



The Literary, Historical and Thought World of The Hebrew Bible:  
An Introduction

# 希伯来圣经

的  
文本、历史与思想世界



游斌 著



宗教文化出版社

# 希伯来圣经的 文本、历史与思想世界

The Literary, Historical and  
Thought World of The Hebrew Bible: An Introduction

游 斌 著

宗教文化出版社

**图书在版编目(CIP)数据**

希伯来圣经的文本、历史与思想世界/游斌著. - 北京:宗教文化出版社,2007.3

ISBN 978 - 7 - 80123 - 849 - 8

I. 希… II. 游… III. 希伯来宗教 - 圣经 - 研究 IV. B985

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 030049 号

**希伯来圣经的文本、历史与思想世界**

游 斌 著

---

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095210(编辑部)

特约审稿: 张 剑

责任编辑: 张越宏

版式设计: 陶 静

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 787×1092 毫米 16 开本 37.25 印张 590 千字

2007 年 3 月第 1 版 2007 年 3 月第 1 次印刷

印 数: 1—1500

书 号: ISBN 978 - 7 - 80123 - 849 - 8

定 价: 68.00 元

---

已审阅

子居 09-06-19, 21:0

## 前 言

---

“耶和华是谁？”这不只是埃及法老向摩西发出的疑问，勿宁说，它是整部希伯来圣经反问自身的根本问题意识(*problematique*)。

希伯来圣经包含着之为上帝圣民的以色列人近二千年的历史。但是，对于希伯来思想来说，历史并非时间的自然流动，而是耶和华之启示自己意志的场所。故此，“诸经皆史”，历史学就是神学，或者，它就是一种“历史本体论”(*historical ontology*)。这是以色列宗教之为“历史宗教”的关键所在。每当新的历史经验形成之时，希伯来圣经都要回到它的根本问题：“耶和华是谁？”，通过回忆或重述历史的方式，以新经验来追问旧传统。在此意义上，希伯来圣经乃是一个传统(*traditions*)不断汇聚的集合。在众多的传统中，耶和华呈现为多样的形像：出埃及传统中的解放者、西奈传统中的立法者、先祖传统中的应许者、锡安传统中的宇宙君王、先知传统中的审判主、流放传统中的安慰者和救赎主、智慧传统中的创造主、天启传统中的将来者等等，它们共融于对“耶和华是谁？”这一问题的解答之中，也使得希伯来宗教的历史、道德与神学整合于一位终极实在——耶和华之中。

对希伯来宗教而言，这些传统并非只是在观念之中运行的精神，而是化身在具体的信仰群体(*community of faith*)之中的真实历史力量。对于“耶和华是谁？”的追问，不是以色列先知们个人的知性兴趣，而是以色列人之为信仰群体对于自己的族群身份、在宇宙中的道德责任、在历史中的命运等问题进行探求的神学支点。因此，上述诸传统又构成了信仰群体的存在本质，是他们向未来开放的起点与基础。在具体的历史事件面前，它们成为决定信仰群体做出历史行动的意义之源。“传统”总是参与在这个信仰群体向未来前进的进程之中。在此意义上，这些传统的历史又不仅是以色列宗教的思想史，而就是上帝的意志在信仰群体之中活动的历史。

在具体的希伯来圣经中，这些传统之间的关系便表现为文本(*text*)

与文本之间的关系。当然，考虑到古代世界的现实，这里的“文本”一词是广义的，其边界是模糊的、流动的。也就是说，文本与文本之间的关系，有时可能仅仅表现为从口传到书写、从书写到编修、从单元到整体的关系。有趣的是，正如传统在历史空间中交融一样，在圣经的正典空间(canonical context)中，不同文本之间也发生着相互诠释、意义互现的关系。因此，这些众多的文本被纳入进一个正典空间之后，它们的多重意义不是消失了，恰恰相反，在与其他文本的映照之中，反而产生了更丰富、更多样化的意义，正所谓“万物并育而不相害，道并行而不相悖”。就此而言，正典空间本身就是一个创生意义的(meaning generative)场所。

总之，本书将运用多层次的圣经评断学方法，如历史评断学、文学评断学、形式评断学、社会学评断学、编修评断学等，尤其倚重传统史方法和正典评断学，以以色列思想史为基本维度，分析希伯来圣经中蕴含着的文本与群体、群体与群体、文本与文本之间的丰富而复杂的关系，展现其中的文学、史学与神学世界。

希伯来圣经的研究是一个海洋。如果没有各方师友的帮助与鼓励，笔者无法完成此书的写作。北京大学杨适先生是我的授业恩师，他把我引进了圣经研究的大门，教给了我至为宝贵的治学理念和方法。我的工作单位中央民族大学哲学与宗教学系，为我多次境外访学提供了方便。香港汉语基督教文化研究所提供的研究机会，使我得习圣经希伯来语，真正地见识到希伯来传统的精妙世界。与林雅各(James Rimbach)教授每周二次的希伯来原典阅读，使我初次得尝肉身被圣言击穿的震撼。感谢香港中文大学的孟振华先生在本书初稿完成后，对本书部分章节的阅读和修改。感谢关迪同学为本书封面所做的修改。虽然经过多位师友的帮助，在本书完成之际，我尤为惶恐。希伯来圣经的研究，如同一片布满地雷的荒野，亦如一个由众多禁忌和规则组成的仪式场景，一个不慎的表达甚至就是一个极大的错误，我深知才疏学浅，书中纰误必然不少，期待着各方贤士的批评指正。

国内的圣经研究尚处起步阶段，资料方面十分匮乏，如果没有2005上半年在香港中文大学文化与宗教学系，下半年在哈佛燕京学社的访问研究，得以接近西方学界的研究成果，要完成此书是不可想像的。感谢爱妻玉琴的理解与支持；与她共同走过的生命历程乃是我的

智慧源泉。

最后，特别感谢香港中文大学的李炽昌教授，与他近 10 年亦师亦友的交往是我最为宝贵的学术经验。面对希伯来圣经这一至大至深的研究领域，他所劝勉的“知道自己的不能正是力量的开始”一话，鼓起我知难不难的勇气，成为我坚持研究的精神力量。他对于当代希伯来圣经研究、圣经研究的亚洲处境的深刻理解，以及对于中国圣经学术的承担，都是我深深欣赏和钦佩的。

希伯来圣经的《诗篇》8:3 说道：“人算什么，你竟顾念他”（מַה־אִנּוֹשׁ כִּי־תִזְכְּרֵנוּ, what is man that you are mindful of him），但愿尘土之民的卑微作为得蒙看顾。

# 目 录

---

## 前 言 /1

### 第一章 希伯来圣经：概念与边界 /1

- 一、圣经观念的思想基础 /1
- 二、圣经成典史 /3
- 三、典与教：圣经边界的确定与流动 /10
- 四、次经与伪经：概念与范围 /13

### 第二章 学术史与研究方法 /19

- 一、历史评断学的开创时期 /20
- 二、经典时期：形式评断学、传统史方法 /22
- 三、圣经研究与考古学、社会学 /26
- 四、正典评断学 /29
- 五、余论 /32

### 第三章 先祖宗教：以色列信仰的开端 /34

- 一、先祖叙事的文体：传奇与传说 /35
- 二、先祖的历史性问题 /37
- 三、先祖研究：形式评断学与传统史 /38
- 四、先祖宗教的思想原则 /41
- 五、Akedah：被缚的以撒 /46
- 六、约瑟故事 /49

#### **第四章 出埃及：耶和华崇拜的起源 /53**

- 一、出埃及事件：历史与文本 /54
- 二、希伯来人、以色列人 /56
- 三、耶和华崇拜的起源 /59
- 四、“解放”传统 /66

#### **第五章 西奈立约：诫命 /76**

- 一、西奈律法文本 /77
- 二、西奈之约的叙事框架 /79
- 三、希伯来宗教的圣约观念 /85
- 四、第二个十诫？ /92
- 五、摩西信仰及其意义 /94

#### **第六章 应许之地：信仰叙事与历史实景 /96**

- 一、古史的流浪叙事 /97
- 二、《约书亚记》与申命历史 /100
- 三、以色列人如何出现在迦南？ /104
- 四、圣经的征服叙事 /109
- 五、宗教与族群认同：《约书亚记》24章 /112

#### **第七章 士师之治：信仰、社会与文化 /119**

- 一、士师与《士师记》 /119
- 二、前王朝时期的以色列社会结构 /124
- 三、迦南：族群、宗教与文化 /129
- 四、圣经中的迦南形像 /133
- 五、《士师记》与女性主义释经 /137

#### **第八章 王朝时期：国家及其政治神学 /141**

- 一、撒母耳先知与《撒母耳记》 /141
- 二、王朝及其神学正当性问题 /149
- 三、大卫王朝及其新气象 /153
- 四、大卫神学：转向与革命 /157

- 五、所罗门时代：繁荣与衰败 /161
- 六、圣殿的宗教史意义：所罗门献殿祷文分析 /165

## **第九章 史前史的构建：《创世记》2-11章 /171**

- 一、传统：口头与书写 /172
- 二、《创世记》2-11章与J典史诗 /175
- 三、远古历史：意义与主题 /178
- 四、J传统的神学 /186

## **第十章 北国以色列：历史与神学 /189**

- 一、《列王纪》的文学结构 /189
- 二、《列王纪》与申命神学 /192
- 三、北国以色列的历史 /195
- 四、E传统及其神学 /202

## **第十一章 先知运动总论 /212**

- 一、“先知”与古代西亚文化 /213
- 二、先知：耶和华的传言人 /215
- 三、古典先知及其早期渊源 /218
- 四、先知的社会处境 /223
- 五、先知传统：南与北 /228
- 六、从先知到先知书 /234

## **第十二章 北国先知：以利亚—以利沙、阿摩司与何西阿 /240**

- 一、不成文先知：以利亚、以利沙 /241
- 二、书写先知与先知文体 /247
- 三、阿摩司：其人其书 /254
- 四、阿摩司的神学：圣约与公义 /258
- 五、何西阿：其人其书 /263
- 六、何西阿的神学：圣约与爱 /267

**第十三章 南国先知：以赛亚 /275**

- 一、以赛亚的历史世界 /276
- 二、《以赛亚书》的文本世界 /278
- 三、以赛亚的神学思想 /282
- 四、弥迦与《弥迦书》 /291

**第十四章 申命运动：约西亚改革与《申命记》 /295**

- 一、耶利米的早期活动 /296
- 二、约西亚改革 /301
- 三、《申命记》的文本世界 /305
- 四、《申命记》的神学世界 /311
- 五、《申命记》的宗教史意义 /323

**第十五章 南国灭亡：耶利米先知 /326**

- 一、《耶利米书》的文本世界 /328
- 二、耶利米的先知形像 /331
- 三、耶利米的告白 /334
- 四、先知的真与假 /337
- 五、罪与审判：耶利米的神义论问题 /339
- 六、“新约”？ /345

**第十六章 流放巴比伦：以西结与 P 传统 /353**

- 一、流放时期的两个群体 /354
- 二、巴勒斯坦群体：历史实景与文本成就 /356
- 三、以西结：其书其人 /359
- 四、《以西结书》的神学思想 /365
- 五、P 传统的概念 /372
- 六、P 传统：结构与神学 /376

**第十七章 希伯来宗教的新纪元：第二以赛亚 /389**

- 一、历史与文本 /389
- 二、第二以赛亚：传统与创新 /393

- 三、耶和华：救赎主与创造主 /396
- 四、第二以赛亚的一神论 /404
- 五、仆人之歌 /407
- 六、第三以赛亚：以赛亚传统的延续 /412
- 七、《以赛亚书》的正典统一性问题 /416

## **第十八章 第二圣殿时期：犹太教的制度化 /419**

- 一、从宣告到解释 /420
- 二、《历代志》：历史与神学 /423
- 三、后流放群体的社会历史处境 /426
- 四、犹太教的制度化及其要素 /434
- 五、后流放群体的社会改革：宗教与族群 /445

## **第十九章 颂赞之歌：《诗篇》 /451**

- 一、何谓“诗篇”？ /451
- 二、《诗篇》的整体结构：编修评断学 /455
- 三、《诗篇》与形式评断学 /458
- 四、《诗篇》的基本文体 /460
- 五、诗篇的生活处境 /469
- 六、《诗篇》中的神学 /476

## **第二十章 希伯来理性主义：智慧文学 /485**

- 一、智慧文学总论 /485
- 二、智慧文学：文体与生活处境 /491
- 三、《箴言》：智慧文集 /498
- 四、《约伯记》：智慧文学的反动 /506
- 五、《传道书》：希伯来怀疑主义 /516

## **第二十一章 希腊化浪潮中的犹太教：天启文学 /520**

- 一、五小卷：经典与节期 /521
- 二、自我与他者：《路得记》、《以斯帖记》 /524
- 三、《但以理书》的文本世界 /530

四、双重忠诚：散居群体的政治哲学 /533

五、总论天启主义 /537

六、《但以理书》的神学思想 /545

**结语 正典的封闭与意义的开放 /556**

**参考书目 /561**

## 第一章

# 希伯来圣经：概念与边界

希伯来文化是世界三大宗教：犹太教、基督教与伊斯兰教共同的精神渊源，这使得如何称呼它的经典——《希伯来圣经》亦成为一个复杂问题。它的部分内容散见于伊斯兰教的《古兰经》之中，并无独立的称呼。在基督教传统中，则被称为《旧约》(the Old Testament)，与围绕耶稣基督而写成的经典——《新约》(the New Testament)相对。但是，在犹太教自身的传统，它被理解为自足的神启正典，作为一个整体它被称为“妥拉书”(Torah)，乃源自于最早人们称呼“摩西五经”为“神的律法书”(תּוֹרַת יְהוָה, YHWH's torah)，其原意是“耶和华的教导、诫令”。当整体圣经成为犹太教的正典后，人们又将这一称呼用来涵盖所有的正典经卷。今天犹太教更愿意用“塔那赫”(תַּנַּ"ךְ, Tanakh)来称呼其正典，它由希伯来圣经的三个组成部分：律法书(תּוֹרַת)、先知书(נְבִיאִים)、圣卷(כְּתוּבִים)的希伯来首字母组成。或者更通俗地借用基督教对“圣经”的称呼，而称其为“希伯来圣经”(the Hebrew Bible)。

### 一、圣经观念的思想基础

被统称为“闪族宗教”的犹太教、基督教与伊斯兰教有一个非常突出的文化现象，即它们都拥有一部边界清晰的、非人著乃由神启的

“圣经”，或者说“正典”(Canon)。相对来说，东方宗教如印度教、佛教、儒教与道教对宗教经典的界定则要宽松、开放，而且承认它们的人为性。因此，“希伯来圣经”或“正典”之观念本身就镶嵌在所谓闪族宗教的整体意义系统之内，有其独立而深厚的思想基础。

在闪族语言中，“正典”的原意是“用来测量和指导的杖、标尺”，意指某些固定的书卷成为某一信仰群体的权威经典。它既指那些书卷本身，亦指它在那个信仰群体中所发挥的权威性功能。用这个词来指代“圣经”，更多地指“圣经”这一文本所具有的权威性、确定性和不可变易性。但是“圣经”一词所涵摄的思想意义，乃更深刻地体现在另一同义词汇即“神启经典”(Inspired Scripture)之中。

把一部书奉为神启经典，其中包含着两个最基本的神学信念，第一、上帝是一个自我启示(self-revealing)的上帝，它不是一个消极地等待人们去发现的实在，而是一个主动地介入世界和人类历史之中的人格化存在。按以色列人的理解，耶和华或者在创造(即自然)中，或者在历史(尤其是以色列史)，或者在个人(尤其是先知或祭司)中将自己的意志揭示出来。第二、上帝启示自我的媒介是话语，即所谓“上帝的话”(The Word of God)。上帝是一个会说话的终极实在，处在与人类对话的关系之中。以色列人认为，耶和华既是历史中的行动者，又是一个对话者。在希伯来圣经中，他“说”的比“做”的多。与此相应，希伯来的宗教精英就是那些能透过话语传达上帝意志的人——先知。

希伯来圣经谈到了上帝向人启示自身的多种方式。有时，他面对面地向人启示自身：<sup>①</sup>有时，上帝直接用手指将他的意志写出来；<sup>②</sup>大多数情况下，先知是上帝话语的传达者；<sup>③</sup>同时，人们似乎还可以在异象或梦中得到耶和华的启示<sup>④</sup>。同时，希伯来圣经所记载的早期以色列人的宗教操作表明，通过某种神秘的仪式化行为，再由祭司加以解释来得到神启也是人们了解上帝意志的方式之一。<sup>⑤</sup>

<sup>①</sup> 出 33：11，民 12：8。

<sup>②</sup> 出 31：18。

<sup>③</sup> 《阿摩司书》3：7-8，《申命记》18：18。所以，“先知”(נביא, prophet)一词到底该怎么译，不仅在中文世界存在争议，英文世界亦无法定夺。吕振中将其译为“神言人”，李荣芳曾提议用“舌人”一词，都是强调这一角色与“话语”之间的内在关系。本书随通用译法，但请读者勿将其理解为“预先知道”。

<sup>④</sup> 《以赛亚书》6章，《约伯记》4：12-17。

<sup>⑤</sup> 在这里，对于所谓的乌陵(Urim)或土明(Thummim)到底是什么，学者们仍然得不出一个合理

也许在早期以色列人的宗教经验中，人们通过两种方式来理解神的意志，第一、由先知传达上帝的话语；第二、由祭司通过仪式性的操作，并对征兆进行解释来了解上帝的意旨。但是，随着希伯来宗教的发展，通过仪式来得到神启的观念逐渐被人们忽视，<sup>①</sup>神秘的仪式活动不再被认为是人们得到神启的有效途径。尤其在公元前7世纪经过约西亚的宗教改革之后，所有的仪式性通神活动都被加以禁止。<sup>②</sup>上帝通过先知传言(prophecy)即以“话语”的方式来启示神意，便成为以色列人的核心观念之一。这是“神启经典”乃至“圣经”概念的思想史前提。<sup>③</sup>

## 二、圣经成典史

可以肯定的是，无论在观念上，还是在技术上，希伯来宗教只有到相当晚期才开始具有文本化的“圣经”。而且，将圣经理解为一个封闭的、固定的文本，也是直到公元前后才有的事情。但是，把某个文本理解为权威的、确定的“正典”，却又是相当古老的做法。因此，正典的封闭与开放、固定与流动、新文本的加入与旧文本的编修之间的辩证互动，在希伯来宗教史上经历了一个极其漫长、复杂的过程。这是多个文本单元(literary unit)之间不断叠加、互动的过程。我们首先可以依据希伯来圣经的三大部分：律法书、先知书与圣卷的成型来条块式地分解它的成典史。

---

的解释。大致来说，它们似乎是由祭司来操作的，而且主要是为领袖决策而施行的宗教仪式。如《申命记》33：8，10，《民数记》27：21。具体事例，可参看《撒母耳记上》23：6关于亚比亚他与大卫之间的会面；以及14章中关于掣签仪式。

<sup>①</sup>参《耶利米书》3：16。

<sup>②</sup>《申命记》18：9-12，在以色列宗教史上，通过祭司的仪式活动来得到神启的观念在公元前9世纪左右即开始荒废。见G. v. Rad, *Wisdom In Israel* (London: SCM Press, 1972)一书。

<sup>③</sup>当然，在早期先知的讲道中，并不存在着“经”或“书”的观念。不用说那些早期的口头先知们，即便是那些经书以他们的名字为命名的先知，如第一个被冠以书名的阿摩司先知，他传述的上帝启示也首先只是以口头的方式在民间流传。随着文字和书写技术的进一步发展，这些口传信息被物质性地用经卷保存下来后，才开始有了“神启之书”。但是，可以肯定的是，先知的话(prophecy)即上帝之启示的观念乃是“神启经典”的最初萌芽和神学基础。

### 1. 申命法典(Deuteronomic Code): 正典雏型

无可否定,古代以色列人很早就形成了对他们的生活方式进行规范的一些权威性文本。其中最具代表性的是“十诫”文本,按照圣经的叙述方式,十诫是上帝直接吩咐给以色列人的,其权威直接诉诸于上帝,与其他地方所用的“上帝晓谕摩西说”句式,以摩西来确定文本的权威,有很大区别。<sup>①</sup>

在《出埃及记》的西奈叙事中,耶和华与以色列人在西奈立约,人们除了领受上帝直接宣示的十诫之外,还由摩西颂念“约书”(ספר הברית, Book of Covenant)给以色列人听,并以庄重的立约之仪表示全体人民对其认可。至于此处所谓的“书”是在什么意义上说,人们尚不能确定,但是,“约书”所包括的内容即《出埃及记》20:22-23:19的系列律法条文,却涉及以色列人的世俗生活、仪式规制、社会习俗的方方面面,显然在早期以色列宗教中具有相当的规范性。

在古代以色列人的宗教生活中,除了一些律法文本之外,先知的某些传言也可能很早就被认为是上帝的启示而具有相当的规范意义。但是,人们普遍认为,最早真正具有所谓“正典”意义的文本还是包含在《申命记》中的申命法典。公元前621年,人们在耶和华的圣殿里,“发现了律法书(ספר התורה, Book of Torah)”。<sup>②</sup>并且,约西亚王在听见这“书”上的话后,马上就召集众百姓的会议。

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,王就把耶和华殿里所得的约书念给他们听。王站在柱旁,在耶和华面前立约,要尽心尽性地顺从耶和华,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。(王下23:1-3)

<sup>①</sup>前者见《出埃及记》20:1,后者见25:1,31:1等。

<sup>②</sup>《列王纪下》22:8。

从这段话中，我们得出两个基本的结论。一、这是一卷用文字写成的书，而且，这卷书被认为是“耶和華的话”；二、在这卷书上的规定和法则，被以色列人这个信仰群体视为是权威的，成为规范整个民族生活的宪章。也就是说，在以色列宗教史上，第一次有一卷书被认为是“神启的经典”(inspired scripture)。

这一卷“律法书”就是原始的《申命记》(即现在《申命记》的 12 至 26 章)，或可称之为“申命法典”(Deuteronomic Code)。它作为圣经中最早具有正典地位的经卷，决定了以色列人对于正典内涵的理解。首先，它表明在希伯来宗教中，上帝的启示即是神法(divine law)，它的基本内容就是一整套的法则和律例，或者说是一套生活的准则；其次，一种理想的人神关系，即表现在人对上帝启示之神法之遵守与践行。这两个基本原则对于希伯来圣经的发展和其他经卷成典的过程，乃至后来制度化的犹太教之出现，都产生了深远的影响。

## 2. 五经(Torah)之成典

申命法典之正典地位的确立，标志着希伯来圣经正典化运动(Canonization)的开始，而非结束。与申命法典之形成大致同时的，是以色列雏形之民族史诗的完成，即从亚伯拉罕故事到大卫之死的民族记忆，大致来说，它包括今天五经中所谓的 J 典与 E 典(其确切含义请参以下诸章)，以及历史书中的大部分内容。公元前 550 年左右，申命法典被插入到上述民族史诗的中间，从约书亚到列王的故事也被重新按照申命法典的精神加以改编。这样，从亚伯拉罕到摩西的故事就与以色列人进入迦南之地的历史分割开来，成为一个独立的篇章。并与申命法典一起，形成了一个初步的正典框架即 JED。

大致同时，在《以西结书》40-48 章中所反映的重建运动的推动下，将祭祀规条以先知启示的方式进行改编的“圣洁法典”(Holiness Code)即《利未记》19-26 章亦得以完成。此后，从约公元前 550 年至约公元前 450 年，以第二圣殿的崇拜实践为基础，关于祭祀、祭司与圣所、圣殿的法典即通常所讲的 P 典也开始成型。并在加上一些谱系传说、祭祀制度之起源的内容后，作为补充和注释插入到 JED 之中，形成了一个整体的《摩西五经》。公元前 458 年，按《以斯拉记》和

《尼希米记》的叙述，以斯拉带着“律法书”从巴比伦回到巴勒斯坦，并在耶路撒冷的信仰群体面前将之颂读，大概就是这部成型的《五经》。

关于五经之成典，涉及到以色列宗教的整个历史，其具体情况和时间已难以追溯并确定。但我们几乎可以肯定的有以下几点：一、五经成为一个整体之后，它马上就取得了类似于申命法典一般的正典地位；二、五经成为正典的时间不会晚于公元前 250 年。一般人们认为，五经成典于公元前 5 世纪中叶或者公元前 4 世纪初。<sup>①</sup>

### 3. 先知书(Prophets)之成典

按希伯来传统的分法，五经之后的一个大单元统称为“先知书”。它又可分为“前先知书”(Former Prophets, 从《约书亚记》到《列王纪》的历史书部分)和“后先知书”(Latter Prophets, 除《但以理书》之外的大先知书与十二小先知书)。它们成典的时间约在公元前 200 年左右。<sup>②</sup>

前先知书之被人们接受为正典，主要原因大致有：第一、历史书之被编纂，与《申命记》一样，是“申命学派”的历史神学作品。它们并非客观的以色列史，而是被视为上帝对摩西之启示的应验，即以以色列人守律法则得福，弃律法则遭祸。五经成典之后，这些历史书又按五经的精神加以添加与改编。<sup>③</sup>在此意义上，历史书失去了通常意义上历史叙述的客观性，但恰恰由此而彰显和展示了五经中的基本信念和教导，因此可被纳入到神启正典的范畴之中。第二、历史书用从征服迦南到流放的以色列史，来证明先知预言的实现，即耶和華将因以色列人的罪而在具体历史中惩罚他们，因此，历史书是对先知传言(prophecy)的验证与解释。第三、到公元前 3 世纪末，先知们被认为是

<sup>①</sup> 这里的证据大概有：一、散居在希腊化地区的犹太人大约在这个时期着手把希伯来圣经翻译成希腊文的七十子译本；二、大致在此时，撒玛利亚从南部犹太人中分裂出去的时候，以五经作为他们的经典，并且后来也无增加，这表明这时五经的界限已经大致确定和清晰了。参 G. W. Anderson, 14 页; Pfeiffer, 57 页。

<sup>②</sup> 参 Pfeiffer, 58 页。

<sup>③</sup> 例如，《约书亚记》中关于在以色列支派中分割迦南之地的记载就普遍被认为是一个 P 典文献，更不用提在很多细节方面的加工。

历史书的作者，即约书亚是《约书亚记》的作者，撒母耳被认为是《撒母耳记》的作者，而耶利米被认为是《列王纪》的作者，<sup>①</sup>作者的先知身份推动了这些书卷纳入到正典的范围之内。

似乎看来，后先知书(即先知们的神启传言)成为正典应该是没有疑问的。这个漫长的过程是如何完成的，我们仍有很多不清楚的地方。但是，可以肯定的是，从很早开始，先知们所说的话被认为是神的启示，具有神圣的权威。这些话也很快被记录下来，其文本形式具有同样的神圣权威。<sup>②</sup>它们最初只是一些零散的小单元，远未形成经卷。<sup>③</sup>第二步才是形成一些比较大的单元，如《以赛亚书》1-12章与《以西结书》1-24章。这些大的单元形成后，又大致按照年代的顺序加以编排。<sup>④</sup>最后，人们对先知书进行最后编修时，引入两个基本的原则性框架：一是对列国的审判；二是末世得救(deliverance)的盼望。<sup>⑤</sup>这样，一些早期的先知作品就被赋予了新的意义，即原先的“悖逆受惩，悔改得救”的“非此即彼”(either/or)的模式，转变成为“此时灾难，将来永远得救”的“此先彼后”(before/after)的模式。<sup>⑥</sup>换言之，经过这样的编修后，先知书中充斥着对以色列的谴责，以及对于以色列作为上帝惩罚对象的命运的悲观预言，被置入对上帝惩罚敌国，重建以色列国家，人民永远得救的光明未来的积极盼望之中。这也大大地提升了先知文献在亡国后的以色列人的认受度(popularity)，是其得以被纳入正典的重要因素。

<sup>①</sup> 成于这一时期的《历代志》即如此认定这些历史书的作者，见《历代志上》29：29，《历代志下》9：29，12：15，13：22，20：34，26：22，32：32。

<sup>②</sup> 某些先知的预言在他还在世的时候就被记录下来并传播开来，如《以赛亚书》8：16。《耶利米书》36章亦表明先知的预言很快就被写下来，并在人们中传颂。

<sup>③</sup> 经典的分析案例，可见耶30：1-4，46：1，50：1，表明它们曾经作为单个的文本存在着。具体的分析可参 Fohrer, 360-361 页。

<sup>④</sup> 具体的经文案例可见耶1：4-10与结1：1-3：15中，两位先知的呼召经历被放到这两部先知书的起首；《何西阿书》1-3章所论何西阿先知的婚姻经历，也被放到了《何西阿书》之首。具体分析见 Fohrer, 361 页。

<sup>⑤</sup> 参 Pfeiffer, 59-60。他将第一个原则称为“反外国精神”(anti-foreign)似乎并不准确。其实，我们亦可将这二个原则性框架归为一个，即末世得教的盼望，因为对列国的审判也只是向末世得教的一个过渡而已。

<sup>⑥</sup> 这个“末世得教”的框架对前流放时期的先知预言的改编，具体的经文可见赛44-66对赛1-39，摩9：8-15对摩1：2-9：7，弥4-5对弥1-3，弥7：8-20对弥6：1-7：7，何14：2-9对何西阿书全书的改编。

在这里，还需要从负的一面来看先知传言被正典化的动力，这就是正典化与先知传言之间相成相反的关系。一方面，正典的神学根据是神启的先知话语，另一方面，当文本(writing)被当作正典确定下来之后，它必然要限制先知传言的发生，否则正典本身就会处在危机之中。因此，当五经在公元前 5 世纪前后被当作正典确定下来后，其直接后果是：先知传言亦就此终止。既然不再有先知传言，人们转而去尽力搜集流传下来的先知文献，并将其分为 4 卷保留下来，即《以赛亚书》、《耶利米书》、《以西结书》和《十二小先知书》。

因此，先知书作为一个整体的正典单元完成于公元前 3 世纪之后，2 世纪之前，很可能即完成于公元前 200 年左右。一个直接的证据来自于成书于约公元前 180 年，被认为是“次经”的《便西拉智训》44-49 章，作者不带停顿地数点了从五经、历史书、先知书的作品。<sup>①</sup>可见，时人已把先知书当成与五经地位相当的正典了。<sup>②</sup>

#### 4. 圣卷之成典

按希伯来传统的分法，正典的第三个单元是“圣卷”(כתובים, Writing)。与前两个部分有着较为整齐划一的内容不同，这个单元类似于一个杂集，包括诗歌书(即诗篇、箴言与约伯记)、五小卷(它们是在犹太人的五个重要节日上颂念的仪式用书，即雅歌、路得记、哀歌、传道书和以斯帖记)、天启文学(但以理书)和历史书(以斯拉记、尼希米记和历代志)。在正典化的历程中，五经、先知书都是整体性地获得正典的地位，但“圣卷”单元的经书都是一本本地被人们承认，逐渐地被纳入到正典的范畴之中。

“圣卷”中的经书之所以能够被纳入正典，二个因素不可缺少。第一、这些书卷必须在当时的犹太人中有一定的接受度。考虑到古代社会的经书流传和保留技术，只有一定程度的接受度才能使得人们有兴趣去抄录它，从而使它得以流传下去，不致于消失在漫长的文明时

<sup>①</sup> 它们分别是：智训篇之 44-45 章中讲到的五经；在 46：1-10 中讲到的约书亚记；在 46：11-12 中讲到的士师记；46：13-47：11 中讲到的撒母耳记；47：12-49：5 讲到的列王纪；48：20-25 中讲到的以赛亚书；49：6-7 中所讲到的耶利米书；49：8-9 中讲到的以西结书；49：10 中讲到的十二小先知书。

<sup>②</sup> 把先知书与律法书相提并论，还可见于新约时代，如《马太福音》5：17。

空之中。<sup>①</sup>第二、这些书卷在当时必须是无名氏的。如前所述，人们普遍认为，先知预言在以斯拉之后就终结了，因此，如果人们知道哪一本书是以斯拉之后的人所写，那它就不会被接纳为正典。例如，《马加比一书》显白地谈到了晚期的历史，故不被接纳为正典；而《便西拉智训》被明确地标上了便西拉(Ben Sira)的名字，而他被人们确认为一个晚期人物，所以也不能被纳入正典。正是因为圣卷中的这些书卷最初是无名的，才可以托古代人物如大卫、所罗门、但以理为它们的作者，从而进入正典之中。这样的正典化原则，可见于公元 1 世纪的犹太历史学家约瑟夫斯(Josephus)的论述。他说：“从亚达薛西(Artaxerxes)至今，每个历史事件我们都记载下来，但是，这些著作没有那些此前写成的书那样的权威性，因为其后就不再有先知的传承了。”<sup>②</sup>

圣卷中的经书是从什么时候开始获得正典地位的，我们无法确知。公元前 132 年，便西拉的孙子在为《便西拉智训》的希腊文译本所写的序言即已提到存在着一个松散的“圣卷”单元。他称之为“律法书、先知书和那些编在它们之后的书”、“律法书、先知书和另外一些父辈们的杰作”、“律法书和先知传言，以及其他的书”，至于这些“其他的书”是哪些，我们无法知道。但它起码说明今天圣卷中的部分书卷已经被纳入到正典之中，并且被视为一个单独的部分。而在公元 1 世纪形成的《路加福音》中，谈到希伯来圣经的三个部分时，仍是用“摩西的律法、先知的书和诗篇”(24:44)这样的称呼，表明希伯来圣经在公元 1 世纪仍然尚未最终成典，尚无一个整体的名称。

最终，从制度化的层面上确定希伯来正典的边界是公元 90 年在 Jamnia 召开的会议。<sup>③</sup>在这次会议上，把希伯来正典的边界确定下来的原因也可能有三。其一、公元 70 年耶路撒冷城的陷落，犹太教分崩离析，如何使得散居在罗马帝国各地的犹太人形成确定的宗教身份，是

---

<sup>①</sup> 但这里面也有很多的偶然因素，例如《以斯帖记》和《犹滴传》(Judith)一样，是宣扬犹太民族主义的书卷，应该同样受到以色列人的欢迎，但是，前者的希伯来文版就保存下来了，而后的希伯来文版却消失了。参 Pfeiffer, 62 页。

<sup>②</sup> 约瑟夫斯(Josephus), *Against Apion* 1:8, 类似的说法还可参 *Seder Olam` Rabba* 30; *Tosefta Yadaim* 3:5; 并可参所谓“次经”的《艾斯德拉下》14:19-48; 以及塔木德的 *Baba Bathra* 14b, 15a.

<sup>③</sup> 关于 Jamnia 会议确定希伯来正典的内容及排列，我们在此也不能以后来基督教的公会议的模式去理解它。它更像是一个在 Jamnia 的学派(school)所形成的关于经典界定的传统，而不是从各地来的宗教领袖在一起召开的形成规范性文本的会议。

宗教领袖们的当务之急，而确定一个信仰的正典乃是其中之关键；其二、在同一时期，基督教广泛兴起，也要求犹太人的宗教领袖确定自己的正典来划清与基督教的界限；其三、在公元前后，犹太社群中出现了很多假冒古人名义而做的启示文学，它们企图托古代作者之名来获取权威(如《以诺书》等)，这样的潮流对制度化的犹太教也形成了冲击。因此，这次会议明确地划定了《希伯来圣经》的边界，使其成为一个封闭的、边界清晰的宗教正典。换句话说，直到此时，圣卷才最终被确定为正典的第三个单元。<sup>①</sup>

通过希伯来圣经的成典史，我们看到一个宗教观念即上帝通过话语来启示自身，如何逐渐地在文化时空中演变为一个具体的清晰文本。律法书和先知书都被称为先知所作，具有当然的神启性。依托于先知传言的观念，这些文本形成了正典的权威。而正典的观念一旦确定下来，它便具有自己的力量。所以，当我们看到圣卷被纳入到正典之后，那些本来只具世俗意义的文本如《以斯帖记》、《雅歌》等，也被认为是神圣经典。正典整体性地被认为是上帝启示的文本形式。

### 三、典与教：圣经边界的确定与流动

似乎看来，Jamnia 会议确定了《希伯来圣经》的边界，犹太教从此有了一个信仰判断的基本准则，关于正典的内容及边界从此就不应该有争论了。但是，事实恰恰相反，由于《希伯来圣经》被不同的信仰群体(community of faith)接纳为神启经典，所以，正典的确定不是争论的结束，而是另一轮争论的开始，而且这一次的争论范围更广，程度更深，差异也更明显。简而言之，希伯来圣经继续在内外两个方面呈现出它的流动性。所谓外的方面，是指希伯来圣经被整体性地纳入到另一个更大的正典单元之中，它成为基督教的《旧约》，被认为只有通过《新约》它才能得到恰当理解，换句话说，希伯来圣经的意义边界被整体性地消融在基督教圣经的意义世界之中。所谓内的方面，是

<sup>①</sup> 但是，将正典分为多少卷，以及按什么顺序来排列，也仍然有问题。例如，约瑟夫斯就不赞成 Jamnia 会议把它分成 24 卷的决议，认为应该与希伯来字母一样，分成 22 卷，即律法书 5 卷，先知书 13 卷，另外 4 卷为诗歌与箴言。参 G. W. Anderson, 16 页；Pfeiffer, 64 页。

指单就《希伯来圣经》或《旧约》来说，它应该涵括哪些经卷、这些经卷又有什么边界、如何组织编排这些经卷，在不同的宗教传统中也形成了不同的处理方式，其内部边界也处于流动(fluidity)之中。

分歧首先产生在亚历山大里亚与巴勒斯坦的犹太社群之间。生活在巴勒斯坦地区的犹太人以希伯来文或亚兰文作为他们的神圣语言，因此，只有用希伯来文或亚兰文写成的经卷才是神圣的正典。然而，对于生活在希腊化文化背景之下的亚历山大里亚犹太人来说，他们通常使用的文字是希腊文。在他们看来，从希伯来文或亚兰文翻译为希腊文的文献同样是神圣的。而且，对他们来说，五经具有最高的正典地位，五经的边界是清晰无疑的，但其他经卷即正典的其他部分仍然是边界未定的。因此，生活在希腊文化区域的犹太人对于正典形成了更为开放的、更包容的态度。<sup>①</sup>

所以，当亚历山大里亚的犹太人在编排他们希腊文版的正典(即通常所谓的七十子译本, Septuagint)之时，在经卷篇目、文本内容和排列顺序上都展现出与希伯来正典不同的方面。首先，希伯来正典在先知书与圣卷部分之间划定的边界被模糊了；其次，除五经之外的书卷，在很大程度上是按照主题与时间顺序来排列的；最后，一些不被希伯来正典承认的书卷也被交错地插入到希腊文的正典之中。这样，不仅在数量上，希腊文正典比希伯来文正典多出不少的书卷；而且，在书卷的排列上，也被大致分成了6个部分，即：五经、历史书、诗歌与教导书、故事书、先知书、玛加比前后书。

由于希腊文版的希伯来圣经被当时兴起的基督徒接纳为他们的《旧约》，因此，关于正典所应涵盖的范围的争论在基督教会内延续下来。对于是否应该把那些没有出现在希伯来圣经中，但被七十子译本所接受的书卷作为基督教的正典，教父们也有很多的讨论，在早期教会中做法也不尽相同。<sup>②</sup>直到公元4世纪末，很可能在希坡(Hippo, 393年)和迦太基会议(Carthage, 397年)上，罗马教会才正式将希腊文版的希伯来圣经作为基督教的《旧约》，在内容与排列顺序上均与犹太教的希伯来正典有着很大的差异。

<sup>①</sup>当然，关于亚历山大里亚与巴勒斯坦的犹太社群在对希伯来正典理解上的差异，不应被刻意夸大。也没有证据表明亚历山大里亚的犹太人就正式地把未被巴勒斯坦的犹太人接受的书卷(即后来所谓的“次经”)称为“正典”。参ABD关于Apocrypha的辞条。

<sup>②</sup>关于古代教会在正典问题上的不同态度和做法，详细内容可见Pfeiffer, 69页。

但是，到了16世纪的宗教改革时期，马丁·路德发动新教改革运动，在他将圣经翻译为德语时，就面临着选择哪一个正典来翻译的问题。一是为了贯彻他回到本原(ad fonte)的改革主张，要以最原初的正典来作为翻译的原本，二是为了突显新教的身份，表示与罗马天主教的决裂，路德乃以希伯来正典作为他的《旧约》原本，把天主教多出来的《旧约》文本称为“次经”，认为它们没有圣经的地位，但有益于信仰和道德。因此，基督新教的《旧约》在内容上与天主教的《旧约》亦有相当的差异。有趣的是，路德的旧约翻译又未完全照搬希伯来正典，在书卷的主题安排与排列方式上又沿袭了天主教传统的做法，即采用了七十子译本以年代和主题排列，将希伯来圣经在“先知书”与“圣卷”之间的界线模糊起来的做法，将《旧约》分为：五经、历史书、诗歌书和先知书。这样的做法被多数的英文译本所接受。新教传入中国后，人们翻译圣经时，也采用这样的排序法，今天的中文译本大抵如此。

所以，在漫长的犹太—基督教传统中，正典的概念贯穿始终。基督教对犹太教的改革、新教对天主教的改革，都声称是对圣经正典原则的回归，也都把自己的经卷称为正典即神启文本。也正是由于所有的犹太—基督教派别都坚持所谓的“正典”原则，使得“圣经”成为一个相当模糊、流动的文化符号。<sup>①</sup>一方面，宗教传统从正典中获得自己的基本原则；另一方面，正典又是沉默的，它的边界需要宗教权威的确立。在文化史上，宗教常常是从正典文本开始的；但正典边界的确定，却常常是宗教制度化的结果。正典是宗教身份的标志。这也意味着，在宗教传统的历史变迁之中，正典的边界也是处在确定与流动的辩证关系之中的。

---

<sup>①</sup> 如果考虑到当代的新兴教派，如摩门教等，那么“正典”的形像更为模糊。正是由于圣经正典概念的模糊性、流动性，“圣经神学”也在根本上被认为是不确定的。参 J. Barr, *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective* (Minneapolis: Fortress, 1999)，他对旧约神学提出的尖锐批评是任何从神学角度研究希伯来圣经的学者不可忽略的。可参游斌，《谁的圣经？何种神学？》，《道风》，2003年7月。

#### 四、次经与伪经：概念与范围

次经(Apocrypha)，其希腊文原意为“隐蔽的、隐藏的”，用来指未被纳入到圣经正典之中，但具有“隐蔽的”、“秘密的”知识的一些书卷。这个词主要被犹太教和基督新教所使用，因为它们所认为的那些“隐蔽的”经卷，在罗马天主教和东正教看来，乃是正典的当然部分。中文将其译为“次经”，意指在犹太教和基督新教看来，它们虽然不是神启的正典，但对于信仰与道德仍然有益的，仍属于“经”的范畴，但在神圣性上“次”于正典。

旧约(希伯来圣经)次经是指那些大致成书于公元前300年到公元后70左右的犹太宗教文献。相对于“伪经”(Pseudepigrapha)而言，次经是一个边界相对清晰的文献单元。它包括那些包含在希腊文版的七十子译本之中，却未被纳入希伯来圣经的13部古代宗教文献。它们大多数原用希伯来文写成，但现在流传下来的只有希腊文本。包括：《耶利米书信》(*The Epistle of Jeremiah*)、《多比传》(*Tobit*)、《犹滴传》(*Judith*)、《第三以斯拉书》(*3 Ezra*，又称《艾斯德拉一书》*1 Esdras*)、《以斯帖附录》(*Additions to Esther*)、《亚扎利亚的祷告和三位朋友之歌》(*The Prayer of Azariah and the Song of the Three Young Men*)、《苏珊娜》(*Susanna*)、《比尔与大龙》(*Bel and the Dragon*)、《巴录书》(*1 Baruch*)、《便西拉智训》(或译《德训篇》，*Ben Sira, Sirach or Ecclesiasticus*)、《所罗门智训》(*The Wisdom of Solomon*)、《玛加比书上下》(*1 & 2 Maccabees*)。<sup>①</sup>它们在天主教圣经译本中，或者独立成篇，或者被加入到不同的经卷之中。

“次经”是希腊七十子本与希伯来圣经之间的相差部分。圣经史上，当早期教父哲罗姆(Jerome)在翻译中世纪天主教的拉丁通俗译本(Vulgate，或称乌加大译本)时，是从希伯来圣经直接翻译的。他认为那些在希腊七十子译本中多出来的经卷不应纳入到正典之中，是“次经”。但罗马教会在颁行圣经时，反对哲罗姆的主张，将这些比希伯来圣经多出来的部分加在通俗译本之中，是天主教的正典。宗教改革

<sup>①</sup>此外，《第四以斯拉书》(*4 Ezra*，又称艾斯德拉下)、《玛拿西的祷告》(*Prayer of Manasseh*)通常被认为是次经，但现在多将这两部书归为伪经。参 J. H. Charlesworth, *ABD* 之 Apocrypha 辞条及思高译本。

之后，新教派别以希伯来圣经为底本翻译《旧约》，不承认“次经”的正典地位。为表示天主教的自身立场，反对新教的正典观，在公元1546年的“特兰托公会”(Council of Trent)上，天主教会明确宣布所谓“次经”同样是教会的正典，是正典的“续经”(Deuterocanonical)，同样是神启的。

路德及其他新教先驱之所以拒斥“次经”，既是对“回到圣经本源”的坚持，也与他们的新教改革信条有密切关系。例如，他们不喜欢那些带有强烈启示内容的书卷；而他们对于《马加比二书》的拒斥，也与该书12：43-45常被用来支持罗马天主教的炼狱思想有关；他们拒斥《多比传》，则与该书中的“因行称义”思想有一定关系。因此，次经在学术界的圣经研究中仍然具有相当重要的意义，尤其在希腊化时期的希伯来宗教进行讨论时，它们是基本材料之一。

所谓“伪经”(Pseudepigrapha)得名于pseudo，即伪托或假托之书。指的是一些多写成于两约期间(约公元前250年至公元200年)的一些古代犹太和希腊文献，这些文献多假托圣经人物为作者，如以诺、以斯拉、巴录、以利亚，甚至亚伯拉罕、以撒和雅各等。伪经当中最老的犹太文献可能在公元前3世纪，最晚的可能要到公元4或5世纪。“伪经”本身是一个非常宽泛的指称，指那些既未进入圣经正典，亦不包含在次经之中的一些文献。在古代，它并未编成一个整体，但今人用“伪经”这个统一的名称来合称它们。正是由于这一点，学者们在“伪经”应该包含哪些书卷、内容和排列顺序等问题仍未有一致看法。

这些文献对于我们了解早期犹太教以及基督教的源头很有帮助，它们是我们了解公元前后几个世纪的巴勒斯坦和散居地的犹太人生活的主要材料。它们可能最早是由犹太人编纂甚至创作的，但后来又被基督徒重写或扩充。这些文献的写作深受希伯来传统的影响，或者自称是由某个古人所接受的启示；或者对某些圣经文本的改写或扩充；或者是以《诗篇》为模本所做的诗歌；或者是按犹太智慧文学传统所做的编写。

几乎不可能对“伪经”下一个清楚的定义。有趣的是，它们被称为“伪经”并不是因为它们托古人为作者。因为假如按此标准，正典中的某些书卷也是“伪经”，它们假托某些著名人物为它们的作者而成为正典，如某些诗篇以大卫为作者，《箴言》以所罗门为作者；新

约中也有一些书信托保罗为作者，如《希伯来书》、《歌罗西书》以及某些教牧书信等。它们之被归为伪经的原因主要是由于他们没有广泛流传，没有得到人们在信仰上的认可。<sup>①</sup>

“伪经”对于圣经研究有如下意义：1、是我们了解巴勒斯坦和散居地的犹太人生活和思想的不可缺少的资料。2、通过对伪经的分析，我们可知在公元前后的几个世纪，犹太宗教不是单一的、封闭的、正统的，而是一个开放的、包容的、与周围的西亚文化有深层互动的文化体系。3、通过对伪经的研究，也改变了人们对于基督教起源的理解。可以说，不仅制度化的拉比犹太教是从这一时期复杂的、多样化的犹太人信仰中发展出来，基督教亦同样如此。耶稣所用的很多象征与概念，如“上帝之国”、“人子”、“活水”等都不是基督教独创的神学词语，在伪经中可经常看到它们。

需要强调的是，“伪经”是现代学者编成的一个文集，与希伯来圣经、新约或次经有着本质的不同。它不属于任何一个信仰群体，也从来没有宗教权威试图把它定为正典。从这些文献之中，也没有发展出任何的宗教派别。这也进一步印证了，正典是一个制度化宗教的产物。没有制度化的信仰群体，也就无所谓正典。

---

<sup>①</sup> “伪经”文献编录最全的是 *Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols, ed. James. Charlesworth, Garden City, NY, 1987, 共编录 65 卷文献。它们的名称以及分属的文体如下：1、启示文学，包括：1 *Enoch*, *Questions of Ezra*, 2 *Enoch*, *Revelation of Ezra*, 3 *Enoch*, *Apocalypse of Sedrach*, *Sibylline Oracles*, 2 *Baruch*, *Treatise of Shem*, 3 *Baruch*, *Apocryphon of Ezekiel*, *Apocalypse of Abraham*, *Apocalypse of Zephaniah*, *Apocalypse of Adam*, *The Fourth Book of Ezra*, *Apocalypse of Elijah*, *Greek Apocalypse of Ezra*, *Apocalypse of Daniel*, *Vision of Ezra*; 2、约书(也常有一些启示文学的部分)，包括：*Testaments of the Twelve Patriarchs*, *Testament of Moses*, *Testament of Job*, *Testament of Solomon*, *Testaments of the Three Patriarchs (Abraham, Isaac, and Jacob)*, *Testament of Adam*, *Expansions of the OT and Legends*, *Letter of Aristeas*, *Ladder of Jacob*, *Jubilees*, 4 *Baruch*, *Martyrdom and Ascension of Isaiah*, *Jannes and Jambres*, *Joseph and Aseneth*, *History of the Rechabites*, *Life of Adam and Eve*, *Eldad and Modad*, *Pseudo-Philo*, *History of Joseph*, *Lives of the Prophets*; 3、智慧文学，包括：*Ahiqar*, *Pseudo-Phocylides*, 3 *Maccabees*, *Syriac-Menander*, 4 *Maccabees*; 4、祷告文、诗赋等，包括：*More Psalms of David*, *Prayer of Joseph*, *Prayer of Manasseh*, *Prayer of Jacob*, *Psalms of Solomon*, *Odes of Solomon*, *Hellenistic Synagogal Prayers*; 5、其他一些残片等，如：*Philo the Epic Poet*, *Theodotus*, *Orphica*, *Ezekiel the Tragedian*, *Fragments of Pseudo-Greek Poets*, *Aristobulus*, *Demetrius the Chronographer*, *Aristeas the Exegete*, *Eupolemus*, *Pseudo-Eupolemus*, *Cleodemus Malchus*, *Artapanus*, *Pseudo-Hecataeus*。参 J. H. Charlesworth, *ABD* 之 *Pseudepigrapha* 辞条。

附表：三大宗教传统中的希伯来正典

希伯来圣经			基督教旧约			天主教旧约		
	篇名	序号	篇名*	序号		篇名	序号	
律法书	创世记	一	创世记	一	律法书	创世纪	一	律法书
	出埃及记	二	出埃及记	二		出谷纪	二	
	利未记	三	利未记	三		肋未纪	三	
	民数记	四	民数记	四		户籍纪	四	
	申命记	五	申命记	五		申命纪	五	
前先知书	约书亚记	六	约书亚书	六	历史书	若苏厄书	六	历史书
	士师记	七	士师记	七		民长纪	七	
	撒母耳记	八	路得记	八		卢德纪	八	
	列王纪	九	撒母耳记上	九		撒慕尔纪上	九	
后先知书	以赛亚书	十	撒母耳记下	十	历史书	撒慕尔纪下	十	历史书
	耶利米书	十一	列王纪上	十一		列王纪上	十一	
	以西结书	十二	列王纪下	十二		列王纪下	十二	
	何西阿书	十三	历代志上	十三		编年纪上	十三	
	约珥书		历代志下	十四		编年纪下	十四	

后 先 知 书	阿摩司书		以斯拉记	十五	智 慧 书	厄斯德拉上	十五	历 史 书
	俄巴底亚书		尼希米记	十六		厄斯德拉下	十六	
	约拿书		以斯帖记	十七		多俾亚传	十七	
	弥迦书		约伯记	十八		友弟德传	十八	
	那鸿书		诗篇	十九		艾斯德尔传	十九	
	哈巴谷书		箴言	二十		玛加伯上	二十	
	西番雅书		传道书	二十一		玛加伯下	二十一	
	哈该书		雅歌	二十二		约伯传	二十二	
	撒迦利亚书		以赛亚书	二十三		圣咏集	二十三	
	玛拉基书		耶利米书	二十四		箴言	二十四	
圣 卷	诗篇	十四	耶利米哀歌	二十五	先 知 书	训道篇	二十五	诗 歌 书
	箴言	十五	以西结书	二十六		雅歌	二十六	
	约伯记	十六	但以理书	二十七		智慧篇	二十七	
	雅歌	十七	何西阿书	二十八		德训篇	二十八	
	路得记	十八	约珥书	二十九		依撒意亚	二十九	
	哀歌	十九	阿摩司书	三十		耶肋米亚	三十	
	传道书	二十	俄巴底亚书	三十一		哀歌	三十一	
	以斯帖记	二十一	约拿书	三十二		巴路克	三十二	

	但以理书	二十二	弥迦书	三十三		厄则克耳	三十三
	以斯拉—尼希米记	二十三	那鸿书	三十四		达尼尔	三十四
			哈巴谷书	三十五		欧瑟亚	三十五
	历代志	二十四	西番亚书	三十六		岳厄尔	三十六
			哈该书	三十七		亚毛斯	三十七
			撒迦利亚书	三十八		亚北底亚	三十八
			玛拉基书	三十九		约纳	三十九
			艾斯德拉上、下		次 经	米该亚	四十
			多比传			纳鸿	四十一
			犹滴传			哈巴谷	四十二
			以斯帖附录			索福尼亚	四十三
			所罗门智训			哈盖	四十四
			便西拉智训			匝加利亚	四十五
			巴录书			玛拉基亚	四十六
			耶利米书信				
			亚扎利亚的祷告和三位朋友之歌				
			苏珊娜				
			比尔与大龙				
			玛拿西的祷告				
			玛加比书上、下 <sup>①</sup>				

\* 本书对圣经书卷的简写，按基督新教的传统方式。

<sup>①</sup> 由于有些次经被编入天主教的不同经卷之中，没有独立的名称，因此，这里的某些次经译名未随《思高译本》，乃参和合本与《圣经后典》（张久宣译，北京：商务，1996）。

## 第二章

# 学术史与研究方法

在西方学术的框架内，圣经研究(Biblical Studies，相对于中国传统而言，可称“西方经学”)既是旧学，又是新学。称其为旧学，因为自从圣经正典确定下来，无论在犹太教传统，还是基督教传统，对圣经的研究和注释便成为西方学术的一个基本训练，或者可称其为“旧经学”。称其为新学，是因为在前现代时期(pre-Modernity)，圣经是权威的神启正典，并非所有人都有资格研究它；而且圣经作为信仰的根源，被认为或者高于理性，或者与理性平行，不可能对其展开“批评性研究”(critical study)。因此，把圣经作为一个可以用理性进行评析研究的对象，是新教改革和启蒙主义之后才产生的新学，即所谓的圣经评断学(Biblical Criticism)，或者可以称其为“新经学”。

如果以 1878 年威尔豪森(J. Wellhausen)在他的名著《以色列史前言》(*Prolegomena to the History of Israel*)一书提出的底本假说(Documentary Hypothesis)作为现代圣经评断学产生的标志的话，那么，圣经评断学的历史至今也只有不到 150 年的历史。但是，由于基督教诸派别对于圣经的神学立场大相迥异，而圣经评断学又总是或多或少地受它们的影响，因此，圣经评断学的学术光谱呈现出非常复杂多样的特点。这些立场、方法又相互影响，交融在一起，我们今天已很难将它们清晰地归类，分离开来。但另一方面，作为“新经学”的圣经评断学又可说延续了旧经学的基本问题。这一基本问题即蕴含在“圣经”的基本定义之中，也就是说：圣经既是神言，又是人言；既是一个历史文献，又是永恒的神学真理，因此，人们对它的研究或论

释，是侧重文本的显白意(plain sense, peshat)，还是侧重文本的衍生意(derived meaning, derash)呢？<sup>①</sup>如果把阅读圣经视为对文本意义的追寻的话，那么，它的意义应该显现为作者的原初本义，即文本的文学性、历史性呢？还是圣经话语所谈论的东西所应有的内涵，即文本的道德性、神学性或教会属性呢？换句话说，圣经研究应该追求文本的本来意(to be)，还是追求它的应当意(ought to be)呢？对这些问题的回答，也是对新经学诸方法和派别的基本分类标准。以下我们以史为纲，将希伯来圣经的近代学术史和研究方法做一简要梳理。<sup>②</sup>

## 一、历史评断学的开创时期

威尔豪森的底本假说是近代圣经评断学产生的标志，<sup>③</sup>但是，在他之前，出于对圣经叙事的文学特征的敏感，人们对犹太—基督教传统关于圣经的某些主张就表示过怀疑。例如，早在 1735 年，法国的 Jean Astruc 开始注意到五经以多个名称来指称上帝；1805 年，W. M. L. de Wette 就认为《申命记》的写作应该晚于五经其他文本；甚至在 19 世纪 60 年代，Karl Heinrich Graf 与 Abraham Kuenen 就为五经中的不同来源确定了一个年代表，可以说是后来威尔豪森的 JEDP 底本假说的雏形。

威尔豪森通过对五经文本的细致研究，发现有很多用传统的摩西作者论很难解释的地方。例如，《申命记》谈到了摩西自己的死亡；五经文本的内容有很多是迦南定居生活的反映，摩西未进入迦南，不可

<sup>①</sup> 通常，人们用希伯来文的转写，来表示这两种取向，前者追求 peshat，即基本义；后者追求 derash，即衍生意。后者的词根与犹太教的“米德拉西”(Midrash)词根相同，意为注释或研究。后者还常被称为 typological interpretation，即“模式化解释”，其典型如“寓意解经法”(allegory)，通常以模式化的神学、伦理学来解释圣经经文。可以这样大致地列出旧经学的学术史：公元前后犹太教内的沙麦尔学派(Bet Shammai)与希律尔学派(Bet Hillel)；教父时期的安提阿学派(Antioch)与亚历山大学派(Alexandria)；哲罗姆(Jerome)与奥古斯丁；路德与加尔文等。参 William Yarchin, *History of Biblical Interpretation: A Reader* (Peabody, MA.: Hendrickson, 2004)之导言部分，xi-xxx 页。

<sup>②</sup> 本章只是提纲性地对希伯来圣经的学术史做一简介，各种圣经评断学的研究方法及其具体运用参以下诸章。

<sup>③</sup> 参 J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel* (Edinburgh: A. and C. Black, 1885)再版于(Gloucester: Peter Smith, 1973)。

能书写这些文本；在五经叙事中有很多故事是重复出现的，诸如先祖称妻子为妹妹等；而且五经所用的文体非常丰富多彩，不可能出自一个作者之手；五经中对上帝之名有着不同的称呼，有时称为“大能之神”（שׁדַי, God Almighty），有时称“上帝”（אֱלֹהִים, God），有时又用专用名称“耶和华”（יְהוָה, YHWH）来称呼。因此，他认为五经最初实际上是由四个底本组成，即所谓 J 典、E 典、D 典与 P 典。J 典即以“耶和华”为上帝之名的部分，E 典即以“上帝”为神名的部分，D 典即《申命记》，P 典即前四经中以祭祀为主要内容的部分。JEDP 是它们形成的历史顺序，则 J 典成于王朝早期，而 E 典成于王朝晚期，产生于南北两国分裂后的北国，D 典则产生于南国犹大王朝的晚期或者在流放时期，而 P 典则产生于后流放时期。这一假说提出之后，旋即成为五经研究的基本理论，并延伸到整个希伯来圣经的研究之中，成为人们讨论圣经宗教史的出发点。

人们普遍意识到，JEDP 底本说是以理性主义、启蒙主义为其理论基础，但除此之外，在威尔豪森貌似客观的研究后面，隐含着两个基本前提，即黑格尔的历史哲学、新教神学。他把 P 典断代在最后的后流放时期，其深层神学动机是使基督教对犹太教、新教对天主教的反动具有圣经上的合法性。在他看来，先知是希伯来宗教精神的代表，因此，后流放时期形成的 P 典以及犹太教的制度化，是对先知精神的限制，是希伯来宗教的堕落。这样，按照黑格尔历史哲学的“正一反一正”历史螺旋模式，早期基督教耶稣和保罗对犹太教律法的反动，恰恰是回到了希伯来宗教的真精神。圣经宗教走到这里，也正好经历了一次“否定之否定”的发展。在他看来，基督教通过反对犹太教，真正地回到圣经的源头。同时，在这一过程中，P 典对祭祀礼制、祭司制度的强调，也代表了这一历史轮回之中堕落的一环，就此而言，新教对天主教的礼仪、祭司制度的改革也当然地具有了经学上的合法性。<sup>①</sup>

通过对威尔豪森的分析，可以看到，一方面，近代圣经评断学试图祛除圣经上的神圣光环，把它作为一个由人书写出来的、属于历史

<sup>①</sup> 对以威氏为代表的新教释经学的批评，参 J. Levenson, "The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism", 见 *The Future of Biblical Studies: The Hebrew Scriptures*, ed. by R. E. Friedman & H. G. M. Williamson (Atlanta: Scholars, 1987)。并参本书第十六、十八章的详析。

产物、反映人们的宗教想像的作品，它与希腊文化中的荷马史诗一样，是由多种来源或底本组成的；它试图发掘一个在圣经文本中包含的历史和文学世界。这是广义的历史评断学(Historical Criticism)的基本取向和路径。但另一方面，不管它声称自己多么客观，或者多么地“回到历史”，它都有它自身的神学议程或思想前提。它虽然声称自己的目标是寻找“圣经文本在历史中意味什么？”(what it meant)，而无意于“圣经在今天意味着什么？”(what It means)，但它得出的结论实际上只是“今天他所认为的圣经文本的过去意味”(what He means what it meant)。当代的圣经评断学在对历史评断学的批评之中，更加注意把神学解释与圣经的历史与文学维度结合在一起，产生强劲的反历史评断学潮流。这些后话暂且不表，先来看看希伯来圣经研究的具体发展。

## 二、经典时期：形式评断学、传统史方法

既是对威尔豪森的底本说的批评，又是对它的发展，H. Gunkel 创立的形式评断学为希伯来圣经的研究打开更加宽广的天地。<sup>①</sup>他对底本说的批评，在于他认为威氏把五经分成四个整齐底本，十分粗糙，是对圣经文本的野蛮对待。他对底本说的发展，则在于他坚持底本说的基本原则，即圣经文本是人们的文学创造，反映当时人们的生活处境与思想趣味。在他看来，圣经文本不应只分成四个底本，而应分成更多更小的文学单元。划分这些文学单元的标准，也不应只是上帝的名字，或者某种神学倾向，而应注重它本身的文学特性和文学边界。例如，《创世记》中就存在着丰富的文学体裁和单元，有诗歌、传说、传奇、叙事、推元学(etiology)等等。既然这些单元的文体是传奇、传

<sup>①</sup> 经典之作是 H. Gunkel, *Genesis*, 3<sup>rd</sup> ed., trans. by Mark E. Biddle (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1997), 尤见其 Introduction 部分。还可参 Gunkel, *The Psalms: A Form Critical Introduction*, trans. by Thomas Horner, (Philadelphia: Fortress, 1967)。形式评断学对于文体单元后面的社会处境的探求，经典著作见 S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, trans. by D. Ap-Thomas (New York: Abingdon, 1962)。对形式评断学的概览，则可参 J. Muilenburg, "Form Criticism and Beyond", *JBL*, 88 (1969), 1-18 页。以及 G. Tucker, *Form Criticism of the Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1971)。

说或诗歌，也就避免了人们从理性主义、历史主义的角度来拷问这些文本的合理性或历史真实性的可能。

说形式评断学打开了更加宽广的研究天地，还表现在这几个方面：一、它还将人们的注意力从文学单元，转移到它后面的社会生活处境。也就是说，某个单元的文学结构的后面，一定有一个社会场景或制度来支持或运用这样的文学。例如：《箴言》中多次出现的“我儿”的称呼，表明智慧文学的家庭教育的社会场景；《诗篇》136篇不断出现的“因他的慈爱永远长存”表明它是用于崇拜礼仪中的启应经文；《诗篇》2篇表明它的君王登基的场景，从而代表以色列的王室神学。这样，希伯来圣经的文本研究就得以与以色列的社会史研究互动起来。二、它深化了人们对于圣经的分散单元与文本整体之间的关系的理解。按照威尔豪森的底本说，五经被粗暴被分割成几个不同底本。但是形式评断学根据对某些圣经单元的考察，发现它们具有明显的口头流传的痕迹。这意味着它们在文本化之前，先以口传方式在民间流传，而口头文学的边界是相对流动的、模糊的，在口头流传的过程中，不同传统之间的融合更容易，也更细致。换句话说，某些会被威尔豪森分成几个底本的一个单元，可能在它们文本化之前的很长时间，就已经在人们的口传中融合在一起，成为一个整体了，因而不能简单地按照不同的神名就将其分成几个底本。三、形式评断学将圣经分成丰富的文学单元，大大开放了希伯来文化与西亚文化之间的比较研究。19世纪以来，西方学术界的所谓“近东学”(Ancient Near East, 常简称为 ANE)<sup>①</sup>取得了长足进展，挖掘、破译了大量古代文献，包括埃及象形文学、阿卡德文献、迦南的乌加列文献等，<sup>②</sup>这些古西亚文化在内容乃文体与圣经中的创造故事、洪水故事、崇拜仪礼都极其相似，对这些古文化的研究，也加深了人们对于古代以色列人的宗教想像的理解。

<sup>①</sup>“近东学”的范畴是以欧洲地理中心主义的一个反映，因此，本书尽量避免用这个词，而以西亚学研究或西亚取代之，但内涵与“古代近东”(Ancient Near East)概念一致，包括埃及、地中海沿岸和西亚地区，或者说，指的是一个“大西亚”。

<sup>②</sup>例如，1822年，Jean-Francois Champollion 破解了埃及象形文字；19世纪70年代，发掘了大批的阿卡德(Akkadian)文献，其中包括巴比伦著名的创世神话 *Enuma Elish* 与洪水故事 *Gilgamesh Epic*；1920至1930年代，在乌加列(Ugaritic)发掘出众多的迦南文化文献，包括关于迦南巴力崇拜的 *Ras Shamra* 史诗等。参 J. Collins, 14页。

由于形式评断学对三者的兼顾，即文学敏感、历史—社会意识、文化比较，使得几乎所有当代的圣经研究都要从它开始，不管是以它作为发展起点，还是以之为批评对象。它成为希伯来圣经的经典研究方法。在此，我们来讨论一种与本书的研究取向密切相关的方法，即所谓“传统史”方法(Tradition History)。

虽然两位著名的运用传统史方法对希伯来圣经进行研究的学者——拉德(G. von Rad)与诺斯(Martin Noth)都未对“传统史”给出明确的定义，<sup>①</sup>但是我们有必要对“传统史”这一概念中的“传统”概念进行认真剖析。所谓“传统”(Tradition)一词，不只是指一个历史的过去事件或文本，它包含着三个同时存在的要素：群体(community)、事件(event)与文本(text，包括口传的与书写的)。简单地说，它是一个讲述群体所经历的事件、以及群体对这个事件的记忆和理解的文本。就以色列人将自己理解为一个与上帝立约的信仰群体而言，它对于事件的记忆与理解就不仅是对故事的讲述与重复，而且是上帝在他们历史之中的启示。启示(Revelation)就在以色列人讲述、记忆自己的历史的过程之中，因为在他们的讲述与记忆之中，事件是上帝命定其发生的事件，而且总是在这样的事件之中启示他的意志。在此意义上，以记述这些事件为内容的文本，就可称之为“传统”。它是这个群体的生存根基，是他们向未来开放的起点与基础。希伯来宗教在本质上是一种“历史本体论”(historical ontology)，即通过对历史的讲述与记忆，来理解世界实在，以及在时间向度内的未来。更进一步来说，由于以色列群体的身份是被这样的活生生的传统所界定了的，因此，历史也就成为“传统”与“未来”交织在一起的历史。“传统”总是参与在以色列群体向未来前进的进程之中。<sup>②</sup>

因此，“传统史”方法很好地运用了形式评断学的两个因素：文本单元及其社会处境，但又不满足于形式评断学只是把圣经文本肢解为零碎单元，而是引入历史的维度，在历史的发展中来处理不同文本，

---

<sup>①</sup> 具有思想史意义的传统史研究，可参 G. von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (New York: McGraw-Hill, 1966) 及其巨著 *Old Testament Theology* (New York: Harper & Row, 1962, 1965); Martin Noth, *A History of Pentateuchal Traditions*, trans by B. W. Anderson (Chico, CA: Scholars Press, 1981)。

<sup>②</sup> 对“传统史”方法的思想意义的说明，参 Walter Rast, *Tradition History and the Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1972), 75-77 页。

将圣经文本理解为不同“传统”之间的融合。<sup>①</sup>例如，拉德通过对《申命记》26：5-9 的研究，指出这是以色列人早期历史的一段历史信仰 (historical credo)，《约书亚记》24 章亦如此，这两段经文都带有强烈的崇拜礼仪的场景，带有严肃性、公共性乃至神圣性。但在这两段经文中均缺少西奈立约的叙事。这表明某个时期的以色列人的信仰经验，只知出埃及，不知西奈立约。后来，以诫命为文体的西奈律法(出 19 章—民 10 章)，才插入到叙事文体的出埃及传统之中，完成了两大传统的融合。诺斯更认为，在五经当中，几大主题如：应许、出埃及、西奈立约、旷野流浪、征服迦南是在以色列人的历史经验中逐渐合流到一起的。再比如，在诺斯看来，三位先祖：亚伯拉罕、以撒和雅各本来也是三个独立的传统，后来，在以色列人的支派分立向统一的民族转变的过程中，这三位先祖才成为一个谱系的序列，成为各支派的共同先祖。<sup>②</sup>

需要注意，“传统史”方法不仅是一种圣经的文本评断学，而且是一种圣经神学的方法。它的意义不仅在于它掉转了底本假说、形式评断学对原初文本的强调，而转为强调圣经文本成典的后期阶段；也不仅在于它掉转了形式评断学对“分”的强调，而转为强调文本的“合”。它的意义还在于通过对圣经文本整体的强调，来强调上帝在历史中的持续存在。换句话说，通过整合圣经文本的连贯性，来强调圣经讲述的是一个圣民的历史，进而言之，是上帝在这个圣民之中的历史。对“传统史”研究者来说，圣经文本不是一段文字，而是活生生的“传统”，即以以色列人之为立约群体的“历史存在”，也是耶和华中上帝不断进入立约之民的生活之中的叙径。总之，在以拉德为代表的传统史研究中，圣经的文本史、以色列人的圣民史、上帝参与世界的历史，只是同一事情的三个不同层次而已。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 某种意义上，这也是对圣经文本从零散单元到编修整体的重视，所以，J. Collins 把它视为对形式评断学的反动，把 Rad 与 Noth 视为编修评断学(Redaction Criticism)的代表人物。参其 16 页。

<sup>②</sup> 另可参 Ronald S. Hendel, *The Epic of the Patriarch: The Jacob Cycle and the Narrative Traditions of Canaan and Israel* (Atlanta: Scholars, 1988) 的引述。

<sup>③</sup> 所以，可以说 von Rad 不仅是一个圣经学家，也不仅是一个以色列宗教史家，而且是一个历史神学家。这在他的 *Old Testament Theology* (New York: Harper & Row, 1962, 1965) 中有清楚体现。

### 三、圣经研究与考古学、社会学

大致来说,上述研究主要发生在德语圣经学界中,这个时候的北美学术界,圣经研究的主要成就乃在于它以考古发现来开拓圣经研究的视野。W. F. Albright 利用 20 世纪 20 年代后发现的乌加列神话文献,对希伯来圣经的上帝崇拜、诗篇研究等都有较大的启发。这一学术统绪在 J. Bright 和 F. M. Cross 处得到集中体现,前者于 1959 年出版的《以色列史》(*The History of Israel*)一书以西亚文化材料来印证以色列宗教史,后者的《迦南神话与希伯来史诗》(*CMHE*, 1973 年)运用最近的考古材料,对希伯来圣经的诸多重大问题如耶和華神名、申命历史等都有很好的启发。Albright 对考古学的最初意愿,是考古发现能证明圣经历史和文本的史实性。在一定意义上,确是如此,例如公元前 12、13 世纪,巴勒斯坦地区的城邦普遍遭到一次毁灭性的攻击,并被一种不甚发达的建筑文明所取代,似乎可以部分地证明圣经中的“征服迦南”(Conquest)叙事。但考古学也是一把双刃剑,有时能证实,有时又能证伪圣经文本,例如对耶利哥的考古表明它并不毁于约书亚时代,<sup>①</sup>再如对巴勒斯坦的以色列城邦的考古,也发现以色列人的文明主要是一种迦南文化,而看不到多少埃及文化的影响。

对希伯来圣经的研究,现有的材料是相对固定的,除了释经学方法的创新之外,只有依靠考古的新发现,才能推动进一步的研究,不管这类发现是证实还是证伪圣经上的某段文本。有论者甚至认为,将来希伯来圣经最有可能做出成绩的地方乃是“考古学(archaeology)和古语言学(philology)”。<sup>②</sup>但是,这一断言只是在泛指有必要从比较宗教、比较文化的角度来研究希伯来圣经时,才是有效的。在相当的意义上,考古学与古语言学对圣经研究的影响是有限的。理由有三:第一、圣经的意义是多层次的,它不仅是一个古代西亚文化的文集,更是一个信仰的意义源泉。换句话说,它的有效性不在于它是否符合某个历史真实,而在于能否不断地创生意义(generative)。对于接受它为圣经的人们来说,它不是被衡量的对象,而本身就是量度的规范。对

<sup>①</sup> J. Collins, 16-17 页。

<sup>②</sup> 参 J. Levenson, "The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism", 见 *The Future of Biblical Studies: The Hebrew Scriptures*, ed. by R. E. Freidman & H. G. M. Williamson (Atlanta: Scholars, 1987)。

于信仰群体而言，圣经的意义不在于事件展开的具体时空，而在于这些事件中展现的普遍神人关系。因此，考古学所能做的，最多只是印证圣经事件的发生与否，“用历史证据来证实或提升人们的宗教信仰是一个自相矛盾的概念”。<sup>①</sup>第二、考古学与古语言学的发现大多数是或然的，并非确定的真理。考古学与古语言学都是谨慎的科学，本身就建立在诸多假说的基础之上；考古的诸多新发现，大多数只是遥远古文字的只言片语，或者某一些较为孤立的物件，并不足以告诉人们一个完整的答案；而且对这些发现的诠释，本身是受制于考古学家的理论前提和假设。第三、考古学与古语言学的很多发现，离圣经文本本身可能非常遥远。具体到某一个西亚文化的考古发现，很难对圣经文本产生直接的佐证或冲击。

考古学或古语言学对圣经研究的真正意义，在于它对人们在理解以色列文化、社会的特殊性与普遍性时，进而对圣经文本自我宣称的神启特性进行反思时，产生深刻的影响。因此，关于以色列宗教与西亚文化的关系，通常有两种对立的解释。一种是坚持以色列文化的特殊性，无论是在器物、制度文化的层面，还是在思想观念的层面，都强调所谓的“以色列式的”、“希伯来式的”，即以以色列人的宗教实践、希伯来圣经中的观念带有“非人间的”性质，区别于在同样的历史地理条件下形成的西亚文化之外，从而强调上帝在他的圣民历史中的特殊参与，进而突出希伯来圣经的神启特性。另一种则倾向于认为以色列文化只是大西亚文化中的一个小分支而已，以色列人的宗教实践、希伯来圣经中的信仰和道德观念，同样可以在西亚文化中找到相当的对应。采取上述两种倾向的哪一种，在很大程度上是由神学立场来决定的。而采取哪一种立场，在相当程度上会影响人们对考古发现的解释。因此，考古学、古语言学与圣经研究之间的关系，其实是非常复杂而相互影响的，并不存在着单一向度的证明或证伪。

考古学对于圣经研究的意义，很多时候需要与社会学方法联系在一起才能显现出来。而社会学的圣经研究方法，大致来说，也有二个层次的取向。一个是以圣经中的以色列古代社会为直接研究对象，包

---

<sup>①</sup> 参 ABD 之 Archaeology, Syro-Palestinian and Biblical 辞条，并参 G. E. Wright, "Archaeology and Old Testament Studies", *JBL*, 77(1958), 39-51 页，以及 "What Archaeology Can and Cannot Do", *Biblical Archaeologist*, 34 (1971), 70-76 页。

括它的社会制度、变迁方式、宗教与社会的总体关系、与西亚古代社会的比较等。它需要人们对于文本的敏感,但更需要考古学的证据。<sup>①</sup>在这种研究中,同样面临着关于以色列社会制度的特殊性与普遍性的研究。例如,摩西五经中的诸多习惯法便可在古代西亚文化如汉谟拉比法典中找到相当的对应,这是它们之间的相同;而以十诫形式表现出来的绝对法,又似乎是希伯来宗教所特有的。它的另一贡献是它可以通过对西亚社会的某些制度的考察,来反观希伯来圣经的宗教观念。例如,通过对西亚社会普遍的“立约”制度的引证,来分析希伯来宗教的“圣约”观念。<sup>②</sup>第二个层次的社会学研究则是以某些社会学理论来诠释圣经文本,从而打开圣经诠释的新视野。通常,这类研究的一个理论基本前提就是宗教是一种社会意识形态,反映的是某一类群体的社会主张和利益诉求。例如,以 G. E. Mendenhall 与 N. Gottwald 为代表的学者,以马克思主义的阶级斗争理论来理解以色列民族的形成,认为耶和华崇拜是处于社会边缘的游民整合自己的一种意识形态,耶和华作为解放者的神学形像,其实质是这些受压迫民众的社会要求。<sup>③</sup>再如,这一取向的社会学研究又与女性主义结合起来,认为圣经文本反映了男性对女性的压制,是男权主义的意识形态主张。举例来说,《以西结书》23 章以两姐妹被轮奸的形像,来隐喻南北两国因为不忠不信而遭遇历史惩罚,其暗含的假设就是正如两国之遭惩罚是罪有应得一样,女性在以色列社会中遭到那样的惩罚也是理所应当的。所以,女性主义者称这样的文本是“对女性的恐怖”或“放逐夏娃女儿”等。<sup>④</sup>虽然这些研究方法都是带着自己的意识形态主张诠释圣经;但它们注意到一些通常被边缘化的文本,并正视其中的问题,给

<sup>①</sup> 经典作品如 De Vaux, Roland. *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, trans. by John McHugh (London: Barton, Longman and Todd, 1961), 对以色列的社会生活和制度的全面介绍。中译本见罗兰德富:《古经之风俗及典章制度》,杨世雄译(台北:光启出版社,1980年)

<sup>②</sup> 可参 G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Pittsburgh: Biblical Colloquium, 1955) 与 D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant: A Study in Form in Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (Rome: Biblical Institute Press, 1981) 的代表性研究。

<sup>③</sup> 参 G. E. Mendenhall, "The Hebrew Conquest of Canaan", *The Biblical Archaeologist*, XXV (1962), 66-87 页。以及 N. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 BCE* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979), 并参他以社会学方法对希伯来圣经的总体研究, *The Hebrew Bible: A Socio-literary Introduction* (Philadelphia: Fortress, 1985, 2003)。

<sup>④</sup> 参 Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress, 1978) 与 Gale A. Yee, *Poor Banished Children of Eve: Woman as Evil in the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress, 2003) 的研究。

人带来新颖的视野。

#### 四、正典评断学

上述各种方法都是将圣经文本放在它的历史、文本处境中进行，诠释的是它的“本来意”(peshat)，但对于大多数的圣经读者来说，圣经并非只是一个历史文集，即只有“过去式”(wasness)，而更是一个对当下生活有规范意义的“神言”，是永远的“现在式”(isness)。因此，理解圣经文本的历史文学处境，只是圣经研究的起点，而非终点。人们更希望从圣经中找到当下的生活意义，因此，寻求圣经文本的衍生义(derash)即神学意义，也始终是当代圣经评断学的强烈脉动。

寻找古代文本与当下生活的关联，将历史经验转化为每一代人可获得的精神资源，不断地将“古代文本”拉入到现代生活之中，也是圣经历史中的信仰群体的文本实践。在此意义上，神学释经学乃相合于历史评断学。在先知传言中，先知们对历史经验的回忆，总是会归结为“现在”，要求听讲的信仰群体当下做出回应。在《申命记》中，摩西的临终遗命就是一个通过回忆历史，来呼唤信仰群体做出当下抉择的经典文本，“现在”(הנה, now)这个词不断在摩西讲演中回旋。在第二以赛亚书中，先知对回归故土的盼望，也是建立在出埃及的历史经验之上，走出流放之地被理解为“第二次出埃及”。

在圣经信仰群体的文本实践中，我们不仅看到历史经验不断被拉入到现在生活中，而且，还可以看到一个历史经验之间不断累积、堆聚的潮流。正如传统史家们所注意到的，《申命记》26：5-9 中的核心历史经验是出埃及，并没有西奈传统。但是，正是由于信仰群体不断地把历史经验拉入到当下的生活处境之中，所以，多样的“过去”乃集聚在一个“现在”之中。西奈立约、先祖应许、远古历史、乃至天地创造等主题；北国的摩西(圣约)传统、南国的大卫(圣殿)传统；智慧传统与创造传统等都汇聚在一起，成为信仰群体的历史叙事中的基本材料。<sup>①</sup>

<sup>①</sup>可参本书对所罗门献殿祷文、J 传统的神学、P 传统的神学的分析，分别见第八、九、十五、十八章。

因此，如果说历史评断学的取向是回到圣经文本的“最初形式”(original form)，从而呈现出“分”的取向的话，那么，神学释经学可以说采取的是一种“合”的取向。20世纪50、60年代，以G. E. Wright为代表的“圣经神学运动”(Biblical Theology Movement)是这一取向的典型代表。他试图以“上帝在历史中的行动”(acts of God in history)来整合旧约神学。<sup>①</sup>各种以神学字典的方式、以希伯来的核心概念为对象的研究，大致也都属于这个范畴。这里，我们特别地来分析以B. Childs为代表的正典评断学(Canonical Criticism)。<sup>②</sup>

有趣的是，“正典评断学”本身是一个矛盾的概念，因为“正典”意指圣经是某个信仰群体所拥有的边界清晰的整体文本，是一个信仰层面的概念；而“评断学”则是将圣经视为一个历史文化产物，是分析研究的对象，是一个学术理解的概念。所以，蔡尔斯(B. Childs)自己并不喜欢这个名称，说“把它称为一种评断学，好像它对待正典的态度，就像其他的历史评断方法一样，以至于与底本说、形式评断学、历史评断学并列在一起”。<sup>③</sup>可见，正典评断学将自己看成超越于自威尔豪森以来的历史评断学之外。在此意义上，它在基本精神上回到了前现代对于圣经的理解，即圣经首先是“神圣经典”(Sacred Scripture)，它的意义显现在信仰群体之中。

因此，蔡尔斯的正典评断学特别强调圣经文本的“最后形式”(final form)，在他看来，一段圣经文本的意义，要放到当下的信仰群体所持有的正典整体之中，它的意义在于它所处的正典文本处境，而非其历史社会的处境。例如，对他来说，《出埃及记》15章的“红海之歌”的意义不在于它所借助的迦南文化形像，更不在于历史时空中的“红海岸边发生了什么”，而在于它在整个五经叙事中的枢纽作用，即它从本体的创造论意义上对出埃及的拯救事件的解释。在此意义上，一段圣经文本的意义，乃产生于它与现在正典的其他文学单元之间的关联，或者更广义地讲，在于它与当下的信仰群体的意义世界之间的

<sup>①</sup> 参 G. E. Wright, *God Who Acts: Biblical Theology as Recital* (Chicago: Allenson, 1952)一书。并参 ABD 之 Theology (Biblical), History of 辞条。

<sup>②</sup> 参 B. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress Press, 1979); *The Book of Exodus, OTL*, 1974; J. Sanders, *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism* (Philadelphia: Fortress, 1984)对正典评断学方法及实践的阐述。

<sup>③</sup> B. Childs, "The Canonical Shape of Prophetic Literature", *Interpretation* 32(1978), 54 页。

关联。

大致来说,在正典评断学的内部,有二种不同的取向。一种以蔡尔斯为代表,强调正典的“最后形式”;另一种则以桑德斯(J. Sanders)为代表,更强调“正典过程”(canonical process)。前者的目标在于提供一种使正典之为信仰群体的圣书这一概念更具活力的方法,而后者则重在对圣经如何在古代世界被理解为“正典”,以及正典传统不断汇聚的过程做出分析,从而为今天人们理解圣经提供更丰富的素材。<sup>①</sup>

相对来讲,桑德斯对于历史评断学更为接纳和包容。所谓的“过程”,指的塑造正典的过程,它不仅指的历史最后一刻即公元100年左右确定正典的过程,更指在古代以色列人的历史上,人们不断地重复某种“价值观”(values)的过程,它广义地指从最初信仰群体的形成,到正典确定的这样一个漫长的过程。它包含三个最基本的要素,即文本或传统(text/tradition)、社会处境(context/situation, 信仰群体及其历史社会生活)、将前二者联结起来的解释学(hermeneutics)。其中文本或正典(canon)与群体(community)之间的互动又是其核心。而且,在具体的历史发展过程中,由于群体实际上是被正典塑造了的群体,因此,正典与群体的关系,实际上表现为正典与正典的关系。所以,圣经研究不是要像历史评断学一样,去寻找“正典中的正典”(canon within canon),而是要去分析“正典之间的关联”,即所谓的“跨正典”或文本互释(intertextuality)。<sup>②</sup>

确实,我们不应将正典评断学仅仅看成是评断学,它更倾向于成为一种解释学,或者是作为“神学前言”的解释学。<sup>③</sup>他们所强调的“过程”,也不仅仅是客观意义上的时空流动,而是一个有机的、有目的、展现上帝意志的历史。正典评断学也毫不隐晦地将“圣灵”的概念引入到他对“正典过程”的理解,桑德斯说:“对圣经的历史研究,应该被理解为对圣灵如何在圣经历史中的所有更早的‘当下’(all the earlier ‘nows’)之中活动的研究。”<sup>④</sup>这里包含两个基本意思:一、对于

<sup>①</sup> J. Sanders, 18 页。

<sup>②</sup> J. Sanders, 77 页。

<sup>③</sup> J. Sanders, 21 页。另可参 Charles J. Scalise, *Hermeneutics as Theological Prolegomena: A Canonical Approach* (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1994)一书将正典评断学、解释学与神学相融的尝试。

<sup>④</sup> J. Sanders, 20 页。

信仰群体来说，每一个历史时刻都是“当下”，但这个“当下”又是接续着传统的“当下”，“当下”就形成于他们接受的权威文本即正典(canon)与信仰群体(community)的互动之中。二、将所有的这些“当下”统一整合起来的，就是“圣灵”，或者说上帝的意志。所以，正典评断学的志向要比历史评断学远大。它着眼于文本，但又试图超越文本，是一门试图走向“圣灵”的历史神学。

## 五、余论

本书试图以一种“思想史”(Intellectual History)的方式来呈现希伯来圣经中的社会与观念的发生学过程，因此，在方法上采用与“传统史”和“正典评断学”较为接近的方法。如果按桑德斯的分法，正典评断学乃包括两个方面：正典过程(canonical process)与正典解释(canonical hermeneutics)，那么，本书首先是在第一方面上的研究，即以特定处境中的信仰群体(faith community)与文本(text)之间的互动作为基本的分析框架，然后，又在历史流动的维度之下，转化为群体与群体、文本与文本、群体与文本之间的丰富而复杂的关系。

与“传统史”方法类似，本书将这样一个过程理解为传统不断汇聚的过程。这不是地质学意义上的层累，而是如江河汇聚一样的共融。传统之间的共融，表现在圣经文本中，就是文本单元之间的互释。在古代信仰群体中，这一互释直接表现为书写、整理、重述与编修等。因此，文本互释不是后正典事件(post-canonical event)，而就是圣经正典本身形成的方式。当然，这一互释的过程又是发生在具体的历史社会处境之中的。

如果说这个传统汇聚的过程，有一个什么主线的话。那么，本书将其归纳为信仰群体对终极实在的持续追问，也就是“耶和华是谁？”对于与耶和华立约的信仰群体来说，“耶和华”既是一个既成的答案，也始终是一个开放的问题。或者说，他们以这样的方式提问，本身就是耶和华信仰的结果。

多元化的传统汇聚在对“耶和华是谁”这一共同问题的追问之中，并不意味着就将它们封闭在一个单一的系统之中。正是由于它们

经过“耶和華化”的洗礼，<sup>①</sup>这些传统本身也成为创生意义的(generative)资源，例如《创世记》22章的“以撒被缚”也许本来只是一个民间故事，但经过“耶和華化”之后，它成为人们试图理解神人之间最奥秘关系时衍生意义的源泉。<sup>②</sup>在此意义上，我们当前对“正典过程”的分析，也是未来从事“正典解释”的起点。因为，当圣经宗教走向它前所未遇的中国文化传统之中，人们同样会追问：“耶和華是谁？”这时，被耶和華化了的圣经诸传统开放自身、衍生意义的能力，将决定它们的未来境遇。

---

<sup>①</sup>在这里，“耶和華化”这个概念与 J. Sanders 所提出的“一神化”(monotheizing)具有相同的意义。作者在这里更倾向于用“耶和華”这个圣经自身的名词，而不用系统神学的“一神”术语。J. Sanders, 46-60 页。

<sup>②</sup>参本书第三章对“以撒被缚”主题的分析，并参 Frédéric Manns ed., *The Sacrifice of Isaac in the Three Monotheistic Religions: Proceedings of a Symposium on the Interpretation of the Scriptures* (Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1995)。

### 第三章

## 先祖宗教：以色列信仰的开端

希伯来宗教的起点在哪，这不仅是一个历史问题，更是一个信仰问题。如果按照正典叙事，希伯来宗教的起点应该是从伊甸园故事开始；如果按照宗教史上的决定性事件，那它的起点就应该在出埃及和西奈立约。前者之历史已不可追，后者则可能在公元前 1300-1250 年。但我们在这里，乃以先祖时期(Patriarch)作为希伯来宗教的起点，原因大致有二：一、以色列之得名始于先祖之一的雅各(《创世记》32 章，以下简称创)，作为一个整体，先祖们构成了整个以色列宗教的源头；<sup>①</sup>二、不管将先祖叙事的正典文本确定在哪个时代(或者在王朝时期，或者在更晚的后流放时期)，人们都认为，这些先祖故事起码以口头形式在以色列人中流传，它们一方面塑造着历代以色列人体验历史和信仰的基本方式，另一方面也是他们的宗教和历史经验的沉淀和集合，是希伯来信仰的共时性与历时性的结合体。<sup>②</sup>

---

<sup>①</sup> 历史与先知传统以亚伯拉罕作为源头，前者如出 2：24；4：5；32：13；书 24：2，3；王下 13：23；代上 16：16-18；代下 20：7；30：6；尼 9：7，8；后者如赛 41：8；51：2；63：16；耶 33：26；结 33：24；弥 7：20。

