

以色列子民的逾越之旅

從經文批判談《出谷紀》十二章的禮儀走向

王振江¹

本文作者透過《出谷紀》十二章的經文批判、結構分析，從多種角度為我們準確而完整地演繹、詮釋了「逾越出谷」的主題概念：逾越祭禮的建立和慶祝，及天主神聖選民的出谷紀實。而此禮儀性和史實的平行對接——禮法上「逾越祭禮」的立定，及「出谷」事件史實的重溫與慶祝，也的確給以色列子民帶來了切實的救恩效力。

引 言

幾乎所有的聖經學者都對《出谷紀》十二章的敘述基調或主題概念給出了一致的觀點：「禮儀」，而且，在這樣一個以禮儀慶典為背景的敘述中，毫無疑問地，核心乃是 Pascha（中譯為「巴斯卦」，逾越之意）²，或「逾越出谷」³。舉例來說，Fretheim

¹ 本文作者：王振江神父，歸屬湖南湘潭教區，現為羅馬宗座聖十字架大學聖經神學博士生。研究方向：從聖經中的 RUAH 概念來對話中國人的「氣」。

² 拉丁文 Pascha，希伯來文 פסח，阿拉美語 פסחא，義大利文 Pasqua，漢語音譯為「巴斯卦」，意譯為「逾越」。若參考舊約的用法，פסח 一詞既可表示祭餐（出十二 11、27、43），也可指稱一個節日（出十二 48，卅四 25），或者，舉祭用的犧牲（出十二 21；參：申十六 2）。耐人尋味的是，這個概念很少出現在出十二章以外的

不僅根據上下語境將出十二~十五章劃分為一個整體的敘述，從內容方面還指出，對於解鎖這幾章經文的關鍵恰恰應該是基於「禮儀」的考量，即便從字裡行間所流露的歷史紋理也已經一目了然，其中明顯植入了禮儀的元素。⁴

綜合分析 Pascha 這一主題概念在出十二章的用法。其中，作為動詞的 פסח 一共只出現三次：十二 13a，וַפְסַחְתִּי עִלְיָכֶם 「我（將、必）越過你們去」；十二 23b，וַפְסַח יְהוָה עַל-יִשְׂרָאֵל 「(YHWH)

舊約書卷中。從概念含義上，פסח 有著模糊性，因為並沒有「逾越」的含義或與之相關，所以，在涉及「出谷史實」的敘述部分，聖經作者為了配合主題才退而求其次，選用其引申義。

具體而言，詞根 פסח，有「跳躍，跛行」（撒下四 4；列上十八 21、26）之意，即便援引到禮儀的範疇，也只能勉強解釋為在節日的慶典中一種具有崇拜韻味的舞蹈。

綜上所述，פסח 在舊約的用法和概念含義反映出一個非常大膽的「跳躍性」思維，因為從詞源上，Pascha 本沒有「超出，越過」等類似的意向，只不過聖經作者們逐漸才將之推敲或引申為「節日」，要麼是具有「保護」意味的「逾越」（依卅一 5），箇中緣由在學術界尚無定論。

關於希伯來 פסח 的概念分析，可參：M. Priotto, *Esodo nuova versione, introduzione e commento* (Milano: Paoline, 2014), p.220; W. H. C. Propp, *Exodus 1-18: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 1998), pp.398-401; A. Le Boulluec, P. Sandevour, *L'Exode* (Paris: Cerf, 1989), pp.48-51; G. Ravasi, *Esodo* (Brescia: Queriniana, 1987), p.52; B. S. Childs, *Exodus* (London: SCM press, 1987), p.183; M. Noth, *Esodo* (Brescia: Paideia, 1977), p.111.

³ 綜合本章特有的神學表達，筆者寧願將 Pascha 和出谷史實統一並稱為「逾越出谷」，詳情可參下文分析。

⁴ Cfr. T. E. Fretheim, *Esodo* (Torino: Claudiana, 2004), p.179.

將越過門口」；十二 27a, כִּסַּף עַל-בְּתוּלֵי הַיְיָשָׁרִים, 「(上主) 越過了以色列子民的家」。

從這三處引用，不難看出其中所反映的某些語法特色或概念特徵。首先，一個固定的動詞+介詞的格式，「עַל+כִּסַּף」；其次，根據 M. Priotto 的解釋，後兩處語境應屬這個動詞較為古老的用法，大致可追溯到充軍前期，有鑒於此，其概念含義更傾向於「跳躍」的表達，或引申為「越過」。相對而言，由於受到司祭典傳統（以下簡作 P）的影響，從語義上，出十二 13 的經文內容明顯更強調「以色列子民」而非「門」（出十二 23）或「家、房屋」（出十二 27）等物質概念。若結合當前的敘述語境，כִּסַּף 取「保護」的含義似乎更恰如其分。此外，頗有參考價值的是，在七十賢士譯本（LXX）中，不同於出十二 13、27 中 σκεπάζω（保護）的譯法，第 23 節的經文明顯將 כִּסַּף 翻譯為 παρελεύσεται（越過，逾越）。

從歷史沿革來看，雖然在經文編輯（P）的年代，Pascha 就已被列入到了猶太三大年度慶典的日曆中：逾越節、五旬節、帳棚節（參：申十六 1~17）；然而，這幾個與農耕文化相關的慶節從起初只盛行於迦南人的習俗中，並由聖地逐漸流傳到以色列民族的傳統中，最終演變成爲耶京聖殿的禮儀慶典。⁵

特別值得注意的是，Martin Noth 根據 Pascha 在舊約大概的遵守和慶祝情況得出結論：「舊約只爲我們報導如何準備（舉行）巴斯卦=逾越祭餐（十二 48），宰殺巴斯卦=逾越節羔羊（十

⁵ Cfr. B. G. Boschi, *Esodo* (Roma: Paoline, 1978), p.120.

二 21)，逾越祭祀（十二 27），但從未聲明這是一個巴斯卦節（即便在出卅四 25 的經文中：『不可同酵麵一起給我祭獻犧牲的血；逾越節的犧牲，不可留到早晨』，Pascha 的提法也屬次要）。』⁶

根據 Martin Noth 的獨家見解，我們不妨簡要概括 Pascha 在《出谷紀》三個基本的概念含義：

- ◇ 「準備」（舉行）的巴斯卦 = 逾越祭餐（十二 48）
- ◇ 宰殺犧牲的巴斯卦 = 逾越節羔羊（十二 21）
- ◇ 巴斯卦之祭 = 逾越祭祀（十二 27）

顯而易見，在所有涉及 Pascha 的敘述部分，《出谷紀》作者似乎只報導該「何時」、「何地」、「如何」舉行 Pascha，卻並不詳細地、實質性地解釋「何為」Pascha？換句話說，聖經作者只報導了逾越的禮規及其相關事項，但從未聲明這是一個禮儀性的節日，如此一來，Pascha 更像是一個逾越祭餐或逾越儀式。有鑒於此，本文將會根據之後的行文語境，酌情選用一個較為折中的表述：「逾越祭禮」。

縱觀出十二章整體的行文脈絡，Pascha 也流露出一個靜態和動態的概念特徵，尤其是本書作者匠心獨運地給予了這個主題概念一個「一語雙關」的詮釋，即，禮儀和史實的平行對接：禮法的立定——逾越祭禮，史實的重溫——逾越出谷。

⁶ M. Noth, *Esodo*, p.109. "Nell'AT si parla di preparare (fare) la pasqua (=sacrificio) (12:48 ecc.), di immolare la pasqua (=animale da sacrificio) (12:21 ecc.), del sacrificio della pasqua (12:27 ecc.), ma non si parla di una festa della pasqua (si trova solo in Ex 34:25, ed è certamente secondaria)". 筆者拙譯。

從遣詞造句上分析。出十二 14 的經文藉一個「雙喜臨門」的組合形式來著重強調 Pascha：「לגן (慶祝) + גן (慶節)」，字裡行間所洋溢的喜慶氣象，也足以淋漓盡致地將 Pascha「動態性」的概念特徵躍然紙上：「這一天將(應)是你們的紀念，你們世世代代都將(應)為 YHWH 慶祝這個慶節，而且你們將(應)永遠慶祝這禮規」(字面翻譯)。

儘管如此，這裡的 Pascha 仍然不足以被理解成一個單純被冠名的「節日」，因為並不狹隘地指稱猶太傳統禮儀年曆中一個專門的節日，只能算作一個「紀念」。而且，這一節經文所強調的核心資訊，始終都是與本章主題元素相關的「禮規」，或說是「逾越祭禮」。此外，不管用作動詞形式(לגן)，還是名詞形式(גן)，詞根 גן，不僅表示固定的節日，更甚於此，也是一個/段「朝聖之旅」⁷。從屬靈的角度，「逾越」所影射的，實在是一段以「走向」為特色的動態朝聖圖誌，在那個「福地洞天」，天主將「面對面」地向人啓示自己，歸根結柢，天主自己就是盟約許諾的全部、逾越之旅的終向。

綜上所述，《出谷紀》十二章的經文藉靜態和動態的影像，完整、生動地將「逾越」的概念含義揭示出來。

「逾越」的靜態影像。無論在正式立定「逾越祭禮」之前，還是出十二章之後的敘述，「祭獻」堪稱貫徹全書的主題概念之一，即便這個「祭獻」不一定非得經過「血」而完成，也是

⁷ Cfr. M. Priotto, *Esodo*, p.208; B. G. Boschi, *Esodo*, p.120; J. I. Durham, *Exodus* (Waco, TX: Word Books, 1987), p.157.

