

“摩西遺祝”詩歌的編纂與收錄

——解讀《申命記》33章

The Compilation and Incorporation of the “Blessing of Moses”: A Reading of Deuteronomy Chapter 33

莫錚宜

MO Zhengyi

作者簡介

莫錚宜，浙江越秀外國語學院英語學院副教授

Introduction to the author

MO Zhengyi, Associated Professor at College of English, Zhejiang Yuexiu University
of Foreign Languages

Email: mozy11@163.com

Abstract

Studies of the “Blessing of Moses” have revealed that this poem harbors fragments of Israelite poems from different historical periods, and is presented in a chiasmic structure. “Law” and “Deliverance” are the main threads connecting the two major parts of the poem. By comparing the theological similarities between the “Blessing of Moses” and the Deuteronomistic school, this paper holds that the poem is the product of the Deuteronomistic school. It took form in the late Kingdom of Judah, and was not fully compiled until the insertion of the theme “the LORD reigns” during the Exilic Period. The poem became an articulation of ethnic belief and identity for the exilic Israelites and was incorporated into the Book of Deuteronomy as this was reconciled with the Deuteronomistic Historical view. The incorporation of poetry not only promoted the establishment of the Deuteronomistic History, but also endowed Deuteronomy with a higher authority. This study further verifies that the compilation of Deuteronomy was a process of selecting, processing and absorbing historical documents in accordance with the needs of the Israelites in different periods.

Keywords: “Blessing of Moses”, Deuteronomistic Movement, Exilic Period, Deuteronomistic History

“摩西遺祝”是摩西在臨終之前對以色列十二支派所作的祝福，它以詩歌的形式呈現，被記載在《申命記》第33章之中。當時以色列人即將進入迦南，實現上帝對亞伯拉罕承受土地的應許。如果說《申命記》32章是摩西以先知的身份對以色列人將來的遭遇發出預言，並警告他們要遵行律法的話，那麼33章中，他則是以族長的身份對全體會眾發出臨終祝福。作為祝福對象，十二支派都是以單數的形式出現，猶如每個支派都是摩西的一個兒子，這是古希伯來祝福文體的一個典型特徵。^①這也解釋了祝福中為何未提及摩西的兩個兒子，因為他們是作為利未支派成員承受祝福的。

本文擬在前人研究的基礎上對“摩西遺祝”作一解讀，分析詩歌的結構與編排，通過對詩歌主題的研究來探討詩歌的形成過程，結合被擄時期的處境來解釋詩歌被編入《申命記》的原因，還將探討詩歌被編入後所產生的作用。在此之上，本文試圖揭示《申命記》編撰的實質。希望通過本文的研究，有助於讀者能更深入地理解該詩歌。^②

^① *The Jewish Study Bible*, ed. Adele Berlin and Marc Zvi Brettler (New York: Oxford University Press, 2004), 445.《創世記》49章中雅各對十二支派的臨終祝福也以單數的形式出現。在“摩西遺祝”中，西緬支派未被提及，但如果將約瑟支派由瑪拿西和以法蓮兩支派來代替（《創世記》48:5），那麼仍舊是十二支派。

^② 相關研究見：Stefan Beyerle, “Evidence of A Polymorphic Text: Towards the Text-History of Deuteronomy 33,” in *Dead Sea Discoveries* 5 (1998): 215-232, here 233 and 225n. 52, which notes that of the Qumran material, only 4Q45 provides readings for these verses. For the interpretation of vv.2-5, see T. H. Gaster, “An Ancient Eulogy on Israel: Deuteronomy 33.3-5, 26-29,” *Journal of Biblical Literature* 66, (1947): 53-62; F. M. Cross, Jr. and D. N. Freedman, “The Blessing of Moses,” *Journal of Biblical Literature* 67 (1948): 191-210; Patrick D. Miller, “Two Critical Notes on Psalm 68 and Deuteronomy 33,” *HTR* 57(1964): 240-243; H. Seebass, “Die Stammesliste von Dtn XXXIII,” *Vetus Testamentum* 27 (1977): 158-169; David Noel Freedman, “The Poetic Structure of the Framework of Deuteronomy 33,” in *The Bible World: Essay in Honor of Cyrus H. Gordon*, ed. Gary Rendsburg, Ruth Adler, Milton Arfa and Nathan H. Winter, Hoboken (NJ: KTAV Publishing House and The Institute of Hebrew Culture and Education of Now York University, 1980), 25-46, and Adam Simon Van der Woude,

一、詩歌的結構與詩節的編修

總體上，“摩西遺祝”由兩部分構成，它是由一個前後呼應的框架（2-5節，26-29節）將祝福部分（6-25節）襯托在當中，形成希伯來文學獨特的嵌入式結構：

- 2-5節 框架部分
- 6-25節 祝福部分
- 26-29節 框架部分

如果把框架的前後兩部分（2-5節，26-29節）合起來就構成了一首完整的讚美詩，其主要內容是上帝作為神聖戰士 (Divine Warrior) 在眾天使的擁簇下，從南方的山地而來，他拯救以色列人，擊敗仇敵，並做了王。整體上，全詩也呈嵌入式結構：

- 2節 A：耶和華從南地降臨前來爭戰
- 3-4節 B：耶和華對以色列民的保護與供應
- 5節 C：耶和華在耶書倫作王
- 26節 C'：沒有誰像耶書倫的神
- 27-29節 B'：以色列的獲勝與承受福分
- 29節 A'：以色列民是蒙神拯救的子民

這裡，耶和華的降臨是為要拯救以色列（2節與29節a），耶和華的保護與供應（3-4節）是以色列民得勝與福分（27-28節）的源頭，而詩

“Erwägungen zum Rahmenpsalm von Deuteronomium 33,” in *Studies in Deuteronomy*, eds. García Martínez Florentino (Leiden: Brill, 1994), 281-288. 本文所引用的中文聖經出自聖經新譯本（環球聖經公會有限公司，2005），所引用的希伯來原文出自馬索拉抄本。[The Chinese Bible used in this article is *Chinese New Version Bible* (Hong Kong: Worldwide Bible Society, 2005), and the Hebrew Bible cited here is *JPS Hebrew-English Tanakh* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2000).]

