

## 摘 要

以色列人这一概念兼具宗教与民族的双重含义，它不仅指一个民族群体，而且指一个宗教群体。在以色列人的历史上，耶和华信仰扮演着整合与凝聚民族精神的重要角色。统一的耶和华信仰使以色列民族走到了一起，赋予他们共同的文化素质与生活方式；而特殊的以色列民族又为耶和华信仰增添了许多更为独特的色彩。

那么，以色列人这一概念所具备的民族性与宗教性的双重含义是如何体现出来的？以色列人的宗教性，即耶和华信仰对以色列民族的形成与发展有什么作用？以色列人的民族性又对耶和华信仰的某些观念产生了哪些影响？在以色列人宗教性与民族性的长期互动中到底体现了怎样一种关系？对这些问题的层层解答，正是本文的主旨所在。

本文主要以《希伯来圣经》（亦常称为《旧约》）为原始材料，以民族与宗教之关系问题作为对圣经文本进行分析的主轴，结合学术界对《希伯来圣经》的文学、史学及思想研究成果，运用民族学、宗教学的一些基本理论来探讨以色列民族与耶和华信仰之间的关系。

本文认为，就耶和华信仰对以色列民族的意义而言，一方面，耶和华信仰凝聚、统一了以色列民族，并且内化于以色列民族这一载体之中；另一方面，它又在一定程度上超越了狭隘的民族界限，具有丰富的普世内涵。就以色列民族对耶和华信仰的意义而言，以色列民族的民族性又在一定程度上制约了耶和华信仰。其民族因素在很大程度上限制了信仰的普世性与开放性，使耶和华信仰最终未能走向世界。

关键词：耶和华信仰、以色列民族、内化、超越

## **ABSTRACT**

There are both religious and ethnic meanings of the concept of Israeli. It serves as an ethnic group and also a religious group. On the one hand, faith in YHWH, which unities the group of Israel people, gives them common cultural identity and lifestyle. On the other hand, the special characters of Israeli ethnic group add a lot more contents to the faith in YHWH. The paper believes that the Israeli ethnic created the YHWH faith while the faith in YHWH unified the Israeli ethnic identity.

The thesis tries to answer a series of questions as follows: How does the double meaning of Israeli come together in one term of Israeli? Which are the influences of YHWH faith on the formation and development of ethnic Israeli? And what are the effects of the ethnic character of Israeli on the YHWH faith? What is the relation between the YHWH faith and Israeli ethnic? The answer to these questions is the main contents of this thesis.

This study takes the "Hebrew Bible" (often known as the "Old Testament") as the raw materials, with the issue of relationship between religion and nationality as the central question. Combined with some theories on religion and nationality, the classic approaches of literary and historical criticism are applied in studying the basic issue of the relationship between the Israeli nationality and its religion.

**This thesis believes that the faith in YHWH plays a significant role in the formation of Israeli ethnicity. The faith in YHWH, which unities Israeli ethnicity, is internalized into its ethnicity. But on the other hand, it also, to some extent, transcends the narrow ethnic boundaries, containing rich universal orientation. This thesis also holds the point that the ethnicity of Israeli constrains the faith in YHWH to a certain extent. Ethnic factors restrict it in its universality and openness, and finally resulting in the failure of the faith in YHWH to become a world religion.**

**KEY WORDS : Faith in YHWH, Israeli ethnicity, Internalization, Transcendence**

# 第一章 前言

## 第一节 选题背景及其意义

民族与宗教问题一直以来都是国际社会的重要问题，对于民族与宗教之间关系的探讨随之也成为学术界的一个热点。正如牟钟鉴先生在其《宗教在民族问题中的地位和作用》一文中所说，宗教与民族是两个不同的范畴，却又往往紧密联系在一起。宗教与民族虽不能等同，但却关系密切、互相包含。一切民族都具有不同程度的宗教性；一切宗教都具有一定的民族性。作为宗教史上的一个个案，以色列民族与其耶和华信仰（亦可称古代犹太教）之间的关联尤为密切和深刻。

因此，本文提出以下问题：耶和华信仰对于以色列民族的形成到底有何作用？以色列的民族性又如何决定了耶和华信仰的某些观念及其表现方式？以色列人这一概念兼具的宗教意义与民族意义是如何说明宗教与民族之间的内在联系的？通过对这些问题的解答，本文将为人们理解宗教与民族关系提供一特别个案。

本文所依据的材料，将主要出自于希伯来圣经（亦常称为《旧约》）。以民族与宗教之关系作为对圣经文本进行分析的路径，本文亦希望可以为人们的圣经研究提供一个新的角度。

## 第二节 研究传统与动态

一、圣经研究一直备受西方学者关注，并且取得颇丰成果。但一般都局限于神学的解经，很少从客观的角度对以色列民族与其宗教之间的关系进行分析。国内这方面研究就更少了，一般都为简单的介绍或译著。本文试图在前人研究的

基础上，从人类学与宗教学的的角度对这一问题进行梳理。

二、“何谓以色列人”的追问存在于以色列历史每一个阶段，从出埃及、约书亚、先知时代到后来的流放回归时期，“什么是真正的以色列人”成为先知传统中敏感而重要的问题之一。这既是一个希伯来宗教的问题，即什么样的人才是真正的耶和华信仰者；也是一个民族身份的问题，即以色列民族的核心到底是什么的问题。

关于“以色列人”这一概念，西方各界学者们从神学、历史学、社会学、人类学等不同进路对其进行了深入的研究与探讨。然而，这个问题也正是学者们争论不休的话题之一。到底以色列是一个宗教群体还是一个血缘民族？这是一个开放的群体还是一个封闭的群体？等等诸如此类的问题因各界学者不同的进路而使结论大相径庭。

三、西方圣经学者们从圣经评断学、文学评断学、历史评断学、结构评断学等不同进路来对圣经进行文本研究。尤其是 19 世纪著名的圣经学者 Julius Wellhausen 以历史批判法为基础提出著名的 JEDP 学说（底本论），在圣经研究历史上具有划时代的意义。此学说对后世的圣经研究产生了深远的影响，后来的许多著名圣经学者如 John Bright, Martin North 等都沿着历史批判的这条学术之路继往开来。当然，现在圣经学术界普遍反对单纯的把希伯来圣经划分为僵硬的四个板块，认为四个底本在历史上有一个长期的互动关系。但是，对圣经历史批判的研究方法却成了当今学术界的主流。本文在对圣经文本进行分析时，也借鉴了这一研究方法。

### 第三节 研究理论与方法

#### 一、民族-宗教学的进路

围绕民族学与宗教学的一些基本概念与理论来分析以色列宗教与民族的互动关系。民族与宗教属于两个不同的范畴，但又往往紧密联系在一起。宗教以超世的信仰为核心，属于精神文化的领域；而民族是长期历史共同生活形成的稳定人群，可以说是源于同一远祖的文化共同体。每个民族都有其特定的民族性，而宗教信仰正是诸多民族性中一个重要的组成部分。信仰与其所依附的民

族之间长期互动，关系密切，互相包含。可以说，一切民族都具有不同程度的宗教性，而所有宗教却也都具有一定的民族性。<sup>1</sup>本文正是基于这些理论的基础，来讨论以色列民族与耶和华信仰之间水乳交融的关系。

## 二、文本比较分析法

本文以希伯来圣经为文本，以民族与宗教之关系作为对圣经文本进行分析的路径。希伯来圣经对于以色列民族而言，不只是一部宗教经典，也是他们的一部民族史诗。除了圣经记载之外，有关古代以色列人的生活状况的史料很少。因此，本文主要以希伯来圣经文本为依据，来分析古代以色列人信仰与其民族之间的互动关系。

在经过长久地、仔细地筛选之后，本文选取了几组与之相关的或重复或矛盾的文本。通过对这些文本的比较与分析，最终讨论文本背后的那个社群与其信仰之关系。

## 三、历史批判法

本文在分析文本时，本着马克思主义宗教观，从历史的角度来对希伯来圣经进行批判的研究。本文认为希伯来圣经并非如以色列人所说是神启的经典，或者是他们的先知对神的语言之记录，而是在古代以色列人的历史上经历了一个漫长的由口传到编纂的复杂的过程。现在的圣经文本是由许多圣经编撰者们对信仰加入自己的理解与重释之后的结果，是古代以色列人智慧的结晶。此外，希伯来圣经的编撰者们是出于几个不同传统，因此在圣经经文中就体现出了许多重复与矛盾之处。本文试图透过这些充满矛盾的经文背后，认识以色列人的信仰与其民族到底有着怎样的关系。

---

<sup>1</sup> 牟钟鉴.《宗教在民族问题中的地位和作用》.中央民族大学学报(社会科学版).1998年第三期

## 第二章 以色列人：宗教意义与民族意义的重合

以色列人这一概念兼具宗教性与民族性双重含义，它既是一个宗教群体，同时又是一个血缘民族。对于真以色列人的探讨，存在于以色列历史的每一个阶段。尤其在先知传统中，对于耶和华信仰在民族身份中的地位尤为强调。在出埃及时，以色列人还并非一个有着统一血统的群体，他们中间还有一些“闲杂人”。<sup>1</sup>而这些闲杂人在与雅各的后裔一起经历了出埃及——征服迦南的拯救，即耶和华进入以色列人的历史之后，他们共同接受了耶和华信仰而成了一个统一的群体——以色列人。似乎在进入迦南之后，以色列人已经开始具有了民族的特质，成了有共同祖先、共同生活场景、共同生活方式的生活统一体。可见，以色列并非一个天然的民族，是因为共同的耶和华信仰将这群人纳入一个共同的“约”的体系下，成为一个民族共同体。

### 第一节 以色列人的民族意义

摩迪凯·开普兰在他的《犹太教：一种文明》中指出：“民族性作为人类生活中的一种动态因素，可以一直追溯到历史的初始阶段。的确，民族这个词所暗示的政治条件在古代世界中并不存在，但是，这个词中所包含的理想却是古已有之。从某种意义来说，每一个比较大的群体，譬如部落、氏族或氏族联邦，由于对共同的利益有着清醒的认识，所以都具有形形色色的情感和观念，并由此而最终发展成为民族性。在古代，这种群体的自我认识总是会采取一种宗教的形式。对一个民族及其目标的忠诚表现为对该民族的神的忠诚”<sup>2</sup>。这段话的意思是说，虽然民族这个名词在古代并未出现，而且它所暗含的版图疆域等这些政治条件在古代并不存在，但这一概念所包含的理想，即对同一群体共同利

<sup>1</sup> 《出埃及记》12:37-38 此时出埃及的除了雅各的后裔，还有很多在埃及被奴役的其他民族的人。

<sup>2</sup> 摩迪凯·开普兰，《犹太教：一种文明》，济南：山东大学出版社，2002，269页

益的认识与维护在古代早已有之。这种对共同利益认同的种种情感与观念最终便发展为民族性，而这种群体的自我认识在古代往往表现为一种宗教形式，即对民族神的维护与忠诚。古代以色列人忠实于他们列祖的神（民族神），并且坚定地统一在耶和华信仰的体系之下，按这种界定来看，古代以色列人应该也是具有民族性的。

然而，对民族性的考证应该有多种进路，到底古代以色列人是否具有民族含义呢？以下作以粗浅分析：

要谈以色列人的民族含义，首先要来讨论的就是民族的概念，即什么是“民族”的问题。我国自20世纪初在汉语中使用“民族”一词以来，对它确切的定义一直存在着争议。虽然斯大林的民族四要素学说（共同语言、共同地域、共同经济生活以及建立在共同文化基础上的共同心理素质）在中国学术界曾经盛极一时，但仍有许多学者认为它并不普遍适用于人类社会的每一个民族。因为在漫长的历史长河中，有些民族已经丧失了原初的一些特征或者并不具备所有这些特征，但仍不失为一个完整的民族。<sup>1</sup> 虽然学术上的争论与探索一直存在，但本文并未因此而放弃对民族概念的界定。本文倾向于牟钟鉴先生对于民族定义的提法：“民族是长期历史共同生活形成的稳定人群，由氏族演化而来，形成有自身特色的文化传统。民族以血缘地缘为基础，以文化习俗为标志；可以说民族是源于同一远祖的文化共同体”<sup>2</sup> 就是说，民族是在历史上经过长期的共同生活形成的固定人群，具有共同的先祖与土地，并且形成自己的特定的文化传统。本文认为此民族定义在对民族这一概念的定性上比较客观，相对其它定义而言具有更大的普遍性。按这一定义来看，古代以色列人似乎就是一个民族了，他们有共同的先祖（血缘），共同的生活场景（地缘）与共同的耶和华信仰（文化习俗）。更何况，古代以色列人对自己的群体似乎已经产生了民族的认识。