<sup>②</sup> 例如，耶和華对于亚伯拉罕的应许与祝福，与王朝时期的大卫之约(Davidic Covenant)类似；先祖叙事中先祖们进进出出于应许之地，与以色列人后来的流放与回归叙事也有内在关联。在此意义上，先祖们实际上是以色列人的历史集体形像。

### 一、先祖叙事的文体：传奇与传说

当我们面对希伯来圣经时，有必要有一种对文本的敏感，对于先祖叙事这样远古的、且很少西亚历史旁证的文本，尤其如此。所谓“文本敏感”，首先是意识到某个圣经文本的特定文体(genre)，它的两个最基本范畴即：诗歌(poetry)或散文(prose)。更细致地，则可结合它们之被运用的特定语境，分为：指示文体(directive literary types)，如命令式的律法、人们行动的准则等；要求与祈愿文体(requesting and wishing literary types)，如要求与祈愿、打招呼(salutation)、起誓等；宣告文体(proclaiming literary types)，如先知的神谕、以摩西之口所发出的关于祭祀之规程等；交流文体(communicating literary types)，如人们的对话、正式的讲演等；叙述文体(narrative literary types)，如神话、传说、小说、轶事、传奇(saga)等；报告文体(reportorial literary types)，如记录、史志、史书、传记等。《创世记》关于先祖们的文本，其文体主要是叙述散文，尤其是传奇(saga)和传说(legend)这两种文体。<sup>①</sup>

“传奇”属于散文叙事体，常用穿插故事的方式来组织叙述。它的叙述主体是家族或者古代英雄，而不是某个王朝或民族的政治史。在“传奇”被书写下来成为文字之前，一般都有一个口头流传的过程。在它的叙述过程中，少有背景的交待或描述，而是以主人公的行动来组织故事。《创世记》12-36章就是以“传奇”来叙述“亚伯拉罕、以撒和雅各”的家族故事。所谓“传说”，则是一种与“传奇”相似的文体，它们的区别主要在于“传说”更关注故事主人公的品质或天赋。人们对传说的叙述，常常以劝诫和教育为目的，即希望读者或听众形成与主人公相似的品质或天赋。例如，约瑟与但以理的传说，乃集中在他们所具的信靠上帝和智慧行事的品质之上。<sup>②</sup>

人们在把某个故事称为“传说”时，目的不在于判断它的真实性，而主要在于注意它的文体形式，特别是它意图传递出来的神学、伦理或教育意义。通常而言，在“传奇”或“传说”与“史书”之间有着较显著的区别，即前者带有很强的口头流传性，即使在成文之

<sup>①</sup> 关于这样的文学分法，可参 Fohrer, 51-102 页。

<sup>②</sup> 参 A. G. Patzia & A. J. Petrotta, *Pocket Dictionary of Biblical Studies* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002) 中的 Saga 与 Legend 两辞条。

后，它的讲述性或口传性仍然十分明显，而后者以书面语言为主。进而言之，由于前者的口传性，所以它有很强的流动性和变易性，而史书写成下来即难以改动；就内容而言，传奇或传说多涉及个人事务或者家族事务，而史书则多谈政治层面的大事。<sup>①</sup>故此，虽然传奇与传说在文体上是散文的，但他们的功能却更像诗歌，即侧重于对听众的感动、教育、提升或激励。

敏感于圣经文本的细小文本单元的文体特性，只是所谓的“文本敏感”的一个方面，B. Childs 和 R. Rendtorff 等人提醒大家，圣经文本的正典整体性，或者说圣经文本的“最终形式”(final form)更需要人们的注意。<sup>②</sup>因为，在一个更大的正典框架中，这些分散的文本单元彼此交融，获得了新的意义。就先祖叙事而言，那些组成正典文本的“传奇”或“传说”，在经过漫长的流传、转述、编写的过程后，尤其是被编纂进入五经(宇宙史、人类史、先祖史、以色列史)这样一个大的神学处境之后，其内涵及意义都发生了深刻的变化。

概括地说，这些变化包括：一、被以色列化了。也就是说，这些传奇或传说被当代化了，成了以色列人的历史经验的集体投射(projection)，那些本来松散的、没有内在关联的传奇或传说都被串联到以色列这个民族的历史上来。如雅各与以扫的兄弟相争的故事，成为以色列人与以东人的历史恩怨的投射。二、被耶和華化了。那些本来属于西亚地区的神灵传说，被整合到对以色列神耶和華的整体叙事之中。例如，创 28:16-17 节对雅各的伯特利之梦的叙述，在这梦后，雅各所说的两句话，前一句是：“耶和華真在这里！我竟不知道。”后一句是：“这不是别的，乃是神的殿，也是天的门。”前面用的是以色列神的专用名词——耶和華(YHWH)，后面用的神名是西亚普遍神名——神(El)，包含在“伯特利”即 Beth-el(神的殿)这一地名之中。这表明，伯特利这个地名的古老传说被整合到了对以色列神——耶和華的神学言说之中。三、被神学化了。也就是说，一些传说被加以了意义化、道德化的解释，使原初的传说更具有神学的色彩。

<sup>①</sup> 在《撒母耳记》中，大卫未做王之前的故事，如他与歌利亚的战事，即是用传奇文体写成(撒上 17 章)；而大卫做王之后，其文体就采用了史书文体。

<sup>②</sup> 参 Rendtorff, 124-130 页。

## 二、先祖的历史性问题

按照希伯来宗教对于神人关系的理解，上帝是在具体的历史时空与人发生关系。亚伯拉罕的呼召经历(创 12 章)，开启了上帝通过特定的人群进入世界的历史。因此，对先祖们的历史定位便引起信仰者、研究者的极大兴趣。但是，先祖故事发生的年代极其遥远，其文体带有神话、传说的特点，也很少以西亚历史上的重大事件作为它的年代学参照，其所谈论的历史背景也多虚化，没有具体所指。因此，先祖们的历史真实性问题引起学者们的极大怀疑。

按圣经自身的年表，亚伯拉罕大概生活在公元前 2100 年，他的孙子雅各进入埃及的时间也就是大概在公元前 1876 年。但只有那些极端保守的人士仍信守这样的断代。另一个可能的坐标是创 14 章提到“四王战五王”，学者猜测里面提到的示拿王(Shinar)暗拉非(Amraphel)可能就是公元前 1850 到 1800 年统治古巴比伦的著名的汉谟拉比，因为圣经多次用示拿指代巴比伦。但是，这只是一个推测，尚无可靠证据。另一个推测建立在对古代西亚史的考古发掘之上，即古代亚摩利人(Amorites)曾在古代吾珥城走向衰败时，侵占吾珥并随后迁往迦南地区。因此，人们推测亚伯拉罕可能就席卷在这样的移民浪潮之中。但这同样疑点重重，我们既不知亚摩利人与两河流域的城邦衰败之间的真实关系，在圣经文献也没提到亚伯拉罕是大移民浪潮中的一支，因此，这一假说同样不确定。

另一个办法就是依据发掘出来的古代西亚文献，通过对其中提到的生活方式和习俗与圣经关于亚伯拉罕生活方式进行横向比较，从而确定先祖们生活的大致时间。大概在汉谟拉比时代，幼发拉底河上的 Mari 和底格里斯河上的 Nuzi 文献记载的生活习惯与风俗确与先祖故事类似，例如：游牧生活与定居生活的共存；未育之妻将侍女许以丈夫为妾生子等。但因为生活方式及风俗往往延续很长时间，用它来为历史断代，难以信服。

人们难以从正面确定先祖们的较早时代，负面证据却不少。第一、亚伯兰(亚伯拉罕起初的名字)在创 11 章被简单提及，即“(亚伯兰、罗得，并他的妻子撒莱)，出了迦勒底的吾珥，要往迦南地去。他

们走到哈兰就住在那里。”(11:31)这里所谈到的“吾珥”，是座落在南米索不达米亚平原的一个著名城邦，在公元前3千年时曾繁荣一时，但是，所谓“迦勒底的吾珥”却是要到新巴比伦帝国兴起之后才能有的称呼，也就是起码要到公元前7世纪晚期。所以，人们推测这样的称呼不应早于流放巴比伦之前，也就是说，亚伯拉罕的故事激励着那些从巴比伦流放地回到犹大的人们重回“应许之地”，从而对亚伯拉罕故事加以改编，置入到《创世记》1到11章的太古历史(Primeval History)之后。第二、在创21:32-34; 26:1, 8, 14-15中所谈到的“非利士”(即海上的民)是在公元前12世纪前才入侵巴勒斯坦沿岸地区；与雅各打交道的亚兰人，也只有在前11世纪的文献中才有提及。第三、骆驼是直到公元前11世纪才作为家畜使用，而其广泛流行肯定还要晚几个世纪。第四、先祖故事中所提到的别是巴(Beersheba)的考古发掘证明，它在公元前12世纪之前无人居住。根据以上二手的证据，人们一般认为：先祖叙事的主干的形成不会早于公元前11世纪。

### 三、先祖研究：形式评断学与传统史

对于希伯来宗教而言，先祖故事与其说是一个历史档案，不如说它是一个信仰的开端与范式。因此，对于先祖宗教的研究，人们已经从先祖的历史性问题的讨论，转移到通过对《创世记》12-50章的各文学单元的分析，来讨论这些文本后面所反映的传统之间的关系，以及更深层的它们对于希伯来信仰的意义等问题上面来。在这里，有必要先对两种圣经研究的方法进行介绍。

首先是由 Hermann Gunkel 开创的形式评断学(Form Criticism)对于先祖叙事的分析具有重要意义。按这一圣经评断方法，需要按两个基本步骤来分析先祖故事对于以色列信仰的意义。第一步是看到先祖故事乃通过一种特殊的文体(genre)来叙述，即传奇或传说；对于传奇或传说，又有两个因素需要注意，即：它们首先不是要报告“确实发生了什么”(what actually happened)，而是要从听众或读者那里引出、激发或培养某一种信念或气质；其次，传奇与传说通常在书写下来之前，常常以口传的方式在民间传播，而口传故事的边界是不明确的、

不清晰的，因此，仔细地去分析文字化的经典后面的口传因素，常常可以看到不同的口传传统逐渐合流成为一个完整的故事。第二步就是分析某个文本后面的社会处境或生活处境(*Sitz im Leben*)。因为在古代社会，某个文本通常是与某个社会群体结合在一起，并且在其社会处境中发挥着相应的功能，也就是说，一个文本实际上隐含着一个群体所依赖的传统。这一方法颠覆了以底本说(Documentary Hypothesis)为代表的圣经评断学，改变了人们的提问方式，即从“圣经是由哪些文本组成的？”转变为“人们为什么这样叙述这个故事？”以及“这样叙述故事的社会背景是什么？”或“这样叙述有什么用？”这使圣经研究摆脱了单调与枯燥，而打开了一个多维的、丰富的解析空间。

接着，Martin Noth 在形式评断学的基础上又做出发展，提出“传统史”(Tradition History)的研究方法，即进一步通过对圣经文学单元的分析，深入到对以色列古代宗教的多元传统之间关系的分析。它首先是将正典的圣经文本分解为多个的口传传统或书写传统。<sup>①</sup>对于先祖故事来说，这些多元传统是围绕着三位先祖来建构的：亚伯拉罕传统、<sup>②</sup>以撒传统与雅各传统。例如，在创世记叙事中，三位先祖活动所在的地方各各不同：与亚伯拉罕联系在一起的是希伯仑，以撒则与别是巴(Beersheba)相联，雅各则与伯特利或示剑等中部山区相联。因此，它们可能分别属于三个传统，在这三个传统的后面，又存在着在不同地区活动的群体。<sup>③</sup>

但是，这种分散流传的局面在某个时刻开始消失。雅各被认为是组成以色列的十二支派的祖先的共同父亲，这就是在创 32 章出现的雅各改名为以色列的传统。在创世记的叙事中，他与中部山区紧密相联，而中部山区又是以色列在王朝出现之前的中心地带，因此，雅各故事很可能来自于北部支派的生活处境。但是，在总体的先祖叙事

<sup>①</sup> 参 Martin Noth 在 *A History of Pentateuchal Traditions* 中的经典分析，但人们进一步提出了这些传统最早是以口头形式流传的，甚至直到后流放时期才统一地被整理为一个文本形式，参 Ivan Engnell 在 *A Rigid Scrutiny: Critical Essays on the Old Testament* 一书的分析。对传统史方法的贡献的评价，参 Douglas Knight, *Rediscovering the Traditions of Israel* 的学术史总结。

<sup>②</sup> 主要是亚伯拉罕传统与雅各传统，在先祖故事中，以撒故事篇幅既少，其情节亦未展开，仅有的两个详细故事也都可以在亚伯拉罕故事中找到对应(26:7-11; 26:26-31)，所以，以撒传统是较为次要的，几乎可以隐入于亚伯拉罕与雅各的故事之中。见 Rendtorff, 135-136 页，并参 Ronald S. Hendel, *The Epic of the Patriarch: The Jacob Cycle and the Narrative Traditions of Canaan and Israel* (Atlanta: Scholars, 1988)。

中，亚伯拉罕的地位更为突出，而他的主要活动又是在南部犹大地区，因此，创世记中的亚伯拉罕传统则很可能来自于南部支派的生活处境。那么，雅各故事与亚伯拉罕故事的合流可能形成于王朝时期，即以以色列支派被犹大支派统一的时期。<sup>①</sup>

顺着形式评断学以及传统史的研究方法，人们还可以带出更多深层的问题，例如：这三个分散的先祖故事被整合到一起，是出于什么原因呢？又有什么样的功能呢？从宗教社会学的角度来说，集体记忆的保存或创造，总是为了建立当下人们的身份。同样，先祖故事的保存与创造，也是以色列人言说自我身份的结果。建立群体的自我身份，一种方式是通过对族源的不断重述来更新对群体身份的理解；另一方式亦是创造群体的“他者”，以“他者”为镜像来建立自我。在先祖叙事中，这两个方式是同时并存的。首先，将三位祖先的故事联结为一个在谱系上连贯的“亚伯拉罕、以撒与雅各”序列，是以色列人为了试图建立一个整体的群体身份，并借助于族源叙述来表明这一整体内部的支派之间的关系的有力尝试。它将两个一直存在嫌隙并最终分裂开来的两个群体：南部犹大与北部以色列，归诸于一个单一的谱系源头，从而为一个作为整体的全体以色列人的意识打下基础。<sup>②</sup>其次，在先祖叙事中，以色列人与迦南人之间的距离也一直被强调，“迦南”成为以色列人建立自我身份的群体他者。先祖叙事一直着力强调先祖的米索不达米亚身份，要求后代不要在迦南人中寻找妻子，而是回到“本地本族”去。<sup>③</sup>在与迦南人划清界限的同时，它又似乎对

<sup>①</sup>当然，正如旧约研究所能得出的大多数结论一样，这里的看法也只是或然性的。由于在《创世记》中，没有一个地方谈到王朝；而且，它将叙事一直设定在一个前王朝的场景之中，因此，虽然最后正典形式的(final form)先祖叙事产生于王朝治下或王朝覆亡之后，但这些多元传统之间的融合可能早在王朝之前就开始了。例如，B. W. Anderson 就将先祖叙事的形成放在前王朝时期，认为它是支派联盟时期的泛以色列人史诗的一部分，151-180页。

<sup>②</sup>关于南部支派与北部支派之间的关系，一些学者甚至怀疑在它们之间存在一个统一王朝，即使它们之间曾经统一过，也是很短时间的，而且极不稳定的。详细分析见 Philip Davis, *The Origins of the Ancient Israelite States* (Sheffield: Academic, 1996)。

<sup>③</sup>历史与考古学乃到文学的证据(如乌加列文化对于旧约文学的影响)，都似乎指向一个与圣经叙事相反的结果，即以以色列人实际上产生于迦南。他们的习俗与物质文明表明它们产生于迦南文化，见 Collins, 87页，并参 Israel Finkelstein & Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* (New York: Free Press, 2001), 27-47页。

亚兰人一直持友好的态度。<sup>①</sup>这部分地说明，迦南人作为以色列人最近的邻居，成为以色列人在建立自己独立的群体身份时，第一个也是最紧迫需要划清界限的族群。<sup>②</sup>

总而言之，先祖叙事经历一个漫长的从口传到书写、从多元传统到一个正典的过程，其间可能有千百年的历史。在这个形成过程中，不仅存在着文本之间的互动相融，而且各种社会性因素杂入其中，决定着这些传统之间的关系。事实上，对于创世记的先祖叙事的研究，不仅是对先祖时代的研究，而更多是对整个希伯来宗教史的研究。

#### 四、先祖宗教的思想原则

如前所述，从宗教史的角度观之，先祖叙事是共时性与历时性融于一体的产物。从其共时性来说，先祖宗教是希伯来信仰的开端，它包含了以色列后世宗教的基本原则；从其历时性来说，先祖叙事又保留了前摩西的古代宗教的自身特点，具有鲜明的阶段性，甚至与晚期的耶和华崇拜有诸多矛盾的地方。以下从这两个方面分别加以论述。

##### 1. 历史宗教(Historical Religion)：时间中的上帝

希伯来宗教对于世界文明的一个突出贡献，就是从流动的时间中去理解上帝。也就是说，世界的终极实在不是一个抽象不动的逻辑图式，而是一个不断介入人间历史的能动实体。上帝是一个在历史中行动的上帝(God who acts)，在时间维度中可以见到上帝的行为。上帝不是一个神话般的上帝，只在超越的层面活动，从不干预人间的事务。换言之，历史是超越性的上帝在时空中的活动，历史是上帝在地面上的行走。历史不是纯粹的人间史，单从人的因素就可以找到事件的原因，而是上帝展现自己的舞台，是他向他的选民启示意志的媒体和中介。正因为历史是上帝的作为，所以，历史本身可称为是上帝的启

<sup>①</sup>关于亚兰人的历史，参附录。

<sup>②</sup>对土地的要求也许是以色列人要与迦南人截然分开的现实原因。对希伯来圣经中的土地叙事的研究，可参 Norman C. Habel, *The Land is Mine: Six Biblical Land Theology* (Minneapolis: Fortress, 1995)。

示，那些上帝在历史中的作为，是人们理解神人关系以及自我的中心与关键。

故此，希伯来宗教可谓真正地尊重历史事件的宗教，也就是说，它承认那些在变易的时间之中出现的、因其一次性而常被认为不具真实性的事件。与希腊思想相比，这一点尤为鲜明。对后者来说，只有那些不变不易的、共时性的、在时间之外的事物才是真实的。<sup>①</sup>

在以色列人看来，历史事件不是无意义的，历史也不只是一些孤零零的事件的集合和堆积，而是一个需要诉诸于超越层面的上帝才能得到有效解释的有意义的整体。历史是有意义的，而且它以某种线性的方式指向一个终极的目的。<sup>②</sup>就此而言，在以色列人的历史与信仰之间的界限不是截然的，它往往通过对过去的叙述来构建一个信仰世界，或者说表述一种对神性观念和神人关系的理解。它所谈的内容是过去的，但是，它却是为当代的以色列人提供一个自我构建、界定他们作为一个信仰群体的本质与意义的叙事传统。就历史中包含着信仰结构而言，希伯来宗教对历史的叙述都是当代化了的(contemporized)。它是一个历史与信仰融为一体的“宪章叙事”，乃利用过去的故事与传统来阐释及界定当下人们的信仰模式。在此意义上，希伯来宗教是一种“历史宗教”，这一精神一直延续在后来的以色列宗教发展，直至进入基督教的信仰结构之中。

所以，创世记中的先祖叙事，不仅在历史中为以色列民族史找到了一个开端，而且也是为以色列人的信仰构建了一个起点。通过对“亚伯拉罕、以撒与雅各”的故事讲述，以色列人为自己的历史找到了一个原初的起点，同时也为以色列人言说上帝、神人关系确定了出发点乃至基本框架。反过来，这也要求人们在阅读先祖故事时，不要将它理解为现代意义上的历史，而应从中去解析五经的作者们如此叙述先祖故事的神学意图。

<sup>①</sup> 对希腊与希伯来思想的比较，可参 Thorlief Boman, *Hebrew Thought Compared with Greek* (London: SCM Press, 1960, Revised Version)。

<sup>②</sup> 过去，常将以色列人与古代西亚文明的历史观念对立起来，认为前者是线性的，而后者是循环的。这样的观点在当今受到人们的驳斥，认为线性与循环的历史观在两种文化都有显著的存在。但是，无论怎么说，线性、意义化的理解都是以色列人历史观的一个重要方面。详见 ABD 对 *Historiography* 辞条的分析。

## 2. 先祖宗教的主要特点

一方面，由于五经材料中对于先祖故事的叙述经过了晚期人们的编修整理，而且由于它缺乏清晰的历史背景资料，因此对客观的希伯来宗教史来说，五经中的先祖故事的历史意义是有限的；但是，另一方面，在五经材料中所保存的先祖故事并未完全按照晚期改编者的宗教标准加以删增，<sup>①</sup>因此，我们可以尽可能地去发现一个有自身特点的、与晚期的希伯来宗教传统有很大差异的先祖宗教。

首先，先祖们所敬拜的神名为“伊勒”(אל, El)。<sup>②</sup>按《出埃及记》6：2-3 之叙述，上帝并未向先祖们启示他的独有神名“耶和华”(יהוה, YHWH)。<sup>③</sup>所谓 El，是西北亚的闪族宗教对于神名的一个普遍称呼，在乌加列(Ugaritic)宗教中，它就是最高神的称谓。而先祖们又将不同的附属后缀加在这个 El 神名之后，如“看顾人的神”(אל ראי, El Roi, 16：13)，“大能的神”(אל שדי, El Shaddai, 17：1；8：3)或“至高的神”(אל עליון, El Elyon)等等。而在《创世记》14 章中，亚伯拉罕将他所得的拿出十分之一，给了“至高之伊勒神”的祭司麦基洗德，似乎对迦南地普遍尊崇的伊勒神，以及与其相关的崇拜方式即奉献“十分之一”表示认可。因此，先祖宗教对于迦南宗教似乎有一种更为宽容的态度。<sup>④</sup>

其次，先祖故事叙述一种很特别的神人关系。一、先祖们与他们的神是一种个人化的(personal)、不受地域限制的关系，神是与人发生

<sup>①</sup> 例如，先祖们到处建圣坛或圣所，与后来的纯洁信仰的申命运动主张只在耶路撒冷敬拜上帝相冲突；在梦中神人相通等，与先知运动反对以梦作为神人沟通的主张也相违背。

<sup>②</sup> 即希伯来文之 אל，将其译为“伊勒”，乃参照和合本对一些含有 אל 的地名与人名之音译。关于希伯来宗教对终极实在的命名及其文化意义，参 Archie Lee, "Naming God in Asian Context", *Quest* 3 (2004), 21-42 页。关于迦南宗教与以色列宗教在对上帝命名问题上的关系，及其神学与文化内涵，可参游斌，《是与终极存在：从希伯来传统的角度观之》，《希腊哲学与原创文化》(北京：社科文献，2005)

<sup>③</sup> 神晓谕摩西说：“我是耶和华。我从前向亚伯拉罕、以撒、雅各显现为全能的神，至于我名耶和华，他们未曾知道。”学者们常把这个文本称为 E 传统或 P 传统的编修。

<sup>④</sup> 但是，另一方面，先祖故事又未曾提及“巴力(Baal)崇拜”或“女神(亚舍拉, Asherah)崇拜”，因此，人们猜测，先祖们的宗教是一种“修正的(modified)迦南崇拜”。或者，另一种可能的解释就是，晚期的五经编纂者有意识地对先祖故事做了删改，将那些可能提及到先祖参与异教崇拜的故事删除了。Collins, 88 页。

关系的神。这表现为在先祖故事中，神常被称作“亚伯拉罕的神”(26:24)、“你祖亚伯拉罕的神、以撒的神”(28:13)，或者被称为“你(亚伯拉罕)的盾牌”(15:1)，“以色列的牧者、磐石、大能者”(49:24)等，可见神首先是与个人建立关系的神。这一特征与后期的希伯来宗教，如“在雷电、狂风中显现的神”、以“他的名”居住在圣殿之上的神等就有显著区别。有趣的是，先祖们迁居在何处，何处就有上帝的保护和显现，尤其突显了神人之间的密切关系。<sup>②</sup>二、先祖们的神有着独特的显现方式，神以某种可以感官经验到的方式向他们显现(theophany)。例如，在亚伯拉罕故事中，上帝可以在神显的异象(theophanic visions)中向亚伯拉罕说话(12:7; 17:1; 18:1)；在其他情况下，神以人形来显现，甚至有天使为伴(18章)；许多时候，似乎神直接与亚伯拉罕交谈(创12:1-3; 13:14; 15:1; 21:12; 22:1)。在雅各故事中，雅各在梦中见到天使沿着梯子上上下下(28章)；神以人形与雅各摔跤，雅各“面对面见了神”(32章)，所以他将那个地方命名为“毗努伊勒”(字面意思就是“神的面”)。可以认为，这些故事最早源于一些“保护人的神灵”(guarding spirits)的传说，但以色列人将其改编为神在不同地方的不同显现。但其中却意味着：在对神性的理解上，先祖宗教与经过先知运动之后的以色列宗教之间的差异显著，后者更倾向于认为上帝是在话语或先知预言中，而不是在诸如先祖宗教所叙述的梦或与人的直接行动中，启示他的意旨。

第三，在先祖故事的叙述中，先祖们在各地都为神建立了诸多的圣所，人们可以在很多地方敬拜上帝。例如，亚伯拉罕在“慢利的橡树为耶和华建了一座坛”(13:18)，又在伯特利与艾之间为耶和华建坛；以撒在别是巴建有圣坛；雅各在伯特利与示剑分别为耶和华建过坛(28:17; 33:20)。考虑到后来“申命改革”(Deuteronomistic Reform)的基本原则，即建立以耶路撒冷为独一崇拜圣地的以色列宗教，并且“你们要将所赶出的国民事奉神的各地方，无论是在高山、在小山、在各青翠树下，都毁坏了。也要拆毁他们的祭坛，打碎他们的柱像，用火焚烧他们的木偶，砍下他们雕刻的神像，并将其名从那地方除灭。”(申12:2-3)那么，先祖宗教的这一特点尤为突出。也就是说，先祖的这种宗教行为恰恰即是申命改革运动所试图压制的，

<sup>②</sup>当然，按宗教学的分析法，这样的神观乃源起于先祖们的游牧或流浪生活。

并严加指责的。<sup>①</sup>所以，先祖叙事反映了古代以色列人的民间性、非制度化的、散漫的、以家族为核心的、与迦南文化较为相近的一种宗教形式。

第四，按先祖故事的叙述，以色列宗教的最核心观念——应许(promise)是将几位先祖的故事贯穿起来的主线，并且围绕着它还形成了其他一些具有重要影响的概念，如约、土地和后裔等。靠着这些“应许叙述”(promise narrative)，零散的先祖故事组织成了一个大的先祖叙事。<sup>②</sup>以 12：2-3 的上帝应许为例来分析：

我必叫你成为大国。我必赐福给你，叫你的名为大，你也要叫别人得福。为你祝福的，我必赐福与他；那咒诅你的，我必咒诅他。地上的万族都要因你得福。

其中，既有民族主义的因素，其核心就是以土地与后裔为内容的“大国”，在 15 与 17 章的二个立约应许中，这一因素进一步突出；<sup>③</sup>又有普世主义的因素，亚伯拉罕是地上万族、别人得福的入口。以色列人与耶和华立有圣约，乃成为整个希伯来传统中的核心观念，以色列宗教在不同阶段的发展都是对“圣约”的改造、深化和扩展，而其中所蕴含的民族主义与普世主义之间的张力也构成了以色列宗教发展的基本动力。

<sup>①</sup> 在这里，学者们倾向于认为，《创世记》中这些关于先祖在伯特利或示剑建城的叙事，即所谓的五经中的 E 典传统，即来源于北国的传统。而且，将这些地名与先祖们联系起来，乃为北国耶罗波安在伯特利建造圣所的做法(《列王纪上》12：25-33)提供宗教合法性。甚至有人认为，它们之所以在申命运动之后还能继续存在于五经叙事之中，表明这样的一个传统在当时生命力十分强大，以致于申命史家们(Deuteronomist)也无法将其删除。见 Collins, 89 页。

<sup>②</sup> 例如，亚伯拉罕故事中的 13：14-17 与雅各故事中的 28：13-14 节的结构基本相同，可谓是将亚伯拉罕传统与雅各传统连接起来的桥梁。Rendtorff, 137 页。

<sup>③</sup> 甚至可以说，这是整个先祖叙事围绕的中心。虽然正式谈到以“约”为形式的应许只有 15 章与 17 章，但是，像 12：7；16：10；22：16-18；24：7；26：3-5；24；28：15；31：3；32：10-13；50：24 等都指向 15 章；而 27：46-28：9 与 35：9-15 则与 17 章相对应的。Rendtorff, 137-138 页。

## 五、Akedah: 被缚的以撒<sup>①</sup>

《创世记》之 22 章，讲到亚伯拉罕在上帝的命令下，要将他的独生子以撒为祭品献给上帝。在基督教的传统中，这个故事在《希伯来书》11：17-19 中再次提及，并将它称为“亚伯拉罕的信”。这个故事展现的种种矛盾及给人巨大的震撼，吸引着犹太教与基督教的神学家们对其做出各种各样的解释，并在近代经过存在主义哲学家——祈克果(S. Kierkegaard)对它的诠释之后，延续在近代神哲学之中。而在圣经评断学兴起之后，圣经学者们又力图对其做出“社会—文化”的解释。<sup>②</sup>

在“社会—文化”意义上对这一故事进行解释，第一个入手点就是“人祭”尤其是“童祭”(child sacrifice)的问题。在古代社会，童祭是一个较为普遍的现象，人们在遭遇极度困苦的时候，常常以这种极端的献祭方式来试图平息神祇的愤怒，即所谓的“消罪祭”(propitiatory sacrifice)。在以色列人的社会—文化经验中，也曾实行这样的童祭，如王下 3：27；16：3；21：6；弥 6：7。即使在耶路撒冷，人们虽然在圣殿中不如此实行，但在所谓的欣嫩子(Hinnom)谷，当时的以色列人也如此来祭拜耶和华，如王下 23：10；耶 32：35。因此，亚伯拉罕祭献以撒，但后来被上帝阻止，并用一只公羊代替以撒行祭的故事，从神话学的意义上来说，是以推元学故事的方式为人们废止这种人祭而以动物为祭品提供一个解释。<sup>③</sup>

当然，在先知运动的影响下，“童祭”与人祭在后来都受到了强烈的批判与禁止，如申 12：31；利 18：21；20：2 以及耶 7：31 与结

<sup>①</sup> 希伯来文 אָקֵדָה 之转写，意为“捆绑”(the binding)，指亚伯拉罕将他的独生子以撒捆绑起来，要祭献给耶和华。希伯来传统即以此故事命名为 Akedah。

<sup>②</sup> 参 J. I. Gellman, *The Fear, The Trembling, And The Fire: Kierkegaard and Hasidic Masters on the Binding of Isaac* (Lanham, Maryland: University Press of America, 1994); J. I. Gellman, *Abraham! Kierkegaard and the Hasidim on the Binding of Isaac* (Burlington, VT: Ashgate, 2003); G. Hartmann, "The Story of Isaac's Sacrifice," 见 D. Rosenberg, ed., *Genesis As It Is Written: Contemporary Writers on Our First Stories* (New York: HarperSanFrancisco, 1996), 139-150 页，用现代哲学、心理学理论对亚伯拉罕祭献以撒进行阐释；C. Delaney, *Abraham on Trial: The Social Legacy of Biblical Myth* (Princeton: Princeton University Press, 1998) 全面分析了亚伯拉罕祭献以撒的社会—文化背景，以及各大宗教传统、近代神学、哲学对其所做的解释。

<sup>③</sup> 所谓“推元学”(etiology)，是指用叙事方式对某个地名、某件事给出一个起源上的解释，如蛇的爬行(创 3：14)；伯特利的得名(创 28 章)等。

16:20; 20:26。但是，创 22 章在叙述亚伯拉罕献以撒为祭的行为时，却少有谴责的语气。而在置入到《创世记》的整体叙事处境后，这个故事的重心，也转而从祭祀问题转移到亚伯拉罕的信心上去了。

另一个“社会—文化”解释的入手点则是与“圣地”相关的。也就是说，这里所讲的“摩利亚”就是后来所罗门兴建圣殿的地方。按 Gunkel 的解释，创 22 章的叙事一直指向“耶和华必看顾”的主题，从中又衍生出“Jeruel”或“Jeriel”的地名，它表明，在后来耶路撒冷的传统中，当人们意识到耶路撒冷在先祖故事中没有像伯特利那样的神显故事以及敬神场所的传说后（即便是创 14 也似乎隐含着—个外邦背景），就将献祭以撒这一故事转移到耶路撒冷的场景之中，从而使耶路撒冷在先祖故事中即成为神显之地。<sup>①</sup>

上述“社会—文化”的解释有助于人们对亚伯拉罕祭献以撒的故事的可能背景做了分析。但处身于犹太教与基督教神学传统之中，它所获得的神学解释更为丰富，对它的讨论触及到了几乎所有的神学基本命题。

简而言之，这里面包含的神学问题主要有两个：一是上帝的命令与人的伦理之间的关系；二是上帝的全知问题。就第一个问题而言，又存在着两种可能：1、人们的理性道德原则与上帝的意志之间是吻合的，因此，上帝的命令也合乎人的道德原则。因此，在亚伯拉罕的故事中，亚伯拉罕的道德原则与上帝的命令之间的同一，使得亚伯拉罕的行为既符合他自己的道德原则，又在形式上表现为对上帝命令的遵守。2、人的理性原则与上帝的命令相互冲突，或者毫无相干，人们只能取其中之一。其结果或者将上帝命令视为对人的道德原则的冒犯；<sup>②</sup>或者认为上帝的命令本身就是绝对的，它不需要遵守任何的人的道德法则，只要是上帝的命令，就是道德的。因此，亚伯拉罕只是听从上帝的命令，简单地以其作为道德的法则，而不是在上帝的命令之外，再去寻找一个所谓的道德法则。

<sup>①</sup> 以上分析详见 Gunkel, *Genesis*, 233-239 页。

<sup>②</sup> 康德即认为，理性的亚伯拉罕应该抛弃这样的“上帝命令”，因为它非理性的，甚至他认为这就不是上帝的命令。人们遵守上帝命令之前，首先要用理性去认定它是不是上帝的命令。他说：“确有某些情况，人们可以确知他认为他听见的不是上帝的声音；当这个声音命令他去做某种与道德律令相冲突的事时，虽然那件事看来是那么的威严、超乎自然之上，他应该把它看作一个谬令。”见 Kant, *The Conflict of the Faculties*, trans. by M. J. Gregor (New York: Abaris, 1979), 115 页。

用“上帝的全知”来解决亚伯拉罕的献子悖论，就是说：如果上帝是全知的，那么他就知道在亚伯拉罕故事的结尾将发生什么，这样，对亚伯拉罕来讲，这似乎是一个“信仰的考验”，但是，对于上帝来讲，却是一个早已命定了圆满结局的发展过程。

上述神学思路，将重点都放在上帝的身上，亚伯拉罕的角色却被严重低估，只是被当成上帝的道具一样来讨论。这样的局面在19世纪中叶左右开始得到扭转，从1843年祁克果的《恐惧与战栗》出版以来，人们讨论的兴趣即转到亚伯拉罕身上，也就是说，亚伯拉罕在听到上帝的命令时的存在状态，并以此来看信仰的本质。

在祁克果看来，一个信仰者在经历上帝时，他有时经验的上帝命令与他的理性道德原则是一致的；但是，有时一个信仰者所经验到的上帝命令是直接的、无法忍受的，是在他所知道的伦理的一切准则之外的、是他经验到的神人关系中从未存在过的、也不是能够以他所知道的上帝的基础就能推导出来的上帝命令。也就是说，他与上帝的相遇是不带任何中介的，是最亲密的一种相遇，或者说，是孤独的亚伯拉罕面对着上帝的最隐秘的面孔，它是剔除了一切的计算、因果、考量之中的面对。这时，关键的因素不是怀疑，也不是比较，而是回应，是决断(decision)。因此，在祁克果看来，亚伯拉罕的故事是对信仰本质的揭示，也就是说，这里不是一个伦理问题，也不是一个上帝知道不知道故事的最后结局的问题，而是一个由于信仰所导致的信仰者与上帝之间的亲密关系而产生的一个存在论问题，即信仰不是思考和计算，而是“非此即彼”(either/or)的决断。所以，祁克果将对以撒被缚的分析兴趣从上帝转移到对亚伯拉罕的内在心灵状态身上，开启了基督教神学的存在主义传统。

在宗教传统中，“以撒的被缚”的生命力不在于它的理论，而在于它以故事的形像展现的神人之间的非理性却又本质性的关系。“以撒的被缚”(Akedah)成为犹太基督教传统的深层意义结构的永恒形像，例如：基督教的耶稣被钉十字架，是上帝用他的独生子来祭赎人类的罪；犹太人在纳粹时代经历的大屠杀，也同样使犹太教的思想家发出了上帝为何要捆绑他的选民爱子的疑问；甚至在巴以冲突中煎熬的以色列人，同样被犹太思想家们从“被缚的以撒”这一形像加以诠释。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 2005年7月圣经文学协会(SBL)的新加坡国际年会即开设了“以撒被缚”(Akedah)这一专题。

## 六、约瑟故事

在三位先祖的故事(12-36章)后,《创世记》接下来的一个单元整体是37至50章的约瑟故事。可以注意到,这个单元具有这样的一些文学特点。第一、38章关于犹大和他玛的故事,以及49章中的雅各之歌显然与这个整体无关,是属于后来插入进来的;<sup>①</sup>第二、它像是一个娱乐故事,在主题、文体上既与古代埃及流传的“两兄弟故事”(Tale of the Two Brothers)与“海难船员的故事”(Tale of the Shipwrecked Sailor),又与希伯来自身传统的路得故事和以斯帖故事十分类似;第三、它的文体更像是一部小说(novella),而不像先祖故事的传奇或传说。这表现在它的总体结构整齐、前后连贯、安排精巧,在情节的安排、故事的展开、伏笔的设计等方面都有匠心独运,展现出一种迥异于传奇或传说的叙述方式。

简单地说,约瑟故事是由两个部分构成的,一个是他在兄弟们的嫉妒之下,如何被卖往埃及为奴;另一个就是他的命运如何在埃及完全扭转,成为埃及的宰相的故事。在五经叙事当中,它扮演着一个桥梁性的角色,将先祖故事与出埃及故事连接起来。也就是说,在讲述以色列人如何从埃及解放出来之前,先讲述以色列人是如何出现在埃及的。因此,在一定意义上,约瑟故事的历史性问题与出埃及事件的真实性是紧密相关的。有学者就认为,曾有一段时间(公元前1750-1550年),埃及被从叙利亚下来的一群人,通常被称为“希克索斯人”(Hyksos)所占领并统治,但后来又被埃及人赶了出去。希腊化时期的埃及历史学家 Manetho 就曾谈到这群人,并称他们为“养羊的人”,他们被赶出埃及后有一些人就在耶路撒冷定居,可能就与以色列人之间有一定的渊源关系。<sup>②</sup>当然,要断定这群“希克索斯人”就是约瑟及随雅

---

犹太学者们以纳粹屠犹、以巴冲突的苦难个案来诠释“以撒被缚”。

<sup>①</sup>一般来说,49:1-27的祝福之歌是一个早期的诗歌单元。例如,在对利未的祝福(其实,对于西缅和利未,不是祝福,而是责遣)中,利未是“残忍、暴烈、忿恨”的形象,与后来利未支派的祭司形象相差甚远。因此,它可能还反映了早期以色列的支派关系的真实情况。

<sup>②</sup>B. W. Anderson 认为以色列人在埃及的时间,可能就是随着希克索斯人进入埃及的,而约瑟所事奉的法老,也有可能是一个希克索斯王。总之,他认为:约瑟故事可能简化了一些实际上非常

各而下的以色列人，并没有什么确切根据。而且，约瑟对法老非常顺服，而希克索斯人却是埃及的占领者。因此，这一假说很不确定。但是，从历史上来说，因为饥荒的原因，从迦南地区下到埃及(一次或多次)居住还是很有可能的。而约瑟故事对一些历史事实的提及更倾向于说明这一点。<sup>①</sup>

在对约瑟故事的叙述中，可以看到一定的神学主题。第一、人的计谋与上帝的保守(Providence)的关系。一方面，约瑟命运的转变与他的智慧有着一定的关系；另一方面，也是更重要的，他强调上帝对于以色列人命运的掌管及保守。约瑟在最后对他兄弟的话，也是其故事叙述的神学要点，即“从前你们的意思是要害我，但神的意思原是好的，要保全许多人的性命，成就今日的光景。”(创 50：20)在这一点上，它与《以斯帖记》有着相当的类似。<sup>②</sup>同时，由于约瑟故事的“宫廷智慧”(courtier wisdom)背景，人们也倾向于把它与《以斯帖记》与《但以理书》放在一起比较，犹太主人公都是外邦人宫廷上的谋士，因此，也倾向于认为它们来自于后流放时期的散居犹太社群，而且将其归入智慧文学(Wisdom Literature)的范畴。这样，约瑟故事的写作也就在一个较晚的时期了。

第二、在约瑟故事对以色列诸支派的权力安排的叙事。约瑟在他的兄弟中间的绝对领导地位在故事中得以强调，把它置于出埃及之前的叙事框架中，表明约瑟支派在进入迦南之前就起着主导的作用。而在雅各临终之际，他只是祝福约瑟和他的儿子，在叙事者看来，是表明约瑟家族的特殊地位。其他如以法莲与玛拿西的关系、便悯雅支派的地位、流便支派等，也都表明约瑟故事的叙述者，是站在一个政治神学的角度上来叙述这一故事的。

总之，约瑟故事在先祖叙事与出埃及故事之间架起一个桥梁，将《创世记》顺利地转到《出埃及记》，圣经叙事的对象也从一个“家”(family)转到一个“民”(people)的身上。

---

复杂的、很漫长的一个历史过程。或者，它就是对那个历史过程的文学简化。见 45-48 页。

<sup>①</sup> 见 Gunkel 对这些历史事实的列举, *Genesis*, 383 页。

<sup>②</sup> 参看李积昌、游斌,《生命言说与社群认同:希伯来圣经五小卷研究》第三章。

附录：亚兰人 (Arameans) <sup>①</sup>

在先祖叙事以及后面的先知书(含历史书)中，亚兰人是以色列人的主要邻居之一。

按圣经的族群推元学(ethnic etiology)，亚兰人的谱系与以色列人一样，可以共同追溯到“闪”的儿子(创 10：22-23；代上 1：17)，与古代西亚的东部与东北部的部落是联系在一起的。但据创 22：21，在先祖时代，亚兰这个名字又是“拿鹤(亚伯拉罕的兄弟)”的孙子。

关于亚兰人的早期历史，按圣经的内部年表，大概可以从公元前 2 千多年开始算起，即希伯来的先祖们离开乌尔，来到“哈兰”。但亚伯拉罕继承前行，到达迦南。而那些继续留在哈兰的人们，就因当地的地名(Aram-naharaim，意为“两河间的 Aram”，和合本直接将其译为美索不达米亚，创 24：10)而得名“亚兰人”。而在先祖故事中，还不断要求后人到“巴旦亚兰”去寻找妻子，并将她们的亲戚都称为亚兰人(创 24：10；25：20；28：5；31：20, 24)，这里所说的“亚兰”，主要是从族群而非国家的意义而言。在《申命记》26：5 中更将祖先称为“将亡的亚兰人”。但在王朝时期，以色列人与亚兰人(即叙利亚人)却主要是一种敌对的关系，所以，先祖故事如此友好地处理与亚兰人的关系，甚至将自己的先祖称为“亚兰人”，令人吃惊。

根据对一些楔形文字泥版的解读，公元前 3 千年前，有一些从西亚西部的人开始跨过底格里斯河，进入两河流域的东部地区。并与“何利人”(Hurrians)混居在一起。这些人生活在底格里斯河东部、以拦(Elam)北部和亚述东北部，也许就是最早的亚兰人。这里的证据来源于对创 10：22-23 的推元学的解读，即亚兰人、以拦人和亚述人被放在一起谈论。在《阿摩司书》9：7 与《以赛亚书》22：6 中，似乎就谈到“亚兰人”的族源是在“吉珥”(东北部)。“亚兰人”这个称呼亦有可能源于“何利人”，他们将从西亚西部渗透到西亚东部的人统称为“亚兰人”。

亚兰人再次出现在以色列人的历史上是在非利士人(海上之民)公元

<sup>①</sup> 据 A.R. Millard 为 *ABD* 所写的 Aramean 辞条，以及 K. A. Kitchen 为 *New Bible Dictionary* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002), ed. by Howard Marshall 所写的 Aramean 辞条。

前 12 世纪入侵西亚之后，赫梯帝国崩溃，因而两河之间的亚兰人得利而统治巴勒斯坦，即《士师记》3：7-11 所描述的“所以，耶和华的怒气向以色列人发作，就把他们交在美索不达米亚王古珊利萨田的手中。以色列人服事古珊利萨田八年。”据亚述史料的记载，亚兰人此时亦对亚述构成很大的威胁。

以色列进入王朝时期后，从扫罗时期开始，亚兰人就在叙利亚地区建立统治。大卫似乎采取了与亚兰人联姻的方式，如撒下 3：3, 5 所示。但在时机有利时，又会对他们进行攻击。在大卫治下，甚至曾经一度吞并了亚兰王哈大底谢(Hadadezer)以及叙利亚的所有领地，详见撒下 8 章。所罗门似乎也一度统治了亚兰人，但是后来他们又攻占了大马士革，详见王上 15 章。王朝分裂后，北国以色列与亚兰人的大马士革政权在亚述帝国的势力影响之下，保持着一定的联盟关系，但是以相互敌对的关系为主。此后不久，大马士革就由北国以色列的耶罗波安二世来管治。当耶罗波安公元前 753 年去世时，亚兰人在大马士革再次兴起，在犹大王亚哈斯(Ahaz of Judah)的请求下，亚述的 Tiglath-pileser 三世于公元前 732 年再次攻陷大马士革(详见王下 16：5-9)，并将亚兰人流放到了吉珥(Qir)，正如阿摩司所预言的那样(1：4-5)。

亚兰文化对于西亚文明的主要贡献是它的语言——亚兰文。关于亚兰文，在旧约当中常可见到亚兰文的影响，这表明亚兰文只会比圣经希伯来文早，而不会更晚。另一方面，亚兰人的政权早在扫罗时代就在叙利亚存在，并且在大卫时期又与以色列联姻这一事实，也意味着亚兰文在巴勒斯坦地区有一定的影响。亚兰文发展到中期，被运用于商业及公文领域，后来在更广的区域内作为通用语言使用。旧约中有一些小单元是由亚兰文写成的，如但 2：4-7：28；拉 4：8-68；7：12-26；耶 10：11 及创 31：47 中的两个词汇。从公元前 600 年到公元后 700 年，在几乎整个西亚地区，亚兰文都是通用语言。在新约中，有一些亚兰文的词汇。而在基督教与拉比犹太教的成型时期，在西亚这一片地区的主要语言之一也是亚兰文。宗教上，亚兰人与迦南文化相似，是一种巴力崇拜，以及对女神亚舍拉(Ashtar)的崇拜，他们还可能崇拜一些米索不达米亚的神祇，如马杜克(Marduk)等。

## 第四章

### 出埃及：耶和华崇拜的起源

如前所述，以色列宗教从本质而言是“历史宗教”，即上帝能够进入历史之中，通过历史事件来展现自己，并通过历史事件来重新塑造神人关系。以色列人在上帝的拯救之下逃出埃及(Exodus)从奴役中得解放，即是这样的一个关键事件。出埃及是对以色列人的宗教经验具有型塑意义的(formative)、范式性(paradigmatic)事件，甚至于说，它不只是以色列人言说信仰的基本框架和基础，而且是一个本身就具有创生意义的(generative)事件，即通过对这一事件的言说与记忆，衍生出以色列人信仰的几乎所有重要层面。

这些重要层面包括：第一、它塑造了以色列人作为一个群体的身份意识。与先祖叙事不同，在出埃及事件中，以色列人不是作为一个家族，而是作为一个民族被上帝所拯救。因此，先祖故事中的“应许之民”进而成为“上帝的选民”，并且是一个被上帝所拯救的(redeemed)选民，在上帝的经世之作(Divine Economy)中，这一群人具有特殊的身份与意义。第二、它塑造了以色列先知的历史意识。出埃及事件不仅成为解释历史的过去之维的基本框架，例如申命历史在解释士师时代时，就不断地诉诸于耶和华的“救赎主”形像，而这一形像的基本原点就在出埃及事件之中：<sup>①</sup>而且成为以色列人对历史的未来之维的盼望的基础，也就是说，以色列人对未来上帝救赎的盼望，乃立基于对出

---

<sup>①</sup>参《士师记》2：11-18，关于申命历史的详述，参本书第6、14章。

埃及事件的记忆。<sup>①</sup>第三、出埃及事件是以色列人对神人关系理解的基本出发点。在对耶和华上帝的言说中，“我是耶和华，曾将你从埃及为奴之家领出来”成为以色列人建构上帝与他们关系的第一原则。第四、出埃及事件甚至也是以色列人的道德生活的起点。在《出埃及记》的叙事结构中，以色列人作为一个“得救之民”，也要成为一个“圣洁之民”，拯救与律法乃紧密相连。

### 一、出埃及事件：历史与文本

按照圣经自身的年表，出埃及事件发生在公元前 1445 年。<sup>②</sup>但这样一件对以色列人极其重要的事件，却在圣经外的任何文献中得不到证明。只是到了希腊化时代，一个名叫 Manetho 祭司用希腊文写的《埃及史》中，说“耶路撒冷是由希克索斯人”建成的，而这些人是从埃及被赶出去的。另一个希腊化时期的史家 Hecataeus of Abdera 也说耶路撒冷是由被赶出埃及的人在摩西的领导下建起来的。这些圣经外的史料似乎没有什么可信的根据。

有趣的是，圣经对于出埃及的叙事也规避了人们将之与世界史联系起来的可能。它所提到的法老只是一个一般的头衔，没有说他是哪一位法老。它所提到的以色列人为奴时建的两座城——Pithom 和 Rameses 也难以具体定位。我们只能说，出埃及故事写的必然晚于这两座城的建造，但晚多少则毫无所知。因此，如果出埃及事件有真实的历史性的话，那么它的最可能时间是在公元前 13 世纪。<sup>③</sup>

另一个反面证据来自于考古发现。在对巴勒斯坦的中部山地即古代以色列文明的考古研究中，人们普遍认为：这里出土的物质文化，根本而言，是属于迦南文化的，并不属于外来文化。因此，人们难以相信一大批的以色列人曾经从埃及逃到巴勒斯坦，所谓“男人就有 60 万之众”（出 12：37）的说明肯定是夸张。一种可能是出埃及叙事是将

<sup>①</sup> 详参第 17 章对第二以赛亚的论述。

<sup>②</sup> 也有学者试图对这一断代进行证明，参 John J. Bimson, *Redating the Exodus and Conquest* (Sheffield: JSOT Press, 1978) 一书。

<sup>③</sup> 人们普遍将其定位在埃及的第 19 王朝，拉美西斯即位不久之后的时期，即公元前 1290 之后不久。见 B. W. Anderson, 51-52 页。

以色列人多次的小股出逃合并起来，成为一个宏大的叙事。也有人认为，其实没有以色列人出埃及，更有可能是迦南地区的下层群众或边缘族群起义进行“阶级斗争”，而成为一个新的族群。<sup>①</sup>无论如何，从纯粹历史的角度，人们难以相信：有一支大型的称为“以色列人”的队伍逃出埃及，来到巴勒斯坦。

当然，认为出埃及事件没有任何的历史性也令人难以接受。首先，“摩西”(Moses)这一名字有典型的埃及色彩，其意为“子、儿子”，在埃及文化中常加在一个神名的后面，来为王室成员命名，如 Ptah-mose, Ra-mose, Thut-mose 等。这一方面表明摩西可能确有一定的埃及渊源，另一方面也表明这个故事的可信性，因为如果不是历史事实的话，人们很难把摩西这样一个重要角色加以一个埃及色彩浓厚的名字。其次，出埃及事件表明以色列人曾在埃及遭受如此屈辱的经历，如果不具真实性的，以色列人也不应该将其代代相传下来。最后，其他圣经文本（包括一些早期先知书）都较为一致地将出埃及事件作为一个当然的传统接受下来，似乎表明它不像是一个晚期改编的产物。<sup>②</sup>

直观看来，出埃及事件的文体是传奇或民间传说(folklore)。但是，与先祖故事不同，除了少数几个可以较为清楚界定的叙事单元之外，很难说哪一个单元展现出独立的叙事结构。<sup>③</sup>它们被编织进整体的叙事之中后，其意义便源于其所处的更大的叙述框架。<sup>④</sup>所以，虽然它与先祖故事在文体有所类似，但是，很难从中分离出一些独立的、有成熟结构的文学单元，亦很难在出埃及叙事中复原出多个文本发展、组合的线索。人们只能大致说，出埃及叙事的最初形式已经融合了的 J

---

<sup>①</sup> 参 Gottwald 对这一理论的介绍与评析, *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*, 269-275 页; 更参其所著 *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E* 一书。

<sup>②</sup> 这些文本包括王上 12:28, 耶罗波安叛乱时向北部支派所发表的讲演; 阿摩司与何西阿先知也谈到, 人们在伯特利庆祝出埃及; 《诗篇》中的历史诗篇亦以出埃及作为以色列历史的重大事件。当然, 学者也倾向于认为: 摩西和出埃及更多地属于北国传统, 所以在南国的先知中, 较少地谈论出埃及传统。

<sup>③</sup> 这些比较清楚的叙事单元, 如 2:1-10; 15:22; 17:1-7, 8-16 等。

<sup>④</sup> 例如, 也许最初 3:1-6 节是一个关于“西奈”之地名的推元故事, 因为希伯来文的“西奈”与“荆棘”相近, 但是, 在现在的结构中, 它很好地融入到摩西与神的对话场景之中, 并组合成一个更大的“摩西被上帝呼召”的叙事。参 Rendtorff, 140 页。

典和 E 典，或可将它们统称为以色列人的古代史诗(Old Epic)，后来加入了 P 典的 6 章与 12 章，最后又在总体上经过一个 P 典传统的编修，形成了现在 1-18 章的出埃及叙事。所以，出埃及故事的最后形式的完成不会早于流放时期。

总而言之，对出埃及事件的历史与文本考察表明，《出埃及记》不是要写作今天意义上的客观历史，而是要表达一个活生生的信仰群体对于历史的记忆。这个群体既是这个故事的讲者，又是这个故事的听者。在他们倾听这个故事的时候，不是把它当作历史，而是把它当作所信仰的上帝曾经在他们的历史之中的真实参与，进而引起当下的共鸣并规范他们的信仰和生活。所以，它的本质不是历史叙述，而是神学宣讲(theological kerygma)。而在这一宣讲当中，又围绕着两个基本的主题：一个被压迫的民和一个拯救的神。<sup>①</sup>

## 二、希伯来人、以色列人

有必要注意，五经关于神人关系的叙事，到《出埃及记》就发生了一个明显的变化。在《创世记》1-11 章，人类的普遍历史是叙述的主要对象；从《创世记》12 章开始，亚伯拉罕家族成为叙事的中心；到了《出埃及记》1 章，叙述对象转移到“以色列民”的身上。在希伯来圣经中，以色列人开始成为一个“民”，而不仅仅是“以色列的子孙”。五经作者通过埃及法老之口，将以色列人称为“民”。

他(法老)对他的人民说：“看啊，以色列众民繁多强盛，胜过我们”。(出 1: 9, 吕译本)

在希伯来圣经中，以色列人第一次被称为“民”(עַם, the people)，并与埃及的“民”构成对应。有趣的是，叙述者特地在此用了一个复杂的“以色列众子之民”(עַם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, the people of the children of Israel)，

<sup>①</sup> 对这一点的分析，可参看 Rendtorff, 139-140 对于 1-18 章的叙事风格与结构的分析。即使在 1-2 章似乎简单的叙事之中，也蕴含着这样的主题，见 Gordon F. Davies, *Israel in Egypt: Reading Exodus 1-2* (Sheffield: JSOT, 1992)。

汉语简译为以色列民)，即意味着出埃及也就是一个从“以色列众子”（出 1：1）到“以色列民”的转折性事件。

在此，五经作者表述了一个极其重要的观念。出埃及既是一个宗教性事件，是耶和華介入人类历史，拯救他的圣民；又是一个族群性事件，一个新的族群由此诞生。当然，在实际的以色列历史上，“以色列”作为一个集合性的观念，其最终成为一个边界清晰的“以色列人”，肯定经历了一个漫长的历史发展。在近代历史评断学、西亚考古学的参照之下，“以色列人”作为一个族群概念，其起源、发展与成型都引起人们极大的争论。<sup>①</sup>但《出埃及记》以这样的叙事方式，最起码表明作者所强调的出埃及事件对于以色列人的族群学意义。

正典的《出埃及记》把一群没有自己的领土、没有自己的政治组织、寄居在埃及的人称为“以色列民”，也许反映了后流放时期的散居群体对于寄居于异邦、却又渴望保持族群独立性的生活处境，因此，这里的“以色列民”概念是一种“历史错置”（anachronism）。这涉及到整个以色列历史和圣经成典史的问题，留待后论。在此，我们先简单地从“希伯来人”这个词来对以色列人的起源问题做一讨论。<sup>②</sup>

在一些历史文献中，以色列人常被称为“希伯来人”。<sup>③</sup>“希伯来人”（הֵעֲבָרִי, the Hebrew）这一词的源头又可以追溯到“挪亚—闪—希伯”这一谱系（创 10：21 与 11：14），并且“希伯”（עֵבֶר, Eber）一词的动词词根（עָבַר）意为“穿过”（cross over）。这样，在西亚文化处境中，就意味着“从大河那边跨过来”，与《创世记》关于亚伯拉罕的迁居也十分吻合。但问题是：一、《创世记》10：21-29 的叙述目的是什么仍然不清楚，我们不知道它是要表达一个地理的疆域关系、社会政治群体还是族群之间的关系；二、亚伯拉罕被称为“希伯来人”只有一次（14：13），圣经传统也常以希伯作为亚伯拉罕的先祖，但在《创世记》10：26-30，希伯还是其他族群的先祖，如阿拉伯人、亚兰人、摩押人、亚摩利人和以东人等，因此，“希伯来人”作为族群概念，其边界是极其模糊的。<sup>④</sup>三、他们被称为“希伯来

<sup>①</sup> 详参本书第 6 章讨论“征服(定居)迦南”时以色列人的起源的讨论。

<sup>②</sup> 参 Niels Peter Lemche 为 ABD 所写的 Hebrew 辞条。

<sup>③</sup> 参创 39：17，40：15，41：12，出 1：16，2：7，3：18，5：3，7：16，出 21：2-11，申 15：12，撒下 4：6，13：19，14：11，耶 34：8-20。

<sup>④</sup> 一直到希腊化时期，希伯来人才成为一个清楚的族群概念，与犹太人具有同样的意义。如

人”，主要来自于外族人的称呼，唯一一次用来自称的地方是《约拿书》1：9，而它通常被认为希伯来圣经中最晚一批成书的文献之一。因此，与“以色列人”这个概念相比，“希伯来人”所表述的族群边界不清晰，内部整合不强烈，甚至可以用来指称那些不属于以色列群体(Israelite community)的人。

更为有趣的是，在公元前2000年的一批西亚文献如Amarna Letters中，可以发现一个与希伯来文עִבְרִי词根接近的词——Habiru或‘Apiru。在阿卡德语(Akkadian)中，这个词的意思是“一群人当中的逃难者，或犯法的人，或社会的边缘人物，流浪人”。如果说希伯来语的“希伯来人”一词是从Habiru或‘Apiru演变过来的话，那么，希伯来人就不是一个族群概念，不能音译为“希伯来人”，而是一个社会阶层概念，意为“流浪人”。而考虑到《创世记》对先祖生活方式的叙述，这一意思与先祖们的社会身份也是吻合的。即使在先祖叙事之后，在埃及的以色列人被称为希伯来人，也只是表示他们是在埃及的避难者，是社会的边缘人物；在《撒母耳记》中，它也主要被非利士人用来称呼以色列人，带有强烈的贬义(撒上29：3)。即使在五经的律法文献中，如《出埃及记》21章、《申命记》15章特别强调希伯来人被卖为奴仆，也似乎表明“希伯来人”相对脆弱的社会地位。

如果“希伯来人”与“流浪人”之间有关系的话，那么，关于以色列人、关于耶和華崇拜起源的传统理论就有被颠覆的危险。也就是说，以色列人并非来源于一个有清楚世系的血缘群体，而是一个由不同族群组成、但有着相同的边缘社会地位的混合体。在公元前2000年左右，这些在巴勒斯坦地区的边缘、底层阶层——希伯来人发动了针对城市富人、统治阶级的起义，并导致以色列国家的成型。这样，以色列人乃源于阶级斗争，他们是巴勒斯坦的当地人，未曾在埃及为奴。与此相应，耶和華崇拜就是他们进行阶级斗争的意识形态，是支持这些边缘阶级起义的“解放神学”。<sup>①</sup>

《使徒行传》6：1，《哥林多后书》11：22，《腓立比书》3：5等。

<sup>①</sup> 持这一看法的代表人物是N. Gottwald, *The Hebrew Bible: A Socio-literary Introduction*, 关于以色列人的起源的具体分析，请参第6章对以色列人进入迦南的分析。

### 三、耶和华崇拜的起源

按照当前的正典文本，希伯来宗教最重要的转折点就是出埃及事件，因为在这一事件中，上帝向以色列人启示他的专名——耶和华 (YHWH)，从而开始了耶和华崇拜。而且，耶和华的两个最基本形像，即解放者 (liberator) 和立法者 (lawgiver) 也都是在《出埃及记》的叙事中出现的，与这两个形像对应的分别就是《出埃及记》中的出埃及叙事、西奈的圣约叙事。

#### 1. 出埃及与西奈传统

但是，通过对一些古老文本的分析，似乎在以色列人的最初记忆中，出埃及和西奈叙事并不是联系在一起。例如在圣经文本保留下来的一些古老诗歌单元中，对耶和华的歌颂是与西奈主题结合在一起的，但却一点也不涉及出埃及事件。如《申命记》中的“摩西之歌”，其文体及内容与《申命记》的其他部分差异较大，被认为是以色列人的最古老诗歌之一。

耶和华从西奈而来，  
从西珥向他们显现，  
从巴兰山发出光辉，  
从万万圣者中来临；(33：2)

再如另一首古老的“底波拉之歌”：

耶和华啊，你从西珥出来，  
由以东地行走。  
那时地震天漏，  
云也落雨。  
山见耶和华的面就震动；  
西奈山见耶和华以色列神的面，

也是如此。<sup>①</sup>

反过来，其他一些讲述上帝拯救以色列人出埃及的篇章中，却只提到以色列人的出埃及，然后就进入应许之地，并未提及上帝在西奈的启示。例如，在两个通常被称为“历史信条”(Historical Credo)，带有仪式化的公共宣告背景的经文中，就没有西奈启示的内容。

我祖原是一个将亡的亚兰人，下到埃及寄居。他人口稀少，在那里却成了又大又强、人数很多的国民。埃及人恶待我们，苦害我们，将苦工加在我们身上。于是，我们哀求耶和华我们列祖的神，耶和华听见我们的声音，看见我们所受的困苦、劳碌、欺压，他就用大能的手和伸出来的膀臂，并大可畏的事与神迹奇事，领我们出了埃及，将我们领进这地方，把这流奶与蜜之地赐给我们。(《申命记》24:5-9)

后来雅各和他的子孙下到埃及去了。我差遣摩西、亚伦，并照我在埃及中所行的降灾与埃及，然后把你们领出来。我领你们列祖出埃及，他们就到了红海，埃及人带领车辆马兵追赶你们列祖到红海。你们列祖哀求耶和华，他就使你们和埃及人中间黑暗了，又使海水淹没埃及人。我在埃及所行的事，你们亲眼见过；你们在旷野也住了许多年日。我领你们到约旦河东亚摩利人所住之地。(《约书亚记》24:4-8)

简而言之，这不仅说明五经中的《出埃及记》可能是对不同传统的整合之后的结果，也就是说，出埃及与西奈属于两个不同的、独立的传统，只是到了后期，才被人们统一地整合到耶和华崇拜之中；而且更迫使人们对以色列人的耶和华崇拜的源头进行考察，其问题的关键就是：摩西所带来的耶和华崇拜是崭新的革命，还是对先祖宗教的已有传统的继承与改造呢？

对于这个问题，圣经文本的回答是自相矛盾的。按《出埃及记》：

<sup>①</sup> 《士师记》5:4-5,《诗篇》68章与其非常接近，如“神啊，你曾在你百姓前头出来，在旷野行走。那时，地见神的面而震动，天也落雨，西奈山见以色列神的面也震动。”(7-8)

神晓谕摩西说：“我是耶和华。我从前向亚伯拉罕、以撒、雅各显现为全能的神(אל שדי, El Shaddai)，至于我名耶和华，他们未曾知道。”(6：2-3,关于“全能的神”，参创17：1。)

也就是说，“耶和华”这个名字是从摩西时代开始才为人们所知。但是，在《创世记》的叙事中，“耶和华”却早已为人所知了。如：

那时候(在洪水之间的以诺士时代)，人才求告耶和华的名。  
(创4：26)

耶和华向亚伯兰显现，说：“我要把这地赐给你的后裔。”亚伯兰就在那里为向他显现的耶和华筑了一座坛。(创12：7)

而在接下来的《出》3：15-16中：

神又对摩西说：“你要对以色列人这样说：‘耶和华你们祖宗的神，就是亚伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神，打发我到你们这里来。耶和华是我的名，直到永远；这也是我的纪念，直到万代。’你去招聚以色列的长老，对他们说：耶和华你们祖宗的神，就是亚伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神，向我显现，说：‘我实在眷顾了你们，我也看见埃及人怎样待你们。’”

在这段对话中，一方面，叙述者刻意强调耶和华就是“你们祖宗的神”，恰恰说明它试图掩饰这两者之间确有区别；另一方面，这里所强调的“耶和华是我的名，直到永远”，亦表明他用“耶和华”将先祖传统整合进出埃及之后的以色列宗教的企图。

除此之外，一些学者还试图通过对西亚的马里(Mari)、乌加列(Ugarit)、以伯拉(Ebla)甚至埃及人名和地名的分析，来表明耶和华在摩西时代之前即在西亚地区较为广泛的地区被人们崇拜。<sup>①</sup>根据《出埃及记》中谈到的摩西与米甸部落的密切关系，并且他确实从米甸文化中

<sup>①</sup>关于耶和华的西亚文化处境的证明，见 F. M. Cross, "Yahweh and the God of the Patriarchs", *CMHE*; 亦参 *TDOT* 的 El 与 YHWH 两辞条。

有所借鉴(如出 18 章的司法管理制度),人们甚至提出耶和華崇拜的米甸源头的假说。<sup>①</sup>

无论如何,由于缺乏可以提供确切信息的材料,所以坦白地说,我们不清楚摩西是从哪里得到上帝的“耶和華”这个专有名词。但是,有一点是肯定的,从摩西时代开始,耶和華就成为以色列人崇拜的中心,并且它从出埃及事件中获得的崭新意义:一个倾听受压迫者的呼喊、干预历史解放以色列人、引领他们走向应许之地的拯救者,成为后来的以色列人在历史中言说信仰的第一原则。

## 2. 经验“神圣”:摩西与耶和華的相遇

对于以色列宗教乃至所有以希伯来圣经为精神源头的所谓“闪族宗教”(Semitic religion)而言,《出埃及记》3:1-4:17对于摩西与耶和華的相遇的叙述具有非常重要的意义。这一经典之作规范了后世西方宗教对于神圣之本质、神人关系、神人中介的基本理解。<sup>②</sup>

第一、它对于神人之间做了一个截然的二分。当摩西好奇于焚而不毁的荆棘,并想上去观看时,神说:“不要近前来,当把你脚上的鞋脱下来,因为你所站之地是圣地。”(3:5)而当他听到神说“我是亚伯拉罕、以撒和雅各的神”后,他的反应是“蒙上脸,因为怕看神”。这表明,在希伯来宗教中,神的圣洁将人与神分离开来,而人在经历上帝的神圣时,不是如神秘宗教所说的狂喜,也不是东方宗教的平和与恬淡,而是一种既令人向往,又令人畏惧不前的“神秘的战栗”(mysterium tremendum)。<sup>③</sup>摩西对于“神圣”的经验,在后来的先知传统中亦得到再一步的回应和深化,尤其在《以赛亚书》第6章中,更进一步地彰显了人的“不洁”与神的“圣洁”之间的距离。<sup>④</sup>而这样的圣洁观念,亦进一步地体现在“不可妄称耶和華你神的名”的诫命,

<sup>①</sup>关于耶和華崇拜的米甸源头的假说,见 H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, 149 页。

<sup>②</sup>我们甚至不能以散文体来看待这个片断,而应该把它当做诗歌来阅读,而且它所涵摄的思想意义,不是那一段文字所能限制的。见 B. W. Anderson, 60-63 页。

<sup>③</sup>关于“神秘的战栗”,可见 Rudolf Otto 的经典之作, *The Idea of the Holy*, 2<sup>nd</sup> ed., trans. John W. Harvey (London: Oxford University Press, 1950), 中译本见《论“神圣”:对神圣观念中的非理性因素及其与理性之关系》(成都:四川人民,1995)。

<sup>④</sup>参本书第13章对“耶路撒冷的以赛亚”的分析。

以及在犹太教所形成的避讳 YHWH 的圣名，而称为 Adonai(主, the Lord)的传统之中。

第二、与摩西相遇的上帝不是一种神秘的力量，而是一个能够参与在历史之中，“能听的、能见的、有感受的、能知道的”人格化实在。因此，摩西和以色列人所经验的神圣，也就是那个愿意突入到人间世界之中，参与受苦人们的生活经验，并化身为历史实在的神圣意志。按这一段圣经文本的叙述，焚而不毁的荆棘仅仅只是一个开始，当耶和华声称自己是以以色列人的先祖之神时，叙述重点就马上转移到一个历史的场景之中。所以，与其说上帝的声音是从燃烧的荆棘之中发出的，勿宁说它是从一个黑暗的历史深处发出的，并且指向一个未来的历史时刻和将要发生的历史事件。

第三、上帝是一个言说中的或对话中的上帝。与神秘宗教或者在神秘的、不可言传的神秘经验中，或者在程序化的仪式中经验与上帝的同在不同，在摩西与上帝的相遇中，摩西的个体性(individuality)并未消失，上帝与摩西处于一种“我—你”对话的关系之中。同时，这里也展现出摩西的宗教经验与先祖宗教的另一个截然之别。在先祖宗教中，先祖们主要是在“神的显现”(theophany)甚至“神的人形”(theomorphic)中经验上帝。但是，在摩西与上帝的相遇中，在一个“焚而不毁”的异象之后，上帝就成为一个对话者，在话语中启示他的意志。希伯来宗教成为一个“话语宗教”(Religion of Word)。在接下来的五经叙事之中，这一原则延续为以“耶和华晓谕摩西说”为基本文学框架的律令对话；后来的先知传统中，上帝主要也是一个发言者。

第四、先知是神人之间的中介。在摩西与耶和华相遇之后，他本身并未成为一个神，也未成为一个半人半神，而只是上帝所“打发”的一个中介。或者，他只是一个代替上帝传递信息的人(messenger)。他们之所以成为“先知”，并不是他们有预知未来的能力，能够通神，或者占卜，或者通过某种仪式行为而猜测神意。他仍然只是普通的人，其权威来自于上帝的呼召与启示。另一方面，先知作为中介，又将人的呼求呈送到上帝的面前。虽然后来先知概念的内涵有不断的深化和丰富，但摩西在这里扮演的“神人中介”的角色却包含了先知的原型，他也被称为“最大的先知”。

第五、上帝成为一个有“名”的上帝。正是在摩西与上帝的相遇

之后，耶和華的名字从此为人所知(6:3)，上帝通过为自己命名，将自己启示出来。同时，“命名”(Naming)表示是一种分别，耶和華的名字将以色列人的上帝从迦南各族的神祇中区分出来，也将以色列人与迦南人区分开来；因此，上帝为自己的命名，也代表着从此之后耶和華与以色列人之间的独特的、排他性关系的建立。<sup>①</sup>

总之，在摩西与上帝的相遇中，上帝启示自身，并启示他的专名“耶和華”。摩西的西奈经验可以说是希伯来宗教的耶和華崇拜的开端。接下来的问题是：“耶和華”这个名字是怎么来的呢？其意思又是什么呢？

### 3. 上帝的名字：耶和華(YHWH)

在上帝向摩西启示自身的这一段叙事中，上帝对于自己的名的解释构成了整部希伯来圣经之中最关键也是最难解的地方之一。

(摩西问道)他们若问我说：“他(上帝)叫甚么名字？‘我要对他们说甚么呢？’”神对摩西说：“我是自有永有的。”又说：“你要对以色列人这样说：‘那自有的打发我到你们这里来。’”神又对摩西说：“你要对以色列人这样说：‘耶和華你们祖宗的神，就是亚伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神，打发我到你们这里来。耶和華是我的名，直到永远；这也是我的纪念，直到万代。’”(3:13b-15)

这一小段关于“神名”意义的经文，<sup>②</sup>耗尽了古往今来的神学家、圣经注释家、圣经学者们的无穷精力和智慧，至今却仍没有一个确定的答案。

问题的产生首先起于对 3:14 中的“אֱלֹהִים אֲשֶׁר אֱהְיֶה”的希腊文

<sup>①</sup> 在上帝的命名中，还蕴含着上帝的超越性与内在性问题，并可引发所谓“圣名神学”(Name Theology)的讨论，参 ABD 之 Name of God in OT 辞条，并参 Sandra Richter, *The Deuteronomistic History and the Name Theology*。

<sup>②</sup> 对于耶和華之名，由于它只用四个辅音 YHWH 表示，并读 Adonai 之音，因此，它常被称为“四字圣名”(Tetragrammaton)，或直呼为“圣名”。由于希伯来的原初经典并没有标注元音，学者们通过对希腊文版圣经的考察，认为它的正确发音不是传统所认为的“耶和華”(Jehovah)，而应是 Yahweh。但其汉译名称约定俗成，除非在特殊情况下，本书沿用“耶和華”。

译法“ἐγώ εἰμι ὁ ὢν”，英文直译就是 I am the one who is，汉译和合本也遵循了这样的理解，故译为：我是自有永有的。自亚历山大的斐洛以来，希腊化的神学家们就从希腊思维去理解上帝向摩西所做的启示。在后来的基督教神学传统中，也认为上帝在希伯来传统中的启示与希腊传统对于实在的理解是一致的，上帝就是那一个“不变不易的、绝对的”存在本身。

宗教改革以来，在“追溯本原”精神的推动下，人们从希伯来原典自身来研究《圣经》，开始注意到希伯来在对存在的理解上与希腊哲学思维之间的差距。并且，在启蒙运动和现代圣经批判研究(Biblical criticism)的思潮中，主张从希伯来自身的语言、文化与思维方式的角度来对这句话，以及耶和华的四字圣名 YHWH 的来源进行考察。

综合来说，对 3：14 的重新解读是围绕着对于希伯来动词 הוּיָהּ 或 הוּיָהָה 来进行，也就是回归到希伯来对于“存在”的动态的、历史的理解，而放弃希腊式静态的、抽象的观念。一、仍然倾向于把它理解为“我是我所是”即 I am the one who is，但是，这里的“是”不是希腊式的本体论理解，而是将其理解为在时空与历史中的存在，所以，它所强调的是神的意志，即“耶和华是那个统治世界的”，它要将它的意志在世界和历史中实现出来；二、将希伯来动词的动态性引入进来，这里的动词 הוּיָהּ 是一种“使动用法”，即表达的是“使…存在”，译为：I cause to be what I cause to be，强调上帝的创造性能力，以及他对于历史和自然的绝对主权，吕振中和新译本即参照这一理解，将其译为“我是创始成终的”；三、将希伯来动词的未完成时(imperfect)，转译为将来时即 I will be what I will be，从而将它放在出埃及的整个叙述框架之中，与 3：12；4：12；15；6：7 放在一起理解，即“那个将要是的”就是那个“将要与你同在的”(3：12, I will be with you)，以及那个“要赐你和他口才”(4：15, I will be with your mouth and with his mouth)，甚至那个“有恩典的、恩待的”上帝(33：19, I will be gracious to whom I will be gracious, and will show mercy upon whom I will show mercy)。也就是说，上帝所启示的圣名与整个出埃及事件，以及后来的以色列人与上帝之间的关系是密不可分。总之，这都是将 YHWH 的词根解析为动词 הוּיָהּ，并将其进行动态理解，从而将它与以色列人的社会—历史处境结合在一起，即：那个将以色列人从为奴之

家带出来，护佑其旷野流浪，领到应许之地的“存在”就是耶和華。

对 YHWH 圣名来源的解析，另一条思路是从希伯来人的西亚文化处境入手，认为 YHWH 这一名词实际上来自于西亚普遍神名 El 的一个称号(epithet)的简化。按照人们对西亚文化的语言学和考古学研究，西亚文化普遍认为 El 是世界主宰，并称之为“El who creates (׳נְטַו) the hosts”。以色列人一方面吸收西亚文化的传统资源，另一方面又进行思想创新，于是只将 El 的动名词头衔取来，并使其本身成为一个名词，也就是以色列神的专用名词。<sup>①</sup>

尽管人们费尽心力，但至今仍无法完全解开“耶和華”的名字对于摩西及以色列人到底意思是什么。似乎看来，在对上帝的命名中，一方面，通过“אֱלֹהֵי אֱשֶׁר אֱלֹהֵי”以及 YHWH 的表达式，神之专名得以启示出来，并在一定意义得以被理性地界定；另一方面，上帝又拒绝被命名，拒绝与某个可知事物等同起来，并用这种不可解的方式来表明它的沉默与神秘，因为“命名”似乎代表着被人掌握甚至被管理。<sup>②</sup>

#### 四、“解放”传统

从第 7 章开始，以色列人的出埃及故事就转移到摩西与法老、以色列人与埃及人之间的直接对抗。在这一个叙述单元中，既有历史传奇，也有节期的规制，以及家谱的叙述，显然它也是一个经过长期的口头流传，并最终由多个传统编修而成的产物。

##### 1. 十灾

在法老与摩西之间的对抗过程中，耶和華为了表明“以色列是我(耶和華)的儿子，是我的长子”(4:22)，乃在埃及降下“十灾”(Ten Plagues)，这就是 7 章至 11 章的主要内容。

<sup>①</sup> 这一思路在 Cross 的 *CMHE* 一书中进行了论证，尤见其 65-71 页。对于这一文化创新的可能因素，见游斌，《是与终极实在：从希伯来传统的角度观之》。最新的一些思路是把 YHWH 与阿拉伯文的动名词根联系起来考虑。另一些人则主张对此简单处理，认为它只是一个情感宣泄或崇拜呼求时的口语表达，如同“那一个”或“他”等。见 N. Gottwald, 212-213 页。

<sup>②</sup> 这一点可参《创世记》2:19 关于人对动物的命名及他对它们的管理。

在文体上，这一段叙事也带有“民间传说”(folklore)的风格。对它的解读，需要将它与所谓的“传奇”或“传说”文体一样来对待。简单来说，它的民间传说文体要求我们，不应从自然的角理解或印证这些灾难，而应将其视为一个信仰群体对于他们所信仰的耶和华在他们记忆的历史中的活动的解释。同时，又需要看到它的一些独特之处。第一、上帝被叙述为事件的独一主宰者。法老与摩西之间的斗争，不是法老所信的太阳神与耶和华之间的战争，法老亦完全处于耶和华的支配之下。所以，可以不断地看到：“耶和华使法老的心坚硬”(如 7:3)，叙述者以这样的修辞来强调耶和华对历史的主宰。第二、对于埃及所受灾难的叙述，带有强烈的以色列民族主义、复仇主义的情绪，它的叙述不是以色列人出埃及得解放就完了，而是将很多笔墨放在对埃及人所受之苦的渲染之上。<sup>①</sup>

“十灾”的叙事，显然经历了一个历史的发展。首先，可以将“十灾叙事”与一些古老诗篇来进行比较。《诗篇》78 也谈到了耶和华在埃及所发之灾难：

他怎样在埃及地显神迹，在琐安田显奇事，  
把他们的江河并河汊的水都变为血，使他们不能喝。  
他叫苍蝇成群落在他们当中，嚼尽他们，又叫青蛙灭了他们。  
把他们的土产交给蚂蚱，把他们辛苦得来的交给蝗虫。  
他降冰雹打坏他们的葡萄树，下严霜打坏他们的桑树。  
又把他们的牲畜交给冰雹，把他们的群畜交给闪电。  
他使猛烈的怒气和忿怒、恼恨、苦难成了一群降灾的使者，  
临到他们。  
他为自己的怒气修平了路，将他们交给瘟疫，使他们死亡。  
在埃及击杀一切长子，在舍的帐棚中，击杀他们强壮时头生的。  
(43-51)

但这里只讲到了“八灾”，还有二个并未谈到。而在《诗篇》105 篇当

<sup>①</sup> 在这方面，似乎它与后流放时期在犹太散居地的圣经作品有一定的相似之处，如《以斯帖记》中对哈曼家族的追杀。圣经中的“暴力”叙事，也使圣经诠释学者们开始关注圣经中的暴力、复仇等传统神学从不讨论的题目。参 Paul Hanson, "War and Peace in the Hebrew Bible", *Interpretation* 38(1984), 341-362 页。

中，则似乎更少。<sup>①</sup>因此，学者参照 JEDP 的五经学说，把十灾叙事的分为 JEP 三个传统(strands)整合的结果。<sup>②</sup>

灾次	灾难	J	E	P
1	水变血	7 : 14,16,17a, 18, 24-25	7 : 15,17b, 20b, 23	7 : 19, 20a, 21b, 22
2	蛙	8 : 1-4, 8-15a		8 : 5-7, 15b
3	虱			8 : 16-19
4	蝇	8 : 20-32		
5	畜瘟	9 : 1-7		
6	疮			9 : 8-12
7	雹	9 : 13, 17-18, 23b-24, 26-30, 33-34	9 : 22, 23a, 25, 35	
8	蝗	10 : 1-20	10 : 12-13a, 20	
9	乌黑三天	10 : 24-26, 28-29	10 : 21-29	
10	击杀头生子	11 : 4-8;12 : 29-30	11 : 13; 12 : 31-32	11 : 9-10

## 2. 出埃及的路线与西奈的位置

击杀埃及长子的第十灾发生后，法老终于容许以色列人离开埃及。于是，以色列人惶惶起程。显然，12 : 37所说的“60万男人”(还有妇女、儿童)是一个不可能的数字，否则 1 : 15-20 中的两个接生婆忙不过来；而他们在旷野流浪时，也没有食物可以供应如此数量的人马。而且，另一个不可忽视的事实是：这时出逃的以色列人并不是一个纯种的“雅各的子孙”，还有不少的“闲杂人”(12 : 38)。可以想象，当时人们还不存在一个所谓清晰的“以色列人”的群体观念。

关于以色列人逃出埃及的路线，首先，圣经也明确表示，他们没

<sup>①</sup> 《诗篇》105 : 27-36。

<sup>②</sup> 此表参 B. W. Anderson, 70 页。这时的 JEP 的相分，JE 典主要视其神名是 Yahweh 还是 Elohim，而 P 典主要看亚伦在不在场。由于 JE 之间的融合已经非常深入，很难将它们截然分开，因此，在第八与九灾之中，其实是相互包含的。当前，在新文学批判法的推动下，人们更为重视从整体上去看待“十灾”故事。

有走最北边的商道即最便捷的通往迦南地区的路线，因为“非利士地的道路虽近，神却不领他们从那里走，因为神说：‘恐怕百姓遇见打仗后悔，就回埃及去。’”（13：17）按《出埃及记》的叙述，他们转而调头向南，先穿过所谓“红海”，朝西奈而行。

西奈的位置在哪里？从公元 6 世纪开始，基督教的传统就认为圣经中的西奈山就是现今的西奈半岛南端一座称为 *Jebel Musa* 的山。如果这座山是西奈山的话，那么，逃出埃及的以色列人就要从埃及沿西奈半岛的西海岸而下。但是，考虑到以下因素，这样的一条路线似乎不太可能。一、他们在前半段路上，应该会遇到驻守在埃及东部的重兵，并发生战事；但圣经上并未讲到任何这样的战事。二、沿着这条线走，离“应许之地”有 250 多英里，这样离迦南越来越远，而不是前往应许之地。三、在圣经当中不断谈论到的“加低斯”，是在西奈半岛北部离南端很远的地方，而加低斯的自然条件可以允许几千以色列人生活。四、一些早期诗歌把耶和華称为从西珥或巴兰山而来（申 33：2），而这两座山也是在加低斯附近。因此，学者们倾向于认为：如果西奈山有的话，那它也应该是在加低斯附近的某座山。<sup>①</sup>

加上对五经文本进行的传统史研究，人们普遍认为西奈传统是另一个独立传统，它后来才与出埃及传统融合为一。<sup>②</sup>因此，人们认为中间路线是一条很可能的路线，即以色列人出埃及后，穿过西奈半岛中部的旷野，抵达加低斯。

### 3. 海之歌 (Song of the Sea)

在以色列人逃出埃及的过程中，最重要的事件之一是发生在所谓“红海”边上的神迹。这就是《出埃及记》14 与 15 章的内容，14 章是叙事，而 15 章则以诗歌的形式表示以色列人对上帝的赞美。对于这个文本单元，一方面，我们只能说它也是多元的以色列宗教逐渐融合，并被编修成为一个文本的产物，另一方面，这些文本的编修形式同样反映出深刻的神学考量。

<sup>①</sup> 相关详细分析见 H. J. Flanders 等著 *People of the Covenant: An Introduction to the Hebrew Bible*, 4th ed., (New York: Oxford University Press, 1996), 178-181 页。

<sup>②</sup> von Rad 与 Martin Noth 是这一方法的经典大师，对他们研究的综述，见 E. W. Nicholson, *Exodus and Sinai in History and Tradition* (Richmond: John Knox, 1973)

首先，关于以色列人所跨越的“红海”，就存在一定的问题。在地理上，红海在西奈半岛的南端，在阿拉伯半岛与非洲大陆之间，其宽为 100-175 英里。以色列人不可能一下子就到了这里。所谓“红海”(Red Sea)的说法来自于希腊七十子译本，但在希伯来圣经中，其原文是 יַמֵּה סוּף，字意为“芦苇海(或湖、池等, the sea of Reeds)”<sup>①</sup>而且，上帝如何拯救以色列人跨过红海，并打败埃及追兵，《出埃及记》14 章似乎有二个传统。其关节点就在 14:21，我们可将它分为四句：

- a1. 摩西向海伸杖，
  - b1. 耶和华使用大东风，使海水一夜退去，
- a2. 水便分开，
  - b2. 海就成了干地。

也就是说，按照现在的顺序来读，它们之间的起承转合是成问题的，如果“海水一夜退去”，何来“水便分开”！但是，假若将 a1 与 a2；b1 与 b2 连接起来，那么就容易理解了，即一个传统是“摩西向海伸杖，水便分开”；另一个传统是“耶和华使用大东风，使海水一夜退去，海就成了干地”。<sup>②</sup>

在埃及人如何被战败的问题上，同样似乎有两个传统，一个是红海在以色列人面前分开，但却又复合起来，淹没埃及军队(14:16; 22 与 26)；另一个则是“耶和华从云火柱中向埃及的军兵观看，使埃及的军兵混乱了，又使他们的车轮脱落，难以行走，以致埃及人说，我们从以色列人面前逃跑吧，因为耶和華為他们攻击我们了。”(14:24)

而将 14 章与 15 章联系起来看，从叙事顺序来看，似乎 15 章是一个颂歌；赞美上帝在 14 章为以色列人争战，依循“上帝在人类历史中的行为—人对上帝的颂赞回应”这一希伯来神学叙事的基本格式。但仔细分析，15 章又似乎属于另一个传统。它的文体古典，被公认为希伯来圣经中最古老的几篇文献之一。从名义上来说，它被归诸于“摩西和以色列人”。从它与 15:21 的“米利暗之歌”(Song of Miriam)的

<sup>①</sup> 《出埃及记》10:19, 13:18, 15:4, 22 等，和合本皆译为“红海”，而吕振中译其为“芦苇海”，但新译本依传统仍译为“红海”。英译本也各有不同，NIV 将其译作 the sea of Reeds，其他的主流译本仍随传统译为 the Red Sea。

<sup>②</sup> 参李焯昌，《古经解读》(香港：基督徒学会，1997年)，16-18页。

关系来看，似乎它是对后者的发展。但它的内容却与以色列人在迦南的生活处境密切相关。因此，人们普遍认为：它的基本结构是 15：1-12 与 18 节中的一篇赞美诗，而 13-17 则是后来的扩充。<sup>①</sup>

即使只就其 15：1-12 与 18 节而论，它与 14 章所叙述的红海拯救实际上有多大的关联仍然是有很多疑问。第一、它认为上帝是将“马和骑马的投在海中”，似乎属于 14 章拯救叙事中“海水复合淹死埃及军队”或“从以色列人面前逃跑”之外的另一条传统；第二、在这篇赞美诗中，只讲到埃及军队的战败或“沉于海中”，却没有讲到以色列人在海中行走，也没有谈到水中的“干地”，因此，它似乎只是一篇泛泛谈论埃及人被以色列人击退或战败的诗歌；第三、考虑到赞美诗所采用的诗歌文体，这里所指的“海”未必就是物质的海，在希伯来诗歌或西亚文学中，“海”或“大水”多指精神上的沮丧、失落或垂头丧气，因此，这里的“红海之歌”既不指埃及军队追赶以色列人而在红海被海水淹没，甚至也不指埃及军队具体地在水中被战败，而只指一场战事的失利。考虑到定居迦南的以色列与埃及之间的军事摩擦，这篇诗歌也有可能只是为了庆祝以色列人击退或打败埃及军队的某一场战事。

考虑到“海之歌”所使用的诗性语言或神话语言，那么，它的意义不在于它与某一个历史事件的连接，而在于它所谈论战事的主角不仅是以色列人与埃及军士，而且是耶和华与“海”(Sea)。故此，“海之歌”所颂唱的不仅是“在海边的胜利”(at the sea)，而且是“对海的胜利”(over the sea)。②在西亚文化的处境之中，“海”是一种形而上意义上的邪恶力量，是混沌之水，是对上帝的创造的永恒威胁。希伯来圣经将这样的神话学意义借用过去，如在创 1：2 中，上帝的创造就是从“空虚混沌”之渊中开始的；在《诗篇》114 中，沧海见耶和华就逃跑；而《诗篇》77 中，深渊在耶和华面前要颤抖；《以赛亚书》51：9-11 中，拉哈伯与大鱼这样的水中怪兽被耶和华所杀，海和深渊干涸，是耶和华拯救实现的过程之一。③因此，它不仅是一篇“历史诗歌”

