

四經？五經？六經？—— 對妥拉批判學的評析

黃天相

伯特利神學院
Bethel Bible Seminary
45-47 Grampian Road
Kowloon City, Hong Kong

一、引言

從上世紀起，大部分學者相信聖經的書卷不是在短時間內寫成的，而是經過長時間，無論藉口傳還是文字，一代一代累積而成的，近代學者於是把研究的重點從對經文的解釋，轉到經文的形成過程。不過，研究經文的形成過程是非常困難和複雜的，因為我們沒有任何外在資料可作證據，因此，聖經成為重整經文的形成過程的唯一資料。摩西五經包含不同類型的材料，所以便成為學者闡述各種理論的例子。

直至現在，沒有人懷疑聖經研究的方向受韋侯申 (Julius Wellhausen) 的影響而劇變。他建議五經有四個不同的底本 (documents / sources) 組合而成。這些底本不是最早期五經的文字材料，因有比這些底本更早期的口傳或文字記載的傳統，¹ 這種理論被稱為來源批判

¹ 在韋侯申之前，已有不同學者提出類似的見解，不過韋侯申是第一位定下四個底本次序的人，至於那時的詳細情況，可參閱羅傑森 (Rogerson 1984)。

學。² 恭高 (Hermann Gunkel) 受這理論的影響而提出形式批判學，他研究經文不是從「最終形式」(final form) 的經文入手，而是把視線轉移至經文的最小單元 (unit)，追溯從這些單元達至最終形式 (final form) 的過程。此外，一批北歐學者如黎柏 (H.S. Nyberg)、莫榮高 (S. Mowinckel)、博勤蘭 (H. Berkeland) 及英流 (I. Engnell) 等認為編修者收集一些口傳的材料，成為不同底本的基礎。馮拉德 (Gerhard von Rad) 及盧特 (Martin Noth) 則強調不同來源所顯示不同類型的傳統，這被稱為傳統歷史批判學 (traditio-historical criticism)。最後，周斯 (Breyard S. Childs) 轉而提出「正典的傳遞過程」(canonical process of transmission)。以上的理論都是以歷史進程的角度 (diachronic view) 研究經文的發展。

本文的主要目的，除了探討以上各種批判學的關係外，更指出它們所依據之理論所產生的問題，從而建立對這些批判學的正确態度。

二、研究經文形成過程的批判學

(一) 來源批判學 (Source Criticism) —— 韋侯申

韋侯申把來源批判學及歷史的重建相連 (Wellhausen 1885, 13)。他提議研究舊約要包括三個主要階段：(一) 以文學寫作的角度來分析；(二) 總括分析的結果；(三) 按分析的結果重建歷史。³ 他的興趣是研究「文學寫作的進程」(the literary process)。⁴ 這種批判學的目的是整合不同著作的關係，並將它們重整為可理解的進程，藉此追溯出各傳統的發展歷史。⁵

² 韋侯申的理論早期被稱為「文學批判學」(literary criticism)，後來為避免與近代的文學批判學混淆，於是便改稱為來源批判學 (source criticism)。

³ 韋侯申以此觀念來理解六經的組合、撒母耳記、歷代志下，並分析士師記、路得記和列王紀的關係 (Wellhausen 1885, 171-367)。

⁴ 韋侯申在全書中都有此觀念，例如從五經的整體性而言，律法沒有文學的一致性，亦沒有簡單的歷史特質 (Wellhausen 1885, 6)。

⁵ 這是韋侯申的主要治學方法，在他的書內，不單對六經和歷史書作文學分析，並透過分析結果重整以色列宗教的歷史。

韋侯申對於經文的傳遞有三個基本假設：（一）後期的聖經作者十分熟悉以前被記錄下來的資料。⁶（二）不同的作者或時期有不同的寫作特色，包括獨有的專門用語、文章結構及句法的特質，⁷因此可透過比較用語的習慣，把不同的作者區分出來，排列出資料的時間先後。（三）不同時代有不同的價值判斷，這些判斷能顯示出書卷的材料屬於哪一種類型及哪一時代。

按著以上的假設，韋侯申指摩西五經經歷了多個世紀才形成，四份最初在不同時間組成的底本，經過編修者一系列的組織和編排，成為現在的五經。這種組織和編排工作的過程估計如下：

最早期的底本或來源是「耶和華底本」(Yahwist, J)，此底本由創世記二章4節下開始，它提供了創世記及出埃及記中敘述故事進展的基礎。韋侯申假設這底本的寫作年代屬於「希伯來文學的黃金時代」，即北國被亞述毀滅之前 (Wellhausen 1885, 9, 13)。另一底本「上帝底本」(Elohism, E)，自創世記亞伯拉罕的故事開始，隨著的故事與J類似。編修者把J及E兩個底本結合，在過程中會將某部分的J及E省略及刪除，尤其是E底本。編修者的動機是要保存E底本所記錄的北國傳統，不致在北國被滅後失去，所以將E合併在J內。

第三個資料來源是申命記底本 (Deuteronomist, D)，內容主要是出自申命記。D底本的重點並不是敘述故事，而是表達出約西亞王改革時代的律法與神學思想，這思想產生於巴比倫毀滅耶路撒冷之前一世代 (Wellhausen 1885, 9, 13, 404-405)。

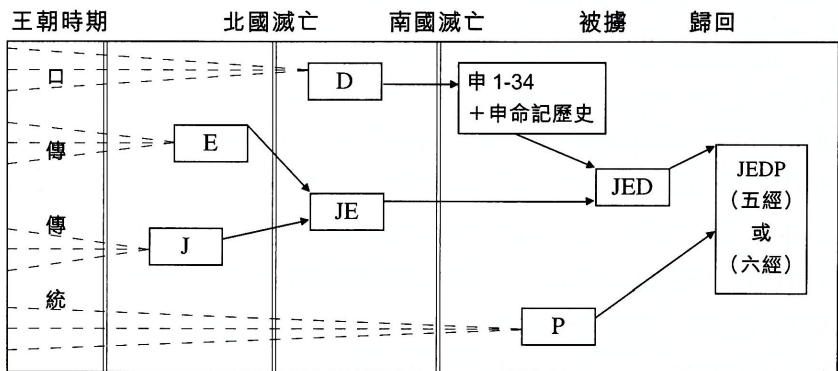
第二位編修者將D底本與JE底本結合，即插入一些經文於JE底本之內，亦透過資料合併，成為另一些經文。這些編修者是被擄流亡的人，他們把已經為人所熟悉的JE底本的故事結合D底本的神學解釋，目的是要提供權威性的解釋。

⁶ 韋侯申認為，每位先知都知道比自己早期的先知，其講論內容亦建基於前者，如撒迦利亞 (Wellhausen 1885, 399-400)。P底本的作者知道D，而兩者則同樣知道JE。歷代志傳統則跟隨P的寫作模式 (Wellhausen 1885, 171-72, 294)。

⁷ 韋侯申以E底本為例子，指出其特色包括愛用數量詞、引經據典、愛用特定的片語、措辭的轉向等，這些都不見於古希伯來文 (Wellhausen 1885, 6)。

最後是祭司底本 (Priestly, P)，由創世記一章 1 節開始，跟隨 J 底本的故事編排作記載事件的次序。⁸ 此著作一部分是故事，但更大部分明顯是集成的法令，屬被擄後期祭司的神學。⁹ 來自 P 底本的資料，包括出埃及記、民數記，這底本更是出埃及記二十五至三十一章，三十五至四十章，及整卷利未記唯一的資料來源。

