

# “摩西遗祝”诗歌的编纂与收录

——解读《申命记》33章

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

莫铮宜

MO Zhengyi

### 作者简介

莫铮宜，浙江越秀外国语学院英语学院副教授

### 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 This study further verifies that the compilation of Deuteronomy was a process of selecting, processing and absorbing historical documents in accordance with the needs of the Israelites in different periods.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

“摩西遗祝”是摩西在临终之前对以色列十二支派所作的祝福，它以诗歌的形式呈现，被记载在《申命记》第33章之中。当时以色列人即将进入迦南，实现上帝对亚伯拉罕承受土地的应许。如果说《申命记》32章是摩西以先知的身份对以色列人将来的遭遇发出预言，并警告他们要遵行律法的话，那么33章中，他则是以族长的身份对全体会众发出临终祝福。作为祝福对象，十二支派都是以单数的形式出现，犹如每个支派都是摩西的一个儿子，这是古希伯来祝福文体的一个典型特征。<sup>①</sup>这也解释了祝福中为何未提及摩西的两个儿子，因为他们是作为利未支派成员承受祝福的。

本文拟在前人研究的基础上对“摩西遗祝”作一解读，分析诗歌的结构与编排，通过对诗歌主题的研究来探讨诗歌的形成过程，结合被掳时期的处境来解释诗歌被编入《申命记》的原因，还将探讨诗歌被编入后所产生的作用。在此之上，本文试图揭示《申命记》编撰的实质。希望通过本文的研究，有助于读者能更深入地理解该诗歌。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> *The Jewish Study Bible*, ed. Adele Berlin and Marc Zvi Brettler (New York: Oxford University Press, 2004), 445.《创世记》49章中雅各对十二支派的临终祝福也以单数的形式出现。在“摩西遗祝”中，西缅支派未被提及，但如果将约瑟支派由玛拿西和以法莲两支派来代替（《创世记》48:5），那么仍旧是十二支派。

<sup>②</sup> 相关研究见: 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、诗歌的结构与诗节的编修

总体上，“摩西遗祝”由两部分构成，它是由一个前后呼应的框架（2-5节，26-29节）将祝福部分（6-25节）衬托在当中，形成希伯来文学独特的嵌入式结构：

2-5节 框架部分

6-25节 祝福部分

26-29节 框架部分

如果把框架的前后两部分（2-5节，26-29节）合起来就构成了一首完整的赞美诗，其主要内容是上帝作为神圣战士 (Divine Warrior) 在众天使的拥簇下，从南方的山地而来，他拯救以色列人，击败仇敌，并做了王。整体上，全诗也呈嵌入式结构：

2节           A：耶和华从南地降临前来争战

3-4节         B：耶和华对以色列民的保护与供应

5节           C：耶和华在耶书仑作王

26节         C'：没有谁像耶书仑的神

27-29节      B'：以色列的获胜与承受福分

29节         A'：以色列民是蒙神拯救的子民

这里，耶和华的降临是为要拯救以色列（2节与29节a），耶和华的保护与供应（3-4节）是以色列民得胜与福分（27-28节）的源头，而诗

---

“Erwägungen zum Rahmenpsalm von Deuteronomium 33,” in *Studies in Deuteronomy*, eds. García Martínez Florentino (Leiden: Brill, 1994), 281-288. 本文所引用的中文圣经出自圣经新译本（环球圣经公会有限公司，2005），所引用的希伯来原文出自马索拉抄本。[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).]



的中心是耶和华是以色列的王且是无可比拟的神（5节和26节）。<sup>①</sup>

有学者从音节的角度对这两部分作原文比较，发现它们的音节总数相等，节奏相同以及前后呼应，因而可以用相同的旋律来诵唱。<sup>②</sup>

研究诗歌的内容，可以发现框架中的一些诗节十分古老，但后来又经过了加工，而另外一些诗节则形成于较晚时期，表明框架部分的诗是经过了后来的编修而形成的。比如在框架的上半部分中，史密斯(Mark Smith)认为诗歌的第2节与《哈巴谷书》3:3-7一样都出自于《土师记》5:4和《诗篇》68:8-9部分，而后两者则很可能源自于一首非常古老的希伯来长诗。<sup>③</sup>但较之《土师记》5:4和《诗篇》68:8-9，“摩西遗祝”第2节有以下几个方面不同，表明编者在对它们继承的基础上对诗节作了加工。

首先，诗歌中的地名在“西珥”（Seier）和“西奈”（Sinai）的基础上，又增加了“巴兰”（Paran）；<sup>④</sup>其次，上帝以光的形式显

<sup>①</sup>事实上，框架的两部分也都是呈嵌入式结构：

2-3节c	A: 耶和华从南地降临前来争战
3节d	B: 耶和华向百姓传递教训
4节	B': 耶和华赐律法作为以色列的产业
5节	A': 耶和华在耶书仑作王
26节	A: 耶和华是无可比拟的神
27节a	B: 上帝是居所
27节b-28节	B': 上帝是战士
29a	A': 以色列是独特的选民

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

<sup>②</sup> Ibid.

<sup>③</sup> 马克·史密斯：《探寻圣经上帝的多元起源》，载《比较经学》，游斌主编，北京：宗教文化出版社，2013年第1辑，第142-153页。[Mark Smith, "Search for Original of the Biblical God," *Journal of Comparative Scriptures* 1 (2013): 142-153.]

<sup>④</sup> 西珥位于迦南地的东南部，最早的居民是何利人，后来他们被以扫的后代以东人所取代（《申命记》12: 12），所以“西珥”又称为“以东”，这两个名称指代同一个地方，它位于现在的西奈半岛东北部和阿拉伯半岛西北部。古代，人们对这一地域的概念比较模糊，比如将西奈的东北部称为阿拉伯（《加拉太书》4:25）。而巴兰山则位于西奈半岛东北部的沙漠地区，大致与以东地相邻，显然不论西珥、以东、巴兰显示的都是耶和华和西奈地区的关联。从以色列的地理位置看，这些地区都是处于南地(Southland)。巴兰的名称也出现在成书较晚的《哈巴谷书》(3:3)中，表明诗节被作了修订，见Ibid., 149, 156.

