

梅瑟蒙召經文的分析

舊約法律書最近研究的趨勢與回應

陳德光¹

本文作者首先簡要介紹十九世紀末以來，聖經學界對舊約法律書研究的趨勢，並指出 JE（雅厄典）可能與「申命紀原型」一些帶有先知特徵的經文共同組成一個文學單元。作者就以梅瑟蒙召的經文作試金石檢定這個立場。

壹、「文件說」及「泛申命紀主義」

雖然猶太人以及基督宗教傳統把梅瑟視作法律書的作者，從古以來即有各種論調質疑這種想法，其中有文學風格、歷史、信理與倫理的論據。例如，教宗克雷孟一世（95~101 A.D.）在其《道理集》中，提到諾厄的醉酒和亞巴郎有三個太太的敘述不可能傳自梅瑟本人；德國聖經學者 O. Eissfeldt 對這個問題有詳細的說明²。目前只有少數極為保守的學者（例如 U. Cassuto³）繼續擁護作者梅瑟的立場，大部分學者都支持威爾豪森（J. Wellhausen）於上世紀末所提出的「文件說」⁴。

¹ 本文作者：陳德光，輔仁大學神學院畢業，比利時魯汶大學神學博士，現任輔大宗教學系主任。

² 請參閱：O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen, 1964, p.210 ff.

³ 請參閱：U. Cassuto, *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch*, London, 1961.

⁴ 請參閱：J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin,

今天，修訂過的「文件說」主要內容如下⁵：

J 典（Jahwist，雅威神學家團體 950 B.C.）；

E 典（Elohist，厄羅亨神學家團體 750 B.C.）；

JE 典（Jehowist，雅厄典神學家團體 700 B.C.）；

D 典（申命紀神學家團體 622 B.C.）；

P 典（祭司神學家團體 450 B.C.）；

R 典（編輯神學家團體 400 B.C.）。

繼威爾豪森之後，大體而言有兩個研究的方向：其一，是對「文件說」本身作修訂或補充；其二，是探討文件形成之前文學的狀態。此外，1975 年以來，出現一個新的研究趨向，即「泛申命紀主義」。分別介紹於下：

一、「文件說」的修訂

「文件說」本身的修訂或補充，問題多與 J 典和 E 典有關。

關於 J 典，R. Smend（1912 年⁶）把 J 典分成 J1（第九世紀下葉）和 J2（第八世紀上葉）。Eissfeldt⁷把 Smend 的 J2

1886; *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bucher des Alten Testaments*, Berlin, 1899. 相關資料請參閱：H. Cazelles, "Pentateuque", in *DBS* VII (1963/ 1964) 736~858; "Position actuelles dans l'exegese du Pentateuque", in J. Coppens ed., *De Mari a Qumran* (BETL 24), Gembloux, 1969, pp.34~57; O. Kaiser, *Einleitung in das Alte Testament - Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme*, Gütersloh, 1984.

⁵ 至於經文的歸屬情形可以參考下列兩著作：P. E. Ellis, *The Men and the Message of the Old Testament*, Collegeville: The Liturgical Press, 1963, pp.57~72；艾樂道編譯，《世界三大宗教的文學淵源—摩西五經的研究》，香港：道聲，1968。

⁶ R. Smend, *Die Erzählung des Hexateuch-- auf ihre Quellen Untersucht*, Berlin, 1912.

⁷ O. Eissfeldt, *Einleitung*, *23.9 *28.3.

稱爲 L (Laienquelle : 俗人源流 ; 第十/九世紀) 。 G. Fohrer⁸ 把 Smend 的 J2 稱爲 N (Nomadenquelle : 游牧文學 ; 第九世紀) 。

另一方面，E 的獨立性與連貫性也受到質疑。P. Volz 和 W. Rudolf (1933⁹) 研究創世紀第十五至廿章後，認爲 E 只是 J 的增補。稍後 (1938¹⁰)，W. Rudolf 又於研究出谷紀至若蘇厄等書後，更確認全部 E 文學徒具增補的角色。

H. Lubsczy (1978¹¹) 認爲 Elohim 字並不是 E 獨有的用法，J 也曾使用一個帶 Elohim 字的傳統¹²。

最後的問題與申命紀的定立或法律書的本數有關。向來傳統都接受「梅瑟五書」的講法，上一世紀與本世紀初，曾有人採用「六書」的分法 (Hexateuch)，具代表性的學者有 Van Hoonaker、O. Eissfeldt、J. Coppens 等人，但今天已經少有人採用。

至於「四書」的講法 (Tetrateuch) 今天仍有很多支持者，最早可追溯到諾德 (M. Noth) 於 1943 年¹³提出一長篇的「申

⁸ G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg, 1969, pp.173~179.

⁹ P. Volz & W. Rudolf, *Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik* (BZAW 63), Giessen, 1933.

¹⁰ W. Rudolf, *Der "Elohist" von Exodus bis Josua* (BZAW 68), Berlin, 1938.

¹¹ H. Lubsczyk, "Elohim beim Jahwisten", in *Congress Volume Göttingen 1977* (VT Sup 29), Leiden, 1978, pp.226~253.

¹² 有關 E 的問題，英文資料可以參考：F. Craghan, "The Elohist in recent literature", in *Biblical Theology Bulletin-- A Journal of Biblical Theology*, 7 (1977) 23~34; A. J. Jenks, *The Elohist and north Israelite Traditions*, Cambridge, 1965, pp.1~18.

¹³ M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen, 1943 ; see also J. A. Soggin, *Introduction to the Old Testament*, London, 1976,

命紀歷史」的構想：申、蘇、民、撒上下、列上下，即是申命紀加前先知書的一系列聖經文學。寫成的時間與機緣，推斷是於 560 B.C.有感於耶苛尼雅王在巴比倫充軍之地被放出獄（列下廿五 27~30），希望之火重燃而編寫出來的。中心主題是發揮申命紀裡雅威的歷史大義與先知精神。因此，申命紀不僅是傳統所講的「梅瑟五書」的第五部，更是「申命紀歷史」的第一部。相關的問題是：在申命紀中分辨「申命紀原典」（D，deuteronomic）與「申命紀歷史」（Dtr，deuteronomistic）的問題¹⁴。

二、文件形成之前的文學狀態

龔克（H. Gunkel）、馮拉（G. Von Rad）等人¹⁵於廿世紀初期提出類型批判（Formgeschichte，Form criticism），就是把經文段落按文學類型分類，研究類型產生的背景生活實況及歷史發展過程。這種研究可作為「文件說」的補充，因為「文件說」的研究重點是經文形成的最後階段與形式¹⁶。

綜合來說，以上兩個研究方向或層面，都澄清了不少解經的問題。今天大部分學者都認定 J 是第十世紀撒落滿時代宮廷史官或書記的作品。至於 J 中有沒有游牧的特徵，或此類經文是否應屬於 E，這些都是個別經文歸屬的問題。E 的連貫性雖

pp.132~134.