經過「水」及「聖油」（可參：卅二 22~33；卅七 29「聖油的敷抹、洗禮、祝聖」）的洗禮。開宗明義地，《出谷紀》向讀者介紹了僑居埃及地的以色列子民由於繁重的勞役而每日以淚洗面（二 23~24，三 7、9）；初生的梅瑟無奈被家人拋棄而接受了尼羅河的洗禮（二 1~10）；在執拗和心硬中，埃及地接受了「水與血」的洗禮（七 14~24），甚至，開胎首生者的血洗，不論人或牲畜（十二 29~36）；紅海的逾越（十三 17~31）；祝聖司祭的傅油禮（廿九 1~30）；宰殺牲畜的祭禮（廿九 36~46）；聖物的傅油禮（卅二 22~33）；拜金牛者承受的水及血的潔淨（卅二 15~35），等等。

「逾越」的動態影像。在出谷史詩的輝映下⁸，Pascha（逾

⁸ 從《出谷紀》的標題著手分析。顯名思義，「出谷」在七十賢士譯本中寫作 ἐξοδος，字面義為「出發，出離，朝向...出發」，引申義為「死亡」。儘管這一標題名副其實地對「出谷」史實給予了一個動態性的說明，但是，一定也不能忽略與出谷史實密切相關的另一層面「逾越」——「逾越祭禮」。如果先入為主地單以動態影像的「逾越」來理解 ἐξοδος 的概念含義，難免不流於一種片面性解讀。

反之，從「祭獻」的靜態影像來解讀 ἐξοδος 的「逾越」內涵，還能幫助我們更完整地領會聖史路加筆下有關「耶穌的逾越」（路九 31）。具體而言，從神學思想上，路加筆下的「逾越」並不單純地意指耶穌「走向」耶路撒冷城，同時，也包含十字架上將要圓滿完成的「逾越祭獻」。即便從「祭獻」所施行的地點——最原始的場所乃是居民區而非耶京聖殿——也與耶穌在加爾瓦略山所滿全的 ἐξοδος 相吻合（參：希十三 11~12）。

比較三部對觀福音中「耶穌榮顯聖容」的情節（瑪十七 1~13；谷九 2~13；路九 28~36）。雖然三位聖史都選用了相同的敘述格式：「梅瑟和厄里亞顯現給了耶穌，同耶穌談論」（瑪十七 3；谷九 4；路九 31），但是，唯獨聖史路加清清楚楚地在這兩個要件中

越祭禮) 名副其實地成爲了全體天主選民動態性、團聚性地「在心神和真理內朝拜唯一真天主」的逾越之旅。顧名思義,「逾越」就表示從某種境況過渡到另一境況,這個動態的軌跡尤其還承載一個「在旅途」中的高峰經驗和張力。無論如何,這個動態影像的確能幫助我們更好地破解「逾越」在天主選民生命歷程中的重要延伸:以色列子民將何去何從?

關於本文的行文走向及破題方法。鑒於篇幅的關係,筆者主要以出十二章的經文爲藍本,即, Pascha, 這一主題概念,不會過多涉獵出十三章的內容,雖然從結構和主題上這兩章的敘述有著整體性和連貫性。全篇論述將以經文批判(經文詮釋)爲基調,嘗試對典型的禮儀經句進行針對性和綜合性的剖析,以便能發掘出「逾越」這一主題概念在出十二章的全部富饒。

如果必須得擬定一些提綱挈領的破題線索:如何在《出谷紀》的宏觀架構中,較爲精準地定位十二章的敘述?可否作爲全書敘述結構上的樞紐?其核心資訊——逾越——是否真能概括《出谷紀》全書的中心思想?出十二章是否從禮儀向度上真正

穿插了一句,「梅瑟和厄里亞談論耶穌的逾越(εξοδον)」, οἱ ὀρθόεντες ἐν δόξῃ ἔλεγον τὴν ἐξοδον αὐτοῦ ἣν ἠμελλεν πληροῦν ἐν Ἱερουσαλήμ. 中文思高聖經只是簡單地將 ἐξοδον 一詞翻譯爲「死亡」,其實從神學思想的表達來看,其效果遠不如「逾越」更能言盡其意。

另外,新約其他語境下對 ἐξοδον 的引用亦參:希十一 22,「因著信德,臨終的若瑟提及以色列子民出離埃及(εξοδον)的事,並對他自己的骨骸有所吩咐」;伯後一 15,「我要盡心竭力使你們在我去世(εξοδον)以後,也時常紀念這些事」。

給出了一些動態的提示：一段屬靈的逾越之旅？

從行文脈絡上，筆者將從「經文結構分析」和「禮儀術語分析」兩個方面進行破題。

一、經文結構分析

毋庸置疑，對於段落結構的清晰把握，可以更幫助解析經文的核心思想。本著這一精神，筆者將首先對出十二章的敘述結構進行概要性分析，與此同時，也從一個更宏觀的視野對本章在全書的定位給予一個嘗試性的解讀，最終目的無非是破解「逾越」這一主題概念。

鑒於《出谷紀》十二、十三章在主題思想方面的一致和連貫，尤其是圍繞「逾越禮法」+「逾越史實」展開長篇大論⁹，所以學者們一般都將這兩章並列一起。例如，Gianfranco Ravasi 就明確地指出：出十二、十三章被定格在一個以立法敘述為主線的框架下（十一 1~十二 39），其核心內容乃是「一禮雙關」的逾越禮法。一禮，即，逾越禮法；雙關，乃是兩段圍繞「逾越禮法」所展開的直陳式敘述：上主訓示梅瑟（十二 1~14），梅瑟命令民衆（十二 21~27）。緊隨這兩段直陳式的敘述，作者分別附加上了兩個圍繞「逾越節祭餐法規」（十二 43：「上主向梅瑟和亞郎說：『有關逾越節祭餐的法規如下……』」）為同心軸的互補迴圈（十

⁹ 筆者之所以避免提及「逾越節」，卻優先選用「逾越禮法」，乃是基於《出谷紀》一個特殊的神學主題的考量。對此，將在下文的分析中予以澄清。

二 40~51 和十三 1~16)¹⁰。

從《出谷紀》宏觀的敘述架構來看，有學者甚至根據一個特殊的「地理救援」(Salvifico-geografico)思想，將本書劃分為三大部分：

1. 出埃及紀 (一 1~十五 21) ；
2. 曠野試煉 (十五 22~十八 27) ；
3. 抵達西乃 (十九 1~四十 38)¹¹。

顯而易見，如此獨到的行文脈絡以一種更加明確的方式將西乃山當作了《出谷紀》全書的終向和高峰，透過一種動態的視野使得全書更類似於一部專門報導天主選民邁向西乃山的朝聖圖誌，即逾越之旅。

總體而言，舊約語境下的「西乃山」一直都是盟約的象徵，其中特別包含兩個關鍵的時間因素：在 YHWH 內盟約的許諾和完成。如果從這個角度來看，《出谷紀》整體的行文脈絡所流露的「逾越」影像也基本如此。既然以色列子民逾越之旅的「完成」指向在西乃山對唯一真天主的侍奉 (19~40)，那麼，理所當然的，促成這段朝聖之旅的動機和出發點，也應該回歸到盟約之天主，具體而言，即 YHWH 的神性主動和許諾。實際上，《出谷紀》開宗明義就已經提供了相關的線索：天主的聖山——曷勒布 (三 1)、天主的「紀念」(二 24~25) 和「應許」(三 7~12)。

¹⁰ Cfr. G. Ravasi, *Esodo*, pp.50~51.

¹¹ Cfr. M. Priotto, *Esodo*, p.19.

