

舊約文學與神學

五經

Exploring The Old Testament

THE PENTATEUCH

溫漢 著

Gordon Wenham

尹妙珍 譯

溫漢博士是知名的舊約學者，畢生鑽研五經，卓有創見，又絕對尊崇上帝話語的權威，早為學界所尊崇。本書以現代讀者的角度來介紹五經，不但深入淺出，輔以大量圖表，讓人一目瞭然；又提供各種常識問題、倫理疑難、當代應用，以及近代學者的研究方法。本書是初學者不可或缺之寶書。

賴建國（台灣中華福音神學院院長）

溫漢是一位富經驗的福音派舊約學者，他教授聖經多年，學生出眾。他是五經專家，要認識舊約，必先了解五經，因為這是猶太民族的基本，是聖經歷史發展的根源。只可惜溫漢的書在華人教會未普及，現有一本富質素的翻譯過來，實在是華人教會的福氣。

李盛林（香港牧職神學院院長）

溫漢教授毫無疑問是當今研究五經的福音派權威。他寫過創世記、利未記和民數記的註釋書，學術期刊刊登過他論申命記的文章。本人也曾讀過以上大作，得著極大啟發。溫漢教授對五經的透徹理解，十分值得每一位渴慕明白神話語的弟兄姊妹吸取。他的五經研究新作*Exploring the Old Testament: the Pentateuch*，現已譯為中文〔即本書〕，相信必能幫助更多弟兄姊妹。

黃儀章（香港建道神學院講師）



- ◎ 「舊約文學與神學」原於英國出版，共分四冊（五經、歷史書、詩歌及智慧文學、先知書），各冊皆由頂尖學者撰寫。
- ◎ 適合有志從正規及較新途徑研讀舊約的信徒（原系列以英國大學一、二年級生為對象）。
- ◎ 現代格式，方便閱讀。大量專題，刺激思考，正視經文產生的問題。強調舊約研究與神學並現代生活的關係。





文學釋經系列

舊約文學與神學：五經

作者：溫漢

譯者：尹妙珍

編輯：蒲天穎

設計：鄧國雄

出版及發行：天道書樓有限公司

承印：海洋印務有限公司

二〇〇八年十月初版

編號：TD 2617

版權所有

除特別註明外，所有經文均引自《聖經新譯本》，版權屬於環球聖經公會，蒙允准使用。

Literary Studies of the Bible Series

Exploring The Old Testament: The Pentateuch

by Gordon Wenham

Translated by Miu-chun Wan

Edited by Tin-wing Po

Designed by Peter Kwok-hung Tang

This book was originally published by Society for Promoting Christian Knowledge,
36 Causton Street, London SW1P 4ST, Great Britain.

Copyright © 2003 by Gordon Wenham

Chinese edition published by permission

© 2008 by Tien Dao Publishing House Ltd.

1st Chinese edition, October 2008

Cat. No.: TD 2617

ISBN: 978-962-208-741-5

All Rights Reserved

全球發行 Global Distributors

天道書樓有限公司 / Tien Dao Publishing House Ltd.

香港九龍土瓜灣貴州街六號十樓

9th Fl., 6 Kwei Chow St., Tokwawan, Kowloon, Hong Kong

電話：852-2362 3903

圖文傳真：852-2499 8103

[http:// www.tiendao.org.hk](http://www.tiendao.org.hk)

Email: servant@tiendao.org.hk

Tien Dao Christian Media Association Inc.

10883-B S. Blaney Ave., Cupertino, CA 95014, U.S.A.

Tel: 1-408-446-1668

Fax: 1-408-446-1892

[http:// www.tiendao.org](http://www.tiendao.org)

Email: info@tiendao.org

目錄



簡寫表.....	i
圖表、地圖.....	iii
專題一覽.....	v
系列前言.....	ix
引言.....	xi
第一章 五經的基本特徵.....	1
名稱.....	1
體裁.....	2
摩西的傳記.....	2
民族歷史.....	4
妥拉或律法.....	5
為何是五卷書？.....	6
五經何時成為聖經一部分？.....	8
進深研讀.....	10
第二章 創世記第一至十一章.....	11
古代近東文獻.....	12
東方始源故事的轉化.....	20
大綱.....	24
新約與創世記第一至十一章.....	49
進深研讀.....	50

第三章 創世記第十二至五十五章..... 53

體裁.....	55
十一27~二十五11：亞伯拉罕的故事.....	57
二十五12~18：以實瑪利的家譜.....	69
二十五19~三十五29：雅各與以掃的故事.....	70
三十六1~三十七1：以掃的家譜.....	79
三十七2~五十26：約瑟與兄弟的故事.....	86
新約與創世記第十二至五十五章.....	86
進深研讀.....	87

第四章 出埃及記..... 91

大綱.....	92
為奴和得釋放.....	93
頒佈律法.....	108
會幕.....	118
新約與出埃及記.....	125
進深研讀.....	126

第五章 利未記..... 129

大綱.....	130
閱讀困難.....	130
一1~七38：獻祭的條例.....	134
八1~十20：按立祭司.....	142
十一1~十六34：不潔淨狀況的處理.....	144
十七1~二十七34：有關聖潔生活的指示.....	151
新約與利未記.....	158
進深研讀.....	159

第六章 民數記	163
結構.....	164
內容.....	166
新約與民數記.....	193
進深研讀.....	195
第七章 申命記	197
大綱.....	199
新約與申命記.....	229
進深研讀.....	230
第八章 五經的主題	233
諾特.....	233
馮拉德.....	236
克萊因斯.....	240
重新評估.....	245
進深研讀.....	252
第九章 五經的成書	253
傳統看法：摩西是五經作者.....	253
底本假說.....	255
原始資料的梳理.....	262
二十世紀的修訂.....	273
1975年：共識崩潰.....	275
閱讀新趨勢：強調文本的整體性.....	276
底本的年代考.....	280

進深研讀.....291

第十章 五經的修辭.....297

主前十二世紀：審慎樂觀.....298

主前十世紀：慶祝和抗議.....300

主前七世紀：給喪氣的人作出保證.....303

主前五世紀：在艱難日子的盼望.....306

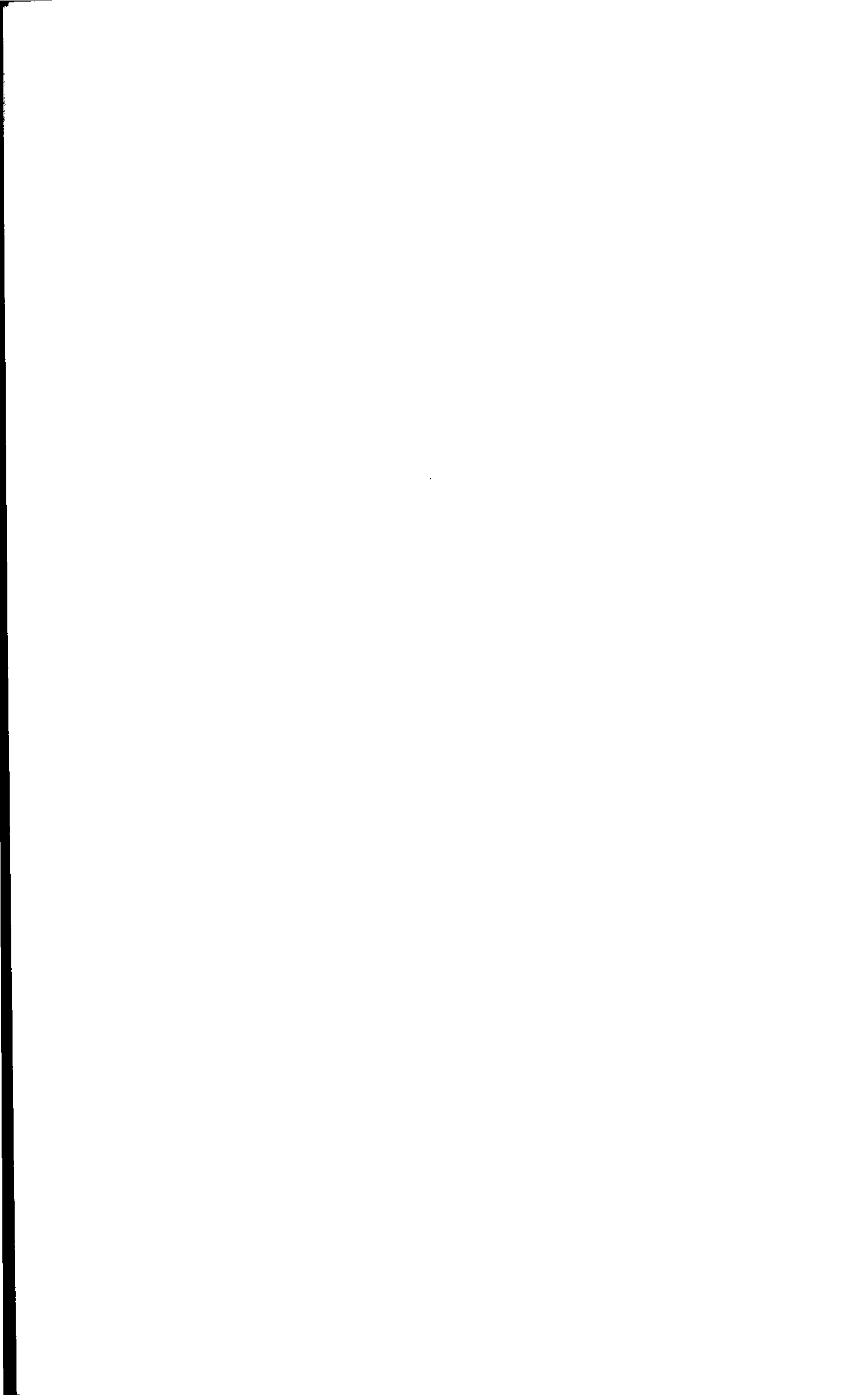
進深研讀.....308

後記.....311

簡寫表

<i>ABD</i>	<i>Anchor Bible Dictionary</i>
<i>BA</i>	<i>Biblical Archaeologist</i>
<i>ESV</i>	English Standard Version
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
<i>JSOT Press</i>	Journal for the Study of the Old Testament Press
<i>NIV</i>	New International Version
<i>NRSV</i>	New Revised Standard Version
<i>RSV</i>	Revised Standard Version
<i>SBL Diss</i>	Society of Biblical Literature Dissertation Series
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
<i>WTJ</i>	<i>Westminster Theological Journal</i>
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>

表示同一卷書時，凡方括號〔〕內的章節，即該卷書在希伯來聖經的章節，例如：創三16〔三17〕。



圖表、地圖

蘇美爾洪水故事與創世記一至九章的對應之處	14
創世記的內部標題	25
創造	27
亞當至挪亞的家譜	36
洪水前後的世界	43
創世記十二至五十章的結構	54
亞伯拉罕的飄流路徑	65
亞當的家譜	71
雅各故事大綱	72
約瑟故事大綱	80
十災	99
出埃及的路線	104
會幕	119
各種獻祭	140
潔淨條例（表）	146
潔淨條例（圖）	147
由聖潔至不潔淨的程度等級	152
不潔淨的等級	153
節期	156
民數記的結構	164

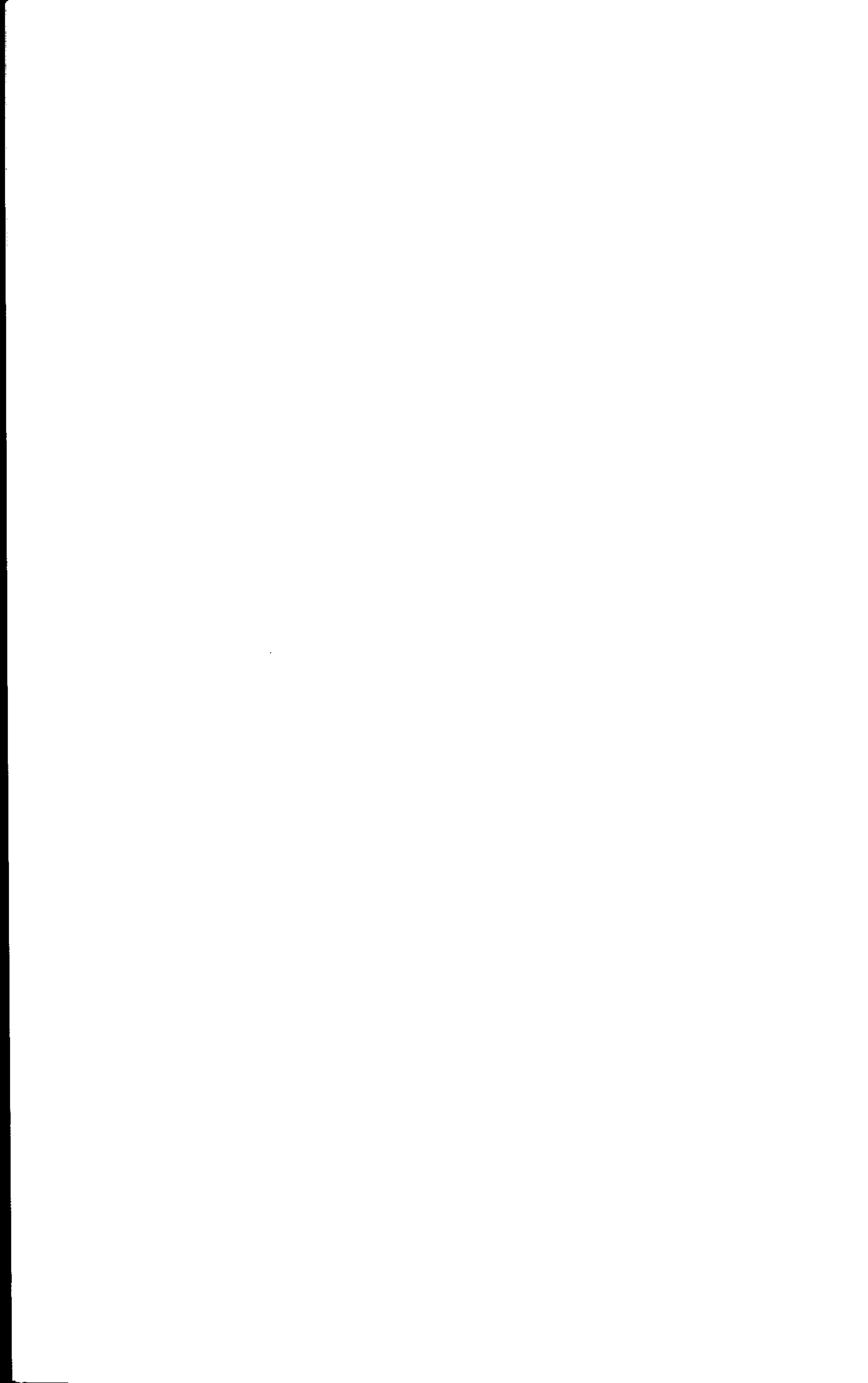
出埃及記連同民數記的資料編排	165
民數記的上下兩部分	165
以色列的安營佈局	168
以色列行進的佈局	169
出埃及記與民數記的對應之處	175
出埃及記與民數記的拜偶像事件對應	187
祭祀	188
迦南的邊界	191
申命記的結構是法典和條約的結合	201
第二篇講道的結構	207
申命記的十誡的應用	213
阿斯特魯克對創世記一至十一章的分析	260
四大原始資料	263
底本假說	264
底本假說：五經的發展	266
底本的出現年代	267
不同時代與底本的特徵	272
申命記與赫人和亞述人條約比較	287

專題一覽

改寫人類始源的故事	14
蘇美爾諸王表的開首幾行	15
神話的定義	16
從神學角度重述現代的宇宙論	23
別具意義的創造日	27
創世記與生態	28
亞當與該隱：行為、說話和性情	31
夏娃的象徵意義	32
原始福音	34
瑪土撒拉是否真的活了969年？	38
尋找迴文	41
是否曾有全球性的洪水？	44
挪亞喝醉酒有罪嗎？	47
族長生平的對應	55
族長故事是歷史嗎？	57
應許的變化	62
獻以撒	67
古代的婚姻習俗	74
族長的宗教信仰	76
約瑟故事中的埃及	83

猶大的演說	85
上帝的名字	96
硬心	100
逾越節	102
十誡在今天社會	112
律法中的兩個難題：奴僕制度和以牙還牙原則	114
基路伯是甚麼樣子的呢？	121
律例的結構	135
獻祭的意義	136
潔淨和不潔淨	145
贖罪日儀式的次序	151
禧年在今天	157
民數記的結構	165
再思人口的數字	170
祭司祝福的古代版本	172
抱怨故事的對應之處	174
為何後期的抱怨被對付得較嚴厲？	176
探子和金牛犢	178
考古學和繆子	179
亭拿廟的銅蛇	182
巴蘭與驢	184
聖經以外的巴蘭	185
節期及其重要性	188
聖經對謀殺的定義	192

新約引用民數記	194
十誡和古代條約	202
探子故事的演繹	204
申命記中的愛上帝	208
申命記用於猶太人的敬拜中	211
申命記所指定的敬拜地點	215
申命記的人道主義	217
申命記論戰爭	219
思考諾特提出的主題	236
故事及應許的成就	243
摩西是作者的聲稱	255
創世記第一至十一章的來源分析	259
約瑟和他的兄弟（創三十七章）	277
懷布雷對嗎？	279
五經的處境	308



系列前言

「EOT」是一套導論書，旨在幫助聖經的初學者認識舊約。本系列的格式特別為現代讀者而設計，例如正文穿插許多專題，以加強互動。這些專題要求讀者作出回應，提議不同的觀點，提供附加資料，或建議進一步研究某個課題的方法。因此，本系列可作個人學習用，亦可作教科書用。

「EOT」強調舊約研究與神學並現代生活的關係。本系列作者均就自己有豐富著述的領域撰寫。他們相信，舊約對於神學和基督教信仰及實踐來說，有奠基性的意義。

因此，「EOT」特意收納了現代的解經進路。傳統的歷史性議題有交代之餘，一些較新的進路，例如正典和修辭鑑別學，亦有說明。我們希望幫助讀者明白，舊約書卷能對應現代生活，在應用上有各種可能性。

「EOT」與「ENT」是姊妹系列。

麥康維爾（Gordon McConville）

主編



引言

聖經的頭五卷書一般稱作「摩西五經」，既是基督徒，又是猶太人的信仰基礎。這五卷書包含了萬物創造、人類墮落和洪水毀世等著名故事，講述了人類和猶太民族的起源；其包含的律法，有基本如十誡的，亦有複雜如食物和獻祭的條例。這幾卷書記載了以色列蒙召作選民，但亦含有普世救恩的遠景。這幾卷書對西方文化影響至深，其思想深印在我們的語言和意識形態中，無一遺漏。

然而，任何人第一次拿起聖經，讀創世記，很快便會感到意外、困惑，有時還會大受震驚，原因是儘管五經對西方文化具奠基作用，但它的觀念往往是現代讀者難以接受的。它在年代學、歷史、倫理和上帝觀等太多方面衝擊著現代人的想法，令讀者很快想束之高閣。可這會是一個極大損失。五經是一個迷人的世界，值得我們仔細地研究，同情地了解。而這正是本書的目的。

「EOT」是本系列的名稱，而這一冊講摩西五經，故位列第一。我們希望說明它要向原初讀者說甚麼，今天又為何值得二十一世紀的人閱讀。我會向你介紹聖經的社會世界、婚姻習俗、民族節期、福利制度和司法理想。我會嘗試說明以色列與周遭文化的關係，以及五經如何巧妙地運用古代近東的思想，既受影響之餘又有原創性。我們會留意五經的寫作技巧，揭示

它所鍾愛的對稱格式和修辭技巧。不過，五經的重心關懷仍是上帝透過摩西為中保，與以色列的關係，因此，我們會說明它的神學、神觀、宗教行為，以及它如何論到信心、順服和效忠。

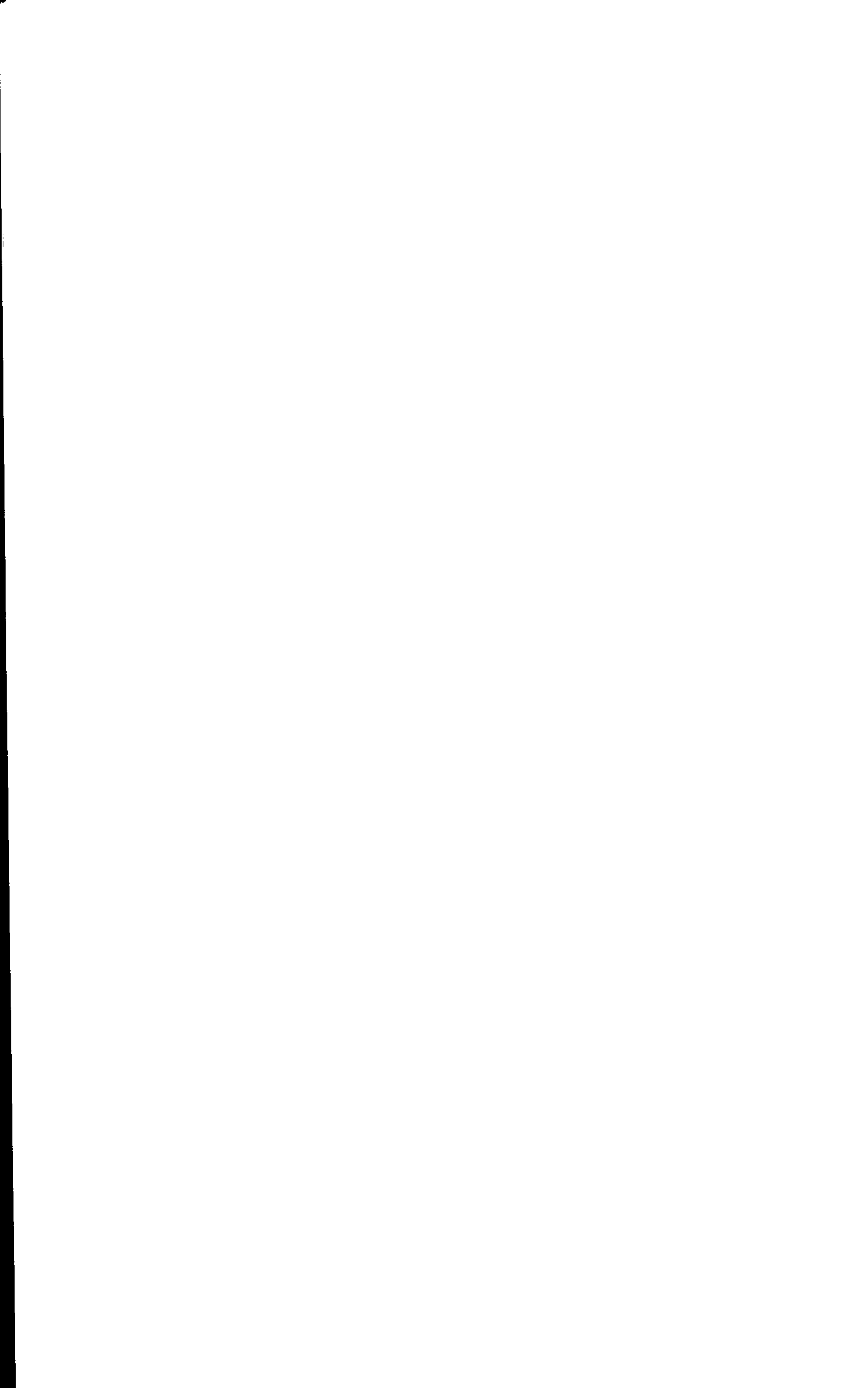
然而，作為一本指南，單是描述五經的內容顯然不足夠，還需要介紹五經研究的歷史，說明學者為何有這樣或那樣的觀念。因此，本書會不時概述當前的學術討論，例如族長的宗教或近期的考古發現。本書的後幾章會對聖經學者討論得最多的題目——五經的成書過程——有較詳盡的討論，不過，這決非全面研究，而是讓初次接觸這議題的讀者，對這個極複雜的討論有一點概念而已。

那麼，這本指南是如何編排的呢？我們會介紹每卷書各章的內容和觀念，並說明各部分如何連貫為一。我會經常加插圖表、地圖和專題。專題常提出問題，卻少有答案。另外，它們雖打岔了閱讀正文的流程，但仍然重要，因為可讓你思想一些重要議題，例如奴隸或賑濟飢荒，或讓你進一步了解文學評鑑的原理。我要你跳出旅遊車，親自感受地形，然後才進到下一個議題裏去。當你完成建議的練習後，返回正文，你或會看見我對有關議題的看法。

喜歡思考的人到外國旅行時，往往會被某些經歷觸發，從而反思本身的文化，及認識自身的特異處。閱讀五經應該產生相同的效果。有時我會在專題向讀者提問，邀請他們建立自己的看法，對於這類問題，我通常會避免在正文提出我的見解，因為我不想將愚見強加給讀者。

末後幾章會總論五經主題、成書和修辭作用，不再分書卷討論。我會嘗試介紹學術界對五經的原初信息、成書過程和作用等問題的主要取向。這自然多以描述性的筆法，對二手資料作出大量撮要，但我亦嘗試引進互動的元素，挑戰讀者根據來源分析的結果自行實驗，並檢視自己及學者的假設。

最後我要指出，一本旅遊指南斷不能取代真正出門走一趟。這套「EOT」系列旨在鼓勵你讀聖經，而不是要取代聖經！我只盼望五經更為人掌握，它那恆久常存的力量、榮美和適切性更為人所欣賞，並希望你跟我一樣，對於閱讀五經充滿熱情。



第一章

五經的基本特徵

聖經的頭五卷書——「五經」，一向被視為聖經一個極重要的部分。它說明了世界和其中萬物的起源。它說明了罪的根源和後果。它提出了一個蒙揀選的民族，並上帝藉這民族救贖世人的想法。它用律法描繪出理想社會的樣貌；十誡所提出的行為準則幾乎獲得全人類的認同。因此，傳統上，基督徒和猶太人都把這頭五卷書，視為舊約中最重要和最具權威的經卷。

然而，對現代讀者來說，這五大書卷在歷史、倫理和神學上，是最富爭論性的。但是，正正是這種傳統與現代思想之間的撞擊，使人們對五經的興趣不絕。一本導論書絕不能解決現代讀者的疑問，不過，我們盼望能幫助讀者明白有關的爭論，及各個解決方案背後所持的理據。

名稱

「五經」的英文Pentateuch，原是希臘文，解作「五經、五本書」，顧名即可思義。它基本上是一個長篇敘事，按其自身的年代記載，涵蓋了約2700年的人類歷史，以摩西離世告終。但這2700年的記載卻極不平均。創世記共50章，合共1534節經文，涵蓋約2300年。然後由出埃及記至民數記十四章，81章合

共2617節經文，涵蓋了西奈山的連串事件，在時間上僅僅超過一年。民數記的餘下部分（22章合共739節）記載曠野飄流的40年。最後一卷是申命記，聚焦於摩西離世前的最後日子，合共34章、955節。

這種記述年期長短不均的現象，正好說明作者關注的重點——在西奈山頒賜律法和摩西在離世前重釋律法。因此，猶太人稱五經為「妥拉」（Torah），英語通常譯為「律法」，是十分恰當的。創世記提供了頒賜律法的背景；出埃及記至民數記主要是律法的宣布；申命記是由以色列最偉大的先知摩西，對律法作出最權威的講解。

體裁

五經既有這麼多敘事，是否還應該稱整個五經為「律法」呢？五經基本上是記載由創世至摩西離世的歷史，途中分岔出去的主要是有關律法的記載。因此，更貼切的講法是不是，五經是摩西的傳記（van Seters 1999），或民族的歷史（van Seters 1999；Whybray 1995）？這個體裁的問題對作者自己如何看待其作品，以及他期望讀者如何理解，提供了重要的線索。因此，我們需要詳細點看一看。

摩西的傳記

稱出埃及記至申命記的內容為摩西的傳記，大概是最貼切的。它講述摩西生於利未人家庭，由埃及公主收養，在埃及宮中長大。後被迫逃離埃及，在米甸曠野牧羊，卻在燃燒的荊棘

中遇見上帝。上帝打發他回埃及，拯救以色列同胞脫離奴役。對抗升級，因為摩西要求法老釋放以色列人，法老卻拒絕，即使因他頑固，令埃及的災禍不斷加劇。最終以色列人得以離開，摩西帶領他們過紅海，高奏凱歌。他們來到西奈山，上帝頒賜律法，與民立約。無論是頒賜律法或立約，摩西都在上帝和以色列民中間扮演中介者，身分吃重。他領受十誡和其他條例。後來，百姓造金牛犢，破壞所立的約，但因著摩西求情，上帝息怒，以色列民族得保存，繼續向應許地迦南進發。探子的回報令人灰心，百姓覺得征服應許地無望，寧願重返埃及，此時，摩西再一次為他們求情，確保至少子孫得以進入應許地。最後，摩西知道自己快將離世，便像以前的族長，召喚全民聚集，以三篇演詞和兩首詩歌來說明遺願和囑咐。他離世後被葬在約旦河東一個沒有人知道的墳墓。

因此，若把出埃及記至申命記數卷書視為摩西的傳記，當中許多特徵便可以得到理解。然而，整個五經卻未必合乎這個定義——創世記與摩西的生平似乎無大關係。如果寫作五經是為摩西立傳的話，創世記那麼多背景資料又是為了甚麼呢？族長某些生平大事似預示了摩西，例如：亞伯拉罕離開埃及的段落（創十二20～十三1），與出埃及記載相似；亞伯拉罕曾承擔先知職，為人代求，如摩西一樣（創十八23～33，二十七；參出三十三12～16；民十四13～19）；雅各以畜牧為生，在井旁遇見未來的妻子，臨死前給子孫祝福（創二十九，四十九章），在在都與摩西的生平事蹟對應（出二16～三6；申三十三章）。然而，從整卷創世記來看，這些特點似乎仍屬次要。從許多方

面來看，創世記至少非常關注以色列人和十二支派的起源，以及迦南地的應許。

民族歷史

因此，以范塞得斯（van Seters）為例，他雖然相信出埃及記至民數記的早期形式可能是摩西的傳記，但還是選擇相信，現有的五經是以色列民族歷史的第一集；第二集是希伯來聖經的接續部分，即約書亞記至列王紀。（他相信記這歷史的第二集反而比第一集更早出現。）換言之，這民族歷史的第一集由亞伯拉罕蒙召起，說到摩西的死；第二集由約書亞帶領以色列民征服應許地起，說到耶路撒冷淪陷和百姓被擄。

范塞得斯引古希臘史家希羅多德（Herodotus）的作品為一個貼切的類比，說明五經是民族歷史。有趣的是，與希羅多德差不多同時代的赫卡泰烏斯（Hecataeus）和希拿尼古斯（Hellanicus）把他們的民族歷史，連接到諸如洪水等太古事件，正如創世記一至十一章一樣。在時間上後一點（約主前300年），但地點近一點的是，貝羅索斯（Berossus）寫的巴比倫史和曼涅托（Manetho）寫的埃及史，二書亦有類似的做法。因此有人推論說，希臘和希伯來作品的模式最終可追溯至美索不達米亞。

創世記一至十一章無疑與美索不達米亞的文獻非常相似，這個我們在下一章會討論。美索不達米亞亦有內容跨越八個世紀的歷史著作，但它們沒有把所講述的時代與太古時代連接起來。布倫金索普（Blenkinsopp 1992）和懷布雷（Whybray

1995) 便是基於這個原因，認為五經是獨一無二的。五經亦有別於希臘的歷史著作，因它從一個非個人化的神聖角度去講述事件，這與希羅多德的個人化風格大異其趣。希氏開宗明義告訴讀者，現在是他講故事。最後，五經包含的大量律法和倫理內容，亦使它有別於希臘的歷史著作。

妥拉或律法

既然很難將五經定義為摩西的傳記或民族的歷史，那麼，五經的傳統稱呼——律法——可能值得我們重新考慮。把五經稱為律法，在新約固然常見（例如，路二十四14），希伯來聖經也是這樣稱這頭五卷書。從表面來看，由出埃及記二十章至申命記結束，只要不太理會背後的敘事框架，把它稱為「律法」似乎也很妥貼。然而，把創世記的各個故事或摩西的早年和出埃及稱為律法，實在有點為難。

可是，「妥拉」（*torah*）這個希伯來字詞，雖然傳統上譯為「律法」，但它的含意卻遠比「律法」闊。「妥拉」源自動詞 *yarah*，後者解作「教導」或「教誨」，因此，譯「妥拉」為「教誨」更佳。而創世記自是充滿了關乎上帝的屬性、人類和以色列歷史的教誨。它亦記載當學效的榜樣及當避免的過失，以作為教誨。出埃及記頭十幾章的記載——地上最偉大的君王竟愚昧至與全能的上帝對抗——同樣有教誨作用。同理，以色列人在曠野所犯的過錯必須記下來，一則要他們記念上帝昔日的憐憫，二則是提醒人重犯的可能（申一19~45，九6~十11）。所有律法和禮儀條例顯然亦可以稱為「教誨」：它們不

是要禁止百姓享受人生，而是屬於上帝的睿智勸告，說明百姓若遵從，就能建立一個快樂而興盛的社會。正如申命記所言：「所以你們要謹守遵行，因為在萬民的眼中看來，這就是你們的智慧和聰明；他們一聽見這一切律例，就必定說：『這大國的人真是有智慧，有聰明啊。』」（申四6）

基於這些理由，我認為值得保留「妥拉」這個形容五經的古老希伯來字眼，把它翻譯或至少理解為「教誨」，而不是「律法」。唯這教誨不僅是傳遞知識，不是為歷史事實而記載歷史事實，不是為律法而開列律法；反之，它是為勸勉百姓遵從，「使你和你的子孫得享福樂」（申四40）。

然而，勸說的教誨並不僅限於聖經頭五卷書。箴言同樣是以此為目的，先知書亦是，所不同者是它們具詩體形式。透過敘事來教誨，是舊約大部分歷史書的標誌，因此，從廣義來說，約書亞記至以斯帖記亦可稱為妥拉「教誨」。為了突出其獨特性，五經最貼切的定義可能是：以摩西傳記的形式來表達的妥拉「教誨」。

為何是五卷書？

無論創世記至申命記是被理解為摩西的傳記，還是民族歷史或教誨，它們都構成一個連貫的敘事，那麼，為何及何時分為五卷獨立的書卷？分章始於坎特伯里大主教蘭頓（Stephen Langton），時為主後1200年左右；節數則在十六世紀引入，不過將經文分節的做法，至少再早一千年便已出現。其他分段在英文譯本不明顯，只有希伯來原文看得出，屬於再早一點，目

的是方便在會堂宣讀。唯最初分為五卷的原因已無從稽考，但似乎遠在基督教出現多年以前已是這樣。

分為五卷書的做法，以及各卷的名稱，在第一世紀已被視為理所當然，沒有人提出要討論。把耶穌描繪為第二位摩西的馬太，用五大段落的形式來展示耶穌的教訓，這種做法常被視為對應五卷律法書。第一世紀的猶太人作者約瑟夫（Josephus）和斐羅（Philo）知道這五分法，亦提及某幾個書名。其他主前第二和第三世紀的典籍，例如《傳道經》（Ecclesiasticus）和《亞里斯蒂亞信札》（letter of Aristeas），似乎亦預設了這五分法。

但是，最有趣的證據是來自詩篇。詩篇像五經一樣分為五卷，不過，相當近期的研究發現，這並非純粹表面特徵，而是反映詩篇編者對詩篇的根本理解。論律法的詩篇，在位置（例如第一篇）或長度（例如一一九篇）上都明顯突出。詩篇第一篇邀請讀者晝夜默想律法，以確保凡事亨通；這裏所指的律法，不單是摩西的五卷書，更是詩篇的五卷。這是對詩篇相當高的評價，但其大前提是律法那無容置疑的價值。這當然亦預設了五經是五卷書，而這正是詩篇作者所仿效的。

五經分成五卷的時間，總是比詩篇被編成現有樣子的時間早。可惜我們無法確定詩篇的編纂日期。詩篇裏面沒有任何晚於被擄，或退一步說，被擄回歸後初期的痕跡。這樣說，詩篇應在主前第五世紀或之前已編成五卷。另一方面，詩篇被放在希伯來聖經的最後部分，而希伯來聖經的正典要到主前第二世紀，甚至是主後第一世紀才完全固定下來，所以可以假定，詩

篇是在略晚於主前第五世紀時被編為五卷。由此推論，五經可能在再晚一點分成五卷，但無論如何，五分法肯定在舊約時期已出現，不會太晚。

但是，為甚麼要分成五卷呢？在現代會堂，整個五經是寫在一卷羊皮卷軸中，那麼，最初為何又是分開的呢？部分原因可能在於書寫物料。按照哈蘭（Haran）的考據，猶太人要到被擄回歸後，才開始用動物皮書寫；在這之前，從約雅敬王把耶利米的書卷割破的事件可見，文學作品是寫在蒲草紙上的（耶三十六章），這意味著字數要少很多，因為蒲草紙沒有羊皮紙那麼厚實和柔韌。創世記大概是極限了，因為沒有舊約書卷比它更長。

在標準的希伯來聖經印刷版中，創世記佔85頁，出埃及記72頁，利未記51頁，民數記74頁，申命記71頁。古代的經卷應也是長度不一。我們很容易理解為何創世記要獨立成卷，因為它具有引言的作用。申命記亦自成一卷，因為它是摩西對百姓的臨別話。出埃及記至申命記確實亦組成一個連貫的故事，中間插進律法段落，若不分開，則會太長。但在何處結束、何處開始，卻不像是隨便決定的，因為出埃及記和民數記的長度相若，較短的利未記則夾在中間，位處五經的心臟，原因可能是它記載了獻祭和潔淨條例——我們將看見，這些條例是五經的中心信息。

五經何時成為聖經一部分？

正典化的過程，即聖經的書卷首次被確認為受默示和具權

威，然後被收納進聖書的彙集，即聖經中的過程，一直備受爭論，長時間沒有共識。然而，大家都公認，五經是猶太人最先接納為正典的經卷；繼而是希伯來聖經的第二個主要類別——先知書；最後是稱為「聖卷 / 著作」的其他書卷。爭論主要圍繞聖卷成正典的最後過程。相對而言，五經是在主前第五世紀被接納為正典，即大概在以斯拉的時代，則沒有很大爭議，因為，不但以斯拉向全體百姓誦讀和講解律法（尼八～九章），以斯拉記和尼希米記更不時出現「照著摩西律法書上所寫的」一類的話（拉三2；尼八14等），印證了五經的正典地位。聖經還有其他線索，顯示律法的權威在更早以前已被承認，例如，阿摩司書（寫於主前第八世紀）不斷援引五經的律法和警告；約西亞在位期間，聖殿發現了一卷律法書，誦讀之後宮中各人大為驚恐。一般認為，這律法書就是申命記或其中一部分，雖然其內容或未能確定，但列王紀的作者仰望它的權威卻是毫無疑問的（王下二十二～二十三章）。

五經裏頭亦有暗示，它從一開始便應被視為具正典性。出埃及記二十四章3至4節提到，摩西把上帝所吩咐的話一一記下，而百姓亦承諾遵行。申命記強調不可加添或刪減一字一劃（四2），必須定期向百姓宣讀，且放在約櫃旁（三十一10～13、26）。這些經文顯示，它被視為受默示和具權威，換言之，具正典性。有可能，這個正典觀是來自更早的東方典籍，因為法典和國際條約通常都獲這等看待。漢謨拉比（Hammurabi）法典（約主前1750年）明說，不許任何人對它作任何改動，且要把它保存在巴比倫的廟宇中。同樣地，古代

近東的條約都要放在廟宇的神像旁邊，並要每年向附庸國宣讀。因此，很可能在開始寫五經的時候，它已經被視為正典，無論此時是主前第五世紀還是再早一點。

進深研讀

綜論

T. D. **Alexander**, *From Paradise to the Promised Land*. Carlisle: Paternoster Press, 2002.

J. **Blenkinsopp**, *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible*. London: SCM Press, 1992.

J. **van Seters**, *The Pentateuch: A Social-Science Commentary*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

R. N. **Whybray**, *Introduction to the Pentateuch*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

專論

R. T. **Beckwith**, *The Old Testament Canon of the New Testament Church*. London: SPCK, 1985.

M. **Haran**, 'Book-Scrolls in Israel in Pre-Exile Times,' *JJS* 33, 1982, pp. 161-173.

_____, 'Book-Size and the Device of Catch-Lines in the Biblical Canon,' *JJS* 36, 1985, pp. 1-11.

G. H. **Wilson**, *The Editing of the Hebrew Psalter*. SBL Diss 76. Chico: Scholars Press, 1985.

第二章

創世記第一至十一章

除了耶穌的比喻外，創世記一至十一章肯定是聖經中最廣為人知的經文。幾乎所有人都聽過亞當、夏娃、洪水和巴別塔的故事。但它同時是最富爭議性的：有人把它撥歸神話或童話故事類，因而輕視之；有人卻堅稱它是精確的科學和準確的歷史。對新約和早期基督徒作者來說，這部分的舊約對基督教教義的建立，影響至大。因此，觸碰這一部分，後果非同小可，亦難以令人冷靜：即使是性情溫和的學者也曾怒髮衝冠，大罵意見相反的解經家。因此我要小心處理，盼望讀者亦能寬容。

爭論的核心是，這部分的經文究竟是屬於甚麼體裁？若要回答這個問題，就要了解創世記一至十一章與創世記其餘部分的關係，以及在聖經以內或以外，有沒有類似的平行記載。

我會倒轉次序來處理。首先，我會將創世記所記的創世故事，與其他在中東所發現的文獻比較，看看能否說明創世記一至十一章的性質。然後，我會檢視創世記一至十一章的內容，看看它與當時同一地區的其他民族所講述的故事，有何異同。最後，我們會討論一至十一章與其餘篇章的關係，因為作者的關注在後者中最能夠躍然紙上。盼望透過這幾方面的了解，我們能更好地明白作者在大概三千年前下筆寫創世記的目的。由

於現代讀者備受科學和歷史思維制約，有別於古人，閱讀創世記時倍感困惑，希望這樣討論能對解惑有幫助。

古代近東文獻

1872年，大英博物館的館長史密斯（George Smith）發現第一個與創世記一至十一章相似的故事。當時他正翻譯在尼尼微的亞述巴尼拔（Ashurbanipal，主前七世紀在位）圖書館發現的一塊楔形文字泥版，發現當中記述的一宗世界性洪水事件，與創世記所講的在多方面吻合。隨後發現，那洪水故事是《吉加墨施史詩》（Gilgamesh epic）的一部分，史詩講述一位大君王微服出宮，走遍世界，追求長生不死。《吉加墨施史詩》大約寫於主前1700年，再在主前1200年左右修訂，成了最廣為人知的標準版本。學者認為，史詩的作者可能從別的來源借用洪水故事，以增強他要說的故事。

另一個洪水故事的可能來源亦是古巴比倫的經典故事——《亞拿哈斯史詩》（Atrahasis epic），它涵蓋了人的受造至洪水過後新秩序建立的歷史。故事開始時，小神們在地上挖掘河道，為主神們種植糧食。過了3600年，小神厭倦了，決定罷工。他們圍堵其中一位主神恩利爾（Enlil）的宮殿，恩利爾最終屈服！另一位主神埃阿（Ea）和母神寧圖（Nintu）造了七男七女的人類，要他們代小神們服役。

但是，人類出現為主神帶來了煩惱。過了六百年的繁衍，人口大增，人類在地上的喧鬧聲使主神們睡不著覺！恩利爾下令降災，要把人類除滅，幸得亞拿哈斯（意即「格外智慧的

人」)及時獻祭給降災的神，災害才止息。但隨著人口再次增加，恩利爾試圖用旱災和飢荒滅世，但透過獻祭給有關的神，人類又連番得救。

恩利爾最後說服了諸神，支持他用洪水消滅人類的計劃。唯獨埃阿並不贊同，暗中告訴亞拿哈斯建造方舟，讓他的家人、朋友和動物可以逃生。洪水之災甚大，所有生物都淹死，諸神目睹這可怖的景象也感到心慌。亞拿哈斯和方舟裏面的眾生卻保存了性命。方舟最後擱在山上，人與動物都從方舟出來。

敬虔的亞拿哈斯一到陸地就獻祭，諸神立時擠擁在祭物四周，心急想享受美味，他們已經非常飢餓！因為，人類滅亡意味著無人獻祭，諸神無祭物可吃。最強大的神恩利爾姍姍來遲，發現竟有人生存，大為震怒。諸神解釋是埃阿做的好事，恩利爾才平靜下來，還將永生賜予亞拿哈斯，以為獎勵。

為免人口再次失控，急劇增加，恩利爾吩咐母神稍稍改造人類。從今以後，有些女人會不育，有些胎兒會死於母腹，嬰兒會夭折，還有些女人會為宗教而不生育。最後，從前的人只因傳染病或被殺而死，但此後，人人到了年老都要死。

與《亞拿哈斯史詩》差不多同時期的蘇美爾洪水故事，同樣講述人類被造，及以大洪水為故事高潮。可惜蘇美爾故事大部分已經佚失，但重組起來，仍能發現它與創世記一至九章有驚人的對應之處。

創世記與蘇美爾洪水故事的情節有足夠多的對應，顯示二者皆依據同一個理解人類歷史始源的方案。但我們將看見，兩

位作者打造出頗不同的教訓。不過，創世記一至十一章與蘇美爾洪水故事顯然在性質或文體上類似，正因如此，編纂蘇美爾故事的學者稱它為「埃利都創世記」（Eridu Genesis）。

蘇美爾洪水故事與創世記一至九章的對應之處

蘇美爾洪水故事	內容	創世記
1~36行	人類和動物被創造；人類境況可憐，沒有灌溉的水道，沒有衣服，不怕任何動物，包括蛇	一章 二~三章
37~50行	女神寧圖有意終止人類的游牧生涯	四1~16
51~85行	寧圖的計劃失敗	
86~100行	王權初現；第一批包括埃利都的城被建造 敬拜禮儀出現	四17~18 四26
101~134行	列出了洪水之前的君王名字 人類喧鬧	五章 六1~8
135~260行	洪水	六9~九29

改寫人類始源的故事

請讀創世記第二章的創造故事和第六至九章的洪水

故事，與上述故事作個比較。兩者有何異同呢？創世記如何改變了故事？這些改變顯示了作者的甚麼看法？

如果你可以讀到其他文獻，請讀整個巴比倫版本。留意，在《吉加墨施史詩》的十一號泥版中，亞拿哈斯通常叫烏特那庇什提（Ut-Napishtim，意即「他尋獲生命」）。

還有第四個與創世記有明顯對應的古代文本：蘇美爾諸王表，其初期版本早於主前1900年左右已出現。它先記載洪水以前的八至十個王（不同的古代版本有不同的數目），然後洪水淹至，及後王權恢復，它再列出各處君王名錄和統治年期。

蘇美爾諸王表的開首幾行

「上天降下王權，埃利都率先有王。雅路廉（Alulim）在埃利都作王統治了28,800年。雅拉加（Alagar）統治了36,000年。因此，二王共統治埃利都64,800年。

「（再列出其他四個城鎮的六個王）

「總共五個城，為八個王統治了241,000年。

「然後，大洪水淹沒全地。

「洪水過後，上天再降下王權，首先是基什（Kish）。加爾（Ga...ur）在基什統治了1200年……巴勒堅尼添（Palakinatim）統治了900年……卡利賓（Kalibum）統治了960年；戈倫捫（Qalumum）統治了

840年；儲加皮（Zuqapip）統治了900年；……

「因此，二十三個王總共統治了基什24,510年3個月又3日半。」

諸王表與創世記五至十一章有四方面對應。首先，它以列表形式來陳述歷史，與創世記五和十一章的家譜相似。第二，它把早期的人類歷史分成三個時期：洪水之前、洪水臨到和洪水之後。第三，它宣稱洪水之前的王，統治年期遠遠長於洪水之後的王，正如創世記第五章所記洪水之前的偉人，遠比第十一章所記洪水之後的偉人長壽。第四，洪水之前的君王數目（八至十位），與創世記第五章列出亞當至挪亞的十代，數目非常接近。然而，蘇美爾諸王表列出的王名，與聖經所記的平民名字十分不同，因此，我們不能假定聖經取材自諸王表。不過，諸王表的體裁、所涵蓋的大致時期和地區，與創世記一至十一章類似，因此，二者可以互相參照，彼此釐清。

檢視過幾份內容和時期都與創世記一至十一章接近的古代文獻後，我們可以開始討論這十一章的體裁了。評論創世記的現代作者，通常說開頭的各篇章是「神話」，但當他們解釋清楚何謂「神話」後，卻未必與字典定義很接近。按照字典的定義，神話基本上含有虛構或不真實的意思。如果我們要說某人的見解是廢話，我們會說：「簡直是天方夜譚（神話）！」

神話的定義

神話可以定義為「純屬虛構的敘事，通常涉及超自

然人物……和對自然現象作出通俗化的理解……；虛構的人或事。」（*Concise Oxford Dictionary*，簡明牛津詞典）

請讀創世記一至十一章。你認為它符合以上「神話」的定義嗎？這十一章經文還可以怎樣定性呢？

雖然有些情節太離奇，但故事不完全是虛構。主人公吉加墨施和亞拿哈斯是兩位真實的王，情況可能類似亞瑟王或羅賓漢。蘇美爾諸王表不單涉及真實的地方，而且某些後期的王還留下銘文證明他們真有其人。

此外，有學者留意到，這些古代東方文獻提出事件的因果關係，做法與歷史記述相似。仁慈的女神寧圖看見人類始祖的可憐光景，就使他們居住在城中，又賜下王把社會組織起來。這個安排非常有效，人類迅速繁衍，結果騷擾了諸神的安寧，諸神便降瘟疫、飢荒和洪水。雅各布森（*Jacobsen*）評論道：「這種按照因果關係所表達的時序，相當貼近於歷史學家編寫資料的方式，教人非常驚異」（1981, 528）。

蘇美爾諸王表與聖經對於年譜的關注亦同樣教人訝異。二者詳細記載統治年期或壽數。數字確實長得令人難以置信，但對年譜的關注卻是史學和年代志的特徵，多過民間傳說或神話。後者通常不關注時間，在時間世界之外飄浮。它們喜以「從前……」開始，用「從此便快快樂樂地生活」結束。因此，雅各布森相信這些古代故事應該歸類為「歷史式神話記述」。

儘管雅各布森指出這些文獻具有史書的特徵，他依然形容它們為歷史式神話，意即講述得像歷史的神話。神話故事的現代定義通常包含兩大特徵：關乎神祇；解釋現世生活的某些事情。我們所講的故事是否吻合這定義呢？

教人驚訝的是，現代學者沒有把這些美索不達米亞文獻稱作神話，反之，它們稱為「史詩」（吉加墨施和亞拿哈斯的故事）、洪水故事或諸王表，因為神祇在諸王表分量很輕，而其他文獻則以人類為焦點。創世記一至十一章亦相類似：上帝固然活躍，但祂的行動卻全都與人類有關，沒有記載祂與其他靈界物交往。因此，現代釋經者傾向避免說創世記一至十一章為神話。若然只是因為提到上帝就稱創世記為神話，全本聖經都要稱為神話了，但很少人會想這樣做。

誠然，這些故事有一個作用，就是為作者時代的某些生活特徵提供解釋。《亞拿哈斯史詩》解釋為何有些婦女不育；《吉加墨施史詩》解釋人為何會死；創世記為守安息日提供了理由，解釋了蛇為何咬人，地為何長荊棘。然而，現代起源故事亦有這些特徵：多少次我們聽見說人或動物的某個特徵是源於進化！事實上，大部分史作都是用往事解釋今天。我們習慣將今天的成就或問題，歸功或歸咎於前人的作為。因此，雖然古代文獻為現世的現象所提供的解釋，與現代的解釋可能不同，卻不能因此而稱它們為神話。

縱使這些故事有令人難以置信的地方，但也不能因此而稱它們為神話。現代的起源故事包含一些令人嘖嘖稱奇的元素，甚至比瑪土撒拉活了969歲或蛇會說話更加不可思議。有說整個

宇宙的誕生，是源於由顯微鏡下才可看到的極小物質發生大爆炸，這講法亦跡近狂想。有些進化論的元素，例如生命或眼睛的起源，亦很難單純歸因於偶然。然而，我們接受這些觀念，因為它們有許多知名科學家的背書。對於他們故事所反映的起源理論，古代東方肯定亦有類似的知性共識。我們若因為自己難以接受，便稱它們是神話，就太不公道了。

仔細讀創世記一至十一章，便可以明白以色列人是怎樣理解這些經文的。創世記的骨幹是一連串家譜。第一個重要家譜是由亞當至挪亞的十代（創五章）。第二個重要家譜是由閃至亞伯拉罕的十代（創十一10~26）。以色列人必定將亞伯拉罕及其後裔的故事理解為歷史，因為情節涉及典型的家庭問題，這是每個以色列人都可以認同，甚至應該認同的，因為亞伯拉罕、以撒和雅各是他們的祖宗。然而，家譜顯示，這些歷史人物的血緣可上溯至歷史的開始。

可是，創世記頭三章卻顯示，它們所描述的完全是另一個世界。我們會在下文看到，創世記第一章是全書的序言。故事情節由二章4節開始，但是第二章的光景來到第三章卻出現戲劇性的轉變，當中的咒詛，分別臨到大地、男人、女人和蛇，俱反映以色列人在聖經時代的生活。農作物難生，女人經歷生產痛楚，蛇又咬人。但是第二章的世界沒有這些咒詛：滿園果子，男女之間百無禁忌，人類與動物界之間和諧共處。換言之，第二章的大銀幕明顯不同於歷史時期。再者，在第三章末端，亞當夏娃被逐出樂園，基路伯手持火焰劍把守入口，二人已無法重返樂園。伊甸園現在已經離開人類而遠去，不能企

及。

羅傑森（Rogerson）以下一番話，正好道出原初讀者對這幾章聖經的看法：「對以色列人來說……創世記一至十一章記載的是真事，但他們不能再期望有類似的經歷。他們相信亞當和夏娃是真實人物，但是，如果有以色列婦女聲稱她曾與蛇談話，一定會被恥笑為瘋婦」（Rogerson 1991, 54）。今天的讀者對如何定性這幾章聖經仍然感到困難。德文 *Urgeschichte* ——「原型史」——也許是一個選擇。另一個選擇是「始源故事」，相當於古人的達爾文《物種起源》或霍金的《時間簡史》。

東方始源故事的轉化

上文比較了創世記與美索不達米亞的始源故事，但焦點一直是彼此的對應之處，好處是能釐清體裁。但是，若留意創世記與這些更早期記述的相異之處，對我們明白創世記的神學要旨，將非常有幫助。

有些出入應該不是很重要的。例如，根據《吉加墨施史詩》的洪水故事，亞拿哈斯（烏特那庇什提）建了六層高的立方體作方舟；挪亞的方舟卻比較像巨型運油船。《吉加墨施史詩》的洪水滅世持續了七天；創世記的洪水歷時四十天。洪水退卻後，亞拿哈斯放出了鴿子、燕子和烏鴉各一；挪亞放出烏鴉和鴿子各一。聖經與其他古代故事還有很多類似的出入。我們差不多可以肯定，創世記的作者並不知道我們手頭上的那些故事版本。古代故事按不同的口傳和書寫版本流傳，因此，大

多數人縱使沒有讀過或聽過亞拿哈斯或吉加墨施史詩，都會認識洪水故事，就如今天沒有讀過達爾文著作的人，都知道有進化論一樣。

創世記的記述對傳統的始源故事大手筆地作出了神學新釋。整個古代近東世界都信奉無數的神，男神女神都有，這可見於上述的美索不達米亞故事中。但創世記卻只有一位至高無上的上帝，祂創造萬物，掌管萬有。《亞拿哈斯史詩》記載小神起來反抗高等的神，而在高等的神中間亦出現分裂，因此埃阿（又名Enki）才會將洪水將至的消息通知亞拿哈斯。我們看見諸神在洪水面前像狗般抖縮，反之，創世記卻說，當洪水漲到最高峰時，「上帝記念挪亞」，命水勢退去。巴比倫的諸神不能控制洪水，創世記的上帝卻能。創世記第一章清楚強調，上帝是獨一和諧且掌至高權柄，祂一說話，萬物就井然出現。東方人認為，太陽和月亮是重要的神祇，但創世記卻斷言，太陽和月亮只是上帝在第四日造出來的而已。

最驚人的分別在於上帝對人類的態度。根據《亞拿哈斯史詩》，人的出現只是一個應急策略，以補替小神罷工所出現的勞動力空缺，以及供應神祇食用的供品。但在創世記第一章，人的受造是創造故事的高潮：按上帝形象造的人是上帝在世的代表。與其說人供養上帝食物，不如說是上帝供應人之飲食。

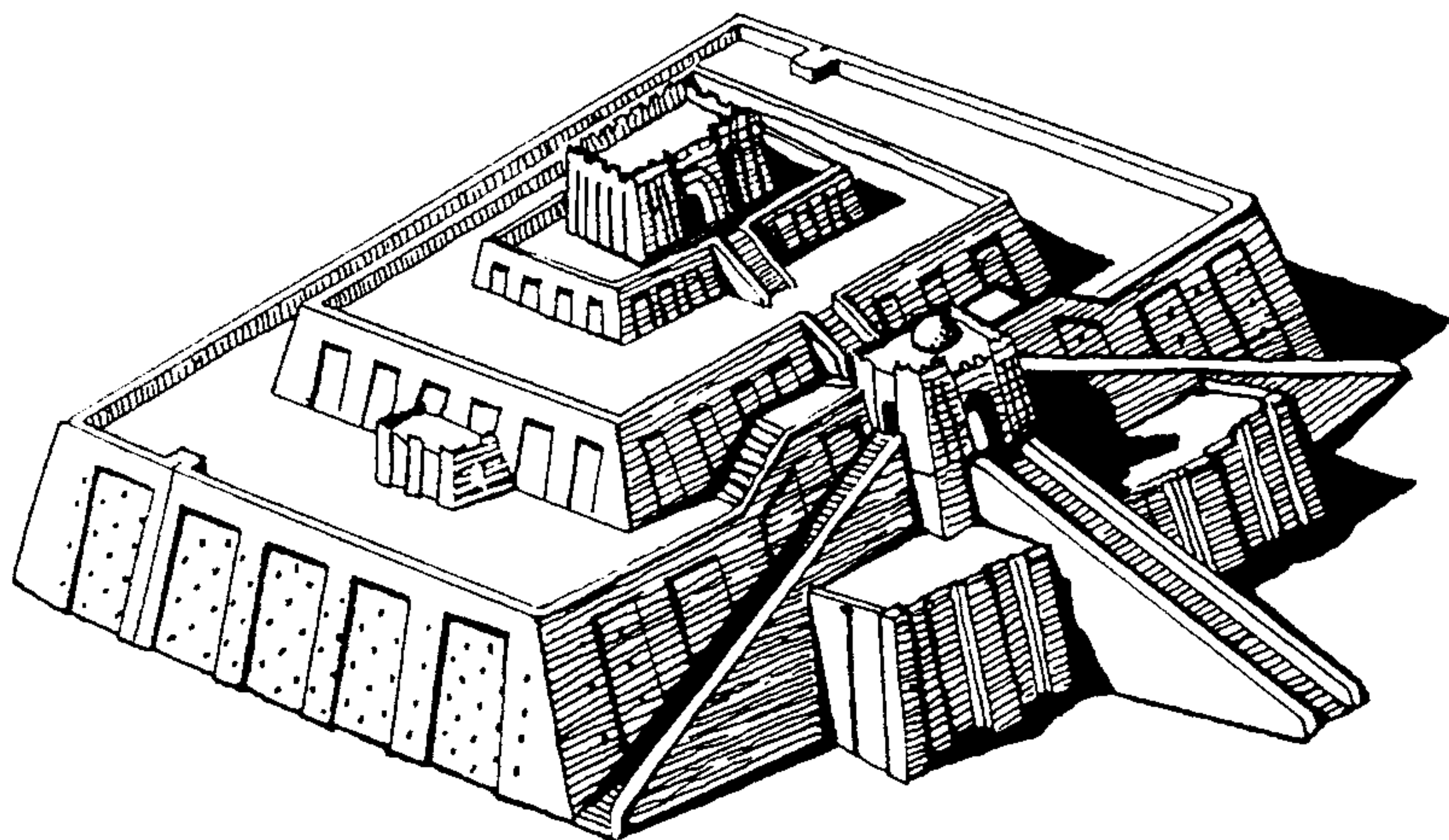
從巴比倫的世界觀來看，人類的繁衍是一個大問題。人口爆炸騷擾了諸神休息，諸神先後用瘟疫、旱災和飢荒控制人口，最後還要動用洪水。在洪水之後，諸神運用其他手段，使部分婦女不育，使一些幼兒夭折，指定部分女性守貞，藉此抑

制人類的繁衍。創世記的觀點截然不同。上帝一開始便說「要生養眾多」（創一28），祝福和鼓勵繁衍。洪水之後，上帝再次吩咐挪亞生養眾多，不是一次，而是三次（八17，九1、7）。

至於道德方面，巴比倫的神祇顯然不是美德的典範。他們之間會爭吵，會毫不猶疑去欺騙對方，訛詐人類。諸神降洪水，並非如創世記所言的是因為人類罪大惡極，而是因為人口太多。亞拿哈斯之所以能夠逃脫，是因為他敬拜埃阿，而埃阿並不同意降洪水；反之，挪亞之所以能夠逃脫，是因為他有美好的行為：「挪亞是個義人，是當時一個完全人」（創六9）。

因此，創世記將這些東方所熟悉的始源故事，從神學角度作出了重大的轉化，然後才重述出來。一神論取代了多神論；全能的上帝取代了諸神的軟弱。人類不再被視為天意中的配角，而是計劃的中心。不是人供養神，反倒是上帝眷顧人、供應人。最後，創世記的上帝關注人的罪：是人犯罪致使祂降洪水，不是人口增長。

然而，創世記的重述傳統，不單是零碎地否定某些神學觀念。它對歷史的流向持一個相當不同的看法。例如，蘇美爾人的洪水故事「自始至終都抱著一個肯定而樂觀的看法：它相信進步。開始的時候不是太好，現在則愈變愈好……聖經的記述剛好相反。萬物在上帝手中開始時都是完美的，卻因人的罪而逐漸變壞，直至上帝最終要消滅人類，只留下敬畏上帝的挪亞，更好的新品種會從他而出」（Jacobsen 1981, 529）。