的中心是耶和華是以色列的王且是無可比擬的神（5節和26節）。^①

有學者從音節的角度對這兩部分作原文比較，發現它們的音節總數相等，節奏相同以及前後呼應，因而可以用相同的旋律來誦唱。^②

研究詩歌的內容，可以發現框架中的一些詩節十分古老，但後來又經過了加工，而另外一些詩節則形成於較晚時期，表明框架部分的詩是經過了後來的編修而形成的。比如在框架的上半部分中，史密斯(Mark Smith)認為詩歌的第2節與《哈巴谷書》3:3-7 一樣都出自於《士師記》5:4和《詩篇》68:8-9部分，而後兩者則很可能源自於一首非常古老的希伯來長詩。^③但較之《士師記》5:4和《詩篇》68:8-9，“摩西遺祝”第2節有以下幾個方面不同，表明編者在對它們繼承的基礎上對詩節作了加工。

首先，詩歌中的地名在“西珥”（Seier）和“西奈”（Sinai）的基礎上，又增加了“巴蘭”（Paran）；^④其次，上帝以光的形式顯

^①事實上，框架的兩部分也都是呈嵌入式結構：

| | |
|----------|--------------------|
| 2-3節c | A: 耶和華從南地降臨前來爭戰 |
| 3節d | B: 耶和華向百姓傳遞教訓 |
| 4節 | B': 耶和華賜律法作為以色列的產業 |
| 5節 | A': 耶和華在耶書倫作王 |
| 26節 | A: 耶和華是無可比擬的神 |
| 27節a | B: 上帝是居所 |
| 27節b-28節 | B': 上帝是戰士 |
| 29a | A': 以色列是獨特的選民 |

見Christensen Duane L., "Two Stanzas of a Hymn in Deuteronomy 33," in *Biblica* 65, (1984), 388.

^② Ibid.

^③ 馬克·史密斯：《探尋聖經上帝的多元起源》，載《比較經學》，游斌主編，北京：宗教文化出版社，2013年第1輯，第142-153頁。[Mark Smith, "Search for Original of the Biblical God," *Journal of Comparative Scriptures* 1 (2013): 142-153.]

^④ 西珥位於迦南地的東南部，最早的居民是何利人，後來他們被以掃的後代以東人所取代（《申命記》12: 12），所以“西珥”又稱為“以東”，這兩個名稱指代同一個地方，它位於現在的西奈半島東北部和阿拉伯半島西北部。古代，人們對這一地域的概念比較模糊，比如將西奈的東北部稱為阿拉伯（《加拉太書》4:25）。而巴蘭山則位於西奈半島東北部的沙漠地區，大致與以東地相鄰，顯然不論西珥、以東、巴蘭顯示的都是耶和華和西奈地區的關聯。從以色列的地理位置看，這些地區都是處於南地(Southland)。巴蘭的名稱也出現在成書較晚的《哈巴谷書》(3:3)中，表明詩節被作了修訂，見Ibid., 149, 156.

現；^① 再次，上帝的名字由第二人稱變為第三人稱。此外，《士師記》5:4中的“以東”地不再被提及，暗示出以色列人對“以東”的負面態度，也表明詩中第2節是後來經過修訂的。最後，第2節中稱耶和華從西奈山而非何烈山（Horeb）而來，也暗示此處後來經過加工，因為早期的經文都稱上帝的山為西奈山，而《申命記》則大多稱為何烈山。^②

此外，框架詩歌加工的痕跡還體現在主題的變化中。詩歌原先的主題是耶和華作為神聖戰士戰勝外族眾神，但詩歌的第4節卻將之轉變為摩西教導百姓律法，這表明第4節應該是後來融入的。詩歌第5節則出現“耶和華作王”的主題，“作王”的觀念在被擄時期才形成且一直延續到回歸之後，它是對亡國遭流放的以色列人的處境與身份的一種能動解釋，在《詩篇》卷四中尤為突出。^③ 這也表明第5節也是後來編入的。

框架中的下半部分（26-29節）表達出兩個重點，其一，耶和華是無可比擬的超越之神，結合“摩西之歌”（申32:39），詩歌第26節的表述則更加清晰。^④ 由此推出第二點，以色列作為選民也是無可比擬的（29節），上帝親自來拯救以色列，消滅外族的偶像，這一點可以結合《申命記》32:40-43來理解。事實上，歷史上以色列人的耶

^① 相比之下，《士師記》5:4和《詩篇》68:8-9上帝的顯現伴隨著地震與大雨。

^② 《妥拉》中稱上帝的山為西奈山的經文如《出埃及記》19-20章，《利未記》25:1，《民數記》10:12等。

^③ 在古代西亞文化中，神明登基作王是有非常古老的傳統，如迦南的巴力（Baal），在戰勝了海神Yamm與死神Mot之後，被稱為宇宙之王，在巴比倫的新年儀式上，人們也歡慶Marduk神登基作王。聖經中的一些詩歌尤其是《詩篇》運用了與西亞神話非常接近的術語系統來頌讚耶和華為王，一般認為，是對西亞神話的借用與改造，參見John Collins對Sigmund Mowinkel在The Psalms in Israel Worship中慶祝耶和華為王的節期背景的分析，John Collins, *Introduction to the Hebrew Bible* (Fortress: Minneapolis, 2004), 464. Erich Zenger and Norbert Lohfink, *The God of Israel and the Nations: Studies in Israel and the Psalms* (Collegeville: Liturgical Press, 2000), Ch6.

^④ 《申命記》32:29中“除我以外，並沒有別的神”的原文為：וְאֵין אֱלֹהִים עִמָּדִי，字面意思為：沒有別神能與我並列，因此它應當被理解為耶和華在眾神之上。

和華一神崇拜是在猶大王國晚期隨着申命運動展開而開始形成的。因而，詩歌的這一部分具有王國晚期的印跡，是後來編入的。

在祝福部分中，十二支派的排列以正室拉結和婢女辟拉所生之子為中心，呈現出兩組嵌入式結構：

| | |
|--------------------|------------------|
| 呂便、猶大、利未 (利亞之子) | 迦得 (悉帕之子) |
| 約瑟、便雅憫 (拉結之子) | 但、拿弗他利 (辟拉之子) |
| 西布倫、以薩迦 (利亞之子) | 亞設 (悉帕之子) |

同樣，祝福部分中的詩歌主體形成年代十分古老，很可能取自摩西祝福的原始材料。在此基礎上，編者又從其他的詩歌中融入了片段，通過“律法”和“拯救”的雙重主線，將祝福部分與框架部分有機整合在一起。由此表明，祝福部分的詩歌也是經過後來的編修而成的。

祝福部分詩歌主體具有鮮明的北國傳統特徵，比如，它通過對作為宗教領袖的利未支派的長篇敘述（8-11節）來強調西奈之約與律法（9、10、21節），同時也突出了祭司元素（8、10節）。對北國傳統的強調還體現在對作為政治領袖的約瑟支派的最長篇敘述（13-17節），這一支派以以法蓮為首，成為早期以色列各支派共同體的核

^① 有學者對出土的死海古卷4Q Deut 殘片10部分（《申命記》33：8-20）作了研究，也認為此部分是由不同時期的詩歌片段編集而成的，見Julie A. Duncan, “New Reading for the Blessing of Moses from Qumran,” *Journal of Biblical Literature* 114 (1995): 273-290.

