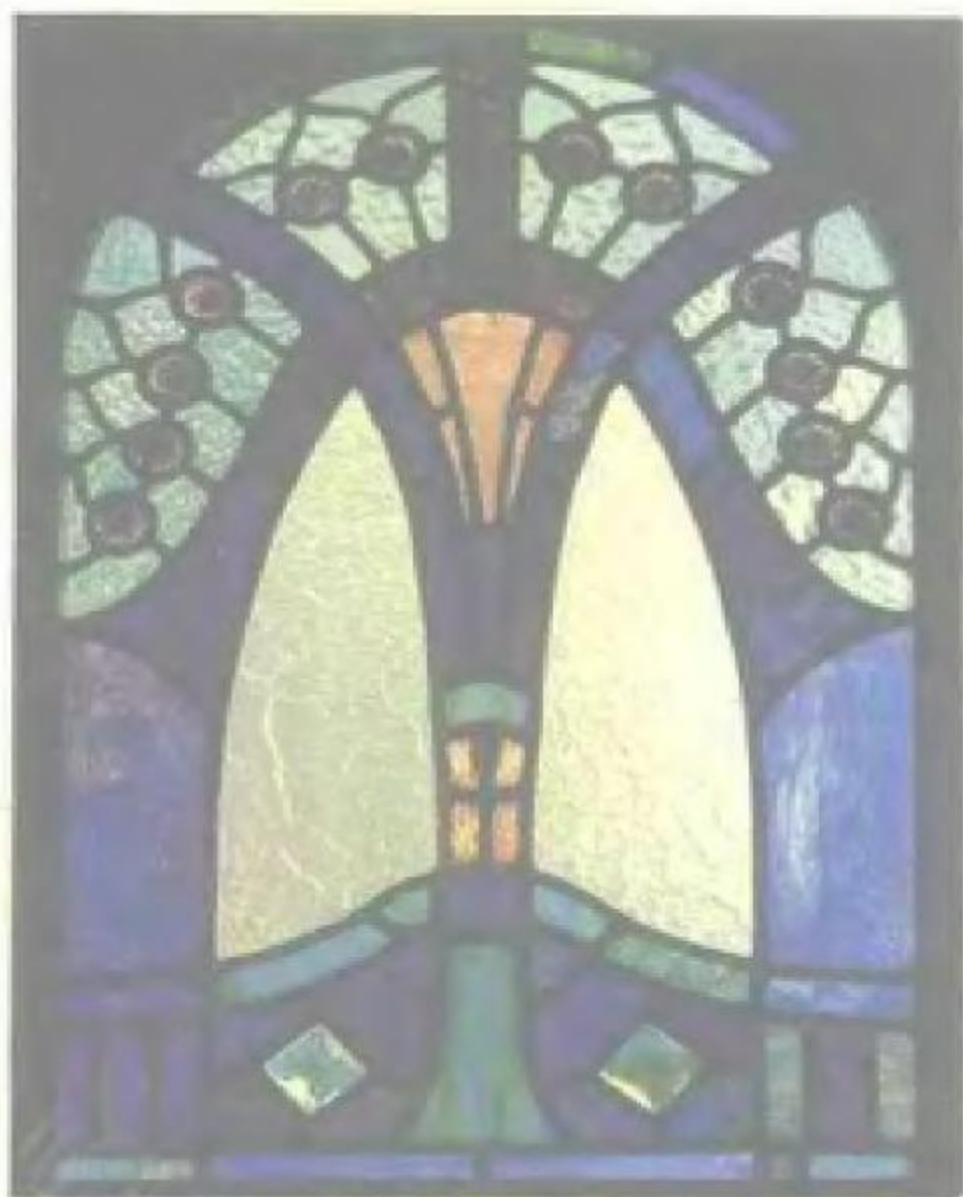


# 圣经常识

〔日〕 山本七平



SHENG JING CHANG SHI

東方出版社

B971

10

0001



\*200131650\*

# 圣经常识

---



日本平本

天津编译中心译

东方出版社

聖書の常識

根据日本讲谈社1980年版译出

## 圣经常识

SHENGJING CHANGSHI

著者/〔日〕山本七平

译者/天津编译中心

责任编辑/杨慧玫

封面设计/金朔

经销/新华书店

印刷/文字六〇三厂

开本/787×960毫米1/32 印张/8.75 字数/142,000

版次/1992年9月第1版 1992年9月北京第1次印刷

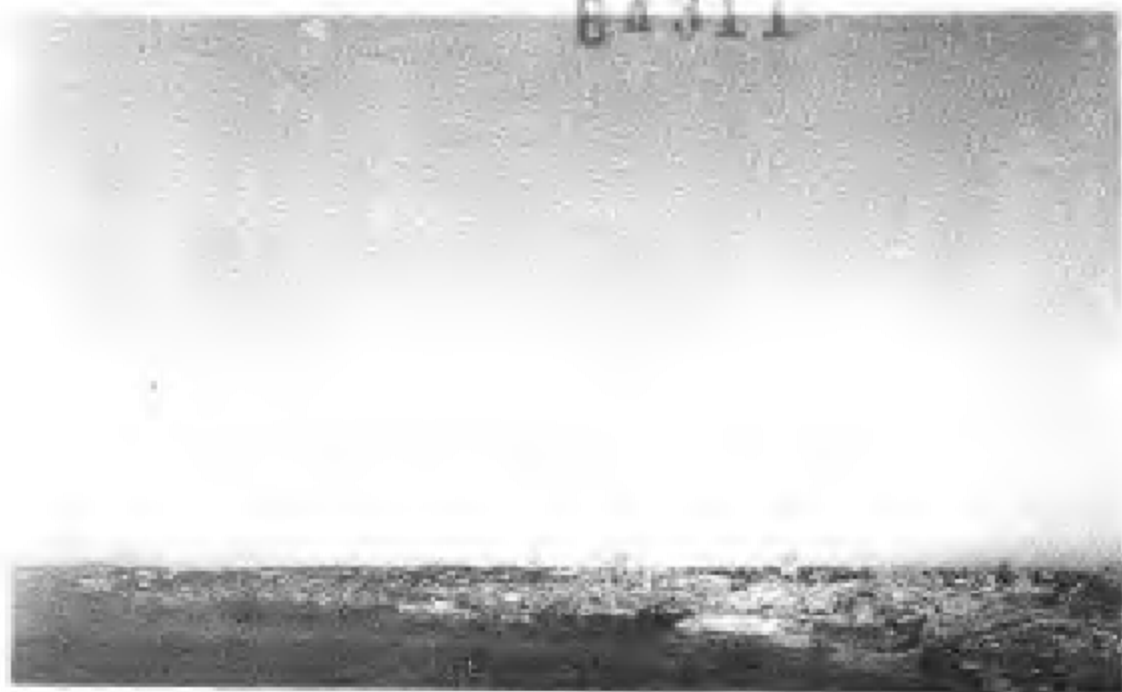
印数/0,001—8,000

---

东方出版社出版发行 (北京朝阳门内大街166号)

ISBN 7-5060-0249-3/B·36 定价 4.00 元

64311

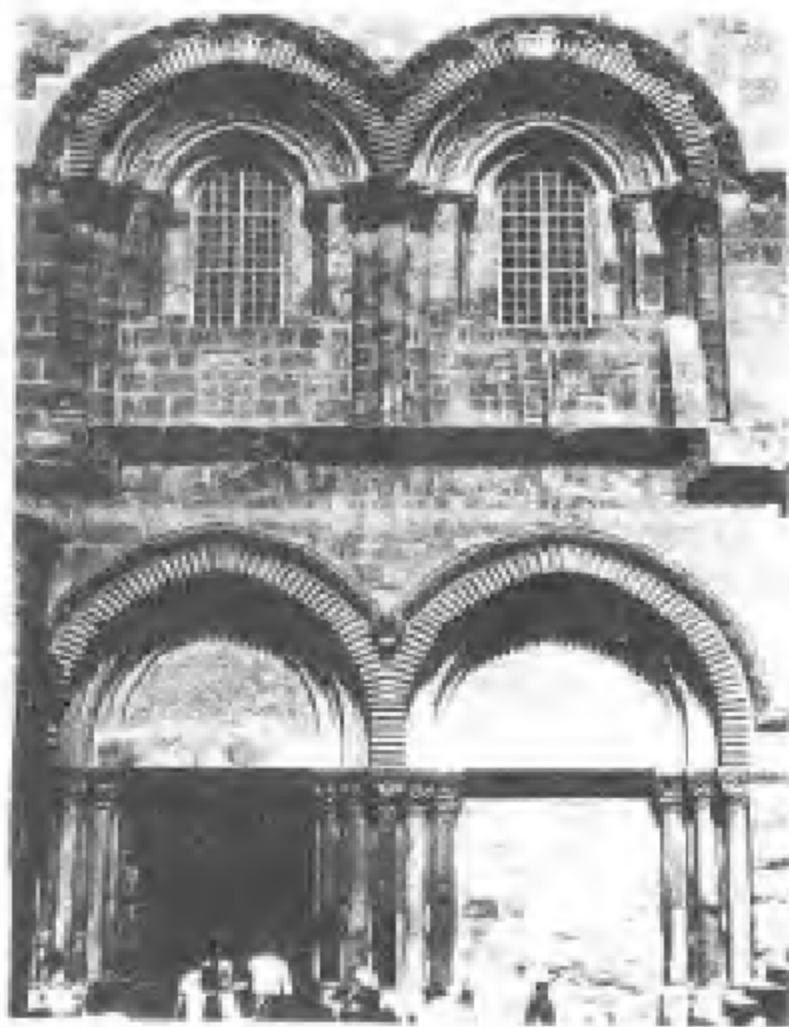


建在丘陵上的耶路撒冷



哭  
牆

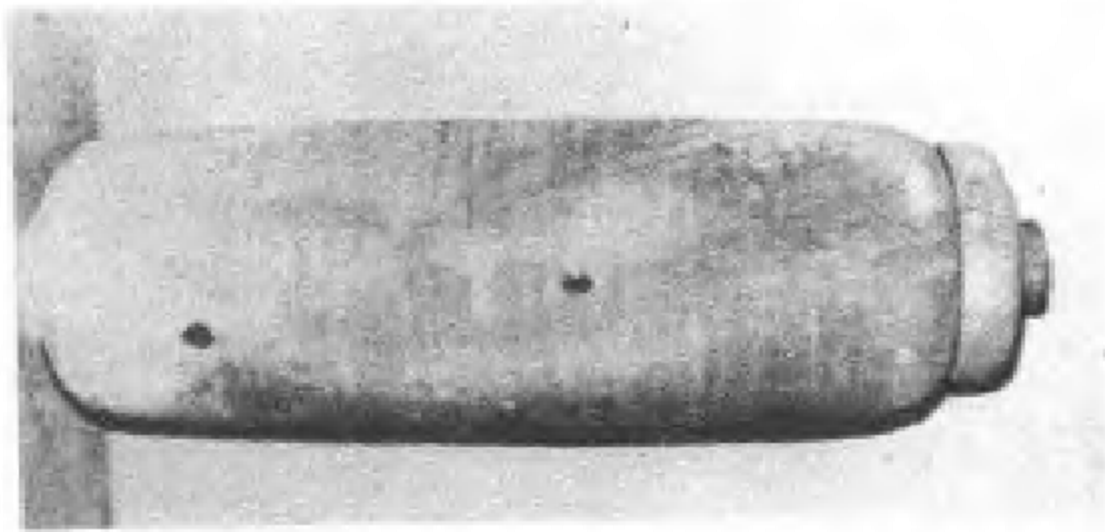




建在查普他山丘上的圣维塔教堂



四大使徒马太、马可、路加、约翰的化身



死海古卷及陶罐

DH91/32

## 译者前言

《圣经》是一部古老的经籍，是希伯来民族文化的宝贵遗产。该书生动、详细地记载了古代中东乃至南欧的风土人情和各国政治、经济、文化等多方面的情况与变迁，为后世留下了珍贵的史料。书中的哲学思想和神学观念孕育、产生了犹太教和基督教，并随着基督教的广泛传播，为世界尤其是西方社会的发展、意识形态、文化习俗等带来不可估量的影响。《圣经》又是一部重要的文学著作，欧美各国一些伟大的文学艺术家取材于圣经故事和传说，创造了许多不朽名作。因而《圣经》被视为人类历史上最有影响的一部文集。

随着中西文化交流日趋扩大，人们希望对《圣经》能有较深层次的了解。为满足广大读者这一需求，我们组织翻译了这本《圣经常识》，期望有助于读者对《圣经》的全面了解。

由于历史的原因，日本人民几乎未曾受到希伯来文化的影响，因此对《圣经》知之甚少，以致存在不少误解。本书作者就是针对日本的这一现状，编写

了这部“常识书”。作者博采两千年来各国历史学家的论述考证，圣经学者的各派学说，并结合近代考古学的发掘成果，阐述了《圣经》的成书年代、历史背景、思想观念以及基督教的起源等。作者还以通俗的文字，深入浅出地逐一介绍了《圣经》中的主要卷册，内容广泛，可使读者较为客观、公正、科学地了解《圣经》的全貌和内涵。

在翻译过程中，译者只对原著离开《圣经》进行发挥的赘述部分稍做删节，书中介绍、阐释《圣经》的全部内容，包括作者的各种观点，均按原文译出。对于原著引自《圣经》的经文，采用了基督教中译本《新旧约全书》的译法，以求保留圣经文体和语言风格；但对个别出入较大的经句，则参照原文略加更动或增删。至于出自《圣经》的人名、地名等，译者也基本采用了中文圣经的译法，以免给读者造成混乱。例如：原著中的神名“雅赫维”均作“耶和华”，“大马士革”均作“大马色”等。本书所述年代跨度较大，涉及众多历史人物、事件及神学用语等，为便于读者理解，译者对原著提及而又未予详述的部分，尽力做了注解。本书地图均按原书地图译制。而原书插图已无法复制，我们依据书中内容选制了部分插图。

本书由天津编译中心组织翻译，参加翻译者均为本中心成员：高学洲、王原、常旭阳；校审者：高学洲。由于知识水平所限，难免存在错译之处，敬希读

者批评指正。

**天津编译中心**

1991年3月

# 前 言

以前，曾有多家出版社托我撰写圣经常识这种书。不过，若借圣经讲述自己的信仰另当别论，而浅显易懂地简要解说新旧约圣经的实质，则是近乎不可能的极难之事。因此对这种委托，我一直予以谢绝。

为什么会是“极难之事”呢？道理很简单，因为日本过去是个从未接触圣经或圣经思想观念的特殊民族。不必说基督教领域、犹太教领域、伊斯兰教领域，就是共产主义领域也存在着希伯来文化的影响。甚至连看来似乎与圣经毫不相干的中国，其状况亦如太宰春台所指出：“在明万历年间，有位叫利玛窦(Matteo Ricci)者由欧洲来中国传播天主教，因其主张近似程朱理学，而其精微内涵超越理学，故有众多理学者舍弃己道，接受天主教。”

另一方面，日本采取闭关自守，排除异说，即使明治开放以后，在有关圣经或圣经思想观念方面，可以说仍在继续闭关锁国。这就是不免成为特殊的原因。

说到“极难”，一般都理解，即日本“极难”与以圣经思想为基础的文化圈和睦相处。而且这个问题随着日本国际地位的提高而愈发趋向表面化，并将形成下一代不可避免的问题。正是基于这种考虑，才成为我不顾“极难”、试图执笔的一个动机。

本书力求公正地介绍圣经的实质核心和整体外貌。书中引用的圣经经文，大多依据“日本圣经协会”的日语译本，部分为本人所译。

最后，谨向给予诸多帮助的编辑部各位表示谢意，若无他们的热情支持，本书恐难问世。

山本七平

# 目 录

前 言 .....	1
第一章 被人误解的《圣经》.....	1
1. 《圣经》不是一本书 .....	1
2. 《圣经》不是按历史顺序撰写的 .....	5
3. 《圣经》不曾有书名 .....	10
4. 《圣经》不只是传说 .....	12
第二章 《圣经》诞生的秘密 .....	16
1. 摩西五经是根本 .....	16
2. 先知不占卜未来 .....	21
3. 迈向正典的复杂进程 .....	23
4. 唯一的上帝为什么是复数形式 .....	25
5. 通往“现代圣经”的路 .....	28
6. 基督教徒与希腊文译本 .....	31
7. 路得减少了圣经卷数 .....	33
第三章 作为历史书的《圣经》 .....	34
1. 20世纪最获进展的学科——圣经学 .....	34
2. 考古学证实的《圣经》记述 .....	35
3. 天文学与《圣经》记载的关系 .....	39
4. 旧约没有来世思想 .....	40



5. 《圣经》是现实主义的世界	43
6. 《旧约》对义的探求	45
7. 历史的观点出自《圣经》	47
<b>第四章 《圣经》是一部以色列史</b>	<b>50</b>
1. 《旧约圣经》是最古老的历史书	50
2. 以色列是否就是希伯来?	54
3. 犹太人、阿拉伯人、纳巴泰人、巴勒斯坦人	58
4. 以色列史从何时起始	60
5. 以色列国家的形成过程	67
6. 古代以色列历史的结束	69
7. 消失的以色列人之谜	71
8. 《旧约圣经》完成于何时?	75
<b>第五章 难于理解的约法思想</b>	<b>78</b>
1. 什么是《圣经》的约法?	78
2. 欧洲人的宣誓	83
3. 世袭观念	85
4. 王也要遵守约法	87
<b>第六章 至今仍有生命力的《圣经》律法</b>	<b>89</b>
1. 规定犹太人的生活方式	89
2. 律法至今仍在发生效力	92
3. 宗教是法律——中东的思想意识	95
<b>第七章 《圣经》预言的威力</b>	<b>98</b>
1. 先知是怎样的人	98
2. 名君在宗教上有不同评价	102
3. 繁荣与社会正义的冲撞	103

4. 旧约中独特的思想家何西阿 .....	105
5. 个性意识始于耶利米 .....	108
6. 犹太人的坚定信念 .....	111
7. 囚虏时代的先知 .....	113
<b>第八章 革命思想的起源 .....</b>	<b>118</b>
1. 发生在逃出埃及之夜的事 .....	118
2. 革命一词的含义 .....	120
3. 《申命记》的教诲依然发生效力 .....	122
4. 《旧约》、《新约》和革命 .....	124
5. 从革命的立场看历史 .....	126
6. 国王、国土皆已丧失的犹太人 .....	127
7. 以斯拉的宗教改革 .....	129
<b>第九章 犹太教的成立及其存在的问题 .....</b>	<b>131</b>
1. 犹太教始于以斯拉 .....	131
2. 为什么会在迦南受难? .....	133
3. 遵守律法的犹太人 .....	134
4. 律法体制消灭了先知 .....	136
5. 涉及报应思想的“箴言”箴言 .....	138
<b>第十章 《圣经》中的智慧、空无、爱情 .....</b>	<b>142</b>
1. 魔鬼是正义的伙伴吗? .....	142
2. 《约伯记》批判箴言思想 .....	144
3. 令人困惑的“受造之物”感觉 .....	147
4. 充满现实主义的《传道书》 .....	149
5. 空与无——佛教与《圣经》的差别 .....	151
6. 来世观念和上帝的秩序 .....	153
7. 爱情之歌——《雅歌》 .....	156

<b>第十一章 走向基督教的前兆(一)</b>	160
——犹太教的三派	
1. 希腊化与犹太人的信仰	160
2. 公元前1—2世纪犹太人的生活	162
3. 犹太教中三派的差异	165
4. 上帝就在身边	168
5. 基督教源于哪派?	170
<b>第十二章 走向基督教的前兆(二)</b>	172
——启示文学、末世论和救世主	
1. 启示文学的观点和思想	172
2. 一个末世论的提示	174
3. 《圣经》中的怪兽	175
4. 弥赛亚的出现与复活思想	177
<b>第十三章 走向基督教的前兆(三)</b>	180
——洗礼运动和加利利的风土	
1. 基督教与历法的关系	180
2. 施洗约翰在基督教中的地位	182
3. 产生过激派的温和边境区——加利利	184
<b>第十四章 《新约圣经》、耶稣及同时代的     有关资料</b>	189
1. 民族主义和普遍主义	189
2. 耶稣的履历书和死亡证明书	193
3. 耶稣的出生年月日不是公元元年的圣诞日	194
4. 《圣经》以外有关耶稣的记载	198
5. 可以由《新约圣经》写一部“耶稣传”吗?	200

6. 同时代类似耶稣人物的史料 .....	202
<b>第十五章 《新约圣经》中的耶稣 .....</b>	<b>206</b>
1. 30岁的耶稣形象 .....	206
2. 耶稣在洗礼后的活动 .....	208
3. 耶稣为什么被杀害? .....	216
4. 无视律法的审判 .....	220
<b>第十六章 什么是基督 .....</b>	<b>223</b>
——弥赛亚、人子、上帝的儿子、主	
1. 耶稣是个平凡的名字 .....	223
2. 基督有三个含义 .....	224
3. 耶稣不是基督吗? .....	228
4. 为什么耶稣被人称为基督? .....	231
5. 耶稣是“人子” .....	234
6. 什么是“上帝的儿子”? .....	237
7. 什么是“主耶稣”? .....	240
<b>第十七章 使徒的世界 .....</b>	<b>244</b>
——保罗和约翰	
1. 保罗的历史背景 .....	244
2. 保罗的特点 .....	249
3. 保罗和《旧约圣经》 .....	252
4. 《约翰福音》及《约翰书信》中的二元论 .....	256
5. 《启示录》的影响 .....	260
<b>后 记 .....</b>	<b>263</b>

# 第一章

## 被人误解的《圣经》

---

### 1. 《圣经》不是一本书

提到《圣经》，大概无人不知。不过能正确了解圣经知识的日本人，可谓凤毛麟角。

我想，圣经被人误解了——特别是在日本。其中第一个误解，就是认为圣经“是一本书”。

的确，现在可以得到一部《新旧约全书》。不过任何部门都可有“两卷合订本”，不能因为是一部就称其为一本，同样《圣经》也并非一本书。

翻阅目前发行的《新旧约全书》目录，即可知道旧约是由《创世记》为首的 39 卷书组成，新约是由《马太福音》为首的 27 卷书组成。而且看一下英译本《圣经》，也可明确各卷都是“书”(book)而不是“章”(chapter)。它们是各自独立、内容各异的书，应该说，把圣经看成一本书是错误的。

那么，它们是个些互不相关的书了？并非如此，可以把它看作是按一定方针编辑的全书。在中译本

《圣经》和以往的日译本《圣经》上，均附有《旧约全书》《新约全书》的标题。或许可以说，这样反能正确表达其内容。

### 《旧约圣经》目录

(书名)	(章数)	(书名)	(章数)
创世记	50	约伯记	42
出埃及记	40	诗篇	150
利未记	27	箴言	31
民数记	36	传道书	12
申命记	34	雅歌	8
约书亚记	24	以赛亚书	66
士师记	21	耶利米书	52
路得记	4	耶利米哀歌	5
撒母耳记上	31	以西结书	48
撒母耳记下	24	但以理书	12
列王记上	22	何西阿书	14
列王记下	25	约珥书	3
历代志上	29	阿摩司书	9
历代志下	36	俄巴底亚书	1
以斯拉记	10	约拿书	4
尼希米记	13	弥迦书	7
以斯帖记	10	那鸿书	3

哈巴谷书	3	撒迦利亚书	14
西番雅书	3	玛拉基书	4
哈该书	2		

### 《新约圣经》目录

(书名)	(章数)	(书名)	(章数)
马太福音	28	提摩太前书	6
马可福音	16	提摩太后书	4
路加福音	24	提多书	3
约翰福音	21	腓利门书	1
使徒行传	28	希伯来书	13
罗马人书	16	雅各书	5
哥林多前书	16	彼得前书	5
哥林多后书	13	彼得后书	3
加拉太书	6	约翰一书	5
以弗所书	6	约翰二书	1
腓力比书	4	约翰三书	1
歌罗西书	4	犹大书	1
帖撒罗尼迦前书	5	启示录	22
帖撒罗尼迦后书	3		

对圣经的第二个误解：把圣经理解为一般的“宗教书”。

日本人通常称之为“宗教书”的，是哪些书呢？大概是指诸如《叹异抄》或《法华经入门》之类针对日本人的宗教书。然而，圣经不是这种含义的宗教书。

当然，圣经中也有分类成所谓“宗教书”的，这只是圣经的一部分，并非全部。接触圣经时，应当屏弃这种视为“日本含义宗教书”的无端成见。

对圣经的第三种误解：圣经是作为基督教的经典来领受的。一提到圣经，人们马上联想到基督教。

日本人是通过基督教了解到圣经存在的，所以有此误解不足为奇，但圣经的历史远比基督教教史久远。换句话说，大部分圣经早在基督教诞生前就已存在，因而不能把圣经视为基督教的垄断物。

源于《旧约圣经》的宗教有三个，即犹太教、基督教、伊斯兰教。旧约加《塔木德》（后述）是犹太教。旧约加《新约》是基督教。亦可认为旧约加《古兰经》是伊斯兰教。

《旧约圣经》是犹太教、基督教、伊斯兰教三个宗教的基础，从这个意义讲，当代世界大都在以某种形式受其影响。几乎未曾受其影响的民族之一，就是日本人。



## 2. 《圣经》不是按历史顺序撰写的

那么,名为《圣经》的全书是如何构成的呢?

旧约圣经从《创世记》开始,而《创世记》是由开天辟地的故事讲起。因此,从圣经第一页读起的人,容易产生一种错觉,认为圣经是依照历史的顺序撰写的,这是一大误解。

不过,不能单把这点说成是误解。早在公元1世纪,史学家弗拉维乌斯·约瑟夫斯<sup>①</sup>所著的《上古犹太史》中即有如此见解,在天主教的传统、教义分类上也显示了这种看法。这点留待后述。

基本上《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》、《申命记》这相连的首五卷书(合称《五经》<sup>②</sup>),只要未经过严格的史料考证,通常不将其直接当作历史资料使用。

这就是说,《五经》是作为“律法”编纂的,本来不是历史书。所谓“律法”是把“法律”加以颠倒的变通译词,至于为什么用这个词,留待后述。这里先把它理解为与“法律”含义大致相同。

---

<sup>①</sup> Flavius Josephus(公元37/38~约100),犹太历史学家,公元66—70年犹太人起义时的降将。作为历史学家,他的论断常有谬误。——译注

<sup>②</sup> 传说为摩西所著,亦名《摩西五经》。——译注

这样一来，读完《圣经》前几卷的人便会感到奇怪了。写有开天辟地和亚当(男人)、夏娃(生命之源)故事的书，怎么是法律书呢？

一般来说，在古代书籍中，没有这是法律、那是神话、这是文学之类的区别。这种区别是现代人的产物。

圣经的《五经》是作为人类为求生存的行为准则而编写、领受的，这个准则一直被认为是上帝与人之间的约法，所以要绝对遵守。换言之，可以说是一种法律，但不是现代罪刑法定主义<sup>①</sup>的法律。

例如，圣经上记载着“不可杀人”，但查遍现代的《六法全书》，也找不到这句话，只载有“杀人者判处死刑或无期或三年以上徒刑”。圣经上记载的，包括“勿杀”准则和违犯时的刑罚这两层含义，故可说是“律法”(=戒律)，而不是近代意味的法律。

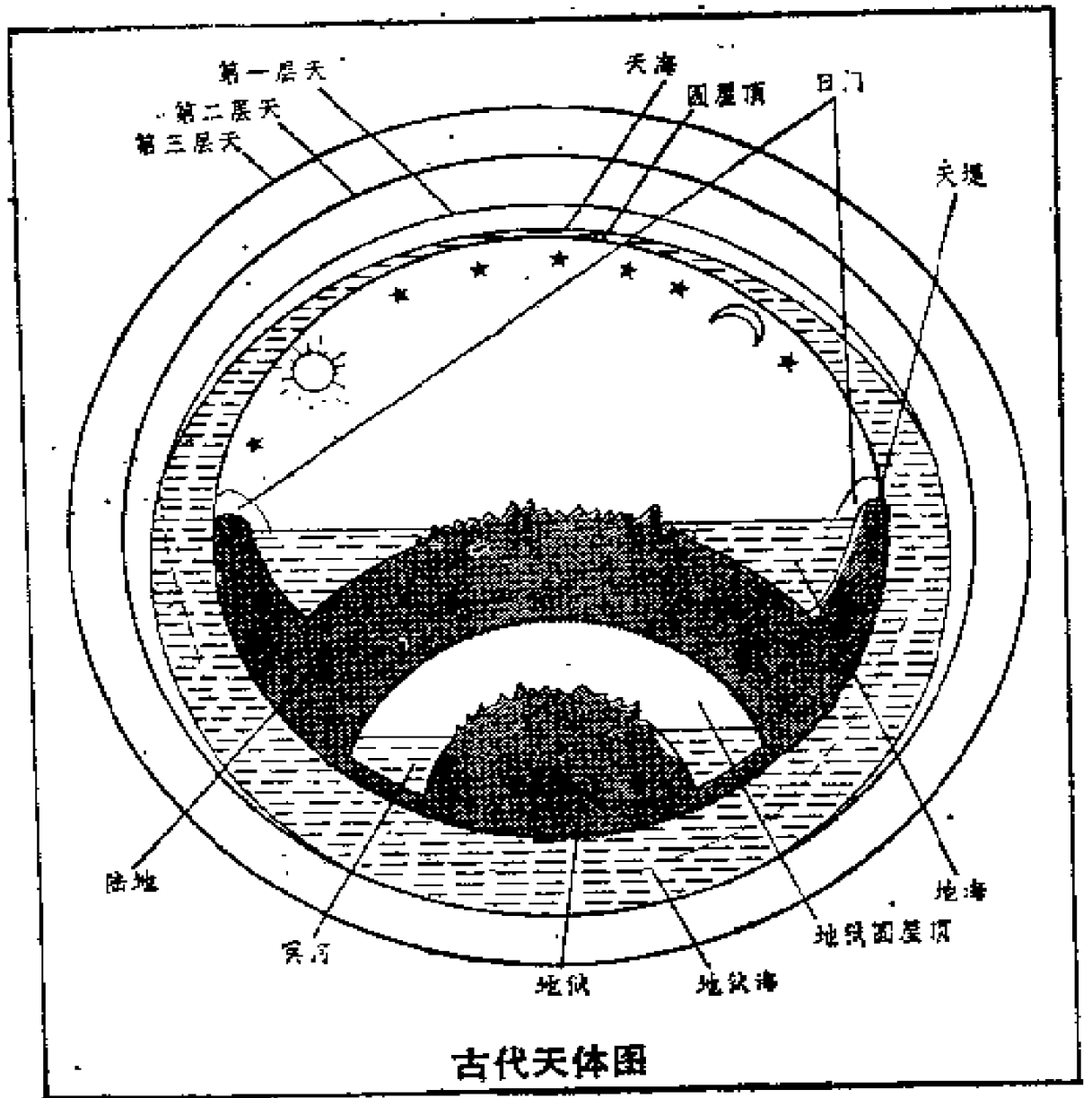
总之，它们不是历史书。

即使是《创世记》中创造天地的故事，也并存着两个不同的传说，采用的体裁也不像历史书。而且两个传说出自两种不同的资料，两种资料间竟有四五百年差距。

《创世记》中创造天地的故事，写在第1章和第

---

<sup>①</sup> 指法院审判案件必须按照法律规定的罪名和刑罚作判决的原则。——译注



2章,只要阅读这两章,大概都能发现从第2章的第4节起转入了另一个传说,创造的顺序出现颠倒。

下面摘其要点,试做比较。

许多学者把《创世记》的第1章分类为P资料(后述),并认定是在巴比伦之囚时代或其后成书。所以按理说,他们的头脑里已接受了巴比伦传统形式的宇宙观。其创造顺序是,第一日“要有光”,称“光为昼”,“暗为夜”;第二日是“诸水之间要有空气,将水分开”,水被分成了“空气以上的水”和“空气以下的水”。只要看看前面的附图,即可明白这段记载意味着什么。

然后第三日创造分离的地和海以及植物,第四日创造“管昼的大光”、“管夜的小光”和众星,出现了表示节令、表示日子、表示年岁的记号。这样一来,光的创造好像变成两次,其原因通过附图即可大致判明。第五日创造水中的生物和空中的生物——鸟;第六日创造地上的生物,即“牲畜、昆虫、野兽”,于是最后造人;第七日成为“造物完毕后的安息日”。

到第2章,又改写成如下形式。“在耶和华(主)我们的上帝造天地的日子,野地还没有草木,田间的菜蔬还没有长起来。因为耶和华我们的上帝还没有降雨在地上,也没有人耕地。但有泉水从地涌出,滋润遍地。耶和华我们的上帝用地上的尘土造人,将生气吹在他鼻孔里,他就成了有灵的活人。”

这段记载要比前面的记载朴实无华，似乎反映了在不知道雨的荒野上出现了绿洲农业。而且有趣的是，这里采用了“神人同形同性说”，首先造出“男人”。随后上帝认为那“男人”“独居不好”，把“用土所造成的野地各样走兽和空中各样飞鸟”都带到男人面前，但“没有遇见适于男人的助手”。于是继续发展了这一著名的故事：使男人沉睡，取下他的一条肋骨，造成一个女人。

这个创造顺序是以“男人”开始，以“女人”告终，这与第1章的创造顺序截然不同。有关上帝的描述也有差异，这是由于其资料远比前述资料古老的缘故。

因而难怪有人说圣经有两个创造神话。当然不只两个，还有其他传说，即使是两个也毫无关系，这就是说，它并非是为记载历史，而是为可从中引出一条戒法撰写的，所以尽管这两个资料相距四五百年，或创造顺序出现颠倒，均无关紧要。

这可以说是对全部旧约圣经的理解，若把圣经由始至终看成作为一部历史撰写的，就会出现很多矛盾。不过，当初编纂的人并无这样的意图。当然，圣经中的历史书叙述了历史，但已变成传记性历史，据说如果这样阅读“律法”，将是一种适宜的解释。关于历史书留待后述。

### 3. 《圣经》不曾有书名

旧约圣经的 39 卷书，均冠有《创世记》或《出埃及记》等各自书名。然而在希伯来文原本圣经中，不曾有这样的书名，至今仍无书名。

这种情况并非只限于圣经，古书通常皆无书名。那么，用什么办法表示那本书呢？一般大多采用正文的首章首字来代替书名。

所以在希伯来文抄本中，《创世记》亦称为《贝雷希特》(bēre'shith)。这有“在起初”之意，因为《创世记》是以“在起初”这个词开篇的。

此外，《出埃及记》叫做《韦莱·舍莫托》(wē'ēleh shēmōth，这些名字如下)，《利未记》叫《瓦克拉》(wayyiqrā'，他呼唤)，《民数记》叫《贝米多巴尔》(midhbār，在旷野)，《申命记》叫《埃莱·哈代巴利姆》(dibhrim，这些话)。这些全是以开头的一、两个单词或以能表达开篇特征的单词直接作为书名的，《民数记》等的希伯来文书名反倒与其内容更贴切。

旧约圣经各卷附加的现在这些书名，大概始于公元前 3 世纪最早的希腊文译本。《创世记》、《出埃及记》等，这些均出自希腊文译本《圣经》。但当今也有另种叫法，即不使用这些名称，而把《五经》称为《摩西第一经》《第二经》……《第五经》，许多教派皆

以这种叫法作为正规名称。

无论古老的希伯来文原著，或是现今部分教派，都未采用现今书名，这样读旧约圣经时，不致受书名困扰。另外像《撒母耳记》或《以赛亚书》、《耶利米书》这类带有人名的经籍，应注意这只是书名，绝不是作者名。

我们所说的《创世记》，古人果真也作为创世记来读吗？对于《出埃及记》，也是把它作为出埃及时的记录来读吗？……也许不是这样，而另有别的读法。持此看法的是位叫佩德森<sup>①</sup>的学者，他认为《出埃及记》从第1章至第15章绝非历史记载，而是在逾越节的祭礼上宣读的祭文。特别是作为史料来读圣经时，这卷颇难理解。

如前所述，冠以人名时，并非意味着作者名。譬如《撒母耳记》，现在改为《撒母耳记上、下》《列王记上、下》，这是后代写的书名，无论希伯来文原著还是希腊文原著皆无此名，而是合称《列王 I II III IV》。另外，撒母耳在《撒母耳记上》第25章开头即已死去，所以无论从哪方面看，都表明《撒母耳记》这个名称不是作者名。其他许多卷也如此，附有人名的书名均为“书名”，不是“作者名”。

---

<sup>①</sup> J. P. E. Pedersen (1883—1951)，丹麦旧约全书学者，著有4卷本《以色列人：其生活和文化》(1920—1934)。——译注

即使署有作者名,也可以说同样如此。例如《诗篇》里有署名“大卫的诗”的诗歌,假若这确为名叫大卫的以色列国王所著,那就应该说颇有问题。纵令不是后代冠以他的名,当时的观点也与今迥然不同。

那个时代,譬如国王要让刀匠造把刀,于是刀匠制成的刀也就是国王的刀。诗歌亦然。国王命令诗人作诗,诗便不是诗人的,而是国王的,结果也就称它为国王的诗。制定著作权等这类权益,则是最近的事。

在《诗篇》中,写有“大卫的诗,交与伶长”的篇章,似乎是在追述近日发生的事。

不过,有的诗尽管已被后人修改,仍可认为原诗显然是由大卫其人所作。这是《撒母耳记下》第1章19节中为悼念扫罗和约拿单之死而作悲痛哭号的哀歌,这首诗至今仍能打动读者的心。因而从这点讲,不应把大卫王排除于诗人之外。对此似乎应这样看:正因为他是诗人,所以后代才在许多诗上冠以他的名字。这方面的分析、分类是项颇为困难的学术问题,只要注意作者署名未必表示作者这一点即可。

#### 4. 《圣经》不只是传说

长期以来,人们一直认为圣经也和其他古籍一



样，先是口头流传，随后在某地成书，经种种校订、编辑而成现代形式，这点大致已成定论。

然而，最近对此有诸多质疑。例如，据说在发掘埃卜拉<sup>①</sup>古迹时，发现了刻有以色列始祖亚伯拉罕名字的泥版。虽说这些尚未获得严谨的学术考证，但说明早在圣经时代开始前的一千多年，这些地区即已处于文字文化时期，所以无可否认《圣经》是在文字文化时期成书的。

另外在《出埃及记》中，写有摩西记录下等等，对此，一直有人认为是后人所写，不可能是摩西本人所著，因而要求重新审断。

现今尚有种种未解决的问题，但至少可以说，即使圣经是传说故事，也不应将其视为史前时代的产物。

若按有无文字资料来划分史前和历史，则应认为《圣经》未记载史前时代。这并不是指摩西会不会写字，而是说这部经籍即使是在文字文化时期诞生的，也绝不会诞生在无文字的地域。

中东在这点上称得上是人类的一大先进文化圈。所以近来较为普遍的见解是，不管亚伯拉罕也罢摩西也罢，他们都是在文字文化时期成长的人。

---

<sup>①</sup> Ebla，叙利亚西北部古城。1975年考古队首次发现这座被誉为“公元前30世纪中最大档案馆”的遗址。——译注

这样说是因为亚伯拉罕时代与据推断出现汉穆拉比法典<sup>①</sup>的年代大致相同，可以认为亚伯拉罕是业已出现那部法典时代的人。当然，尚存有诸多问题，亦有学者认为亚伯拉罕的年代要晚近得多，如若这样，似乎更不言而喻了。

那么，亚伯拉罕和摩西是否写下了文字？一般看法是他们大概不会写，或者纵令识字也没有写。

从那个时代直到更为晚近，处于领导地位的人通常无需写字。文字始终是让书记去写，自己不用动笔。即使在现代，似乎也与之相同，公司经理自己不敲打字机，而让打字员去打。

进入新约的保罗时代，仍无多大变化。保罗当然会写字，但他让人记录口述，自己只在其上署名。或只写草稿，或出现蜡版后写在蜡版上。不过在羊皮纸或纸草之类可以保存的文书上，自己不写而由专职的书记去写，这是那个时代的特征。

看来亚伯拉罕也好摩西也好，自己是不写书的。不过，这绝不能否定他们是处于文字文化时期的人。

因而不应把圣经的种种记载，视为无文字时代传说的非准确的文集。而应认识到当时的人，有当

---

<sup>①</sup> 公元前18世纪古巴比伦王国国王汉穆拉比颁布。法典全文用楔形文字铭刻在一黑色玄武岩圆柱上，故亦称《石柱法》。——译注

时人的思想方式和表现方法。所以把这些记载单纯看成是荒诞无稽的传说,似乎也是一种误解。

## 第二章

### 《圣经》诞生的秘密

---

#### 1. 摩西五经是根本

《旧约圣经》39卷通常分为四类：律法、历史、先知、圣录。确切地说，无论39卷的卷数、排列次序还是分类方法，在基督教内的天主教和新教以及犹太教皆略有不同。

这里先来讲解上述的卷数和分类法。

首先把天主教的分类法列示如下。〔 〕内为新教和犹太教所没有的卷册。

历史书——摩西第一经至第五经、约书亚记、士师记、路得记、撒母耳记上·下、列王记上·下、历代志上·下、以斯拉记、尼希米记、〔多比传、犹滴传〕、以斯帖记、〔马加比传上·下〕；

智慧书——约伯记、诗篇、箴言、传道书、雅歌、〔便西拉智训、所罗门智训〕；

先知书——以赛亚书、耶利米书、耶利米哀歌、〔巴录书〕、以西结书、但以理书、何西阿书、约珥书、

阿摩司书、俄巴底亚书、约拿书、弥迦书、那鸿书、哈巴谷书、西番雅书、哈该书、撒迦利亚书、玛拉基书，合计46卷。

在新教圣经中，没有上述〔 〕内的7卷。犹太教的希伯来文圣经同为39卷，而且在分类上，除无〔 〕内7卷以及把首5卷作为《五经》另列一类外，其余与天主教无异。

不过犹太教圣经只在39卷这点上与新教相同<sup>①</sup>，其次序和分类则不同于新教。现列示如下。

律法书——创世记、出埃及记、利未记、民数记、申命记；

先知书——（一）早期先知书——约书亚记、士师记、撒母耳记、列王记，（二）晚期先知书——以赛亚书、耶利米书、以西结书、小先知书（包括十二先知书）；

圣录——（一）真理 = 诗篇、约伯记、箴言，（二）卷轴<sup>②</sup> = 雅歌、路得记、哀歌、传道书、以斯帖记，（三）其他 = 但以理书、以斯拉—尼希米记、历代志。

① 原文如此。实际《希伯来圣经》卷数总计为24卷，基督教新教则将其中《撒母耳记》、《列王记》、《历代志》分为上下两卷，《以斯拉—尼希米记》分离成两卷，《十二小先知书》分别析为12卷，故成39卷。——译注

② 亦称弥基录。——译注

由上可知，无论采取哪种分类，在把《五经》列于开篇这点上皆无不同，亦即同以《五经》为其根本。

犹太教中没有“旧约”这个词。不言而喻，“旧约”这一概念，是在出现“新约即新的约法”思想后才成立的，所以没有“新约”的犹太教，当然也就没有“旧约”。他们把这部“旧约圣经”正式称为《托拉·纳比姆·凯斯比姆》（律法·先知·圣录），希伯来大学校订的希伯来文圣经，也只在书脊印着这三个单词，没有“旧约”一词。

不过，通常他们不说这三个单词，而将其总称为“律法”（托拉 tôrah），这个词就意味着“旧约”。结果“律法”这个名词，其含义不只是原来的五经，而且包括了全部旧约，甚至延伸到整个宗教的教义。这充分显示了《五经》在圣经中占有何种重要的位置。

把《五经》说成是“律法”，对现代人来说确实难以接受。因为不论其内容或体裁，皆与现代所说的法律或戒律概念大相径庭。持此想法的人，最好通读一遍《申命记》。因为这卷书的体裁已相当接近现代的法律。

在希腊文译本中，《申命记》被译成“第二部律法”，结果英文取其译音称为 Deuteronomy。实际上这是误译，亦即译者把原文中“此律法之抄本”这个词句，译成了“此第二部律法”。但也有人认为这

是“合理误译”，因为它有另一层含义，即集录其他四卷中的法令，并以其为主体汇编成新的法典，所以颇具“法律”的体裁。

大概更为重要的是其第6章4、5节有这样一段著名经文：“以色列啊，你要听！耶和华我们的上帝是唯一的主。你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的上帝。”这段经文取其首句“你要听”的译音，称作“西玛”，这是圣经的根本所在，最早正确认清这点的日本人是新井白石。他在《西洋纪闻》中，把这点视为先于摩西十诫的绝对戒律，这种理解是正确的。

现代的犹太教徒，把这段“西玛”经文书写在小幅羊皮上，装入一个叫做经文楣铭(mezuza)的小匣中，悬挂在家门的门楣上。若到以色列去，就会发现在政府各部的入口处，各房屋入口处，甚至旅馆的各房间，都悬挂这种经文楣铭，也可见到有人将其折成小条，装入银项链等饰物中，佩带身上。这表明这段经文是他们必须绝对遵守的基本准则，从这个意义讲，似乎也应该说“律法”（托拉）是圣经的根本。