### 一、有关以色列民族的种种问题

有关以色列民族的形成一直有着重重问题。古代以色列人是否能称为一个民族？他们是否如圣经记载的那样简单的由以色列的后裔繁衍而来？他们究竟是在何时成为一个民族？等等这些问题在学术界一直存在着很大争议。

以色列人到底只是一个统一在耶和华信仰之下的宗教团体，还是已经具备

<sup>1</sup> 马戎.《民族与社会发展》.北京:民族出版社,2001.103-129页

<sup>2</sup> 牟钟鉴.《宗教在民族问题中的地位和作用》.中央民族大学学报(社会科学版).1998年第三期

了一个民族所应该有的种种特性？这个问题虽然具有争议，但是根据本文前面所谈到的民族定义与含义，古代以色列人似乎应该算的上是一个所谓的民族。至于这个民族的由来是否就像圣经先祖叙事所讲的是雅各的直系后裔的发展壮大，这个问题就值得考证。我们可以从希伯来圣经字里行间所透漏的信息看出，以色列人最初应该不可能是一个血缘纯正的单一家族。据《出埃及记》12: 37-38 所载“以色列人从兰塞起行，往疏割去，除了妇人孩子，步行的男人约有六十万。又有许多闲杂人，并有羊群牛群和他们一同上去。”可以看出以色列人在出埃及之时还是一个血统混杂的复杂群体，并非都是雅各的直属后裔。

至于以色列民族的真正形成，应该是经历了一个漫长过程。有学者认为，在出埃及、西奈立约之时以色列人便已成为一个民族；也有认为，在征服迦南、拥有土地之后他们才成为一个民族；亦有认为在联合王国形成之时才真正成为一个民族。<sup>1</sup>事实上，不管以色列人作为一个民族是何时开始的，总之它应该是在历史的某一阶段形成了。我们可以说，以色列人在西奈山接受耶和华信仰时并非只是单纯的接受了一种宗教信仰，同时更重要的是接受了十诫所规定的一种生活方式。在他们征服迦南，拥有了自己的土地之后，就已经名副其实的具有了一个民族所有的几乎全部特质——共同的文化习俗（宗教信仰）、共同的生活方式、共同的生活场景等等。当然，到了联合王国时期，那就更是一个成熟的民族国家了。（联合王国当时已经成为近东地区首屈一指的小型帝国了。）我们要把古代以色列人仅仅归结为一个宗教群体，难免过于牵强。应该不能否认，以色列人作为一个民族在历史的某一阶段确实出现过。不管学术界对以色列民族到底何时形成争议有多大，但基本上都承认最终以色列人是以一个民族身份立足于世界舞台的。<sup>2</sup>

## 二、对圣经中 *people* 与 *nation* 两词的考证

阅读希伯来圣经便可知道，在古代以色列人那里，显然已经有了民族的意识。他们用“人”(*people*)或“族”(*nation*)来界定自己。在希伯来圣经里不只一次的出现了“人”(*people*)与“族”(*nation*)<sup>3</sup>这两个不同含义的词

---

<sup>1</sup> Thomas L.Thompson. *The Origin Tradition of Ancient Israel*. Sheffield: Sheffield Academic Press,1987. 28-32 页

<sup>2</sup> Thomas L.Thompson. *The Origin Tradition of Ancient Israel*. Sheffield: Sheffield Academic Press,1987. 28-32 页

<sup>3</sup> 对于这两个词现代标点和合本圣经里有的地方译作“民”(*people*)与“国”(*nation*)，但本文为了对其民族

语。古代以色列人把自己的身份用“人”与“族”来界定。那么，到底这两个概念在古代以色列人那里有什么不同？E. A. Speiser 认为希伯来圣经里“人”与“族”的区别在于“族”是拥有自己土地的一群“人”，就是说一群“人”有了自己的土地之后便成为一个“族”，就像以色列人在征服迦南之后便成为了以色列民族。<sup>1</sup> 可见，古代以色列人是用“人”（以色列人）或“族”（以色列族）来描述他们那个集体的。在希伯来圣经里，“以色列人”与“以色列族”这两个词眼反复出现，随处可见（尤其在《约书亚记》里）。除了“人”与“族”之外，诸如“全体以色列人”（all Israel、all the Israelites）、“所有国民”（entire nation）等这些表示一个民族整体的词语也有很多。

约书亚清早起来，和以色列众人（all the Israelites）都离开什亭，来到约旦河，就往那里，等候过河…… ———— 《约书亚记》3：1

约书亚吩咐百姓（the people）说：“你们要自洁，因为明天耶和华必在你们中间行奇事。”……

—— 《约书亚记》3：5

耶和华对约书亚说：“从今日起，我必使你在以色列众人（all Israel）眼前尊大……”

—— 《约书亚记》3：7

百姓（the people）离开帐篷，要过约旦河的时候……于是百姓（the people）在耶利哥对面对面过去了。……以色列众人（all Israel）都从干地过去，直到国民（entire nation）尽都过了约旦河……

—— 《约书亚记》3：14-17

《约书亚记》第三章是比较集中的描写以色列人作为一个整体的经文。不管是“以色列人”、“以色列民”还是“以色列族”，这些术语都是描述一个统一民族的集体名词。既然古代以色列人对自己都有民族这样的自我意识，那当然就不能不说他们具有民族的特质了。<sup>2</sup>

总之，从古代以色列人认识自我群体身份的方式来看，他们确实是具有鲜明的民族性的。虽然以色列民族到底何时形成存在争议，但古代以色列人最终是以一种民族共同体的形式存在的。以色列人所具有的民族含义是不可否认的。

---

性进行考察，统一译为“人”与“族”。

<sup>1</sup> Steven Grosby. *Biblical Ideas of Nationality : Ancient and Modern*. New Haven: Yale University Press, 1984. 15-19 页

<sup>2</sup> Steven Grosby. *Biblical Ideas of Nationality : Ancient and Modern*. New Haven: Yale University Press, 1984. 15-19 页

## 第二节“以色列人”的宗教含义

诚然，古代以色列人是一个民族共同体。但在他们的自我理解中，这一民族所肩负的历史使命却并非像其他民族那样简单。他们认为自己更多的是要负“约”的责任，作耶和华的使者来向列国传达神的旨意。“以色列人”这一概念虽然有着其独特的民族含义，但其本质却包含了更为深刻的宗教内涵。在犹太教的每一个传统里，以色列人的概念都包含了一种神圣的含义。“以色列人”既代表了被上帝呼召、拣选，纳入应许与责任的圣约体系之下的亚伯拉罕及其子孙，又超越了世俗社会或民族的界限，是一个神圣的宗教实体。对古代以色列人来讲，以色列人的另一种含义便是信奉、尊崇独一神耶和华的人。<sup>1</sup>这一点在先知传统中尤为突出，先知们一直强调的都是“只有真正信仰耶和华的人才是真以色列人”，以色列人的宗教含义也正是耶和华信仰超越以色列民族界限的重要体现。

以色列人的宗教含义，一方面是对民族界限的超越，另一方面也塑造了独特的以色列民族的民族特性。回顾古代以色列人的历史，不难发现耶和华信仰所起的统一与凝聚的作用。从希伯来圣经来看，无论是以色列人的形成，还是其后来的发展壮大，甚至被掳流散时期，耶和华信仰都扮演了极为重要的角色。在摩西带领以色列人出埃及之时，是统一的耶和华信仰使那些受压迫的边缘人走到了一起，形成了一个有着共同宗教信仰的民族；进入迦南之后，是独特的耶和华信仰使以色列民族有了区别于列国的民族特性；在经历了王国陷落、圣殿被毁、流落散居等等灾难之后，是强烈的耶和华信仰给了他们以希望，才使这个灾难深重的民族顽强生存，不至消亡。耶和华信仰已经深深地融入了以色列民族的血液，以至他们的历史完全成了一部信仰史<sup>2</sup>。

### 一、以色列人的形成与耶和华信仰

如前所述，以色列人在起初并非一个单一的血缘民族，也并不是由一个单纯的家族成员构成。在出埃及时，以色列人仍然是一群“闲杂人等”（出 12:

<sup>1</sup> 谈到以色列人的宗教含义，从某种意义上讲，与穆斯林这一概念有点类似。正如穆斯林这一概念所指的是信仰、顺从真主安拉的人，以色列人则指的是遵从、信仰耶和华神的人。

<sup>2</sup> 关于以色列民族的其他历史文献几乎没有，仅有的就是一部《希伯来圣经》，而圣经所记载的更多的就是信仰史。

38), (不只包括下到埃及去的雅各的子孙, 也包括一些外族的边缘人。) 但经过西奈立约后, 他们成为“耶和华的民”, 一个凝聚在统一耶和华信仰之下的民族共同体。

在以色列人的历史上, 出埃及与西奈立约这两个本根的“救赎与诫命”的经验对他们而言至关重要。每个以色列人都相信, 他们的祖先曾在埃及寄居、受苦, 是耶和华以大能的手将他们救出埃及, 并在西奈山上颁布十诫, 与他们立约, 赐“流奶与蜜”的应许之地于他们(申 26: 5-9)。出埃及事件是耶和华直接参与以色列人历史的开端, 不管在信仰还是民族历史上都产生了极其深远的影响。正是通过出埃及的事件, 耶和华与以色列人发生亲密关系, 并拣选他们成了神的子民, 将他们纳入约的关系之中。所谓约的关系, 首先是因为有上帝将以色列人从埃及之中解救出来的事件, 约的关系是由上帝发动的。但是, 在这样的一个事件之后, 上帝即成为“以色列人的上帝”, 以色列成为“上帝的长子”(出 4: 22), 上帝与以色列进入一种特殊的关系之中。以色列人信仰的基本动机是对上帝救恩的回应, 其表现就是对“约书中的律法”即一种生活方式的遵从。由此, 以色列民族的开端是建立在耶和华信仰的基础之上的。他们一开始就是一个有共同的耶和华信仰的宗教团体。<sup>1</sup>

## 二、耶和华信仰成了以色列人民族特性的重要基石

以色列人自形成以来一直都在强调自己与外族的不同, 而这个最大的不同便是他们的信仰。以色列从进入迦南开始, 为了使自己不被迦南的文化所同化, 所做的最大努力便是对耶和华诫命的绝对遵从。他们总是在矛盾与冲突中尽量地与外族划清界线, 禁止信仰外邦神、禁止异族通婚等等措施在以色列历史上反复出现。彻底的耶和华信仰慢慢变成以色列人区别于其他民族的最显著特征。后来, 国家与祭礼都没有了, 信仰更成了以色列人唯一可以固守的标记。而散居各地的以色列人所坚持的信仰特征——守安息日与割礼, 也正是他们现在最显著的民族特征。因此可以说, 彻底的耶和华信仰便是以色列民族一个最为关键的民族特性。

## 三、耶和华信仰是以色列民族不至消亡的强大动力

在历史上, 以色列民族经受了种种磨难——国家陷落、圣殿被毁、被掳散

---

<sup>1</sup> Bernhard W. Anderson. *Understanding the old Testament*. New Jersey: Prentice Hall Upper SaddleRiver, 1997. 77-97 页

居、被排挤迫害等等，但这个多灾多难的民族并未因此而被历史的旋涡卷去。以色列人仍然顽强地生活在世界的各个角落，并且执着的固守着自己的民族特性。无疑，支撑以色列民族的强大动力便是他们的耶和华信仰。以色列人认为他们是统一在耶和华信仰之下的神的子民，耶和华的应许与圣约给了以色列人无限希望。每当遭受磨难时，以色列人就将其解释为“因背叛耶和华信仰而受的审判”。他们坚信只要回归耶和华信仰，就能被宽恕、被拯救，弥赛亚即将降临，以色列民族必将再次复兴！

### 第三章 民族意义中的宗教因素

前面我们谈到了以色列人兼具民族与宗教双重含义。那么以色列人的民族性与宗教性彼此之间的内化关系是如何体现的呢？接下来的两章就是对这一问题的探讨。这一章先来看其宗教性是如何内化于民族这个载体之中，即以以色列民族意义中的宗教因素。本章从信仰在以色列民族共同祖先、共同生活场景、共同历史记忆与共同生活方式等四个民族性中的体现与影响来展开讨论。