¹⁴P. G. Minette de Tillesse, "Martin Noth et la Redaktionsgeschichte des livres historiques", in C. Hauret ed., *Recherches Bibliques VIII*, Brugge, 1967, pp.51~75.

¹⁵H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen, 1901；和 *Rede und Aufsätze*, Göttingen, 1913; Von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, Stuttgart, 1938.

¹⁶請參閱：張春申，《福音新論》，台北：光啓，42~55 頁；房志榮，《聖經》《神學辭典》，台北：光啓，789~795 頁。

然有爭議，但 E 仍有自己的特色或某種程度的獨立性。

三、泛申命紀主義 (Pan-deuteronomism)

「泛申命紀主義」是 1975 年以來一個新的研究趨向。一些學者強調或誇張「申命紀」歷史的地位與重要性，把創、出、肋、戶四本書之一部分或全部歸入這個 560 B.C. 的文學作品。換言之，把古老的 J 文學刪除，舊約寫作比傳統的講法晚了四百年。這種主張以下面三位學者作代表¹⁷：H. Schmid (新文件說)；R. Rendtorff (殘卷說)；S. Tengström (補遺說)。他們的理由主要針對充軍前的文學 (J 與 E) 缺乏連貫性，例如：出谷紀很少提到創世紀中天主對聖祖的許諾 (Rendtorff)；J 文學很少提到耶路撒冷 (Tengström)。這些理由都是可以討論的。

在進入細部分析之前，我們可以提出一些初步的質疑。首先，很難想像撒落滿盛世沒有文學或歷史流傳後世。其次，創、出、肋、戶四本書當中有申命紀風格的經文，並不直接證明四本書就是申命紀歷史的作品。

法國聖經學者 H. Cazelles 認為申命紀應有清晰嚴格的神學特徵，例如聖所唯一、聖名、特選等，很多歸於申命紀名下的經文，事實上有時應歸於「前申命紀」、先知或 E 等文學。

比利時聖經學者 C. Brekelmans 提出一個「申命紀原型」

¹⁷H. H. Schmid, *Der Sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zurich, 1976; R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147), Berlin, 1977; 和 “Der Jahwist als Theologe? zum Dilemma der Pentateuchkritik” in *Congress Vol. Edingburgh 1975* (VT Sup 28), Leiden, 1975, pp.158~166; “Pentateuchal Studies on the Move” in *JSOT* 3 (1977)43~45; S. Tengstrom, *Die Hexateucherzahlung. Eine Literaturgeschichtliche Studie* (Coniectanea Biblica OT 7), Lund, 1976.

(Proto-deuteronomic) 的假設¹⁸。換言之，在 D 的形成過程中有一個被人忽略的草創、原型階段。

我們認為在 J、E 和 D 之間按傳統的講法有集 J 和 E 大成的 JE (700 B.C.)，JE 可能與「申命紀原型」一些帶有先知特徵的經文同組成一個文學單元，為方便起見仍稱之為 JE。在下面將以梅瑟蒙召的經文作試金石檢定我們的立場。

貳、梅瑟蒙召經文(出二 23 ~ 五 5)的分析

· 本分析的預設立場有三：

第一、大體而言，舊約文學應是如 E. Zenger 所說的「傳承文學」(Traditionsliteratur)，而非現代人慣懂的「作者文學」(Autorenliteratur)¹⁹。因此有時候缺乏現代人所關心的連貫性，而傳承文學更著重對不同傳統的保留與尊重，E 缺乏連貫性可能在此找到解釋。

第二、舊約各時代的編者與讀者對所承受的傳統仍有不同程度的「改編性重讀」(Relecture)，針對前文作補充或作起碼的協調工夫。

第三、嚴格言「文件說」仍是假設性的理論，真正的研究出發點應是對比經文之間相對的先後次序，研究聖經好像考古學一樣，發掘古蹟地層的不同層次與年代，重建過去歷史的真貌。

¹⁸H. Cazelles, "Connexions et structure de Gen XV", in *RB* 69 (1962), p.334 et note 5; C. H. W. Brekelmans, "Die sogenannten deuteronomischen Elemente in Gen-Num. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Deuteronomiums", in *Volume du Congres Geneve 1965* (VT Sup 15), Leiden, 1966, pp.90~96.

¹⁹E. Zenger, *Das Buch Exodus* (Geistl. Schriftlesung 7), Dusseldorf, 1978, pp.19~20.

· 本分析所採的方法：

我們大致上參考 W. Richter 的「層次分析法」²⁰，以下列七項做分析：原文、文風、形式、類型、傳承、編輯、思想。

1. 原文：經文版本與原始的文本詞字的問題（Richter 沒有就原文獨立分點）
2. 文風：經文的層次與統一性（重複敘述或偶句，體裁迥異中斷）
3. 形式：經文結構與措詞用語
4. 類型：文學類型
5. 傳承：經文成形之前的傳承源流
6. 編輯：經文修訂編成的過程
7. 思想：經文的神學內容

以上分析重點可以有提醒的作用，使不忽略任何重點；在實際應用時，視乎需要而用，在梅瑟蒙召經文中原文批判沒有大問題，文學類型可以特別在蒙召格式中討論，而其他的分析重點可合併運用。

此外，我們不必拘泥於 Richter 層次不能越級，只能直線式前進的想法²¹。事實上，層次之間互相影響，尤其神學內容雖是最內在的，卻不一定最後才去研討，因為每一層次都可能因作者思想的介入而產生不同的解釋。比方說，一段經文在文風層面不協調的表現不一定來自不同的編輯背景，可能只是作者的神學手法。大體而言，文風、形式與類型屬於共時的研究

²⁰W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen, 1971. 書評見 J. M. Van Cangh, "La methode historico-critique: un essai d'application" in *Lectures Bibliques*, Publications de l'institutum Judaicum, Bruxelles, 1980, pp.115~129.

²¹W. Richter, *Exegese*, pp.33, 42~43, 59, 78, 128, 130~131, 156, 177.

(synchronic approach)，傳承與編輯屬於貫時的研究 (diachronic approach)，神學思想是一種整合性對聖經傳達訊息的了解。

我們認為梅瑟蒙召經文 (出二 23 ~ 五 5) 中有**四個文學層次**，依次如下：

雅威典 (J)、厄羅亨典 (E)、雅厄合典 (JE)、祭司典 (P)。其中 JE 典是本文的特點，JE 典一向被人忽略，按我們的理解 JE 典可包含「申命紀原型」與一個與先知有關的傳統。文風分析來看，蒙召經文有兩個平行，卻內容迥異的派遺敘述 (出三 8，10)，在方法上可暫時劃入 J 與 E 兩個不同的傳統。由於 J 和 E 的經文較難分辨，所以將特別把原文附在下面。