这五卷律法书不单纯是编排在旧约前部，而最早确定为《圣经》正典的就是这五经。

至于何时确定的，现在仍众说不一，但有趣的是，迄今仍有只承认五经是圣经的教团。

这个教团名为撒马利亚教团，其教民住在撒马

利亚地区的中心地纳布卢斯<sup>①</sup>（昔日的示剑）。

我到那里访问过三次，全部教民仅 400 人，却有一所地道的教团学校，少到不足 20 名的学生，正在学习用撒马利亚体字母书写的摩西五经。

撒马利亚字母是比现今希伯来文方形字体还老的古体字，近似久远的锐角字体。

在 8 世纪拉丁文文书所引用的希伯来文中，即出现这种撒马利亚字体。直至十字军运动兴起前，撒马利亚教团相当兴盛，并且有犹太人、撒马利亚人同等使用的文书。

如前所述，这个教团不承认五经以外的经籍是圣经，并称犹太人所用的圣经是赝本。

根据撒马利亚教团的传说，犹太人作为巴比伦囚虏归来时，没带着圣经，因此他们随意把自己的美好传说汇集成历史书和先知书，但缺少律法书又有失体统，于是盗用了我们的托拉。

不言而喻，这是毫无根据的传说，但之所以产生这个传说，是有其原因的。也就是说，律法——托拉——摩西五经是旧约圣经的根本，在这点上，所有圣经的编纂皆无例外。

---

<sup>①</sup> 位于巴勒斯坦中部。撒马利亚亦名撒玛利亚，其教民系犹太人的一支。传该地大部居民在犹太人被掳至巴比伦期间，同其他民族通婚而种族混杂；被掳犹太人返回巴勒斯坦时，不承认他们是犹太人，而呼之为撒马利亚人。——译注



## 2. 先知不占卜未来

下面再谈谈“先知”。和其他许多圣经译名一样，日译本“预言”一词也是挪用中文译名。

先知(预言者)一词音译“纳比”，有学者称其原意是沸腾。总之，这个词表示心潮沸腾、脱口而出的状态，似乎意味在入神状态下，把上帝的话传达给人。因而历史非常久远。

这未必意味预知未来。至于预卜未来者，圣经中有“预卜者”、“先见者”(该译名不必统一)之词，尽管“先知”(纳比)有时具有预卜能力，但其本质含义似乎仍是指受上帝启示而传达上帝之话的人。

因而，即使讲述上帝最后、未来的严厉审判，其主体仍是对现实社会不公正的彻底谴责。下面引用《阿摩司书》几段经文。读后即可明白“旧约的预言”，其实质与所谓的“诺斯特拉达穆斯<sup>①</sup>的大预言”等截然不同。

你们以为降祸的日子还远，  
躺卧在象牙床上，  
舒身在榻上，

---

<sup>①</sup> Nostradamus(1503~1566年)，法兰西星占学家、医学家、预言家，出版过预言集。——译注

吃群中的羊羔，  
棚里的牛犊。  
弹琴鼓瑟唱消闲的歌曲，  
为自己制造乐器，如同大卫所造的。  
以大碗喝酒，  
用上等的油抹身；  
却不为约瑟（同胞）的苦难担忧。

你们这些要吞吃穷乏人，  
使困苦人衰败的人哪！  
当听我的话。

你们说：

“月朔几时过去，  
我们好卖粮，  
安息日几时过去，  
我们好摆开麦子；  
卖出用小升斗，收银用大戥子，  
用诡诈的天平欺哄人，  
好用银子买贫寒人，  
用一双鞋换穷乏人，  
将坏了的麦子卖给人。”

先知愤怒谴责的是社会的不义，他们寻求的是社会的正义。先知弥迦讲过如下的话。

我朝见耶和華，

在至高上帝面前跪拜，  
当献上什么呢？  
岂可献一岁的牛犊为燔祭吗？  
耶和华岂喜悦千千的公羊，  
或是万万的油河吗？

……

世人哪，  
耶和华已指示你何为善，  
他向你所要的是什么呢？  
只要你行公义，好怜悯，  
存谦卑的心，与你的上帝同行。

觐见上帝，既不用献上供品，也无需香资。他说，上帝所要的是实施公义（社会正义），乐善好施，以谦卑之心与上帝同行，所以要把这些献给上帝。

关于预言，以后再叙述，这里要讲的是，“旧约的预言”与所谓的“大预言”之类截然不同，只要明确这点就够了。

### 3. 迈向正典的复杂进程

圣经还有历史书、圣录部分，分别留待后述。下面先来记述以“律法”为根本的旧约圣经，在增添先知书等之后，如何形成今日的全书？为什么出现了46卷和39卷的差异？

如前所述,《五经》是在巴比伦之囚时代或其后、即公元前 444 年以前成书,这是以“至高无上的上帝与人的约法”形式,确定为每人应予遵守的最高准则。圣经在《以斯拉记》和《尼希米记》中记载了它的颁布经过。

既然圣经的基本经籍相同,为什么还出现 46 卷和 39 卷之别呢?此事只与基督教徒有关,这是由于 16 世纪 J·罗伊希林<sup>①</sup>主张旧约圣经应当依据希伯来文原著,其主张后被新教采纳所致。在此之前,基督教的圣经与现代天主教一样,同为 46 卷。

但不能认为这种差异仅是由于语言所致。截至公元 70 年,无论基督教徒还是犹太教徒,都没有在分类上树立“正典”这一明确观点。而且二者似乎一直把并非用希伯来文编写的 7 卷当成正典看待。“正典”只限于希伯来文的观点,似乎首先是由犹太教徒于公元 64 年提出的。

不过确定“正典圣经”较为晚些,第一次是在雅布内(雅姆尼亚)的宗教会议上,把与现今大致相同的希伯来文圣经确定为正典,接着在 140 年加利利的乌沙会议上确定为今日的 39 卷。后来新教采用

---

<sup>①</sup> J·Reuchlin(1455~1522 年)德国人文主义者和当时最杰出的古典学者之一,所著《希伯来语语法纲要》(1506)大有助于推进《旧约》的研究工作。——译注

了这部圣经。

另一方面,基督教确定正典要晚近得多,在西方于4世纪,在东方<sup>①</sup>于7世纪开始实施。把希伯来文原本翻译成拉丁文的罗马天主教教父哲罗姆(420年),亦曾把所述7卷排除在正典之外,但一般未予承认,结果从出现希腊文古译本至建立第一代教会的数世纪时期内,形成了以46卷为正典的传统。

这就是产生46卷与39卷之差的原因。但像日本这样没有圣经传统的国家,觉得以46卷本的《马加比传》来连接新旧约,较之39卷更容易理解。日本圣经协会这次重新着手合译,决定收入此7卷。应该说,这确是一大进步。

下面再从资料分析的角度,试对上述详加探讨。

#### 4. 唯一的上帝为什么是复数形式

尽管有各种不同见解,一般认为《五经》被确定为旧约圣经的正典并予以颁布,大体在公元前444年。

---

<sup>①</sup> 公元395年,罗马帝国分裂为东西两部分,基督教也随之分裂为希腊语地区的东派和拉丁语地区的西派。1054年,东西两派正式分裂为东正教和天主教。文中的东、西方即指上述的两派而言。  
——译注

但所谓确定为“正典”，并非指五经是那时所著，五经是由被称为 J、E、D、P 四种原始资料逐步构成，最后成为正典的，这在今日已成定论。不过也有进一步将其分成 L、N 两种资料，有时还区分为 J<sub>1</sub>、J<sub>2</sub>，但一般认为是 J、E、D、P 四种资料。

其中，J、E 两种资料的区别在于神名的不同。J 是雅赫维(= 耶和华)，E 是埃洛希姆。

看一下过去的文言译本圣经，就会发现对上帝有时只称“神”，有时称“耶和华 神”，即采用两种称谓。现在的口语译本改为“主，我们的上帝”，这相当于文言译本的“耶和华 神”。

那么新的口语译本为什么不用“耶和华”这个词呢？说实话，称呼耶和华是误读。为什么会出现误读呢？这是下述原因造成的。

在希伯来文本中，未记入元音符号。所以把神名译成西欧文字时，便只写成 YHWH<sup>①</sup>，其实并不知道应该如何发音。人们称其为“神圣四字”，也有人依照学看意见只写作“YHWH”。因为尽管语言学家们推测应读“雅赫维”，但究竟发音是否正确，依然不明。

只有辅音的文字如何发音？这确实难以弄清，后来一般在单词中加进了元音符号，称为字外元音符

---

① 或写成 JHWH。——译注

号。

然而，YHWH 是由于“禁止口呼神名”而不加元音符号，读经时候代之嵌入“阿特乃”，即词意为“主”的元音符号，读成“主 YHWH”。

不过这样直接拼读，其发音即变成了“耶和華”。“耶和華”这个读法始于 16 世纪，最初只有基督教神学家使用。

总之，在《创世记》及其他经籍中，把神名记为 YHWH 的部分资料，称为雅赫维资料，即 J 资料。

此外，使用“埃洛希姆”——“埃洛哈”（神）这个名词的复数形式称呼上帝的，定为 E 资料。

圣经中的唯一神，不用埃洛哈的单数而用埃洛希姆这个复数来表示，令人颇感兴趣。如果直译的话，就成了“诸神”。

上帝本身称呼自己时，也说“我们”，在《创世记》第 3 章 22 节有这样一句话：“耶和華我们的上帝说：‘看！那人已经与我们相似……’”这被译成了复数形式。这点无论文言译本圣经还是口语译本圣经均相同。另外，“按着我们的样式造人……”（创世记第 1 章 26 节）同样也是复数。

那么，究竟为什么用复数形式来记述唯一神呢？在古代东方世界，有一种尊贵复数的称谓方式，国王等拥有绝对权利者不使用单数。这是因为国王的意志就是代表全体国民的意志，所以至今国王等仍把

自己说成是“我们”。的确，复数是显示上帝尊贵的一种表现。

不过也有一种见解认为，圣经中的上帝不单纯是敬畏的说法，还具有绝对的含义。

这就是说，单数、复数是相对的概念，说上帝是唯一至高无上的，与说“是一个”意味不同。可以说，所谓唯一至高神，不是“一位受尊敬的人”中的“一个”，而是超越了单数、复数的唯一、绝对。也可以说，正是为了强调这点，才使用复数来表示单数含义的。

## 5. 通往“现代圣经”的路

如前所述，《旧约圣经》成为大致现今的形式，是公元 100 年在雅布内的会议上确定的。但圣经不是那时记录的，而是经过漫长岁月逐步成书的。

那么，圣经是怎样成书的？这个正典来源史，其本身就是门独立学科，并出版了专门巨著。简要说，最早的来源是 J 资料，这是公元前 9—8 世纪在耶路撒冷以南的希伯仑地区出现的。接着过了大约一世纪，在北部出现了 E 资料。这段情况不太清楚。至于 D 资料，圣经本身记载了其来源经过，比较详尽。

圣经上记载的，就是《列王记下》第 22 章所记述



的内容，即犹太王国的约西亚王下令修葺耶路撒冷圣殿，发现了《律法书》。这是公元前 662—661 年间的事。

成为约西亚进行宗教改革支柱的经籍，就是构成《申命记》的中心资料，后取申命记的希腊文译名“Deuteronomion”的字头，将其称为 D 资料。《申命记》中也收辑了一些其他资料，但几乎可以说 D 资料就等于《申命记》。

不过一般认为，从圣殿偶然发现恐属虚构，倒不如说约西亚王出于进行宗教改革的目的，指示祭司在圣殿里编纂了这卷资料。最近更有认为是由国王的书记编纂之说。

还有一种叫 P 资料的是祭司（其字头为 P）资料，据推定，大致是在巴比伦之囚时代着手编纂的，也有学者认为其中一部分与 D 属于同时代。

如资料名称所示，它出自圣殿祭司之手，祭司们不仅撰写这部资料，他们还编辑 J、E、D、P 四种资料，将其汇集成《摩西五经》。这部资料的特点，在于把上帝视为绝对的、超越一切的，不采纳 J 资料的神人同形同性说。对比一下前面引述的《创世记》第 1 章(P)和第 2 章(J)，即可明白。

如此编纂的《旧约圣经》，尽管尚未明确作为正式经典，却已汇集成了一部完整的经籍，那么是何时完成的呢？有趣的是，这可通过书写圣经的皮纸质地

获知。

原来所谓羊皮纸，通常是把一张原皮剥制成两片，但只有被视为尊贵的圣经，书写在一张原皮上。现在收入正典的卷册，在被确定为正式经典之前，即已全部抄录在这种一张皮的羊皮纸上，区别明显。

在被发现的死海古卷<sup>①</sup>中，希伯来文的《以赛亚书》抄本是现存最早的希伯来文原文全本，追溯到公元前1世纪，这也是书写在一张原皮上。不仅如此，同时发现的许多残篇，只要与圣经有关，均为一张原皮，由此亦可认为，此时已萌生了正典这个概念。

其后于公元64年，即在犹太战争<sup>②</sup>前民族主义日渐兴盛时，在耶路撒冷举行的“贤士会议”上，兴起了把希腊文各卷册全部排除正典之外的主张，这就是产生前述7卷之差的直接原因。

犹太战争后约于公元100年，在雅布内进行了正典的基本编纂，但此时尚未把《传道书》、《雅歌》和《以斯帖记》收入正典。

这三卷是公元140年在加利利的乌沙举行的会议上确定为正典的。这次会议最后确立了圣经正典。

---

① 1947年以来陆续在死海西北岸库姆兰地区洞穴中发现的大量古卷。——译注

② 系指公元66—70年犹太王国的犹太人反对罗马统治的第一次大起义。——译注

## 6. 基督教徒与希腊文译本

与正典对应的有外典、伪经。关于外典、伪经，天主教和新教的规定方法不同。新教列入外典的经籍，天主教将其作为次经<sup>①</sup>；新教所称的伪经，天主教则列为外典。所谓伪经，并没有“伪造”之意，只是指未被列入正典，读起来却颇有趣味。所以若把外典和伪经合称典外经籍似乎更妥。

在典外经籍中，最近也发掘出了希伯来文原本，但在此之前，仅有用希腊文书写的卷册。在以色列通用希腊语时代编号的经籍，均在前述时期被排除于正典之外了。

这只是形成典外经籍的原因，在史料价值这点上，正典和典外经籍没有多大差别。从广义讲，这些都是圣经，至于从何处划分正典与典外经籍的界线，则视各个宗派或宗教立场的不同而异。

如前所述，基督教确定圣经正典的年代，西方是4世纪，东方是7世纪，亦即在拜占庭时代。那时采用的旧约圣经，不是希伯来文原文，而是希腊文译本，所以基督教圣经的古卷抄本——梵蒂冈古卷和西奈古卷（4世纪）及亚历山大古卷（5世纪）等——

---

① 即“第二书目”经书之意。——译注

皆为希腊文。

这部旧约圣经的希腊文译本，是远在基督教诞生以前，即公元前3世纪，在埃及的亚历山大城译出的。关于这次翻译，典外经籍中的《阿里斯提亚斯书信》有所述及。据该书信记载是由72位学者共同翻译的，所以迄今仍把这部希腊文译本称作“七十子希腊文本”。他们由希伯来文这种地方文字，译成当时在罗马领域作为通用语而广泛使用的希腊文，使圣经进入了希腊、罗马世界，称得上是文化史上的“历史性事件”。

不过，此时译出的并非全部旧约圣经，最初只是摩西五经，其后直至进入纪元，耗时二百至三百年才全部译完。其中也包括用希腊文撰写的外典。

基督教诞生时，正值以色列遭受罗马统治时代，大批犹太人散居在希腊文化世界。这些犹太人多不谙熟希伯来语，一直使用希腊语，所以基督教是作为希腊文化世界的宗教发展的。因而使用的圣经，从一开始就是希腊文的七十子译本，也就不足为奇了。

在这部希腊文旧约中，再加进用希腊文撰写的新约，这就是至少在宗教改革前的基督教新旧约圣经，由此出现了“新旧约圣经合订本”这种形式。汇集不同语言文字编成合订本，这在任何时代、任何国家大概都行不通。因而在希伯来文旧约后面附加希腊

文新约，编成合一经籍，似乎也难以通行。因此可以说，正是这部七十子希腊文译本成了基督教诞生的开端。

## 7. 路得减少了圣经卷数

以七十子希腊文本圣经为基础，由希伯来文直接译成拉丁文的，称作通俗本圣经，这主要是哲罗姆的个人译作，在1546年的特兰托公会议上，确定为天主教教会公认的拉丁文圣经标准本。

由路得发起的宗教改革，兴起了基督教新教，在圣经正典问题上也改变了立场。路得采纳了罗伊希林的意见，主张旧约必须依据希伯来文原本。

新教否认天主教的权威，屏弃通俗本和七十子希腊文本，而以希伯来文圣经作为自己的旧约正典。结果在新教圣经和天主教圣经之间，至今仍存在7卷之差。

## 第三章

### 作为历史书的《圣经》

---

#### 1. 20世纪最获进展的学科——圣经学

有门学科叫圣经学，该学科可分为圣经考古学、圣经史学、圣经文献学、圣经语言学、解经学五个分支。

圣经学在欧洲也是新学科，1905年有位叫戴斯曼的古典学家，把西方古典学的方法运用到圣经研究中，开创先河。自此发展迅速，今日可以说，20世纪最获进展的学科，当属原子物理学和圣经学。例如，现已发展到使用电子计算机来解析圣经原文。

对于这种亦可谓稍有过头的研究，也有人持另一种态度，认为把圣经作为学术研究对象本身就是亵渎，圣经是“上帝的书”，故而是信仰的对象。美国前总统卡特所属的南部浸礼会等宗派，在这点上极为严厉。

不过这也是个极端，圣经完全可以作为学术研究的对象，而且应当作为研究对象。

我认为，圣经的内容是经得起任何学术性分析的。无论采取何等深入的学术考证，都是无所畏惧的。

过去对圣经进行过多次重新考证，每次都对某一部分加以扩大，大肆宣扬。可是过段时间，结果又恢复原状。

本世纪中叶(1947年)发现死海古卷时，曾引起轰动，认为圣经学，特别是新约学将会被其全部推翻。但事过30载再来观察，万事皆无，结果只是基本上证实了迄今的定论。

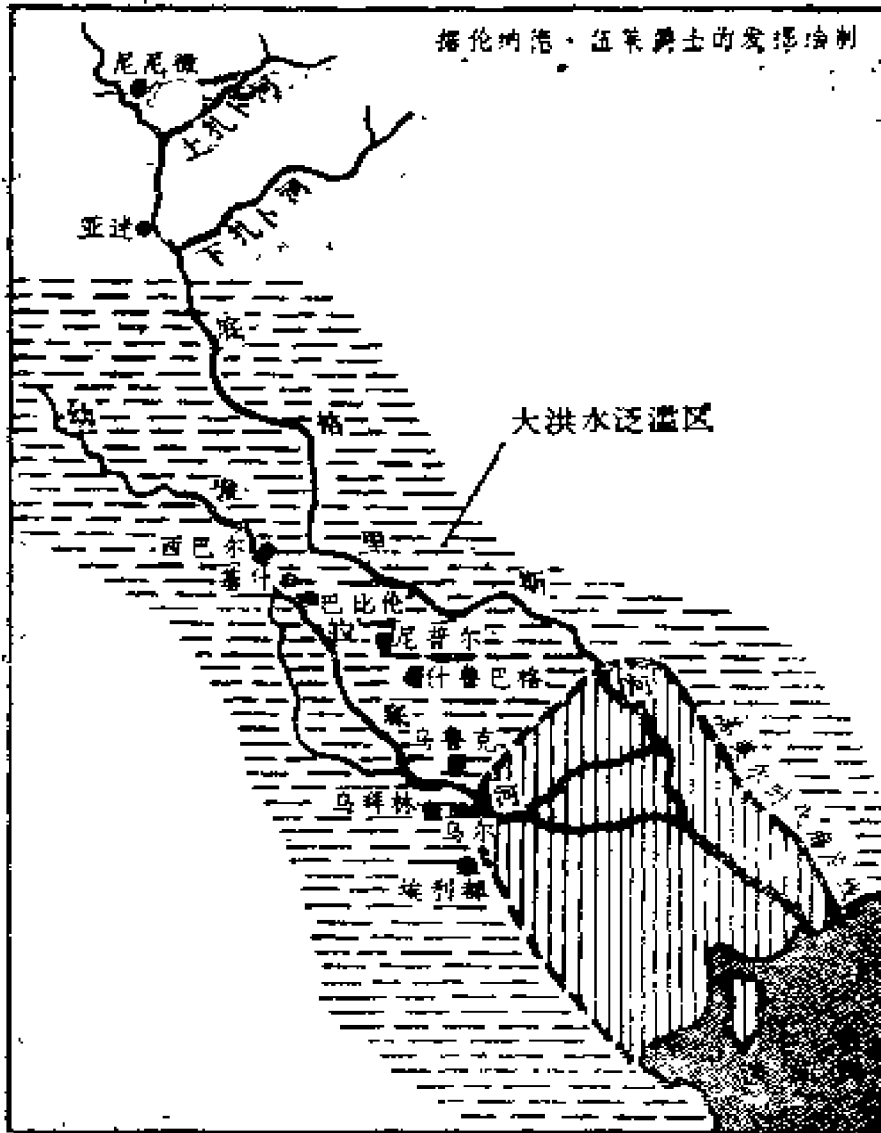
无论有多少新发现或变化，最后终归销声匿迹。死海古卷的发现以及其他新发现都未能从根本上否定圣经的记述。

## 2. 考古学证实的《圣经》记述

大概许多人认为，圣经所记载的几乎都是神话或传说，纵令有史实依据，也已经过修饰。对此，考古学家采用发掘这一具有真凭实据的方法进行考证，从19世纪至今，逐步积累了丰硕成果。

发现和发掘古迹的结果说明，以前作为史实而令人质疑的圣经记述，不少已被证实了历史可靠性。与此相反，亦有示例表明其记述并非史实，而是出于某种原因的故事传说。

### 美索不达米亚大洪水泛滥区





另外虽无直接证据，但也有示例已判明圣经的传说是以某项事实为基础而形成的。其典型示例大概要属 1929 年英国的伦纳德·伍莱爵士 (Leonard Woolley) 所进行的“大洪水”发掘。他通过粘土层证实了 3500 年前的大洪水。下面摘引他的记述。

竖井渐渐加深，突然，地表土质出现变化。露出纯净的、完全同质的粘土，取代了一层层陶片和瓦砾。其结构表明粘土是被水冲积而成。工人们断言，我们已挖到最下面的基层，也就是挖到了形成原始三角洲的河泥。起初，我也有点随声附和，但随后发觉尚未达到足够深度。不能认为当初设有聚居地的地域，会远远超过沼泽地昔日基层的高度。我做完测量后，指示人们继续深挖。纯粘土层依然连续无变，厚度已达 2.5 米以上。这时，粘土层和先前一样突然中断，再次露出了切割成石器、工具类的燧石芯碎片和陶片层。……

这就是曾为苏美尔人<sup>①</sup>和希伯来人的洪水传说题材的大洪水，现实说明这场洪水确实发生过，这次发现尚未证明是两个传说中的哪一个以及具体情况。当然，这次大洪水并非全球性

---

<sup>①</sup> 指公元前 3300 年到达美索不达米亚最南部苏美尔地区的人，他们使苏美尔成为已知最早文明的发祥地，并创造了现存最古老的书面语言——苏美尔语。——译注

的，而是只限于底格里斯、幼发拉底河的下游河谷，估计长 600 公里、宽 150 公里范围的局部大灾害。不过，对河谷居民来说，这如同世界末日。

现代对其做了进一步研究，已获知由这次大洪水产生了人类最古老的著名史诗《吉尔伽美什》<sup>①</sup> 以及它被带入圣经世界的途径。

不言而喻，以上只不过是间接证据，但从出埃及到定居迦南却有绝不算少的直接证据。例如，《约书亚记》第 11 章有一段约书亚攻占夏琐的记述：“当时约书亚转回夺了夏琐，用刀击杀夏琐王；素来夏琐在诸国中是为首的……至于造在山冈上的城，以色列人都没有焚烧。约书亚只将夏琐焚烧了。”这段记述是真实的，著名考古学家伊戈尔·亚丁通过对夏琐的发掘已经查明。

再往后到了大卫王时代，他攻取耶路撒冷时所利用的打水竖井依然存在；另外在希西家王时代的上水道里，至今仍有清水流淌，如同圣经所载。

### 3. 天文学与《圣经》记载的关系

神话、传说体裁的故事，在《新约圣经》中也有。

---

<sup>①</sup> 古代阿卡德语重要文学作品。描述闻名于美索不达米亚一带的英雄吉尔伽美什的事迹。另有写于公元前 2000 年的一批泥版上关于这位英雄的五首苏美尔语短诗。——译注

例如，著名的宣告耶稣诞生的伯利恒之星。关于这颗星，天文学家也已做出结论：并非虚构，而是事实。

1603年的圣诞节前不久，有人进行严密观测，发现土星和木星异常接近，宛如一颗大亮星；发现人就是约翰内斯·开普勒。其后一些天文学家经过周密计算，结果发现公元前7年，土星和木星的这种会聚曾发生过三次。

硕大“一颗星”的反复出现，令巴比伦王国的学者深感惊诧，于是千里迢迢赶往巴勒斯坦，在耶路撒冷拜访希律王。此事并非不可思议。星辰对他们来说，是占星术上某种重大事件的预兆，同时在以色列又有这样的记载：“有星要出于雅各，有王<sup>①</sup>要兴于以色列……”（《民数记》第24章17节）以后人们一直认为这是出现救星的预兆。另外，希律王于公元前37年至4年期间在位，这是史实。“当希律王的时候，耶稣生在犹太的伯利恒。有几个博士从东方来到耶路撒冷，说：‘那生下来作犹太人之王的在哪里？我们在东方看见他的星，特来拜他。’……”

这是《马太福音》的记载。伯利恒之星，是公元前7年因土星与木星会聚而产生的硕大“一颗星”，

---

① 中文《圣经》为“杖”，英文《圣经》为“king”。此处按英文译出。  
——译注

这点现今一般认为没有差错。同时由于前述原因，它必然给当时的社会带来了各种各样的冲击。

另外，《路加福音》上记载：“当那些日子，该撒亚古士督<sup>①</sup>有旨意下来，叫天下人民都报名上册。”关于这点，圣经学家费内甘根据种种史料和德尔图良<sup>②</sup>的记载：“耶稣诞生时的人口调查‘是由森蒂乌斯·萨图尼努斯在犹太进行的’”，推断为公元前9年至6年间某时的事。

当然也可以说，这些并非所谓直接证据。但不可否认，上述两点因与耶稣诞生有关而一直留在人们记忆中。把耶稣诞生定为公元前6年，是今日较普遍的说法。至于为什么出现6年误差，留待后述。

#### 4. 旧约没有来世思想

一般认为“来世”思想是附属于宗教的，但在《旧约圣经》的古老层次中竟全然未见。这不仅仅令人深感兴趣，而且成为历史上的一个谜。

---

① 即奥古斯都(公元前63——公元14)，古罗马帝国第一代皇帝。——译注

② Tertullianus(约160——约225)，罗马帝国基督教神学家，拉丁教父。——译注

来世思想自古有之，另外出现轮回转生思想，据说是在距今大约 2500 年前的伊朗。这种思想在印度和希腊有之，在毕达哥拉斯教和法国古代宗教特罗依德教亦有之，因而似可将其看作是雅利安系<sup>①</sup>的思想。

公元前 1000 年的以色列，绝非中东的先进国，莫如说是落后地区，当时中东的文化中心在巴比伦，随后是埃及。

在巴比伦也有来世思想，像伊什塔尔<sup>②</sup>巡游地狱或死而复生的植物神之类思想意识，自古即有。

到了埃及，这种思想则可见诸《死者书》，<sup>③</sup>可以说这是总在想着来世的民族。

以色列是夹在二者之间的小国，受双方的影响甚大，但为什么没有这种思想意识呢？这被视为历史之谜，是圣经的不可思议之处。

出现我们称之为“宗教性”观念的时代，要比圣经晚近得多，因而越古老越没有这类观念。

也就是说，当时始终把人的一生看成是由生到

---

① 指欧洲 19 世纪文献所假设的印欧语系各民族。——译注

② Ishtar, 美索不达米亚宗教中的女神。——译注

③ 古埃及从约公元前 1500 年至罗马时代置于死者墓中的一种书册。多为纸草卷，书以法术文句，以求死者获得死后幸福生活。——译注

死，阶段分明。其后，仅仅将其分为由亲到子，由子到孙，由过去到现在，由现在到未来，逐步走向历史长河。

圣经的历史观恰恰如此。圣经的内容就是由一条长线的历史贯穿着，人的一生只不过肩负了它的一部分。它始于亚伯拉罕，并由以撒、雅各、十二个兄弟<sup>①</sup>一代一代延续下去。

在来世、轮回转生这一思想体系，亦有类似德川时代日本人的看法：现世之前有前世，现世之后有来世。日本人将其简化成三世，但原来为六世，即以六世回转一轮。这可谓圆环思想。在这一思想中，不存在“历史”的观点。这是因为把自己的过去看作是前世而不是历史的过去，把自己的未来看作是来世而不是历史的未来。

一方思想是有始有终，在一条直道上连续走下去；另一方观点是无始无终，循环往复。不管是哪种，其观念都是人类开始欲求合理思考事物的结果，在这一点上并无差异。

但这两种思想在探求合理性的方法上，属于截然不同的类型。

---

<sup>①</sup> 在《圣经》故事中，亚伯拉罕为犹太人始祖，其子以撒和以撒次子雅各为犹太人的第二、三代祖宗，雅各生子十二人，传为犹太十二部族的祖先。——译注

## 5. 《圣经》是现实主义的世界

从某种意义上讲，合理性是圣经中一贯探求的主题之一。

依照圣经的观点，人内部本有所谓的内在合理性。人希望遵循它来生活。然而，社会上另有社会的合理性，与之相抵触，内在合理性与外在合理性发生冲突。这就是圣经明显表现的主题——“义人的苦难”。假若正义必胜，正直者必得报偿而获幸福，大概人就不会感受任何矛盾，一切都将是合理的。但现实并非如此。为什么呢？如果上帝在义上是全能者，为什么会发生那种事呢？这将是“神义论”这个观念引发的探讨，在某种意义上，这是永无止境的探讨。

约伯记出现的“上帝的义”和“人的义”就是指这个问题，亦即上帝的义和人的义相同吗？如果相同，为什么上帝是全能的，义人却往往受苦？那么是不同了？若是不同，这又如何才能获得解决呢？

在自身内部，内在合理性俨然存在，它是自觉寻求“社会正义”的一个方面，这个内在合理性与外在合理性的不一致，不只在《圣经》，而是在许多书籍中被提及，一直是人经常谈论的问题。

轮回转生思想如此看待这个问题：即只看现世

是不公平，但若联系前世、现世、来世来看，利弊相抵，结果皆为平等。这是日本净土真宗所著《妙好人传》的观念，简言之，这一观念似乎是由以下内容得出的，亦即无论在哪儿寻求合理性，都要把一切作为内心问题，以期获得心理性解决。

《妙好人传》中提出这样的话题：当钱包被偷窃时，应如何看待？虽说无论怎样看，也不能认为钱包被偷是合理的，但要把它看成自己在前世偷过钱包。

前世偷过钱包，所以在现世归还了。本来应该自己去送还的东西，却由人家来取了，非常感谢。那么说，自己要在现世偷窃又该如何呢？偷窃的东西必须要在来世归还，这就等于说：住手，别干了！

若是这样想，一切问题均获解决，不合理的事将全部消失。然而不这样想，就不可能使自身的内在合理性与外在合理性相互衔接，世间就将变成充满矛盾的不合理实体。因此上述观点似乎就是一种“悟道=自救”。

在善恶二元论中，也不存在神义论。这是因为二元论认为，世间存在矛盾和邪恶是理所当然的，善恶始终时胜时负不断并存。

但是《旧约》根本不存在这种观念。这是宝贵的原则，因此只要一说，便是面对异常复杂的、不存在简单“悟”的、极为严峻的世界。

我想，若是信奉德川时代《妙好人传》那样的论



说,大概人间最为幸福。假若依此来下结论,那么义人的苦难——正直人为什么受苦等诸如此类的问题,即可借用前世因果获得解决,无需再像旧约那样彻底、执着地加以探求。

简言之,旧约的世界是根本不存在简易“悟”的世界,从这点讲,它是令人畏惧的现实主义的世界。

## 6. 《旧约》对义的探求

日本德川初期有位叫铃本正三的禅僧说过这样的话:“审判之类的事没有必要。因为因果报应使得一切皆为平等……”

旧约圣经的一个特征,就是丝毫没有这类思想。那么,旧约圣经持怎样的看法呢?

首先,在这方面是如后所述的与上帝立约的观点,完全遵守约法条目——律法的观点,亦即律法主义的观点。对历史的评论,也完全出自这一立场,其观点是:如果每人彻底遵守上帝的律法,这个社会便将出现“义”;若不遵守,则遭“审判”。

假若人类社会的义,在出生与死亡之间——即人生期间未获实现,那么在历史的未来必须绝对确立;从我们的角度看,这如同一种固执的追求——这未必是“固执”,而是“信仰”——信仰由此而生。

若在没有轮回转生的历史世界寻求解决矛盾,

确实只能在历史的未来而非来世寻求。如果在人一生中未能求得，在历史的未来未获成果，大概“义”将不复存在。若把未来继续向前延伸，结果将变成末世论<sup>①</sup>。

按照日本人的观点，认为这种观念颇为固执。与此相反，现世问题会在来世自动解决，这种观念更为开朗，因而我们心绪良好。

这种良好的心绪，在旧约圣经中不存在。旧约圣经给人根深蒂固的感觉是自由，无论到哪里，也要彻底地不断追求。这点可说是《旧约》及其现实主义的特征。

这种性格到现代依然保留。例如，我们修建无名烈士墓，收集遗骨埋葬其中，即告了结。若是犹太人，这绝不算完。

对他们来说，在集中营被杀害的同胞，绝不能以几百万人这个概数作为结论。他们要把数字明确到最后一人，而且不查清全部姓名不罢休。无论耗费多少年，也要把姓名查清到最后一人。然后把已知的姓名逐一明确记录下来。

另一方面，对纳粹战犯也要追究到最后一人。这也是假若本时代未实现，在历史的未来也要完成。即

---

<sup>①</sup> 犹太教与基督教的教义及神学课题之一。论述人死后的结局、历史的终结、死人复活、最后审判等等。——译注

使战犯死亡,也必须把事实全部搞清。可以说,这是出于这样的认识:只有完成这个使命,又在历史的未来才得确立,所以必须如此。这与我们的固执行为不同,他们把这作为理所当然的事去完成。

同时圣经认为责任始终是“个人”的事,否定“双亲的因果报应于子”的观点。先知耶利米和以西结有句意味深长的名言:“人不再说‘父亲吃了酸葡萄,儿子的牙酸倒了’”;“各人必因自己的罪死亡”。相同意义的话,在《申命记》中亦可见。也有人说,这是个人主义的起源。

## 7. 历史的观点出自《圣经》

据《马太福音》记载,耶稣刚告诉门徒彼得,要把天国的钥匙给他,紧接着对同一个彼得说:“撒旦,退我后边去吧!”

我们有这样一种感受:对同一个人,怎么说出前后矛盾的话呢?这里牵涉到《圣经》思想的又一特征——“时间”问题。

按照圣经的观点,在某一瞬间,一件事属于事实,而在下一瞬间,该事实消失,出现其他事实也不足为奇。《旧约圣经》当然也有这一观点。先知以西结说过:“恶人若回头离开所作的一切罪恶,遵守我一切的律例,行正直与合理的事,他必定存活,不至死

亡。……义人若转离义行而作罪孽，照着恶人所行一切可憎的事而行，他岂能存活吗？他所行的一切义，都不被纪念；他必因所犯的罪所行的恶死亡。”（《以西结书》18章21节以下）以色列人是“时”意识非常明确的民族，他们从历史的角度、时间的角度看待一切，不会无视时间而使某一状态持续不变。可以说叫做“义人”的人，纵令有过“义”举，也不是超越时间永存的。

这种观念难以从轮回转生思想中找到。因为尽管轮回转生是从空间角度看待一切，而不是从历史上、时间上来评价，所以上述那种矛盾话，对我们来说似乎有种不谐调感。若以长跨度来领会前述的“时”，便成“历史的‘时’”。“现在是什么‘时’”这种说法，在旧约和新约中时常出现。例如，现在是“预言之时”，随后预言之时结束了，称为“教会之时”。如前所述，这也有“某‘时’之结束”的观点。

后来的历史时代划分的观念，显然源出于此。换句话说，历史时代划分的最古老时期在圣经中，这是我们不曾有过的意识。我们往往把现在的状态错当成永久连续的。不准带有这一误解，大概是圣经思想的一个特征。

圣经赋予人们以历史的意识。所谓历史的观点出自圣经。这个观点自古即已深深地扎根在欧洲人的心中。

古希腊的情况亦相同，荷马所写的决非历史，而是史诗；希罗多德的《历史》<sup>①</sup>实为“目击记”，亦即有当今报导的意味。以严格含义的历史问世的，是旧约圣经的历史书，正确指出这点的是历史学家路德维希·迈耶。

---

<sup>①</sup> 古希腊历史学家(约公元前484~前430/前420)，《历史》即《希腊波斯战争史》。——译注

## 第四章

### 《圣经》是一部以色列史

---

#### 1. 《旧约圣经》是最古老的历史书

圣经中最早的历史书，即人类最初的历史书，应当说是旧约圣经中的《撒母耳记》和《列王记》。在那以前的《士师记》和《约书亚记》虽然也是历史，但其中存在一些问题。

如前所述，《撒母耳记》和《列王记》都是后来添加的书名。在希伯来文原著和七十子希腊文书中，这四卷的书名全写成《列王》之“Ⅰ、Ⅱ、Ⅲ、Ⅳ”。这样似乎更清晰易懂。因为分为上下卷或分为Ⅰ、Ⅱ、Ⅲ、Ⅳ，都不是根据内容含义的分段，而仅仅是由于纸草纸的“卷轴长度”有限这一物理原因而已。所以，从《撒母耳记上》至《列王记下》本是连贯撰写的历史，只有通读才容易理解其全貌。

东方世界善于保存史料，作为历史资料记载下来的，在列王记之前已有许多。但这些史料并非基于历史哲学编纂而成。为使这些资料再现历史，必

须在史料分析的基础上改编。从这点来看，一开始就能作为历史来读的，依然是撒母耳记和列王记。其历史哲学或历史观，是以《申命记》的思想为基础的。

以色列的历史，从非常古老的年代起，就是以这样一种历史观撰写的，这一点从现代人的立场来看，尚有若干问题。因为如果留下来的仅仅是资料，可以用现代的合理观点，来组成能被我们理解的历史。然而，对于这种已由一种鲜明的历史观构成的历史，如果不将其再次返还成资料，依照现代的合理性予以重新编纂，是不能成为“现代人的历史书”的。不过若以这种重编的史书与圣经的历史观相对照，则圣经的思想会清晰地呈现在现代人的面前。

现把一些并非历史而是按其他意图组成的资料拆开，试将其重新编成以色列史。这里首先必须解决的问题，是以色列史应从何处说起。应该是被视为以色列人祖先的亚伯拉罕，抑或是把以色列人从埃及的桎梏下解救出来的摩西，还是他们的后代？

希伯来大学的塔蒂默教授把大致在迦南定居作为以色列史的开端，相当于公元前1250年至1220年时期。在此以前，称为史前。马扎尔教授则把关于亚伯拉罕的记述置于摩西之后。尽管学者之间众说不一，但可以说对于摩西率领出埃及是在公元前1250年左右这一点，众多学者的见解是一致的。当时正值埃及第19王朝的拉美西斯二世在位。

埃及与赫梯人在奥龙特斯河畔的卡叠什<sup>①</sup>所进行的战斗,不分胜负,于公元前1269年缔结和约。这就在当时中东两大势力圈之间形成势力均衡。其结果不仅以色列人,连那些形形色色的小国、小部族也纷纷采取了独立行动,这一迹象从埃及史料和考古发掘中均有所发现。

以色列人出埃及采取了哪条路线?圣经记载是南、北两条路线,如附图所示。现代学者多持北线说,该说确实较为合理,但若实地踏看西奈,也会感到南线说并非毫无根据。

总之,他们首先必须在西奈寻求一个根据地。这应该是绿洲,如果在西奈寻找,只有卡叠什·巴尼亚和利非订附近的腓兰旱谷。向这个地方行进,北线、南线均可到达。可行的道路很少,只能顺旱谷而行。尤其在南部,除旱谷之外全是山崖,时至今日也没有通途。何况除旱谷外,根本找不到水。

那么究竟向何处行进呢?很可能分成两队,各自沿着不同的道路前进。他们的最后集结地都在卡叠什·巴尼亚。至今这里仍有叫艾因·库德拉特的泉水,是西奈半岛上难得的可耕地。

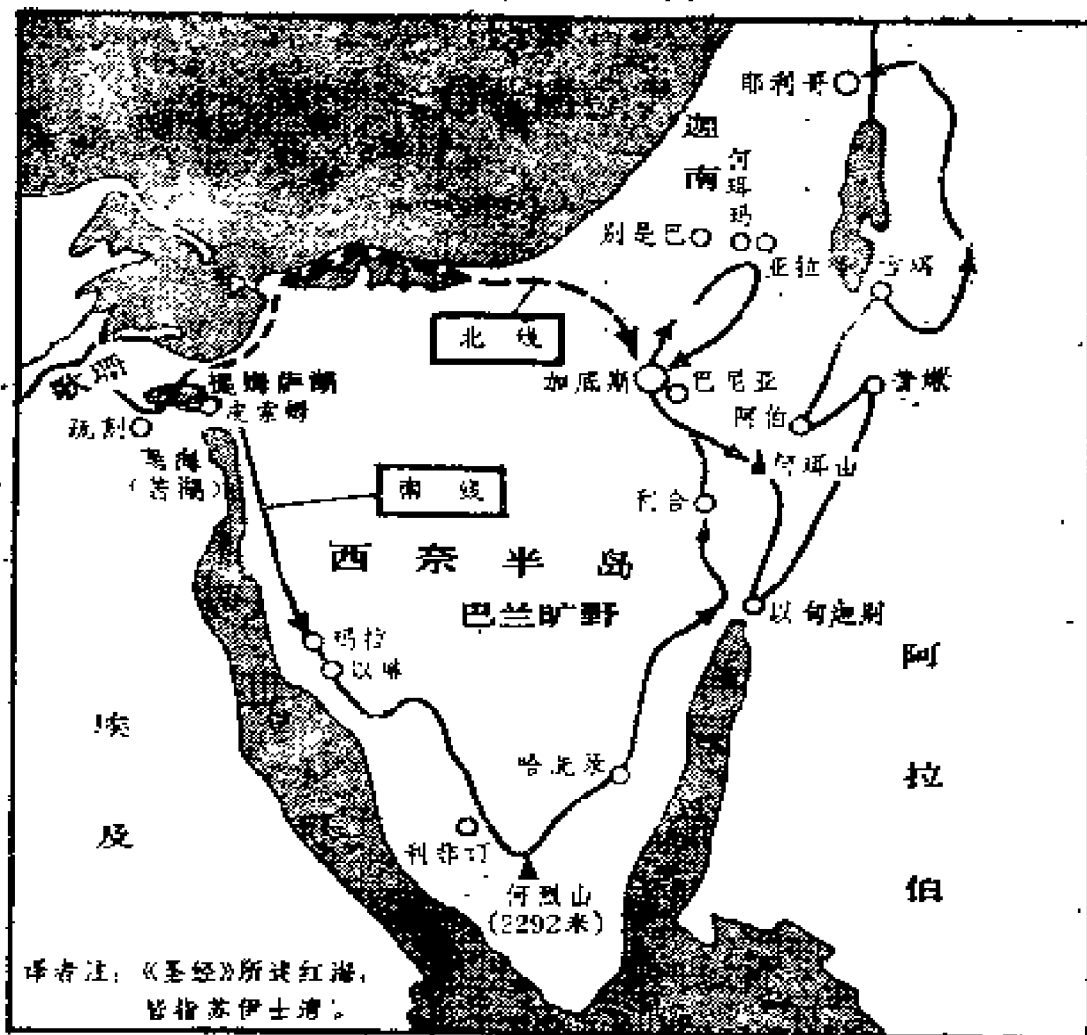
他们从这里出发,通过何珥玛向亚拉得前进,企

---

<sup>①</sup> 赫梯人是公元前17世纪在小亚西亚中部建立国家的部族。中文圣经将赫梯人和卡叠什城分别称作赫人和基底斯。——译注



## 出埃及路线图



图以最短的距离从南方进入迦南，结果失败，只好往东迂回，先立足于约旦河东岸，以这里为根据地再图进入迦南。

井啊，涌上水来！  
 你们要向这井歌唱。  
 这井是首领和民中的尊贵人，  
 用圭、用杖  
 所挖所掘的。

这是《民数记》第21章17节中的质朴的掘井歌，是圣经记载中最古老的诗歌之一。原来可能是约旦河东部一带流传的掘井歌。

## 2. 以色列是否就是希伯来？

在叙述以色列人侵入迦南并在那里定居之前，需要先把名词的意义明确下来。

既叫以色列，又叫希伯来，有时还称作犹太。它们的含义究竟相同，还是不同？恐怕迷惑不解者大有人在。事实上这种分别使用的名称，也确实令人困扰。

在以色列、希伯来(希伯尔)<sup>①</sup>、犹太这几个名称中，“希伯尔”若与“哈比尔”一词相关，那大概是最古老的名称了。不过“哈比尔”在古代文书中出现时，并不具有民族名称含义。