巴比倫金字塔

(取自：*New Bible Dictionary*, Downers Grove: IVP, 1996, 109)

創世記到了第十一章的巴別（巴比倫）塔故事，是挑戰巴比倫世界的樂觀主義的最高峰。在亞甲文（Akkadian），「巴別」意即「上帝之門」；巴比倫人不單相信巴比倫是文明的中心，他們的金字塔更是通天之門，頂尖上達天庭。創世記卻嘲笑這種想法，反指出巴別的意思是「混亂」或「愚妄」。金字塔不單不能通天，上帝反倒要從天上降臨，才能夠看得見它！

從神學角度重述現代的宇宙論

古代近東的始源故事用無數神祇的行為來解釋往事。創世記卻以一位至高、正直的上帝為基礎，說明萬象都出於祂的旨意。

今天的始源故事，例如宇宙大爆炸和進化論，描寫萬象是科學定律加上機遇的產物。你可以怎樣將上帝帶進故事中，重述一遍？設若這上帝掌管宇宙形成的全過程，並且今天仍在掌管一切，這會是怎樣的一位上帝呢？

大綱

創世記在相當後期才編排成章（參上一章），而分章的位置有時也不恰當。全書本身有自己的標題系統，通常譯為「以下是……的後代」。全書共有十個這樣的標題，其中一個（三十六1）在三十六章9節重複了。標題有時會帶出一個長敘事，有時卻只是短家譜。下表列出了所有標題。

除了五章1節之外，這些標題的希伯來文用語都是一式一樣的。標題人物是故事的資深人物。當標題人物的下一代出場，通常會站上了舞台，成為主角。以撒是最明顯的例子，他由創世記二十五章一直活到三十五章，至少名義上是一家之主，但是，他的兩個兒子雅各和以掃卻是故事的主角。在創世記三十七至五十章，雅各同樣是一家之主，但情節卻主要環繞他的兒子。將這些標題譯為「以下是挪亞 / 挪亞的兒子們 / 閃 / 他拉 / 以實瑪利 / 以撒 / 以掃 / 雅各的家庭史」，也許更貼切。

標題的分佈顯示創世記二至五十章可分為兩大部分：二章4節至十一章26節、十一章27節至五十章26節。兩個部分都包含三個敘事和兩個家譜。這個鋪排是有意義的，因為它顯示第一

創世記的內部標題

	標題	緊接的內容
二4	這是創造天地的起源 (二4~四26)	亞當和他後裔的故事
五1	以下是亞當後代的記錄 (五1~六8)	由亞當至挪亞的家譜
六9	以下是挪亞的後代 (六9~九29)	洪水故事
十1	以下是挪亞的兒子…… 的後代 (十1~十一9)	挪亞後裔的國族表
十一10	以下是閃的後代 (十一10~26)	由閃至亞伯拉罕的家譜
十一27	以下是他拉的後代 (十一27~二十五11)	亞伯拉罕的故事
二十五12	以下是……以實瑪利 的後代	以實瑪利的家譜 (二十五12~18)
二十五19	以下是……以撒的後代	雅各和以掃的故事 (二十五19~三十五 29)
三十六1、9	以下是以掃的後代	以掃的家譜 (三十六1~三十七1)
三十七2	雅各的歷史記在下面	約瑟和兄弟的故事 (三十七2~五十26)

部分的作用是預示第二部分，因此，若不能真正明白在前的篇章，就不能夠明白在後的篇章，反之亦然。這也充分支持了我們先前提出的說法——創世記的讀者一定把一至十一章所提及的人物視為真實人物，其真實性不下於十二章之後的人物。同時，要明白創世記的開端，就不能單理解它們為評論和修改古代東方的觀念，而需要同時看為引言，以帶出十二至五十章的主要情節。

創世記第一章（更準確地說是一1~二3）位處這個標題的佈局以外，特別搶眼。它屬全書的序言，記載上帝用六日創造，在第七日安息。在創世記，甚至在整本聖經中，它猶如「莊嚴的節慶序曲」，包含劇目的各主調和主題，將神人關係所包含的主要觀念率先帶出，讓往後各章再詳述。接著的十章會繼續闡釋及發展這些觀念，故此，二章4節至十一章26節可算是對全書的第二篇解說，故事主線要待十一章27節亞伯拉罕出生才起飛。

—1~二3：第一篇解說

創世記劈頭第一句便說：「起初，上帝創造天地」，即世界萬物，以證上帝的絕對權能。但是一開始的時候，大地卻是被黑暗籠罩，被水覆蓋。

上帝一說話，黑暗的混亂狀態便有了秩序。上帝在第一日說：「要有光」，就有了光。祂在第三日說：「使旱地露出來」，事就這樣成了。上帝在第四、五、六日所做的對應祂在第一、二、三日的工作，因此，前三日和後三日是對應的。

創造

第一日 光	第四日 太陽、月亮、星星
第二日 天	第五日 飛鳥（和魚）
第三日 地和植物	第六日 動物和人類； 作食物的蔬菜和果子
第七日 安息	

創世記的七日結構只是這一章內不斷重複的公式之一，其他還有「上帝說」、「事就這樣成了」、「上帝看這是好的」或「上帝賜福」。公式雖然重複，卻不是機械性，因為某個公式在某幾日可能出現一次，在另外日子出現兩次，有時沒有出現。這造成一個豐富而有趣的畫面，巧妙地顯示出哪些創造之工意義特別重大。

別具意義的創造日

哪一日的創造記述得最長？哪日提到「上帝說」兩次，讚許語「上帝看這是好的」兩次。你會怎樣解釋？

因此，創世記第一章展示上帝為有大能、喜歡秩序的上帝。祂憑說話就成事。這與其他古代東方的創造故事相當不同，例如在《以努瑪·以利什史詩》（Enuma Elish）中，神祇要彼此競爭，與受造物競爭，以求取高位。創世記第一章介紹了擁有絕對主權的上帝，祂造太陽和月亮——它們並非時人所相信的是能與上帝較勁的神祇。這是一位說甚麼便成甚麼的上

帝，是祂向列祖作了整個五經重點關注的應許。

創世記第一章不單高舉造物主上帝的至高權能，它更肯定人類在上帝的計劃中佔有核心的位置。《亞拿哈斯史詩》說諸神因為肚子餓，才想出要造人類；整個創世記第一章卻是朝向第六日的創造而打造。第三和第四日的創造——分別是旱地和植物、太陽和月亮——描述得比其他幾日更詳盡，因為它們是人類賴以存活的重要條件。唯有上帝造完人之後，「上帝看他所造的一切都很好」。

人被造前，上帝向天使或三位一體的其餘兩位提議說：「我們要照著我們的形象造人」，換言之，造一種在地上作上帝代表的生物。其他東方民族相信，王是照上帝的形象造的；但創世記卻斷言，人人都是按上帝的形象所造。「上帝照著自己的形象造人……他所創造的有男有女」（創一27）。另一點衝著《亞拿哈斯史詩》而來的是，上帝賜福給人，吩咐他們「要繁殖增多」。

創世記與生態

上帝給人類的第一個命令是「要繁殖增多，充滿這地，征服它；也要管理海裏的魚、空中的鳥和地上爬行的所有生物」。不少人把這個命令理解為批准人類濫用資源，掠奪眾生。這種想法其實忘記了人是按上帝的形象所造，要在地上作祂的代表，換言之，人行事要像上帝，看顧大地和眾生。古時的君王有責任施德政，惠民解困，特別是照顧國中的窮人和弱者。創世記的命令正

有這個涵意，換一個說法，上帝期望人以令祂喜悅的方式去管理大地。

人按上帝的形象受造，可能是創造的高潮，卻並不是創造的目標。目標在於第七日：「上帝停了他一切所創造的工，歇息了」（二3）。言下之意，按上帝形象造的人，也當在第七日安息。創世記像十誡一樣（出二十11），將安息日的始源追溯至創造之始。亦正如耶穌所言，安息日是為人的利益而設立的（可二27）。

創世記開首的這一章，對我們明白作者的根本原則是至為重要的。他提出了往後各章所設定的想法，例如上帝的一體和能力、祂關心人類幸福，以及人類最理想的生活方式。它描繪了一個和諧的世界，動物不會互相攻擊，人亦不會獵殺動物，因為人和動物均吃素（一29~30）。帶著上帝形象的人在天上代表上帝，為眾生的利益管理世界。這幅理想的圖畫同樣在第二章出現，可是，在接著的第三章卻全然粉碎。但作者沒有忘掉理想的原則，它們仍然是作者量度行為的標準，亦是他盼望終有一天在應許地實現的理想（見創四十九章；申三十三章）。

二4~十一26：第二篇解說

創世記二至十一章包含了五大段落，每段落都以「以下是……的起源 / 後代」的標題開始，更好翻譯可能是「以下是……的家庭史」。這幾個段落構成了第二篇解說，因為闡述了第一章

所提出的基本原則。

二4~四26	天與地的歷史
五1~六8	亞當的家庭史
六9~九29	挪亞的家庭史
十1~十一9	挪亞眾子的家庭史
十一10~26	閃的家庭史

這些家庭史中最長的是中間一個——洪水故事及其後果。長度反映重要性。跟美索不達米亞的故事一樣，洪水是世界歷史的分水嶺；創世記的洪水是逆轉創造的大能作為：世界回到創世記一章2節的原來狀況——水覆蓋大地。在創世記第一章所創造的一切，無論是地、植物、動物和人，幾乎全都消失，唯有在方舟裏面的才能倖存。然而，創造倒逆之後是重新創造。「上帝顧念挪亞」（創八1），風吹起（比較創一2），一切重新出現：在方舟外面的地和植物再次顯露；挪亞和各種動物從方舟出來，動物世界又開始繁衍。挪亞本人被視為第二亞當。他像亞當，被視為全人類的祖先，受命繁殖增多。像亞當，挪亞種植果樹——葡萄樹。亞當吃禁果，挪亞卻喝酒太多，令自己蒙羞，及後更被兒子羞辱。因此，從某個意義來看，人類再次墮落了。故此，這個中間部分不單從結構來說重要，神學上亦屬關節處。

每一段落不單以標題開始，更常有預告作結，即用幾節經文來概括或引出接著的段落。例如，四章25至26節是第五章亞

當家譜的預告。第六章5至8節總括了上帝要降洪水的原因，而接著三章就是洪水故事。九章25至27節記載挪亞對兒子們說祝福和咒詛，說明了第十章諸民族表的緣起。最後，亞伯蘭的出生記在十一章26節，引出了十一章27節開始的亞伯拉罕故事。

二4~四26

這段落在希伯來文被稱為「天與地的歷史」，包含兩部分：

二4~三24 伊甸園

四1~26 該隱和他的後裔

這兩部分不單按次序連接：該隱是亞當的兒子，但他犯的罪比父親更嚴重。第二個有關該隱的部分還刻意呼應第一個有關亞當的部分，以證該隱遠較其父墮落。

亞當與該隱：行為、說話和性情

請把亞當的行為和他跟上帝的對話（創三6~12）

與該隱（四8~15）作一比較。該隱如何看來比父親更惡

劣？

伊甸園的故事分成兩個部分：二章4至25節描述始祖悖逆前在伊甸園的生活，第三章講述犯罪的經過和後果，並以被逐出園子為頂點。第二章接續第一章的諸主題，只是內容更詳盡：

第一章從廣角鏡的角度來看整個受造；二章4至25節聚焦於男女的受造。第一章以上帝造男造女，為的是治理其餘的受造物，並享用祂所供應的食物作結。第二和第三章以相反次序來處理食物、治理和男女兩性這三個主題。首先，上帝在園中栽種果樹，數量充沛（二8~17），強化了第一章的信息，說明是上帝供應人食物，而非如巴比倫人所認為的，是人供應上帝食物。接著，各種動物來到亞當面前，接受命名，藉此再次肯定人治理動物的權責（二18~20）。留意，經文沒有暗示動物會對亞當構成危險，或亞當可以虐待牠們，反之，動物是亞當的潛在伴侶。最後，上帝取了亞當的肋骨來造夏娃，並在一個原型婚禮儀式中將她帶到他面前（二21~25）。這個片段以故事方式表達了創世記對兩性關係的一些信念，後者在二章24至25節獲得表達。

伊甸園的地理位置挑起人無窮想像。由於底格里斯河和幼發拉底河都是發源自伊甸園，因而可推論伊甸園位於兩河的上游，即北面。但三章24節告訴我們，由於基路伯已守住園的入口，沒有人可以進入，意味著伊甸園無論如何奇怪，確實存在，但人類卻與它絕緣了。

夏娃的象徵意義

假設全能而慷慨的上帝本可以用亞當的肋骨造許多位夏娃，那祂為何只造一個女人？這是否反映出聖經的兩性關係觀念？上帝用亞當的肋骨而不是用其他器官造夏娃，是否有甚麼象徵意義呢？

伊甸園的象徵意義比它的位置更為清晰。伊甸是「愉悅」的意思，按照聖經的描繪，它猶如一個美麗的度假島嶼，水源充足，鮮果處處。它還有很多金子和寶石，連上帝也享受在它的樹蔭下散步。聖經後來用這幅圖畫來形容會幕（出二十五～四十章）和耶路撒冷的聖殿。這一切象徵，如河水和金子等，都是用來表達這個園子和後來的聖殿是厚賜萬物生命的上帝的居所。

第三章記載女人摘禁果，男人吃禁果之後，伊甸園的歡愉完全消失。男人和女人的親密關係隨即被破壞（二25）：罪疚使他們藏在樹後，用樹葉編成衣服，當上帝質問他們的時候，他們互相推卸責任（三6～13）。但長遠影響更嚴重。人與動物之間本來是和諧的，此後便要無休止的敵對所取代（三15）。女人作為妻子和母親的角色，將會被新出現的兩性張力和生產之苦所損害（三16）。男人原來的責任是管理園子，但從此卻要勞苦作工，才得糊口，最終更要死亡（三17～19）。根據巴比倫傳統，死亡是始自洪水之後；創世記卻追溯至始祖。最後，二人被逐出伊甸園，永遠離開上帝的居所和生命之源。「你吃的時候，你必要死」（二17）的警告就這樣執行了。

這些懲罰（或稱咒詛）反映了古以色列人所面對的問題，它們或多或少亦是人類共通的問題。在聖經時代，一般農民都過著朝不保夕的生活，農作物難生長，遇上旱災便失收，還有蛇和其他野獸會危害人命。死亡、痛苦、夫婦之間的衝突亦是常態。因著第二章所描繪的田園美景，普世人類的苦境就更形

突出，而那美好的光景是舊約一直冀盼能恢復的（參摩九13～15；賽十一6～9）。

原始福音

創世記三章15節說：「女人的後裔要傷你的頭，你要傷他的腳跟」，預言了人捕蛇、蛇咬人的現象。它因此是溯源故事，即為這自然現象作出解說。有些解經家認為意義僅此而已。

但是，至少由主前第三世紀開始的猶太人和後來的基督徒，卻相信這節經文是預言彌賽亞，並他勝過邪惡的勢力。因此這節經文被稱為作「原始福音」（*Protevangelium*）。

然而，來到第四章的該隱及其後裔的故事，情況進一步惡化。舊約的重大主題——獻祭，在這裏首次出現。相對於亞伯挑選羊群中「頭生的」，即以最佳的來獻祭，該隱只取了部分收成來獻祭。只有最好的才配作為供物，因此上帝不悅納該隱的獻祭毫不出奇。該隱不單沒有作出補救，反倒把兄弟亞伯殺掉。殺人已經是大罪，殺害兄弟更是罪加一等，因為兄弟特別有責任互相照顧。上帝問該隱，亞伯在哪裏，該隱竟厚顏無恥地用一句嘲笑的話來抬槓：「難道我是看守我弟弟的嗎？」耶和華沒有受愚弄，祂宣判該隱要終身過遊牧生活。正如前面提過，這似乎剛好與寧圖嘗試拯救原始人脫離遊牧生活相反。

其他與蘇美爾傳統相關的記載在論到四章17至18節和26節

時已提過（參頁14的圖表）。其他傳統亦可能隱藏在四章20至22節的背後，這兒列出該隱的後代出了各種工藝的祖師。美索不達米亞的傳統提到神祇埃阿差派七個智者，將文明的技能傳授給人類。可是，在聖經中，這些只是人類的成就，且為該隱的殘暴及其更劣子孫拉麥（四18、23~24）蒙上陰影。

五1~六8

這段落的希伯來文標題是「亞當的家庭史記載」，當中包含了三個部分：

- 五1~32 亞當至挪亞的家譜
- 六1~4 「上帝的眾子」事件
- 六5~8 洪水的預告

上文已經指出，創世記第五章的家譜，與蘇美爾的諸王表有某些近似之處。諸王表列出在大洪水之前的八至十位王，而創世記則記載由亞當至挪亞共有十代。

有些解經家認為，這個亞當至挪亞的家譜，是第四章的亞當至拉麥的家譜的異體版。他們指出兩個家譜都有一些相同的名字，如亞當、以諾和拉麥，而另一些名字則近似，如瑪土撒利和瑪土撒拉、以拿和雅列。但經過仔細檢視之後，就知道它們不像是同一個家譜的不同版本。

首先，那些近似名字的出現次序並不相同。其次，它們的希伯來文拼法其實分別頗大，說希伯來文的人不會覺得它們近

亞當至挪亞的家譜

創世記第四章	補充註腳	創世記第五章	補充註腳
人名		人名	
亞當		亞當	
該隱		塞特	
以諾	一座城起名為	以挪士	
以拿		該南	
米戶雅利		瑪勒列	
瑪土撒利		雅列	
拉麥	娶了兩個妻子	以諾	與上帝同行
		瑪土撒拉	
		拉麥	祈求能脫離咒詛
		挪亞	

似。最後，兩個家譜都刻意為名字相同的人物（以諾和拉麥）立下註腳，避免讀者產生混淆。因此，在創世記作者的心目中，這是兩個很不一樣的家譜。此後，創世記都是先列出不蒙揀選的家系（如以實瑪利〔二十五12~18〕或以掃〔三十六1~三十七1〕），然後才列出蒙揀選的家系（如以撒〔二十五19~三十五29〕或雅各〔三十七2~五十26〕）。這裏的編排也近似：先列出該隱的邪惡一族，然後才列出蒙揀選的塞特家，後者出了諸如以諾和挪亞等聖徒。

第六章1至4節記載上帝的眾子娶人的女子為妻，這四節經文也許是整卷創世記最難解的了。對於「上帝的眾子」究竟是

誰，他們又犯了甚麼罪，產生了極多的討論，解釋主要有四種：一、他們是君王，後宮妃嬪無數。二、他們是塞特的子孫，他們與該隱後裔中的女子通婚。三、他們是該隱的子孫，他們娶了塞特後裔中的女子。第二和第三個解釋基本上都把問題定性為敬虔的人（上帝的眾子）與不敬虔的人（人的女子）結婚，所不同者在於是該隱的後代還是塞特的後代是敬虔的家系。四、他們是精靈 / 天使 / 鬼魔 / 小神，他們娶了人類女子。

對現代的世俗讀者來說，第四個解釋似乎不可思議，但就是這解釋對「諸神 / 上帝的眾子」和「人的女子」兩個主要措辭作了最自然的解釋。（另一幅上帝的眾子在上帝面前侍立的圖畫，可參伯一6~12。）迦南文獻中的片語「諸神的眾子」，恰好是這樣解。最古老的新約猶太人作者（彼後二4；猶6）和初期基督徒作者，都是這樣理解。

這方面已算頗清楚，但經文所指的究竟是甚麼行為，令上帝憤怒至此？諸神的眾子與人的女子「結婚」，顯然屬人類迄今的惡中之惡，令上帝含忍不住。之後洪水便來了。我們只能謹慎地提出一個合理的解釋。古人相信不時有「神」、「仙」下凡，與人交合，產生超凡的後代，例如吉加墨施的父親是祭司，母親就是女神寧蓀（Ninsun）。他們亦可能是創世記第六章4節所講的「巨人」（Nephilim）。此外，在迦南和巴比倫的繁殖力崇拜中，廟妓是非常重要的制度。男子來到廟中，與男神或女神交合，以促進婦女的生育和農作物的豐收。這當然牽涉化女孩為妓。因此，我們可以把創世記第六章1至4節理解為公然

駁斥這些觀念：廟妓制度不單不可促進人類和農作物的繁殖，反而造成洪水之災，人類幾乎滅絕。

正如我們已經指出，六章5至8節是創世記結束每個主要段落時的典型預告。它總結一個段落的同時，亦帶出下一個段落的主題——洪水降臨。在聖經中對人類行為的最嚴厲判語（六5）之後，上帝決定要毀滅人類（六7）。這裏已開始看見聖經反駁東方慣見的觀念——諸神是因為人太吵而毀滅人；反之，上帝是因為人敗壞，無可救藥，才決定施行毀滅。六章11至13節進一步說明人如何敗壞。在最後一刻，聖經提到挪亞在上帝面前蒙恩，但挪亞之所以能逃過審判，是因為他的行為無可指摘（六9），而非像其他故事所說，是因為神祇偏心、難以捉摸。

瑪土撒拉是否真的活了969年？

創世記記載的歲數，甚至是生第一個孩子的年齡，大得驚人。我們很難按字面接受，於是出現了各種解釋。所謂一年是否要短很多，舉例，是否等於我們的一個月？這個解釋雖然令歲數顯得較合理，但又令人成為父親的年齡太小！

另一個見解認為，每個人名其實代表一個朝代，當中跳過了許多代人。但這理論經不起考驗，因為在家譜的一頭一尾，塞特顯然是亞當的兒子，而挪亞是拉麥直接生的。還有人提出說，歲數與天文學時代有關，例如，以諾活了365年，相等於陽曆的日數。但不是每個歲

數都可以這樣輕易解釋，而且，又為何要將歲數與費解的天文數據掛勾？

相對而言，蘇美爾諸王表記載第一位君王統治了28,800年，接著的七個王每個統治了約30,000年，創世記的數字便顯得很短！事實上，依據拉格什諸王表（Lagash King List）的記載，嬰兒要包尿布至100歲。因此，創世記的偉人成長得算快，亞當在130歲就生育後代，該南更只是70歲！因此，大概時人認為遠古的人長得慢，卻活到很高的壽數。我們可視創世記第五章為向現實跨前一步，開始脫離美索不達米亞的誇張年歲思維。

然而，這見解仍不能解釋蘇美爾諸王表或聖經所記的具體歲數。有人指出，這些年歲大都可以用巴比倫數學家慣用的公式計算出來。巴比倫人採用60進制，喜歡用60的因數來計算數目。因此，亞當的130及930兩個數字便很容易用60的因數算出來： $130 = 2 \times 60 + 10$ （60的因數）； $930 = 302 + 30$ 。

這個解釋很耐人尋味，但我們仍要問：這樣製作出數字有何意義？它們會否只是想告訴我們，這些有名有姓的真人，曾經在久遠的年代活過、生育過後代和後來死了？

詳細討論，可參楊格（Young 1988）和溫漢（Wenham 1987, 133-34）。

六9~九29

在構成第二篇解說的五大段落中，挪亞的家庭史是最長的。前面已談過它與其他東方洪水故事的關係，指出它大概根據與美索不達米亞版本類似但不完全一樣的口頭傳統，在神學上亦作出轉化，以證獨一上帝的獨特之處、道德屬性和能力。因此，這部分會關注其他議題，例如敘事的結構、降下洪水的原因，以及大地以後如何不會遭受類似的災難。

在構成第二篇解說（二4~十一26）的五大段落中，洪水故事位處中央，本身亦經過細意的編排。洪水毀滅了舊有的世界，但隨著水消退，大地得以重新創造。無論是毀滅或重新創造的經文，都呼應創世記第一章（例如，七14對應一21~25；九6~7對應一27~28）。挪亞是第二個亞當，人類的第二個始祖。

故事的轉捩點是八章1節：「上帝顧念挪亞」。每逢聖經說上帝記念人，祂就會有所行動（參創三十22）。於是，祂吩咐風吹起，使洪水消退（參一2）。作者以對稱的方式來講述整個故事，因為當中出現的行動都是前後對稱的。挪亞在故事開始時進方舟，在故事結尾出方舟。隨著水勢上升，高山被大水淹沒；水勢漸落，山再次顯露。這種將第一部分的情節在第二部分逆轉的編排，在修辭上稱為「交叉排比」（*chiasmus*，即ABBA結構），如有超過四個情節，則稱為「迴文」（*palistrophe*）。洪水故事也許是聖經中最鋪張的迴文，在「上帝顧念挪亞」這關鍵語前後，每邊各有多達十五個元素，以突出故事重點——上帝掌管洪水，特意拯救挪亞。

尋找迴文

請在創世記第六章10節至第九章19節的洪水故事，找出屬於迴文元素的項目（除行動外，還可包括名字、數字）。

洪水故事的焦點雖然是救恩——上帝因為挪亞是義人而拯救他——但毀滅的規模卻始終極度可怕，即使「地」不是整個地球，而是站在中東某處視線可及的世界。因此，創世記大費周章去說明上帝為何要採取這樣激烈的行動。原因並非如美索不達米亞故事所說的，是上帝忍受不了人類的喧鬧聲。原因比這嚴重得多。創世記提出了上帝降洪水的兩大理由：人心邪惡（六5）；生物界表現強暴，尤其是人類（六11~13）。聖經以上帝的眾子娶人的女子揭開整個敘事，暗示第三個理由是：廟妓制度。

第三點已討論過，因此只需略談其他兩點。創世記第六章5節是全聖經中，對人的罪惡描述得最厲害的句子：「人……終日心裏思念的，盡都是邪惡的」。在舊約中，人的心不單是情緒的所在，也是思想和意志的出處。由心生出的思想未必都是惡念，不過，這節經文卻指出人的心思總是傾向惡。（耶穌亦作過類似的評價，參可七21~23）。難怪上帝對祂所造的人類感到失望，人在創世記第一章曾被視為創造的高峰。「失望」一詞實不足以形容上帝的心情：「心中憂傷」。這種感覺是底拿的哥哥知道妹妹被人強暴後的憤恨，大衛為到押沙龍的死所感到的痛楚，妻子遭到丈夫離棄時的感受（創三十四7；撒下十九

2；賽五十四6）。

人不僅終日想惡，還導致地上充滿強暴。亞當被逐出伊甸園後不久，他的兒子該隱便因為妒忌而把弟弟殺了。幾代之後的拉麥更揚言要對攻擊他的人報復七十個七倍。創世記就這樣追溯人類的暴行至最早期的人類歷史。此外，它還暗示在洪水之前，人類的暴行已蔓延至動物界，因為「世界」——即人和獸——「已經敗壞了……地上由於他們的緣故滿了強暴」（創六12~13）。因此，創世記提出三大理由上帝要降洪水：涉及廟妓的錯誤敬拜、人心敗壞和全世界充滿強暴。然而，挪亞卻因為是義人，「是當時一個完全人」（六9），得以逃過大難。

洪水本身是取消創造的大動作，不僅人類和動物被消滅，連高山和樹木亦被大水淹沒。大地又回復到被水覆蓋的混沌狀態，好像創世記一章2節所描述的那樣。洪水氾濫的時間也特別精確地記錄下來，似乎亦為了強調這種逆轉：正如原初創造是在星期日開始，星期五完成，洪水歷時四十天的第一個毀滅性階段亦是如此（Wenham 1987, 180-91）。但是，當上帝記念挪亞，一個新的創造過程就開始了。儘管原初的創造只用了六日，這次重新創造卻幾乎花了一年。正如起初那樣，風吹起，旱地和植物顯露，人類和動物再次走在地上。上帝亦像起初那樣，吩咐挪亞及眾生生養眾多，遍滿全地。

但是，新的創造是否與舊的一樣？洪水是否真的淨化了大地，抑或人類敗壞和強暴等老毛病又會舊疾復發？

挪亞剛步出方舟，敘事者便立即處理上述的問題。挪亞築了一座壇，向上帝獻祭，上帝聞到香氣，便說：「我必不再

因人的緣故咒詛這地（因為人從小時開始心中所想的都是邪惡的）」（八21）。上帝決定不再降洪水的原因，竟與祂最初要降洪水的原因（六5）出奇地相似。我們該怎樣解釋上帝這種一百八十度的轉變呢？八章21節較溫和的用語——「從小時」——大概關係不大。聖經將上帝改變心意，歸因於挪亞的獻祭：「耶和華聞了那馨香〔更佳的翻譯是「令人神經鬆弛」〕的氣味，就心裏說……」。創世記再次借敘事論獻祭（參四3~6）：一個義人的祭可以為其他人贖罪，這次是為全人類贖罪（參伯四十二8）。

然而，假若人仍然像從前那樣充滿惡念，強暴問題豈能不重現？九章1至7節處理這個問題。它一開始便說：「上帝賜福給挪亞和他的兒子，對他們說：『你們要繁殖增多，充滿大地』」（九1），明顯是呼應一章28節，突顯第一章的第一次創造，與八至九章的重新創造是平行對應的。但是，由這刻開

洪水前後的世界

主題	原初創造	洪水後的新創造
人與動物的關係	動物受人管治 (一28)	動物驚恐，懼怕人 (九2)
人的食物	只吃素菜 (一29~30)	素菜和不帶血的肉 (九3~4)
上帝的形象	一26~27 (沒有說明後果)	上帝的形象表示殺 人必須填命 (九5~6)

始，第九章便刻意將洪水之後的光景，與原初創造作對比（參上圖）。

上圖清楚顯出，創世記第一章設想一個和諧的世界。動物不會互相攻擊，也不會攻擊人類；人類亦不會彼此殘殺或宰吃動物。但創世記四至六章的經驗已證明，這是一個不可能實現的夢想，因此，第九章便定下一些原則，防止暴力再次失控。經文重申人高於野獸，但是一章28節所設想的那種宅心仁厚的管理，卻被標示戰爭而非和平的驚恐和懼怕所取代。上帝最初在一章29節吩咐人只可吃素，現在卻允准可以吃肉，只要人尊重生命的本源，不吃動物的血（九3~4）。最後，上帝清楚定明要追討殺人者的罪，無論是人或動物殺人，都要一命賠一命，藉此保障人的寶貴生命（九5~6）。這種以死刑作為懲罰的對策，與該隱要人七倍償命，拉麥要人七十個七倍償命（四24）相形成趣。它表達了舊約公義的重要原則，就是懲罰要與罪行相稱，而懲罰的目的是防止暴力升級，以免殺人者和被殺者的雙方家族不斷報復，以致一人被殺導致多人死亡。

是否曾有全球性的洪水？

世界各地各民族都有洪水的傳說。因此，考古學家和研究早期人類的歷史學家嘗試追查洪水留下的痕跡。過往幾百年的化石證據令人相信，曾有一次全球性的洪水氾濫，因為處處都有化石出土，甚至連高山也有。但隨著現代地質學的成熟，專家發現，化石早在人類存在數百萬年前已經積聚而成。

隨著《吉加墨施史詩》被發現，考古學家假設史詩所流傳的美索不達米亞地區，可能真的發生過大洪水。

在二十世紀初，在伊拉克北部幾個地區確實發現大水淹過的痕跡，推斷約在主前3000年造成。不過，經過仔細的查驗，這些氾濫的痕跡並不屬於同一時期。無論如何，有些人相信，美索不達米亞的一次洪水可能是故事背後的依據。

另一個可能性是，約主前10,000年最後的冰河時代結束，洪水故事正好反映當時的滂沱大雨和洪水氾濫。冰川融化，海洋上升大約120米（400英尺），大片土地被淹沒，面積可能相當於南北美洲的總和！

近期發現，大概在主前5000年，位於現今博斯普魯斯（Bosphorus）海峽的天然堤壩崩裂，災難性的洪水由地中海湧進黑海盆地，沿海村莊瞬間被淹沒，估計大量人口死亡，可能有些人跳上船逃過大難。

這些地區性的洪水氾濫顯然不太符合傳統的洪水滅世圖畫。然而，若站在被洪水圍困的角度看，舉目只見水，看不見土地，形容這是淹沒全世界的大洪水，也不為過。但正如我們在上文指出，洪水的神學意義，比它發生的時間或地理範圍更為重要。

挪亞故事的最後片段（九20~27）有點突兀。它講述挪亞栽種葡萄、釀酒、喝醉和為含的言行而咒詛孫子迦南。這個片段是否真的屬於這兒？它對創世記的佈局又有何作用？

我們有理由相信這不是一個離題的插段。首先，在希臘神話中，栽種葡萄和釀酒是追溯至洪水時代的。其次，創世記接著一個審判全城、唯獨一家得救的故事——所多瑪和蛾摩拉——亦是以義人飲醉，被兒女羞辱作結（十九30~38）。最後，這個片段有預告作用，接著第十章就是列國表的主要段落。四章25至26節和六章5至8節已有這種模式。

首先，我們從這個片段與第十章的關係，看出它在創世記的作用。它顯明閃和雅弗行得正確，含則相對差勁了：在古代世界，盡力遮掩父母的過錯是子女的責任，像含那樣張揚開去是不該的。亞伯拉罕和以色列人自然是從閃而出，但以色列的傳統敵人，諸如埃及人、亞述人和巴比倫人，卻是含的後裔。但從創世記的角度看，最惡劣的敵人首選含的後代之一的迦南人，故此，挪亞對迦南的咒詛，預示了以色列人將來要征服迦南人，用挪亞的話說：「耶和華、閃的上帝，是應當稱頌的；願迦南作他的奴僕」（九26）。因此，正如亞當有三個兒子，其中兩個是好的（亞伯和塞特），一個是壞的（該隱），挪亞亦有三子，兩個好一個壞。創世記在這兩個事件中，都追溯了蒙揀選和得咒詛這兩條脈絡的淵源，指出經由亞伯拉罕而出的蒙揀選家系可追溯至閃和塞特。

亞當與挪亞的對應，暗示了這個故事的另一個作用。挪亞像亞當一樣，被視為全人類的始祖，因為其他人都被洪水所滅。在洪水之後，上帝吩咐挪亞要生養眾多，遍滿全地，像祂最初吩咐亞當一樣。故事一開始便告訴我們：「挪亞是個義人，是當時一個完全人」，這是舊約用詞中的頂級聖人字眼！

此外，敘事多番說他嚴格聽從上帝的吩咐而行（六22，七5、9、16，八18）。但是，他後來的一次事件卻令我們想起吃禁果的亞當。挪亞喝了過多的葡萄酒，是否對應亞當的過犯？這是否人類第二次墮落？學者們見解紛紜，不過，有一件事很清楚：含的罪過明顯比父親嚴重，就如該隱殺死弟弟比亞當的過犯嚴重一樣。再者，兩件事發生以後，情況再加倍惡化——前者最終帶來洪水的懲罰，後者則在人類圖建巴別塔後，列國就被分散。

挪亞喝醉酒有罪嗎？

這個問題的答案會影響九章20至27節是否應理解為第二次墮落，以對應亞當的頭一次墮落。請參考其他論飲酒的經文（試比較詩一〇四15；申十四26；賽五1~7，與民六3~4；撒上一14；箴二十一17，二十三20~21、29~35；賽五22），它們是否有一致的看法？

十一1~十一9

最後的主段落包含兩個極之不同的部分：列國表（十一1~32）和巴別塔（十一1~9）。乍看起來，這兩部分似乎對世界上出現不同的語言，作出了互相矛盾的解釋，但它們卻同屬「以下是挪亞的兒子……的後代」這標題的範圍。

列國表列出了以色列人所認識的七十個國家，言下之意亦界定了以色列與其鄰國的關係。雅弗的眾子（2~5節）似乎是住在以色列北面的民族，居於土耳其、希臘諸島、塞浦路斯和

克里特島。含的眾子（6~20節）是一個龐大的族群，涵蓋了非洲、阿拉伯、美索不達米亞的民族，還有迦南的原住民（15~19節）——他們的地是上帝應許要給亞伯拉罕的。上面提過，以色列與含的後代關係不好。閃的後代卻不同（21~31節）。以色列不單血統連接至閃（十一10~26），它似乎還跟許多出自閃的阿拉伯和亞蘭族群友好。

列國表多次提到，這些人民分佈在地上，居住在自己的領土上，操自己的語言，沒有任何不妥當的暗示（十5、20、31~32）。然而，巴別塔的故事卻以一個相當不同的觀點來解釋這種分散。「巴別」即是巴比倫，意思是「上帝的門」，亦即是天堂的入口。事實上，巴比倫人聲稱他們的金字塔乃以陰間為根基，而頂尖的神廟卻直達諸天。

聖經毫不留情地嘲笑這個通天的狂想曲。塔頂不單不能直達上天，它實在太矮，上帝要下來才能看見他們正在建造甚麼（十一5；參賽四十22）。「巴別」其實解作「混亂」，讀音與「愚昧」近似。有一個蘇美爾故事說，終有一天所有人都会說蘇美爾話，創世記卻說，上帝故意使人說不同的語言，令他們難以合謀去進行目中無神的通天工程。巴比倫荒廢了的金字塔，以及各國人民操不同語言，均是上帝審判人類罪惡的見證。

之前已看到，創世記有多處地方似乎暗諷巴比倫，對它的神祇、人的角色、洪水等等觀點作出批評。到了第十一章，批評更趨白熱化，指名道姓罵巴比倫不是最偉大的文明，也不是與上帝最接近：反之，他們建造的金字塔警惕世人，人不能靠

己力通天，反而要在上帝面前受審判。

十一10~26

閃的家譜將創世記一至十一章的原史時期，與十二至五十章的列祖故事連接起來。它與前面亞當經由塞特所出的家系一樣包含十代，並追溯蒙揀選的家系由閃起至亞伯拉罕。這兒所列出的歲數已比第五章的大大縮減，但以我們的標準來說仍是很長壽。第二篇解說以這個家譜作結，主要故事即將馬上展開。

新約與創世記第一至十一章

創世記開頭十一章是新約作者的神學根基。由約翰模仿創世記一章1節，以「太初有道，道與上帝同在」開始他的福音，到五旬節語言的混亂得到逆轉（徒二章），新約幾乎利用了這些開頭篇章的所有元素。路加利用家譜追溯耶穌是亞當的後裔，以證明耶穌是上帝的兒子（路三23~38）。保羅大手引用亞當和墮落的故事，以論證基督作為第二亞當，因著順服，拯救人類脫離第一個亞當不順服所造成的惡果（羅五章）。耶穌引用創造故事，駁斥法利賽人的婚姻觀（太十九3~12），用洪水的事例來預告將來的審判（太二十四37~39）。最後，啟示錄描述新耶路撒冷從天降下，它像伊甸園，上帝親自住在其中，將生命賜給萬國（啟二十一~二十二章）。

初期基督徒作者繼續從中大量汲取養分。勞思（Louth）寫道：「有理由說，創世記的開端篇章比舊約任何部分，對基督

教神學的發展影響更鉅」(2001, xxxix)。他們依據這部分經文，闡發了保羅說基督是第二亞當的觀念、創造的教義及特別是人按照上帝形象造的含意。

進深研讀

R. S. Hess and D. T. Tsumura, *I Studied Inscriptions from before the Flood*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1994. 收錄了現代學者，包括Jacobsen，討論創世記這部分的最有用的專文。

A. Louth, *Genesis 1-11*. (Ancient Christian Commentary on Scripture.) Downers Grove: InterVarsity Press, 2001. 介紹直至第八世紀為止的基督徒作者如何理解創世記。

G. von Rad, *Genesis: A Commentary*. Tr. By J. Bowden. London: SCM Press, 1972. 經典的神學註釋書。

J. Rogerson, *Genesis 1-11*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991. 對詮釋問題作出了不過度技術性或太冗長的介紹。

G. J. Wenham, *Genesis 1-15*. Waco: Word Books, 1987.

C. Westermann, *Genesis 1-11: A Commentary*. tr. by J. J. Scullion. London: SPCK, 1984. 權威性的德語註釋，但沒有翻譯希伯來文字詞。

與創世記一至十一章對應的近東材料譯本

S. Dalley, *Myths from Mesopotamia*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

A. George, *The Epic of Gilgamesh*. London: Penguin, 2000. 第一流

的序言及譯文。

A. **Heidel**, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*,
Chicago: University of Chicago Press, 1949.

T. **Jacobsen**, 'The Eridu Genesis,' *JBL* 100, 1981, pp. 513-29.
Reprinted in Hess and Tsumura, 1994, pp. 129-42.

J. B. **Pritchard** (ed.) *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old
Testament*. Princeton: Princeton University Press, 1955.

論創世記第五章

D. T. **Bryan**, 'A Reevaluation of Gen 4 and 5 in the Light of Recent
Studies in Genealogical Fluidity,' *ZAW* 99, 1987, pp. 180-88.

D. W. **Young**, 'On the Application of Numbers from Babylonian
Mathematics to Biblical Life Spans and Epochs,' *ZAW* 100,
1988, pp. 331-61.

_____, 'The Influence of Babylonian Algebra on Longevity among
the Antediluvians,' *ZAW* 102, 1990, pp. 321-35.

論創世記第六至九章

W. A. **van Gemeren**, 'The Sons of God in Genesis 6:1-4,' *WTJ* 43,
1981, pp. 320-48.

R. L. **Raikes**, 'The Physical Evidence for Noah's Flood,' *Iraq* 28,
1966, pp. 52-63.

A. J. **Tomasino**, 'History Repeats Itself: the "Fall" and Noah's
Drunkenness,' *VT* 42, 1992, pp. 128-30.

D. A. Young, *The Biblical Flood*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

有關黑海洪水，可參看www.nationalgeographic.com/blacksea

第三章

創世記第十二至五十五章

隨著上帝在十二章1至3節呼召亞伯拉罕開始，創世記便來到戲肉。書卷的開頭部分很快覆蓋了一大段時間，但由第十二章開始，節奏減慢，敘述開始細膩起來。之前講述的是影響全人類的大事，如今卻圍繞亞伯拉罕一個家族來講故事。單從創世記超過八成的篇幅講述這個家族，足顯這是它的要旨所在。故事說明了以色列民族和特別是組成此民的十二支派的起源。它同時講述以民擁有迦南地的根據：耶和華曾在一連串異象中把該地應許給亞伯拉罕。因此，對創世記的作者來說，他在第十二至五十五章所講述的是重中之重，是全書的戲肉所在。

創世記這個核心部分，就如第二至十一章的第二篇解說一樣，包含了三大敘事，中間插入兩個簡短家譜，把敘事隔開（看下表）。

我們在上一章已經簡單談及標題模式，指出標題所記的人物，在標題涵蓋的時期是族長，唯故事主角往往是他的兒子們。因此，「以下是……以撒的後代」的二十五至三十五章，內容是介乎亞伯拉罕離世（二十五11）與以撒離世（三十五29）之間的時期，也就是以撒的下半生。然而，以撒在這期間已經年邁，不甚活躍（見二十七章），故事主要圍繞他兩個兒

創世記十二至五十章的結構

內容	標題	經文
亞伯拉罕的故事	「以下是他拉的後代」	十一27~二十五11
以實瑪利的家譜	「以下是……以實瑪利的後代」	二十五12~18
雅各與以掃的故事	「以下是……以撒的後代」	二十五19~三十五29
以掃的家譜	「以下是以掃的後代」	三十六1~三十七1
約瑟與兄弟的故事	「雅各的歷史記在下面」	三十七2~五十26

子以掃和雅各。第十二至二十五章亦是這樣，他拉當時仍然在生，但亞伯拉罕卻是故事主角。同樣，第三十七至五十章講述雅各的晚年，但內容卻主要圍繞他十二個兒子的事蹟。

因此，創世記是由亞伯拉罕、雅各和以掃、約瑟與兄弟這三大敘事所組成。它們不單有類似的標題，還有很多對應的片段。每個主角在故事開始時都得到上帝的啟示，預示了情節的發展。上帝吩咐亞伯拉罕離開本家（十二1）；上帝告訴利百加有兩國在她腹內（二十五23）；約瑟在夢中看見家人向他下拜（三十七5~10）。亞伯拉罕、雅各和約瑟這三個主角都要離家遠去。三個故事的結尾，都是主角離世，下葬在希伯崙附近的麥比拉祖墳（二十五9~10，三十五29，五十13~14）。故事還有其他對應處，顯示作者想指出列祖生平的共通點。

神學家常指出耶穌的生平與舊約人物或事件的對應之處。

例如，馬太將耶穌被迫逃往埃及，後來回到家鄉比作出埃及（太二15，引用何十一1）。耶穌在曠野受試探四十日，比作以色列人在曠野飄流四十年。傳統上這些經文間的對應稱作「預表」。創世記內部竟然亦有此現象。我們已經指出亞當與挪亞之間有對應，但亞伯拉罕、雅各和約瑟之間的對應卻更教人驚訝。以色列往後的歷史與幾位列祖的生平亦出現同樣的對應：換言之，列祖不單是個別活過的人，他們更是民族的化身。現代的文學研究極之留意這些對應，因為它們標示了作者的關注所在，並有助突顯人物之間的異同，從而顯出主題的演變。

族長生平的對應

請在創世記十二至五十五章之中，尋找亞伯拉罕、雅各和以掃、約瑟與兄弟這三個敘事的異同。有甚麼事件、問題和解決方案重複出現？

這些對應反映了甚麼敘事目的？

進一步可看溫漢（1987, 256-58）。

體裁

直至目前為止，我只是說創世記十二至五十五章是敘事或族長故事，我們還可以有更精確的界定嗎？釋經若要做得好，必須界定經文的體裁。我們曾經建議，整個五經是以摩西傳記形式寫成的「教誨」（妥拉）。在這概括的定義下，創世記基本上是為出埃及記所揭櫫的主要戲份提供背景。但我們可以對創世記本身再說得詳細一點。

最容易界定的是以實瑪利和以掃的家譜（二十五12~18，三十五1~三十六1）。它們基本上是附有補充資料的部族家譜，在聖經中常見（參四17~24，五1~32）。創世記十二至五十章主要敘述族長的家庭生活，因此，那些認為它們原本是迦南神祇故事，或族長是以色列支派的擬人化表達的古老理論早已被拋棄。這些故事以生動的筆調講述家庭生活的悲與喜，我們今天仍能代入。出生與死亡、爭吵與和解、盼望的遲遲未實現和最終實現，在在都使這些古代家庭故事躍然紙上。因此，我們有理由認同韋斯特曼（Claus Westermann）的見解：「整體有著一個三代人的家族歷史的形式」（1985, 28）。對於這個形式問題的定義，很少人會去爭論，但卻有人會質疑，這些故事是否真實歷史。

跟一至十一章一樣，將這部分與古代近東的講故事習慣作一比較，有助解答上述的質疑。除了王家的銘文外，古人物故事可分為三大類。第一類是傳記和間或出現的自傳，寫作時間與事件距離不遠，沒有極度誇大或神化的渲染。埃及的辛奴喜（Sinuhe）和溫拿門（Wenamun）故事便屬於這類。第二類是歷史傳奇，例如《吉加墨施史詩》。它們寫的是遠古的歷史人物，內容充滿怪力亂神，顯然是說故事者的幻想結晶。第三類是純粹虛構故事，「阿達卜來的三個趕牛人」（The Three Ox-drivers of Adab）就是一例。有人指出，族長故事大概屬於第一和第二類之間。它們內容平實，從第三者角度來書寫，故與傳記相似。但是，它們在主人公死後多個世紀才撰寫，這方面又像傳奇故事，縱使沒有傳奇那麼天馬行空。但不管我們把這些

記載定位為傳記還是傳奇，它們與近東故事的對應類型，說明主人公是真實的歷史人物，而非虛構出來的。

十一27~二十五11：亞伯拉罕的故事

就像創世記每個主要段落一樣，亞伯拉罕的故事亦以標題開始——「以下是他拉的後代」。族長故事的標題人物一般都是故事主角的父親，而這兒的他拉是亞伯拉罕的父親。像其餘兩個族長故事，這一個也以葬在麥比拉洞作結（二十五9~10；參三十五27~29，五十13~14）。曾有人提出，亞伯拉罕的故事像洪水故事一樣，是以迴文編寫，即故事上半部分的每個片段在下半部分都有對應。但它沒有六至九章那麼明顯。不過，上帝給亞伯拉罕的第一個和最後一個呼召，卻似乎是互相呼應的。耶和華初次呼召亞伯拉罕，說：「你要離開本地……到我指示你的地方去」（十二1）；最後一次呼召則是「到摩利亞地去，在我所要指示你的一座山上」（二十二2）。這是其中一個指標，顯示亞伯拉罕故事並不僅是片段式的拼貼，而是精心編寫的亞伯拉罕生平，儘管沒有後來的雅各和約瑟生平那麼緊湊。

族長故事是歷史嗎？

猶太人和基督徒傳統上毫不懷疑族長故事的史實性，他們相信這些故事是準確的歷史記述，故事人物真有其人，他們生活在遠古的以色列地（例如，約八39~58）。然而，這個信念在十九世紀廣為舊約學者所質

疑，以致當中最著名的威爾浩生（Julius Wellhausen）形容這些故事為「美化了的幻象」！他認為它們基本上是虛構，內容反映時代晚許多的風俗習慣。

到了二十世紀，隨著考古學家發現更多古代近東的文物，愈發注意到族長的名字、法律習慣和生活方式與以色列的周邊民族多有對應，以致之前的懷疑心態開始消散。考古發現顯示創世記準確反映了主前1000至2000年的生活面貌，因此有理由相信族長是真實的歷史人物。布賴特（John Bright）在他的權威著作History of Israel（以色列史）寫道：「亞伯拉罕、以撒和雅各幾位氏族領袖，確實活在〔主前〕二十至十七世紀之間……聖經的敘事準確反映它聲稱反映的時代。但對於它所描述的族長生平，我們無法有任何補充」（頁92）。

可是，對於族長故事的定性問題，在1972年又再次爆發爭論。一個陣營堅持它們不是歷史，而是神學小說，將後期的觀念投射到古代去，目的是為以色列的存在及它住在迦南地的事實辯護。

這個陣營提出三個主要論點：一、創世記與主前1000至2000年的文獻的所謂對應之處，若非出於誤解，就是太籠統而缺乏說服力。某些社會習俗和法律行為，例如結婚儀式，二千年來都沒很大改變，因此，與創世記有對應也不能證明甚麼。二、創世記是在族長死後千百年才寫成，所以不大可能提供準確的生平資料。三、創世記像其他許多聖經書卷一樣，以一個全知角度

去書寫，也就是說，它讓讀者知悉故事人物的內心意念，連上帝的心意也說了出來。這是歷史學家不可能做到的，因此，聖經作者實在是撰寫小說。

對於這激進立場的回應主要集中在第一點。那些接受族長是真有其人的學者，提出以下看法，創世記與其他文獻報稱存在的對應地方，雖然有些確是意義不大，但仍有不少富有價值。有些對應之處只出現在早期文獻與創世記，而最能顯示族長傳統非常古老的包括：一、他們的名字，後期再沒有出現；二、過繼的習俗；三、生活方式。它們全都符合主前1000至2000年多於別的時代。

至於創世記是後期作品的問題（本身已具爭議性，看本書第九章），很少人會爭議創世記是從一個較後期的角度來描寫族長時代，又或創世記成書之前，故事已經口耳相傳了很久。爭議在於這些故事是否基本上忠實地代代相傳。有關貝都因人（bedouin）的研究顯示，這完全是有可能的。「過著遊牧和半遊牧生活的阿拉伯人，至今仍會在帳篷裏講述他們部落或家族的傳統、家譜和故事。成人和兒童都不斷重複聽到同一個故事，並且，每當講故事的人遺漏或加添了甚麼，都會即時被糾正」（de Vaux 1978, 182）。有些部落的口述歷史甚至追溯至一千年前。

最後，全知的講故事特色可以從另一個角度來看，結果就會不一樣：它宣稱內容是出於默示，上帝讓作者

知道真實發生的事情和背後的緣由。這是對於敘述內容的權威的大膽宣稱，但不能因而證明所記的內容不是歷史。它肯定了上帝在背後引導作者，姑勿論這點是否成功得到證明。因此，聖經作者要撰寫歷史的意圖是明顯的，即使有些學者認為他們並不成功。

到最後，沒有一方能提出壓倒性的論據。那些一開始便接受族長故事的史實性的人，不會覺得懷疑者成功作出了否證。相反，那些一開始便懷疑的人，不會覺得相反的論據具說服力，以致覺得不得不承認族長故事的史實性。因此，爭論似乎會持續下去。

進一步討論可看：Alter (1981), Bright (1972), de Vaux (1978), Kitchen (1977), Millard and Wiseman (1980), Sternberg (1985), Thompson (1974), van Seters (1975)。要看扼要的綜論，可看Wenham 1994, xx-xxx。

作者快速勾勒亞伯拉罕的家庭背景，介紹他有姪兒名叫羅得，妻子撒拉不能生育，然後敘事迅速來到亞伯拉罕生命的關鍵時刻——上帝呼召他離開本地本家，去一個他要承受，但沒有說明的地方。我們西人沒有很強的籍貫觀念，搬家很平常，未必感受到亞伯拉罕這行動的激烈性。但是在古代社會，你的宗族決定了你的身分，離開家鄉就等於失去身分和保障，因為只要留在家鄉，有任何問題，你的家族成員定會給你提供保護。對亞伯拉罕而言，他要離開的迦勒底的吾珥（現今的伊拉克南部），是當時中東最先進繁華的地區，「到我指示你的地

方去」。

對亞伯拉罕個人來說，這是人生的分水嶺，但創世記也視他的呼召為全人類的大事。我們之前讀到人類兩次失敗。人類的始祖亞當失敗，最終導致洪水滅世。在洪水中唯一得救的挪亞雖是義人兼全人類的第二個祖宗，同樣失腳，令全人類在巴別塔的事件中再次受到審判。但如今亞伯拉罕卻蒙應許：「地上的萬族，都必因你得福」。

創世記十二章1至3節是上帝在洪水之後第一次向人說話。傳統上叫這段為亞伯拉罕的蒙召記載，但它其實遠不止於此：它若不是概述了整個五經，也起碼是概述了創世記的主題。耶和華在呼召中向亞伯拉罕應許了四樣東西：一、土地；二、無數的後裔（大國）；三、福，即得到保護和順利；四、萬族得福。

創世記的敘事中途經常插入上帝向族長說話，這情況尤以亞伯拉罕的故事為甚。乍看以為它們只是重複，但只要細心閱讀，便會發現實質不然。每次重申應許都含有發展成分，不是擴大應許的範圍，就是強調應許必然實現。我們亦要留意應許提出時的情景：經文有一個明顯的傾向，就是每當亞伯拉罕作出一個信心或順服的行動後，上帝便會重申應許。例如在第十三章，當亞伯拉罕大方地讓羅得先選土地，免得牧人之間再起紛爭，耶和華就向亞伯拉罕顯現，擴大祂的應許。同樣地，在二十二章，當亞伯拉罕證明自己順服的致極後，上帝便最後一次宣告應許，內容亦最極致。

應許的變化

試比較亞伯拉罕每次得到的應許。逐次留意其中一項，即土地、後裔、福，看看每次的講法。在應許的範圍或肯定程度上，你察覺到有甚麼變化？

每次應許的內容與敘事處境有何關係？

閱讀的經文是：十二1~3、7，十三14~17，十五1~16，十七1~21，十八10~15，二十二16~18。

上帝的話在創世記中固然重要，但它們是嵌入敘事裏面，而敘事多是講人的活動，因此，我們必須追問，應許與故事情節有何關係。克萊因斯（David Clines）曾經界定五經的主題是「族長應許的部分應驗——亦即部分未得應驗」（1978，頁29）。換言之，創世記所記述的事件全都與應許有關，有時證明應許得著應驗，如族長得到上帝的保護、兒子出生或購入土地。但應許的應驗有時卻延遲或遭到挫折，例如雅各和眾子要離開應許地迦南，往埃及定居。正因如此，克萊因斯把主題定義為應許的部分應驗。不育的問題正好說明這點。第一個有關撒拉的記載是說她不育（十一30）。上帝應許賜亞伯拉罕後裔（十二2），但十年過去，亞伯拉罕仍未有兒子（十六3），於是，他們尋找代母，此舉卻也真的成功。再過了14年，撒拉依然未有孩子（十七1）。她已經89歲，月經也斷了（十七17，十八11），但經過兩次確切的應許之後（十七19，十八10），她終於懷孕，生了以撒（二十一1~2）。以撒的妻子利百加同樣有生育困難：她待了20年，才生雅各和以掃這對孿生子

(二十五20、26)。最後，雅各的妻子拉結亦很難懷孕，她的姊姊利亞生了七個兒女，拉結才生約瑟(三十1~23)。現代讀者多對這些聖經人物的生育年齡感驚訝，而年歲可能像創世記其他數字一樣具象徵性，但卻忽略作者寫故事的要旨。這些故事的用意其實是說：應許正在應驗，但過程卻痛苦地漫長。不過，只要讀者堅持讀下去，便會看見應許隨著故事發展而應驗得愈多。到了創世記的末了，雅各的家族有七十名成員。到了出埃及記開始，他們的人數已極其繁多，甚至埃及人要採取種族滅絕的手段來保護自己。幾年後，摩押人被他們強盛的人口所嚇怕，急召近東能力最大的先知來咒詛以色列。當然，埃及人和摩押人的計謀最終都不能得逞(出一章；民二十二~二十四章)。

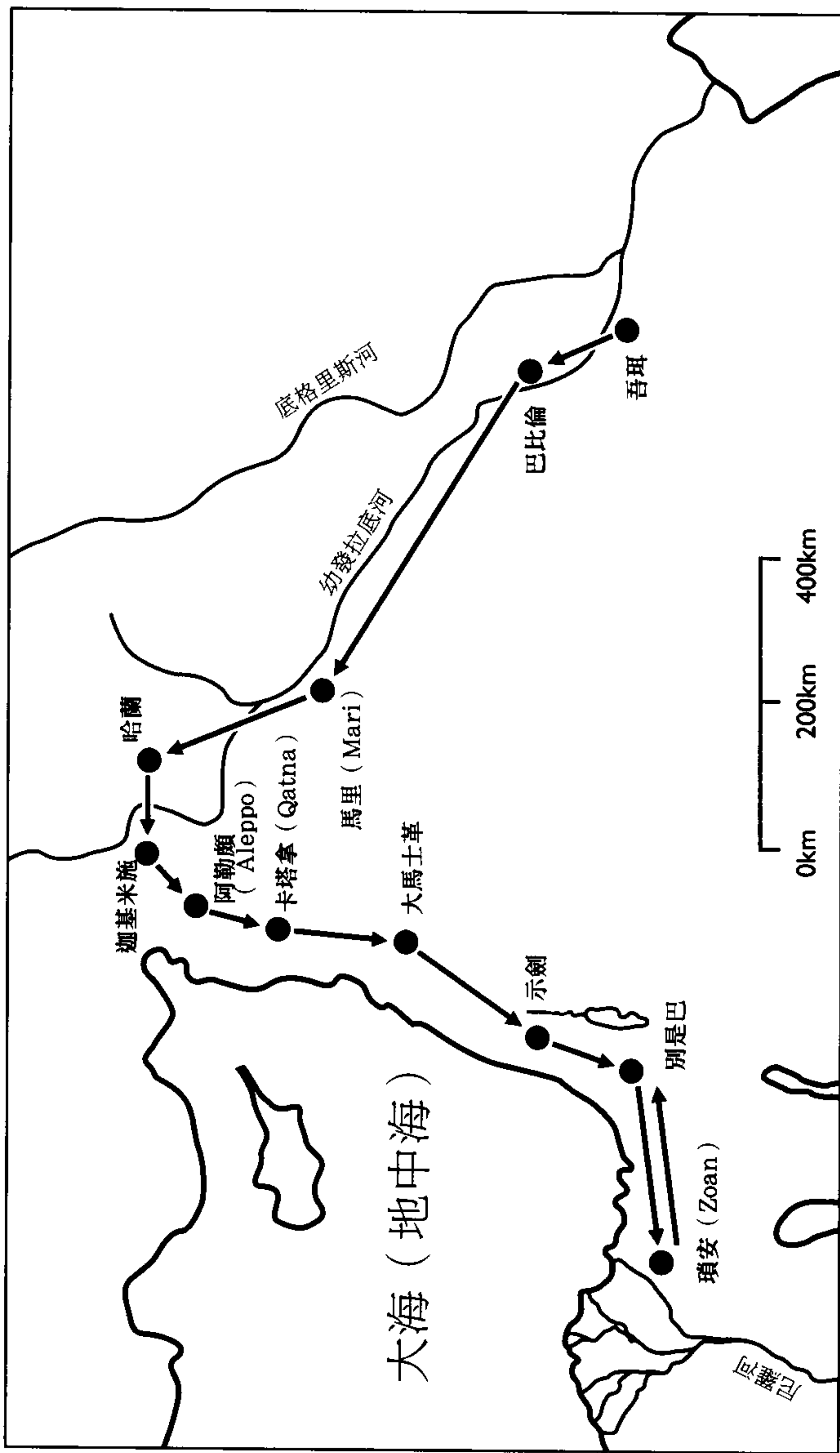
應許和應驗解釋了五經的情節如何往後發展。但是，為何要用一至十一章的原型歷史，作為十二至五十五章的序幕呢？有學者稱上帝給予族長的應許為「重申上帝原初對人的計劃」(Clines 1978, 頁29)。換言之，上帝賜給亞伯拉罕的應許，本是祂起初要給予全人類的。按創世記的歷史描述，起初全人類，即亞當和夏娃，生活在伊甸園，享受上帝的豐富供應，包括土地、食物和相交——或多或少就是十二章和其他地方應許賜給亞伯拉罕的東西。此外，上帝造男造女之後，便吩咐他們「繁殖增多」，這相當於上帝應許亞伯拉罕有數之不盡的後裔。但因著亞當和夏娃的背逆，他們被逐出伊甸園，失去了上帝的同在和供應，女人要經歷生產之苦。然而，隨著上帝呼召亞伯拉罕，創世記第一至二章的理想便死而復生，亞伯拉罕得

到保證，「地上的萬族，都必因你得福」（十二3）。創世記的遠象——若不是全本舊約的遠象的話——是罪惡的權勢終必粉碎，世界變回吻合造物主的原意。在亞伯拉罕身上，全人類開始向這個目標進發。

過程卻不是一帆風順，主人公不是大步往前直走，而是行得非常迂迴。亞伯拉罕到達迦南，被告之這是應許地（十二7）後不久便遷往埃及。被逐出埃及後，才回到迦南，又與姪兒羅得因放牧起紛爭（十三章）。問題解決不久，又因為北方諸王擄走羅得作戰俘而要動干戈（十四章）。亞伯拉罕雖然獲勝，但他意識到若沒有兒子繼承，他對應許地的持有非常脆弱（十五章）。要再過六章，亞伯拉罕才終於有真正的後嗣（二十一章）。