一、雅威典的經文

出二 23a；三 1~5*，7~8*，16~18*；四 18~20a，24~26a，29~31*；五 1a，3*，4*

過了很久，埃及王死了 (二 23a)。梅瑟為他的岳父米德揚的祭司耶特洛放羊；一次他趕羊往曠野裡去 (三 1aba)。上主的使者從荆棘叢的火燄中顯現給他，他遠遠看見那荆棘為火焚燒，而荆棘卻沒有燒毀 (三 2)。梅瑟心裡說：「我要到那邊看看這個奇異的現象，為什麼荆棘燒不毀？」 (三 3) 上主見他走來觀看 (三 4a)，天主說：「不可到這邊來！將你腳上的鞋脫下，因為你所站的地方是聖地」 (三 5)。上主說：「我看見我的百姓在埃及所受的痛苦，聽見他們因工頭的壓迫而發出的哀號；我已注意到他們的痛苦 (三 7)。所以我要下去拯救百姓脫離埃及人的手，領他們離開那地方，上到一個美麗寬闊的地方 (三 8*)。你去召集以色列的長老，對他們說：上主顯現給我說：我實在注意到你們和你們在埃及所遭遇的一切 (三 16*)。因此我決意領出你們擺脫埃及人的壓迫 (三 17*)。他們必會聽你們的話。你要同以色列的長老去見埃及王，對他說：上主希伯來人的天主遇見了

我們；現在請讓我們走三天的路程，到曠野裡向上主我們的天主舉行祭獻（三 18）」。於是梅瑟起來回到他岳父耶特洛那裡去，對他說：「請讓我回到埃及我弟兄那裡，看看他們還健在嗎？」耶特洛對梅瑟說：「你平安去吧！（四 18）」上主在米德揚對梅瑟說：「起身回埃及去！因為那些想殺害你的人都死了（四 19）」。梅瑟遂帶著妻子孩子，叫他們騎在驢上，起身回埃及國去了（四 20a）。梅瑟在路上住宿時候，上主遇著他，要想殺他（四 24）。漆頗辣急忙拿一塊石刀，將他兒子的包皮割下，拿包皮接觸他的腳說：「你真是我的血郎」（四 25）。這樣上主就放了他（四 26a）。梅瑟遂去召集以色列所有的長老（四 29*），講述了上主所說的一切話（四 30*），當他們聽到上主垂念了他們的痛苦，他們都俯伏扣拜（四 31*）。此後梅瑟去見法郎說（五 1a）：「希伯來人的天主遇見了我們。請讓我們走三天的路到曠野裡，向上主我們的天主獻祭」（五 3*）。埃及王回答他們說：「回去服你們的勞役罷！」（五 4*）

雅威典敘述的核心部分是雅威派遣梅瑟及親自拯救的話（出三 7~8*，16~18*）。其特色是雅威親自要完成拯救行動，被派遣的對象依次是以色列的長老及埃及王。雅威典的編輯工夫表現在它把流傳到它手中的三個不同的傳承合併編成一篇連貫的經文。這三個傳承的源流來自：聖所、米德揚與蒙召本身。

首先，J 引用一篇古老的有關聖所的傳統（出三 5 提到聖地），一般有關聖地的敘述會以把聖地命名（創廿八 19；卅二 31；卅五 7；民六 24）和建築祭壇（創廿八 18；卅五 7；民六 24）作為結束。編者的用心可能只是要叫人注意到蒙召之地是聖地（如同西乃山）故省略了其他的部分。

其次，J 提到米德揚祭司，就是把蒙召設定在米德揚地發生。出三 1 提供梅瑟的身分職業與親戚狀況一都與米德揚有關。出四 18~20a 講述梅瑟回到米德揚。出三 1 與出四 18~20a

就如同鏡框一般把蒙召的故事以米德揚背景展示出來。

這段經文屬雅威典，有以下脈絡可循，因為有些用語是雅威典特有的，例如：稱神為雅威，稱以色列人民作我的子民。其他部分順序分析如下：

1. 「雅威的使者」（出三 2：malak YHWH）在荆棘叢的火燄中顯現給梅瑟，由荆棘叢中向梅瑟講話的卻是雅威本人。雅威的使者變成雅威的「他—我」（Alter-ego）—另一個全然相同的我，或神個性中的另一面。這手法反映早期的用法，後來充軍之後的文學中，神愈來愈超然，需要天使作人神之間的媒介。

2. 「我看見我的百姓在埃及所受的痛苦」（出三 7：raoh raiti et aniami）²²，完全一樣的字句在撒上九 16 出現。此處是屬於撒烏耳傳油的經文（撒上九 1~十 16）。這經文與達味走上王位史有關（撒上十六~撒下九）。這些經文與雅威典同樣古老，因為正是為擁護達味家族對南方與北方的權力而作。

3. 「領他們離開那個地方，上去（'alah hiphil）到一個美麗寬闊的地方」（出三 8）²³。這講法應是最原始的。因為緊接著的經文就是一個六對偶句：

- A. 流奶流蜜的地方（三 8）
- B. 客納罕人等六個民族的地方（三 8）
- A' 客納罕人等六個民族的地方（三 17）
- B' 流奶流蜜的地方（三 17）

²²H. H. Schmid 認為「看見百姓受苦」屬於申命紀歷史(*Jahwist*，p.25 與 note 2)，我們持相反意見。

²³C. H. W. Brekelmans 已經指出出谷紀 3 8 的講法比申命紀的更早，因後者帶有冠詞，反映更晚的用法。請參閱：“*Eléments deutéronomiques dans le Pentateuque*”，C. Hauret ed., *Recherches Bibliques VIII*, Brugge, 1967, pp.77~91.

交叉對偶句反映後來經過設計的文學結構（屬於前申命紀典一參下文），其中缺少「美麗寬闊」的部分是不可思議的。更好的解釋是這部分比交叉對偶的設計早，設計的編者不忍割棄而保留了下來的。

4. 雅威領上去（'alah hifil）一三 8；三 17 的用法應早於歐瑟亞先知於公元前八世紀，因為歐十二 14「雅威曾藉著一位先知領以色列上去離開埃及」用同樣的字卻不提梅瑟名字，顯然表示三 8，17 已經是衆所周知的事實。

5. 派梅瑟到長老處講話（三 16；四 29~31），應屬古老部分，因為於梅瑟與法老會面部分（出七~十一）即不再提及長老。再者，派遣用語「你去！說！（出三 26；Lek weamarta）」與先知的派遣雖然相同（依六 9），H. Schmid 因此認為依六 9 影響了出三 16²⁴。但是我們指出兩者用法相異，先知言論都有勸導性希望人能得到神的祝福避免神的處罰，本文卻只宣告雅威親領以色列人民出埃及的消息。

6. 梅瑟兒子在米德揚回程路上受割損（四 24~26）是晦暗不明的一段²⁵。全文沒提到梅瑟，但五個代名詞似乎都指向他。經文本身可能來自古老的傳統。

(1) 夜間與惡魔相遇也見於雅各伯與天使搏鬥的敘述（創卅二 22~32）。動詞的主詞都同樣沒有交待，但都清楚指向雅各伯。這是 J 典的經文，兩百年後歐瑟亞先知引用它（歐十二 5）。

(2) 梅瑟的妻子一位米德揚女子以石塊割損，且救了梅瑟。這思想應很早就有，因為後來的申命紀歷史提到基德紅與

²⁴H. H. Schmid, *Jahwist*, pp.31~34.

