works of J. A. Sanders: Torah and Canon; Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism* (Philadelphia, 1984); *From Sacred Story to Sacred Text: Canon as Paradigm* (Philadelphia, 1987); "Canon," *ABD* 1.837-52; "The Integrity of Biblical Pluralism," in *"Not in Heaven": Coherence and Complexity in Biblical Narrative* (ed. J. P. Rosenblatt and J. C. Sitterson; Indianapolis, IN, 1991) 154-69.

### 第三章

## 五書的文學問題 I： 法律文本

按五書的「正典」形式閱讀五書，已為聖經這首五部書多樣化的內容，帶來了曙光。在這一章，我要顯示，把五書歸於一位「作者」名下是不可能的。一方面，其內許多法律和敘述文本非常相似，但另一方面，又各自包含不容否認的差別。這些可以相比較的文本，就是有名的五書的「重複片段」(doublets)。對此最簡單的解釋就是，不同的作者，在不同的時期寫了這些文本。

我們首先看一些法律文本的例子，<sup>1</sup> 然後，在本書以下的各章，會分析一些敘述文本。法律文本有特別的價值，因為這些是以 YHWH 的「言」而說出，直接向梅瑟啟示，並由他轉達給以色列民(見出 20:18-21; 申 5:23-31)。儘管所有的法律文本都有相同的權威，但在不同的法律之間，依然可以找到明顯的矛盾，特別是三個主要的法典：「盟約法」或「約書」(出 20:22-23:33)，「申命紀法典」(申 12:1-26:15)，和「聖潔法」(肋 17-26)。分析顯示，有某些法律是參照其他法律而改寫的。從有關奴隸、借貸、愛仇人和十誡的法律中，可以清楚地見到這種現象。

---

1 有關問題的簡介，見：Zenger (ed.), *Einleitung*, 54-61.

## A. 有關奴隸的法律<sup>2</sup>

### 1. 盟約法(出 21:2-11)

在盟約法中有關奴隸的法律，男奴隸與女奴隸的案例是分開的：

假使你買了一個希伯來人作奴隸，他只勞作六年，第七年應自由離去，無須贖金。他若單身而來，也應單身而去；他若娶了妻子來的，也應讓他的妻子與他同去。若主人給他娶了妻子，妻子也生了子女，妻子和子女都應歸於主人，他仍要單身離去。若是那奴隸聲明說：我愛我的主人和我的妻子子女，我不願離去作自由人。他的主人應領他到天主前，然後領他到門口或門框前，用錐子穿透他的耳朵，如此他可以長久服事主人(出 21:2-6)。

---

2 有關這點，參閱：I. Cardellini, *Die biblischen "Sklaven" – Gesetze in Lichte des Keilschriftlichen Sklavenrechts: Ein Beitrag zur Tradition Überlieferung und Redaktion der alttestamentlichen Rechtstexte* (BBB 55; Bonn, 1981); G. C. Chirichigno, *Debt-Slavery in Israel and in the Ancient Near East* (JSOTSup 141; Sheffield, 1993); B. S. Jackson, "Biblical Laws of Slavery: A Comparative Approach," in *Slavery and Others Forms of Unfree Labour* (ed. L. J. Archer; London, 1988) 86-101; J. M. Hamilton, *Social Justice and Deuteronomy: The Case of Deuteronomy 15* (SBLDS 136; Atlanta, 1992); N. P. Lemche, "The Hebrew Slave," *VT* 25 (1975) 129-44; idem, "The Manumission of Slaves – The Fallow Year – The Sabbatical Year – The Jubel Year," *VT* 26 (1976) 38-59; I. Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East* (New York, 1949); A. Phillips, "The Laws of Slavery: Exod 21,2-11," *JSOT* 30 (1984) 51-66; J. P. M. van der Ploeg, "Slavery in the Old Testament," in *Congress Volume: Uppsala, 1971* (VTSup 22; Leiden, 1972) 72-87; B. M. Levinson, "The Birth of the Lemma: Recovering the Restrictive Interpretation of the Covenant Code's Manumission Law by the Holiness Code (Lev 25:44-46)," *JBL* 124 (2005) 617-39; idem, "The Manumission Laws of the Pentateuch as a Challenge to Contemporary Pentateuchal Theory," in *Congress Volume: Leiden, 2004* (ed. André Lemaire; VTSup 109; Leiden: Brill, 2006) 281-324.

假使有人將女兒賣作婢女，她不可像男僕那樣離去。若主人已定她為自己的妻子，以後又厭惡了她，應許她贖身，但因主人對她失了信，不能把她賣給外方人民。若主人定了她作自己兒子的妻子，就應以對待女兒的法律待她。若主人為自己另娶了一個，對前妻的飲食、衣服與合歡之誼，不可減少。若對她不實行這三條，她可以離去，無需贖金或代價(出 21:7-11)。

出 21:1-11 的法律，主要是針對那些由於環境或人為的情況而負債的人而立；文本並不處理那些「永久奴隸」，例如戰犯的問題。

要解釋這條法律的細節，一直都是一件不容易的事。<sup>3</sup> 不過，有一件事是清楚的：這條法律強調主人對他的男女僕人可有的權利和應盡的責任。它的首要目的是保獲家庭的權利。這就是它從處理婚姻問題開始的原因。

## 2. 申命紀法典(申 15:12-18)

申 15:12-18 的某些觀點與盟約法相似，然而，在其他方面卻有根本的分歧。在以下本書作者的譯文中，斜體字的片段，就是兩種法律的共同點：

你的兄弟無論是希伯來男人，或是希伯來女人，若賣身與你，只應服事你六年，在第七年上，你應使他自由。使他自由時，不可讓他空手離去；應由你羊羣中，打禾場上，榨酒池內，取一些厚厚地酬他，照 YHWH 你的天主祝福你的，分給他。應記得你在埃及地也曾做過奴

---

3 參閱有關的聖經評釋中詳細的討論，亦見本人的：*Il codice dell'alleanza: Il diritto biblico e le leggi cuneiformi. Egesesi di Es 21,2-32* (Rome, 1996)。

隸，YHWH 你的天主將你贖回。為此我今日特將這事吩咐你。倘若他對你說：「我不願離開你」，因為他愛你和你的家庭，又喜歡同你在一起，你就拿錐子在門上把他耳朵刺透，他便永遠成了你的奴隸。對你的婢女也該這樣做。使他們自由的時候，你不應感到不滿，因為六年給你服務，應得傭工的工資，並且 YHWH 你的天主也必在你所做的事業上祝福你(申 15:12-18)。

比較出 21:2-11 和申 15:12-18，可發現四個要點：<sup>4</sup> 法律中某些要點重疊；但在一些事例中，申命紀在改正盟約法；一般而言，申命紀的法律不如盟約法細緻；不過，申 15 也包含某些新元素。

#### a. 相似點

出 21 和申 15 有三個要點是重疊的：兩種法律都是處理猶太的奴隸(*ibrî*)的問題；服務的年期固定在六年，奴隸在第七年可獲自由；如果奴隸要留下來侍候主人，也是採用同樣的儀式，即拿錐子在門上把他的耳垂刺透。

#### b. 差別

- 第一個最重要的差別是對女僕的處理。盟約法處理男僕和女僕是相反的，因為女僕在六年後不能獲得自由(她不可像男僕那樣離去；出 21:7)，然而在申命紀法律，這條法律男女僕同時適用：「你的兄弟，無論是希伯來男人，或是希伯來女人，若賣身與你，只應服事你六年，在第七年上，你應使他自由」(申 15:12)。同樣的法律也應用在要留下來的僕人身上，無論是男或女，也要用錐子刺透他們的耳垂：「對你的婢女也該這樣做」(申 15:17)。

---

4 有關這條申命紀法律，參閱：Hamilton, *Social Justice and Deuteronomy*.

- 男女僕人都不是不重要的人；他們也是「兄弟」和「姊妹」（「你的兄弟」；申 15:12）。申命紀法律堅持，所有以色列人應以博愛與團結統一起來。

- 當男女僕做滿了他們服務的年期，申命紀法律引進一條可獲「服務完結賠償」的權利。<sup>5</sup> 這條權利規定，男女僕人在服務的年限屆滿時，必須給予他們某些財物讓他或她可以生活。奴隸為他們的主人服務滿六年，因此他們也沒有甚麼財物可供他們支配。如果他們得不到幫助，他們很可能就要身陷絕境。

- 「門前的儀式」在申命紀中代表某些新元素：它並不是「在天主前」（出 21:6）——就是說，可能是在當地的聖所前——但是在主人家的門前（申 15:17），因為在申命紀，只能有中央聖所（申 12）。

### c. 申命紀法律省略的元素

申命紀法律比盟約法簡單：它只處理服務的期限和獲得自由的條件，省略了佔據出 21:1-11 大部分法律篇幅的，有關(男或女)奴隸婚姻的條款。

### d. 申命紀增加的元素

申命紀法律比盟約法更有神學意義。申 15 提及 YHWH 三次 (15:14,15,18)。其中兩次提到祝福(15:14,18)。此外，它把有關奴隸的法律，與出谷的經驗，即救恩歷史聯繫起來(15:15)。正如以色列人曾經在埃及為奴，YHWH 他們的天主把他們贖回一樣，他們應釋放他們的奴隸，不應使他們空手離去。

*小結* 申命紀法律所處理的主要問題，是釋放男女奴隸，使他們自由的問題。申命紀比盟約法更堅持男女僕人的權利。

---

5 在服務完結，達成協議時所付的賠償。

### 3. 聖潔法(肋 25:39-55)

這法律與出 21:2-11 或與申 15:12-18 並沒有像兩者那樣強的聯繫。不過，肋未紀的法律與其他法律的關係，卻是不容否定的。肋未紀首部分的法律(肋 25:39-43)，處理希伯來奴隸的事項，與其他兩種法律有相當多的相似點。以下的譯文中，以斜體字寫的，就是同時在肋未紀和申命紀法律中見到的：

若任何人要依靠你若他們非常窮困(思高譯文：若你身旁的兄弟窮了)以致他們賣身給你，你不可迫他勞作如同奴隸一樣。他在你身旁，應像傭工或外僑，給你工作直到喜年。那時他和他的子女，應脫離你的管治(思高譯文：應離開你)，回本家，復歸其祖業。因為他們是我的僕役，是我由埃及地領出來的；他們不能賣身，如同出賣奴隸。你不可虐待他，但應敬畏你的天主(肋 25:39-43)。

- 這法律也與申 15:12 一樣，帶出「兄弟」的概念，不過這裏並沒有提到女僕。而且，在肋 25 的脈絡中，「兄弟」主要是指「希伯來人」和「非外方人」(參閱 25:44,45)。和申命紀法律一樣，在此肋未紀法律是指那些必須賣身以還債或贖身的人。與前面提到的法律最主要的矛盾是：肋未紀法律，實在是廢除以色列人中的奴隸。任何人，即使不能還債，應受顧為工人或外僑工人，不是一個奴隸(*ebed*)，這是 25:39-40<sup>6</sup> 明確地規定的。

- 不過，自由要每隔 50 年，在喜年時才出現(肋 25:40b)。到時，這些勞工返回他們的本家，而且，最重要的是復歸其祖業。

---

6 見: Crüsemann, "Exodus," 124-25.



- 與申 15:15 一樣，這法律也訴諸出谷的經驗作為規範的理據：因為以色列子民的所有成員，都是天主的僕役，他們不能成為彼此的僕役(25:42; 參閱 25:55)。在領他們出谷的天主面前，所有以色列民的成員都是平等的。

肋 25 其他的法律，處理外方人奴隸，及成為外方人奴隸的希伯來人的問題。這些處境並沒有出現在盟約法或申命紀法律之中，或至少這些情況不曾形成法律問題。

你需要奴婢，應來自你們四周的民族，由他們中可購買奴婢。此外，可從同你們住在一起的外方人中，或從他們在你們境內所生的後代子孫中，購買奴婢。…這些奴婢可成為你們的產業，可將他們留給你們的後代子孫，當作產業，使他們勞作。至於你們的兄弟以色列子民，彼此既是兄弟，不可嚴加虐待(肋 25:44-46)。

肋 25:39-43 和 25:44-46 兩段經文，把一個可以成為一個「勞工」，但不是一個「奴隸」的希伯來人，與一個可以成為「永久的奴隸」的外方人，清楚地區別出來。肋 25:47-55 為一個成為外方人的奴隸的以色列人，提供一個贖身的模式。和申命紀的法律一樣，肋未紀竭力保護以色列人避免墮入負債的危險之中。這就是為甚麼，肋未紀強調貧窮的以色列人的權利，更甚於強調主人的權利。

#### 4. 結論

以上討論的這些法律的異同點是相當清楚的。如此一來，一個很嚴重的法律問題便出現了：就為奴隸的年期來說，那一條法律是有效的？奴隸在服役六年之後便可獲得自由(出谷紀和申命紀)，或是在慶祝喜年期間(肋未紀)？六年後只是男奴隸可獲自由

(出谷紀)，或者女奴隸也可獲自由(申命紀)？准許購買希伯來人奴隸(出谷紀和申命紀)，或者這是被禁止的(肋未紀)？

矛盾的法律在五書中出現，它們也同時具有神聖的和梅瑟的權威，因為 YHWH 曾在西乃山上把它們傳遞給梅瑟。這些法律是由同一位作者，在同一時間撰寫的嗎？如果是這樣，以色列的立法是混亂和不可被援用。

## B. 有關借貸的法律： 出 22:24；申 23:20-21；肋 25:35-36 <sup>7</sup>

借貸法律首要的目的，就是減低社會中弱勢社群負債和貧窮的影響。

### 1. 盟約法(出 22:24)

如果你借錢給我的一個百姓，即你中間的一個窮人，你對他不可像放債的人，向他取利(出 22:24)。

這條法律清楚簡單：它只是處理貸款的問題，禁止向以色列民，特別是貧窮者，收取利息。

### 2. 申命紀法律(申 23:20-21)

借給你兄弟銀錢、食物，或任何能生利之物，你不可取利。對外方人你可取利，對你的兄弟卻不可取利，好使 YHWH 你的天主在你要去佔領的地上，祝福你進行的一切事業(申 23:20-21)。

---

<sup>7</sup> 見: Zenger (ed.), *Einleitung*; 更多資料，可參閱: E. Neufeld, "The Prohibitions against Loans at Interest in Ancient Hebrew Laws," *HUCA* 26 (1955) 355-412.

在此，有三點是值得注意的。申命紀的法律比盟約法更細緻和精確，因為它剔除了各種利息，然而出 22:24 卻只注意金錢。再者，這條法律引進了以色列人(申命紀立法中著名的「兄弟」)與外方人的明確的分別(23:21a)。最後，這條法律帶出一個神學的動機：好使 YHWH 你的天主祝福你(參閱 23:21b)。

### 3. 聖潔法 (肋 25:35-36)

如果你的兄弟貧窮，無力向你還債，你應像待外方人或旅客一樣扶持他，叫他能與你一起生活。不應向他索取利息或重利，但應敬畏你的天主，讓他與你一起生活，如你的兄弟(肋 25:35-36)。

這條肋未紀法律帶來一個基本的改變：不但禁止借貸收利，更要求幫助有困難的兄弟。這裏「外方人／陌生人」和「旅客／客人」的意義不清晰。不過，似乎這條法律，把應用在外方人身上的規條，應用到貧困的以色列人身上。最後，和申命紀法律一樣，這條肋未紀法律也包含着一個神學動機。

這條法律的三點重複(出谷紀、申命紀、肋未紀)重疊為一個基本的要點：禁止借貸收取利息。在其他方面，在三者之中，可以找到一些差別。例如：債主的責任是甚麼：借貸不可收取利息(出谷紀、申命紀)或者，更甚，應幫助欠債人(肋未紀)？這法律只適用於以色列人(申命紀)，或者它也適用於外方人或客人(肋未紀)？禁止收取利息，只限於貸款(出谷紀)或者也應用於借出其他任何種類的物品(申命紀)？

這些重複或差別，對於應該遵從此法律的人，所帶來的困難，其實也不能說是輕微的。

## C. 有關仇人的驢或愛仇的法律： 出 23:4-5; 申 22:1-4; 肋 19:17-18 <sup>8</sup>

### 1. 盟約法(出 23:4-5) <sup>9</sup>

假使你遇見你仇人的牛或驢迷了路，應給他領回去。假使你遇見你仇人的驢跌臥在重載下，你可以不顧而去，不幫助牠脫離重負，[你必須幫牠脫困] (思高本譯：不可棄而不顧，應幫助驢主卸下重載)。

這裏提到的仇人必定是鄰人，他可能是訴訟中的對手，或者敵對部族的成員。這條法律顯示，在某種情況下，團結應該比「仇恨」或報復的意願更強。這裏只是一個仇人的驢子的問題，因為無論誰，見到「一個朋友的驢」，必定自告奮勇地把驢給朋友領回去。驢或牛在農業和畜牧經濟中是兩種基本的牲畜。

### 2. 申命紀法(申 22:1-4)

你如果看見你兄弟的牛羊迷了路，你不可不顧，應牽回交給你的兄弟。如果你的兄弟離你遠，或者你不認識他，你該牽到你家中，留在你處，直到你兄弟來尋找，你就還給他。對他的驢你應這樣做，對他的衣服也應這樣做；對你兄弟所失，而由你找到的一切物件，都應這樣做；決不可不管不顧。你若看見你兄弟的驢牛在路上跌倒了，你不可不顧，務要幫助他將驢牛扶起。

<sup>8</sup> See Zenger (ed.), *Einleitung*, 54-58。有關這些法律，見：G. Barbiero, *L'asino del nemico: Rinuncia alla vendetta e amore del nemico nella legislazione dell'Antico Testamento (Es 23, 4-5, Dt 22,1-4, Lv 19,17-18)* (AnBib 128; Rome, 1991).

<sup>9</sup> 有關法律的翻譯不能確定。參閱上註所列的評釋及 Barbiero 的著作。

- 盟約法中的「仇人」或「你恨的人」，在申命紀變成了「兄弟」。出 23:4-5 的法律，是勸勉人去幫助自己的仇人，而申 22:1-4 包含邀請實踐兄弟友愛。<sup>10</sup> 在申命紀中，這種團結的責任，更推廣及所有的人。

- 這法律所顧及的一個案例是：出事的牲畜的主人不是住在鄰近地區。申命紀制定法律的時期，是在人口流動頻繁的時期，而盟約法卻處理地方團體的問題。像借貸法，申命紀的法律是比較精確：它把責任擴展到歸還丟失的衣服或任何失物。

### 3. 聖潔法(肋 19:17-18)

不可存心懷恨你的兄弟；應譴責你的近人(思高譯：應坦白勸戒你的同胞)，免得為了他而負罪債。不可復仇，對你本國人，不可心懷怨恨；但應愛人如己：我是 YHWH。

肋未紀的法律不再提牲畜或失物。它現在處理團體內的責任。在兄弟和同胞之間，仇恨是永遠不可存在的。相反，勸戒任何不走正途的人是很重要的。報復或怨恨必須消除。法律旨在創造人與人之間的團結精神，以便幫助他們克服具破壞性的社會行為，甚至包括「報復」的意願和「仇恨」。國家的團結成了每個人的首要責任。

### 4. 結論

這些法律並不互相矛盾，但是很難把它們歸於同一個作者名下，因為它們的背景和用詞都不同。例如，為甚麼在五書的三篇不同章節內，出現三條相同題目的法律？

---

<sup>10</sup> 反駁 Barbiero 的觀點，見：A. Schenker's review of Barbiero in *Bib* 73 (1992) 263-65, especially p. 264.

## D. 十誡<sup>11</sup>

十誡是全部舊約法律的核心文本。這是唯一一個，YHWH 直接向子民傳達的文本，沒有梅瑟的中介(出 20:1；特別參閱申 5:4)。而且，根據不同的見證者，天主親自把它刻在兩塊石板上(出 24:12; 31:18; 32:15; 申 5:22)。

這「倫理十誡」的兩種形式，載於五書中：出 20:1-17 和申 5:6-21。考慮到這個事實：在這兩個案例中，YHWH 在同一的時間、同一座山，西乃山／曷勒布山上，向同一組以色列人，親自宣佈了這同一的十誡，我們會預期所接觸的，是同一份文本。但，事實並非如此！在出 20 與申 5 之間，釋經學者枚舉了大約 20 項差異。<sup>12</sup> 在申命紀中的片段裏，與出 20 對照之下，可以見到一系列的「附加文」，在其中 7 個案例中，只是以同位的連接詞 *wě* (and) 表示。這些異文中，其中有三項特別有意義的。

- 
- 11 See Zenger (ed.) *Einleitung*, 58-60；近期有關十誡的參考書目，參閱：W. H. Schmidt, H. Delkurt, and A. Graupner, *Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik* (Erträge der Forschung 281; Darmstadt, 1993). 比較兩段不同形式的十誡的參考書目，見：F.-L. Hossfeld, *Der Dekalog: Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen* (OBO 45; Fribourg and Göttingen, 1982); C. Levin, "Der Dekalog am Sinai," *VT* 35 (1985) 165-91; A. Graupner, "Zum Verhältnis der beiden Dekalogfassungen Exod 20 und Dtn 5: Ein Gespräch mit Frank-Lothar Hossfeld," *ZAW* 99 (1987) 308-29; F.-L. Hossfeld, "Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen: Eine Fortführung des begonnenen Gesprächs," in *Vom Sinai zum Horeb: Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte* (ed. F.-L. Hossfeld; Würzburg, 1989) 73-118; J. Loza, *Las Palabras de Yahve: Estudio del Decálogo* (Biblioteca Mexicana; Mexico City, 1989); B. Z. Segal (ed.), *The Ten Commandments in History and Tradition* (Jerusalem, 1990); R. G. Kratz, "Der Dekalog im Exodusbuch," *VT* 44 (1994) 205-38.
- 12 See, for example, J. J. Stamm, *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung* (Berne, 1958) 5 (20 differences); Loza, *Palabras de Yahve*, 99-102 (22 differences); Schmidt, Delkurt, and Graupner, *Zehn Gebote*, 34-35 (synopsis).

## 1. 有關安息日的誡命

(出 20:8-11; 申 5:12-15)

出 20:8-11 中的動機，與申 5:12-15 是不同的。出 20:8-11 把有關安息日的誡命，與天主在創造的第七日休息相連(20:11)，而在申 5:15 卻把它與出谷的經驗相連。出 20 以創造神學作為理據，而申 5 卻選擇了救贖史的神學為理據。

## 2. 十誡的結構<sup>13</sup>

在出 20:1-17 逐一列出十條誡命，每一條都以一個命令式的動詞開始(*lō' not*，並以一個 *yiqtol* verb 相隨)。出 20:2 是一個「名號」。接着就是以下的進程：

- 20:2: 名號
- 20:3: 不可崇拜其他神祇
- 20:4-6: 不可製造偶像
- 20:7: 不可妄呼聖名
- 20:8-11: 當守安息日
- 20:12: 應孝敬父母
- 20:13: 不可殺戮
- 20:14: 不可姦淫
- 20:15: 不可偷盜
- 20:16: 不可作假見證
- 20:17: 不可貪人財物

---

13 See Zenger (ed.), *Einleitung*, 60; for other proposals, see R. Meynet, "Les dix commandements, loi de liberté: Analyse rhétorique d'Exod 20,2-7 et Dt 5,6-21," *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 50 (Beirut, 1984) 405-21; H. J. Koorevaar, "De opbouw van de tien woorden in Exodus 20:1-17," *Acta Theologica* 15 (1995) 1-15.

申命紀中的十誡的結構與出谷紀的不同；那是劃分為三部分。<sup>14</sup> 守安息日的誡命，被置於文本的中心位置，並以一系列相關的字，與導言和結語相連。動詞「領出」在申 5:6 (我曾領你離開) 和 5:15 (〔YHWH 你的天主〕將你領出來) 出現，這個動詞把十誡的開始，與安息日的誡命連接起來。此外，這條守安息日的誡命，與最後的誡命，不可貪近人的財物，有兩個相同的詞語：「你男女僕人」(僕、婢)(*'ebed, 'āmâ*; 申 5:14,21)。這兩個詞彙也出現在出 20 文本中。

申命紀的十誡的第二部分(申 5:16-21)，包括一系列同位的子句。至申 5:17 為止一直見到的：*lō'* (you shall not)，在申 5:18 以後，另一個希伯來字：*wēlō'* (neither shall you)，一共重複了七次，而在出 20:13-17，*lō'* 連續出現了五次，並沒有相連的同位子句。在申 5 的這第二部分，在一系列六個負面的不可禁令(申 5:11-21) 之內，出現一項正面的誡命：孝敬你的父母。在第一部分(申 5:6-11) 也是以正面的肯定開始(5:6)，接着是一連五個不可，而且都是與 YHWH 有關。

14 Cf. N. Lohfink, "Zur Dekalogfassung von Dt 5," *BZ* 9 (1965) 17-32(= *Studien zum Deuteronomium*, 1.193-209)，作者把申命紀的文本劃分為五部分(p.203):

- I. Worship of YHWH—5:6-10 (long)
- II. The name of YHWH—5:11 (short)
- III. The Sabbath—5:12-15 (long)
- IV. The parents—5:16 (short)
- V. Moral commandments—5:17-21 (long)

這種劃分的困難在於，事實上找不到文學風格的理由，將 5:11 和其餘的經文分開。申 5:6-11 的結構與出 20:3-7 是相同的。



因此，我們以下的結構：<sup>15</sup>

A 申 5:6-11 有關 YHWH 的誡命

X 申 5:12-15 安息日

A' 申 5:16-21 社會方面的誡命

申命紀的文本比較有結構性和有組織，尤其是在第二部分，它在內容和風格上主要的差別，把它和出 20 區別出來。申 5 的結構強調守安息日的誡命，這是一條與 YHWH 同時也與社會有關的誡命。集中在出谷的經驗，這條誡命成了一個對 YHWH 負責任的象徵，祂對於以民 (5:6,15)，同時也對於獲釋的近人 (5:14,21)，是一位釋放的天主。

### 3. 十誡的第二部分<sup>16</sup>

十誡的兩個文本的主要分別，在第二部分就更明顯了。詳細分析這點是很有用的。出 20:13-17 的文本包含五條社會方面的誡命，彼此不連貫，也沒有明顯的秩序。但是，在申 5:17-21，六條誡命是同位而且形成兩個連續，互相協調的系列 (5:17-19；5:20-21ab)。第一個系列處理違犯這種行為本身，第二個處理違犯事件的主要原因。<sup>17</sup> 再者，第一個系列包括短式的禁令 (不可，在希伯來原文卻只有兩個字)，第二個系列包括較長的程式：

15 我不排除更細緻地劃分這整段文字的可能性。在此我只是想強調，注意其中的核心意義的重要性。

16 Zenger (ed.), *Einleitung*, 59.

17 Zenger (*Einleitung*, 59) 稱之為隱蔽和公開的違犯行為。但是，在我看來，這樣的區別，並不完全符合這兩個系列。貪戀另一個人的妻子和貪圖他的財產，是公開的違犯法律嗎？

違犯	主要原因
殺人，5:17	作假見證，5:20
姦淫，5:18	貪戀近人妻，5:21a
偷盜，5:19	貪圖近人財物，5:21b

在審訊中作假見證，是報復自己的敵人或對頭最簡單的方法。這往往導致殺人，著名的納波特案例(列上 21 納波特的葡萄園風波)就是很好的例子。貪戀近人的妻子導致姦淫，貪圖他人財物，很自然就引起偷盜的行為。與出 20:13-17 比較，申命紀明顯是有更深入的省思和更強的教育意識。<sup>18</sup>

#### 4. 「祭禮十誡」(出 34:11-26)<sup>19</sup>

在金牛事件(出 32)中，梅瑟曾將約板擲碎(出 32:15-16,19)，之後，他為人民代禱，得到了天主的寬恕。為了保證這份修和，在出 34:1，YHWH 命令梅瑟說：「你要鑿兩塊石版，和先前的一樣；我要把你摔碎的石版上的字，再刻在石版上。」在這個宣佈之後，讀者期待見到一份與出 20:2-17 字句相同的十誡。但是，事實不是這樣。在出 34:11-26 的「十誡」所包括的指示，只是有關唯獨奉獻給 YHWH 祭禮：禁止朝拜別的神，有關祭禮的法律，及禮儀曆法。這正是它被稱為「祭禮十誡」的原因。

18 在申命紀，十誡是每個以色列人，無論他／她身處何方，都必須遵守的法律。相反，只有住在以色列國土的居民，才須要遵守其他的法律(參閱申 5:1; 6:1)。

19 See Zenger (ed.) *Einleitung*, 60; on Exod 34:11-26, see J. Halbe, *Das Privilegrecht Jawhes (Ex 34,10-26): Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit* (FRLANT 14; Göttingen, 1975); E. Blum, "Das sog. 'Privilegrecht' in Exodus 34,11-26: Ein Fixpunkt der Komposition des Exodusbuches?" in *Studies in the Book of Exodus: Redaction – Reception – Interpretation* (ed. M. Vervenne; BETL 126; Leuven, 1996) 347-66; B. M. Levinson, "Goethe's Analysis of Exodus 34 and Its Influence on Julius Wellhausen: The *Pfropfung* of the Documentary Hypothesis," *ZAW* 114 (2002) 212-23.

在出 34 中，即使禁止朝拜別的神這條禁令，也是用與出 20:3 不同的方式表達。再者，出 34:11-26 有一段平行文，可以在「盟約法」最後的部分(出 23:10-19)見到。<sup>20</sup> 雖有用字上的符合，但誡命的先後秩序和陳述也有差別。最後，「祭禮十誡」與盟約法的第二部分及申命紀法律之間，也可找到不少連結點。

## 5. 結論

在「神的講話」(divine discourses)中見到這些重複、張力和矛盾，為評釋者帶來一些嚴重的問題。從文學的角度來看，那是很難把這些文本，歸於一位作者名下。的確，一位作者必定能避免這些困難。比較簡單的辯論就是，這些法律是在不同的時期，針對不同的情況和不同的關注點而撰寫的。

從神學的觀點而言，有部分的法律，互相修正，引起另一個問題：那就是法律的神聖權威本身。在以色列，唯獨 YHWH 可以改變，祂以祂的權威保證的，透過梅瑟傳達的法律。只有當神聖法律的微調，回歸西乃山的啟示，並由 YHWH 透過梅瑟頒佈，這樣的微調才可接受。詮釋的問題就是辨別，那一條「神聖的法律」是當下有效的。

基於同樣的理由，一條新的法律不曾廢除一條較舊的：這法律源於神聖的根源，因此，它的有效性是「永恆」的；它不能被廢除。因此，一條「新的法律」被視為舊法律的一種形式。它是既相同復又不同。從實用的角度說，只有新，更新而有系統的陳

---

20 見：出 34:18 和 23:15; 34:20 和 23:15; 34:23 和 23:14,17; 34:25 和 23:15; 34:26 和 23:19.

述，才是有效的。<sup>21</sup> 甚至新約，從某些領域，可以視為舊約的更新本(參閱瑪 5:17)。

出現這種現象，有兩個原因。一方面，除非建基於神聖的權威，否則這法律是無效的。因此，它必須是古代的，源出於梅瑟的，「西乃」啟示。另一方面，為了適用，法律必須不斷更新，並切合以色列在它的整個歷史過程中，不斷改變的情況而詮釋。<sup>22</sup>

---

21 對於這一點，參閱：M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford, 1985) 91-277.

22 B. M. Levinson demonstrates the hermeneutical issues involved in “‘You Must Not Add Anything to What I Command You’: Paradoxes of Canon and Authorship in Ancient Israel,” *Numen: International Review for the History of Religions* 50 (2003) 1-51.

## 第四章

# 五書的文學問題 II： 敘述文本

有關五書的「導論」，通常涉及敘述文本比涉及法律文本更多。釋經學者對於敘述文本的分析，提出了大量不同的理論，可能壓抑新手並為他們造成困擾。更甚的是，有一種趨勢是，丑化某類成功地區別，甚至一節經文內不同的源流和版本的分析工作。這種態度給人的印象是，釋經者唯一的工具，就是「剪刀和漿糊」。但，這不是真的。<sup>1</sup>

不過，在面對有關五書的編輯各種不同的理論以前，我們必須先看看那些，任何認真的讀者不能忽視的，真實存在的問題。沒有一位細心的讀者會否認，五書中可找到重複、張力和矛盾。其實對這些問題的爭論，只出現在解釋這些現象所用的不同的方法而已。因此，在這一章裏，我要提出兩類不同的問題：同一個事件有兩種或三種版本，同一個敘述裏有重複的片段。

---

1 有關歷史—批判法最好的說明，參閱：H. Simian-Yofre, "Diacronia: I metodi storico-critici," in *Metodologia dell'Antico Testamento* (ed. H. Simian-Yofre; Bologna, 1994) 79-119; P. Guillemette and M. Brisbois, *Introduction aux méthodes historicocritiques* (Héritages et Projets 35; Montreal, 1987).

## A. 同一個事件的不同版本

### 1. 創造的重複敘述

(創 1:1-2:4a; 2:4b-3:24)<sup>2</sup>

任何人，毫無疑問，在閱讀創世紀時，一定很驚訝地注意到，天主在創 1:1-2:4a 創造了宇宙之後，在創 2:4b-25 又開始再一次重複整個過程。更甚的是，在第二次祂並不創造同樣的世界。在兩個記述中，有許多特別的差異，其中最顯著的是表達創造的方式，及其顯示的神學。

#### a. 敘述

• 在創 1 中宇宙是從水和原始的黑暗中冒現(創 1:2)。這裏所描繪的圖畫提示，這是記述一個被水所掩蓋的世界，與每年在美索不達米亞和埃及出現的氾濫情況類似，雖然在以色列沒有這種情形。在氾濫之後，水逐漸退去，土地漸漸顯露出來，植物開始覆蓋大地，生物開始繁殖。在創 1 的創造描述，大部分依照這個程序。首先天主創造了光(1:3-5)，然後是穹蒼(天；1:6-8)，最後祂使旱地出現，植物生長(1:9-13)。在這之後，祂創造了生物：魚、飛鳥、動物和人(1:20-31)。所有這一切，都在一週之內發生。

在創 2 卻相反，在神的干預之前，大地是一片荒蕪，也沒有水。在創 1 是除了水甚麼都沒有，在創 2 是根本沒有水。還沒有下雨，只有一條「河」灌溉地面(2:6)。<sup>3</sup> 天主形成了第一個人，然後，祂開始種植一個園子，它就像在一片荒涼的平原上冒出

2 Notably see Zenger (ed.) *Einleitung*, 49; also see K. Koch, "P—kein Redaktor! Erinnerung an zwei Eckdaten der Quellenscheidung," *VT* 37 (1987) 446-67; Blenkinsopp, *Pentateuch*, 60-67; A. F. Campbell and M. O'Brien, *Sources of the Pentateuch: Texts, Introductions, Annotations* (Minneapolis, 1993) 22-23 and 92-94; Carr, *Reading the Fractures of Genesis*, 62-68.

3 這節翻譯，特別是有關：'ēd 一字的譯法，有非常眾多的爭論。

來的綠洲。這段創造的描寫，反映了巴勒斯坦的氣候和地理環境。<sup>4</sup>

- 在創 1，天主在第六日創造第一對夫婦(1:26-27)，而在創 2，祂先創造 *’ādām* (“human being”, “man”, 人; 2:7)，然後，在故事結束前，造了一個女人(2:22)。

- 創 1 包括一個完整的創造宇宙的敘述：天、海和地。另一方面，創 2 並沒有提到創造天和海，也沒有提及任何星宿的創造。第二個創造記述只考慮大地和在地上繁殖的生物。

- 按照創 1:11，天主使植物在地上生長，並沒有對植物作任何的區別。但是在創 3:18，在種滿了許多生出好果子的樹木的園子(2:9)，與園子外只有「荊棘和蒺藜」(3:18)生長的土地之間，有很大的距離。

- 至於植物和樹木，創 1 並沒有提出任何特別的例子。相反，創 2 注意到園子裏有知善惡樹和生命樹(2:9)。

- 根據 1:29-30，所有的生物都是素食的，禁止宰殺動物。洪水以後，在創 9:2-3，天主改變這個規定，准許在某種情況之下宰殺動物作為食物。創 3:21，天主為男人和女人做了件「皮衣」，這暗示祂宰殺動物。<sup>5</sup>

## b. 神學

在兩段敘述中，創造世界的神祇的名字並不相同。在第一段，只是簡單地稱祂為「天主」(*’ēlohîm* 在 1:1-2:4a 出現 35 次)，而在第二段述，祂有一個雙重名字：YHWH(上主)天主(*yhwh ’ēlohîm*)。創 1 的天主是超越的：祂製定詳細的創造計劃，然後喚

---

4 See O. Keel and M. Küchler, *Synoptische Texte aus der Genesis* (Biblische Beiträge 8; Fribourg, 1971) 49-103.

5 這個問題是辣彼和教會的教父，極大的關注點。

出這些元素；祂所說的一切都成就了，而祂自己依然是隱而不現，同時與所創造的一切分隔。<sup>6</sup>

不過，在創 2-3 所顯示的神性更傾向「神人同形」(anthropomorphic)的思想：YHWH 天主用土形成第一個人，並把生命之氣吹入他的鼻孔。然後祂種植了樹木，將人安置在園子內。之後，祂認識到，人需要某些東西：他孤獨。天主尋找解決第一個人孤獨這個問題的方法，首先，藉創造動物，然後藉創造女人。在創 3 中，傍晚，天主來到園中散步：祂注意到有些怪異的東西，同時，經過審問，發現男人和女人的墮落。這裏的神似乎不是「全知」或「全能」的，祂與創 1 的天主有很大的差別。

### C. 觀點

- 創 1 描述宇宙的創造。首先，天主創造和組織了宇宙全部的元素：光、黑暗、諸天、地、海和星。植物的生長，將可以滋養生活在世界中三部分的生物：天空的飛禽，海中的魚和地上的動物和人。不過，創 2 主要是處理人類的創造和地上生命的條件。大地需要人類去耕種。泥土的肥沃有賴於水。樹木必須為人類提供食物，人也需要同伴才能生存。這就是為甚麼天主先創造動物，然後造女人。

- 創 1 的宇宙全部是正面的，以致創 1:1-2:4a 的文本完全不存在任何負面的元素。這文本重複了「天主看見是好」七次(創 1:4,10,12,18,21,25,31)第一個負面的元素出現在創 2-3，在此見到「知善惡樹」的短句(創 2:9,17; 參閱 3:5)。

---

6 YHWH 和天主(*’ēlohîm*)這兩個神聖的名稱的區別，應該謹慎處理。Blum (*Komposition*, 471-77) 根據 Rendtorff，對於不加區別地用這兩個名稱，提出嚴厲的批評。



#### d. 結論

上述的差別，使我們不能把兩個文本，歸於同一位作者名下，同樣，這也排除了，純粹從同年代的閱讀法(synchronic reading)。<sup>7</sup>

### 2. 有關妻子／姊妹的三重敘述 (創12:10-20; 20:1-18; 26:1-11)<sup>8</sup>

在創世紀裏，我們找到三段敘述，講述一位聖祖，他的妻子，和一位君王。三段敘述都依照一條相同的情節線：

1. 聖祖來到外國人的地域。
2. 他害怕自己會遭遇危險，便假稱妻子是他的妹妹。
3. 這個假局被當地的君王發現。
4. 君王傳召聖祖前來，並指責他的欺騙行為。

儘管結構相同，三段文本依然存有許多差異。

第一個版本(創 12:10-20)由三個相繼短句展開，每一個處理一個特別的問題。第一個問題是饑荒，解決的辦法就是移居到埃及(12:10)。但是，移居引出另一個問題：亞巴郎擔心自己會遭遇

7 即使學者嘗試採用同年代閱讀法，也必須承認兩個敘述的差別。見例如：T. C. Eskenazi (“Torah as Narrative and Narrative as Torah,” in *Old Testament Interpretation: Past, Present, Future* [ed. J. L. Mays, D. L. Petersen, and K. H. Richards; Edinburgh, 1995] 13-30), who refers, among others, to R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York, 1981) 141-47.

8 研究這現象的文章或書籍有不少。近期的研究可見於：I. Fischer, *Die Erzählern Israels: Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36* (BZAW 222; Berlin, 1994); also see S. Niditch, *Underdogs and Tricksters: A Prelude to Biblical Folklore* (San Francisco, 1987) 23-69; cf. Simian-Yofre, “Diacronia: I metodi storico-critici,” 99-100; for the structure, see R. C. Culley, *Studies in the Structure of Hebrew Narrative* (Semeia Supplements; Philadelphia, 1976) 33-41. For a short presentation of the texts, see Campbell and O’Brien, *Sources of the Pentateuch*, 99, 108-9, and 167.

危險，因為撒辣依很美貌，他怕當地居民要殺害丈夫以便奪取妻子(12:11-12)。結果就想出這樣的一個假局：撒辣依必須說她是亞巴郎的妹妹，不是他的妻子(12:13)。這詭計只取得部分成功，因為法郎非常優待亞巴郎，但是這樣又引出另一問題：撒辣依發現自己被帶進法郎的宮中(12:14-16)。YHWH 於是出手干預，降災打擊法郎(12:17)。他最後發現真相——雖然我們不知道確實怎樣發現——傳召亞巴郎，直斥其非，把妻子交還給他，並派人護送他到邊境(12:18-20)。

第二個版本(20:1-18)不是發生在埃及，而是在革辣爾，培肋舍特君王阿彼默肋客的國土上。敘述的第一部分很短，幾乎只是小部分(20:1)。敘述者沒有詳說許多事，尤其沒有交待，為甚麼亞巴郎要在乃革布地，革辣爾定居。沒有解釋亞巴郎為甚麼謊稱他的妻子是他妹妹，或者解釋阿彼默肋客為甚麼派人取了撒辣去(20:2)。在這故事中出手干預的天主被稱為 *'ēlōhīm* (厄羅因)，只有在 20:18 見到 *Yhwh* 介入。神的干預在 12:10-20 很簡短的敘述，但在創 20 卻有較詳細的發展。在此，天主在夢中顯現給阿彼默肋客，並與他展開很長的討論(20:3-7)。這事發生之後，先是眾臣僕(20:8)，然後亞巴郎(20:9-13)都被傳召，而且相當長的時間。

在尾聲(20:14-18)時，所有的問題都獲得解決：阿彼默肋客把撒辣歸還亞巴郎，送給他許多禮物，並邀請他住在自己國內(20:14-15)；此外，君王還給了亞巴郎一筆錢，作為冒犯了撒辣的補償費(20:16)；最後，亞巴郎為阿彼默肋客及他的家人代禱，求天主醫治這家人一種疾病，這情節，讀者直到故事結束時才知道(20:17-18)。

第三個版本較短(26:1-17)。這次，主角是依撒格、黎貝加，及再次是阿彼默肋客，革辣爾的君王(參閱 20:1-2)。依撒格和黎

貝加住在這區域的原因，與 12:10(參閱 26:1)所述的一樣，也是為了饑荒。與亞巴郎一樣，依撒格說他的妻子是他的妹妹(26:7)。但是，這次沒有事發生：黎貝加和依撒格平安地住在那裏。君王無意中犯了一件鹵莽的事和發現了真相：他從窗外望見依撒格與黎貝加「嬉戲」(26:8)。君王指責他不誠實，並嚴禁任何人不得「觸摸」黎貝加，否則要被定死罪(26:10-11)。

第一個敘述的意向是要顯示，天主如何藉着顯示她的真實身分，保護和救了撒辣依，亞巴郎的妻子：撒辣依不只是一個「婦女」，或一個「美貌的婦女」；也不是亞巴郎的「妹妹」；她是「亞巴郎的妻子」。她是整個故事的中心，儘管她不曾發一言。

第二個敘述可能假定讀者已經知道第一段記述，或者，至少知道它的一般性的主題。<sup>9</sup> 首兩節(20:1-2)與第一段記述的六節(12:10-16)相符，對於移居的事態或撒辣如何進入阿彼默肋客的後宮，都沒有交待。敘述主要的部分，是處理罪咎的法律問題。每個人物都嘗試證明自己的行為是合法的：天主、阿彼默肋客和亞巴郎。然後，在尾聲時全部的關注點都是「重建正義」。

第三個敘述顯示 YHWH 如何保護黎貝加，脫離一個只存在於她丈夫想像中的危機。阿彼默肋客沒有奪取黎貝加為妻，相反，當他一發現真相後，立刻宣佈婚姻的不可侵犯令。

在每個敘述中，「外國君王」顯示了，他自己和聖祖對他的觀感非常不同。法郎和阿彼默肋客對於正義，及他們保護外國人的責任，都有很深的意識。「敬畏天主」的人在外國是存在的，雖然亞巴郎並不相信(20:11)，而且人也不是必須順從自己的直覺不可。從批評和文學的角度說，很難把這三個敘述，歸於一位作者

---

9 這理論最重要的代表是：J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition* (New Haven, CT, 1975) 167-91.

的名下。為甚麼人要這樣大張旗鼓地重複自己三次？為甚麼他要用兩個不同的神的名稱？為甚麼亞巴郎要犯兩個同樣的錯誤？在第二次時，撒辣或天主似乎都對第一個片段沒有甚麼印象。在創 26 中的依撒格，似乎不能從他父親的經驗中得到甚麼教訓。同樣，阿彼默肋客的反應，似乎他從來沒有經驗過這類的事情。

### 3. 默黎巴片段的雙重敘述 (出 17:1-7; 戶 20:1-13)<sup>10</sup>

在默黎巴的兩個片段，是按同樣的情節線寫成的，兩者之間有許多相同的元素：

1. 缺水。
2. 人民埋怨梅瑟。<sup>11</sup>
3. 梅瑟同 YHWH 講話。
4. YHWH 指示解決辦法：使水從石頭湧出。
5. 命令執行。

不過，這裏也有許多差異。

#### a. 敘述的目的

兩個敘述最明顯的差別是在結束的部分。在出 17:1-7 中，找不到子民或他們的領袖，曾經犯了任何罪的跡象。另一方面，在戶 20，梅瑟和亞郎被罰，因為不曾信賴，也不曾顯示 YHWH 的神聖(戶 20:12)。出 17:1-7 解釋 YHWH 如何救了子民以免他們渴死。

10 有關這文本，見：Campbell and O'Brien, *Sources of the Pentateuch*, 86-87 and 144。有關文本的分析，見：N. Lohfink, "Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtserzählung," in *Die Zeit Jesu: Festschrift für Heinrich Schlier* (ed. G. Bornkamm and K. Rahner; Freiburg-im-Breisgau, 1970) 38-57 (= Lohfink, *Studien zum Pentateuch*, 169-89, especially pp. 187-89); Blum, *Studien*, 271-78.

11 在戶 20 亞郎和梅瑟一起。

面對子民的需要及梅瑟懇切的祈禱，YHWH 回應了他們，為他們解決了問題。戶籍紀遠較此複雜。除了缺水和解決辦法之外，文本引進一個有關罪／懲罰的敘述。<sup>12</sup>

## b. 敘述的框架

- *人民的怨訴* 在開始時，子民的埋怨，在戶 20:3-5 比在出 17:2a 有更詳細的論述。缺水是出 17:2a 唯一的問題，後由子民的另一個指控擴大了：他們斷言他們的領袖要殺死他們，同時表示他們對於出離埃及這件事表示懷疑(戶 20:3-5)。

- *梅瑟的回應* 在出 17:2b-3 梅瑟回答子民說，他們不是在和他們的領袖爭吵，而是在與天主爭吵。然後，他直接與 YHWH 對話。在戶 20，他安心地與亞郎來到會幕門口，俯伏在地上。

- *YHWH 的回應* 在出 17:5-6a，YHWH 回應梅瑟的祈禱，並命令他用棍杖擊打磐石，使水流出來。同時，長老也應該在場。在戶 20:6b，「YHWH 的榮耀顯現給他們」。YHWH 的命令(20:7-8)提到棍杖，這與出 17:5-6 一樣，但是，在此梅瑟必須向磐石發命。

- *解決問題的辦法* 在出 17:6b 隨着一個「完成程式」(completion formula)，一切就很快地結束了，可是戶籍紀卻有更詳細的報告：「完成程式」(20:9)講了之後，是梅瑟對子民的責難(20:10)。然後，梅瑟擊石兩次，水從磐石流出(20:11)。在戶 20，長老不在場。兩段記述都以追溯過去事件的溯源論(etiology)結束

---

12 On Numbers 20, see among others, F. Kohata, "Die priesterschriftliche Überlieferungsgeschichte von Numeri xx,1-31," *AJBI* 3 (1977) 3-34; L. Schmidt, *Studien zur Priesterschrift* (BZAW 214; Berlin, 1993) 45-72; H. Seebass, "Biblisch-theologischer Versuch zu Num 20,1-13 und 21,4-9," *Altes Testament: Forschung und Wirkung – Festschrift für Henning Graf Reventlow* (ed. P. Mommer and W. Thiel; Frankfurt, 1994) 219-29.

(出 17:7; 戶 20:13)。不過，在溯源之前，戶 20:12 記述了一段最後的論述，在講話中 YHWH 指責梅瑟和亞郎，沒有相信祂，沒有使祂在以色列子民眼前被尊為聖(“sanction”)。<sup>13</sup>

### C. 人物和其他的細節

- 長老只出現在出 17，而亞郎卻只出現在戶 20。
- 出 17:7 以「瑪撒和默黎巴」的溯源結束了這個片段，而戶 20:13 卻只提到默黎巴，並暗示了卡德士(20:1,14)而結束。
- 棍杖在兩段敘述中都出現了。不過它的功用卻不同，它在戶 20 好像有點多餘。

### 小結

第二個片段(戶 20:1-13)，如果把它看作是同一個事件的第二次修訂，而不把它看作另一個相似的事件，這是比較容易理解。如果它是一個不同的事件，在第一個之後出現，並由同一位作者敘述，這就不能解釋，為甚麼沒有人知道如何解決水的問題。那些子民、梅瑟、亞郎，甚至 YHWH 都對前一個片段喪失記憶。

## B. 在一個敘述內的重複片段

除了同一個事件有不同的版本之外，當同一個敘述之內出現張力和矛盾時，會有其他更複雜的問題出現。有許多例子，在文本中，找到兩條甚至多條敘述情節線交叉。下引的敘述，屬於一組典型的例子：創 6-9(洪水)；創 37(若瑟故事的開始)；出 14(海

---

13 有關“sanction”的概念，見本人“Sincronia,” 158 and 231.

的奇蹟)；戶 13-14(偵察許地)。以下我會簡單處理創 6-9，創 37 和出 14 的問題。

## 1. 洪水的記述(創 6-9)<sup>14</sup>

第一次閱讀這段敘述的人，可能不會注意其中與編輯有關的問題，因為重複的敘述，實際上是隱藏在它的一個統一的編輯結構背後。的確，在這段文本中統一和重複是同時存在的。<sup>15</sup>

### a. 敘述的統一<sup>16</sup>

洪水的敘述有一條相當清晰的敘述線。乍看下，我們覺得閱讀文本沒有甚麼困難。以下是事件的摘要：

1. 天主發現人類的罪惡重大。
2. 天主決定消滅大地。
3. 諾厄是當時唯一的義人。
4. 天主吩咐諾厄建造一隻方舟。
5. 諾厄和他的家庭及世上各類動物的代表進入方舟。

---

14 作為概覽，見：Campbell and O'Brien, *Sources of the Pentateuch*, 211-23; Zenger (ed.), *Einleitung*, 51; for a recent analysis, see my "Relato del diluvio: Un relato sacerdotal y algunos fragmentos redaccionales posteriores," *EstBib* 52 (1994) 37-62; P. J. Harland, *The Value of Human Life: A Study of the Story of the Flood (Genesis 6-9)* (VTSup 64; Leiden, 1996); Carr, *Reading the Fractures of Genesis*, 48-62; also see my "Nel segno dell'arcobaleno: Il racconto biblico del diluvio (Gen 6-9)," in *La natura e l'ambiente nella Bibbia* (ed. M. Lorenzani; Studio biblico teologico aquilano) (L'Aquila, 1996) 41-66; see the analysis by B. M. Levinson, "'The Right Chorale': From the Poetics of Biblical Narrative to the Hermeneutics of the Hebrew Bible," in *"Not in Heaven": Coherence and Complexity in Biblical Narrative* (ed. J. P. Rosenblatt and J. C. Sitterson; Bloomington: Indiana University Press, 1991) 129-53 (esp. pp. 136-42).

15 這說法基本上是根據 Campbell and O'Brien, *Sources of the Pentateuch*, 211-23.

16 同上 214-15。

6. 洪水來臨。除了諾厄和那些與他同在方舟的人和生物，其餘的所有生物都被水淹死。
7. 洪水之後，乾地重現。諾厄，他的家人和所有其他的代表離開方舟。
8. 洪水之後，天主保證世界的存在。

### b. 雙重敘述<sup>17</sup>

• *最重要的張力* 如果我們小心閱讀文本，我們不可能不注意到某些令人驚訝的張力。釋經學者大約枚舉了六項主要的矛盾。<sup>18</sup>

*洪水的原因*：人心的邪惡(6:5)，或大地和「有血肉的人」都敗壞，到處充滿強暴(6:11-13)。

*神的命令*：天主吩咐諾厄由每種動物中各帶一對(6:19-20)，或七對潔淨的和一對不潔淨的動物(7:2)進入方舟。

*洪水的時間*：40天40夜(7:4,12)，或全年(7:6,11; 8:13,14)。

*洪水的性質*：大雨(7:12; 8:2b)，或者是一次宇宙性的劇變，所有深淵的泉水都冒出，天主的水閘都開放了(7:11; 8:1-2a)。

*離開方舟*：放出多隻飛鳥之後(8:6-12)，或得到神的命令之後(8:15-17)。

*神的名字*：YHWH (*yhwh*)或天主(*'ēlohîm*)。

• *兩段平行的敘述* 根據許多釋經學者的看法，重組兩段洪水記述是可能的。每一段都是完整的——或者至少乍看下——

17 同上 215-16. Also see the excellent analysis of S. E. McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer* (AnBib 50; Rome, 1971) 2-36.

18 See Zenger (ed.), *Einleitung*, 51; cf. C. Westermann, *Genesis 1-11* (trans. J.J. Scullion; Minneapolis, 1984) 395-98; Wenham, *Genesis 1-15*, 163-64.



而且都包括所有的元素。<sup>19</sup>

1. 人的罪惡，6:5; 6:11-12
2. 神決定消滅世界，6:7; 6:13
3. 宣佈洪水氾濫，7:4; 6:17
4. 下令進入方舟，7:1; 6:18
5. 有關動物的命令，7:2; 6:19-20
6. 目的：保全牠們的生命，7:3; 6:19
7. 進入方舟，7:7-9; 7:13-16
8. 洪水開始氾濫，7:10; 7:11
9. 洪水不斷增漲，7:17; 7:18
10. 所有生物都死了，7:22-23; 7:20-21
11. 洪水停止氾濫，8:2b; 8:2a
12. 水逐漸退落，8:3a; 8:3b,5
13. 預備離開方舟，8:6-12; 8:15-17
14. 神許諾永遠不降洪水，8:20-22; 9:8-17

我們可以按上列的元素，區別兩條敘述線。

在**第一段敘述(A)**中，天主的名字是 YHWH。洪水是由於人心的邪惡招至的。YHWH 吩咐諾厄帶上七對潔淨的動物，和一對不潔淨的進方舟。洪水持續了 40 天 40 夜，雨停後就停止氾濫。諾厄離開方舟，奉獻祭獻，很明顯是用了潔淨的牲畜。這事實幫助我們理解，為甚麼諾厄要帶上七對潔淨的動物。YHWH 聞到了馨香，放棄咒罵人的邪惡，並許諾永不再用洪水蹂躪大地。

在**第二段敘述(B)**中，天主被稱為 *'ēlohîm*，和創 1 的一樣。至於洪水的目的是更概括性的：世界敗壞，到處充滿強暴。天主也吩咐諾厄造一艘方舟，把世上的每一類動物的一對，帶進方舟

---

19 See, among others, Zenger, (ed.) *Einleitung*, 51.

內。第二段敘述的時間表，特別精確：文本包括一份真實的洪水「時間表」，並有諾厄的歲數和日期(7:6,11; 8:13)。<sup>20</sup> 當天上的水閘開放，深淵的水泉冒出時，洪水氾濫了。這裏的宇宙論和創 1 的相同(參閱創 1:2)。在洪水的末期，水退落後，天主祝福諾厄和他的家人，改變了有關食物的指示(作了一些寬鬆，在某些條件下，准許吃肉類；參閱 1:29-30)，並與諾厄訂立盟約許諾永遠不降洪水。彩虹是這個盟約的標記。

- **一些問題** 儘管有不少相符之處，兩段平行的敘述是不完整的。在敘 A，缺少了兩項基本的元素：方舟的建造和離開方舟。方舟的建造只敘述了一次，這是很容易理解的。「收集者」或「編者」可能不願重複，便選擇了最符合他自己意向的敘述。

第二個問題比較嚴重：既然進入方舟敘述了兩次，為甚麼離開方舟並沒有記述兩次？這個問題促使一些釋經學者對於先前的閱讀，提出疑點，和檢視了先前有關平行的敘述的分析。這樣一來，兩次進入方舟，可能不是一個重複片段，而是透過重複敘述事件的重要階段，以強調世界歷史中的一個重要的時刻。

- 其他的「重複片段」也是有問題的，特別是在洪水開始，大水的增漲和退落的部分。有系統的檢視，無疑可以幫助釋經者「發現」那些重複片段，有助於他們重組兩段完整的記述，儘管支持這種做法的證據卻欠奉。<sup>21</sup>

20 洪水的年曆帶來不少問題，見：L. M. Barré, "The Riddle of the Flood Chronology". *JSOT* 41 (1988) 3-20; F. H. Cryer, "The interrelationships of Gen5,32; 11,10-11, and the Chronology of the Flood (Gen 6-9)," *Bib* 66 (1985) 241-61; N. P. Lemche, "The Chronology in the Story of the Flood," *JSOT* 18 (1980) 52-62. For data, see Skinner, *Genesis*, 167-69; McEvenue, *Narrative Style*, 54-59.

21 See B. D. Eerdmans, *Alttestamentliche Studien I: Die Komposition der Genesis* (Giessen, 1908) 81-82; more recently, see Wenham, *Genesis 1-15*, 167-69; Blenkinsopp, *Pentateuch*, 77-78; Blum, *Studien*, p. 282 n. 206; Ska, "Diluvio,"

即使有這些困難，我們應該承認，要協調有關洪水的兩個版本並不是不可能的事，特別是在有關帶進方舟的動物的兩道神的命令，洪水的性質，它的長度，和神兩次許諾，再也不消滅世界等方面。<sup>22</sup>

### c. 不同的解決方案

根據大部分的釋經學者的意見，洪水的記述，是集合兩段平行和完整的，有關同一事件的敘述，所作的編輯工作。除了上述的幾方面，編輯工作收集了先前一些文本完整的版本。

有少數釋經者提出一個不同的解決方案。<sup>23</sup> 敘述 B 是一份完整的記述，而敘述 A 是由一系列較後期的附加資料組合成的。這些附加資料，很可能是為了使之前的記述完整，基於美索不達米亞的敘述而加插，回應新的關注點。這個「完整」記述的關鍵元素是，洪水之後諾厄的祭獻。這項元素可從一份平行的文本找到，那就是：*the Epic of Gilgamesh* (XI 159-161)和 *Atrahasis* (3.5.34-35)。<sup>24</sup> YHWH「聞到」諾厄奉獻的祭獻的香氣後，決定以後永遠不再消滅生物，或破壞宇宙的秩序(創 8:20-22)。

這些使敘述「完整」的加插，強調祭禮的重要性：宇宙現在能幸存，有賴諾厄在洪水之後奉獻的祭獻。為了這祭獻，天主曾經吩咐諾厄，把七對潔淨的動物，帶進方舟(7:2)，因為這些動物

---

40-51; B. Gosse, "La tradition yahviste en Gn 6,5-9,17," *Henoch* 15 (1993) 139-54; J. Blenkinsopp, "P and J in Genesis 1-11: An Alternative Hypothesis," in *Fortunate the Eyes That See: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday* (ed. A. B. Beck et al.; Grand Rapids, 1995) 1-15.

22 招至洪水的原因，也應該加到這個單子中。不過，在此，洪水的兩個版本是更準確地解釋為互相補充。每一段有它自己的視野和自己的詞彙，但兩者是不矛盾的。

23 見註 21 提及的作者。

24 See Wenham, *Genesis 1-15*, 159-64.

符合祭祀的規定。因為在古代，制度越古老就越莊嚴，這些附加文的編者，要追溯這些宗教制度，遠至諾厄時代，並藉此而給予它們「證明書」。至於其他的元素，例如大雨和放出飛鳥，也可見於美索不達米亞的敘述。<sup>25</sup>

這個完整的敘述(即我們的 B 敘述)源於司祭源流(P)，有較強的宇宙意識。洪水代表部分重返創造之前的混亂(參閱創 1:2)。這是宇宙事件，有關創 1 所描述的世界。例如那片在穹蒼之下，覆蓋大地的水，及在原始深淵中的水(創 7:11; 8:2; 參閱創 1:2,6-7,9)。

洪水的目的是為消滅那威脅着要毀滅世界的「暴力」。換言之，這水淨化世界。洪水之後，一個新的世界出現了，可以比美創 1 的世界：大地又乾了(參閱 8:14; 參閱 1:9)；天主在諾厄，這位新亞當和他的家人內，再次祝福人類(9:1; 參閱 1:28)；最後，祂改變了有關食物的指示(9:2-3; 參閱 1:29-30)。經洪水淨化了的新世界的存在，完全仰賴「神聖的恩寵」，因為天主與諾厄、他的家人和所有與他一同進入方舟的生物，訂立了單方面的盟約，結束了洪水事件(9:8-17)。天主一見這盟約的記號：彩虹，就會記起它(9:13-15)。這個訊息，在以色列經驗過被充軍之後，對他們特別有意義。

#### d. 結論

最後的文本，給人的印象是：這是一個和諧的敘述。不過，如果要尊重所有的事實，文本內所保留的張力，是不容忽略的。在 6:19-20 中，天主命令諾厄，只從各類動物，帶一對入方舟，而在 7:2，卻命他帶七對潔淨，一對不潔淨的動物進方舟，這兩道神聖命令是很難協調的。在 7:9，同樣的問題再出現，因為這

---

25 Concerning the violent downpour, see *Gilgamesh* XI 96-109 and *Atrahasis* 3.2.53-4.27; for the sending of the birds, see *Gilgamesh* XI 145-54.

裏說，諾厄一對一對地領着動物進方舟。這表示諾厄沒有聽到 7:2 的命令嗎？或者我們應該解作，諾厄是成對購買牲口的，在某次是購買七對，另一次只購買一對嗎？最後，為甚麼天主改變祂的要求？<sup>26</sup> 為甚麼祂沒有立刻把祂的意向，傳達給諾厄？這樣的現象，需要一個解釋，同時它們的存在，是不能和只有一個作者的概念並存的。<sup>27</sup>

現在所見的洪水記述，好像一幕清唱劇，由二或三部聲唱出。宇宙只能被毀滅一次，因此，很難講述這個事件兩次。<sup>28</sup> 不過，訊息是「多音」的。企圖消滅不同聲音的閱讀，目的只是為保護編輯的統一性，將不隻會有消除文本中某些事實的危險，同時也會排除訊息內重要的一部分。<sup>29</sup>

---

26 補充單元(complementary episodes)的理論，可幫助我們理解這個現象，只有 YHWH 可能改正祂自己。因此，創 7:1-5 是在創 6:13-22 之後寫的。

27 批評力主創 6-9 是一個統一的文學單元的主張，參閱：J. A. Emerton, "An Examination of Some Attempts to Defend the Unity of Flood Narrative in Genesis," *VT* 27 (1987) 401-20; *VT* 28 (1988) 1-21. 同意接受單一而有結構的洪水記述的主張，亦可見於：B. W. Anderson, "From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Gen 1-11," *JBL* 97 (1978) 23-39; M. Kessler, "Rhetorical Criticism of Gen 7," in *Rhetorical Criticism: Essays in Honor of J. Muilenburg* (ed. J. J. Jackson and M. Kessler; Pittsburgh, 1974) 1-17; G. J. Wenham, "The Coherence of the Flood Narrative," *VT* 28 (1978) 336-48; idem, *Genesis 1-15*, 156-57; idem, "Method in Pentateuchal Criticism," *VT* 41 (1991) 84-109; G. Borgonovo, "Gen 6,5-9,19: Struttura e produzione simbolica," *La scuola cattolica* 115 (1987) 321-48,28. See Campbell and O'Brien, *Sources of the Pentateuch*, 236; C. Levin, *Der Jahwist* (FRLANT 157; Göttingen, 1993) 439-40.

28 See Campbell and O'Brien, *Sources of the Pentateuch*, 236; Levin, *Der Jahwist*, 439-40.

29 "In the combination of both (the sources J and P), two voices have joined in the singing of one song, and the song is the more powerful for their harmony. Two witnesses give the testimony of the faith of Israel; in such a matter of life and death, at least two witnesses are required. The compiler of our composite final text has done marvelously well" (Campbell and O'Brien, *Sources of the Pentateuch*, 223).

## 2. 若瑟故事的開始(創37)<sup>30</sup>

創 37 包含另一個典型的、課本式敘述的例子，目的是為了顯示，五書的編撰，不只一位編者。<sup>31</sup> 通常，作者強調文本中出現的重複片段，和平行的情節線：聖祖有兩個名字，在 37:1-2,34 是雅各伯，在 37:3,13 稱為以色列；有兩位兄弟嘗試救若瑟，在 37:21-24,29-30 是勒烏本，在 37:26-27 是猶大；至於若瑟被賣，有提到依市瑪耳人的文本(37:25,28; 參閱 39:1)及米德楊人(37:28,36)。

### a. 困難

我們在創 37 章的敘述中所面對的主要困難是在 37:28 和 37:36(參閱 39:1)。我們不知道若瑟確實是怎樣被賣的。的確，對於這段經文，可以採用多種不同的讀法：若瑟可能被他的哥哥們賣給依市瑪耳人，或被米德楊人綁架，然後賣給依市瑪耳人，或者被米德楊人拐騙，然後被他們帶到埃及賣給普提法爾。

這項行動的發展很不清楚。根據創 37:17-20，若瑟的兄弟看着他從遠處走來，決定要殺死他(37:20)勒烏本干涉，想要救他，於是提議，不如把他放進一口沒有水的井裏(37:21-22)。勒烏本的提議被接納了，然後若瑟發現自己在一個井裏，長衣被剝去(37:23-24)。然後，他的兄弟們坐下來進食(37:25)。有一群依市瑪耳人的商隊經過，猶大提議，他們把若瑟賣給這些商人(37:26-27)。再一次，兄弟們同意了(37:27b)。至此，敘述變得複雜了。根據這文本的最後版本，(一個可能的讀法)另一組商人——這次是米德楊人——把若瑟從井裏拉出來，把他賣給依市瑪耳人，他們把他帶到埃及去(37:28)。文本暗示，當兄弟們在吃喝和討論時，對所

30 See *ibid.*, 223-37.

31 In addition to Campbell and O'Brien, *ibid.*, see Blenkinsopp, *Pentateuch*, 107; Whybray, *Introduction*, 57; N. Marconi, "Contributi per una lettura unitaria di Gn 37," *RivB* 39 (1991) 277-303.

發生的一切完全不知情。然後，勒烏本回到井邊，發現若瑟不見了(37:29)。他回到兄弟那裏，把他的發現告訴他們(37:30)。他們決定瞞騙他們的父親，極力使父親相信，若瑟是被野獸吞食了(37:31-35)。其實，根據敘述最後的版本，沒有一個兄弟知道若瑟確實的遭遇是甚麼。勒烏本要救他，猶大提議把他賣了。當兄弟們在進食和交談時，米德楊人經過，把若瑟拐騙了，把他賣給依市瑪耳人，這正是猶大和兄弟們在這些事件發生前見到的依市瑪耳人。這條情節線，至少從表面看來沒有問題。

一個有批判頭腦的讀者會問，為甚麼兄弟們沒有看見米德楊人走前來，為甚麼他們不意識到自己的兄弟被他們(米德楊人)賣給依市瑪耳人。無論如何，讀者要被 37:36 弄糊塗了，這裏竟說米德楊人——不是依市瑪耳人——把若瑟賣到埃及去。在創 39:1 重述 37:28b，但是說賣若瑟的是依市瑪耳人。要協調這兩個版本是不可能的。

## b. 解決方案

釋經學者提出多個不同的解決方案。

根據其中一個看來相當合理的意見，認為確實的文本是由兩個平行的版本合編成的。在第一個版本裏，勒烏本是主要的人物，他決定要救若瑟(37:21-22)。他說服他的兄弟不要殺害「那作夢的人」，只把他丟進井裏好了(37:22)，這正是他們對他所做的事(37:23-24)。當兄弟們離開井邊，米德楊人走來，秘密地把若瑟從井中拉出來，把他帶到埃及去(37:28a)。勒烏本回到井邊，要把若瑟拉出來送他回父親那裏(參閱 37:22b)，卻發現井空無一人，相當驚訝，前去向其他兄弟宣佈這個消息(37:29-30)。在創 40:15 中，當若瑟提到他由希伯來人之地被「拐」、「偷」、「秘密地綁架」時，似乎正是證實故事的這個版本。

在第二個版本中，只有猶大出手干涉。當兄弟們在進食時，他們看見一個正在前往埃及的依市瑪耳人商隊(37:25)。於是猶大提議，他們把若瑟賣了(37:26-27)。兄弟們都同意，就把他賣給依市瑪耳人(37:28aβ, b)。在這個版本中，在 37:28aβ，「賣」這個動詞的主詞是「兄弟」而不是「米德楊人」。在創 45:4-5 中，若瑟支持這個版本：他的兄弟賣了他(我就是你們賣的弟弟)。

創 37:36 是「勒烏本版本」的結束，根據這個版本，米德楊在埃及賣了若瑟，而在 39:1 卻與「猶大版本」接上。

大部分釋經學者同意這些事實。不過，他們在其他問題上分歧。其中有兩個問題比較重要和更難解決：這兩個版本，勒烏本和猶大版本，它們本身是完整嗎？換言之，現在所見的版本，是由兩個獨立存在的版本合併而來嗎？或者，其實只有一個版本，由一位編輯，加上一些補充的元素，使它完整？第二個問題與第一問題相連：是否可能把兩個版本的時期確定，並可否分辨那一個較古老？<sup>32</sup>

### c. 最後文本的協調與不協調

同年代閱讀，一如在其他的一樣，在這個事例上嘗試減少它的困難。<sup>33</sup> 但是，解釋卻強差人意。例如，肯定「依市瑪耳人」

32 有關這項辯論近期的意見，可參閱附有更新的參考書目：C. Paap, *Die Josephsgeschichte Genesis 37-50: Bestimmungen ihrer literarischen Gattung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts* (Europäische Hochschulschriften 23; Frankfurt, 1994).

33 See Marconi, "Contributi," 277-303; R. E. Longacre, *Joseph: A Story of Divine Providence* (Winona Lake, IN, 1989; 2<sup>nd</sup> ed., 2003) 31; idem, "Who Sold Joseph into Egypt?" *Interpretation and History: Essays in Honour of Allan A. MacRae* (ed. R. L. Harris et al.; Singapore, 1986); W. L. Humphreys, *Joseph and His Family: A Literary Study* (Columbia, SC, 1988); and the criticism of Campbell and O'Brien, *Sources of the Pentateuch*, 233 n. 59.



和「米德楊人」是一個民族的兩個名字是不夠的(參閱民 8:24)，因為不可克服的困難依然存在。讓我只舉其中兩個：為甚麼要在同一節(37:28)及別處(37:36; 39:1)，用兩個不同的名稱來描述同一個民族？為了解決這個難題，有些釋經者辯稱，在現存的文本中，是那些「兄弟」把若瑟賣給依市瑪耳人／米德楊人。<sup>34</sup> 但是在這個事例中，我們必須問自己，在這個時候，勒烏本在那裏？如果他並不和其他的兄弟在一起，為甚麼文本沒有解釋？如果當若瑟被賣時他是在場，為甚麼後來在 37:29，他去找若瑟？<sup>35</sup>

「兩個版本」的假設，必須歸因於有兩個作者，這說法是最簡單和最「節約」的，因為這樣可以解釋現在所見的文本，而不製造更多的難題。從釋經來說，最好的解決辦法就是，能最簡單地解釋，最大量資料的方法。

#### d. 結語

在創 37 這個案例中，兩個矛盾的不可協調的版本，同時存在最後的文本裏，因此，它們是很難歸於同一位作者名下的。<sup>36</sup>

### 3. 渡海事件(出 14)<sup>37</sup>

與創 6-9 類似，出 14 也是一個少見例子：敘述同一事件，

34 See Longacre, *Joseph*, 31; idem, "Who Sold Joseph?" 75-92.

35 See Campbell and O'Brien, *Sources of the Pentateuch*, 231-36.

36 Campbell and O'Brien, *Sources of the Pentateuch*, 235-37, 提出一個有趣的解釋。根據他們的說法，創 37 希望在同一個文本中，保留若瑟「被賣」的兩個不同的記述。古代的抄本沒有附註，也沒有我們現代排字的技術和方便，例如可以用不同的字體。因此，如果可以這樣說，敘述必須包含兩個文本及附註。再者，若瑟只能被賣一次，要在兩個連續出現的文本裏，敘述同一個事件，是有一定的難度的。

37 See *ibid.*, 238-54; Blenkinsopp, *Pentateuch*, 157-60; E. Zenger, *Einleitung*, 51-52; for some recent studies of this pericope, see M. Vervenne, "The Sea Narrative Revisited," *Bib* 75 (1994) 80-98.

卻有兩個平行的版本。<sup>38</sup> 其少見的原因很簡單：埃及人只能被水淹死一次，正如洪水的世代，只能在水中消滅一次。因此，很難記述同一個故事兩次。

#### a. 困難

出 14 包含四項困難，使文本不能讀作一個統一的、協調的敘述。這些難題是：在 14:13-14 梅瑟的態度，和在 14:15 記述的神的講話；在「奇蹟」之前埃及人所處的位置；「奇蹟」的性質；以及埃及人的死亡。

- 是信心或是一個絕望的呼聲？人應該保持平靜或走動？（出 14:13-14 及 14:15）。<sup>39</sup>

α. 是信心或是一個絕望的呼聲？ 出 14:13-14 是梅瑟向面對埃及大軍感到恐懼和憂慮的以色列人講話。那時以色列人剛來到岸邊，就被埃及人的大軍在後面追來，眼看就被趕上了（14:8-10）。天主的人告訴這些子民不要害怕，因為 YHWH 會拯救自己的子民。然後，他宣佈 YHWH 要親自為他們作戰，以色列人再也不會見到埃及人，他們應該保持平靜（14:14）。不過，在 14:15 YHWH 對梅瑟的講話，似乎是在指責他：「你為甚麼向我哀號？」在上一節梅瑟並沒有向 YHWH 哀號，相反，他呼籲子民保持平靜和信心。

β. 靜觀、平靜或走動？ 梅瑟呼籲以色列民說：「你們站着別動，觀看 YHWH 今天給你們施的救恩」（14:13a），然後，在 14:14

---

38 根據 Levin (*Jahwist*, 439-40)，這是這類文學現象罕有的真正的例子。在我看來，創 6-9 並不包含兩個完整的洪水的版本。我們也可以討論戶 13-14，因為 Noth (*History of Pentateuch Traditions*, 249)認為，這些例子，只是「非常罕有」(*ziemlich selten*)；參閱：Campbell and O'Brien, *Sources of the Pentateuch*, 210 n. 22.

39 同上，241。

他又說：「YHWH 必替你們作戰，你們應安靜等待。」儘管其中有幾個希伯來動詞不容易解釋，但句子最明顯意義是：以色列應該站在他們原來的地方不要動，靜觀 YHWH，祂必定有所行動。動詞：*yšb/nšb*，主要解作「站立定」，「堅定」，這並不排除行動的可能性，例如，從軍事角度來說，在攻擊敵人之前的調遣。<sup>40</sup> 照這樣說，出 14:13 更明顯地說，以色列人應小心「觀察」(*r'h*)而不是採取行動。動詞：*hrš* 只是意指「安靜」，「不動」。它並不暗示任何一種動作，即使這並不排除推理上(*a priori*)的動作。按這個脈絡，那是很難明白，為甚麼在 14:15，YHWH 出其不意地吩咐梅瑟，要以色列人改變他們的位置：「吩咐以色列子民起營前行。」

- 敘述的年份和地理(出 14:15-20,28-29)。<sup>41</sup>

α. 年份 「奇蹟」甚麼時候發生？根據 14:20，雲柱「整夜」將兩個軍營分開。另一方面，在 14:23 卻說，埃及人追趕以民。但是，在此並沒有提到夜晚。

β. 地理 以色列人和埃及人在那裏？在 14:19-20，雲柱改變了它的位置：雲柱「從他們前面轉到他們後面」(參閱 13:21-22)，在埃及軍營和以色列軍營之間，使軍營分開，整夜彼此不能接近(14:19-20)。這樣雲柱繼續成為埃及軍趕上以色列人，不可跨越的阻隔。

根據這段描寫，以色列人和埃及人，整夜保持不動的膠著狀態。因為雲柱阻隔了他們，使兩個軍營停留在入夜前，在海岸邊停駐的位置(14:9-10)。再者，在 14:19-20 之後，文本沒有任何暗示，雲柱有移動。

40 Cf. J. Reindl, “נָשַׁב/יָשַׁב *nšb/yšb*,” *TDOT* 9.519-29, esp. pp. 522-24.

41 Campbell and O'Brien, *Sources of the Pentateuch*, 243-44.

因此，這數節經文沒有提到有夜間渡海的事。軍隊的調遣是很難想像的：雲柱再也不是在以色列人前面，光照他們的道路(13:21-22)，而埃及人卻被阻擋在雲柱後面，不能迫近以色列人。只有我們現在所見的文本提示一個不同的情景。

- 奇蹟的性質<sup>42</sup>

出 14:21 包含這整個文本中，一個最大的難題。有許多釋經者認為，這一節是合併同一個故事，兩個不同版本的，編輯活動理論的起點。14:21：「梅瑟向海伸手，YHWH 就用極強的東風，一夜之間把海水颳退，使海(底)成為乾地。水分開了…」。<sup>43</sup> 這節帶來了多個難題。我們怎樣想像這個現象？梅瑟伸出他的手，YHWH 颳起極強的東風，把水分為兩部分，這樣就在海中開了一條通道。風必須異常地颳，才能造成這樣的結果——就是說，總是向着同一方向，在一個具體的方位颳，不能在海的平面上掃過。不過，文本並沒有說：「YHWH 颳起極強的東風在海裏打開一條通道。」它只是說風颳乾了海。

14:16b 可以讓我們走前一步。在給梅瑟的指示中，YHWH 作了三項指示：梅瑟必須舉起棍杖，把手伸到海上面，分開海水。第一個元素(棍杖)，可能是附加的，或者也可能是聖經文本，特別是在司祭源流(P)中，常見的不重要的小差異。<sup>44</sup> 另外兩項元素見於這段經文的開始和結尾：

14:16a：把你的手伸到海上，分開海水

14:21：梅瑟向海伸手…水分開…

42 同上，242。

43 有些翻譯不曾準確地譯出「海」和「水」，在希伯來原文，這裏用了兩個不同的字。

44 見 McEvenue (*Narrative Style*, 51)，提到在司祭源流的文本中，有關重複片段的風格時說：「它的本質是在系統中的變異。」

畫面是很清晰的：梅瑟伸出他的手而水服從了：就是說水把自己一分為二。就這樣，「乾地」出現在水中，而走道就在前面展開，使以色列人可以走過，走到對岸去。埃及人緊隨在他們後面(參閱 14:22-23)。水在正在前行的兩個軍隊的左右兩邊，形成高牆(14:22,29)。

不過，14:21 餘下的文字描述另一個不同的現象：YHWH 用極強的東風，一夜之間，把海颳乾，露出一大片乾地，而不只是水之間的一條窄長的通道。<sup>45</sup>

- 埃及人的死亡<sup>46</sup>

α. 水或海水？ 這也是文本中頗難協調的描述。根據 14:26 以色列人已抵達對岸。就在那時，YHWH 吩咐梅瑟第二次向海伸手，使水回流到埃及人…身上。在 14:27-28 梅瑟執行命令。不過，在這兩節經文裏，又包括了一些新元素，是原來的命令所沒有的。只有在 27 節和 28 節開始的部分，可以與 26 節協調，而這些文字上協調的部分清晰可見：

14:26：向海伸出你的手，使水回流

14:27：梅瑟向海伸手

14:28：回流的水…

27 節其餘的部分，並沒有提到回流的「水」(26 及 28 節提回流的[水])；卻講「海」(14:27：到了天亮…海水流回原處)。這裏除了其他有意義的差異之外，又出現了一些詞彙的小改變。例如在 26

---

45 許多評釋者討論另一個問題：這時以色列和埃及人所在的確實地點，到底在那裏？有些學者提議，埃及人在移動，以便佔據海水被風颳乾的部分。這是可能的，但是文本並沒有這樣清楚交待。見：F. Kohata, *Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3-14* (BZAW 166; Berlin, 1986) 281-83. For discussion, see Blum, *Studien*, 257 n. 96.

46 Campbell and O'Brien, *Sources of the Pentateuch*, 244-45.

節神的命令中提到戰車和駕駛戰車的全副武裝的士兵(14:26b)。<sup>47</sup> 這些人和物在 28 節中重現，卻不見於 27 節。

β. 天亮 27 節包括一個時間指示：「天亮」，及從 20 和 21 節開始一系列的「整夜」和在 24 節繼續的「晨時末更」。另一方面，在 26 節，YHWH 卻沒有告訴梅瑟在天亮時，向海伸手使海水回流。<sup>48</sup> 在 26 節並沒有時間指示。

γ. 風 在 21 節提到風。不過，在 26 節 YHWH 給梅瑟的命令中，沒有叫梅瑟令風停止。我們可以假定，風颳了一整夜，到清晨自然停了下來。<sup>49</sup>

δ. 埃及人向着海的方向逃命還是他們被水淹沒了？<sup>50</sup> 根據 27 節，在天亮後不久，海流回原處。這一節必須連着 21 節解釋，21 節提到 YHWH 用極強的東風，一夜之間把海颳退，使海床成為乾地。然後，在 27 節風停了，海回流到前一夜的位置。這樣，同是 27 節寫埃及人向着海逃命。我們不難想像，海回流原處，在 24 節，被 YHWH 嚇得驚慌失措的埃及人，向着朝着他們捲來的海衝過去。換言之，埃及人在慌亂中，向一夜之間被颳乾的海床逃去。他們迎着到回流原處的海，被淹沒在海潮中(27b)。因此，以色列人在岸邊，對着被水沖來的埃及人的屍體，肅然敬畏 YHWH 的大能(14:30-31)。

很難把這個景象與第二幅圖畫(見於 14:26,28,29)融合起來。根據這幾節，以色列人已在海中的乾地走了過海，走過在 14:21\* 中所說的，梅瑟造成的通道。水在他們左右好像牆壁(14:22,29)，

47 這裏希伯來字，通常譯成「騎兵」是不正確的。這 *paraš* 指駕駛戰車的全副武裝的士兵，而不是騎兵。見 H. Niehr, “*פָּרָשׁ pāraš*,” *TDOT* 12.124-28.

48 Campbell and O'Brien, *Sources of the Pentateuch*, 243.

49 同上，246。

50 同上，244-45,251。

埃及人從後面追趕他們，走進在海中裂開的「走廊」(corridor)(14:23,28)。當以色列人來到對岸，YHWH 命梅瑟第二次伸出他的手，使水回流到埃及人和他們的軍隊身上(14:26)。這種情形，在 14:27\*開始和 28,29 節都可見到。在這個描述中，形成兩堵牆的水，「覆蓋」在埃及人身上，最終淹沒了他們。

在此，一方面，我們有回流的海水的「橫流」動態，另一方面，又有水從上而下的「直流」動態。一方面，埃及人從以色列前逃走(14:25,27)：「我們由以色列人前逃走罷」；另一方面，埃及人追趕以色列人(14:23,28)，直到海水淹沒他們的一刻：「回流的水淹沒了法郎的戰車、騎兵和跟着以色列子民來到海中的法郎軍隊」。如果，在這一刻，他們依然追趕以色列人，他們如何能在子民前逃走？水如何能自然而然地完成兩個動態？海水如何能回流，覆蓋在埃及人身上？

為了協調這兩段敘述，我們需要運用我們的想像力。在追趕以色列人的、驚惶失措的埃及人，回頭向着他們最初趕來的岸邊逃去。這時 YHWH 命令梅瑟向海伸出他的手。水首先從左邊右邊覆蓋在埃及人身上，然後，第二步，水從海岸的另一邊，向着埃及人逃回的同一海岸的方向，回流進「通道」(passageway)。雖然這不是不可能，但是文本沒有一處，有這樣明確的敘述，而且，這肯定不是最簡單地解釋這現象的方式。

現在所見的出 14 章，保留了「海的奇蹟」(miracle of the sea)的兩段描述。我們可用的，重組這兩段敘述最簡單工具是：一致的詞彙，特別是神的講話及執行(由梅瑟執行的命令)之間的協調性。這裡每一個敘述都有它自己的邏輯。

b. 兩段敘述<sup>51</sup>

根據部分釋經者，現存的文本是集合了兩個平行和完整的，有關海的「奇蹟」的版本。第一個版本，<sup>52</sup> 可稱為「吹乾海」的版本，埃及人黃昏在海岸趕上以色列人。雲柱出現，擋在兩隊人中間，使埃及人不能靠近以色列子民。這種「平衡」維持了一整夜。就在這一夜裡，YHWH 颳起極強的東風，吹乾了海(至少海的一部分)。

到晨時末更(見 14:24，指凌晨二時至六時之間)YHWH 在埃及人中製造了一陣恐慌和混亂。這混亂和恐慌的成因並沒有明確交代。風可能停了，埃及人面對着雲柱(可能是濃霧)，假定海正回流海床。他們想逃跑，但發現不能移動他們的戰車。在此我們也一樣，必須作一些假設；例如，我們可以想像，埃及人來到一片泥濘地，他們的戰車陷在泥漿裡，不能動彈。最後，他們可能不及深思，向着海的方向逃跑，海水正回流原處，恢復最初早晨的狀態。海水把他們沖走，海水也把他們的屍體沖到以色列人紮營的岸邊。

根據第二段描述<sup>53</sup>——我們稱這段為「水分開的敘述」——奇蹟是在白天發生的，因為沒有給時間指示。埃及人在近海(可

---

51 更詳盡的研究，參閱評釋，例如：Childs, *Exodus*, 218-24; see also K. von Rabenau, *Die beiden Erzählungen vom Schilfmeerwunder in Exod.13,17-14,31* (Theologische Versuche 1; Berlin, 1966) 7-29; P. Weimar and E. Zenger, *Exodus: Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels* (Stuttgarter Bibelstudien 75; 2<sup>nd</sup> ed.; Stuttgart, 1975); P. Weimar, *Die Meerwundererzählung: Eine redaktionskritische Analyse von Exod 13,17-14,31* (Ägypten und Altes Testament 9; Wiesbaden, 1985); Kohata, *Jahwist und Priesterschrift*, 278-95; idem, "Die Endredaktion (Rp) der Meerwundererzählung," *AJBI* 14 (1988) 10-37; Blum, *Studien*, 256-62; L. Schmidt, *Studien zur Priesterschrift*, 19-34.

52 Campbell and O'Brien, *Sources of the Pentateuch*, 246.

53 同上，245-46。



能是一個寬湖)處趕上以色列人，YHWH 吩咐梅瑟向海伸出他的手，以便把水分開。梅瑟服從了，以色列人走進水之間的通道，埃及人緊隨追趕他們。

當以色列人抵達海或湖的對岸，YHWH 吩咐梅瑟第二次向水面伸出他的手，使水「回流」淹蓋埃及軍隊。梅瑟像前次一樣執行命令，水淹蓋這時仍留在海床的埃及人。在這第二次的敘述中，以色列人成了一個餌，引誘埃及人踏入陷阱。

釋經者一般都把第一段敘述，歸於所謂的雅威源流(J)，而把第二段歸於所謂的「司祭作者」(P)。第一段記述(「吹乾海」)是圍繞着三次提到「恐怖／害怕／敬畏」(fear): 14:10,13,31 而構成的。當以色列人看見埃及人追來，他們經驗到「巨大的恐懼」，梅瑟回應了，鼓勵他們，說：「不要害怕」(14:10)。YHWH 使埃及的軍隊混亂和驚慌(14:24)，就這樣救了以色列人(14:13,30)，他們「敬畏 YHWH，信了 YHWH 和他的僕人梅瑟。」這段記述，大部分描述以色列人從恐懼埃及人到敬畏(恐懼)YHWH 和到信仰的轉化。<sup>54</sup>

第二段記述(水分開)正是描述 YHWH 的「榮耀」第一次顯現(14:4,17-18)，並確認 YHWH 對埃及人的主宰權(14:4,18)。<sup>55</sup> YHWH 從兩個相連的方式，顯示祂的「榮耀」：作為創造之主和歷史之主。一如在創 1:9-10(參閱創 8:14)祂藉着使「乾地」出現，顯示

54 See Weimar and Zenger, *Exodus*, 56-58; Ska, *Passage de la mer*, 136-45.

55 有關「榮耀」，見 C. Westermann, "Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift," *Wort, Gebot, Glaube: Beiträge zur Theologie des Alten Testaments. Walther Eichrodt zum 80. Geburtstag* (ed. H. J. Stoebe; ATANT 59; Zurich, 1970) 227-29 (= *Forschung am Alten Testament: Gesammelte Studien* [TBü 55; Munich, 1974] 2.115-37); U. Struppe, *Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift: Eine semantische Studie zu k'bôd JHWH* (Österreichische Biblische Studien 9; Klosterneuburg, 1988). Also see the recognition formula in 14:4,18: "The Egyptians shall know that I am YHWH."