闪米特系语言<sup>②</sup>在书写时，多不使用元音，“哈比尔”和“阿比尔”就是由于时代、地区的不同，在埃及和亚述人以及其他族人中的发音差异。“希伯尔”是英语式发音，《旧约圣经》中的发音是“伊伯利”。

---

① 希伯来一词是希腊文 *Hebraios* 的音译，英文作 *Hebrew*。  
——译注

② 通行于北非及近东的语系，中文《圣经》中的“闪族”，即说闪米特语人的泛称。——译注

“哈比尔”一词的定义很难说明。它意味着站在农民一边,与其缔结特别盟约的某种畜牧民,亦即构成社会单位的集团。这在中东广泛存在,但显然不是民族名称或部族名称。

定居下来的农民,常有遭游牧民袭击的危险。于是他们就同部分畜牧民缔结盟约,让他们在自己周围定居,既可起到抵御其他游牧民的壁垒作用,又能得到畜产品和劳动力。这是一种建立在经济互补基础上的形式,农民是提供农产品的一方,畜牧民则提供畜产品、劳动力甚至战斗力。这种形式的畜牧民集团确曾存在过。著名学者罗兰·德·沃曾说过,在骆驼被用在放牧之前,不曾存在类似后代那种放牧式牧民。

这种集团的势力逐渐膨胀,后来反而管辖了耕地,这在后来大卫王的记载中曾有明确叙述。现在虽不能肯定“希伯尔”就是“哈比尔”,但不可否认两者极其相似。因此,“希伯尔”或“哈比尔”均可看作是表示一定的社会单位的词语。也可以说不是“自称名称”,而是“当地人以此呼之”的一种名称。“希伯尔”大体上就是如此使用的。

以色列一词最早出现在拉美西斯二世之后的埃及国王迈尔奈普塔<sup>①</sup>的碑文上。碑文铭记着“以色

---

<sup>①</sup> Merneptah, 公元前 1236~前 1223 在位。前 1232 年春, 刊

列被人抛弃,已无子孙’,以夸耀战功。然而学者对这碑文的内容表示怀疑,认为结果是管辖巴勒斯坦的战争遭到了失败。而且,以色列一语的含义也有些问题。

“埃尔”(EI)是神的意思,创世记中有一段记载,说这个名是与神摔跤的雅各的绰号。“你的名不要再叫雅各,要叫以色列<sup>②</sup>,因为你与神与人较力都得了胜。”(创世记第32章28节)据说这是一种文字游戏,其原意是“上帝主宰”。

“雅各的12个儿子就是后来以色列12个部族的祖先”,这一说法不过是民间传说。一般认为这12个部族(支派)可能是一种宗教联合体。也就是当时有一个作为中心的圣所,自治的各部族在那里寻求精神支柱,从而形成联合的政治体制。这与古希腊的城邦制度相同,即一方面各自独立,一方面又形成了宗教联合。

有一种假说,认为以色列也有这样的宗教联合体。如果使用以色列这个词,意味着以雅各的12个儿子为基础形成的宗教联合体,这就成为民族名称

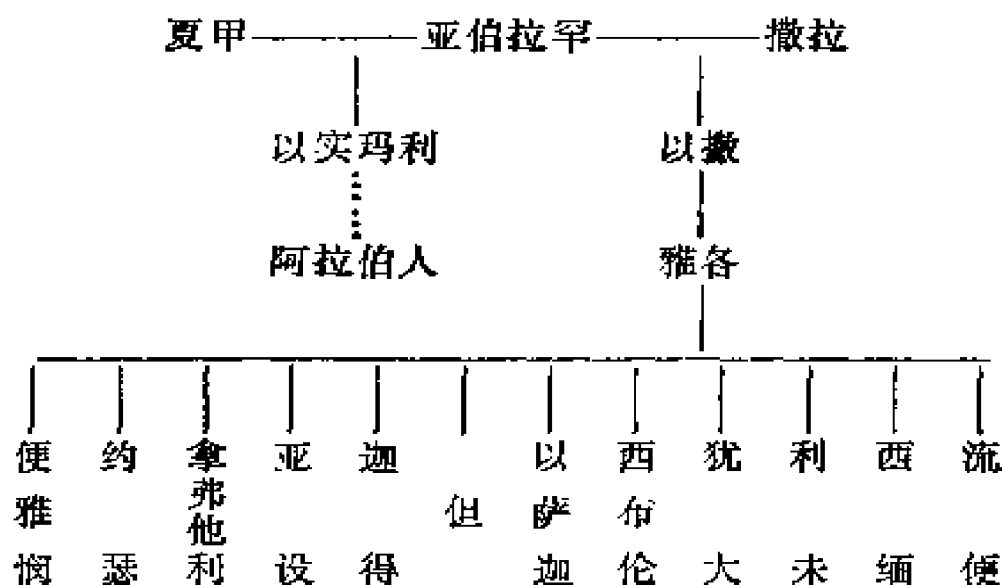
---

比亚人及海上民族来犯,迈尔奈普塔指挥军队迎战,并追击溃败之敌,取得重大胜利,遂命铭刻四块碑文以资纪念。其中之一就是《以色列石碑》,叙述在巴勒斯坦镇压叛乱的经过,其中把以色列人列为被击败的民族之一。——译注

<sup>②</sup> 希伯来文 *yisra'el*, 意为“与神较力取胜者”。——译注

或国家名称了。

### 以色列 12 部族系谱



后来，以色列 12 个部族分裂为北部 10 个部族和南部两个部族。南部两个部族是便雅悯族和犹太族，由于犹太族日益扩大，而统称犹太，北部 10 个部族则称以色列。因此分裂时代的以色列，是指北部 10 个部族而言，为避免混淆，一般称北以色列。

现代所说的以色列，是指以色列共和国。以色列人不愿称呼以色列共和国，而仍称以色列或以色列国，这就与昔日以色列的含义迥然不同了。

出现《新约全书》，即基督教诞生后，以色列一词则意味一种宗教实体，而象征性地加以使用。也可以说，教会就是新以色列。

如上所述，同样一个以色列，由于用法不同，其意义也全然不同。

那么，“犹太”又是什么意思呢？

### 3. 犹太人、阿拉伯人、纳巴泰人、 巴勒斯坦人

南部犹太族(支派)的住地叫犹大国，表示住在那里的人时叫犹大奥斯。这个词有犹太人的意思，直译就是“住在犹大地区的人”。本来是指分裂后的南部两个部族而言，当时的文书是以“以色列之家和犹大之家”的形式出现的。后来变成意味以色列整体了。为什么如此演变？这也是相当复杂的问题。

时至今日，仍有些人称自己是“布内·以色列”(以色列的子孙)，而不是犹太人，从印度归返以色列的犹太人就是这样，他们说自己不是犹太族的子孙，所以不是犹太人。

但现在所说的犹太人，大体上是综合了希伯来、以色列、犹太的所有含义。如果要问那时有没有叫做犹太的民族，正确的答案是，从历史的角度看，它并不是具有现代民族主义和民族国家含义的“民族”。因为“民族”这个概念决不是古已有之。

正如希伯来并非民族的概念一样，犹太也不曾是民族的概念。但这并非只是犹太人的特征，对许多民族来说，似乎到了近代才产生了民族或民族主义的意识。现住在西奈半岛的贝督因人，虽有家族

和血缘集团的意识，却毫无民族或国家的意识。

有趣的是阿拉伯一词也是希伯来语，最早出现这个词的古籍，是旧约圣经的《以赛亚书》。其中“阿拉比亚”一语（13章20节），是沙漠乃至草原的意思，和现代阿拉伯、阿拉比亚的意思迥然不同。

在《耶利米书》和《以西结书》中出现的阿拉伯，即阿拉比亚人（阿拉伯人）一词，意思也是草原或旷野的人，并不表示一个民族。也可以说，如同过去日本人说“唐·天竺”是笼统地指“某个方向”、“地域”和“住在那里的人”一样。

从旧约之后到进入新约的中间时代，词义出现一点变化。这时的阿拉伯是指当时的纳巴泰王国<sup>①</sup>（马加比传上11章16节），即从现在的约旦到内盖夫一带。对于纳巴泰文化的研究，在考古发掘和文字译解两方面皆颇有进展，但还远不能了解其全貌。

中间时代的犹太人历史学家约瑟夫斯曾有过关于纳巴泰的记述。例如，在新约《马太福音》和《马可福音》中有一段恶女人希罗底的故事，即希罗唐让丈夫希律·安提帕王割下施洗礼人约翰的头，作为对自己女儿撒罗米跳舞的褒赏。据约瑟夫斯说，希律·安提帕王的第一个王妃是纳巴泰国王的女儿，希罗

---

<sup>①</sup> 纳巴泰人为古代阿拉比亚的一个民族，居住幼发拉底河畔直到红海之滨。公元前2世纪，纳巴泰王国实力日增，向北、东两方扩张。105~106年被罗马帝国吞并。——译注

底是在赶走这个王妃之后才继而为王妃的。约瑟夫斯还记述过希罗底的妹妹,也叫撒罗米,和纳巴泰人苏来奥斯的恋爱事件。

新约《使徒行传》说“保罗去阿拉比亚”,大约也是指纳巴泰。其边界直到一望无际的沙特阿拉伯,只有也门以盛产香料而为人所知。

总之,若以现代意义来理解当时的阿拉伯,会造成很大的误解。读圣经时,对于希伯来、以色列或犹太等词,都必须注意由于时代的不同,其含义也有所变化。

“巴勒斯坦”本来的意思是“腓力斯人之地”。腓力斯<sup>①</sup>与阿拉伯无关。这是《旧约圣经》中出现的希腊系一个民族的名字。“巴勒斯坦”这个词的含意同样也因时代不同而有所差异。

#### 4. 以色列史从何时起始

摩西率领的以色列人是怎样逃出埃及、定居迦南的?对此有种种说法,历来是圣经理史中问题最多的部分。因为这个时代是在《撒母耳记》和《列王记》之前,所以除了对摩西五经和《约书亚记》、《士师记》进行史料分析,从中引出全貌外,别无他法。

由摩西率领逃出埃及的以色列人,又由约书亚

---

① 中文《圣经》作非利士。——译注



带领征服了迦南；这是《出埃及记》和《约书亚记》中留下的传说。但许多方面我感到这与历史事实相悖。对于侵入迦南、取得土地、定居等等，有诸多论说，现介绍四位著名学者具有代表性的论述如下：

### （一）卡夫曼说

该说遵循圣经记载的主要情节，直接以其作为历史事实。即约书亚征服迦南是史实，各部族在他的指挥下团结战斗。他们越过约旦河后，在吉甲立石为证；占领耶利哥后诅咒了耶利哥；攻取艾城，处死艾城王；在基遍附近击败五王；战胜北部的加利利王之后，砍断马的蹄筋，焚烧战车，夺得了所有战斗力。

约书亚是令人惊异的战术家，他不断发动攻击，进行奇袭，不使敌人喘息，连续占领城邑，使敌人无立足之地。卡夫曼认为这些全是“历史的描述”，许多学者的论说只不过是自己的创作而已。

这一观点，已被编写通俗圣经故事者所采用，可以说现在出版的各种圣经故事书籍，几乎都以卡夫曼说为基础，加上“信仰色彩”编写而成。

该说极其轻率地对待历史，全然不顾圣经中与上述情节相矛盾的记述，无视考古发掘的成果。所以，学者中对这种论说无人首肯。

### （二）阿尔特·诺托说

这是和卡夫曼正相反的论说。

在圣经中，确实有许多具体、朴实的记载与只着眼于骁勇善战传说的卡夫曼说相矛盾。约书亚在与中央高地的基遍族不战而缔结和约时，以及其后在示剑召集各方立约时，都有许多侍奉“大河那边的神”，和“亚摩利人的神”的人参加，这表明约书亚所率领的绝不是以雅赫维为唯一真神者的集团。

阿尔特·诺托还根据埃及的史料，论证了从公元前 2000 年初期起，该地区是以埃及为宗主国的城邦群。那时正值阿马纳<sup>①</sup>时代(前 1364~1347)，埃及帝国渐趋没落，此后即便埃及一时仍拥有实力，也已处于混乱状态。他认为以饲养家畜为生的以色列人，除局部地区外，都乘混乱逐渐向城邦管辖不到的边缘和间隙地区以及人烟稀少地区和平渗透。同基遍族人立约以及不战侵入中央高地即显示了这一历史背景“征服”的传说不过是一种演义，必须加上“在从前”这句话，才能说明所讲的时代背景。

诺托认为这次定居，即从半游牧状态向农耕生活的过渡，是极为缓慢的，没有遗留下传说中的戏剧性故事。战争是在完成定居后，企图统治城邦时才引起的，后来变成了故事的中心内容。

---

<sup>①</sup> Amarna, 上埃及埃赫塔吞城废墟和墓地遗址。原是埃及国王阿肯那顿于公元前 1375 年建立的新都城，阿肯那顿死后 4 年即废弃。——译注

诺托认为这个过渡时期是阿马纳以后约200年,许多学者认为过长,定居时期应在公元前13世纪内。有人对饲养家畜为生的以色列人采取游击方式渗透进来后,最终竟会夺取城市表示怀疑。所以对此说持批判态度者亦不少,其中主要认为该说只以文献分析为基础而无视考古学的成果。

### (三) 奥尔布莱特说

圣经中关于征服的记述,确实不正确,耶利哥和艾城的情况与发掘结果不一致,无疑是一种演义。然而,考古学可以证实确曾有过征服,并可确定征服的年代,持此主张的就是著名考古学家奥尔布莱特。

主要局势发生在公元前13世纪,底璧、伯特利遭破坏是在这个时期,拉吉大约在公元前1220年被破坏,夏琐的居民也是在公元前13世纪末消失。遭到破坏的城邑只能发现贫弱、断续居住的痕迹,这显示了以色列在此定居。

所以奥尔布莱特认为所谓畜牧集团和平渗透的一般理论是难于承认的。以色列人确曾依靠征服实现定居,之所以能在较短时期完成,是领导者约书亚起了很大作用。他的功绩直到后代也不能否定。

此说乍看很合理,由于实证性强,支持者颇多。当然也有人批判和反驳。考古学确实能证明“曾遭破坏”这一事实,但从废墟中未发现有关史料,所以不能证明“谁进行的破坏”。

也许是城邦之间的战争，也许还有大火和地震。另外乘迦南衰败而侵入的并非只是以色列人，同时侵入的还有“海上民族”<sup>①</sup>。

总之，奥尔布莱特所下的结论，依然不过是一种“解释”，并非有确凿佐证。

#### （四）门登霍尔说

除卡夫曼说外，阿尔特·诺托和奥尔布莱特说看来似乎势不两立，而门登霍尔说给人的印象是介于两者之间并与其相互关联，因而令人颇感兴趣。对各家学说持严肃态度的著名圣经学者罗兰·德·沃曾说“要保持这种理论的某些要素”，并表明在有关加利利定居这点上支持该说。正如这位著名学者所说：“以色列的起源同所有民族一样，都笼罩在迷雾之中。”

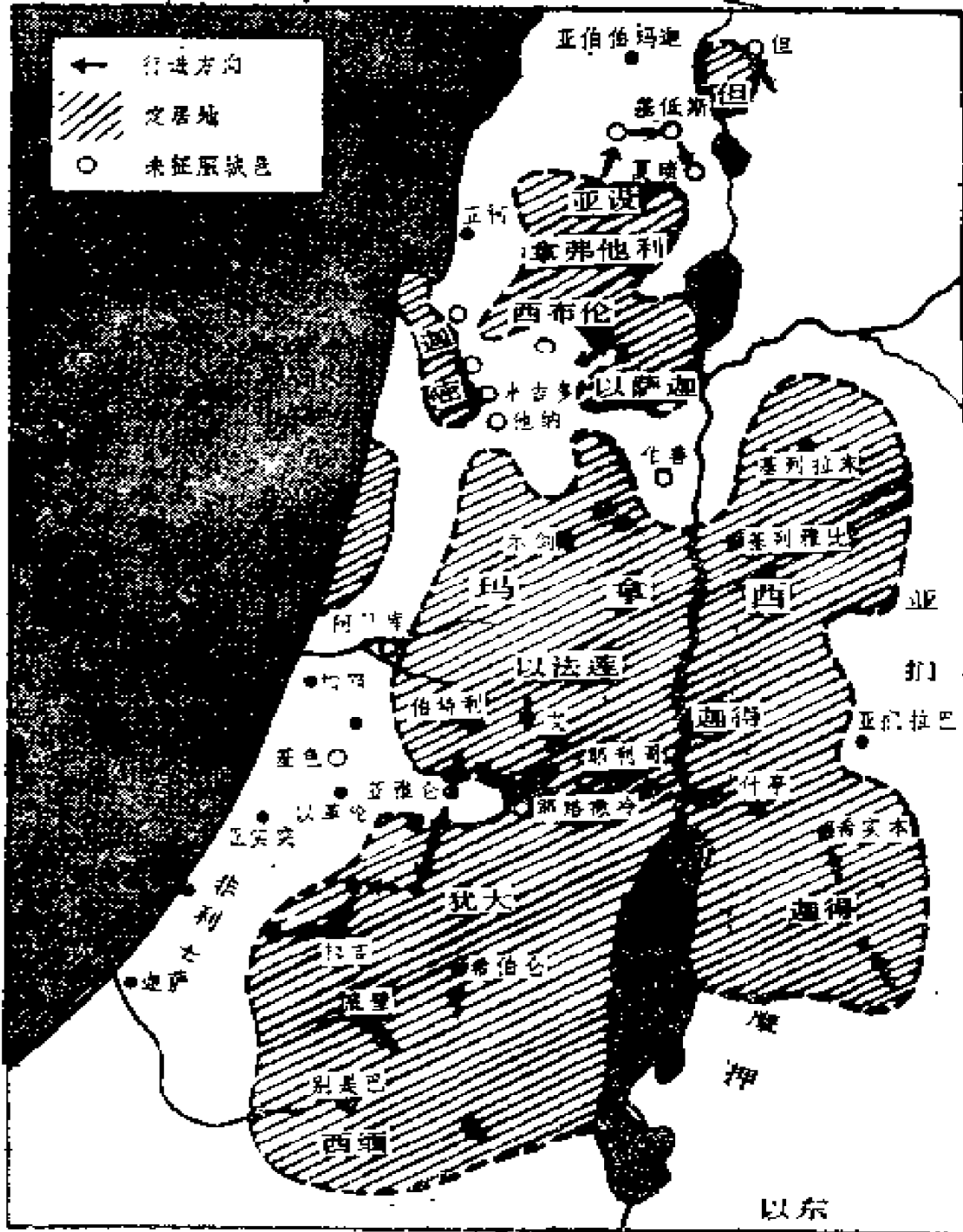
门登霍尔说的内容概要如下。

首先，以色列人的祖先，亦即叫做哈比尔或希伯尔的人，如前所述并不是“游牧民”，而是与村庄结为一体的家畜饲养者。游牧民拥有强大势力的年代，是在骆驼已被驯化后，也就是进入了铁器时代后。在此之前，家畜饲养者和村里的农民是互补的，并不对立。对立只是在城邦之间。

---

<sup>①</sup> 指青铜时代末期、特别是公元前 13 世纪入侵叙利亚、巴勒斯坦、埃及等地的任何侵略性的航海者集团。——译注

# 以色列渗透图



埃及的宗主权渐趋衰落，城邦间的对抗加剧，农民承受不了残酷的压榨，便产生了流徙人群。

当然，流徙人必须有一个去向，即容身之地。那时社会上就是奔向哈比尔/希伯尔。所以，与其说是外部侵占造成迁徙，勿宁说是由于社会崩溃而逃脱城邦统治，于是哈比尔/希伯尔这一社会单位随之剧增。

但是仅仅如此仍然不能引起社会的变革，必须有一个能推动全体共同行动的“核心”。

如果在日本的庄园，以从中央下来的贵族为中心的武士团，就是行动的核心。而那时以色列人则是在强行走出埃及后形成了集结在新神雅赫维脚下的集团。

他们先从约旦河东部发起行动。驱逐了各地的王，夺取并破坏了城邑，然后以那里为根据地，向约旦河西部进发。

“来自旷野并开始信奉雅赫维的群体，不过是构成后来以色列的要素之一，他们仍是少数。”（罗兰·德·沃语）可以说约书亚群体的到来是他们奋起的契机，继而发展到迦南城邦群的崩溃和哈比尔/希伯尔的夺取政权。

这些在圣经传说中的各个方面都有所显示。比如据说不过是演义的攻占耶利哥，仔细阅读一下，就看出城市首先是被大群人包围而陷于孤立，然后被

城中最下层的娼妓所出卖。包围者仅仅是示威，实际上是不战而使城邑崩溃的。

圣经把这些归之于“神的绝对意志”，现在或许说是“历史的必然”。总之，用我们的眼光看，属于一种自然崩溃。其后还有“强袭艾城”的演义。不过军事强袭失败了，这也反映了某些历史状况。

接下去是与基遍族通过谈判确立了霸权。如此建立了牢固地位后，一面与某人结盟，一面又攻击他人。而且没有关于在攻击中遭到市民反抗的记载。他们似乎是边欢迎哈比尔/希伯尔，边攻击令人痛恨的中心城市。

如此成为强大核心的约书亚群体，是以怎样的意识形态武装起来的呢？这就是将在第五章阐述的“难于理解的约法思想”。下面再略述一下历史。

## 5. 以色列国家的形成过程

征服告一段落后，他们在示剑立约结成一个联合体。但所谓以色列 12 个部族曾结成宗教联合，不过是前述诺托的著名假说，并无确凿证据，因此称之为“宗教联合假说”。总之，在此以前的以色列史，大体都是假说。设立这种假说，不过是让人能够较好地了解当时的状况。

关于 12 个部族，也可以看作 14 个部族，由于计

数的方法不同，还有 6 个部族、10 个部族之说，后来是以 12 个部族定居下来。

在部族内部，土地似为共有。共有制的崩溃是在建立王制之后。在此之前，松散共有制下的民众上面有长老。长老与其说是统治者，莫如说是内部纠纷的温和调解者。

所有这些，都能从圣经正文中体察到。总之，这不能说是有组织国家，而是非常松散的联合体，其中心圣所初期在示剑，后来在示罗。这种组织形式，不能称其为民族国家。

部族必然有强有弱，南部的犹大和北部的以法莲都是强大的部族。以法莲人大致在撒玛利亚一带。这两个强大部族当时反目为仇，时至今日仍不和睦。

长期作为宗教联合中心地的示罗，位于耶路撒冷和示剑之间，现在去看示罗，只是一块光秃秃的高地，虽有遗迹，但当时的遗迹已荡然无存。

从松散的宗教联合进而形成一个统一的国家，是由于受到外来压力的影响，主要是受游牧民和其他方面的压迫所致。以色列人本身是家畜饲养者，从这点看，起码也是畜牧民。但因在土地上定居而失去了战斗力。在这种情况下开始饲养骆驼的新型游牧民逐渐由外部向这里侵入。

这些游牧民有些是暂时路过，有些则想就地定



居获取土地，企图重演以色列人定居迦南的故技。这样就迫使业已定居的以色列人处于防御地位。

可以说就是这种反复循环，形成了几千年的中东历史。游牧民从远处沙漠来此定居，便丧失了战斗力；继而与周围的游牧民缔约，互利相处，不久仍被其征服。于是征服者随着定居又丧失了战斗力，周而复始。

这种循环暂且告终，大概是在公元后 1500 年左右。

伊斯兰教徒征服整个中东时，也采取了与此极为相似的方式。萨珊王朝波斯人与拜占庭交战时，双方都力图拉拢自己周围的阿拉伯各族作为结盟小国。双方都给予盟友以经济和武力援助，这样一来，阿拉伯方面势力增强，一方被征服，另一方便夺取了它的大部版图。类似这种现象，后来在中东仍不断发生。

## 6. 古代以色列历史的结束

研究以色列史的学者舒拉基说，原来迦南人的文化水准，远比外来的以色列人高。不能认为以色列人随着征服很快达到了相同文化水准，而是在渗透和定居的过程中逐渐吸取了迦南文化。这与日尔曼人在罗马的情况相似。

舒拉基还认为以色列的迦南定居，在文化上必被同化。这种现象后来仍不断反复出现。为了与之对抗，以色列不得不成为一个坚强的民族国家。在外部压力下迫使国家发生变化，这是边境小国常有的现象。

如前所述，以色列史的起始被置于定居迦南的公元前 1250 年左右，那么，以色列史的终结又在何时呢？以色列的历史在公元 70 年结束了。这正是罗马占领耶路撒冷并纵火烧掉圣殿的一年。

当然，在玛撒达地区曾有人坚持抵抗到公元 73 年。132 年还发生过称为巴尔·科赫巴之乱的独立战争，恢复了三年独立，甚至发行了货币。但这些不过是几段插曲，至于古代国家以色列，普遍认为已在公元 70 年灭亡了。

以色列史的有趣之处，在于从诞生伊始到最后灭亡，都能根据圣经、有关史料以及考古发掘成果等诸多基础研究进行探讨。可以说，能够写出一部从出生到死亡的传记。

在那以后就叫做海外犹太人时代。所谓海外犹太人即离散之意，正如字义所示，是以色列人四散到世界各地的时代。

自此约 1800 年后，即公元 1880 年，又掀开了现代以色列历史的新篇章。把新的起点定在 1880 年尚有种种问题，但试图建立新体制的犹太复国主义

者确是从这一年开始，向巴勒斯坦移居。在此以前，也曾有过向巴勒斯坦移居，那时叫做哈斯卡拉运动，与这时是有所区别的。同是移居，目的不同。犹太复国主义者的移居目的十分明确，就是重建以色列国家。

前面叙述了开始与结束，下面再简单记述其间的历史过程。

## 7. 消失的以色列人之谜

在前述那种体制下，为了对付外来的入侵出现了临时担任领导者的士师，他们组织并指挥各部族进行抵抗，从而进入了士师时代，他们能对付过路的侵犯者，却抵挡不住赖着不走的入侵者。这就成为转向王制的一个主要原因。这些入侵者是住在南部海岸的“海上民族”腓力斯人，这也是巴勒斯坦一语的起源。

《旧约圣经》中最早出现的王是扫罗（《撒母耳记》上第8章），颁布王制是在公元前1020年。

称扫罗为王，是后代资料所见，古代资料称之为纳吉多，意思是官长或指导者，不是王。这也正表明从士师向王制的过渡时期。他没有自己属下的官吏，权限也不明确。

扫罗之后是大卫，大卫之后是所罗门，大卫时代

刚刚出现官吏机构，并完成于所罗门时代。至此形成了一个以色列国家，其版图以大卫时代最大。所罗门有“商业王”之称，积蓄了大量财富。

这个统一国家在公元前922年竟分裂成南北两部，自此进入分裂时代。北以色列王国在公元前722~721年被亚述所灭，这样北部10个部族便从历史上消失了。

对于这消失的10个部族的去向，众说纷纭，甚至有来到日本、成为日本人祖先的奇谈。

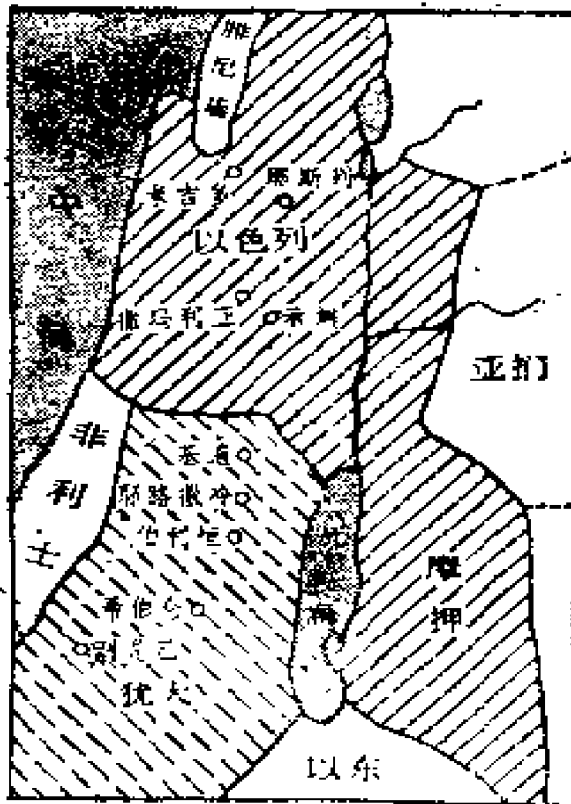
不仅在日本有这种说法，犹太人中也有。在南非的一个犹太大富豪，生前竟留下遗言：谁能证明日本人与以色列人同一祖先，就赠以全部家产。

这只能说是出自完全孤立的两种文化的心理因素，此外不能有其他解释，通读旧约圣经，也无迹象可循。舒拉基也认为，北部10个部族也与当时诸多小民族一样，在文化上已被其他民族同化了。一般多持这种见解。

尽管如此，北部10个部族究竟“消失在何处”，依然是令人感兴趣的问题，这大概与建立犹太国、巴比伦囚虏后犹太人并未消失的联想有关。特别是北部在文化传统方面并未消失。

在《以斯拉记》和《尼希米记》中出现了撒玛利亚人，直至十字军时代撒玛利亚人与犹太人依然并存。

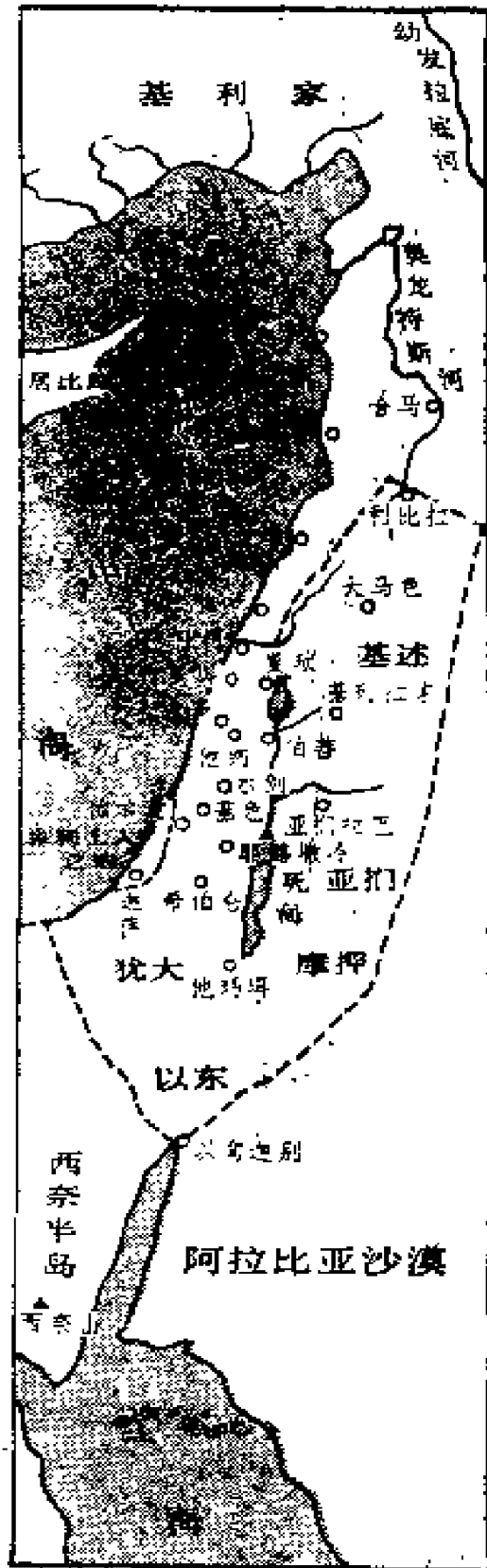
所谓撒玛利亚人，本是以撒玛利亚为首都的北



北王国  
 南王国

↑ 北王国以色列和南王国犹大  
 ——所罗门之后王国分裂——

所罗门时代的版图 →



以色列人中的残存者，他们以某种形式继承了独特的字体和只有五经的圣经。另一方的犹太人，可以说是继承南部犹太系统的人。他们都经历了各不相同的历史过程，所以北部以色列人并非直接作为撒玛利亚人而残留下来，他们至今仍保留着一部分不同于犹太人的文化。

那时幸存的南部犹太王国，也于公元前 587~586 年随着耶路撒冷的陷落而告终。从扫罗到灭亡，被叫做“王和先知的时代”，这个时期也称为“第一圣殿期”。

有关这一时期的情况，将在“预言”章节中继续讲述。

### 王制时代后的年表

前536	犹太王国灭亡·耶路撒冷陷落 〔巴比伦囚虏时期〕(~538)	摩西五经
538	波斯王居鲁士向囚虏民颁布解放令	
516	重建耶路撒冷圣殿 〔第二圣殿期〕	以斯拉宗教改革
444?	尼希米修复耶路撒冷城墙	旧约成书
332	亚历山大大帝统治	
320	大帝继承人统治下的巴勒斯坦 (埃及的托勒密王朝→叙利亚的塞琉西王朝)	
167	马加比族起义(~142)	

## 8. 《旧约圣经》完成于何时？

灭亡南王国的，不是曾经灭亡北部的亚述，而是代之而兴的巴比伦王国。由此开始了巴比伦囚虏时代。被虏至巴比伦的并非全部犹太人，而是统治阶层，留下的被置于巴比伦国王任命的总督管辖之下。最初的总督基大利被过激派暗杀。

囚虏和释放都在两次以上，所以很难确定囚虏究竟持续到哪一年。但全部获释是在波斯王居鲁士占领巴比伦时。

占领巴比伦是公元前 539 年，翌年前 538 年宣布释放犹太人。这年开始第一次返回巴勒斯坦，接着是二次返还，据推断其后仍有返回之举。至此，巴比伦囚虏时代结束，第二圣殿期开始。

所谓第二圣殿期，是个非常含混的说法，应当说这是获释归来的人重建耶路撒冷圣殿，并以圣殿为政治中心的祭司掌国时期，这也可以看作是犹太教的形成时期。

望眼欲穿的囚虏返国家园时，等待他们的依然是种种苦难。考古发掘也证实了那时的巴勒斯坦在各方面都已退化，经济状态尤为严峻。对于返还者来说，首要的问题是摆脱困境重建经济，其次才是重建圣殿和复兴精神问题。从战后日本的处境来看，

这样做似乎也是理所当然的。

为使这些人觉醒，并重建圣殿，振兴民族而积极活动的先知是哈该和撒迦利亚，这些活动并不太引人注目，但如果没有他们，犹太人或许早已失去其思想上和民族上的独立性，而湮没消失在其他民族之中了。

哈该开始宣讲预言是在“大利乌王的第二年六月一日”，即公元前520年。预言一开始就说：“万军之耶和华如此说：这百姓说，建造耶和华殿的时候尚未来到。”但真是那样吗？“这殿仍然荒凉，可你们自己还住木板支起的房屋吗？……你们要省察自己的行为……”

哈该激励总督所罗巴伯和大祭司耶书亚，并激励“剩下之百姓的心”，在六月二十四日开始重建圣殿。就这样掀开了新时代的篇章。

但这并非再现第一圣殿期的相同时代。巴比伦囚虏时期所发生的最大变化，大概就是以色列人的宗教已从圣殿为中心的祭祀宗教转变为依据经籍思想的宗教。因为失去了作为祭祀中心的圣殿，也就不得不依靠圣经。因此要有一部可作为基准的正典圣经。而且有了它，也就可以避免被当地文化所吸收、同化了。从这个意义讲，他们确实是“圣经之民”。

圣经的编纂似乎始于囚虏期，《旧约圣经》当然



是作为正典成书的。可以说，这为第二圣殿期的“宗教改革”奠定了基础。

第二圣殿期按以斯拉和尼希米的回国年代而分为前、后两期，大约是公元前 444 年，摩西五经也在此时完成，可以说这是正典圣经的起始。

那么《旧约圣经》最后成书于何时呢？但以理书记载的是公元前 167 年。

但以理书现在读来仍很费解。基督教徒将其收入“先知书”；犹太教徒则列入“圣录”，作为启示文字。从内容看，犹太教徒的分类方法似乎正确。

但以理书的思想极其接近《新约圣经》。学者认为它是“旧约之末，新约之始”。

下面依次介绍前述历史中所发生的各种事件给历史所带来的影响。

## 第五章

### 难于理解的约法思想

---

#### 1. 什么是《圣经》的“约法”？

我们通常把《圣经》称之为旧约圣经和新约圣经。但这个“约”字到底是什么意思呢？

“约”是“约法”的意思。希伯来语叫“伯利特”，希腊语叫“迪尔泰凯”，拉丁语是“特斯塔曼图姆”(Testamentum)，由此产生了英语“特斯塔曼特”(Testament)，即“圣约书”。

如前所述，旧约这个概念是在新约出现之后形成的，称呼旧约、新约大致始于公元2世纪，在此以前无此名称，犹太教徒至今仍不使用“旧约”这个名称。即使在新约时代已经有了“新的约法”和“旧的约法”一词(《哥林多后书》第3章6节、14节)，也没有立即出现“旧约圣经”这个名称，而是称之为“格拉非”，有“撰写的”之意，即“书”的意思。时至今日，英语中 Book 如用大写字母，就表示《圣经》。总之，《圣经》本来就是“约法书”。

常常有人问道日本人有没有“约法”这个概念。这种议论往往会混淆概念的实质。因为通常约法分为四种：

- 一、上下约法，
- 二、相互(对等)约法，
- 三、履行约法，
- 四、保护约法。

实际上日本人缺少的只是“上下约法”，其他约法概念尽管定义含混不清，日本人还是具备的。

譬如，日本也有“忠臣”，但当时的家臣与高官大人之间并不缔约，更没有彻底履约便是“忠”的思想。这和西欧的骑士与君主缔约大不相同，当然也就不存在战争中誓死遵守与天皇所立之约的思想。

这种“上下约法”，实际上是圣经的基本思想，绝对遵守与至高者上帝缔结的约法，就是“信仰”，就是“对上帝的忠诚”。因而其含义与日本人的“信仰”、“虔心”的概念迥然不同。正因为圣经的思想基础是“与上帝缔结的上下约法”，所以圣经的宗教也称为“约法宗教”，明确表现这一点的就是俗称“摩西十诫”的“西奈约法”。

“与上帝立约”等观念，在我们看来简直是离奇的想法。但究竟为什么会出现这种想法呢？人常们说，“唯一至高神的概念来自沙漠。”日本人本来就有万事归于风土的传说，难怪他们有上述看法，不过大

概不会因为沙漠才出现唯一至高神的观念和约法神的观念。否则，凡有沙漠之处，都该产生这种观念了。

人类是文化生物，不仅受自然环境的影响，而且更强烈感受文化环境的影响。这种“与上帝立约”的思想似乎正是以“东方宗主权条约”作为基础的。这也是门登霍尔之说。他曾经指出，从赫梯人大皇帝与其属下小国国王之间缔结的上下约法看，其形式与西奈约法极为相似。

“东方宗主权条约”形式如下：

- (1) 大皇帝自我介绍；
- (2) 与过去历史的关系和赐予的恩惠；
- (3) 约法条款；
- (4) 证人或证据；
- (5) 对遵守约法者的祝福，对违背约法者的咒诅。

西奈约法至少在《申命记》中，确实已形成了这种形式。即：首先有(1)神的自我介绍“我是耶和华，你们的上帝”；接着是(2)过去的历史和赐予的恩惠“曾将你们从埃及地，为奴隶之家领出来。”接着在(3)约法条款的第一条是“除了我以外，你不可有别的神”。当然这要在宗主权条约中出现，似乎也是“除了我以外，你不可有别的大皇帝”。

以下的约法条款有十诫，并给了两块刻有约书

的石板作为证据。接着说道“看啊，我今日将祝福和咒诅的话，都陈明在你们面前。你们若听从耶和华你们上帝的诫命，就是我今日吩咐你们的就必蒙福。你们若不听从耶和华你们上帝的诫命，偏离我今日所吩咐你们的道，去事奉你们素来所不认识的别神，就必受祸”。

若按上述各点来看摩西十诫，门登霍尔说中大部分确实可以理解 and 接受。除自己之外不得事奉别神的条款，若将其改为“大皇帝”，也是理所当然的，如果缔结了宗主权条约的小国国王把别的“大皇帝”当作自己的皇帝，那就是背叛，当然要受到惩罚。

此外也不准有与上帝所立之约相悖的相互约法。据说伊斯兰教原来只有与真主的约法，不曾有人与人之间互订约法的思想。这点也与旧约基本相同。因为从宗主权条约来看，两个小国国王之间随意缔结相互约法，如果违犯与自己之间的上下约法，那就等于背叛。

罗兰·德·沃曾说过：“利用约法进行相互约束会使神与其民之间的关系出现问题，这种说法在古代文献中从未发现。绝不许民缔约的，常常是耶和华”。这是理所当然的，因为上下之间的约法，往往是“上”指示约法，而“下”予以署名。

尽管门登霍尔说存在若干问题，但迄今尚未发现较之更有说服力的学说。现在的问题是这种国际

条约为什么会为宗教所采纳，进而产生把与神立约绝对化的宗教。这点尚无确切答案。

这种绝对主义把个人的行为准则加以绝对化。这也就是来自沙漠的一小撮雅赫维主义者能成为社会变革的“核心”的原因。

新约的希腊文约法“迪尔泰凯”一词也有遗言的意思。这是个很有趣儿的词，“遗言”本是死者对生者的单方面的约法，所以生者不能按相互约法予以对待，从这点讲，实质上就是绝对约法。把这种约法加以宗教化，绝对化的思想意识，是圣经中独有的。

宗主权条约的约法对象也是“唯一”的，不允许与他方另立约法。所以唯一至高神的思想意识和约法处于一种无法断绝的关系。

学者布莱特曾经下过这样一个有趣的定义：“所谓唯一神论者，如果是指‘神是唯一’的倡导者，那么摩西绝不是此种人。”对于摩西来说，具有人格的约法对象只是耶和華\*，即耶和華是宇宙的宗主权者，这是唯一绝对的，至于神的概念有没有附加给其他对象，不是问题所在。

---

\* “耶和華”是基督教对犹太教神雅赫维的一种误读，故原文均写作“雅赫维”。译者鉴于中文圣经的现状，除个别词语外，一般仍译作“耶和華”。——译注

这种关系似乎也与下述情况相似，即缔结宗主权条约的大皇帝是唯一绝对的，至于另外有没有大皇帝则与此无关。

## 2. 欧洲人的宣誓

在欧洲人的观念中，至今仍有这种“遗言”式的约法思想。

与此不同，日本人始终崇尚协商。比如父母死后遗族分配遗产时，子女们大多无视遗言（绝对约法），而是通过协商解决问題。

从报纸上常可看到，每当发生政治或经济问題，便会出现“会谈”、“协商”。以这种“协商”为基础，丝毫没有上下约法的绝对性。

这里在约法概念上有很大差异。我们对欧洲人的“上帝与人立约”，感到非常奇妙。所以即便是称之为宗教学者的人，也不十分了解上下约法形式下的“宣誓”这一概念。“宣誓”对上面没有绝对的限制。军队下级服从长官，也是因为宣誓之故，与至高者的关系在先，其次才是长官与部下的关系。这就是欧洲人约法概念的初始根源。

从这个意义来讲，最早的约法依然是“西奈约法”即摩西的十诫。摩西十诫是采用第二人称单数命令式，这点应当特别注意。

日语中没有单数、复数，比如“尔不可杀人”，对此，我们会很自然地理解为“你们不可杀人”。然而这对每个人来说，却是各人与神一对一的约法。“尔”绝不是“你们”。各自遵守它，也就是首先各人遵守与神所立之约，结果才能建立彼此不相残杀的相互关系。作为圣经约法的特征，首先必须明确掌握这一点。

之所以这样说，是因为日本没有这种形式的约法观念。比如有“不可奸淫”这个上下约法，但除强奸之外的奸淫，必定经过双方协商才能成立。日本的“协商”是绝对的，比如女高中生卖淫遭到指责时，她若说出“是经过两人协商干的，与你没关系，不要你多嘴”，则教师和家长都会哑口无言，因为是“民主主义”，所以“毫无办法”。

然而，这与民主主义无关，而是日本式的“协商至上主义”，亦即不存在上下约法的社会伦理道德问题而已。

另一方面，圣经约法的含义还包括预先规定未来的意思在内。日本则与此相反，即使说“武士无二言”，也是指当时一瞬间的事，所以说日本的约法书，就是无论发生什么问题，都要“经过双方真诚协商解决”。

但让欧洲人来说，则“这样的约法缔结了也没用”。他们认为，不是发生了问题才开始协商，而是



预先就所有可能出现的问题做出决定，这才叫约法。这样的约法概念，在日本也不存在。

把未来可能出现的问题都预先想到，并且现在就一一做出决定。这具有历史地规定未来的含义，由此出现了一种观点，认为约法就是预言，即“对未来可能出现的约法的预告”。《耶利米书》第31章31节以后的记述即其一例。

前面叙述过一种见解，即犹太人编纂圣经时，把全部圣经视为一部约法书。但若把预言看作是走向未来的约法，则这也是约法“预言的实现”大概也就成为“约法的终结”了。

### 3. 世袭观念

摩西的十诫是“上帝与人的约法”，但出现可称是体制上和政治上的“约法”，则是后来的“拿单约法”，由此明确出现了以政治体制作为“与上帝所立的约”的见解。这种见解如同“宪法至上”一样，“与上帝所立的约”即成为基本法。

拿单是大卫王时期的宫廷先知。在此以前的以色列，如前所述处在士师时代，当时采取这样一种体制，即危机来临时，由受上帝特别召唤的首领来领导民众，这种首领就叫士师。

士师有男性，也有女性，《士师记》第5章有“底

波拉的歌”，这个底波拉就是女士师。

“士师”这个词是沿用中文译名，很难懂，日本文言译本曾标注“裁定”的日文假名，与原义相近。译为“裁决者”似乎最合适，希伯来语的“纳吉多”也具有这个意思，主要是调解、裁决部族之间等问题的人，同时亦指宗教上、政治上和军事上的首领。

公元前1020年，一个叫扫罗的士师开始登上犹太王位，从此进入王制时代。扫罗是走向王制的过渡时期的人，究竟应该把他看作是具有完整意义的王，还是应该视为首领，这仍是个问题。下一代的大卫王统一了全以色列，并将其王位传给了儿子所罗门，可以说作为王制特征的世袭始于此时。士师则没有这种世袭观念。

于是，约法之外又加进了“血统”，这就出现了一个问题：大卫王根据什么让自己的儿子所罗门继承王位呢？

日本是虚拟的血缘社会，所以子承父业，或是没有血缘关系的养子继承父业，都不足为怪。以色列的首领原则上与此不同，他是神授的领袖。摩西的儿子继承摩西，但不能成为民众的首领，这是严肃确立的原则。

那么，为什么血统(世袭)的王制能在以色列建立起来呢？这也是利用约法这种形式才能建立的。这就是依据《撒母耳记下》第7章所出现的先知拿单的

约法，即“拿单约法”。

#### 4. 王也要遵守约法

在《撒母耳记下》第7章之前，先读一下第5章。“以色列的长老都来到希伯仑见大卫王，大卫在希伯仑耶和華面前与他们立约”（3节）。这就是大卫继承扫罗而成为犹太王。显然这是根据约法为王的。

但是，大卫之子所罗门继承王位却与此不同，因而必须有另外的约法为根据。这就出现了拿单约法。拿单把上帝启示的话传达给大卫：“你寿数满足，与你列祖同睡的时候，我必使你的后裔接续你的位，我也必坚定他的国。他必为我的名建造殿宇，我必坚定他的国位，直到永远”（第7章12、13节）。

然而，这里还附有这样的条件：“他若犯了罪，我必用人的杖责打他，用人的鞭责罚他”（14节）。这就是说，血统并不是无条件的前提，而是附有一定的约法条件。只要遵守约法，“我的慈爱仍不离开他，像离开在你面前所废弃的扫罗一样”。——扫罗在与腓力斯人之战中失败，三个儿子全都战死，而在此之前民心已归大卫了。

大卫的儿子们如果不遵守约法，大概也会遭到同样结果，但只要遵守约法，其子孙就能长久保持王

位,这就是有关世袭的拿单约法。

拿单约法包含着极其重要的因素。根据这个约法,以色列没有建立绝对的王制,即便是王也要绝对遵守约法,先知可以谴责王,就是根据约法是至上的而王不是至上的这一思想。

不遵守约法的王就不再是王,应当废弃。其子孙如遵守约法就能继承王位,否则不能保证王位。而所罗门王依仗着自己的智慧和荣华,受外国影响,沾染了腐败行为,破坏了约法,结果随着他的死去,王国分裂为南北。从其父大卫统一王国至王国分裂仅仅70年。

《圣经》记载所罗门之子罗波安置要求减轻赋税的众民于不顾,众民就这样离去了:

——我们与大卫有什么份儿呢?