#### 第一节 共同祖先中的信仰叙事

##### 一、以色列民族起源的重重问题：有共同的祖先吗？

以色列人有共同的祖先吗？这个问题其实也是值得考证的。通常来说，一个民族共同的祖先并非天然的，往往都是自己塑造出来的。而且从希伯来圣经中可以看出，以色列民族对自己先祖的塑造也不是凝固不变的，在不同的先祖叙事中，先祖的名称是不尽相同的。在圣经历史书<sup>1</sup>中几乎没有谈到祖先的问题，大多都只是提到以法莲或犹大等支派名称；而在先知书中多以雅各为祖先，亚伯拉罕极少出现；但在五经传统中，却都是尊亚伯拉罕为祖先的。这就说明，在历史的不同时期，以色列人对自己的民族身份都有一个重新的构造。以色列人为了能有一个统一的民族身份，他们需要塑造一个共同的祖先。他们将祖先从南北支派联盟一直往前推，到雅各，再到亚伯拉罕，祖先的外延越来越大，包容的人群也越来越多。至此，以色列人才成功的塑造了他们模糊的、大的家族概念。所以说，共同祖先的问题，也只是以色列民族为了生存壮大而逐渐塑造出来的，他们并非就是由一个凝固的、确定的祖先繁衍而来。

---

<sup>1</sup> 历史书包括：《约书亚记》、《士师记》、《路得记》、《撒母耳记》、《列王纪》、《历代志》、《以斯拉记》、《尼希米记》、《以斯帖记》。

## 二、南北支派联盟

古代以色列人对自己祖先的塑造应该是经历了一个漫长的过程，并非从一开始就追述到亚伯拉罕。从希伯来圣经来看，在很长一段时间里支派联盟的观念可能比较盛行。在早期历史书中，为我们呈现的是一个南北支派联盟的图景。南部以犹大支派为代表，北部是以以法莲支派为首的多个支派联盟。然而从圣经经文的字里行间可以看出，当时的南北支派联盟还并非我们现在所想像的那么团结。它们虽然有统一的耶和华信仰，但更多的是在宗教祭礼上的统一，而非政治——军事的统一。从政治——军事的责任而言，此时的以色列民族还是一个相当松散的群体。因此，以色列人为了将这些支派统一起来，就需要寻求一个共同的祖先。在底波拉之歌（《士师记》5章）中，可以明显的看到，当时的支派联盟并非我们现在所想像的那样团结，而是一个很松散的组织。在战事面前也是部分支派参与，有些支派甚至不予援手。“在流便的溪水旁有设大谋的。基列人安居在约旦河外。但人为何在船上？亚设人在海口静坐，在港口安居。”其中“以法莲、便雅悯、玛拿西（即14节中的玛吉）、西布伦、以萨迦、拿弗他利”都参加了战事，而未参与的“吕便、但、亚设”则因没来帮忙而受到谴责。这表明这些支派之间的联盟不仅在宗教上共同尊崇耶和华，而且应该也有着共同的政治——军事责任。<sup>1</sup>但这种共同的政治——军事责任，实际上却并没有在各支派中真正达到默契。支派联盟仍然处在一种比较松散的状态下，为了能够团结起来抵御外敌，只有统一的信仰是不够的，确实需要有一个共同民族概念来支撑，对共同祖先的寻找势在必行。

## 三、先祖叙事：共同祖先的形成

希伯来圣经的前五经（《摩西五经》）记载了许多有关以色列的先祖故事。主要讲述的是从亚伯拉罕到以撒再到雅各及其众子（十二支派的雏形）的故事。这些故事都带有很强的英雄传说的色彩，而且很多是受迦南文化的影响。但不管故事本身如何，以色列人赋予了它们新的含义，将这些故事纳入自己信仰与历史的体系之下。

前文已经讲到，在南北支派联盟时期，以色列人确实还处于一个比较松散的状态

<sup>1</sup> 游斌，《希伯来圣经文本、历史与思想世界》，北京：宗教文化出版社，2007。（未刊）

态之下。为了统一，他们需要寻找一个共同的祖先。而五经的雏形正好也是在这个时候形成的。在支派联盟时代，不同的支派对历史或先祖的传说有所不同，后来经过许多圣经作者的重释、汇编之后才有了最终的文本。我们可以大胆推测，当时的五经编纂者是将此时众多的口传传统汇编加工为一个家族的故事。以色列人看历史是往回看的视角，在这些传统的传承中，就形成了一个整体的、连贯的先祖故事的整体。<sup>1</sup>

先祖叙事不只是在五经中存在，在后来的先知传统里也有。但是，由于我们现在所看到的《圣经》经历了一个由口传到记载再到成书的漫长历史过程，里面的经文有一些是重复、有差异甚至矛盾的地方。<sup>2</sup>所以，在对先祖的记述上就有了出入。有的地方追述到雅各，而更多的地方却追述到更早的亚伯拉罕。当然，这也不能排除不同时期的以色列人为了社会政治的需要而对自我身份的不断重建。不同的祖先包含着不同的意义，追述的越久远，包容性就越强。在刚进入迦南之后，此时的以色列群体已经不只是当时逃出埃及的那群人或他们的后裔，这个群体在征服迦南的过程中应该吸收了许多其他民族的成员。面对此时新的以色列群体，为了让他们有一个统一的群体意识，单一的耶和华信仰是远远不够的。此时，需要一个共同的先祖来支撑这个全新的群体，而雅各这个先祖已经难以说服那些未到过埃及的以色列人了。从《约书亚记》24 章的圣约更新仪式上对先祖的重释可以看出，对更远的祖先亚伯拉罕的追述更恰当地满足了此时新的以色列群体的需求。此外，约书亚巧妙的将进入迦南解释为耶和华实现对以色列先祖亚伯拉罕的应许之实现，也从信仰上完善了“应许与实现”神学体系。

尽管先祖叙事中有所出入或矛盾，总体而言，亚伯拉罕——以撒——雅各确实成了后来大的以色列史诗中先祖故事的主角。在以色列人的不断重释与构建中，共同先祖就此形成了。

#### 四、先祖叙事中的耶和华信仰

耶和华信仰是贯穿于以色列历史的一条主线希伯来圣经中关于先祖的叙事都是与耶和华信仰有关。先祖叙事一般都是以耶和华对亚伯拉罕的“呼召——

<sup>1</sup> Bernhard W. Anderson .*Understanding the old Testament*. New Jersey: Prentice Hall Upper, 1997. 156 页

<sup>2</sup> Bernhard W. Anderson .*Understanding the old Testament*. New Jersey: Prentice Hall Upper, 1997. 138 页

立约——应许”的模式开始，将耶和华信仰与以色列民族的历史联系起来。在犹太教神学里，耶和华呼召亚伯拉罕，与其立约，并赐予其应许之地（《创世记》12章）。后来，出埃及的拯救、西奈之约、征服迦南等耶和华在以色列民族历史上的作为都被视为对先祖之约的实现。

《创世记》12章—50章就是对先祖故事的展开，而这些故事中处处体现了耶和华的作为。可以说先祖叙事就是对耶和华作为的叙事，不管是对亚伯拉罕的呼召、应许，还是以撒的得子或是雅各与神摔跤等等这些故事都与耶和华有关，并且都是按着耶和华的意愿与计划发生的。按圣经所说，耶和华拣选了亚伯拉罕，并赐他应许之地，后来还以“割礼”为标记与他立约（《创世记》17章）。这个神人之约顺延到亚伯拉罕之子以撒，从他取妻、得子到后来在基拉耳的故事，无处不充盈着耶和华的计划与作为。当然，先祖故事中最丰满也最具争议的就是雅各的故事。从他抓着哥哥以扫的脚跟出生，到后来夺取长子之名，再到后来的与天使摔跤，这些故事中体现出来的雅各都是一个很有争议性的人物。然而，这些似乎又都是耶和华事先预定的。在他出生之前，耶和华已经对其母亲利百加说：“两国在你腹内，两族要从你身上出来，这族必强于那族，将来大的要服侍小的。”<sup>1</sup>，这无疑说明雅各尚在母腹之时便已被耶和华拣选。至于他后来的那些故事便是循着耶和华所计划的轨迹来一个个实现的，他所做的那些在我们看来不很地道的事亦被理解为对神的祝福的重视与争取。<sup>2</sup>

先祖叙事与后来的出埃及、征服迦南的故事构成了圣经神学中一套“应许——实现”的完整的神学体系。所以，先祖叙事中对共同祖先的追述不只是政治——军事的需要，也是构建完整的信仰体系的需要。可见，耶和华信仰在先祖叙事中也有着举足轻重的作用。

## 第二节 共同生活场景中的信仰叙事

所谓共同的生活场景，在这里指的就是一个民族所拥有的共同土地。共同的地缘因素在民族形成与发展中起着至关重要的作用，可以说它是一个民族形成的物质基础。古代以色列人无疑也拥有他们赖以生存的土地，即共同的生活

---

<sup>1</sup> 《创世记》25: 23

<sup>2</sup> 先祖故事详见《创世记》12—50章

场景。谈到古代以色列人共同的生活场景，其实与共同先祖有着同样的问题。以色列人在历史上并没有一个共同的、固定的生活场景。这表现在：首先，这块土地是与另一个民族所共享的；其次，这块土地的疆界在历史上是不断变动的。在希伯来圣经的不同经文中，可以看出对迦南地具体边界的描述有所不同。对应许之地边界的描述的变化，表现了他们占有版图的不断变化。随着他们版图的不断扩大，神学上耶和华的应许也就不断变化。

## 一、共同的土地

土地之于民族无异于土壤之于树木，土地是一个民族生存发展的必要条件。正是有了共同的土地，即共同的生活场景，才使一个群体在这种自然的人身接近之中产生了共同的利益关系。土地是一个民族产生、发展的物质基础。正如摩迪凯·开普兰所说，“一种文明的绝对必要条件是阳光照耀下的一片土地。一种文明是通常之为民族的某个群体发生相互社会作用的产物，而这个民族的生活则扎根于地球上的一块特定的土地之上。对于一种文明来说，它在地球上赖以发育和发展的那块特定土地上的“景致”就像一种活的生物要有一方栖息地一样，是必不可少的。这块土地作为文明的‘见证’，描绘着文明的‘轨迹’，使之具体化并具有可感性。每一种文明都有它本身已经概念化的‘景致’，并因而使之成为一种意识的对象。那些与这种文明融合在一起的人分享着这种‘景致’的心理价值，即使他们被赶得远离了这块土地之后依然如此。”<sup>1</sup>“以色列人的宗教性与民族性作为他们的一种文明无疑也是发育和发展于那块土地。那块土地见证了以色列文明发展的轨迹，并且将这一轨迹深深的融入到每一个以色列人的意识之中。以色列人所拥有的这种共同的集体意识，即使在后来被掳散居之后依然保存。

然而，以色列人对自己土地的理解与异族不同。他们将自己所拥有的土地完全归于耶和华的恩赐，认为征服迦南是耶和华对以色列祖先应许的实现。以色列人完全将共同的生活场景与耶和华信仰统一了起来。

---

<sup>1</sup> 摩迪凯·开普兰，《犹太教：一种文明》，济南：山东大学出版社，2002，214页

## 二、应许之地：共同生活场景与耶和华信仰

在希伯来圣经里，以色列人将自己的历史都归结于耶和华的作为。无疑，他们将自己拥有的土地也归结于神的应许。以色列人将占领的每一寸土地都认为是神赐予的，因此，应许之地的边界问题随着他们征服版图的扩大而逐渐扩大。这个边界不断变化的迦南地正因为有了神的应许而不仅是一个地理概念，同时也是一个神学概念。它是耶和华应许给亚伯拉罕及其子孙居住之地即“应许之地”，也是耶和华与以色列人关系在空间中展开的场所。围绕着迦南这块土地，一些重要的神学概念：应许—实现、拣选、以色列人的特权（无条件之约）、以色列人的责任（有条件之约）、重建与盼望等都可以建立起来。

正是由于迦南在圣经中具有神学上的内涵，因此，这块土地的具体疆界，在圣经的不同传统中也形成了不同的界定。<sup>1</sup>在一些较为古老的传统中，以色列人得到的应许之地仅限于“从但到别是巴”，或许再把基列地也包括在内。<sup>2</sup>但从《民数记》34:3-12的描述来看，以色列人在迦南地的疆域要广阔一些：