自己是創造之主。正如祂使洪水淹滅敗壞的世代那樣，祂使埃及人在水中淹沒，顯示自己是世界各國的判官時，祂啟示自己是歷史之主。<sup>56</sup>

### c. 最後的記述<sup>57</sup>

- 從文學技巧的觀點，最後的記述，是由出 14:1-4,15-18 及 26 中神的三次講話，和梅瑟在 14:13-14 的講話構成的。梅瑟的講話的意義，在 14:26(參閱 14:14)和在 14:30-31(參閱 14:13)實現了。因此，這裏一共有三部分：14:1-14,15-25 和 26-31。第一部分描寫危機，第二和第三部分是危機的解決。每一部分都與一個特殊的時刻和一個特定的地點有關。出 14:1-14 在晚上發生在曠野，和在埃及與海之間。出 14:15-25 是在海中和在晚上。出 14:26-31 描寫在天亮，在海的另一邊發生的事件。

- 從神學的觀點，敘述是一首由二部聲唱的歌曲，正如創 6-9 和創 37 一樣，其中一部聲唱 YHWH 的「榮耀」(14:4,17-18)，而另一部聲唱「以色列的救恩」(14:13,30-31)，因為當 YHWH 強迫埃及人承認祂時，祂啟示了自己的榮耀，同時，祂「拯救」了自己的子民以色列。奇蹟之後，以色列作出回應，他們信仰了 YHWH 和梅瑟，祂的僕人(14:31)。

不能尊重文本的多元性的同年代的閱讀，會減少這敘述的訊息。<sup>58</sup>

56 See my “Séparation des eaux et de la terre ferme dans le récit sacerdotal,” *La nouvelle revue théologique* 103 (1981) 512-32; idem, *Passage de la mer*, 96-97.

57 On this point, see *ibid.*, 24-37; also see U. F. W. Bauer, *kl hdbrym h'lh—All diese Worte: Impulse zur Schriftauslegung aus Amsterdam. Expliziert an der Schilfmeererzählung in Exodus 13,17-14,31* (European University Studies 13; Theology 442; Berne, 1992); Vervenne, “The Sea Narrative Revisited,” 80-98.

58 See Campbell and O'Brien, *Sources of the Pentateuch*, 251-54.

## 第五章

# 五書的文學問題 III： 某些編輯協調

### A. 兩個編輯的「加插」的例子

#### 1. 出 14:11-12<sup>1</sup>

在出 14:8-10，當以色列人來到海邊安營準備過夜的地方，埃及人趕上他們了。這是戲劇性的一幕：得到自由後三天，以色列人意識到埃及人追趕他們來了，而且已經很接近了。已經沒有獲救的可能性：以色列人被困在埃及人與海之間。恐懼迅速漫延了整個營地：「以色列子民…十分恐怖，向 YHWH 哀號」(14:10b)。

在出 14:11-12，在這事件之後，以色列人立刻向梅瑟哭訴，但在他們的話中，卻沒有提到埃及軍隊或法郎；反而，他們表達了他們怕死在曠野，並表示要回到埃及去，因為他們情願在埃及做奴隸也不願死在曠野。這番話有法律的涵義。「你對我們做了些甚麼？」(14:11b)，這是指責程式(*accusation formula*)。<sup>2</sup> 以色列人指控梅瑟要毀滅他們(14:11)，他們的做法，使讀者期待見到擺平以色列與天主的人之間「宿怨」的事情出現。

---

1 See M. Vervenne, "The Protest Motif in the Sea Narrative (Exod 14,11-12): Form and Structure of a Pentateuchal Pattern," *ETL* 63 (1987) 257-71; T. Römer, "Exode et Anti-Exode: La nostalgie de l'Égypte dans les traditions du désert," in *Lectio difficilior probabilius? L'exégèse comme expérience de décloisonnement* (FS F. Smyth-Florentin) (ed. T. Römer; *Dielheimer Blätter zum Alten Testament und seiner Rezeption in der Alten Kirche* 12; Heidelberg, 1991) 155-72.

2 H. J. Boecker, *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament* (WMANT 14; Neukirchen-Vluyn, 1964; 2<sup>nd</sup> ed., 1970) 26-31; P. Bovati, *Re-establishing Justice: Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible* (trans. M. J. Smith; JSOTSup 105; Sheffield, 1994) 76-77.

但是，接下來的兩節(14:13-14)見不到梅瑟對這項嚴重指控的回應。我們在一章前一章見到，梅瑟在這兩節鼓勵子民保持安靜和信心。他講話的前段直接與 14:10b 相應，反而與 11-12 節無關：他的話包含勸勉，要他們不必恐懼；14:13a 的勸告：「不要害怕」回應了 14:10b 的「十分恐怖」。

因此，我們有很好的理由考慮，11-12 節是後來的加插。支持這個假設的三項很強理據是：在 10b 與 13a 所見的相同的詞彙(動詞：害怕)；10 節與 13-14 節統一的主題(以色列害怕埃及人的問題)；從文學風格，以及它的內容(法律的詞彙；在曠野的危機；希望重返埃及；被奴役的問題)的角度看，11-12 節的脈絡是孤立的。

## 2. 出 24:3-8 <sup>3</sup>

YHWH 向梅瑟頒布了「盟約法」(出 21-23)之後，指示梅瑟和亞郎、納達布、阿彼胡，以及以色列長老中的 70 人登山(24:1)。然後在 24:2 加上幾個細節。但是，在 24:3，梅瑟並沒有與 24:1 提到的那些人登山。讀者發現一個很不同的景象：YHWH 的話語讀出來了，一部書寫了，還有祭獻，灑血，唸了這(約)書，舉行了莊嚴立約禮儀(24:3-8)。

24:1 的命令，一直到 24:9 才執行：24:1「上來」的動詞是命令式的，與 24:9 的同一動詞的過去式：「上了」(*wayyiqtol*)相對應。梅瑟由亞郎、納達布、阿彼胡和 70 位以色列長老相陪上了山——這是在 24:1 YHWH 在祂的指示中提到的那些人。不過，在 24:3-8 中，見到梅瑟與百姓在一起，有一些「青年人」幫助他獻

---

3 有關的參考書目，見：Ska, "Repas de Ex24,11," especially p. 307 n. 9; see, above all, E. W. Nicholson, "The Interpretation of Exodus xxiv 9-11," *VT* 24 (1974) 77-97, especially pp. 78-79, Cf. Campbell and O'Brien, *Sources of the Pentateuch*, 199 and n. 37.

祭(24:5)，3-8 節很明顯是干擾了 24:1-2,9-11 的敘述線。

在五書中可找到不少這類進程的例子。不過，不是所有的都像上述兩個例子這樣明顯。因此，不是常常很容易找到決定性和不容否定的理據，證明有編輯上的加插工作存在。在以下的各部分，我將盡力分析一些五書中最常接觸到的編輯技術。

## B. 「前詞語／事件重述」<sup>4</sup>

前詞語／事件重述(Resumptive repetition)是一項文學技術，包括在作了一項干擾之後，重述一個或多個取自干擾或加插之前的字或句，使讀者可以延續干擾前的思路。<sup>5</sup> 在用編輯手段加插的事例中，第一個版本是原始，而重述——即重述一個或多個字眼——卻由編者插入的，編者這樣做是為了用此法把他的加插與原文「縫合」起來。

這是一個大家都知道的現象，不過，不只限於編輯的工作。原作者自己也採用這種技巧：例如，當他們要引進一個離題的枝節，或描述兩個類似和同時發生的景象時。因此，一個像這樣的重述，不足以作為肯定編輯加插(redactional additions)出現的證明。也需要有其他的指示，例如詞彙或題目的改變等現象出

4 基本的研究見：C. Kuhl, "Die "Wiederaufnahme": Ein literarkritisches Prinzip?" *ZAW* 64 (1952) 1-11; M. Anbar, "La 'reprise,'" *VT* 38 (1988) 385-98. The word *Wiederaufnahme* ("resumptive"; cf. Kuhl) was already used by A. Dillmann, *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua* (2<sup>nd</sup> ed.; Leipzig, 1886) 465; A. Dillmann and V. Ryssel, *Die Bücher Exodus und Leviticus* (3<sup>rd</sup> ed.; Leipzig, 1897) 63; C. Steuernagel, *Deuteronomium und Josua* (Göttingen, 1900) 169,172; Wellhausen, *Composition des Hexateuchs*, 64. See Anbar, "Reprise," 385 n.1. For bibliography, see A. Rofé, *The Book of Balaam* (Jerusalem, 1979) 55 n. 106. See the discussion of this and other editorial devices in B. M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation* (New York: Oxford University Press, 1997) 17-20.

5 See Kuhl, "Wiederaufnahme," 2-3; Anbar, "Reprise," 385.

現。<sup>6</sup> 在五書和聖經的其他部分，以及古代文學中，都可找到許多這類的例子。<sup>7</sup>

### 1. 創 6:22, 7:5<sup>8</sup>

洪水敘述開始的部分，天主命令諾厄建造一座方舟。這第一個神的指示系列，以一條「完成程式」(completion formula)結束(創 6:22)：

諾厄全照辦了；天主怎樣吩咐了，他就怎樣做了。

第二個指示系列，引進潔與不潔的動物的區別，也是以同樣方式結束(7:5)：

諾厄全照 YHWH 吩咐他的做了。

- 
- 6 See W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft: Entwurf einer Literaturtheorie und Methodologie* (Göttingen, 1971) p. 70 n. 81.
- 7 更多的資料見於：Anbar, “Reprise”; G. Braulik, *Die Mittel deuteronomischer Rhetorik erhoben aus Deuteronomium 4,1-40* (AnBib 68; Rome, 1978) 85 and 144-45; C. Conroy, *Absalom, Absalom! Narrative and Language in 2 Sam 13-20* (AnBib 81; Rome, 1978) 54 and 110 n. 57; Kuhl, “Die Wiederaufnahme,” 1-11; idem, *Die drei Männer im Feuer* (BZAW 55; Berlin, 1930) 163; B. Lang, “A Neglected Principle in Ezekiel Research: Editorial Criticism,” *VT* 29 (1979) 39-44, especially p. 43; B. O. Long, “Framing Repetitions in Biblical Historiography,” *JBL* 106 (1987) 385-99; H. V. D. Parunak, “Oral Typesetting: Some Uses of Biblical Structure,” *Bib* 62 (1981) 153-68, especially pp. 160-62; P. A. Quick, “Resumptive Repetition: A Two-Edged Sword,” *Journal of Translation and Textlinguistics* 6 (1993) 289-316; Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft*, 70-71, with n. 81; I. L. Seeligmann, “Hebräische Erzählung und biblische Geschichtsschreibung,” *TZ* 18 (1962) 305-25, especially p. 318; S. Talmon, “The Presentation of Synchronicity and Simultaneity in Biblical Narrative,” in *Studies in Hebrew Narrative Art throughout the Ages* (Scripta Hierosolymitana 27; Jerusalem, 1978) 12-25; J. Trebolle Barrera, “Redaction, Recension, and Midrash in the Books of Kings,” *BIOSCS* 15 (1982) 12-35; H. M. Wiener, *The Composition of Judges II 11 to 1 Kings II 46* (Leipzig, 1929) 2.
- 8 Kuhl, “Wiederaufnahme,” 9. See also my “Relato del diluvio,” 56; cf. Westermann, *Genesis 1-11*, 429.

這個程式很短，用了 YHWH 的名字，而不用 *ʾēlōhîm* (天主)。不過，程序是清晰的：第二個結束語暗示了，7:1-4 的加插，是為了表示這應作一項神的命令理解，就如創 6:13-21 那一類的命令一樣。這命令是由同一的權威發佈，也要求同樣的遵從。在 7:5 之後，重拾故事線。

我們現在所見的案例中，至少有兩個理據，可以支持 7:1-4 是一段加插的假設：在兩系列有關動物數量的神的命令之間，出現了矛盾；同時，天主也不是以同一個名字尊稱(God/YHWH)。

## 2. 創 21:27b, 32a<sup>9</sup>

創 21:22-34 記述亞巴郎與阿彼默肋客完成立約。在敘述的末段，亞巴郎送牛羊給阿彼默肋客(21:22-27, 32b-34)。然後，敘述者以一個程式：「二人互相立了約」，結束了整段敘述(21:27b)。

行文至此，敘述者，可能這裏有兩位，引進了兩個有關「貝爾舍巴(*Beer-sheba*)」的來源的語源(etymology)：「七隻母羔羊的井」(21:28-31a)，和「誓約之井」(21:31b)。在希伯來文中，七是：*šeba*<sup>6</sup>而立誓的動詞是：*šāba*<sup>6</sup>。按流行的想法，這兩個字的字根，可以解釋貝爾舍巴(*bēʾēr šeba*<sup>6</sup>) (*Beer-sheba*) 這個名字。在這些加插之後，讀者發現，在 21:32a 與 21:27b 有相同的程式，其中只輕微改動：「他們在貝爾舍巴立了約」。之後，敘述很快就結束了(21:32b-34)。在此，在整段記述結束以前，加插的部分，引進一個新題目——一個「說明」或「溯源」(etiology)。

9 Anbar, "Reprise," 386. For a different explanation, see Campbell and O'Brien, *Sources of the Pentateuch*, 169 (20:27b and 32 are additions). Also see C. Westermann, *Genesis 12-36* (trans. J. J. Scullion; Minneapolis, 1985) 348-49 (Gen 21:32a "is a resumption of the same sentence in v. 27b").

### 3. 創 37:36, 39:1<sup>10</sup>

這個例子在分析創 37 章時已討論過。創 39:1 的「重述」把創 39 與創 37 的情節線連繫起來。創 38 處理的主題：「猶大和塔瑪爾」單元，與若瑟的故事並不相連。這個重述是明顯的，儘管事實上，這裏以依市瑪耳人取代了創 37:36 的米德楊人。可能，這是在努力協調創 37 中，若瑟被賣的兩個版本：

37:36：米德楊人後來在埃及將若瑟賣給了法郎的內臣，衛隊長普提法爾。

39:1：若瑟被人帶到埃及，有個埃及人普提法爾，是法郎的內臣兼衛隊長，從帶若瑟來的依市瑪耳人手裏買了他。

### 4. 出 6:10-12, 29-30; 6:13, 26-28<sup>11</sup>

勒烏本、西默盎和肋未的族譜(6:14-25)，是按兩段「重述」：10-12 和 29-30 而發展的。前者敘述梅瑟抗拒 YHWH 指派給他的任務；在 13 和 26-28 節處理梅瑟和亞郎的任務。在 6:14-25 的族譜中，引進了這個與本章其餘的部分沒有甚麼關聯的題目。原來的文本與重述上的詞彙，雖然有些微的差別，但兩者之間文字的相關性是無可反駁的：

10 See, among others, H. Gunkel, *Genesis* (trans. M. E. Biddle; Mercer Library of Biblical Studies; Macon, GA; 1997) 407; C. Westermann, *Gnesis 37-50* (trans J. J. Scullion; Minneapolis, 1986) 61.

11 Anbar, "Reprise," 386-87. Also see W. H. Schmidt, *Exodus 1,1-6,30* (BKAT 2/1; Neukirchen-Vluyn, 1988) 295-96; Campbell and O'Brien (*Sources of the Pentateuch*, 36-37, with n. 27 ) follow Noth, with an excellent description of the phenomenon of resumption. Cf. Childs, *Exodus*, 111.



- 第一段前詞語／事件重述：

6:10-12：YHWH 訓示梅瑟說：「你去告訴埃及王法郎說：叫他將以色列子民由他國中放走。」梅瑟當面回答 YHWH 說：「以色列子民既不肯聽我，法郎又怎肯聽我？況且我又是笨口結舌的人。」

6:29-30：祂對他說：「我是 YHWH。你應該把我對你所說的一切話告訴埃及王法郎。」梅瑟當面回答 YHWH 說：「看，我是個笨口結舌的人，法郎怎麼肯聽我？」

- 第二段前詞語／事件重述：

6:13：YHWH 訓示梅瑟和亞郎，命令他們去見以色列子民和埃及王法郎，好領以色列子民出離埃及國。

6:26-28：YHWH 曾向梅瑟和亞郎這兩人說：「你們帶領以色列子民一隊一隊地出埃及國。」這個梅瑟和亞郎向埃及王法郎說，要將以色列子民從埃及領出來。當 YHWH 在埃及國對梅瑟說話的那一天……

第一個重述系列(6:10-12,29-30)只提到梅瑟，而第二個系列(6:13,26-28)加上了亞郎。同時，要注意的是，在 6:28 編者在他的重述與接下來的講話(7:1-5)之間，用了轉移的手法。

## 5. 肋 26:46; 27:34<sup>12</sup>

按原來的文本，肋未紀在 26 章結束，這章包含一系列類似

---

12 Anbar, "Reprise," 387; see also Levinson, "The Right Chorale," 150.

古代近東，那些從屬條約上所列的祝福和詛咒。然後，一如以上所說，26章在26:46節結束。在27:34的結語中的前詞語／事件重述，意指有另一片段加插在已有的文本後。一如以上的例子，27章的內容，提供了足夠的理據，證實這確實是後期的加插：

26:46：這是 YHWH 在西乃山，於自己和以色列子民間，藉梅瑟所立的法令制度和法律。

27:34：這是 YHWH 在西乃山為以色列子民向梅瑟吩咐的法令。

## 6. 戶 22:21b, 35b<sup>13</sup>

巴郎的驢的單元(戶22:22-34)是一個廣為人知的故事。這其實是一段很長的加插，包含了一段有關先見者(seer)的使命的異文。在戶 22:7-21 中，摩阿布王、巴拉克派兩組使者前去，遊說巴郎去咒罵以色列。第一次，巴郎服從天主的命令，拒絕了。但是第二次，天主提議巴郎與派來的公使同去(22:20)，於是，巴郎便與巴拉克的使者上路(22:21)。不過，在 22:22，天主對巴郎發怒。這對於閱讀了 22:20 節神的講話後的讀者，不能不說是一件震驚的事：如果天主准許巴郎出發，為甚麼在 22:22 又見到祂對巴郎生氣？

最簡單的解釋就是，承認這個巴郎的驢的單元是加插的文本。這個論據是基於它本身的內容——有兩個互相矛盾的，巴郎的使命的版本——是由在 22:35b 內見到的 22:21b 這段前詞語／事件重述而證實：

22:21b：(巴郎)就同摩阿布的縉紳一起去了。

22:35b：巴郎於是同巴拉克的縉紳一起去了。

---

13 Ibid. 388. Also see Budd, *Numbers*, 256-57.

再者，22:35a 與 22:20 是相連的。在 22:35a 中，驢子的敘述以後，YHWH 的使者，重複天主首次在 22:20 中給巴郎的命令。

22:20：「這些人既然來邀請你，你就起身同他們去罷！  
但是 you 只應做我吩咐你的事。」

22:35a：YHWH 的使者對巴郎說：「你同這些人去罷！但  
是你只應說我吩咐你的話。」

## 7. 結論

前詞語／事件重述的技術在希伯來聖經相當常見。<sup>14</sup> 我們必須再強調這個事實，重述本身不能證明有編輯功夫的存在。如果沒有其他的理據，或沒有加插出現的清晰的指示，重述可能只是作者自己採用的寫作技術——例如，用來描述兩個同時出現的事件。<sup>15</sup>

## C. 編輯功夫的一些「語言記號」

### 1. 神的講話

#### a. 創 22:15-18 <sup>16</sup>

「亞巴郎的考驗」或「祭獻依撒格」（創 22:1-19），在 22:14 有一個結論，那是在使者前來阻止聖祖祭殺他的兒子，和亞巴郎為這個「考驗」的場地命名後。然後，使者第二次講話，「批准」

14 參閱在「參考書目」中所列舉的論文中枚舉的例子。

15 See Long, "Framing Repetitions," 385-99; disputed examples: 2 Kgs 4:12b,15; 4:25a,27a; 1 Kgs 20:12a,16; 2 Kgs 5:11a,12b; 2 Kgs 4:8a,11a; 1 Sam 1:3a,7a; 2 Kgs 7:5b, 8a; 1 Kgs 1:1,4 and 1:15b; 1 Sam 18:5,14,30; to frame an *excursus*: 2 Kgs 17:6b,23b; 17:33-34,40-41.

16 有關這段經文的評釋，請參閱 R. W. L. Moberly, "The Earliest Commentary on the Akedah," *VT* 38 (1988) 302-23.

亞巴郎的服從性，並再肯定先前的許諾；許諾其中一項就是無數的後裔。事後，亞巴郎回到貝爾舍巴(22:19)。

使者的第二次講話令人驚訝，其中的原因有以下幾點：

1. 為甚麼 YHWH 的使者，「第二次」呼喚(22:15 *šēnit*)？為甚麼他不一次把話說完(22:11-12)？
2. 創 22:15-18 並沒有加上任何對理解敘述不可或缺的資料。在 22:12(我現在知道你實在敬畏天主)第一次的「肯定」足以恰當地總結 22:1-10 的「考驗」，讀者並不期待任何事。
3. 使者第二次的講話重複了前次講話的多項元素，並使之完整，明顯的是與命令：「YHWH 的使者從天上對(亞巴郎)說...」(22:11,15)，亞巴郎及他的服從：「你沒有顧惜你的兒子，你唯一的兒子」有關(參閱 22:12,16)。
4. 創 22:15-18 的詞彙和內容，以另一形式重複，12:1-3; 13:14-17 和 15:1-7,21 各段的許諾。<sup>17</sup>

因為上述的理由，許多釋經者認為創 22:15-18 是後加的插文。<sup>18</sup> 在 22:15 可找到的「語言記號」是一個副詞片語：「第二次」(思高譯文是：又)。這裏的加插，是為了把神的許諾，與亞巴郎受考驗的單元連接起來。

17 See Westermann, *Genesis 12-36*, 217-31; also see Moberly's article cited in n.16.

18 See, among others, Gunkel, *Genesis*, 236. 不同的意見，見於：G. W. Coats, "Abraham's Sacrifice of Faith: A Form-Critical Study of Genesis 22," *Int* 27 (1973) 389-400; Van Seters, *Abraham*, 227-40, especially pp. 230-31; T. D. Alexander, "Gen 22 and the Covenant of Circumcision," *JOT* 25 (1983) 17-22; G. J. Wenham, *Genesis 16-50* (WBC 2; Dallas, 1994) 102-3. Their argumentation seems weak. Thus Wenham (*ibid.*, 102) writes: "For God to spare Isaac's life, which would not have been a risk without Abraham's submission to the test, and then merely to say 'now I know you fear God' is somewhat an anticlimax. Surely God should say more to Abraham after putting him through such a traumatic experience." However, does this reaction correspond to ancient or to modern sensibilities? Who could say with certainty: "Surely God should say more"? Is there any particular reason?

## b. 出 3:15

從批評的角度說，燃燒的荊棘這一幕是一個很複雜的文本。<sup>19</sup> 在這段敘述中，其中最難解的一段是天主回答梅瑟有關祂的聖名的問題(3:13-15)。在 3:14「名字的啟示」之後，天主「又」(‘ôd)講話，給了更多訊息(3:15)。這裏「又」的字眼，提示了這裏有一段加插：

天主又對梅瑟說：「你要這樣對以色列子民說：YHWH，你們祖先的天主，亞巴郎的天主，依撒格的天主和雅各伯的天主，打發我到你們這裏來：這是我的名字〔你們要以此名呼喚我〕直到永遠，這是我的稱號，直到萬世。」

許多釋經者認為出 3:15 是後加的插文。<sup>20</sup>

1. 這段指示集合了 14a：「天主向梅瑟說」及 14b：「你要這樣對以色列子民說」的元素。現在，這裏的副詞「又」(‘ôd, again)清楚地指示，15 節應該解作天主給的一個「補充」。
2. 15 節包含一個有關先前的解釋。它重複 3:6 的元素：「我是你們祖先的天主，亞巴郎的天主，依撒格的天主和雅

19 有關這單元的文學研究，見：G. Fischer, *Jahwe unser Gott: Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Exod 3-4)* (OBO 91; Fribourg and Göttingen, 1989); 有關這段文字的結構，見：B. Renaud, "La figure prophétique de Moïse en Exod 3,1-4,17," *RB* 93 (1986) 510-34; also see P. Weimar, *Die Berufung des Mose: Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23-5,5* (OBO 32; Fribourg and Göttingen, 1980); Kohata, *Jahwist und Priesterschrift*, 17-18; W. H. Schmidt, *Exodus 1,1-6,30*, 107-23; Blum, *Studien*, 22-28; J. C. Gertz, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung: Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch* (FRLANT 186; Göttingen, 2000) 254-334.

20 See W. H. Schmidt, *Exodus 1,1-6,30*, 132-33.

各伯的天主」；及 3:13 的：「你們祖先的天主打發我到你們這裏來」。不過，15 節以一個較廣為人知的天主稱號：yhwh (Tetragrammaton) 取代難解的「我是」(I am 'ehyeh, v.14b)。

3. 雖然 15a 節(的意義)在它的脈絡中是固定的，15b 節不但回答了 13 節的問題，但(涵義)卻遠遠超出 15a，因為天主向世世代代的，在祈禱中呼喚祂(名)的以色列人講話。在 15a：「YHWH...打發我到你們這裏來」，從風格上說，這是天主稱號從第三人稱，在 15b 轉移到第一人稱的寫法：「這是我的名字...」。

### c. 創 16:9,10,11 <sup>21</sup>

創 16 記述哈加爾與撒辣依之間的衝突，及依市瑪耳的誕生。哈加爾逃到曠野(16:6)，在那裏遇見了「YHWH 的使者」。在一段簡短的導言(16:7-8)之後，使者三次與她講話，他每次的講話都是由同一條程式作開場白：「YHWH 的使者對她說」(16:9a, 10a, 11a)。因為哈加爾並沒有以任何方式干擾神的講話，我們怎樣解釋這開場白？最簡單的解釋就是，有一位或多位編輯，加上另外兩段神的講話，到 11-12 節中這段最初的神諭前，以使現在所見的文本，與創 12-25 的其他敘述協調。

---

21 第一位處理這問題的學者，見：Wellhausen, *Composition des Hexateuchs*, 19-20; also see, among others, Gunkel, *Genesis*, 183; Westermann, *Genesis 12-36*, 244-45; Blum, *Komposition der Vätergeschichte*, 316-17, 365. As usual, Wenham (*Genesis 16-50*) show great prudence before admitting the presence of sources or redactional additions. However, his arguments are primarily formal, because he tends to base them on his own structuring of the text. Van Seters (*Abraham*, 194-95) thinks that only v. 10 is an addition. However, his analysis of v. 9 is problematic. If the angel of YHWH ordered Hagar to return to *Sarai*, why is there no allusion to this in what follows?

在 16:9, YHWH 的使者叫哈加爾回到撒辣依那裏。這命令使我們明白, 為甚麼在 16:15-16, 我們見到依市瑪耳在亞巴郎(和撒辣)的家裏出生, 為甚麼依撒格出生時(21:1-3)他也在場。同樣, 這也容易解釋為甚麼在 21:9-21, 哈加爾再次被命, 帶同她的兒子依市瑪耳離開。第二段神的講話(16:10), 許諾依市瑪耳將有眾多的後裔。這個許諾在 17:20 和 21:13,18 再次出現。後期的編者, 不斷嘗試, 把一些獨立的敘述, 與同一部書或整部聖經中的其他片段, 統一和協調起來。<sup>22</sup>

## 2. 由 : *hū*<sup>ʾ</sup> or *hī*<sup>ʾ</sup> (“he/this” or “she/this”) 引介的解釋詞彙

### a. 創 36:1,8,19 <sup>23</sup>

創 36 包含厄撒烏的族譜(36:1)。在這個題目:「這是厄撒烏後裔」的文本上, 加上了以下的解釋:「即厄東 / 他是厄東」(*hū*<sup>ʾ</sup> *ʿēdôm*)。因為厄撒烏的名字出現在 2,4,6,9,15 等節中, 如沒有這澄清, 我們會假定, 即厄東(that is, Edom), 這些字是由編者加

22 重複的 *wayyō<sup>ʾ</sup>mer* 也不常是一個意指編輯手法的記號。換言之, 也有不少的事例, 同一位作者也用重複的 *wayyō<sup>ʾ</sup>mer*, 引進同一位講者相繼的兩段論述, 而沒有對話者的介入。例如在這個例子中, 有人問了一個修辭的問題, 或引發了某人的思想, 准許干擾的對話者作簡短的思考, 然後繼續他 / 她的論述(創 19:9; 37:21-22)。同樣, 某人可能發出一道命令, 在再度發言前稍候, 等待它的執行(見創 15:5; 出 3:5-6)。有關這現象, 見: M. Shiloh, “And He Said...and He Said,” *Sefer Korngreen* (Tel Aviv, 1963) [Hebrew]; Conroy, *Absalom*, 130 n. 65; S. Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible* (JSOTSup 70; Bible and Literature Series 17; Sheffield, 1989) 43-45; G. Fischer, *Jahwe, unser Gott*, 41-45; S. A. Meier, *Speaking of Speaking: Marking Direct Discourse in the Hebrew Bible* (VTSup 46; Leiden, 1992) 73-81.

23 有關這片段及相連的片段的編輯技術, 參閱: Fishbane, *Biblical Interpretation*, 44-46; G. R. Driver, “Glosses in the Hebrew Text of the Old Testament,” in *L’Ancien Testament et l’Orient* (Orientalia et biblica lovaniensia 1; Leuven, 1957) 123-61; for Gen 36:1,8,19, see pp. 45-46. Cf. Gunkel, *Genesis*, 376.

上，他要消除有關於厄撒烏和厄東的身分的疑問。這想法由 8 和 19 節加以肯定，因為在此兩處，同樣加插再出現，只不過這次不能完全融入內容的脈絡中。36:8：「厄撒烏就住在色依爾山地。厄撒烏即是厄東。」36:19 卻見到一個比較累贅的文法結構：「以上都是厄撒烏的子孫，都是族長。這就是厄東。」在這三個例子中，抄經者用了同樣的技術：他用一個代名詞：*hû'*（“he”他）引進一個解釋詞彙。

#### b. 創 14:2,3,7,8,17<sup>24</sup>

創 14 是一個很難解釋的文本，這裏包含幾個少有人知的人名和地名。在許多例子中，文本都提供了以一個代名詞：*hi'* 和 *hû'*（她或他）而開始的解釋。在 14:2,8 中，貝辣城被說成是左哈爾城：「貝拉〔王〕，〔即〕左哈爾（思高譯：貝拉即左哈爾王）」。根據 14:3，息丁山谷是死海（思高：鹽海）。在 14:7 描寫四位君王的戰役，恩米市帕特：「即卡德士」。在 14:17，提到索多瑪王會見亞巴郎的地點，文本解釋，「沙委山谷」<sup>25</sup> 即「君王山谷」（參閱撒下 18:18）。

這些解釋，目的是幫助讀者辨認，在聖經文本中提到的地方，這些地方的名稱可能已經再也不同了。文本最初的對象不需要這些解釋，這正是它們被認為後加的原因。在同一章內常見到這種現象，這就是有編輯功夫的證明。後來的加插，顯示了要使

24 Fishbane, *Biblical Interpretation*, 45, 80-81.

25 A. Wieder (“Ugaritic-Hebrew Lexicographical Notes,” *JBL* 84 [1965] 160-64) suggests interpreting the Hebrew *šwh/šwy* on the basis of the Ugaritic word *šwy*, which means “reign”; see Ps 89:20. In this case, the expression “the King’s Valley” would only be the translation of an ancient term whose meaning was no longer known. See Fishbane, *Biblical Interpretation*, 45. “The King’s Valley” is mentioned in 2 Sam 18:18. For others, however, the word *šāwā* means “valley,” and if so, it would be a pleonasm. Cf. Wenham, *Genesis 1-15*, 315.



文本更新的心意，希望這樣，較後期的讀者可以更容易理解文本。這方法也顯示了聖經傳統的活力。<sup>26</sup>

### 3. 重複原始文本中 一個或多個詞語的「解釋詞彙」

#### a. 創 13:13<sup>27</sup>

在有關亞巴郎與羅特分開的記述中，羅特把帳幕漸漸移近索多瑪(13:12b)，在 13 節再重複「索多瑪」一字，以便加上更多有關這城的資訊。創 13:13：「索多瑪人在 YHWH 面前罪大惡極。」這項資訊在緊接的上下文中並沒有甚麼功能，但有助於預備讀者理解在創 18-19，揭示索多瑪邪惡的聖經章節。這邪惡將要在全城被毀一事上受到嚴懲。

#### b. 創 16:7<sup>28</sup>

在創 16:7，哈加爾「在曠野的水泉旁」遇見 YHWH 的使者。有一位編者為了特別說明這是那一個水泉，加上「即在往叔爾道上的水泉(旁)」。這項附加重複了原始文本的兩個詞語，「水泉、旁」，目的是為澄清。如果原始的文本要提「往叔爾道上」，應該在 16:6，記述哈加爾逃跑時說明。

#### c. 出 16:36

在出 16(瑪納的奇蹟)中，有關量的名稱：「曷默爾」出現了多次(16:16,18,22,32,33)。每個家庭每天收集一「曷默爾」的瑪納。

26 其他的例子見：創 23:2,19；五書之外，見：蘇 18:13；列上 6:38；8:2；編上 11:4；艾 2:16；3:17；8:12；9:24。See Fishbane, *Biblical Interpretation*, 44-45.

27 See Gunkel, *Genesis*, 174; Westermann, *Genesis 12-36*, 178; Blum, *Komposition der Vätergeschichte*, 283, Levin, *Jahwist*, 143.

28 See Gunkel, *Genesis*, 185.

在敘述結束時，文本對於「曷默爾」作準確的解釋：—「曷默爾」是「厄法」的十分之一(16:36)。這可能是一段編輯的加插。編者感到需要解釋「曷默爾」這個詞語，因為他的同輩已經不認識或不使用這種量詞。但是原來文本的作者，在出 16:16 中首次用這詞時，不認為有需要這樣做。

#### d. 戶 13:22

在戶 13，梅瑟派遣探子入許地進行偵察的任務。在戶 13:22a，探子們來到赫貝龍區。文本在此加上一段有關這個城市的資料，但是資料也是與故事本身沒有直接關係的：「赫貝龍城比埃及左罕城早建七年。」在此，戶 13:22b 重複在 22a 已出現過的「赫貝龍」。在現代的版本，編者只須加上註腳就成。這正是釋經者認為戶 13:22a 是編輯的加插文，或者是一位博學編輯的「解釋詞彙」的原因。

#### e. 申 3:9

申 3:8 記述了以色列人首次征服了約但河東的地方，從阿爾農河直到赫爾孟山。在申 3:9 有一條關於這山的「學術性」的註釋：「漆冬人稱赫爾孟為息爾翁；阿摩黎人則稱之為色尼爾。」如果沒有這個附註，這段文本是完全可以理解的。因此，這份資訊應歸於編者手筆。

## D. 重要的「神的講話」的編輯根源

在最近幾十年來，學者注意到，在一些有策略性的編排中，很明顯地，是在救恩史開始的重要階段出現的「神的講話」(divine discourses)。這些講話，通常是置於以色列遙遠的過去，有關以色列前途的基礎「敘述項目」(narrative agendas)中。對於這些講

話的根源，現依然是個富爭論性的議題。不過，某些釋經者認為它們的編輯根源是無庸置疑的。這些文本是較後加插的已存在的敘述(*preexisting narratives*)或關於某一位人物的整個敘述圈。使之更新、重解，並基於後充軍期的關注，重新發掘其新意義。這是在充軍巴比倫後，以色列要重新界定自己的身分的做法。

這些是「神的講話」，由於在聖經裏，YHWH 是至高的權威，而且只有神的聲音，才可以使這些肯定，具有每個人都承認的無可置疑的價值。但是誰有這種權威，寫這一類的文本，並歸於 YHWH 名下？這些文本最可能是源於充軍期前，與君王有關的制度消失後，那些受託保存和解釋傳統的人。這些宗教的權威人士，首先應從司祭家族及猶大和耶路撒冷的大地主群中尋找。

以下我只是檢定這些片段，提供支持其編輯根源的論據。另外，在附註中，我會為讀者提供進一步研究的參考資料。

### 1. 創 12:1-4a<sup>29</sup>

一直以來，亞巴郎受召都被視為，五書最古老源流：雅威源流的關鍵文本之一。現在，越來越多釋經者認為，其實這文本的時期，可定於充軍或後充軍期。有三個重要的理由，使我們相信文本的年期較遲，而且是被加插於它現在所見的脈絡之中。

- 創 12:1-4a 干擾了特辣黑家族移民的編年表。這個表由創 11:31 開始，在此我們見到特辣黑離開加色丁的烏爾，「往客納罕地去」，但是停在哈蘭，更在那裏逝世(11:32)。在 12:5，亞巴郎繼續行程，這次抵達原定的目的地：客納罕地(參閱 11:31)。11:31

---

29 See Blum, *Komposition der Vätergeschichte*, 349-59; Carr, *Reading the Fractures of Genesis*, 183-96; J.-L. Ska, "L'appel d'Abraham et l'acte de naissance d'Israël (Gn 12,1-4a)," in *Deuteronomy and Deuteronomical Literature: Festschrift C. H. W. Brekelmans* (ed. M. Vervenne and J. Lust; BETL 133; Leuven, 1997) 367-89.

與 12:5 的相符點，清楚地顯示，這些章節是出自同一位作者手筆。釋經者將這數節歸於「司祭作者」(Priestly Writer)：

11:31：特辣黑帶了自己兒子亞巴郎和孫子，即哈郎的兒子羅特，並兒媳，即亞巴郎的妻子撒辣依，一同由加色丁的烏爾出發，往客納罕地去；他們到了哈蘭，就在那裏住下了。

12:5：他帶了妻子撒辣依、他兄弟的兒子羅特和他在哈蘭積蓄的財物，獲得的僕婢，一同往客納罕地去，終於到了客納罕地。

在 12:1-3 有一個神諭(oracle)，在 12:4a 提及亞巴郎服從的事件，加插在兩個片段的旅程時間表之內。再者，提到亞巴郎的年紀(見 12:4b：亞巴郎離開哈蘭時，已七十五歲)，並不是在 12:5 之後，反而在它之前。這資訊可能是被移來加插在它現在的新脈絡內。在 12:4a 首先提到亞巴郎的出發，而亞巴郎的年齡(12:4b)，卻藉服從的話題，與出發相連，而不是置於 12:5 的更「自然」的位置。

- 在 12:1-3 的神諭中，描述了亞巴郎移民的另一幅圖畫。除了創 18:18 和 22:18(兩者都是較遲的加插)之外，再沒有與此神諭相關的文本，神諭一直是整個亞巴郎和撒辣敘述圈中的孤立片段。亞巴郎的描繪：信仰之人、完成一次漫長的移民之旅，這些記述大部分都依賴創 12:1-3。其他更遠古的移居敘述都屬次要。亞巴郎從貝特耳來到赫貝龍(13:18)；然後向革辣爾，培勒舍特人的地區遷移(20:1)；最後來到貝爾舍巴(21:33)。埃及的旅程是例外的，是由於饑荒引起的(12:10)。

- 12:1-3 的目的是要顯示，亞巴郎是一個被充軍的民族的祖

先，他們從巴比倫回到以色列，並要使他們的權利，在仍留在故土的人民眼中合法化。這兩群人在爭奪土地的擁有權，這在則 33:24<sup>30</sup> 特別顯著。被充軍的這一群(希伯來文稱為：*gôlâ*)，贏得這次的爭論，並藉加插以色列的祖先服從 YHWH 的命令(12:1, 4a)，給予亞巴郎的移居，一個神學的解釋。因此，充軍者被視為亞巴郎的精神嗣子，因為他們也和他一樣，回應神聖的召叫，從巴比倫回來，正如我們從依 40-55 所找到的那份召叫一樣。在歷史發展的過程中，以色列民不斷從他們的傳統中，尋找生活與希望的理由。

## 2. 創 13:14-17

這段神諭的編輯根源有較少難題，有關的論據相當有說服力。<sup>31</sup>

- 在創 13:14-17 的神諭中，描述了亞巴郎與羅特決定各自發展後，他們移居的情況。創 13:12 原始的文本，清楚地在 13:18 重複。在 13:13 是敘述者直接在神諭之前的插入：<sup>32</sup>

亞巴郎住在客納罕地；羅特住在平原城市中，漸漸移動帳幕，直到索多瑪。…於是亞巴郎移動了帳幕，來到赫貝龍的瑪默勒橡樹區居住，在那裏給 YHWH 築了一座祭壇(創 13:12,18)。

30 也可比較依 63:11,16 中，亞巴郎與梅瑟之間的對比。

31 See Wellhausen, *Composition des Hexateuchs*, 23-24; Gunkel, *Genesis*, 175; Noth, *History of Pentateuchal Traditions*, 28; Westermann, *Genesis 12-36*, 178; Campbell and O'Brien, *Sources of the Pentateuch*, 100; Blum, *Komposition des Vätergeschichte*, 290; Levin, *Jahwist*, 145-46; Carr, *Reading the Fractures of Genesis*, 163-66.

32 學者也認為這是一段後加的編輯文本。

從文學技巧的觀點說，這個片段有一個交叉對偶的結構：

- A 亞巴郎住在客納罕地
- B 羅特住在平原中
- B' 羅特移動帳幕到索多瑪
- A' 亞巴郎移動帳幕來到瑪默勒橡樹區

這個結構在 13:13 中由敘述者插入而受到干擾，他向我們解釋索多瑪人罪大惡極，更特別藉加插的神諭(13:14-17)說明。

- 13:14-17 的神諭並不太緊密織入這個脈絡中。首先，土地的許諾(13:14-15)是亞巴郎的選擇的「憑經驗」(a posteriori)認可，因為根據 13:12，YHWH 已給了他這土地，而且他也已在此居住。第二，後裔的許諾，插入這個主要是處理土地的敘述中，顯得很不自然。第三，要亞巴郎「縱橫走遍這地」的命令(13:17)，並沒有執行。亞巴郎只是從貝特耳來到赫貝龍(13:18)。

- 創 13:14-17 的神諭，把首次有關土地與後裔的許諾，置於亞巴郎與羅特分道揚鑣之後(13:14a)。這個程序是很重要的，因為這樣，羅特和他的後裔，摩阿布人和阿孟人(19:29-38)，排除在神的許諾之外。

### 3. 創 28:13-15<sup>33</sup>

只有在最近，有些學者才得到結論，認為創 28:13-15 也是較後的加插文。不過，所提出來支持這假設的理由，是有說服力的。

---

33 See R. Rendtorff, "Jakob in Bethel: Beobachtungen zum Aufbau und zur Quellenfrage in Gen 28,10-22," *ZAW* 94 (1982) 511-23; Blum, *Komposition der Vätergeschichte*, 1-35.

- 從敘述和文學技巧的觀點看，貝特耳的神視這段記述(創 28:10-22)，是圍繞着一個「神聖的地方」的發現而記的(28:19)。地方(*māqôm*)這個希伯來字，是這段的關鍵字(28:11 [3 次，中譯 2 次]，16,17,19)。石頭是另一個重要的元素(28:11,18; 參閱 28:22)。敘述最後以雅各伯立石頭作為石柱，並為剛發現的「聖地」，命名為「貝特耳」，作為結束(28:18-19)。

- 另一方面，28:13-15 的神諭本身，卻處理一個不同的問題：YHWH，亞巴郎和依撒格的天主，將是雅各伯的天主(28:13b)。祂許諾賜予土地及無數的後裔(28:14a)給這位亡命者(28:13b)，然後又加上：雅各伯要成為福源(28:14b)；最後，YHWH 保證在整個旅途中保護他，將有一日要領他回家(28:15)。這些主題，與「發現一塊神聖的地方」的故事，並不相關。

- 當雅各伯在晚上從睡眠中醒來(28:16)，或在早晨睡醒(28:18)，他完全沒有提神諭的事。他似乎只記得那個神視。記述中與神諭有關的唯一元素，就是在 20-22 節中的誓願，這三節緊隨在 28:19 敘述結束後，因此，這數節也應該是較後的加插。

在此，神諭的功能是一個轉接：它把創 28 與亞巴郎的敘述圈(28:13-14)連接起來，並預先綜合了雅各伯敘述圈直至聖祖將來重返他的故土(28:15)。

- 這裏與創 13:14-17 的連繫是明顯的。<sup>34</sup> 在 28:13-14 中對雅各伯的神諭，本質上是重複在創 13:15-16 對亞巴郎所說的話：

#### 創 13:15-16

凡你看見的地方，我都要永遠賜給你  
和你的後裔

#### 創 28:13-14

你所躺的地方，我要賜給你  
和你的後裔

34 See *ibid.*, 290; Carr, *Reading the Fractures of Genesis*, 181.

我要使你的後裔	你的後裔
有如地上的灰塵	要如地上的灰塵
向北和向南	你要向西和向東擴展
向東和向西	向北和向南

要使雅各伯成為一個「福源」的許諾(28:14b)，與在 12:3; 18:18 和 22:18 向亞巴郎，和在 26:4 向依撒格的許諾相似。這些文本，除了一些希伯來文風格特別的變異之外，各文本之間的密切關係，是不可否定的。創 28:15 統一了雅各伯在他的舅父拉班的家庭中逗留的所有片段，使之成為一個統一的故事，它在 YHWH 仁慈的注視下發展，一直到雅各伯平安地、完整無缺地、回到貝特耳為止(創 33:18-19; 35:1-7)。<sup>35</sup>

**小結** 神諭的主要功能，是統一創世紀這部書的各不同部分：把雅各伯的敘述圈連到亞巴郎(並依撒格)的敘述圈來，並圍繞着雅各伯，經過一段延長的奇遇後，終於回到他的本家的旅程，組織有關雅各伯的敘述。

#### 4. 出 19:3-8 <sup>36</sup>

另一個同類的以編輯手法加插的例子，可見於出 19:3-8。在此加插的指示也清晰可見。

35 Cf. L. A. Turner, *Announcements of Plot in Genesis* (JSOTSup 96; Sheffield, 1990) 137-38.

36 See B. Baentsch, *Exodus-Leviticus-Numeri* (HAT 1/2; Göttingen, 1903) 170-71; Childs, *Exodus*, 360-61; my “Exode 19,3b-6 et l’identité de l’Israël postexilique,” in *Studies in the Book of Exodus: Redaction-Reception-Interpretation* (ed. M. Vervenne; BETL 126; Leuven, 1996) 289-317, with bibliography.



- 在出 19:3a 梅瑟上山來到天主前，而 19:3b YHWH 從山上召喚他，給他一個訊息傳達給以色列。在 19:7 梅瑟執行了命令，傳達了訊息，然後，在 19:8b 把子民的答覆，傳達給 YHWH。最後一次向梅瑟傳達了神的訊息，並在 19:9b 的前詞語／事件重述後，文本繼續記述了一系列預備神顯的指示(19:10-13)。在 19:14，梅瑟從山上下來。

在這一章中，要緊跟着梅瑟「上下」山不是一件容易的事。不過，在此有兩個不協調的行動是很明顯：一方面，梅瑟上了山(19:3a)；而另一方面，YHWH 從山上向他講話(19:3b)，但所有的行動，都在西乃山腳的平原上發生。從 19:3b-8 沒有提到梅瑟下來和子民講話。在 19:7 他召集在近處的子民。可見這位天主的人是在山腳，儘管 19:3a 寫他在山上。

如果我們把 19:3b-8,9 從之前和之後的經文抽離出來，文本就變得清晰。在 19:3b-8，YHWH 從西乃山上召叫梅瑟，梅瑟回應召叫，但沒有上山，只是在 YHWH 和子民之間來回，而祂卻在西乃山頂與他講話。另一方面，在 19:3a 梅瑟上山，並在山上接受在 19:10-13 記載的指示；然後在 19:14 寫他下山，並按 YHWH 給予的指示，為神顯作準備。

- 在 19:3b-6 的神諭並不直接與 19:16-19 描寫的神顯相連，甚至也沒有提到它。19:3b-6 主要是與另一段較後的文本 24:3-8 中訂立的盟約相連。這樣一來，19:3b-6 引介整段有關西乃山啟示及揭示它的意義的部分。YHWH 邀請子民成為祂的「產業」(*səgullâ*)「聖潔的國家」(*gôy qādôš*)和一個「司祭的王國」(*mamleket kôhănîm*)。換句話說，YHWH 界定以色列的身分是一個國家，而神諭也包含「以色列憲法」重要的元素。這份文本的本身顯示它是有關選民整部法律的解釋。

## E. 梅瑟的代禱： 出 32:7-14；戶 14:11b-23a

子民在曠野流浪期間，梅瑟必須許多次為他們代禱。釋經者識別其中兩段代禱，是較有組織，並處於出谷紀與戶籍紀關鍵的脈絡中，也是較後加插的。第一段，出 32:7-14，出現在金牛事件中。這是西乃盟約之後，以色列犯的第一個罪行。第二個是戶 14:11b-23a，子民拒絕前去征服許地後(戶 13-14)，梅瑟為他們代禱。兩段文本都有申命紀神學語言的特色。

### 1. 出 32:7-14 <sup>37</sup>

在出 32:7-10 中，YHWH 告訴梅瑟，他不在營中期間，有甚麼事情發生了，同時告訴他說，祂決定毀滅這個反叛的民族。梅瑟求情，為他們代禱，而 YHWH 賜予寬恕。這段代禱是加插在一個較古老的文本中。我們有許多理由支持這個結論：

- 在 32:7-10 中，YHWH 告訴梅瑟有關鑄造金牛的事，在 32:15-19，梅瑟和若蘇厄從山上下來時發現這罪行。
- 在 32:14 YHWH 改變心意，並放棄懲罰子民的念頭。不過，在 32:35 YHWH 降災懲罰以色列。
- 在 32:11-13 梅瑟代禱，又在 32:30-34 代禱。在第二次的祈禱中並沒有提及第一次的代禱。
- 這裏出現的某些主題及詞彙，與回憶同一事件的申 9 所用的相似。其中最有意義的是提到聖祖(出 32:13 及申 9:27; 參閱

---

37 有關此文本的分析及參考書目，見：E. Aurelius, *Der Fürbitter Israels: Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament* (ConBOT 27; Stockholm, 1988) 41-44 and 91-100.

9:5)；當年對祖先許下的諾言(所用的動詞是：*šb'*)；<sup>38</sup> 和「記憶」(思高：記念)(remember)這動詞(出 32:13；申 7:18；8:18；9:7,27)；及「執拗」這個描述以民的形容詞(出 32:9；申 9:6,13)。

• 那段遠古的敘述，很可能就是直接從 32:6 至 32:15。這片段與出 24:12-15a 相連，在此我們接觸到梅瑟和若蘇厄這兩個角色(24:13；32:17)，並提到 YHWH 為他們預備的，在山上交給梅瑟的兩塊法律的版(24:12；32:15-16,19)。

## 2. 戶 14:11b-23a<sup>39</sup>

在戶 14:11b-12 和在出 32:7-14 一樣，YHWH 威脅要毀滅這個反叛的子民，要使梅瑟成為一個更大和更強的民族的祖先。梅瑟代他們祈禱，再次獲得神的慈恩。這個文本，充滿神學思想，是一個後來的加插。以下有兩個論據支持這觀點。

1. 這段文本神學和風格，與較古老的戶 13-14 章，及其他有關以色列在曠野流浪的敘述，並不相同。戶 14:11b-23a 的詞彙顯示，這文本對於源於其他不同根源的文本，特別是出 32:7-14 及某些申命紀片段，都有認識。<sup>40</sup>
2. 動詞：「拒絕」出現在戶 14:11a(思高譯：輕慢)和 14:23b 中，但在 14:11b-23a 卻見不到。我們不能肯定如何界定

38 See Deut 1:8,35; 4:31; 6:10,18; 7:8,12,13; 8:1,18; 9:5; 10:11; 11:9,21; 13:18; 19:8; 26:3,15; 28:11; 29:12; 30:20; 31:7,20-21; 34:4.

39 See Aurelius, *Fürbitter*, 132-33; Noth, *Numbers*, 108-10.

40 以下是最重要的平行文：(1) 「神蹟」：戶 14:11,22；申 4:34；6:22；7:19；11:3；26:8；29:2；34:11；(2) YHWH 要使梅瑟成為一個大民族：戶 14:12b；出 32:10；申 9:14；(3) 在梅瑟的求情中提及的「YHWH 的聲譽」：戶 14:13-16；出 32:12；申 9:28；(4) 雲彩：戶 14:14；申 1:33；(5) YHWH 的描述：富於仁慈的天主：戶 14:18；出 20:6；34:7；申 5:10；7:9-10；(6) 子民試探 YHWH：戶 14:22；申 6:16；(7) 「聽從他的聲音」：戶 14:22b；申 4:30；8:20；9:23；13:5,19；15:5；26:4,17；28:1,2,15,45,62；30:2,8,10,20.

(首、尾)這段加插(戶 14:11b-23a)，我們也不知道，在這段加插以前，遠古文本確實的結構是怎樣的。儘管有這些不肯定，大部分釋經者都認為，在戶 14:10-25\*的確有一段加插。

## F. 結論

我們還可以擴大這張編輯的加插的單子。<sup>41</sup> 這些加插在五書(以及舊約的別處)中出現，排除了聖經的首五部書只有一位作者的可能性，甚至這些書形成一個統一的文學單元，是一個單一結構的產品的概念。事實上，多聲(polyphony)是文本的根本特質，這是必須尊重的。法律文本和敘述，都應新的情勢和回應新的問題的需要，曾經不斷地重讀、重解和多次更新。

因此，編輯的活動永不能輕視。相反，這活動證明傳統偉大的活力，足以使它可在任何事態中調適和更新自己。<sup>42</sup>

---

41 見，例如：創 26:2-6; 31:3; 46:1-5. 在創世紀中，這種加插甚為常見，也許是因為聖祖的故事，需要更深入的重解。

42 有關編輯活動的重要性，及其解釋的方法，見：M. V. Fox, *The Redaction of the Books of Esther: On Reading Composite Texts* (SBLMS 40; Atlanta, 1991) 142-54; and above all Fishbane, *Biblical Interpretation*.

## 第六章

# 五書的釋經： 歷史研究從古代至 1970 年

在本書的脈絡中，要對五書的釋經歷史，從它編撰的時期至現代，作徹底的概覽，是不可能的。在本書提供的參考書目中，我曾提示了一些有關這個題目的著作。本章只展示，從教父開始到現代，釋經學界如何閱讀五書，並解決前面各章枚舉的多個釋經問題。

### A. 古代和中世紀

#### 1. 教父的閱讀<sup>1</sup>

教父時期，在會堂及在教會內，梅瑟普遍被認定，是全部五書的作者。在那時，沒有人注意釋經的問題，因為主要的專注點是在神學和護教學上。面對着古典文化，和在與猶太主義的對抗中，保衛基督信仰是必須的。猶太主義也要保衛它的聖經的權威和可信性，對抗「異教」作者。把五書歸於梅瑟名下，可能是由於希臘主義的影響，在他們來說，任何偉大的作品都不可能出於無名氏之手。偉大名字與偉大的作品應該相提並論。<sup>2</sup>

在教父時代，至少有三個不同的學派：亞歷山大里亞學派，

---

1 For this section, see J.-P. Bouhout, “Pentateuque chez les Pères,” 687-708, in the article by Bouhout and H. Cazelles, “Pentateuque,” *DBSup* 7.687-858; also see M. Sæbø (ed.) *Hebrew Bible. Old Testament: The History of Its Interpretation*, vol. 1: *From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300)*. Part 1: *Antiquity* (Göttingen, 1996).

2 See Blenkinsopp, *Pentateuch*, 1.

安提約基雅學派和敘利亞學派。其中一派，最知名的，因為它在教會歷史中盛行，那就是亞歷山大里亞學派。當然其他兩派也有偉大的大師，在某些時期和基督信仰的某些特別的地區，起了舉足輕重的影響。

亞歷山大里亞的閱讀，師從奧力振(Origen)，原則是寓意的取向，而安提約基雅較注意歷史的脈絡，更着重文學的取向，被稱為 *theoria*。<sup>3</sup> 敘利亞學派教父，例如：Ephraim 和 Aphraates，深受閃族世界的影響，他們的著作大部分是禮儀方面的。

所有東方和西方教父，都受柏拉圖的希臘哲學影響。亞歷山大里亞教父的寓意閱讀(allegorical reading)，其實是柏拉圖哲學家研讀希臘古典作品的閱讀法。在猶太人的世界裏，舊約的寓意閱讀，由斐羅(Philo)推薦，影響奧力振至深，同時，透過他影響亞歷山大里亞的其他教父。

寓意閱讀的原則，聖奧思定在他的作品：*De doctrina Christiana (Christian Instruction)*中清楚地解釋了。<sup>4</sup> 奧思定釋經法的基礎是柏拉圖對於標記(*signum, sign*)與真實或實物(*res, reality or a real thing*)的區別。每一個標記或記號，都是指向一個實物。因為聖經是文字的組合，這是「標記」，這些標記指向唯一的真實：聖三。釋經者的工作就是指示，一個人從標記，或文字(敘述、禱文、神諭等)移到真實：唯一的三位一體的天主(the unique Triune God)。

在另一部作品：*De catechizandis rudibus (Catechizing the Uninstructed)*中，奧思定從另一方式解釋聖經的 *res (reality)*：聖

---

3 這學派主要的代表是：Theodore of Mopsuestia, John Chrysostom, and Theodoret of Cyrus.

4 For a critical analysis, see for example, E. V. McKnight, *Postmodern Use of the Bible: The Emergence of Reader-Oriented Criticism* (Nashville, 1988) 29-44.

經啟示天主對世界的愛。這啟示在耶穌基督降生成人達到高峰。*De catechizandis rudibus* 越傾向於「牧民」的視野，就越富動力，因為它在引進歷史和發展的概念。

在他們對於舊約的詮釋中，教父首先尋找的是基督的「形象」(figure)。更專門的說法，這是一個由「象徵」(type)至「真象」(antitype)的轉移，從「標記」到「真實」，從「文字」到「精神」的轉移。<sup>5</sup>

拉丁和希臘教父的世界，大體上是在繼承柏拉圖的階級式表達的「真實」的籠罩之下。根據偉大的哲學家柏拉圖「洞的秘密」的理論，物質世界所包含的，只是正確的真实，即「永恆的概念」的影子。再者，柏拉圖哲學認為，語言本身並沒有任何真實性：語言只是「真實的模仿」，*mimēsis*。<sup>6</sup>

## 2. 從柏拉圖到中世紀<sup>7</sup>

在中世紀，社會和文化，漸漸從農業和地主經濟，移向技術和紡織工業經濟，商業急促發展，而且日趨重要。城市取代了鄉鎮優勢；都市的中產階級，與農村的貴族勢力競爭。更加上本篤會在鄉間建造了許多宏偉的修道院，新的宗教團體紛紛成立，尤其是道明會和方濟會(托鉢會)，他們傾向於在都市定居。

---

5 「文字」與「精神」的根本區別，見於「聖經四義」的教義中，特別在舊約的釋經，這是指文字意義，寓意或基督學意義，類比或道德意義，奧秘或神秘意義。這裏，寓意、類比和奧秘意義，只不過是精神意義的細分。See the fundamental work of H. de Lubac, *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture* (2 vols.; Grand Rapids, 1998) vol.1; idem, *Scripture in the Tradition* (New York, 2000).

6 See E. Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature* (Princeton, 1968); M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp* (New York, 1953).

7 See H. Cazelles, "L'époque médiévale," 687-858 in the article by J.-P. Boubout and Cazelles, "Pentateuque," *DBSup* 7.687-858.

與這些政治、社會和文化改變一致的，是在哲學和神學世界的發展。其中最重要的是，漸漸從柏拉圖「理想式」和「階級式」的哲學，移向亞里斯多德較「真實」的哲學。後者是由西班牙穆斯林哲學家，特別是 Averroès，介紹到歐洲大學來的。這個轉變從一些大師，如 Albert the Great 和 Thomas Aquinas (多瑪斯亞奎納)的著作中，明顯地顯示出來。

釋經的世界也經驗過一個類似的演變。聖經的閱讀，漸漸與信理的研讀分離。對於「文字」的意義賦予更大的關注，並與前一時期的趨勢相反，越來越少採取與「精神」意義對立的取向。第一次有人質疑，梅瑟是五書的創始者的概念。這聲音是從西班牙發出來的。在那個時期的西班牙確實猶如一個文化的熔爐，穆斯林、猶太人和基督徒在此和平相處。發聲的作者是偉大的辣彼 Abraham Ibn Ezra (約 1092 年生於 Toledo, 約 1167 年卒於 Calahorra)。在他有關申命紀的評釋中，首先引起學者注意的一個事實是，把某些文本歸於梅瑟名下的困難。<sup>8</sup> Ibn Ezra 怕受到責難，甚至被迫害。結果，他很謹慎和講謎語似地表達他的觀點。<sup>9</sup> 例如，他認為梅瑟說：「當時客納罕人尚在那地方」(創 12:6)，是很奇怪的事；梅瑟應該說：「客納罕人現在住在那地方」，因為當他與以色列族人從埃及回來時，他們依然在那裏。

在創 22:14，在受「考驗」之後，亞巴郎為那個「獻祭」的場地，命名：「YHWH 會看見／供應」。敘述者(根據傳統是梅瑟)加上：「直到今日人還說，『YHWH 在山上顯現。』」在 Ibn Ezra 看來，這座山是熙雍山，YHWH 顯現的聖殿就是建造在這山上。因此，梅瑟不可能說：「到今日人還說…」，因為聖殿是他死後很久，在撒羅滿時期才建造的。

---

8 See Blenkinsopp, *Pentateuch*, 2.

9 同上。



申命紀這部書也充滿困難。當申 1:1 說：「以下是梅瑟在約但(河)那邊(思高：約但河東岸)對全以色列所講的話」，作者應該處身於許地，就是說在今日的西岸。不過，梅瑟從來沒有離開約但河東。申 3:11 提到古代的巨人，勒法因人的後裔巴商王敖格的床。這床是鐵做的，長九肘寬四肘。再者，文本還加註：「(這床)尚存在阿孟子民的辣巴城裏。」如果梅瑟生活在與敖格同時期，為甚麼他要講這些話？這句是由一位參照一個遠古傳統的作者所寫。申 31:9 說明：「梅瑟寫下這法律」，為甚麼梅瑟不說：「我寫了」(用第一人稱單數，過去式)？最後，根據 Ibn Ezra，他很難想像，在申 27:2-3 梅瑟可以照 YHWH 的命令，把全部法律寫在塗上石灰的石版上(參閱申 27:1-8)。

Ibn Ezra 被隔離一段長時期，一直到哲學家 Spinoza 時期，他也只有少數幾個追隨者。<sup>10</sup>

## B. 人文主義和現代釋經的開始<sup>11</sup>

### 1. 對於原文的新興趣

在現代，聖經的釋經研究，普遍都把最大的重點，置於基督教提出的「唯獨聖經」(*Sola Scriptura*)的原則上。它對於聖經，顯著地對於五書的釋經工作的影響，是不容否認的。不過，不同教派的釋經傳統，也是互補互惠的，更大的文化運動：文藝復興，也在這個時期，留下它的記號。古典文化的重新發掘，人文主義，以及語言學和古代近東語言的品嚐，對於聖經的閱讀，都起了深遠的影響。

10 See A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive* (Paris, 1950) 86-87.

11 See H. Cazelles, "L'exégèse des temps modernes," 728-36 in the article "Pentateuque," by J.-P. Bouhout and Cazelles in *DBSup* 7.687-858.

經過許多世紀閱讀和解釋拉丁版的聖經後，西方的基督徒重返聖經原來的語文。這運動在西班牙開始。Cardinal Francisco Jiménez de Cisneros 在此建立了一所大學：University of Alcalá，其中一個目的是提倡教導希臘文和希伯來文，同時，他也授權編輯多種語言合編的聖經：*Biblia complutensis*，在 1514-1517 年付印，1520-1522 發行。舊約的多語言版是以希臘、希伯來文和拉丁文，附有阿拉美文的五書譯本(Aramaic Targum)合編而成。新約是希臘文(自從古代的抄卷以來第一次)和拉丁文合編。

五十年後，Christoph Plantin 在荷蘭的 Antwerp 出版了另一部著名的多語言聖經：*Biblia regia* (1569-1572)。1434 年 Gutenberg (Mainz, 約 1440-1468)發明了印刷術後，在他的督印下，出版了第一本印刷的聖經(1454-1456)，使這些新的原文聖經版本終於有可能面世。<sup>12</sup>

在法國，在 1530 年，William Budé 從 Francis I 得到准許，在巴黎創建 Collège des Trois Langues，教授希臘文、希伯來文和古典拉丁文，而 Sorbonne 則繼續教授較普及的中世紀拉丁文。法國王朝復辟(1815)後這學院成為：Collège de France。

Erasmus (約 1469 年生於 Rotterdam，1536 年卒於 Basel)是現代的從事釋經的前輩之一，在 1516 年在 Basel 出版了他的 Greek Testament，略早於 Complutensian Polygot (多語言合編的聖經，

---

12 Gutenberg Bible, 被稱為：the “Bible with forty-two lines”(42 行聖經)。希伯來文聖經第一部印刷本是：Soncino edition (1477)。在 1518 年，印刷商 D. Bomberg 印了第一版 *Biblia rabbinica* (這是一部包含瑪索辣〔即有原文的發音用詞書寫，加以規律的劃定的聖經〕、塔爾古木，〔即聖經的譯釋本〕和一些中世紀的聖經評釋選編的聖經)，更重要的第二版在 1524/1525 出版，由 Jacob ben Chayyim 編輯。這部聖經，許多世紀以來，一直被視為：the *textus receptus*，直到 1929 年這個版本才被取代。新的 *Biblia Hebraica* 由 R. Kittel and P. Kahle 出版。至於七十賢士本(LXX)，首兩個印刷本是：*Aldina* (Venice, 1518) 和 the Complutensian Polygot (Alcalá, 1521)。

1521)。<sup>13</sup> Erasmus 的文本有不少缺點，部分當時已改正。文本被用作 Robert Estienne 版的基礎(1546 及 1549)；它後發展為 *textus receptus* 本，一直沿用至 19 世紀。

因為路德特別強調「唯獨聖經」更甚於當時的「傳統」，為了顯示他是當代人文主義忠實的追隨者，他表達自己對根源和古典的重視，和對中世紀的某些厭惡。基督教的聖經，把用希伯來文寫成的經卷定為「原始本」，並把某些用希臘文寫成的劃分「偽經」，正是這個趨勢的另一種表現。

## 2. *Baruch Spinoza* 和 *Richard Simon* <sup>14</sup>

在這個時期，有兩個人物卓然登場，他們就是：Baruch Spinoza (荷蘭)和 Richard Simon (法國)。Baruch Spinoza (1632 年生於阿姆斯特丹，1677 年卒於海牙)，是葡萄牙裔的猶太人。<sup>15</sup> 當他發現笛卡兒的哲學和加利略的科學時，他已熟讀希伯來文聖經。在他的著作：*Tractatus theologico-politicus* 第 8 章，他開始着手處理 Abraham Ibn Ezra 的問題，並已開始伸展到五書的某些

---

13 在最出名的人文主義學者之中，應提 Melancthon (Philipp Schwartzerd, 1497-1560)，路德的門徒和繼承人，他和 Thomas More (1478-1535) 同是 Erasmus 的朋友。在意大利的許多人文主義者中，至少應該提到的是：Giovanni Pico della Mirandola (b. Mirandola, 1463, d. Florence, 1494) and Marsilio Ficino (b. Figline Valdarno, 1433, d. Careggi, 1499)。

14 我在此只是枚舉最重要的學者，其餘質疑梅瑟是五書的作者，或至少五書的部分，例如明顯的申 34 章，敘述梅瑟之死等章節是出自梅瑟的學者，例如：A. R. Bodenstern von Karlstadt (1486-1541), André Maes (Antwerp, 1516-1573)，英國哲學家 Thomas Hobbes (1588-1679), Tostatus bishop of Avila，及耶穌會學者 Benedict Pereira and Jacques Bonfrère。「塔耳慕得」版本已被採用，作為研究申命紀最後一章至若蘇厄書(b. B. Bat. 14b-15a)的編輯問題的根據。不少這些學者認為厄斯德拉是五書的最後一位作者，這立場也是 Spinoza 和 Richard Simon 所贊同的。

15 See Cazelles, "Pentateuque," 731-33.

節，他也相當清楚地肯定，Ibn Ezra 非常謹慎的說法。加上他自己的論據，Spinoza 得到的結論是：五書不是由梅瑟撰寫的，不過可能由比梅瑟晚許多世紀的經師厄斯德拉寫的。因為他的理性主義，Spinoza 被逐出會堂，他的著作也被列入天主教會的禁書之列。

在英國，哲學家 Thomas Hobbes (1588 年生於 Westport, Malmesbury, 1679 年卒於 Hardwick)在他的名著 *Leviathan* (1651) 第 33 章也寫了同樣的結論。

Richard Simon (Dieppe, 1638-1712)是聖經批判學其中一位先驅者。<sup>16</sup> 他是司祭祈禱會(Congregation of the Oratory)的成員，是一位司鐸、律師和閃族語言專家。在他的著作：*Histoire critique du Vieux Testament* (1678)中，他維持梅瑟是五書的根源之說，但是認為現在所見的形式，是由於經師不斷的活動的結果，並認為這些活動從一開始，一直維持到厄斯德拉的時期。由於他這些觀點，他受到天主教人士，特別是 Bossuet 猛烈攻擊，Richard Simon 被逐出司祭祈禱會，並被放逐到諾曼第一個小堂區。

他的著作被列為禁書，甚至多至 1,300 本被銷毀。<sup>17</sup> 不過，有些是被保留了下來。他的作品由 Johann Salomo Selmer 譯為德文和英文。但是他在德國的影響力比英國更大。

---

16 Ibid., 730-31; J. Steinmann, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique* (Paris, 1959). 更詳盡和更多的參考書目，見：Houtman, *Pentateuch*, 43-48.

17 Richard Simon 也出版了兩部重要的著作：*Histoire critique du texte du Nouveau Testament* (1689) and *Histoire critique des versions du Nouveau Testament* (1690).

## C. 古典的文件假設

### 1. 批判工作的開始：

*Witter, Astruc, Eichhorn* <sup>18</sup>

在 1711 年，一位年輕的基督教牧師 Henning Bernhard Witter (1683-1715) 在 Hildesheim 出版了一部研究創 1-3 的書。在書中他強調兩個神的名稱：Elohim (1:1-2:4a) 與 YHWH Elohim (創 2:4b-3:24) 的差別。Witter 推測梅瑟採用了不同的「源流」(sources) 撰寫五書。他的書直到 1925 年，一直被人遺忘。<sup>19</sup>

Jean Astruc (1684-1766)，在許多釋經者看來，他不啻是文件假設之父。他是路易十五其中的一名御醫，是一位基督教牧師的兒子，後皈依天主教，是一位業餘的聖經學者。與 Witter 一樣，他基於不同的神的名字：Elohim (厄羅因) 和 YHWH (雅威 / 上主)，構想了一套有關五書根源的理論。根據 Astruc，梅瑟很可能採用了至少三個「源流」(sources) 或「文件」(documents) (實際上他是指回憶錄)，他以簡單的 A、B、C 三個字母表示。首兩個「文件」是以它們採用的神的名字而區別，至於第三個卻因為包含與第一、二不同的文本而獨立於兩者之外。梅瑟把這些文件合併，匯編成一個要略，但在傳遞的過程中，篇章的秩序改變了。這解釋了我們現在閱讀五書所遇到的困難。Astruc 把他的研究規限於創世紀和出 1-2 章，理由很簡單：在出 3:14 (參閱 3:6)，YHWH 的名

18 See A. de Pury and T. Römer (eds.), *Le Pentateuque en question: Les origins et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (Monde de la Bible 19; Geneva, 1989; 2<sup>nd</sup> ed., 1992) 15-16.

19 See A. Lods, "Un précurseur allemand de Jean Astruc: Henning Bernhard Witter," *ZAW* 43 (1925) 134-35; cf. H. Bardtke, "Henning Bernhard Witter: Zur 250. Wiederkehr seiner Promotion zum Philosophiae Doctor am 6. November 1704 zu Helmstedt," *ZAW* 66 (1954) 153-81.

字啟示以後，神的名字的準則就很難在五書中運用了。<sup>20</sup>

在德國，Johann Gottfried Eichhorn (1752-1825)跟進 Astruc 的工作並加以精湛化。他成為：*Introduction to the Old Testament* (1780-1783)(舊約導論)這類書的第一位作者。最初，他繼續維護梅瑟是五書的根源之說，<sup>21</sup> 但是自從 de Wette 發表了他的研究後，他改變了觀點。

自此以後，專家對於五書的根源可以分成，有三套理論的三組：文件假設(hypothesis of documents)、片斷假設(hypothesis of fragments)和補充假設(hypothesis of complements)。

根據文件假設(基於 Astruc 和 Eichhorn 的概念)，我們今日所見的五書，是由多個完成的、獨立和平行的文件編輯而成的。

片斷假設，常被錯誤地與一位蘇格蘭的天主教司鐸：Alexander Geddes(1737-1802)相連，他曾經為了跟隨德國釋經學的發展而學習德文。<sup>22</sup> 因為他所主張的理性主義，Geddes 要面對教會審查的問題。回到我們的題目：片斷假設，假定從開始就有數個源流——短篇敘述單元，或分離的、不完整的文本——在梅瑟死後很久才集合起來，形成現在所見的五書的形式。<sup>23</sup> 在德

---

20 See his work *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moÿse s'est servi pour composer le récit de la Genèse* (Brussels, 1753). This book was printed in Paris but published in Brussels. Now see J. Astruc, *Conjectures sur la Genèse* (introduction and notes by Pierre Gibert; Paris, 1999).

21 Eichhorn, *Einleitung in das Alten Testament*. On Eichhorn, see R. Smend, *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten* (Göttingen, 1989) 25-37.

22 See R. C. Fuller, *Alexander Geddes, 1737-1802: Pioneer of Biblical Exegesis* (Sheffield, 1984); J. W. Rogerson, *Old Testament Criticism in the Nineteenth Century: England and Germany* (London, 1984) 154-57; W. Johnstone (ed.), *The Bible and Enlightenment—A Case Study: Dr. Alexander Geddes 1737-1802* (JSOTSup 377; London, 2004).

23 See A. Geddes, *The Holy Bible as the Books Accounted Sacred by the Jews and Christians* (London, 1792); idem, *Critical Remarks* (London, 1800).

國，兩位顯赫的學者支持這觀點：Johann Severin Vater<sup>24</sup> 以及對此說提出重要改動的 Wilhelm de Wette。<sup>25</sup>

第三個假設是補充假設，是在較後期才出現的。在此提出來，是為了澄清情況。歷史家通常把它的引進歸於 Heinrich Ewald 的提倡。更準確地說，Ewald 提出這觀點，但是他從未為它辯護。<sup>26</sup> 他假設：有一個基本的文件(*Grundschrift*)，與一些古老的文本，例如十誡(出 20:2-17)及盟約法(出 21-23)合併，又假設有一位編者，在猶大王朝末期，用取自 Jehovist 文件(稍後稱為雅威源流，Yahwist)的片斷，完整或補充這個基本的文件。<sup>27</sup> 最後的工作是一個編輯活動的成品，是經過數個世紀才完成，而且是包括聖經的首六部書。正因為這樣，Ewald 提到六書(Hexateuch)。<sup>28</sup> 這樣這個補充理論後來的發展，假設一個「基本文件」(basic document)，是在不同時期，由不同根源的文本擴大起來的。

24 J. S. Vater, *Commentar über den Pentateuch* (3 vols., Halle, 1802-1805).

25 W. M. L. de Wette, *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament* (Halle, 1806-1807).

26 Houtman, *Pentateuch*, 93-94.

27 H. Ewald, review of J. J. Stähelin, *Kritische Untersuchung über die Genesis* (Basel, 1830) in *Theologische Studien und Kritiken* (1831) 595-606; earlier, Ewald had defended the unity of Genesis; see H. Ewald, *Die Komposition der Genesis kritisch untersucht* (Braunschweig, 1823). The theory of the complements was maintained by F. Bleek, *De libri Geneseos origine atque indole historica observationes* (Bonn, 1836); idem, *Einleitung in das Alte Testament* (3<sup>rd</sup> ed.; Berlin, 1829); J. C. F. Tuch, *Commentar über die Genesis* (Halle, 1838; 2<sup>nd</sup> ed., 1871); also see de Wette, *Beiträge zur Einleitung* (5<sup>th</sup> ed., 1840; 6<sup>th</sup> ed., 1845). H. Ewald was to develop a very complex theory of the origins of the Hexateuch in his history of Israel (*Geschichte des Volkes Israels bis Christus* [2 vols.; Göttingen, 1843-1845; 3<sup>rd</sup> ed., 1864]).

28 Ewald 與 Prussian 政府有不少的爭執，因為他拒絕在 1867 年宣誓效忠，被迫放棄 Göttingen 大學的教職。

## 2. 十九世紀的思想運動：啟蒙運動、自由主義神學、浪漫主義和對歷史的興趣<sup>29</sup>

討論批判地閱讀五書的發展之前，我們必須把十九世紀的釋經，置於這個世紀中的文化運動的脈絡之內，以便更了解它所面對的新問題及它所提出的新解決方案。十九世紀的釋經者，生活在一個受啟蒙運動哲學(德文稱：*Aufklärung*)影響的知識世界，這是一個爭取理性獨立於各種權威之外的世界。基督徒的世界，以協理理性與信仰，以批判地閱讀聖經，並從宗教的角度解釋它的訊息，回應這個挑戰。這是基督教的圈子與天主教都在做的事。很明顯，聖經的宗教內容，需要與某些有關它的根源的理論分開。

漸漸地，認為文本由神默感，並不排除聖經書卷的歷史及人性的根源，這種思想發展起來了。這時，在德國，自由主義神學(liberal theology)成為主導。這運動最極端的形式是希望盡量縮小宗教超自然的方面，以使它的普遍性、理性-人文性的幅度增大。

浪漫主義對於十九世紀的釋經的影響也很大，尤其是在德國。釋經界的主要發言人是 Johann Gottfried Herder (1744-1803)，他的書：*Vom Geist der Ebräischen Poesie* (1783)的出版也給他帶來了聲譽。Herder 堅信希伯來文化有一種自發的、自然的原質，他對這種思想的偏愛，影響了許多釋經者。這就開始了，學術界重新發掘思想尚未受後世的偏差所影響，依然保持「清純」狀態的努力。浪漫主義也是造成釋經界對於較後期，特別是後充軍期的聖經歷史，逐漸產生負面態度的原因。在一些學者看來，這段聖經歷史標誌着法律主義和一個在萌發中的法利塞心態。這時唯

---

29 See R. A. Ogden, "Intellectual History and the Study of the Bible," in *The Future of Biblical Studies* (ed. R. E. Friedman and H. G. M. Williamson; Semeia Studies; Atlanta, 1987) 1-18, especially pp. 1-16; Levinson, "Goethe's Analysis of Exodus 34 and its Influence on Julius Wellhausen," 212-23.



一欠缺的，就是有「新的創造」扭轉這種發展——就是從新約而來的活力。<sup>30</sup>

這個時期最後一個影響來自德國的大學(這時，它們對聖經的釋經學科最具影響力)，在此，「歷史」科目是主流。深受偉大的歷史學家影響，<sup>31</sup> 哲學家如：Fichte、Schelling、Hegel，努力要把歷史科目納入他們的思想體系中。在這時期的歷史學家和釋經者看來，文化所經歷的發展階段，與生物界可見到的階段是可以互比的：誕生後，就是青春期的創造力；然後是成熟期，這與生命力的第一次衰退相符；最後，是老年的衰弱，即死亡的序曲。與浪漫主義的案例一樣，演進不是從正面理解，正因為它不曾導至一個頂點。相反，演進帶來嚴重的衰退和失去各種形式的理性和宗教生命。De Wette 的發現，Wellhausen 的系統，及 Gunkel 的研究，都是深置於這個文化脈絡之內。<sup>32</sup>

### 3. *De Wette*

研究五書的學者需要一個歷史的「連繫點」，以便鑑定不同的源流、片斷和補充的日期。因此，必須確定至少一個重要的文本的日期，或者把它和一個歷史事件連繫起來。這就是 Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780-1849)偉大的成就。<sup>33</sup> De Wette 從

---

30 The Protestant theologian Friedrich Schleiermacher (1768-1834), a friend of de Wette, propounded similar ideas.

31 主要的歷史學家是：T. Mommsen, J. G. Droysen, and above all G. von Ranke.

32 See especially W. Vatke, *Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt* (Berlin, 1835), 他採納 Hegel 的方略，把以色列的歷史分為三個時期：(1) 民長和統一王國時期的原始、自然宗教；(2) 在王國末期，先知們淨化以色列的歷史，使它變得更理想、道德和精神化；(3) 最後，充軍之後，法律主義變成主流。因此，最後的時期是一個極點的反面。參閱：L. Peritt, *Vatke und Wellhausen* (BZAW 94; Berlin, 1965); de Pury and Römer, "Pentateuque," 28.

33 See J. W. Rogerson, *W. M. L. de Wette: Founder of Modern Biblical Criticism*.

研讀編年紀展開他的研究。當他比較編年紀與其他大約在王國時期寫成的書卷(例如撒慕爾紀和列王紀)，他發現自己正面對着兩個相當不同的，有關以色列宗教的描寫。要怎樣解釋這不同點？

De Wette 用一個歷史方法解決這個問題。他說編年紀應該是在事件發生後，一個很長的時期才開始撰寫的，撰寫的時期，可能是在波斯時期，或甚至遲至希臘時代。這個結論對於五書，有很重要的後果。例如，編年紀記載梅瑟建立聖殿的制度。根據 De Wette，編年紀把一個相當遲的制度，投射到梅瑟的時期，以便給它們一個遠古的印鑑。

接着，de Wette 把同樣的理論，應用在五書上，他接受聖經首五部書中的法律文本和敘述，並不提供一個有關過去的忠實形象。相反，這些書卷表達了後期的關注，就是要在過去的基礎上，尋求對於以色列的過去和命運的解釋。從這一點開始，對於 de Wette 和他的同輩釋經者來說，問題已澄清了：「文本世界」(五書內記載的事件)與「真實世界」(文本所處的及為它而寫的世界)之間裂縫已打開。現在需要做的，在「文本世界」與「真實世界」之間，找一個連接點。這正是 de Wette 研究的第二步。

在他的論文(1805)中，de Wette 確定申命紀，至少它最早的版本，和約史雅統治期間(列下 22 章)，<sup>34</sup> 在聖殿內找到的「書」是相同的。他這個結論是基於他發現，約史雅推行的宗教改革，大體上與申命紀法律中有關祭禮的規條相同(列下 23)。兩者的主要教義涉及集中和淨化祭禮。

其實 de Wette 也不是這理論的創始人；這想法已由一些教父

---

*An Intellectual Biography* (JSOTSup 126; Sheffield, 1992); also see, for a short biography, Smend, *Deutsche Alttestamentler*, 38-52.

34 W. M. L. de Wette, *Dissertatio critica qua Deuteronomium diversum a prioribus Pentateuchi libris, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse demonstratur* (Jena, 1805).

提出來了。不過，他是第一位釋經者，以之作為鑑定文本日期的堅實基礎；就是說，那些並不假定，有祭禮集中在耶路撒冷舉行的法律和敘述，寫成的時期必定比公元前 622 年約史雅的宗教改革更早；反過來，涉及這事件的法律文本或敘述，在邏輯上是較遲的。

de Wette 的發現對於現代初期的五書釋經工作，形成一個關鍵的時刻，其原因有二。第一，他的出發點，與 Witter、Astruc、Eichhorn 及他們的追隨者的不一樣，不是對敘述的分析。De Wette 和 Richard Simon 相同，選擇集中研究法律和舊約的制度。自從 de Wette 以來，雖然不斷有關於這方面的討論，沒有人比他所建立的研究基礎更可靠。<sup>35</sup> 第二，我們可用來鑑定文本日期的事件，並不包含在五書的敘述單元之內。因此，在大部分的學者看來，從這點開始，在五書描述的事件，與撰寫這些文本的各個不同時期之間，相隔一段很大的距離。這也使人越來越難相信，梅瑟曾經撰寫了五部法律書：托辣。<sup>36</sup>

#### 4. 從 de Wette 到 Wellhausen

在 1800 年期間，許多釋經者根據在創世紀和出谷紀 1-2 章中

---

35 有關這個題目最近的討論，見：C. Conroy, "Reflexions on the Exegetical Task: A propos of Recent Studies on 2 Kgs 22-23," in *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies: Papers Read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989* (ed. C. Brekelmans and J. Lust; BETL 94; Leuven, 1990); A. de Puey, T. Romer, and J.-D. Macchi (ed.), *Israel Constructs Its History: Deuteronomistic History in Recent Research* (JSOTSup 306; Sheffield 2000); E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History* (OtSt 33; Leiden, 1996).

36 釋經世界不是孤立的，在 de Wette 的時代，古典文學的學者把同樣的方法，運用在希臘和拉丁作者身上，例如：Friedrich August Wolf 在他的著作：*Prolegomena zu Homer* 解釋荷馬的作品來自不同源流。見 Blenkinsopp, *Pentateuch*, 6.

所見的神的名字，看到五書背後兩個主要的「源流」：厄羅因 (Elohists，使用「厄羅因」這個天主聖名的人，譯作「厄羅因」源流) 和 Jehovist (稍後改稱：Yahwist，即使用「雅威」這個天主聖名的人，譯作「雅威」源流)。「厄羅因」源流呈現一個組織了整個故事的清晰陳述的敘述。同時，作者似乎很忠於歷史，因為 YHWH 的名字在梅瑟的一生中尚未啟示 (出 3:14; 6:3)。因此，「厄羅因」源流被視為較古老的源流，被稱為：*Grundschrift* (“foundational document” 即：基礎文件，參閱 Ewald)。在 Wellhausen 登場以前，有三部重要的著作出現，改變了學術界的畫面。

1. 在 1798 年，Karl David Ilgen 明顯地分辨出現在若瑟故事中，兩個「厄羅因」源流的區別。<sup>37</sup> Ilgen 是其中一位構想：“Elohists” 和 “Jehovist” 這兩個名稱的人。五十年後，釋經者要再區別兩個不同的 “Elohists” (「厄羅因」源流)：即「司祭作者」(Priestly Writer) 寫的，和在前充軍期在北國寫的「厄羅因」源流 (Preexilic Elohist)；不過，劃分這些源流，大部分的工作，不能歸功於 Ilgen。無論如何，我們必須承認，在批判地閱讀創世紀的表現上，Ilgen 是出色的。Ilgen 自己認為他所辨認的文件，是在公元前 587/586 年，巴比倫軍隊摧毀耶路撒冷時，已經散亂的耶路撒冷聖殿的檔案的一部分。Ilgen 的發現，一直被人忽略，一直到 1853 年才被 Hupfeld 重新發掘出來。<sup>38</sup>

2. Hermann Hupfeld (1796-1866)，他先在 Marburg 後在

37 K.-D Ilgen, *Die Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt, als Beytrag zur Berichtigung der Geschichte der Religion und Politik aus dem Hebräischen mit kritischen und erklärenden Anmerkungen, auch mancherley dazu gehörenden Abhandlungen*, vol. 1: *Die Urkunden der ersten Buchs von Moses* (Halle, 1798).

38 有關這位釋經者，見：B. Seidel, *Karl David Ilgen und die Pentateuchforschung im Umkreis den sogenannten Urkundenhypothese: Studien zur Geschichte der exegetischen Hermeneutik in der späten Aufklärung* (BZAW 213; Berlin, 1993).