心。^① 相比之下，詩歌並未提及耶路撒冷，也未顯示出錫安傳統的跡象，對於猶大支派的敘述則十分簡單，其中，“（願上帝）領他（猶大）歸回自己的族人那裡”（7節）似乎是從北方眾支派的角度而言的，而對西緬支派的祝福則完全沒有提及。^② 此外，北國傳統的特徵還體現在以色列對迦南地的承襲上（20-21節；22-24節）。

詩歌的後半部分尤其是19節和21節則明顯編入了其他詩歌的片段。從內容上看，19節上半句跟對西布倫和以薩迦兩支派的祝福並無關聯，21節下半句跟對迦得支派的祝福也沒有關聯，但這兩節加入則通過兩條主線把框架部分與祝福部分連接起來。第一條主線是“律法”，詩歌第4節講到摩西將律法傳給以色列人，第9、10節提及作為祭司的利未人承襲摩西的這一職務，繼續教導律法，第19節上半句提到“獻上公義的祭”則是對律法內容的實踐，第21節下半句則再次提到實施律法。^③ 如果說“律法”的主線是明顯的，那麼第二條“拯救”的主線則是隱含的。其中19節上半句中萬民被召聚到山上，“獻

^① 早期以色列共同體以以蓮法為核心，瑪拿西、基列、便雅憫、瑪吉、挪巴等為成員。《士師記》中的大部分士師也都與此共同體相關，如底波拉是以法蓮人，以笏是便雅憫人，基甸是瑪拿西人，陀拉住在並死後葬在以法蓮山地，押頓死後也葬於以法蓮。在所羅門死後的南北國分裂中，挑頭與南國猶太支派分離的是以法蓮支派的耶羅波安，分裂後北國命名為“以色列”。而這一名稱在先知們的預言詩體中，常被以法蓮來代稱，見游斌：《聖書與聖民——古代以色列的歷史記憶與族群構建》，北京：宗教文化出版社，2011年，第218頁。[You Bin, *Sheng shu yu sheng min: gu dai yi se lie de li shi ji yi yu zu qun gou jian* (Holy Book and Holy People: Historical Memory and Ethnic Construction in Ancient Israel) (Beijing: Religious Culture Press, 2011), 218.]

^② Block認為西緬支派分的地在猶大支派之中，因此沒有給該支派祝福。更為重要的是，西緬與利未用詭計殺害示劍人（《創世記》34:25）和在巴力比珥拜偶像的罪（《民數記》25: 6-15），也是該支派失去祝福的重要原因，見Daniel I. Block, “Deuteronomy,” in *The NIV Application Commentary*, ed. Nivac Kindle (Grand Rapids: Zondervan, 2012), 787. 相比之下，利未雖參與殺害示劍人的罪行，但利未祭司亞倫的孫子非尼哈在巴力比珥的正確行為以及利未人尊行摩西的話除滅拜金牛犢的以色列人的行動（《出埃及記》32:28）使得他們蒙受上帝的祝福，見Mary Douglas, *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers* (Sheffield: JSOT Press, 1993), 193-195, 203-207.

^③ 21節原文含義不明確，但下半節的確提到了“施行與以色列有關的典章”。

上公的祭”也可理解為“為拯救獻上感恩的祭”。^① 同樣，也可將21節下半句理解為“就是上帝所行的拯救，對以色列所發的救恩”。若將這兩部分合起來，就變成：

他們要將萬民召到山上來，
在那裡為拯救獻上感恩祭，
就是上帝所行的拯救，
對以色列所發的救恩。^②

如果再將這部分與第5節、第26節、第27節和第29節內容串聯起來，就可以讀出完整的含義：

第5節： 當以色列的首領一同會合的時候
 上帝就在耶書倫作王了。^③

第19節上半句：他們要將萬民召到山上來，
 在那裡為拯救獻上感恩的祭。

第21節下半句：就是上帝所行的拯救，
 對以色列所發的救恩。

^① 19節上半句中的“萬民”既可以指以色列所有支派，也可以指其他各民族，“召”（yqr'w）一詞原指召聚公眾參加一個公共儀式，在《撒母耳記上》9:13, 24;《列王紀下》10:19-20也可以見到這個詞，這裡並未指明是在那座山上獻祭。而“公義”（sdq）一詞也可以理解為“拯救”（sdqh），見BDB, p. 842, 在聖經的平行重複表述中，sdq常以另一種形式sdqh出現，如《詩篇》4:2中的'lby sdqy 對應《詩篇》18:47中的'lby ysy。因此“獻上公義的祭”也可以理解為“為拯救獻上感恩的祭”。同樣，21節下半句中的“公義”一詞也可以理解為“拯救”，而“典章”（mšptym）原意為“審判”，引申出“公平”之意，因此Seeligman將它翻譯成：.....acts of deliverance that the Lord has performed for Israel 也是可以接受的，見Z. Weismann, “A Connecting Link in an Old Hymn: Deuteronomy XXXIII 19A, 21B,” in *Vetus Testamentum*, Vol. XXVIII, Fasc.3, 365-367.

^② 如果把《士師記》5:11中的“公義”（sdq）理解成“拯救”或者“救恩”（sdqh），我們就可以見到相似的解讀：

“在那裡，人要述說耶和華所行的拯救，
對以色列戰士所發的救恩。”
צדקות פרונו בישראל

^③ 按照古希伯來詩歌平行重複的表達手法，第5節中“以色列的各支派”應該被理解為“以色列的眾領袖”，這樣與前半句“人民的眾首領”，相呼應，同時，19節上半句中的“他們”也明確了，是指眾首領，見Z. Weismann, *Vetus Testamentum*, Vol. XXVIII, Fasc.3, 365-367.