既有了這樣一條明晰而連貫的線索，接下來，我們還需要進一步求證：天主這份神性主動的初衷又在哪裡？或者說，促使這一朝聖之旅堅決成行的許諾中，究竟包含哪些深意？解鎖這些疑點的重要性就在於，將會幫助我們更好地把握「逾越」主題概念在《出谷紀》所有的富饒和神學韻味。爲此，筆者選取了以下兩個核心要點予以分析：天主給予梅瑟的應許的標記；在 YHWH 內盟約許諾的永恆產業。

天主給予梅瑟的應許的標記

在舊約較爲連貫的啓示中，尤其是《創世紀》的敘述（創十二 1~9，十五 1~21，廿六 1~5，廿八 10~15，卅五 9~15，四六 1~4），天主的神聖「許諾」從一開始就有著位際性的表達，即，「位格的神」與「個體的人」之間的互動；除此之外，還包括盟約實現過程中地域和靈性方面的「逾越」特徵，而這個動態的演繹在相關語境下較爲典型的表達是：「上去—下來；離開—返回」（創十二 10 נָרַד，十三 1 פָּלָא，廿八 15 שׁוּב，四六 4 נָרַד，פָּלָא）。舉例而言，天主介入亞巴郎的生命，召叫亞巴郎「出谷」¹²；天主介入雅各伯的人生軌跡，陪伴這位「以色列」出入「帕丹阿蘭」

¹² 創十二 1~4，「上主對亞巴郎說：『離開你的故鄉、你的家族和父家，往我指給你的地方去。我要使你成爲一個大民族，我必降福你，使你成名，成爲一個福源。我要降福那祝福你的人，咒罵那咒罵你的人；地上萬民都要因你獲得祝福。』亞巴郎遂照上主的吩咐起了身」。

和以色列家的出入「埃及」¹³。

《出谷紀》一~三章的敘述部分——「梅瑟的逾越」¹⁴ 充分體現了這樣一個「回返」的向度：梅瑟出逃埃及，並蒙召重回埃及。其中首次提及「天主記起了祂的盟約」（二 24）；緊接著，三 1~12 的經文又重申：這正是祂許給亞巴郎、依撒格和雅各伯的盟約，此盟約所指向的是一塊美好而廣袤的福地，一塊流奶、流蜜的應許之地。不僅如此，根據敘述情景，當天主親口召喚「梅瑟」後，提出的第一個要求竟是讓他脫去腳上的鞋子，「因為你所站的地方是聖地」（三 5）；然後才派遣梅瑟去執行使命，「幾時你將我的百姓由埃及領出來，你們要在這座山上崇拜天主」（三 12b）。由此可見，梅瑟蒙召經驗中所反映的，正是一個地域（埃及—「這座山」）和屬靈（「聖」）的、個體（梅瑟）和團體幅度（以色列子民）的「逾越」。

無論如何，這個逾越一定是回歸 YHWH 的經驗。天主給予梅瑟的盟約標記首先是「聖」，但這個神聖並不排斥、卻是

¹³ 雅各伯奉父命前往帕丹阿蘭（創廿八 1~5），在貝特耳的神視中領受天主祝福和「同在」的經驗（廿八 10~22），天主邀請雅各伯啓程返回父家，再次許諾「同在」（卅一 3），由「雅各伯」取名「以色列」的逾越經驗（卅二 23~33），從帕丹阿蘭歸來，天主親自確證「以色列」並重申盟約（卅五 9~15），以色列（四六 1~7，四七 29~30）、若瑟（卅七 28，五十 25~26）；以及以色列家（四二 3、29，四三 15）出入埃及的逾越。

¹⁴ 「梅瑟的逾越」大致包括了以下幾個核心主題：梅瑟童年史（出一 1~二 10）、梅瑟的出谷隱居（二 11~22）、梅瑟蒙召（二 23~四 17）。

開放、團聚的邀請；梅瑟蒙召經驗中的這個「聖」也有著具體化的實踐軌跡：從聖山出發（出三 1），再回歸聖山高峰（出三 12b）的朝聖之旅。從這個角度也不難理解：首先，天主的許諾絕不能夠只狹隘到一塊足以安身立命的「福地」，更附有屬靈的願景——按照天主的心意，對唯一真神的崇拜；其次，以色列子民（民族）的出谷史詩，肇始於梅瑟個人的、屬靈的出谷逾越。

在 YHWH 內盟約許諾的永恆產業

同樣是在「梅瑟的逾越」部分，YHWH 不僅親自向梅瑟啓示自己，而且重申盟約的許諾，「我要以你們作我的百姓，我作你們的天主。你們將承認我是上主，你們的天主，使你們擺脫埃及人的虐待。我領你們要去的地方，就是我舉手誓許給亞巴郎、依撒格和雅各伯的地方；我要把那地方賜給你們作產業。——我是上主」（出六 7~8）。這段話，既重申了天主的盟約許諾在全部舊約的一以貫之和不可更改，同時，更加清楚地闡明了天主許諾的真正富饒：天主所要賜給選民的真正產業，將是天主自己。除此之外，以色列子民對天主的「承認」，還附有永生的效力。

當然，也有人可能會對《出谷紀》當前語境下的資訊提出質疑，因為無論根據內容還是在舊約的實現方式，似乎這個應許與亞巴郎的盟約並不相稱，反倒是與若蘇厄的使命相映成輝。若從聖經的宏觀啓示來看，特別是在新約的光照下，天主許給亞巴郎、依撒格和雅各伯的盟約最終將以一種嶄新而決定

性的方式得到滿全，而且含義更廣、涉獵更深，因為其中所蘊含的救恩效果和價值，遠遠勝過了物質的層面，甚至天主實現它的方式也更讓人驚歎，即天主在耶穌基督內的自我給予。

首先，參照上述盟約許諾的內容，天主所要求和期待的，從根本上指向一種位際關係的建立。「你們作我的百姓，我作你們的天主」一句，藉著「心之所向」和「心之所屬」的雙向表達，明確地啓示出 YHWH 及其選民的親密關係。以色列子民——亞巴郎的後裔——最終所要「繼承」的盟約產業，將是「天主」本身，更好說，「神」將史無前例地成為慕義如饑似渴之靈魂的「心之所向」和「心之所屬」，反之亦然。之所以是由「繼承」得來，因為 YHWH 從一開始就主動地與以色列的祖宗來往、互動。這份屬靈遺產的「繼承」原則，更加佐證了天主盟約許諾的超越性，即，以民的出谷實在是屬靈的、動態的、具有活力的經驗。

其次，以民對天主的承認——「你們將承認我是上主，你們的天主，使你們擺脫埃及人的虐待」（出六 7）——也將直接產生出「永生」的果效。特別是，從出埃及的經驗中以民將切身體會到天主救援的力量，而且，唯有這樣一份刻骨銘心的體認，才能更加增人對天主主動的投誠，並在「承認」中，予以心神和禮儀性的表達，等等。「永生」，即在於此¹⁵。

最後，經文脈絡也已經顯示出，只有在這兩樣前提和保證

¹⁵ 參照《若望福音》中有關「永生」的認知，「永生就是：認識你，唯一的真天主」（若十七 3）。

之下：繼承 YHWH 以及承認 YHWH，《出谷紀》的作者才提及物質層面的產業，「我領你們要去的地方，就是我舉手誓許給亞巴郎、依撒格和雅各伯的地方；我要把那地方賜給你們作產業」（出六 8）。無疑地，這樣一種繼承順序也影射了一項永恆的事實：與天主的位際關係決定了其他一切的恩惠；反過來講，一切的恩賜——不論物質的或靈性的——都只能算作天人親密的自然果效。

一個非常值得注意的地方是，在某些情況下，舊約聖經會將三位聖祖的名字統一並稱，「亞巴郎、依撒格和雅各伯（以色列）」（出六 3；列上十八 36；編上廿九 18；編下卅 6）；有時候卻又將之分別開來，單獨列舉：「亞巴郎的天主」、「依撒格的天主」和「雅各伯的天主」（出三 6、15~16，四 5）¹⁶。大致上，根據相關的語境，統一並稱「亞巴郎、依撒格和雅各伯的天主」，很多時候都與「盟約」有關；此外，較之於「亞巴郎的天主」、「依撒格的天主」和「雅各伯的天主」的單獨稱謂，統一並稱的提法明顯有著團體幅度的意味，即，將 YHWH 納入到了「家族神」的範疇，YHWH 是專屬以色列民族的神。如果參考舊約背景——聖祖們游牧流離的生活方式（參：申廿六 5「漂泊的阿蘭人」），統一並稱的提法也反映著時代特徵，並有著現實意義：在一個以部落或氏族為單位的社會背景下，「家族神」的觀念也是當時一種較為普遍流行的現象，例如「肋阿竊取父親神像」