Halle 任教。他在 1853 年發表的重要作品，是關於「創世紀的源流」。<sup>39</sup> 他對他時代的學術界重要的貢獻有兩方面。首先，他證明了文件假設比片斷假設(Vater 和 de Wette，早期的著作)，及補充或完整假設(Ewald, Bleek, Tuch 和 de Wette 在較後期的著作)較優越。第二，但他也和 Ilgen 一樣，並不深入理解自己的工作。<sup>40</sup> Hupfeld 區別兩個「厄羅因」源流，一個較早，一個遲些。因此，根據 Hupfeld，創世紀所依據的，共有三個源流，按以下的年表排列它們是：第一個「厄羅因」源流(其作者就是之後所知的司祭作者)，第二個「厄羅因」源流(即古典的文件假設中所指的「厄羅因」源流)，和最後，「雅威」源流(Hupfeld 自己構思的詞彙是：*Yhwh-ist*)。這個秩序稍後將有改變。

3. 一年之後，在 1854 年，Rheim(1830-1888)決定性地，把申命紀與五書其餘書卷分開，並確定它是一個獨立的源流。<sup>41</sup> 此後，構思一項完整的假設所需的一切都具備了。學者已識別了四個源流：兩個「厄羅因」源流(簡稱： $E^1$  和  $E^2$ )，一個「雅威」源流(簡稱 J)，源自德文 *Jahwist* 和申命紀(D)。他們為編年表找到一個很堅實的基礎：申命紀與約史雅在公元前 622 年的宗教改革的關聯。現在，他們只需要完成一項工作就夠：把正確的章節，歸於每個作者(即源流)內。

## 5. *Reuss, Graf, Kuenen 和 Wellhausen* : 經典的文件假設

在 1833 年，Edouard Reuss (1804-1891)是 Strasbourg 的一位

39 H. Hupfeld, *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung von neuem untersucht* (Berlin, 1853).

40 Houtman, *Pentateuch*, 95.

41 E. Riehm, *Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab* (Gotha, 1854).

教授，他注意到一些前充軍期的先知，忽略梅瑟法律的一些規條，特別是禮儀法規，其實這些法規，與其他後充軍期的文本，例如厄則克耳，是很接近的。因此，這些法規應該是後充軍期的。不過，Reuss 並沒有發表他的發現。<sup>42</sup> 這是由他的一個學生也是朋友：Karl Heinrich Graf (1815-1869)，在 1866 年，展示了他的洞見的活力。<sup>43</sup>

基於 Reuss 和 Hupfeld 的結論，Graf 辯論說，「厄羅因」源流不是五書的第一個，而是最後一個源流，而且不可能是在充軍以前寫成。負盛名的荷蘭釋經學者 Abraham Kuenen 也在 1869 年獨力地達到同樣的結論。<sup>44</sup> 他是第一個稱這個「厄羅因」源流為：Priestercodex, “Priestly Code” (司祭典) 的人，也是他把這源流簡稱為 P。他也引進了 *Yahwist (Jahwist)* 這個詞和它的縮略：J。

不過，Julius Wellhausen 卻是給予這些研究，最後和經典形式的學者。他的理論的成功，主要是由於他文字的表達，清晰和流暢的風格。<sup>45</sup> Wellhausen 最重要的著作，不是一般人普遍認為的：*Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*。<sup>46</sup> 為了更好欣賞 Wellhausen 的才華和理解

42 See his late work: E. Reuss, *Die Geschichte der Heiligen Schriften des Alten Testaments* (Braunschweig, 1881).

43 K. H. Graf, *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments: Zwei historisch-kritischen Untersuchungen* (Leipzig, 1866).

44 A. Kuenen, *Historisch-kritisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds* (Leiden, 1861); idem, “Critische bijdragen tot de geschiedenis van den Israëlitischen godsdienst. V: De priestelijke bestandsdeelen van Pentateuch en Josua,” *Theologisch Tijdschrift* 4 (1870) 391-426, 487-526, also see J. F. L. George, *Die älteren jüdischen Feste in einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuchs* (Berlin, 1835).

45 有關這位學者，參閱：Smend, *Deutsche Alttestamentler*, 99-113. J. Wellhausen was successively professor at Greifswald, Halle, Murburg, and Göttingen.

46 Berlin, 1866; 3<sup>rd</sup> ed., 1899. 此書的英文譯名為：Composition of the Hexateuch

他的目標，我們應該閱讀他的：*Prolegomena to the History of Israel*。<sup>47</sup>

Wellhausen，作為一位歷史學家，他首要的工作是重組「以色列的歷史」。從後世的透視點，我們可以看到，十九世紀學者，他們對於文本的文學質素，或它們的基本內容的興趣是多麼小。在這個世紀，對聖經的評釋是極少見的。受 Hegel 的哲學，和 Herder 的浪漫主義所影響，釋經者最主要是研讀「歷史」；因此，把他們的精力都放在鑑定源流的年份上，因為這是開始這類工作不可或缺的。再者，他們所理解的「歷史」，是一個按進化式或按黑格爾的「正一反一合」辯証式發展。<sup>48</sup>

不過對於浪漫主義者來說，歷史家最「理想」的時期不是最近的，而是最遠古的。Wellhausen 也和 de Wette 及同時代的其他作者，甚至一直追隨他們至今的學者一樣，對於最遠古的年代，都有很高的評價，而對越後期的年代則相反。因此，這些作者認為演進是一個衰退和敗壞的過程。而最終，路德派反對「法律」和「福音」(*Gesetz und Evangelium*)的立場，大大影響了「Wellhausen 學派」的重組思想。Wellhausen，作為一個基督教派的自由主義者，傾向於視「福音」為一「自然」、「理性」、「人文」的宗教。再者，他深深仰慕當時正統一德意志的普魯

---

and the Historical Books of the Old Testament.”

47 加上：a reprint of the article “Israel,” from the *Encyclopaedia Britannica*, Preface by W. Robertson Smith (Reprints and Translation Series; Atlanta, 1994). 文章第一個譯文由 W. Robertson Smith 譯出，他因為同意 Wellhausen 的觀點而在 1881 年失去了在 Aberdeen 大學的教職，同樣的事情也發生在 John William Colenso 的身上，他在 1869 年失去，現今所稱的南非聖公會主教的職務，因為他的書散佈德國學者有關五書的理論，參閱：Blenkinsopp, *Pentateuch*, 12.

48 Vatke, *Biblische Theologie* (see n. 32 above).

士君王<sup>49</sup>。因此，他對於達味和統一王國的開始，有很高的評價，發現那個紀元與他自己國家當代的歷史，有許多類同。在他看來，以色列王國的開始，代表着以色列的宗教的黃金時代。

在他的著作：*Prolegomena* 的序言中，Wellhausen 坦然地說明舊約啟發他的思緒。<sup>50</sup> 他從撒慕爾紀展開他的聖經閱讀，厄里亞，和第一批先知，亞毛斯和依撒意亞等人的故事，都使他感到非常愉快。然後，他對自己說，他應該閱讀先知以前的法律；但他很快就對這部分的聖經感到厭惡，尤其是當他閱讀出谷紀、肋未紀和戶籍紀的法律文本時。他並不認為，以色列的宗教的根源，是只注重法律條文的法律主義和以禮儀為基礎的。當他發現 Graf 的著作後，他熱烈地閱讀，它們給他帶來安慰，因為這些著作展示了，聖經的法律部分較後期的特色。

經過仔細地研究那些法律和敘述之後，Wellhausen 終於把以色列的宗教，區別為三個主要的時期：王國的開始，申命紀的改革和後充軍期(第二聖殿期)。這三個時段與三個時期的文學活動相聯。「雅威」源流和「厄羅因」源流的文本是在王國開始時撰寫。Wellhausen 沒有對這兩個源流作深入的區別，他甚至也安於 Jehovist 這個名稱。申命紀很明顯是在申命紀式的改革時期，即公元前 622 年開始的。

司祭著作要推到後充軍期。<sup>51</sup> 因此，法律不是標誌着以色列

---

49 F. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum* (WMANT 49; Neukirchen-Vluyn, 1978) 3-9.

50 Wellhausen, *Prolegomena*, 3-4.

51 在 *Prolegomena* 的第一部分，Wellhausen 討論：禮儀中心，祭獻，慶節，司祭和肋未人，及司祭職的組織(稅收，什一稅制和其他的責任)。參閱有關此書的摘要：H. Cazelles, "La Torah ou Pentateuque," in *Introduction à la Bible, II: Introduction Critique à l'Ancien Testament* (ed. H. Cazelles; Paris, 1973) 122-24; de Pury and Römer, "Pentateuque," 26-27.



的開始；法律是猶太主義的開始。<sup>52</sup> 至於文件假設，Wellhausen 建立了一個經典的源流秩序：J（「雅威」源流，Yahwist）、E（「厄羅因」源流，Elohist）、D（申命紀，Deuteronomy）、P（司祭法典，*Priester-codex*, or *Priestly Code*），Wellhausen 又稱為 Q，取自拉丁文的 *quattuor*，因為這些記述包括天主與人類訂立的四盟約：即與亞當、諾厄、亞巴郎及在西乃和以色列訂立的盟約。<sup>53</sup>

雅威源流的宗教是自然、自發、自由和真確的。至於申命紀，有一個衰退（*Denaturierung*, *degeneration*）的過程已開始了，在這個過程中，宗教逐漸中央化和儀式化。規條取代了自發性。這過程在後充軍期司祭職建立制度化的宗教後，趨向它的極點；法律主義和儀式主義開始籠罩在自由之上。宗教再也不是在一個具體的真實的基礎上發展，而是從此植根於司祭的抽象概念上。

代表 Wellhausen 思想的一個例子是他所提出的以色列祭獻和慶節的演變。根據 Wellhausen，在王國初期，禮儀和祭獻的韻律是由季節性的勞力支配的。日期不是由一個年曆規定，個別的家庭在他們自己地區的聖所奉獻他們的祭獻。隨着申命紀式的改革出現，禮儀的年曆與生活和自然分離。現在，慶節要繫於以色列的歷史事件上，而數學的計算，變得比季節的變換更重要。在它最後的階段（P），禮儀失去了它與生活和自然的一切聯繫。司祭為每個慶節，引進精準的曆法（肋 23），並加上一個新的事件：贖罪節（肋 16; 23:26-32）。祭禮對於日常生活的關注，讓位給抽象思維和一種犯罪感，現在，祭禮集中在罪之內，禮儀主要的目的是贖罪。

52 See L. Perlitt, "Hebraismus—Deuteronomismus — Judaismus," *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel; Für Norbert Lohfink SJ* (ed. G. Braulik, W. Gross, and S. McEvenue; Freiburg-im-Breisgau, 1993) 279-295.

53 這裏 Wellhausen 弄錯了，P 只提到兩個盟約：諾厄（創 9）和亞巴郎（創 17）。

這個對於後充軍期的消極視景，和不能掌握它的獨特歷史脈絡，顯示了 Wellhausen 和他的學生所提倡的系統的局限性。<sup>54</sup> 這個取材於黑格爾(Hegel)的哲學和有關原始、自由和自發的宗教的浪漫思想，而構想出來的演化模式，是歷史學者和釋經者必須小心處理的工具。歷史並不服從哲學，原始文化也不比 Herder 和 Jean-Jacques Rousseau 等人所願意承認的，受制於更多限制和束縛。最後，要說的是，Wellhausen 只是把路德派有關法律和福音的「信條」，翻譯成歷史綱目而已。這樣，以色列的宗教開始的階段，是真確「福音」統治，是達味王國的宗教。然後，隨着申命紀式的改革的來臨，「法律」出現了。

充軍以後，在第二聖殿期，當司祭建立神權政治(或聖職階級組織)後，自然宗教死亡，而法律主義的統治便出現。必須等待新盟約來臨，「法律的奴役」才會被擊敗，並由「福音的自由」所取代。這項透視點是很容易批評的，我們只要注意，以色列的歷史是很複雜的，同時，任何企圖只基於兩條綱目，綜合這樣的一個重要的思想運動，實在是一件很危險的事。

儘管這些學說有明顯的局限性，Wellhausen 的研究是今日五書研讀的基礎。比較不同的法律條文，區別不同源流的準則，是近代釋經學其中兩個最有說服力的工具。再者，Wellhausen 顯示了卓越的直覺和良好的意識，他對於困難的案例的謹慎，是一個模範。從他以後，文件假設取得了它的經典模式，是所有閱讀五書導論的讀者所熟悉的。四個源流是可以辨認的：「雅威」源流(J)在公元前九世紀寫於南國；「厄羅因」源流(E)在一世紀後寫於北國，深受前先知(八世紀)的影響；申命紀(D)早期

---

54 See Blenkinsopp, *Pentateuch*, 9.

的核心，要追溯到公元前 622 年約史雅的改革；最後是司祭作者(P)，他們大約在充軍期間或充軍後寫作。<sup>55</sup>

很可能，現在所見的五書，是在第二聖殿期間編成，的確，有不少學者把這項編輯工作，與厄斯德拉的改革工作連繫起來(參閱厄下 8 章)。

## D. Gunkel, Noth, von Rad 與類型批判<sup>56</sup>

### 1. 類型批判 (*Formgeschichte, Form Criticism*) 的文化脈絡

Wellhausen 之後大約一世紀，文件假設受到廣泛的尊重。雖然繼續有反對的聲音，特別是來自天主教和猶太的圈子，但是大部分的學者都支持 Wellhausen 的假設。<sup>57</sup> 主要的源流決定後，很自然的，研究者就會尋找新的分支。有時分支太多了，反而帶來不安，和導致對一個不能限定它本身的範圍的方法，感到不滿。<sup>58</sup> 再者，知識界的氣氛開始改變了。<sup>59</sup> 有兩個重要的因素，開始影響十九世紀的第二部分的知識和學術氣氛，那就是：在古代近東的發現和對流行文學的偏愛。

55 在 Wellhausen 以後，20 世紀的前半部分，有些學者提出四個源流，特別是雅威源流，更早的年期。例如：G. von Rad, 把雅威源流定於達味和撒羅滿時代。

56 有關此法，見經典著作：K. Koch, *The Growth of the Biblical Tradition* (trans. S. M. Cupitt; London, 1969).

57 至於法國的天主教，見：J. Briend, "Lecture du Pentateuque et hypothèse documentaire," in *Le Pentateuque: Débats et recherches* (ed. P. Haudebert; LD 151; Paris, 1992) 9-32. especially pp. 10-20. Also see Blenkinsopp, *Pentateuch*, 12-13; de Pury and Römer, "Pentateuque," 44-48.

58 See *ibid.*, 29-31; Blenkinsopp, *Pentateuch*, 13-14. For example, Bruno Baentsch identified seven "Priestly sources," each one with one, and sometimes two, redaction.

59 See Ogden, "Intellectual History," 6-10.

在美索不達米亞，第一個重要的發現是在 1840 年代進行。<sup>60</sup> 其實在埃及的研究更早以前已經開始。翻譯埃及和，特別是阿卡德(Akkadian)語言，對於聖經的解釋工作，有重要的影響。<sup>61</sup> 在 Wellhausen 的年代，他只能提及古代阿拉伯文學，現在出版界可以給學者提供大量的比較資料。對於釋經研究帶來極大影響的第一部著作，就是：George Smith 的 *Chaldean Account of Genesis* (1876)。這部作品是根據 *Epic of Gilgamesh* (Gilgamesh 敘述詩)的第十一片石版，在這上面刻着洪水的記述。Smith 的出版，產生了爆炸性的影響，因為它轉化了人們對於聖經啟示的獨特性，過分簡化的想法。自幼在這種知識背景長大的 Gunkel，是這種「宗教歷史學派」(*religions geschichtliche Schule, the history-of-religions school*)的熱情追隨者。這個學派對於比較不同的古代宗教和文化類似的現象，給予很大的空間。<sup>62</sup>

第二項因素與日漸都市化、技術化和工業化的社會心態有關。在城市和大學裏，人們對此的反應是，發展對於民俗學、大眾心理學的新興趣，而農村社會卻逐漸消失。從 1815-1819 年間，Grimm brothers 出版了他們的神仙故事集。<sup>63</sup> 同樣對民俗學的興趣，稍後也影響聖經的學術界。

---

60 Paul-Emile Botta at Khorsabad; Austen Henry Layard at Nineveh.

61 Jean-François Champollion deciphered the hieroglyphs (the Rosetta Stone and notably the obelisk from Philae) in 1821. He published his results the following year in his *Lettre à M. Dacier relative à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques* (1822). Major Henry Creswicke Rawlinson deciphered the Bisitun Trilingual inscription (Darius I) in 1849.

62 這學派一個重要的代表人物就是: Max Müller.

63 J. Grimm and W. Grimm, *Grimm's Fairy Tales* (Marburg, 1812-15).

## 2. Gunkel (1862-1932) 所引進的方法

在這個新的聖經學術世界裏，大約直至 1970 年為止，另一種與文件假設相關的方法也發展了。

- Wellhausen 主要是研究概念和文學，這新的一代卻想重新在文本的史前，原始的表達方式——即它的口頭傳統內，發掘它的源頭。不過，這兩種方法對根源的興趣依然是最主要的。Wellhausen 認為以色列宗教的黃金時代是統一的王國時代；對於 Gunkel 和他的追隨者，那必須是更古老，要追溯到民長時期，甚至更遠至以色列依然是遊牧民族的時期。

- 要知道這些記述它們最初發源的具體背景，就是要尋找文本的「生活實況」(*Sitz im Leben*)，尋求它的文本存在的脈絡：「任何人如要了解一個遠古文學類型，必須首先問，它置於人生活的何處。」有名的「生活實況」，正是由 Gunkel 在他工作的這個思維點上構思出來的。<sup>64</sup> 他想重組，例如記述中聖祖生活於其中的那些事態。他想像，在漫長的冬夜，老人與家人圍坐火爐，回憶先祖們的冒險事蹟。每個人，特別是那些孩子，注意聆聽每個細節。<sup>65</sup> 至於聖詠，詩歌的具體寫作背景，通常是一個禮儀制度。

---

64 “Wer also eine antike Gattung verstehen will, hat zunächst zu fragen, wo sie ihren Sitz im Volksleben habe” (H. Gunkel, “Die Israelitische Literatur,” in *Die Kultur der Gegenwart: Die orientalischen Literaturen* [ed. P. Hinneberg; Berlin, 1906] 53); also see “Die Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte,” *Deutsche Literaturzeitung* 27 (1906) = *Reden und Aufsätze* (Göttingen, 1913) 21-38, especially p. 33 「古代每一個文學類型的根源，都是植根於以色列人生活的某個特別處境。」(“Jede alte literarische Gattung hat ursprünglich ihren Sitz im Volksleben Israels an ganz bestimmter Stelle”).

65 Idem, *Genesis*, xxvii; P. Gibert, *Une théorie de la légende: Hermann Gunkel (1862-1932) et les légendes de la Bible* (Paris, 1979) 289. 可惜的是，特別在這一點上，Gunkel 的假設可能是錯誤的。我們不是在 19 世紀德國，而是在古代近東，在今日的阿拉伯世界，依然有「職業講故事者」存在，他們在節日或有時在市集的地方，講述民間傳奇和一些歷史悠久的故事，其他

• 這一派的學者堅持一個浪漫詮釋的基本原則：釋經者對於他所讀文本，應該帶有「感同身受」。這個原則是很著名的；de Wette 在他的著作中，早已提到這點。<sup>66</sup> Gunkel 和他的學派更進一步，把這原則融合於他釋經的方法學中。例如，Gunkel 主張「釋經更是一種藝術而不是一門科學」。<sup>67</sup> 直覺、敏感、美學和對於文學類型和風格，抱有極大的興趣，構成這個學派的主要特色。我們不能隨便把類型與內容，風格與訊息，美學與神學分開。Gunkel 肯定「正確的類型是表達內容的根本條件」。<sup>68</sup> 更準確地說，釋經者的工作是要界定文本是屬於甚麼「文學類型」(Literary genres)。<sup>69</sup> 文學類型通常是根據三項特色界定的：一種類型有一結構和一系列的公式／程式；它有一種氣氛 (*Stimmung*) 和一個透視點；它有一個存在／生活的脈絡。

### 3. Gunkel 的影響<sup>70</sup>

Hermann Gunkel (1862-1932) 是這個時期的一位偉大的天才。<sup>71</sup> 他是幾部重要的著作的作者：一部有關創世紀的評釋，一

---

的學者或專家也提到，在「城門」前的說書人。

66 Blenkinsopp, *Pentateuch*, 6.

67 Gunkel, "Grundprobleme," and *Reden und Aufsätze*, 14; "Exegese im höchsten Sinne ist mehr eine Kunst als seine Wissenschaft," Gunkel criticized his colleagues for their lack of artistic sensitivity. Quoting Edouard Reuss, he called them "learned Philistines" (*gelehrtes Philistertum*); see H. Gunkel, "Ruth," *Reden und Aufsätze* (Göttingen, 1913) 65-92, especially p. 85.

68 "Die Rechte form ist der notwendige Ausdruck des Inhalts" (Gunkel, "Grundprobleme," and *Reden und Aufsätze*, 23).

69 In German: *Gattung*.

70 See Smend, *Deutsche Alttestamentler*, 160-81.

71 On H. Gunkel, see W. Klatt, *H. Gunkel: Zu seiner Theologie der der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtliche Methode* (FRLANT 100; Göttingen, 1969); Gibert, *Une théorie de la légende* (see n. 65 above).

部聖詠導論，及多個有關先知的研究。他被稱為「類型批判」(*Formgeschichte*, “form criticism”)之父，<sup>72</sup> 是實至名歸之言。他的創世紀評釋第三版的導言，已成為一份超越時間的釋經文學的經典之作。就分析「技巧」而言，還沒有評釋者能超越，他對於創世紀的敘述風格的分析。

導言的第一句特別膾炙人口，因為它表達了整作品的精神：「創世紀是一部故事集。」<sup>73</sup> 這話充份顯示 Wellhausen 與 Gunkel 之間的距離有多大。根據 Wellhausen，創世紀，和六書其餘的各書一樣，是由三或四個成文的「源流」合編而成的。自從 Gunkel 以後，學者把文本孤立起來研究它們未寫成文字的狀況；這些就是之後被收集成為「故事圈」(story cycles)<sup>74</sup> 的敘述，最終被收集在「文件」之內，例如雅威源流或厄羅因源流等「文件」。

不過，在 Gunkel 看來，「源流」不是對於釋經有重大意義的文學作品。敘述的口傳階段比它們更有意義。再者，Gunkel 的追隨者研究了許多文學上的難題，例如，敘述之間有不少矛盾，是文本在口傳階段遺留下來的痕跡。「源流」是各種未經協調而收集起來的資料的混合。

---

72 其他重要的作品：H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12* (Göttingen, 1894; 2<sup>nd</sup> ed., 1921); idem, *Die Psalmen* (4<sup>th</sup> ed.; Göttingen, 1926); H. Gunkel and H. Begrich, *Einleitung in die Psalmen* (Göttingen, 1933). Other pioneers of the same school: Wolf Graf Baudissin (1874-1927); Albert Eichhorn (1856-1926); Hugo Gressmann (1877-1927), the author of *Mose und seine Zeit: Ein Kommentar zu den Mose-Sagen* (FRLANT 18; Göttingen, 1913).

73 “Die Genesis ist eine Sammlung von Sagen.”翻譯德文的 *Sage* 一字不容易，我寧取較中性的翻譯：「故事」或「記述」，或者可以譯作：「通俗敘述」。See P. Gibert, “Legende ou Saga,” *VT* 24 (1974) 411-20; J. J. Scullion, “Märchen, Sage, Legende: Towards a Clarification of Some Literary Terms Used by Old Testament Scholars,” *VT* 34 (1984) 321-36.

74 In German: *Sagenkränze*.

時至今日，Gunkel 依然是五書，特別是創世紀的釋經，最基本的參照點。雖然他有些論文已被取代了，他在風格和敘述分析這方面的先驅工作，依然保留着它的嶄新性。任何人，閱讀他的著作，必定獲益良多。<sup>75</sup>

在 Gunkel 之後，研究工作持續，不只在德國，同時也在斯堪的那維亞，和英語世界。某些學者，例如：Albrecht Alt, Gerhard von Rad, Martin Noth 等，至今依然具有相當影響力，雖然他們的論文受到批評，甚至有時被放棄。不過，在這個研究中，我們不能忽略他們，因為如果不參照這些大師，那是不可能理解今日五書的釋經工作。

#### **4. Albrecht Alt (1883-1956), Gerhard von Rad(1901-1971), and Martin Noth (1902-1968)**

這三位知名的學者：Alt、von Rad 和 Noth，各自以他們自己的方式，展示了 20 世紀前半世紀的釋經主流，這包括透徹研究五書，尋求以色列信仰根源的核心。他們發現這個核心，在以色列最淵古的過去，在前君王時期。以色列的黃金時代，現在被認為民長時期，或甚至更早，推至以色列在許地邊境曠野邊陲的流浪時期。

在學術界，尋求以色列宗教「原始核心」努力，反映這時

---

75 Gunkel 已譯成英文的著作有：H. Gunkel, *The Legends of Genesis: The Biblical Saga and History* (New York, 1964); new translation: *The Stories of Genesis* (Vallejo, CA, 1994); idem., *The Folktale in the Old Testament* (trans. M. D. Rutter; *Historic Texts and Interpreters in Biblical Scholarship* 5; Sheffield, 1987); idem., *Genesis* (trans. M. E. Biddle; *Mercer Library of Biblical Studies*; Macon, GA, 1997); idem., *An Introduction to the Psalms* (*Mercer Library of Biblical Studies*; Macon, GA, 1998). In French, see Gibert, *Une théorie de la légende*.



代的偉大神學家，志在肯定，與其他宗教比較，基督信仰的絕對原創性。在這時代的尋求背後，站立着 Karl Barth 的身影，和他的辯證神學，特別是在「啟示宗教」與「自然宗教」的對比，和更傳統的「法律」與「福音」(*Gesetz und Evangelium*)對比的脈絡下的辯證神學。對於學者來說，某些「文學類型」或制度，證明聖經啟示的獨特和絕對原創的特性。在此，我們可以講一種所謂「宗教實證主義」。<sup>76</sup> 這些神學家和釋經者，和當時世俗的主流意識型態對抗，特別是與「國家—社會主義」的意識型態對抗，他們要向世界顯示，「信仰」不是一個自然的現象，與「種族」或「土地」這些概念，沒有甚麼關係。他們也在抗衡他們某些同工反閃族主義的思潮。

#### a. Albrecht Alt 和以色列信仰的一些基石：

##### 「祖先的天主」與「絕對法」<sup>77</sup>

• Albrecht Alt 的兩篇論文值得在此提出來。第一篇有關聖祖的宗教。根據 Alt，聖經的「祖先的天主」的講法，源於遊牧部落的宗教，因為神祇不是固定在一個地方，而是與一個人相連。<sup>78</sup> 這位神祇沒有自己專有的名字，反而，祂與祖先的名字相連——例如，「亞巴郎的天主」(創 26:24; 參閱創 28:13; 32:10; 46:3; 出 3:6)以色列宗教這首要的元素，要追溯至前以色列遊牧時期，

---

76 See H. J. Boecker, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient Near East* (Minneapolis, 1980) 167. There is a similar trend in New Testament exegesis: the quest for the *ipsissima verba* of Jesus Christ (cf. J. Jeremias).

77 On A. Alt, see Smend, *Deutsche Alttestamentler*, 182-207.

78 A. Alt, "The God of the Fathers," *Essays on Old Testament History and Religion* (trans. R. A. Wilson; Oxford, 1966) 3-86.

而聖祖是以色列的「宗教始創者」。<sup>79</sup> 如此一來，以色列便與受聖所拘限的客納罕宗教分離。<sup>80</sup>

• 第二篇論文有關以色列法律的範圍。再一次，Alt 把聖經的世界置於和客納罕極端相反的位置。Alt 提出聖經的「絕對法」(apodictic laws)，此法一直與「決疑法」(casuistic laws)並列。<sup>81</sup> 例如，第一類可在十誡中找到。這些法律的程式，一般都是精簡和沒有例外。第二類，卻有一種程式：「如果…」或「當…」。決疑法似乎源於客納罕，而絕對法是與以色列的遊牧的過去有緊密關係。<sup>82</sup> 像「聖祖的宗教」一樣，Alt 認為「絕對法」是聖經法律的特色，在其他宗教中找不到匹配，這種區別使 Alt 深信聖經啟示的獨特性。<sup>83</sup>

79 Ibid., 45. See H. Weidmann, *Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen* (FRLANT 94; Göttingen, 1968). 這篇論文受到 M. Köckert, *Vatergott und Väterverheissungen: Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben* (FRLANT 148; Göttingen, 1988) 全面的挑戰。Alt 所查閱的文本是較遲的，文本的主要目的是，要在不同的聖祖敘述圈之間，建立一種神學上的連繫。

80 Alt 也研究以色列定居活動的根源，並提出一種他所謂的半遊牧者的「逐步定居」的概念，見：Alt, "The Settlement of the Israelites in Palestine," *Essays on Old Testament History and Religion* (trans. R. A. Wilson; Oxford, 1966) 173-221; idem, "Erwägungen zur Landnahme der Israeliten in Palästina," *PJ* 53 (1939) 8-63= *Kleine Schriften* 1.126-75; idem, "The Formation of the Israelite State in Palestine," in *Essays on Old Testament*, 223-309.

81 Idem, "The Monarchy in the Kingdom of Israel and Judah," in *Essays on Old Testament*, 311-35.

82 我們很難證明 Alt 的說法。到現在為止，考古學者還沒有發現任何「客納罕法」的跡象，也沒有以色列的遊牧過去的文字記載。再者，絕對法也可從古代其他近東民族找到，雖然這類的程式，沒有在以色列這樣普遍。

83 對此評論，見：Boecker, *Law and Administration of Justice*, 191-207(with bibliography)，有關決疑法的構句和文字方面的歷史，見：B. M. Levinson and M.M. Zahn, "Revelation Regained: The Hermeneutics of ׀ and ׀ in the Temple Scroll," *Dead Sea Discoveries* 9 (2002) 295-346.

## b. Gerhard von Rad 和以色列的宣講<sup>84</sup>

Von Rad 最重要的論文是有關六書的起源和 Yahwist 這個人物。與其他代表這學派的人士一樣，von Rad 要找出一個傳統最正確的時刻，他也要把這些和根源連結起來。他的研究也以區別「法律」和「福音」的基本分異為特色。最後，他有關 Yahwist 的看法，也深受浪漫主義的趨勢所影響，要尋找重要的文學作品背後的偉大人物。<sup>85</sup>

• 小歷史信經(*small historical creed*) G. von Rad 發現，有關源流的研究已陷入一個僵局。<sup>86</sup> 因此，他認為研究六書的「現在所見的模式」(final form)更有趣。<sup>87</sup> Von Rad 於是帶着這個目的，把 Gunkel 的方法，運用到研究作為一個整體的六書上——就是說，要研究它的「模式」(form)或「文學類型」(literary genre)及它的「生活實況」(*Sitz im Leben*)。至於「文學類型」，他認為就現在所見的五書而言，它是一個原始的核心，即「小歷史信經」的擴大本。這個核心可見於一些遠古文本(ancient texts)，例如申 26:5b-9; 6:20-23 和蘇 24:2b-13。<sup>88</sup>

在這些濃縮整個以色列歷史於數言的簡短信仰宣言中，有兩

84 On von Rad, see Smend, *Deutsche Alttestamentler*, 226-54; B. M. Levinson and D. Dance, "The Metamorphosis of Law into Gospel: Gerhard von Rad's Attempt to Reclaim the Old Testament for the Church," in *Recht und Ethik im Alten Testament* (ed. B. M. Levinson and E. Otto; Münster, 2004) 83-123; several essays in the volume *Das Alte Testament und die Kultur der Moderne* (ed. M. Oeming, K. Schmid, and M. Welker; Münster, 2004). Von Rad 的主要著作是："The Form-Critical Problem of the Hexateuch," *The Problem of the Hexateuch and other Essays* (New York, 1966) 1-78.

85 See Abrams, *The Mirror and the Lamp*.

86 如果 von Rad 有機會閱讀近期某些有關五書的專文，他會怎樣想？

87 In German: *Leztgestalt* or *Endgestalt*; see von Rad, *Problem of the Hexateuch*, 1-2.

88 這時期的學者認為，在新約，福音核心就是 *paschal kerygma* (巴斯卦宣講)；參閱宗 10:36-43；格前 15:3-8。

個重要的時刻展現出來：出離埃及和土地的賜予。在文本的開始時，聖祖的歷史只是寥寥數語，而根源的歷史(創 1-11)和在西乃賜予法律，更是欠奉。Von Rad 由此得出一個重要的結論：「法律」和「以色列的歷史」是兩個不同的「文學類型」，各自有自己的「生活實況」。<sup>89</sup>

「小歷史信經」有它自己的生活實況，那就是「七七節」(Festival of Weeks)或收成節(即五旬節)(Festival of Harvest)，這慶節是在離約但不遠的基耳加耳舉行的。收成節在五旬節慶祝，因為最早的文本(申 26:5b-9)是與奉獻初熟之物相連(申 26:2-3)。慶節在基耳加耳舉行，因為以色列人慶祝他們在此地進入許地——「小歷史信經」的高峰(蘇 4:19-24)。

另一方面，法律的賜予是秋天帳棚節期間在舍根慶祝，有關的敘述見於申 31:9-13。舍根也是若蘇厄舉行 YHWH 和子民建立盟約並立法的地方(蘇 24，特別是 24:25-26)，因此舍根是舉行這個慶典最恰當的地方。雅威源流根據這些禮儀的「信經」，及在西乃賜予法律的傳統，在撒羅滿時期編輯了他的六書敘述的框架。<sup>90</sup>

「小歷史信經」和「法律的賜予」之間的區別，促使「福音」與「法律」，「恩寵的宗教」與「工作的宗教」之間辯證性的對立再現。再者，von Rad 把「小歷史信經」置於以色列歷史的開端，這只能從肯定它對於辯證神學的重要性來理解。從一開始，以色列的宗教就是圍繞着一項信仰的肯定——信經——而構建的，這

89 See H. H. Schmid, "Auf der Suche nach neuen Perspektiven für die Pentateuch-forschung," in *Congress Volume: Vienna, 1980* (ed. J. A. Emerton; VTSup 32; Leiden, 1981) 375-94, especially pp. 387-88.

90 Von Rad 的「小歷史信經」的理論，在評論家的攻擊下支持不住。他的基礎文本，其實是後期有關申命紀和申命紀概念的摘要，因此不能看作一種文學的形成過程中原創本。

意味着天主在歷史中的啟示。從 Wellhausen 的雅威源流所說的「自然宗教」(「自然宗教」是納粹黨的意識型態的一部分)到「小歷史信經」，我們走了一段很長的路。<sup>91</sup>

• *雅威源流* 在 Gunkel 看來，雅威源流只是一個編輯故事 (*Sagen*) 的人，在漫長的編輯過程的末段才出現。但是，對於 von Rad 來說，雅威源流是一個偉大的人物，是一位作者，是撒羅滿時期的一位不平凡的神學家。他對於六書的貢獻是基要的。沒有他，我們就沒有今日存在的宏偉華廈。與他相比，其餘的源流，那厄羅因源流(E)和司祭文件(P)，只不過是蒼白的人物而已。雖然有這樣的描述，von Rad 依然還是 Herder 和浪漫主義的追隨者，因為在他看來，「文學的珠寶」，總是要靠近河的源頭[一個有關冥河珠寶的希臘神話的典故——編者]。

按 von Rad 的說法，雅威源流的工作是甚麼？首要的，他完成了一條「信經」，相當簡短的一條；其次，在他整個編輯結構中，他創造了其內不同元素之間的連繫線。第一，我們之前已提過，他把救恩歷史的傳統，和在西乃山賜予法律的傳統結合起來。然後，他收集和重組其他的傳統，以富豐他的編輯工程，使之符合他的神學目標。

「小歷史信經」只提到雅各伯(申 26:5)。雅威源流加上亞巴郎和依撒格的傳統。為了把聖祖的故事，和出谷紀相連，他加插了若瑟的故事。這個故事的英雄，在 von Rad 看來，是理想的、智慧的行政人員，與充滿撒羅滿宮廷內的「受光照」的精神互相輝映。在以色列作為一個民族的第一段歷史之前，J 加插了一個

---

91 For a thorough analysis, see B. M. Levinson and D. Dance, "The Metamorphosis of Law into Gospel: Gerhard von Rad's Attempt to Reclaim the Old Testament for the Church," in *Recht und Ethik im Alten Testament* (ed. B. M. Levinson and F. Otto; Münster: LIT Verlag, 2004) 83-110.

宇宙式的「序言」，一段根源史(創 1-11)，這樣一來，以色列的歷史，就被納入整體人類歷史之內。<sup>92</sup>

從神學的觀點，von Rad 要證明，根據雅威源流，達味王國是以色列歷史的高峰。這文學的主體反映一個受啟蒙時期的精神。Von Rad 甚至要講一個撒羅滿式的啟蒙(*Solomonische Aufklärung*)。<sup>93</sup> 這個時期使這位釋經學者着迷，就如 Wellhausen 也為它着迷一樣。撒羅滿式啟蒙的概念，是基於若瑟的故事，因為這位主角必須在沒有任何超自然的幫助下，發現天主的旨意。天主從來沒有直接和他講話。

某些「計劃」的片段，清楚表達了雅威源流的目的——例如創 12:1-3。這段神諭把宇宙的歷史(創 1-11)連接到聖祖的歷史中，而這段歷史正是以色列歷史的開端。根據 von Rad，創 1-11 描寫一個世界，在它內罪和神的詛咒，與日俱增。創 12:1-3 標誌着一個宇宙歷史的分水嶺：就在這一點上，詛咒的歷史，變成了天主許諾的，透過亞巴郎成為「萬國的福源」的歷史。<sup>94</sup> 神的許諾，在達味和撒羅滿的時代，當以色列成為一個偉大的國家時實現了(創 12:2)。這「偉大的名」是賜予達味的(創 12:2; 參閱撒下 7:9)。「地上的家庭」是所有民族，聚集在達味的王國(地上)內，

92 其實，雅威源流要在創 2:4b 才開始。

93 G. von Rad, "Josephsgeschichte und ältere Chokma," in *Congress Volume: Copenhagen, 1952* (VTSup 1: Leiden, 1953) 120-27= *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (2<sup>nd</sup> ed.; TBü 8; Munich, 1961) 272-80; cf. idem, *Problem of the Hexateuch*, 75-76; idem, *Holy War in Ancient Israel* (trans. M. J. Dawn; Grand Rapids, 1991) 81-84; idem, *Genesis: A Commentary* (trans. John H. Marks; Philadelphia, 1972) 28-30, 429-34; idem, *Theology of the Old Testament* (Edinburgh, 1962) 1.57 and 1.62. Cf. de Pury and Römer, "Pentateuque," 42.

94 Von Rad 如此理解創 12:3b:「在你內地上所有家庭都要受祝福。」不過，這個詮釋不是必須的，更可信的，可能是:「地上所有的家庭，要藉你的名而受祝福」;換言之，「地上所有的家庭，要彼此祝福說:像亞巴郎般受祝福。」See Blum, *Komposition der vätergeschichte*, 349-52; 並參閱平行的聖經章節:創 48:20; 詠 72:17; 耶 29:22; 匝 8:13。

他們是幸運的，有賴達味的王朝，在它內蒙受神的祝福。<sup>95</sup> 因此，創 12:3 其實是包含了「雅威源流的宣講」(Yahwist's kerygma)(參閱羅 3:21-30)。<sup>96</sup>

### c. Martin Noth 和前王國時代的以色列<sup>97</sup>

Martin Noth 和 Gerhard von Rad 互相影響。不過，von Rad 更是一位神學家，而 Martin Noth 主要是一位歷史學家。<sup>98</sup> Noth 所提出的三或四項洞見，在釋經學史中，留下深遠的影響。

• *申命紀和申命紀學者的作品*<sup>99</sup> 根據 Noth，除了一些，甚至是較遲片段之外，現在所見的申命紀，直到相當遲的時期，才成為五書的第五部經書。在較早的時期，它是一個從若蘇厄至列王紀下的大集子的序言。在充軍時期工作的申命紀學者，在「梅瑟法律」的光照下，解釋以色列的全部歷史，並用這套法律評估每一個事件和每一種統治。這位申命紀學者在許多章節中，留下他獨特的記號，例如：列下 17:7-23。申命紀只在加插了申 34 章後，才成了五書的第五部書。

95 這講法與羅馬書一章的訊息的類似是驚人的。萬國都在「天主的忿怒」之下，救恩要來自對耶穌基督，天主子的信德。

96 「雅威典的宣講」。這講法源於：H. W. Wolff, "Das Kerygma des Jahwisten," *EvT* 24 (1964) 73-98 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TBü 22; Munich, 1964) 345-73. 這個講法也一樣，受到不少批評。創 12:1-3 可能是一個較遲的，後充軍期的文本。另外，它與達味的王朝的關聯也是很有有限的。

97 On M. Noth, see Smend, *Deutsche Alttestamentler*, 255-75. Important works of M. Noth: *Überlieferungsgeschichtliche Studien: Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (Tübingen, 1943; 2<sup>nd</sup> ed., 1957); idem, *A History of Pentateuchal Traditions* (Englewood Cliffs, NJ, 1972; repr. Chico, CA, 1981); idem, *History of Israel* (2<sup>nd</sup> ed.; New York, 1960).

98 See Blenkinsopp, *Pentateuch*, 17.

99 Noth, *The Deuteronomistic History* (2<sup>nd</sup> ed.; JSOTSup 15; Sheffield, 1991; translation of pp.3-110 of *Überlieferungsgeschichtliche Studien*).

再者，Noth 注意到五書的源流：J、E 和 P 並不出現在若蘇厄書中。這是很難解釋的，因為正如 von Rad 一樣，Noth 也認為，以色列的歷史，必須在他們進入許地時達到高峰。

在 Noth 看來，這個假設是很明顯的：在收集五書時，刪除了最古老的源流所記載的征服許地的故事，以便為我們現在所見的若蘇厄書開路。因此，Noth 在他的研究中，提出四書的存在，而不是五書或六書的說法。

• 五書／四書的主題與「傳統歷史」(Überlieferungsgeschichte)<sup>100</sup>

Noth 認為編纂於四書之內的不同的主題，在經過長時間的編輯工作，組合成這個整體之前，也早已分別傳遞了一個很長的時期。這就是他要研究「傳遞的歷史」(history of transmission)的原因。在口傳的過程中有五個最初的階段：出離埃及，在曠野中流浪，進駐土地，向聖祖的許諾，在西乃的啟示。在此，他與 von Rad 的神學的關聯，清晰可見。此外，Noth 相信這些口頭的傳遞，最初是在地方上的聖所進行：因此，它們的「生活實況」(Sitz im Leben)是祭獻。它們的實質內容，在寫成文字以前已固定了。當 J、E 和 P 源流作者開始工作時，他們很樂意就把傳到他們手上的，已有相當固定的模式或規模的傳統，寫成文字。這表示他們所加插的資料其實不多：有關根源的歷史，被認為是屬於 J 的工作，有關年表方面的，歸於 P 的貢獻。<sup>101</sup>

100 Idem, *A History of Pentateuchal Traditions*.

101 對於他的時代的國家社會主義深深的厭惡，促使 M. Noth 投入研究工作，這也是他最後，把梅瑟排除在出谷，曠野和西乃傳統之外原因。梅瑟傳統唯一可信的一點就是有關梅瑟的墳墓之說。申命紀學者是給予梅瑟，在以色列根源的傳統中，一個獨特的地位的第一位作者。例如，最早的傳統把「釋放」的使命，歸於「長老」而不是梅瑟。有一個德文字能透徹地說明這個提示：以色列不是由一位 *Führer* (leader, chief, 領袖, 首領)釋放的。同樣，Noth 讚美在達味王國之前的部族聯邦制。以色列的信仰的根本核心就是從這個更為民主的時期茁壯的，但相繼的時期，卻沒有增加任何新



• 以色列近鄰同盟(*amphictyony*)<sup>102</sup> 這些口傳的制度性的基礎是甚麼？實事上，根據所有的傳統，只有一個以色列存在，這樣，按邏輯推論，我們必定可得出一個結論，在口傳的階段，有「一個」獨特的以色列。因為 J 是在達味的時期撰寫，應該從達味之前的時期，即民長紀的時期去尋找「以色列」。因此，是這個稱為以色列的有組織的政體，組成和傳遞這些在君王時期之前存在的共同傳統。

Noth 根據希臘的近鄰同盟的模式，假設有一個類似的十二部族同盟的模式。這些部族有一座共同的聖所，他們可以在此慶祝他們所分享的「故事」。這就是一個泛以色列傳統如何逐漸形成的過程。部族可以徵召一支軍隊去抵抗他們的共同敵人，同時，他們之間也有某些基本的政治組織。<sup>103</sup>

---

獸。最後，Noth 概括地描述王國的崩潰，表達了他的申命紀學派歷史觀相當消極的觀點，這是在第二次世界大戰期間，他在 Königsberg (即現在的 Kaliningrad) 時構思和發展的。和 Noth 一樣，申命紀學者是一個有獨立人格的學者，他不屬於任何一個制度，他可以判斷他時代的事件而不存任何幻想。參閱：de Pury, Römer, and Macchi, *Deuteronomistic History*, 52。

102 Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels* (BWANT 52; Stuttgart, 1930).

103 這個理論是站不穩的，因為它在文本中只能找到很弱的支持，現在已被放棄了。見：S. Herrmann, "Das Werden Israels," *TLZ* 87 (1962) 561-74; idem, *A History of Israel in Old Testament Times* (trans. J. Bowden; 2<sup>nd</sup> ed.; Philadelphia, 1981); G. Fohrer, "'Amphictyonie' und 'Bund'?" *TLZ* 91 (1966) 801-16 and 893-904 = *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte (1949-1966)* (BZAW 115; Berlin, 1969) 84-119; R. Smend, "Gehörte Judah zum vorstaatlichen Israel?" in *Fourth World Congress of Jewish Studies* (2 vols.; Jerusalem, 1967) 1.57-62; R. de Vaux, "The Twelve Tribes of Israel: The Theory of the 'Israelite Amphictyony,'" in *Early History of Israel* (trans. D. Smith; Philadelphia, 1978) 695-715; C. H. G. de Geus, *The Tribes of Israel: An Investigation of the Pre-suppositions of Martin Noth's Amphictyony Hypothesis* (SSN 18; Assen, Amsterdam, 1976); Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum*, 194-222; N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.* (Maryknoll, NY, 1979); C. Levin, "Das System der zwölf Stämme Israels," in *Congress Volume: Paris, 1992* (ed. J. A. Emerton; VTSup 61; Leiden, 1995) 163-78. For a summary of this question,

• **司祭敘述**<sup>104</sup> M. Noth 認為在司祭典內可以找到兩層：較早期的一層，稱為「司祭敘述」(*P als Erzählung*)，和較遲的一層，法律的補充(Ps)，例如：肋 1-7; 11-15; 17-26。我們在 von Rad 的著作中，也發現類似的「歷史」和「法律」之間的區別，不過這次是與「司祭典」有關。Noth 的 P 文件與 Graf 提出的類似。對於 Noth，以及他的前輩 Wellhausen 來說，P 為五書(或四書)最後的編輯者和收集者的工作，提供了基本的框架或結構。<sup>105</sup>

## E. 其他的研究學派

五書研究大部分最新的學術發展，源於德語大學。不過，有些學者對於在這些自由的基督教圈子內發展的概念，都有所保留。特別是在天主教世界內，反應是高度的克制。在 1906 年，宗座聖經委員會頒布一條法令，重新肯定五書內的梅瑟特色，但承認梅瑟可能採用多個不同的源流，並可能不曾親筆撰寫五書全部內容。同時，Lagrange 神父已開始在 1894 年在耶路撒冷建立的 *École biblique*，教授歷史批判法和文件假設，雖然他一直以來，遭遇着不少抗爭和困難。<sup>106</sup>

---

see O. Bächli, *Amphictyonie im Alten Testament* (TZ Supplement 6; Basel, 1977); A. D. H. Mayes, "The Theory of the Twelve Tribe Israelite Amphictyony," in *Israelite and Judaeon History* (ed. J. H. Hayes and J. M. Miller; OTL; Philadelphia, 1977) 297-308.

104 Noth, *History of Pentateuchal Traditions*, 8-9.

105 See de Pury and Römer, "Pentateuque," 38-39.

106 M.-J. Lagrange, *Historical Criticism and the Old Testament* (trans. E. Myers; ATLA Monograph; London, 1905); 有關這位偉大人物的其他資料，見：同上作者：*L'Écriture dans l'Église: Choix de portraits et d'exégèse spirituelle, 1890-1937* (LD 142; Paris, 1990).

在斯堪的那維亞，Gunkel 的著作受學者廣泛的響應。<sup>107</sup> 在 1927 年挪威學者 S. Mowinckel 支持有關十誡的祭禮根源的理論。根據他的說法，在前遊牧期，十誡是一個新年慶典的一部分。<sup>108</sup> 丹麥學者 J. Pedersen 也提出：出 1-15 章是在逾越慶典中頌讀的一個「祭禮傳奇」(cultic legend)的說法。<sup>109</sup>

稍後的時期，有關口傳的研究在瑞典，尤其是在 Uppsala 城，取得很大的成功。<sup>110</sup> I. Engnell 是瑞典學派的首要代表，採取了一個極端的立場，對文件假設提出質疑。根據他的研究(很不幸因為他英年早逝而中斷)，一直到後充軍期，古代的傳統是口傳的。充軍之後，以及接着兩個時期，這些傳統才被寫成文字。有一個受申命紀的意識型態所影響的學派，完成了第一部的編纂工作，這大約概括申命紀加上 Noth 所界定的申命紀學派歷史(若蘇厄書至列王紀下)。由司祭風格的編者編成的四書隨後也收錄在這個集子內。<sup>111</sup> 同樣，E. Nielsen(丹麥)也強調口傳在五書的形成過程中基本的任務。<sup>112</sup>

---

107 有關斯堪的那維亞學派，見：E. Nielsen, "The Tradition-Historical Study of Pentateuch since 1945, with Special Emphasis on Scandinavia," in *The Production of Time: Tradition History in Old Testament Scholarship* (ed. K. Jeppesen and B. Otzen; Sheffield, 1984) 11-28.

108 S. Mowinckel, *Le décalogue* (Paris, 1927).

109 J. Pedersen, "Passahfest und Passahlegende," *ZAW* 52 (1934) 161-75. 「傳奇」(legend)是一個術語，是指一段有關一位神聖的人物或一個神聖的地方，有教化作用的敘述。「Legend」這個詞源自拉丁文：*legenda*，直譯是「需要閱讀的東西」，取意於意指「閱讀」的動詞：*legere*。這個術語是指修道者在特別的場合頌讀的記述。

110 這也是甚至到現在的，新約的情況。見例如：the works of Gerhardsson and Riesenfeld。

111 Engnell, *Gamla Testament*, vol. 1; idem, "Methodological Aspects of Old Testament Study," *VT* 7 (1960) 13-30; idem, *A Rigid Scrutiny: Critical Essays on the Old Testament* (trans. J. T. Willis; Nashville, 1969).

112 E. Nielsen, *Oral Tradition* (London, 1954).

在美國，文本的研究和考古及銘文的發現，同時進行。從美索不達米亞，特別是來自辣斯商木辣(Ras Shamra)(烏加黎特 Ugarit)的文獻，引發了對於舊約文本所描述的事件的歷史基礎的研究。

W. F. Albright 常被視為北美洲學派的創始人，而 F. M. Cross 和 G. E. Mendenhall 是這派的主要代表。他們的研究特色之一是把聖經與古代近東連繫起來。Albright 找到某些聖祖習俗與在 Nuzi(在美索不達米亞)發現的法律文件的連繫性。以色列祖先的移居，必須置於以驢子運貨的商隊移居的脈絡研究。他們的情況，從埃及的 Beni-Hasan 的古墓上的畫像可以見到。<sup>113</sup> Mendenhall 追溯西乃盟約的根源至公元前十二世紀，在赫特人的屬國契約中，找到類似西乃盟約的結構。<sup>114</sup> Cross 提出假設，認為以色列的口傳敘事詩，與烏加黎特文本類似，而且先於我們現在所有的散文體。<sup>115</sup>

法國最重要的研究工作，源於耶路撒冷的 *École biblique*。我在前面提過的，它的創辦人 Lagrange 神父的先驅工作。很不幸，他不能出版他有關創世紀的評釋。他去世後，他的學生 Abel<sup>116</sup> 和 Vincent 特別是 R. de Vaux 承繼他的遺志。R. de Vaux 的研究法在某些方面，與美國的學派很接近，不過他更強調研究文本和傳統。<sup>117</sup>

---

113 W. F. Albright, "Abram the Hebrew: A New Archaeological Interpretation," *BASOR* 163 (1961) 36-54.

114 G. E. Mendenhall, "Covenant Forms in Israelite Tradition," *BA* 17 (1954) 50-76 = *Law and Covenant in the Ancient Near East* (Pittsburgh, 1955).

115 Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*.

116 See above all F. M. Abel, *Géographie de la Palestine* (2 vols.; EB; Paris, 1933; 3<sup>rd</sup> ed., 1967); idem, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe* (2 vols.; EB; Paris, 1952).

117 R. de Vaux, *The Bible and the Ancient Near East* (trans. D. McHugh: Garden City, NY, 1971); idem, *Early History of Israel* (trans. D. Smith; Philadelphia, 1978).

讓我們不要忘記，在天主教會內，耶路撒冷聖經第一版是在1956出版的；這是第一部聖經和第一項學術工作，可以公開談論並獲得教會准許，印刷有關文件假設的問題。漸漸地，批判地解釋聖經並不威脅信德的概念也出現了。相反，批判的解釋，鼓勵成熟和有責任地理解的文本，正是教會團體的信德的基礎。有關這個問題最重要的文獻是：「上智之天主」通諭(*Providentissimus Deus*, Leon XIII, 1893)；「天主感動」通諭(*Divino afflante spiritu*, Pius XII, 1943)；「天主的啟示教義憲章」(*Dei Verbum*, 梵二)；以及宗座聖經委員文告：「教會內的聖經詮釋」(*The Interpretation of the Bible in the Church*, 1993)。<sup>118</sup>

在這些文獻中，天主教會賦予批判地閱讀聖經的公民權利。「天主感動」通諭和「天主的啟示教義憲章」，主要是處理基於「文學類型」閱讀聖經的合法性。宗座聖經委員會的文件枚舉一系列培育更有效地理解聖經文本的方法和取向，<sup>119</sup> 文獻堅決地批評的一種讀經法，就是基要派的解釋。

猶太學術界最初，主要是對歷史批判法和文件假設，持懷疑的態度。Wellhausen 和 Gunkel 有太多的主張是反閃族的。不少宗教人士認為他們的理論是俗化。不過，有些學者運用在德語大學發展的方法，卻得到他們自己的結論。Y. Kaufmann 和他的學生就是其中的例子。他們支持司祭文件有一個較早的，前充軍的日

118 On these documents, see P. Laghi, M. Gilbert, and A. Vanhoye, *Chiesa e Sacra Scrittura: Un secolo di magistero ecclesiastico e di studi biblici* (SubBi 17; Rome, 1994); Joseph A. Fitzmyer, *The Biblical Commission's Document "The Interpretation of the Bible in the Church": Text and Commentary* (SubBi 18; Rome, 1995); D. P. Béchard (ed.), *The Scripture Documents: An Anthology of Official Catholic Teachings* (Collegeville, MN, 2002).

119 *Interpretation of the Bible in the Church* (Vatican City, 1993). 文件已譯成多種語文，中譯本見：洗嘉儀譯《教會內的聖經詮釋》(思高聖經學會出版，1995)。

期。<sup>120</sup> 另一方面，U. Cassuto，一位猶太裔意大利人，一生與文件假設抗爭。<sup>121</sup> 同樣，B. Jacob 的創世紀評釋，在很大的程度上是反駁 Gunkel 有關同一經書的評釋。<sup>122</sup>

以上頗長的概覽顯示，在每一個時代，每一種文化，都提出有關五書的新問題，而每每都找到新答案。因此，到了 1970 年代，學術的景象也相當多元化，儘管每個人基本上都同意一個工作的基點，對於大多數的釋經者來說，這依然是文件假設。<sup>123</sup> 不過，這同意不會維持太久。

---

120 Y. Kaufmann, "Probleme der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte," *ZAW* 48 (1930) 23-43; idem, *The Religion of Israel: From Its Beginning until the Babylonian Exile* (Chicago, 1960). Also see, along the same lines, M. Haran, *Temple and Temple-Service in Ancient Israel* (Oxford, 1979; repr. Winona Lake, IN, 1985). On this school of thought, see T. M. Krapf, *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit: Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion* (OBO 119; Fribourg and Göttingen, 1992).

121 U. Cassuto, *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch* (London, 1961).

122 B. Jacob, *Das erste Buch der Tora*; also see idem, *The Second Book of the Bible: Exodus* (New York, 1992).

123 參閱這個時期的德文舊約導論：O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction* (trans. P. R. Ackroyd; New York, 1965); E. Sellin and G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament* (9<sup>th</sup> ed.; Heidelberg, 1965); O. Kaiser, *Einleitung in das Alte Testament=Introduction to the Old Testament* (trans. J. Sturdy; Minneapolis, 1975); in French: Cazelles, "La Torah ou Pentateuque," 95-244; in English: H. H. Rowley, *The Growth of the Old Testament* (London, 1950); C. R. North, "Pentateuchal Criticism," in *The Old Testament and Modern Study* (ed. H. H. Rowley; Oxford, 1951) 48-83; R. E. Clements, "Pentateuchal Problems," in *Tradition and Interpretation* (ed. G. W. Anderson; Oxford, 1979) 96-124; in Italian: J. A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento=Introduction to the Old Testament* (2<sup>nd</sup> ed.; OTL; London, 1980).

## 第七章

# 五書研究近年的發展

有好些年，五書的學術研究，被混亂所籠罩，而且這種現象可能會持續一個長時期。我認為除了指出這個事實之外，不必枚舉各種不同的意見，或編寫一張不同思想派別的名單。與前章一樣，在這一章，我主要目的就是嘗試找出，各種不同的研究法的出現及其結果的原因。每一個問題都是植根一個文化脈絡之內，認識這個文化脈絡，有助於取得更好的了解。即使是學者，都是他們所屬的時代的兒女，從閱讀他們有關五書的著述，可以證實這點。

### A. 對文件假設的批評

#### 1. 1970 年代的文化和知識背景<sup>1</sup>

在 1970 年期間，學術氣氛抵達一個分水嶺。有數個因素造就這個發展。世界第二次大戰給歐洲留下很深的傷痕。一個世界被摧毀，從廢墟重建的世界，是個意識型態分裂的世界。在

---

1 有關 1970 與 80 年代之間的辯論詳情，參閱：N. E. Wagner, "Pentateuchal Criticism: No Clear Future," *Canadian Journal of Theology* 13 (1967) 225-32; E. Otto, "Stehen wir vor einem Umbruch in der Pentateuchkritik?" *Virkündigung und forschung* 22 (1977) 82-97; B. J. Diebner, "Neue Ansätze in der Pentateuchforschung," *Dielheimer Blätter zum Alten Testament und seiner Rezeption in der Alten Kirche* 13 (1978) 2-13; J. Van Seters, "Recent Studies on the Pentateuch: A Crisis in Method?" *JAOS* 99 (1979) 663-73; J. Vermeylen, "La formation du Pentateuque à la lumière de l'exégèse historico-critique," *RTL* 12 (1981) 324-46; E. Zenger, "Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise," *TRev* 78 (1982) 353-62; A. H. J. Gunneweg, "Anmerkungen und Anfragen zur neueren Pentateuchforschung," *TRu* 48 (1983) 227-53; *TRu* 50 (1985) 107-31.

1968年，學生暴動幾乎在世界各地爆發，宣洩着大戰後(出生)一代的感受。<sup>2</sup> 在神學的領域中出現不少新的主題，例如「上帝死亡的神學」，「世俗化」，「解放神學」和「希望神學」等。心理學和社會學，對於知識界的影響越來越大。一個新興的科學園地：語言學也開始吸引釋經者的注意。

五書的研究在這時好像成了一種「父親死亡」的景象。一些前輩大師被「除下面具」，甚至研究基礎也被搗碎了。學者再也不以討論這個或那個理論的某些特殊論點為滿足。他們更進一步，甚至質疑研究的假設。<sup>3</sup> 這樣一來，文件假設發現自己正在面臨審訊。<sup>4</sup> 有些學者甚至攻擊歷史批判釋經法本身。<sup>5</sup>

在英美的世界中，文學的「新批判主義」(new criticism)也產生了重要的影響。這方法堅持文學文本以及研究它的科學的自主性。理解一段文本，並不一定表示考察它的根源，但這是從 Wellhausen 的時期以來，「文學批判」和「源流批判」的意向。追查一段文本的根源和創始，正是一位歷史家的工作。文學的研究，把文本和它的作者(們)的歷史置於一旁，是為了解釋它呈現的模樣——*prout iacet* (它當下的景況)——它最後的版本，或者，正如 Childs 所說，它的「正典」形式(canonical form)。<sup>6</sup> 在這個

2 Rolf Rendtorff, for example, was the rector of the University of Heidelberg in 1968.

3 See in particular H. H. Schmid, "Auf der Suche nach neuen Perspektiven."

4 See among the very first, F. V. Winnett, "Re-examining the Foundation," *JBL* 84 (1965) 1-19.

5 See especially R. Rendtorff, "Between Historical Criticism and Holistic Interpretation: New Trends in Old Testament Exegesis," in *Congress Volume: Jerusalem, 1986* (VTSup 40; Leiden, 1988) 298-303; idem, "The Paradigm Is Changing: Hopes and Fears," *BibInt* 1 (1993) 34-53.

6 參閱，例如：Childs, *Exodus*，他在此書的序言中，清楚地解釋他的理論說：「本評釋的目的，毫不違言，是神學的...本書的目的是要從出谷紀作為教會的聖經的角度理解它...從這透視點，很明顯，在此要提出，與當下釋經學界內主要的學者，對聖經詮釋的功能不同的理解」(p.ix)。Also see Clines,



片語中，重要的形容詞是：「最後」。而在整個被德國浪漫主義的概念支配的時期，學者從「根源」尋找以色列的宗教歷史的正確意義——即在過去之內的「黃金時代」——學者現在對於歷史的「末段」更有興趣。

Wellhausen 認為，後充軍期見證了「猶太主義」的誕生，這是以色列正確的宗教衰落的時期。不過，從 1970 年代開始，一般認為，所有重要的文本，都是在充軍或充軍後不久產生的。結果，雅威源流人士離開達味或撒羅滿舒適的宮廷，被充軍到巴比倫，<sup>7</sup> 或者(在一些人看來)他甚至參與耶路撒冷的重建。<sup>8</sup> 其他人情願排除所有研究的歷史關注(或跨年代研究)，專注於研究文本的「最後」或「正典」形式(同年代研究)。

更明確地說，這個時期有三項特色：危機的經驗，情況複雜的經驗，和對意識型態的懷疑。對於充軍／後充軍期的危機日益加強的興趣，是深植於模糊地意識到，西方世界北部正面臨類似的危機的事實：一個世界已日越趨向結束，而另一個，非常不同的世界正在誕生。<sup>9</sup> 危機的經驗，也意味着對於複雜的歷史事件的經驗。當代的世界是片斷和多元性；致使人很難辨別，發展的直線是導向歷史事件進步或衰落。現實可能再也不像 Wellhausen

---

*Theme of the Pentateuch*, 5:「在此我要爭論的是：五書是一致的——不是指它的根源，而是指它最後的形式。兩個世紀的聖經批判，已經訓練了我們，只在五書的源流內，尋找它的一致性，而不是從它最後呈現出來的形式看，我認為值得考慮，現在已是時候，我們擱下源流(它們是假設)一陣子，開始問五書，作為一個整體，到底是關於甚麼，就是說它的主題是甚麼。」

7 See recently, Levin, *Der Jahwist*.

8 M. Rose, *Deuteronomist und Yahwist: Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke* (ATANT 67; Zurich, 1981): the Yahwist follows the Deuteronomist.

9 H. H. Schmid, "Auf der Suche nach neuen Perspektiven," 390: "[Is this interest in late periods] not due to the fact that we too are living in a late period?" (Hängt dies damit zusammen, daß wir selbst in gewissem Sinne in einer Spätzeit leben?).

的時代那樣，可以縮減為這樣簡單的表達。同樣的理由，對意識型態深刻的懷疑，控制了聖經研究的世界，以及普遍的知識世界。預設必須經過仔細的分析，絕對的肯定似乎不可能。一份文本永遠不會「只有一種意義」；根據每位詮釋者的透視點，它常包含許多意義。<sup>10</sup>

這三項因素不是平均地分布在所有研究領域內。不過，一般的情況已改變了。從現在起，沒有人可以事先不考慮，他／她要採取的研究法的預設是甚麼，就着手研究五書，因為在這個領域已經沒有共識。

## 2. 對於前君王期以色列基本論題的爭論

隨着時間的過去，文件假設已和一幅特別的以色列根源的圖畫，尤其是與前君王期以色列等同。因此，有關以色列根源的假設和雅威源流的編纂，緊密地結合起來。現今的辯論，主要是有關雅威源流的史前是否以口傳的模式存在。

第一個爭論點是針對，前君王期的「聖祖期」可能是重組的概念。聖祖的世界可能是屬於文學，而不是屬於以色列歷史或史前史。兩位北美學者：一位是來自加拿大的：J. Van Seters；<sup>11</sup> 另一位是來自美國的：T. L. Thompson 是這個趨向的代表。<sup>12</sup>

以色列的「遊牧時期」，加上它特色的詞彙，例如「祖先的天主」(A. Alt; V. Maag)，是另一個經不起檢驗的題目。「祖先的天主」並不和一個遠古、原始以色列年代相連。反而它是一個

---

10 See among others, McKnight, *Postmodern Use of the Bible*. Note also the deconstructionism of A. Derrida, who considers the texts fundamentally unstable.

11 J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition* (New Haven, CT, 1975).

12 T. L. Thompson, *The Historicity of the Pentateuchal Narrative: The Quest for the Historical Abraham* (BZAW 133; Berlin, 1974).

較後期的，結合多個不同聖祖傳統的文學結構。<sup>13</sup> Alt 提出以色列逐漸定居，及以色列的半遊牧家庭的說法，也受到猛烈的批評。<sup>14</sup> 以色列其實並不是來自曠野。反而，這個民族一直住在客納罕，而那些定居或征服之說，事實上是一種內在現象，這是當權力從客納罕人手中轉移到另一個民族，它最後被稱為「以色列」時，出現的一種演進或革命的現象。<sup>15</sup>

- 
- 13 See B. J. Diebner, "Die Götter der Vaters: Eine Kritik der 'Vätergott'-Hypothese Albrecht Alts," *Dielheimer Blätter zum Alten Testament und seiner Rezeption in der Alten Kirche* 9 (1975) 21-51; H. Vorländer, *Mein Gott: Die Vorstellung vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament* (AOAT 23; Kevelaer and Neukirchen-Vluyn; 1975); E. Ruprecht, "Die Religion der Väter: Hauptlinien der Forschungsgeschichte," *Dielheimer Blätter zum Alten Testament und seiner Rezeption in der Alten Kirche* 11 (1976) 2-29; more recently, also see Blum, *Komposition der Vätergeschichte*, 495-97; Köckert, *Vätergott*; cf. T. N. D. Mettinger, "The God of the Fathers: Divine Designations in the Patriarchal Narratives," *In Search of God: The Meaning and Message of the Everlasting Names* (Philadelphia, 1987) 50-74. On this whole question, see Weidmann, *Die Patriarchen und ihre Religion*.
- 14 G. E. Mendenhall, "The Hebrew conquest of Palestine," *BA* 25 (1962) 66-87=*The Biblical Archeologist Reader* (vol.3; Garden City, NY, 1970) 100-120; idem, *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition* (Baltimore, 1973); idem, "Change and Decay in All Around 1 See: Conquest, Covenant and *The Tenth Generation*," *BA* 39 (1976) 152-57; Gottwald, *The Tribes of Yahweh*; B. Zuber, *Vier Studien zu den Ursprüngen Israels* (OBO 9; Fribourg and Göttingen, 1976). On Israel's "nomadic ideal," see the criticism of S. Talmon, "The 'Desert Motif' in the Bible and in Qumran Literature," in *Biblical Motifs: Origins and Transformations* (ed. A. Altmann; Cambridge, MA, 1966) 31-63.
- 15 More recently, see I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement* (Jerusalem, 1988); W. Thiel, "Vom revolutionären zum evolutionären Israel? Zu einem neuen Modell der Entstehung Israels," *TLZ* 113 (1988) 401-10; R. Neu, *Von der Anarchie zum Staat: Entwicklungsgeschichte Israels vom Nomadentum zur Monarchie im Spiegel der Ethnozoologie* (Neukirchen-Vluyn, 1992); A. J. Frendo, "Five Recent Books on the Emergence of Ancient Israel: Review Article," *PEQ* 124 (1992) 144-55; T. L. Thompson, *Early History of the Israelite People: From the written and Archaeological Sources* (Studies in the History of the Ancient Near East 4; Leiden 1992); P. Kaswalder, "L'archeologia e le origini d'Israele," *RivB* 41 (1993) 171-88.

M. Noth 有關鄰近同盟的論文，最後也顯露了它的弱點，在批判分析之下崩潰了。<sup>16</sup> 此論與希臘的鄰近同盟的類同，也找不到堅實的基礎，因為不可能證實，有以色列十二部族的組織存在，或者有例如中央聖所之類的公眾制度存在。<sup>17</sup>

Von Rad 的理論也不例外。他有關五書形成的理論基礎，在嚴密和詳細的審察申 26:5b-9; 6:20-23; 蘇 24:2b-13 等文本下，也站不住腳。這些文本並不是遠古的文本，相反，是較近期的申命紀學派的創作，這預設了有較早期的古代傳統的收集和編輯。<sup>18</sup>

有關前君王期以色列的主要假設解體後，把雅威源流的編輯置於這個時期就有困難了。這樣一來，雅威源流的面貌改變，文件假設的面貌也要演變了。

---

16 見本書第六章，註 102。

17 See R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund: Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels* (FRLANT 84; Göttingen, 1963) 56-70; W. H. Irvin, "Le sanctuaire central israélite avant l'établissement de la monarchie," *RB* 72 (1965) 161-84.

18 C. W. H. Brekelmans, "Het 'Historische Credo' van Israel," *Tijdschrift voor Theologie* 3 (1963) 1-11; L. Rost, "Das kleine geschichtliche Credo," *Das kleine geschichtliche Credo und andere Studien zum Alten Testament* (Heidelberg, 1964) 1-25; W. Richter, "Beobachtungen zur theologischen Systembildung in der alttestamentlichen Literatur anhand des 'kleinen geschichtlichen Credo,'" in *Wahrheit und Verkündigung* (FS W. Schmaus; Munich, 1976) 175-212; J. P. Hyatt, "Were There an Ancient Historical Credo and an Independent Sinai Tradition?" in *Essays in Honor of H. G. May* (Nashville, 1970) 152-70; N. Lohfink, "Zum 'kleinen geschichtlichen Credo' Dtn 26,5-9," *Theologie und Philosophie* 46 (1971) 19-39; S. Kreutzer, *Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments* (BZAW 178; Berlin, 1989).

## B. 有關不同源流的問題

### 1. 厄羅因源流 (*The Elohist*)<sup>19</sup>

厄羅因源流與司祭典或司祭作者(Priestly Code or Priestly Writer)分拆以後，它好像成了文件假設「可憐的繼子」。學者一般都把不能歸於 J 或 P 名下的文本或片斷，歸於厄羅因源流，<sup>20</sup> 如此一來，集合到厄羅因源流的「籃子」裏的，是其他源流「享用」過後，留在桌面上的「餅屑」。或者，我們可以說，E 像一個幻影，只出現在五書黑暗角落。學者用 E 來解決一些難解的文本的問題，例如創 15:20-21; 28:10-22；若瑟故事的一些部分；梅瑟的受召(出 3-4)；西乃片段(出 19-24)；以及巴郎的故事(戶 22-24)。

冠以 E 之名的源流，的確帶來許多困難。例如某些被認為是厄羅因源流的文本，卻不用厄羅因(中譯：天主)這個聖名(創 15:十誡；出 20:2-17)，甚至有些包含 YHWH 這聖名(參閱創 22:11, 14)。不要說別的，至少這令人震驚，驅使批判的事業走向特技化，只能給它帶來危險而不是令人信服。只有創 20-22 的敘述，有共同的特色，並能為一個「源流」或至少為收集和編纂來自同一領域或氛圍的敘述，提供足夠和堅實的支持。<sup>21</sup>

早在 1933 年，P. Volz 和 W. Rudolph<sup>22</sup> 已質疑，是否有一個

19 有關的文本，見：Campbell and O'Brien, *Sources of the Pentateuch*, 166-93，有關這題目的研究歷史概覽，見：de Pury and T. Römer, "Pentateuque," 45-46；有關 E 的特色，見：Zenger (ed.), *Einleitung*, 111-2.

20 See the study of O. Procksch, *Das nordhebräische Sagenbuch: Die Elohimquelle* (Leipzig, 1906).

21 See S. E. McEvenue bases his defense of the Elohist on precisely these texts; see "The Elohist at Work," *ZAW* 96 (1984) 315-32.

22 P. Volz and W. Rudolph, *Der Elohist als Erzähler: Ein Irrweg der Pentateuchkritik?* (BZAW 63; Giessen, 1933); W. Rudolph, *Der "Elohist" von Exodus bis Josua* (BZAW 68; Berlin, 1938).

包含完整和獨立的有關以色列的根源的厄羅因源流存在。根據他們，厄羅因源流從來不曾存在。那些歸於厄羅因源流的文本，其實是屬於 J，或者可能是源於申命紀學者後來的加插。當時，他們的論點幾乎沒有享受任何成功。只有 Mowinckel 提出了一個類似的觀點：似乎在他看來，E 是「J 的異文」，就是說，一系列與雅威源流平行的文本，在被整合於雅威源流之內以前，經過一段長時期的口頭流傳。<sup>23</sup> 近年，許多作者都同意學者這些歸納的觀點。到今日，只有很少數學者依然提到「E 源流」。<sup>24</sup> 反對有這樣一個「源流」存在的說法，由 Zenger 在他的導論中加以綜合。<sup>25</sup>

在我們現在所見的五書內，E (如果有的話)可能以片斷的形式出現。一般對於 E 的開始都沒有共識。作者通常會在創 15 中尋找，但這是一個充滿難題的文本，前面已提過，在此厄羅因(天主)的聖名並沒有出現。歸於這個源流的敘述並沒有共同的元素。而且，很難決定敘述之間的連繫是甚麼。這就是為甚麼只有少數幾位學者能成功地找到，在厄羅因敘述背後的一個「策劃的情節」(“plot”)或「神學目的」。

有些過去被歸於 E 之內的文本，現在發現是屬於較遲的文本。例如創 22(亞巴郎受試探)就是其中一例。<sup>26</sup> 在經典的文件假

23 S. Mowinckel, *Erwägungen zur Pentateuchquellenfrage* (Oslo, 1964).

24 However, see Campbell and O'Brien, *Sources of the Pentateuch*, 161-93 (with some skepticism); W. Jenks, *The Elohist and North Israelite Traditions* (SBLMS 22; Missoula, 1977); R. B. Coote, *In Defence of Revolution: The Elohist History* (Minneapolis, 1991).

25 See Zenger (ed.), *Einleitung*, 111-12.

26 再者，在故事的關鍵時刻，YHWH 的使者出現——不是厄羅因的使者(創 22:11; 比較 21:17)。有關創 22 的時期，見：T. Veijola, “Das Opfer des Abraham: Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter,” *ZTK* 85 (1988) 129-64.

設中，E 被定位於北國，因此，一般都將它與厄里亞和歐瑟亞先知認同，或從他們兩者之間尋找連繫。這是複雜的，<sup>27</sup> 因為在列上 17-21 中，厄里亞是支持 YHWH 而不是厄羅因(天主)的崇拜，並且是在與巴耳崇拜的比試中勝出的英雄。同樣的論據也可有限度地運用於歐瑟亞身上，他只是很罕有地用厄羅因(天主)這個聖名。較有用的理論是，檢查聖詠集上所見的厄羅因源流所作的編輯，雖然聖詠集很少被視為前充軍期的作品。也有其他的範例，用來解釋通常歸於 E 文本的存在。例如，這些文體可能是一系列經選擇的「補充」(complements)材料，由一位不願意任何遠古傳統流失的編者搜集的加工品。

## 2. 雅威源流 (Yahwist)<sup>28</sup>

近年的研究中，雅威源流的討論，主要涉及有關兩個題目：它作為一個源流的存在和它的時期。

### a. 有一個雅威源流(J)嗎？

R. Rendtorff，這位 G. von Rad 在 Heidelberg 大學的繼承人，直接對雅威源流假設展開攻擊。<sup>29</sup> 他的起點是 M. Noth 的研究。

27 以下將討論 Zenger 有關這觀點的論據。

28 有關的文本，見：Campbell and O'Brien, *Sources of the Pentateuch*, 91-160；當代學者的立場的概覽，見：de Pury and Römer, "Pentateuque," 55-66；有關 J 的時期的討論，見：Zenger (ed.), *Einleitung*, 109-11。

29 R. Rendtorff, "Literarkritik und Traditionsgeschichte," *EvT* 27 (1967) 138-53; idem, "Traditio-Historical Method and the Documentary Hypothesis," in *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, vol. 1: *Ancient Near-East as Related to the Bible and the Holy Land* (Jerusalem, 1969) 5-11; "The 'Yahwist' as Theologian? The Dilemma of Pentateuchal Criticism," *JSOT* 3 (1977) 2-9; idem, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147; Berlin, 1976); idem, "The Future of Pentateuchal Criticism," *Henoch* 6 (1984) 1-15; on his work, see L. Zaman, *R. Rendtorff en zijn "Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch": Schets van een*

從方法學的角度，Rendtorff 注意到，在 Noth 的 *Traditionsgeschichte or Überlieferungsgeschichte* (傳統歷史，這是一種近於「類型批判」[*Formgeschichte*]) 的方法，類型批判法是 Gunkel 和他的學生採用的) 與 Wellhausen 的 *Literaturkritik* (源流批判法) 之間存在着矛盾。在前者 (Noth)，他的研究從一些「小單元」或短篇敘述開始。這些敘述通常被引進一個「主要的單元」的編輯之內，這些主要的單元的編輯正是 Noth 的重要主題。這些「敘述塊」(narrative blocks) 有它自己內在的協調，而且在塊與塊之間是相當獨立的。不過，「源流批判」假定了，在五書開始編輯的過程之前，已有一些長篇、獨立和完整的成文單元存在。

其實從 Gunkel 的時代以來，學者已同時採用這些方法，也不曾注意到其中的困難。根據 Rendtorff，這兩種方法是不相容的。一些「小單元」如何能納入「文件」中，例如 Wellhausen 所說的 J 之中？或是原始單元在這個過程中喪失它的特色，再也無法辨認，或者它不曾失去它的獨特性，而「文件」就不能統一，因為這只是集合一些不同的文本而已。換言之，J 不可能同時是 Gunkel 所見的「故事集合者」(*Sammler von Sagen*)，或者如 von Rad 所說的，他(J)是一位偉大的神學家，依照一個藍圖，設計了一個龐大的文學匯集。

此外，Rendtorff 也強調聖祖故事與出谷紀之間的根本區別。以色列祖先的故事，是由許諾，特別是有關土地的許諾這主題統一起來的。但是，在出谷紀的敘述開始後，這許諾已不再提起了。以色列離開埃及，在曠野中流浪，穿過曠野，走向一個「流

---

*Maccabeër binnen de hedendaagsche Pentateuchexegese* (Brussels, 1984). Rendtorff's positions are recapitulated in his *Das Alte Testament*, 1983, which has been translated into Italian, French, and English: *The Old Testament: An Introduction*.



奶流蜜」的地方(出 3:8)，但是除了在少數幾個獨立(且是較遲的)文本，例如出 13:5,11; 32:13; 33:1(參閱戶 14:16)之外，再也沒有提到向祖先許諾的土地。

不過，走向「對祖先許諾的土地」的概念，經常出現在申命紀中。<sup>30</sup> 如果許諾是對聖祖作的，有關出谷、在曠野中流浪，應該是屬於同一個雅威源流，那麼，這個現象就很難解釋了。根據 Rendtorff，很簡單，只要想，這兩大敘述塊，在被匯編進五書之內以前，是獨立發展的。這樣，Rendtorff 採取一個很接近「片斷假設」的模式。<sup>31</sup> 他喜歡從「文學塊」(literary blocks, *grössere Einheiten*，主要單元)中的小單元(*Einzelsagen*)開始。換言之，他選擇 M. Noth 的方法而不取「源流批判」法。雖然不明言，他對於口傳沒有興趣，只專注於處理寫成文字的文本。

他也拒絕，在全部五書中，可以找到一些延續的源流的概念，堅持把一種劃分看成不同的源流的方法，有時會破壞文本的結構，和阻礙我們了解它們的神學意向。Rendtorff 枚舉了五書／六書中的六個「主要單元」：根源故事(創 1-11)；聖祖的故事(創 12-50)；出離埃及(出 1-15)；在曠野流浪(出 16-18; 戶 11-20)；西乃片段(出 19-24)；以及征服(若蘇厄書)。

Rendtorff 認為五書確實的匯編包含兩個編輯企劃，第一個保留着申命紀學派的記印，另一個卻有司祭學派的痕跡。另外就是後期一些加插。<sup>32</sup> 這些編輯工作，在那些「主要單元」中已顯示了。這樣，有關許諾的主題，已和三位聖祖的敘述連繫起來了，而且在 Rendtorff 看來，是源出於申命紀學派的。

30 見：申 1:8,21,35; 6:10,23; 8:1 等。一份完整的相關的章節單子，見：T. Römer, *Israels Väter*, 12-14.

31 有關這個題目，學者也採用「敘述圈」(narrative cycles)的說法 (*Erzählkränze*)。See Zenger(ed.), *Einleitung*, 72.

32 在此我們可找到類似在：I. Engnell in *Gamla Testamentet*, vol. I 見到的思想。

Rendtorff的假設，由他的學生 Erhard Blum 在兩大巨著中延續和發展了，第一部有關聖祖的傳統，第二部有關梅瑟。<sup>33</sup> 梅瑟的形象整合於出谷、西乃和曠野流浪等主題中，這減少了由 Rendtorff 最初提出來的「主要單元」的數目。在 Blum 看來，現在所見的五書，是在波斯時代期間達成的一個協議產品。在那個時期，有兩個重要的潮流；一個是「在俗」的運動，另一個是司祭的。第一個運動基本上是由猶大的貴族地主主動的，它的代表性組織就是「長老」的制度。第二個運動是依附於耶路撒冷第二聖殿的司祭家族的神學和特權。兩個運動都撰寫了他們自己的「以色列根源的歷史」，兩套著作同時並存。第一部是由在俗人士，即長老寫成，被稱為「D 著作」或者「申命紀學派著作」(*D-Komposition or KD*)。第二部被稱為「P 著作」或「司祭著作」(*P-Komposition or KP*)。當波斯政府決定下放部分權力給猶大省時，當局認為有必要制定一套憲法文件，以表述這個新的政治實體。此外，在後充軍期，以色列必須統一起來，以便以一個民族的身分生存。

因為這些內在和外在的原因，這兩套著作便匯編成為一部統一的作品，這就形成了確實的五書，它自此代表着「波斯帝國授權」的官式文件。換句話說，在波斯當權者眼中，五書是帝國為猶太人，特別是在猶大省(Yehud)的猶太人製定的官方法律。<sup>34</sup>

---

33 Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*; idem, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, on the latter work, see J.-L. Ska, "Un nouveau Wellhausen?" *Bib* 72 (1991) 253-63; E. Cortese, "Pentateuco: La strada vecchia e la nuova," *Liber Annuus* 43 (1993) 71-87.

34 See P. Frei's thesis, "Zentralgewalt und Achämenidenreich," in *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (ed. P. Frei and K. Koch; OBO 55; Fribourg and Göttingen, 1984; 2<sup>nd</sup> ed., 1996) 7-43, Blenkinsopp (*Pentateuch*, 229-43)採納一個立場，可與 Rendtorff 的，特別是與 Blum 的相比。他也認為五書是由「兩股」(strata)匯編而成的，其一是申命紀學派式，延續至申命紀學派

如此，在“Heidelberg”學派看來，雅威源流再也不存在了。同時，在許多案例中，要從後充軍期的「匯編」中，析離最古老的元素與較後期的編輯元素，是一件很困難的事。Blum 通常是放棄這個析離「出谷紀—戶籍紀」單元的大計。不過，在他首部有關創世紀的研究中，因為這些敘述本身的特性，他很容易發現記述遠古和前充軍期的底層。

我們不可能為近年來這件巨大的，可能給人印象最深的工作，以及 J. Van Seters 的著作，提出一個全面的評估。<sup>35</sup> 不過在我看來，以下四個論點值得深入檢視：

1. 申命紀、申命紀學派歷史(若蘇厄—列王紀下)與五書的文本的關係：申命紀和申命紀學派的作品並不統一。<sup>36</sup> 研究這些作品的編輯技巧，並將它們與創世紀—戶籍紀的編輯技巧比較，應該是很有用的。
2. 法律條文的問題，它們與敘述文本的關連，都值得仔細研究。<sup>37</sup>

---

歷史。另一是出於司祭作者。他也參照 P. Frei 的著作，並按波斯帝國授權的角度，解釋五書本身的根源。

35 For criticism, see, among others, E. Otto, “Kritik der Pentateuchkomposition,” *TRu* 60 (1995) 163-91, especially pp. 164-81; Zenger (ed.), *Einleitung*, 73; S. McEvenue, “The Speaker(s) in Ex 1-15,” in *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel: Für Norbert Lohfink SJ* (ed. G. Braulik, W. Gross, and S. McEvenue; Freiburg-im-Breisgau, 1993) 220-36.

36 See N. Lohfink, “Deuteronomie et Pentateuque: État de la recherche,” in *Le Pentateuque: Débats et recherches* (ed. P. Haudebert; LD 151; Paris, 1992) 35-64= “Deuteronomium und Pentateuch: Zum Stand der Forschung,” *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur*, vol. 3 (Stuttgarter biblische Aufsatzbände; Altes Testament 20; Stuttgart, 1995) 13-38, especially pp. 14-15.

37 Rendtorff 或 Blum 都沒有處理這問題。不過，Heidelberg 學派的另外兩位代表卻對法律有興趣。見：R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period* (2 vols.; trans. J. Bowden; London, 1994); F. Crüsemann, *Bewahrung der Freiheit: Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher*

3. 如果我們維持兩個「匯編」(KD 和 KP)，曾經把較古老的資料集合和組織起來，我們是否可以辨認它們？
4. 後申命紀編輯和後司祭編輯的問題：某些較遲的文本，不能歸於申命紀學派或司祭著作之類，因為它們的風格和神學，都同時有這兩個學派的記印。

#### b. 一個後申命紀學派的雅威源流

在兩個不同的地方：加拿大和瑞士，學者提出：雅威源流不是最古老的源流這概念。其實，它與申命紀及申命紀學派作品的關係，也提示了一個較遲的時期。現在，有不少的學者支持這觀點：雅威源流比申命紀和申命紀學派著作更遲。他們的理據，主要是基於文學、歷史和考古學的考慮。

- 有一個前君王期的「聖祖時期」存在，從考古學的角度來說，這是找不到支持的。出谷紀和曠野流浪的案例也一樣：沒有正式的考古學證據，支持這些聖經所敘述的事件的歷史性。這結論，明顯是與 Albright 學派的理論矛盾。

- Van Seters 對於 Gunkel、Noth 和 von Rad 有關口傳的說法也表示懷疑。根據 Van Seters，重新發現在聖祖或梅瑟傳統背後的那個古老口傳是不可能的。

- 在所謂的雅威源流，與歸於充軍期或充軍後不久的著作之間，有不少語言上、主題上和神學上聯繫。有些經外的平行文，

---

*Perspektive* (Kaiser Traktate 78; Munich, 1983); idem, *Das Bundesbuch: Historischer Ort und institutioneller Hintergrund*," in *Congress Volume: Jerusalem, 1986* (VTSup 40; Leiden, 1988) 27-41; idem, "Der Exodus als Heiligung: Zur rechtsgeschichtlichen Bedeutung des Heiligkeitsgesetzes," in *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte: Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag* (ed. E. Blum, C. Macholz, and E. W. Stegemann; Neukirchen-Vluyn, 1990) 117-29; idem, *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law* (trans. A. W. Mahnke; Edinburgh, 1996).

也可證實雅威源流與較後期的以色列歷史的這些聯繫。

- 對於 Van Seters 和 Rose 來說，雅威源流的年份，緊隨申命紀學者，而且對他加以修訂。雅威源流反對申命紀學派的法律主義和國家主義，並顯示自己是一個較傾向自由、人道和普世主義者。雅威源流的作品，其實組成一個前言，是加於申命紀學派的作品「事後歸納」(*a posteriori*)品。

- 雅威源流是一位歷史家，與希臘的一些著名的歷史家，例如：Herodotus 和 Hellanicus 可以比美。他的目的是要以類比的方式，基於以色列人的過去，為他們創造一種身分和對自己的意識，就如希臘的歷史家為他們己的國家所做的一樣。

- 這種思潮最出名的代表人物是：加拿大人 F. V. Winnett，N. E. Wagner，特別是 J. Van Seters；<sup>38</sup> 在瑞士和德國是：H. H. Schmid，M. Rose，H. Vorländer 和 H.-C. Schmitt。<sup>39</sup>

---

38 F. V. Winnett, *The Mosaic Tradition* (Toronto, 1949); idem, "Re-examining the Foundations." N. E. Wagner, "Pentateuchal Criticism: No Clear Future"; idem, "Abraham and David?" in *Studies in the Ancient Palestinian World Presented to Professor F. V. Winnett* (ed. J. W. Wevers and D. B. Redford; Toronto Semitic Texts and Studies; Toronto, 1972) 117-40. See, above all, J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*; idem, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* (New Haven, CT, 1983; repr. Winona Lake, IN, 1997); idem, *Der Jahwist als Historiker* (ed. H. H. Schmid; Theologische Studien 134; Zurich, 1987); idem, *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis* (Louisville, 1992); idem, *The Life of Moses*; idem, "Cultic Laws in the Covenant Code (Exodus 20,22-23,33) and Their Relationship to Deuteronomy and the Holiness Code," in *Studies in the Book of Exodus* (ed. M. Vervenne; Leuven, 1996) 319-45.