²⁵W. H. Schmidt, *Exodus* (BKII), Neukirchen, pp.216~234；P. Weimar, *Die Berufung des Moses*, Freiburg, 1980, pp.284~290.

米德揚人作戰（民七 16~25）。

(3) 割損用的字「割去包皮」(karat et-arlat)與後來的禮儀用語 mul 不同：創十七 10~14 (P)；蘇五 2~9；耶九 24。此外，申廿三 2 和肋廿二 24 的動詞 (karat) 含閹割之義又與此處不相同。

(4) 割損的意義在文脈中是執行神派遣使命的先決條件，與其他處象徵割去埃及的恥辱（蘇五 9~2）及當作盟約的記號不同（P，創十七 1~14）。

這段與米德揚有關的經文可以併入雅威典，因為其他雅威典的經文也提到梅瑟在米德揚娶妻生子（出二 21）及回到埃及去（出四 18~20）。也許正因此，本文中代名詞毫不含糊地指向梅瑟。

最後，梅瑟按 J 典的講法，是一個得到天啓的牧羊人，奉派傳遞雅威親自帶領出埃及的訊息，其中有不少可以與撒落滿時代的背景互相對照。首先，佔有福地象徵解救與祝福（出三 8）；其次，雅威會戰勝所有障礙，使他所選的人得勢成功，如同協助出時沒有權勢逃亡米德揚的梅瑟（出二 11~22，J 典）到後來長老俯身叩拜的梅瑟（出四 28~31*）；最後，法郎承認雅威（J，出五 2）。以上三點與撒落滿時代國家有最大的版圖，客納罕人皆在以色列人統治下，信仰方面有萬民主義的氣勢；另一方面，撒落滿自身權力也正受到挑戰的背景相符。

二、厄羅亨典的經文

出三 1b，4b，6*，9*，10*，11，12a。

梅瑟到了天主的山曷辣布（三 1b），天主叫他說：「梅瑟，梅瑟」，他答說：「我在這裡」（三 4*）。天主說：「我是你父親的天主」，梅瑟因為怕看見天主就把臉蓋起來（三 6*）。「現在以色列子民的哀號已達於我前，我也親自看見埃及人加於他們的迫害（三 9）。所以你來，我要派你到法

郎那裡，率領以色列子民離開埃及。（三 10*）」梅瑟對天主說：「我是誰，竟敢去見法郎，率領以色列子民離開埃及？（三 11）」上主回答說：「我必與你同在」（三 12）。

E 有與 J 不同的中心思想，雅威派遣梅瑟領導出離埃及（出三 9~10），與雅威典梅瑟只是報訊人不同，此外，E 典也有些特別的編輯材料，例如：梅瑟受派遣的抗拒（出三 11），以及天主與他同在的保證（出三 12 a）。

在用語上，本文與民長或拯救者的蒙召（撒烏耳、基德紅）有很多相似的地方，例如：

1. 梅瑟誤入聖地，聽到天主呼喊遂害怕起來把臉蓋住怕看到神（出三 6）。這一處呈現的神聖觀似乎介於 J 典與後來的先知和祭司，因為 J 典中人面對神並不害怕的，而先知強調倫理，祭司則帶有複雜的聖潔禮儀。

2. 「以色列子民的哀號已來到我前（出三 9）」這講法，與撒烏耳（撒九 16）的召選很接近，兩者都以「哀號」（*saq*）當主詞，「來」（*bo*）當動詞，受詞是天主。J 典以雅威主動「我聽見他們在壓迫者前發的哀號（出三 7）」。

3. E 典的派遣三要素（出三 10）：「你去」（*halak*）、「我派你」（*shalah*）、「領出去」（*yasa'hiphil*），在基得紅的派遣中也有（蘇六 14）。基得紅的敘述中只是把「你要救」代替「領出去」，並置於「我派你」之前。戶籍紀用同樣的動詞（*yasa'hiphil*）講雅威曾派遣一位使者把以色列人領出埃及時，顯然在引用一個當代已熟識的有關梅瑟的傳統。因此本文應先於戶廿 16（E）²⁶。最後，以出埃及為背景，梅瑟為主詞，

²⁶請參閱：O. Eisseldt, *Hexatuech-Synopse*, p.178; P. Weimar, *Moses*, pp.44-45; B. Renaud, "Moïse en Exode 3, 1-4, 17" in *RB* 93 (1986), pp.510-534, p.517.

「領出去」(yasa' hiphil) 爲動詞，以色列人爲受詞，也見於另一處 E 典經文(出十四 11)，其餘在梅瑟五書中還出現五、六次，皆屬祭司典。

4. E 典以不堪當作抗拒派遣的理由(出三 11)，也見於撒烏耳(撒上九 21) 與基得紅(民六 15)，此三者與先知文學(耶一 6)，或祭司文學(出四 10，13；六 12) 強調不會說話不盡相同。

5. 天主保證「與某人同在」，在舊約中約曾有一百次，但只有五次作爲派遣後的保證，其中因爲出四 12，15 (與你的口同在)，及耶一 9 (帶訊息的派遣) 與本文有所不同。事實上，本段梅瑟拯救者的角色與北方雅威聖戰的背景相吻合(撒上，民)。北方歐瑟亞先知提到「上主曾藉一位先知領以色列子民出離埃及」，這位先知—拯救者梅瑟是當時北國家喻戶曉的事情。因此，本文應稍早於歐瑟亞先知(750~723 B.C.)。

6. 此外，本文還有不少 E 典的常用語，例如：天主用直呼其名的方式叫人，和人簡單爽快的回應「我在這裡」(出三 4b)，在舊約有 1057 次之多。除了在先知書中大量採用，也出現在其他 E 典的經文中，例如：創廿二 17，11；卅一 11；四十六 2。另外，「你父親的天主」(出三 6)，也見於創卅一 5；四十六 3；四十九 25；出十八 4。但是，這一講法仍不算 E 典本身獨有的。

最後，這段經文比 J 典晚的原因，除了依據上述形式分析之外，也可證於下面討論的類型批判，因爲類型批判指出 J 典與 E 典都應用了蒙召格式，而 E 典的格式卻多了「抗拒」與「相助的保證」，反映更晚期的發展。

三、雅厄合典

雅厄合典是一個方便說法，其中包含三個不同但接近的編

輯，學者一向少有注意與討論。三個編輯分別是：雅厄合典編輯（JE；Jehowist 即 Jahwist 加 Elohist 拼成）、申命紀原型編輯（Pre-deuteronomic）及先知編輯。

1. 雅厄合典編輯（Jehowist）

本典包含下列部分：「荆棘叢中」（出三 4b*），「亞巴郎、依撒格、雅各伯的天主」（出三 6, 13~5），「現在」（出三 9*），「我的人民」（出三 10），記號（出三 12ab），及啓示上主的名字（出三 13~15）。雅厄合典的特徵是銜接雅威典與厄羅亨典。