与耶西的儿子并没有关涉。

以色列人哪,各回各家去吧!

大卫家啊,自己顾自己吧!

罗波安王派遣亚多兰去掌管服苦役之人,众民用石头将他打死,继而立尼八的儿子耶罗波安为王。

从此以后的以色列史,展现的全是王与民的违背约法的历史。《列王记》中常常以背离了“耶和華的道”来谴责王者。像这样记载连续谴责掌权者的历史书,实属罕见。

## 第六章

### 至今仍有生命力的 《圣经》律法

---

#### 1. 规定犹太人的生活方式

前面已经讲过,出自《旧约》的宗教有三个,即犹太教、基督教和伊斯兰教,而且继旧约之后分别以《塔木德》、《新约》和《古兰经》作为各自的正典。

《塔木德》(Talmudh)是部很费解的庞大书籍,要想全部通读,不要说我们,即便是犹太人,如果不是《塔木德》的专家学者,也近乎不可能。《塔木德》的基础是《密西拿》(Mishnōh),其中收录了公元前200年至公元200年的四百年间所流传的律法,是部口传律法集。

《密西拿》的内容也可以说是律法(摩西五经)的施行规则。关于安息日的规定,婚姻的规定等等都有详细记载,“托拉”一词就有这种含义,这是以这一形式规定的条文集,全部由六卷组成。

开始阅读时,人人都感到索然无味,并会发出感叹:“所谓约法原来就是这个样子啊!”欧美人一缔结

重要约法，就会“像电话簿一样厚”；若把所有可能出现的情况全都做出周密的规定，那就难怪那样厚了。

例如《密西拿》中的“安息日编”，就是以《出埃及记》（第16章29节）的一段记载为基础的：“你们看！耶和华既将安息日赐给你们，所以第六天他赐给你们两天的食物，第七天各人要住在自己的地方，不许什么人出去。”

那么，“不许从住的地方出去”是什么意思呢？是不许从屋里出去，或是不许从家中出去，还是不许从村中出去？另外，“出去”是指整个身体出去，还是仅指手或脚出去？为了对此做出规定，竟有一章是以“不许出去的含义如下”作为开篇。

这确实有些烦琐，人们不能不想，“约法”原来就是这样子，约法宗教就是这种形式啊！这涉及到全部生活。

比如，犹太教徒结婚要依据“结婚约法编”，其中第一条竟规定出结婚仪式的日期：“处女初婚在星期三，再婚者必须在星期四结婚”。应当说这种思想意识与新约是有很大距离的。然而犹太教和基督教的基础都来自旧约，《密西拿》则是理解新约的非常重要的参考文献。

《密西拿》是“反复”的意思，原来是为了与文书化的正典区别开来，把口传的内容反复多次便于记

忆,由此而得名。

这些本来也应编集成书, 编集工作于公元前 220 年完成。而在新约时代的公元 1 世纪末以前, 仍未成书。之所以如此, 是由于这样一种弹性考虑, 即一旦成书而成为正典, 律法解释就将固定, 不可更改; 如果正典只有圣经, 则其他施行规则等等均可不断改变。

然而在犹太战争之后, 终于固定下来, 由拉比·耶夫他·哈那西在加利利湖畔的提比哩亚城将其编纂成书。哈那西是学长或学监的意思。

这部《密西拿》成为《塔木德》的基础。另外还有向《密西拿》添加注释形式的补篇叫《巴莱沓》(Baraita)和《革马拉》(Gemara)。前者是“削除”的意思, 指编纂《密西拿》时删去的部分; 后者是“完成”的意思。

此外又加进弥基录(卷轴), 此时的弥基录有“详述、补遗”之义。后又加进托赛夫塔“栏外”, 是写入栏外的意思。就这样, 《塔木德》逐步完成于公元 5 世纪至 7 世纪。

像日本这样以外来文化为中心的国家, 对这种做法感到有些奇妙。但凡是以前曾与中国专家交谈, 据说中国人的做法也极其相似。例如, 对孔子学说一有注释, 接着便有对注释的注释, 然后又出现新的

注释,就这样不断发展。正因为这样,才使其古典无论是在各个时代或是现代,一直保持着生命力。以传统文化为主体的犹太人的做法也与此相同,以律法(托拉)——密西拿——巴莱沓——革马拉——弥基录——托赛夫塔的形式发展;再经迈蒙尼德<sup>①</sup>编成“托拉述评”,接着由约瑟·卡罗编写《法板》,使其成为条文而逐渐形成现代的法典。

## 2. 律法至今仍在发生效力

回顾一下前述历史,可以看出律法(托拉)通过各个时代的注释而发挥作用,并顺应时代需求使其成为条文,再加以补遗、释义,至今依然有效,一直是人们生活的守则。

比如关于食物等等的规定,从表面看犹如“叠床架屋”,繁文缛节日益庞大。但如探本求源,皆出自律法(托拉)特别是《申命记》中的规定。

说起来好象是笑话,在以色列出售肉食的餐馆不出售黄油和乳制品,连冰淇淋也不能吃。在餐馆里,乳制品和肉制品必须在分开的厨房操作。虔诚的犹太教徒也是这样,在厨房里设置两个水池供乳

---

<sup>①</sup> Maimonides, 12世纪的犹太族神学家、哲学家、医生。——译注



制品和肉制品分别使用。居住在美国的犹太人也有采取同样方式的，令相邻的日本人不可思议。

为什么会有这样的规定呢？

因为《旧约》中说“不可用山羊羔母的奶煮山羊羔”。（《申命记》14章 21节）

这对畜牧民来说，本来是常识性的规定，但经彻底扩大诠释后，认为同时食用就等于在肚子里煮，因而予以禁止。

但是如果有人要问：何以证明制作冰淇淋的牛奶就是出自做牛排的牛母之体呢？他们会回答说，正因为不能证明这牛奶不是出自做牛排的牛母之体，所以才要禁食。照这样说，那就只有使用从阿根廷进口的肉和当地的乳制品了？这当然是讥讽之言。

然而不管是讽刺也罢，嘲笑也罢，任何一个民族都有其相当严格的生活守则，反观日本人也不例外。我们不吃狗、猴、蛇，当不禁食的民族问我们“为什么不吃，根据什么？”我们回答不出。如果我们问犹太教徒和伊斯兰教徒“为什么不喝酒”，“为什么不吃猪肉、海螺、鳝鱼、蟹和虾类”，他们能做出明确回答。他们生活守则的典据是以与神立约的形式确立下来的，不像我们那样不知道为什么。

规则越来越细，甚至令人感到无聊。再举一例，以色列至今不许私生子正式结婚。因为《申命记》第23章 2节说“私生子不可入耶和华的会，他的子孙

直到十代，也不可入耶和华的会”。未准入会，当然不能承认是教法上的婚姻。

尽管是私生子，也在照章纳税，服兵役，甚至去打仗，一直履行公民应尽的义务，却为什么仍然不能结婚？最近他们提出陈述，要求给予解决。

然而，议会对这个问题无能为力。这类民法一教法上的问题，要由俗称宗教法庭的大拉比院<sup>①</sup>根据教法做出裁定。

面对这项陈述，一位叫戴维·格伦的大拉比说不知道根据哪条律法予以解释，但做出了“许可结婚”的判决。这在我们看来，本是最为妥善的判决，然而却引起了游行示威，宣称“大拉比也无权恣意解释律法，必须撤回判决”。这类事件至今时有发生。

当然在以色列是言论自由的，而犹太人又多是讽刺高手，他们对这种律法主义也常给予激烈的批判和讥讽。据说围绕格伦拉比曾举行过关于律法的听证会，会上有人质问吃肉之后不许吃冰淇淋“是否由于律法有令要把乳和肉分开？”格伦拉比答称“是的”。于是质问者说道“看来，比基尼三点式泳装是最符合律法啰，因为不管怎么说，它是把肉和乳房分

---

<sup>①</sup> 犹太教最高权威机关。其前身为公元70年第二圣殿被毁以前颁发立法并为全体犹太人解释律法的耶路撒冷犹太教公会。现今以色列国的大拉比院由两名大拉比主持，对私人案件进行裁断，一般婚事亦须提交大拉比院审核批准。——译注

开了。”

这在当地听起来，确实极具讥讽意味，在那里有的场所对服装规定很严厉，例如不许穿着西装长裤的女性入内。这种规定是根据《申命记》中“禁止异装”的记载，从这一点看，比基尼三点式泳装是离经叛道的，没想到它竟成了“符合律法”的东西，可以说这都是民众批判律法的问题所在。

无论是要批判，还是要遵守，他们总是明确地引经据典，这一点与认为“普天之下皆如此”的无经典可依、习惯至上的日本生活方式截然不同。

所以无论他们处在生活准则怎样不同的外界社会中，也能明确掌握住自己的准则，不会像日本人那样产生“世界到处都和日本一样”的错觉。

### 3. 宗教是法律——中东的思想意识

以前，以色列总理贝京曾向议会提出“承认女性基于宗教原因拒绝征兵的权利”法案，遭到在野工党的坚决反对，致使贝京内阁险些倒台。

提出这一议案的是利库德集团和宗教党，即保守派，反对此案的工党是进步派。看待问题的焦点在于这项法案的根源即《申命记》禁止异装。

《申命记》第22章第5节记载：“妇女不可穿戴男子所穿戴的，男子也不可穿妇女的衣服，因为这样

行为都是耶和华你上帝所憎恶的。”

军服当然是男装，所以女性有遵从宗教良心不穿军服的宗教权利。按理说，只要是犹太教徒就应承认这种权利。

现代以色列只有民法残留着教法，其他全是国会制定的国法。工党的立场是坚决防止教法渗透到国法中去。

这就涉及了一个怎样才算是犹太人的重大问题。如果把遵守以《密西拿》为中心的教法的人称为犹太人，不遵守的人——即便出生和成长在巴勒斯坦——不算是犹太人，那就不能不说：“以色列人并不是犹太人”了。

现代的以色列和海外的犹太人是通过前述的大拉比院保持着联系，这也是一个问题。

另外还有一些问题，如现代以色列国人口的60%是阿拉伯系的犹太教徒，他们在人种上属于阿拉伯人，但因遵守犹太教的教法，所以是犹太人；同样的阿拉伯人如果遵守伊斯兰教的教法，当然不是犹太人。这种宗教概念与日本人迥然不同。

也就是说，宗教既是国籍，又是法律，同时是其信仰者的生活守则。这种情况不只限于犹太教，伊斯兰教也是这样，例如有源于《古兰经》的沙里亚法典，以及附属于沙里亚的严密教法，遵守者就是伊斯兰教徒。

在现今以色列国，结婚或离婚时，伊斯兰教徒到伊斯兰教的宗教法庭去，由叫做卡迪的教法执行官进行处理。犹太教徒则去犹太教的宗教法庭，由叫做达雅尼姆的教法执行官进行处理。民法随着宗教的不同而异。

宗教就是法律这一观念出自圣经的律法，旧约的律法本身就是“作为法律的宗教”。

那么，为什么唯独基督教社会能走向近代资本主义社会呢？这个谜恰恰在于“新约圣经”和“保罗”。但其宗教传统仍然来自“旧约”之中。旧约在这点上并不是片面的，这要视强调继承哪种传统而有所不同。

## 第七章

### 《圣经》预言的威力

---

#### 1. 先知是怎样的人

只有律法，不成圣经。圣经的另一个主要部分是预言。“预言”一词，并不是“诺斯特拉达穆斯的大预言”之类的“预言”，这点前已叙述。

律法主义是只通过与上帝立约即“法”来保持人与上帝的关系。所谓信仰上帝，就是“对上帝的忠诚”，也就是“绝对遵守与上帝所立的约”。但在旧约中，却出现一批没有“约法”的人，这些人就是先知，先知不是因为与上帝立约才出现的。

在旧约圣经中，基督教徒更重视预言的传统，并继承下来。而犹太教是把中心置于律法的传统上，可以说伊斯兰教也如此。相对而言，基督教的独立性即在于此。

历史上先知的出现经历了复杂的过程，并不是由于律法的关系才在某一时期突然出现的，可能早在律法之前的古老时代就已存在了。不只在以色

列,东方一带都有,最早具有“传达神谕”的含义,似乎是指在许多宗教处于入神状态对人们进行告诫之类的人。古代东方的掌权者身边,几乎都有这样的人。这就是先见者。《撒母耳记上》(第9章9节)有如下记述,是历史上的重要记载。

“从前以色列中,若有人去问上帝,就说,‘我们问先见去吧!’现在称为先知的,从前称为先见。”

此外,称为先知的,有时也有代言人的含义。

那么圣经中的先知究竟是怎样的人呢?尽管其历史根据已查明是从“预卜者”、“先见者”发展而来,但仍不明确其独特的性格。当然,发展由来的系统也很重要,后来的先知确实也具有先见者和代言人的性质,但这却没能显示出“以色列先知的特点”。

那么其特点是什么呢?

回答这个问题的最好方法,是举出一个能称之为先知的人物来。这个人就是以利亚。以利亚无论是在新、旧约的中间时代还是耶稣时代,甚至在以后的年代,一直被认为是先知的典型。

他做了些什么呢?以利亚的许多传说也是笼罩在迷雾之中,这里我们仅以一件所有历史学家都认为是事实的事迹来看看以利亚。这就是《列王记上》第21章。

“耶斯列人拿伯在耶斯列有一个葡萄园,靠近撒玛利亚王亚哈的宫。”

这是发生在以色列已经分裂为南北王国时代的北以色列国的事(关于亚哈,参阅王制时代年表)。

于是“亚哈对拿伯说:‘你将你的葡萄园给我作菜园,因为是靠近我的宫,我就把更好的葡萄园换给你,或是你要银子,我就按着价值给你。’”亚哈王的这个提议,按现代标准来看,也是颇有良心和常识的。

然而,“拿伯对亚哈说:‘万不敢将我先人留下的产业给你。’他遵守律法,不计较得失,不想出卖从先人继承下来的产业。”

于是,“亚哈因听到耶斯列人拿伯的话,就闷闷不乐的回宫,躺在床上,转脸向内,也不吃饭。”

如前所述,以色列不是绝对王制。纵令是王,也不能违反律法——即与上帝所立的约,如果违背,不能为王。但是他的妻子耶洗别是西顿王之女,是腓尼基人。腓尼基是“以王为神”的国家,不知道以色列的这种情况,她对亚哈的态度觉得奇怪,听到事情原委之后,更是惊讶。于是,她说:“你现在是治理以色列国不是?只管起来,心里畅畅快快的吃饭,我必将耶斯列人拿伯的葡萄园给你。”

耶洗别可以说是恶女人的代表人物,也是个文化侏儒。在她看来,臣民如果不满足王的欲望,就是叛逆,或感到王权受辱。怪不得她会理直气壮地说出“你现在是治理以色列国不是?”



耶洗别设计杀死了拿伯，亚哈听到拿伯死了，就到耶斯列去，要得到那没有业主的葡萄园。在那里出现了以利亚。

“这时耶和華的话临到提斯比人以利亚说：‘你起来，去见住撒玛利亚的以色列王亚哈，他下去要得拿伯的葡萄园，现今正在那园里。你要对他说：‘耶和華如此说：你杀了人，又得他的产业吗？’又要对他说：‘耶和華如此说：狗在何处舔拿伯的血，也必在何处舔你的血。’”以利亚遵照耶和華的旨意谴责了亚哈。于是“亚哈听见这话，就撕裂衣服，禁食，身穿麻布，并缓缓而行……”

这里，亚哈的态度非常有趣。他的举止时而像一个约法至上的以色列王，时而又像耶洗别所说的至上君主。以利亚追究并谴责其违反律法的行为时，他又恢复了原态。

从这一点来看，以利亚像是处于受上帝的差遣不断监视王是否遵守与上帝约法即律法的“监察官”的位置。的确，以色列王制的前提不单纯是拿单约法，也可以看出包含着一种民意所向。

《申命记》(第17章14节以下)中说：“若说，我要立王治理我，像周围的国一样，你总要立耶和華你上帝所拣选的人为王。必从你弟兄中立一人，不可立你弟兄以外的人为王。”这就是说，只要民众不说：“要立王”，就没有王。

还说：“他登了国位……就要将这律法书，为自己抄录一本，存在他那里，要平生诵读，好学习敬畏耶和华他的上帝，谨守遵行这律法书上的一切言语和这些律例。”这样，就形成了一种“律法宪政”的形式。

因此先知就摆出了一副追究和弹劾“违反宪法”的姿态来。在这个意义上，先知处于类似“护律法运动”领导者的位置，而不是“护宪运动”的领导者，尽管有各种类型的先知，但其基本形式未变。

## 2. 名君在宗教上有不同评价

这里出现一个直到现代也很难理解的问题。这就是先知是以弹劾君王的姿态出现的，但从纯政治角度来评价，那些遭到先知弹劾的未必都是无能之辈，有些反而是政治上的名君。

暗利和前述的亚哈、及其后的亚哈谢、约兰，被称为一代暗利王朝，是北以色列最安定繁荣的时代。这个时代得以形成一个强大的国家，在亚述的文书中，没有以色列这个名称，而是用“暗利家”这个称呼。

暗利王既深孚众望，又有统治能力，同时具有先见之明，买下撒玛利亚的山，在上面建设了首都。

北以色列王原来住在奥夫拉和示剑，暗利王之

所以迁都于撒玛利亚，是看到那里是个战略要地。今天看来，当时的决策确实令人钦佩。

撒玛利亚地形与日本的甲府盆地相似，外有城墙的首都就设在当中高地上。这也是后来多次抵挡住亚述人围攻的原因，暗利王在这里建都，正是预见亚述人必来进攻。

然而，先知对这些事迹并不给以评价。暗利王联合腓尼基并让儿子亚哈和西顿王谒巴的女儿耶洗别结婚，结果引来外国宗教、偶像崇拜和异教风俗，导致无视与耶和华所立之约的状态，却受到先知以利亚的谴责。

先知只根据一点来评价君王，即是否专心致志并真诚地维护信仰唯一神的以色列宗教。这种传统在现今欧美各国仍然十分强烈。

### 3. 繁荣与社会正义的冲撞

暗利王朝以约兰治世而告终(参阅年表)。约 50 年后，北以色列王国才在耶罗波安二世的治理下恢复和平，享受繁荣。

耶罗波安二世治世约 40 年，按先知排列，是阿摩司、何西阿时代。然而这个阿摩司，却对曾给北王国带来空前繁荣的耶罗波安二世及其社会做了彻底谴责。何西阿也从另一立场对其展开了彻底批判。

这在前面略有介绍。

耶罗波安二世的象牙宫殿举世闻名，现在象牙碎片已被发掘。给国家带来如此繁荣富强的君王，竟受到先知阿摩司的严厉谴责。

大约半个世纪后，杀死活跃在南犹大王国的先知以赛亚的玛拿西王，也可以说是位在政治上、经济上开创安定时期、统治长达45年的“名君”。

在这一时期，犹太王国之所以经济繁荣，正与日本战后情况相似，虽成为亚述这个大国的从属国，却把亚述王国的整个版图和全部占领地变成了自己的市场，通过铜和香料等的转手贸易，取得了经济上的繁荣。然而圣经上却记载“耶和华借他仆人众先知说：‘因犹太王玛拿西行这些可憎的恶事……’”（《列王记下》21章10节），与阿摩司一样对其加以谴责。

其原因何在？

君王多致力于国家的发展与繁荣，而先知们则着眼于社会的正义。也就是说，在先知们看来，无论国家怎样繁荣，像阿摩司所谴责的那种状态，即贫富悬殊、同胞压迫同胞之类的状态，仍不能称之为“义”的状态。

在以色列的历史中，先知们的活动与王制常常处于平行状态。可以说这种状态起自北部的以利亚，止于南部的耶利米。这是“王和先知的时代”。当

然，先知运动其后仍在继续，囚虏时代有以西结和第三以赛亚，但先知作为“王制监察官”的使命已经结束了。

#### 4. 旧约中独特的思想家何西阿

以利亚的预言运动只限于言论活动，而到了其弟子以利沙的时代，就发展成政变这样的实力行动，推翻暗利王朝，拥立耶户就王位。出现了思想能够左右政权的局面。

从某种意义上讲，这不是单纯的政权之争，而是要把某一思想加以绝对化，并为实现这种思想面力求掌握政权。从这一点看，具有革命的因素。

然而这在政治上是个失败，后来的北王国虽然在耶罗波安二世时恢复了平衡，但由于连续不断的政变，终于走上了灭亡之路。

在最后阶段出现的先知是何西阿。何西阿是古代思想家中最令人不可思议的，在旧约中，实际上是个传播独特思想的人。有人说，他的思想最近似耶稣，是耶稣的原型。

他把上帝和以色列的关系比作结婚，而且形象地说成作为丈夫的上帝，追赶逃跑的淫荡妻子以色列，又将她买回家来。

他一开始便说出这样奇妙的话：

“耶和华初次与何西阿说话。对他说：‘你去娶淫妇为妻，也收那从淫乱所生的儿女；因为这地大行淫乱，弃离耶和华。’”

何西阿这样做了。这究竟是何西阿虚构的故事呢，还是真的这样做了？学者们对此意见分歧。当时确有促使象征性行为成为社会现实的思想，所以即便那样做了，也不足为怪。这种把象征性行为现实化的思想至今仍然存在，但是她依然故我。

她说：

“我要随从所爱的，

我的饼、水、羊毛、麻、油、酒，都是他们给的。”

于是耶和华又对何西阿说：

“‘你再去爱一个淫妇，就是她情人所爱的；好像以色列人，虽然偏向别神，喜爱葡萄饼，耶和华还是爱他们。’……我使用银子十五舍客勒，大麦一贺拉半，买她（已成娼妓）归我。”

这完全是谴责以色列像淫妇背离丈夫那样常常背叛耶和华，其中有如下一段话，确实令人不可思议。

雅各在母腹中时抓住哥哥的脚跟，

壮年的时候与上帝较力。

与天使较力并且得胜，

他哭泣恳求怜悯。

人与神较力并且得胜,按照一般常识,这与上帝是至高无上的圣经很不相称,但后来从下述诗句开始,以上帝的爱赦免了他们而告终。

我必医治他们背道的病,  
甘心爱他们;  
因为我的怒气向他们转消。

这里,以一个对屡有外遇的妻子仍以恩爱相待的丈夫形象,展现了至高神之爱。

然而,《何西阿书》毕竟是一本不可思议的书,人与神较力并且得胜的奇谈就出自此书。

《创世记》中有亚伯拉罕的孙子雅各和神较力因而得名“以色列”的记载(32章24节以下)。何西阿引用了这段记载,并称与神较力并且得胜,为什么人与神较力并且得胜呢?《何西阿书》也谈及了这个问题。

与神较力,人取胜,这对何西阿来说并非观念性的语言,而是实感。人若与神较力,人必胜。不过尽管获胜,人仍要祈求神的怜悯。雅各就是这样。

这种观点直接与新约圣经的思想相吻合了。也就是说,上帝的儿子耶稣被钉在十字架上,这是人与神较力,人取得了胜利。然而,人把耶稣钉在十字架之后,反而向上帝祈求怜悯。可以说这种思想起源于《何西阿书》。这已成为西欧文学的主题之一,陀思妥也夫斯基的《罪与罚》即是其中一例。

旧约圣经一直是以全能这一概念来领会上帝。说到全能，我们很容易想到这是无限强大的人物，是绝不会失败的强有力的掌权者。因此，对于这全能的上帝，竟败在人的手下的说法，很难接受。

圣经学者塚本虎二曾说过，日本人嘲笑这种全能的意识，认为“上帝如果是全能的，就应给我满足一切”，这种想法就是“一种类似人有个全能的仆人的意识”。所谓“全能的上帝”并不意味着“拥有阿拉丁奇妙神灯的人”。如果能够理解这一点，就不致因为上帝全能却不给我满足一切而感到不平了。

人之所以埋怨说，上帝虽然全能却不给我做任何事，是因为把上帝看成了能为自己满足一切的全能的仆人。

何西阿说，这种想法不可能实现。所谓全能者，并非“不可能失败”的——那样并不是全能——这似乎是指人与神较力得胜时，人也就同时成了忍让的对象。

集中营里的犹太人，目睹了不敬畏上帝的希特勒威风凛凛地迈着胜利的步伐前进。但他们知道，人即使战胜了神，最终还是要祈求神的怜悯。

## 5. 个性意识始于耶利米

耶利米和第二以赛亚是旧约先知中的顶峰人



物。耶利米的最大特点，在于他明确提出“个性”意识，“上帝”相对于“我”的思想观念颇为明确。

耶利米是个具有现实感的人。在他以前，先知是把自己的话说成是上帝通过自己的口说出来的，根本不存在自我意识。

然而，耶利米则有“上帝是上帝，我是我”的意识，因此甚至说出“我被上帝骗了”这样的话。这从日本人的“虔心”观点来看，令人吃惊，在他们看来，说这种话的人，似乎不能称之为有信仰的人或是宗教人士。下面引用他的一段话。

耶和華啊，你曾欺騙我，<sup>①</sup>  
我也聽從了你的欺騙。  
你比我有力量，且勝了我。  
我終日成為笑柄，  
人人都戲弄我。  
我每逢講論的時候，  
就發出哀聲，我喊叫說，  
“有強暴和毀滅”。  
因為耶和華的話  
終日成了我的凌辱、諷刺。  
我若說“我不再提耶和華，

---

<sup>①</sup> 见《耶利米书》20章7节。原文此处为“欺騙”，中文《圣经》为“劝导”。这里按原文译出。——译注

也不再奉他的名讲论”，  
我便心里觉得似乎有烧着的火，  
闭塞在我骨中，  
我就含忍不住，  
不能自禁。

由此可知，耶利米具有明显的自我意识，上帝通过自己讲论，自己却已不能忍受，即使沉默不语，也有不堪忍受的一面。这是在他以前的先知所没有的。

这里明显表现出个性意识。像中国的“灭九族”，日本的“父债子还”等等后辈代祖先之罪受罚的思想，各民族几乎都有。旧约中也有古时“罪及四代”的记述，当然不能说这种古代人的思想已经根绝。然而，耶利米对此断然加以否定。这就是前面引用过的一句名言：“人不再说‘父亲吃了酸葡萄，儿子的牙酸倒了’”。（《耶利米书》第31章29节）

亲子的行为本无关系。父亲的行为就是父亲的行为，儿子的行为就是儿子的行为，二者之间根本无关。人各自站在上帝面前，因自己的罪而死，根本不会有子因亲罪而死，或亲因子罪而死的事。

耶利米之后的以西结，这种思想更加明显。可以说人类的个性思想、“个人”相对于“上帝”的观念，大约始于他们二人。

日本人的这种观念很差，终于发展到罪及九族。

儿子犯了大罪，父亲便自杀，“以期挽回为父的颜面”。公司出了事，不仅公司职员，连家属、子女都会在近邻、学校遭到冷眼相待。总之，日本的罪及九族以上的状态，已经超过中国那种明确只限九族的观点了。

人类最早疾呼绝对不许有这种观念的，大概就是耶利米。人类的个性意识从此开始出现，这带有一种宗教性，所以在基督教世界绝对不会变成日本那种状态。

人分别各自站在上帝面前。这一点，在耶利米以前的先知中是不太清楚的，他们一直是以上帝与以色列这一思想为重点。

## 6. 犹太人的坚定信念

有一种说法，认为旧约中没有“个性”意识，新约才开始出现的。这是个错误，旧约已明确出现了“个性”意识。

出现这种意识的背景，似乎就是南犹太王国的灭亡。自己的国家灭亡了，人们陆续成了巴比伦囚虏。耶利米生活在这个动荡时期，这时出现一种意识，认为“自己从未行恶，这是祖先之罪的报应”，但耶利米和以面结都说：“不，不对，这是你们各自所犯的罪。”

国家、其他权威和一切可依靠的，皆已消失，圣殿也被烧毁。在这痛失一切的时刻，剩下的大概只有上帝与自我的意识了。

耶利米送别囚虏民去巴比伦时所说的话颇为有趣。他说，到那里之后，要盖房屋，种田耕地，在那里定居，无论在哪儿也要安下心来。这些一般人怎么也不会说出的话，耶利米竟堂堂地劝说一番。

这里仍能表明耶利米所强烈具有的一种意识，即纵令一切都已消失，仍有个人残存下来，个人与上帝的关系残存未变；同时也有一种信仰，认为这是上帝对罪恶的惩罚，所以如若偿还，必受宽赦。而且他坚信未来的历史会证明自己的话是正确的，耶利米最后的演说，就包括这些内容（《耶利米书》第44章）。

耶利米被当时犹大王国内的过激派视为卖国奴，并被当作亲巴比伦派而倍受迫害。在过激派逃往埃及时，他被胁裹而去，大概在那里被杀害。

从耶利米到以西结，即从公元前7世纪进入公元前6世纪的动荡时期，是王和先知的最后时代。给新的思想带来巨大影响的就是这个时代。

另外对旧约的摩西五经列为正典以及犹太教的成立具有最大影响的，则是囚虏期和更为晚近的以斯拉之后的事。

## 7. 囚虏时代的先知

在囚虏地的先知，有以西结和第二以赛亚。这里姑且不谈以西结，先介绍堪称旧约中最主要思想家的第二以赛亚。首先要说明“第二以赛亚”这个奇特的名字。

如前所述，《圣经》中的书名并非作者之名。《撒母耳记》是这样，《耶利米书》据记载也是其弟子巴录所写，绝不能说是耶利米本人所著。《以赛亚书》全编也不是叫以赛亚的先知所写。以赛亚是希西家王时代的人，《以赛亚书》第40章以下，是无名先知（当然不是一个人）的著作，时代也是多年以后的巴比伦囚虏结束期，其中一部分大概更为晚近。因此，学者们把这些无名先知称为“第二以赛亚”、“第三以赛亚”。

这个“第二以赛亚”与以往的先知有很大不同，他不搞弹劾、告发，而是主张安慰、歌颂希望。现摘录他所朗读的预言，其中几乎全是诗，尤其是第二以赛亚的预言，全篇都是美妙的诗。

你们要安慰，安慰我的百姓。

要对耶路撒冷说安慰的话，

又向他宣告说，他争战的日子已满了，

他的罪孽赦免了，

他为自己的一切罪，  
从耶和华手中加倍受罚。

这里表现了前面所说的“上帝的惩罚”思想和“赦免”，但对基督教影响最大的，是第 53 章叫做“苦难的仆人”的长诗。

我们所传的，  
有谁信呢？  
耶和华的膀臂向谁显露呢？  
他在耶和华面前生长如嫩芽，  
像根出于干地。  
他无佳形美容，我们看见他的时候，  
也无美貌使我们羡慕他。  
他被藐视，被人厌弃，  
多受痛苦，常经忧患。  
他被藐视，好像被人掩面不看的一样，  
我们也不尊重他。  
他诚然担当我们的忧患，  
背负我们的痛苦；  
我们却以为他受责罚，  
被上帝击打苦待了。  
那知他为我们的过犯受害，  
为我们的罪孽压伤；  
因他受的刑罚我们得平安，  
因他受的鞭伤我们得医治。

我们都如羊走迷，  
各人偏行己路，  
耶和華使我们众人的罪孽  
都归在他身上。  
他被欺压，在受苦的时候  
却不开口，  
他像羊羔被牵到宰杀之地，  
又像羊在剪毛的人手下无声，  
他也是这样不开口。  
因受欺压和审判他被夺去。  
至于他同世的人，谁想他受鞭打，  
从活人之地被剪除，  
是因我百姓的罪过呢？  
他虽然未行强暴，  
口中也没有诡诈，  
人还使他与恶人同埋；  
谁知死的时候与财主同葬。  
耶和華却定意将他压伤，  
使他受痛苦。  
耶和華以他为赎罪祭。  
他必看见后裔，  
并且延长年月，  
耶和華所喜悦的事，必在他手中亨通。  
他必看见自己劳苦的功效，

便心满意足。

有许多人，因认识我的义仆得称为义，

并且他要担当他们的罪孽。

所以我要使他与位大的同分，

与强盛的均分掳物。

因为他将命倾倒，以致于死，

他也被列在罪犯之中，

他却担当多人的罪，

又为罪犯代求。

这首谜一般的诗，没有明确颂扬谁。但从其内容看，肯定是在称颂担当他人的忧患、背负他人的痛苦、为他人的过犯而受上帝鞭打、受苦、受害的人，为他人的罪孽压伤、受刑罚并在暴虐的审判下被处死的人，因代人负罪而把平安送给人们的人。

这首诗之所以受到重视，是因为早期基督教徒认为这是预言耶稣基督的诗，他们在耶稣里面看到了旧约中“苦难的仆人”。

在《马可福音》中也有这样的解释，但《使徒行传》中的下述记载更为明确，即不了解这首诗含义的埃提阿伯(埃塞俄比亚)人说：“请问，先知说这话是指着谁，是指着自己呢？是指着别人呢？”“腓利就……从这经上起，对他传讲耶稣。”

直到现在，仍有人认为这是“预言耶稣基督的降生”。无论怎样，这首诗是“耶稣基督的形象”则是不



容置疑的,事实上通过这首诗,给基督教带来了决定性的影响。

## 第八章

### 革命思想的起源

---

#### 1. 发生在逃出埃及之夜的事

请阅读《列王记下》第 22 章。

大祭司希勒家说：“我在耶和华殿里得了律法书。”（8 节）这里所说的耶和华殿，就是耶路撒冷的圣殿，而律法书是指《申命记》的梗概。这段记述是指发现了亦可称为原申命记的经籍。

这是约西亚王时代的事，据说是在修葺圣殿的施工中发现的。这是否是历史事实，学者议论纷纷。如属事实，则应是发生在约西亚王死于公元前 609 年以前的事，《列王记下》第 22 章记载是“约西亚王第 18 年”，那就是公元前 621 年的事。

第 23 章还有这样的记述：“你们当照这约书上所写的，向耶和华你们的上帝守逾越节”。（21 节）

所谓逾越节，传说自古有之，似曾一度中断，到希西家王时恢复，约西亚王时才固定下来。以色列人从这时奉行，直到如今。

此节与《申命记》的发现有关。也就是说,《申命记》所记述的是上帝向人们祖先所指示的约法。以色列人认为,在此之前,之所以万事不尽如意,就因为未能遵守约法,过逾越节,也是履行约法的一种行事。

这里先简单说明逾越节的起源。逾越节最早出现在记述以色列人由摩西率领从埃及压迫下逃脱出来的《出埃及记》中。

《出埃及记》第12章记述了逃出之夜,以色列人初次举行逾越活动的情况,上帝命令他们每家宰杀一头羔羊,将血涂在门框和门楣上,其肉与无酵饼和苦菜同吃,还要腰间束带,脚上穿靴,手持棍杖,匆忙吃掉。

当夜,上帝在整个埃及挥起惩罚的鞭子,把那些门框和门楣未涂羔羊血的人家——不是以色列人家——的长子全都击杀。只越过涂有羔羊血的人家,使其免遭灾难。

关于这场长子死亡的灾难,一般解释为小儿瘟疫;也有人推测说,是以色列人起义,事先互相约定,冲入没有标记(羔羊血)的人家所残杀的。但是也有学者认为,这是祭礼上的祭文,并非历史书,何况现今贝督因人<sup>①</sup>的习惯中,仍有在冬末开始起程放牧

---

<sup>①</sup> 在阿拉伯半岛北部和北非沙漠地区从事游牧的阿拉伯人。  
——译注

时，举行“辟邪”祭礼的惯例。

总之，以色列人终于实现了逃出埃及。上帝规定举行这种逾越节活动，以志纪念，让人们必须遵守，代代相传。

由此又过了 650 年后，在圣殿发现的《申命记》告知犹太王国人民，必须作为人民的传统活动来忠实举办这个节日。

## 2. 革命一词的含义

请再阅读《列王记下》第 22 章。在 13 节有约西亚王这样一段话：

“因为我们列祖没有听从这书上的言语，没有遵着书上所吩咐我们的去行，耶和华就向我们大发烈怒。”

这是说，要按照《申命记》所记述的那样去做。这就是所谓“申命记改革”，或称为“申命典革命”。

在这里，先探讨一下改革或革命的本来含义。

“革命”本来是中国词汇，意味着改朝换代，但并不含有制度的根本变革之意。有人称之为“并非革命的革命”。的确，革命在中国即便起到一些“净化作用”，其后所产生的新王朝的制度，与革命前不会有什么不同。

因此，如果按照马克思主义的原理，从根本上改

变政治制度称之为革命，那么中国历代革命是“并非革命的革命”。其他各国也如此，尽管一个政权由于苛政和腐败而被推翻，建立了新的政权，也不过只起到“净化作用”，制度基本不变，因而只能说是“并非革命的革命”。

从全球角度来看人类的历史，可以发现任何社会所进行的多是“并非革命的革命”，几乎没有谁肯于尝试按照某种原则，把自己国家传统的制度做一番根本的改变。从这个意义上看，约西亚王的申命记改革，是一个非常令人感兴趣的示例。之所以这样说，是因为约西亚王本身已是握有实权的统治者，又是深孚众望的名君，所处的国际环境也正是亚述势力衰退的有利形势。因而开创了由掌权者进行制度大变革的先例。

《列王记下》23章中还有如下记述：

“王差遣人招聚犹大和耶路撒冷的众长老来。王和犹大众人，与耶路撒冷的居民，并祭司、先知和所有的百姓，无论大小都一同上到耶和华的殿；王就把耶和華殿里所得的约书（申命记）念给他们听。王站在柱旁，在耶和華面前立约，要尽心尽性的顺从耶和華，遵守他的诫命、法度、律例，成就这书上所记的约言。众民都服从这约。”

这是一种尝试，旨在把绝对权威加在处于制度之外的上帝身上，王和民都必须以和其至高无上者

订立的约法为基础，一举变革制度。这个基础就是《申命记》。不过，现今的《申命记》有后代添加成分，据说约西亚王时期篇幅更短些，但基本内容未变。

这就是形成前述门登霍尔的“东方宗主权条约”的形式，由上帝的自我介绍、过去的历史和所赐恩惠开始，继而形成作为根本的摩西十诫，最后成为把这种精神付诸实现的种种法律形式。

### 3. 《申命记》的教诲依然发生效力

《申命记》对基督教和伊斯兰教具有诸多影响，现代伊斯兰法中仍保留着许多类似的条款。其中最大的特点，是为救济穷苦人而规定的社会福利性条款。这类内容为数较多，这里仅举几例。

▽借给你弟兄的钱财，不可取利。

▽你进了邻舍的葡萄园，可以随意吃饱了葡萄，只是不可装在器皿中。你进了邻舍站着的禾稼，可以用手摘穗子，只是不可用镰刀割取禾稼。

▽你借给邻舍东西，不可进他家拿他的当头。要站在外面，等那向你借贷的人把当头拿出来交给你。他若是穷人，你不可留当头过夜。日落的时候，总要把当头还他，使他用那件衣服盖着睡觉，他就为你祝福。

▽不可拿寡妇的衣裳作当头。

▽不可拿人的全盘磨石，或是上磨石作当头，因为这是拿人的命作当头。

▽困苦穷乏的雇工，无论是你的弟兄，或是在你城里寄居的，你不可欺负他。要当日给他工价，不可等到日落。

▽你在田间收割庄稼，若忘下一捆，不可回去再取，要留给寄居的与孤儿寡妇。

▽你打橄榄树，枝上剩下的不可再打，要留给寄居的与孤儿寡妇。你摘葡萄园的葡萄，所剩下的不可再摘，要留给寄居的与孤儿寡妇。

除了这些为数众多的救济贫困者的法规外，还有如下有趣的法律。

▽新娶妻之人，不可从军出征，也不可托他办理什么公事，可以在家清闲一年，使他所娶的妻快活。

对于诱拐和人身买卖，有如下严厉的条款。

▽若遇见人拐带以色列中的一个弟兄，当奴才待他，或是卖了他，那拐带人的就必治死。这样，便将那恶从你们中间除掉。

还有关于证言的条款。

▽人无论犯什么罪，作什么恶，不可凭一个人的口作见证，总要凭两三个人的口作见证，才可定案。

▽若见证人果然是作假见证的，以假见证陷害弟兄，你们就要待他如同他想要待的弟兄。这样，就把那恶从你们中间除掉。别人听见都要害怕，就不

敢在你们中间再行这样的恶了。你眼不可顾惜，要以命偿命，以眼还眼，以牙还牙，以手还手，以脚还脚。

这本来是著名的等价偿还原则，但在日本似乎遭到误解，并被滥用了。

总的说来，最重要的还是下面这个条款。

▽不可因子杀父，也不可因父杀子；凡被杀的都为本身的罪。

此外还有许多有趣的规定，诸如前已述及的禁止异装、私生子的婚姻等等，不胜枚举。《申命记》在今日的以色列国依然发生效力，因而现在如果有人饿了，仍然可以进入别人的果园，随意摘食而不受指责。

那么，这位约西亚王的革命是否成功了呢？

#### 4. 《旧约》、《新约》和革命

做出成功与否的判断颇为困难。但从与这个革命有关的耶利米的记事等来看，可以说未获成功。

但有两点确属事实，即：对后世的影响很大，一切要按律法行事；耶路撒冷成了中心地，以致产生了以耶路撒冷为中心、以律法为基础的中央集权。后来，革命频频，随之产生中央集权的官僚体制，确也遗留了弊病。