现；<sup>①</sup>再次，上帝的名字由第二人称变为第三人称。此外，《士师记》5:4中的“以东”地不再被提及，暗示出以色列人对“以东”的负面态度，也表明诗中第2节是后来经过修订的。最后，第2节中称耶和華从西奈山而非何烈山（Horeb）而来，也暗示此处后来经过加工，因为早期的经文都称上帝的山为西奈山，而《申命记》则大多称为何烈山。<sup>②</sup>

此外，框架诗歌加工的痕迹还体现在主题的变化中。诗歌原先的主题是耶和華作为神圣战士战胜外族众神，但诗歌的第4节却将之转变成摩西教导百姓律法，这表明第4节应该是后来融入的。诗歌第5节则出现“耶和華作王”的主题，“作王”的观念在被掳时期才形成且一直延续到回归之后，它是对亡国遭流放的以色列人的处境与身份的一种能动解释，在《诗篇》卷四中尤为突出。<sup>③</sup>这也表明第5节也是后来编入的。

框架中的下半部分（26-29节）表达出两个重点，其一，耶和華是无可比拟的超越之神，结合“摩西之歌”（申32:39），诗歌第26节的表述则更加清晰。<sup>④</sup>由此推出第二点，以色列作为选民也是无可比拟的（29节），上帝亲自来拯救以色列，消灭外族的偶像，这一点可以结合《申命记》32:40-43来理解。事实上，历史上以色列人的耶

<sup>①</sup> 相比之下，《士师记》5:4和《诗篇》68:8-9上帝的显现伴随着地震与大雨。

<sup>②</sup> 《妥拉》中称上帝的山为西奈山的经文如《出埃及记》19-20章，《利未记》25:1，《民数记》10:12等。

<sup>③</sup> 在古代西亚文化中，神明登基作王是有非常古老的传统，如迦南的巴力（Baal），在战胜了海神Yamm与死神Mot之后，被称为宇宙之王，在巴比伦的新年仪式上，人们也欢庆Marduk神登基作王。圣经中的一些诗歌尤其是《诗篇》运用了与西亚神话非常接近的术语系统来颂赞耶和華為王，一般认为，是对西亚神话的借用与改造，参见John Collins对Sigmund Mowinkel在*The Psalms in Israel Worship*中庆祝耶和華為王的节期背景的分析，John Collins, *Introduction to the Hebrew Bible* (Fortress: Minneapolis, 2004), 464. Erich Zenger and Nobert Lohfink, *The God of Israel and the Nations: Studies in Israel and the Psalms* (Collegeville: Liturgical Press, 2000), Ch6.

<sup>④</sup> 《申命记》32:29中“除我以外，并没有别的神”的原文为：וַאֲנִי אֱלֹהִים עֲמָדִי，字面意思为：没有别神能与我并列，因此它应当被理解为耶和華在众神之上。

和华一神崇拜是在犹大王国晚期随着申命运动展开而开始形成的。因而，诗歌的这一部分具有王国晚期的印迹，是后来编入的。

在祝福部分中，十二支派的排列以正室拉结和婢女辟拉所生之子为中心，呈现出两组嵌入式结构：

吕便、犹大、利未 (利亚之子)	迦得 (悉帕之子)
约瑟、便雅悯 (拉结之子)	但、拿弗他利 (辟拉之子)
西布伦、以萨迦 (利亚之子)	亚设 (悉帕之子)

同样，祝福部分中的诗歌主体形成年代十分古老，很可能取自摩西祝福的原始材料。在此基础上，编者又从其它的诗歌中融入了片段，通过“律法”和“拯救”的双重主线，将祝福部分与框架部分有机整合在一起。由此表明，祝福部分的诗歌也是经过后来的编修而成的。

祝福部分诗歌主体具有鲜明的北国传统特征，比如，它通过对作为宗教领袖的利未支派的长篇叙述（8-11节）来强调西奈之约与律法（9、10、21节），同时也突出了祭司元素（8、10节）。对北国传统的强调还体现在对作为政治领袖的约瑟支派的最长篇叙述（13-17节），这一支派以以法莲为首，成为早期以色列各支派共同体的核

---

<sup>①</sup> 有学者对出土的死海古卷4Q Deut 残片10部分（《申命记》33：8-20）作了研究，也认为此部分是由不同时期的诗歌片段编集而成的，见Julie A. Duncan, “New Reading for the Blessing of Moses from Qumran,” *Journal of Biblical Literature* 114 (1995): 273-290.

心。<sup>①</sup> 相比之下, 诗歌并未提及耶路撒冷, 也未显示出锡安传统的迹象, 对于犹大支派的叙述则十分简单, 其中, “(愿上帝) 领他(犹大) 归回自己的族人那里”(7节) 似乎是从北方众支派的角度而言的, 而对西缅支派的祝福则完全没有提及。<sup>②</sup> 此外, 北国传统的特征还体现在以色列对迦南地的承袭上(20-21节; 22-24节)。

诗歌的后半部分尤其是19节和21节则明显编入了其它诗歌的片段。从内容上看, 19节上半句跟对西布伦和以萨迦两支派的祝福并无关联, 21节下半句跟对迦得支派的祝福也没有关联, 但这两节加入则通过两条主线把框架部分与祝福部分连接起来。第一条主线是“律法”, 诗歌第4节讲到摩西将律法传给以色列人, 第9、10节提及作为祭司的利未人承袭摩西的这一职务, 继续教导律法, 第19节上半句提到“献上公义的祭”则是对律法内容的实践, 第21节下半句则再次提到实施律法。<sup>③</sup> 如果说“律法”的主线是明显的, 那么第二条“拯救”的主线则是隐含的。其中19节上半句中万民被召聚到山上, “献

