

## Robert Vannoy, 申命记, 第 11 讲

© 2011, Robert Vannoy、Perry Phillips 和 Ted Hildebrandt

### 各种学者和申命记的各种日期

#### 1. 三位学者赞成申命记的流放后

日期肯尼特：《申命记》写于哈该/撒迦利亚时代

我们要讨论三个具有三种观点的名字，第一个是RH Kennett。如果您查看参考书目，第二页，您会看到 RH Kennett *Deuteronomy and the Decalogue*，剑桥出版社。肯尼特于 1920 年写了这本书。他提出《申命记》的写作日期是在哈该和撒迦利亚的时代，并说它不可能是在希西家、玛拿西或约西亚时代写成的。他说，他主张的一些原因是，每年将所有以色列人聚集到一个圣所，这在希西家、玛拿西或约西亚时代是不切实际的。他说，如果要求所有以色列人都去中央圣所，重点是崇拜的集中化，即一年一度盛宴的唯一圣所，那么这在早期是不切实际的。然而，他说，在哈该和撒迦利亚从流放归来后的时代，当这是一个相对较小的社区时，这可能是可行的。

他说：“任何执行申命记 13 章律法的尝试都将意味着内战。”申命记第 13 章涉及假崇拜者，他所说的是，在以色列的早期历史中，有很多人从事偶像崇拜，因此试图强制实行集中崇拜是不切实际的。你留意到，申命记第 13 章说：“若有一位先知，或借梦预言的人，出现在你们中间，向你

们宣告一件神迹或奇事，而所说的神迹或奇事若发生了，先知说：‘让我们跟随别神，让我们敬拜他们，’你不可听那个先知或梦想家的话。”第五节说：“那先知或做梦的人必须被治死。”第六节说：“如果你的兄弟，或你的儿女，或你所爱的妻子，或你最亲密的朋友，暗中引诱你说，我们去敬拜别神吧，你不要怜悯他们。不要饶恕他们或屏蔽他们。你一定要把他们处死。”

因此，他说，对错误崇拜和假先知的严格惩罚，在希西家、玛拿西或约西亚时代根本不可能执行。

第十七章是国王的法律，该章的后半部分，肯尼特说，“当国王在位时不可能写成。但只是‘当一个人有可能当选时’。”换句话说，这看起来像是王权将要建立的时期，而不是已经建立了王权的时期。如果你生活在希西家、玛拿西或约西亚的时代，这一切就已经确定了。如果你回到流亡后时期，当 they 和总督一起回来时，他们希望回归，也许是王权，所以他认为那里可能更适合。他说：“没有国王，但有可能选出一位国王。奇怪的是，有必要坚持认为，由社区选出的国王一般应该是以色列出生的。”王的律法在申命记 17:15 中说：“不可立外邦人统治你，他不是以色列弟兄。”

因此，肯尼特给出了申命记的日期不适合 600 年代并希望将其推迟到后流放时代的原因。我认为像肯尼特这样的观点面临的直接问题是：为什么要进入后流放时代？为什么不回到前君主时代呢？这满足了他的反对意

见；当然，这也与申命记的主张是一致的。

b. Holscher：约西亚的《律法书》不是申命记 [流亡后日期] 好吧，“d”是 G. Holscher，也在你的参考书目的第二页上。这是一部德国著作《*申命记的构成、起源*》，1922年。霍尔舍尔的论点是，因为列王记下22章的详细描述，你不能否认列王记下22章的历史性。但他否认约西亚的律法书可以被识别与申命记。在霍尔舍看来，《申命记》代表了以色列在流亡后的复兴计划。他认为它来自耶路撒冷的祭司圈子，并可追溯到公元前 500 年左右

他的论点包括：他说这比流放前更适合流亡后时代，正如肯尼特所说。他还说，《申命记》第 16 章要求全家去耶路撒冷，这在流亡前的时期是行不通的。汤普森引用 J. 汤普森 (J. Thompson) 在谈到霍尔舍尔时说：“他提出《申命记》不是一个改革计划，而是流放后不切实际的梦想家的一厢情愿的想法。他还说，当《申命记》17:14 限制了国王的权利时，约西亚不太可能宣布它为国家法律。换句话说，申命记 17 章中的国王法律对国王的行为设置了一定的限制。他说，国王为什么要绑住自己的双手？”