第三編修者將 P 底本與 JED 底本結合成為現今的摩西五經，他期望保存古舊的資料，並以 P 底本成為基礎的架構，這樣便產生了現存的五經。



(二) 形式批判學 (Form Criticism) —— 恭高

韋侯申的來源批判學嘗試指出各底本的作者及寫作日期，藉此重整舊約文學的發展歷史，恭高認為若沒有新的研究法，這樣重整歷史是不能成功的。他認為重整舊約經卷歷史，只研究作者與經卷的關係是不足夠的，舊約所顯示的資料，是經長時期的口述傳遞發展而成的。¹⁰ 因此恭高認為，要更全面地重整舊約歷史，必須明白它的背景和文學類型的歷史。

⁸ 韋侯申本來稱它為 Q 底本。

⁹ 韋侯申指出，希伯來語的發展史有力地證明 P 底本並非來自申命記學派，P 因此屬於最後的來源 (Wellhausen 1885, 11-12)，他更估計 P 形成於公元前 444 年，距被擄時期約一世紀 (Wellhausen 1885, 405, 408)。

¹⁰ 奈特 (D.A. Knight) 引述恭高的見解，認為「所有古代著述最初不是以文字形式，而是以口傳形式存在的」(Knight 1975, 80)。

根據恭高所說，大部分舊約的經卷都有很長很複雜的口述流傳過程，這些最終流傳下來的資料，都被作者、收集者或編修者重新詮釋，這些資料大部分來自佚名的民間傳說 (folklore)。恭高假設這些傳說在最初的階段是口傳的，因為所有古代文化都有口述文學的傳統(民間故事)，遠在筆錄前已發展。¹¹ 雖然舊約的編者和作者間中有引用「書卷」，如約書亞記十章 13 節中的《雅煞書》，但這些被引用的書卷只是民間資料的集成而已。¹²

恭高所關注的，是流傳過程中的口述傳統及其風格的歷史。希伯來文學歷史是希伯來人所採用的文學類型的歷史，所以有可能透過文學類型去釐定書卷的歷史。在研究以色列文學歷史時，首要目標是文字的文學種類，一方面去決定它是穩定的，另一方面卻是充滿彈性和可變的 (Gunkel 1928, 59)。恭高相信在研究文學種類時，強調在這遠古文學所經歷的歷史時期，嘗試取得藝術觸覺，便能為這段文字定位 (Gunkel 1928, 61)，事實上恭高認為每一種文學都有類似的特徵：第一，共通的情感和思想。雖然個別的作者可能在個人習慣靈性的素質上 (customary spiritual quality) 有不同，但這種共通點是世代相傳的。第二，傳統的文字形式，好像句子結構以及象徵的意像等，都沿用了多個世紀，研究語言的表達方式有特別的價值，因為每種類型及其發展階段，都有特定的時空背景。第三，每類都出於特別的環境 (*Sitz im Leben*, life setting)，而這些處境是可以通過研究文學種類而重新發現的 (Gunkel 1928, 61)，因為聖經裡每一種古代文學種類，都源自以色列歷史中的某一階段。

根據恭高所說，最早期的文學類型以簡短、口述的為主，這是最早期的使用慣例。古典的藝術詩體漸漸與全國流行的口述文學一同冒起，專業的作家使用這些最古老的方式寫作，並且發展這些較簡單的傳統文學 (Gunkel 1928, 65)。後來，當這些傳統文學作品被搜集，暗示以色

¹¹ 恭高相信在口述時期，民間傳說與歷史傳統結合，產生了傳說 (Sagas)，變成了創世記文字敘述的基本元素 (Knight 1975, 80)。

¹² 在舊約裡，除了有些故事是來自文字記錄，如大衛後期的生活 (參撒下 9~19；王上 1~2)，恭高認為舊約裡其餘的歷史書是由口述傳統組成 (Gunkel 1928, 64)。

列進入較進步的文學時期，因為收集這些作品，意味著它們在口述時期已形成一致的、獨特的文學結構。像雅各和以掃這些流傳的人物的資料，透過收集歷史的傳統而放在一起，在最後的階段，不同的文學類型便混合起來 (Gunkel 1928, 66)。

恭高指出，創世記不是在歷史的記錄裡，而是傳統的民間傳說 (Sagas)，在收集時夾雜了一些歷史事實。¹³ 傳說透過口述傳統的起源，及後期的不斷流傳，將過去的一些人物和事件傳給下一代。¹⁴ 恭高以六個標準分辨傳說 (Sagas) 與歷史 (history)：¹⁵

1. 流傳的形式：傳說透過口述的傳統流傳下來，而歷史則是寫下來的。¹⁶

2. 興趣的範圍：傳說提及的事物和情節，大都有關個人的思想和所遭遇的事物，如家庭關係 (如族長的家庭事件)，而歷史則著重大眾的事情，和特別的政治事件。¹⁷

3. 來源：傳說的英雄故事依靠傳統和想象力，如創世記一章，歷史則靠見證和記錄。¹⁸

¹³ 恭高在字眼的運用上有不同的改變，英文的 *saga* 譯自德文的 *sage* (人物傳奇、英雄故事)，不過他在創世記注釋書的翻譯本裡卻用了 *legend*。在他的第一、二版中 (1901, 1902)，他明明指出創世記不是歷史，而是 *sage*。可是在第三版 (1910)，他開始注意到另一觀念民間傳說 (folktale) 的重要性，他便轉而提出創世記的基本類型是民間傳說，轉變自己以前的研究方向。為保持一致性，本文假設兩者是互通的，不再細分。

¹⁴ 奈爾夫 (R.N. Nelf) 總結了恭高所提出關乎 *sage* 的五個特徵：(1) 來自流傳的口述傳統；(2) 所敘述的事情接近傳說的核心，是私人性和個人化的；(3) 材料一半來自傳統，一半來自想象 (fantasy)；(4) 所記載的內容超越理性；(5) 依照詩的本質表現編排，包括歡呼、頌讚、感恩等 (Nelf and Coats 1985, 18)。

¹⁵ 恭高相信遠古的人不會記載歷史，因為他們不可能把經驗客觀地複製，再記錄下來 (Gunkel 1964, 1)。

¹⁶ 恭高認為，創世記包含了在筆錄、口述傳統過程裡，所產生的最終理想化的階段。「直到今日」(創二十六 33) 和「以色列人未有君王治理以先」(創三十六 31) 等字句，顯示了族長時期與敘述者有很大的時間差距 (Gunkel 1964, 4)。

¹⁷ 恭高認為，歷史學家不會記載人物如亞伯拉罕、雅各等的生活瑣事，相反，流行的傳統卻喜歡這樣做 (Gunkel 1964, 5)。

¹⁸ 恭高以創造的故事為例子，他認為是傳奇 (*sage*)，而不是歷史 (Gunkel 1964, 5-6)。

4. 陳述的種類：傳說較著重不可思議的事情，如創世記二章10至14節的陳述，而歷史則著重可信的事實。¹⁹

5. 對神的描述：神在傳說中被人性化地描繪，如創世記二至三章的描述，在歷史記述卻不是這樣。²⁰

6. 結果和目的：傳說是詩意的，目的是娛樂和激勵，歷史是直述的，目的是提供資料 (Gunkel 1964, 10-12)。

創世記有兩類傳說：神話傳說 (mythical saga) 和族長傳說 (patriarchal sagas)。²¹ 兩者的重點不同，論主題，神話傳說指出世界和人類的起源，而族長傳說則指出以色列及其先祖的起源；論處境，神話傳說以遠古的時代及地點為其時空背景，而族長傳說則發生在迦南及鄰近地區；至於主要的描述對象，神話傳說涉及神和其他神祇，而族長傳說則以人為重，神只是間中出現；神論方面，神話傳說是多神的，而族長傳說是一神論的；就產生的原因來說，神話傳說為宇宙的問題和世界性的自然現象提供答案，而族長傳說則為種族的歷史及在迦南及鄰近地區的自然現象提供答案；最後在文學類型上的分別為：

