

記憶與身份

——《創世記》第17章中的族長應許

Memory and Identity: The Promises to Patriarchs in Genesis 17

陳廣春

CHEN Guangchun

作者簡介

陳廣春，廣東技術師範大學文學與傳媒學院講師。

Introduction to the author

CHEN Guangchun, Assistant Professor, School of Literature and Communication,
Guangdong Polytechnic Normal University.

Email: guangchun.chen@outlook.com

Abstract

The theme of the Promises to Patriarchs is a unique and important cultural memory in Jewish-Christian tradition, which has shaped the identity of faith communities throughout history. Through a close reading of Genesis 17, this article explores how the redactors of this chapter recalled the promises of the pre-Priestly texts and rewrote them into three aspects: the promise of descendants, land and covenant-making. Firstly, the promise of a son that Yahweh gives Abraham and Sarah is transformed into the promise of many nations in Genesis 17. Secondly, where the pre-Priestly texts attempt to portray a “new Israel” with clear geographical boundaries, the Priestly texts use the vague concept of “the whole land of Canaan”. Thirdly, Genesis 17 includes the promises of descendants and land into the “New Covenant” established by Almighty God and Abraham. In this way, Israel both maintains the same relationship with other nations, that is, they share common ancestors and God, and is also distinguished from other nations by its relation to creation and the temple of God. The identity of Israel as represented by the priests was thus reformed in the early period of the Persian empire.

Keywords: The Promises to Patriarchs, Genesis 17, Abraham, cultural memory, community identity

引言

在《創世記》的族長故事中，以色列民族信仰的神—耶和華（Yahweh）多次向他們的先祖亞伯拉罕、以撒和雅各發出神聖的應許，應許的內容涉及後裔、土地、祝福、引導（guidance）等，被稱為族長應許主題。^① 諸多學者都認同該主題是理解族長故事和《五經》之形成以及其神學思想的關鍵，如拉德（Gerhard von Rad）和諾特（Martin Noth）指出族長應許主題是連接族長故事與出埃及、迦南定居等傳統的重要橋樑，使得《五經》或《六經》形成了現在的文本結構；^② 倫托夫（Rolf Rendtorff）認為亞伯拉罕、以撒和雅各故事原本是三個獨立的敘述單元，這些應許片段的插入將它們連接為連貫且具有神學指向的敘事。^③

在今天的聖經學界，完全相信或者完全否認《創世記》族長故事的歷史性都難以被接受，大多數學者強調族長敘事的書寫與現代以追求客觀性和科學性為目標的歷史編纂不同，它介於歷史與相像之間，“是歷史記憶、傳統的民間傳說、文化的自我界定及敘事華章的綜合”^④。

^① Claus Westermann, *The Promises to the Fathers*, trans. David E. Green (Minneapolis: Fortress Press, 1980), 12-19.

^② Rolf Rendtorff, *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch*, trans. John J. Scullion (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990), 82-83.

^③ Gerhard Von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, trans. E. V. Trueman Dicken (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1966), 61-62; Martin Noth, *A History of Pentateuch Tradition*, trans. Bernhard W. Anderson (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc., 1972), 55-56.

^④ Ronald S. Hendel, *Remembering Abraham: Culture, Memory and History in the Hebrew Bible* (New York: Oxford University Press, 2005), 46. 引文的中譯參考：田海華：《歷史與文化記憶：羅納德·亨德爾的聖經詮釋》，載《聖經文學研究》，2014年第八輯，第408頁。[TIAN Haihua, “History and Culture Memory: Ronald Hendel’s Biblical Interpretation,” *Journal for the Study of Biblical Literature*, no. 8(2014): 408.]

古埃及學研究專家揚·阿斯曼（Jan Assmann）提出的“文化記憶”概念可能是界定這種書寫類型最為恰當的術語。^①文化記憶指不同群體通過篩選史料、殘留物等重構過去的敘事，它不是實證主義式的客觀還原，而是在現時之“社會框架”下的修飾、完善和美化。^②文化記憶存儲於文本、儀式、舞蹈、圖像等各種符號系統中，其創建和承載者是專職的社會群體，如薩滿、遊吟詩人、祭司、文士、士大夫等社會中的精英階層。^③通過節日、儀式、悼念等活動，文化記憶傳達給社會群體中的普通成員，促成知識或記憶的傳承，形塑集體的身份認同。^④在這個意義上，族長應許敘事可以被視為解釋以色列民族起源的文化記憶，它構成了猶太—基督教傳統中一個核心和獨特的部分，塑造了歷代信仰群體的身份。一方面，族長應許以具象化和傳奇性的敘事方式成為群體共同記憶，形塑與鞏固了編纂者所代表的群體身份認同；另一方面，族長應許中包含的後裔和土地是人類最切己的生存體驗和隱喻符號，可以在面臨後裔和土地挑戰時有效幫助猶太—基督教群體回到這段記憶，重新確認身份。

現代聖經批評研究表明，族長應許的敘事文本經歷了複雜的編纂過程，有着回憶和改寫の文本歷史。本文將以《創世記》第17章亞伯拉罕故事中的族長應許為例，立足族長應許中的後裔、土地和立約三個具

^① 國內學者游斌將其稱為“社會記憶”。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24頁。[YOU Bin, *Holy Book and Holy People: Historical Memory and Ethnic Construction in Ancient Israel* (Beijing: Religious Culture Press, 2011), 24.]

^② 莫里斯·哈布瓦赫：《論集體記憶》，畢然、郭金華譯，上海：上海人民出版社，2002年，第81-91頁。[Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, trans. BI Ran & GUO Jinhua (Shanghai: Shanghai Renmin Press, 2015), 81-91.]

^③ 揚·阿斯曼：《文化記憶：早期高級文化中的文字、回憶和政治身份》，金壽福、黃曉晨譯，北京：北京大學出版社，2015年，第41-51頁。[Jan Assmann, *Das Kulturelle Gedächtnis Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, trans. JIN Shoufu & HUANG Xiaochen (Beijing: Peking University Press, 2015), 41-51.]