梅瑟對天主說：「當我到以色列子民那裡，向他們說：你們祖先的天主打發我到你們這裡來時，他們必要問我：他叫什麼名字？我要回答他們什麼呢？（三 4）」天主向梅瑟說：那「自有者」打發我到你們這裡來（三 14）。天主又對梅瑟說：「你要這樣對以色列子民說：上主，你們祖先的天主，亞巴郎的天主，依撒格的天主，雅各伯的天主，打發我到你們這裡來，這是我的名字直到永遠；這是我的稱號直到萬世（三 15）。」

(1)「在這座山上崇拜天主」（出三 12ab）的記號是後加的²⁷，因為它與出三 12（E）其它部分有點脫節。一般的記號雖然有關未來要發生的事，但是總在任務完成之前發生（撒上十 1~16）；而在山上朝拜天主發生之時，梅瑟其實已經完成率領以色列人出離埃及的任務了。因此，這種記號更像是爲了某種需要而編加上去的。說不定爲了併出一個完整的蒙召格式。記號本身還是有其特別的意義，把蒙召與西乃山的顯聖連接起來（J、E；出十九）。西乃山本身並非火山地帶，出十

²⁷ 參閱：W. H. Schmidt, *Exodus*, pp.121~122, p.130. M. Weinfeld (*Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford, 1972, p.332) 也認爲出三 12ab 的「侍奉上主」（禮儀義）屬前申命紀文學，因爲申命紀中「侍奉」帶有忠信的意思與「愛慕」、「畏懼」等詞連用。

九中西乃山的火山現象，可以從米德揚的火山得到解釋。這部分看來是雅厄典編輯手筆，因為它兼具兩者的特徵。「天主」、「在這山上」，屬於 E（出三 1b；十九 16）；「崇拜」（abad 服務—宗教禮儀，出谷背景）見於 J 典（出七 16, 26；八 16）。

(2) 大部分學者，把雅威啓示自己名字（出三 13~15）的一段，看作是 E 典的經文²⁸，也有少數看作是 JE 典的²⁹。我們認為就主題而言，把雅威與祖先的天主劃上等號，正反映出 J 和 E 兩個傳統的整合。

綜合來說，JE 典應在北國滅亡之後，於南國完成的，其神學思想強調梅瑟神人中保的地位。這一點可以從藉梅瑟啓示雅威聖名的事件中看出，同時也為申命紀典神學強調梅瑟先知作準備。

2. 申命紀原型編輯

這編輯包括「流奶流蜜的地方」（出三 8*, 17*）、「民族名單」（出三 8, 17）、預告埃及人的災禍與財物被奪取（出三 19~22）。

(1) 「民族名單」向來歸入申命紀文學³⁰。但也可重新思考其他可能，例如納入申命紀原型。其實「民族名單」在申命紀文學中只出現兩次：申七 1（六個民族）、廿 17（七個民族）；出現於其他地方也不少：其中六個民族的有十次（出三 8, 17；

²⁸M. Noth, *Exodus*, pp.28~32; W. Richter, *Berufungsberichte*, pp.70~126; B. S. Childs, *The Book of Exodus. A critical theological commentary (OTL)*, London, 1974, p.52.

²⁹A. Reichert, *Der Jehowist und die sogenannten deuteronomistischen Erweiterungen im Buch Exodus*, Diss., Tübingen, 1972, p.56.

³⁰J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuch*, p.86; W. Richter, *Berufungsberichte*, p.60 (note18); H. H. Schmid, *Jahwist*, pp.24~43; W. H. Schmidt, *Exodus*, pp.135~144; P. Weimar, *Moses*, pp.319~335.

廿三 23；卅三 2；卅四 11；蘇九 1；十一 3；十二 8；卮下九 8），七個民族的有兩次（蘇三 10；廿四 11）。申命紀以赫特人為首，客納罕人在中央的排列方式與出三不同。出三 8, 17 以客納罕人居首，赫特人在後。

(2) T. Ishida³¹曾把舊約中廿七個民族名單，分成五類。出三 8, 17 屬於「六個名字帶變化」的一類，以下是 Ishida 的圖表：

	民族名稱之次序						民族數目	聖經章節	
C：客納罕人	1	C	A	H	F	V	J	6	出卅三 2
	2	-	A	H	P	V	J	5	列九 20
	3	A	C	H	P	V	J	6	出卅四 11
A：阿摩黎人	4	A	<u>P C</u>	H	*	V	J	7	蘇廿四 11
	5	C	H	A	P	V	J	6	出三 8
H：赫特人	6	C	H	A	P	V	J	6	出三 17
	7	C	H	A	P	V	J	6	民三 5
P：培黎齊人	8	C	H	<u>A *</u>	V	J	5	出十三 5	
	9	C	H	<u>V * P G * A</u>	J	7	蘇三 10		
V：希威人	10	A	H	<u>P C *</u>	V	J	6	出廿三 23	
	11	H	G	A	C	P	V	J	申七 1
J：耶步斯人	12	H	A	C	P	V	J	6	申廿 17
	13	H	A	C	P	V	J	6	蘇九 1
G：基爾加士人	14	H	A	C	P	V	J	6	蘇十二 8

³¹I. Ishida, "The structure of the lists of the pre-Israelite Nations" in *Biblica* (60), 1979, pp.461-490, pp.463-478; M. Noth (*The Old Testament World*, London, 1966, p.77) 也主張為指示福地的原住民：J 用客納罕人；E 用阿摩黎人；P 用赫特人。

福地的民族名單中，後半部分三個民族的排列相當穩定：培黎齊人（P）、希威人（V）、耶步斯人（J），都同一次序。前半部分當中，赫特人（H）由第三位變成第一位；客納罕人（C）由第一位變成第三位；阿摩黎人（A）則附屬在赫特人（H）與客納罕人（C）之間。Ishida 認為出卅三 2（以客納罕居首位）反映最古老的實況，自古以來客納罕人與阿摩黎人常作福地民族的通稱（J：創十二 5；E：創十五 16），到第八世紀末，因新亞述興起受到亞述碑文的影響，以赫特人作敘利亞—巴勒斯坦民族的通稱，因此也影響到較晚出的民族名單以赫特人居首位。回到蒙召經文，出三 8, 17 可能出現在出卅三 2（CHAPVJ）之後，而於申廿 17（HACPVJ）之前，是申的原型。

(3)「流奶流蜜的地方」（出三 8, 17），雖有五次出現在申命紀（六 3；十一 9；廿六 9, 15；廿七 3），但也見於他處：J（出卅三 3；民十六 13~14）；P（肋廿 24；戶十四 8）。有些學者就把出三 8, 17 處歸入 J（例如：W. Richter 與 B. S. Childs）。我們把它歸於與民族名單同一申命紀原型文學單元，負責連接本段梅瑟蒙召與 J 有關福地的敘述（出卅三 2 f；戶十六 13 f），因為剛好二者組成一交叉對偶的結構：

- | | | |
|------|----|---------|
| 三 8 | a | 到流奶流蜜之地 |
| | b | 民族名單 |
| 三 17 | b' | 民族名單 |
| | a' | 到流奶流蜜之地 |