39 H. H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist: Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung* (Zurich, 1976); idem, "In Search of New Approaches in Pentateuchal Research," *JSOT* 3 (1977) 33-42; idem, "Vers une théologie du Pentateuque," in *Le Pentateuque en question: Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (ed. A. de Pury; Le monde de la Bible; Geneva, 1989) 361-86. M. Rose, *Deuteronomist und Jahwist*; idem "La croissance du corpus historiographique de la Bible: Une proposition," *RTP* 118 (1986) 217-326; idem, "Empoigner le

最近，C. Levin 發表了一篇有關雅威源流的專論，文中他提出了在某些方面與 Van Seters 和 Rose 很接近的觀點。<sup>40</sup> 在 Levin 看來，雅威源流是指一位編者或一位修訂者，在充軍巴比倫期間，他搜集和重解了一些古代片斷源流。他要給被充軍的人帶來一份希望，因此，他批評申命紀學派，特別是他們有關中央獻祭的說法。在 J 看來，YHWH 是無處不在的，不只在耶路撒冷聖殿臨在。無論祂的子民是在自己的國土中，或被充軍，祂總是陪伴和祝福他們，正如祂陪伴和祝福聖祖，然後在埃及和在曠野陪伴和祝福祂的子民一樣。在 Levin 看來，J 是一個編修本，後於申命紀學派。

他的假設，從較早提出來的多個範例中重新製造一些元素。他認為在開始時候，只有一些獨立的敘述，正如「片斷」假設所說的那樣。在充軍期，雅威源流集合了這些文本，並把它們匯編成為一份單一的記述。這項編修的活動，收集了一些在某些方面，與「補充」假設所提出來範例相同的觀點。就這樣，Levin 修訂了文件假設。根據他，五書是由三份「文件」或「源流」匯編而成，這三者就是：雅威源流、司祭源流和申命紀。<sup>41</sup>

---

Pentateuque par sa fin! L'investiture de Josué et la mort de Moïse," *Le Pentateuque en question* (ed. A. de Pury; Geveva, 1989) 129-47. H. Vorländer, *Der Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerkes* (Europäische Hochschulschriften 23; Theologie 109; Frankfurt, 1978). See H.-C. Schmitt, *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte* (BZAW 154; Berlin; 1980); idem, " 'Priesterliches' und 'prophetisches' Geschichtsverständnis in des Meerwundererzählung Ex 13,17-14,31: Beobachtungen zur Endredaktion des Pentateuch," in *Textgemäß: Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments* (FS E. Würthwein; ed. W. Zimmerli; Göttingen, 1979) 138-55; idem, "Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie: Beobachtungen zur Bedeutung des 'Glauben'-Thematik innerhalb der Theologie des Pentateuch," *VT* 32 (1982) 170-89; idem, "Die Hintergründe der 'neuesten Pentateuchkritik' und der literarische Befund der Josefsgeschichte," *ZAW* 97 (1985) 161-79.

40 See Levin, *Der Jahwist*.

41 學者對 Levin 的評論，見：E. Blum 的文章，*TLZ* 120 (1995) 786-90; D. Carr, *CBQ* 57 (1995) 354-55; E. Otto, "Kritik der Pentateuchkomposition,"

經過以上的概覽，我們很難再辯論有一份古代作品(可能要追溯至君王時期的開始)存在，而這作品是有關以色列根源的記述。再者，對於充軍期或後充軍期的雅威源流，與申命紀／申命紀學派作品之間的關係，我和某些學者的提議一樣，選擇對這問題，保持開放的態度。這些研究有另一項弱點：它們只集中於研究五書的敘述部分。除了 Van Seters 的一篇文章之外，沒有任何對於法律文本全面的研究。<sup>42</sup>

至於肯定雅威源流與希臘歷史家之間有密切的關係，有不少主要的困難，使我們只能作一些表面的類比，而不能作更進一步的推進。五書是一部宗教作品；它包含法律，使它有不可否認的法律特質；而且它也不表現自己是一部由一位作者獨力完成的作品。最後，五書的目的，既不是提供訊息，也不志在娛樂讀者，不像希臘作者那樣。五書呈現自己是一份作為以色列生活的模範的文本。<sup>43</sup>

### c. 有局限性的雅威源流

為回應上述作者帶出的困難，有些學者重新檢視補充假設的說法。他們提議，有一份原始的，非常有限度的雅威源流存在，它是延續幾個時期才完成。因此，這些學者假定，雅威源流是一系列延續修訂的加插資料(*Fortschreibung*)。它有時可從一個單元內的七或更多層次識別出來。這個趨向最廣為人知的代表是：P. Weimar, E. Zenger (最初)和 J. Vermeylen。<sup>44</sup>

---

especially pp. 182-90; J.-L. Ska, "Le Pentateuque: État de la recherche à partir de quelques nouvelles 'Introductions,'" *Bib* 77 (1996) 425-28.

42 Van Seters, "Cultic Laws in the Covenant Code" (see n. 38).

43 See Blenkinsopp, *Pentateuch*, 37-42.

44 一些重要的著作：P. Weimar, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodus-geschichte* (Forschung zur Bibel 9; Würzburg, 1973); idem *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch* (BZAW 146; Berlin, 1977); idem, *Die Berufung des Mose*; idem, *Die Meerwundererzählung*; E. Zenger, *Die Sinaitheophanie* (Forschung zur Bibel 3; Würzburg, 1971); idem,

E. Zenger 提出一個稍微不同的假設。<sup>45</sup> 他的做法是重新製定他的研究案例、片斷或「敘述圈」(*Erzählkränze*)假設，以及文件假設的元素。在第一個編輯的階段，只有那些「敘述圈」獨立存在：<sup>46</sup> 一系列有關亞巴郎和撒辣的敘述，以及亞巴郎和羅特的敘述，源於猶大王國(創 12-19\*)。雅各伯和拉班的敘述圈，在北國創作，稍後在猶大的王國擴大其篇幅；若瑟故事可能源於北方，或更可能源於南方；出谷紀的遠古故事(出 1-14\*)，寫成於北國。

第一次編輯工作的任何幅度，都是為了呈現以色列歷史的全景，在公元前 700 年之後——就是說，是在 722 年，撒瑪黎雅失陷，701 年散乃黑黎布戰役之後，在先知亞毛斯、歐瑟亞和依撒意亞的影響下進行的。Zenger 稱這項編輯工作為「耶路撒冷人士的歷史著作」(“Jerusalemite historical work,” *Jerusalemers Geschichtswerk*)。負責的作者可能來自司祭和先知圈子。在他們創作的各文本中，也包括西乃單元。在充軍期間，這作品再度修訂和擴充，這就是古老的「盟約法典」(the old “Covenant Code” (出 20:22-23:33)被加插進來的過程。Zenger 稱這修訂的作品為「充軍期間的歷史著作」(“Exilic historical work” *Exilisches*

---

*Israel am Sinai: Analysen und Interpretation zu Exodus 17-34* (Altenberge, 1982); Weimar and Zenger, *Exodus*; E. Zenger, “Le thème de la ‘sortie d’Égypte’ et la naissance du Pentateuque,” in *Le Pentateuque en question* (ed. A. de Pury; Geneva, 1989) 301-31; J. Vermeylen, “La formation du Pentateuque à la lumière de l’exégèse historico-critique”; idem, “Les premières étapes de la formation du Pentateuque,” in *Le Pentateuque en question*, 149-97; idem, “Le vol de la bénédiction paternelle: Une lecture de Gen 27,” in *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies* (ed. C. Brekelman and J. Lust; BETL 94; Leuven, 1990) 23-40. For a short evaluation, see Zenger (ed.), *Einleitung*, 72.

45 同上，73 及 108-23。

46 Summary in *ibid.*, 119.



*Geschichtswerk*)。<sup>47</sup> 以上是 Zenger 的假設最具特色和有創意的一面。總之，首先是「司祭的敘述」，約在公元前 520 年充軍期間寫成，然後是充軍／後充軍期的申命紀版本被加插進「充軍的歷史」作品內。

這些提議是不容易評估的。無論如何，它們是難以相信的，因為編輯層面和加插片段的數目，不斷增加，甚至到出乎常規的複雜的地步。這正如 Ockham 所說，*Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora*，<sup>48</sup> 換句話說，「為甚麼要把本來可以很簡單的事複雜化？」我們也可借用 Ockham 的另一種說法：「*Redactiones non sunt multiplicandae praeter necessitatem*」。<sup>49</sup> 最好的假設是，能最簡單地解釋最大量事實的假設。Zenger 的假設不是沒有意義，但與聖經的其他部分，例如先知書，沒有真正的連繫點。Zenger 提到亞毛斯、歐瑟亞和依撒意亞對「耶路撒冷人士歷史著作」的影響，但是，他沒有討論這影響的性質。最後，他沒有充份考慮一個事實，當不同的源流被編纂時，後充軍期的編輯工作必已經開始進行了。

Zenger 對於「耶路撒冷人士的歷史著作」，給了一個「高度」(早期)的時期，因為這歷史的神學和申命紀學派著作不同。換句話說，典型的申命紀學派的模式：「不忠信／懲罰／悔改／救恩」在創世紀一戶籍紀是見不到的。在創世紀向聖祖許下的諾言，也

47 同上，73 頁。

48 直譯：企圖增加眼看將要消失之物必是徒勞無功之事。

49 「編輯的工作不應在不必要時複雜化」這句的拉丁文原文是：*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* (“Beings should not be multiplied without necessity”)。我們也可以引 Noth: “*Eine literarkritische Möglichkeit ist jedoch noch keine literarkritische Notwendigkeit*” (“The possibility of discovering sources does not imply the necessity of discovering them”); 「發現源流的可能，並不意味着有發現它們的必要」；M. Noth, *I Könige* [BKAT 9/1; Neukirchen-Vluyn, 1969] 246)。

不以申命紀學派的：「許諾／實現」模式表達。申命紀學派的特質：皈依和平安的題目，在創世紀一戶籍紀也見不到。總之，按 Zenger 的看法，在創世紀一戶籍紀內罪的神學，不是申命紀學派的神學。<sup>50</sup>

即使如此，如果我們假設，創世紀一戶籍紀中數段有問題的文本，是屬於後充軍期的，困難就可以迎刃而解。我們也不應該低估後充軍期的文學活動，在編年紀上下，厄斯德拉－乃赫米雅，加插於依撒意亞書最後的部分，更不要說在肋未紀的大部份，這活動是明顯可見的。聖殿的重建，波斯王朝內的信仰團體的復興，創造了一個新的情況，毫無疑問，必定會引發修訂和重解各源流所呈現的「事實」和最古老的傳統的需要。這需要在組成今日的五書核心的西乃單元，特別明顯。

#### d. 經典的立場：W. H. Schmidt, F. Kohata, H. Seebass, L. Ruppert, and L. Schmidt

有少數具影響力的學者，繼續支持經典的文件假設。他們堅持假定雅威源流在統一王國初期存在。在這個脈絡下，他們認為這個時期是撒羅滿統治的時期。這個思想的趨勢最著名的代表是 W. H. Schmidt。<sup>51</sup> 他在波恩的同僚：H. Seebass 也採取與他相同的立場。<sup>52</sup> W. H. Schmidt 其中一位學生：F. Kohata 最近在她有

50 Zenger, "Le thème de la 'sortie d'Égypte,'" 328-29.

51 See, above all, his Introduction: W. H. Schmidt, *Einführung in das Alte Testament*; idem, *Exodus 1,1-6,30*; idem, "Ein Theologe in salomonischer Zeit? Plädoyer für den Jahwisten," *BZ* 25 (1981) 82-102; idem, "Plädoyer für die Quellenscheidung," *BZ* 32 (1988) 1-14; idem, "Elementäre Erwägungen zur Quellenscheidung im Pentateuch," in *Congress Volume: Leuven, 1989* (ed. J. A. Emerton; VTSup 43; Leiden, 1991) 22-45; idem, "Die Intention der beiden Plagenerzählungen (Exodus 7-10) in ihrem Kontext," in *Studies in the Book of Exodus* (ed. M. Vervenne; Leuven, 1996) 225-43.

52 See, among others, H. Seebass, "Gehörten Verheißungen zur ältesten Bestand der Vätererzählungen?" *Bib* 64 (1983) 189-210; idem, "Que reste-t-il du

關出谷紀 3-14 章的研究中，發表她的觀點。<sup>53</sup>

其他的學者繼續追隨文件假設這條「曾經被多數人踐踏過的道路」，儘管他們經常修改他們的地圖(見 L. Ruppert<sup>54</sup> 和 L. Schmidt<sup>55</sup> 的例子)。最近，這些學者也影響了德國以外的學者。<sup>56</sup> 這些學者的立場的有效性，基本上是在於他們回應以上

Yahwiste et de l'Élohiste?" in *Le Pentateuque en question* (ed. A. de Pury; Geneva, 1989) 199-214; idem, "À titre d'exemple: Réflexions sur Gen 16//21,8-21//26,1-33," in *Le Pentateuque en question*, 215-30; idem, *Genesis 1: Urgeschichte (1,1-11,26)* (Neukirchen-Vluyn, 1996). H. Seebass 現在正理首為 Biblischer Kommentar 系列撰寫戶籍紀評釋(編者注:此書現已出版,題名為: *Numeri* [BKAT 4; Neukirchen-Vluyn, 1993]).

- 53 F. Kohata, *Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3-14*; idem, "Die Endredaktion (Rp) der Meerwundererzählung," *AJBI* 14 (1988) 10-37.
- 54 L. Ruppert, "Die Aporien der gegenwärtigen Pentateuchdiskussion und die Joseferzählung der Genesis," *BZ* 29 (1985) 31-48= *Studien* (see below), 89-109; idem, *Genesis Ein kritischer und theologischer Kommentar*, vol. 1: *Gn 1,1-11,26* (Forschung zur Bibel 70, Würzburg, 1992); also see his collection of articles *Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 18; Stuttgart, 1994). Sometimes L. Ruppert comes close to the propositions of P. Weimar. Cf. Zenger (ed.), *Einleitung*, 72.
- 55 Above all, see: L. Schmidt, *Literarische Studien zur Josephsgeschichte* (BZAW 167; Berlin, 1986); idem, "Jakob erschleicht sich den väterlichen Segen: Literarkritik und Redaktion in Genesis 27,1-45," *ZAW* 100 (1988) 159-83; idem, *Beobachtungen und Fragen Zu der Plagenerzählung in Exodus 7,14-11,10* (StudBibl; Leiden, 1990); idem, "Väterverheißungen und Pentateuchfrage," *ZAW* 104 (1992) 1-27; idem, *Studien zur Priesterschrift*; idem, "Weisheit und Geschichte beim Elohisten," in *Jedes Ding hat seine Zeit*: *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit*, Diethelm Michel zum 65. Geburtstag (BZAW 241; Berlin, 1996) 209-25.
- 56 這基本上是 Campbell 和 O'Brien 的導論的立場, 見: *Sources of the Pentateuch*; also see S. Boorer (student of A. F. Campbell), *The Promise of Land as Oath: A Key to the Formation of the Pentateuch* (BZAW 205; Berlin, 1992); K. Berge, *Die Zeit des Jahwisten: Ein Beitrag zur Datierung jahwistischer Vätertexte* (BZAW 186; Berlin, 1990); E. Cortese, "Pentateuco: La strada vecchia e la nuova," *Liber Annuus* 43 (1993) 71-87; cf. E. W. Nicholson, "The Pentateuch in Recent Research: A Time for Caution," *Congress Volume: Leuven, 1989* (ed. J. A. Emerton; VTSup 43 Leuven, 1991) 10-21.

所枚舉的反對意見的能力。因此，問題是：我們如何解決正在討論的新問題？新酒可以裝入舊皮囊裏嗎？我們可以提議用舊的答案解決新的問題嗎？

#### e. 結論：雅威源流還剩下甚麼？

從以上有關近年雅威源流討論的概覽看來，似乎問題還是不少的。在 1970 年代普遍取得的平靜的共識，也在一片混亂的異議聲中消退。現在，每個人都提出不同的時期，其他的解釋範例，偶而也有不同的文本的分界。理論的數目增加了，但沒有一個有真正的說服力。即使如此，我們還是可以找到幾點結論。有三點清晰地顯示了出來。

1. 似乎越來越難同意，曾經有過一份遠古的雅威源流存在。在傳統的根源裏，沒有一份完整文件存在；反而，有一個敘述圈 (*Erzählkränze*)。<sup>57</sup> 這個範例與「片斷」假設很接近，為某些從未被提出來作充分考慮的事實，提供一個很好的解釋。以下我會舉出一些這類的事實，來說明這點。

例如，在根源故事(創 2-11)與聖祖故事之間，沒有連繫點。<sup>58</sup> 在創 2-11 章，「土地」(*'ādāmā*)是指耕種的土地；但在聖祖的傳統中，這個字意指整個大地(創 12:3; 28:14)，或指許地(28:15)。另一個意指「土地」(*'ereṣ*)的字，是指創 1-11 章所說的世界和在創 12-50 章所說的許地。聖祖是牧民，而第一個土地的

57 Compare with the models of R. Rendtorff, E. Blum (for Genesis), and E. Zenger.

58 See F. Crüsemann, "Die Eigenständigkeit der Urgeschichte: Ein Beitrag zur Diskussion um den 'Jahwisten,'" in *Die Botschaft und die Boten: Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag* (ed. J. Jeremias and L. Perliitt; Neukirchen-Vluyn, 1981) 9-29; Blenkinsopp, *Pentateuch*, 64-66, 69-70, and 77-78; Zenger (ed.), *Einleitung*, 114-15; cf. my "Pentateuque," 251.

居民是農夫。創 1-11 的語言，有着後期的智慧教導的色彩。<sup>59</sup>

在聖祖圈內也存在着困難。第一位聖祖亞巴郎，他住在客納罕地南部的赫貝龍(創 13:18)或貝爾舍巴(21:33; 22:19)。他在乃革布之間活動(12:9)，甚至南下至埃及(12:10-20)，在培肋舍特附近的革辣爾停過一個短時期(20:1; 21:34)。另一方面，雅各伯卻在北方活動(舍根，貝特耳；創 35:1-7)<sup>60</sup> 或在美索不達米亞北部的哈蘭(創 29-33)。有許多因素可把若瑟的故事從其他的傳統區別出來：在此，既沒有提到許諾也沒有提祝福。

來到出谷紀，這裏的文本再也不處理「向祖先許下的土地」(Rendtorff)。西乃的神顯也是孤立的事件。它在曠野流浪中有提起過嗎？因此，可以合理地說，在開始時只有一些，各自有自己特別题目的孤立敘述小集。這些小集在第二階段時才被集成一個大單元，以便創造一個「以色列根源的歷史」。

2. 編輯的工作需時，很可能要經過數個階段才能完成。不過，我們可以問自己，嘗試把各「塊」連接起來工作，是否早已在申命紀(Deuteronic)／申命紀學派(Deuteronomistic Dt/Dtr)的工作和司祭敘述(P)之前出現。「小歷史信經」(申 6:21-23; 26:3-9)和出 6:2-8 的司祭文本，是首先把聖祖連接到出谷紀的文本。另一個同類的文本就是戶 20:14-16。<sup>61</sup>

我們不應太快拒絕接受，這編輯工作是在 Dt/Dtr 和 P 之後，而不是在它們之前出現的說法。Dt/Dtr 和 P 的神學綜合論，為組織最早期的敘述資料，提供一個不可或缺的框架。<sup>62</sup> 儘管有些知

59 See Alonso Schökel, "Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3."

60 不過，在創 28:10 也提過貝爾舍巴。

61 Kreutzer, *Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments*.

62 P 為五書的情節線提供了很大的篇幅，見：Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 332: "It is as if Q[P] were the scarlet thread on which the

名學者反對，似乎越來越難主張有一個追溯到撒羅滿時代雅威源流，而且有很好的理由支持。<sup>63</sup> 其實，傳統上歸於 J 的文本包含的一神論(monotheistic)和普世的神學，不可能先於第一批先知宣講和申命紀工作的第一次綜合。以色列的宗教研究，並不鼓勵我們把這套神學置於選民歷史的開端。我們在經典的 J 所接觸到的「歷史意識」和文學編輯技巧，不可能在先知最早的文字作品，或類似古代近東的「歷史」著作之前出現。沒有任何成就可以和達味及撒羅滿時代的相比。如果 J 在先知以前寫成，在提到以色列過去時，他們必會考慮他(J)的工作。根據最近的研究，傳統的 J 的某些基本文本，例如創 12:1-4a 或根源的故事(創 2:4b-8:22)，都是較遲的文本。批判地審查「向祖先許下的諾言」，也是朝向同一方向發展的。

常被引述的撒慕爾紀上下(有關達味和他的繼承人登上王位的故事)與經典 J 的平行文，也經不起批判研究的檢驗。如果正如某些人所主張的，J 曾被用作編撰撒上下的基礎，為甚麼兩者之間連繫點不會更明顯呢？再說，J 和撒上下的神學只有很少的共同點。

以上我展示了，我們有很多理由去思考，如果 J 確實存在的話，它不是一件很早期的作品。再者，J 應該是一份經過編輯的作品，是由演譯和發揮一個較古老的敘述圈而來。到底 J 是在充軍前(Zenger)，在充軍期間(Levin)，或者在充軍後(Rose, Van Seters)編撰的問題，到現在為止，依然是個不能回答的問題。我個人認為，應該深入思考，後申命紀和後司祭的文學活動的問題。<sup>64</sup>

---

pearls of JE are hung”; Noth, *History of Pentateuchal Traditions*, 11.

63 See the objections of Blenkinsopp, *Pentateuch*, 124-25; Whybray, *Introduction*, 25-27; Zenger (ed.), *Einleitung*, 108-10; Carr, *Reading the Fractures of Genesis*, 220-32; cf. Ska, “Pentateuque,” 251.

64 See E. Otto, “Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch

3. 我的最後一項觀察與研究法(methodology)有關。值得注意的是，越來越多學者在他們的研究的起點上有共識。現在越來越少人能預設，有一份無須證實其存在的，像 J 這樣的源流。分析是從「上流」開始——即從文本現在所見的模式開始的。這樣，同年代(即研究文本現在所見的模式)先於跨年代(研究文本的根源的狀態)。這表示，在確定各源流存在以前，釋經者先檢察文本的結構和連貫性。只有在這些工序之後，並基於很堅實的證據——例如，張力、「裂縫」或「不連貫」——上，他／她才能開始第二步，討論「源流」或「編輯」的問題。

越來越難「分割」或「細分」一段完整精緻的敘述，以找出其中兩個或三個源流，因為——無論我們喜歡與否——這個片段應該包含它所有的源流而出現。即使在研究「源流」或「編輯」的問題時，學者也要證實他們結論的可靠性。可能把五書各節的經文，分別歸於四個大「籃子」：J,E,D,P 內的做法，現在，至少對於大多數專家來說，是屬於過去的事了。

學者在肯定不同的文本之間，有任何一種同源關係之前，需要證實連接它們的聯繫點。他們從建立一個臨時的比較編年表開始；然後，嘗試尋找文本與以色列歷史的某些時期之間的聯繫點。我們必須承認，Rendtorff 和 Blum 的觀點是對的：研究文本的模式應該先於「源流批判」(*Literaturkritik*)。<sup>65</sup>

小結：和厄羅因源流一樣，雅威源流也失去了可信性。作者的面貌也越來越模糊了。這就是某些學者情願講論「非司祭文本」

Exodus," in *Studies in the Book of Exodus* (ed. M.Vervenne; Leuven, 1996) 61-111.

65 See my "Récit et récit métadiexégétique en Ex1-15: Remarques et essai d'interprétation de Ex 3,16-22," in *Le Pentateuque: Débats et recherches* (ed. P. Haudebert; LD 151; Paris, 1992) 135-71, especially 144-46; Carr (*Reading the Fractures of Genesis*)應用此法研究創世紀取得了好成績。

(Blum, Carr)的原因；可能有一天，五書的學者，甚至會放棄 J 這個簡略字。

無論雅威源流的前途如何，有一件事是肯定的：現今，任何人帶着批判的態度閱讀非司祭文本，一方面，他要比以前更需要清楚地區別那些是敘述單元和法律條文，另一方面，要分辨更近期的編輯層。現在，各傳統的起點，日漸清晰可見的模式就是：「裂縫(口)」(fragments)或「敘述圈」(narrative cycles)的模式。

### 3. 司祭敘述的問題<sup>66</sup>

司祭敘述(P)從來不曾發現它自己出現在，蹂躪五書研究的風暴路途中。因為屬於這個源流可辨認的文本的風格和神學，常是比較容易識別的，例如：創 1:1-2:4a; 17; 23; 28:1-9; 35:11-15; 出 6:2-8; 25-32; 35-40\*; 肋 9; 戶 20:1-13\*; 以及在創 6-9 的司祭層；出 7-11; 14; 16; 戶 13-14。<sup>67</sup>

除了幾個有關劃分司祭敘述的討論之外，還有五個主要的難題：司祭敘述的性質、它的結論、它與「聖潔法」(肋 17-26 章)的關係、它的神學和它的時期。

66 有關這一點，參閱：Zenger (ed.), *Einleitung*, 92-108; J.-L. Ska, "De la relative indépendance de l'écrit sacerdotal," *Bib* 76 (1995) 396-415. 至於五書的英譯本並附有簡短評釋者，參閱：Campbell and O'Brien, *Sources of the Pentateuch*, 21-90.

67 有關這文本描述，見：Zenger (ed.), *Einleitung*, 94-95. Also see the important contribution of K. Elliger, "Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung," *ZTK* 49 (1952) 121-42=*Kleine Schriften zum Alten Testament* (TBü 32; Munich, 1966) 174-98. Delimitation of the texts: pp. 121-22=pp.174-75.



### a. 司祭敘述的性質<sup>68</sup>

近年來有不少學者肯定，司祭作者(P)不曾撰寫一份完整、獨立的五書的「源流」。<sup>69</sup> 反而，他的作品似乎構成一個編輯層，是一種對於遠古源流的評釋和補充。支持這觀點的主要論據是：事實上 P 並不完整。它對於我們在五書的其他源流內找到的各樣事情，並沒有一個詳細的記述。它沒有提到加音和亞伯爾；亞巴郎和撒辣，雅各伯和厄撒烏，他們的許多生活片段也從缺；它幾乎沒有提到若瑟；它避免談西乃盟約，並且只有很少曠野流浪的記述。當然，沒有人要求 P 為較早期的源流中的每一段文本，提供一個平行本。真正的問題不在此，那是在司祭作者自己的框架之內出現的某些空隙。

在 P 的敘述中，有數個情節或片段是失落的，雖然它們應該出現，因為這些是文本的連貫性所必須的。例如，P 沒有提到雅各伯和厄撒烏誕生(創 25:26b)。在創 27:46-28:9，依撒格命雅各伯去找他的舅父拉班，好使他他能娶妻。但是後來讀者找遍 P 也見不到提及這婚姻的事。若瑟故事的開始非常零碎，必須從司祭敘述以外尋找發展。<sup>70</sup> 事前沒有任何介紹，梅瑟出現在出 6:2。在出 12:40-42 提到以民出離埃及的年期，也不作任何解釋。另外

68 See my "Relative independence," 397-402. For the bibliography, see p. 402 n. 24.

69 See, above all, Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 293-325; Rendtorff, *Überlieferungsgeschichtliche Problem*, 130-46; Blum, *Komposition der Vätergeschichte*, 130-46; idem, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 219-332 (with important nuances); Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, 279-95; idem, *Life of Moses*, 103-12. This opinion is also shared by P. Volz, "P ist kein Erzähler," in Volz and Rudolph, *Elohist als Erzähler*, 135-42. For a discussion of these theses, see Lohfink, "Priesterschrift," 189-225, especially pp. 196-201 (bibliography p. 197 n. 28) = *Studien zum Pentateuch*, 213-53, especially pp. 221-25 (with bibliography p. 221 n. 28).

70 這種種元素，羅列於：Noth, *History of Pentateuchal Tradition*, 14-15。

還有其他類似的例子。例如，創 2:4b：「這是諸天和地的產生」（=思高版：創 2:4a 這是創造天地的來歷），似乎是以下的段落（創 2:4b-25，一段非司祭文本）的標題，而不是前段的總結（P-文本）。在出 7:1-5 YHWH 派遣梅瑟帶着一個使命去見法郎。但是當梅瑟和亞郎見到君王後，他們並沒有傳遞託付給他們訊息。在出 14:15 YHWH 問梅瑟：「你為甚麼向我哀號？」但是在前一段敘述中，梅瑟並沒有哀號！

為了解決這些問題，有必要研讀整個司祭敘述。在研究中，有兩個事實冒了出來：第一，正如我們方才所見的，司祭作者的作品尚未完成；第二，P 的神學、詞彙和陳述事件的方式，與其他的源流，有很大的區別，它實在不能被視為一份「補充」。他的工作有某種獨立性，這就是我們選擇講 P 的「相對獨立性」的原因。司祭作者認識遠古的傳統，他也假定他的讀者知道這些傳統。他與這些傳統社交、對話，糾正和重新解釋它們，並提出一個新的以色列歷史的遠景。透過所有的這一切，P 發展他的神學，這既是獨立，又繫於古代的傳統。

讓我們作一個比較，P 建造一幢房子，用的是在他之前的傳統作地基。但他並不滿足於：完成、佈置、裝潢和添加物品，到一件前人已開始的工作上。P 在這些古代的基礎上建立一座新的住所。<sup>71</sup>

## b. 司祭敘述的結論 <sup>72</sup>

在此，至少可能枚舉五個不同的立場，希望可以解決有關結論

71 See N. Lohfink, "Priesterschrift," 197 and 200 = *Studien zum Pentateuch*, 221-22, 224-25; J.-L. Ska, "Relative indépendence," 404-5.

72 See *ibid.*, 413-15; *idem*, "Le Pentateuque," 263-65; cf. Zenger (ed.), *Einleitung*, 94-96. For bibliography, see Lohfink, "Priesterschrift," 198 n. 30 = *Studien zum Pentateuch*, 223-24 n. 30.

的問題：司祭作者的敘述，在蘇 18:1, 19:51(Lohfink, Blenkinsopp)<sup>73</sup> 結束。自從 Wellhausen，特別是從 Noth 以後，傳統的立場是：P 在申 34:1,7-9 結束。L. Perlitt 攻擊這個立場，並力主 P 在更早，在戶 27 章就結束。<sup>74</sup> Zenger 和 Otto 卻要追溯到肋 9 章；根據他們的看法，P 以創立隆重的祭禮，結束了他的敘述。<sup>75</sup> 最後，T. Pola 甚至更極端，他主張 P 在出 40 章就結束。<sup>76</sup>

這個問題是複雜的，因為它觸及司祭敘述的性質。為了知道它在那裏結束，就必須知道它的目的是甚麼。例如，如果我們說，P 唯一的目的是建立祭禮，他大可以在肋未紀，甚至出 40 結束。如果 P 對「土地」有興趣，他應該對這個題目提出他的觀點，<sup>77</sup> 這樣就很難不把某些解釋，為甚麼以色列或某些以色列人，沒有進入以色列土地的文本，歸於 P，例如：戶 13-14 章\*和戶 20:1-13\*。再者，梅瑟和亞郎的被罰，帶來了他們的繼承人的問題；這個問題，一直要等到戶 20:22-29\*和戶 27 章\*才解決。

如何解決這個難題？這個辯論常有陷於兜圈子的危險：研究從一個決定 P 的性質的「概念」開始，以便辨認相關的文本，同時，研究也要基於這些文本以界定 P 的性質。為了避免這個危險，似乎可取的是，從無可置疑的歸於 P 的文本開始。這正是創 17

73 See J. Blenkinsopp, "The Structure of P," *CBQ* 38 (1976) 275-92, especially pp. 287-91; idem, *Pentateuch*, 185; for N. Lohfink, see the preceding note and my "Relative independence," 413 n. 70.

74 L. Perlitt, "Priesterschrift im Deuteronomium?" *ZAW* 100 Supplement (1988), 65-88 = *Deuteronomium-Studien* (FAT 8; Tübingen, 1994) 123-43. Cf. my "Pentateuque," 263 n. 67.

75 Zenger (ed.), *Einleitung*, 94-96; see Otto, "Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion," 83 n. 100.

76 T. Pola, *Die ursprüngliche Priesterschrift: Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P<sup>g</sup>* (WMANT 70; Neukirchen-Vluyn, 1995).

77 Cf. E. Cortese, *La terra di Canaan nella storia sacerdotale del Pentateuco* (RivBSup 5; Brescia, 1972).

章和出 6:2-8 的情況。這兩個片段的詞彙和神學，都很明顯是司祭性質的。第一段包含一個有關聖祖的司祭作者的「項目」；出 6:2-8 是一段以色列歷史綜合，從亞巴郎開始到進入許地。

現在，兩個文本最終提到「土地」。這裏只有一些有關出 6:8 是否出於 P 之手的疑惑：「我領你們要去的地方，就是我舉手誓許給亞巴郎、依撒格和雅各伯的地方；我要把那地方賜給你們作為產業——我是 YHWH。」<sup>78</sup> 有些學者認為這文本是一個較遲的申命紀加插。但是，這主張的弱點是很容易顯露出來的。創 17 章，天主與亞巴郎建立盟約和制定割損的做法，這些文本，明顯地提到土地(創 17:8)。出 6:2-8 在開始和結束時(出 6:4,8)都提到這許諾，以便顯示，出谷和進住土地，實現了向祖先許下的諾言(參閱出 6:5)。我們不可能(如一些學者所希望的那樣)除去 6:8 而不破壞整段的結構和意義。<sup>79</sup>

<sup>2</sup>「天主訓示梅瑟說：我是 YHWH。<sup>3</sup>我曾顯現給亞巴郎、依撒格和雅各伯，為「*ʿēl ʿsadday*」(思高版：「全能的天主」)；我沒有以我的名字 YHWH 啟示給他們。<sup>4</sup>我也與他們立了約，將他們寄居而作客的客納罕地賜給他

78 Kohata (*Jahvist und Priesterschrift*, 29-34)把這段文字歸於申命紀的編者，因為 P 對於土地沒有興趣。但是出 6:8 的詞彙，並不是申命紀的，因為這裏用「誓」的動詞(*šbʿ*, *Niphal*)，而文本有「舉手」(*nsʿ*)*et-yād*的字樣，這也出現在則 20:28,42，則文和 P 比較接近，但和 Dt 不接近(亦參閱戶 14:30)。另外，「作為產業」(*mōrāšā*)也見於厄則克耳而不見於 Dt。見則 11:15; 25:4,10; 33:24; 36:2,3,5。

79 見前注。有關 P 的關鍵文本見本人的：“Place d’Ex 6,2-8 dans la narration de l’exode,” *ZAW* 94 (1982) 530-48; idem, “Quelques remarques sur Pg et la dernière rédaction du Pentateuque,” in *Le Pentateuque en question* (ed. A. de Pury; Geneva, 1989; 2<sup>nd</sup> ed., 1992) 95-125, especially pp. 97-107. See also J. Lust, “Exodus 6,2-8 and Ezechiel,” in *Studies in the Book of Exodus* (ed. M. Vervenne; Leuven, 1996) 209-24.

們。<sup>5</sup> (思高版：如今)我也聽見了以色列民因埃及人的奴役而發的哀號，我想起了我的盟約。<sup>6</sup> 為此對以色列民說：我是 YHWH，你們的天主，我要使你們擺脫埃及人的虐待，拯救你們脫離他們的奴役。用伸開的手臂，藉嚴厲的懲罰救贖你們。<sup>7</sup> 我要以你們作我的百姓，我作你們的天主。你們要承認我是 YHWH 你們的天主，使你們擺脫埃及人的虐待。<sup>8</sup> 我要領你們進入那地方，就是我(思高版：舉手)誓許給亞巴郎、依撒格和雅各伯的地方；我要把它(思高版：那地方)賜給你們作為產業。我是 YHWH。」(出 6:2-8)

我不想在此深入討論這段文本，它本身有很豐富的意義。其中必須強調的重點是有關土地許諾。天主將祂的名字：YHWH 與實現對祖先的土地許諾連繫起來，天主忠於自己的許諾的忠誠，成了出谷的衝力。換言之，天主帶領以色列離開埃及，並帶領他們進駐許地，因為祂想起祂與聖祖訂立的盟約(參閱創 17)。

讓我們回到我們的問題：是否可能從這段神諭中，剔除第 8 節，而不必取消第 4 節——即天主許諾給予土地？如果我們剔除第 4 節，我們也需要除去提到盟約及提它的動機的第 5 節。實際上，如果這樣做，這段神諭就所剩無幾了。其實，「土地」這個題目在 P 出現了數次(創 17:8; 28:4; 35:12; 48:4; 出 6:4,8)。

如果土地的許諾是神計劃的一部分，那麼 P 不只對祭禮有興趣而已。祭禮的組織是一個重要的階段，但這不是以色列民與他們的天主之旅最後的時段。這樣一來，P 仍然需要解釋為甚麼梅瑟和亞郎，以及整個離開埃及的那一代，不曾進入「土地」。傳統上歸於 P 的文本(例如戶 13-14\*; 20:1-13\*; 20:22-29\*; 27\*章)，提供了所需的解釋。

申 34:1,7-9 提出另一個複雜的問題。這裏的詞彙不是 P 的，也很難把 7-9 節抽離它的脈絡。還有一個更嚴重的問題：P 並沒有報導梅瑟之死，因為申 34:5 不是歸於 P！我們有很好的理由相信，這是一個較遲的，後申命紀或後司祭作者的文本。<sup>80</sup> 不過，如果 P 最終的目標是進入許地，為甚麼我們不能把蘇 18:1; 19:51 讀作 P 的結束？看來，P 似乎要延長至在史羅安置天主的約櫃，這標誌着天主與祂的子民共同佔領這土地的時刻。從今往後，天主就住在祂的子民中間，在許地之內。

出 6:8 肯定是朝着這個方向的。不過，為支持這論點的支持者來說，辯論的重心卻置於別處——在刻意造成的創 1:28 與蘇 18:1a (譯者註：按思高譯本)的平行中。在他們看來，這兩段文本把全部司祭敘述統合在一個前後呼應之內：

創 1:28：「…」征服(思高版：治理)「大地」。

蘇 18:1a：這地方既然已被征服。

根據一些學者，在創 1:28 的許諾只有在蘇 18:1a 才實現，卻不見於五書的任何其他地方。但是，這個論點卻要面對以下很強的反駁。<sup>81</sup>

- 在這辯論中為甚麼特別選中創 1:28？為甚麼不指向在蘇 18-19 章提及的其他事件之一，例如：許諾給予聖祖土地 (*b'ērît*)(創 17 章)；或「榮耀」(*kabôd*; 出 40:34-36)；或以色列承認 YHWH(出 6:7; 29:46)？

- 蘇 18-19 只包含一個具 P 特色的主題——「會幕」(*'ōhel*)

80 See above, n. 73. Cf. Zenger (ed.), *Einleitung*, 95.

81 See E. Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken: Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte* (Stuttgarter Bibelstudien 112; Stuttgart, 1983) 100; idem, *Einleitung*, 95-96; Ska, "Pentateuque," 263-64.

*mô'ēd*)。我們如何解釋在此見不到其他與祭禮相關的題目，例如「榮耀」(出 29:43-46, 40:34-36; 肋 9:23; 參閱列上 8:11)？

- 司祭作者清楚區別根源的歷史(創 1-9\*)和從亞巴郎開始的以色列的歷史。以色列歷史項目見於創 17 章。但是蘇 18-19 章對於創 17 章沒有任何提示，甚至不提土地的意義(參閱創 17:8)。根據 P，以色列的歷史分為兩個階段：第一，向祖先許下諾言的時期，第二，子民的歷史，被理解作這些許諾實現的時期(見出 6:2-8)。梅瑟構成從第一階段轉移到第二階段的轉捩點。但是，蘇 18-19 根本沒有提到梅瑟這個人，文本與出 6:8 也沒有甚麼連繫，可是出 6:8 卻宣布以民要進入向祖先許諾的土地。乍看來，蘇 18:1a：「這地方既然已被征服」，好像和創 1:28 的「征服大地」有關。但是蘇 18:1a 與較遲的後司祭文本，例如戶 32:22,29 和編上 22:18 的關係更密切。

基於上述這些理由，從戶 27 章尋找 P 的結束似乎是可取的。

### c. 司祭作者和「聖潔法」(肋 17-26)<sup>82</sup>

聖潔法(簡稱 H)首先在 1877 年由 A. Klostermann 辨認出來，因為它的名稱和一條不斷在肋 17-26 章出現的程式有關：「你們應該是聖的，因為我是聖的」。<sup>83</sup> 許多學者認為此法典有一個司祭根源，雖然這並不表示，它是屬於司祭著作。近年來，聖潔法的獨立性再度受質疑。<sup>84</sup> 例如 Blum，曾提出在「司祭敘述」和聖

82 For a summary, see Blenkinsopp, *Pentateuch*, 223-24; Zenger (ed.), *Einleitung*, 103-5.

83 A. Klostermann, "Ezechiel und das Heiligkeitsgesetz," *Zeitschrift für lutherische Theologie* 38 (1877) 401-45 = idem, *Der Pentateuch I* (Leipzig, 1893) 368-418. "The abbreviation H comes from the German word *Heiligkeitsgesetz*, "Law of Holiness/Holiness Code."

84 See V. Wagner, "Zur Existenz des sogenannten 'Heiligkeitsgesetzes,'" *ZAW* 86 (1974) 307-16; Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 318-28.

潔法之間，在邏輯和主題上有一種延續性的論據：在以民中間豎立了聖所之後(出 40)，以色列必須順應居住在他們中間的那一位，與祂的聖潔一致(肋 17-26)。<sup>85</sup> 確定 P 和 H 形成一個統一的文字實體，是由一位作者或一個編輯小組在同一時期完成的作品，這位學者提出的上述理據充分嗎？

儘管 Blum 強調它的邏輯連貫性，其他的指示，主要是文學特質，卻足以排除他這條思想路線。Blum 所指出的邏輯連繫，其實有一個編輯的根源。換句話說，它是由五書的編者們創造出來的。我們甚至可以推測，聖潔法的作者編纂了它使司祭著作完成。事實上，有許多理由可以支持 H 比 P 較遲。<sup>86</sup>

- 在有關土地方面，H 改正 P。根據 P，YHWH 賜予亞巴郎的子孫土地(見創 17:8; 28:4; 35:12; 48:4; 出 6:4,8; 這裡最後引述的文本，用了一個意指世襲的產業的希伯來字：*môrāšā*)。不過，在 H 看來，土地依然是只屬於 YHWH 的產業(肋 25:23-24, 38)。以色列民不是土地的擁有者，他們只不過是旅客或租客(肋 25:23)。

---

85 Ibid, 318-19: "After the foundation of the sanctuary and the cult, it is a question [in the 'Holiness Code'] of the logical requirement of *corresponding behavior* on the part of (all) Israel," ("Nach den Stiftungen von Heiligtum und Kult geht es hier also folgerichtig um das geforderte Korrespondenzverhalten [ganzen] Israels,")

86 See, above all, A. Cholewinski, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium: Eine vergleichende Studie* (AnBib 66; Rome, 1976) 334-38; I. Knohl, "The Priestly Torah versus the Holiness School: Sabbath and the Festivals," *HUCA* 58 (1987) 65-117; J. Milgrom, *Leviticus 1-16* (AB 3; Garden City, NY, 1991) 3-35; E. Otto, "Das 'Heiligkeitsgesetz': Leviticus 17-26 in der Pentateuchredaktion," in *Altes Testament: Forschung und Wirkung. Festschrift für Henning Graf Reventlow* (ed. P. Mommer and W. Thiel; Frankfurt am Main, 1994) 65-80; idem, "Del Libro de la Alianza a la Ley de Santidad: La reformulación del derecho israelita y la formación del Pentateuco," *EstBib* 52 (1994) 195-217, especially pp. 215-16; idem, *Theologische Ethik des Alten Testaments* (Theologische Wissenschaft 3/2; Stuttgart, 1994) 237; I. Knohl, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Priestly School* (Minneapolis, 1995).



• 在 H 和 P 中，有關 YHWH 和祂子民關係的概念是不同的。根據出 6:7(P)，YHWH 解救以色列，好使他們能成為「祂的子民」和祂的家庭。<sup>87</sup> 在肋 25:42; 26:13，以色列是「YHWH 的僕役」，這個詞強調對天主的服從。

• H 緩和司祭的盟約神學。在 P 看來，為以色列，他們只訂了一個真正的盟約(*b'ērīt*)：天主單方面的、不可撤回的對亞巴郎作的誓言(創 17; 參閱出 6:2-8)。對於 H 來說，相反，許諾是有條件的(肋 26:3-39)，因為祝福和詛咒與服從(和不服從)法律相連。不過，如果子民在犯罪後悔改，YHWH 會想起與先祖立的盟約(肋 26:40-45)。<sup>88</sup>

• H 的詞彙總是更接近申命紀的而不太接近 P 的。<sup>89</sup>

• 出 12 章(P)和肋 23 章(H)，有關逾越節的指示是不同的。後者嘗試協調出 12 與申 16:1-8 的禮儀。<sup>90</sup> 再者，很難解釋為甚麼，一件作品包括兩種不同的有關逾越節的法律。

87 這個程式被用在指一段婚姻或由一個家庭收養一個新成員。參閱創 12:19; 25:20; 28:9; 34:4,21(妻子); 艾 2:7,15(女兒); 列下 4:1(僕人)。See A. Tosato, *Il matrimonio israelitico: Una teoria generale* (AnBib 100, Rome, 1982) 73-74,77.

88 See N. Lohfink, "Die Abänderung der Theologie des priesterlichen Geschichtswerks im Segen des Heiligkeitsgesetzes: Zu Lev. 26,9,11-13," in *Wort und Geschichte: Festschrift für Karl Elliger zum 70. Geburtstag* (ed. H. Gese and H. P. Rüger; AOAT 18; Kevelaer and Neukirchen-Vluyn, 1973) 129-36 = idem, *Studien zum Pentateuch* (Stuttgart, 1988) 157-68. See the criticism of Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 326-27. 肋 26 章預見兩種情況：居住在許地上或被充軍。在原地，以色列有責任服從法律。如果他們不服從，他們就要受天主的詛咒。但是當以色列民被充軍，並能深切懺悔他們的罪，天主會想起祂和祖先訂立的盟約，並不會完全拒絕祂的子民(26:40-45)。

89 See C. Feucht, *Untersuchungen zum Heiligkeitsgesetz* (Berlin, 1964) 112-33; W. Thiel, "Erwägungen zum Alter des Heiligkeitsgesetzes," *ZAW* 81 (1969) 40-72, especially, pp. 69-73.

90 See E. Otto, פֶּסַח *pāsah*; פֶּסַח *pesah*" *TDOT* 12:1-24, esp. 17-19.

• 「神聖」(holiness)的概念，P 和 H 並不完全等同。在司祭敘述中，「神聖」是專指祭壇、聖所和司祭職的性質(出 29:42- 46<sup>91</sup>)。在 H，「神聖」是對於所有子民的要求(肋 19:2; 20:7,24-26; 21:8; 22:31-33; 參閱 11:44- 45<sup>92</sup>)。

• 以色列應從其他「國家」分離出來，有關「國家」的問題，尚未出現在 P 中(參閱肋 20:22-26)。

#### d. P 的神學和結構<sup>93</sup>

有關 P 的神學的研究，大部分與研究它的結構相合。學者對於 P 的結構提出多個建議，因為在此可找到不少這類工作的跡象。例如，學者在創世紀列舉了大約有十個族譜程式(“*tōledōt formulas*”)，在出谷紀和戶籍紀，有十個「以色列在曠野流浪程式」。<sup>94</sup>

天主的啟示在三個階段顯現，每個階段都有一個不同的神聖的名字相應：在創造時，創造是「天主」(‘*ēlōhîm*)；在許諾時，天主顯示自己是：El Shaddai (‘*ēl šadday*, “the all-powerful God”[?]「全能的天主」；參閱創 17:1；出 6:3)最後，YHWH，是出谷的、以色列民的、實現許諾的，向梅瑟啟示自己的名字的天主(出 6:3)。

P 記述了兩個盟約，一個和諾厄及整個受造界(創 9:1-17)，另一個和亞巴郎及他的後裔、以色列子民建立(創 17)。在 P 中出現了四種「罪」：洪水世代的「暴力」(*hāmās*—創 6:11,13)；埃及人的殘暴(*perek*—出 1:13-14)；在曠野的世代「散佈有關土地的謠言」

91 Ska, “Exode 19, 3-6,” 307-8.

92 另一方面，對於 H 和 P 一樣，YHWH 聖化司祭職(肋 21:12-15; 22:9,16)。

93 為對有關的討論，有一個概略的認識，參閱：Zenger (ed.), *Einleitung*, 98-103; cf. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 287-332.

94 Lohfink, “Priesterschrift,” 189-225 = *Studien zum Pentateuch*, 213-54; French translation: “L’Écrit sacerdotal et l’histoire,” *Les traditions du Pentateuque autour de l’exil* (Cahiers Évangile 97; Paris, 1996) 9-25.

(*dibbat hā'āreš* 一戶 13:32; 14:36-37); 最後, 梅瑟和亞郎不相信天主, 不尊天主的名為聖(戶 20:12)。每一項罪都有相應的懲罰。在洪水時期(創 1-8 章\*), 以及海的奇蹟(出 14 章\*), 水是被用作懲罰的工具。這兩段記述是和創 1:9-10 海的創造相連。另外兩個懲罰是在曠野發生的, 這是指反叛者及隨後亞郎和梅瑟逝世和不准進入許地的曠野。<sup>95</sup>

會幕建造的記述, 包含不少有關創造的典故。例如, 雲彩遮蓋了山共六天, 第七天 YHWH 召叫了梅瑟, 向他訓示有關祭禮的事(出 24:16; 參閱創 1:1-2:3)出 39:32,43 的結束句子, 重複創 1:31, 2:1-3 的話:「看了所做的一切…都完成了」;「梅瑟查看了一切工程」;「梅瑟祝福…」<sup>96</sup>

學者以不同的方式採用 P 的標記。在一些人看來, P 把歷史分成兩大時期, 第一個時期是在創世紀中的十個族譜(*tóledót, generations*), 接着是以色列在曠野的十個階段(出谷紀一戶籍

95 See N. Lohfink, “Urstünden,” 38-57 = *Studien zum Pentateuch*, 169-89; Ska, “Séparation des eaux et de la terre ferme.”

96 See, among others, Kearney, “Creation and Liturgy”; N. Lohfink, “Der Schöpfungsgott und der Bestand von Himmel und Erde: Das Alte Testament zum Zusammenhang von Schöpfung und Heil,” in *Sind wir noch zu retten? Schöpfungsglaube und Verantwortung für unsere Erde* (ed. G. Altner et al.: Regensburg, 1978) 15-39, especially pp. 33-34= *Studien zum Pentateuch*, (Stuttgarter biblische Aufsatzbände: Altes Testament 4; Stuttgart, 1988) 191-211, especially pp. 205-7; N. Negretti, *Il settimo giorno: Indagine critico-teologica delle tradizioni presacerdotali e sacerdotali circa il sabato biblico* (AnBib 55; Rome, 1973) 162-64; M. Oliva, “Interpretación teológica del culto en la pericopa del Sinai de la Historia Sacerdotal,” *Bib* 49 (1968) 348-51; Weimar, “Sinai und Schöpfung”; B. Janowski, “Tempel und Schöpfung: Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption,” *Gottes Gegenwart in Israel: Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* (Neukirchen-Vluyn, 1993) 214-46, especially pp. 238-39, 244.

紀)。出谷紀形成對摺的這兩半的連繫點(N. Lohfink)。<sup>97</sup> W. H. Schmidt 追隨 Wellhausen 的足跡，提出把 P 分成四個時期：創造、洪水、亞巴郎時代和梅瑟時代。<sup>98</sup> P. Weimar 和 E. Zenger 兩位學者卻對 P 作二分法：創 1:1-出 1:7 和出 1:13-申 34:9。第一部分集中於子民的成長(參閱創 1:28 和出 1:7)，第二部分處理前往許地的問題(參閱 Lohfink)。O. H. Steck 提出另一個區別兩組分法的意見，他提出世界和人類起源的歷史(創 1-11 章)，從亞當至亞巴郎；以及以色列的根源歷史，從亞巴郎至梅瑟。在這第二部分，亞巴郎是關鍵人物，但不是梅瑟。<sup>99</sup>

要把上述各種元素合併在一個結構內，實在是不可能的。再說，毫無疑問，P 從來無意要按照現代結構主義的規則，給他的讀者寫一份清晰的記述。許多學者嘗試把司祭敘述細分，但是 P 卻嘗試組織以色列的歷史。基於這個事實，我們必須，和其他許多事例一樣，清楚地區別文本和它所意指的世界。

用更專門的術語說，我們必須區別故事(story)和論述(discourse)。「故事」是讀者閱讀文本時重組的事實，而「論述」是具體可見的文本。<sup>100</sup> 司祭作者不斷在這兩個層面上來回。更具體地說，基於 P 提供的事實和工作綱要，讀者必須重組一個世

97 See above, n. 94.

98 W. H. Schmidt, *Einführung*, 104-12.

99 O. H. Steck, "Aufbauprobleme in der Priesterschrift," in *Ernten was man sät: Festschrift für Klaus Koch zu seinem 65. Geburtstag* (ed. D. R. Daniels, U. Glessmer, and M. Rösel; Neukirchen-Vluyn, 1991) 287-308. The structure proposed by Blum (*Studien zur Komposition des Pentateuch*, 287-332) is analogous: "the creation of the world and its decline" ("die Schöpfungswelt und ihre Minderung"); "the partial restoration in Israel" ("die partielle Restitution in Israel").

100 有關這分別的起源和功能，取自俄羅斯學者，參閱 Ska, "Our Fathers Have Told Us": *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (SubBib 13; Rome, 1990) 5-6. 此書中文譯本見：《“我們的祖先說...希伯來敘述文分析簡介》(公教真理學會, 1995)。

界的「故事」，而以色列的歷史就是植於這世界之內。因此，準確地界定這「故事」各階段，比探究文本或論述的結構更重要。在以下的篇幅中，我將只講論這「故事」，而不打算從文本中發掘一個完整而有系統的結構。<sup>101</sup>

為了取得最可靠的效果，似乎恰當的做法是，從 P 所作的神學斷言開始，因為司祭文本看歷史是一個神的計劃的實現。P 與其他源流主要分別，正是在於他在敘述中所表達出來的神學語氣。

的確，許多學者注意到，在 P 見到的神的論述，比較古老的文本多。這些論述，以敘述分析的術語說，主要是：「敘述項目」(narrative programs)居多。<sup>102</sup> 在 P，天主把一個分為兩個大時期：普世歷史和以色列歷史的故事，重寫和「程式化」(programs)。普世的歷史再細分為創造(創 1-5\*)和透過洪水革新的創造(創 6-9)。

同樣，以色列的歷史也分為兩個時期：聖祖歷史和以色列作為一個民族的歷史。這裏最重要的文本是：創 1:1-2:4a; 9:1-17; 17; 和出 6:2-8。宇宙的天主是厄羅因(Elohim)；而以色列祖先的天主是全能的天主(El Shaddai)；YHWH(上主)是以色列人民的天主。天主只向以色列明確地啟示自己，首先向聖祖，然後向全體人民。在深入「這神學」的核心之前，我們必須透過比較多段關鍵性的文本以證實我們的第一個印象。

根源的歷史構成天主建構以色列歷史的基礎。這也解釋了在這兩部分敘述中，有許多相互對應的原因。例如，諾厄盟約

---

101 有關 P 的風格的重要研究，見：McEvenue, *Narrative Style*. 他解釋 P 的風格是：它的本質是在系統內的多樣化(p.51)。因此，許多有關結構的分析，肯定是失敗。

102 See my "Sincronia," 157 and 230.

(創 9)與亞巴郎盟約(創 17)相對應。第一個盟約的「標記」是彩虹(創 9:13)，第二個「標記」是割損(創 17:11)。

壓迫以色列民的埃及人被海水淹滅(出 14\*)，正如暴力的洪水世代被大水淹滅(創 7\*)一樣。在兩個案例中，天主以世界的創造者的身分採取行動，因為祂向大水發布命令，又使乾地(*yabbāšā*)出現或再出現(創 1:9-10; 8:14; 出 14:16,22,29)。在創 1:28 天主給予人類的祝福：「要生育繁殖，充滿大地，」在創 9:1 再度賜予諾厄和他的子孫。然後在賜予亞巴郎祝福中迴響(創 17:2,16; 參閱 17:20)，又再次在對雅各伯的祝福中聽到(28:3; 35:11; 48:4)。這項聖祖的祝福，在創 47:27 和出 1:7 變成事實。

天主供給世上的生物食物(創 1:29-30; 參閱 6:21)，天主也在曠野中以瑪納滋養祂的子民(出 16:15)。在出 16 以色列人發現，在創造的第七天(創 2:1-3)天主開創了第七天休息日。我們也注意到，創造的記述和建造約櫃之間的連繫。宇宙的創造者，在以色列成為祂的子民後，前來居住在祂的受造物之中(出 6:7; 29:43-46; 40:34-36)。會幕是宇宙至高者在祂王國中心的「宮殿」。<sup>103</sup> 這證據已足以證明，P 要建造一個以雙葉對摺的模式表達歷史，以便強調世界歷史，和以色列歷史之間的持續性和進展。

此外，在第一部分的兩個時期中，有些基本的共同點。天主從原始的混沌——一個黑暗並且被水覆蓋的宇宙——創造了世界(創 1:2,9-10)。洪水出現後，創造一部分回復這原始的混沌，因為大地再度整個被水覆蓋，大水淹滅了一個敗壞和暴力的世代。當乾地再度出現(創 8:14; 參閱 1:9-10)，諾厄和他的家人離開方舟，再繁衍世界(參閱 8:16-17)。在 9:1，天主重申在創 1:28 的祝福，在創 9:2-3 祂修改了在 1:29-30 有關食物的規則。

---

103 See, above all, Weinfeld, "Sabbath, Temple, and the Enthronement of the Lord"; compare with the studies referred to in n. 96.

在以色列歷史的兩個時期中，共同元素較少。修辭不同了，重點也從強調許諾轉移到強調實現。一些文本如：出 2:23-25 和 6:2-8 聚焦在司祭故事的第二時期。當以色列人發現自己在埃及時，天主「想起」祂對亞巴郎、依撒格和雅各伯的許諾(出 2:24; 6:5)。天主答應亞巴郎三件事：給他無數的後裔(創 17:2-6)和土地(17:8)並作他的天主(17:7-8)。無數後裔的許諾，在創 47:27 和出 1:7 實現了。當 YHWH 前來居住在祂子民中間，祂作他們的天主的許諾也實現了(出 40:34-35; 參閱出 6:7; 29:45-46)。只有一個許諾有待實現：就是土地。不過，根據 P，這許諾未實現是由於以色列的罪。天主對於這個失敗是沒有責任的，正如戶 13-14\*所清楚地說明的。出谷的世代不願意前去征服那土地，而這也是他們被判罪死於曠野的原因。是在曠野的第二代，才能進駐向祖先許下的土地(戶 14:26-38\*)。

P 的目的是在歷史中重新發現，以色列團體能重建自己堅實的基礎。對於 P 來說，這些基礎是宗教性的。洪水以後世界的存在，完全有賴天主單方面與諾厄訂立的盟約(創 9:1-17)。換言之，這個基礎是不可能破壞的，因為它只建基於天主。生物的暴力不能毀滅世界。同樣，以色列的存在也唯獨建基於天主——大能者 (El Shaddai)單方面與亞巴郎及他的後裔訂立的盟約(創 17)。P 在這一點上修改了申命紀的盟約神學。因為在申命紀來說，祝福有賴於以民遵守法律。因為以民不忠信，被充軍的詛咒打擊了他們。因此，有必要在過去的歷史中，尋找一個更堅實的基礎，這基礎並不能依賴人類脆弱的忠信。P 發現這基礎是在天主單方面的、無條件地與亞巴郎訂立的盟約上(創 17)。

P 基於此發展他的「榮耀」神學。<sup>104</sup> 在出 14，YHWH 藉戰

104 Westermann, "Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift"; Struppe, *Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift*.

勝埃及大顯神能時，首次啟示這榮耀(出 14:4,17-18)。當天主賜予以民瑪納時，祂的榮耀在曠野再次顯現(出 16:10)。然後，它籠罩着西乃山(出 24:16-17)並充滿整個會幕(出 40:34-35; 參閱 29:43)。最後，在司祭的祝聖祭禮中，它再度充滿會幕(肋 9:23)。此後，這「榮耀」再出現兩次：第一次(戶 14:10)為了懲罰反叛的世代，他們作了不利於許地的報告，第二次，當祂使水從石頭流出來為民解渴時(戶 20:6)。就這樣，這「榮耀」結合了神的啟示重要的兩面：YHWH 在以色列歷史中的行動，和祂在敬禮中的臨在。在會幕中，以色列崇敬 YHWH，他們歷史之主的「榮耀」。<sup>105</sup>

YHWH 也是宇宙的創造者。祂運用祂創造的大能，解救以色列(出 14\*)<sup>106</sup> 並滋養他們(出 16\*)。<sup>107</sup> 在出 24,39-40 與創 1 之間令人震驚的相似點，也強調了以色列的天主是宇宙的創造者這個事實。<sup>108</sup> 這就是為甚麼，以色列信仰的基礎就是宇宙本身的基石的原因。

最後，「榮耀」隨着約櫃移動，帶領和陪伴着子民穿過曠野，走向許地之路。曠野不是這旅程的最後一站。而且，如果 YHWH 的「榮耀」臨在以色列之中，這表示行動是不能失敗的。「榮耀」的雙重性質：YHWH 具體、有效的，臨在於以色列歷史和祭禮中，這有助於我們解決一些涉及 P 本質的問題。首先是有關司祭作者的終極目標的問題。許多學者認為 P 的首要興趣是祭禮。因此，

105 See my *Passage de la mer*, 101-7.

106 See above all, the allusions to the “dry land” in Exod 14:16,22,29; cf. Gen 1:9-10(8:14). Ska, *Passage de la mer*, 95-96; idem, “Separation des eaux,” 517-19.

107 See Gen 1:29; 6:21; Exod 16:15, with the same terminology (*ntn l...lē'oklā*, “to give to...for food”).

108 P 的神學的這一面，與依撒意亞第二相似，他認為 YHWH 是創造者和拯救者。見依 43:1 並參閱 54:5 中這兩個希伯來文動詞的運用：*bārā'* (“to create”) and *gā'al* (“to redeem”)。



他的敘述必須在西乃片段中豎立會幕後(出 40; 參閱 T. Pola), 或奉獻了第一次祭獻後結束(肋 9; Zenger, Otto)。<sup>109</sup>

另外有一小組學者認為 P 真正的目標是重返許地。<sup>110</sup> 其實在 P 看來, 祭禮和歷史是分不開的: 因此建立祭禮這事件本身不是一個最終的目的。如果天主的「榮耀」領導歷史, 在出 6:8 所作的土地的許諾是不可能失敗的。這樣, 「榮耀」統一 P 神學的動態和靜態兩方面——有關未來的張力(擁有土地)和天主在聖所中臨近祂的子民。<sup>111</sup>

同樣, 司祭敘述也向兩個相反的方向發展。一方面, 它嘗試把以色列的存在, 牢固在過去的歷史中, 在天主創造的工作和無條件地與諾厄及亞巴郎訂立的盟約中。<sup>112</sup> 另一方面, 一些文本如: 創 17; 28:1-9; 35:9-15; 出 6:2-8, 包含一些「策略」, 是為一個遠遠超出敘述的結論的未來而定的。P 從過去的歷史中找到生活在當下的力量, 和一份建立更好的未來的希望。講過和做過這一切之後, 也不可能減少流溢在整個司祭神學的這種辯證式的張力, 和沒有耗盡它的危險。

109 Also see Noth, *History of Pentateuchal Traditions*, 8.

110 See, above all, K. Elliger, "Sinn und Ursprung," 129; R. Kilian, "Die Hoffnung auf Heimkehr in der Priesterschrift," *Bibel und Leben* 7 (1966) 39-51; E. Cortese, *La terra di Canaan nella storia sacerdotale del Pentateuco*; idem, "La teologia del documento sacerdotale."

111 See the discussion in Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 287-332. 在我看來, 先由 Blum 提出, 接着由 Janowski 和 Zenger 採用的: *Gottesnähe* (nearness of God, 天主的臨近) 的概念, 包含兩方面: YHWH 很接近以色列, 因為祂「居住」在祂子民中間(出 6:7; 29:45-46), 同時也因為祂在歷史中行動(出 14\*; 16\*; 戶 13-14\*; 20\*)。參閱我的短文: "Relative independence," 406-7。

112 For Lohfink ("Priesterschrift," 202-15, 215-25 = *Studien zum Pentateuch*, 227-42, 242-53), P wants to "go back to a mythical world" and "refuses a dynamic world." See the reaction of Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 330-31.

e. P 的時期<sup>113</sup>

學者提出三個 P 的編輯日期：被充軍前(Y. Kaufmann 和他的學派)，充軍末期或開始返國的時期(K. Elliger)，及緊接重建第二聖殿的時期(支持此說的學者人數日漸增長)。第一組大部分以猶太釋經者為主，主張一個前充軍期，他們的假設建基於兩項主要的論據：語言<sup>114</sup> 和第一聖殿期必定製定了祭禮法(ritual laws)的事實。事實上，這些著作者主要關注，在 P 和肋未紀所找到的法律，甚少關注敘述的部分。<sup>115</sup>

第二和第三組沒有共識，因為他們對司祭敘述有不同的詮釋。<sup>116</sup> 根據第二組的看法，P 包括一個「未來計劃」，因為以色列正在面臨一個轉移的時期。「曠野」，這是在敘述末段，人民依然停留的地方，與被充軍或首次返國的時期相應。以色列依然要進駐許地和重建聖殿。因此，司祭敘述，尤其是西乃片段和有關祭禮描述的片段，應該讀作「烏托邦」(utopia)。<sup>117</sup>

第三組認為 P 的著作是為了證實第二聖殿的「聖職階級」是合理和合法的。那麼，P 的編輯是在聖殿重建之後，並追溯了它

113 See the summary in Zenger (ed.), *Einleitung*, 97-98. Cf. J. Hughes, *Secrets of the Times: Myth and History in Biblical Chronology* (JSOTSup 66; Sheffield, 1990) 43-54.

114 See, for example, A. Hurvitz, *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel: A New Approach to the Problem* (CahRB 20; Paris, 1982); idem, "Dating the Priestly Source in Light of the Historical Study of Biblical Hebrew: A Century after Wellhausen," *ZAW* 100 Sup. (1988) 88-100; cf. M. F. Rooker, *Biblical Hebrew in Transition: The Language of the Book of Ezekiel* (JSOTSup 90; Sheffield, 1990). Criticism can be found in J. Blenkinsopp, "An Assessment on the Alleged Preexilic Date of the Priestly Material in the Pentateuch," *ZAW* 108 (1996) 495-518.

115 See Krapf, *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit*.

116 See W, H. Schmidt, *Einführung*, 104.

117 Zenger (ed.), *Einleitung*, 97,102. Compare the authors cited in n. 110. Also see V. Fritz, *Tempel und Zelt: Studien zum Tempelbau und zu dem Zeltheiligtum der Priesterschrift* (WMANT 47; Neukirchen-Vluyn, 1977) 149 n. 162.

的「淵源」(etiology)。<sup>118</sup> 如果我們認為司祭敘述是當時流傳的模式，而不是較早期的，可能是由司祭作者加插進來的資料，我們會找到很好理由，確定它的時期，至少是在充軍期。那時，正如 Wellhausen 所顯示的，中央祭獻是已接受的事實，無須解釋或爭論了。因此 P 的年份可以置於約史雅的改革和首部申命紀之後。

我們要補充的是，P 和充軍末期，或後充軍期開始不久的兩位偉大的先知，厄則克耳和依撒意亞第二，有許多共同點。厄則克耳和 P，都講論「榮耀」的神學，「宣認 YHWH」以及有全球視野的以色列歷史觀(則 20 和出 6:2-8)。<sup>119</sup> 第二依撒意亞堅持，如 P 一樣，「創造」與「救贖」之間的關係，並堅持一神論。<sup>120</sup> 最後，P 與申命紀／申命紀學派文學，在有關盟約方面也有交流。所有這些把我們導向一個，充軍末期左右的時期。<sup>121</sup>

現在，為了要知道，P 是否在聖殿建造之前或之後寫作，我們需要一個特別的標記。到現在為止，假設只是建基於可能性。在我看來，P 的確提供了有助解決這個問題的證明。一如我在前面所說，這需要我們首先接受戶 14 是 P 的一部分。這個證明見於戶 14:9，若蘇厄鼓勵以色列人說：「不必怕那地方的人民」、即客納罕人。「那地方的人民」，這種說法有一段很有趣的歷史。在列王紀中，這是指擁有土地的猶大貴族，他們是忠於達味的人

---

118 See, above all, L. Schmidt, *Studien zur Priesterschrift*, 259. Cf. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 304-6, especially p.305 n. 68. However, Blum talks about KP, a much vaster work than the traditional "Priestly narrative" because it also comprises all of Leviticus.

119 See Lohfink, "Priesterschrift," 195 = *Studien zum Pentateuch*, 219-20; Houtman, *Pentateuch*, 327-28; for Ezekiel 20 and Exod 6:2-8; see Lust, "Exodus 6:2-8 and Ezekiel."

120 See Houtman, *Pentateuch*, 375 n. 55.

121 See Zenger (ed.), *Einleitung*, 97.

(列下 11:20; 14:21; 21:24; 23:30)，而且它有正面的意義。不過，在厄斯德拉上下，這片語有負面的涵義。「那地方的人民」，代表沒有被充軍那一部分人，後來，他們反對充軍回來的人。這批「那地方的人民」主要是阻止重建聖殿(參閱：厄上 3:3; 4:4; 9:1,2,11; 10:2,11; 厄下 9:24,30; 10:29,31,32)。

戶 14:9，「那地方的人民」也是有負面的涵義。<sup>122</sup> 一方面，以色列發現自己在曠野，要進入許地。另一方面，對他們有敵意的人民佔據了那地方，嚇怕了他們。以色列人甚至拒絕進入那區域，全是因為「那地方的人民」。這類的文本應該怎樣詮釋？「那地方的人民」到底是誰？厄上 3:3; 4:4 這兩段經文有助於解釋這個謎團。在第一段中，司祭耶叔亞和他的兄弟們，以及則魯巴貝耳和他的兄弟們，在它的原址上，重修了祭壇，雖然「他們很害怕那地方的人民。」<sup>123</sup> 厄上 4:4-5 暗示兩組人衝突的原因。留在許地的人們要參與重建聖殿的工作，但是則魯巴貝耳和那些與他一同從充軍之地回來的人，不同意。當地的人一直阻撓被充軍人士重建聖殿工作，在整個居魯士(Cyrus)朝代(他卒於 529 B.C.E.)都是如此，甚至一直延續到達理阿(Darius)朝代(522-486 B.C.E.)的開始。

拒絕的理由是甚麼？是否這是一個權力的鬥爭或者對土地有爭議？文本沒有說。無論理由是甚麼，可以肯定的是，留守原地的居民反對重返者，這個嚴重矛盾持續了一個長時期。<sup>124</sup> 再

122 See, above all, A. H. J. Gunneweg, “*m h'ry*: A semantic Revolution,” *ZAW* 95 (1983) 437-40; E. Lipiński, “*am*.” *TDOT* 11.163-77, esp. pp. 172-73.

123 For the translation of the expression (*ammê hā'ārāšôt*, “peoples of the land,” and not “of the lands”, see Joüon-Muraoka, §136o.

124 「那地方的人民」是指沒有被充軍的猶大族人，似乎是合理的說法。其他的學者認為這是指外國的入侵者，例如，厄東人。第一個解釋似乎較可取。見以下學者的研究：B. Schramm, *The Opponents of Third Isaiah: Reconstructing the Cultic History of the Restoration* (JSOTSup 193; Sheffield,

者，厄斯德拉上下把這些「那地方的人民」，歸為以色列傳統的敵人，即若蘇厄所征服的客納罕人(厄上 9:1; 參閱厄下 9:8,24)。因此，這些人是不合格的，因為他們是「異教者」(pagan)，而且不服從梅瑟法律(參閱厄下 10:29)，特別是安息日的法律(厄下 10:32)。這樣，他們是不能承繼土地的。其實，他們是注定要被毀滅的。

這就是把 P 置於居魯士統治期，以及 520 B.C.E.之前，很好的理由。P 描述偉大的重返事件，它部分的失敗是由於「那地方的人民」的反對造成，及誹謗土地的以色列人的阻撓(戶 13:32; 14:36-37)。結果，進駐許地的事件要延遲至下一世代。這也符合了居魯士的統治期(卒於 529 B.C.E.)，與達理阿的統治期(522-486 B.C.E.)之間的時間差距。

### C. 五書的「同年代」研究<sup>125</sup>

我們必須注意多種探討研究五書的新方法清楚的貢獻。不過，有太多不同學派的思想，要在本書的範圍之內全部介紹是不可能的。<sup>126</sup> 其中最重要的方法是：聖經的「正典閱讀」(canonical reading)，結構主義(structuralism)，語意學(semiotics)和敘述學(narratology)。

---

1994) 53-61.

125 See Houtman, *Pentateuch*, 249-78, for a detailed presentation of the different schools.

126 參考書目：M. Minor, *Literary-Critical Approaches to the Bible* (West Cornwall, CT, 1992); M. A. Powell, *The Bible and Modern Literary Criticism: A Critical Assessment and Annotated Bibliography* (New York, 1992); D. F. Watson and A. J. Hauser, *Rhetorical Criticism of the Bible: A Comprehensive Bibliography. With Notes on History and Method* (Biblical Interpretation Series 4; Leiden, 1994).

聖經的正典閱讀，主要是與 B. S. Childs 和 J. A. Sanders 兩人有關。<sup>127</sup> 結構主義源於法國的人種學和人類學界。在這一行內最響亮的名字是：C. Lévi-Strauss；<sup>128</sup> 這一行的專家也講論「修辭批判」(rhetorical criticism)。<sup>129</sup> 語意學是俄國的類型批判的孩子，它也在法國和魁北克找到它的第二個家庭。<sup>130</sup> 敘述學是以一種稱為「新批判法」(new criticism)或「深入閱讀」(close reading)的方法，運用到聖經的文本上。這種閱讀法源於使用英語的世界。<sup>131</sup>

- 
- 127 See, among others, Noble, *The Canonical Approach*; R. Rendtorff, *Canon and Theology* (OBT 30; Minneapolis, 1994).
- 128 See, among others, P. Beauchamp, *Création et séparation: Étude exégétique du premier chapitre de la Genèse* (Paris, 1969; 2<sup>nd</sup> ed., 2005); R. Barthes (ed.), *Structural Analysis and Biblical Exegesis: Interpretational Essays* (trans. A. M. Johnson Jr.; Pittsburgh, 1975); R. C. Culley, "Some Comments on Structural Analysis and Biblical Studies," in *Congress Volume: Uppsala 1971* (VTSup 22; Leiden, 1972) 129-42; D. Patte, *What Is Structural Exegesis?* (Philadelphia, 1976).
- 129 有關這學派的研究項目，見：J. Muilenburg, "Form Criticism and Beyond," *JBL* 88 (1969) 1-18; J. J. Jackson and M. Kessler (eds.), *Rhetorical Criticism: Essays in Honor of J. Muilenburg* (Pittsburgh, 1974); J. Wuellner, "Where Is Rhetorical Criticism Taking Us?" *CBQ* 49 (1987) 448-63. Also see R. Meynet, *L'analyse rhétorique: Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible* (Initiations; Paris, 1989).
- 130 A. J. Greimas 是一位對這一派的學者有重大影響的文學評論家。有關應用這方法的一些例子，見：E. J. van Wolde, *A Semiotic Analysis of Genesis 2-3: A Semiotic Theory and Method of Analysis Applied to the Story of the Garden of Eden* (SSN 25; Assen, 1989); Groupe d'Entrevernes, *Analyse sémiotique des textes. Introduction – Théorie – Pratique* (5<sup>th</sup> ed.; Lyon, 1985); G. Savoca, *Iniziazione all'analisi biblica strutturalista: Teoria e applicazioni* (Messina, 1989). Determining the distinction between *structural* ("structural"), *structurel* ("structuralism"), and *sémiotique* ("semiotic") is difficult. For an evaluation, see J.-N. Aletti, "Exégèse biblique et sémiotique," *RSR* 80 (1992) 9-28.
- 131 See my " 'Nouvelle critique' et l'exégèse anglo-saxonne," *RSR* 80 (1992) 29-53. Some important works: J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis* (SSN 17; Assen, 1975=Biblical Seminar 12; Sheffield, 1991); R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York,

這些方法，每一種對五書的分析都是很有趣的。不過，每一種都有它局限性。以同年閱讀法，閱讀某類特定的文本是最有趣的。至於從五書作為一個整體的研究，卻是罕有的。<sup>132</sup>

其他的問題也出現了。有些應用結構主義的研究，特別重視在文本中重現的詞語或在設定的位置出現的陳述，例如：那些交叉對偶(chiasms)和前後的呼應(inclusios)，或在同心結構中的核心陳述。不過，這常是從結構轉移至語意學的事，我們總是不能常常肯定，一些結構線索，足以讓人辨別文本中的一部分，比其他

---

1981); M. Weiss, *The Bible from Within: The Method of Total Interpretation* (Jerusalem, 1984); S. Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible* (JSOTSup 70; Bible and Literature Series 17; Sheffield, 1989); A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Bible and Literature Series; Sheffield, 1983 = Winona Lake, IN, 1994); D. M. Gunn and D. N. Fewell, *Narrative in Hebrew Bible* (Oxford Bible Series; Oxford, 1993); J. Licht, *Storytelling in the Bible* (Jerusalem, 1978); M. A. Powell, *What Is Narrative Criticism?* (Minneapolis, 1992; London, 1993); Ska, "Our Fathers Have Told Us"; idem, "Sincronia"; M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Indiana Literary Biblical Studies; Bloomington, IN, 1985); and J.-P. Sonnet, *The Book within the Book: Writing in Deuteronomy* (Biblical Interpretation 14; Leiden: Brill, 1997).

- 132 曾有人嘗試對一些重要的片段，例如亞巴郎的故事，進行結構分析；見：D. Sutherland, "The Organisation of the Abraham Promise Narratives," *ZAW* 95 (1983)337-43; A. Abela, *The Themes of the Abraham Narrative: Thematic Coherence within the Abraham Literary Unit of Genesis 11,27-25,18* (Malta, 1989); for the Jacob cycle, see Fokkelman, *Narrative Art*, 237-41; M. Fishbane, *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts* (New York, 1979); for the book of Genesis, see G. A. Rendsburg, *The Redaction of Genesis* (Winona Lake, IN, 1986); R. L. Cohn, "Narrative Structure and Canonical Perspective in Genesis," *JSOT* 25 (1983) 3-16 = *The Pentateuch: A Sheffield Reader* (ed. J. W. Rogerson; Biblical Seminar 39; Sheffield, 1996) 89-102. For the Pentateuch as a whole, see Clines, *The Theme of the Pentateuch*; Knierrim, "The Composition of the Pentateuch." For a criticism of Rendsburg, see M. Brettler, "Rendsburg's *The Redaction of Genesis*," *JQR* 78 (1987) 113-19; for a criticism of Knierrim, see Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 381-82 n. 77.

的部分更重要。整齊而有系統的中心，未必是它的語意學的中心。例如，最重要的言論，可能在一段很長的導言之後在結論中出現。再者，不是所有的詞彙都有相同的價值。在一句中動詞是最重要的，其餘的只是次要的角色而已。

在許多這類分析中，分析者常有落入「對詞彙着迷」或「絕對化詞彙」的陷阱的危險。當我們必須決定一個詞彙或一個句子的意義時，文本的動態必須比它靜態佔優勢，同時，每一個斷言或主張，必須在它的脈絡之內解釋。<sup>133</sup> 同年代的研究，並不常仔細地分辨「類型」(form)和「內容」(content)的不同。或者，用語言學的術語，它不能常常分清楚，何者是「象徵者」(signifier)和「被象徵者」(signified)和「意指者」(referent)。<sup>134</sup> 對於這些學者來說，文本常只是指向它本身。

許多同年代的分析忽視與文本有關的問題。讓我們看一個例子。要從創 12-25 的同年代分析中，對一個眾所週知的年代問題，尋找一個令人滿意的答案，那是不可能的事。這就是問：為甚麼創 21 章敘述依市瑪耳是一個抱在他母親懷中的新生兒？但是根據其他的文本所提供的訊息，他這時已年近 17 歲。在創 17:25 他是 13 歲；依撒格在一年後誕生(創 17:21; 18:14)，依撒格在 3 歲那年斷乳(創 21:8; 參閱加下 7:27b)，而這正是哈加爾和依市瑪耳被永遠趕走的時候(創 21:9-21)。

在某些圈子中，常有人提到文本的「自主性」，應該獨立於它的作者，以及獨立於研究它的各種編輯情況之外而解釋。這在現代文學也許是可能的，因為我們與作者有共同的文化，而且在

---

133 Cf. J. Dupont, "Le Magnificat comme discours sur Dieu," *La nouvelle revue théologique* 102 (1980) 321-43, especially p.330 n. 18.

134 「象徵者」是指具體的論述，包括詞語和句子。「被象徵者」是所表達出來的概念或思想，「意指者」是指具體真(現)實，是論述所提及和講論的。



作品背後也沒有一段很長的編輯歷史。但是，即使在現代文學批判這個圈子裏，對於作品的主題也出現很矛盾的意見。<sup>135</sup>

就古代的文本的事例來說，要講求「文學作品的自主」是不可能的，因為這些作品是按照不同文化的慣例和規則撰寫的。此外，也不可能完全不考慮，現代「小說」與聖經長遠的距離，而把它作為研究聖經的基礎。<sup>136</sup> 同年代研究本身應該導使學者去檢查文本的歷史脈絡，因為文本必須按照它們本有的規範去閱讀和解釋。這些規範源自一種與我們的不同的文化。因此，歷史批判的研究，常能更輕易地解釋任何誠實的釋經者，在閱讀時不能不提出的問題。<sup>137</sup> 當然，掀起一場「方法大戰」，或者為保護某一類型的分析而攻擊另一類，都是毫無意義和沒有任何效益的事。方法不過是解釋者所用的工具，是基於他／她所研究的题目的性質而作的選擇。在這個園地裏，和在其他的一樣，對話比對抗更有利並能帶來更多的機會。

---

135 See, for example, the reactions of authors such as Hirsch, *Validity in Interpretation*; idem, *The Aims of Interpretation*; L. M. Poland, *Literary Criticism and Biblical Hermeneutics: A Critique of Formalist Approaches* (American Academy of Religion Academy Series 48; Atlanta, 1985); B. Polka, *The Dialectic of Biblical Critique: Interpretation and Existence* (New York, 1986); U. Eco, *The Limit of Interpretation* (Bloomington, IN, 1990).