第26節下半句：上帝乘駕諸天來幫助（拯救）你（以色列）。

第27節下半句：他在你（以色列）面前趕出仇敵。

第29節下半句：他是幫助（拯救）你（以色列）的盾牌，他是你（以色列）的威嚴，你的仇敵必向你屈服。

目前已無法查證這些被加入詩歌片段的確切來源，但“律法”和“拯救”的主題顯然跟出埃及傳統密切相關。

綜上所述，“摩西遺祝”中來自不同歷史時期的詩歌片段被編修在一起，並以希伯來文學獨特的嵌入式結構呈現，這些詩歌片段出自最早期的古老詩歌、較早期的出埃及傳統、稍後的北國傳統、較晚的申命運動傳統和更晚的被擄時期，而“律法”和“拯救”的兩條主線則將詩歌的框架和祝福部分整合為一體。

二、詩歌的主題與詩歌的形成

在此部分中，本文將結合原文來揭示“摩西遺祝”要表達的重要主題，並將這些主題與申命運動的神學主題相比較，以此對詩歌的形成作一研究。總結“摩西遺祝”，可以發現詩歌表達出以下幾個重要的神學主題：

1. 耶和華的超越性與至高性：

（2節）他說：“耶和華從西奈而來，從西珥光照他們，從巴蘭山射出光輝，在千萬聖者中來臨，從他的右手有烈火的律法。

ויאמר יהוה מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן

ואתה מרבבת קדש מימינו אשדת למו

“在千萬聖者中”原文 *קדש מרבבת* 未有確解，中文和合本譯為“從萬萬聖者中”，撒瑪利亞五經、七十士譯本和其他古譯本譯為“有萬萬聖者一起”。這裡的“聖者”應是指眾天使，整句話意指上帝在千萬天使的簇擁下降臨，因而他是“在千萬天使之上的那一位

神”，從中暗示出耶和華的超越性。^①

(26節) 沒有人像耶書侖的神，為了幫助你，他乘駕諸天，在他的威嚴中，他騰空行雲。

אין כאל ישרון רכב שמים בעזרך ובנאותו שחקים

原文אין的意思是“沒有誰”，單從此句來看，這裡可以譯為“沒有人”或“沒有神”像耶書侖的神，但結合詩歌的上下文判斷，譯為“沒有神像耶書侖的神”更符合原文的含義。由此，耶和華的超越性與至高性得到最明顯地表達。

(27節) 亙古的神是你的居所；他永久的膀臂在你以下。他把仇敵從你面前趕出去，他發令說：“毀滅吧！”

מענה אלהי קדם ומתחת זרעת עולם ויגרש מפניך אויב ויאמר השמד

這裡的“仇敵”אויב也可以理解為“其他諸神”，上帝戰勝諸神並將它們趕跑，顯示出他超乎眾神的能力。

(29節) 以色列啊，你是有福的；有誰像你呢？你這蒙耶和華拯救的子民，他是幫助你的盾牌，他是你威嚴的刀劍。你的仇敵必向你屈服；你必踐踏他們的背脊。

אשריך ישראל מי כמוך עם נושע ביהוה מגן עזרך ואשר תרב גאותך ויכחשו

איביך לך ואתה על במותימו תדרך

29節中的“背脊”的原文是במותימו，意為“眾丘壇”，因而這裡的原意為：你必踐踏在他們的眾丘壇上。邱壇是迦南的各族用來祭拜他們神明的地方，以色列人踐踏他們的丘壇，表明迦南的眾神都不堪一擊，唯有耶和華才是真神。

^① 在迦南的烏加里特文獻中當諸神在天上開會時，由主神（被稱為“埃爾” El或“至高者” Most High）主持會議。後來以色列人借用“埃爾”（El）來指代耶和華上帝（如《創世記》14:18-22；《民數記》24:16；《詩篇》46:5；47:3），有時也稱他為“至高者”或“磐石”（如《申命記》32:4；8；《詩篇》78:35）。馬索拉抄本逐漸將主神“埃爾”（El）主持諸神聚會轉換成耶和華上帝召集眾天使召開天庭會議，從而將迦南文獻中的多神信仰逐漸轉變成以色列的獨一神信仰（monotheism），見*The Jewish Study Bible*, eds. Adele Berlin and Marc Zvi Brettler (New York: Oxford University Press, 2004), 441.

2. 與外族神爭戰：26-27節；29節

3. 集中敬拜：（10節下）他們要把香焚在你面前，把全牲的燔祭獻在你的祭壇上。

יִשְׁמוּ קְטוֹרֶת בְּאִפְךָ וְכָלִיל עַל מִזְבֵּחַךְ

這裡，“祭壇”的原文מִזְבֵּחַ是單數，在北國傳統中也許並非強調只能在一個地方獻祭，但後來詩歌的編撰者可能以此來強調統一敬拜的觀念。

4. 出埃及傳統、聖約與揀選以色列：2-5節；4-29節

2節（3節）他實在愛人民，他的眾聖者都在你的手裏；他們坐在你的腳前，各自領受你的話。

אֵף חָבַב עַמִּים כָּל קְדָשָׁיו בִּידְךָ וְהֵם תָּכוּ לְרִגְלֶךָ יִשָּׂא מְדַבְרֶתֶיךָ

（4節）摩西把律法吩咐我們，作為雅各會眾的基業。（5節）人民的眾首領，以色列的各支派，一同會合的時候，耶和華就在耶書侖作王了。（8節上）論到利未，他說：“耶和華啊，願你的土明和烏陵屬於倚靠你的利未人……”

從2-5節來看，這裡的背景明顯是在出埃及後的曠野。而4-25節,28-29節則是對以色列作為選民的最詳細表述。

5. 律法的教導與實踐：4節；（10節上）他們要把你的典章教訓雅各，把你的律法教訓以色列……

6. 承襲應許之地：（22節）論到但，他說：“但是隻幼獅，從巴珊跳出來。”（23節）論到拿弗他利，他說：“拿弗他利啊，你飽受恩寵，滿得耶和華的福，可以取得西方和南方為業。”（28節）所以以色列可以安然居住，雅各的本源，獨處在產五谷新酒之地；他的天也滴下甘露。（29節）

7. 獲勝與得福：（7節）論到猶大，他這樣說：“耶和華啊，求你垂聽猶大的聲音，領他歸回自己的族人那裡；他曾用手為自己奮鬥，願你幫助他抵擋仇敵。”（11節）耶和華啊，求你賜福他的能力，悅納他手中的作為；那些起來攻擊他和恨他的人，願你刺透他們的腰，使他們不能再起來。”

8. 耶和華作王：5節

如果將以上主題與申命運動的神學主題作一比較，就會發現極其有趣的結果。公元前8至公元前6世紀發生在南國猶大的申命運動是一場以宗教改革為主導的深刻變革，它在約西亞王執政期間達到了頂峰。申命運動主要包含以下幾方面的內容：更新以色列民與上帝之間的聖約，淨化並集中對耶和華的崇拜，遵守安息日和逾越節等節期。此外，申命運動的另一個重要成果是第一申典歷史（Dtr1）的編撰，對被擄之前的以色列歷史作了基礎性編修。^①