(4) 預告埃及人的災禍與財物被奪取（出三 19~22），繼續 J 與 E 有關派遣梅瑟到埃及王的敘述，且連接後來 J 有關埃及人災禍與被搶奪（出十一 1~3；十二 35 f），故應比較晚出。

我們認為本段也有申命紀原型的素材，以「用強硬的手」（出三 19）為例，雖然 D 與 Dtr 文學都有，但 D/Dtr 處的用法會跟別的主題連用，反映屬於比較晚期的發展，例如：你的偉大和你有力的手臂（申三 24），一切有力的手臂（思高譯成「一切大能作為」）和一切令人畏懼的大事（申卅四 12）。此外，本段奪取埃及人的金銀與衣物的講法，亦與申十五 12~13（羊、五穀、酒類）不同，反映更原始的背景，應是申命紀的原型。

3. 先知的編輯

先知的編輯，包含雅威給梅瑟的徵兆，以及徵兆的實現：出四 1~9；四 30~31*（只含梅瑟在百姓前實現徵兆與人民的相信）。

過去的釋經學者，以為這是一處古老的經文（J、L、N）³²，近來有人以之晚出，例如：JE（W. H. Schmidt），JE 加 P（P. Weimar），D（H. Schmid）³³。我們把它歸入 D 前的先知編輯。

從主題來說，本段含有派遣的抗拒（出四 1）與三個徵兆（出四 2~9）兩個主題；從分析層次來看，可以分為傳承的源流（出四 2~4, 6~7）與編輯（出四 1, 5, 8~9）兩個部分。理由如下：

(1) 出四 1, 5, 8~9 一再提到徵兆的作用，只為叫以民相信梅瑟，出四 2~4 卻提到梅瑟一見木棍變成蛇就逃避開了，梅瑟自己也被列在不信者當中，需要徵兆去加強信心，才能完成一

³²W. Richter (*Berufungsberichte*, p.182 f) 把出四 1~9 歸入 J；O. Eissfeldt (*Hexateuch-Synopse*, p.113) 把它歸入 L；G. Fohrer (*Einleitung*, p.176) 把它歸入 N。

³³W. H. Schmidt (*Exodus*, p.196 f) 把出四 1~9 歸入 JE；P. Weimar (*Moses*, pp.228~336) 歸入 JE 與 RP；H. H. Schmid (*Jahwist*, pp.24~43) 歸入 D。

件艱鉅的任務。因此本段反映經文有兩個層次，一個是傳承的原料，一個是編輯的加工³⁴。

(2) 本來「聽話」的主題亦是 D 與 Dtr 的特色（申九 23；列上十七 14）³⁵，但是我們觀察到至少有兩個不同。首先，此處聽命的對象是梅瑟不是雅威，是梅瑟的權威有危機。其次，在 J 與 D/Dtr 文學中，「不相信雅威」常是不好的，會招致處罰（J：出十七 2, 7；D：申六 16），但在本段中不相信卻是中性的，神不僅不生氣甚至會引來徵兆，有點與依撒意亞先知給阿哈次王厄瑪奴耳神諭的背景（依七 10~17）相似，而出四 30~31* 記述百姓看到神蹟馬上相信。換言之，懷疑可以有好的結果。

(3) 本段也帶有 J 與 E 的特色，列如：「派到以色列長老」（J：出三 16）；顯現（J：出三 1, 16）；聽話（J：出三 18）；「你父親的天主」（E：出三 6）。

綜括來說，本段的編輯者整合了蒙召經文中 J 與 E 的特色，用來發揮自己對徵兆與聽命的獨特看法，與 J 和 D/Dtr 不同，卻可能受到公元前八世紀第一依撒意亞先知的影響。

四、祭司典

最後，祭司典的部分包括立亞郎作梅瑟的代言人以及兩人的相遇（出四 10~17；四 27~五 4* 所有關於亞郎的部分）、預

³⁴M. Noth (*U Pent*, p.32) 首先觀察到出四 5, 8, 9 是出四 1~4, 6~7 (J) 的增補。A. Reichert (*Der Jehowist*, p.22) 與 P. Weimar (*Moses*, p.265, n.64) 都與我們的意見相近。

³⁵按 Jepsen (*THWAT*) 的統計，「相信」('mn, hiphil) 在舊約中出現五十次，其中在先知的神諭中七次，在以色列人民歷史部分廿四次，在智慧文學中十一次，其它處不固定，我們認為已沒有理由一定歸屬於 D。至於「聽話」，按 M. Weinfeld (*Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, p.337) 的研究，亦見於 JE 的文學當中。

告災禍及法郎長子的死亡（出四 21~23），以及一些銜接性的經文（出二 23b~25；五 1*, 2, 5*所有關於亞郎的部分）。

1. 有關立亞郎作梅瑟的代言人以及兩人的相遇（出四 10~17；四 27~五 4*）的歸屬問題

關於這兩段經文的歸屬問題，學者間意見紛紜。例如：J（M. Noth），E（W. Richter），R/P（H. Valentin 與 P. Weimar）³⁶。我們認為，由於這部分帶有 J 與 E 典的特徵，應在兩者之後，很可能屬於 P 典，分析於下：

(1) 「我不是個有口才的人」（出四 10a）與「我原是笨口笨舌的人」（出四 10b）合併了耶肋米亞與厄則克耳兩個先知：「我不會說話」（耶一 6）及「笨舌」（則三 5~6）。因此應在兩者之後形成³⁷。

(2) 出四 11 是雅威以反問的方式回答梅瑟（「是誰給我一個人嘴？……不是我上主嗎？」），這種講法也見於第二依撒意亞（540 B.C.），尤其是依四二 24：「是誰把雅各伯交付給搶掠者？……不是他們所得罪的……那位上主嗎？」（也見依四二 12~14 等）。

(3) 出四 16b 亞郎將替代梅瑟發言也見於出七 1~7（P）：「我使你在法郎前像神一樣，你的哥哥亞郎將作你的代言人」。祭司典梅瑟與亞郎的族譜提出：亞郎是肋味後裔（出六 14~25）。編下十七談到肋未人有教導法律的職務。以上都與本段亞郎作梅瑟代言人相應。B. Renaud 認為亞郎作梅瑟先知

³⁶M. Noth, *Exodus*, pp.32~33; W. Richter, *Berufungsberichte*, p.70; P. Weimar, *Moses*, pp.351~357; H. Valentin, *Aaron. Eine Studie zur vorpriesterschriftlichen Aaron Ueberlieferung (OBO18)*, Göttingen, p.409.