<sup>①</sup> 这一扩充指向耶路撒冷的圣殿，被认为是“申命学派”(Deuteronomic)的作品，参 Collins, 115 页。

<sup>②</sup> 参 Flanders, 194 页。

<sup>③</sup> 西亚文化“海”或“深渊”的神话学内涵，可参乌加列(Ugaritic)神话对 Baal 与 Yam 之战的描述，以及巴比伦的创世神话 Enuma Elish。在后面所讨论的锡安神学、创造神学以及天启神学

(historical song), 而且是一篇“宇宙诗歌”(cosmic song)。而将这样的宇宙诗歌与以色列人的出埃及事件整合起来, 它的神学含义至少有二。第一、出埃及事件对于以色列人来说, 是一个“创造论”事件。也就是说, 正如上帝通过对“混沌之海”的胜利而开始创造一样, 以色列人从埃及出来是一个新历史、新族群的开端。希伯来圣经用创世的思维方式来理解以色列人出埃及的历史事件, 从这一事件之中, 历史走上了新的轨道, 故此, 出埃及事件成为以色列人理解自身、历史甚至宇宙的一个基本模式。第二、上帝在历史中的作为与他在创造中的作为是密不可分的。换句话说, “创造”与“救赎”是互动而交错的两个领域。耶和华上帝同时是“创造”和“救赎”两个领域后面的支配者与主宰者。

总而言之, “红海拯救”是不是一个历史事件并不是希伯来圣经关心的问题, 它的重点在于传递以色列人对于出埃及这一根本性的历史经验的神学理解。在后来的以色列宗教传统中, 它也成为一代又一代先知与诗人言说上帝与人类之关系的基本模型和出发点。<sup>①</sup>

### 附录：逾越节(Passover)<sup>②</sup>

在所有的宗教传统中, 什么时候是节日, 在节日时有哪些习俗, 为什么要过这些节日, 都有着非常清楚的规定。以色列宗教亦不例外。而在古代以色列人的生活中, 逾越节无疑是最重要的一个。但是, 对于逾越节的来历、它的习俗、有几天的时间, 希伯来圣经的不同经卷却有不同的说法。<sup>③</sup>当然, 这也恰恰表明, 节日本身就是复杂的

中, 海、大水、深渊的神话形而上含义会得到更详细的说明。

<sup>①</sup> 请参看赛 43:16-17; 44:27; 50:2; 51:9-10; 诗 66:6; 78:13; 106:22; 136:13-15。而出埃及事件还被加以末世论的阐述, 并延续在基督教和拉犹太教之中。如《新约·启示录》之 21:1; 以及 Epstein, “Seder Mo'ed, Paschim,” *Talmud*, 转引自 Flanders, 195 页。

<sup>②</sup> 参 Baruch M. Bokser 为 ABD 所写的 Passover 辞条: 陈慎庆、廖宝泉、李焯昌著, 《文化对话: 节日与信仰》, 香港: 崇基学院神学组, 1989 年。

<sup>③</sup> 这些经文包括: 出 1-213; 出 23:15 与 34:18。以不同的方式庆祝逾越节, 参利 23:4-8; 民 9:1-15; 28:16-25 以及 33:3; 申 16:1-8; 约 5:10-15; 王下 23:10-14; 结 45:21; 斯 6:19-22; 代下 30:1-27 和 35:1-9。对这些不同节日规制的分析, 参李焯昌、游斌, 《生命言说与社群认同》之最后一章。

历史文化变动的结果。后来，希伯来圣经被接纳为不同宗教的经典后，逾越节又被基督教与拉比犹太教加以不同的诠释，被赋予了更为复杂的内容。

所谓“逾越节”，希伯来文为 פסח，其动词词根表示保护、越过或跳过。<sup>①</sup>其历史来源则是以色列人在出埃及前夜，上帝击杀埃及境内所有的头生子，但“越过”以色列人的家室，不杀他们的长子这一典故。与逾越节紧密相关的，则是“除酵节”或称“无酵节”（המצות，the feast of unleavened bread）。这两个节日之间的关系非常复杂，但在后圣经时代，却是放在一起庆祝，可统称为“逾越节—无酵节”。但是，如果细致地看圣经文本，可以发现，它们乃来源于不同的传统，后来才逐渐融合起来。

首先，在《出埃及记》23：10-19及34：18-26的律法文本中，“除酵节”是以色列人的三大节期，却都没提到“逾越节”。这表明除酵节的历史要早于逾越节。其次，除酵节与逾越节的仪式操作有很大的差异。除酵节的主要内容则是要吃无酵的饼，按《利未记》23：6-14，还要将地里初熟的庄稼献给耶和华；而逾越节的主要内容是宰杀一只一岁的羔羊，用火烤，必须吃完，再用牛膝草将血抹在门框上。看来，它们起源于不同的生活背景，前者来自于农业社会，用来庆祝春天的农期，其核心在于祈愿大麦的丰收，与以色列人定居于迦南的农业生活有关；而后者则似乎源起于游牧生活，将血涂抹在门框上带有避邪的意味，也许最早是为了使羊群顺利迁往夏场的祈愿仪式。

但是，《出埃及记》12-13的叙事却将它们融合为一个节日。尤为重要的是，它们被纳入到整体的十灾叙事之中，甚至可以说，整个十灾叙事都是为了突出逾越节，因为它的时间就在出埃及的前夜，是整个出埃及叙事的高潮。它表达了希伯来宗教节期的重要意义：那些最早与农业或牧业生活联系在一起的特定节期，被历史化了，其内容被赋予了上帝在历史中拯救以色列人的救赎史意义。逾越节与除酵节成为希伯来信仰的一个重要方面，它们不再是一个游牧社会或农业社会的节日，而成为以色列人对于上帝的拯救事件的永恒回忆。它也因此成为以色列人的族群身份的一个重要标志。按《出埃及记》12-13章，

<sup>①</sup> 分别参参 31：5；撒下 4：4；王上 18：21, 26。

人们纪念逾越了，不是要纪念这一天，而是要纪念在这一天里曾经发生了什么。换句话说，它不是纪念自然日历的某一天，而是纪念整个社群所经验到的某一特定事件。以色列人的族群身份，也就永恒地被他们出埃及的历史经验所界定。

逾越节在以色列人的宗教史上，还有几个重要的发展。一个是在约西亚王发动的申命改革时期。<sup>①</sup>按《列王纪下》23：22-23，自从以色列人进入迦南，从士师时代、王朝时期、南北分立时期，直到当时，“实在没有守过这样的逾越节；只有约西亚王十八年在耶路撒冷向耶和華守这逾越节。”那么，约西亚王守的是什么样的逾越节？它在守节的地点和方式上有哪些变化呢？这要到申命改革的宪章——《申命记》中才能找到答案。按其 16：1-8 和 16 对“逾越节”的规制，最特别的一点就是“只当在耶和華你神所选择要立为他名的居所”（即耶路撒冷）实行逾越节。<sup>②</sup>简单地讲，《出埃及记》对于逾越节的规定，主要还只是一个家庭事务，<sup>③</sup>但是，约西亚通过宗教集中化的改革，要求所有的以色列人都到耶路撒冷统一地庆祝逾越节，使逾越节从一个家庭事务变为一个公共事务。有趣的是，那些与家庭相关的仪式操作如“蘸血涂在门框上”也未再提及。

此后，在后流放群体的史志作品——《历代志下》30 与 35 章，又谈到另一版本的逾越节。一些新的仪式因素又被带入进来：一、在逾越节上，有利未祭司以及其他的职业化宗教人士来颂赞耶和華；二、它强调人们在节日上要赞美上帝；三、它强调逾越节的欢快气氛，说“耶路撒冷的以色列人，大大喜乐”。这种总体气氛，与五经传统将无酵饼称为“困苦饼”，逾越节是要以色列人纪念他们在埃及的日子，有很大的差异了。

基督教在巴勒斯坦地区传播开来后，《新约》作者通过对耶稣的理解，形成了对于逾越节的新解释。福音书对逾越节的描述，不再强调它与犹太人出埃及的关系，而是将其置于基督教的意义框架之中，即耶稣在逾越节上的无酵饼与酒象征着他的身体和血，并且昭示着未来

<sup>①</sup> 约西亚的申命改革，详参 14 章。

<sup>②</sup> 人们在逾越节前往耶路撒冷的礼仪活动，一直延续到新约时代，参《路加福音》2：41。

<sup>③</sup> 如按《出埃及记》12：2-4，“各人要按着父家取羊羔，一家一只。……你们预备羊羔，要按着人数和饭量计算。”再如 12：46，“应当在一个房子里吃，不可把一点肉从房子里带到外头去。”可见其以家庭为基本单位。

基督徒的得救希望。也就是说，希伯来宗教在逾越节晚餐与出埃及这一上帝拯救事件之间建立的关系，被基督教在逾越节晚餐与人们通过耶稣基督的死而得救之间的关系所取代。基督教借用希伯来圣经用逾越节来纪念上帝的救恩的典故，用圣餐表示在耶稣基督身上实现的上帝的新的救恩，赋予逾越节以全新的意义解释。

而对于拉比犹太教来说，由于公元 70 年第二圣殿被毁，《申命记》赋予逾越节的公共政治意义被消解，逾越节重新成为一个家庭事务，人们重新回到《出埃及记》12 章中的规制，在家宴中庆祝逾越节。当然，人们仍然通过逾越节来纪念以色列人在出埃及事件中体现的上帝拯救，但关注点则转移到未来对上帝救恩的盼望之上。

## 第五章

### 西奈立约：诫命

在以色列人的宗教经验(乃至圣经宗教所揭示的神人关系)中，两个基本主题支撑起其总体神学框架：“拯救经验”(the Saving experience)与“诫命经验”(the Commanding experience)。后世犹太教的二个基本方面，即“故事”(narrative)，以叙事来讲述上帝介入人类历史的拯救事件；和“律令”(commandment)，以律令来传达上帝对于人们的普遍命令，分别与之相对应。前者称为“哈加达”(haggadah)，其希伯来词根意为“言、讲”，后者称为“哈拉卡”(halakah)，希伯来词根意为“行、做”。这样的思想结构同样进入基督教的意义系统之中，前者对应“福音”，是对上帝通过耶稣基督拯救人类的叙述，后者对应“律法”，是以爱神爱人为核心的一套道德律令。圣经宗教的这一基本结构的最早源起就在五经的整体叙事之中，前一章所分析的《出埃及记》1-18章就是对以色列人经历的上帝拯救的叙事，这一章我们就要来分析围绕着西奈而构建的律令文本。

按正典形式的五经叙述，以色列人出了埃及之后，“满了三个月的那一天，就来到西奈的旷野”(出 19:1)，并且在西奈的山下安营。这样，便为耶和華為以色列人颁令诫律提供了一个文本起点。在西奈，他们经验到耶和華上帝的另一方面：诫命(commandments)。这就是著名的“西奈立约”(Covenant at Sinai)。

## 一、西奈律法文本

按正典形式的五经，在出埃及叙事之后，我们遇到一个特殊的文体单元：《出埃及记》19：1—《民数记》10：10。之所以判断它是一个文体单元，原因有：一、文体上的特殊性。这一单元中多以“耶和华晓谕摩西(亚伦)说”为格式引言，导出耶和华对于以色列人的信仰、道德或祭祀的规制，与五经其他部分的历史叙事属于不同的文学风格；二、从19：1以色列人到达西奈，一直到民10：10他们拔营前行，这一单元以西奈为地点形成一个叙事整体，完整地插入到以色列人的旷野流浪的叙事之中；三、根据圣经其他书卷对以色列人从出埃及到定居迦南这一段历史的叙述，如《申命记》26：5-9、《士师记》11：16-18与《约书亚记》24：16-18等，均未提及以色列人在西奈从耶和华处接受律法这样的重大事件，因此，以西奈为背景的律法文本可能来自于另一个传统，被五经作者插入到出埃及后的叙事之中。

在关于这一单元的可能来源上，有二种对立的观点：一些学者认为，在出埃及之后，摩西、以色列人在西奈与上帝立约，但后来的以色列人偏离了摩西传统，直到约西亚时期，才又回归到摩西的西奈之约，从而一方面对西奈之约重新诠释，编修成申命法典，另一方面把西奈之约编入到以色列人的旷野流浪的叙事之中，也就是今天的《出埃及记》、《利未记》到《民数记》的整体文本；另一些学者则认为，起初以色列人只知出埃及传统，认为这是上帝拣选以色列人的证据，但是，此后的先知运动要求以色列人不仅意识到自己在耶和华面前的特殊地位，而且需要意识到自己的特殊责任，因此，推动人们编修而成律法文本，并以西奈圣山作为其总体背景，将这些“有条件的约”(conditional covenant)插入到出埃及叙事之后，以之作为以色列人在经历拯救恩典之后须负的道德责任。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 这成为圣经研究中不同学派的基本分歧点，对于人们理解后世的先知运动产生极大影响。因为按第一批学者，先知是在某种既有的(虽然被大多数以色列人所忽视的)传统之下来宣讲，而按第二批学者，摩西传统反而是先知运动的产物。前者主要为美国以 Albright 为代表的人物所接受，而后者为德国学者所普遍认可。Collins, 123 页。

对《出埃及记》19：1—《民数记》10：10 的这个大单元再进行细分，显然它很大一部分属于后来 P 典传统(Priestly Tradition)，如对会幕、祭祀、崇拜这些与祭祀活动密切相关的礼制。一般来说，《利未记》全书，以及《民数记》1-10 章，以及《出埃及记》25-31 以及 35-40 这些部分都被认为是晚期的 P 典传统。所以，我们可以对五经中的律法文本做一简单分类。

### 五经中的律法

以西奈事件为背景的律法：

- |                                |                               |
|--------------------------------|-------------------------------|
| 1、十诫(Decalogue)                | 出 20：1-17(在中 5：6-21<br>中再次重复) |
| 2、民事与宗教法，亦称“约书”(Covenant Code) | 出 20：22-23：33                 |
| 3、祭祀法典(Ritual laws，亦称为“第二个十诫”) | 出 34：10-26                    |
| 4、P 典条文                        |                               |
| 崇拜规条 (Cultic Instructions)     | 出 25-31(在出 35-40 中<br>实施)     |
| 祭祀法制(Priestly laws)            | 利 1-18，27                     |
| 圣洁法典(Holiness Code)            | 利 19-26                       |
| 祭祀补充(Priestly Supplements)     | 民 1-10                        |

西奈事件之外的律法：

- |   |               |
|---|---------------|
| 1、祭祀补充(Priestly Supplements)            | 民 28-31；33-36 |
| 2、申命法典(Déuteronomic Code)               | 申 12-26       |
| 3、以咒诅为后果的法典(Laws sanctioned by a curse) | 申 27          |

其中，真正较早期的摩西律法传统可能只是《出埃及记》19-24；32-34 这两个单元。它们是我们这一章分析的重点经文。

需要注意的是，将西奈律法单元插入到出埃及的拯救叙事之中，不仅仅改变了五经的文学结构，而且带来了非常丰富而深刻的神学讨论，即拯救与律法、信仰与道德、圣约与诫命的关系问题，也成为不同宗教传统、不同神学倾向争论的核心所在。五经在出埃及叙事与西奈律法之间的前后文本安排，与拯救和律法之间谁为第一性、第二性的神学讨论就密切相关。可以把文本在前的理解为基础和前提，也可

以把文本在后的理解为高潮和目的。例如，在出埃及的拯救事件之后颁定西奈律法，常被基督教传统用来解释救赎恩典之后的道德责任的确立，即人们之所以接受立约中的责任，乃是对耶和华的救赎之功的感恩回应，<sup>①</sup>以此认为恩典是第一性的，而律法则是第二性的，从而为《新约》中保罗对于律法所持的批判立场辩护。而在犹太教传统之中，拯救事件常被解释为是西奈律法的序幕，“言”的目的在于“行”，上帝启示之高潮乃在于西奈律法之颁示，上帝的拯救恩典只是为此律法之确立所做的准备与铺垫而已，从而回应犹太传统对于律法的至上尊重，并反击保罗在《新约》中扬基督福音、抑犹太律法的立场。<sup>②</sup>无论如何，正如倡导对五经进行“传统史”研究的学者们所认为的，这些不同传统在五经中的不断融合是希伯来宗教不断深化的动力性因素。<sup>③</sup>

## 二、西奈之约的叙事框架

在讲述耶和华与以色列人的西奈立约之前，《出埃及记》第19章呈现给我们另一幅复杂、丰富而深刻的画面，一般学者都认为这一章经过了复杂的编修过程。在此，我们分析其中的两个重要单元，即《出埃及记》19：3b-6的诗歌单元(通常被称为“鹰翅之歌”，Song of Eagle's Wing)以及19：11-20的神显(theophany)叙事。

### 1. 鹰翅之歌

首先，需要注意到，《出埃及记》19章在整个的五经叙事中的重要地位，即它在出埃及叙事与西奈立约之间的过渡和桥梁性角色。19章

<sup>①</sup> B. W. Anderson, 84-109页。当然，为了协调基督教与犹太教的立场，也可以采取更平衡的立场，即拯救(出埃及)是为律法(西奈)做准备，后者在神学上又以前者为基础，91页。

<sup>②</sup> J. D. Leveson 所著 *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* 是坚持犹太教的释经立场的代表，另可参他在 Friedman, R. E. & H. G. M. Williamson, *The Future of the Biblical Studies: the Hebrew Scriptures* 一书中所写的“The Old Testament, The Hebrew Bible and Historical Criticism”一文对启蒙运动以来从新教立场研究旧约神学的总体批评。

<sup>③</sup> 参 Martin Noth, *A History of Pentateuchal Traditions*; G. von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* 这两本经典的五经研究著作。

在文体上仍然采用叙事体，与前面的出埃及叙事一致，但它的内容乃围绕着西奈事件，是后面的律法文本的导引。

尤其可圈可点的是 19：3b-6 的诗歌单元，无论在文学还是在思想上，它都是一篇非常精致的文献。在文学上，它节律整齐、结构平衡：

你要这样告诉雅各家，晓谕以色列人说： 3b  
 我向埃及人所行的事，你们都看见了， 4a  
 且看见我如鹰将你们背在翅膀上，带来归我。 4b  
 如今你们若实在听从我的话，  
                     遵守我的约， 5a  
 就要在万民中作属我的子民； 5b  
 因为全地都是我的， 5c  
 你们要归我作祭司的国度，  
                     为圣洁的国民。 6a  
 这些话你要告诉以色列人。 6b

在整体结构上，它由起首的开篇“你要这样说”(3b)，与结尾的“这些话你要告诉”(6b)，构成了一个单独的文体单元。而且，在它的歌体部分，多用希伯来诗歌的平行体(parallelism)，如“听从我的话、遵守我的约”，“祭司的国度、圣洁的国民”等。同时，它所用的人称“我”、“你们”也表明在它后面隐含着—个仪式场景，即由祭司以第一人称的方式宣示上帝的谕令，而“你们”则代表着听讲的崇拜群体。根据以上理由，人们可以推测，在它被编修到五经的正典位置之前，它很可能曾经作为一个独立的传统(不管是口头的，还是书写的)广泛流传，并历经锤炼。

除了它的整齐文体外，它的思想亦十分精炼，高度地浓缩了希伯来宗教的神学。一、它总结了出埃及的拯救史与以色列人按西奈律法生活之间的关系。第4节是围绕着出埃及事件的历史叙述，但第5节的“如今”(ועתה, so now)一下就将特殊的历史拯救事件，转到了普遍的当下生活世界。对西奈律法的遵守，成为每一个时代的上帝圣民对于历史中的拯救事件的回应。而且这二者均统一在“耶和华的子民”

这一概念之中，即上帝圣民不仅表现在耶和华对他们的特殊恩宠，介入人间历史拯救他们，而且表现为以色列人对律法诫命的遵守。二、它强调所谓的圣约关系在本质上就是一种“我—你们”的关系。<sup>①</sup>在这首诗歌中，不断回旋的旋律就是“归我、属我”等词。短短三句诗歌，“归我”（ל, for me）作为一个单独的词就出现3次，人格代词“我”或后缀形式“我的”在每句诗歌中都出现。将以色列人与耶和华上帝的圣约关系归纳一种“我与你们”的人格化关系，是对希伯来宗教的高度概括，因此，人们普遍把它看成是较晚时期、经过先知运动洗礼的文献。而且，按19：5a，它强调以色列人遵守圣约，听从耶和华的话是以色列之为圣民的前提，它用“若”（אם, if）引导出它的条件性，又以希伯来语法的绝对不定式“实在听从”（שמרע תשמעו, indeed obey）作为强调，表明这里所强调的圣约是“有条件之约”（conditional covenant）。这与申命神学非常类似，可视为D典传统的作品之一。三、它从宗教上界定了以色列人作为耶和华的圣民的本质属性是“祭司国度”与“圣洁国民”。从正典评断学的角度言之，这两句话正好统摄了西奈律法的两大部分——祭祀规制和道德律令，也是对后面律法文本的两大来源——圣洁法典（利19-26章）与P传统的提纲挈领。当然，这也成为圣经宗教对与上帝立约的圣民群体的本质界定，即一个以祭祀生活为中心的、由祭司管治的、依循神定道德律令生活的宗教、道德与政治统一的神治政制（theocratic polity）。<sup>②</sup>

上述这些本质性要素是后世希伯来宗教的重要因素，但在不同时代却各有侧重。因为这一段经文所具的高度概括性，人们倾向于认为它是晚期较成熟的神学文献；但也有可能在希伯来宗教的早期，人们就朦胧地意识到这些基本原则，并在后世发展中充分地将它们展示出来。无论如何，它都表明希伯来宗教思想史的历时性与共时性的统一，也为人们的圣经研究提供了更大的诠释空间。

<sup>①</sup> 经过布伯（Martin Buber）的哲学阐述，圣经宗教被归纳一种“我与你”（I-Thou）的关系，但这是经过现代性的洗礼之后的解释。它在两个方面与圣经宗教是相背离的：一、在布伯这里，人被放到“我”这一极，而上帝则放在“你”这一极，这是人本主义的思想，即人去寻找上帝。但在圣经宗教中，恰恰相反，不是人寻找上帝，而是上帝寻找人，向人启示自身，因此“我”代表的是耶和华上帝，“你们”代表处在圣约关系中的人。二、布伯的“我”是单数的，是个人主义的，而在圣经宗教中，与上帝立约的对象是一个群体，“你们”是一个复数。参 Buber, *I and Thou*。

<sup>②</sup> 这一政制反而是在以色列国家消亡之后才真正实现，即第二圣殿群体的犹太教。参本书第十六、十八章。

## 2. 神的显现

在进入西奈之约的律法文本之前,《出埃及记》19章的另一个独特单元是16-19节的神显(theophany)叙事。如何理解此处的神显叙事与西奈之约的关系呢?正典形式的五经叙事,在西奈立约之前叙述神的显现,到底有何意义呢?

首先,“神之显现”的主题在此将西奈立约与整个出埃及事件连接为一个整体。在出埃及事件中,耶和华曾经有过二次显现,即出3章上帝启示己名,是整个拯救事件之开始;在14:19-20与24-25中,耶和华显现为云柱与火柱,在海中为以色列人争战;现在,在将要与以色列人立约前,耶和华再次显现为一个在雷电交加中启示自身的神,来颁定以色列人之为一个“圣约群体”的律令和法则。这样,《出埃及记》中的神显叙事,就不再是一些零散的神话,而是被整合为在以色列人的特殊历史及生活方式中的上帝永恒本性之展现。

其次,所谓“神之显现”,它表达的是闪族宗教中的一个核心观念,即上帝启示自身。在希伯来宗教的观念中,耶和华上帝既不是在理智中被人们沉思的,也不是可以在神秘经验被体验的对象,它超越于人的掌握之外(参前一章关于摩西与上帝相遇的分析)。但是,他又不断地自我启示,进入以色列人的历史之中。在西奈之约中,上帝再次通过神显的方式展现自己,表明上帝的自我启示采用了一个新的方式,即以诫命、律令对圣约群体生活的规定。

再次,“神之显现”还带出“圣山”或“圣地”的概念,即西奈乃“神的山”,它既是宇宙之中心,亦是人类社会之中心。<sup>①</sup>西奈被认为是神所居住的、神在其上端坐如宇宙之君王的宇宙神山(cosmic mountain)在人间的对应,而它也是神人交汇、天庭世界与自然世界的汇合点。神显叙事所使用的那些象征语言,如“火、雷、云”等,是为了表明上帝的自我显现之时的令人敬畏之宏伟。这里它借用了西北

<sup>①</sup>“圣山”或神所居住之山的观念在世界古代宗教中都有突出位置,而不仅是以色列宗教的独有观念。在迦南文化中,上帝与巴力居住并且显形于山上。参 Cross, *CMHE*, 147-94; Theodore Hiebert 为 *ABD* 写的 *Theophany* 辞条。对于希伯来的神显叙事,它与西亚文化的全面比较与论述,请参 Jeffrey J. Niehaus, *God at Sinai: Covenant & Theophany in the Bible and Ancient Near East* (Grand Rapids: Zondervan, 1995)。

亚文化的神话语言，如在乌加列(Ugaritic)文化中，“巴力”(Baal)总是驾着密云，一手雷，一手电，以显示它的威严、圣洁和超越。因此，耶和華在圣山上的显现，是对他的宇宙君王身份的再次确定。在此意义上，西奈之约对于后代的以色列人同样具有规范性意义，甚至具有了本体论或创造论的含义。<sup>①</sup>

最后，还要注意到耶和華神显之时的“雷电”隐喻。在巴勒斯坦的农业社会处境中，雷电是一个既令人畏惧，又带来雨水和丰收的自然象征。因此，雷电对于以色列人来说乃代表着既令人敬畏又令人向往的绝对力量。而这一点亦是圣经宗教对“神圣”的基本看法，即“神圣”是一个令人颤栗敬畏却又无限渴望的实在。因此，希伯来宗教用“雷电”伴随着耶和華的显现，集中体现了以色列人对于上帝在宇宙之中的既令人畏惧、又令人渴望的力量的理解。而将这样的“神之显现”的叙事安排在西奈立约之前，同样表明，上帝在西奈之约所启示的律法，既能使人得福，也要求人负起责任，因此也具有这种既令人敬畏又令人向往的双重性质。

因此，将神显叙事与西奈立约结合起来，其神学意味是非常强烈的。而从具体的历史生活处境来说，它可能与以色列宗教传统中的崇拜传统及圣约更新仪式有关。也就是说，以色列人在新年时，到圣所去朝拜耶和華，并用象征性的仪式如火、烟等，来表现“耶和華的神显”以及登基而为“宇宙之王”，同时，又将以色列人与耶和華所立圣约公开诵读，以圣约作为整合民族的基本纲领，即所谓的“圣约更新”(covenant renewal)仪式。久而久之，耶和華為王的仪式崇拜与对圣约的诵读宣告就结合在一起，成为一个整体。<sup>②</sup>因此，五经作者受到以色列人的现实崇拜礼仪的影响，在编修《出埃及记》时，也把神显叙事与西奈圣约结合在一起。

按照宗教现象学的分析，“神显”观念在闪族宗教中有着丰富的含义。它一方面表示神的自我启示，表示上帝的神秘共在；另一方面，

---

<sup>①</sup> 西奈之约被认为是以色列人的创造(the creation of Israel)，而且是为了反击第一次创造之后的人们的背离，因此，不仅要从事赎史的角度来看待西奈之约，甚至还要从创造论的角度来看待它。参 John W. Rogerson 等编著 *Genesis and Exodus* (Sheffield: Academic, 1991)

<sup>②</sup> 所谓的“耶和華為王”的登基诗篇(Enthronement Psalms)，如 47, 93, 96-99，也许就有这样的仪式崇拜背景。关于神显观念的崇拜起源(cultic origins)，参 Sigmund Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship* 的经典分析。

它又表示上帝的奥秘乃超越于人的认知之外。这同样是通过一个象征来表示，即“密云”。按 Mendenhall 的分析，“密云”这一象征即表明了上帝之威严，另一方面又将上帝之显现遮蔽起来，换句话说，“密云”使得人们无法穿透上帝的奥秘。<sup>①</sup>在后世的犹太教传统中，这些象征用词都成为人们阐述神学原理的圣经依据。

### 3. 立约之仪

《出埃及记》19 章与 24 章是西奈之约的背景框架，前者叙述了上帝通过启示自身的方式来与以色列人立约，后者则叙述了以色列人对所立之约的认可，及他们对上帝主动启示的回应。上面，我们从多个文本(传统)整合的角度对 19 章做了分析，在 24 章中，我们同样看到多个传统的整合。<sup>②</sup>主要来说，它包括了两个仪式：一、24：6-8 中的“血祭仪式”(a blood ritual)；二、24：5 与 9-11 中的“欢筵仪式”(a meal ritual)。

第一个仪式中的意义到底有哪些呢？一种解释是，在西亚观念中，血与生命之间有着特别的关系，生命被认为是在血里的。因此，摩西将一半血洒向祭坛(代表上帝的临在)，另一半洒向以色列人民，以此方式表明耶和华与以色列人之间的生命相通的关系。另一种解释则认为，这是一种“自我赌咒”(self-curse)的仪式，也就是以所祭之物代表以色列人民，如果他们违反了在立约中的条款，就会落得与牺牲相同的命运。因此，这一仪式是以生命为代价，保证自己对于上帝意志和西奈之约的顺服。

而第二个欢筵仪式则强调立约的另一层面，即以色列人与上帝之间达成了“和好之约”。在西亚之文化处境中，共享筵席是家庭成员之间亲密关系的表示。因此，11 节所叙摩西等人于以色列人的七十长老，上山“观看神，又吃又喝”，是以色列人民与神之亲密、友好及和

<sup>①</sup> George E. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition*, 亦可参 J. W. Rogerson 等 *Genesis and Exodus*, 214-217 页。

<sup>②</sup> 人们常将 24：15-18 归为 P 典，因为它的风格如上帝的荣耀、云彩等有强烈的 P 典风格，强调上帝的威严与通过云彩等象征而与以色列人共在等；而将 9-11 归于较早传统的传统，因为这里所讲到的“他们观看神，他们又吃又喝”与圣经主流所认为的“人见神必死”的传统有出入，因此，可能是早期传统的遗留。

好关系之仪式。而且，与 5 节之献“平安祭”结合起来，就表明这乃是一个“和好之筵”，所立之约是“和好(shalom)之约”。

### 三、希伯来宗教的圣约观念

乍一看来，《出埃及记》20：1-23：19 都是“耶和华的话”，也就是所谓的“西奈之约”了。但是，仔细分析，这里的律令部分仍然可以分为两个单元。

对 24：3 进行仔细分析，可以看到西奈之约实际上包括两个部分：耶和华的命令(רַבֵּר יְהוָה, the Word of YHWH)和典章(הַמִּשְׁפָּטִים, the laws)。而且，在第 4 节，“摩西将耶和华的命令都写上”；而在第 7 节，则是“摩西将约书念给百姓听”。再考虑到 24 章中叙述了两个立约仪式，人们普遍认为在 20-23 章之中的律令条文实际上也是由两个单元组成，即一个是 20：1-17 的“十诫”(Ten Commandments)，也就是所谓的“耶和华的命令”；另一个是 20：23-23：19 的“约书”(the Covenant Code)，即所谓的“典章”。

把它们分成两个部分，是因为无论从文体，还是从内容都可以看到它们之间的巨大差异。所谓的“耶和华的命令”，也可以译为“耶和华的话”，它的具体所指就是“十诫”，它的文体形式是上帝直接吩咐的，而且是摩西与众百姓一起聆听的(20：19)；而在此之后的所谓“约书”或典章部分，则采用了摩西转述的形式，即“你(摩西)要向以色列人这样说”。另外，这两个部分所采用的句式也差异很大，十诫部分用的是绝对的否定式，用“不许”(אֵל, No)引出；典章部分则用条件句式，用“若”(כִּי, if)引出。在内容上，十诫属于人类社会的基本法则，有很高的抽象性，可以不受具体时空的限制；而约书或典章部分则较为繁杂，与日常生活密切相关，它带有迦南生活的痕迹，类似于习惯法的性质。

## 1. 约的形式特征

在讨论西奈之约的内容之前，需要问一个有关“约”本身的问题，即以色列人用约的概念来理解上帝与他们之间的关系，是他们的发明，还是吸取了西亚文明的智慧？他们用“约”来言说他们与上帝之间的关系，在他们的社会文化处境之下，这个“约”到底是什么意思？

通过对古代西亚文明的“条约”(Treaty)文本的研究，人们发现希伯来圣经中以色列人与上帝之间的立约，与赫梯(Hittite)与亚述文化中的“宗主—附庸”(suzerain-vassal)条约十分相似。在精神上，它们都不是平等双方之间的条约，而是要求一方绝对归属于另一方。在结构上，它们也有相当类似的地方。<sup>①</sup>这个结构就是：

- 1、序言(preamble)：由宗主方宣示自己。
- 2、一个历史前言(historical prologue)：对为什么要进入立约关系的历史事件做一交待。
- 3、条款或要求(stipulations)：在这一部分中，最突出的一条就是除了本宗主外，不能再认别的宗主。
- 4、如何保存或展示条约的文本(deposition or display of the text)：通常它包括如何定期地宣读其文本。
- 5、列举证人(witnesses)：写出立约双方向之宣誓或要求其作证的神名。
- 6、咒诅或祝福(curses and blessings)：表明遵守条约之福，及背离条约之祸。

一般来说，在这些组成要件中，又以 2、3 与 6 最为重要。其中，2 是对 3 做的历史解释，6 则是对 3 在历史中的实践的保证，因此 3 是约之主体。我们可以对照西亚的“宗主—附庸”之格式，来分析“摩西十诫”的形式特点。当然，这并不是说西奈之约就完全来自于赫梯或亚

<sup>①</sup> 对古代西亚的条约形式，尤其是赫梯及亚述之“宗主—附庸”条约之研究，参 ABD 的 Covenant 辞条，对圣约的专题研究，还可参看 R. Rendtorff, *The Covenant Formula: An Exegetical and Theological Investigation* (Edinburgh: T&T Clark, 1998); Dennis J. McCarthy, *Treaty and Covenant: A Study in Form in Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (Rome: Biblical Institute Press, 1981)。

述文化的影响。<sup>①</sup>在此，为更好地从西亚文明的条约观念的角度来理解希伯来宗教的圣约思想，我们亦将希伯来圣经的主要立约文本放到一起来进行比较。<sup>②</sup>

宗主—附庸 条约格式	西奈之约	约书亚之约	申命之约	其他经卷
序言	出 20 : 2a	书 24 : 2a	申 5 : 6a	
历史前言	出 20 : 2b	书 24 : 2b-13	申 1-3; 5 : 6b	
条款或要求	出 20 : 3-17	书 24 : 14	申 5 : 7-21; 12-26	
条约的保存 或展示	出 25 : 21; 40 : 20		申 10 : 5; 27 : 2-3; 31 : 10-11	
列举证人		书 24 : 22,27		赛 1 : 2; 弥 6 : 1-2
咒诅或祝福	24 : 3-8		申 27-28	

当然，由于“约”的概念在圣经宗教中的核心地位，对它的任何理解都将牵动整个的圣经研究，因此，对于西奈之约与西亚政治文化之间的关系，学者们仍然不能达成一致意见。有一点是可以肯定的，西奈之约与西亚帝国的政治条约一样，在耶和华与以色列人之间确定了排他性关系，即“除我之外，你不能有别的神”。<sup>③</sup>此后，它成为希伯来宗教尤其是先知运动的一个根本原则，并且因为先知传统乃希伯来圣经的主要潮流，因此排他性的耶和华崇拜也成为希伯来圣经中的主流声音。

<sup>①</sup> 所以，有一些学者或者认为以色列人并未受到什么赫梯条约的影响，或者认为以色列人只是发展了赫梯条约中的历史序言的方面，只是后来受到亚述之影响后，才在《申命记》中发挥出较完整的“宗主—附庸”条约的格式。这一观点主要受到德国学者的支持。Collins, 123 页。

<sup>②</sup> 参 N. Gottwald, 206 页。

<sup>③</sup> 这句话的希伯来文是：לא יהיה לך אלהים אחרים על פני，英文译法通常为 You shall have no other gods before me，但对于所谓的“除了、在我面前”，则可能形成不同的解释传统，例如它可以在最低的意义上表示人们不能把别的神与耶和华放在一起敬拜。从以色列人的宗教实践来看，他们也只是在崇拜上承认耶和华的一神地位，并不从理论上去反对别神存在的可能性，所以被称为“本主一神教”(henotheism)。直到第二以赛亚时期，才形成了存在论上的一神论。

## 2. 十诫(Dccalogue, Ten Commandments)

如前所述，西奈之约可以分成两个部分：20 章的十诫与 21-23 章的约书。十诫所用的诫命是由“不许”(לא, No)引出，常被称为“绝对法”(apodictic law)。它是一些绝对命令，或者由于它的否定式，可称为绝对禁令。它是普遍的，超越于具体时空。它以纯粹的否定式表现出来，甚至不讨论如果触犯这些条例会有何等后果的问题。<sup>①</sup>而所谓的典章则更像习惯法(common law)，或者案例法(casuistic law)，它一般是由 כי 或 אם 来引导(if..., then)，即“若…，就…”。通常认为，绝对法可能起源于崇拜的场景；因此它在语气上绝对，在文字上简洁；而案例法则是对这些绝对原则在具体生活处境中的实施。当然，在希伯来宗教中，这两种律法都视为神人之圣约(covenant)的社会表达。

关于“十诫”即“耶和华的十句话”(Ten Words)，<sup>②</sup>到底该如何分，不同的宗教传统有不同的理解。按犹太教传统，前面五条是肯定式的(到“当孝敬父母”)，后面五条则是否定式的。<sup>③</sup>而基督教传统则一般将其分成待神与待人两个部分。但是，在天主教、圣公会与路德宗的传统中，待神的诫命只有三条，也就是说，“不可拜偶像”被归入到第一条诫命之中；而“不可贪恋”的诫命则分为二条，故待人之诫命有七。在改革宗传统内，则待神之诫命有四，“不可拜偶像”是专门一条；待人之诫命则有六，后两条“不可贪恋”并为一条。

下面我们即按和合本的分法，来分别讨论这十条诫命。

1、除了我以外，你不可有别的神。显然，这一条诫命与“宗主—附庸”盟约中，宗主国要求附庸国排他性的忠诚密切相关。关于这条诫命，有二点必须注意：第一、在实际的以色列人生活，并没有遵行这一诫命。无论是先知书还是历史书都大量地谈到以色列人对别神的崇拜。因此，勿宁说，在具体的以色列人生活中，它代表着少数派的

<sup>①</sup> 它也成为普世运动或宗教对话经常关注的圣经资源，参孔汉思、库舍尔编，何光沪译，《全球伦理：世界宗教议会宣言》(成都：四川人民，1997)。

<sup>②</sup> 为何是“十条”？实际上以色列人的诫律很多时候是十二条，如出 34 章；而利 18：6-18，20：2-26；申 27：15-26 似乎也是由 12 条改写而成。因此，人们认为，“十”来源于口传教育传统中，将上帝诫命与人的十个手指相联以便于记忆的习俗。参 Gottwald, 208 页。

<sup>③</sup> 参 Collins, 126 页。

信仰要求；第二、它并不是严格的一神论(monotheism)。它只是不允许人们敬拜别神，但并不否认别神的存在。更恰当的名称也许是本主一神教(Henotheism)。只有到了第二以赛亚那里，才从存在论上发出只有耶和华是真神，别神并不存在的先知宣告。甚至，严格意义上的神学一神论还要等到受希腊哲学思辩深刻影响的希腊化时期的犹太教。

即便如此，把这条诫命置放到迦南文化的背景之中，它仍然有着显著的意义。第一、它明显地将以色列人的宗教与迦南文化(甚至后来的希罗文化)的多神(巴力)崇拜区别开来，从而赋予以色列人以清晰的宗教身份；第二、这一诫命排除了西亚文化流行的女神信仰，也就是说，耶和华是一位没有女神伴侣的男性神，与迦南文化对男神巴力和女神亚舍拉(Asherah)并列崇拜的习俗相比，其意义也是革命性的。<sup>①</sup>

2、不可为自己雕刻偶像。实际上，在古代以色列人的宗教实践中，圣物或神像崇拜有相当的影响。如耶罗波安从犹太分裂时，便造一金牛犊，并说：“这就是领你们出埃及地的神”；而以色列人的“基路伯”，也似乎是古代圣物崇拜的遗留。但是，无论实际情况怎样，这里的第二诫都试图将以色列人与迦南地的异教信仰区分开，因为当时的迦南文化的一个主要特征就是对神像的崇拜。而且，从其宗教精神来说，它要求以色列人避免制造神像，避免通过对它们的敬拜来实现神人沟通，使得他们可以转而通过上帝在自然、历史和律法中的自我启示来认识上帝，对于以色列宗教的精神化、内在化具有重要意义。

3、不可妄称耶和华你上帝的名。如上一章所述，耶和华的专名，在希伯来宗教中具有神圣意义。不可妄称，即指不可将上帝之名视为某种巫术力量，从而将其轻看，或掌控为人的功利目的服务。

4、当記念安息日，守为圣日。对《出埃及记》20：8-11 展开分析，可以看到安息日诫命的独特文学结构，即：

A. 介绍安息日诫命(8)

B. 对宗教实践的规定(9)

C. 说明为何如此行的动机(10a)

---

<sup>①</sup> 女性主义与近来考古的问题，参 Collins, 127 页。女神的缺失，引发了人们关于以色列宗教性质的讨论，因为男神女神共同崇拜，常常是为了祈祷丰收，带有农业社会的背景。希伯来宗教缺少对女神的崇拜，促使人们从别的方面来考察耶和华起源的历史与社会背景问题。

B' 对宗教实践的规定(10b)

C' 说明为何如此行的动机(11a)

D. 最后总结(11b)

在《申命记》5:12-15b 的安息日诫命中, 可以看到同样的结构。但是, 在为何如此守安息的动力上, 虽然它们都解释为“免于劳作(做工)”, 但《出埃及记》给出的理由是创造论的, 与上帝的创世相联系; 而《申命记》是拯救论的, 与以色列人的出埃及经验相关。另外需要注意, 这二个安息日诫命的叙事结构都是“纪念—遵守”(remember/observe)模式, 并放在所谓圣日的范畴之下, 而“祝圣”(שׁוֹבֵקֵדֶשׁ, make sacred)一词在希伯来文本来具有“分别”的含义, 意指对某一天的纪念使得人们将其从持续的时间流动中分别开来, 乃强化了“遵守(诫命)”与“纪念(历史)”之间的关联。<sup>①</sup>

5、当孝敬父母, 使你的日子在耶和华你神所赐你的地上得以长久。

6、不可杀人。

7、不可奸淫。

8、不可偷盗。

9、不可作假见证陷害人。

10、不可贪恋人的房屋; 也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴, 并他一切所有的。

这后面的这六条诫命不涉及耶和华崇拜的问题, 因此, 被认为具有普遍的伦理适用性。

从神学意义上来说, 耶和华与以色列人所立的“十诫”有二点是很特别的。第一、按十诫的历史序言, 西奈之约的起点及基础是上帝的拯救事件, 而以色列人之接受西奈诫命, 乃是对上帝的拯救行为的回应。这样, 十诫所表达的抽象的、普遍的道德命令乃以上帝的救赎史为基础和前提的, 希伯来宗教的道德系统从根本上来讲是从属于它的历史神学的。<sup>②</sup>第二、上帝是圣约的主动者, 他为以色列人设定了诫

<sup>①</sup> 对于安息日的起源, 学术界仍未得出定论。阿卡德语的 sabbath, 意指月圆之节。在《阿摩司书》8:5 与《以赛亚书》1:13 中, 似乎它与月朔节相关的, 但古代以色列人并不实行农历(lunar calendar)。参 ABD 之 Sabbath 辞条。

<sup>②</sup> 这也是圣经宗教的一个总体特点, 基督教的《新约》也体现了这一精神, 即基督徒之道德生活, 也以他们对于耶稣基督代赎之死的“福音事件”的经验为基础和起点。

命和律法，同时，以色列人也有进入或不进入圣约关系的自由。如果他们接受与上帝的圣约关系，则须遵守律法中的诫命；反过来说，如果以色列人不守律法诫命，那么他们与上帝之间的圣约关系实际上也就不存在。所以说，它表达的是一种“有条件的约”。第三、西奈之约只是强调以色列人须负之义务，却没有对耶和华有任何限制。这与上帝与亚伯拉罕和大卫所立之约有着本质的差异，后者恰好相反，强调的是上帝的祝福责任和保护义务；人的道德行为并不会从根本上影响上帝对他的祝福与保护。

### 3. 约书(Book of Covenant)

接下来的 20：22-23：23 即“约书”是一个习惯法的杂集。关于这个部分的律法，我们需要注意以下几点。第一、这部约书显然是后来以色列人定居、农业、稳定的群体生活中的习惯法的合集，其编纂成现在的样子，一定经历了较长的历史过程，它不太可能是一群在旷野流浪的人们的法律合集。第二、这部约书中的律法条文与西亚其他文明的习惯法，有很大的相似之处，例如：公元前 2060 年的 Ur-Namma 法典、公元前 2000 年 Eshnunna 法典，公元前 19 世纪的 Lipit Ishtar 法典、公元前 1700 的汉谟拉比(Hammurabi)法典，以及公元前 12 世纪的亚述王 Tiglath-pileser I 法典等，都可以找到相似的内容。第三、它的基本精神是对等的正义，例如“以命偿命，以眼还眼，以牙还牙，以手还手，以脚还脚，以烙还烙，以伤还伤，以打还打。”(21：23-25)注意不要将此理解为“报复”，恰恰相反，在古代社会里，它可能是一种“适度”，即对犯错者的惩罚不要超过其所犯错的限度。第四、“约书”的法律条文有一定的人道主义因素，例如“不可亏负寄居的，也不可欺压他，因为你们在埃及地也作过寄居的。不可苦待寡妇和孤儿。”(22：21-22)以及“若遇见你仇敌的牛或驴失迷了路，总要牵回来交给他。若看见恨你人的驴压卧在重驮之下，不可走开，务要和驴主一同抬开重驮。”23：4-5)但是，不要将其夸大。它只是古代社会的习惯法而已，不比西亚其他文化的法律体系更为“人道”，例如它也允许奴隶制，即使他们也曾在埃及做过奴隶。在某些方面，这套习惯法更为严厉，如：咒骂父母的，必要把他治死。(21：17)后来的犹

太史学家约瑟夫斯(Josephus)甚至以以色列律法的严厉来说明它要比外邦人的法律要高明。总而言之,约书的这些习惯法内容,表明以色列文化与普遍的西亚文化之间的相互吸收、相互借鉴的关系。

#### 四、第二个十诫?

在《出埃及记》中,还有另一个单元是以西奈为背景所立的约,而且认为它是摩西摔碎十诫石版之后,耶和华第二次书写的“十诫石版”,就是以 34:17-26 为核心的又一个“十诫”。由于这些律法的主题是围绕祭祀或崇拜,因此它又被称为“祭祀十诫”(Ritual Decalogue)。需要注意,虽然圣经称它为“十条诫”(34:28),但仔细看来,它的结构远非如 20 章之十诫整齐,甚至很难算出它到底是几条诫命。在一些方面,它是对 20 章之十诫的重复,而在另一些方面又很有很大差异。但它最起码表明,在五经成典之时,人们试图将以色列人的多元律法传统整合到一个正典文本之中。

##### 1. 金牛犊叙事(Story of Golden Calf)

这第二个十诫也是由一个叙事,即金牛犊故事(出 32 章)开始的。当然,这个故事同样经过了不同传统的改编与重述,因此,人们对于它的分析和诠释也是多样化的。

一种解释是,人们叙述这个故事是对分裂出去的以色列北国的宗教传统的谴责。<sup>①</sup>按《列王纪上》12:28-29,当耶罗波安带领北国支派分裂出来时,他“就筹划定妥,铸造了两个金牛犊,对众民说:‘以色列人哪,你们上耶路撒冷去实在是难,这就是领你们出埃及地的神。’他就把牛犊一只安在伯特利,一只安在但。”因此,《出埃及记》32 章的叙事者通过讲述以色列人在出埃及途中,铸造金牛犊亵渎耶和华上帝的故事,来反对或讥讽耶罗波安王的宗教分裂行为。自此而言,它应当出自南国犹大传统。

<sup>①</sup> 关于以色列人在王朝时期的分裂,参本书第十章。

另一种解释则将其看作是对耶路撒冷的“亚伦祭司衔”(Aaronide Priesthood)的反对。在这篇叙事中，金牛犊的制造被认为是与亚伦密切相关的，虽然在到底是亚伦本人造出了这只牛犊，还是他只是领导人们奉献金银来造牛犊的问题上仍然有争议。因此，人们猜想，可能是由于申命改革将祭祀都集中到耶路撒冷，从而使原先散布在民间的利未祭司们(Levites)都要服从于亚伦支系的祭司。在这个故事中，亚伦被叙述为造恶者，利未则被叙述为耶和华最坚定的追随者。因此，这个故事的讲述，有着意识形态的动机，即民间祭司对耶路撒冷的亚伦支系垄断祭祀的反抗。

当然，在金牛犊叙事中，还有另一个有趣但复杂的问题，即金牛犊在这里代表什么呢？通常的解释也有两个：第一、这里的金牛犊代表的是耶和华之外的某个迦南神，如巴力等，那么，在这里所违反的就是十诫中的第一诫，即“你不可有别的神”。第二、这里用金牛犊来代表耶和华上帝，因此，在这里所违反的就是十诫中的第二诫，即“不可为耶和华雕刻任何偶像”。<sup>①</sup>

## 2. 第二个十诫

接下来的所谓“十条诫”，与《出埃及记》20章中的十诫相比，它有这样一些特点：1、没有宗主国—附庸国之约的形式；2、没有一个历史性序言，不是建立在过去历史事件的阐述了，而是将重点放在未来的应许之上，即将迦南地的其他民族赶出去；3、它不是严格的十条诫命，其伦理意义与20章的“十诫”差异巨大；4、它有浓重的礼仪色彩，如节日的规定；5、它接纳了许多迦南地区的习俗，有强烈的农业定居社会痕迹。

另外值得注意的两点，是它对于上帝慈爱本性的强调，以及它突出摩西为以色列人在上帝面前代求的角色。在20章的第一个十诫中，强调的是上帝“忌邪的”(jealous)一面，而在34章却强调他的“怜悯、恩典、慈爱和诚实”一面，并以之为第二个“十诫”的神学基

<sup>①</sup> 其他的可能解释还有，把金牛犊理解为耶和华的坐骑(pedestal)或显圣之所，如基路伯那样的圣物；或者把它当作是摩西，因为按上下文，人们很久不见摩西下来，而且声称这牛犊就是“将他们领出埃及的那位”(32:4)。详细论述，参 ABD 之 Golden Calf 辞条。

础。而突出摩西为以色列人的过犯所做的代求，也发展为先知在神人之间的中介角色，即不仅“自上而下地”传递上帝的意旨，而且“自下而上地”将人的祈求转达给上帝。

## 五、摩西信仰及其意义

我们分别按二章讨论了希伯来宗教的二个渊源性事件——出埃及与西奈立约。也许就源头来讲，它们分属于不同的两个传统，直到相对晚期才融合在一起。但就我们当下的讨论来说，它们被组合进一个正典之中，并且因为共处于正典处境(canonical context)之中而使彼此的内涵得到丰富。我们可以将它称为耶和華崇拜的二个根本点，同时，又因为它们都属于正典的摩西叙事，因此，也可以将它们统称为“摩西信仰”(Mosaic Faith)。下面我们可以试图对摩西信仰及其意义做一简要分析。

摩西信仰最重要的一点，是耶和華崇拜从此进入到希伯来宗教之中，并通过出埃及与西奈立约这两个事件，形成了耶和華之为拯救者(Savior)和立法者(Lawgiver)的两大形像。按照圣经叙事，当耶和華从焚而不毁的荆棘中呼唤摩西时，摩西提出了一个以色列人必然要问的问题：上帝他叫什么名字？这里，耶和華的形像是完全隐藏在历史黑暗之中的，甚至是无名的。当然，即使到最终，摩西信仰始终认为上帝是超越的，人们不可能完全洞见神圣。《出埃及记》以叙事语言表达了这样的神学信念，即“人不能看见耶和華的面，因为人见耶和華的面不能存活”(33:20)。这里所谓的“不能见耶和華的面”，就是用隐喻语言表明人即使能够经验到上帝的存在，但仍不能完全地了解他，耶和華是一个“自隐的神”(借用《以赛亚书》45:15的用语)。但是，通过出埃及事件与西奈立约，耶和華在历史中显现自己的本性，成为一个与他的圣民——以色列群体立约的上帝。这种圣约关系(covenantal relationship)就是上帝在历史中的共在，即神学上所谓的“内在性”。这种内在性表现在二个层面，一是历史中特殊的历史事件，其范式就是出埃及拯救；二是普遍性的宗教和道德法则，其范式就是西奈律法。

这两者是我们理解先知运动的基本出发点。<sup>①</sup>就前者而言，出埃及成为先知们述说理想的神人关系的起点。先知们以之为标准来判断以色列人当下的信仰状态，对未来的盼望乃是以出埃及的旷野经验作为基础。就后者而言，西奈律法成为先知们的公正、公义概念的具体内容，否则他们的社会批判就是空洞的、没有根基的。同时，这两个层面之间的相互结合也愈加紧密。例如，先知们在解释以色列人的历史处境时，历史灾难即人与上帝的理想圣约关系的断裂，其原因就在于人们不断地偏离西奈诫命，也就是希伯来宗教所说的“罪”；而要恢复神人之间的圣约关系，实现以色列人的历史拯救，就需要回到西奈诫命，所谓“转回”（שוב, return 或 repent）成为每个时代的先知的呼唤。

总之，摩西信仰是耶和华崇拜的一个主要传统，它本身也是一个多元传统融合的产物。当王朝建立之后，大卫传统又加入到耶和华崇拜之中。摩西与大卫、西奈与锡安之间的相摩激荡在更大更深的意义上推动着希伯来宗教的发展。

---

<sup>①</sup> 在此，应该将历史写作也理解为先知运动的成果，在希伯来圣经中，历史书就是所谓的“前先知书”。

## 第六章

### 应许之地：信仰叙事与历史实景

无疑，征服迦南是以色列人的历史经验的另一个非常重要的内容。<sup>①</sup>在旧约的历史叙事(Histography)中，它是将五经中的民族产生的叙事与王朝历史(以及对国家命运的悲剧经验)连接起来的中间桥梁。同时，在神学意义上，它又直接追溯到上帝对先祖的应许，从而构成一个“应许—实现”(Promise-Fulfillment)的神学架构。所以，在一些仪式性的经文中，都可以看到征服迦南这一主题在旧约信仰与历史意识中的突出地位。<sup>②</sup>

你就告诉你的儿子说：“我们在埃及作过法老的奴仆，耶和華用大能的手将我们从埃及领出来，在我们眼前，将重大可怕的神迹奇事，施行在埃及地和法老并他全家的身上，将我们从那里领出来，要领我们进入他向我们列祖起誓应许之地，把这地赐给我们。”(申6：21-23，类似经文亦可见申26：5-9)

---

<sup>①</sup>在此，用词的选择很是微妙。“征服”一词意味着以色列人迅速地、压倒性地占领迦南，是《约书亚记》的信仰叙事，但这一看法受到历史评断学的挑战，人们更倾向于认为以色列人慢慢地渗透进入迦南地区。因此，人们普遍采用“定居”(Settlement)这个较为中性的词。细致说明参 Albrecht Alt, *Essays on Old Testament History and Religion*, trans. by R. A. Wilson (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967), 133-169 页。

<sup>②</sup>奇怪的是，在《约书亚记》之外的圣经文本中，迦南征服的主题很少出现，例如，在先知文献中，何西阿、以赛亚、第二以赛亚等都以出埃及来作为以色列人从巴比伦回归的范式，却从未以征服迦南的历史经验作为他们回归的盼望。因此，有人认为，也许在先知的经验中，从流浪进入肥美的迦南恰恰被先知们理解为对耶和華信仰的威胁。参 ABD 之 *Settlement* 辞条。先知文献缺少征服迦南的主题，也是人们怀疑其历史真实性的文本依据之一。

这一章，我们就来分析以色列人征服迦南的历史实景及其叙事的神学意味。

在正典的圣经文本中，构成这一“旷野流浪、征战迦南”主题的文本包括：《民数记》10章11节之后的部分、《申命记》和《约书亚记》。在这一大单元中，《申命记》属于“申命改革”(Deuteronomic Reform)的作品，第十四章再详述。《民数记》的后半部分、《约书亚记》13-23则通常被认为属于P典传统，第十六章再详述。所以，这一章所要处理的经文主要包括：《民数记》中的古史传说(Old Epic)，即11-14；16；20-24；32章；<sup>①</sup>以及《约书亚记》1-12章的征服叙事。

## 一、古史的流浪叙事

简单来说，以色列人进入迦南之前的活动区域有两个：加低斯(10：11—21：9)与摩押平原(21：10—36：13)。<sup>②</sup>加低斯是西奈半岛北部的一个绿洲，按五经传统，由于以色列人向耶和华所发的怨言，而不得不在加低斯流浪40年(民13-14)；<sup>③</sup>之后，便来到约旦河流域(Transjordan)，准备从东边进入应许之地。可以将这一部分统称为“流浪叙事”(wandering)。

无论在以色列人的信仰还是历史传统中，这一主题都不如出埃及、西奈立约突出。但是，它在五经(或六经)的整体框架中仍有其独特意义。它以12支派为组织基础，将耶和华在西奈之约中的命令在一定程度上付诸实施；确定了以色列人进入应许之地后的支派框架；而它围绕着摩押平原的叙事，也为五经的第五部——《申命记》提供了基本背景；以色列人围绕着迦南地进行的的活动，也为下一个部分的历史书(或前先知书)中的征服主题设好了伏笔。<sup>④</sup>而且，由于旷野的40年流

<sup>①</sup> 《民数记》希伯来文题目不是“数点民众”(Numbers)，而是 כְּמִדְבָּר 即“在旷野”(in the wilderness)。

<sup>②</sup> 在具体分法上，不同学者有些细微差异。参 G. Wenham, *Numbers* (Sheffield: Academic, 1997), 16页。

<sup>③</sup> 40既可能是一个实际数字，也可能是一个象征数字，如先知以利亚“走了四十昼夜”(《列王纪上》19：8)；耶稣在旷野受了“四十天的试探”(《马可福音》1：13)。

<sup>④</sup> 关于流浪叙事在希伯来圣经中的意义，请参 Martin Noth, *Numbers: A Commentary* (Philadelphia: Westminster Press, 1968), 11-12页。

浪的内容有相当的特殊性，如：先知米利暗与亚伦的去世(20：1)；摩西对耶和华的悖逆(20：2-13)；以色列人对上帝的怨言；以色列民众对摩西的抗争(16章的可拉叛乱)等，所以它构成了以色列人历史记忆中的一个独特部分。当后来的先知传统重释历史时，40年的旷野流浪，乃成为先知们阐述耶和华与以色列人的另类关系的历史原型。<sup>①</sup>

我们先从文本整体上对《民数记》做一分析。它可分成三大部分，即1-10章的西奈立约；11-21章的加低斯流浪；22-36章的摩押平原的绕行(detour)。它们所刻画的神人关系，从基调上来说，第一、三部分是积极的、乐观的，而第二部分则是悲观的、黑暗的。从用词即可看出，“恶”或“苦”一词在第二部分多次出现。<sup>②</sup>它以“不满与绝望”为主题告诉我们以色列人记忆中关于旷野(Wilderness)的另类经验。

对《民数记》11-21章的加低斯流浪叙事进行仔细的文本分析，甚至可以将它归结为一个围绕着“怨言”为主题的叙事循环链。它们共分为六个怨言单元，遵循着一定的叙事结构，即：A、向摩西发怨言，抱怨人们在旷野中的艰辛和缺食少水；B、这些怨言被上帝听见，或上帝向人们显现；C、上帝的惩罚降临：火、瘟疫、毒蛇等；D、人们向摩西请求；E、摩西就向上帝代求；F、惩罚停止。图表如下：

结构	主题	第一故事	第二故事	第三故事	第四故事	第五故事	第六故事
A	发怨言	11：1a	12：1-2a	14：1-4	16：1-3	16：41	21：5
B	耶和华听见	11：1b	12：2b-8	14：10	16：19	16：42	
C	耶和华发怒并降罚	11：1c	12：9-10	14：11-12	16：31-35	16：44-45	21：6
D	人们哀求摩西	11：2a	12：11-12			16：46	21：7a
E	摩西祈求耶和华	11：2b	12：13	14：13-19	16：22	16：47	21：7b
F	惩罚停止	11：2c	12：14-15	14：20		16：48-50	21：8-9

<sup>①</sup> 《申命记》、《以西结书》、《诗篇》乃至《死海古卷》和《新约》对旷野流浪主题的神学阐释，详细分析见 Wenham, *Numbers*, 103-120页。

<sup>②</sup> 参民 11：1, 10, 11, 15。希伯来文用  $\text{רָע}$  一词，和合本做了灵活翻译，或译“恶”，或译“苦”，或译“不喜悦”。

围绕着“怨言”建立的旷野叙事，可能是对以色列人出埃及后，在旷野流浪的实际经验的记载。它的意义是多层面的：一、在历史—社会学的意义上，它表明，以色列人在形成一个以耶和华崇拜为核心、以对约的忠诚为基础的群体(community)过程中，所面临的来自于古老的松散的支派传统的反抗。摩西所领导的宗教改革，以及将宗教制度化和阶层化的努力，从一开始就与平等主义的、离散性的民间宗教传统形成了紧张关系。<sup>①</sup>二、在神学意义上，这些怨言叙事所强调的不仅是以色列人对于摩西领袖地位的挑战，而且将其深化为人对上帝本身的不信任(14：3；27等)，为后人将其本体化，当作人性之中不断背离上帝的罪性，提供了权威的圣经文本。<sup>②</sup>三、在这些怨言叙事中，耶和华上帝的“慈爱、赦罪”本性不断地被强调，并成为摩西不断为以色列人祈求上帝赦罪的神性出发点，同时，它也一次又一次地强调了摩西在以色列人与上帝之间的中介角色，是后来人们将“先知”理解为神人中介的原型。

总之，《民数记》的这一段流浪叙事，表明以色列人对于出埃及之后的旷野经验有着不同的集体记忆，在正典形式的圣经的深层隐藏着多元的传统。尤为重要的是，在后世希伯来宗教的发展中，这些多元传统中的历史形像被先知们加以不同的阐释，并进一步形成不同的思想倾向。例如，前流放时代的何西阿先知，在呼唤以色列人回归摩西信仰时，旷野经验是耶和华与以色列人的蜜月，他说“自从你出埃及地以来，我就是耶和华你的神。在我以外，你不可认识别神；除我以外并没有救主。我曾在旷野干旱之地认识你。”(何13：4-5)这里所用的“认识”一词在希伯来文也有性爱的意思，强调以色列人在旷野流浪时，上帝之为夫以色列人之为妇的亲密关系。但是，在流放时期的以西结先知那里，以色列人旷野流浪时对耶和华的反叛与怨言却被强调出来，“以色列家却在旷野悖逆我，不顺从我的律例，厌弃我的典章，大大干犯我的安息日”(结20：13)。这样，在以色列历史上，就没有一个理想时期，人的历史从头到尾都是一个悖逆、厌弃、干犯上帝

<sup>①</sup> 可拉党人在叛乱时说，“你们(指摩西)擅自专权！全会众个个既是圣洁，耶和华也在他们中间，你们为甚么自高，超过耶和华的会众呢？”(民16：3)也许说明摩西的宗教改革，在以色列宗教的制度化和阶层化方面，与中国宗教史上的“绝地天通”具有类似的意义。相关论述参牟钟鉴、张践著，《中国宗教通史》(北京：社科文献，2003)。

<sup>②</sup> 可参《新约》之《哥林多前书》10：5-11；《希伯来书》3：17；《犹大书》11；《启示录》2：14等。

的历史。这与以色列人的流放现实处境密切相关，也就是说，以色列人的流放命运被解释为他们本性不断悖逆上帝的罪的必然结局。可以说，以西结所借助的思想资源就是在《民数记》11-21章关于旷野经验的历史记忆。

## 二、《约书亚记》与申命历史

在对征服迦南的叙事进行分析之前，有必要先整体地对它在正典圣经中的文本处境做一考察，因为自此之后，我们所依赖的圣经文本进入到一个新单元，基督教称之为“历史书”，而犹太教则称它为“前先知书”。我们首先要回答的问题包括：应该将历史书看作一个有机整体呢，或只是松散的集合？如果它是一个整体，它是如何编纂而成的呢？如果希伯来圣经并非一部客观的历史文献，而是加以神学想象的历史书，那么，它的神学主题是什么呢？

### 1. 什么是申命历史(Deuteronomistic History)？

按希伯来圣经的传统分法，“前先知书”包括四本书：约书亚记、士师记、撒母耳记与列王纪。在启蒙运动的影响之下，圣经评断学兴起后，人们或者倾向于用 JEDP 的理论去寻找历史书中的不同来源；或者将它们归因于南国或北国的不同传统。当前，为人们普遍接受的是所谓的申命历史理论(Deuteronomistic History, 常简写为 DH, 其作者称为 Deuteronomist, 简称为 Dtr, 本书将其译为“申命史家”<sup>①</sup>，即它们由不同的历史材料编修组成，但其整体编修乃受《申命记》神学的深刻影响，故统称其“申命历史”。

20 世纪 40 年代，Martin Noth 提出它著名的“申命历史”理论。这个理论的基本观点是：从《申命记》到《列王纪》的圣经文本，是以色列人的第一部系统的、整体性的历史书，编写者前后一贯地以

<sup>①</sup> 在此需注意 Deuteronomistic 与 Deuteronomic 区别，前者指那些编写《申命记》或“申命历史”之人；后者指与《申命记》这部书相关。它们既有区别，某些时候又较为一致。近来，为了避免人们将“申命史家”理解为一即 Deuteronomist，也将申命历史的作者称为“申命学派”(Deuteronomic School)。

《申命记》的神学观点来处理以色列人从摩西到列王的历史，因此，可以整体性地称其为“申命历史”。它所覆盖的历史时期分成四段：摩西时代、约书亚的征服迦南时期、士师时期、王朝时期。

“申命历史”理论的一个基本证据就是：在正典的圣经叙事中，在历史阶段的重要转折点，申命史家都会用演讲或历史提要(historical summary)的方式对某一段历史做出申命神学的总结。演讲如：《约书亚记》1章的演讲是征服迦南的开始，而23章的演讲则是结尾；《撒母耳记上》12章的撒母耳讲演是进入王朝时期的开始；《撒母耳记下》7章的拿单之谕是在神学上赋予大卫王朝以合法性；《列王纪上》8章的所罗门献殿演讲开启了希伯来宗教的圣殿崇拜。历史提要如：《士师记》2：11-22对士师时期的以色列人历史命运的概述；《列王纪下》17：7-18, 20-23对北国首都撒玛利亚沦陷的神学解释。进而言之，整篇《申命记》，也可说是以摩西在以色列人进入迦南之前发表演讲的文体形式，对以色列历史进行的总结。

Noth的申命历史提出之后，得到人们广泛的赞成，今天几乎已经成为旧约研究的基本假设。但在更深的一些问题上，如编写申命历史的神学目的是什么，他的观点受到人们的广泛质疑。在Noth看来，申命历史的编修目的是要向流放时期的以色列人表明：他们所遭受的亡国之痛，完全是他们不忠实于与耶和华所立之圣约的后果。由于他们未遵循申命法典，所以被敌国所灭，这是耶和华上帝对他们的审判。所以，它的神学观点完全是消极的，其两个支点就是：人的罪、神的惩罚。但是，如果说申命历史编修于流放时期的话，那么，这样一个全然消极的解释，与以色列人在流放中的伤痛处境是很不相合的。

因此，von Rad对申命历史的神学目的提出了另一种看法。他根据《撒母耳记下》7章的“拿单之谕”(Nathan's Oracle)，以及这一神谕在历史书中的不断回响，<sup>①</sup>认为申命历史之神学目的，除了宣示上帝的审判之外，还是对处于流放处境的以色列人的安慰，即上帝对大卫的永恒应许并未落空，以色列人的历史将从大卫的后裔重新开始。编修者通过对“申命历史”的讲述，来激发以色列人的“弥赛亚盼望”。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 详参《列王纪上》8：20, 25, 9：5, 11：5, 13, 32, 36; 15：4和《列王纪下》2：4, 8：19, 19：34, 20：6。

<sup>②</sup> 关于申命历史的神学目的，H. W. Wolff还提出它是要号召以色列人“回归”(return)；而F. M. Cross则提出著名的两次编修(Double Redaction)的假说，认为第一次的编修是为了支持约西亚的改

在此，我们无法对“申命历史”进行详述，但有几点需要记住。一、与五经相似，这些历史书之编修，不是为了一个纯粹客观的历史写作，而是为了向它的当代听众回忆历史事件，以阐明某些神学原则，因此它是历史叙述、神学想像与道德判断的综合体。二、它的写作时间不会早于公元前7世纪，而它最后成型的时间不会早于流放时期，因此，在研究这些历史书时，一方面要将其理解为多个编修传统(strands)的层叠，另一方面又要从流放社群的处境来理解它的总体神学框架。三、申命历史的总体编修，并未消弥多元传统的共存。不管是它所借用的历史基本材料，还是后来人们编修时的层叠的神学传统，都是非常多元化的，有时它们甚至处于强烈的紧张之中。<sup>①</sup>

## 2. 征服叙事：申命框架与前申命来源

因此，在《约书亚记》关于征服迦南的叙事中，我们要注意它的两个因素：申命史家的框架性提要(programmatic texts)、前申命来源(pre-Deuteronomistic sources)即它所依赖的最初史料。当然，由于申命史家的细致编写，甚至是一次又一次的不断编写(multiple-redaction)，要将它们截然分开是不可能的。

关于征服迦南的叙事，申命史家的框架性提要主要在《约书亚记》之1章与23章，及8:30-35, 11:15-23, 13:1-7, 21:43-22:6等解释性经文之中。<sup>②</sup>

---

革，因此在历史叙述上围绕着大卫之拣选，对王朝持肯定态度；而第二次的编修是流放时期，将亡国归结到历代王朝所犯之罪。另外，Göttingen 学派更将其编修过程分解为三层重叠，即 DtrG(原初的历史部分，G 代表原初的)、DtrP(加上的先知传统部分，P 代表先知)、DtrN(加上的律法部分，N 代表律法)。详参 ABD 之 Deuteronomistic History 辞条。

<sup>①</sup> 我们甚至可以将“申命史家”看作是圣经最早的解释者，他们是第一批对以色列历史做出神学解释的人。在正典化之后，神学解释与历史叙述融合在一起，又成为被解释的“经文”。人们主张还原正典圣经本身中存在的文本互释的过程，用所谓的“跨文本诠释法”(inter-textual hermeneutics)来研究圣经。参 A.K.M. Adam, *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation* (St. Louis: Chalice, 2000) 中 Intertextuality 一节的介绍分析。

<sup>②</sup> 为使大家对申命史家有一个总体的认识，在此并不仅仅限定对《约书亚记》1-11 章的征服迦南叙事。此表之制作参照了 Gottwald, 241-242 页。

经文	文体	主要思想
1:1-9	耶和华对约书亚之讲演	约书亚是所有以色列人的首领；遵守耶和华的律法，则顺利亨通。
1:10-18	约书亚之吩咐，引出整个的征服故事	全体以色列人听从约书亚的命令；耶和华与约书亚同在；承受耶和华向先祖应许之地为业。
8:30-35	解释性叙事 (interpretive narrative)	约书亚在示剑筑坛，并宣示耶和华的律法
11:15-23	解释性叙事	以色列得到直达“黑门山”的全地 (远非如申1:7所言“又达幼发拉底河”)；以色列人通过争战得来；杀尽“迦南人”。
13:1-7	耶和华对约书亚之讲演	耶和华将约书亚所未攻取之地应许给以色列人。
21:43-22:6	解释性叙事	耶和华的应许实现，以色列人征服了所有的迦南敌人。
23章	约书亚的总结陈辞	耶和华为以色列人争战；耶和华应许将遗留下来的迦南人赶走，条件是以色列人必须顺服耶和华的律法，不要与迦南人掺杂；如果他们与迦南人掺杂，他们也必被赶出应许之地。

总体来说，这些框架性提要所围绕的基本思想包括：一、以色列人能否征服迦南，并在此长久居住，取决于他们是否信实于耶和华的律法；二、全体以色列人在约书亚的领导下，一同作战；三、以色列人在迦南地取得了迅捷的胜利，并常常将周围的迦南人灭绝杀尽。

但是，仔细地阅读《约书亚记》1-12章，可以发现，在以色列人所谓的“征服”迦南的叙事后面，隐含着另一幅完全不同的图景。一、与申命史家们所声称的以色列人在迦南地的“席卷性”胜利相反，这些故事实际上告诉人们，以色列人在迦南的胜利是很零碎的、很有限的。实际上，按这些传奇故事，以色列人的胜利主要局限在后来成为便雅悯支派的地区，并且似乎以在吉甲(Gilgal)的神庙为中心。

吉甲神庙不仅是征服便雅悯领地的起点，而且似乎是以色列人出征南部地区的出发地。因此，人们普遍认为：《约书亚记》1-12章中的征服叙事，最初只是属于便雅悯支派的传统，吉甲神庙是其号召、统领族人的宗教中心。<sup>①</sup>因此，事实可能是：以色列人以吉甲神庙为中心的叙事为模式，来对其他的以色列进入迦南的传统进行改编，最后才使之成为一个以吉甲神庙为核心的叙事整体。<sup>②</sup>二、与所号称的以色列人“席卷”式征服迦南不同，实际上，很多地方仍然由迦南人控制。按《士师记》第1章，以色列人并未完全征服迦南，有许多地方仍然处于迦南当地居民的控制之下。<sup>③</sup>申命史家用神学上的“顺服/不顺服”来对它进行解释，实际上，这里的问题不是“顺服/不顺服”，而是“能/不能”。或者说，不是迦南人生活在以色列人中间，而是以色列人不得不生活在迦南人中间。三、按正典的《约书亚记》叙事，似乎约书亚率领的是“全体以色列人”，但是，按《士师记》，直到士师时代，以色列人尚未形成一个有机整体，与迦南人的战争常常只是部分支派参加而已，并不存在着所谓的“全部十二支派”共同参战，一起行动的例子。因此，约书亚的征服迦南叙事中所说的“全体以色列人”，可能不过是后来申命史家将晚期观念投射对早期历史的叙述之中的表现之一。

因此，一方面考虑到《约书亚记》是申命史家按其神学观点进行编修的产物，另一方面基于上述这些可能更为真实的历史材料，并且在巴勒斯坦不断进行的考古研究的帮助之下，人们在正典的圣经叙事之外，对以色列人出现在巴勒斯坦地区的可能方式提出了多种理论猜想。

### 三、以色列人如何出现在迦南？

近年来，对于以色列人之出现在迦南的方式，除了从约旦河进入

<sup>①</sup> J. A. Soggin, *Joshua: A Commentary* (London: SCM), 9页。

<sup>②</sup> 同上，10页。这也是 Martin Noth 的观点。

<sup>③</sup> 《约书亚记》11章所说的约书亚征服夏琐，但直到《士师记》4-5，夏琐王仍然与以色列人争战。甚至在耶路撒冷的征服叙事上，前后不一致处也甚多。《士师记》1:8节说犹大人攻取了耶路撒冷，但接下来的1:21说便雅悯人并未能攻下耶路撒冷。而耶路撒冷真正被攻下来，是在大卫的时代，参《撒母耳记下》5章。

并征服迦南的传统看法，即征服模式(Model of Conquest)之外，一些新的猜想包括：和平渗透(Model of Peaceful Infiltration)以及革命模式(Model of Revolt)。和平渗透的猜想认为：以色列人进入迦南既非大规模的，亦非整个支派联合进入的，而是逐渐地通过人口的自然增长，并且通过与邻国订立条约的方式，逐步地从中部的山区进入平原，从而成为巴勒斯坦地区的一个主要人群。革命模式的猜想更提出一个惊人看法：以色列人本来只是迦南的本地人，他们是在对城邦国家的地主或上层阶级的革命暴动之后，才建立起一个有着独特宗教身份的社会政治联合体，并从迦南人当中分别出来，成为一个独立的民族。下面分别对它们进行简要介绍。

### 1. 征服模式(Model of Conquest)

这一模式以正典的圣经叙事为根据，并且以一定的考古发现为佐证，来说明以色列人出现在迦南的方式。一般来说，保守的宗教团体倾向于这一模式。它的基本观点包括：

- 有一群人，刚从埃及的为奴之地逃出来，经过约旦河地区后，从东往西的发动了一系列战役，战胜、摧毁并杀尽了当地的迦南人。
- 在约书亚的领导下，他们取了三个大的捷战并攻占当地的城邦小国：在中部山地的耶利哥—艾城—基遍战役；在南部犹大地区的胜利；北部加利利地区对夏琐王的胜利。从而在迦南地区建立领地。
- 在以色列人与当地迦南人之间界限分明，他们是“天然的敌人”，因为争夺对领土的控制而生死搏杀。

以 F. Albright 为代表的一些学者，致力于通过对巴勒斯坦的考古发现来证明“征服模式”的可信性。确实，当地的考古发掘，证明了它在一定意义上的可能性，包括：一、在通常所认为的以色列人进入迦南的那个时期即公元前 1230 到 1175 年，迦南地区的城市被广泛摧毁，如耶利哥等；二、通过对迦南地的某些丘城(Tell)的发掘，<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 巴勒斯坦地区有很多的“丘城”，即平顶圆丘。它们是古代城市的遗址，由于古代战争不断地摧毁城市，又在那些遗址上建立新城，如此循环，于是这些圆丘也不断长高。考古学通过对这些

在对考古层级的鉴定中，发现某些被摧毁的城邦后来被一种较不发达的建筑文明所取代，这似乎与游牧的以色列人攻占城邦文明的迦南有一定的相似。

但是，对于这一假说来说，除了要说明圣经文本尤其是《约书亚记》1-12章与《士师记》1章之间的差异之外，在考古与文本之间的一些本质性鸿沟亦很难跨越，这些鸿沟包括：

- 即使在公元前13世纪晚期和12世纪早期，迦南地区的城邦广泛被毁，我们又怎能知道那些城邦就是被以色列人所摧毁的呢？别的可能，如火灾、内部的叛乱同样可能毁灭这些城邦。
- 即使这些城邦是被以色列人毁灭的，我们又怎能知道当时的以色列人就是如圣经所述的一个联合起来的支派，而不是一群散漫的游民呢？

所以，人们普遍认为，以考古发现的物的文化为基础而复现的“以色列人”，与以圣经文本为基础而建构出来的“以色列人”之间，存在着一个相当的差距。即使有考古材料的部分佐证，“征服模式”仍然不能赢得广泛的信服。

## 2. 渗透模式(Model of Infiltration)

这一模式又可称为“移民模式”(The Immigration Model)，以德国的Albrecht Alt与Martin Noth为代表人物。他们首先以《士师记》1章为出发点，然后将《约书亚记》1-12章的征服叙事，分解成不同的、直到晚期才融合为整体的不同单元，从而认为：以色列人可能最初占领了中部山区，后来经过长期的和平渗透，才逐渐移居到平原地带，并与当地人混合在一起，直到大卫时代才取得了对迦南人的最后胜利。因此，《约书亚记》中的征服叙事，是将王朝时期的胜利占领迦南的经验，投射到远古约书亚时期的征战，从而将其理想化为一个统一的以色列人(united Israel)完全占领迦南(total conquest)的叙事。

这一模式更为注重从圣经的文本叙事中寻找证据，而不太认可考古发现对于圣经研究的可能价值。大致来说，支持它的证据包括：一、在关于先祖的圣经叙事中，先祖们大都和他们的邻近居民关系良

---

圆丘的考古地层的研究，就可以分析不同年代的文明之间的可能关联。

好，与异族通婚也是一件较为平常和中性的事情（创 38）。因此，以色列人与迦南异族之间的水火分明的关系，可能只是经过漫长而复杂的政治—宗教演变之后的结果，而不是他们与迦南人最初相处时的情形。二、如果仔细阅读《约书亚记》和《士师记》，就会发现以色列人实际上是在不同时期，从不同方向，分散而非整齐地(uncoordinated)进入迦南。这与渗透模式对以色列人进入迦南之方式的理解也较为吻合。三、按照这一理论，以色列的十二支派的宗教和政治联盟是王朝时期（而非约书亚时代）才形成的组织框架。对《约书亚记》和《士师记》的分散文学单元的研究表明，在此之前，不同支派生活在不同区域，甚至很难看到它们之间有甚么紧密联系。这也表明以色列人可能是逐渐地渗透到迦南地区，直到后来，才形成一个联系紧密的宗教—政治共同体。<sup>①</sup>

### 3. 暴动模式(Model of Revolt)

上述两种模式虽然对以色列人进入迦南的方式做出相反的猜测，但它们有一点是共同的：以色列人是从外面来到迦南。但是，近来的考古研究却指向一个有趣的事实：本质而言，以色列人定居地的那些文化是迦南式的。从物质文化的角度而言，没有证据表明这些以色列文化起源于巴勒斯坦之外的地区，它不会起源于约旦地区，更不会起源于埃及地区。从考古发现的器物文化来看，他们是熟练的农民，对于迦南的农业生产非常熟悉，很难说有一个游牧民进入定居生活的过程。<sup>②</sup>也就是说，考古的器物发现更倾向于承认：以色列人不是从迦南之外来的，他们更像是迦南的本地人。

同时，一些阿卡德文化(Akkadian)古代文献也表明，在当时的迦南地区，有一群所谓的“流浪人”，他们被称为“希伯努人”(Habiru/Hapiru 或'apiru/'abiru)。<sup>③</sup>这些人既不是一个种族，也不是一个宗教团体，而更像是一个社会阶层。他们的社会身份有时是游商，有时是奴隶，有时只是流民。这群人行走在西亚地区的社会边缘，给当

<sup>①</sup> 对于这一理论及其证据的详细分析，参见 Gottwald, 269-272 页。

<sup>②</sup> 参 ABD 之 Settlement。

<sup>③</sup> 由于无法证实这些就是圣经上的“希伯来人”，但他们又与希伯来文的“希伯来人”词源相同，因此，此处音译其为“希伯努人”。

时既成的社会制度造成麻烦。从词源学上来说，希伯来人(Hebrew)与“希伯努人”(Habiru)词源相同。而圣经的先祖故事对于以色列先祖生活的描写，也与这类人的生活方式非常类似。

因此，在上个世纪六七十年代的西方社会运动的影响之下，以George Mendenhall与Norman Gottwald为代表的学者以“暴动模式”来解释以色列人的起源。它的基本观点是：以色列人最初并非一个族群的概念，而是一群对于迦南的城邦统治者、地主不满的下层民众，他们发动起义，团结在解放之神“耶和華”(YHWH)的旗帜之下，逃离压迫，建立自由平等、拒绝王权的社会。他们联合在一起，后来就演变成成为“以色列人”这个新群体。

暴动模式虽然得到考古发现的一些支持，但它的问题也十分明显：一、与圣经文本有很大冲突，甚至将圣经内在的传统如出埃及、西奈立约等完全约化为社会意识形态的产物，全盘颠覆了圣经文本的权威性；二、以泛政治的角度解释耶和華崇拜的起源，忽视了以色列信仰传统自身的实在性；三、其研究动机深受西方六七十年代的社会运动理论的影响，本身即是意识形态的产物。因此，在流行一阵之后，亦未赢得学者们的广泛支持。

总而言之，对于以色列人如何在迦南定居的问题，属于复杂的以色列史中的一个部分，要对其进行解答，乃不可避免地涉及到对希伯来圣约其他复杂问题的看法，诸如：以色列作为一个种族实体(ethnic entity)是否直到流放时期才开始形成？先祖、出埃及与西奈立约等叙事，到底是什么性质的传统？是早期以色列人的真实信仰经验，还是晚期人们的意识形态创造？对于考古材料本身的解释，应该在什么意义上将圣经传统考虑进去？等等。对于“以色列人如何出现在迦南”的问题，都建立在诸如此类的更深层假说的基础之上，因此，上述三种模式都只是理论猜想。同时，有二点是必须意识到的。一、以色列人在迦南定居是一个漫长的、因地制宜的过程，它不可能是在一连串的战斗胜利之后就完成的征服。在以色列人与迦南原住民之间，也不可能是一种水火不容的敌对关系，它们之间有着密切的、深入的接触、交流与互动。这一过程的复杂及多样性本身，也说明上述几种模式可能适用于不同的地区，它们之间也是可以相容的。二、对“耶和華”的崇拜，是使得以色列人最终从迦南人中分别出来，成为一个独

特族群的关键性因素。对于作为信仰形态的耶和华崇拜，除了圣经文本之外，我们并没有多少考古学的证据，这也反过来说明，在研究以色列人的起源，圣经文本仍然是我们最主要的材料。

#### 四、圣经的征服叙事

如上所述，《约书亚记》关于以色列人进入迦南的叙事，是申命史家对古史材料进行编修之后的结果，因此，它也不是对历史事实的记载，而是有着一定的神学或意识形态立场的信仰叙事。那么，我们接下来就对这一段圣经叙事的两个代表性神学主题进行分析。

##### 1. 仪式主义(ritualistic)叙事

《约书亚记》关于以色列人征服迦南的叙事，明显地带有后来的祭祀传统的仪式主义特征。

首先是以色列人过约旦河的叙事，使人很容易地想到它似乎是摩西带领以色列人出埃及的重演。在过约旦河之前，约书亚让以色列人先“自洁”；然后以色列人经过干地；此后用十二块石头来象征以色列的十二个支派（4章），也使人想到《出埃及记》24：4摩西立约时按十二支派立十二根柱子的仪式操作。接下来《约书亚记》5章说到，以色列人在进攻耶利哥之前，先施行了割礼。将此与《创世记》34章对照阅读，可知这实际上在人的生理上不太可能。因此，与其说是历史记载，不如说是为了以历史叙事来彰显仪式行为的重要性。因为，紧接其后就是说以色列人在“耶利哥的平原”过逾越节。如果他们不在此前行割礼，那么就与《出埃及记》12：48要求“守逾越节之前，所有的男子必须守割礼”的规定相违背。<sup>①</sup>此外，《约书亚记》5：13-15叙述约书亚在观看耶利哥时，有一个“耶和华军队的元帅”向他显现，要他把“鞋脱下来，因为所站的地方是圣的”。也使人想起出埃及叙事中，耶和华在西奈山与摩西对话时，也要他把鞋子脱下，因为

<sup>①</sup> 因为《出埃及记》12与13章的礼仪特点，人们常将其视为P典传统，即晚期祭祀传统对出埃及的理解与解释，并将后来的仪式生活投射到出埃及这一重大事件的历史叙事之上。

“他所站的地是圣的”这一典故(出 3:5)。

最神学化的、仪式化的是《约书亚记》第 6 章以色列人攻占耶利哥的叙事。一方面，它是对约柜之为战事圣物的歌颂；另一方面，这一叙事极其重视“七”这个神圣数字，诸如“七”个祭司拿着“七”个羊角，到第“七”日绕城“七”次，然后在众人的呼喊声中即塌陷了，也与希伯来宗教以“七”为神圣数字从而尊崇安息日制度有密切关系。后来，祭祀传统甚至发展出上帝七日创世的本体论，来支持这一制度。

最后，在征服叙事中，祭司有着突出的地位。在过约旦河时，首先是抬约柜的祭司站立河中，河即现出于地，以色列人就跨过约旦河；在对攻占耶利哥的叙事中，抬着约柜的祭司乃是整个事件的中心。因此，很可能申命史家所编写的这些材料受到祭司传统的影响，或者他们对于以色列当时的仪式操作非常熟悉，因此，在对征服叙事进行编修时，乃突出这些仪式性因素。

## 2. 暴力叙事(narrative of Violence)

《约书亚记》的征服叙事，除了历史真实性的问题外，还存在着一个严重的神学和伦理学的问题，即如何看待《约书亚记》中对于暴力的渲染，诸如以色列人拿刀杀尽当地迦南居民，甚至是不分老幼、人畜的种族灭绝等。在这一过程中，这些行为或者是由约书亚所发出的，或者是奉耶和华之名而行的，甚至是耶和华亲口所说的。由此乃引出圣经中的“圣战”观念，即耶和华上帝与暴力、战争或仇杀(revenge)之间关系的讨论，并进一步成为讨论整合新旧约的圣经神学能否成立的关键问题之一。<sup>①</sup>

近代的圣经研究者们也意识到这一问题，并主要试图从两个方面对其做出解释。一是将这些暴力叙事纳入到古代以色列人的生活处境(*Sitz im Leben*)之中，将它与“耶和华之战”、“圣战”等观念联系起来，并进而讨论耶和华的“战士”(Warrior)形象；二是将这些暴力叙事

---

<sup>①</sup> 新旧约关系问题，是圣经神学的主要问题之一。而早在基督教初期，在关于圣经正典的讨论中，由于旧约之中包含的血腥暴力叙事和犹太种族色彩过于浓厚，一些早期教父如马西昂(Marcion)要将旧约剔除出去，就反映了圣经神学中的旧约上帝与新约耶稣基督的上帝之间的巨大差异。

与“申命历史”的编写背景——约西亚(Josiah)时代结合起来，并利用当今的社会理论如“身份建构”或“社会权力”理论，<sup>①</sup>来阐述这样的暴力叙事对于约西亚之宗教—政治改革的意义。

我们先来看第一种“历史—文学”圣经评断法(historical literary criticism)，即从古代以色列人的“圣战”(divine warfare)习俗来考究《约书亚记》中的暴力叙事。von Rad将《约书亚记》对几次战事的叙述分成几个单元，然后对它们进行比较分析，认为古代“圣战”大概分为这么几个要素：1、吹响羊角，将支派召聚起来；2、男人都要自洁；3、献祭并求神谕；4、耶和华在前头带领军队；5、敌人丧胆逃散；6、以色列人杀尽敌人；7、以色列人各回己家。因此，在《约书亚记》关于战争的叙事中，包含着以色列人对于耶和华与他们之间关系的理解，即：耶和华进入到他们的历史之中，为他们争战；耶和华是一个“战士”；战争之胜利应归于耶和华。将部落战争理解为所信仰的神灵所参与的战事，因而将其视为“圣战”，这并非以色列人所独有，而是西亚文明的一个普遍现象。<sup>②</sup>对希伯来宗教而言，耶和华参与在以色列人的战争之中，是对“历史中的上帝”这一主要原则的坚决贯彻。它也直接说明：以色列人首先不是从自然之中得到关于上帝的知识，而是从人类历史中的上帝作为中去理解上帝。<sup>③</sup>

再来看第二种用现代社会理论来分析《约书亚记》中的暴力叙事的方法。按这一方法，人们首先要看到，《约书亚记》是约西亚王的宗教—政治改革的产物。因此，它的暴力叙事首先是为了加强约西亚王的中央集权(centralization)改革。在此意义上，《约书亚记》中的约书亚(Joshua the Judge)只不过是隐藏着的约西亚王(Josiah the King)而已。其次，它的暴力叙事是为了在西亚的多元族群背景，尤其是在亚述帝国的压迫之下，建构以色列人的族群身份。这包含着两个相反相成的向度：一是通过不断地与族外群体划清边界，即“向外看”的向度，

<sup>①</sup> 参 Lori L. Rowlett, *Joshua and the Rhetoric of Violence: A New Historicist Analysis* (Sheffield: Academic, 1996)对这些理论的运用。