此外，他从公元前五世纪在埃及发现的象纸莎草中观察到，那里的犹太社区似乎不熟悉集中化崇拜的想法，因为他们在那里有自己的崇拜中心。事实上，他们请求耶路撒冷人民帮助支持在埃及该地区建造圣殿。他当时的想法是，强调中央集权的申命记尚未颁布，因为象埃及的人们似乎不熟悉申

命记的要求。当时是公元前五世纪，所以霍尔舍尔将《申命记》放在流亡后时期相当晚的时期。他声称，他们在那里有礼拜场所，甚至为修建寺庙筹集资金，这一事实表明他们对中央集权信仰一无所知。因此，他说申命记根本不存在。当然，你同样可以说申命记是马赛克，而这些人早已忘记或忽视了它。

申命记确实提到了所有男性，所以并不是每个人都必须去耶路撒冷，而是一家之主，或者可能是一个氏族的首领，这样会给出更多的代表性观点。

C. 巴顿对流放后的《申命记》日期的反对[赞成约西亚日期为公元前 621 年] 好吧，这就是霍尔舍尔的一般想法，只是简单地说。他的观点在我之前提到的那篇文章中受到了巴顿的攻击。这是您参考书目的第三页，*JB L*，1928 年，《申命记的流亡后起源案例》。他正在那里审查霍尔舍的案件。巴顿所做的就是为传统的韦尔豪斯观点辩护。巴顿通过许多论点来做到这一点，支持韦尔豪斯主义的立场来反对霍尔舍尔。

他批评霍尔舍尔。他首先强调列王记下 22 章中约西亚所采取的措施符合申命记的要求。换句话说，如果你比较约西亚在《列王记下》第 22 章和第 23 章中所做的改革，巴顿认为这些事情符合申命记的要求。我对此没有太多问题。我认为你可以在申命记和约西亚所做之事之间建立某种联系。

其次，巴顿说：“《列王纪下 22》的历史可信度是不容质疑的。”再说一遍，这很有趣。我再次引用他的话：“《列王记》的编辑凭自己的头脑写下的有关大卫和所罗门时代的内容，甚至可能是有关希西家时代的内容，很可能是文学发明，但约西亚的时代也太糟糕了。”在他同时代人的记忆中，这一切都清晰可见，他不可能凭空捏造这个故事。”所以，你看，你再次看到一个有趣的转折，他在争论约西亚故事的历史可靠性，同时承认大卫的故事和所罗门的故事，甚至希西家的故事，都是捏造的。Holscher 同样表示，《II Kings 22》总体上是可靠的，但它有一些后来的补充。

我的下一点是，巴顿批评了霍尔舍尔的观点，即列王纪下 23:8a、9-10、15、21-27 是公元前 500 年之后添加的内容，因此霍尔舍尔会说这些段落总体上是可靠的，但有这些后来添加的内容，并且巴顿批评他暗示了后来的补充。巴顿说：“霍尔舍尔首先删除了这些章节中的一些经文，这些经文是由《列王记》的最新编辑者 D2 等人进行的插补。Holscher 拒绝 23:8a 和 9-10 的主要论点是它们打断了上下文。”我不会详细讨论这一点，但你会发现两者之间的争论。

我在这里只想提一下，霍尔舍尔的观点是，约西亚与其说是一个集中崇拜的人，不如说是一个净化崇拜的人，为此不需要申命记的知识。申命记是敬拜的集中化，它晚于约西亚的宗教改革。在霍尔舍看来，这是崇拜的净化，而不是崇拜的集中化。耶利米受到的对待以及人们对他的信息缺乏反应