³⁷B. Renaud ("Moïse", pp.522~526) 也認為出四 1~17 與耶肋米亞的蒙召有相似處，應源自耶肋米亞之後，至於是否如 Renaud 所言屬於申命紀歷史文學，則不易確定。

的講法來自申十八 18³⁸，但這講法欠妥，因為四 11 並不採申十八 18 所用專指先知的字 nabi。

(4) 梅瑟拿著要行奇蹟的棍杖(出四 17)，可連接下面「天主的棍杖」(四 20b)，以及「棍杖與奇蹟」(出四 30)的段落。出四 17 可能是編者在出四 1~16 處為連接下文和強調梅瑟的地位而加入。

總而言之，出四 1~17 立亞郎為梅瑟的代言人一段，似乎受到先知文學影響。但與充軍後祭司與肋未人有教授道理的角色互相吻合。

2. 預告災禍與法郎長子的死亡(出四 21~23)

這一段除了提到「當你回到埃及」(出四 21a)的時間背景，其他部分與前段無關。學者對其來源亦有不同看法：J (M. Noth)，E (W. Richter)，R/P 和 Je (P. Weimar)³⁹，我們認為屬於 P，理由如下：

首生者之死在另外兩處 J 典經文都有提及，出十一 1~8(預告)和十二 29~36(實現)，但本段只集中在法郎長子一人之死。此外，本段與 P 典對十個災禍描述結論之處(出十一 9, 10)有很多相以點，例如：出四 21 中「奇蹟」(Hamoptim：出十一 9~10)，雅威使法郎硬心(hazaq：出十一、十)⁴⁰，以及法郎不讓以民出走(出十一 10)。事實上，此處的「奇蹟」與

³⁸B. Renaud, "Moïse", p.524.

³⁹M. Noth, *U Pent.*, p.31 f; W. Richter, *Berufungsberichte*, p.70; P. Weimar, *Moses*, p.381.

⁴⁰P 以兩種方式表示法郎的硬心，其一是法郎自己硬心(出七 22b，八 15；也見 E：出九 35)；其二是上主使法郎硬心(出四 21，九 12，十一 10；也見 E：出十 20, 27)。兩種方式其實是觀察同一事件的兩個角色。P 的用法與 J 不同，J 用法郎硬心(使心重，kbd)的講法。

出四 1~9 給梅瑟的記號 (ot) 用字與對象都不同, 更好連接到出七~十二的十個災禍。因此出四 21~23 可能是屬於 P 典的預言部分與其結論部分 (出十一 9~10) 有呼應關係, 其神學要旨是說明法郎的硬心是十個災禍與其長子死亡的原因。

最後, 以色列是雅威的長子 (出四 22), 在舊約中只見一次「以色列成了上主的聖民, 成了他收穫的初果」(耶二 3) 與本文最接近。本文的用法, 把法郎不讓雅威的長子去崇拜雅威, 當作殺死法郎長子的理由, 反映思想又有進展, 可能比耶二 3 晚出。

3. 過渡性的經文

過渡性經文有兩處: 天主記起了以色列 (出二 23b~25); 第一次與法郎的會面 (出五 1*, 2, 5*)。

天主想起以色列 (出二 23b~25) 的一段, 包含以色列子民哀號 (出二 23b) 以及天主的反應 (出二 24~25)。哀號的主題在梅瑟的誕生敘述中也有提及 (J : 出二 1~10)。這裡像是對梅瑟的誕生作反省與結論, 引導出梅瑟蒙召 (出三~四、六) 的長篇敘述⁴¹。前面出現過的主題或用語都在出二 23b 重現, 其中有: 出三 7 (J); 三 9 (E) 的用語「苦難」(Anah), 「哀號」(saaq) 等。

這裡用的字皆與 P 典的經文有關⁴²。例如: 苦役 (出二 23b, Haabodah), 也見於出一 13~14, 天主想起自己的盟約 (出二

⁴¹ 依照 N. Habel 對 W. Richter 的 *Berufungsberichte* 一書所作的書評, 在 *Biblica* (52) 1971, p.444 f 中的意見, P 的蒙召格式含出二~七, 其中有下列各部分: (1) 危難當前 (出二 23, 六 5); (2) 委任派遣 (出六 11); (3) 人的反抗 (出六 12); (4) 神的保證 (出七 1); (5) 神的記號 (出七 3)。

⁴² M. Noth (*U Pent*, p.37) 認為出二 23a~25 來自 P; 相同的看法也見於 O. Eissfeldt, *Hexateuch-Synopse*, p.110 與 P. Weimar, *Moses*, p.374.

24) 也見於六 5；最後，神與亞巴郎及其後人所締結的約（出二 24）也見於創十七。

梅瑟與法郎相會的一段（出五 1*, 2, 5*）⁴³引用了許多 J 典有關災禍的主題材料，例：「讓我的百姓走」（出八 28；九 7）、「聽他的聲音」（J 的蒙召敘述：出三 18）、「奴役」（sibla：出一 11；二 11）、認識上主（yada：七 17；八 6，18；九 14, 29；十一 7），以及以民比埃及人還多的主題（出一 9），E 典的主題材料有「在沙漠給上主做節」。做節（hgg）在舊約出現十三次，其中含不少 P 典經文的地方（出十二 14；肋廿三 39, 41；戶廿九 12）。最後，既然「給上主做節」是這段的核心，此段屬於 P 典的文學。

五、蒙召格式的研究—文學類型分析

蒙召格式屬於文學類型的研究，蒙召格式見於梅瑟（出三，六）、撒烏耳（撒上九）、基德紅（民六）、依撒意亞（依六）、耶肋米亞（耶一）、厄則克爾（則一~三）等處。雖然有學者還不敢肯定可否稱得上「格式」，或對格式與經文間關係有不同看法，但今天大部分學者都還接受格式的分析法⁴⁴。

⁴³對出五 1~5 的歸屬學者意見不一，認為 J 的有 M. Noth（*U Pent*, p.37）；J 與 E 合併的有 O. Eissfeldt（*Hexateuch-Synopse*, p.116）；J, JE, D 與 RP 的有 P. Weimar（*Moses*, p.382 f）。

⁴⁴最早提出蒙召格式可追溯到 W. Zimmerli, *Ezechiel* (BK XIII), 1956, pp.15~21。後來的支持者有 K. Gouders, *Die prophetischen Berufungsberichte Moses, Isaias, Jeremias und Ezechiel*, Diss., Bonn, 1971 (cf. *Bi Leb* 12, 1971, pp.79~93 and pp.162~186; *Bi Leb* 13, 1973, pp.89~106 and pp.172~184); W. Habel, "The Form and Significance of the Call Narrative" in *ZAW* 77 (1965), pp.297~323; W. Richter, *Berufungsberichte*, pp.136~181; W. H. Schmidt, *Exodus*, pp.123~129。反對的意見很少，例如 F. Langlamet（見 *RB* 1971, pp.618~621, p.620）認為只能肯定有相同的經文排列次序，而不能稱有蒙召格式。