1. 神話傳說 (mythical saga)：這是最古老的形式，如創世記一至十一章。

¹⁹ 這組別的例子在創世記一章10至14節，植物早於太陽及各星宿出現 (Gunkel 1964, 7-8)。

²⁰ 恭高以撒母耳記下為例，該書沒有人性化地描述神，而創世記二至三章卻有此特徵 (Gunkel 1964, 9-10)。

²¹ 恭高認為，傳說有不同的類型，但都是源於神話 (Gunkel 1964, 9-10)。神話傳說和族長傳說有如下分別：

	神話傳說	族長傳說
主題	世界和人類的起源	先祖和以色列的起源
處境	遠古的時間和地點	迦南及鄰近地區的事件
主角	神及其他神祇	人，神會間中出現
神論	多神論	一神論
起源	為世界和自然界的現象提供答案	為支派歷史和迦南的自然環境現象提供答案

表一：神話傳說和族長傳說的分別

2. 族長傳說 (patriarchal sagas)：如創世記十二至五十章裡有關族群的英雄故事。恭高將這些族長傳說分成三類：

- a. 歷史的傳說 (historical sagas)：反映歷史事件。²²
- b. 種族的傳說 (ethnographic sagas)：故事描繪人類的生活環境，它主要描述種族及部落的關係，如雅各和以掃的關係就反映出以色列人和以東之間的部族和族群關係。
- c. 原因性的傳說 (etiological sagas)：用虛幻的故事解釋現實的狀況。²³

也有些描述並不屬以上分類，它們包含幾個種類的特徵，稱為「混合的傳說」(mixed sagas)。

創世記最基本的單元是個別的民間傳說，這些傳說混合在一起成為流行的傳說 (Gunkel 1964, 43)，每個傳說以獨立的單元和精簡的表達手法為主要特徵。愈能獨立存在的描述，愈短篇的故事，屬於較古老形式的機會愈高。恭高指出，古老的傳說是一些很簡單的事件，而這些事件用很少的文字便能充分描繪出來，這是因為敘述者的藝術表達類型以及聆聽者的能力都是有限的。最早期的說故事者 (storyteller)，還未能夠用藝術的言語去延伸創造故事 (Gunkel 1964, 47)。²⁴

²² 恭高認為亞伯拉罕在別士巴與亞比米勒立約 (創二十一 22 ~ 34)，在某程度上可能反映以色列人與非利士人的真正立約事件，而底拿事件 (創三十四章) 亦反映以色列支派與迦南城市示劍的衝突 (Gunkel 1964, 24)。

²³ 恭高把這類型的傳說分成四種：(1) 種族來源的傳說 (ethnological etiological saga)：解釋人的生活處境和維持各支派關係的原因，他以以色列如何進入迦南為例 (創十二 1 ~ 3，十三 2 ~ 13，七 1 ~ 40，二十八 11 ~ 17)。(2) 語源學的傳說 (etymological etiological saga)：解釋某些字詞的來源，如雅各為何名叫「抓住」(創二十五 26)。(3) 宗教儀式的傳說 (ceremonial or cultic saga)：解式宗教儀式地點的來源，如伯特利石頭的宗教意義 (創二十八 10 ~ 22)。(4) 地理來源的傳說 (geological etiological saga)：解釋某些地方或地區所顯示獨特性的因由，如死海的情況 (創十九章)。詳細的論述，可參閱 Gunkel 1964, 25-34。

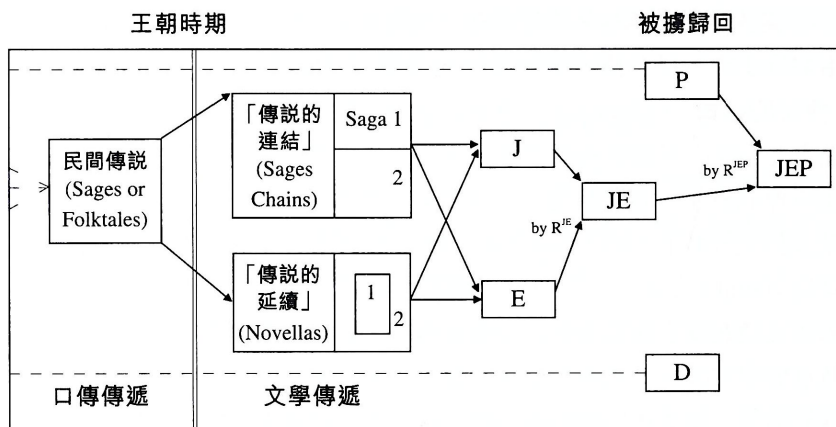
²⁴ 恭高相信，每個故事都源於一個說故事者。他認為在以色列有一些專業的說故事者，他們的工作是在支派間傳遞古舊的詩歌和傳說，運用他們流傳已久的特別技巧，藉說故事傳遞傳統知識 (Gunkel 1964, 41)。因此，創世記的傳統變成流行的傳統，而後來被熟練的敘述者把它們定型。

當大部分的傳說故事仍然在口述階段時，文學表達形式便從這些故事發展出來。這些傳說故事可分為兩類：「傳說的連結」(saga chain) 和「傳說的延續」(novella)。「傳說的連結」是把關於相同人物的不同故事結合在一起；形成較長的故事，例如亞伯拉罕和羅得的故事，以及雅各和以掃的故事，這些描述在口述階段已形成內部的一致性。「傳說的連結」是界乎個別口傳的傳說故事，與收集筆錄的一系列傳說之間的過渡階段 (Gunkel 1964, 45-46)。「傳說的延續」從個別傳說故事延伸出去，通過在故事裡加上對話及敘述而成，約瑟的故事是典型的例子。從個別簡單的故事，發展成複雜的故事，表明文學的水平已到了嶄新而不同的階段，而這在早期的寫作歷史裡，算是發展得很好，所以恭高認為這個時期不應遲於早期的君主時期 (Gunkel 1964, 79-87)。

他認為在流傳過程中，隨著「傳說的連結」和「傳說的伸延」的出現，把這些資料搜集，形成五經的來源 (J, E, P)。²⁵ 恭高強調在韋侯申的理論中，J 底本和 E 底本是作者，但其實他們只是搜集者。²⁶ 傳說的形成時期在君主時期之前結束。傳說的內容雖然後來有所更改及增加，但它的基本架構約在公元 900 年已發展成熟了，恭高稱這時期的編修者為「J 編修者」(the Jehovist redactor, R^{JE})，J 編修者結合了 J 底本及 E 底本。在公元前 500 至 444 年，另外的編修者 (R^{JEP}) 把 P 底本加進這兩種較古老的 JE 來源 (Gunkel 1964, 143-57)。

²⁵ 奈特評論恭高時，指出他是接受韋侯申來源批判學研究所得的結果，但認為當中的底本 (JEDP) 是要經過漫長的口述過程，到最後階段才形成各底本的。

²⁶ 恭高提出三個理由：(1) J 和 E 在敘述中同樣包括其獨立的傳統和傳統的連結，以及不同的哀歌。(2) J 和 E 在敘述中有差異。(3) 在創世記所顯示的傳統，暗示是收集的工作，不是在短時間內完成，反經歷了長時間的發展過程 (Gunkel 1964, 124-28)。



(三) 口述傳說 (Oral Tradition) —— 北歐學派

口述傳統是研究摩西五經的主要理論，這傳統與五經的形成有密切的關係，這種理論是北歐學派 (Uppsala school) 如黎柏、莫榮高、博勤蘭，英流及彼特臣 (J. Pedersen) 所極力提倡的。雖然韋侯申認為五經中有大量口述的和筆錄的傳統，但他只集中研究接受這些傳統材料，並按此創作不同底本的作者或編修者，而恭高則首先強調必須研究在經文背後所顯示各口述階段的人，這理論影響了一批北歐學者。他們假設在古代近東地區的人，是透過口述的方法把他們的傳統傳遞給下一代的。²⁷