溫菲爾德（Moshe Weinfeld）對申命運動作了概況，認為它具有以下幾個神學主題^②：

1. 獨一神崇拜
2. 反對外邦偶像
3. 淨化、集中對耶和華的崇拜
4. 出埃及傳統、聖約和對以色列揀選
5. 對聖約的持守與對律法的遵行
6. 承襲土地
7. 獲勝與得福
8. 上帝揀選大衛王室
9. 申典預言的應驗

如果將“摩西遺祝”的主題與申命運動的神學主題相比較，就會發現除了8和9外，兩者幾乎完全一致。其中，“上帝揀選大衛王室”在“摩西遺祝”中變成了耶和華親自作以色列的王，而申命運動主題中的“申典預言的應驗”在“摩西遺祝”中並未出現。

^① 這一基礎性編修包括了從《申命記》《約書亞記》《士師記》《撒母耳記》到《列王紀》各卷書，當然這些書卷還未完全成型，比如《申命記》的結尾應該只到32章結束，見本文第三部分的分析。

^② Moshe Weinfeld, *Deuteronomic and Deuteronomic School* (Oxford: Clarendon Press, 1972), 1.

有學者認為“摩西遺祝”源自E底本，大致形成於公元前11至公元前9世紀，因而早於申命運動，並推測申命運動繼承了“摩西遺祝”中的神學觀念。^① 對此，本文則傾向於相反的觀點，即“摩西遺祝”是伴隨着申命運動而逐漸形成的，前者深受後者的影響。理由如下，其一，“摩西遺祝”中表達出眾多關鍵主題與申命運動的主題相一致，因而更有理由相信該詩歌的創作是一場長期、大規模宗教改革的結果，而這場宗教改革的關鍵部分如獨一神崇拜、以色列選民的身份、淨化與集中崇拜和逾越節等節期慶賀等都能直接在申命法典中找到依據。^② 其二，申命運動的一個重要結果是遵守逾越節，這表明它不是像錫安神學那樣將歷史的黃金記憶定在大衛王朝的榮耀時期，而是指向出埃及事件，追念耶和華對以色列為奴處境中逃離的拯救，而“摩西遺祝”恰恰表現了出埃及這一背景。儘管詩歌中未對場景作明確說明，但它顯然是在出埃及後的曠野，並且對耶和華的拯救有形象的描述，因而“摩西遺祝”很可能是守逾越節的產物，而且該詩歌形成後極有可能在當時的節期慶賀上被誦唱。^③

據此，本文認為“摩西遺祝”在猶大王國的晚期已經基本形成^④，而且詩歌應該是由申命運動的重要參與者利未人所編纂，或他們至少

^① Steven Schweizer, “Deuteronomy 32 and 33 as Proto-Deuteronomic Texts,” *Proceeding EGL & MBS* 22 (2002): 86-87.

^② 見《申命記》12:5-7; 13:2-3; 13-15; 14:2; 16:1-17和26:18-19等。

^③ “摩西遺祝”與以色列人的節期慶祝的關係的探討，見Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy: The New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing Co., 1976), 391.

^④ 對於詩歌形成的年代，學者們有不同的觀點，如Cross和Freedman研究了詩歌的拼寫特點，詩歌的風格與結構，認為它形成於約公元前11世紀，見Frank M. Cross and David N. Freedman, “The Blessing of Moses: Deuteronomy 33,” in *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, eds. Frank Moore Cross Jr. and David Noel Freeman (Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing Co./Livonia: Dove Booksellers, 1975), 64-81. Block以詩歌中十二支派的觀念認為它應形成於統一王國之前，見Daniel I. Block, “Deuteronomy,” in *The NIV Application Commentary*, ed. Ninvac Kindle (Grand Rapids: Zondervan, 2012), 804. 而Clements則認為詩歌最早可能形成於統一王國時期，見Ronald E. Clements, “Deuteronomy,” in *The New Interpreter's Bible*, vol.2 (Nashville: Abingdon Press, 1994), 534.

是詩歌編纂的重要成員。^① 編者以申命運動神學主題為基礎，將祝福部分插入到框架之中，前者是在北國傳統的基礎上融入了出埃及傳統中的律法與拯救的主題，後者則包含了爭戰與拯救、耶和華一神信仰、律法的教導和選民等觀念，這是詩歌形成的第一階段。其中詩歌第5節下半節還未有“耶和華作王的”觀念，原本很可能是“……耶和華就在耶書侖作神了”，結合2-4節來看，它強調的是神人之間聖約的關係，這一表述也與第26節“……耶書侖的神”相符合。在接下來的被擄時期，隨着另一個重要主題“耶和華作王”被添加進詩歌中，第5節下半節轉變成“……耶和華就在耶書侖作王了”。被擄時期以色列群體沒有自己的國家與君王，無法從政治上來重構自己的身份，因此“耶和華為王”的觀念逐漸形成並越來越強烈，^② 它被追溯成以色列人古老神治體制的歷史淵源，而被擄群體和回歸群體都是對這一古老神治體制的歸真與效仿。此外，“耶和華作王”也帶來了一種對彌賽亞式的復興的期盼，這一相關表述也出現在《以賽亞書》43:15和《以西結書》20:33，而第二以賽亞和以西結都是被擄中後期彌賽亞主義的重要預言者。這是詩歌形成的第二階段。至此，整首詩歌編纂完成。

三、詩歌編入《申命記》的背景

那麼“摩西遺祝”完成後是如何被編入《申命記》的？這是本文接下來探討的內容。“摩西遺祝”與“摩西之歌”（《申命記》32:1-47）分別位於《申命記》的32章與33章，看似前後相連，但學

^① 詩歌中鮮明的北國傳統以及對律法與拯救的強調表明，該詩歌與利未人緊密相關，這些利未人是在北國以色列滅亡之後，逃亡到南國猶大的，他們也將北國傳統帶到了猶大，在約西亞王的改革中，他們起到了重要作用。有關利未人與申命運動的相關探討參見Jeffery C. Geoghegan, “Until This Day and the Preexilic Redaction of the Deuteronomistic History,” *Journal of Biblical Literature* 22 (2003): 201-227.