---

<sup>①</sup> 早期以色列共同体以以法莲为核心, 玛拿西、基列、便雅悯、玛吉、挪巴等为成员。《士师记》中的大部分士师也都与此共同体相关, 如底波拉是以法莲人, 以笏是便雅悯人, 基甸是玛拿西人, 陀拉住在并死后葬在以法莲山地, 押顿死后也葬于以法莲。在所罗门死后的南北国分裂中, 挑头与南国犹太支派分离的是以法莲支派的耶罗波安, 分裂后北国命名为“以色列”。而这一名称在先知们的预言诗体中, 常被以以法莲来代称, 见游斌: 《圣书与圣民——古代以色列的历史记忆与族群构建》, 北京: 宗教文化出版社, 2011年, 第218页。[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.]

<sup>②</sup> Block认为西缅支派分的地在犹大支派之中, 因此没有给该支派祝福。更为重要的是, 西缅与利未用诡计杀害示剑人(《创世记》34:25)和在巴力比珥拜偶像的罪(《民数记》25: 6-15), 也是该支派失去祝福的重要原因, 见Daniel I. Block, “Deuteronomy,” in *The NIV Application Commentary*, ed. Ninva C. Hays (Grand Rapids: Zondervan, 2012), 787. 相比之下, 利未虽参与杀害示剑人的罪行, 但利未祭司亚伦的孙子非尼哈在巴力比珥的正确行为以及利未人遵行摩西的话除灭拜金牛犊的以色列人的行动(《出埃及记》32:28)使得他们蒙受上帝的祝福, 见Mary Douglas, *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers* (Sheffield: JSOT Press, 1993), 193-195, 203-207.

<sup>③</sup> 21节原文含义不明确, 但下半节的确提到了“施行与以色列有关的典章”。

上公的祭”也可理解为“为拯救献上感恩的祭”。<sup>①</sup> 同样，也可将21节下半句理解为“就是上帝所行的拯救，对以色列所发的救恩”。若将这两部分合起来，就变成：

他们要将万民召到山上来，  
在那里为拯救献上感恩祭，  
就是上帝所行的拯救，  
对以色列所发的救恩。<sup>②</sup>

如果再将这部分与第5节、第26节、第27节和第29节内容串联起来，就可以读出完整的含义：

第5节：                  当以色列的首领一同会合的时候  
                                上帝就在耶书仑作王了。<sup>③</sup>

第19节上半句：他们要将万民召到山上来，  
                                在那里为拯救献上感恩的祭。

第21节下半句：就是上帝所行的拯救，  
                                对以色列所发的救恩。

<sup>①</sup> 19节上半句中的“万民”既可以指以色列所有支派，也可以指其他各民族，“召”（yqr'w）一词原指召聚公众参加一个公共仪式，在《撒母耳记上》9:13, 24;《列王纪下》10:19-20也可以见到这个词，这里并未指明是在那座山上献祭。而“公义”（sdq）一词也可以理解为“拯救”（sdqh），见BDB, p. 842, 在圣经的平行重复表述中，sdq常以另一种形式sdqh出现，如《诗篇》4:2中的'lby sdqy 对应《诗篇》18:47中的'lby ysy。因此“献上公义的祭”也可以理解为“为拯救献上感恩的祭”。同样，21节下半句中的“公义”一词也可以理解为“拯救”，而“典章”（mšptym）原意为“审判”，引申出“公平”之意，因此Seeligman将它翻译成：.....acts of deliverance that the Lord has performed for Israel 也是可以接受的，见Z. Weismann, "A Connecting Link in an Old Hymn: Deuteronomy XXXIII 19A, 21B," in *Vetus Testamentum*, Vol. XXVIII, Fasc.3, 365-367.

<sup>②</sup> 如果把《士师记》5:11中的“公义”（sdq）理解成“拯救”或者“救恩”（sdqh），我们就可以见到相似的解读：

“在那里，人要述说耶和华所行的拯救，  
对以色列战士所发的救恩。”  
זְדוּקוֹת פְּרוּנוּ בִּישְׂרָאֵל

<sup>③</sup> 按照古希伯来诗歌平行重复的表达手法，第5节中“以色列的各支派”应该被理解为“以色列的众领袖”，这样与前半句“人民的众首领”，相呼应，同时，19节上半句中的“他们”也明确了，是指众首领，见Z. Weismann, *Vetus Testamentum*, Vol. XXVIII, Fasc.3, 365-367.

第26节下半句：上帝乘驾诸天来帮助（拯救）你（以色列）。

第27节下半句：他在你（以色列）面前赶出仇敌。

第29节下半句：他是帮助（拯救）你（以色列）的盾牌，他是你（以色列）的威严，你的仇敌必向你屈服。

目前已无法查证这些被加入诗歌片段的确切来源，但“律法”和“拯救”的主题显然跟出埃及传统密切相关。

综上所述，“摩西遗祝”中来自不同历史时期的诗歌片段被编修在一起，并以希伯来文学独特的嵌入式结构呈现，这些诗歌片段出自最早期的古老诗歌、较早期的出埃及传统、稍后的北国传统、较晚的申命运动传统和更晚的被掳时期，而“律法”和“拯救”的两条主线则将诗歌的框架和祝福部分整合为一体。

## 二、诗歌的主题与诗歌的形成

在此部分中，本文将结合原文来揭示“摩西遗祝”要表达的重要主题，并将这些主题与申命运动的神学主题相比较，以此对诗歌的形成作一研究。总结“摩西遗祝”，可以发现诗歌表达出以下几个重要的神学主题：