口述傳統所包括的不單是傳遞的階段，也同時指資料的形成和發展的時期。²⁸ 不同的傳統能保存下來，結合成一個複雜的傳統，在傳遞的過程裡，個別傳統被塑造成一個表達形式，英流稱為口述文學 (oral literature) (Engnell 1970, 6)。有時候，一些傳統可以同時出現口述形式和文字形式，後者控制前者，而前者則補充後者。博勤蘭利用這概念來

²⁷ 尼爾森 (E. Nielsen) 建議，活生生的口述傳統的現象，可以在古代社會和現今世界找到 (Nielsen 1954, 17)，關於古近東地區的傳遞情況，可參閱 Nielsen 1954, 18-38，對不同文化所產生的口述傳統的詳細論述。

²⁸ 莫榮高認為傳統包括創造、傳遞和發展的過程，這些傳統對社會的生活和繁榮是很重要的。口述傳統意味其形式還未固定，在不同時代會因應不同環境和興趣而不自覺地漸漸改變 (Mowinkel 1962, 683)。英流指出，材料被記錄下來的過程並不表示當中的資料是全新的，反而只是在口述階段已被定下來的傳統單元或其組合而已 (Engnell 1970, 65)。

研究J底本和E底本之間的關係，他發現已經被筆錄下來的J底本與仍是口傳的E底本同時並存，J底本逐漸被E底本修訂，最後變成他稱為的JE底本了。²⁹英流則相信，口述與文字的流傳形式彼此間不但沒有矛盾，而且是互相依存的，兩者能起互相補充的作用 (Engnell 1970, 7, 65ff.)。

北歐學者的研究目標，是決定哪一種傳統存在於口述階段，哪一種存在於文字的階段。他們假設，無論是細小的單元還是篇幅較長的複雜記載，其形式 (form) 都早在口述過程裡被固定下來。在這情況下，傳統被記錄下來算不上新奇，也非創舉。因此，從經文上找出口述時期的各單元及歷史、它們彼此的結合及發展的進程，是有可能的，因這些資料的結合在口述時期 (oral stage) 早已發生 (Engnell 1970, 6)，並非待收集完成、筆之於書時才開始結合。因此，重新發掘經文傳統，不單有助解釋其語言學上及形式上的特色，亦能解決經文的重複及矛盾的問題，並且更能發掘該傳統在其處境下的功用。正如莫榮高所說，最初的兩個底本 (J和E傳統) 是五經中最古舊的資料來源，它們透過歷史描述上帝，可謂意義深遠。兩個底本的目的，是藉著傳說 (saga) 來揭示上帝的本質及其處事手法 (Mowinckel 1960, 38)。

很多北歐學者都以黎柏為採用此理論研究經文的先驅者。³⁰黎柏堅持舊約聖經保留了可靠的口述模式的傳統，這些傳統保存了被擄前時期的傳說 (legend)、神話 (myth)、律法和先知文學。他認為傳統在東方地區多透過口述傳遞，少用文字。猶太群體在被擄後，舊約才有文字記載的形式。因此，五經中具體的歷史敘述、宗教傳統和律法都以口述的形式流傳。這些資料不是一成不變地保留下來，而是因應環境而改編及擴充的。³¹

²⁹ 詳細情況，可參閱奈特 (Knight 1975, 241) 的論述。

³⁰ 尼爾森指「黎柏是第一位 (北歐學者) 注意到 (口述傳統的)」(Nielsen 1954, 13)。

³¹ 在黎柏的論述中，最有效的證據是在民數記十六至十七章，學者通常視民數記十六章是P底本，而十七章則是JE底本的混合品，敘述以色列人對摩西政治領導的叛變。黎柏認為，若以來源批判學來處理它們的文學發展是困難的，特別在編修者如何據存在差異的材料模造出故事的主線這點上。我們很難決定哪一部分在較早期以文字記述，哪部分的敘

這種口述流傳的方式對北歐學者產生巨大影響，如英流就認為五經的材料是由不同的傳統，經過口述傳遞下來的成果，而五經內容存在差異的部分就是證據，這些差異，是由於早期的資料透過口述傳遞而產生的。英流相信在口述過程裡，資料的組合是依據反複敘述律法 (epic law of iteration)，其內容編排則根據「聯合的原則」 (the principle of association) (Engnell 1970, 53)。這些資料可分為兩部分：敘事體裁的資料 (the narrative material) 和律法的資料 (the legal material)，兩者都有個別獨立的來源及傳統的歷史。

在不同敘述部分的組合中，顯示出一條很清晰的故事發展的路線，是由創造故事到摩西之死，英流提出申命記的最後一章應該放在民數記之後。這些傳統是經過很長的口述傳遞和發展的，而組成不同段落。依據英流之建議，負責傳遞傳統的人用「正面，慎重的態度」去處理他們所承繼的傳統。在細節上，J底本的基本架構無容置疑地成為P底本的敘述標準。³²

北歐學者之學說與其他學說的主要差異，在於前者主張「四經」(由創世記至民數記)是獨立的整體。³³摩西五經裡大量的傳統，原本屬於兩個不同而獨立的文集。第一個文集包括創世記至民數記，此文集稱為「祭司的作品」(P-work)³⁴，這與P底本不同，是指最終的文本 (final form)。來源批判學稱為P底本或RP (redactor of P source)，而英流稱此材料為四經 (Tetrateuch)。「祭司的作品」(P-work或P-circle)原本與第二文集是沒有關連的，第二文集即申命記「歷史作品」(D-work或D-circle)，包括申命記至列王紀下。像「祭司的作品」一樣，它也有其特色。

述是聽回來的，又或者敘述者用的，不是用文字資料而是口述傳統。因此，關於民數記十六至十七章，黎柏認為敘述者的目的是表達完整而富戲劇性的故事，內容的重複只是口述傳統的痕跡，如民二十六9至11及二十七1至3描述同樣的叛變。詳細的論述，可參閱 Knight 1975, 234-39。

³² 詳細的論述，可參閱 Knight 1975, 271-74。

³³ 雖然盧特亦持有相同的意見，但「四經」的觀念對北歐學者的研究是很重要的。

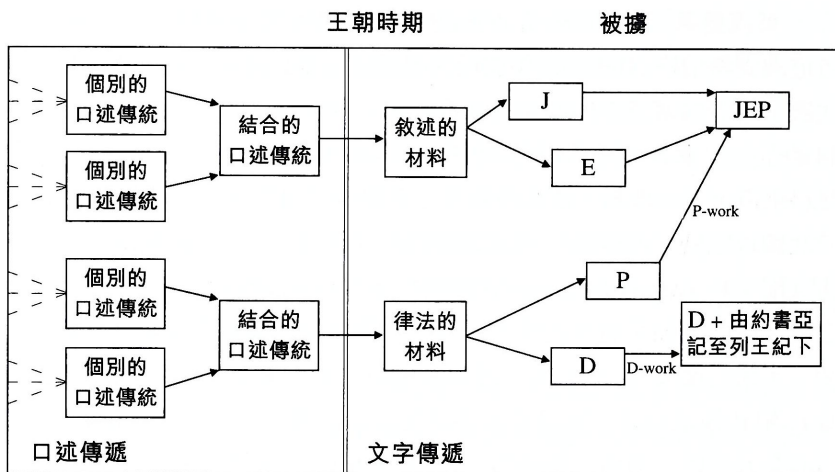
³⁴ 英流解釋採用「祭司的作品」的字眼，目的是企圖維持與來源批判學的明確關係 (Engnell 1970, 58)。