136 See Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 381.

137 See *ibid.*, 380-82. 即使非常熱心地宣傳同年代研究的學者如 Alter 和 Sternberg 也承認，需要對舊約作歷史研究，見：Alter (*Art of Biblical Narrative*, 32-33)，他非難那些「缺乏方法」的人，說他們「企圖把聖經敘述看作一件一次完成的作品，就好像現代小說一樣...他們在這方面顯得對於歷史研究完全沒有興趣。其實歷史研究可以告訴我們聖經文本形成的情況和條件，以及它們匯集了多種源流的本質」。亦參閱：Sternberg, *Poetics of Biblical Narrative*, 10: “詮釋學中反歷史路線的死硬派，是過於不屑和不一致...不能成為一個有活力的理論”。聖奧思定(在他的：*Doctr. chr.* 1.2.42)提出一個類比的原則。用簡單的話說，他肯定歷史所教導我們有關古代的一切，對於理解聖經是很有用的，即使這些教導是在教會之外發生。

最好方法是能以最大清晰度成功地解釋五書的文本的方法，同時也不忽略前面各章意圖強調的重點的複雜性。<sup>138</sup> 「浪費」時間從前世紀的研究所開發的道路走下來，其實是贏取了時間；這樣，我們無須做前人已做過的工作，同時也可能避免重複過去的錯誤。至少這是一份希望。

---

138 See Levinson, "The Right Chorale."

## 第八章

# 遠古文學的基本特色

上章概覽閱讀五書所遇到的困難，並羅列從教父時代直到現代的理論，現在我們可以作一個評定。不過，在進入問題的核心以前，先提出一些批判地閱讀古代文學的公理，我認為是有用的。這些公理是簡單和人人皆知的原則，把它們集合在一章內討論比較實用，因為一些研究手冊和專家，只是在處理其他題目時偶然和零星地述及它們而已。

這裏提出的原則，首先是解釋，聖經作者如何及為何能構思一部像五書這樣的作品。從品味判斷，這是一部文學素質平凡的作品，而且因為有大量重複、張力和矛盾，與我們現代的品味和感受有衝突。其次，在最後兩部分，我會對比一部與之平行的經外著作：*Gilgamesh Epic* 史詩，思考遠古著作形成必須有的條件。

### A. 遠古性或先例性的法則

在聖經撰寫的氛圍內，遠古是一種基本的價值。這肯定看來是理所當然的，對於理解聖經這也是很重要的。讓我們舉一個新約的例子。在致迦拉達人書中，聖保祿為了顯示因信成義，比因守法成義更優越，他強調信德先於法律，因為亞巴郎先於梅瑟。這個年份的優越性，在保祿和他的收信人看來，對於信德很重要(迦 3:17-19)：「我是說，天主先前所正式立定的誓約，決不能為四百三十年以後成立的法律廢除，以致使恩許失效」(迦 3:17)。

在羅馬書中，保祿提出一個有關割損的類比的論據。亞巴郎是基於他的信德而成為所有受割損和未受割損的人們之父。換言之，即使是未受割損的異教者，信德為他們打開救恩之門，而法律不能成為一種阻礙。保祿提出以下的論證：當亞巴郎相信天主的許諾，而他的信德又被接納，並因此而算為他的正義(創 15:6)時，他尚未受割損。割損是在後來，在創 17 章才發生。因此，在保祿看來，亞巴郎是所有未受割損的人之父，而他們也和他一樣，沒有受割損，唯獨是由信德而成義的人(羅 4:9-12)。

這種辯論可能令現代讀者驚訝，但對於遠古的讀者來說，這是正常的。在若 8:58，當耶穌說：「我實實在在告訴你們：在亞巴郎出現以前，我就有」，他引用的是同一個原則：他在亞巴郎之前存在，因此，他比亞巴郎優越。

這種援引遠古的法律或先例的做法，在舊約常出現。在聖經中的族譜，就是要證明家族和制度的古老根源。在另一個片段中，耶肋米亞說，在他尚未在母胎中形成以前，天主已揀選了他(耶 1:5)，他肯定他的聖召是來自天主，而不是出於個人的野心或人性的動機。因此，在他未曾在母胎中形成以前，他已被祝聖，因此被祝聖不是源於人性。

同樣，聖所的尊嚴是有賴於它們的遠古性。貝特耳的聖殿和祭禮都和雅各伯有關(創 28:10-22)，而耶路撒冷是隱蔽地與亞巴郎相聯(創 22:1-19；參閱 22:14；編下 3:1)。<sup>1</sup> 這就是耶路撒冷的祭禮比貝特耳的更優越的原因。在戶 13:22 的一個小注顯示了一種盲目的愛國主義：「赫貝龍城比埃及左罕城早建七年」；這個解釋是為了證明赫貝龍比偉大的埃及城優越。很明顯，長子的繼承法可以納入這個範疇。在此也可見到，聲稱智慧比其他受造物優

---

<sup>1</sup> 其實亞巴郎在雅各伯之前經過貝特耳和舍根，也曾在那裏建祭壇(創 12:6,7,8)。根據這些文本，亞巴郎而不是雅各伯才是這裏的祭禮的創始人。

越的背後，就是這條法律，因為它自始已被立(箴 8:22)。甚至，在第二依撒意亞也可見 YHWH 的斷言：「我，YHWH 是元始，與最末者同在的也是我。」也響應着這條法律(依 41:4; 44:6)。

五書的情況也沒有甚麼不同。例如，建造會幕和祭禮的制度，也要追溯到在曠野流浪的時期——就是說追溯到在撒羅滿聖殿很久以前的時期。要為這些制度建立一套永久的價值的確是必須的。撒羅滿的聖殿在 586 B.C.E.被巴比倫人摧毀。不過，根據五書的文本，祭禮遠比君王時期更古老，因此，它不可能被充軍的災難根除。

同樣原則也可應用到以色列的其他社會或宗教制度上。根據聖經，以色列法律的重要部分，也是在梅瑟時期，而不是在達味王朝發展起來的。王國失敗後，為以色列的重建找一個基礎，是一個迫切的需要。當然，這個基礎必須是遠古的。因此，以色列應從達味追溯到梅瑟。再者，如果梅瑟在時間上先於王國時期，王國很自然地受制於梅瑟法律之下，並且受它的制裁。這就是申命紀學派歷史的作者的推理。

對於司祭作者來說，最重要的是強調以色列的歷史與世界的創造的關係。根據這位司祭作者，諾厄和亞巴郎的盟約，比西乃盟約優越，因為它們都比較古老。對於祭禮是真的，對於述及世界的創造和聖祖的創造敘述，自然也是真的。把以色列的信德追溯到世界的創造，以及子民的第一位祖先的原因是甚麼？為甚麼不從梅瑟開始？後充軍期，五書最後的模式編成的時期，再次為我們提供答案。在此時，以色列生活在控制它的其他國家群中，與其他文化的接觸也是不容忽略的。在這個脈絡之下，創 1-11 的敘述，尤其是創造的第一段記述，有意要顯示，以色列的天主沒有理由羨慕其他國家的神祇。

對於今日任何閱讀聖經的人，特別是在一個基督徒的或一

神主義的世界裏，這是很明顯的，但是，在充軍和後充軍期的大動亂時期就不是這一回事了。這時以色列正經歷它的存在中最戲劇性的時期，和正面臨着被從世界的地圖上抹去的危險。其他的國家成功地征服了他們的土地，摧毀了他們生活中最神聖的象徵——他們的宗教和政治制度，聖殿和王國，以色列的宗教人士和知識分子，被迫回應了這可怕的、強加於他們頭上的挑戰。顯示以色列的天主絕不次於征服者強力的神祇，這是至關重要的事。因為優越性在很大的程度上有賴於遠古性，所以有必要證明以色列的天主是非常古老的。在這脈絡下，我們很容易理解，為甚麼講述創造世界的敘述是最適合的，因為以色列的天主是創造宇宙獨一無二的建築師。

讀者可能很容易誤解，我是在寫對於一位創造主天主的信仰問題。有一個問題不可避免要提出來：以色列是否真的「發明」了一位創造者天主，以便在美索不達米亞人面前，「挽回面子」？因為他們也有類似的記述，例如 *Enuma Elish* 的故事？

有兩方面要分清楚的。一方面，這是擁有全部潛力的、以色列的信仰。另一方面，我們有種種問題和要求的歷史。以色列的信仰，不是在一個抽象的、擯除創傷的歷史經驗的世界內表達的信仰。相反，它總是在回應各種挑戰性的事件中表達。這是一個已確立了的事實，例如，對於唯一的天主、世界的創造者的信仰，已首次在第二依撒意亞，一致地、清晰地表達了(依 40-55)。這信仰的某些元素已出現在較古老的文本中，不過，在後充軍期之前，沒有必要清晰地肯定以色列對唯一的天主、宇宙的創造者的信仰。這時期的表達意味着信仰的加深，而不是一種「發明」。以色列承認它的天主是唯一的、宇宙的創造者；它並沒有「發明」一位新的神祇。

再者，堅持以色列的天主是宇宙的創造者，不只是一位地方

神祇，這是至關重要的。從一位地方上的神祇而言，YHWH 的確失敗了，這是因為祂不曾把祂的子民，從他們的敵人手中拯救出來。但是以色列的天主，也是宇宙的天主，祂也統治所有的國家。例如，耶肋米亞先知說，YHWH 自己向祂的子民宣戰。祂要親自帶領巴比倫軍對抗自己的城市：耶路撒冷。<sup>2</sup> 但是，如果天主領導敵人的軍隊，根據第二依撒意亞，<sup>3</sup> 祂也同時是命令他們被擊敗，並使居魯士處於國際的舞台，以便祂的子民重返他們國土的那一位。第二依撒意亞也說，以色列的天主是宇宙的天主，因為祂是元始是終末。<sup>4</sup> YHWH 是首位，是元始，這是重要的——祂在一切之前存在——這樣可以確定祂的超越性。

創 1-11 敘述世界和萬國的根源，也是置於同樣的氛圍之內。這一大段文本，以敘述文的形式，保障了最重要的神學論題。宇宙不是在一位無名士手中，也不是由世俗的強權者統治它。尤有勝者，它不是外國神祇的工作。世界是由以色列的天主創造的，唯獨是祂對整個創造有掌控的權力。

有關聖祖的論據是類比式的，不過，這是置於純以色列的脈絡內。聖祖敘述的目的，是逐漸灌輸一個基本的信念：出谷者(出離埃及者)的天主和聖祖的天主是同一位唯一的天主。當天主第一次顯現給梅瑟時，祂啟示自己的身分說：「我是你父親的天主，亞巴郎的天主、依撒格的天主，雅各伯的天主」(出 3:6)。這項肯定，使聖祖的宗教和出谷者的宗教之間的關聯性，無可置疑。梅瑟的天主與聖祖的天主，並沒有甚麼不同。因此，梅瑟的天主，不是由天主的人發明出來的。這不是一種比聖祖的宗教——因為它的遠古性——更「近代」的宗教，所能宣稱的真

---

2 參閱，例如：耶 4:5-8。

3 參閱依 41:2-3, 25-29; 45:1-6。

4 依 44:6; 48:12。

正優越性。為甚麼出谷者的天主和聖祖的天主，是如此堅定地維持下來？

答案再次從後充軍期的事實啟示。當以色列團體重組自己時，有一組人很快就成為主導的一方：從巴比倫來的回歸者。他們是經濟、文化和政治方面的最強者。「那地方的人民」（在充軍期間留守國內的人）和那些從充軍之地回家的人之間，出現了衝突。衝突的根源，甚至可以追溯至比當時更遠。在充軍期間，那些留在以色列的人聲稱，他們才是土地的唯一繼承人，而且把他們的聲言，建基於亞巴郎這個人物身上：「…在以色列地區住在那些廢墟 [充軍後耶路撒冷和猶大的廢墟] 裏的人仍說道：亞巴郎只一個就佔據了此地，我們人數眾多，此地應歸我們佔有」（則 33:24）。

不過，那些被充軍的人，主要是倚仗梅瑟這個人物和出谷經驗(或新出谷)支持他們聲稱擁有的權利。我們無須詳述這些不同的小教派之間的討論，也可以肯定，創世紀是要給這些批評一個答覆，並結束他們的對抗。以色列只有一位天主，因為聖祖的天主就是出谷者的天主，而出谷者的天主實現對聖祖的許諾(參閱創 15:13-16; 創 17; 和出 6:2-8)。兩者之間不應有衝突。這也表示，「真」天主是聖祖的天主「同時」是出谷者的天主，而「真」的以色列是聖祖的後裔，並從出谷活了過來。因此，「真」的以色列首先，最主要的是由被充軍的這組人組成的。

這樣，很明顯，回到我們的題目，五書的文本是要顯示以色列傳統的遠古性：以色列比王國，比征服土地更古老。出谷者的天主是聖祖的天主。以色列的天主是宇宙的創造者。要證明以色列的傳統對於諸國的價值，遠古性是必須的。不過，在子民之間，目的是修和，並團結後充軍以色列的各小教派。



## B. 保護的法則 (The law of Conservation) :

### 沒有任何事物是應該排除的

第二條法律是由第一條伸展而來的：如果古代的事物有這樣大的價值，那麼，沒有甚麼是應該被排除的。如果一個傳統是古老的，它必須保持，即使它已被取代。一條法律不能被廢除，即使它已不可再應用。古代的社會基本上是保守的。的確，沒有甚麼是應該除去的：每件事物都是被保存和被解釋的。<sup>5</sup> 這樣的程序的例子在舊約，特別是在五書中有許多。最奇妙的是三個法典的事例。申命紀法典(申 12-26)整體來說，實在是盟約法(出 21-23)的修訂本。聖潔法(肋 17-26)複製和伸展這項解釋的法律工作，並更新多個領域使之及時。

大多數學者支持這個相當合理的理論。不過，即使我們不承認聖經法律有發展，但我們依然很驚訝地接觸到，在五書之內的三個不同的法典中，以不同的方式處理類似的問題。<sup>6</sup> 聖經要保護這些法典，即使各法典的不少觀點不盡相同。此外，同一位上主在同一座山：西乃山(曷勒布)，向同一個人：梅瑟，頒布這些法律。從形式和法律的觀點而言，三個法典之間，沒有甚麼基本的差異：所有的法律都有相同的權威。要知道那一條法律應該應用在那一個特殊的案例上，就需要進行釋經的工作。

---

5 See Fishbane, *Biblical Interpretation*, 1-19.

6 有關最近有趨勢，認為跨年代閱讀聖經不同的法典不合適的討論，見：R. Westbrook, "What is the Covenant Code?" *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law: Revision, Interpolation and Development* (ed. B. M. Levinson; JSOTSup 181; Sheffield, 1994) 15-36; and the criticism of B. M. Levinson, "The Case for Revision and Interpolation within the Biblical Legal Corpora," in *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law: Revision, Interpolation and Development* (ed. B. M. Levinson, JSOTSup 181; Sheffield, 1994) 37-59.

同樣的現象也在敘述的文本中出現。同一事件的不同版本並列，但並不協調。例如，聖經保留了 YHWH 與亞巴郎立約的兩個版本，一個在創 15 章，另一個在創 17 章。還有我們以上提過的，有三個妻子／妹妹片段的版本。許多釋經者提出很好的理由，評定在創 20 章的第二個片段，是對第一個片段(創 12:10-20)的修訂本。但是，即使第二個版本實在可以取代第一個版本，我們仍可在創世紀中找到它。在一些事例中，我們找到同一個事件的兩個版本，合併成一份記述，例如在創 6-9 章，出 14 章和戶 13-14 章，這裏，較早的版本並未被掩蓋。

在創 1-3 章，有兩個連續的創造記述。較容易的做法是保留一個，刪去另一個。同樣，在這個事例中，聖經的修訂者和編輯，選擇為他們的讀者留下一段很明顯的「重複片段」(doublet)，即使這樣是干擾了這部分作為一個整體的協調。

在五書來說，要集合傳遞下來的傳統所包含的一切，這個意願在第二聖殿時期特別強烈。不過，在編輯的第一個階段，修訂者和編輯，感到很自由地按他們自己的風格和準則，去重寫一份古代文本。這個事實要在以下的部分解釋。

## C. 延續和更新的法則

雖然古代的世界是保守的，它也只是保留那些對當時有價值的東西。五書志在達成兩個互補的目標(聖經其餘的部分經適當修改後也一樣)。兩者都極力求取與過去重拾關係，並證明古代傳統對於當代的永恆價值。

再者，以色列依附它的傳統，不只是為了展示和欣賞。對過去的興趣往往與時下的關注相連。申命紀就是五書中，最透徹地說明這一點的一部書。申 5 就是這種雙重關注的典型，在曷勒布

山神顯的導言：「YHWH並不是與我們的祖先立了這約，而是與我們今日在這裏尚生存的眾人」（申 5:3）。儘管在解釋上有困難，尤其是把「祖先」與那些以第一人稱複數（我們）的語氣講話的人等同，但是文本的意向是夠清晰的：盟約並不屬於過去，但是屬於現在。<sup>7</sup> 申命紀的偏愛：「今日」，是它要使舊傳統及時的意願的許多象徵之一。

同類的先設目標也出現在第二依撒意亞中。其中著名的一段文本是：「你們不必追念古代的事，也不必回憶過去的事。（看哪）我要行一件新事如今即要發生，你們不知道嗎？…」（依 43:18-19）。在這個神諭中出現的思想，似乎與上述的說法矛盾。如果過去的事是如此重要，YHWH 怎能叫祂的子民忘記它們呢？問題在它現在的脈絡不同了。充軍之後，以色列不能自禁地要回憶一個對於現在不產生影響力的過去。在過去，YHWH 曾有行動，但現在祂已忘記祂的子民：「熙雍曾說：YHWH 離棄了我，吾主忘掉了我」（依 49:14）。有些人確實認為以色列的信德已達到終點。現在，在充軍之後，以色列的天主再也不行動了。這意味着要另找救恩的道路。不過，五書要力證古代的傳統對於後充軍期的團體是有效的。這個議程的徵兆也是明顯的。

在後期或稍後期的作者的許多加插，都指向使古代文本的更新。較後期的法典重解古代法律，清楚地顯示了需要切合新情況的立法。這在有關奴隸法以及借貸法或節日的慶典方面的法規也一樣。相關的例子有許多，不過在此沒有必要專注於這一點上。

---

7 有關這個問題，見：T. Römer (*Israels Väter*, 45-53)，他提出以下的解釋：盟約是與在曷勒布出席的世代訂立的，不是與過去的一個不同的世代，因此，文本堅持「敘述世界」中的事件的及時性。當然，這文本是直接對它的受眾說的，目的是在說服他們相信，盟約確實也是為他們立的。

更新的願望，有時也可從一些小細節辨別出來；或者從一些較長篇幅的加插見到；甚至最後，我們也找到一些與古代記述並列的事件的新版本。在創 18:6 加了一個字，使文本出現輕微的改變。亞巴郎叫撒辣預備一些餅給三位客人，並告訴她量三斗麵粉 (*qemah*)。較後期一位編者隨便加上一個更準確的字「細麵」 (*sōlet*)。希來文的文本是誇張了；這些詞中至少有一個是多餘的。第二個字「細麵」很可能是後加的。這字主要出現在祭禮的法規中。<sup>8</sup> 一個編者可能要強調，用來做餅的麵粉也是在祭禮中用的麵粉。<sup>9</sup> 在這位編者看來，YHWH 是其中一位訪客之一，因此，招待的餐食必須符合祭禮的奉獻。修訂的加插，是為了使敘述更新，使這個較遲時期的讀者認為，亞巴郎是個忠實遵守法律，值得模仿的祖先(參閱 18:19; 22:18; 26:5)。

從一個細節的例子，更有效地應用於重要的片段。我們已見過，後來的加插的功能，例如創 12:1-4a 和出 19:3b-8。創 12:1-4a 使讀者明白，亞巴郎是所有離開美索不達米亞，來到許地定居的人們的祖先。一些文本如創 28:13-15 和 31:3，雅各伯被寫成，那些重返家鄉的被充軍人士的模範。申命紀在不同的層次上使古代的傳統及時，並加以解釋，以便確切地回答，那些經驗過亞述人的侵略，經驗着耶路撒冷被毀後正在重建的人們，所提出的問題。<sup>10</sup>

8 參閱，例如：出 29:2,40; 肋 2:1,4,5,7 等(13 次); 戶 6:15; 7:13,19,等(27 次)。

9 See Wellhausen, *Prolegomena*, 62; Gunkel, *Genesis*, 195.

10 Cf. E. Otto, "Von der Programmschrift einer Rechtsreform zum Verfassungsentwurf des Neuen Israel: Die Stellung des Deuteronomiums in der Rechtsgeschichte Israels," in *Bundesdokument und Gesetz: Studien zum Deuteronomium* (ed. G. Braulik; Herders biblische Studien 4; Fribourg, 1995) 93-105. See further B. M. Levinson, "Textual Criticism, Assyriology, and the History of Interpretation: Deuteronomy 13:7a as a Test Case in Method," *JBL* 120 (2001) 211-43.

同樣，司祭作者必定也要盡力使他的讀者相信，古代傳統的有效性。P 重讀、重解根源的歷史，對聖祖的許諾，出離埃及的歷史，西乃的立法，和在曠野的流浪，並使這一切更新，以便建立一條橋，從過去到現在，跨越被充軍的裂痕。這種看待事物的方法，需要一些微調，我們也應該注意，不是所有的解釋都分享這些有關申命紀和司祭作者的信念。無論如何，只有少數人不願意承認，在這些文本中，確實存在着某程度的重解和更新。

五書作為一個整體，也順從相同的需求。五書根據它的組成元素，建立了一個基礎，使後充軍期的以色列能重建它自己。支持這個構建的兩大支柱，就是法律和聖殿。堅持法律這信念主要在申命紀，和在它所取材傳統中出現。聖殿的祭禮無疑是司祭作者的主要項目之一。<sup>11</sup> 五書作為一個整體，為這兩個制度提供歷史和法律的正確性和合法性。當透過梅瑟，YHWH 給以色列人法律和建立他們的祭禮時，以色列成為一個民族。如果這些制度在王國之前是正確的話，當它消失後，它們應該依然正確。當時的需要引發了回歸梅瑟歷史的必要。

充軍後，最大的問題就是土地。離開巴比倫或埃及，重返以色列真是值得嗎？創世紀透過肯定天主向聖祖的許諾，對當時仍然有實用價值，來回答這些問題。這些許諾是單方面的、無條件的，直接與神的誓言相連(創 15; 17)，不可被任何事物廢除。

即使創世紀的文本最後以雅各伯和全家人下到埃及結束，但它堅持(兩次)在埃及的停留是暫時的：天主顯現給雅各伯，並許諾必要「使他再上來」，重返許地(創 46:1-5a)；同時，在臨死前，

---

11 任何人，如果追蹤以色列的宗教思想和制度的發展，一直到新約時代，必會發現這兩大「支柱」：一方面是法律，由法利塞人所保衛，另一方面，是聖殿，是撒杜塞人的關注點。保祿被捕，因為他被指圖謀反對人民、法律和「這地方」——聖殿(宗 21:28)。法律和聖殿，對於以色列人來說是神聖的，因為人們的生命有賴它們。

若瑟說天主將探視他們，領他們回到許給亞巴郎、依撒格和雅各伯的土地上(創 50:24)。

五書也以類似方式結束：從乃波山頂，梅瑟可以俯瞰整片，天主誓許給三位祖先的土地。梅瑟不曾進入這土地，但為子民預備好一切，由若蘇厄帶領他們渡過約但河進駐許地。

這些文本主要的關注點，是要顯示，天主對祖先的許諾的實現。在五書中的確很難找到對過去只有純考古學的興趣。以色列回憶過去，因為那是現代的基礎。

## D. 經濟的法則： 應記述必須記述的

以上解釋五書編輯的抽象原則，接着，提出一些負責這項最後編輯工作的人士，所遇到的有關書寫材料的問題，這是重要的。現代讀者很難想像，在古代世界著作所涉及的具体問題。<sup>12</sup> 古代很少人有能力著作。材料非常昂貴，一切工序都是由人手操作。現今，例如，抄經員大約需要一年時間抄完整部法律書(Torah)；全部書需要用 62 頭動物的皮縫合起來。這類抄卷的價格，一份可以是在 18,000 至 40,000 美元之間。<sup>13</sup> 在古代，價錢應該更高些。

---

12 See D. W. Jamieson-Drake, *Scribes and Schools in Monarchic Judah: A Socio-Archaeological Approach* (JSOTSup 109; Sheffield, 1991) 222-37; among the most important works, we must mention A. Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël* (OBO 39; Fribourg and Göttingen, 1981); M. Haran, "On the Diffusion of Literacy and Schools in Ancient Israel," in *Congress Volume: Jerusalem, 1986* (VTSup 40; Leiden, 1988) 81-95.

13 Data furnished by L. Avrin, *Scribes, Script and Books Art from Antiquity to the Renaissance* (Chicago, 1991) 115-17.

抄寫一個卷軸是一件費時和昂貴的工作。基於經濟理由的考量，卷軸書寫的篇幅／大小要盡量減少。任何人如果仔細觀察那些最古老的抄卷，例如，谷木蘭或至少最近代的抄卷，必定注意到書邊和行距的空位是很有限的。最重要的是盡量利用空間，以免浪費昂貴的材料。<sup>14</sup>

不過，與其他文化地區——例如希臘——的抄卷相比，聖經抄卷有更大的書邊和行距，抄寫員一般都在字與字之間留下空位。我們不知道這種做法在以色列有多古老。我們現在所擁有的第一份重要的抄卷，其實是來自谷木蘭的卷軸。抄卷是否有可能在較早的時期製造出來？因為我們沒有資訊，我們的答案只能是假設。

抄卷的製造，需要特殊的經濟條件。儘管字母的系統，比美索不達米亞的楔形文字，或者埃及的象形文字簡單，抄經員的工作依然不容易，因為他們不但要熟讀字母，還要對於預備抄寫的材料規格和程序很熟練。再者，在前充軍期，一個抄經員的主要職務是宮廷裏的一名文官，而不只是一位「書記」而已（見撒下 8:17; 20:25; 列上 4:3; 列下 22:3; 耶 36:12）。

把時間用在抄寫上是一件奢侈的事，只有一個富裕的社會才負擔得起；那就是說，在社會上只有少數的人——抄經員——能不用參與生產他自己和家人的基本生活所需。根據最近的研究，在以色列，特別是在耶路撒冷，文學發展的經濟條件，直到 8 和 7 B.C.E. 以前尚未發展。<sup>15</sup> 這個理論迫使我們放棄一個普遍流行

---

14 這條經濟的法則也許可以支持最近由澳洲學者 A. F. Compbell 提出來理論，他認為許多文本其實是「綜合」，是敘述者和其他必須公開宣讀聖卷的人士，作為「大綱」用。這個時間的經濟條件，可能正好解釋這一點。See A. F. Campbell, "The Reported Story: Midway between Oral Performance and Literary Art," *Semeia* 46 (1989) 77-85.

15 Jamieson-Drake, *Scribes*, 74-80 and *passim*.

說法，在達味和撒羅滿時代的宮廷內，文學活動非常蓬勃。<sup>16</sup>

考古和碑文的資料，以及近年對於猶大王國著作的研究，都不支持在撒羅滿宮廷內有一位雅威源流的神學家這假設，<sup>17</sup> 或 von Rad 的理論，在公元前十世紀撒羅滿的宮廷內出現過一段啟蒙時期。<sup>18</sup> 那時，耶路撒冷沒有資源支持一個專業的抄經行業。<sup>19</sup> 經濟和文化發展，要達到一個高水準，才能孕育和發展這一類的文學活動，這是兩個世紀之後的事了。首先在撒瑪黎雅，然後在耶路撒冷。再者，這是當第一批著作先知出現時代，例如，北部的亞毛斯和歐瑟亞，然後在南部的依撒意亞和米該亞。

在這個脈絡之內，還有另一個著作的事例應該考慮。至今為止，在以色列發現的最早聖經文本，是銘刻在 1989 年在耶路撒冷的 Gehennah 谷(Keteph Hinnom, 鄰近 St. Andrews Scottish Church)出土的兩個銀製小圓筒上的。所銘刻的卷軸包括戶 6:24-26 的司祭祝福。根據專家的說法，這些卷軸可追溯到公元前七世紀或六世紀初。<sup>20</sup> 我們很難根據這些資訊想像，五書或聖經的成文資料，可以追溯到公元前八世紀。<sup>21</sup> 當然，我們不能從推論上排除，在那個時期之前，的確有些成文的文件存在的可能。不過，考古專家並不鼓勵我們的研究朝着這方面進行。

16 See above all *ibid.*, 138-44.

17 Cf. W. H. Schmidt, "Ein Theologe in salomonischer Zeit?"

18 Von Rad, "Josephsgeschichte und ältere Chokma."

19 On this period, see H. M. Niemann, *Herrschaft, Königtum und Staat: Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel* (FAT 6; Tübingen, 1993).

20 See G. Barkay, "The Priestly Benediction on Silver from Keteph Hinnom in Jerusalem," *Cathedra* 52 (1989) 37-76 (Hebrew; proposed date: end of the 7<sup>th</sup> century B.C.E.); A. Yardeni, "Remarks on the Priestly Blessing on Two Ancient Amulets from Jerusalem," *VT* 41 (1991) 176-85 (proposed date: 6<sup>th</sup> century B.C.E.).

21 Cf. A. de Pury, "Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque," in *Le Pentateuque: Débats et recherches* (ed. P. Haubert; LD 151; Paris, 1992) 175-207, especially p. 176.



這些資料是否有助我們，更好地評價有關五書的理論？但是要為這個問題找單義的答案是不容易的。<sup>22</sup> 我們以上引述，最近在抄經這領域的研究，引導我們得到一種想法：抄經員可能從抄寫短篇文本開始。對於剛學會掌握文學技術的抄經員，這行的同業不能真正幫助他們預備好，立刻投入抄寫一份篇幅長的文件。無論如何，基於零碎的資訊，發展一個有關五書的全面的理論，是不可能的。

首先，抄經員在大石(參閱申 27:2-3)、金屬柱、碎片(陶器碎片，貝殼)、黏土版或從埃及入口的紙草紙上書寫。充軍後，羊皮普遍地採用。<sup>23</sup> 羊皮一旦被用在書寫上，抄寫較長的篇幅就變得容易了。所有這些考量，對於那些認為五書是從較小的單元開始，然後才發展較大單元的學者來說，就是積少成多，有如磨坊是由磨大量穀粒而成的。換言之，五書是由「片斷」開始，然後是「文件」。

其他的理論因為有關於書寫的研究出現，就有問題了。例如，我們很難想像，抄經員或編者在已存在的文本上作許多加插，只是為經濟和技術的理由。卷軸是非常寶貴的物品，而且要一直保存到不能再使用為止——直到因為物料已變質或其他的原因，上面的字開始消失。這意味着只有很少的機會可以對文本作變更、修改或加插補充資料的工夫。

再者，古代抄卷只有很小的書邊，限制了加插的可能性。在這個初步觀察中，應該加上另一個考慮：因為五書是一份神聖的

---

22 見這位學者的討論：N. Lohfink, "Gab es eine deuteronomistische Bewegung?" in *Jeremia und die "deuteronomistische Bewegung"* (ed. W. Gross; BBB 98; Weinheim, 1995) 91-113, especially pp. 335-47.

23 See M. Haran, "Book-Scrolls in Israel in Preexilic Times," *JJS* 33 (1982) 161-73; idem. "Book-Scrolls at the Beginning of the Second Temple Period: The Transition from Papyrus to Skins" *HUCA* 54 (1983) 111-22.

文本，要作修改必須有特別的權威和很嚴謹的理由。但是，有些學者甚至假設在一份文本中，有七或八(甚至更多)層的編輯層存在。這是難以置信的，因為加插一段很長的加插文，就必須把整個卷軸重抄一遍。最後，谷木蘭抄卷，儘管它們有差異，但見不到多層編輯上的加插痕跡。

還有一論點也需要在此提出：古代可能沒有太多的抄卷或卷軸在流傳。除了官方的組織，例如聖殿，有誰能有足夠的財力，去購買或委託人抄寫昂貴的卷軸？卷軸的增加是相當後期的現象。在 70 C.E. 聖殿被毀，肯定影響聖經在整個猶太殖民區的猶太團體的分配。因為聖殿已被毀，只剩下法律可以滋養以色列人的宗教生活。

根據塔耳慕得(Talmud)，當 Titus 的軍隊搶掠耶路撒冷聖殿時，聖殿存着三部托辣(Torah)的抄卷。<sup>24</sup> 我們不知道有多少保存在別處。在埃及亞歷山大里亞(翻譯希臘文聖經 [LXX] 的地方)的團體，在巴比倫以及在谷木蘭的小團體，都存有聖書。在波斯時期，有多少「法律」的抄卷在流傳？可能只有在大都市的團體，才擁有昂貴的法律卷軸。購買和使用聖經的經濟和文化條件，毫無疑問最初只在大都市發展。再者，公眾使用卷軸的情況，意味着這一類的宗教組織，在大的中心比在孤立的小鄉村更容易找到。

## E. 經外的平行文本

近年，多個有關五書形成的理論，都受到鼓吹同年代閱讀的

---

24 See *y. Ta'an.* 4.68a; cf. S. Talmon, "The Three Scrolls of the Law that Were Found in the Temple Court," *Textus* 2 (1962) 14-27 = *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible: An Introductory Reader* (ed. S. Z. Leiman; Library of Biblical Studies; New York, 1974) 455-68.

人士強烈批評。雖然有些批評是合理的，不過，研究經外的一些平行文本，肯定了跨年代閱讀法有關五書根源的觀點。總之，經外的平行文本顯示，這些文本背後不但有一段很長的歷史，同時也可循着這些平行文可能追溯這段歷史的主線。學者掌握了大量資料證實，對比五書與經外平行文本是可行的，例如對比：法律條文、宗教和世俗的敘述片段，歷史記錄，軍事戰役的編年史，甚至旅行日誌等。

有許多研究比較聖經的法律與美索不達米亞或赫特帝國的法律。<sup>25</sup> 多種美索不達米亞法律的時期，都可相當確定，這表示法律的發展，可以而且必須與重要的政治、經濟和社會改變一致。<sup>26</sup> 以下只舉一例已足夠。赫特法律偶然運用以下的表達方式：以前／現在。從文法而言，文本從過去式移到現在式。這種轉移，出現在一條有關爭吵的法律中：

如果有人以前弄瞎一個人的眼睛，或打斷了人的牙齒，他必須賠一個 mina 的銀子，但是現在他必須賠二十個 shekels 的銀子。<sup>27</sup>

---

25 For bibliography, see B. M. Levinson (ed.), *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law*; E. Otto, "Biblische Rechtsgeschichte: Ergebnisse und Perspektiven der Forschung," *TRav* 91 (1994) 283-92.

26 See the contributions collected by B. M. Levinson (ed.), in *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law*. For example, the essays by Levinson, "The Case for Revision and Interpolation within the Biblical Legal Corpora," 37-59; E. Otto, "Aspects of Legal Reforms and Reformulations in Ancient Cuneiform and Israelite Law," 160-96. Also see idem, "Town and Rural Countryside in Ancient Israelite Law: Reception and Redaction in Cuneiform and Israelite Law," *JSOT* 57 (1993) 3-22.

27 (Hittite Laws # 7.) Example given by B. M. Levinson, "The Human Voice in Divine Revelation: The Problem of Authority in Biblical law," in *Innovation in Religious Traditions* (ed. M. A. Williams, C. Cox, and M. S. Jaffee; Religion and Society; Berlin, 1992) 35-71, especially p. 42.

不過，這類的例子在聖經是少見的。盧 4:7 是唯一的文本，明顯地提到過去的法律程序：

從前在以色列中間，無論對於贖回或交換，為確定一項交易，有這樣的風俗：一方(賣方)應脫下自己的鞋，交與他方〔買方〕：這在以色列就算是證據。<sup>28</sup> (按本書的引述直譯)

敘述者這段解釋或介入，意味着對方已不熟悉這風俗了；所以盧 4:7 的作者認為有必要提供一些相關的資訊。不過，我們不能在五書中找到任何類似的說法。我們也不容易找出這種事態的原因是甚麼。當一條法律標誌着神的權威，要修改它是一件很敏感的事。聖經作者利用更細緻的方法暗示，確實在執行的法律是甚麼。這項簡短的調查相當清楚地顯示，在古代中東法律的發展是人人皆知的事。因此，在聖經中找到這些跡象，我們不應感到驚訝。

至於敘述，古代中東的文學，提供了幾個編輯的例子，與釋經者在五書中識別的編輯很相似。例如：J. H. Tigay 對比 *Gilgamesh* 史詩發展的方式，與評釋聖經所找到結果。<sup>29</sup> 這個比較很有建設性。*Gilgamesh* 史詩的文本歷史覆蓋 1,500 年，同時考古也挖掘許多源自不同時期的抄本或片斷。因此，這一行的專家，掌握了大量的資料，可供他們重組文本形成的各個不同的階

---

28 See the explanation given by Levinson, *ibid.*, 44.

29 See above all J. H. Tigay, "An Empirical Model for the Documentary Hypothesis," *JBL* 94 (1975) 329-42; *idem*, *The Evolution of the Gilgamesh Epic* (Philadelphia, 1982); *idem* (ed.), *Empirical Models for Biblical Criticism* (Philadelphia, 1985).

段。值得深入考慮這篇史詩的發展；我們可以從中找到一些提示，幫助我們更充分理解五書的形成。

Tigay 析別 *Gilgamesh* 史詩的四個主要的發展階段。第一，獨立的敘述，在叔默爾(Sumerian, 2100 B.C.E.)寫成；然後是在阿加得(Akkadian)寫成的第一份完整的敘述文本，在古巴比倫時期(2000-1600 B.C.E.)；在中巴比倫時期修訂(1600-1000 B.C.E.)；最後標準巴比倫版本，我們現在所見，有賴於在 Assurbanipal 圖書館保存的抄本(668-627 B.C.E.)。<sup>30</sup>

首兩段敘述講述 *Gilgamesh* 中的英雄 Uruk 一生的片段；在這兩個片段之間並沒有甚麼連繫。<sup>31</sup> 第一個版本是由阿加得語寫成，集合了一些獨立記述，形成第一個大敘述單元。直到現在為止，學者還不能肯定，到底在那些獨立的叔默爾敘述和第一個用阿加得語寫成的大統一作品之間，有沒有一個中間的階段。

在第一個與第二個階段之間，可以見到清晰的演進。<sup>32</sup> 第一，獨立的情節是置於一個圍繞着一個單獨的題目——探求不朽的問題，而組織的統一情節線。這個主題已在某些，但不是所有叔默爾敘述中出現過。促使各部分連接起來的元素是 Enkidu，這個角色在阿加得語史詩中成為 *Gilgamesh* 的朋友。

第二，阿加得文本的作者作了一個選擇。他決定剔除幾個較早的情節，例如，有關 *Gilgamesh* 和 Agga 的敘述。但是這些選

---

30 See above all, idem, "The Evolution of the Pentateuchal Narratives in the Light of Evolution of *Gilgamesh Epic*," in *ibid.*, 21-52.

31 八個現存的情節提到 *Gilgamesh*: (1) *Gilgamesh* 與活人之地; (2) *Gilgamesh* 與從天堂來的公牛; (3) *Gilgamesh* 之死; (4) 洪水，這個主題只是間接與 *Gilgamesh* 有關; (5) *Gilgamesh*, Enkidu 和陰府; (6) *Gilgamesh* 和 Agga; (7) 一個特別難譯的片斷，UET 6, no. 60; (8) 獻給 Shulgi 烏爾(Ur)王的詩歌，包含兩首詩歌的片斷，是由 Shulgi 對 *Gilgamesh* 唱的，參閱 Tigay, "Evolution of the Pentateuchal Narratives," 30.

32 *Ibid.*, 32-35.

擇的理由一直是模糊不清。第三，阿加得史詩介紹了它自己不同源流的元素。第四，作者大體上重組和重寫他所掌握的文本。在叔默爾的情節和阿加得平行的部分，有許多根本的差別，甚至不能按阿加得文本中找到的形式，重組一個叔默爾情節。<sup>33</sup>

第三個階段是史詩在中巴比倫的時期。根據 Tigay，上一個時期作者處理這個敘述既有的資料時所享有的自由度極大，在這個時期已消失了。當然，編者依然可以加插一些句子，甚至一整部分，或者以更時代化的詞語，重新構思一些詩節。無論如何，很明顯，他並沒有「創作」一件新作品。他們傳遞一個前期編撰的修訂版本。簡單地說，他們只是作編者的工作，再不是做作者的原創工作。<sup>34</sup>

最後的階段包括從公元前 9 至 8 世紀起，一直到 2-1 世紀史詩最著名的版本是現今收藏在 Assurbanipal 圖書館的版本 (668-627 B.C.E.)，這版本的文本是在 1200-1000 B.C.E. 之間編寫。全詩似乎也沒有作很重要的改動。因為那些文本，從巴比倫時期已全部是斷文，因此，在作比較研究時保持慎重是很重要的。不過，似乎這個時期也作了一些基本的修訂。加插了三段：一段序言，強調 Gilgamesh 在他冒險的過程中所得到的智慧；序言是加在一首詩歌前面，詩歌很可能是作為古巴比倫時期的古史詩的引言。另外兩段加插，是加在 XI 碑和 XII 碑上的著名的洪水故事，故事中提到陰府，描述較早前去逝的 Enkidu 在此再度現身(VIII 碑)。<sup>35</sup>

---

33 *Tbid.*, 35-38.

34 *Ibid.*, 38-39.

35 *Ibid.*, 41-42.

至此，史詩的發展階段已達到尾聲。在各版本之間只有一些細微的小修改。這些改動只涉及拼字、文法和排版。我們現在有一塊上有「公認的文本」(*textus receptus*)的碑。

扼要地比較五書的研究，發現在 *Gilgamesh* 史詩的發展中，與專家提出來的五書形成的某些模式之間，可以找到一些相似點。其中特別重要的有以下四點：

1. 按照亞述學者重組的 *Gilgamesh* 史詩演進的理論，與 H. Gunkel 在二十世紀初提出的有關創世紀的模式，有許多共同點。Gunkel 說創世紀是一部通俗故事集(a collection of popular stories, *eine Sammlung von Sagen*)。按這位偉大的德國學者的說法，創世紀是由一些短篇的獨立小敘述單元組合成的，就如 *Gilgamesh* 史詩，最初只是一些有關一位英雄的獨立小故事，合編成的故事集。

現在，我們有進一步的論據支持 Heidelberg 學派(Rendtorff, Blum, Albertz)，所取向的模式。Blenkinsopp 和 Zenger 出版的導論，以及 Levin 有關雅威源流的研究，也是採取同一方向的。<sup>36</sup> (其他不同的假設傾向於採納古典的「片斷假設」[hypothesis of fragments]，認為這是五書形成的第一階段的模式，這是可取的。) 但是，我們怎樣解釋從小單元轉型到第一部大作品的過程？

按 *Gilgamesh* 史詩的例子，轉型不是漸進的。它沒有中間的階段，不像 Gunkel 所提出的創世紀那種分段的發展。不過，值得注意的是，*Gilgamesh* 史詩本身就是一個講述一位英雄的「敘述圈」。

讓我們想像，在聖經中，有多個集合了一些情節，或「敘述圈」這樣的集子存在。在創世紀和五書的其他書卷中，有許多圈子是並列的，而每一個這類的圈子有它自己的主題和特色。因

---

36 See Blenkinsopp, *Pentateuch*, 124-25; Zenger (ed.), *Einleitung*, 108-19; Levin, *Jahwist*, 34-35 and 436-41.

此，兩者的情況是不同的，我們應該避免作過度的比較。無論如何，Tigay 的研究支持的假設是：「片斷」比「文件」先出現。

2. 篇幅最長的敘述的作者可享受最大的自由，其自由度之大，甚至不可能根據接下來的模式，重構原始版本中的任何情節的原貌。這裡的例子也一樣，有些學者運用類比的原則解釋五書。例如，根據 Blum，通常在「傳統」和「編輯」之間，是很難找到一條區別線，就是說，很難把較早的元素，從經過擴大的編輯工作，組織成五書的大敘述單元中，析離出來。<sup>37</sup> 因此，*Gilgamesh* 史詩的例子，應該鼓勵學者，在重新建構手上的文本回復原貌時，要特別謹慎。再者，現在許多釋經者認為，要重新發掘成文背後的口頭傳統，是一件冒險，甚至不可能的事。<sup>38</sup>

3. 在古巴比倫時期的作品中，見到的最大限度的自由的特色，隨着歲月逐漸蒸發。在後期它基本上已不存在。Tigay 注意到，在最早的時期，加插充分融入整體內，在許多事例中，如果沒有多個版本在手可作比較，我們根本不能識別這些加插文。到了這個編輯的過程的末段，加插文不如前期的融合，最後變得容易識別了。在這個脈絡內，Tigay 提出一個原則，後更由 M. Greenberg 跟進和優化，我綜合如下：「在第一個傳遞的階段，協調和整合是特色；到了編輯的階段，僵化和缺少啟發性是這些半正典化資料的特色。」<sup>39</sup> 換言之，在傳遞的第一階段，編者很自

37 Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 208-18 (“Zum Verhältnis von Tradition und Komposition in Exodus und Numeri”).

38 P. S. Kirkpatrick, *The Old Testament and Folklore Studies* (JSOTSup 62; Sheffield, 1988).

39 M. Greenberg, “The Redaction of Plague Narrative in Exodus,” in *New Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright* (ed. H. Goedicke; Baltimore, 1971) 243-52, especially p. 245: “The less integrated the disturbance is into its context, the later it may be assumed to have been combined.” Cf. Tigay, : *Evolution of the Pentateuchal Narratives*,” 43.



由地修訂一個文本，到了此發展的末段，他只能在既有的文本加插資料，不能重組或改變它。最後，較容易識別的一段經文，是後期加插的可能性也較大。

4. 聖經學者都很熟悉的一系列的現象，也可從 *Gilgamesh* 史詩找到。因此，儘管有多個學派，從基要派人士到「新批判主義」的代表，都提出了批評，學者都有信心繼續使用源流批判的一些經典的工具。例如，「前詞語／事件重述」(resumptive repetitions) 可在 *Gilgamesh* 史詩中找到，證明它有一段相當長時期的編輯加插工夫。<sup>40</sup> 再者，在 *Gilgamesh* 史詩內和在五書一樣，是有可能識別多個「源流」的，因為它們的風格和用字不同。<sup>41</sup> 這樣一來，我們見到史詩的洪水記述，用了一個特別的程式引進那些講話。還有另一個指示：洪水中的英雄：Utnapishtim，他的妻子，在這段敘述中被稱為「女人」，但是在這段文字別的部分她出現時，卻被稱為「妻子」。最後，洪水敘述風格較缺少一致性和較多重複。

*Gilgamesh* 史詩有些地方，在不同版本的同一情節內，同一個角色卻有不同的名字。這使我們馬上想到：雅各伯／以色列、勒烏耳／耶洛特／曷巴布，和 YHWH／厄羅因。在 *Gilgamesh* 史詩中，洪水的英雄稱為：Utnapishtim。但是在另一段，有 Atrahasis 這個名字出現，這是另一篇史詩中的一個英雄的名字，可能被 *Gilgamesh* 史詩的作者取用了(*Gilgamesh* XI 187)。這很可能是編者忽略的手民之誤。無論如何，這很清楚地看到：被加插到 *Gilgamesh* 史詩的洪水敘述中，大量地使用的「源流」。

---

40 Ibid., 48.

41 Ibid. 42, 45, and 47.

內容中出現的不連貫，可能也指示有加插的文字。正如以上所見，見於第 XII 碑的新巴比倫史詩中，較早前已去世的 Enkidu(見於第 VIII 碑)，Gilgamesh 的朋友又出現了。最後，文法的不一致也暗示編輯的介入。引進洪水故事的作者，當他重寫有關 Atrahasis 這段較古老的敘述時，他是用了第一人稱單數。敘述的背景需要這樣的改變，因為 Utnapishtim 向 Gilgamesh 講述他自己的故事。不過，在 XI 37 中，依然見到一部分的敘述是使用第三人稱單數：「[神祇 Ea] 對他的僕人說，to me (對我)」。編者加上「對我」，但他忘了修改文本。他作此決定的原因並不清楚。不過這個現象是有建設性的，因為它顯示了另一次編輯介入。

一個現象或一條準則，一般都不足夠肯定有加插或編輯介入的出現，或者用了一個源流。研究的決定應該建基於許多指示的匯集和輻合，這類工作的標準應該是很高的。與 *Gilgamesh* 史詩的研究作比較，可肯定——如果有這必要——過去兩世紀以來所做的，有關五書的「源流」的批判工作的價值。儘管有少數的結論顯得脆弱和有可爭論性，但從整體而言，這工作是不可質疑的。

另一方面，我們不要忘記，在 *Gilgamesh* 史詩和五書之間，是有根本的差異。聖經文本是神聖的，它對於以色列人有典範的價值。它是一份基礎性的文本，是後充軍期的以色列的「憲法」，這正是它同時包含法律和敘述的原因。

*Gilgamesh* 史詩在美索不達米亞文化中，肯定佔了一個重要，甚至唯一的地位，但是，很難說它有典範性的價值。這差別對於以上所提出的規則來說是重要的。一方面，絕對有必要使五書的內容更新，使它們適應當代的情況。另一方面，修改和調適被視為神聖的文本的潛力，特別在較後的各時段，是有更嚴格的限制。

兩者的差別是無可否認的。但是從各方面說，兩者的差別是從程度上，而不是在性質上說。各種必須的細緻的差異都考慮在內，作這樣的比較依然很有建設性，而 Tigay 的研究的價值也是無庸置辯的。<sup>42</sup>

---

42 學者們也用 *Diatessaron* of Tatian(Tatian 的對觀法)來證實有關五書形成的某些假設。見：G. F. Moore, "Tatian's *Diatessaron* and the Analysis of Pentateuch," *JBL* 9 (1890) 201-15 = *Empirical Medels* (ed. J. Tigay; Philadelphia, 1985) 243-56; H. Donner, "Der Redaktor: Überlegungen zum workritischen Umgang mit der Heiligen Schrift," *Henoch* 2 (1980) 1-30; for a summary, see Carr, *Reading the Fractures of Genesis*, 19-20,24-25.

最近學術界對於本章倡議的理論，提出了挑戰，本人的回應，見本書的「後記」(p.310-312 頁)。

## 第九章

# 閱讀五書的提示

在本書有限的篇幅內，我不能提出一套完整的五書的根源和形成的理論。再說，在這個時候，我們可能還沒有足夠的識見承擔這樣的工作。取而代之，我將在此提出一些，導向批判性閱讀五書的提示。此外，我會嘗試指出當代理論中最有價值的元素。毫無疑問，本章將是全書中最有問題的一章。要對每一論點提出完整的論據是不可能的。即使參考書目也不可能全無遺漏，其實這是既不可能也無實用。任何對這個題目有認識的人，必定很容易找到可供參照的書籍，而其他的讀者也無須閱讀一張冗長而不熟悉的名單和書目。

本章提出以下三個主要的議題：

1. 五書的最後成文形式是一部後充軍期的作品。現在所見的組合和多個不同部分的鋪排，要推前至波斯時期。為了掌握這部作品的目的，有必要研究相關的時期。
2. 現在所見的這部作品很複雜，因此，它也包含早期的部分。在這個脈絡下，第一個重要的問題是有關前充軍期文件是否存在的問題。我不相信有一個這樣的文件存在，以下我會嘗試證實我的結論。
3. 這並不表示，我們應該排除有前充軍期的資料存在，例如：短篇的敘述，發展相當完整的敘述圈或法律集子。相反，在我們所知的五書內，依然有可能辨認的遠古資料。我們不可能常常準確地指出這資料的範圍或日期，但是，知道它是再用的資料，因此它是源自上一個時期。這正是我要提出的一個要點。

有沒有甚麼基本的洞見可以導向一個可信的五書理論？我們在討論研究五書的歷史那一章提出，de Wette 的發現，可作為一個接一個，一直連接到過去兩個世紀的幾個假設的堅實的基礎。因為此後，一直沒有人提出其他相等的發現，學者只好再徹底研究相同的資料。我們可以鑽研、修訂和改正一些理論，甚至可能達至不同的結論，但不能加上甚麼全新的東西：同樣的元素以另一種形式並以不同的秩序重現。沒有一位新的 de Wette，很難研發一套「新文件理論」(new documentary theory)。<sup>1</sup>

不過，我們並不欠缺新因素。這主要來自兩個新的研究領域。第一，考古的發現，為詮釋者提供了重要的資料：書寫和圖像的文件，敘述和法律的文本，以及外交和行政的記錄。當然，這些資料與五書作比較，涉及一些特別的考慮，因為每一種東西，包括考古的記錄，都必須解釋。不過，Tigay 所作的 *Gilgamesh* 史詩與五書的比較，打開了與其他同類型的比較之路，比較研究應該是有實效的。第二，在其他不同的領域有關方法學的討論，也帶來了新的研究工具。再者，多種方法的使用，有時是很有建設性的。例如，同年代閱讀與跨年代閱讀的交流，在多個事例中見到成效。<sup>2</sup> 因此，我們可能構思一套理論，無須過量的推測，但求對於五書有真正和更好的理解。

## A. 五書和充軍後以色列的重建

讓我們用一個簡單的類比。五書就像一座經過兩次地震重建的城市。第一次在 721 B.C.E. 當亞述軍隊征服撒瑪黎雅，結束了

1 F. García López ("De la antigua a la nueva crítica del Pentateuco," *EstBib* 52 [1994] 7-35, especially p.17 n.27) adopts an idea advanced by E.Otto.

2 例如，E. Blum 對於創世紀和出一戶的研究，借助許多來自同年代研究的概念。亦見：D. Carr，他也依照同樣路線研究創世紀。

這國家的所有政治和宗教制度。北國的那些傳統能逃過這次浩劫而幸存嗎？這是很難肯定的。我們唯一能肯定的是來自南方的傳統，而這些傳統卻深受兩個敵對王國之間的爭辯影響。不過，我們可以推測，在撒瑪黎雅淪陷後，其中一些傳統被從北方帶到耶路撒冷。

然後，另一次地震在 596 B.C.E.的預震之後，終於在 586 B.C.E.摧毀耶路撒冷。在 586 年，經過長期的圍城後，拿步高 (Nebuchadnezzar)的巴比倫大軍攻下聖城，焚燒它，蹂躪它。我們常常很難想像，當年這個城市的人所活過的是怎樣的浩劫。他們所有寶貴財物也同時消失了：王國、他們獨立的保證以及聖殿、南國最重要的宗教生活標記都失去了。

充軍後，征服巴比倫的居魯士，允許被充軍人士重返家國，當時的情況變得非常複雜。<sup>3</sup> 從美索不達米亞回來的那一群，與留守家國的人們之間的關係，根本談不上和平相處。<sup>4</sup>

幾經考驗和困苦，被充軍者佔了上風，他們着手推行重建耶路撒冷聖殿的工作：那些 *gôlâ* (希伯來語：被充軍者)指揮整個工程。不只是城市、聖殿重建，整個團體也按 *gôlâ* 的原則和迫切需要而建立起來了。這重建工作必須滿足兩項需求。第一，團體需要重新發掘過去的根。這一點無須太多解釋。重建耶路撒冷——指舊城，不是那座新的(依 54)——是為了延續過去。同一個民族在同一個土地重生，同在同一位天主的引導下。耶路撒冷的後充軍團體進行的工程，基本上是一項復興的工作：「以色列」本身再生了。換言之，這不是一個新民族的誕生，帶來另一

---

3 有關這時期的簡單描述，見：H. M. Barstad, *The Myth of the Empty Land* (Symbolae Osloenses Fasc. Suppl.28; Oslo, 1996).

4 Cf. P. Sacchi, *Storia del Secondo Tempio: Israele tra VI secolo a. C. e I secolo d. C.* (Turin, 1994) 92-104; Schramm, *The Opponents of Third Isaiah*, 53-80.

些理想和完全不同的制度。現在需要重新與古代傳統接軌，並重建一條橋通往已過去的前充軍期。

第二，也需要展示古代傳統的當代價值，並使以色列民相信，在古代的基礎上重建是可能的。這兩種需要最初看來是矛盾的，但是這是以色列民和他們的領袖都要解決的兩難問題。

現在回到我們的比較，我們可以辨認需要重建的三類建築物。在兩次地震中，有些結構可以全部或部分保存下來；也有些比別的更完好地保存。除了瓦礫和廢墟之外，還有一些建築幾乎是完整的。有些地方是全新的建築，取代了已消失的舊建築物。最後，整個系列的組合結構出現在眼前，我們可以在此找到一些用來重組的古代元素，和在不同時期加插的新部分。不過，在有些案例中，要區別舊或新的部分並不很容易。舊和新的資料的比例也從來不相同。結果，必須是受過訓練的眼睛，才能讀通城市的歷史，和它各個不同的部份。講過這一切，讓我們記得，所有的建築物，無論是古代或現代，都有一個相同目的：它們都是為了方便及回應他們居民的需要。城市不只是一座保存過去的博物館；它要為新近從痛苦的經驗活過來的子民，創造繼續生存下去的不可或缺的條件。

和城市一樣，五書也包含古代的資料，目的是為了建立過去與回應即時問題的新資料之間的連接點。有些部分經過重新修飾或多次復修。不過，後充軍期團體的心，卻在城市的每一部分跳動。每一部分，無論是新或舊，都提供避難、信仰和希望。因此，所有的這一切，應該在後充軍期的脈絡中，並按這時期的興趣和關注點加以解釋。

即使在最早期，在一個很不同的氛圍下，並在回應其他需要下編撰的遠古文本，也可在五書中找到，這是因為它們對於後充

軍期的團體有特殊的價值。它們屬於團體的遺產，對它的生命和信仰是「有用」的。

以下，我將為來到五書這座重建「城市」的現今訪客，預備一張「地圖」或「導賞小冊」，以便他們盡可能清楚地認識所接觸到的、不同的建築物，分辨遠古和較近代的不同風格。

## B. 解釋三法典、 三神學和最後編輯的基點

### 1. 五書的三法典

在 1970 年代震撼釋經界的風暴之後，我們有甚麼基點？如要從今日所見的五書找到自己的方向，我們有必要再次從 de Wette、Reuss、Graf、Kuenen 和 Wellhausen 等人的直覺開始。

儘管有不少的爭論，三法典依然是批判地閱讀五書最確定的起點。<sup>5</sup> 盟約法(出 21-23)在申命紀的法典(申 12-26)之前，接着，申命紀法典又在聖潔法(肋 17-26)之前。<sup>6</sup> 盟約法假設一個社會的

5 E. Otto (“Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus,” 64) 提議在三法典之外加上第四項元素——十誡，這是申命紀的編輯在充軍期間編撰的，他把十誡置於申命紀(前充軍期)和聖潔法之間。

6 Van Seters (“Cultic Laws”; idem, “The Law of the Hebrew Slave,” *ZAW* 108 [1996] 534-46)嘗試顯示盟約法比申命紀更遲，更接近現代。例如，在出 21 的法律，比申命紀 15 的較後期。在我看來，這並不完全有說服力。不要談別的，Van Seters 應首先改正出 20:24 有關「祭壇法」，才能配合他的論點。他對這節這樣譯：「凡你呼求我的名字的地方，我必來到你那裏並祝福你」(見“Cultic Laws,” 325-26)。希伯來文的文本是這樣的：「在每個我促使我的名字被人記起的地方，我要來到你前並祝福你」(第一人稱單數)。J. Van Seters 選了敘利亞文本，因為它更容易理解，同時他這樣結論說：這文本並不是指向不同的祭壇，而是指向虔誠的以色列人呼求 YHWH 之名的各個不同的地方。因此，與申 12 的中央祭祀的命令並不衝突。因此，出 20 可以視為後於申 12。反對這解釋的，至少可舉出五要點：(1) 為甚麼要選擇敘利亞本而不選希伯來文聖經(MT)的難讀文本(*lectio difficilior*)? 如果我們同意 Van Seters 的說



核心是擴大的家庭的領袖，他們是協調地方上，即小市鎮或小村莊內重大衝突的人物。

申命紀法典中，祭禮中央化配合法律中央化。擴大的家庭必須放棄它大部分的權力，讓給耶路撒冷的中央權力。申命紀肯定以色列「結合」於一位天主、一座聖殿內共成的一個民族。這種集中化的思想，是由於 721 B.C.E.在北國，和 701 B.C.E.在南國，

法，原始文本是第二人稱單數，我們如何解釋從第二人稱改變到第一人稱？(2) 「既然 *hzkyr* “to invoke”[思高：稱頌]一字更清楚和慣常的意義是呼求，神祇說「我要呼求我的名」是沒有意思的，而且學者們曾智巧地嘗試發明其他適合的意義」(“Cultic Laws,” 325)，Van Seters 這個解釋是不對的。只要很快地查看字典，就不難發現情況不是這樣的。撒下 18:18 為我們提供了一個很好的平行文。阿貝沙隆為自己立了一石柱，因為，如他自己所說：「我沒有兒子來懷念我的名字[*ba'abûr hazkîr sēmi*]。」阿貝沙隆要他的名字被人記起，同時他立了一石柱讓人「記念他」。出 20:24b 的意義是類似的：正如對阿貝沙隆的名字的記念，和石柱是相連的；同樣，對 YHWH 的名字的記念，是和祭壇或許多祭壇是相連的，這樣一來，就標誌了建立了合法祭祀的地方。參閱 J. J. Stamm, “Zum Altargesetz im Bundesbuch,” *TZ* 1 (1945) 304-6。以專斷的態度肯定：「這動詞應該是第二人稱單數」(同上)，這樣舉證，不能證明說法是合理的。(3) 在出 20:24-26 提到的呼求聖名，是在祭禮的情況下進行的。每一節都提到祭壇。因此，即使譯文是：「你將呼求我的名字」，也假定呼求是在聖所內，接近祭壇進行。那麼，這節並不排除多個崇拜的地點，而與申 12 相連的問題，依然存在。(4) 申 12:13-14 明顯地指向出 20:24b：「你應小心，不可在你所見的任何地方[*bēkol-māqôm*]奉獻你的全燔祭；只可在 YHWH 由你支派中所選定的地方[*kî'im-bammāqôm*]——奉獻你的全燔祭。」在申 12:13 的：「*bēkol-māqôm*」回應出 20:24b 的：「*bēkol-hammāqôm*」，並加以改正。有些抄本，例如撒瑪黎雅，及一些塔爾古木(targums)中，申 12:13 也寫作：「*bēkol-hammāqôm*」，以強調此節與出 20:24b 的相連。參閱：Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, 23-36。(5) 再者，Van Seters 沒有認真考慮兩法典的一般脈絡。盟約法的世界，幾乎清一色是農耕和畜牧；這是一個大家族和小鄉村的世界。申命紀的法典假定了一個更中央化的城市世界，這裏家庭的重要性減低，而中央化的制度逐漸增加。Van Seters 的論文，建基於一系列有選擇性的觀察，不能證明這是一個對於這兩份法典的法律、社會和歷史背景的研究。參閱：B. M. Levinson, “Is the Covenant Code in Exilic Composition? A Response to John Van Seters,” in *In Search of Pre-exilic Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (ed. J. Day; JSOTSup 406; London: T. & T. Clark, 2004) 272-325.

先後受亞述人的侵略、掃蕩和毀滅招致的後果。在 701 年只有耶路撒冷未被征服，雖然為了求生存，它付出了很高的代價。行政和法律改革是必須的，因為入侵損壞，雖然還不致於毀滅，地方和家庭的結構。約史雅王(640-609 B.C.E.)和他的朝廷官員乘亞述帝國日漸衰落的大好機會，使改革有一個更大的宗教和政治幅度。要求在宗教、政治和行政中央集中化的願望，趁着有利的優勢情況，把它演繹為法律條文。在申命紀法典背後，我們可以辨別改革的功臣：就是那些朝廷的官員(耶路撒冷的貴族)，猶大有影響力的地主，司祭班子和王室。

充軍以後，聖潔法堅持「神聖」的子民，與其他國家「隔離」這概念。因為以色列再也不是一個獨立的國家，人民的身分必須首先植根於它的宗教制度——即法律和聖殿。在這個脈絡下，這法典首要的關注點是很容易明白的。祭禮在聖潔法內佔有重要的地位。另外，堅守「潔與不潔的法律或規定」(the laws of purity)，與其他國家隔離，以及在性的範疇內特別的規則，最主要的就是在於保全人民的身分，他們感到自己的存在正面臨危險。有必要建立新的界限，即使在日常的行為方面亦如是。

比較這三個法典，可以找到一系列閱讀敘述文本的準則，以及一個有助於確定它們的位置的框架。總之，那些並不預設祭禮中央化的敘述，在理論上應該先於申命紀的改革；要求它(改革)的文本是當代的；預設它(改革)的文本在它確立之後。與其他所有的準則一樣，這個標準應該謹慎運用。

## 2. 五書的三套神學

僅次於法律領域的就是神學，神學為解釋五書提供最堅硬的基礎。我們接觸的神學原則出現於申命紀、司祭作者和聖潔法(肋 17-26)。申命紀、司祭作者和聖潔法包含三套神學，三種歷史視

野和為以色列社會的三個項目。申命紀發展與 YHWH 立約的盟約法律，以類似古代近東藩屬條約的模式，解讀天主與祂的子民之間的關係。盟約是雙方面的協定，是有條件的。祝福——由此帶來以色列的存在——緊緊於以色列對法律的服從。因此，申命紀學派歷史解釋耶路撒冷的淪亡和充軍是以色列不忠信的後果。這是一個人人皆知的事實。

現在一個重要的問題出現了：以色列還有希望嗎？人民的將來可以基於甚麼神學基礎而重建？大部分司祭敘述回答這個問題。如果西乃／曷勒布盟約再也無效，它應該被另一個將會保持效力的取代。根據 P，YHWH 與亞巴郎立了一個「盟約」（創 17），那是在完成與全體子民在西乃立的盟約「之前」訂立的。<sup>7</sup> 按現在大家都知道的一個原則，這個較古老的盟約比在西乃立的更優越。再者，亞巴郎盟約是單方面和無條件的。因此，它的許諾並不賴人民的忠信。

對於司祭作者來說，「以色列」已被奪去它的政治獨立和君王，變成一個宗教「聚會群」，由神的臨在：「光榮」所團結。「聖潔／神聖」是界定地方和個人的素質，並與神的臨在（那「光榮」），維持一種特許的關係，是賦予司祭職、會幕和祭壇所專有的（出 29:44）。

最後，聖潔法（簡稱 H）改正 P 的一些觀點，以便綜合申命紀神學和司祭神學。

a. 這裏我們再度見到在申命紀所見的：雙方面和有條件的盟約（肋 26:3-4, 14-16）；不過，與聖祖訂立的單方面的「盟約」或向他們所作的許諾，依然有效（肋 26:41-42,44），正如在 P 所

---

7 See W. Zimmerli, "Sinaibund und Abrahambund: Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift," *TZ* (1960) 268-80 = *Gottesoffenbarung: Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (TBü 19; Munich, 1969) 205-16.

見；如果以色列是忠信的，「我要將他們送到他們仇人的地方；然後，如果他們未受割損的心，謙卑自下了，並要補償他們的罪惡，那麼，我會記起我與雅各伯所訂的盟約；我也要記起我與依撒格的盟約，我與亞巴郎的盟約，我也會記起那土地」（參閱肋 26:41-42）。

b. 全民都要聖潔他們自己（「你們應該是聖的，因為我是聖的」肋 11:44-45; 19:2; 20:7,26; 21:8; 22:31-33），正如在申命紀所見的一樣，申命紀(Dt)提到以色列是聖民，因為天主揀選了他們作為自己特屬的人民(申 7:6; 14:2; 26:19)。但是，聖潔也是司祭職的特質(肋 21)，正如在 P 的神學所說的一樣(出 29:44)。對於 H 來說，以色列是聖潔，是因為他們出谷的經驗，就在那一刻，天主把祂的子民從萬國中分離(肋 11:45; 18:1-5; 22:33)。再者，如果人民遵守潔與不潔的法律或規定，忠誠地執行所規定的禮儀，他們可以一直保持聖潔(22:31-33)。這樣，H 把「恩寵」和「法律」結合，因為在出谷的那一刻，自由地賦予人民的聖潔，此後，就要看人民是否忠守神的法律了。

c. 贖罪的禮儀(肋 16)是聖潔法所提出的一個神學強點。這禮儀為人民在經常的情況下，提供使他們自己與 YHWH 修和的可能，並由此遠離由於他們的不忠誠而招致的危機。<sup>8</sup>

同樣，在這一點上 H 也嘗試打開之前的神學所陷的死結。申命紀曾經預見，在處理不忠信這些事例上，沒有甚麼具體的事項可以做。對於這一點，P 較為緘默。H 繼續反省「罪」和「贖罪」的問題，這些概念根源於被充軍的苦澀經驗和回國後的失望。

---

8 See B. Janowski, *Sühne und Heilsgeschehen: Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und der Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament* (WMANT 55; Neukirchen-Vluyn, 1982).

學術研究頗經常地低估肋未紀神學的重要性。Wellhausen和他的世代在學術界投下的陰影，依然揮之不去。他們認為後充軍期是精神衰落宗教硬化的時刻。<sup>9</sup> 不過，有很大部分五書最後的編輯，都是在這個時期進行，並來自撰寫聖潔法的神學派別。<sup>10</sup> 以色列歷史的這個時期，也應按照它的時代需要而研究，而不是按一些抽象的、無時間性的準則，或甚至更糟，參照我們自己的時代的口味。

這三種神學：申命紀、司祭作者和聖潔法，加上三種不同的法典，結構成五書結構關鍵性的元素。如果我們把這些東西置於它們自己的編年秩序中，所得出的結果是：盟約法(前充軍期)，申命紀法典(王國末期)，申命紀學派神學(王國結束和充軍期)；司祭敘述(返國後第一世代)；聖潔法典加上後司祭和後申命紀學派神學(第二聖殿)。

- 
- 9 See Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 356 n. 85: 「在充軍後，“以色列民”轉形為猶太團體／教會／小教派，這幅圖畫，是舊約釋經最堅持不放和珍愛的誤解。」[“Das Bild von der Transformation des ‘Volkes Israel’ zu der ‘Gemeinde/Kirche/Konfession Judentum’ nach dem Exil ist eines der hartnäckigsten und beliebtesten Fehlkonzepte der alttestamentlichen Exegese.”]
- 10 See Lohfink, “Die Abänderung der Theologie der priesterlichen Geschichtswerks im Segen des Heiligkeitsgesetzes”; idem, “‘Ich bin Jahwe, dein Arzt’ (Ex 15,26) : Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in der Theologie einer nachexilischer Pentateuchbearbeitung (Ex 15,25b.26),” in *Ich will euer Gott werden*: *Beispiele biblischen Redens von Gott* (ed. H. Merklein and E. Zenger; SBS 100; Stuttgart, 1981) 11-73 = *Studien zum Pentateuch* (Stuttgarterbiblische Aufsatzbände 4; Stuttgart, 1988) 91-155. Also see E. Otto, especially his essays “Die Paradieserzählung Genesis 2-3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung” and “Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus,” Along the same line, see the introduction by J. Blenkinsopp, the commentary by G. J. Wenham on Genesis, and my studies of Genesis 6-9, Gen 12:1-4a, and Exod 19:3-6.

## C. 有一個有關以色列根源的 前充軍期源流存在嗎？

如今最可信的模式，就是上世紀提出來的混合理論——即片斷假設，補充假設和文件假設。在開始編輯五書的階段，一如片斷假設最初所提議的，這只是一些獨立的敘述，或短篇的敘述圈。<sup>11</sup>「源流」在稍後，在申命紀神學之後，主要是與司祭作者出現。最後，充軍後，確實的五書才登場，這是由於編輯和重新修訂當時存在的源流的結果。按補充假設的提議，這時有某些數量的文本，加插在一些策略點上。<sup>12</sup>

在以下的部分，我只處理這發展的第一階段——一些最早的先於 P 的文本。

### 1. 一個前充軍期源流？

現今常討論的問題之一是有關前充軍期的完整「源流」存在與否的問題。和近期的許多學者一樣，我不認為有一份確實的「源流」，在充軍前，或甚至在司祭文件之前存在。不過，我們有很好的理由認為有些「敘述圈」和「法典」在充軍以前存在，雖然它們並沒有形成一個結構上的單元。

有四個理由可以支持這個看來好像是，或至少乍看下是激烈的結論。

首先，有一些文本令我們相信，在以色列有「民族根源歷史」的存在——或者至少這是一份覆蓋這根源歷史的多個階段的

11 我們再次接觸：H. Gunkel，他有關創世紀的研究，R. Rendtorff, E. Blum，甚至在某程度上，C. Levin, J. Blenkinsopp, and R.N. Whybray.

12 這個模式也是 Carr 最近的研究所選取的，see Carr, *Reading the Fractures of Genesis*。特別參考 290-93 的綜合。我認為 Carr 沒有充分考慮，後申命紀和後司祭作者的編輯工作。

記述——至於說有些特別的設計的文本，把這些階段接合起來，這應該是較遲的事了。這些文本就是 von Rad 提出的有名的「小歷史信經」(small historical creeds) (申 6:20-23; 26:5b-9)和一份司祭文本(出 6:2-8)。後者比其他文本更明確地把聖祖歷史，與出谷紀連繫起來。在出 6:2-8，出谷紀是 YHWH 向聖祖的許諾(*bērit*)的實現(出 6:4,5,8)。至於申 6:20 以出離埃及作為它的前言，而申 26:5 是指向雅各伯(阿蘭遊牧民族)，但是接着那些相繼的事件，唯一的連繫點就是按年代敘述。有一段簡短的綜合或「小信經」可能是較古老的：戶 20:14-16，這個文本不容易確定它的日期，但是，一些學者認為它可追溯到希則克雅(Hezekiah)時期。<sup>13</sup> 其他更近期的研究，卻選擇較後的日期：充軍期或後充軍期，他們的選擇是因為他們認為戶 20 比申 26:3-8 的年代更遲。<sup>14</sup> 第二個解決方案比較可取，理由有數點。戶 20 解釋和詮釋申 26:3,7：在申 26:3 的「父親」(單數)(在思高：祖先)是戶 20:15 的「父親」(複數)。申 26:7 有關「哭」的描述，比戶 20:15-16 簡短，這裏還提到「虐待」。與其他文本，例如民 11:16-18 比較，也有類似的傾向。<sup>15</sup>

我認為，選擇充軍期／後充軍期最有力的論據是「天使」(戶 20:16)的出現，他只出現在較遲的加插或較遲的文本中，例如：出 14:19a; 23:20-23; 32:34; 33:2-3; 民 2:1-5(參閱創 24:7)。<sup>16</sup> 這位

13 See Kreutzer, *Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments*, 119-40, especially p. 138; cf. S. Mittmann, "Num 20, 14-21: Eine redaktionelle Kompilation," in *Wort und Geschichte: Festschrift Karl Elliger* (ed. H. Gese and H. P. Rüger; AOAT 18; Kevelaer and Neukirchen-Vluyn, 1973) 143-49. These two authors work from the perspective of the classic documentary hypothesis.

14 See Blum, *Studien*, 118-20; Römer, *Israels Väter*, 551-52; Van Seters, *Life of Moses*, 386-93.

15 See *ibid.*, 389-90.

16 See Blum, *Studien*, 365-66.

代替 YHWH 的天使，以後再也不與 YHWH 認同，這反映一種對超越有較強的意識，並對使用擬人法表現相當保留的神學。<sup>17</sup> 無論如何，文本用一個一般性的詞語意指「父親／祖先」，而且只描寫一條簡單的年代連環線。它也沒有在「向祖先許下的諾言」與「出谷」之間，作邏輯連繫。

第二，在五書中把一些小單元連繫起來的文本，是屬於較遲的。編輯的加插並不能完美地把它們的脈絡整合起來，根據 Greenberg 所提出的法則，這正是這些文本是屬於較遲的年份的記號。這種現象在創世紀中更明顯，但也明顯地出現在出谷紀一戶籍紀。<sup>18</sup> 在聖祖傳統與出谷的連繫中，這種現象特別明顯。如果出谷和聖祖傳統是在早期就連接起來的話，為甚麼梅瑟受召(出 3-4)(這是一段相當遲的文本)的記述中沒有提到「向祖先許下的諾言」？這段文本包括整個「出谷紀一戶籍紀」部分的「敘述項目」，它與創世紀的連繫反而不很強，這是很奇怪的(參閱：Rendtorff)。

第三，我們需要解釋前充軍期先知的緘默。當然，緘默的論據常不能用作結論性的論據，有時甚至是一個弱的論據。我們只是看它可否用來證明，前充軍期先知，如果他們知道五書的傳統，他們應該講論過這些傳統。<sup>19</sup> 從我的立場來說，以下的論點應該存細考慮。前充軍期先知在提及一些獨立的傳統時，或多或少是明顯的，但他們沒有一段神諭是正式地把出谷與聖祖連繫起來。在前充軍期先知看來，出谷紀尚未構成對聖祖的許諾的實現，不像在較遲的 P(出 6:2-8)所見的案例那樣。歐瑟亞把雅各伯與梅瑟對立，並不把他們結合在同一的救恩史中(歐 12:3-5,13 及

17 這裏的「天使」，與創 16:7-14；出 3:2；民 6:11-12,21-22；13:3-18 的天使不同，這裡的天使在敘述的過程中並不與 YHWH 等同。

18 Compare with Carr's argumentation, in *Reading the Fractures of Genesis*, passim (summary, pp. 290-93), along the same lines as Rendtorff and Blum.

19 See Blum, *Studien*, 218.



12:10,14)。歐瑟亞也提過出離埃及(歐 2:17; 11:1; 12:14; 13:4; 參閱亞 9:7)和幾個在曠野生活的情節(歐 2:16-17; 9:10; 13:5)。<sup>20</sup> 這些文本並沒有提及聖祖。

至於第二依撒意亞和厄則克耳，我們也遇到同樣的情況。在過去二十年來，這些先知，特別是第二依撒意亞，常被引述作為確證，五書許多傳統中的一個較遲的後充軍期的傳統。因為第二依撒意亞是第一個，或第一批著作先知之中，提到諾厄(依 54:9; 參閱則 14:14)，亞巴郎和撒辣(依 41:8, 51:2; 參閱則 33:24 和依 29:22)和出谷(依 43:16-21 及其他各處；參閱則 20)的作者，有些學者曾因此而總結說：這些傳統是後充軍期的。<sup>21</sup>

不過，第二依撒意亞提及這些著名的傳統，但他並沒有創作它們。在古代，並不鼓勵創造一個傳統使人信服。人只能基於一些長期以來，已成為一個民族集體回憶的一部分的傳統，作為辯論的基點。<sup>22</sup> 第二依撒意亞在提到出谷時，對於這一點他是很明確的：「你們不必追念古代的事／或思想舊的事物」（參閱依 43:18）。當先知鼓勵人不必回憶過去的事物時，他們其實在暗示人民是在想着過去的事。這文本無可否認是要喚起他的聽眾的「集體回憶」。第二依撒意亞並沒有在討論中引進一些人民不知道的元素，因為出谷的傳統比第二依撒意亞和他的時代更古老。此外，值得注意的是，即使在第二依撒意亞中，提及的傳統總是並列的，並不形成一個統一體。

20 有關歐瑟亞，見：H.-D. Neef, *Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea* (BZAW 169; Berlin, 1987). See for example, the table on pp. 248-49. 根據 Neef，歐瑟亞知道雅各伯的傳統，以及出谷、西乃及曠野流浪的傳統。

21 See especially Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, 275-76; idem, "The Religion of the Patriarchs in Genesis," *Bib* 61 (1980) 220-33.

22 See Blum, *Studien*, p. 218 n. 44.

因此，基於第二依撒意亞所提供的有限資訊，建立一個理論假定有「一個以色列歷史」的存在，這未免有點冒險。可能黏固這個建築物的各個元素的膠水依然沒有找到。厄則克耳也不能幫助我們走得很遠。則 20 章，主要是處理以色列出谷和在曠野浪的問題，並沒有提到向聖祖的許諾。<sup>23</sup> 然後，在提及亞巴郎時，也沒有提出出谷的事(則 33:24)。<sup>24</sup>

第三依撒意亞也提到亞巴郎、以色列／雅各伯和梅瑟，但是這些人物還是並列的。有些學者提議，他們是同一個歷史的一部分，因為先知認識他們三人。其他的學者回應以上的反駁，肯定先知是暗示以色列過去這些不同的傳統，並從而創造一個「敘述並列」(narrative parataxis)作為可能、但不是明顯的連接。簡而言之，第三依撒意亞似乎不是採取，歐瑟亞那種把梅瑟與雅各伯對立的手法，他並不把梅瑟放在與亞巴郎和雅各伯對立的位置上。<sup>25</sup>

第四，時下的宗教歷史和古代中東史評方面的研究，並不鼓勵我們想像，古代以色列有能力，編纂一部浩大的「歷史」和表達一套清晰和慎密的神學，傳述一位唯一的 YHWH，宇宙的真天主。這類歷史預設一個民族，對於自己的統一和共同命運，有一種集體意識。此外，它也預設了一套充足發展，足以肯定 YHWH 的獨特性和宇宙性的神學。<sup>26</sup> 一個清晰而肯定的「一神論」可以在第二依撒意亞找到，一些相關的暗示也可見於耶肋米亞。再

23 這神諭提到「雅各伯家」。這不足以說明在聖祖傳統與出谷紀之間有緊密的聯繫。

24 Cf. Römer, *Israels Väter*, 513-17.

25 See *ibid.*, 537.

26 有關以色列宗教的發展，參閱: O. Keel and C. Uehlinger, *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel* (trans. A. W. Mahnke; Minneapolis, 1996; original German, 1992).

者，有關古代近東的全面史評綜合，例如希臘和美索不達米亞歷史，也不曾在公元前六世紀之前出現。最後，要講述在達味王國時代有一個真正的稱為「以色列」的「國家」，是件很有問題的事。<sup>27</sup>

總之，很難想像，在較後的時期之前，已有一套「以色列的根源歷史」。申命紀的改革，離不開「唯一的天主、唯一的民族和唯一的聖殿」這思想。這個時期是構思第一部綜合以色列的歷史和神學的適當時機。其實，在 721 B.C.E. 北國滅亡以後，必須創造新的視野。

在 622 B.C.E. 約史雅的宗教改革，也需要我們在原始的申命紀版本中找到的，堅實的神學基礎。現在我們要問，撰寫一部「以色列歷史」，或者至少這類的歷史片段的需要，是在申命紀編輯之前或之後出現。有些學者，例如 J. Van Seters 和 C. Levin 傾向於講一個充軍或後充軍的雅威源流，它肯定是後申命紀的。另一方面，E. Zenger 提議在默納舍(Manasseh)王時代(700/690 B.C.E.)後有一份「耶路撒冷人歷史」(Jerusalemite history)。<sup>28</sup> 不過，我認為很難證明有這樣的一部「耶路撒冷人歷史」的存在。它的輪廓模糊不清。同樣，Zenger 也承認說，「耶路撒冷人歷史」並不統一。<sup>29</sup> 因此，所提出來的論證必須再檢驗。

## 2. 在申命紀之前聖祖與 出谷紀之間是否有文學聯繫？

撒瑪黎雅滅亡後，情況變得特別困難。根據 Zenger，這正是

27 See J. W. Flanagan, *David's Social Drama: A Hologram of Israel's Early Iron Age* (JSOTSup 73; SWBA 7; Sheffield, 1988); Niemann, *Herrschaft, Königtum und Staat*.

28 Zenger (ed.), *Einleitung*, 73 and 112-19.

29 *Ibid.*, 119.

「耶路撒冷人歷史」的背景，它的發展是為了回答有關以色列的未來的問題。當時以色列的存在受到亞述軍隊的威脅。所有這一切都是可能的，但這並不能證明有這樣一份文件存在。最強的證據來自申命紀。如果，正如 Zenger 所說，申命紀的原始核心和它的前充軍期的部分，不但假定了有敘述圈的存在，同時也假設有一份整合聖祖和出谷的歷史存在，我會支持一份前充軍期的「耶路撒冷人歷史」這個論題。不過，在我看來，這論題尚未有令人滿意的說明。

### a. 申命紀

申命紀的核心概念之一是盟約，這正是申命紀的原始版本幾乎完全建基於曷勒布盟約的原因。正如 Lohfink 所說，申命紀的以色列是曷勒布的以色列。<sup>30</sup> 以色列生於曷勒布，除非它保持對曷勒布忠誠——即忠於它與唯一的 YHWH 訂立的盟約，否則不能生存。Lohfink 接着說：其餘的只是「門廊和通道」而已。<sup>31</sup> 不過，這「其餘的」也包括對祖先的許諾和出離埃及。為了更精準地確定這些「門廊和通道」的性質，我們需要回答多個複雜的問題。申命紀有否創造或預設，對祖先的許諾與出離埃及之間有一種連繫？申命紀所講的那些「父親」（祖先）是誰？最近，Römer 提出的辯論是，這些「父親」不是指聖祖（亞巴郎、依撒格、雅各伯），而是指在埃及的祖先。根據他的說法，「父親」一詞只在一個較遲的時期才與創世紀的幾個大人物連擊起來。<sup>32</sup>

---

30 N. Lohfink, *Die Väter Israels im Deuteronomium: Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer* (OBO 111; Fribourg and Göttingen, 1991) 104-5.

31 *Ibid.*, 105.

32 Römer, *Israels Väter*.

回答第一個問題很簡單。當然，申命紀常常重提對「父親」的許諾(字根：*šb'*)。<sup>33</sup> 真正的問題是要知道這些申命紀文本，確實是意指一些傳統或一些較古老的文本——更具體地說，意指創世紀的一些片段。「片斷」或「敘述單元」的理論，大致上足以解釋這種現象。為了證明一個「文件」，例如 Zenger 所提出的「耶路撒冷人的歷史」的存在，一方面，必須證明，申命紀預設了有一份有組織的作品存在，不只是一些獨立的敘述圈而已；另一方面，遠古的文本的確已融入這份統一的作品之內。這裡最敏感的一點是，對聖祖的許諾與出離埃及的傳統之間的連繫。<sup>34</sup>

因此，我們應該問以下的問題：是申命紀創造了這些「父親」與梅瑟之間，即對祖先的許諾與出離埃及的經驗之間的連繫嗎？或者，相反，是申命紀從出谷是實踐對父親的許諾，這些較遠古的文件中發現這概念，而這文件是我們可以從五書的文本之內找到？現在，讓我先擱置最近有關「父親」的身分的討論。<sup>35</sup> Zenger 採納了 Lohfink 的觀點，後者等同「父親」與聖祖的身分(見申 1:8; 6:10; 9:5,27; 29:12; 30:20; 34:4)，這正是我要在此檢查的論題。其實，說申命紀中的「父親」不是指聖祖是比較容易的，因為這樣，在創世紀與申命紀之間，就沒有連繫，而討論就可以馬上結束。

33 同上,11, 申 1:8,35; 4:31; 6:10,18,23; 7:8,12-13; 8:1,18; 9:5; 10:11; 11:9,21; 13:18; 19:8; 26:3,15; 28:11; 29:12; 30:20; 31:7,20-21; 34:4.

34 Zenger (ed.), *Einleitung*, 116-17.

35 參閱 Römer, *Israels Väter*, 和 Lohfink, *Väter Israels im Deuteronomium* 的討論，在我看來，支持這些極端的立場是有困難的，例如：「申命紀中的父親是從未被吸納至聖祖的行列」，或「申命紀的父親常指創世紀提到的聖祖」。在申命紀，「父親」這個詞包含不止一種涵義；因此，有必要從不同的脈絡內研究它，以便決定它在每一個特殊的事例中的意義。不過，最近在這個領域的研究，尤其是 K. Schmid 的研究，證實了 T. Römer 的觀點。我自己也觀察到，出 6:2-8，這個司祭文本，第一次真正地、明確地創造了，在對聖祖的許諾與出谷紀之間的神學和敘述的連繫。

在此我也擱置討論有關申命紀的多個不同層面，這類細緻的問題。根據這個假設，申命紀，包括它整個編輯歷史，要比前充軍期的，有些學者稱之為「雅威源流」的前申命紀文件 (predeuteronomic document) 更遲，也遲於 Zenger 所說的「耶路撒冷人歷史」。

#### b. 西乃情節 (出谷紀 19—戶籍紀 10) <sup>36</sup>

因為申命紀的核心傳統是曷勒布傳統，檢查申命紀將它的核心與那一些傳統相連是有用的。有許多文本的確聯繫了，對父親的許諾與曷勒布的盟約或法律。其中最明顯的文本是申 29:9-12：

今天你們全都站在 YHWH 你們的天主面前…都來同 YHWH 你(們)的天主締結盟約，YHWH 你(們)的天主，以詛咒誓約今天與你(們)立約；好叫他今天立你(們)做他的人民，而他可做你(們)的天主，一如他向你(們)所許諾過的，一如他向你(們)的祖先亞巴郎、依撒格和雅各伯所許諾的。(譯者註：按本書英文本直譯)

在申命紀 29 章完成的盟約(這是重複曷勒布的盟約)，<sup>37</sup> 是 YHWH 對聖祖許諾的實現。不過其他文本表明，遵守在曷勒布頒佈的法律(申 6:10-13,17-19; 8:1,17-18; 11:8-9,18-21; 19:8-9; 30:19-20; 參閱 28:11)是佔領 YHWH 許給父親的土地的基本條件。只有申 7:8 是唯一的文本，指明出谷是對父親的許諾實現了：

36 有關的文本見：Blum (*Studien zur Komposition des Pentateuch*, 81-82), who attributes them to his KD (Deuteronomic composition).

37 See Lohfink, "Bund als Vertrag im Deuteronomium."

由於 YHWH 對你們的愛，並為履行他向你們祖先所起的誓，YHWH 才以大能的手帶你們出來，並由為奴之家，由埃及國王法郎的手中拯救你們。(按本書英文本直譯)

在這些可能是屬於不同層面的申命紀文本，與向父親宣發的誓言，及梅瑟傳統的兩件核心事件：出谷和曷勒布之間，有很嚴密的相互連繫。

第二，我們需要看是否有可能，在較遠古的，前申命紀傳統內，找到同樣的連繫。這個調查導致一個負面的結論：在最遠古的非司祭文本內，見不到聖祖與出谷，或聖祖與西乃之間有什麼連繫。因此，這表示連繫是由遠古或後期的申命紀文本製造的。一個短的檢查已足以證明這點。

有關西乃的情節(出谷紀 19—戶籍紀 10)，以及它全部的複雜性，只有少數幾次提到聖祖。現在一般認為屬於較遲時期的十誡，在孝順父母的誡命中提到土地，但沒有提對聖祖的許諾：

出 20:12：應孝敬你的父親和你的母親，好使你在 YHWH 你的天主賜給你的地方延年益壽。

出 23:20-33 提到征服土地，但沒有提對祖先的許諾。這應該是加插經典的短句：「我誓許你父親的土地」，最佳的位置。但是在文本中見不到任何這類句子的痕跡。

在西乃情節中唯一暗示聖祖的兩節經文是出 32:13 和 33:1。這些文本一般都認為是出於較遲的時期。這在出 32:13 梅瑟求情的事例中最明顯，這文本有很強烈的申命紀色彩(32:11-14)。不過，這兩節(出 32:13; 33:1)暗示了一個不完全是申命紀學派的概

念。在金牛事件之後，梅瑟求 YHWH 不要毀滅祂的子民，不要使祂對聖祖的許諾失效。但是梅瑟沒有說，一直到當時為止，YHWH 一直是為了遠古的許諾而採取行動的，因此，祂應該繼續這種關愛子民的行動。出 33:1 可能更清晰，因為它暗示一個與出谷更緊密的連繫，即在曠野流浪與向聖祖的許諾：

YHWH 向梅瑟說：「你和你從埃及領出來的百姓離開這裡，上到那地方去……我曾誓許給亞巴郎、依撒格和雅各伯說：我要將此地賜給你的後裔。」

但是，這文本不可能很遠古。它所包含的出自出 32 章及其他文本的短句、程式和主題，其中有些是申命紀的。<sup>38</sup> 因此這文本(出 33:1)可能比它所集合的文本(出 32 及其他)更遲。這個文本很可能是為連繫出 32 章及其他的敘述而撰寫的，在此見到，在出 32 章金牛片段之後，在 YHWH 與子民之間建立了新的關係。這裡關鍵性的問題是要知道 YHWH 是否要繼續帶領祂的子民前往許地，以及如何達到這目的。

小結：讓我們注意，沒有西乃情節的遠古文本提到聖祖。肯定這裡沒有文本說過，申 29:12 所說的：YHWH 忠於自己對聖祖的許諾，和以色列締結盟約。

---

38 「你的百姓，你從埃及國領出來的」，出 32:7, 33:1；「我誓許給亞巴郎、依撒格和雅各伯的地方」，創 50:25，出 33:1，戶 32:11，申 34:4；「看，我在你面前派遣一位天使...」出 23:20；32:34；在出 33:2 所列的其他民族的名單，略有改動，重現於出 23:23(在出 33:2，客納罕人列於名單之首)；「流奶流蜜的地方」，出 3:8,17；13:5；肋 20:24；戶 16:13,14；申 6:3；11:9；26:9,15；27:3；蘇 5:6；耶 11:5；32:22；程式接着其他民族的名單，見於：出 3:8,17；13:5；及 33:2-3；「執拗的百姓」，出 32:9；33:3,5；34:9；申 9:6,13。



### c. 出離埃及(出谷紀 1-15\*)

另一個類似的文本檢查，與離開埃及的文本有關，所得的結論也類似。這裡，沒有任何前司祭(及前申命紀)文本，是表達出離埃及就是天主實現先前的許諾。只有在出 6:2-8 的司祭文本表達了這個意思。在出 13:5,11 都指向對聖祖的許諾。不過，這兩節經文並沒有把離開埃及和這「許諾」連繫起來。它們只是表示出 13 章的法律到了付諸實踐的時刻。

再者，大部分的釋經者把出 13 章的定位，與較遲的出 1-15 章的文本相連。另一方面，令人驚訝的是，在有關梅瑟受召的記述中(出 3-4)，我們竟找不到出谷紀與聖祖的相繫點。文本記述，顯現給梅瑟的天主是聖祖的天主(出 3:6)，但只止於此，沒有進一步的連繫。它也沒有任何提示，YHWH 引領祂的子民前去的方，就是向父親(祖先)許諾的地方(出 3:8,17)。儘管出 3:1-4 比它被插入的脈絡(出 2:23a 和 4:19)更遲，梅瑟的使命與父親之間也沒有連繫。

### d. 在曠野流浪

在少數幾段文本中，其中一段提及其他傳統的就是戶 11:12。在此梅瑟對 YHWH 說：

莫非是我懷孕了這百姓，或是我生了他們，你竟對我說：你要懷抱他們，如同裸母懷抱乳兒，直到你對他們的祖先所誓許的地方？

這節經文提到「父親」(祖先)和許地。但是這裡的用詞，明顯是申命紀的詞彙，因此這段是相當遲的。「誓許」這個動詞是申命紀及相關的文學的典型。這句子結構是很有問題的。比較自然的

說法是：「帶領…進入我誓許給他們父親的地方」，有些 Samaritan 抄卷和 LXX(七十賢士本)抄卷正是這種寫法。<sup>39</sup> 這些正促使我認為這是較後加插的原因。

### e. 創世紀

同樣的情況在創世紀也見到。有幾個文本明顯地提到出谷，但所有這些文本都屬於較後的文本。第一段是創 15:13-16。創 15 是有不少學者討論的文本，現今很少釋經者認為它是屬於很早期的，至少從它現在所見的形式看，這不是很古老的文本。<sup>40</sup> 再者，13-16 節是加插的，因此是屬於文本最遲的一層。在 12 節的「前詞語／事件重述」(resumptive repetition)：「太陽快要西落時」，和 17 節：「當日落天黑時」，我們見到第一個暗示。15:13-16 干擾了在 15:7-12 開始的行動，最後在 15:17-18 以盟約的完成結束這個文本。創 15:13-16 是一段後期的編輯文本，不能用作證明亞巴郎與出谷有原始的連繫。

有些釋經者認為創 15:7-12、17-18 可能暗指在西乃的神顯。這會是亞巴郎與出 19:24 之間最好的「橋」。創 15:17 的用詞確實包含一些元素足以啟發在出 19:10-19 描述的神顯，例如：「火罐(火爐)」(*tannûr*: 創 15:17; *kibšan*: 出 19:18)，「烟」(*šm*: 出 19:18; 創 15:17)，及「火炬」(*lappîd*: 創 15:17; 出 20:18)。其他的元素，例如打雷卻從缺。不過，建(訂)立盟約的詞彙(“to cut a covenant” — *krt bērit*)，在出 19 卻找不到，但是見於出 24:8，一個較遲的文本。再者，亞巴郎式盟約是一個獨立的文本，但與一個司祭文本：

39 See Noth, *Numbers*, 86-87; Römer, *Israels Väter*, 558; Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 81 (bibliography, n. 160), 103.