¹⁶ 參：拙作，〈加里肋亞的召喚：捕魚奇蹟中的伯多祿〉，《神學論集》199 期（2019 春），47~77 頁。

（創卅一 19、34）、「米加神像的由來」（民十七 1~5）等等。從這個角度也不難明白，「亞巴郎、依撒格和雅各伯（以色列）」統一並稱的提法，也從根源上將 YHWH 作了排外性的限定，單單屬於以色列的家族神，而且，還是一個以盟約為紐帶的、具有繼承和永恆關係的神。相反，將三位聖祖單獨列舉的提法，或許強調的重點更傾向於「位際」幅度的表達，也就是說，YHWH 不僅是全以色列家族的神，也是一位願意與個人單獨交往的位格神。

綜上所述，天主及其盟約始終都是開放的，雖然有時候被冠以一種團體幅度的表達，有時候卻透過一種更活潑的位際關係予以詮釋。無論如何，盟約的核心內容和價值亙古不變，因為，天主將真正地、決定性地，成為盟約子女的永恆產業。

二、經文剖析

為簡明扼要地把握核心要旨，不至於避重就輕地做無用功——因為繁瑣、冗長的篇幅難免讓人分心。鑒於此，在下文的釋經部分，筆者將不會逐一按照字句，也不會按照經文（既有章節）的順延進行詳實分析，只酌情選取關鍵的、典型的禮儀術語或與之相關。

出十二 1~2：上主在埃及國訓示梅瑟和亞郎說：你們要以本月為你們的正月，為你們算是一年的首月。

學者們對出十二 2 經文的「合理性」所提出的質疑主要基於兩點：（1）縱觀《出谷紀》整體的行文脈絡，在沒有任何鋪

陳的前提下，一個具體的「時間」概念的提出，似乎略顯突兀¹⁷；

(2) 從編輯批判的角度，本節經文明顯打亂了前後兩句之間的連貫性¹⁸，即便從內容和作用上流露出一個曆法規範的時代跡象。

出十二章之前的敘述，從始至終都沒有援引任何「時間」的報導；而出十二 2 卻突兀地給出了一個確切的時間：「本月」=「正月」=「歲首」。之後比較明顯的時間報導還包括十二 6、8、15~16、18~19。即便如此，筆者竊以為，這個「突兀性」在一個圍繞 Pascha 為主題概念的文本中，也應該有其合理性。從敘述手法上，藉著「時間」的報導，筆鋒陡轉，從而產生出一個妙筆生花的效果：在這個「前奏」下，經文既含蓄又明確地提醒讀者，此處以及接下來的經文和主題已經不同以往，特別值得注意。

另有學者據這個「時間上的突兀性」而指出，出十二 2 一節，應該屬於《出谷紀》經文編輯後期的一個插句。雖然打破了第 1、3 節之間在敘述上的連貫性，其作用更類似於對當時曆法的規範，即，以春季為新年的伊始。顯然，這是由於美索不達米亞的曆法在主前第八或第七世紀被引進到以色列的結果，相較而言，在此之前的舊曆法卻是以秋季為歲首（出廿三 16，卅四 22）。

當然，對於如何準確地翻譯出十二 2b 一句，還涉及到一語

¹⁷ Cfr. G. Ravasi, *Esodo*, p.52.

¹⁸ Cfr. M. Noth, *Esodo*, p.117.

雙關或多重語義 (double entendre) 的考量：單純地將 **רֵאשִׁון הוּא לְכֶם** 解作曆法層面的「歲首」？亦或是採神學語義上的強調功能，即「重要的月份」？實際上，後一種解釋也非常符合出十二章所要著重渲染的「逾越」主題。因為本節經文中，新時間的確立，為以色列子民的確象徵著新生、新氣象¹⁹，而這個標記恰恰是基於「逾越祭禮」所追念的出谷史實在禮儀年曆中的確定。

出十二 3：你們應訓示以色列會眾，本月十日，他們每人照家族準備一隻羔羊，一家一隻。

此處，也清晰地反映了《出谷紀》在敘述手法上具有特色的遣詞造句，即，對「以色列（子民）」禮儀性的定義。除了之前慣用的表達：**בְּנֵי יִשְׂרָאֵל**，「以色列的子女們」（出一 1、9、12~13，二 23、25，三 9、11、13~15，四 29、31，五 14~15、19，十一 7、10），作者還別具匠心地選用了一種新的稱謂：**כָּל־עַמֵּת יִשְׂרָאֵל**，「全體以色列的會眾」，這個組合在《出谷紀》的行文脈絡中尚屬首次。它的獨到之處在於，如果參照以民在舊約的譜系（生活軌跡）：從寄居埃及地（創四六 5~7）直到出埃及（出十二 3），亞巴郎的後裔始終被當作以支派為單位而聚集的大家族，通常都被稱之為「以色列的子女們」（出一 1）。換句話說，直到逾越出谷前夕，天主的選民儘管很強勢、繁盛（出一 7、9、12、19~20），但始終都不以「國家」或「民族」等類似的概念被承認²⁰。不

¹⁹ Cfr. M. Priotto, *Esodo*, p.215; J. I. Durham, *Exodus*, p.153.

²⁰ 在出一 9 的經文中，雖然法郎親口承認說，「עַם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל」，「以

同尋常地，此節經文中，以色列子民卻被冠以一個似乎更有組織、成規模的「宗教性社團」的稱謂，עדה，「會眾」。這是一個非常典型的 P 傳統的專用語，用來形容充軍後期一個具有組織性的宗教社團²¹。

以色列的子女們的民族」（思高譯本：「以色列子民」），但根據上下文語境，這個「民族」的稱謂也屬次要，只不過是以人口基數為標準，並不同於絕對意義上的「民族」、「國家」。筆者竊以為，在漢語聖經的譯本中也不妨借用「種族」的概念來替換「民族」。另可參：其他語種的聖經譯本：

✧ 希伯來文：וַיֹּאמֶר אֶל-עַמּוּן הַהוּא עַם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רַב וְעַצוּם מִמֶּנּוּ: 法郎對他的人民說，「看哪，以色列的子女們（後裔）的種族比我們更多更強」。

✧ 意大利語（CEI 2008）：Egli disse al suo popolo: "Ecco che il popolo dei figli d'Israele è più numeroso e più forte di noi!" 他（法郎）對他的人民說：「看哪，以色列子民（以色列+子女+種族）比我們更多更強！」

✧ 法語：Il dit à son peuple: "Voilà les enfants d'Israël qui forment un peuple plus nombreux et plus puissant que nous." 他（法郎）對他的人民說：「看哪，漸已形成一個民族的以色列的子女們（後裔）比我們更多更強」。

✧ 英語（新耶路撒冷版）：“Look”, he said to his people, “the Israelites are now more numerous and stronger than we are.”

✧ 相較而言，義大利語的翻譯最為接近希伯來文的語法表達格式：「以色列+子女們（後裔）+種族」；法語的翻譯應該更忠實於當前語境的含義，因為強調的主語始終圍繞「以色列的子女們」。

²¹ Cfr. M. Priotto, *Esodo*, p.216. 關於 עדה 這一概念的詳情解釋可參：I. Cardellini, *Numeri, 1,1-10,10* (Milano: Paoline, 2013), pp.73-78; D. Levy, J. Milgrom, “עדה” in G. J. Botterweck, H. Ringgren, H. J. Fabry, *Grande Lessico dell’Antico Testamento*

另外，參考第 3、5 節所透露的資訊，特別是有關「巴斯卦犧牲的要求」，Martin Noth 曾提出：以色列子民的逾越祭禮，毫無疑問地，完全與最古老的巴斯卦習俗相吻合，尤其是行祭的場所，基本上屬於一種家庭或家族集會的模式（出十二 3b-4）；類似的報導還包括：「應在同一間房屋內吃盡，不可將肉塊帶到屋外」（出十二 46）。

基於這些明晰的線索也不難結論，「會眾」的引述，反映的正是以色列子民近期（充軍後期）的生活狀況；而且，根據司祭典的用語習慣，寄居埃及地的以色列子民還算不得一個真正意義上的禮儀性社團。舊約的敘述語境首次以一種尤為隆重的方式將這個詞（קהל）用於獻祭的行動，正是出自 P 的手筆，但這是在西乃山法定禮拜創立前發生的，比較而言，舊約其他的源流傳統中類似的禮儀行動，無一例外地，幾乎都基於西乃法令。儘管在這一節的經文中，P 的作者也刻意地避諱能夠影射祭獻的習慣用語，但幾乎無法否認一項事實：無論如何，逾越慶節（Pascha）仍屬於祭獻的範疇，即便原初行祭的地點是在居民區，而非聖殿（至聖所）²²。

行文至此，我們不妨將第 3 節和第 47 節中的「以色列會眾」做一番對觀比較。從源流上，這兩處引用同屬 P 傳統（出十二

(GLAT), vol.VI (Brescia: Paideia, 2006), pp.452~466; B. G. Boschi, *Esodo*, p.116; R. A. Cole, *Exodus, An Introduction and Commentary* (London: Tyndale, 1973), p.105.