英流提議「祭司的作品」的最後的形式產生於耶路撒冷，但其根源可追溯到希伯崙 (Hebron) 和加低斯巴尼亞 (Kadesh-barnea)。因此，它代表了南方的傳統。申命記的作品 (D-work) 的核心，是在申命記四章 44 節至三十三章 20 節裡律法的材料，內容反映敵視迦南人的態度。這些材料來自不同的地點，這些地點的分布很廣，但有部分很清楚無疑是屬於北國以色列人傳統的，不過最後的形式卻完全被「耶路撒冷」的傳統所支配。P-work 和 D-work 已經組合，由 D-work 開始被建立在 P-work 之內。摩西死前所發表的偉大言論，就是 D 的涵義。英流認為「摩西的死」本來是屬於 P-work 的，這個傳統的位置本來是在民數記的結尾，當 D 和 P 被組合時，它被放在申命記三十四章。然而，P-work 和 D-work 是在何時、由何人結合的，就很難知道了，或許是由申命記學派造成的，不過，在 P-work 中卻發現不到申命記學派的修訂。英流的解釋是，當 D 和 P 結合時，D-work 被分成現在的獨立書卷，但原有的一致性卻因而失掉了。

彼特臣認為，JEDP 收集了上古時代混雜的材料，在後來，可能在被攜後被收集及編排起來。JE，D 和 P 並不是進化發展的路線，反而是彼此平行發展的，構成一幅以色列人多樣文化的圖畫。³⁵ 彼特臣指這資料的出現日期是無意思的，根本不能說明不同傳統的年代。因此他強調只有特徵、根源、資料的相對時代、減低記錄這些傳統和將這些資料收集成經卷的重要性，才是正確的治學方法 (Pedersen 1920, 725, 727)。³⁶

³⁵ 彼特臣指出來源批判學的觀念問題，在於視以色列歷史為循環一直線發展的，而事實似乎不是這樣簡單的 (Pedersen 1920, 27)。

³⁶ 除了莫榮高，所有北歐學者都相信他們的理論是研究五經的可取之道，他們全然反對韋侯申透過來源批判學所得出來的結果。



(四) 傳統歷史批判學 (Traditio-historical Criticism) —— 馮拉德、馬丁盧特

甲、馮拉德 (Gerhard von Rad)

由原本分割的傳統至組成現在的經文的最後形式，馮拉德嘗試以其發展線索來解釋六經 (Hexateuch) 為一獨立整體；禮儀的角色是協調傳統的歷史的核心意義，以比較簡單的基本意念來整理不同資料之間的關係。「六經」必須被理解為不同的文學的代表，它使我們明白早期階段的形式，事件的組合，以及期間的發展，至現有經文的形式。³⁷

馮拉德進一步研究在舊約裡的信條或信仰宣告，這些信條顯示出不同的救恩歷史 (*heilsgeschichtliche*) 事件，就是上帝揀選以色列人，和引導他們進入應許之地。這以色列的歷史信條，就是編修不同事件和傳統的原則，以致組成了現有的「六經」。整體而言，馮拉德認為必須以形式批判作審查，以及利用當中所顯示的「處境」 (*Sitz im Leben*) 來決定經文最早時期的狀態 (von Rad 1966, 20-21)。為了更好地理解「六經」長期發展的過程，馮拉德小心審查經文內不同傳統的早期發展，認定這些傳統是活生生的、不斷發展的和可以被搜集的。他堅持在整個發

³⁷ 馮拉德解釋，六經需要被理解為一種文學類型的代表，我們可以找到它早期階段的痕跡，結合和發展的狀況，直至形成現今我們得到的最後底本 (von Rad 1966, 2-3)。

展過程裡，耶和華典的作者 (Yahwist) 是貫串其中內容的主要人物 (von Rad 1966, 48, 50)。這些傳統從開始到後期都是完整的和獨立自存的；而在現有經文背後的是一脈相承的傳統，將不同的資料組合起來 (von Rad 1966, 17)。

按馮拉德所言，申命記二十六章 5 節下至 9 節，六章 20 至 24 節和約書亞記二十四章 2 節下至 13 節，這些早期以色列人的禮儀，對「六經」的形成舉足輕重 (von Rad 1966, 3-8)。這信條缺少了西乃的傳統，馮拉德藉此得出一個重要的結論：古代以色列有兩個不同的傳統，這兩個傳統的來源不同，各自獨立存在。其中一個傳統處理以色列人出埃及和進入應許之地的事件；另一個傳統則處理在西乃山所發生之事，即頒布律法與立約。這兩個組合的歷史背景完全不同，被視為不相同的事件，也植根於不同的禮儀慶典內。

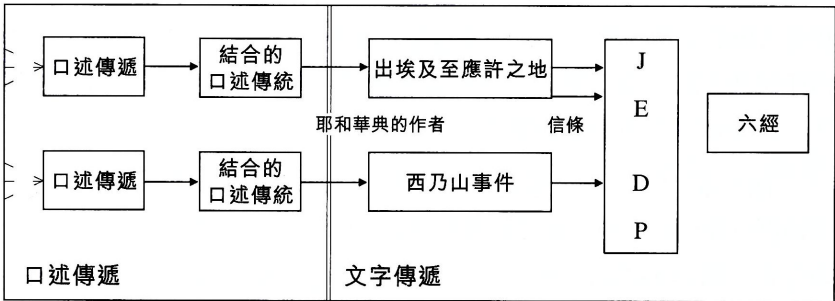
他主張「六經」不是透過冗長的過程來處理古代傳統的發展，而是透過歷世歷代的工作，接受個體對信仰上的見證，並把不同的見證來源集合在一起 (von Rad 1966, 77)。他總結對「六經」資料的研究時指：鑑於這逐漸發展的情況明顯存在於許多不同的傳統裡，所以不容易在「六經」的結構中尋找出整個過程的定型。其次，馮拉德建議有一位編修者，他是耶和華典的作者 (Yahwist)，根據以救恩歷史為主的特別主題，整合不同的傳統資料，使這些資料得以暢順地表達而成為整體。³⁸馮氏認為「耶和華典的作者」處理收集得來的資料時態度並不中立，相反，他以自己的神學觀，毫不猶豫地修改或編輯傳統的資料，以求更接近他的宗教觀點。

他認為創世記出現了許多原本是獨立的、不同形式的英雄故事 (saga) —— 禮儀考原學 (cult etiologies)、人種考原學 (ethnological etiologies)、軼事的敘述 (narratives of anecdotal)、詩歌的描述 (poetical character)。這些英雄故事可按記載的角度分兩類：歷史或神學。然而，若研究有關傳說的歷史性，問題會十分複雜，因為編修時歷史的概念跟

³⁸ 根據馮拉德，耶和華典的作者不是中立的收集者和編修者，他有自己特定的神學思想，在編修過程中，他毫不猶豫地修改傳統的材料，目的是配合自己的神學思想。詳細的情況，可參閱馮拉德對 J 的論述 (von Rad 1966, 50-74)。

現代的不同，因此把這些傳說視為歷史的記錄或來源是不恰當的。人關注的是這些英雄故事的本身，也只能透過這些故事來證明其「真實性」。

馮拉德的神學基本上是離開了對舊約傳統歷史的研究方法。他認為舊約有三個較大的歷史作品：「六經」「申命記的歷史」及「歷代志的歷史」。耶和華在以色列人的歷史中以不同的方法被演繹出來，馮拉德提出，必須要從以色列的事蹟來了解他們的歷史，也要透過耶和華與所揀選的子民之間的工作，來了解經文。



乙、馬丁盧特 (Martin Noth)