蒙召格式

純對話式

神視對話式

	撒九~十 (撒烏耳)	出三 (E: 梅瑟)	出二~七 (P: 梅瑟)	耶一	民六 (基德紅)	撒三 (撒賽爾)	出三 (J: 梅瑟)	依六 (依撒意亞)
一、顯聖					六 11~12 上主的使者 在烏爾樹下	三 1~9, 15 在上主殿中 以異像 召叫	三 2~5 荆棘叢的火 中	六 1~5 我看看見 吾主 坐在 崇高 御
二、自告奮勇						三 10 請上主發 言，禱的僕人 在此靜聽		六 8 我在這裡，請 派遣我
三、危難當前	九 16b 培助舍特人	三 9 埃及人	二 23 ; 六 5 埃及人		六 13 米德揚人		三 7~8 埃及人	
四、委任派遣	九 16b 我打發一個本 雅明人(撒烏 耳)，他要拯 救我百姓。	三 10 我要派那到 我法郎那的百 姓領我出離埃 及	六 10~11 你去告訴埃 及王法郎，叫 他把以色列 子民放走。	一 5 在你未出離 母胎以前，巴 爾還你作爲 萬民的先知。	六 14 看，是我派遣 你	三 13 你傳報給他 (厄里)，我 要處罰他的 家族	三 16~20 你去召集以 色列的長老	六 9~13 你去對這民 族說.....
五、人的反抗	九 21 我豈不是一個 本雅明人屬以 色列最小的支 派嗎?	三 11 我是誰，竟敢 去見法郎	六 12 我是笨口結 舌的人	一 6 我還年輕，不 會說話	六 15 我是最卑 微的，我在家 中是最小的			
六、神的保證 (同在)	十 7b 天主必與你 同在	三 12 我必與你同 在	七 1 你的哥哥雅 郎將作你的 代言人	一 8 有我與你同 在	六 16 有我與你同 在			
七、神的記號 或徵兆	十 1~16 三個徵兆	三 12 在這座山上 崇拜天主	七 3 奇蹟和異事	一 9 看，我將我的 話放在你的 口中。	六 17, 20~24 盤石起火			

蒙召格式的研究可以使對經文歷史有更深入的了解。W. Richter⁴⁵可能是代表傳統對這一個問題的看法典型。他認為蒙召格式很古老，分別見於出三（J；E）、撒上九~十、民六。其中J產生於耶路撒冷在達味撒落滿之時，撒上九~十源於北方在王國分裂之初，E在北國出現比J晚兩百年，民六產自北國耶胡王之時。今天一些學者放棄格式來源如此古老（與J同時）的假設⁴⁶，因為J的部分缺少抗拒與徵兆兩項，只能反應一更原始的雛型階段。

我們參考W. Zimmerli之見，把蒙召格式分為「純對話式」（*der wortbestimmte Typus*）與「神視式」（*der visionsbestimmte Typus*）兩種⁴⁷，並依K. Gouders之觀察認為「神視式」沒有反抗、保證與徵兆三項，卻有自告奮勇一項⁴⁸。上頁的圖表就是蒙召格式與其相關經文。

這個圖表說明蒙召格式與先知及民長 / 拯救者的蒙召可以配合，其間的關係有待進一步的研究。依照歷史的發展，可能一群先知作者把更早的拯救者的蒙召格式借用過來。以撒烏耳被立領袖（*naghid*）為例，就必須經過撒慕爾先知的傳油。此外，歐瑟亞講到關於一位無名氏先知 / 拯救者（歐十二14），也顯然在引用一個周知的先知與拯救者一體的傳統。梅瑟蒙召經文（出三~四）中，E典也表現同樣看法。先知的編輯可能有下列幾個階段：

第一階段是最原始階段的蒙召格式，還沒有完整的部分。

⁴⁵參：W. Richter, *Berufungsberichte*, pp.130, 138.

⁴⁶參：W. H. Schmidt, *Exodus*, p.129.

⁴⁷W. Zimmerli, *Ezechiel* (BK XIII), 1956, pp.15~21. p.16 ff.; K. Gouders, *op. cit.*

⁴⁸K. Gouders, "Die Berufung des Propheten Jesaja" in *Bi Leb* (13) 1973, p.183.

可以 J 典 (950 B.C.) 的蒙召經文爲例 (出三~四) 。梅瑟的派遣只是告訴百姓拯救消息，其中缺乏反抗與徵兆部分⁴⁹。

第二階段比著作先知出現早。以撒上九~十爲例 (撒落滿時代) ，蒙召格式已經包含所有部分的。稍後出現 E 典 (750 B.C.) 的蒙召經文 (出三~四) 與民六，兩者皆爲北方作品，以雅威聖戰爲背景的作品。

第三階段是著作先知的時期強調先知有雅威代言人、勸人悔改的使命。這一階段有新的內容：蒙召者爲了人民的不信而抗拒 (出四 1~9) 。耶一 6 中會不會講話也反映這時代的特徵。

第四階段是充軍之後，強調法律的教導。出四 1~10 就是這時代的經文。亞郎被立爲梅瑟的代言人。

全文總論

經過我們研究分析，梅瑟蒙召經文 (出三~四) 中，其實還是有相當獨立的 J 典和 E 典，而 JE 典一向少人注意，可能反映一個重要的編輯階段，與「申命紀原型」和有先知特徵的經文共同組成一個文學單元。最後是 P 典負責現行經文的風貌。另外，針對引言提到的最近舊約研究中「泛申命紀主義」的趨向，以梅瑟蒙召的經文 (出三~四) 回應如下：

1. 在六、七世紀之前，並非毫無文學銜接工作⁵⁰。梅瑟蒙召中 E 與 JE 「天主的山」，「曷勒布」與「在這山上朝拜主」都與西乃山的傳統相連。此外，E 獨有的「上主，你祖先的天主『與』我將與你同在」都指向創世紀有關聖祖的傳統。J 典和前申典，對福地的描述與出谷紀戶籍紀中

⁴⁹L. Schmidt, *Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative* (WMANT 38), Neukirchen, 1970, pp.37 ff & 88 ff.

⁵⁰因此，「泛申命紀主義」學者的主張，不能成立。

佔領福地的傳統有關。

2. 文風批判所發現的問題（重複敘述、內容迥異），如果不靠 J 與 E 解決，單以申命紀編輯更難解釋。例如，針對梅瑟蒙召經文中有關派遣梅瑟的不同講法：為宣告雅威領導出離埃及（出三 8），與為委託梅瑟領導出離埃及（出三 10）。我們可以問同樣的問題：申為何未整合這兩種不同的講法⁵¹。
3. 最後，我們強調的文學層面 JE（含申命紀原型與先知編輯）可以補充從 E 典（750）到 D 典（622）之間的文學的真空期。依我們的看法，這是在厄瑪奴耳—希則克雅王時代（約 700 BC）的文學創作。我們的假設應再從其他五書部分加以補充。E. Zenger 在他的《出谷紀詮釋》書中，把這假設推廣到約書厄書廿四章⁵²。有興趣的讀者可以從他的書出發，對這問題作有系統的研究。

⁵¹以下兩位學者與我們意見相同，請參閱：E. Zenger, “Wo steht die Pentateuchforschung heute?” p.113，與 R. E. Clements (“Review of Rendtorff’s problem”, p.51)：The kind of criteria by which he (Rendtorff) would establish, the “deuteronomic” characteristic of this material are precisely the criteria about which he is so sceptical when applied to the case of a Yahwist, i.e. criteria of vocabulary and general theological outlook”.

⁵²E. Zenger, *Exodus*, pp.17~18.