²² Cfr. M. Noth, *Esodo*, pp.117~118.

1~20，十二 40~51)²³；然而，結合上下文語境來看，第 3 節 יִשְׂרָאֵל קָל־עַמֶּת 的概念內涵牽涉更廣，這個禮儀集會的要件似乎並不局限於具有以色列血統、亞巴郎的直系後裔，也包括在 YHWH 內蒙召而團聚的一切選民。簡言之，יִשְׂרָאֵל קָל־עַמֶּת，這個富有禮儀特色的表達，巧妙地將天主的所有神聖選民作了統一、普及。相對而言，第 47 節中的「以色列會眾」明顯地被安插在一個外教背景之下，將以色列的後裔與一總的未受割禮的外教人混雜一起：「קָרְיִינִי = 外邦人」(43)；「凡用錢買來的未受割禮的奴隸」(44)；「תּוֹשָׁב = 當地流動人口」(45)；「גֵּר = 外來人或僑民」(48)；「本地人」(49)；「住在以民中間的僑民」(49)²⁴；及更早之前的報導，「同他們一起走的，還有很多外族人」(38)。雖然第 47 節的經文為何會被穿插在當下的語境，並不十分清楚；但無論如何，從敘述效果上來講，這一

²³ Cfr. B. S. Childs, *Exodus*, p.184; R. A. Cole, *Exodus*, p.114; B.G. Boschi, *Esodo*, p.114.

²⁴ Cfr. B. G. Boschi, *Esodo*, p.130. 根據這位學者的解釋，תּוֹשָׁב 指的應該是在當地居住的外來流動人口；גֵּר 幾乎等同於「僑民」，由於饑荒或戰事遷居來的人口，或者說，定居者。例如，寄居迦南地的以色列的祖宗（出六 4）、僑居埃及地的以色列子民（出廿二 20）、僑居米德楊的梅瑟（出二 22）、僑居在其他支派的以色列人（民十九 16）。正是這些「僑民」在參與逾越祭餐時應該先接受割禮（出十二 48），唯有如此才能算作是以色列子民的一份子，並且從法律上享有與本地人（אֲזִכָּחָה）同樣的權利（49）。相對而言，第 25 節提到的 תּוֹשָׁב 和傭工（שִׂפְיָר），既沒有接受割禮，也沒有加入到以色列子民的行列，所以，從法律上也不准這些人參與逾越祭餐。

布局確實也已經呈現出了一幅動態的逾越出谷的景象，而且，這個朝聖之旅並非清一色是血統純正的以色列子民，實在是一個天主子民的大團結。

另一個值得留意的地方是，這樣一種與異族雜居共存的生活情境，也透過別具一格的編輯模式被刻畫了出來，尤其是第 15 節和第 19 節的平行。雖然兩節經文在主題內容和遣詞造句上都有著基本的一致，但不同之處恰恰在於對「以色列」這一概念所作的更細緻入微的區分：「以色列」和「以色列會眾」。

15 : מִבְּתוּכֵיכֶם 從你們的家裡 和 מִיִּשְׂרָאֵל 從以色列

19 : מִבְּתוּכֵיכֶם 從你們的家裡 和 מִמַּעַתַּת יִשְׂרָאֵל 從以色列會眾

如果參照上下文語境，第 15 節 מִיִּשְׂרָאֵל 的提法，更加主旨鮮明地對「以色列」做了強調，同時，似乎也不經意間流露出了一種狹隘的保護以色列純正血統的民族主義的意味。反之，第 19 節 מִמַּעַתַּת יִשְׂרָאֵל 的表達，從語法上，強調的重點明顯在於禮儀性的「會眾」，而「以色列」只對其作補充說明或限定，所以，整體的概念特徵應該更加禮儀化：專屬 YHWH 的，或者，YHWH 特選的。儘管從語義上，此處的「以色列」似乎略顯模糊性，但從側面也反映出了「包容性」的概念特徵，這一點，也藉當前語境下所引用的「外方人」或「本地人」給襯托出來了。換句話說，一總的人在對 YHWH 的禮拜性團聚中集合，不再分以色列人、外方人或本地人。

若果真如此，那麼，מִיִּשְׂרָאֵל (15) 也可能分享 מִמַּעַתַּת יִשְׂרָאֵל (19) 同樣的概念特徵，即禮儀性、大公性。最終的結論必定是：對

於《出谷紀》十二章——一個以「禮儀」元素為基調的敘述文本——所提及的「以色列」的真正解讀，更好是基於一個禮儀化的考量，如此也容易避免一種趨於狹隘的民族主義的嫌疑、歧義。

綜上所述，如果外在的因素導致區分，那麼，內在的精神卻予以團聚。這才是「外教人」與「以色列人」的真正區別之所在。換句話說，「真以色列人」不再是根據外在的割損與否，卻基於內在的心神和品質。實際上，這一特徵也恰恰詮釋了出谷影像中「逾越」的真諦：無論是出谷前夕對「逾越禮法」的一絲不苟的執行，還是出谷後期排他性（偶像）地對 YHWH 的「禮儀崇拜」，都附有一項「由外而內，由內而外」的靈性訴求，即，對 YHWH 的敬畏。這種神聖的「敬畏」具體落實在完全按照天主的心意，並對其誠命和法令一絲不苟、不打折扣的心悅誠服和令行禁止。在舊約語境下，這一特點尤其反映在「上主怎樣吩咐了，梅瑟、亞郎/以色列子民就怎樣執行」（出七 6，十二 28、50，廿七 8，四十 16、19、21、23、25、27、29、32）。²⁵

出十二 25：當你們到了上主按照其許諾將賜給你們的地方，你們應守這一項（侍奉）。

首先，עבד 的概念分析。העבדה קראת，字面上可翻譯為：「這一項」、「這個事工」或「這個侍奉」等，諸如此類。其中，詞根 עבד 在舊約中也經常用作動詞，表示做、工作、服務、侍

²⁵ 另參：出卅九 1、5、7、21、29、31、32、42、43；肋一 19、54，二 33、34，三 16、42、51，四 49，五 4，八 3、20、22，九 5、23，十七 26，廿 9、27，廿二 8、20、35、38，廿三 26，廿四 13，廿六 4，廿七 22、23，卅 1，卅一 31、41、47，卅六 10。

奉(天主)等等。類似的名詞性用法或範例還包括：

出十三 5c וְעַכְשָׁם אֲתִי הַעֲבֹדָה הַזֹּאת בְּלֶחֶד שְׁנָה

(梅瑟)你應該做這個作業(禮節)在這個月。

大致上，也可根據 עֲבָד 這一概念所指稱的不同性質的工作，而影射不一樣的生活品質。在《出谷紀》整體的行文脈絡中，עֲבָד 一詞基本上有三種用法：首先，指在埃及地「伺候」法郎時所做的苦力或繁重粗活(出一 13-14，五 18，六 5，十四 5、12 x 2)；其次，指逾越出谷的相關經驗中，對唯一真天主的高貴而尊嚴的「禮儀崇拜或神聖侍奉」(出三 12，四 23，七 16、26，八 16，九 1、13，十 3、7、8、11、24、26 x 2，十二 31，廿三 25)；最後，指惹天主嫉妒的偶像「崇拜」(出廿 5，廿三 24、33)。

毫不誇張地講，希伯來的 עֲבָד 概念，幾乎一語中的道破了《出谷紀》全篇的機要。這個詞不僅提綱挈領地詮釋了出十二章之前的敘述中，一以貫之的核心爭論：誰才是真神？應該侍奉誰？法郎或法郎代表的偶像崇拜？亦或是(回歸)YHWH？不僅如此，עֲבָד，一語雙關地透過以民前後兩種截然不同的 הַעֲבֹדָה (侍奉、工作性質)，影射其生命境遇，藉此，恰如其分地詮釋了「逾越」對以民所具有的現實的救贖意義：從埃及地所遭受的身、心奴役，走向在唯一真天主內的自由和尊嚴(出廿一 2、6)。除此之外，在廿 9~10 及卅四 21 的經文中，「六天應該勞作，作你一切的事，但第七天應安息」，當以民侍奉天主時，甚至連日常的勞作也被聖化，從這個角度，עֲבָד 也成為人自由、自尊的象徵，更重要的是，YHWH 還親自保障人工作的權益。