### 1. 耶和华的超越性与至高性：

（2节）他说：“耶和华从西奈而来，从西珥光照他们，从巴兰山射出光辉，在千万圣者中来临，从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

“在千万圣者中”原文 **קדש מרבבת** 未有确解，中文和合本译为“从万万圣者中”，撒玛利亚五经、七十士译本和其它古译本译为“有万万圣者一起”。这里的“圣者”应是指众天使，整句话意指上帝在千万天使的簇拥下降临，因而他是“在千万天使之上的那一位

神”，从中暗示出耶和华的超越性。<sup>①</sup>

(26节)没有人像耶书仑的神，为了帮助你，他乘驾诸天，在他的威严中，他腾空行云。

אין כאל ישרון רכב שמים בעזרך ובנאותו שחקים

原文אין的意思是“没有谁”，单从此句来看，这里可以译为“没有人”或“没有神”像耶书仑的神，但结合诗歌的上下文判断，译为“没有神像耶书仑的神”更符合原文的含义。由此，耶和华的超越性与至高性得到最明显地表达。

(27节)亘古的神是你的居所；他永久的膀臂在你以下。他把仇敌从你面前赶出去，他发令说：“毁灭吧！”

מענה אלהי קדם ומתחת זרעת עולם ויגרש מפניך אויב ויאמר השמד

这里的“仇敌”אויב也可以理解为“其他诸神”，上帝战胜诸神并将它们赶走，显示出他超乎众神的能力。

(29节)以色列啊，你是有福的；有谁像你呢？你这蒙耶和华拯救的子民，他是帮助你的盾牌，他是你威严的刀剑。你的仇敌必向你屈服；你必践踏他们的背脊。

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

איביך לך ואתה על במותימו תדרך

29节中的“背脊”的原文是במותימו，意为“众邱坛”，因而这里的原意为：你必践踏在他们的众邱坛上。邱坛是迦南的各族用来祭拜他们神明的地方，以色列人践踏他们的邱坛，表明迦南的众神都不堪一击，唯有耶和华才是真神。

<sup>①</sup> 在迦南的乌加里特文献中当诸神在天上开会时，由主神（被称为“埃尔”El或“至高者”Most High）主持会议。后来以色列人借用“埃尔”（El）来指代耶和华上帝（如《创世记》14:18-22；《民数记》24:16；《诗篇》46:5；47:3），有时也称他为“至高者”或“磐石”（如《申命记》32:4；8；《诗篇》78:35）。马索拉抄本逐渐将主神“埃尔”（El）主持诸神聚会转换成耶和华上帝召集众天使召开天庭会议，从而将迦南文献中的多神信仰逐渐转变成以色列的独一神信仰（monotheism），见*The Jewish Study Bible*, eds. Adele Berlin and Marc Zvi Brettler (New York: Oxford University Press, 2004), 441.

2. 与外族神争战：26-27节；29节

3. 集中敬拜：（10节下）他们要把香焚在你面前，把全牲的燔祭献在你的祭坛上。

ישמו קטורה באפך וכליל על מזבחך

这里，“祭坛”的原文מזבח是单数，在北国传统中也许并非强调只能在一个地方献祭，但后来诗歌的编撰者可能以此来强调统一敬拜的观念。

4. 出埃及传统、圣约与拣选以色列：2-5节；4-29节

2节（3节）他实在爱人民，他的众圣者都在你的手里；他们坐在你的脚前，各自领受你的话。

אף חבב עמים כל קדשיו בידך והם תכו לרגלך ישא מדברתך

（4节）摩西把律法吩咐我们，作为雅各会众的基业。（5节）人民的众首领，以色列的各支派，一同会合的时候，耶和华就在耶书仑作王了。（8节上）论到利未，他说：“耶和华啊，愿你的土明和乌陵属于倚靠你的利未人……”

从2-5节来看，这里的背景明显是在出埃及后的旷野。而4-25节、28-29节则是对以色列作为选民的最详细表述。

5. 律法的教导与实践：4节；（10节上）他们要把你的典章教训雅各，把你的律法教训以色列……

6. 承袭应许之地：（22节）论到但，他说：“但是只幼狮，从巴珊跳出来。”（23节）论到拿弗他利，他说：“拿弗他利啊，你饱受恩宠，满得耶和华的福，可以取得西方和南方为业。”（28节）所以以色列可以安然居住，雅各的本源，独处在产五谷新酒之地；他的天也滴下甘露。（29节）

7. 获胜与得福：（7节）论到犹大，他这样说：“耶和华啊，求你垂听犹大的声音，领他归回自己的族人那里；他曾用手为自己奋斗，愿你帮助他抵挡仇敌。”（11节）耶和华啊，求你赐福他的能力，悦纳他手中的作为；那些起来攻击他和恨他的人，愿你刺透他们的腰，使他们不能再起来。”



## 8. 耶和化作王：5节

如果将以上主题与申命运动的神学主题作一比较，就会发现极其有趣的结果。公元前8至公元前6世纪发生在南国犹大的申命运动是一场以宗教改革为主导的深刻变革，它在约西亚王执政期间达到了顶峰。申命运动主要包含以下几方面的内容：更新以色列民与上帝之间的圣约，净化并集中对耶和华的崇拜，遵守安息日和逾越节等节期。此外，申命运动的另一个重要成果是第一申典历史（Dtr1）的编撰，对被掳之前的以色列历史作了基础性编修。<sup>①</sup>

温菲尔德（Moshe Weinfeld）对申命运动作了概况，认为它具有以下几个神学主题<sup>②</sup>：

1. 独一神崇拜
2. 反对外邦偶像
3. 净化、集中对耶和华的崇拜
4. 出埃及传统、圣约和对以色列拣选
5. 对圣约的持守与对律法的遵行
6. 承袭土地
7. 获胜与得福
8. 上帝拣选大卫王室
9. 申典预言的应验