^② 這一時期，先知們開始在以色列被擄群體中宣揚“耶和華為王”的信息，聖經見《以賽亞書》43:15；44:6；52:7，《以西結書》20:33，而第二以賽亞和以西結都預言彌賽亞來臨的重要先知。

界對於它們被編入《申命記》的時間看法不一，^① 本文認為這兩首詩歌是在不同時期不同背景下被編入《申命記》中的。

事實上，作為正典的《申命記》是經過歷史上長期編修後的產物。一般認為，最早形成的是由12章—26章構成的“申命法典”（Deuteronomic Code），它可能來源於古老的北部支派聯盟的“聖約更新”傳統。當北國以色列滅亡之後，這一傳統被逃亡的祭司和利未人帶到了南國猶大，並與南國傳統相融合。

在公元前621年約西亞王的改革中，申命法典作為宗教復興綱領起到了重要作用。在此次改革中，“摩西之歌”被加入到申命記文獻中，成為當時《申命記》的結尾，這很可能是被擄之前的《申命記》版本。^② 最明顯的證據來自聖經內部，《申命記》31：24-26表明“摩西之歌”是作為摩西的遺言寫在律法書結尾，被放置於約櫃旁邊。而恰恰是這一卷律法書在後來的聖殿中被約西亞王“發現”（《列王紀下》22：8-13）。這也是聖經中唯一一處將摩西與約西亞相聯繫的地方。許多學者認為這是約西亞改革之際，將由利未人加工後的“摩西之歌”編入《申命記》作為該書的結尾，並製造了這樣一種“巧合”，目的是為其推行的改革找到權威性的支持。^③

“摩西之歌”應該到《申命記》32：47結束，其中45-47節對應了32：30。而《申命記》32：48—52是上帝預言摩西將上尼波山，眺

^① 參Mark Leuchter的綜述，“Why Is The Song of Moses in the Book of Deuteronomy,” in *Vetus Testamentum* 57 (2007): 297-306. 另參Steven Schweizer, “Deuteronomy 32 and 33 as Proto-Deuteronomic Texts,” in *Proceeding EGL & MBS* 22 (2002): 79-91.

^② Frank Moore Cross 推測，最早版本的《申命記》是在申命法典的基礎上經過約西亞的改革而形成的產物，它成為申典第一歷史（Dtr1）的一部分。此後到公元前6世紀中葉，流放到巴比倫的猶太知識精英又對早期版本進行了修訂和完善，從而形成了新版的《申命記》，成為第二申典歷史（Dtr2）的一部分，見Susan Niditch, *Judges: A Commentary* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2008), 10. 和Terence E. Fretheim, *First and Second Kings* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1999), 7.

^③ Leuchter 認為“摩西之歌”是被擄前的作品，理由為：1. 摩西之歌的序言和結論部分的敘事完全用被擄前完成的申命記主體（1-28章）的寫法來寫成。2. 它因與妥拉等同而被放入約櫃，留下日後被約西亞發現的伏筆。大多數學者同意把約西亞、摩西和

望迦南全地，最後死在山上。34:1-8則敘述了此預言實現的經過。因而，從內容上來看，兩者直接相聯，本是一體。從敘述特徵來看，這兩者與《民數記》20:24-25; 27:12-14一樣都解釋了摩西、亞倫臨終前不能進入迦南的原因，《申命記》34:8講到以色列人為摩西去世哀哭三十天，這與《民數記》20:29百姓為亞倫去世哀哭三十天一致。由於《民數記》20章與27章都屬於P底本，因此有理由認為《申命記》32:48-52和34:1-8也應該是P底本，確切地說應該是第二P底本（Secondly Priestly），形成於被擄時期，屬於新版《申命記》部分，由被擄群體中的祭司階層所編訂。^①

他們二人相關的文本連在一起的綫索，表明詩歌收入進《申命記》的時間應在約西亞時期。3.《申命記》4:1-10是被擄後才編入的，它明顯地提到“摩西之歌”，卻未提到33章，表明“摩西之歌”在被擄之前已編入。4.約西亞時期，先知運動得以合法化，先知們在約西亞的支持下從歷史上尋找先知傳統與權威，而摩西則是最合適的對象，見Mark Leuchter, “Why Is The Song of Moses in the Book of Deuteronomy,” *Vetus Testamentum* 57 (2007): 299. 和Matthew Thiessen, “The Form and Function of the Song of Moses (Deuteronomy 32:1-43),” *Journal of Biblical Literature* 123 (2004): 401-424. 此外，“摩西之歌”明顯具有強烈地批判所羅門王的傾向，Sweeny指出這一傾向是約西亞時期申命記文獻的一個重要特徵。與之相反，被擄時期申命史家則將批判的矛頭指向瑪拿西而非所羅門，見Marvin A. Sweeney, “The Critique of Solomon in the Preexilic Edition of the Deuteronomistic History,” *Journal of Biblical Literature* 114 (1995): 607-622. 從文風上來看，約西亞時期的表達風格深受北方亞述帝國文風的影響，“摩西之歌”作為一種告別式演說也是受到同時期亞述帝國的影響，見Bernard M. Levinson, “Textual Criticism, Assyriology, and the History of Interpretation: Deuteronomy 13: 7a as a Test Case in Method,” *Journal of Biblical Literature* 120 (2001): 236-241. 利未人是“摩西之歌”的主要編訂者的觀點，見Jeffrey Geoghegan, “Until This Day and the Preexilic Redaction of the Deuteronomistic History,” *Journal of Biblical Literature* 122 (2003): 224-227.

^①P底本一般包括《利未記》的全部，《創世記》《出埃及記》和《民數記》的部分，它提供了五經年代次序的框架，主要關注祭祀及其相關事務、禮儀律法、聖地和家譜等，見Andrew D. H. Mayes, *Deuteronomy* (NCBC; Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 394; Eduard Nielsen, *Deuteronomium* (HAT I/6; Tübingen: Mohr, 1995), 285. 這裡的第二P底本是一個廣義上的概念，它是由一個或一群作者在參照原先P底本傳統的基礎上，融合申典歷史的要素，經過再編修而形成新的文本，見Lothar Perlit, “Priesterschrift im Deuteronomium?” *Zeitschrift für Die Alttestamentliche Wissenschaft* 100, Supplement (1988): 65-88; H-C. Schmitt, “Redaktion des Pentateuchim Geist der Prophetie: Beobachtungen zur Bedeutung der ‘Glaubens’——Thematik innerhalb der Theologie des Pentateuch,” *Vetus Testamentum* 32 (1982): 170-189.