表明，无论约西亚的改革发生了什么，它都不会扭转整个国家并继续下去。先知耶利米与约西亚的改革到底有什么关系，这有些神秘。列王记中没有提到耶利米与约西亚的改革有关，耶利米书中也没有提到约西亚。这并不一定意味着这里有任何问题；只是我们不知道耶利米到底是如何参与其中一些改革的实施的，也不知道他的角色是什么。只是没有得到解决。但这场改革似乎并没有那么重要、那么深入、那么持续。耶利米的警告和他呼吁百姓归向耶和华的呼吁却被置若罔闻。他们差点杀了他。

关于霍尔舍尔，约西亚时代在圣殿中发现了什么卷轴？我不确定，但我想他会认为这可能是《圣约法典》，或者《摩西五经》的其他部分。

至于大象论点，即他们对这种崇拜的集中化一无所知，巴顿说，这只是表明，在约西亚改革之后，非法的邪教活动很快又卷土重来。关于集中崇拜在约西亚时代不切实际的论点，巴顿反驳说，在后流放时期也是不切实际的。所以，现在他只是说这没有帮助。巴顿说，“即使承认《申命记》中的理想主义不切实际，人们也不禁要问，这种理想主义在流放后的时代是否比流放前的时代更不切实际。”

#### d. 贝里：放逐后的申命记 - 圣洁守则影响了后来的申命记

GR Berry，就是你表格上的“c”，他说：“霍尔舍尔没有试图在旧约的其他地方发现约西亚的法律书。”他没有试图去辨认它。所以他说这不

是申命记，因为申命记是后来的，但他并没有试图确定那本律法书是什么。现在，贝瑞做了什么，他对此提出了一些建议。他还认为申命记是流亡后的，但后来他提出了一个论点，即约西亚的律法书应与神圣法典 H 等同，后者几乎由利未记 17-26 章组成。他的文章位于您的参考书目第二页，GR Berry, “申命记日期”， *JBL*, 1940 年。他的建议是 H 在申命记之前而不是在它之后。他说申命记和圣洁法典之间的联系应归因于 H 对 D 的影响，而不是反过来，D 对 H 的影响。他只是把它们颠倒过来。因此，他得出了《申命记》日期较晚的结论，并建议《以斯拉记》的法律书也许就是《申命记》。当以斯拉在流亡后时代读到的律法书可能就是申命记。

e. 贝瑞 (Fried Now) 反对 贝瑞 (Fried Now) 的观点；我们不会深入讨论这些细节，但贝里的观点遭到了一位名叫 A. Fried 的人的反对，他在《圣经文学杂志》第 40 卷，1921 年的《列王纪下第 22 章和第 23 章中所说的法典》中提出了反对。不需进一步详细说明，但他们是《申命记》中流放后日期的三位代表性倡导者。

所以你看，你回到申命记是这个 JEDP 源理论方法的基石。如果对申命记的日期有疑问，那么它会影响你的整个理论。现在有很多批评学者，我刚刚给了你们三个例子，他们认为申命记应该在流亡后时代的后期。因此，即使在批评学者中，这个日期也不是那么绝对确定。

## 2. 公元前 621 年之前的君主国申命记日期：5 位学者

### A. 埃瓦尔德：玛拿西时代

但是，让我们回到 621 年（即 2）之前但在君主制时期的拥护者。我有五个名字：埃瓦尔德、韦斯特法尔、奥斯特里克、韦尔奇和冯拉德。海因里希·埃瓦尔德（Heinrich Ewald）将起源定为玛拿西时代，时间并不早，大约是公元前 697-642 年，或者比约西亚发现律法书早了大约二十年。埃瓦尔德（Ewald）与韦尔豪森（Wellhausen）生活在 1800 年代末期。

b. 韦斯特法尔主张希泽克日期[ca. 公元前729年] A. Westphal在1910年写了一本名为《律法与先知》的书，并说只有申命记才能激发像公元前729年开始统治的希西家那样的改革，所以他认为申命记起源于公元前729年希西家和以赛亚的故事大约比约西亚早一百年。以赛亚在希西家时代发出预言。因此，他认为，对于像《申命记》这样的书的写作来说，这是一个合适的时期。因此，与埃瓦尔德一起，你可以回到玛拿西，而与威斯特法尔一起，你可以回到希西家。