如果将“摩西遗祝”的主题与申命运动的神学主题相比较，就会发现除了8和9外，两者几乎完全一致。其中，“上帝拣选大卫王室”在“摩西遗祝”中变成了耶和华亲自作以色列的王，而申命运动主题中的“申典预言的应验”在“摩西遗祝”中并未出现。

---

<sup>①</sup> 这一基础性编修包括了从《申命记》《约书亚记》《士师记》《撒母耳记》到《列王纪》各卷书，当然这些书卷还未完全成型，比如《申命记》的结尾应该只到32章结束，见本文第三部分的分析。

<sup>②</sup> Moshe Weinfeld, *Deuteronomic and Deuteronomic School* (Oxford: Clarendon Press, 1972), 1.

有学者认为“摩西遗祝”源自E底本，大致形成于公元前11至公元前9世纪，因而早于申命运动，并推测申命运动继承了“摩西遗祝”中的神学观念。<sup>①</sup>对此，本文则倾向于相反的观点，即“摩西遗祝”是伴随着申命运动而逐渐形成的，前者深受后者的影响。理由如下，其一，“摩西遗祝”中表达出众多关键主题与申命运动的主题相一致，因而更有理由相信该诗歌的创作是一场长期、大规模宗教改革的结果，而这场宗教改革的关键部分如独一神崇拜、以色列选民的身份、净化与集中崇拜和逾越节等节期庆贺等都能直接在申命法典中找到依据。<sup>②</sup>其二，申命运动的一个重要结果是遵守逾越节，这表明它不是像锡安神学那样将历史的黄金记忆定在大卫王朝的荣耀时期，而是指向出埃及事件，追念耶和华对以色列为奴处境中逃离的拯救，而“摩西遗祝”恰恰表现了出埃及这一背景。尽管诗歌中未对场景作明确说明，但它显然是在出埃及后的旷野，并且对耶和华的拯救有形象的描述，因而“摩西遗祝”很可能是守逾越节的产物，而且该诗歌形成后极有可能在当时的节期庆贺上被诵唱。<sup>③</sup>

据此，本文认为“摩西遗祝”在犹大王国的晚期已经基本形成<sup>④</sup>，而且诗歌应该是由申命运动的重要参与者利未人所编纂，或他们至少

---

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

<sup>②</sup> 见《申命记》12:5-7; 13:2-3; 13-15; 14:2; 16:1-17和26:18-19等。

<sup>③</sup> “摩西遗祝”与以色列人的节期庆祝的关系的探讨，见Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy: The New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing Co., 1976), 391.

<sup>④</sup> 对于诗歌形成的年代，学者们有不同的观点，如Cross和Freedman研究了诗歌的撰写特点，诗歌的风格与结构，认为它形成于约公元前11世纪，见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以诗歌中十二支派的观念认为它应形成于统一王国之前，见Daniel I. Block, “Deuteronomy,” in *The NIV Application Commentary*, ed. Ninvac Kindle (Grand Radips: Zondervan, 2012), 804. 而Clements则认为诗歌最早可能形成于统一王国时期，见Ronald E. Clements, “Deuteronomy,” in *The New Interpreter's Bible*, vol.2 (Nashville: Abingdon Press, 1994), 534.

是诗歌编纂的重要成员。<sup>①</sup>编者以申命运动神学主题为基础，将祝福部分插入到框架之中，前者是在北国传统的基础上融入了出埃及传统中的律法与拯救的主题，后者则包含了争战与拯救、耶和华一神信仰、律法的教导和选民等观念，这是诗歌形成的第一阶段。其中诗歌第5节下半节还未有“耶和华作王的”观念，原本很可能是“……耶和华就在耶书仑作神了”，结合2-4节来看，它强调的是神人之间圣约的关系，这一表述也与第26节“……耶书仑的神”相符合。在接下来的被掳时期，随着另一个重要主题“耶和华作王”被添加进诗歌中，第5节下半节转变成“……耶和华就在耶书仑作王了”。被掳时期以色列群体没有自己的国家与君王，无法从政治上来重构自己的身份，因此“耶和华为王”的观念逐渐形成并越来越强烈，<sup>②</sup>它被追溯成以色列人古老神治体制的历史渊源，而被掳群体和回归群体都是对这一古老神治体制的归真与效仿。此外，“耶和华作王”也带来了一种对弥赛亚式的复兴的期盼，这一相关表述也出现在《以赛亚书》43:15和《以西结书》20:33，而第二以赛亚和以西结都是被掳中后期弥赛亚主义的重要预言者。这是诗歌形成的第二阶段。至此，整首诗歌编纂完成。

### 三、诗歌编入《申命记》的背景

那么“摩西遗祝”完成后是如何被编入《申命记》的？这是本文接下来探讨的内容。“摩西遗祝”与“摩西之歌”（《申命记》32:1-47）分别位于《申命记》的32章与33章，看似前后相连，但学

<sup>①</sup> 诗歌中鲜明的北国传统以及对律法与拯救的强调表明，该诗歌与利未人紧密相关，这些利未人是在北国以色列灭亡之后，逃亡到南国犹大的，他们也将北国传统带到了犹大，在约西亚王的改革中，他们起到了重要作用。有关利未人与申命运动的相关探讨参见Jeffery C. Geoghegan, “Until This Day and the Preexilic Redaction of the Deuteronomistic History,” *Journal of Biblical Literature* 22 (2003): 201-227.