古代部族制残留下来的少许自治，到此消失殆尽。但另一方面，一般推测也进行了奴隶解放，实施不少合理的法律。尽管这次改革不太成功，但通过《耶利米书》可知，它给予后代的巨大思想变革却是毋庸置疑的。《耶利米书》第31章31节有如下一段话：

“耶和华说：‘日子将到，我要与以色列家和犹大家另立新约。不像我拉着他们祖宗的手，领他们出埃及地的时候，与他们所立的约。我虽作他们的丈夫，他们却背了我的约……。那些日子以后，我与以色列家所立的约，乃是这样：我要将我的律法放在他们里面，写在他们心上……’”

可以说这并非耶利米的话，而是《申命记》撰写者的话。重要的是，其内容是说未来将有一个新的约法，即“新约”。这句话也许是由于以《申命记》这个新约法为基础的改革遭到失败而产生的，因此期待未来可能出现的约法。

《申命记》改革给后世最重要的影响，就在于此。因为若以这个观点回顾过去，以色列的历史亦可称之为约法更改史。亦即从最古老的亚伯拉罕约法，经过西奈约法（摩西——出埃及）、示剑约法（约书亚——迦南定居）、拿单约法（大卫——王制开始），到《申命记》的新约法，因此是期望未来的新约法及其带来完善的变革。可以说“旧约”、“新约”的观念

以及通过约法的更改可以改变社会的观念，是《申命记》和《耶利米书》所产生的最主要的思想。如果没有这种思想，也就没有了基督教和近代。

## 5. 从革命的立场看历史

就在推进申命记改革的时期，南部犹大王国周围的大国动态，发生了很大变化。曾经灭亡北部以色列王国的亚述王国已走向衰退，代之兴起的是巴比伦王国。

亚述帝国的首都尼尼微被巴比伦王国的那波勃来萨攻陷，亚述的残存政权逃至美索不达米亚的哈兰。埃及法老尼歌为援救亚述人，挥军北上，与巴比伦王国对抗。巴勒斯坦变成了战场。

约西亚王为阻击埃及军队，在米吉多战死。米吉多是进行一场命运决战之地，由此产生出新约圣经的“哈米吉多顿”<sup>①</sup>（《启示录》16章16节）一词。

哈米吉多顿有米吉多之山的意思。米吉多是位于从面对地中海的平原通往耶斯列平原之间山峰隘路上的城镇，突破这里即可直取北部，自古就是必争的战略要地。

---

<sup>①</sup> 希伯来语，系指众王聚集争战的地方，亦是黑暗势力与上帝之间决战的舞台。——译注

这次米吉多之战，在当时具有世界性决战的意义，因而成为“哈米吉多顿”之战。

现在，米吉多已沦为废墟，由于很早就开始发掘，这里变成了带有博物馆的国家公园。总之，米吉多一战，使《申命记》改革遭受挫折而告终。

虽然以失败告终，但这是这种改革乃至革命的必然结果，其历史结局必然如此，《撒母耳记上、下》和《列王记上、下》，就是以这一立场记述历史的。这是最早以当时自己所处的位置及其历史结局这一观点来领会历史的，直到后来，这种观点对欧洲仍有很大的影响。

这种认为经过历史的过程才形成当今的世界，所以未来也必然如此发展的思想，并非来自希腊文化，而依然是出自旧约圣经。

## 6. 国王、国土皆已丧失的犹太人

第二章提到“托拉”——即摩西五经的主要资料来源有J、E、D、P四种，而其中D资料就是《申命记》。

J和E资料比D更为古老，可以说《申命记》中有相当部分抄自以J、E资料为基础的《出埃及记》。从这点看，被误译为“第二部律法”也不无道理。

然而，J和E被编纂成一部“托拉”，却是在《申命

记》以后的事。若设《申命记》的编纂大致始于公元前640年左右，大概正是在它的影响下，出现了收入更古老的J、E资料，将其汇编成一部经籍的动向。一般认为，这是在随后的巴比伦囚虏时代或更为晚近的年代完成的。

约西亚王在公元前609年战死，改革受到挫折，以后是连续不断的战乱。公元前587/586年耶路撒冷失陷，所谓巴比伦囚虏时代从此开始。

一国之主的君王被虏到巴比伦王国，耶路撒冷沦为一片荒丘，国王、国土和圣殿皆已丧失，以色列的历史就此告终，而犹太人的历史却由此开始。

公元前538年，囚虏获得解放。这是第一次解放，陆续归来的犹太人于公元前516年，在耶路撒冷重建了第二圣殿。

如前所述，一般认为由J、E、D再加上P资料编纂而成的五经，始于囚虏时代，并在约公元前444年确立为正典。但这全属推测，不能排除今后发现新史料而有所改变。

第二圣殿重建——确切地说，应是修复——之后，这里成为中心，犹太人以波斯帝国内的小自治国的形式，进入了新的体制。

这个时期称为“第二圣殿期”，这是个从政治体制到思想体系都实现了巨大转变的时代。

## 7. 以斯拉的宗教改革

在第二圣殿期的新政治体制中，再次提出了“约法”问题。这时登台的是学士以斯拉。

以斯拉从巴比伦归国时，带来了摩西五经。究竟这是事实还是传说，不得而知。他当众宣读“托拉”，劝导众人依照这个律法行事。据说这是公元前444年。

被波斯王派来作犹太人总督的尼希米，在重建耶路撒冷城垣时，曾期望同时制订新的律法体制。

而在三年以前，即公元前447年，雅典的帕台农神庙才刚建成。与此相比，可见旧约的历史何等久远。雅典兴盛期，正是旧约历史中囚虏已经归来的时代。以斯拉和尼希米大致与苏格拉底（约公元前470—399）是同一时代人。

第二圣殿期已历经近百年，而律法体制一直未获成功。以斯拉抓住这点，于是采取激进方式，借助人民之力，甚至是煽动群众去占领圣殿，夺祭司之权来促进改革。

以斯拉在圣殿之外，另立了一个宗教权威。那就是称之为以斯拉的大“西纳戈古”（Synagogue），意即会堂。<sup>①</sup>

就这样，圣殿保持绝对权威的时代结束了，代之

而来的是由会堂扶持圣殿支配或领导民众的时代。

在《密西拿》的《祖先遗训》中，载有一节“律法是怎样传递的”。根据这个传统记载，首先，上帝在西奈山（何烈山）传授给摩西，然后由摩西传给先知，最后由“西纳戈古”领受。

不过“西纳戈古”一词，并未用希腊文书写，而是用希伯来文写成克内塞特·哈·格多拉（Kneset ha-Gedola），意思是“大会”。

在现今以色列国，议会仍然叫“克内塞特”，但原来的“大会”是指宣读律法并对其解释、进行讨论、表决的集会。

只有会堂才是律法的真正继承者，宗教的权威就这样从圣殿移到了会堂。这就是以斯拉进行的宗教改革。从此，圣殿及其掌管者祭司失去了领导权，而由会堂及其领导者拉比<sup>②</sup>开始支配民众。耶稣时代的法利赛派就是以此为基础出现的。

---

① 巴比伦囚虏返回犹太后，文士等为教导民众学习律法，始建会堂作为讲授之所。公元70年古罗马毁坏耶路撒冷圣殿后，会堂就成了犹太人的宗教生活乃至政治、文化活动的中心。——译注

② 犹太教负责执行教规、律法并主持宗教仪式者的称谓。原是犹太人对有学问人的称呼，在犹太教中，受过正规宗教教育者、担任教会信徒的精神领袖或导师的人也被称为“拉比”。——译注

## 第九章

# 犹太教的成立及其存在的问题

---

### 1. 犹太教始于以斯拉

以斯拉的宗教改革，使圣殿的宗教转移到会堂的宗教，祭司实质上失去了权力。《尼希米记》第8章对此有详细记述。

“那时，他们如同一人聚集在水门前的宽阔处，请文士以斯拉，将耶和华借摩西传给以色列人的律法书带来。”（第1节）

接着，第2节又说“祭司以斯拉……”，这里分别使用了文士和祭司两个不同称谓，严格地讲，以斯拉虽是祭司家系，却未曾行使祭司职权。祭司有血统的渊源，普通人是当不了祭司的，拉比则无此限制。所以他的正确定义，似乎是“祭司阶级的学者”。

他本是个“学者”，以前均译成“文士”，所谓拉比，意即“老师”。以斯拉可以说是拉比的鼻祖。

说到犹太教的拉比（老师），连亚伯拉罕、摩西和

大卫似乎都可以称为拉比。但按教义的观点，拉比犹太教<sup>①</sup>的起源，亦即拉比犹太教的始祖，无疑是这位以斯拉。不过从历史上讲，也可以说是指公元70年圣殿被毁、祭司已不存在、形成只有拉比的犹太教之后。

第2节记载：

“七月初一日，祭司以斯拉将律法书带到听了能明白的男女会众面前。在水门前的宽阔处，从清早到晌午，在众男女一切听了能明白的人面前，读这律法书。众民侧耳而听。”

以斯拉读《托拉》是从《创世记》开始，当时已是阿拉米语<sup>②</sup>的时代，所以以斯拉先读希伯来原文，然后翻译成阿拉米语。译得十分详尽，边说明，边一节一节地读给民众听。

把阿拉米语详述口译的内容汇编成集，就是《塔古姆》<sup>③</sup>。七十子希腊文本也可叫做希腊文的《塔古姆》。正如用希伯来语宣读之后，立即译成阿拉米语那样，在不懂阿拉米语的地方，译成希腊语宣读。一般认为，将其汇编成集，就是七十子译本。

---

① Rabbinic Judaism, 指公元70年圣殿被毁后逐步形成的规范犹太教。——译注

② 古代西亚的通用语言，曾为波斯帝国的官方语言。——译注

③ 希伯来文 targum, 《希伯来圣经》的阿拉米文意译本，亦称《圣经注疏》。——译注



但详述口译，有时出现问题，一旦讲述不断增多，其内容就会逐渐趋向独立，结果变成了类似律法实施细则的形式。

这样一来，那些口传律法而加以细则化的人，开始具有绝对的权威，这就是法利赛派的兴起。犹太教的成立经历了这样一段曲折过程。

## 2. 为什么会在迦南受难？

《尼希米记》第9章第6节记述以斯拉在民众面前对上帝说：

“你，唯独你，是耶和華。你造了天和天上的天，并天上的万象，地和地上的万物，海和海中所有的，这一切都是你所保存的；天军也都敬拜你。你是耶和華上帝，曾拣选亚伯兰，领他出迦勒底的吾珥，给他改名叫亚伯拉罕。你见他在你面前心里诚实，就与他立约……”

再读下去即可知道，他是在讲以色列的历史。实际上，他在民众面前，比较正确地、依次把从“出埃及”到“迦南定居”，直至成为如今这般处境的历史过程讲给他们听。

以色列人能到迦南地定居，是根据与耶和華所立的约。然而人们并没有遵守祖先留下来的约法。

“他们将你的律法丢在背后，杀害那劝他们归向

你的众先知,大大惹动你的怒气。”(9章26节)

以斯拉说,因此,我们被交在敌人(巴比伦人)手中。最后作出这样结论:

“我们现今作了奴仆,至于你所赐给我们列祖享受其上的土产,并美物之地,我们在这地上作了奴仆!这地许多出产归了列王,就是你因我们的罪所派辖制我们的。他们任意辖制我们的身体和牲畜,我们遭了大难。”(36节、37节)

上帝按照约法让我们住到迦南地,可是我们没有遵守约法,所以我们虽然身在迦南,却让他国列王(灭掉巴比伦的波斯王)君临我们之上,我们成了他的奴隶,处在深重的苦难中。

以斯拉是以上帝与人的关系、与上帝立约的关系来讲说以色列的历史。因为违背了约法,才出现如今这样不幸的结果,因此他说,大家必须遵守约法。

这个约法,就是摩西五经。以斯拉就这样逐章逐节地读五经,详细口译给大家听,并询问人们是否遵守了约法。

### 3. 遵守律法的犹太人

“因这一切的事,我们立确实的约,写在册上。我们的首领利未人和祭司,都签了名。”(《尼希米记》9

章 38 节)以斯拉在不断反复地宣讲之后,这样记述下来,签字画押表示绝对遵守。

由此可以看到教法的基本观念,这也可以说是律法体制的开始。托拉至上主义和会堂的成立,二者相辅相成,终于确立了坚固的教法体制。

已故研究第二圣殿的专家所罗门·查特林曾指出:“成文宪法的思想,从此来到了人间”。

所谓成文宪法思想,归根结底就是绝对权威,任何个人或团体都不准挥舞权力超越其上。约西亚王进行申命记改革时就有这样的想法,国王、民众与上帝立约,只有这个约法才是绝对的。在这一点上,《申命记》也可说是成文宪法,没有王,只有法,在法面前一律平等,就始于这时。

对犹太人来说,托拉与民众就应是这种关系,不存在驾临其上的掌权者。托拉这部“宪法”是至高无上的。

犹太教至今仍保留一个有趣的传统,即给“托拉”戴王冠。他们把托拉写在长 45 厘米左右的羊皮纸上,从两侧将其卷成筒,再把王冠戴在用金属盖儿覆盖的筒顶上。该传统出自这样的思想:只有托拉方可戴王冠,人绝对不能戴。

与此同时,犹太人逐渐形成了遵奉律法者的集团。于是犹太人这一概念,不是指民族,而是指绝对信奉托拉的犹太教徒。可以说,不问人种和民族,只

要遵守律法，就是犹太人；不遵守律法，就不是犹太人。这一点与当今美国的观念颇为相似；在美国，不问人种和民族，只要忠于美国宪法，遵守美国法律，忠诚地尽义务，就是美国人。

在更为晚近的拉比文献中有这样的记述：“遵行律法的异邦人胜过大祭司。”这就是说，遵守律法的异邦人，也不次于大祭司。反过来讲，即便是大祭司，如果不遵守律法，也不算是犹太人。因为出现了“异邦人”的观念，所以是否属于犹太人的条件只有一个，那就是是否遵守律法。

#### 4. 律法体制消灭了先知

托拉体制的确立，带来了一个重大结果，这就是出现一种思想，要中断乃至消灭以色列的宝贵传统——先知。

一俟托拉被绝对化，一切归于托拉，当然不能再驾临其上通过先知传达神意了。

在托拉体制下，先知失去了活动余地。于是就有了这样的记述：“……不再有先知”，（《诗篇》第74篇9节），“自从不再有先知以来……”（《马加比传》上9章27节）。在《塔木德》和约瑟夫斯的史料中也曾记载“从此再也没有先知的声音了”。旧约中先知这个传统就此断绝。这给新约带来巨大影响，

因为若从托拉是绝对权威的观点来看，是不会再有体现上帝旨意的耶稣出现的。

只有托拉的讲解人才具有权威，除此之外任何人不准以权威发言。随之也出现一种倾向，即一旦出现“他教训他们，正像有权柄的人”（《马太福音》7章29节），反被认为是冒充者和违抗神的权威的人而予以排斥。

尽管如此，这种托拉体制究竟在民间渗透到何种程度呢？以斯拉宣读完毕，又一再叮嘱：“要照这样去做”，但果真奏效吗？实际并非这么简单。

在这种情况下，无论哪一宗教常常采取“箴言化”，亦可称之为“格言化”的方式。这就是把律法转换成短小精悍的警句，以渗透给民众。

犹太教也采用了箴言方式。经常出现采用箴言、格言的现象，是犹太教的一个特点，其目的在于把众多难以理解的托拉，改写成条文、格言，言简意赅，便于理解，使其成为日常生活的准则。前面提及的约瑟·卡罗所著的《法板》，也采用同样方法，把从《旧约》至《塔木德》的全部教诲归纳成630条；这是15世纪所进行的一次尝试。

旧约圣经中的《箴言》，外典的《便西拉智训》、《所罗门智训》是采用这种箴言体裁的三部经籍。

不过，《箴言》的内容并非只取自托拉。其中就有以“阿伊卡的格言”<sup>①</sup>、“阿蒙·瑞·奥佩特节的智

慧”<sup>②</sup>等亚述和埃及的格言作为素材。实际上，这是集古代东方智慧之大成，因而是颇有价值的文献。

由于它具有国际色彩，犹太教未直接采用，而是在一定的思想基础上，亦即在托拉所具有的思想基础上重新编纂的。

可以说《箴言》的趣味性，就在于它把昔日中东人在生活上的智慧，和希伯来的神的观念及思想结合在一起了。

这些为使托拉深入民众，让人们遵守它而撰写《箴言》的人，叫做“哈卡米姆”、“科赫列斯”。“哈卡米姆”希伯来文原意是“智者”，即教师。“科赫列斯”即希伯来文 qōhéléth 的音译，有“向集会讲话者”的意思，《传道书》中的传道者，就是“科赫列斯”。他们对民众进行各种教育，起到了支持律法体制的作用。

## 5. 涉及报应思想的“教育书”箴言

“如果把先知的思想比做熔炉，箴言就如同到处均可流通的货币”。一位叫詹姆斯·弗莱明的曾这样说。

---

① 取自古代流传甚广的巴比伦和波斯的民间故事——阿伊卡故事。——译注

② 奥佩特节是古代埃及的新年节日，届时举行宗教仪式，供奉大神阿蒙—瑞。——译注

箴言确实广泛流传开来,但另一方面,由于变成日常训诫而失去了思想的威力。思想一旦还原成日常训诫,便会流为只要遵守就万事大吉的形式。

这样,人们也就不求理解它的基本思想。至于为什么理所当然,没人探询。因此采用箴言方式,也存在会失去思想威力的不利一面。

但在犹太教中,因为每周有一个安息日,要去会堂听讲托拉和其他经书,没有采取简单的箴言方式,而是托拉与箴言并举,所以问题不大。

然而,一旦箴言成为支配民众思想的主导力量,就必然转化成一种报应思想。这就是“凡这样做,主必如此报赏”的观念。

这也可以在以斯拉的思想中窥测出来,亦即我们之所以处在这样状态,是因为违背了约法。反过来也可形成这种想法:如果遵守约法,就能摆脱这种状态。

一旦彻底走向格言化、箴言化,就会产生一种信念:“只要一遵守,必能得到上帝赐福”。反之,出现下述想法也就不足为怪了。即:“不被赐福的人,没有遵从上帝的教诲,所以受到报应。”

这就太可怕了,人们不禁想到,正直人生活在不尽合理的社会上实在太难了。这就等于说,在这种社会上,凡是倒霉的人,必都是不正直的人。如果说正义必得报赏,那么未得报赏的人岂不都成了不义

之人？如果说“义者必胜”，那么败者岂不皆为不义之徒？箴言化确有如此简单一刀切地裁断事物的片面性。

在旧约圣经中，也有对这种箴言思想方式持彻底批判、反对态度的经籍，那就是《约伯记》。对这篇旧约文学顶峰之作，将在下章述及。

不过这里必须考虑到，首先《箴言》是教育书，因而有作为教育书的局限。其次从另一方面看，两者可以统称为“智慧文学”，此外《传道书》和《诗篇》的一部分，以及外典中的“便西拉智训”等也包括在内。“智慧”这个概念，对新约，尤其是对《约翰福音》影响很大，这将在后而述及；这里用下面的话，与《约翰福音》开头所说的“太初有道，道与上帝同在”做一对比。

主在开创他的功业时，  
就缔造了我（智慧），  
昔日没有大地，  
我就站立起来。  
没有海也没有水和泉，  
我已经生长，  
山还没有定位，也还没有丘陵，  
我已经长成。

可以说有一部不同于原来《创世记》的创世记，那首先是创造了智慧。而且成为《便西拉智训》中所



说的“智慧常与上帝同在”。可以说这是智慧文学所具有的新思想。

最后尚须说明，作为“教育书”的《箴言》确实是十分严肃的，而且正视现实，毫无“娇纵”之词。因为，在世上存在着“晓谕者”与“愚昧者”的前提下，“弃其教者乃厌其子也”。

## 第十章

### 《圣经》中的智慧、 空无、爱情

---

#### 1. 魔鬼是正义的伙伴吗？

在旧约中，只有《约伯记》是近似我们称之为宗教书的著作。

如第一章所述，不能把《圣经》简单称之为宗教书。读者读到这里，大概都已理解《圣经》和日本所谓的宗教书迥然不同。其中《约伯记》确是宗教书，若从另一角度看，也可以说是“剧本”或“诗剧”。因为这与其它著作不同，是纯粹的“创作”。作者和写作年代均不详，一般认为大体在公元前4—5世纪以后。

《约伯记》的主人公是约伯，他是个完全遵守箴言所示上帝的诫命的人。“那人完全正直，敬畏上帝，远离恶事。”他被恩赐成为富人，有许多子女，家庭幸福。

如果按照《箴言》的观念来看，这是理所当然的，

他应毕生受到赐福。但是，有一天突然发生戏剧性变化，平白无故地遭受了所有灾难。这里充满了对箴言世界观的强烈批判，从而展开了对神义论的探讨。

整个作品的结构确实是一种“诗剧”。篇首与后来歌德从中得到启示而写出的序幕一样，从上帝和撒旦(魔鬼)在天上的对话开始。

耶和華問撒旦說：“你從哪里來？”撒旦回答說：“我從地上走來走去，往返而來。”耶和華問撒旦說：“你曾用心察看我的僕人約伯沒有？地上再沒有人像他完全正直，敬畏上帝，遠離惡事。”撒旦回答耶和華說：“約伯敬畏上帝，豈是無故呢？你豈不是四面圍上籬笆圍護他和他的家，并他一切所有的嗎？他手所作的，都蒙你賜福；他的家產也在地上增多。你且伸手，毀他一切所有的，他必當面棄掉你。”

這個奇妙的對話有三點令人頗感興趣。其一，如同《浮士德》中的惡魔靡菲斯特一樣，撒旦(魔鬼)並不與上帝對立，而是到上帝面前來告發約伯。在舊約，特別是其古老的資料中，撒旦絕非以“上帝與魔鬼對立”的形象出現，撒旦一直是在上帝身旁告發人間罪惡的。這麼說，撒旦確實是“正義的伙伴”，那又為什麼是“邪惡”的呢？因為告發雖是滿口正義，但其動機却是憎惡，憎惡被視為邪惡之源。

这种传统贯穿在全部圣经中，到了后世，乍一看颇像善恶二元论——许多人有这种误解。但善与恶的对立，在宗教心理学上反而被视为善的冲动与恶的冲动的对立。

圣经绝不采取正义对邪恶这种单纯的见解，也没有世上存在“正义的伙伴”和“万恶之源”这类的浅薄意识。更不认为世上只有两种人，而把人分成“善人”、“恶人”这种形式。以西结的事例就可以说明，所谓人也可以看作是心怀憎恶动机而言行正义者。即所谓基于“恶的冲动”去做“义的告发”。以赛亚也曾说过一句名言：“人间的义都像污秽的衣服。”<sup>①</sup>《约伯记》中所描述的撒旦，就是这种形式的存在。

## 2. 《约伯记》批判箴言思想

耶和華听了撒旦的话，就把约伯交给撒旦，让他去考验。因此约伯平白无故地遭受了灾难，他失去了所有财产，子女也都意外死去。但是约伯并不咒诅上帝，他说：

我赤身出于母胎，

也必赤身归回。

赏赐的是耶和華，收取的也是耶和華；

---

<sup>①</sup> 《以赛亚书》第64章6节。——译注

耶和華的聖名是應當稱頌的。

於是撒旦又使約伯全身長滿了毒瘡，讓他痛苦。約伯的妻子見狀對他說：“你仍然持守你的純正嗎？你棄掉上帝，死了吧！”約伯卻對她說：“……難道我們從上帝手里得福，不也受禍嗎？”接着有三個朋友來安慰約伯。序幕到此為止。

這個主題是撒旦向上帝告發：“人要是無所求，豈會敬畏上帝？”也就是對人來說，所謂上帝，是獲取某種利益的手段，“報應”亦即“報償”是至上的，因為上帝是人獲利的手段，所以約伯過上了富足的生活。這是撒旦對人的告發，同時也是對神的至上權威性的挑戰。上帝和約伯都要回答這個挑戰。

三個朋友前來慰問。不過他們的話並不是一種安慰，因為他們代表着箴言的思想，朋友的主張概要如下：

“上帝是全能的，是正義，所以不會無緣無故地審判一個人，讓他受苦難。人之受苦，原因在於自己。簡言之，人犯罪，就必須受苦。所以人受苦，是因為自己有罪。”——這就是報應的神學。由此來看，約伯有隱瞞的罪惡，所以才落得這樣地步。

然而，約伯對此不能苟同。一旦“正義必勝”和“正直者必得報償”的思想真的被顛倒過來，那太可怕了。可以說，約伯之“未得報償”恰恰成了他“所行不義的證據”。因此三人勸約伯坦白隱瞞的不義行

为，低头认罪，只有如此方可得救。他们责问道：

这些话你要说到几时？

口中的言语如狂风要到几时呢？

上帝岂能偏离公平？

全能者岂能偏离公义？

或者你的儿女得罪了他；

他使他们受报应。

你若殷勤地寻求上帝，

向全能者恳求；

你若清洁正直，

他必定为你起来，

使你公义的居所兴旺。①

对失去一切、重病在身的约伯说这些话，纯属教条主义。但至今仍有新兴宗教指责重症病人是“因为信心不够虔诚”，可见无论东洋、西洋，报应思想必然采取这种形式。

当然，此时日本人会说出诸如“前世因果”、“父母种因子女报”以及“积善之家有余庆，不善之家有余殃”等等，他们的解决方法是把原因转嫁到自己责任之外，以求得心理上的解脱。如前所述，在《旧约圣经》中几乎没有这种观念，所以没有逃避之路。希伯来思想常常彻底挤入这种无路可逃的极限地步。

---

① 《约伯记》第 8 章 2—6 节。——译注

所以约伯和他的三个朋友之间，反复不断地展开了争论。

### 3. 令人困惑的“受造之物”感觉

最后，约伯认为朋友们是“无能的医师”、“装模作样”，而停止了争辩，接着又对上帝展开了直接论争。在这连续不断的论争中，出现了与第二以赛亚的“苦难的仆人”同样给后世基督教带来巨大影响的名句，这就是《约伯记》第 19 章 25—27 节。

我知道  
我的救赎主活着，  
末了他必站立在地上。  
我这皮肉灭绝之后，  
我必在肉体之外得见上帝。  
我自己要见他，  
亲眼要看他，并不像外人。  
我的心肠在我里面消灭了。

基督教徒后来理解为这是预告耶稣·基督的降生。当然，没有证据说明原作者所写内容有此含义。这里所说的“救赎主”，就是把他从苦难中解救出来，面对朋友的指责和上帝的打击而站在约伯一方的辩护者。也就是说，如果假设撒旦是进行告发的检察官，那么“救赎主”一词就成为只能期待为自己辩护

的律师了。对于“末了”和“必站立在地上”可以这样理解，这就是耶稣降世的基础。从这个意义来看，也可以说约伯期待着历史的未来。

有人认为“在肉体之外得见上帝”就是“没有肉体只有灵魂的状态”，因而将其解释为具有在死后世界直接见上帝的意思，但这只是“猜度”。现在多认为应当译成“出自肉体”“在肉体之内”，许多新译本已采用这种译法。

对一切争辩感到失望的约伯，又向上帝展开了论争。也就是说，“是上帝正确，还是我正确，应当有个结论”。这个想法颇为有趣，虽说是信仰上帝，却又与上帝进行辩论。不仅仅约伯这样，《撒母耳记》中也有这类记述。这种思想与我们所说的“信心”截然不同。

上帝从旋风中大声回答了约伯。这个回答让我们听起来实在感到奇妙。用一句话来概括，就是“你是受造之物”。创世主在受造之物之上，具有绝对意志。这也是旧约圣经的根本思想，在《创世记》第一、二章中就已出现，以赛亚曾将其喻之为窑匠与泥土的关系。

泥土是不能向窑匠提出抗议的。约伯对此缺乏自觉。这种不自觉就是约伯之罪，上帝责难他的无知。约伯以此为自己的罪而做了忏悔，这才与上帝取得和解。



有个词叫“受造之物感”，这对我们说来，是种很难感受到之“感”。然而，这种上帝的绝对性，却排除以利益、报应的形式把上帝作为交易对象的“相对性”。就是说，绝对的是上帝，而不是报应；上帝并不是报应的保证人。

《约伯记》的这种思想，使人想起加尔文的得救预定论<sup>①</sup>，这样看来，“约伯个人与上帝辨明谁是谁非”，似乎也已成为现代社会的一个基础了。

#### 4. 充满现实主义的《传道书》

《传道书》这个译名不大贴切，如前所述应当是“向集会讲话的人”或“传道者”，其内容是“向集会讲话的话”。

打开《传道书》，开篇就是“虚空的虚空”，“凡事都是虚空”（《传道书》第1章2节）。提出“虚空”这一观念作为主题，在旧约、新约全部卷册中，仅此一卷，应当说这是圣经中独具特色的经籍。

著者是个彻底的现实主义者。对于财富，即经济实力未给予任何评价，例如有一句说：“货物增添，吃的人也增添，物主得什么益处呢？”（5章11节）

---

<sup>①</sup> 加尔文(1509~1564)，法国神学家，16世纪西欧宗教改革最重要的人物之一。他的得救预定论系主张人是否得救皆由上帝预定，与本人努力无关。——译注

这就是说，人无论拥有多少财富，也要受饭量的限制。所以有钱人即使举行盛大宴会，自己也吃不多，而是看着让他人食用，这实在空虚得毫无意义。

他在政治上无所期望。他说：“贫穷而有智慧的少年人，胜过年老不肯纳谏的愚昧王。纵令这人是从监牢中出来作王，或是在他本国生来贫穷作王的，都是如此……”<sup>①</sup>

他对“正义”也无所期待。他说：“有义人行义，反致灭亡；有恶人行恶，倒享长寿。这都是我在虚度之日中所见过的。不要行义过分，也不要过于自逞智慧，何必自取败亡呢？不要行恶过分，也不要为人愚昧，何必不到期而死呢？……时常行善而不犯罪的义人，世上实在没有。”（第7章15—17节、20节）

此外，他对未来也不抱希望。

愚昧人多有言语，  
人却不知将来有什么事，  
他身后的事，  
谁能告诉他呢？

他对智慧和知识也不寄与期望，他说：“因为多有智慧，就多有愁烦；加增知识的，就加增忧伤。”（第1章18节）

---

<sup>①</sup> 《传道书》4章13、14节，按日文译出。——译注

像这样对世上人们通常所想的、所做的都加以讥讽、否定、嘲笑的内容，读起来觉得非常可笑。同时也必然有人会问：为什么圣经收入这样的经卷呢？因为从全卷所领会的印象与从《圣经》这个词所领会的印象是截然不同的。

前面介绍过确立正典的情况，据说《传道书》能否列入正典始终存在问题，直到在乌沙进行最后编纂时才被列入。无疑教条主义者曾对其大加抵制，这也不足为怪。

然而通读《圣经》即可知道这绝不是一部风格一致的全书，认为此卷不像是圣经的人，不过是对圣经抱有错误的固定观念而已。那么，这卷《传道书》究竟要讲些什么呢？

## 5. 空与无——佛教与《圣经》的差别

圣经中有没有佛教所谓的“空”或“无”的概念？这是个有争论的问题，若按以前的定论，一般认为“没有”。

新约圣经出现了“从无中”这个词，这里的“无”，一般只用否定词和英文动词 be 来表示，其单纯的含义是“不存在”，不应将其领会为具有“无”的思想。尽管可以说成“从无中创造”，但这是拉丁语时代的说法（拉丁文作 *creatio ex nihilo*<sup>①</sup>），究竟《创世记》

中有没有这种观念，许多圣经学者仍有疑问。因此，似乎应该认为圣经中没有“从无中创造”的观念。

《传道书》中的“虚空”，常常被与佛教的“空”相混淆，其实并非如此。“虚空”一词原来有“气息”的意思，通读经文，就能体会到其含义如同人的呼吸一样，是“空虚的持续反复”。

《传道书》的一大特点是，全卷一次也没有出现耶和華这个词。书中有上帝一词，但没提及耶和華。

《传道书》成书于公元前 250 年到 200 年之间，正值犹太人处于水深火热之中的年代，《传道书》的“虚空”思想就来自这样的时代背景。

从头到尾读完《传道书》就会明白，书中把一切都否定为“虚空的虚空”，那么最后留给人的究竟是什么呢？回答是“人是上帝的造物”，就是说人是“受造之物”，这与《约伯记》中最后上帝告诉约伯的话一样。人是上帝所造，除此之外，一切皆无，一切虚空。从这里出发，其结果依然返回到律法。要敬畏作为造物主的上帝，要遵守律法。除此之外，一切都是徒劳。

据学者说，这最后部分大概是后代添加的。无论添加与否，这都不会改变《传道书》作为正典的结论。

有人说《约伯记》的结尾部分也是后代添加的。

---

① 即从完全的“无”中创造出一切之感。——译注

不管这个探索的结论如何，其结尾也和前述一样，是以上帝说“你是受造之物”和约伯承认无知之罪并进行忏悔而告终的。

## 6. 来世观念和上帝的秩序

前而已经说过，《旧约》中没有关于前世和来世的观念，在论及《约伯记》、《传道书》和《箴言》时，也都是以“没有”这种观念为前提的。

有人说在《约伯记》中有一处可以看出“来世意识”。属于翻译上的问题另当别论，就全篇的文章脉络而言，如果不以“没有来世”为前提，大概《约伯记》的主题就根本不能成立。其理由是，如果承认“现世受苦、来世得报”的话，就不会再像约伯那样直接和上帝争辩是非了。

因此，若有正义，这个正义就必须在今世确立下来。《传道书》最后提出的就是这个问题，归结如下：

“这些事都已听见了。总意就是敬畏上帝，谨守他的诫命，这是人所当尽的本分。因为人所做的事，连一切隐藏的事，无论是善是恶，上帝都必审问。”  
(第 12 章 13、14 节)

若把各种观念再推进一步，将会怎样？大概只有两种情况。

其一，彻底推行所有律法规则，人人必须严格遵

守，创造一个根除不义现象的世道。沿此方向前进就是律法主义。

其二，如第一章所述，承认现实中的矛盾，寄希望于历史的未来，期待将来实现完美的状态。这是抱有如下的想法：即使在自己一生中毫无作为，也要在历史的未来有所成就。这在前述《耶利米书》中，是以在未来更改与上帝所立之约的形式出现的。

《约伯记》、《箴言》、《传道书》统称为智慧文学，智慧文学中均有这两种观念。一方面存在正义必须在今世绝对确立的观念，同时另一方面也有期待正义将在历史的未来确立的思想。

从这些思想出发，必然出现两种秩序意识，即现实的秩序和应有的秩序。这正如同当代形式的现实的资本主义秩序和应有的社会主义秩序。这种思想早在埃及时代就已存在。在古代埃及，用玛亚特<sup>①</sup>一词代表的神圣秩序，曾与世俗秩序相互并存。

在这种情况下，往往出现否定现实的世俗秩序，而将与之对立的神圣秩序加以绝对化的倾向。不仅埃及如此，许多民族也都是这样。

然而，以色列的特点在于不否定世俗秩序，而是把这种秩序作为上帝的赐予来接受，因而不把它当作“邪恶”一脚踢开。

---

<sup>①</sup> Maat, 古埃及宗教中代表真理和正义的女神。——译注

在现实生活中，既有上帝赐予的世俗秩序，又有绝对的神圣秩序。把这两种秩序结合在一起的是智慧，这就是智慧文学的基本思想。人的智慧是用来做什么的？智慧文学认为是用来把两种秩序结合起来，并使世俗秩序不断接近神圣秩序。于是在历史的未来，总有一天能使世俗秩序与神圣秩序完全谐调一致，从期待这一天的到来产生出“来世论”。

“智慧”还被拟人化了。其观念是，首先在自我意识中出现人格化的与自我对立的客体，继而问道：这人格化的客体是从何而来的呢？于是就形成了智慧来自上帝、上帝是智慧的化身、人格化的智慧就在上帝身旁的思想意识。

新约《约翰福音》的开篇名句是“太初有道，道与上帝同在，道就是上帝”，这与日本一般所领会的通俗解释不同，这个“道”是智慧一词的希腊语化。<sup>①</sup>这种思想意识显然是以本书第9章末所引用的《箴言》和《便西拉智训》中同样的思想意识为基础的。

《约翰福音》的作者认为耶稣就是在上帝身旁的拟人化智慧的化身，这就是“道成了肉身<sup>②</sup>”，住在我

---

① 希腊文Lógos，音译“逻各斯”，原意为“话”或“道”，亦译“圣言”。——译注

② 基督教认为，基督是三位一体中的第二位，即圣子，他在世界尚未造出前便与上帝圣父同在，即上帝的“道”，亦称“逻各斯”；因世人犯罪无法自救，上帝乃差遣他来到世间，通过童贞女马利亚而取肉身成人，故名。——译注

们中间。”

这样，智慧文学就成为构成新约的“耶稣基督”这一概念的一个重要基础。

## 7. 爱情之歌——《雅歌》

### 开篇

愿他用口与我亲嘴；  
因你的爱情比酒更美。  
你的膏油馨香，  
你的名如同倒出来的香膏。

### 接下来是

良人属我，我也属他；  
他在百合花中牧放群羊。  
我的良人哪，  
求你等到天起凉风，日影飞去的时候，  
你要转回，  
好像羚羊，或像小鹿  
在比特山上。

### 然后是

我新妇，你的嘴唇滴蜜，  
好像蜂房滴蜜；  
你的舌下有蜜有奶，  
你衣服的香气如利巴嫩的香气，



我妹子，我新妇，  
乃是关锁的园，封闭的泉源。

……

王女啊，  
你的脚在鞋中  
何其美好！  
你的大腿圆润好像美玉，  
是巧匠的手作成的。  
你的肚脐如圆杯，  
不缺调和的酒；  
你的腰如一堆麦子，  
周围有百合花。  
你的两乳好像一对小鹿，  
就是母鹿双生的。

……

我所爱的，你何其美好！  
何其可说！使人欢畅喜乐。  
你的身量，好像棕树；  
你的两乳如同其上的果子，累累下垂。  
我说“我要上这棕树，  
抓住枝子。  
愿你的两乳，好像葡萄累累下垂，  
你鼻子的气味香如苹果，  
你的口如上好的葡萄酒，

滑过嘴唇和牙边。”

这究竟是些什么歌？也许有人会说，这样的歌真的与圣经有关系吗？这就是“雅歌”，这也是借用中译本的译名，原文是“歌中之歌”，英译名与原意相符。这种歌究竟为什么会收入到圣经中呢？

把它列入正典是经过一番争论的。拉比阿吉巴曾认为，是将其喻为上帝的宠爱而收入圣经的，但事实是否如此，不得而知，这大概是收入正典之后的解释。基督教徒方面也有类似这样的解释，除此之外，恐怕难以提出列入正典的确切理由。另外，把“所罗门的歌”列于篇首，也许是收入正典的另一理由。

然而，许多学者根据其中的词汇，断定成书于更为晚近的公元前 300 年至 250 年之间。也有一些学者认为，可以称为“原曲”的篇章自古就有，词汇的变化则是后代的事。

那么，它究竟是什么歌呢？对此众说不一，最终可分为诗集说和戏曲说。

然而，被认为最适当的说法，是在结婚仪式上带有某种程度边歌边舞形式的对歌。若以此为基础，这类歌一般由以下 10 种歌构成。

（一）新妇的歌与合唱；（二）王与新妇的歌；（三）新妇的歌；（四）妇女们的合唱；（五）王的歌；（六）新妇的歌；（七）王、新妇与妇女们的合唱；（八）王最后的歌；（九）新妇的歌；（十）新妇的歌与村民的合唱。

有的学者指出,其中所谓的“王”,无需考虑是否指所罗门或其他真正的王,而是巴勒斯坦在结婚之日称新郎为“王”的一种风俗。据说许多国家也有类似的风俗。

这类问题,姑且另当别论。只要虚心通读全部诗歌,就会惊奇地发现其内容与后代西欧的、基督教的视性为犯罪的意识全然不同,实际上具有明朗的“爱情的赞歌”的风格。不过,惊奇的本身倒是对圣经的一种误解与偏见。

旧约基本上没有“灵”与“肉”分离的思想,尤其是完全没有“灵洁”、“肉秽”的观念。这反而是希腊文化的观点。

旧约对于结婚一贯表示祝福和喜悦。把长寿看作是上帝的最大恩惠,对多子多孙也说成“孙是老人的冠冕”,流露出喜悦之情。

这些诗歌的内容含有在圣经中往往被忽略的一面,《雅歌》能明确表现这些内容,其本身就具有很大价值。最后,如果举出这卷书的有趣特征,那就是通篇完全没有提到“上帝”。

## 第十一章

### 走向基督教的前兆(一) ——犹太教的三派

---

#### 1. 希腊化与犹太人的信仰

向何处探寻《新约》的起源？有趣的是有这样一种说法：“新约始于亚历山大大帝”。不可否认，全东方的希腊化产生了七十子希腊文本圣经，的确为旧约进入希腊语世界和走向新约打开了门路。但是也应该看到，从以斯拉和尼希米时代起，就已经萌生了新约的前期。

如第8章所述，尼希米的改革确定了以圣殿为中心的律法体制；以斯拉提高了民众的宗教意识；再加上犹太会堂的教育，确立了可称为祭司摄政的律法体制。这个体制后来受到外国势力的威胁，承受了重大考验，那已是亚历山大大帝继承者在位的时代。如后所述，禁受住这次考验之后，以色列产生了律法体制的绝对化。

马其顿王国的亚历山大进攻波斯帝国，是在公

公元前 334 年。当时面对 20 万波斯大军的，仅仅是 3 万部卒。

根据传说，在靠近海岸的狭窄山城伊苏一战击溃了波斯军，结果确立了马其顿的霸权和希腊文化体系。亚历山大大帝的一大特点是，他不单纯采取军事征服，而是竭力推行希腊化的世界秩序。

但是在他死后，由于继承者之间的争夺，亚历山大大帝国失去统一迅即瓦解。在巴勒斯坦附近，并立着塞琉西王国的叙利亚和托勒密王朝的埃及两大势力，处于其间的巴勒斯坦，时而在埃及统治之下，时而在叙利亚统治之下。

在全东方实现希腊化，曾是亚历山大大帝的政策，但在巴勒斯坦强力推行希腊化的，则是在叙利亚的塞琉西王国国王安条克四世埃比法内斯即位之后。

埃比法内斯是“显赫”的意思，即安条克家族中的显赫国王；但当时的民众却呼之为埃比马内斯（疯子），也就是狂人王。

他年轻时曾在罗马作为人质，在罗马接受教育，成为希腊文化的绝对信奉者，正因如此，他才力图使犹太人完全希腊化。

他占领了耶路撒冷的圣殿，在那里建造了宙斯像，甚至拿犹太人最忌讳的猪当作祭品，对遵从律法者亦进行彻底镇压和迫害。例如禁止割礼，如有违

反者，先将幼儿杀死，将尸体挂在母亲的颈下，然后再杀死母亲，其暴虐竟至如此地步。

犹太人中的上层人物多已希腊化，并有迎合这种政策的。但一般犹太人都强烈反抗，为此，在公元前 167 年发动了马加比起义。旧约外典中的《马加比传》，就记述了这次起义和成功后建立马加比王朝（哈斯蒙王朝）的情况。

《马加比传》和其他旧约外典是从希腊化时代到罗马时代用希腊文撰写的，无论在历史上或在思想上，都具有联结旧约与新约的内容。在希腊文化和与其对抗的过程中，开始出现了走向新约的前兆。

## 2. 公元前 1—2 世纪犹太人的生活

在耶路撒冷西北 30 英里处，有个叫摩底茵的地方。现在这里残存着仅有的一点马加比王朝时代的遗迹。

当时作为这里祭司的哈斯蒙家族有个叫玛他提亚的人，他和他的五个儿子奋起反抗，这就是马加比起义。

玛他提亚杀死了强迫人们向偶像献祭的叙利亚军官和一个屈服献祭的农民，率领他的 5 个儿子和全家逃往山区。许多愿意与他一同反抗镇压的人们，也陆续聚集在他的周围。这些人被称为哈西德

派,即“虔诚者”,新约时代的法利赛派和艾赛尼派都出自这个哈西德派。

这次抗敌运动,可以说是反抗宗教性镇压的史无前例的游击战,但多半有罗马作其后盾。因此有的学者认为这并非叙利亚正规军与犹太人游击队之间的战斗。不管怎样,1世纪的犹太人历史学家弗拉维乌斯·约瑟夫斯确曾记载了犹太人与罗马的同盟关系。当时罗马已经有挥师东进的意图,计划首先与犹太人结盟迫使叙利亚屈服,然后再征服犹太,进军埃及。

在5个儿子中,犹大(《马加比传》说是三子,约瑟夫斯的记载是长子)特别骁勇善战,马加比是锤子之意,这是赋予犹大的绰号,意为砸向叙利亚军队的铁锤。

《马加比传》记载了犹大在大军包围中战死,但其后他的兄弟约拿单继续领导抗战,约拿单被杀后,其弟西门继位。西门是个颇有政治头脑的人。

公元前163年安条克四世埃比法内斯死去,叙利亚开始衰退,其后德米特里二世(底米丢二世)继承王位时,西门乘机行事,尽管承认叙利亚的权利,却争得了实质性的独立,并与罗马建立了正式外交关系。这是现在的以色列国成立以前,犹太人最后的一个独立国。然而,也有学者认为完全独立是在西门之子约翰·希卡诺斯一世时,即公元前129年。