這些問題在第十五章到達了白熱化的階段。亞伯拉罕為姪兒羅得和所多瑪王出戰，他個人卻沒有得益，於是耶和華在十五章1節向他保證，他必得大賞賜。亞伯拉罕卻回應說，上帝的應許至今一個也沒有實現：他連一個兒子也沒有，更休說得到迦南地了。於是便有了十五章和十七章的兩次立約儀式。在第一次立約儀式中，上帝在異象中向亞伯拉罕顯現，並用生動的意象應許他的後裔多如天上的星，並應許賜他迦南全地，由埃及邊境起，伸延至極北面的幼發拉底河。

上帝在第十五章與亞伯拉罕所立的約，基本上是用離奇的異象作保證的應許；有別於五經的多數盟約，是次除了上帝之外，人無須作任何行動。亞伯拉罕只需要把五隻傳統用來獻祭的動物劈開，分開兩半擺列。當飛鳥飛來吃肉，他把牠們嚇



亞伯拉罕的飄流路徑

走。然後他沉睡，獲得保證，他的後裔要住在異地四百年，然後就承受應許地。然後有火從肉塊中間經過，上帝重申應許。我們不完全明白這些行動的確實含意，不過，它們似乎是預示出埃及和上帝在西奈山的火焰中顯現。

第二次立約卻有另一個重點，上帝首先要求：「你要在我面前行事為人；你要作完全人」（十七1），之後為亞伯蘭改名為亞伯拉罕，撒萊改名為撒拉，並立割禮為立約之民的標記。上帝在這裏第一次明確說，撒拉要生子，給他取名叫以撒：在這之前，上帝雖應許給亞伯拉罕後裔，卻從沒有明言是由撒拉所生。他們的新名字分別解作「多國的父」和「公主」，用意是保證以撒必出生，不單是亞伯拉罕成為大國，更要成為多國之父。到了下一章（第十八章），以撒的出生已如箭在弦，因為耶和華與兩個天使來到帳棚探訪亞伯拉罕和撒拉，告訴他們「到明年這個時候」（十八10、14）以撒便要出生。但亞伯拉罕要作多國之父這個長遠目標，卻需要亞伯拉罕順服才能夠達成。

亞伯拉罕即時作了第一個順服行動：他和家中所有男子都行割禮。第二個順服行動更痛苦得多：上帝要求他將應許了多年的兒子獻為祭。彷彿沒有適當的文字可以表達，聖經只用了極少言詞描述亞伯拉罕的回應。亞伯拉罕與以撒也極少對話。直至以撒無助地被綁在祭壇上面，亞伯拉罕拿著刀，要向兒子的脖子割下去的一刻，天使才從天上撤銷這命令：「亞伯拉罕，亞伯拉罕！……不可在這孩子身上下手，一點也不可害他；現在我知道你是敬畏上帝的了，因為你沒有留下你的獨

生子不給我」（二十二11~12）。然後，亞伯拉罕看見一頭公羊，他便取來為祭，代替兒子。接著，上帝向亞伯拉罕再次重申應許——不單是應許，更是上帝的嚴肅起誓。福、後裔、土地和最重要的——「地上萬國都要因你的後裔得福，因為你聽從了我的話」（二十二18）。可以說，原初在第十二章的應許，已因著亞伯拉罕的忠心順服，變成了保證。

獻以撒

在創世記和後來的猶太人及基督教神學中，獻以撒的意義浩大。文學評論者驚歎，說故事者能夠這樣言簡意賅，就令讀者產生這樣大的感受。

上文已勾勒出獻以撒一事，對亞伯拉罕的應許獲確認的重要性。它亦是創世記其中一段經文，說明獻祭的重要原則。該隱與亞伯的獻祭，說明只可從牲畜群中選出上好的來獻祭（四3~5）。挪亞的獻祭說明，義人獻的祭可以平息上帝的怒氣（八20~21，參六5~6）。亞伯拉罕的獻祭說明，當敬拜的人甘心樂意在上帝揀選的山上（代下三1把摩利亞山等同於耶路撒冷的聖殿山）獻上己命，上帝就會接納以牲畜為代替，並會比從前賜更大的福。

新約視以撒的祭為預表基督在十字架上的死亡（例如，約一29，三16；羅八31~32；彼前一19~20），而亞伯拉罕在試驗中所顯出的信心，為效法的榜樣（來十一17~19；雅二21~23）。

猶太人稱這事件為Akedah（捆綁），視之為預示每個猶太人所蒙受苦的呼召。

請看以上列出的經文，你覺得這個舊約故事，與新約所記基督的苦難有任何對應嗎？

作者用了甚麼寫作技巧，來暗示亞伯拉罕和以撒為了順服接受考驗，而忍受了極大痛苦？留意重複的用語、亞伯拉罕和僕人及兒子之間的對話，哪些經文是含糊，讓人可以作各種不同的解釋？故事有哪些空白之處，要讀者自行推敲？

大部分情節都明顯帶有一個目的，要指出亞伯拉罕是他後代的典範。他在第十二、十七和二十二章毫不猶豫地順服上帝的命令。他在第十三和二十一章急於解決紛爭，以和為貴。他為所多瑪城、亞比米勒和他一家代求（十八，二十章）。他沒有乘人之危，從中取利（十四章），他又設法為亡妻安排體面的葬禮，為兒子物色合適的妻子（二十三～二十四章）。

但是，亞伯拉罕卻不時作出一些令讀者感到吃驚的行為。他兩次佯稱撒拉是他的妹妹，使她被帶入當地的王的後宮（十二，二十章）。他又為了得嗣子而同意跟婢女結合（十六章）。雅各的行為就更加有問題。他騙去哥哥的長子名分和父親的祝福。他對女兒底拿被強暴一事毫無行動，後而斥責兒子作出報復。但創世記作者的道德觀念是否跟我們一樣？

我們很難知道，因為說故事者極少作出明確的道德評論。因此，難怪有些學者假定古代的讀者會讚賞這些欺騙行為，認

為它們反映出祖宗多麼聰明。然而，有些端倪顯示這並非作者的立場。創世記一開始描繪了一個和諧及愜意的世界。第二章描繪亞當、夏娃與動物和平共處，與上帝亦有親密的關係。往後的情況卻急轉直下，與最初的圖畫反差極大，我們因而可以假定，開頭兩章是一扇窗戶，讓我們瞥見作者的理想世界。事實上，作者記述雅各欺騙父親之後，承受漫長而可悲的後果，因此我們必須假定，作者是要指出雅各的行為十分愚蠢。亞伯拉罕遮掩事實，似乎沒有為他帶來如此嚴重的後果，但似乎亦令他最盼望的事情——以撒的出生——延緩實現。不過，亞伯拉罕的一生卻懷著盼望結束。他幾經辛苦與赫人協商，終於買下一塊田和一個洞穴，安葬撒拉。這塊田是他在應許地實質擁有的第一塊地。他亦打發最信任的僕人出去，為以撒物色妻子。此事超乎想像地成功，僕人碰上一個既出自合適家庭，又健康美麗的女子，她更答應這門親事。這意味著這個蒙揀選的家族，至少又有一代得到保障。

二十五12~18：以實瑪利的家譜

我們很容易會忽略以實瑪利這個簡短的家譜。以實瑪利是亞伯拉罕透過婢女夏甲所生的兒子，像以色列一樣，似乎亦產生了一個十二支派的聯盟，大概住在阿拉伯。以實瑪利雖然不是應許之子，故此不是以色列的祖先，但他始終是亞伯拉罕的後裔，因此可以承受某些祝福。十六章12節預言他要與眾兄弟相對，二十一章18節預言他要成為大國。這個家譜（二十五18）證實了這些預言。這些關於以實瑪利後裔的預言，雖然相

對較次要，但它們的應驗是一個確據，說明有關以撒後裔的較重要應許，最終也必同樣實現。後者的應驗是創世記下一個主要段落的主旨。但正如創世記其他家譜一樣，那些不屬於蒙揀選家系的次要人物，他們的家譜總是出現在蒙揀選家系之前（該隱先於塞特，四～五章；雅弗和含先於閃，十～十一章；以掃先於雅各，三十六～三十七章）。

二十五19～三十五29：雅各與以掃的故事

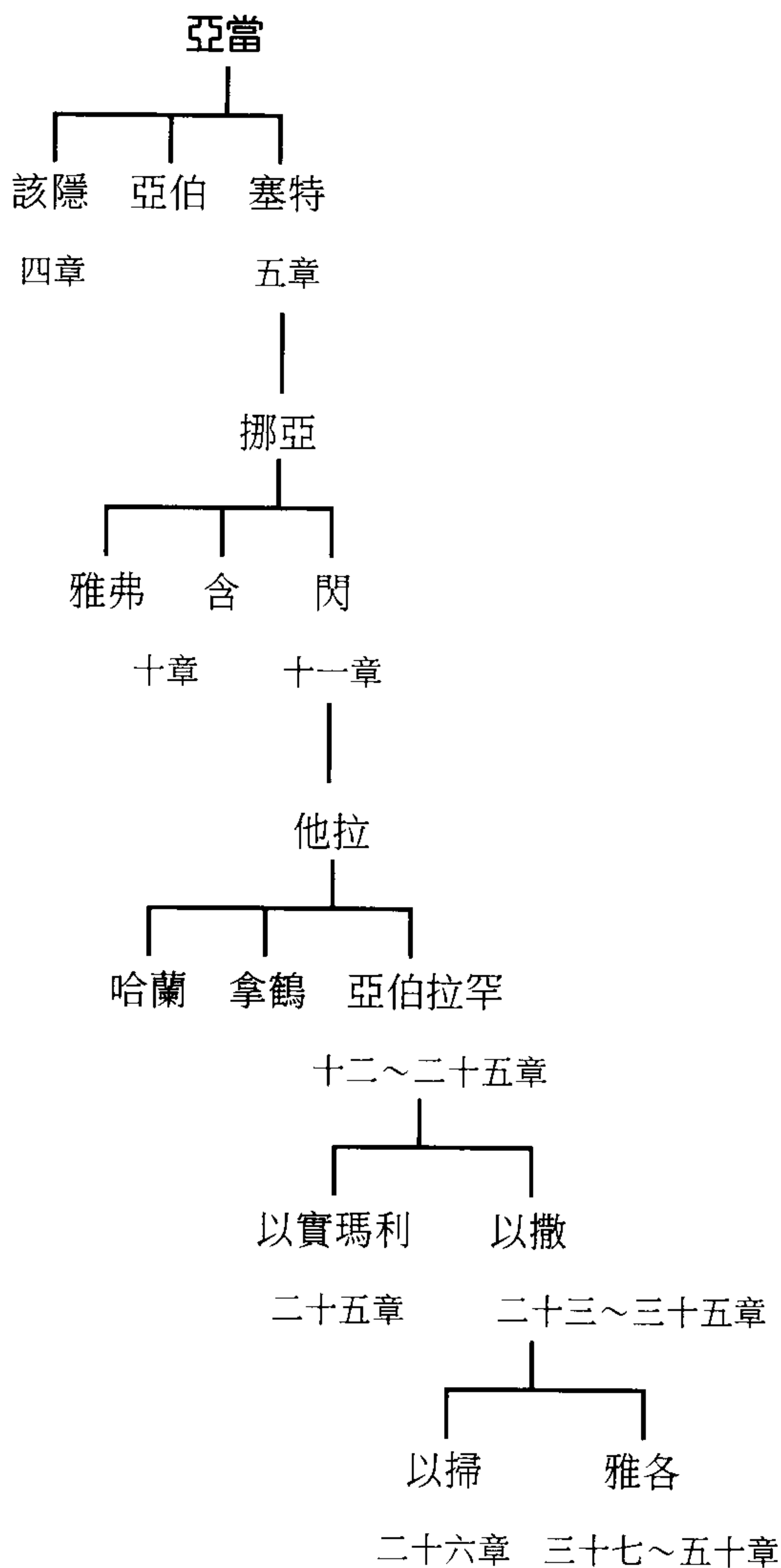
雅各的故事將我們帶進創世記的中心。這十章聖經告訴我們：雅各和以掃這對孿生子出生，兄弟反目，雅各逃往巴旦亞蘭，雅各與拉結和利亞結婚，十二個兒子出生，回到應許地。

雅各改名為以色列，成了以色列民族之父，他的兒子成了十二支派的祖宗。

故事以標準的標題開始：「以下是……以撒的後代」，一如別處的族長故事，出現在標題的人名是故事主角的父親。好像亞伯拉罕和約瑟的故事，雅各的故事以死後被葬在祖墳作結（三十五29）。不過，以情節發展來看，雅各的故事卻不是在此完結，而是一直發展至雅各本人在第五十章離世才結束。也許是為了對稱的緣故，以掃的家譜（三十六章）插入了雅各的長篇傳記中間，把傳記分成了兩個均等部分。

我們曾經指出，亞伯拉罕的故事似是用迴文，即鏡子對照的模式來編寫，這在雅各的故事更加明顯（看頁72大綱）。

亞當的家譜



雅各故事大綱

二十五19~34	雅各和以掃首度接觸	A
二十六1~33	以撒和非利士人	B
二十六34~二十八9	雅各騙去以掃的祝福	C
二十八10~22	雅各在伯特利遇見上帝	D
二十九1~14	雅各來到拉班的家	E
二十九15~30	雅各娶拉結和利亞	F
二十九31~三十24	雅各的兒子相繼出生	G
三十25~三十一1	雅各智勝拉班	F'
三十一2~55	雅各逃離拉班	E'
三十二1~2	雅各在瑪哈念遇見天使	D'
三十二3~三十三20	雅各將祝福歸還以掃	C'
三十四1~31	底拿與希未人	B'
三十五1~29	雅各與以掃的旅程結束	A'

好像洪水的故事一樣，雅各的生平亦是以迴文的形式編寫。雅各在離開和歸回迦南途中，兩次都遇見天使（D/D'）。他投靠拉班，後來從拉班的家逃走（E/E'）。他被拉班欺騙，娶了拉結和利亞二人；他以其人之道還治其人之身，取得羊群中最肥壯的（F/F'）。最戲劇性的是以不正當的方法奪過了以掃的祝福，後來又歸還祝福（C/C'）。第二十六和三十四章（B/B'）乍看起來沒有共通處，但都是論到與迦南人的關係。第二十六章（B）說以撒與居住在迦南南面的非利士人和平共處；三十四章（B'）說雅各的兒子與住得較北的希未人爭戰。第

二十五章（A）描述雅各與以掃在母腹中互相爭競，來到相對應的第三十五章（A'），兄弟二人一同埋葬父親。

位處故事中央是雅各十二個兒子的出生，他們是十二支派的祖宗。這是敘事的轉捩點，更準確說，是三十章22節：「上帝顧念拉結……使她能生育」。洪水故事亦是以類似的話代表轉捩點：「上帝顧念挪亞……上帝使風吹過大地，水就漸漸退了」（八1）。上帝的干預決定性地扭轉了兩個故事的審判或疏離局面。拉結一生下約瑟後，雅各便決定是時候返回家鄉了（三十25~26）。

二十五章19至34節為整個雅各故事在幾方面定調。首先，我們看見利百加很難懷孕，跟之前的撒拉和之後的拉結問題一樣。其次，當她終於懷孕，懷胎的過程卻給她極大痛苦，於是她求問上帝，上帝向她宣告：「兩國在你肚裏……大的要服事小的」（二十五23）。這個預言宣布了兩個兒子的最終命運：一個要作以色列民族的祖宗，一個要作以東人的祖宗。以東人住在死海東南面，常與比鄰的以色列為敵。首先出生的以掃要服事弟弟雅各。跟亞伯拉罕和約瑟的故事以上帝啟示後來的事開始（十二1~3，三十七5~10）一樣，這個奇怪的宣告概括了往後的雅各故事。以掃和雅各相爭的故事終於開始：首先在母腹中相爭；然後在出生的時候，雅各抓住以掃的腳跟；再稍後，二人已是青年，以掃把長子的名分賣給精於計算的弟弟。二十六章1至32節顯示以撒過著安樂富足的生活，甚至該地的居民也想與他立約（二十六12~13、28~29）。這構成第二十七章的背景：兄弟二人再為爭產而起哄，造成以撒一家決裂。正

規的臨終祝福程序記在四十八至五十章，雅各叫齊眾子來到床前，逐一宣布遺囑。但以撒卻破壞慣例，只叫以掃一人來領受祝福。利百加大怒之下，教唆她偏愛的雅各扮成以掃，取得長子的祝福。創世記的作者表明，這個騙局不單為以撒和以掃所痛斥，也受到上帝的嚴正訓斥，因為之後許多年，雅各要為他的罪付代價，並且，三十三章11節記載他將祝福歸還以掃，以表示懺悔。

然而，儘管雅各要為厚顏無恥的作為而承受苦楚，他卻沒有失去上帝的看顧。他逃避兄長的報仇，跑到後來成了著名敬拜中心的伯特利，在睡夢中看見上帝站在梯子的頂端，向他保證：他會承受最初給予亞伯拉罕的應許，得著土地、後裔，萬族因他的後裔得福。上帝更因應雅各的特殊情況作出保證：「我與你同在，你無論到哪裏去，我必看顧你；我必領你回到這地方來」（二十八15）。往後的篇章會記載這應許得成就。

到了二十九章，他來到異地，為他的舅舅打工，又愛上了表妹拉結。然而，他的舅舅迫他兼娶拉結的醜姊姊為妻，令他稍感挫折。可是，正是這個不蒙愛的妻子成了六個支派的母親。她的多產為拉結帶來極大痛苦，拉結為得子而採用了各種拙劣方法，直至最後祈禱蒙應允，她生下約瑟，約瑟的兩個兒子以法蓮和瑪拿西成了兩個最大的支派。

古代的婚姻習俗

創世記有幾個故事讓我們認識到聖經時代的婚姻習俗和慣例。你會想起哪些故事呢？

除此之外，聖經其他書卷（例如，出二十二章；申二十二章；士十四章）及其他古代法典（例如主前1750年的漢謨拉比法典）和無數的東方婚約，可以補充這方面的資料。

這些資料顯示，在古代，通常是父母為子女安排婚事，縱或會徵詢子女的意願，但雙方家長同意才是關鍵。原因之一是當時的人較早婚，約在十多歲就結婚。但更重要的原因是出於經濟考慮。當雙方同意婚事之後，男方要送禮物或禮金給女方，價值可以等於幾年的工資。然後，到了婚禮的日子——通常為期七天——新娘的父親會給女兒嫁妝，包括衣服、傢具和金錢。嫁妝不能輕易動用，因為萬一日後遭丈夫休棄或守寡，她要用這嫁妝來為生。由於聖經時代嫁妝如此普遍，所以很少刻意提及，除非它包含了一些特別的東西，例如整座城——法老將女兒嫁給所羅門時，就將基色城給女兒為嫁妝（王上九16）。

現在請重溫利百加（二十四章）和拉結、利亞（二十九章）的結婚故事，它們與上述常態有何分別？這些分別告訴我們，這幾對夫婦和雙方家庭的關係有何別異之處？

對於雅各與妻子的關係，雅各兒子的名字（二十九32~三十24）透露了甚麼玄機呢？

族長的宗教信仰

我們很容易會把舊約其他書卷或其他文化的資料，讀入創世記有關族長的宗教行為記載中。但我們若細讀這些故事，便會發現族長的信仰與實踐，在某些方面有別於後世人。族長像後來的以色列人一樣，他們會禱告、獻祭、為孩子行割禮、避免與迦南人通婚等等。但在其他方面，族長的上帝觀卻有微妙的分別。曾在一段長時間，學者認為族長所信奉的是氏族的神，這個神是甚麼名字不打緊，總之創世記所用的名字——耶和華和全能的上帝——是後來才加進經文裏，為的是顯明摩西和後來以色列人所認識的上帝，就是族長信奉的同一位上帝。

但在近期，人們卻注意到，不少族長的名字和地名都用El來稱呼上帝（例如，Ishmael〔以實瑪利〕，十六11；Israel〔以色列〕，三十二28；Bethel〔伯特利〕，二十八19；Peniel〔毗努伊勒〕，三十二30）。有時創世記亦用El（「伊」，三十三20）或複合名字（El Elyon〔至高的上帝〕，十四20；El Roi〔看顧人的上帝〕，十六13；El Shaddai〔全能的上帝〕，十七1）來稱呼族長的上帝。

今天我們知道，族長時代的迦南人敬奉El為主神。祂是創造者上帝，諸神的神。祂以智慧和憐憫見稱。沒有祂允許，地上的事一概不得發生。祂掌有生死大權，兒女也是出於祂的賜予。這一切與創世記所描述的上帝

吻合。因此，有理由相信族長承認El是他們的上帝。

在創世記，上帝的名字通常不是El，而是耶和華，希伯來文是Yahweh。但是，出埃及記六章3節卻說：「我曾向亞伯拉罕、以撒、雅各顯現為全能的上帝〔即El Shaddai〕，至於我的名字『耶和華』，他們是不認識的」。對於這句話，學者有多種解釋。它可以解釋為上帝作為耶和華的性情（名字＝性情），是族長不認識的。又或，出埃及記六章3節跟稱上帝為耶和華的經文出自不同的來源。但是，最簡單的方案是看創世記採用耶和華一名，是要提出一個神學論點：以耶和華的名向摩西啟示自己的上帝，跟族長稱呼為「全能的上帝」的那上帝，是同一位上帝。在編輯創世記的時代，上帝的新名字已經開始沿用，因此，這個名字被引入早期的故事中，藉此說明早期與後期在宗教上是一脈相連的。

進一步討論，可看：Alt (1968)；Cross (1973)；de Moor (1990)；Moberly (1992)；Millard and Wiseman (1980)。

拉結誕下第一個孩子之後，雅各便決定是時候回家鄉了。拉班卻不會讓一個有用的女婿和兩個女兒輕易離去，更遑論若放雅各回去，就要付一筆可觀的酬金（申十五13～14）。於是，雅各提出一個拉班覺得非常有利的方案。拉班同意，凡有斑點的綿羊和山羊都歸雅各，因為山羊一般都是全黑，綿羊則全白。然而，雅各發明了一個繁殖方法，產生大量有斑點而強

壯的綿羊和山羊，結果得了一大群羊。

此舉卻增加拉班一家與雅各之間的張力，於是雅各決定在剪羊毛的繁忙季節逃走。拉班連夜追趕，終於追上，兩人爆發激烈的爭吵。拉班最終知道雅各去意已決，二人遂立約，尊重彼此的權益。拉班回到北面，雅各繼續往南走。

然而，雅各甫出虎穴，又入龍潭，走近了哥哥以掃的領土。以掃前一回出現，正是要追殺雅各。雖然雅各在瑪哈念遇見天使，但是，當他與家人進入以掃的領地，氣氛越趨緊張。雅各預留一大群牛羊先行，以為禮物。他先送妻兒過雅博渡口，這可能是以掃領地的邊界，而他卻獨自留在北岸。雅各在那裏與一個「人」整夜摔跤，到了黎明，那「人」要離開，雅各不讓他走，除非他給予祝福。於是，那「人」給雅各改名為「以色列」（Israel，「El〔上帝〕搏力」，作者用雙關語解釋：「因為你與上帝與人較力，都得了勝」（三十二28）。那「人」給雅各祝福後便離去。

這個短少的情節既隱晦和神祕，卻又明顯非常重要，因為它解釋了「以色列」一名的來源。我們可以很容易把那「人」解釋為擬人化手法，象徵雅各的恐懼，或代表以掃，但經文視他為迦南的至高神El，因為正如雅各說：「我面對面看見了上帝，我的性命仍得保全」（三十二30）。為何迦南的至高上帝要與以色列之父雅各摔跤？經文沒有為它引起的所有問題提供答案，它只讓我們看見，雅各改變了。不單名字由雅各「騙子」變成以色列（「上帝搏力」），他更跛了一條腿，免得忘記此事，而更重要的是他的性格變了。對於要面對兄長，他不

再猶疑，反而勇敢地走到大隊的最前頭，準備迎見以掃。

以掃同樣改變了。他跑來迎見雅各，抱住他與他親嘴，昔日的怨恨已渾然忘掉。雅各再三懇求以掃接受他送予的群畜，因為這是「我帶來給你的〔祝福〕」（三十三11；譯按：參呂振中譯本），間接承認罪過，要將他在二十七章騙來的祝福歸還給以掃。以掃央求他一起回到約旦河東南面的西珥家鄉，盡顯和解本色，但雅各認為自己有責任回到應許給他和他後裔的迦南地。

第三十四章記載底拿被強暴和示劍人遭屠殺，情節之可怖是創世記之最。事件當中沒有一個人值得稱許。雅各沒有關心女兒，才引發眾兄弟要為妹妹報仇，而雅各在四十九章5至7節斥責此事。但在雅各帶領家人南遷一事上，再一次顯明上帝所應許的保護（三十五5）。雅各來到伯特利，即昔日開始飄流生活時最先來到的地方，當時上帝曾應許他：「我必領你回到這地方來」（二十八15）。

三十六1~三十七1：以掃的家譜

創世記慣常在講述先祖故事的長篇敘事中間，插入不屬於蒙揀選家系的相對較短家譜。這兒也不例外，然而，以掃這個家譜卻比以實瑪利的家譜（參二十五12~18）長得多。而且，它更有兩個標題——「以下是以掃的後代」（三十六1、9）。有些學者因而推論，三十六章9至43節是後來加插進去的，時間也許是大衛統治年間，以東被納入他帝國版圖時。它亦同時提醒讀者，以色列與以東兩國關係親密。

三十七2~五十26：約瑟與兄弟的故事

通常稱為「約瑟故事」的段落，構成由二十五章21節開始的雅各生平的下半部。這故事以五十章14節的雅各葬禮和五十章26節的約瑟之死作結。「雅各的歷史記在下面」（三十七2）這個標題比平常的學術標題「約瑟故事」，更能說明故事的內容，因為約瑟雖是主角，但故事還有其他重要角色：雅各、猶大和法老的角色也很吃重。

這段故事包含以下的情節：

約瑟故事大綱

三十七2~36	約瑟被賣到埃及	
三十八1~30	他瑪與猶大	
三十九1~20	約瑟與波提乏	A
三十九21~四十23	約瑟在獄中	B
四十1~57	約瑟在宮中	C
四十二1~38	約瑟的家人第一次下埃及	A'
四十三1~四十五28	約瑟的家人第二次下埃及	B'
四十六1~四十七31	約瑟的家人第三次下埃及	C'
四十八1~五十26	雅各與約瑟臨終的日子	

五經的主題在這十多章經文繼續發展，上帝的應許正逐步應驗。上帝在整個過程中奇妙地保護選民，並且透過約瑟，讓埃及和四周國家得以在大飢荒中存活。「地上萬國都要因你的後裔得福」（二十二18）的應許得到局部應驗。然而，來到書

的結尾，土地的應許似乎前所未有地遙遠，因為雅各的子孫都已住在埃及。只有約瑟的遺言提醒我們，埃及不是他的長埋之地，也不是子孫們永遠安居之地（五十24~25）。

三十七章2至36節讓我們想起雅各故事的開端（二十五19~34）。我們再次看見兄弟從早期起已不咬弦。我們亦再次看見上帝預告了故事的主線：從前利百加得著神諭，今次約瑟作了兩個夢，預示家人向他下拜。兩個相關的夢是約瑟故事的一大特色：與約瑟一同被囚的酒政和膳長作了兩個夢（四十5~19），其後法老亦作了兩個預言飢荒的夢（四十一1~24）。重複作夢，意味深長：「法老兩次作夢，是因為上帝已經命定這事，而且要更快地實行」（四十一32）。法老的夢如是，約瑟的夢亦不例外。

約瑟與兄長之間的不和，雖因雅各的偏心而火上加油，但其實禍根已早埋家族歷史之中。雅各從來少關心利亞及她的孩子，連對利亞女兒底拿遭強暴亦少去理會。他心裏只有拉結和她所生的約瑟和便雅憫。這種憎厭如今延續至下一代。利亞的兒子們原本計劃殺約瑟，正如以掃曾要殺雅各一樣。但他們最終決定，把他賣到埃及為奴更為上算，而且佯稱約瑟已死亦一樣能夠傷透父親的心。雅各的眾子像雅各昔日宰山羊，穿起兄弟的衣服來欺騙父親一樣（參二十七9~29），用羊血染滿約瑟的外衣。面對這噩耗，雅各不能不震撼。整件事的安排主要出自利亞的第四子猶大的主意。

猶大是下一幕故事（三十八章）的主角，他再一次顯出任意妄為的性格，但這次輪到他被一件不平常的外衣和一頭

山羊的協議所騙。猶大娶了一個迦南女子，此舉已經有問題（二十四3，二十八1），並生了三個兒子。大兒子娶了他瑪後死了。按照聖經的律法，他瑪有權再嫁小叔（申二十五5～10）。她照例行了，但小叔又死了。還有第三個兄弟，他瑪期待這個小的長大後娶她，但猶大不許，無視習俗。於是他瑪設計使猶大令她懷孕。猶大宣告她是傷風敗德的妓女，要依例燒死（參利二十一9）。他瑪在最後一刻說出經手人是誰，猶大唯有低頭承認：「她比我更有理」（三十八26）。這標誌著猶大悔改的開始，到了第四十四章，他發表情詞至烈的哀求，是為他脫胎換骨的高峰。

由第三十九章開始，故事再次聚焦在約瑟和他在埃及的三個階段：首先在波提乏的家中作管家，然後在獄中作司獄的助手，最後作法老的副手，又稱埃及的大臣。這三個階段有很多共通之處，因此上面的大綱將它們稱為ABC，與約瑟的兄弟其後三次下埃及的A'B'C'對應。「耶和華與約瑟同在」（三十九2、3、21、23）這句話概括了首三個階段。約瑟這時身陷困境，被妒忌的兄長賣到埃及為奴，而作者竟有這樣的評註，令人驚訝。三十九章21和23節再出現這評註，約瑟剛因主母誣告意圖強姦而被收下監。但創世記不斷強調，不要從表面去理解人間的事情。約瑟要兩次向兄長重申，上帝的大能把他們的惡行變成了美事：「從前你們有意要害我，但上帝有美好的意思在其中，為要成就今日的光景，使許多人的性命得以保全」（五十20，參四十五5～8）。其實，「上帝與約瑟同在」這句話已有力地表明，約瑟的受苦有上帝的美意在背後一力引導。

雖然第三個階段（四十一章）沒有註明上帝與約瑟同在，但從他由獄中得釋放，為法老解迷夢，獲升為埃及首相等事件看，足夠顯明這事實了。

約瑟故事中的埃及

約瑟故事在舊約的獨特之處，在於它大部分是以埃及為背景，而不是迦南或美索不達米亞。作者對埃及的習俗熟悉得令人驚訝，因此埃及學專家認為他一定在埃及住過。波提乏、亞西納和撒發那忒巴內亞都是典型的埃及名字。他認識買地（四十七20~22）和授職（四十一41~44）的習俗，又知道閃族人擢升至高位、埃及人重視解夢、木乃伊處理和埃及人的理想壽數是110歲（五十26）等事情。

由於埃及是非常保守的國家，觀念和習俗改變得非常緩慢，單憑上述資料很難推斷約瑟活在哪個年代，又或故事在何時寫成。「約瑟」是主前2000年至及後幾百年典型的閃族名字；這時期有很多亞洲人在埃及作奴隸。埃及曾被閃族的君王統治了約一個世紀（主前1650-1540年），他們被稱為許克索斯人（Hyksos），因此，或許約瑟是在這時期擢升至高位。

不過，約瑟故事是在較後期寫成的，儘管學者們對有多後期仍然意見分歧。部分人名、「蘆荻」等字眼和授職儀式的細節都與拉美西斯（Ramesse）時期（主前十三世紀）最為吻合。這樣一來，故事最初流傳的時間

便大概是摩西的時代。還有一些特色顯示它是在以色列寫成，例如，埃及的穀物是被南風吹焦，以色列的穀物卻懼怕東風（四十一6）；「他全家之主」（四十五8）這個稱號在希伯來文是作首相解，但在埃及語卻不然。一個成書可能性是所羅門時代，因為埃及與以色列的關係在當時非常密切（王上三1）。

進一步討論，可參Hoffmeier 1996，頁77-106；de Vaux 1978，頁291-320；Wenham 1994，頁xxv-xxviii。

約瑟在埃及的三段生涯，以他被立為首相為高峰（三十九～四十一章），對應接下來眾兄弟三次下埃及，最後約瑟跟父親雅各團聚，是為高潮（四十二1～38，四十三1～四十五28，四十六1～四十七28）。眾兄弟獨留拉結僅存的兒子、年紀最幼的便雅憫在家陪伴老父雅各，下埃及買糧，在這頭二次旅程，所有家庭舊帳再次浮現。約瑟宣布，若想救西緬，眾兄弟得把便雅憫帶來，結果眾兄弟回迦南，與雅各激烈爭吵，最後雅各讓步，讓便雅憫跟兄長下埃及去。

便雅憫因著偷竊約瑟的杯而被拘禁，危機一觸即發：眾兄弟會否為求保命，犧牲拉結僅存的兒子，抑或他們會拼命保護他——也就是保護父親，儘管他只關心約瑟與現在的便雅憫，從沒真正關心過他們。猶大那段感人肺腑的話，充分顯出他已經改變。他完全代入了父親的感受，無法想像便雅憫不能回去的後果。到了這一刻，約瑟向兄弟表白了，接著是另一次大和解，情形類似第三十三章雅各與以掃的和解。

猶大的演說

猶大向約瑟哀求的呼籲（四十四18~34）被譽為舊約中最優美的演說。猶大如何說服約瑟釋放便雅憫？他講述的往事，如何異於創世記之前的記載？他增添了甚麼？略去了甚麼？這些改動產生了甚麼效果？他怎樣形容父親的境況和自己與便雅憫的關係？約瑟聽了這番話後，會對猶大這個人有何感受？

第三次旅程是將老父雅各和其餘的家人遷到埃及。雅各與約瑟團聚，場面自是感人。全族人被安排在尼羅河三角洲東北部的歌珊地定居。

第四十八至五十五章記載了雅各和約瑟的遺言。約瑟得知父親的健康愈來愈差，便帶同兒子瑪拿西和以法蓮來讓雅各祝福。但雅各不單祝福他們，還把他們收為自己兒子，地位與其他兒子一樣。這解釋了為何以法蓮和瑪拿西成了以色列兩個支派，且是北面最大的二支派。雅各把長子的權利給了次子以法蓮，約瑟提出反對，但雅各卻堅持。這是創世記一個常見的現象：小兒子取代大兒子；其他例子有該隱和亞伯（四章）、謝拉和法勒斯（三十八章），當然還有取代了以掃的雅各本人。

第四十九章的雅各祝福可說是創世記的高潮。雅各在臨終前逐一評檢兒子們過去表現和將來的景況。他的評語是對兒子們所作所為的決定性判詞。他斥責長子流便的亂倫行為（三十五22），又斥責次子西緬和三子利未在示劍大肆屠殺（三十四章）。頭三個兒子蒙羞受責，四子猶大遂獲得抬舉，

他的將來亦一片光明（四十九8~12）。除猶大以外，只有約瑟得到稱讚（四十九22~26）。這些祝福不單解釋了十二支派在以色列往後歷史中的不同地位，更代表對得地的應許滿懷信心。雅各或許要死在應許地以外的埃及，但在他心中，他的子孫會在應許地安然居住，生活無憂。特別是「權杖必不離開猶大」的預言，再肯定了上帝給亞伯拉罕「君王必從你而出」的應許（十七6、16）。事實上，雅各繼續預言到有一世系，列國要向它進貢（四十九10），此話明顯指向大衛的王朝和帝國。

最後一章記述雅各被葬在迦南地的族長墓地麥比拉洞。約瑟的兄長擔心父親死後會遭到約瑟報復，約瑟因而向他們再保證，他已寬恕他們。約瑟猛烈地否認自己有報復的念頭，說明創世記多麼重視寬恕與和解的信息。

新約與創世記第十二至五十五章

新約視教會歷史為以色列歷史的延續：外邦信徒被接上以色列這棵橄欖樹（羅十一17~24）。因此，創世記的人物就是教會最早的成員，他們的行為是信徒效法的榜樣。新約最多引用的經文是創世記十五章6節：「亞伯蘭信耶和華，耶和華就以此算為他的義」；保羅引用來證明信心的重要，雅各則用來指出信心必須引發好行為（羅四9、22；加三6；雅二23）。

不過，最長篇引述族長榜樣的經文，卻是司提反向議會申訴的記載和希伯來書第十一章。前者由亞伯拉罕在美索不達米亞蒙召開始，一直講到雅各葬在迦南（徒七2~16）。後者由亞伯開始，以約瑟在遺命中強調要把他葬在迦南作結（來十一4~

22) 。按希伯來書作者所言，這些人都是憑著信仰上帝的應許而活，在困難和逼迫面前仍堅持到底，就如他盼望他的讀者能夠一樣。

進深研讀

註釋書

R. W. L. Moberly, *Genesis 12-50*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992. 這是不錯的導論書。

G. J. Wenham, *Genesis 1-15, Genesis 16-50*. Dallas: Word Books, 1987, 1994.

G. Westermann, *Genesis 12-36: A Commentary*. tr. by J. J. Scullion. London: SPCK, 1985. 權威的德語註釋。另有 *Genesis 37-50*, 1986。

族長與歷史

J. Bright, *The History of Israel*. London: SCM Press, 1972. 雖然有點過時，但可讀性仍然很高。

J. K. Hoffmeier, *Israel in Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 1996. 對有關資料作出紮實討論，資料亦新。

K. A. Kitchen, *The Bible in Its World*. Exeter: Paternoster Press, 1977. 作者以精明且博學的埃及學學者角度來看聖經。

A. R. Millard and D. J. Wiseman, *Essays on the Patriarchal Narrative*. Leicester: IVP, 1980. 這些專文是特別回應 van Seters 和 Thompson 的懷疑見解。

- J. van Seters**, *Abraham in History and Tradition*. New Haven: Yale University Press, 1975. 此書對創世記史實性的質疑深具影響力。
- T. L. Thompson**, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*. Berlin: de Gruyter, 1974. 書名雖然像正面肯定，唯事實上卻是質疑，且力度亦不輕。
- R. de Vaux**, *The Early History of Israel*. tr. by D. Smith. London: DLT, 1978. 作者是二十世紀舊約研究的頂級法國學者，此書綜合功夫非常到家。
- R. R. Wilson**, *Genealogy and History in the Biblical World*. New Haven: Yale University Press, 1977.

文學和神學研究

- R. Alter**, *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 1981. 作者是文學評鑑家，文筆生動，他視聖經敘事為歷史小說。
- D. J. A. Clines**, *The Theme of the Pentateuch*. Sheffield: JSOT Press, 1978. 本書堪稱里程碑。
- R. W. L. Moberly**, *The Old Testament of the Old Testament*. Minneapolis: Fortress Press, 1992. 探討創世記與五經各卷的關係。重要著作。
- M. Sternberg**, *The Poetics of Biblical Narrative*. Bloomington: Indiana University Press, 1985. 討論聖經作者的技巧。重要著作。

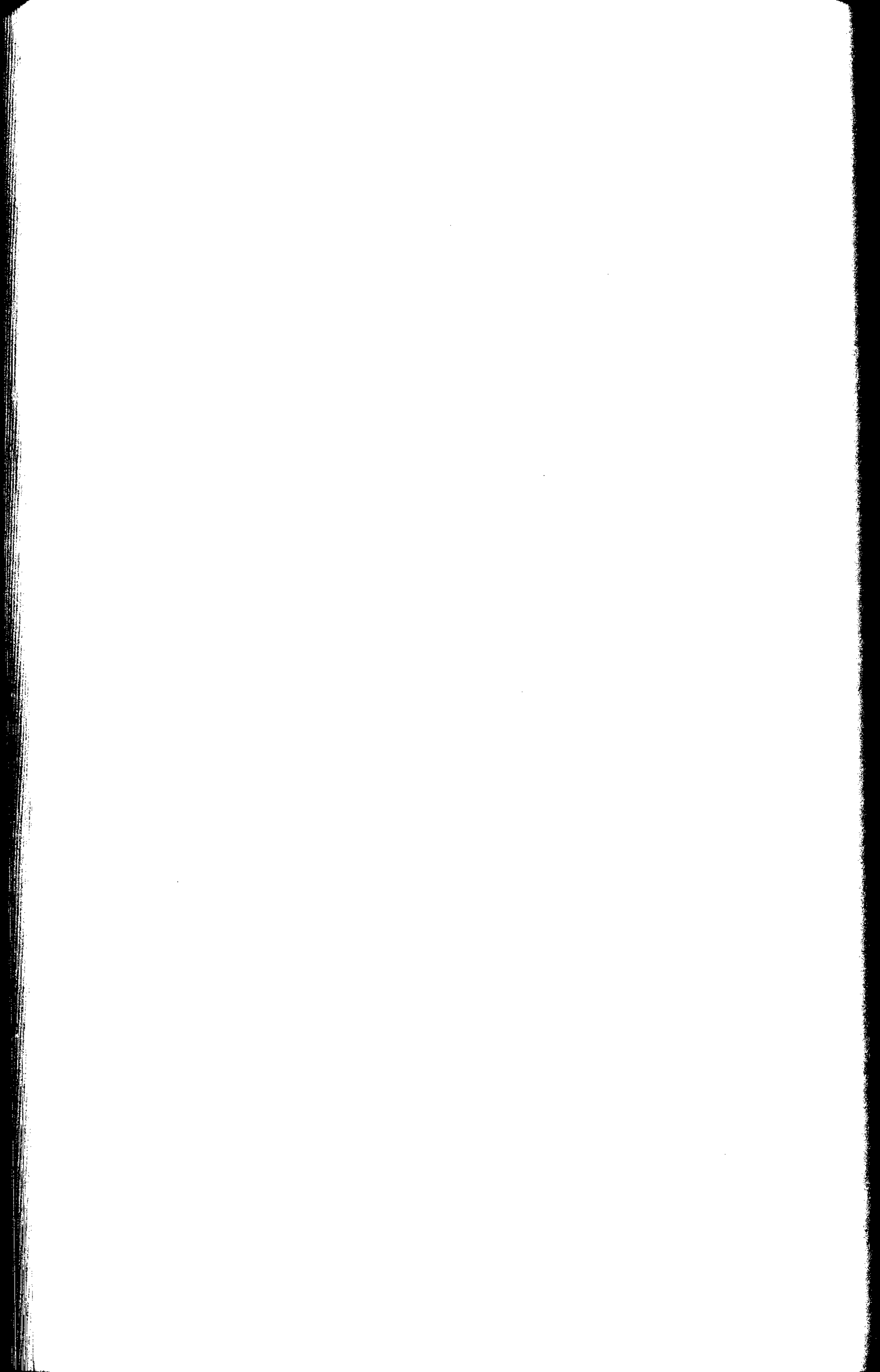
族長的宗教

A. Alt, 'The God of the Fathers', tr. by R. A. Wilson, in *Essays on Old Testament History and Religion*. Garden City: Anchor Books, 1968, pp. 1-100. 原文章在1929年出版，非常有影響力。

F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973. 內容甚有價值。

T. N. D. Mettinger, *In Search of God: The Meaning and Message of the Divine Names*. tr. by F. H. Cryer, Philadelphia: Fortress Press, 1992.

J. C. de Moor, *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism*. Leuven: Leuven University Press, 1990. 把以色列宗教置於迦南宗的背景，以作對照。



第四章

出埃及記

顧名思義，出埃及記記載以色列人在摩西帶領下出埃及（書卷的英文名稱Exodus是希臘字，意思是「出路」）這件核心事件。本書又稱為「摩西的第二卷書」，這個名字也許更恰當，因為摩西由開頭至末都是最重要角色。出埃及記第二章記述他的出生、在埃及宮中成長及第一次解救同胞脫離壓迫。在第三章，他在燃燒的矮樹叢遇見上帝，由這刻開始，便一直站在舞台前端：與法老交涉、領百姓過紅海、領受十誡和其他律例、指揮會幕的建造。舊約總共770次提到摩西，當中有三分之一見於出埃及記。對摩西角色的最驚人評語可能是：當以色列人剛渡過紅海，脫離埃及軍隊之後，「〔百姓〕就敬畏耶和華，又信服耶和華和他的僕人摩西」（十四31）。因著摩西在出埃及記和之後三卷書的核心地位，說它是以摩西傳記形式寫成的妥拉實在當之無愧（參本書第一章）。

「出、利、民」三卷與五經其餘書卷不同之處在於它以摩西的生平為焦點。創世記佈下摩西一生工作的背景；申命記則是摩西對自己一生功過的回顧，表達他對民族的期盼和擔憂。但「出、利、民」卻記載他生平一切重要事件（除了他離世前的幾日），尤以他領受及頒佈律法為重中之重。最長的兩卷書

出埃及記和民數記包含了律法和敘事，夾在中間的利未記則幾乎全是律法。但利未記每個分段的開始語句：「耶和華對摩西說」，以及第八至十章和二十四章的事件，在在提醒讀者，利未記實在也是有關摩西領受律法的敘事。

大綱

創世記每個新段落都有標題，但出埃及記卻沒有。它是一個情節接另一個情節的敘事，因此，我們要以它的內容而不是形式來分段。

第一部分 在埃及為奴和得釋放

- 一1~22：為奴和種族滅絕
- 二1~22：摩西的出生與成長
- 二23~四31：摩西的使命
- 五1~七13：與法老交涉
- 七14~十一10：十災
- 十二1~十五21：出埃及
- 十五22~十八27：往西奈

第二部分 頒佈律法

- 十九1~二十21：在西奈山的啟示
- 二十22~二十三33：律法與規條
- 二十四1~18：立約

第三部分 會幕

- 二十五1~三十一18：建造會幕的指示
- 三十二1~三十四35：金牛犢

三十五1~四十38：建造會幕

為奴和得釋放**一1~22：為奴和種族滅絕**

這一章闡述摩西出生的時代背景。它首先重溫創世記結尾時，雅各一家來到埃及定居（一1~6；參創四十六8~27，五十22~26），轉瞬間，後裔的應許亦已應驗（一7；參創十七2、6）。不過，約瑟時代的埃及人厚待以色列人，但隨著朝代更替，他們今天卻害怕起來，要苦待以色列人。這轉變一般被認為發生在許克索斯王朝沒落之後，這個閃族王朝由主前1648至1540年治理埃及。許克索斯人與希伯來人一樣是異族人，但隨後的王朝是埃及人血統，他們不喜歡外來移民，強令他們在歌珊地建造積貨城比東（今天的利他伯廢丘〔Tell el-Retabeh〕）和蘭塞（昆地〔Qantir〕）（見頁104的地圖）。

作苦工也不能壓抑以色列人的人口增長，埃及人唯有出撒手鐮，下令把生下來的希伯來男嬰殺死。由於接生婦不肯執行政策，法老下令把所有希伯來男嬰淹死在河裏。這解釋了摩西的母親為何把摩西藏起來；較長遠而言，亦說明最後一災——滅埃及長子——多少是公義的報應：埃及人既曾如此加害以色列人，現在只是以其人之道還治其人之身。

二1~22：摩西的出生與成長

故事很快便由摩西的出生說到他在埃及的宮中成長、逃離埃及、娶米甸女子為妻和生下第一個兒子。這一章的詞彙多

有埃及的源頭，例如：箱子、蒲草、石漆、蘆葦、河，甚至摩西的名字。「摩斯」（Mose，意即「孩子」）這元素常見於埃及王室成員的名字中，例如：亞們摩斯（Amenmose）、圖特摩斯（Thutmose），所以埃及公主給他起名作「摩西」也毫不出奇。不過，舊約通常解釋人名的含意而不是來源，這兒亦是。「摩西」的希伯來文是「拉出來者」的意思，喻指他將來要把同胞從埃及「拉出來」。井旁片段（二15~22）亦是異曲同工，跟以撒和雅和的妻子在井旁出現的情節（創二十四，二十九章）非常雷同。摩西初遇未來妻子的一幕的精髓是：他救了她及眾姊妹，不許其他牧羊人阻撓她們飲羊。這次事件預示了摩西是拯救者，將來要把同胞從埃及拯救出來（二17、19，參三8，十八10）。在這之前的一個事件（二11~15），他將來的角色更有清楚的伏筆：他救了一個同胞脫離埃及人的欺壓，卻惹來同胞批評他自詡為首領和審判官，在往後的故事他便常面對這類埋怨，權威受到同胞質疑（例如，五21，十七3；民十四1~4，十六1~11）。因此，摩西這幾樁早年事件已預示了他將來的命途：解救不情願、不感恩的以色列民。

二23~四31：摩西的使命

摩西往後的角色和工作，在二章1至22節只是作了預示，但是，由二章23節起，他的使命獲得說明清楚了。經文首先交代以色列人的苦況和呼求，以及上帝記念祂的約，然後馬上轉到上帝的山——何烈山。上帝將來在這地的西奈頒賜律法，但如

今祂先在燃燒的荊棘中向摩西顯現。摩西初次領會上帝的聖潔屬性，這是律法中一個至為重要的觀念。摩西不得不脫下鞋，蒙住臉。

上帝向摩西宣布，祂要拯救百姓脫離為奴之苦，領他們到應許給列祖的土地，就是那流奶與蜜之地。摩西的任務是說服法老讓以色列人去，帶領百姓「在這山上」（三12）敬拜上帝。摩西對這使命提出一連串的反對，上帝則逐一駁回，同時按次釐清他的角色。

首先，以色列人未必相信上帝曾向摩西顯現，亦會問他上帝叫甚麼名字，以斷定他的資格。五經的敘事者在創世記常用上帝的標準名字——耶和華，但是，我們在這段經文才曉得，在上帝在荊棘叢中顯現之前，聖經人物是未知道這名字的。摩西這時才知道，那位曾向亞伯拉罕、以撒和雅各顯現的上帝名為「耶和華」，意思是「祂將是」或「祂要作成事情」，因此祂稱自己為「我將是」（新譯本：「自有永有者」）。列祖的上帝因此也就是摩西的上帝，不僅如此，祂更是自有永有者或造物主。不管這個名字的確切意思是甚麼，它顯示了上帝的絕對權能，保證祂有能力迫使埃及人放以色列走（三13~22）。

摩西預計的第二個問題是埃及人不會信他。上帝給他三個神蹟，以回應他們的質疑，證明上帝確實向他說話。三個神蹟是：杖丟到地上成了蛇；手放在懷裏再抽出來白如雪；水倒在地上變成血（四1~9）。

上帝的名字

舊約的上帝在英文譯本通常稱為the LORD（中譯通常是「耶和華」或「上主」），這個譯法遵循主前第三世紀開始翻譯的「七十士譯本」，它是最古老的舊約希臘文譯本。但是，因著原本的希伯來文串法，再加上本段經文，上帝原本的希伯來名字很可能是Yahweh，意思是「祂是」或「祂要作成」。但猶太人怕一時大意，違背了第三條誡命（「不可妄稱耶和華你上帝的名」，出二十七），遂決定不用Yahweh，改而稱上帝為Adonai（主）。因此，希臘文譯本將上帝的名字意譯為the LORD。

Yahweh the LORD（耶和華）是上帝的特別名字，讓人識別祂，以免與古代世界其他神祇，例如巴力、伊斯他、哈達德、宙斯等混淆。但由於以色列人不相信這些神祇，他們可以簡單稱耶和華為上帝。

有關「耶和華」一名在創世記的出現情況，請看上一章的專題：「族長的宗教信仰」，頁76。

摩西似乎被說服，卻仍然提出第三個反對理由：他不善辭令。於是，上帝派他的哥哥亞倫作發言人。他的岳父葉忒羅亦鼓勵他回到埃及。耶和華再次召他返回埃及，但同時向他預告，法老不會輕易容以色列人離去（四10~23）。

因此，當我們讀到四章24節：「在路上住宿的地方，耶和華遇見了摩西，就想要殺他」，自然非常震驚。摩西只是聽

從祂的指示回去見法老，為何要殺他呢？類似的問題出現在另兩個事件中：雅各遵從上帝之命回迦南，卻有一「人」跑來與他摔跤（創三十二24~30）；巴蘭奉命祝福以色列，但提著刀的耶和華使者卻敵擋他（民二十二22~25）。這三件事件都要求當事人完全遵從上帝的旨意，但摩西卻沒有替兒子行割禮，可能反映他仍未全心全意，因為只有受過割禮的人才可以守逾越節，然後出埃及（十二48）。摩西的使命是帶領同胞離開埃及，成就上帝給族長的立約應許，但他竟未為兒子行割禮，儘管亞伯拉罕已被警告，不受割禮的要突然死亡（創十七14）。幸得西坡拉的果斷行動拯救了全家，亦間接挽救了整個使命。

五1~七13：與法老交涉

摩西與亞倫和百姓會面之後，便進到法老面前，要求他允准以色列人去曠野過節三天。他們的真正要求當然不是這樣簡單，不過，即使是這個簡單的要求都遭到嚴厲的拒絕——事實上，百姓反被勒令要自行撿草做磚。摩西和亞倫因而被百姓怒罵，說他們只令百姓苦上加苦。

這促使耶和華用最清晰的話來確認：祂應許要拯救百姓。祂是耶和華，曾向族長顯明為全能的上帝。祂必救他們脫離為奴之苦，領他們進入應許地。於是，亞倫和摩西再次來到法老面前，把杖變成蛇，以證他們為上帝指派。但法老的謀士同樣把杖變成蛇，雖然亞倫的蛇吞了其他的蛇，法老仍不讓步，出埃及仍遙遙無期。

七14~十一10：十災

摩西與法老之間的抗爭已白熱化，事實上，這不單是兩個民族代表之間的鬥爭，更是埃及的神祇與以色列的上帝之間的鬥爭。埃及人視法老為神，他是埃及得享安定繁榮的保證。但這些災殃證明事情並非在他掌管之中，他亦不能保護人民。每一次災殃都由摩西和亞倫宣布，然後由耶和華以色列的上帝親自降災。法老最初盛氣凌人，但經驗過第七和第八災後，他開始軟化，考慮讓以色列人離去，但後來又改變主意。要等到最後那致命性的災殃，他才投降，但即使如此，他後來還是後悔，結果他和他的軍隊要葬身紅海。

每三災一組，分為三組，第十災是總結。

從下圖可見，第一、四和七災有類似的前奏：摩西受命在清早站在或來到（幾乎是同一個希伯來文動詞）法老面前，預先警告法老。同樣，第二、五和八災有類似的結構：先作警告、沒有提及時間、受命進去見法老。第三、六和九災毫無預警便來了。第一至三災由亞倫伸出杖來降下；第六至九災由摩西所降；第四、五和第十災由上帝親自降下。

這些重複的公式為敘事提供了背景上的統一性，而人物之間的張力亦不斷升溫。隨著災殃變本加厲，法老就愈發懇切求摩西為消災而祈禱，每次都承諾讓以色列人離開。但是，每當災殃消解，他便馬上變卦，其罪責愈益深重。對於這種反口覆舌的表現，聖經有時會歸咎法老本人，說他自硬己心（八15、32，九34）；有時似乎只是客觀描述：「法老心裏剛硬」（七13、22，八19，九35）；有時歸因於上帝（九12，十20、27，

十災

災殃的種類	預先警告	預告的時間	指示	施災者	經文
1. 血災	有	早晨	站在法老面前	亞倫	七14~24
2. 蛙災	有	沒有說明	進去見法老	亞倫	八1~16
3. 虱災	沒有	沒有說明	沒有	亞倫	八16~19
4. 蠅災	有	清早	站在法老面前	上帝	八20~32
5. 畜疫之災	有	沒有說明	進去見法老	上帝	九1~7
6. 瘡災	沒有	沒有說明	沒有	摩西	九8~12
7. 雹災	有	清早	站在法老面前	摩西	九13~35
8. 蝗災	有	沒有說明	進去見法老	摩西	十1~20
9. 黑暗之災	沒有	沒有說明	沒有	摩西	十21~29
10. 滅頭生之災	有	沒有說明	沒有	上帝	十一1~10 十二29~32

十一10)。我們注意到，法老在頭幾次災殃之後是自己硬心，但到了末後的災殃，聖經卻說是上帝使他硬心，彷彿上帝因著他最初頑梗，遂要令他加倍頑梗，以作懲罰。

硬心

按照聖經的觀念，「心」不是把血液輸送到全身的器官，亦不僅代表情緒，以對比理智和意志。聖經把「心」視為人格的所在。人用「心」去思想和作決定；腎和胰臟則多與情感有關。「心」在聖經的用語習慣上，大約相當於思想和意志。

因此，聖經說法老硬心，意思是他不理會眼前的證據，仍然拒絕改變心意。他變得愈來愈頑固和倔強。但更難明白的是，聖經有時說上帝使人心硬。先知書亦出現過這個講法，例如以賽亞書六章10節，福音書亦常引用這句話（例如，太十三14~15；可四12）。它可能只是一種生動的說法，表明萬事的發生最終都有上帝的掌管。倘若上帝任由人因著一意孤行而變得愈來愈倔強，我們甚至可以說是祂使人變得倔強。

請思考以下經文：創六5；耶十三23，十七9~10；結三十六26；可七21~23；羅九17~21；雅一13~15。

從聖經的角度看，是上帝降災迫使法老讓以色列人離去。每次降災前都會預告法老，然後由亞倫或摩西伸杖來使之發生，因此，它們是顯示上帝而非法老掌權的證據。然而，雖然

災殃顯明是上帝親自介入，但災殃本身卻不是史無前例，例如，埃及就曾遭受冰雹、沙塵暴和蝗蟲災害。但霍特（Greta Hort, 1957, 1958）指出，許多災殃可被視為由反常天氣引發，在約六個月內發生的連串大型災害。

尼羅河集水區的傾盆大雨會導致每年九月河水氾濫。第一災是河水變血，魚類死亡。霍特解釋，是鞭毛藻被沖去下游，使河水變成血紅色，令魚類死亡。這亦間接造成接續的五個災。河裏的蛙跳上陸地（第二災）。潮濕的天氣導致蚊蠅（第三災）和蒼蠅（第四災）大量滋生。死去的蛙成了炭疽病菌，由蒼蠅傳給牲畜（第五災）和人（第六災）。接著的三個災——雹災、蝗災和黑暗之災——很可能是由沙漠的沙塵暴引起，然而是次規模特大，但埃及人對這些現象亦非陌生。倘若埃及的謀士認定災害是有自然因素，我們就更容易理解法老為何會取觀望態度，打著明年會好轉的算盤。但是，當最後一個史無前例的災難發生，所有頭生的都死去，他便決定讓步，至少是短暫讓步。

十二1~十五21：出埃及

第十一章宣布上帝要降最後一災，執行卻不是即時的。反之，摩西指示以色列人守逾越節的規矩，以避開第十災。當埃及人的長子死亡，以色列人便即時被趕出埃及（十二29~42）。但情節卻再一次暫緩，轉而交代守逾越節、奉獻頭生的和守無酵節的規矩（十二43~十三16）。十三章17節才接駁回敘事，講述出埃及、過紅海，並以第十五章的勝利之歌作結。

資料的混雜給解經家和歷史學家帶來問題，卻正好說明出埃及記的性質——妥拉、宗教訓誨。它既灌輸歷史，亦教導讀者如何做事。逾越節是記念以色列人昔日脫離埃及為奴生活的往事，但同時亦是每年要守的節期，人必須以正確的方式來守節，上帝才會繼續施恩。因此，故事情節一方面大概按照時序記載，但又會不時中斷，仔細教導在任何時間都適用的守逾越節規矩（十二14~27，十三5~14）。部分指引似乎只適用於在埃及地那一次，例如把血塗在門楣和門框上，但大部分似乎適用於日後在迦南地（十二19、48~49，十三5~14）。

以舊約聖經來看，逾越節是最重要的宗教節期，因為在民族歷史中，它標誌著以色列立國的時刻。出埃及的那個月便成為全年的第一個月，所有受割禮的以色列人和他們的家人都要守節，違者處死（十二2、15、19）。許多逾越節的習俗都是記念出埃及的情景，尤其是吃羊肉和無酵餅（十二3~4、39）。

逾越節

試把出埃及記十二至十三章，與以下兩類經文比較，建構一幅舊約時代守逾越節的圖畫：守節規矩的經文（出三十四18；利二十三4~8；民九1~14，二十八16~25；申十六1~8）；描述守節過程的經文（書五10~12；王下二十三21~23；代下三十五1~19）。