研究五經傳統歷史的目的，是要找尋完整的傳遞過程，即經文從起初形成，經過傳統的傳遞及發展，到如今最後固定的較大的文學單元 (Noth 1972, 1)。盧特認為五經最原始的時期屬於非文字時期，³⁹ 他堅持眾傳統首先以口述的方式世代相傳，最後才用文字記錄下來。J和E有相同關注的內容和相近的結構，是以我們不能夠公式化地視之為各自獨立存在的，他不同意以一個底本來評估另一個底本的做法。盧氏認為J和E有著共同的「基本資料」(Grundlage, G)，兩者都依賴G來創造的 (Noth 1972, 39)。盧氏雖然沒有直接的透過文學批判過程來證明G存在，他卻以「傳統批判」的方法來比較J和E的傳統。不管口述或文字資料的形式，我們也很難斷定最原始的G是怎樣的，只知道當中所顯示的傳統元素，是為J和E所接納的，由於我們所擁有的E並不完整，所

³⁹ 盧特認為傳統毫無疑問是不停地流傳著，最初是口述傳遞的，後來才以文字記錄下來的。

以沒有可能仔細的重組 G (Noth 1972, 228)。無論如何，他建議的五個重點，均說明 G 的資料比 J 和 E 更舊；因此進一步的研究就是從中建立傳統的歷史，這種主題式的關係乃是在士師時代定立的，是近鄰同盟的產品，而不是 J、E 和 P 作者的工作。

大部分的資料，均以地域或部族而被確認，盧氏指出五經傳統所保存的現有形式，對全體以色列人有某種意義。這可以得出一個結論：五經不是一般人所言，是從個別的獨立敘述集合而成的，事實上，其關乎整體以色列的意義早已存在於早期的傳統內，而個別的資料，不管它的起源是甚麼，已經被 G 的作者所組合。因此五經傳統的來源，假設了以色列已存在歷史中 (Noth 1972, 43)。

根據這個基本的歷史性假設，盧氏倡議十二個支派在定居於巴勒斯坦後，跟著同盟的出現時，正是五經傳統不管是以口述或成文形式，都進入最後成形的階段，直至王國時期才完結。在此之前大部分的主題已經被固定下來了。

馮拉德和盧特之間最不同的地方，在於盧特的「主題」(themes) 的觀念。⁴⁰ 馮氏主要提出兩個主題：出埃及至應許地和西乃傳統。盧氏卻

⁴⁰ 在某程度上，盧特是同意馮拉德的，他認為一系列的主題對以色列各支派的信仰是很重要的 (1972:2)。馮拉德與盧特其他不同之處如下：

	馮拉德	盧特
傳統歷史的目的	以神學為依歸	以歷史為依歸
方法論	先以形式批判的方法來評估「六經」，並視之為一個整體，他尋求解釋當中的原本過程，不同的傳統連結在一起，成為一個合成體，最後成為現今之經文。他也研究禮儀和個別的神學家（特別是 J），這些神學家在漫長的過程中扮演重要的角色。	開始時以傳統批判來分析非文字的時期，接著按不同的傳統追尋以色列的最早時期，並找出其中的基本主題，他假設這些主題成為了整個「四經」的主要骨幹。
傳統的理解	關注古代的認信宣告、信條、並視之為「六經」的根源。	同意信條的重要性，但較喜歡肯定中性的主題，而這些主題成為了整個內容的主要事件 (kernels)。
傳遞的過程	其大體傾向，是禮儀和耶和華典的作者小心地組織和融合不同的傳統和合成物。	不同部分經冗長的過程逐漸結合，主要的特性是透過群體到達耶和華典的作者之前的 G 的資料。

表二：馮拉德與盧特的分別

提出五個按著傳統歷史的優先次序，在G出現的主題：（一）引導以色列人出埃及；（二）引導進入巴勒斯坦的耕地；（三）對先祖的應許；（四）在曠野的引導；（五）在西乃的啟示 (Noth 1972, 47-62)。每一個主題都有其重要的核心傳統，各傳統有其發展歷史，而這些是可以獨立存在的。除了標示這五個主題以外，盧氏分析其中個別的傳統和各傳統的組合，也有助豐富這些主題性的作品。

1. 最早期的傳統以公式來表達，單元較細小，比後期較大單元的資料濃縮，風格散漫。

2. 最早期的傳統附有地方名稱，多在結束時加上地名來源。

3. 最早期的傳統常常包括禮儀的敘述，或顯示上帝的特性。

4. 最早期的傳統傾向於匿名，及按典型塑造人物，後來的傳統裡，人物形象卻較鮮明和個人化。

5. 最早期的傳統時常藏於背景中，表達技巧較笨拙。

6. 組合獨立傳統的單元，屬於次要的發展階段。⁴¹

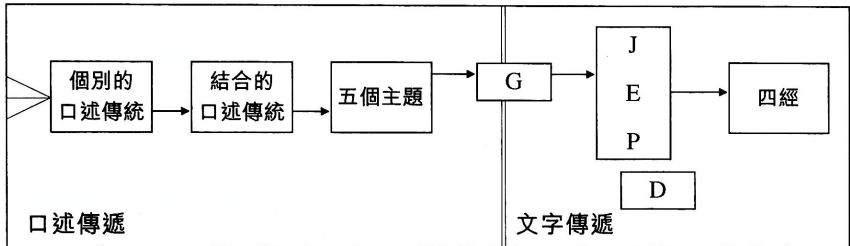
盧氏認為，這些傳統歷史的過程大部分屬於口述的層次。傳統的形成反映出傳遞早期的基本狀況，而以文字固定其形式時，只是在文字的運用和風格上有些變動，但內容所述的變動卻很少。

盧氏提出，每一個來源的作者都被他們獨特的計劃和神學所引導，這些因素影響他們重組傳統的工作，當然期間也加插了新的發展和意念。論到三個來源的融合過程，按盧氏的公式是E底本擴大和豐富了J底本的資料，又被運用於P底本的文字架構中 (Noth 1972, 229)。然而，這三個來源的結合過程只表達了純文字工作，是以在傳統的歷史中顯得較為次要。而最後產品的編修者往往被傳統所限制，不會再變動已有的傳統。

因為在「四經」中沒有D底本的記號或痕跡，所以盧氏認為約書亞記第一章似乎預設了申命記三十四章，及三十一章1至3節所描述的

⁴¹ 詳細情形，可參閱 Noth 1972, 198-213。

「這律法」(等於申命記)，這新的文字歷史根據申命記第一章而開展，並且它們的範圍不同於創世記至民數記，因此 D 底本是獨立的 (Noth 1972, 6)。



(五) 正典批判學 (Canonical Criticism) —— 周斯

從周斯的著作可知他是以前典批判學來研究舊約的，他指出學者以前典批判學來研究經文，結果總不能令人滿意。他形容正典批判學是集中研究經文最終的形式的。在解釋經文時，要與信仰團體有關，其意義是為這團體擔任特定的神學角色，就如擁有神性的權威。

周斯認為，歷史批判學不以會堂和教會的正典文獻的角度為分析經文，它的研究只是設法描述希伯來文獻的發展歷史，然後重建其歷史的各個階段。因此，歷史批判家的研究，在重整的文獻歷史與真實的正典經文的連續性上，有一個極大的錯誤。因為太強調重建歷史，歷史批判方法忽視了以色列的宗教文獻的特質，就是它們在發展過程中的三個重要階段：設立文獻的範圍，塑造其個別的模式及組織其內在的關係。若忽視正典文獻特有的功能，只強調資料來源，必會失掉經文之間所反映的連續性，和當中的神學思想 (Childs 1979, 40)。

此外，歷史批判方法未能將文獻的性質，與將之奉為聖典的團體正確地聯繫起來。就如周斯說：「它是以色列歷史的構成，文獻使宗教團體產生身分，而這團體反過來逐步形成文獻。」(Childs 1979, 41) 這個基本的辯證法成為正典形成過程最重要的因素，但當批判家解釋經文時，假定必以舊約歷史的角度作為解釋，這辯證法就失去作用了。因此從政治、社會或經濟觀點來研究舊約，都會忽視正典為宗教動力的重要因素。