但在取得独立的同时，马加比家族与圣殿贵族的统治阶级撒都该派人携起手来，结果与最初共同战斗过的哈西德派产生隔阂。这些虔诚者们集结成强有力的批判势力，这就形成了法利赛派。

双方的政治纷争愈演愈烈，马加比王国的势力在这种镇压与反抗之中日渐衰弱。亚历山德拉女王（公元前78—69年）在位时双方和解，女王的长子希卡诺斯二世当了大祭司。<sup>①</sup>从此，法利赛派的势力得到确立，他们管辖各地会堂附设的学校，彻底进行律法教育，对以后的耶稣时代具有很大影响。

安条克四世埃比法内斯死后100年，即公元前63年，罗马大将庞培占领了耶路撒冷，将其置于罗马势力之下。尽管纳入了罗马势力下，犹太人的王朝仍以与罗马保持半从属、半同盟的形式继续存在。马加比家族最后一代国王的女儿嫁给了希律。希律出身于以东的豪族，其父曾为马加比王朝的地方官。希律经过激烈的政治斗争之后，在公元前37年确立了王权，直至公元前4年死去。耶稣诞生于他治世时期，大体上在公元前7—6年。

---

<sup>①</sup> 公元前104年，约翰·希卡诺斯去世，其子亚历山德洛·扬乃乌斯即位为王。据说王在晚年认识到法利赛派的主要影响，遂给王后亚历山德拉留下遗言，要重用法利赛派。王死后，王后即位，因妇女不得为大祭司，其长子希卡诺斯二世成为大祭司。——译注



到了希律的第二代，巴勒斯坦一部分归罗马总督管辖，另一部分分封给他的儿子们。后来几经变迁，到其孙希律·亚基帕一世时，又恢复了全部领土。这从公元40年起，为时也不过4年；此后，巴勒斯坦几乎都在罗马统治之下。

### 3. 犹太教中三派的差异

在说到基督纪元之前，再回顾一下希腊化时代的巴勒斯坦。

当时希腊文化的影响也表现在语言方面，希腊语的通行，代替了过去的阿拉米语。

在叙利亚强力推行希腊化的时代，以及马加比王朝与哈西德派抗争的年代，为数众多的犹太人弃家逃往国外。当然，其中也有由于其他原因移居国外的。

犹太人离散国外，可以说始于巴比伦囚虏和王国灭亡时逃往埃及的难民以及囚虏解放后仍居留当地的人。这些离散各地的难民（海外犹太人），人数日益增多，他们在各地分别建立了犹太人共同体。从数量上看，恐怕要数埃及的亚历山大城最多，有一个时期这里人口的一半是犹太人。这是由于托勒密王朝的埃及对犹太人比较宽容，给予仅次于马其顿人的地位所致。犹太人虽没有政治实力，但经济上几

乎全被他们掌握。

马加比王朝恢复独立后，犹太教内成立了党派，这就是前述的法利赛、撒都该和艾赛尼三派。关于作为教派成立的时期，众说纷纭，但大体上约在公元前120年至100年之间。

其中，在这些海外犹太人中有实力的是法利赛派，因为这一派控制了会堂和学校。他们在外国也以会堂作为宗教活动和日常生活的中心，并且接纳异邦人中的改变信仰者入教。后来，这个海外犹太人的犹太教就成为基督教的基础之一。

三派之中，撒都该派最为保守，除托拉——即摩西五经外，一概不予承认。他们成为圣殿贵族，脱离了民众，对民众没有多少影响力。但前述的《便西拉智训》看来是撒都该派的著作。

令人难解的是艾赛尼派。1947年阿拉伯人牧童在死海北岸的库姆兰洞穴偶尔发现的“死海古卷”

死海库姆兰洞穴的位置



中的库姆兰文献,揭示了与艾赛尼派的关系,引起人们的关注。

这部文献(可能是库姆兰集体生活的社团规章和祈祷文等的抄本)如果确系艾赛尼派的文件(大体上已成定论),则同时代的约瑟夫斯和犹太人哲学家斐洛提及的有关艾赛尼派的情况,大部分得到了证实,因而可以相当正确地掌握了该派的全貌。

根据这些文献可以看出,艾赛尼派人否认耶路撒冷圣殿的权威,并在死海沿岸采取了一种僧院体制。最近,考古学家亚丁发表的《圣殿抄本》一书也证实了这点。

不过看来艾赛尼派人并不只在僧院内,也分布在城邑和村落,僧院是他们的总部。约瑟夫斯记述过他们奉行独身主义。但在库姆兰僧院遗迹的墓地中也曾发现了女性的遗骨,所以若说库姆兰社团就是艾赛尼派,则其独身主义是令人怀疑的。约瑟夫斯还曾记述艾赛尼派中有两派,其中一派并非奉行独身主义,所以也可以解释为这属于后一派。

最后是法利赛派,前面所说管辖会堂的就是这派人。他们对口传律法注释的重视程度与托拉相同,并使其具有权威性。把这些口传律法归纳整理成文书,就是前面说过的《密西拿》,这是犹太教法典《塔木德》的中心内容。

#### 4. 上帝就在身边

上述三派各具特点，但这毕竟是“派别”而不是别的宗教。所以对基督教的诞生来说，这三派共同的基本观念反倒比三派的差异更为重要，换句话说，这三派的共同观点就是1世纪时犹太教的基本观念。

1世纪的犹太人确实受到希腊文化的强烈影响，但他们并没有希腊人那样的世界观，而是想从上帝那里来领会世界和人生，这一点基本没有变化。存在“永生的上帝”，是犹太教超派别的大前提，认为上帝不探索人类的理性，而是在上帝的启示下获知一切。在这一点上，历史学家约瑟夫斯、哲学家斐洛以及拉比们的看法基本上是一致的。

上帝是全能、神圣、普遍存在、超越、创造之神，而且莅临我们身边。莅临的原意是“居住”，这个莅临是指“圣灵”，这是《创世记》以来的观念，新约圣经和死海文献都非常明显地表现了这种观念。

另外天使论也显示上帝的普遍存在，已为法利赛派和艾赛尼派所接受。只有撒都该派加以否定。天使的存在，在启示文学和死海文献中，都记载为在人们身边的形体。

可以说人们所接受的上帝，一方面是作为超越

的、绝对的，同时又经常莅临我们身边，对个人来说又是“我们的父”，此外又作为“我们的王”怀着对以色列的爱而莅临人间。

法利赛派注重口传律法，前已叙述，但这方面有两个系统。一个是“哈拉卡”(halakbah 法规，原意为应走的路)，即守则；另一个是“哈加这”(haggadah 宣讲之意)，即说教、故事、传说、诗歌、寓言之类。其内容多是历史的叙述，未来的展望，信仰的解说，道德的戒律等。就是说“哈拉卡”是来自外部的绝对准则；“哈加这”是从内部起到说教作用，两者从内部和外部施加影响。

此外，艾赛尼派也有象《宗规要览》那样的守则、《哈巴谷书注释》等注释书、一种可以称为哈加达的《外典创世记》以及“感恩诗篇”的诗和“光明之子与黑暗之子的战斗”等启示文学。当然，在文学类型上各有不同，但若与日本文学等对比，应当说确实具有很大的共同性。

这种共同性就是基督教的思想根源。1世纪时的犹太教，特别是法利赛派，曾遭到新约圣经的强烈批判，所以很容易被认为两者是绝对对立的。但是，其思想根源都是建立在旧约圣经的共同基础之上的，这点不容忽视。

## 5. 基督教源于哪派？

认识了上述共同性之后，那么撒都该、艾赛尼和法利赛三派与基督教是什么关系呢？或者明确地说，基督教究竟是以哪一派为主产生的呢？这是个大问题。

在这一点上，关系最浅薄的是撒都该派。耶稣并不像艾赛尼派那样完全否定圣殿，所以没有像艾赛尼派那样与圣殿断绝关系。不过可以认为，在思想上与被称为圣殿贵族的撒都该派毫无关联。

那么是艾赛尼派吗？自从库姆兰文献被发现后，从文献中的弥赛亚思想和类似洗礼、圣餐等仪式来看，有人认为基督教的根源应当从艾赛尼派中探求，此说一时甚为强烈。

报界人士爱德华·威尔逊等甚至提出基督教诞生地不是伯利恒，应当到库姆兰去找，因而引起轰动。

“死海古卷”被新闻界大做文章，以致这种基督教起源于艾赛尼派之说，一时甚为流行。然而，“死海古卷”只不过是包括《新约圣经》以及《密西拿》、约瑟夫斯、斐洛等著作在内的众多同时代文献中的一部分，不能有欠全面考虑而失之偏颇。所以随着新闻界的平息，这种极端学说也渐趋衰落，现在可以说

大致已恢复到正常位置上了。

究竟基督教的根源是三派中的哪一派呢？似乎仍应当说是以法利赛派为中心。基督教的基本观念与三派中的法利赛派最为接近。

撒都该派否定一切关于来世和救世主之说。没有弥赛亚思想的派别是不会产生基督教的。

艾赛尼派一直采取所谓“以色列后裔”的忠于旧约传统的立场。他们的基本观点是，只要自己保持正确状态，最后终能实现脱离外邦人。他们基本上否定世俗生活，所以其观念与深入民众之中的基督教相距甚远。此外，艾赛尼派对圣殿持彻底否定的态度等，也与耶稣和保罗有根本的不同。以耶稣的弟弟雅各为中心，最初在耶路撒冷成立的教会，就设在圣殿之中，这里曾是早期基督教会的中心。在这点上存在着基本的差异，当然也不能否定在各方面曾受到艾赛尼派的影响。

综观全部情况来看，撒都该派自不待言，即使是艾赛尼派，也绝不能被认为是能扩展到广阔罗马世界的基督教的“母体”。

## 第十二章

### 走向基督教的前兆(二) ——启示文学、末世论和救世主

---

#### 1. 启示文学的观点和思想

在《圣经》中，有的卷册被分类为启示文学。《以赛亚书》第24章—27章和《撒迦利亚书》第9—14章都是启示文学，《以西结书》也是启示性的，而启示文学的代表作，则是旧约中的《但以理书》和新约中的《启示录》。

对日本人来说，最难欣赏的就是这种启示文学，正因为难以理解，才需要做更多的解释，所以关于《但以理书》和《启示录》的通俗注释读物非常之多。

《但以理书》成书于公元前167年，这已成定论。其写作手法非常有趣，作者返回到近四百年前的巴比伦囚虏时代，以用那时的目光看待未来的形式撰写已发生过的历史情况。这是日本人所没有的观念，令人颇难理解。当代法国诗人、思想家保罗·瓦莱里曾说过：“过去对于人来说，只不过是种精神”。



的确，过去是人所不能触摸到的，所以它只不过是人间的一种精神。根据这种观点，产生一种让自己重返过去，从昔日角度把历史当作未来加以观察的想法，也是不足为奇的。

《但以理书》所写的内容是安条克四世埃比法内斯的镇压时代。在其镇压下，根本不能随意预卜将来。作者此时不是回顾过去，而是设想自己回到过去的某一点，试从这一点来观察历史，看看未来究竟将会如何，这是一种隐喻性体裁。

《但以理书》就是采用这种观点，以作者在巴比伦囚虏时代预言未来的形式来描述历史，进而再往前能看到未来将会怎样，如此竭力探求当前的镇压何时结束。如果说这是一种时光隧道<sup>①</sup>的观点，对现代人来说可能更容易理解。

当然，出现这种观点是有其历史原因的。如前所述，当时在犹太教中已存在“先知已经沉睡了”的思想，因此就产生了需要假托古代先知之名撰写的想法。因而可以说启示文学家是想以启示文学的形式来传播预言。

作为启示文学代表作的《但以理书》成书于安条克四世埃比法内斯的时代，所以也有人称之为“旧约

---

<sup>①</sup> 英国作家威尔逊的科幻小说《时光机器》中的想象机器，能将人带往过去或将来。——译注

的终结、新约的起始”。在这个时代的启示文学中，除《但以理书》外，还有外典中的《以诺书》、《十二族长遗言》、《以斯拉四书》、《巴录启示录》等。“死海古卷”中也有属于这种倾向的文献。

启示文学标明是一种预言书，但并非与预言书完全相同。两者确有共同的因素，但启示文学都着重于世界末日的到来，并且运用了大量空想的表象。启示文学的素材与其说是传统性的，勿宁说是世界范围的，其中广泛使用了当时各种宗教的神话、天文学和宇宙论等。

## 2. 一个末世论的提示

把启示文学代表作《但以理书》分为第一至六章和第七章以下两部分来看，比看作一部书更容易理解。

首先，提出了一个末世论。

尼布甲尼撒是公元前 587 年攻陷耶路撒冷并把犹太人中的上层人物作为囚虏带走的巴比伦王国国王，这个国王做了一个梦。末世论就是以解梦的形式提出来的(第二章)。

他梦见一个大象，头是金的，胸膛和臂膀是银的，肚腹和腰是铜的，腿是铁的，脚是半铁半泥的。

这是什么意思呢？原来是隐喻历史。金头是尼

布甲尼撒的巴比伦王国，继之比金低劣的银国是玛代<sup>①</sup>，然后是铜国波斯，铁是亚历山大大帝的希腊，一半是铁，一半是泥指的是分裂后产生的叙利亚塞琉西王国。

梦中还见到一块石头从山而出，打碎了整个大象。这样就失去了地上的全部权力，上帝又造了一个另一种秩序的新国，这就是《但以理书》第二章的主题。其写作背景正是安条克四世埃比法内斯的大镇压，书中以通过尼布甲尼撒的梦来预测未来的方式撰写预言，隐喻安条克四世已濒临灭亡，上帝掌管的新秩序即将到来，以激励和鼓舞人心。

### 3. 《圣经》中的怪兽

第七章以下是描写一个叫但以理的该书虚构的主人公所见的异象，其中尤以第7章的四个怪兽异象最为有趣。如果读给孩子们听，都会为圣经中出现怪兽而感到高兴，所以在欧美有很多把这本书改编成故事书或连环画的通俗本。

第一个怪兽被描写成“像狮子，有鹰的翅膀”，第二个“如熊”，第三个“如豹，背上有鸟的四个翅膀”，第四个“有大铁牙”。一般认为这四个怪兽（《但以理

---

<sup>①</sup> Media, 亦译米底, 古代国家, 在伊朗西北部。——译注

书》称为兽)象征巴比伦、玛代、波斯和亚历山大大帝的希腊这四个王国。

这第四个怪兽的头上长出四只角，其中一只又不断伸长。这角上有眼，像人的眼，有口说豪言壮语。这些都意味着什么？四只角是指亚历山大大帝死后分裂成四个王国，其中一角伸长是指叙利亚的塞琉西王国，像人眼的大眼和说大话的口是隐喻镇压者安条克四世埃比法内斯。

安条克的镇压是第七章以下的异象主题，在最后的第12章，如下宣告了镇压告终的时日。“……设立那行毁坏可憎之物的时候，必有一千二百九十日。等到一千三百三十五日的，那人便为有福。”(11节、12节)

一千二百九十日大约是三年半，就是说过去的历史证明，再过三年半镇压就要告终，苦难即将结束，以此激励人们坚持斗争。

现在的苦难时代就要过去，救世主就要出现，上帝的秩序必将恢复——这是贯穿《但以理书》的主导思想。可以称之为末世思想。这种末世思想是用十分难解的启示表现手法讲解的。

对于启示，无论怎样解释都行，不过上述解释可能算是唯一正确的。

设想自己返回到过去的某一阶段，把历史当作未来看待，借以预言自己的未来，并断定当前时代的

终结，这大概就是《但以理书》所独具的特征。

#### 4. 弥赛亚的出现与复活思想

为什么会产生这样的观念呢？

《约伯记》提出了义人为什么受苦这个问题，而在异族迫害时代，只要是义人就会受到镇压。这从信奉上帝必得恩惠的观点来看，实在是一种矛盾状态。启示文学认为，这是世界一时受到邪恶的支配，故而正直者遭到镇压，但不久这种悲惨的局面将遍布全世界，继而罪恶灭绝，重新实现上帝的管辖。这个时候就是最后终结。

《但以理书》还期待在这万物终结之时出现救世主(弥赛亚)来拯救世界，重建耶路撒冷。书中所说“你当知道，当明白，从出令重新建造耶路撒冷，直到有受膏君的时候，必有七个七和六十二个七”就是这个意思。

此外还出现一种思想，即出现了“一位像人子的”，被领到亘古常在者(上帝)面前，从上帝那里得到了永远的国度。“像人子的”后来在《以诺书》中被人格化，在新约时代已被解释为一个超自然的弥赛亚。

《但以理书》的另一个特点，是出现了个人复活的思想。这种思想是《但以理书》所独有的。就是说

“对义人的迫害和义人之死”绝不会如此罢休，善人和恶人都要复活，一同接受上帝的审判，善人将得到永生，恶人要受到无尽无休的耻辱。

在《以西结书》中也出现过以复活的形式象征民族复兴的记述，这就是著名的“骸骨平原幻想”。他在幻想中跟随耶和華看到遍布骸骨的平原，他这样说：“‘你向这些骸骨发预言说：枯干的骸骨啊，要听耶和華的话。主耶和華对这些骸骨如此说：我必使气息进入你们里面，你们就要活了……’于是我遵命说预言。正说预言的时候，不料，有响声，有地震；骨与骨互相联络。我观看，见骸骨上有筋，也长了肉，又有皮遮蔽其上……”（《以西结书》37章4节以下）

民族复兴思想在《诗篇》和《以赛亚书》中也稍有出现。不过像《但以理书》这样的观点是各卷所没有的。

就其内容形式而言，启示文学的一大特征，是对宣讲的重视超越了法规之上，这是理所当然的，因此没有把重点放在从外部要求人们正确遵守各条律法，而是将其视为统一的集大成，以突出内部信仰的重要性。

学者希顿认为，这种观点莫如说是当时犹太教的主流。否定复活本来是正统派犹太教的教义，但在《但以理书》之后竟被肯定而成主流。对此保守的撒都该派持否定态度，而法利赛派则站在肯定的立

场。

启示文学和正统派犹太教的立场相距甚远，所以除《但以理书》外，其他启示文学后来均被犹太教排除，而为基督教所接受并继承下来。这样，过去遗留下来的犹太教的启示文学，一直被基督教会传播到现代。

## 第十三章

### 走向基督教的前兆(三) ——洗礼运动和加利利的风土

---

#### 1. 基督教与历法的关系

在犹太教的三派当中，最进步且具有灵活性的是法利赛派。他们具有圣灵、天使、复活、救世主的观点；他们以会堂为中心，却又不否定圣殿；他们积极深入民众传教布道，对海外的犹太人也不例外。从这点来看，可以认为，在三派当中与基督教的共同性最多，并成为基督教主要根源的是法利赛派。这从他们所使用的历法也可以看出。

法利赛派的历法近似罗马历法。当时从使用哪种历法，即哪一天进行什么样的祭祀活动，即可以了解其宗教派别的信条和主张。

据法国女圣经学者安妮·焦贝尔的研究考证，法利赛派的历法和罗马历法很相似，他们把罗马历法出色地融和在自己的历法中。

艾赛尼派的库姆兰历法就大不一样了，它把一



年分为 364 天。撒都该历法也是这样，这可能是由于库姆兰的艾赛尼派当时上流知识阶层出身的人较多的缘故。他们与圣殿贵族的撒都该派尖锐对立，也可以认为这些人是“精神贵族”，他们把自身置于一般民众之上。

那么他们为什么要将一年分为 364 天呢？如果把一年定为 365 天，即使规定出每年几月几日星期几进行哪种祭祀活动，也会由于年份的不同而使日期和星期无法一致。为了避免引起混乱，把一年规定为 364 天。这样就能把一年齐整地划分为 52 周。现代仍有人对公历采取置闰处理所余天数的做法争议不休，就是基于同样的想法。

将新约圣经的《马太福音》、《马可福音》和《路加福音》（这三部福音书称为同观福音<sup>①</sup>）与《约翰福音》对照阅读，即可发现同一事件的日期相差一天。安妮·焦贝尔认为，这可能与历法的不同有关。即“同观福音”是以法利赛派历法为据的，而《约翰福音》则是按艾赛尼派历法写成的。

举个较近的例子，日本史书记载太平洋战争爆发于 12 月 8 日，而按美国的记载却是 12 月 7 日。这

---

<sup>①</sup> “同观”一词，意为“共同的观点”。指《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》在取材、结构和观点上大致相同，而与《约翰福音》相异，故名。——译注

是因为中间有日期变更线造成一天之差，并非真的相差一天。这如同两千年后，历史学家将会就太平洋战争发生在12月8日还是12月7日有所争议一样，同观福音和《约翰福音》的一日之差，长期以来一直是争论的话题。

例如同观福音和《约翰福音》中最后晚餐的日期之差，可以说同样是因历法不同而造成的。当然这只是一种假说，将来可能还会出现其他说法来解释这一现象。

也有人认为《约翰福音》的作者是该书中没有记名而被称作“还有一个门徒”的人。他就是大祭司所认识的，此人可以自由出入大祭司的院子，这从书中可以明显看出。因此唯有他的著作采用的历法不同，也就不足为奇了。

## 2. 施洗约翰在基督教中的地位

根据前述来看，可以认为在新约圣经中处于激烈对立位置的法利赛派，其观点反而孕育了基督教思想。这样说也许更为妥当。

当然法利赛派中也分有几派，把它们统称为法利赛派似有问题。一般认为，在众多派别中，有一派称作法利赛昂·巴普特斯泰，把它译作洗礼法利赛派也许更贴切些。

公元 2 世纪的教父尤斯基诺斯的记录中出现过这一词汇，但后来在复本中写成法利赛昂·卡·巴普特斯泰，结果被读成了“法利赛派及(卡)洗礼派”。德国神学家施韦策曾指出：“不是什么法利赛派及洗礼派，而是洗礼法利赛派。”

正如耶稣所宣扬的“人若不是从水和圣灵生的，就不能进上帝的国。”(《约翰福音》第 3 章 5 节)不能把洗礼<sup>①</sup>从基督教中分离出来。

但是洗礼并非基督教所特有，在库姆兰教团中也一直进行这种仪式，从库姆兰挖掘出来的华丽的洗礼池就是一个明证。另外，在法利赛派中也有特别重视洗礼的派别，这个洗礼法利赛派估计就是基督教的前身。

一提起洗礼，大概很多人就会联想到四福音书均有记载的施洗约翰。

这个施洗的约翰可能是艾赛尼派系统的人，但很明显不是艾赛尼派本身。这是因为同是洗礼，库姆兰和约翰大不一样。其主要区别在于约翰的洗礼方式是(一)按普通人称呼，(二)没有预备期，(三)仅进行一次，不采取库姆兰那样反复进行的洗净仪式。也有学说认为，可能因其方式很特别，由此称为“施

---

<sup>①</sup> 洗礼是基督教入教仪式，分注水洗礼和浸礼两种。它起源于犹太教，后由基督教沿用，并认为这是耶稣立定的圣事，可赦免入教者的“原罪”和“本罪”。——译注

洗者”。

在约瑟夫斯的《自传》(后述)中,记载了叫班奴斯的人。据载,约瑟夫斯跟随这位施洗班奴斯,在旷野修行了三年。看来这里颇有夸张成分,约瑟夫斯实际上是他的门徒,是否如此另当别论,但从记述“住在旷野,穿树叶做的衣服,吃地上自生的野菜野果……”来看,与施洗约翰很相似。

无论是班奴斯或是约翰,看来确实有一种旷野隐居者,问题在于这与艾赛尼派有什么关系?或许可以说,存在一种类似具有艾赛尼派思想的独立修道士。

总之,施洗约翰曾作为耶稣的先驱者而存在,这一点是全部福音书所确认的。若说洗礼活动是基督教的起源之一,似乎也不为过。

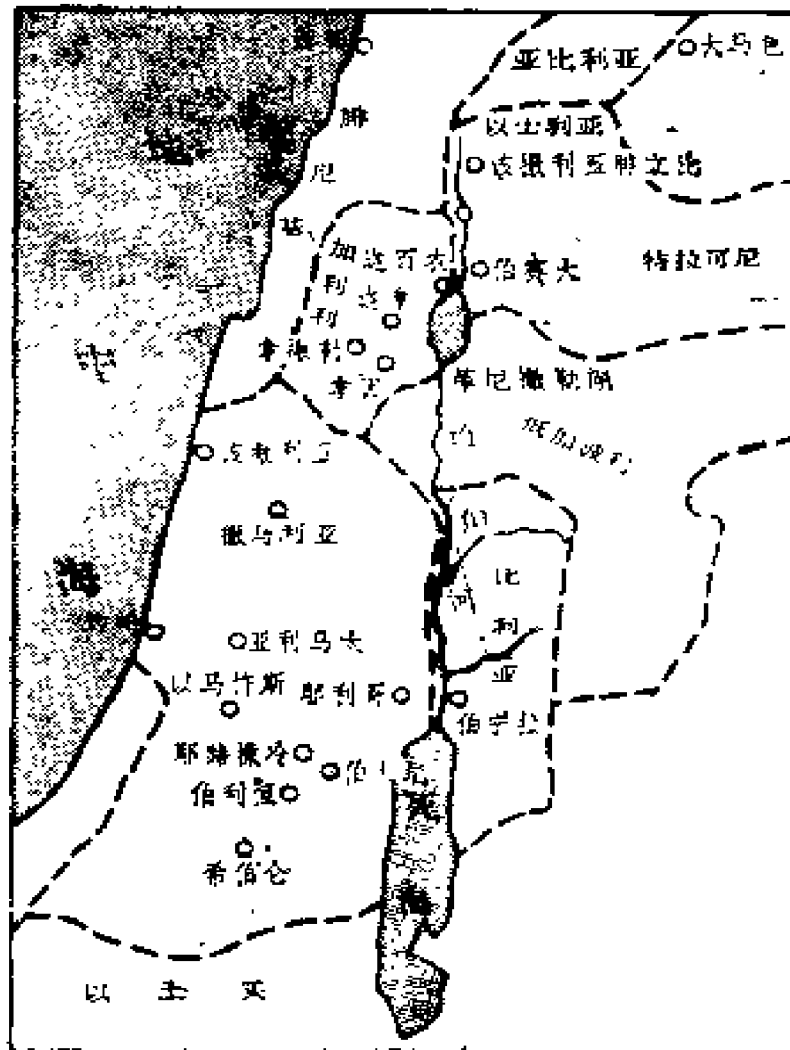
不过从宗教史的观点来看,应该说正是加利利独特的风土孕育了基督教。施洗约翰的活动地区是加利利,耶稣的大部分生涯也在加利利度过。加利利可以称之为基督教的发祥地。

### 3. 产生过激派的温和边境区——加利利

加利利这一名称出现在先知以赛亚之后,原来的加利路(地名)是加利路·哈·戈依姆——“异教徒之地”,简称“加利路之地”,即加利利。

加利路原意是“一圈”，因为在加利利湖（革尼撒勒湖）的周围有座环状山，由此得名。以后逐渐具有“地区”或“边区”的含义。

### 耶稣时代的巴勒斯坦



总之，从耶路撒冷来看，加利路·哈·戈依姆的名称是指异教之地。这可能是基于这样一种意识，即它难以正式进入犹太教的版图，故带有“边境”的意思。亦即“异教徒的加利利”。这一称呼在以后的犹

太教文书中不断出现，它含有诸如“非正统”、“异端”的某种偏见。

加利利处于边境地区，气候风土与内地差异很大。这一点只要到以色列去旅游便一目了然。远藤周作说过，严峻的施洗约翰代表犹太的荒凉旷野，温和的耶稣代表加利利的风土。出现这种看法也不无道理。

考虑任何事，总想和风土联系在一起，这是日本人的思想意识。但据约瑟夫斯的史料记载，无论是施洗约翰还是耶稣，他们的主要活动是加利利，不能说施洗约翰代表犹太旷野。另外加利利人也并不温和，更不能说他们具有温和思想。

那里的气候和风土确实是温和的，但是犹太教的过激派正是出自加利利。圣经学者杜布诺沃曾写道：“所有以革命运动震撼了罗马政权的人，皆出自加利利。”其原因可能与加利利一直被视为边境有关，边境往往比中央更为激进，这是历史上常见的一种倾向。

在犹太战争中最顽强的过激派是基斯卡拉的约翰，而基斯卡拉位于现在的黎巴嫩边界附近，加利利也处于那个边界地区。

传说这个基斯卡拉(现在称为吉休)是保罗双亲的出生地。这一传说如果属实，那么保罗也属于加利利系。

总之，加利利位于边境，是产生过许多过激派的地方，耶稣在那里度过了他的大半生涯。

如果把罗马视为中心，那么犹太已是边境地带，而加利利则是这边境地带的边境。我们之所以较清晰地了解这里，是由于弗拉维乌斯·约瑟夫斯留下了对该地情况的详细记载。

在此之前，我们把约瑟夫斯作为历史学家做了介绍，实际上他是犹太战争时的领导人之一，是加利利的军事长官。与罗马大军作战，在约塔帕巴塔战败，投降当了俘虏。由于他当面预言当时的罗马军队统帅韦斯巴芗必当皇帝而得救。这个预言变成现实后，他成为罗马贵族而受到庇护，此后开始了著书立传的生涯。他的一生颇具传奇色彩，虽然他受到犹太人的激烈抨击，但他详尽记述了当时的历史，就这一点来说，他作为历史学家的功绩不容否定。

约瑟夫斯著有《上古犹太史》、《犹太战争史》、《驳阿皮昂》、《自传》等四部书。其中，对公元66年的加利利的状况作了详细记载。甚至现在都可以从中了解到当时从哪里到哪里需要步行多长时间这样一些细节。

在巴勒斯坦最早进行正确发掘工作的地区也是加利利，并且大多得益于约瑟夫斯的记载。对作为耶稣根据地的迦百农等地的发掘工作始于1894年，现已将其彻底复原。那座会堂是耶稣时代后的建筑

物，但其地基及位于后面和相邻的建筑等都是耶稣时代的遗迹。

从地图上可以看出，加利利往南与撒玛利亚接壤，但是加利利人同耶路撒冷的往来却有意避开这个撒玛利亚，而迂回到约旦河以东。

撒玛利亚从先知以利亚、以利沙时代开始就深受偶像崇拜之害，丧失了以色列宗教的纯正性，因而受到谴责。至以斯拉、尼希米时代成了对立派，到了耶稣时代，撒玛利亚更被认为是异教徒之地而遭人嫌弃。约瑟夫斯对撒玛利亚人也有看法，认为他们形势好时跟随耶路撒冷一方，一旦情况有变，马上背叛投靠敌方。

加利利向外的通道被这样一片土地阻断，周围又被山所环绕，从地理上也形成了一个独立地带。在孕育包括过激思想在内的独特思想方面，这是一块很适合的土壤。

可以说，在耶稣时代提到“加利利人”这个词时，总有特殊的情感，“加利利派的拉比”这个词也具有特殊的含义。

耶稣就是在这样一块土地上长大，走向社会，被人称为“拉比”，并把这里作为主要的活动舞台。当然不能简单断言加利利气候风土温和，所以耶稣也是一个温和的人。可以说，对当时的人来说，耶稣就是“加利利派的拉比”这一点是不容忽视的。



## 第十四章

# 《新约圣经》、耶稣及 同时代的有关资料

---

### 1. 民族主义和普遍主义

新约圣经是在前述潮流的基础上产生的，无视旧约圣经，就难以理解新约圣经，因为新约所表达的种种概念均出自旧约。

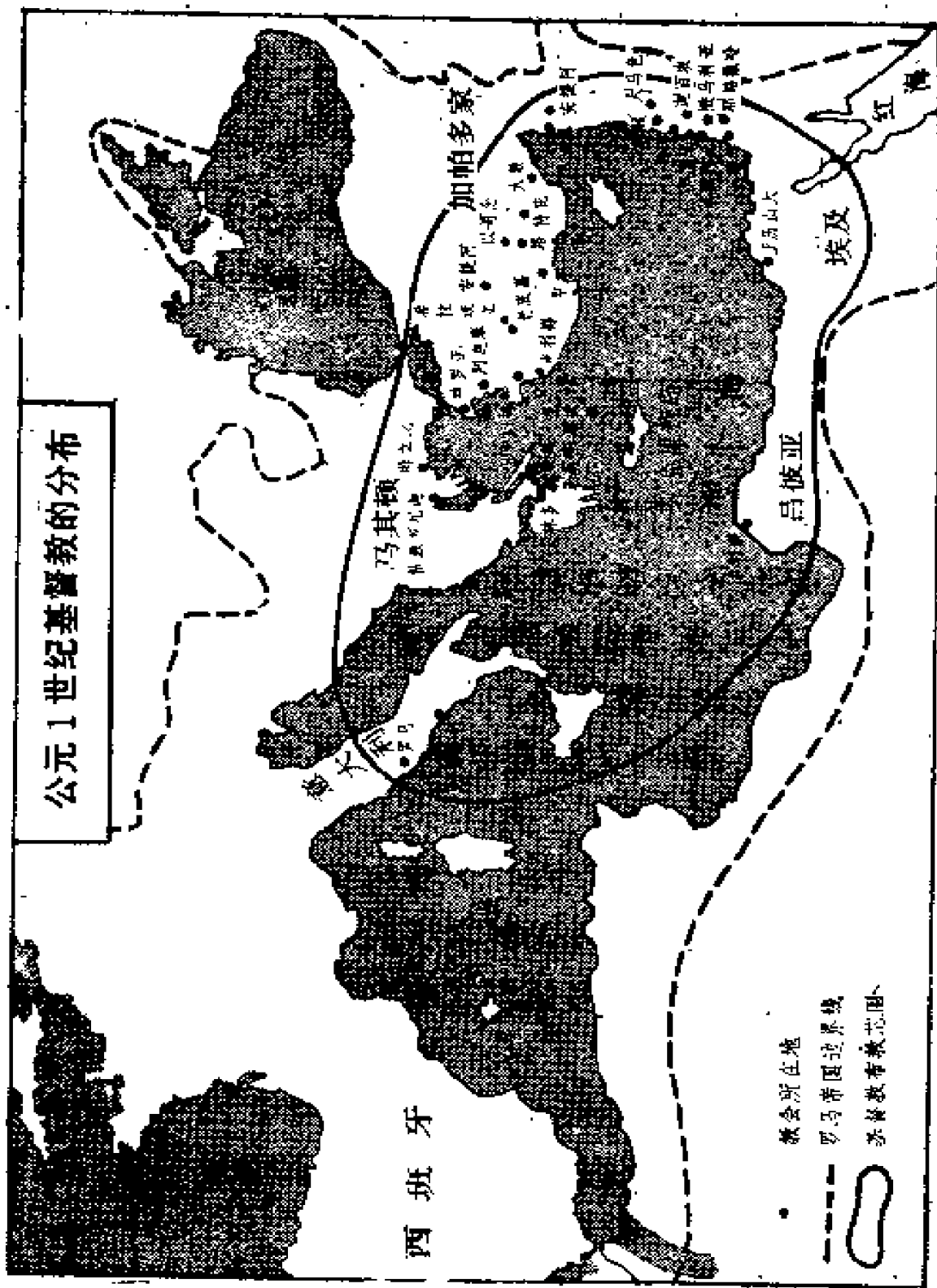
那么，新约圣经是由哪些经籍构成的？它成书于何时？

如前所述，新约由 27 卷构成，可以分为四福音书、使徒行传、出自保罗之手的书信 13 篇、出自其他人之手的书信或书信形式的文书 8 篇和约翰的启示录。

全书写于公元 1 世纪中叶到 2 世纪中叶的一百年间。撰写地点大致在地中海东部沿岸一带，保罗书信估计是在爱琴海周围地带。

可以说，新约比旧约的成书时间短，内容构成也较单纯。不过涉及的地区颇为广泛，从耶路撒冷到

公元1世纪基督教的分布



罗马,具有广阔的国际性,并触及调和了当时的各种思想,所以在这方面应该说内容是复杂的。由此可知新约思想的特点就是“普遍主义”或“世界主义”。不过旧约圣经中也有贯穿民族意识形式的世界观念的萌芽。应当说,这种观念起源很早,从古代就有。

例如,亚述时代,雅赫维不仅仅是民族宗教的神。他为了惩罚背叛自己的以色列,特意使亚述兴盛来实行处罚,这一设想出自先知以赛亚,其思想已经超越了民族主义的范畴。

日本的天照大神绝对没有超越民族主义的范畴,他绝不可能为了整治日本而振兴美国来打日本。但是以赛亚的思想已超越了这一范畴,达到了一个新的高度,即站在世界的角度来看待神与民的关系。

神是唯一的、绝对的,如果从这一观念出发,选民<sup>①</sup>以色列为什么要受苦难呢?解决这一问题只能从世界主义的角度来领会。

旧约圣经的最后一卷《玛拉基书》,看上去是十足的民族主义,但是,即使是这卷,世界主义的观点也表现得很明显。这个玛拉基不是专用名词,而是“使者”的意思,成书年代估计在以斯拉之前。

《玛拉基书》有这样的记载:“从日出之地,到落

---

<sup>①</sup> 犹太教指神从万民中所特别“拣选者”。《旧约圣经》称以色列民族为上帝之“选民”。《新约》则认为凡是信基督的都是上帝的子民,《新约》的这一教义,是为了适应其宗教向世界发展,故而摒弃了《旧约》的选民之说。——译注

日之处，我的名在外邦中必尊为大。”这话表明在以色列并不像在外邦那样受崇敬。

此时，神这个概念已不仅仅属于以色列，而是成为世界性的，因此可以说雅赫维在他邦比在以色列更受崇敬。

已经是“普遍主义”的思想意识。此外启示文学的《但以理书》等是以世界史为舞台，其观点与新约圣经一脉相承。不能简单断言旧约的思想就是单纯的民族主义，因为在旧约中已经萌生了位于世界之上的上帝这一观念。这大概是由于囚虏时代以后的犹太人具有广泛的国际性，他们居住的地方也遍布各国的缘故吧。

到了新约，这种意识更为强烈。不过当时“世界”这个概念不像现在这么广阔，笼统说是指从埃塞俄比亚到波斯一带，具体讲有时还掺杂一些象征含义。明确意识到世界的，在新约时代大概是指罗马势力范围。尽管如此，世界的意识并未仅停留在这一范围，而是随着地区视野的扩大，在不断地开拓。

将旧约思想狭隘地理解为民族主义的，莫如说是拉比犹太教所为。新约以前的马加比时期，是个用什么语言都行得通的时代，不管是希伯来语还是阿拉米语、希腊语。公元66年犹太战争以后，犹太人迫于民族危机感，开始推行国家主义、民族主义，这也给与基督教的对立起到了推波助澜的作用。从

此，出现了把旧约圣经理解为民族主义的倾向。

这种现象从碑文中也可看出，耶稣时代多用希腊语，以后阿拉米语逐渐增多。例如迦百农会堂有阿拉米语的碑文，原以为年代久远，一看却是公元400年的，而希腊语的碑文比它早二百年。这一现象也许是由于犹太战争以后转向了民族主义。

新约圣经不像犹太人那样与罗马对立，反而是把自己的思想渗透到罗马，它把旧约的普遍性又向前推进了一步。在《马可福音》中出现一种观念，即“通过基督所立的拯救全人类的约就是新约”，这是很自然的。

不过正因为是普遍主义的，它的思想及其表现都较复杂，所以我们想通过三个重要的登场人物来进行剖析。这是因为与旧约不同，新约的主人公是耶稣、保罗和约翰。全书都是围绕这三个人所写的，这样说并不过分。而这三人当中的主角当然是耶稣。

## 2. 耶稣的履历书和死亡证明书

我们在就职时需要提交履历书，死后要记载死亡证明书。如果要填写耶稣的履历书和死亡证明书，将会是什么样呢？

牛津大学东方研究所的贝尔梅什写道：根据最早撰写的《马可福音》记载，耶稣的履历如下。

〔履历书〕

姓 名：耶稣

父 名：约瑟

母 名：马利亚

出生地：无记载

出生年月：无记载

居住地：加利利的拿撒勒

婚姻及家属状况：无记载

职 业：木匠？祈神驱鬼的巡回传教士

此外还可加上：

学历：无记载

职业经历：无记载

〔死亡证明书〕

死亡场所：耶路撒冷

死亡日期：罗马巡抚(总督)“本丢·彼拉多任  
职期间”即公元 26 年到 36 年之间

死 因：罗马巡抚下令使用十字架刑

埋葬场所：耶路撒冷

下面再来探讨一下无记载部分

### 3. 耶稣的出生年月日不是 公元元年的圣诞节

也许有相当一部分人认为耶稣的生日是公元元

年 12 月 25 日即圣诞日。

公元历法是西徐亚人修道士小狄奥尼修斯(Dionysius Exiguus)制定的。他在 533 年试图确定基督纪元的起始时，犯了一个大错误。他忘记了在公元前 1 年和公元 1 年之间加上零年，并忽略了罗马皇帝奥古斯都(亚古士督)和继位的提庇留同秉国政的四年。并且对福音书中明确记载的耶稣出生年代也疏漏了，即“当希律王的时候，耶稣生在犹太的伯利恒……”(《马太福音》第 2 章 1 节)

希律王统治期间，如前所述是从公元前 37 年到公元前 4 年，希律王死于公元前 4 年，因此耶稣的出生年份应当是公元前 4 年以前。目前说是公元前 6 年大致已成定论。

那么，狄奥尼修斯是以什么作基准的呢？他是以《路加福音》的记载为依据的，即“该撒(皇帝)提庇留在位第十五年的……撒迦利亚的儿子(施洗的)约翰在旷野里，上帝的话临到他”。耶稣在那里受了洗礼，“耶稣开头传道年纪约有三十岁。”

狄奥尼修斯把“约有三十岁”当作“正好三十岁”。把提庇留皇帝“在位的第十五年”当作了奥古斯都皇帝死后 15 年。这样一推算，便成了奥古斯都皇帝死前十五年。耶稣正好零岁。

但是当时的“在位”，是从使用奥古斯都年号时算起，而提庇留皇帝在奥古斯都皇帝死前四年一直

使用奥古斯都的年号,所以若加以更正,应当是公元前4年。如果再把“约有三十岁”设定为三十二、三岁,那就是公元前6、7年,综合各种情况看,公元前6年最为合理。

再有12月25日一说。在古罗马,从12月17日开始连续一周举行纪念农神的祭典,称为“沙特恩节”(Saturnalia);曾与基督教争夺霸权的密特拉教<sup>①</sup>则在12月25日祭祀太阳神。后来这个节日被基督教化,成为纪念“义的太阳——耶稣基督”的诞辰日。据说,这就是圣诞节的起源。

据《路加福音》记载,在耶稣诞生的夜晚,“伯利恒之野地里有牧羊的人,夜间按着更次看守羊群。”(第2章8节)

直到现在,那一带从12月到2月之间的三个月是下霜降雪的寒冷季节,据气象专家说,这个地区的气候在过去的两千多年间没有变化。在这个季节,伯利恒已被霜雪覆盖,人们不会把家畜赶到野外。这一点查看一下《塔木德》也能知道。这个地区一般是在3月把家畜放往野地,11月初赶回畜栏。即使是现在也不会再在12月把羊放往野地。

---

<sup>①</sup> 流行于帝国时期的罗马秘传宗教之一。约始于公元前二千年,公元前67年传入罗马,罗马帝国基督教化后,密特拉教始衰。据推论,该教对早期基督教的形成曾产生一定影响。——译注



看来“牧羊的人夜间按着更次看守羊群”的耶稣诞生之夜应当是 11 月份以前。大约在公元 150 年，亚历山大的克列门斯推断耶稣的生日在 6 月前后。这个推断也许是对的。

明确记载耶稣生于公元 1 年 12 月 25 日的，最早见于公元 354 年的文书。其中写道：“基督后的第一年，凯撒和保罗斯任执政官期间，主耶稣基督于 12 月 25 日星期五，新月的第十五天诞生了。”在文献上确定圣诞节始于此，实际上这和耶稣的出生年月日无关。

此外前面提到过“星”和“人口调查”，一般认为这个“人口调查”是马利亚赶赴伯利恒的原因。而有关“星”的记载，现已查明公元前 7 年，土星和木星曾会聚过三次，这是相隔 794 年才发生一次的罕见现象，所以在人们记忆中把它和耶稣诞生联系在一起，也是可以理解的。

再有，《民数记》中有一章说“有星要出于雅各……”，人们把这个星当作以色列的救主，由此产生了“耶稣——弥赛亚——星”的联想是不足为奇的。这虽然不能作为直接证明，但也没有能够否定公元 6—7 年的材料。

再者，出生地也不明确。很多学者对于出生地是在“伯利恒”的记述持有疑问。据说这是因为在旧约的《弥迦书》中有这样一段话：“伯利恒以法他啊，

你在犹大诸城中为小，将来必有一位从你那里出来，在以色列中为我作掌权的”，大概人们把它理解为预言耶稣的诞生了。不过也没有能够支持否定不在伯利恒的资料。

#### 4. 《圣经》以外有关耶稣的记载

因为耶稣的出生年月日、出生地不详，再加上种种超脱凡人的记述，便产生了耶稣“虚构人说”。而且经常举出下列事实作为此说的依据，即除新约圣经之外，找不到关于耶稣的记载。不过这种看法是错误的，这只能说明持此观点的人并不充分了解新约时代的史料。