<sup>②</sup> 关于西亚文献在这一方面的丰富资料，参 Lori L. Rowlett, *Joshua and the Rhetoric of Violence: A New Historicist Analysis*, 71-120 页。更不用说在当代国际政治背景之下，对于同属闪族宗教的伊斯兰教的“圣战”观念的讨论。

<sup>③</sup> T. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology* (Oxford: Oxford University Press, 1958), 187 页。从“历史中的上帝”观念来理解圣经的暴力叙事，亦为 Mowinckel, Noth 等人所支持。

换言之，是不断地制造“他者”；另一则是不断地强化族群内部的团结，即“向内看”的向度，是对“自我”的言说。在这一意图的支配之下，申命史家借助于约书亚的征服历史，在对过去的想像性(imaginary)叙述中建构现在的身份。就此而言，虽然《约书亚记》的暴力叙事所讲述的是以色列人对迦南人的杀戮，但它的实质并不是要挑起对某一特定种族的仇恨，而是要求以色列人自愿地服从于某一套内部的法则与规范之下。也就是说，它一方面是通过种族战争的历史叙事，来将以色列人从迦南人中分别开来；另一方面则是配合约西亚的纯洁宗教(religious purification)、回归严格的耶和華崇拜的改革运动，警告那些胆敢偏离耶和華崇拜的以色列人，那些被约书亚杀尽的迦南人就是他们的命运。

总而言之，《约书亚记》中的暴力叙事很难在传统的神学(无论是基督教，还是犹太教)框架内得到解释，但它却与很多现代话题如宗教与暴力、宗教与政治、宗教与种族等紧密相关，因此，在后现代的圣经诠释和宗教研究中常受到特别的注意。<sup>①</sup>

## 五、宗教与族群认同：《约书亚记》24章

就整部《约书亚记》而言，带有明显申命史家痕迹的23章的约书亚临终讲演构成了恰当的总结性结尾。这样，《约书亚记》24章的示剑立约似乎是一个多余的独立文本。但是，这一章可谓整部希伯来圣经中最重要的章节之一，有着丰富而独特的文学结构、历史—社会意义与神学内涵。

### 1. 谁、在哪里、做什么？(Who, Where with What?)

对《约书亚记》24章这一文本，人们普遍认为：一、它既有较明显的申命史家改编的痕迹。例如，它以示剑立约的方式来结束迦南征

<sup>①</sup> 关于圣经叙事与暴力的问题，参 Lori L. Rowlett, *Joshua and the Rhetoric of Violence: A New Historicist Analysis* 一书，亦可参 Paul Hanson, "War and Peace in the Hebrew Bible", *Interpretation* 38 (1984), 341-362 页。

服的叙事，强调圣约的仪式行为的重要性；它强调以色列人能否在迦南之地居住，乃依赖于他们是否能信实于所立之约，都具有鲜明的申命神学的特点，与《约书亚记》在整体编修框架上的申命神学痕迹相一致。二、它又包含了诸多较为古老的传统文本。例如，它包含了一些古老的叙事传统，如 2 与 14-15 节所述的列祖在“大河那边”和“埃及”崇拜别神，以及 12 节所谓的“黄蜂战”等；其 25-27 节对立约仪式的叙事显然属于古代传统，带有前申命运动的(pre-Deuteronomic)特点，它把立约的圣地选在示剑，这与申命运动将宗教活动集中到耶路撒冷是相违背的；立约时“立一块石头”为见证，在《申命记》16：21-22 中也被禁止；他们将一块石头立在(示剑的)橡树下耶和华的圣所旁边(24：26)，在《申命记》12：2 也被禁止；其 11-12 节的内容也与西奈之约中的古老文本——“约书”如《出埃及记》23：20-31 密切相关。<sup>①</sup>总之，24 章是一个包容了诸多古老传统，却又带有申命编修痕迹的重要文本。

从字面来看，24：1-28 讲述是约书亚召集以色列人在示剑的一个立约仪式。但是，具体而言，谁是这些以色列人，他们与约书亚是什么关系呢？约书亚在 24：15 发出了一句修辞式反问：

若是你们以事奉耶和華為不好，今日就可以选择所要事奉的：是你们列祖在大河那边所事奉的神呢？是你们所住这地的亚摩利人的神呢？至于我和我家，我们必定事奉耶和華。

可见，约书亚支派和聚会的以色列人乃分属不同群体。因此，人们普遍认为，参加示剑立约之仪的人一方是约书亚和他所属的约瑟家族，<sup>②</sup>另一方则可能是所谓的利亚部族(如《创》34 章所指的西缅与利未等)和那些同情以色列人的迦南人。<sup>③</sup>这一观点可从两个方面得到证明：首先，《约书亚记》8：30-35 表明参加立约之仪的有“他们中间寄居的外人”即迦南本地人；其次，关于“示剑”这个地方，因为在征服迦南的叙事中，从未提到以色列人侵入或征服示剑，表明外来的以色列人

<sup>①</sup> 参 William T. Koopmans, *Joshua 24 As Poetic Narrative* (Sheffield: Academic, 1990) 一书的详细论证及对学者们对《约书亚记》24 章的研究所做的综合回顾。

<sup>②</sup> 《民数记》13：8, 16。

<sup>③</sup> 对以色列人前王朝时期的社会结构的研究，见本书第七章的研究。

在示剑受到当地人的欢迎，未经战争就进入示剑。<sup>①</sup>而这些当地人也应该参加了约书亚在示剑的立约之仪，并成为约书亚邀请加入到耶和華崇拜中来的对象。

关于这次立约之仪的地点，《约书亚记》将它定位在示剑（שֶׁכֶם, Shechem）。据考古发现，示剑曾是一座迦南城市。但在圣经叙事中，它有着重要的宗教意义，尤其与希伯来宗教的重要仪式——圣约更新之仪（Covenantal Renewal）密切相关，因此也是希伯来核心观念——“圣约”的象征之一，即耶和華与以色列人之间的圣约关系，人们在对圣约的信守之中体现对耶和華的忠诚之爱。<sup>②</sup>

那么，他们在示剑做什么呢？从经文 25-27 节可知这是一次立约之仪，但这里的立约不是开始一个新约，而是对以色列人的西奈之约的更新之仪。<sup>③</sup>它是以色列人通过仪式行为，在进入新的历史阶段——迦南定居的关键时刻，更新耶和華与以色列人所订立的圣约。这也是以色列人进入应许之地的第一个圣约更新之仪。一方面，它通过对“拯救历史”（salvation history）的叙述，要求以色列人再次确立对耶和華的信仰和对摩西之约的信守；另一方面，它通过圣约更新的仪式行为，接纳那些认同耶和華信仰和摩西之约的人，使之成为一个有着共同宗教信仰、身份意识的新群体。

而在他们的历史叙述、信仰表达和确认的过程中，更可以看到一个多元传统相融合的过程，如亚伯拉罕故事、出埃及事件、征服迦南等多元的神学主题都被共同地整合到耶和華信仰之中，这也是为什么《约书亚记》24 章常被用来支持“六经说”（Hexateuch）的原因。与此同时，在圣约更新仪式上的历史叙述与信仰抉择、宗教认同与族群认同之间的重合关系，都使得《约书亚记》24 章成为一个内涵非常丰富的文本。

<sup>①</sup> 《士师记》8 与 9 章也表明以色列人与示剑人之间的友好关系，另参 Koopmans, *Joshua 24 As Poetic Narrative* (Sheffield: Academic, 1990) 一书。

<sup>②</sup> 圣经经文参创 35:2-4；申 27:4-26；书 8:30-35；士 8:33；9:4；9:46 等。关于圣约更新仪式在以色列宗教史上的意义，参 Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, trans. by D. Ap-Thomas (New York: Abingdon, 1962)

<sup>③</sup> 按《约书亚记》24:28，“于是约书亚打发百姓各归自己的地业去了”，表明这次立约活动不是立新约，而是对已有之约的更新活动。另可参《申命记》27 与 31 章的类似规定。

## 2. 历史叙述、信仰抉择与族群身份

正如人们在比较 23 章与 24 章时所注意到的，23 章所针对的主要问题是：如何(How)敬拜耶和华？而 24 章所针对的乃是：谁(Who)应该被敬拜？或者说，怎样的耶和华应该被敬拜？为什么(Why)要敬拜耶和华？正如以色列人认为应该通过历史来知道耶和华，因此，“耶和华是谁”这个问题就被转化为对以色列人历史的叙述。

在对古老的历史信条(historical credo)的叙述中，约书亚采用了先知文体(prophetic speech)即“耶和华以色列的神如此说”的文体格式。耶和华成为“我”即叙述的主体，而以色列人则成为耶和华拣选的对象，以色列历史是耶和华的产物。这样的叙述方式，一方面突出耶和华在以色列历史中的中心地位，另一方面表明在耶和华与以色列人的关系中，耶和华一直是主动者(initiator)，而以色列人只是自身历史的被动参与者。在接下来的 24:2-13 中，则将先祖传统、出埃及传统、旷野流浪传统以及征服迦南统一起来，成为一个完整的耶和华主导的以色列人的救赎历史。

从 2 到 14 节，约书亚一直是用实然叙述(indicative)、复述以色列人历史的方式来讲述“谁是耶和华”，但在 14 节后，实然的叙事转换为应然的命令(imperative)，从“谁是耶和华”转换而为“你们应该怎么做”。<sup>①</sup>并通过 15 节的修辞式反问将信仰抉择(either/or)摆在以色列人的面前。

这在深层次上体现出圣约宗教的特点，即如果以色列人的身份在于他们的独特历史经验的话，那么，这也不可避免地进入到他们的宗教经验之中，而其核心就是进入到与耶和华上帝的圣约关系之中。正如在西奈之约所显示的那样，这种圣约关系也是一种非此即彼的不二选择。在宗教上选择对耶和华的信仰，也是在族群上成为以色列人的核心。这种圣约关系乃是一种排他性的关系，它与“列祖在大河那边的神”、“所住之地的亚摩利人的神”不可兼容。所以，在接下来14-24的约书亚与以色列人的对话之中，“事奉”(עבד, serve)成为不断回旋的关键语词，如18、21与24的“我们必要事奉耶和华，因为他是我们

<sup>①</sup> 参 L. Daniel Hawk, *Joshua: Studies in Hebrew Narrative & Poetry* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press), 261-278 页之详细分析。

的神” (וְגַם־אֲנַחְנוּ נַעֲבֹד אֶת־יְהוָה כִּי־הוּא אֱלֹהֵינוּ) , therefore will we also serve the YHWH for his is our God) 就是圣约更新仪式中的以色列人不断发出的回应呼声。

14-15 约书亚的第一次呼问

18 以色列人的第一次强调性回答：“我们必事奉耶和华”。

19-20 约书亚的第二次呼问

21 以色列人的第二次强调性回答：“我们定要事奉耶和华”

22-23 约书亚的第三次呼问

24 以色列人的第三次强调性回答：“我们必事奉耶和华”。

因此，“事奉”耶和华即遵守律例典章，乃是“选择”耶和华即进入到上帝的圣约关系之中的内在要求，这也是对 24：25 节所述的律例典章和立约之间的相互涵摄关系的呼应，也是希伯来宗教的一贯精神即信仰与律法之间的相互包含。

所以，《约书亚记》24 章是一篇神学意义非常深刻的文献。它表明上帝不只是参与在以色列人的历史之中，而且要求以色列人主动地对其做出回应，进入到圣约关系之中，选择耶和华并且事奉耶和华。成为以色列人不只是意味着上帝对以色列人的保守，而且意味着人有责任事奉耶和华、遵守律例典章。而约书亚在 24：19-20 节所强调的“圣洁的、忌邪的”、既“降福”也“降祸”的耶和华，也是强调圣约的条件性，并且将进入圣约关系的以色列人带入到一种难测的、不确定的历史境遇之中。也就是说，以色列人作为“立约之民”、“耶和华的圣民”，不仅要承受耶和华在历史之中不断施展的救赎行为，而且因立约的关系而被卷入到耶和华的圣洁与忌邪的漩涡之中，从而要承受因没有独一(alone)事奉耶和华而被上帝击打、被不确定的历史力量摆布，甚至灭亡的命运。在此意义上，选择进入与上帝立约的关系之中，成为耶和华的圣民乃是一种深度的冒险行为。<sup>①</sup>在这一点上，《约书亚记》24 章与申命历史的主旨也是较为一致的。

如前所述，无论在《约书亚记》的具体故事还是在整体结构中，

<sup>①</sup> 参 D. Nelson Richard, *Joshua: A Commentary* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1997), 269-273 页的精彩分析。

“族群”或“民族”都是它的叙事中心之一，而且它总是通过“以色列人”与“迦南异族”的对立来建构以色列人的群体身份。<sup>①</sup>在 24 章，这种“我”与“他”的身份对立更与非此即彼的(either/or)信仰抉择纠缠在一起。如果我们把上述对以色列历史的神学叙述看做是对“自我”的言说的话，那么，在对“他者”的叙事中，《约书亚记》则将那些本来分散与以色列人争战的民族统一地标识为一个“他者”。<sup>②</sup>正因为他们侍奉耶和华之外的“外邦神”(אלהי הנכר, the foreign gods)，所以这些人也就是以色列人之外的外邦人(הנכר, the foreigner)。在此意义上，耶和华与“所住之地的亚摩利人的神”之间的非此即彼的对立，显然强化了以色列人与异族人之间的族群分别。<sup>③</sup>

《约书亚记》在很大程度上夸大了以色列人在迦南地的胜利，实际情况可能是他们零散地居住在迦南人中间(in-between)，或最多是共同居住在这一片地区。对于迦南人的信仰与文化，实际情形也不像《约书亚记》24 章所叙述的那样断然地拒绝，而是在深层次上存在着互动乃至学习迦南文化。因此，在以色列人进入应许之地后，丰富而多彩的迦南宗教与文化对他们的挑战或诱惑，乃是潜在于士师时代、王朝时期以及先知运动之中虽然暗昧但势头强劲的潮流。这也是我们在理解后来希伯来宗教的种种思想主张时，应该注意的基本社会文化前提。

### 附录：四经(Tetrateuch)、五经(Pentateuch)与六经(Hexateuch)

无论在犹太教的传统，还是在基督教的传统中，希伯来圣经(或旧约)的前五部经卷《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》与《申命记》都被视为一个整体，被认为同属摩西所写，其主体部分也主要讲述了摩西之出生、先知事业与他的死亡，被视为是圣经其他经

<sup>①</sup> 参 Gordon Mitchell, *Together in the Land: A Reading of the Book of Joshua* (Sheffield: Academic, 1993), 183-190 页。

<sup>②</sup> 见《约书亚记》24:11，这些不同的族群如耶利哥人、亚摩利人、比利洗人、迦南人、赫人、革迦撒人、希未人、耶布斯，但约书亚统称他们为“外邦人”。

<sup>③</sup> 在回归社群的叙事，在宗教认同与族群认同之间的重合再次被强化。参本书第十八章。

卷的规范性文本。这就是通常所说的“五经”或“摩西五经”，也被称为“托拉”(Torah)或“律法书”(Book of Law)。

但是，在近代圣经评断学的推动之下，对于传统的五经范畴提出了新的看法。先是有“四经”的提法，也就是说，由于《申命记》与从《约书亚记》到《列王纪》的历史书常被称为“申命学派”的作品，构成一个独立的整体。这样，余下来的《创世记》到《民数记》就成为所谓的“四经”。

此外，人们还提出了所谓“六经”的提法，也就是从《创世记》到《约书亚记》的前六部经典构成一个完整的整体即“六经”。这一观点有它的圣经和神学根据。在形式评断学(Form Criticism)的帮助下，人们发现，在早期以色列人的信仰生活中，对历史的叙述(如申 26:5-11 与书 24:1-28)有着重要的地位，它们都有一个仪式化的公共背景，因此也常被称为“历史教义”(historical credo)。它们的主要内容覆盖着从先祖故事到征服迦南这一段历史，也就是从《创世记》到《约书亚记》的内容，因此，这六卷经书构成了一个文本整体即“六经”。同时，在神学上，《约书亚记》的主要内容即征服迦南，乃构成《创世记》耶和华对亚伯拉罕的应许的实现和完成，构成一个神学整体。在神学上把六经视为一个整体，几乎融贯了所有的希伯来圣经(或旧约)的神学主题，如创造与拯救、出埃及与西奈、圣约与律法、应许与实现等。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 详细论述，参 Gerhard von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, trans. by Trueman Dicken, (New York: McGraw-Hill, 1966)。

## 第七章

# 士师之治：信仰、社会与文化

按希伯来圣经的正典顺序以及以色列人的历史发展，约书亚去世后，以色列人定居迦南并进入“士师时代”(Period of the Judges)，但是，出埃及之后的主要问题仍然贯穿下来，即耶和华上帝已将他的意志启示在西奈圣约之中，以色列人将如何在生活中践履与耶和华的圣约呢？因此，对《士师记》的圣经文本进行的研究，主要围绕着两个最基本的问题：1、在上帝给予的应许之地上，以色列人将过一种什么样的生活，以印证他们的“耶和华之民”身份呢？2、在没有摩西和约书亚这样的领袖之后，以色列人将以什么样的方式组织社会呢？

### 一、士师与《士师记》

所谓的“士师时代”，常被人称为以色列历史的“阈限时期”(liminal stage)。这里借用的人类学术语，指的是它处在两个重要时期的中间转变阶段。<sup>①</sup>这两个重要时期就是此前的摩西—约书亚时期，此后的王朝时期。通常人们将其界定在约公元前 1200 至 1000 年的二、三百年，以色列人定居迦南之后建立王朝之前的这个时段，相当于中国历史的商朝末到西周初。<sup>②</sup>在这一部分，我们主要分析“士师”的宗

<sup>①</sup> 对这一名词的解释，可参 J. McCann Clinton, *Judges* (Louisville, Ky.: WJK Press, 2002), 7 页。

<sup>②</sup> 如前所述，希伯来圣经中的历史书并非信史，而是经过神学编写之后的历史叙事；而关于这一时期的圣经之外的资料又极其缺乏，因此，对于圣经历史的时段，人们只能大致推测。而《士师记》叙事的不确定，更为这一推测增加了难度。可参曾祥新：《士师记》（香港：天道书楼，

教—社会角色以及《士师记》这一部书的编写情况。

### 1. 士师：宗教—社会角色

对以色列历史的士师时代的研究，首先碰到的问题就是：谁是士师？或者说，士师是什么？这一词在英文中常被译为 Judges，似乎与法律紧密相连。它的希伯来文是 שופט，乃来自于动词词根 שפט 即审判。在英文与希伯来文中，这个词兼有名词与动词的含义，但是中文译为“士师”后，就只能做名词理解，其审判的动词含义就失去了。有趣的是，在《士师记》一书中，甚至没有一处直接用名词的 שופט 来表示任何一个人，而都只是用动词来表示这些人对以色列各支派的管理。<sup>①</sup>士师作为一个名称或头衔，或者出现在《士师记》中的一些晚期编修经文(redaction passages)，或者出现在别的书卷之中。可见，“士师”这一称号并非当时的制度，而只是后人对那一时段的称呼而已。虽然如此，我们仍然可以从《士师记》以及《路得记》和《撒母耳记》中的叙述来分析士师的宗教—社会角色。

首先，如“士师”(שופט, Judge)一词所示，他们具有某种裁判、审判者身份。其裁判或审判角色并非只是司法意义上，而且具有一定的宗教、政治意义的综合含义，正如古代社会不具有现代意义上的政教分离和清晰社会分层一样。在希伯来文中，שופט 一词的含义也是丰富而广泛的，它既包括依据成文法或习惯法对日常事务进行裁判，也包括广义的在社会中建立公义和秩序，还包括在宗教上担任以色列人与耶和华之间的中介，维护他们之间所立的圣约。士师的这一身份在底波拉和撒母耳身上得到了体现，底波拉“住在以法莲山地拉玛和伯特利中间，在底波拉的棕树下。以色列人都上她那里去听判断。”(士 4：4)而撒母耳则有时“巡行”在各地，有时又“回到家里”审判以色列人(撒上 7：15-17)。

但是，“士师”更多地是军事领袖的角色。他们常常具有出众的军事才能，将以色列人从异族的压迫之下解救出来。在《士师记》

1998), 5-16页。

<sup>①</sup> 因此，和合本所译的“某某做以色列的士师多少年”(3：10, 4：4, 10：2, 10：3, 12：7, 12：8-9, 12：11, 12：13-14, 15：20, 16：31)，其确切意义乃指“某某审判(管理)以色列人多少年”。

中，与士师们联系在一起使用最多的动词是“解救”(צדק)。<sup>①</sup>他们通常是在以色列人军事失利，受人欺压时涌现出来，并带领以色列人打败敌人，甚至有时被直接称为“拯救者”(deliverer)。因此，士师身份的确认通常来自于军事胜利，但是，在战事结束后，他们又开始扮演司法裁判和宗教领袖的角色。这在撒母耳的经历中得到了印证，即他先是率领以色列人在军事上打败了非利士人(撒上 7:5-14)，之后即在各地巡行审判以色列人。

也许我们很难用今天的社会范畴去界定古代社会里“士师”的角色，但有一点似乎是肯定的：士师并非一个既成的社会制度(institution)或制度化的社会职务(office)，而是一个随机出现的、带有个人色彩的魅力领袖。我们看不到士师的有序接替，在老士师死后，并没有一个固定的程序来产生新士师，甚至有没有士师都无所谓。确切的讲，士师不属于制度化的社会，他们更多地属于前国家的、英雄时代的史前社会。<sup>②</sup>另外重要的一点是：并不存在一个“全体以色列人的”士师，每一个士师所管理的只是一个或几个以色列人的支派。因此，对士师的宗教—社会角色的探讨，乃与另一个重要问题紧密相关，即：前国家时期的以色列人的社会结构是怎么样的呢？这是下一节讨论的主要内容，在此之前，先来看一下我们所依据的主要圣经文本——《士师记》的成书问题。

## 2. 《士师记》之成书

毫无疑问，与《约书亚记》一样，《士师记》属于大的申命历史的范畴，它经受了不断的整理、编写和编修，才形成今天的正典样式。但是，申命史家总是在旧有传统的基础之上来整理以色列人的历史，因此，《士师记》也包含了丰富的原始材料。如上一章所述，与《约书亚记》所叙述的以色列人在迦南大获全胜的叙述相比，《士师

<sup>①</sup>就此而言，如果将中文译法“士师”中的“士”做“勇士”(Warrior)理解，则甚贴切。

<sup>②</sup>此处所指“史前社会”，乃是狭义上的，即国家出现之前的人类社会。对于前国家文明的探讨，比较研究也许是一个有益的方向。参看谢维扬：《中国早期国家》(杭州：浙江人民出版社，1995)。并参看游斌：《希伯来国家的起源及其模式》，《民族哲学与宗教》(北京：民族出版社，2001年)。近年来人们以酋邦联盟(Association of Chiefdoms)来理解以色列士师时代的社会结构，士师是担负“酋邦首领”(Chiefdom)角色的人，参ABD之Amphictyony辞条。

记》1章的以色列人在平原未能将迦南人赶出去的叙事很可能更为准确，属于更古老的传统。此外，诸如5章的“底波拉之歌”(Song of Deborah)常被认为是圣经保存的最古老文献之一；而17-21中的支派故事也带有更真实的古老传统的因素。

同时，《士师记》也呈现出显著的编辑痕迹。首先，士师恰好就是“十二个”，而里面的一些小士师并没有明确的事迹，<sup>①</sup>将他们列为士师，似乎更多是为了凑足“12”这个支派数字。其次，在《士师记》的前后二大部分，即1:1—2:5与19—21章，前者着力突出犹大(大卫王的支派)的地位，而后者则着力对便雅悯(扫罗王的支派)和基比亚进行诋毁，这也似乎与大卫王朝的意识形态有一定关联，也就是说，是为了突出南部支派对北部支派的优先地位，强调大卫王朝要高于扫罗王朝。最后，在后面五章(17-21章)的叙事中，多次出现“那时，以色列中没有王，各人任意行事”，说这样的话时显然以色列人已经处于王朝的管理之下了，其叙述意图是在王朝时期对士师时代进行反思，反思因为没有王而给社会带来的动乱。因此，当这四章被纳入到整体的《士师记》之中时，便使它有了一个对士师时代的整体判断：士师时代是一个在道德上、神学上不断螺旋堕落的时代，这也是为王权进行正当性证明(legitimacy)。<sup>②</sup>

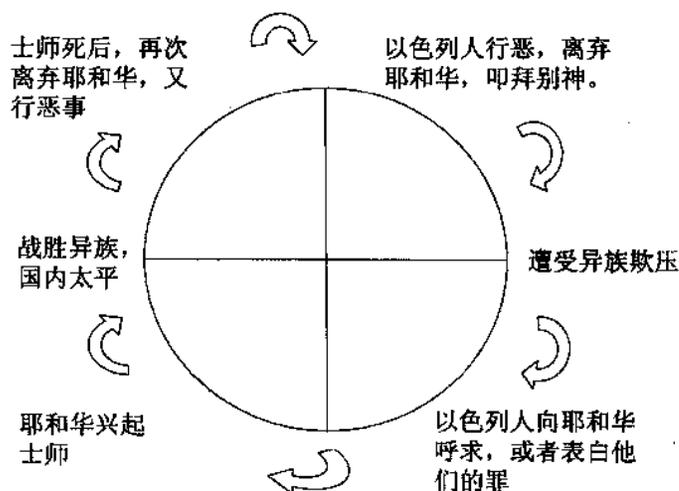
最重要的是，《士师记》的整体被纳入到申命神学的框架之中，关于士师们的叙事被用来彰显以色列宗教对神人关系(Divine-Human)之基本理解，即神人之间的张力关系，进一步，这种神人张力又转化为一种循环的历史观。《士师记》2:6-3:6节是这一神学观点的集中体现，同时，它也是支撑整体的士师叙事的神学框架。

<sup>①</sup> 通常将那些以“拯救者”形象出现的士师为“大士师”(Major Judges)，而那些只以“审判者”形象出现，只以“某某审判以色列多少年”(和合本译为“某某作以色列的士师多少年”)这样的文学格式表示的，则常被称为“小士师”(Minor Judges)，如10:1-5, 12:7-15。

<sup>②</sup> 《士师记》17:6, 18:1, 21:25。这个螺旋堕落的图式，可参 Catherine Kroeger & Mary Evans, *The IVP Woman's Bible Commentary* (Downers Grove, Ill, InterVarsity, 2002), 130页。申命历史对于王权的双重态度，即《士师记》对王权的赞赏与《撒母耳记上》对于王权的批判，也是人们认为申命历史乃经过两次编辑(Double Redaction)的证据所在。参 F. M. Cross, *CMHE*。

循环论的神学观点		在士师叙事中的框架性经文
A	以色列人行恶，离弃耶和华，侍奉巴力，叩拜别神；2：11-13	3：7，12；4：1；6：1；10：6；13：1
B	耶和华发怒，把他们交给四周仇敌的手中；2：14-15	3：8，12-14；4：2；6：1-5；10：7-10；13：1
C	以色列人向耶和华呼求，表白他们的罪(confession of sin)，耶和华为他们兴起士师；士师为他们带来平安；2：18	3：9，15；4：3-10；6：6-18；10：10-16
D	士师死后，以色列人又转去行恶；耶和华的怒气再次发作。2：19	同 A 即 3：7，12；4：1；6：1；10：6；13：1

可用图将这一历史循环论表达出来：



总之，在《士师记》中，我们既可以看到纷繁复杂的、古老真实的前王朝时期的以色列社会，又可以看到一个整齐的、程式化的神学概述。在它的叙事过程中，神学与历史的双重层面的交叉和混合，再一次体现了以色列宗教之为“历史宗教”(historical religion)的真实内涵。

## 二、前王朝时期的以色列社会结构

正如以色列史的讨论常常陷于不确定之中一样，对于以色列人在王朝之前以一种什么方式来组织其群体的讨论，也常处于迷雾之中。主要的困难有二：第一、在圣经之外几乎没有什么文字材料来对以色列人的组织形态做出说明，而我们所能借助的主要材料——圣经文本又经过重重编写，对古代社会的叙述常常反映的是编修者理想中的社会形态。例如，《民数记》1章对于以色列人以12支派为基本的组织方式，人们就认为它属于晚期的祭司传统(Priestly Tradition)。这样，在文本分析与社会研究之间常常陷入循环论证之中，换句话说，文本的断代往往取决于对以色列人社会结构的研究，但反过来，社会结构的断代又取决于对文本的断代。第二、古代社会与人们的现代社会之间存在着巨大的差距，一些表示社会生活的基本词语在用于古代以色列社会时，经常会引起误解。比如说，“城市”(עיר, city)在以色列人的生活中，就更多地与乡村文明而不是与所谓的城邦文明联系在一起。其他如农业生活、游牧生活、定居生活、部落、支派等术语，都只能在一定意义上谨慎地使用。<sup>①</sup>因此，以下几种对以色列社会结构的说明都是带有假说性的，只在一定意义上、在一定范围内是有效的。

### 1. 部落社会(Tribalism)

按《约书亚记》7章14节：

到了早晨，你们要按着支派近前来；耶和華所取的支派，要按着宗族近前来；耶和華所取的宗族，要按着家室近前来；耶和華所取的家室，要按着人丁，一个一个地近前来。

人们通常认为以色列作为一个群体，它有12个支派(שבט, tribe)，<sup>②</sup>这12

<sup>①</sup> 详细的说明，可参见 A. D. H. Mays, *Judges* (Sheffield: JSOT, 1985), 51-56 页。

<sup>②</sup> 和合本将 שבט 英文通常译为(tribe)译为支派，汉语学术界惯称其为“部落”，并延伸出“部落社会”。因此，我们在这里只好将“支派”与“部落”互换使用，所谓“部落社会”也就是指以支派为基本单位的社会。

个支派与雅各的12个儿子同名；而在这些支派下面，就是所谓的“宗族”（משפחה, clan）；宗族下面又有若干的“家室”（בית, family）；家室下面才是以男性为基本单位的个体成员——“人丁”（גבר, man）。基于这样的组织特点，人们亦将以色列社会称为“部落社会”（Tribalism）。但是，在部分地接受这种看法之前，必须先要看看：“部落社会”到底是什么意思？在以色列人这里，它有什么特殊之处呢？

仔细阅读其他一些经文，就会发现对于这种层序分明的组织框架需要谨慎对待。首先，“宗族”和“家室”常常可以互换使用。如《创世记》24：40，亚伯拉罕说：“你要往我父家、我本族那里去，为我的儿子娶一个妻子。只要你到了我本族那里，我使你起的誓就与你无干。”这里，将“家室”与“宗族”作为重名来读似乎更好一些。而在《撒母耳记上》10：20-21处，扫罗就是直接从他的“宗族”而不是从“家室”中挑选出来的；在《约书亚记》中，2：12中喇合为她的“父家”求情，但到6：23中，则是她的“宗族”（משפחה，和合本译为“一切的亲眷”）都被救出，而到25节又成了她的“父家”；在《撒母耳记上》9：20-21的扫罗与撒母耳的对话中，扫罗的父家、他的“宗族”甚至便雅悯“支派”也是交互使用的。<sup>①</sup>

当然，分析这些经文，并不能得出说支派、宗族与家室的组织结构就不存在，而是说：第一、这个组织结构不是严格的，而是模糊的、变动的；第二、家室与宗族是两个相互依赖的范畴，家室是以色列人的最基本的社会单位，而宗族则是家室的延伸，并构成以色列人的主要经济、社会交往乃至通婚的网络。第三、支派并不是以色列社会里单个人的最重要身份归属，它主要是一个区域身份，并且由于不是以血缘关系为基础，它还易于变更，不容易确定下来。《希伯来圣经》就记载了许多关于支派变更的例子。<sup>②</sup>

因此，如果说以色列此时处于“部落社会”之中的话，那么，这也是一种松散的部落社会，与通常所认为的以支派作为最重要的身份标志的部落社会是有差异的。因为，在以色列古代社会，支派本来就

<sup>①</sup> 关于以色列人的家室、宗族和支派的特定内涵，乃其对社会的组织功能，可详参 Roland De Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, trans. by John McHugh (London: Barton, Longman and Todd, 1961), 对以色列的社会生活和制度的全面介绍。中译本见罗兰德富：《古经之风俗及典章制度》，杨世雄译（台北：光启出版社，1980年）

<sup>②</sup> 参 A. D. H. Mays, *Judges* (Sheffield: JSOT Press, 1985), 50-51。

是一个较弱的社会单位。虽然随着社会经济的发展，支派间的接触频繁而紧密，并且借助于对共同的“耶和華神”的崇拜，它们之间的结合程度会进一步加强。但是，家室和宗族仍然是以色列人的基本单位，这使得以色列人的社会权力是自下而上的，而非如迦南的城邦国家(city-state)是自上而下的。<sup>①</sup>在此基础上组成的“部落社会”是松散的、不稳定的，这也是《士师记》17-21章和撒母耳时代以色列人的内忧外患不断加剧的原因之一。

## 2. 近邻同盟制(amphictyony)

即使把前王朝时期的以色列社会理解为一个松散的支派(部落)社会，支派在其中扮演着一定的但不重要的角色，我们仍然需要对支派与支派之间是什么样的关系进行考察。从《士师记》对士师们的活动的叙述来看，这些士师们的活动是局部性，而非所有支派都参与其中；在他们召集人们的讲演或行动中，甚至看不到他们头脑有一个整体的以色列人的观念。例如，在第4章与夏琐王耶宾的战事中，底波拉只提到了“拿弗他利和西布伦”参与战争(4:6, 10)；在第5章的底波拉之歌中，这个圈子才扩大到“以法莲、便雅悯、玛吉、以萨迦”等北部支派，而它对于其他北部支派如“吕便、基列、但、亚设”应该参与但实际未参与战事的谴责(5:14-18)，表明支派之间远未达到整齐划一的程度；而它对于那些南部支派如犹大、西缅则连提都不提，表明底波拉时期的人们甚至不存在一个所谓“十二支派”的概念。<sup>②</sup>

因此，人们依据对其他古代社会的了解，以及圣经文本对以色列十二支派，或者被传说化的十二先祖故事，推测当时以色列人乃依赖于一种所谓的“近邻同盟制”(amphictyony)来组织他们的群体。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 以色列人与迦南人之间的紧张关系，除了宗教原因外，这种社会制度上的本质性差异亦是一个重要因素。或者说，松散的、内部平等的部落社会与对“解放者”耶和華(YHWH the liberator)的崇拜之间乃是一个相互依存的、综合性的宗教社会学现象，宗教因素与社会因素是互为影响的。可参 A. D. H. Mays, 46-51 页。

<sup>②</sup> Rendtorff, 26 页。

<sup>③</sup> 西方学者主要以古代希腊社会作为他们的参照对象，虽然古代东方社会可能有更多的例子。Amphictyony 得名于公元前四世纪希腊政治家德摩斯梯尼(Demosthenes)，指希腊人围绕着德尔斐(Delphi)的阿波罗神庙所组成的一个带有宗教意义的联盟。它既可能是一个部落的专有名称，亦可

近邻同盟制有二个基本要点：一是要有十二个单元部落，因为它通常意味着每个部落每个月轮流在中心神庙看护；二是整个同盟以一个神庙为中心组织起来。按照这一学说的首创者Martin Noth对五经传统的分析，尤其是《创世记》49章与《民数记》26章，以色列人一直在努力维护一个十二支派的结构。

以色列十二支派			
创 49 章		民 26 章 <sup>①</sup>	
利亚所生 (利亚部落联盟)	吕便	吕便	
	西缅	西缅	
	利未	迦得	
	犹大	犹大	
	西布伦	以萨迦	
	以萨迦	西布伦	
两妾所生	但	玛拿西	
	迦得	以法莲	
	亚设	便雅悯	
	拿弗他利	但	
拉结所生 (拉结部落联盟)	约瑟	亚设	
	便雅悯	拿弗他利	

通过语言学的分析，可知创 49 章要早于民 26 章。在这两个表的些微差别之间，可以看到，当利未部落被移去了，约瑟部落会分成二个，以凑足 12 之数。Noth 甚至从但部落被移到利亚北部部落联盟的叙事，进一步推测认为：最早的部落联盟是利亚联盟，它们共由 6 个支派组成。当后来以约瑟支派为主的进入中部山地后(《约书亚记》1-11 章即以此为主)，才逐渐地扩大为 12 个支派的联盟。在此过程中，约瑟支

能按其词义，指“围绕着什么”组成的群体。Martin Noth 在他著名的《以色列史》一书引入这样的名词来分析以色列的前王朝社会组织后，曾广泛地被人们接受。

<sup>①</sup> 《民数记》26：57-62 讲到利未人(לְוִיִּם, Levites)，但要注意，前面十二支派均以“某某的众子”(בְּנֵי, the sons of)这一格式用语引出的，而利未却被统称为利未人，因此，很难将其称为一个支派，“利未人”可能只是一种社会身份，是在以色列人中的宗教知识分子。

派所带来的耶和華信仰也被整个联盟所接受，并以示剑(后来则依次为：吉甲、伯特利与示罗)的中心神庙形成了制度化的圣约更新崇拜(即《约书亚记》24 章的内容)，并逐渐地加固内部的团结，成为一个相对稳定的族群。

总而言之，按这一假说，在前王朝时期，以色列众支派之间互不侵犯，但是，它们并不构成一个政治实体，其联盟也主要是在宗教意义上，即派遣代表到中心神庙供奉共同的神——耶和華。它在政治—军事上仍然是松散的，所以，士师们的活动也主要局限于支派内部，或部分支派之间的联合行动。

关于这一假说，现在已被很多学者所反对。<sup>①</sup>但是，在以色列的众支派存在着一定的联盟关系，却也可以在《士师记》5 章的“底波拉之歌”(Song of Deborah)中得到验证。<sup>②</sup>这是一场以色列众支派与迦南王的战事之后的颂歌，其中“以法莲、便雅悯、玛拿西(即 14 节中的玛吉)、西布伦、以萨迦、拿弗他利”都参加了战事，而未参予的“吕便、但、亚设”则因没来帮忙而受到谴责。这表明这些支派之间的联盟不仅在宗教上共同尊崇耶和華，而且有着共同的政治—军事责任。

因此，虽然人们大多拒绝了 Martin Noth 特定的“近邻联盟”假说，但是对于以色列支派之间以某种方式联系在一起却是肯定的，而且一些新的假说在很多方面也是与这一假说相容的。

### 3. 重新部落化的宗教社会学假说(The Socioreligious Retribalization Model)

近来，以 Norman Gottwald 为代表的对圣经运用社会科学方法进行研究的学者们提出一个新的假说，即所谓的以色列人“重新部落化”(Retribalization)。<sup>③</sup>这一假说与前一章他们针对以色列人如何出现在迦

<sup>①</sup>对于这一假说的优点和弱点所在，可参见 ABD 之 Amphictyony 辞条。撇去具体的文本和历史问题不说，它的致命弱点就是循环论证，即：有着共同的民族意识即“以色列民”(People of Israel)是形成近邻联盟的前提，在 Noth 的假说中，这是 he 需要证明的结论，但他却将其当作前提来接受。详参 Mays, *Judges*, 56-62 页。

<sup>②</sup>“底波拉之歌”中相当数量的词仍然无法译解，因此，这次诗歌的确切含义和场景仍然在讨论之中，以它为基础得到的很多观点也是不确定的。

<sup>③</sup>对这一假说的详细说明，参 Gottwald, *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*, 284-286 页。这一假说，也是他对希伯来圣经进行社会学研究的支点和主线。

南的问题所提出的“暴动模式”是紧密相联的。

按照这一假说，以色列人实际上起源于迦南社会的下层或边缘民众，他们对于迦南城邦社会的等级制度、对埃及的殖民统治不满而进行暴动。耶和华的解放者形象就是他们的意识形态动员。此后，他们就运用部落社会的组织方式将自己重新组织起来，其基本形式包括：以家室为基本单位，并将家室的一套行为规范扩充开来，形成宗族单位，并在此基础上再形成支派以及跨支派的联盟。它的基本原则是与迦南城邦社会的等级制相对立的，乃是以平等制为核心。所有的部落成员都可以在这些扩大化的“家室”中平等地获得生活资料，并享有宗族的保护。

整个以色列民，既被“纵向地”按地域分在不同的居住和生产地区，又被“横向地”按家族血缘关系、共同的宗教崇拜、相应的祭司阶层(利未人)以及战时的战争动员联系在一起。在政治权力结构上，总体而言，权力被分散在支派、宗族等层面，但又以一种“角色分配”(role assignment)而非制度化的方式赋予某些特定的人，如：长老按习惯法来处理纠纷，祭司教导人们崇拜的仪规，而军事首领则在战时动员并指挥一个支派或多个支派的成员参战。这些人都可能是《士师记》所说的“士师”，所以其身份也难以用现代的社会学术语来加以界定。

因此，以色列人在生产方式上与迦南人是一样的，但是在社会结构上则恰恰相反，它是以平等主义(egalitarianism)建立起来的部落社会。耶和華崇拜作为一种新的宗教形态，乃是这种平等主义的意识形态的宗教反映。并且，这些本来来自于不同背景的以色列人又将他们的不同传统，围绕着耶和華这一主神来进行整合，从而强化一个共同的以色列人的意识。而耶和華崇拜与平等主义的紧密联系，也是为什么后来以色列人要求像“列国”一样建立一个等级制的王权社会时，以撒母耳为代表的传统耶和華崇拜会强烈抵制的原因所在。

### 三、迦南：族群、宗教与文化

众多的历史学家将定居迦南才视为以色列人的真正开始，因为从此之后，以色列人才可以称得上是具有共同生活区域、共同语言、共同

历史经验、共同生活方式的族群，但是，他们所进入的迦南之地，并不是一个尚未垦殖的区域，而是多种族聚居，甚至文明发展水平要高于入侵的以色列人的宗教文化盛地。一方面，以色列人大量地学习了迦南的宗教与文化；另一方面，又因其独特的信仰方式而与迦南文化处于紧张的张力之中。正如文明发展的经验常常预示的那样：一种文明只有在遇到真正的对手之后，才能发现自己的力量所在，并变得成熟起来。在此意义上，定居迦南以及由此引发的与迦南文化的张力关系，也可说是以色列宗教的真正开始。

### 1. 迦南：其地其人

简而言之，迦南之地指的沿地中海东岸的一片区域，包括现代的黎巴嫩、叙利亚南部和约旦河西岸的巴勒斯坦地区。历史上，它曾经作为古埃及在叙利亚—巴勒斯坦地区的三个行省中的一个。在地理上，它的西边是地中海东岸，而东边则是约旦河谷。在它的中部是一片中央山地(海拔约 300 英尺)；从山地往西，则沿地中海东岸形成一片沿海平原；往南则是一片较平坦的丘陵。因此，如果把约旦河东岸的山地也加上的话，迦南乃自西而东地由 4 个地理区域组成：沿海平原、中部山地、约旦河谷和约旦河东岸。

居住在这一片区域的人，圣经称他们为迦南人。按《创世记》10：15-19，迦南人不仅包括居住在地中海东岸的腓尼基人(Phonician)，而且包括：赫人、耶布斯人、亚摩利人、革迦撒人、希未人、亚基人、西尼人、亚瓦底人、洗玛利人、哈马人等。但在《创世记》15：19 节谈到亚伯拉罕子孙将要获得的应许之地时，却又说居住其上的是“基尼人、基尼洗人、甲摩尼人、赫人、比利洗人、利乏音人、亚摩利人、迦南人、革迦撒人、耶布斯人”。而且在不同时代的圣经叙事中，所谓“迦南人”的内涵不断变化。所以，迦南人更多地是一个集合名词，而非单一族群。它们之间也许没有什么内在联系，只是在圣经叙事中，作为与以色列人相对应的一个统一名词。<sup>①</sup>而考古学的发现更加证明迦南人是一个语言、宗教和族群都多元化的群体。

<sup>①</sup> 也许，就像“中国人”与“外国人”的称呼一样，“外国人”并非一个国家，也非一个族群，他们(如阿富汗与泰国)之间也没有什么内在联系。

## 2. 迦南宗教与文化

从各个方面来说，迦南宗教都是多神教，这是它与以色列宗教的最本质差别所在。迦南宗教有一个非常丰富的万神殿。其中，最高神是“伊勒”(El)，是世界和人类的创造者，也是生养众神的父亲。别的神灵都可称呼为“伊勒的众子”即“神的儿子”(sons of El)。<sup>①</sup>在宗教塑像中，他通常被刻画得较为苍老，头发花白。他被认为是深具智慧、慈善而友好。他所居住的地方是“众河之源，两海之泉的中间”(at the source of the rivers, amid the springs of the two oceans)。<sup>②</sup>伊勒神有女神伴侣，名为“亚舍拉”(Asherah，在乌加列文中为Athirat)，其正式头衔是：“大海之女神亚舍拉”。她是众神之母。巴力神(Baal)就曾托她为中介，去伊勒神那里求一个建神庙的地方。她和伊勒神交媾后，乃生下两神：晨(Shaar)与昏(Shalem)。她常被人们以某种方式雕刻成木像加以崇拜，乃是以色列先知运动集中谴责的对象，即“亚舍拉的像”。<sup>③</sup>

在迦南众神中，伊勒是最高神，但巴力却是最活跃的神。他是雷雨之神，给土地带来丰饶。在乌加列神话中，他居住在至高的山上，又被称是“驾云的神”，当他来临时便有雷和电这些下雨的前兆。伊勒神与巴力神的关系较为复杂，一方面，巴力由伊勒加冕为王，在巴力被“莫特死神”战死时伊勒神悲痛，在巴力被伴侣亚娜塔(Anath)女神复活时则欢喜；另一方面，他们也有紧张关系，而且巴力与伊勒的其他众子之间则常有冲突，巴力后来甚至成为众神之新王。除这几个主要神祇之外，迦南宗教还有其他的众神，如太阳被当作女神来崇拜，即Shapash，名号为“众神之光”(luminary of the gods)。

同时，迦南地区的农业生产方式，使得他们的宗教带有自然崇拜的鲜明特点。这一方面表现为他们的主神——巴力是“大地之神”，

<sup>①</sup> “神的众子”(בני האלהים, sons of God)这一语言也遗留在圣经文本之中，如《约伯记》1:6, 2:1, 38:7, 《诗篇》29:1, 82:6, 89:6等，对“神的众子”的研究，可参 James S. Ackerman, *An Exegetical Study of Psalm 82* (Ph.D. diss., Harvard University, 1966)。

<sup>②</sup> 这被认为也是圣经的伊甸园故事的原型之一，见《创世记》2:10-14。

<sup>③</sup> 《列王纪下》23:4 将巴力与亚舍拉并列崇拜，即 כְּלֵי־הַכֵּלִים הַעֲשׂוּיִם לְבַעַל וּלְאֲשֵׁרָה (all the vessels made for Baal, for Asherah)。

掌管雨水和大地的丰收；而且表现在对于大地之生产所做的性的理解。在他们看来，土地之生产能力乃取决于巴力之神与他的伴侣女神之间的性活动。在他们的神话中，巴力神曾被死神战胜，下到阴间，是他的女伴亚娜塔在性爱的激动之下，下到阴间，将莫特战败，并将巴力复活。在此，巴力的死而复生是自然之季节循环的象征，神的力量与自然现象是合一的，而性爱在自然之循环往复起着关键角色，也因而决定着土地之生机和农作物之生长。

因此，迦南宗教还发展出一套特定的仪式活动，在神庙中通过对巴力与亚娜塔之间的性爱以及他们与死神争战的仪式化表演，来促进土地的生产力和来年的丰收。甚至发展出所谓的“神妓”（sacred prostitution）和“神娼”。<sup>①</sup>人们认为，可以通过普通人与这些“神妓”和“神娼”的性活动，激发男女神之间的性爱，使土地有更多的产出。在宗教学上，这通常被认为是“感应巫术”或“模仿巫术”。

此外，从考古发现以及圣经文本的叙事之中，我们还可看到迦南人的宗教中还有献祭（甚至人祭或童祭）的习俗、崇拜死人的习俗以及占卜，观看动物脏腑来预测吉凶等。<sup>②</sup>

### 简表：迦南宗教与以色列宗教之对比<sup>③</sup>

迦南宗教	以色列宗教
多神论的。主神伊勒或巴力等都有女性伴侣	一神论的。主神耶和華没有伴侣
自然宗教。巴力神被认为体现在循环往复的农业生活之中	历史宗教。耶和華主要体现在以色列人的历史之中，是单向度的，不是循环式的。

<sup>①</sup> 分别参《申命记》23：18 与《何西阿书》4：14；与《列王纪上》15：12 与《列王纪下》23：7。

<sup>②</sup> 参 ABD 的 Canaanite Religion, Cultic Prostitution 之辞条，并参 Jon Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity* (New Haven and London: Yale, 1993) 对童祭的宗教思想史研究。

<sup>③</sup> 必须指出，这里的区别是主题性的（thematic），是相对的，实际的情况远比此复杂，而且往往是彼此包含的。详细分析及更谨慎的界定，可参 W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths* (London: The Athlone Press, 1968)。

多通过仪式的方式实现人与神之间的沟通，并有巫术的特点，试图通过人的仪式活动来控制神灵	耶和华是与入立约的神灵，人通过遵守所立之约来事奉耶和华
--	-----------------------------

#### 四、圣经中的迦南形像

以上依据历史和考古材料，对迦南地、迦南人与迦南文化做了一个大致的描述，但在圣经叙事中，迦南不是一个客观的、中立的叙述对象，而是一个带有深刻的政治和神学意识形态内涵的重要术语。以下简要地分析圣经对迦南地、迦南人与迦南宗教的叙述（Biblical narrative of Canaan）及其意识形态内涵。

##### 1. 迦南：应许之地（Promised Land）

在圣经叙事中，迦南不仅是一个地理概念，而且是一个神学概念，它是耶和华应许给亚伯拉罕及其子孙居住之地即“应许之地”，也是耶和华与以色列人关系在空间中展开的场所。围绕着迦南这块土地，一些重要的神学概念，如应许—实现、拣选、以色列人的特权（无条件之约）、以色列人的责任（有条件之约）、重建与盼望等，都可以建立起来。

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

南角要从寻的旷野，贴着以东的边界；南界要从盐海东头起，绕

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

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

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

可以看到，它以约旦河作为它的自然边界，但约旦河东岸仍不在它的范围之内。可是，在《创世记》15：19 及《出埃及记》23：31 之中，耶和華应许给以色列人的疆域则“从埃及河直到幼发拉底河”之地，或“从红海直到非利士海，从旷野直到大河（幼发拉底河）”。这样，比巴勒斯坦更为广阔的西亚地区都是以色列人的应许之地了。

根据圣经对于迦南叙事的不同叙事传统，人们推测，以色列人对迦南的征服实际是从跨越约旦河开始，在征服了约旦河西岸（以吉甲为中心）之后，于公元前 12 世纪左右从西向东殖民，才逐渐将约旦河东岸占领下来。约旦河东岸的领地，不包括在约书亚率领以色列人在示罗聚集在耶和華面前求签所分之地里面（书 14-19）；而且约书亚称那地为“不洁净之地”（书 22：19），在《约书亚记》22：11-20 中，约旦河西岸的以色列人甚至邀请住在东岸的人放弃约旦河东岸之地，到西岸与他们同住。需要注意：这块不包括约旦河东岸的“迦南地”，正与埃及帝国行政区划中的“迦南行省”基本相当。所以，在《民数记》34 章的这个传统看来，“耶和華将以色列人从埃及领出来，也从埃及帝国中将迦南行省分给以色列人作他们的应许之地”，<sup>①</sup>这样，耶和華的应许、以色列人的出埃及、以色列人的迦南定居就成为一个有机的、连续的整体。

直到以色列进入王朝时期之后，大卫的军事才能扩充了以色列人的版图，并在耶路撒冷建立宗教和政治中心，此后，以色列人的视野变得更为开阔，约旦河东岸才被纳入到上帝的应许之地的版图中来，上帝将“十个迦南民族”（创 15：19-21）的土地给亚伯拉罕的子孙，其中也就包括了以色列以南，以及居住在约旦河东岸的那些迦南人。

<sup>①</sup> Moshe Weinfeld, 64 页。

而这个应许之地，实际上是所罗门统治鼎盛时期的版图，即“从大河到非利土地，直到埃及的边界。”（王上4：21）

当申命史家开始对以色列历史进行编修时，其总体编修框架是将所罗门时代的版图投射在历史最初耶和华对亚伯拉罕的应许之上。但是，他们编修所采用的原始材料，却在相当程度上保留了以色列人最早的生活现实。这样，在神学叙事时所引用的“应许之地”——迦南的边界，就很不确定。它也进一步说明，在希伯来圣经的叙事中，迦南不是一个空间的地理范畴，而是一个意识形态的神学或政治范畴。

## 2. 迦南人与迦南宗教

同样，在圣经叙事中，迦南人（Canaanites）与迦南神祇（Canaanite deities）也不是一个中立指称，而是在对自我身份的言说中所建构起来的“他者”（the other），或确定耶和华之为以色列人的排他性的立约上帝而建构起来的“他神”。

除了用暴力叙事的方式来建立迦南人的“他者”身份之外（参上一章的论述），跨族婚姻（Intermarriage）禁忌亦是以色列人将自己与迦南异族分别开来的方式。

你们若稍微转去，与你们中间所剩下的这些国民联络，彼此结亲，互相往来，你们要确实知道，耶和华你们的神必不再将他们从你们眼前赶出；他们却要成为你们的网罗、机槛、肋上的鞭、眼中的刺，直到你们在耶和华你们神所赐的这美地上灭亡。  
（《约书亚记》23：12-13）

这里，“从这地上灭亡”是典型的申命风格的用语，这间接地证明申命史家具有流放期的背景。但是，按《士师记》所包含的较古老传统对士师时代的以色列人生活的叙述，在以色列与当地迦南人之间，在很大程度上，却有着相当密切的关系，例如：在底波拉故事中，帮以色列人杀死西西拉的雅亿是基尼人；以比赞士师娶外乡女子为妻（12：9）；而士师参孙则娶非利士女子为妻。毫无疑问，当申命历史的编修者在国亡流放之时，才把流放命运与以色列人和异族的联姻联系起

来，并在“我族”与“他族”之间划出明确的边界。

与此相应的，则是禁忌他神崇拜，将耶和华上帝与迦南神祇完全对立起来，并将以色列人对他神的崇拜解释为他们“从这地上灭亡”的原因。

你们若违背耶和华你们神吩咐你们所守的约，去事奉别神，叩拜他，耶和华的怒气必向你们发作，使你们在他所赐的美地上速速灭亡。（士 23：16）

你们要谨慎，免得心中受迷惑，就偏离正路，去事奉敬拜别神。耶和华的怒气向你们发作，就使天闭塞不下雨，地也不出产，使你们在耶和华所赐给你们的美地上速速灭亡。（申 11：16-17）

虽然，实际上以色列的耶和华崇拜大量地吸收了迦南宗教的内容，诸如：以伊勒（El）这一至高神作为耶和华的称号，甚至将迦南宗教的“神的众子之会”的象征直接引入到圣经文本之中。甚至耶和华的名字本身就来自于迦南的宗教文化背景，如前章所述。并从迦南宗教的巴力崇拜处借用了不少的象征，如：像巴力一样，耶和华是农业丰产之神（何 2：8，6：3；包括如上述所引申申 11：16-17）；用乌加列神话中的巴力死而复生的象征，来表示以色列的流放与重建（何 5：14-6：3；13：1-14：7）；耶和华所居的锡安山，也常用巴力所居住的至高圣山——“在北方的极处”（רִכְתֵי צָפוֹן, the sides of the north）暗喻，如诗 48：3，赛 14：13 等。但是，经过改编的申命历史叙事，却似乎把耶和华崇拜叙述为一个完全横空出世、与其所处的迦南宗教文化背景毫无关联的纯粹宗教。在此意义上，其社会学动机亦是要强调“耶和华”与“迦南神祇”之间“吾神”与“他神”之间的身份对立。

因此，对于以色列与迦南之间的关系，应该把握它们在两个层面上的关系。一方面，经过先知运动与申命神学的编修之后，《希伯来圣经》的叙事将迦南人、迦南文化构建为一个纯粹的“他者”，这是“分”的潮流；另一方面，通过具体的历史—文化研究，可以看到在具体的生活层面，实际上存在的以色列人与迦南人、耶和华崇拜和巴力崇拜之间的彼此融合和相互借鉴的关系，这是“合”的潮流。对以

色列宗教的发展而言，这两种潮流都是不可或缺的。

### 五、《士师记》与女性主义释经

《士师记》有一个显著特征：女性在其叙事中有着中心地位。在经文中共谈到 19 位妇女，其中：押撒（1 章）；底波拉与雅亿（4 章）；西西拉的母亲和宫女（5 章）；打死亚比米勒的妇人（9 章）；耶弗他的女儿（11 章）；参孙母亲玛挪亚（13 章）；参孙的非利士人妻子（14-15 章）；迦萨的妓女（16 章）；参孙喜爱的妇人大利他（16 章）；米迦母亲（17 章）；利未人的妾（19-20 章）；基列雅比的女子与示罗的女子（21 章）。此外，隐约提到的包括有：基甸之妾，亚比米勒之母（8：31）；耶弗他之母（11：1-2）；招待利未人的主人的女儿（19：23）；士师以比赞的女儿和媳妇（12：9）。其中不乏著名人物，如底波拉、大利拉等。因此，在当代的圣经诠释中，《士师记》成为女性主义释经方法的主要研究对象之一，在此我们对其简单介绍。

女性主义释经（Feminist/Womanist Hermeneutics）认为，圣经文本无论在叙述方式还是在叙述内容上，都带有父权社会（patriarchism）的影响，在叙述语言上带有男性主义（androcentrism）的特点，而女性则处于受压迫或被边缘化的处境之中。因此，激进的女性主义释经的目的就是要揭露并批判圣经文本中存在的这种男性沙文主义，彰显女性的角色；而温和的女性主义释经则强调男性与女性在经验世界与表述经验方面的不同，并主张用女性的独特经验和视角去解释圣经，并认为男性与女性之间应该发展出互补融合的关系。通常而言，女性主义释经强调圣经叙事中的以下主题：男女两性之间的关系（通常是男性运用各种社会资源对女性的压迫）；女性的隐性“在场”；回归女性的主体性等。<sup>①</sup>

所以，在女性主义释经家看来，虽然在《士师记》中女性数量众多，但它恰恰更显著地彰显了女性的边缘性。因为在 19 个女性角色中，只有 4 个是有名字的，即押撒、雅亿、底波拉、大利拉，而其他

<sup>①</sup> 参 Luise Schottroff, Silvia Schroer & Marie-Theres Wacker, *Feminist Interpretation: the Bible in Woman's Perspective* (Minneapolis: Fortress, 1998), trans. Martin and Barbara Rumscheidt, 36-82 页；黄慧贞，《性别意识与圣经诠释》（香港：基督徒学会出版社，2000），29-47 页。

的则是由与男性所处的不同关系而定位的。可以将她们分为这么几类：一类是由她们与另一男性的血缘关系而定位的，如父女关系：耶弗他的女儿、以比赞的女儿和媳妇、招待利未人的主人之女；或母子关系：西西拉的母亲、耶弗他的母亲、参孙的母亲、米迦的母亲；夫妻关系：基甸的妾、参孙的妻、利未人的妾。共 10 位。再一类有着独立的身份，如西西拉母亲的宫女、打死亚比米勒的妇人。共 2 位。再一类则以地名来命名的，如：迦萨的妓女、基列雅比与示罗的女子。共 3 位。

这样看来，整个《士师记》中有 2/3 的女性是由她们与男性的关系来定位的，换而言之，她们只不过是男性权力或男性叙事的标签，她们在圣经叙事中的在场只是为了彰显那些不在场的男性。在为这些女性的命名行为中，深刻地透露出以色列古代社会的父权结构，以及圣经叙事的男性主义立场。<sup>①</sup>

此外，《士师记》关于女性与暴力的叙述也成为女性主义释经学者们批评的对象。正如在所有文化中一样，女性在这里也成为结构性的、制度化的、直接的暴力的受害者。更为突出的是，女性之被暴力侵蚀或伤害被纳入到具有战争形象（warlike）的耶和華叙事之中，从而被赋予相当的正当性。例如，《士师记》19-21 章常被女性主义称为“恐怖文本”（texts of terror），在此，“那人”将他的妾交出去，以免自己遭匪徒毒手；留宿他的主人也要将女儿交给匪徒，以成全客人。那人的妾被轮奸致死后，她的尸体又被分成 12 块，以招聚以色列人。女性在父权主义的社会里，似乎就像毫无价值的物一样，遭受着制度化的暴力的加害。而在耶弗他女儿的故事中，耶弗他为了保守他在耶和華面前许的愿，而牺牲他的女儿。因此，女性主义强调在对经文的阅读和解释时，要对圣经的暴力叙事中的女性处境保持足够的敏感，挖掘它对女性的压迫，并对其批判。<sup>②</sup>

当然，另一些温和的女性主义者则着力于发掘圣经叙事对于女性地位的颂赞。其中最著名的就是底波拉，她既是军事领袖，又是律法

<sup>①</sup> 参 Athalya Brenner ed, *A Feminist Companion to Judges* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 116-230 页。另可参 Gale A. Yee, *Poor Banished Children of Eve: Woman as Evil in the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress, 2003) 一书对这段“恐怖文本”的解读。

<sup>②</sup> 关于圣经叙事中女性与暴力之间的关系，可参 Luise Schottroff, Silvia Schroer & Marie-Theres Wacker, 153-160 页。

的仲裁者，维护着以色列社会的正义秩序。她还被称为“先知”，以“耶和华以色列的神吩咐你说”的先知神谕格式来说话，表明这是耶和华的话临到她的身上。雅亿则是一个能够将暴力反过来运用到男人身上的女英雄。甚至在耶弗他女儿的故事中，按《士师记》的叙事风格，她也并不是一个无助的受害者，而是一个被颂扬的女英雄，以色列人甚至设立一个制度化的节日来纪念她（11：40）。<sup>①</sup>

女性主义释经提醒人们，在圣经文本中可能蕴含对女性的压制，从而形成对经文的性别敏感，在传统的圣经研究方法之外打开一个新视角。但是，女性主义本身也是一个非常多样化的阵营，而且仍然处在发展之中，当前任何对它的界定与评价都只能是尝试性的。

### 附录：拉撒姆拉史诗（Ras Shamra Epic）

1926年在叙利亚北部沿海现在的 Ras Shamra 地区，发现了一批青铜时代晚期约公元前 1550—1200 年的古代乌加列文（Ugaritic）泥版。由于乌加列文是古代西北闪族语的一个支系，与古代希伯来语与其他迦南语言都有密切的亲缘关系，因此，对于人们破解希伯来圣经上的诸多难解与难懂之词语，皆提供了直接的材料。而且，这些泥版所记载的乌加列文明的神话、宗教与崇拜仪规，对于理解希伯来圣经和整个西亚文化都有极大的帮助。

首先要说明的是，乌加列宗教是一个高度发展的、复杂的系统，远非过去人们所认为的迦南宗教只是一些低级的、简单的、浅陋的生殖或丰产崇拜。

在它所讲述的神话世界中，有一个最高的神灵“伊勒”（El），其头衔是“王，永生之父”（the King, Father of Years），他有一个女神伴侣“亚舍拉”（Athirat）。次于他的，或常被称为他的儿子的是雷雨之神“巴力”（Baal），他是众神之主，是人类的创造神。他也是相关的宗教仪式表演时的主角，在被人崇拜时，常用“公牛犊”（Bull）的形象来表示，象征着他的力量和丰产。他也有一个女神伴侣“亚娜塔”（Anath），与通常的女性温柔形象相反，她有着狂躁的性

<sup>①</sup> 参 Catherine Kroeger & Mary Evans, *The IVP Woman's Bible Commentary* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2002), 129-130 页。

欲和残酷的暴力。

Ras Shamra 还讲述一组神剧。一开始，巴力与混沌的海怪（Prince of Sea）作战，并战胜混沌，成为众神欢呼的对象，成为众神之王。然后，巴力在亚娜塔的帮助之下，准备建一座神庙。这时，死神“莫特”（Mot，希伯来文“死亡”与其词根相同）来到，它是夏季干旱的象征，杀死了巴力，并带它到阴间。诸神听说“大地之神”死去，于是尽皆悲伤，宇宙一片萧瑟。这时，亚娜塔在性爱的激动之下，寻找巴力，并与莫特死神进行大战。最后杀死莫特，巴力得以死而复活，再次成为大地之神，于是万物重又复苏。

Ras Shamra 的乌加列文史诗，虽然常被人认为是自然崇拜，巴力之生生死死，是用来象征四季的轮转，与农业社会息息相关，其主题不外乎是：春夏、丰饶与干旱、农作物之生与死。但是，它的一些象征（metaphor）对于希伯来圣经的理解却有很大启示作用，例如：巴力与混沌海怪之战，并从中创造世界，有助于理解《创世记》1：2的“空虚混沌，渊面黑暗”在创世故事中的意义；海是“混沌”的形象，是对上帝创造之破坏，对于理解《出埃及记》15章的“大海之歌”，后面所要进述的“锡安神学”、一些所谓的登基诗篇（Enthronement Psalms）乃至圣经传统中对“海”在创造论中的负面意义（如《启示录》21：1），都有启发；<sup>①</sup>史诗中提到的众神在天庭的聚会，对于理解圣经中的“神的众子”、“天庭之会”等也有很大帮助。

---

<sup>①</sup> 参 ABD 之 Ras Shamra 辞条，及 B. W. Anderson, *Understanding the Old Testament*, 186-193 页。更详细的阐述，见 John Gray, *The Legacy of Canaan: The Ras Shamra Texts and Their Relevance to the Old Testament* (Leiden: Brill, 1965)。

## 第八章

# 王朝时期：国家及其政治神学

在世界文明史上，王朝即国家的出现对于文明史的进程都产生了巨大而深远的影响，对希伯来文化而言亦同样如此。随着王朝(Monarchy)的出现，以色列人的社会组织、宗教崇拜、神学理解都发生了急剧的变化。甚至希伯来圣经的叙事文体和风格，也有了明显的转变。在这一章，我们就围绕着王朝的建立来看希伯来宗教的变化，其圣经文本内容集中在《撒母耳记》。

### 一、撒母耳先知及《撒母耳记》

虽然撒母耳(שמואל, Samuel)本人并非以色列王朝的第一个王，但他可以说是以色列的国家制度的总设计师，因此，虽然《撒母耳记》上下主要讲述扫罗、大卫为王的故事，但仍以撒母耳记作为这部书的名称。撒母耳正处在以色列人从前国家的部落联盟制向王朝制度过渡的门槛上，因此，撒母耳本人的身份是混合性的，集军事领袖、士师、先见、先知与祭司于一体。而且，他的生平覆盖了以色列历史上这一最为重要的制度革命，对他的分析也便于我们从发生学的角度来分析希伯来宗教对于国家正当性问题的理解。

## 1. 撒母耳其人

撒母耳的故事是从他的出生开始的。它与参孙的出生故事相像，说明圣经叙事主要将他理解为一个“士师”(שופט, Judge)。圣经所叙述的撒母耳行状也表明了他的士师身份：一方面，他是以色列人的“拯救者”(deliverer)，在耶和华的护佑下，将以色列人从异族非利士人的压迫下解救出来。《撒母耳记上》7章对他的战士形像的叙述，与《士师记》对那些具有“拯救者”身份的“大士师”的叙述具有同样风格。另一方面，他是“审判者”，维持以色列社会内部的公义(7：15-17)，《士师记》对“小士师”的叙事格式语言——“某某审判以色列人”也同样用在他的身上。

但是，他有了一个新头衔即“先知”(נביא, Prophet)，撒下3：20清楚地称说：以色列人“都知道耶和华立撒母耳为先知”。圣经叙事将“先知”这样的权威身份加在撒母耳的身上，其寓意深远，它一方面表明以色列人的历史将要翻开新的重大一页；另一方面则表明先知与王朝的内在联系，即宗教意义上的先知要先于政治意义上的君王。因此，圣经文本用某种特定的文体来表示撒母耳的讲话，以与撒母耳的这一重大的新身份相称。例如，当撒母耳在传达耶和华的话语时，所用的“耶和华以色列的神如此说”(כה־אמר יהוה אלהי ישראל)是格式化的先知用语。<sup>①</sup>他关于耶和华将要降临在以利身上的审判的传言(prophecy)，也带有鲜明的先知风格，与后来阿摩斯先知对列国所做的预言(oracle)所用的语言风格十分接近。<sup>②</sup>此外，在7：8-9与12：23中，他还扮演着先知在以色列民与耶和华上帝之间的代求角色(intercession)。<sup>③</sup>另外，圣经叙事中撒母耳膏立扫罗王、大卫王，以及他与以色列王之间的复杂关系，也是申命历史材料中王朝时期的先知与君王之间的关系的原型。

有趣的是，《撒母耳记上》3章中关于撒母耳听到耶和华的呼唤的一段叙事，对于我们了解希伯来宗教如何理解先知与耶和华的关系具

<sup>①</sup> 还可见于《撒母耳记上》8：10-18, 10：17-19 与 15：1-2 等。关于先知文体，参 R. Rendtorff 对于先知文体的细致分析，112-124 页。下二章将集中分析先知传统与先知文学。

<sup>②</sup> 参《撒母耳记上》3：11-14，《阿摩司书》7：4-11。

<sup>③</sup> 在此，可以将他与耶利米先知进行比较，见《耶利米书》7：16 与 27：18，和合本将其译为“祈求”，但它更指先知代以色列人向耶和华祈求。

有重要意义。按照学者们对古代西亚地区的神在梦中显现及其蕴含的宗教意义的分析，关于神在梦中的显现，一般来说，有四种方式：1、以听到话语的方式所做的梦(auditory message dreams)；2、以看见形像的方式所做的梦(symbolic message dreams)；3、预言之梦(mantic dreams)，这是由众多图像或形像组成的复杂神启经验，通过对它们的解释来预知将来；4、心理之梦(psychological status dreams)。<sup>①</sup>在希伯来圣经的叙事中，以赛亚与以西结先知主要是以见异象即第2种方式来得到神启，而耶利米则以听话语的第1种方式接受神启。<sup>②</sup>进一步说，撒母耳在梦中听到耶和華的话语，并不是像摩西、以赛亚等受呼召为先知(prophetic call)，而是一个以听到耶和華话语的方式(auditory)来接受上帝对未来事件的启示。<sup>③</sup>这样的叙事方式，乃内在取决于希伯来宗教对自己之为“话语宗教”(Religion of the Word)的理解。

除了士师与先知身份之外，撒母耳还有另外两重模糊的身份，即所谓的“先见”(חֹזֵן, seer)与“祭司”(כֹּהֵן, priest)。“先见”一词，圣经说它是“先知”的古称(9:9)，其词根是“看见”，可能表示那些有远见的人。但是，按撒母耳记上9:17，撒母耳是在听到“耶和華的话”后，才真正地看见了扫罗。因此，它似乎说明希伯来宗教的变迁发展，后来以色列人将“先见”改称为“先知”(上帝的传言人)，<sup>④</sup>从“看”转到“听和说”上，从而将神学重心转到“耶和華的话”上。或者从叙事学(narrative)的角度来分析撒母耳的“先见”身份，人们推测，《撒母耳记上》9章关于扫罗与先见撒母耳的相遇，本来只是一个扫罗与民间地方“先见”的故事，后来这个故事被纳入到申命历史叙事之中，这个无名的民间先见也就被置换成撒母耳，从而连接这一段关于撒母耳膏扫罗为王的叙事。而19:20所叙述的撒母耳在一班先知当中，并且“监管”这些先知的形象，更令人对他与民间先知之间

<sup>①</sup> Robert Karl Gnuse, *The Dream Theophany of Samuel: Its Structure in Relation to Ancient Near Eastern Dreams and Its Theological Significance* (Lanham, MD: University Press of America, 1984), 247-248 页。

<sup>②</sup> 参《以赛亚书》6章，《以西结书》1章；与《耶利米书》1章。

<sup>③</sup> Robert Karl Gnuse, 249 页，对撒母耳之梦的叙事中的因素做了详细而深入的分析，并在呼召先知之梦与耶和華神谕之梦之间做出很有意义的区分。

<sup>④</sup> 即使在西方文化的处境中，人们也觉得 Prophet 一词并非恰当地表达了希伯来文 נְבִיא 的含义，它的原意是强调这些人的代上帝传言的角色。因此，吕振中将其译为“神言人”，来强调 נְבִיא 一词对“话语”的强调。关于 Prophet 一词的神学含义，参 TDOT 中的辞条。

的关系产生怀疑。

对撒母耳的祭司身份的猜测，则更多来自于《撒母耳记上》1-3章对幼时撒母耳的叙述。他本来要被培养成一个祭司，后来他也做一些由祭司来做的祭祀。<sup>①</sup>所以，整体地来分析撒母耳的职业叙事，它要强调的是：耶和華的话(דְבַר יְהוָה, The Word of YHWH)是使撒母耳身份转变的关键，使他从一个祭司转变为一个先知。后来的先知叙事亦有相似的内容和文学结构，乃是为突出“先知”之代上帝传言(דְבַר, the Word)的本质规定。

因此，对于撒母耳的身份，我们需要注意两点。第一、撒母耳常被称为是先知传统的第一人，在他所处的时代，并不存在清晰界定的先知、祭司或士师的身份，可以说，这些身份在他身上是混合存在的。第二、在他的身份中，最重要的两个身份即士师与先知，前者将他与过去的士师时代联结起来，代表着过去的传统；后者则将他与即将到来的王朝时代联结起来，他的先知身份使他能够膏立君王，将以色列人带入到一个新的时代。他是以色列历史上又一个关键性的人物，集以色列多种传统于一身。对他的分析，使我们既可以看到君王制给希伯来宗教带来的新变化，亦可以看出在深处存在的老传统。

## 2. 历史叙述(Historical Narrative)文体

正如形式批判学所指出的，不同的文体(genre)反映出不同的生活处境(*Sitz im Leben*)，反过来，我们也可以期望，当以色列历史进入一个崭新阶段——王朝时期后，圣经文体也会有较大的变化，《撒母耳记》的叙事风格就反映了这种变化。

首先，可以看到原来那些用来记录部落的名单(list)文体，被用来记录担任王朝官员的名称(撒下 8:16-18; 20:23-26)，或者那些跟随国王的勇士(撒下 23:8-39)，或者分别的行政区划(王上 4:2-6)。这表明那些原来以支派为单位的部落联盟社会，已经被一种以君王权力为核心的行政区域体制所取代，人们的社会身份和彼此关系都发生了深刻变化，原先那个以支派或宗族为基本单位的以色列人，被重新整合在由家族王朝及从属于它的官员们组成的官僚体系之中。

<sup>①</sup> 参《撒母耳记上》7:9; 9:13; 10:8; 16:1-5。

其次，出现了一种新的文体——史录(Annals)。也就是说，随着王朝的出现，一些被认为对整个王朝有重大意义的事件被有意识的记录下来。这些史录通常是与君王相联系的，如：撒下 8：1-14 中所记录的大卫战胜列国；王上 11：41 所提到的“所罗门记”；王上 14：19 提到的“以色列诸王记”；王上 14：29 提到的“犹大列王记”。这些史录构成了今天的正典圣经的原始材料。

再次，更为重要的是，随着作为新型社会制度的王朝的出现，以色列人的叙事方式也发生了相当的变化。除了将主要兴趣放在个人经历的传奇(saga)文体之外，我们在圣经文本中还发现了以跨越个人与单个事件的历史发展为内容的叙事(narrative)文体。换句话说，它不是以个人为主角，而是讲述一个制度(即王朝)的产生及其命运。例如，大卫故事就分成两个文体：前面，关于大卫出场的叙事还是个人英雄主义的传奇文体，如他与歌利亚的战斗(撒上 17)；此后他与扫罗争夺王位的斗争，则被纳入到关乎一个王朝的历史叙事之中(撒下 2-4)。在更大的范围内，我们可把“撒母耳—扫罗”的故事(撒上 1-15)与“扫罗—大卫”的故事(撒上 16-撒下 5)做一对比，前者将撒母耳与扫罗之间的关系表述为两个魅力型领袖之间的冲突；但在大卫故事中，整个叙事却被一个王朝神学(Dynasty Theology)的主题串连起来，即：耶和华与大卫同在，耶和华将整个王朝交给了大卫。<sup>①</sup>也就是说，关于大卫的叙事与其说是以个人英雄的大卫，勿宁说是以大卫王朝(בית דוד，即大卫家)为叙事中心。<sup>②</sup>

最后，在《撒母耳记下》9章到《列王纪上》2章是另一种更为特殊的文体，即通常称为“继位叙事”(Succession Narrative)或“宫廷档案”(Court Document)。它讲述在大卫死后，谁继位为王的故事。它的特殊之处在于：它的连贯性非常强，从头到尾是一个整体，而不是由分散的单元拼凑组成。这种文体又称为“历史小说”(Historical Novella)，与《创世记》约瑟故事的文体最为接近，是以色列历史叙事文学的最高成就。

<sup>①</sup> 具体经文可参撒上 16：13，18：17：37；18：5，12，14，28；撒下 5：10，12。

<sup>②</sup> 参 Rendtorff, 107 页。

附表：“传奇”(saga)与“历史叙述”(narrative of history)文体之间的对比<sup>①</sup>

传 奇	历史叙述
不会对枯燥的名单感兴趣，在传奇文体中很少见到名单。	名单是历史叙述的主要形式，也是它的基本材料之一。
一般来说，传奇文体早于历史叙述，而且，即使它成为文字，也带有口头传播的特点。	它不是一种大众作品，只属于那些受过教育的人，它要求读和写的基本能力。
它不是个人创作的产品，那些群体的吟唱者才是它的作者。	一个人或少数几个人的作品。
重复与矛盾是它的显著特点，一方面是由于它的口头性；另一方面，它从口头到文字经过了漫长的过程，多种传统对它改编，并挤身于其中。	重复与矛盾并不显著。即使有重复或矛盾，多是它主动设计的一个文学技巧。
它的主人公多是那些遥远过去的先祖、先母或英雄人物；多讲述发生在小圈子的故事，政治场景只是陪衬。	以刚刚过去或仍在位的君王或王子为主人公，主要讲述政治的、公共的事件，私人故事是在与政治事件相连时才被记录。
讲述的多是一些信念(belief)或类似于信念的东西，常包括一些神迹。	记录的是那些真正发生过的事情，是一些与特定时空相关的，不会重复发生的事件。
在讲到上帝的参与时，上帝会打破自然法则，干预历史。	上帝的意义就在历史之中，历史按自身的逻辑发展，历史自身就是上帝的作为。带有相当程度的理性和冷静的历史主义。

<sup>①</sup> 参 Hugo Gressmann, trans. D. Orton, *Narrative and Novella in Samuel: Studies by Hugo Gressmann and Other Scholars 1906-1923* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), 9-58 页。当然，以上比较也只是主题性的，为了突出各自的特点。实际上，在圣经文本中，“传奇”(传说)与“历史叙述”的界限也是模糊而流动的，当想象的因素增加时，“历史叙述”成为“传奇”也是当然之事。

### 3. 编修与成书(Redaction and Composition)

简而言之,《撒母耳记》的一个基本主题是:王朝如何出现?它用三个基本的叙事环——撒母耳故事、扫罗故事、大卫故事,来构建关于“王朝”的叙事。其中,它要处理的几个基本问题如:一、撒母耳如何成为先知?二、扫罗如何成为第一个王?三、王朝又如何从扫罗之家转到了大卫之家?四、所罗门又如何为王?所以,我们可以把《撒母耳记》分成以下单元。需要注意,按历史评断学的研究,文本的成型与历史顺序可能恰恰相反,也就是说,扫罗与大卫应该是史家编史时的第一叙事主人公,而关于撒母耳的历史叙事则属于第二步编修时加上的材料(secondary source)。<sup>①</sup>

- 一、关于所罗门如何继位为王的“继位叙事”。撒下 9-20; 王上 1-2;
- 二、大卫与扫罗相争,并最终为王的叙事。撒上 16-撒下 5;
- 三、扫罗如何被拣选为王,又如何被废弃的叙事。撒上 8-15; 其中,明显地有两个传统,即支持王权的传统,撒上 9:1-10:16; 11:1-11; 13:1-14:46; 以及反王权的传统,撒上 8; 10:17-27; 12; 15;
- 四、一些与撒母耳先知相关的零散单元包括:
  1. 关于撒母耳之出生与听到耶和華的话的叙事; 撒上 1-3;
  2. 约柜被掳的叙事,与撒下 6 章之大卫将约柜运回耶路撒冷,以及撒下 7 章之拿单之永约之谕结合起来,以说明在耶路撒冷进行耶和華崇拜的正当性;
  3. 撒母耳作最后一个士师,拯救并审判以色列人的叙事。撒上 7:3-17;
- 五、一些零散的传统,如插入“继位叙事”之间的撒下 21-24 大卫传统,以及其他一些小单元。

因此,通常认为,它所运用的基本材料就包括:1、关于撒母耳、扫罗、大卫和所罗门的一些独立传统;2、关于王朝行政体制的档案;

<sup>①</sup> 参 Gottwald, 312 页。亦见 Robert H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, 359-368 页。

### 3、一些先知文献，及一些从耶路撒冷的圣殿传统中节选的资料。<sup>①</sup>

除了这些基本材料外，《撒母耳记》也有一个大的叙事框架，即前章所述之“申命历史”，这就是在《撒母耳记》中不断出现的那些解释性“历史概述”，通常人们称之为“申命学派的框架文本”(Deuteronomistic programmatic texts)。与《约书亚记》与《士师记》不同之处则在于：由于前二部书的原始材料多以传奇(saga)为主，其连贯性并不强，因此申命编修与原始材料之间的差异十分显著；而王朝出现后，历史叙述(historical narrative)成为新的文体，它自身已较为连贯并畅达，因此，申命史家的编修痕迹在整个《撒母耳记》中并不显著，它较为平滑地融入到整体叙事之中。

在《撒母耳记》中，申命学派的框架文本主要有两个，即撒上 12 与撒下 7 章，<sup>②</sup>它们的主题分别是：

- 撒上12章，其文学形式是“撒母耳的讲演”，内容包括：重述士师时代的“受压迫、呼求耶和华、得解救”的循环模式；以色列人求王是大罪；如果以色列人和君王听从“耶和华的话”(יהוה קול 或 יהוה פי, the voice of YHWH)，则仍旧为耶和华的子民；如果“仍然作恶”，则一同灭亡。
- 撒下7章，其文学形式是“先知拿单所传的神谕”，内容包括：以色列人在大卫的治理之下，得到和平安宁；耶和华为大卫家永立国位；耶和华为君王之父，君王为耶和华之子；大卫王朝将永远坚立。

仔细看来，这两个框架文本中对于王朝的态度恰恰相反，前者是“反王权的”，后者则是“支持王权的”，因此，很多学者认为，这里存在申命史家的双重编修(Double Redactions)：一次是在约西亚王的晚期，在宗教改革之时，约西亚为了加强王权而对大卫王室的神学正当性进行论证，这就是撒下 7 章的“大卫永约”；另一次则是在流放时期，人们为寻求国家灭亡的神学解释，乃将建立王朝约化为人性背离

<sup>①</sup> 参 Gottwald, *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*, 295 页。

<sup>②</sup> 在贯穿《撒母耳记》与《列王纪》的整个王朝叙事中，则还有：所罗门的献殿祷文(王上 8: 14-61)；北国灭亡的解释(王下 17: 7-23)；南国灭亡的解释和先知神谕(王下 21: 2-16)。在以下几章的讲解中，它们是主要的分析对象。

耶和華之罪的重要表現，因此國家之滅亡也是耶和華對於罪的懲罰，然後將流放時期人們的神學解釋投射到國家成立之初的撒母耳的警訓之中，也就是撒上 12 章的內容。<sup>①</sup>

無論如何，在申命史家對王朝歷史的編修之中，可以看到，他們試圖將歷史敘述與神學解釋融合在一起，認為：王朝的出現及其命運，不僅只是人的歷史，其本質仍是一種神人關係，而以色列人對與耶和華所立之聖約的忠誠又是其中的核心，人們對於耶和華、所立之聖約是決定以色列人的歷史福禍的根本因素。以色列王朝的歷史，是以色列人的歷史，也是以色列人與耶和華關係展開的歷史。

## 二、王朝及其神學正當性問題

關於以色列王朝建立的前因後果，聖經敘事將諸多各異的傳統整合在一起，關於君王的揀選、君王制度的性質、對它的神學評價等都較為扑朔迷離，對它做一個完全的歷史重構近乎不可能。以下只是對它做一個簡要析述。

### 1. 以色列王朝的出現

到底國家是在哪些因素的推動下產生出來，古代文明史家做出各種推想。古代生產方式如大型水利建設、古代部落戰爭、古代大型宗教活動或者階級鬥爭，都有可能是國家產生的重要因素。<sup>②</sup>就聖經文本

<sup>①</sup>當然，對於這二個文本到底誰先誰後，也有爭論。另一種看法是：撒上 12 章要早一些，它是对猶大王國即將到來的滅亡命運的預測；而撒下 7 章要晚一些，寫成于流放時期，是对處於流放時期的猶大人重歸耶路撒冷和彌賽亞盼望的激勵，因為把撒下 12 章置於流放的猶大社群之中，對處於苦難的人還大加責備，似乎過於殘酷，與常理不合。但是，在此存在着雙重編修，却為多數人公認。參 F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 274-289 頁, Gottwald, 298 頁。關於申命史家編修的看法，可參 Gary N. Knoppers, *Two Nations Under God: The Deuteronomistic History of Solomon and The Dual Monarchies* (Atlanta: Scholars Press, 1993), 17-56 頁。

<sup>②</sup>關於國家這一概念以及它與古代社會研究之間的關係，可參 Christa Schafer-Lichtenberger, "Sociological and Biblical Views of the Early State", 見 Volkmar Fritz and Philip R. Davies ed., *The Origins of the Ancient Israelite States* (Sheffield, JSOT, 1996), 78-105 頁。有趣的是，可以將以色列國家的產生與中國早期國家進行比較研究，參謝維揚：《中國早期國家》（杭州：浙江人民出版社，1995）。

的自身叙述而言，以色列国家的产生有着内外因素的共同作用。

推动以色列国家产生的外部因素是非利士人(פלשתים, Philistine)对以色列人的威胁。考古发现表明，从公元前 1150 年到 1050 年，非利士人开始在地中海东岸立足，并因其严密的寡头统治、铁制兵器以及灵活突击方式，使得生活在中央山地的以色列人遭受着比原先的迦南城邦国家要严峻得多的冲击。撒上 4-6 章的约柜叙事在此被引入进来，也是为了说明非利士人对以色列人的威胁大大超过了以前的迦南人。这要求以色列人组建更为严整的军队来对付非利士人。从内部因素来说，《士师记》刻画了一个以色列族群内部分裂、互相攻击的例子，那些势力较大的支派如玛拿西、以玛莲、便雅悯和犹大之间争执加剧，整个社会的财富也可能出现不平衡，大卫在与扫罗斗争时，轻易地组织起几百“凡受窘迫的、欠债的、心里苦恼的”(撒上 22:1-2)就是这样一些流民，他们的存在表明当时部落社会的秩序已几近危殆。在面对这些内忧外患时，旧的魅力型个人领袖——士师的统治已没有什么效力，于是以色列人乃呼唤王权，以解决这些危机。

按圣经叙述，这并不是以色列人第一次要求建立一个国家，在士师时代的亚比米勒时期，他们就有一次流产的建立国家的实验(士 9)。但这一次在更为严峻的形势面前，松散的部落联盟终于接受了新型的社会制度——国家，并以便雅悯部落的扫罗为第一个君王。

严格地讲，扫罗并不是严格意义上的君王。在《撒母耳记》的一些更为古老的文本单元中，他被称为“领袖”(נָיִב, leader)，而不是用正式的君王称号(מֶלֶךְ, king)。同时，他似乎也没有常备军，只有自己便雅悯支派一些人跟随他，与异族进行战争时，别的部落才参加进来；他的王朝到底控制了多广的区域，也不清楚；<sup>①</sup>他也没有正式的首都；也没有正式的国家赋税制度；他甚至不是制度化的军事领袖，只是由于非利士人的不断侵扰，才迫使他长期担任这一角色；他最初似乎并没有要立儿子接替王位的打算，只是到了王朝晚期，才安排儿子来继承王位。所有这些都说明，这个以色列历史上的第一个君王更像是酋邦的酋长，而不像是王朝的君王。从《撒母耳记》的叙事风格来看，扫罗王朝并非它的叙述兴趣所在：在前半部分，扫罗代表的更像是旧

<sup>①</sup> 按 R. Rendtorff，我们无法建构出一个扫罗的国家形态，而他管辖的范围也只包括：约旦河东岸，以法莲、便雅悯，却未提到犹大地。Introduction, 30 页。

的士师传统，而且处于与撒母耳的持续冲突之中；而后半部分，他还未退出历史就被大卫的光芒所笼罩。因此，在整个的王朝叙事中，扫罗是第一个君王，但实际上却只是一个过渡性人物。

但是，无论扫罗是多么地与旧时代的“士师”相似，是多么的不显著，人们也都意识到，他带来的是一个新型的社会制度：国家。君王是为人民争战的领袖，也是人民的“治理者、统领者”，撒母耳先知向以色列人预示了国家将彻底地改变旧的平等的组织方式，而代之以一种统治与被统治的金字塔式的社会结构：

管辖你们的王必这样行：他必派你们的儿子为他赶车、跟马、奔走在车前；又派他们作千夫长、五十夫长，为他耕种田地，收割庄稼，打造军器和车上的器械；必取你们的女儿为他制造香膏，做饭烤饼；也必取你们最好的田地、葡萄园、橄榄园，赐给他的臣仆。你们的粮食和葡萄园所出的，他必取十分之一给他的太监和臣仆；又必取你们的仆人婢女、健壮的少年人和你们的驴，供他的差役。你们的羊群，他必取十分之一，你们也必作他的仆人。（撒上 8：11-17）

虽然如此，以色列人仍然以立约的仪式方式自愿地接受了君王及王朝制度(Kingship)，自此以色列历史进入到王朝时代。<sup>①</sup>

## 2. 王权(Kingship)的神学正当性问题

在第一次以色列人试图建立王朝的实验中，士师基甸就曾以“只有耶和華為以色列之王”的神权主义(theocracy)来拒绝建立国家。<sup>②</sup>因此，当扫罗成为制度化的以色列王朝的第一个王时，我们可以来分析希伯来圣经对于扫罗及王权制度的神学评价。有趣的是，在对王权的神学正当性的判断上，《撒母耳记》中的扫罗叙事就有两条不同的路线或传统。一条对王权的正面神学评价，主要体现在如何拣选扫罗的

<sup>①</sup> 关于以色列进入国家的方式，参游斌，《希伯来国家的起源及其模式》，《民族哲学与宗教》（北京：民族出版社，2001年）；《希伯来传统的国家合法性问题》，《哲学研究》，2002年3月。

<sup>②</sup> 《士师记》8：22-23。以色列人对基甸说：“你既救我们脱离米甸人的手，愿你和你的儿孙管理我们。”基甸说：“我不管理你们，我的儿子也不管理你们，惟有耶和華管理你们。”

故事叙述中(9:1-10:16; 11章);另一条则给出了相当负面的判断,主要以撒母耳的公开讲演的形式表达出来(8与12章)。<sup>①</sup>

在关于拣选扫罗为王的正面叙述中,还可以看到两个故事。一个是作为先知的撒母耳秘密地膏选了扫罗,称他为“耶和華所膏的为他产业的君王”(10:1);另一个则是通过掣签的公开方式选出扫罗,并且在他的杰出军事能力得到表现之后,所有的以色列人公开地,并在宗教上对其加以认可,即所谓“在耶和華面前”(11:15)立扫罗为王。<sup>②</sup>