40 See Blum, *Komposition der Vätergeschichte*, 367-72; Köchert, *Vätergott*, 198-247; Carr, *Reading the Fractures of Genesis*, 165; see especially M. Anbar, “Genesis 15: A Conflation of Two Deuteronomic Narratives,” *JBL* 101 (1982) 39-55.

創 17 的某部分相應。這些可能暗示西乃神顯的文本，並不意味有一個古老的亞巴郎圈和一個古老的西乃神顯記述，曾經屬於同一個敘述單元。這些暗示只能讓我們得到一個小結論：其中一個文本的作者，認識其他的文本。在創 15 見不到，可以期待另一個盟約的提示。不是排除有這可能，但沒有足夠的證明。必須有其他的元素和更明確的指示。

只有創 46:1-5a 暗示雅各伯家會從埃及回到客納罕地，但是這個文本太次要，而且與它的脈絡也不同。<sup>41</sup> 它在很多方面都和其餘的若瑟故事不同。最特別的是，這段是在創 37-50 中，唯一包含神的講話，唯一的神視和唯一的禮儀動作。而且它應該也是一段加插文。在創 45:27，諸子讓他們的父親看到若瑟派來接他，使他前往埃及之旅舒適的車輪。接着在下一節，雅各伯／以色列終於相信了這說法，終於決定離開。讀者在創 46:5b 見到故事繼續發展，雅各伯／以色列的兒子扶他們父親及全家人，上了來接他們到埃及去的車輪。<sup>42</sup> 這最後的行動叫人驚訝，因為之前他們已出發，來到貝爾舍巴暫停(46:1)。

最後，在聖祖採取主動，決定離開之後(45:28)，天主在 46:3-4 才發出命令。通常神諭應該在人決定以前出現的。現在，讓我們看看在最初的記述，一如加插文：46:1-5a，雅各伯和以色列的名字是一個交叉對偶的排列(chiasm)：

雅各伯：45:25

以色列：45:28; 46:1,2

雅各伯：46:5a, 5b

41 有關的討論和參考書目，見：Blum, *Komposition der Vätergeschichte*, 246-49 and 297-301; Carr, *Reading the Fractures of Genesis*, 211 n. 70.

42 注意類似的詞彙：“[雅各伯]看了若瑟打發來接他的車輪”(45:27b)；“他們扶雅各伯，他們的父親…上了法郎派來接他的車。”

創 50:24 是創世紀中第二段「非司祭」文本，把聖祖的歷史連接到出谷紀來。在此，若瑟許諾，YHWH 將看顧祂的人民，要「領他們上來」，到許給亞巴郎、依撒格和雅各伯的地方。這是一段加於若瑟故事結局的後期加插文。編者所留下的痕跡依稀可見：創 50:22-23,26 包括一段若瑟逝世的簡短記述，但在這兩段文字中間，加插了他的「遺囑」(50:24-25)。在 50:22 提到若瑟 110 歲的高齡，在 50:26 又重複一次。連接這兩節經文的關鍵語就是「死」(*mwt*)這個動詞(50:24a, 26a)。

創 50:24-25 的詞彙和主題，在出 13:19 和蘇 24:32 再度出現。根據出 13:19，梅瑟按創 50:24-25 表達的若瑟的遺願，帶了他的骨骸離開埃及，在蘇 24:32 骸骨被埋在舍根。不過支持創 50:24-25 這段加插性質最強論據是，若瑟在此提到天主對三位聖祖的「許諾」，這個奇怪的事實從來沒有在若瑟的故事中提起。這主題也出其不意地出現，事前什麼沒有準備。更重要的是，當若瑟邀請他的兄弟和他們的父親，到埃及定居時，他也沒有提起(創 45:9-11)。當雅各伯的兒子們前來請他與他們一同下到埃及去時，雅各伯也沒有提起(45:28)；他很應該以天主曾許諾把客納罕地賜給他的祖先而表示反對下到埃及去。<sup>43</sup>

按以上的研究結果是，似乎最可信的是，聖祖傳統與出谷紀傳統的連繫，是一個後期的創作，不可能推到一個較早的時期。在申命紀和司祭作者以前，沒有完整的「文件」存在——沒有可能已經整合兩段敘述「單元」的文件。這裡的傳統是並列，有時甚至是對立的。例如歐 12 把雅各伯和梅瑟對立起來；在則 33:23-29，亞巴郎被置於反對法律的位置；在依 63:11,16，亞巴郎與梅瑟對

---

43 有關討論和參考書目，見：Carr, *Reading the Fractures of Genesis*, 166-67.

立。第一段在聖祖與出谷紀之間，創作了清晰的敘述和神學連繫的文本，就是司祭文本：出 6:2-8(參閱 K. Schmid)。

## D. 五書的前充軍期資料

在以下這一部分，我要嘗試辨別五書的每一部書中最古老的資料。不過，不可能對每一項的辨別，都可以提出透徹的論證。在近年來學者苦心經營的假設中，我會選擇那些看來最可信的，最容易證實的，和對於理解複雜的五書文本最有幫助的假設。

### 1. 創世紀

創世紀內各個傳統，在尚未合編以前都是獨立存在的。在一個前申命紀的五書脈絡中，我們必須區別：根源歷史(創 2-11)、亞巴郎圈(12-25)、一些有關依撒格的傳統(創 26)、雅各伯圈(25-35)和若瑟的故事(37-50)。

#### a. 根源歷史

根源歷史帶出一些特別的問題。<sup>44</sup> 許多片段看去是後申命紀或後司祭的。要從較後期的闡述中剔出最古老的元素，不是一件容易的事。在洪水記述的事例中，我認為，我們可能以有說服力的方式，顯示一向歸於雅威源流的敘述，其實是由一系列的後司祭加插文編纂而成。<sup>45</sup> 無論如何，創 2-11 有它自己的歷史，但與五書其餘的部分，卻完全沒有連繫。<sup>46</sup>

創 2-11 的世界是一個定居小群體，特別是由農夫、牧人和城

44 同上，234-48。

45 J.-L. Ska, “El relato del diluvio.” 這觀點也得到 B. D. Eerdmans, J. Blenkinsopp, G. J. Wenham, and B. Gosse 等學者支持。

46 See especially Crüsemann, “Die Eigenständigkeit der Urgeschichte”; Köckert, *Vätergott*, 264-65; Carr, *Reading the Fractures of Genesis*, 241.

市人組成的世界。所處理的問題涉及 YHWH，與作為一個整體的人類及大地('adāmā)的關係，今日我們會稱之為「自然」關係。在創 2-11 中找不到一處和接下來的文本有什麼連繫點。這個敘述單元是自足的。再者，創 11 之後出現的問題，也很不相同：之後的問題是一個尋求一塊土地(或一個家)的家庭，他們的移居，有關嫡系的問題，然後是壓迫和自由的問題，以及一個沒有土地的民族的法律制定的問題。

創 2-11 是在一個較遲的時期構思的，作為整個救恩史的一篇普世序言。在有關這段歷史的其他摘要中，只有更後期的文本，例如乃赫米雅 9 章(即厄下 9)的祈禱是以提及創造開始(厄下 9:6)，然後才提到聖祖(厄下 9:7)。這也是詠 136 的情況。有一段很長的時間，釋經者認為創 12:1-3 是連接根源歷史和以色列歷史的關鍵。向亞巴郎許諾的普世祝福，對於一個在「神的忿怒」下的世界是一種恩寵(參閱羅 1:8)。這文本可能再用創 11:1-9 的某些元素，例如「成名／大名」(great name)(11:4; 參閱 12:2)。不過，深入研究創 12:1-3 並不能肯定這個論點。創 12:1-3 是一個較後的，後充軍期的加插文，包含以色列的出生證明書，而不是一個普世救恩的許諾。這文本沒有講述一個普世的祝福，但述及亞巴郎將獲得的普世盛名。<sup>47</sup>

## b. 聖祖的故事(創 12-50)

在聖祖故事中，我們很容易區別不同的敘述單元。這些敘述單元有它們自己的特色：亞巴郎圈(12-25)，有些關於依撒格的傳

---

47 J.-L. Ska, "L'appel d'Abraham et l'acte de naissance d'Israël (Gn 12,1-4a)," 367-89. 有關本節的詳細分析和它的註解，參閱：Blum, *Komposition der Vätergeschichte*, 349-59; Köckert, *Vätergott*, 276-97; Carr, *Reading the Fractures of Genesis* 179-94.

統(26)，雅各伯圈(25,27-35)和若瑟的故事(37-50)。簡短地描述這些文本，就能看清楚，這些不同的單元的連繫點，就是後來的構思。

*亞巴郎* 亞巴郎生活在一個近南客納罕的區域；他與埃及(創 12:10-20)和培肋舍特(創 20-21)有接觸；他也曾在赫貝龍和離沙漠不遠的貝爾舍巴住過。另一方面，雅各伯卻與在哈蘭區域的阿蘭人有來往，並住在舍根和貝特耳。亞巴郎圈和雅各伯圈有很大的差別：布局、氣氛和地理背景，和許多其他細節，使這兩段有關兩位聖祖的敘述，清楚地分別出來。

在創 26 的依撒格也是獨立的。同時，若瑟故事的特色，更是不言而喻。在此，前面的敘述圈出現的許多重要主題都欠奉。這故事與五書其餘的部分，主要的分別是在風格上。<sup>48</sup> 敘述比其他的更緊湊，更直接地圍繞着主人翁的命運打轉，而天主只是透過英雄的冒險事件間接地干預。在創 37-50 的許多情節中留下的「埃及」痕跡也是另一個因素。這個敘述的文學和藝術性質，促使我們把它劃分為另一個範疇。<sup>49</sup>

亞巴郎圈是由一些獨立的記述和短篇的敘述圈組成。<sup>50</sup> 我們可以相當確定說，其中有些最古老的文本是「亞巴郎—羅特圈」(創 13\*and 18\*-19\*)；可能包括在埃及的居留(12:10-20)和兩個哈加爾被逐的版本(16:1-14\*和 21:8-20\*)；以及一些有關亞巴郎移居革辣爾的傳統(21:22-34)。<sup>51</sup> 其他的片段較遲，例如多個

48 有關創世紀各部分的文學特色，參閱以下出色的論文：Cohn, "Narrative Structure and Canonical Perspective in Genesis."

49 For more details, see Humphreys, *Joseph and His Family*, 135-214, especially pp. 194-214; Carr, *Reading the Fractures of Genesis*, 271-89.

50 Blum, *Komposition der Vätergeschichte*, 273-89 (cf. pp. 289-97); I. Fischer, *Erzeltern Israels*, 333-43.

51 有很好的理由肯定創 20 比較創 12:10-20 更遲。見同上，223-28。

不同的——許諾和旅程路線——把亞巴郎的故事與聖祖傳統連繫起來的文本。<sup>52</sup> 創 20:1-18 可能是更遲的一段文字，可以見到它對一些類似的片段早有認識，並也嘗試證實一些角色誠實有理——例如，天主、亞巴郎、阿彼默肋客。創 22:1-19，亞巴郎的考驗，和創 24，依撒格的婚姻，現今都被視為後期——即後充軍期——編寫的。<sup>53</sup> 另外還有一些問題文本，例如創 14 和 15。儘管其中可能包含一些古老元素，從文本現在的面貌可知，它們是經過一段頗長的編輯的過程。這表示這些是很遲的文本。<sup>54</sup>

**依撒格** 分配給依撒格的唯一一章就是創 26，它是在一個獨立的脈絡中。<sup>55</sup> 它被置於雅各伯與厄撒烏競爭的兩個主要片段之間：創 25:27-34 豆羹片段；和創 27，「盜取祝福」片段。它構成一個「插入」或「離題」的大篇幅。

兩個兒子，厄撒烏和雅各伯都很離奇地不在創 26 章出現。<sup>56</sup> 這一章描述一連串在革辣爾區域發生的衝突事件，及阿彼默肋客王的介入。這些獨特的性質，使這一章，在前後圍繞着它的章節之中鶴立雞群。依撒格在創世紀的功能，就是使他後裔的土地擁有權合法化：依撒格是唯一生於許地的聖祖，他一生住在這片土地上，最後也長埋於此。這也是在創 26:2，天主明確地禁止他前往埃及的原因。

---

52 See Zenger (ed.), *Einleitung*, 119, who was influenced by I. Fischer, *Erzeltern Israels*, 333-43; Carr, *Reading the Fractures of Genesis*, 202.

53 See Veijola, "Das Opfer des Abraham"; A. Rofé, "An Inquiry into the Betrothal of Rebekah," in *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte: Festschrift für Rolf Rendtorff* (ed. E. Blum, C. Macholz, and E. W. Stegemann; Neukirchen-Vluyn, 1990) 27-40.

54 See Carr, *Reading the Fractures of Genesis*, 163-66, with bibliography.

55 Blum, *Komposition der Vätergeschichte*, 301-7.

56 For more details, see Carr, *Reading the Fractures of Genesis*, 205.



雅各伯 雅各伯圈有它自己的特色。在被納入為創世紀這卷書之前，它也是一個獨立的存在。<sup>57</sup> 這個假設是建基於很結實的論據。雅各伯故事原始的核心與亞巴郎的並不相連。再者，當故事在創 33 及 35 章結束時，並沒有預備若瑟故事的伏筆。這個敘述本身並不需要甚麼延續。

雅各伯故事比亞巴郎的更緊密。我們不必太猶豫就可以辨認一個，描寫雅各伯與厄撒烏，雅各伯與拉班衝突的敘述單元。<sup>58</sup> 這個單元包含兩個有關厄撒烏與雅各伯競爭的情節(創 25:27-34 [這可能是較後期的編輯]；27:1-45)；貝特耳的神視(28:10-12, 16-19\*)；雅各伯與他的舅父也是他的岳父拉班的衝突(29:1-32:1)；重返客納罕地(32-33\*；35:1-8,16-20)。<sup>59</sup>

在這些片段裡，我們可以辨認與特別的地方或聖所連接起來的敘述；這些原是分離的敘述可能較古老，在被納入雅各伯圈以前，已獨立地存在。這些文本包括：貝特耳的「神聖傳說」(28:10-12,16-19\*)；培尼耳的情節(32:23-33\*)；從舍根遷移到貝特耳的片段(35:1-5\*, 16-20\*)。<sup>60</sup>

創 34 章，狄納(Dina)和舍根(Shechem)的片段，包含一段有它自己的歷史的「離題」敘述。把它加插於此，因為在創 33:19 提到舍根和哈摩爾(Hamor)。創 33:19-20 的敘述主題在創 35:1-5 重現。在最後的編輯(創 33-35)中，創 34 章可能用作解釋天主命雅各伯離開舍根移居貝特耳的原因(創 35:1)。

雅各伯的故事源於北方。它與這區域有特色的地方相連，例

57 Blum, *Komposition der Vätergeschichte*, 66-203. (conclusion: pp. 202-3).

58 See the analysis of Carr, *Reading the Fractures of Genesis*, 258-61, who uses the works of Blum and Kessler.

59 See Zenger (ed.), *Einleitung*, 119; Carr, *Reading the Fractures of Genesis*, 256-57, who bases his research on the work of Blum.

60 Carr, *ibid.*, 268.

如，貝特耳、舍根和培尼耳(Peniel)(參閱列上 12:25,29)。

若瑟 若瑟故事的文學和神學特質是人所皆知的，<sup>61</sup> 有關的評釋也提供了很好的摘要。這故事比創世紀中所有的其他故事，更有內在的連貫性。<sup>62</sup> 在敘述的開始，讀者只須知道有雅各伯的家庭存在，便能理解故事的布局。創 37-50 所寫的雅各伯，在各方面都和創 25-35 所見的那個不正直，不受約束的聖祖不同。他已經變成一個虛弱老人，沉溺於偏愛的情緒之中。

在故事的核心，我們見到若瑟與他的眾兄長發生衝突和「被賣」(創 37)，若瑟在埃及位高權重(創 40-41)，然後旱災來臨，兄長到埃及之旅和他們與他修和(創 42-45)。<sup>63</sup> 在創 38 章猶大和塔瑪爾的故事，完全不屬於若瑟圈。這段敘述干擾了布局線，並引進了與創 37-50 的事件完全無關的主題和題目。創 38 章可能是在創 37 和創 40 之間的一個加插或「中場休息」。

創 39 也是在很多方面與若瑟的其他故事不同。YHWH 只在這一章出現。在此，若瑟落得被禁錮在牢獄的下場，不過他在獄中獲得優越的地位；然後，在創 40 章他為兩個同囚的犯人服務，而在此時，他的「主人」(我們假定在創 37:36 和 39:1 的是同一個衛隊長)竟忘了在前一章(創 39 章)發生的事情。再者，從敘述的角度來說，創 39 章的結局完全不能令人滿意，因為作惡的普提法爾的妻子的罪行依然未被揭發，而她也未受懲罰。創 39 章也是唯一的一章，是一個與埃及有名的「兩兄弟的故事」平行的故事。所有這一切引導我們去想，一位編者把這一章作了一些次要的改動，加插到已存在的另一章裡。其實，在記述的末段，若

61 Blum, *Komposition der Vätergeschichte*, 229-57.

62 See, among others, Westermann, *Genesis 37-50*, 18-24; Humphreys, *Joseph*, 131 and 195-96; Carr, *Reading the Fractures of Genesis*, 271-89.

63 For this paragraph, see Humphreys, *Joseph*, 194-207.

瑟又回到一開始的處境，正在為埃及的長官服務(37:36; 39:1; 40:3-4)。

創 37 章需要特別的解釋。敘述最古老的部分是描寫，當勒烏本正想法營救若瑟時，他如何被米德楊人「偷去」。猶大版本講述若瑟如何被賣給依市瑪耳，是較遲並加插到之前的記述的版本。不過，在創 42-45 猶大不是一個次要的人物。相反，他是個核心角色，我們不可能忽視他的調停功能，因為這樣會扭曲或破壞故事的布局。

雖然我們不能絕對肯定，我認為應該從若瑟故事，從北方轉移到南方的轉接點，尋找解答猶大的問題。只要敘述是轉移並在猶大王國修訂，猶大在這個主角若瑟相當肯定是北方人的故事中，可以扮演一個關鍵的角色。創 37，它在北方撰寫的第一個版本，似乎包含了故事最古老的核心。

南方的作者／編者，在轉移這故事時，加插猶大的參與，並且透過重寫幾乎全部創 42-45 章，使猶大成為現今所見的敘述的連結元素的一部分：猶大說服他的弟兄同意售賣若瑟(37:26-27)；猶大說服雅各伯讓本雅明到埃及去(43:3-14)；猶大以他的一番保護本雅明的言辭，扭轉了整個情況，他(在不知情之下)影響了若瑟讓自己被兄長們認出，並與他們修和(44:18-34)。

在這三項行動的過程中，猶大的地位和性格不斷在演進。在創 44 章，在有關銀杯的情節中，若瑟製造了一個與創 37 相似的情況。他讓他的兄長們有機會除去他們的父親另一個心愛的兒子：本雅明，而猶大卻自動獻身，代替那潛在的犧牲品。不過，他是創 37 章提議售賣若瑟的那個。如果我們認為猶大的「轉化」，是「南方」修訂最早的記述的後果，那麼它就比較容易理解。猶大成了一個被糾紛傷害的家庭的修和工具。這種態度，肯定配合

當撒瑪黎雅淪落後，猶大區域所扮演的角色。這樣看來，若瑟故事可能是源於北方，稍後轉移至南方。<sup>64</sup> 在稍後的階段，這故事被用以加長雅各伯的故事，然後，這個合編又被連接到亞巴郎圈來，組成有關以色列祖先的一個記述。

我認為最後的編輯工作是在後充軍期展開的，正如集合這一層的主要文本(主要是：創 12:1-4a; 13:14-17; 26:2-5; 28:13-14,15; 31:3; 46:1-5a; 50:24-25; cf. Blum)的工作那樣。

## 2. 出谷、西乃和在曠野的流浪

結出谷(出離埃及)和在曠野流浪這段大篇幅的敘述單元，充滿着問題。我只能根據近年最實際的研究，提出一個可信的假設。首先，有足夠的安全線的批判研究，可以區別：離開埃及的故事(出 1-2\*,4\*,5\*,7-12\*,14-15\*)、西乃片段(19,24,32-34)、十誡(20:1-19\*)、「盟約法」(出 21-23\*)、有關以色列在曠野流浪的傳統(出 15\*,17-18\*; 戶 11\*,12\*,13-14\*,20-21\*,25\*)、和巴郎的故事(戶 22-24\*)。這些傳統是相對地獨立的。即使在某些單元裡，有可見的「瑕疵」，不過根據它們，我們假定其中有些「連續的敘述」，非常可能有它們自己獨立的源流假設。

### a. 在埃及受壓迫和梅瑟的早年

出谷紀 1 章以幾個情景，描述了法郎針對以色列的第一批壓迫行動。出谷紀 2 章引進梅瑟，未來的拯救者。近年來有不少著作者研究這首兩章的風格。<sup>65</sup> 它的風格與 Gunkel 從研究創 12-35 中的流行故事(*Sagen*)所見很相似。現在所見的這些記述，形成

64 See Zenger (ed.), *Einleitung*, 119, in the same direction as W. Dietrich, H. Donner, H.-C. Schmitt, and H. Schweizer. Also see Carr, *Reading the Fractures of Genesis*, 277-83.

65 For bibliography, see, among others, G. F. Davies, *Israel in Egypt*.

一個敘述圈，編排在梅瑟受召叫之前，並為他的受召鋪路(出 3:1-4:18)。仔細閱讀可以發現，其實首兩章，與它們現在的脈絡並不協調。這裡依然保留的張力和不可理解的元素，只能解釋為：這些記述在被整合到一個更大的，有關以民在埃及受壓迫和它最後圓滿結局的敘述之內以前，曾經是獨立存在的。

我們可以察覺到，敘述開始的部份，在較大的脈絡上存在着張力。<sup>66</sup> 子民的人口迅速增加，和他們建造貯貨城的主題，只限於出谷紀 1 的記述。在出谷紀 1-2 之後，再也不提，法郎要除去男嬰以便限制子民的人口膨脹。另外，在壓迫的成因和所施加的壓力的程度之間，也有一種很特別的張力。強迫勞動真能壓抑人口的增長嗎？這是不能肯定的。再者，如果法郎要利用希伯來人作為一種可奴役的勞動力，為甚麼他卻要消滅男嬰？最後，埃及人不能容忍希伯來人，和當他們害怕見到希伯來人離開這兩種情緒(出 1:10)，其實並不協調。

另一部分(1:15-22)也帶來一個問題。如果人民的人口大量增加，兩個助產婦如何能應付大量的助產工作？在此，只有向助產婦發出的消滅男嬰的命令，是和希伯來人口劇增的主題一致。這一部分，對於梅瑟的誕生，以及圍繞着這事件的各種危險，形成一個美妙的序言。這部分的整個記述，以乎包含多個不同的主題，例如人口增長和以民被奴役，以及一個流行的題目，那就是助產婦的參與。

有關梅瑟事業的開創的一些情節，也是屬於同一個敘述類型。<sup>67</sup> 一個與梅瑟誕生故事(出 2:1-10)平行的故事，可在 Sargon of Agade 的故事中找到。孩童奇妙地保存了生命並秘密地被撫養成

66 For a detailed disussion, see W. H. Schmidt, *Exodus 1, 1-6, 30*, 16-26.

67 See *ibid.*, 51-62 and 79-88.

人，是在每個時代都流行的民間故事。不過，這段記述預設了先前的敘述——特別是法郎的命令，要把希伯來男嬰拋入尼羅河。另一個民俗故事的題目或「典型的情景」(typical scene)：井邊的邂逅(梅瑟與米德楊女子，出 2:15-22)，至少有兩個平行故事也可以在創世紀中找到(創 24 和創 29:1-14)。

之後，梅瑟生平的這部分就乏善可陳。接着出現的情景，只在出 3:1; 4:18 和 18:1-3(參閱戶 10:29; 民 1:16; 4:11)暗示梅瑟住在米德楊他岳父家中，沒有敘述直接提到他住在法郎的宮廷裏。在他的誕生和婚姻之間，記述了兩個短情節：梅瑟為保護他的希伯來人兄弟，殺死一個埃及人；梅瑟被一個與另一個希伯來人吵架的希伯來人指責，同時，梅瑟必須逃亡，因為法郎得知埃及人被暗殺的事。這個片段可能是後來加插的。它的主要目的是把梅瑟的出生和他在米德楊的婚姻連接起來。

根據 B. D. Eerdmans 和 M. Noth 的觀察，「梅瑟受召」(出 3:1-4:18)是一個較遲的敘述，被插於出 2:23a 和 4:19 之間。<sup>68</sup> 有很清楚的指示，出 3:1-4:18 是一個單元，曾經是獨立存在於它現在的脈絡之外。在法郎駕崩的消息公布之後(2:23a)，YHWH 叫梅瑟返回埃及，因為要殺害他的人已死(4:19)。但是，在 4:18 梅瑟已經向他的岳父耶特洛提出，要回到埃及去。在出 4:19 YHWH 給梅瑟的命令中，並沒有提到在出 3:1-4:18 的敘述中出現的任何元素——例如，梅瑟的拒絕，和他之前接到的使命。再者，他受召的記述並沒有暗示，法郎要殺害梅瑟的意圖。天主的人本可以用這個事實拒絕天主的要求，但這事沒有發生。這是很難明白的，

---

68 See B. D. Eerdmans, *Alttestamentliche Studien III: Das Buch Exodus* (Giessen, 1910) 16; Noth, *History of Pentateuchal Traditions*, 31-32 n. 103. For a more complete demonstration, see Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 20-22; Ska, "Récit et récit métadiexégétique en Ex 1-15," 156.

因為一直到 4:19 他才知道法郎已去世。不過，我們可以毫無困難地從 2:23a 跳到 4:19。法郎的死訊(2:23a)是促使梅瑟有信心返回埃及的原因。在 2:21-22 出現梅瑟的妻子和兒子，從 3:1 至 4:18 是不在場的，但是在 4:20 他們再度出現。

在 3:1 梅瑟的岳父的名字是耶特洛(Jethro, *yitrô*)或 4:18 的 Jether (*yeter*) (思高版的中文翻譯沒有分別)，但是在 2:18 他的名字是勒烏耳(Reuel)。從出 2:23a 到 4:19 的連接線很明顯是中斷了，這是為了加插一個有關梅瑟受召的詳細報告(3:1-4:18)。這段記述可能用了較古老的資料，特別是焚燒的荊棘這個景象的資料(3:1-6)。

出 5 也出現一些異常現象，使它和它的脈絡抽離。這段敘述與出 1:8-12，描寫希伯來人開始受壓迫和勞役是相連的，不過在此，並沒有提到受壓迫的原因(即埃及人面對希伯來人口日益增加感到害怕)。希伯來人造的磚，很可能是用來建築貯貨城的，貯貨城的名稱在 1:11 有記載，但是在出 5 卻沒有明確地提到這些城。這段敘述是經過修改並擴大，以便引進亞郎這個人物(5:1,20)。<sup>69</sup>

## b. 埃及的瘟疫

這些「斷裂」也出現在埃及的瘟疫記述中(出 7-11\*)。<sup>70</sup> 例如，瘟疫敘述從不清楚提及在埃及受壓迫的事。以色列人生活在哥笙(Goshen)，與埃及人的地區分隔(8:18; 9:4-7,26; 10:23)，而且他們似乎不是被迫從事建造貯貨城的工程(參閱出 1:11)。奴役的

69 For more details, see W. H. Schmidt, *Exodus 1,1-6,30*, 247-50.

70 有關出 1-15\*，see especially Weimar and Zenger, *Exodus*; W. H. Schmidt, "Die Intention der beiden Plagenerzählungen (Exodus 7-10) in ihrem Kontext." 這裏的分析，並不排除考慮最後的文本是一段文學傑作，一如一些作者，例如 W. H. Schmidt 在多篇作品中所主張的那樣，或者另外一個學派的代表人物的例子: G. Fischer, "Exodus 1-15."

主題，特別是造磚，在出 5 以後已消失，一直到出 14:5 才再度清晰地重現(參閱 14:11-12)。這可以說是一個節約敘述(narrative economy)的事例，因為瘟疫的記述，集中在 YHWH 與法郎的抗爭，因此並不處理希伯來人的命運問題。我們也應注意「放走」(*let go, slh, Piel*)這個動詞的意義，也可以指「釋放」或「使自由」(奴隸)。敘述的確預設了一個希伯來人在埃及的情況，不是一個令人羨慕的背景。即使是這樣，梅瑟從來不曾要求法郎，停止希伯來人的苦役。反而，他請求准許到曠野去，以便在那裏舉行祭獻／過慶節(3:18; 5:1; 7:16,26; 8:16,21-24; 9:1,13; 10:3,7,8-11,24-26)。儘管這個請求並不排除另一個，但重點是不同的。

在出 7:14 開始的瘟疫敘述，並不很容易和前面的各章連接得上。在這一節，YHWH 告訴梅瑟法郎拒絕(放人)，但在 5:22-23 梅瑟已告訴 YHWH 這點。再者，出 7:14 引進另一個主題，法郎的心硬，但在出 5 是沒有料到的。<sup>71</sup> 因此，瘟疫敘述的根源可能與它前後敘述的根源不同。

出 7-11\*包含一些先知文學的類別，<sup>72</sup> 例如，「使者程式」(messenger formula)，「YHWH 這樣說」(出 7:17,26; 8:16; 9:1,13; 10:3; 11:4)，以及「認知程式」(recognition formula)，「你必承認我是 YHWH」(出 7:17; 8:18; 9:14,29; 10:2; 11:7)等。即使是梅瑟求情的效力，也構成一個先知的主题(出 8:4-9,25-27; 9:27-33; 10:16-19)。心硬這個題目也出現在多個先知的著作中(依 6:10; 耶 5:21; 則 2:4; 3:7)。

在瘟疫敘述與亞毛斯的神視(亞 7-9)之間，只有部分的類同：進程和後果是相同的，因為兩者都提及審判逼近。亞 7-9 也提到先知的求情(亞 7:2,5; 參閱 7:8)。亞 4:6-12 是另一個可以和瘟疫

71 Ska, "Récit et récit métadiexégétique," 158.

72 Childs, *Exodus*, 144-49.



記述比較的文本。YHWH 降下一連串的懲罰，但是人民不回頭，正如法郎並不被瘟疫析服一樣。亞毛斯和瘟疫敘述之間在文本上的連繫，是有限度的。不過，瘟疫敘述的「先知式」的特質，卻把這幾章從出 1-15 章其餘部分清楚地標示出來。<sup>73</sup> 至於敘述的日期，有一段重要的文本：撒上 6:6，記述在以色列和培肋舍特人的戰爭中，以色列的天主挑起了瘟疫。<sup>74</sup> 撒上這文本是前充軍期和源於北方，這似乎很可信。那麼，很可能，有一個有關瘟疫的傳統曾在北國流傳。不過，現在可見的敘述，沒有在北國寫成的必要。我們也缺乏更確實的線索可以提出更準確的解答。最多，我們只能擬想，在依撒意亞反埃及人的宣傳(依 18:1-7; 19:11-15; 20:1-6; 30:1-7; 31:1-3; 參閱 36:9)，和瘟疫敘述之間，有隱晦的連繫。這把我們再次帶回先知圈裏。

流行的瘟疫記述有兩種不同的結構。在司祭敘述中，瘟疫敘述的組成，是準備、宣佈和預示最後審判的一系列「徵兆和奇蹟」。構成這部分司祭敘述的文本是：出 7:1-5 和 11:9-10。最後的審判見於出 12:12 和渡海的記述(出 14\*)。<sup>75</sup> 出 7-11 的第二種瘟疫敘述的結構見出 3:16-22; 6:1 和 11:1-3。在這些章節中，神的計劃有兩個相反的階段：第一階段的失敗導致第二階段的成功。瘟疫是 YHWH 施行的「奇蹟」(3:20)，但是這些奇蹟並不能使法郎折服。只等到最後干預——長子之死之後，他才讓以色列人離

73 其餘說服力較弱的提議，見同上，142-44; Van Seters (*Life of Moses*, 80-86), who writes about Exilic/Postexilic prophecy.

74 在出的敘述中，第十項瘟疫(即長子之死)特顯出來。它結構和詞彙與別不同。

75 See my "Plaies d'Égypte dans le récit sacerdotal (Pg)," *Bib* 60 (1979) 23-35; idem, "La sortie d'Égypte (Ex 7-14) dans le récit sacerdotal (Pg) et la tradition prophétique," *Bib* 60 (1979) 191-215; Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 242-56; L. Schmidt, *Beobachtungen zu der Plagenzählung*. For Exodus 14, see my *Passage de la mer*, 97-99.

開(3:20-21; 6:1; 11:1)。<sup>76</sup> 這幾章的某些元素是較遲的加插，例如，亞郎和他的棍杖。

### c. 海的奇蹟(出 14\*)

屬於非司祭敘述的出 14 似乎不知道有關於瘟疫的片段。在這個記述開始時，法郎和他的官員也沒有提這些災難。以色列「逃跑」了，夜間當法郎把梅瑟召來，要求他和他的人民離開埃及時，似乎也沒有人記得出 12\*所記的那些悲劇事件。瘟疫敘述的重要元素消失了，值得注意的事件是三天之後要在曠野舉行的慶典。另一方面，奴役主題卻出其不意地重現(14:5)。<sup>77</sup> 但是，在出 14\*中也見不到瘟疫記述中那些先知詞彙。這裏有很強的指示，讓我們認為出 14\*是來自一個相對地獨立的傳統。根據歐 2:17; 11:1; 12:10,14；及亞毛斯的幾段較不確定的文本(亞 2:10; 3:1; 9:7)，許多學者提議，出 14 也是源於北方。

### d. 西乃片段

西乃和出離埃及明顯的連繫見於出 19:4-6，這是一個後充軍期文本，把這兩個事件從邏輯上和年份上連接起來：

<sup>4</sup> 你們親自見了我怎樣對待了埃及人，我怎樣好似鷹將你們背在翅膀上，將你們帶出來歸屬我。<sup>5</sup> 現在你們若真聽我的話，遵守我的盟約，你們在萬民中將成為我的特殊產業。的確，普世全屬於我，<sup>6</sup> 但你們為我應成為司祭的國度，聖潔的國民。你應將這些話訓示以色列子民。(按本書的引述直譯)

76 Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 20-22; Ska, "Récit et récit métadiexégétique," 150-65.

77 亦見出 14:11-12 暗示的在埃及被奴役的事件，這也是一個較遲的加插。

除了這段之外，在出 19-34 只有少數出離埃及的提示，而且這些提示可能都是後期的加插。其中最廣為人知的，是編排在十誡之前的一段，而且有很大的可能是源於較近期的(出 20:2)。<sup>78</sup> 其他的出谷提示，零星地散布在整個盟約法中，在屬於法典第二部分的段落，那些常被視為較遲的文本中(出 22:20; 23:9,15)。即使上述這些都是古代的文本，它們與出谷和西乃片段也沒有真正的直接連繫，只是意指一個廣為人知的傳統而已。

西乃片段是五書的整體內，其中最複雜的片段之一。E. Otto 把這個文本的原始核心，劃定在出 19:2b,3a,10-20\*; 34:(11a), 18-23,25-27 的範圍內。<sup>79</sup> 根據 E. Zenger，這核心應該大些，包括：19:3a,10-12aα, 14-18; 20:18-20; 24:4aγ,4b,5; 32\*; 34:6-7,14,18-23,25-26。<sup>80</sup> 對於這個題目，學者還提出了許多不同的意見；但就我們所知的，可能最古老的部分，是在出 19:10-19 的神顯，和出 34 中立法的部分。<sup>81</sup>

除了原始核心的界定是最熱烈的辯論之外，有關這片段的根源，也帶來一些特別的問題。現今許多學者主張，它有一個祭禮的根源，或者是出自聖戰禮儀，<sup>82</sup> 或者出自耶路撒冷的祭禮。<sup>83</sup>

78 See Hossfeld, *Der Dekalog*; C. Dohmen, "Der Dekaloganfang und sein Ursprung," *Bib* 74 (1993) 175-95.

79 Otto, "Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion," 99.

80 E. Zenger, "Wie und Wozu die Tora zum Sinai kam: Literarische und theologische Beobachtungen zu Exodus 19-34," in *Studies in the Book of Exodus* (ed. M. Verenne; Leuven, 1996) 265-88.

81 有關神顯與法律的關連，見：Levin, "Der Dekalog am Sinai." 質疑出 34:11-26 的遠古性，見 Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, 69-70; and S. Bar-On, "The Festival Calendars in Exodus XXIII 14-19 and XXXIV 18-26," *VT* 48 (1998) 161-95.

82 Based on the study of J. Jeremias, *Theophanie: Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT 10; Neukirchen-Vluy, 1965). See Van Seters, *Life of Moses*, 254-70.

83 Cross, *Canaanite Myth*, 163-69; R. J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan*

這些問題都沒有肯定的答案。<sup>84</sup> 在我看來，西乃神顯這個文本在最初已修訂過，因為它包含了，以色列作為一個民族的存在所根據的經驗；結果，它留下了這個民族複雜的歷史記印。這個文本，按它現在所見的形式肯定是後充軍期，後司祭著作和後申命紀的。我們將永遠很難找到一個適當的方法，以很實質的確定性，辨認它最古老的元素——甚至更難——以便確定它們的根源。

### e. 盟約法

有關盟約法，首先有兩個問題必須加以區別：(1)各種不同的法律或小型的法律集子的根源，和(2)這些法典的編輯。第一次的編輯不可能早於 8 或 7 世紀(B.C.E.)，因為這種工作需要有一個相當發展的法律和文學的文化背景，根據近期的研究，這種背景不可能早於公元前七或八世紀出現。

有些學者提議，把它的時期定於大約在希則克雅時代。<sup>85</sup> 為甚麼是這樣遲？Crüsemann 所提出的理由，是特別從歷史和社會的角度思考的結果。盟約法特別關注奴隸、外方人和財務的處理，這就假定了，這些活動在一個社會內造成很大的社會的懸殊性。根據亞毛斯、歐瑟亞和米該亞先知，這正是 8 和 7 世紀(B.C.E.)的情況。近年有關以色列的歷史和文化的研究也證實了這個意見。

---

*and the Old Testament* (HSM 4; Cambridge, MA, 1972) 155; J. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (San Francisco, 1985).

84 See, among recent studies, Dozeman, *God on the Mountain*; Renaud, *La théophanie du Sinaï*.

85 Crüsemann, "Das Bundesbuch" (on pp. 28-35,41, Crüsemann 概括地說，大約在公元前 7 和 8 世紀的君王時期); Albrecht (*History of Israelite Religion*, 1.180-86) 明確地說是在希則克雅時代。有關近期對這個题目的討論，見：G. Lasserre, "Quelques études récentes sur le Code de l'alliance," *RTP* 125 (1993) 267-76 (above all F. Crüsemann, L. Schwienhorst-Schönberger, Y. Osumi, and E. Otto). D. P. Wright 為這個意見提出更多論證，見於："The Laws of Hammurabi as a Source for the Covenant Collection (Exodus 20:23-23:19)," *MAARAV* 10 (2003) 11-87; also Levinson, "Is the Covenant Code an Exilic Composition?"

### f. 以色列在曠野中的流浪

以色列的曠野流浪有需要作獨立研究。梅瑟這個人物有助於連接和統一，來自不同根源的敘述和傳統。不過，曠野流浪的傳統，只有少數幾次提到受埃及人的壓迫(出 1; 5)，瘟疫(出 7-12\*)，或者海的奇蹟(出 14\*)。所有這些文本都提到寄居埃及(出 14:11-12; 16:3; 戶 11:4-6; 14:1-4; 16:13-14; 20:2-5; 21:5)，同時，甚少甚至沒有離開埃及的細節(出 18:1,8-11; 戶 20:15-16)。<sup>86</sup> 戶 20:15-16 是最清楚地把以色列歷史的這兩個時刻，結合成一個敘述連環 (narrative sequence) 的文本。YHWH 帶領以色列人出離埃及，進入卡德士的曠野，因為埃及人虐待他們。

以上我們已提過，這文本屬於一個較遲的時期；就是說，它比申命紀文本更遲，例如申 26:3-6。連同司祭文本的出 6:2-8 和更遲的創 15:13-16，這成了四書其中一個少有的，把「父親們(祖先)」，居住在埃及和在曠野流浪結合起來，形成一個敘述摘要的文本。這是後充軍期的神學和文學活動的例子。因此，在這裏我們有一個現代五書的「角石」。

同樣，沒有提及神顯和西乃立法的文本。和其他案例一樣，不能過分依賴這「無言的論據」(argument from silence)。因為這些敘述描述一個反叛的民族，他們要重返埃及，但敘述不能同時提到以色列在埃及被奴役的時期。不過，梅瑟從來不利用過去他們受壓迫作為理據，勸阻那些要重返法郎國土的以色列人。另外還有一些獨特的特寫，例如結構、風格和提到曠野中的一些特別地點等，都為這些敘述帶來獨特的性質。

有關在沙漠流浪的回憶，在先知書中是很顯著的，尤其是歐 2:16-17; 12:10; 亞 2:10; 耶 2:2-3 和則 20。學者對於上述文本的

---

86 有關這些文本，主要參考：Schart, *Mose und Israel im Konflikt*.

時期和解釋，都不能取得大家一致接受的意見。<sup>87</sup> 在出谷紀—戶籍紀中的許多記述都是地方傳統，在新的脈絡中再用，例如子民與梅瑟的衝突。

我們可以把曠野流浪敘述，理解為對於反對希則克雅或約史雅的改革的響應嗎？或者這是否有反對眾先知的暗示？或者，這是在充軍後重返故國面對衝突下重讀這些情節的文本？無論情況是怎樣，這些文本的語氣，常充滿張力和假定有一個標誌着政治和宗教涵義的激烈爭執的背景。

曠野的傳統首先出現在北方(歐瑟亞)只有在稍後才出現在南方(耶肋米亞)。不過，在充軍期間或之後，在曠野流浪的主題，首先展示了負面的涵義，而這時期卻被視為反叛的時期(則 20, 厄下 9:16-18; 參閱詠 78:17-42; 95:7-11; 106:13-33)。正如 Noth 已經指出的，在曠野的「埋怨」(murmuring)和反叛的題目，常是加插文，被插入較早的敘述之中，同時，在我們看來，是屬於後充軍根源的。

有關巴郎的傳統(戶 22-24)，有它們自己的歷史，這已由經外的源於 Deir 'Alla 文件證實了。<sup>88</sup>

小結，在五書中，是有資料可以合理地視為後充軍期的。不過，依然很難，如果不是不可能的話，證明有大量的敘述單元，在充軍之前已存在。我們可以鑑定的最古老的文本是一些故事，或短篇和獨立的「敘述圈」，這些敘述往往是源自子民的團體回憶，以及他們的公民和宗教領袖。在各種不同傳統和敘述圈，或較大的敘述單元之間，那些明顯的文學連接，基本上是遲的——即後充軍期的。

---

87 Cf. Talmon, "The 'Desert Motif' in the Bible and in Qumran Literature."

88 See J. A. Hackett, *The Balaam Text from Deir 'Alla* (HSM 31; Chico, CA, 1984).

## 第十章

## 五書和後充軍期的以色列

五書的現在形式是甚麼時候編輯成的？是甚麼因素推動後充軍期的「以色列」團體，去搜集和組織所有法律和敘述文件，成為一件單一的作品？為甚麼這件作品不是很嚴密地統一起來，為甚麼還有這許多它的文學創作的痕跡保留下來？在本章內，我會嘗試回答有關五書形成的歷史背景——宗教、公民、政治和社會——的問題。歷來已有許多理論提了出來。不過，我只討論兩項假設——最重要和最有趣的：波斯帝國授權的理論，和圍繞着聖殿而集合及組織的市民團體的理論。

A. 波斯帝國的授權<sup>1</sup>

當後充軍團體重建和開始組織它自己時，它感到有一個法律基礎是需要的。因為耶路撒冷是波斯帝國的一部分，後充軍期的團體肯定是需要某種官方許可，為他們提供一種特別和具體的法律根據和背景，以便他們運作。這個項目有一個政治幅度，波斯人是不能忽視的。近年，有些學者提出一種得到其他許多人共鳴

---

1 P. Frei and K. Koch (eds.), *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (OBO 55; Fribourg and Göttingen, 1984; 2<sup>nd</sup> ed., 1996; 我在此引述第二版); R. G. Kratz, *Translatio imperii* (WMANT 63; Neukirchen-Vluyn, 1987); Lohfink, "Gab es eine deuteronomistische Bewegung?" 313-83, especially pp. 369-71 = *Studien*, 3.64-142, especially pp.129-30; P. Frei, "Die Persische Reichsautorisation: Ein Überblick," *ZABR* 1 (1995) 1-35; U. Rütterswörden, "Die Persische Reichsautorisation der Tora: Fact or Fiction?" *ZABR* 1 (1995) 47-61; J. Wiesehöfer, "'Reichsgesetz' oder 'Einzelfallgerechtigkeit'? Bemerkungen zu P. Freis These von der Achämenidischen 'Reichsautorisation,'" *ZABR* 1 (1995) 36-46.

的思想：波斯帝國的授權。<sup>2</sup> 這理論得到許多支持但也有許多反對。在此也和在不同的學術領域一樣，沒有達到共識。在以下的部分，我先綜合有關的討論。

### 1. P. Frei 的假設

根據 P. Frei 在 1985 年提出的理論，波斯帝國對於在它權下的許多國家，採取一種獨特的政治態度。與其嘗試統一在他們控制下的地區，或使他們的控制權中央化，波斯人採取妥協的態度，並證明他們比他們的前人更聰明。他們給他們的臣民一些政治、祭祀、宗教和經濟自主的空間，而作為回報，這些人民必須尊重中央政權和——更重要的——納稅。這結構是由一些 P. Frei 稱為「帝國授權」的法律文件批准。他舉了一些例子說明他的理論。根據這個假設，波斯的中央政府(即國王和他的王國的大臣)，有權批准某些法律或地方法令並蓋章，這可稱為帝國的「批准」或「核准」。不過，Frei 選擇「授權」(*authorization*)這個詞，因為「批准」一詞是用在刑事法的範疇內，而「核准」(*ratification*)一詞是國際法的用字。<sup>3</sup>

採取這理論的學者之中，有 F. Crüsemann, E. Blum 和 R. Albertz。<sup>4</sup> 根據這三位「Heidelberg 學派」的代表，在波斯帝國授權與五書的形成之間，有密切的關係。因為必須向波斯的當權

---

2 See Frei, "Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich," 6-36.

3 Ibid., p. 15 n. 17.

4 F. Crüsemann, "Le Pentateuque, une Tora: Prolégomènes et interpretation de sa forme finale," in *Le Pentateuque en question* (ed. A. de Pury and T. Römer; Le monde de la Bible 19; Geneva, 1989)339-60, especially pp. 347-48; Blum, *Studien*, 345-60; Albertz, *History of Israelite Religion*, 2.466-80; for a critical position, see Lohfink, "Gab es eine deuteronomistische Bewegung?" 313-82, especially pp. 369-70 = *Studien zum Deuteronomium*, 3.65-142, especially pp. 128-30.



者，提出一套由全體人民接受的法律，以便獲得這授權，所以構成後充軍期團體的不同群體，必須達成一份共識。

兩個主要的群體，一方面是耶路撒冷的司祭家族，另一方面是猶大主要的地主。每一組人都有他們自己的以色列歷史根源，使他們的特權合法。以 Blum 的詞語來說，這就是 P(KP)作品或司祭作品，和 D (KD)作品，或申命紀學派作品。<sup>5</sup> 這兩份作品合編成為一份文件，基本上成為我們的五書，或者一份相當類似的文件。從這份文本的最後形式，我們找到一些加插文，是在兩份巨大「作品」合編後加插的。「Heidelberg 學派」的著作者肯定，五書是耶路撒冷團體呈上的文件，請求核准為猶大省和帝國內所有猶太人的波斯法律。換言之，五書是呈上為獲取波斯帝國授權的文件。這理論很有趣，同時也得到許多學者的好感；我們從 Blenkinsopp 和 Zenger 的導論中可找到它(第一版)。<sup>6</sup> 不過，當然，正如我們可以預料的，反對這理論的聲音不會沒有。

- 
- 5 根據 Blum, D(KD) 作品，按年代說，先於 P(KP)作品。這兩組，每一組都分別對其中一份作品有責任。稍後，這兩份作品最後融合為一個單一的文件，成為呈交波斯當權者的文件。按 Blum 想法，如果 KP 的編輯是為了改正 KD，使之完整，並與之合併，共同組成波斯王所要求的基礎文本，那麼 KP 的獨特性就變得更清晰。因此，雖然 KP 有它自己的獨特性，它不斷地與其他傳統對話。見：Blum, *Studien*, 345-60。至於 Albertz，他認為受委任的兩組神學家相繼工作。第一組是由平信徒組成，他們的作品是 D 作品，然後，司祭們在這上面下功夫，並把它擴大，創製一份反建議，即我們所說的 P 作品。最後，這兩個受委任的專家小組，在一次「座談會」中，達成一個妥協。然後，這個妥協的文本呈上給波斯權威人士，以獲取他們的授權。見 Albertz, *History of Israelite Religion*, 2.466-80.
- 6 Blenkinsopp, *Pentateuch*, 239-42; Zenger (ed.), *Einleitung*, 39-44; Zenger adopts some of the reflections of O. H. Steck, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament: Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons* (Biblische Studien 17; Neukirchen-Vluyn, 1991) 13-21.

## 2. 這個假設的評價

這假設留下許多尚未解答問題，但是有三點必須仔細考慮。(1)有些作者對於「波斯國王授權」的存在提出質疑。有關這個現象的文件化，這在他們看來是曖昧的。(2)五書是這份官方文件，或者另有些別的法律文本？(3)形成現存的五書的動機是甚麼：它是波斯政治策略，或者它是聚集在耶路撒冷聖殿的團體，他們的法律／政治和精神需要？

### a. 文件假設的問題

P. Frei 的文件研究，是建基於不同根源的文本。他研究的最基本的文本就是：Trilingual Inscription of Letoon (Xanthus, in Lycia)，(即在 Letoon [即在里基雅的贊塔斯] 出土的三語文的碑文)；他也提到由達里阿一世(Darius I)編纂的埃及法律集；在肋番廷島(Elephantine)的猶太團體關於逾越慶典的書信；三段聖經文本——阿塔薛西斯王(Artaxerxes)頒給斯德拉的詔書(厄上 7:11-26)、達尼爾的故事(達 6, 達尼爾在獅子圈內)、在艾 8 中的文書；在 Sardis 的碑文；<sup>7</sup> 希臘古城 Miletus 和 Myus 的疆界之爭的文件；和其他可能的例子。<sup>8</sup> 他的討論冗長而且複雜。所舉的那些文本通常是很簡潔的，論據有時建立在對於文本遺失部分內容的推測。至於有關聖經文本的解釋，也常是很複雜，尤其是有關達 6 和艾 8，這兩章都不是歷史文件。Frei 自己不止一次承認，他只是假定有一份「授權」書的存在，它可作為解釋文本的一個可能性，因為文件不是只有一種解釋。

7 Frei 在他的書(見本章註 1)的第二版(1996)中放棄了這個例子；見題名為“Zentralgewalt”的一章，90-96.

8 See the complementary discussion in *ibid.*, 37-113.

概覽過這些文件，並考慮過這個領域的專家的意見，我發現我的疑問依然存在。<sup>9</sup> 學者所提出的資訊常是不一致的，所提出的例子也有許多差異。最多，我們可以說，波斯帝國，承認帝國內某些城市或區域，有某些特權。但是，我們很難證明，當時有一種普遍化和一致性的政策。相信有些獨特的事例存在，而且，每一個都應該獨立分析。<sup>10</sup>

另一方面，重修耶路撒冷的城垣和聖殿，沒有得到波斯的中央政府明確的批准是不可能的。很可能，現在可見五書的形式，就是在這些事件之下成形的。因此，我們應該探索把五書置於這個脈絡的可能性。更具體地說，我們應該查核，五書的編輯，與厄斯德拉的使命之間的關聯。

• *厄上 7:12-26 的解釋* 為了推進我們的討論，我們必須閱讀厄上 7 章，這章包含有關後充軍期耶路撒冷團體的權利最重要的文件。其中最根本的數節是(厄上 7:12-14,25,26)：

<sup>12</sup> 萬王之王阿塔薛西斯，祝司祭兼上天大主的法律經師厄斯德拉安好 <sup>13</sup>：我現今頒布此令：凡在我國土內的以色列人民，以及司祭和肋未人，有願赴耶路撒冷的，可與你同去。<sup>14</sup> 因為君王和七位參謀派遣你去，照你手中持有的你天主的法律，視察猶大和耶路撒冷……<sup>25</sup> 厄斯德拉，你要按你手中所持的天主的智慧(法律)，派定官吏和判官，治理河西所有的人民，即所有認識你天主法律的人民，凡不認識的應加教導。<sup>26</sup> 凡不遵守你天主的

9 亦見 Otto 的反面評價，“Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus,” 特別見 66-70 頁。在此他對「帝國授權」提出疑問。P. Frei 所提出的文件，沒有一份是真正的「帝國法」。

10 See Wiesehöfer, “‘Reichsgesetz’ oder ‘Einzelfallgerechtigkeit’?”

法律及君王的法律的，應嚴加處分：或處死刑，或放逐，  
或財產充公，或徒刑。

波斯國王這一紙「命令」其中某些方面應該注意的是：給予每個以色列人在猶大定居的許可；天主的法律成了國家的法律；文本確定了耶路撒冷聖殿的權利；猶大的法律組織權在厄斯德拉手中。

在厄上 7 的文件上提到一條法律，即稱為「上天大主的法律」（厄上 7:12）和「你天主的法律」（厄斯德拉的天主；7:14,25,26）。厄上 7:26 加上「君王的法律」。在一些學者看來，在此，我們有支持帝國授權最強的理據之一，因為這短句可以解作：「天主的法律」即「君王的法律」。如果這是對的話，厄斯德拉帶回來的天主的法律，變成了一條包括它全部法律責任的王法。Frei 支持這個解釋。<sup>11</sup> 他的主要論據是：文本在厄上 7:26 之前只提及一條法律，「天主的法律」。因此，當「君王的法律」出現時，讀者通常會認為這兩個詞語相同。如果文本要引進一種區別，它應該已經作了更清晰的區別。

不過，其他的學者認為，「天主的法律」應從「君王的法律」區別出來。大體上，這些學者肯定，除了包括對有關宗教事務立法的「天主的法律」之外，文本也提到一條「君王的法律」主要處理公民權利。<sup>12</sup> 簡單地說，這兩種「法律」代表兩個不同的法律體系，而根據國王的法令，河西所有的人民要受制於兩者。有支持這解釋的經文，例如編下 19:11，區別凡屬於 YHWH 的事(宗

11 Frei, "Zentralgewalt," 20-21 and 51-54.

12 See the interpretation of H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah* (WBC 16; Waco, TX, 1985) 85, 104-5; cf. Frei, "Zentralgewalt," 53; J. Blenkinsopp, "The Mission of Udjahorresnet and Those of Ezra and Nehemiah," *JBL* 106 (1987) 409-21, especially pp. 412, 418-19.

教法庭)與在國王的裁判權之下的法律事務(民事法庭)。<sup>13</sup>

不過，這第二個假設，並不能適合這個脈絡。的確，在厄上 7:11-26 中，「法律」或「國王的法令」(在阿拉美文：*dātā' di malkā'*)的意義是甚麼？最簡單的解釋是：這詞意指國王頒給厄斯德拉的法令，這是在厄上 7:11-26 所綜合的命令。國王向厄斯德拉(厄上 7:13)和向河西的司庫官(厄上 7:21)「頒布命令」。厄斯德拉也得到命令組織法政(厄上 7:26)。最後，國王提出對不遵守法律的人民的懲罰(厄上 7:26)。因此，這裏有足夠的元素界定這文本是一條「王法」，是國王命令人民遵守「天主的法律」的王法。那麼，在我看來，這與帝國授權的解釋，沒有甚麼不同。不過，我確實認為，厄斯德拉的使命的法律責任，和阿塔薛西斯的法令都有地域上的限制。這些禁令只限於耶路撒冷和它治下的區域。

• *五書和「上天大主的法律」* 還有一個問題：可以把我們的五書或一個類似的文本與這「天主的法律」等同嗎？正如以上我所說，有些學者會毫不遲疑地等同這個所謂的「帝國授權」的文件，或者更簡單地說，在波斯時代以色列的法律，與五書，或者與當時的五書最接近的前本等同。但是，這個假設有些困難。

第一個反駁是法律上的。五書包括許多法律：有三個主要的法典和其他較不這樣重要的法律，例如在出 34 的「祭祀十誡」和在出 25-31 或在戶籍紀中的司祭法。應該應用那一條法律？在解決衝突之前，波斯政府必須知道正在執行是那一個標準。

第二個反駁是根據一個事實。五書包含大量的敘述資料，而它們本身是沒有甚麼法律重要性的。為甚麼人要在一份官方文件上，堆積許多與它的核心目的無關的外在項目，使之累贅？Frei

---

13 Ibid., 419.

引證文件解釋帝國授權的過程中，並沒有提供任何這類資料(例如敘述等)的例子。再者，五書這些敘述所包含的資料，在波斯的朝廷中可能造成驚恐。例如，土地的許諾，是從埃及河直到大河(幼發拉的河；創 15:18)，以及征服約但河東的記述(戶 21,25,31)都不是全無政治涵義的文本。當然，不是對聖祖作的所有關於土地的許諾，都有創 15 所記的這樣慷慨的幅度，但是這些文本，肯定會引起聲稱擁有這區域的政權的不安。

波斯朝廷的官員(或在耶路撒冷的波斯總督)，閱讀了申命紀 7 章(以色列應該完全消滅佔據它的土地的各民族)，申命紀 20 章(戰爭的規則)，或申 17:14-20(君王的權利)等章節後會有甚麼反應？在申 26:19 或 28:1 中，YHWH 呼籲以色列要超越地上所有的民族，這些章節會挑起甚麼反應呢？這其實不難想像，這些事實說明為甚麼，這些文本不包括在厄斯德拉預備的，由波斯政府核准的「法律」中。波斯的行政機關可能不曾細讀或監督帝國內起草的所有文件。但是「帝國授權」是一份有重要政治涵義的官方文件，因此，很難結論說，其中包含任何威脅帝國的安全或穩定的文本。另一個例子：巴郎神諭(戶 22-24)的文本，可能被一位關注維持自己帝國治安的君王閱讀了，文本會使他對於受他管治的人民的服從更有信心嗎？凡此種種，使我們有很好的理由認為，文件會比現在所見的五書更短和更統一。

還有一項反駁：我們為甚麼沒有一部阿拉美文的五書抄本，可供波斯當權者使用？我們只有在厄上 7:11-26 所見到的阿塔薛西斯王用阿拉美文寫的書函。<sup>14</sup> Frei 所提到的多份官方文件，都

14 這項反駁是由 H.-C. Schmitt 提出來的：“Die Suche nach der Identität des Jahweglaubens im nachexilischen Israel: Bemerkungen zur theologischen Intention des Pentateuch,” in *Pluralismus und Identität* (ed. J. Mehlhausen; Munich, 1995) 259-78, especially pp.264-65. 比較 Carr (*Reading the Fractures in Genesis*, 327-33)的回應，他嘗試減少反對的力量。無論如何，Frei 所提出

是雙語，或甚至是三語的，而其中的一語是阿拉美文。但是五書是用希伯來文寫成，這表示它編者選擇用過去的語言，而不願適應當代的政治情況。

最後，根據 Frei 的假設，五書變成了帝國授權書的官式文件，並且成為在整個帝國內所有猶太人的「法律」。如果真是這樣，我們如何解釋在厄肋番廷和在埃及的猶太人團體，它們很清楚是沒有遵守托辣(Torah)的多項主要的法律？在埃及的團體有他們自己的聖殿和祭祀。再者，猶大的波斯總督，是在厄肋番廷祭壇被毀後促使它重建的人——這個舉措與申命紀 12 章推行的祭祀中央化的規定，很難協調。<sup>15</sup>

#### b. 波斯當權者核准那一條法律？

厄斯德拉的文本不一定是完整的，它只提到讓他們帶去獻給聖殿的金銀獻儀(厄上 7:15-16)，犧牲和祭品(厄上 7:17)，聖殿財務(厄上 7:20-22)，聖殿的服務人員都可獲得免交稅項(厄上 7:24)，治理河西區域所有人民的法律班子(厄上 7:25)。在這份命令中，聖殿佔據了主要的篇幅。因此，想像這條法律主要是有關祭祀組織的，這也是很自然的事。只有法律的行政和祭祀組織沒有直接關係。為甚麼不假定波斯人核准的法律，主要是規定祭祀，和司祭的立法一樣？這種立法，在很大程度上會符合波斯法庭的要求。

這是 K. Koch 的論文，我找到很好理由同意他的說法，儘管我要提出幾點更正。<sup>16</sup> Koch 介紹一個有用的方法，區別厄斯德

---

的平行文，無論在書卷的數量和所搜集的資料的複雜方面，都不能和五書相比。而且他所舉的平行文，只限於法律文件。沒有任何五書所包含的那些，有關征服或戰爭的敘述。

15 Rütterswörden, "Die Persische Reichsautorisation," 59-61; Otto, "Nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion," 69.

16 K. Koch, "Weltordnung und Reichsidee im alten Iran und ihre Auswirkungen auf

拉一乃赫米雅的單元(即厄上一厄下)，和厄上 7:11-26 的意義，即阿塔薛西斯的法令。在厄斯德拉一乃赫米雅正典中，所有涉及神的命令，都是意指五書內包含的法律。不過，如果我們把討論限於阿塔薛西斯的法令，情況是不同的。這法令主要是意指司祭文本。

這樣一來，司祭、肋未人和百姓的區別(厄上 7:13)，在戶 1-10 章也可找到。在厄上 7:24 所見的另一張職務的單子——司祭、肋未人、歌詠者、門丁、殿役和其他的僕役——在五書中見不到，但在編年紀中卻可見。「自願奉獻」(厄上 7:15-16)是司祭文本中常見的詞語，在申命紀的祭祀法律也頗常見(申 12:6,7; 16:10; 23:24)。<sup>17</sup>

奉獻的牲畜——牛犢、綿羊和羔羊(厄上 7:17)——是在肋未紀 1-7 章的法律中提及的。酒、油和鹽(厄上 7:22)也是肋未紀 2 章提到的部分奉獻。以酒、油和鹽(厄上 7:22)祭獻，在出 29:40; 戶 15:4-5,6-7,9-10; 28:4-7,12-14 和在編上 9:29 等各章節相同的脈絡中重現，但在申命紀的法律中卻見不到。厄上 7:25 提到的法律組織卻和申 16:18 的相同。<sup>18</sup>

小結，按以上的討論的結果，文件的形成，是由編輯一系列，大部分(但不是全部)是源於司祭的祭祀法規而來。但是這和聖潔法(肋 17-26)及司祭法的一個特別的文件，並不相符。這些文本散見於五書(出谷紀、肋未紀、戶籍紀和申命紀)各部分。阿塔薛西

---

die Provinz Jehud,” in *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (ed. P. Frei and K. Koch; 2<sup>nd</sup> ed.; OBO 55; Fribourg and Göttingen, 1996) 134-337, especially pp. 274-78.

17 見出 35:29; 36:3; 肋 7:16; 22:18,21,23; 23:38; 戶 15:3; 29:39; 申 12:6,7; 16:10; 23:24; 則 46:12; 歐 14:5; 亞 4:5; 詠 54:8; 68:10; 110:3; 119:108; 厄上 1:4; 3:5; 8:28; 編下 31:14; 35:8.

18 Koch 認為這節經文是屬於遲的加插。



斯的法令可能只是一個「摘要」或是一些法律的集子，主要是為了履行厄斯德拉的使命，並為界定泛幼發拉的區域的權利和義務。<sup>19</sup> 這個集子只包含一些必須的法律，因此，它不可能是現在所見的五書，或者類似現在的形式。不過，這「摘要」的編輯假定了法律或法律的集子的存在，是稍後才加插於五書的匯編之內。

在此，我不能處理厄上 7 敘述非常複雜的歷史性，以及其相關的問題。即使我們採取最低標準的立場，考慮厄斯德拉的文本全部或部分為虛構，這也應該符合某種形式的真實性。例如，重建波斯帝國轄下的一省，耶路撒冷內的城垣和聖殿，因為這省是從遠處控制通向埃及的策略性通道，這項決定應該先得到國王的同意。<sup>20</sup> 不過，這並不表示厄上 7 必須從字面的意義解釋。

### c. 五書如何形成？

如果五書現在的形式，不是一份波斯王朝的授權文本，我們可以如何解釋它的形成？我認為後充軍團體的內部需要，是這個現象的最合理的解釋。當猶大主要在宗教的領域方面，取得相對的自主，那就變得可能，甚至需要，藉它的新制度，加強團體的團結。波斯當權者製造了一個有利的情況，使猶太人有可能編纂一份文件，作為後充軍期的團體的「身分證」。不過，波斯帝國並不企圖獲得一份獨特的、來自司祭和長老兩組人妥協的文件。

---

19 Blum (*Studien zur Komposition des Pentateuch*, 352-55) 的論證是基於引述編年紀中的法律(即厄斯德拉一乃赫米雅和編年紀上下)。正如 Koch 所指出，按這樣，這些書卷所指的法律，毫無疑問，實在是指五書。無論如何，這些書卷是遲的。

20 有關這個問題的討論的參考書目，見：Frei, “Zentralgewalt,” 54-61; Koch, “Weltordnung,” 213-16. 有關猶大省在波斯帝國內的策略重要性，見同上，308; Koch 提到其他的宗教和種族動機，可以解釋猶大在波斯帝國可能享有特權地位的原因(pp. 308-14)。

導致編纂五書的真正動機，必須從以色列內部尋找——更準確的說，應該從耶路撒冷和猶大(Yehud)省內部，在厄斯德拉和乃赫米雅(或乃赫米雅和厄斯德拉)啟動改革的時期尋找。<sup>21</sup>

有一個根本的論據可以肯定這觀點。對於任何把五書作為一個整體閱讀的人來說，它的主要目的，不是要監管在波斯帝國一省內的生活，而是要界定一個稱為「以色列」的特別團體的成員身分。這身分有兩大條件：血緣關係和一份「社會契約」。<sup>22</sup> 血緣關係要由見於創世紀的族譜決定。以色列的成員是亞巴郎、依撒格和雅各伯的後裔。至於「社會契約」就是盟約，包括所有在宗教和公民方面所有的權利和義務。

因此，內在證實是支配性的。文本的目的，正如我們以上所說，是表達與過去的聯繫的重要性。這就是三法典是用來展示，前充軍期以色列與後充軍期以色列之間的法律延續性的原因。同理，有關祭禮和公民的立法，是置於過去，在曠野流浪時期，遠在征服許地或君王時期之前。為了不讓自己被同化，只成為廣大帝國的另一省，後充軍期以色列要確保它自己的身分。波斯政治為它提供了機會去達成這個目標。

以色列最重要的是以它的宗教傳統和制度團結起來，以一個信仰團體，不是以一個獨立國家生存下來。五書的根源應該在這個脈絡之內解釋。

---

21 厄斯德拉—乃赫米雅的年分問題，一直是許多人討論的題目，但它對我在此的研究沒有甚麼意義。有關最近對這問題的研究的綜合，見：H. G. M. Williamson, *Ezra and Nehemiah* (OTG; Sheffield, 1987); G. Steins “Die Bucher Esra und Nehemia,” in *Einleitung in das Alte Testament* (ed. E. Zenger; StB 1/1; Stuttgart, 1995) 175-83; Sacchi, *Storia del Secondo Tempio*, 105-26.

22 A. de Pury, “Dos leyendas sobre el origen de Israel (Jacob y Moisés) y la elaboración del Pentateuco,” *Estib* 52 (1994) 95-131.

## B. 聖殿－公民論 (*Bürger-Tempel-Gemeinde*)

### 1. J. P. Weinberg 的假設

在 1970 年代，一位拉脫維亞學者 J. P. Weinberg 提出一個有關後充軍期耶路撒冷團體組織的新理論。<sup>23</sup> 根據他的理論，這團體是圍繞着聖殿而組織成的。在這時，尤其是在巴比倫，聖殿就像今日的銀行和商業中心這樣普遍。它們有官方身分，是波斯帝國所認可的，這給它們相對自主的地位，尤其是在財政的領域方面。

Weinberg 引述小亞細亞、巴比倫和埃及的例子，以解釋他的理論。<sup>24</sup> J. Blenkinsopp 採納了這些概念，並加上其他的例子。<sup>25</sup> 這個假設也有聖經資料支持。的確，聖殿在厄斯德拉的改革中佔了主要的地位。根據厄上 7 章，阿塔薛西斯的法令包括財務指示，這和 Weinberg 的理論正好配合：聖殿收到金和銀的捐獻(厄上 7:15-16)，作為祭祀，特別是犧牲品的費用；除此之外，厄斯德拉可以自由地支配其餘的財物(厄上 7:18)。不應強迫司祭和殿役獻捐(厄上 7:24)。任何人，如果不遵守團體規則，應被「革除」，就如那些涉及混合婚姻的人士一樣(厄上 10:8)。<sup>26</sup>

---

23 J. P. Weinberg, "Die Agrarverhältnisse in der Bürger-Tempel-Gemeinde der Achämenidenzeit," in *Wirtschaft und Gesellschaft im Alten Vorderasien* (ed. J. Harmatta and G. Komoróczy; Budapest, 1976; 2<sup>nd</sup> ed., 1990) 443-46; idem, *The Citizen-Temple Community* (JSOTSup 151; Sheffield, 1992). For a summary, see Koch, "Weltordnung," 203-4.

24 Frei 在他的研究中提到類似的例子，包括有關聖所的財務規條的問題，尤其是在 Letoon 碑文上所見的。

25 J. Blenkinsopp, "Temple and Society in Achaemenid Judah," in *Second Temple Studies, I: The Persian Period* (ed. P. R. Davies; JSOTSup 117; Sheffield, 1991) 22-53. Also see D. L. Petersen, "Israelite Prophecy: Change versus Continuity," in *Congress Volume: Leuven, 1989* (ed. J. A. Emerton; VTSup 43; Leuven, 1991) 191-203, especially pp. 197-203.

26 Koch, "Weltordnung," 203.

與猶大省相比，耶路撒冷的優越地位，可以解釋在一些經文段落中見到的，在這時期發生和挑起的衝突。<sup>27</sup> 在厄上、下常見到的返國人士與「當地的人民」不協調的事，是由於「當地人民」反對重建聖殿。這些建築工程的施行明顯意味着，該地區是在聖殿的經濟和政治控制之下，而聖殿卻在那些從巴比倫回來的司祭的控制下。

以上的論據支持 Weinberg 的理論：後充軍期耶路撒冷團體從它的特殊身分得益，所有與聖殿有關係的公民都可得到財務利益。不過，這並不表示，我們必須贊同 Weinberg 理論的每個細節，例如他所提議的，猶大省進行的項目數量(Yehud; see C. E. Carter)。

## 2. 公民—聖殿團體和五書

公民—聖殿團體，一個圍繞着聖殿團結的公民團體，這理論比國王授權的理論，有更多文件支持，而且證明更有說服力。波斯政府承認聖殿和聖殿息息相關的團體，兩者的權利和特權。這其實就是，給予猶大省相對的地區自主的這份所謂「授權」的內容。在厄上 7 章所見法令也證實這點，因為它主要處理、恢復和組織耶路撒冷聖殿內祭祀的事宜。再者，居魯士紹書的兩個版本都是有關重建聖殿的事(厄上 1:1-4; 編下 36:22-23)。即使這文本不是歷史性的，它也象徵着這時代的心態。對這些文本反映的事件所作的解釋，證明了在作者們心裏所想的一個關鍵的事實：充軍以後，以色列的團體，圍繞着耶路撒冷聖所把自己組織起來。

因此，我們需要從圍繞在聖殿周圍的團體之內，尋找五書現

---

27 See Sacchi, *Storia*, 92-104.

在的形式的根源。這個團體有它的「法律」，這套「天主的法律」，根據阿塔薛西斯的法令，是經波斯的當權者官式核准的。聖殿和法律是後充軍期以色列的兩大制度性的支柱。根據這個假設，這團體在出 19:6 是被解釋為：司祭的國家，聖潔的國民和天主特殊的產業。在出 24:3-8，當人民許諾遵守和聽從法律，這團體也藉灑血而被祝聖。在出 24:9-11，「天主的神視」和在神的臨在下的「飲食」，肯定並合法化了司祭和長老的權威，這兩組人對於團體要負責任。<sup>28</sup> 在申 31:9 梅瑟把法律託付給司祭和長老。這兩個制度是那些從充軍活過來，並且，是在重返時和重返後的領導者。<sup>29</sup>

在這個脈絡中，「會幕」和祭祀所佔的核心地位是很容易解釋的。五書發展了一個敘述弧形把創造和會幕連接起來(創 1 和出 40)。根據各書或卷軸的正典化的過程，宇宙歷史第一個遼闊的階段，在出 40 章閉幕：創造者在創造之內找到居所。創世紀和出谷紀描述導向這結果的多個不同的階段。YHWH，宇宙的創造者為自己揀選了一個民族，祂釋放了他們，並且來居住在他們中間(出 40:34-35)。稍後，YHWH 親自從這地方和他們談話(肋 1:1; 戶 1:1)，並在這個民族的流浪和前往許地的旅途中陪同他們(出 40:36-38; 戶 9:15-23; 參閱申 31:14-15)。這根「線」統一了五書的大部分，並為後充軍期的團體，強調了其中最重要的一個元素，正是因為「會幕」是聖殿的原型。

---

28 Ska, "Le repas de Exod 24,11."

29 J. Buchholz, *Die Ältesten Israels im Deuteronomium* (Göttinger theologische Arbeiten 36; Göttingen, 1986); Ska, "Récit et récit métadiexégétique," especially pp. 165-70; Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 339-45; cf. N. Lohfink, "Die Ältesten Israels und der Bund: Zum Zusammenhang von Dtn 5,23; 26,17-19; 27,1.9f und 31,9," *BN* 67 (1993) 26-41.

五書在後充軍期的團體中有兩項功能。第一，它為團體的會員籍提出了準則。第二，它清晰地建立了權力結構，和建立當時共存的各不同小組個別的地位。書中的敘述和創世紀的族譜，界定了在團體中會員籍的資格。各部「立法書」(出谷紀—申命紀)提供了團體的法律基礎。這樣，一個聽從和實踐託付給司祭和長老的梅瑟法律的以色列人，他就是亞巴郎、依撒格和雅各伯的後裔。<sup>30</sup> 只有那些符合這個定義的人，才是「聖殿團體」的會員，才能從波斯王頒贈給耶路撒冷聖殿和猶大省(Yehud)的特權中獲益。

我們從厄上和厄下兩書中找到同樣的關注。這兩卷書也和編年紀上下一樣，包含許多族譜。<sup>31</sup> 堅持團體的聖潔也是後充軍期團體的另一項特色：在種族根源之外，如果加上遵守某些祭祀法律，可以決定一個人在團體內的會籍——例如拒絕地區上的不潔異族，參與慶祝逾越節等(厄上 6:20-21)。相反，不遵守混合婚姻的規則，是招至從團體中被剷除的後果(厄上 10:8)。最後，再說一遍，團體兩個制度性支柱就是聖殿和法律(厄上 3:1-13; 4:24-6:18; 厄下 8)。

五書較後的各層和厄斯德拉—乃赫米雅(厄上一厄下)某些段落之間的輻合，加重了這想法的分量，這想法就是：現在所見五書的模式，源出於後充軍期間，正圍繞着耶路撒冷聖殿組織它自己的團體之內。

---

30 在這個脈絡中，當一個人被逐出團體時，較容易理解那些指定的法律的意義。那些法律，主要是屬於祭祀的法律和有關聖潔和不潔的法律(肋 7:27; 17:3-4,8-9,10; 19:8; 20:18)。這裏所列的許多片段都提到血或暗示有血存在，例如獻祭時，唯一例外是肋 19:8，經文說明不可在祭獻(或獻和平祭)後第三天吃祭肉，那吃的人應由民間剷除。在肋未紀的神學中，血被視為優越的神聖元素。

31 厄上 7:1-6; 8:1-14; 厄下 11:4-19; 12:1-26; 參閱編上 1:1-9:44。

## 結 論

五書，儘管複雜，或者正因為這樣，它依然是一份令人着迷的文本。在對它的根源進行了深入的研究後，現在，我們可以默觀呈現在面前的這座城的建築藝術了。我們必須處理最後一個問題：我們有可能找到一條軌道，直接穿過這片斑斕的風景嗎？或者我們必須承認，要講這個文本的最後形式是不可能的，因為它從來就不存在，因為從來沒有人要為它作最後的繕修？<sup>1</sup>

在這段旅程的終點，我們可以考慮以下結論的確定性。五書不是一位作者的工作，不是由他在一個相當短時間內寫成的。這也不是由一個學派的作者，在一個特定的時間內，按一個深思熟慮的目標，以一種獨特但可辨認的風格寫成的。五書是一件複合的工作；這是絕對無可懷疑的。但是依然還有一個最後的問題：遵循同年代和正典閱讀法的代表們的步伐，我們可否肯定：縱使文本有「裂縫」，依然可以找到它的文學一致性嗎？它是一件複合的作品，但它看來是經過細心和藝術的匠心組織而成。<sup>2</sup> 曾經有許多建築師投入它的工程，但這個建築是一個統一體。最後的大廈，是一件建基於一個計劃的集體工作的產品。因此，在五書中有「一致」性嗎？問題這樣提出來，它可能隱藏着另一個選擇。

- 
- 1 E. Blum, "Gibt es die Endgestalt des Pentateuch?" in *Congress Volume: Leuven, 1989* (ed. J. A. Emerton; VTSup 43; Leiden, 1991) 46-57; cf. idem, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 361-82.
  - 2 見，例如：Clines, *Theme of the Pentateuch*, 5:「我要論證的是：五書是一個統一體——不是在根源上，而是在它最後的形式上」；P.R. Noble, "Synchronic and Diachronic Approaches to Biblical Interpretation," *Literature and Theology* 7 (1993) 130-48. On the implications of the redaction of the Pentateuch, see further Levinson and Zahn, "Revelation Regained." 306-10.

在五書的複合內所用的資料的多元性，促使我們在談到一致時，要更準確地界定這個詞。因此，我們應該換另一種提問法：讀者可以從五書內覺察到，有按簡單原則組織這些資料的意願嗎？五書最後的編者要尊重長久的傳統，他們並沒有改動這些傳統。這樣，我們現在要問的是：這些編者有否以有活力的方式，按一個特定的目標，整合這些傳統編寫一個單一的作品？

如果這是真的，正如我們在前一章所見，五書根源於後充軍期團體，這個團體圍繞着耶路撒冷聖殿重建自己，有兩個主要的制度，即：司祭和長老，作為它的支柱。在它這個較大的結構內，告訴我們一些有關這團體身分的某些東西的細節，應該是可以辨認的。這幅圖畫可能有些模糊的斑點，但一定是可以辨認的。後充軍期團體不可能植根於一份自我矛盾的文件上，至少不是與那些為它是基要的文件矛盾。不同的細節是准許的，但不可能接受有關以色列身分的不同說法。例如，在五書內不可能接觸到兩組人物，在競爭作以色列祖先的特權。同樣，在 YHWH 和祂子民之間，只能有一位中間人，一個獨一無二的以色列的「創始人」：梅瑟。

法律的制定涉及許多法律。不過，它的根源獨特，而且是由全體共同分享的：法律是由同一位 YHWH 頒布，由同一個梅瑟向同一個以色列，在西乃山／曷勒布山附近，或者在曠野流浪期間傳遞。它們都刻有同一的記印，都可追溯到相同的歷史的「象徵時期」。以色列有一個獨特的立法者，因為它有一位獨特的天主。這就是為甚麼，我們必須肯定，在五書內有這種一致的思想。不過，這種一致性，不是排斥一些分歧的概念，而是蘊涵一切。

五書是一個「妥協」，是在不同的趨勢之間妥協，而且，正



如一切的妥協那樣，它必須把不同的透視點都考慮在內。<sup>3</sup> 此外，如果這裏面的確有一種妥協，這表示不同小組達成一種共識，使他們能協作一份共同文件，作為組成後充軍期的團體的基礎。

這工作的根本成分是甚麼？創世紀 1-11 章打下「基礎」，提供了一個普世的幅度。創世紀 12-50 章，由聖祖開始，為以色列人民下定義。<sup>4</sup> 當以色列成為一個人口眾多的民族時(出 1:1-7)，出谷紀一戶籍紀和申命紀將它的存在建基於盟約上，這是一個自由的民族，回應一位釋放的天主並向祂委身。

有些特別的元素從這份概覽下冒現：法律、祭禮和土地。這三個元素通常是相對的。我們都知道：法律：先知；法律：福音的相對。通常也說，司祭傳統與土地無關，只關注聖殿。因為這個緣故，司祭作者的工作被認為在出谷紀 40 章<sup>5</sup> 或肋未紀 9 章<sup>6</sup> 已結束。土地是申命紀，不是司祭作者專注的事項。那麼，祭禮和土地是否也要視為相對的項目？

我相信這又是一種錯誤的相對。這個題目，本來是預備本書最後討論的題目之一。現在讓我暫時擱置，土地的問題，已在創 17:8 在司祭作者的神學中出現的這個事實(參閱創 28:4; 35:12; 48:4)。不如，讓我在分析中專注於「會幕」的神學，和 P 的祭禮制度，看看，如果不涉及土地，這些事項是否可以了解。答案是「不」。帳棚是一個臨時的建造，為了在旅途中使用。它隨着子在曠野中移動，目的是抵達旅途的終點——土地。

3 The term “compromise” is used by Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 358; Albertz, *History of Israelite Religion*, 2.486; Zenger (ed.), *Einleitung*, 42.

4 See among others, Blum, *Komposition der Vätergeschichte*, 505-6; and the studies by de Pury referred to in the preceding chapters.

5 Pola, *Die ursprüngliche Priesterschrift*.

6 Zenger (ed.), *Einleitung*, 94-96.

後來加插的出 40:36-38，強調了帳棚與旅程之間的密切關係。「雲彩」遮蓋「帳棚」(tent)或「住處」(dwelling)，並從這裏指揮子民的全部行動。這觀點在司祭文件中並不陌生。肋未人負責搬運會幕和聖器(戶 4\*)。通常歸於司祭作者名下，而且明顯是源於司祭文件的戶 10:11-12，描寫帳棚建成後，以色列首次起程。出發令是從雲中傳來的。因此，祭禮是一個在旅途中的子民(*populus viatorum*)的祭禮。與五書的其餘部分一樣，司祭作者向未來伸展，發展一套「希望神學」。當司祭作者的天主在曠野中接受奉獻時，會忘記有關土地的許諾嗎？在 P，這許諾是由誓言(*bērit*)確立的，當以色列人在埃及為奴時，天主記起這誓言(出 2:24; 6:5-6)。因為這誓言，天主發誓要把以民的祖先從埃及帶出來(出 6:5-6)，領他們進入許給他們的土地(出 6:8)。同一位天主，當祂來居住在帳棚中(出 40)，或者，在肋 9 章中記載的，當祂聞到以色列第一次向祂獻上祭品的馨香，宣布祂自己的喜悅時，祂會背棄自己的諾言嗎？賜予土地的誓言，只是一個詭計，目的是引誘以色列人進入曠野，向他們的釋放者獻祭嗎？P 的天主會像那些不誠實的旅遊經紀嗎？按司祭作者的敘述邏輯，這是一個很嚴重的疑問，除非有人把幾段像戶 14\*(和戶 20\*)這樣的文本加插到 P 來，才能解釋為甚麼整個世代和他們的領袖，不能進入許地的原因，和為甚麼許諾必須延遲實現(特別參閱戶 14:30; 20:12)。在我看來，P 並沒有在出谷紀或肋未紀結束，而是在戶籍紀結束，因為土地的問題必須有一個堅定的解決方案。

其實，整部五書就是指向這土地。在創 12:1，YHWH 許諾要指給亞巴郎看祂要賜給他的土地，說：「往我指給你的地方去。」在五書的結尾，同一位 YHWH 召叫梅瑟上乃波山，將以色列尚未進入，而這位最偉大的先知永不能進入的這塊土地，指給他

看(申 34:1)。<sup>7</sup> 這段前後呼應是很有意義的。土地一直是全部五書的專注點。梅瑟在乃波山上去世，若蘇厄將完成已展開的工作。因此，從這個角度看，五書是一首「未完成的交響曲」。

根據猶太人的說法，當全體人民聚集起來，建立了永遠的「和平王國」的那一天，一位默西亞要來到。對於基督徒來說，若蘇厄是耶穌——耶穌這個名字，*Joshua* 是希伯來式，而 *Jesus* 是阿拉美叫法。這就是福音從約但河畔開始的原因，這是梅瑟去世和若蘇厄展開使命的地方。按照基督徒的信仰，耶穌就是要走過約但河，進入「王國」的那一位。

五書的結局是開放的。猶太人和基督徒閱讀同一的五部書。但是對這部偉大的文學巨著結尾的解釋，卻分道揚鑣。不過，這分異可能不如最初看來那樣嚴重。即使新約的結構也是開放的：它的結束是呼求默西亞再來。這位對於猶太人仍未來的默西亞，有一天將為基督徒再來。所有人在這希望中生活，這也是五書最後的訊息。

## 後記

本書所提倡的理論，最近在多份期刊中，得蒙 John Van Seters 提出挑戰。他認為「編者」(*editor*)和「修訂者」(*redactor*)二詞用在聖經文本的詮釋中，犯了「時代錯誤」(*anachronistic*)。<sup>8</sup> 他認為撰寫聖經文本的，就是「作者」，包含這詞所指的全部意義：著作者。

7 See *ibid.*, 36.

8 See especially J. Van Seters, "The Redactor in Biblical Studies: A Nineteenth Century Anachronism," *JNSL* 29 (2003) 1-19; *idem*, "An Ironic Circle: Wellhausen and the Rise of Redaction Criticism," *ZAW* 115 (2003) 487-500; and his recent book, *The Edited Bible: The Curious History of the "Editor" in Biblical Criticism* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006).

我認為，這位加拿大學者，正確地批評學界(有時)天真地把現代的概念應用到聖經文學上的做法。很明顯，古代作者與現代「編者」或「修訂者」有很重要差異。另一方面，他的理論建基於一種相當狹窄的語言論。首先，一個字的存在(或不存在)，不一定必須意味着有一個相關的真實存在(或不存在)。例如，美洲大陸，早已在哥倫布「發現」它之前「存在」，並由 Amerigo Vespucci 命名的。人們生活在這片大陸上許多世代也不知道「美洲」這個名稱。第二，我們的文字或概念，常是比喻或類比地運用。例如「編者」和「修訂者」，在聖經詮釋上的應用，不能隨便與當代的「編者」或「修訂者」等同。這些字各自在其不同的脈絡中，基於使用的學者的意向，有不同的意義。第三，更重要的是，古代的作者和近代作者很不同。如果我們理解古代的作者，尤其是那些一直隱名，而在大部分的事例中，卻一心要作自己民族傳統的發言人，我們必須忘記我們的個人主義的心態，和那個「版權」的制度。當然，我們不可能斷言，五書是那些可以和托爾斯泰、海明威或貝開特比較的「作者」的作品。同時，我們要問，是誰「著作」了希臘神話或 *Gilgamesh* 史詩？

這並不是說，古代的作者是沒有創意的，正如 M. Fishbane 和 B. M. Levinson 所廣泛地展示的那樣。<sup>9</sup> 但這些古代作者，也在忠於他們所承受的，在聖經中常刻着神的記印之傳統的表層下，隱藏他們的創新和修改。

回到「編者」和「修訂者」的問題，在本書中，我以這些字描述，那些把不是他們自己創作的傳統書寫下來，同時也覺得有

---

9 M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (New York: Oxford University Press, 1985); B. M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation* (Oxford: Oxford University Press, 1997); idem, "You Must Not Add Anything to What I Command You": Paradoxes of Canon and Authorship in Ancient Israel," *Numen* 50 (2003) 1-51.

自由可改動這些成文作品，有時甚至作相當大幅度的修訂，以便使它們適應新的情況。<sup>10</sup> 我們應該怎樣稱呼這些要對他們作的改動負責的「作者」？這些是我在閱讀過 John Van Seters 對於這個重要題目，有建設性、有學識和有挑戰性的著作後，要提出來的主要的問題。<sup>11</sup>

---

10 同樣，關於耶肋米亞的希伯來文本和希臘文本，如果沒有某些「修訂者」，他們很自由地「編輯」這部書，在文字上作一些大大小小的改動，並重新組織整個作品，我們怎能理解或解釋？我們對於五書的瑪索辣本、撒瑪黎雅本、七十賢士本和谷木蘭抄卷中見到的重要異文，也可以問同樣問題。這同時也帶來了古代的假名或筆名誰屬的問題。

11 For more details, see my "Plea on Behalf of the Biblical Redactors," in *Studia Theologica: Nordic Journal of Theology* 59 (2005) 4-18.