南角要从寻的旷野，贴着以东的边界；南界要从盐海东头起，绕到亚克拉滨坡的南边，连接到寻，直通到加低斯巴尼亚的南边，又通到哈萨亚达，连接到押们，从押们转到埃及小河，直通到海为止。西边要以大海为界，这就是你们的西界。北界要从大海起，划到何珥山；从何珥山划到哈马口，通到西达达，又通到西斐仑，直到哈萨以难。这要作你们的北界。你们要从哈萨以难划到示番为东界。这界要从示番下到亚延东边的利比拉，又要达到基尼烈湖的东边；这界要下到约旦河，通到盐海为止。  
——《民数记》34：3—12

从这段经文可以看到，它以约旦河作为它的自然边界，但约旦河东岸仍不在它的范围之内。可是，在《创世记》15:19及《出埃及记》23:31之中，耶和华应许给以色列人的疆域则“从埃及河直到幼发拉底河”之地，或“从红海直到非利士海，从旷野直到大河（幼发拉底河）”。这样，以色列人的应许之地就不止是巴勒斯坦（迦南地），而是扩展至更为广阔的西亚地区了。

直到以色列进入王朝时期之后，大卫王以其优秀的军事才能大肆开疆扩土。

<sup>1</sup> 参《创世记》10:19，以及《民数记》34:3-12，并对比《约书亚记》15:2-4，以及《以西结书》47:15-17。详细分析见 Moshe Weinfeld. *The Promise of the Land: The Inheritance of the Land of Canaan by the Israelites*. Berkeley: University of California Press, 1993, 52-75 页。

<sup>2</sup> 《士师记》20:1，《撒母耳记上》3:20，《撒母耳记下》3:10, 17:11, 24:2, 15，《列王纪上》5:5，《阿摩司书》8:14。

此后，以色列人的视野越来越为开阔，约旦河东岸才被纳入到上帝的应许之地的版图中来。按《创世纪》所载，上帝将“十个迦南民族”（创 15:19-21）的土地给亚伯拉罕的子孙，以色列以南、以及居住在约旦河东岸的那些迦南人也就被包括进去。而这个应许之地，实际上是所罗门统治鼎盛时期的版图，即“从大河到非利土地，直到埃及的边界。”（王上 4:21）<sup>1</sup>

“当申命史家开始对以色列历史进行编修时，其总体编修框架是将所罗门时代的版图投射在历史最初耶和华对亚伯拉罕的应许之上。但是，他们所编修采用的原始材料，却在相当程度上保留了以色列人最早的生活现实。”<sup>2</sup> 因此，在圣经中不同经文对应许之地的引用就很不确定。可见，这进一步说明了迦南不只是一个地理范畴，更是一个神学或政治范畴。

总之，虽然似乎以色列人在历史上是有过一段生活在共同的土地——迦南地的生活场景。然而，在古代以色列人的思想中，这个共同的生活场景却是与耶和华信仰密切相关。他们认为，正是因为他们的神耶和华赐予了这块应许之地，他们才能最终占领并生活在这块土地上。以色列人赋予迦南地太多的神学含义，因此，在历史上以色列人的生活场景究竟包括哪些地方很难界定。可见，在以色列民族的地缘性这一因素中，耶和华信仰已经深深融入并内化于其中。

### 第三节 民族记忆与耶和华信仰

所谓民族记忆，就是一个民族对自己历史的记忆。而这个记忆也是有选择性的，那些共同的历史记忆肯定是对这个民族而言比较重要的事件。这些记忆中的一个事件就构成了一个民族的历史。然而，历史也并非只是单纯的事件的叠加，而是对这些事件都赋予了深层的意义，即有意义的事件才能构成历史。对以色列民族而言，出埃及事件与旷野流浪、西奈立约等事件则是最本根的民族记忆。而这些事件所蕴涵的深层含义则是耶和华的拯救与诫命。在以色列人的理解中，历史并不是人为的，而是神创造的。他们认为耶和华开启了历史并在整个过程中大有作为，历史只不过是神实施计划的舞台。在希伯来圣经中有许多历史叙事的经文，虽然这些经文的内容不尽相同，但这些不同的历史记忆

<sup>1</sup> 游斌，《希伯来圣经的文本、历史与思想世界》，北京：宗教文化出版社，2007。（未刊）

<sup>2</sup> 参同上

又都整合于统一的耶和華信仰之中。

## 一、历史叙事中的民族记忆

历史叙事是一个民族对自己民族历史上重要事件的记载与叙述，以此来加强自己的民族记忆。以色列人也有很多关于民族记忆的历史叙事，多以出埃及——过红海——旷野流浪——西奈立约——征服迦南等这些事件为主线。在希伯来圣经中有很多关于历史的叙事，但是内容有所差异。因为这些历史叙事是在不同时期完成，所以不同的历史叙事所蕴涵的意义自然也不同。这些差异体现了在不同时期，以色列人对自己历史的不同构建。这里，我们看两段比较典型的历史叙事的经文作以比较分析——《申命记》26：5-9 与《约书亚记》24：2-13：

“我祖原是一个将亡的亚兰人，下到埃及寄居。他人口稀少，在那里却成了又大、又强、人数很多的国民。埃及人恶待我们，苦害我们，将苦工加在我们身上。于是我们哀求耶和華我们列祖的神，耶和華听见我们的声音，看见我们所受的困苦、劳碌、欺压，他就用大能的手和伸出来的臂膀，并大可畏的事与神迹奇事，领我们出了埃及，将我们领进这地方，把这流奶与蜜之地赐给我们。”

——《申命记》26：5-9

《申命记》26：5-9 是希伯来圣经里一段很经典的经文，即是对神与以色列人关系的概括，也是对以色列民族身份认同的体现。可以说是以色列人的信仰与民族意识的核心体现。出埃及的拯救是耶和華直接参与以色列人历史的开端，不管在信仰还是民族历史上都产生了极其深远的影响。正是通过这个拯救的经验，耶和華与以色列人发生亲密关系，并拣选他们成了神的子民。因此，可以说出埃及的经验既是整个以色列信仰的真正开端，也是以色列民族身份形成的真正开端。

“我祖原是一个将亡的亚兰人，下到埃及寄居。他人口稀少，在那里却成了又大、又强、人数很多的国民。埃及人恶待我们，苦害我们，将苦工加在我们身上。”这里所说的“我祖”指的是雅各，按圣经叙事，因为饥荒的缘故，雅各率领其众子下到埃及寄居。约瑟因为才能出众，受到埃及法老的重用，他的

族人便在那里生养众多。后来，“有不认识约瑟的新王起来”，<sup>1</sup>治理埃及，嫉恨以色列将会强于本国，于是便苦待他们，将他们贬为奴隶。就在以色列人被奴役与绝望之时，耶和华决定以大能的手拯救他们。“于是我们哀求耶和华我们列祖的神，耶和华听见我们的声音，看见我们所受的困苦、劳碌、欺压，他就用大能的手和伸出来的臂膀，并大可畏的事与神迹奇事，领我们出了埃及，将我们领进这地方，把这流奶与蜜之地赐给我们。”这段叙事说的是摩西带领以色列人出埃及——过红海——旷野流浪——征服迦南的全过程。耶和华向摩西显示，差遣他去将雅各的子孙从受苦的埃及地领出来，其间显了很多神迹，奇迹般的使以色列人从奴役走向解放。后来，耶和华又差遣约书亚带领以色列人征服迦南，实现了给他们祖先的应许。从这个历史叙事中可以看出以色列人认为自己的历史的主角是耶和华而非他们的祖先本身。是耶和华开启了以色列人的历史，并在他们的历史中施行自己的计划。然而，在另一段著名的历史叙事中，对于以色列最初的历史记忆却是这样的：

约书亚对众民说：“耶和华以色列的神如此说：古时你们的列祖，就是亚伯拉罕和拿鹤的父亲他拉，住在大河那边侍奉别神，我将你们的祖宗亚伯拉罕从大河那边带来，领他走遍迦南全地……后来雅各和他的子孙下到埃及去了。我差遣摩西、亚伦，并照我在埃及所行的在降灾于埃及，然后把你们领出来。……我在埃及所行的事，你们亲眼见过；你们在旷野也住了许多年日……我赐给你们地土，非你们所修治的；我赐给你们城邑，非你们所建造的；你们就住在其中，又得吃非你们所栽种的葡萄园、橄榄园的果子。”——《约书亚记》24: 2-13

《约书亚记》24章所记载的是在进入迦南之后，约书亚与以色列众人重新立约的仪式。此时的群体已经不是之前那个出埃及、旷野立约的群体了，有很多人根本没有经历过出埃及与立约的经验。所以，此时约书亚的先祖叙事，就追述到了更为远古的亚伯拉罕。这样的历史追述具有更大的包容性，可最大可能地将人们整合到以色列民族的行列。因为在征服迦南的过程并非像《约书亚记》所展现的那么简单，它肯定是一个漫长而复杂的过程。对此，学术界有三

---

<sup>1</sup> 学者们认为约瑟在埃及受重用之时应是希克所斯王朝（Hyksos）占领埃及之时，因为统治者本就是外族人，所以他实行比较宽容的民族政策，可能重用约瑟。而这里出现的新王应该是埃及公元前1550年左右起义成功之后的埃及新王。参见 Bernhard W. Anderson *Understanding the Old Testament*. New Jersey: Prentice Hall Upper, 1997. 43-45 页

种看法，即逐步迁移说、军事侵入说与农民暴动说。逐步迁移说的观点认为以色列人是经过了几代人逐渐迁移渗透，最后在大卫时代才完全占领迦南。军事侵入说与《约书亚记》的描写比较相似，指在当时进行了大的战争，最终征服迦南。农民暴动说认为根本没有以色列人征服迦南的过程存在，而是本就住在迦南的以色列人进行了起义，最终推翻了迦南诸王的统治。这三种说法在学术界同时存在，John Bright 认为这三种观点都值得考虑，也许应该将三者结合，征服迦南应该是三者都有的复杂而漫长的过程。<sup>1</sup>因此，征服迦南后的以色列人应该是一个更为复杂的群体。其中也有如以东等亚伯拉罕的其他后裔民族的参与与帮助。此时，就需要寻找一个更为远古、包容性更大的祖先来使以色列人有统一的民族认同。

## 二、不同的历史记忆统一于耶和华信仰

在圣经叙事中，虽然对历史的记忆不尽相同，但这些历史记忆却又都统一于共同的耶和华信仰之下。在以色列人看来，历史就是耶和华开启并主宰的。所以，他们对于历史的追述，往往采取的叙事模式一般都是“拣选——拯救——应许——实现”，即耶和华如何拣选了以色列的先祖，继而对其及其子孙施行拯救，又赐予他们应许之地，最后带领他们征服应许之地，实现应许。虽然在圣经中有不同版本的历史叙事，但他们大都统一于这个神学体系之下。历史叙事的内容在不同时期虽稍有出入，但却有一个根本的核心是不会改变的，那就是“拯救与诫命”的本根经验。在以色列人的传统里，耶和华的拯救与诫命贯穿于以色列人的每一段历史记忆里。

历史叙事中出埃及与西奈立约的经验在以色列人的记忆中是极其重要而且永久的，它对以色列人的信仰以及后来的更广义的犹太教传统都产生了深远的影响，更对以色列民族之成为一个民族起了最关键的作用。在出埃及前，他们还是一个有着“许多闲杂人”（《出埃及记》12: 38）的群体，但在出埃及之后，他们成了一个与耶和华立约的“耶和华的子民”，成了一个有约的应许与责任群体，一个独特的被神拣选的民族。

“我向埃及人所行的事，你们都看见了；且看见我如鹰将你们背在翅膀上，带来归我。

---

<sup>1</sup> Bernhard W. Anderson. *Understanding the old Testament*. New Jersey: Prentice Hall Upper, 1997. 124-127 页

如今你们如实在听从我的话，遵守我的约，就要在万民中作属我的子民，因为全地都是我的。你们要归我作祭司的国度，为圣洁的国民。”

——《出埃及记》19:

4-5

这是在出埃及之后耶和华对以色列人的要求，也是以色列人的历史使命。耶和华将这群奴隶从埃及地解放出来，并将恩典白白的给他们，拣选他们作属神的子民，并归神作“祭司的国度，为圣洁的国民”。这无疑说明了在耶和华直接参与他们的历史行拯救之后，他们便成了一个新的群体，是与神有亲密关系，被神祝福并对神有责任的一个新的群体，这正是坚定的保守耶和华一神信仰的以色列民族的源头。所以，先祖叙事不只是对共同先祖的追述，更多的是对信仰的追述。