^④ 同上，第144-149頁。

體應許，分析該章的編纂者在波斯帝國早期的社會政治文化處境之下，如何回憶和改寫已有的族長應許敘事，從而重塑社群的身份認同。

一、後裔應許

在探討第17章的後裔應許之前，首先需要簡單處理一個重要問題：第17章的編纂依賴於哪些已經形成的族長應許敘事。自19世紀末底本假說提出以來，學者們普遍將第17章劃為P本，亞伯拉罕故事中的J本和E本的內容皆屬於P本編纂時已經預設的內容。^① 但最近四十年左右，歐洲學界的大多數學者已經不再認可J本和E本的存在，普遍使用非P本（non-Priestly texts）取代原來的J本和E本。^② 同時，非P本並不是都在P本編纂之前形成的，學者們又將非P本細分為前P本（pre-Priestly texts）和後P本（post-priestly texts）。^③ 如此以來，在亞伯拉罕故事中，《創世記》第14和15章、第20-22章*、第24章等被認為屬於後P本，第12:10-20節、第13章*、第16章*、第18章*、第19章*，第21:1-7節*屬於前P本。^④ 但關於第12:1-9節屬於前P本還是後P本，學者們仍然

^① 底本假說的形成參見：Jean Louis Ska, *Introduction to Reading the Pentateuch*, trans. Sr. Pascale-Dominique Nau (Winona Lake: Eisenbrauns, 2006), 102-112.

^② 兩個重要原因：J本在《五經》中的連貫性受到質疑和E本無法被認為是獨立的來源。Thomas Christian Romer, "The Elusive Yahwist: A Short History of Research," in *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, eds. Thomas B. Dozeman & Konrad Schmid (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006), 10-14.

^③ 施密特（Konrad Schmid）詳細梳理了該問題的來龍去脈：Konrad Schmid, "Post-Priestly Additions in the Pentateuch—A Survey of Scholarship," in *The Formation of the Pentateuch: Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel and North America*, eds. Jan C. Gertz, Bernard M. Levinson, Dalit Rom-Shiloni & Konrad Schmid (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 569-604.

^④ 此處的"*"表示在該章中一些經文是例外情況。關於這些章節的劃分參見：Oded Lipschits, Thomas Römer & Hervé Gonzalez, "The Pre-Priestly Abraham Narratives from Monarchic to Persian Times," *Semitica*, vol.59, (2017): 246-271. Matthias Köckert, "Wie wurden Abraham und Jakobüberlieferung zu einer vätergeschichte verbunden? " *Hebrew Bible and Ancient Israel*, no.3(2014): 43-66.

存在較大的爭議。^① 本文在此所指的與亞伯拉罕故事中的族長應許相關的前P文本包括第12:1,3節、第13:14,15a,17節、第16章*、第18:9-15節、第20:1-7節*。^②

在前P本第16章中，亞伯拉罕的妻子撒拉不能生育^③，她將自己的婢女埃及人夏甲給其丈夫。夏甲懷孕之後與撒拉產生爭端，在逃離的路上，耶和華的使者顯現給她，讓她回到撒拉那裏。使者宣告夏甲必生一個兒子，將其命名為以實瑪利（יִשְׁמָעֵאל；神聽見），並且預言了他的命運（創16:12）。在第18:9-15節，耶和華在幔利橡樹那裏顯現給亞伯拉罕，應許撒拉將生育一子，撒拉卻因為自身年邁，心理竊笑（צחק），但耶和華明確告知她必生一子。在第21:1-6章，撒拉果然生了一個兒子，取名為以撒（יִצְחָק），撒拉與眾人一同歡笑（צחק）。以撒的名字源於詞根“צחק”（笑），通常被解釋為“יִצְחָק-אל”（神笑了）的縮寫形式。^④ 拿阿曼（Nadav Na‘aman）認為這兩章是巴比倫流放時期的編纂產物，亞伯拉罕的活動區域主要在尼革夫和希伯倫地區，以撒是猶大別是巴地區的祖先，以實瑪利指所有的阿拉伯游牧部落，亞伯拉罕成為以實瑪利和以撒的父親，反映了留居之民試圖以亞伯拉罕、以撒和雅各為基礎構建一個“新以色列”，並且與周邊的阿拉伯、亞捫、摩押等民族確立和平友好的關係，撒拉的一系列心理動作則表現了他們的焦

^① 關於第12:1-4a節參見：Jean Louis Ska, “The Call of Abraham and Israel’s Birth-certificate (Gen 12:1-4a),” in *The Exegesis of the Pentateuch: Exegetical and Basic Questions* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 46-66; Konrad Schmid, *Genesis and the Moses story: Israel’s Dual Origins in the Hebrew Bible*, trans. James D. Nogalski (Winona Lake: Eisenbrauns, 2010), 97-104.

^② 關於第12:2,4節的劃分，本文接受斯卡（Jean Louis Ska）的觀點，這兩節具有P本和D本的雙重特徵。Jean Louis Ska, “The Call of Abraham and Israel’s Birth-certificate (Gen 12:1-4a),” 57-63. 但筆者認為第12:1,3節是前P本亞伯拉罕故事的開頭，第3節的“משפחה”（宗族）與第2節的“גוי”（國家）相衝突。此外，本文認為第15b,16節中對後裔增多的應許是後P本增添的。其形式特徵分析參見：Rendtorff, *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch*, 57-59.

^③ 在第17章之前，亞伯拉罕和撒拉的名字分別為亞伯蘭和撒萊，為行文方便，在此未作出區分。

^④ Thomas L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narrative: The Quest for the Historical Abraham* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1974), 36.

慮和期盼。^① 但克瑙夫 (Ernst Alex Knauf) 據亞述文獻中出現的蘇木伊爾王 (Kings of Sumu'il) 推斷, 以實瑪利指的是公元前七世紀左右存在於猶大南部地區的這個阿拉伯部落。^② 據此, 芬克爾斯坦 (Israel Finkelstein) 和勒默爾 (Thomas Römer) 認為第16章與第18章的結合是在公元前七世紀, 反映猶大國在亞述帝國的統治下的南部擴張。^③ 然而, 勒默爾在另外一篇文章中改變了觀點, 認為第12:10-20節與第16章都出自同一作者之手, 是巴比倫流放時期的編纂產物。^④ 因此, 即便這兩個故事在前流放時期存在口頭傳統, 但它們的結合以及基於“צחק”這個詞根的語言遊戲都應置於巴比倫流放語境之下理解。概而言之, 在前P本中, 後裔應許體現了留居之民試圖融合不同地區的傳統, 建構統一的文化記憶, 並且與其他民族相互區別, 以塑造社群的自我身份認同。