<sup>②</sup> 这一时期，先知们开始在以色列被掳群体中宣扬“耶和华为王”的信息，圣经见《以赛亚书》43:15；44:6；52:7，《以西结书》20:33，而第二以赛亚和以西结都预言弥赛亚来临的重要先知。

界对于它们被编入《申命记》的时间看法不一，<sup>①</sup> 本文认为这两首诗歌是在不同时期不同背景下被编入《申命记》中的。

事实上，作为正典的《申命记》是经过历史上长期编修后的产物。一般认为，最早形成的是由12章—26章构成的“申命法典”（Deuteronomistic Code），它可能来源于古老的北部支派联盟的“圣约更新”传统。当北国以色列灭亡之后，这一传统被逃亡的祭司和利未人带到了南国犹大，并与南国传统相融合。

在公元前621年约西亚王的改革中，申命法典作为宗教复兴纲领起到了重要作用。在此次改革中，“摩西之歌”被加入到申命记文献中，成为当时《申命记》的结尾，这很可能是被掳之前的《申命记》版本。<sup>②</sup> 最明显的证据来自圣经内部，《申命记》31：24-26表明“摩西之歌”是作为摩西的遗言写在律法书结尾，被放置于约柜旁边。而恰恰是这一卷律法书在后来的圣殿中被约西亚王“发现”（《列王纪下》22：8-13）。这也是圣经中唯一一处将摩西与约西亚相联系的地方。许多学者认为这是约西亚改革之际，将由利未人加工后的“摩西之歌”编入《申命记》作为该书的结尾，并制造了这样一种“巧合”，目的是为其推行的改革找到权威性的支持。<sup>③</sup>

“摩西之歌”应该到《申命记》32：47结束，其中45-47节对应了32：30。而《申命记》32：48—52是上帝预言摩西将上尼波山，眺

---

<sup>①</sup> 参Mark Leuchter的综述，“Why Is The Song of Moses in the Book of Deuteronomy,” in *Vetus Testamentum* 57 (2007): 297-306. 另参Steven Schweizer, “Deuteronomy 32 and 33 as Proto-Deuteronomistic Texts,” in *Proceeding EGL & MBS* 22 (2002): 79-91.

<sup>②</sup> Frank Moore Cross 推测，最早版本的《申命记》是在申命法典的基础上经过约西亚的改革而形成的产物，它成为申典第一历史（Dtr1）的一部分。此后到公元前6世纪中叶，流放到巴比伦的犹太知识精英又对早期版本进行了修订和完善，从而形成了新版的《申命记》，成为第二申典历史（Dtr2）的一部分，见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.

<sup>③</sup> Leuchter 认为“摩西之歌”是被掳前的作品，理由为：1. 摩西之歌的序言和结论部分的叙事完全用被掳前完成的申命记主体（1-28章）的写法来写成。2. 它因与妥拉等同而被放入约柜，留下日后被约西亚发现的伏笔。大多数学者同意把约西亚、摩西和他们

望迦南全地，最后死在山上。34:1-8则叙述了此预言实现的经过。因而，从内容上来看，两者直接相联，本是一体。从叙述特征来看，这两者与《民数记》20:24-25；27:12-14一样都解释了摩西、亚伦临终前不能进入迦南的原因，《申命记》34:8讲到以色列人为摩西去世哀哭三十天，这与《民数记》20:29百姓为亚伦去世哀哭三十天一致。由于《民数记》20章与27章都属于P底本，因此有理由认为《申命记》32:48-52和34:1-8也应该是P底本，确切地说应该是第二P底本（Secondly Priestly），形成于被掳时期，属于新版《申命记》部分，由被掳群体中的祭司阶层所编订。<sup>①</sup>

二人相关的文本连在一起的线索，表明诗歌收入进《申命记》的时间应在约西亚时期。3.《申命记》4:1-10是被掳后才编入的，它明显地提到“摩西之歌”，却未提到33章，表明“摩西之歌”在被掳之前已编入。4.约西亚时期，先知运动得以合法化，先知们在约西亚的支持下从历史上寻找先知传统与权威，而摩西则是最合适的对象，见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”明显具有强烈地批判所罗门王的倾向，Sweeney指出这一倾向是约西亚时期申命记文献的一个重要特征。与之相反，被掳时期申命史家则将批判的矛头指向玛拿西而非所罗门，见Marvin A. Sweeney, “The Critique of Solomon in the Preexilic Edition of the Deuteronomistic History,” *Journal of Biblical Literature* 114 (1995): 607-622. 从文风上来看，约西亚时期的表达风格深受北方亚述帝国文风的影响，“摩西之歌”作为一种告别式演说也是受到同时期亚述帝国的影响，见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”的主要编订者的观点，见Jeffrey Geoghegan, “Until This Day and the Preexilic Redaction of the Deuteronomistic History,” *Journal of Biblical Literature* 122 (2003): 224-227.

<sup>①</sup> P底本一般包括《利未记》的全部，《创世记》《出埃及记》和《民数记》的部分，它提供了五经年代次序的框架，主要关注祭祀及其相关事务、礼仪律法、圣地和家谱等，见Andrew D. H. Mayes, *Deuteronomy* (NCBC; Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 394; Eduard Nielsen, *Deuteronomium* (HAT I/6; Tubingen: Mohr, 1995), 285. 这里的第二P底本是一个广义上的概念，它是由一个或一群作者在参照原先P底本传统的基础上，融合申典历史的要素，经过再编修而形成新的文本，见Lothar Peritt, “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.