你留意到甚麼異同嗎？你怎樣解釋這些分別？

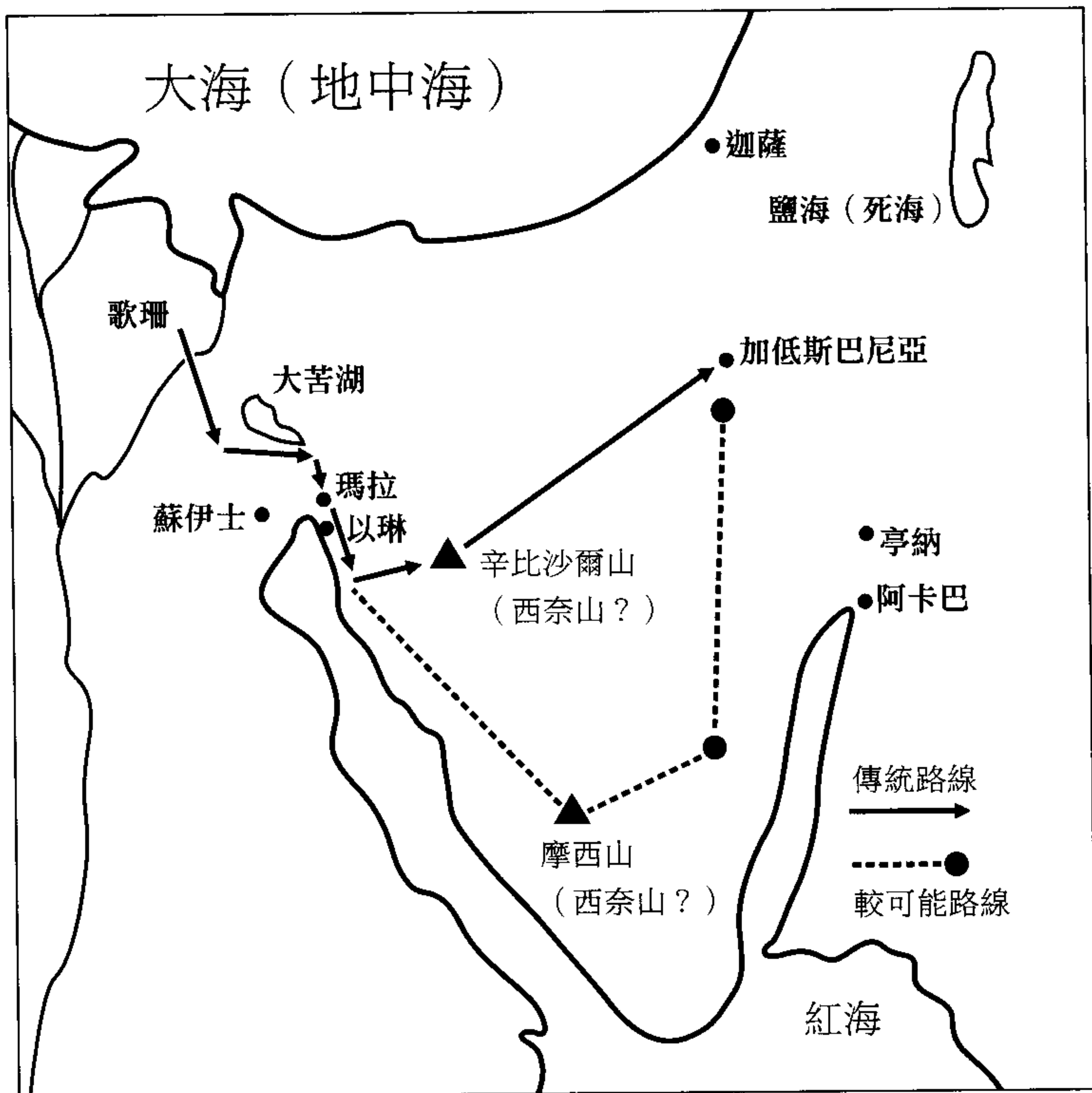
新約有幾次提及逾越節（路二41~43；林前五6~8），事實上，最後晚餐也是逾越節晚餐（太二十六17~

30；可十四12~26；路二十二7~23）。

今天的猶太人仍守逾越節。由於聖殿在主後70年被毀，猶太人再沒有獻逾越節羊羔，但在其他方面仍恪守古代的習俗。（可找來介紹逾越節的錄像或網站看看。）住在巴勒斯坦納布盧斯（Nablus）的撒瑪利亞人，今天仍在逾越節用羔羊獻祭。

岔出去講將來在應許地如何守逾越節（十三1~16）之後，經文回到主要的敘事去，記載摩西帶同約瑟的骸骨（十三19；參創五十25），簡單交代他們所行的路徑。往迦南的最短途徑是沿著地中海岸往東走，經過非利土地，但由於那裏有埃及的哨兵，以色列人沒有走這條路（十三17）。他們沿著今天蘇伊士運河的路徑，向東南方的苦湖（Bitter Lakes）走。地理學家推測在主前2000至1000年，這些湖泊與紅海西岸連接，這可以解釋為何以色列人困在紅海與埃及軍隊中間。另一個可能性是，*yam suf* 有時雖可解作紅海，但這裏或應按它更基本的含意解作「蘆葦海」，而這名字可能很貼合苦湖地區的實況。

對於出埃及的初期路線，我們會參照霍夫邁爾（Hoffmeier）的見解。至於後期往西奈的行程，我會選擇哈雷爾（Harel 1968）的見解，即位於西奈北面的辛比沙爾山（Jebel Sin Bishar），而不是傳統認為的南面的摩西山（Jebel Musa）。進一步討論可看溫漢（1981，頁220-28）。



出埃及的路線

(依據Hoffmeier 1996, 頁78和Wenham 1981, 頁221)

不過，出埃及記真正關注的不是紅海的位置，而是當時發生了甚麼事。上帝使大東風及時吹來，以色列人得以走過紅海，然後東風又及時停止，令埃及的戰車全部淹沒，最終證明以色列的上帝比埃及這個超級大國強大。法老誓要阻止以色列人離開的頑固心態，使他的精銳部隊葬身大海。摩西和百姓大唱頌歌（十五2~18），稱頌上帝戰勝敵人。這首歌特別描寫埃及人在紅海的大敗：

我要向耶和華歌唱，因為他高高地被高舉起來；
他把馬匹和騎馬的投在海中。（第1節）

然而，這事件有更普遍意義：它不僅標誌著耶和華勝過地上的權勢，更顯明祂超過一切超自然力量。摩西設問：

耶和華啊，萬神之中有誰像你呢？（11節）

祂在紅海的勝利，是祂領以色列進應許地的憑證。

你要把他們領進去，栽種在你產業的山上，
耶和華啊，就是在你為自己預備的住處。（17節）

最後，出埃及的經歷證明：

耶和華必作王，直到永永遠遠。（18節）

因著風格和用語，這首詩很可能是聖經中最古老的詩之一。它充分表達出猶太人的信仰精髓，以至今天仍在每日的早晨敬拜中唸誦，當然亦在逾越節的第七日唸誦，重溫第一次唱誦時的情景。

十五22~十八27：往西奈

上帝在紅海顯明祂的榮耀權能，激發百姓用這首偉大詩

歌來頌讚祂，使他們對上帝和摩西大有信心。十四章31節說：「以色列人看見耶和華向埃及人所顯大能的手，就敬畏耶和華，又信服耶和華和他的僕人摩西」。然而，如五經常有的情況一樣，深刻經歷上帝或作出信心行動之後，下一幕就是懷疑或背逆（參創十二，二十章；出三十二章；利十章；民十三～十四章）。

是次，過了紅海之後，百姓便三次抱怨摩西——間接抱怨上帝——帶他們來這凶險的曠野，他們命不久矣。他們走了三天路程，來到瑪拉，卻發現水是苦的，不能喝（十五22～27）。上帝應允摩西的祈求，使苦水變成可飲用的甜水。出埃及後一個月，他們來到汛曠野，百姓為沒有餅或肉吃，向摩西和亞倫大發怨言。屬於野雞類的候鳥鶴鶉定期飛越西奈上空，此時成群低飛過來，供百姓食用（十六13）。但作為他們日常食糧的不是鶴鶉，而是嗎哪——「像小白霜一樣細小的東西」（十六14），「像芫荽的種子，色白，味道像攪蜜的薄餅」（十六31）。有人曾提出，嗎哪是住在檉柳樹的蚜蟲的分泌物（Bodenheimer 1947）。雖然不能否定這個可能性，但經文沒有暗示嗎哪是自然產物，像鶴鶉一樣，而且嗎哪的數量亦顯然是多得超乎尋常。

一如逾越節的記載，寫出埃及記不僅為了記錄歷史，還是要借古知今。以色列人不知感恩和背逆的心態明顯被訓斥，但更重要的是借這事件說明安息日的原則和其重要性。以色列人尚未來到西奈山，還未領受十誡，但已明白為何要守安息日。上帝每逢禮拜五賜下雙倍嗎哪，讓人無須在安息日出去收取或

烤煮（22~30節）。

在三件抱怨事件中的最後一樁，情節顯然最嚴重，舊約亦經常以此為例（申六16；詩九十五8）。百姓經歷過瑪拉的苦水變甜，上帝日賜嗎哪之後，竟在利非訂因缺水而向摩西發惡毒怨言，真有點過了火：「你為甚麼把我們從埃及領上來，使我們和我們的兒女，以及我們的牲畜都渴死呢？」（十七3）這不啻是完全否定上帝帶以色列進迦南的整個計劃。但無論如何，摩西擊打磐石，人人有水喝了。

在利非訂遇到的不單是缺水問題，還有亞瑪力人似乎無故發動猛攻（參申二十五17~19），勢將以色列在抵達西奈山之前消滅。但像在埃及一樣，大能的上帝透過摩西的杖拯救了以色列（十七8~14）。

在敘事來到西奈山頒賜律法的前一刻，摩西的岳丈葉忒羅再次出現。無論是出埃及記十八章，還是民數記十章11、29至32節和申命記一章9至17節提到這次事件，都暗示葉忒羅是在頒賜律法之前來到，在律法頒賜後才離開，那麼，為何此時要插入這個片段呢？我們沒有明確的答案。有學者提出，撒母耳記上十五章6節同樣先後提到基尼人（即米甸人）和亞瑪力人，比對一個是朋友，一個是敵人。另一個見解認為，米甸人是亞伯拉罕第二個妻子基土拉的後裔（創二十五2），而頒授律法時，亞伯拉罕的兩支都當在場。又或許用意是，即使有了律法，百姓仍需要摩西確保執法公平。

頒佈律法

十九1~二十21：在西奈山的啟示

過紅海把出埃及記推至第一個高潮，而在西奈山頒佈律法是第二個及甚至更高的頂峰。事實上，由這裏開始一直至民數記第九章的整個篇幅，都是圍繞在西奈山頒賜律法，因此我們或可說，它是一連串山脈，而不僅是敘事的頂峰。但不管如何，在西奈山的第一次啟示富十足的戲劇性，經文的精緻散文風格幾乎變成了詩體。

西奈山的啟示出現得頗突然：以色列人在出埃及後第三個新月，即六個星期後，來到西奈山（參頁104的地圖）。摩西隨即被召上山，耶和華在山上向摩西概述祂即將與以色列人立的是甚麼約。

我向埃及人所行的，你們都看見了；也看見了我怎樣像鷹一樣把你們背在翅膀上，帶領你們到我這裏來。現在你們若是實在聽我的話，遵守我的約，你們就必在萬民中作屬我的產業，因為全地都是我的。你們要歸我作君尊的祭司和聖潔的國民。（十九4~6）

這段經文有幾個重點。第一，此約是基於上帝先前的拯救行動。祂如鷹那樣干預，帶百姓離開埃及，歸於自己。第二，上帝期望的回應，是百姓聽祂的話，即遵守祂即將頒佈的約的律法。第三，他們若聽從，祂會與他們建立更親密的關係，作為賞賜。他們要成為祂的寶貴產業，仿如王冠上的寶石（傳二

8)。第四，這種親密關係會惠及萬民，因為以色列要成為列國的祭司。祭司一方面向眾民宣告上帝的旨意，另一方面為他們代求和代他們獻祭。上帝期望以色列為周圍的民族作這祭司的工作（參創十二3；申四5~8）。

講解完後，百姓受命作準備工夫，等待面見上帝。上帝是極聖潔的——這一點在利未記會詳細說明——百姓除非完全自潔，否則不敢見祂。於是，摩西吩咐百姓洗衣服，暫停行房，在山腳前止步。西奈山將要成為聖地，只有上帝准許的人才能上去。西奈山要分成三個部分，就如二十五至三十章所頒示要建造的會幕（看頁119的圖）一樣。山峰相當於會幕中最隱密的內室——至聖所，只有摩西可以進去見耶和華。山的其他部分相當於聖所，只有蒙揀選的少數人，如祭司和長老可以進入（出二十四章）。山腳相當於會幕的外院，一般百姓都可以進入，那裏放置了祭壇供人獻祭。

上帝讓百姓自潔了三天之後，便在山上的駭人風暴中顯現。山上冒火，密雲遮蓋，雷電交加，角聲大響。景象的描述仿似火山爆發：「山的煙向上升，好像火窯的煙一樣。全山猛烈震動」（十九18）。但我們不應太按字面的意思去理解，推論說西奈山是火山；反之，它其實是一種表達手法，將上帝那非筆墨所能形容的能力和聖潔形容出來，人干犯則自誤（十九21~24）。

二十2~17：十誡

十誡是西奈之約的核心，無論在舊約或新約，都被認可

為獨一無二的權威。其他經文稱它們為「十句話 / 十言」（出三十四28；申四13，14；參呂振中譯本）。經文雖說所有律法都是由上帝頒佈給摩西，但只有十誡是上帝用指頭寫下（出三十一18，三十四1、28），表明十誡獨有的默示性和絕對的權威性。對於怎樣劃分十誡，有不同的見解。猶太人視第2節為第一誡，第3和4節第二誡。天主教視第3至6節為第一誡，然後把第17節分為兩條誡命。大部分英文聖經跟從另一個猶太傳統，視第2節為序言，第3節為第一誡。不過，不同的劃分方式對理解十誡，造成的分別不大。

第2節說：「我是耶和華你的上帝，曾經把你從埃及地，從為奴之家領出來」，一如十九章4節，目的是提醒以色列，約的基礎是耶和華曾領他們出埃及，顯出祂拯救之恩。遵守誡命不是賺取救恩的途徑，而是感恩的回應。

十誡可分為兩大部分。頭四條講對上帝的責任，其餘六條講對鄰舍的責任。有趣的是，第一條涉及人倫的誡命是孝敬父母，原因不單是因為像以色列那樣的傳統社會，照顧父母是為人的最基本責任，更是因為父母之於兒女的權柄和角色，在許多方面都與上帝之於人類的權柄和角色相對應。正如上帝創造並繼續眷顧人類，父母也生養兒女。在這兩個關係上，人都有回報之義：既敬拜天父，又孝敬父母。

有關上帝的第一條誡命是「除我以外，你不可有別的神」（3節），提醒以色列要效忠獨一的上帝，不可生二心。以色列承認只有一位上帝，使她從古代其他民族區分出來。其後申命記六章4節的認信——「以色列啊，你要聽，耶和華我們的上

帝是獨一的耶和華」，成了猶太人信經的第一條，他們早晚背誦。

第二條誡命是「不可為自己做偶像……不可跪拜它們，也不可事奉它們」（4~5節），偶像的可厭同樣是極重要的聖經觀念。誡命的首句雖然可理解為禁絕任何工藝或雕塑，亦有人曾這樣理解，但是我們不應這樣理解。誡命所禁止的是造像以作膜拜。會幕和聖殿設有不少精緻的工藝品，例如基路伯，它們是聖經明文准許的（二十五18~20），因此關鍵不在於造像本身，而是它的用途。由於誡命是立約文本的一部分，它對藐視誡命者附了警告語句：整個由祖父至孫子（三代）或曾孫（四代）的家庭都會受影響。但對於遵守誡命的人，上帝應許祂的慈愛必惠澤他們千代。

第三條誡命禁止人妄用上帝的名去發假誓、行巫術，甚或咒罵人（參利二十四10~16）。

第四條誡命提醒以色列守安息日。沒有別的古代文化有每週休息一天的制度，唯獨舊約才有。創世記一章記載上帝在安息日安歇；出埃及記第十六章則解釋安息日如何進入以色列社會。這裏特別強調全家守安息日，連奴僕和牲畜都不例外。

第六至第九條誡命所禁止的行為，若從律法所訂明的刑罰來看，似乎是按照嚴重性來排列：殺人、姦淫、偷盜、說謊。愈前的刑罰愈重。最後一條誡命是「不可貪愛」，只涉及思想上的罪，因此不能被帶上法庭。由此可知，十誡遠不只是古以色列的法典，而是舊約神學和道德原則的根本摘要。

十誡在今天社會

新約重新肯定十誡在初期教會仍具有效性（例如，太十九16~19；可十17~20；羅十三9~10）。

但是，十誡在現代西方社會可以如何執行？倘若你是內政部長或律政司，你會推行哪些誡命，哪些會擱置一旁？在你嘗試推行的誡命中，你會最雷厲風行去執行哪些誡命，嚴懲哪些行為？將你的名單和嚴重程度與出埃及記作一比較，記住：十誡的排列次序大約反映所禁戒的行為在聖經時代的輕重。當中的差別反映現代社會與聖經各自抱甚麼價值觀？

二十22~二十三33：律法與條例

這段落包含了種類繁多的條例，全以西奈山頒佈律法為場景。解經家喜用二十四章7節的話，稱這段落為「約書」。正如十誡中的幾條與別的法典有對應，這兒許多律例和規條與其他古代法典都有對應，因此，將它們納入這部分，等於蓋上了神聖權威，並置於約的框架內。

第一部分（二十22~26）是敬拜的條例，顯然是針對還沒有設立中央祭壇的日子。某些基本原則，例如不立偶像、不用鑿成的石頭作祭壇、不用台階等，應是地方聖壇的特色。

第二部分（二十一1~二十二17）是判例的選錄，有時稱為「決疑法」（casuistic law）。它包羅的判例或原則範圍廣，題目有趣，由奴僕到引誘女子，由偷盜至毆打，由牛觸死人至縱火皆有。主前2000至1000年的近東法律文獻亦有處理這類

問題，例如伊施嫩納和漢謨拉比法典（*Laws of Eshnunna and Hammurabi*，主前十八世紀）、中亞述法典（*Middle Assyrian Laws*，主前十一世紀）和赫人法典（*Hittite Laws*，主前十七世紀）。我們不清楚這些法典是否真實反映了古代法庭的判例，又或只是法理學家對近東法律的傳統原則作的學究式推想。我們只知道這些文獻不是規章，也就是說，它們不是完整的法律匯集。許多基本事項都沒有討論，反而一些特殊狀況得到討論，例如，二十二章16至17節論婚前性行為的處理方法，卻沒提及正常的結婚程序。若要對聖經陳述的法律原則有較全面的概念，就必須像韋思特布魯克（*Westbrook 1988*）那樣，從近東法律這個較大背景去作研究。

另有一點需要留意。這些判例法只是處理難題，並不是表達舊約的理想。倘若每個人都愛鄰舍如己，就根本不會有奴僕、殺人、偷盜或引誘女子的問題。這些律例規範了人若背棄十誡或愛鄰舍的原則時該怎麼辦。它當然不會處理輕微的越軌，例如生氣、刻薄批評或心生淫慾；而只處理嚴重的過犯，藉此為社會行為設定底線。因此，舊約的道德理想與律法之間有一個明顯的差距——前者表達了人的應有行為表現，後者為行為的最低標準設定底線。某人可能貪愛鄰舍的牛，這在道德上已算犯罪，卻不會受到法律懲罰。但假如他偷鄰舍的牛，法律就派上用場，迫令他作出賠償（二十二1）。我們今天閱讀這些律法的時候，需要謹記這點：律法的目的是制止惡行在舊約社會氾濫，而不是界定舊約社會的行為理想。

二十一章1節至二十二章17節列出了判例法之後，二十二章

18節至二十三章19節列出了一系列道德和宗教命令。雖然驟眼看，題目的選取和編排背後似乎沒有甚麼原則，但這部分其實有相當緊密的組織和連貫性（參Sprinkle 1994）。有別於判例法用第三人稱語式：「如果有人……」，以及訂明罰則：「就要……」，這段落是第二人稱的道德命令：「不可……」，卻沒有指明不遵守的懲罰。它們通常稱為「絕對法」（apodictic law），以示不同於決疑法或判例法。這部分論及的許多題目都會在利未記和申命記的律法部分詳細談論。

律法中的兩個難題：奴僕制度和以牙還牙原則

即使我們承認這些律法是訂定可接受行為的最低標準，並非說明理想行為，現代讀者仍會為五經接受奴僕制度，以及肯定「以牙還牙，以眼還眼」的治罪原則而感震驚。這些習俗是否真的合乎公義與人性尊嚴？我們將簡單地看看。

奴僕制度

古以色列社會與我們今天有很大分別。當時大多數人是自僱的小農，整個家族聚居，靠耕地為生。只要風調雨順，五穀豐收，便可以有高度的獨立自主。但是風調雨順的日子居少，百姓常陷入貧困。於是，一就是選擇遷移（創十二10，四十五6~10；得一1），一就是選擇把一位或以上的家庭成員賣給富有的地主（最好是親戚）。奴僕替主人工作，可換取食宿，有時甚至可以

獲得老婆（參創二十九章的雅各）。因此，當時的奴僕制度是富人為貧困的自僱小農提供工作機會的制度，故在這情況下蓄養奴隸可被視為善舉（參創四十七13~25），事實上，奴僕若投得一個好主人而獲得安穩的生活，可能不願意回復自由身（出二十一5）。

不過，舊約從兩方面顯示奴僕制度並非理想鄉。首先，它強調奴僕工作了六年後，便當有權回復自由（出二十一2）。其次，舊約把釋放奴僕的條例放在這部分之始，對比其他東方法律文獻把奴僕法律放在最後，有所不同。上帝既救贖了以色列脫離埃及為奴之地，因此，奴隸主亦應讓奴隸有得自由的機會。

以牙還牙原則

以牙還牙的治罪法（*lex talionis*）在舊約出現過三次。第一次是因打架而導致孕婦流產，定賠償額的原則（出二十一23~25）。第二次是傷害鄰舍的罰則（利二十四19~20）。第三次是在法庭作假見證的罰則（申十九16~21）。

最後一個例子說明此原則的精義是同等報應。假若某人作假見證陷害弟兄，所陷害的那罪刑罰是X，當他被查出作假見證，他便要代替被他誣陷的人受X刑罰。

「審判官要仔細查問；如果見證人是個假證人，作假見證陷害自己的弟兄，你們就要像他想怎樣對待自己的弟兄一樣對待他」（申十九18~19）。這個邏輯同樣適用

於利未記二十四章和出埃及記二十一章的情況。

其次，必須留意，這原則絕少按字面應用。「你就要以命償命，以眼還眼，以牙還牙，以手還手，以傷還傷，以打還打」聽起來極之野蠻和肯定，但是，緊接其後有關打傷奴婢和牛觸死人的律法，此原則的應用卻相當不同。受傷的奴婢得到回復自由的補償；牛的主人要為自己的牛觸死了人而作出賠償（出二十一26~32）。

第三，以牙還牙的原則有為報復設限的作用。拉麥揚言要對攻擊他的人報復七十個七倍（創四24）；以牙還牙的原則則限定只可接受損害的程度報復。舊約時代沒有警察或公訴程序，一切控訴和懲罰都由受害者及其家人一手包辦。因此，受害的一方很可能不堅持按以牙還牙的原則來報復，反之協商一個較低的補償，甚或是完全寬恕對方。以牙還牙的原則只是定出一個最高補償的界限。

耶穌鼓勵門徒放棄任何以牙還牙的權利（太五38~42）。

你認為（1）法庭應該採用甚麼處罰原則？（2）個人態度應以甚麼為原則？兩者的處理若是不同，你會給出甚麼解釋？

二十三章20至33節是約書的結語，就像一般的古代法律文件一樣，它提出了警告和應許：對於違反提出警告（二十三21），應許以色列若遵從便享順遂（二十三22）。這裏的應許

非常鋪張：豐衣足食、健康長壽和戰爭勝利，以色列的地界由南面的紅海伸延至北面的幼發拉底河，由西面的地中海伸延至東面的曠野。至於將來能否實現這美好的景象，就要看以色列是否全然忠於律法（二十三25）。在現階段，這仍是有望達到的。然而，其後的事件會令這個樂觀的前景變得黯淡，以致警告的比重會愈來愈大（參利二十六章；申二十八章）。

二十四1~18：立約

詳述了在上山啟示的律法之後，聖經在第二十四章再次回到敘事的軌跡上。十九章記載，上帝在山頂顯現的景象太可怕，沒有百姓敢上山。如今，上帝召摩西和亞倫、亞倫的兩個兒子和七十位長老上山，得到一睹上帝榮耀的特權（二十四9~11）。這個神人關係的改變是因著約的確立（二十四3~8）而成為可能。

在這儀式中，以色列同意一切條款：「耶和華吩咐的一切話，我們都必遵行和聽從」（二十四7）。百姓築了一座祭壇來象徵上帝的同在，又在旁邊豎立十二根柱子來象徵以色列的十二支派。百姓作了立約儀式的指定動作——獻祭，把祭牲的血盛在盆中。平常獻祭會把血全灑在壇上，但這次卻一半灑在壇上，一半灑在百姓身上——或是灑在代表百姓的柱子上面。這個行動把上帝（祭壇）與以色列（柱子）結合在神聖聯合之中，以色列的祭司和長老因而可以上山面見耶和華。

即使如此，眾長老仍不可直上山峰，唯獨摩西可進這至聖之地。摩西在那裏領受了兩塊刻上十誡的石版，這同樣是立

約程序中不可或缺的部分。在古代近東，一切法律條文，例如兩國之間所訂的條約，都必須以書面形式封印才有效。文件要放在聖所裏面，這是其中一個原因，經文馬上要記載會幕的建造。造會幕的另一個原因是讓上帝繼續住在百姓中間。在西奈，上帝住在西奈山，但以色列人卻得了吩咐要進迦南，換言之要離開西奈。要有可搬運的聖所，百姓才可繼續享受上帝的同在，並進入應許之地。

會幕

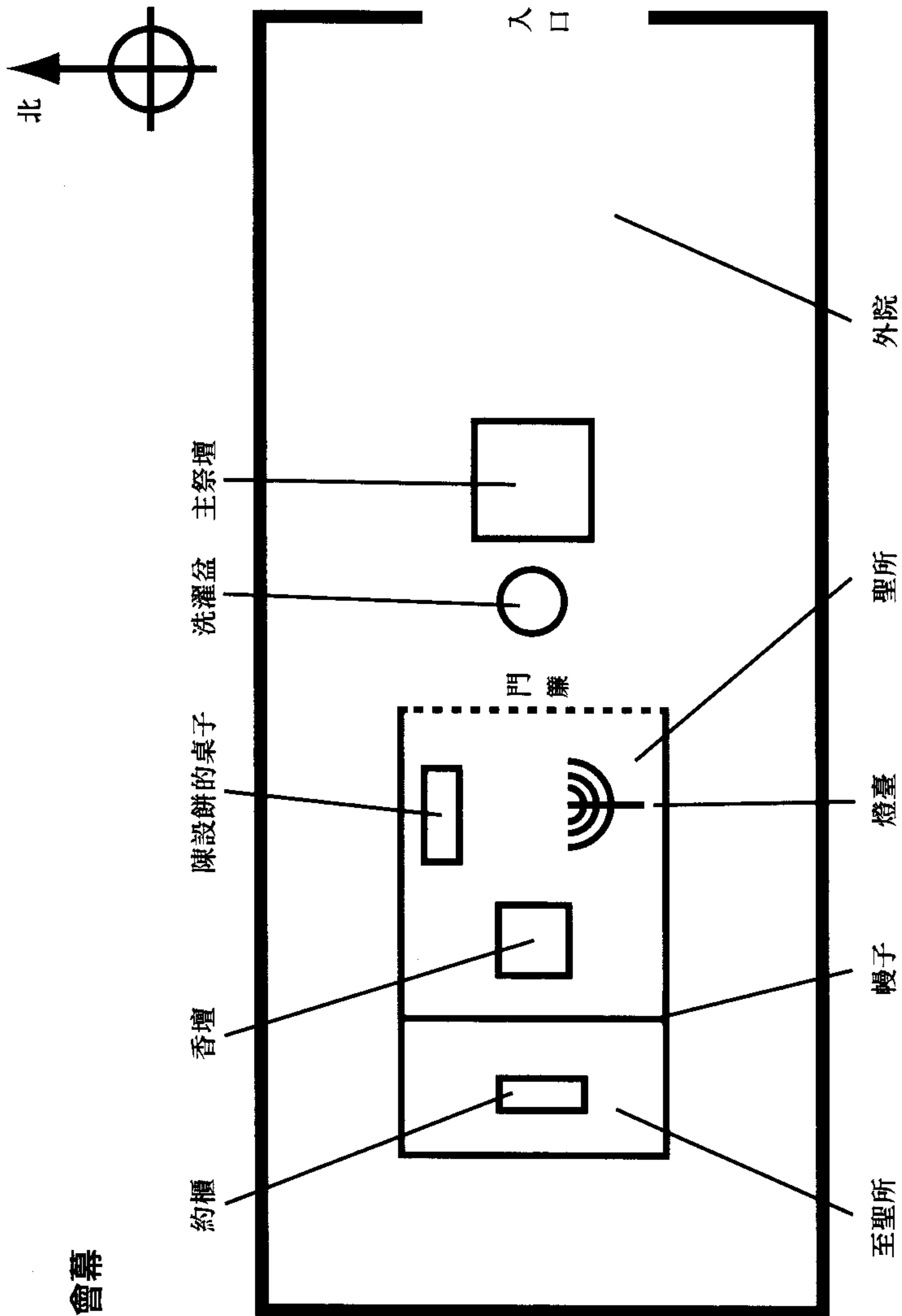
二十五1~三十一18：會幕的規格

出埃及記足有三分之一篇幅與會幕有關。第二十五至三十一章對會幕的設計和建造作出詳細的指示，第三十五至四十章便記述百姓按指示施工。出埃及記的希臘文譯者不明白為何有重複的記載，於是便省略了第三十五至四十章，相信現代讀者會有同感，但是，單從篇幅之多、記述的仔細來看，可見作者重視會幕的程度。因此，若要理解出埃及記重視會幕的原因，就必須多少掌握它的設計元素，以及它對古以色列的重大含意。

會幕基本上是一個木架支撐的大帳棚，被掛著帷子的外院圍著，外院有祭壇和洗濯盆。

第二十五至三十一章仔細描述了會幕的各個特色，在此我不重述了。我們會強調會幕整體作為一個建築物，對古以色列人的象徵意義，亦嘗試解開個別的設計特點的含意。要解開古代的宗教象徵難度甚高，我們頂多是推測，但若對設計背後的

宗教觀念毫無頭緒，這幾章經文就只會是一堆奇怪的數字和尺寸。



會幕的根本意義是作為上帝在地上的居所。「他們要為我建造聖所，使我可以在他們中間居住」（二十五8），這句話表明了其意義。這個地上的聖所是參照天上的樣式造的。上帝幾次吩咐摩西要「照著在山上指示你的樣式」（二十五40）造會幕。我們不清楚摩西究竟是看見一個地上會幕的藍圖，還是看見上帝在天上居住的會幕，俾能依樣畫葫蘆在地上造一個。不管我們怎樣理解這句經文，最明白不過的是，一如一眾古代神廟，會幕的設計是出於上帝的默示。

會幕仿似王宮，置有御座的至聖所設在王宮的中央，因此，耶和華是住在百姓中間的以色列王。幔子的紫色代表君尊，門簾的藍色代表天。金屬次序——外院用銅，聖所底部的周圍用銀，聖所裏面的傢具包裹精金——反映愈來愈接近神聖君王的程度。

會幕的設計亦令人想起上帝最初與人和諧同居的伊甸園。金子、基路伯、生命樹、大祭司的寶石，以及入口在東面，皆是會幕與伊甸園的共通之處。最明顯的當然是上帝臨在會幕中，就如祂住在伊甸園一樣。因此，會幕標示著人神之間的復和，原有的和平在人類墮落之後失去了。

二十五至三十一章的編排相當有系統：二十五至二十七章詳列會幕及其器具的設計，二十八至三十一章論到在會幕供職的祭司和造會幕的工匠。二十五至二十七章的指示由最神聖之約櫃開始，然後按次論到其他物品，會幕的外院排在最後。

二十五10~22：約櫃

約櫃是會幕中最神聖的物件，藏在至聖所裏面，外面無法看見。它是包金的木櫃，約三英尺長，兩英尺闊，存放兩塊十誡的法版，並作為上帝的寶座。約櫃的上蓋是「施恩座」，最重要的贖罪日儀式就是在此進行（利十六11~16）。施恩座上面站著兩個基路伯，他們是聖地的傳統守護者（參創三24）。

基路伯是甚麼樣子的呢？

在傳統的基督教藝術作品中，基路伯是肥胖的有翼嬰孩。現代考古學卻發現，他們遠比想像中兇惡。美索不達米亞的王宮和神廟入口，有牛身或獅身人面的有翼神獸守衛。亞述文獻提過一種名為kuribu的神獸，樣子如何卻不能肯定。以西結描述過伴隨著上帝顯現的活物（西一4~14），令我們相信聖經的基路伯應像美索不達米亞的神獸，多過像肥胖的天使小孩！

二十五23~40：桌子與燈臺

桌子與燈臺是聖所中最重要的兩件器具（參圖三）。包金的桌子放在北面，桌上擺放著十二個陳設餅，象徵十二支派。桌子對面放著一個有七根枝子的燈臺，設計像一株開花的樹，也許象徵生命樹。燈要長照，象徵上帝賜生命的大能發放出來，賜福對面桌上代表十二支派的餅。

二十六1~37：帳幕與幔子

帳幕裏聖所的木架用細麻、山羊毛和兩種皮革共四種物料覆蓋。帳幕裏面用幔子分成兩部分（二十六31~35）。最裏面是至聖所，它是一個立方體（邊長15英尺或4.5米）。外面部分是聖所，高度與闊度跟至聖所一樣，長度卻是兩倍（參圖三）。

二十七1~21：會幕的外院

正如至聖所的神聖程度相當於西奈山的山頂，聖所相當於半山，會幕的外院（參圖三）便相當於西奈山山腳。在山腳和外院都有獻燔祭的祭壇——另一個上帝與百姓同在的象徵。外院雖然不是高度神聖，但仍是神聖的地方，百姓必須自潔才能進入（參十九14~15）。外院周圍用色彩鮮艷的帷子覆蓋，以免百姓誤闖。

二十八1~二十九46：祭司

在一個強調上帝的聖潔與人的罪性的大反差宗教中，祭司的中介角色非常重要。一般百姓不管是故意進入或誤闖聖地，都可以即時處死（參十九12~24）。即使祭司也要極謹慎才來到上帝面前（二十八35、43）。作為中介者，祭司要履行兩個角色：他們在以色列面前代表上帝，在上帝面前代表以色列。華麗的聖服彰顯屬上帝的權柄，令人聯想到上帝的威嚴。大祭司代百姓獻祭，並把刻著十二支派名字的寶石戴在身上，作用是在上帝面前代表以色列（二十八9~10、21）。祭

司承接聖職時要穿聖服，連續獻祭七天，非常繁複。他們天天獻祭，以確保上帝繼續與以色列同住，因此，上帝指示完畢後應許說：「我要住在以色列人中間，我也要作他們的上帝」（二十九45）。

三十1～三十一17：附加的指示

處理完主要事務後，這段落附加一些讓敬拜順暢進行的事項。末了重提安息日的重要性：「作為永遠的約。這是我和以色列人中間永遠的記號」，以及記載石版的遞交，作為約的記號（三十一16～18）。可是，語音未散，以色列已做出一件事，足以把永約扼殺於萌芽階段。

三十二1～三十四35：造金牛像

在毫無預警之下，我們突然讀到神人關係面臨洪水之後的最大危機。上次的洪水幾乎把罪惡的人類滅絕，今次以色列人亦面臨同樣的威脅。上帝在二十五章1至9節曉諭百姓建造會幕，象徵祂與他們同在，百姓這刻竟造出一個金牛像來，非常可笑（三十二1～6）。他們這樣做違背了十誡的頭兩條：「不可有別的神」和「不可為自己做偶像」。

結果是災難性的。摩西把刻有十誡的法版摔碎，取消上帝與以色列剛立的約。耶和華直言要把以色列滅絕，由摩西另起爐灶（三十二10）。大屠殺與瘟疫殺了幾千人，雖然懲罰可怕，但總好過全民滅絕。

事情得以挽回，不是因為懲罰，而是因著摩西。摩西情詞

迫切，求上帝記念與列祖立的約，陳明上帝在列邦中的名聲要緊，這番話令上帝回心轉意（三十二11~14）。可是，上帝說祂不會伴隨百姓往應許地，以免再次被百姓的硬心激怒，要滅絕他們（三十三3）。會幕原是保證和象徵祂與他們同往應許地。會幕的設計既是表達上帝在百姓中間行走，上帝不與他們同去，實際上便等於取消第二十五至三十一章所記有關會幕的全部計劃，因為上帝若不在會幕裏面，會幕就只剩下空殼。

但摩西卻表明，除非耶和華與他們同去，否則他不會領百姓進迦南（三十三12~16）。上帝讓步，並為保證祂願同往，就讓摩西看見祂的部分榮耀——祂的「背後」，另又重述二十至二十三章記載的立約條款（三十三17~三十四26）。然而，這次重述不是純粹重複，當中作了重大改動，當然包括強調拜偶像的危險（三十四12~17），但亦突出上帝的憐憫超過祂的怒氣（三十四6~9）。

這段落在多方面突顯了摩西的獨特角色：沒有他在中間斡旋，以色列將無法繼續作成上帝子民的任務。他為犯罪的以色列求情，才把約挽救過來。耶和華在營外的會幕，與摩西面對面說話（三十三7~11），而每次會面之後，摩西都面皮發光，要用帕子蒙面（三十四29~35）。是摩西把新造的法版拿下山，作為復約的標記。是他在說服了耶和華肯與以色列同往迦南後，重新展開會幕的工程。

三十五1~四十38：建造會幕

出埃及記的最後一部分記載摩西吩咐比撒列和亞何利亞

伯，按照他在山上所得的指示，建造會幕和器具，為祭司做聖服。它記載百姓熱心為會幕捐出金、銀和貴重物料，並列出有關的清單。

作者對細節的關注令人動容，不過，現代讀者大都認為，內容既已記載在二十五至三十一章，根本無須重複。這反應正正是未能領會這部分的意義所在。以色列剛度過威脅存亡的危機。百姓造金牛犢犯罪，若非得到摩西向上帝求情，足以導致國破家亡。即使沒有被除滅，可以往應許地，上帝亦幾乎收回祂同在的象徵。故此，建造會幕顯示上帝的計劃重新生效，以色列的神聖君王願意住在他們中間，伊甸園再次臨到地上。耶和華願意在祂的百姓中間行走，像祂昔日在伊甸園一樣。因此，本書結束時，上帝的榮耀雲彩充滿會幕：「以色列所有的旅程中，日間有耶和華的雲彩在帳幕上，夜間雲中有火，顯在以色列的全家眼前」（四十38）。

新約與出埃及記

在舊約中，特別是詩篇和先知書，出埃及多被視為偉大的拯救事件（例如，詩一〇五～一〇六，一一四篇；賽十一11；結二十章；何十一1）。因此，新約把基督之死這個核心拯救行動形容為「他在耶路撒冷將要完成的」出埃及（路九31），便毫不出奇了。但是，不僅是耶穌要參與出埃及，保羅說每個基督徒都在洗禮時過紅海（林前十2）。對希伯來書的作者來說，摩西的生平是因信未見之事而活的榜樣（來十一23～28）。

出埃及事件與逾越節有密切關係，這關係也過渡至新約：

耶穌死前一日參與逾越節筵席，在席上說：「這是我的血，是為立約的」（太二十六28），遙遙呼應出埃及記二十四章8節，甚至約翰和保羅也視耶穌為真逾越節羔羊，祂的血除去世人的罪孽（約一29，十九36；林前五7）。耶穌的死開創了新約，就如逾越節在西奈山引進了舊約。

最後，新約亦大用會幕的意象。上帝在會幕中行走在祂子民中間，新約很自然地將這個意象應用到道成肉身一事上：「道成了肉身，住〔支搭帳棚〕在我們中間……我們見過祂的榮光」（約一14）；亦應用到信徒的身體上，信徒亦是聖靈的居所（林前六19）。在希伯來書，會幕的一切禮儀皆預表基督救世工作的方方面面（來九1~28）。

進深研讀

註釋書

U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*. Jerusalem:

Magnes Press, 1967. 筆法直截了當而又細膩。

B. S. Childs, *Exodus*. London: SCM Press, 1974. 經典註釋書。

N. M. Sarna, *The JPS Torah Commentary: Exodus*. Philadelphia:

Jewish Publication Society, 1991. 現代註釋書佳品。

歷史背景

F. S. Bodenheimer, 'The Manna of Sinai,' *BA* 10, 1947, pp. 1-10.

M. Harel, *Masei Sinai*. Tel Aviv: Am Oved, 1968.

J. K. Hoffmeier, *Israel in Egypt*. Oxford: Oxford University Press,

1996. 內容較新。

G. Hort, 'The Plagues of Egypt,' *ZAW* 69, 1957, pp. 84-103; 70, 1958, pp. 48-59.

G. J. Wenham, *Numbers: An Introduction and Commentary*. Leicester: IVP, 1981. 討論出埃及的路徑。

律法

G. C. Chirichigno, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*. Sheffield: JSOT Press, 1993.

B. M. Levinson (ed.), *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994. 收集了辯論不同律法觀的文章。Westbrook論出二十一~二十三章的專文非常有用。

D. Patrick, *Old Testament Law*. Atlanta: John Knox Press, 1985. 傳統評鑑學角度。

M. T. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Atlanta: Scholars Press, 1997.

J. M. Sprinkle, *'The Book of the Covenant': A Literary Approach*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994. 討論律法的編排。富洞見。

G. J. Wenham, 'The Gap between Law and Ethics in the Bible,' *JJS* 48, 1997, pp. 17-29.

R. Westbrook, *Studies in Biblical and Cuneiform Law*. Paris: Galbalda, 1988. 精采非常。

會幕與敬拜

M. Haran, *Temples and Temple Worship in Ancient Israel*. Oxford:

Clarendon Press, 1978. 分析透徹。

C. L. Meyers, *The Tabernacle Menorah*. Missoula: Scholars Press,

1976. 介紹金燈臺的考古學和象徵意義。

G. J. Wenham, 'Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden

Story', in R. S. Hess and D. T. Tsumura, *I Studied Inscriptions*

from before the Flood. Winona Lake: Eisenbrauns, 1994, pp.

399-404.

金牛犢

R. W. L. Moberly, *At the Mountain of God: Story and Theology in*

Exodus 32-34. Sheffield: JSOT Press, 1983. 豐富的神學卓

見。

第五章

利未記

「利未記」這個書名就像五經其他書卷一樣，是取自希臘文譯本。它之所以稱為「利未記」，是因為內容多是祭司特感興趣的，而祭司又出自利未支派。然而，我們不應把它視為祭司手冊，因為許多內容都關乎普羅百姓。

這卷書又稱為「摩西的第三卷書」，由於它承接出埃及記開始的摩西生平，故此這書名亦非常貼切。事實上，利未記的故事主線與出埃及記是緊扣的。在出埃及記二十五至三十一章，上帝指示摩西建造會幕和器具的樣式，頒布祭司聖服的設計和設立祭司的儀式。第三十五至四十章記載會幕建成，器具及祭司聖服皆做好，卻沒有提及祭司的設立。這要待利未記第八至十章才得記載，而摩西在此擔當重要角色。第二十四章是另一個明顯的敘事部分，記載摩西明白了上帝的旨意後，把一個褻瀆聖名的人處死。這些故事是最清楚的記號，顯示利未記基本上是敘事作品，但除此之外，幾乎在每一章開始都出現的「耶和華對摩西說」或類似的話，亦有此作用。可惜這句引言出現得太密，讀者很容易忽略，忘記面前閱讀的是摩西生平。

大綱

利未記的特色是編排清晰。每個段落都由標題開始，並以一個摘要的公式作結。中世紀引入的聖經分章，大體上正確地反映這些分章的標記，並作出很仔細的分段。我們在此僅提供梗概。

第一部分	一1~七38	獻祭的條例
	一1~六7	給平民百姓的指示
	六8~七38	給祭司的指示
第二部分	八1~十20	按立祭司
第三部分	十一1~十六34	不潔淨狀況的處理
第四部分	十七1~二十七34	有關聖潔生活的指示

閱讀困難

雖然利未記是猶太小童在會堂學習的第一卷書，它卻往往是現代讀者押到最後才讀的書——如果他們真的拿來讀的話！這是極之可惜的，因為這卷書是反映聖經的宗教和神學的清析鏡子。新約的贖罪觀以此書為依歸，我們怎能忽視？因此，我們在進入此書內容之前，會嘗試辨認出一些基本難處和克服方法。

現代讀者面對三個閱讀利未記的主要問題。第一，他們覺得很難去圖像化書中所描述的禮儀。第二，他們傾向認為舊約的禮儀，特別是獻祭和利未記所記載的各種禮儀，實屬繁文縟節，不合時宜了。第三，他們覺得這些禮儀和條例難以詮釋：

如何解開它們對古以色列的意義之謎？我將逐一討論這三個問題。

圖像化

現代讀者極難想像利未記所描述的祭禮，因為他們不是古以色列人，從未親眼見過，更遑論參與過。我們實在需要一套錄像，將燔祭、平安祭和贖罪祭等儀式播放出來！正如舊約故事原是供大聲誦讀，不是默默閱讀，同樣地，這些祭禮經文原是以那些已有良好獻祭經驗的人為讀者。它們只是討論重大的或富爭議的地方，目的是讓人以上帝悅納的方式來獻祭。

那麼，我們該如何入手呢？最好的方法是依照經文的指示做一次，又或你喜歡藝術，用連環圖形式描寫每個步驟。這樣，我們就容易明白當中的步驟和整體的方向，同時亦會突顯聖經沒有講論到的空白部分，因為這些是原讀者自然已知道的細節。例如，利未記從沒提及在宰殺祭牲之前，要把祭牲的腳綁起，但古代近東就是有這個步驟，創世記二十二章9節亦顯示古以色列也有這步驟。舊約幾乎完全沒有記載的另一個細節，是獻祭時說的話或唱的歌。我們很難想像敬拜者不會向祭司說明獻祭的原因，或祭司獻完祭後，不向獻祭者說任何安心話，例如說上帝已接納祭物。利未記記載了獻祭的梗概，但沒有教人獻祭時說甚麼話。常有人估計，聖殿祭司會讀詩篇，大概在獻祭的時候唸誦，但利未記卻完全沒有這方面的暗示。因此，讀者一方面要留心經文記載的每個步驟，另一方面還需要運用極大的想像力，以感受獻祭的情境和氣氛。

意義

許多舊約神學家在討論聖經神學的時候，都傾向忽略五經中間闡述禮儀的書卷，這現象反映現代人本能地抗拒禮儀。然而人類學家卻堅持認為，認識一個社會的禮儀，就是認識其核心價值的最佳門路。威爾遜（Monica Wilson 1934）最有力地表明這點：

禮儀透露了人的最深層價值……人透過禮儀將最深的情感表達出來，由於表達的形式是約定俗成和強制性的，因此流露的是那個族群的價值觀。我認為，研究禮儀是了解人類社會的基本建構的鑰匙。

禮儀表達人的深刻情緒，乍聽起來或許奇怪，但細心想，卻發現是相當正確。握手問好，比只是口頭問安或點頭更親切，但親吻甚或擁抱所表達的情意卻更深。同樣，教會的禮儀動作，不管是領聖餐時劃十字，或唱詩時舉手，都是情感投入的表現。

但是，社會環境決定了人用甚麼禮儀動作，換言之，禮儀是約定俗成的。每個國家的餐桌禮儀都不同。英國人接受的行為，德國人未必接受，反之亦然。年青人的行為習慣往往與上一代不同。某一宗派慣常的動作，例如下跪或拍掌，另一宗派未必採用。因此，「表達的形式是約定俗成」。

但正如威爾遜指出，它亦是「強制性的」。你必須穿合宜的衣服出席特定的場合，例如喪禮、婚禮、畢業禮或派對。你

必須寫致謝信。進入教堂必須脫帽，進入會堂卻必須戴帽。每年聖誕節你要與家人一起吃烤火雞。你未必喜歡做這些事情，不過，社會告訴你必須做，如果不跟從便受責備。因此，這些俗例告訴我們社會認為重要或合宜的事，不管你心裏是否認同。你可能會為叔父離世暗自高興，因為你知道他將部分遺產分給你，但是，如果你在他的喪禮中穿錯衣服或舉止失禮，你就有禍了！

分析一個國家的習俗，能幫助我們認識那個社群所珍視的價值。北愛爾蘭人每年7月12日舉行的「奧倫治巡遊」（Orange marches），以及英格蘭的「蓋伊·福克斯慶日」（Guy Fawkes' celebrations），都是歌頌更正教精神，至於美國的感恩節和法國的巴士底日（Bastille Day）則記念這二國的主要抱負。基督教的傳統聖日，如受難節、聖靈降臨節、大齋節和主日愈來愈不受重視，突顯出許多西方社會愈來愈世俗化。利未記描述了古以色列的最重要禮儀，由獻祭至潔淨禮儀、宗教曆法、主要的聖日以至生老死葬等等。我們若了解這些禮儀，便能夠解通「〔以色列〕社會的基本建構」了。

詮釋

人類學家即使住在他所研究的族群中間，可以直接詢問禮儀的意義，亦未必完全明白。舊約學者要洞悉利未記和其禮儀背後的思想，難度更高，因為沒有人可以解釋各個步驟的理由。由於利未記只記載行動，對於過程中要說的話闕如，令到明白這些禮儀難上加難。例如，我們知道要「痲風病人」得潔

淨當做甚麼，卻不知道過程中要說甚麼。我們若然知道說甚麼話，便會更明白禮儀中每個動作的含意，以至禮儀的整體作用是甚麼。當時的以色列人顯然對這些事情非常熟悉，因此五經的作者想當然地不作解釋。因此，詮釋利未記的禮儀實在困難重重。

然而，只要我們細心讀經，再配合我們從研究其他社會所得到的洞見，當可以明白每個禮儀的用意。在過去二十年，舊約學者對禮儀制度的理解已達致一個廣泛共識。由於篇幅關係，我們不能詳細論證有關的研究方法和結論的合理性，或指出以下有些討論背後是基於猜測而不是嚴謹的考證。若要進一步了解，請看本章末端所列的參考書籍。

一1~七38：獻祭的條例

上文已指出，出埃及記已記載設立祭司的指示，但要到利未記八至九章才正式設立祭司。設立祭司的過程涉及多種獻祭，但這些獻祭程序卻至今還未說明。因此，利未記一開始便闡述怎樣獻各樣的祭。不是所有獻祭的指示都與按立亞倫和他的兒子作祭司有關，但為了編排上夠整齊，各樣獻祭都集中在開頭幾章處理。

一章1節至六章7節從獻祭者的角度論獻祭。這部分訂明敬拜者當做之事，以便獻祭得蒙悅納：獻上何種祭牲；獻祭者和祭司分別要做的事等等。六章8節至七章38節從祭司的角度再論各類獻祭，特別提到祭牲的哪些部分可以歸給獻祭的祭司。

這部分的標題非常清楚地勾勒出它的結構，例如「耶和

華對摩西說」標示了各個條例，而「人的供物若是」或「……的律例是這樣」等副標題則標示每個條例之內的分段。按這準則，本部分可作以下分段：

一1~17	燔祭
二1~16	素祭
三1~17	平安祭
四1~五13	贖罪祭
五14~六7	贖愆祭
六8~七38	有關祭司獻祭的指示

律例的結構

因為利未記的律例經過仔細編排，我們很容易進行文學分析。請按照「人的供物若是」這個副標題來分析第一和三章的編排，再用「……的條例是這樣」這個副標題來分析第六和七章的編排。第二和四章又用了甚麼副標題呢？

作這個文學分析的時候，宜用嚴格直譯希伯來文的譯本，例如修訂標準譯本（RSV）或英語標準譯本（ESV）。許多現代譯本頗為意譯，令人看不清經文的結構。

—1~17：燔祭

之所以稱為燔祭，因為只有這個祭是全燒在壇上。其他的

祭都只會將祭牲的一部分燒在壇上，其餘會分給祭司，有時亦分給獻祭者自己。

一章1至2節是諸條例的引言，接著以3~9節、10~13節和14~17節三個段落來記載燔祭的條例。以三個段落為一組，在利未記是相當常見的（可留意以下各章的例子）。這幾個段落訂明可供獻為燔祭的祭牲，以及敬拜者和祭司的角色。只有沒殘疾的牲畜可作供物，不可用野獸和有殘疾的動物獻祭。敬拜者（「他」）必須將祭牲帶來，按手在牠頭上，剝皮，宰殺，切塊。祭司（「亞倫子孫」）必須盛著祭牲的血，灑在壇的周圍，把肉塊放在壇火裏。祭司與獻祭者的分工很重要，但某些英文譯本卻沒有清楚譯出（如NIV和NRSV）。只有祭司可接觸神聖的液體——血——並走近祭壇。

獻燔祭的主要內容是宰殺和在壇上燒祭牲。這代表把祭牲奉獻給上帝。但為何要獻給上帝？是否只是一種慷慨奉獻的表現？經文表明不僅如此：它為獻祭者「贖罪」，使他「在耶和華面前蒙悅納」（一4、3）。獻祭者按手在祭牲頭上，等於表示「這祭牲是我／代表了我」。換言之，獻祭者是將自己獻給上帝，實踐「你要盡心、盡性、盡力愛耶和華你的上帝」（申六5）的命令。

獻祭的意義

現代讀者一聽到獻祭的敬拜形式，若不是感到厭惡，至少覺得非常古怪。究竟它是甚麼一回事呢？

要明白獻祭在聖經時代的作用，必須先了解當時的

社會特性。小農社會的人大都靠一小塊田來勉強維生。吃肉十分奢侈，只有在節日或客人到訪才吃。亞伯拉罕見有三個客人到訪，便做餅，宰了一隻牛犢，烤給客人吃，當然還有大量的酒款客，因為「筵宴」的希伯來文直譯就是「飲宴」（創十八1~8）。

獻祭的供物離不開肉、穀物和餅、酒（參民十五1~10）。因此，獻動物為祭，就相當於用佳餚美膳款待上帝這位上賓。祭壇和火象徵上帝的同在。把祭肉和餅燒在火中，把酒奠在壇的周圍，就是款待這位上天來客，舉動慷慨。其他文化（參考本書第二章提到的亞拿哈斯洪水故事）甚至相信諸神是靠人的獻祭來裹腹，舊約卻否定這個想法。正如詩篇五十篇12至13節所表達的：「如果我餓了，我也不用對你說；因為世界和其中所充滿的，都是我的。難道我要吃公牛的肉嗎？要喝公山羊的血嗎？」

在一個貧農社會中，牲畜等於是畢生積蓄，故此，將牲畜獻給上帝，是極大的慷慨、敬愛和悔罪的象徵。正因如此，聖經常稱它們是獻給「耶和華馨香的火祭」，卻不是因為上帝肚餓（利一9、13、17等）！

但是，祭牲同時「為他贖罪」——這可意譯為「為他付上贖價」。聖經所講的贖價不是恐怖分子和勒索者所要求的贖金，而是受害一方願意接受較少的賠償，不用對方付出全數（例如，出二十一30；箴六35）。言下之意是，為贖己罪，獻

祭者本應繳付的遠比一頭祭牲多，甚至可能是賠出己命，但上帝卻大方地接受祭牲來代替。創世記有兩宗獻祭的大事，正好說明燔祭的果效和作用。在創世記二十二章，上帝接納了公羊代替以撒為祭，並向亞伯拉罕重申應許，起誓說：「地上萬國都要因你的後裔得福」（創二十二18）。另一個更明顯例子是挪亞在洪水過後獻燔祭，上帝就應許永不再用洪水消滅人類。洪水出現是因為人傾向惡（創六5），而在洪水之後，這傾向未有消失（創八21），但上帝卻「聞了那馨香的氣味」，應許不再消滅人類。以色列在曠野期間，已顯明它的犯罪天性（出十六～十七，三十二章），因此，即使按律例要求而獻的燔祭，不是每次都為著明確的罪行，但仍可視為一方面為普遍的罪性而獻上，另一方面亦是愛上帝的表現。

二1～16：素祭

窮人有時可以用素祭代替燔祭，但一般是獻燔祭兼獻素祭的。像燔祭一樣，素祭是「獻與耶和華馨香的火祭」，但跟燔祭不同的是，只有部分的供物燒在壇上，其餘便歸給祭司。事實上，這是祭司賴以生活的主要收入來源之一。素祭可以用生麵粉、烤熟的餅或烘好的麵來作供物。

三1～17：平安祭

平安祭亦是獻上祭牲，它通常與還願，或人為慶祝某事而吃肉有關。當人病重，或極之渴望心願達成，通常會起願，例如哈拿在示羅的殿中禱告說：「萬軍之耶和華啊……賜給使女

一個兒子，我就必把他一生獻給耶和華」（撒上一11）。是次哈拿一家獻祭，但當她禱告蒙應允後，還願時就獻上特別隆重的祭（撒上一24）。她所獻的當是平安祭。

唯有獻平安祭，獻祭者本人才得到部分祭肉吃。祭牲有部分燒了，部分歸給祭司，餘下的歸給獻祭者一家和朋友（利三3~4，七31~35）。雖然聖經說這是「獻給耶和華馨香的火祭」，但它的主要目的是慶祝，不是贖罪。百姓通常在喜慶的場合獻平安祭。

四1~五13：贖罪祭

這是利未記記載得最詳盡的一個祭。許多不同的情況都要獻此祭。這部分主要關乎無心之失或犯了沒有盡應盡之義的罪。其他經文規定，分娩後、皮膚病痊癒及按立祭司時要獻此祭。

獻贖罪祭的步驟與獻燔祭和平安祭極之不同。頁140的圖表根據第一至七章的記載而寫成。

其他獻上祭牲的祭，都將祭牲的血灑在壇的周圍，象徵把生命之液——血，歸回生命之源的上帝，但獻贖罪祭時，血的用途卻不同：視乎犯罪者的身分，或把血抹在主祭壇，或抹在聖所的香壇；在每年一度的贖罪日，甚至抹在至聖所的約櫃上。（會幕的圖樣在頁119。）

抹血和彈血究竟有甚麼目的？首先，祭壇和約櫃會被罪玷污，而血能洗淨這罪污。按利未記的觀點看，罪的污漬雖然看不見，卻確實會玷污會幕，令到上帝不願意住在裏面。這是一

各種獻祭

祭禮名稱	可用的祭牲	按手	血的用途	祭司的分	獻祭者的分
燔祭	公牛、綿羊、 山羊、斑鳩或 雛鴿	有	潑在壇的周圍	沒有	沒有
平安祭	公牛、綿羊、 山羊	有	潑在壇的周圍	有	有
贖罪祭	公牛、綿羊、 山羊	有	抹在壇上，彈在幕內	通常有	沒有
贖愆祭	公綿羊	大概有	潑在壇的周圍	有	沒有

個嚴重的問題，因為建造會幕就是為了讓上帝在地上有宮殿，讓祂可以住在百姓中間。幸好，血是屬靈的洗淨劑，讓上帝與以色列得以繼續相交。

但血的作用不止於此：它確保罪人得到赦免。這裏的大多數段落都以「他就蒙赦免」這句話作結（四26、31、35，五10、13；參四20）。我們不太清楚用血抹祭壇怎麼可以使罪得赦。一個可能性是祭壇本身是上帝與人之間的中介者，就好像祭司一樣。祭司代表人來到上帝面前，又在人中間代表上帝。祭壇若扮演同樣角色，那麼，用血抹祭壇，潔淨祭壇因罪而來的玷污，祭壇所代表的人便同時被血潔淨了。

五14～六7：贖愆祭

相比起其他祭，贖愆祭講得比較簡略，原因可能是少獻此祭，又或祭司的按立不用獻此祭，而為了說得完備，才一併提到贖愆祭。贖愆祭與其他祭不同的是，獻祭者只可用公綿羊來作供物。此祭似乎是為了誤犯聖物、沒有還願或冒失發誓而向上帝贖罪，例子之一是皮膚病患者痊癒後（利十四12），及在起了離俗的願的拿細耳人身旁，有人死去，使他不潔淨（民六9）。

六8～七38：給祭司的指示

驟眼看來，本部分的律例與第一至五章的差不多，雖然次序並不相同。開頭幾章是以主題劃分：先是「馨香」的祭（一～三章），然後是使罪得赦的祭（四1～六7）。但

來到這部分，似乎是以祭的經常性來決定次序：百姓最常獻的是燔祭和素祭，所以先講，然後是贖罪祭和贖愆祭，平安祭因為是隨心意而獻上，所以放到最後。

這部分的關注點亦有別於第一至五章。相對於開頭幾章側重獻祭的百姓的關注，例如用甚麼祭牲、獻祭的步驟等等，第六至七章主要處理祭司所關注的問題。大部分段落是以吩咐亞倫和他子孫開始（六9、14、20、25），內容亦主要圍繞祭肉的哪些部分要歸給祭司。只有十七章23節和29節提及的平安祭規例是主要講給普羅百姓聽，釐清他們從祭牲中可得的分。

八1~十20：按立祭司

在這律例和規條的書卷中出現這麼長的設立祭司制度的記載，乍看起來有點兒格格不入。但其實有理由認為它是利未記的核心。假若五經基本上是摩西的傳記，在每章開頭出現的標題「耶和華對摩西說」就不是多餘，而是要不時提醒讀者，這整卷書是摩西的生平。有關按立亞倫和他子孫作祭司的這些經文突顯出摩西的另一項偉大成就：在上帝和以色列人之間設立中保。在利未記的這個部分，摩西一絲不苟地執行上帝在出埃及記二十八至二十九章給他的指示。出埃及記二十五至三十一章給予建造會幕、製造會幕器具和祭司聖服等指示，摩西已經在出埃及記三十五至四十章辦妥，但按立亞倫為祭司一事，卻未有提及。讀者讀完了出埃及記，心情仍然忐忑：亞倫曾經鑄造金牛犢，上帝還會用他嗎？

這部分顯明，上帝的赦免甚至連亞倫也包含了。事實上，

在結構上，整卷利未記似乎是以亞倫被按立為中心。如上文提過，本書開頭幾章預先說明了，按立程序所涉及的獻祭當如何獻上，同時亦說明了祭司恆常的職責是定時獻祭。獻祭是祭司面向上帝的重要活動，他們代表以色列民來到上帝面前。祭司的另一面職責是教導百姓聖潔的道理，讓百姓聖潔如上帝：這是中保面向百姓的角色。他們代表上帝向以色列說話，告訴他們若要作上帝的子民，甚麼是合宜的行為。因此，由第十章起，利未記全關乎聖潔和潔淨的指示，以及各種以色列人當守的道德和宗教責任。在這兩部分中間，聖經記述了按立過程本身，而摩西在此事上具領導角色。

亞倫的按立分為三幕：

八1~36 亞倫被按立的第一日

九1~24 亞倫被按立的第八日：亞倫第一次獻祭蒙悅納

十1~20 亞倫的兩個兒子獻祭不蒙悅納：拿答和亞比戶死亡

第八章記載摩西替亞倫穿上華麗的聖服，正切合亞倫作為上帝和以色列的首席中介者身分（八6~13）。但此刻他還未履行祭司職，因為他獻贖罪祭、燔祭和平安祭，做獻祭者要做的所有動作（按手在祭牲頭上、宰殺祭牲等）。此刻是摩西履行祭司的職責（處理血、放祭牲在壇上燒），因為亞倫和兒子們還不是祭司（八14~21）。不過，獻平安祭的血卻以特殊的方式處理：摩西把血抹在亞倫的耳朵、大拇指和腳趾，把其餘的血灑在壇上。這與出埃及記二十四章的做法相類似，那裏記載