#### 第四节 共同的生活方式与耶和华信仰

就社会学与民族学的理论而言，对生活方式的定义有广义和狭义之分。“广义的生活方式是指在一定的生产方式或全部客观条件的制约下，人们生活活动的典型和总体特征。生活方式不限于日常消费活动，而且还包括人们所参加的社会活动各个领域的全部生活活动，如劳动、物质消费、政治、思想、文化、家庭等领域所形成的生活活动的形式和特征。”<sup>1</sup>狭义的生活方式理论在20世纪60年代开始出现。这种意见认为，生活方式不应包括生产方式。可以定义为：“生活方式是在一定的社会历史条件下，历史地形成的人类生活活动形式的总和，它说明人们在何种条件下结成何种关系，以何种形式来利用生活资料，它反映了人们社会生活活动的内容、特征和形式。”<sup>2</sup>虽然从人类社会的宏观角度来看，对生活方式应该有广义的理解。但为了具体地研究社会生活的各个方面，也可以对其有狭义的理解。本文所提到的生活方式，即是狭义的生活方式。

由生活方式的含义可知，一个民族生活方式就是以民族为主体的生活方式，它涵盖了民族的经济生活、社会生活、饮食生活、礼仪生活、宗教生活等各个方面。民族作为具有鲜明文化特征和强烈认同感的重要的社会共同体，共同

<sup>1</sup> 郑杭生.《民族社会学概论》.北京:中国人民大学出版社,2005.160-161页

<sup>2</sup> 郑杭生.《民族社会学概论》.北京:中国人民大学出版社,2005.160-161页

的生活方式便也成了其进行自我认同的重要标志。而以色列民族的生活方式却与他们的宗教信仰有着极为密切的关系。以色列民族在接受耶和华信仰的同时，也接受了一种全新的生活方式。耶和华的诫命，即摩西律法规定了对独一神信仰的种种戒律，但更多的是对以色列人道德、社会、仪式等方面的规范。而这些规范，却正好构成了现代意义上的共同生活方式。五经律法，在内容上是一些生活方式的规定，而在形式上却被纳入到神人立约的体系。以色列人之所以要遵守这些共同的生活方式，就是因为有信仰的因素在里面。这些生活方式的律令的真正精神其实就是耶和华信仰本身。从《摩西十诫》这一律法的缩影来看，前四诫强调的是信仰律令，即宗教性的规定；而后六诫则是一些社会道德的律令：

①除了我以外，你不可有别的神。②不可为自己雕刻偶像；也不可作什么形像仿佛上天、下地和地底下、水中的百物。……③不可妄称耶和华你神的名；因为妄称耶和华的名，耶和华必不以他为无罪。④当纪念安息日，守为圣日。⑤当孝敬父母，使你的日子在耶和华你神所赐你的地上得以长久。⑥不可杀人。⑦不可奸淫。⑧不可偷盗。⑨不可作假见证陷害人。⑩不可贪恋人的房屋；也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴，并他一切所有的。<sup>1</sup>

这十诫中前四诫是耶和华信仰中至为重要的观念，后来成了希伯来宗教的最为基础的理论。后面六诫是对以色列人社会生活中的一些道德、人际关系的规定，是对以色列人生活方式的一套规范。显然，前四诫是后六诫的前提与基础，即放在最前面的信仰的律令是后面的社会律令的前提与基础。因为以色列人认为一切律令的规定正是基于耶和华信仰的基础。在以色列人看来，正是因为耶和华对他们生活的各个层面有了这些律令性的规定，以色列人才会虔诚的遵守与坚持这一套独特的生活方式。可以说，以色列人将对耶和华信仰的忠诚在世俗生活中表现在了他们对这一套生活方式的遵守与忠诚。

## 一、律法的内容：种种生活方式的规定

以色列人的宗教从某种意义上说就是一种律法的宗教。在希伯来圣经中，随处可见对耶和华律法的强调。摩西律法作为一种宗教律令，在内容上却多是对以色列人社会道德的约束，主要包括道德律令、社会律令、仪式律令与饮食

---

<sup>1</sup>《出埃及记》20：3-17

律令等。而道德观念、社会法则、宗教仪式与饮食习惯却正好是一个民族生活方式中最为重要的几个要素。对以色列人而言，这些生活方式的规定却是耶和華律法的主要内容，他们对这套生活方式的遵守就体现了对耶和華律法的遵从。这样，耶和華信仰便根深蒂固地内化于以色列人生活方式之中。

### （一）道德律令

五经律法中涉及最多的就是道德律令。十诫中的后六诫都是对以色列人行为道德的规定：“当孝敬父母，使你的日子在耶和華你神所赐你的地上得以长久。不可杀人。不可奸淫。不可偷盗。不可作假见证陷害人。不可贪恋人的房屋；也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴，并他一切所有的。”（《出埃及记》20：12-17）摩西十诫是以色列人律法中最为重要与基本的诫命，而道德诫命就占了六条之多，可见以色列人对伦理道德的重视。更何况他们给这种道德律令冠以上帝之言，就更增强了它的绝对性。在很多道德律令中，以色列人将他们的历史记忆巧妙地融入进去，使道德律令具有了更强的宗教性。“不可欺压寄居的，因为你们在埃及地作过寄居的，知道寄居的心。”（《出埃及记》23：9），这条道德律令一方面回顾了寄居埃及的历史，另一方面又暗含了耶和華将他们带出埃及的恩典，具有道德与神学的双层含义。

五经律法中的道德律令是对以色列人行为道德的种种规范，但这种规范又是基于耶和華信仰的基础之上，赋予了道德诫命以神圣性。正是基于对这些道德戒律的发扬光大，最后以色列宗教走上了一条典型的“伦理一神教”道路。正如张倩红在《犹太人》一书中所说：“犹太教又被认为是一种典型的‘伦理一神教’（ethical monotheism），这不只是因为《摩西十诫》中充满了人与人之间的道德戒律，事实上许多宗教都又道德内涵，正如黑格尔所说的那样：从宗教中取走了道德的动因，宗教就成了迷信。犹太教的独特之处在于，它在后来的发展、成熟过程中，尤其是从先知时代的晚期开始，把伦理道德视作宗教信仰的真谛，把以取悦上帝为目的的一神教崇拜更多地转化为以实现道德完善、社会教化及人间公义为目的的伦理化宗教。换句话说，犹太教中的以民族神面目而出现的上帝具有了双重身份——造物主和道德神。”<sup>1</sup> 道德观念作为民族生活方式中一个主要的构成因素，在以色列人那里被赋予了神圣的意义，耶和

<sup>1</sup> 彭树智主编，张倩红著，《犹太人》，西安：三秦出版社，2003. 65页

华信仰深深的内化于这个共同的生活方式之中。

## （二）社会律令

在五经律法中，不仅有对信仰与道德律令的规定，还有很多对人与人日常关系的一些具体规定。如《出埃及记》21章中“对待奴仆的条例”、“惩罚暴行的条例”、“物主的责任”、“赔偿的条例”，22章中“赔偿的条例”等等，这些都是对以色列社会日常关系的具体法则的规定。这些社会律令一般都很细致、很具体，而且涉及到社会生活的方方面面，为古代以色列人的社会生活提供了一套详尽的规范与模式。<sup>1</sup>这些具体的带有神圣性的社会法则慢慢的变成了以色列人生活方式中最不可或缺的一部分。

社会法则是民族生活方式中一个主要的构成要素，而以色列民族给他们的社会法则穿上了神圣的外衣，赋以耶和华信仰之名，就更能让以色列人一丝不苟的逐条遵守。以色列人将耶和华信仰与他们的日常关系如此密切的联系起来，更为深刻的体现了耶和华信仰与以色列民族水乳交融的复杂关系。

## （三）仪式律令

当然，五经律法中最大篇幅的还是对宗教仪式方面的规定。《出埃及记》23章—40章描述的几乎全是宗教仪式的律令，其中有制造宗教场所与器具等的规定，如“造约柜的规定”、“造陈设饼桌子的规定”、“造会幕的规定”、“造祭台的规定”等等；也有献祭的条例，如“燃灯的条例”、“百姓献祭的条例”“赎罪的条例”等<sup>2</sup>；还有对祭司及礼仪的规定，如“立亚伦和他子孙作祭司的条例”等等。这些仪式律令对耶和华崇拜的各个方面都有详细具体的规定，甚至规定了不同情况下所献的不同的祭品，如燔祭、素祭、平安祭、赎罪祭等，<sup>3</sup>对这些宗教仪式的律令的遵守正是以色列人对耶和华信仰忠诚的最明白的表现。这些宗教仪式对于以色列人这个宗教性如此鲜明的民族而言无疑构成了他们民族生活方式中最为突出的以方面。耶和华信仰对以色列人生活方式这一层面的内化是不言而喻的。

## （四）饮食律令

饮食习惯也是构成一个民族生活方式的重要部分。以色列民族的许多饮食

<sup>1</sup> 详见《出埃及记》21、22章，对以色列人社会规范有很细致、很具体的规定。

<sup>2</sup> 详见《出埃及记》23—40章

<sup>3</sup> 《利未记》1-7章

习惯都来自于五经律法的规定，其中《利未记》11章与《申命记》14: 3-21 都有专门关于食物的条例。这些饮食律令里规定了什么可以吃，什么不可以吃，并且都赋予了他们宗教原因（对神来说洁净不洁净）。这些饮食律令成了后来以色列人饮食习惯的源头，而且大都被保留了下来，成为他们一个重要的生活方式。

当然，五经律法中还有一些其他方面的规定，如对三大节日的规定（《出埃及记》23: 14-17），但因为节日经历了一个历史的变迁过程，而且信仰因素在以色列节日的变迁中的作用很微妙，下文将进行具体分析，这里暂且不谈。总之，五经律法的这些内容无疑构成了我们现代意义上的生活方式，而这些生活方式又处处体现了耶和華信仰的印记。这些生活方式的规定构成了耶和華律法的主要内容，而对耶和華信仰的忠诚才是以色列人遵守这套生活方式的前提与基础。耶和華信仰深深的内化于以色列民族的生活方式之中。以色列人给自己的生活方式蒙上了神秘的面纱，将它们纳入了与耶和華立约的形式之下。而这一神人立约的形式又有着什么样的渊源呢？

## 二、律法的形式：与耶和華立约

在希伯来圣经里，“神人之约”是以色列人赋予律法的一种形式。在他们那里，约是法的形式，而法则约的内容。希伯来圣经中的律法都被纳入了“与耶和華立约”的形式之下。而且，五经律法中有很多东西是带有明显的晚期特色，反映了农业社会的特点。可以看出他们把后来不同时期的律法都插入了西奈之约的体系。

### （一）关于约的定义

“约这个词使用非常广泛。其词根来自于阿卡德语，意为‘脚镣’或‘捆绑’。在希伯来圣经中，它指涉及到‘应许与责任’这一对基本范畴的关系，并具有长期性和持久性。它既可指神人之约，又可指人际或家族之约。在关于上帝与人关系的约上，希伯来圣经对其作了‘有条件的’与‘无条件的’约之别。它一方面强调神的恩典与正义，另一方面亦强调人的责任。但对于‘神的恩典’与‘以色列人是否尽到他的义务’则有不同的理解。”<sup>1</sup> 约在古代近东地区使用

---

<sup>1</sup> Bernhard W. Anderson. *Understanding the old Testament*. New Jersey: Prentice Hall Upper, 1997. 81 页

非常广泛，一般用于世俗社会政治生活当中。而以色列人给约的概念赋予了新的意义，将这种约的关系纳入他们的信仰体系。约的含义发生了转变，从人与人、邦与邦、国与国之间的这种世俗关系转变为人与神的“圣约”关系。以色列人对神人之约的理解分为两种，即有条件的约和无条件的约。就前者而言，他们认为上帝对人的恩典是以以色列人对神诫命的遵从为基础的（有条件之约）；就后者而言，约是无条件的永恒之约，不管以色列人的行为如何，上帝是不会与他们毁约的。对约的有无条件的双重理解始终在以色列历史中保持着张力。