### C. Ostriker - 十世纪申命记日期

TH Ostriker 是那里的第三个人；也许奥斯特里克、韦尔奇和冯·拉

德可能是这个标题下最重要的三个人。奥斯特里克主张日期早于希西家；他会回到十世纪左右。结合他的观点，他说约西亚的改革实现了敬拜的净化，但没有实现集中化。申命记并不要求崇拜的集中化。现在这具有一定的意义，因为如果申命记不需要集中化的崇拜，它确实破坏了韦尔豪森的整个结构。奥斯特里克说，约西亚的宗教改革寻求的是*单一信仰*，而不是*自由信仰*。*Cultus einheit*是邪教统一，*cultus reheit*是邪教纯洁性。所以他说约西亚的改革更多的是*宗教信仰*，所以这不是崇拜的集中化，而是崇拜的净化。他认为约西亚的改革具有强烈的政治特征。他认为约西亚试图做的是使以色列在政治和宗教上摆脱亚述的统治。他说约西亚所做的所有这些事情与邪教的集权化无关。更重要的是，他有一定的政治目标，要把以色列从亚述的统治下解放出来，他想做的是实现政治独立，而不是崇拜的集中化。他说：“申命记并不是反对多重圣所，而是反对多神论。”当然，亚述人是多神论者，这就是问题所在。

我们稍后会更详细地讨论这个问题，因为 Ostriker 认为申命记 12 章 14 节中的这句话在好几个地方都出现过，但在 12 章 14 节中，它说：“在耶和华你的神将在你的支派中选择，”他说，翻译得更好，“在耶和华在你的任何支派中选择的任何地方。”现在，我们必须看看这一点，因为这是如何翻译这个短语的关键问题。但这就是他说申命记 12 章并不要求崇拜集中化的地方。因此，圣所可以有多个，但申命记反对的是异教、多神教和

随意选择礼拜场所。

d. 韦尔奇：塞繆尔时代的申命记      好吧，亚当·韦尔奇，是“d”。看看你的表格，我想我在第四页的顶部写了《申命记法典》，1924年。关于崇拜的集中化问题，韦尔奇得出了与奥斯特克几乎相同的结论。他认为申命记的基本重点是礼拜场所的特征，而不是数量。他得出结论，申命记起源于以色列北部，从撒母耳时代开始。这是相当早期的，前君主制的，但目前的形式可以追溯到八世纪左右。因此，对于埃瓦尔德、韦斯特法尔、奥斯特里克、韦尔奇，我还没有提到冯·拉德，但对于所有这些人，你会更早地回到约西亚时代。但不会一直追溯到君主制之前的时代，当然也不会回到马赛克时代。

e. 冯·拉德（Von Rad） 冯·拉德的观点受到形式批判研究的影响，而且他的观点相当复杂。有三本书很重要。我在这张纸上有其中一张；第三页中间，《申命记研究》。这就是1953年出版的这本小书。但他也对《申命记》做了评论，该书已被翻译成威斯敏斯特出版社出版的*旧约图书馆*系列。那是1964年，1966年首次以英文出版。同样重要的是他的书《*The Problem of the Hexateuch*》，这是一本论文集。原文章出版于1938年，但论文集出版于1966年。因此，就冯·拉德对《申命记》的观点、日期、性质

等而言，这三本书很重要。

他保留了申命记是约西亚律法书的观点，但他说，“申命记是一个漫长而复杂的发展过程的结果。”换句话说，这不是约西亚时代才写成的东西，而是一个漫长发展过程的最终产物。他在《申命记研究》第 37 页说：