摩西把祭牲的血灑在百姓身上和壇上。兩次事例都似乎象徵上帝與人連合：在出埃及記是與全以色列連合；在利未記第八章則是特別與亞倫連合。

但七天之後，情況便不同了。如今摩西退到幕後，亞倫站到前台。亞倫為自己和百姓獻上各樣的祭，摩西只是旁觀，直至新任的大祭司要第一次進入會幕，他才陪同。上帝顯出榮光，有火從祂面前出來燒盡壇上的祭物，表明祂認可這位新的大祭司。「眾民看見了，就大聲歡呼，俯伏在地」（九24）。

頭兩幕記載摩西和亞倫一絲不苟地履行上帝的指示，最後上帝在百姓面前認可他們，是為高峰。第三幕卻是可怕的對比，它的用語呼應第九章最後一節，但結局卻完全不同。「亞倫的兒子……在耶和華面前獻上平常的火，是耶和華沒有命令他們獻的。那時有火從耶和華面前出來，把他們燒滅」（十1~2；參九24）。有好些細節很隱晦。（兩位祭司是否喝醉了，參十9？這火從哪裏來的呢？）不過，縱使有這些問題，卻不妨礙我們明白故事要帶出的教訓：以色列和特別是它的祭司，有絕對的責任依照上帝的指示行，不能有半點誤差。「在親近我的人中，我要顯為聖」（十3）。祭司的責任是「把耶和華藉著摩西告訴以色列人的一切律例，教訓他們」（十11），因此他們自身就更有責任嚴格遵行上帝的指示。

十一1~十六34：不潔淨狀況的處理

根據十章10節，祭司的職責之一是「把聖的和俗的，潔淨的和不可潔淨的，分辨清楚」。接著的五章便是解釋潔淨和不可

淨的分別，而第十六章訂明怎樣在贖罪日清除全民的不潔淨。以色列若要滿足利未記一再重申的命令：「你們要聖潔，因為我是聖潔的」，就必須明白這些原則。

倘若以色列人覺得這些原則難以掌握，現代讀者就更加覺得不可理喻了。為何鷹、壁虎、月經和發霉是不潔淨，但蝗蟲、山羊和禿頭卻不是？這幾章經文必然會引發這類疑問。解經家試圖為這些分類尋找規律和道理，不用說亦引發了沒完沒了的爭論。我們不會跳入爭論中，我們只會提出一些主要從人類學和仔細讀經所得出的現代結論。

十一1~47：不潔的食物

若以「適於敬拜與否」來作潔淨的標準，那麼，第十一章明顯是依據這原則來區別潔淨與不潔淨的動物的。只有潔淨的家畜可獻為祭，潔淨的野生動物例如鹿卻不可以，正如大衛說：「我不要用白白得來的作燔祭獻給耶和華我的上帝」（撒下二十四24）。

潔淨和不潔淨

潔淨不同於乾淨，它與衛生無關，卻與宗教大有關係。不潔淨的人或物不可進到上帝面前敬拜，唯有潔淨的才可以。上帝是極聖潔的，任何不潔的人趨近都可能遭到擊殺。這解釋了第十章拿答和亞比戶之死，說明為何聖經三番四次警告人在走近聖地之前必須自潔，否則後果堪虞（出十九21，二十八35，三十20~21；利八

35，十7，十六2、13)。我們可以將「潔淨」意譯為「適於敬拜」的意思。

綿羊、山羊、牛和雀鳥是古以色列的主要祭牲，因此，那些與牠們有類似習性的動物——特別是同樣食草的動物，便被斷定為潔淨，適合人類食用。因此，那些似乎是捕食性的鳥類（利十一13~19）被定為不潔淨，不適合人類食用，更休說用來獻祭了。界定動物是否潔淨的準則則較嚴謹：必須像牛羊一樣要蹄分兩瓣和反芻。根據這準則，駱駝、豬和兔子等動物便被列為不潔淨，因為未能同時符合兩個條件（利十一2~8）。水族必須像一般的魚那樣有鰭有鱗才算潔淨，否則便是不潔淨。由於當時沒有魚塘養魚，所以不可以用魚來獻祭。因此，動物界、鳥類和魚類世界似乎是參照人類世界而構想的（看右圖）。

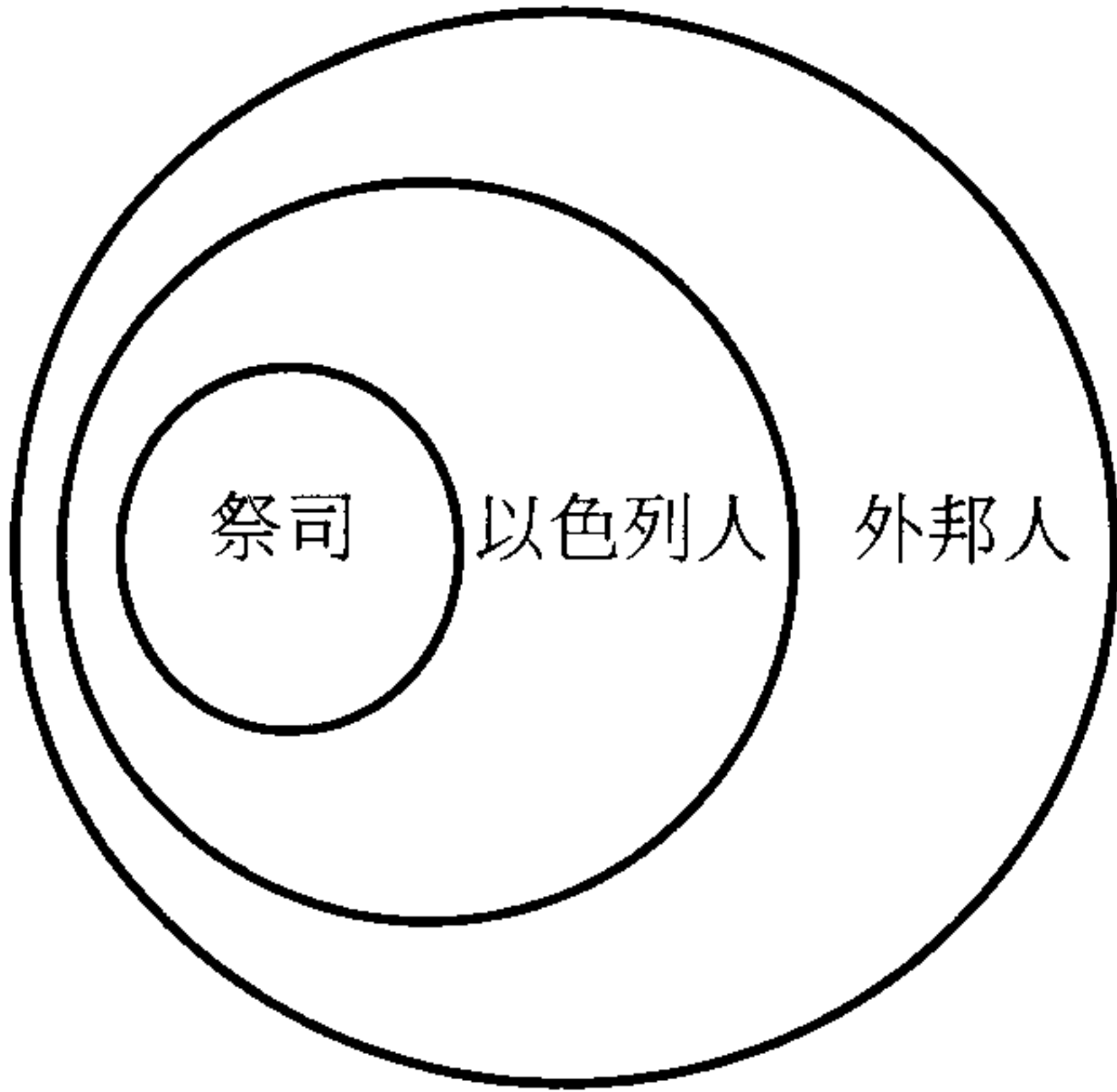
我們可用列表來表達右圖的思想：

潔淨條例

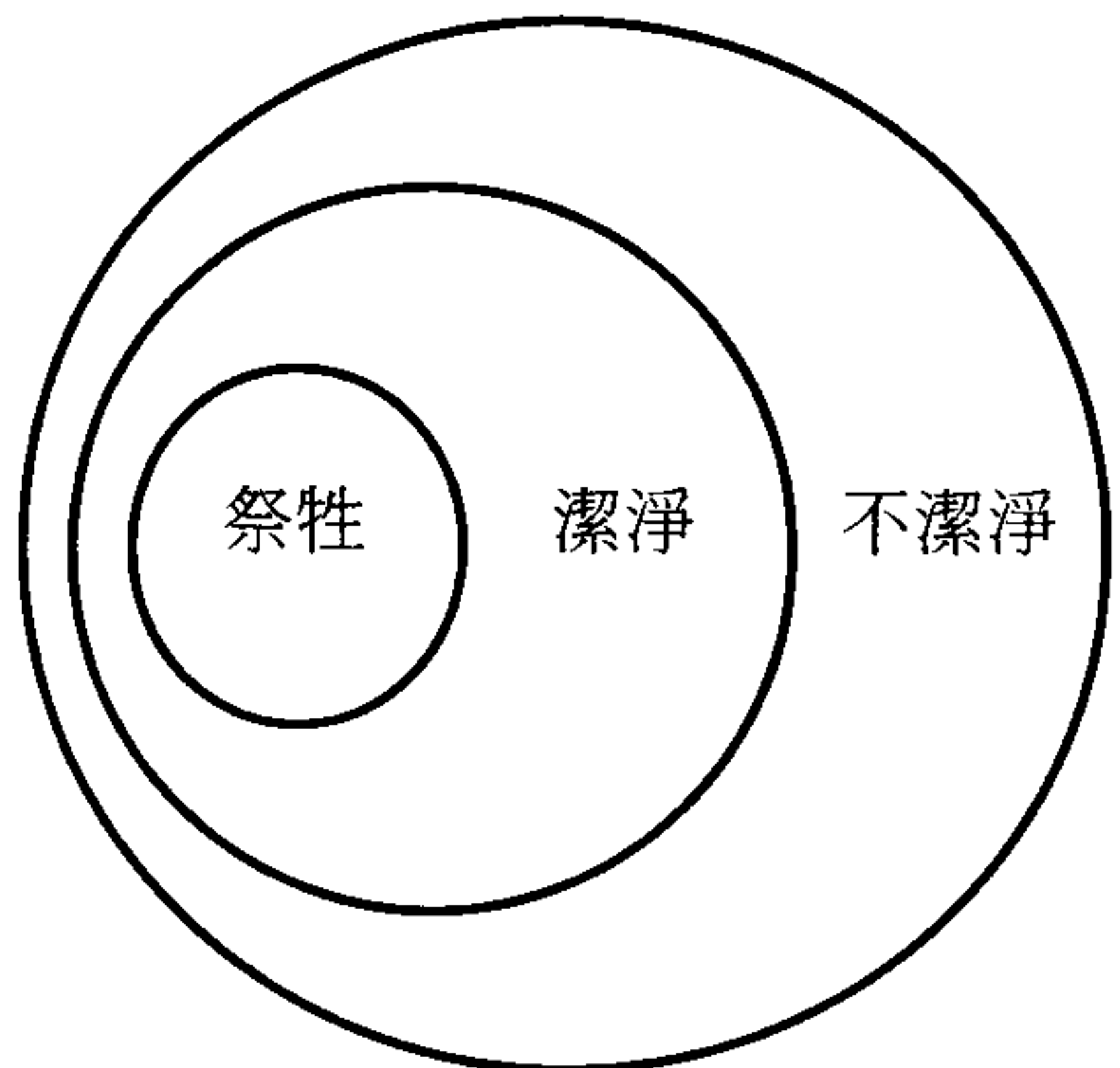
人類	動物	鳥類	魚類
祭司	祭牲：牛、羊等	祭牲：斑鳩、雛鴿等	
以色列	潔淨的動物： 分蹄和反芻	潔淨的雀鳥： 各種非捕食的雀鳥	有鰭有鱗的魚
別國	不潔淨的動物	不潔淨的雀鳥	沒有鰭和鱗的水族

潔淨條例

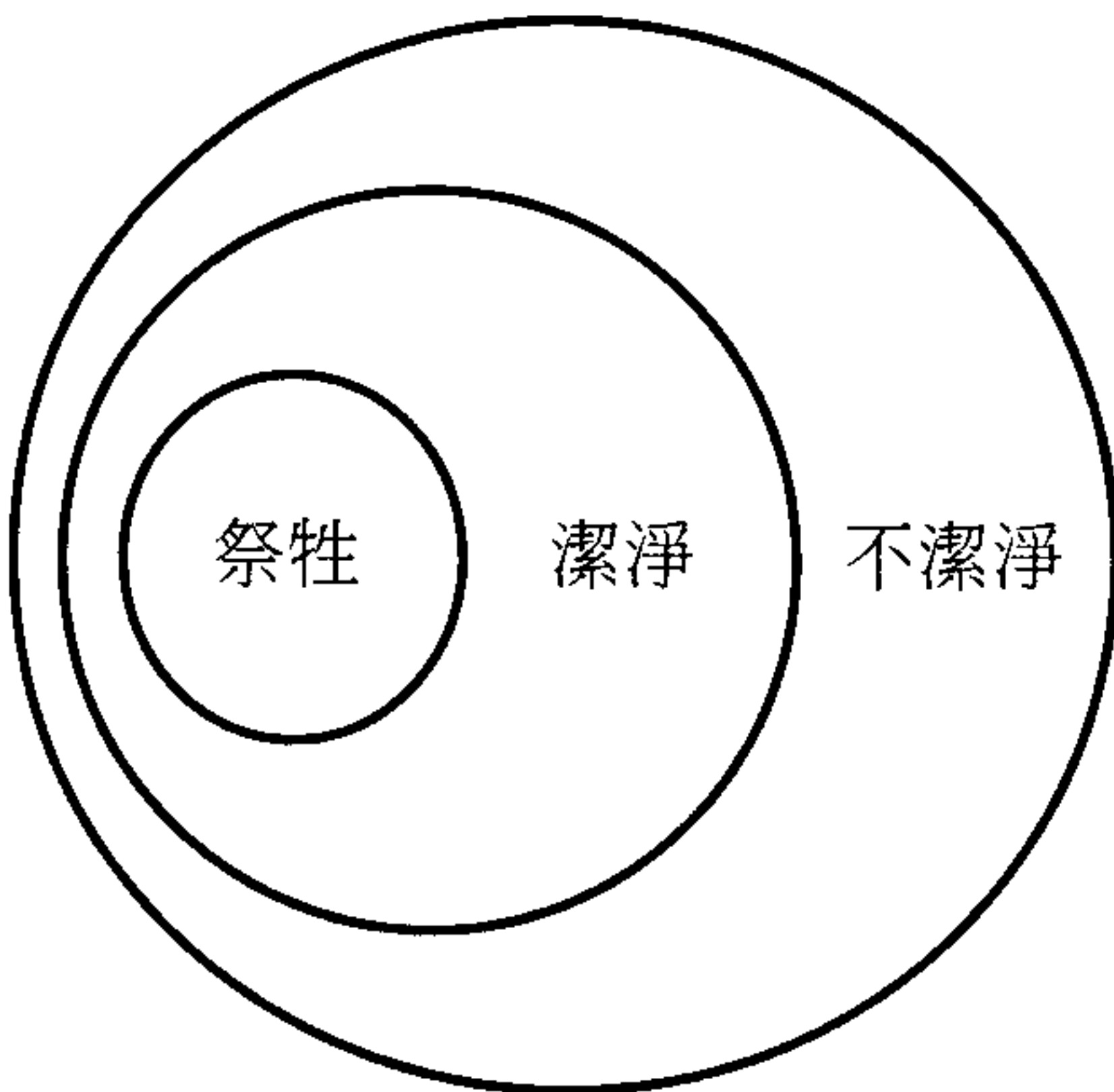
人類



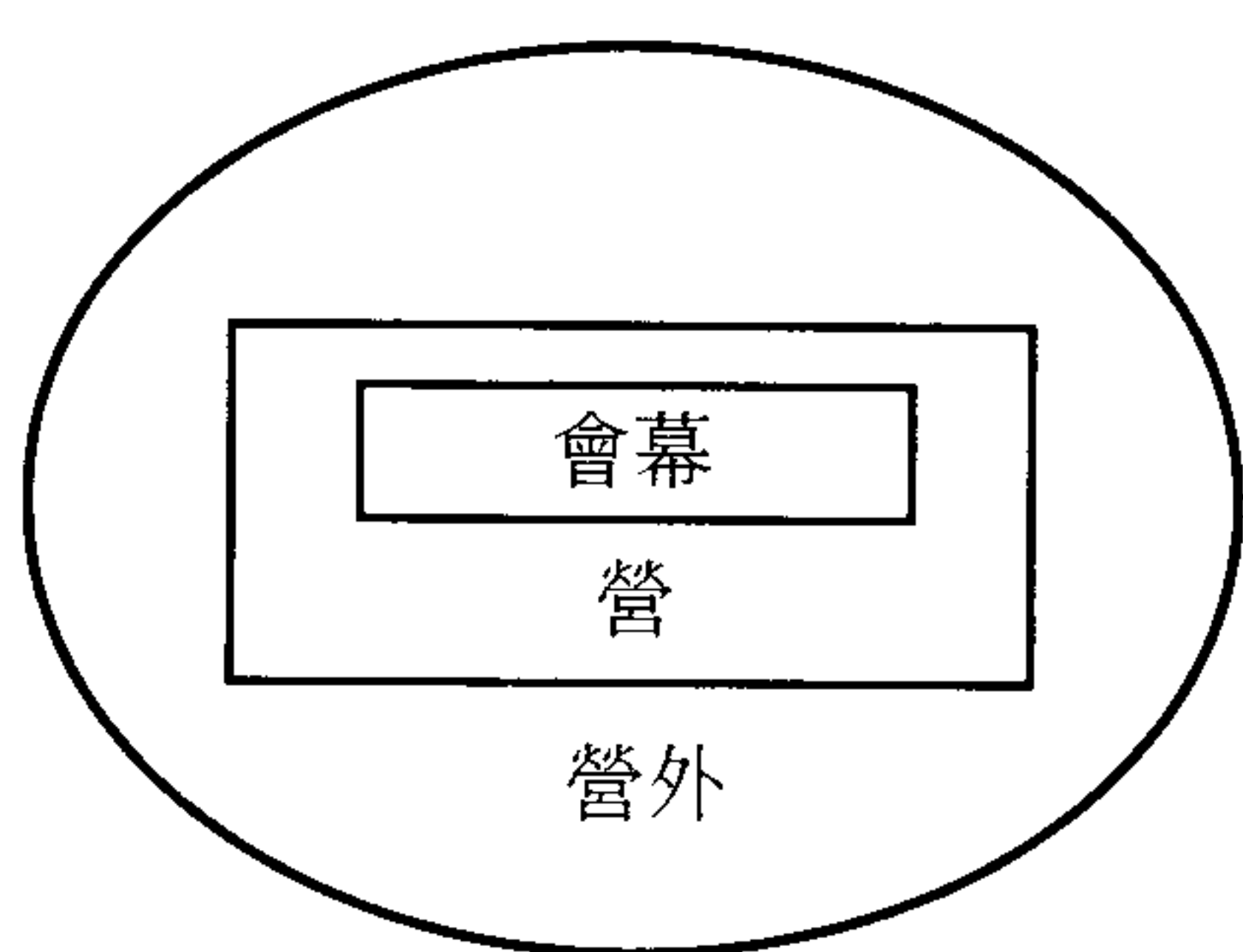
動物



雀鳥



空間



這些分類顯示古以色列人有某些飲食的限制，不會吃某類動物。並非猶太教才有這類限制。一般英國人亦不會將狗、蛇、蝸牛和青蛙列入餐單，雖然別國的人民可能甘之如飴！不

過，我們只是因為習俗的緣故而厭惡吃這類動物，舊約的飲食限制卻有它本身的思路。首先，它們提醒以色列人選民的身分。正如上帝在世界列國中只揀選以色列人，以色列人需要照樣限制自己，只吃在象徵世界中對應自己的潔淨動物。因此，每次吃肉都是慶祝上帝揀選他們作祂子民。

其次，這些律例有一個果效，就是提醒以色列人記住創世記一章29至30節的素食理想，這個理想到了創世記九章3至4節才放鬆——人可以吃肉，但不可吃血。利未記的條例限制了人可吃的動物種類，間接養成尊重生命的態度。可以一提的是，捕獵的鳥類和食肉動物沒有理會不可吃血的原則，這可能構成牠們不潔淨的另一個理由。

潔淨 / 不潔淨的聖經原則是基於生死之別。死亡帶來最嚴重的不潔淨，因此潔淨的動物死了，屍體特別不潔（利十一24~40）。在另一端，上帝卻是完全的豐盛生命之源，因此，將任何有死亡味道的東西帶到祂面前都是不當的。這些原則是十二至十五章條例背後的道理。

十二1~8：產婦的不潔淨

產婦會排出惡露，導致不潔淨，情況類似月經，這時她不能進聖所（十二4）。原因似乎是失血令產婦未能享受圓滿的生命，因而不能接近完全生命的領域。但當惡露止住，她可以獻小祭牲，確保她和聖所得潔淨。

十三1~59：皮膚病的不潔淨

傳統的聖經譯本假定這裏所講的皮膚病是癩風病，但由於中東在舊約時代還未有癩風病出現，而癩風病亦不會像經文所說的自動痊癒，因此現代譯本已經不會譯為癩風。雖然經文所講的皮膚病有時可能只是濕疹，但仍要嚴肅處理。脫皮和未癒的皮膚都不是完全的生命，被視為不潔淨也不難理解。房子的牆壁和灰泥發霉亦同樣令人聯想到死亡，因此被列為不潔淨。第十三章所描述的所有情況，祭司只可以宣布是否不潔淨，卻沒有能力去治癒病症。他們的角色像衛生督察多過醫生。

十四1~57：皮膚病的潔淨

患皮膚病的人要離群獨處，像非以色列人般看待。倘若病患得痊癒，他們要經過一個象徵得潔淨的複雜儀式，才能重新融入社群。這不是由祭司主領的治病儀式；反之，若祭司認為患者已經痊癒，他才主持這些像按立祭司那樣為時七天的儀式，包括放一隻鳥把不潔淨帶走，獻上幾頭祭牲，並把其中一個祭牲的血彈在潔淨了的人身上。只有這樣，他才回復完全的生命，恢復與全以色列相交。

十五1~33：漏症的不潔淨

比起患皮膚病，男女性器官流出液體則較輕微。男子患淋病，女子陰道出血，都會使他們不潔淨。再一次，這不是醫學判斷，而是宗教判斷；背後的理據似乎同是因為流失生命液體，例如血液，意味著患者活在死亡陰影下，不配接近賜生命

的上帝。唯有當漏症停止，獻上不用太隆重的祭牲，才能恢復相交。正常的遺精或月經都會帶來不潔淨，但這類不潔淨只需等候一些時間和用水洗淨便可潔淨。現代讀者可能會覺得這類條例很奇怪，但除了別的附帶影響外，這些條例的最主要作用是排斥了古代常見的廟妓制度。第31節表明這些律例對以色列的重要性：「你們要這樣叫以色列人遠離他們的不潔，免得他們玷污我在他們中間的會幕……而死亡。」

十六1~34：贖罪日

贖罪日是以色列曆法中最聖潔之日，每年第七個月的第十日舉行，即西曆的十月初。主要目的是潔淨會幕，除去因罪和不潔淨而來的玷污。前面已解釋過，罪和不潔淨彷彿會釋出毒氣，污染會幕裏如祭壇和聖所等聖物。若沒有用祭牲的血抹或彈在聖物上面，使它們重新潔淨，上帝便不能住在其中（十六16、19）。這最終會令以色列人死亡，像拿答和亞比戶一樣（十六1，參十1~3），因為他們「玷污我……的會幕」（十五31）。上帝設立贖罪日就是為了避免災難重演。

贖罪日的儀式包含三大元素。首先，大祭司要為他自己和百姓獻上特別的贖罪祭。第四章記載了一般的贖罪祭，通通都包含把血抹在會幕外院的主祭壇和聖所內的香壇（參頁119的會幕圖）。但是在贖罪日，大祭司要把血直帶進會幕至深之處，就是放置約櫃的至聖所，把血彈在那裏（十六11~19）。這就潔淨了它染上的玷污。然而，這個任務卻非常危險，因為會幕是上帝在地上的王宮，至聖所是御座所在。因此，大祭司若然

有罪，進入裏面就非常危險。故此，他要穿上特別的聖服，在煙雲籠罩下進入，才能保住生命（十六2~4、12~13）。

贖罪日的第二個主要元素是所謂的「代罪羊」儀式。先有一隻山羊如上文所述為百姓贖罪，然後另一隻山羊背負全民的罪孽和不潔，被驅趕到曠野去。大祭司要按手在羊身上，承認百姓的一切罪，象徵轉移了全民的罪孽，接著派人把羊趕逐到曠野，象徵罪孽已永遠離開（十六20~26）。

贖罪日儀式的次序

為求易明，我簡化了贖罪日的程序。請細讀利未記第十六章，找出大祭司在何時更換聖服、獻祭和進入至聖所。

贖罪日的第三個元素是全民禁食。這日要守為極嚴格的安息日，甚麼工都不可作，百姓更要不吃不喝二十四小時（十六29~31）。

十七1~二十七34：有關聖潔生活的指示

利未記最後這十一章常被認為與前面各章的性質不同。對比起一至十六章以獻祭和不潔淨為焦點，後面這十一章雖沒有忘記敬拜的事項，覆蓋的問題範圍卻大得多，包括很多道德和民生的議題。由於常出現「你們要分別為聖，因為我耶和華你們的上帝是聖潔的」這句提醒，這部分經文也稱為「聖潔法典」。現代讀者可能覺得，這裏論及的事項有別於獻祭和不潔

淨，但是對古人來說，它們卻是相去不遠。我們可能會認為謀殺、姦淫和亂倫本質上是道德問題，而拜偶像等則是宗教問題，但其實，它們亦是不潔淨的問題。事實上，這類罪行更是構成最嚴重的不潔淨。它們不僅玷污犯罪者本人和聖所，更玷污那地，以致地要「把你們吐出去」（十八28，二十22），或上帝要親自把那罪人剪除（十七9、14，二十5），也就是說，犯罪者會突然神祕死亡。因此，不潔淨的頻譜由自然因素所造成的輕微不潔淨，到皮膚病，以至殺人和拜偶像等罪所造成的嚴重不潔淨不等。

由聖潔至不潔淨的程度等級

上帝				
生命				死亡
聖潔				不潔淨
祭司	有殘疾的祭司	潔淨的平民	不潔淨的人，例如患有皮膚病	屍體
祭牲	有殘疾的祭牲	潔淨的動物	不潔淨的動物	動物屍體

十一至十五章講論的不潔淨，與十七章及其後所指出某些罪所造成的不潔淨，兩者之間有甚麼關連？最基本的連繫是關乎死亡，即未夠完滿的生命。在一極，上帝等於完全的生命。因此，有殘疾的祭司不能在聖所供職，只有健康飽滿的祭司才能進到上帝面前。同樣地，有殘疾的動物也不可獻祭給上帝（二十一17~23，二十二19~25）。這些經文將上帝 / 生命和

死亡 / 罪擺在兩極。

上帝－罪

生命－死亡

聖潔－不潔淨

殺人就是摧毀上帝所賜的生命，因此構成嚴重的不潔淨。同樣地，拜偶像是以別神取代賜生命的上帝，因而亦構成嚴重的不潔淨。最後，性行為是上帝賜人生育的能力，當人妄用，便造成嚴重的玷污。從這角度看，第十六章和十七章之間並不如一般所想的有那麼大的思想跳躍。

不潔淨的等級

可容忍	要懲罰 / 有罪
身體排泄 (利十二，十五章)	疏忽潔淨 (民五～六，十九章)
皮膚病 (利十三～十四章)	拜偶像、殺人、不合法的性關係 (利十七～二十章；民三十五章)

十七1～16：不正規的獻祭和吃血

經文禁止百姓在會幕以外的地方敬拜，以免百姓暗地裏拜偶像，例如山羊鬼魔（十七7）。經文重申不可吃帶血的肉（參創九3～4；利十一章註釋）。吃血是公然漠視生命的表現，因此造成嚴重的不潔淨。

十八1~30：不合法的性關係

不合法的性關係構成嚴重的不潔淨，迦南人便因此遭那地吐出來，以色列人若仿效也必遭到同樣的命運（十八24~28）。經文主要關注亂倫（十八6~17），也許，古以色列的家族成員關係緊密，很容易出現這方面的偏差。但經文同樣斥責姦淫、同性交和獸交（十八20~23）。這一切行為都被視為有違造物主所設計的生命，因此會造成不潔淨。

十九18：愛人如己

這是利未記最著名的經文，亦最能夠把第十九章的各種道德誡命總括起來。但這些訓令與潔淨和聖潔的觀念有何關係呢？聖潔是上帝的基本屬性，亦是上帝期望人類效法的：「你們要分別為聖，因為我是聖潔的」。上帝亦是完美的生命，因此經文所稱讚的是與完全生命相配的行為，反之，與這些理想相違的便遭受批評。道格拉斯（Mary Douglas 1966，頁53~54）以下這段話很能概括這連串命令背後的思想：

這清單視聖潔為有秩序而非混亂，把誠實和正直定性為聖潔，偽善和口是心非為不聖潔。偷盜、撒謊、作假見證、做生意不老實、一切的偽裝，例如在聾子面前罵他（當然卻裝出笑臉），在心中憎恨弟兄（表面上自然裝作若無其事），明顯是不一致的表現。

二十1~27：懲罰

諸如第十八章所列出的罪行構成了嚴重的不潔淨，有可能促使上帝把以色列逐出應許地。為免災難出現，犯罪者要嚴懲，把問題撲滅於萌芽階段。即使犯罪者沒有留下馬腳，以為能全身而退，但經文警告他們，天網恢恢，他們必逃不過上帝的審判（二十5~6、18~21）。

二十一1~24：祭司要聖潔的背後含意

利未記的基本神學是聖潔與不潔淨絕不能攙雜。一個不潔淨的人進到聖潔的上帝面前，只會自取滅亡。反之，聖潔的人，例如祭司，必須遠離不潔淨，特別是死屍的不潔淨。這意味著極聖潔的大祭司甚至不可以出席父母的喪禮（二十一11）。一般的祭司規限沒有那麼嚴格，但聖潔的人必須遠離不潔淨的原則，卻是顯而易見的（二十一1~9）。

二十二1~33：祭司不潔淨時的飲食

唯有聖潔的人，即祭司和他的家人，才可以吃聖物，即歸給祭司的那部分祭物。但是，當祭司不潔淨時怎麼辦？誰又屬於祭司的家人呢？這些是第二十二章解決的問題。分別出來、潔淨和聖潔的原則依然是最重要的。因此，不管祭司是因為體液、皮膚病或接觸過屍體而不潔淨，他在不潔淨期間都不可吃聖物（二十二1~9）。平民不可吃祭司的食物，除非他完全成為祭司家中的一分子，例如是奴僕或祭司的女兒成了寡婦歸回父家（二十二10~16）。祭司吃的肉只限於祭肉，所以本章結

尾是可供獻祭用的動物的準則（二十二17~30）。

二十三1~44：全國性節期

除了家庭有大喜慶會吃肉之外，另一個吃肉的主要日子就是全國性節期，此時，所有男子都要上耶路撒冷獻有關的祭。也許是這個原因，在剛說明怎樣的動物可蒙悅納之後，經文就提到節期。重點自然是百姓在節期中當做甚麼。除了再一次提到每週的安息日外，經文還提及三個節期和兩個聖日：吹角節和贖罪日。連同住棚節，每年七月便有三次慶祝，使七月成為每年的聖月，正如每週第七日——安息日是聖日一樣。

節期

節期	日期	現代西曆	經文出處
逾越節	正月十四至二十一日	復活節	二十三4~14
七七節	三月一日	五旬節	二十三15~21
吹角節	七月一日	9月尾	二十三24~25
贖罪日	七月十日	9 / 10月間	二十三27~32
住棚節	七月十五至二十二日	10月	二十三34~43

二十四1~9：會幕的餅

出埃及記二十五章23至40節描述了金燈臺和放在對面的桌子。桌子上面放著十二個餅，象徵以色列的十二支派，他們沐浴在象徵生命樹的金燈臺的光輝中。但為何要在這裏詳述餅的細節？我們不太清楚，除了可能是因為第二十三章提及所有與

收割有關的節期。

埃及人褻瀆聖名的事件為何放在這裏，我們也不太清楚。但它提醒我們，利未記基本上是以摩西為主角的敘事，他在此不單領受，還執行上帝的話（參利八～十章）。有關以牙還牙的原則（二十四17～22），請看本書第四章（頁115-116）。

二十五1～55：聖年

第二十三章處理聖日及節期，接著便自然要討論聖年。出埃及記二十三章10至11節規定每七年要讓地歇息，地裏所出的要讓窮人和野獸吃。利未記第二十五章更進一步推演這個原則，首先重申每逢七年有一年休耕，然後更制定每五十年有禧年或超級安息年。在禧年，除了地可再歇息一年，那些抵押了土地或房子的人，可不用付款便得回產業。那些因抵債而將自己賣作奴僕的人亦可重獲自由。這些措施的目的是：防止任何家庭變成永遠的貧困戶，或土地和產業集中在少數富人手上。這樣亦等於全國人民慶賀他們曾在埃及為奴，但耶和華已解救他們（二十五55）。

禧年在今天

在第三世界國家，因農作物失收而舉債，最後變成赤貧，仍然是大問題。失去祖先土地的貧農走投無路，遷入城市，貧民窟多是這樣的人。禧年的原則可以怎樣應用在他們身上呢？

二十六1~46：祝福和咒詛

古代的法律文獻，例如條約和法典等，通常在結尾部分都會列明一系列的祝福和咒詛，應許遵守者得福，警告漠視者遭懲罰。利未記二十六章和申命記二十八章明顯屬於這個模式。從這裏所列的福，我們知道以色列人最渴望將來得到的是：豐收、擊退敵人、上帝的同在（二十六3~13）。咒詛則顯示他們最怕的是：瘟疫、旱災、飢荒、戰敗和被擄（二十六14~39）。事實上，因為他們不遵從讓地得歇息的律法，他們就要被擄，使地可以安息（二十六43）。這樣，第二十六章與教導安息年和禧年的第二十五章便連接起來。

二十七1~34：許願

自古以來，人在困境中會向上帝許願：若上帝應允祈求，他們必為上帝幹某件事來還願。以色列人許的願是承諾自己或兒女去服侍上帝，或獻上牲畜為祭（創二十八20~22；士十一30~31；撒上一11）。這一章訂明，哪些願可以更改，以及代價是甚麼。

新約與利未記

利未記記載祭司制度的設立和大祭司的角色。大祭司在每年的贖罪日進入幔子內，就在上帝面前把血彈在施恩座上。希伯來書視耶穌為完全的大祭司，祂是藉著自己的血而不是牛羊的血進入天上。相對於以色列的大祭司要不斷獻祭，每年只准進入至聖所一次，耶穌只獻了一次祭，便坐在上帝的右邊不

住為祂的百姓代求（來四14~十25）。此外，福音書記載，耶穌死亡時，聖殿中分隔至聖所與外面聖所的幔子，從上到下裂為兩半：這似乎亦暗示基督的死使人更容易進到上帝面前（太二十七51；可十五38；路二十三45）。

利未記另一個大關注是潔淨與不潔淨的區分，我們曾說過這與生命和死亡的對比有關。這個對比遍滿聖經，包括新約，例如約翰福音五章24節說：「我實實在在告訴你們，那聽見我的話又信那差我來的，就有永生，不被定罪，而且已經出死入生了。」由於耶穌帶來生命和醫治，祂便凌駕了利未記許多關於不潔淨的條例，可以觸摸死人或皮膚病及血漏患者（例如，太八2~4，九18~31）。更激進的是，由於福音邀請萬民進入上帝的國度，那象徵猶太人獨特身分、是上帝唯一子民的食物條例便完全廢止了（太十五1~28；徒十1~29）。

進深研讀

註釋書

L. L. Grabbe, *Leviticus*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

J. Milgrom, *Leviticus*. Garden City: Doubleday, 1991-2001. 三巨冊

著作，作者是利未記專家。

G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*. Grand Rapids: Eerdmanns, 1979.

禮儀制度的研究

M. Douglas, *Purity and Danger*. London: Routledge and Kegan

- Paul, 1966. 'The Abominations of Leviticus' 一章影響極其深遠。
- _____, *Implicit Meanings*. London: Routledge and Kegan Paul, 1975.
- _____, *Leviticus as Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- E. Feldman, *Biblical and Post-Biblical Defilement and Mourning: Law as Theology*. New York: Yeshiva University Press, 1977.
論證死亡是聖經的重要觀念。
- W. Houston, *Purity and Danger: Clean and Unclean Animals in Biblical Law*. Sheffield: JSOT Press, 1993.
- P. P. Jenson, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*. Sheffield: JSOT Press, 1992.
- J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- V. W. Turner, *The Ritual Process*. London: Routledge and Kegan Paul, 1969.
- M. Wilson, *American Anthropologist* 56, 1934, p. 242 quoted by Turner 1969, p.6.
- D. P. Wright, 'Unclean and Clean (OT)' *ABD* 6, New York: Doubleday, 1992. pp. 729-41.

獻祭研究

- N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature*.

Sheffield: JSOT Press, 1987. 討論非常嚴謹。

J. H. Kurtz, *Sacrificial Worship of the Old Testament*. Tr. by J. Martin, Edinburgh: T & T Clark, 1863. 文筆老派，但內容全面，分析也合理。

第六章

民數記

「數字」（Numbers，本書英文名稱）這個名稱，就像五經其他書卷一樣，是源自舊約的希臘文譯本，即七十士譯本。單看名稱，讀者不會預期在書中看到幽默和奇幻記載，或彌賽亞預言和敬拜的條例。此書的希伯來文名稱「在曠野」，雖然很貼切以色列人在整卷敘事中的處境，卻沒有太大啟發性。再一次，古老的副題——「摩西的第四卷書」最貼切，因為此書涵蓋了摩西由西奈來到尼波山的最後四十年，他將會在尼波山向國民宣講告別信息，內容記在申命記。他在山上可以遙望應許地，然後死去，但不得進入應許地。

民數記與出埃及記最為相似：二書都是大量的敘事和律法材料夾雜，也明顯是摩西傳記的一部分。二書都記載足以威脅到以色列存亡的大危機：在出埃及記是金牛犢事件，在民數記是探子的不信。兩次都是摩西代求，上帝才平息怒氣，沒有消滅以色列人。二書都在樂觀的筆調中完結：出埃及記是會幕豎立，上帝的榮耀充滿其中，作為上帝繼續與以色列同在的保證；民數記則有巴蘭預言以色列在應許地得平安，以及說明了節期和地業承繼的律例，間接表明了民族將鄉歸何處。民數記結尾只有一個揮之不去的陰霾：還未入應許地，但摩西已快將

死去，因為他在米利巴表現不信，不准進入迦南地。

結構

有別於創世記和利未記以清晰的公式作為段落標記，民數記只是連續性的敘事，很難確知該在何處分段。解經家傳統上依據敘事內容發生的地點，將全書分為三個部分：

第一部分 一1～十10：在西奈附近

第二部分 十11～二十二1：在加低斯附近

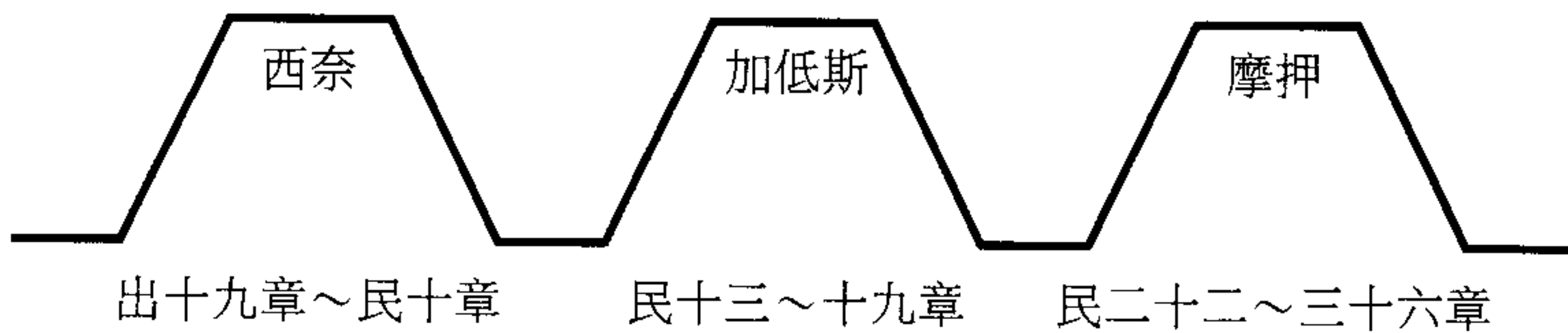
第三部分 二十二2～三十六13：在摩押平原

亦有人視民數記的佈局與前兩卷書相似，即以行程的記載串連頒賜律法的部分（參看下表：「民數記的結構」）。圖五用圖表來說明此結構。

民數記的結構

頒賜律法	西奈	（出十九1）～民十10
在路上	西奈至加低斯	民十11～十二16
頒賜律法	加低斯	民十三1～十九22
在路上	加低斯至摩押平原	民二十1～二十二1
頒賜律法	摩押平原	民二十二2～三十六13

出埃及記連同民數記的資料編排



奧爾森（Olson 1996）近年提出一個二分法：一至二十五章講述死在曠野的那一代以色列人，二十六至三十六章則是進入應許地的那一代。下表——「民數記的上下兩部分」列出了這兩個部分的對照。

民數記的上下兩部分

數點人口	一~四章	二十六章
有關婦女的條例	五11~31	二十七1~11
有關許願的條例	六1~21	三十章
有關獻祭的條例	十五章	二十八~二十九章
探子 / 分地人員的名單	十三4~16	三十四17~29

民數記的結構

對於民數記的結構，你有何看法？哪個見解最切合民數記的實際內容？請思考有多少內容可以挺自然地套入各個佈局，又有多少是格格不入，硬套不來。

內容

—1~十10	以色列人預備進入應許地
—1~四49	數點人口
五1~六27	潔淨營區
七1~89	為壇奉獻禮物
八1~26	利未人的奉獻禮
九1~23	第二次逾越節
十1~10	製造銀號
十一1~十二16	由西奈至加低斯的行程
十一1~36	百姓列陣起行
十一1~十二16	三次抱怨
十三1~十九22	在加低斯附近飄流四十年
十三1~十四45	探子背叛
十五1~41	獻祭的條例
十六1~十八32	祭司的特權與義務
十九1~22	潔淨的條例
二十1~二十二1	由加低斯至摩押平原的行程
二十二1~三十六13	在摩押平原
二十二1~二十四25	巴蘭與巴勒
二十五1~18	全民背逆
二十六1~65	數點人口
二十七1~三十16	關於土地、獻祭和許願的條例
三十一1~三十二42	擊敗米甸人，二支派在約旦河東定居
三十三1~49	列出曾經安營的地點

三十三50~三十六13 有關土地的條例

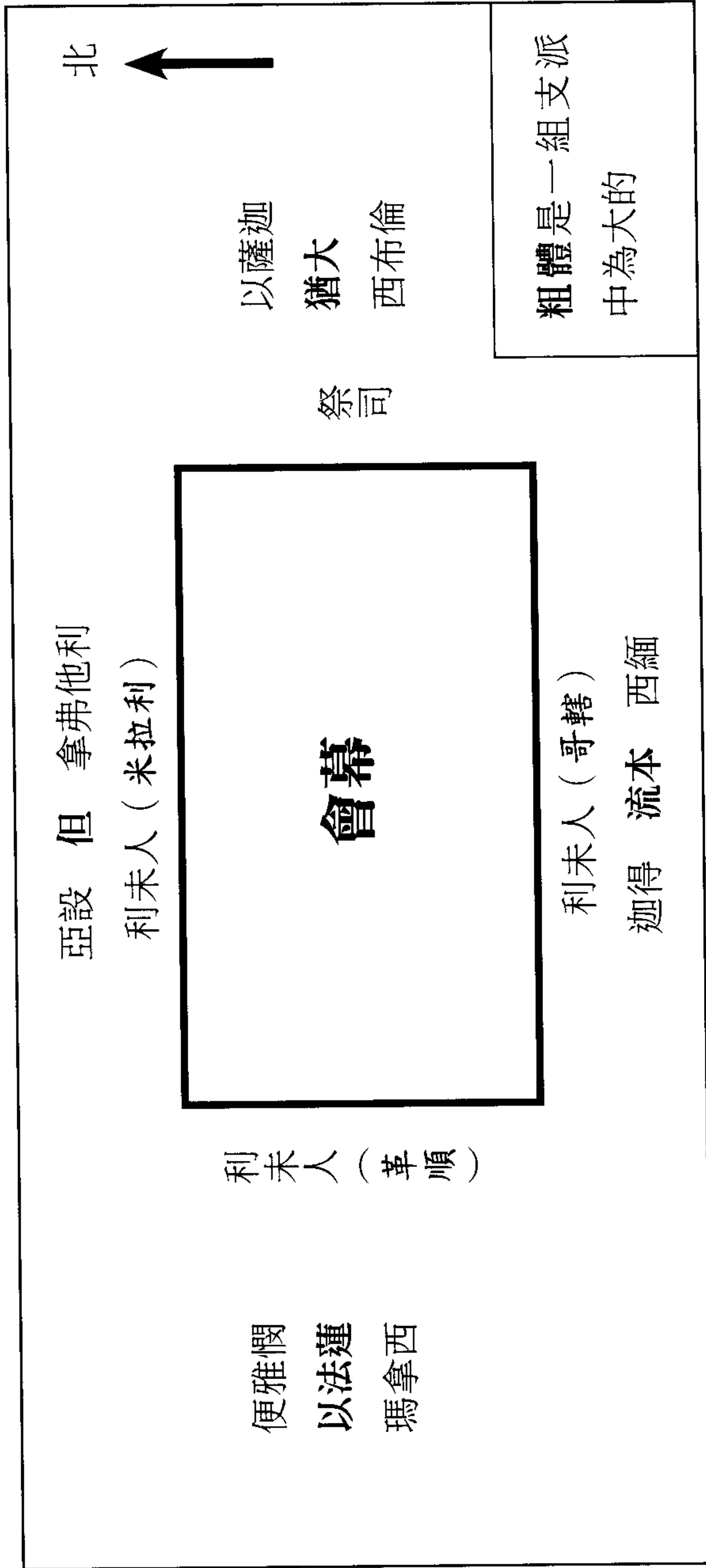
—1~46：第一次數點人口

本書有兩次數點人口（一，二十六章），因此，希臘文聖經的譯者稱此書為「民數記」。這兩次數點人口表面相似，但作用其實不同。第一次的背景是迫在眉睫的迦南征戰，因此，必須統計二十歲或以上「能出去打仗」的男丁。到了第二十一章，他們在約旦河東打勝仗，迦南已成囊中物，故此，第二次數點為的是計算每個支派應分得多少土地。

—47~四49：利未人的職責

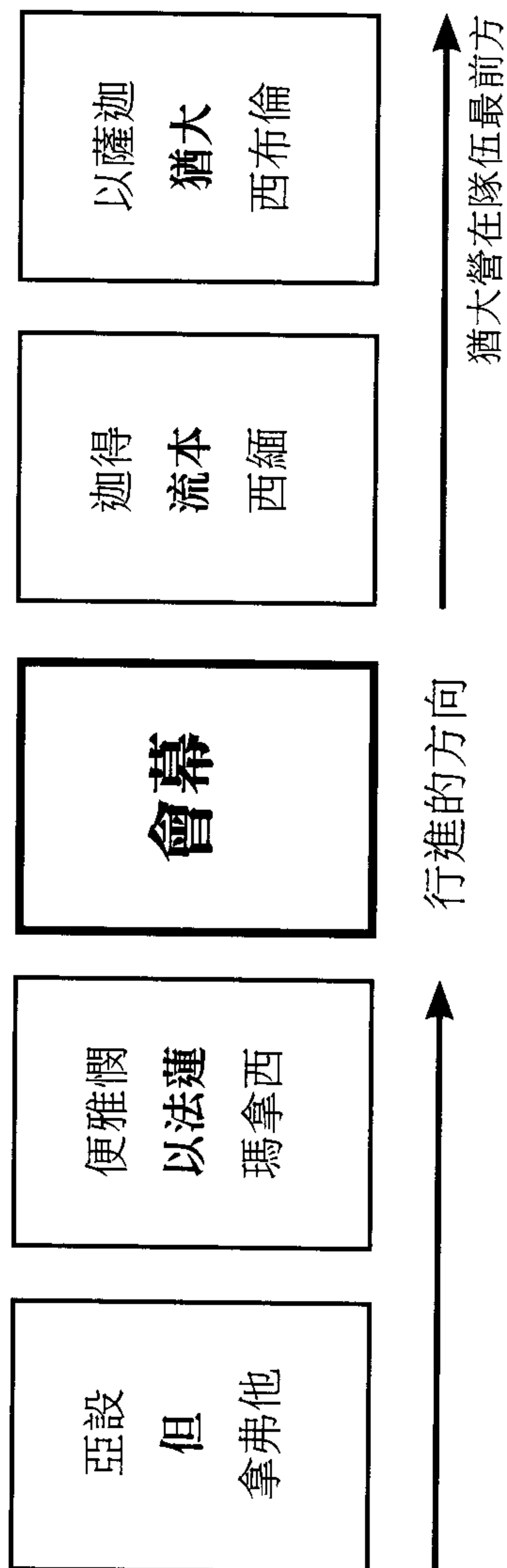
利未人是古以色列中專責宗教事務的支派，此支派有一族是祭司，負責獻祭。其他利未人有兩個主要職務：作為宗教警察，要防止普通百姓闖入會幕的範圍；起行時，負責拆卸、運送和重新支搭會幕。他們的任務重大而危險。我們在利未記已看到，必須嚴防上帝的聖潔世界與人的不潔淨世界有任何接觸，否則，上帝的憤怒會臨到干犯的人，那人便會滅亡。利未人因此要安營在會幕與各支派之間（看下圖），以免出事。

以色列的安營佈局



祭司守衛會幕的東面，東面是會幕的入口。在行進的時候，利未人負責搬運會幕的組件，六支派在前，六支派在後（參下圖）。

以色列行進的佈局



再思人口的數字

根據第一次的數點結果，20歲以上的以色列戰士有603,550人（民一46）。第二次的數字亦相若（二十六51）。

假設以色列的女性人口與男性人口相等，而20歲以下與20歲以上的人口數目亦一樣，那麼，以色列的總人口便約有二百萬。

人人都同意這個數字太誇張。現居於西奈半島的貝都因人約有五千。人們估計，在未懂得現代農耕術時，迦南地的出產頂多能養活一百萬人，但是，出埃及記二十三章29至30節卻說，以色列人口太少，難以佔領全地。

對於這些龐大數字，學者提出了各種解釋，包括：

- 一、這些數字其實是後期的人口數目，可能是大衛時代的。
- 二、這些被讀為以千計的數字，原初是宗族或家族的意思，因此總數應介乎5,500至72,000之間。準確的數字則視乎誤讀的性質為何。
- 三、這些數字是象徵數字。有人認為它們的靈感來自巴比倫的數學或天文學。然而，象徵意義是甚麼卻不清楚。

由於證據不足，我們無法確知哪一個解釋才是正確——或許全都不正確。但不管這些數字背後的歷史真相如何，按經文的處境看，顯然是要指向亞伯拉罕的應

許得應驗：他的後裔將如地上的塵沙和天上的星星那樣多（創十三16，十五5）。上帝給列祖的應許既已部分應驗，以色列人應有充足的信心，土地的應許也必要應驗。

五1～六27：潔淨營區

利未人的一個重要職責是防止有人闖進會幕周圍的聖潔範圍（一51，三10）。利未記已清楚告之我們，聖潔和不潔淨的絕不能相混，若相混了，聖潔的耶和華在祂百姓以色列中間，與他們同往應許地的整個安排，便會破產。因此，接著兩章不單關注防止擅闖，更要把各種玷污的根源除去。

首先，任何明顯的不潔淨情況都必須對付。利未記十二至十五章說明哪些情況會令人不潔淨。任何人發生了這些情況，就得遷出營區，大概是搬到營外的獨立帳幕（五1～4），直至復原。百姓因產業而起的紛爭，亦會導致全民不潔淨（五5～10）。通姦像殺人和拜偶像一樣，會造成最嚴重的不潔淨，因此，即使只是懷疑，也必須立即處理。五章11至31節提供了一種決疑的儀式。

再一次，死亡，尤其是人的死亡，構成嚴重的不潔淨，因此第六章要處理這方面的危險。拿細耳人是古以色列最聖潔的平民，相當於舊約的修士和修女。拿細耳人要許願禁戒一切酒精和葡萄製品，永遠不剪頭髮（參孫是聖經中最著名的拿細耳人，但他是以違背誓願見稱！見士十三～十六章）。民數記第六章論到拿細耳人若無意間觸及屍體而受玷污，他當做甚麼去

補救（六6~12）。

因此，第五至六章旨在處理以色列中的一切不潔淨——不管是真實、疑似或潛在的不潔淨。經文流露極大的嚴肅性：百姓若不保持潔淨，上帝可能會離棄他們，他們將無法進入應許地。這樣嚴厲的語氣或會予人上帝敵視以色列的印象。因此，這一章以廣為人知的祭司祝福作結，宣告上帝對以色列全然的愛：

願耶和華賜福你，保護你；

願耶和華使他的臉光照你，賜恩給你；

願耶和華敞臉垂顧你，賜你平安。（民六24~26）

在希伯來文，每一行都比前一行長：第一行有三個字，第二行五個字，第三行七個字。總共十五個字，其中三個字是上帝的名字「耶和華」，此外是十二個字，也許是一個字代表一個支派。祝福語以平安的應許作結。雖然面前要為奪取土地而奮鬥，上帝對以色列的終極心意始終是平安、穩妥和昌盛。

祭司祝福的古代版本

在耶路撒冷發現了兩個銀製的護身符，上面都刻有這個祭司祝福語。它們屬於約主前600年，是迄今找到寫有舊約經文的最古老物件，顯示這個祝福非常流行。約屬於主前800年的一個碑文（在西奈北面Kuntillet Ajrud出土）亦可能引用了這個祝福的第一行。

它的受歡迎程度亦反映在詩篇的呼應中，尤以上行詩（一二〇～一三四篇）和第六十七篇為甚。請嘗試在這些詩篇中找出呼應之處。可以由詩篇六十七篇和一二一篇開始，留意賜福、保護、臉光、平安和耶和華等字眼。

七1～八26：會幕器具和事奉人員的奉獻禮

經文回顧一個月前會幕初建立時，各支派把篷車送給利未人，作運送會幕用，又獻器具和祭牲作敬拜用。每個支派所獻的量都相同，顯示每個支派都有同等地位，也有共同責任支持會幕的敬拜。

接著是利未人的奉獻禮（八5～26）。對比起按立祭司（參利八～九章），此禮簡單百倍。這整個部分繼續強調摩西是中保，傳上帝的命令，執行祂的旨意。百姓緊跟上帝透過摩西所給予的指示行，半點不差。

九1～十10：準備起行

第九至十章繼續強調百姓完全服從上帝的指示。百姓守逾越節，慶祝出埃及一週年——他們在出埃及前夕，才初次守這節期中的節期。從今以後，逾越節便是記念往事了。這時候提起逾越節，間接提醒讀者，以色列的目的地不是西奈，不是曠野，而是迦南。雖然守逾越節重要，因為上帝可能會擊殺不守節的人（九13），但觸及死屍所造成的不潔淨仍然是敬拜的大障礙，不能逾越。因此，不潔淨的人必須延至一個月後才守節

(九1~14)。

這些措施確保上帝善待祂的子民，用火柱日夜遮蓋會幕(九15~23)。召喚拆營和起行的銀號俱各打造，一切準備就緒，開始由西奈起程往迦南(十1~10)。

十11~36：一個充滿盼望的開始

以色列喜氣洋洋地由西奈出發，起行前往加低斯。他們離開埃及只一年，便已經向應許地大步進發，方式完全按照第二至四章所訂明的。他們既完全遵命，耶和華的雲彩便與他們一路同行(十33~36)。此時形勢大好。

十一1~十二16：三次抱怨

但突然之間，樂觀的局面徹底粉碎。接著有三個故事，分別講述不同的人不滿摩西的領導，抱怨路上遇到困難。第一次抱怨篇幅最短，亦富代表性，當中包含四個元素：第一，百姓抱怨(十一1)；第二，上帝發怒和審判；第三，摩西求情(十一2)；第四，為事發的地點命名(十一3)。

抱怨故事的對應之處

請讀十一章4節至十二章16節的其他兩個抱怨故事，看看十一章1至3節所包含的四個元素如何再次出現。

以色列人的抱怨成了五經記載的旅程特徵。民數記的這個段落，與由紅海到西奈的行程有明顯的對應之處：抱怨的性質

和人物都一樣。

出埃及記與民數記的對應之處

米利暗的頌歌	出十五20~21	米利暗和亞倫反叛	民十二章
往西奈的三日路程	出十五22	由西奈起行的三日路程	民十33
抱怨沒有水喝	出十五22~26	沒有說明細節的抱怨	民十一1~3
嗎哪和鶴鶉	出十六章	嗎哪和鶴鶉	民十一4~15、31~35
磐石出水	出十七1~7	磐石出水	民二十1~13
摩西的岳丈提意見	出十八1	摩西的岳丈提意見	民十29
委派領袖協助摩西	出十八章	委派領袖去協助摩西	民十一16~30
以色列擊敗亞瑪力	出十七8~16	以色列被亞瑪力擊敗	民十四39~45

很明顯，作者期望讀者會記得出埃及記的記載，從而作出比較。由出埃及記至民數記，情況明顯變差了。在出埃及記十五章20至21節，米利暗歌頌上帝；在民數記十二章，她帶頭攻擊摩西。在出埃及記十七章，亞瑪力人攻擊以色列人，以色列人打敗他們，但是在民數記十四章，結果完全相反。更值得深思的是二書對於百姓就食物和水抱怨的記載。在出埃及記，百姓雖被責備，卻沒有受罰：耶和華在出埃及記第十六章賜下嗎哪和鶴鶉，卻沒有可怕的後果；但是，我們在民數記十一章33節卻讀到：「肉在他們牙齒之間……耶和華的怒氣就向人民發作，用極重的災禍擊打他們。」同樣，在出埃及記十七章，摩西擊打磐石出水，並沒有帶來惡果；在民數記二十章他卻被懲罰，不得進入應許地。

為何後期的抱怨被對付得較嚴厲？

為何民數記的抱怨受的對付，比出埃及記的更嚴厲？民數記的抱怨是否更加情節惡劣？在出埃及記十九章至民數記十章之間發生了甚麼事？這事會否影響了上帝的態度？

五經既是摩西的傳記，米利暗和亞倫的抱怨便值得注意。儘管我們可能以為只是家庭糾紛，但作者的看法卻不是這樣。他認為這是對摩西作為上帝與以色列之間的中保的全方位挑戰。摩西不僅是先知，他更是上帝「面對面」說話的那位，他甚至「看見耶和華的形象」（十二8）。他有別於別的先知，他

是完全不同類型的。這點之前已經提過（出三十三7~23），如今再次肯定，五經的結尾亦再次強調（申三十四10~12），足顯摩西的地位獨特。

米利暗的皮膚病（參利十三章）和亞倫為她和自己的禱告，幾乎是次要的結果，但卻提醒我們，即使與摩西最親近的人也會犯罪，遭到審判。不多久，甚至摩西也會失腳，喪失入迦南的權利。

十三1~十四45：十二探子

根據民數記三十四章4節的定義，當以色列人抵達加低斯巴尼亞（參地圖二及三），他們便來到迦南的南面邊境。他們很快便進入應許地。按上帝吩咐，每個支派差派一個探子去窺探應許地。他們回報時，一方面熱烈稱讚那地的豐裕和肥沃，但另一方面卻斷言無法征服那地。這當然是完全推翻上帝承諾亞伯拉罕的後裔承受該地為業的古老應許，同時亦否定上帝帶領他們出埃及的整個目的。他們竟然提議：「我們另立一個首領，回埃及去吧！」（十四4）結果引發出埃及記十二章金牛犢事件之後最嚴重的民族危機。

它促使上帝威脅要消滅以色列，藉著摩西另起爐灶（十四12；參出三十二10）。摩西再次為以色列求情，最後上帝收回怒氣，赦免以色列（十四20）。但正如五經其他地方一樣，赦免並不代表免除懲罰，它只是減輕懲罰。十個不信的探子在瘟疫中死亡，那些表示寧願死在曠野的人最終亦如願以償（十四2、32，二十六64~65）。只有他們的兒女，即按他們說，在征

服迦南的爭戰中必死的下一代，才可以進去（十四3、31），但卻要待他們在曠野飄流四十年之後才成事。

從此以後，聖經不斷向後代重提這些經歷，警惕人不要重蹈父輩們的覆轍（例如，申一19~40；詩九十五10~11，一〇六24~27）。

探子和金牛犢

請比較金牛犢故事（出三十二~三十四章）和探子故事（民十三~十四章）。兩者有何異同？為甚麼有此異同？

十五1~41：賜予盼望的條例

剛被宣判要在曠野飄流四十年，又被亞瑪力人打敗，以色列當以為一切都完了。但這些條例卻詳述「你們進入我賜給你們居住之地的時候」（十五2、18）當獻上的祭，用意是重新保證以色列的將來。他們將來要住在迦南地，在那裏獻上豐富的供物，如牛、公羊、羊羔、細麵、油和酒。換言之，這確實是一塊流奶與蜜之地。

百姓若無意間犯了罪，就必須獻祭贖罪。但是，故意犯罪就必須受罰，正如探子和干犯安息日（十五32~36）的事件所表明的。為了時刻提醒他們要遵守律法，所有以色列人的衣服邊上都要有縫子，不可隨從自己的心意和眼目而行（十五39）。