周斯說他強調經文最終的形式，是因為它是經文與神子民之間特有的關係，這關係亦是構成正典的因素。聖經經文的主題表達神與以色列之間的關係的歷史 (Childs 1979, 73)，正典的功用在於描述這特別的關係，藉著確定經文由開始至結束的正典化過程，給歷史的範圍下定義。

聖經文獻發展的早期經常被視為最終的形式建立之前的正典。其實，最終的形式經常包括簡單地傳遞較早期而又被公認為正確的傳統，這傳統由其最初形成的環境起時常保持不變。

這些資料的內容，有時會不變地傳下去，有時則被編修者挑選、重新編排或增加內容。堅持最終正典形式的權威，目的是提供批判的研究標準。據周斯所說，在研究經文的最後階段，目的不是要漠視歷史，而是要規限關於正典形成過程的批判神學的判斷。

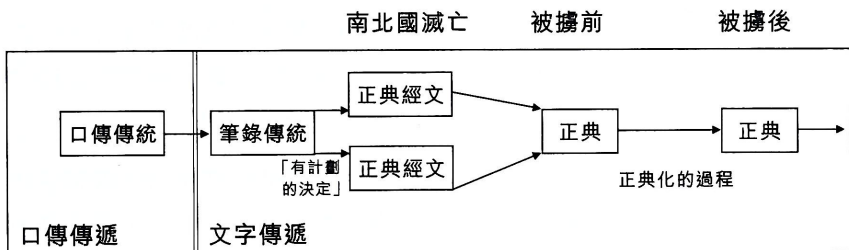
正典的形成歷時間頗長，與希伯來文獻的發展關係密切。正典形成的過程是以色列文學發展過程的主要部分 (Childs 1979, 77)。這個過程在猶太人被放逐以前的時期已開始，到了被擄以後的時代，其宗教意義大大地增加了。以色列以宗教角度看其傳統，這影響我們對已被收集的資料的理解，並整理不同資料的方法。編修者、宗教團體和政治團體都有分參與這正典化的研究，這些團體，例如耶路撒冷的申命記改革學派，固然可以從歷史學或社會學的角度來解釋 (Childs 1979, 78)。然而，他們雖負責編輯經文，卻盡力掩飾身分，因此，要重整真正的經文編修過程是很困難的。我們只能從發現經文受這些人的影響，才知道曾有這樣的一個編修過程。

周斯曾嘗試解釋正典的出現。他給「正典」的定義，既有歷史學的一面，又有神學的一面。正典的形成包括了以色列的著作所反映的神學過程，目的是宗教的用途。他指出當南、北兩國亡國後，兩者在社會和歷史上的差別已消失。⁴² 後來宗教團體出現，嘗試從聖典中找尋自己的身分。周斯認為，正典的發展過程展示以色列宗教如何與正典經文所反映的傳統配合，形成整個歷史。正典形成過程背後的動機是多樣的，可

⁴² 周斯解釋「正典」這字眼包括歷史和神學的層面，正典的形成含有神學反省過程的意義，就是以色列著作被賦予宗教用途所反映的神學觀念 (Childs 1979, 58)。

惜在經文裡大都沒有提及。值得注意的，就是過去傳統的傳遞方式，成為以色列所有世代所持有的權威。⁴³

因此，傳遞的過程不是把具權威的傳統消極地代代相傳，相反地，其積極性可在口述和文字記錄的傳統反映出來。不過，周斯認為，傳統由口述的形式到文字的記錄，進而經過資料的編排，最終變成現今正典的形式，我們雖然知道這過具「有計劃的決定」("intentional decision") (Childs 1979, 79)，但整個過程變化仍是不明顯的。正典化過程的作用，是透過「正典的計劃」(canonical intentionality) 修訂傳統，使下一代可以容易獲得及理解，這與聖經經文的意思一樣，其意義是不斷演變的 (Childs 1979, 79)。



三、回應

上述各種理論的目的，均試圖尋索五經的傳遞過程。根據來源批判學說，四個底本 (JEDP) 獨立於歷史書的，這派學者根據各底本的歷史和神學背景，分別指出其相對的形成日期。正如韋侯申所說，這四個底本一直被視為合成五經的基礎，其觀念影響整個世紀的研究方向，其中雖然有一些學者如恭高、馮拉德與盧特提出修正，但他們的理論均以韋侯申的建議為研究起點。

可是，這種見解帶來一個十分重要的問題：編修者 (Redactors)、作者 (Writers) 或設計者 (Composers) 擔當甚麼角色？如果同一個故事有不同的來源，正如創世記一至二章的創世故事，及六至九章的洪水故

⁴³ 這類的表達可以在律法的頒布 (申三十一 9ff)、禮儀的建立 (出十二 14) 及神聖的故事裡找到 (出十二 26ff) (Childs 1979, 63, 78)。

事，我們如何理解編修的過程？處理創造的故事似乎比較容易，因為編修者把搜集得來的故事（創二 4b ~ 23 的 J 底本）加在新的底本上（創一 1 ~ 二 4a 的 P 底本）。可是，洪水的故事則複雜得多了，因為有兩個不同的來源混在故事裡。⁴⁴ 編修者不但搜集材料，把它們放在一起，他還採取了一些文學創作的步驟，至少曾考慮保存、刪剪或補充哪一個來源和哪一部分的材料，以配合另一來源的材料。如果真有這些刪節潤飾的功夫，我們很難明白為甚麼在編修的過程完結後，仍會看見有不同來源素材的差異，因而影響經文的連貫性。⁴⁵ 恭高著重最細微的獨立存在單元 (sagas)，透過這些單元的組合而推論出一個來源，這種研究似乎遠離我們今日所見的最後形式的經文，大概是走錯了路。雖然他嘗試論述口述傳說（傳統）如何串連式地流傳下來，但卻並沒有提出評估成文過程的方法，因此，他的理論無助於解釋為甚麼今日的底本會是如此面貌。⁴⁶ 北歐學派提出「從個別至複合的口述傳說」，並不能提供任何令人信服的論據，叫我們能從文本中尋得口述傳統的痕跡。

馮拉德是首位嘗試從這死胡同中走出來的學者。他堅持有編修者角色的存在，並認為若干來源是由耶和華典的作者作成，他並不是中立地搜集和編輯傳統的資料，而是在編修過程中帶著神學目的，很可能曾修改和編纂這些資料，以符合他的宗教觀。馮拉德則較重視現有最後形式的底本。雖然他仍以形式批判的途徑作研究，試圖將六經解釋為獨特的文體 (genre)，然而，他卻認為可以從六經裡一套細小而具歷史性的以色列的信念教條 (credo)，看出一些連貫及協調各種內容的元素 (a coherent element)。他並不否認經文有不同的獨立傳統，但他認為是耶和華典的作者將這些不同的傳統合成為最終出現的形式。對於由原本個別的口述傳統，至最終合成的文本，其中的演繹過程如何，他也曾提出疑問。基本上，他認為五經的架構承載著一貫的神學觀點；馮拉德是自韋侯申以來，首個將五經的文本視為一個整體來處理的學者。

⁴⁴ 普遍批判學的學者都認為洪水的故事是包括 J 和 P 兩個底本的。

⁴⁵ 批判學所建立各種理論，大前提是在五經內出現了不連貫和前後矛盾的情況，成為各底本理論的依據。

⁴⁶ 倫托夫 (Rolf. Rendtorff) 批評恭高的研究是「鬆散和不可靠的」(Rendtorff 1990, 18)。

盧特在研究五經時發現有一個演變過程，並提出重要的觀念：「傳統演繹的歷史」(history of the process of tradition)。他著重研究不同底本所屬的傳遞階段，並認為申命記學派和歷代志學派把不同傳統定型，成為最終文本。盧特要處理的，是演繹過程的最後階段，就是從一連串的传统組合裡整理出一套文本來。由於自創世記至民數記，均沒有申命記學派編修者的痕跡，於是他提出四經(Tetrateuch)中包含了五個架構性的主題。因此，盧特與馮拉德一樣，均強調經文最後的定型階段，藉此從不同傳統演變追溯不同的來源。