在前面已经多次提到的弗拉维乌斯·约瑟夫斯的《上古犹太史》中，有一段关于耶稣的如下记载。

“……这时耶稣出现了。如果说他是人，那么他是位具有卓越才智的人。他常行奇事，是那些乐于接受真理的人的老师。他把人们吸引到自己的周围，不仅是犹太人，还有众多的异教徒。他是弥赛亚……”有人把这段内容叫作“弗拉维乌斯证词”。

但是有人认为这可能是后来的基督教徒添加进去的。这种议论一直持续很长时间，至今仍未得出明确结论。把这些记载前后贯穿起来读一读，就会感到即使删掉这段，文章也能连贯起来，因此也许不

能排除是后来基督教徒加写的。

但有趣的是，犹太教中反而有人不那么看，前述的贝尔梅什等人认为，按约瑟夫斯的写法，如果把明显的插入句去掉的话，那么作为当时对耶稣的评价是极一般的。

在同一著作中，有关耶稣的弟弟雅各的记述，却无人怀疑是“插入句”，这段记述如下。

“……他(大祭司亚那二世)召集了犹太教公会(最高法院)的审判官，把一个叫雅各的，他是被人称作基督的耶稣的兄弟，及其他人拉到他们面前，告发这些人触犯了律法，宣布将他们处以石砸刑法。”

有意思的是，这件事在新约圣经中没有记载。不过耶稣的弟弟雅各确实是新约圣经中的人物，更重要的是在保罗的书信中，记载过他去耶路撒冷时“至于别的使徒，除了主的兄弟雅各，我都没有看见”。这是《加拉太书》中的一段话，至于这封书信究竟是不是保罗所写，几乎没有非议，学者认为这是一封“真实性不容置疑”的书信。

此外路加也记述过作为耶路撒冷教会首领的雅各以及雅各同保罗之间的关系。

把一个具有如此众多的记载，并在同一时代的书信中所提及的人物说成虚构，是难以成立的；应当说虚构其兄长耶稣的说法也是毫无根据的。

关于施洗的约翰，约瑟夫斯也有记载，并记述了

他被处刑一事。据约瑟夫斯计算，约翰被处死的年份大致是公元36年，在马该罗斯被砍了头。

一般认为，耶稣的弟弟雅各殉教时间是在公元60年，被人从圣殿城墙上推下摔死。殉教的地点至今依然残存，估计是在圣殿城墙的东侧一角。

此外，罗马史学家塔基托斯对因受尼禄<sup>①</sup>迫害而殉教的人有如下记载：“这是一些被人称作‘基督的信徒’的人，他们由于平时的可憎行为而被世人所厌恶。成为这一派名称的基督其人，已在提庇留皇帝治世时由元首的官吏本丢·彼拉多处死。”这可能是罗马官方的史料。

总之，“除了新约圣经没有其他记载”的提法是没有根据的。

## 5. 可以由《新约圣经》写一部“耶稣传”吗？

姑且不谈前述履历书中的“无记载”部分，那么是否可以从《新约圣经》中抽出耶稣的形象来写一部

---

<sup>①</sup> 尼禄(37—68)，古罗马帝国皇帝，以暴虐、政荡闻名。64年罗马城遭大火，据传当时市民疑其为改建罗马城而唆使纵火烧毁旧城，尼禄恐发生民变，扬言大火系基督徒造成，随即开始罗马帝国对基督教的第一次大迫害，被害者达数千人。——译注

“耶稣传”呢？看来似乎可以，实际颇为困难，甚至近乎不可能。

这是因为耶稣本身没有留下任何书稿——保罗倒是留下了——在耶稣的亲授门徒中也没有谁把耶稣的一言一行记录下来。有的只是人们的口传，后被收录成为语录。学者将其称作Q资料。此外就是具有回忆录性质的《马可福音》，估计这是彼得口述由马可记录下来的。

大约公元150年，曾任小亚细亚希拉波立主教的帕皮亚有这样一段记载：“长老经常提到，马可成了彼得的翻译，并且把彼得所能回忆起来的主的言论和事迹正确记录下来，尽管顺序上可能有出入。”

《马太福音》和《路加福音》似乎是以《马可福音》、Q资料以及其他单独的资料为基础，分别撰写成书的。

著作皆有著作的目的。福音书的作者们并非要撰写“耶稣传”，而是论证耶稣就是基督，是以传道为目的的。所以书中的耶稣形象不是“史实的”，福音书所记载的是“传道的耶稣”。这就是很难通过福音书来再现“历史上的耶稣”形象的原因。

此外也涉及到读者对象不同的问题。正如路加在其福音书开头所阐明的那样，这是为使一位叫提阿非罗的罗马人理解耶稣而撰写的。另外马太著书的对象是考虑教会这个组织，它基本由五个说教构

成,并按照马可资料的顺序以故事形式穿插写成。

还有下面将涉及的“基督”这一概念,并不是他们创造出来的,这是基于旧约以来的传统而形成的复杂的综合性概念,这个概念被分别赋予了耶稣,所以很难再从中抽出“历史上的耶稣”形象。在学者当中,也有人认为这是不可能的。

但是前面提到的贝尔梅什却发现了一个非常有趣的方法。这就是从新约圣经以外的文献中,找出其描述近似耶稣,年代也大致相同的加利利人拉比,然后将其与耶稣对照,从中描绘出耶稣的基本形象来。

## 6. 同时代类似耶稣人物的史料

“今天明天我赶鬼治病……”(《路加福音》第13章32节)。“康健的人用不着医生,有病的人才用得着,我来本不是召义人,乃是召罪人。”(《马可福音》第2章17节)

这些显示耶稣基本性格的描述,在福音书中是共有的。这位耶稣的工作是(一)医治肉体上的疾病,(二)为魔鬼附体的人驱鬼,(三)解脱有罪人的罪。

就当时的观点而言,这三者彼此相关。这是因为在耶稣时代,人们确信魔鬼不只是罪恶之源,而且

是疾病的根源。也可以说，这是伊朗宗教给犹太人的宗教思想带来的影响。

耶稣时代的犹太教中有两个拉比系统。一个是律法系拉比，其性格近似于现代所说的法律学者。另一个是神授的能力系拉比。有关耶稣的记载，基本上属于神授的能力系拉比。当时神授的能力系犹太教曾与律法系犹太教并存，后来从犹太教的传统中消失了。

神授的能力系犹太教绝不是主流，而且加利利派也不曾是主流。在《塔木德》中，记载了许多歧视加利利人的言词，神授的能力系拉比所受的待遇也比律法系拉比低一等。

这恐怕就是耶稣当时所处的社会地位，很明显他的身份是加利利人的神授的能力系拉比。若要探寻一位与这个耶稣立场相同并且“在新约圣经中未露面”的人物，那就是《塔木德》中所记载的拉比——哈尼纳·本·多扎。

据贝尔梅什推测，拉比哈尼纳是公元70年以前的活跃人物。他的根据是，在有关哈尼纳的记载中，丝毫没有关于犹太战争的记述。这样看来，耶稣和哈尼纳处于同一世纪，同是加利利人，同属神授的能力系犹太教，同样驱鬼、治病、行奇事，对两者的记载确实十分相近。

贝尔梅什列举了很多事例，下面仅介绍其中两

例。耶稣长途跋涉去为百夫长的仆人治病的故事，在《马太》、《路加》、《约翰福音》中均有记载，对哈尼纳也有如下相似的故事。

犹太教团的领袖约翰嫩·本·撒该的儿子得了病，他向年轻的哈尼纳说：“‘我的孩子哈尼纳，请你祈祷我的儿子康复吧’，哈尼纳便屈身把脸伏在自己的两膝之间，为他作了祈祷（这个姿势是依据旧约的传统，参照《列王记上》第18章42节）。于是他的儿子起死回生了”。然而约翰嫩做了相同的动作却“没有得到任何反应”。

因此，约翰嫩在一个时期失去了权威，他的妻子嫉妒哈尼纳，便对他丈夫说：“难道哈尼纳比你伟大吗？”约翰嫩答道：“不是。哈尼纳像是王面前的仆人，而我像是王前的王子”。这也就是说，主流终归是律法系拉比。

还有一个给迦玛列的儿子治病的故事，这个迦玛列曾是保罗的老师。他派两个门徒前往相距甚远的哈尼纳家，哈尼纳在房顶小屋做了祈祷，然后下来说道：“‘赶快回家吧，他的烧已经退了’。两个门徒半信半疑，问道：‘你是先知吗？’哈尼纳平静地答道：‘我既不是先知，也不是先知的儿子，这只是证明我蒙神的恩赐了……’”。尽管哈尼纳这么说，那两个门徒仍不能理解，他们记下了所谓治病的时间，就回去了。这两个门徒向主人汇报了事情的始末，迦玛



列听后非常高兴，大加赞赏，然后说事实果真如此。

类似这样的故事还有很多，这里不再列举。总之，对哈尼纳的记载表明他属于神授的能力型，耶稣也属这一类型，这一点是不可否认的。

此外，无论是耶稣还是哈尼纳都不注重律法、祭祀仪式问题。两人经常毫不介意地做些违反律法的事。他们对富贵、钱财看得很轻，毫无利欲，反而乐于济贫。在这一点上他们是共同的。而且两人所关心的问题全都彻底集中在精神上 and 道德方面。以上这些表明，就同时代的人来讲，耶稣属于神授的能力犹太教系统，他是加利利出身的神授的能力系拉比。当然，这并非说耶稣和哈尼纳完全是同一类型的人。

确实可以说，“耶稣的伦理规范是优越的，较之其他任何希伯来形态的伦理规范更具有庄重性、鲜明性和独创性。他的绝妙的比喻技巧是任何人都不能比拟的。”（克劳斯纳语）这一点耶稣与拉比哈尼纳不同，他确实具有独特性。不过同时也不要对耶稣存在于当时的犹太教范畴内而感到难以理解。恰恰相反，只有在公元 1 世纪加利利的神授的能力系犹太教的宗教背景下来观察，才能正确地掌握他的形象。

## 第十五章

### 《新约圣经》中的耶稣

---

#### 1. 30岁的耶稣形象

如前所述，有关耶稣的情况，需要保留许多观点，下面我们参照这些观点来探索一下四福音书所记载的耶稣生涯。

耶稣 30 岁后开始步入社会生涯，在此之前有关耶稣的可靠、正确记录，可以说几乎没有。前面提到的耶稣履历书中，对耶稣的出生年月日、学历、职业经历均无记载。

不过从耶稣所讲的寓言中，我们可以推测他曾经历过怎样的生活。这就是“我的轭是容易的，我的担子是轻省的”（《马太福音》第 11 章 30 节），眼中有刺和梁木（第 7 章 3 节），房子地基的重要性（第 7 章 25 节），通过经验学习栋梁技术（第 11 章 29 节），搞建筑需要计算资金（《路加福音》第 14 章 28 节），栋梁与学生的关系（《路加福音》第 6 章 40 节），这些似乎都显示耶稣曾经是位木匠。

此外,为寻找一枚银币,把家里翻个底朝天(《路加福音》第 15 章 8 节),因没有饼招待夜间来客,只好向邻居家去借(《路加福音》第 11 章 3 节),往旧衣服上打补丁(《马可福音》第 2 章 21 节),这些恐怕都来自自身的生活体验,这表明他的家境即使不能说极其贫寒,起码也绝不富裕。

这位耶稣刚过 30 岁,接受施洗约翰为他的洗礼,受召作为上帝的爱子,并悟道必须作为仆人、使者去事奉上帝(《马可福音》第 1 章 11 节),他没有重操旧业而决定去传道,开始了他的宗教生涯。估计这是公元 28 年左右的事。

《马可福音》记载了耶稣受洗后,立即在犹太的旷野受撒旦的试探,Q 资料(《马太福音》和《路加福音》第 4 章)记述了在旷野、高山、圣殿受试探的事。这些是耶稣在其生涯中所经历的三个危机时期的内在体验,估计这不是在同一时期发生的。绝食 40 天后的试探主题是食物问题,即询问:为了救济民众应当作什么,是否给他们食物就行了?对此,耶稣的回答是“人活着不是单靠食物”,这是引用《申命记》第 8 章 3 节的名言。接下来他说:“乃是靠上帝口里所出的一切话而生。”这大概就是耶稣所确定的活动基本方针。

耶稣的初期活动是作为约翰洗礼运动的一部分而进行的(《约翰福音》第 3 章 22 节以下),加利利的

领主希律·安提帕感到众多的人聚集在约翰周围是一种威胁，就将他逮捕入狱。估计耶稣因此回到了加利利，开始了他独自的传道活动。

若以《马可福音》的记载为主线，当时的状态似乎如下节所述。

## 2. 耶稣在洗礼后的活动

(一)约翰被捕后，耶稣来到加利利“宣传上帝的福音说：‘日期满了，上帝的国近了！你们当悔改，信福音。’”如果把这句话和前面的《但以理书》联系起来理解，其含意应当是地上统治者的管辖权即将结束，上帝管辖的时代临近了。为此每个人应做好准备。即使耶稣的本意不是这样，当时的人可能也是如此理解的。

(二)“然后他们到了迦百农，耶稣就在安息日进了会堂教训人，众人很希奇他的教训，因为他教训他们，正像有权柄的人，不像文士……这样耶稣的名声传遍了四方。……天晚日落的时候，有人带着一切害病的和被鬼附的，来到耶稣跟前。……耶稣治好了许多害各样病的人，又赶出许多鬼。”这里所描写的，是酷似前述哈尼纳的神授的能力系拉比的形象。耶稣和哈尼纳都对外面的律法规范漠不关心，他们一直与赦罪和治病相关。

不过这里已经出现了问题，耶稣“教训他们，正像有权柄的人”，但当时的“权威”存在于旧约圣经之中，它容许人做的，只是对圣经的详细解释和教授以此为准则的口传律法。可耶稣总是坦然地说：“旧约圣经是那样记载的，但我这样说……。”也就是说，自己的话比旧约圣经的话更有权威，这在当时是难以想象的。不，不仅是当时，就是现代在伊斯兰世界，如果说“古兰经是那样说的，而我这样说”，把自己的话看得比古兰经还有权威性，那是绝不容许的。因为这意味着创新，并推翻传统体制的基础。

（三）“于是在加利利全地，进了会堂，传道赶鬼”。若在加利利采用上述做法，当然要被赶出会堂。所以耶稣传道的场所不得不转到野外。

（四）“因此耶稣又出到海边去，众人都就了他来，他便教训他们”。接着马可记述许多人从犹太、耶路撒冷、以土买、约旦河外、推罗、西顿的四方，来到他那里。凡有灾病的，都挤进来要摸他，耶稣为了行动方便，预备了小船。“污鬼无论何时看见他，就俯伏在他面前喊着说：‘你是上帝的儿子’”。

这种描写容易使人感到有夸张成分，但也不尽然。当时所有的人，都受苦于罗马的暴政下，人们盼望此“时”的结束，期待出现救世主。在圣经和同时代的其他资料中也记载有其他人所发生的同样事态。同时对罗马及统治阶级来说，这是不祥之兆，必

须严加提防。特别是在加利利，曾发生过犹太之乱（公元6年），称为先知的提乌达之乱（公元44年？）等，那里是过激派的巢穴，因而格外警戒。此外，发生过埃及出身的犹太人带领四千群众发动叛乱的事件，这在《使徒行传》中亦有记载。

（五）“耶稣上了山，随自己的意思叫人来，他们便来到他那里。他就设立十二个人”。《约翰福音》中载有“耶稣既知道众人要来强逼他作王，就独自又退到山上去了。”这恐怕是有其原因的。

他的行动使群众失望。《约翰福音》写道：“从此，他门徒中多有退去的，不再和他同行”。这也不奇怪。因为他们从耶稣那里听到现时的体制已濒临灭亡，“上帝的国（管辖）近了”的话，并把它理解为将从现时的压迫下获得解放。

同时由于把耶稣看作是神授的能力系拉比，所以坚信他能行变革体制的奇迹，这是可以理解的。因为在《塔木德》中，有一段关于堪称神授的能力系拉比鼻祖的赫尼的如下记载。

在马加比王朝的希卡诺斯二世和亚里斯多普洛二世时期，有过激烈的争权斗争。赫尼为避免卷入争斗而隐居起来，但被希卡诺斯的家臣发现，求他“诅咒亚里斯多普洛，祈祷让他罹灾”。他们相信只要赫尼祈祷必定灵验。

赫尼断然拒绝，并做了种种解释，但是暴徒们非

逼他诅咒不可。于是，他站在他们中间说道：“宇宙之神啊！站在我周围的这些人都是您的臣民，正在受攻击的人是您的祭司。我祈求您。听他们的话，请不要折磨这些祭司。也请您不要把这些祭司所求您的事施加给对方”。被赫尼这种中立立场激怒了的群众，用石块将赫尼打死了。

(六)在这个故事中，与群众对耶稣的失望和他的死具有相同之处。耶稣也不是民众所期待的人物，但很多人聚集到他那里，又使领主希律·安提帕产生了戒心。对耶稣抱有好感的人，将这件事告诉了耶稣，劝他离开加利利。对此耶稣是这样回答的：“你们去告诉那个狐狸(安提帕)说：‘今天明天我赶鬼治病，第三天我的事就成全了。虽然这样，今天明天后天我必须前行；因为先知在耶路撒冷之外丧命是不能的。’”(《路加福音》第13章32节以下)这就是说，耶稣此时决心要同耶路撒冷的宗教家们辨明是非。

(七)就这样，耶稣避开了人们的耳目，从加利利湖岸向北进入山岳地带。在那里训练门徒，将他们派往加利利各地。他们努力工作，驱魔赶鬼，给人治病，得意洋洋而归(《马可福音》第6章12、13节、30节)。然后耶稣继续北上，进入推罗地区。这时耶稣问门徒说：“人说我是谁？”有人说“是施洗的约翰复活”，有的说“是以利亚再现”，又有人说“是先知里的

一位”。于是耶稣问门徒是怎么想的。对此，彼得回答说：“你是基督(弥赛亚)”。耶稣很高兴。但他告诫他们“不要告诉人”(第8章30节)。因为当时民众确信弥赛亚是可以将犹太从罗马的桎梏下解放出来使之繁荣的王。后来耶稣又对门徒们说：“人子必须受许多的苦。”门徒们听了很吃惊。耶稣教训门徒，只带了三个门徒上了山。耶稣在那里作了祈祷，就在他们面前变了形象，门徒们十分惊讶。

(八)以后，耶稣一行人向犹太地区进发。从《约翰福音》可以看出，耶稣在犹太地区的活动，中间度过两次逾越节，前后大约一年左右。不过这一点很难确定。这期间耶稣在宫中、在毕士大水池、有时在路上进行传道。其中有听从他的人，也有反驳他的人。“有许多人看见他所行的神迹，就信了他的名”(《约翰福音》第2章23节)，“犹太人……想要杀耶稣”(第5章18节)，“想要捉拿耶稣，只是没有人下手”(第7章30节、44节)，“拿石头要打耶稣”(第8章59节)，“又要拿耶稣，他却逃出他们的手走了”(第10章39节)，“从那日起他们就商议要杀耶稣”(第11章53节)，这些都揭示了当时的状况。

(九)对耶稣的受难和死，圣经中有详细记载，因此可以正确掌握其概况。事件始于公元30年4月2日。按照安妮·焦贝尔女士整理的日程表大致如下。



4月2日 星期日

耶稣首先进入了伯大尼村，从那里列队进入了耶路撒冷圣殿。当耶稣进入耶路撒冷时，街上人群鼎沸，有人问：“这位到底是谁？”民众回答说：“这人就是来自加利利拿撒勒的先知耶稣。”耶稣向民众们宣讲，与耶路撒冷的首领激烈论争，晚上回到伯大尼。（《约翰福音》第12章1—8节、12节，《马可福音》第11章1节）

4月3日 星期一

耶稣又到耶路撒冷去，然后回到伯大尼。（《马可福音》第11章11节）

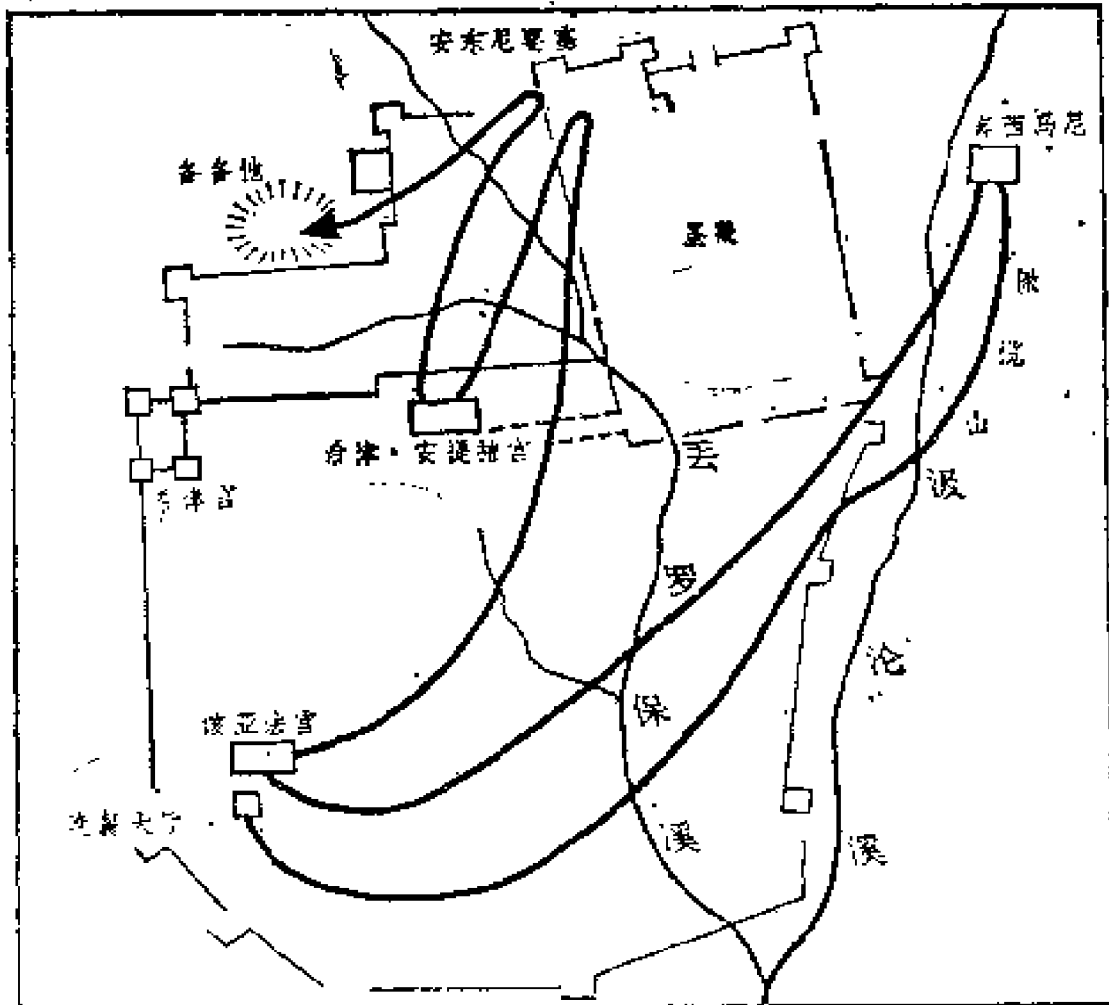
4月4日 星期二

耶稣进入耶路撒冷，祝贺了最后的晚餐。

“他们坐席正吃的时候，耶稣说：‘我实在告诉你们，你们中间有一个与我同吃的人要卖我了……’”。“他们吃的时候，耶稣拿起饼来，祝了福，就掰开，递给他们说：‘你们拿着吃，这是我的身体。’又拿起杯来，祝谢了，递给他们；他们都喝了。耶稣说：‘这是我立约的血，为多人流出来的。’……”（《马可福音》第14章17节以下）

耶稣从那里去了橄榄山，在一个叫客西马尼的地方做了祷告，然后耶稣开始和门徒谈话。“说话之间，忽然那十二个门徒里的犹大来了，并有许多人带着刀棒，从祭司长和文士并长老那里与他同来。卖

## 耶稣从“最后的晚餐”走向各各他的路线



耶稣的人曾给他们一个暗号,说:“我与谁亲嘴,谁就是他。你们把他拿住,牢牢靠靠的带去。”(第 14 章 43 节以下)

耶稣被捆绑了,先带到大祭司亚那面前审问(《约翰福音》第 18 章 13 节以下)。溜到那里的彼得受到盘问,他否认是耶稣的门徒(第 18 章 17 节)。耶稣被带到大祭司该亚法那里(第 18 章 24 节)。

4月5日 星期三

早晨,祭司长们进行初审。

4月6日 星期四

祭司长们进行二审,判决耶稣死刑,并交给巡抚彼拉多(《马可福音》第15章1节)。接着耶稣被送到希律·安提帕那里(《路加福音》第23章7节)。

4月7日 星期五

在彼拉多面前第二次受审。“彼拉多传齐了祭司长和官府并百姓,就对他们说:‘你们解这人到我这里,说他是诱惑百姓的。看哪!我也曾将你们告他的事,在你们面前审问他,并没有查出他什么罪来;就是希律(安提帕)也是如此,所以把他送回来。可见他没有做什么该死的事;故此,我要责打他,把他释放了。’众人却一齐喊着说:‘除掉这个人!释放巴拉巴给我们!’这巴拉巴是因在城里作乱杀人,下在监里的”。(《路加福音》第23章13节以下)

接着就发生了鞭打耶稣,给他带荆棘冠冕,宣告死刑(《马可福音》第15章17节)。三点钟耶稣被钉在十字架上(第15章25节)。然后亚利马太的约瑟取下耶稣的尸首,在日落之前安葬了他(第15章42节以下)。

4月8日 星期六(安息日)

4月9日 星期日

“三个女人为给耶稣身上涂抹香膏,来到坟墓。

但是墓石已经滚开了。她们进了坟墓，看见一个少年人坐在右边，穿着白袍，非常惊恐。那少年对她们说，耶稣已经复活，到加利利去了。”她们就出来，从坟墓那里逃跑，又发抖，又惊奇，什么也不告诉人，因为她们害怕(《马可福音》第16章8节)。

《马可福音》的记载就是以上述的“空墓”情节突然结束。现代的圣经在此之后又用括号附加了有关复活的简短记述，这是后人的加笔。究竟为什么以这种形式结尾，说法不一，尚无定论。

### 3. 耶稣为什么被杀害？

阅读圣经及当时的史料，给人留下一个难解之谜：耶稣是因为什么被处死的？保罗·文特写到：“如果这一判决属实，如果能把圣经记载中不一致和矛盾的地方加以调整重新写出明确记录的话，那么对此唯一正确的结论应当是：最高法院(犹太教公会)的行动违反了律法中的所有规定。”一言以蔽之，这是一项不当判决。

事实上到底是谁下的判决，这一点令人疑惑不解。罗马人已承认自治权，所以按理说，最高法院只要将这项判决送交罗马巡抚核准即可。可以看出，他们似乎也想这样做，但当他们把这一案件移交彼拉多的法庭时，却不单纯寻求核准判决，而是在罗马

巡抚面前重新做了告发。

对于这种混乱状况可以有种种解释，但恰好那时罗马从犹太人手中收回了处决权，因此也可以认为这种混乱是由于权力过渡时期所致。

也就是说在自己的法庭上，把耶稣裁定为一种渎神罪，但在彼拉多面前，却告发他是诡称犹太王的政治煽动家。而且处决的方式是采用罗马式的十字架刑，而不是犹太式的石砸刑，这表明对耶稣并没有以犹太宗教名义问罪，而是以罗马世俗的政治罪，亦即作为一种政治犯处决的。

那么这个事件究竟有什么背景呢？当然，这里似乎有当时的社会形势及其他复杂因素。不过返回来看，基本上可以说这是当时的体制与耶稣之间的冲突。

彻底推行律法主义或叫作托拉体制后，他们认为唯有托拉才是至高无上的，在律法的详尽注释中已包容了上帝的所有意志，因此除律法之外，不再存在通过某人来直接表达上帝的意志。

这样一来，托拉的观念就与耶稣势不两立了。他们认为，上帝没有必要而且不会通过耶稣这个人格来直接说出自己的意志。如果说这是可能的，那就等于是托拉至高无上体制的崩溃。此外，耶稣一直是以神授的能力系拉比身分，无视律法的规定，甚至以否定律法的姿态，像“有权柄的”那样说话。

即使是现代，中东社会中的最大问题似乎仍在教法体制的根深蒂固，这与托拉的传统观念有很深的关联。

前已叙述，旧约圣经大致分为律法和预言两个主流，恪守律法传统的是犹太教，而继承预言精神的是基督教。当然，这样简单归纳也有问题，但若大致如此理解，则有助于掌握其特点。

预言和律法并不是相互对立的，在由律法固定的人和上帝的关系上，预言是从“历史”这个观念给予更改约法的契机，并使其恢复生命力。也就是说不仅仅依靠约束人的律法来维持人和上帝的关系，而是超过律法使人和上帝直接联系。亦即上帝的话也有不通过律法而直接晓喻的，只有站在这一立场上，才能得出预言这一概念。

的确，作为传达“上帝的话”而出现的耶稣与当时的律法体制、律法绝对主义发生对立是理所当然的。按说对耶稣的每一个教诲，法利赛派没有特别要反对之处，只是在是否遵守律法这个问题上与法利赛派彻底对立。因此在这方面对耶稣的批判攻击也颇为严厉。

“你们这假冒为善的文士和法利赛人有祸了！因为你们将薄荷、茴香、芹菜献上十分之一，面对律法上最重要的事，就是公义、怜悯、信实，反倒疏漏了。”这是耶稣对他们讲的话（《马太福音》第 23 章 23 节）。

前面提到,耶稣是由于耶路撒冷圣殿的祭司长、律法学者(文士)、法利赛人的策动而被逮捕,最后受巡抚彼拉多的判决,作为政治犯被钉死在十字架上。

但是,做出判决的巡抚彼拉多本身,并未发现耶稣有什么危及罗马帝国的意图。判决十字架刑是迫于民众的压力,而背后煽动民众的是祭司长、律法学者、法利赛人,这些只要读过福音书即可知道。

那么身为罗马巡抚,为什么如此害怕群众呢?那是因为他的官位极不稳定。当时的罗马也是一种派阀政治,此人是皇帝身边的执政官塞扬努斯派系的人,这个塞扬努斯的地位已面临危机,并在公元31年被处死。此外,当时罗马统治阶层非常害怕自己被卷入当地民众的纠纷之中,一旦引起民众暴动,就会失去作为巡抚的资格而被罢官。在他看来,如果处决一个人能使纷争平息下来,那么他当然要采取这一措施。在这一点上,也与以该亚法为首的统治阶层是一致的。

这就是说,作出判决的是彼拉多,而实际上让他进行审判,进而发展成处决耶稣的,则是托拉体制、顽固的律法绝对主义和现实的治安问题。可以说面对托拉体制、律法绝对主义及社会不安的压力,绝不能容许坚持追求上帝与人直接联系的耶稣的存在。

#### 4. 无视律法的审判

如上所述,从形式上看,审判耶稣的执行人是罗马,而实质上则是托拉体制派的犹太人,这是一种微妙的状态。那么犹太人方面又是如何看待这个问题的呢?

据说当时犹太人对死刑判决非常厌恶,自从以大祭司为议长、由七十人组成的议会——犹太教公会建立以来,至公元135年犹太人第二次起义被镇压而解散为止,被其处决的只有七人。

传出这一内情的拉比·阿吉巴曾说过:“七个人也太多了,如果是我就让这个数字变为零。”可见当时对死刑是何等厌恶,做出判决要极其慎重。即使采取多数票判决,一票之差也不能决定处死,至少要有两票以上之差,即使相差两票以上,也并非当即裁决,还须间隔一夜,第二天再重投一次票。这些规定在《密西拿》中有关判决问题的《犹太教公会篇》均有详细记载。

最后到了该处决时,也要从刑场派遣手持白布的使者去最高法院(犹太教公会),如果此时有人向最高法院提出重审要求,使者马上手持白布赶赴刑场,就这样直到最后仍尽可能避免死刑。

从这些律法的规定来看,对耶稣的审判是不可



思议的，从逮捕的当夜到第二天早晨，最高法院匆忙进行了审判，随后送到罗马巡抚彼拉多那里。如此异常匆忙，看来必有其原由，大概这是因为他们担心民心易变。

在最高法院审判时，没有辩护人也没有检察官。检举人兼检察官，证人同时扮演辩护人的角色。因为检举人还要充当刑法执行人，所以这是项很艰难的工作。

检举人首先必须宣誓他所检举的内容绝非传闻。这一点是很严格的。另外还有规定，如果由于伪证而判处了被告死刑，一旦真象大白，做伪证者必须反坐，也就是死刑判决将自动落在伪证者头上。

审判耶稣时的证词，在四福音书中均有记载，但皆为传闻。《犹太教公会篇》已明确禁止采用传闻作为证据。所以没有真凭实据。

最后据《马可福音》记载，大祭司问：“你是基督吗？”耶稣回答：“我是。你们必看见人子，坐在那权能者的右边，驾着天上的云降临。”大祭司就撕开衣服，说：“我们何必再用证人呢？你们已经听见他这僭妄的话了。你们的意见如何？”他征求了全体议员的意见，结果都定他死罪。（《马可福音》第14章61—64节）可以说这就是审判耶稣时的唯一直接证词。

那么这句话真的就是当时律法上所谓的亵渎神灵，亦即构成渎神罪吗？根据《密西拿》记载，只有误

用“神圣四字”即“JHWH”（雅赫维）才构成渎神罪，因而正如贝尔梅什所说，耶稣的话“即使与现在已知的犹太律法、圣经所记载的、圣经以后的文书相对照，怎么也不能解释为触犯了渎神罪”。

从以上这些来看，判处耶稣死刑本身就等于自我否定律法主义——即依靠律法来确立“义”的主张。之所以这样说，是因为这些人就是一些捍卫律法体制者和自负的人。

## 第十六章

# 什么是基督 ——弥赛亚、人子、上帝的儿子、主

---

### 1. 耶稣是个平凡的名字

如上所述,《新约圣经》所记载的不是“耶稣传”。新约就是宣传并证明“耶稣是基督”。那么究竟什么是基督?耶稣一直被称为“主”、“弥赛亚”、“人子”、“上帝的儿子”。这些是什么含义?为了讲解复杂的新约圣经,我想先从这些关键性词汇入手。

耶稣·基督这个词似乎容易被人误解,也有人误解为“姓基督、名耶稣”。如同过去许多日本人没有“姓”一样,耶稣时代的犹太人也没有“姓”,多数人都采用“某某人的儿子”、“哪里哪里出生的”称呼方式。

例如,公元66年犹太战争的指挥官以利亚撒·本·亚伊尔和西蒙·巴尔·季奥拉,它们的含义分别是“亚伊尔之子以利亚撒”、“季奥拉之子西蒙”。“本”是希伯来语,“巴尔”是阿拉米语,其词义都是“儿子”。

“基斯卡拉的约翰”，前面的“基斯卡拉”是出生地。同样，耶稣被人称作“拿撒勒的耶稣”，这是当时极普通的称谓。耶稣绝不是什么罕见的名字，而是极普通的名字，有个大祭司就和他同名。

这就是说，所谓基督既不是他的名，也不是他的姓，另外也不是单赋予他的称号。那么“基督”究竟是什么？这个词意味着什么呢？

对这一问题，基督教界似乎是以各种“基督论”来回答。不过这里暂且把这些论说除外，先来研究一下新约圣经成书前“基督”一词的含义。可以认为，这与此后基督教时代的“基督论”<sup>①</sup>是两种不同的概念。

## 2. 基督有三个含义

所谓基督是音译，其英语是 Christ，用新约圣经的语言即希腊语则是 Christos。

希腊语的 Christos 是由动词 Chrio 派生而来的，而 Chrio 是“涂膏”的意思。希伯来语的 māshiah，阿拉米语的弥赛亚，其原意为“受膏者”<sup>②</sup>。原来“弥赛

---

<sup>①</sup>基督论是基督教神学基本课题之一。主要论述基督的人性、神性及二者之间的关系，以及圣子与圣父的关系等。——译注

<sup>②</sup>古代犹太人封立君王或祭司时，在受封人的额上敷膏油或把膏油倒在头上，这个举动叫受膏，被立人即为受膏者。——译注

亚”和“基督”是同义词。

这个词绝不是突然出现在新约圣经上的。看一下七十贤士翻译的旧约圣经，即七十子希腊文本，即可发现希伯来语 *mōshiah* 处全部写成了 *Christos*。这里的 *Christos* (基督) 当然是普通名词，在七十子希腊文本中，出现约四十余处，并没有将其作为专用名词使用。

例如，《利未记》的第4章5节有“受膏的祭司”这样一句话，我们读圣经时没感到有什么问题，但是七十子希腊文本写的是“赫·希耶罗斯·赫·克利斯托斯”，直译的话就是“祭司基督”或是“基督祭司”。基督这个词在旧约中就是这样使用的。

同样，《撒母耳记上》第24章6节有“我的主乃是受膏者”，这句话在七十子希腊文本中写作“克利斯托斯·丘里奥斯”。这里的“丘里奥斯”是“主”的意思。因此这句话就成了“主基督”。在新约圣经中，曾使用这个“丘里奥斯”作为“主耶稣”的称谓。

此外，在《以赛亚书》第45章1节，对外国人也使用了 *Christos* 一词。“我（耶和華）所膏的古列，我搀扶他的右手……”，其中的“受膏者”是“托·克利斯托姆”，直译的话就是“我所基督的古列”。

这里所说的古列是波斯国王居鲁士，他是把以色列从巴比伦囚虏中解放出来的人，总之他不是以色列王，对外国的国王一般也使用基督这个词。

归纳一下上述三例，旧约圣经中的弥赛亚（受膏者）——即基督，这个词，首先用于祭司。

其次用于以色列王。《撒母耳记上》第10章1节记载了先知撒母耳给以色列第一代君王扫罗头上倒膏油，并说“主向你涂膏油，让你作以色列的君”。接替扫罗的大卫也是如此（《撒母耳记上》第16章13节）。

对以色列的拯救者波斯国王所使用的。见《以赛亚书》第45章示例，这里的弥赛亚（=基督），并不一定是以色列君王，也可用于波斯国王。这可以称作弥赛亚的普遍主义。这时似乎含有“拯救者、救世主”的意义。

这些是旧约圣经中所出现的弥赛亚（=基督）的用例，其中所指的是“祭司”、“王”、“救世主”。但这些均未被赋予新约圣经中弥赛亚那样的含义，这些含义归结成一个强有力的形象，恐怕是新约时代即将开始前的事。

公元前63年耶路撒冷被罗马大将庞培攻陷。“所罗门诗篇”估计就写于这一屈辱事件之后，其中有如下记载。

主啊，你看！请在他们中间立大卫之子为王吧。

上帝啊，回首看望，请让这位王来治理你的仆人以色列吧！

他以智慧和义将罪人驱离祖业，  
把罪人的骄横像打碎窑匠的陶器那样击  
碎，

用铁杖把他们全部粉碎，  
用他的言语把不信神的异邦人消灭。  
他厉声申斥，异邦人便闻声而逃，  
他要责难这些罪人的丑恶心机。  
他召集圣民，善导他们，  
解救我们的上帝所拣选的部族臣民。

.....