在P本第17:1-2節, 全能的神 (אל שדי) 顯現給亞伯拉罕, 並且要與他立約, 使他的後裔極其繁多。約的具體內容展開於第17:4-6節: “看哪, 這就是我與你立的約, 你要成為多國的父。從今以後, 你的名字不再叫亞伯蘭 (אברם), 要叫亞伯拉罕 (אברהם)。因為我已經立你作多國的父。我必使你生養極其繁多 (הפריתי), 國度 (גוים) 要從你而立, 君王 (ומלכים) 要從你而出。”^⑤ 這幾節都圍繞着後裔應許的主題, 在第4節, 亞伯拉罕要作“多國的父”, 與此相對應的, 下文提及撒拉也要作“多國的母” (17:16)。在第5節, 全能的神將“אברם”改為“אברהם”, 同時, “שרי” (撒萊) 的名字改為“שרה” (撒拉)。這

^① Nadav Na'aman, “The Pre-Priestly Abraham Story as a Unified Exilic Work,” *Scandinavian Journal of the Old Testament*, vol.29, no.2(2015): 177.

^② Ernst Axel Knauf, et al., “Ishamael,” in *Encyclopedia of the Bible and its Reception. Volume.13*, eds. Christine Helmer, Steven L. McKenzie, et al. (Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2016), 353-354.

^③ Israel Finkelstein & Thomas Römer, “Comments on the Historical Background of the Abraham Narrative: Between ‘Realia’ and ‘Exegetica’,” *Hebrew Bible and Ancient Israel*, no.3(2014):55- 56.

^④ Oded Lipschits, Thomas Römer & Hervé Gonzalez, “The Pre-Priestly Abraham Narratives from Monarchic to Persian Times,” 277.

^⑤ 該文引用的中文聖經文本均源自《和合本修訂本聖經》。

種轉變暗含多種意味，但最可能的目的是為了強調亞伯拉罕和撒拉成為多國的父母，增加的字母“הם”與“המון”相關，後者具有群眾、喧鬧等含義。^① 第6a節運用“פרה”這個詞形容亞伯拉罕生育之多，該詞的意思是“結果子”，一般指動植物的繁殖生養（創1:22, 28; 9:1, 7），此處強調亞伯拉罕的繁育速度之快和後裔之多。第6b節回應了第4節，文本使用“גוי”（國家）和“מלך”（君王）的複數形式再次表明亞伯拉罕是多國的祖先。在該章的第四次對話中，全能的神應許撒拉將生育一子，亞伯拉罕竊笑（יעחק），但神堅定地宣告以撒的出生，並要與其建立永約（17:16,19,21）。最後，文本在第17:20節提及了對以實瑪利的後裔應許，“看哪，我必賜福給他，使他興旺，極其繁多。他必生十二個族長（נשיא），我要使他成為大國”。在全能的神應許亞伯拉罕和以實瑪利生養繁多時，使用的詞彙是一致的，差別在於以實瑪利只是“נשיא”的祖先，而亞伯拉罕是“מלך”的父親。

通過上述的簡要分析可以發現，前P本只提及撒拉將生育一子的應許和以實瑪利的出生宣告，而第17章在吸收這些記憶的基礎之上，增添了其他內容。^② 首先，亞伯拉罕成為多國之父，並且後裔都極其繁多。在前P本的第12:3節，文本提及萬族（משפחה）都要通過亞伯拉罕得到祝福，但沒有提到亞伯拉罕作“多國（המון גוים）的父”。“משפחה”指由家庭（בית）組成的宗族部落，而“גוי”則是在一些部落聯合的基礎之上形成的國家。其次，在P本中，全能的神也給予以實瑪利祝福，亞伯拉罕和以實瑪利的關係比前P本中更加密切。第25章的家譜記載了亞伯拉罕的三位妻子基士拉、夏甲和撒拉所生後裔的名字。在亞伯拉罕去世後，以實瑪利和以撒共同將他埋葬於麥拉比洞（創25:9）。在前P本中，亞伯拉罕雖然也是以實瑪利的父親，但“他必住在眾兄弟的對

^① Claus Westermann, *Genesis 12-36: A Commentary*, trans. John J. Scullion (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1985), 261. 其他可能性：如與《創世記》第32:28節中神將雅各的名字改為以色列形成對應關係，君王在登基時通常會擁有新的名號。

^② 關於第17章和第18:9-15節的對比，可參考：John Van Seters, *Abraham in History and Tradition* (New Haven & London: Yale University Press, 1975), 282-284.

面”。那麼，如何理解第17章對前P本中後裔應許的接受和重塑？

首先，這與波斯帝國早期回歸群體的歷史處境密切相關。此時，以色列人居住在耶胡德省（Yehud），而大量的以東和阿拉伯人佔據巴勒斯坦南部地區，這塊區域屬於伊杜麥省（Idumaea）。^① 希伯倫是前P本中祖先故事發生的重要背景（創13:18），但在波斯帝國時期，它位於伊杜麥省境內。為了調和這種矛盾，在第23章，亞伯拉罕向赫人購買了希伯倫的麥比拉洞，埋葬他的妻子撒拉。在第25:9節和第35:29節，以撒和以實瑪利、以掃和雅各分別將他們的父親都葬在這裏。換而言之，P本作者通過重寫祖先敘事，將亞伯拉罕視為多個民族的共同祖先，處理居住空間的變化引起的祖先故事合法性問題。

但這種重寫背後更為重要的原因是為了適應波斯帝國的政治宗教話語。在第17:6節中，文本使用了“國度”和“君王”這兩個詞彙，它們的連用多次出現在《以賽亞書》和《耶利米書》這兩卷書中，如“耶和華所膏的居魯士，我攙扶他的右手，使列國降伏在他面前，我也要放鬆列王的腰帶”（賽45:1），“因為必有多國和大君王必使迦勒底人作奴僕”（耶25:14）。^② 這些章節寫於巴比倫流放時期或後流放時期，文本將波斯帝國的開創者居魯士二世描繪成多國的君主和萬民的救贖者。公元前559年居魯士大帝建立阿契美尼德王朝（Achaemenid），隨後征服統治波斯地區的米底王國（Median），挫敗強盛的巴比倫帝國。居魯士自我宣稱為馬杜克神（Marduk）^③ 選召，統治萬邦的宇宙和正義之王，巴比倫、蘇美爾和阿卡德等地區的

^① 在新巴比倫帝國統治時期，猶大國成為該帝國的一個行省，被稱為耶胡德，其管理中心是便雅憫地區的米斯巴。在波斯帝國時期，該地區又歸波斯帝國管理，管理中心又轉移到耶路撒冷，其區域面積也小於原來的猶大國，不包含謝非拉、別是巴等地區，這些地區被劃為伊杜麥省。

^② Claus Westermann, *Genesis 12-36: A Commentary*, 261.