而对于王权的负面神学判断,则以8和12章中的撒母耳讲演为主,而10:17-27更以先知神谕的句式将以色列人立王谴责为对上帝的悖逆。通过对这些单元的考察,可以看到,8章并非出自于后来的申命史家的编修,而是在事实上(*de facto*)代表了早期以色列人对于王权的深刻谴责。<sup>③</sup>这其中既有社会学的原因,即人们对于王室的十分之一赋税的经济担忧;但更重要的是神学原因,因为在前面对于耶和華与以色列人的立约的“宗主—附庸”形式的分析中,耶和華為视为是以色列人的“王”。这一神学原则一方面表明所有的以色列人在宗教上的平等地位;另一方面则将人间的王权制度视为对耶和華為王的神学王权的亵渎。因此,建立国家的叙事被纳入到神人关系的整个历史框架中,被视为人悖逆耶和華之罪的新表现。

在《撒母耳记》的正典形式中,有上述两个相互矛盾的传统。在以色列王朝产生的历史实景中,到底哪个传统是主流,我们难以弄清,但是,却可将《撒母耳记》的正典形式(Canonical form)视为希伯

<sup>①</sup>一些新努力试图用“综合的”(synthetic)方法来解读《撒母耳上》9-15章,并认为它们总体上是一致的,因为在此需要分清圣经叙事反对的对象是什么,它们分别可能是:1、一般性的王朝;2、扫罗的王权;3、以色列人对王权的要求(request)。并认为在《撒母耳记》中,对第一种模糊,隐含着第二种,明确的只是第三种。参 V. Philips Long, *The Reign and Rejection of King Saul: A Case for Literary and Theological Coherence*, (Atlanta: Scholars Press, 1989), 尤见其 235-242 页。此处依通常看法,仍然将其解读为不同的二个传统。

<sup>②</sup>O. Eissfeldt 甚至认为在 10:17-27 中可能还有另一个传统,即撒母耳传达了一个神谕,要以色列人拣选最高的人来做君王,并在最后挑出了扫罗。转引 R. Rendtorff, 171 页。新近研究认为,可以把扫罗之拣选王的叙事当作一个连贯的整体来理解,见 Philips Long, “How Did Saul Become King? Literary Reading and Historical Reconstruction”, 在 A. R. Millard et. al, *Faith, Tradition, and History: Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context* (Winona Lake, In.: Eisenbrauns, 1994), 271-284 页。

<sup>③</sup>R. Rendtorff, 171 页。

来宗教对国家的神学评价。总体而言，在《撒母耳记》中，那个对王朝持正面评价的传统(9：1-10：16；11章)，乃被那些持负面评价的传统(8章，10：17-27；12章)所笼罩，后者是正典叙事的主流。这一负面评价也是接下来的扫罗叙事的主旋律，扫罗和他建立的王朝被叙述为对耶和华的悖逆；他与非利士人和亚玛力人的战争，完全被他对耶和华的悖逆以及耶和华对他的厌弃所笼罩。在此，神学上对扫罗的负面价值判断，也是《撒母耳记》将叙述重点转移的思想基础，此后，大卫取代扫罗成为王朝叙事的主角。

总之，与世界所有文明的进程一样，在进入国家(或王朝)状态时，宗教都要对其正当性做出说明，并且随着王权与神权之间此消彼长的发展，不断对国家的神学正当性进行新的解释，在后面我们再对进行详析。但可以说的是，在进入国家状态之初，也许一方面由于以色列仍然处在传统耶和华崇拜的强大影响之下，另一方面由于国家的政治力量仍然非常弱小，总体而言，希伯来宗教对于国家的价值判断是以负面为主的。

### 三、大卫王朝及其新气象

扫罗只是一个过渡性人物，他在王位上只有2年的时间。此后，就由深远地影响了以色列历史和神学的大卫(King David)所取代。这是从《撒母耳记上》16章到《列王纪上》2章的主要内容。

#### 1. 大卫故事的编修与文体

可以将圣经中的大卫故事分成几个大单元：从撒下16章到撒下5章，通常称为“大卫出场”(Rise of David)；从撒下9章到王上2章则被称为“继位叙述”(Succession Narrative)；中间的撒下6章到8章则是一些零散的单元<sup>①</sup>。“大卫出场”部分是大卫为王的序幕，其中扫罗

<sup>①</sup> 《撒母耳记下》6-8章中的零散单元可以分为：6章的约柜叙事，从而使得耶路撒冷成为新的神庙(sanctuary)所在地；7章的拿单之谕(Nathan's Prophecy)，这显然是申命史家的作品；而关于大卫对别国战争的胜利，以及他的官员的名单，则可能来自于所谓的“王朝档案”。

与大卫的冲突占据大部分内容；而后面的“继位叙事”(Succession Narrative)即讲述了他的儿子为争夺王位而进行的斗争。

关于大卫如何出场，进入对王位的争夺之中，我们同样面对着一个由多样的传统组成，但又由某种高超的叙事技巧将它们整合为一个整体结构的文本。在撒下 16：1-13 中，大卫被撒母耳秘密膏选为以色列的新王；但是，在接下来的 16：14-23 中，大卫是因为他的出色音乐才能(或音乐治疗术)才被扫罗传召进宫的；而在 17 章关于他与哥利亚的战斗中，他是被他父亲吩咐去做战事后勤工作，而扫罗甚至不认识他(17：55)。但是，接下来扫罗对他的嫉妒，以及对他的追杀却构成了一个整体的叙事框架，那些分散的故事显然被一个非常熟练的文学编者整齐地、富于叙事技巧地组织进来。<sup>①</sup>其中更穿插着一些解释性的经文，而且通常是由扫罗或他的儿子约拿单说出来，不断地暗示这场争斗将是大卫获胜。<sup>②</sup>这些都表明正典的《撒母耳记》乃是经过娴熟的编修之后的结果。

而第二个大部分的“继位叙事”则与上面这个部分不同，它是一个较为完整的文学单元。只是在 10：6-11：1 与 12：26-31 部分插入了二个王朝档案(official documents)。只在很少的地方，可以见到明显后来插入的对历史的神学解释。<sup>③</sup>虽然撒下 21-24 章通常被称为附录(appendices)，被认为是为了在篇幅上凑成一卷以大卫为主人公的书卷，从而使下一卷从他的儿子所罗门开始，但它显然也经过了精心的文学处理，例如：它的一头一尾都是关于大卫的故事，而在这两个故事中，都出现了“瘟疫”这个主题(21：1-14；24)；在中间又都是“大卫的英雄们的故事”(21：15-22；23：8-39)；而两个故事的中心，又都是由两首诗歌组成(22；23：1-7)。

《撒母耳记》将大卫的故事组合成一个整齐的整体，其中撒下 7 章是一个中间的桥梁，而在这桥梁两头，则分别是一个“对大卫的祝福”(撒下 2-5)和“对大卫的咒诅”(撒下 9-24)。在前者，大卫是“以色列的牧者”，耶和华将他从万民中拣选出来，做以色列的君王；而后者，在拔示巴事件之后，耶和华“从(大卫)家中兴起祸患攻击”他，此

<sup>①</sup> 详参 R. Rendtorff, 172 页。

<sup>②</sup> 可分别参撒下 18：8；20：31；24：21；26：25，约拿单之口则见 20：13-16；23：16-18；25：28，30；撒下 3：9，18；5：2，12。

<sup>③</sup> 如撒下 11：27b；12：24b；17：14 等。

后即内乱不断。这样的整体结构表明它经过了非常细致的编修。

如果把从撒下 16 到王上 2 看成是一个以大卫为主角的文学整体，那么，我们也要来探讨这个整体的文本以及它的写作目的的问题。在这里，用现代的一些术语来界定古代以色列人的作品又将遇到重重问题。首先，人们常常把它看成一个为大卫进行美化的政治宣传(political propaganda)或辩护(Apology)的作品。<sup>①</sup>确实，在前半部关于大卫取代扫罗的叙事中，作者尽量避免将大卫刻画成一个篡位者的形象；而在后半部分，大卫对扫罗的后裔又宽容恩待，而在宫廷的内乱中，他也似乎只是一个受害者，而且他对叛乱诸子都十分仁慈。<sup>②</sup>而且，他取代扫罗成为以色列君王也被叙述为耶和华上帝的拣选。但是，它与通常的政治宣传与辩护又有本质的差异，它没有将大卫神化为“上帝之子”，而且它真实地记载了不利于大卫的诸多劣迹。例如，在逃避扫罗的追杀而四处流浪时，他像是一个黑帮头目；在取得王位之后，得意忘形地跳舞，如同一个得势的无赖；而他强抢拔示巴的行为，更被严厉谴责，被称为是干犯耶和华的罪，是宫廷内乱的道德起因。其次，它又不是通常的所谓的历史作品(Historiography)，他的基本材料甚至不像《列王纪》所用的是“史志”(chronicles)，而情节的起伏跌宕更像是所谓的“历史小说”(Historical Novella)。最后，在正典形式的《撒母耳记》中，又按申命神学的基本原则在叙事中插进来不少的神学解释，并在撒下 7 章的拿单之谕中得到最集中的体现。因此，恰当地说，它是历史、小说、意识形态和神学叙事交织而成的一个混合体。

## 2. 大卫王朝的新气象

大卫登上王位后，在国内外采取了一系列的行动，在巴勒斯坦—叙利亚地区，以色列王国甚至逐渐具有一个小帝国的形态，并在其后的所罗门治下达到了以色列历史的鼎盛时期。

大卫巩固王权的第一步是将南部的犹大国与北部的以色列国统一起来。如前所述，扫罗统治的疆域并没有一个明确的界线，对于诸支

<sup>①</sup> 参 Collins, 225-241 页。

<sup>②</sup> 对于“继位叙事”及其意旨的出色分析，可参 R. N. Whybray, *The Succession Narrative: A Study of II Samuel 9-20; I Kings 1 & 2* (London: SCM, 1968), 尤见其第一单元，10-55 页。

派也没有一个系统的行政管理体制。在他死后，大卫的第一步是先在希伯仑受膏成为犹大的君王(撒下 2：1-4)。而此时，虽然扫罗已死，但他的元帅仍然立他的儿子伊施波设(Eshbaai，希伯来文字面意思是“巴力之子”)为以色列部族的君王。此后即开始了长时期的南北较量，直到撒下第 5 章，伊施波设被杀，“以色列众支派”来到希伯仑与大卫王立约，也承认他是北部以色列众支派的君王。自此，大卫就被称为“以色列和犹大王”，撒下 5：5 将这个称号与他原来的“犹大王”特意区分开来，乃是强调他统一整个民族的意义。

接着，大卫夺取耶路撒冷，作为新的都城。耶路撒冷正好处于北部支派与南部支派之间，大卫将之变为一个独立之城即“大卫之城”，既不属于北部支派也不属于南部支派。他废弃北部的玛哈念都城和南部的希伯仑，以耶路撒冷为国家的新中心。与这样的政治举动相配合的，则是他的宗教改革。其中最重要的是将约柜搬到耶路撒冷，使之亦成为整个国家的宗教中心。他还对相关的祭司制度进行了改革。<sup>①</sup>他还可能改革了与祭祀相关的礼乐，包括《诗篇》中的部分“崇拜诗篇”(Cultic Psalms)。总之，这是新王朝在政治和宗教上采取“集权制”(Centralization)的重要开始。

我们虽然无法得知大卫是如何进行王朝行政制度的改革，但是，从撒下 8：16-18 与 20：23-26 中的记载中，可以看出，他效法埃及王朝，设立官职，分定他们之间的权力与功能。官僚体系成为管理社会的重要机构。从这些官职的头衔就可看出，它们是以功能或事务来划分，这已经与原来建立在地域或血缘基础之上，以支派或宗族长老为领袖的组织体系有着本质性的区别。

大卫王建立较为成型的国家制度之后，与异族他国的关系也发生了变化。《撒母耳记》8：1-14 叙述了大卫在对外方面取得的一系列成功，包括：战胜非利士人，使摩押、亚扪和亚兰人归服，使它们成为附庸国。后来，大卫王朝覆盖了“从幼发拉底河到埃及”的广大区域，这时才与《创世记》15 章耶和华对亚伯拉罕的应许相合，也是以色列历史上疆域最广阔的时期。

---

<sup>①</sup> 大卫所进行的祭司制度改革，将分散在各地的神庙祭祀都集中到耶路撒冷的问题，由于希伯来圣经多重文本如原始史料、申命传统、祭祀传统的累积，十分复杂，详参 ABD 中的 Levites and Priests 辞条。但毫无疑问，耶路撒冷自此之后成为最重要的一个神庙所在地。

#### 四、大卫神学：转向与革命

相对来说，以色列国在古代西亚的政治版图并非举足轻重，因此大卫王朝的政治意义对于人类历史来说并不十分重要；但是，大卫或者说以大卫为代表的君王的出现，却大大地改变了以色列人的宗教理解，并在神学上产生了一系列的新概念。这些新概念一直延伸到犹太—基督教的传统之中，对人类文明产生了深远影响。这也是我们研究希伯来圣经的重点所在。

##### 1. 拿单之谕(Nathan's Prophecy)与大卫之约(Davidic Covenant)

如前所述，撒下7章的拿单之谕是申命史家编修大卫历史的一个环节，其中反映了申命神学的某些重要思想，如：13节中的“为我(耶和華)的名”(*לשמי*, for my name)就是一个典型的申命神学术语；而14节中“他若犯了罪，我必用人的杖责打他，用人的鞭责罚他。”也反映了申命神学对人的责任的强调。而且，从文学结构来说，这一段经文在整个申命历史叙事中处于桥梁地位。但是，这不影响这段经文的古老来源，尤其是它在神学内容（特别是对圣约的理解）上代表着与申命神学相异的另一条传统。

在《撒母耳记》中，先知拿单第一次出现就在撒下7章。在此，将具有如此重要神学内涵的片段，通过一个前面毫无交代的人的口说出来，很可能就表明这段经文实际上别有来源。此外，拿单对大卫的回答实际上前后矛盾(3节与5节)，前者在文体上只是一个对话；而后面的重要部分(5至16节)却用“耶和華如此说”(*כזה אמר יהוה*, thus says YHWH)的先知神谕格式句来讲述，表明它可能来自某个古老渊源。总体而言，它代表了比申命史家们更早的以色列人对于大卫王室的自我理解。<sup>①</sup>

这篇神谕的主要内容是围绕着“家”(*בית*, house)来展开的。“家”的含义十分丰富，对耶和華来讲，这就是“耶和華的殿”，对

<sup>①</sup> Gottwald, 334 页；Collins, 235 页。

大卫来讲，则是“大卫王朝”。整篇神谕的内容是：不必要由大卫来为耶和华建立圣殿，但反过来，耶和华却要为大卫建立一个永远的王室。所以，这是在神学上赋予大卫王朝以永远的正当性的一段神谕。

拿单之谕通常被称为是“大卫之约”，其实，在这篇神谕中并未出现“约”（ברית, covenant)这个词，但是它充满了“你—我”立约的思想，而且耶和华所用的“慈爱”（אהבה, love)一词也常被认为是与“约”的思想相伴相随的。如果说它是耶和华与大卫王室所立之约的话，那它也与西奈的摩西之约有着本质区别。首先，与其说这是一个“约”，勿宁说它是耶和华对大卫的永恒应许。在这个约中，只看到耶和华这一边需要为大卫王室所负的责任，在大卫这一边却没有看到任何的责任。因此，它是一个无条件的应许之约 (promissory covenant)，而不同于摩西之约是一个有条件的责任之约 (obligatory covenant)。就此而言，它与西亚文化中的“允诺” (Grant) 之约相近，在希伯来圣经中，则与亚伯拉罕之约更为接近。<sup>①</sup>这是一个不可取消 (irrevocable) 之约，虽然上帝会惩戒大卫王室的不当行为，但永远不会中止大卫的世系。因此，它不是建立人的可能性之上，而是建立在耶和华上帝的永恒现实性之上的圣约。

其次，这是一个“永约”。虽然在这一段神谕中并未出现“约”这个词，也未出现“永约”（ברית עולם, everlasting covenant) 这个概念，但是，它不断地出现“直到永远”（עד-עולם, forever) 一词，显示它是耶和华与大卫王朝所立的永约，一个永不废弃之约。当后来王朝覆灭之后，这一观念乃成为人们的弥赛亚盼望的思想基础。

最后，它在耶和华与大卫谱系的君王之间确立了“父—子”的关系，即“我(耶和华)要作他的父，他要作我的子”(7:14)。换句话说，大卫谱系的君王就是耶和华所收养的儿子，君王以一种肉体之身却在宗教上成为耶和华上帝的儿子。这样的思想对于以色列宗教而言也是开天辟地的。

因此，通过对撒下7章的先知拿单之谕的考察，我们发现了一种迥异于扫罗时代的君王观，使得希伯来宗教处在一个关键的转向期。在希伯来圣经的其他文本中，可以看到这并非是单个的现象，而是一个

<sup>①</sup> 故此，常有人将《创世记》中的亚伯拉罕之约看成是大卫之约在远古时代的投射。参 Gottwald, 335页，并 ABD 之 Covenant 辞条。

广泛存在的神学潮流。我们可以通过对《诗篇》中的“君王诗篇”(Royal Psalms)的分析,来分析这一潮流。

## 2. 君王神学与锡安传统(Royal Theology & Zion Tradition)

在《诗篇》中,我们可以看到一个在对君王(尤其是南国君王或耶路撒冷传统)的理解上,在神学旨趣上与撒下 7 章非常接近的诗篇群体。人们将其称为“君王诗篇”(Royal Psalms),通常包括:2、45、72、89、110、132。<sup>①</sup>

对这些诗篇进行形式评断学(Form Criticism)研究,指出一个有力的事实,即它们都带有一定的仪式氛围(cultic sphere),尤其是那些与君王有关的仪式活动,故可以肯定这些诗篇成于流放时期之前。值得注意的是,由于这些诗篇的仪式氛围,以及它们所用诗歌的庄严文体,所以,它们对君王神圣性的歌颂,远超上述拿单以先知神谕的形式(如立约、应许的概念等)所表现出来的那个程度,甚至开始具有宇宙论的自体含义了。<sup>②</sup>

例如,通常认为,诗 2 与 110 的仪式场景是君王的登基仪式(enthronement ceremony)。在诗 2 中,以色列的君王被称为是世界的统治者,列邦都被耶和华所击打;君权直接来自于耶和华上帝;甚至他向列国宣告“我今日生你”,君王被直接称为上帝之子。而在 110 篇中,君王以通常用来表述上帝的“主”这一头衔所称呼;也同样被称为上帝所生之子;坐在耶和华的右边。而且,君王被认为是接续麦基洗德这样一个远古人物的统绪为王,麦基洗德是一个迦南文化中的君王,集君王与祭司于一身。因此,这样的仪式场景以及它所用的术语象征,都表明以色列的王权在此借用了迦南文化中的君王神圣的观念。

诗 45 的仪式背景则可能来自君王的婚礼,在一段夸耀之后,诗人直接称呼君王为“神”(אלהים, God, 6 节)。<sup>③</sup>当然,作者也显然将这里

<sup>①</sup> 在先知传统中,也有一些类似的单元,如《以赛亚书》9:6-7; 11:1-5;《弥迦书》5:2-5。

<sup>②</sup> 因此, J. Collins 甚至说撒下 7 章的大卫永约是温和的,或者说,是一个解神话了的、降调了的君王神学。237 页。

<sup>③</sup> 当然,如何理解这样的称呼,也有各种观点。可见于不同译本的译法,通常随英王本 KJV,用称呼法“O God”,但是,新美语版 NAB 则将 God 小写为 god;而新耶路撒冷版 NJV 则将译为“is

称呼君王的“神”与后面的“神，就是你的神”(7节)区别开来。但是，用这个在摩西传统中近乎渎神的称呼来称君王，也将君王的角色拔高到神圣的层面。

诗 72 除了宣布君王是世界的统治者之外，还认为君王是公平和公义的执掌者。这里的公平与公义不只是社会性的，而且是宇宙性的，如“大山小山都要因公义使民得享平安”、“太阳还存，月亮还在，人要敬畏你，直到万代”(3与5节)。这与难解的 89 篇有一定的相同之处。而诗 132 则与撒下 7 的永约应许较为接近。但它可能还有一个仪式化的场景，即约柜进入耶路撒冷的圣殿。因此，它还为“大卫永约”加入了另一个因素，即锡安是耶和华的永久居所，是他“所愿意的”。(14节)

因此，大卫为王、定都耶路撒冷乃至后来的圣殿修建的经验，完全改变了以色列人对于君王、王权的理解，并形成希伯来宗教中的君王神学，其中几个基本要点是：1、君王与耶和华上帝之间有某种父子关系；2、君王是耶和华和人之间的中介者；在他们看来，耶和华与人民立约，而耶和华又与君王立永约，所以，君王是上帝在人间的代表；3、君王是虔敬和顺服耶和华的典范；4、君王代表耶和华在以色列和列邦中执掌公义；5、君王还是帮助耶和华维持创造的秩序，免受混沌侵害的代表；6、锡安是耶和华永居之地，是神界与人界交汇之地，或者说，是天与地之间的“肚脐眼”。<sup>①</sup>由于这些观念又是与锡安(亦指耶路撒冷)这个空间象征是联系在一起，因此也可称为“锡安传统”(Zion Tradition)。

因此，大卫永约或王朝神学给希伯来宗教对神人关系理解带来了革命性的新元素。它是希伯来宗教中的祭祀传统的思想基础之一；它对于耶和华与自然、世界关系的深厚理解，使出埃及、西奈传统的创造元素得以深化，从而使得希伯来宗教在历史的拯救传统之外，还形成了深厚的创造传统(creation tradition)；它也是后来以色列人在王朝灭亡后，仍然盼望重建(restoration)、弥赛亚的神学基础。锡安传统也是

from God"; 修订标准版 RSV 则译为形容词 "Yours divine throne".

<sup>①</sup>人们普遍认为，这是以色列宗教对迦南宗教和文化吸收的较为深刻的地方之一。迦南(如乌加列文化)对于神的圣山、神在圣山上维持着创造的秩序、战败的列邦前来朝拜神的圣山等神话或宇宙论传统，在君王神学中可以看到相当的影子。参 Gottwald, 335; Rendtorff, 108 等。关于锡安的神圣地位，我们在后面对《诗篇》中的“锡安诗歌”(46; 48; 76; 84; 87; 122; 137)中再来讨论。

我们后来理解众多先知们，尤其如以赛亚、以西结的所传圣言的基础。总而言之，以锡安传统、圣殿神学、无条件的圣约、耶和华的宇宙之王等思想因素为内容的大卫神学传统，与前面所说的以出埃及的历史拯救、西奈之约中心的摩西传统，处于相互冲突却又彼此补充的张力关系之中，是我们理解希伯来宗教发展的一个主要线索。

## 五、所罗门时代：繁荣与衰败

从政治史的角度来说，以色列国在小亚细亚地区的国际政治漩涡中份量不重，其繁荣也十分短暂。大卫统一南北之后，以色列的国力在他的继位人所罗门那里达到鼎盛，但随即国家分裂，陷于内乱，成为相继而至的世界帝国的附庸。算起来，以色列的繁荣只有不到二代人的光阴。在这一节，我们来考察以色列的繁荣时期——所罗门王。

### 1. 《列王纪上》的所罗门叙事(Narrative of Solomon)

圣经对于所罗门的叙述，主要是在《列王纪上》1-11章之中。与《撒母耳记》的历史叙述风格相比，这又是一个相当不同的单元。如前所述，《撒母耳记》是一个流畅、平滑的历史叙述，申命史家的编修痕迹并不显著。但是，关于所罗门王的叙事却可清晰地看到申命编修的痕迹(Deuteronomistic stamp)。显示它是编成于较长时期之后的、反观性的(retrospective)作品。

在“所罗门叙事”中，可以看到来源很复杂的原始材料，它们包括：王朝档案(official documents)，即4：2-6与7-19中的两个名单；历史笔记(historical notes)，如3：1，5：6-8，9：15-28，10：28等；圣殿档案(temple archives)，如6：2-7：51；民间故事或传说，如3：16-28的“两女争子”；而10：1-13中的示巴女王的访问，既可能是史录(annals)，也可能是传奇(saga)。最后，人们可能很早就把这些原始材料编在一起，形成所谓的“所罗门记”(Acts of Solomon)，成为申命史家进一步编修的原始材料。<sup>①</sup>

<sup>①</sup>关于“所罗门记”到底包括哪些原始材料，很难确定。可参 John Gray, *I & II Kings: A*

而申命史家对于所罗门王的编修，不仅表现在大段插入的申命解释，如王上 8：14-61 所罗门所做的献殿祭词之中，而且体现在所罗门叙事的整体结构安排上。例如，在仍属于“继位叙事”的王上 2 章中所展现的所罗门王，是一个毫不留情的、残酷的将他的政治对手斩尽杀绝的新君王。但是，从第 3 章开始，所罗门就突然变成一个富足的、和平的、智慧的君王。这一转变的关键，按《列王纪上》的叙事，是在第 3 章，即所罗门在梦中与耶和华的相遇。在历史的关键时刻插入一段解释性叙事是申命编修风格的体现，而且这一故事的内容也深具申命神学的思想。<sup>①</sup>

我们简要地对这一段故事进行分析，以揭示其申命编修的性质。王上 3：4-15 这一段经文非常高超地运用了希伯来文学的一个特殊技巧——“内括结构”(inclusio)。简单来说，就是将某个开篇的主题，在结尾时再重复一遍，既在文学上形成一个较为独立的单元，又强化了那些被内括起来的思想内涵。

- A. 所罗门在基遍献祭，4
- B. 所罗门做梦，5a
- C. 所罗门祈求，6-9
- C'. 神回应所罗门，10-14
- B'. 所罗门梦醒，15a
- A'. 所罗门在耶路撒冷献祭，15b

因此，这里有一个外层的“内括结构”，通过这个结构，将重心落在中间二段，即所罗门的祈求与神的回应之上。但是，在这个外层的内括结构之内，还有一个内括结构。

- A. 大卫用诚实、公义、正义的心行(לך, walk)在你面前，你向

*Commentary* (London: SCM, 1970), 23-25 页。

<sup>①</sup> 所罗门与耶和华在梦中的另一次相遇，即王上 9：1-9，被称为是以 3：4-15 为模型的编写。同样，它也一方面在内容上体现了申命神学，另一方面在编修风格上也是插入在一个关键时刻，即所罗门王建成了圣殿和他的王宫。参 John Gray, 235-236 页；另可参 Victor Hurowitz, *I Have Built You An Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings* (Sheffield: JSOT, 1992), 301-310 页。

- 他大施恩典, 6a
- B. 所罗门接续王位, 6b 与 7
- C. 所罗门在耶和华所拣选的民中, 8
- C'. 所罗门求赐聪明智能, 9
- B'. 神应允所罗门所求, 列王中无人能比, 11-13
- A'. 所罗门若效法大卫, 遵行、谨守(הלך, walk)耶和华的道, 必长寿, 14

在这个内层的内括结构中, 可以看到二点: 第一、所罗门为智慧之王是中心所在, 通过这一叙事的承转, 将耶和华与大卫之间的关系, 转移到所罗门合法地继承大卫之王位, 所罗门成为与耶和华立约的君王; 第二、在对应的 6a 与 14 中, 耶和华的道、律例、诫命的遵守谨行, 是君王富足和平的条件。<sup>①</sup>

从思想上来看, 它也有着丰富的申命神学的特点, 包括: 耶和华与以色列君王之间的立约关系; 以色列民是耶和华“拣选的民”; 耶和华的祝福不是无条件的, 而是有条件的; 这个条件就是“遵行我的道, 谨守我的律例、诫命”。以之为神学模型编修的所罗门另一梦(9:1-9), 则发展出这一原则的否定式, 即如果“不跟从我(耶和华), 不守我指示你们的诫命律例, 去事奉敬拜别神”(9:6), 那么一切灾祸就会降临。这些都是申命学派的关键神学术语。

## 2. 所罗门的君王形象

《列王纪》将所罗门叙述为一个和平的、富足的、智慧的君王。3-11 章虽然借助于诸多的原始资料, 但里面没有提到战争, 而是大量地讲到他与列邦的贸易活动。同时, 从王上 4 章对于官吏的记载来看, 他也可能强化并扩充了他的王朝行政体制。有意思的是, 他将国家分成 12 个行政区划, 按月份轮流供养王室。这个行政系统与 12 支派的范围有所区别, 也许说明王朝时代的社会组织结构与其此前有着

<sup>①</sup> 对于这个内括结构的详细说明, 参 Hellen A. Kenik, *Design for Kingship: The Deuteronomistic Narrative Technique in 1 Kings 3:4-15* (Chico, CA: Scholars Press, 1983), 41-173 页。李保罗: 《列王纪》(香港: 天道书楼, 2001), 292-293 页。内括结构的文学技巧, 常以《诗篇》8 作为典型。

较大差异。

简单地说,《列王纪》主要刻画了所罗门三个方面的形像。第一、所罗门的智慧。从那个导引性的梦的叙述开始,耶和华就将智慧赐给了他。接下来的故事就是对他的审判能力的彰显,先是二女争子的故事;然后,5章借推罗王的口来赞赏他的智能,这与10章的示巴女王来朝的叙事一起,说明所罗门的智慧得到了国际公认。最后,11:41又再次用“所罗门记”来强调他的智能。<sup>①</sup>第二、所罗门的豪华与富足。三个较长的叙事都是为了衬托这一点:4:1-5, 8, 9:10-28, 10:14-29。示巴来访的叙事也是为了同样目的。第三、所罗门的大兴土木。这也占据着很大的篇幅,从5:15-8:66。他既要兴(改)建圣殿,又为自己兴修王宫。在此,值得注意的是,所罗门似乎被叙述为圣殿崇拜的设计师、奠基人和保护人,他在宗教上的虔诚形象也得到了突现,如3:4-15中“对耶和华的道的遵守”;8:14-21, 22-53在奉献圣殿时的虔诚祷告;在8:54-66的献祭仪式中也有突出地位。

所罗门的光辉形象自11章开始走向下坡。按申命史家的解释,这是由于他被外邦女子引诱,去事奉别神,包括:事奉西顿人的女神亚斯她录和亚扪人可憎的神米勒公、为摩押可憎的神基抹和亚扪人可憎的神摩洛,在耶路撒冷对面的山上建筑邱坛等等(11:5-8)。虽然,耶和华不会惩罚所罗门本人,却暗示了所罗门死后王国即将分裂。

但是,这却为所罗门王国之衰败的叙事提供了铺垫。在11章之后的叙事中,先是原来的附庸小国先后独立出去,如北部的大马士革(23-25节)、南部的以东小国(14-22节)。接着,在国内,由于连年的大兴土木,征民服役,原来本不牢固的南部与北部支派的关系也出现紧张,因此,为后面南北两国分裂的叙事打下了伏笔。

有必要提的是,在以色列史上,所罗门之死是第一件可以较肯定地确定下来的历史事件。因为此后的南北王朝的叙事是史志性的,总体而言,其年代推算是可靠的。而且,此后的事件也多多少少可以和圣经外史料相互推敲,进行映证。一般人们接受的所罗王之死的时间是公元前931年。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 所罗门的智慧形像,其象征意义非常重要。一方面,这与后面考察智慧文学(Wisdom Literature)有很深关系;另一方面,这也说明,在宫廷这样一个“社会处境”(Sitz im Leben)之下,在传统的史志文体、先知文体等之外又出现了“智慧文体”,如《箴言》等。

<sup>②</sup> 当然,学者们的细致讨论和推算仍然使得这个时间或迟或早几年。如 Rendtorff 将之定在公

## 六、圣殿的宗教史意义：所罗门献殿祷文分析

总体而言，所罗门王本人在以色列宗教中的象征意义并不强烈，他似乎更像一个世俗或人文主义的君王。<sup>①</sup>但在他所做事情之中，有一件却深刻而永远地改变了以色列人的宗教理解，这就是他在耶路撒冷为耶和华所建的圣殿(Holy Temple)。《列王纪上》8章所记的在圣殿修建完成，以色列人向耶和华祭献圣殿之时，所罗门所做的长篇献殿祷文是希伯来圣经中的一篇重要文献。

### 1. 文学结构及其意义

人们常将《列王纪上》5：2-9：9 视为一个整体，即关于所罗门王为耶和华建圣殿的叙事。通过与西亚文学传统进行比较，对某个君王为神祇建造圣殿进行记述，在西亚文化中较为流行，其叙述甚至有一定的模式可循。<sup>②</sup>这一模式亦反映在所罗门圣殿的叙事之中，包括：修建圣殿的决定(5：1-5：9)；准备工作(5：10-5：18)；对圣殿的描述(6：1-7：51)；献殿仪式(8：1-11；62-66)；献殿祷告(8：12-61)；上帝对祷告的回应(9：1-9)等。但是，以色列人的建殿叙事的高潮及重点是所罗门所做的祷文，代表了希伯来宗教在这一时刻对于圣殿建成之后的神人关系的理解。

人们普遍认为：除了祭祀传统(P典)对献殿仪式(dedication ceremony, 8：1-11, 62-66)的一些轻微的编修之外，这篇文献主要是一个申命学派的作品，其所用的基本术语都是申命神学式的，例如：耶和华的名；以色列人的罪；拣选；遵行律例典章；集中崇拜(cultic centralization)等。当然，说它是一个申命编修的产物，并不否定它里面包含着原始的材料，例如：

---

元前 926 年, 37 页。

<sup>①</sup> 有学者把所罗门时代称为“希伯来人文主义”兴起的时代。参本书第二十章的研究。

<sup>②</sup> Hurowitz, 32-105 页。

耶和华把日头立在天上，  
但是耶和华曾经说过他要居于暗雾之中。  
所以我坚决为你建造了巍峨之殿，  
一个定所让你永远居住。(8:12-13)<sup>①</sup>

就显然是一个古老的诗歌单元，不属于用散文形式所写成的所罗门祷文。虽然今天我们已不可能将它的新旧层级分离开，但是，它的一些材料可能比较古老、真实，也许就是所罗门在圣殿前的实际祷文。<sup>②</sup>其中包含的当时以色列人对他们的历史、神学和身份的自我意识，是我们分析的要点。

要对正典的圣经文本进行思想分析，有时候，文学结构(literary form)本身比包含的神学内容(theological content)还要重要。仔细看来，这篇祷文有着非常精巧的文学结构。首先，从大的结构来说，它是由 2 个祝福(blessing)和 1 个祷告(prayer)组成。这三个单元都是由所罗门的不同动作来引出的：所罗门转脸(14)；所罗门向天举手(22)；所罗门屈膝跪着，向天举手，完毕就站起来(54-55)。而且，这三个部分在文学形式上也不一样，2 个祝福的引导语都是“耶和华是应当称颂的”(ברוך יהוה, Blessed be YHWH)，而祷告的开始和结束都只是呼求“耶和华”(אדני יהוה, O Lord God)。此外，在“祝福”单元中，“以色列人”是第二人称(你们)，“耶和华”是第三人称(他)；但在“祷告”单元中，“耶和华”是第二人称(你)，“以色列人”是第三人称(他们)。

所以，在这里我们先有一个A/B/A'的总体结构。

<sup>①</sup> 这里用的是吕振中的译法，只是将通用神名“耶和华”取代吕译本的“永恒主”。和合本的译法是：“耶和华曾说，他必住在幽暗之处。我已经建造殿宇作你的居所，为你永远的住处。”都没有很好地表达出希伯来的诗歌文体，可参修订标准版(RSV)英译本的较好处理：

The Lord has caused his sun to  
shine in the heavens,  
but he has said he would dwell in  
thick darkness.  
I have built you a lofty house,  
a dwelling-place for you to occupy  
for ever.

<sup>②</sup> 参 Hurowitz, 300 页。

- A. 14-21, 第一次祝福
- B. 22-53, 祷告
- A'. 54-61, 第二次祝福

接下来, 在“祷告”单元中, 还有一个交叉结构(chiastic structure)。

- A. 耶和華对大卫的慈爱, 23-24;
- B. 为大卫君王(Davidic Kings)所做的祈求, 25-30;
- B'. 为所有以色列人所做的七个祈求, 30-50
- A'. 耶和華对所有的以色列人的拣选与看顾, 51-53

这样, 如果我们注意到第一个祝福中主要以“大卫王室”为谈论对象; 而第二个祝福主要以“以色列民”为谈论对象。然后, 又可将“祷告”部分分成二个, 即前半部分乃围绕大卫, 王室, 而后半部分乃围绕以色列民。这样, 整个的所罗门祷文总体上又是一个交叉结构。<sup>①</sup>

- A. 以大卫君王为中心的第二个祝福, 14-21;
- B. 耶和華对大卫的慈爱, 23-24;
- C. 为大卫君王的祈求, 25-30;
- C'. 为所有以色列人所做的祈求, 30-50
- B'. 耶和華对所有以色列人的拣选与看顾, 51-53
- A'. 以全体以色列人为中心的第二个祝福, 54-61

在这整个结构的中间部分, 就是 30 节所提到的“你仆人和你民以色列向此处祈祷的时候, 求你在天上你的居所垂听, 垂听而赦免。”这也正是圣殿崇拜的思想核心: 大卫王室与全体以色列人, 在“此处”(即圣殿)所做的祈祷, 能直达天上的耶和華, 实现神人之间的沟通。

<sup>①</sup> 对这一结构的说明, 可参看 Hurowitz, 287-289 页。

## 2. 所罗门圣殿祷文的神学内涵

除了上述文学上的精巧结构及其深刻意涵之外，所罗门祷文的内容本身也是一篇重要的神学文献。简而言之，它界定了圣殿(בית יהוה, Temple)的神学含义，即圣殿在神人关系中的角色和作用，澄清了以色列人集中到耶路撒冷的圣殿进行崇拜(cultic centralization)的意义，说明了圣殿的出现在以色列宗教史上的地位。在此过程中，它又涉及到新的圣殿传统与旧的宗教传统(如约柜崇拜、律法精神等)之间的关系问题，极有意义。<sup>①</sup>

首先，它指出圣殿并不是耶和华上帝居住的地方。这与西亚其他文化的修建圣殿有着本质性差异。它的神学含义在于：以色列君王为耶和华修建圣殿，并不表明上帝从君王那里得到什么，从而君王有权向上帝要求回报。所罗门说：“神果真住在地上吗？看哪！天和天上的天，尚且不足你居住的，何况我所建的这殿呢？”(8:27)耶和华并未从君王所修建的圣殿中得到什么好处，君王也不要指望以此要求耶和华的回报。在他与耶和华的关系中，所依靠的不是他所修建的圣殿，而是耶和华在历史中的应许，以及在圣约基础上对上帝诫命的顺服，并最终依赖于上帝自由的良好意愿(God's good will)。<sup>②</sup>

接着，圣殿又为以色列人与耶和华的关系开启新纪元，因为圣殿是“耶和华的名”居住的地方，是在地上唯一可以通达天上耶和华居所的圣地。在所罗门的祷文中，不断地提到“在此殿”(בבית הוה, in this House)或“向此处”(אל־המקום הזה, to this Place)祷告。它表明，一方面，不管在以色列的哪个地方，所有的祷告都要在或指向耶路撒冷的圣殿，圣殿是人的祷告能够上行至天的唯一中介；另一方面，上帝又始终眷顾着圣殿，能够听到并眷顾人们的祈求。就此而言，圣殿是人所居住的地界与耶和华所居住的天界之间的唯一通道，是天地之接汇的“肚脐”。

最后，它还还为圣殿修建之后的集中崇拜(Cult Centralization)提供了

<sup>①</sup> 对这样的文献进行神学研究，一个大问题就是难以分清纠缠在这段文本中的多元传统，如原始文献的圣殿传统与后来的申命编修的申命神学传统等，在此，我们只能以正典文本为基础来分析它的神学内涵。对类似问题的阐述，参 Hurowitz, 285-287 页。

<sup>②</sup> 希伯来文在 8:23 用了两个含义非常丰富的词，即 הברית והחסד (covenant and love, 约与慈爱)，来表示以色列君王所真正依靠的对象。

神学前提。从可能性方面来讲，以色列人所有的祷告，无论他身处何处，都将归结到耶路撒冷的圣殿这里；从必要性方面来讲，圣殿是耶和華的名唯一居住之地，也是上帝始终关注的唯一地方，只有在此处向他的祈求、悔罪才能被他所听见，通过圣殿从而被他所接受。这样，在以色列各地存在的地方圣所既无必要，实际也无用处。没有对圣殿这样的神学理解，申命改革要求集中崇拜、摧毁地方圣所的做法就难以想像了。<sup>①</sup>

所以，这段祷文的编修者有意识地突出圣殿崇拜在以色列历史中的地位，将其置于神人关系的两个重要阶段之间的继往开来的关键点上。如前所述，在整个祷文的前半部分，即他的第一个“祝福”（15-21）与接下来的“祷告”的前半部分（22-27），讲述的是上帝过去对大卫的应许中的两个主要内容的实现，即建圣殿、坚立大卫谱系的王朝（撒下7）；而整个祷文的后半部分，即“祷告”的后半部分（28-53）与第二个“祝福”则讲述上帝如何实现他对以色列民的应许，即将他们从埃及领出来，又使他们在应许之地上得平安。通过对这些历史的回顾，他又指出，“心归向他，遵行他的道，谨守他吩咐我们列祖的诫命、律例、典章”（58）仍是将来神人之间良好关系的基础和条件。

总而言之，圣殿建成之后，有形的圣殿以及围绕着圣殿而衍生的崇拜仪礼成为以色列的宗教和国家生活中的中心，那么，它与此前的传统尤其与西奈所代表的“诫命传统”之间是什么关系呢？在8：56节，所罗门说：“因为他照着一切所应许的赐平安给他的民以色列人，凡藉他仆人摩西应许赐福的话，一句都没有落空。”似乎就是要回应“锡安”的圣殿传统与“西奈”的诫命传统之间的关系。整体而言，所罗门祷文的叙事似乎在于说明：圣殿的修建是摩西应许的实现。<sup>②</sup>但是，悖论性的地方在于：强调圣殿是摩西传统的延续、补足、实现，也就隐含着前者是对后者的改造(transformation)和替代。换句话说，虽然圣殿崇拜接纳了旧的摩西传统，但实际上圣殿传统占据的是主导位置。这一特点常被人们用来对“约柜”在圣殿崇拜之中的形象的分析。按《列王纪》8：3-7节，所罗门将约柜运到圣殿之中。需要

<sup>①</sup> 参 Hurowitz, 290 页。关于“耶和華的名”与申命改革之关系，可参 Sandre Richter, *The Deuteronomistic History and the Name Theology* (Berlin: Walter de Gruyter, 2002)

<sup>②</sup> 详细分析见 Gary N. Knoppers, 112-118 页。

注意的是，这里不断强调约柜里放着“两块石版，就是以色列人出埃及地后，耶和华与他们立约的时候，摩西在何烈山所放的。除此以外，并无别物。”(8:7)也就是将人们的注意力从约柜的仪式象征——上帝的脚凳，转移到约柜的诫命(commanding)象征上来。在约柜搬进圣殿后，圣殿就成为约柜的永久居所。按此叙事方式，圣殿确实接纳了圣约的传统，但反过来，圣约却成为次于圣殿的一个象征。所以，自此之后，作为耶和华之名在地上的永恒居所——圣殿就成为以色列宗教的核心，过去的旧传统也是围绕着它来得到恰当的表达。

概括地说，圣殿的建成，以及围绕着它的一套崇拜仪式和神学观念的成型，是以色列宗教史上的一个重大转折点，也标志着大卫传统的最终形成。圣殿、崇拜(Cult)、锡安、大卫等构成了一个新的象征系统(symbolic system)，甚至可以说，这是一套与“西奈传统”(Sinai Tradition)相对应的“锡安传统”(Zion Tradition)。①

① 此处借用 Leveson 对希伯来宗教中不同传统的称呼。它们分别以两座圣山即西奈与锡安为核心，各自形成一套象征系统，如：南国—北国；无条件的约—有条件的约；大卫—摩西；锡安—西奈；圣殿—律法等等。实际上，这两个传统也是相互融合的。虽然主题式的对立有些简单，但是却有助于把握希伯来宗教的大线索。参 Jon Leveson, *Sinai & Zion: An Entry Into the Jewish Bible* (San Francisco: Harper and Row, 1987)。

## 第九章

### 史前史的构建：《创世记》2-11章

以大卫和所罗门为标志的王朝时代，首次将一个真正意义的统一的以色列国带入历史，在西亚的国际政治中也赢得了相当的地位。大卫王朝在神学思想史上的重要意义，在于它使锡安神学(Zion Theology)成为希伯来宗教中的一个重要传统。这一时期的重要神学成就，还在于它对希伯来宗教的既有口头传统(Oral Tradition)、异文化的口头或书面传统，进行整理、书写或编修，使之成为以色列人生活中的重要典籍。它们既有助于以色列的族群身份和意识的形成，同时，由于这些传统在宇宙论、人类史等方面所独具的维度，也加深或拓宽了希伯来宗教的神学视野。甚至我们可以看到希伯来宗教的历史神学的一个显著特点：历史越往后发展，它就越往前来追溯历史的起源。因此，《创世记》2-11章作为以色列人的史前史，到王朝时期才接纳到希伯来宗教的历史叙事之中，并初步成型。

对于《创世记》2-11章进行历史评断学的研究，十分困难，因为它可能经过了故事产生、口头流传、成书时间、成典时间等不同的文本史阶段，几乎无法为其断代。我们在这里，将它当作大卫王朝时代的文本成就，带有相当的不确定性。<sup>①</sup>而且，讨论它们的神学成就，本

---

<sup>①</sup> 人们对于希伯来传统中存在着非常丰富的口头传统，并且这些口头传统构成了希伯来圣经的重要来源，看法广泛一致。但是，对于这些口头传统大体上在什么时候用文字记载下来，则争论激烈。除了把它界定在大卫—所罗门的繁荣时期的看法之外，还有一种认为是到了流放和后流放时期，即以色列国家消亡之后。这一看法的理论基础是：书写最初只是为了实用的目的，如公文、书信、铭刻等，文化主要是以口头形式流传。口头传统以书写的形式固定下来，是由于受到政治环境的变迁而导致的记忆(即口头传统所依赖的载体)在人们生活中重要性的消失，从而把它们书写下

身也是一个不确定的问题，因为这些文献很难说是某一个时期的原创。但它成为某种正典形式的文本，在其书写、编修、重写的过程中却又确实有某种深刻的神学。<sup>①</sup>因此，本章对《创世记》2-11章的分析，主要是对其文本内容进行讨论，对它们后面所蕴含的复杂的文本(正典)史的讨论还有待更细致的研究。

## 一、传统：口头与书写

人们常对圣经研究所应关注的文本对象进行争论，并形成两个主要取向，一个主张关注文本的原初形式(original form)，另一个则主张关注文本的最后形式(final form)。前者着重于将圣经文本拆成不同的单元，并考察这些原初的文本单元的历史、文学或神学的内涵；后者则着重于当前读者所拥有的正典形式，并考察整体文本的历史、文学或神学的内涵。<sup>②</sup>

就文本的最后形式而言，它的对象是较为固定的。但是，对于文本的原初形式是什么，则又可形成不同层次的回答：如果加入口传与书写这一对因素的考虑，那从原初形式到最后的正典形式的发展就更为复杂。也就是说，它还可以分成：口头之最初创作、口头之流传、口头传统之被书写、书写的口头单元被整理为较大的整体、这些整体又被不同的传统整理或解释、最后成为正典的文本。这样，对于文本的原初形式的研究可以提出如下问题：某个文本的口头形式，是何时被创作出来的？又在何时被写下来的？又在何时被编入到正典圣经文本之中的？可以说，某个文本虽然内容始终是某个内容，但是由于它采取的不同流传形式，以及所处的不同上下文，在正典处境(canonical

---

来，成为保存和流传传统的重要手段。这一看法的代表著作 Eduard Nielsen, *Oral Tradition: A Modern Problem in Old Testament Introduction* (London: SCM, 1958)。对这种理论的学术史考察，参 Douglas Knight, *Rediscovering the Traditions of Israel* (Missoula: Scholars Press, 1975)。

<sup>①</sup> 关于古代以色列的书写技术及材料，以及它们对圣经传统形成的影响，参 ABD 之 Writing and Writing Materials 辞条。

<sup>②</sup> 正典评断学的经典著作，参 Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress Press, 1979)。一般的导论性著作，可参 J. A. Sanders, *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism* (Philadelphia: Fortress, 1984)。

context)中的不同位置,都将给它们的内涵带来极大的变化。<sup>①</sup>

书写作为一种技术,在西亚文化及以色列历史中都有很古老的渊源。公元前3千多年前,西亚的楔形文字就产生并流传开来。与以色列较为接近的乌加列文化的长篇史诗Ras Shamra是公元前14世纪的文献。考古发现还表明,书写传统在以色列地区也较早存在。在圣经经文自身的引述中,就谈到人们的书写行为,如:《出埃及记》17:14, 24:4,《约书亚记》24:25。以色列人可能很早就把传统整理成书,如《民数记》21:14提到的“耶和华的战记”;《约书亚记》10:13上提到的“雅煞珥书”;《撒母耳记下》1:18提到的“大卫哀扫罗的弓歌,并写在雅煞珥书”等。

但是,从总体而言,前王朝时期的以色列人仍主要依靠口传来延续他们的传统,书写主要是用于书信、商业、铭刻等实用目的。从圣经某些文本单元的特殊文体可以部分地推导出这一点。例如,在希伯来圣经的总体叙事中夹杂着大量的诗歌文体,如《民数记》21:17-18中的“水井之歌”;《士师记》5章的“底波拉之歌”;《出埃及记》15:21中的“米利暗之歌”;《撒母耳记下》1:19-27的“大卫哀悼扫罗与约拿单的歌”等。另外,还有很多的诗体谚语,如《民数记》10:35-36中的摩西所唱“约柜之歌”;《创世记》9:6的“流人血之歌”;《创世记》4:23-24的拉麦的“血仇之歌”;《撒母耳记上》10:12的“扫罗列于先知之中”的俗语;《士师记》14:14, 18的“参孙谜语”等。同时,还有很多以传奇(saga)或传说(legend)的文学形式来表达的关于世界的来源、人类远古的历史、对一个地方、一个人物或一种习惯的来源进行解说的推元学(etiology)故事<sup>②</sup>、一些娱乐故事等等。除了以色列

<sup>①</sup>这也给圣经文本的断代或日期确定带来了极大的问题,因为某一传统的产生、书写(文字化)与编入正典常常重叠在一个文本之上,无法分开,也就难以给某一个特定的文本确定一个具体的写作时间。反过来,这也为以色列历史尤其是思想史的研究带来难题,既然无法给某一文本确定一个时间,也就无法确定某一阶段的以色列思想。就此而言,对希伯来圣经的思想史研究很大程度上是假说性的(hypothetic),本书对于以色列思想史的讨论同样如此。这一特点在五经研究中尤为如此,可参R. Rendtorff对于五经研究的综述, *Introduction*, 157-163页。这也是人们近年来放弃对五经的历史评断学(Historical Criticism)研究,转而采用正典评断学的原因,因为前者是相当不确定的,而后者以正典形式的文本作为研究对象,则是相对确定的。

<sup>②</sup>所谓“推元学”(etiology),是指圣经对某一事物的最初起源的解释。最直接的例证是希伯来圣经关于一些地名来历的故事叙述,如《创世记》28章关于“伯特利”地名的由来,乃是由于“耶和华真在这里”(28:16),故为ביתאל(神之家),音译即为“伯特利”。另一种的推元故事,可以是关于节日的,如《出埃及记》13章关于逾越节的来历;可以是关于自然现象的,如《创世

人原创的诗歌或传说之外，他们在进入迦南地后，还吸纳了迦南文化中的诗歌或传说，如《创世记》22章中的亚伯拉罕献祭以撒；28章的雅各在伯特利的梦等。这些诗歌、传奇与传说单元，在内容上，或者为了解答人类与生俱来的一些困惑如宇宙和人类的起源，或者与一些古代人物或事件紧密相关如战事胜利或失败等，肯定有其古老渊源；在形式上，则具有口头文学易于颂唱、易于记忆等特点。总之，这些圣经文学单元最初都是以口头形式在部落或地方社区中流传。

如上所述，在这些口头文学单元最初形成之后，仍然有一个口头流传的过程。这一过程也深受接受这一传统的群体的历史—社会处境、神学理解和身份认同的影响，因此，在文字将这些传统书写下来之前，这些文学单元并非分散的、随意堆放在一起的，而是有其特定的主题、组织与结构。其中最重要的，也许就是以“耶和华”这一以色列专有之上帝、以及他与以色列人之关系，来整合这些来自不同背景的口头传统。那些本来只在民间层面流行的谚歌、传说、推元故事，被用来表达耶和华与以色列人(乃至人类)之间的深刻神学关系。即便是那些本来取自于迦南文化的口头传统，如亚伯拉罕献以撒的故事，可能只需细微的改变，如将“耶和华”(יהוה, Lord)这一专用神名取代或夹杂在普遍神名(אלהים, God)的叙事之中，就使其产生完全不同的意义。

所以，对于这些口头传统进入圣经文本的过程，一方面要看到在文本化的过程中，分散的口头传统被纳入到一个整体的文本空间之中，从而获得新的意义；另一方面，大卫—所罗门王朝时期的编写者们(composers)也不是从一个空白之中发展出整个传统，在他们的努力之前，无数代的传诵者们(narrators)已经提供了一个丰富的多元传统世界。

---

记》3:14中的“蛇要用肚子行走”。还有更深一层的，就包括宇宙与人类的来历等，如《创世记》1-3章等。

二、《创世记》2-11 章与 J 典史诗<sup>①</sup>

按照正典的希伯来圣经，可以看到古代以色列人在讲述民族历史之前，还加上了一段史前史的叙事，这样，圣经历史就包括：起始耶和華之创造世界和人类(创 2：4b)，并经过远古历史(Primeval history)、先祖时期(Patriarchs)、出埃及(Exodus)、西奈立约(Covenant at Sinai)、旷野流浪(Wandering in the Wilderness)、征服迦南(Conquest)、士师及王朝时期等。<sup>②</sup>我们将此称为希伯来宗教的“大历史”。可以想像，“大历史”的形成，人们以如此宽广的视野来整合圣经的以色列历史，必定出现于较晚的时期，通常而言被人们认为是在大卫所罗门时代。圣经将这一“大历史”从本质上理解为耶和華(יהוה, YHWH)与以色列人关系的展开，也就是说，在希伯来圣经的叙事中，耶和華是整合大历史的终极力量。

但是，以色列人并非古来即有这样的“大历史”观念。参看一些更老的历史信条(historical credo)，<sup>③</sup>就可以发现他们的另一幅历史图景。先来看《申命记》26：5-9 所记载的一个古老历史信条：

我祖原是一个将亡的亚兰人，下到埃及寄居。他人口稀少，在那里却成了又大又强、人数很多的国民。埃及人恶待我们，苦害我们，将苦工加在我们身上。于是，我们哀求耶和華我们列祖

<sup>①</sup> J 典名称来自于底本学说(Documentary Hypothesis)对以 יהוה(耶和華)为神名的传统的称呼，人们最初将希伯来文 יהוה 转写为英文 Jehovah，故称 J 典。后来学者们又普遍承认，יהוה 的正确转写法应该 Yabweh，故称那些用 יהוה 来称呼上帝的人为“耶和華主义者”(Yahwist)。有学者将 יהוה 中译为“雅威”或“亚卫”等。本书仍译之为“耶和華”，只在特殊地方，需要对此进行学术讨论时，才用“雅威”之译法。关于如何称呼 J，也极富争论。就其是圣经历史的一部分而言，可称其为 J 典历史；但它并非真实历史，因此又应称其为 J 典史诗；而将它称为“典”又过于强调它的文本边界，因此人们更倾向于用 J 传统、J 文献(Yahwistic Source)，或者干脆泛称为 J。本书也多以 J 传统来称呼之，但有时为保持前后连贯意义，也用 J 典。其他的 E 典、D 典与 P 典亦如此。

<sup>②</sup> 也就是六经(五经与《约书亚记》)减去申命运动的产物——《申命记》，以及后来的 P 典(祭祀传统，Priestly Tradition)作品之后的传统。B. W. Anderson 的理解是恰当的，也就是说，我们无法先将古老 J 典(包括 E 典)作品确定下来，但是，可以通过“减”的方式，即将可以确定为晚期的 D 作品与 P 作品去掉后，剩下的就是 J 典，以及很难与它分开的 E 典了。在相当的意义上，JE 典是合在一起的，常被称为口传史诗(Oral Epic)。

<sup>③</sup> 关于“历史信条”这一概念，“历史”是指以色列人在重大的历史关头对自己历史的重述；“信条”是指由于这些历史叙述的仪式场景，它们通常借用最精炼的语言来表述历史中的一些最重要事件。参 von Rad, *Problem of the Hexateuch and Other Essays*, 1966。

的神，耶和華聽見我們的聲音，看見我們所受的困苦、勞碌、欺壓，他就用大能的手和伸出來的膀臂，並大可畏的事與神迹奇事，領我們出了埃及，將我們領進這地方，把這流奶與蜜之地賜給我們。

顯然，這是屬於以色列人更早時期對於自身歷史的看法。在這一信條中，以色列人的歷史起於雅各下到埃及，經過出埃及，就來到了迦南的應許之地。再到後期，當約書亞在迦南之地將以色列人聚集在示劍更新聖約之時，他對於以色列人的歷史又有另一番的敘述。

我將你們的祖宗亞伯拉罕從大河那邊帶來……又把雅各和以掃賜給以撒……後來雅各和他的子孫下到埃及去了。我差遣摩西、亞倫，並照我在埃及中所行的降災與埃及，然後把你們領出來。我領你們列祖出埃及，……你們過了約旦河，到了耶利哥。耶利哥人、亞摩利人、比利洗人、迦南人、赫人、革迦撒人、希未人、耶布斯人都與你們爭戰，我把他們交在你們手裡。……我賜給你們地土，非你們所修治的；我賜給你們城邑，非你們所建造的。”（書 24：2-13）

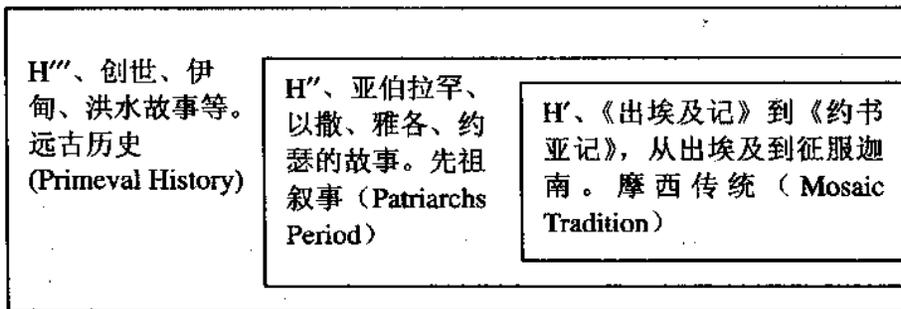
與前者相比，它有二個突出特點：第一、對於以色列人的歷史有了更詳細的敘述；第二、將以色列人的歷史追溯的更遠至亞伯拉罕、以撒與雅各。

這兩段經文以信條般的簡練語言重述了以色列的歷史，而且考慮到它們之被運用的礼仪場景的公眾性，那麼，實際情況可能是：這樣的歷史信條就是古代以色列人的歷史視野，他們乃依據這樣的信條綱領，用敘事方式來講述他們的歷史，從而構成聖經中從出埃及或亞伯拉罕到征服迦南的歷史敘事文本。

但是，與所謂的以色列“大歷史”相比，這些歷史敘述缺少一些至關重要的因素：第一、西奈立約的傳統；第二、亞伯拉罕等列祖的故事，在約書亞的歷史信條中主要是一個負面意義，即列祖在大河（和埃及）那邊信的是別神，五經中列祖與耶和華的立約以及宗教上的正面意義都未提及。它隱含的後果是：亞伯拉罕等先祖故事無法成為正統的以色列歷史的源頭；第三、以色列的民族史前史（prologue）即“遠古

历史”(Primeval History)根本未有提及。因此,我们可以得出一个结论,即 J 传统的部分内容,包括:西奈传统、围绕着亚伯拉罕的应许(创 12:1-3)的先祖故事、远古历史,属于更晚时期的某人(或某群人)的加编(insertion)。这些加编,既有可能是对某些已有的文字化单元的接纳,也有可能是将口头传统文字化而加入进来。或者, J 传统的这些加编,以比那些历史信条更为广阔的“大历史”视野来叙述以色列历史,是晚期的文学和神学成就。<sup>①</sup>

所以,我们在以色列的历史学(historiography)看到一个有趣的现象:以色列历史越是发展到晚期,它对历史的追溯就越往前。<sup>②</sup>可以说,这是一个历史视野不断扩充、深化的过程,如果用一个简图来看的话:



但是,接下来的问题是:如果有这样一个 J 作者的话,那它是属于哪一个时代呢?对此,人们通常认为: J 作者应当是在所罗门时期,即公元前 10 世纪内, von Rad 甚至将其确定在公元前 930 年左右的所谓“所罗门启蒙时期”(Solomonic Enlightenment)。这样的一个时代断定,大致有这样的理由: 1、J 传统具有一个“全以色列人”(pan-

<sup>①</sup> 这样判断 J 传统的成典,是建立在古典的传统史(Traditio-Historical)研究的基础之上,尤其以 von Rad 和 Martin Noth 为代表,如 von Rad, *Problem of the Hexateuch and Other Essays* 及 *Genesis* (Philadelphia: Westminster, 1961); M. Noth, *A History of Pentateuch Traditions*。在此,本书主要引述传统的公认看法,近年来对它的批评主要集中在: 1、不应把 J 典定在所罗门时期,而应是流放甚至后流放时期; 2、到底是存在一个统一的、连贯的 J 典编修,还是只存在一个零散的、松散的 J 传统。可参 Van Seters, *Abraham in History and Tradition* (New Haven: Yale 1975) 及 John van Seters, *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis* (Louisville, Ky.: WJK, 1992), 37-55 页。R. Rendtorff, "The 'Yahwist' as Theologian? The Dilemma of Pentateuchal Criticism", *JSOT* 3(1977), 2-32 页; R. Whybray, *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study* (Sheffield: JSOT, 1987)。

<sup>②</sup> 可参看以斯拉在《尼希米记》9 章中的历史叙述。

Israelite)的历史观,因此它不会晚于所罗门死后的南北王朝分裂;2、先祖叙事的中心——亚伯拉罕之约,并非仅仅指向于征服迦南,而是以大卫—所罗门王朝为指向,因此,按 J 传统,大卫王朝是亚伯拉罕应许的实现;3、J 史诗中看不到从公元前 9 世纪开始的从北部而来的亚兰人和亚述人的威胁,因此,它也应该早于公元前 9 世纪;4、J 史诗中的一些预言或祝福也是对大卫—所罗门时代的西亚国际政治的反映,例如《创世记》9:26, 15:18, 25:23, 27:37, 40,《民数记》24:15-19 等。<sup>①</sup>

### 三、远古历史:意义与主题

对于 J 传统大历史中的先祖叙事、出埃及、西奈旷野等传统,在前面我们已经做了讨论,因此,本章将集中于《创世记》2-11 章中的“远古历史”叙事的分析。对“远古历史”(或称以色列史前史)的研究,大体而言,有两种取向,一种是分的取向,即将它们分成不同的故事和主题,并提炼出它们各自的神学意义;另一种就是合的取向,即整体地来看《希伯来圣经》构建的人类远古史,以及那些不同故事或主题串连起来的方式与结构,并将它与 J 史诗乃至其他传统放在一起比较,分析它的神学意义。<sup>②</sup>以下主要从这两方面来进行探讨。

#### 1. 何为史前史?

在进行具体讨论之前,我们先来看一看所谓“远古历史”包括哪些内容。通常,人们这样划分《创世记》2-11 中的 J 传统。<sup>③</sup>

<sup>①</sup>人们通常按上述时代为 J 典(包括《创世记》2-11)断代,如 Albert De Pury 为 ABD 写的 Yahwist Source 辞条: R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, 356-359 页, Gottwald, 325-334 页。但在近年的批评之下,人们拒绝为它断代。如 J. Rogerson, *Genesis 1-11* (Sheffield, JSOT Press, 1991), 76-77 页;或者将它更宽泛地定位在“前申命运动”(pre-Deuteronomistic)时期, Collins, 74 页。

<sup>②</sup>上述两种取向的区分只在一定意义上是有效的,前者的代表人物如 Gunkel, 后者则如 B. Childs。但在实际的运用中,常常是两种方法混合的,即使上述两位代表人物亦如此。

<sup>③</sup>参 Gottwald, 325 页; Anderson, 159 页。至于具体经文属于 J 典的分析与证明,请参 von Rad, *Genesis*。

创造故事	2 : 4b-3 : 24
该隐与亚伯	4 : 1-16
该隐的家谱	4 : 17-26
挪亚的家谱(残片)	5 : 29
神的众子与地上众女子交合	6 : 1-4
<b>洪水故事</b>	
引子: 耶和华决定除灭活物	6 : 5-8
故事正文: 洪水在地上泛滥	7 : 1-5, 7-10, 12, 16b-17, 22-23, 8 : 2b-3a, 6-7a, 8-12, 13b
结语: 耶和华定意不再毁灭地上万物	8 : 20-22
<b>挪亚家谱</b>	
挪亚咒诅迦南, 祝福闪与雅弗	9 : 18-27
挪亚的家谱(万国谱)	10 : 8-19, 21, 24-30
巴别塔	11 : 1-9
他拉的家谱	11 : 28-30

对上述远古历史的内容进行分析, 可以看出: 第一、它们不是一个整体连贯的叙事, 而是以一个又一个的传说(saga)为环节构成的故事链。第二、这些传说中的故事主角, 与其说是具体的个人, 不如说是一个个“理想形态的人物”(ideal-typical figures)。换句话说, 2章的伊甸园叙事与其说是关于亚当与夏娃的故事, 不如说是丈夫与妻子关系的故事; 4章与其说是该隐与亚伯的故事, 不如说是兄弟为敌的故事; 6-8章与其说是讲挪亚, 不如说它是要讲一个典范的义人是什么样; 11:1-9章与其说是讲巴别塔, 不如说它是对人类现实处境的讲述。在此意义上, 远古历史其实不是历史, 而是抽象地对一般的人际关系和人神关系的论述, 它对后面的具体历史叙事起着—个宪章般的作用。

我们再从纵向的角度来分析一下远古历史。在《创世记》2-11章的叙事中，有二个关键点：一个是11：1-9节的巴别塔故事；一个是6：5-8：19节的大洪水故事(Great Flood)。通过巴别塔故事的讲述，一个统一的全人类分裂为各说各话的万国，它的重要意义在于：将一个理想形态的普遍人类史的叙事转移到现实的万国万邦的人类史，并在经过“他拉家谱”的切换之后即将叙事的焦点转到了亚伯拉罕开启的以色列民族史身上。再往上推，以大洪水故事为 midpoint，又分出了两个时代。按学者们对西亚文化中大洪水故事的分析，大洪水的意义在于：它代表将一切都冲洗掉的力量，大洪水之后的人们无法知道一切曾经发生过的事情。<sup>①</sup>因此，大洪水事件就将两个世界分开：大洪水之后是事实(factual)世界；大洪水之前则是想像(speculative)世界。因此，通过这二个关键故事，J作者不断地将以色列的历史(或广义地称为时间)往前推进，直到创造的最初状态。<sup>②</sup>

通过对创造的最初状态的叙事，J作者讲述了最为和谐的、未经分离的神人关系：耶和华以面对面的方式显现出来、耶和华在人所居住的园中行走等等，这是在希伯来圣经的其他传说中再未出现过的神人沟通和相处的方式。<sup>③</sup>但是，在亚当与夏娃被逐出伊甸园之后的远古历史中，耶和华与人沟通的方式就与圣经的其他单元是一样的了。这表明，人类被逐出伊甸园意味着人类历史的真正开始，但在此之前的神人共融(communion)才是最理想的境界。

综合上述对远古历史的分析，可以看到，J作者将远古历史当作以色列史(包括先祖故事)的序言，一方面，它似乎是历史性的(historical)，即将以色列史拉入到一个“深度时间”(deep time)之中，耶和华参与在以色列人之中的历史被置入到一个更深的耶和华参与人类历史的背景之下；另一方面，它更是神学性的，它要表达的是神人之间的理想关系，耶和华为人类历史设定的目的，以及他将以何种方式参与到人类历史之中等根本性的神学主题。换句话说，它要讲述的是：人类历史的一幕幕戏剧，是如何植根于耶和华上帝的意旨与行为之中。

<sup>①</sup> 参 ABD 对 Primeval History 的分析。

<sup>②</sup> J 传统高超的叙事技巧还在于它在 4：26 插入的“人才求告耶和华的名”，这样，耶和华又成为将想象世界与事实世界连接起来的关键因素。

<sup>③</sup> 参 Rendtorff, 132 页。

## 2. 《创世记》2-11 中的主题

按《创世记》2-11 中的不同主题,一般将其分成几个大的故事单元:伊甸园故事(亚当与夏娃)、兄弟故事(该隐与亚伯)、洪水故事、万国谱与巴别塔故事(人类分散, Dispersion)。<sup>①</sup>以下逐一进行分析。

### A、伊甸园故事(Story of Paradise)

人们通常将《创世记》1:1-2:4a 称为后来 P 典的插加;或将其称为“第一个创造故事”,而将 2:4b-3:24 中的男人与女人之创造及伊甸园叙事称为“第二个创造故事”,是 J 史诗的开始。

当然,与五经的其他文本一样,这个创造故事包含了丰富而多元的传统。例如,它实际上有两个分别的主题即创造(Creation)与伊甸园(Garden of Eden)。它具有多样的文体,包括叙事、诗歌(如 2:23 的亚当歌颂夏娃之歌,以及 3:14-19 的上帝审判之歌)、推元学故事(如 3:20 的夏娃名字之来历,3:14-19 中的男人之辛劳、女人怀胎之痛苦、蛇之爬行等)。甚至,伊甸园叙事似乎来自于两河文明的渊源。整个的叙事内部还有一些矛盾,如按 3:17 节,人吃分别善恶树上的果子的日子就必定死,但最后结果他们并没有死等等。但是,我们很难就此得出结论说,这个故事是由几个底本构成的。最多只能说 J 作者在创作这个故事时,采取了不同的传统和文本资源。<sup>②</sup>

就内容而言,这个创造故事试图以神话的方式为一些最基本的神学问题提供解释。这些问题包括:人类是怎么起源的,人类为何要经历怀胎的痛苦、劳作的艰辛,这些人们日常提出的形而上学问题。它的整体叙事则似乎针对一个更抽象的问题,即试图解释:一方面,人

<sup>①</sup> 此处分为四个故事,乃按 ABD 中 Primeval History 的故事分类,减去后面第十六章将论述的 P 典第一创造故事。学者们依据各自的研究兴趣或神学立场对这些故事进行分类,可参 John van Seters, *Prologue to History*; Ellen van Wolde, *Stories of the Beginning: Genesis 1-11 and Other Creation Stories* (London: SCM, 1996); 以及 ABD 之 Primeval History 辞条;并参 Gottwald, 324-333 页; John Collins, 65-80 页。

<sup>②</sup> John van Seters, *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*, 107-129 页。

可能通过获得智慧而像神一样；另一方面，人要达到这一目标，又要失去与神和谐相处的原初状态。

毫无疑问，第二创造故事乃吸收了一定的西亚文化的资源，但是，它是以色列人最早的创造传统，而且，J 作者对里面可能包含的外来文化做了独特的历史和神学处理。例如，夏娃的“众生之母”称呼(3:20)可能来自于古代女神，但是，通过将她代入到女人形象之中，并与第一人亚当组合为一对配偶，就为后来的亚当谱系提供了一个起点，更进而为后来的人类历史、以色列历史做好了铺垫。就此而言，西亚神话就被圣经传统加以“历史化”(historicized)了。此外，在整个的伊甸园叙事中，我们还可以看到一个“约”(covenant)的思想框架，其基本原则包括：耶和华上帝是世界的掌控者，人的生存与幸福乃依赖于他的意志与慈爱；他又以诫命的形式为人制定了基本准则，人如果遵从其诫命，则生活在福地，如果悖逆，则被驱逐出福地；人又有选择遵从或悖逆上帝诫命的自由；人往往偏离圣约，因而承受被逐的命运。但在伊甸园叙事中，“亚当”的真正含义乃是普遍的人，超越了仅仅是以色列人的范围。因此，远古历史与后面的以色列史之间的关系是复杂而深刻的：它一方面“预示”(foreshadow)着后面的以色列信仰，另一方面又为它设置了一个更抽象、更普遍的维度。

另外，关于人的创造，在希伯来圣经其实有两个故事，即《创世记》1章的第一故事与2-3章中的第二故事。我们可以在它们之间做一比较，从中更能看到J作者的显著特点。

1:1-2:4a	2:4b-3:24
主要关注的是天地的创造，人的创造隐没在整个世界的创造之中。	主要关注人的创造和人周围的生活环境。
人是按上帝的形象造的。	人是上帝从泥土中造出来的。
人的形体与灵魂一次完成，是上帝用“话”造出来的，显示了更为成熟、抽象的神学。	先用泥土(הָאָדָמָה, the dust)造形，再吹生气(שְׁמַחַחַיִּים, the breath of life)，才成为有灵的人(נֶפֶשׁ חַיָּה, a living soul)， <sup>①</sup> 更像古代的推元学口传故事。

<sup>①</sup>这里的词戏(wordplay)很有意思，“人”(אָדָם, Adam)一词即来自于“尘土”(אָדָמָה, dust)，而上帝的“生气”(שְׁמַחַחַיִּים, the life)与人的“灵”(חַיָּה, life)也是同一个词，所以吕译本为“有生命的活人”。

男女创造一次完成。	先造男人，再造女人。人之创造按两步完成(2:7, 21-22)，意味着直到男女之伙伴关系确立，人的创造才最终完成。 <sup>①</sup>
上帝同时造男造女，男女平等。	女人是用男人的“肋骨”造出来的。
上帝是绝对的、威严的命令者。	人神之间的关系更为生动，人是上帝的对话者(I-Thou)。②

### B、该隐与亚伯的故事

关于《创世记》4章的该隐与亚伯的故事，同样有两点值得注意：一、叙事(Narrative)、家谱与诗歌文体的混杂，表明它来自于多元的传统；二、它以神话的方式，来叙述西亚社会的一个普遍现实，即兄弟部族之间的争端。<sup>③</sup>同时，接着前面的亚当夏娃故事，它表明罪恶进一步地被引入到世界之中。而且，它还再一次重复了在始祖故事中的“作恶—受惩”之间的神学逻辑。它们之间的结构相似可见于下表：<sup>④</sup>

相似主题	亚当夏娃故事	该隐亚伯故事
1 耶和華的命令和警諭	2:17	4:6-7
2 人的作惡	3:6-7	4:8
3 耶和華的質問	3:8-13	4:9-10
4 耶和華宣告懲罰	3:14-19	4:11-12
5 減輕懲罰	3:14-19	4:13-15
6 驅逐	3:23-24	4:16

<sup>①</sup> 这是女性释经学所带来的启示之一，参 Phyllis Trible, "A Love Story Gone Awry," *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress, 1978)之第四章。

<sup>②</sup> 此处借用 Martin Buber 之术语，参 *I and Thou* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1937)。

<sup>③</sup> 这里，可以把该隐与亚伯的故事(4:1-8)和以扫与雅各的故事(25:21-34)进行比较，它们有着类似的叙事程序和结构，参 van Seters, 137页。

<sup>④</sup> van Seters, 139页。

### C、洪水故事

洪水故事在人类文化中是一个普遍主题。在西亚文化中，人们也找到很多与挪亚的洪水故事类似的传说，如两河流域的 Atrahasis 史诗与著名的《吉迦美什史诗》(Gilgamesh Epic)等。在这些故事中，上天的神被人间的噪音(或过多的人口)所烦扰，于是发大水淹没世界。他先警告某个英雄，并告诉他先建造大船躲避洪水。暴风雨下了 7 天 7 夜。他们的船停在某座山上，如挪亚一般，也先放出一些飞鸟去探试水势。出船后，他也给神献祭。这些情节同样出现在圣经的洪水叙事中。

但是，学者们经过仔细比较，发现在圣经传统与西亚文化的洪水故事之间，差异要远远大于相似。尤其是包含在挪亚故事中的神学与伦理问题，在西亚传统中是缺失的。首先，洪水故事在耶和华的作为中，不是针对一个戏剧性的神话因素，如人口过多(overpopulation)，而是对人的不义或罪恶的惩罚。在洪水故事中，不义受惩、义人得恕的主题将义与不义截然分开(6:5-8)。同时，在 8:20-22 中耶和华关于不再毁灭世界的声明，也指向一个将来上帝与人、世界之间关系的基本原则，从而开辟了洪水之后的叙事。另外的一个本质差别是，在《吉迦美什史诗》中，那些经过洪水的英雄都成了不朽的神，从而与普通人的生存处境分离开来。而挪亚则依然是人，并未成为神。这一方面表明以色列宗教的一神论与西亚文化的多神论之间的区别，另一方面，使得挪亚的叙事被综合到耶和华与整体的人类之间关系的展开之中，整个历史被理解为神与人，而不是多神之间的关系。<sup>①</sup>

同样，在整体的叙事结构上，J 传统的洪水故事也与上述伊甸园、该隐与亚伯故事类似，包括：人的继续作恶、上帝的惩罚以及后来又降轻惩罚等。而且，在 6:5-7 节的上帝的独白显然也对应着 2-3 章的创造主题；对恶与强暴的叙事，也与 4 章的该隐犯罪、拉麦之歌有内在关联。一方面，它引入了所谓远古英雄时代的暴力形像(6:1-4)，从而使历史发展似乎进入到另一个时代；另一方面，洪水故事的起首(6:5-7)与末尾(8:20-22)都表明，它仍然是在讲述耶和华上帝与人的普遍关系。并且，通过 8:20-22 中所隐含的创造主题，意味着洪水事件只是一个简短的中断，人们在大洪水之后还又回到了创造的秩序之

<sup>①</sup> 参 ABD 之 Flood 及 Gilgamesh Epic 辞条。

中。J 典这样的高超叙事技巧，似乎意味着不管人类历史上发生什么样的事件，它围绕的始终是耶和华与普遍人类的关系这样一条轴心线。

#### D、万国谱与巴别塔故事(Tower of Babel)

对于 10 章中出现的万国谱(9-32, Table of Nations), 一般认为它包含了从挪亚而出的三枝谱系, 属于所谓的 P 典谱系编修(toledot)。<sup>①</sup>在这里, 它的文学桥梁作用是明显的, 即一方面它是对洪水传统的总结, 另一方面又列出一个万国图, 从而为后面的巴别塔叙事提供起点。

对于接下来的巴别塔叙事, 它的整体结构是较为清楚的:

A. 天上人口音相同; 11:1

B. 人们相互商量要建通天的城和塔; 11:2-4

B' 作为回应, 耶和华也商量着要去变乱人们的口音; 11:5-8

A'. 天下人的言语变乱。11:9

但它却包含多个主题: 人们分散在各地、天下人口音不同、建造一座塔、建造一座城, 因此, 人们对这篇故事的意图提出多个假说。或者认为它是对于天下人们语言不同的现实所做的推元学解释; 或者认为它是对巴比伦的嘲讽, 因为巴比伦的名字就是巴别(בבל), 与动词“变乱”(בלל, confound)乃词根相同; 更深一层的解释则认为, 它从神学上嘲讽了人类意图建立“自己的名”的冲动, 意味着宗教对文化的批判, 它与伊甸园的人因知识而被耶和华逐出伊甸园有着同样的意义。<sup>②</sup>

但有一点是肯定的, 巴别塔故事亦承载着与J叙事所共同的神学主题: 作恶—受惩。因此, 《创世记》11:6中耶和华的独白, 与洪水故事开始的独白(6:8)一样, 以耶和华的口说出J作者对于人类动机与本性的一般性观察, 并为他所降的惩罚提供说明。它延续了远古历史的

<sup>①</sup> Genealogy 即所谓的“toledot”在远古历史中的不断回旋, 和合本译法在不同的上下文中灵活处理, 有时译为“来历”, 有时译为“后代”, 所以看不到它们在《创世记》2-11章所扮演的结构性作用。具体分析, 参本书第十六章。

<sup>②</sup> 参 B. W. Anderson 用“文化的诱惑”(The Temptations of Cultures)来整理这条线索, 164-167页。

一般主题，但另一方面，在叙事的发展中，因变乱口音带出的人类分散的现实，却成为上帝呼召亚伯拉罕的历史背景。从此，上帝与人的关系也被转换到另一个时空场景之中。

#### 四、J传统的神学

虽然 J 作者在对原有的传统进行整理时，忠实地将它们接纳进来，从而在某些地方构成了相当的文学与神学紧张，最典型的例子如 6:1-4 中的神子故事显然无法令晚期的耶和華信仰接受，但是，几乎没有人会认为远古历史是由 J 作者对原有传统进行简单编修而成。J 传统具有深刻的神学理解，von Rad 甚至称其为“第一个神学家”<sup>①</sup>。这也要求我们进一步探讨 J 传统的总体神学特点的问题。

首先，可以注意到，J 作者有一套独特而丰富的叙事词语，例如：以“知道”(יָדַע, know)一词来做“同房”的委婉说法；以“求告耶和華的名”(קָרָא בְשֵׁם יְהוָה, call upon the name of YHWH)来表示敬拜上帝；以“祝福”(בָּרַךְ, bless)来表示耶和華施福于人的动词；喜欢通过词戏(wordplay)的方式来做推元学解释，如泥土(אֲדָמָה)与人(אָדָם)、巴别(בָּבֶל)与变乱(בָּלַל)等。

其次，围绕着神人关系的展开，整个的远古历史叙事发展出一个基本的神学原则：人不断地犯罪，偏离上帝；<sup>②</sup>上帝惩罚人所犯的罪，却又不断地减轻惩罚，不断地为神人和谐状态的复归开出新的可能。<sup>③</sup>

《创世记》2-11 中的故事单元一个接一个地重叠，又一个接一个地推进，形成一个故事链条，来讲述从亚当夏娃开始，经过该隐与亚伯、大洪水，直到巴别塔，人的知识与能力不断前进，但所带来的不是祝福而是暴力与失序。因此，耶和華不断地介入到人的历史之中，惩罚

<sup>①</sup> 参 Gottwald, 333 页。

<sup>②</sup> 需要说明的是，虽然希伯来传统中用罪来界定人的存在状态，但是，“原罪”(original sin)的观念却是基督教传统的保罗乃至奥古斯丁的神学诠释。此处所讲的“犯罪”，并非“原罪”之意。

<sup>③</sup> 人们也常以此来说明“远古历史”中这样的神学即“罪—罚”之间的因果关素，受到先知运动或申命运动的影响，并进而将 J 典的形成确定在流放或后流放时期。参 van Seters, 188-193; Collins, 74。

人类，将人逐出伊甸园、使第一个杀人犯“流离飘荡在地上”、用大洪水毁灭生物、最后是将人分散在全地以避免他们一起作恶。同时，伴随着它的另外一条神学线索是，耶和华在每一个故事中，又都展现它“慈爱”（或恩典）的一面，在每一次对人罪的惩罚中，都留下继续前行，开启新的可能和机会的余地。这就是远古叙事中：耶和华将亚当和他妻子逐出伊甸园时，用皮子为他们做衣服(3：21)；为杀人犯该隐立一个记号，免得人遇见就杀他(4：15)；允诺不再毁灭生物(8：20-22)；亚伯拉罕的呼召(12：1-3)这些故事的神学意义所在。

再次，远古历史中的 J 传统叙事以人格化的语言来描述耶和华，是后世人们将上帝理解为人格化存在的圣经基础。J 传统从形体与心理方面，都用与人相关的词语来叙述耶和华的作为。<sup>①</sup>例如，“耶和华在园中行走”（3：8）；他为亚当与他妻子“做衣服”（3：21）；他把挪亚方舟的门关上(7：16)等。<sup>②</sup>耶和华也好像不是像后来神学所说的那么全知，而是应因人的变化而调整并设计新的方法。当然，这些故事可能是对古老的传说的接纳，而且不应将此视为所谓宗教发展史上的雏型阶段的遗留，因为在 J 传统的叙事中，耶和华始终是一个最高的、决定历史和世界进程的、有目的的神祇。这些词语更多是为了叙述耶和华参与到人的事件之中所采取的叙事方式。但是，无论怎样，J 传统对耶和华这样的理解，对后世的犹太教和基督教传统中将上帝理解为兼具超越性和人格性的存在有着极大的影响，塑造了这些宗教传统对于终极实在的言说方式。也就是说，耶和华是人格化的存在，但又不属创造物；是一切创造物之父(或母)，但自身又不是创造物；容留人的自由意志，却又不是无所作为；是道德的，却又不为道德所限制；对人和万物的安排是有目的的，却人和万物又非他的木偶。西方宗教传统对于上帝的悖论性理解，其深根乃在于圣经的这些叙事传统。

有必要记住，我们不能用今天已经被模式化、教义化的思想出发，对远古历史叙事中的人或神进行质问。这表现在两个方面：第一、J 传统的叙事不是今天所理解的“宗教”文本，它展示了对人类生活各个层面的深刻理解，把神人关系的叙事置入到一个广阔的社会、

<sup>①</sup> 英文常用两个词来表示这种理解。anthropomorphisms，指用人形相关的语言来描述耶和华的动作；anthropopathisms，指用与人的心理相关的语言来描述耶和华的动机与目的。

<sup>②</sup> 圣经其他部分对耶和华的人化叙事，如他与亚伯拉罕在一起吃饭，创 18：1-22；下去探看所多玛与蛾摩拉，创 18：21；使埃及军兵的车轮脱落，出 14：25 等等。

文化和政治的背景之中，因此，它不是用教义的方式来界定上帝的性质，而是通过耶和华与人打交道故事叙事来展现神人之间的复杂关系。例如，《创世记》2-11 远古历史中，耶和华似乎对人的文明成就，如人有智慧、人能建造通天塔等忧心忡忡，并且预先对其防备有加，都难以从教义的角度对其进行解答。<sup>①</sup>第二、它用现实主义和戏剧化的手法来描绘耶和华或其他配角的形象，因此，故事的真正意义常常是难以把握的。例如，在伊甸园叙事中，耶和华说：“分别善恶树上的果子，你不可吃，因为你吃的日子必定死。”(2:17)但是，蛇说：“你们不一定死，因为神知道，你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如神能知道善恶。”(3:4-5)而按故事的最后发展，恰恰是蛇对了：他们眼睛明亮，知道善恶，而且并没有死，在神的历史之外发展出自由的(在一定意义上)人的历史。在伊甸园故事中的蛇的形象，与其说是后来犹太—基督教传统所说的“撒旦”，不如说是用戏剧手法来表现的潜藏人心中的被诱惑的自我的形像。

总而言之，由于远古历史的叙事特点，对于其中 J 传统中的神学，我们至多只能说它含有什么样的神学原则，而不能用后来的宗教传统将它固化，甚至不能从它那里得出某个神学结论。也许正是因为它在神学上的稀薄和模糊，所以希伯来圣经的其他部分(如先知书和杂卷)很少运用远古叙事中的象征来阐发神学，直到两约时期(包括使徒保罗)才对其进行丰富的神学解释。<sup>②</sup>

但是，另一方面，假如整体性地来分析《创世记》2-11 与后面的先祖传统、出埃及、以色列民传统之间关系的话，那它的意义还是较为显著的。也就是说，它为以色列人的历史设置了一个普世的场景，从而使得亚伯拉罕的呼召、以色列人的出埃及、进入迦南呈现为普世性的神人关系的一个特殊阶段。所以，如果把出埃及称为对以色列民的起源所做的推元学的话，那么，亚伯拉罕及先祖故事则将以色列民族的推元学向前再推进了一步，而远古历史则是“一切推元学的推元学”。它表现了以色列人对历史终极问题的探寻，而这正是构建史前史的根本意义所在。

<sup>①</sup> Gottwald, 328 页。

<sup>②</sup> 参《次经》之《艾斯德拉传下》及《罗马书》第 5 章。

## 第十章

# 北国以色列：历史与神学

如前所述，《列王纪》是通常所谓的申命历史的后半部分，主要讲述所罗门之后的以色列社会、宗教与文化，属于广义的王朝叙事的一部分。但是，无论是以色列人内部的政治形态，还是整个小亚细亚的外部国际环境，都发生了重大的变化。进一步而言，由于叙述对象的变化，在文学上，《列王纪》的文体风格、神学用语也形成了自身的特点。接下来的几章里，我们就来分析与所罗门死后的南北两国所对应的圣经叙事、历史情境、神学思想。

### 一、《列王纪》的文学结构

所罗门死后，《希伯来圣经》的叙事方式又发生了一个很大的改变。从《列王纪上》12章到《列王纪下》25章，乃接着历史年代，对所罗门死后分裂的南北两国诸王将近400年历史的记载。其中，王上12：1-王下17：41是讲述公元前722年北国灭亡之前的两国历史，而王下18章到25章则是公元前586年南国灭亡，随后流放到巴比伦之前的历史。<sup>①</sup>这一段的历史叙事乃以年代为主轴进行，但在正典的圣经文本中，显然存在一个交错对称的(chiastic)文学结构。

---

<sup>①</sup> 本书不以历史考察为主，因此，除关键性年代外，一般不标出列王统治的年代，有兴趣者，B. W. Anderson, 645-652页的圣经年表。另外，关于列王统治年代的推算方法及其问题，参李保罗，《列王纪》（香港：天道书楼，2001年），40-99页。

- A. 所罗门治下的统一王朝；王上 1 : 1-11 : 25
- B. 耶罗波安将北国从罗波安手中分裂出去；王上 11 : 26-14 : 31
- C. 北国和南国的诸王；王上 15 : 1-16 : 22
- D. 暗利王朝，尤其是以色列与犹大的巴力崇拜的浮沉；王上 16 : 23-王下 12
- C'. 北国和南国的诸王；王下 13-16
- B'. 北国之灭亡；王下 17
- A'. 南国犹大的历史，直至灭亡。王下 18-25

在这个叙事结构中，A 对比的是大卫王朝在所罗门时的鼎盛与约雅斤时的衰败，其中所罗门在耶路撒冷修建圣殿与圣殿被巴比伦王所毁形成在宗教上的对比；B 对比的是北国的出现与北国的灭亡；C 对比地讲述了南北两国的敌对状态；而 D 则是一个中枢纽点，其所占篇幅达到了《列王纪》的 1/3，它主要讲述南北两国那些忠于耶和华崇拜的人，北国是以以利亚和以利沙为代表的先知，而南国则是圣殿祭司，如何坚持耶和华信仰，并击败异邦巴力崇拜的故事。在这个中枢单元中，“以利亚—以利沙”的先知承继的叙事(prophetic succession)在希伯来圣经中是独一无二的，它突出地表现了：在一个走马灯似的王位更叠中，那些以传“耶和华的话”为使命的先知运动对于以色列人和宗教的关键意义。<sup>①</sup>

在这样的总体结构之下，则是一些格式化的对单个的以色列或犹大王的记述和评价，这些单元有着类似的模式，即：

	以色列诸王	犹大诸王
1	犹大王某某的某某年，某某登基做以色列王	在以色列王某某的某某年，某某登基做犹大人的王
2	某某在某地在位多少年	他登基的时候多大，做王多少年，他的母亲是谁

<sup>①</sup> 参 ABD 之 Books of Kings 辞条，并参 G. Savran, "1 and 2 Kings", 见 R. Alter and F. Kermode, ed. *The Literary Guide to the Bible* (Cambridge, MA.: Belknap, 1987), 146-164 页。

3	评价模式：“某某行耶和華眼中看为恶的事，行耶罗波安所行的道，使以色列民陷在罪里”。	与“他祖大卫所行的”相比，评价他做的怎么样
4	某某其余的事，凡他所行的，都写在以色列诸王纪上。	某某其余的事，凡他所行的，都写在犹大诸王纪上。
5	某某与他列祖同睡，另一人接续他作王。	某某与他列祖同睡，另一人接续他为王。

从这样的共同模式中，我们可以看到几点：一、《列王纪》作者的本意并不是要为诸王写历史，而是要讲述人们在一个新的阶段对过去历史的理解，所以，他不断地说：如果要知道更多地关于诸王的事情，请去看“犹大(或以色列)诸王纪”；二、所罗门死后，以色列与犹大分裂，但是，《列王纪》作者还是认为它们密切相关，所以，以彼此作为时间的参照；三、《列王纪》是一个对历史进行神学评价的著作，因此，对诸王的宗教评价就不断地出现；四、对诸王进行评价是以南国、耶路撒冷和耶和華崇拜为标准，带有显著的申命神学的特点。

所以，在关于正典的《列王纪》的传统来源上，史录(Annals)肯定是其主要材料之一。除此之外，一些短篇的历史叙事(Historical Narrative)如王上 12：1-19；王下 11 章等也是一个主要材料。在历史叙事中，又夹杂着丰富的先知叙事(Prophetic Narrative)；如王上 17 至王下 13 章的“以利亚—以利沙”故事、王下 18：13-20：19 的“以赛亚叙事”(Isaiah Narratives)等，从而构成更大的“先知预言—历史应验”(prophecy-fulfillment)的叙事单元，甚至难以分清历史叙事与先知叙事谁为主导。最后，一些先知的谕言、民间故事、神迹故事或口头传说的原始材料也可能被加入进来，加强了对先知形象的塑造，也是我们了解古代以色列的先知观念的重要材料。

附表：《列王纪》中的先知叙事(Prophetic Narratives)<sup>①</sup>

先知名	君王名	经文
示罗的亚希雅	耶罗波安一世	王上 11 : 26-40; 14 : 1-17
哈尼拿的儿子耶户(Jehu)	巴沙	王上 16 : 1-4
以利沙	亚哈	王上 17-王下 2 : 12
米该雅(Micaiah)	亚哈	王上 22 : 1-36
以利沙	耶户等	王上 19-21; 王下 2-10; 13 : 14-21
亚米太的儿子先知约拿	耶罗波安二世	王下 14 : 25-27

## 二、《列王纪》与申命神学

通常，《列王纪》被认为是申命学派(Deuteronomistic School)对以色列历史的解释与编修的结果，有很强的申命神学的色彩。除申命史家在叙事过程中插入的一些先知预言或者叙事设计(narrative devices)之外，王下 17 : 7-23 以叙事文体对以色列覆亡的大段解释，以及王下 21 : 2-16 以“耶和華的话”格式文体对犹大覆亡的解释，即是“申命史家”对历史所做的“概括经文”(programmatic text)。总体而言，这两段经文也是围绕着申命神学的两大原则：纯洁耶和華信仰、在唯一的圣地(当指耶路撒冷)敬拜耶和華来展开的。前者突出宗教纯洁(purity)，后者突出宗教统一(unity)。但是，由于《列王纪》运用了新历史材料，因此申命史家在评述与解释历史时，又以一些新的主题来阐述这些根本的神学原则。这些主题包括：敬拜耶和華的恰当方式是什么(这主要通过“正确的”和“错误的”敬拜之间进行对比而得出)；耶路撒冷圣殿在敬拜耶和華中的地位；先知的预言及其应验；耶和華对大卫的应许如何继续有效等。这些主题围绕着一个中心点，即耶和華与以色列人所立之摩西圣约(Mosaic Covenant)，是如何在所罗门之后

<sup>①</sup> 此处所举先知皆是北国背景。他们与君王的关系较为复杂，有时支持，有时反对。而这些先知们活动的历史年代也较为混乱，一方面是因为先知叙事很多并不提及君王的名字，另一方面，它们被大段地插入到历史叙事之中，很可能是申命史家编修的结果。有时，先知叙事与南北王朝的历史叙述就像是两条独立的叙事线索。参 Gottwald, 341 页。并详参十一章论先知与王权之关系。

的王朝历史中体现出来。

对“敬拜耶和华的恰当方式是什么”的主题，《列王纪》是通过“正确的”(right cult)与“错误的”(wrong cult)崇拜之间的对比来阐释的。在它对于以色列诸王的神学评价中，一个不断回响的主题是：他们行耶罗波安所行的道。也就是说，一方面，他们不在耶路撒冷，而是在伯特利或但的神庙敬拜，另一方面，又将迦南的巴力(包括亚舍拉女神)崇拜接纳到以色列宗教之中。<sup>①</sup>前者违反了耶路撒冷崇拜的集中性，后者违反了独一耶和華崇拜的纯洁性，所以，全体以色列人都陷在罪中。错误的崇拜在南国犹大的代表人物则是玛拿西(Manasseh)，他甚至将异邦偶像引入到耶和華的圣殿之中。在《列王纪》作者看来，这种“错误的”崇拜是北国与南国皆遭覆灭的历史命运的原因所在。而与之相反，在申命史家眼中较为完美的形象——约西亚，则是“正确的”敬拜耶和華的典范。他发动的宗教改革独敬耶和華，拆毁耶路撒冷之外的邱坛，守逾越节等。似乎给南国带来短暂的复兴，但是由于玛拿西之罪过于严重，所以耶和華的怒气“仍不止息”(23:26)，最后为巴比伦所毁。所以，在《列王纪》对北国与南国的历史叙述中，能不能恰当地(独一地、在耶路撒冷集中地)敬拜耶和華是政治国家的命运所系，对南北诸王的评价也都是以此为依归。

《列王纪》用以阐述申命神学的另一主题是先知的预言及其应验(prophecy and fulfillment)。这是王朝分裂后的圣经历史叙事的一个显著特征。<sup>②</sup>它表明：一方面，在以色列人的政治和宗教上出现了一批显著的人物——先知，另一方面，《列王纪》叙事在先知预言与历史实景之间建立关联，强调先知所传圣言的历史现实性，回应希伯来宗教的根本神学原则：历史是上帝意志的显现。在《列王纪》中，申命史家设计了几个这样的“预言—应验”的链条：1、王上 11:29-39 中先知亚希雅的预言与耶罗波安将北国分裂出去的应验；2、王上 14:15-16 中亚希雅对耶罗波安之罪的谴责，与后来以色列覆亡的应验；3、王下 20:17-18 中以赛亚对犹大王所做的预言，与犹太为巴比伦所灭的应

<sup>①</sup>关于以色列人“错误的”崇拜之具体所指，王下 17:7-12 有详细所指，包括：得罪耶和華，去敬畏别神；随从外邦人的风俗；建筑邱坛；在各高冈上、各青翠树下立柱像和木偶；在邱坛上烧香；行恶事；事奉偶像等等。

<sup>②</sup>在王下 17:7-23 对以色列覆亡的神学解释中，把以色列人拒绝先知视为不敬耶和華，乃至亡国的原因之一，见王下 17:13-18。

验；4、王上 13：1-10 某先知对约西亚改革的预言及其应验；以及先知以利亚和以利沙对北国君王所做的预言及其应验等。<sup>①</sup>因为先知即是以色列人与上帝立约的摩西传统的代言人，是“耶和華的话”的传递者，<sup>②</sup>所以，以先知的预言及其在历史中的应验为主题，申命史家同样是要说明：以色列人的历史命运，乃在于他们是否能够回到上述“恰当的、正确的”对耶和華的敬拜。

也许由于《列王纪》在流放时期经过再一次的编修，因此，它对于南国犹大的历史叙事还体现出另一个特别的神学主题：耶和華对大卫王朝的应许。<sup>③</sup>与对北国由于“耶罗波安”的罪而彻底地惩罚不同，在对南国犹大的叙事中，则不断地出现“由于我(耶和華)仆人大卫的缘故”而没有毁灭犹大国的主题，甚至耶路撒冷也因为“大卫的缘故”而受到保护拯救。<sup>④</sup>这一主题在对约西亚王的描述上再次升华，申命史家称他为“行他先祖大卫一切所行的，不偏左右”(22：2)，这样，整个的《列王纪》叙事又似乎与前面《撒母耳记》中的大卫叙事联结成一个整体，其中心即在于：耶和華对大卫的应许，体现在这样一条从大卫直到约西亚的未曾断裂的主线之中。<sup>⑤</sup>

总而言之，《列王纪》是经过神学编修之后的历史叙事，它试图通过对王朝分裂之后历史的叙述，来阐述他特定的神学观点。但是，它较忠实地接纳了以色列人的多元传统，是我们建构王朝分裂之后的以色列宗教与社会的唯一资料。如圣经文本一样，我们也先从北国以色列开始。

<sup>①</sup> 在北国叙事中，王朝更替被视为是先知预言的实现；在南国叙事中，大卫王朝的重大改革也被先知的预言所预示；而两国的覆亡也都被视为是先知预言的应验。R. Rendtorff 将这些先知的“预言—应验”故事详细列举出来，181页。

<sup>②</sup> 先知的丰富含义请看十一章专论。

<sup>③</sup> 关于申命历史的多重编修，参第六、十四章的专门论述。另外，可参 R. Rendtorff, 183-187页, Gottwald, 295-300页。

<sup>④</sup> 王上 11：12；王上 15：4；王下 8：19；19：34；20：6。

<sup>⑤</sup> 学者们把《列王纪下》25：27-30关于约雅斤王被巴比伦王所宽恕也称为是耶和華对大卫应许的体现之处，从而将第二次的申命编修定在流放时期。参 F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*.