他作为上帝所教诲的正直君王临在他们之  
中，

他的世上，民间没有不义之人，

所有的人都变得纯洁，并以耶和华的受膏  
者为王。

这位受膏者(=弥赛亚=基督)的形象，是把以  
色列从敌人手里解放出来，把外邦人全部赶出耶路  
撒冷，铲除不义的统治者，肃清罪人，消灭不信神的  
国民，作为正直君王降临，亦即作为弥赛亚化身的君  
王形象。

这一弥赛亚的形象，无论是在耶稣时代还是以  
后时代，一直完美地保持下来。公元132年的第二  
次犹太起义的首领巴尔·科赫巴(西面·本·科西  
巴)即被拉比·阿吉巴宣扬为这一形象的弥赛亚。在

《塔木德》中，有如下一段记载。

“拉比·阿吉巴把‘有星要出于雅各’这句经文解释为‘(科西巴)出自雅各’。拉比·阿吉巴见到巴尔(科西巴)时曾说‘此人将是君王——弥赛亚’。”

只要听到弥赛亚这个词，当时的人必然联想到他就是大卫后裔的救世主，人们期待着在他们面前将出现一个集武士的刚强、正义、神圣等才能于一身的人，这就是当时人们的共同观念。

### 3. 耶稣不是基督吗？

上述形象同新约圣经中的弥赛亚形象是不同的。在这点上，可以说“若把耶稣的生涯活动与传统的弥赛亚思想对照来看，耶稣完全不是这种弥赛亚式的人，而同观福音中的传说又是不容置疑的”。那么耶稣曾向他人宣扬过自己就是弥赛亚吗？

所有学者都说，在圣经中找不到这样的例子。即使有人认为有，他们也承认其见解所依据的不过是些牵强的证据。

然而耐人寻味的是，耶稣的敌人却说他曾自称是弥赛亚，并以“僭称王者”的罪名把他押解到罗马巡抚那里。

彼拉多曾把耶稣说成是“犹太人的王”、“你是称为犹太人王的那个人”、“称为基督（弥赛亚）的耶



稣”。还有兵丁、祭司长、律法学者们也对耶稣说“犹太人的王”、“以色列的王”、“以色列的王基督”、“你不是基督吗？”此外，魔鬼也说过耶稣是弥赛亚啦，上帝的儿子啦。除上述两种情况外，关于“弥赛亚论战”任何地方都没有记载。

毫无疑问，告发耶稣的那些人所说的“弥赛亚 = 基督”这一形象，容易使人想到后来的巴尔·科赫巴，对于罗马来说，这是最危险的人物。所以这也就是说，作为政治犯来告发耶稣时，这是最好的借口。

在他们看来，耶稣是危险的加利利人，他们抱有这种偏见，再加上群众把耶稣称作大卫之子，不知怎么使他们感到不安，似乎担心要发生暴动。对那些以遵守律法和维护社会秩序为首要职责的人来说，用“弥赛亚 = 反叛罗马者”这一等式，贴上这个标签来处决耶稣，是最简便的手段。

这里，颇成问题的是长老、祭司长、律法学者在审问耶稣时所说的话。

“你若是基督(弥赛亚)就告诉我们”

“我若告诉你们，你们也不信”

“那么，你是上帝的儿子不是？”

耶稣回答“你们所说的是”。这最后一句话若译成“说我是上帝的儿子的是你”，才是最忠实于原文的译文。至于这里的“上帝的儿子”是什么意思，留

待后述。现继续接着前面分析。

把前面的话解释为“正如你所说”，则是传统的看法，但也有学者认为，按照公元1世纪的说法，反而应该看作是否定的。亦即那“是你的推论(我什么也没说)”，其中有赞成和不赞成两层含义，这是以对词义有不同解释作为前提，最可靠的说法应当是“是那样，但不同意(你们)对词义的解释。”

颇为有趣的是《使徒行传》。在基督教产生的初期，耶稣已毫无疑问就是弥赛亚。“故此以色列全家当确实的知道，你们钉在十字架上的这位耶稣，上帝已经立他为主为基督=弥赛亚了”(《使徒行传》第2章36节)。

《使徒行传》还记载了保罗“论证这位耶稣就是基督(=弥赛亚)，驳倒了住在大马色的犹太人”，“保罗专注于宣传主道，向犹太人强有力地讲解陈明耶稣就是基督”，以及亚波罗“引圣经证明耶稣是基督(=弥赛亚)”等等。

不过这里需要注意的一点是：谁也没有说过“耶稣曾断言自己是基督，所以是弥赛亚”。尽管如此，当时人们仍把基督=弥赛亚这句话理解为具有叛国者的含义。“这些人都违背该撒的命令，说另有一个王叫耶稣。”(《使徒行传》第17章7节)

像布鲁托曼那样的学者对同观福音中把耶稣“看作是受到约束的弥赛亚”这一观点持否定态度，

认为不能那样说。但是众多的学者则认为，耶稣具有“耶稣是弥赛亚的自觉”，但是他自己对“基督”的看法与一般人差异很大，因此尽量避免涉及这个问题。书中确实有能使人如此理解的记载。但是也可以说，那不过是门徒们的看法而已。

前面提到，彼得曾回答说：“你是基督(=弥赛亚)”，对此耶稣未予否认，只是“耶稣嘱咐门徒，不可对人说他是基督。”基于上述各点，这个多数学者之说是成立的。

但是，问题并没有因此得到解决。其原因是，耶稣特有的弥赛亚形象究竟是什么？对此耶稣一直没有明言。这是因为当时犹太人普遍持有的弥赛亚形象是“大卫王式的弥赛亚”，所以把福音书中所描绘的耶稣形象同这个弥赛亚相结合，看来也是不大可能的。

基于这种情况，如果“耶稣的弥赛亚形象”完全不同，那就只有用其他的言词来表现才合乎常理。所以贝尔梅什认为，无论是对彼得的回答，还是对大祭司和彼拉多的回答，都应该理解为耶稣自己否认了是基督(弥赛亚)。这样就把问题搞清了，可是……

#### 4. 为什么耶稣被人称为基督？

这个否定的结论又遇到了其他的问题。亦即如

果上述结论是事实，那么为什么从耶稣时代就赋予耶稣基督(弥赛亚)这个称号呢？

如果是耶稣时代之后的事，那可以说是后人随意添加的，但事实绝非如此。其原因似乎在于公元1世纪巴勒斯坦社会的精神状态。当时人们确信末日已经临近，政治革命动乱时有发生，形势严峻，即将发展到公元70年耶路撒冷的毁灭。在这种气氛中，无论耶稣的门徒还是耶稣的敌人，都对弥赛亚的降临一直抱有某种热情。甚至在耶稣被钉十字架之后，仍有部分人对耶稣再现“恢复以色列王国”抱有希望。耶稣的告发者们对持有这种信念的加利利人感到疑惑。

因此，弥赛亚问题又转移到耶稣“复活以后的”时期。耶稣与“苦难的仆人”一样受苦而死，升了天，坐在上帝的右边，从这一意义上说，一开始就是“逻各斯=人格化的智慧”，同时也是《约伯记》所记载的中保。<sup>①</sup>如《但以理书》所记载的“圣民必交付他(敌人)手一载、二载、半载”，被理解成将作为审判者和王而再度降临。

当然，这里似乎存在公元1世纪犹太教的“上天弥赛亚”、“先知弥赛亚”这一观点的影响，但我们应

---

<sup>①</sup> 指在上帝与人之间起作用的人，或在二者之间所起的中介作用。《新约》中通常是指耶稣。——译注

当这样理解,即这一概念更加复杂化,产生了一个作为综合思想的“耶稣基督形象”。而且正是前面不断提到的旧约圣经中的诸思想,才使这一概念得以成立,这些思想都已凝聚到耶稣这个人的身上。

那么,为什么“基督”这个以色列固有的形象能够扩展到希腊、罗马势力范围,并由基督教固定下来、创造出基督文化呢?这已属于初期基督教史的问题,但在新约圣经中已能窥视出它的萌芽。

当然,这要归功于保罗这一天才人物的传道。不过这里要首先想到,由于基督(弥赛亚)是上帝给予以色列的最大约束,犹太人才固执地拒绝弥赛亚。正是这种固执态度,才使得他们原来拥有的旧约式的特权转移到外邦人手中,结果再也无法挽回。

对此,《使徒行传》、《约翰福音》均有记载,但最珍贵的是保罗所写的《帖撒罗尼迦前书》这卷书的真实性,已得到近代学者的广泛承认。其中有如下一段话。

“弟兄们,你们曾效法犹太中、在基督耶稣里上帝的各教会,因为你们也受了本地人的苦害,像他们受了犹太人的苦害一样。这犹太人杀了主耶稣和先知,又把我们赶出去。他们不得上帝的喜悦,且与众人为敌;不许我们传道给外邦人。使外邦人得救,常常充满自己的罪恶。上帝的忿怒临在他们身上,已经到了极处。”

这样，旧约中弥赛亚的各种形象凝聚成了基督形象，这一基督形象以崭新的姿态在希腊、罗马新地区传播开来。

## 5. 耶稣是“人子”

耶稣经常使用“人子”这个词代替“我”。例如，“人说我人子是谁？”

有时这个词也被用来指耶稣。例如，司提反殉教时，曾说：“我看见人子（耶稣）站在上帝的右边。”

那么，“人子”这个词究竟是什么含义呢？

的确，“对人子这一名称的考察，也许是探讨最古老的基督论传说的适宜起点”（哈恩语）；“现代的新约圣经学者孜孜不倦地探讨，加深了学识，多次出版著作，但至今没有任何一致的结论。只是停留在认为人子确实是个重要的名称（贝尔梅什）。

所以这里先从诸多学者观点一致的语言方面的基本含义讲起。

首先，“人子”（巴鲁·纳休）这个阿拉米语，基本上相当于“本·阿达姆（阿达姆之子）”，无论在哪儿都单纯指“人”。但是“人”这个词在耶稣时代，往往有“我”的含义，有时也用来表示“那个人”，到底是指“我”还是指“那个人”，这要根据前后文来分析判

断。

这类的用法无论在哪个国家的语言中都有，例如日语说“把人当作傻瓜……”、“以为是人家的事”时，这里的“人”、“人家”就是“我”的意思。在这种场合，含有“从对方(或者第三者)来看，是作为他人的我”的意思，这是个微妙的用法。

可以认为，这个“人”基本上可以说是“人家(他人)的事怎么都行”中的“他人”，但在使用上有“自己”和“他人”两层含义。“人子”的使用方法亦相同，有时指“我”，有时指“那个人”。

从上述例子来看，有时表示“我”，有时表示“他”，这对日本人来讲并不稀奇。欧洲人似乎反倒不易理解，因而出现了种种议论。但是学者专门从阿拉米语语言学角度上的解释容易使人理解。

上世纪末一位叫里图曼的学者认为，“人子”这个词在讲阿拉米语的人当中，并不是什么“称号”，只是在希腊文化的教会中才首次成为耶稣的称号。他的观点现今已基本上得到承认，但是许多学者认为，在圣经中所使用的“人子”也有弥赛亚的含义。

问题就在于“在圣经中”这句话。这是因为新约圣经是用希腊文撰写的，以上两种观点非常微妙地纠缠在一起，所以难说到底哪一观点正确。

许多学者认为，下面的话是真正耶稣的话（当然也有不同意见），这就是《马可福音》第9章12节

以下的一段话。

“耶稣说：以利亚固然先来，复兴万事。经上不是指着人子说，他要受许多的苦，被人轻慢吗？我告诉你们，以利亚已经来了，他们也任意待他，正如经上所指着他的话。”

如果把这里的“人子”读作“那个人”，很明显就是指前述旧约圣经《以赛亚书》第53章的“苦难的仆人”；如果将其读成“我”，就是指耶稣本人。这样一来，这句话的含义便成为“苦难的仆人就是我”，这里的“人子”似乎可以这样理解。

还有，旧约圣经的《但以理书》第7章13节有这样一首诗：“我在夜间的异象中观看，见有一位像人子的，驾着天云而来……”

这里的“像……的”是表示“夜间异象”情景的词。这里即意味着“人子”，读到后面则很明显是表示以色列民族。然而如果这里不加任何说明，出现的“人子”是指“驾着天云而来的那个人”，那就应该认为其中具有意思相通的共同概念。

众多学者认为，这是旧约外典的《以诺书》所揭示的；也有学者认为，这卷书是《但以理书》的注释。如果以这卷书作为依据，那么“人子”就是先于万物创造出来的超自然的存在，是在末日出现的审判者、王，上帝的国将从这里开始。而且把他与弥赛亚同等看待。



这种观点莫如说是希腊文化式的，后又被希伯来化了。很难说耶稣首先直接受到了《以诺书》的影响，但不能否认整个新约都处在这些思想的影响之下。布鲁托曼发现在受难的预言中，就有关于“弥赛亚 = 人子”这一犹太教的概念，但估计这不是耶稣本身而是由教会形成的。

## 6. 什么是“上帝的儿子”

如果说“人子”具有如上含义，那么“上帝的儿子”又包含什么意思呢？

在新约圣经中，耶稣经常被称为“上帝的儿子”，这是事实。但是尽管耶稣本身把自己称为“子”，也绝没有说过“自己是上帝的儿子”。康采尔曼曾指出，“上帝的儿子”这个称号在耶稣说过的话中一次也未出现过，而是在门徒们向耶稣的表白中说出的。

这“上帝的儿子”一词，在后来的教会中变成具有广泛的含义，在著名的《尼西亚信经》<sup>①</sup>中成为“耶稣基督，上帝的独生子……从神出来的神……与父

---

<sup>①</sup> 唯一的被天主教、东正教、英国圣公会和基督教新教主要派别共同承认的基督教信仰宣言。由尼西亚公会议所编订，公布，故名。——译注

一体的……”。但这是公元 325 年制定的信经,不能把这种见解直接搬到圣经中去。

“上帝的儿子”这个词在旧约圣经中主要用于下列三种场合:

(一)天国的存在

(二)以色列的民

(三)以色列的王

其中的(一)在新约圣经中没有;即使门徒把耶稣称为“上帝的儿子”,也不是天使的意思。也不构成(二)的含义;说耶稣是“上帝的儿子”,也并非指以色列的民。这样,问题就只剩下(三)了。

在旧约圣约中,第(三)种情况,在上帝召唤以色列王时经常出现。

“我(上帝)要作他的父,他要作我的子”(《撒母耳记下》第 7 章 14 节)。

“他(王)要称呼我说:‘你(上帝)是我父’”(《诗篇》第 89 篇 26 节)。

“耶和華曾对我说:‘你是我的儿子,我今日生你’”(《诗篇》第 2 篇 7 节)。

由此可知,旧约中所说“上帝的儿子”意味着“王”,新约则将其用于“作为弥赛亚的王耶稣”。基于这种传统的观念,所谓“你是上帝的儿子”或“上帝的儿子耶稣”,就意味着“你是作为弥赛亚的王”、“作为王的耶稣”。

进入旧约后、新约前的中间时代，“上帝的儿子”一词也出现了“正直人”的含义。“（如果行正义）上帝便称你为子”（据希伯来原文）；在希腊文本中有“至高者视你如子”（《便西拉智训》第4章10节），“如果正义者是上帝的儿子”（《所罗门智训》第2章18节），“他们都称为永生的上帝之子”（《约珥书》第1章24节）等等。《塔木德》也基于这个传统，出现了“……行‘善’者是上帝的儿子”这一说法。

那么新约圣经中是怎样使用这一词汇的呢？

一般来说，公元一世纪的犹太人听到“上帝的儿子”这个词时，会联想到如下含义的形象。

- （一）天使的存在
- （二）正直人、如同圣人的人
- （三）作为王的弥赛亚

此外，在希腊文化世界中也有“上帝的儿子”这个词，一般用于：

- （一）皇帝的称号
- （二）意味具有神授能力的人

这究竟对新约圣经起到了怎样的影响？学者们的见解有很大差异。

首先是“上帝的儿子弥赛亚型”，诸如“你是基督（弥赛亚），是永生上帝的儿子”（《马太福音》第16章16节）；“你是那当称颂者（上帝）的儿子基督不是？”（《马可福音》第14章61节）等等。很明显这是旧约

圣经的传统。

问题是用于表达“上帝的儿子 = 行奇迹的人”这一含义时，大多是魔鬼及耶稣的敌对者所使用。

“你如果是上帝的儿子(行奇迹的人)，就从十字架上下来吧。”(《马太福音》第27章40节)此外还有“污鬼们也……大声喊叫说：‘你是上帝的儿子’(行奇迹的人)”；“你若是上帝的儿子(行奇迹的人)，可以吩咐这块石头变成食物……”等，即表明了这点。

施韦策写道：“上帝的儿子这一名称，在基督教以前与行奇迹的人毫无关联”，并认为这是受了希腊文化的“神一般的人”的影响。但也有反对这一说法的。

不过当今的一般见解是，把“上帝的儿子”作为弥赛亚式的用法，产生于犹太的基督教中，其后才与“神一般的人 = 行奇迹的人”相关联。所以读圣经时，应按如上的含义来理解“上帝的儿子”。

## 7. 什么是“主耶稣”？

耶稣也被称为“主”。而且这一称谓给后来的基督教徒带来了决定性影响。之所以这样说，是因为把罗马皇帝当作“主 = 我们的主上帝”这是卡利古拉皇帝(公元37—41在位)以来的惯例，这对基督教徒来说已变成了一个决定性的、必须认真对待的问

题。

“……上帝将他(耶稣)升为至高,又赐给他那超乎万名之上的名,叫一切在天上的,地上的,和地底下的,因耶稣的名,无不屈膝,无不口称‘耶稣基督为主’,使荣耀归于父上帝。”(《腓立比书》第2章9节以下)

这样一来,如果称“皇帝是主”,那就等于否定自己的信仰。这种信仰对希腊、罗马系的基督徒来说至关重要,他们宁肯舍掉自己的生命,也绝不会由于承认罗马皇帝是“主”而玷污以耶稣为“主”的信仰。

那么,圣经中的“主”原来是什么含义呢?正如旧约圣经所述:“耶洗别杀主(耶和華)的众先知的时候,我将……藏了……岂没有人将这事告诉我主(‘你’的尊称)吗?”(《列王记上》第18章13节)这里的“主”既可用于上帝,也可用于人。所以这里没有像后代基督徒那样赋予“主”以特殊的含义,而是对上帝、对对方都很自然地称呼“主”。

然而七十子希腊文本在把神名即神圣四字 Y H W H 翻译成希腊文时,添加了普通名词“主”(丘里奥斯)。英国神学家道特写道:这样,“无形的上帝就成了无名的上帝”,它开拓了宗教普遍化的道路”。其结果,1世纪用希腊文著书的犹太人约瑟夫斯、斐洛把“主”变成了表示上帝的定型名称。另一方面,在

希腊文化世界的秘传宗教中，对俄赛里斯<sup>①</sup>和海尔梅斯<sup>②</sup>进行礼拜时，一般都称其神为“主”。因此布鲁托曼等人认为，新约圣经中的“主”是受了它的影响，阿拉米语的“马拉纳他”（主啊，来吧）也不能成为犹太人赋予耶稣特别含义而称其为“主”的证据；“求告我主，耶稣基督的人”（《哥林多前书》第1章2节）。这段经文也是希腊文化教会的特征。

那么是否应当认为，新约圣经中对耶稣称呼阿拉米语的“主啊”，与前述旧约中的情况一样只是尊称，完全没有“基督论”的含义呢？这种观点在一段时期内占主导地位，但死海古卷的发现，使我们知道绝不能如此断言了。

这是因为人们发现，在死海古卷的《外典创世记》中阿拉米语“主”的使用方式近似于表示上帝的绝对用法。例如：“你是地上万物之王——主”，“你是至高神，我主”等。

但同时，“我主”也用于妻子称呼丈夫，儿子称呼父亲，以及称呼统治者、王等。不仅如此，在查阅《塔木德》和其他文献后得知，“主”这个词大致有如下七种用法。

（一）神，（二）有权威者（父亲、丈夫、审判官、

---

① Osiris，一译“奥西里斯”。古埃及宗教中的王室丧葬神，地狱判官。——译注

② Hermes，希腊宗教中商贸和旅行者的守护神。——译注

王等)，(三)教师(拉比)，(四)教师(拉比) 和主一同使用时，这个主表示更有权威的教师，(五)主是指能行奇迹的教师(拉比)，(六)“我们的主”的单纯含义，(七)对著名的或令人尊敬的人物的称谓。

那么，在福音书中把耶稣称为“主啊”的那些人，究竟赋予这个词什么含义呢？这里的含义绝不相同，看来包括了上述七种当中的各种用法。例如：

“主啊，如你所说，”（《马可福音》第7章28节）估计是指上述的(七)；还有“主啊，救我们，我们丧命啦！”（《马太福音》第8章25节）是指(五)；“主啊，我弟兄得罪我，我当饶恕他几次呢？”这里指(三)或(四)；这些似乎都是极普通的用法。

那么就没有包含特殊意义称耶稣为“主”的例子吗？而且所包含的意义仅仅是受了希腊文化的影响吗？大概也不能这样讲。

“主啊，是的，我信你是基督，是上帝的儿子，就是那要临到世界的。”（《约翰福音》第11章27节）；“我的主！我的上帝！”（《约翰福音》第21章28节）。这里的“主”是与上帝、世界末日时来临的基督（弥赛亚）、上帝的儿子（=王）联系在一起的。

这些大致就是初期教会赋予“主”这一词的含义，分析上述的(一)——(七)的用法，必然得出这一结论，估计这与其他之说也无矛盾。

## 第十七章

### 使徒的世界

——保罗和约翰

---

#### 1. 保罗的历史背景

耶稣被处决是在公元 30 年，而基督教遭受尼禄皇帝迫害是在公元 64 年。这不能不说是非常令人奇怪的现象。也就是说，在耶稣死后仅仅 34 年，基督教在罗马就已成为应当镇压的宗教团体了。

所谓“应当镇压”，是个有点儿微妙的说法。这是因为当时罗马发生一起大火灾，民众认为“这场大火灾是尼禄纵火所致”，尼禄皇帝为了镇压被激怒的民众，制造了一起把基督教徒当作纵火犯加以处决的事件。这一事件表明，基督教在当时的罗马已成为皇帝、社会尽人皆知的宗教团体，并且受到社会某些歧视以致无法相融。否则，不会成为“转嫁罪责”的对象。

据罗马的历史学家塔西佗记载，这场大火是由于木制结构的竞技场看台下的商店用火不慎引起



的。这可能是事实，但如同日本关东大地震所看到的那样，在这种情况下发生混乱恐慌、谣言四起，以致因此出现牺牲者也是常见的。

这与后来的席卷全罗马的“大迫害”不同，是属于局部事件，对基督教徒来说虽是一次不幸的事件，但这已证明在公元64年基督教徒已具有相当的势力。

仅仅34年，这一发源于加利利的旧约宗教，也可以说是犹太教的一个宗派——基督教，已经扩展到帝国的首都罗马，应该说这个时间是相当短暂的。特别是对于通信、旅行都受到限制，又没有传播工具的当时来说，更是如此。所以难怪有人把这一时期称为“34年之谜”。

这里有种种的历史背景，其中一部分已在“走向基督教的前兆”一章中做了记述。概括起来说，就是原想使以色列希腊化，结果罗马反而被基督教化，这应该说是历史的嘲弄。

用罗马势力范围内的通用语——古希腊共通语撰写的《新约圣经》，已成为一部分犹太人的日常用语，同时也起到了“条条大道通罗马”，即可以自由进入并向广阔的罗马势力范围移民的作用。也就是说，在罗马内已经建立了基督教的前进据点。

此外，罗马的宗教政策也起了很大作用。当时的世界是处于“教法的世界”，罗马尽管控制了点和

线即主要的城市、港湾和道路，却设想涉足作为面的内地。彼拉多的态度也表明了这点，但这不仅是彼拉多，而是全罗马范围通行的基本政策。

在《使徒行传》中，有个叫迦流的方伯（总督），他对那些逮捕保罗并将其押往法庭的犹太人说过如下的话。“这事关乎言语、名目和你们的律法，你们自己去办吧！这样的事我不愿意审问。”（第18章15节）

那么，在罗马统治下的当地人和罗马人之间是怎样一种关系呢？简单地说，这是阶级关系，从上排列为（一）罗马公民（拥有罗马公民权的人），（二）希腊裔公民，（三）当地人，（四）奴隶。

罗马公民在各城市设有元老院（Senate），其下的希腊裔设有公民大会（Ecclesia），再其下有当地人。这个公民大会的职能似乎与耶路撒冷的最高法院（犹太教公会）相同。在新约圣经中，特别是保罗所使用的“公民大会”一词具有“教会”的含义，若考虑到当时的状况，这一点也不为怪。“会堂”就是当时犹太人的“公民大会”。

如上所述，在罗马势力范围内宗教信仰是自由的，并在某种程度上承认了教法自治。只是不论哪种宗教宗派，都有义务在皇帝像前进香礼拜，以示顺从。犹太人拒绝这样做，因而时常出现问题，但只要是在圣殿为罗马皇帝献上供品，一般即可免罪。从这点来看，罗马人确实是“富有政治头脑的民族”。

虽说有这样的历史背景，但是前述的 34 年确实是太短了。那么到底是什么原因促成的呢？

宗教如果没有传道，就不可能发展扩大。而在此时出现的保罗，似乎可以说是人类史上影响最大的传道者。

确实可以说“没有保罗就没有基督教”。从这个意义讲，他奠定了以后西欧文明的方向，甚至可以说，他是奠定了世界文明方向的人。

他的确可称作“传道者”。但他不仅是传道者，而且是以他独自的、非常独特的思想著称的人。在其思想中，带有前述的时代背景，他是位与其背景非常相称的人物。这一点正显示了他这位“大数出生的具有罗马公民身分的犹太人”的成长过程。

大数是现今已不大为人知晓的偏僻城镇，但当时是东地中海最大的港口之一，而且是哲学中心。大数曾与雅典、亚历山大（即今埃及亚历山大）齐名，是罗马皇帝奥古斯都的老师雅典诸多罗斯的出生地，汇集了知识界名流。可以说是当时希腊文化和思想的中心之一。

保罗幼年时代在这里受过教育，所以他能用希腊语口述、写信，深谙斯多亚派<sup>①</sup>的表达方式，能在

---

<sup>①</sup> 意为“画廊”派。公元前 4 世纪希腊哲学家芝诺创立的哲学学派，因其讲学的地方有彩色壁画柱廊，故名。早期有朴素唯物主义倾向，到公元 1、2 世纪时，该学派成为宣传宿命论的宗教唯心主义学派。——译注

希腊哲学讲堂上宣讲基督教，并在雅典发表切合当地形式的演讲。

同时他“生来就是罗马公民”。也就是说，他的父亲或祖父通过某些方法，成功地搞到了罗马公民权，并拥有作为罗马公民的特权。这有很大的权利，特别是“罗马皇帝上诉权”，有此权利的人无论发生什么情况，罗马地方总督都不能对其擅自处置。

例如，遇有如同耶稣的情况时，只要说“上诉罗马皇帝”，彼拉多就有义务将他护送到罗马。保罗来到罗马，就是行使“罗马皇帝上诉权”而被护送来的。

保罗是个犹太人，但他不只是“一个平凡的犹太人”。保罗青年时代在耶路撒冷留学，从师于当时犹太教的大拉比、犹太教公会成员之一的迦玛列门下，成为精通律法的法利赛派的知识人士。

迦马列是被卢南称之为“耶稣的精神之父”——希勒尔的门徒、儿子（一说是其孙），是公元25年至50年期间犹太教的领袖。希勒尔是位非常宽容的人，他代表了当时的平民思想，有人将其学派称为“新法利赛派”或“法利赛开明派”，用以区别传统的法利赛派。迦马列亦是位谦虚的人，在《密西拿》中载有对他的悼念之词：“随着拉班·迦马列之死，律法的荣光衰落了，纯洁和节制消失了。”

在《使徒行传》中，也有关于大祭司们正要迫害

使徒时迦马列表示反对的记述。为此后来出现了传言，说他秘密地改信了基督教，这大概不是事实。

## 2. 保罗的特点

保罗是具备如下三个特征的人物，即“大数出生的具有罗马公民身分的犹太人”。用现在的话说，就是一位典型褒义的国际人士。保罗曾说过“内在的人”和“外在的人”这个词，在旧约圣经中既没有这一观点，也没有与此相应的词。可以说这种思想是新约圣经，特别是保罗这样一位国际人士所特有的。

“内在的人”和“外在的人”有多种用法，象《哥林多前书》第5章12节是指教会内外的意思；“我内心是喜欢上帝的律”（《罗马人书》第7章22节），“外体虽然毁坏，内心却一天新似一天”（《哥林多后书》第4章16节）等，是指人体内外的意思。但用法不同，基本含义没什么两样，以上两种用法当然是有关联的。

这确实是旧约圣经中所没有的观点。旧约圣经把“内在的人”、“外在的人”均视为一体，如果“内在的人”信奉上帝，那么“外在的人”就应完全遵守上帝的律法；不能存在“内在的人”信奉上帝，而“外在的人”却无视律法这样的想法。

保罗之所以产生这种独特的思想，似乎应该理解为与他的生涯有关。也就是说，保罗的一生作为

“外在的人”，是要服从罗马法令，受其保护并利用其为自己服务的人，而“内在的人”却是地地道道的犹太人。

但这一点却是犹太人所不能同意的。对犹太人来说，和上帝所立的约是绝对的，严守作为这个约的律法就是信仰，就能得救，所以没有接受保罗这一思想的余地。可以说即使是现代，对伊斯兰教徒来说，信仰阿拉和遵守教法是一致的，否定教法就等于否定阿拉。

从这里就可以知道，保罗的思想在当时的世界是多么的独特。而且他的观点以“内在规范”和“外在规范”的形式决定了其后西欧文明的方向。这也就是说，“法”终究是外在的规范，不允许深入到人的内心，只有确立了这一原则，才能谈得上什么“宗教自由”或“言论自由”。

在《新约圣经》的 27 卷书中，有 13 卷被认为是保罗所写的书信。但有人认为其中有些虽是用保罗之名撰写的，实际似为保罗的门徒等所著。这里较为明显的是《提摩太前书、后书》、《提多书》，这三卷另属于“会牧书信”<sup>①</sup>。此外《帖撒罗尼迦后书》、《以弗所书》、《歌罗西书》等也有疑问，但大致似可认为是“保罗的”。还有《使徒行传》有一半是写保罗的，其

---

<sup>①</sup> 亦译“教牧书信”。传为保罗写给弟子提摩太和提多的三封信件，因系教导他们 善尽教牧职守，故称。——译注

中一部分是和他同行的路加的直接记述，即路加以“我们”这个词写的部分(人称“我们章句”)，这是件非常重要的资料。

纵观以上各点，可以看出，与耶稣不同，有关保罗的直接材料很多，但保罗对自己的事几乎没有述及，所以人们即使可以了解他的思想，也很难知道他的生涯细节。另外《使徒行传》和保罗书信之间也有某些出入。

不过，保罗是出生于大数的具有罗马公民身分的犹太人，出身便雅悯支派，从师于拉比迦马列，像众多犹太人一样有技术在身，即使在传道期间，仍以制作帐篷维持生计，这些似乎都是事实。

保罗生于公元5—6年(?)，估计是在64年受尼禄皇帝的迫害而殉教。他身为年轻热心的法利赛人，最初曾站在迫害基督教的一方；以后在大马色郊外戏剧性地受到启示，改信了基督，这在《使徒行传》中出现过三次，他自己在信中却只字未提。但对于曾是教会的迫害者，后来改信了基督这一点，自己曾有记述(《腓立比书》第3章6节)，所以保罗由于某种特殊的体验而使他痛心悔改信奉基督，似乎也是事实。

他没有见过生前的耶稣，但因某种特殊的体验，受到基督的启示，确信遇到了复活的主，这是在其生涯中不可动摇的信念。并且相信在这一点，他与遇

到复活的主的彼得等人是一样的。这也给后来的基督教增添了特殊的色彩。也就是说，所有的人都能象他那样遇到复活的耶稣。

但是，无论是这个观点，还是“内在的人”、“外在的人”的观点，都没能被传统的巴勒斯坦的犹太人所接受，对此只要想想前述的犹太人所具有的弥赛亚(=基督)形象，就不会感到奇怪了。另一方面，具有强烈保罗传统的早期基督教徒认为：“弥赛亚来了，犹太人却强烈地拒绝它”；基督教有这种想法也是可以理解的。

可以说基督教与犹太教的分裂，实际上始于保罗。即使在今日，犹太教仍把截止到耶稣列入希伯来思想史中，但没列入保罗。另外伊斯兰教徒也把耶稣(尔撒<sup>①</sup>)看作是仅次于穆罕默德的大先知，但对保罗毫无评价。

### 3. 保罗和《旧约圣经》

据估计，当时散居在海外的犹太人的口总数要比在巴勒斯坦的多，这些人容易接受保罗的思想。

---

<sup>①</sup> 阿拉伯文 *Isa*，一译“伊萨”，《古兰经》故事人物。与阿丹、努海、易卜拉欣、穆萨和穆罕默德并称为安拉的六大使者(先知)。多数学者根据所载其出生、经历等，认为即《新约圣经》中的耶稣。——译注



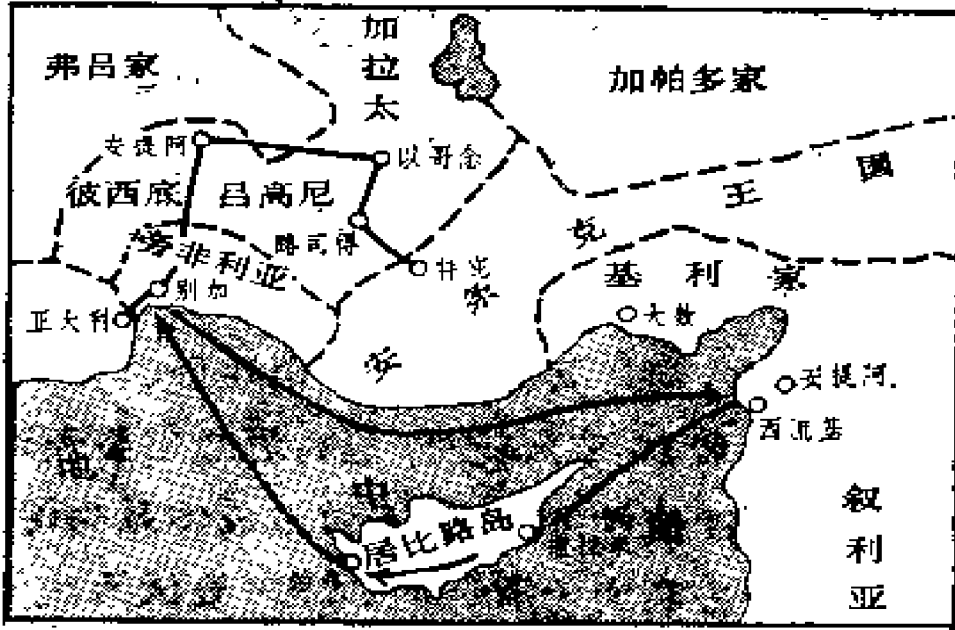
因而可以说，保罗的传道专门是“向外邦人传道”，实际上主要是向居住在异国的犹太人传道，难怪有人把保罗叫作“面向外邦人的使徒”。而且他的根据地首先是叙利亚的安提阿。保罗在其生涯中，进行了三次大范围的传道旅行，其行程路线如图所示。

有人对保罗曾有如下评语：“他的信又沉重，又厉害；及至见面，却是其貌不扬，言语粗俗的”（《哥林多后书》第10章10节）。此外，他的思想主要表现在写给各个教会的信件中，一直未做过成体系的论述，所以有时看上去颇为矛盾。例如，一般认为他像是否定犹太教的律法主义，可又说过与此相矛盾的话，亦即把自己说成是“就律法上的义说，我是无可指摘的”（《腓立比书》第3章6节）。

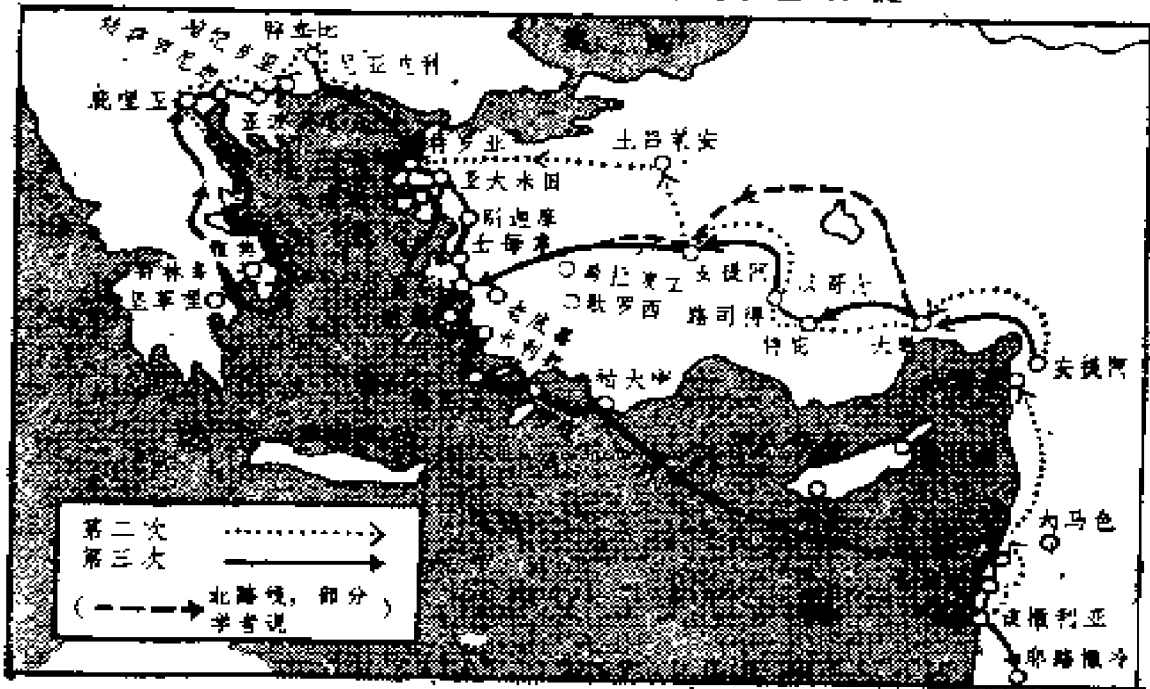
那么，他的思想是否与旧约圣经相距甚远了？绝对不是。所谓“义”并不是指人由于“执行”律法即可称自己为“义”，而是指上帝单方面的自我确定（自我确定“义”），这一观点在《约伯记》中即有。而且这种上帝的自我定义，是以信仰耶稣的人称为义，但这并不是要消灭不义之人，而是通过将“上帝的儿子”、“弥赛亚 = 基督”钉在十字架上来拯救人类，这一思想即体现在“苦难的仆人”之中。

对此，人们的态度应该只有两种，即像约伯那样绝对信仰，以及看到“苦难的仆人”受难之后转而信仰基督教。这些直接影响了保罗，形成了他的思想

### 保罗第一次传道路线



### 保罗第二次、第三次传道路线



意识,即对耶稣基督持有绝对信仰,并凭借信仰与上帝重新和解使罪得到救赎。这实际上是旧约的思想,绝不是出自希腊文化。

另外,保罗也坚信如《但以理书》所示的现今“时代的终结”。所以他丝毫不重视外在的体制和外在的规范问题,而是把一切都集中在通过转信基督来改变内在的规范,以准备这一“末日”的来临。然后要照上帝所安排的,在日期满足的时候,使天上地上一切所有的,都在基督(弥赛亚)里面同归于一(《以弗所书》第1章10节)。这也是旧约圣经的思想。

但是比这更为突出的特点,也是存在于旧约圣经系统的特点是,保罗有明确划分“新约”和“旧约”的观点(《哥林多后书》第3章6节、14节)。当然可以说,在《马可福音》以及新约全书都有这样的观点,即以前通过摩西订立了旧约法,而通过耶稣基督订立了新约法,但是明确把旧约定义为“古老的约法”的人,大概就是保罗。而且这一观点与前述耶利米的“未来的约法”的观点是相对应的。

这种可以更改与至高无上者所立的约的观点,也对西欧产生了极大影响,它已成为基督教文化的特征。虽说同出于旧约,但伊斯兰教却没有这个观念。

保罗就是这样一位一面保持“旧约”的传统,一面使其向新的未来发展、传播的人。

#### 4. 《约翰福音》及《约翰书信》 中的二元论

提起《新约圣经》的三大人物，大概都会说出是耶稣（这是特殊的大主角）、保罗和约翰。而且《约翰福音》的开篇语“太初有道”非常著名，即使没读过圣经的人也知道这句话，从这个意义上说，约翰的名字是大家所熟悉的。

但是约翰与耶稣、保罗不同，这不是“同一个人物”，其中有（一）使徒约翰、（二）《约翰福音》的作者、（三）《约翰书信》的作者、（四）约翰《启示录》的作者。

有人认为（二）、（三）是同一人物，但（一）、（二）、（三）、（四）很明显不是同一个人。

因此，在考虑新约圣经中的“约翰”时，只能采取如下的方法，即从“冠以其名的著作中所显示的特点”，来探索其中“共同的思想 and 思想的背景”。但要做到这点也是十分困难的，其原因在于这些书是在1世纪末，即业已“国际化”的时代撰写的，所以背景已十分复杂。当时的时代背景可以归纳为以下四点：（一）传统的希伯来思想；（二）早期教会的思想；（三）希腊文化的犹太教；（四）非主流的犹太教。

众多的犹太人移居罗马地域后，从中产生了一些独特的思想家，这并不为奇。其中有一位亚历山

大城的犹太人斐洛，他力图把旧约圣经和希腊哲学结合起来，并认为如果真要理解旧约圣经所内含的真理，就必须采用隐喻法解经。

约翰和斐洛在这一点上颇为相似，隐喻法解经是一种象征性的表达方式，他们都采用了诸如“永远解渴的水”、“生命的粮”、“真树”、“好牧人”、“泉源”、“光”、“永远的生命”等象征性的表现手法。二者还持有“上与下”、“灵与肉”、“真与假”之类的二元论观点，有人指出这与希腊哲学思想相类似。不过这并非希腊哲学思想的直接表现，倒不如说这是受斐洛哲学观点的影响。

另外也有人指出，这与库姆兰文献有关。特别是由于上帝或弥赛亚与撒旦的对立所引起的“光明与黑暗”、“生与死”、“真理与荒谬”、“知识与无知”、“善与恶”之类的二元论观念，二者均有共同之处，但在祭司制度与禁欲主义等方面反而是对立的。

一提二元论，就会马上使人联想到古波斯等思想，但约翰的二元论并不是“宇宙论的永恒二元论”，而是“信与不信”相对立的“信仰二元论”。

另外即使说“灵肉”，也不是指“肉身灭亡而灵魂永存”那种希腊式的二元人世论，而是指信者得永生，不信者灵肉均将灭亡，这也属于信仰二元论。

这种信仰二元论变成了伦理性二元论，并形成如下形式，即“归属光明者必行善，归属黑暗者则行

恶”；“信从真理者必获解救而得自由，不信者违抗真理必受魔鬼所驱使”。

在这一点上，可以说《约翰福音》是最反犹太主义的。也就是说，不接受耶稣的犹太人都成了与上帝为敌的魔鬼之子，魔鬼的奴隶，不信仰者，误解真理者。虽说它是反犹太的，但其作者又分明是犹太人，对犹太的习惯、地理、历法都十分熟悉。另外与库姆兰社团一样，书中强烈反对以耶路撒冷圣殿为中心的礼拜制度，所以应该认为这是针对当时犹太教主流派的。

这卷书的成书年代估计为1世纪末或2世纪初，晚于同观福音和保罗书信，因此书中也反映出一些犹太战争后的情况及早期教会的事物。不过书中涉及到了诺斯替教<sup>①</sup>的思想，这从年代上讲有些问题，实际上这卷书更早些。尽管如此，这并不意味着《约翰福音》与旧约圣经无关。恰恰相反，作为该书特点的象征，即“格式”均与旧约圣经有关。而且作者通过对耶稣和摩西进行对比，表达了他对旧约的基本见解。

他一方面认为摩西是第一解救者，耶稣是第二

---

<sup>①</sup> 罗马帝国时期，希腊—罗马世界的一个秘传宗教。基督教产生后，该教有些派别吸收了某些基督教观念而形成“基督教诺斯替派”，2、3世纪盛极一时。正统基督教强调信心，而诺斯替教注重“诺斯”（真知）。——译注

完全解救者；另一方面又把摩西视为律法的传授人、申诉人，耶稣则是恩惠、真理、生命的赐予者。同时还将摩西作为耶稣的见证人。

这也是一种二元论的看法，也可以说是时间二元论，将时间划分为基督以前和以后，旧约和新约之间则能以其实现与破灭这一矛盾的形式来领会。

综观以上各点，即可大致推测《约翰福音》所论述的是怎样的基督论、救世论。在《约翰福音》中，耶稣屡次称呼“子”，但这与前面所提“上帝的儿子”的概念截然不同，在《新约圣经》中也是一种特殊的用法。

也就是说，父爱子，赐予子，差遣子，同时父与子又是一体的，同一的，同在的。这也是二元论，互为矛盾的形式，但二者的一致并不是本质的一致，而是行动的一致。《约翰福音》把“被差遣”的道解释为基督是先在者，是在世界尚未造出前便与上帝同在“太初有道”，由此演变为“被差遣后”“成了肉身”的形式。并认为这个已成肉身的道（逻各斯），同时又是启示者，他所行的奇迹是其荣光的象征。这种观点在旧约圣经中也有，这点前已叙述。

另外在救世论中，基本上没有像保罗所说的从律法中解放和代偿赎罪的观念，而是形成从撒旦那里解放出来的形式。这当然是出自前述的信仰二元论的思想意识，在末世论中也有这种观念。也就是说，信者将获得永生，不信者将要受审判。

《约翰书信》基本上全面继承了《约翰福音》的这些特征，其文体、用词也有共同之处。但是在《约翰书信》中，主要涉及了对教会内部异端思想的反驳与警告，这是此卷书的特点。

其中一例就是显现说，该说主张耶稣作为基督是从受洗到被钉十字架这一期间，在此之前和以后只不过是人。但这是否就是这卷书所排斥的异端，似乎颇有疑问。总之，这卷书特别要求教会内要彼此相爱，同时也暴露出了正统与异端在二元论上的对立问题。

## 5. 《启示录》的影响

一般认为约翰启示录是在罗马皇帝多米提安(51—96年)迫害基督教时期成书的。关于启示文学的特点，前已叙述，如果说这卷书的最大特点，那就是全书没有引用出自旧约的经文。

此外，信徒与非信徒相互对立的二元论是本书的主题，除一例之外，全书没有记述非信徒“已悔改”；而信徒必定获救这一思想占据了主导地位。这可能与当时处于迫害状态下有关。

这卷书对早期教会影响很大，此后似乎被人遗忘，但是“千禧年”<sup>①</sup>这一观点却给欧洲带来很大影响。另外书中的描写颇具诗情画意，因而也给美术



的发展带来很大影响。

这卷书由如下三部分构成：(一)序文，(二)七封信，(三)启示。在启示部分的开头，描绘了基督登场前的天界景象，接着“像是杀过的羔羊”出现在天界。这羔羊揭开了谁也揭不开的书卷封印。

接着开始出现七个封印的异象。从一到四写得很短，每揭开一个就出现一个骑马的骑士，散布灾害。揭开第五个封印时，出现被杀的信徒，并被告知在末日到来前还要安息片时。书中记述了揭开第六个封印时天变地动的情景和人们的恐惧心情。在揭第六和第七个封印之间出现了天使；揭第七印时，天上寂静了半小时，似乎预示末日的来临。接着出现七个天使吹号的异象，其内容与封印异象大致相同，之后又出现了七个碗的异象，其间插入了亦可称之为“幕间”的异象。

这是与整个末日相关的异象，其中有意味基督将在天上即位的“男孩的诞生”，天使长米迦勒战胜天上的龙，最后预示龙将对信徒进行迫害。接着描写迫害的残酷程度，以及与之对立的担负救世的人，

---

① 一译“千年王国”，基督教教义用语。认为在世界末日来临之前，基督将亲自为王治理世界一千年。这期间，信仰基督的圣徒们将复活而与基督一同为王；魔鬼暂被捆锁，福音将顺利传遍世界。千年期满，魔鬼又被释出，再次进行迷惑人的活动。最后即是世界末日。  
——译注。

在三个天使传福音后审判来临。

随后出现七个碗的异象，但与前面的异象不一样，全是灾害的异象，只有第六个异象描写了准备最后决战。

紧接着是巴比伦的灭亡和天上出现的歌声，异象的最后部分是转告基督的来临和救世的实现。亦即出现了骑着白马、“他的名称为‘上帝之道’”的人，战胜了敌对势力，然后是千年王国，对撒旦的审判，末日的审判，新耶路撒冷城的出现。在经文的结尾部分，重申上帝的绝对权威，强调日期近了，随即结束了全文。

就上述的内容而言，除去启示表现手法外，并不具有像保罗那样的特殊思想。但是不可否认，这卷书有使狂信者更加狂信的要素。因此在天主教会不受重视；在这一点上，路德和加尔文的想法也相同。在加尔文的“新约注释”中没有收入此卷。不过，在受迫害时期及其他危难时刻甚至其后，均被一般信徒广为传阅，不可否认它曾产生过种种影响。

## 后 记

从《创世记》到《启示录》的“概要解说”就此告一段落。继《旧约圣经》之后的经籍，除《新约》外还有《密西拿》，这将另找机会介绍。

读完本书后，各位在教堂集会或其他场合接触到圣经片断时，估计仍可能有某种意外感或不谐调感。这是很自然的，因为圣经的思想并不原封就是基督教思想，作为基督教信仰准则的尼西亚信经（第一次会议所定），完成于公元 325 年。此外，新教教会一般采用的拉丁系尼西亚信经，则是公元 589 年以后确立的。这一过程不能予以忽视。

可以说，信经是一部早期教会以后的思想形成史，其中既有依据这一思想对圣经的解释，也出现了一些圣经里所没有的概念，这是很自然的。例如，“三位一体”<sup>①</sup>这个词在圣经中就没有。

尽管如此，正如新约继承了旧约，没有旧约就没

---

<sup>①</sup> 《尼西亚信经》和教会历次会议所作的基督教信条，即“圣父”、“圣子”、“圣灵”既是“三位”，又是“同一实体”的上帝。——译注

有新约一样，没有《新旧约全书》也就没有基督教。当然，旧约——新约——基督教并不是完全相同的。这大概就是圣经的思想在发展而未变成死古籍的证据。

版权归作者所有

天主教在线  
[www.cccn.org](http://www.cccn.org)