## 譯後語

Ska, Jean Louis 著的：Introduction to Reading the Pentateuch 的意文第一版於 1998 年出版，法文版於 2000 年出版，英文版於 2006 年出版。此書面世後獲得釋經學界不少好評。其中 Ernest Nicholson 在 Theological Studies 上發表的書評說：「此書是一個範本，展示了五書複雜的文學導論應如何撰寫。書中沒有長篇的研究歷史緒論，及相關的多元化理論……有關文本的複雜理論，而是有關文本的本身……」（譯自英文版後頁）。作者的意向，正是此書的英文書名所表達的。換言之，作者首先從引導讀者閱讀 Pentateuch 入手。

在此，「Pentateuch」是指舊約和希伯來文聖經的首五卷書。思高版聖經通稱這五卷書為「梅瑟五書」，或簡稱為「五書」。《Introduction to Reading the Pentateuch》現譯為《閱讀五書導論》，直譯的用意，一方面是希望盡量在文字和思想上更接近原著；另一方面，因為本書其中一項主要的論點是：舊約的首五部書不可能由一位作者，單獨寫成。如果中文譯名冠以「梅瑟」之名，恐怕會給讀者帶來混淆。

「敘述」是希伯來人的一種獨特的講故事方式。作者主要從分析舊約的敘述文着手，剖釋五書的文本的涵義，探索五書的源流，撰寫和編輯的文學技巧和表達方式。他所採用的敘述分析術語獨特、有趣和形象化；既是普通文學分析術語，也是希伯來文敘述分析術語。例如以「敘述塊」(narrative block)說明較長和範圍較大的篇幅，以「敘述圈」(narrative cycle)區別不同的故事，以「亞巴郎圈」(Abraham cycle)界定

聖祖故事的範圍。為了傳神，在譯文中會附加英文的寫法，並於索引之後，編列中、英專門術語對照表，以供釋經和研經參考之用。

在本書中所引述或評論的學者的名字，一律不加中文譯名，是為了方便讀者快速查找學者及其著作。至於他們的作品，如果尚未有中文譯本，也照原文錄之。

非常感謝思高聖經學會准予引述思高版聖經。在原著的聖經引述中，有時會出現一些與思高不同的字眼或詞語，思高版的譯文，錄於(……)之內。

\*這是指印有這個符號的章、節或片段，是屬於某源流或某段編輯的一部分，而不是指該章或節的全部。例如出14:21\*，是指所討論的這一節(即21節)的一部分。這一節或是源於司祭源流，或是源於非司祭源流。

宋蘭友

2011年6月

## Bibliography

- ABEL, F. M. *Géographie de la Palestine*. 2 vols. EB. Paris, 1933. 3rd ed., 1967.  
 \_\_\_\_\_ . *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*.  
 2 vols. EB. Paris, 1952.
- ABELA, A. *The Themes of the Abraham Narrative: Thematic Coherence within the Abraham  
 Literary Unit of Genesis 11,27–25,18*. Malta, 1989.
- ABRAMS, M. H. *The Mirror and the Lamp*. New York, 1953.
- ASSOCIATION CATHOLIQUE DES ÉTUDES BIBLIQUES AU CANADA. *De bien des manières: La  
 recherche historique biblique aux abords du XXI<sup>e</sup> siècle*. LD 163. Paris, 1995.
- ACHENBACH, R. *Die Vollendung der Tora: Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches  
 im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*. Beihefte zur Zeitschrift für altorientalische  
 und biblische Rechtsgeschichte 3. Wiesbaden, 2003.
- ALBERTZ, R. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, trans. J. Bowden.  
 2 vols. London, 1994. [Original: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*.  
 2 vols. ATD Supplements 8/1–2. Göttingen, 1992.]
- ALBERTZ, R., and BECKING, B. (eds.). *Yahwism after the Exile: Perspectives on Israelite Re-  
 ligion in the Persian Era* (Papers Read at the First Meeting of the European Association  
 for Biblical Studies Utrecht, 6–9 August 2000). *Studies in Theology and Religion* 5.  
 Assen, 2003.
- ALBRIGHT, W. F. "Abram the Hebrew: A New Archaeological Interpretation." *BASOR*  
 163 (1961) 36–54.
- ALETTI, J.-N. "Exégèse biblique et sémiotique." *RSR* 80 (1992) 9–28.
- ALEXANDER, T. D. *From Paradise to the Promised Land: An Introduction to the Main Themes  
 of the Pentateuch*. Grand Rapids, 1995.  
 \_\_\_\_\_ . "Gen 22 and the Covenant of Circumcision." *JSOT* 25 (1983) 17–22.
- ALEXANDER, T. D., and BAKER, D. W. *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Leices-  
 ter, 2003.
- ALLISON, D. C. *The New Moses: A Matthean Typology*. Minneapolis, 1993.
- ALONSO SCHÖKEL, L. "Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2–3." *Bib* 43 (1962)  
 295–316.
- ALT, A. "Erwägungen zur Landnahme der Israeliten in Palästina." *PJ* 53 (1939) 8–63  
 [= Pp. 126–75 in vol. 1 of *Kleine Schriften*.]  
 \_\_\_\_\_ . *Essays on Old Testament History and Religion*, trans. R. A. Wilson. Oxford, 1966.  
 [Original: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*. 2 vols. Munich, 1953–59.]  
 \_\_\_\_\_ . "The Formation of the Israelite State in Palestine." Pp. 223–309 in *Essays on  
 Old Testament History and Religion*. [Original: *Die Staatenbildung der Israeliten in Paläs-  
 tine*. Leipzig, 1930. Repr. pp. 1–65 in vol. 2 of *Kleine Schriften*.]  
 \_\_\_\_\_ . "The God of the Fathers." Pp. 1–100 in *Essays on Old Testament History and  
 Religion*. [Original: *Der Gott der Väter: Ein Beitrag zur Urgeschichte der israelitischen Re-  
 ligion*. BWANT 3. Stuttgart, 1929. Repr. pp. 1–77 in vol. 1 of *Kleine Schriften*.]



- \_\_\_\_\_. "The Origins of Israelite Law. Pp. 101–71 in *Essays on Old Testament History and Religion*. [Original: *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*. Leipzig, 1934. Repr. pp. 278–332 in vol. 1 of *Kleine Schriften*.]
- \_\_\_\_\_. "The Settlement of the Israelites in Palestine." Pp. 173–221 in *Essays on Old Testament History and Religion*. [Original: *Die Landnahme der Israeliten in Palästina*. Leipzig, 1925. Repr. pp. 89–125 in vol. 1 of *Kleine Schriften*.]
- ALTER, R. *The Art of Biblical Narrative*. New York, 1981.
- ANBAR, M. "Genesis 15: A Conflation of Two Deuteronomistic Narratives." *JBL* 101 (1982) 39–55.
- \_\_\_\_\_. "La 'reprise.'" *VT* 38 (1988) 385–98.
- ANDERSON, B. W. "From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Gen 1–11." *JBL* 97 (1978) 23–39.
- ARTUS, O. *Le Pentateuque*. Cahier Évangiles 106. Paris, 1998.
- ASHLEY, T. R. *The Book of Numbers*. NICOT. Grand Rapids, 1993.
- ASTRUC, J. *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le récit de la Genèse*. Brussels, 1753 = *Jean Astruc: Conjectures sur la Genèse*. Introduction and notes by P. GIBERT. Paris, 1999.
- AUERBACH, E. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trans. W. R. Trask. Princeton, 1968. [Original: *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Berne, 1946.]
- AURELIUS, E. *Der Fürbitter Israels: Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament*. ConBOT 27. Stockholm, 1988.
- AVRIN, L. *Scribes, Script and Books: The Book Art from Antiquity to the Renaissance*. Chicago, 1991.
- BÄCHLI, O. *Amphictyonie im Alten Testament*. TZ Supplement 6. Basel, 1977.
- BAENTSCH, B. *Exodus–Leviticus–Numeri*. HAT 1/2. Göttingen, 1903.
- BARBIERO, G. *L'asino del nemico: Rinuncia alla vendetta e amore del nemico nella legislazione dell'Antico Testamento (Es 23,4–5, Dt 22,1–4, Lv 19,17–18)*. AnBib 128. Rome, 1991.
- BARDTKE, H. "Henning Bernhardt Witter: Zur 250. Wiederkehr seiner Promotion zum Philosophiae Doctor am 6. November 1704 zu Helmstedt." *ZAW* 66 (1954) 153–81.
- BAR-EFRAT, S. *Narrative Art in the Bible*. JSOTSup 70. Bible and Literature Series 17. Sheffield, 1989.
- BARKAY, G. "The Priestly Benediction on Silver from Keteph Hinnom in Jerusalem." *Cathedra* 52 (1989) 37–76. [Hebrew]
- BARRÉ, L. M. "The Riddle of the Flood Chronology." *JSOT* 41 (1988) 3–20.
- BARSTAD, H. M. *The Myth of the Empty Land*. Symbolae Osloenses Fasc. Sup. 28. Oslo, 1996.
- BARTHÉLEMY, D., and MILIK, J. T. *Qumran Cave I*. DJD 1. Oxford, 1955.
- BARTHES, R. (ed.). *Structural Analysis and Biblical Exegesis: Interpretational Essays*, trans. A. M. Johnson Jr. Pittsburgh, 1974. [Original: *Analyse structurale et exégèse biblique*. Neuchâtel, 1971.]
- BAR-ON, S. "The Festival Calendars in Exodus XXIII 14–19 and XXXIV 18–26." *VT* 48 (1998) 161–95.

- BARTON, J. *Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*. Oxford, 1986.
- BAUER, U. F. W. *kl hdbrym h'lh—All diese Worte: Impulse zur Schriftauslegung aus Amsterdam. Expliziert an der Schilfmeererzählung in Exodus 13,17–14,31*. European University Studies 13. Theology 442. Berne, 1992.
- BEAUCHAMP, P. *Création et séparation: Étude exégétique du premier chapitre de la Genèse*. Paris, 1969. 2nd ed., 2005.
- BÉCHARD, D. P. (ed.). *The Scripture Documents: An Anthology of Official Catholic Teachings*. Collegeville, MN, 2002.
- BECKWITH, R. T. *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism*. Grand Rapids, 1985.
- BEN ZVI, E. "The Closing Words of the Pentateuchal Books: A Clue for the Historical Status of the Book of Genesis within the Pentateuch." *BN* 62 (1992) 7–10.
- \_\_\_\_\_. "Looking at the Primary (Hi)story and the Prophetic Books as Literary/Theological Units within the Frame of the Early Second Temple: Some Considerations." *SJOT* 12 (1998) 26–43.
- BERGE, K. *Die Zeit des Jahwisten: Ein Beitrag zur Datierung jahwistischer Vätertexte*. BZAW 186. Berlin, 1990.
- BERLIN, A. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Bible and Literature Series. Sheffield, 1983. [Reprinted, Winona Lake, IN, 1994.]
- BLEEK, F. *Einleitung in das Alte Testament*. 3rd ed. Berlin, 1829.
- \_\_\_\_\_. *De libri Geneseos origine atque indole historica observationes*. Bonn, 1836.
- BLENKINSOPP, J. "An Assessment on the Alleged Pre-Exilic Date of the Priestly Material in the Pentateuch." *ZAW* 108 (1996) 495–518.
- \_\_\_\_\_. "The Mission of Udjahorresnet and Those of Ezra and Nehemiah." *JBL* 106 (1987) 409–21.
- \_\_\_\_\_. "P and J in Genesis 1–11: An Alternative Hypothesis." Pp. 1–15 in *Fortunate the Eyes That See: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday*, ed. A. B. BECK et al. Grand Rapids, 1995.
- \_\_\_\_\_. *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible*. ABRL. New York, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Prophecy and Canon: A Contribution to the Study of Jewish Origins*. Notre Dame, IN, 1977.
- \_\_\_\_\_. "The Structure of P." *CBQ* 38 (1976) 275–92.
- \_\_\_\_\_. "Temple and Society in Achaemenid Judah." Pp. 22–53 in *Second Temple Studies, I: Persian Period*, ed. P. R. DAVIES. JSOTSup 117. Sheffield, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Treasures Old and New: Essays in the Theology of the Pentateuch*. Grand Rapids, 2004.
- BLUM, E. "Gibt es die Endgestalt des Pentateuch?" Pp. 46–57 in *Congress Volume: Leuven, 1989*, ed. J. A. EMERTON. VTSup 43. Leiden, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Die Komposition der Vätergeschichte*. WMANT 57. Neukirchen-Vluyn, 1984.
- \_\_\_\_\_. "Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus: Ein Gespräch mit neueren Endredaktionshypothesen." Pp. 119–56 in *Abschied vom Jahwisten: Die Komposition des Hexateuch in der Jüngsten Diskussion*, ed. J. C. GERTZ, K. SCHMID, and M. WITTE. BZAW 315. Berlin, 2002.
- \_\_\_\_\_. Review of C. LEVIN, *Der Jahwist*. *TLZ* 120 (1995) 786–90.

- \_\_\_\_\_. "Das sog: 'Privilegrecht' in Exodus 34,11–26: Ein Fixpunkt der Komposition des Exodusbuches?" Pp. 347–66 in *Studies in the Book of Exodus*, ed. M. VERVENNE. Leuven, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Studien zur Komposition des Pentateuch*. BZAW 189. Berlin and New York, 1990.
- BOECKER, H. J. *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East*. Minneapolis, 1980. [Original: *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*. Neukirchener Studienbücher 10. Neukirchen-Vluyn, 1976.]
- \_\_\_\_\_. *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament*. WMANT 14. Neukirchen-Vluyn, 1964. 2nd ed., 1970.
- BOISMARD, M.-E. *Moïse ou Jésus: Essai de Christologie johannique*. BETL 84. Leuven, 1988.
- BOLIN, T. M. "When the End Is the Beginning: The Persian Period and the Origins of the Origin Tradition." *SJOT* 10 (1996) 3–15.
- BOORER, S. *The Promise of Land as Oath: A Key to the Formation of the Pentateuch*. BZAW 205. Berlin, 1992.
- BORGONOVO, G. "Gen 6,5–9,19: Struttura e produzione simbolica." *La scuola cattolica* 115 (1987) 321–48.
- BOSCHI, B. G. *Esodo*. Nuovissima versione della Bibbia. Rome, 1978.
- BOTTÉRO, J., and KRAMER, S. N. *Lorsque les dieux faisaient l'homme: Mythologie mésopotamienne*. Paris, 1989.
- BOUHOUT, J.-P., and CAZELLES, H. "Pentateuque." Pp. 687–858 in vol. 7 of *DBSup*.
- BOVATI, P. *Re-establishing Justice: Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible*, trans. M. J. Smith. *JSOTSup* 105. Sheffield, 1994. [Original: *Ristabilire la giustizia: Procedure, vocabolario, orientamenti*. AnBib 110. Rome, 1986. 2nd ed., 1997.]
- BRAULIK, G. *Deuteronomium 1–16, 17*. NEchtB. Würzburg, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Die Mittel deuteronomischer Rhetorik erhoben aus Deuteronomium 4, 1–40*. AnBib 68. Rome, 1978.
- BRAULIK, G. (ed.). *Bundesdokument und Gesetz: Studien zum Deuteronomium*. Herders Biblische Studien 4. Fribourg, 1995.
- BREKELMANS, C. W. H. "Het 'Historische Credo' van Israel." *Tijdschrift voor Theologie* 3 (1963) 1–11.
- BRETTLE, M. Z. "Rendsburg's *The Redaction of Genesis*." *JQR* 78 (1987) 113–19.
- \_\_\_\_\_. "Torah." Pp. 1–7 in *The Jewish Study Bible*, ed. Adele BERLIN and Marc Zvi BRETTLE. Oxford, 2004.
- BRIEND, J. "Lecture du Pentateuque et hypothèse documentaire." Pp. 9–32 in *Le Pentateuque: Débats et recherches*, ed. P. HAUDEBERT. LD 151. Paris, 1992.
- BRUEGGEMANN, W. *The Creative Word: Canon as a Model for Biblical Education*. Philadelphia, 1982.
- BUCHHOLZ, J. *Die Ältesten Israels im Deuteronomium*. Göttinger theologische Arbeiten 36. Göttingen, 1986.
- BUDD, P. J. *Numbers*. WBC 5. Waco, TX, 1984.
- CAMPBELL, A. F. "The Reported Story: Midway between Oral Performance and Literary Art." *Semeia* 46 (1989) 77–85.
- CAMPBELL, A. F., and O'BRIEN, M. *Sources of the Pentateuch: Texts, Introductions, Annotations*. Minneapolis, 1993.

- CARDELLINI, I. *Die biblischen "Sklaven"—Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts: Ein Beitrag zur Tradition, Überlieferung und Redaktion der alttestamentlichen Rechtstexte.* BBB 55. Bonn, 1981.
- CARR, D. M. "Biblos geneleos Revisited: A Synchronic Analysis of Patterns in Genesis as Part of the Torah (Part One)." *ZAW* 110 (1998) 159–72; Part Two: 327–47.
- \_\_\_\_\_. *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches.* Louisville, 1996.
- \_\_\_\_\_. Review of C. LEVIN, *Der Jahwist.* *CBQ* 57 (1995) 354–55.
- \_\_\_\_\_. *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature.* Oxford, 2005.
- CARTER, C. E. *The Emergence of Yehud in the Persian Period: A Social and Demographic Study.* JSOTSup 294. Sheffield, 1999.
- CASSUTO, U. *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch.* London, 1961.
- CAZELLES, H. "Pentateuque." Pp. 708–858 in vol. 7 of *DBSup*.
- \_\_\_\_\_. "La Torah ou Pentateuque." Pp. 95–244 in *Introduction à la Bible, II: Introduction critique à l'Ancien Testament*, ed. H. CAZELLES. Paris, 1973.
- CHAMPOLLION, J.-F. *Lettre à M. Dacier relative à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques.* Paris, 1822.
- CHILDS, B. S. *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible.* London, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Exodus: A Commentary.* OTL. London, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Introduction to the Old Testament as Scripture.* Philadelphia, 1979.
- CHIRICHIGNO, G. C. *Debt-Slavery in Israel and in the Ancient Near East.* JSOTSup 141. Sheffield, 1993.
- CHOLEWINSKI, A. *Heiligkeitgesetz und Deuteronomium: Eine vergleichende Studie.* AnBib 66. Rome, 1976.
- CLEMENTS, R. E. "Pentateuchal Problems." Pp. 96–124 in *Tradition and Interpretation*, ed. G. W. ANDERSON. Oxford, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Prophecy and Tradition.* Atlanta, 1975.
- CLIFFORD, R. J. *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament.* HSM 4. Cambridge, MA, 1972.
- CLINES, D. J. A. *The Theme of the Pentateuch.* JSOTSup 10. Sheffield, 1978.
- COATS, G. W. "Abraham's Sacrifice of Faith: A Form-Critical Study of Genesis 22." *Int* 27 (1973) 389–400.
- \_\_\_\_\_. *Rebellion in the Wilderness: The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament.* Nashville, 1968.
- \_\_\_\_\_. "The Wilderness Itinerary." *CBQ* 34 (1972) 135–52.
- COHN, R. L. "Narrative Structure and Canonical Perspective in Genesis." *JSOT* 25 (1983) 3–16. [= Pp. 89–102 in *The Pentateuch: A Sheffield Reader*, ed. J. W. ROGERSON. Biblical Seminar 39. Sheffield, 1996.]
- COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE. *L'interprétation de la Bible dans l'Église.* Paris, 1994.
- CONROY, C. *Absalom, Absalom! Narrative and Language in 2 Sam 13–20.* AnBib 81. Rome, 1978.
- \_\_\_\_\_. "Reflexions on the Exegetical Task: Apropos of Recent Studies on 2 Kgs 22–23." Pp. 225–68 in *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies: Papers Read at the XIIIth*

- IOSOT Congress, Leuven, 1989, ed. C. BREKELMANS and J. LUST. BETL 94. Leuven, 1990.
- COOTE, R. B. *In Defense of Revolution: The Elohistic History*. Minneapolis, 1991.
- CORTESE, E. "L'esegesi di H (Lev. 17–26)." *RivB* 29 (1981) 129–46.
- \_\_\_\_\_. "Pentateuco: La strada vecchia e la nuova." *Liber Annuus* 43 (1993) 71–87.
- \_\_\_\_\_. "La teologia del documento sacerdotale." *RivB* 26 (1978) 113–37.
- \_\_\_\_\_. *La terra di Canaan nella storia sacerdotale del Pentateuco*. Supplements to RivB 5. Brescia, 1972.
- CROSS, F. M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays on the History of the Religion of Israel*. Cambridge, MA, 1973.
- CRÜSEMANN, F. *Bewahrung der Freiheit: Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*. Kaiser Traktate 78. Munich, 1983.
- \_\_\_\_\_. "Das Bundesbuch: Historischer Ort und institutioneller Hintergrund." Pp. 27–41 in *Congress Volume: Jerusalem, 1986*. VTSup 40. Leiden, 1988.
- \_\_\_\_\_. "Die Eigenständigkeit der Urgeschichte: Ein Beitrag zur Diskussion um den 'Jahwisten.'" Pp. 9–29 in *Die Botschaft und die Boten: Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag*, ed. J. JEREMIAS and L. PERLITT. Neukirchen-Vluyn, 1981.
- \_\_\_\_\_. "Der Exodus als Heiligung: Zur rechtsgeschichtlichen Bedeutung des Heiligungsgesetzes." Pp. 117–29 in *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte: Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*, ed. E. BLUM, C. MACHOLZ, and E. W. STEGEMANN. Neukirchen-Vluyn, 1990.
- \_\_\_\_\_. *The Torah: Theology and History of Old Testament Law*, trans. A. W. Mahnke. Edinburgh, 1996. [Original: *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. Munich, 1992.]
- \_\_\_\_\_. *Der Widerstand gegen das Königtum*. WMANT 49. Neukirchen-Vluyn, 1978.
- CRYER, F. H. "The Interrelationships of Gen 5,32; 11,10–11, and the Chronology of the Flood (Gen 6–9)." *Bib* 66 (1985) 241–61.
- CULLEY, R. C. "Some Comments on Structural Analysis and Biblical Studies." Pp. 129–42 in *Congress Volume: Uppsala, 1971*. VTSup 22. Leiden, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Studies in the Structure of Hebrew Narrative*. Semeia Supplements. Philadelphia, 1976.
- DANIELI, G. *Esdra–Neemia*. Rome, 1983.
- DAVIES, G. F. *Israel in Egypt: Reading Exodus 1–2*. JSOTSup 135. Sheffield, 1992.
- DAVIES, G. I. *The Way of the Wilderness: A Geographical Study of the Wilderness Itineraries in the Old Testament*. SOTSMS 5. Cambridge, 1979.
- \_\_\_\_\_. "The Wilderness Itineraries: A Comparative Study." *TynBul* 25 (1974) 46–81.
- DIEBNER, B. J. "Die Götter des Vaters: Eine Kritik der 'Vätergott'-Hypothese Albrecht Alts." *Dielheimer Blätter zum Alten Testament und seiner Rezeption in der Alten Kirche* 9 (1975) 21–51.
- \_\_\_\_\_. "Neue Ansätze in der Pentateuchforschung." *Dielheimer Blätter zum Alten Testament und seiner Rezeption in der Alten Kirche* 13 (1978) 2–13.
- DILLMANN, A. *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua*. 2nd ed. Leipzig, 1886.
- DILLMANN, A., and RYSSSEL, V. *Die Bücher Exodus und Leviticus*. 3rd ed. Leipzig, 1897.
- DOHMEN, C. "Der Dekaloganfang und sein Ursprung." *Bib* 74 (1993) 175–95.
- DOHMEN, C., and OEMING, M. *Biblischer Kanon: Warum und wozu?* Quaestiones disputatae 137. Freiburg, 1992.

- DONNER, H. "Der Redaktor: Überlegungen zum vorkritischen Umgang mit der Heiligen Schrift." *Henoch* 2 (1980) 1–30.
- DOZEMAN, T. B. *God on the Mountain: A Study of Redaction, Theology and Canon in Exodus 19–24*. SBLMS 37. Atlanta, 1989.
- DRIVER, G. R. "Glosses in the Hebrew Text of the Old Testament." Pp. 123–61 in *L'ancien Testament et l'Orient*. Orientalia et biblica Iovaniensia 1. Louvain, 1957.
- DUPONT, J. "Le Magnificat comme discours sur Dieu." *La nouvelle revue théologique* 102 (1980) 321–43.
- DURHAM, J. *Exodus*. WBC 3. Waco, TX, 1987.
- ECO, U. *The Limits of Interpretation*. Bloomington, IN, 1990. [Original: *I Limiti dell'interpretazione*. Studi Bompiani. Milan, 1990.]
- EERDMANS, B. D. *Alttestamentliche Studien I: Die Komposition der Genesis*. Giessen, 1908. \_\_\_\_\_ . *Alttestamentliche Studien III: Das Buch Exodus*. Giessen, 1910.
- EICHHORN, J. G. *Einleitung in das Alte Testament*. 3 vols. Göttingen, 1780–83.
- EISSFELDT, O. *The Old Testament: An Introduction*, trans. P. R. Ackroyd. New York, 1965. [Original: *Einleitung in das Alte Testament*. 3rd ed. Tübingen, 1964.]
- ELLIGER, K. "Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung." *ZTK* 49 (1952) 121–42. [= Pp. 174–98 in *Kleine Schriften zum Alten Testament*. TBü 32. Munich, 1966.]
- EMERTON, J. A. "An Examination of Some Attempts to Defend the Unity of the Flood Narrative in Genesis." *VT* 27 (1987) 401–20; *VT* 28 (1988) 1–21.
- ENGNELL, I. *Gamla Testamentet: En traditionshistorisk inledning*. Vol. 1. Stockholm, 1945. \_\_\_\_\_ . "Methodological Aspects of Old Testament Study." *VT* 7 (1960) 13–30. \_\_\_\_\_ . "The Pentateuch." Pp. 50–67 in *A Rigid Scrutiny: Critical Essays on the Old Testament*, trans. J. T. Willis. Nashville, 1969.
- ESKENAZI, T. C. "Torah as Narrative and Narrative as Torah." Pp. 13–30 in *Old Testament Interpretation: Past, Present, Future*, ed. J. L. MAYS, D. L. PETERSEN, and K. H. RICHARDS. Edinburgh, 1995.
- EWALD, G. H. A. *Die Composition der Genesis kritisch untersucht*. Braunschweig, 1823. \_\_\_\_\_ . *Geschichte des Volkes Israels bis Christus*. 2 vols. Göttingen, 1843–45. 3rd ed., 1864. \_\_\_\_\_ . *History of Israel*, ed. Russell MARTINEAU and J. Estlin CARPENTER. Volume 1: *Introduction and Preliminary History*. Volume 2: *History of Moses and the Theocracy*. Volume 3: *The Rise and Splendour of the Hebrew Monarchy*. Volume 4: *From the Disruption of the Monarchy to the Fall*. London, 1876–86. \_\_\_\_\_ . Review of STÄHELIN J. J., *Kritische Untersuchung über die Genesis*. Basel, 1830. *Theologische Studien und Kritiken* (1831) 595–606.
- EYNICKEL, E. *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*. OtSt 33. Leiden, 1996.
- FEUCHT, C. *Untersuchungen zum Heiligkeitsgesetz*. Berlin, 1964.
- FINKELSTEIN, I. *The Archaeology of the Israelite Settlement*. Jerusalem, 1988.
- FISCHER, G. "Exodus 1–15: Eine Erzählung." Pp. 149–78 in *Studies in the Book of Exodus: Redaction—Reception—Interpretation*, ed. M. VERVENNE. Leuven, 1996. \_\_\_\_\_ . *Jahwe unser Gott: Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3–4)*. OBO 91. Fribourg and Göttingen, 1989.

- FISCHER, I. *Die Erzelter Israel: Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12–36: Redaction—Reception—Interpretation*. BZAW 222. Berlin, 1994.
- FISHBANE, M. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts*. New York, 1979.
- FITZMYER, J. A. *The Biblical Commission's Document "The Interpretation of the Bible in the Church": Text and Commentary*. SubBi 18. Rome, 1995.
- FLANAGAN, J. W. *David's Social Drama: A Hologram of Israel's Early Iron Age*. JSOTSup 73. SWBA 7. Sheffield, 1988.
- FOHRER, G. "'Amphictyonie' und 'Bund'?" TLZ 91 (1966) 801–16, 893–904. [= Pp. 84–119 in *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte (1949–1966)*. BZAW 115. Berlin, 1969.]
- FOKKELMAN, J. P. *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis*. SSN 17. Assen, 1975. [Reprinted, Biblical Seminar 12. Sheffield, 1991.]
- FOX, M. V. *The Redaction of the Books of Esther: On Reading Composite Texts*. SBLMS 40. Atlanta, 1991.
- FREEDMAN, D. N. "Pentateuch." Pp. 711–27 in vol. 3 of *IDB*.
- FREI, P. "Die Persische Reichsautorisation: Ein Überblick." ZABR 1 (1995) 1–35.
- \_\_\_\_\_. "Zentralgewalt und Achämenidenreich." Pp. 7–43 in *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, ed. P. FREI and K. KOCH. OBO 55. Fribourg and Göttingen, 1984. 2nd ed., 1996.
- FREI, P., and KOCH, K. (eds.). *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*. OBO 55. Fribourg and Göttingen, 1984. 2nd ed., 1996.
- FREND, A. J. "Five Recent Books on the Emergence of Ancient Israel: Review Article." PEQ 124 (1992) 144–55.
- FREVEL, C. *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern: Zum Ende der Priesterschrift*. Herders Biblische Studien 23. Freiburg i. Breisgau, 2000.
- FRIEDMAN, R. E. *Commentary on the Torah, with a New English Translation and the Hebrew Text*. San Francisco, 2001.
- FRITZ, V. *Tempel und Zelt: Studien zum Tempelbau in Israel und zu dem Zeltheiligtum der Priesterschrift*. WMANT 47. Neukirchen-Vluyn, 1977.
- FULLER, R. C. *Alexander Geddes, 1737–1802: Pioneer of Biblical Exegesis*. Sheffield, 1984.
- GARCÍA LÓPEZ, F. "De la antigua a la nueva crítica literaria del Pentateuco." *EstBib* 52 (1994) 7–35.
- \_\_\_\_\_. "Deut 34, Dtr History and the Pentateuch." Pp. 47–61 in *Studies in Deuteronomy: In Honour of C. J. Labuschagne on the Occasion of His 65th Birthday*, ed. F. GARCÍA MARTINEZ et al. VTSup 53. Leiden, 1994.
- \_\_\_\_\_. *El Pentateuco: Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*. Introducción al estudio de la Biblia. Estella (Navarra), 2003.
- GEDDES, A. *Critical Remarks*. London, 1800.
- \_\_\_\_\_. *The Holy Bible as the Books Accounted Sacred by Jews and Christians*. London, 1792.
- GERTZ, J. C. *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung: Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch*. FRLANT 186. Göttingen, 2000.
- GERTZ, J. C.; SCHMID, K.; and WITTE, M. (eds.). *Abschied vom Jahwisten: Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*. BZAW 315. Berlin, 2002.

- GEORGE, J. F. L. *Die älteren jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuchs*. Berlin, 1835.
- GESE, H., and RÜGER, H. P. (eds.). *Wort und Geschichte: Festschrift Karl Elliger*. AOAT 18. Kevelaer and Neukirchen-Vluyn, 1973.
- GEUS, C. H. G. de. *The Tribes of Israel: An Investigation of the Presuppositions of Martin Noth's Amphictyony Hypothesis*. SSN 18. Assen, 1976.
- GIBERT, P. *Bible, mythes et récits de commencement*. Paris, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Comment la Bible fut écrite: Introduction à l'Ancien et au Nouveau Testament*. Paris, 1995.
- \_\_\_\_\_. "Introduction et notes" to Jean Astruc, *Conjectures sur la Genèse*. Paris, 1999.
- \_\_\_\_\_. "Légende ou saga?" *VT* 24 (1974) 411–20.
- \_\_\_\_\_. *Petite histoire de l'exégèse biblique: De la lecture allégorique à l'exégèse biblique*. Paris, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Une théorie de la légende: Hermann Gunkel (1862–1932) et les légendes de la Bible*. Paris, 1979.
- GIUNTOLI, F. *L'officina della tradizione: Studio di alcuni interventi redazionali post-sacerdotali e del loro contesto nel ciclo di Giacobbe (Gn 25, 19–50, 26)*. AnBib 154. Rome, 2003.
- GOSSE, B. *La constitution du corpus des écritures à l'époque perse, dans la continuité de la tradition biblique*. Paris, 2003.
- \_\_\_\_\_. "La tradition yahviste en Gn 6, 5–9, 17." *Henoch* 15 (1993) 139–54.
- GOTTWALD, N. K. *The Tribes of Yahweh: A Sociology of Liberated Israel 1250–1050 B.C.E.* Maryknoll, NY, 1979.
- GRABBE, L. L. *Yehud: A History of the Persian Province of Judah*. Library of Second Temple Studies 47. Volume 1 of *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*. London, 2004.
- GRAF, K. H. *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments: Zwei historisch-kritischen Untersuchungen*. Leipzig, 1866.
- GRÄTZ, S. *Das Edikt des Artaxerxes: Eine Untersuchung zum religionspolitischen und historischen Umfeld von Esra 7, 12–26*. BZAW 337. Berlin, 2004.
- GRAUPNER, A. "Zum Verhältnis der beiden Dekalogfassungen Ex 20 und Dtn 5: Ein Gespräch mit Frank-Lothar Hossfeld." *ZAW* 99 (1987) 308–29.
- GRAY, G. B. *Numbers*. ICC. Edinburgh, 1903.
- GREENBERG, M. "The Redaction of the Plague Narrative in Exodus." Pp. 243–52 in *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*, ed. H. GOEDICKE. Baltimore, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Understanding Exodus*. New York, 1969.
- GREIFENHAGEN, F. V. *Egypt on the Pentateuch's Ideological Map: Constructing Biblical Israel's Identity*. JSOTSup 361. London, 2002.
- GRESSMANN, H. *Mose und seine Zeit: Ein Kommentar zu den Mose-Sagen*. FRLANT 18. Göttingen, 1913.
- GRIMM, J., and GRIMM, W. *Deutsche Sagen*. Marburg, 1816–18.
- \_\_\_\_\_. *Grimm's Fairy Tales*. New York, 1988. [Original: *Kinder- und Hausmärchen*. Marburg, 1812–15.]
- GROSS, W. (ed.). *Jeremia und die "deuteronomistische Bewegung"*. BBB 98. Weinheim, 1995.



- GRUPE D'ENTREVERNES. *Analyse sémiotique des textes: Introduction—Théorie—Pratique*. 5th ed. Lyon, 1985.
- GUILLETTE, P., and BRISBOIS, M. *Introduction aux méthodes historico-critiques*. Héritages et Projets 35. Montreal, 1987.
- GUNKEL, H. *The Folktales in the Old Testament*, trans. M. D. Rutter. Historic Texts and Interpreters in Biblical Scholarship 5. Sheffield, 1987. [Original: *Das Märchen im Alten Testament*. Religionsgeschichte Volksbücher 2. Tübingen, 1921.]
- \_\_\_\_\_. *Genesis*, trans. M. E. Biddle. Mercer Library of Biblical Studies. Macon, GA, 1997. [Original: *Genesis*. HKAT 1/1. 3rd ed. Göttingen, 1910.]
- \_\_\_\_\_. "Die Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte." *Deutsche Literaturzeitung* 27 (1906). [= Pp. 29–38 in *Reden und Aufsätze*. Göttingen, 1913.]
- \_\_\_\_\_. *Introduction to the Psalms: The Genres of the Religious Lyric of Israel*, trans. J. D. Nogalski. Mercer Library of Biblical Studies. Macon, GA, 1998.
- \_\_\_\_\_. "Die israelitische Literatur." Pp. 51–102 in *Die Kultur der Gegenwart: Die orientalischen Literaturen*, ed. P. HINNEBERG. Berlin, 1906.
- \_\_\_\_\_. *The Legends of Genesis: The Biblical Saga and History*. New York, 1964. New translation: *The Stories of Genesis*. Vallejo, CA, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Die Psalmen*. 4th ed. Göttingen, 1926.
- \_\_\_\_\_. *Reden und Aufsätze*. Göttingen, 1913.
- \_\_\_\_\_. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12*. Göttingen, 1894. 2nd ed., 1921.
- GUNKEL, H., and BEGRICH, H. *Einleitung in die Psalmen*. Göttingen, 1933.
- GUNN, D. M., and FEWELL, D. N. *Narrative in the Hebrew Bible*. Oxford Bible Series. Oxford, 1993.
- GUNNEWEG, A. H. J. "Anmerkungen und Anfragen zur neueren Pentateuchforschung." *TRu* 48 (1983) 227–53; *TRu* 50 (1985) 107–31.
- \_\_\_\_\_. "'m h<sup>7</sup>ry: A Semantic Revolution." *ZAW* 95 (1983) 437–40.
- HACKETT, J. A. *The Balaam Text from Deir 'Alla*. HSM 31. Chico, CA, 1984.
- HALBE, J. *Das Privileg Jahwes (Ex 34, 10–26): Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit*. FRLANT 14. Göttingen, 1975.
- HAMILTON, J. M. *Social Justice and Deuteronomy: The Case of Deuteronomy 15*. SBLDS 136. Atlanta, 1993.
- HARAN, M. "Book-Scrolls at the Beginning of the Second Temple Period: The Transition from Papyrus to Skins." *HUCA* 54 (1983) 111–22.
- \_\_\_\_\_. "Book-Scrolls in Israel in Pre-Exilic Times." *JJS* 33 (1982) 161–73.
- \_\_\_\_\_. "On the Diffusion of Literacy and Schools in Ancient Israel." Pp. 81–95. in *Congress Volume: Jerusalem, 1986*. VTSup 40. Leiden, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Temple and Temple-Service in Ancient Israel*. Oxford, 1979. [Reprinted, Winona Lake, IN, 1985.]
- HARLAND, P. J. *The Value of Human Life: A Study of the Story of the Flood (Genesis 6–9)*. VTSup 64. Leiden, 1996.
- HARRISON, R. K. *Numbers: An Exegetical Commentary*. Grand Rapids, 1992.
- HAUDEBERT, P. (ed.). *Le Pentateuque: Débats et recherches. XIV<sup>e</sup> Congrès de l'ACFEB, Angers, 1991*. LD 151. Paris, 1992.
- HELNER, L. R. "The Separation of Abraham and Lot: Its Significance in the Patriarchal Narratives." *JSOT* 26 (1983) 77–88.

- HERRMANN, S. *A History of Israel in Old Testament Times*, trans. J. Bowden. 2nd ed. Philadelphia, 1981. [Original: *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*. Munich, 1973.]
- \_\_\_\_\_. "Das Werden Israels." *TLZ* 87 (1962) 561–74.
- HIRSCH, E. D. *The Aims of Interpretation*. Chicago, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Validity in Interpretation*. New Haven, CT, 1967.
- HOSSFELD, F.-L. *Der Dekalog: Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen*. OBO 45. Fribourg and Göttingen, 1982.
- \_\_\_\_\_. "Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen: Eine Fortführung des begonnenen Gesprächs." Pp. 73–118 in *Vom Sinai zum Horeb: Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte*, ed. F.-L. HOSSFELD. Würzburg, 1989.
- HOUTMAN, C. *Der Pentateuch: Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung*. Contributions to Biblical Exegesis and Theology 9. Kampen, 1994.
- HUGHES, J. *Secrets of the Times: Myth and History in Biblical Chronology*. JSOTSup 66. Sheffield, 1990.
- HUMPHREYS, W. L. *Joseph and His Family: A Literary Study*. Columbia, SC, 1988.
- HUPFELD, H. *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung von neuem untersucht*. Berlin, 1853.
- HURVITZ, A. "Dating the Priestly Source in Light of the Historical Study of Biblical Hebrew: A Century after Wellhausen." *ZAW* 100 Sup. (1988) 88–100.
- \_\_\_\_\_. *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel: A New Approach to an Old Problem*. CahRB 20. Paris, 1982.
- HYATT, J. P. "Were There an Ancient Historical Credo and an Independent Sinai Tradition?" Pp. 152–70 in *Essays in Honor of H. G. May*. Nashville, 1970.
- ILGEN, K.-D. *Die Urkunden des ersten Buchs von Moses*. Vol. 1 of *Die Urkunden des Jerusalemlischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt, als Beytrag zur Berichtigung der Geschichte der Religion und Politik aus dem Hebräischen mit kritischen und erklärenden Anmerkungen, auch mancherley dazu gehörenden Abhandlungen*. Halle, 1798.
- IRVIN, W. H. "Le sanctuaire central israélite avant l'établissement de la monarchie." *RB* 72 (1965) 161–84.
- JACKSON, B. S. "Biblical Laws of Slavery: A Comparative Approach." Pp. 86–101 in *Slavery and Other Forms of Unfree Labour*, ed. L. J. ARCHER. London, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Wisdom-Laws: A Study of the Mishpatim of Exodus 21:1–22:16*. Oxford, 2006.
- JACKSON, J. J., and KESSLER, M. (eds.). *Rhetorical Criticism: Essays in Honor of James Muilenburg*. Pittsburgh, 1974.
- JACOB, B. *Das erste Buch der Tora: Genesis*. Berlin, 1934.
- \_\_\_\_\_. *The Second Book of the Bible: Exodus*. New York, 1992. [Original Hebrew: Jerusalem, 1945.]
- JAMIESON-DRAKE, D. W. *Scribes and Schools in Monarchic Judah: A Socio-Archaeological Approach*. JSOTSup 109. Sheffield, 1991.
- JANOWSKI, B. *Sühne und Heilsgeschehen: Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und der Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament*. WMANT 55. Neukirchen-Vluyn, 1982.
- \_\_\_\_\_. "Tempel und Schöpfung: Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption." Pp. 214–46 in *Gottes Gegenwart in Israel: Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*. Neukirchen-Vluyn, 1993.

- JENKS, W. *The Elohist and North Israelite Traditions*. SBLMS 22. Missoula, MT, 1977.
- JEREMIAS, J. *Theophanie: Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*. WMANT 10. Neukirchen-Vluyn, 1965.
- JOHNSON, M. D. *The Purpose of the Biblical Genealogies*. Society for New Testament Studies Monograph Series 8. 2nd ed. Cambridge, 1988.
- JOHNSTONE, W. (ed.). *The Bible and the Enlightenment—A Case Study: Dr. Alexander Geddes, 1737–1802. The proceedings of the Bicentenary Geddes Conference held at the University of Aberdeen, 1–4 April 2002*. JSOTSup 377. London, 2004.
- \_\_\_\_\_. *William Robertson Smith: Essays in Reassessment*. JSOTSup 189. Sheffield, 1995.
- KAISER, O. *Introduction to the Old Testament*, trans. J. Sturdy. Minneapolis, 1975. [Original: *Einleitung in das Alte Testament: Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme*. Gütersloh, 1969. 5th ed., 1984.]
- KASWALDER, P. "L'archeologia e le origini d'Israele." *RivB* 41 (1993) 171–88.
- KAUFMANN, Y. "Probleme der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte." *ZAW* 48 (1930) 23–43.
- \_\_\_\_\_. *The Religion of Israel: From Its Beginning until the Babylonian Exile*. Chicago, 1960.
- KEARNEY, P. J. "Creation and Liturgy: The P Redaction of Ex 25–40." *ZAW* 89 (1977) 375–87.
- KEEL, O., and KÜCHLER, M. *Synoptische Texte aus der Genesis*. Biblische Beiträge 8. Fribourg, 1971.
- KEEL, O., and UEHLINGER, C. *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, trans. A. W. Mahnke. Minneapolis, 1996. [Original: *Göttinnen, Götter und Gottessymbole: Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*. Quaestiones Disputatae 134. Fribourg, 1992.]
- KESSLER, M. "Rhetorical Criticism of Gen 7." Pp. 1–17 in *Rhetorical Criticism: Essays in Honor of J. Muilenburg*, ed. J. J. JACKSON and M. KESSLER. Pittsburgh, 1974.
- KILIAN, R. "Die Hoffnung auf Heimkehr in der Priesterschrift." *Bibel und Leben* 7 (1966) 39–51.
- KIRKPATRICK, P. S. *The Old Testament and Folklore Studies*. JSOTSup 62. Sheffield, 1988.
- KLATT, W. H. *Gunkel: Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtliche Methode*. FRLANT 100. Göttingen, 1969.
- KLEINERT, P. *Das Deuteronomium und die Deuteronomiker: Untersuchungen zur alttestamentlichen Rechts- und Literaturgeschichte*. Bielefeld and Leipzig, 1872.
- KLOSTERMANN, A. "Ezechiel und das Heiligkeitgesetz." *Zeitschrift für lutherische Theologie* 38 (1877) 401–45. [= *Der Pentateuch I*. Leipzig, 1893.]
- KNIERIM, R. P. "The Book of Numbers." Pp. 155–63 in *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte: Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*, ed. E. BLUM, C. MACHOLZ, and E. W. STEGEMANN. Neukirchen-Vluyn, 1990.
- \_\_\_\_\_. "The Composition of the Pentateuch." Pp. 393–415 in *SBL 1985 Seminar Papers*. SBLSP. Atlanta, 1985. [= Pp. 351–79 in *The Task of Old Testament Theology: Substance, Method and Cases*. Grand Rapids, 1995.]
- KNOHL, I. "The Priestly Torah versus the Holiness School: Sabbath and the Festivals." *HUCA* 58 (1987) 65–117.
- \_\_\_\_\_. *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Priestly School*. Minneapolis, 1995.

- KOCH, K. *The Growth of the Biblical Tradition*, trans. S. M. Cupitt. London, 1969. [Original: *Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese*. 2nd ed. Neukirchen-Vluyn, 1967.]
- \_\_\_\_\_. "P—kein Redaktor! Erinnerung an zwei Eckdaten der Quellenscheidung." *VT* 37 (1987) 446–67.
- \_\_\_\_\_. "Weltordnung und Reichsidee im alten Iran und ihre Auswirkungen auf die Provinz Jehud." Pp. 134–337 in *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, ed. P. FREI and K. KOCH. 2nd ed. OBO 55. Fribourg and Göttingen, 1996.
- KÖCKERT, M. *Vätergott und Väterverheissungen: Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben*. FRLANT 148. Göttingen, 1988.
- KOHATA, F. "Die Endredaktion (R<sub>p</sub>) der Meerwundererzählung." *AJBI* 14 (1988) 10–37.
- \_\_\_\_\_. *Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3–14*. BZAW 166. Berlin, 1986.
- \_\_\_\_\_. "Die priesterschriftliche Überlieferungsgeschichte von Numeri xx,1–31." *AJBI* 3 (1977) 3–34.
- KOOREVAAR, H. J. "De opbouw van de tien woorden in Exodus 20:1–17." *Acta Theologica* 15 (1995) 1–15.
- KRAPF, T. M. *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit: Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion*. OBO 119. Fribourg and Göttingen, 1992.
- KRATZ, R. G. *The Composition of the Narrative Books of the Old Testament*. London, 2005. [Original: *Die Komposition der Erzählenden Bücher des Alten Testaments: Grundwissen der Bibelkritik*. Uni-Taschenbücher 2157. Göttingen, 2000.]
- \_\_\_\_\_. "Der Dekalog im Exodusbuch." *VT* 44 (1994) 205–38.
- \_\_\_\_\_. *Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels*. FAT. Tübingen, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Translatio imperii*. WMANT 63. Neukirchen-Vluyn, 1987.
- KRAUS, H.-J. *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*. 3rd ed. Neukirchen-Vluyn, 1982.
- KREUTZER, S. *Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments*. BZAW 178. Berlin, 1989.
- KUENEN, A. "Critische bijdragen tot de geschiedenis van den Israëlitischen godsdienst. V: De priesterlijke bestandsdeelen van Pentateuch en Josua." *Theologisch Tijdschrift* 4 (1870) 391–426, 487–526.
- \_\_\_\_\_. *Historisch-kritisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds*. Leiden, 1861.
- KUHL, C. *Die drei Männer im Feuer*. BZAW 55. Berlin, 1930.
- \_\_\_\_\_. "Die "Wiederaufnahme": Ein literarkritisches Prinzip?" *ZAW* 64 (1952) 1–11.
- LAGHI, P.; GILBERT, M.; and VANHOYE, A. *Chiesa e Sacra Scrittura: Un secolo di magistero ecclesiastico e di studi biblici*. SubBi 17. Rome, 1994.
- LAGRANGE, M.-J. *L'Écriture dans l'Église: Choix de portraits et d'exégèse spirituelle, 1890–1937*. LD 142. Paris, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Historical Criticism and the Old Testament*, trans. E. Myers. ATLA Monograph. London, 1905. [Original: *La méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament*. EB. Paris, 1903.]
- LANG, B. "A Neglected Principle in Ezekiel Research: Editorial Criticism." *VT* 29 (1979) 39–44.
- LASSERRE, G. "Quelques études récentes sur le Code de l'alliance." *RTP* 125 (1993) 267–76.

- LEIMAN, S. Z. (ed.). *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible: An Introductory Reader*. Library of Biblical Studies. New York, 1974.
- LEMAIRE, A. *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël*. OBO 39. Fribourg and Göttingen, 1981.
- LEMICHE, N. P. "The Chronology in the Story of the Flood." *JSOT* 18 (1980) 52–62.
- \_\_\_\_\_. "The 'Hebrew Slave.'" *VT* 25 (1975) 129–44.
- \_\_\_\_\_. "The Manumission of Slaves—The Fallow Year—The Sabbatical Year—The Jubel Year." *VT* 26 (1976) 38–59.
- LEVENSON, J. *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*. San Francisco, 1985.
- LEVIN, C. "Der Dekalog am Sinai." *VT* 35 (1985) 165–91.
- \_\_\_\_\_. "Das israelitische Nationalepos: Der Jahwist." Pp. 63–85 in *Grosse Texte alter Kulturen: Literarische Reise von Gizeh nach Rom*, ed. M. HOSE. Darmstadt, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Der Jahwist*. FRLANT 157. Göttingen, 1993.
- \_\_\_\_\_. "Das System der zwölf Stämme Israels." Pp. 163–78 in *Congress Volume: Paris, 1992*, ed. J. A. EMERTON. VTSup 61. Leiden, 1995.
- LEVINE, B. A. *Numbers 1–20 and Numbers 21–36*. AB 4A–4B. New York, 1993–2000.
- LEVINSON, B. M. "The Birth of the Lemma: Recovering the Restrictive Interpretation of the Covenant Code's Manumission Law by the Holiness Code (Lev 25:44–46)." *JBL* 124 (2005) 617–39.
- \_\_\_\_\_. "The Case for Revision and Interpolation within the Biblical Legal Corpora." Pp. 37–59 in *Theory and Method*, ed. B. M. LEVINSON.
- \_\_\_\_\_. *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*. New York, 1997.
- \_\_\_\_\_. "Deuteronomy." Pp. 356–450 in *The Jewish Study Bible*, ed. Adele BERLIN and Marc Zvi BRETTLER. Oxford, 2004.
- \_\_\_\_\_. "Goethe's Analysis of Exodus 34 and Its Influence on Julius Wellhausen: The *Pfropfung* of the Documentary Hypothesis." *ZAW* 114 (2002) 212–23.
- \_\_\_\_\_. *L'herméneutique de l'innovation: Canon et exégèse dans l'Israël biblique*, trans. Vincent Sénéchal and Jean-Pierre Sonnet. Le livre et le rouleau 24. Brussels, 2006.
- \_\_\_\_\_. "The Human Voice in Divine Revelation: The Problem of Authority in Biblical Law." Pp. 35–71 in *Innovation in Religious Traditions*, ed. M. A. WILLIAMS, C. COX, and M. S. JAFFEE. Religion and Society. Berlin, 1992.
- \_\_\_\_\_. "Is the Covenant Code an Exilic Composition? A Response to John Van Setters." Pp. 272–325 in *In Search of Pre-exilic Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, ed. J. DAY. JSOTSup 406. London, 2004.
- \_\_\_\_\_. "The Manumission Laws of the Pentateuch as a Challenge to Contemporary Pentateuchal Theory." Pp. 281–324 in *Congress Volume: Leiden 2004*, ed. A. LEMMAIRE. VTSup 109. Leiden, 2006.
- \_\_\_\_\_. "'The Right Choral': From the Poetics of Biblical Narrative to the Hermeneutics of the Hebrew Bible." Pp. 129–53 in *"Not in Heaven": Coherence and Complexity in Biblical Narrative*, ed. J. P. ROSENBLATT and J. C. SITTERSON. Bloomington, IN, 1991.
- \_\_\_\_\_. "Textual Criticism, Assyriology, and the History of Interpretation: Deuteronomy 13:7a as a Test Case in Method." *JBL* 120 (2001) 211–43.
- \_\_\_\_\_. "'You Must Not Add Anything to What I Command You': Paradoxes of Canon and Authorship in Ancient Israel." *Numen: International Review for the History of Religions* 50 (2003) 1–51.

- LEVINSON, B. M. (ed.). *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law: Revision, Interpolation and Development*. JSOTSup 181. Sheffield, 1994.
- LEVINSON, B. M., and DANCE, D. "The Metamorphosis of Law into Gospel: Gerhard von Rad's Attempt to Reclaim the Old Testament for the Church." Pp. 83–110 in *Recht und Ethik im Alten Testament*, ed. B. M. LEVINSON and E. OTTO. Münster, 2004.
- LEVINSON, B. M., and ZAHN, M. M. "Revelation Regained: The Hermeneutics of ׀ and ׀ in the Temple Scroll." *Dead Sea Discoveries* 9 (2002) 295–346.
- LICHT, J. *Storytelling in the Bible*. Jerusalem, 1978. [= *La narrazione nella Bibbia*. Studi biblici 101. Paideia, 1992.]
- LIPINSKI, E. "אִם 'am.'" Pp. 163–77 in vol. 11 of *TDOT*. [= "'am.'" Pp. 177–94 in vol. 6 of *TWAT*.]
- LIPSCHITS, O., and BLENKINSOPP, J. (eds.). *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*. Winona Lake, IN, 2003.
- LODS, A. *Histoire de la littérature hébraïque et juive*. Paris, 1950.
- \_\_\_\_\_. "Un précurseur allemand de Jean Astruc: Henning Bernhard Witter." *ZAW* 43 (1925) 134–35.
- LOHFINK, N. "Die Abänderung der Theologie des priesterlichen Geschichtswerks im Segen des Heiligkeitsgesetzes: Zu Lev. 26,9.11–13." Pp. 129–36 in *Wort und Geschichte: Festschrift für Karl Elliger zum 70. Geburtstag*, ed. H. GESE and H. P. RÜGER. AOAT 18. Kevelaer and Neukirchen-Vluyn, 1973. [= Pp. 157–68 in *Studien zum Pentateuch*.]
- \_\_\_\_\_. "Die Ältesten Israels und der Bund: Zum Zusammenhang von Dtn 5,23; 26,17–9; 27,1.9f und 31,9." *BN* 67 (1993) 26–41.
- \_\_\_\_\_. "Bund als Vertrag im Deuteronomium." *ZAW* 107 (1995) 215–39.
- \_\_\_\_\_. "Der Bundesschluss im Lande Moab: Redaktionsgeschichtliches zu Dt 28,69–32,47." *BZ* n.s. 6 (1962) 32–56. [= Pp. 53–82 in vol. 1 of *Studien zum Deuteronomium*.]
- \_\_\_\_\_. "Deutéronome et Pentateuque: État de la recherche." Pp. 35–64 in *Le Pentateuque: Débats et recherches*, ed. P. HAUDEBERT. LD 151. Paris, 1992. [= "Deuteronomium und Pentateuch: Zum Stand der Forschung." Pp. 13–38 in vol. 3 of *Studien zum Deuteronomium*.]
- \_\_\_\_\_. "Die Erzählung vom Sündenfall." Pp. 81–101 in *Das Siegeslied am Schilfmeer: Christliche Auseinandersetzung mit dem Alten Testament*. Frankfurt, 1965.
- \_\_\_\_\_. "Freizeit: Arbeitswoche und Sabbat im Alten Testament, insbesondere in der priesterlichen Geschichtsdarstellung." Pp. 190–208 in *Unsere grossen Wörter: Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*. Freiburg-im-Breisgau, 1977.
- \_\_\_\_\_. "Gab es eine deuteronomistische Bewegung?" Pp. 91–113, 335–47 in *Jeremia und die "deuteronomistische Bewegung"*, ed. W. GROSS. BBB 98. Weinheim, 1995.
- \_\_\_\_\_. "'Ich bin Jahwe, dein Arzt' (Ex 15,26): Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in der Theologie einer nachexilischer Pentateuchbearbeitung (Ex 15,25b.26)." Pp. 11–73 in *"Ich will euer Gott werden": Beispiele biblischen Redens von Gott*, ed. H. MERKLEIN and E. ZENGER. SBS 100. Stuttgart, 1981. [= Pp. 91–155 in *Studien zum Pentateuch*.]
- \_\_\_\_\_. "Die Priesterschrift und die Geschichte." Pp. 189–255 in *Congress Volume: Göttingen, 1977*, ed. W. ZIMMERLI. VTSup 29. Leiden, 1978. [= Pp. 213–54 in *Studien zum Pentateuch*.]

- \_\_\_\_\_. "Der Schöpfergott und der Bestand von Himmel und Erde: Das Alte Testament zum Zusammenhang von Schöpfung und Heil." Pp. 15–39 in *Sind wir noch zu retten? Schöpfungsglaube und Verantwortung für unsere Erde*, ed. G. ALTNER et al. Regensburg, 1978. [= Pp. 191–211 in *Studien zum Pentateuch*.]
- \_\_\_\_\_. *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur*. Vol. 1. Stuttgarter biblische Aufsatzbände: Altes Testament 8. Stuttgart, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur*. Vol. 2. Stuttgarter biblische Aufsatzbände: Altes Testament 12. Stuttgart, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur*. Vol. 3. Stuttgarter biblische Aufsatzbände: Altes Testament 20. Stuttgart, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur*. Vol. 4. Stuttgarter biblische Aufsatzbände: Altes Testament 31. Stuttgart, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur*. Vol. 5. Stuttgarter biblische Aufsatzbände: Altes Testament 38. Stuttgart, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Studien zum Pentateuch*. Stuttgarter biblische Aufsatzbände: Altes Testament 4. Stuttgart, 1988.
- \_\_\_\_\_. "Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtserzählung" Pp. 38–57 in *Die Zeit Jesu: Festschrift für Heinrich Schlier*, ed. G. BORNKAMM and K. RAHNER. Freiburg-im-Breisgau, 1970. [= Pp. 169–89 in *Studien zum Pentateuch*.]
- \_\_\_\_\_. *Die Väter Israels im Deuteronomium: Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer*. OBO 111. Fribourg and Göttingen, 1991.
- \_\_\_\_\_. "Zum 'kleinen geschichtlichen Credo' Dtn 26,5–9." *Theologie und Philosophie* 46 (1971) 19–39.
- \_\_\_\_\_. "Zur Dekalogfassung von Dt 5." *BZ* 9 (1965) 17–32 [= Pp. 193–209 in vol. 1 of *Studien zum Deuteronomium*.]
- LONG, B. O. "Framing Repetitions in Biblical Historiography." *JBL* 106 (1987) 385–99.
- LONGACRE, R. E. *Joseph: A Story of Divine Providence*. Winona Lake, IN, 1989. 2nd ed., 2003.
- \_\_\_\_\_. "Who Sold Joseph into Egypt?" Pp. 75–91 in *Interpretation and History: Essays in Honour of Allan A. MacRae*, ed. R. L. HARRIS et al. Singapore, 1986.
- LOZA, J. *Las Palabras de Yahve: Estudio del Decálogo*. Biblioteca Mexicana. Mexico City, 1989.
- LUBAC, H. DE. *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*. 2 vols., trans. Mark Sebanc and E. M. Macierowski. Grand Rapids, MI / Edinburgh, 1998–2000. [Original: *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture*. 2 vols. Paris, 1959–64.]
- \_\_\_\_\_. *Scripture in the Tradition*, trans. Luke O'Neill. New York, 2000. [Original: *L'Écriture dans la tradition*. Paris, 1966.]
- LUST, J. "Exodus 6,2–8 and Ezechiel." Pp. 209–24 in *Studies in the Book of Exodus*, ed. M. VERVENNE. Leuven, 1996.
- MARCONI, N. "Contributi per una lettura unitaria di Gen 37." *RivB* 39 (1991) 277–303.
- MATHYS, H.-P. "Bücheranfänge und -schlüsse." Pp. 1–29 in *Vom Anfang und vom Ende: Fünf alttestamentliche Studien*. Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentum 47. Frankfurt am Main, 2000.
- MAYES, A. D. H. "The Theory of the Twelve Tribe Israelite Amphictyony." Pp. 297–308 in *Israelite and Judaeon History*, ed. J. H. HAYES and J. M. MILLER. OTL. Philadelphia, 1977.

- MCCARTHY, D. J. "Moses' Dealings with Pharaoh: Exod 7:8–12:27." *CBQ* 27 (1965) 336–47.
- \_\_\_\_\_. *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*. AnBib 21A. Rome, 1978.
- MCDONALD, L. M. *The Formation of the Christian Biblical Canon*. 2nd ed. Peabody, MA, 1995.
- MC E VENUE, S. E. "The Elohist at Work." *ZAW* 96 (1984) 315–32.
- \_\_\_\_\_. *The Narrative Style of the Priestly Writer*. AnBib 50. Rome, 1971.
- \_\_\_\_\_. "The Speaker(s) in Ex 1–15." Pp. 220–36 in *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel: Für Norbert Lohfink SJ*, ed. G. BRAULIK, W. GROSS, and S. MC E VENUE. Freiburg-im-Breisgau, 1993.
- MCKNIGHT, E. V. *Postmodern Use of the Bible: The Emergence of Reader-Oriented Criticism*. Nashville, 1988.
- MEIER, S. A. *Speaking of Speaking: Marking Direct Discourse in the Hebrew Bible*. VTSup 46. Leiden, 1992.
- MENDELSON, I. *Slavery in the Ancient Near East*. New York, 1949.
- MENDENHALL, G. E. "Change and Decay in All Around I See: Conquest, Covenant and The Tenth Generation." *BA* 39 (1976) 152–57.
- \_\_\_\_\_. "Covenant Forms in Israelite Tradition." *BA* 17 (1954) 50–76. [= *Law and Covenant in the Ancient Near East*. Pittsburgh, 1955.]
- \_\_\_\_\_. "The Hebrew Conquest of Palestine." *BA* 25/3 (1962) 66–87. [= Pp. 100–120 in vol. 3 of *The Biblical Archaeologist Reader*. Garden City, NY, 1970.]
- \_\_\_\_\_. *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition*. Baltimore, 1973.
- METTINGER, T. N. D. *In Search of God: The Meaning and Message of the Everlasting Names*. Philadelphia, 1987.
- MEYNET, R. *L'analyse rhétorique: Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible*. Initiations. Paris, 1989.
- \_\_\_\_\_. "Les dix commandements, loi de liberté: Analyse rhétorique d'Ex 20,2–17 et Dt 5,6–21." *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 50 (Beirut, 1984) 405–21.
- \_\_\_\_\_. "E ora scrivete per voi questo cantico": *Introduzione pratica all'analisi retorica*. Rome, 1996.
- MICHAUD, R. *Débats actuels sur les sources et l'âge du Pentateuque*. Montreal, 1994.
- MILGROM, J. *Leviticus*. 2 vols. AB 3–3A. Garden City, NY, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Numbers*. JPS Torah Commentary. New York, 1989.
- MINOR, M. *Literary-Critical Approaches to the Bible*. West Cornwall, CT, 1992.
- MITTMANN, S. "Num 20,14–21: Eine redaktionelle Kompilation." Pp. 143–49 in *Wort und Geschichte: Festschrift Karl Elliger*, ed. H. GESE and H. P. RÜGER. AOAT 18. Kevelaer and Neukirchen-Vluyn, 1973.
- MOBERLY, R. W. L. *At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32–34*. JSOTSup 22. Sheffield, 1983.
- \_\_\_\_\_. "The Earliest Commentary on the Akedah." *VT* 38 (1988) 302–23.
- MOORE, G. F. "Tatian's *Diatessaron* and the Analysis of the Pentateuch." *JBL* 9 (1890) 201–15. [= Pp. 243–56 in *Empirical Models for Biblical Criticism*, ed. J. TIGAY. Philadelphia, PA, 1985.]
- MORGAN, D. F. *Between Text and Community: The "Writings" in Canonical Interpretation*. Minneapolis, 1990.
- MOWINCKEL, S. *Le décalogue*. Paris, 1927.



- \_\_\_\_\_. *Erwägungen zur Pentateuchquellenfrage*. Oslo, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Tetrateuch—Pentateuch—Hexateuch: Die Berichte über die Landnahme in den drei altisraelitischen Geschichtswerken*. BZAW 90. Berlin, 1964.
- MUILENBURG, J. "Form Criticism and Beyond." *JBL* 88 (1969) 1–18.
- NEEF, H.-D. *Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea*. BZAW 169. Berlin, 1987.
- NEGRETTI, N. *Il settimo giorno: Indagine critico-teologica delle tradizioni presacerdotali e sacerdotali circa il sabato biblico*. AnBib 55. Rome, 1973.
- NEU, R. *Von der Anarchie zum Staat: Entwicklungsgeschichte Israels vom Nomadentum zur Monarchie im Spiegel der Ethnozoologie*. Neukirchen-Vluyn, 1992.
- NEUFELD, E. "The Prohibitions against Loans at Interest in Ancient Hebrew Laws." *HUCA* 26 (1955) 355–412.
- NICHOLSON, E. W. "The Interpretation of Exodus xxiv 9–11." *VT* 24 (1974) 77–97.
- \_\_\_\_\_. "The Pentateuch in Recent Research: A Time for Caution." Pp. 10–21 in *Congress Volume: Lewven, 1989*, ed. J. A. EMERTON. VTSup 43. Leiden, 1991.
- \_\_\_\_\_. *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*. Oxford, 1998.
- NIDITCH, S. *Underdogs and Tricksters: A Prelude to Biblical Folklore*. San Francisco, 1987.
- NIEHR, H. "𐤔𐤓𐤁𐤏 pāraš." Pp. 124–28 in vol. 12 of *TDOT*. [= "pāraš." Pp. 782–87 in vol. 6 of *TWAT*.]
- NIELSEN, E. *Oral Tradition*. London, 1954.
- \_\_\_\_\_. "The Tradition-Historical Study of the Pentateuch since 1945, with Special Emphasis on Scandinavia." Pp. 11–28 in *The Production of Time: Tradition History in Old Testament Scholarship*, ed. K. JEPPESEN and B. OTZEN. Sheffield, 1984.
- NIEMANN, H. M. *Herrschaft, Königtum und Staat: Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel*. FAT 6. Tübingen, 1993.
- NOBLE, P. R. *The Canonical Approach: A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs*. Biblical Interpretation Series 16. Leiden, 1995.
- \_\_\_\_\_. "Synchronic and Diachronic Approaches to Biblical Interpretation." *Literature and Theology* 7 (1993) 130–48.
- NORTH, C. R. "Pentateuchal Criticism." Pp. 48–83 in *The Old Testament and Modern Study*, ed. H. H. ROWLEY. Oxford, 1951.
- NOTH, M. *Das Buch Josua*. HAT 1/7. Tübingen, 1938. 2nd ed., 1953.
- \_\_\_\_\_. *1 Könige*. BKAT 9/1. Neukirchen-Vluyn, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Exodus*, trans. J. S. Bowden. OTL. Philadelphia, 1962. [Original: *Das zweite Buch Mose: Exodus*. ATD 5. Göttingen, 1957. 5th ed., 1973.]
- \_\_\_\_\_. *History of Israel*. 2nd ed. New York, 1960. [Original: *Geschichte Israels*. Göttingen, 1960. 6th ed., 1966.]
- \_\_\_\_\_. *A History of Pentateuchal Traditions*. Englewood Cliffs, NJ, 1972. Reprinted, Chico, CA, 1981. [Original: *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*. Stuttgart, 1948. Reprinted, Darmstadt, 1960.]
- \_\_\_\_\_. *Numbers*, trans. J. D. Martin. Philadelphia, 1968. [Original: *Das vierte Buch Mose: Numeri*. ATD 7. Göttingen, 1966.]
- \_\_\_\_\_. *Das System der zwölf Stämme Israels*. BWANT 52. Stuttgart, 1930.
- \_\_\_\_\_. *Überlieferungsgeschichtliche Studien: Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*. Tübingen, 1943. 2nd ed., 1957.

- OEMING, M.; SCHMID, K.; and WELKER, M. (eds.). *Das Alte Testament und die Kultur der Moderne*. Münster, 2004.
- OGDEN, R. A. "Intellectual History and the Study of the Bible." Pp. 1–18 in *The Future of Biblical Studies*, ed. R. E. FRIEDMAN and H. G. M. WILLIAMSON. Semeia Studies. Atlanta, 1987.
- OLIVA, M. "Interpretación teológica del culto en la perícopa del Sinai de la Historia Sacerdotal." *Bib* 49 (1968) 348–51.
- OLSON, D. T. *The Death of the Old and the Birth of the New: The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch*. BJS 71. Chico, CA, 1985.
- OTTO, E. "Aspects of Legal Reforms and Reformulations in Ancient Cuneiform and Israelite Law." Pp. 160–96 in *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law: Revision, Interpolation and Development*, ed. B. M. LEVINSON. JSOTSup 181. Sheffield, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Biblische Rechtsgeschichte: Ergebnisse und Perspektiven der Forschung." *TRev* 91 (1994) 283–92.
- \_\_\_\_\_. "Del Libro de la Alianza a la Ley de Santidad: La reformulación del derecho israelita y la formación del Pentateuco." *EstBib* 52 (1994) 195–217.
- \_\_\_\_\_. *Das Deuteronomium in Pentateuch und Hexateuch: Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumsrahmens*. FAT 30. Tübingen, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Das Deuteronomium: Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien*. BZAW 284. Berlin, 1999.
- \_\_\_\_\_. "Gesetzesfortschreibung und Pentateuchredaktion." *ZAW* 107 (1995) 373–92.
- \_\_\_\_\_. *Gottes Recht als Menschenrecht: Rechts- und literaturgeschichtliche Studien zum Deuteronomium*. Beihefte zur Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte 2. Wiesbaden, 2002.
- \_\_\_\_\_. "Das 'Heiligkeitsgesetz': Leviticus 17–26 in der Pentateuchredaktion." Pp. 65–80 in *Altes Testament: Forschung und Wirkung. Festschrift für Henning Graf Reventlow*, ed. P. MOMMER and W. THIEL. Frankfurt am Main, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Kritik der Pentateuchkomposition." *TRu* 60 (1995) 163–91.
- \_\_\_\_\_. "Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus." Pp. 61–111 in *Studies in the Book of Exodus*, ed. M. VERVENNE. Leuven, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Die Paradieserzählung Genesis 2–3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext." Pp. 167–92 in "Jedes Ding hat seine Zeit . . .": *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit—Diethelm Michel zum 65. Geburtstag*, ed. A. A. DIESEL et al. BZAW 241. Berlin, 1996.
- \_\_\_\_\_. "פָּסַח *pāsah*; פֶּסַח *pesah*." Pp. 1–24 in vol. 12 of *TDOT*. [Original: "Pāsah." Pp. 659–82 in vol. 6 of *TWAT*.]
- \_\_\_\_\_. *Der Pentateuch*. Erträge der Forschung. Darmstadt, 2004.
- \_\_\_\_\_. "Stehen wir vor einem Umbruch in der Pentateuchkritik?" *Verkündigung und Forschung* 22 (1977) 82–97.
- \_\_\_\_\_. *Theologische Ethik des Alten Testaments*. Theologische Wissenschaft 3/2. Stuttgart, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Town and Rural Countryside in Ancient Israelite Law: Reception and Redaction in Cuneiform and Israelite Law." *JSOT* 57 (1993) 3–22.
- \_\_\_\_\_. "Von der Programmschrift einer Rechtsreform zum Verfassungsentwurf des Neuen Israel: Die Stellung des Deuteronomiums in der Rechtsgeschichte Israels."

- Pp. 93–105 in *Bundesdokument und Gesetz: Studien zum Deuteronomium*, ed. G. BRAULIK. Herders biblische Studien 4. Fribourg, 1995.
- OTTO, E., and ACHENBACH, R. (eds.). *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomischem Geschichtswerk*. FRLANT 206. Göttingen, 2004.
- PAAP, C. *Die Josephsgeschichte Genesis 37–50: Bestimmungen ihrer literarischen Gattung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. Europäische Hochschulschriften 23. Frankfurt, 1994.
- PARUNAK, H. V. D. "Oral Typesetting: Some Uses of Biblical Structure." *Bib* 62 (1981) 153–68.
- PATTE, D. *What Is Structural Exegesis?* Philadelphia, 1976.
- PEDERSEN, J. "Passahfest und Passahlegende." *ZAW* 52 (1934) 161–75.
- PERLITT, L. *Bundestheologie im Alten Testament*. WMANT 36. Neukirchen-Vluyn, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Deuteronomium-Studien*. FAT 8. Tübingen, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Hebraismus—Deuteronomismus—Judaismus." Pp. 279–95 in *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel: Für Norbert Lohfink SJ*, ed. G. BRAULIK, W. GROSS, and S. MCEVENEUE. Freiburg-im-Breisgau, 1993.
- \_\_\_\_\_. "Priesterschrift im Deuteronomium?" *ZAW* 100 Supplement (1988) 65–88 [= Pp. 123–43 in *Deuteronomium-Studien*. FAT 8. Tübingen, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Vatke und Wellhausen*. BZAW 94. Berlin, 1965.
- PETERSEN, D. L. "Israelite Prophecy: Change versus Continuity." Pp. 191–203 in *Congress Volume: Leuven, 1989*, ed. J. A. EMERTON. VTSup 43. Leuven, 1991.
- PETTINATO, G. *La saga di Gilgamesh*. Milan, 1992.
- PHILLIPS, A. "The Laws of Slavery: Ex 21,2–11." *JSOT* 30 (1984) 51–66.
- PLOEG, J. P. M. VAN DER. "Slavery in the Old Testament." Pp. 72–87 in *Congress Volume: Uppsala, 1971*. VTSup 22. Leiden, 1972.
- POLA, T. *Die ursprüngliche Priesterschrift: Beobachtungen zur Literarkeit und Traditionsgeschichte von P<sup>2</sup>*. WMANT 70. Neukirchen-Vluyn, 1995.
- POLAND, L. M. *Literary Criticism and Biblical Hermeneutics: A Critique of Formalist Approaches*. American Academy of Religion Academy Series 48. Atlanta, 1985.
- POLKA, B. *The Dialectic of Biblical Critique: Interpretation and Existence*. New York, 1986.
- POWELL, M. A. *The Bible and Modern Literary Criticism: A Critical Assessment and Annotated Bibliography*. New York, 1992.
- \_\_\_\_\_. *What Is Narrative Criticism?* Minneapolis, 1992.
- PROCKSCH, O. *Das nordhebräische Sagenbuch: Die Elohimquelle*. Leipzig, 1906.
- PURY, A. DE. "Dos leyendas sobre el origen de Israel (Jacob y Moisés) y la elaboración del Pentateuco." *EstBib* 52 (1994) 95–131.
- \_\_\_\_\_. "Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque." Pp. 175–207 in *Le Pentateuque: Débats et recherches*, ed. P. HAUDEBERT. LD 151. Paris, 1992.
- PURY, A. DE, and RÖMER, T. (eds.). *Le Pentateuque en question: Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*. Le monde de la Bible 19. Geneva, 1989. 3rd ed., 2002.
- PURY, A. DE; RÖMER, T.; and MACCHI, J.-D. (eds.). *Israel Constructs Its History: Deuteronomistic Historiography in Recent Research*. JSOTSup 306. Sheffield, 2000. [Original: *Israël construit son histoire: L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*. Le monde de la Bible 34. Geneva, 1996.]
- QUICK, P. A. "Resumptive Repetition: A Two-Edged Sword." *Journal of Translation and Textlinguistics* 6 (1993) 289–316.

- RABENAU, K. VON. *Die beiden Erzählungen vom Schilfmeerwunder in Exod. 13, 17–14, 31*. Theologische Versuche 1. Berlin, 1966.
- RAD, G. VON. "The Form-Critical Problem of the Hexateuch." Pp. 1–78 in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*. New York, 1966. [Original: *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuch*. BWANT 6/26. Stuttgart, 1938 = Pp. 9–86 in *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. TBü 8. Munich, 1958.]
- \_\_\_\_\_. *Genesis: A Commentary*, trans. J. H. Marks. Philadelphia, 1972. [Original: *Das erste Buch Mose: Genesis*. ATD 2–4. Göttingen, 1949. 9th ed., 1972.]
- \_\_\_\_\_. *Holy War in Ancient Israel*, trans. M. J. Dawn. Grand Rapids, 1991. [Original: *Der Heilige Krieg im alten Israel*. ATANT 20. Zurich, 1951.]
- \_\_\_\_\_. "Josephsgeschichte und ältere Chokma." Pp. 120–27 in *Congress Volume: Copenhagen, 1952*. VTSup 1. Leiden, 1953. [= Pp. 272–80 in *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. TBü 8. 2nd ed. Munich, 1961.]
- \_\_\_\_\_. *Old Testament Theology*, trans. D. M. G. Stalker. Vol. 1. Edinburgh, 1962. [Original: *Theologie des Alten Testaments*. Vol. 1. 4th ed. Munich, 1962.]
- REINDL, J. "צב/נצב" *nšb/jšb*." Pp. 519–29 in vol. 9 of *TDOT*. [Original: "nšb/jšb." Pp. 555–65 in vol. 5 of *TWAT*.]
- RENAUD, B. "La figure prophétique de Moïse en Ex 3,1–4,17." *RB* 93 (1986) 510–34.
- \_\_\_\_\_. "La formation de Ex 19–40: Quelques points de repère." Pp. 101–33 in *Le Pentateuque: Débats et recherches*, ed. P. HAUDEBERT. LD 151. Paris, 1992.
- \_\_\_\_\_. "Les généalogies et la structure de l'histoire sacerdotale dans le livre de la Genèse." *RB* 97 (1990) 5–30.
- \_\_\_\_\_. *La théophanie du Sinaï—Ex 19–24: Exégèse et théologie*. CahRB 30. Paris, 1991.
- RENDSBURG, G. A. *The Redaction of Genesis*. Winona Lake, IN, 1986.
- RENDTORFF, R. "Between Historical Criticism and Holistic Interpretation: New Trends in Old Testament Exegesis." Pp. 298–303 in *Congress Volume: Jerusalem, 1986*. VTSup 40. Leiden, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Canon and Theology*. OBT 30. Minneapolis, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Directions in Pentateuchal Studies." *Current Research: Biblical Studies* 5 (1997) 43–65.
- \_\_\_\_\_. "The Future of Pentateuchal Criticism." *Henoch* 6 (1984) 1–15.
- \_\_\_\_\_. "Gen 8,21 und die Urgeschichte des Jahwisten." *KD* 7 (1961) 69–78.
- \_\_\_\_\_. "Jakob in Bethel: Beobachtungen zum Aufbau und zur Quellenfrage in Gen 28,10–22." *ZAW* 94 (1982) 511–23.
- \_\_\_\_\_. "Literarkritik und Traditionsgeschichte." *EvT* 27 (1967) 138–53.
- \_\_\_\_\_. *The Old Testament: An Introduction*, trans. J. Bowden. London, 1985. [Original: *Das Alte Testament: Eine Einführung*. Neukirchen-Vluyn, 1983. 3rd ed., 1988.]
- \_\_\_\_\_. "The Paradigm Is Changing: Hopes and Fears." *BibInt* 1 (1993) 34–53.
- \_\_\_\_\_. "Traditio-Historical Method and the Documentary Hypothesis." Pp. 5–11 in *Ancient Near-East as Related to the Bible and the Holy Land*. Vol. 1 of *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*. 2 vols. Jerusalem, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*. BZAW 147. Berlin, 1976.
- \_\_\_\_\_. "The 'Yahwist' as Theologian? The Dilemma of Pentateuchal Criticism." *JSOT* 3 (1977) 2–9. [Original: "Der 'Jahwist' als Theologe? Zum Dilemma der Pentateuchkritik." Pp. 158–66 in *Congress Volume: Edinburgh, 1974*. VTSup 28. Leiden, 1975.]
- REUSS, E. *Die Geschichte der Heiligen Schriften des Alten Testaments*. Braunschweig, 1881.

- RICHTER, W. "Beobachtungen zur theologischen Systembildung in der alttestamentlichen Literatur anhand des 'kleinen geschichtlichen Credo.'" Pp. 175–212 in *Wahrheit und Verkündigung* (FS W. Schmaus). Munich, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Exegese als Literaturwissenschaft: Entwurf einer Literaturtheorie und Methodologie*. Göttingen, 1971.
- RIEHM, E. *Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab*. Gotha, 1854.
- ROBINSON, R. B. "The Literary Function of the Genealogies of Genesis." *CBQ* 48 (1986) 595–608.
- ROFÉ, A. *The Book of Balaam*. Jerusalem, 1979.
- \_\_\_\_\_. "An Inquiry into the Betrothal of Rebekah." Pp. 27–40 in *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte: Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*, ed. E. BLUM, C. MACHOLZ, and E. W. STEGEMANN. Neukirchen-Vluyn, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Introduction to the Composition of the Pentateuch*. Biblical Seminar 58. Sheffield, 1999.
- ROGERSON, J. W. *The Bible and Criticism in Victorian Britain: Profiles of F. D. Maurice and William Robertson Smith*. JSOTSup 201. Sheffield, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Old Testament Criticism in the Nineteenth Century: England and Germany*. London, 1984.
- \_\_\_\_\_. *W. M. L. de Wette: Founder of Modern Biblical Criticism. An Intellectual Biography*. JSOTSup 126. Sheffield, 1992.
- RÖMER, T. "Exode et Anti-Exode: La nostalgie de l'Égypte dans les traditions du désert." *Dielheimer Blätter zum Alten Testament und seiner Rezeption in der Alten Kirche* 12 (*Lectio difficilior probabilior? L'exégèse comme expérience de décloisonnement* [FS F. Smyth-Florentin], ed. T. RÖMER; 1991) 155–72.
- \_\_\_\_\_. "La formation du Pentateuque: Histoire de la recherche." Pp. 67–84 in *Introduction à l'Ancien Testament*, ed. T. RÖMER, J.-D. MACCHI, and C. NIHAN. *Le monde de la Bible* 49. Geneva, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Israels Väter: Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition*. OBO 99. Fribourg and Göttingen, 1990.
- \_\_\_\_\_. "La narration, une subversion: L'histoire de Joseph (Gn 37–50\*) et les romans de la diaspora." Pp. 17–30 in *Narrativity in Biblical and Related Texts*, ed. G. J. BROOKE and J. D. KAESTLI. Leuven, 2000.
- \_\_\_\_\_. "Nouvelles recherches sur le Pentateuque: À propos de quelques ouvrages récents." *Études théologiques et religieuses* 77 (2002) 69–78.
- \_\_\_\_\_. "Le Pentateuque toujours en question: Bilan et perspectives après un quart de siècle de débat." Pp. 343–74 in *Congress Volume: Basel, 2001*, ed. A. LEMAIRE. VTSup 92. Leiden, 2002.
- RÖMER, T., and BRETTLER, M. "Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch." *JBL* 119 (2000) 401–19.
- RÖMER, T., and NIHAN, C. "Le débat actuel sur la formation du Pentateuque." Pp. 85–113 in *Introduction à l'Ancien Testament*, ed. T. RÖMER, J.-D. MACCHI, and C. NIHAN. *Le monde de la Bible* 49. Geneva, 2004.
- ROOKER, M. F. *Biblical Hebrew in Transition: The Language of the Book of Ezekiel*. JSOTSup 90. Sheffield, 1990.
- ROSE, M. "La croissance du corpus historiographique de la Bible: Une proposition." *RTP* 118 (1986) 217–326.

- \_\_\_\_\_. *Deuteronomist und Yahwist: Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke*. ATANT 67. Zurich, 1981.
- \_\_\_\_\_. "Empoigner le Pentateuque par sa fin! L'investiture de Josué et la mort de Moïse." Pp. 129–47 in *Le Pentateuque en question: Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, ed. A. DE PURY. Le monde de la Bible. Geneva, 1989. 2nd ed., 1992.
- ROST, L. "Das kleine geschichtliche Credo." Pp. 11–25 in *Das kleine geschichtliche Credo und andere Studien zum Alten Testament*. Heidelberg, 1964.
- ROUILLARD, E. *La péricope de Balaam (Nombres 22–24): La prose et les "oracles."* EB 4. Paris, 1985.
- ROWLEY, H. H. *The Growth of the Old Testament*. London, 1950.
- RUDOLPH, W. *Der "Elohist" von Exodus bis Josua*. BZAW 68. Berlin, 1938.
- RUPPERT, L. "Die Aporien der gegenwärtigen Pentateuchdiskussion und die Josefs-erzählung der Genesis." *BZ* 29 (1985) 31–48. [= Pp. 89–109 in *Studien zur Literaturgeschichte*.]
- \_\_\_\_\_. *Genesis: Ein kritischer und theologischer Kommentar*, vol. 1: *Gen 1,1–11,26*. Forschung zur Bibel 70. Würzburg, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments*. Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 18. Stuttgart, 1994.
- RUPRECHT, E. "Die Religion der Väter: Hauptlinien der Forschungsgeschichte." *Dielheimer Blätter zum Alten Testament und seiner Rezeption in der Alten Kirche* 11 (1976) 2–29.
- RÜTERSWORDEN, U. "Die Persische Reichsautorisation der Tora: Fact or fiction?" *ZABR* 1 (1995) 47–61.
- SACCHI, P. *Storia del Secondo Tempio: Israele tra VI secolo a. C. e I secolo d. C.* Turin, 1994.
- SÆBØ, M. (ed.). *Hebrew Bible. Old Testament: The History of Its Interpretation*, vol. 1: *From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300)*. Part 1: *Antiquity*. Göttingen, 1996.
- SAILHAMER, J. H. *Introduction to Old Testament Theology: A Canonical Approach*. Grand Rapids, 1995.
- SAKENFELD, K. D. *Journeying with God: A Commentary on the Book of Numbers*. International Theological Commentary. Grand Rapids, 1995.
- SANDERS, J. A. "Adaptable for Life: The Nature and Function of Canon." Pp. 531–60 in *Magnalia Dei: Essays on the Bible and Archeology in Memory of G. Ernest Wright*. Garden City, NY, 1976.
- \_\_\_\_\_. "Canon." Pp. 837–52 in vol. 1 of *ABD*.
- \_\_\_\_\_. *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism*. Philadelphia, 1984.
- \_\_\_\_\_. *From Sacred Story to Sacred Text: Canon as Paradigm*. Philadelphia, 1987.
- \_\_\_\_\_. "The Integrity of Biblical Pluralism." Pp. 154–69 in *"Not in Heaven": Coherence and Complexity in Biblical Narrative*, ed. J. P. ROSENBLATT and J. C. SITTERSON. Indianapolis, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Torah and Canon*. Philadelphia, 1972.
- SAUSSURE, F. DE. *Course in General Linguistics*, trans. R. Harris; ed. C. Bally and A. Sechehaye. 3rd ed. LaSalle, IL, 1983. [Original: *Cours de linguistique générale*. Geneva, 1915. Reprinted, Paris, 1969.]
- SAVOCA, G. *Iniziazione all'analisi biblica strutturalista: Teoria e applicazioni*. Messina, 1989.
- SCHARBERT, J. *Numeri*. NEchtB 27. Würzburg, 1992.