最後，筆者將嘗試著從結構上對 25 節的經文予以剖析。這一節經文大致上可分為前後兩個部分，而且其意指截然不同：前半句指向物質層面的「福地」，後半句則傾向於一個屬靈的「侍奉」（要求）。實際上，這兩句經文不僅從敘述效果上表現出一個「物質+靈性」的互補，同時二者間也隱含一個內在的因果關聯。正如前半句中天主清楚聲明的，「當你們到了上主將賜給你們的地方之後……」，顯而易見，「抵達福地」從一開始就不是天主許諾的全部或唯一，所以，實現這個目標為以民而言，更算不得功德圓滿，相反，只應該算是「這個」（הַזֶּאת）更為重要的「侍奉」（הַעֲבֹדָה）的前提和保證。基於這一層含義，「福地」+「侍奉」既是神性主動最原始的訴求，也是天主選民「逾越出谷」最圓滿的征程和終向。總之，「逾越」的主題概念在禮儀背景的渲染下，更具有了屬靈的意義和永恆的願景。

出十二 8 等 בַּלַּיְלָה הַהוּא，這一夜；

出十二 14 等 הַיּוֹם הַהוּא，這一天；

出十二 10 等 בֶּקֶר，早晨；

出十二 30 等 לַיְלָה הַהוּא，夜晚；

出十二 15 等 יוֹם הַשְּׁבִיעִי，第七天。

在出十二章的長篇敘述中，充斥著各樣時間概念的報導，甚至同一詞彙被重複多次：הַיּוֹם הַהוּא 這一天（14、17×2、41、51），בַּלַּיְלָה הַהוּא 這一夜（8、12）；בֶּקֶר 早晨（10×2）；לַיְלָה הַהוּא 夜晚（30、31、42×2）；יוֹם הַשְּׁבִיעִי 第七天（15×2、16、19），等等。

這些具有特色的時間術語，潛移默化地將讀者的思緒拉回

到了創世之初的原始印象。正如在第一次的創造工程中，隨著時間的立定——「過了晚上，過了早晨」的循環往復（創一 5、8、13、19、23、31）——天地萬物得以從「混沌空虛的黑暗」（創一 2a）逐步向光明、有序的「族譜化」進程逾越（創二 4）。從這個角度，不得不說，「逾越」的主題從一開始就被孕育在創世的思想中，即一個宇宙論的逾越（*la Pascha cosmica*）²⁶。同樣地，在「早晨—夜晚」的循環往復中，逾越出谷也類比性地成爲了天主新的創造工程，不僅全體天主選民將名副其實地成爲王家的司祭、聖潔的國民、屬於主的民族，而且，造物主也將在禮儀的慶祝中，成爲受造之人的心之所向和心之所屬。

出十二 21： וַיִּקְרָא מֹשֶׁה לְכָל־זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל׃

梅瑟召集了以色列眾長老來

出十二 31： וַיִּקְרָא לְמֹשֶׁה וְלָאֱהֲרֹן לַלַּיְלָה׃

夜間（法朗）召梅瑟和亞郎來

這兩節經文中，有一個非常典型的禮儀詞彙值得考量，動詞 קרא，在舊約中最常見的表達是「呼喚、召叫」，少數情況下也用於禮儀聚會中的「朗讀、誦讀」（厄下八 3、8，九 3；編下卅四 18；耶卅六 6、8、14；等）。在出十二章的經文中，雖然這個

²⁶ Cfr. G. Ravasi, *Esodo*, p.54. 塔爾古木(Targum)將出十二 42 的「巴斯卦之夜」視爲救恩史中四個聖夜最理想的「提綱挈領」：創世之夜——光明的受造（宇宙論的巴斯卦）；亞巴郎蒙召之夜——信仰之光（啓示性的巴斯卦，*la pasqua 'apocalittica'* = *la rivelazione ad Abramo*）；出谷的巴斯卦之夜（史實性的巴斯卦，*la pasqua storica*）；末世之夜（末世論的巴斯卦，*la pasqua escatologica*）。

詞也出現在第 16 節的報導中，但只做名詞性用法，「一個神聖的召集（集合、集會、聚會、團聚）」。

動詞 קרא 除了在第 21 節最基本的概念含義和常規用法，即，梅瑟爲了神聖的集會而「召集」以色列的衆長老，這個詞在第 31a 的敘述語境中，似乎也暗含著更重要的用法。簡單來說，由 קרא 所引導的經文流露出一個與「逾越」的主題概念相呼應的神學表達：侍奉 YHWH、祈禱 YHWH。

筆者將嘗試從以下兩點予以分析：唯獨侍奉 YHWH 的主題元素；破解亞郎角色的關鍵。

唯獨侍奉 YHWH 的主題元素

直觀上，出十二 31c 和 32c 的經文呈現出一個以 קרא（或者，圍繞「法郎」展開的直接引語中以 הלך）²⁷ 引導的平行：עבד YHWH // ברך YHWH。從某種程度上，解鎖箇中堂奧的重要性，在於幫助讀者闡明：是否由 קרא 引導的「侍奉 YHWH、祈禱 YHWH」能將《出谷紀》的主題思想推向高潮？

出十二 31c：ולכו עבדו את־יהוה קדְרְכֶם

你們走吧，去侍奉雅威吧，正如你們所要求的

出十二 32c：וברכֶם גם־אתִּי

請你們也爲我祝福

埃及法郎連夜將梅瑟和亞郎召來（קרא），親口答應了他們

²⁷ 希伯來文 הלך，意思是「走，來」，在當前的語境下，似乎也可以引申翻譯爲更接近於「出谷」這一主題概念的含義：「出走、離去、離開」。

所要求的一切。此處，「正如你們所要求的」，追本溯源，完全與梅瑟最初蒙召時天主的要求相呼應，「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；現今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」（出三 18）。若果真如此，那麼，埃及法郎並非單純滿足了梅瑟和亞郎的要求，實則是在承行 YHWH 的旨意，更好說，向天主臣服。正如前文已經提及到的，縱觀《出谷紀》整體的神學構思，開宗明義地，本書就已經將「YHWH—法郎」的權威之爭作了鋪陳，尤其是透過對以色列子民的主權行使，法郎是神？或者 YHWH 才是真神？應該伺候法郎，或者侍奉天主？

實際上，在同一語境下，由 הַלֵּךְ 引導的兩個核心動詞 עָבַד 和 בָּרַךְ，不僅從編輯模式上構成了一個平行對應，而且，從語義上二者似乎也共享同一的概念義涵，即禮儀的表達。根據出十二章特有的敘述基調，בָּרַךְ 一詞所意指的，並非單純屬人的「祝福」，更甚於此，卻應該是在「禮儀性」的概念韻味中影射的屬神的「祝福」²⁸。所以，筆者寧願借用「祈禱」的譯法，

²⁸ 希伯來動詞 בָּרַךְ，在舊約中最常見的表達是「祝福」。從概念特徵上，這個詞的表達具有雙向幅度：天主祝福人、事等（例如，創一 22、28，二 3，五 2 等）；或者，人祝福、祝禱、稱頌天主（例如，創九 26，十四 19，十八 18 等）；只在少數的舊約語境下表示「下跪、屈膝」等禮儀崇拜（編下六 13；厄上九 5）。在《出谷紀》一書中，בָּרַךְ 的使用頻率儘管並不高（出十二 32，十八 10，廿 11、24，廿三 25，卅九 43），但非常湊巧的是，在上述參引的文本中，首（十二 32）、尾（卅九 43）兩處的 בָּרַךְ 都用於人事祝福，不同之處在於：前者，法郎請求梅瑟和亞郎的祝

將「侍奉 YHWH、祈禱 YHWH」平行對應。更何況，這兩項要求還是直接出自埃及的最高權威。不得不說，使法郎臣服的應該是另一個更高級別的權威，即 YHWH，只不過這個神性權威一直以來都是由梅瑟和亞郎代理執行，如此一來，也就不難理解為何法郎會請求雅威的忠僕為他代禱，「請你們也為我祝福」（出十二 32c）。

值得注意的是，ברך 一詞也不啻為以色列子民「入」（僑居）、「出」（出離）埃及的動態標識。正如雅各伯一家當初下到埃及地時曾親自「祝福」了法郎（創四七 7、10），當以色列的後裔出離埃及時，法郎「禮尚往來」地向天主之僕祈求「祝福」。不要忘記了，天主另給雅各伯取名「以色列，ישראל」（創卅二 29），從詞源上這個名字可分解作，איש רואה אל，「看見天主的那人」。無論如何，第 31~32 節的資訊足以讓讀者管窺法郎個人的「逾越」：從心硬不承認天主，「誰是雅威？我不認識雅威」（出五 2），最終，在見識了 YHWH 的赫赫威嚴之後（出七~十二章），承認並臣服天主。暫且不論法郎日後的「反悔」行徑（參：出十四 5~6），即便這個暫時對 YHWH 的臣服，也足使天主重獲應有的崇敬。綜上所述，第 31c 和 32c 的經文中「侍奉 YHWH、祈禱 YHWH」的平行表達，確實能夠將逾越出谷前期的「YHWH—法郎」的權威之爭的主題推向高峰，至少從敘述的延伸上，成爲了「逾越之旅」得以成行的關鍵轉折。