如果说《申命记》32:48-52; 34:1-18大约是在被掳时期的中期被编入申命记文献<sup>①</sup>,那么作为一首经过编纂成形的诗歌,“摩西遗祝”应该是在被掳时期的中晚期被插入到32:48-52与34:1-8之间,形成现在这样的格局。之后,在更晚的时候,34:9-12被加入成为《申命记》最终的结尾。

犹太亡国之后,以色列人被掳到巴比伦,长期处于异族的统治与压制之下,他们的境况与曾在埃及当奴隶的祖先们很相似,面临着信仰与身份的双重困境。在此背景下,被掳群体中的祭司、王族后裔等知识精英受申命运动传统的影响,在承袭第一申典历史(Dtr1)的基础上对它作了拓展,从而编纂了第二申典历史(Dtr2),构建了申典历史观。<sup>②</sup>一方面,申典历史观重申了对耶和华的一神信仰和以色列选民的身份,并以上帝与以色列的“有条件之约”取代了大卫王朝的“无条件之约”,将亡国与被掳的原因归咎为以色列人的背约与负罪。<sup>③</sup>另一方面,它也将以色列的复兴和重建的希望寄托于圣约之民的悔罪,等待上帝的赦免与怜悯,并重新赐恩。因而,申典历史观不仅仅是以特定的神学观来叙述和揭示历史,它更是对以色列民族将来的展望与期

---

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

<sup>②</sup> 也有观点认为是未遭流放的居留群体编订了申典历史,参Martin Noth与E. Janssen的观点,见Peter Ackroyd, *Exile and Restoration: A study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.* (London: SCM, 1968), 65-67. 但由于祭司等知识精英都遭流放,他们是记叙和解释宗教与历史的主要人员,相比之下,未遭流放的是最下层的穷人(《列王纪下》24:14),因此申典历史更有可能是在巴比伦被编纂的。圣经文本本身也带有强烈的流放经验,表明其源于流放群体,如《申命记》4:25-28; 30:1-8等。

<sup>③</sup> 申典历史观最终确定了这样一个命题:如果以色列人信从上帝,就会蒙受祝福,如果背约,崇拜别神就会受到惩罚。但如果以色列悔改,重续圣约,上帝就会赦免他们并施行拯救,因为上帝总不会遗弃以色列。以色列人最终选择信从上帝,保守圣约,并将其作为万世不易的信仰准则,见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.

盼。<sup>①</sup> 它解除了处于困境中的以色列人的疑惑，带来了安慰与鼓舞，他们可以藉此找到民族渡过灭厄，走向复兴的道路。由此，这一历史观成为了以色列主流信仰的共同基础。

由于申典历史观的构建是在继承申命运动传统的基础上展开的，而“摩西遗祝”又是申命运动的产物，因而它被编入《申命记》无疑强化了申典历史观。诗歌中的一些语言不是十分明确，如对敌人的身份以及耶和華与敌人交战的背景就没有清楚的交代，这表明编者的目的并非是要叙述某一特定的历史场景；相反，编者有意将之模糊化，抽象化，旨在突出以下三个主题：一位神、一个民族、一种信仰。一方面，这三个主题是从具体的历史事件中总结出来的；另一方面，这些主题一旦确立，则又超越了特定的历史背景，而成为以色列会众不断重复的记忆对象。因此，“摩西遗祝”并不是个体信仰经验的表达，而是以色列人在集体崇拜中通过不断地诵唱来体验原初的信仰内涵，唤醒并重构一种共同的身份意识，从而带来对将来的盼望，这对于久居被掳之地的他们犹为重要。<sup>②</sup>

#### 四、诗歌的作用

“摩西遗祝”被插入到《申命记》32:48-52与34:1-8之间起到了

---

<sup>①</sup> 如果说Martin Noth只是把申典历史观看作对以色列历史的解释，那么后来这一观点则得到了进一步发展，即对未来的展望。因为古代以色列人并非像今人一般只对历史表示好奇，他们更关心的是当下的处境，从对过去的解释中找到当下如何生活的答案，见约翰·德雷恩：《旧约概论》，许一新译，北京：北京大学出版社，2004年，第85页。[John Drane, *Jiu yue gai lun* (Introducing the Old Testament), trans. XU Yixin (Beijing: Peking University Press, 2004). 85] 当然对未来的展望也是渐进发展的，如《列王纪下》的25:27-30这段闪烁着微弱之光的插曲表明上帝并未忘记“大卫之约”，暗示出以色列人对回归与重建的朦胧盼望。而《申命记》4:31；30:4-5；《列王纪下》8:23-24；47-50则明确指出了实现这一盼望的前提。随着巴比伦被波斯消灭，这一盼望也越来越强烈。

<sup>②</sup> 就如《诗篇》中许多大卫的诗歌并不是要表达大卫个人的信仰情感，而是作为全体以色列人的信仰表达。对于流放时期散居于西亚各地的以色列人来说，他们已无圣殿可进行崇拜，因而只能在犹太会堂中诵读律法、祷告和唱诗，笔者注。

如下几个作用：首先，诗歌使得《申命记》的结尾与《创世记》的结尾相呼应，从而使得《妥拉》在叙述上形成一种对称，来突出犹太信仰中律法的核心主题。《申命记》倒数第二章记述了摩西临终前对以色列十二支派的祝福，这与《创世记》倒数第二章雅各对十二支派的临终祝福相对应。这两个祝福的一个重要目的在于促进以色列众支派的联合，布鲁格曼（Walter Brueggemann）认为“摩西遗祝”是被掳群体中的祭司等精英阶层借摩西之口发声，旨在提高被掳群体凝聚力，同时也使自己获得影响力。<sup>①</sup> 在《申命记》结尾，摩西去世，以色列人未进入应许之地，这与《创世记》结束时，雅各去世，以色列人停留在埃及未得返回迦南地相对应。进而推之，《申命记》中摩西临终前眺望迦南全景，却未能亲身进入，这对应了《创世记》中的亚伯拉罕，后者虽然举目四顾看见整个迦南（《创世记》13:14-17），但也没能亲眼见到其后裔得到此地。<sup>②</sup> 由此，《妥拉》的第一卷和第五卷在结尾时遥相呼应，形成叙述上的对称。