釘上縫子的纏腰布

考古學和縫子

在古代近東的圖畫和雕刻上，貴冑的衣服有縫子。舊約採納了這個觀念，並且鼓勵所有人都戴縫子。

縫子中有一根藍色或紫藍色的線，這是天空的顏色，祭司的聖服也用這顏色；它提醒以色列人，上帝呼召他們作祭司的國度和聖潔的國民（出十九6）。耶穌的衣服有縫子（太九20），今天一些猶太人仍戴縫子。

十六1~十八32：更多針對領導的挑戰

以色列剛獲得保證，最終必進入迦南地，可是不久，摩西和祭司的領導角色再遭到攻擊，民族前景又一次蒙上陰霾。首先，利未人可拉帶頭攻擊大祭司亞倫，而大坍和亞比蘭則對付摩西。他們腳下的地裂開，把他們吞下，叛變以失敗告終（十六1~35）。

這觸發群眾領袖在翌日發起大規模抗議，群起攻擊摩西和亞倫，結果又導致審判，瘟疫爆發，直至亞倫連忙獻香，瘟疫才止住。事件證明祭司的價值和作用，翌日各支派領袖的杖整夜放在約櫃旁（十七7）。各支派的領袖顯然都有一根杖。亞倫的杖神蹟地在一夜之間發芽、開花和結出熟杏。此時，百姓明白，若要存活，就要有祭司。他們呼喊說：「我們要死了……我們都滅亡了。走近耶和華帳幕的，都必定死」（十七12~13）。

這幅只有祭司可進到上帝面前的圖畫，引進第十八章概述祭司和利未人的職責和收入來源。經文重申利未人的職責是看守會幕，防止閒人接近（十八1~7），然後訂明祭司可從供物和頭生牲畜收取的收入（十八8~20）。為答謝利未人看守會幕，以防百姓惹怒上帝，利未人應得到出產的十分之一，更確切地說，利未人先得出產的十分之一，然後將當中的十分之一再奉給祭司（十八21~32）。

十九1~22：紅母牛的祭

我們討論利未記時已經指出，死亡構成最嚴重的不潔淨。

凡接近上帝的人絕不可有任何不潔。但是，前幾章卻記載社會各階段都有人死亡，整個群體都受到玷污。本可以獻贖罪祭解決問題（參利四章），但會花費鉅大，程序繁複。這裏卻記載一個簡便的贖罪祭。把一隻紅母牛，連同香柏木、牛膝草和朱紅色線等具贖罪功效的東西一起焚燒，燒成特殊的灰。這灰與另一具潔淨作用的水混合，灑在人身上，就可從接觸死屍的玷污中得潔淨。

二十一～二十二：最後的行程

在五經中，由埃及至迦南的行程分為三段：埃及至西奈（出十二37～十九1），西奈至加低斯（民十11～十二16），由加低斯至摩押平原（民二十一～二十二）。不單對以色列人來說是最後一程，對米利暗和亞倫也是人生最後一程，二人都在末段死去。二十章1節簡單記載了米利暗的死。

接著的事件（二十2～13）與多年前在米利巴發生過的事（出十七1～7）多有相合之處：兩次都是摩西擊打磐石出水，給百姓喝。在上一次，上帝除了責備幾句之外，整件事都很和平。但這次，亞倫和摩西卻被宣判死在應許地之外（二十12）。為甚麼呢？兩次事件有甚麼分別，導致要嚴懲兩位以色列領袖？

答案並不明顯，各樣的解釋都有提出過。摩西和亞倫駁斥道：「背逆的人哪，你們要聽，我們為你們使水從磐石中流出來嗎？」（二十10）這句話可理解為驕傲誑言：他們是否暗示他們有本來只屬上帝的能力？因此，可能是他們說的話有問

題。稍後（二十24），上帝說亞倫在米利巴造反。造反即沒有遵從指示而行，當我們細讀經文，便的確發現亞倫和摩西沒有完全遵照上帝的吩咐而行。上帝吩咐他們拿著杖，吩咐磐石出水，但摩西卻擊打磐石兩下。雖然這似乎只是小偏差，但以色列的領袖理應嚴守律法，依足上帝的指示行事。利未記十章1至2節記載亞倫的兩個兒子因獻平常的火而死，如今他們的父親和叔叔亦犯了類似的錯誤。五經顯然很著緊提醒人完全依從律法行事。

二十章22至29節記載了亞倫的死。接著，以色列與住在應許地以南的迦南人爭戰而初嚐勝利；隨後又戰勝約旦河東的亞摩利人（二十一1~3、21~35）。這幾場勝仗是應許能征服迦南本土的前奏，摩押王因而亦慌忙尋求超自然的保護。這便構成接著三章（二十二~二十四章）的主題，也就是巴勒與巴蘭的故事。

但在二十一章4至9節，百姓仍要為缺少食物發最後一次怨言。類似的抱怨在行程的各段都出現過（出十六章；民十二章）。是次他們不是被瘟疫懲罰，而是被蛇咬，以致於死。再次是摩西祈禱才救回百姓。上帝吩咐摩西造一條銅蛇，掛在杆子上，凡被咬的人，只要一望銅蛇就得醫治。

亭拿廟的銅蛇

亭拿（Timnah）位於埃拉特（Elat）以北幾英里，

在聖經時代有銅礦。以色列的考古學家在亭拿一座荒廢了的埃及神廟，發現米甸人在主前十二世紀曾支搭帳幕

式的神壇。壇中有一條長5英寸（即12厘米）的銅蛇。它的作用未明，亦不可能是以色列人的銅蛇。但考古學家為竟然發現一個帳幕式的神壇和裏頭的一條銅蛇而感驚訝，因為根據民數記的記載，以色列人在約一個世紀前曾帶著類似的物體在此地區飄流。米甸人是否見過以色列的神廟和銅蛇呢？

二十二2~三十六13：摩押平原

出埃及記至民數記一直記載起行和安營交替出現，唯到此時，這模式終告一段落。第一段行程是埃及至西奈，安營情況則記載於出埃及記十九章至民數記十章。第二段行程是西奈至加低斯，加低斯故事記載於民數記十三至十九章。最後的第三段行程將百姓帶到摩押平原，下一步就會渡過約旦河，進入迦南本土。每次安營似乎都發生類似的事件：頒布律法、有關未來的應許、背道、審判。每次安營都期許列祖的應許得到應驗，但是在民數記末後幾章，盼望的光芒閃爍得特別亮麗。

全書最熱烈肯定應許必應驗的，莫過如巴蘭的預言（二十三~二十四章）。但是，在此之前，卻發生了聖經中一個頂有趣的故事，目的彷彿是要取笑巴蘭，而不是教人相信他！

巴蘭是當時中東最有名的術士，他住在摩押以北400英里（約600公里）的敘利亞的毗奪。當摩押王巴勒看見以色列人空群來到死海東面的摩押平原，他急召巴蘭，希望他咒詛以色列。巴蘭起初不願去，揚言除非得到上帝允准，否則不能奉陪，但卻暗示要更高的報酬！上帝卻要他兌現自己的話，允准

他去之餘，要他說祂所吩咐的話，言下之意，巴蘭預言以色列將來的話會具啟示性和權威性。這亦是巴蘭與驢的詼諧故事重點。當時最有名的術士竟然看不見天使，他的驢卻看見！上帝

巴蘭與驢

下表根據重複的片語、字眼和思想的分析。請閱讀巴蘭故事，找出關鍵字和重複語，以驗證這個大綱。

巴蘭故事的場景

二十二2~6	引言
二十二7~14	巴蘭第一次遇見上帝
二十二15~20	巴蘭第二次遇見上帝
二十二21~35	巴蘭第三次遇見上帝 22~23節：驢與天使（一） 24~25節：驢與天使（二） 26~35節：驢與天使（三）
二十二36~40	引言
二十二41~二十三12	巴蘭第一次祝福以色列
二十三13~26	巴蘭第二次祝福以色列
二十三27~二十四25	巴蘭第三次祝福以色列 3~9節：祝福的第一部分 15~19節：祝福的第二部分 20~24節：祝福的第三部分

既然可以向一頭驢啟示自己，使牠說話，祂豈不更能使一個貪錢的異教先知宣告未來？易如反掌！

這個故事的結構緊密，可分為兩個部分，每個部分都包含一個引言和三幕場景（看左圖）。

正如整個敘事不斷強調的，巴蘭的祝福是完全按照上帝的話發出的，因此，巴蘭的祝福是故事的焦點所在。此外，它們基本上是把上帝在創世記向亞伯拉罕所發的應許擴大。（請重看創十二1~3，重溫祝福所用的字眼。）

上帝給亞伯拉罕的祝福包含四個元素：一、應許子孫無數：這是巴蘭第一個神諭的重點（見二十三10）；二、應許賜福和保護：第二個神諭的重點（見二十三21~23）；三、應許土地：這是第三個神諭第一部分的主題；四、應許使萬國得福：二十四章16至17節應許的以色列王暗示了這點。他為好戰的國家帶來和平，終止它們對以色列和彼此之間構成威脅（二十四18~24）。

聖經以外的巴蘭

1967年，在約旦河東以色列人安營的摩押平原以北不遠處的底雅亞拉（Deir Alla），人們發現一部殘缺的文獻，當中提到巴蘭。文獻屬於約主前800年，即大概出埃及後500年，內容難明，所以它對理解聖經的巴蘭故事沒有實質幫助。然而，不管是聖經或是那部文獻的巴蘭，都似乎是諸神能夠溝通的先見。他可以消除上天的怒氣。在聖經和那部文獻中，他都稱上帝為以勒（El）或

沙代（Shadday〔全能者〕）。

有人試譯出該文獻的有關部分——巴蘭講述他在夢中看見將要出現旱災：

這是比珥的兒子，諸神的先見巴蘭的記述。

諸神在夜間來找他，他看見一個出於以勒神諭的異象。他們向比珥的兒子巴蘭說：「他將要……作成此事」。巴蘭在翌日起來……痛哭。他的同胞來到他面前，問他說：「比珥的兒子巴蘭，你為何禁食哭泣？」他對他們說：「你們坐下吧，我要把諸大能者（shaddayin）將要作的事告訴你們。」

（Milgrom 1990，頁474）

二十五1~18：百姓造反

當巴蘭站在眺望摩押平原的山頂上，將上帝的話宣告出來，以色列人卻在平原下面與偶像進行勾當。情況令人想起金牛犢事件：摩西在西奈山上領受律法的石版，百姓卻在山腳下造金牛犢來敬拜。兩件事的共通點還不只於此（看右表）。

事件的對應顯示百姓並沒有汲取教訓。不過，一事令人覺得還有一絲盼望：亞倫在金牛犢事件是罪魁之一，但他的孫兒非尼哈在摩西平原表現忠貞，極具大將之風。

二十六1~65：第二次數點人口

這事亦照出另一道盼望光芒。儘管死了這麼多人——從

出埃及記與民數記的拜偶像事件對應

百姓向偶像獻祭	出三十二6	民二十五2
上帝下令殺背道者	出三十二27	民二十五5
利未人（非尼哈）的地位得到提升	出三十二28~29	民二十五6~13
瘟疫臨到百姓中間	出三十二35	民二十五9

埃及出來的一整代人，差不多完全消滅——今次數出來的人口（601,730人）與第一次的（603,550人）幾乎一樣。西緬支派的人口暴跌（由59,300〔一23〕跌至22,200〔二十六14〕），可能是因為他們在毗珥帶頭背道（二十五14）。另一個令人鼓舞的變化是數點人口的作用：要清楚知道每個支派的人數，然後按人數的多寡來分配土地（二十六53~56）。進入應許地如今已是勢在必行了。

二十七1~二十九40：土地和節期

二十七至三十章有關土地承繼權、節期和許願的條例，同樣帶出了正面的信息。正因為西羅非哈的女兒預期很快便會征服和分配土地，所以要提出女性承繼的問題（二十七章）。同樣地，各種節期及龐大數目的祭牲假定了以色列人不久便活在樂土，享受五穀豐登（二十八~二十九章）。這幾章經文訂明祭司代表全民獻的祭，而在這些常獻的祭外，還有百姓帶來的祭。單一年計，祭司要獻113頭公牛、32公綿羊、1086羊羔、一噸細麵、一千瓶酒和油！這些條例就如第十五章的一樣，暗示

他們必能進入應許地，享受繁榮安泰的生活。

下表不單顯示以色列將享受的豐裕，還表明不同節期的相對地位。

祭牲

場合		公牛	公綿羊	羊羔	公山羊
每天（二十八3~8）				2	
安息日（二十八9~10）				4	
每月第一日（二十八11~15）		2	1	9	1
逾越節 / 無酵節（二十八16~25）		2	1	9	1
五旬節 / 七七節（二十八26~31）		2	1	9	1
七月第一日（二十九1~6）		3	2	16	1
贖罪日（二十九7~11）		1	1	9	2
住棚節 （二十九12~38）	第一日	13	2	16	1
	第二日	12	2	16	1
	第三日	11	2	16	1
	第四日	10	2	16	1
	第五日	9	2	16	1
	第六日	8	2	16	1
	第七日	7	2	16	1
	第八日	1	1	9	1

節期及其重要性

從祭牲數目所見，一年中的不同節期和季節的重要性都不同。這特點與其他講論節期的經文有甚麼關係呢？（看出十二~十三章，二十三14~18；利十六，二十三章；申十六章。）

三十一1~16：許願的條例

前面說過，上表所列出的祭是祭司獻的，但是，平民都要守逾越節、五旬節和住棚節這三大節期。他們常帶同家人一起守節，並且會在聖殿獻祭，原因可能是曾經許願，說若病得醫治或生孩子（例如，撒上一章），便獻上供物。許願若蒙應允，就必須還願。人若許了願亦不可反悔，女子也一樣，除非她的父親或丈夫立時反對。舊約別處亦強調人要還願（申二十三21~23；傳五4~6）。以色列人之所以能夠進應許地，是因為上帝信守祂向亞伯拉罕所起的誓，因此，以色列人切勿對還願之事掉以輕心。

三十一1~三十二42：擊敗米甸，定居約旦河東

在毗珥的造反涉及二個族群：以色列與米甸的摩押人。上帝要把以色列的首領處死，另有大約24,000人死在瘟疫中（二十五9）。第三十一章記述米甸人遭受同樣的審判，不過這次是上帝藉由摩西吩咐以色列施行審判（三十一1~2）。這是第一場聖戰。聖戰也是申命記的重要主題。

但是，相對於記載戰後的情況，戰況的記載非常簡短。民數記的真正關注是戰士必須潔淨自己和戰利品。雖然是上帝命他們出戰，但敵人的屍體仍會玷污以色列的戰士，他們要自潔七天才可重返營區（三十一10~24）。戰士們要拿部分戰利品作供物，為自己贖罪（三十一50）。經文彷彿要表達一個信息：即使為正義而戰，戰爭仍是與上帝那賜生命的屬性相違，因此，即使無法不戰，它仍是惡事。

流本和迦得二支派發出要求（三十二章），想在原屬於阿摩利人的約旦河東定居（參地圖三及二十一章），摩西一聽見，以為百姓這次又闖禍了。他們要求得為業的地是在第三十四章訂明的應許地疆界以外，因此，摩西即時想起探子事件，那次結果是唆使全民放棄進佔迦南（三十二6~15，參十三~十四章）。然而，流本人和迦得人向摩西保證，他們必派男丁去幫手征戰迦南。摩西滿意他們的保證，便將約旦河東的地分給他們。

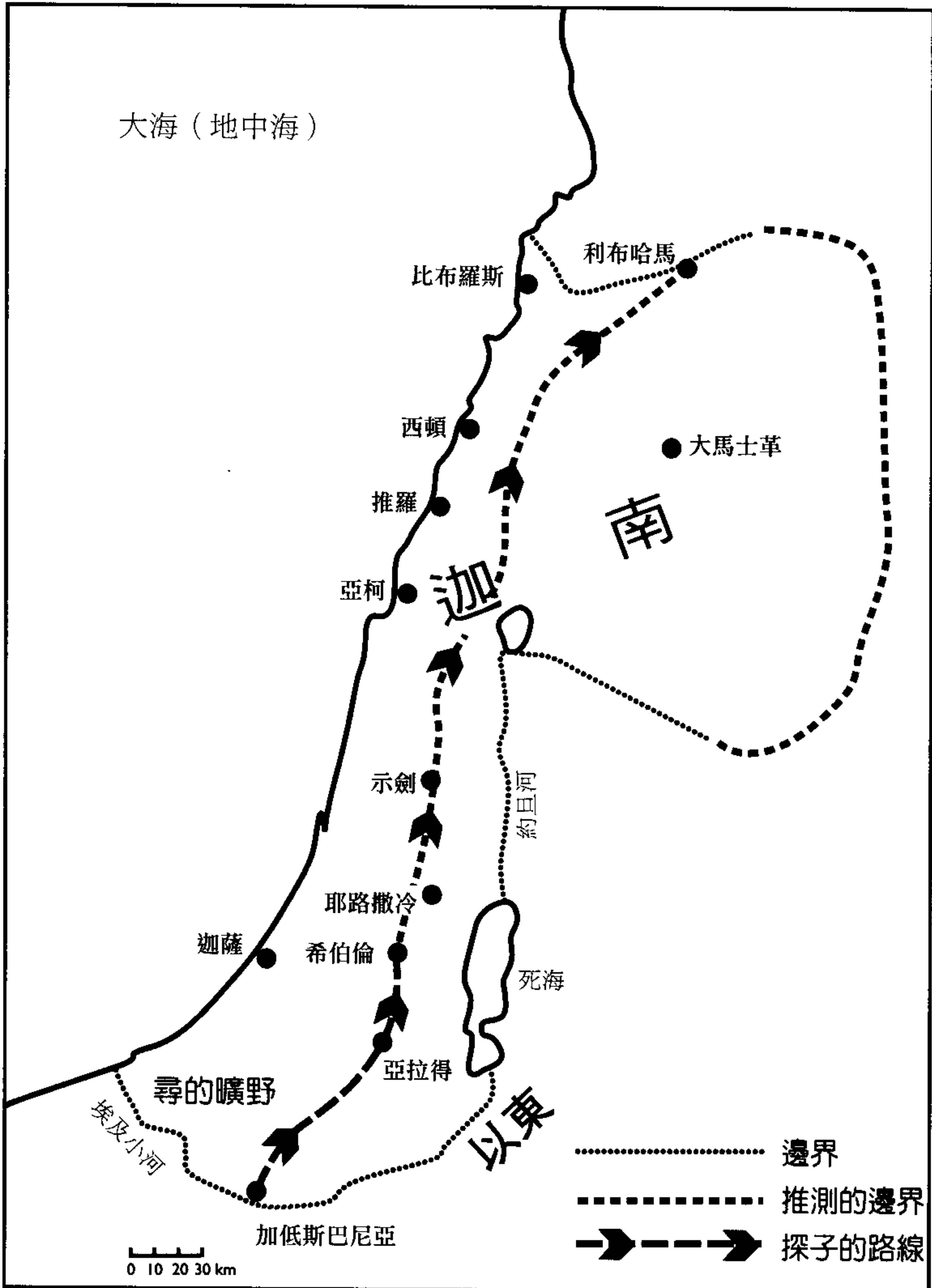
第三十一至三十二章讓讀者預嚐征戰迦南的滋味。以色列與米甸人爭戰，沒有損失一人。流本和迦得支派成功分得土地。以色列若在應許地之外也可獲得空前勝利，更何況攻取迦南呢。這就是民數記末章的信息。

這股信心反映在第三十三章所列出由埃及至摩押平原的安營地點上。這段經文濃縮了以色列在過去四十年經歷上帝的重要時刻，當中包括出埃及、上帝供應水和食物、頒賜律法及在何珥瑪的勝利。上帝既帶領他們至此，就必領他們進應許地。但他們卻要非常小心，千萬不要重蹈在摩押平原最後一個安營地點的覆轍，跟隨摩押人的偶像崇拜。以色列若妥協，就必失去這片土地（三十三56）。

三十四1~15：迦南的疆界

我們說了這麼多次應許地，但究竟它的真正疆界在哪兒？民數記三十四章是舊約中最確切界定應許地的經文。南部包含約旦河和地中海之間的一切土地，但北部範圍卻較難界定，因

為我們不知道北面邊界的所有地方。此頁的地圖顯示了大概正確的範圍，似乎頗吻合主前十五至十三世紀埃及人對迦南地邊界的想法。然而，以色列並沒能征服整個範圍：它始終是理想



迦南的邊界

多於現實。

三十四16~三十六13：未來的生活

前面幾章已有蛛絲馬跡顯示，以色列的未來在於得應許地，如今這幾章似乎更視之為當然。首先，負責分地的人員出現了（三十四16~29）。第三十五章訂明利未人的城邑和避難城的設立，後者是殺人者暫避風頭和接受審訊的地方。雖然經文花了很大篇幅講謀殺與誤殺的區別，前者要被判死刑，後者的懲罰是住在避難城裏面，直至任內的大祭司死去，但這律法背後的重點是土地必須保持潔淨。死亡，特別是暴力死亡，會玷污土地，令上帝無法住在其中，因此殺人的事故要嚴肅處理。有人死亡固然是問題，但上帝若離棄以色列，對國家的打擊更是災難性（三十五33~34）。

聖經對謀殺的定義

不同的法典對謀殺的本質有不同的定義。三十五章15至23節論及不同種類的殺人情況，根據經文，甚麼是謀殺與誤殺的最重要分別？關鍵是殺人的意圖，還是預謀？預謀包含有計劃部署，以及 / 或長時間的仇恨。有意圖卻未必有預謀；二人發生衝突打鬥，可能在盛怒之下想殺死對方。學者們未能對哪個是關鍵——意圖還是預謀——有共識。你有甚麼看法？

西羅非哈的女兒再次在三十六章出現。她們在二十七章

已成功爭取：人若沒有兒子，他的女兒便有權承受產業，她們為何又再出現？因為西羅非哈的女兒屬於瑪拿西的半支派（三十二40），這半支派分到土地帶來潛在問題，而同樣問題會在迦南地出現。女子若嫁另一支派的男子，她們的土地便會歸予丈夫的支派，支派的地域便會出現混亂，完整性不保。為免這情況出現，聖經訂明，承繼了土地的女子必須嫁予同支派的男子，如此，迦南地便永遠屬於各支派了（三十六9）。

這個看來是小問題的事情得到解決，確認五經的信念：迦南地將永遠屬於以色列（例如，創十三15，十七8）。民數記結尾幾章亦顯示，進迦南地已是勢在必行，如箭在弦。可是，這幾處經文亦提醒我們，摩西雖仍活躍，作出種種重要安排，但他不得進入應許地。摩西上次處理完西羅非哈女兒的問題後，上帝便命他上山，預備離世（二十七1~23）。這次卻沒有說甚麼，雖然之前曾重申他快要離世（三十一2）。因此，民數記留下了尾巴。以色列將要進應許地，摩西雖仍在生，但帶領的卻不是他。後事如何，要留待看下一卷書了。

新約與民數記

新約主要從兩方面引用民數記：第一是呼籲讀者不要犯曠野那代人的錯，第二是說明耶穌是第二位摩西，且超越摩西。

在第一類教導中，哥林多前書十章3至11節是最長的，保羅在此呼應民數記，勸籲哥林多人防備偶像和淫亂。希伯來書三章16節說：「那時，聽了他的話而惹他發怒的是誰呢？不就是摩西從埃及領出來的那些人嗎？」接著便引用曠野飄流的其他

事件。猶大書11節提到巴蘭的錯謬和可拉的背叛在新約教會不斷出現。

另一方面，新約亦引用這些故事來證明基督甚至超越摩西（來三2~6）。耶穌不單用嗎哪來餵養人，更是用天上降下的糧來給人吃飽（約六48~51）。耶穌形容自己是給垂死的以色列人生命的銅蛇：「摩西在曠野怎樣把銅蛇舉起，人子也必照樣被舉起來，使所有信他的人都得永生」（約三14~15）。

新約引用民數記

查閱以上的新約經文，這些經文引用了民數記哪些部分呢？早期教會的甚麼錯誤被等同於以色列人的過失呢？

以色列在曠野中的經歷，以及其後教會的對等經歷，不斷啟發以後基督徒的創作靈感。膾炙人口的詩歌《求神領我》（*Guide Me, O Thou Great Jehovah*）將民數記的故事主幹概括在此句裏面：「耶和華，求祢帶領我走過今世曠野路」。詩人祈求上帝賜天糧泉水，用雲柱火柱帶領，最終到達迦南彼岸。換言之，以色列的經歷象徵每個信徒的人生。

以色列的經歷亦可以象徵教會整體的經歷。正如奧爾森所言：

每一代的上帝子民都可以回到民數記的曠野故事，挪為己用，因它對未曾完全進入應許地的百姓來說，累積了一個

傳統，具備永恆的適切性。上帝的子民總是處身曠野旅程中的某個階段，在盼望中奮力前進，但永不會完全進入了應許地，宣布大功告成。（Olson 1996，頁186）

進深研讀

註釋書

E. W. Davies, *Numbers*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

J. Milgrom, *The JPS Torah Commentary: Numbers*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990.

D. T. Olson, *Numbers*. Louisville: John Knox Press, 1996.

G. J. Wenham, *Numbers*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

其他著作

M. Douglas, *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.

J. Hackett, *The Balaam Text from Deir Alla*. Chico: Scholars Press, 1984.

J. L. T. Kok, *The Sin of Moses and the Staff of God*. Assen: Van Gorcum, 1997.

S. Niditch, *War in the Hebrew Bible*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

C. J. Humphreys, 'The Number of People in the Exodus from Egypt,' *VT* 48, 1998, pp. 196-213.

B. Rothenburg, *Timna: Valley of the Biblical Copper Mines.*

London: Thames and Hudson, 1972.

第七章

申命記

申命記可以說是舊約最具影響力的一卷書。它讓五經在高潮中完結。此外，它記載了以色列最偉大的先知摩西，在臨終前向以色列作出情詞迫切的最後講論，故此也是第一卷先知書。綜觀舊約，到處都是呼應申命記的用語和思想的痕跡；它亦是新約最多引用的書卷之一。

本書的名稱來自希臘文譯本，直譯是「第二律法」，從某些方面看，這個名稱相當恰當，因為它確實重複了包括十誡的許多之前記述過的律法。然而，申命記陳述律法的方式，與其他書卷不同。在其他書卷，是上帝面向摩西，賜他話語，即律法；在申命記，是摩西自己講授律法，使出渾身解數，勸勉百姓遵行。此書是以律法為主題的講道，而不是直接頒示律法。

雖然聖經很少說先知是傳講律法者，但這是他們使命的中心，即使他們很少明言律法（參賽一10，二3，二十四5；耶七9；何四1~3；摩二4，三2等）。申命記描繪摩西這位原型先知（十八15~22）向百姓闡述律法，解釋律法在此時此刻對百姓的要求，說明遵從或不遵從會帶來的結果。他有時展望遙遠的未來，看見日後的王（十七14~20）、各支派的居住地（三十三6~29）、被擄，甚至是被擄歸回（二十八64~68，

三十1~3)。

不過，摩西的關注主要還是當前。此時，百姓在摩押平原候命，新領袖約書亞即將帶他們過約旦河，征服應許地。摩西心裏火熱而迫切，催促他們完全忠於耶和華，切不可有任何偏離。過去的經驗說明，他們很容易被偶像迷惑，此後斷不可重蹈覆轍。他們曾不信上帝能幫助他們得勝或供應食物。他們必須毫不畏懼，進攻迦南，因為他們知道上帝為他們爭戰。最重要的是要遵從律法的一切命令，因為這才能證明他們忠於西奈的約。遵守律法能保證他們得到上帝的喜悅、在戰爭中得勝、在應許地順遂。

因此，申命記充滿了講道者的修辭。它的言辭迫切，它的言辭重複。當它談論律法，目的不是作出精妙的解釋，而是勸勉人遵行。當它憶述往事，目的不是滿足人懷古的興趣，而是說服聽者，提防同樣的錯誤。因此，我認為申命記的大部分內容，最適合歸入「先知講道」的體裁。

可是，更精確說，它是告別講章，類似摩西之前的以撒和雅各的臨終祝福（創二十七27~29、39~40，四十九2~27），以及摩西之後的約書亞和大衛的臨別話（書二十三2~二十四27；王上二2~9）。這些遺言通常有以下內容：回顧上帝看顧偉大主角的一生，對未來作出預言，勸勉繼承者忠於上帝。摩西的臨別話，在長度和深度上遠勝聖經的其他例子，堪稱典範。

雖然申命記主要是摩西的告別講道和詩歌，但是，這仍不是本書最好的定義。這些告別材料是嵌在敘事中，即置於摩

西之死的記載裏頭。民數記的結尾仍有懸念：摩西會在甚麼時候上尼波山謝世？到了申命記，以色列仍雲集在摩押平原，摩西開始說遺言，很快便提到他必死在應許地之外（一37）。他快將離世的事實籠罩全書，令摩西的話更顯迫切和心酸：他向百姓述說那地的種種美好，他自己卻永不能享受。講道完畢，耶和華吩咐他：「你要上這亞巴琳山去，就是尼波山……你必死」（三十二49~50）。摩西祝福完各支派後，上尼波山。「於是耶和華的僕人摩西……死在摩押地」（三十四5）。

本書的結尾是一個溢美的墓誌銘：「以後在以色列中，再沒有興起一位先知像摩西一樣的；他是耶和華面對面所認識的。耶和華差遣他在埃及地，向法老和他的一切臣僕，以及他的全地行了一切神蹟和奇事」（三十四10~11）。因此，申命記的內容相當明顯是摩西傳記的最後部分。在前幾章，我論證五經的其他書卷應視為摩西傳記的諸篇。姑勿論把創世記至民數記稱為「摩西傳記」是否貼切，對申命記來說卻似乎是竟無疑問的。

大綱

—1~5	標題
—6~四43	第一篇講道
—6~三29	憶述由何烈山至摩押的行程
四1~40	以色列的責任是遵從
四41~43	設立避難城
四44~49	標題

五1~二十八69	第二篇講道
五1~33	頒布十誡
六1~十一32	要全心全意愛上帝
十二1~二十六19	闡述律法
二十七1~26	進入應許地時確認盟約
二十八1~68	祝福和咒詛
二十九1~三十20	第三篇講道
三十一1~三十四12	跋：摩西的最後日子
三十一1~30	選立約書亞為繼任人
三十二1~43	摩西之歌
三十二48~52	上帝給摩西的最後吩咐
三十三1~29	摩西的祝福
三十四1~12	摩西之死

我們可以比較簡化地說，申命記是以摩西臨終日子為背景的三篇講道。然而，摩西卻期望以色列人每七年在十月初的住棚節，把他講解的律法在立約儀式中重申：「每逢七年的最後一年……住棚節期間……你要在以色列眾人面前把這律法宣讀給他們聽」（三十一10~11）。因此，申命記的主體內容被看為立約文獻，界定了上帝與以色列的關係。以色列在這約下受制約，成為上帝的忠心子民，若遵從這約就生活順遂，若偏行己路就被罰。

因此，申命記的主體內容與近東的法律文獻，如條約、法典和邊界石的模式一樣，就毫不出奇了。在主前1000至2000

年前，這些文獻都有相同的模式。將申命記的約視為條約與法典的結合體，最為適當。它是條約，因為它要確立以色列是耶和華的忠心子民。它的大前提是要以色列盡心盡意盡力愛耶和華，不與迦南的神祇和信徒扯上關係。申命記亦是法典，因為它重提早前頒布的律法，作出闡述，並應用在以色列的新處境之中。

有趣的是，申命記的結構亦是法典和條約的結合（看下表）。

申命記的結構是法典和條約的結合

法典（如主前1750年的漢謨拉比法典）	申命記	條約（如主前1500-1200）的赫人條約）
歷史序言	申一～三章	歷史序言
律法	申四～二十六章	條約規定
文獻條款	申二十七3， 三十一9～13	文獻條款
		諸神見證條約
祝福	申二十八1～14	（咒詛）
咒詛	申二十八15～68	（祝福）

歷史序言會回顧雙方的近期關係。宗主國會誇示自己如何恩待附庸國，例如附庸國王縱然有背逆，仍然可以繼續作王。同樣，申命記提醒以色列，他們縱然常有背逆，但上帝仍然恩

待，從西奈帶領他們進入應許地。

漢謨拉比法典與申命記的共通之處很明顯，但是，申命記卻確實有條約的味道。在條約中，條款的精髓是附庸國的忠誠：條約訂明附庸者必須對宗主國所履行的責任，包括定期納貢、引渡逃犯或支持宗主國的繼任人。申命記對以色列作出同樣的要求：他們必須堅定地支持耶和華。

文獻條款訂明要將條約寫下來，存放在聖所中，然後定期向公眾宣讀，藉此提醒附庸國他們的責任。申命記二十七和三十一章顯示了非常近似的動機。

申命記自然沒有列出一個諸神的名單，因為以色列只承認一位上帝（五7，六4）。

無論是條約或法典，都是以祝福和咒詛部分來作結。這部分會呼籲諸神賞賜遵從的附庸國，讓它國運長久、國泰民安、五穀豐登等等，亦以各樣咒詛來懲罰背逆的。法典的祝福會出現在咒詛之前，但條約則相反，咒詛先行，而且比祝福更有分量。申命記依從了法典的次序，祝福先行，但咒詛部分則較長，像條約。

十誡和古代條約

早在十誡的記載中，已經採用條約／法典的觀念和結構。出埃及記二十章2至17節有歷史序言、祝福、咒詛，以及當然還有律法或條款的元素；申命記五章6至21節重述十誡，自然亦一樣。請重讀十誡，辨認這些元素。試比較出埃及記與申命記的十誡，你會怎樣解釋它們的分別？

—1~三29：由西奈至摩押平原

申命記首先重溫以色列人離開西奈（在申命記稱作何烈山），至抵達摩押平原的往事。這些事件在往後的勸勉中會經常提及，但這裏重述四十年的曠野飄流卻是為全卷書定調。

申命記第一章1至5節對民數記作出了撮要，為摩西由第一章6節開始的第一篇講道提供了背景。第6至8節是摩西的話，但他引用了上帝在西奈的話：「你們在這山上住夠了；現在你們要轉回……看哪，我把這地擺在你面前，你們要進去，佔領這地為業，就是耶和華向你們列祖……起誓……給他們……之地」。

這句話是上帝四十年前說的，但他們今天仍未得以進入，而摩西更被明確告知不得入那地。究竟發生了甚麼問題？百姓可以如何確保上帝的應許成就？這些是摩西首先要處理的問題。他提醒他們，他曾選派領袖來分擔治國的重任，此舉本身已是證據，說明上帝給列祖的應許——他們的後裔多如天上的星星（創十五5）——已部分成就。上帝並沒有失信。

事實上，上帝曾帶領他們由何烈山走到接壤應許地的加低斯巴尼亞。以色列卻在那一刻失敗了。摩西接著簡單重提探子事件（見民十三~十四章），他比民數記更直接把責任歸咎於以色列人。此事正是上一代以色列人——約書亞和迦勒除外——不能進入應許地的原因，甚至連摩西本人也未能倖免。關於後者，按民數記所載，是與另一次悖逆事件——米利巴——有關（民二十2~13），但在申命記，摩西卻視之為百姓遲遲未能進入應許地的進一步原因。摩西快將離世一事籠罩申命記：百姓

要待摩西離世才能進那地。

探子故事的演繹

探子故事在民數記及申命記都有記載（民十三～十四章；申一19～46），請比較兩者：申命記保留和省略了民數記版本的哪些部分？增添或修改了哪些部分？這些改動怎樣影響了讀者對事件的印象？

申命記第一章41至45節憶述以色列人改變初衷，竟違背上帝的指示，試圖攻取應許地。此舉當然失敗（參民十四39～45），更證明不聽從上帝的話是何等愚昧。祂已宣判他們要在曠野飄流多年，這命令必如實執行。

最終，以色列服了刑，而到了第二章，他們已經再踏征途，在以東、摩押和亞捫的邊界繞行。以色列不可攻擊他們，因為他們是兄弟。（創世記把以東和以色列說為孿生兄弟，而摩押和亞捫則與以色列是叔姪關係，見創二十五25～26，十九37～38）。同樣重要的是，上帝已把土地賜給他們（二5、9、19）。上帝既有能力賜土地予以色列的近親，以色列亦可以放心，他們終必亦獲賜土地，因為上帝有賜地之能。

他們在約旦河東的北面，擊敗西宏和噩二王，亦是另一個證據。這故事已述說過（民二十一21～35），這裏之所以重提，是要印證以色列必能征服迦南。以色列既能戰勝身型魁梧的噩王（他睡九肘，即四米長的床），亦必能征服令探子聞風喪膽的迦南巨人（民十三28、33）。戰勝西宏和噩，以及呂

便、迦得和瑪拿西支派在約旦河東定居，是各支派在迦南行事的參照，正如摩西向約書亞說：「你親眼看見了耶和華你們的上帝向這兩個王所行的一切；耶和華也必向你正要去的各國照樣行」（申三21）。

那麼，會否摩西終究也有機會進入應許地呢？儘管他多次成功為以色列求情，但這次祈求卻遭拒絕，因為「耶和華為你們的緣故，向我發怒，不聽我的懇求」。上帝重申判詞：「你不能過這約旦河。你卻要吩咐約書亞，堅固他，鼓勵他，因為他要在這人民前面過河去，使他們承受你看見的這地」（申三26~28）。

如此一來，申命記把摩西之死描寫為成就得地應許的先決條件。摩西的死能換來百姓進應許地。事實上，他因為百姓犯罪而必須死。雖然申命記一直要到末了才再提到他的死，我們卻要記住，每次提到進迦南，都帶著摩西不能進的必然結果。必須要待他死亡，進入應許地的大門才為以色列開啟。

四1~40：以色列與上帝的獨特交往

第四章情詞懇切地表達了本書的神學要旨——遵行律法是以色列存活和成功的關鍵。這段落的第一和最後兩節經文清楚說明這點：「以色列人哪，現在你們要聽我向來教訓你們遵行的律例和典章，使你們可以活著，可以進去得著耶和華你們列祖的上帝賜給你們的地作產業」（四1，比較四40）。

承接前幾章的歷史回顧，這段落很合理地以「現在」開始。它證明以色列人每當遵從上帝的指示，就能擊敗敵人和繼

續安居；但每當不聽從上帝的指示就失敗。摩西現在呼籲他們不要重蹈覆轍，不過，這次的考驗不是遵從明確的作戰指示，而是遵從「律例和典章」，即是申命記所記載的律法，特別是不可拜偶像的命令。

上帝要求百姓完全遵從，不是粗心響應。「我吩咐你們的話，你們不可增加，也不可減少。」剛在巴力昆珥發生的事已證明，不遵從上帝的後果多麼可怕。以色列不單不可效法列國，更要成為列國的榜樣。以色列要向世界顯示，有上帝住在他們中間和靠祂的律法而活究竟是甚麼一回事（四5~8）。正如他們在西奈的經驗顯明，這不是一件易事。

經文一方面論證以色列為何不可造偶像：他們在西奈聽見上帝說話，卻看不見祂的形像，因此，不應為上帝造像（四15~24）。他們若不聽從，便會喪失土地為業，不能按上帝所應許的安居那地（四25~30）。

另一方面，西奈的經驗顯示了人類歷史中一個史無前例的事件——上帝親近人而人卻不因而消滅。「有沒有一個民族聽見上帝……說話的聲音……還能活著呢？」（四33）上帝的作為當然不止於此：祂藉著「大而可畏的事……像耶和華你們的上帝在埃及，在你們面前為你們所作的一切事」（四34），把以色列帶出埃及。同樣的大能幫助以色列擊敗約旦河東的二王，將幫助他們進入並居住在應許地，只要他們「遵守〔他的〕律例和誡命」（四40）。

四44~五30：第二篇講道的引言

第四章44至49節再次簡單說明場景（比較一1~5），然後第二篇講道便緊接第一篇講道。它基本上是講解在第四章1、5和40節提過的「律例和典章」（五1）。摩西再次提到上帝在西奈向百姓面對面說話的可畏經歷（參四10）。第五章藉此與前一段連接起來。

它亦預示了下文。第五至二十八章的第二篇講道由一系列圍繞著同一個中心的標題和結論貫串起來。

第二篇講道的結構

A	以色列人哪，你們要聽律例和典章	五1
B	耶和華我們的上帝在何烈山與我們立了約	五2
C	以巴路山和基利心山的儀式	十一29~30
A'	你們要謹守遵行一切律例和典章	十一32
A''	你們要謹守遵行的律例和典章，就是這些	十二1
D	律例和典章	十二2~二十六15
A'''	這些律例和典章，你要謹守遵行	二十六16
C'	以巴路山和基利心山的儀式	二十七1~26
B'	他和他們在何烈山所立的約	二十九1

然而，申命記第五章不僅是一至四章和六至二十八章之間的橋樑，它有自身的教導。第一，西奈的約對站在摩押平原的

新一代具約束力。事實上，從埃及出來的那一代雖然幾乎都已死去，申命記卻視當下的聽眾昔日身在西奈現場。「這約，耶和華不是與我們的列祖立的，而是與我們今日在這裏還活著的人立的。耶和華……面對面的與你們說話」（五3~4）。

第二個重點是確認摩西是頒布律法的中介。他憶述十誡的故事，提到百姓要求他接近上帝，將上帝的話傳給他們，因為他們害怕面見上帝（五24~27）。不單如此，上帝亦認同他們的決定，稱許他們說：「但願他們常常存著這樣的心，敬畏我，遵守我的一切誡命」（五29）。申命記藉此再次強調，遵守律法是生死攸關。以色列人若想在那地上安居長壽，就必須遵從律法，不可偏離左右。

六1~十一32：盡心愛上帝

誡命、律例和典章給現代人一種負面的感覺，但是，就申命記而言，遵守誡命是愛上帝的明證。以色列的最大命令是：「以色列啊，你要聽，耶和華我們的上帝是獨一的耶和華；你要全心、全性、全力愛耶和華你的上帝」（六4~5）。

申命記中的愛上帝

「愛上帝」是申命記其中一個最觸目的教導。第六章5節吩咐以色列要愛上帝，但它基本上是回應——回應上帝對以色列的愛。上帝的愛顯明在：揀選列祖（四37）、使巴蘭的咒詛變成祝福（二十三5）、將來繼續祝福和加增他們的人數（七13）。

以色列必須以愛還愛（例如，七7~9，參十18~19）。她要完全忠誠，即全心、全意、全力愛上帝，來表明這愛。這種把愛等同於效忠的觀念，似乎是來自條約的語言——宗主國經常會在條約中勸告附庸國要愛他。在申命記，愛上帝就要行在上帝的道中、緊靠祂和特別是遵守祂的誡命（六5，十12，十一1、13，十九9）。申命記承認要全心全意愛上帝並不容易，但它應許，終有一天，「耶和華你的上帝必把你心裏……的污穢除掉，要你一心一意愛耶和華你的上帝，使你可以存活」（三十6）。

你認為人的感覺能夠聽從命令的指揮嗎？例如命令你愛，你會愛嗎？又或吩咐你怕和敬畏（三2，六13）、不可貪戀（五21）、歡樂（十六14~15）、謙卑（十七20）等又如何呢？

感覺和行為究竟如何相連？請比較耶穌在約翰福音第十四章15節的教導。

這個全心全意和始終不渝地愛獨一上帝的命令，貫串了整卷申命記，只不過在這段落特別過硬地提出來。父母必須時刻教導子女愛上帝（六7~9、20~24）。以色列進入應許地後，切忌受引誘，愛上迦南的諸神。他們要徹底除去迦南宗教的痕跡，以防以色列被引誘，背棄耶和華（七1~26）。

既然上帝愛以色列，適當的回應就是愛上帝。上帝帶領他們出埃及，在曠野引領和餵養他們，即將領他們進入一塊像

伊甸園的美地。他們即將要征服迦南，定居迦南，但他們不能因此便忘掉這一切都是上帝的作為（八1~18）。他們若背離上帝，隨從迦南的諸神，後果會加倍嚴重：他們會像迦南人一樣，被逐出那地（八19~20）。

可惜，只要回想以色列在西奈山所幹的好事，就知道他們有很大機會不知感恩，甚至背道。當日，摩西在山上領受十誡，以色列就在山下造金牛（九1~21）。這不是單一事件，他們還在他備拉、瑪撒、基博羅哈他瓦等地造反，至於加低斯巴尼亞更不消提了（九22~24；參民十二~十四章）。全靠摩西向上帝求情，以色列才沒有被滅絕（九25~十11）。

以色列若要進入應許地，凡事享通，她的心就必須全然革新。「以色列啊，現在耶和華你的上帝向你要的是甚麼呢？只要你敬畏耶和華你的上帝，行在他的一切道路上，愛他，一心一意事奉耶和華你的上帝，遵守耶和華的誡命和律例……所以你們要將你們的心行割禮，不可再頑固」（十12~16）。留意第十章1至10節怎樣訴諸歷史，然後帶出第十章12節的實際應用，正如第一至三章的前言帶來第四章的應用一樣。兩處經文都用「現在」（四1，十12）這個關鍵詞來作轉折用（其他例子見二十六10，三十一19）。

其他經歷亦教導同一個功課（十一1~7）。只要他們遵守誡命，在那地安居樂業的未來是確定的，因為那地是「耶和華你的上帝眷顧的地」（十一12）。人的心思意念和行事為人都必須受上帝的話所指揮：「要繫在手上作記號，戴在額上作頭帶」（十一18）。後來的猶太人雖然按照字面實行（參下文專

題)，但即使按照喻意來理解，也能鼓勵以色列人讓自己的思想行為受上帝的命令指引。他們若這樣，便必能逐出迦南人，在他們的地上安居（十一22~25）。

申命記用於猶太人的敬拜中

申命記這幾章經文有兩段是猶太人在敬拜中最常用的。申命記第六章4至9節和第十一章13至21節，以及民數記第十五章37至41節構成了猶太人最常用的禱文「示瑪」（Shema），申命記的經文亦放在經文匣和門柱聖卷之內。

申命記第六章7節鼓勵人「或躺下，或起來」都要唸誦，因此，至少由新約時代開始（參可十二29~30），「示瑪」已成了早禱和晚禱的一部分。唸誦者表明接受上帝的主權，因此在某些方面較像主禱文。但它卻是用作猶太人的信條，因為它表明了上帝的獨一性，提醒猶太人，他們的信仰有別於古代的多神論、祆教的二元論、基督教的三一論和現代的無神論。

除了早晚禱告唸誦全篇「示瑪」外，猶太人還要在每晚上床前和臨終前唸第一段。

經文匣（參太二十三5）是皮製的小匣子，裏面放著申命記這兩段經文（參圖九）。這些匣子繫有帶子，可以繫在額上和上臂。猶太男子在早禱時會繫上匣子，象徵會制約自己在行為和思想上遵從律法。這個習俗顯然是按字面理解申命記第六章8節和第十一章18節而來的。

門柱聖卷的製造和懸掛亦源起於這兩節經文。猶太人房子的每個門檻（廁所除外）都放置了門柱聖卷。這個纖薄的匣子或筒子藏有抄寫了申命記第六章4至9節和第十一章13至21節的羊皮紙。



經文匣

抉擇卻在於他們。以色列盼望上帝與他們為友還是為敵呢？他們想得祝福還是咒詛呢？當他們進入那地，來到基利心山和以巴路山，他們就要選擇跟從耶和華還是跟從迦南諸神，這幅圖畫暗指到稍後在第二十七章所記載的儀式。現在，摩西呼籲完以色列遵守整體律法，下一步是在第十二至二十六章對

某些律例作詳細說明。

十二1~二十六19：闡述律法

經過第五至十一章情詞懇切的長篇勸籲之後，摩西終於

申命記的十誡應用

十誡	申命記的應用
1~2節「不可有別的神」	十二1~32 不可在迦南神廟拜神
3節「不可妄稱上帝的名」	十三1~十四27 不可背道或隨從迦南人的崇拜
4節「守安息日」	十五1~十六17 聖年和聖日
5節「孝敬父母」	十六18~十八22 尊重官長
6節「不可殺人」	十九1~二十二8 尊重人命
7節「不可姦淫」	二十三9~二十三18 禁止通姦和不當的混合
8節「不可偷盜」	二十三19~二十四7 不得侵犯物權
9節「不可作假見證」	二十四8~二十五4 公平待人
10節「不可貪戀」	二十五5~16 不可貪戀別人的妻子和財物

在第十二章開始闡述這些律例典章。但是，在講論的開端和末了，他都一再提醒以色列，守律法的原因是在應許地享受生命（十二1，二十六16~19）。

接著的律法是按甚麼邏輯來編排的呢？當中的邏輯不太明顯。不過，可參考其他近東法律文獻。聖經的編排似乎亦基本上按照十誡的次序。十誡的原則非常精簡，而申命記的律例可說是它們的應用。例如，守安息日下一步自然是守其他聖日和聖年——這是第十五至十六章的題目。「不可殺人」是第十九至二十一章有關殺人和戰爭條例的總綱。考夫曼（Kaufman 1978-9）提出，申命記第十二至二十六章與十誡有一定關係（參上表）：

十二1~32：不可在迦南神廟敬拜

貫穿申命記的所有律例是一種恐懼感，生怕在宗教上不忠，而最惡劣的表現是參與迦南崇拜。重述巴力毗珥和金牛犢事件，有助提醒以色列人過往的失敗。如今他們即將進入迦南，可能會再次面對引誘，所以第一個任務是摧毀迦南神壇。他們必須拆毀迦南祭壇，打碎偶像。以色列人必須在「耶和華……選擇〔的〕……地方」敬拜（十二1~5）。

只可在選定的地方獻祭、獻十分之一供物、許願，「不可在你看見的任何地方」獻祭（十二13）。傳統上，吃肉是與獻祭掛勾的，因為獻平安祭的人可分到祭肉。但是，在迦南定居之後，聖所可能離居住地很遠，因此，百姓無需獻祭也可以殺牲取肉吃了，只要不吃血便可以（十二15~28）。這項更改可

防止百姓為了吃肉而跑到迦南神廟獻祭。

十三1~18：背道

百姓仍有背道的可能。先知可能鼓勵百姓敬拜別神。其他人亦可能在親戚朋友的引誘下背道。不管引誘從何而來，都絕不可姑息，必須把始作俑者剷除，這樣就「把那惡從你們中間除掉了」（十三5）。這十幾章經文經常提到要「把惡除掉」（十七7、12，十九13、19，二十一9、21，二十二21~22，二十四7）。這些經文大多指拜偶像、殺人和姦淫。按照利未記，這三種罪會玷污土地，使以色列人不得在那地居住（利十八28，二十22~23）。申命記明顯也有此擔憂，因此要用重典。迦南要成為耶和華所居住的聖地，祂不能容忍任何不潔。

申命記所指定的敬拜地點

申命記特別關注以色列人進入應許地後，可能會學了迦南人的敬拜習俗，特別是如果他們去迦南神廟的話。為了防止這情況發生，聖經下令要把迦南人的地方神廟摧毀，而且，所有獻祭、獻供物和守節都要在全國性的聖所進行，就是經文所說的「耶和華你們的上帝選擇作為立他名的地方」（十二11）。這句話或它的短式不住在申命記出現。這地方也是全國性法院的所在地（十七18）。全國百姓每逢七年也是聚集在此，聆聽律法（三十一11）。

申命記預期要等到耶和華「使你們太平，脫離你

們周圍的所有仇敵，安居樂業」（十二10）之後才使用此地，換言之，要等到征服完成之後。它從沒有說明這「地方」位於哪裏。列王紀指出耶路撒冷是蒙揀選的城（例如，王上八44），但從沒有說耶路撒冷是那蒙選擇的地方。不過，不少解經家假定，申命記這句話是暗指耶路撒冷。有關討論可看本書的第九章。

十四1~29：食物和什一奉獻

經文岔開談及背道之後，便再次回到食物和把什一奉獻帶到聖所的問題。我們在利未記已經指出，將食物分為潔淨和不潔淨，是為了提醒以色列人，他們是蒙揀選的子民，與別國有別。因此他們不可吃可憎的食物（十四1~21）。百姓要將什一奉獻帶到聖所，但是，若住得太遠，可以把供物賣掉，把銀錢帶到指定的聖殿獻上。

每逢第三年的什一奉獻要分給窮人，這是申命記其中一項人道主義的措施。這帶出了第十五章的其他扶貧措施。

十五1~18：每逢七年免債和釋放奴僕

這裏提出的措施，與出埃及記第二十一章1至6節和利未記第二十五章所提出的有部分重疊，但申命記有一特別教導：主人應在釋放奴僕時顯出慷慨。作主人的無疑會認為，他當初僱用窮人作奴僕，已經是恩待人了（有關奴僕制度，請看本書第四章的「出埃及記」），但申命記卻提議主人在釋放奴僕離開時，給予豐富的酬金。「要從你的羊群、禾場、酒醱池中，多

多地供給牠」。主人的慷慨要不下於上帝的慷慨：「耶和華你的上帝怎樣賜福給你，你也要怎樣分給他」（十五14）。

申命記的人道主義

申命記其中一個特色是它對窮人和諸如奴僕、新移民（寄居者）、孤兒、寡婦和沒有土地的利未人等弱勢人士的關懷。請閱讀以下的有關經文。申命記要求人怎樣幫助他們？背後理由是甚麼呢？參看：五14~15，十18~19，十二18~19，十四21、29，十五13~15，十六11~12、14，二十三7、15~16，二十四7、14~15、17~22，二十六11~13。

十五19~十六17：獻頭生牛羊和節期

頭生的牛羊要獻給上帝，即是將牠們帶到聖所獻為祭（十五19~十六17），最方便的時間是守全民節期的時候，即逾越節、五旬節和住棚節（十六1~17）。儘管出埃及記的逾越節條例說各人在家中守節，申命記卻指出，來到那地後，百姓要到全民的聖所守節期。所有以色列男子都要參與這些朝聖的節期，申命記卻顯然期望婦女也參與（十六11、14、16）。它也期望窮人、孤兒、寡婦和利未人一起守節（十六11~12、14）。

十六18~十八22：審判官和其他官長

進入應許地意味著要有審判官和官長維持治安。官長的首

要任務是防止迦南崇拜死灰復燃，提防諸如亞舍拉柱子等神柱重現（十八21~22）。若有人真的去敬拜別神，就必須用石頭打死。難斷的謀殺案要送交首都的國家法院，由祭司和審判官審理（十七1~13）。

假如有一天要立王，他必須有別於典型的東方君主。他不應以騎兵排場、妃嬪數目或巨大財富為標誌，反之，他要在學習律法上作眾民的榜樣。「他一生的年日都要誦讀，好學習敬畏耶和華他的上帝，謹守遵行這律法書上的一切話和這些律例」（十七19）。

以色列的王較像祭司和先知，多於世俗的統治者。前三者的責任都是要確保百姓不隨從迦南人的法術（十八9~14）。換言之，所有以色列的官長都要防範異族崇拜玷污社稷。這段在總結的時候提醒百姓，摩西有權提出這一切命令。當百姓在西奈的時候，只有他是上帝和以色列之間的中保，因此以色列如今必須聽他，將來亦要聽他的繼承人（十八15~22）。

十九1~二十二8：保護人命

我們已經指出，第十二至二十六章闡述律法的次序是依從十誡的。最長的部分花在解釋及應用第六條誡命「不可殺人」。殺人可以帶來最大的玷污。聖經說它會玷污土地，所以若處理得不當，以色列便不能繼續住在那地。有關避難城的第一條律法重複了民數記第三十五章的許多措施，但關注點卻稍微不同：不在於區別謀殺與誤殺，而在於避免「誤殺人的」在審訊之前被殺。以色列沒有警察或其他司法人員維持治安。

若有人被殺，他的兄弟或近親男性便有責任捉拿和處死殺他的人。申命記要減少流無辜人的血，要讓意外殺人者有活命的機會，因此設立額外的避難城供誤殺者逃進去。

挪移地界會減少某個家庭的土地，削弱它的生存能力（十九14）。作假見證誣陷人犯了死罪，等同於殺人（十九15~21）。因此，這些罪行同樣歸入「不可殺人」的標題下。

在這標題下出現戰爭條例，也許有點奇怪，因為在所有人類活動中，戰爭導致最多的人命損失。然而，申命記的關注再一次是盡量減少人命損失。它首先列出獲得豁免的以色列男子：凡蓋了新房子、種了新葡萄園或剛娶妻的男子可獲豁免，甚至膽怯的也可回家。申命記明顯重視平民百姓過正常生活，多過戰爭的光榮（二十一1~9）。

申命記論戰爭

有一件事貫穿並主導著整卷申命記：以色列即將要與迦南人打一場慘烈的大仗。但這與申命記在第十九章1節至二十二章8節對保護人命顯出的關注有所矛盾。究竟申命記怎樣看待戰爭呢？

首先，它相信這片土地是應許給以色列人的（一8、35，六10、18、23，其他還有許多）。其次，它斷定迦南人因為犯罪，已失去住在該地的權利（例如九5）。第三，它肯定以色列人會受引誘去隨從迦南人的宗教習俗，因為他們有背道的先例（四3~4，九7~24）。事實上，申命記的最重要命令是完全遵從律法和遠離別神，

這是律法部分（例如，十三1~18，十七2~7，二十18）和最後講章及摩西之歌（二十九~三十，三十二章）重複出現的主題。就是因為擔心以色列會背道，聖經提出了看來是殲滅迦南人的命令。

然而，這可能只是修辭，多於字面命令。例如，吩咐完把迦南人滅絕淨盡之後，第七章2至5節繼續說：「不可與他們立約，也不可恩待他們。不可與他們通婚，不可把你的女兒嫁給他們的兒子，也不可為你的兒子娶他們的女兒。因為他必使你的兒子離開我，去事奉別的神」。倘若迦南人已滅盡，不可與他們立約和通婚的命令便顯得多餘。那麼，還有甚麼命令呢？「你們卻要這樣待他們：拆毀他們的祭壇，打碎他們的神柱，砍下他們的亞舍拉，用火焚燒他們的雕像」（七5）。有證據顯示，摧毀迦南人的宗教遠比滅絕迦南人重要。

第二十章10至18節似乎是最清楚表明不留迦南人活口的經文（見17節），但這要假定，第10節提出的和平條約並不適用於迦南人。有關的律法可以有不同的理解：

處境一：

外邦城邑

招降（10節）

若然接受——徵為苦工（11節）

若然拒絕——殺男丁，其他可存活（13~14節）

處境二：

迦南人城邑

(招降

若然接受——徵為苦工)

若然拒絕——全部殺盡，不留活口(16~17節)

按此解釋，迦南人若肯投降，就能逃過大難。中世紀最著名的猶太教師邁蒙尼德(Maimonides)和現代的申命記權威洛芬克(Lohfink 1986)皆支持這種解釋。從句法來看，確實可以這樣理解。但大多數解經家相信，律法並沒有想過會給迦南人投降的機會。

請自行閱讀兩段經文(七，二十章)，你較接受哪個看法？

請看第十三章12至18節。有關對待以色列城邦的條例，是否有助說明第七和二十章律例背後的動機？

向被圍的城招降是基本的戰鬥守則。只有當對方拒絕，才可在攻陷後把所有參戰的男子殺掉。這個規定適用於應許地以外的城邑(二十10~15)。對於應許地內的城邑，則要把所有居民殺掉，以免以色列人被引誘去敬拜外邦神(二十16~18)。這段落的餘下部分進一步闡述如何處理死亡所帶來的玷污(例如二十一1~9)，還有為了保全生命的條例(例如二十二8)，包括植物和動物的生命(二十19~20，二十二1~4)。

二十二9~二十三18：兩性關係

申命記認為，在性事上犯錯是極污穢的，因此，這段落可視為對第七條誡命「不可姦淫」的詳細闡明。第二十二章13至30節提出了這原則的部分應用。這些條例禁止不合倫常的性行為，但在此之前卻列出了禁止混合播種、耕地和做衣服的條例，乍看似乎與不正當的性勾當無關（二十二9~11）。然而，我們討論利未記第十一章的食物條例（參本書第五章「利未記」）時已指出，這些條例目的是提醒以色列人，他們是蒙揀選的子民，而條例可以使他們與外邦人隔離。這些禁止攙雜的條例很可能也是一樣，有助遏止百姓與迦南人及外族人通婚。

禁止穿異性衣服的條例（二十二5）表面上是放錯位置，因為它顯然是要促進兩性的正當關係。我們會覺得它應該放在第二十二章9節與第二十三章18節之間。不過，它放在維護生命的段落的結尾，作用是預告始於第二十二章9節的論性關係的段落。這種將法典不同部分連接起來的技巧，在漢謨拉比法典等東方法律文獻中亦有出現。另一個預告下文的例子見於第二十三章15至16節，此經文容許逃脫了的奴僕得享自由，與性犯罪無關，卻預告了第二十三章19節至二十四章7節的物權法。

二十三19~二十四7：物權法

這些條例將「不可偷盜」這第八條誡命應用到古代生活的一系列問題中。例如，條例禁止人收取利息，因為它會令借貸者陷入更大的困境（二十三19~20）。許願給上帝的東西必須給上帝（二十三21~23）。第二十四章1至4節禁止人再娶前

妻，乍看與物權沒有關係。但是，韋思特布魯克（Westbrook 1986）提出了一個合理的論證：條例可防止丈夫透過虛假的指控，來詐取妻子的嫁妝。若是這樣理解，它便同樣預告始於第二十四章8節的論假見證的段落。

二十四8~二十五4：不可作假見證

這是下一個段落的主題。它先重想米利暗對摩西的不合理指控（民十二章）。假見證不是唯一毀掉另一個人的方法，有錢人亦可以運用權力，進一步貶損窮人。第二十四章10節至第二十五章4節斥責這類不良行為。

二十五5~二十六19：不可貪戀

這段落跟前一個差不多。娶寡嫂制和打鬥條例（二十五5~12）的背後原因，可能是不可貪戀人妻的命令。貪戀財物可導致偷盜，藏有不準確法碼和升斗亦可導致欺騙（二十五13~16）。

對抗貪戀的最佳方法之一是施出。因此，律法闡述完畢後，聖經便提醒以色列人，他們有責任奉獻給上帝和施捨予窮人。初熟的土產要帶到聖所獻給上帝，第二十六章1至11節規定了奉獻時候要說甚麼。敬拜者在禱告中憶述上帝拯救以色列離開埃及為奴之地，將地賜予他們（二十六5~10）。他們每年能獻初熟果子，全賴上帝施恩賜福。

每三年，百姓要將農產品的十分之一送予以色列中有需要的人，例如利未人、寡婦和孤兒。經文再次寫明了禱文，敬拜

者要表明自己已按照命令悉數奉獻，並沒有留下任何該獻出的東西（二十六13~15）。

這部分完結之前，摩西勸勉百姓要遵從律法，提醒他們有選民的獨特身分（二十六16~19）。

二十七1~26：在應許地確認盟約

在以巴路山進行的不是尋常的儀式。雖然東方世界也在聖所書寫和宣讀條約或律法，但是沒有像舊約那樣的。站在以巴路山和基利心山，可俯瞰今天的納布盧斯（Nablus），而示劍的遺址就在附近（參頁191的地圖）。在摩西時代之前，示劍已經是一個充滿歷史意義的地方：亞伯拉罕在此知道應許地的位置；他第一次為上帝築壇就在示劍；雅各在此買了一塊地；約瑟也被埋葬於示劍（創十二7，三十三19；書二十四32）。因此，以色列人進入應許地後，首先造訪示劍是合理的。來到示劍就等於與應許和得著應許的族長認同。

他們要在以巴路山寫下律法，再次許諾要遵守，更特別立誓，連律法中非人能執行的都要遵守，並向違反的人發咒。經文特別列出人可能在暗中干犯，期望不被揭發的罪，例如暗中拜偶像、偷偷挪移地界、領瞎子走錯路、暗行淫或殺人。但結語是概括性的：「不堅守這律法的話去遵行的，必受咒詛」（二十七15~26），再次突顯遵守的是全體律法。

二十八1~68：祝福和咒詛

古代的條約和法典一般都以祝福和咒詛的段落作結。這

個特色在此出現，顯示申命記不單是一篇講道，更用於更新盟約的儀式中，就如前一章吩咐百姓在以巴路山所舉行的儀式一樣。

然而，在摩西的第二篇，亦是最長的一篇講道中，祝福和咒詛成為他最後一次呼籲百姓守律法的元素。如果以色列「實在聽從耶和華你的上帝的話，謹守遵行他的一切誡命」（二十八1），繁榮安定的燦爛未來就指日可待。相反，如果不守律法，各種個人和團體性的災難都會臨頭，如旱災、飢荒、瘟疫、戰敗和被擄，一切順遂和幸福生活的應許會化為烏有。他們昔日從埃及為奴的惡境中得救，但將來卻要被逼返回埃及，再次為奴，承受埃及人所受的災殃（二十八60、68）。

這些祝福和咒詛當然是條件性的。遵從律法就得祝福，不遵從就受咒詛，全在乎以色列自己的選擇。不過，從咒詛佔較長篇幅來看，摩西是傾向悲觀的：百姓違背律法的可能性較大。事實上，由第45節開始，摩西的話聽起來像預言多過條件性的咒詛，因為以色列被打敗和被擄的可怖細節非常詳盡。當然，厄運預言也是條件性的，因為先知宣告預言，目的是聽眾會悔改，從而避免災難。無論如何，這樣打造信息確實能為下一個段落鋪路。

二十九1~三十20：摩西的第三篇講道

摩西在這最後一篇的講道中，加強先前提出過的重點。這兩章經文大量引述了前面許多經文。他提醒他們，上帝怎樣帶領他們由埃及行到摩押（二十九1~9）。如今，他們準備好，

要更新最初在西奈所立的約（二十九10~15）。他們各人必須全心全意認同此約，不可有人私下不接受，否則那地將會荒涼，有如所多瑪和蛾摩拉一樣（二十九16~29）。

摩西在第二十九章所提出的可怕警告會否成真？以色列會否被擄到外邦（三十1）？摩西實在擔心。但即使噩夢成真，他們也不用灰心，因為只要悔改，上帝必會領他們回故土（三十2~3）。事實上，上帝應許賜他們新心，「要你一心一意愛耶和華你的上帝，使你可以存活」（三十6）。

但今天，是時候作決定了。「你看，我今日把生命和福樂，死亡與災禍，都擺在你的面前了」（三十15）。他們會選擇生命，「愛耶和華你的上帝……謹守他的誡命、律例、典章」，抑或選擇敬拜別神而滅亡？摩西的最後忠告是：「你要選擇生命，好讓你和你的後裔都可以活著」（三十19）。

三十一1~29：立摩西的繼承人：約書亞和律法

摩西力勸以色列人要選擇生命，但可惜，他自己卻必須死亡，因為他沒有完全遵從上帝的指示行事。他的結局成了以色列人的鑑戒，說明守律法的重要。於是，來到最後，他要把領導權責交給約書亞，由約書亞帶領百姓入期盼已久的應許地。他向約書亞保證，耶和華必與他同在，因此他必成功（三十一7~8）。

然而，約書亞與摩西不同，他不是先知，耶和華不常與他面對面說話，而上帝對新一代所說的話都記在摩西的最後幾篇講道中，這些講章要保存在申命記。日後每隔七年，此書必

須在住棚節（10月）向全民誦讀。因此，摩西把他的話書寫下來，而且，由於這書是神聖的典籍，所以放在約櫃旁，以提醒百姓當負的責任（三十一9~13、24~27）。

三十二1~47：摩西之歌

百姓可能會忘記放在約櫃旁的律法書，所以需要一些簡短易記而內容對應摩西講章的東西。摩西的歌便是發揮這個作用，它講述上帝的公義和以色列的不忠（三十二4~6），憶述上帝揀選以色列，並為他們所做的一切（三十二7~14）。它提到以色列的悖逆（三十二15~18），以及上帝決意要懲罰他們（三十二19~25）。然而，耶和華會限制敵人的欺壓，並且最終會拯救祂的子民（三十二26~43）。摩西最後勸勉百姓，要把這歌和律法的教導記在心中，好讓「在過約旦河去得為業的地上……日子長久」（三十二47）。

此刻，上帝再次吩咐摩西上尼波山，準備死在那裏（三十二49~52）。上帝的用語幾乎與民數記第二十七章12節和第二十章11至13節一模一樣。對於不能進入應許地的原因，摩西在申命記文過飾非，略過他在米利巴所犯的錯誤，似乎把自己沒有絕對跟從上帝歸咎於以色列人（例如，一37，三26）。但上帝在這裏卻提醒他和讀者，他不能進入那地是因為「悖逆我」。無論是歷史或勸告，都挑戰讀者要完全遵從上帝。

三十三1~29：摩西的祝福

摩西雖然不得進迦南，但是，在他最後祝福百姓的話中，

他卻預見了他們日後在該地的前景。每個支派前景都一片光明，蒙上帝保護，充滿祂的賜福。這種臨終祝福是以色列人的習俗（參創二十七章），這裏的祝福亦與雅各在創世記第四十九章的臨終祝福非常近似。昔日，雅各作為十二支派之父，預見他們將來在那地安居。如今，摩西作為以色列的國父，亦同樣預見美好的將來。

但是，二人的表達卻有些有趣的分別。摩西首先憶述上帝來到西奈，頒賜律法（三十三2~5）。這個特殊的序言再次強調律法的重要性。在給予各支派的祝福中，這點亦有體現：雅各對猶大和約瑟兩個在政治上最重要的支派，給予較長的祝福；摩西卻特別重視利未支派，「因為他們謹守你的話，持守你的約。他們要把你的典章教訓雅各，把你的律法教訓以色列」（三十三9~10）。因此，即使在臨終祝福之中，摩西仍然把申命記的要旨放在最前，那就是：在應許地安居與遵從律法，兩者是互為因果的。

三十四1~12：摩西之死

40章聖經前，摩西首次被告知要上尼波山，在那裏離世。40章後，摩西上山了。這是令人傷感的一刻。讀者與摩西身同感受，此刻也感到失望。第1至3節記載摩西第一次，亦是他最後一次眺望應許地。摩西帶著傷感的心情，由北至南概覽全地，此時，耶和華最後一次對他說話：「這就是我曾經向亞伯拉罕、以撒、雅各起誓應許之地，說：『我要把這地賜給你的後裔。』現在我讓你親眼看見了，可是你不能過到那邊去」

(三十四4)。

經文這樣詳細引述上帝在創世記第十二章7節給予亞伯拉罕的應許，令我們想起創世記，而我曾說過，摩西的傳記正是從那書開始。摩西以120歲的高齡離世，他的傳記亦到了終結。然而，為他作傳的人重點不是他的高壽，而是他的先知恩賜：「以後在以色列中，再沒有興起一位先知像摩西一樣的；他是耶和華面對面所認識的」（三十四10）。舊約沒有任何人的地位高過摩西。

新約與申命記

申命記是新約最多引用的其中一卷書。引用的人大都顯得很熟悉它。耶穌在馬太福音第四章4節受魔鬼試探時，引用申命記第八章3節：「人活著，不是單靠食物」。當被文士問到哪條誡命最大，祂引用「示瑪」（申六4~5）來回答：「以色列啊，你要聽，耶和華我們的上帝是獨一的耶和華。你要全心、全性、全力愛耶和華你的上帝」（可十二29~30）。保羅在羅馬書第十二章19節引用申命記第三十二章35節的希臘文譯本——「伸冤在我，我必報應」——來勸人不要報仇。他亦引用申命記第二十五章4節——「牛在踹穀的時候，不要籠住牠的嘴」——來鼓勵信徒給事奉人員工錢（林前九9）。這類引文還有很多。

不過，部分新約作者更進一步說：耶穌是比摩西更大的先知。在馬太筆下，耶穌不單是在山上領受律法的中保，祂更是律法的頒布者（太五1，七28~29）。祂在曠野餵飽群眾（太

十四13~21，十五32~39）。祂獲賜予天上地下的所有權柄（太二十八18）。

進深研讀

註釋書

P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.