如果說《申命記》32:48-52；34:1-18大約是在被擄時期的中期被編入申命記文獻^①，那麼作為一首經過編纂成形的詩歌，“摩西遺祝”應該是在被擄時期的中晚期被插入到32:48-52與34:1-8之間，形成現在這樣的格局。之後，在更晚的時候，34:9-12被加入成為《申命記》最終的結尾。

猶大亡國之後，以色列人被擄到巴比倫，長期處於異族的統治與壓制之下，他們的境況與曾在埃及當奴隸的祖先們很相似，面臨着信仰與身份的雙重困境。在此背景下，被擄群體中的祭司、王族後裔等知識精英受申命運動傳統的影響，在承襲第一申典歷史(Dtr1)的基礎上對它作了拓展，從而編纂了第二申典歷史(Dtr2)，構建了申典歷史觀。^②一方面，申典歷史觀重申了對耶和華的一神信仰和以色列選民的身份，並以上帝與以色列的“有條件之約”取代了大衛王朝的“無條件之約”，將亡國與被擄的原因歸咎為以色列人的背約與負罪。^③另一方面，它也將以色列的復興和重建的希望寄託於聖約之民的悔罪，等待上帝的赦免與憐恤，並重新賜恩。因而，申典歷史觀不僅僅是以特定的神學觀來敘述和揭示歷史，它更是對以色列民族將來的展望

^① Israel Knohl, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School* (Philadelphia: Fortress Press, 1995), 95.

^② 也有觀點認為是未遭流放的居留群體編訂了申典歷史，參Martin Noth與E. Janssen的觀點，見Peter Ackroyd, *Exile and Restoration: A study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.* (London: SCM, 1968), 65-67. 但由於祭司等知識精英都遭流放，他們是記敘和解釋宗教與歷史的主要人員，相比之下，未遭流放的是最下層的貧窮人（《列王紀下》24:14），因此申典歷史更有可能是巴比倫被編纂的。聖經文本本身也帶有強烈的流放經驗，表明其源於流放群體，如《申命記》4:25-28；30:1-8等。

^③ 申典歷史觀最終確定了這樣一個命題：如果以色列人信從上帝，就會蒙受祝福，如果背約，崇拜別神就會受到懲罰。但如果以色列悔改，重續聖約，上帝就會赦免他們並施行拯救，因為上帝總不會遺棄以色列。以色列人最終選擇信從上帝，保守聖約，並將其作為萬世不易的信仰準則，見Alice L. Laffey, “Deuteronomistic Theology,” in *An Introductory Dictionary of Theology and Religious Studies*, eds. Orlando Espin and James B. Nickoloff (Michael Glazier, 2007), 337.

與期盼。^① 它解除了處於困境中的以色列人的疑惑，帶來了安慰與鼓舞，他們可以藉此找到民族度過滅厄，走向復興的道路。由此，這一歷史觀成為了以色列主流信仰的共同基礎。

由於申典歷史觀的構建是在繼承申命運動傳統的基礎上展開的，而“摩西遺祝”又是申命運動的產物，因而它被編入《申命記》無疑強化了申典歷史觀。詩歌中的一些語言不是十分明確，如對敵人的身份以及耶和華與敵人交戰的背景就沒有清楚的交代，這表明編者的目的並非是要敘述某一特定的歷史場景；相反，編者有意將之模糊化，抽象化，旨在突出以下三個主題：一位神、一個民族、一種信仰。一方面，這三個主題是從具體的歷史事件中總結出來的；另一方面，這些主題一旦確立，則又超越了特定的歷史背景，而成為以色列會眾不斷重複的記憶對象。因此，“摩西遺祝”並不是個體信仰經驗的表達，而是以色列人在集體崇拜中通過不斷地誦唱來體驗原初的信仰內涵，喚醒並重構一種共同的身份意識，從而帶來對將來的盼望，這對於久居被擄之地的他們猶為重要。^②

四、詩歌的作用

“摩西遺祝”被插入到《申命記》32:48-52與34:1-8之間起到了

^① 如果說Martin Noth只是把申典歷史觀看作對以色列歷史的解釋，那麼後來這一觀點則得到了進一步發展，即對未來的展望。因為古代以色列人並非像今人一般只對歷史表示好奇，他們更關心的是當下的處境，從對過去的解釋中找到當下如何生活的答案，見約翰·德雷恩：《舊約概論》，許一新譯，北京：北京大學出版社，2004年，第85頁。[John Drane, *Jiu yue gai lun* (Introducing the Old Testament), trans. XU Yixin (Beijing: Peking University Press, 2004). 85] 當然對未來的展望也是漸進發展的，如《列王紀下》的25:27-30這段閃爍着微弱之光的插曲表明上帝並未忘記“大衛之約”，暗示出以色列人對回歸與重建的朦朧盼望。而《申命記》4:31；30:4-5；《列王紀下》8:23-24；47-50則明確指出了實現這一盼望的前提。隨着巴比倫被波斯消滅，這一盼望也越來越強烈。

^② 就如《詩篇》中許多大衛的詩歌並不是要表達大衛個人的信仰情感，而是作為全體以色列人的信仰表達。對於流放時期散居於西亞各地的以色列人來說，他們已無聖殿可進行崇拜，因而只能在猶太會堂中誦讀律法、禱告和唱詩，筆者注。

如下幾個作用：首先，詩歌使得《申命記》的結尾與《創世記》的結尾相呼應，從而使得《妥拉》在敘述上形成一種對稱，來突出猶太信仰中律法的核心主題。《申命記》倒數第二章記述了摩西臨終前對以色列十二支派的祝福，這與《創世記》倒數第二章雅各對十二支派的臨終祝福相對應。這兩個祝福的一個重要目的在於促進以色列眾支派的聯合，布魯格曼（Walter Brueggemann）認為“摩西遺祝”是被擄群體中的祭司等精英階層借摩西之口發聲，旨在提高被擄群體凝聚力，同時也使自己獲得影響力。^① 在《申命記》結尾，摩西去世，以色列人未進入應許之地，這與《創世記》結束時，雅各去世，以色列人停留在埃及未得返回迦南地相對應。進而推之，《申命記》中摩西臨終前眺望迦南全景，卻未能親身進入，這對應了《創世記》中的亞伯拉罕，後者雖然舉目四顧看見整個迦南（《創世記》13:14-17），但也未能親眼見到其後裔得到此地。^② 由此，《妥拉》的第一卷和第五卷在結尾時遙相呼應，形成敘述上的對稱。

這種對稱旨在突出猶太信仰中律法的主題。《妥拉》並未把以色列人獲得土地作為敘事的結尾，而是在對“應許之地”的期待中結束。這樣的編訂正反映出被擄時期人民重歸故土，得地為業的盼望。但另一方面，被擄的現實境遇使得他們不再將民族信仰與身份維繫於土地之上。因而，《妥拉》這樣的結尾傳遞出如下的信息：猶太信仰的核心已經從獲得土地轉向了對上帝律法的遵行。^③ 在此意義上，“摩西遺祝”的編入增強了《申命記》中獨特的聖約的概念，它以愛為基礎，以祝福和詛咒為預設，並將其一系列律法連接起來。這種復合的聖約觀成為此後經卷最明顯的主旨，它不但主導了這些經卷歷史敘述的展開，而且解釋這些歷史的成敗，從而形成一種強大而清晰的

^① Walter Brueggemann, *Genesis* (Atlanta: John Knox Press, 1982), 365.