- SCHART, A. *Mose und Israel in Konflikt: Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüsten-  
erzählungen*. OBO 98. Fribourg and Göttingen, 1990.
- SCHENKER, A. Review of BARBIERO G., *L'asino del nemico*. *Bib* 73 (1992) 263–65.
- SCHMID, H. H. "Auf der Suche nach neuen Perspektiven für die Pentateuchforschung."  
Pp. 375–94 in *Congress Volume: Vienna, 1980*, ed. J. A. EMERTON. VTSup 32.  
Leiden, 1981.
- \_\_\_\_\_. "In Search of New Approches in Pentateuchal Research." *JSOT* 3 (1977) 33–  
42.
- \_\_\_\_\_. *Der sogenannte Jahwist: Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*. Zurich,  
1976.
- \_\_\_\_\_. "Vers une théologie du Pentateuque." Pp. 361–86 in *Le Pentateuque en question:  
Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches ré-  
centes*, ed. A. DE PURY. *Le monde de la Bible*. Geneva, 1989. 3rd ed., 2002.
- SCHMID, K. *Erzväter und Exodus: Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge  
Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*. WMANT 81. Neukirchen-  
Vluyn, 1999.
- \_\_\_\_\_. "Die Josephsgeschichte im Pentateuch." Pp. 83–118 in *Abschied vom Jahwisten:  
Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, ed. J. C. GERTZ, K. SCHMID,  
and M. WITTE. BZAW 315. Berlin, 2002.
- SCHMIDT, L. *Beobachtungen und Fragen zu der Plagenerzählung in Exodus 7,14–11,10*.  
StudBib. Leiden, 1990.
- \_\_\_\_\_. "Jakob erschleicht sich den väterlichen Segen: Literarkritik und Redaktion in  
Genesis 27,1–45." *ZAW* 100 (1988) 159–83.
- \_\_\_\_\_. *Literarische Studien zur Josephsgeschichte*. BZAW 167. Berlin, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Studien zur Priesterschrift*. BZAW 214. Berlin, 1993.
- \_\_\_\_\_. "Väterverheissungen und Pentateuchfrage." *ZAW* 104 (1992) 1–27.
- \_\_\_\_\_. "Weisheit und Geschichte beim Elohisten." Pp. 209–25 in *Jedes Ding hat seine  
Zeit": Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit*. Diethelm Michel zum 65.  
Geburtstag. BZAW 241. Berlin, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Zur Entstehung des Pentateuch: Ein kritischer Literaturbericht." *Verkündi-  
gung und Forschung* 40 (1995) 3–28.
- SCHMIDT, W. H. *Einführung in das Alte Testament*. Berlin, 1979. 5th ed., 1995.
- \_\_\_\_\_. "Elementäre Erwägungen zur Quellenscheidung im Pentateuch." Pp. 22–45  
in *Congress Volume: Leuven, 1989*, ed. J. A. EMERTON. VTSup 43. Leiden, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Exodus 1,1–6,30*. BKAT 2/1. Neukirchen-Vluyn, 1988.
- \_\_\_\_\_. "Die Intention der beiden Plagenerzählungen (Exodus 7–10) in ihrem Kon-  
text." Pp. 225–43 in *Studies in the Book of Exodus*, ed. M. VERVENNE. Leuven, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Plädoyer für die Quellenscheidung." *BZ* 32 (1988) 1–14.
- \_\_\_\_\_. "Ein Theologe in salomonischer Zeit? Plädoyer für den Jahwisten." *BZ* 25  
(1981) 82–102.
- SCHMIDT, W. H.; DELKURT, H.; and GRAUPNER, A. *Die Zehn Gebote im Rahmen alttesta-  
mentlicher Ethik*. Erträge der Forschung 281. Darmstadt, 1993.
- SCHMITT, H.-C. "Dtn 34 als Verbindungsstück zwischen Tetrteuch und Deuteronom-  
ischem Geschichtswerk." Pp. 181–92 in *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch  
und Deuteronomischem Geschichtswerk*, ed. E. OTTO and R. ACHENBACH. FRLANT  
206. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

- \_\_\_\_\_. "Die Hintergründe der 'neuesten Pentateuchkritik' und der literarische Befund der Josefsgeschichte." *ZAW* 97 (1985) 161–79.
- \_\_\_\_\_. *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte*. BZAW 154. Berlin, 1980.
- \_\_\_\_\_. "'Priesterliches' und 'prophetisches' Geschichtsverständnis in der Meerwundererzählung Ex 13,17–14,31: Beobachtungen zur Endredaktion des Pentateuch." Pp. 138–55 in *Textgemäss: Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments* (FS E. Würthwein), ed. W. ZIMMERLI. Göttingen, 1979.
- \_\_\_\_\_. "Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie: Beobachtungen zur Bedeutung des 'Glauben'-Thematik innerhalb der Theologie des Pentateuch." *VT* 32 (1982) 170–89.
- \_\_\_\_\_. "Die Suche nach der Identität des Jahweglaubens im nachexilischen Israel: Bemerkungen zur theologischen Intention des Pentateuch." Pp. 259–78 in *Pluralismus und Identität*, ed. J. MEHLHAUSEN. Munich, 1995.
- SCHNIEDEWIND, W. M. *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel*. Cambridge, 2004.
- SCHRAMM, B. *The Opponents of Third Isaiah: Reconstructing the Cultic History of the Restoration*. JSOTSup 193. Sheffield, 1994.
- SCULLION, J. J. "Märchen, Sage, Legende: Towards a Clarification of Some Literary Terms Used by Old Testament Scholars." *VT* 34 (1984) 321–36.
- SEEBASS, H. "À titre d'exemple: Réflexions sur Gen 16//21,8–21//26,1–33." Pp. 215–30 in *Le Pentateuque en question: Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, ed. A. DE PURY. Le monde de la Bible. Geneva, 1989. 3rd ed., 2002.
- \_\_\_\_\_. "Biblich-theologischer Versuch zu Num 20,1–13 und 21,4–9." Pp. 219–29 in *Altes Testament: Forschung und Wirkung—Festschrift für Henning Graf Reventlow*, ed. P. MOMMER and W. THIEL. Frankfurt, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Gehörten Verheissungen zur ältesten Bestand der Vätererzählungen?" *Bib* 64 (1983) 189–210.
- \_\_\_\_\_. *Genesis I: Urgeschichte (1,1–11,26)*. Neukirchen-Vluyn, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Genesis III/1: Vätergeschichte I (11,27–22,24)*. Neukirchen-Vluyn, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Genesis III/2: Vätergeschichte II (23,1–36,43)*. Neukirchen-Vluyn, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Genesis III: Josephgeschichte (37,1–50,26)*. Neukirchen-Vluyn, 2000.
- \_\_\_\_\_. "Que reste-t-il du Yahwiste et de l'Élohiste?" Pp. 199–214 in *Le Pentateuque en question: Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, ed. A. DE PURY. Le monde de la Bible. Geneva, 1989. 2nd ed., 1992.
- SEELIGMANN, I. L. "Hebräische Erzählung und biblische Geschichtsschreibung." *TZ* 18 (1962) 305–25.
- SEGAL, B. Z. (ed.). *The Ten Commandments in History and Tradition*. Jerusalem, 1990.
- SEIDEL, B. "Entwicklungen der neueren Pentateuchforschung im 20. Jahrhundert." *ZAW* 106 (1994) 476–85.
- \_\_\_\_\_. *Karl David Ilgen und die Pentateuchforschung im Umkreis der sogenannten Urkundenhypothese: Studien zur Geschichte der exegetischen Hermeneutik in der späten Aufklärung*. BZAW 213. Berlin, 1993.
- SELLIN, E., and FOHRER, G. *Einleitung in das Alte Testament*. 9th ed. Heidelberg, 1965.
- SHEPPARD, G. T. "Canonical Criticism." Pp. 861–66 in vol. 1 of *ABD*.



- SHILOH, M. "And He Said . . . and He Said." *Sefer Korngreen*. Tel Aviv, 1963. [Hebrew]
- SIMIAN-YOFRE H. "Diacronia: I Metodi storico-critici." Pp. 79–119 in *Metodologia dell'Antico Testamento*, ed. H. SIMIAN-YOFRE. Bologna, 1994.
- SIMON, R. *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*. Paris, 1690.
- \_\_\_\_\_. *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*. Paris, 1689.
- \_\_\_\_\_. *Histoire critique du Vieux Testament*. Paris, 1678. [Reprinted, Rotterdam, 1685.]
- SKA, J.-L. "L'appel d'Abraham et l'acte de naissance d'Israël (Gn 12,1–4a)." Pp. 367–89 in *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature: Festschrift C. H. W. Brekelmans*, ed. M. VERVENNE and J. LUST. BETL 133. Leuven, 1997.
- \_\_\_\_\_. "Biblical Law and the Origins of Democracy." Pp. 146–58 in *The Ten Commandments: The Reciprocity of Faithfulness*, ed. W. P. BROWN. Library of Theological Ethics. Louisville, 2004.
- \_\_\_\_\_. "Il canone ebraico e il canone cristiano dell'Antico Testamento." *Civiltà cattolica* 148/3 (1997) 213–25.
- \_\_\_\_\_. *Il codice dell'alleanza: Il diritto biblico e le leggi cuneiformi. Egesi di Es 21,2–32*. Rome, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Dal Nuovo all'Antico Testamento." *Civiltà cattolica* 147/2 (1996) 14–23.
- \_\_\_\_\_. "De la relative indépendance de l'écrit sacerdotal." *Bib* 76 (1995) 396–415.
- \_\_\_\_\_. "Essai sur la nature et la signification du cycle d'Abraham (Gn 11,27–25,11)." Pp. 153–77 in *Studies in the Book of Genesis: Literature, Redaction and History*, ed. A. WÉNIN. BETL 155. Leuven, 2001.
- \_\_\_\_\_. "Ex 19,3–8 et les parénèses deutéronomiques." Pp. 307–14 in *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel: Für Norbert Lohfink SJ*, ed. G. BRAULIK, W. GROSS, and S. MCEVENEUE. Freiburg-im-Breisgau, 1993.
- \_\_\_\_\_. "Exode 19,3b–6 et l'identité de l'Israël postexilique." Pp. 289–317 in *Studies in the Book of Exodus: Redaction—Reception—Interpretation*, ed. M. VERVENNE. BETL 126. Leuven, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Genèse xviii 6a—intertextualité et interprétation: 'Tout fait farine au bon moulin.'" Pp. 61–70 in *Congress Volume: Oslo 1998*, ed. M. SÆBØ and A. LEMAIRE. VTSup 80. Leiden, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Introduzione al Deuteronomio: Struttura, storia, teologia*. Rome, 1995.
- \_\_\_\_\_. "Il lavoro nella Bibbia." *Firmana* 8 (1995) 47–62.
- \_\_\_\_\_. "Nel segno dell'arcobaleno: Il racconto biblico del diluvio (Gen 6–9)." Pp. 41–66 in *La natura e l'ambiente nella Bibbia*, ed. M. LORENZANI. Studio biblico teologico aquilano. L'Aquila, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Un nouveau Wellhausen?" *Bib* 72 (1991) 253–63.
- \_\_\_\_\_. "La "nouvelle critique" et l'exégèse anglo-saxonne." *RSR* 80 (1992) 29–53.
- \_\_\_\_\_. "Our Fathers Have Told Us": *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*. SubBib 13. Rome, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Le passage de la mer: Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1–31*. AnBib 109. Rome, 1986. 2nd ed., 1997.
- \_\_\_\_\_. "Le Pentateuque: État de la recherche à partir de quelques nouvelles 'Introductions.'" *Bib* 77 (1996) 245–65.
- \_\_\_\_\_. "'Persian Imperial Authorization': Some Question Marks." Pp. 161–82 in *Persia and Torah: The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, ed. J. W. WATTS. SBLSymS 17. Atlanta, 2001.
- \_\_\_\_\_. "La place d'Ex 6,2–8 dans la narration de l'exode." *ZAW* 94 (1982) 530–48.

- \_\_\_\_\_. "Les plaies d'Égypte dans le récit sacerdotal (Pg)." *Bib* 60 (1979) 23–35.
- \_\_\_\_\_. "A Plea on Behalf of the Biblical Redactors." *Studia Theologica: Nordic Journal of Theology* 59 (2005) 4–18.
- \_\_\_\_\_. "Quelques remarques sur Pg et la dernière rédaction du Pentateuque." Pp. 95–125 in *Le Pentateuque en question: Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, ed. A. DE PURY. Le monde de la Bible. Geneva, 1989. 3rd ed., 2002.
- \_\_\_\_\_. "Récit et récit métadiexégétique en Ex 1–15: Remarques critiques et essai d'interprétation de Ex 3,16–22." Pp. 135–71 in *Le Pentateuque: Débats et recherches*, ed. P. HAUDEBERT. LD 151. Paris, 1992.
- \_\_\_\_\_. "El relato del diluvio: Un relato sacerdotal y algunos fragmentos redaccionales posteriores." *EstBib* 52 (1994) 37–62.
- \_\_\_\_\_. "Le repas de Ex 24,11." *Bib* 74 (1993) 305–27.
- \_\_\_\_\_. Review of C. LEVIN, *Der Jahwist*. *Bib* 77 (1996) 425–28.
- \_\_\_\_\_. Review of J. VAN SETERS, *The Life of Moses*. *Bib* 76 (1995) 419–22. [= CBQ 58 (1996) 140–41.]
- \_\_\_\_\_. "Séparation des eaux et de la terre ferme dans le récit sacerdotal." *La nouvelle revue théologique* 103 (1981) 512–32.
- \_\_\_\_\_. "Sincronia: Analisi narrativa." Pp. 139–70, 223–34 in *Metodologia dell'Antico Testamento*, ed. H. SIMIAN-YOFRE. StudBib 25. Bologna, 1994. 2nd ed., 1997.
- \_\_\_\_\_. "La sortie d'Égypte (Ex 7–14) dans le récit sacerdotal (Pg) et la tradition prophétique." *Bib* 60 (1979) 191–215.
- \_\_\_\_\_. "La structure du Pentateuque dans sa forme canonique." *ZAW* 113 (2001) 331–52.
- \_\_\_\_\_. "The Yahwist, a Hero with a Thousand Faces: A Chapter in the History of Modern Exegesis." Pp. 1–23 in *Abschied vom Jahwisten: Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, ed. J. C. GERTZ, K. SCHMID, and M. WITTE. BZAW 315. Berlin, 2002.
- SKINNER, J. *Genesis*. ICC. Edinburgh, 1910.
- SMEND, R. *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten*. Göttingen, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Die Entstehung des Alten Testaments*. Theologische Wissenschaft 1. Stuttgart, 1978.
- \_\_\_\_\_. "Gehörte Juda zum vorstaatlichen Israel?" Pp. 57–62 in vol. 1 of *Fourth World Congress of Jewish Studies*. 2 vols. Jerusalem, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Jahwekrieg und Stämmebund: Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels*. FRLANT 84. Göttingen, 1963.
- SNAITH, N. H. *Leviticus and Numbers*. Century Bible. London, 1967.
- SOGGIN, J. A. *Introduction to the Old Testament*. 3rd ed. OTL. London, 1989. [Original: *Introduzione all'Antico Testamento*. 4th ed. Brescia, 1987.]
- SONNET, J.-P. *The Book within the Book: Writing in Deuteronomy*. Biblical Interpretation 14. Leiden, 1997.
- SPARKS, K. L. *The Pentateuch: An Annotated Bibliography*. Institute for Biblical Research Bibliographies. Grand Rapids, 2002.
- SPINOZA, B. *Tractatus theologico-politicus*. Amsterdam, 1670.
- STAMM, J. J. *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung*. Berne, 1958.
- \_\_\_\_\_. "Zum Altargesetz im Bundesbuch." *TZ* 1 (1945) 304–6.

- STECK, O. H. *Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament: Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons*. Biblische Studien 17. Neukirchen-Vluyn, 1991.
- \_\_\_\_\_. "Aufbauprobleme in der Priesterschrift." Pp. 287–308 in *Ernten was man sät: Festschrift für Klaus Koch zu seinem 65. Geburtstag*, ed. D. R. DANIELS, U. GLESSMER, and M. RÖSEL. Neukirchen-Vluyn, 1991.
- STEINMANN, J. *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*. Paris, 1959.
- STEINS, G. "Die Bücher Esra und Nehemia." Pp. 175–83 in *Einleitung in das Alte Testament*, ed. E. ZENGER. StB 1/1. Stuttgart, 1995.
- STERNBERG, M. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Indiana Literary Biblical Studies. Bloomington, IN, 1985.
- STURENAGEL, C. *Deuteronomium und Josua*. Göttingen, 1900.
- STORDALEN, T. "Genesis 2,4: Restudying a locus classicus." *ZAW* 104 (1992) 163–71.
- STRUPPE, U. *Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift: Eine semantische Studie zu k**ʾ**bôd* JHWH. Österreichische Biblische Studien 9. Klosterneuburg, 1988.
- SUTHERLAND, D. "The Organisation of the Abraham Promise Narratives." *ZAW* 95 (1983) 337–43.
- TALMON, S. "The 'Desert Motif' in the Bible and in Qumran Literature." Pp. 31–63 in *Biblical Motifs: Origins and Transformations*, ed. A. ALTMANN. Cambridge, MA, 1966.
- \_\_\_\_\_. "The Presentation of Synchronicity and Simultaneity in Biblical Narrative." Pp. 9–26 in *Studies in Hebrew Narrative Art throughout the Ages*. Scripta Hierosolymitana 27. Jerusalem, 1978. [Reprinted in *Literary Studies in the Hebrew Bible: Form and Content—Collected Studies*. Jerusalem, 1993.]
- \_\_\_\_\_. "The Three Scrolls of the Law That Were Found in the Temple Court." *Textus* 2 (1962) 14–27. [= Pp. 455–68 in *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible: An Introductory Reader*, ed. S. Z. LEIMAN. Library of Biblical Studies. New York, 1974.]
- TENGSTRÖM, S. *Die Toledotformel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch*. Lund, 1982.
- THIEL, W. "Erwägungen zum Alter des Heiligkeitsgesetzes." *ZAW* 81 (1969) 40–72.
- \_\_\_\_\_. "Vom revolutionären zum evolutionären Israel? Zu einem neuen Modell der Entstehung Israels." *TLZ* 113 (1988) 401–10.
- THOMPSON, T. L. *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources*. Studies in the History of the Ancient Near East 4. Leiden, 1992.
- \_\_\_\_\_. *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham*. BZAW 133. Berlin, 1974.
- TIGAY, J. H. "An Empirical Model for the Documentary Hypothesis." *JBL* 94 (1975) 329–42.
- \_\_\_\_\_. *The Evolution of the Gilgamesh Epic*. Philadelphia, 1982.
- \_\_\_\_\_. "The Evolution of the Pentateuchal Narratives in the Light of the Evolution of the Gilgamesh Epic." Pp. 21–52 in *Empirical Models*.
- \_\_\_\_\_. "The Significance of the End of Deuteronomy (Deuteronomy 34:10–12)." Pp. 137–43 in *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran*, ed. M. V. FOX et al. Winona Lake, IN, 1996.
- TIGAY, J. H. (ed.). *Empirical Models for Biblical Criticism*. Philadelphia, 1985.
- TOSATO, A. *Il matrimonio israelitico: Una teoria generale*. AnBib 100. Rome, 1982.
- TREBOLLE BARRERA, J. "Redaction, Recension, and Midrash in the Books of Kings." *BIOSCS* 15 (1982) 12–35.
- TUCH, J. C. F. *Commentar über die Genesis*. Halle, 1838. 2nd ed., 1871.

- TURNER, L. A. *Announcements of Plot in Genesis*. JSOTSup 96. Sheffield, 1990.
- ÜTZSCHNEIDER, H. *Das Heiligtum und das Gesetz: Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25–40, Lev 8–9)*. OBO 77. Fribourg and Göttingen, 1988.
- VAN SETERS, J. *Abraham in History and Tradition*. New Haven, CT, 1975.
- \_\_\_\_\_. "Cultic Laws in the Covenant Code (Exodus 20,22–23,33) and Their Relationship to Deuteronomy and the Holiness Code." Pp. 319–45 in *Studies in the Book of Exodus*, ed. M. VERVENNE. Leuven, 1996.
- \_\_\_\_\_. *The Edited Bible: The Curious History of the "Editor" in Biblical Criticism*. Winona Lake, IN, 2006.
- \_\_\_\_\_. *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*. New Haven, CT, 1983. [Reprinted, Winona Lake, IN, 1997.]
- \_\_\_\_\_. "An Ironic Circle: Wellhausen and the Rise of Redaction Criticism." *ZAW* 115 (2003) 487–500.
- \_\_\_\_\_. *Der Jahwist als Historiker*, ed. H. H. Schmid. Theologische Studien 134. Zurich, 1987.
- \_\_\_\_\_. "The Law of the Hebrew Slave." *ZAW* 108 (1996) 534–46.
- \_\_\_\_\_. *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus–Numbers*. Contributions to Biblical Exegesis and Theology 10. Louisville, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*. Louisville, 1992.
- \_\_\_\_\_. "Recent Studies on the Pentateuch: A Crisis in Method?" *JAOS* 99 (1979) 663–73.
- \_\_\_\_\_. "The Redactor in Biblical Studies: A Nineteenth Century Anachronism." *JNSL* 29 (2003) 1–19.
- \_\_\_\_\_. "The Religion of the Patriarchs in Genesis." *Bib* 61 (1980) 220–33.
- VATER, J. S. *Commentar über den Pentateuch*. 3 vols. Halle, 1802–5.
- VATKE, W. *Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt*. Berlin, 1835.
- VAULX, J. DE. *Les Nombres*. SB. Paris, 1972.
- VAUX, R. DE. *The Bible and the Ancient Near East*, trans. D. McHugh. Garden City, NY, 1971. [Original: *Bible et Orient*. Cogitatio Fidei 24. Paris, 1967.]
- \_\_\_\_\_. *Early History of Israel*, trans. D. Smith. Philadelphia, 1978. [Original: *Histoire ancienne d'Israël 1: Des origines à l'installation en Canaan* and *Histoire ancienne d'Israël 2: La période des Juges*. EB. Paris, 1971–73.]
- \_\_\_\_\_. "The Twelve Tribes of Israel: The Theory of the 'Israelite Amphictyony.'" Pp. 695–715 in *Early History of Israel*. [Original: "La thèse de l'amphictyonie israélite." *HTR* 64 (*Studies in Memory of Paul Lapp*; 1971) 415–36 = Pp. 19–36 in *Histoire ancienne d'Israël 2: La période des Juges*.]
- VEIJOLA, T. "Das Opfer des Abraham: Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter." *ZTK* 85 (1988) 129–64.
- VERMEYLEN, J. "La formation du Pentateuque à la lumière de l'exégèse historico-critique." *RTL* 12 (1981) 324–46.
- \_\_\_\_\_. "Les premières étapes de la formation du Pentateuque." Pp. 149–97 in *Le Pentateuque en question: Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, ed. A. DE PURX. Le monde de la Bible. Geneva, 1989. 3rd ed., 2002.
- \_\_\_\_\_. "Le vol de la bénédiction paternelle: Une lecture de Gen 27." Pp. 23–40 in *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies*, ed. C. BREKELMANS and J. LUST. BETL 94. Leuven, 1990.

- VERVENNE, M. "The Protest Motif in the Sea Narrative (Ex 14,11–12): Form and Structure of a Pentateuchal Pattern." *ETL* 63 (1987) 257–71.
- \_\_\_\_\_. "The Sea Narrative Revisited." *Bib* 75 (1994) 80–98.
- VERVENNE, M. (ed.). *Studies in the Book of Exodus: Redaction—Reception—Interpretation*. BETL 126. Leuven, 1996.
- VERVENNE, M., and LUST, J. (eds.). *Deuteronomy and Deuteronomic Literature: Festschrift C. H. W. Brekelmans*. BETL 133. Leuven, 1997.
- VOGELS, W. *Abraham et sa légende: Genèse 12, 1–25, 11*. Lire la Bible 110. Paris, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Moïse aux multiples visages: De l'Exode au Deutéronome*. Lire la Bible 112. Paris, 1998.
- VOLZ, P., and RUDOLPH, W. *Der Elohist als Erzähler: Ein Irrweg der Pentateuchkritik?* BZAW 63. Giessen, 1933.
- VORLÄNDER, H. *Die Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerkes*. Europäische Hochschulschriften 23. Theologie 109. Frankfurt, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Mein Gott: Die Vorstellung vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament*. AOAT 23. Kevelaer and Neukirchen-Vluyn, 1975.
- WAGNER, N. E. "Abraham and David?" Pp. 117–40 in *Studies in the Ancient Palestinian World Presented to Professor F. V. Winnett*, ed. J. W. WEVERS and D. B. REDFORD. Toronto Semitic Texts and Studies. Toronto, 1972.
- \_\_\_\_\_. "Pentateuchal Criticism: No Clear Future." *Canadian Journal of Theology* 13 (1967) 225–32.
- WAGNER, V. "Zur Existenz des sogenannten 'Heiligkeitsetzes.'" *ZAW* 86 (1974) 307–16.
- WAHL, H. M. *Die Jakobserzählungen: Studien zur ihrer mündlichen Überlieferung, Verschriftung und Historizität*. BZAW 258. Berlin, 1997.
- WATSON, D. F., and HAUSER, A. J. *Rhetorical Criticism of the Bible: A Comprehensive Bibliography. With Notes on History and Method*. Biblical Interpretation Series 4. Leiden, 1994.
- WATTS, J. W. (ed.). *Persia and Torah: The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*. SBLSymS 17. Atlanta, 2001.
- WEIDMANN, H. *Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen*. FRLANT 94. Göttingen, 1968.
- WEIMAR, P. *Die Berufung des Mose: Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2, 23–5, 5*. OBO 32. Fribourg and Göttingen, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Die Meerwundererzählung: Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13, 17–14, 31*. Ägypten und Altes Testament 9. Wiesbaden, 1985.
- \_\_\_\_\_. "Sinai und Schöpfung: Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Sinaigeschichte." *RB* 95 (1988) 138–62.
- \_\_\_\_\_. "Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung." *BN* 24 (1984) 81–134; *BN* 24 (1984) 138–62.
- \_\_\_\_\_. *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte*. Forschung zur Bibel 9. Würzburg, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch*. BZAW 146. Berlin, 1977.
- WEIMAR, P., and ZENGER, E. *Exodus: Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels*. Stuttgarter Bibelstudien 75. 2nd ed. Stuttgart, 1975.

- WEINBERG, J. P. "Die Agrarverhältnisse in der Bürger-Tempel-Gemeinde der Achämenidenzeit." Pp. 443–46 in *Wirtschaft und Gesellschaft im Alten Vorderasien*, ed. J. HARMATTA and G. KOMORÓCZY. Budapest, 1976.
- \_\_\_\_\_. *The Citizen-Temple Community*. JSOTSup 151. Sheffield, 1992.
- WEINFELD, M. "Sabbath, Temple, and the Enthronement of the Lord: The Problem of the Sitz im Leben of Gen 1:1–2:3." Pp. 501–12 in *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, ed. A. CAQUOT and M. DELCOR. AOAT 212. Neukirchen-Vluyn and Kevelaar, 1981.
- WEISS, M. *The Bible from Within: The Method of Total Interpretation*. Jerusalem, 1984.
- WELLHAUSEN, J. *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*. Berlin, 1866. 2nd ed., 1889. 3rd ed., 1899.
- \_\_\_\_\_. *Prolegomena to the History of Israel*. Reprints and Translation Series. Atlanta, 1994. [With a reprint of the article "Israel" from *Encyclopaedia Britannica*. Preface by W. Robertson Smith. Original: *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Berlin, 1883.]
- WENHAM, G. J. "The Coherence of the Flood Narrative." *VT* 28 (1978) 336–48.
- \_\_\_\_\_. *Genesis 1–15*. WBC 1. Waco, TX, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Genesis 16–50*. WBC 2. Dallas, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Method in Pentateuchal Criticism." *VT* 41 (1991) 84–109.
- WESTBROOK, R. "What Is the Covenant Code?" Pp. 15–36 in *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law: Revision, Interpolation and Development*, ed. B. M. LEVINSON. JSOTSup 181. Sheffield, 1994.
- WESTERMANN, C. *Genesis 1–11*, trans. J. J. Scullion. Minneapolis, 1984. [Original: *Genesis 1–11*. BKAT 1/1. 3rd ed. Neukirchen-Vluyn, 1984.]
- \_\_\_\_\_. *Genesis 12–36*, trans. J. J. Scullion. Minneapolis, 1985. [Original: *Genesis 12–36*. BKAT 1/2. Neukirchen-Vluyn, 1981.]
- \_\_\_\_\_. *Genesis 37–50*, trans. J. J. Scullion. Minneapolis, 1986. [Original: *Genesis 37–50*. BKAT 1/3. Neukirchen-Vluyn, 1982.]
- \_\_\_\_\_. "Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift." Pp. 227–49 in *Wort, Gebot, Glaube: Beiträge zur Theologie des Alten Testaments. Walther Eichrodt zum 80. Geburtstag*, ed. H. J. STOEBE. ATANT 59. Zurich, 1970. [= Pp. 115–37 in vol. 2 of *Forschung am Alten Testament: Gesammelte Studien*. TBü 55. Munich, 1974.]
- WETTE, W. M. L. DE. *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament*. Halle, 1806–7.
- \_\_\_\_\_. *Dissertatio critica qua Deuteronomium diversum a prioribus Pentateuchi libris, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse demonstratur*. Jena, 1805.
- WHYBRAY, R. N. *Introduction to the Pentateuch*. Grand Rapids, 1995.
- \_\_\_\_\_. *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study*. JSOTSup 53. Sheffield, 1987.
- WIEDER, A. "Ugaritic-Hebrew Lexicographical Notes." *JBL* 84 (1965) 160–64.
- WIENER, H. M. *The Composition of Judges II 11 to 1 Kings II 46*. Leipzig, 1929.
- WIESEHÖFER, J. "'Reichsgesetz' oder 'Einzelfallgerechtigkeit'? Bemerkungen zu P. Freis These von der Achämenidischen 'Reichsautorisation.'" *ZABR* 1 (1995) 36–46.
- WILLIAMSON, H. G. M. *Ezra and Nehemiah*. OTG. Sheffield, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Ezra, Nehemiah*. WBC 16. Waco, TX, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Studies in Persian Period History and Historiography*. FAT 38. Tübingen, 2004.
- WILSON, R. R. *Genealogy and History in the Biblical World*. New Haven, CT, 1977.
- \_\_\_\_\_. "The Old Testament Genealogies in Recent Research." *JBL* 94 (1975) 169–89.

- WINNETT, F. V. *The Mosaic Tradition*. Toronto, 1949.
- \_\_\_\_\_. "Re-examining the Foundations." *JBL* 84 (1965) 1–19.
- WOLDE, E. J. VAN, *A Semiotic Analysis of Genesis 2–3: A Semiotic Theory and Method of Analysis Applied to the Story of the Garden of Eden*. SSN 25. Assen, 1989.
- WOLFF, H. W. "Das Kerygma des Jahwisten." *EvT* 24 (1964) 73–98. [= Pp. 345–73 in *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. TBü 22. Munich, 1964.]
- \_\_\_\_\_. "Zur Thematik der elohistischen Fragmente in Pentateuch." *EvT* 29 (1969) 59–72. [= Pp. 402–17 in *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. TBü 22. Munich, 1973.]
- WRIGHT, D. P. "The Laws of Hammurabi as a Source for the Covenant Collection (Exodus 20:23–23:19)." *MAARAV* 10 (2003) 11–87.
- WUELLNER, J. "Where Is Rhetorical Criticism Taking Us?" *CBQ* 49 (1987) 448–63.
- WYNN-WILLIAMS, D. J. *The State of the Pentateuch: A Comparison of the Approaches of M. Noth and E. Blum*. BZAW 249. Berlin, 1997.
- YARDENI, A. "Remarks on the Priestly Blessing on Two Ancient Amulets from Jerusalem." *VT* 41 (1991) 176–85.
- ZAHN, M. "Revelation Regained: The Hermeneutics of ׀ and ׀ in the Temple Scroll." *Dead Sea Discoveries* 9 (2002) 295–346.
- ZAMAN, L. R. *Rendtorff en zijn "Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch": Schets van een Maccabeër binnen de hedendaagsche Pentateuchexegese*. Brussels, 1984.
- ZENGER, E. "Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise." *TRev* 78 (1982) 353–62.
- \_\_\_\_\_. *Gottes Bogen in den Wolken: Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte*. Stuttgarter Bibelstudien 112. Stuttgart, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Israel am Sinai: Analysen und Interpretation zu Exodus 17–34*. Altenberge, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Die Sinaïtheophanie*. Forschung zur Bibel 3. Würzburg, 1971.
- \_\_\_\_\_. "Le thème de la 'sortie d'Égypte' et la naissance du Pentateuque." Pp. 301–31 in *Le Pentateuque en question: Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, ed. A. DE PURY. Le monde de la Bible. Geneva, 1989. 3rd ed., 2002.
- \_\_\_\_\_. "Wie und Wozu die Tora zum Sinai kam: Literarische und theologische Beobachtungen zu Exodus 19–34." Pp. 265–88 in *Studies in the Book of Exodus*, ed. M. VERVENNE. Leuven, 1996.
- ZENGER, E. (ed.). *Einleitung in das Alte Testament*. Studienbücher Theologie 1/1. 4th ed. Stuttgart, 2004. [= *Introduzione all'Antico Testamento*, trans. F. DELLA VECCHIA. Brescia, 2005.]
- \_\_\_\_\_. *Die Tora als kanon für Juden und Christen*. Herders Biblische Studien 10. Freiburg, 1996.
- ZIMMERLI, W. *Gottesoffenbarung: Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*. TBü 19. Munich, 1969.
- \_\_\_\_\_. "'Heiligkeit' nach dem sogenannten Heiligkeitsgesetz." *VT* 30 (1980) 493–512.
- \_\_\_\_\_. "Sinaibund und Abrahambund: Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift." *TZ* 16 (1960) 268–80. [= Pp. 205–16 in *Gottesoffenbarung: Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*.]
- ZUBER, B. *Vier Studien zu den Ursprüngen Israels*. OBO 9. Fribourg and Göttingen, 1976.

## 作者索引

- Abel, F. M. 167  
 Abela, A. 218  
 Abrams, M.H. 130,158  
 Albertz, R. 182,242,287,291-293,  
 308  
 Albright, W.F. 167  
 Aletti, J.-N. 217  
 Alexander, T.D. 111  
 Allison, D.C. 13  
 Alonso Schökel, L. 10,192  
 Alt, A. 155-157,173-174  
 Alter, R. 76,217,220  
 Anbar, M. 104-109,269  
 Anderson, B.W. 88  
 Astruc, J. 136-137,142  
 Athanasius 2  
 Auerbach, E. 130  
 Aurelius, E. 125,126  
 Avrin, L. 233  
  
 Bächli, O. 165  
 Baentsch, B. 123,150  
 Barbiero, G. 63,64  
 Bardtke, H. 136  
 Bar-Efrat, S. 114,218  
 Barkay, G. 235  
 Bar-On, S. 286  
 Barré, L.M. 85  
 Barstad, H.M. 249  
 Barthélemy, D. 2  
 Barton, J. 53  
 Bauer, U.F.W. 101  
 Beauchamp, P. 217  
 Béchard, D.P. 168  
  
 Beckwith, R.T. 53  
 Begrich, H. 154  
 Berge, K. 190  
 Berlin, A. 218  
 Blenkinsopp, J. 2-3,8-9,19,22,26,  
 34-37,53,73,86,89,92,128,131,142,  
 146,149-150,153,162,181,186,191,  
 193,198,202,213,242,256-257,272,  
 292,295,302  
 Blum, E. 28,33,39-41,69,75,79,85,  
 96,99,112-113,116,118,120-121,  
 161,174,181-183,185,191,194-195,  
 202,204-205,207,212,214,218,220,  
 242-243,248,256-260,265,269-270,  
 273-277,279,281,284-285,291,300,  
 304,306,308  
 Bodenstern von Karlstadt, A.R. 134  
 Boecker, H.J. 102,156,157  
 Boismard, M.-E. 13  
 Bomberg, D. 133  
 Bonfrère, J. 5,134  
 Boorer, S. 190  
 Borgonovo, G. 88  
 Bouhout, J.-P. 2,128,130,132  
 Bovati, P. 102  
 Braulik, G. 52,105  
 Brekelmans, C.W.H. 175  
 Brettler, M.Z. 1,12-13,218  
 Briend, J. 150  
 Brisbois, M. 72  
 Brueggemann, W. 53  
 Buchholz, J. 304  
 Budd, P.J. 48,109  
 Budé, W. 133



- Campbell, A.F. 73,76,79,82,88-89,  
91-95,96,99,101,103,106-107,120,  
176-178,190,195,234
- Cardellini, I. 55
- Carr, D.M. 28,73,82,118,120,122,  
185,193,194,246,248,257,259,  
270-277,279,297
- Carter, C.E. 303
- Cassuto, U. 169
- Cazelles, H. 2,128,130,132,134,147,  
169
- Champollion, J.-F. 151
- Childs, B.S. 12,13,19,23,26,30,33,  
35-36,40,43,48,53,99,107,123,171,  
217,283
- Chirichigno, G.C. 55
- Cholewinski, A. 203
- Cisneros, F.J.de 133
- Clements, R.E. 53,169
- Clifford, R.J. 286
- Clines, D.J.A. 9,171-172,218,306
- Coats, G.W. 48,111
- Cohn, R.L. 218,274
- Conroy, C. 105,114,142
- Coote, R.B. 177
- Cortese, E. 181,190,198,212
- Cross, F.M. 28,167,196,286-287
- Crüsemann, F. 45,59,147,164,  
182-183,191,272,287,291
- Cryer, F.H. 85
- Culley, R.C. 76,217
- Dance, D. 158,160
- Davies, G.F. 279
- Davies, G.I. 50
- Delkurt, H. 65
- Derrida, A. 173
- Diebner, B.J. 170,174
- Dillmann, A. 104
- Dohmen, C. 12-13,286
- Donner, H. 246
- Dozeman, T.B. 39,287
- Driver, G.R. 114
- Droysen, J.G. 140
- Dupont, J. 219
- Eco, U. 220
- Eerdmans, B.D. 85,272,281
- Eichhorn, J.G. 136,137,142
- Eissfeldt, O. 169
- Elliger, K. 195,212,213
- Emerton, J.A. 88
- Engnell, I. 7,166,180
- Epiphanius 2
- Erasmus 133,134
- Eskenazi, T.C. 76
- Estienne, R. 134
- Ewald, H. 5,138,143,144
- Eynikel, E. 142
- Feucht, C. 204
- Fewell, D.N. 218
- Ficino, M. 134
- Finkelstein, I. 174
- Fischer, G. 38,112,114,282
- Fischer, I. 76,274
- Fishbane, M. 71,115,127,218,228,  
311
- Fitzmyer, J.A. 168
- Flanagan, J.W. 262
- Fohrer, G. 164,169
- Fokkelman, J.P. 217,218

- Fox, M.V. 127  
 Freedman, D.N. 8  
 Frei, P. 181-182,290-302  
 Frendo, A.J. 174  
 Fritz, V. 213  
 Fuller, R.C. 137  
  
 García López, F. 12,248  
 Geddes, A. 5,137  
 George, J.F.L. 145  
 Gertz, J.C. 112  
 Geus, C.H.G. de 164  
 Gibert, M. 168  
 Gibert, P. 152,153,155  
 Gosse, B. 86,272  
 Gottwald, N.K. 164,174  
 Graf, K.H. 144-145,165,251  
 Graupner, A. 65  
 Gray, G.B. 48  
 Greenberg, M. 38,243,259  
 Greimas, A.J. 217  
 Gressmann, H. 154  
 Grimm, J. 151  
 Grimm, W. 151  
 Guillemette, P. 72  
 Gunkel, H. 107,111,113,114,116,120,  
 140,150-155,158,160,166,168,179,  
 183,231,242,257,279  
 Gunn, D.M. 218  
 Gunneweg, A.H.J. 170  
 Gutenberg, J. 133,215  
  
 Hackett, J.A. 289  
 Halbe, J. 69  
 Hamilton, J.M. 55,57  
 Haran, M. 169,233,236  
  
 Harland, P.J. 82  
 Hauser, A.J. 216  
 Helyer, L.R. 33  
 Herder, G. 139  
 Hermann, S. 164  
 Hirsch, E.D. 28,220  
 Hobbes, T. 134  
 Homer 1,23,142  
 Hossfeld, F.-L. 65,286  
 Houtman, C. 1,135,138,144,214,216  
 Hughes, J. 213  
 Humphreys, W.L. 91,274,277  
 Hupfeld, H. 143-144  
 Hurvitz, A. 213  
 Hyatt, J.P. 175  
  
 Ibn, Ezra, A. 134  
 Ilgen, K.-D. 143-144  
 Irvin, W.H. 175  
 Isidor of Seville 2  
  
 Jackson, B.S. 55  
 Jacob, B. 28,169  
 Jamieson-Drake, D.W. 233,234  
 Janowski, B. 206,212,255  
 Jenks, W. 177  
 Jeremias, J. 156,286  
 Jerome 2  
 Johnson, M.D. 27,33  
 Josephus 3  
 Joüon, P. 215  
  
 Kahle, P. 133  
 Kaiser, O. 169  
 Kaswalder, P. 174  
 Kaufmann, Y. 169,213

- Kearney, P.J. 11,206  
 Keel, O. 74,261  
 Kessler, M. 88,276  
 Kilian, R. 212  
 Kirkpatrick, P.S. 243  
 Kittel, R. 133  
 Klatt, W. 153  
 Kleinert, P. 52  
 Klostermann, A. 202  
 Knierim, R.P. 26,48-51,218  
 Knohl, I. 203  
 Koch, K. 73,150,290,298-300,302  
 Köckert, M. 157,174,269,272  
 Kohata, F. 80,96,99,112,190,199  
 Koorevaar, H.J. 66  
 Krapf, T.M. 169,213  
 Kratz, R.G. 65,290  
 Kreuzer, S. 175,192,258  
 Kückler, M. 74  
 Kuenen, A. 145,251  
 Kuhl, C. 104  
  
 Laghi, P. 168  
 Lagrange, M.-J. 165,167  
 Lang, B. 105  
 Lasserre, F. 287  
 Lemaire, A. 233  
 Lemche, N.P. 55,85  
 Levenson, J. 287  
 Levin, C. 65,88,93,116,120,164,172,  
 185,193,242,257,262,286  
 Levinson, B.M. 55,69,71,82,104,  
 108,139,158,160,228,231,238,252,  
 286,311  
 Licht, J. 218  
 Lipiński, E. 215  
  
 Lods, A. 132,136  
 Lohfink, N. 10,25,26,36,42,52,67,79,  
 175,182,196-198,204-206,212,214,  
 236,256,263-265,290-291,304  
 Long, B.O. 105,110  
 Longacre, R.E. 91-92  
 Loza, J. 65  
 Lubac, H.de 130  
 Lust, J. 199,214  
 Luther, M. 134  
  
 Maag, V. 173  
 Macchi, J.-D. 164  
 Maes, A. 134  
 Marconi, N. 89,91  
 Mayes, A.D.H. 165  
 McCarthy, D.J. 38,40  
 McDonald, L.M. 53  
 McEvenue, S.E. 83,85,95,148,176,  
 182,208  
 McKnight, E.V. 129,173  
 Meier, S.A. 114  
 Melanchthon 134  
 Mendelsohn, I. 55  
 Mendenhall, G.E. 167,174  
 Mettinger, T.N.D. 174  
 Meynet, R. 66,217  
 Milgrom, J. 48,203  
 Milik, J.T. 2  
 Minor, M. 216  
 Mirandola, G.P.della 134  
 Mittmann, S. 258  
 Moberly, R.W.L. 41,110,111  
 Mommsen, T. 140  
 Moore, G.F. 246  
 More, T. 134

- Morgan, D.F. 53  
 Mowinckel, S. 6,7,166,177  
 Muilenburg, J. 217  
 Muraoka, T. 215  
  
 Neef, H.-D. 260  
 Negretti, N. 206  
 Neu, R. 174  
 Neufeld, E. 61  
 Nicholson, E.W. 103,190  
 Niditch, S. 76  
 Niehr, H. 97  
 Nielsen, E. 166  
 Niemann, H.M. 235,262  
 Noble, P.R. 12,53,217,306  
 North, C.R. 169  
 Noth, M. 5-7,48,93,107,120,126,155,  
 162-165,175,178-180,183,188,  
 192-193,198,212,269,281,289  
  
 O'Brien, M. 73,76,79,82,88-89,  
 91-95,96,99,101,103,106-107,120,  
 176-178,190,195  
 Ockham, William of 188  
 Oeming, M. 12  
 Ogden, R.A. 139,150  
 Oliva, M. 206  
 Origen 2,129  
 Osumi, Y. 287  
 Otto, E. 11,170,182,185-186,  
 193-194,198,203,204,212,231,238,  
 248,251,256,286-287,294,298  
  
 Paap, C. 91  
 Parunak, H.V.D. 105  
 Patte, D. 217  
  
 Pedersen, J. 166  
 Pereira, B. 134  
 Perlitt, L. 39,40,140,148,198  
 Petersen, D.L. 302  
 Phillips, A. 55  
 Philo of Alexandria 3,129  
 Plato 129,130  
 Ploeg, J.P.M. van der 55  
 Pola, T. 198,212,308  
 Poland, L.M. 220  
 Polka, B. 220  
 Powell, M.A. 216,218  
 Procksch, O. 176  
 Ptolemy 2  
 Pury, A. de 136,140,147,150,161,  
 164-165,176,178,235,301,308  
  
 Quick, P.A. 105  
  
 Rabenau, K. von 99  
 Rad, G. von 5,150,155,158-165,175,  
 178-179,183,235,258  
 Ranke, G. von 140  
 Reindl, J. 94  
 Renaud, B. 27,39,41,112,287  
 Rendsburg, G.A. 218  
 Rendtorff, R. 8,29,48,75,121,171,  
 178-182,191-192,194,196,217,257,  
 259  
 Reuss, E. 145,153,251  
 Richter, W. 105,175  
 Riehm, E. 144  
 Robinson, R.B. 26  
 Rofé, A. 104,275  
 Rogerson, J.W. 137,140

- Römer, T. 11,12,102,136,140,147,  
150,161,164-165,176,178,180,230,  
258,261,263-264,269
- Rooker, M.F. 213
- Rose, M. 172,184-185,193
- Rost, L. 175
- Rowley, H.H. 169
- Rudolph, W. 176,196
- Ruppert, L. 189-190
- Ruprecht, E. 174
- Rüterswörden, U. 290,298
- Ryssel, V. 104
- Sacchi, P. 249,301,303
- Sæbø M. 128
- Sailhamer, J.H. 53
- Sanders, J.A. 12,19,53,217
- Saussure, F. de 28
- Savoca, G. 217
- Schart, A. 48,288
- Schenker, A. 64
- Schleiermacher, F. 140
- Schmid, H.H. 159,171-172,184
- Schmid, K. 264,272
- Schmidt, L. 80,99,189,190,214,284
- Schmidt, W.H. 65,107,112,189,207,  
213,235,280,282
- Schmitt, H.-C. 185,297
- Schramm, B. 215,249
- Schwartzerd, Philipp 見 Melanchthon
- Schwiehorst-Schönberger, L. 287
- Scullion, J.J. 154
- Seebass, H. 80,189
- Seeligmann, I.L. 105
- Seidel, B. 143
- Sellin, E. 169
- Selmer, J.S. 135
- Sheppard, G.T. 53
- Shiloh, M. 114
- Simian-Yofre, H. 72,76
- Simon, R. 134-135,142
- Ska, J.-L. 21,30,38,40,43,56,85-86,  
101,103,118,123,181,186,193-198,  
201,205-208,211-212,217,272-273,  
281,283-285,304,312
- Skinner, J. 28,85
- Smend, R. 4,137,141,145,153,156,  
158,162,164,175
- Smith, G. 151
- Snaith, N.H. 48
- Soggin, J.A. 169
- Sonnet, J.P. 218
- Spinoza, B. 5,132,134-135
- Stähelin, J.J. 138
- Stamm, J.J. 65,252
- Steck, O.H. 207,292
- Steinmann, J. 135
- Steins, G. 301
- Sternberg, M. 218,220
- Steuernagel, C. 104
- Stordalen, T. 28
- Struppe, U. 100,210
- Sutherland, D. 218
- Talmon, S. 105,174,237,289
- Tengström, S. 26-27
- Tertullian 2
- Thiel, W. 174,204
- Thompson, T.L. 173
- Tigay, J.H. 13,239,240,243,246,248
- Trebolle Barrera, J. 105
- Tuch, J.C.F. 138,144

- Turner, L.A. 123
- Uehlinger, C. 261
- Utzschneider, H. 41
- Van Seters, J. 50,78,111,113,170,  
173,182-186,193,196,251-252,258,  
260,262,284,286,310
- Vanhoye, A. 168
- Vater, J.S. 138,144
- Vatke, W. 140,146
- Vaux, R.de 164,167
- Veijola, T. 177,275
- Vermeylen, J. 170,186
- Vervenne, M. 92,101,102
- Volz, P. 176,196
- Vorländer, H. 174,184
- Wagner, N.E. 170,184
- Wagner, V. 202
- Watson, D.F. 216
- Weidmann, H. 157,174
- Weimar, P. 37,41,99-100,112,186,  
190,206,282
- Weinberg, J.P. 302-303
- Weinfeld, M. 37,209
- Weiss, M. 218
- Wellhausen, J. 5,104,113,120,140,  
142-149,150-152,154,160-161,165,  
168,171-172,179,192,198,207,214,  
231,251,256
- Wenham, G.J. 23,83,85-86,88,111,  
113,115,256,272
- Westbrook, R. 228
- Westermann, C. 83,100,105,107,111,  
113,116,120,210,277
- Wette, W.M.L. de 137-138,140-142,  
144,146,153,248,251
- Whybray, R.N. 26-28,34-35,89,193,  
257
- Wiener, H.M. 105
- Wiesehöfer, J. 290,294
- Williamson, H.G.M. 295,301
- Wilson, R.R. 33
- Winnett, F.V. 171,184
- Witter, H.B. 136
- Wolde, E.J. van 217
- Wolf, F.A. 142
- Wolf, H.W. 162
- Wright, D.P. 287
- Wuellner, J. 217
- Yardeni, A. 235
- Zahn, M.M. 157
- Zaman, L. 178
- Zenger, E. 12,19,23,54,61,63,65-66,  
68-69,73,82-84,92,99-100,170,  
176-178,180,182,187-191,193,195,  
197-198,201,205,207,212-214,242,  
256,262-264,275-276,279,282,286,  
292,308
- Zimmerli, W. 45,254
- Zuber, B. 174

## 聖經索引

### 舊約

#### 創世紀

1 10,11,28,37,73,74,  
75,84,85,211,304  
1-3 136,229  
1-5 208  
1-8 206  
1-9 29,30,33  
1-11 19,20,29,35,83,  
86,88,105,161,180,  
191,192,207,224,226,  
308  
1-15 83,85,115,159  
1:1 207  
1:1-2 11,27  
1:1-2:3 206  
1:1-2:4 11,27,42,73,  
74,75,136,195,208  
1:1-9:19 30  
1:2 73,85,87,209  
1:3-5 73  
1:4 27,75  
1:6-7 87  
1:6-8 73  
1:9 87  
1:9-10 100,206,209,  
211  
1:9-13 73  
1:10 75  
1:11 74  
1:12 75  
1:18 75  
1:20-31 73  
1:21 75

#### 創世紀(續)

1:25 75  
1:26-27 74  
1:28 87,201,202,207,  
209  
1:29 211  
1:29-30 74,85,87,209  
1:31 75,206  
2 73,74,75  
2-3 10,11,75,192  
2-11 191,272,273  
2:1-3 42,206,209  
2:2 42  
2:4 3,26,27,28,29,197  
2:4-25 28,73,197  
2:4-3:24 73,136  
2:4-8:22 192  
2:6 73  
2:7 28,74  
2:9 28,74,75  
2:16-17 11  
2:17 11,75  
2:19 28  
2:22 74  
3 75  
3:5 75  
3:18 74  
3:21 74  
5:1 3,26,27,29  
6-9 26,27,29,33,81,82,  
88,92,93,195,208,  
229  
6:5 83,84  
6:5-9 86,88

#### 創世紀(續)

6:7 84  
6:9 26,27  
6:11 205  
6:11-12 84  
6:11-13 83  
6:13 84,205  
6:13-21 106  
6:13-22 88  
6:17 84,86  
6:18 84  
6:19 84,88  
6:19-20 83,84,87  
6:21 209,211  
6:22 105  
7 209  
7:1 84  
7:1-4 106  
7:1-5 88  
7:2 83,84,86,87,88  
7:3 84  
7:4 83,84  
7:5 105,106  
7:6 83,85  
7:7-9 84  
7:9 87  
7:10 84  
7:11 83,84,85,87  
7:12 83  
7:13-16 84  
7:17 84  
7:18 84  
7:20-21 84  
7:22-23 84

## 創世紀(續)

8:1-2 83  
 8:2 83,84,87  
 8:3 84  
 8:5 84  
 8:6-12 83,84  
 8:13 83,85  
 8:14 83,87,100,209,  
 211  
 8:15-17 83,84  
 8:16-17 209  
 8:20-22 84,86  
 9 148,209  
 9:1 87,209  
 9:1-17 205,208,210  
 9:2-3 74,87,209  
 9:8-17 84,87  
 9:13 209  
 9:13-15 87  
 9:18-29 29  
 9:20-29 29  
 9:20-11:26 30  
 9:20-50:26 30  
 9:26 29  
 10 30  
 10-50 29  
 10:1 26,27,29  
 10:1-11:10 29  
 10:21-31 29  
 11 273  
 11:1-9 29,273  
 11:4 273  
 11:10 26,27,29  
 11:10-26 29,30  
 11:27 26,27,29  
 11:31 118,119

## 創世紀(續)

11:32 118  
 12-14 180  
 12-19 187  
 12-25 33,113,219,272,  
 273  
 12-35 279  
 12-36 111,113,116,120  
 12-50 19,29,30,33,35,  
 180,191,273,308  
 12:1 120,309  
 12:1-3 29,30,31,111,  
 119,161,162,273  
 12:1-4 118,193,231,  
 273,279  
 12:2 161,273  
 12:3 123,161,162,191  
 12:4 119,120  
 12:5 34,118,119  
 12:6 131,223  
 12:7 223  
 12:8 223  
 12:9 192  
 12:10 76,78,119  
 12:10-16 78  
 12:10-20 76,77,192,  
 229,274  
 12:11-12 77  
 12:13 77  
 12:14-16 77  
 12:17 77  
 12:18-20 77  
 12:19 204  
 13 33,274  
 13:12 116,120,121  
 13:13 116,120,121

## 創世紀(續)

13:14 121  
 13:14-15 121  
 13:14-17 31,111,120,  
 121,122,279  
 13:15-16 122  
 13:17 121  
 13:18 119,120,121,  
 192  
 14 115,275  
 14:2 115  
 14:3 115  
 14:7 115  
 14:8 115  
 14:17 115  
 15 33,176,229,232,  
 269,270,275,297  
 15:1-6 33  
 15:1-7 111  
 15:5 114  
 15:6 223  
 15:7 10  
 15:7-12 269  
 15:12 269  
 15:13 9  
 15:13-16 227,269,288  
 15:17 269  
 15:17-18 269  
 15:18 10,297  
 15:20-21 176  
 15:21 111  
 16 33,113  
 16-50 111,113  
 16:1-14 274  
 16:6 113,116  
 16:7 116



創世紀(續)

16:7-8 113  
 16:7-14 259  
 16:9 113  
 16:10 113,114  
 16:11 113  
 16:11-12 113  
 16:14 34  
 16:15-16 114  
 17 33,148,195,198,  
 199,200,201,202,204,  
 205,208,209,210,212,  
 223,227,229,232,254,  
 270  
 17:1 205  
 17:2 209  
 17:2-6 210  
 17:7-8 210  
 17:8 199,200,202,203,  
 210,308  
 17:11 209  
 17:16 209  
 17:20 114,209  
 17:21 219  
 17:25 219  
 18-19 116,274  
 18:1-15 33  
 18:6 231  
 18:14 219  
 18:18 119,123  
 18:19 231  
 19 34  
 19:9 114  
 19:29-38 121  
 20 77,229,274  
 20-21 274

創世紀(續)

20-22 176  
 20:1 77,119,192  
 20:1-2 77,78  
 20:1-18 76,77,275  
 20:2 77  
 20:3-7 77  
 20:8 77  
 20:9-13 77  
 20:11 78  
 20:14-15 77  
 20:14-18 77  
 20:16 77  
 20:17-18 77  
 21 33,219  
 21:1-3 114  
 21:1-7 33  
 21:8 219  
 21:8-20 274  
 21:9-21 114,219  
 21:13 114  
 21:14 34  
 21:17 177  
 21:18 77,114  
 21:21 34  
 21:22-27 106  
 21:22-34 274  
 21:27 106  
 21:28-31 106  
 21:31 106  
 21:32 106  
 21:32-34 106  
 21:33 119,192  
 21:34 192  
 22 111,177  
 22:1-10 111

創世紀(續)

22:1-19 110,223,275  
 22:11 111,176,177  
 22:11-12 111  
 22:12 111  
 22:14 110,131,176,  
 223  
 22:15 111  
 22:15-18 110,111  
 22:16 111  
 22:18 119,123,231  
 22:19 111,192  
 23 195  
 23:2 116  
 23:19 116  
 24 275,281  
 24:7 258  
 25 34,274  
 25-35 34,272,277  
 25:12 26,27,29  
 25:12-18 33  
 25:18 34  
 25:19 26,27,29  
 25:20 204  
 25:26 196  
 25:27-34 275,276  
 26 79,272,274,275  
 26:1 78  
 26:1-11 76  
 26:1-17 77  
 26:2 275  
 26:2-5 30,31,279  
 26:2-6 127  
 26:3 10  
 26:4 123  
 26:5 231

## 創世紀(續)

26:7 78  
 26:8 78  
 26:10-11 78  
 26:24 156  
 27 34,275  
 27-35 274  
 27:1-45 276  
 27:46-28:9 196  
 28 122  
 28-31 34  
 28:1-9 195,212  
 28:3 209  
 28:4 200,203,308  
 28:9 204  
 28:10 192  
 28:10-12 276  
 28:10-22 31,121,122,  
 176,223,276  
 28:11 122  
 28:13 122,156  
 28:13-14 34,122,279  
 28:13-15 30,31,121,  
 122,231  
 28:14 122,123,191  
 28:15 31,122,123,191,  
 279  
 28:16 122  
 28:16-19 276  
 28:17 122  
 28:18 122  
 28:18-19 122  
 28:19 122  
 28:20-22 122  
 28:22 122  
 29-33 192

## 創世紀(續)

29:1-14 281  
 29:1-32:1 276  
 31:3 31,34,127,231,  
 279  
 31:13 31,34  
 31:51-54 34  
 32-33 276  
 32:10 34,156  
 32:23-33 276  
 33 276  
 33-35 276  
 33:10 31  
 33:18-19 123  
 33:19 276  
 33:19-20 276  
 34 276  
 34:4 204  
 34:21 204  
 35 276  
 35:1 276  
 35:1-5 276  
 35:1-7 123,192  
 35:1-8 276  
 35:9-15 212  
 35:11 209  
 35:11-15 195  
 35:12 200,203,308  
 35:16-20 276  
 36 114  
 36:1 26,27,29,114  
 36:2 114  
 36:4 114  
 36:6 114  
 36:6-8 34  
 36:8 114,115

## 創世紀(續)

36:9 26,27,29,114  
 36:15 114  
 36:19 114,115  
 37 34,81,82,89,92,  
 107,277,278  
 37-50 91,107,270,272,  
 274,277  
 37:1-2 89  
 37:2 26,27,29,35  
 37:3 89  
 37:13 89  
 37:17-20 89  
 37:20 89  
 37:21-22 89,90,114  
 37:21-24 89  
 37:22 90  
 37:23-24 89,90  
 37:25 89,91  
 37:26-27 89,91,278  
 37:27 89  
 37:28 89,90,91,92  
 37:29 90,92  
 37:29-30 89,90  
 37:30 90  
 37:31-35 90  
 37:34 89  
 37:36 89,90,91,92,  
 107,277,278  
 38 107,277  
 39 107,277  
 39:1 89,90,91,92,107,  
 277,278  
 40 277  
 40-41 277  
 40:3-4 278

創世紀(續)

40:15 90  
 41:46 35  
 41:53 35  
 42-45 277,278  
 43:3-14 278  
 44 278  
 44:18-34 278  
 45:4-5 91  
 45:6 35  
 45:9-11 271  
 45:25 270  
 45:27 270  
 45:28 270,271  
 46 23  
 46:1 270  
 46:1-5 30,31,32,127,  
 232,270,279  
 46:2 270  
 46:3 156  
 46:3-4 270  
 46:5 270  
 47:9 35  
 47:27 209,210  
 48:4 200,203,209,308  
 48:20 161  
 49 26,34  
 50:22-23 271  
 50:22 271  
 50:24 23,24,30,32,34,  
 233,267,271  
 50:24-25 271,279  
 50:25 267  
 50:26 26,35,271

出谷紀

1 42,279,280,288  
 1-2 136,142,279,280  
 1-14 187  
 1-15 38,166,180,268,  
 282,284  
 1:1-6 112  
 1:1-6:30 280,282  
 1:1-7 24,308  
 1:1-15:21 35,36  
 1:6 8  
 1:7 207,209,210  
 1:8 8,24  
 1:8-12 282  
 1:10 280  
 1:11 282  
 1:13 207  
 1:13-14 205  
 1:15-22 280  
 1:30 112  
 2 19,279  
 2:1-10 280  
 2:15-22 281  
 2:18 282  
 2:21-22 282  
 2:23 268,281,282  
 2:23-5:5 112  
 2:23-25 210  
 2:24 210,309  
 3-4 112,176, 268  
 3-14 112,190  
 3:1 281,282  
 3:1-4 268  
 3:1-6 282  
 3:1-4:18 280,281,282  
 3:2 259

出谷紀(續)

3:5-6 114  
 3:6 20,112,136,156,  
 226,268  
 3:8 18,180,267,268  
 3:10 18  
 3:13 113  
 3:13-15 112  
 3:14 112,113,136,143  
 3:15 112,113  
 3:16-22 194,284  
 3:17 112,267,268  
 3:18 283  
 3:20 284  
 3:20-21 285  
 4 279  
 4:18 38,281,282  
 4:19 268,281,282  
 4:20 282  
 5 279,282,283,288  
 5:1 282,283  
 5:2 38  
 5:20 282  
 5:22-23 283  
 6:1 285  
 6:2 196  
 6:2-8 192,195,199,  
 200,202,204,208,210,  
 212,214,227,258,259,  
 268,272,288  
 6:3 143,205  
 6:4 199,200,203,258  
 6:5 199,200,210,258  
 6:5-6 309  
 6:7 37,201,204,209,  
 210,212

## 出谷紀(續)

6:8 199,200,201,202,  
203,212,258,309  
6:10-12 107,108  
6:13 107,108  
6:14-25 107  
6:26-28 107,108  
6:28 108  
6:29-30 107,108  
7-10 282  
7-11 38,195,282,283,  
284  
7-12 279,288  
7-14 284  
7:1-5 108,284  
7:5 38  
7:8-12:27 38  
7:14 283  
7:16 283  
7:17 38,283  
7:26 283  
8:4-9 283  
8:6 38  
8:16 283  
8:18 38,282,283  
8:21-24 283  
8:25-27 283  
9:1 283  
9:4-7 282  
9:13 283  
9:14 38,283  
9:26 282  
9:27-33 283  
9:29 38,283  
10:2 38,283  
10:3 283

## 出谷紀(續)

10:7 283  
10:8-11 283  
10:16-19 283  
10:23 282  
10:24-26 283  
11 40  
11:1 285  
11:1-3 284  
11:4 283  
11:7 38,283  
11:9-10 284  
12 204,285  
12-15 32  
12:1-24 204  
12:12 284  
12:37a 35  
12:40-41 9  
12:40-42 35,196  
13 268  
13:5 180,267,268  
13:11 268  
13:19 271  
13:20 35  
13:21-22 94,95  
14 38,81,82,92,93,98,  
195,206,209,210,211,  
212,229,284,285,288  
14-15 279  
14:1-4 101  
14:1-14 101  
14:1-31 38  
14:2 35  
14:4 38,100,101,211  
14:5 283,285  
14:8-10 93,102

## 出谷紀(續)

14:9-10 94  
14:9-11 103  
14:10 100,102,103  
14:11 102  
14:11-12 102,103,283,  
285,288  
14:13 93,94,100,101,  
103  
14:13-14 93,101,103  
14:14 93,101  
14:15 93,94,197  
14:15-18 101  
14:15-20 94  
14:15-25 101  
14:16 95,209,211  
14:17-18 100,101,211  
14:18 38,100  
14:19 258  
14:19-20 94  
14:20 94  
14:21 95,96,97  
14:22 96,97,209,211  
14:22-23 96  
14:23 94,98  
14:24 97,99  
14:25 98  
14:26 96,97,98,101  
14:26-31 101  
14:27 96,97,98  
14:27-28 96  
14:28 96,97,98  
14:28-29 94  
14:29 96,97,98,209,  
211  
14:30 100

出谷紀(續)

14:30-31 97,101  
 14:31 100,101  
 15 279  
 15:18 38  
 15:22 35,38  
 15:22-27 38  
 15:22-18:27 35,36,38  
 15:25 38  
 15:27 38  
 16 38,116,195,209,  
 211,212  
 16-18 180  
 16:1 35,38  
 16:3 288  
 16:4-5 38  
 16:10 211  
 16:15 209,211  
 16:16 116,117  
 16:18 116  
 16:22 116  
 16:28 38  
 16:32 116  
 16:33 116  
 16:36 116,117  
 17 81  
 17-18 279  
 17:1 35,38  
 17:1-7 38,79  
 17:1-17 38  
 17:2 80  
 17:2-3 80  
 17:5-6 80  
 17:6 80  
 17:6-16 38  
 17:7 81

出谷紀(續)

18 38  
 18:1 288  
 18:1-3 281  
 18:8-11 288  
 19 23,265,266,269,  
 279  
 19-24 36,176,180  
 19-34 286  
 19-40 36  
 19:1 16,35  
 19:1-2 39  
 19:1-24:11 39  
 19:2 35,286  
 19:3 24,124,286  
 19:3-6 123,124,205  
 19:3-8 40,123,124,231  
 19:4 40  
 19:4-6 285  
 19:6 304  
 19:7 124  
 19:7-8 39  
 19:8 124  
 19:9 124  
 19:10-12 286  
 19:10-13 124  
 19:10-19 286  
 19:10-20 286  
 19:14 124  
 19:14-18 286  
 19:16-19 124  
 19:18 269  
 19:24 269  
 20 65,67,68,251  
 20:1 53,65  
 20:1-17 65,66

出谷紀(續)

20:1-19 279  
 20:2 20,66,286  
 20:2-3 20,37,39  
 20:2-17 66,69,138,176  
 20:3 41,66,70  
 20:3-7 67  
 20:4-6 66  
 20:6 126  
 20:7 66  
 20:8-11 66  
 20:11 66  
 20:12 66,266  
 20:13 66  
 20:13-17 67,68,69  
 20:14 66  
 20:15 66  
 20:16 66  
 20:17 66  
 20:18 269  
 20:18-20 286  
 20:18-21 54  
 20:22 53  
 20:22-23:19 40,287  
 20:22-23:33 54,187  
 20:24 251,252  
 20:24-26 252  
 21 57,251  
 21-23 103,138,228,  
 251,279  
 21:1 53  
 21:1-11 56,58  
 21:2-6 55  
 21:2-11 55,57,59  
 21:2-23 56  
 21:6 58

## 出谷紀(續)

21:7 57  
 21:7-11 56  
 22:20 286  
 22:24 61,62  
 23:4-5 63,64  
 23:9 286  
 23:10-19 70  
 23:14 70  
 23:15 70,286  
 23:17 70  
 23:19 70  
 23:20 267  
 23:20-23 258,266  
 23:20-33 266  
 23:23 267  
 24 40,211,279  
 24-25 11  
 24:1 103  
 24:1-2 40,104  
 24:2 103  
 24:3 39,53,103  
 24:3-8 40,103,104,  
 124,304  
 24:4 286  
 24:5 104,286  
 24:7 39  
 24:8 269  
 24:9 103  
 24:9-11 40,104,304  
 24:12 41,65,126  
 24:12-15 126  
 24:12-31:18 41  
 24:13 126  
 24:15-31:17 41  
 24:16 11,206

## 出谷紀(續)

24:16-17 211  
 24:18 16  
 24:32 286  
 25-31 18,36,296  
 25-32 195  
 25-40 11,37,41  
 25:8-9 41  
 29 40  
 29:2 231  
 29:40 231,299  
 29:42-46 205  
 29:43 211  
 29:43-46 36,40,202,  
 209  
 29:44 254,255  
 29:45-46 37,210,212  
 29:46 201  
 31:18 41,65  
 32 69,267,286  
 32-34 36,41,279  
 32:1 41  
 32:6 126  
 32:7 267  
 32:7-10 125  
 32:7-14 125,126  
 32:8 41  
 32:9 126,267  
 32:10 126  
 32:11-13 125  
 32:11-14 266  
 32:12 126  
 32:13 125,126,180,  
 266  
 32:14 125  
 32:15 65,126

## 出谷紀(續)

32:15-16 41,69,126  
 32:15-19 125  
 32:17 126  
 32:19 41,69,126  
 32:30-34 125  
 32:34 258,267  
 32:35 125  
 33:1 180,266,267  
 33:2 267  
 33:2-3 258,267  
 33:3 41,267  
 33:5 41,267  
 33:11 13  
 33:14 41  
 33:17 41  
 33:22 16  
 34 41,70,286,296  
 34:1 41,69  
 34:6-7 41,286  
 34:7 126  
 34:9 267  
 34:11 286  
 34:11-26 69,70,286  
 34:14 286  
 34:18 70  
 34:18-23 286  
 34:20 70  
 34:23 70  
 34:25 70  
 34:25-26 286  
 34:25-27 286  
 34:26 70  
 34:27-28 41  
 34:28 16  
 35-40 10,18,36,41,195

出谷紀(續)

35:1-3 42,43  
 35:2 42  
 35:4-29 42  
 35:5 42  
 35:21 42  
 35:22 42  
 35:29 299  
 36:3 299  
 39-40 11,211  
 39:32 206  
 39:43 206  
 40 37,198,203,212,  
 304,308,309  
 40:33 42  
 40:34-35 24,25,41,42,  
 210,211,304  
 40:34-36 201,202,209  
 40:34-38 24,36  
 40:35 36  
 40:36-38 24,42,304,  
 309

肋未紀

1-7 43,165,299  
 1-8 44  
 1-10 44  
 1:1 25,304  
 1:1-2 53  
 2 299  
 2:1 231  
 2:4 231  
 2:5 231  
 2:7 231  
 7:16 299  
 7:27 305

肋未紀(續)

7:37-38 43  
 8 40  
 8-9 41  
 8-10 43,44  
 8:2 44  
 9 195,308,309  
 9-10 44  
 9:1 44  
 9:23 202,211  
 10:1 44  
 11 44,46  
 11-15 44,165  
 11-16 43,44  
 11:44 44  
 11:44-45 205,255  
 11:44-47 46  
 11:45 255  
 11:46-47 44  
 11:47 46  
 12:7 44  
 13:59 44  
 14:54-57 44  
 15:32-33 44  
 16 44,148,255  
 16:29 44  
 16:34 44  
 17 44  
 17-26 43,44,54,165,  
 195,202,203,228,251,  
 253,299  
 17:1 44  
 17:3-4 305  
 17:8-9 305  
 17:10 305  
 17:11 44

肋未紀(續)

18:1-4 46  
 18:1-5 255  
 18:3-4 47  
 18:3-5 46  
 18:30 44  
 19:2 44,46,205,255  
 19:8 305  
 19:17-18 63,64  
 19:37 44  
 20:7 205,255  
 20:18 305  
 20:22-26 44,46,205  
 20:24 46,267  
 20:24-25 46  
 20:24-26 205  
 20:26 255  
 21 255  
 21:8 205,255  
 21:12-15 205  
 21:24 44  
 22:9 205  
 22:16 205  
 22:18 299  
 22:21 299  
 22:23 299  
 22:31-33 44,46,205,  
 255  
 22:32-33 46,47  
 22:33 255  
 23 204  
 23:26-32 148  
 23:38 299  
 23:44 44  
 24:23 44  
 25 59,60

## 肋未紀(續)

25:23 46,203  
 25:23-24 203  
 25:35-36 61,62  
 25:38 46,203  
 25:39-40 59  
 25:39-43 59,60  
 25:39-55 59  
 25:40 59  
 25:42 45,204  
 25:44 59  
 25:45 59  
 25:44-46 60  
 25:47-55 60  
 25:55 45  
 26 108,109,204  
 26:2 44  
 26:3 24  
 26:3-4 254  
 26:3-39 204  
 26:9 204  
 26:11-13 204  
 26:13 204  
 26:14 24  
 26:14-16 254  
 26:40-45 204  
 26:41-42 254,255  
 26:44 254  
 26:46 24,25,43,44,53,  
 108,109  
 27 24,43,44,109  
 27:34 24,25,43,44,53,  
 108,109

## 戶籍紀

1 49

## 戶籍紀(續)

1-10 299  
 1-25 49  
 1:1 24,49,53,304  
 1:1-10:10 49,51  
 1:2 22  
 1:10-10:10 49  
 2 51  
 3-4 51  
 4 309  
 6:15 231  
 6:24-26 235  
 7-8 51  
 7:1 49  
 7:13 231  
 7:19 231  
 8 40  
 9:14 48  
 9:15-23 304  
 10 51,265,266  
 10:10 23,35,48  
 10:11 49  
 10:11-12 36,309  
 10:11-12:16 49  
 10:11-21:20 51  
 10:11-36:13 35,49,50,  
 51  
 10:29 281  
 10:36 48  
 11 51,279  
 11-20 180  
 11:4-6 288  
 11:12 268  
 12 51,279  
 12:6-8 13  
 12:16 36

## 戶籍紀(續)

13 117  
 13-14 51,82,93,125,  
 126,195,198,200,210,  
 212,229,279  
 13:22 117,223  
 13:32 206,216  
 14 214,309  
 14:1-4 288  
 14:9 214,215  
 14:10 211  
 14:10-25 127  
 14:11 126  
 14:11-12 126  
 14:11-23 125,126,127  
 14:12 126  
 14:13-16 126  
 14:14 126  
 14:16 180  
 14:18 126  
 14:22 126  
 14:23 126  
 14:26-38 210  
 14:30 199,309  
 14:36-37 206,216  
 15:3 299  
 15:4-5 299  
 15:6-7 299  
 15:9-10 299  
 16 51  
 16-17 51  
 16:13 267  
 16:13-14 288  
 16:14 267  
 20 79,80,81,212,258,  
 309



戶籍紀(續)

20:21 279  
 20:1 36,81  
 20:1-13 51,79,80,81,  
 195,198  
 20:2-5 288  
 20:3-5 80  
 20:6 80,211  
 20:7-8 80  
 20:9 48,80  
 20:10 80  
 20:11 80  
 20:12 79,81,206,309  
 20:13 48,81  
 20:14 81  
 20:14-16 192,258  
 20:15 258  
 20:15-16 258,288  
 20:16 258  
 20:22 36  
 20:22-29 198,200  
 20:23-21:4 49  
 21 297  
 21:1 49  
 21:4 36  
 21:4-9 51,80  
 21:5 288  
 21:9 48  
 21:10-13 36  
 21:10-20 50  
 21:11 49  
 21:13 49  
 21:20 23,49  
 21:21 49  
 21:21-26 50  
 21:21-32 52

戶籍紀(續)

21:21-36:13 51  
 21:24 50  
 21:25 50  
 21:31 49,50  
 21:33-35 52  
 22-24 50,176,279,289,  
 297  
 22-36 49  
 22:1 36,48,49  
 22:7-21 109  
 22:20 109,110  
 22:21 109  
 22:22 109  
 22:22-34 109  
 22:35 109,110  
 25 51,279,297  
 25:18 48  
 26 49  
 26-36 49  
 27 198,200,202  
 28:4-7 299  
 28:12-14 299  
 29:39 299  
 31 52,297  
 32 50  
 32:11 267  
 32:22 202  
 32:29 202  
 33 36  
 33:38 49  
 34 50  
 36 48  
 36:13 25,48,53

申命紀

1-3 6  
 1:1 52,132  
 1:1-3 25  
 1:8 126,180,264  
 1:21 180  
 1:33 126  
 1:35 126,180,264  
 3:8 117  
 3:9 117  
 3:11 132  
 4:30 126  
 4:31 126,264  
 4:34 126  
 4:44 52  
 5 65,66,67,68,229  
 5:1 16,69  
 5:2 16  
 5:3 230  
 5:4 65  
 5:6 67,68  
 5:6-10 67  
 5:6-11 67,68  
 5:6-21 65,66  
 5:10 126  
 5:11 67  
 5:11-21 67  
 5:12-15 66,67,68  
 5:14 67,68  
 5:15 66,67,68  
 5:16 67  
 5:16-21 67,68  
 5:17 67,69  
 5:17-19 68  
 5:17-21 68  
 5:18 67,69

## 申命紀(續)

5:19 69  
 5:20 69  
 5:20-21 68  
 5:21 67,68,69  
 5:22 65  
 5:23-31 54  
 6:1 69  
 6:3 267  
 6:10 126,180,264  
 6:10-13 265  
 6:16 126  
 6:17-19 265  
 6:18 126,264  
 6:20 258  
 6:20-23 158,175,258  
 6:21-23 5,192  
 6:22 126  
 6:23 180,264  
 7 297  
 7:6 255  
 7:8 126,264,265  
 7:9-10 126  
 7:12 126  
 7:12-13 264  
 7:13 126  
 7:18 126  
 7:19 126  
 8:1 126,180,264,265  
 8:17-18 265  
 8:18 126,264  
 8:20 126  
 9 125  
 9:5 126,264  
 9:6 126,267  
 9:7 126

## 申命紀(續)

9:9 16  
 9:13 126,267  
 9:14 126  
 9:23 126  
 9:27 125,126,264  
 9:28 126  
 10:11 126,264  
 11:3 126  
 11:8-9 265  
 11:9 126,264,267  
 11:18-21 265  
 11:21 126,264  
 11:32 16  
 12 18,58,251,298  
 12-26 228,251  
 12:1 16  
 12:1-26:15 54  
 12:6 299  
 12:7 299  
 12:10 11  
 12:13 252  
 12:13-14 252  
 13:5 126  
 13:18 126,264  
 13:19 126  
 14:2 255  
 15 57,58,251  
 15:5 126  
 15:12 57,58,59  
 15:12-18 56,57,59  
 15:14 58  
 15:15 58,60  
 15:17 57,58  
 15:18 58  
 16:1-8 204

## 申命紀(續)

16:10 299  
 16:18 299  
 17:14-20 297  
 17:18 3  
 19:8 126,264  
 19:8-9 265  
 20 297  
 22:1-4 63,64  
 23:20-21 61  
 23:21 62  
 23:24 299  
 25:19 11  
 25:42 60  
 25:44 59  
 25:45 59  
 25:55 60  
 26:2-3 159  
 26:3 126,258,264  
 26:3-6 288  
 26:3-8 258  
 26:3-9 192  
 26:4 126  
 26:5 160,258  
 26:5-9 5,158,159,175,  
 258  
 26:7 258  
 26:8 126  
 26:9 267  
 26:15 126,264,267  
 26:16 16  
 26:17 126  
 26:19 255,297  
 27:1-8 132  
 27:2-3 132  
 27:3 267

申命紀(續)

28:1 126,297  
 28:2 126  
 28:11 126,264,265  
 28:15 126  
 28:45 126  
 28:62 126  
 28:69 25,52  
 29 265  
 29:2 126  
 29:9-12 265  
 29:12 126,264,265,  
 267  
 30:2 126  
 30:8 126  
 30:10 126  
 30:19-20 265  
 30:20 126,264  
 31:7 126,264  
 31:9 132,304  
 31:9-13 159  
 31:14-15 304  
 31:20-21 126,264  
 32:48 25  
 33 26  
 33:1 52  
 34 1,9,19,21,134,162,  
 198  
 34:1 201,310  
 34:1-4 20  
 34:1-12 25  
 34:4 126,264,267  
 34:5 25,201  
 34:7-9 198,201  
 34:9 207  
 34:10-12 12

申命紀(續)

34:11 126  
 若蘇厄書  
 1:1-8 14,17  
 1:3 15  
 1:5 15  
 1:7-8 6,15  
 4:19-24 159  
 5:6 267  
 18-19 10,201,202  
 18:1 11,201,202  
 18:13 116  
 19:51 11,201  
 21:43-45 9,10,11  
 21:44 11  
 23:6 6  
 24 159  
 24:2-13 5,158,175  
 24:25-26 159  
 24:29 8  
 24:31 8  
 24:32 271

民長紀

1:16 281  
 2:1-5 258  
 2:8 8  
 2:10 8  
 4:11 281  
 6:11-12 259  
 6:21-22 259  
 8:24 92  
 11:16-18 258  
 13:3-18 259

盧德傳

4:7 339

撒慕爾紀上

1:3 110  
 1:7 110  
 6:6 284  
 18:5 110  
 18:14 110  
 18:30 110  
 撒慕爾紀下  
 7:9 161  
 8:17 234  
 13-20 105  
 18:18 115,252  
 20:25 234

列王紀上

1:1 110  
 1:4 110  
 1:15 110  
 4:3 234  
 6:1 9,10  
 6:38 116  
 8:2 116  
 8:10-13 36  
 8:11 202  
 12:25 277  
 12:29 277  
 17-21 178  
 17:7-23 15  
 17:13-16 15  
 19 16  
 19:8 16  
 20:12 110

## 列王紀上(續)

20:16 110

21 69

## 列王紀下

4:1 204

4:8 110

4:11 110

4:12 110

4:15 110

4:25 110

4:27 110

5:11 110

5:12 110

7:5 110

7:8 110

11:20 215

14:21 215

17:6 110

17:7-23 6,162

17:13 6

17:19 6

17:23 110

17:33-34 110

17:40-41 110

21:24 215

22 141

22-23 142

22:3 234

23 141

23:30 215

## 編年紀上

1:1-9:44 305

9:29 299

11:4 116

## 編年紀上(續)

22:18 202

## 編年紀下

3:1 223

5:10 18

5:11-6:2 36

8:13 18

19:11 295

31:14 299

35:8 299

36:22-23 17,303

36:23 21

## 厄斯德拉上

1:1-4 303

1:4 299

3:1-13 305

3:2 18

3:3 215

3:5 299

4:4 215

4:4-5 215

4:24-6:18 305

5-6 37

6:8 18

6:20-21 305

7 295,303

7:1-6 305

7:6 18

7:11-26 293,296,297,  
299

7:12 294,295

7:12-26 294

7:13 296,299

7:14 294,295

## 厄斯德拉上(續)

7:15-16 298,299,302

7:17 298,299

7:18 302

7:20-22 298

7:21 296

7:22 299

7:24 298,299,302

7:25 294,295,298,299

7:26 294,295,296

8:1-14 305

8:28 299

9:1 215,216

9:2 215

9:11 215

10:2 215

10:8 302,305

10:11 215

## 厄斯德拉下

1:7 18

1:8 18

8 18,150,305

8:1 18

8:14 18

9 273

9:6 273

9:7 273

9:8 216

9:14 18

9:16-18 289

9:24 215,216

9:30 215

10:29 215,216

10:30 18

10:31 215

厄斯德拉下(續)

10:32 215,216  
11:4-19 305  
12:1-26 305  
13:1 18

艾斯德爾傳

2:7 204  
2:15 204  
2:16 116  
3:17 116  
8 293  
8:12 116  
9:24 116

聖詠集

1 2,16,17  
1-41 2  
1:2 2,17  
1:3 17  
1:5-6 17  
42-72 2  
54:8 299  
68:10 299  
72:17 161  
73-89 2  
78:17-42 289  
89:20 115  
90-106 2  
95:7-11 289  
106:13-33 289  
107-50 2  
110:3 299  
119:108 299  
136 273

箴言

8:22 224  
  
依撒意亞  
6:10 283  
18:1-7 284  
19:11-15 284  
20:1-6 284  
29:22 260  
30:1-7 284  
31:1-3 284  
36:9 284  
40-55 120,225  
41:2-3 226  
41:4 224  
41:8 260  
41:25-29 226  
43:1 211  
43:16-21 260  
43:18 260  
43:18-19 230  
44:6 224,226  
45:1-6 226  
48:12 226  
49:14 230  
51:2 260  
54 249  
54:5 211  
54:9 260  
63:11 120,271  
63:16 120,271  
  
耶肋米亞  
1:5 223  
2:2-3 288  
4:5-8 226

耶肋米亞(續)

5:21 283  
11:5 267  
29:22 161  
32:22 267  
36:12 234  
  
厄則克耳  
2:4 283  
3:7 283  
8:13 161  
10:18-22 36  
11:15 199  
14:14 260  
20 214,260,261,288,  
289  
20:28 199  
20:42 199  
25:4 199  
25:10 199  
33:23-29 271  
33:24 120,199,227,  
260,261  
36:2 199  
36:3 199  
36:5 199  
43:1-7 36  
46:12 36,299  
  
達尼爾  
6 293  
  
歐瑟亞  
2:16-17 260,288  
2:17 260,285  
9:10 260

## 歐瑟亞(續)

11:1 260,285  
 12 271  
 12:3-5 259  
 12:10 260,285,288  
 12:13 259  
 12:14 260,285  
 13:4 260  
 13:5 260  
 14:5 299

## 亞毛斯

2:10 285,288  
 3:1 285  
 4:5 299  
 4:6-12 283  
 7-9 283  
 7:2 283  
 7:5 283  
 7:8 283  
 9:7 260,285

## 匝加利亞

8:13 161

## 瑪拉基亞

3:22-24 15,21  
 3:23-24 21

## 新約

## 瑪竇福音

5:17 2,71  
 7:12 2  
 7:28 2  
 11:1 2  
 11:13 2

## 瑪竇福音(續)

11:14 21  
 13:53 2  
 17:3 16  
 17:12 21  
 19:1 2  
 22:40 2  
 26:1 2

## 路加福音

1:17 21  
 16:16 2  
 24:27 2  
 24:44 2

## 若望福音

1:18 13  
 2:10 21  
 3:11 13  
 4:21-24 21  
 5 21  
 5:46 21  
 8:58 223  
 10:16 21  
 11:51-52 21

## 宗徒大事錄

10:36-43 158  
 13:15 2  
 21:28 232  
 24:14 2  
 28:23 2

## 羅馬書

1:8 273  
 3:21 2

## 羅馬書(續)

3:21-30 162  
 4:9-12 223

## 格林多前書

15:3-8 158

## 迦拉達書

3:17-19 222  
 3:17 222

## 次經

## 瑪加伯上

4:36-61 37

## 瑪加伯下

7:27b 219

## 專門術語對照表

a posteriori	事後歸納
accusation formula	指責程式
allegorical reading	寓意閱讀
anthropomorphic	神人同形
antitype	真象
art of transition	轉移技術
canonical form	現在所見的形式／正典形式
canonical reading	正典閱讀
central assertion	重要斷語
close reading	深入閱讀
complementary episodes	補充單元
complements	補充（材料）
completion formula	完成程式
concluding summary	總結摘要
critical apparatus	異文資料
cultic legend	祭禮傳奇
Deuteronomic Code	申命紀法
Deuteronomistic History	申命紀學派歷史
divine discourses	神的講話
doublets	重複片段
etiology	溯源論
explanatory glosses	解釋詞彙
form criticism ( <i>Formgeschichte</i> )	類型批判
Fortschreibung	修訂加插資料

- fragments 裂縫／口  
 History of Un Chronicler 第二部歷史記錄  
 inclusio 前後呼應  
 language 語言  
 linguistic markers 語言記號  
 literary “brackets” 文字的「括號」  
 literary blocks 文學塊  
 messenger formula 使者程式  
 narration time 敘述時間  
 narrative agendas 敘述項目  
 narrative blocks 敘述塊  
 narrative cycles 敘述圈  
 narrative line 敘述線  
 narrative programs 敘述項目  
 narratology 敘述學  
 P 司祭源流  
 plotlines 情節線  
 preexisting narrative 已存在的敘述  
 Primary History 原始歷史  
 primitive Deuteronomy (Dt) 原始申命紀  
 proleptic summary 預先綜合  
 recognition formula 認知程式  
 redactional addition 編輯加插  
 redactional layer 編輯層  
 redactional origin 編輯根源  
 resumptive repetition 前詞語／事件重述  
 rhetorical criticism 修辭批判



semiotics 語意學

sign (signum) 標記

source criticism (Literaturkritik) 源流批判

speech 演說

structuralism 結構主義

tôlédôt formula 族譜程式

type 象徵

wandering formula 流浪程式

## 閱讀五書導論

### Introduction to Reading the Pentateuch

翻譯：宋蘭友

審閱：勞伯壠神父

出版：公教真理學會

發行：公教進行社

香港中環干諾道中 15-18 號大昌大廈 16 字樓

電話：2525-7063

傳真：2521-7969

電郵：[bookshop@catholiccentre.org.hk](mailto:bookshop@catholiccentre.org.hk)

網址：<http://www.catholiccentre.org.hk>

承印：永利印刷有限公司

版次：2011 年 7 月初版(印 1000 本)

國際書號：978 962 8909 84 1

「此書是一個範本，展示了五書複雜的文學導論應該如何撰寫。書中沒有長篇的研究歷史的緒論，及已發表的各式各樣的理論。其實這些研究和理論，常使學生困惑，或者，更甚的是，這會促使他們去發掘更多有關文本的理論，而不是去了解文本本身。.....就我所知，這是近年來，有關五書導論的取向和辯論，最全面、最有吸引力和最令人膾炙的一部書，可幫助學生撥開，近年來逐漸取代，早年在研究歷史中取得廣泛共識的，Ska正確地指出的，所謂雜亂無序的亂局。」

—Ernest Nicholson, *Theological Studies*

「此書連接了同年代和跨年代研究五書的取向，也跨越源流批判與新近對五書形成的描述之間的『距離』。只有少數歐洲學者能『比Ska』更平衡地尋求一個這樣的綜合。.....這『有關五書的』研究，對於研究聖經的學生是無與倫比的優越品；對於希望得到一份，有關過去三十年來五書研究的精要概覽的聖經專家，這是高度推介的精品。.....總體而言，Ska喚出一幅五書的圖畫，它就像一座在充軍的災難之後重建的小城，部分由早期的各村莊散件（柱子、間隔牆和石塊—之前的文件說）組合，但是，現在是徹底地朝向後充軍團體的需要。.....現在，此書可作為，過去和現今的『五書形成導論』的起點。」

—David M. Carr, *Review of Biblical Literature*

我非常欣賞史笥著的《閱讀五書導論》(Jean-Louis Ska, *Introduction to Reading the Pentateuch*)，極力促請Eisenbrauns出版這個(英文)譯本。此書是歐洲近年關於五書編撰理論，一級的導論，Ska對於這些理論的評估是經過深思遠慮的。本《導論》仔細考慮過語言、社會歷史和經驗實證等各方面的問題，成功地整合了法律和敘述的取向。此書細密而且出色地區別，古代文學編寫中，編輯和修訂的不同功能。Ska常能對研經學術史與更廣泛的文化和知識歷史，作重要的連繫。全書行文清晰流暢。是很好的課堂教科書和深入研究的工具書。

—Bernard M. Levinson, *Berman Family Chair of Jewish Studies and Hebrew Bible,*  
*University of Minnesota*



301 6009 152

HK\$150.00