^③ 馬杜克神是巴比倫宗教中的主神，在巴比倫的創世史詩《埃努瑪·埃利什》中（Enuma elish），其被描述為開闢天地、創造人類、擁有五十個神名的最偉大的神。英文譯本和介紹參見：Alexander Heidel, *The Babylonian Genesis: The Story of Creation* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1963), 1-17.

王公貴族都必須臣服於他。^① 巴比倫地區的猶太人接受這種政治宣稱，認為居魯士正是耶和華所揀選的，救贖猶太人的彌賽亞。

在波斯帝國統治早期，祭司群體在《以賽亞書》第40至55章的基礎之上，進一步將始祖故事、族長故事和出埃及傳統連接起來，從而形成了現在的P本材料。^② 因此，第17章將亞伯拉罕塑造為多國的君王，明顯是對波斯帝國君王形象的一種模仿，而其目的則是迎合波斯帝國的統治需求。波斯帝國征服的區域在種族、地理和文化方面都具有多樣性，難以通過統一的語言和宗教體現實行管理。因而，在統治策略方面，波斯帝國既尊重各區域語言和文化的自主性，又強調政治和宗教體系的統一性。^③ 根據波斯波利斯（Persepolis）泥板文獻記載^④，瑣羅亞斯德教的神靈阿胡拉·馬茲達（Auramazda）與諸多地方神靈的名字一並提及，接受祭司的崇拜和獻祭。但波斯君王又宣稱阿胡拉·馬茲達是創造天地和人類的最偉大神，這位神靈授權他統治四方，給予其庇佑和祝福。^⑤ 借助對前P本亞伯拉罕形象的重塑，以色列承認他們與阿拉伯等其他周邊民族擁有共同的祖先、君王和至高神。正是如此，P本使用“אלהים”“אל-שדי”和“יהוה”三種神名分別指稱始祖、族長和摩西時

^① 參見居魯士圓柱（Clay Cylinder）的記錄：“我是居魯士，世界之王，偉大的國王，威武的國王，巴比倫之王，蘇美爾和阿卡德之王，萬方之王。” J. B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Third edition with Supplement; Princeton: Princeton University Press, 1969), 315-316. 中譯參見：孟振華，波斯時期的猶太社會與聖經編纂，北京：宗教文化出版社，2013年，第71頁。[MENG Zhenhua, *The Society of Yehud and the Redaction of the Bible in the Persian Period* (Beijing: Religious Culture Press, 2013), 71.]

^② 《以賽亞書》第40-55章與P本的關係參見：Schmid, *Genesis and the Moses story*, 248-254.

^③ Briant Pierre, *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*, trans. Peter T. Daniels (Winona Lake: Eisenbrauns, 2002), 76-77.

^④ 波斯波利斯是阿契曼尼德王朝的四個都城之一。20世紀30年代，考古學家在該城防禦牆的兩間室內發現兩萬多塊泥板（Clay tablets），命名為波斯波利斯防禦檔案（Persepolis Fortification Tablets, PFT）。

^⑤ Amélie Kuhrt, *The Persian Empire: A Corpus of Sources from the Achaemenid Period* (London & New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2010), 483.

期的信仰對象，一方面，強調以色列民族的神與授權波斯君主的那位神是同一位，另一方面，“יהוה”只顯現給以色列民族，確立了其耶和華信仰的獨特性。這也標誌着《希伯來聖經》中一神論思想的誕生，改變了以色列宗教的發展走向。^①

二、土地應許

在前P本的第12:1節中，耶和華命令亞伯拉罕離開出生之地和父家，去往指示之地，在第13:14、15a和17節，通過“看”（ראה）和“走”（הלך）這兩種行為，尼革夫、希伯倫這些南部猶大地區成為耶和華給亞伯拉罕的應許土地。在第26:2節，耶和華顯現給以撒，讓他不要下埃及，居住在耶和華所說的地方，以撒寄居在基拉耳，然後又前往別是巴地區。在第28:13節，當雅各在伯特利時，耶和華在夢中向他啟示，將其躺臥之地賜給他。與土地應許直接相關的這幾節經文表明在前P本敘事中，從北部的伯特利到南部的尼革夫地區都是應許之地。另外，從其他幾個故事也可以進一步推斷整個地理範圍的界限。羅得與亞伯拉罕分開後，他遷往外約旦河地區，其後裔是摩押和亞捫人（創13:1-13;19:30-38）。以撒在基拉耳寄居，與非利士人產生爭端，相互爭奪水井（創26）。雅各與亞蘭人拉班在米斯巴地立下石柱，雙方不允許越過這個界限（創31:44）。以掃和雅各相互爭奪其父親的祝福，最後，以掃住在西珥，即亞拉巴山谷的東部高原地區。概而言之，“新以色列”的東部、西部、南部界限分別是摩押和亞捫、亞蘭、非利士、以東地區。^②

在《創世記》第17章中，只有第8節提及土地應許問題，“我要把你現在寄居的地（מגריך ארץ），就是迦南全地，賜給你和你的後裔永

^① Konrad Schmid, “The Quest for ‘God’: Monotheistic Arguments in the Priestly Texts of the Hebrew Bible,” in *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, ed. Beater Pongratz-Leisten (Winona Lake: Eisenbrauns, 2011), 282-287.

^② Nadav Na’aman, “The Boundaries of the Promised Land in the Patriarchal Narratives,” *BV NF*, no.170(2016): 5-7; “The Pre-Priestly Abraham Story as a Unified Exilic Work,” 171-172.