“申命记是在以色列信仰历史上的某个特定时刻出现的。它看起来像是一部完成的、成熟的、比例优美的、神学清晰的作品。由于这些特征，在任何情况下，就某一方面而言，它都被视为长期且极其复杂的开发的最终产品。在相对较晚的时期，它几乎聚集了以色列信仰的全部资产，重新筛选它们并在神学上净化它们。最多样化的传统群体在其中相互协调，并焊接在一起，形成可以想象的完美和完整的统一体。在这方面，就像在其他方面一样，它可以与新约圣经中的约翰福音相媲美。”这也是假设约翰福音背后有长期的发展。这是他对这本书的性格的看法。

冯拉德在示赫姆的近邻关系 变得更加具体。他说，“申命记是复兴运动的产物，其中示剑耶和华近邻的古老崇拜传统被重新引入以色列，成为以色列的义务。”您听说过“近邻同盟”这个词吗？他称之为复兴运动，“其中，示剑耶和华近邻的古老崇拜传统被重新引入以色列，成为以色列的义务。”现在，“近邻联盟”是指围绕一个中央宗教圣地的政治单位联盟。我认为这个术语和概念是从希腊历史借来的。但长期以来有一种理论，冯·拉

德 (Von Rad) 是这一理论的倡导者之一，马丁·诺斯 (Martin Noth) 是另一个理论，即以以色列最初的组织是一个近邻同盟，其中心是示剑。在约书亚记第 24 章中，约书亚召集所有以色列人到示剑，并在该大会上更新了圣约。约书亚挑战他们事奉耶和華，并说：“至于我和我家，我们必定事奉耶和華”等等。像马丁·诺斯 (Martin Noth) 和格哈德·冯·拉德 (Gerhard Von Rad) 这样的人认为，在以色列历史上的那个时刻，有许多不同的群体聚集在一起并接受耶和華作为他们的神。近邻关系是因为它的社会结构——许多不同的群体聚集在中央宗教圣地周围。所以他在这里所说的是，“申命记是一个恢复运动的过程，在这个运动中，示剑耶和華近邻的古老崇拜传统被重新引入以色列，成为以色列的义务。”

冯拉德的形式批判方法将申命记呈现为一个有机整体/统一体 冯拉德当时试图做的是将形式批判方法应用到申命记中。当时关于这本书的性质和结构的所有僵局和争论的突破特别引起了他的注意。如果你看一下他的文章“第六章的问题”，他在第 26 页上说，“根据已经说过的内容，我们现在必须再次看看申命记。我们可以抛开目前《申命记》问题所带来的许多困难，而将我们自己局限于一个学者们几乎没有触及的问题上，尽管关于这本书的性质存在着种种争议。关于申命记的形式我们该说些什么呢？”

因此，冯·拉德开始提出这样的问题：我们如何处理该表格？这本书

的整体结构及其一系列引人注目的演讲、法律等是否存在？即使人们认为《申命记》及其目前的面貌直接来自神学家的办公桌，但这并不妨碍我们问，它属于什么流派。它只是把问题推得更远。它迫使我们研究申命记神学家所使用的材料形式的历史和发展。人们无法接受这样的假设：这些人创造了一种特别的、如此非凡的文学形式。”

他继续详细讨论了这个问题。他说：“显然，从形式批评的角度来看，没有人会接受申命记起源的任何这样的描述。这是因为我们承认《申命记》在形式上是一个有机的整体。”他说，从形式上来说，这是一个有机的整体。“我们可以通过文学标准来区分许多不同的阶层，但就形式而言，不同的成分形成了一个不可分割的统一体。因此，令人费解地提出了我们现在所拥有的《申命记》形式的起源和目的的问题。”然后他概述了本书的结构。稍后我们将讨论申命记的结构和形式。

我认为冯·拉德说看到申命记结构的统一性很重要，这一点非常重要。他将其视为长期发展过程的最终产品。但他认为它的结构可以追溯到示剑定期举行的圣约更新节。它反映了圣约更新的要素。你可能会说，这是一种宗教仪式。然后他提出这种更新早在约书亚时代就开始了。这种形式是如何保存下来的？是如何传承下来的呢？它的根源可以追溯到示剑的这种崇拜仪式。他认为是利未人保存并详细阐述了这些古老的崇拜材料。因此，最终的形式需要归功于利未人，他们在君主制时期宣讲和教导法律。