## （二）关于约的形式

在古代社会中，约一般都是由立约双方共同发起，双方地位一般都是平等的。而在以色列人的“神人之约”中，约是由上帝单方面发起，开始与终止都掌控在上帝手中，根本不受以色列人的任何限制。学者认为，这种双方地位不平等的约跟古代近东地区宗主国与附庸国之间的条约非常相似。这种宗主国与附庸国的条约一般都采取宗主国保护附庸国，而附庸国遵从宗主国的形式。当然这种盟约也不是单纯的大国欺压小国，而是宗主国施恩与附庸国，使其俯首称臣。而且，大国的施恩是建立在小国对它的忠诚的责任之上的，这一点与以色列的神人之约的关系非常相似。耶和华的恩典与以色列人的责任是对应的，以色列人遵守约法的规定，则会被祝福，若违背约的责任，则会遭审判。<sup>1</sup>

古代以色列人将宗主国与附庸国的盟约关系加以改造，纳入自己的信仰，构建了一套神人之约的神学体系。而约的内容却是上帝所颁布的种种诫命与规定，约构成了律法的形式。约是以色列人对神人关系的一种界定，而约所承载的内容却构成了以色列民族共同遵守的生活方式。

## 三、节日变迁中的信仰因素

对共同节日的遵守与欢庆也是一个民族共同生活方式的很重要的组成部分。一般而言，节日所承载的都是这个民族最根深蒂固的记忆与文化内涵。在节日的变迁中，我们往往可以看到一种民族文化的变迁。以色列人的节日一般都与信仰有关，因此，以色列节日的变迁一般都伴随着宗教理念的变迁。本段

---

<sup>1</sup> 详见 Bernhard W. Anderson .*Understanding the old Testament* .New Jersey: Prentice Hall Upper, 1997. 90-92 页

主要分析的就是信仰的因素在以色列节日的历史变迁中所扮演的角色。

希伯来圣经中最初出现的三大节期(朝圣节):除酵节、收割节和收藏节(《出埃及记》23: 14-17), 在一开始都是与自然的农牧社会分不开的, 但随着文明的发展而赋予了新的含义:

一年三次, 你要向我守节。你要守除酵节, 照我所吩咐你的, 在亚笔月内所定的日期, 吃无酵饼七天。谁也不可空手朝见我, 因为你是这月出了埃及。又要守收割节, 所收的是你田间所种、劳碌得来初熟之物。并在年底收藏, 要守收藏节。一切男丁要一年三次朝见主耶和华。

——出埃及记

23: 14-17

从这段经文可以看出, 以色列人最初所守的节日, 全跟农牧社会的自然时令有关。“在对这些节日的仪式活动的解释中, 可以看到游牧文明与农业定居文明的混合。……收割节、收藏节以开镰收割和收藏农产品作为节日的背景, 较为丰富的见诸迦南文化之中。因此, 古希伯来人以此作为节日, 也许是他们进入迦南地区之后, 效法周围在农业生产上较为先进和发达的迦南文明的结果。至于除酵节的来历, 则可能与古希伯来人最早的生活方式有关。游牧民族逐水草而居, 每年均有一段时间要处于迁徙之中。天气的变化常使得他们没有时间等到生面发酵, 就要从一个地方迁到另一个地方, 因此, 与这种生活方式相适应乃形成除酵节。”<sup>1</sup> 而这三大农牧节日后来演变为以色列民族最重要的三个节日, 即逾越节、七七节(五旬节)与住棚节, 它们几乎承载了以色列人所有的本根经验: 出埃及、旷野流浪与征服迦南。《出埃及记》12章中讲, 耶和华在带领以色列人出埃及的头天晚上击杀了埃及人的长子与一切头生的牲畜, 为了纪念这个日子便有了逾越节的出现。就是说, 逾越节是为了纪念耶和华将以色列人带出为奴之地而定的节日。这样, 以色列人将自己的民族记忆巧妙地融入了牧业节日之中。而收割节与收藏节也经历了同样的意义变迁。收割节与以色列人历史性进入迦南地联系在一起, 用来纪念以色列人进入“应许之地”这一重大事件。因为圣经上规定要守七个安息日来纪念, 便称为“七七节”; 七个安息日之后就是五十天, 所以又称为“五旬节”。至于收藏节, 则与以色列人出埃

<sup>1</sup> 李炽昌, 游斌. 《生命言说与社群认同》. 北京: 中国社会科学出版社, 2003. 219页

及后的四十年旷野流浪中的所住的帐篷有关。“你们要住在棚里七日，凡以色列家的人，都要住在棚里，好叫你们世世代代知道我领以色列人出埃及地的时候，曾使他们住在棚里”（《利未记》23：42-43），为了纪念在旷野中耶和华对以色列人的看顾，他们便把这一历史记忆融入到农业的节日之中。<sup>1</sup>这三个节日在发展过程中，虽然时间没有变化，但内容与意义都发生了变迁。它们最初的自然意义逐渐被淡化，而更多的被赋予了历史的记忆与信仰的含义。

通过以上的分析，我们可以看到信仰因素如何掺杂到了以色列人节日的变迁之中。原本纯粹的农业或牧业节日在历史的变迁中，因为耶和华信仰的介入而最终成了纪念耶和华作为的节日。以色列人在欢庆他们民族节日之时，甚至在思考这些节日所承载的民族记忆之时，所赋予的信仰含义几乎已经遮盖了其本来的面目。可见，耶和华信仰已经深入以色列民族的骨髓，完全内化于他们社会生活的最深层面。

---

<sup>1</sup> 关于节日变迁的分析详见于 李炽昌，游斌.《生命言说与社群认同》.北京：中国社会科学出版社，2003.第七章“从自然到历史：节日意义的流动”

## 第四章 耶和華信仰中的民族因素

前面已經提到，以色列人像其他民族一樣擁有其鮮明的民族性與強烈的民族意識。而這種民族因素無疑會對其宗教信仰的某些觀念有所影響。在以色列人的信仰里，他們是耶和華的特殊選民，與列國不同；他們信仰徹底的一神教，與列國的多神崇拜不同；他們的一神信仰是統一在共同的約的責任之下，與列國不同。

以色列人的民族性不僅對其信仰有所影響，而且在一定程度上制約了耶和華信仰的普世性與開放性。由於以色列宗教具有鮮明的民族性，直接導致了耶和華信仰強烈的排他性。以色列宗教的排他性在整部希伯來聖經中處處可見，不管在十誡的規定里，還是在尼希米和以斯拉與百姓所立新約、禁止與異族通婚<sup>1</sup>中都體現無餘。約西亞改革就試圖將耶和華信仰統一於耶路撒冷聖殿之中，從而將以色列宗教與異族徹底區分開來，並最終實現了對異教的排斥。當然，以色列宗教的民族性體現的最為淋漓盡致的還是以色列人的選民觀念。選民觀念貫穿以色列民族的整個歷史，也是希伯來文化中極其重要和極具代表性的一種思想學說。以色列宗教的選民觀念在很大程度上限制了它本身的发展與開放，可以說是致使以色列宗教最終沒有成為普世宗教的重要原因之一。

### 第一節 耶和華信仰的排他性

#### 一、一神信仰的排他性

排他性是耶和華信仰的一大特點，而這種排他性的根源首先應該是它的獨一神信仰。當然，最初的以色列宗教並非現在意義上的一神宗教。在以色列人看來，他們的祖先亞伯拉罕最初就“住在大河那邊侍奉別神”，而最後選擇了一

---

<sup>1</sup> 參《以斯拉記》第10章；《尼希米記》9、10、13章

神信仰。就是说，以色列人的先祖宗教并非后来的一神信仰，而最多只能称其为本主一神教。<sup>1</sup>但到了后来的摩西时代，这种本主一神教就慢慢转变为现在意义上的独一神信仰。在经过了四十年的旷野流浪之后，摩西对以色列宗教作了一系列的改革，颁布了摩西十诫，这成了后来所有一神教最核心的教义。<sup>2</sup>

一神论信仰无疑就是相信世间只有独一的真神存在，这个独一神是“嫉邪”的神。摩西十诫中的第一诫便是“除了我以外，你不可有别的神”（《出埃及记》20：3），因此，一神信仰因为其“独一”本身就具有一定的排他性。以色列宗教即摩西一神教作为世界上第一个一神宗教在当时多神崇拜的近东地区要想站稳脚跟，其难度可想而知。刚刚进入迦南之时，四处弥漫着迦南多神信仰的文化气息。以色列人为了保持耶和华信仰的纯正，当然也为了不使自己的民族特性被异族同化，他们实施了一系列的措施。本着对耶和华诫命的严格执行，他们试图彻底摧毁迦南地的其他民族，并且避免与他族及其宗教发生任何关系。为了不被多神信仰影响，以色列人开始捣毁众神殿的圣坛，捣毁神像；为了与异族区分开来，以色列人禁止族外通婚等等。这些做法或许对耶和华信仰来说是一种保持与净化，但却严重阻碍了以色列民族与外族的文化交流与政治交往。当然在后来与异族许多年的混居之后，文化交流与渗透是难免的，耶和华信仰中也吸取了许多异族文化的影响。但在后来王国分裂与陷落之时，先知们就将其归罪于对一神论信仰的背离。因此，在先知传统中，对一神论信仰的排他性甚是强调。可以说，在以色列人的信仰史中，一神论信仰的排他性一直贯穿始终。

## 二、民族因素的影响

耶和华信仰因为其所依附的是一个民族载体，难免会打上许多民族性的印记。耶和华信仰的排他性虽然源于它本身的一神崇拜，但排他性在其信仰中表现的尤为鲜明，这与它的民族因素不无关系。从希伯来圣经来看，古代以色列人自从定居迦南以来，几乎一直处于与异族杂居的状态之下。以色列人为了保持自己的民族特性，使自己不被异族文化所同化，所做的最大努力就是对耶和

<sup>1</sup> 本主一神教与现在意义上的一神教的区别是：一个群体在不否认有其他神灵存在的情况下，只选择信仰一种神灵。古代以色列人起初就是这样，他们承认有其他神灵的存在，只是选择耶和华信仰而已。详见 Bernhard W. Anderson .*Understanding the old Testament* .New Jersey: Prentice Hall Upper, 1997. 97—99 页

<sup>2</sup> Bernhard W. Anderson .*Understanding the old Testament* . New Jersey: Prentice Hall Upper , 1997. P97 —99

华信仰的坚守。为了体现出与异族的区别，以色列人首先便从宗教信仰上一直接对异族进行排斥。在国家陷落、被掳散居之后，坚守民族传统、净化民族血统变得更为迫不及待。这一点在《以斯拉记》与《尼希米记》中尤为突出，以斯拉与尼希米分别是当时以色列人的祭司与行政长官，他们为了净化以色列民族的血统，进行了一系列改革，甚至禁止与异族通婚：

属以拦的子孙，耶歇的儿子示迦尼，对以斯拉说：“我们在此地娶了外邦女子为妻，干犯了我们的上帝，然而以色列人还有指望。现在当与我们的上帝立约，休这一切的妻，离绝她们所生的，照着我主和那因上帝命令战兢之人所议定的，按律法而行。”……以斯拉说：“你们有罪了，因为你们娶了外邦女子为妻，增添以色列人的罪恶。现在当向耶和華你们先祖的上帝认罪，遵行他的旨意，离绝这些国的民和外邦的女子。”

——《以斯拉记》10：2

-10

那些日子，我也见犹太人娶了亚实突、亚们、摩押的女子为妻。他们的儿女说话，一半是亚实突话，不会说犹太的话，所说的是照着各族的方言。我就斥责他们，咒诅他们，打了他们几个人，拔下他们的头发，叫他们指着神起誓，必不将自己的女儿嫁给外邦人的儿子，也不为自己和儿子娶他们的女儿。我又说：“以色列王所罗门不是在这样的事上犯罪吗？在多国中并没有一王象他，且蒙他神所爱，神立他作以色列全国的王。然而连他也被外邦女子引诱犯罪。如此，我岂听你们行这大恶，娶外邦女子干犯我们的神呢？”

——《尼希米记》13：23

-27

从上面两段经文可见以斯拉与尼希米当时净化民族血统的决心，不但要以色列人发誓此后“必不将自己的女儿嫁给外邦人的儿子，也不为自己和儿子娶他们的女儿”，甚至要让已经与异族通婚的以色列人“休这一切的妻，离绝她们所生的”。以斯拉与尼希米将与异族通婚看成是对神的大不敬，认为这种行为严重违反了耶和華信仰，因此接着信仰的名义来实现对民族的净化。然而，此次对民族血统的净化运动虽然是借着耶和華信仰来进行的，但实际上通过这次对民族的净化，在另一方面更加纯洁了耶和華信仰，增强了信仰的排他性。以色列人越是要将自己与异族划清界限，他们的信仰无疑也要跟着划清界限，排他性就越是强烈。