J. G. McConville, *Deuteronomy*. Leicester: Apollos, 2002.

J. H. Tigay, *The JPS Commentary: Deuteronomy*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996.

其他研究

D. L. Christensen, *A Song of Power and the Power of Song*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1993. 收集了很多論申命記的重要專文。

S. A. Kaufman, 'The Structure of the Deuteronomy Law', *Maarav* 1/2, 1978-79, pp. 105-58.

N. Lohfink, 'haram, herem' *Theological Dictionary of the Old Testament* 5, 1986, pp. 180-99.

J. G. Millar, *Now Choose Life: Theology and Ethics in Deuteronomy*. Leicester: Apollos, 1998.

D. T. Olson, *Deuteronomy and the Death of Moses*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.

M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*. Oxford:

Clarendon Press, 1972.

R. **Westbrook**, 'The Prohibition on Restoration of Marriage in Deuteronomy 24:1-4' in *Studies in the Bible* ed. By Sara Japhet, Scripta Hierosolymitana 31. Jerusalem: Magnes Press, 1986, pp. 387-405.

第八章

五經的主題

討論五經體裁時，我曾建議用以下定義：五經是用摩西傳記的形式寫成的「妥拉」，即教誨人如何生活的指南。由創世記至申命記這五卷書的傳統稱謂——「摩西之書」，可作如是觀。我們可以視創世記為為摩西生平鋪路，接著的幾卷書則由他出生起，一直追溯至他離世。

然而，我們可以再精確一點嗎？我們可以對五經的主題作更精確的說明嗎？事實上，所謂一本書的主題，或就五經的情況來說，一系列書卷的主題，究竟是指甚麼呢？學者們對五經的主題眾說紛紜，我會在本章概述近年幾個最具影響力的見解。

諾特

諾特（Martin Noth，1902-68）是二十世紀中葉的傑出德國舊約歷史學家，他的評鑑理論主導了整個聖經學術界，直至最近才有減退。他認為，要明白聖經的神學，就必須追溯它如何由原初的簡短故事，演變至如今構成五經、枝葉豐茂的大書。例如，曾幾何時，征服迦南的故事只是在家中或在凝聚各支派的敬拜活動中由說故事人口傳。故事的最早期形式相當簡短，

亦只有少數以色列人知曉。但是，隨著一代傳給一代，它變得愈來愈長，同時亦傳遍整個以色列的支派聯盟，成為全民族的英雄故事。在過程中，它亦與其他支派所講述的故事連接起來，最後更白紙黑字寫成書。這個黏附和擴大的過程持續多個世紀，直至現今模樣的五經誕生。

下一章會詳細探討這個發展過程。針對當前的討論，我們只需要指出，諾特相信，只要確定五經的原始核心故事——他稱之為主題——就能夠明白五經整體的信息。諾特相信，五經有五個核心主題：「蒙帶領出埃及」；「蒙帶領入可耕地」；「給列祖的應許」；「在曠野中的帶領」；「在西奈的啟示」。我會按照諾特的論據，說明上述每個主題包含了甚麼，它們怎樣在歷史的進程中擴大，以及怎樣互相連接起來。

根據諾特的說法，最古老和最基本的主題是「蒙帶領出埃及」，或通常叫作「出埃及故事」。律法書、先知書和詩篇常稱耶和華為「帶領以色列人出埃及的耶和華」。他認為整個五經的核心是：由創世記至申命記的整個故事都是由這個認信開始。雖然諾特相信只有幾個支派是從埃及出來的，但「耶和華帶領以色列出埃及」這個講法為眾支派所接受，首先是作為身分的確認。他估計，當百姓聚集敬拜，「有口才的男子會一次又一次重述這個信仰的基本內容」（Noth 1972，頁51）。他們會講述在埃及的為奴生活、逃亡及埃及人如何在紅海被滅。

諾特識別出的第二個主題是「蒙帶領入迦南」，即征服和定居迦南的故事。像出埃及主題一樣，以色列人在分別為聖的地點獻祭時，便會用這個「蒙帶領入迦南」的主題（看申

二十六1~11)。原本，它與出埃及主題並無關連，而且，對於上帝怎樣帶領他們進入那地，不同的支派有不同的故事。但逐漸，以法蓮、瑪拿西和便雅憫這三個中央支派所講述的故事取代了其他版本，然後再與出埃及主題連接，成為由出埃及至征服迦南的泛以色列故事。

第三個主題是「給列祖的應許」，起初跟出埃及和征服的主題毫不相干。全國各個敬拜中心都有講述上帝應許把地賜給列祖的故事。以色列人定居迦南以後，聽了這些故事，將它們與出埃及和征服的故事結合起來，產生了五經現今的梗概：由上帝應許賜地開始，至應許應驗，以色列人在那地定居作結。諾特認為，上帝向亞伯拉罕和以撒發出應許的故事，原初與應許雅各的故事並無關係：它們是「給列祖應許」主題的不同地方版本。後來，說故事的人為了保存同一主題的不同版本，便把它們連起來，而亞伯拉罕則成了雅各的祖父，以撒成了雅各的父親。

第四個主題——「在曠野中蒙帶領」——起初像列祖應許的主題一樣，與其他主題無關。它是後加的，用以填補出埃及和征服故事之間的空隙。根據諾特的說法，它是依據南部幾個支派的經驗而構成，這些支派住近西奈曠野，知道曠野生活是甚麼一回事。加入了這個主題之後，五經故事便有了以色列早期歷史撮要（例如，書二十四章；詩一三五~一三六篇）的模樣。

在西奈頒賜律法這一環在五經故事的撮要中欠奉。根據諾特的看法，同樣，這一環原初與五經故事無關。當百姓在全

民的聖所慶祝與重申盟約，就是耶和華與以色列立的約時，他們便會講述這個頒賜律法的故事。但最後，這個「在西奈的啟示」主題與其他四個主題結合起來，產生現今五經的梗概。

我必須強調，這個「五個主題」的五經只是大綱，它在重述的過程中大大擴大。出埃及的記述加添了十災故事；「蒙帶領入迦南」的主題加添了巴蘭故事；列祖應許的主題加添了雅各在示劍的故事。其他五經故事擴大的例子還有許多。五經故事原初並無摩西此人，也許首次提到他的是「在曠野中蒙帶領」的主題。後來他被引進所有主題裏面，列祖應許除外，以致在過程中他變得愈來愈重要，最終成了「五經敘事中具壓倒性地位的人物」（Noth 1972，頁174）。

思考諾特提出的主題

略讀過五經後，你認為諾特提出的五個主題，捕捉到這些書卷的信息嗎？

諾特沒有提出實質的證據支持他的五經擴展理論。你認為他的理論有多大的可能性？

馮拉德

馮拉德（Gerhard von Rad, 1901-71）與諾特是同代人，他們經常引用對方的作品來建構自己的想法。但相對於主要是歷史學家的諾特，馮拉德基本上是神學家。事實上，馮拉德的舊約神學仍是這方面最豐富和最具啟發性的資源。他主要的五經著作計有以形式評鑑法寫成的 *The Problem of the Hexateuch*

（六經的難題，1966）及 *Old Testament Theology I*（舊約神學〔一〕，1962），另外是創世記和申命記的註釋。

從他第一本主要作品的書名可見，他與諾特的進路不同。諾特不介意說「五經」，儘管他其實視申命記為一部新作的開始，馮拉德卻喜歡說「六經」——由創世記至約書亞記。他認為約書亞記與申命記緊密相連，並且構成五經故事的完結篇。不過，二人在界定五經主題的大取向上，卻有很多共通點。二人都相信，透過追溯五經由始至終的擴大和發展，便能夠明白這些書卷的基本信息。

馮拉德認為，申命記第二十五章5至9節記載了五經故事的最早期形式，他稱之為精悍的歷史信條。

我的祖先原是個飄泊流亡的亞蘭人；他下到埃及，在那裏寄居；他人數稀少，在那裏卻成了又大又強、人數又多的國。埃及人惡待我們，苦害我們，把苦工加在我們身上。於是我們向耶和華我們列祖的上帝呼求，耶和華聽見了我們的聲音，看見了我們所受的困苦、勞碌和壓迫，耶和華就用大能的手和伸出來的膀臂，以及大而可畏的事、神蹟和奇事，把我們從埃及領出來。把我們領進這地方，把這地賜給我們，就是流奶與蜜的地。

這個簡短的信條總括了五經故事的主要片段：列祖蒙召、在埃及為奴、出埃及和征服那地。在每年的七七節（五旬節），當各支派齊集在吉甲的聖所慶祝民族團結時，百姓便唸誦、認信

這個以色列的核心信仰。對馮拉德來說，申命記第二十六章表達出來的以色列信仰的最古老認信形式，內涵與五經的最後形式那麼近似，意味非常深長。可觀察到的最早期形式與創世記至申命記的最終表述，兩者之間有明顯的延續性。

但根據馮拉德的看法，影響五經至巨的是「耶典作者」（Yahwist），他活躍於大衛時代（主前十世紀），最先將五經故事用筆記下的是他。他給那基本信條加入許多列祖生平、十災和曠野飄流的細節。除此之外，他還加入了太古史（創一～十一章），作為列祖故事的前言，並且開始引進在西奈頒賜律法的情節。

這個早期的耶典五經以兩個約為焦點：列祖的約和西奈的約。列祖的約的重點是：應許將迦南地賜給亞伯拉罕和他的後裔。馮拉德假設列祖原初以為這應許會即時實現，也就是說，他們既來到那地，便預期會落地生根，永不離開。但是，在現今的五經中，這應許卻延遲實現——事實上，這五卷書由始至終都引頸期待定居的盼望實現，這盼望要待約書亞的時代才實現。馮拉德猜想，那個應許原初只是給予以色列的幾個先祖，但在現今的五經中，它成了給全以色列的應許。

與列祖所立的約，本質上是一個應許，一個賜地的應許，列祖除了接受和相信之外，無須做甚麼。馮拉德相信，在耶典作者的記述中，西奈的約本質上亦是「單方面提供保護的關係」（von Rad 1962，頁131），基本上是上帝保證以色列的將來。不過，馮拉德提到，西奈之約的記述之前加插進的舊元素本身，已期望以色列遵從和積極回應上帝的命令，以致以恩典

為背景的律法愈來愈清晰浮現。

在五經寫作期的再晚一點，另一個稱為「祭司典」（下一章有詳細討論）的龐大材料匯編被合併進耶典五經，這些材料本身的側重點和觀點因而亦產生大變。大部分祭司典材料都放在出埃及記第二十五章至民數記第三十六章之間，內容主要關乎敬拜和類似事情的律法。較早期的西奈之約版本已提出要遵從耶和華，加入這些律法之後，這個要求就更加清晰突出了。

不過，馮拉德同時指出，加入這些祭司典材料亦使列祖之約出現細微的變化。與亞伯拉罕所立的約如今包含三個應許：一、亞伯拉罕要成為一個民族；二、他與上帝會建立一種新關係：「我要作你的上帝」；三、他要得那地。耶典的亞伯拉罕之約本已暗示他會成為大國，但馮拉德卻不認為立國屬於約的一部分。在祭司版本的亞伯拉罕之約中，真正的新元素只有一個，就是建立特殊關係的應許。

隨著耶典和祭司典材料結合為一，五經的最後形式便告出現。揭開序幕的篇章描述創造和人類墮落，然後是挪亞的重新開始，然後是與亞伯拉罕立約，約的應許包含三方面：無數後裔、特殊關係和土地。五經的餘下部分便講述這三個應許的逐步實現。第一個應許因著以色列人在埃及成了大民族而得以成就。在西奈，以色列與上帝的特殊關係透過建立敬拜和頒賜律法，來獲得界定和規範，第二個應許因而亦生效。五經的其餘部分和約書亞記則交代第三個應許的成就，即得著迦南地為禮物。馮拉德透過這種方式，認定亞伯拉罕的應許和它們的成就構成了五經的統一主題。

克萊因斯

澳洲出生的克萊因斯（David Clines）在謝菲爾德大學（University of Sheffield）任教超過30年。他早期的*The Theme of Pentateuch*（五經主題，1978）是他最具影響力的作品之一，並開創了研究舊約的新方向。二百多年來，聖經學者一直專注於歷史問題，例如：「約書亞真的奪取了耶利哥城嗎？」「聖經所講的癩風病究竟是甚麼病？」「創世記是怎樣成書的呢？」事實上，學者們往往認為，要明白文本，關鍵在於掌握文本的書寫處境：誰是作者？幾時寫？為何寫？諾特和馮拉德的作品是這個進路的好例子：他倆嘗試描述創世記至申命記如何由簡短的口述故事或信條演變至現今的長篇書卷，然後據此確立五經的信息。

然而，克萊因斯和許多現代學者都認為，這樣研究文學作品是錯誤的。首先，它錯在針對細節而犧牲了大圖畫，也就是說，人們在次要議題上下大量工夫，整體信息卻被忽略。其次，這取向有太多推斷成分。我們實在不知道聖經書卷是怎樣寫成書的，特別是早期的階段更難以確知，因此，推斷它們如何和何時寫成，然後據此作出經文解釋，可靠性沒有保證。反之，經文的解釋當以文本的最後形式為起點，那是我們能夠確定的唯一文本形式。當確定了最後文本的解釋後，我們或可以對文本的較早期形式，以及它們的可能解釋，作出推論。然而，這些推論將遠遠不及最後文本的解釋那麼肯定。因此，克萊因斯研究的主題是五經最後形式的主題：有別於諾特和馮拉德，他不關注五經如何發展至現今的形式。他雖然沒有否定有

關五經成書的常規評鑑理論，但是，在他的五經主題研究中，這些理論價值不大。

不過，我們必須界定「主題」的定義。克萊因斯對「主題」的理解與諾特不同。諾特認為主題只是故事佈局的小元素，例如出埃及或在西奈的啟示。但對克萊因斯來說，一部文學作品只有一個主題，而不是諾特所講的五個。主題與內容撮要不同，後者的例子是「五經講述人類的故事，特別是以色列至摩西離世的故事」（Clines 1978，頁17）。主題跟故事的佈局亦不同。故事佈局很關心因果關係，即事件甲為何引發事件乙。克萊因斯定義主題為「以概念化意義為重點的佈局」（頁18），例如「權力如何腐化」或「耶和華的計劃與人的計劃的分歧」，說得直接一點，就是作者的議程，即是他要透過筆下的故事，向讀者傳達的重點。一部文學作品的主題能顯出書中的不同素材是怎樣渾然融合，並能防止巨大的誤讀出現。雖然有些著述一開始便表明它的主題，但是，大部分作品都需要讀者仔細和反覆閱讀，才能推論出它的主題。

克萊因斯釐清他怎樣理解一部著述的主題後，便開始界定五經的主題。他注意到申命記完結時，摩西已離世，但以色列仍在應許地之外，情況有點懸而未決。創世記亦是在未圓滿解決的情況下完結：約瑟死在埃及，卻留下遺命，要後人把他葬在迦南。克萊因斯指出，出埃及記、利未記和民數記亦是在展望有一天進入迦南的情況下完結。他認為，始自創世記第十二章，上帝向亞伯拉罕應許賜迦南之後，五經的敘事便一直以迦南為目標，但是，儘管隨著故事發展，以色列愈來愈接近那

地，但始終未能進入。

因此，他這樣界定五經的主題：

族長所蒙應許或祝福的部分成就——亦即部分未得成就。這應許或祝福一方面是上帝的主動作為，相對而言，在這世界中，人類的主動作為只帶來災難；另一方面重新肯定上帝對人類的原初心意。（Clines 1978，頁29）

克萊因斯像馮拉德一樣，認為族長所蒙的應許有三個元素：後裔、神人關係和土地。後裔的元素主導了創世記第十二至五十五章，過程中，族長逐一生了孩子。神人之間特殊關係的建立是出埃及記和利未記的重點。民數記和申命記則蓄勢待發，準備征服那地。他認為應許的每個元素，儘管沒有明說，但都涉及其他兩個元素。應許賜地是沒有意義的，除非有後裔住在那地。而後裔又需要有確據，知道上帝會在那地眷顧他們。上帝若吩咐亞伯拉罕「去我指示你去的那地」，即意味祂會沿途帶領和保護。

後裔、關係和土地的明確應許，在創世記和出埃及記的開頭部分最常出現，但其實也貫穿整個五經，特別是申命記，援引次數多至難以盡錄。

然而，主題不僅與藏在故事中的應許有關，更與故事本身有關。我們一邊讀五經，一邊看見應許逐步成就。例如，創世記告訴我們，後裔無數的應許如何得到部分實現：撒拉經過漫長的等待，終於生了一個兒子；以撒的妻子利百加結婚20年

後，終於生了一對孿生子；雅各的愛妻拉結生了兩個兒子，他另外的妻子亦總共生了十個兒子，因此，當他們移居埃及時，全家總共有70人（創四十六27）。按克萊因斯的看法，創世記較少關注關係和賜地的應許，但它們同樣得到部分的實現（例如，創十七7）。這三個應許在出埃及記至申命記得到較全面的實現，但即使到了申命記完結的時候，以色列仍在等候進入那地。正因如此，他認為五經的主題是應許的部分成就，而非如馮拉德所講的，應許的成就。

故事及應許的成就

隨意選讀創世記或出埃及記開頭的某一兩章，它們與亞伯拉罕應許（創十二1~3）的成就有何關係？

給族長的應許在創世記第十二章首次出現，因此，我們很難即時明白創世記頭十一章，與應許得著成就這個主題有何關係。事實上，有關創世記第一至十一章主題的討論，比較少考慮到後面各章的主題。克萊因斯檢視了幾個有關的見解。

有見解認為，這十一章的主題是犯罪—責備—減輕懲罰—懲罰。例如，亞當和夏娃犯罪之後，便受到上帝責備（創三14~19），懲罰減輕（上帝給他們衣服，三21），最後受懲罰（三22~24）。該隱和亞伯的故事亦出現同一模式。克萊因斯雖然覺得這個想法有些道理，但他指出它未能為第一章的內容，並第五、十和十一章的長篇家譜提供解釋。

另一個見解認為，創世記第一至十一章的主題是「罪惡的

擴張—恩典的擴張」。自從亞當在第三章犯罪之後，人類急劇敗壞：該隱在第四章殺兄弟，第六章全地充滿強暴，最終促使洪水毀世。然而，人類每次敗壞升級，仍有上帝恩典的痕跡：上帝沒有照祂所警告的，取去亞當和夏娃的命，以作懲罰；祂給該隱一個記號，保護他的性命；祂拯救挪亞一家逃過洪水。克萊因斯認為這個見解勝過第一個見解，因為它似乎確能處理第一章和家譜。

但還有第三種解讀創世記第一至十一章的方案：創造—取消創造—重新創造。創世記第一至二章講述創造，第二至七章講取消創造。罪惡一步步破壞人類與動物在創世時的美好關係，然後破壞人與人之間的關係。但是，取消創造的高峰是洪水。大地回復它的原來狀態，無人居住，被水覆蓋（創一2）。洪水退卻，一個新創造重新顯露。地與水分開，植物再生長，動物從方舟出來，重新繁衍，遍滿全地。上帝像從前吩咐亞當一樣，吩咐挪亞生養眾多，遍滿全地。

克萊因斯認為第二、三個見解都有道理，但他感到為難的是：究竟創世記第一至十一章基本上是悲觀——上帝無論創造甚麼，人總是犯罪破壞——抑或基本上樂觀——不管人如何罪大惡極，上帝總會重新開始？然而，只要把這十一章與往後的各章連接，問題就迎刃而解。在兩個罪惡變本加厲的時代——伊甸園至洪水、洪水至巴別塔之後，是族長得應許的年代。換句話說，上帝的恩典最終會勝過人的罪惡。事實上，正如克萊因斯所說，這幾個給族長的應許是「重新肯定上帝對人類的原初心意」（1978，頁29）。起初，上帝吩咐亞當要生養眾多，

遍滿全地；如今，祂應許亞伯拉罕要作多國之父。起初，上帝給亞當一個園子去管理；如今，祂應許亞伯拉罕一塊土地。亞當夏娃和上帝在伊甸園同行，享受清涼；如今，上帝向亞伯拉罕保證：「我必賜福給你，叫你的名為大」。這樣看，創世記第一至十一章便不僅是不相干的前言，與五經其餘部分無關，反之，它是五經不可缺少的部分。這個前言置族長的應許於一個宇宙性的背景中。

重新評估

克萊因斯對五經主題的見解，不僅是迄今最詳盡，也是最令人滿意的。他在許多方面修訂了馮拉德的見解。馮拉德認為，五經及約書亞記屬同一部作品，因此他說六經而不是五經。由於約書亞記記載征服迦南及十二支派分地，因此，馮拉德可以說，六經的主題是族長應許的成就。然而，由於克萊因斯將範圍局限於五經，所以他重新界定主題為：族長應許的部分成就。換言之，五經的結局是開放的：它期盼在未來更全面的成就。克萊因斯的重要貢獻是將族長的應許與創造故事連接：上帝給族長的應許，原是在創世時給予全人類的，只是因為人類墮落而失去，這些應許是：土地、後裔和與祂的親密關係。

然而，雖然克萊因斯的討論是一個進步，但仍未算完美。他的見解有三方面需要修訂。首先，族長的三重應許——土地、後裔和關係——需要作出修改，因為它遺留了第四個應許兼應許的高峰——使萬國得福。其次，這些應許在五經中成就

了多少？是否只是部分成就？土地的應許顯然只是部分成就；但是，其他應許卻似乎不是。巴蘭問道：「誰能數算雅各的灰塵？誰能計算以色列的四分之一呢？」（民二十三10）他可能有所誇大，但就著後裔和關係的應許而言，它們似乎即便在摩西死前也已經大抵實現。第三，在界定五經主題時，克萊因斯完全沒有提到摩西，儘管他由出埃及記至申命記都是主要人物。假如把五經定義為用摩西傳記形式寫成的妥拉或律法是對的話，在建構五經主題的時候，我們需要考慮他的一份。

學者們廣泛認為創世記第十二章1至3節具提綱挈領的作用，也就是說，它設定了往後敘事的方向。

耶和華對亞伯蘭說：「你要離開本地、本族、父家，到我指示你的地方去。我必使你成為大國，賜福給你，使你的名為大，你也必使別人得福，給你祝福的，我必賜福給他；咒詛你的，我必咒詛他；地上的萬族，都必因你得福。」

這個提綱挈領的應許包含四大元素。第一，土地：「你要……到我指示你的地方去」。第二，後裔：「我必使你成為大國」。第三，特殊關係：「給你祝福的，我必賜福給他……」。第四，「地上的萬族，都必因你得福」。對於第三、四個應許所承諾的福，究竟是指甚麼，已有極多的討論，因此，我們需要花少許時間，看看萬族得福的應許有多重要。

「福」是創世記一個重要母題，而又與亞伯拉罕特別有關

係。「福」字有三個根輔音 (b, r, k)，而「亞伯拉罕」這名字就包含了其中兩個 (b, r)，因此，每當提到亞伯拉罕，它的讀音便令人聯想到祝福。所謂與上帝有特殊關係，意思是上帝會賜福給他，使他成功，特別是使他的名為大，即是使他出名。事實上，他因為出名，以致成了祝福，換言之，人們會引用他的名字來祝福自己：「願上帝使我好像亞伯拉罕那樣成功」。而且，上帝還保證那些以這種方式祝福亞伯拉罕的人，會得到同樣的福。「給你祝福的，我必賜福給他」。只有極少數人會有相反的想法。「咒詛你的，我必咒詛他」一句用了單數的「他」，差不多暗示藐視亞伯拉罕的只有一個人。但縱然是少數，凡藐視亞伯拉罕的都必受咒詛。

接著是應許的高潮：「地上的萬族，都必因你得福」。釋經家對這句的動詞該怎樣翻譯，產生了大量的討論：它應該譯為「得福」、「祝福自己」，還是「找到福氣」？雖然「找到福氣」可能是最好的譯法，但無論是哪個譯法，經文的大意基本上都是清楚的：地上萬族會因亞伯拉罕得福。因此，它正好回答了創世記第一至十一章所引起的問題。首先，由於「凡有血氣的」，即人和動物，都敗壞了，上帝要用洪水毀滅他們。在挪亞身上重新開始之後，罪惡捲土重來，世界急速敗壞，上帝又要向人類施行大審判：在巴別分散列國。然而，萬族可以因亞伯拉罕得福的應許，成了一線曙光，盼望尚存。正如馮拉德說：「以色列的整個救恩歷史與『耶和華與列國關係如何』這個尚未化解的難題有關」（1962，頁164）；又如韋斯特曼所言：「應許亞伯拉罕的福是以賜福全人類為目標的」（1985，

頁158)。

創世記第二十二章重複這福，其重要性可見一斑。當亞伯拉罕把以撒獻上，顯明他徹底順服後，上帝便以起誓的形式，用最堅決的語氣重申祂給亞伯拉罕的應許。應許的高峰再次是「地上萬國都要因你的後裔得福」（二十二18）。在以撒和雅各人生中的關鍵時刻，上帝同樣向他們重申這個應許（二十六4，二十八14）。因此，就著創世記來說，這個應許的重要性是無庸置疑的。

但驟眼看，很難從五經感受到這個應許的成就，甚至部分成就也成疑。五經末了記載，以色列人打敗約旦河東的阿摩利人，準備進軍迦南，極少現代讀者會認為這是對萬國的祝福（民二十一章；申二～三章）！我們唯有反思，究竟那些應許在五經內成就了多少。只說是部分成就，有點簡化了。應許實現的程度似乎是因應許而異，也按五經時空的不同階段而有分別。還有一個複雜化的因素：正如我們論到創世記第十二至十五章時發現，聖經每次重申應許時，應許的幅度都會擴大，例如，在第十二章1節，土地的應許相當含糊：「我指示你的地方」；到了第十二章7節便比較明確：「這地」；來到第十三章15節，感覺又再闊一點：「你看見的地方」；到了第十七章8節更到達頂峰：「迦南全地……作永遠的產業」。

若逐個應許看，便會發現土地和後裔的應許在創世記的進展非常緩慢。到了創世記完結時，以色列人在迦南地擁有的產業只有一塊墓地（創二十三章）、幾口井（二十六22、32～33），以及在示劍附近的一塊地（三十三19）。而且，他們不是住在

迦南，而是在埃及。五經的其餘部分記述以色列往迦南，但是，即使到了申命記結束，他們仍只站在約旦河邊。摩西遙望那地，上帝提醒他：「這就是我曾經向亞伯拉罕、以撒、雅各起誓應許之地，說：『我要把這地賜給你的後裔。』」（申三十四4）雖然讀者知道，在時間上，應許來到這刻已經比亞伯拉罕的時代更接近實現，但是，對摩西來說，跟亞伯拉罕一樣，應許依然尚未實現。而且，既然說那地是「永遠的產業」，那麼，即使以色列已住在迦南，那應許仍未完全實現。

後裔的應許最初是成為大國的應許：「我必使你成為大國」（創十二2），但正如其他應許一樣，它似乎亦是每次重複都有所擴展。上帝向亞伯拉罕保證，他的後裔必如地上的塵沙和天上的星星那樣數之不盡（十三16，十五5）。在第十七章5至6節，祂更應許：「我已經立了你作多國的父……國度因你而立，君王必從你而出」。

這個應許在創世記應驗得很緩慢。但是，出埃及記一開始，以色列人的數目已相當多，足以令埃及人覺得受威脅。他們的人力足以攻打迦南，但又未足以即時散居迦南全地（出二十三29~30；申七22）。到五經完結時，亞伯拉罕的另一個孫子以掃成了以東民族（民二十14~21；申二4~8），不過，這跟成為多國還相差甚遠。以色列也未曾立王（比較申十七14~20）。因此，這部分的應許在五經中同樣未得到完全成就；雖然已有部分成就，但經文仍對更圓滿的成就有所盼望。

另一方面，特殊關係的應許，在五經中卻似乎獲得頗大程度的實現。克萊因斯認為，這關係基本上是在西奈被確立，

並藉著會幕、祭司和獻祭制度體現，並讓這特殊關係得到表達和保障。但即使在這之前，耶和華已藉著火在肉中經過，象徵祂在以色列中間保護他們（創十五17）。而割禮之約是以色列與上帝立永約的保證。閱讀族長的故事，令我們覺得他們一生都有上帝的奇妙保護：即使當他們犯罪（例如，創十二，二十，二十七，三十四章），他們都蒙保護，不會因自己的愚昧而承受最嚴重的後果。正如創世記所言：上帝與他們同在（例如，二十八15，三十九3、21）。從這方面看，給亞伯拉罕的應許似乎差不多得到即時的實現。

我在前面指出，族長應許的最後元素——「地上的萬族，都必因你得福」——亦是應許的高峰。它在五經中成就了少呢？它在創世記得到了部分的成就。亞伯拉罕為所多瑪的居民奪回了財物（創十四11~24），在第十八章又為他們祈禱，雖然最終祈禱落空，但他後來為基拉耳人禱告（二十17），他們便真的得到醫治。這些只是亞伯拉罕和他的後裔祝福萬國的一些小例子。這方面的表表者是約瑟。因他預見會有飢荒，便在埃及建穀倉，飢荒臨到，「各地的人都到埃及去，向約瑟買糧」（創四十一57）。埃及人後來承認：「你救了我們」（四十七25）。這不是客套話，而是嚴肅的事實，因為約瑟本身向懼怕他的兄長強調：「從前你們有意要害我，但上帝有美好的意思在其中，為要成就今日的光景，使許多人的性命得以保全」（五十20）。因此，在創世記的框架內，有證據顯示有些國家因亞伯拉罕和他的後裔得福，儘管創世記第十章所列出的七十個國家，似乎大都沒有受惠。

然而，往後的書卷卻沒有多少列國得福的痕跡。埃及雖然在約瑟治下得享大利，但後來要經歷十災；在以色列走向迦南途中，阻擋他們的民族被打敗。為何會這樣呢？最初的應許字眼是：祝福亞伯拉罕的必蒙福；藐視亞伯拉罕的受咒詛。當法老立約瑟去管理埃及的糧食供應時，他承認「上帝既然把這事指示了你，就再沒有人像你這樣有見識有智慧了」（創四十一39）。這是間接祝福約瑟的話，因此，法老的國家自然得福。反之，後來的法老要消滅以色列人，這遠比「藐視」亞伯拉罕和他的後裔嚴重，因此埃及受審判是意料中事。故此，出埃及記至申命記沒有提及萬國得福，並不是因為此應許被遺忘了，卻是因為以色列遇上的列國都與她為敵。就像土地的應許和亞伯拉罕成為多國之父，以及伴隨而來有君王從他而出的盼望，列國得福的應許在五經完結時離實現尚遠，但卻沒有被遺忘。

最後，我們要論到摩西在五經主題中扮演的角色。由出埃及記至申命記，他是大主角，而我亦曾經指出，最妥當的看法是視五經為摩西的傳記。這不等於五經主題的定義必須提到他。假如我們同意，五經主題基本上是族長應許的成就，定義字眼可以沒有摩西，但似乎仍應肯定他的重要性。或許將克萊因斯的定義作點修訂，更能準確捕捉主題。

五經的主題是給族長應許的成就，而這些應許重新肯定了上帝對人類的原初心意，它們得以成就是透過上帝的憐憫和摩西的配合。這些應許在摩西死前得到某程度的實現，但要完全實現，仍有待將來。

進深研讀

D. J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*. Sheffield: JSOT Press, 1978.

M. Noth, *A History of Pentateuchal Traditions*. tr. by B. W. Anderson. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1972. (德文原著在1948年出版。)

G. von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*. tr. by E. W. Trueman Dicken. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1966. (德文原著在1938年出版。)

_____, *Old Testament Theology I*. tr. by D. M. G. Stalker. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1962. (德文原著在1957年出版。)

C. Westermann, *Genesis 12-36: A Commentary*. tr. by J. J. Scullion. London: SPCK, 1985.

P. R. Williamson, *Abraham, Israel and the Nations: The Patriarchal Promise and its Conventantal Development in Genesis*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

第九章

五經的成書

五經是怎樣寫成的呢？這是過去兩個世紀以來，舊約研究中產生最多討論的問題。然而，儘管經過漫長和廣博的討論，學者們依然還沒有多少共識。我們不可能期望這一章能疏解問題；我只能概述主要的見解，追溯各種理論的此消彼長。為此，我會簡述這場辯論的歷史，並指出有關啟示和聖經本質的假定如何影響這場辯論的性質。

辯論的歷史可分為三個階段：約莫十九世紀之前，人們普遍接受摩西是五經作者的傳統假設；在大概1800至1975年，底本學說提出的五經發展理論，成了學術界的正統；最後由1975年至今，有關五經成書的辯論比從前開放許多，截然不同的立場都被提出了。

傳統看法：摩西是五經作者

五經可說是教誨性的摩西傳記，換言之，它透過記述摩西的生平和教導，教誨讀者該如何生活。但五經卻沒有說明寫傳記的是誰。某些經文明言是由摩西寫下（出十七14，二十四4、7，三十四27；民三十三2；申三十一9、24），但所覆蓋的範圍卻不清楚。此外，差不多每一大段的律法都是由「耶和華向

摩西說」或類似的話作引子。假如摩西從上帝手中領受這些律法，他豈不會把它們寫下嗎？而且，申命記當然包含了三篇摩西臨終前的講道：不管是否由他寫下，它們確實表明是出於摩西。

有鑑於此，正統猶太人在未有基督教的時代直至現在，都不僅認為五經是摩西的傳記，還認為它是摩西寫的。舊約其他經卷指稱五經的方式，亦暗示它是摩西所寫（例如，書一7~8；王上二3；王下十四6，二十三21、25；代下八13，三十四14，三十五12；拉三2，六18；尼八1，十三1）。新約亦是這樣假定（例如，太八4，十九8；路二22，十六29、31；約五46，七19~23；徒三22；羅十5、19；林前九9；來七14）。

五經的最後幾節記述了摩西之死，它們也是摩西所寫的吗？第一世紀的猶太作家斐羅和約瑟夫都認為是摩西寫的，因為摩西既然是最偉大的先知，自然能夠講述自己的死。但這並非猶太人的普遍看法：他勒目（Talmud）說，全部五經都是摩西寫的，唯獨最後八節可能是出於約書亞手筆。

一直至十七世紀，猶太人和基督徒都接受摩西是五經作者的假設，卻很少就此問題作出討論。偶然有猶太人或邊緣的基督徒群體會質疑這看法，但很快便遭到主流的作者否決。它本身不是一個重要的議題。聖經，包括五經，是作神學和倫理教誨之用，而不是用來回答歷史和文學問題。當早期教父、中世紀猶太人或基督徒，或改教家論到摩西作者身分時，他們的重點是強調五經教導的古老和權威，而不在於證明作者是誰。改教家最關注在聖經中聽到上帝的話，根本對後來支配學術界的

評鑑性議題沒有興趣。

摩西是作者的聲稱

請讀以下經文：出十七14，二十四4、7，三十四27；民三十三2；申三十一9、24。你認為它們聲稱五經哪些部分是摩西所寫？

請讀太八4，十九8；路二22，十六29、31；約五46，七19~23；徒三22；羅十5、19；林前九9；來七14。你認為這些經文是要教導人，摩西是五經的作者，抑或只是用他的名字，以便指稱經文？

底本假說

五經發展理論的標準解釋——所謂「底本假說」(documentary hypothesis)——在十九世紀末成熟，取得其經典表述，其後更支配學術界差不多一百年。不過，它的源起卻可以追溯至更早。十五世紀的文藝復興、十六世紀的宗教改革、十七和十八世紀的啟蒙運動，全都有分於學術氣氛的改變，為人們接受這個研究五經的新進路鋪路。

文藝復興的特色之一是回歸古代的經典源頭去。時人沉醉於探究羅馬人和希臘人的信仰和生活，特別是古拉丁文的風格捲土重來，人們又熱衷於學習希臘文和希伯來文。人們相信，若能明白文化或觀念的起源，等於更明白那些觀念或文化。這促使大家開始關注文獻的來源和寫作日期，包括聖經書卷的來源和寫作日期。從前的人認為不值得操心的議題，如今成了重

要和值得討論的題目。因此，文藝復興鼓勵一種探究古代作品書寫背景，以及為這些作品校勘一個最佳文本的興趣。

在信奉基督教的歐洲，聖經當然是最重要的古代文獻，但由於宗教改革的緣故，聖經對神學討論的重要性更急速升溫。改教家訴諸聖經的至高權威，以反駁羅馬教廷，聲稱後來的教會曲解聖經。他們提出教會必須重新發掘聖經的原意，並且按照聖經和初期教會的原則來重整教會。如此一來，有關聖經書卷的含意和來源的學術興趣和爭論，因著宗教改革而熾熱起來。

宗教改革造成歐洲分成天主教和更正教國家，造就了自由思想家的空間，他們對兩種基督教的信條都拒絕接受。事實上，天主教和更正教君主之間的宗教戰爭，造就了一種氣氛，使一些人拒絕接受一切啟示宗教，主張人應該按理性來生活，而不該受教會支配，不管那是天主教會還是更正教會。

這種對理性的信任，在十七世紀末至整個十八世紀發展至高峰，促使了啟蒙運動的出現。在這個年代之前，各派別的基督徒都相信，基本信仰和道德標準是上帝所頒示的：它們藉著聖經和教會教導啟示出來。然而，啟蒙運動的觀念卻認為，衡量一切事物的準繩是人，不是上帝。一切真理的宣稱，不管是宗教還是別的，都必須受人類理性的驗證。有沒有充分證據來支持有關的信仰？那些信仰是否合乎理性？那些信仰的本源在歷史上是否值得尊重？啟蒙思想家於是便傾向懷疑神蹟、預言和其他聲稱上帝介入歷史的證據。由於聖經包含許多關乎神蹟和預言的記述，又由於它聲稱本身是上帝的教導，於是便經常

受到尖銳的評鑑。事實上，其後評鑑理論中的許多平常觀念，最初便是啟蒙運動的早期思想家提出來的。

英國的政治哲學家霍布斯（Thomas Hobbes）在他的著作 *Leviathan*（利維坦，1651）中，對五經提出了一些見解。他指出五經有些特性排除了摩西是作者，例如記述摩西離世的部分和好些時代錯置的地方。他不是說全部五經都不是摩西所寫，例如，他認為申命記第十一至二十七章以及希勒家在聖殿發現的律法書是摩西寫的。霍布斯認為是以斯拉負責五經的最後編撰。

史賓諾莎（Benedict Spinoza）是特立獨行的猶太人，他的 *Tractatus Theologico-Politicus*（神學政治論）在1670年出版，激起了一場風暴。他力稱五經不可能由摩西寫成，因為它提到摩西的時候是用第三人稱，而且記述了他的死，以及用了後來才採用的地名來記述族長到過的地方，例如「但」。他指出雅各和約瑟故事的不一致地方，認為這意味著它們是出自不同的來源，後來才被併合一起。他認為與摩西相隔幾乎九百年的以斯拉（主前第五世紀）是五經的主要編者，然而，以斯拉仍然沒有完成他的作品，因為當中依然有些重複和矛盾之處。

英國的自然神論者經常挑戰傳統的基督教信仰。他們相信一位造物主上帝，但祂創造世界之後便不再藉著神蹟、預言或道成肉身來干預世界。因此，他們寫書質疑基督的神蹟、但以理的預言和聖經作者身分的傳統理論。自然神論者帕維什（Samuel Parvish）似乎是第一個提出，申命記是為推行約西亞的改革（王下二十二～二十三章）而寫的。他認為祭司為了

鞏固自己勢力而寫五經。「我迄今的結論是，全部〔律法〕都是出於希勒家，他的能力和誠信我們一無所知，但是能有一部律法，不管是真的還是偽造的，總是合乎他利益的」（Parvish 1746，頁324）。

當時這些只是新奇的看法，重要的神學家和聖經學者都沒有即時接受。然而，有關五經撰寫的共識，在十九世紀期間逐漸成形，它有三根支柱：首先，五經被分析為出自四個主要的文學來源；其次，申命記的寫作時代被定於主前第七世紀末；第三，出埃及記第二十五章至民數記第三十章的敬拜條例——即祭司資料——被定於主前第五世紀被擄回歸之後。

出自神學世家的法國醫生阿斯特魯克（Jean Astruc），對於摩西被否定是五經作者深表關注，他把這個情況稱為「上個世紀的病症」。他因此撰文，對五經似乎不一致的地方提出了解釋，書名是 *Conjectures on the Original Memoirs that it Seems Moses Used to Compose the Book of Genesis*（對摩西可能用以撰寫創世記的原初回憶錄之推測，1753）。他看到創世記的內容確有重複，例如上帝造人的記載有兩次（創一，二章），撒拉被異族君王帶走的記載有兩次（創十二10~20，二十章）等等。其次，創世記用了不同的名稱來稱呼上帝：有時稱為上帝，有時稱為耶和華。阿斯特魯克認為這些名字並非同義詞，而是原作者們選用了不同的名稱。他用這個準則將創世記分為兩個較長和兩個較短的來源。他認為摩西寫創世記的時候，將它編排成四個平行列，類似排列福音書的平行經文。後來，有人把這幾個來源結合成現在的文本，因此創世記含有重複和不

一致的地方。

創世記第一至十一章的來源分析

試用阿斯特魯克的準則梳理創世記第一至十一章的來源：先把所有「耶和華」的經文撥歸一個源頭，「上帝」的撥歸另一源頭，然後應用「不重複原則」在兩類經文中。

請跟阿斯特魯克的分析（頁260的表列）作出比較，二者有何出入？分析過程遇上甚麼困難？你認為阿斯特魯克的準則可靠嗎？試比較阿氏與德賴弗（S. R. Driver 1894；頁263）的異同。

阿斯特魯克論摩西撰寫創世記的理論，並沒能說服許多人，不過，他採用「對似語」（doublets）和上帝的不同名稱來分析五經就成了其後五經研究的基礎。人們亦開始普遍接受，五經是由一位或多位編者把不同種類的原始資料結集成書，成了我們今天所見的經書。然而，這些是怎麼樣的原始資料及結集過程，卻引起極大爭論。時人提出了三個不同的五經發展模式。

最簡單的模式是「殘篇假說」（fragmentary hypothesis）：一位五經作者或編者，把各種長短不一的原始資料編撰成連貫的記述。作者把個別的殘篇連成一體，再加上自己的評語。他可能敢對殘篇的用語作某程度的修改，卻限制自己不作太大修改，以免泯滅各殘篇的特徵。倘若他把用語修改得太多，學者

便根本不能把合併成五經的殘篇識別出來。

在十九世紀初倡議「殘篇假說」的兩位主要學者是蘇格蘭神父格迪斯（Alexander Geddes）和德國學者法特（Johann Severin Vater）。根據格迪斯的看法，五經是將摩西時期或更早之前寫成的殘篇，在所羅門時代（主前第十世紀）編撰而成。法特把格迪斯的觀念作進一步的推演。他不能肯定原始資料何時出現，但他認為它們可能是在耶路撒冷淪陷（主前587年）之前不久在猶大國編撰一起的。

阿斯特魯克對創世記一至十一章的分析

A列	B列	C列	D列
一1~二3	二4~四26		十四章才開始出現
五章	六1~8		
六9~22， 七6~10、19、 22、24	七1~5、 11~18、21、 24	七20、 23~24	
八1~19	八20~22		
九1~10、12、 16~17、 28~29	九11、13~15、 18~29		
十一10~26	十一1~十一9， 十一27~32		

「補充假說」(supplementary hypothesis)是另一個方案，嘗試解釋五經內部不同的上帝名稱、寫作風格和重複之處。根據這看法，後來的多位作者在不同時期將一部原來較短的作品不住擴大。箴言裏面的標題暗示箴言正是以這種方式寫成的(見箴一1，十1，二十五1，三十1，三十一1)。不同作者的寫作風格和旨趣都不同，因此每位都以不同方式來撰寫。「補充假說」相信五經在不同時段被修訂，然而，修訂歸修訂，前作始終沒被刪除或改頭換面。它像雪球般愈滾愈大，但在擴大過程中又保留了原來資料的特色。

「補充假說」在1830年代和1840年代盛行於德國，獲得埃瓦爾德(G. H. A. Ewald)和德韋特(W. M. L. de Wette)等名學者支持。他們認為可以查出一層接一層的補充：最早的是出埃及記第二十一至二十三章的十誡和條例，之後是稱上帝為以羅欣(Elohim)或上帝的一層，其後再補充稱上帝為「耶和華」的一層，最後申命記也加了進去。最後加上申命記的那人亦是整部五經的編者。

但這「補充假說」的熱潮很快便消退。在十九世紀下半葉，辯論完全聚焦於兩個對立的底本假說，並回歸到阿斯特魯克所提出的原則：五經由四大原始資料組成，它們多有平行記載，逐漸編纂成現今的敘事模樣。這些原始資料是兩個由創造至征服迦南的世界史版本、一個由亞伯拉罕至征服迦南的以色列史版本，以及作為第四個資料來源的申命記組成。相對於阿斯特魯克假定編纂者是摩西，這兩個底本假說的倡導者假定編者有多位，他們將不同的資料融合，慢慢打造出五經來。

為了解這個在二十世紀大大支配了五經研究的底本理論，我們要分開兩方面處理。首先是原始資料的梳理，它的分析原則實質上可追溯至阿斯特魯克。其次是鑑定原始資料的年代，方法是採用早期啟蒙運動的作者（如史賓諾莎和英國自然神論者）率先提出的歷史評鑑法。由於資料的分析與鑑定資料的年代是兩回事，前者獨立於後者，所以讓我們先了解前者。

原始資料的梳理

德國學者威爾浩生（Julius Wellhausen, 1844-1918）梳理出四個主要的原始資料，而「底本假說」之成為五經發展的公認模式，他的功勞最大。據他分析，最古老的是「耶和華」底本，這底本用「耶和華」來指稱上帝。由於「耶和華」的德文寫法是Jahweh，這底本亦稱為「J底本」。J底本包含了由創世記至出埃及記上半部的故事，表達手法引人入勝。民數記有小部分亦被歸入這個底本。古遠性次之的是「以羅欣底本」（E底本），它稱上帝為「以羅欣」或上帝。這底本同樣包含許多生動的故事，大部分與J底本有平行記載，例如創世記第二十五至五十章的雅各和約瑟的故事便是由J和E底本所組成。不過，與J底本不同，E底本沒有創造或洪水記載，因為創世記第十五章才開始有它的蹤影。

第三個原始資料大體上就是申命記。它的體裁和風格有別於J和E的偉大敘事。正如我們曾經指出，申命記是關乎律法的一連串講道，內容充滿了勸民遵從律法，迫切呼籲百姓盡心愛耶和華，並警告悖逆會帶來甚麼惡果等等。它對上

帝的典型稱謂是「耶和華我們 / 你們的上帝」，這點使它有別於 J 和 E 底本——它們如上文所說，分別用「耶和華」及「以羅欣」來稱呼上帝。

第四個原始資料是「祭司底本」，大概等於阿斯特魯克的創世記A列的原始資料，另加上出埃及記、利未記和民數記關乎敬拜及祭司會有興趣的部分。創世記的家譜，以及第一、十七和二十三章亦被歸入這個底本，因為它們教導諸如安息日和割禮等宗教課題。

我們可以將威氏的分析大大簡化，然後概括為下表：

四大原始資料

原始資料	上帝的名稱	性質	內容
J底本	耶和華	敘事	創世記至出埃及記第二十四章的50%；民數記的片段
E底本	上帝（以羅欣）	敘事	創世記至出埃及記第二十四章的33%；民數記的片段
D底本	耶和華你們 / 我們的上帝	講道	申命記
P底本	上帝（以羅欣）	名單、關於敬拜的條例	創世記的17%；出埃及記第二十五章至民數記第三十六章

實踐出來時，底本假說把現今緊密相連的五經原材料分拆成底本。此假說在英語世界的大旗手是牛津大學的希伯來文教授德賴弗（1846-1914）。以下是他分析創世記第一至二十五章的簡化版本。

底本假說

原始資料	上帝的名稱	性質	內容 有*號的表示包含其他的元素
耶和華 (J) 底本	耶和華	生動的敘事	二4b～三24，四1～26，五29，六1～8，七1～5、7～10、12、16b～17、22～23，八2b～3a、6～12、13b、20～22，九18～27，十8～19、21、24～30，十一1～9、28～30，十二1～十三18*，十六1b～14*，十八1～十九38*，二十一1a、2a、33，二十二15～18、20～24，二十四1～二十五6、11b、18、

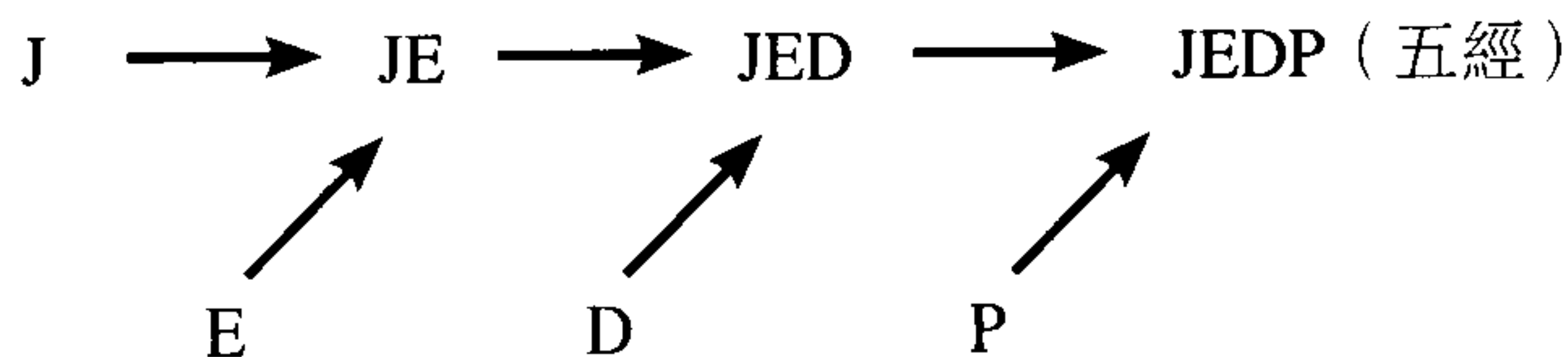
			21~26a、27~34
以羅欣 (E) 底本	上帝 (以羅欣)	生動的敘事	十五1~21, 二十1~18, 二十一6~32、34, 二十二1~14、19
祭司 (P) 底本	上帝 (以羅欣)	名單、 日期、 宗教議題	一1~二4a, 五1~28、30~32, 六9~22, 七6、11、13~16a、18~21、24, 八1~2a、3b~5、13a、14~19, 九1~17、28~29, 十1~7、20、22~23、31~32, 十一10~27、31~32, 十二4b~5, 十三6、11b~12a, 十六1a、3、15~16, 十七1~27, 十九29, 二十一1b、2b~5, 二十三1~20, 二十五7~11a、12~17、19~20、26b

來源分析基本上是依據上帝的名稱和資料的重複出現 (對似語) 這兩個準則來進行。然而, 學者們認為不同底本的材

料、名單、敘事和講道既然有不同體裁，每個底本的風格自然不盡相同。根據德賴弗的看法，P底本的「語言是法學家，而不是歷史學家的；風格正式，喜歡精準；它有系統地把主題推演；仔細到極致，甚至不惜經常作出重複」（Driver 1894，頁11）。J底本的風格「較為隨意和多變化；喜用細緻生動的筆觸來描述上帝的行動」（Driver 1894，頁7）。但是，J和E底本除了上帝的名稱不同之外，風格上沒有太大差異。相對而言，申命記「採用一個很適合口述的修辭風格。它的句子長而流暢，常有諧音字、關鍵字詞和公式化字句」（Tigay 1996，頁xviii）。

根據底本假說的想法，這些底本原是各自獨立的，而且，並非由一位編者在一個時間內併合而成，反之，卻是由多位編者在不同時間打造而成。最古老的J底本先與第二古老的E底本併合，構成一部JE合併的作品。然後，過了一段時間，JE再與D底本——申命記——併合，組成JED合併的作品。最後，JED與篇幅較長的祭司底本P組成JEDP，它就是我們現在的五經。我們可用圖表來說明這個過程：

底本假說：五經的發展



阿斯特魯克最初對創世記作出底本分析時，他假設自己正

在重現摩西在主前十三世紀所用的底本。但是，根據威爾浩生和德賴弗的底本假說，有關的底本是在極後期才出現，跟摩西只有極微的關係。有關各底本的出現年代，普遍看法如下：

底本的出現年代

底本日期	(主前)
(摩西)	(1300)
J	950
E	850
JE	750
D	622
JED	600
P	500
JEDP	450

除了申命記的寫作年代之外，其他都只是約數：不同學者會前後調節約半個世紀。但這只是小問題，最難解釋和維護的反而是推論年代背後所作的大量評鑑性假設和歷史論證。若列出所有曾提出過的限定性條件和不確定之處，讀者只會感到混亂，因此，我只會轉達威爾浩生在他的 *Prolegomena to the History of Israel* (以色列史緒論，1878) 所提出的觀點，然後，當我們介紹現代學者的看法時，再提出底本假說的一些難題。