遠為業（לאחזת），我也必作他們的上帝。”該節未明確指出“迦南全地”包括哪些地區，其他P本中的經文也只直接提及幔利和希伯倫（基列亞巴）這兩個地點（創23:1,17,19;25:9;35:27）。如此以來，需要根據其他故事中的信息作進一步推斷。亞伯拉罕與妻子和羅得離開哈蘭，去往迦南地區，接着與遷往約旦河的羅得分開（創12:5;13:12）。雅各帶着他在巴旦·亞蘭獲得的一切返回迦南地，此後，與他的子孫帶着在迦南地所得的財物一同下埃及，這表明迦南地至少不包括幼發拉底河上游地區、埃及和約旦河東岸。^①即便如此，迦南全地是否包括以實瑪利和以東的後裔居住之地仍然不清楚，而且文本也沒有提及任何關於北部撒瑪利亞地區的信息。相比前P本中的土地應許敘事，第17章顯然對該問題不夠關心，僅以“迦南全地”指代應許之地。

在第8節中，“מגריך”和“לאחזת”這兩個詞彙的使用特別值得注意。“מגריך”的動詞原形是“גור”，指在異鄉旅居。當文本提到亞伯拉罕在埃及地（創12:10）和非利士地（創20:1;21:23,34）暫居時都使用了該詞。然而，“迦南全地”作為應許之地，對於亞伯拉罕而言，顯然並不能稱之為“異鄉”。這是否意味着土地的應許在族長時期尚未實現，族長們只是“寄居”該地，需要等待亞伯拉罕的後裔在出埃及之後再次進入迦南？但根據P本《出埃及記》第6章4節和8節，神已經與族長們立約，並且將迦南全地賜給他們。^②“מגריך”在《希伯來聖經》文本中只出現過10次，其中5次是在P本中，都是指迦南全地（創17:8;28:4;36:7;37:1;出6:4）。但在其他兩處經文該詞不能理解為在異鄉寄居，而是指“寄居在世”。在《創世記》第47:9節中，當雅各回應法老他的歲數時，使用的短語是“ימי שני מגורי”（我寄居在世的年歲）。相似的用法也出現在《詩篇》第119:54節中，“我在世寄居（מגורי）”，

^① Albert de Pury, “Abraham: The Priestly Writer’s ‘Ecumenical’ Ancestor,” in *Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible*, eds. Steven L. McKenzie & Thomas Römer (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2000), note 30, 171.

^② 此處使用的是“קום”（堅立）完成時態。

以你的律例為歌”。因而，P本作者使用該詞傳達了更深層次的思想觀念，強調亞伯拉罕和他的後裔是“寄居在世”的，“迦南全地”不過是棲居的場所。^①該章第8節以“作他們的神”結束，這與7b節看似重複，“是要作你和你後裔的神”，但它實質上是與第8a節中的“寄居”形成鮮明對比：永恆的上帝與暫時的世界。《利未記》第25:23-24節也非常明確地指出了這點，“地不可以賣斷，因為地是我的；你們在我面前是客旅，是寄居的”。

另一個與此相關的詞彙是“אחוזת”，它指對土地的使用權，而不是所有權。如在《創世記》第47:11節中，約瑟遵照法老的命令，將埃及最好的地給他父親和弟兄居住，作為產業（אחוזת）。與此相反的詞彙是“מורשה”（財產），經常運用於《申命記》語境中，強調對某物的擁有權。第17章使用“אחוזת”表明人類對土地只有使用權，上帝才是它的真正所有者。雖然在《出埃及記》第6:8節，“我起誓應許給亞伯拉罕、以撒和雅各的地，我要領你們進去，將那地賜給你們為業（מורשה）。我是耶和華”，文本也使用了“מורשה”，但該節是對《以西結書》第33:24節流放巴比倫群體排斥亞伯拉罕傳統的回應。^②

概而言之，迦南全地並不是一種地理意義上的概念，而是沒有確定所指的象徵符號。它代表着以色列人從巴比倫流放歸來之後居住的土地，這塊土地已經被留居之民和外邦人居住。在《創世記》第28:1節，以撒讓雅各不要娶迦南女子為妻，而是去往巴旦·亞蘭，他的舅父那裏娶一位妻子，此處同樣是泛指外邦女子。P本的作者並不着力於界定迦南全地包含哪些地區，這顯然是由於祭司群體與王室、地方貴族階層都不同，他們真正關心的是聖殿和祭祀。《出埃及記》第29:45-46節與《創世記》第17:7節和《出埃及記》第6:7節形成對應關係，層層

^① 韋爾勒（Jakob Wöhrle）同樣注意到了該詞在《創世記》第47:9節的用法。Jakob Wöhrle, “The Un-Empty Land: The Concept of Exile and Land in P,” in *The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts*, eds. Ehud Ben Zvi & Christoph Levin (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2010), 201.

^② Schmid, *Genesis and the Moses story*, 243-245.

推進，“我要住在以色列人中間，作他們的上帝。他們必知道我是耶和華——他們的神，是將他們從埃及地領出來的。為要住在他們中間。我是耶和華——他們的上帝”。在這兩節中，亞伯拉罕之約和耶和華領以色列人出埃及的目的最終顯明出來，即以色列人將在聖所和會幕中敬拜耶和華。在大洪水之後，耶和華從亞伯拉罕的後裔中，揀選了以色列作為“祭司國度”。以色列民族的獻祭保證了宇宙秩序不被破壞，他們的聖所成為耶和華與人類溝通的宇宙中心。^①實際上，關於以色列民族的祭司身份，第17章已經有所暗示，在該章第17:18-19節，全能的神否認了讓“以實瑪利活在你面前”，而是與以撒堅立永約。“לו שמעאל יהיה לפניך”通常直譯為“但願以實瑪利活在你面前”，但“היה לפני יהוה”還可以指其他意義。在《出埃及記》的諸多經文中^②，“לנפי יהוה”都指在至聖所的獻祭行為，如第29:42節，“這要在耶和華面前（לנפי יהוה），在會幕的門口，作為你們世世代代經常的獻祭。我要在那裏與你們相會，和你說話”。因此，全能的神否認讓以實瑪利的後裔成為祭司，只有以撒的後裔才能建立聖所，向耶和華獻祭。^③總而言之，在P本的神學觀念中，無論是《申命記》中描述的流着奶與蜜的應許之地，抑或是族長故事中“所看見的一起地”都不是以色列民族的未來，真正的救贖存在於上帝顯現的聖殿中間。

三、立約應許

在《創世記》第15章7-12節，文本提及耶和華與亞伯拉罕之間的立約儀式，傳統的觀點一直將該章劃分為J或E本，認為亞伯拉罕之約早在部落時期已經存在，在大衛—所羅門聯合王國時期，它進一步與大衛之

^① Christophe Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 65.