### 三、北国以色列的历史

从大卫王室分裂出去的北国，又回到了北部支派的旧有称呼：以色列。从纯粹历史学的角度来说，它与南国的大卫王朝（又称犹大国）之间的最大差异，就在于北国历史并非由一个世袭王朝主宰，而是不断改朝换代。大致来说，可以将它们分为耶罗波安王朝、暗利王朝、耶户王朝和最后的混乱时期。<sup>①</sup>

#### 1. 耶罗波安王朝

所罗门死后，按《列王纪》的叙事，他的儿子“罗波安往示剑去，因为以色列人都到了示剑，要立他作王。”(12:1)这样的事件，使我们对大卫—所罗门时期所谓“统一王国”的性质要进行反思，也就是说，“统一王国”并不是一个中央高度集权的王朝，而更可能是一个建立在“立约”基础上的联邦国家。《撒母耳记下》5:1-3即谈到北部以色列支派联盟到南部希伯仑以“立约”形式奉大卫为王，但这一次是新王要到北部支派的重镇——示剑受立为王。<sup>②</sup>这表明，一方面，南北支派之间的统一本来就是不稳固的，另一方面，所罗门死后，这种不稳固马上浮出水面，并导致后来南北两国的分裂。

在一个惯常出现的政治叙事之后，即北部以色列人要求放松劳役，而新王罗波安却为了树立权威反而要加紧劳役，于是北部众支派在耶罗波安的带领下分裂出来。

我们与大卫有甚么份儿呢？

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！（王上 12:16）

在这里，与其说是以色列支派从大卫王国中分裂出去，勿宁说是罗波安的大卫王朝未能更新(renew)与北部支派的联邦立约，北部以色列支

<sup>①</sup> 关于以色列国的年代表，学者仍有一些争论。通常的分法是：耶罗波安(931-884)；暗利王朝(880-841)；耶户王朝(841-752)；米拿现及其后(752-722)。参 Gottwald, 342-348 页。

<sup>②</sup> 示剑无疑是北部支派的一个重要中心，参《创世记》33:18-20 中对雅各与示剑关系的叙事，而雅各乃属北部支派的传统先祖。另可参《约书亚记》24 章众支派在约书亚的领导下在示剑的立约活动，约书亚的以法莲人身份也表明示剑与北部支派的密切关系。

派又回到了自己从前的自治状态。当然，他们也采取了国家的新组织形式，在北部建立了以色列国。此后，以色列历史就由两个王朝的线索组成：北部的以色列国(Israel)和南部的犹大国(Judah)。①

《列王纪》叙事似乎并没有对北国之君耶罗波安的政治分裂表现出强烈批判。第一、耶罗波安被示罗的先知亚希雅拣选为王(11:29-39)，这里的叙事与《撒母耳记》对扫罗和大卫被先知撒母耳膏选为王具有相同的情节，它们都意味着一个新时代的开创；第二、耶罗波安为躲避所罗门之害，而逃到埃及，然后再从埃及回到以色列，从叙事学上来说，这似乎是对出埃及事件的回应，从而使耶罗波安的行动具有正面的含义；②第三、北国以色列君王的即位，从未被认为是对耶和華意志的干犯，恰恰相反，他们的即位常常被置入为“耶和華(这样说)”的先知神谕之中，得到宗教的认可。③

耶罗波安成为北国之君后，采取了两个措施来加强他的统治，脱离南国犹大的影响。首先，他着力经营示剑，并“住在那里”，也就是说，以示剑作为北国以色列的首都；其次，也是影响更为深远的事件，就是在宗教上脱离耶路撒冷的圣殿崇拜，他在伯特利与但这两个地方建立圣所，并设立一套与之相应的祭司、节期制度(12:32-33)。伯特利与但分别处于北国的南部和北端，他们成为北国的祭祀中心，这才是申命史家严厉谴责的地方，即“使以色列民陷在罪里”。④

但是，至于耶罗波安在圣所设立的金牛犊是什么含义，则难以断定。⑤似乎，耶罗波安不大可能就把牛犊像当做是耶和華，也不可能通过敬拜牛犊像，把迦南的巴力崇拜引入进来，因为这与以色列人的信仰冲突太大。在这里，他似乎是回归以色列的古老宗教传统，即把耶

① 北国通常被认为是由 10 个支派组成，南国似乎由犹大支派与便雅悯支派组成。但是，便雅悯支派的归属较难定位。王上 12:20 说只有犹大支派追随罗波安；而 12:21, 23 中便雅悯支派与犹大支派联合起来与北部争战。在先知亚希雅的神谕中，他把他的新衣(新衣的形像表示统一王国的短暂历史)撕成 12 块，10 块给了耶罗波安，给罗波安留了 1 个犹大支派，但还有 1 块(便雅悯)什么下落，并没交代清楚。参 Rendtorff, 39 页。

② 有趣的是，在《新约·马太福音》中，耶稣也有一次出埃及、回巴勒斯坦的经历，2:13-23。

③ 参王上 11:29-39 中耶罗波安的即位，王下 10:30 耶户的即位。

④ 伯特利在以色列宗教中有较长历史，参创 28:10:22:35:1-7；在阿摩司时代，是北国的“王的圣所”，如同耶路撒冷在南国一样，是官方祭祀中心。而《士师记》18 章则对但的圣所起源有一个推元学解释。

⑤ 《出埃及记》32 章常被认为是后来人们通过对旷野历史的叙述，来对北国的宗教崇拜的谴责，参第五章。

和华当作与迦南之神“伊勒”(El)一样，以牛犊为坐骑的神祇，所以，在这里，牛犊之偶像的宗教意义在于它是耶和华的脚凳，正如耶路撒冷圣殿里的基路伯是他的脚凳一样。在 F. Cross 与 N. Freedman 看来，耶和华(YHWH)与伊勒(El)之间本来就有着词源学上的相关性，因此，耶罗波安借用西亚文化的伊勒之神的形像，来设计与南国不同的耶和华崇拜，对于以色列人来说更易于接受。<sup>①</sup>

总之，耶罗波安利用西亚文化中流行的宗教形像来强调“以出埃及为中心的摩西传统”，表现出与南国锡安传统的不同神学侧重点。<sup>②</sup>但在具体的实践中，牛犊形象会鼓励以色列人将耶和华信仰与迦南其他民族的宗教混合在一起，因为在西亚文化中，牛犊不仅是宇宙之神伊勒的脚凳，也与巴力神紧密相联。他所立的牛犊形像，在北国内部受到先知传统的代表人物何西阿的严厉谴责(8：5-6；10：5-6)。其总体的宗教改革，包括引入牛犊形像、在耶路撒冷之外另立圣所的行为，使他成为“使以色列民陷在罪里的人”，自此之后，“耶罗波安的罪”一直笼罩着北国以色列的历史，在整个列王纪中，北国形像是以负面为主的。

## 2. 暗利王朝(Omri Dynasty)

接着，《列王纪》就对南北王朝进行交叉叙述，并简短地站在申命神学的立场上对他们进行评价。此时的国际政治形势是：埃及帝国试图重新在巴勒斯坦地区建立势力范围，南北两国都受此影响。而且，北部亚兰人(叙利亚人)也在大马士革建立起国家。整个公元前9世纪，南北两国都受亚兰人的威胁。同时，南北两国之间也彼此争战。

在北国，经过耶罗波安、巴沙王朝之后，暗利又篡位为王。暗利为王之后，在撒玛利亚(Samaria)建立首都，并与腓尼基、大马士革和犹大国开展贸易。这时北国的国力较为强大，以致于在亚述国的史录中，北国不是被称为以色列，而是被称为“暗利王室”(the House of Omri)。在经济上也处于较为繁荣的时期，导致社会的两极分化，富有

<sup>①</sup> 参 F. M. Cross, *CMHE*; Freedman 为 *TDOT* 所写的  $\text{בַּיִת}$  与  $\text{יְהוָה}$  二个辞条。

<sup>②</sup> 历史叙述与神学判断后面，有一定的意识形态因素，请参 Yairah Amit, *History and Ideology: Introduction to Historiography in the Hebrew Bible*, trans. by Yael Lotan (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997)。

者对贫穷者的欺压也表现突出，这是先知阿摩司先知传言的历史背景。但是，暗利王朝的政治辉煌并未受到《列王纪》的赞扬。反而，在宗教层面上，他们被认为“作恶更甚”。尤其是暗利的儿子亚哈及其腓尼基王后耶洗别的统治时期，先知以利亚和以利沙的叙事插入进来，表明耶和華崇拜与巴力崇拜之间的深刻斗争。也说明迦南宗教这时已经很深地侵入到以色列宗教之中，巴力与耶和華一起受到王室的崇拜。

在暗利和亚哈作王之时，叙利亚、北国以色列和南国犹大之间实力相当，形成类似于中国“三国演义”的局面，彼此独立却又时常结盟，相互争夺领土。但是，西亚地区出现的亚述帝国却使这些巴勒斯坦小国的政治命运发生了完全的改变。公元前 853 年，以色列、叙利亚及其他小国联合起来，抵抗亚述王撒縵以色三世(Shalmaneser III)对巴勒斯坦的入侵。虽然亚述史料吹嘘自己大胜，但实际情况更像彼此相当。然而，这一次战役却预示着，此后以色列和犹大的命运将被卷入到亚述以及后来帝国(Empire)政治的漩涡之中。

南北两国此后就没有独立的历史。它们的历史命运取决于西亚不同强国的崛起。简要地说，公元前 9 世纪，南北两国与叙利亚之间的冲突与联合最为密切。公元前 8 世纪，则受亚述帝国影响最深。公元前 7、6 世纪，则为巴比伦帝国、波斯帝国所左右。同时，要注意到，不同性质的列强，决定着南北两国与它们打交道的方式。简而言之，叙利亚仍是传统意义上的王国(Kingdom)，南北两国分别与它或联合或冲突；但是，亚述与巴比伦则是世界帝国(Empire)，南北两国只有或者臣服，或者灭亡。

### 3. 耶户王朝(Jehu Dynasty)

耶户是由先知以利沙所膏选的新王(王下 9)，但是，关于他如何血洗暗利王室及其支持者的历史叙事，却似乎被以色列人如何清洗巴力崇拜的先知叙事所主导。也就是说，难以将这里的历史叙事与先知叙事分开，耶户造反为王的历史似乎只是为了衬托先知代表的耶和華运动对于以色列人的巴力崇拜的胜利。所以，耶户叙事的高潮是《列王纪下》10：18-28 将“拜巴力的人”全部杀死，将所有的巴力庙毁弃。

而先知叙述的主角——耶和华这时也插入了历史叙事之中，宣称耶户王朝可以持续4代(10:30)。

与耶户王朝相对应，南国犹大这时也发生了一场政变。亚她利雅(Athaliah)试图夺权，起来剿灭大卫王室，但有一个王子约阿施被奇迹般地救出，并在祭司和“国民”的帮助下恢复了大卫世系的王位。<sup>①</sup>这是南国历史上大卫王朝被唯一中断的一次。

公元前9世纪的后半叶，由于叙利亚与亚述国的相对衰弱，南北两国也获得了一段时间的平静。北国的耶罗波安二世与南国的亚撒利雅都统治了较长时间，前者为41年，后者为52年。先知阿摩司也在这一时期出场，从他的神谕和当代的考古发现都表明，这时以色列历史上政治平静、经济发展、社会繁荣，是难得的黄金时期。<sup>②</sup>

#### 4. 北国覆亡

好景不长。耶罗波安二世之后，北国又陷入频繁的篡位与内乱之中。米拿现(Menahem)作北国之王的时候，公元前738年，亚述王提革拉庇列色(Tiglath-pileser III, 即15:19之普勒)攻打叙利亚，为免遭击打，米拿现只好进贡纳赋(15:20)。这时的亚述在整个西亚地区营建起一个大帝国，以色列和犹大国的国际环境发生了根本性的转变，在此之前，它们按各自的政治需要在西亚小国之间纵横连合，但此后，它们的政治命运就共同地受制于西亚地区的超级帝国们了。

这些巴勒斯坦地区的小国试图联合起来，抵挡亚述帝国的入侵。先是叙利亚的利汛王和北国以色列的比加王(16:5)联合起来，并攻打耶路撒冷，试图使不愿加入联盟的南国犹大的亚哈斯(Ahaz)退位，以一个愿意联合抗击亚述的新王取代之。<sup>③</sup>但是，亚哈斯转而向亚述求援，

<sup>①</sup> 所谓“国中的众民”或“国民”是什么意思，却不甚清楚。其希伯来文是כָּל־עַמּוּ הָאָרֶץ(all the people of the land)。有二点可以特别注意，第一、他们在犹大王朝的关键时刻起着重要作用，如王下11:14, 18-20, 14:21等，并且始终支持大卫世系的君王，如15:5; 21:24奉约西亚立为王等。第二、这样的名称只在南国历史中出现，在北国叙事中，从未见此名词。因此，“国民”具体指称什么，他们是如何组织和形成的，仍是个谜。但他们对于南国大卫王朝的稳固有着特殊意义。  
<sup>②</sup> Dandtorff, 45-46页。

<sup>③</sup> 可参《撒母耳记下》3:15提及的“过冬和过夏的房屋、象牙的房屋、高大的房屋”，以及6:1“撒玛利亚山安如山”等等。

<sup>④</sup> 现代学者用“叙利亚—以法莲之战”(Syro-Ephraimite War)来指称这个事件。叙利亚即圣经中

称臣纳贡，于是亚述提革拉毘列色王于公元前 733 年攻打叙利亚和以色列。大马士革和撒玛利亚先后陷落。何细亚(Hoshea)杀了比加，成为以色列新王，并割让了大片领土，大批居民被流放到亚述，才保住以色列国(15:29-30)。自此之后，以色列与犹太都成为亚述国的附庸。

此后，何细亚又试图加入反亚述联盟，并从埃及王那里求助，不纳贡赋予亚述。于是，亚述王撒缦以色列五世(Shalmaneser V)乃发兵再次攻打撒玛利亚，于公元前 722 年攻占撒玛利亚，并将它的人口流放到亚述，使撒玛利亚成为亚述的一个行省(17:1-6)。北国以色列的历史就此结束。

### 5. 总结：北国历史的特点

虽然只依赖圣经对列王的零星记载和充满神学判断的历史叙事，我们对北国以色列历史来进行概括是危险的，但是，本书之主要目的不在于呈现一个完整而客观的历史图景，而是分析希伯来圣经的社会、思想和文化内涵，因此，为使读者对以色列史有一个总体印象，仍尽可能地在对以色列历史的特点做几点概括。

首先，与南国犹太的历史相比，北国以色列的历史是混乱而无序的。在相同的时间段里，以色列经历了 5 个朝代(耶罗波安、巴沙、暗利、耶户、米拿现)19 个君王，而南国犹太始终是大卫子孙为君王(除了中间亚她利雅篡位的小插曲)，共 12 个君王。其中的原因常被认为是制度性的，即南国是“世袭王朝制”(dynastic principle)，而北国是“个人魅力型”(charismatic principle)。①前者必须由大卫血统的子孙为王，从而大大减少了军事领袖篡位的机会；而后者主要依靠于领袖的个人魅力，以及先知及大众在形式上的认可，因此在君王去世之时，

---

的亚兰，而以法莲就是北国以色列的另一名词。对这一战事，参王下 16 章。此外，圣经外的文献和考古也有较丰富的记载，参 ABD 之 Syro-Ephraimite War 辞条。

① 这一理论是由 Albrecht Alt 在 1951 年提出，其根据在于亚希雅与耶罗波安、以利沙与耶户等北国君王都以先知认可作为合法性的依据，与撒母耳与扫罗的故事类似，表明北国君王之立位多依赖于自己具备的个人魅力。但是，近来人们纷纷反对这一看法，因为按照北国叙事，很多君王并没有得到先知的认可。批评及反对，请参 Rendtorff, 39-40 页，以及 Giorgio Buccellati, *Cities and Nations of Ancient Syria: An Essay on Political Institutions with Special Reference to the Israelite Kingdoms* (Rome: Istituto di Studi del Vicino Oriente, 1967) 和 Baruch H. Kempin, *The Constitution of the Monarchy in Israel* (Chico, Calif.: Scholars Press, 1981)。

王位继承的变数大增。此外，围绕着大卫王室所形成的锡安神学传统，在意识形态上(犹大国是耶和华对大卫的应许、大卫子孙永继王位等)和组织机构上(如圣殿的祭司制)也有助于大卫王室的稳定性。

其次，南北两国不同的地理处境，很大程度上决定了它们历史的差异。犹大是一个相对封闭的山区，对整个地区的管理相对容易；它没有关键的商道，外部势力无心去控制它。而北国以色列则相反，它所辖区域地形复杂，平原、峡谷和山地交错；而且支派众多，难以控制；它还处于亚非交通的关键位置，与外界交往频繁，受外部文化影响深刻；而且农业物产丰富，商业发达，故而怀璧其罪，易于被外部势力所窥视。因而，北国的内部分化严重，在国际上与其他邻国的关系频繁而复杂。总体而言，南国历史表现就较为单一而平静，北国则受制于不同支派之间的争斗和外国势力的插手，其历史混乱而复杂。

最重要的是，与南国犹大相比，北国以色列以不同的方式亡于不同的世界帝国导致了它们之间的根本历史差异。北国于公元前 722 年覆亡后，亚述帝国的统治方式是：一方面将以色列人中的一部分(尤其是社会上层或能工巧匠)流放到帝国的其他部分，从而导致他们消失在异族人群中；另一方面又从别处把异族人口迁入，使撒玛利亚北国成为一个杂居之国，甚至由于这些迁入之人往往成为社会上层，从而也使得非以色列的传统在北国成为主流。而南国虽然也亡于巴比伦，但是，一方面由于巴比伦是将犹太人整体地流放到一个地区，从而使得他们可以保存自己的传统；另一方面，巴比伦也没有像亚述人一样，将一些新的社会上层迁入犹大。所以，虽然南北两国都被大帝国所灭，但是传统延续下来的方式却完全不同。北国自此之后，国家消失了，宗教、文化和历史也就都消失了。国家的终结，就是一切的终结。而南国则不同，他们保存了自己的传统，一方面，流放时期是他们对传统的保存、整理与重新解释的重要时期；另一方面，波斯帝国兴起之后，他们从巴比伦流放之地回归耶路撒冷，较为容易地重拾起中断的传统，开创出新的“第二圣殿时期”。对南国而言，国家虽然消失了，但是宗教和文化传统仍强有力地发扬起来。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 参 Rendtorff, 48 页。南北两国的这一区别意义重大，是我们理解后来的先知传统的形成、圣典的编写、圣经中反映的不同传统之间的关系、乃至回归之后的社群关系等等的基本前提。

#### 四、E传统及其神学

由于北国与南国在政治与宗教之间的分立，尤其考虑到即使在统一王国时期，南北之间仍然差异巨大的事实，那么，北国是否有自己的精神形态呢？换句话说，如果南北之间存在复杂的分合关系，它们实际上有着共同的精神资源、历史记忆的话，在对这些共同传统的阐释和理解上，北国是否有某种自己的倾向呢？如果有，他们的精神形态又是以什么样的方式，由什么样的人来保存和编修呢？在具体的圣经文本中，哪些地方是北国传统的遗留呢？当然，试图在圣经文本中寻找与北国相关的宗教传统，有两点是尤其要注意的：一、不管南北之间的差异有多大，它们有着共同的历史经验和精神资源，任何强调南北传统之间的差异性的努力，都要注意它们都只是耶和華崇拜的不同形态；二、到正典形态的圣经文本形成之时，所谓的南北传统都已在以色列人的生活中经历了长期的共通、融合过程，成为活的信仰机体。将之剥离成各异的单独传统的做法，其目的是为了加深人们对圣经整体的理解。

##### 1. E传统假说

首先，人们注意到先祖叙事存在着较多的“故事重叙”(double narratives)现象，如：《创世记》12：10与20：1-18，关于亚伯拉罕称撒拉为妹子的故事；16：4-14与21：8-21关于撒拉虐待夏甲的故事；26：26-33与21：22-34关于亚伯拉罕与亚比米勒争吵与立约的故事。人们认为，这些重复的叙述可能来自于北国关于先祖的传说。同时，在五经叙事之中，人们用不同的名称指称同一事物，如：用耶和華(Yahweh)或神(Elohim)来指称上帝；和西奈(Sinai)或何烈指称立约之山；用流珥(Reuel)或叶忒罗来指称摩西岳父；交替用以色列与雅各的名字；用迦南人或亚摩利人来指称巴勒斯坦原住民。再有，在一些叙事用语上，有很多特殊的用词，如用“我主”(בעל)来指代男人或丈夫；用重复呼喊来表示神对人的呼唤，如“亚伯拉罕！亚伯拉罕！”(创22：11)，“摩西！摩西！”(出3：4)等。

因此，人们认为，五经(以及其他经卷)除 J 典之外，还有一个所谓的 E 典，或称 E 传统，并把 E 典的写作者或编修者统称为 E 典作者(Elohist)。<sup>①</sup>它在对人的道德描述、崇拜的礼仪、神人关系等神学取向上，都有自己的特点。<sup>②</sup>首先，它没有像 J 传统那样的“远古历史”。E 传统不是从人的创造开始，而是从亚伯拉罕的呼召(创 15：1-6)开始，所以，相对而言，它是一个关于以色列民族的传统，在神学视野上没有 J 传统那么辽阔高深。其次，在对先祖叙事中，他不像 J 传统那样无所顾忌地道出先祖的道德缺陷，而是试图在一定程度上减轻先祖的道德问题。如给亚伯拉罕的谎言加上一条“撒拉实在是他同父异母的妹子”(20：12)，雅各从拉班那里偷羊也被补注为“神的赐福”(31：9)等等。再次，与 J 传统专注于故事叙述，将神学或道德真理隐而不发不同，E 传统有较强的神学或道德宣讲的风格。例如，通过约瑟之口，将神对人间事务的安排道出来(创 45：7，50：20)；在摩西与神对话之中，清楚地讲解“耶和華”这一新神名的含义(出 3：13-15)。再次，在神人沟通的方式上，与 J 传统所叙述的一个“人格化的”、与人亲切交谈的终极实在不同，E 典中的神倾向于在异象或人的梦中出现，它所讲述的上帝似乎是一个更遥远的或更超越的实在。最后，E 传统比 J 传统的仪式色彩更为强烈，例如，在先祖叙事中，J 传统的那

<sup>①</sup>通常，人们认为五经中的 E 典是指以下部分：

亚伯拉罕叙事	创 15：1-6, 13-16, 20：1-17, 21：8-21, 21：22-34, 22：1-14, 19.
雅各叙事	创 28：11-12, 17-18, 20-22, 31：4-16, 17-24, 25-42, 45, 49, 50, 53-54, 31：5-11, 35：1-8.
约瑟叙事	创 37：20-24, 28a, 29-30, 36, 40-41, 42：1a, 2-3, 6-7, 11b, 13-26, 28b-38, 45：2-3, 5-15, 46：1-4, 48：1-2, 7-14, 17-22, 50：15-26.
摩西叙事	出 1：15-21, 3：1, 4b, 6, 9-13, 15, 4：17, 18, 20b, 13：17-19, 14：5a, 19a, 15：20-21, 17：4-7, 8-16, 18：1-27.
立约叙事	出 19：2b-3a, 4-6, 16-17, 19, 20：18-21, 24：1-2, 9-11, 24：12-15a, 18b, 32：1-6, 15-20, 33：3b-6, 7-11.
旷野流浪之叙事	民 11：1-3, 16-17, 24-30, 22：2-21, 36-40, 22：41-23：26.
摩西之辞世演说	申 31：14-15, 23, 34：1-12.

<sup>②</sup>对于在五经中存在着一贯的 E 传统的集中论述，可参 Alan W. Jenks, *The Elohist and North Israelite Traditions*, (Missoula, Mont.: Scholars, 1977)之 1 与 2 章，以及他为 ABD 所写的 Elohist 辞条。

些坛或圣所没有与先祖具体的崇拜行为联系起来，但是，在 E 传统的叙事中，先祖们常在这些坛或圣所处实施某种崇拜行为，如创 22：1-2 亚伯拉罕献以撒为燔祭；创 28：18 雅各在伯特利所枕的石头上浇油；创 28：20-22 雅各所许的十分之一献祭的愿；在出埃及叙事中，对摩西立约之时的一些仪式行为的强调(出 19：10-11, 14-15, 24：6, 8)等。在圣经评断学初兴之际，将 J 与 E 相分是圣经研究的一个基本点。但近年来，人们意识到，要将 E 典与 J 典之间截然分开，难以做到。因此，普遍倾向于认为 JE 在很早期间即已合流，成为以色列口头传统的主要内容。而众多学者甚至认为 E 典不是一个完整的传统，它只是在某些方面对 J 典进行补充。与其说有一个“E 典传统”(Elohistic Tradition)，不如说只有一些“E 典片断”(Elohistic Fragments)。<sup>①</sup>

接下来的问题是，谁是这些所谓的“E 典作者”呢？人们只能大致地推测出几个大的群体。首先，先知及追随他们的人，肯定是传承这些宗教传统的主要力量。对于先知运动以及他们的神学成就，下一章再进行细致分析。除此之外，人们还认为，以约书亚在示剑组织的更新盟约(covenant renewal)仪式为源头的集体活动，后来可能转移到示罗或其他圣所，应该也是所谓 E 传统的一个重要传承渠道。最后，在以色列广大乡村地区还可能活动着一群利未人(Levites)。<sup>②</sup>按照学者们的研究，这些人在王朝出现之前，是在以色列人的圣所从事宗教活动，包括：第一、通过某种特定的宗教方法来裁定民间事务；第二、解释摩西律法；第三、在约柜面前事奉；第四、收受或代理人们的祭祀。<sup>③</sup>但是，中央圣所示罗被毁，王朝建立之后约柜又移至耶路撒冷，以及伴随着王朝建立和祭祀集中化和制度化所带来的巨大社会政治变

<sup>①</sup> 还有人认为，J 和 E 实际上都来自于一个共同的基本传统，即所谓 G 典。参 Rendtorff, 138-139 页。本书将正典圣经分成几个传统的努力，乃始终秉承这样的原则：我们只是在原则上接受这样的分典假设(hypothesis)，而对于怎样分、分几个传统、哪一段经文属于哪一个传统，则始终应保持开放的、随时修正的态度。

<sup>②</sup> 这群人是最早的以色列祭司，而且可能与雅各的儿子“利未”没有血缘关系。Wellhausen 甚至认为，可能利未作为一个支派，在很早时期消失了。利未人(Levites)作为以色列人的最早祭司阶层，只是一个职业称呼，而非血缘群体。后来他们成为专职祭司群体后，才将祭司制度投射到以色列人的早期历史之中，并与雅各之子利未联系起来。详细的学术讨论，见 ABD 之 Levites and Priests 辞条。

<sup>③</sup> 普遍认为，《申命记》中保存了对这些传统的记载，分别见：第一、17：9, 12; 19：17, 20：2, 21：5, 24：8；第二、17：18, 27：9-10, 31：9-11, 24-26；第三、10：8, 31：9, 25；第四、18：1, 3, 26：4。

动，这些利未人便流落到以色列的乡间，成为一群“教习律法的祭司”(teaching priests)，在以色列的民间传扬并解释以色列人的宗教传统。他们既是先知运动的社会基础，也是E传统的传承者。

## 2. E 传统的神学

如果对E传统的神学要点进行概括的话，我们可以看到一个虽与前述大卫南国传统差异很大，但对希伯来宗教的发展却至关重要的一些神学原则，其中包括：强调先知的角色，强调敬畏上帝，强调西奈(何烈)立约，对历史的特殊理解等等。

### A、先知角色的强调

E传统的总体叙事是以四位以色列人的先祖为支点建构起来的：亚伯拉罕、雅各、约瑟与摩西。在E传统叙事中，他们都或多或少是按照先知的模式来叙述的，亚伯拉罕被直接称为“先知”(创20:7)；摩西的呼召经历和他与圣约的关系，表明了他的先知形象(出3)；而雅各与约瑟或在梦中或通过对梦的解释来得到神启，也表明他们“有神的灵在里头”(创28:11-12; 31:4-16; 创41:38-41)，而这正是先知的本质所在。在对他们与君王关系的叙述中，与《列王纪》所描述的先知既帮助又批判君王的复杂关系相契合，如亚伯拉罕祷告神，使亚比米勒妻子得生育；约瑟帮助法老度过难关等，但是，他们更多地展现了E传统对于王权的批判态度，亚伯拉罕与摩西都与君王作对。摩西叙事类似于《列王纪》中以利亚的先知叙事。因此，在E传统看来，君王不能被神化，更不是“神的儿子”，王权从本质是一个危险的事物。在以色列社会中，先知是“神”的代言人，应该由他来扮演领袖的地位，或至少由他来监督王权。

### B、强调对神的敬畏

“敬畏神”(ירא אלהים, fear God)也是贯穿在E传统叙事中的主题之

一。在E典叙述的起头，要表明是神对亚伯拉罕的呼召时，说“你不要惧怕(即敬畏)”；亚伯拉罕在解释为何称撒拉为妹子时，因为他以为“这地方的人不惧怕神”，会因撒拉的缘故杀他；在著名的祭献以撒的故事中，作者巧妙地在“敬畏神”(יָרָא אֱלֹהִים, fear God)和“耶和華必預備”(יְהוָה יִרְאוּ, YHWH provides)之间做一个词戏(创22:12, 14)，即表明在“敬畏”与“神预备”之间的关系。在雅各的故事中，当他意识到伯特利就是神之家时，他说“这地方是何等可畏”(28:17)；约瑟也是一个“敬畏神”的人(42:18)。在出埃及叙事中，那两个接生婆不杀希伯来男婴，也是因为她们“敬畏神”(出1:17, 21)；摩西在民中选出审判官，也要他们“敬畏神”(出18:21)；最后，在西奈的神显叙事中，摩西再说：“你们时常敬畏神，不至犯罪”(出20:20)。

因此，E传统中关于“敬畏”的主题，是一个综合式的概念。它既包括人对于神圣的经验，从而表明世界的终极实在是超越性的、令人畏惧的存在；还指神人关系的逻辑，在人的“敬畏”与神的“预备”之间存在着某种关联；同时，也包括了人对于神启律法(西奈之约)以及神的圣所(如伯特利)应有的敬畏；还指人对于与人际相处的道德规范的敬畏(亚伯拉罕与约瑟)。总而言之，“敬畏”综合地体现了人对于上帝和他的圣约的顺服与忠诚，要人们以恰当的敬拜与信仰方式来回应上帝，深刻地影响了以色列人的宗教形态。<sup>①</sup>

### C、强调西奈(何烈)之约<sup>②</sup>

E传统强调以色列群体对以摩西为中介所立的圣约的遵守，并以此作为以色列社群的本质所在。通过历史—社会学的研究，人们认为“约书”(Book of Covenant)即《出埃及记》20:22-23:19乃来自于北国的传统。这一约书的精神，体现了北国传统对于王室的另一重看

<sup>①</sup> 参 Gottwald, 349 页，他将之称为一种改变公共生活的“崇拜神学”(cultic theology)的核心。对于“敬畏”的神学意义，请参 H. W. Wolff, "The Elohistic Fragments in the Pentateuch", *Interpretation*, 1972 (26): 158-173 页，重印于 W. Brueggemann and H. W. Wolff. *The Vitality of Old Testament Traditions*, 2<sup>nd</sup> ed. (Atlanta: John Knox Press, 1982)

<sup>②</sup> 由于“圣约”思想在希伯来宗教中核心地位，不同传统皆以圣约叙述作为关键，从而导致了在西奈立约的叙述中，要分出 J 传统或 E 传统尤为困难。通常认为，JE 合流是在北国灭亡之后，因此，在编修四经时，代表北国的 E 传统被南国的 J 传统大量置换或改写。尤其是在西奈立约的叙述上，E 传统是相当模糊的。参 ABD 之 Elohist 辞条；Gottwald, 350 页。

法，即并非以君王而是以摩西之约为中心体现的生活方式才代表以色列社会和历史的实质。

同时，围绕着西奈之约所形成的历史叙述，也反映了北国传统对于神人之约的深刻理解，即“立约—人的悖逆—神的慈爱—重新立约”的循环。所以，在E传统对于神人之约的叙述中，就深刻地体现了北国传统的宗教现实，即以色列人对于牛犊的偶像崇拜(idolatry)破坏了圣约；但是，通过先知(以摩西为原型)的代求，神以慈爱与恩典再次立约。

#### D、对历史的理解

人们通常认为，对E传统而言，历史是民族主义的，是从亚伯拉罕开始的。因此，对神人关系的理解，它主要是通过对于以色列史的展开来实现的。首先，E传统似乎设置了两条历史的发展线索，即一条以亚伯拉罕、以撒、雅各和摩西为代表；另一条则以亚伦和悖逆的以色列人为代表。前者是一条敬畏神，信守圣约的历史；后者则是一条敬拜别神和悖逆圣约的历史。值得注意的是，它在历史叙述中，设置了一些关键点，来试验以色列人是否敬畏神，例如《创世记》22：1与《出埃及记》20：20都讲到神的“试验”，虽然在前者试验的只是作为家族首领的亚伯拉罕，而在后者则是对整个以色列人的测试。在这里，E传统将历史理解为以色列人在两条道路之间的选择，这与源于北国传统的申命运动也是非常接近的。

同时，在E传统对历史的叙述中，喜欢用一些带有显著宗教意味的事件来表示关键性的历史时刻，如《创世记》20：3在梦中对亚比米勒的启示；20：17中亚伯拉罕的祷告；28：17中雅各在伯特利立石柱；32：1-6中亚伦带领以色列人铸牛犊像等。尤其是，它彰显先知在历史中的角色。它安排了一些先知人物的讲话，由此赋予历史或过去的事件以意义，如《创世记》45：7-14与50：15-26约瑟的讲话，揭示了他流落埃及的意义；而《出埃及记》20：18-20则以摩西的讲演揭示西奈立约的意义等。它表明，在E传统看来，某个事件的意义不在于它的人间层面，而在于它的宗教内涵；而且，只有那些受神言启示的先知，才能领受并传讲历史的真正意义。

总之，如果我们认为在五经叙事中有一个E传统，不管它是一个连

贯、清晰的，还是一个模糊、片断性的传统，那么，它很可能是以北国以色列作为它的生活处境。这一方面是由于它对那些北国圣所传统的承续，如伯特利传统(创28：11-12，17-18，20-22，35：1-8)；另一方面是由于在人物叙述、神学倾向等一些更深层的主题上，它与《列王纪》中所叙述的北国传统之间有密切的相关性，如摩西与以利亚形像之间的相似性、对圣约的强调、对以色列人敬拜偶像的警告、先知对王权的制约作用等等。虽然我们无法断定E传统的成型时间，<sup>①</sup>但是，毫无疑问，它与先知传统一起，使我们得以窥见以色列人的信仰图景，而在其中包含的众多理念如敬畏、对圣约的忠诚等，甚至是后来申命运动的神学基础之一。

#### 附录：南北两国与西亚列强之关系

	埃及	叙利亚	亚述	巴比伦
公元前10世纪	前 929 年，示撒收留耶罗波安，王上 11：40			
	前 925 年，示撒攻打亚撒，王上 14：25-27	便哈达一世之父与耶罗波安立约，王上 15：19		
公元前9世纪		前 894 年，便哈达一世与南国亚撒立约，攻北国巴沙，上 15：18-20		

<sup>①</sup>人们或者认为它成型于公元前 10 世纪晚期，理由是它可能比南国的 I 传统更早，即 J 传统的出 32 章的金牛犊叙事是对耶罗波安的影射；或者认为它成型于公元前 8 世纪，理由是耶户王朝的晚期可能是以色列人悖逆圣约的高峰时期；或者认为它成型于公元前 9 世纪，因为 E 传统中的摩西形像与 9 世纪的以利亚先知形像接近。但这些都是猜测，人们没有一致看法。

	前 856 年，便哈达二世攻打北国亚哈，上 20：1-34		
	前 853 年，与北国一起与亚述撒幔以色列三世在 Qarqar 交战。	前 853 年，Qarqar 之战	
	前 853 年，亚哈联合约沙法攻打便哈达二世，上 22：1-36	前 841 年，耶户向撒幔以色列三世进贡	
	前 848 年，以利沙医好叙利亚元帅乃幔，王下 5：1-19	前 803 年，叙利亚王向亚达尼拉利三世进贡，使北国免受进攻，王下 13：5	
	前 846 年，便哈达二世捉拿以利沙，王下 6：8-23		
	前 844 年，便哈达二世攻打约法，围困撒玛利亚，王下 6：24-7：20		
	前 843 年，以利沙预言哈薛篡位，王下 8：7-14		

		叙利亚王哈薛攻打耶户(841-814年), 王下 10:32-33		
		哈薛攻打以色列王约哈斯(813-802年), 王下 13:3-7		
		哈薛攻打犹太王约阿施(841-802年), 王下 12:17		
公元前 ∞ 世纪		以色列王约阿施(802-790)打败便哈达三世, 王下 13:14-19	前 753年, 米拿现向亚述进贡, 王下 15:19-20	
		前 733年, 联合北国攻打南国, 史称“叙利亚—以法莲战争”	前 751年, 提革拉毘列色三世攻打比加, 王下 15:29	
			前 722年, 撒缛以色列三世灭北国, 王下 17:3-6	
			前 701年, 西拿基立攻打希西家, 王下 18:13-19:36	

公元前7世纪				前 698 年，比罗达巴拉但探望希西家，王下 20：12-13
	前 609 年，尼哥杀死犹大王约西亚，王下 23：29-30		前 609 年，约西亚阻法老尼哥，助亚述，王下 23：29-30	
	前 608 年，尼哥废约哈斯，改立约雅敬，王下 23：33-34			前 605 年，尼布甲尼撒攻打犹大王约雅敬，王下 24：2-4
公元前6世纪				前 597 年，尼布甲尼撒攻打约雅斤，第一次流放，王下 24：10-16
				前 597 年，立西底家为犹大王，王下 24：17
				前 586 年，尼布甲尼撒攻打西底家，犹大第二次流放，王下 25：1-21
				前 586 年，立基大利为犹大省长，王下 25：22
				前 560 年，以未米罗达王使厚待约雅斤，王下 25：27-30

## 第十一章

# 先知运动总论

按希伯来圣经的分类法，五经之后就是先知书，即《约书亚记》到《十二小先知书》这一大单元都被称为“先知书”（נְבִיאִים）。以先知们命名的书卷自不必言，即便是从《约书亚记》到《列王纪》的历史书也被视为是先知传言在历史中的应验，放在先知书的范围之内。它们都属于广义的先知运动(Prophetic Movement)的产物。虽然就“先知”（נָבִי, Prophet)作为一种制度化的存在，乃伴随王权(kingship)而出现的现象，如 Albright 所云“撒母耳是先知运动的开创者”。<sup>①</sup>但是，晚期希伯来宗教在正典化的过程中，以先知作为权威经卷的作者，从而将亚伯拉罕到所罗门的以色列英雄人物都称为“先知”，使这一名号的内涵泛化，难以界定。近代比较宗教学对于先知的分析，更使得人们对于“先知”的理解带上英雄主义的色彩。例如，雅斯贝尔斯(K. Jaspers)认为先知们是希伯来宗教进入“轴心时期”的关键，是闪族宗教理性化、伦理化的代表，是犹太—基督教传统的奠基人物；韦伯(M. Weber)认为先知是“带有灵力的纯粹个人，以其浓重的使命感来宣讲某种宗教教义或神的诫命”。<sup>②</sup>这些定义以讹传讹，将希伯来先知幻化为一个学术想像的现代神话。不可否定先知对于希伯来宗教的巨大意义，但要从圣经研究的角度来分析先知运动，有必要将笼罩在以色列

---

<sup>①</sup> W. F. Albright, "Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement", 在 *Interpreting the Prophetic Tradition*, ed. by Harry Orlinsky (Cincinnati: Hebrew Union College, 1969)

<sup>②</sup> "a purely individual bearer of charisma, who by virtue of his mission proclaims a religious doctrine or divine commandment", M. Weber, *Economy and Society*, ed. G. Roth and C. Wittich (Berkeley: Univ. of California Press, 1978), vol. 1 : 439 页。

先知们身上的这些学术神话先放在一边。

英文将“先知”译为 Prophet，他们的活动即先知传言称为 prophecy，均来自希腊文 προφήτης，意为“宣告者”，指代表神灵的宣讲，是神人之间的中介。当然，正在这样的关键概念上，反映出某种宗教的深层特质，因此不同宗教之间差异巨大。在希伯来圣经中，指称先知最常用的词是 נביא，普遍认为，它的词根是指“呼召、呼唤”，指先知们多数具有的被上帝呼召的宗教经验，其含义指“被呼召的人”，与中文译法“先知”一词所强调的“预先知道”有较大区别。故吕振中译其为“神言人”，亦有人主张用古代汉语中的“舌人”来译之，均注意到“传神言”是先知的主要活动、希伯来宗教之为“话语宗教”的特质，更为准确。但考虑到约定俗成，本书仍多用先知一词。在圣经中，“先见” (הַרְאָה, seer) 与“神人” (אִישׁ אֱלֹהִים, man of God) 是另外两个用来指称先知的希伯来词。<sup>①</sup>

## 一、“先知”与古代西亚文化

毫无疑问，“先知”现象在希伯来宗教中有着独特的性质，甚至对人们理解整体的希伯来宗教有着决定性意义。<sup>②</sup>但是，先看一看古代西亚文化对于类似的“先知”角色的界定，对于我们理解以色列先知也许有所帮助。

近年来，在西亚地区的考古表明公元前 18 世纪的马里(Mari)文化和公元前 7 世纪的亚述文化中都有较丰富的占卜(divination)文件。从马里出土的这些文件表明，他们的先知既可以是男人，也可以是女人。他们的头衔则被称为“答疑者”(answerer)，或者“灵附者”(ecstatic)，甚至被称为“神唤者”(nabû，与希伯来文 נביא 同根)。在亚述文献中，这些人的名号或者称为“灵附者”(ecstatic)，或者称为“宣讲者”(proclaimer)。有时在梦中，有时则在圣所里，他们受神启而传讲神言。他们所宣讲的内容，有时与崇拜(cult)有关，提醒人们不要忽

<sup>①</sup>有趣的是，希伯来圣经只有“Man of Elohim”，却从来没有出现“Man of YHWH”。也许这也表明，前者来自于西亚文化，而耶和华崇拜与西亚宗教在理解神人关系上有着本质区别。

<sup>②</sup> Rendtorff, 112 页。

视对神的崇拜，有时则也会提醒君王在社会中实行公义。在这两种文化中，这些“卜人”（或称先知）都与王室关系密切，在君王身边活动。通常，他们在君王遇到困难时提供帮助，告诉君王不要惧怕。在亚述文体上，他们的宣讲也常被加以“亚比拉的以斯塔神如此说”（Ishtar of Arbela has said）或“这是亚比拉的以斯塔神说的”（the word of Ishtar of Arbela），与希伯来先知的“耶和华如此说”和“这是耶和华说的”具有类似的语言结构。另一个更有趣的相同之处在于：亚述文化的巫卜材料，同样被小心地保存下来，并由文士加以抄录，也许意味他们与以色列人一样认为，这些神灵的启示不只是针对一时一事，而是超越其最初的历史处境，具有一定的普遍性。或者他们认为这些神灵启示可以有助于使后人相信，其王朝的统治具有宗教的正当性。<sup>①</sup>

当然，对于希伯来先知与古代西亚文化的关系，需要更多更确定的材料才能加以证明。但有一点是肯定的，希伯来宗教后来在“先知传言”与“占卜”之间做出了明确区分，以和西亚文化区别开来。按《申命记》18：10-11，“你们（以色列人）中间不可有人使儿女经火，也不可占有占卜的、观兆的、用法术的、行邪术的、用迷术的、交鬼的、行巫术的、过阴的。”这里所禁止的可能就是西亚文化的巫卜习俗。<sup>②</sup>根据大卫王朝的叙事来看，从大卫王开始，以色列君王乃通过先知而非巫卜来了解耶和华的意旨。

所以，如果将西亚文化中的这些巫卜文件与我们现在正典化了的（canonized）以色列先知传言相比的话，它们之间的差别是极其明显的，可概括为：西亚文化的巫卜缺乏道德维度，只是一种技术，它更多地只关心某一事件，不关心一种生活方式；对于他们来说，神也不是一个道德存在，不具有圣洁、公义和公平等道德素质；他们的预言主要服务于宫廷，与广大人民没有关系；更为重要的是，他们的预言没有内化为神人关系，所以，也很难具有普遍的适用性。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> Collins, 284 页。

<sup>②</sup> 当然，在对以色列人的一些古代宗教习俗进行叙述的古代文献中，仍谈到这样一些巫卜习俗，如《民数记》27：21 和《申命记》中所记的祭司要依“土明与乌陵”实行判断。至于乌陵（Urim）、土明（Thumim）以及另一个名词“以弗得”（Ephod）是什么东西，是否具有巫术性，学者们仍然没有定论。关于一些巫卜活动的历史叙述，则见于《撒母耳记上》14：18-19；23：9-12。

<sup>③</sup> 强调希伯来宗教的独特性的学者多强调这两种宗教活动之间的本质区别，可参 Martin Buber, *The Prophetic Faith* (New York: Harper Torchbook, 1960)，但当代的考古学、文献学者，更倾向于认为希伯来的先知现象，实际上与西亚文化大体相同。可参 Mark S. Smith, *The Early History of God*:

## 二、先知：耶和华的传言人

先知传言通常都是由“耶和华如此说” (כֹּה אָמַר יְהוָה, thus says YHWH) 的格式用语来引入的。在希伯来文化处境中，这是一个“传言人”的语言格式。例如，在雅各将要见到他哥哥以扫之时：

雅各打发人先往西珥地去，就是以东地，见他哥哥以扫，吩咐他们说：“你们对我主以扫说：‘你的仆人雅各这样说，我在拉班那里寄居，直到如今。我有牛、驴、羊群、仆婢，现在打发人来报告我主，为要在你眼前蒙恩。’” (创32：3-5)

这里“雅各这样说” (כֹּה אָמַר עַבְדְּךָ יַעֲקֹב, thus says your servant Jacob) 结构便与“耶和华如此说”是一样的，表明先知是代耶和华传言的人。在圣经的君王叙事中，代君王传言的人也采用同样的格式。如：

拉伯沙基说：“你们去告诉希西家说：‘亚述大王如此说：‘你所倚靠的有甚么可仗赖的呢？’” (王下18：19)

这里的亚述大王如此说 (כֹּה-אָמַר הַמֶּלֶךְ הַגָּדוֹל מֶלֶךְ אַשּׁוּר, thus says the Great Asshur king) 表明拉伯沙基是一个传言人。因此，在表示先知的“传言人”角色时，常用“被差遣” (שְׁלָח, sent) 来表明先知与耶和华之间的关系。其最经典的是以赛亚先知被差遣的对话(赛6：8)。

我又听见主的声音	וַאֲשַׁמַּע אֶת-קוֹל אֲדֹנָי
说：“我可以差遣谁呢？	אָמַר אֶת-מִי אֲשַׁלַּח
谁肯为我们去呢？”	וּמִי יֵלֶךְ לָנוּ
我说：“我在这里，请差遣我！”	וָאָמַר הֲנִי שְׁלָחֲךָ

这里以对话的语言将“差遣”一词强调出来，强调先知是被耶和华呼召并差遣的人，例如“差遣”一词亦见于耶利米先知与以西结先知的

呼召经历中(耶1:7; 结2:3, 4; 3:5, 6)。

明白先知(נביא)一词的“代耶和华传言，奉耶和华差遣的人”含义，对于我们理解先知的真实内涵具有重要的意义。首先，其基本含义不是指一些预先知道什么事情的人，或预告人们在将来会发生什么事件，虽然由于在他们看来耶和华是历史的掌控者，所以也常对历史事件进行预测。其基本含义是：代耶和华传言，也就是说，耶和华是一个能言的上帝，他通过先知之口宣示他的神圣意志。而且，先知们所传圣言的目的，不在于纯粹地讲述未来事件，而是要使听众在当下有所反应。换句话说，先知传言首先针对的不是未来(future)，而是当下(present)处境，要求听众现在(now)就做出回应。<sup>①</sup>其次，先知所传讲的信息之关键不是具体的历史事件，而是“耶和华的话”，是普遍的历史意义本身。换言之，先知传讲的不是预言，而是伦理学、神学或者说历史哲学。最后，先知的“传言人”身份将他与耶和华区别开来，他们的先知传言的权威在于耶和华，而不在于他们。先知与耶和华之间类似于仆人与主人之间的关系，这也是希伯来文之先知(נביא)的最初含义，即“听候呼召的、随时听命的人”。当然，由于在圣经希伯来文中，先知也常被理解为从天而来的信使，即天使(מלאך, angel)。人们猜测其思想史起因是：在先知运动的早期，由于受西亚文化民间信仰的影响，可能会将先知理解为灵界的天使；在先知运动的晚期，先知的地位被加以尊崇，人们也用“天使”一词来表示先知(赛44:26; 哈1:13; 玛1:1; 代36:15-16)。<sup>②</sup>但是，在古典先知的理解中，先知只是一个“传言的人”，而不是天使。

认识到先知的这种“传言人”身份后，就使得我们对先知文本进行分析时，需要注意到那些先知在说话时，他是以耶和华的名义说话？是自己说话？还是以整个以色列人的名义说话？在此，我们可以分析一个经典的个案即《阿摩司书》3:9-11。

要在亚实突的宫殿中和埃及地的宫殿里传扬说：“你们要聚集在撒马利亚的山上，就看见城中有何等大的扰乱与欺压的事。

<sup>①</sup> B. W. Anderson, 249-253 页。

<sup>②</sup> 先知身份在不同阶段的发展，可参 Alexander Rofe, *Introduction to The Prophetic Literature* (Sheffield: Academic, 1997), 61-73 页。

“那些以强暴抢夺财物、积蓄在自己家中的人，不知道行正直的事。”这是耶和华说的。

所以主耶和华如此说：“敌人必来围攻这地，使你的势力衰微，抢掠你的家宅。”

在这个小小单元中，说话者的身份是不断变化着的。第9节是先知所讲，是他对撒玛利亚的扰乱与欺压之事的谴责。接下来的“这是耶和华说的”与“所以主耶和华如此说”是代神传言，是对将来的预测，即撒玛利亚充满了扰乱与抢夺之事，因此它将来也要被别人抢掠。

这种将神言和先知之言交错安排，也许表明：在最初阶段，先知代神所传之言只是一些对历史的简洁预言(prediction, 第11节)，但在后来的流传发展中，人们又将先知对某些具体事情的谴责加在这些预言之前(上述第10节)，从而使之成为解释那些预言的原因(motivation)。换句话说，最初那些代神所传的预言只是对于未来的宣告，但是，先知运动又对这些预言进行道德解释，前者是历史事件，后者则是道德解释；前者是结果，后者则是原因。将它们整合在先知的宣讲之中，使历史与道德融合在一起。所以，在先知的宣讲中，有两重因素：对于未来的预测；以及在对人们过去的所作所为中寻找这些未来事件之所以发生的正当性解释，从而在道德解释中形成了“罪—罚”(sin-punishment)的因果关联。<sup>①</sup>类似模式，亦可见于《以赛亚书》7：4-9；《弥迦书》2：1-3；《耶利米书》22：13-19；28：15-16等。在这一意义上，先知的代神传言意味着，耶和华上帝不仅是历史的主宰，而且是历史与人类的审判者(Judge)，即依据人的道德行为而在历史中对他们进行审判。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 先知预言中的两部分说法(two-part saying)亦常被称为“控告”(accusation)与“宣判”(announcement)，也就是说，在前半部分对以色列人所行恶事之列举，后半部分即宣告耶和华将实行的惩罚。参 Rendtorff, 117-119页。

<sup>②</sup> 这大概是因为人们说先知运动将希伯来宗教进行理性化和伦理化的部分原因所在。另可参 C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech* (London, Lutterworth, 1991), 129-189页。

附表：古典先知们活动年表<sup>①</sup>

年 代	北 国	南 国
公元前 8 世纪	阿摩司(前 750 年)	
	何西阿(前 745 年)	
		以赛亚(前 742-700 年)
		弥迦(前 722-701 年)
公元前 7 世纪		西番雅(前 628-622 年)
		耶利米(前 626-586 年)
		那鸿(前 612 年)
		哈巴谷(前 605 年)
公元前 6 世纪		以西结(前 593-573 年)
		俄巴底亚(前 520-515 年)
		第二以赛亚(前 540 年)
重建时期(Restoration)		哈该(前 520-515 年)
		撒迦利亚(前 520-515 年)
		约珥(前 500-350 年)
		玛拉基(前 500-450 年)

### 三、古典先知及其早期渊源

近代圣经评断学兴起之后，人们从宗教史(history of religion)的角度来解析希伯来宗教中的先知现象。从威尔豪森以来，人们认为先知运动是希伯来宗教中的一个“挑战权威的、抗议社会不公的、伦理道德性的”运动，其文本成就主要是那些以先知命名的那些先知书。雅斯贝尔斯所划定的“轴心时代”，也认为由阿摩司先知开始的公元前8到6世纪的古典先知运动是希伯来宗教的轴心时期，是将原始的、神秘的、部派性的耶和華信仰理性化、道德化的时期。所以，那些以其人名为书名的、公元前8至6世纪的先知们，常被人们称为“古典先知”

<sup>①</sup> 参 B. W. Anderson, 287 页。第一、此表只以先知的活动时间为排序，后人加入的先知预言所造成的断代问题不计在内；第二、此表所列时间只是大概，不同学者对其计划方法有所出入，实际上，由于先知文本中不同传统的层累，众多学者拒绝为古典先知们断代。

或“成文先知”，而将之前的称为“前古典先知”。<sup>①</sup>

毫无疑问，古典先知们的活动，对于希伯来宗教的成型有着重要意义。但是，他们的活动，也不是在宗教传统的真空中产生出来的。在以阿摩司起首的古典先知成为一股重要运动之前，以色列宗教中即有相当程度的先知现象存在，这些早期先知是古典先知运动的早期渊源。后来的古典先知既从这些古代先知中吸收基本要素，又对它们进行了驳斥和改变。因此，对于这些前古典或早期先知的活动及其方式，我们只能从圣经的历史叙述看到一些残余。

需要注意，对先知的早期渊源进行研究，我们主要依据的是“前先知书”(Former Prophets)中对撒母耳及其后的先知活动的叙事，因为五经叙事中将先祖称为先知，乃是后期人们观念的投射(retrojection)，是一种年代错置(anachronism)。<sup>②</sup>例如：亚伯拉罕虽然也被称为先知(创20:7)，但那多是E传统改编的结果，因为亚伯拉罕并无任何先知的行为，从未以先知传言的方式说话。亚伦在《出埃及记》7:1中也被称为“摩西的先知”，<sup>③</sup>但在此只是借用“先知”一词的传言人之意，亚伦从未以“耶和华如此说”的先知句式说话。米利暗被称为“女先知”，但从她所作所为来看，更像一个祭司而非先知。<sup>④</sup>《申命记》18:15-19与34:10将摩西称为“最大的先知”也是将后期的先知理想投射在古代英雄的身上。

可以看到，前古典先知与古典先知在宣讲神启时在如下几个方面有着根本区别：<sup>⑤</sup>

第一、他们将所宣讲的话当作是自己所讲，并不是以耶和华的名

<sup>①</sup>所谓“古典先知”以及相关的“前古典先知”，乃是一个现代学术用语。也有人更强调流放时期对于先知运动的影响，将先知们分为“前流放时期的先知”(preexilic prophecy)与“后流放时期的先知”(postexilic prophecy)。对于前古典先知、古典先知、后流放先知的说明，可参 John Barton, *Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel After the Exile* (London: Darton, Longman and Todd Ltd., 1986), 266-273页。别的分法还有“不成文先知”(illiterate prophets)与“成文先知”(literate prophets)，前者指没有以其名成书名的先知，如以利亚、以利沙等；后者就是通常所指的“后先知书”，即以其名为书名的先知。

<sup>②</sup>参 ABD 中的 Prophecy 辞条。

<sup>③</sup>希伯来文是 אֱלֹהֵי יְהוָה，即亚伦是“你的先知”，和合本直接取意译：“替你说话的”；吕译本是“亚伦要替你作发言人”。

<sup>④</sup>参《出埃及记》15:20；《民数记》12:1-15。

<sup>⑤</sup>关于以色列文化中的早期先知的类型与角色，可参 R. E. Clements, *Old Testament Prophecy: from Oracles to Canon* (Louisville, Ky.: WJK, 1996)。

义宣讲，少有“这是耶和华说的”（נאם־יהוה, YHWH says this）这样的句式。例如，《民数记》中讲述的巴兰在讲神谕时，就只是说“比珥的儿子巴兰说”（24：3, 15, נאם בלעם בנו בער, Balaam said）；《撒母耳记下》23中的大卫的诗歌，也只是说“这是耶西的大卫说的”（נאם דוד בן־ישי, David said）。虽然都是代神传言，但显然前古典时期之前的先知并未在“传言人”——先知与圣言的真正权威——耶和华之间清楚分开。这样的情况，在较早的古典先知何西阿那里同样有所体现。在他的传言中，没有出现“耶和华如此说”（כזה אמר יהוה, thus says YHWH）的先知句式。以“第一人称”出现的耶和华上帝，与何西阿先知自称的“第一人称”常常混合在一起，典型例子如《何西阿书》9：16-17。

第二、早期先知在“神的灵”（רוח אלהים, the spirit of God）感动之下，常常进入到某种迷狂状态，然后受感说话；而古典先知则多是“耶和华的话临到他”（היה דבר־יהוה אליי, The Word of YHWH came to him），强调的是“耶和华的话”。<sup>①</sup>在《撒母耳记上》10：5-6, 10-12；19：20-24即讲述了一帮先知受感说话的情形，这些人“前面有鼓瑟的、击鼓的、吹笛的、弹琴的”，他们都受神的灵感而说话。这种情形与《列王纪上》18：26-28所讲述的与以利亚先知作对的巴力先知的行为有相似之处，都有某种迷狂的举动，甚至自残身体。它甚至表明早期的以色列先知可能受到所处的西亚文化的影响，以先知进入迷狂状态并受感说话作为神人沟通的渠道。但是，到了以色列的古典先知时期，受“神的灵”感动的重要性大大降低。我们可以看到：从阿摩司先知到以西结先知，再也没有先知声称他们所宣讲的话语的权威来自于“受神的灵的感动”；而且，他们对于那些受“污秽的灵”感动而说话的人十分警惕（《撒迦利亚书》13：2-6），在对先知米该雅的叙事中，也谈到“作谎言的灵”（《列王纪上》22：22）。这些都表明，在进入古典先知时期之后，人们已不再看重“受神的灵感而说先知预言”了。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 在此，要对《希伯来圣经》中“神（或耶和华）的灵”与“耶和华的话”之间的区别有恰当的理解，必须将其置于古代巴勒斯坦地区的宗教文化背景之中，并且摆脱后世的犹太—基督教传统对这两个核心概念形成的神学解释。详细论述可参 S. Mowinckel, “The ‘Spirit’ and the ‘Word’ in the Pre-Exilic Reforming Prophets”, *JBL* 59 (1934), 199-227 页。

<sup>②</sup> 当然，在第二圣殿时期，情形发生了很大变化。例如，《约珥书》3：1-2，“以后，我要将我

第三、早期先知还以异能(magical acts)作为先知话语的权威来源,但古典先知并未表现出特别的超人异能。前者如《约书亚记》10章所述的约书亚以话语使“日头停留,月亮止住”;如摩西之用杖击打磐石,流出清水(《民数记》20:1-13);再如以利沙先知的叙事中,特别地讲到他实行的众多神迹故事。在这一意义上,也许将他们称为“先知”的前身:先见(נִרְאָה, Seer)或神人(אִישׁ אֱלֹהִים, Godly man)更为合适。他们能够看见远处的(既在空间又在时间的意义上)东西,自身又带有神奇的能力等。但是,在古典先知的叙事中,着重点却更多地放到先知们所说的话是如何在历史中应验这一事实上来,从而突出“耶和華的话”而非先知本人的权威。

毋庸置疑,古典先知们对早期传统也有相当的继承,并将它们置换到他们的新精神之中。例如,在对前古典先知以利沙的叙事中,他的“神人”身份使他可以预先看到将要发生在叙利亚王哈薛身上的事,即老王便哈达将死,新王将统治叙利亚并攻打以色列。这其中即隐含着“先见”与“神人”透过异象(vision)看到历史真实的异能。而在古典先知中,先知们通过异象来得知即将发生的事,也是一个经常的主题。简而言之,在古典先知中,通过异象来预知未来的历史真实,有三种情况:一、先知直接看到某个将要在历史中成真的事件,然后将它告诉他的听众,如《耶利米书》4:23-26与《以西结书》8:1-11;二、先知直接在异象中看到上帝,如《阿摩司书》9:1-3;《以赛亚书》6:1-5;《以西结书》1章;三、先知与常人一样,见到一些平常事物,但是从中预告未来的历史景象,如耶利米看见的杏树枝(耶1:11);两筐无花果(耶24:1);阿摩司先知看到的一筐夏天的果子(摩8:1)等。

这些古典先知通过某种象征性的异象(symbolic vision)来看到历史真实的叙事,显然是对古代的“先见”含义的阐扬。但是,在古典先知的文献中,这些异象的出现还伴随着耶和華与先知的对话。通常是由耶和華发问道:“你看见甚么?”然后,先知回答说那个看见的异象,但接着的句式就是“耶和華说”,从而将神启的历史真实带出

---

的灵浇灌凡有血气的。你们的儿女要说预言,你们的老年人要做异梦,少年人要见异像。在那些日子,我要将我的灵浇灌我的仆人和使女。”(和合本译文为 2:28-29)对于“神的灵”又极重视,可謂是“反古典先知的运动”。

来。<sup>①</sup>换句话说，在古典的先知传言中，对异象的“看”让位于对耶和華的话的“说”，象征性的异象只是一个引子，真正的核心乃是先知与耶和華的对话。

古典先知对于早期的先见传统的转换，还表现为另一种方式，即先叙述先知见异象，然后引出先知听到耶和華的呼召，再然后先知被赋予向以色列人宣讲耶和華的话的使命。<sup>②</sup>著名例子是以赛亚、以西结和耶利米三位先知的呼召经历。按《以赛亚书》6：7-9，以赛亚的见异象(被天使洁净而获得传讲圣言之资格)一奉差遣一传讲圣言一气呵成；在《以西结书》1-3章对以西结先知圣殿异象的叙述中，也包含着这样的三个关键因素：被耶和華差遣(2：3，3：4)；听耶和華的圣言(2：4，7，3：1，11)；向全体的以色列人宣讲圣言(2：3，3：4-8)。

《耶利米书》1：4-10关于耶利米先知被呼召的经历同样有着异象的叙述，即1：9“耶和華伸手按我(耶利米)的口”。

可以看出，虽然通过见象征性异象而得知未来的历史真实是一个古老的传统，但是，古典先知转换了它的含义。一方面使之成为先知呼召的叙事，使先知传讲的“耶和華的话”具有宗教正当性；另一方面，先知所传讲之言乃是针对整个以色列人的。这与前古典时期的先知具有本质的不同。在前古典时期，先知预言主要是针对个别人(尤其是君王)的，它们的形式与内容都受制于具体的历史时空。<sup>③</sup>但是，在古典先知的呼召经历中，耶和華要求他们去向众民宣告(proclamation)，向全体以色列人甚至列国列邦代神传言。

总而言之，先知传统是希伯来宗教中的一个核心因素，今天为我们所熟知的、给西方宗教传统带来重要影响的“古典先知”(Classical Prophecy)是这一传统的成熟阶段，在一些象征用语、神学特征上，与前期的先知传统之间有着相同之处；但是，古典先知也是希伯来宗教的一个革命性因素，在很大程度上转变了希伯来宗教

<sup>①</sup>可参 S. Niditch, *The Symbolic Vision in Biblical Tradition* (Chico, CA: Scholars Press, 1980), 具体经文可见《阿摩司书》7：8；8：2；《耶利米书》1：11，13；24：3；《撒迦利亚书》4：2等。

<sup>②</sup>当然，这里的老问题依然存在，即“先知见异象”与“先知宣讲”是一个整体事件呢？还是不同的先知传统在流传过程中被整合到一起呢？按后者的观点，“见异象”是先知宣讲(prophetic proclamation)传统的流传过程中被接纳进来的一个因素。参 Rendtorff, 116页。

<sup>③</sup>具体例子可参撒母耳先知膏选扫罗(《撒母耳记上》10：1)；拿单先知对大卫的神谕(《撒母耳记上》9：1)以及其他的君王叙事等(《列王纪上》11：31；《列王纪下》9：1)。

的样式。它围绕着“向所有人传讲耶和華的话”这一核心，展开以色列人信仰的新境界。

#### 四、先知的社会处境

尽管先知的本质是“代耶和華传言”，似乎是一个宗教角色；但是，在宗教与世俗并不分开的古代以色列社会里，先知活动必然有一个与之相应的社会网络。对先知活动进行社会学研究，已成为今天圣经研究的一个重要潮流。它所针对的问题包括：这些先知是谁？他们与哪些人有关系？他们的言论是如何产生的？如何被人接受？又如何产生作用的？所以，在这一节里，我们将分析先知的社会处境，包括：先知与君王、百姓的关系；先知与崇拜(cult)的关系；在南北两国不同背景中的先知传统；先知及其弟子或先知群体(prophetic community)等。

##### 1. 先知与君王(Prophet and King)

关于先知与君王的关系，有二点是较为确定的。第一、先知在以色列社会中扮演重要角色，与王朝的出现关系密切，几乎每一个君王的身边都有一个或一些先知；第二、正典的圣经传统倾向于把先知放在君王(乃至作为一个整体的以色列人)的对立面，站在耶和華信仰的立场上批判君王和以色列人的作为。

但是，仔细地对历史叙述中透露出来的先知形象进行分析，可见先知与君王之间的关系是十分复杂的。在一些重大事情上，君王经常咨询先知。例如，大卫在建圣殿之前对拿单的咨询(撒下7：1-7，24：18-19)；先知迦得告诉大卫进行军事行动(撒上22：5)。在战前咨询先知们的看法，似乎还成为一个仪式，如《撒母耳记上》28：6节，扫罗不从先知那里得到耶和華的指示的叙事便不开战，表明战前求问先知以得知耶和華的意图是一个必要步骤。在以利沙先知的故事中，“耶和華的先知”是君王咨询战事的谋士(王下3：11)。即使在古典先知中，国王希西家在战前也请教先知以赛亚(王下19：17)；西底家王请教

先知耶利米(耶21:1-7; 37:3-10; 38:14-23)。

由于在先知与君王之间似乎存在着紧密的关系,而且,在古典先知传言中还以非常负面的形象描述一些在君王身边的“先知们”(复数形式)。<sup>①</sup>例如:

“人子(指先知以西结)啊,你要说预言攻击以色列中说预言的先知,对那些本已心发预言的说:你们当听耶和華的话!主耶和華如此说:愚顽的先知有祸了!他们随从自己的心意,却一无所见。以色列啊,你的先知好象荒场中的狐狸,没有上去堵挡破口,也没有为以色列家重修墙垣,使他们当耶和華的日子在阵上站立得住。这些人所见的是虚假,是谎诈的占卜。他们说:是耶和華说的。其实耶和華并没有差遣他们,他们倒使人指望那话必然立定。(《以西结书》13:2-6)

所以,人们还进一步猜测,可能存在一种制度化的先知官职(office)。甚至,通过对古典先知文本中广泛存在的“审判列国的神谕”(oracles against nations)的分析,可见先知的主要职份之一就是对战争的情况进行预测,或者在战争中以预言来鼓舞士气,或者如同古代圣战(holy war)一样,将以色列人的神——耶和華接引到他们与敌人的战斗之中。<sup>②</sup>或者他们可能是某一种在圣殿中服务的“崇拜先知”(cultic prophets),这也就是下面所要讲先知与崇拜的关系。

## 2. 崇拜先知(Cultic Prophets): 先知与崇拜(Cult)

同样,在人们通常的观念中,先知这样一种反制度化、非职业化的“纯粹个人的”(如韦伯语)神启现象,对于仪式的、外在的、等级的崇拜应当也会采取一种反对的态度。这一理解也从先知的的神谕中得到

<sup>①</sup> 还可参《弥迦书》3:5,《耶利米书》2:8, 5:31等。

<sup>②</sup> 参 Alexander Rofe, 75-76 的分析。典型的经文如《阿摩司书》1章;《耶利米书》49:7-22 论以东; 23-27 章论大马士革等;《以赛亚书》15-16 章论摩押;《俄巴底亚书》等。Rendtorff 认为这些“审判列国的神谕”被置入到正典的先知书之后,产生了新的意义即“对以色列的拯救”, 122 页。并参 D. L. Christensen, *Transformations of the War Oracle in Old Testament Prophecy* (Missoula, MT: Scholars Press, 1975)。

部分的验证。<sup>①</sup>

我厌恶你们的节期，也不喜悦你们的严肃会。你们虽然向我献燔祭和素祭，我却不悦纳，也不顾你们用肥畜献的平安祭。要使你们歌唱的声音远离我，因为我不听你们弹琴的响声。（《阿摩司书》5：21-23）

可见，阿摩司先知等对崇拜的几个必要因素：节期、聚会、祭祀、朝拜、祈祷、赞美等都做出严厉的批评，并要求人们将重心转到“公义、公平、洁净”等内在的伦理要求上面来。

而另有一些先知则对崇拜的组织代表——祭司也做出了批判，如何西阿先知：

你这祭司必日间跌倒；……祭司越发增多，就越发得罪我；我必使他们的荣耀变为羞辱。他们吃我民的赎罪祭，满心愿意我民犯罪。将来民如何，祭司也必如何。我必因他们所行的惩罚他们，照他们所做的报应他们。（《何西阿书》4：5-10）

此外，《以西结书》也有对祭司的批判：

其中的祭司强解我的律法，褻渎我的圣物，不分别圣的和俗的，也不使人分辨洁净的和不清净的，又遮眼不顾我的安息日，我也在他们中间被褻慢。（22：26）

但是，人们注意到，在古典先知对与崇拜相关的制度化宗教进行批判时，制度化的“先知们”与祭司一样是被批判的对象。例如，耶利米与以西结都对“先知们”进行批判。<sup>②</sup>此外，在《耶利米记》26章关于耶利米的圣殿讲演的叙事中，“先知们”就与祭司一起要处死耶利米。有四次将“祭司与先知”相提并论，似乎他们是在圣殿里制度化的一类宗教职业者。而在《耶利米记》27：16-22与28：1-4的叙事中，

<sup>①</sup> 另可参《以赛亚书》1：12-15。

<sup>②</sup> 参《耶利米书》18：18，《以西结书》22：25-28。

这些“先知们”还是与“耶和华殿中的器皿”密切相关的一群人。这说明，先知作为希伯来宗教的一种普遍现象，并非与祭司群体完全对立，与制度化的耶和华崇拜毫无关系，恰恰相反，在耶路撒冷的圣殿里，存在着一群与祭司非常类似的、与以色列人的崇拜生活密切相关的崇拜先知(cultic prophets)。

简而言之，在涉及到先知与以色列人的崇拜生活之间的关系时，有几点是必须注意的：第一、先知不是一种纯粹个人的现象，而是有一个制度化的社会背景，否则，古典先知们的所言所行不可能被以色列人所接受，更不能产生相当的影响。第二、对于那些制度化的耶和华崇拜中的先知群体，在正典圣经中的形像是较为简单的、负面的、消极的，但实际情况要比这复杂得多。第三、古典先知个人如耶利米、以西结等的所言所行，与制度化的先知之间既有张力，也有较多的相通之处。<sup>①</sup>我们不能简单地认为那些制度化的先知就是“坏先知”，而那些个人主义的先知才是“真先知”。以下，我们可以简要对崇拜先知在以色列人的宗教生活中扮演的角色做一分析。

首先，这些崇拜先知在人们对耶和华的祈求中扮演中介的(intercessory)角色，人们请求他们将自己的祈求带到耶和华的面前；反过来，他们又将耶和华的意旨传达给祈求者，告诉人们他们的祈求是否为耶和华所接受。<sup>②</sup>所以，人们在对亚伯拉罕的先知角色进行理解时，便说“因为他是先知，他要为你祷告，使你存活”(创20：7)，表明人们对先知的中介代求功能的期望。从耶利米的对话中，也可看出当时人们对于先知的理解是：如果他们是先知，耶和华的话临到他们，那么，他们就能向耶和华祈求(耶27：18)。同时，他们又将耶和华对人们祈求的回复或意旨带来人们。如约珥先知所示：在将以色列人的祈求传达给耶和华之后(珥2：1-17)，又将耶和华的回复告诉人们(2：18-27)。先知将人的祈求带给神、神的回应带给人的中介的制度化角色，也是古典先知们界定自身职份的思想基础。

其次，在制度化的宗教崇拜中，先知还在一些重大节日如圣约更新(covenant renewal)仪式上，在以色列人的圣所(包括伯特利和耶路撒

<sup>①</sup> 参 John F. Sawyer, *Prophecy and the Prophets of the Old Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 16-23 页。

<sup>②</sup> Alexander Rofe, *Introduction to The Prophetic Literature*, 76-80 页。

冷的圣殿), 扮演着宣告以色列人与耶和华所立之圣约的角色。<sup>①</sup>所以, 一方面, 在今天的先知传言中, 可以看到浓厚的仪式(liturgical)色彩, 例如《以赛亚书》38章、《约拿书》2章、《哈巴谷书》3章、《耶利米书》11-20章的哀歌等; 另一方面, 在源于崇拜仪式场景的《诗篇》中, 又可以看到许多带有先知传统的诗歌, 例如: 《诗篇》60: 6以“神说”(אלהים דבר, God has spoke)这样先知神谕格式导引; 50: 5; 81: 6; 91: 14; 95: 8等也都带有相似的先知传言格式。它们之间的密切关系, 表明先知传统与以色列人的崇拜传统之间乃不可分割。在制度化的耶和华崇拜中, 先知们也有相当地位。<sup>②</sup>

最后, 在先知们对于以色列人的理想形态的信仰生活的设想中, 崇拜有着很重要的地位。例如在以赛亚先知的传言中, 地上的公平与公义与耶和华在耶路撒冷的圣殿居住是分不开的, 在未来的永世和平中, 万国对圣殿的朝拜是其核心要素(2: 1-4), 这样的先知传言与当时以色列人的朝拜圣殿的礼仪行为是分不开的; 同时, 在耶利米先知的传言中, 同样展示了一个以耶路撒冷的圣山(锡安)为中心的以色列群体(31: 23)。因此, 对先知来说, 一个没有制度化的崇拜、没有圣所的世界也是不可想象的。

确实, 古典先知们强调以色列信仰的灵性和伦理维度, 如阿摩司、弥迦与以赛亚对公义; 何西阿对慈爱、忠实、顺服诫命; 耶利米将顺服耶和华视为圣约的核心部分的强调等等。但是, 将先知与祭司、信仰与崇拜、伦理与仪式之间二元对立起来, 并不是真实的以色列宗教图景。在当时的处境之中, 崇拜与以色列人的生活是一体性的, 先知也是内在于一个活跃的、整体的以色列宗教系统中活动, 他们与以色列人的崇拜生活是不可分割的。要理解先知们的所言所行, 需要将他们置于以色列人的总体崇拜生活之中来考察。

---

<sup>①</sup> 可参 A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel* (Cardiff: University of Wales Press, 1962)。

<sup>②</sup> Alexander Rofe 甚至认为, 利未人(Levites)甚至可能是传承先知传统, 并将它转化到以色列人的崇拜生活中的社会群体。而这些利未人能够跻身于圣殿崇拜, 成为第二圣殿时期的诗篇颂者(psalmists), 也表明先知传统与崇拜传统之间的内在关联。78-79页。

## 五、先知传统：南与北

先知不是“纯粹的个人”，不仅因为他们一定意义上具有制度化身份，而且他们总是处身于传统之中，他们的先知传言所使用的象征、术语、对历史的记忆、对未来的盼望，乃至总体结构，都与他们所属的以色列宗教传统有着密切关系。离开这些传统，他们的先知传言乃是没有意义的。我们甚至可以说：不同的先知，也是运用了不同传统中所包含的意义结构来发出他们的先知传言。大体来说，以赛亚先知即代表了南国的传统，而何西阿则代表了北国的传统。

如前所述，南国传统是围绕着耶路撒冷(锡安)与大卫王朝建立起来的。因此，在以赛亚先知传言中，他对于历史的理解是以大卫为中心的。例如，在对过去的记忆中，对于大卫在毗拉心山的胜利有清楚的记忆(赛28：21；撒下5：20-21)；对以法莲(北国)从犹大分裂出去非常痛苦(7：17)；而在对未来的盼望中，大卫的统治也是一个核心因素：

他必在大卫的宝座上治理他的国，以公平公义使国坚定稳固，从今直到永远。(9：7)

必有宝座因慈爱坚立，必有一位诚诚实实坐在其上，在大卫帐幕中施行审判，寻求公平，速行公义。(16：5)

他还传言，在亚述王被“伐倒”之后，“从耶西的本(大卫)必发一条”，以正直与公义治理世界，并带来宇宙的和平。

在以赛亚先知的传言中，另一个中心是耶路撒冷和圣殿。耶路撒冷是耶和华的居所，由耶和华亲手建立的(14：32)；耶和华的火在锡安，炉在耶路撒冷(31：9)；所以，耶和华将亲自守护耶路撒冷：

如此，万军之耶和华也必降临在锡安山冈上争战。雀鸟怎样煽翅覆雏，万军之耶和华也要照样保护耶路撒冷，他必保护拯救，要越门保守。(31：4-5)

虽然，以赛亚先知将这一信念做了相当的伦理化处理，表现在他以仪

式问答的方式指出：只有那些公义和正直的人才能在耶路撒冷与耶和  
华同住。

(问)：“我们中间谁能与吞灭的火(指圣殿的圣洁之火)同住？  
我们中间谁能与永火同住呢？”

(答)：“行事公义，说话正直，憎恶欺压的财利，摆手不受賄  
路，塞耳不听流血的话，闭眼不看邪恶事的。”(赛23：14-15)<sup>①</sup>

但是，南国传统中将锡安视为天地之交界、耶和華之永远居所的神话  
学信念始终贯穿在以赛亚的先知传言之中，是其神学信念的基础。

在以赛亚先知的传言中，他未提到先祖故事，也未提到出埃及的  
传统，虽然在他的那个时代，出埃及的传统应该已广为人知。对于他  
来说，上帝的诫命不是来自西奈，而是出自锡安。正如他说：

主必将他的道教训我们，  
我们也要行他的路。  
因为训诲必出于锡安；  
耶和華的言语必出于耶路撒冷。(2：3)

在他这样的先知传言的后面，乃隐藏着当时犹太人朝拜耶路撒冷的具  
体生活处境(pilgrimage)。也就是说，人们在宗教节日时，聚集到圣殿  
之上，然后宣示耶和華对他们的训诲。因此，在南国传统中，锡安与  
耶路撒冷乃成为公义与公平的象征(1：27)。②它们不仅是犹太人所应  
遵循的生活方式，即训诲和耶和華的言语(תורה ודבר יהוה, the  
Teaching and the Word of YHWH)的出处，而且还是人们得到救赎的  
根据，即“锡安必因公平得蒙救赎，其中归正的人必因公义得蒙救  
赎。”(1：27)

与以赛亚不同，何西阿的先知传言则植根于以出埃及、圣约与律

<sup>①</sup> 人们甚至认为，这里吸收了《诗篇》15 与 24 篇的“进入圣殿的仪式”(the liturgy of admittance to the Temple)。即一人问：“谁能进圣殿呢？谁能上前来呢？”另一人即依次答出伦理要求。参 Rofe, 85 页。

<sup>②</sup> 在此，不能仅从伦理学的角度去理解“公平与公义”(צדק, fairness; צדק, justice)，它们还具有本体论的含义，表示神、世界与人之间在本体意义上的和谐关系。

法(ברית与חוריה)为核心的北国传统。在他的传言中,以色列人从雅各先祖、出埃及到扫罗为王的历史被广泛地使用,与以赛亚所代表的南国传统以空间上的一座圣城(锡安或耶路撒冷)为出发点来讲述耶和华与以色列人的关系不同,它是以时间中的以色列历史作为基本出发点的。例如:他细致地谈到雅各故事(12:4-5)、在埃及为奴(8:13)、出埃及以及先知的带领(12:13)、耶和华的诫命(4:2;13:4)、旷野流浪的经历(13:5)、进入迦南(2:10中所提的亚割谷指望的门)、请求立王(13:10)等历史事件。

何西阿先知对于王朝的看法与南国对于大卫王朝的理解完全不同。他批评以色列人在撒母耳时代立王的请求(8:4;13:9-11),对君王做出相当消极的价值判断。在他看来,在耶和华之外,以色列人没有别的“救主”,没有什么别的“王”能够救以色列人。

在我以外,你不可认识别神;除我以外并没有救主。(13:4)

你曾求我说:“给我立王和首领。”现在你的王在哪里呢?