福；後者，梅瑟祝福匠人。無論如何都凸顯出了梅瑟是天人中保的關鍵角色。

第 32c 節的「祝福」一詞，不僅詮釋了在法郎身上所演繹的「逾越」的概念特徵，從某種層面也反映以民靈性的「逾越」，尤其表現在以民與天主的溝通方式：從一開始只知哀號（出三 7、9），過渡到禮儀層面的「祝福」，不僅如此，還包括為他人代禱。根據《出谷紀》開篇的敘述情景，不但在面臨極其嚴苛的奴役時，甚至在面對法郎所施行的慘無人道的「計劃生育」政策時，以色列人竟然也能夠拋棄親生骨肉，以至於在自相殘殺的極端模式中獲得些許的心理平衡和慰藉（出二 13~14）。特別具有諷刺意味的是，從始至終，以民對 YHWH 唯一的反應並不是祈禱，卻是出自本能的哀號、抱怨。

從相關的行文語境中也確實能夠總結出兩組平行的、具有強烈感情色彩的片語，藉以凸顯以民在伺候法郎時的悲戚心境：

אנח = 23²⁹ // נאק = 24³⁰ 「歎息，呻吟，哀號」

זעק = 23³¹ // צעק = 三 7、9³² 「哀嚎，哀怨，呼籲」

相對於這些具有情緒化色彩的術語，ברך 的表述尤為顯得

²⁹ 舊約語境中與希伯來動詞 אנח，意思相近的表述還可參考：箴廿九 2，「惡人專權，人民歎息」。

³⁰ 舊約語境中與希伯來動詞 נאק，意思相近的表述還可參考：出六 5；民二 18；則卅 24。

³¹ 舊約語境中與希伯來動詞 זעק，意思相近的表述還可參考：「你垂顧了我們祖先在埃及的困苦，俯聽了他們在紅海旁的呼聲」（厄下九 9）；「當以色列子民向上主呼籲」（民三 9、15，六 6~7，十 10、14）。

³² 舊約語境中與希伯來動詞 צעק，意思相近的表述還可參：創十八 21，十九 13，廿七 34；出三 7、9，十一 6，十二 30，廿二 22。

莊嚴、神聖，而且還是在一個以「逾越祭禮」為主色調的禮儀氛圍中。無論如何，「逾越」的主題概念似乎也涉及、涵蓋了生理層面的表達，即，從本能的情緒化反應昇華為以「祈禱」為本能的自覺。

最後，如果參考舊約更早的記載，非常巧合的是，當聖經首次提及「埃及」和「法郎」時，正是一段有關亞巴郎的「出谷」經驗：亞巴郎從乃革布地區逃荒到埃及，再由埃及地回到乃革布地區（創十二 10~十三 1）。無獨有偶，在這一聖經橋段中，我們也能夠發現諸多與《出谷紀》敘述語境相呼應的主題元素：YHWH 和法郎的兩極對立，正如在首次的較量中所發生的，在逾越出谷的經驗中同樣以法郎的完敗收場（創十二 17、20；出十二 31~32），而且，直接誘因皆來自 YHWH 的 מַגֵּפָה ，災難（創十二 17 // 出十一 1），亞巴郎及其後裔都是帶著牛羊等物資從埃及滿載而歸。

接下來，簡要分析一下亞巴郎的「出谷」經驗。從敘述手法上，其切入點正是地域上的一個兩極對立：盟約福地和法郎的王國。當天主召叫亞巴郎「往我指給你的地方去」（創十二 1），最終亞巴郎卻流落到了較為貧瘠的客納罕地。從先天自然條件來說，遠不如毗鄰的得天獨厚的約旦平原，較之於富庶的埃及地更有著天壤之別，就連聖經作者都對當時的埃及地不吝溢美之詞，「有如上主的樂園」（創十三 10）。不難看出，亞巴郎的蒙召經驗所反映的，正是一個典型的、具有屬靈色彩的、「質」的「逾越」，或者說，一種不折不扣的對天主的信賴，一種純

粹的信仰：從現世的狹隘，超越到永恆的視野。這個逾越，並不基於物質的要求：從貧瘠走向富饒，或者，對天主的信仰被附加上了類似的物質條件的改善；相反，單單以天主為心之所向，心之所屬，唯天主是足，甚至是對天主無條件的盲從和信賴，即便處身貧瘠、貧乏、平凡，仍能心安神樂。

破解亞郎角色的關鍵

首先，筆者將根據上下文嘗試分析出十二 31 經文的重要性。聖經學者們一致認為：不僅在《出谷紀》的行文語境，甚至在全部的舊約中，「亞郎」這一角色都非常尷尬，而且一直以來頗令人費解。有學者索性提出：在出十二 1 的敘述中，甚至也包括本書其他的段落，「亞郎」這個人物形象純屬後期的編輯加入³³，即便在相關的敘述語境中與「梅瑟」相提並論，但從實際的效果來看，似乎相當累贅，無足輕重。

筆者竊以為，如果根據本章經文所提供的線索，尤其是從禮儀的角度出發，或許能發掘出破解「亞郎」角色的可能，因為在某些情況下，這個人物形象也確實起著不可或缺的作用。從整個出十二章的行文脈絡來看，幾乎每次對「亞郎」的引述，都涉及到一個「禮」的因素，即，立法章程（1、28、31、43 和 50），雖然第 31 節的報導與法規、典章等禮儀元素無關，但卻直接指向對 YHWH 的敬禮和崇拜，正如前文剛剛分析過的。值得注意的是，如果將上述羅列的經文並列觀瞻，所呈現的實在是「亞

³³ Cfr. J. I. Durham, *Exodus*, p.167.

郎」這一人物形象在出十二章的整體分布；一目了然，第 31 節堪稱本章敘述圍繞「亞郎」為禮儀代碼，而展開的逾越祭禮的軸心。

具體而言，圍繞著第 31c 和 32c 的主題概念——「侍奉 YHWH // 祝福 YHWH」——這條軸心，還可以摸索出另一項隱匿的交叉平行：第 1 節「上主訓示梅瑟和亞郎說」// 第 43 節「上主向梅瑟和亞郎說」；第 28 節「上主怎樣吩咐了梅瑟和亞郎，他們就怎樣作了」// 第 50 節「上主怎樣吩咐了梅瑟和亞郎，他們就怎樣作了」。

31c~32c 節 「侍奉 YHWH」 // 「祝福 YHWH」

第 1 節 第 43 節 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה וְאֶל-אַהֲרֹן

第 28 節 第 50 節 וַיִּצְוֶה יְהוָה אֶת-יִשְׂרָאֵל כְּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה

אֶת-מֹשֶׁה וְאֶת-אַהֲרֹן כֹּן עָשׂוּ:

在對第 31c、32c 節的經文有了一個概論性的認識後，我們還需進一步對某些相關內容予以討論。從某種角度，「也照你們所要求的，帶著你們的羊群、牛群去罷」（32a~b）這一句，似乎也能幫助我們揭開一個重要的謎團：為何法郎只承諾放行以色列子民，卻避諱提及「福地」？實際上，在梅瑟領受的使命中，一直都包含一個以「曠野」為座標的地域走向（出三 18，五 1，七 16，八 21、23、24），奇怪的是，在第 31、32 節的核心報導中，假借法郎之口，這個地域幅度的「逾越」卻被巧妙地弱化，反倒委婉地強調一個屬靈的逾越，即，在 YHWH 內的侍奉。不僅如此，甚至連當前語境中的「牛羊」（包括第 35 節的「全

銀」)等物質財產,也必須得從禮儀、禮拜的角度出發予以解讀³⁴。換句話說,在本章的敘述中,就連物質的元素都發散著禮儀的馨香,即,這一切都只能充作侍奉天主的祭品。

出十二 37: וַיִּסְעוּ בְּגִי' יִשְׂרָאֵל מִרְעַמְסֵס בְּלִילָהּ

以色列的子女們從辣默色斯起程向蘇苛特進發

關於「辣默色斯」(רעמסס)這一地名的引述,雖然它在舊約中算不得一個名聲顯赫之地,但在以色列子民的歷史沿革中,卻有著座標性的紀念意義,尤其是從聖祖時代一直到逾越出谷前夕。「辣默色斯的引述,標示著以民歷史中三個重要的階段:雅各伯家族(部落)在埃及國的安身立命(創四七11);在埃及國受奴役的窘況(出一11);出埃及的自由(出十二37)」³⁵。

從某種意義上,天主選民與埃及剪不斷理還亂的糾葛——從游牧漂泊,直到最終在 YHWH 內的安身立命——也反映出逾

³⁴ 亞歷山大的費羅 (Philo of Alexandria) 在其所著《梅瑟生平》中,關於出谷前夕以民搜刮埃及人的情景,這些金銀等物應解作在埃及勞役多年的工錢和報復(《梅瑟生平》I, 25)。另外,尼撒的聖額我略,也在其所著《梅瑟生平》中從寓意釋經的角度解釋說,出谷前夕所發生的一切,象徵著要將外邦的文化拿來裝備並服務教會(《梅瑟生平》, II, 115)。

在此,筆者本人根據出十二章特有的「禮儀」背景出發來破題:無論「牲畜」或「金銀」等物,都指向對 YHWH 的「禮拜」。實際上,這一點完全可從「拜金牛」的偶像崇拜中得到確證,雖然是一個反面教材。「亞郎給他們說:『你們去摘下你們的妻子、兒女所配戴的金耳環,給我送來』。眾百姓即將他們耳上的金環摘下,送到亞郎跟前。亞郎從他們手裡接過來,製了一個模型,用來鑄了一個牛像」(出卅二 2~4)。

³⁵ M. Priotto, *Esodo*, p.232.