这种对称旨在突出犹太信仰中律法的主题。《妥拉》并未把以色列人获得土地作为叙事的结尾，而是在对“应许之地”的期待中结束。这样的编订正反映出被掳时期人民重归故土，得地为业的盼望。但另一方面，被掳的现实境遇使得他们不再将民族信仰与身份维系于土地之上。因而，《妥拉》这样的结尾传递出如下的信息：犹太信仰的核心已经从获得土地转向了对上帝律法的遵行。<sup>③</sup> 在此意义上，“摩西遗祝”的编入增强了《申命记》中独特的圣约的概念，它以爱为基础，以祝福和诅咒为预设，并将其一系列律法连接起来。这种复合的圣约观成为此后经卷最明显的主旨，它不但主导了这些经卷历史叙述的展开，而且解释这些历史的成败，从而形成一种强大而清晰的

<sup>①</sup> Walter Brueggemann, *Genesis* (Atlanta: John Knox Press, 1982), 365.

<sup>②</sup> 亚伯拉罕死后被葬在他曾向赫人购买的一块地中（《创世记》25:7-10）。

<sup>③</sup> 这一点从“摩西遗祝”诗歌本身也有体现，其中第四节摩西把法律教导给以色列会众，笔者注。



史观。

其次，圣经编者透过“摩西遗祝”中对摩西的高度评价，赋予《申命记》更高的权威性。摩西临终前以族长和民族领袖的身份给以色列众支派祝福，就如以色列先祖雅各在临终之前为全体以色列人祝福一样，甚至“摩西遗祝”中有的祝词直接来源于雅各的祝福。<sup>①</sup>此外，圣经编者还给予了诗歌作者摩西“神人”（**שׂוֹאֵי הָאֱלֹהִים**）的称号，这一称号在《妥拉》中仅出现过一次。这个词是对重要先知的一种称呼，带有上帝的权威。<sup>②</sup>这里用在摩西身上使人想起这位以色列历史上最重要的先知在上帝拯救他的选民及颁布律法上无可取代的地位。

在《申命记》中，“摩西遗祝”被放在“摩西之歌”之后并非巧合，在《撒母耳记中》，圣经编者用同样的安排来记述大卫的临终之言，以他的一首诗（《撒母耳记下》22章）和他带祝福性的预言诗（《撒母耳记下》23:1-7）来完成。由此，我们可以发现在以色列历史中“雅各（以色列先祖）——摩西（最重要的先知）——大卫（最伟大的君王）”这一主轴，也使得《申命记》上承先祖叙事，下沿王国历史，起到了承上启下的重要作用。

最后，《申命记》32章之后加入“摩西遗祝”，使得叙事的基调重新回到祝福和应许中去，也使得整个《妥拉》叙事在充满盼望中结束。其中，《申命记》31章是上帝借摩西之口对以色列人发出的责难与警示，它以叙述体的形式呈现，32章则是以诗歌的形式对31章重述，这是一种典型的希伯来文学表现手法（另见如《士师记》4、5章）。而33章则是摩西对以色列的祝福，且祝福惠及每一支派，因此，相对于之前的诅咒（《申命记》27-28章）和上帝的责难（32章），“摩西遗祝”的插入不但起到了极大的缓和作用，而且将叙事

<sup>①</sup> 如《申命记》33:16下半节直接引自《创世记》49:26下半节。

<sup>②</sup> 在圣经中，“神人”还指代过像撒母耳、以利亚、以利沙等重要的先知（《撒母耳记上》9:7；《列王纪下》1:11-12；4:16等）。此外，它还可指代天使（《士师记》13:6）。

的基调转向乐观与盼望。

这一基调的转向也体现在对摩西个人的评价上,《申命记》32章对摩西有负面的评价(48-52节),而“摩西遗祝(33章)”则强调他为“神人”,并以律法教导全体以色列人,对他既推崇又怀念,到了34章,则将摩西的地位推向极致(《申命记》34:10)。

因此,“摩西遗祝”对于《申命记》叙事基调的影响反映出被掳和回归时期以色列群体的现实需要。如果说《申命记》27-32章解释了亡国与被掳的原因,是对以色列惨痛历史的回顾,那么“摩西遗祝”则向被掳群体提供了信仰与民族身份的双重答案,带给他们巨大的鼓励与盼望。

## 五、余论

本文研究表明,“摩西遗祝”在被掳之前已经形成,且与申命运动有紧密的关系,这与“摩西之歌”十分相似。然而,不同于“摩西之歌”在约西亚王改革时期被编入《申命记》,“摩西遗祝”是直到被掳时期经过再加工之后才被编入的。如果说“摩西之歌”的编入旨在助力于约西亚的宗教改革,并警告当时犹大人吸取以色列亡国的教训,那么,“摩西遗祝”被编入《申命记》则回应了被掳时期以色列流放群体对自身身份、前途与民族信仰的探寻,是对构建中的申典历史观的强化。由此,本文的研究进一步验证了《申命记》的编纂是一个经历了不同的阶段累积过程,它是以色列人在不同时期依据不同现实需要而对历史文献做出的选择、加工与吸收。

## 参考文献 [Bibliography]

### 西文文献 [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.

### 中文文献 [Works in Chinese]

- 约翰·德雷恩：《旧约概论》，许一新译，北京：北京大学出版社，2004年。  
[Drane, John. *Jiu yue gai lun* (Introducing the Old Testament). Translated by XU Yixin. Beijing: Peking University Press, 2004.]
- 马克·史密斯：《探寻圣经上帝的多元起源》，载《比较经学》，游斌主编，北京：宗教文化出版社，2013年第1辑，第142-153页。[Smith, Mark. "Search for Original of the Biblical God," *Journal of Comparative Scriptures* 1 (2013): 142-153.]
- 游斌：《圣书与圣民——古代以色列的历史记忆与族群构建》，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.]