### 三、统一信仰以实现 对异教的排斥：申命改革

申命律法的改革即约西亚改革是南国国王约西亚对摩西传统的回归与耶和 华信仰统一的一次宗教改革。这次改革通过将耶和 华崇拜统一于耶路撒冷摆脱 了异教的影响，最终实现了对异教的排斥。

在南北分裂，尤其是北国陷落之后，以色列人的耶和 华信仰面临着巨大的挑 战。此刻，极需要一个事件来巩固以色列人的信仰，约西亚改革应运而生。约 西亚统治时期，似乎出现了一个犹太国家主义的复兴。约西亚试图摆脱亚述帝 国的控制，并重新建立一个 大卫时期的联合王国。约西亚复兴国家的步骤伴随 着宗教改革，人们对约西亚充满希望，支持他的改革，但促成此次改革的还有 另外一个原因，即摩西律法（Torah）的发现。在圣殿里发现的 Torah 促进了宗 教改革并给其提供一个方向。

在纯洁并统一耶和 华崇拜方面，约西亚实施了三个步骤：“1、将异族人的宗 教影响从圣殿之中清理干净（23:4-7）。例如：迦南人的巴力神和亚舍拉女神、亚 述人的星宿崇拜，以及其他的一些异教操作，都从圣殿中清洗出去；2、将耶路 撒冷城和南国犹太的邱坛都拆除废去（23:8-12，24）。3、将北国遗留下来的圣所 （Sanctuary）和邱坛也都除去，并废除与之相应的祭司制度（23:13-20）。这样造 成的结果是：以色列宗教完全从西亚文化背景中独立出来，而且全国只有耶路撒 冷圣殿是人们可以祭祀耶和 华的地方，实现耶和 华崇拜的特殊化 （Specialization）和集中化（Centralization），即纯洁（purity）和统一 （unity）。”<sup>1</sup>可以说此次改革不仅是对以色列宗教的净化，更重要的是对耶和 华 信仰的统一。在这次改革之中，约西亚在宣读摩西律法时与以色列人重新立约。 这个约的更新仪式将人神之约当代化，是对以色列人的又一次统一与整和。

约西亚改革时应该是打算借着宗教改革摆脱异族的影响，从而实现政治上 的抱负，最终统一联合王国。但改革的结果却并不如他所愿，联合王国复国无 望。改革只在宗教信仰上的影响较为长久，可以说它主要解决的是一个信仰的 问题。它使以色列人能在失去家园之时仍保持着对信仰的希望与热情。约的更 新使人们又一次意识到自己是耶和 华的子民，不管现实中国家是否存在，他们

---

<sup>1</sup> 游斌，《希伯来圣经的文本、历史及思想世界》，北京：宗教文化出版社，2007。第14章（未刊）

仍然处在耶和华神圣的国度。申命改革是对摩西律法的回归，更是对一神信仰的一个统一。对圣约的强调将以色列人又一次紧密的统一在一神信仰的体系之下。此外，约西亚取消了高地祭司的职权，将宗教崇拜的场所固定于耶路撒冷圣殿，对宗教崇拜的祭司与仪式也是一个统一。约西亚改革通过将耶和华信仰统一于耶路撒冷来最终实现对异教的排斥。

## 第二节 选民的观念

纵观以色列历史，选民观念由来已久，自亚伯拉罕时代就已经开始。选民观念是以色列民族性在信仰层面体现的最为突出的观念，也是民族因素对耶和华信仰影响最为深刻所在。选民观念是希伯来文化中极其重要和极具代表性的一种思想学说，同时也是以色列人的一种非同寻常的思想方式。以色列人认为自己有一种与生俱来的优越感，他们与众不同，上帝在芸芸众生中专门拣选了他们作为“上帝的子民”。在《创世记》12章中，耶和华第一次呼召以色列人的先祖亚伯兰（即亚伯拉罕）时，就对他说：“你要离开本地、本族、父家，往我所要指示你的地去。我必叫你的名为大，你也要别人得福。为你祝福的，我必赐福于他；那咒诅你的，我必咒诅他，地上的万族都要因你得福。”（《创世记》12：1-3），就是说耶和华在第一次呼召以色列人时便已是作过了拣选的，耶和华拣选了以色列人的祖先，并且呼召他，赐他及其后裔应许之地。以色列人得到耶和华特殊的眷顾，成为万国中的大国，并且万国都要因以色列人而得福。随着以色列人思想的发展，选民观念也在发生着变化。随着出埃及与西奈立约的经验在以色列历史中越来越重要的地位，选民观念也与这个经验发生了密切关系：

因为你归耶和华你神为圣洁的民，耶和华你神从地上的万民中拣选你，特作自己的子民。耶和华专爱你们，拣选你们，并非因你们的人数多于别民，原来你们的人数在万民中是最少的。只因耶和华爱你们，又要守他向你们列祖所起的誓，就用大能的手领你们出来，从为奴之家救赎你们脱离埃及王法老的手。

——《申命记》7：6-8

此后的选民观念都是基于出埃及这个本根经验而来，以色列人在埃及受奴

役，后来民族英雄摩西将他的族人奇迹般的带出了埃及。而在他们看来，这种奇迹般的从奴役走向解放是因为有了上帝的帮顾。是耶和华在万民中拣选了以色列人，将他们带出了埃及，并为他们实现了应许之地。这种特殊选民的身份在以色列人中间迅速传播并得到认同，“也极其迅速和深刻地镶嵌在全族人的心中，使得整个民族获得了一次集体性的以‘上帝的选民’为名分和内涵的心理命名（naming）。”<sup>1</sup>这种心理命名给了以色列人以优势的心理特质，实际上为他们在现实世界中的种种磨难起了一个平衡的作用。选民观念使以色列人在遭受不幸时依然能保持着一份美好的希望与心理安慰，但也使他们与异族中的隔阂越来越大。

由于选民观念有一种强烈的民族主义的倾向，特选子民的优越感使以色列人在与异族相处中很难融洽。此外，以色列宗教中特选子民的观念使得耶和华信仰与外族之间也有了鸿沟。在以色列信仰中，耶和华虽然是普世的神，但在芸芸众生中却拣选了以色列民族作自己的子民，这无疑阻碍了非犹太人对耶和华信仰的皈依。不可否认，这个观念是制约以色列宗教走向世界性宗教的一大障碍。因此，后来的基督教与伊斯兰教都摒弃了这一观念，认为世人在上帝面前都是平等的，才将一神信仰推向了世界。

---

<sup>1</sup> 刘洪一.《犹太教文化要义》北京：商务印书馆,2004. 151 页

## 第五章 信仰超越民族：耶和華信仰與以色列民族

### 一、獨一神論

以色列宗教是非常嚴格的一神信仰。在以色列人信仰里，耶和華是整个宇宙的主宰，它是創世、普世的神。而且這個神是“自有永有”（《出埃及記》3：14）、無形無像、沒有性別、超越時空限制的獨一真神。耶和華信仰最大的特點便是“獨一神論”，十誡中的第一誡即是“除了我以外，你不可有別的神”（《出埃及記》20：4）。此時，耶和華的信仰者只能崇奉耶和華，但并不否認有其他神靈的存在。到後來的先知傳統里，宇宙中除了耶和華根本沒有別的神存在。<sup>1</sup>此後，這種獨一神論的傳統便一直貫穿於以色列宗教的始末。而且在許多先知那里，已經將這獨一的神從他們民族保護神發展為列國的神：

耶和華說：“以色列人哪，我豈不看你們如古實人嗎？我豈不是領以色列人出埃及地，領非利士人出迦斐托，領亞蘭人出吉珥嗎？……”  
——《阿摩司書》9：7

這裡，阿摩司先知將耶和華理解為列國的神。他對列國都施行拯救，曾將非利士人領出迦斐托，亞蘭人領出吉珥。所以說，對以色列出埃及的拯救只是耶和華在世間拯救計劃的一部分。這裡將耶和華看成是列國的神，普世思想展現無餘。

阿摩司的儿子以賽亞得默示，論到猶大和耶路撒冷。末後的日子，耶和華殿的山必豎立，超乎諸山，高舉過于萬嶺，萬民都要流歸這山。必有許多國的民前往，說：“來吧！我們登耶和華的山，奔雅各神的殿；主必將他的道教訓我們，我們也要行他的路。因為訓誨必出于錫安；耶和華的言語必出于耶路撒冷。”他必再列國中施行審判，為許多國民斷定是非。他們要將刀打成犁頭，把槍打成鐮刀；這國不舉刀攻擊那國，他們也不再學習戰事。  
——《以賽亞書》2：1-4

耶和華普世思想在以賽亞那里體現的更為明顯。他不僅指出耶和華是列國

<sup>1</sup> 當然這個一神論信仰在經歷了一個漫長的过程之後含義有所改變，以色列宗教剛開始只是本主一神論（相信眾神中的一個而已），并不否定其他神靈的存在，但後來逐漸發展為現在意義上的一神論（認為世間只有一個真神）。

共同的神，而且更为重要的是指出耶和华将在列国“实行审判，断定是非”。以耶和华的公义在列国断定是非，说明不仅耶和华是普世的神，而且他的“道”即耶和华信仰所包含的种种内含也将具有普世的意义。而且，以赛亚先知对耶和华信仰的又一发展是，它不再成为以色列人与列国征战的理由，而是使以色列人与列国和平共处的一个契机。因为列国都将统一在耶和华信仰的体系之下，成为一个整体，无需再起冲突。《弥迦书》第四章中也有类似于《四赛亚书》2：1—4节的话，可能是受了以赛亚先知的影晌。不论如何，独一神论的普世思想在先知传统里屡见不鲜：

末后的日子，耶和华殿的山必竖立，超乎诸山，高举过于万岭，万民都要流归这山。必有许多国的民前往，说：“来吧，我们登耶和华的山，奔雅各神的殿。主必将他的道教训我们，我们也要行他的路；因为训诲必出于锡安，耶和华的言语必出于耶路撒冷。”他必在多国的民中施行审判，为远方强盛的国断定是非。他们要将刀打成犁头，把枪打成镰刀。这国不举刀攻击那国，他们也不再学习战事。人人都要坐在自己葡萄树下合无果树下，无人惊吓。这是万军之耶和华亲口说的。

——《弥迦书》4：1-4

这种一神论宗教的思想对后世影响很大，直接促成了现在世界三大普世宗教中基督教与伊斯兰教的产生。虽然以色列人的宗教，即后来的犹太教最终没有成为世界性宗教，但其普世的种子却早已深埋，在基督教与伊斯兰教那里得到了发扬光大。

## 二、普遍的人类史叙事

希伯来圣经中普遍的人类史叙事确实具有普世的意义。按《创世记》中记载，上帝在六天之内创造天地万物，而第六天创造的就是人类的祖先亚当。以色列人带着普遍的人类史视野看待历史，他们将人类历史归结于同一祖先亚当与夏娃。在《创世记》与《历代志》中都有关于普遍人类史的叙事，都是将不同民族追述到一个共同的祖先——亚当，而这个祖先却又是上帝创造的。这样，就将“上帝开启了整个人类历史”的神学发展出来。这一点无疑具有了普世宗教的特性，在人类宗教史上具有重要的开创精神与意义，是以色列宗教带给后世普世性宗教最大的启发。

当然，由于圣经编纂过程的长期性与复杂性，在《创世记》中有关上帝造人的记载有两种不同的传统，一个传统认为上帝按照自己的形象造男造女，即“神说：‘我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地，并地上所爬的一切昆虫。’神就照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女”（《创世记》1：26—27）。第二个传统认为，“耶和华神用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人，名叫亚当。……耶和华神说：‘那人独居不好，我要为他造一个配偶帮助他。’……耶和华神使他沉睡，他就睡了；于是取下他的一条肋骨，又把肉合起来。耶和华神就用那人身上所取的肋骨造成一个女人，领她到那人跟前。”（《创世记》2：7、18、21—22）这是以色列宗教中最为主流的一种人类史叙事，贯穿于希伯来圣经的始末。这两种不同的说法体现了圣经编纂过程中不同传统的碰撞与融合。不管圣经中人类史叙事的版本如何，而普遍的人类史视野确实体现了以色列宗教普世性。