越並非是一個暫時的、靜態和過時的經驗，卻是持續的、動態和歷久彌新的「回歸」經驗。舊約中以《出谷紀》為代表的「逾越」主題概念，流露出這個「回歸」的軌跡，完全與新約「逾越奧蹟」光照下所展現的「重回加里肋亞」的經驗交相輝映³⁶。

最後，出十二 37 的經文中還有另一個關鍵字眼值得注意：נסע，「出發、開拔、旅行」。根據 M. Priotto 的觀點，這個希伯來動詞幾乎完美地將以色列子民整個「逾越之旅」的行蹟逐一做了標示（出十二 37，十三 20，十四 10 [15、19x2]；[十五 22]，十六 1，十七 1，十九 2，四十 36~37）；此外，נסע 一詞還頻繁地出現在《戶籍紀》（約 90 次）。³⁷

出十二 50：

וַיַּשְׁאוּ כָל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת-מֹשֶׁה וְאֶת-אַהֲרֹן בְּנֹעַם

全以色列子民就都奉行了上主所吩咐梅瑟和亞郎的，
他們就照做了

出十二 51：

וַיְהִי בַעֲצֹם הַיּוֹם הַהוּא הוֹצִיא יְהוָה אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם עַל-צַבָּאוֹתָם׃

³⁶ 參：拙作，〈加里肋亞的召喚：捕魚奇蹟中的伯多祿〉。

³⁷ Cfr. M. Priotto, *Esodo*, p.232. [...] 內經文為筆者補遺。在學者們中間關於以色列子民「逾越之旅」的行蹟也有著諸多討論，詳參：M. D. Oblath, *The Exodus Itinerary Sites: Their Locations from the Perspective of the Biblical Source* (N.Y.: Peter Lang, 2004); H. Cazelles, *Les localisations de l'Exode et la critique littéraire*, in H. Cazelles, *Autour de l'Exode* (Paris: Gabalda, 1987), pp.189~231; M. Har-El, *The Sinai Journeys. The Route of Exodus* (San Diego: Ridgefield, 1983).

就在這一天，上主將以色列子民一隊一隊地領出了埃及

第 50 節的希伯來經文，一目了然地，圍繞「הָפַץ，做」一詞構建了一種首尾呼應的對仗，如此一來，從敘述效果上，藉著重複兩次 הָפַץ 無形中強化了「做」的內涵，即，信仰的具體實踐。其核心資訊或許正如前文已經分析過的，旨在強調梅瑟、亞郎和全體以色列會眾對 YHWH 一絲不苟和不打折扣的敬畏和信仰實踐。

特別耐人尋味的是，最後兩節經文巧妙地將出十二章中平行、雙向表達的「逾越」主題天衣無縫地彌合、統一：「逾越祭禮」+「出谷紀實」。正如 Fretheim 的詮釋：歷史的事件（出谷），同時也是聖事性的禮儀事件（Pascha）；甚至可以簡單地結論，史實即禮儀。基於此，文本所言說的天主的行為，斷不能絕對化地與某個歷史事件連結，歸根結柢，天主的行為也是一個禮儀的行動。這也間接地確證了另一事實，以色列子民的逾越慶祝（Pascha）根深蒂固於游牧時期一個「過渡性」的先存的禮儀印象中。³⁸ 總之，出埃及前夕所舉行的逾越祭餐（Pascha）也是即將成行的出谷史實的禮儀性追念；反之，尚未成行的出谷史實，卻在 Pascha 的禮儀中預先被慶祝。

逾越出谷與聖體聖事的逾越之祭

「逾越祭禮」和「出谷史實」的互為實現和表達，不禁讓人聯想到耶穌在最後晚餐所舉行以及在加爾瓦略山上所完成

³⁸ Cfr. T. E. Fretheim, *Esodo*, pp.182~183.

的同一祭獻。實際上，對此聖事性奧蹟「二重奏」的詮釋或許也可以借用 Fretheim 的觀點：「天主的行動本就是歷史的和禮儀的」。四福音的作者以詳實的文字所報導的「聖體聖事」，都是基於耶穌——天主子——完整而統一的救恩行動，而在納匝肋人耶穌身上所實現的「天主性的行動」，同時也是一個禮儀的事件。但是，鑒於人的有限理性，福音作者透過一種描述性的語言，試圖將天主「二而一」的行動拆分，並納入到人的思維模式中，於是在認知過程中，就產生了本質的區分和時空的間隔：禮儀性的「最後的晚餐」和史實性的「加爾瓦略山的祭獻」。

類比性地作一延伸，在晚餐廳所慶祝的宛如那電光石火的「一閃」，或可說，晚餐廳的聖體聖事宛如那「禮儀之光」；而十字架上所完成的恰似語無聲處的那一聲「驚雷」，或可說，十字架上的聖體聖事宛如那「禮儀之聲」。只不過人在接收、識別、生成這唯一真相時，需要「電光」、「聲響」的現象性區分和時間差（光速、音速）等等。實際上，天主性的奧蹟卻是「一次」而永遠完成的，更何況為天主本無時間的先後差別，只不過為了遷就人的有限而已。無論如何，對新、舊約中「二重奏」的逾越奧蹟的詮釋，最終只能從天主善意的俯就予以言說。

結語

綜上所述，出十二章不啻為全書敘述結構以及行文脈絡中

一個不可或缺的樞紐和關鍵，全篇透過一種獨到的平行、統一的「二重奏」模式，即，從多種角度為我們準確而完整地演繹、詮釋了「逾越出谷」的主題概念：逾越祭禮的建立、慶祝，天主神聖選民的出谷紀實。當然，逾越的慶祝或「出谷」事件，也的確給以色列子民帶來了切實的救恩效力：不僅外在的生活境況得以改善，由奴隸過渡至自由之身；而且，自我認同上也算真正找到了歸屬感——不再流徙，卻是在 YHWH 內的神聖子民。當然，這份救恩效力也涉及到人整體的存在，就連生理層面最純粹、最本能的反應，都得到了「逾越」的昇華、聖化。

出十二章透過一種詳實的文字報導，邀請我們重溫「逾越出谷」的歷史——禮儀事件；毫不諱言，其核心資訊也關涉到一段動態的、屬靈的朝聖之旅。如果簡明扼要地概括出十二章天主選民的「逾越之旅」，則是：朝聖者——全體天主的選民；朝拜禮節——逾越祭禮；朝拜對象——唯一真天主。

首先，天主神聖子民的逾越之旅，絕不拘泥於一個單純的地理層面的橫向位移，更包含著超越時空的天人位際的永恆親密。尤其是在新約啓示的光照下，我們更能確定這個逾越之旅的原始和終向，並非現實意義下的安身立命，也不是以色列人習慣上所期待的某座聖殿、聖地（若四 19~20），相反，這個逾越就是在基督內的天人相遇、天人合一：「然而時候要到，且現在就是，那些真正朝拜的人，將以心神以真理朝拜父」（若四 23）。歸根結柢，天主自己就是那個「福地」，那座「聖山高峰」。

其次，這個旅程還包括兩個至關重要的因素或時刻：天主的神性主動（即天主對人的祝福），以及人在天主內的回歸和敬禮（即人對天主的祝福）。因為，天主善意的俯就，暗含另一訴求，即，人對神的回應——最純粹的信仰態度和最具體的信仰實踐。正如《出谷紀》所啓示的「逾越」真諦：從始至終這個逾越之旅並不意味著人獨自上路，相反，逾越的起點直接反映天主不可更改的救恩意志，孜孜不倦的救恩行動，鏗而不捨的俯就。同樣地，人也該以同樣的心神、真理去回應：一絲不苟、不打折扣地對天主的敬畏和服從，為的是能夠讓本性的一切也成為對天主最本能的自覺（回應），最終，真正地讓天主成為心之所向、心之所屬。