在他的评论第 26 页，他的结论是：“如果这些考虑有充分的根据，我们将假设以色列北部的圣所之一，可能是示剑或伯特利，是申命记的起源地，并且 621 年之前的世纪必定是它的日期。没有充分的理由追溯到 621 年之前一个多世纪。”现在他所说的是公元前 621 年，但申命记有一个漫长的发展过程。它在 721 年（比 621 年早一个世纪）形成了最终形式。但它最初植根于耶和华的近邻关系，这要追溯到 621 年之前的几个世纪。我想回到《申命记》的形式，因为这变得越来越重要，现在您已经了解冯·拉德如何处理这个问题了。

### 3. 申命记的君主立宪之前的日期，但非马赛克罗伯逊和布林克—塞缪尔时代

现在“3”很快，“君主制之前的约会，但非马赛克。”两个名字：爱德华·罗伯逊和R·布林克。爱德华·罗伯斯顿 (Edward Roberston) 于 1950 年撰写了《旧约问题》(*The Old Testament Problem*)，他在那本书中说道：“希伯来人作为一个有组织的群体进入巴勒斯坦，拥有包括十诫，或许还有《圣约》在内的法律核心。在定居和君主制兴起之间，这个社区变得分散并分裂成许多宗教公社，每个公社都有自己独立的圣所。在这些庇护所中，出现了与传统和法律相关的不同思想。当人民在国王的统治下重新团结起来时，就有必要实现宗教统一。为此目的，在塞缪尔的指导 and 直接监督

下，编写了一份立法摘要，其中包括对圣所法典进行适当调查和审查后的编纂。这部新法典就是《申命记》，旨在成为中央集权管理的标准法典。国王统治下的部落联盟使得集中化的崇拜变得可取并且成为可能。”

所以这是一个非常有趣的理论—非常假设—但你可以看到他的一般论点。这片土地上孕育了各种不同的法律传统。在撒母耳的领导下（撒母耳是膏立前两位国王扫罗和大卫的人），这些传统得到了统一，由于这种编纂的结果，我们在申命记中找到了统一。他将其归因于撒母耳，因此它是前君主制且非马赛克的，但它是非常假设的。

b. 布林克：以色列早期庇护所的影响：不是集中化而是净化

R. Brinker, “b”, 《早期以色列庇护所的影响》，写于 1946 年。这与罗伯逊的立场非常相似。他认为，强调的不是集权，而是净化。所以你看，你又回到了那个扭曲。霍尔舍尔也谈到过同样的事情。申命记真的需要集中化，还是它更强调净化？布林克的立场与罗伯逊类似，认为塞缪尔才是《申命记》的真正负责人。不强调集中化；重点是警告不要与偶像崇拜和纯粹的崇拜同步。

4. 马赛克日期 好吧，我们到了“4”，我想我就停下来了；现在是十点了。我只想对马赛克日期的一些倡导者发表一些评论。正如我之前提到的，

在整个讨论历史中，总是有人代表主张马赛克日期的立场，这些是其中的一些代表。目前有一些人参与了这场辩论，并为这场辩论带来了真正新的观点，有助于证实摩西关于申命记起源的立场。所以我们想稍后再讨论这个问题。

近邻解释 又一条关于近邻的评论。它是围绕中央宗教圣地或神灵的政治单位的协会。因此，从这些关键角度将其应用于以色列的想法是，大多数人会说以色列并不是从埃及出来占领这片土地的，但可能有一些较小的因素做到了这一点。以色列还有许多其他不同的元素，所有这些元素都聚集在示剑圣所周围，与耶和华神一起说：“耶和华将是我们的上帝”，这就是将他们聚集在一起的原因，而不是他们的种族背景。

好的，下周见。

海莉·波默罗伊转录

粗略编辑：Ted Hildebrandt

最终编辑：Perry Phillips 博士

佩里·菲利普斯博士重述