治理你的在哪里呢?让他在你所有的城中拯救你吧!我在怒气中将王赐你,又在烈怒中将王废去。(13:10-11)

所以,虽然他还未像《撒母耳记》传统那样发展出一种“反王朝”(anti-monarchy)的神学,但何西阿却可称得上是第一个站在神学的高度来反对王权的先知,并在北国开启了持续几百年的反王朝的神学传统。<sup>①</sup>如果我们将《撒母耳记》中的反王权传统理解为申命神学的编修,而申命传统又源于北国的话,那么,何西阿先知与北国传统之间的深刻联系也就不难理解了。

如前所述,以赛亚先知运用南国传统的思想资源,在想像耶和华与以色列人的理想关系时,一是借用了空间中的锡安圣殿,二是将大卫王朝视为黄金时代,因此,未来的救赎也以这二点为基础。那么,何西阿先知在想像以色列人与耶和华关系的黄金年代,并以之作为未来救赎的历史基础时,借用什么样的传统资源呢?在他的先知传言中,我们看到,以色列人出埃及后在旷野(wilderness)的经验成为他神学演绎的历史资源。

<sup>①</sup> Rofe, 90页。

后来我必劝导她，领她到旷野，对她说安慰的话。她从那里出来，我必赐她葡萄园，又赐她亚割谷作为指望的门。她必在那里应声，与幼年的日子一样，与从埃及地上来的时候相同。耶和華说：“那日你必称呼我‘我夫’，不再称呼我‘我主’”（2：14-16）

自从你出埃及地以来，我就是耶和華你的神，我必使你再住帐棚，如在大会的日子一样。我已晓谕众先知，并且加增默示，藉先知设立比喻。（12：9-10）

看来，何西阿这里所资利用的北国传统对于“旷野”的经验在神学上有着丰富的理解：一、它似乎是对五经传统中的耶和華在旷野的保守(providence)的回应；二、它是一个由先知带领的理想时代；三、这里所说的“住帐棚”，不是指具体的生活形式，而是指与当时北国的富足而败坏潮流相对立的“谦卑”(humility)；<sup>①</sup>四、最重要的是，旷野指的是以色列人进入到与耶和華的立约关系之中的开始。在上述引文中，“我就是耶和華你的神”(אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, I am YHWH your God)是典型的表示立约关系(covenantal relationship)的格式用语；此外，何西阿还独特地以“婚姻”隐喻，来表达以色列人与耶和華在旷野时期建立的立约关系。可见，与以赛亚诉诸于南国锡安传统中的圣殿隐喻相比，何西阿则依赖于北国出埃及传统中的“旷野”主题来展开他的先知传言。

对旷野经验的历史回忆，不可避免地会在神学上带出北国传统的另一个核心：以色列人与耶和華所立的圣约。在何西阿那里，甚至可以看到他对圣约精神的高度概括：认识神(דַּעַת אֱלֹהִים, know God)与对神的坚贞(דָּסָח, steadfast love)。<sup>②</sup>在此，“坚贞”是通常用来表示神与

<sup>①</sup> 同上，93页。

<sup>②</sup> 何西阿先知对于这一精神的正面概括见于6：6，“我喜爱良善(或怜恤)，不喜爱祭祀；喜爱认识神，胜于燔祭！”反面概括则见于4：1，“这地上无诚实，无良善，无人认识神。”由于此处涉及到的都是希伯来宗教的核心概念：דַּעַת אֱלֹהִים 与 דָּסָח，对它们的表述和翻译十分困难。Rofe将前者译为 devotion to the Lord，后者译为 loyalty。可参吕振中将其译为：“因为我喜悦坚贞，不喜悦祭祀；我喜悦人认识上帝，胜于人献全燔祭。”“这地没有诚信，没有忠爱，没有认识上帝的那种知识。”

人之间的立约关系的概念；而“认识神”或者“对神的认识”则指神颁示给以色列人的律令，具体来说，也就是以十诫(Decalogue)为核心的西奈诫命。虽然我们不知道何西阿时代的西奈诫命有哪些具体内容，但是，从他的先知传言来看，他熟练地引用了十诫的原则和精神。例如：

自从你出埃及地以来，我就是耶和华你的神。(12：9)

自从你出埃及地以来，我就是耶和华你的神。在我以外，你不可认识别神；除我以外并没有救主。(13：4)

但起假誓、不践前言、杀害、偷盗、奸淫、行强暴、杀人流血，接连不断。(4：2)

前面二节对应十诫中的第一诫，后面一节则与后面六条诫命相呼应。可以说，何西阿先知乃站在北国传统之内，在耶和华的诫命和律令的基础上发出他的先知呼告和对以色列人的伦理要求。

在北国传统的先知叙事(尤其体现在《列王纪》的以利亚和以利沙故事)中，对偶像崇拜(idolatry)的批判是一个突出主题。以利亚和以利沙两位北国先知的主要事迹就是与巴力崇拜(Baalism)的斗争，特别是对北国人所奉的牛犊像(Calf Image)的谴责。同样，在何西阿先知的先知呼告中，对以色列人以偶像来敬拜耶和华，或者对别神的敬拜的强烈批判也是其重要内容。这也是建立在上述他对于耶和华与以色列人的排他性的立约关系的理解基础之上的。

他们用金银为自己制造偶像，以致被剪除。撒马利亚啊！耶和华已经丢弃你的牛犊；我的怒气向拜牛犊的人发作，他们到几时方能无罪呢？这牛犊出于以色列，是匠人所造的，并不是神！撒马利亚的牛犊必被打碎。(8：4-6)

现今他们罪上加罪，用银子为自己铸造偶像，就是照自己的聪明制造，都是匠人的工作。有人论说：“献祭的人可以向牛犊亲嘴。”因此，他们必如早晨的云雾，又如速散的甘露，像场上的糠秕被狂风吹去，又像烟气腾于窗外。(13：2-3)

总而言之，在何西阿的先知呼告中，可以见到众多北国传统的形像在其中扮演着极重要的象征作用，他的神学思想也反映了北国传统对于神人关系的基本理解。北国传统的这些基本原则也在那些带有鲜明北国背景的先知文本中得到了很好的继承和发展，例如：在历史叙述中的反王权(anti-monarchy)传统即与他密切相关。而耶利米的呼告同样受到他的影响，从以下两段经文的比较就可看出他们在话语系统、神学主题上的相似之处：

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。(何14：4)

你们这背道的儿女啊，回来吧！我要医治你们背道的病。看哪！我们来到你这里，因你是耶和華我们的神。(耶3：22)

耶和華对这百姓如此说：“这百姓喜爱妄行，不禁止脚步，所以耶和華不悦纳他们。现今要记念他们的罪孽，追讨他们的罪恶。”(何8：13)

至于献给我的祭物，他们自食其肉，耶和華却不悦纳他们。现在必记念他们的罪孽，追讨他们的罪恶。(耶14：10)

进而言之，这样的传统延续在《申命记》，乃至受申命运动影响的“申命历史”之中，从而深远地影响到希伯来宗教的历史观。可以说，以这些北国传统的形像、话语与主题为内容的先知传言，在希伯来宗教中构成了一条鲜明的信仰传统。

综上所述，先知们总是在他们所处的传统之中来发出他们的呼告的，而不同的南国与北国传统是我们理解他们的先知呼告的前提要素。但是，需要说明的是：无论南北两条传统之间的差异是多么巨大，他们都是一个整体的以色列宗教的不同侧面，而不是两条不相干的、截然对立的传统。就此而言，它们有着共同的思想的、历史的、象征的资源，而且在发展过程之中是相互影响的，相互借鉴的。它们之间的相摩相荡，是 Israel 宗教发展的内在动力。

## 六、从先知到先知书

如前所述，先知是传讲神言的人，因此，他们所说的话应该是带有神圣权威的。照此而言，先知们的话应该是马上就被记下来，并且被原样不动地传承下来的。但是，按照今天的圣经正典，只有《以赛亚书》、《耶利米书》、《以西结书》和《十二小先知书》才被称为“先知文献”，其他如撒母耳、拿单、以利亚、以利沙等先知的言行只是在历史书中夹带叙述。那么，原因何在呢？这里面就要涉及到从先知的口头传言，并经口头承传，最后成为先知文本的复杂过程了。

这一现象实际上缘于一个具体的技术原因，即书写技术(writings)的发展。早在王朝时期，书写仍只是少数人的专利，或者属于宫廷上的史官或者圣殿中的祭司。目前，最早的证据(如铭文和印戒)是在公元前9世纪末期。最初，书写是为给王室记录历史，或者用之编写故事，为宫廷教育君王和他的继承人。在宗教领域，则主要用于祭司把与祭祀相关的规程、祭司的教导和崇拜颂诗的记录。直到公元前8世纪，书写才进入更广的社会范围。<sup>①</sup>也许这时，先知的弟子们(相较于上述几个阶层，他们社会层次更低)才将先知的言行记录下来。所以，圣经文本所记载的以利沙先知活跃于公元前9世纪，但直到公元前8世纪，他的言行才被记录下来。这也是为什么公元前8世纪中期的阿摩司与何西阿的先知呼告得以记录下来，成为第一批以其人名为先知文献命名的先知的原因之一。

但是，接下来的问题是：现在的正典圣经中以某个先知为名的“先知书”，它们确实包含了多少那个先知所传的圣言呢？或者，一个更普遍的问题就是：从这些先知在历史中传讲圣言，到今天的正典形式的先知书，这是一个漫长的过程，其间经过什么样的传承和编修过程呢？<sup>②</sup>首先，我们可将这个过程分成几个方面：1、将不同先知所传讲的圣言放进一部书里，即编录(compilation)；2、某一先知的弟子对先知圣言(prophetic speech)的重组(reworking)；3、对先知圣言的二次扩充(secondary expansion)；4、对先知书(prophetic books)的编修(redaction)。当然，由于上述几个方面通常是混合在先知书的传承过程

<sup>①</sup> Rofe, 11 页。

<sup>②</sup> Rendtorff, 118 页。

之中，很难清楚分开。同时，在这一传承过程中编修者的神学理解，即先知书的形式意义(formal, structural implication)甚至与先知呼告的内容本身有着同样的研究价值。

先来看不同的先知圣言被编录到一本先知书里面的情况。在一本先知书中，经常可看到历史背景、体裁与神学截然分别的文本，它们显然是由不同先知所写。例如，《撒迦利亚书》第一部分即1-8章，其历史背景是以波斯王大流士(公元前520年)上台，以色列人回归，以耶路撒冷为地点所传的圣言；而第二部分(9-14章)则以亚兰、亚述、北国以色列为背景，它很可能属于公元前8世纪的北国先知所传的圣言。而且，在神学上，第一部分以“夜梦中的异象”为耶和華启示之中介(1:8; 4:1)；而第二部分则完全推翻了“梦之作为神启之中介”的可能(10:2)。其他的例子还可见于《以赛亚书》1-39与40-66之间的巨大差异。那么，为何这些本来由不同先知所传的圣言被编录、整合到一本先知书中呢？原因可能包括：一、一些没有归属的先知文献被附加在那些有名的先知书之后；二、这些先知传言具有类似的思想倾向，或者后来者就是前者的直接弟子，或者属于某一个共同的学派或传统。

接着，某位先知的言论在保存和流传的过程中，会被他的弟子加以重组或阐发。在此，不能说是弟子们对先知传统的篡改或托借，但是他们会加入一些自己的阐发，以使其在新时代具有意义。例如，在《耶利米书》之21:1-7与37:3-10所述的两个故事，实际上是讲一个事件。后者是一个写成于较早的、具有较高历史可信度的叙事，而前者则成于较晚，是历史可信性稍差的叙事。后者的叙事重心落在犹大国的将来命运之上；前者则将重心落在是谁使犹大国遭遇这样的命运。所以，后者更为忠实地描述一个事件，强调巴比伦人将做的事；而前者则解释耶和華在这样的一个事件中的意义，强调的是在历史之中上帝的作为(Lord's action)。它不是要准确地讲述一个事件的发生，而是解释这个事件后面的意义所在。

再次，在今天的正典先知文献中，我们不仅可以看到对先知言论的重组，而且可以看到新的扩充。所谓“扩充”(expansion)，它与重组的区别在于：它直接地将后人的阐发或解释插入到先知言论之中，而不是像重组那样，隐蔽地将后人的阐释以先知言论的形式说出来。所

以，在先知文献中，可以较常见地发现这些“扩充”。以《耶利米书》22：6-9为例：

耶和華論到猶大王的家如此說：“我看你如基列，如黎巴嫩頂，然而，我必使你變為曠野，為無人居住的城邑。我要預備行毀滅的人，各拿器械攻擊你，他們要砍下你佳美的香柏樹，扔在火中。許多國的民要經過這城，各人對鄰舍說：‘耶和華為何向這大城如此行呢？’他們必回答說：‘是因離棄了耶和華他們神的約，事奉敬拜別神。’”（22：6-9）

乍一看來，這一段經文似乎都是耶利米論猶大國之末日的言論，但是，它實際上乃由兩段組成，即6-7節與8-9節，前者是原初的耶利米先知所傳的聖言，後者則是後人的闡釋。之所以把它們分成兩段，原因包括：1、它們的文体差异显著。经过翻译之后，我们已看不出它们的区别。但是，在希伯来文中，前者是对仗工整的诗体，后者则是散文体，所以，严格地说，应该将其排列成：

耶和華論到猶大王的家如此說：

“我看你如基列，  
如黎巴嫩頂，  
然而，我必使你變為曠野，  
為無人居住的城邑。  
我要預備行毀滅的人，  
各拿器械攻擊你，  
他們要砍下你佳美的香柏樹，  
扔在火中。

許多國的民要經過這城，各人對鄰舍說：‘耶和華為何向這大城如此行呢？’他們必回答說：‘是因離棄了耶和華他們神的約，事奉敬拜別神。’”（22：6-9）

前者是希伯來詩體中典型的“悼歌體”（dirge），而後者則是常見的散文體。前者以諸如“黎巴嫩頂”、“香柏樹”等為它的象徵語言，是典

型的诗歌写作，而后者则是显白的散文对话；2、它们所谈论的其实是两个分别的主题：前者所论的是犹大王室，而后者所谓的“大城”则讲的是耶路撒冷或引伸为全体犹太人；3、后者以一问一答的方式来阐释某个神学道理，与《申命记》十分相似，因此，它很可能是申命学派(Deuteronomic School)对耶利米先知呼告的阐发和扩充；<sup>④</sup>4、如前所述，这一段经文里面包含了“预言—原因”(prediction-justification)的模式，即前面的诗体是对犹大王室的历史命运的预测，而后者则解释这些历史事件发生的原因。

这样的二次扩充已构成正典的先知文献的重要材料，是我们对先知文献进行分析的重要入手点，也表明了以色列宗教思想的重要发展，甚至展示了蕴含在希伯来圣经中的思维框架。例如，以《何西阿书》2：16-20为例来分析：

耶和華說：

那日你必稱呼我我夫，

不再稱呼我我主。

因為我必從我民的口中除掉諸巴力的名號，這名號不再提起。當那日，我必為我的民與田野的走獸和空中的飛鳥，並地上的昆蟲立約。又必在國中折斷弓刀，止息爭戰，使他們安然躺臥。

我必聘你永遠歸我為妻，

以仁義、公平、

慈愛、憐憫聘你歸我，

也以誠實聘你歸我，

你就必認識我耶和華。

在這裡，2：17-18是從中間插入的二次擴充，理由是：1、文体上的詩體與散文體的区别；如果將散文體部分去掉，語言和文体更為連貫；2、人稱的變化：在二次擴充的部分，以色列人被稱呼為“他們”即第三人稱陽性復數，而在詩體的原初部分則是第二人稱“你”的陰性；

<sup>④</sup>關於申命學派以問一答方式來闡釋某個神學道理，典型經文見《申命記》6：20-25，29：23-25；《列王紀上》9：8-9。分析文章可見 B. O. Long, "Two Question and Answer Schemata in the Prophets", *JBL* 90(1971), 129-139 頁。

3、神学思想上的变化：原初的诗体部分运用“夫妻”的形像来表示耶和華与以色列人之间的关系，而在二次扩充的散文部分，则以“约”的神学来概括这种关系。因此，一方面，似乎二次扩充的插入，打破了文体和思想上的连贯性；另一方面，它却揭示了希伯来圣经的一个重要原则，即以人间的婚姻为隐喻来表明耶和華与以色列人之间的立约关系，从中乃衍生一系列的对于圣约关系的新理解。<sup>①</sup>

最后，是对先知书的编修(redaction)，也就是使得先知书成为正典样式的最后编修。正如Franz Rosenzweig所言，可以用R一词表示先知传统的最后编修完成，但这里的R既指Redaction，也指Rabbenu(希伯来文意为“我们的先生”)，因为是他们将最终的正典呈现给我们。<sup>②</sup>先知书之最终成为今天的正典样式，不是随意地堆放在一起的，而是那些编修者在其所处的生活处境之中，按照某种神学或特定的总体结构(overall structure)而将其编修而成的。例如，多数的先知书都呈现一种三段式的整体结构，即：

一、审判(Judgment)

二、针对列国的神谕(Oracles Against the Nations)

三、安慰与重建(Consolation and Restoration)

这样的结构可见于《以西结书》，即1-24是第一个“审判”的部分；25-32是针对列国的神谕；34-48是安慰与重建；见于《以赛亚书》中，1-12是审判；13-23是神谕；28-35是安慰；见于《西番雅书》中，1：2-2：3是审判；2：4-15是神谕；3：11-20是安慰。而以审判开始，以安慰结束更是大多数先知书的总体结构，如《何西阿书》14：2-10；《阿摩司书》9：11-15；《弥迦书》7：14-20；《玛拉基书》3：13-21都是以“安慰”的主题结束了先知书。这样的现象起码说明二点：第一、这些先知书是在较晚期统一被人编修的；第二、对先知书的编修体现了以色列人对先知两个基本功能的理解，即一方面是对以色列人背离与耶和華所立圣约的批判，另一方面则是对处于历史困境之中的以色列人的安慰。无论如何，它都表明先知文献之成为今天的正典样式，是经过深思熟虑的编修之后的结果。其中所体现的神学总体结

<sup>①</sup> 关于希伯来圣经以婚姻来隐喻耶和華与人的圣约关系，及其衍生的新的神学理解，参第十二章对何西阿的专门分析。

<sup>②</sup> 参 B. W. Anderson 对编修评断学(Redaction Criticism)的定义，394 页。

构，同样是我们需要研究的重点。<sup>①</sup>

行文至此，也许人们会问：先知传言被时人称为“上帝之言”(Word of the God)，具有神圣的权威，那些先知弟子们怎么敢于对它们进行编加(compilation)、重组(reworking)、二次扩充(expansion)乃至编修(redaction)呢？在这里恰恰需要说明的是，第一、那些传承先知呼告的人们不是篡改，而是以编修的方式进行解释；第二、在希伯来宗教中，上帝是一个“活的上帝”(living God)，所以，他通过先知所发出的圣言是“活的圣言”，在新的时代同样具有意义。对过去的先知呼告进行编辑和重释，也就是赋予它们以新的意义。这也说明，圣经的正典文本在深层次上就蕴含着一对相辅相成的概念：经(Scripture)和释经(Hermeneutics)，前者是实体的圣经传统，后者是对圣经传统的解释。它们彼此的意义就在彼此的互动与映照之中，将它们截然分开，反而是对圣经意义的断送。

---

<sup>①</sup> 正典评断学(Canonical Criticism)最强调的就是最后的正典形式，经典论著可参 B. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1979); J. A. Sanders, *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism* (Philadelphia: Fortress, 1984)对正典评断学的不同阐释。

## 第十二章

### 北国先知:以利亚—以利沙、阿摩司与何西阿

人们通常认为，先知们是希伯来宗教的本质与精神的代表，是以色列人的宗教精英。但是，将先知们置入其时代的具体生活处境之中，有二点必须记住：第一、圣经中的多数先知并不喜欢他们的“先知”职份，不愿被呼召为先知，命运较为悲苦。而且，他们并不受人欢迎，他们所说的话没有马上得到人们的认可，也没有成功地使得人们大批跟随。<sup>①</sup>第二、先知们代表的耶和華崇拜在当时属于以色列人宗教生活的异端，是少数派。由于在政治、经济与文化上与西亚各国的密切而频繁的联系，南北两国(尤其是北国)的宗教图景都十分斑驳复杂。在民间的宗教实践层面，巴力崇拜十分盛行，西亚地区的各种崇拜习俗也都可在以色列境内找到，对西亚宗教采取宽容和吸收态度的融合主义(Syncretism)才可能是真正的以色列宗教主流。先知们所主张的纯洁的、唯一的对耶和華进行崇拜，与以色列人的主流宗教潮流是相左的。在这一章，我们集中以以北国以色列为主要活动范围的几个先知：以利亚—以利沙、阿摩司、何西阿为对象，分析他们所揭示的先知形像，以及传递的神学内涵。

---

<sup>①</sup> 《新约 希伯来书》11：36-38 对先知们的命运做过概括：(众先知)忍受戏弄、鞭打、捆锁、监禁各等的磨炼，被石头打死，被锯锯死，受试探，被刀杀，披着绵羊、山羊的皮各处奔跑，受穷乏、患难、苦害，在旷野、山岭、山洞、地穴飘流无定，本是世界不配有的人。

## 一、不成文先知：以利亚—以利沙

如前所述，伴随着王朝制度的出现，在以色列社会中也出现了一群具有鲜明身份和角色的人：先知。但是，在阿摩司之前，这些先知的传统并未被书写下来，也没有成为独立的先知文献。先知传统乃夹杂在历史叙事之中，所以，这些先知常被称为“不成文先知”(Illiterate Prophets)，或相对于成文先知被称为“古典先知”，他们也被称为“前古典先知”(pre-Classic Prophets)。

### 1. 何谓先知叙事？

所谓“先知叙事”(prophetic narrative)，是相对于先知书(prophetic books)中那些以诗歌文体(poetic)表述的先知传言而言，它是用叙事文体来讲述的早期先知传统。简而言之，它包括三个部分：一、夹杂在君王叙事中的先知故事，如夹杂在扫罗和大卫故事中的撒母耳叙事，耶罗波安故事中的亚希雅等；二、那些以先知为主角的先知叙事，如《列王纪上》13章的神人故事、以利亚故事和以利沙故事等；<sup>①</sup>三、在先知书中也有一些关于先知的叙事，即以第三人称来讲述先知的遭遇，或者先知为了引出耶和華的话而采取的形象动作(sign-action)。<sup>②</sup>

在先知叙事中，先知言论一般都较短，但多用“传言格式”(messenger formula)，即以“耶和華如此说”来导出所传圣言。由于采用的是叙事文体，它也便于叙述与“传言格式”相应的“先知被差遣”的事件，如《撒母耳记下》7：4-5；12：1；24：11-12，《列王纪上》21：17-18，《列王纪下》1：3；20：4-5等。

仔细分析先知叙事中的前古典先知们的活动，可以发现一个共同的特征：这些前古典先知的話主要是针对个人(一般是君王)而发的，并且由特定的情形来决定。但是，他们的言论方式，与蕴含在书写先知中的一些基本文体又有结构的类似性。例如，前古典先知针对君王的

<sup>①</sup> 这是先知叙事的主体，其他例子如：王上 22 章的米该雅先知故事；王上 17-19 章，21 章，王下 1 章这三个大单元中的以利亚故事；王下 2 章，3：4-8；15，9：1-10 中的以利沙故事；以及王下 18：13-20；19 中的以赛亚先知的故事等。

<sup>②</sup> 例如，阿摩司与祭司们的冲突，摩 7：10-17 等；或者，先知们为了通过一个形象动作，来引出耶和華的话，也常用叙事体，如赛 8：1-4，20 章；耶 13：1-11，19 章，32：1-15 等。

言论,可分为两大类:一、对君王的膏选或祝福,如:《撒母耳记上》10:1与《列王纪上》11:31的膏选君王,《撒母耳记下》7章的拿单祝福等。它们与书写先知的“拯救宣告”就十分类似。二、更主要的方面,则是先知对君王某一特定行为的谴责,如《撒母耳记下》12:7-12拿单对大卫的谴责;《列王纪上》21:19-24以利亚对亚哈的审判等。它们与书写先知中的“审判宣告”类似,都是“二段论式”,即第一部分数点君王的恶行(accusation),第二部分宣告耶和华将对他们进行的惩罚(punishment)。这些详细特点留待后述,我们先来分析先知叙事中的两位前古典先知:以利亚与以利沙。

## 2. 以利亚

“以利亚”(אֵלִיָּהוּ, Elijah the Tishbite)的希伯来文含义是“耶和华是上帝”,他是《列王纪上》17-19, 21章,《列王纪下》1-2章的先知叙事中的主角。他的活动是以公元前9世纪中期的北国以色列为背景,其贯穿的主线则是“先知以利亚—君王亚哈(或王后耶洗别)”之间的对立。

首先来看一看以利亚的先知叙事的文本特征。与后面所要讲述的以利沙叙事的民间文学的特点相比,以利亚叙事的神学气氛要浓烈得多。对以利亚形像的刻画,是经过较为成熟的神学安排之后的结果,尤其是体现了成熟的先知主义(prophetism)的特点,其两个最基本的原则就是:一、耶和华与迦南巴力神之间的冲突;二、先知对社会公义的关注。<sup>①</sup>此外,对以利亚的先知活动和他将先知职份传承给以利沙的叙述,也似乎有意地模仿五经的摩西叙事。以利亚的先知叙事虽然被放在申命历史的大叙事处境之中,但就它作为一个独立的单元来讲,

<sup>①</sup>先知叙事将以利亚按典型的先知形像加以塑造。例如,他所传的圣言具有降灾的力量(王上17:1, 16, 王下1:10, 12, 2:8);他能为个人或人们代求(王上17:20-22, 18:42-45);他谴责君王的义和不忠于耶和华,从而与君王作对(王上17:1, 18:18, 21:20-22, 王下1:16);他直接面见君王并谴责他的不义(王上21章)。更为特别的是,以利亚叙事特别强调先知所传的是“圣言”(Word)。先知以圣言作为他的权柄(17:1),他遵从耶和华的圣言(17:5, 10),他所传的圣言带有应许的特点(17:15, 16),他的话能得到耶和华的应允,从而表明先知的代求角色是因为他所传的圣言(17:22),神人或先知身份之确认就在于他所传的是否圣言(17:24)。可以说,整个17章是围绕着“圣言”这个主题,它也体现了希伯来宗教对先知的核心理解,即传扬“圣言”。参ABD之Elijah辞条。

申命学派的典型用语并不多，而且，也没有如申命学派那样对以利亚在耶路撒冷之外——迦密山建坛和献祭的行为加以指责(18:30)，表明它的作者与申命学派(Deuteronomic School)的关系并不密切。所以，一般认为，以利亚叙事是在先知群体(prophetic community)中经过较长的流传，在较为成熟之后，才被申命学派编修到申命历史之中。<sup>①</sup>

### 3. 耶和华还是巴力(YHWH or Baal): 先知运动的本质

以利亚的先知叙事由两对冲突为主旋律：先知—君王，耶和华—巴力。它围绕的中心是：先知是耶和华崇拜的真正维护者，而君王则陷入到与迦南宗教的“混合主义”(syncretism)之中，没有遵行西奈之约，独一地敬拜耶和华。这样的叙事方式乃是对先知运动之本质的揭示，即以色列人对上帝的信仰是一种“非此即彼”(either/or)的抉择，耶和华崇拜与混合主义是不可兼容的。

至于在历史实景中，以色列人与迦南人关系怎样，我们很难确知。但一部分北国人将自己理解为迦南人，却很有可能。<sup>②</sup>可以肯定的是，北国当时的居民并非都是以色列人，也不存在纯粹的耶和华崇拜。例如，关于亚哈王的叙事可以看出，他并不放弃耶和华崇拜，他给儿女取名为亚她利雅(עַתְלִיָּהוּ, *Ataliah*)，亚哈谢(אַחֲזִיָּהוּ, *Ahaziah*)，约兰(יְהוֹרָם, *Jehoram*)，都带有耶和华的圣名，不是用巴力命名。在《列王纪上》22章，当他要做重大决策之时，也求问耶和华。但是，他的王后耶洗别是腓尼基人，并将迦南宗教带到以色列，并开始大规模地清洗以色列人传统的耶和华信仰。以利亚这时才开始站出来，传讲“耶和華的话”。

《列王纪上》18章以众多巴力先知与单独的以利亚先知在迦密山的相斗将以利亚故事推向高潮。这里的核心之处是以利亚的问话：

以利亚前来对众民说：“你们心持两意要到几时呢？若耶和华是神，就当顺从耶和华；若巴力是神，就当顺从巴力。”(18:21)

<sup>①</sup> 参 B. W. Anderson, 271 页。

<sup>②</sup> Albert Alt 甚至认为撒玛利亚就是一个迦南人的城，而一个完整意义上的以色列北国可能只是一个假设。参 Rendtorff, 43 页。

这一问话点出了耶和華信仰的本质：排他性的独一神。这里，以利亚也似乎呼应了摩西之约中“耶和華是忌邪的神”，不能容忍以色列人在耶和華之外还敬拜别神的传统。

所以，以利亚与巴力先知斗争的核心在于：证明谁是真神？答案是通过两个神迹的叙事来得到的。第一个验证方法是：那降火显应的神，就是真神。第二个验证方法是：能降雨止住干旱的就是真神。这些故事的真实性问题不是我们要关注的，针对这些以高超的叙事技巧组织起来的故事，我们要问：按这样的先知叙事，耶和華是什么样的神？

在以色列的信仰传统中，耶和華与火有密切关系，例如西奈神显叙事中的焚而不毁的荆棘。耶和華在西奈降临时，也是雷、电交加。这里，更把耶和華理解为一个降雨之神。这似乎是强调耶和華的自然形像，是他是土地丰饶之神(fertility)。这一形像与迦南的巴力崇拜有同工之处，似乎意味着以耶和華取代巴力崇拜，将耶和華理解为一个自然之神。但是，将耶和華进行自然化的理解，却有可能使以色列人的耶和華信仰落入迦南自然神的陷阱之中，即耶和華与巴力并无分别。所以，接下来的先知叙事用另一个故事：以利亚在何烈山(Horeb)受神启，来对此进行修正(corrective)。<sup>①</sup>

#### 4. 发言的耶和華

为保持叙事的连续性，《列王纪上》19章用以利亚逃避追杀的故事，来叙述耶和華上帝与迦南宗教的巴力的本质区别。这个叙事显然经过了申命学派的编修，或者深受北国摩西传统的影响。首先，以利亚在旷野里的四十个昼夜，是对以色列人在旷野流浪四十年的对应。其次，“神的山”之名是何烈，与申命传统将西奈称为何烈一致。再次，以利亚前往何烈山与神圣相遇的经验，其整体结构与摩西故事十分相似，包括：他们都是为了逃避君王的惩罚，都住在一个人家里；他们回到国家后，又都是要挑战君王，并唤醒以色列人的信仰；他们在西奈/何烈山又都经历到神的显现(theophany)等。

<sup>①</sup> Collins, 264页。

在以利亚遭遇神圣的经验中，特别需要注意的是它对耶和华形象的反转性理解(reversal)。在何烈山，耶和华的话降临到以利亚。

耶和华说：“你出来站在山上，在我面前。”那时，耶和华从那里经过，在他面前有烈风大作，崩山碎石，耶和华却不在风中；风后地震，耶和华却不在其中；地震后有火，耶和华也不在火中；火后有微小的声音。以利亚听见，就用外衣蒙上脸，出来站在洞口。有声音向他说：“以利亚啊，你在这里做甚么？”(19：11-13)

这里特别强调耶和华不在风、地震、火等迦南宗教认为巴力神展现其力量的自然现象之中，而是出现在“微小的声音”(קול רממה דקה; a light murmuring sound)中。它一方面强调不能把耶和华单纯地等同于自然力量、自然之神，另一方面，它强调耶和华是一个“发言的上帝”。所谓“声音”，即指“耶和华的话”，进一步而言，这意味着耶和华是一个向以色列人颁布诫命的上帝。将这一段与《申命记》的类似经文相映照就更清楚了：

你在何烈山站在耶和华你神面前的那日，耶和华对我说：“你为我招聚百姓，我要叫他们听见我的话，使他们存活在世的日子，可以学习敬畏我，又可以教训儿女这样行。”那时，你们近前来，站在山下，山上有火焰冲天，并有昏黑、密云、幽暗。耶和华从火焰中对你们说话，你们只听见声音，却没有看见形像。他将所吩咐你们当守的约指示你们，就是十条诫，并将这诫写在两块石版上。(4：10-13)

就此而言，对以利亚的何烈山经验的叙述，乃修正了“耶和华与巴力迦密山之战”可能导致的神学陷阱，即耶和华不仅是一个自然之神，更是一个能够言说之神，是一个对人宣示道德命令(words)的上帝。而一个言说的上帝以及由此而生的“耶和华的话”，亦是先知运动的核心所在。

所以，这又与以利亚的第三个故事即《列王纪上》21章中拿伯的

葡萄园(Naboth's vineyard)叙事紧密相联。表面看来,这是一个关于社会正义(social justice)的故事。亚哈王想要拿伯的葡萄园,但是,拿伯按照以色列人的律法(《利未记》25:23),不愿出卖“先人留下的产业”(21:3),而王后耶洗别就站在迦南文化的角度,认为君王具有超乎一切的权力(21:7),设计将拿伯打死,得到拿伯的葡萄园。于是,以利亚先知就向亚哈宣告他将遇到的灾难,后来也一一应验。

这一故事似乎预示着先知们在以色列社会中的正义的代言人角色。但是,如前所述,在古代以色列社会中,很难在社会与宗教之间截然分开。拿伯葡萄园的故事,讲述的是一个社会正义的问题,也是一个神学问题。按照摩西传统,耶和华将全体以色列人从为奴之地带出来,使他们从一个被压迫的群体,转变为一个自由的群体。所以,以色列人的宗教—社会基础就在于:他们是一个与耶和华立约的群体。以约的形式表现出来的律法是整个社会的准则,以色列群体中的所有人在耶和华面前皆为平等,在律法中更有对社会弱者的特别保护。而迦南文化并没有出埃及、旷野立约的传统,君主具有至高无上的权力。因此,拿伯故事既是社会习俗的冲突,也是神学传统的冲突。<sup>①</sup>这也提醒我们,在后来的先知宣告中,耶和华信仰与社会公义也是结合在一起的。

## 5. 以利沙(Elisha)

《列王纪下》2-9与13:14-21对以利沙先知的叙事,圣经保存了另一条很不同的先知传统。以利沙的先知言行,表现出与主流的先知形象之间的极大差异。因此,人们也推断,它可能在被编修进入申命历史之前,就在以以利沙为核心的先知群体中大致形成,以致申命史家编修时,难以进行大幅修改。<sup>②</sup>

在关于以利沙的先知叙事中,经典的先知传统的两大原则:独一敬拜耶和华、社会公义,都没有得到体现。以利沙主要是通过他的神迹行为来显示他的耶和华先知的身份,诸如:他能分开约旦河水;治

<sup>①</sup> 参 B. W. Anderson, 277-278 页。关于耶和华的解放者的社会学意义,参 Norman Gottwald, *The Hebrew Bible: A Socio-literary Introduction* (Philadelphia: Fortress, 2003)一书围绕这一主题所建构的以色列宗教史。

<sup>②</sup> 参 ABD 之 Elisha 辞条。

好耶利哥的水源；咒死十二童子。他后来的活动也充斥着这些奇异功能，如帮助他的门徒的寡妇还债；应许热情招待他的书念妇人得子；复活该妇人之子；用面消解野瓜藤之毒；用二十个饼喂饱一百人；治愈叙利亚元帅乃幔；因基哈西之贪婪而用麻疯惩罚他；浮起掉入河中的斧头；用神迹击退叙利亚军兵；死人碰到以利沙的骸骨都复活等神迹。<sup>①</sup>这些故事既与耶和华崇拜无关，也与道德无关(amoral)。

以利沙叙事的可能价值在于：它说明了以色列民间对于先知身份和角色的理解。先知需要通过超自然的神迹行为来证明自己，在此意义上，“先知”与“神人”是等同的概念。在有神异能力的先知周围，还可以聚集起一批先知弟子。它们在民间活动，当人们生病、遇到自然灾害、与敌人作战等重大事变时，人们就会来找这些有名望的先知，来解除这些灾难。此外，它还讲述当时西亚各国之间的频繁而密切的来往。在《列王纪下》8章，以色列的先知以利沙膏选亚兰人的王；以色列王亚哈谢向非利士人的巴力西卜占问(王下1:2)；亚兰人的元帅也到以色列来找先知医病(王下5章)，而且，这一故事还表明，即使不是以色列人，同样可以从耶和华那里得到医治。

由于以利沙叙事没有经过什么明显的神学编修，常被认为比以利亚叙事更为古老。它一方面说明以色列民间是怎样接受先知的，另一方面也表明当时以色列人与其他民族之间并没有后来那样一条截然分界的界线。

## 二、书写先知及先知文体

公元前8世纪后，由于书写技术更为广泛地运用，先知们的呼告被记录下来，并以先知人名为书名整理成单篇的先知文献，阿摩司成为第一个所谓的“书写先知”(writing prophet)。从先知文献中，可以看到当时人们已经谈到对先知呼告的记录。例如：以赛亚提到要将他的话“刻在版上，写在书上”(赛30:6)；耶和华吩咐哈巴谷将“默示写在版上”(哈2:2)；以西结也提到被书写下来的先知文献(结2:

<sup>①</sup> 分别参《列王纪下》2:13-14, 2:19-22, 2:23-25, 4:1-7, 4:8-37, 4:38-41, 4:42-44, 5:1-19, 5:20-27, 6:1-7, 6:8-23, 13:20-21。

9)；耶利米的话也被他的弟子书写下来(耶 36:2)。但是，需要注意，称他们为“书写先知”，既不意味着这些先知本人写作了这些文献，也不意味着他的弟子在他传讲圣言时就将其记录下来。正典的先知书是经历一个漫长传承直至最后编修的过程之后的产物。

### 1. 书写先知所带来的转变

对“书写先知”的研究，不仅要注意到他们是一群特殊的人，对于希伯来宗教的真正精神有深刻的理解，而且要看到他们所传的圣言被书写、整理的方式与希伯来宗教的关系。在先知文献(prophetic literature)中，几乎只有那些“先知的話”(prophetic words)被记录下来，历史叙述主要起着交代背景的作用。这与夹杂在历史叙事中的不成文先知的传统有很大的差别。它说明，在先知文献中，“先知的話”所处的历史—社会背景被置之一边，先知的話被认为是直接源自于上帝的命令，具有超越具体的历史—社会空间的价值。

与书写先知的出现相应的是另一个变化，即这些先知所针对的听众也发生了变化。在早期先知传统中，他们所传的圣言都是针对个人的(通常以君王为对象)。而在书写先知中，整体的以色列民成为他们传言所针对的对象。因此，考虑到先知的两个主要功能即“审判”(judgment)和“安慰”或“拯救”(comfort 或 salvation)，对整体的以色列民的审判与安慰就成为书写先知中的两个主题。例如：

耶和華說：“我民以色列的結局到了，我必不再寬恕他們。”  
(摩 8:2)

當那日，我必為我的民與田野的走獸和空中的飛鳥，並地上的昆蟲立約。又必在國中折斷弓刀，止息爭戰，使他們安然躺臥。(何 2:16)

其蘊含的神學變化是：耶和華的審判與拯救不是在個人生活的層面，而是在整體歷史的層面之上。推而廣之，它甚至意味著耶和華的作為將在歷史的終點發生，從而使得這些書寫先知對歷史的理解具有相當

的末世论的意味。<sup>①</sup>

## 2. 先知文献中的不同文体(genre)

虽然不论是先知本人，还是书写或编修先知语录的弟子们，对先知传言、耶和華的话(דְבַר יְהוָה, the Word of YHWH)的神学理解各有不同，但是，在对先知语录进行书写时，他们却在一定程度上普遍运用某些共同的体裁(genre)。对这些体裁的敏感，有助于我们理解先知们的神学。

### A、灾难宣告(Announcement of Disaster)

在前流放时期的先知书中，最常见的文体是“两段式言论”(two-part saying)，这也是他们与历史叙述中的先知传统之间的连贯之处。它的通常格式是：第一部分是先知对人们的控诉并列举理由(accusation)，第二部分是宣告对他们的审判或惩罚(judgment)。在它们之间常用“所以”(לְכֵן, therefore)为连词将它们联结起来。经典的例子可见于：<sup>②</sup>

祸哉！那些在床上图谋罪孽造作奸恶的……。他们贪图田地就占据，贪图房屋便夺取；他们欺压人，霸占房屋和产业。所以耶和華如此说：我筹划灾祸降与这族，这祸在你们的颈项上不能解脱。(弥2：1-3)

有时，还会在第一部分加上连词“因为”(כִּי, therefore)，以强调它们之间的关联，例如：<sup>③</sup>

因你们践踏贫民，向他们勒索麦子，故此你们虽用雕凿的石头建造了房屋，却不得住在里面。(摩5：11，吕振中译本)

<sup>①</sup> 这是 von Rad 对于先知神学的概括，他称之为“eschatologizing of historical thought by the prophets”（先知对历史的思想所做的末世化处理），*Old Testament Theology*, Vol. II, 112 页。

<sup>②</sup> 其他例子见《阿摩司》3：10-12；《耶利米书》23：13-15 等。

<sup>③</sup> 其他例子可见《以赛亚书》8：6，29：13；《耶利米书》7：13。

一般将上述文体称为“灾难宣告”，或将其称为“审判文体”(judgment)。这一文体的一个特殊变种是“先知的哀歌文体”(prophetic lament)或“先知的悼歌文体”(prophetic dirge)。①可以注意到，在先知的灾难宣告中，有时用一个特定的词来引导，即“哀哉”(אֵי, 英译为 woe)，这个词实际上来源于以色列人的哀歌或悼歌文体。先知们将其借用过来，使其在先知宣告中充当一个“哀悼之喻”，它的深层含义就是：虽然耶和华所降的灾难在时间中尚未发生，但实际上已不可逆转了，所以，它用这个词来引出以色列的“将亡却已死”的状态。故此，它用哀悼已死之人的哀歌文体，来表示即将发生的上帝的审判，从而强调将来事件的不可避免。例如，在阿摩司的语录中，上帝将来必降的审判使以色列在现在已经死去，所以，该是举哀的时候了：

主耶和华万军之神如此说：“在一切宽阔处必有哀号的声音，在各街市上必有人说：‘哀哉！哀哉！’又必叫农夫来哭号，叫善唱哀歌的来举哀。在各葡萄园，必有哀号的声音，因为我必从你中间经过。”这是耶和华说的。(摩5：16)②

## B、劝告文体(Admonitions)

灾难宣告文体，来源于人们对“上帝之言”的某种特定神学理解，也就是说：耶和华的话是针对客观历史而说的，它就是历史的未来，是不可更改的，必要实现的。但是，对“上帝之言”的理解还可以有另一种，即耶和华的话是针对人心而言的，先知所宣告的那些灾难，是可以随着人的改变而避免的。与此相对应的是另一种文体，即“先知劝告”(admonitions)。

在这一文体中，先知特别强调人要做出行动，以使将临的灾难转变。在文法上，它也常与“免得”(לֵא, lest)、“或者”(אֲמַן, perhaps)等

①亦被称为 *qinah* 文体，即从希伯来文“悼歌”(דִּירָה, dirge)一词而来。

②其他的典型例子可见《阿摩司书》8：3，10；《以赛亚书》3：24；《弥迦书》2：4。悼歌形式，可见于《阿摩司书》5：2，《弥迦书》1：8-16。关于哀歌(lament)与悼歌(dirge)文体的区别，哀歌的意义更为宽泛，生活中的不幸或苦难常用哀歌，参本书第十九章诗篇研究对哀歌的论述；而悼歌指必有人已经死亡，指事情的发生完全不可逆转。

词连在一起使用，表明另一种可能发生。例如：

要寻求耶和华，就必存活，免得他在约瑟家像火发出，在伯特利焚烧，无人扑灭。(摩5：6)<sup>①</sup>

要恶恶好善，在城门口秉公行义，或者耶和华万军之神向约瑟的余民施恩。(摩5：15)<sup>②</sup>

但是，有趣的是，这一文体在先知书中所占份量较小。这也似乎在神学上表明：在先知们看来，耶和华的拯救或上帝的施恩是在审判之后才降临的。

### C、辩告文体(Disputation)

一方面，先知是以色列社会中的一个特定制度(Institution)，因此，先知书在对先知传讲的圣言的整理中，发展出上述的特定先知文体；另一方面，它也从以色列文化的其他制度中借用文体，以之形成先知代传的耶和华之言。辩告文体(כִּיב, disputation或转写rib)即是先知传统从以色列文化的法律制度中借用过来，以此来表示耶和华与以色列人之间的争辩，形成一种有趣的先知文体。

在这些辩告文体中，有二个特点：一、先知代耶和华传言，数点以色列人所犯的罪，对他们展开控诉；二、先知对以色列人控诉的根据是耶和华与以色列人所立的圣约，所以，它们又可称为“圣约诉讼”(covenant lawsuit)。其希伯来文 כִּיב 在以色列社会处境中，即表示在法庭控辩双方依据法律进行的辩论与争讼。《弥迦书》6：1-8 常被称为辩告文体的代表经文。<sup>③</sup>

我们可以这样来划分这个诗歌单元：

- A. 将山岭和冈陵呼唤为证人，来听耶和华与以色列人之间的争讼；  
6：1-2
- B. 先知代耶和华传言，耶和华以“我”的人称出现，向以色列人提出

<sup>①</sup>另可见《耶利米书》4：4，21：12。

<sup>②</sup>另可见《西番雅书》2：3等。

<sup>③</sup>其他的经文可见：《以赛亚书》1：2-10，18，5：1-7；《何西阿书》4：1；《耶利米书》2：9-12。

诉讼。在这里，先知所强调的耶和华在历史中的作为，而不是某个法律条文，所以，弥迦先知的诉讼依据是耶和华与以色列人之间的圣约关系(covenantal relationship)；6：3-5

- C. 接着的人称虽然仍然是“我”，但已经变成“以色列人”，所以，这里是以色列人的答讼；6：6-7
- D. 再次回到耶和华的圣约所提出的伦理要求，这也是耶和华判断以色列人的依据。6：8

总之，在先知运用的辩告文体中，耶和华上帝一改审判者的形象，而成为一个与人们争辩的对象。但是，这种争辩又回到以色列宗教的核心信念即：耶和华与以色列人的圣约关系之上，并围绕着圣约关系而发展出伦理要求，从而又反过来深化圣约的核心信念。

#### D、拯救宣告(Words of Salvation)

在公元前8世纪和7世纪，先知的言论多以“审判(灾难)宣告”为主。然而，我们不能认为所有先知的言论全是对以色列人的审判。在以色列宗教中，审判与拯救是交织在神人关系的展开之中的。在前流放时期，以宣讲“约”和“慈爱”为主的何西阿先知，就特别地强调在审判之后人们的悔改和随后的拯救，例如：<sup>①</sup>

后来以色列人必归回，寻求他们的神耶和华和他们的王大卫。在末后的日子，必以敬畏的心归向耶和华，领受他的恩惠。(3：5)

以法莲哪，我怎能舍弃你？以色列啊，我怎能弃绝你？我怎能使你如押玛？怎能使你如洗扁？我回心转意，我的怜爱大大发动。(11：8)

对那些经验到上帝在历史中的审判——亡国或流放的先知如耶利米、以西结、后流放先知(post-exilic prophets)而言，拯救更超过审判而成为主导旋律。所以，先知文学所运用的文体是多样化的，甚至一些矛盾的文体如审判与拯救宣告共存于一位先知的传言之中。我们不应该将

<sup>①</sup> 其他例子如《何西阿书》2：14-23，14章等。

某位先知称为“拯救先知”，将另一位称为“审判先知”，在先知文学中，拯救与审判是很难截然分开的，哪位先知宣讲哪个主题，更多取决于处境，而不能将他们分成固定的类别。

在历史叙事的先知传统中，那些不成文先知(illiterate prophets)也宣讲拯救。这些先知宣告都非常短，<sup>①</sup>而且通常与先知的某一个具体行为联系在一起，诸如膏选君王、神迹行为、先知的形象动作(sing-action)等。<sup>②</sup>但是，书写先知的拯救宣告与这些不成文先知的一个重要区别在于：后者以具体的君王个人为对象，与先知宣告相关的那些具体行为，也只表明它们的某个具体时空背景；而对于前者来说，它所讲述的是某个超越当下时间的未来事件，而且针对的是全体以色列人乃至整个世界。<sup>③</sup>

拯救宣告的一些语言学特征也有一定的神学意味。第一、它们通常是由“到(或当)那日”(בְּיוֹם הַהוּא, on that day)或“将要”(וְהָיָה, will be)来引导，表示拯救是一个将要在未来发生的事件；<sup>④</sup>第二、它与审判宣告截然不同之处是，它几乎没有“二段式”的前面那一段，即没有数点以色列人的所作所为，换句话讲，它没有说明拯救之来临与以色列人的作为之间有什么相关的原因。这似乎在说明：拯救是耶和华出于自性，而非依据人的作为所实行的救恩。

以上所述，是对书写先知(尤其是前流放时期的先知)之文体的总体考察。<sup>⑤</sup>在具体的先知言论中，它们的意义更为丰富和多样，在接下来的几章中，我们将结合具体的个别先知来进行分析。

<sup>①</sup> 《列王纪上》17:14, 20:28; 《列王纪下》9:3, 4:43等。

<sup>②</sup> 如《列王纪下》9:3, 6节膏选君王;《列王纪下》2:21的神迹行为;以及《列王纪上》11:29中先知亚希雅的新新衣的动作, 22:11西底家造出两个铁角,《列王纪下》13:15以利沙取出弓箭等先知为了后面传讲圣言所做的形象动作等。

<sup>③</sup> Rendtorff, 121页。

<sup>④</sup> 《何西阿书》2:16, 18, 21是典型例子,其他见《以赛亚书》10:20, 27; 11:10, 11;《耶利米书》16:14等等。

<sup>⑤</sup> 另外一些先知文学的文体,由于学者们意见繁杂,在此不述,后面对具体先知的分析再来讨论。例如,对于先知的“战争神谕”(war oracle)或“灭列国的神谕”(oracle against nations),如《阿摩司书》1章,《以赛亚书》7:5-9等,人们或者认为它出于崇拜场景,即战前由祭司所做的仪式诅咒,或者认为它其实是“拯救宣告”的另一种表现形式。参 Rendtorff, 122页。

### 三、阿摩司：其人其书

#### 1. 阿摩司先知其人

据《阿摩司书》的题记(摩 1:1),可知阿摩司先知来自南国犹大,家乡在耶路撒冷以南的提歌亚,但他的先知活动主要在北国如撒玛利亚、伯特利等。他本来只是一个普遍的牧人,但耶和華的话临到他,才开始先知活动。他活动的时间是在耶罗波安二世的鼎盛时期,不晚于公元前 746 年耶罗波安二世去世,大概在公元前 760-750 年左右。<sup>①</sup>

《阿摩司书》7:10-15 是一段散文体的叙事,有助于我们对阿摩司的背景以及先知在以色列文化中的角色的了解。它讲述的是阿摩司与伯特利的祭司——亚玛谢之间的一次相遇。

伯特利的祭司亚玛谢,打发人到以色列王耶罗波安那里说:“阿摩司以色列家中图谋背叛你;他所说的一切话,这国担当不起。因为阿摩司如此说:‘耶罗波安必被刀杀,以色列民定被掳去离开本地。’”亚玛谢又对阿摩司说:“你这先见哪,要逃往犹大地去,在那里糊口,在那里说预言,却不要在伯特利再说预言,因为这里有王的圣所,有王的宫殿。”阿摩司对亚玛谢说:“我原不是先知,也不是先知的门徒;我是牧人,又是修理桑树的。耶和華选召我,使我不跟从羊群,对我说:‘你去向我民以色列说预言。’”

这段话中,北国的亚玛谢称阿摩司为“先见”,其希伯来文是:חֹזֵה,与“异象”(חֹזֵה, vision)具有相同的词根,因此,一般指“见异象的人”。显然,北国人亚玛谢将阿摩司当成是南国的先知群体中的一员。但是,阿摩司的答复是:“我原不是先知”。这里的“先知”,用希伯来文是נְבִיא,常用于北国的先知群体中对以摩西为原型的先知的称呼。

无论如何,这段话中起码有二点很有意思。一、尽管南北两个传

<sup>①</sup> 见 J. Alberto Soggin, *The Prophet: Amos* (London: SCM, 1987), 1-6 页。

统对先知有不同的理解，但是，从南国来的阿摩司同样可以来到北国，唤醒人们的信仰，对他们的道德进行批判，这说明南北两国之争的分裂主要是政治意义上的，在耶和華信仰上，虽然侧重有所不同，但在基本精神、信仰传统上却有着共同的渊源。二、阿摩司本来只是一个“牧人、修理桑树的”，但是，“耶和華一说话(ארני יהוה רבר, Lord YHWH has spoken)，谁不传神言呢？”<sup>①</sup>在耶和華的呼召之下，一个普通人成为先知。因此，对希伯来宗教的先知传统来说，重要的不是自下而上的先知本人的某种领悟或推理，而是自上而下的上帝的拣选，以及降临在他身上的“耶和華的话”(רבר יהוה, the Word of God)。

## 2. 《阿摩司书》的文体与编修

虽然阿摩司被称为第一个“书写先知”，但是，这并不是指他写作了《阿摩司书》。实际上《阿摩司书》是由众多更小的单元或不同的“神谕”(oracle)编修而成，这些小单元既有可能是阿摩司自己所说，也可能来自他人。它作为一部书，主要是由他的弟子们编修而成，最后的正典样式应该是在后流放(post-exilic)时期才成形的。

虽然《阿摩司书》是一篇很简短的先知书，但它实际上是由许多小单元组成的，而且这些单元呈现出丰富的文体(genres)形态。简而言之，它可以分成三种文体，即传言文体(messenger formula)；见证文体(testimony)；关于异象的解说(report of the visions)。

如前所述，传言文体是借用古代西亚社会生活中的传言习俗，来表达先知所传达的耶和華的话。它的特点是，先知在用这种文体发言时，就意识到自己只是传言者，因此，在这些单元中出现的第三人称“我”指的是“耶和華”，而非“先知”。这一文体除了以最常见的“耶和華如此说”(כה אמר יהוה, thus says YHWH)引导之外，还可将“耶和華发神谕说”(נאם יהוה, says YHWH)，或者“这是耶和華说的”(אמר יהוה, YHWH says)<sup>②</sup>放在句尾表示上述发言是耶和華的话。

<sup>①</sup> 摩 3：8，此处汉译，参吕振中译本对“预言”一词的处理方式，先知言论不是对未来的预言，而是代传神言。和合本译为：主耶和華发命，谁能不说预言呢？

<sup>②</sup> 和合本对于后面这两种格式未做区分，都译为“这是耶和華说的”，但吕振中对它们做了分别处理，前者译为“永恒主(耶和華)发神谕说”(4：3, 5, 6, 8, 9, 10, 11)，后者才译为“这是

《阿摩司书》用的另一种变体是“耶和华起誓说”(שבוע יהוה), YHWH has sworn), 表示同样的意思。<sup>①</sup>

所谓“见证”文体, 都有一个先知向以色列人说话的场景, 所以, 它的格式是以“你们要听这话”(שמעו את־הדבר הזה), Hear this Word)引出。先知成为第一人称, 以色列人是第二人称, 而耶和华多以第三人称的方式出现。它与“传言格式”的不同之处在于: 它使先知有更多的自由来讲述耶和华的意旨, 而不像后者只是单纯的一个传达。这一文体可见于《阿摩司书》3:1, 4:1, 5:1。

所谓“解说异象(vision)”文体, 出现在《阿摩司书》7:1-8; 8:1-2; 9:1-4之中。与前两种文体相比, 它更多运用了叙事文体, 而且更多地讲到阿摩司先知本人的事迹。因此, 人们猜测, 它可能最早是为与阿摩司先知较为密切的弟子所写, 后来才编进整部书之中的。<sup>②</sup>

除上述文体之外, 此外以下几种文体: 辩告文体(disputation, 3:3-8); 劝告文体(admonition, 4:4-5, 5:4-15); 哀歌文体(dirge或lament, 5:1, 5:18, 6:1); 赞美诗篇(hymn, 4:13, 5:8-9, 9:5-6)等。这些不同的文学单元之间彼此较为独立, 每一个单元又都有各自的起头与结尾。因此, 它们能够被纳入到一本先知书之中, 应该是后来编修的结果。而且, 整部《阿摩司书》还展现出—个总体编修框架, 间接也证实了这一点。

首先, 它的总体编修框架体现在: 虽然《阿摩司书》中的先知言论几乎都是“审判宣告”或“灾难宣告”, 但是, 在结尾的9:7-15却是“拯救宣告”, 包括: 建立大卫的帐幕, 丰饶的自然(paradisa1 fertility), 被掳的回归并安居等。这说明, 《阿摩司书》与其他先知书—样, 那些审判宣告被纳入到一个对末世论般的拯救宣告之中, 使整部书具有新的含义。人们—般认为最后这个部分是公元前6世纪的流放时期的增加。<sup>③</sup>

其次, 两组不同的先知言论构成呼应, 构建了一个整齐的框架, 即: 1-2章的“向列国宣灾”的审判宣告(proclamation of judgments)与7:1-9与8:1-3的“异象解说”(report of visions)首尾呼应, 使整部书

耶和华说的”(1:15)。

<sup>①</sup> 《阿摩司书》4:2, 6:8, 8:7。

<sup>②</sup> Soggin, 15页。

<sup>③</sup> 参ABD之Book of Amos辞条。

统一起来。在第一组的先知言论中，讲述耶和华对列国的审判，但它的高潮是对以色列的降灾(2：6-16)。第二组先知言论则主要是对异象的解说，但是，在前面二个异象解说(7：1-6)中，通过阿摩司先知的代求赦免，耶和华“改变了心意”，没有降灾，但在后面的二个异象解说(7：7-9；8：1-3)中，则强调以色列的灾难不可避免，必然发生。然后，第五个异象解说出现在9：1-4中，将耶和华的惩罚推到了顶点。所以，用这两套先知言论的首尾呼应，表明上帝惩罚乃不可避免地降临在以色列人的身上。

最后，在上述总体框架内，还可以看到一些有趣的安排。第一、在接着1-2章审判宣告之后的3：1-4：3部分，是以两个见证文体来对以色列人进行谴责，它的中心在于3：2即“在地上万族中，我只认识你们；因此，我必追讨你们的一切罪孽。”其神学意义在于说明：由于耶和华与以色列人的圣约关系，所以他们的罪孽也会被特别地注意；第二、在4：4-5：17部分，则是围绕着三个劝告文体(admonition，即4：4，5：4，5：14以“做……”的命令句法为特征)而展开的关于崇拜(cult)与伦理之间关系的解说，其中心则在于“恶恶好善，秉行公义”。<sup>①</sup>

总之，正典的《阿摩司书》应该经历了一个长期的传承和编修的过程，也许其大部分成于前流放时期，但它最后完成当在流放时期之后。正典《阿摩司书》的编修框架十分突出，分散的文学单元进入这个编修框架之后，其神学意义就发生了深刻的变化。对我们来说，原初的文学单元、最后的总体框架在思想上的重要性是同等的。

<sup>①</sup> 甚至可以在5：1-17中发现一个有趣的交叉结构，见J. de Waard, "The Chiasmic Structure of Amos V, 1-17", *VT* 27(1977): 170-177页。

A. 悲歌，1-3

B. 寻求耶和华，就必存活，4-6

C. 谴责以色列人，7

D. 赞美诗，8-9

C'. 再谴责以色列人，10-13

B'. 寻求良善，避免罪恶，14-15

A'. 哀歌，16-17

更有人将整个的4：1-6：7看成是一个交叉结构，见J. Lust, "Remarks on the Redaction of Amos V, 4-6, 14-15", *Oudtestamentische Studiën*, 21(1981): 129-154页。

#### 四、阿摩司的神学：圣约与公义

在分析阿摩司的神学之前，我们先简要看一下他所处的耶罗波安二世的国际国内现实处境。当时，叙利亚的力量衰弱，亚述帝国对以色列的威胁尚不明显。在稳定的局势之下，以色列国内较为繁荣。它既受惠于腓尼基在地中海从事的贸易活动，又掌握着从叙利亚到南部阿拉伯地区的商道，撒玛利亚成为财富之都。与此相应，在社会层面上，社会分化加剧，贫富相差悬殊，在宗教层面，以色列人受迦南文化影响深刻，巴力崇拜盛极一时。

当然，对任何先知书的背景的考察，都有两点需注意。一方面，先知们包括阿摩司的历史背景是理解先知言行的重要前提；另一方面，先知书如《阿摩司书》的正典形式，在阿摩司之后经过了漫长的编修与解释的过程，《阿摩司书》所包含的神学内涵已经超越了产生这些文本的具体处境，更具有普遍的意义。

##### 1. 圣约与公义

阿摩司常被称为“公义先知”(Prophet of Justice)，是指他对以色列社会不公现象的强烈批判。但是，他对“公义”的理解并不是抽象的，而是以希伯来的历史—宗教为基础。换句话说，阿摩司呼唤公义，谴责不公，是建立在他对于以色列人因为与耶和华立约而成为一个特殊群体的宗教理解的基础之上。所以，人们常以3：1-2节作为阿摩司思想的概括：

以色列人哪，你们全家是我从埃及地领上来的，当听耶和华攻击你们的话：“在地上万族中，我只认识你们；因此，我必追讨你们的一切罪孽。”

这里的“认识”(יָדַע, know)一词，在希伯来文中含义更为丰富，它常指男女之间的性爱，指相融相即的深层交往。在此，它意味着在出埃及事件中，上帝进入到以色列人的历史之中，与以色列人立约，并融入其历史之中的状态。接下来，它使用的“因此”(עַל-כֵּן, therefore)一

词非常重要。它表明，阿摩司在此是从北国的摩西传统来理解耶和华与以色列人之间的立约关系，即“有条件的约”。对他来说，立约既意味着拣选或应许，更意味着责任与义务。

所以，可以看到，阿摩司对于北国以色列人的谴责，大量地借用了北国的律法传统(即“约书”，出20：22-23：33)。例如，对父亲为子择妻的规定(出21：7-9)，对应于2：7的父子同一个女子行淫；不可放债给穷人(出22：25)，对应于2：6的以债务使人为奴；不可向穷人取利(出22：25)，对应于5：11的践踏穷人；22：26-27关于穷人当衣的规定，对应于2：8的占用穷人的衣服；在司法上公正(出23：6-8)，对应于屈枉司法(5：10, 12)；公平交易(民25：13-16)，对应于奸恶贸易(8：5)。

在对公平与公义的理解中，阿摩司用两个象征：大水与江河，来表明它们与耶和华的关系：

惟愿公平如大水滚滚，使公义如江河滔滔！(5：24)

这句话要放到西亚文化普遍的神话背景下才能得到恰当理解。在这些神话中，只有神才是水的源头。所以，这里既指公平与公义从耶和华而出，又指只有公平与公义才能将耶和华的拯救导引出来。

人们常将希伯来宗教的追求总结为：归回(שוב, return)耶和华，这其中既包括重新回到与耶和华的排他性的立约关系之中，也包括重新回到耶和华的诫命和律例所体现的社会公义上来。在阿摩司对于回归上帝的理解中，“恶恶好善”是其中必要的因素。所以，他说：

你们要求善，不要求恶，就必存活。

这样，耶和华万军之神必照你们所说的，与你们同在。

要恶恶好善，在城门口秉公行义，

或者耶和华万军之神向约瑟的余民施恩。(5：14-15)

所以，要“耶和华万军之神与你们同在”，追求善避免恶是一个前提条件。

总之，与耶和华立有圣约，这是以色列作为一个群体的本质属

性，阿摩司的先知传言告诉人们，对这一本质属性的理解，不仅要注意到立约是一个神人之间关系性的概念，即耶和华与以色列人之间的特殊的、排他性的关系，而且强调立约的另一层含义：社会公义。约的群体不仅是一个神人关系和谐的群体，而且是一个人际之间公义与和谐的群体。

## 2. 以色列的拣选与普世的耶和华

有趣的是，虽然阿摩司以耶和华与以色列之间的立约关系作为阐述社会公义的基础，但在他的先知传言中，却很少对异教崇拜(paganism)或宗教混合主义(syncretism)的直接谴责，如果将他与同时代的何西阿先知放在一起比较，这一特点更为鲜明。通常认为，即使《阿摩司书》零星出现的对异教崇拜的谴责，如5：26与8：14，也可能是申命学派编修时的附加。<sup>①</sup>就此而言，阿摩司的先知传言对其他宗教、文化、族群是较宽容的，宗教排他主义即“以色列的特殊拣选”，与宗教宽容主义即“普世的耶和华”这两个主题的结合较为紧密。

按阿摩司的先知传言，一方面，耶和华在地上万族中只与以色列人立约(3：2)，但另一方面，耶和华又活动(act)在列国的历史中。即便是常被以色列人称为特殊拣选的出埃及事件，在阿摩司的传言中，也只是耶和华在西亚各民族中的普通作为的一例而已。例如：

耶和华说：“以色列人哪，我岂不看你们如古实人吗？我岂不是领以色列人出埃及地，领非利士人出迦特，领亚兰人出吉珥吗？”(9：7)

因此，出埃及事件不是以色列人可以自夸为神的特殊拣选的地方，是否实践了与这一事件相关的耶和华在圣约为以色列人命定的责任与义务，实现公平与公义(חֶסֶד וְצֶדֶק, fairness and justice)，才是对拣选的恰当理解。

《阿摩司书》对于耶和华的普世性的理解，还表现在它一开篇就

<sup>①</sup> 参 Soggia, 19 页。

发出的对列国的神谕(oracles against nations)之中。它表明耶和華的主权不只局限于以色列一国的历史之中，所有的国家都将接受他的审判。在1-2章，阿摩司运用“仪式咒诅”(cultic execration)的文体，来表示耶和華的主权(sovereignty)将彰显在这些国家的历史命运之中。<sup>①</sup>以色列和犹大作为耶和華特殊拣选之民，由于未能遵从“耶和華的诫命与律例”，也将与列国一样，受到耶和華的审判和惩罚。

因此，虽然我们未必就能得出“在《阿摩司书》中，预设了一个更广意义上的一神论(monotheism)”的结论，<sup>②</sup>但确实，阿摩司先知在将耶和華首先理解为一个公义与公正的上帝的同时，将以色列人与耶和華的关系置于一个更为广阔的世界历史(而非单纯的以色列史)的背景之下，却是清晰可见的。

### 3. 耶和華的日子(Day of YHWH)

阿摩司先知对于耶和華与以色列之间的圣约关系有一种惊人的洞察力。他站在北国的圣约观念的传统内，认为以色列与耶和華之间的圣约关系，不是一种优先的权利，而是更大的义务，是处在耶和華的诫命与律例的“捆绑”之中。<sup>③</sup>因此，以色列人进入到圣约关系后，悬挂在他们的历史命运之上的，不只是应许(promise)和希望，而且是由于不能践履上帝诫命而应承受的威胁(threat)与审判。正是因为以色列人与上帝之间有着特殊的关系，所以，他对于以色列人的历史命运有着更为悲观的看法。这突出地表现在他对“耶和華的日子”这一观念内涵的颠覆上面。

“耶和華的日子”(יִוֵם יְהוָה, the Day of YHWH)可能源于古代以色列人新年庆祝的圣约节日(covenant festival)。在当时人们看来，这个年度性的节日是耶和華最终将繁荣、富足与和平赐予以色列人的预表(anticipation)。因此，人们对它翘首以盼。但是，阿摩司传言说：

---

<sup>①</sup> 所谓仪式咒诅，乃由祭司以仪式化的方式，在圣所对敌国进行咒诅，包括历数他们的恶行，乃以神圣名义宣布对它们的惩罚等。可详参 A. Bentzen, "The Ritual Background of Amos 1.2-2.16", *Oudtestamentische Studien*, VIII (Leiden: Brill, 1950), 85-99 页。

<sup>②</sup> Soggin, 19 页。

<sup>③</sup> “圣约”一语的希伯来文的 בְרִית (Covenant) 本意之一就是“捆绑”。进入立约的关系之中，即意味着受盟约之所规定的条款的约束。参 TDOT 之 בְרִית 辞条。

想望耶和华日子来到的有祸了！  
 你们为何想望耶和华的日子呢？  
 那日黑暗没有光明，  
 景况好像人躲避狮子又遇见熊，  
 或是进房屋以手靠墙，就被蛇咬。  
 耶和华的日子，不是黑暗没有光明吗？  
 不是幽暗毫无光辉吗？(5：18-20)

也就是说，“耶和华的日子”不是应许的实现，而是审判的降临，是耶和华对于他的立约之民所犯之罪(כל-עונותיכם, all your iniquities)的总清算。人们盼望的“光明的日子”被阿摩司置换成了“黑暗的末日”(Doom)。

所以，阿摩司先知亦被称为“末日先知”(Prophet of Doom)或“审判先知”(Prophet of Judgment)。在他的先知传言中，遍布着战乱、战败、流放和死亡的异象。<sup>①</sup>他预言以色列的败灭，撒玛利亚都城的毁弃，以色列人的被掳，犹太与以色列的亡国等。<sup>②</sup>在对以色列的历史命运的预言中，他还大量地使用哀歌、悼歌等文体，来表示这一末日降临的不可逆转。例如，5：2使用的即是哀歌所通用的3-2节律。

已经跌倒，不得再起了！ נפלה לא-יחוסוף קום  
 以色列子民啊， בתולה ישראל  
 被丢弃在地上， נטשה על-אדמתה  
 无人扶起！ אין מקימה:

而且，既然耶和华是以色列历史的最终支配者，那么，以色列最后被完全地毁灭也是由耶和华来实施的。<sup>③</sup>由于以色列人的罪，神人之间的圣约关系反而成为以色列人历史命运的锁链。

<sup>①</sup> 分别参见：3：11, 6：14, 7：17 中的战乱；5：3 的战败；4：2-3, 6：7, 7：11, 17 的流放；5：2-3, 16, 6：9, 7：11, 17, 8：3, 9：10 的死亡等象征的运用。

<sup>②</sup> 分别参见经文：一、3：12, 15, 5：2, 17, 7：9, 11, 9：8；二、6：8；三、5：27, 6：7, 7：11；四、2：4-2：16。

<sup>③</sup> 如9：8所言：“主耶和华的眼目，察看这有罪的国，必将这国从地上灭绝。”

对以色列人的惯常宗教观念的颠覆，还表现在他对一些文体的颠覆性使用上，例如，他将以色列悼歌的起首词“哀哉”(וֹי, woe)加在对“想望耶和华的日子”的解说之前，从而强调耶和华的日子到来之时，也就是以色列人的哀哭之时。而且，他还使以色列人盼望耶和华的格式用语——“当那日”(בְּיוֹם הַהוּא, on that day)，具有在灾难宣告时的痛哭的含义，使其成为悲伤(mourn)之歌如8：9，11，13。<sup>①</sup>

总之，阿摩司先知深深地体现了前流放时期的先知精神，即把以色列人肤浅的、乐观的对历史命运、耶和华的圣约的喜剧理解，转化为对以色列人批判、对历史悲观和对未来畏惧的悲剧精神。换句话说，他将简单的拯救史(history of salvation)，置换为审判史(history of judgment)。如果说在犹太——基督教传统中有一种“已经但未然”(already-not-yet)的精神的话，那么，在阿摩司这里，这不是拯救的“已经但未然”，而是审判的已经但未然，是以色列人的“将亡却已死”的状态。从更深的—个层面来说，他的这种理解同样立基于对耶和华与以色列人之间的神人立约关系之上，以色列人进入到这种立约关系之中，也就是接受更高层面的“神的诫命”的捆绑与束缚，并承受不能践履神的律例所招致的审判。因此，阿摩司先知从另一层面揭示了神人关系的悖论，即人们一方面追求神人立约的亲密关系，另一方面，人们又未能践履来自于更高层面的神的诫命：公正与公义，因此，又必然要承受被审判的命运。所以，阿摩司代神传言，为以色列人设定了他们的历史宿命。以色列人的历史，就是接受上帝审判的历史，就是向着自己的末日(Doom)奔走的历史。<sup>②</sup>

## 五、何西阿：其人其书

众先知中，只有阿摩司与何西阿是针对北国传讲神言。但是，与《阿摩司书》指明阿摩司的出身与成为先知的经历不同，对于何西阿

<sup>①</sup> 这一格式用语在“拯救宣告”(proclamation of salvation)中的运用，它们与悲歌虽然文体相同，但意思却完全相反。参《阿摩司书》9：11，13，但学者们普遍认为这两段是流放时期或后流放时期的编加。

<sup>②</sup> 关于《阿摩司书》有没有更新或得救(Renewal or Salvation)的神学，一直存在争论。参 ABD 之 Book of Amos 的讨论。

的出生地、他的职业，以及他如何成为先知，我们无从得知。我们只能确定，他的主要活动地是在北国，很可能就是在撒玛利亚、伯特利或吉甲等著名城市。他所传讲的神谕有78次谈到了以色列或以法莲，却只有14次谈到犹大，仅有1次谈到大卫和耶路撒冷。<sup>①</sup>

何西阿先知活动的时间，最初是在耶罗波安二世的晚期，约公元前747—752年左右。然后是“叙利亚/以法莲战争”(Syro-Ephraimite War)，及此后亚述帝国对巴勒斯坦地区征战的时期，不应晚于撒玛利亚将要沦陷的公元前725—724年。

所以，何西阿先知活动的时间正是以色列国最后动荡的30年，是我们了解公元前8世纪的以色列宗教的真实见证。

### 1. 何西阿及其北国传统

可以想像，与阿摩司一样，何西阿先知也见证了发生在以色列社会的贫富分化、阶级压迫和社会不公。但是，有趣的是，他好像与阿摩司先知有分工一样，他的先知传言中几乎不谈论社会问题，而只是集中地论述了阿摩司先知没有讲过的，即以以色列人中间越来越流行的与迦南异教融合的混合崇拜(syncretism)。所以，与阿摩司常被称为“公义先知”相对应，因他更为强调体现在耶和华与人的圣约关系中的爱的维度，常被称为“爱的先知”(prophet of love)。<sup>②</sup>

何西阿的先知传言，带有“接着讲”的深刻特点，即处身于一个悠久的传统之中来传讲圣言。在他的传言中，借用了丰富的历史形像与历史记忆。<sup>③</sup>例如，他对自己的先知身份所做的“社会—传统”定位时，把耶和华的传言人角色追溯到摩西：

因此，我(耶和华)藉先知砍伐他们，以我口中的话杀戮他们，  
我施行的审判如光发出。(6:5)

<sup>①</sup> 参 Alice A. Keefe, *Woman's Body and the Social Body in Hosea* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), 14 页。

<sup>②</sup> 当然，不能将他们对立起来理解，他们之间的差异及原因，可参 Alice Keefe, 31-32 页。

<sup>③</sup> 这些历史记忆包括：出埃及事件、上帝在旷野流浪的看护、进入迦南之地等，在叙述以色列与耶和华之间的关系时，将以色列人理解为“厌弃上帝、自高自傲”。即使某些特定用词，何西阿也与源于北国传统的申命运动之间有着密切关系。参 Wolff, xxxi 页。

神言人是以色列的守望者，我的上帝之人民的看守人；然而在他所行的路上都有捕鸟人的机槛，在他的上帝家中都有仇恨要害他。(9：7-8，吕振中译本)

我已晓谕众先知，并且加增默示，藉先知设立比喻。(12：10)

耶和華藉先知領以色列從埃及上來，以色列也藉先知而得保存。(12：13)

在這些篇章中，何西阿敘述了一個非常生動而濃縮的以色列先知的形像。他們傳講耶和華的話，以此來討伐和審判以色列人的罪；同時，他們又是將以色列人從埃及、從曠野帶領出來的領袖；是以色列的守望者，是上帝之民的看守人；但是，由於他們與人們的罪行格格不入，因此，他們所傳講的真實之言却又被視為愚妄與瘋狂，並時時受到別人的威脅。<sup>①</sup>

何西阿的先知傳言似乎還表明，在他所屬的先知群體與利未人(即他所認為的真正的祭司)之間存在着密切的關係，這也許是他之所以對以色列歷史和傳統非常熟悉的原因。在他的先知傳言中，對“真正的祭司”有着正面的看法。

然而，人都不必爭辯，也不必指責，因為這民與抗拒祭司的人一樣。(4：4)

我的民因無知識而滅亡。你棄掉知識，我也必棄掉你，使你不再給我作祭司；你既忘了你神的律法，我也必忘記你的兒女。(4：6)

我為他(以法蓮，指以色列人)寫了律法萬條，他却以為與他毫無關涉。(8：12)

在這裡，他認為真正的祭司應該做的事情是：學習“耶和華的知識”(הדעת, knowledge)，和傳承“你神的律法”(תורה אלהים, the teaching of your God)。這與《申命記》33：10“摩西之歌”對於利未的祝福相似，也與《歷代志下》15：3等經文對於利未人與祭司的職份的理解相

<sup>①</sup> 對6：5及難解的9：7-9的分析，詳參Francis Landy, *Hosea* (Sheffield: Academic, 1995), 15-17與111-124頁。

似。总之，在何西阿那里，他对于祭司所应从事的职份做出非常积极的理解。<sup>①</sup>这为人们理解希伯来宗教传统中的先知与祭司之间的关系提供了新的可能。

## 2. 《何西阿书》的文体与编修

从年代上来看，何西阿要晚于阿摩司，但是，按正典顺序，《何西阿书》排在《阿摩司书》的前面，其原因是《何西阿书》1：2说“耶和華初次与何西阿说话”，被后来犹太拉比理解为这是上帝第一次对先知说话，因此放在十二小先知之首。

《何西阿书》的文体较为特别，它不像其他先知书那样，在先知传言的前面有起首格式或结语格式(introductory and concluding formula)。整部书中，就没有出现过“传言格式”(messenger formula)，即便如“这是耶和華说的”(נאום־יהוה, YHWH has spoken)这一先知文学最常见的格式，除了第2章之外(即13, 16, 21)，只在11：11节出现过一次。这可能表明何西阿属于较早时期，人们尚未形成格式化的文体来表示先知的传言；或者表明“对何西阿的言论的收集与编修，不过是为了要将原初的说话单元(original speech unit)保存下来”。<sup>②</sup>

何西阿的某些传言具有较强的公共性，显示它们最初可能是对公众发表的演讲(public oration)，如：辩告文体(רִיב, disputation)和守望者呼告文体(watchman proclamation)等，它们发表的场合则包括：城门口或圣所等。前者由“争辩”(רִיב)来导出，如2：4；4：1；12：3等；后者则多以“吹角、吹号”为场景，引出先知宣告的神谕，其典型如5：8；8：1；9：8等，例如：

你们当在基比亚吹角，在拉玛吹号，在伯亚文吹出大声说：便雅悯哪，有仇敌在你后头！在责罚的日子，以法莲必变为荒场。我在以色列支派中，指示将来必成的事。犹大的首领如同挪移地界的人，我必将忿怒倒在他们身上，如水一般。(5：8-10)

<sup>①</sup> 参 Hans Wolff, *Hosea* (Philadelphia: Fortress, 1974), xxii-xxiii 及 76-80 页。

<sup>②</sup> Rolf, 216 页。

总体而言，正典的《何西阿书》可以分成三个大的部分，即：一、1-3章以何西阿的个人婚姻来隐喻耶和华与以色列之间的关系；二、4-11章即起于4：1的起首格式：“以色列人哪，你们当听耶和华的话”，终于11：11的结语格式：“这是耶和华说的”；三、12-14章的最后部分。

有趣的是，这三个部分有着类似的结构：一、都是由一个谴责(accusation)开始，到审判(judgment)，再到拯救(salvation)结束。例如：3：5，11：8-11，14：2-9都是一个清楚的“拯救宣告”；二、在这三段经文中，又都有一个“辩告文体”，即2：2，4：1与12：2中的“争辩”；三、在这三个部分的拯救宣告中，又都有以色列向耶和华“归回”(שוב)一词，即3：5，11：11，14：1，2，7)。因此，可以推断出，在它们被编成一个整体前，这三个部分可能属于不同的作者，在不同的群体内流传，而且它们都属于与何西阿非常紧密的先知群体。<sup>①</sup>当然，在这三个大单元内，又可根据主题或关键词的类似，分成更小的单元。<sup>②</sup>

## 六、何西阿的神学：圣约与爱

在所有的以色列先知中，没有谁像何西阿这样大量地使用隐喻(metaphor)来解说耶和华与以色列之间的关系，并集中解说他们之间的最奥秘的“爱”的关系。因此，一方面，《何西阿书》留给我们以丰富的想像和奇妙的解释，另一方面，它又是对“不可言说者的言说”，仍将大量的难解之谜留给我们。

### 1. 圣约：“婚姻”的隐喻

虽然人们对于《何西阿书》一开始所用的隐喻——“淫妇”(זנוניות אשה, a wife of whoredom)到底意味着什么有很多争论，<sup>③</sup>但是，普遍认

<sup>①</sup> Wolff, xxxi 页。他甚至进一步推论说：这些人可能就是申命运动的先驱，因为在《何西阿书》与《申命记》的思想与用词之间有很多的共同之处。

<sup>②</sup> 具体分法见 Rolf Rendtorff 的引述，216-217 页。

<sup>③</sup> 是将其理解为“女人”还是“妻子”，是将其理解为在迦南宗教中盛行的“神庙妓女”，还是

为，这个隐喻是要说明：正如淫妇歌篾去随从她所爱的，以色列人也弃绝了耶和华，而去随从迦南的异教崇拜，即通常所谓的“丰产崇拜”(fertility cult)。那么，所谓的这些“丰产崇拜”是怎么回事呢？

按通常的理解，迦南宗教是对巴力与他的伴侣女神的崇拜。它的二个基本特点是：一、是一种自然崇拜，巴力神与他的伴侣是人们对于土地、季节和自然(包括人类自身)的生产力的圣化。巴力神通常被认为是“雷雨之神”，他的伴侣就是大地女神；二、性的活动与交往在丰产崇拜中有突出的地位。雨水对土地的浇灌，被理解为男女之神的交配活动。因此，在这一崇拜活动中，人们通过“同感巫术”(sympathetic magic)即男女祭司的性活动，来导引神圣婚姻(sacred marriage)中的巴力与伴侣女神之间的交配，从而使大地丰产。这两点都与以色列的耶和华崇拜有着本质性的差别，即耶和华首先是一个“历史之神”，或者说“诫命之神”，而不是一个自然之神；其次，在耶和华信仰中，耶和华是一个没有伴侣的神祇。

因此，歌篾的淫妇形像很有可能取自那些在迦南圣所里的“神庙妓女”(sacred prostitute)，代表以色列人对迦南之神的崇拜，以及对传统的耶和华信仰的厌弃。何西阿以此隐喻来谴责以色列人对圣约的抛弃。但是，何西阿先知的独创之处在于：他独一无二地以性与婚姻的隐喻来解说耶和华与以色列的关系。所以，人们也意识到，《何西阿书》本身就是一个矛盾的产物，其中心难题是：他一方面那么激烈地反对以色列人对迦南宗教的参与，另一方面却又大量借用迦南宗教的隐喻、思维、意义结构等解说希伯来信仰。<sup>①</sup>

简而言之，通过以何西阿与歌篾之间的性与婚姻关系来隐喻耶和华与以色列人之间的立约关系，《何西阿书》一举将神圣婚姻的象征从自然的、轮回的巴力神与大地女神崇拜的控制之下解放出来，将之运用到历史和道德的层面，即以以色列人在历史中与耶和华立约，并领受诫命的特殊关系。这里面包括几个转变：一、神圣婚姻所隐喻的对象，从自然转到了历史；<sup>②</sup>二、在迦南宗教中，男神巴力与大地女神

以卖淫谋生的职业妓女，参 Alice A. Keefe, 18-21 页。

<sup>①</sup> 众多的释经者都看到了这一矛盾，如 Klaus Koch, *The Prophets*, vol. 1 *The Assyrian Period*, trans. Margaret Kohl (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 89 页; G. von Rad, *Old Testament Theology, II The Theology of Israel's Prophetic Traditions* trans. D. Stalker (New York: Harper & Row, 1965), 141 页。

<sup>②</sup> 当然，这并不是说耶和华就与自然无涉，他也具有自然方面的意义，是丰产之源，如《何西

的婚姻，但在何西阿的先知传言，则是耶和华与以色列民之间的神人婚姻；三、它关注的焦点，从轮回的季节转到了历史中独一无二的事件；四、从以巫术的性活动来导引神秘的土地生产力，转到耶和华以诫命为形式向人提出的道德要求。<sup>①</sup>

## 2. 认识耶和华

何西阿以神圣婚姻的隐喻来说明耶和华与以色列的关系，但这一婚姻关系的开始不是在自然的某个季节或神话的某个仪式，而是在一个具体的历史事件中。何西阿将这一婚姻关系的开始推到出埃及与旷野流浪这一耶和华与以色列关系的黄金时期。

自从你出埃及地以来，我就是耶和华你的神。在我以外，你不可认识别神；除我以外并没有救主。我曾在旷野干旱之地认识你。(13：4-5)

在此，何西阿也印证了北国的摩西传统，即圣约的起首是在出埃及事件。这也是他所认为的耶和华与以色列婚姻关系的开始，在出埃及事件中，耶和华娶以色列为妻。这一层意思乃隐含在他用的“你认识耶和华，耶和华认识你”的这一格式之中。在希伯来文中，“认识”(יָדַע, know)并非今天所说的知识论范畴，它带有性爱的含义，从而衍生出耶和华与以色列之间相融相即的关系。例如，在《创世记》故事中，亚当与他妻子同房，就是用יָדַע一词。<sup>②</sup>只有从它的这个词义上出发，才能理解何西阿在讲到未来耶和华与以色列关系和好之时，所用的隐喻。

后来我必劝导她，领她到旷野，对她说安慰的话。她从那里出来，我必赐她葡萄园，又赐她亚割谷作为指望的门。她必在那

阿书》2：8，“她不知道是我给她五谷、新酒和油，又加增她的金银，她却以此供奉巴力。”14：7，“曾住在他荫下的必归回，发旺如五谷，开花如葡萄树。他的香气如黎巴嫩的酒。”

<sup>①</sup> 参 Keefe, 46-50 页。

<sup>②</sup> 还有众多地方，它都指性爱，而非指知识。如《创世记》4：17, 25；19：5, 8；24：16；38：26；《民数记》31：17, 18, 35；《士师记》11：39；19：22, 25；《撒母耳记上》1：19等。

里歌唱，与幼年的日子一样，与从埃及地上来的时候相同。(2：14-15)

因此，出埃及事件后，以色列进入到与耶和華的神圣婚姻关系之中。但是，以色列人进入迦南之地后，像淫妇一样行淫，破坏了他们之间的婚姻般的立约关系。

何西阿对以色列人的背约的叙述，同样是通过历史事件的解说。他首先批判了以色列人设立王朝，认为这是以色列人的不忠、背弃圣约、不以耶和華為王的表现之一；而此后发生的众多历史事件，诸如：以色列人不断的弑君篡位(7：3-7)；在对外政策上试图讨好埃及和亚述(7：11)；忘记耶和華，多造宫殿与城堡(8：14)等，亦是罪性的表现。其次，在宗教上，以色列人转向迦南异邦的宗教习俗，包括拜木偶、在异邦的高地上祭拜、与迦南宗教的神庙妓女之间的合欢(4：12-14)。最后，即便是以色列人的祭司，也只是鼓励人们多献祭，这样可以使他们获利更多，却忘记他们的真正职责：教人认识耶和華(4：4-10)。因此，在他看来，这些祭祀和仪礼实际上使人们远离了对耶和華的祭拜，因为“我(耶和華)喜爱怜恤，不喜爱祭祀；喜爱认识神，胜于燔祭！”(6：6)

### 3. 坚贞的爱

因此，可以看到何西阿与阿摩司先知的一个重要区别：阿摩司重在从道德规范的层面上，谴责以色列人没有实行社会公义；而何西阿则进入到历时性的历史之中，谴责以色列人对耶和華的不忠不信。在此，何西阿同样从婚姻的隐喻中发展出一个核心的概念，即：“坚贞的爱”(דבן)。

דבן一词是希伯来宗教的核心概念，同样难以翻译。英文KJV译之为“良善”(goodness)或“怜恤”(mercy)，而NIV则译之为“爱”(love)，NASB译之为“忠信”(loyalty)，RSV译之为“坚贞的爱”(steadfast love)。它常与立约活动联系在一起，指立约双方相互忠诚永结友好的心意。例如，它用来表示大卫与约拿单的关系：

求你以忠爱待仆人；因为你曾使仆人在耶和華面前同你结约。(20：8，参吕译本)

所以，在以婚姻的隐喻来说明以色列与耶和華之间的立约关系时，何西阿说：“以法莲哪，我可向你怎样行呢？犹大啊，我可向你怎样做呢？因为你们的良善(即חסד，你们的爱)如同早晨的云雾。”(6：4)以此来说明，以色列人不能信守与耶和華所立之约，他们的爱转瞬即逝，如同一个淫妇无法坚贞地爱他的丈夫。

因此，在何西阿的传言中，其两个至为核心的概念：对耶和華“坚贞的爱”与“认识耶和華”，都来自于他所运用的耶和華与以色列之间的“神圣婚姻”的隐喻，因而其内涵也相互交叉。

因为这地没有诚信，没有忠爱，没有认识上帝的那种知识。

(4：1)

因为我喜悦坚贞(忠爱)，不喜悦祭祀；我喜悦人认识上帝，胜于人献全燔祭。(6：6)

反之，以色列人没有对耶和華“坚贞的爱”，也就“不认识耶和華”，无法遵从耶和華為以色列人所命定的诫命。

因有淫心在他们里面，他们也不认识耶和華。(5：4)

这里“淫心”(或淫灵)就是“坚贞的爱”的反义。换句话说，因为不能坚贞地爱上帝，所以，也就不能认识耶和華。

#### 4. 惩罚与归回：耶和華“坚贞的爱”

由于以色列人“没有忠爱”，用他们的行为破坏了他们与耶和華之间的圣约，因此，他们将会受到从圣约而来的惩罚或训诫。在此，他运用了一个“辩告文体”即由下文的“争辩”引导而来，来宣告耶和華对于以色列的惩罚。

你们要与你们的母亲大大争辩，因为她不是我的妻子，我也不是她的丈夫。……因此，我必用荆棘堵塞她的道，筑墙挡住她，使她找不着路。她必追随所爱的，却追不上；她必寻找他们，却寻不见。……因此，到了收割的日子，出酒的时候，我必将我的五谷、新酒收回，也必将她应当遮体的羊毛和麻夺回来。……我也必使她的宴乐、节期、月朔、安息日，并她的一切大会，都止息了。我也必毁坏她的葡萄树和无花果树，……我必使这些树变为荒林，为田野的走兽所吃。(2:2-12)

这种惩罚，是立约关系的瓦解，即“她不是我的妻子，我也不是她的丈夫”。它导致自然与历史的双重惩罚，既是自然的失序和土地的荒芜，以显示以色列人对迦南自然之神——巴力崇拜的无效，又是历史的惩罚，即外邦强国对以色列的侵略和压迫。

所以，在4-11章的先知传言中，何西阿预言以色列将要遭受的惩罚。包括：无谷可吃(4:10)，无物可收获(9:2)；不能生产与怀胎(9:11)，众王及领袖死于刀下(7:16, 9:13, 11:6)；外邦强国攻打他们(11:6)；城邑和宫殿为火所烧(8:14)。最可怕的是，他们与耶和华建立立约关系的出埃及事件将被完全翻转，他们会被带回到埃及(8:13, 9:3, 11:5)，或者被别人流放(9:3, 17, 11:5, 11)。<sup>①</sup>