^② 出6:12, 30; 27:21; 28:12, 30, 35, 38; 29:42; 30:16; 40:23, 25.

^③ Pury, “Abraham: The Priestly Writer’s ‘Ecumenical’ Ancestor,” 172.

約相結合，服務於統一王國的政治和宗教意識形態。^① 卡爾 (David M. Carr) 根據文本中的申命語言和主題，以及關於出埃及和征服迦南事件的指涉，認為該章是在“原型創世記” (proto-Genesis) 基礎之上的申命編修，在P本前已經形成。^② 然而，勒默爾和施密特等學者將第15章全部歸為連接族長故事和出埃及這兩種不同起源敘事的後P本，與《出埃及記》第3至4章、《約書亞記》第24章相呼應。^③ 換而言之，第15章已經預設了第17章的存在，並且使用了P本中的概念和材料，而不是相反。因此，本文認為，在前P本的敘述中，族長應許和“約” (ברית) 沒有任何關聯。耶和華讓亞伯拉罕離開父家，賜福給他，但對亞伯拉罕的行為並沒有要求，也無任何附加的詛咒。第17章對前P本最為明顯的重塑在於它將這些應許與“約”關聯起來。在結構上，該章由耶和華與亞伯拉罕的五次對話構成，前兩次對話涉及立約的內容，後兩次分別處理以實瑪利和以撒的問題，割禮作為立約的標記位於中心。^④

然而，“約”的概念並不是P本獨有的，《申命記》在結構和內容上都借鑒了古代新亞述帝國時期（公元前935-前612）的宗主條約

^① 姜宗強：《論摩西約傳統與大衛—亞伯拉罕約傳統之間的張力》，載《“一神思想與後現代思潮研究”國際研討會論文集》，南京：先鋒書局，2013年，第189-206頁。[JIANG Zongqiang, “On the Tension between the Mosaic Tradition and David-Abraham Tradition,” in *Understanding God in the 21st Century: Conference Volume of the International Symposium on Monotheism and Postmodernism*, ed. MENG Zhenhua (Nanjing: Vanguard Press, 2013), 189-206.] 在該文中，姜宗強首先介紹了英國學者克萊蒙斯 (Ronald G. Clements) 關於亞伯拉罕之約和大衛之約的觀點，再徵引以色列學者韋恩弗德 (Moshe Weinfeld) 的觀點，強調亞伯拉罕—大衛之約與摩西之約的區分，前者是無條件的應許，後者是一種條約，最後，他運用美國學者布格曼 (Walter Brueggemann) 的觀點，說明從早期以色列到後流放時期，這兩個約如何相互衝突和競爭，這種矛盾尤其體現在申典和祭司典作品中。

^② David M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996), 163-167.

^③ Schmid, *Genesis and the Moses story*, 161-171; Thomas Römer, “Genesis 15 und Genesis 17: Beobachtungen und Anfragen zu einem Dogma der ‘neueren’ und ‘neuesten’ Pentateuchkritik”, *DBAT*, 26(1989/90), 32-47; John Ha, *Genesis 15: A Theological Compendium of Pentateuchal History* (Berlin/New York: de Gruyter, 1989).

^④ 割禮在古代近東文化語境中是較為普遍的習俗，《耶利米書》第9:25-26節指責“埃及、猶大、以東、亞捫人、摩押人和住曠野所有剃鬚髮的人”只在肉身上行割禮，

(suzerainty treaty)。^① 在這種條約中，宗主國君主對附屬國君主施加了諸多約束，目的是保證後者的絕對臣服，與之相伴的是祝福和詛咒。《申命記》運用這種條約形式表達耶和華與以色列民族之間的關係。實際上，需要注意的是在最核心的申命法典（Deuteronomistic Code）（申12:1-28:45）中，“約”這個詞彙並沒有出現。該詞在《撒母耳記》和《列王紀》中那些早期申命史學文本^②中使用過，在這些經文語境中，它等同於政治條約（treaty）和忠誠誓言（oath）。^③ 直到巴比倫流放時期，文本才明確將典章和律例稱為耶和華與以色列民族所立的“約”（申4:23;5:2-3;7:12;28:69;29:8,11,13,20,24）。^④ 在該約中，耶和華應許帶領以色列進入流着奶與蜜的美地（申8:7-20），但前提是以色列人必須遵守耶和華的典章和誡命，如果他們背離這些行為，將遭受嚴重的懲罰甚至滅亡（申28:62-68）。那麼，P本中的“約”有何獨特之處？

威爾豪森指出P本提及四個約：以安息日為標記的亞當之約（創2:3）；以彩虹為標記，指向一切生命的挪亞之約（創9:12）；以割禮為標記指向以色列族長及其後裔的亞伯拉罕之約（創17:11）；以守安息日為憑據，指向全部以色列人的西奈之約（出31:13）。齊默利（Walter Zimmerli）則認為P本只提及兩個無條件的約：挪亞之約和亞伯拉罕之

而沒有在心上受割禮，這段經文表明割禮並不是以色列人獨有的身份標誌。Thomas Römer, “Beschneidung in der Hebräischen Bible und ihre literarische Begründung in Genesis 17,” in *Dem Körper eingeschrieben: Verkörperung zwischen Leiberleben und kulturellem Sinn*, eds. Matthias Jung, Michaela Bauks & Andreas Ackermann (Wiesbaden: Springer VS, 2016), 228-230.

^① 關於古代赫梯和新亞述帝國的宗主條約文獻的研究，可參考：田海華，《希伯來聖經之十誡研究》，北京：人民出版社，2012年，第134-155頁。[TIAN Haihua. *Study on the Decalogue of the Hebrew Bible* (Beijing: Renmin Press, 2011), 134-155.]

^② 此處早期申命史學文本指在新亞述帝國時期編寫形成的，參見：Thomas Römer, *The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction* (London: T&T Clark, 2007), 90-106.

^③ 撒11:1,18:3;20:8; 撒下3:12, 21; 5:3; 王上5:26; 15:19; 王下16:7-9, 王下11:4.