威爾浩生從五方面檢視以色列宗教的演進，並且嘗試證實，五經底本的不同宗教觀正好吻合歷史書所勾勒的宗教發展

情況。他特別留意敬拜地點、獻祭、節期、祭司制度和祭司收入。他論證說，每一方面起初都比較缺乏組織，即使有規則也比較簡單，但隨著時間發展，官僚體制擴展，律法愈來愈詳盡，要求愈來愈繁多。

他先從敬拜地點開始。我們讀士師記的時候會得到一個印象，就是當時的人可以隨處獻祭：基甸在俄弗拉獻祭（士六19），瑪挪亞在瑣拉獻祭（十三2~23）。這印象在撒母耳記得到印證：撒母耳先知在好幾個壇獻祭（撒上七10、17，九13，十一15）。在列王紀上第十八章，先知以利亞在迦密山獻上很大型的祭。

但是，耶路撒冷後來成為以色列國都，並且建造了聖殿，便成了主要的敬拜中心。這趨向在列王紀下第二十二至二十三章記載的約西王改革中（約主前622年）達致高峰。約西亞不單潔淨耶路撒冷的聖殿，更摧毀耶路撒冷以外的所有敬拜場所，廢黜所有別壇的祭司。這樣，耶路撒冷成了全國獨一無二的敬拜地點。

但是，約西亞王駕崩之後，舊神壇捲土重來，再次吸引百姓敬拜。到了主前586年，猶太人被擄到巴比倫，這些壇被棄置和忘記。主前537年被擄歸回的猶太人大都聚居耶路撒冷或其周邊地區，從沒想到在耶路撒冷之外敬拜。他們沒有很大困難便接受只有一個敬拜地點。

因此，歷史書反映人對敬拜地點的看法有轉變。百姓最初可以隨處敬拜。在約西亞的時代（主前622年），他嘗試把敬拜限制於耶路撒冷的聖殿中。這個把敬拜中央化的嘗試從短期來

說失敗了，但在被擄回歸後，卻被簡單接受了。威爾浩生論證說，這三個宗教實踐的發展階段在五經的底本中有所反映。J和E底本顯示，列祖可以在各處獻祭和築壇（如示劍、伯特利、別是巴、摩利亞山）。JE底本的律法亦設想，上帝在任何地方顯明祂的同在，人就在那裏獻祭（出二十24）。因此，J和E底本反映了以色列人在約西亞王改革前的普遍敬拜習慣。

但是，申命記卻堅持以色列只可在「耶和華你們的上帝……選擇了〔的〕地方」敬拜，不可在遍佈各處的迦南祭壇敬拜（十二4~6）。這看來像約西亞所推行的敬拜中央化政策。事實上，列王紀下第二十二章8至20節提到，在聖殿發現了一部律法書，促使約西亞進行改革，因此，威爾浩生認定，那律法書一定是某個版本的申命記。（Wellhausen是依據de Wette的觀念建立這個見解，後者在1805年起寫的一系列著作把這個對申命記的看法普及化。）因著申命記與約西亞改革的明確連繫，申命記的寫作年代可以定得比其他五經底本確切許多。

最後是極細緻地描述會幕及禮儀的祭司底本。它只描寫會幕的獻祭，顯示它假設了敬拜地點只有一個。這與被擄回歸後的情況相符，當時猶太人一想到敬拜，就只想到耶路撒冷重建的聖殿，沒想過別的可能性。這暗示P底本的會幕不單不是耶路撒冷聖殿的原型，反而是它的反響。由於P底本假定只有一個敬拜地點，與被擄回歸後的歷史現實相符，威爾浩生於是便判斷它必然是五經底本中最後期的一個。

獻祭的方式在歷史資料和五經中亦有類似的發展。在早期，以色列人與迦南人的獻祭方式分別不大，唯一分別是前者

獻祭給耶和華，不是巴力而已。敬拜是生活的一部分。獻祭本質上是收割時節或招呼客人的喜宴（參士六19~24），類似今天洗禮、婚禮或喪禮吃的飯。當時沒有條例定明獻祭是宗教責任，因此先知會有時責備獻祭行為（賽一11~17；彌六6~8）。

然而，自約西亞時代指定耶路撒冷是唯一的敬拜中心之後，獻祭的整個感覺便改變了。獻祭的儀式雖然沒有變，但氣氛卻大不相同。「在土生土長的山區慶祝傳統節期，與來到耶路撒冷慶祝，是完全兩回事。」你再不可隨時心血來潮獻祭。一家人親密地敬拜，與去到耶路撒冷在人潮中敬拜，分別很大。敬拜的中央化導致「它與日常生活分割……某人住在希伯崙，卻要去到耶路撒冷獻祭；生活與敬拜割裂了」（Wellhausen，頁77）。

敬拜與生活的分割因著被擄而惡化。就在這時間，由祭司變成先知的以西結勾勒出一幅重建了的耶路撒冷聖殿的異象。他所描述的敬拜與五經所規定的有些差別，威爾浩生便推論，當時還未有詳盡的敬拜規條。被擄回歸之後，第二聖殿才實施嚴密規管的敬拜制度。

威爾浩生把這些獻祭行為的改變，與五經的不同底本扣上關係。在J和E底本，獻祭與飲食是掛勾的（例如，出三十二6）：若吃肉，那肉必定是祭肉。這些早期底本不大強調獻祭的贖罪作用，反之，獻祭被視為感恩和慶祝的時刻。

申命記基本上仍視獻祭為喜慶活動，但它堅持祭必須獻在唯一的指定地點。結果，在指定地點以外宰殺牲畜成了純粹

世俗性的屠宰——唯一講究是不可吃牲畜的血（申十二15～19）。

祭司法典（出二十五～民三十六章的主要成分）有多許多的獻祭記載。這法典記載繁雜的獻祭步驟，重視贖罪，令威爾浩生很生氣。他認為P底本引進了贖罪祭、贖愆祭、贖罪日和在敬拜中燒香，這些都反映了第二聖殿時代的敬拜氛圍。

節期的慶祝亦追查到類似的發展。節期最初與大自然的週期緊密相連：百姓會在大麥、葡萄或橄欖收成時慶祝。不同的城鎮會依據收成的時間不同而制訂慶祝的日期。但隨著時間發展，愈來愈多統一的嘗試。最大的改變是逾越節被定為全國性的節期，地點是耶路撒冷，為的是慶祝出埃及。節期開始與大自然脫勾，卻與以色列的歷史事件連繫上。在被擄回歸後，這情況再進一步：節期的日期由曆法決定，而不是按氣候決定；另外，所有重要的全國性節期都與出埃及和曠野的經歷掛勾。

再一次，威爾浩生論證這些轉變在五經的不同底本中得到反映。J和E底本顯示的是大致上較自由的慶祝節期方式：百姓可以隨己意、隨時隨地舉行慶祝。申命記第十六章卻把所有節期與蒙揀選的城連繫起來，堅持在那裏慶祝節期，不過，它仍有濃厚的農耕色彩。但是，祭司法典（民二十八～二十九章）卻把所有節期固定在年曆上，與月份掛勾，而且規定節慶每一日的祭物數量，非常仔細。下表概括了威爾浩生對以色列宗教生活的發展與祭司底本關係的看法。

不同時代與底本的特徵

	王國早期/JE	王國晚期/D	被擄回歸後/P
敬拜地點	任何聖地	試圖把敬拜集中在耶路撒冷	耶路撒冷是唯一的聖所
獻祭	自發、歡樂的家庭活動	只在耶路撒冷獻祭；別處屠宰屬世俗性	規矩繁複；含贖罪性
節期	各地的收成慶祝	必須到耶路撒冷朝聖	用曆法來固定節期；與歷史而不是與收成掛勾
祭司制度	任何人都可以作祭司獻祭	利未支派祭司愈趨重要	組織嚴密；權力集中；由利未和亞倫的後裔承繼
祭司的收入	獻祭者隨意給予部分祭物	祭性的肩部、頰部和胃部	大量祭牲；什一奉獻；頭生的牲畜

威爾浩生著作的最重要創見是：祭司底本是出於後期。而且他立場堅決。在他之前的學者——不管是接受摩西是作者的傳統派，還是捍衛舊底本假說的——均相信祭司材料是五經中最古老的部分，從很早期開始，便代表了敬拜上帝的正式指南。主張它完全是後期的杜撰令人嘩然。事實上，威爾浩生因而被迫放棄神學教席，轉而教授阿拉伯文去了。

然而，到了二十世紀初，底本假說獲得世俗大學和更正教的主流宗派廣泛接受。到了二十世紀中，天主教會接受底本假說的合法性，因此，說它是「評鑑法的可靠結果」也不為過。斷然拒絕的只有正統派猶太人和保守基督徒，後者認為底本假說有違聖經默示觀，傷害聖經權威。學者們不時對底本假說的細節提出修訂，但在大半個二十世紀，它沒有受到嚴重的反對。

二十世紀的修訂

不過，此理論在某些方面變得較為溫和，大概令接受舊約信息的教會人士和學者較能接受。上一章提到諾特和馮拉德的著作，他倆是阿爾特（Albrecht Alt）的學生。阿爾特接受底本假說關於成文資料的結論，但他有意追溯書寫文本背後的口頭傳統。阿爾特在*The God of the Fathers*（列祖的上帝，1929）一文，論證創世記所描繪的族長宗教，是典型的半游牧民族的宗教，因此，給族長的其中一些應許，很可能可追溯到他們生活的那個時代。換言之，族長故事雖然要到他們死後一千年才寫在J和E底本中，但它們卻保存了準確的歷史回憶要素。

阿爾特研究以色列律法時，將案例法（「如果有人……」）和絕對法（「不可……」）作出區分。他認為案例法是取自迦南人，絕對法則源自立約的背景，例如西奈。雖然這兩類律法都並非出自摩西，但它們卻是以色列律法中非常早期的形式，因此，它們出現在五經時所有的背景，並非如底本假說所暗示的那麼誤導。

諾特和馮拉德繼續這個方向，嘗試證明五經傳統的最早期形式，與五經的最後形式兩者之間有連續性。兩人以不同方式展示，五經現今的信息基本上是發展自它的最早期形式。馮拉德論證現今的五經是從記載在申命記第二十六章5至9節的古老信條衍生出來。諾特認為J和E底本背後有一個共同的資料來源，那來源與它所講論的事件，在時間上比較接近。他亦論證，十二支派聯盟、以色列的立約組織和中央聖所，都可追溯到士師時代，亦即是以色列定居迦南後約一個世紀內。阿爾特、諾特、馮拉德三人如此修改底本假說，總體效果是：五經寫作日期雖然較晚，但它的可信性其實不太低。

美國的奧爾布賴特（W. F. Albright）和他的學派，以及頂級學術同路人斯派澤（E. A. Speiser）和戈登（C. H. Gordon），都致力論證五經雖然成書較晚，但仍具歷史可信性。他們全都訴諸古代近東的證據，作出比較研究，嘗試證明創世記的文本非常貼近古代世界。創世記所預設的習俗和律法吻合主前2000年後不久的一段時間。這足以支持五經故事的歷史準確性，縱然它們可能在事件發生許多世紀之後才被寫下。布賴特（John Bright）依據古代近東與創世記的對應，在他的權威著

作 *History of Israel* (以色列史, 1972, 頁91) 中寫道：「我們可以滿懷信心地說，亞伯拉罕、以撒和雅各是真實的歷史人物」。底本假說所產生的負面印象因此被消除。到了二十世紀中，學術界的共識似乎是：雖然五經可能是在事件發生後許久才寫成，但進一步的研究卻顯示，它所記載的與真正發生的這兩者之間，有實質的連續性。

1975年：共識崩潰

但是，在二十世紀的最後二十多年，這個愉快的共識消失了，至少在最投入五經研究的學者中間是這樣。無可避免地，許多聖經科老師仍然緊跟伴隨他們成長的理論，既然未有別的共識，這樣做絕對無可厚非。目前情況非常混亂。雖然許多學者拒絕接受底本假說的全部或部分，但他們的結論卻往往是互相矛盾的。為了釐清核心的問題，我只能把當前的辯論高度簡化。若讀者想進一步了解，可以參考本章末的書目。

底本假說有兩大支柱：底本的鑒別和它們的寫作年代。兩根支柱如今都受到質疑。一方面，用以辨別底本的準則備受質疑；底本假說所定性為合成經文的其實是統一的文本。另一方面，那些仍然認同五經是由不同底本合成的學者，對傳統的寫作年代說法有所質疑。有學者把據說屬於早期的J底本定為後期，有些則把假定屬於後期的P底本定為早期。有學者甚至質疑申命記的寫作年代。為了集中焦點，我會先檢視統一性問題，然後再看寫作年代的問題。

閱讀新趨勢：強調文本的整體性

近期的聖經研究對於文本的最後形式，比從前關注許多。這種轉變拜兩種力量所賜：一是文學評鑑的各式進路，另一是正典評鑑學的神學，後者注意到聖經的最後或正典的形式，才是教會所接受的權威，因此應成為研究的焦點。不過，有些支持整體性閱讀的學者，似乎並非基於這兩個原因，他們只是做他們認為合乎邏輯和常理的事。

在五經中，底本假說最細緻分出不同底本的書卷是創世記；其後的四卷書往往一大段內容都歸給同一個底本，因此，閱讀時的割裂感沒那麼明顯。然而，創世記的內容卻被分成三個底本——J、E和P，三者往往是緊密交織的。約瑟故事是一個好例子，J和E往往交替出現，而某些段落，如第三十八章的他瑪故事，則被歸入另一個底本。

老一輩的底本學者，對掌握P底本的特徵常常顯得信心十足，因為它的內容與J和E清楚有別，但是，他們對區分J和E卻常常顯得很猶疑。德賴弗（1894，頁12）解釋說：「對於JE分析的細微處，有時會欠缺確定性，原因是準則模糊」。因此，創世記的近作往往放棄傳統的JE分析。過往歸給E的內容，如今被視為J的緊密組成部分，或在某些情況下，是J的伸延。特別是約瑟故事，過往經常分為兩個底本，如今卻傾向被視為一個整體。即使是第三十八章，初讀會覺得它與主要故事關係不大，但如今，許多評論創世記的作者都視它為約瑟故事的緊密組成部分，而它的母題和關注都是為主要故事鋪路，且作出評說。

約瑟和他的兄弟（創三十七章）

根據底本假說，這一章有J和E兩個源頭：J = 2b~11、22~24、28a、28c~30、36節；E = 12~21、25~27、28b、31~35節。你可以區分出哪個是J，哪個是E嗎？為甚麼？

韋斯特曼在他的創世記註釋巨著（1986）認為，這一章包含四個場景：3~11、12~17、18~30和31~35節，作者是一位。他認為25b~27、28b節是同一位作者所納入的異文。

你會選擇哪一個分析？為甚麼？對於流本和猶大的類似行為，你會怎樣解釋呢？

雖然J和E的區分廣受質疑，但許多學者仍然相信，J和P可清楚區別，因為P通常是以大段落的形式出現在創世記的主要敘事中，極少像E那樣（根據底本假說）與J交纏。主要的例外是洪水故事，較長較充實的版本通常被認為屬P底本，當中卻有些特色被歸入J底本。有學者指出，現今的洪水故事是以迴文的形式精心鋪排（詳參本書第二章），然而，J和P單獨來說都並非迴文，而且不像故事的最後版本那樣，與巴比倫的洪水故事有如此多對應之處。因此，對於洪水故事究竟應該歸入兩個不同的底本，抑或它根本上是一位作者的作品，出現了激烈爭論（參Anderson〔1978〕、Emerton〔1987〕和Wenham〔1978, 1991〕的文章）。

進一步追問，來源分析的原則本身又是否有充分理據呢？

這是懷布雷在 *The Making of the Pentateuch*（五經的成書，1987）一書所提出的問題。他指出，有關五經成書的不同模式（殘篇假說、補充假說和底本假說），底本假說是最難證明的一個。

殘篇假說和補充假說描寫一個相對地簡單並似乎符合邏輯的過程，而且似乎能為現今五經的不平順特徵，提出了解釋。但相對而言，底本假說不僅複雜很多，而且對以色列理解其本源的歷史發展，作出了非常具體的大膽假設（Whybray 1987，頁48）。

懷布雷基於兩個理由不認同底本假說：第一，它不合邏輯和自我矛盾；第二，對於重複經文和風格差異，可以有其他更好的解釋。首先，雖然它聲稱能夠解釋重複經文和矛盾現象，但事實上卻不能。它認為，五經既然有重複和矛盾，原因一定是背後有不同的底本，而它假定，組成五經的各底本本身沒有重複或矛盾：沒有重複和矛盾正是梳理出一個底本的主要準則。但是，當不同底本結合起來，竟造出一個出現重複和矛盾的記述。懷布雷認為這是說不通的，因為這要假定希伯來人的寫作習慣出現了突變——早期的作者不能容忍矛盾或重複，但後期的卻輕易接受。但是，為何有此改變呢？如果後期的作者並不介意重複，我們為何要假定較早期的希伯來作者會介意呢？但如果早期的作者跟後期的作者一樣，不介意有矛盾或重複，我們又何來分辨出不同的底本呢？他觀察到：

因此，這假說只能靠一個假設來運作：儘管一致性是各

別底本的標記，不一致卻是編修者的標記。（Whybray 1987，頁49）

其次，對於文本中的重複和風格迥異現象，懷布雷認為有更好的解釋，無需假定是底本作怪。若是其他著述，我們會接受內容出現重複或迥異，不會假定有超過一個資料來源或不止一位作者。例如，其他宗教文本會用不同的名稱來稱呼上帝，那麼，為何創世記出現不同的上帝名字，便意味著資料來源不同？有時候，可能是基於神學理由而改變名字；另一些時候，可能是作者不自覺地想有點變化。對於重複手法作為文學技巧，現代的文學研究幫助人們有更深的體會。重複不單有強調作用，甚至可以暗示角色的心態和動機。諸如奧爾特（Alter）和施特恩貝格（Sternberg）等無數學者的著作便大用這洞見於舊約的說故事手法上。

懷布雷對嗎？

你對懷布雷針對底本假說的評論有何看法？請重溫本章開首有關補充假說和殘篇假說的描寫，懷布雷的批評適用嗎？

懷布雷在其著作的第二章，質疑諾特和諸如布盧姆（Erhard Blum）和倫托夫（Rolf Rendtorff）等較近期作者的傳統評鑑取向（traditio-critical approach）（有關Noth的討論，除本章外，請參看上一章。）由於他們接受了底本假說，所以

他們的口述傳統演變理論，基礎其實不穩固。若然底本假說是不合邏輯又矛盾的話，諾特對口述傳統的假設便更屬臆測了。懷布雷認為諾特的理論是「將一個臆測建在另一個臆測之上」（頁194）而得出的。

懷布雷這樣大舉抨擊傳統的五經評鑑之後，最後說出他自己的取向。他要的是簡單的方案。近來許多研究已經指出，五經的統一性其實比底本假說所認為的大許多。因此，何不承認它是由一位作者或編者寫出來呢？這位編者無疑是採用了各式原材料，因此，懷布雷同意某種殘篇假說，儘管無法準確辨認出那些殘篇。他的結論是：

似乎沒有理由否定以下看法：五經作為完整作品的最初版本就是**最後版本**（容許往後有少許補充），並且是由一位歷史家寫成。（Whybray 1987，頁232-33）

底本的年代考

當懷布雷論到資料來源分析時，雖然與評鑑學的共識分道揚鑣，但是，當論到五經的寫作年代，他卻跟隨共識。他主張五經是在約主前500年，一次性地結集而成，時間跟威爾浩生和他的跟隨者所建議五經的最後編輯（即早期的JED合成作品與較晚的P底本結合，成為現今的五經）時間差不多。（參頁266的「五經的發展」圖）

北美學者范澤得斯（John van Seters）代表另一個更加激進的五經研究趨勢。在過去二十年，他在一系列著作和文章中，

對五經的來源分析和寫作年代作出挑戰。對比於懷布雷用殘篇假說來解釋五經為一位作者寫成，范澤得斯卻選用補充模式，追溯五經在幾個世紀的發展，最後定案它是成於主前300年。

范澤得斯在他的處女作 *Abraham in History and Tradition* (歷史和傳統中的亞伯拉罕，1975) 提出他的主要理念。他首先攻擊考古學已證實創世記的歷史性的說法。如前文提到，特別是美國的評鑑學共識認為，五經雖然成於後期，但創世記與主前1000至2000年的古代近東文獻的對應之處，顯示它的故事是歷經多個世紀但仍忠實地傳遞下來。主前1000至2000年的米索不達米亞文獻所記的婚姻習俗、承繼規則、人名和半游牧民族的生活方式，似乎與創世記描述的族長生活方式頗為相符。於是，學者們認為這些對應之處顯明了創世記內容真確和久遠。然而，范澤得斯卻論證，兩者的對應之處被誇大了，而對於那些有高度對應的地方，後期的資料亦應一併考慮。

范澤得斯削弱了創世記的歷史可靠性的考古學根據，進而對創世記第十二至二十六章的亞伯拉罕故事的演變，建立他的一套闡述模式。他認為辨別資料來源的許多傳統準則都是錯的。只有真正的重複是不同資料來源的憑證。同一個原始資料內的重複可以純粹是風格問題，而不同的詞彙或上帝的名稱不一定是因為資料來源不同。

亞伯拉罕故事的最早期書寫形式只包含三個片段，包括第十二章10至20節記載撒拉被拐到法老後宮的事件。後來，這片段擴大，添上了第二十至二十一章的事件。我們可以看出這是後加的，因為第二十章記載的撒拉第二次被拐進宮，已預設第

十二章為前科。然後耶典作者（Yahwist）出現，即J底本，范澤得斯把第十二至二十六章的大部分內容歸入他名下，餘下的屬P底本。傳統的底本理論把第十五章歸入E底本，但范澤得斯卻將它歸入J底本，理由是它與申命記派的經文和以賽亞書第四十至五十五章相近，因此與被擄時期最為吻合。換句話說，范澤得斯把耶典的成書定於約主前550年，比傳統的晚了大約400年。

後加的包括P底本的資料——創世記內的日期和其他年代資料，以及第十七和二十三章。第十四章——亞伯蘭與東方五王打仗——是再後一點才加進去的。范澤得斯認為，東方五王其實是影射波斯人，以色列當時被波斯帝國統治。最後是第十四章18至20節——麥基洗德迎接亞伯拉罕——這經文可能是要為當時的宗教混合主義說項。以上種種暗示創世記在大約主前300年演變成現今的最後樣式。

范澤得斯之後的作品運用了這些方法來解釋五經的其餘部分。他在 *Prologue to History*（歷史的序言，1992）裏面，論證創世記第一至十一章熟悉希臘的撰史手法和美索不達米亞的神話。他認為，耶典作者可能是在被擄巴比倫期間遇上這些觀念。他在 *The Life of Moses*（摩西生平，1994）中，再一次論證出埃及記的JE底本是一部出自耶典作者的統一著作，並且是為申命記至列王紀等歷史書所寫的序言。出埃及記的許多觀念都是從先知書借用過來的，例如，摩西蒙召的故事是按照以賽亞和以西結的蒙召記載寫成；出埃及的觀念參照了出巴比倫的觀念（賽四十～五十五章）。

因此，范澤得斯的結論非常激進，完全扭轉了舊約成書過程的傳統觀。他不認同五經是希伯來聖經的最古老部分，反而認為它年紀最輕。威爾浩生向這方向已走了一半，他說先有先知，然後才有律法，意思是五經的律法是在先知之後才出現，但是，根據范澤得斯的模式，律法，意思是整部五經，是先知書出現之後才成書。范澤得斯的範式暫時未像底本假說那樣（全賴威爾浩生的努力）贏盡學術界的認同，但為數不少的學者確實接受了他的較晚成書年期。

德國方面，帶領群雄對底本假說提出異議的，是倫托夫和他的學生布盧姆。他們像范澤得斯一樣，選擇以補充假說來解釋五經的發展。倫托夫相信，五經是從原初短小、獨立的傳統演進到較大的單元。過程經年累月，經由多於一位的編者把已有的底本修輯，整個文本便日漸擴大，直至現今樣子的五經出現。倫托夫開啟了五經評鑑的新局面，對此，布盧姆作出進一步優化，其果實是兩巨冊著作。布盧姆識別出的一些大單元，有時與傳統的來源底本相似。雖然J和E底本已消失，但在主前530至500年間出現的申命記派修訂活動卻跟范澤得斯的耶典相似。但總的來說，布盧姆所定的寫作年代，一般都比范澤得斯所定的早，而他亦較正面評價五經材料的歷史價值。

就如在英語世界一樣，這些嶄新觀念在德國並未得到一致認受。許多研究仍以底本假說的主要思路作為前設，有時還捍衛它。然而，較之於倫托夫之前，現在人們對新模式的接納程度已較為開放。倫托夫寫道：「對於五經的寫作年代訂定問題，我們其實沒有可靠的準則。五經各個『底本』的寫作年代

都依據純粹假說的假設，而長遠來說，這些假設之所以能夠繼續存在，只是因為學者們一致認同而已」（頁201-2）。當他在1977年寫這些話的時候，聽起來很激進，但是，過了一代之後，今天已廣被接受。

有關來源分析和寫作年代的辯論，大都集中於創世記和出埃及記的開頭部分；至於佔出埃及記第二十五章至民數記第三十六章的絕大部分篇幅的祭司資料，以及申命記，它們受的關注少許多。祭司資料及其寫作年代之被漠視，令人非常奇怪，因為祭司資料在威爾浩生的 *Prolegomena* 中有相當重要性——此書的主旨就是要證明P底本不可能出於早期。這情況無疑反映更正教學者對舊約敬拜的發展缺乏興趣，也沒有認識，事實上，*Prolegomena* 沒有花多少功夫證明創世記的P底本所描述的敬拜，確實吻合被擄回歸後的聖殿敬拜。由以斯拉記至尼希米記，以及由哈該書至瑪拉基書等講述這時期的經卷，沒有給出很多有關這時期的資料。以贖罪日為例，的確沒有資料提過在被擄前守此日，但是否就這樣，它必然是被擄回歸後的節期，像威爾浩生所論證的呢？在被擄回歸後寫成的書卷亦同樣沒有提過贖罪日。因此，威爾浩生有關P底本的寫作年代的立論，基本上是從反面推論出來的：P既然不合他對被擄前的敬拜經文的解讀，就必然屬於被擄後。

反對這種推論的首選猶太裔評鑑學者。在支持底本假說的共識瓦解之前許多年，考夫曼（Kauffmann）便在 *The Religion of Israel*（以色列的宗教，1961）一書中主張祭司資料是出於被擄前而非被擄後，反映的是第一聖殿而非第二聖殿的敬拜。威

爾浩生試圖證明，以色列人的宗教是由家庭和農耕習俗的自發性敬拜演變出來，最終變成由祭司操作的高度組織化的管理制度。然而，在其他古代東方社會，例如巴比倫和埃及，同樣有組織完善、由祭司按固定時間表和繁複禮規運作的敬拜制度，卻沒有證據證明它們是屬於後期。

考夫曼的觀點在米爾格羅姆（Milgrom）的一系列重要的利未記和民數記註釋書，以及在赫維茨（Hurvitz）的語言學研究中得到更精細的闡述。他們論證以西結似乎引用了利未記和民數記，若這兩卷書是在被擄後寫成便甚奇怪，因為以西結是在被擄的前期傳道的。利未記的措詞和用語與肯定是被擄回歸後成書的經卷不同，例如以斯拉記和歷代志。事實上，以西結書的希伯來文似乎是介乎利未記 / 民數記的早期希伯來文，與歷代志和以斯拉記或尼希米記的後期希伯來文之間。最後，威爾浩生假定，祭司資料中部分敬拜條例，實屬被擄回歸後的習俗，但猶太學者卻指出，第二聖殿的敬拜實行與利未記 / 民數記的規定有頗多重要的差別，例如，第二聖殿沒有牲畜的十獻一，沒有用油膏大祭司，沒有用烏陵土明。若說祭司資料是來自被擄回歸後的時期，解釋上有難度。

有關祭司資料的始源和寫作年代的討論，近期又再進一步。克諾爾（Israel Knohl）的 *The Sanctuary of Silence*（沉默的聖所，1995）翻轉了威爾浩生的另一個評鑑立場。威爾浩生認為，祭司資料主要來自主前第五世紀，而利未記第十七至二十六章的時間則再早一個世紀。克諾爾仔細分析過所有經文之後，立論說：大部分祭司資料其實出於早期，反而利未記第

十七至二十六章稍後一點才出現。他論證祭司資料主要出於所羅門時代，即主前第十世紀，而利未記第十七至二十六章與及相關的資料大概出自希西家時代，即主前第八世紀晚期。

這些研究顯示，人們對祭司資料仍未有定案：並非每個人都認同范澤得斯對J底本的重新界定和重定寫作年代，同樣，重定P底本寫作年代的方案亦並非為眾人所接受。大部分學者對舊約這部分的研究仍未夠深入，未能作出確切的見解。他們一方面承認，往日假定P底本是屬於被擄回歸後的舊觀點已不是那樣穩妥，但另一方面，他們對新觀點仍未具充足信心。隨著評鑑學共識的崩潰，學者們為兩個相反的方向所拉扯：激進派揚言五經全是虛構，且成於晚期；反方力證，五經中被假定屬後期的部分，實質是成於早期。

這些問題在申命記的討論中同樣出現。申命記在近期有關五經來源的討論中被擱置一旁，但是對威爾浩生來說，此書其實是關鍵所在：

申命記是起點，意思不是說沒有它，研究便停頓，而是說：當它的位置按歷史方法被確定之後，下一步便必須發生，就是：我們必須把祭司法典同樣在歷史中確定下來。

（Wellhausen 1878，頁13）

將申命記與約西亞的改革掛勾，是威爾浩生立論的起點。他相信自己可以證明，JE、D和P底本對於以色列宗教的描繪是一步步演變的，因此，他可以定出各底本的相對寫作年代，

換言之，學者們可以透過比較各底本的內容，確定它們的成書次序。但有了申命記，我們甚至可以確定各底本的絕對寫作年代。大多數學者仍然依循這個方法做：他們首先接受申命記是出於主前第七世紀末，然後按這個預設的背景來解釋它。

本書第七章提過，申命記在形式上近似主前1000至2000年的法律文獻，例如古代赫人的附庸條約和漢謨拉比法典。相反，出於主前1000年後的亞述人條約有不同的結構，其組成部分出現的次序不同，亦沒有歷史序言。

申命記與赫人和亞述人條約比較

赫人條約 (主前十四世紀)	申命記 (年代?)	亞述人條約 (主前七世紀)
前言	前言 (一1~5)	前言
歷史序言	歷史序言 (一6~四49)	神的見證
條文	條文 / 律法 (五1~二十六19)	條文
文件條款	文件條款 (二十七1~8)	
神的見證		
咒詛和祝福	祝福和咒詛 (二十八1~68)	咒詛

對美國學者克蘭 (Meredith Kline) 和英國的埃及學家基

欽（Kenneth Kitchen）來說，這已足證申命記是摩西所寫。但是，其他學者，例如魏因費爾德（Weinfeld）和弗蘭肯納（Frankena），卻注意到申命記第二十八章的咒詛與亞述人條約的某些咒詛非常近似，因此認為，這足證申命記原來始終是出於主前第七世紀。

最努力不懈去反駁申命記是出於主前第七世紀的是麥康維爾。他在 *Law and Theology in Deuteronomy*（申命記的律法和神學，1984）論證，申命記的旨趣不是訂明精準的律法，而是鼓勵百姓遵守律法。這便解釋了申命記與祭司資料的許多表面出入，而他認為後者是先於申命記而出現。他認為把以下兩者掛勾是錯的：申命記論到在一個選定的地點敬拜、節期和世俗性的屠宰；約西亞把敬拜集中在耶路撒冷的措施。畢竟，申命記從沒提過耶路撒冷，而唯一一個被提名的獻祭地方是離耶路撒冷約40英里的以巴路山（申二十七1~8）。申命記的條例反映一個遠在約西亞改革之前的歷史處境。他在近年出版的註釋書（2002年）中進一步發展這些觀點。他提出，申命記第十六章18節至十八章22節設想由祭司、先知和一位謙遜的王共同治理的行政安排，反映了士師時代的憲制理想。他沒有排除有資料是後加的，只是認為即使有，也難以辨認出來。

以上是近數十年出現而又分別很大的五經評鑑取向。由於整個現代的討論極其複雜，我只能選幾個重要議題來介紹，無法涵蓋所有。但即使盡量簡化，問題仍明顯難以疏解，也難有一個共識可以取代底本假說。

我們必須追問，為何會有那麼多分歧，為何達致大家在理

性上認同的結論會那麼困難。部分原因是在於論據的素質。我已經盡量持平地陳述各方的看法，但是，某個似乎對甲學者來說很強的論據，對乙學者來說卻不是。對甲來說，重複的記述清楚表明不止有一份原始資料；對乙來說，這是聰明的敘事手法。有人認為，申命記與赫人條約的近似之處，顯示兩者的書寫年代接近；別的人認為這純粹是巧合。

倘若我們不是單計算不同觀點的論據數量，而是衡量它們的質量，或許可拉近距離。最理想是可以把支持和反對某個觀點的論據分為強、中、弱三級。正反兩方的弱論據可以置諸不理，然後用強和中論據評估該評鑑立場。這步驟在某程度上或能把分歧縮窄，但終究仍會有某些主觀成分：甲認為是強論據的，乙可能認為只是弱論據。例如，語言學家會認為，對任何文本來說，其用語的年代是定出該文本寫作年代的強論據。因此，由於P底本的用語和風格比以西結的用語和風格早，因此說它屬於被擄前則屬於強論據。可是，這論據的有效性卻是基於：個別P底本例子的古舊性本身已足夠作證據。倘若只有不多的例子，它們便可能是擬古的書寫手法。另外，此論據假定了以西結書是被擄時期的作品，因此，倘若這前設被否定，P底本屬於被擄前的說法便會被質疑。即使容許語言學的論據有某些不確定性，有一點仍值得注意：那些據稱是早期的作品不會有後期作品的特色，例如亞蘭語和波斯的借用語，而明顯屬後期的作品如歷代志和以斯拉記則有。

由於只有極少數舊約經卷的寫作年代是沒有爭議的，因此，特別是論到五經，難有堅實的基礎在上建立年代的推論。

激進派認為，五經和舊約大部分書卷雖然表面上描述時代久遠的人和事，但它們事實上是被擄後的作品，時代較晚，此論若是正確，則我們都只能是歷史不可知論者，對被擄前的以色列和它的歷史沒有甚麼可說的了。換言之，舊約的故事基本上就是被擄以後的社群一廂情願地編造出來，以證明他們有權居於迦南地。

就著來源分析的論據來說，個人氣質和性格傾向再一次可以大大影響判斷。若有人特別欣賞把錯綜交織的底本梳理出來的學術技巧，自然會接受傳統的JEDP分析。反之，若有人讚嘆文學家在重複和變化中看到的洞見，自然會傾向視文本為一個整體。此事實有個人喜好的成分。

然而，個人喜好卻受到時尚所影響，而過去兩個世紀，懷疑的詮釋角度廣泛影響著人們。這時代一些最具影響力的思想家，例如尼采、馬克思和佛洛伊德告訴我們，人的所言所行總是帶有隱藏的動機，例如，暗地裏捍衛自己的階級優勢，或對嚴父作出報復等等。在日常生活上，我們對權威人士的話不會盡信，不管他們是政客、警察、傳媒或神職人員。這種心態也大大滲入了聖經研究：我們會懷疑聖經文本所聲稱的內容。它們是替某個特定觀點服務的宣傳物品，因此並不可靠。它們假裝年代久遠，只是為了令讀者尊重它們的權威。這種針對文本的意識形態批判有多少正當性：人們寫作或說話，的確是為了傳遞自己的意念，我們若摸不清他們背後的信息，便不能真正明白他們。但是，這跟說他們撒謊不同。事實上，我們聆聽別人說話的時候，通常會假設他們說真話——不是說他們道盡了

某個題目的一切事實，而是說他們說了與所傳遞信息相關的事實。除非他們說了些不大可能的東西，或是說了些與我們已知的有所衝突的事，我們才會產生懷疑，否則，我們會相信他們是誠實的，直至他們證明自己撒謊。

亞述學家和埃及學家觀察到，聖經學者對聖經文本的懷疑，往往大於東方學家對巴比倫或埃及文獻的懷疑。倘若東方學家衡量某個亞述或埃及文本的尺度，嚴苛有如聖經學者那樣，我們對古代世界的認識便非常局限。現時五經研究的混亂狀況應該促使我們去檢討自己的假設和方法。缺乏評鑑力的天真心態固然不可取，但是，也不應過度懷疑聖經文本，正如我們不會過度懷疑朋友和家人一樣。

進深研讀

背景討論

P. Gay, *The Enlightenment*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1966.

R. A. Harrisville and **W. Sundberg**, *The Bible in Modern Culture: Theology and Historical-Critical Method from Spinoza to Käsemann*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

P. Hazard, *The European Mind 1680-1715*. tr. by J. L. May. London: Penguin Books, 1964.

T. Hobbes, *Leviathan*. New York: Collier Books, 1967 (1651年首次出版).

S. Parvish, *An Enquiry into the Jewish and Christian Revelation*.

London, 1746.

J. W. Rogerson, W. M. L. de Wette, *Founder of Modern Biblical Criticism: An Intellectual Biography*. Sheffield: JSOT Press, 1992.

底本假說的經典陳述

S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*.
Edinburgh: T. & T. Clark, 1894.

A. Rofe, *Introduction to the Composition of the Pentateuch*.
Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999. 較近期的重新表
述。

J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*.
Cleveland: Meridian Books, 1957 (德文原著於1878年出
版)。

現代討論的概覽

E. W. Nicholson, *The Pentateuch in the Twentieth Century*. Oxford:
Clarendon Press, 1998.

G. J. Wenham, 'Pondering the Pentateuch: the Search for a New
Paradigm', in *The Face of Old Testament Studies: A Survey
of Contemporary Approaches*. ed. by D. W. Baker and B. T.
Arnold. Grand Rapids: Baker Book House, 1999, pp. 116-44.

D. J. Wynn-Williams, *The State of the Pentateuch*. Berlin: de
Gruyter, 1997.

重要的二十世紀著作

- A. **Alt**, *Essays on Old Testament History and Religion*. tr. by R. A. Wilson. Garden City: Doubleday, 1968 (德文原著自1929年起發表)。
- M. **Noth**, *A History of Pentateuchal Traditions*. tr. by B. W. Anderson. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1972 (德文原著於1948年出版)。
- G. **von Rad**, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*. tr. by E. W. Trueman Dicken. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1966 (德文原著於1938年出版)。
- R. **Rendtorff**, *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch*. tr. By J. J. Scullion. Sheffield: JSOT Press, 1990 (德文原著於1977年出版)。
- J. **van Seters**, *Abraham in History and Tradition*. New Haven: Yale University Press, 1975.
- _____, *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*. Louisville: Westminster/John Knox, 1992.
- _____, *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*. Louisville: Westminster/John Knox, 1994.

來源分析

- R. **Alter**, *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 1981.
- M. **Sternberg**, *The Poetics of Biblical Narrative*. Bloomington:

Indiana University Press, 1985.

R. N. Whybray, *The Making of the Pentateuch: a Methodological Study*. Sheffield: JSOT Press, 1987.

約瑟故事

G. W. Coats, *From Canaan to Egypt*. Washington: Catholic Biblical Association, 1976.

C. Westermann, *Genesis 37-50*. London: SPCK, 1986.

洪水故事

B. W. Anderson, 'From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Genesis 1-11' *JBL* 97, 1978, pp. 23-39.

J. A. Emerton, 'An Examination of Some Attempts to Defend the Unity of the Flood Narrative in Genesis' *VT* 37, 1987, pp. 401-20; 38, 1988, pp. 1-21.

G. J. Wenham, 'The Coherence of the Flood Narrative' *VT* 28, 1978, pp. 336-48.

_____, 'Method in Pentateuchal Source Criticism' *VT* 41, 1991, pp. 84-109.

祭司資料

A. Hurvitz, *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel*. Paris: Gabalda, 1982.

Y. Kaufmann, *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the*

Babylonian Exile. tr. by M. Greenberg. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

I. **Knohl**, *The Sanctuary of Silence*. Minneapolis: Fortress, 1995.

J. **Milgrom**, *Leviticus*. (3 volumes) New York: Doubleday, 1991-2001.

G. J. **Wenham**, 'The Priority of P' *VT* 49, 1999, pp. 240-58.

申命記

R. **Frankena**, 'The Vassal Treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy' *Oudtestamentische Studien* 14, 1965, pp. 122-54.

K. A. **Kitchen**, *Ancient Orient and Old Testament*. London: Tyndale Press, 1966.

_____, *The Bible in Its World*. Exeter: Paternoster, 1977.

M. G. **Kline**, *The Treaty of the Great King*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.

J. G. **McConville**, *Law and Theology in Deuteronomy*. Sheffield: JSOT Press, 1984.

_____, *Deuteronomy*. Leicester: Apollos, 2002.

P. **Pitkänen**, *Central Sanctuary and the Centralization of Worship in Ancient Israel*. Piscataway: Gorgias Press, 2003.

J. H. **Tigay**, *The JPS Commentary: Deuteronomy*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996.

M. **Weinfeld**, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*. Oxford:

Clarendon Press, 1972.

第十章

五經的修辭

我們在第八章討論了五經的主題，在第九章討論了五經成書的理論。是否有可能結合這兩方面的討論，從而了解五經在以色列的不同生活處境中，曾給予他們甚麼信息？有關歷史背景對解釋五經的重要性，我們在討論五經本身和其可能資料來源的寫作年代時已顯而易見。

可是，第九章的討論（五經的成書）說明了這個工作要面對的主要難題。最明顯的是對於五經的最後形式或組成它的原始資料的出現時代，甚或是對原始資料的定義，沒有共識。問題不止於此：所有講歷史的舊約書卷都有這問題。學者們傾向兩極：一邊廂基本上不加批判地接受經文的記載，另一邊廂則視它們僅比虛構小說好一點。這種不穩定狀況使人無法為以色列的生活和文獻撰寫一部獲普遍接受的歷史。

與其在輕信與懷疑兩端中間落墨，我決定臚列由傳統至激進的各種解讀。教科書旨在釐清問題，不是把人弄糊塗，因此，有些人可能會覺得這樣多元化不恰當，然而，我盼望每位讀者能因此面對其中一些問題，並且清楚感受到不同的假設如何影響文本的解讀。

傳統的解讀首先承認，摩西的傳記不可能是在摩西生前寫

成，而是在這位英雄死後寫成（他的死也在書中記下來），但究竟在他死後多久才寫成卻不清楚。雖然傳記大都在主人翁死後不久寫成，但是，只要能接觸到資料，為死了百年的人寫傳也並非不可能。

因此，五經撰寫的最早可能處境是約書亞或其後的士師時代。五經會對這樣的處境說甚麼話呢？它的主題是否對應約書亞記和士師記所勾勒的情況呢？

主前十二世紀：審慎樂觀

在第八章，我們界定五經的主題為：上帝因著憐憫，透過摩西的合作，給族長應許的成就，而這些應許再確認上帝對全人類起初的心意。應許在摩西死前已獲得某程度的實現，但完全的實現尚待將來。

約書亞時代比摩西時代更見應許的實現：以色列終於得著應許地，上帝顯然賜福在約書亞帶領下的以色列。一連串打敗迦南人的勝仗證實了「凡咒詛你的，我必咒詛他」的應許。此外，五經中幾個較次要的主題，似乎亦在約書亞身上實現。約書亞首先在西奈附近，以摩西助手的身分出現（出十七9～14），跟摩西同上西奈山（二十四13，三十二17）。其後，他被選為十二探子之一，窺探迦南地，而只有他和迦勒堅持以色列必能征服那地（民十三8，十四6～10、38）。差不多40年後，他被選立為摩西的繼任人，帶領以色列進入應許地（民二十七12～23；申三23～28，三十一1～23，三十二44～52）。事實上，五經完結時明說，約書亞已被接納為摩西的繼任人，

儘管他不是繼摩西之後的那先知（申三十四9）。從這方面可見，五經認同約書亞的領袖身分。它指出他受過摩西的良好訓練、忠於師傅，以及獲得上帝的認可。

五經故事的另一個次要特色，是約瑟和他兩個兒子——以法蓮和瑪拿西——的重要性。約瑟的兩個兒子不僅被雅各收納為兒子，地位跟他們的叔父一樣（創四十八章），而且，約瑟的支派，即以法蓮和瑪拿西二支派，在創世記第四十九章和申命記第三十三章都分別得到雅各和摩西的豐厚祝福。然後，在約書亞記的分配土地記載，以法蓮和瑪拿西二支派得地最多。以法蓮支派可能在這時期地位顯赫，因為約書亞出自這支派，創世記第四十八章17至20節對此有所暗示。從這方面看，可說五經有意證明以法蓮和瑪拿西二支派的領導地位有根有據。

若以約書亞事業的晚期為閱讀背景，五經顯得充滿希望。土地、成為大國和蒙福的主要應許都已實現。以色列最終回到了上帝應許給族長的那地，並開始征服工程。連那些給以法蓮和瑪拿西支派的較細應許，以及約書亞作為上帝所認可的繼任人都得到落實。上帝的大能和祂如何恩待以色列都充分展示了。

然而，五經不是完全樂觀的，許多故事都述說以色列的失敗：事實上，失敗常是緊隨成功之後出現的。在西奈頒示律法之後便是造金牛犢；探子窺探迦南之後是加低斯的背叛，延遲進入迦南；巴蘭祝福之後是巴力毗珥的背道。這些故事說明了成功的危險。摩西在申命記的講道中一再重申這點：「你要自己謹慎，免得忘記耶和華你的上帝，不守他的誡命、典章……

恐怕你吃飽了，建造美好的房屋居住」（申八11~12），因為這會導致失去應許地。

申命記瀰漫著以色列會忘記耶和華、去拜偶像的恐懼。他們時刻都有背道的可能，因此，摩西力勸他們要認定耶和華為獨一的上帝，全心、全性、全力愛祂（申六4~5）。約書亞臨終前亦向百姓作同樣的呼籲：「現在你們要敬畏耶和華，真誠地按著真理事奉他，把你們列祖在大河那邊和在埃及事奉的神除掉，去事奉耶和華」（書二十四14）。五經在這方面提供了一個非常適切的信息，去對應約書亞記所描述的時代。

可是，雖然五經許多應許在約書亞記得到實現，但仍有些特徵未能吻合。族長應許的高峰是「地上的萬族，都必因你得福」（創十二3），但是除了喇合和基遍人之外，我們在約書亞記看不見別國因此蒙福。此外，亦看不到亞伯拉罕的後裔有王管治（創十七6；民二十四7、17），或出現類似摩西的先知（申十八15，三十四10）。

因此，若把五經放在約書亞記描述在迦南定居的時代來看，就會出現一幅既是確據又是警告的圖畫：確據，因為族長的應許有很大部分已在不久之前奇妙地實現；警告，因為若不忠於耶和華，這一切會如浮雲消失。以此為處境來說，五經同時有一個為了將來的信息：還有些上帝的應許等待經歷和享受。

主前十世紀：慶祝和抗議

有個流行的講法說，五經的主要敘事資料出自主前第十

世紀大衛或所羅門統治期間。假如祭司資料真的如早期的評鑑學者所想，成於主要的敘事資料之前，我們便可以假定，整部五經的最後形式在統一王國的時代誕生。這個時期的以色列，在政治和經濟上可能已到達顛峰，而埃及和亞述這兩個古代東方的傳統大國卻相對地積弱。根據撒母耳記下第八章的記載，大衛的王國——或至少是他的影響力範圍——已經由南面的埃及邊境，穿過敘利亞，一直伸延至北面的幼發拉底河。如此一來，他控制了連繫中東各大城市的經商路徑，促使遠方的國度，例如示巴的女王，來拜訪以色列的王（王上十章）。大衛奪取耶路撒冷之後，將約櫃搬進城，使它成為全國的政治和宗教首都。他計劃在耶路撒冷建造聖殿，卻被先知拿單勸阻。後來，他的兒子所羅門按照推羅建築師的設計建造了聖殿。

五經的大部分內容顯然十分對應這個時代的處境。人們很有理由假定，土地、成為大國和福氣的應許在統一王國時代已得到豐厚的成就。以色列王所管轄的土地，已經遠超迦南的應許地——至少按照民數記第三十四章所界定的邊界而言。以色列本身已成了一個由顯赫君王所帶領的大國，正如創世記所應許的（十七6，三十五11）。國家的繁榮安定是上帝祝福的明證。此外，周遭列國受以色列王的恩澤管治，至少從以色列人的角度看，是萬族得福的預嚮。

五經的其他特點亦可反映早期王國的關注。會幕建造及在會幕獻祭的詳盡規定，雖然絕非所羅門建殿的藍圖，因為聖殿的設計與會幕不同，可是，堅持敬拜已在西奈規定，對於建殿顯然會有助力。猶大在創世記的重要地位，和特別是雅各預言

「權杖必不離開猶大」（創四十九10），必然被視為為出自猶大支派的大衛家撐腰，因為大衛家正要面對別支派對王位的挑戰。

把五經放在大衛和所羅門作王為背景來閱讀，比放在定居應許地的約書亞時代，調子更樂觀。事實上，如果不理會五經的消極部分，五經可以被理解為大衛王朝的宣傳品。但是，它不時提出拜偶像和背棄耶和華的危險，顯示它非常擔心以色列一旦行差踏錯，便會完全失去此刻因族長應許而享受的繁榮。這顯然是列王紀的立場，它責備所羅門敬拜外邦神（王上十一2~8）。申命記所展望的王道可被理解為針對所羅門的先知式的責備。申命記說，王「不可為自己加添馬匹」，所羅門卻從埃及進口馬匹，建立一隊1,400輛戰車和12,000馬兵的戰車兵團（申十七16；王上十26~28）。申命記強調：「他也不可為自己加添妃嬪，恐怕他的心偏離了耶和華」，所羅門卻討了700位妻子，「他的妃嬪使他的心偏離了上帝」（申十七17；王上十一3~4）。申命記吩咐說：「也不可為自己積蓄極多的金錢」，所羅門卻每年獲得666他連得（即23噸！）金子（申十七17；王上十14）。在這情況下，五經較後部分的大量審判警告，便顯得特別適切和緊急了。申命記警告百姓不可與拜偶像的人通婚，所羅門卻公然藐視這命令；他不僅沒有摧毀異教神壇，還建造拜偶像的邱壇（申七3~5；王上十一2~8）。

將五經放在早期的王國時代，盼望的空間便會減少，因為族長的應許幾乎已經全部實現，但是恐懼卻增多，因為王權的暴漲使審判的警告亦有實現的可能。從這角度看，它的信息便

不是支持現況，卻是對領導人提出警告：他們的行為正在為國家埋下炸彈。以這個處境看，五經對約書亞和約瑟兩個支派的重視卻沒那麼清楚了。這些特徵可能純粹是歷史資料，沒有修辭上勸說的功能。

主前七世紀：給喪氣的人作出保證

自從德韋特和特別是威爾浩生的著作分別在1805年和1878年面世之後（參看本書第九章），人們大都主張申命記與南國猶大約西亞王的大改革有關，改革的高潮是主前622年的聖殿復興。申命記既是五經的終卷，它若是在約西亞時代寫成，整部五經也可能在這時誕生。為探討這個可能性，我們要盡量重構當時的政治和宗教處境。

對於舊約歷史，聖經的資料不多，通常只夠建立一鱗半爪的印象，因此，我們要從較闊的處境看約西亞的時代。以色列的國力在所羅門崩後顯著衰落，並分裂為北國以色列、南國猶大，彼此對立。較大的北國以色列在主前722年被亞述征服，成為幾個亞述省分。定都耶路撒冷的南國名義上獨立，但它的王要向亞述納貢，並為了證明對亞述忠心，要在國中宣揚亞述的宗教。

約西亞在主前640年在耶路撒冷登基時，亞述帝國剛好步入衰落期，最終首都尼尼微城在主前612年失守。約西亞充分利用亞述的衰落，在約主前628年開始擴張和改革，由南國猶大的領土起，延伸至舊時北國的版圖。歷史學家猜測約西亞想復興大衛的偉大王國。無論如何，他把北國以色列的大部分領土併入

他的版圖，並開始對耶路撒冷的敬拜和全地的聖所進行一次大清洗，包括把一切與巴力、亞舍拉和星象有關的祭壇和敬拜物摧毀，以及把所有在耶路撒冷以外的聖所主禮的祭司廢黜。

耶路撒冷的聖殿內部亦進行了一次大規模的清洗，包括把前朝的瑪拿西王所引入的異教祭壇和偶像拆掉。他把城外欣嫩子谷的摩洛神壇摧毀，除去所羅門為妃嬪的神所建造的邱壇。在清洗的過程中，他在聖殿發現一卷律法書。他聽了書上的話，便驚恐萬分，因為此書警告說，上帝要對拜偶像的行為施行審判。由於申命記強烈斥責迦南人的拜偶像行徑，所以它常被認為是約西亞所發現的律法書，特別是申命記堅持只可在耶和華所選定的那地方敬拜，那地方便常被理解為暗指到耶路撒冷（參看本書第九章）。事實上，多數人相信，在聖殿發現的那卷律法書正是申命記的律法部分（十二～二十八章），不多也不少。

但是，它可能遠不止於這部分；事實上，列王紀下第二十二至二十三章所提到的律法書，最自然的讀法是指整部五經。那麼，我們該怎樣閱讀，以讀出它對應約西亞時代的處境呢？

倘若約西亞有望成為第二個大衛，重建祖先大衛的王國，五經的大部分信息便會是一大鼓舞。土地、成為大國和祝福的應許或許激發了他，決心奪取北國的領地，使南北兩地再次歸回耶路撒冷管治。經過那麼多北國人被亞述擄走，那麼多異族人定居北國，那地永屬以色列的應許就更適切人心。五經遍滿了說明拜偶像危險的故事，末後的書卷更明確禁止異教敬拜，

這自然推動了約西亞取締異教敬拜的熱心，而他亦顯然把耶和華指定一個敬拜地方的禁令，理解為要清除耶路撒冷之外所有敬拜地點。

因此，在很多方面，五經對約西亞時代所發出的信息，都可以非常適合大衛的時代。兩者都突出以色列對那地的擁有權，著力表現明君下的盛世。然而，在約西亞之前的一兩個世紀，情況與大衛—所羅門王國興起的時候有點不同。在大衛和所羅門的時代，五經讀起來會令人覺得很樂觀，因為所有應許都似乎已經實現，但是，在約西亞的時代讀五經，那些應許可以令人感覺尷尬。人們很難聲稱，在約西亞領導下的以色列給萬國帶來祝福；他們已不再是大衛和所羅門領導下的大國，國土也危如累卵。他們顯然跟雅各和摩西在遺言中祝福他們得享安泰（創四十九章；申三十三章）的景象距離萬丈。此外，異教崇拜如此泛濫，大大違逆五經勸人絕對忠於耶和華的呼聲，令應許中的盼望因著約的咒詛（特別是利二十六章；申二十八章）蒙上陰影。因此，在這處境中，五經只能基於族長的應許提供有限的盼望，主體反而是國難臨頭的嚴肅警告。根據記載，約西亞聽見律法書的話便大大哀慟，撕裂衣服，說：「耶和華向我們所發的怒氣極大；這是因著我們的祖先沒有聽從這律法書上的話」（王下二十二13）。如果我們是以列王紀所描述的約西亞時代為框架，這樣閱讀五經似乎最合理。

約西亞在主前609年戰死在埃及法老手下，在僅僅一代之後，耶路撒冷就被毀，猶太人領袖被擄到巴比倫，直至主前538年古列王下詔，他們才開始慢慢回歸猶大。重建聖殿原本開展

了，但被擄回歸的百姓缺乏糧食，生活拮据，為了先解決自己的需要，工程驟然停止。在先知哈該和撒迦利亞的推動下，百姓再次復工，聖殿終於在主前516年重開。

主前五世紀：在艱難日子的盼望

在主前第五世紀，兩個幹勁衝天的熱血猶太人——以斯拉和尼希米——分別於主前458和445年回到耶路撒冷。以斯拉帶著波斯王的諭旨回來，推廣猶太律法和聖殿祭祀。獻祭容易，遵從律法困難。以斯拉發現最棘手的是猶太人與外族人通婚，連祭司和利未人也有此問題。以斯拉為全體百姓舉辦悔改大會，百姓在會中承諾把外族妻子休掉。

尼希米是猶太人，他在波斯王亞達薛西的宮中任職，在主前445年被派作猶大的省長。他來到耶路撒冷，看見城牆毀壞未修，便用了52日把城牆修好，其間遭到周遭的波斯省分猛烈敵擋。當他發現富人迫窮人為奴，奪取他們的土地，他便強迫富人釋放奴隸、歸還土地。他把外族人逐出聖殿，禁止百姓在安息日做買賣，以及像以斯拉一樣，嘗試取締異族通婚。

許多學者都認為，五經是在主前第五世紀完成最後編訂和面世。以斯拉和尼希米二人都因應他們的處境，嘗試實施五經的條例。然而，假設五經確實設定了主前第五世紀為處境，因應這處境而成書，它的信息又會是甚麼呢？

在主前第五世紀，應許的實現一定看似遙不可及。應許地的確有一些猶太人居住，但他們所佔的土地相對於整個應許範圍來說非常少；他們的人數——至少以住在應許地的人

數來說——可能只及王國時期的十分之一。他們也不是獨立國家，沒有王，經濟也落後。因此，很難說猶太人蒙上帝賜福，或別國透過他們蒙福。

因此，在這樣的一個處境撰寫和出版五經，絕對可以理解為一個偉大的信心行動，它要傳達的信息是：儘管表面的情況如此，上帝終必救贖祂的百姓以色列，脫離困境，實現祂的應許。亞伯拉罕和撒拉等了25年才生以撒，以撒和利百加等了20年才生雅各和以掃，假若族長都要忍耐，才等到上帝的應許在他們有生之年實現，他們那些被擄回歸的後裔，豈不需要同樣忍耐嗎？

五經指出，百姓若聽從上帝，應許便會加快實現，反之，應許必延遲實現，甚至令約的咒詛成真，以致農作物失收，後代稀少，人民被擄。在主前第五世紀，猶太人剛剛受過被擄之苦，現在又面對生活困難，故此，五經的審判信息有理由被視為真實有效的。另一方面，五經亦指出猶太人當做甚麼才可逃出窘境。構成五經中間部分的是有關潔淨、敬拜和獻祭的條例，寫得精細而詳盡，可視為對以斯拉及當代宣講敬拜的先知的一種支持。以斯拉和尼希米二人都關注猶太人與外族人通婚的問題，這與申命記禁止與迦南人通婚的命令一致。

這樣閱讀五經，便可以聽到五經振臂一呼，號召主前第五世紀的猶太人圍攏在以斯拉和尼希米身邊，支持改革。百姓必須停止與外族通婚，支持重建聖殿的敬拜，國家才有望回復應許給族長的光輝和昌盛，重享大君王治下的榮耀和富庶。五經提醒灰心氣餒的猶太人，回想族長所蒙的偉大應許，指出摩西

警告百姓背逆的惡果已兌現，說明若想在應許地再次興旺所當做的事。

人們普遍接受五經是在主前五世紀的處境寫成，不過，近年卻有異議，認為五經的最後形式可能要再晚一兩個世紀才出現。可惜，對於主前第五至第二世紀住在猶大的猶太人的情況，我們所知甚少，因此，如果五經是要對應那個時代的問題，我們只能透過閱讀五經來作出猜測。按此基礎，我們會推論，它給那時代的信息，與我們猜測它給主前第五世紀的信息大致相同，但在此以外，我們就難有更具體的說法了。

五經的處境

有關五經的處境，本章提出了幾個可能性，對你而言，哪一個可能性最大？請分析你的理由。傳統或學術共識對你有多大影響呢？寫作年代若是早期，它的氣氛是樂觀的；若是出於後期作者，則必須出自極大的信心。哪一樣較吸引你呢？

請閱讀舊約的相關部分（約書亞記；撒下一章～王上十一章；王下二十一～二十五章；以斯拉記和尼希米記），想像五經會對這些不同處境說著甚麼信息。

進深研讀

T. D. Alexander, *From Paradise to the Promised Land*. Carlisle: Paternoster Press, 2002.

-
- R. Albertz**, *A History of Israelite Religion*. (2 volumes) tr. by J. Bowden. London: SCM, 1994.
- S. E. Balentine**, *The Torah's Vision of Worship*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.
- J. Bright**, *The History of Israel*. London: SCM Press, 1972.
- V. P. Long**, **D. W. Baker** and **G. J. Wenham** (eds), *Windows Into Old Testament History*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- I. W. Provan**, *1 and 2 Kings*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- G. von Rad**, *Old Testament Theology I-II*. tr. by D. M. G. Stalker. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1962-65.

後記

五經是猶太人，也是基督徒聖經的首部分。它的位置賦予它在聖經中一個特殊地位，它為聖經的其餘部分設定了主調和議題。舊約的歷史書、先知書和詩篇全都回溯它，為它所啟發。新約也是一樣，常追溯有關上帝和倫理的教導到五經去。正如耶穌所說：「律法的一點一畫也不會廢去，全部都要成就。」

聖經的每一部分都進一步發展五經的主題。倘若創世記第十二章1至3節是五經主題的原始闡述，它在創世記裏便不斷獲得重述，但又不無變化，更在往後的書卷中有所發展。整部舊約都環繞三件事：亞伯拉罕的後裔與那地的關係、他們成為國家和與耶和華建立的特殊關係。亞伯拉罕應許的進展並不是一帆風順的。無論是在五經還是往後的書卷中，應許都不時受到挫折。民數記記載探子缺乏信心，百姓因而延遲40年才進入那地。列王紀記載百姓對上帝不忠，耶路撒冷因而被毀，百姓被擄到巴比倫。然而，緊接這兩個失敗片段的卻是寬恕和新開始，並最終帶來應許的更大實現。

可是，不管是在聖經的時期或是往後的二千年，應許卻未能完全實現。假如今天的猶太人相信，他們得以重返以色列的國土，便是上帝成就亞伯拉罕的應許和應允他們的祈求，他們卻始終未享受到五經所展望的平安及穩妥。基督徒確信，隨著

耶穌的來臨，「萬族要因亞伯拉罕得福」的日子已經臨近，但他們卻同時祈求，上帝的國降臨，祂的旨意成就在地上，如同成就在天上。這樣，五經在今天的適切性，絕不遜於昨日。