馮拉德和盧特同樣要面對一個問題：他們主要的研究，關乎現有經文所保存的傳統，他們都嘗試從經文中找出傳統的傳遞過程。可是，哪一樣是決定的因素？是傳統還是經文呢？他們認為，傳統決定我們的經文，然而他們卻要從經文中找尋傳統，這變成了循環論證：我們對傳統的理解決定於我們的經文，但當我們理解經文時卻要依靠這些傳統。此外，這種演繹方法不能給我們一幅經文傳送的過程的完整圖畫。首先，我們永遠不會知道哪些傳統在編修的過程中是被刪掉的，因為現存的經文沒有顯示任何的痕跡。第二，按兩位學者的建議，除此經文以外，並沒有任何聖經以外的資料可驗證他們的理論，特別是盧特所建議的G。

周斯似乎避免了五經組合的問題，他嘗試用正典的概念來避免對五經成文前的爭辯。筆者認為，其理論的貢獻只在研究最後形式的經文。筆者會懷疑經文正典化的過程是否在被擄後時期出現？在周斯來說，「正典」這名詞是模糊不清的。他沒有詳細分析「正典」是甚麼，有時是指經文的範圍，有時卻是相對於早期的資料的最終形式，有時是指內容而不是指一套書卷或者文字，有時卻是一個權威和定型的原則。事實上，正典的概念是出現於聖經處境以後的，我們解釋經文時卻是經文的實際處境，而不是遲於該處境的另一個正典化的處境。並且，周斯所建議的權威只集中在正典的經文，而在經文所描述的人物和事件上；然而，舊約權威不單包含正典的權威，還包括在經文內的事件、傳統和人物所表達的權威。⁴⁷

⁴⁷ 這觀念能解釋在以色列人眼中為何摩西在律法方面有重要的地位，和大衛何以成為王朝的模範。

從以上的討論，我們見到馮拉德對五經研究方向的重要轉變：由先前強調分析各種各樣的來源，轉而分析最後形式的經文。無可否認，不同傳統和來源的建議，提供了研究經文的傳送過程的嶄新角度；在這裡最主要的問題，並不在研究方法的謬誤，而是有學者運用這些理論時，把經文分割成不同的碎片研究。⁴⁸ 這似乎返回了馮拉德以前的死胡同，這種「割裂經文」的研究更違反文學的基本常規。筆者以為，如果編修者在收集傳統後的文學創造上扮演一定的角色，那麼經文內容的連貫性 (coherence) 是需要考慮的，因為所傳遞的不單是經文本身，更重要的是內容的意思。要使寫作的對象容易明白，經文內容的連貫性是很重要的，若經文裡出現無數的重複和矛盾，而說編修者只把不同傳統湊合在一起而沒有任何個人的「參與成分」，這是很難使人信服的。

撮 要

上世紀的學者已相信聖經內的書卷不是在短時間內寫成的，而是經過漫長的歲月才能形成，所以，他們的注意力都從對經文的解釋，轉移至研究經文傳遞方面，妥拉就是明顯的例子。這種歷史的分析是很重要的，至少能夠幫助我們更準確地理解經文的本質。本文分析各種研究妥拉形成的批判學，從不同的理論看妥拉形成前的流傳情況，這些理論包括韋侯申的來源批判學、恭高的形式批判學、北歐學派的口述傳統、馮拉德和盧特的傳統歷史批判學，以及周斯的正典批判學。最後，本文亦對這些批判學作出評論。

ABSTRACT

Since the last century, most scholars have believed that each book of the Bible was not "written" at a definite moment in time, but by a long process. A text, either an oral or written one, needs to be transmitted from one generation to another. Scholars, therefore, have shifted their interests from the exegesis of a text to the discovery of the way in which a text is transmitted. The Pentateuch is one of the most obvious examples. This kind of study is very important because it involves dischronic analysis of a text, which may help us to understand a text more precisely. This paper hopes to discover

⁴⁸ 艾斯菲爾特(Otto Eissfeldt) 把五經分為L, J, E, B, D, H, P底本來研究 (Eissfeldt 1966, 239)。

how the Pentateuch had been transmitted before the period of the fixation of the text. Various ideas about the process of transmission that scholars hold nowadays are examined. They include Wellhausen's source criticism, Gunkel's form criticism, The Uppsala school's oral tradition, von Rad's and Noth's traditio-historical criticism, and Childs' canonical criticism. At the end, a response, including strengths and weaknesses of these current theories, is made to their theories.

參考書目

Childs, Brevard S.

1962 *Memory and Tradition in Israel*. London: SCM.

1974 *Exodus: A Commentary*. Old Testament Library. London: SCM.

1979 *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress Press.

1985 *Old Testament Theology in a Canonical Context*. Philadelphia: Fortress Press.

Engnell, I.

1970 *Critical Essays on the Old Testament*. London: SPCK.

Eissfeldt, Otto

1966 *The Old Testament, An Introduction*. Translated by Peter R. Ackroyd. Oxford: Basil Blackwell.

Gunkel, Hermann

1901 *Genesis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

1902 *Genesis*. 2d ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

1910 *Genesis*. 3d ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

1928 *What Remains of the Old Testament & Other Essays*. Macmillan.

1964 *The Legends of Genesis The Biblical Saga & History*. Translated by William F. Albright. NY: Schocken.

1987 *The Folktale in the Old Testament*. Sheffield: JSOT.

1997 *Genesis*. Translated by Mark E. Biddle. Mercer: Mercer University Press.

Knight, D.A.

1975 *Rediscovering the Traditions of Israel*. Atlanta: Scholars Press.

Mowinckel, S.

1937 *The Two Sources of the Predeuteronomic Primeval History (JE) in Gen 1-11*. Oslo: Universitetsforlaget.

1960 *The Old Testament as Word of God*. Oxford: University of Oxford.

1962 "Oral Tradition." In *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Vol. 4. 683-85. NY: Abingdon.

Nelf, R. N., and G.W. Coats

- 1985 "Saga." In *Saga Legend Tale, Novella, Fable: Narrative Forms in Old Testament Literature*, ed. G.W. Coat, 17-32. Sheffield: Sheffield University Press.

Nielsen, E.

- 1954 *Oral Tradition*. London: SCM.

Noth, Martin

- 1972 *A History of Pentateuchal Traditions*. Translated by B.W. Anderson. NJ: Prentice-Hall.
- 1981 *The Deuteronomistic History*. Translated by Max Niemeyer Verlage. Sheffield: JSOT.
- 1984 *The Laws in the Pentateuch and Other Studies*. Translated by D.R. Ap-Thomas. London: SCM.

Pedersen, J.

- 1920 *Israel: Its Life and Culture*. I-II, III-IV. Oxford: University of Oxford.

Rendtorff, Rolf

- 1990 *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch*. Translated by John J. Scullion. Sheffield: JSOT.

Rogerson, J.

- 1984 *Old Testament Criticism in Nineteenth Century England and Germany*. London: SPCK.

von Rad, Gerhard

- 1963 *Genesis*. Old Testament Library. Rev. ed. Translated by J.H. Marks. London: SCM.
- 1966 *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*. Translated by Dicken E.W. Trueman. NY: McGraw-hill.

Wellhausen, Julius

- 1885 *The Prolegomena to the History of Ancient Israel*. Translated by W.R. Smith. Edinburgh: A & C Black.