^② 亞伯拉罕死後被葬在他曾向赫人購買的一塊地中（《創世記》25:7-10）。

^③ 這一點從“摩西遺祝”詩歌本身也有體現，其中第四節摩西把法律教導給以色列會眾，筆者注。

史觀。

其次，聖經編者透過“摩西遺祝”中對摩西的高度評價，賦予《申命記》更高的權威性。摩西臨終前以族長和民族領袖的身份給以色列眾支派祝福，就如以色列先祖雅各在臨終之前為全體以色列人祝福一樣，甚至“摩西遺祝”中有的祝詞直接來源於雅各的祝福。^①此外，聖經編者還給予了詩歌作者摩西“神人”（**שיא האלהים**）的稱號，這一稱號在《妥拉》中僅出現過一次。這個詞是對重要先知的一種稱呼，帶有上帝的權威。^②這裡用在摩西身上使人想起這位以色列歷史上最重要的先知在上帝拯救他的選民及頒布律法上無可取代的地位。

在《申命記》中，“摩西遺祝”被放在“摩西之歌”之後並非巧合，在《撒母耳記中》，聖經編者用同樣的安排來記述大衛的臨終之言，以他的一首詩（《撒母耳記下》22章）和他帶祝福性的預言詩（《撒母耳記下》23:1-7）來完成。由此，我們可以發現在以色列歷史中“雅各（以色列先祖）——摩西（最重要的先知）——大衛（最偉大的君王）”這一主軸，也使得《申命記》上承先祖敘事，下沿王國歷史，起到了承上啟下的重要作用。

最後，《申命記》32章之後加入“摩西遺祝”，使得敘事的基調重新回到祝福和應許中去，也使得整個《妥拉》敘事在充滿盼望中結束。其中，《申命記》31章是上帝借摩西之口對以色列人發出的責難與警示，它以敘述體的形式呈現，32章則是以詩歌的形式對31章重述，這是一種典型的希伯來文學表現手法（另見如《士師記》4、5章）。而33章則是摩西對以色列的祝福，且祝福惠及每一支派，因此，相對於之前的詛咒（《申命記》27-28章）和上帝的責難（32章），“摩西遺祝”的插入不但起到了極大的緩和作用，而且將敘事

^① 如《申命記》33:16下半節直接引自《創世記》49:26下半節。

^② 在聖經中，“神人”還指代過像撒母耳、以利亞、以利沙等重要的先知（《撒母耳記上》9:7；《列王紀下》1:11-12；4:16等）。此外，它還可指代天使（《士師記》13:6）。

的基調轉向樂觀與盼望。

這一基調的轉向也體現在對摩西個人的評價上，《申命記》32章對摩西有負面的評價（48-52節），而“摩西遺祝（33章）”則強調他為“神人”，並以律法教導全體以色列人，對他既推崇又懷念，到了34章，則將摩西的地位推向極致（《申命記》34:10）。

因此，“摩西遺祝”對於《申命記》敘事基調的影響反映出被擄和回歸時期以色列群體的現實需要。如果說《申命記》27-32章解釋了亡國與被擄的原因，是對以色列慘痛歷史的回顧，那麼“摩西遺祝”則向被擄群體提供了信仰與民族身份的雙重答案，帶給他們巨大的鼓勵與盼望。

五、餘論

本文研究表明，“摩西遺祝”在被擄之前已經形成，且與申命運動有緊密的關係，這與“摩西之歌”十分相似。然而，不同於“摩西之歌”在約西亞王改革時期被編入《申命記》，“摩西遺祝”是直到被擄時期經過再加工之後才被編入的。如果說“摩西之歌”的編入旨在助力於約西亞的宗教改革，並警告當時猶大人吸取以色列亡國的教訓，那麼，“摩西遺祝”被編入《申命記》則回應了被擄時期以色列流放群體對自身身份、前途與民族信仰的探尋，是對構建中的申典歷史觀的強化。由此，本文的研究進一步驗證了《申命記》的編纂是一個經歷了不同的階段累積過程，它是以色列人在不同時期依據不同現實需要而對歷史文獻做出的選擇、加工與吸收。

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Craigie, Peter C. *The Book of Deuteronomy: The New International Commentary on the Old Testament*. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing Co., 1976.
- Fretheim, Terence E. *First and Second Kings*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999.
- Geoghegan, Jeffery C. "Until This Day and the Preexilic Redaction of the Deuteronomistic History," *Journal of Biblical Literature* 22, (2003): 201-227.
- Knohl, Israel. *The Sanctuary of Silence*. Philadelphia: Fortress Press, 1995.
- Laffey, Alice L. "Deuteronomistic Theology." In *An Introductory Dictionary of Theology and Religious Studies*. Edited by Orlando Espin and James B. Nickoloff, 337-338. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2007.
- Leuchter, Mark. "Why Is the Song of Moses in the Book of Deuteronomy," *Vetus Testamentum* 57, (2007): 297-306.
- Niditch, Susan. *Judges: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2008.
- Berlin, Adele and Brettler, Marc Zvi, eds. *The Jewish Study Bible*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Weinfeld, Moshe. *Deuteronomism and Deuteronomic School*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 約翰·德雷恩：《舊約概論》，許一新譯，北京：北京大學出版社，2004年。
[Drane, John. *Jiu yue gai lun* (Introducing the Old Testament). Translated by XU Yixin. Beijing: Peking University Press, 2004.]
- 馬克·史密斯：《探尋聖經上帝的多元起源》，載《比較經學》，游斌主編，北京：宗教文化出版社，2013年第1輯，第142-153頁。[Smith, Mark. "Search for Original of the Biblical God," *Journal of Comparative Scriptures* 1 (2013): 142-153.]
- 游斌：《聖書與聖民——古代以色列的歷史記憶與族群構建》，北京：宗教文化出版社，2011年。[YOU Bin. *Sheng shu yu sheng min: gu dai yi se lie de li shi ji yi yu zu qun gou jian* (Holy Book and Holy People: Historical Memory and Ethnic Construction in Ancient Israel). Beijing: Religious Culture Press, 2011.]