### 三、伦理的普世性

以色列宗教的另一个普世的因素便是其伦理的普世性。以色列宗教作为一种伦理宗教，体现了很强的道德伦理观念。在五经律法中最多的便是对道德律令的规定，以色列人给世俗的道德伦理冠以耶和华诫命之名，将它们纳入信仰的体系。而这种具有神圣性的道德伦理却是放之四海而皆准，具有很强的普世性。例如最基本的摩西十诫中所规定的伦理戒律（当孝敬父母，使你的日子在耶和华你神所赐你的地上得以长久。不可杀人。不可奸淫。不可偷盗。不可作假见证陷害人。）与佛教的五戒（不杀生，不偷盗，不邪淫，不妄语，不饮酒）说有异曲同工之效，共同造就了全球伦理的最低准线。所以说，普世的伦理道德观念无疑也是耶和华信仰中超越民族性的主要突破点。

诚然，以色列宗教中普世的因素虽然很多，但却因为种种原因，最终并未能成为一个世界性宗教。正如前文所分析的，以色列信仰里有太多民族性的东西，他们的信仰里排除不了一些狭隘的民族主义，如选民观等。以色列宗教的民族性与普世性之间的张力一直贯穿于整部圣经始终，普世的上帝与特殊选民之间的矛盾也一直存在于以色列人的信仰之中。以色列宗教不能冲破这种张力，

最终也就只能成为一个有着普世意义的民族宗教。而更广阔的普世关怀只能留给它的后继宗教基督教与伊斯兰教来完成了。

## 结语 内化与超越：耶和華信仰與以色列民族的关系

本文以希伯來聖經為文本，以對“以色列人”這一概念的探討為切入點，通過對這一概念的考察與分析來討論耶和華信仰與以色列民族的关系。以色列人這一概念兼具宗教性與民族性的雙重意義，它不僅是一個宗教群體，同時也是一個血緣民族。就希伯來聖經而言，我們可以说它是一部以色列人的民族史，但在这个所謂的以色列民族历史上，却又被敘述為耶和華神的行動之历史。因此，它又可以说是一部信仰史。在希伯來聖經里，雖然我們似乎也能找到以色列人作為一個民族所應具備的一些特征，如共同的祖先、共同的生活場景、共同的民族記憶與共同的生活方式等，但在這些民族特征里却處處體現了宗教因素的影響。古代以色列人從耶和華信仰出發，用這種特殊的思維方式來構建他们的历史。耶和華信仰已經深深融入到這個民族的血液之中，內化於以色列民族的載體。

然而，由於以色列人的民族性，耶和華信仰不可避免的也要受一些民族因素的影響。耶和華信仰具有強烈的排他性，對其他民族充滿了排斥，尤其是選民觀念將民族主義色彩體現無餘。以色列人的民族性在某種程度上制約了耶和華信仰的進一步發展與開放。儘管如此，耶和華信仰在很大程度上還是超越了民族的界限，具有很多普世的色彩。無論是獨一神論，還是普遍的人類史敘事，抑或普世的倫理規範，這些都體現了耶和華信仰對狹隘的民族界限的超越。誠然，耶和華信仰由於民族因素等的限制，最終沒有走上世界性宗教的道路，但這些普世的種子却被其後繼宗教基督教與伊斯蘭教繼承并发揚光大之。綜上所述，在希伯來聖經中，耶和華信仰與以色列民族在历史上長期互動，耶和華信仰一方面內化於以色列民族這個載體之中，但又在很大程度上超越了單一民族的界線，放射着普世的光芒。

## 参考文献：

### 中文参考书目：

- [1]. 马戎. 《民族社会学导论》. 北京：北京大学出版社，2005.
- [2]. 马戎. 《民族社会学——社会学的族群关系研究》. 北京：北京大学出版社，2004.
- [3]. 埃米尔·迪尔凯姆. 《社会学方法的规则》（胡伟，译者）. 北京：华夏出版社，1999.
- [4]. 刘洪一. 《犹太文化要义》，北京：商务印书馆 2004 年.
- [5]. 李炽昌，游斌. 《生命言说与社会认同》. 北京：中国社会科学出版社，2003.
- [6]. 游斌. 《希伯来圣经的文本、历史及思想世界》. 北京：宗教文化出版社，2007.
- [7]. G. W. Anderson. 《以色列的历史和宗教》（宋阑友，译者）. 香港：香港公教真理学会出版，1999.
- [8]. 约翰·布赖特（John. Bright）. 《以色列史》（萧维元，译者）. 香港：基督教文艺出版社出版，2004.
- [9]. John Drane. 《旧约概论》（许一新，译者）. 北京：北京大学出版社出版，2004.
- [10]. 拱玉书. 《西亚考古史》（1842-1939），北京：文物出版社，2002.
- [11]. 王立新. 《古代以色列历史文献、历史框架、历史观念研究》. 北京：北大出版社出版，2004.
- [12]. 梁工等. 《律法书：叙事著作解读》，北京：宗教文化出版社，2003.
- [13]. 罗秉祥、万俊人. 《宗教与道德之关系》. 北京：清华大学出版社，2003.
- [14]. 张岱年. 《中国伦理思想研究》. 南京：江苏教育出版社，2005.
- [15]. 陈建明. 《基督教与中国伦理道德》. 成都：四川大学出版社，2002.
- [16]. 摩迪凯·开普兰. 《犹太教：一种文明》. 济南：山东大学出版社，2002.
- [17]. 郑杭生. 《民族社会学概论》. 北京：中国人民大学出版社，2005.

- [18]. 彭树智主编, 张倩红著. 《犹太人》. 西安 : 三秦出版社, 2003.
- [19]. 刘意青. 《圣经的文学阐释 : 理论与实践》. 北京 : 北京大学出版社, 2004.
- [20]. 牟钟鉴. 《宗教在民族问题中的地位和作用》. 中央民族大学学报(社会科学版). 1998 年第三期.

英文参考书目:

- [1]. Bernhard W. Anderson. *Understanding the old Testament*. New Jersey: Prentice Hall Upper, 1997.
- [2]. Thomas L. Thompson. *The Origin Tradition of Ancient Israel* . Sheffield : Sheffield Academic Press,1987.
- [3]. Horst Dietrich. *Old Testament Theology*. Louisville: Westminster John Knox,1995.
- [4]. Rolf Rendtorff. *Cannon and Theology: Overtures to an Old Testament Theology. Overtures to Biblical Theology*. Minneapolis: Fortress,1993.
- [5]. Walter C. Kaiser, Jr. *Toward . Old Testament Ethics*. Grand Rapids: Zondervan, 1983.
- [6]. Yael Zerubavel *Recovered roots: collective memory and the making of Israelinational tradition* . Chicago: the University of Chicago,1995.
- [7]. Martin North .*Exodus*. Philadelphia: Westminster Press, 1959.
- [8]. John Van Seters. *In Search of History : Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*. New Haven: Yael University Press,1984.
- [9]. Mullen E.Theodore. *Narritive history and ethnic boundaries: the Deuteronomistic historian and the creation of Israelite national identity* , Atlanta: Scholars Press,1993.
- [10]. Steven Grosby. *Biblical Ideas of Nationality : Ancient and Modern*. New Haven: Yale University Press,1993.
- [11]. Julius Wellhausen. *Prolegomena to the History of Ancient Israel*. New York: The World Publishing Company, 1965.

- [12]. Max Weber, *Ancient Judaism*, New York: The Free Press, 1952.
- [13]. Emile Durkheim. *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: Macmillan Publishers, 1957.
- [14]. Charles H. Scobie. *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.
- [15]. Nicholson E.W. *Preaching to the Exiles: A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah*. New York: Schocken Books, 1971.
- [16]. Julius Wellhausen , *Prolegomena to the History of Israel* . Atlanta: Scholars Press, 1957.
- [17]. Thomas W. Overholt. *Cultural Anthropology and the Old Testament*. Minneapolis: fortress, 1996.
- [18]. Robert R.Wilson. *Sociological Approaches to the Old Testament*. Philadelphia: Fortress, 1984.
- [19]. James L. Crenshaw. *Old Testament Story and Faith: A Literary and Theological Introduction*. Mass.: Hendrickson, 1992.
- [20]. Rolf Rendtorff. *The Old Testament: An Introduction*. Philadelphia:Fortress,1985.
- [21]. John Bright. *The Authrity of the Old Testament*. Nashville: Abingdon, 1967.
- [22]. Gerhard von Rad. *Old Testament Theology*. New York: Harper Row, 1962.
- [23]. Rendtorff,Rolf. *Cannon and Theology: Overtures to an Old Testament Theology. Overtures to Biblical Theology*. Minneapolis: Fortress,1993.
- [24]. Walter C Kaiser,Jr. *Toward. Old Testament Ethics*. Grand Rapids: Zondervan, 1983.
- [25]. Joseph Blenkinsopp. *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible*. New York: Doubleday, 1992.
- [26]. Martin Buber. *Moses: The Revelation and the Covenant*. New York: Harper,1958.
- [27]. Patrjick D. Miller, Jr. *Deuteronomy. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Louisville: Westminster John Knox, 1990.
- [28]. Richard D. Nelson. *The Historical Books*. Nashville: Abingdon,1998.

- [29]. Jacques Ellul. *The Politics of God and the Politics of Man*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- [30]. Sara Japhet. *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought*. Frankfurt: Peter Lang, 1997.
- [31]. Joseph Blenkinsopp. *Wisdom and Law in the Old Testament: The Ordering of Life in Israel and Early Judaism*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- [32]. Leo G Perdue. *Wisdom and Creation: The Theology of the Wisdom Literature*. Nashville: Abingdon, 1994.

## 攻读学位期间发表的学术论文

1. 郭亚娟：〈基督教对云南少数民族社会文化的影响〉，《云梦学刊》（增刊），2006年第27卷，53—54页。

## 中央民族大学研究生学位论文作者声明

本人声明：本人呈交的学位论文是本人在导师指导下取得的研究成果。对前人及其他人员对本文的启发和贡献已在论文中作出了明确的声明，并表示了谢意。论文中除了特别加以标注和致谢的地方外，不包含其他人和其它机构已经发表或者撰写过的研究成果。

本人同意学校根据《中华人民共和国学位条例暂行实施办法》等有关规定保留本人学位论文并向国家有关部门或资料库送交论文或者电子版，允许论文被查阅和借阅；本人授权中央民族大学可以将本人学位论文的全部或者部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或者其它复制手段和汇编学位论文（保密论文在解密后应遵守此规定）。

作者签名：郭亚娟 日期：2007年4月20日

## 后记

三年的时间转瞬即逝,随着毕业论文的定稿,我的硕士生涯也已接近尾声。回首这三年的时光,虽然也有因论文苦闷、工作发愁、未来迷茫的时候,但它给我人生中带来最多的却是生命的充实与精彩!能度过如此美好的硕士生涯,我要对许多关心和爱护过我的人们致以谢意。

首先,我要对我的导师游斌副教授表示由衷的感谢!我论文的定稿离不开游斌老师的悉心指导,可以说我的整篇论文都灌注了游老师的心血。在这三年里,游老师给了我很多的帮助,他不但在学习上经常鞭策我,激励我进步;而且在生活上也一直鼓励我,增强我的自信。对老师要感谢的实在太多,铭记于心。感谢我的师母焦玉琴老师,为了与导师讨论论文经常去家里打扰,给师母添了很多麻烦,衷心感谢!

我要感谢我的导师组:何其敏老师、班班多杰老师、刘成有老师、杨桂萍老师和张践老师,他们一次次对我论文提出了宝贵的意见,这些都对我论文的完成受益匪浅。感谢田世珠老师对我们思想和生活上的帮助;感谢萨敏娜老师为我们顺利毕业所做的工作;感谢所有帮助过我的老师们!

感谢香港汉语基督教研究所邀请我过去访问学习,那四个月所收集的资料正是本文成稿的基础。感谢信义宗神学院的 James Rimbach 教授、罗庆才教授与戴浩辉教授对我的启发与指导,他们给我的论文也提供了很多宝贵的意见。感谢神学院的谢任勇师兄,他虽然功课繁忙,但仍坚持每周教我两次希伯来语,很是感激!感谢我在神学院的室友陈佩琦及其家人对我的关心与照顾,让我在远离家乡的地方仍然感受到家的温暖。

感谢我的家人和男友一直以来对我的关心与爱护,他们的爱是我生命中最为强大的动力与源泉。特别要感谢我的嫂子,一直如亲姐姐般待我,而且还启蒙了我的基督教知识,使我与基督教研究结下了不解之缘。

感谢我可亲可爱的同学带给我的欢声笑语;感谢我的室友们对我在生活与学习上的照顾。最后,对所有曾经帮助过我、关心过我、爱护过我的人们献上我最诚挚的感谢!

郭亚娟