^④ Cynthia Edenburg, “From Covenant to Connubium: Persian Period Developments in the Perception of Covenant in the Deuteronomistic History,” in *Covenant in Persian Period: From Genesis to Chronicles*, eds. Richard J. Bauckham & Gary N. Knoppers (Winona Lake: Eisenbrauns, 2015), 133-134.

約，而西奈之約是有條件的約，它屬於西奈傳統的一部分，德國學者多沿用這個區分。^① 然而，根據P本的三個神名以及與此對應的三段時期的歷史：世界歷史、族長歷史、以色列歷史，P本若將西奈之約排除將是不完全的。因而，本文認為P本提及了三個約。在《創世記》第1章，上帝創造天地，賜福給人類，讓他們生養衆多。雖然因為人類的敗壞，上帝降下大洪水毀滅世界（創6:13-21; 7:11），但上帝與挪亞建立了永約（עולם ברית），應許不再通過洪水毀滅一切（創6-9）。在族長故事中，上帝以全能的神身份顯現給亞伯拉罕，與他和他的後裔也建立永約，賜迦南地讓他們寄居，生養衆多（創17; 28:3-4; 35:11-12）。在《出埃及記》中，上帝向摩西曉諭他是耶和華，因為記念與亞伯拉罕、以撒和雅各所立之約，將以色列人從埃及地救贖出來。耶和華命令以色列人建造聖所，與他們在會幕中相會（出29:45-46）。以色列在第七日要遵守安息日，作為永約的記號（出31:15）。

從上述分析可以看出，在P本的歷史敘事中，違背一審判的神學觀被打破，取而代之的是上帝與人類重新所立的永約，人類即便因悖逆遭受到懲罰，但永約並不被廢止，確保了最終的拯救和祝福。換而言之，P本塑造了一個永遠的“新約”，由此書寫了另外一種世界和以色列民族起源的文化記憶。挪亞與亞伯拉罕之約成為摩西帶領以色列民出埃及的基礎，其目的則是揀選他們作為唯一的祭司民族，以色列民族的起源和未來與世界的創造和秩序相互關聯。從“舊約”到“新約”這種關鍵轉變並不是憑空出現的，P本編纂的歷史語境具有決定性作用。公元前598年，尼布甲尼撒二世攻占耶路撒冷，在巴比倫流放期間，《申命

^① Konrad Schmid, "Judean Identity and Ecumenicity: The Political Theology of the Priestly Document," in *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*, eds. Oded Lipschits, Gary N. Knoppers & Manfred Oeming (Winona Lake: Eisenbrauns, 2011), 6-7; Jakob Wöhrle, "Abraham amidst the Nations: The Priestly Concept of Covenant and the Persian Imperial Ideology," in *Covenant in Persian Period: From Genesis to Chronicles Covenant in Persian Period: From Genesis to Chronicles*, eds. Richard J. Bautch & Gary N. Knoppers (Winona Lake: Eisenbrauns, 2015), note1, 23.

記》中的“舊約”可以解釋以色列民族的現實處境，即由於違背耶和華的典章和誡命，猶大國遭受到懲罰，國破家亡，但這個約無法為他們帶來救贖的希望。P本將以色列民族的未來奠基於“新約”之上，強調世界和以色列民族並不會因曾經的悖逆招致上帝永遠的懲罰和棄絕，最終的救贖和希望對於人類而言仍然是可能的。^①

結語

本文通過對《創世記》第17章的文本分析，指出該章在後裔應許、土地應許和立約應許三個方面，不僅接受和吸收了前P本中的族長應許記憶，而且在其社會處境基礎之上改寫了它。具體而言，在後裔應許方面，前P本中耶和華對亞伯拉罕和撒拉生育一子的應許轉變為多國的應許，以此迎合波斯帝國的多元而統一的統治策略。關於土地應許，前P本試圖描繪一個具有清晰地理界限的“新以色列”，而P本則運用“迦南全地”這個模糊概念，表明祭司群體對聖殿和祭司而不是土地問題的關注。最後，P本將後裔和土地應許都納入到全能的神與亞伯拉罕所立的“新約”中，將以色列民族的未來奠基於“新約”之上，與以違背一懲罰為特徵的“舊約”相對。對族長應許的回憶和重構與以色列民族的現實處境密切相關，在波斯帝國統治下的以色列與其他民族共同居住於巴勒斯坦地區，無法再維持排外封閉的族群觀念，也不可能運用暴力反抗帝國殖民，如何處理族群間以及與帝國統治者之間的關係成為迫切問題。通過這種接受和重構，一方面，以色列保持與其他民族的同一性關係，即它們享有共同的祖先和上帝，另一方面，通過將以色列民族的身份與上帝的創世和聖殿聯繫起來，以色列確立了自身的差異性。聖殿成為宇宙的中心，以色列民族作為唯一的祭司民族，守護着大洪水之後的世界秩序，最終以色列民族的身份認同被重塑。

^① Schmid, *Genesis and the Moses story*, 252-253.

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Edenburg, Cynthia. "From Covenant to Connubium: Persian Period Developments in the Perception of Covenant in the Deuteronomistic History." In *Covenant in Persian Period: From Genesis to Chronicles*. Edited by Richard J. Bautch & Gary N. Knoppers, 131-149. Winona Lake: Eisenbrauns, 2015.
- Finkelstein, Israel & Thomas Römer. "Comments on the Historical Background of the Abraham Narrative: Between 'Realia' and 'Exegetica'." *Hebrew Bible and Ancient Israel*, no.3(2014): 45-65.
- Gertz, Jan Christian, Angelika Berlejung, Konrad Schmid & Markus Witte. *T&T Clark Handbook of the Old Testament: An Introduction to the Literature, Religion and History of the Old Testament*. New York: T&T Clark, 2012.
- Heidel, Alexander. *The Babylonian Genesis: The Story of Creation*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1963.
- Hendel, Ronald S. *Remembering Abraham: Culture, Memory and History in the Hebrew Bible*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Knauf, Ernst Axel, et al. "Ishmael." In *Encyclopedia of the Bible and its Reception. Volume 13*. Edited by Christine Helmer, Steven L. McKenzie, et al., 351-380. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2016.
- Köckert, Matthias. "Wie wurden Abraham und Jakobüberlieferung zu einer vätergeschichte verbunden?" *Hebrew Bible and Ancient Israel*, no.3(2014): 43-66.
- Kuhr, Amélie. *The Persian Empire: A Corpus of Sources from the Achaemenid Period*. London & New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2010.
- Lipschits, Oded, Thomas Römer & Hervé Gonzalez. "The Pre-Priestly Abraham Narratives from Monarchic to Persian Times." *Semitica*, no. 59(2017): 261-296.
- Na'aman, Nadav. "The Pre-Priestly Abraham Story as a Unified Exilic Work." *Scandinavian Journal of the Old Testament*, no.29.2(2015): 157-181.
- _____. "The Boundaries of the Promised Land in the Patriarchal Narratives." *BN NF*, no.170(2016): 3-12.
- Nihan, Christophe. *From Priestly Torah to Pentateuch h: A Study in the Composition of the Book of Leviticus*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Noth, Martin. *A History of Pentateuch Tradition*. Translated by Bernhard W. Anderson. Englewood Cliffs: Prentice Hall, Inc., 1972.

- Pritchard, J. B., ed. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Third edition with Supplement. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Pierre, Briant. *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*. Translated by Peter T. Daniels. Winona Lake: Eisenbrauns, 2002.
- Pury, Albert de. "Abraham: The Priestly Writer's 'Ecumenical' Ancestor." In *Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible*. Edited by Steven L. McKenzie & Thomas Römer, 163-181. Berlin /New York: Walter de Gruyter, 2000.
- Rad, Gerhard Von. *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*. Translated by E. V. Trueman Dicken. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1966.
- Rendtorff, Rolf. *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch*. Translated by John J. Scullion. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.
- Römer, Thomas. "The Elusive Yahwist: A Short History of Research." In *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*. Edited by Thomas B. Dozeman & Konrad Schmid, 9-27. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.
- _____. *The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction*. London: T&T Clark, 2007.
- _____. "Beschneidung in der Hebräischen Bible und ihre literarische Begründung in Genesis 17." In *Dem Körper eingeschrieben: Verkörperung zwischen Leiberleben und kulturellem Sinn*. Edited by Matthias Jung, Michaela Bauks & Andreas Ackermann, 227-241. Wiesbaden: Springer VS, 2016.
- Schmid, Konrad. *Genesis and the Moses story: Israel's Dual Origins in the Hebrew Bible*. Translated by James D. Nogalski. Winona Lake: Eisenbrauns, 2010.
- _____. "The Quest for 'God': Monotheistic Arguments in the Priestly Texts of the Hebrew Bible." In *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*. Edited by Beater Pongratz-Leisten, 271-289. Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.
- _____. "Judean Identity and Ecumenicity: The Political Theology of the Priestly Document." In *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*. Edited by Oded Lipschits, Gary N. Knoppers & Manfred Oeming, 3-26. Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.
- _____. "Post-Priestly Additions in the Pentateuch—A Survey of Scholarship." In *The Formation of the Pentateuch: Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel and North America*. Edited by Jan C. Gertz, Bernard M. Levinson, Dalit Rom-Shiloni &

- Konrad Schmid, 589-604. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- Seters, John Van. *Abraham in History and Tradition*. New Haven & London: Yale University Press, 1975.
- Ska, Jean Louis. *Introduction to Reading the Pentateuch*. Translated by. Sr. Pascale-Dominique Nau. Winona Lake: Eisenbrauns, 2006.
- _____. "The Call of Abraham and Israel's Birth-certificate (Gen 12:1-4a)." In *The Exegesis of the Pentateuch: Exegetical and Basic Questions*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, 46-66.
- Thompson, Thomas L. *The Historicity of the Patriarchal Narrative: The Quest for the Historical Abraham*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1974.
- Westermann, Claus. *The Promises to the Fathers*. Translated by David E. Green. Minneapolis: Fortress Press, 1980.
- _____. *Genesis 12-36: A Commentary*. Translated by John J. Scullion. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1985.
- Wöhrle, Jakob. "The Un-Empty Land: The Concept of Exile and Land in P." In *The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts*. Edited by Ehud Ben Zvi & Christoph Levin, 189-206. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2010.
- _____. "Abraham amidst the Nations: The Priestly Concept of Covenant and the Persian Imperial Ideology." In *Covenant in Persian Period: From Genesis to Chronicles*. Edited by Richard J. Bautch & Gary N. Knoppers, 23-39. Winona Lake: Eisenbrauns, 2015.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 【德】揚·阿斯曼：《文化記憶：早期高級文化中的文字、回憶和政治身份》，金壽福、黃曉晨譯，北京：北京大學出版社，2015年。[Assmann, Jan. *Das Kulturelle Gedächtnis Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Translated by JIN Shoufu & HUANG Xiaochen. Beijing: Peking University Press, 2015.]
- 【法】莫里斯·哈布瓦赫：《論集體記憶》，畢然、郭金華譯，上海：上海人民出版社，2002年。[Halbwachs, Maurice. *On Collective Memory*. Translated by BI Ran & GUO Jinhua. Shanghai: Shanghai Renmin Press, 2015.]
- 姜宗強：《論摩西約傳統與大衛—亞伯拉罕約傳統之間的張力》，載《“一神思想與後現代思潮研究”國際研討會論文集》，南京：先鋒書局，2013年，第

- 189-206頁。[JIANG Zongqiang. "On the Tension between the Mosaic Tradition and David-Abraham Tradition." In *Understanding God in the 21st Century: Conference Volume of the International Symposium on Monotheism and Postmodernism*. Edited by MENG Zhenhua, 189-206. Nanjing: Vanguard Press, 2013.]
- 孟振華：《波斯時期的猶大社會與聖經編纂》，北京：宗教文化出版社，2013年。[MENG Zhenhua. *The Society of Yehud and the Redaction of the Bible in the Persian Period*. Beijing: Religious Culture Press, 2013.]
- 田海華：《希伯來聖經之十誡研究》，北京：人民出版社，2012年。[TIAN Haihua. *Study on the Decalogue of the Hebrew Bible*. Beijing: Renmin Press, 2011.]
- 田海華：《歷史與文化記憶：羅納德·亨德爾的聖經詮釋》，載《聖經文學研究》，2014年第八輯，第397-414頁。[TIAN Haihua. "History and Culture Memory: Ronald Hendel's Biblical Interpretation." *Journal for the Study of Biblical Literature*, no. 8(2014): 397-414.]
- 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. *Holy Book and Holy People: Historical Memory and Ethnic Construction in Ancient Israel*. Beijing: Religious Culture Press, 2011.]