就此而言，尽管对于以色列为何受到惩罚的解释在重心上不同，即何西阿强调以色列对异教的崇拜，而阿摩司强调没有实现社会公义，但他们对于以色列将受惩罚这件事上又是一致的，都是“审判先知”(Prophet of Doom)。然而，对于惩罚之后将要发生什么，何西阿立足于他的神圣婚姻的隐喻，以耶和华与以色列在圣约关系中的“坚贞的爱”为基础，将“耶和华的烈怒”(即惩罚)做了拯救论的(Redemptive)理解。所以，在《何西阿书》中，我们经常可以看到在“审判宣告”与“拯救宣告”之间的快速转换。

对何西阿来说，以色列人从被审判到被拯救的命运转变，关键乃在于耶和华的圣者身份，或者说，是他对与之立约的以色列人的坚贞之爱。

<sup>①</sup> 在谈到耶和华对以色列人的惩罚时，在11章，何西阿还运用了“父亲”对“儿子”的训诫的隐喻。

以法莲哪，我怎能舍弃你？以色列啊，我怎能弃绝你？我怎能使你如押玛？怎能使你如洗扁？我回心转意，我的怜爱大大发动。我必不发猛烈的怒气，也不再毁灭以法莲，因我是神，并非世人；是你们中间的圣者，我必不在怒中临到你们。(11：8-9)

所以说，何西阿先知对于“上帝之爱”有着深刻的洞见。正如在出埃及事件中，耶和华的圣爱使他与以色列建立圣约关系一样，约的关系的回复亦同样依赖于耶和华的坚贞圣爱。

同样，他也回到婚姻的隐喻来诠释这种约的关系的重建。一方面，他用传统的格式文体来表示他们的立约关系，即：

我必对他说：“你是我的民。”

他必说：“你是我的神。”(2：23)

另一方面，他又用夫妻的婚姻关系的恢复来表示这种圣约关系的重建，耶和华成为以色列的夫，以色列成为耶和华的妻。

后来我必劝导她，领她到旷野，对她说安慰的话。……她必在那里应声，与幼年的日子一样，与从埃及地上来的时候相同。耶和华说：“那日你必称呼我‘我夫’，不再称呼我‘我主’。……我必聘你永远归我为妻，以仁义、公平、慈爱、怜悯聘你归我，也以诚实聘你归我，你就必认识我耶和华。”(2：14-20)

这是对出埃及与旷野时期的立约关系的回归，也是以“慈爱”(חֶסֶד)和“相互认识”(יָדָע)为基础建立的神圣婚姻。

总之，何西阿在众先知中是独特的，一方面，由于他对以色列历史和传统的熟悉，使得他把以色列与耶和华关系的展开放在一个历史的维度之中；另一方面，他用神圣婚姻的隐喻来阐释他们之间的圣约关系，从而使得希伯来宗教对历史的理解被情感化为“圣约的爱——爱的破坏——爱的复归”的三段循环。与传统的用“宗主—附庸”(suzurain-vassal)的政治条约来隐喻耶和华与以色列的圣约关系相比，何西阿用男女之间性与爱的婚姻隐喻来说明他们的圣约关系，从某种

意义上来说，它使得人们对它的理解更为内在化、情感化。在这一过程中，他又将以色列人的历史作为归结为他们人性中的不忠不爱，而将上帝的未来拯救归结为上帝本性的坚贞之爱，显示出他对于神性、人性的深刻洞见。在希伯来宗教中，他的神学思想是深刻而丰富的，对后来耶利米先知、申命运动的神学传统都产生了很大的影响。

## 第十三章

### 南国先知：以赛亚

当南北两国并立之时，无论从政治层面，还是从宗教层面来说，北国都比南国有着更为突出的位置。所以，先知运动的最早一批宗教精英都是在北国活动，如以利亚、以利沙、阿摩司、何西阿。当北国在公元前 8 世纪后半期陷落于亚述帝国之后，先知活动的中心便转到了南国。可以说，本章之后所要讲解的先知们，无一例外皆以南国、耶路撒冷为活动中心，即使经历了流放时期，先知活动仍在以耶路撒冷为中心的南国传统中延续下来。以这些先知之名为名的书卷也构成了正典先知书的主要内容。

一方面，这些先知们的活动与南国的政治命运是缠绕在一起的，了解他们的政治、历史大背景是我们理解他们的先知传言的一个重要前提；另一方面，正如在先知书中，历史叙事是淹没在先知传言的文本之中，也就是说，对于先知传言来说，历史只是一个模糊的背景，先知所发出的神言更多具有超越历史处境的意义。因此，我们也将南国犹大的历史，夹杂在对先知们的历史与社会背景的考察之中，并不单独论述。

为便于对后面几章的总体结构的把握，我们可以对南国犹大的历史做一概览。先知以赛亚活动的时代，共经历了乌西雅、亚哈斯、希西家三朝君王，如何面对亚述的攻击始终就是犹大国生死存亡的问题；此后，约西亚励精图治，约公元前 621 年发动申命改革，对应着我们对申命运动、耶利米先知的分析；公元前 598 年与 587 年，巴比伦两次攻陷耶路撒冷，以色列人被流放到巴比伦，分别对应对耶利米、以西结先知的分析；而公元前 538 年，巴比伦被波斯征服，以色

列人开始回归耶路撒冷，我们将再次回到作为历史叙事的《以斯拉记》和《尼希米记》的文本分析。

## 一、以赛亚的历史世界

通常认为，今天的正典《以赛亚书》其实是由三位先知或由三部先知文本组合而成，即所谓的第一以赛亚、第二以赛亚、第三以赛亚。我们这里所要讲的就是第一以赛亚，或称为公元前8世纪的以赛亚、耶路撒冷的以赛亚。其对应的文本则是《以赛亚书》1-39章。<sup>①</sup>

按《以赛亚书》6章，以赛亚的先始活动始于公元前742年，终于约公元前700年，其活动达40多年之久。他经历了乌西雅、亚哈斯、希西家等犹大君王。而且，由于南国犹大所处的特殊国际环境，亚述君王如提革拉毘列色三世(前745-727年)、撒缦以色五世(前726-722年)、撒尔贡二世(Sargon II, 前721-705年)、西拿基立(前704-681年)等也都在他进行先知活动时执政。

以赛亚在呼召为先知之前，犹大国处于乌西雅王的治下。与耶罗波安二世一样，乌西雅的治理时间很长，犹大国在军事、政治和经济上都达到了一个高峰。但危机也开始显露出来。按《以赛亚书》，在乌西雅王驾崩的公元前742年，以赛亚被呼召为先知。随后他经历的第一个大事件是当亚哈斯治理犹大时，北方“叙利亚—以色列”联盟胁迫犹大加入反亚述联盟的“叙利亚—以法莲战争”(Syro-Ephraimite War)。此后，公元前733年，亚述王提革拉毘列色(Tiglath-pileser III)征服叙利亚，并攻占北国的大幅领土。公元前722年，撒玛利亚被撒缦以色(Shalmaneser V)攻陷，北国灭亡。南国深陷这些复杂的国际政治纵横之中。

他所经历的另一重要事件是在希西家王(Hezekiah, 公元前715-687年)统治犹大时。在国内，希西家王趁亚述王撒尔贡二世公元前705年去世，亚述国内不稳之际，采取一系列“脱亚(述)”的政治动作，并在宗教发动了一场纯洁以色列传统信仰的改革运动。《列王纪上》18章记

<sup>①</sup> 历史评断学是如何得出这一判断的，详细论述见第十七章对第二以赛亚的分析。亦可参 John Barton, *Isaiah 1-39* (Sheffield: Sheffield Academic, 1995)一书的简介。

载如下：

希西家……效法他祖大卫一切所行的。他废去邱坛，毁坏柱像，砍下木偶，打碎摩西所造的铜蛇，因为到那时以色列人仍向铜蛇烧香。希西家……专靠耶和華，总不离开，谨守耶和華所吩咐摩西的诫命。……他背叛、不肯事奉亚述王。(18：3-7)

可以看到，希西家的宗教改革与先知运动的推动是分不开的。这一方面表现在他们对纯洁的耶和華崇拜的要求，将异教崇拜的因素清理出去，包括邱坛、柱像、木偶等这些迦南宗教的象征。另一方面则表现在受先知运动的反偶像精神的影响，对以色列自身的宗教传统的改造。<sup>①</sup>我们虽然没有看到以赛亚先知对这一场运动的直接回应，但它对以赛亚先知应该会有所影响的。

当西拿基立(Sennacherib)于公元前 701 年入侵犹大，并围攻耶路撒冷时，以赛亚先知在希西家王面前所扮演的角色也十分重要。他代传神言，预言西拿基立无法攻陷耶路撒冷(王下 19：32-33)。他的预言得到应验，亚述军队一夜撤离耶路撒冷。但此后，以赛亚的下落即不明。有传统认为，他被后来即位的玛拿西(Manassch)所杀，也有人推断他可能就此归隐于他的先知群体之中，等候上帝的拯救。<sup>②</sup>

在这些动荡的事件中，都显示出以赛亚与犹大王室之间具有较密切的关系，因此，可以说他是“一个来自上层的，也许具有王室血统的贵族”。<sup>③</sup>他的先知形象与历史叙事中的拿单(Nathan)类似，他们都可以直接地进到君王的面前传神言。有趣的是，与北国传统中先知多是谴责君王不同，他们向君王所传的圣言都是：以拯救宣告为主，以灾难宣告为辅。<sup>④</sup>

<sup>①</sup> 例如：希西家改革的重要内容之一是“打碎摩西所造的铜蛇”，按摩西传统(民 21：4-9)，铜蛇是摩西带领以色列人旷野流浪的护身符，但它的偶像化(甚至它的埃及色彩)无疑受到先知们的猛烈批判。

<sup>②</sup> 参《以赛亚书》8：16-17。

<sup>③</sup> Rendtorff, 192 页。

<sup>④</sup> Rendtorff, 192，而以利亚与阿摩司则恰恰相反，先传灾难宣告，然后才是拯救宣告。

## 二、《以赛亚书》的文本世界

### 1. 第一、第二、第三以赛亚

在对《以赛亚书》的内部结构进行分析之前，我们先要注意到圣经书卷的编修的一些技术性现象，这些因素是进行细致神学讨论之前首先要考虑的。按希伯来圣经的正典分法，《以赛亚书》与《耶利米书》、《以西结书》和《十二先知书》共同构成四部后先知书。<sup>①</sup>那么，问题是：为什么十二个先知们、时代各异、风格迥异的传言会放到一部先知书之中呢？原因在于这十二先知的传言，其篇幅总长度相当于一卷的篇幅。照此推论，《以赛亚书》等也可能不是只由一个先知所写，而很可能是将众多的先知言论编辑在一起，它们之间或者具有一定的思想传承的关系，或者本来无甚关系，但经过编修之后，最后被冠以某一位著名先知的名字，成为今天的《以赛亚书》或《耶利米书》等。<sup>②</sup>

无论如何，单就第一以赛亚而言，有一个以他为中心的先知群体是确定的。例如，当以赛亚的先知传言不被人们接受时，他说：

你把神言人的警告绑着，将上帝所指教的封住，封住在我的门徒中。我要等候那掩面不顾雅各家的永恒主；我要仰望他。  
(8：16-17，吕译本)

也就是说，先把先知传言保存在一个类似秘密社会的小圈里面，等到恰当的时候再将他们宣示给众人。所以，以赛亚的先知传统可能最初就是由他的这些弟子们来承传的。由于先知群体同样是一个活生生的社群，因此，也不难想象先知的弟子会因应时代的变迁而对先知最初的言论进行阐发。在古代传统中，人们并不严格区分老师言论与弟子阐发。故此，以赛亚的先知传统很可能超出先知本人的言论，而包括

<sup>①</sup> 基督教传统将《但以理书》归为先知书，但在犹太教传统中，它不被认为是先知书，而是放在圣卷(Writings)部分。

<sup>②</sup> 见 B. W. Anderson, 321 页。

后代弟子的阐发。实际上，在“第一以赛亚书”中，也只有 1-12 章、20 章与 36-39 章才出现了先知以赛亚这个角色；而且，在文学特征上，他的形象叙述更多地是一种“回溯性的重塑”，是弟子们对他的想像性回忆。<sup>①</sup>可以说，即使只就“第一以赛亚书”而论，它也是一个传统不断成长、累积的产物。

所以，人们倾向于将《以赛亚书》分成三部分，即 1-39 章与公元前 8 世纪的“耶路撒冷的以赛亚”(Isaiah of Jerusalem)相关的“第一以赛亚”(First Isaiah)，40-55 章的流放期将结束时的“第二以赛亚”(Deutero-Isaiah 或 the Second Isaiah)，56-66 章回归耶路撒冷后的“第三以赛亚”(Trito-Isaiah 或 the Third Isaiah)。在此，我们先讨论 1-39 章的第一以赛亚。

## 2. 第一以赛亚的文本结构

即便是第一以赛亚，也是一个由很多不同类型的文本组成的集合(collection)。我们可以这样来细分它的结构。

- A. 1-12 章是与以赛亚先知联系最紧密的一个部分。其中，1-11 是神谕与叙事的交织，12 章则是一个赞美诗篇，对这一部分做出了总体概括。
- B. 13-23 章常被称为“反对列国的神谕”(oracles against nations)，但其中只有很少部分真正属于第八世纪的以赛亚先知本人的。
- C. 24-27 章常被称为“小启示录”(little apocalypse)，甚至比第二以赛亚还要晚。<sup>②</sup>
- D. 28-32 章常被称为“亚述时期的(Assyrian cycle)神谕”，因为它的主要文本涉及的是亚述威胁最严重的时期；但很难说清，哪个神谕是以赛亚先知本人所说，哪个是后来的传统，而且也很难说在这一单元的后面有什么一贯的思想。
- E. 33-35 章很难归类，其中 33 常被称为“先知的仪礼文献”(prophetic liturgy)，34 章涉及耶和华的末世审判(eschatological judgment)，35 章则又是上帝拯救的宣告，一般都认为它们与第

<sup>①</sup> Rendtorff, 192 页。

<sup>②</sup> 关于天启文学的说明，具体参二十一章。

二以赛亚的气质较为接近。

F. 36-39 章则取自《列王纪下》18:13-20:19, 是关于以赛亚先知的晚期活动。

所以, 粗略而言, 只有 A 部分的 1-12 章与 D 部分的 28-32 章与公元前 8 世纪的耶路撒冷的以赛亚先知有密切关系, 是本章分析的主要文本。

### 3. 《以赛亚书》1-12 的文本结构之分析

当然, 虽然 1-12 是一个较为完整的单元, 但在其内部仍然存在一个丰富的多个文学层次的累叠。我们试着做一分析。首先, 第 12 章以赞美诗歌的方式, 对前面 1-11 章中的主题进行总结概括。例如, 这首诗歌的主题词: 耶和华的拯救、以色列的圣者在锡安等,<sup>①</sup>正贯穿于 1-11 章之中, 如 1:8, 27, 2:3, 4:3-5, 8:18, 10:12, 24 等。

其次, 可以注意到 5:8-24 与 10:1-4 是七个“祸哉”(חַוָּה, Woe), 而在它们的一后一前则分别是两首带有叠句的诗歌, 即 5:25-30 与 9:8-21; 但是, 6:1-9:7 是一个独立的单元, 它中间插入, 将这一系列的七个“祸哉”分开。按 8:16 的暗示, 表明它最早是一个独立的“追忆录”(memoir)。它的插入使“七祸”远远隔开。

再次, 在 5:8-10:4 的大单元之外, 前面是 5:1-7 节“葡萄园之歌”(song of vineyard)的审判宣告; 后面 10:5 同样以“祸哉”起首(参吕译本), 引出对亚述的审判(10:5-15, 16-19, 24-27, 28-34), 并夹杂着对以色列的安慰与拯救, 即 10:20-23; 11:1-10, 11-16。

最后, 在最前面的 1:2-4:6 节, 也可以分成两个大单元, 即 1:2-2:5, 它的结构则是“谴责以色列的罪(1:2-3; 10:17)——耶和华的审判(1:4-9, 18-20)——耶路撒冷(锡安)得洁净(1:21-26, 27-31)”的模式为主, 最后以 2:1-5 的万民齐来锡安朝拜耶和华的末世景象为总结。另一单元则是 2:6-4:6, 但它同样是“审判—拯救”的模式, 即 2:6-22 所论及的“耶和华的日子”来临时的灾难, 以及 3:1-4:1 传讲耶路撒冷的以色列人首领受审判, 并由 4:2-6 的耶和华的拯救作

<sup>①</sup> 在 Peter Ackroyd 看来, 将耶和华称为“以色列的圣者”是以赛亚先知的显著特点。参 P. Ackroyd, "Isaiah 1-12, Presentation of a Prophet", SVT 29(1978), 16-48 页。

为总结。简言之，我们可将 1-11 章的主体结构表述如下：<sup>①</sup>

### 第一部分

- A. 1 : 2-3, 谴责以色列人的罪
- B. 1 : 4-9, 耶和华的审判
- A'. 1 : 10-17, 谴责以色列人的罪
- B'. 1 : 18-20, 耶和华的审判
- C. 1 : 21-26, 洁净耶路撒冷
- 总结: 2 : 1-5, 万民齐拜耶和华

### 第二部分

- A. 2 : 6-4 : 1, 耶和华的谴责与审判
- B. 4 : 2-6, 耶和华的拯救

### 第三部分

- 起首: 5 : 1-7, 葡萄园之歌
- A. 5 : 8-24, 六个“祸哉”
- B. 5 : 25-30, 一首带叠句的诗歌
- C. 6 : 1-9 : 7, 关于以赛亚先知的追忆录
- B'. 9 : 8-21, 另一首带叠句的诗歌
- A'. 10 : 1-4, 一个“祸哉”

### 第四部分

- A. 10 : 5-19, 以“祸哉”起首的对亚述的审判
- B. 10 : 20-23, 对以色列的安慰与拯救
- A'. 10 : 24-34, 对亚述的审判
- B'. 11 : 1-16, 对以色列的安慰与拯救

综上所述，关于第一以赛亚书可以得出这样的两个观点：一、无论是《以赛亚书》中的小单元，还是一些更大的(包括整体的)文学结构，都有“二段式”或“三段式”的末世拯救的模型(two- or three-part eschatological schema)<sup>②</sup>；二、一方面，在《以赛亚书》中的小单元有

<sup>①</sup> 详参 Rolf Rendtorff, 191 页；对于这一部分的文体结构(literary structure)以及各个小单元之间的划分及其关系，学者们进行了非常细致的讨论。详参 Andrew H. Bartelt, *The Book Around Immanuel: Style and Structure in Isaiah 2-12* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1996), 1-23 页。

<sup>②</sup> 所谓二段式，指第一部分为“审判宣告”(proclamation of judgment)，第二部分为“拯救宣

着较为完整、独立的结构,另一方面,对这些单元的安排显示出一定的编修意图。这表明,第一以赛亚书蕴含着一个“传统的成长”(growth of tradition),它最后成为一个整体应该在较晚时期。<sup>①</sup>

### 三、以赛亚的神学思想

如前所述,以赛亚先知是南国传统的典型代表。对他来说,耶路撒冷、圣殿与大卫王朝有着特殊的神学意义。耶和華是以色列的圣者,威严而荣耀。通过锡安的圣殿,耶和華居住在他的圣民之中。而大卫世系与耶和華之间有着特殊的关系,未来的拯救将由从大卫世系而出的弥赛亚带给人们。而对于北国先知所通常借用的传统主题,如出埃及、旷野经验,甚至耶和華与以色列人所立的西奈圣约(ברית, covenant),似乎对他的思想没什么影响。<sup>②</sup>因此,与前述两位先知相比,他向以色列人所传讲的圣言有其独特的神学基础和传统。在此,我们作一简要分析。<sup>③</sup>

#### 1. 以赛亚的呼召经验:南国传统的神人相遇

《以赛亚书》6章中以赛亚被神呼召为先知的叙述,是西方宗教经验的经典片断。它既有散文叙事,又有典型的诗体先知传言,是浓缩

告”(proclamation of salvation);所谓三段式,指第一部分为“谴责宣告”(accusation),第二部分为“审判宣告”,第三部分又为“拯救宣告”。参十二章对先知文体的分析。

<sup>①</sup>当然,到底是多晚,人们观点各异, Fohrer 认为不早于公元前五世纪(甚至公元前四世纪), 372页; Weiser 认为不早于公元前3世纪, 194页; Pfeiffer 则认为不早于公元前300年, 448页。

<sup>②</sup>当然,一方面由于以赛亚先知思想的复杂性、丰富性与多元性,另一方面由于南国与北国传统之间的共性,以及它们可能共同受到其他传统(如智慧传统)的影响,所以,他们之间的区别也不应被任意夸大。例如,关于以赛亚的伦理原则,与北国的西奈传统、先知传统,以及智慧传统之间的关系,可参看 Eryl W. Davies, *Prophecy and Ethics: Isaiah and the Ethical Tradition of Israel* (Sheffield: JSOT, 1981), 尤见 113-119页。

<sup>③</sup>第一以赛亚中的神学极其丰富,影响极其悠远。在此只能做一主题式简介,详细了解可参: Brevard Childs, *Isaiah* (Louisville: Westminster John Knox, 2001); Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 1-39* (New York: Doubleday, 2000); 更早的一些研究,参 Otto Kaiser, *Isaiah 1-12* (Philadelphia: Westminster, 1972); T. Vriezen, “Essentials of the Theology of Isaiah”, 在 *Israel's Prophetic Heritage*, ed. B. W. Anderson (New York: Harper & Row, 1962)等。

了希伯来宗教对于终极实在、神人关系、人性、乃至先知角色的理解的关键经文。

需要说明的是，这一段经文未必就是以赛亚第一次被耶和华呼召而开始先知职份的实际记述，它更像是多年之后，以赛亚将自己长期的先知经验投射在他最初呼召为先知时神人相遇的事件之上。例如，6：9-10他说：

你们听是要听见，却不明白；看是要看见，却不晓得。要使这百姓心蒙脂油，耳朵发沉，眼睛昏迷。

实际上是对他多年的先知活动的总结，与他后来对以色列人的概括如29：9-12较为接近。

首先，在以赛亚所叙述的神人相遇的经验中，耶和华是在异象(vision)中显现出来，被先知看见，并对他说话。与出埃及传统对神的理解相比较，以赛亚的特殊之处非常明显。按出埃及传统，“你(人)不能看见我(耶和华神)的面，因为人见我的面不能存活”(出33：20)，但以以赛亚先知为代表的南国传统却在异象中直接见到神，并领受先知的职份(后来亦见于以西结先知)。所以，在北国的传统中，先知们多是在“声音”中与神圣相遇，例如：耶和华在燃烧的荆棘中呼唤摩西(出3：4)；以利亚在火后听到耶和华用微小的声音呼唤他(王上19：12)；阿摩司也多是听到耶和华的声音。虽然我们不能就此说南北传统之间在“见神”与“听神”、“耶和华在荣耀中显现”与“耶和华在声音中显现”有着截然分别，但是它们各自的着重点确有所不同。

其次，在以赛亚的神人相遇经验中，耶和华是在锡安圣殿的崇拜场景(cultic setting)中以王者的形象出现的，而不似在北国何西阿先知的传言中，是在出埃及、旷野的历史中以拯救者的身份出现。《以赛亚书》6章显然描述的是锡安圣殿的崇拜，包括：呼喊“圣哉！圣哉！圣哉！”的撒拉弗、充满圣殿的烟云、高高的宝座等，耶和华坐在宝座之上，衣裳垂下，遮满圣殿。通常这被认为是以色列人在新年庆典上，以耶和华为王的加冕仪式，类似的场景亦见于《诗篇》47、93、96-99等。而且，以赛亚的呼召经验融入了锡安神学(Zion Theology)的精神，也就是说，锡安的圣殿不仅是以色列人奉耶和华为王的地方，而且，

它还是神界与人界交汇的地方，是通往耶和华在天界的居所的通道。因此，在以赛亚的呼召经验中，他从锡安圣殿来到了耶和华在天上的圣殿，在这里，耶和华不仅是地上以色列人的君王，而且是天地之至高君王(the King par excellence)。

再次，随着从地界到天界的场景转换，先知的代神传言的“神言人”(参吕振中译)角色也获得了新的意义，即：先知参加耶和华在天界主持的众神之会(divine council)，在会上，神的意旨(divine decree)被宣告，而先知则被视为是传递神的意旨的人。关于众神之会，在希伯来圣经中也经常出现，如《约伯记》的散文前言所记的“神的众子来侍立在耶和华面前”(1:6)，《诗篇》中的诸神对耶和华的赞颂(诗 82:5-7, 95:3, 103:19-22, 148:2)等。<sup>①</sup>按《以赛亚书》：

我又听见主的声音说：“我可以差遣谁呢？谁肯为我们去呢？”(6:8)

这里用的“我们”复数人称乃意味着这里先知参与以耶和华为首的“众神之会”，并将众神之决议传示于人。对先知传言的类似理解，亦见于历史叙事中的米该雅先知。

米该雅说：“你要听耶和华的话。我看见耶和华坐在宝座上，天上的万军侍立在他左右。耶和华说：‘谁去引诱亚哈上基列的拉末去阵亡呢？’这个就这样说，那个就那样说。随后有一个神灵出来，站在耶和华面前说：‘我去引诱他。’耶和华问他说：‘你用何法呢？’他说：‘我去要在他众先知口中作谎言的灵。’耶和华说：‘这样，你必能引诱他，你去如此行吧！’现在耶和华使谎言的灵入了你这些先知的口，并且耶和华已经命定降祸与你。”(王上 22:19-23)

最后，在以赛亚的先知经验中，还可以看到希伯来宗教对神人关

<sup>①</sup>关于希伯来圣经中的“众神之会”，可参ABD之Divine Assembly, Hosts, Host of Heaven等辞条，并参J. S. Ackerman, *An Exegetic Study of Psalm 82* (Harvard Ph.D Thesis, 1966)对希伯来圣经中的众神之会、神的众子进行的主题研究。

系的理解时将神人截然分开的二元传统。当以赛亚看到神圣之耶和華时，即以“哀哉！我灭亡了！”(אויילי כינרמיתח, Woe is me, for I am undone)来强调“不洁之人”与“圣洁之神”之间的距离。在希伯来文中，“圣洁”(קדוש, Holy)的本意即有“分离”的意思。<sup>①</sup>在摩西与神圣相遇的经验中，也强调神圣与人之间的距离(出3：5)；同样，在北国的何西阿先知那里，就将“圣者”与“非人”等同起来，即“因我是神，并非世人；是你们中间的圣者”(何11：9)。接下来：

有一撒拉弗飞到我跟前，手里拿着红炭，用火剪从坛上取下来的，将炭沾我的口说：“看哪，这炭沾了你的嘴，你的罪孽便除掉，你的罪恶就赦免了。”(6：6-7)

这里，以炭沾口以赦罪这一动作具有深刻的象征意义。就以赛亚先知本人而言，它意味着先知本人在代传圣言之前，得以洁净。从事先知职份，首先需要圣化。在此，它与阿摩司在北国传讲圣言时的自发性具有相当的差异。就普遍的神人关系而言，它意味着人的洁净需要付出代价，人在逾越与神圣之间的差距时，需要经过“以炭沾口”的痛苦和代价。由于这里所用的象征是“红炭”，是以“火”为象征的烧灼(burning)，因此，它意味着人在洁净自己的罪，从而与神圣相合时，需要经过烧灼一般的痛苦，才能发生从罪到洁净的剧烈转变。<sup>②</sup>

## 2. 以赛亚先知的伦理呼求(oracles of ethical demands)

虽然以赛亚常被称为“拯救先知”，但是，他与阿摩司一样，对于社会公义有着强烈的关怀。在他的先知传言中，有众多的谴责以色列人的不义行为，并要求他们回到公平与公义的神諭。

天哪，要听！地啊，侧耳而听！因为耶和華说：我养育儿女，将他们养大，他们竟悖逆我。牛认识主人，驴认识主人的槽；以色列却不认识，我的民却不留意。瞎！犯罪的国民，担着

<sup>①</sup> 参 TDOT 之 קדוש 辞条。

<sup>②</sup> Collins, 310 页。

罪孽的百姓；行恶的种类，败坏的儿女！他们离弃耶和华，藐视以色列的圣者，与他生疏，往后退步。(1：2-4)

可以看出，以赛亚的传言与阿摩司对以色列人的罪恶的谴责非常接近，<sup>①</sup>也同样地呼求以色列人践行伦理公义。

你们要洗濯、自洁，从我眼前除掉你们的恶行；要止住作恶，学习行善，寻求公平，解救受欺压的，给孤儿伸冤，为寡妇辨屈。(1：16-17)

在著名的葡萄园之歌中，以赛亚先知以葡萄园来隐喻犹太和以色列，以果子来隐喻伦理行为。他采用的是先知文体中的辨告文体(בִּינָה, 尤见 5：3)，接近于何西阿先知所用的“爱人”隐喻，因为在希伯来文学传统中，葡萄园常在婚礼上作为新娘的隐喻。<sup>②</sup>

耶路撒冷的居民和犹太人哪，请你们现今在我与我的葡萄园中，断定是非。……我指望结好葡萄，怎么倒结了野葡萄呢？……我必使它荒废，不再修理，不再锄刨，荆棘蒺藜倒要生长。……万军之耶和华的葡萄园，就是以色列家；他所喜爱的树，就是犹太人。他指望的是公平，谁知倒有暴虐；指望的是公义，谁知倒有冤声。(5：1-7)

就此而言，以赛亚先知同样是一个“末日先知”(Prophet of Doom)，即“耶和华的日子”被理解为一个审判以色列的罪恶的日子。

那日，他们(指敌人亚述)要向以色列人吼叫，像海浪砰訇。人若望地，只见黑暗艰难，光明在云中变为昏暗。(5：30)

值得注意的是，对人的自傲的谴责、要求人们在上帝的威严面前谦卑，是第一以赛亚连贯的主题。例如：

<sup>①</sup> 其他的谴责神谕可参《以赛亚书》2：6-22，3：8-26，5：8-30等。

<sup>②</sup> 例如在《雅歌》2：5；4：6；8：11-12等。

必有万军耶和華降罰的一个日子，要临到骄傲狂妄的，一切自高的都必降为卑。(2:12)<sup>①</sup>

所以，在以赛亚的先知传言中，他颠覆了人间日常的秩序，展现出另一个另类的理想世界。

主说，我必使孩童作他们的首领，使婴孩辖管他们。(3:4)

那时，聋子必听见这书上的话；瞎子的眼必从迷蒙黑暗中得以看见。谦卑人必因耶和華增添欢喜；人间贫穷的必因以色列的圣者快乐。(29:18-20)

总而言之，以赛亚先知也是一个“公义先知”。但是，假如将他与阿摩司和何西阿先知进行对比，可以发现，对于以北国为传言对象的后两位先知来说，要求以色列人行公平和公义，其神学源泉是耶和華与他们所立的圣约，其历史基础是耶和華将他们领出埃及。但对于南国传统的以赛亚先知而言，行公平(משפט, fairness)和公义(צדק, righteousness)的伦理要求是以锡安神学(Zion Theology)为基础的，其核心是：宇宙本体意义上的锡安圣殿，以及大卫为王的历史记忆。

所以，在以赛亚先知的传言中，公平与公义或者属于在圣殿中被崇拜的耶和華的属性，或者它们与神话学意义上的上帝形象是联系在一起的。<sup>②</sup>如：

我必以公平为准绳，以公义为线铊。冰雹必冲去谎言的避所；大水必漫过藏身之处。(28:17)

公义必当他的腰带，信实必当他胁下的带子。(11:5)

惟有万军之耶和華因公平而崇高；圣者神因公义显为圣。(5:16)

同时，公平与公义也是由于耶路撒冷是耶和華的名居住的地方，所

<sup>①</sup> 另可参 14:13-15, 29:14。

<sup>②</sup> 对这些先知传言中的神话象征，要从锡安神学、乃至整个西亚文化的背景来加以理解，可参 Ben C. Ollenburger, *Zion, the City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult* (Sheffield: JSOT, 1987)。

以，整个以色列也应该施行公平公义，如：

耶和華被尊崇，因他居在高處，他以公平公義充滿錫安。

(33 : 5)

可嘆，忠信的城變為妓女！從前充滿了公平，公義居在其中，現今却有凶手居住。(1 : 21)

與北國傳統以出埃及事件為神學的历史基礎不同，大衛的治理是南國錫安神學的历史基礎。按以賽亞，公平公義的倫理要求同樣可以追溯到David那里，如：

看哪，必有一王凭公义行政，必有首领藉公平掌权。(32 : 1)

必有宝座因慈爱坚立，必有一位诚诚实实坐在其上，在大卫帐幕中施行审判，寻求公平，速行公义。(16 : 5)

他必在大卫的宝座上治理他的国，以公平公义使国坚定稳固，从今直到永远。(9 : 7)

以賽亞先知如此理解倫理要求的神學基礎，在总体上属于錫安傳統，故此，它可以在以聖殿崇拜為背景的《詩篇》中的神學找到呼應。

神啊，求你将判断的权柄赐给王，将公义赐给王的儿子。他要按公义审判你的民，按公平审判你的困苦人。大山小山都要因公义使民得享平安。(诗 72 : 1-4)

### 3. 理想君王(Ideal kingship): 大衛世系的彌賽亞

由於以賽亞立基於錫安神學傳統，尤其其中的兩個基本原則：一、耶和華是宇宙的君王；二、以大衛為象征的和平、公義的王國，所以，以賽亞先知傳言的神學基調，乃瀰漫著一種以“宇宙和平的神秘王國”(a mythical kingdom of universal peace)為理想的樂觀主義情緒。在第一以賽亞書中，這突出地表現在三段帶有彌賽亞盼望色彩的經文中。

第一段经文是以赛亚先知在“叙利亚—以法莲战争”中安慰亚哈斯王的话。

因此，主自己要给你们一个兆头，必有童女怀孕生子，给他起名叫以马内利(עִמָּנוּאֵל, God is with us, 就是“神与我们同在”)。(7:14)

第二段经文则是在公元前 733 年前后纷乱的国际局势中对于大卫世系的理想君王，以公平公义治理以色列人的盼望。

因有一婴孩为我们而生，有一子赐给我们，政权必担在他的肩头上。他名称为“奇妙策士”、“全能的神”、“永在的父”、“和平的君”！他的政权与平安必加增无穷。他必在大卫的宝座上治理他的国，以公平公义使国坚定稳固，从今直到永远。(9:6-7)

第三段的经文即很可能是南国犹大遭受了亚述的沉重打击，甚至是在流放时期的作品。<sup>①</sup>

从耶西的本必发一条，从他根生的枝子必结果实。耶和华的灵必住在他身上，就是使他有智能和聪明的灵、谋略和能力的灵、知识和敬畏耶和华的灵。他必以敬畏耶和華為乐，行审判不凭眼见，断是非也不凭耳闻；却要以公义审判贫穷人，以正直判断世上的谦卑人。以口中的杖击打世界，以嘴里的气杀戮恶人。公义必当他的腰带，信实必当他胁下的带子。豺狼必与绵羊羔同居，豹子与山羊羔同卧；少壮狮子与牛犊并肥畜同群；小孩子要牵引他们。牛必与熊同食，牛犊必与小熊同卧；狮子必吃草与牛一样。吃奶的孩子必玩耍在虺蛇的洞口，断奶的婴儿必按手在毒蛇的穴上。在我圣山的遍地，这一切都不伤人、不害物，因为认识耶和華的知识要充满遍地，好象水充满洋海一般。(11:1-9)

以赛亚先知的这些弥赛亚传言，经过新约作者的引用，成为基督教的

<sup>①</sup> 参 J. Collins, 314 页。

重要精神资源。但是，就其自身而言，前两段经文所讨论的只是“理想的公义君王”，不应该属于弥赛亚盼望的范畴，因为当时犹大国仍然存在。它更多只是表明：处在危机中的大卫王朝，在未来仍然有希望。学者们甚至推测，“奇妙策士”、“全能的神”、“永在的父”、“和平的君”等头衔可能就是南国君王登基仪式(enthronement liturgy)时的颂词。但是，在第三段经文中，所谓“耶西的根”，实际上是指“耶西的墩”，也就是被伐倒的犹大王国。<sup>①</sup>因此，这里所指的“耶西的苗裔”乃指从大卫世系而出、重建(restore)犹大王国的君王，也就是在盼望中来临的未来弥赛亚。但是，不论如何，它们都表明：在现世政治层面对犹大王室的理想君王(ideal kingship)的盼望，与神学层面对历史末期重建上帝国度的弥赛亚(Messiah)的盼望之间，存在着相当的连贯性。以锡安神学为基础的理想君王的形象，是希伯来宗教中的弥赛亚观念的重要因素。

所以，将“理想君王”与“弥赛亚”贯穿起来，代表了南国的锡安传统的一个重要内容。按赛 11:9，未来的理想王国是：像“洋海一般”的“认识耶和華的知识”，将“圣山”锡安拱立起来的国度。它的核心也就是“耶和華為宇宙之王”，人们以“敬畏耶和華為乐”。在此意义上，以赛亚先知的传言，看上去虽然针对着一个具体的历史—政治层面，但它们实际上是对超越的形而上层面的言说。故此，在谈到如何应对亚述危机时，他甚至说：

你们得救在乎归回安息，  
你们得力在乎平静安稳。(30:15)

可以说，在以赛亚的先知传言中，有一种特殊的神学气质。一方面他宣讲耶和華是世界之王，其荣光遍照大地；另一方面，他悖论性地表现出耶和華信仰的“以柔弱胜刚强”的特质。<sup>②</sup>在他的先知传言中有很多这样的悖论形像，如：以婴孩为君王；在强敌面前，得救在乎安

<sup>①</sup> 它的希伯来文是 עֵצֵ יֵשׁוּעַ, KJV 译之为 the stem of Jesse, 但现在 JPS 与 NJB 都将其译为 the stock of Jesse.

<sup>②</sup> 这一特质，在第二以赛亚的“受难之仆”(suffering servant)诗歌中再次体现(本书第十七章)，基督教的“十字架上被钉死的上帝——耶稣”更是其顶峰。新约传统对《以赛亚书》的强调，根本的神学原因亦在此。

息，得力在乎平静；在敌人攻击面前，安稳来自于对耶和华的信靠：

看哪，我在锡安放一块石头作为根基，  
是试验过的石头，  
是稳固根基，宝贵的房角石，  
信靠的人必不着急。(28：16)

或者说，在以赛亚的先知传言中，希伯来宗教对于历史的二元理解，即“救赎历史”与“世界历史”之间的二元相分中得到了充分表达。他以对锡安圣殿上治理宇宙的耶和华的形而上信仰，来抗拒在具体的历史层面的世界帝国的现实威胁，并以此展示信仰在政治面前的生命力。这与耶稣基督所讲的“我的国不属这世界”（约 18：36）、“凯撒的归凯撒，上帝的归上帝”（太 22：21）乃具有相似的意义。<sup>①</sup>

#### 四、弥迦与《弥迦书》

弥迦是一位与以赛亚大致同时，常被人们称为以赛亚的弟子的南国先知，因为这两位先知传讲的主题非常类似，如关于“弥赛亚”、上帝的余民、耶和华的筹划等，而且著名的末世锡安朝圣诗篇都见于《以赛亚书》2：2-4 与《弥迦书》4：1-3。<sup>②</sup>在后来的《耶利米书》中，也有对弥迦的先知传言的引用，如其 26：18 就是对《弥迦书》3：12 的转述，表明弥迦的先知传统有相当的生命力。但是，相对来说，与以赛亚主要在耶路撒冷、宫廷活动不同，弥迦似乎来自乡村。他为乡村的那些贫苦农民呼喊，谴责那些地主们的贪婪与恶行（如弥 2：1-5）。就此而言，他又与阿摩司先知的传言风格更为接近。他的活动时间是从公元前 721 年至亚述攻打耶路撒冷的公元前 701 年。

先对《弥迦书》进行总体的分析，可以看到，它与其他先知书

<sup>①</sup> 对于基督教神学传统中的“世界历史”与“救赎历史”之间的二元结构，参看洛维特对基督教思想史的考察，他将其根基追溯到保罗神学，但更深的渊源应该在希伯来圣经中，尤其是《以赛亚书》。参洛维特著，李秋零，田薇译，《世界历史与救赎历史：历史哲学的神学前提》（香港：汉语基督教文化研究所，1998）。

<sup>②</sup> Rendtorff, 229 页。

一样，乃以“审判—拯救”的二重变奏为支架。全书可分成以下结构：

第一部分：审判(1-3章)

拯救(4-5章)

第二部分：审判(6：1-7：7)

拯救(7：8-20)

人们通常认为 1-3 章是弥迦先知的传言，是《弥迦书》的基本材料，而后面部分则是后人的编修文本。即便如此，那些被认为属于弥迦先知本人的文本单元也经历了很长的编修过程。例如，1：16 讲到的“犹大人被掳”、2：12 讲到的“像聚集羊群一样将以色列人招聚”、3：12 的“耶路撒冷必成乱堆”等，说明正典的 1-3 章是带着流放经验编修而成的，并非只是公元前 8 世纪的历史经验。

而它的 4-7 章的文本单元，显示它们有着精致的文学结构，也许表明它们曾经以独立的形态流传过。例如，《弥迦书》的 4：9-5：14 就是一个精致的文学单元。我们先把它分成二个单元：一、在第一单元即 4：9-5：5 中，有一系列由“现在”(עַתָּה, now)导引的句子，如 4：9, 11, 5：1 等，它的主题是锡安的灾难、上帝圣民的痛苦；二、在第二单元即 5：6-14 中，则是由“必”(וְהָיָה, it will be or happen)所导引的关于将来事情的句子，如 5：6, 7, 9 等，它的主题则是宣告将来耶路撒冷得拯救。而在第一个单元之中，又隐约地埋有耶和华将来拯救雅各的余民的伏笔，如 4：12 提到的“耶和华的意念(מַחְשְׁבוֹת יְהוָה, YHWH's thoughts)他的筹划”(עֲצָתוֹ, His counsel)；以及 5：2, 4 中关于救主将从但利恒而出的暗示等，这些带有拯救色彩的经文，将这二个部分很好地串连在一起。

由于《弥迦书》是我们今天讨论弥迦先知的的神学倾向的唯一文本，而它又经过了漫长的文本流传与编修，因此得出的结论是或然性的。一、他对于锡安神学有强烈的批判。他的先知传言与锡安神学的“锡安永不受侵犯”的观念是相冲突的，例如，他传圣言曰：“以人血建立锡安，以罪孽建造耶路撒冷”，所以，“锡安必被耕种像一块田，

耶路撒冷必变为乱堆，这殿的山必像丛林的高处”，<sup>①</sup>对圣城与圣殿的批判十分激烈，与代表南国王室神学的以赛亚先知有着极大的差异。如果以 1-3 章作为弥迦本人的先知传言的话，那么，弥迦本人没有一处提到大卫王室的永久性、圣城永不受侵犯，因此，他不属于南国的主流神学。二、他所依据的神学思想资源与北国的关系更为接近，这突出地表现在他对于耶和华与以色列人的神人关系的理解，乃立足于以色列人的历史资源，尤其是以出埃及为中心的旷野经验。例如，在 6：4-5 中，以色列人的出埃及事件被重新唤起，成为他代耶和华传言，要求人们以恰当方式敬拜耶和华的历史基础。<sup>②</sup>三、他引用大卫的另类历史形像来支持他对于未来的盼望。《弥迦书》5：2-6，后来在基督教传统中成为著名的“耶稣预表”（《马太福音》2：6），就以大卫尚未登上王位之前的伯利恒形像，来预示以色列人未来的拯救。“伯利恒的大卫”形像，有着深刻的意义，一方面，它借用了南国的主流传统——大卫神学的资源，但另一方面，却又注意将其呈现为一个尚未登上王位的、谦卑的、出身于犹大的最小城邑的大卫形像，以与威严的、神化的锡安神学中的大卫形像区分开来。所以，弥迦神学的这些特点表明，南北两条神学传统实际上是相融相即、彼此借用的。即使按照编修评断学(redaction criticism)的研究，《弥迦书》中的南国神学因素如 4：2-5 的锡安圣殿的朝圣诗篇是后人的编修文本，那它也表明，这两条神学潮流在以色列人的宗教经验中合流在一起，成为共同的神学资源。

最后，我们有必要来看一下《弥迦书》中的一个经典文本，即 6：1-8 以 רִיב(争辩，rib)引出的辩告文体单元。这一段文本，不仅在文学格式上，是先知传言所采取的辩告文体的代表；<sup>③</sup>在思想上，它也可称为是对公元前 8 世纪的先知精神的高度概括：

· 世人哪，耶和华已指示你何为善，  
他向你所要的是什么呢？

<sup>①</sup> 《弥迦书》3：10，12，吕译本将最后一句译为“这殿的山必成为森林之山丘”，比和合本更易理解。

<sup>②</sup> 除了 1-3 章，5：10-7：7 也通常被认为是《弥迦书》的基本材料，代表弥迦本人的言论。参 B. W. Anderson, 339 页。

<sup>③</sup> 对它的文学结构的分析，请参十二章对先知书中的辩告文体的分析。

只要你行公义，好怜悯，  
存谦卑的心；与你的神同行。

短短一句话，浓缩了希伯来宗教几乎所有的关键词，也揭示出以色列人与耶和华的圣约关系的本质所在。所谓“善”(טוב, Goodness)一词，在希伯来宗教中，既是一个伦理学范畴，也是一个神学范畴。可以看到，以色列人对“善”的追问不是从孤零零的人的本性开始的，而是来自于神人之间的圣约关系。它的两个基本含义就是：一、“善”来自于神的指示。此处用的动词是הגיד, KJV将其译为神的主动即“He hath shewed thee”；而NJB则译成人的被动式“You have already been told”，但都表明“善”并非来自人本主义的追求，而是来自于神本主义的启示与宣告；二、“善”的本质是人在上帝面前的责任，是绝对的上帝向人提出的要求。所以，希伯来宗教追求的“善”，在内容上可能与其他文化有诸多的相似之处，但就其神学框架而言，却是立足于特殊主义的耶和华与以色列人在历史中的关系。

弥迦在这里采用的是问答式文体，但这里的答案实际上并非是他个人，而是对公元前8世纪的三位先知所传神言的精神的概括。“行公义”所用的נמשטט(公义, fairness)一词，是对阿摩司先知的概括；“好怜悯”所用的חסד(怜悯, steadfast love)，正是何西阿先知对圣约精神的概括，所以吕译本将其译为“爱坚贞”；而“存谦卑的心，与你的神同行”，也正是以赛亚先知所主张的“安静、柔弱”的信仰气质，与弥迦先知以“伯利恒的大卫”来预表未来的救主的精神是一致的。在弥迦的回答中，没有提到崇拜、仪礼的因素，代表了先知运动的精神化、伦理化这一方面的本质属性。

## 第十四章

### 申命运动：约西亚改革与《申命记》

毫无疑问，对圣经历史来说，公元前722年的北国灭亡与公元前597年的南国灭亡，是两个至关重要的事件。但在此之间，公元前621年由约西亚王(Josiah, 639-609)进行的改革也相当重要。它的意义不仅在于政治方面，即约西亚王趁着亚述国力的衰微，试图摆脱亚述国的控制，给衰微的犹大国带来一丝朝气；而且在于宗教方面，他以在耶和華殿里发现的“律法书”(ספר התורה, the Book of Torah)为蓝图，发动了一场改革运动。“律法书”成为整个犹大国族的“圣经”。尤其在犹大被巴比伦灭亡，以色列人被流放到异邦之后，他们的宗教更加紧密地与“圣经”结合在一起，以致成为“圣经宗教”(Religion of Book)，这是第二圣殿时期制度化的犹太教，乃至后来的基督教的“圣经”观念的起点。<sup>①</sup>

约西亚所发动的改革运动，不是一个孤立的君王行为，而是与先知运动的潮流有着密切关系。在他即位之前，玛拿西王(Manasseh)在长达55年的执政时间里，对先知进行清洗(王下21章)，先知运动受到暂时压制。因此，当约西亚王登基后，先知们被压抑的活力再次喷薄而出，形成一个先知运动的高潮，那鸿、西番雅、哈巴谷、耶利米大致都在这一时期活动。<sup>②</sup>因此，在分析约西亚改革之前，我们先以早期耶利米先知为例，来看这一时期的先知活动。

---

<sup>①</sup> 参 J. Collins, 172 页。

<sup>②</sup> 虽然难以准确断定他们的活动时间，但一般学者们将其归于这一时期。参 B. W. Anderson, 365-368 页对西番雅的分析，J. Collins, 324-333 页对这三位先知的分析。

## 一、耶利米的早期活动

总体而言，耶利米的先知岁月是犹太历史上至为动荡的年代。他一生经历了犹太的最后五位君王：约西亚、约哈斯、约雅敬、约雅斤、西底家，其间除了约西亚时代昙花一现般的复兴之外，屡经埃及和巴比伦两大强国的蹂躏，常被称为“受难先知”(Prophet of Suffering)。关于耶利米的先知传言，对犹太国最后的惨痛历史的见证，以及他的神学思想，我们下章详述。在此，我们先从约西亚改革所处的先知运动背景的角度，来考察耶利米的早期活动。

### 1. 耶利米先知传言与摩西传统

按《耶利米书》，在约西亚王13年(公元前627年)，耶和華的话首次降临到耶利米，这时，他还只是一个“年幼的”(נער, lad, 耶1:6)。如果参照撒母耳叙事中“年幼的”一词的理解，那他这时就是12、13岁，<sup>①</sup>照此，他出生的时间是在公元前640年左右。

耶利米的家世很有意思。他出身于“便雅悯地亚拿突城的祭司”，在希伯来圣经中，这是一个有着很长宗教传统的家室。按《列王纪》，亚拿突(Anathoth)是被所罗门革除的大祭司亚比亚他(Abiathar)的家乡，虽然在地理上它与耶路撒冷邻近，但却是北方传统的圣所。它甚至可以追溯到更古老的前王朝时期的示罗圣所(sanctuary)、约柜和以利祭司的传统。<sup>②</sup>

王(所罗门)对祭司亚比亚他说：“你回亚拿突归自己的田地去吧！你本是该死的，但因你在我父亲大卫面前抬过主耶和華的约柜，又与我父亲同受一切苦难，所以我今日不将你杀死。”所罗门就革除亚比亚他，不许他作耶和華的祭司。这样，便应验耶和華在示罗论以利家所说的话。(王下2:26-27)

<sup>①</sup> 《撒母耳记上》2-3章。

<sup>②</sup> 示罗是北部支派的一个圣所，其道统可以追溯到示剑(Shechem)。示剑传统的核心内容可包括：约书亚(北国以法莲人)、圣约更新仪式、对以出埃及为核心的历史叙述等。见第六章最后一节的专述。

因此，耶利米虽然在耶路撒冷代传神言，但他主要依据的是北国的宗教传统，这一方面表现在他的先知呼召经验类似于摩西、撒母耳形像，另一方面表现在他的先知传言中所依据的北国(尤其是何西阿先知)的精神资源。

首先来看他与摩西和撒母耳的先知形像之间的关系。在所有的成文先知中，只有耶利米谈到撒母耳，并将他与摩西放在一起，作为“在耶和华面前为人代求的”先知典范(耶15：1)；在耶利米的呼召经验中，清楚地可以看到它对摩西和撒母耳传统的借用，例如：与摩西(乃至北国传统)相同，耶利米的先知呼召经验是“与声音相关的”(auditory)，而不像以赛亚(以及以西结)那样是“与形象相关的”(visionary)；耶利米在拒绝先知职份时，说“他不知道说”(耶1：6)，与摩西被呼召时说“不是能言的人”(出4：10)类似；此后，为使先知们确信他们的传言才能，耶和华“指教摩西所当说的话”(出4：12)，同样，耶和华“将当说的话传给耶利米”(1：9)；他与撒母耳一样，都是在做“孩子”(נער, lad)时，被耶和华呼召。而且，在所有的先知中，也只有耶利米复活了以色列人的“示罗之灾”的历史记忆，<sup>①</sup>以之作为告诫耶路撒冷的历史诉求，而示罗故事与撒母耳先知也是紧密联系在一起。

其次，耶利米深受何西阿所代表的北国先知传统的影响。在《耶利米书》2-3章，体现了何西阿先知全部的主要神学命题。例如，他将以色列与耶和华的理想岁月回溯到出埃及和旷野时期(Wilderness, 2：2-3)；他以婚姻与爱情(דָּוָה, love)的隐喻来表示耶和华与以色列的关系；同样，对于迦南定居历史的解说，他也强调以色列人对耶和华的不忠不义，用“行淫”来意指以色列人追随迦南异教(2：20, 3：6-10)；在谈到耶和华对以色列的惩罚与审判之时，也用婚姻隐喻中的“休妻”来表示他们之间圣约关系的破裂(3：1)；最后，他也像何西阿一样，呼唤以色列人回转，行“心灵的割礼”，耶和华将发慈爱之心，更新他们之间的圣约关系(4：1-4)。<sup>②</sup>

就此而言，耶利米的先知传言是回到以色列的古老宗教传统的精

<sup>①</sup> 参《耶利米书》7：12。

<sup>②</sup> 这些主题，请参十二章对何西阿先知的主题说明。

神，如他所说：

耶和华如此说：

你们当站在路上察看，访问古道，哪是善道，便行在其间；  
这样，你们心里必得安息。(6:16)

这里他所说的“古道”与“善道”，乃有特指，即以摩西之约为核心的宗教传统。简而言之，它有两个基本原则：耶和华与以色列人的关系乃在历史中展开，出埃及和旷野经验是神人关系的理想状态；耶和华与以色列人所立的圣约是有条件的(conditional)，遵从圣约则得福，悖逆圣约则受罚。

孤立地看待耶利米的先知传言，没有什么意义。但是，将它放到整个先知运动，乃至希伯来宗教的神学史来看的话，它意义重大。如前所述，以色列人对于神人关系的理解实际上有南北两个不同传统。北国传统以何西阿为代表，以出埃及的上帝拯救、西奈的有条件之圣约、摩西先知为其关键；而南国传统以以赛亚为代表，以耶和华在锡安圣殿的居所(耶路撒冷永不陷落)、耶和华与大卫所立的无条件永约(永不弃绝以色列人)、大卫王的统治为关键。<sup>①</sup>考虑到南北传统的不同神学取向，那么，耶利米的先知传言就有如下意义：他在耶路撒冷的先知传言，以北国的先知精神来挑战南国的锡安神学(Zion Theology)，在北国灭亡之后，将北国的传统延续在希伯来宗教思想之中，唤醒人们对于古老的摩西传统的意识。他的这种做法，延续在后来的约西亚改革以及申命运动(Deuteronomic movement)之中，将希伯来宗教的多元传统的汇聚一起，使它们相摩相荡，深化了彼此的发展。

我们可以他著名的“圣殿训道”(Temple Sermon)为例，分析他以北国传统为根基，对南国锡安神学的挑战。

万军之耶和华以色列的神如此说：你们改正行动作为，我就使你们在这地方仍然居住。你们不要倚靠虚谎的话，说：这些是耶和华的殿，是耶和华的殿，是耶和华的殿。你们若实在改正行

<sup>①</sup> Jon Leveson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (San Francisco: Harper and Row, 1987)  
对这两条线索有很好的概括，虽然他并不主张采用宗教史的方法来对这两个传统进行研究。

动作为，在人和邻舍中间诚然施行公平，……也不随从别神陷害自己，我就使你们在这地方仍然居住，就是我古时所赐给你们列祖的地，直到永远。……耶和華说：现在因你们行了这一切的事……所以，我要向这称为我名下、你们所倚靠的殿，与我所赐给你们和你们列祖的地施行，照我从前向示罗所行的一样。我将你们从我眼前赶出。”(7：1-15)

这段话含有极其丰富的思想内涵。耶利米将以色列人居住在“应许之地”，乃至圣殿自身的存亡都系于以色列人是否如圣约所示，遵从了耶和華的话，即一方面是“认识”——独敬耶和華，另一方面是在社会上实行公义。前者他发扬了何西阿先知的精神，后者则发扬了阿摩司先知的公义精神。对于他来说，摩西的西奈之约是神人关系中至关重要的。他所针对的则是在南国流行的“锡安神学”。“这些是耶和華的殿，是耶和華的殿，是耶和華的殿”是南国人的崇拜仪文，他们认为耶和華之名居于圣殿，是神界与人界交汇的不二支点，从而将永不陷落；他们认为在圣殿的祷告可以直接通达神界，即所谓的“我们可以自由了”。<sup>①</sup>锡安神学的基础就是：耶和華与大卫立有无条件应许的永约，耶和華受此约之捆绑，将永远护佑大卫世系与锡安圣殿。

所以，耶利米所传讲的北国的有条件之约，直接危及到锡安神学的根本，动摇了人们的信仰。按《耶利米书》中散文体的先知叙事(26：1-11)，在耶利米传完上述神言后：

耶利米讲完了耶和華所吩咐他对众民说的一切话，祭司、先知和众民都来捉住他，说：“你一定必须死！你为什么冒耶和華的名传神言、说这殿必像示罗那样，这城必变为荒废，没有人居住呢？”……祭司和先知对首领和众民说：“这人真是该死，因为他传神言攻击这城，正如你们亲耳听见的。”(26：8-11，参吕译本)

虽然耶利米最后免于死，但从中也可看出他与南国的锡安传统之间

<sup>①</sup> 经文可见于《诗篇》132：11-18；《以赛亚书》31：4-5；37：33-35等。关于锡安神学的思想要素，可参 Ben C. Ollenburger, *Zion, the City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult* (Sheffield: JSOT, 1987)

冲突的严峻程度。<sup>①</sup>

## 2. 耶利米与约西亚改革

耶利米对于约西亚改革(Josiah's reform)到底持什么态度, 由于《耶利米书》并没有直接的经文证据, 而且《耶利米书》本身也经过了后来的“申命运动”的编修, 已经很难说到底是耶利米推动了约西亚改革, 还是约西亚改革与申命运动重释并编修了耶利米的先知传言。对于耶利米是热情的参与、超然的赞赏、还是反对约西亚改革,<sup>②</sup> 学者仍然没有定论。

但是, 耶利米与约西亚改革之间有着较为密切的关系, 却是肯定的。例如, 在耶利米的一生之中, “沙番(Shaphan)之家”起着重要的作用, 他们多次在紧急关头保住了耶利米的性命(耶26:24, 36:25, 39:14等)。而沙番此人, 即是约西亚王的“书记”或文士(סופר, scribe), 是他将在耶和華殿里发现的“律法书”(ספר התורה, Book of Torah)呈送于约西亚王(王下22:8-20), 发起改革运动。因此, 耶利米应该对约西亚改革有清楚的了解。

在《耶利米书》中, 只有一处直接提到了“约西亚改革”, 即3:6-10, 他谴责犹太人与以色列人一样, 崇拜耶和華之外的其他神和偶像, 而这也是约西亚改革的核心内容之一。在另一处11:1-8, 耶利米呼唤犹太人“听从这约的话”(שמע את דברי הברית הזאת, Hear the words of this covenant), 这里所用的“听从”(שמע)一词, 采取的“讲道文体”(Sermon), 与《申命记》的用语相同。而所谓“这约的话”, 当指约西亚王从耶和華的殿中所发现的律法书。

虽然, 很难明证耶利米与约西亚改革之间的关系, 但是, 耶利米与约西亚改革所依据的“申命法典”(Deuteronomic code)之间的密切关系是不言而喻的。他们都依据北国的摩西圣约传统, 倡导有条件的

<sup>①</sup> 反而观之, 南国的锡安传统亦对北国传统也有攻击, 参 ABD 之 Wilderness 辞条, 并参《诗篇》78章对锡安、大卫的颂扬, 对摩西传统的贬抑。

<sup>②</sup> 一方面, 由于约西亚改革导致耶路撒冷圣殿的唯一地位, 从而间接地强化人们对于锡安神学的信念; 另一方面, 由于约西亚改革以条文化的“书”(ספר, Book)的形式将耶和華的意旨固定下来, 将“耶和華的话”绝对化和封闭化, 并使得解释“书”的文士权威高于代神传言的先知。这些可能成为耶利米反对约西亚改革的原因。参 J. Collins, 337-338 页。

约，反对异邦神崇拜，反对将传统的以色列信仰与迦南宗教融合的混合主义潮流，强调社会公义，强调对社会弱者的关怀。所以，接下来，我们来看看约西亚改革到底是什么样的改革？

## 二、约西亚改革

### 1. 约西亚中兴

在宗教与社会合一的古代社会，任何改革都既是宗教性的，又是政治性的。约西亚的改革同样如此，就其国际环境来说，犹太国的任何改革与亚述帝国的政治沉浮密切相关，亚述国力的衰微是约西亚改革的基本前提。公元前625年，亚述曾经的属国巴比伦，在Nabopolassar的带领下从亚述国获得独立，国力昌盛。亚述则每况愈下，本土都难保，无力西顾。就其国内环境来说，在那鸿、西番雅、哈巴谷、耶利米先知以及可能的申命学派(Denteronomic school)的推动下，以色列宗教也一扫玛拿西时代的死寂，蓬勃发展。

虽然《列王纪》对于约西亚改革的叙述带有申命编修的色彩，但其中也包含着一定的历史元素(historical nucleus)。简而言之，事情起于约西亚王对圣殿的维修。<sup>①</sup>在维修中，发现了一卷“律法书”，约西亚听到“书”中的话语之后：

便撕裂衣服，吩咐祭司……说：“你们去，为我、为民、为犹太大众人，以这书上的话求问耶和华。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。”(22：11-13)

随后发动的约西亚改革，主要有三个方面：1、圣约更新的仪式(ceremony of covenant renewal)；2、纯洁和统一耶和華崇拜(purity and

<sup>①</sup>按 B. W. Anderson，这不应该是一次技术意义上的维修，它很可能是有意识地将亚述宗教的因素从耶和華圣殿清理出去的改革，373-375 页。按《历代志下》34：3-8，约西亚王的第 12 年，他就开始了改革活动。第 18 年，才发现了耶和華殿里的律法书。

unity), 包括清洗异教, 将崇拜集中到耶路撒冷等; 3、遵守逾越节 (observance of Passover)。

一、圣约更新的仪式。按《列王纪》的叙述, 发现“律法书”后, 约书亚王将全体以色列人聚集起来:

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; 王就把耶和华殿里所得的约书念给他们听。王站在柱旁, 在耶和华面前立约, 要尽心尽性地顺从耶和华, 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。(22: 1-3)

其中包含的四个因素: 百姓、王、约和耶和华, 同样亦见于摩西在西奈的立约仪式(出24: 3-8)、约书亚在示剑的圣约更新仪式(书24章)。有二点需要特别注意: 1、与前二次立约仪式一样, 这里的立约不是在王与百姓之间, 而是在全体以色列人与耶和华之间更新圣约; 2、与前二次立约不同的是, 这次圣约更新的场景是在耶路撒冷的耶和华圣殿, 它将北国的圣约传统置入到南国的锡安神学的核心——耶和华的殿中, 将南北传统融合在一起, 对希伯来宗教的发展具有重大意义。

二、纯洁并统一耶和华崇拜。在这个方面, 约西亚实施了三个步骤: 1、将异族人的宗教影响从圣殿之中清理干净(23: 4-7)。例如: 迦南人的巴力神和亚舍拉女神、亚述人的星宿崇拜, 以及其他的一些异教操作, 都从圣殿中清洗出去; 2、将耶路撒冷城和南国犹大的邱坛都拆除废去(23: 8-12, 24)。3、将北国遗留下来的圣所(sanctuary)和邱坛也都除去, 并废除与之相应的祭司制度(23: 13-20)。这样造成的结果是: 以色列宗教完全从西亚文化背景中独立出来, 而且全国只有耶路撒冷圣殿是人们可以祭祀耶和华的地方, 实现耶和华崇拜的特殊化(specialization)和集中化(centralization), 即纯洁(purity)和统一(unity)。

三、遵守逾越节。按《列王纪》叙述, 在上述改革动作后, 约书亚带领犹太人按“律法书”的规定, 守逾越节。

王吩咐众民说: “你们当照这约书上所写的, 向耶和华你们的神守逾越节。”自从士师治理以色列人和以色列王、犹大王的时

候，直到如今，实在没有守过这样的逾越节；只有约西亚王十八年在耶路撒冷向耶和華守这逾越节。(23：21-23)

守节本身并不奇怪，如在南国的锡安神学传统中，“耶和華為王的新年”就是重要节日，<sup>①</sup>但“逾越节”的特殊含义却值得深究。按摩西传统(Mosaic tradition)，逾越节是与出埃及事件紧密联系在一起。因此，约西亚王带领犹太人守逾越节，有二点是意味深长的。1、它回到历史(或时间)中，而不是像锡安神学传统中在神话学的宇宙(或空间)中探究神人关系的展开；2、它是对出埃及事件的追念，将历史的黄金记忆定位在以色列从为奴处境中逃离时耶和華的拯救行为，而不是像锡安神学将其定位在大卫为王的荣耀时期。

总之，约西亚改革的重要意义不仅在于它试图摆脱异教的影响，而且在于它复活了自身古老的、悠久的、有着强大生命力的宗教传统，正是后面这一点使他的改革对于希伯来宗教的意义大大超过了他的祖父希西家王的改革。尤其是他的改革所围绕的“律法书”，也成为了以色列信仰的宪章性文本(constitution)，规制了希伯来宗教的发展方向，并影响到整个西方世界对于神的启示、神人关系的理解。

## 2. “律法书”是什么？

接下来的问题是，如果约西亚王在圣殿中得到的是一部“书”、是“律法书”，而且它构成了约西亚改革的宪章文献的话，那么它应该得到很好的保存，那么，圣经中的哪部书或哪个部分可能会是这部“律法书”呢？它不太可能是今天通常意义上所说的“律法书”即《五经》，这是因为：1、五经直到很晚(可能在后流放时期)才编修完成；2、按《列王纪下》23：2-3，这部书是一部“约书”(ספר הברית, the book of the covenant)，以色列人遵守上面的“约言”(דברי הברית, the word of the covenant)，他们进入到“约”(הברית, the covenant)的束缚与捆绑之中。总而言之，它强调人们要“遵守约书上的约言”，而《五

<sup>①</sup> 《诗篇》93, 96-99 这些传统的“耶和華為王”的登基诗篇(Enthronement Psalm)，自出节庆的生活处境(Sitz im Leben)，即西亚以秋季为新年开端的节日(New Year's Day of the Autumn Festival)。参 S. Mowinkel 对诗篇研究的名著 Sigmund Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, trans. by D. Ap-Thomas (New York: Abingdon, 1962)。

经》的内容非常多样化、很复杂，远非“约书上的约言”所能概括。同样，《五经》的另外二个较为独立的律法单元：出20：23-23：19的“约书”（即出24：7所称）的内容是关于以色列社会生活的习惯法，而《利未记》17-26章中的“圣洁法典”（Holiness code）则主要关于祭祀的定制，都与约西亚改革的背景有着极大差异。它们都不可能是这里所指的“律法书”。

在《五经》中，唯一与约西亚改革的背景较为切合，文体及内容又都是关于圣约（即约言和约书）的较为独立的律法单元就是《申命记》12-26章中的文献，即通常被称为“申命法典”（Deuteronomic code）。<sup>①</sup>理由如下：1、在形式上，申命法典的体裁是盟约形式（treaty）；通过对赫梯（Hittite）与亚述等西亚文明的比较研究，学者发现，申命法典采用西亚文明中宗主国（suzerian）与属国（vassal）之间的立约来比附耶和華神与以色列民之间的关系；<sup>②</sup>或者说，它有可能来自于北国以示剑为中心的更古老的圣约更新（covenant renewal）传统。<sup>③</sup>2、申命法典的文风较为独特，它所采用的术语、传述耶和華的诫命采用的讲道（sermon）方式，与公元前7世纪即约西亚改革运动前后的作品（如《耶利米书》等）较为接近；3、约西亚所发现的“律法书”（תּוֹרָה, The Torah）作为指代一个具有权威的、包含神法的文本的专用词，在五经中只有《申命记》多次使用，<sup>④</sup>而在其他的“四经”中，“律法”（תּוֹרָה，这时英文常译为law或regulation）或只指一些特定的条例，<sup>⑤</sup>或只指广义的法度。<sup>⑥</sup>

<sup>①</sup> 在五经研究中，著名的 JEDP 假说中的 D 也就是《申命记》的头一个英文字母，后人也模糊地称其为 D 典，或更模糊地称为 D 传统。这一假说的提出及其发展，可参 ABD 之 Deuteronomy 辞条的概述。申命法典的立约形式，可参 Bernard M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation* (New York: Oxford University Press, 1997)。但对这一假说，也有反对意见，如申 18：6-8 与王下 23：8 之间的差异。

<sup>②</sup> 对古代西亚的立约制度的研究，可参 R. Rendtorff, *The Covenant Formula: An Exegetical and Theological Investigation* (Edinburgh: T&T Clark, 1998) 与 Dennis J. McCarthy, *Treaty and Covenant: A Study in Form in Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (Rome: Biblical Institute Press, 1981) 两书。

<sup>③</sup> von Rad 即从《申命记》27 入手，认为申命法典是一个以色列人在立约仪式上宣示的圣约，参 Gerard von Rad, *Studies in Deuteronomy* trans. by David Stalker (London: SCM, 1961)。

<sup>④</sup> 请参看《申命记》17：19-20，28：58，29：19，31：11-12。

<sup>⑤</sup> 和合本常译其为“条例”，吕振中译其为“法规”，如：燔祭的条例乃是这（未 6：9）；赎愆祭的条例（未 7：1）；人献与耶和華平安祭的条例（未 7：11）；这条例是为生育的妇人（未 12：7）；长大痲疯得洁净的日子，其例乃是这（未 14：2）；或是人生了疑恨的心，疑恨她的妻，就有这疑恨的条例；（民 5：30）拿细耳人满了离俗的日子乃有这条例（6：13）。等等。

其次，除了上述形式外，约西亚改革的内容也与申命法典较为接近。在基本精神上，申命法典与约西亚改革要求对耶和华崇拜进行纯洁(purity)与集中(centrality)的理念是一致的。可以说，以律法的文体要求集中崇拜(cult centralization)是在申命法典之中第一次出现，这些集中崇拜包括：拆毁各地的邱坛、只到“耶和华所选择要立为他名的居所”献祭、每年的节日到耶路撒冷朝圣等等。此外，一些细节也反映出它们之间的一致性，例如：约西亚将亚述宗教中的“日、月、行星和天上万象崇拜”废去，这只在《申命记》4：19与17：3中有详细规定；约西亚庆祝逾越节的方式与《申命记》16：1-8中的规定也相当一致。众多证据都倾向指出：约西亚改革所依据的“律法书”就是申命法典。

### 三、《申命记》的文本世界

上述行文中，我们很小心地使用“申命法典”这个边界模糊的名词，而非《申命记》这一正典文本。因为，很显然，即便约西亚在耶和华的殿里所发现的“律法书”是申命法典，它也只是今天的《申命记》的雏形。最后的正典《申命记》一定是经历了更长时间的编修后的产物。现在，我们面对的问题是：首先，约西亚王所发现的“申命法典”的后面有一个很长的传统，即可能来源于北部支派联盟的“圣约更新”(covenant renewal)的传统；其次，从“申命法典”到《申命记》的过程中，又有一个漫长的传统的历史(tradition history)。下面，我们就对正典的《申命记》做一简析，在此过程中，我们一方面将《申命记》进行文本分解，另一方面特别注意它所运用的文学体裁(genre)，以此来分析不同的传统对于它的影响。

#### 1. 《申命记》的整体结构

虽然从总体而言，《申命记》似乎是一部整齐、系统的经卷；但

---

<sup>①</sup> 和合本有时将其译为“法度”，有时译为“律法”，吕振中译为“律法”。如：创 26：5，出 16：28，18：20，未 26：46。

是，细看之下，它其实也是经过多个层次的文本不断层累而成的作品。通常认为，它是由以下几个部分组成：

- A. 摩西的第一个演讲，1：1—4：40
  - 1、导引，1：1-5；
  - 2、摩西概述以色列人离开何烈山之后发生的事情，1：6-3：29；
  - 3、以是否遵从耶和华的诫命为核心的福与祸，4：1-22(福)；4：23-31(祸)
  - 4、叙述申命神学(Deuteronomic theology)的要旨：耶和华出于爱而拣选以色列人，并启示神法，4：32-40
- B. 摩西的第二个演讲，4：44—28章
  - 1、对“申命法典”所做的导引性演讲，4：44-11：32
  - 2、“申命法典”，12-26章
  - 3、以祝福与咒诅为主题的结论，27-28章
- C. 摩西的第三个演讲，29-30
  - 1、在“今日”的圣约更新，强调圣约对当下的适用性，29：1-14
  - 2、谈到以色列人因为背离圣约而遭受流放，29：15-27
  - 3、未来又回归故土的可能，30：1-10
- D. 一些附加的单元，31-34
  - 1、摩西最后的吩咐，31章
  - 2、两首古诗，32章“摩西之歌”与33章“摩西祝福之歌”
  - 3、摩西之死的叙述，34章

当然，在实际的承传过程中，多元传统之间的融合是非常紧密的，因此，上述的单元划分在很多时候伤害了它们之间的紧密融合。例如，Moshe Weinfeld就认为，在27与28章之间就存在两个圣约传统之间的融合，即27：1-26与28：3-6，16-19是古老的示剑圣约传统(可能受到赫梯立约传统的影响)，而28：7-14，20-68，乃至29：9-28则属于亚述时期的圣约传统，但它们被申命学派编修后，成为一个整体。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 参 Mosche Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (Oxford: Clarendon, 1972)。有

## 2. 《申命记》的立约(Covenant)形式

长期以来，人们就注意到《申命记》所采取的特定形式结构(formal structure)隐含着某种立约程序(a covenantal procedure)。它的总体结构可以分为：历史叙述，1-11章；律例法则，12：1-26：15；相互的责任，26：16-19；祝福与咒诅，27-28章。所以，按von Rad，《申命记》的总体结构实际上是对一个立约仪式的记载，在这样的立约仪式上，人们先叙述历史，然后再宣示律令，并要参与者宣誓遵守，最后是宣告遵守律令的祝福，以及违背律令的咒诅。并且，由于27章还提到要在“以巴路和基利心山”之间宣示此律，因此，可以认为《申命记》的原型实际上是北国传统以示剑为圣所而举办的“圣约更新仪式”(covenant renewal)的文本反映。<sup>①</sup>

Von Rad关于“申命法典”的仪式背景虽然没有得到具体论证，但他关于《申命记》结构隐含某种立约程序的观点却为人们所普遍认同。然而，接下来的问题是：在西亚文化的漫长发展中，乃存在着丰富而多元的“立约”传统，那么，《申命记》的结构与哪种立约传统更为接近呢？

简言之，这些约的传统可以分为：1、应许之约(Grant)，即地位更高的某一方无条件地向地位低的另一方许诺；2、平等之约(covenant between two equal parties)，即立约双方相互承担责任并享受权利；3、宗主与属国(suzerain-vassal)之约，即宗主国要求属国表达忠诚，并承担责任的不平等之约。而据古代西亚学者的研究，后面这一种宗主之约在赫梯(Hittite)帝国与亚述帝国中又有差异，在前者，属国向宗主誓言忠诚(oath)，宗主国也需要向属国示好，并承担保护的义务，所以，在赫梯之约中，既有对属国背约的惩罚，也有对守约的祝福；而后者，则只是单纯地、冷冰冰地要求属国誓言忠诚，却没有宗主国的责任，在立约的最后，也只有对背约的惩罚，却没有对守约的祝福。

---

人认为，由于这些不同的传统被一个较为一致的“申命学派”所编修，所以，尽管它内部有一些不整齐的地方，但它的最后形式却很像是一个整体。这也是为什么学者们对于《申命记》的分层或者单元划分，一直未能达成一致的原因。参 Rolf Rendtorff, 155 页。

<sup>①</sup> G. von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* trans. by Trueman Dicken (New York: McGraw-Hill, 1966), 1-78 页。

因此，对于古代西亚文化的立约文化的考察，不只是出于历史好奇，它对于我们理解《申命记》以人间的何种方式来隐喻上帝与以色列的神人关系，进而理解希伯来宗教的特质，有着重要的意义。显然，《申命记》没有采用前二种的立约理解，它的文体是“宗主—属国”的立约形式。它在神学上面的含义包括：一、神人之间的圣约关系，人处于“属国”这一极，它必须向“宗主”耶和華表示爱与忠诚。确实，《申命记》始终强调以色列人要“爱”耶和華，并且“尽心、尽性、尽意”（6：5），“敬畏”（*אָדָר*, fear）、“谨守”（*שָׁמַר*, keep）、“听从”（*שָׁמַע*, hear）始终是全篇关键的字眼。二、《申命记》采取的是赫梯文化中的立约概念，即宗主与属国之间有互动的关系，上帝与以色列人的神人关系也有互动性。在这一方面，亚述与赫梯之约的相异之处，也可加深我们对《申命记》的神人关系的理解。《申命记》1-11是一个历史序言，表示耶和華对以色列人的善意与爱。在赫梯立约中也有这样的部分，以证明它要求属国的忠诚是合理的。但在亚述宗主之约中，则恰恰缺少这一部分，因为在它看来，亚述之王就是宇宙之王，在属国前面既无必要，也无可能向属国显示它的慈爱与恩典。此外，《申命记》27-28章既有对背约的咒诅，又有对守约的祝福，它不像亚述之约，而更像赫梯之约，强调神人之间的互动性。三、在宗主—属国之约中，隐含着一种排他性的关系，这一内涵亦表现在耶和華与以色列人的关系之中。西奈圣约与先知运动都强调，耶和華要求以色列人排他性地尊崇。在西亚文化的背景之下，这是希伯来宗教最具特色的地方，也排除了其走向二神(男神与女神)崇拜、多神崇拜的可能。四、宗主—属国的立约形式，进一步强化了耶和華是以色列人的王(Kingship)的宗教观念。在一定意义上，这也是《申命记》对政治王权有较强烈的批判态度的神学基础，<sup>①</sup>因为它是以人来僭越神的王权。

因此，《申命记》采用“宗主—属国”的立约形式来隐喻耶和華与以色列之间的圣约关系，放在西亚文化的总体背景之下，是很好理解的。但是，还有二点需要注意：1、虽然它用立约来隐喻耶和華与以色列人之间的关系，但这并非表示它们之间是一种国与国之间的关系，而只是类比一方对另一方的无条件的、排他性的忠诚；2、以上只

<sup>①</sup> 《申命记》17：14-20。申命神学传统对王权的批判，还表现在历史叙事中，如《撒母耳记上》8与12章。

是说明《申命记》的立约形式(form)所暗含的对神人关系的理解,在具体内容上,它更丰富地展开论述了神人之间的其他关系(如神人之爱等);<sup>①</sup>3、在总体结构上,《申命记》还运用了另一种“教导文体”(didactic),在这一方面,它受到希伯来文化中另一传统——智慧文学(Wisdom literature)的相当影响。

### 3. 《申命记》与智慧文学

作为一个整体,《申命记》的总体背景是摩西在他死前不久向人们所做的告别演说,所以,它的形式是摩西通过讲述自己的“见证”,将一些最重要的宗教智慧与道德原则教导给以色列人。<sup>②</sup>在希伯来圣经中,与其最接近的就是所谓的“智慧文学”。<sup>③</sup>

首先,《申命记》将自己理解为指导未来君王的一部法典,如其17:18-19所言:

他登了国位,就要将祭司利未人面前的这律法书,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神,谨守遵行这律法书上的一切言语和这些律例。

也就是说,要求君王将申命法典放在手边,并且学习思考。这与智慧文学所采取的“我儿,要……”的体裁极为相似,也反映了它们共同的生活处境,即人们用来教导子孙后代,学习处世原则的典籍。<sup>④</sup>

其次,在《申命记》与智慧文学之间,所用词汇及概念也有相似性。有些词是只有《申命记》和智慧文学才有的,如“耶和华所憎

<sup>①</sup>先知运动围绕着耶和与以色列人形式上的立约关系,来阐述其中的神学内涵,尤其如何西阿先知以婚姻与爱情的隐喻,发展出对圣约关系的更为精神化、内在化的理解。详参本书十二章。

<sup>②</sup>可以看到,在一个伟人辞世之前,以告别演讲的方式来讲授神学真理与道德原则,成为圣经叙事的一个模式,如《约书亚记》23章,《撒母耳记上》12章等。就此而言,“历史书”中的那些长篇演讲是“申命史家”(Deuteronomist)的编修,而他们之得名,也在于他们与《申命记》的神学与文学风格之间的密切关系。参 Mosche Weinfeld, 10-14页。并参 Martin Noth, *The Deuteronomistic History* (Sheffield: JSOT, 1981)。

<sup>③</sup>智慧文学的内涵及其意义,详参本书二十章。

<sup>④</sup>《诗篇》中的智慧诗篇(Wisdom Psalms),例如《诗篇》1章,就是很好的代表。关于智慧文学中的“我儿,要……”的体裁,参《箴言》1:8, 10, 15, 3:1, 11, 21等等。

恶” (חֲזֻקַת יְהוָה, Abomination of YHWH), 而且对于什么是“耶和華所憎惡”的, 它們的內容也十分相似, 試比較以下兩節:

你囊中不可有一大一小兩樣的砝碼; 你家里不可有一大一小兩樣的升斗。……因為行非義之事的人, 都是耶和華你神所憎惡的。(申25:13-16)

兩樣的砝碼, 兩樣的升斗, 都為耶和華所憎惡。(箴20:10)

它們不僅意思一致, 所用的詞如“兩樣的法碼”(אֶבֶן וְאֶבֶן)的表達方式都是一樣的, 即用同一個名詞的重复, 來表示“一個這樣, 一個那樣”。

再次, 《申命記》作為一部律法書, 其中的律法與前面的四經有很大重复, 但是, 在四經之中找不到對應的經文, 往往在智慧文學中可以找到。例如: 對於耶和華的話, “不可加添, 也不可刪減”這樣的誡命, 只見於《申命記》與智慧文學。<sup>①</sup>再如: 不可挪移邊界, 不可短斤少兩(申19:14; 25:15), 分別對應於《箴言》的22:28; 23:10; 11:1等。

最後, 《申命記》多處將律法書中的“遵從上帝的誡命的順服精神”與智慧書的“智慧原則”等同起來。如申4:6將“謹守遵行這一切律例的人”稱為“有智能有聰明”; 而摩西所擇選的首領是“有智慧、有見識、有經驗的人”(אֲנָשִׁים חֲכָמִים וְנִבְנִים וִידְעִים, wise, shrewd and experienced, 參呂譯), 其後面所隱含的智慧傳統, 與四經中對於同一故事的記載進行比較, 就顯而易見了。在《出埃及記》中, 摩西揀選首領的標準是“敬畏神、誠實無妄、恨不義之財的人”(18:21); 而在《民數記》中, 七十長老的揀選是耶和華把“降在摩西身上的靈分賜給”他們(11:25)。可見《申命記》深受智慧傳統的影響, 將“智慧與見識”這些智慧傳統的關鍵字眼來重釋或取代古老的道德或神秘傳統。

在《申命記》將律法傳統與智慧傳統之間融合的後面, 有着一一定的社會性因素, 即在公元前7世紀, 與智慧傳統有密切關聯的文士(scribes)或智士(wise men)在對律法文獻的整理編修中較為活躍。耶利

<sup>①</sup> 試比較申4:2與箴30:6, 申12:32與傳3:14。

米先知对他们的负面批判，恰恰透露出这样的事实。

你们怎么说：我们有智能，  
 耶和华的律法在我们这里？  
 看哪！文士的假笔舞弄虚假。  
 智能人惭愧、惊惶、被擒拿；  
 他们弃掉耶和華的话，  
 心里还有甚么智能呢？(耶8：8-9)

这是一段可圈可点的经文，因为它实际上涉及到希伯来圣经的三个重要传统：律法(תורת יהוה, torah of YHWH)、智慧(חכמה, Wisdom)、先知传言(דבר יהוה, the Word of YHWH)。就当前讨论而言，可以得出几点：1、在耶利米即约西亚改革前后，代表智慧传统的文士或智士是很活跃的一群人；2、按8：8，他们自称“有智能”，故此“耶和华的律法”与他们同在，这就是说，在智慧传统自身看来，智慧与律法之间的关系相当密切。所以，耶利米上述这段批评的话，恰恰外证了当时律法传统的成典，受到智慧传统的相当影响。

#### 四、《申命记》的神学世界

如前所述，《申命记》的整个文体是摩西的临终演说，场景设定以色列人将要进入迦南，开辟新历史阶段的关头，因此，它实际是公元前7世纪约西亚时代的以色列人，以历史回顾的方式来设计未来。人们有一个怎样的明天，实际上取决于怎样看昨天。所以，《申命记》要求人们：“你且考察在你以前的世代”(שאלוּנָה לַיָּמִים רֵאשִׁוּנִים, For ask now of the day that are past, 4：32)，在历史追问中寻找神人关系的坐标。

但问题是：什么世代算是“以前的世代”？其实，当公元前7世纪的以色列人以摩西之演说作为文体形式之时，在他们的心中，所谓“以前的世代”，就是摩西的时代即“以色列人出埃及，在西奈与神立约的世代”。他们将摩西时代确定为他们的“黄金昨天”，并以此

为根基，在神学上开出新的气象。

《申命记》的神学思想集中体现在4：32-40的摩西演说之中，它将历史、神学与道德完美地结合在一起：

神何曾从别的国中将一国的人民领出来，……像耶和华你们的神在埃及、在你们眼前为你们所行的一切事呢？……他从天上使你听见他的声音，为要教训你；又在地上使你看见他的烈火，并且听见他从火中所说的话。因他爱你的列祖，所以拣选他们的后裔，用大能亲自领你出了埃及，要将比你强大的国民从你面前赶出，领你进去，将他们的地赐你为业，像今日一样。所以今日你要知道，也要记在心上，天上地下惟有耶和华他是神，除他以外，再无别神。我今日将他的律例、诫命晓谕你，你要遵守，使你和你的子孙可以得福，并使你的日子在耶和华你神所赐的地上得以长久。

这段经文，乃至整部的《申命记》，都采取了一种“因为以前，所以今日”总体结构，围绕着在时间上的“出埃及”历史事件，以及空间上的“应许之地”即迦南定居，来展开神学上对爱(love)、圣约(covenant)、拣选(election)、崇拜(cult)的理解，希伯来宗教的道德神学的至关重要的概念如遵守律例、诫命等亦在其中得以阐发。表明伴随着约西亚王将以色列人的所有崇拜集中到耶路撒冷的改革，人们对终极实在(耶和华)本质的理解上有相当的发展。以下分别论述。

### 1. “耶和华爱你的列祖”

如前所述，《申命记》所采取的“宗主—属国”的立约形式，以宗主来比拟耶和华，以属国来比拟以色列，因此，它以宗主的身份要求以色列人“爱”并且“顺服”耶和华。但在《申命记》的具体内容中，则通过历史叙述的方式，首先以“爱”(אהבה, love)来概括耶和华在以色列人历史中的作为，并以耶和华为神人之间“爱”之关系的主动者，以此来要求以色列人回应式地去爱耶和华。

《申命记》的北国传统背景在此亦显露出来，尤其可见何西阿先

知对它的影响。也就是说，它一方面将以色列人的理想时代追溯到出埃及和旷野立约的时代，另一方面，用“爱”这种关系将那个历史时代加以情感化，即：

因他爱你的列祖，所以拣选他们的后裔，用大能亲自领你出了埃及，要将比你强大的国民从你面前赶出，领你进去，将他们的地赐你为业，像今日一样。(申4：37-38)

先有耶和华的“爱”的主动，然后才是以色列人的“爱”的回应，即独尊耶和华并遵守律例诫命。就此而言，它不是单纯强制性地要求以色列人的宗教情感，而是将“爱”的宗教情感建立在以出埃及、西奈立约为历史内容的神人关系之上，使其具有历史神学的根基。

所以，《申命记》用“爱”与“敬畏”这两个辩证关系的词来讲解神人之间的关系。《申命记》的这两段经文都是希伯来宗教中的经典之作：

以色列啊，你要听！耶和华我们神是独一的主。你要尽心、尽性、尽力爱(אהב, love)耶和华你的神。(6：4-5)

你要敬畏(איר, fear)耶和华你的神，事奉他，指着他的名起誓。  
(6：13)

在此，第一、由于耶和华对以色列的爱，以色列以爱回应耶和华，所以他们之间是一种“爱”的关系；第二、一方面，“宗主—属国”之约的形式本身，就意味着以色列并非与耶和华上帝平等的主体，他对于耶和华的爱，就像属国对于宗主国的爱一样，乃是一种义务。另一方面，耶和华是“忌邪的神”，不能容忍以色列违背圣约去敬拜别神，并将惩罚以色列人的罪。因此，耶和华要求以色列人的是“敬畏的爱”。同样，《申命记》也将这种“敬畏的爱”放到具体历史之中来加以理解，这就是它对于“应许之地”与“约”关系的理解。

## 2. “应许之地”与圣约

《申命记》将摩西演说的场景设定在以色列人将要进入迦南之前，在约旦河东岸的摩押平原。如他所说：

如今我将这地摆在你们面前，你们要进去得这地，就是耶和  
华向你们列祖亚伯拉罕、以撒、雅各起誓应许赐给他们和他们后  
裔为业之地。(1:8)

但是，按照学者们对《申命记》文体与内容的考察，可知它实际上反映的是：以色列人在这块“应许之地”生活了很多时间之后，以追溯从前的方式来总结历史。按照以色列人对自己历史的理解，他们的列祖本来是将亡的亚兰人，并且下到埃及，然后，耶和華将他们从为奴之地领出来，才来到这块“流奶与蜜之地”。所以，“土地”乃是神人关系开展的一部分。那么，在经历了征服迦南到北国灭亡、南国危殆的历史之后，怎样从神学上来看待土地在神人关系中的角色呢？这实际是《申命记》中不断地出现“这地”（אֶרֶץ, the Land)的主题的深层原因。

在分析《申命记》对于土地的神学理解之前，我们先来看另一种理解。按照更古老的传统(如带有南国色彩的J传统)，迦南之地是耶和華通过亚伯拉罕和大卫对他们子孙即以色列人的应许，例如，《创世记》13:15说：“凡你所看见的一切地，我都要赐给你和你的后裔，直到永远。”<sup>①</sup>《撒母耳记下》7:16说：“你的家和你的国，必在我面前永远坚立。你的国位也必坚定，直到永远。”无论在内容的清晰表述上，还是在形式的隐蔽内涵上，<sup>②</sup>它们都表明：在统一王国(United Kingdom)时期，人们将土地理解为上帝无条件的、永远的对以色列人的应许。

<sup>①</sup>类似经文，见《创世记》17:8与48:4。

<sup>②</sup>人们通常都将亚伯拉罕之约与大卫之约的形式，与西亚文化中的“皇室应许”(royal grant)进行比较，在两个基本点上：1、将应许之物赐给立约的另一方及其后裔，直到永远；2、它强调应许者这一方的责任，而不是强调接受应许者的义务，它们十分相似。参 ABD 对 covenant 一词的分析。详参 M. Weinfeld, "The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East", *Journal of American Oriental Studies* 90 (1970): 184-203 页。

可以说，北国的陷落与南国的危殆动摇了人们对于土地的上述神学理解，所以《申命记》给出另一种解释。它的突出特点就是“耶和華与列祖所立的土地应许之约”与“耶和華与以色列民所立的西奈(或何烈)律法之约”结合起来，换句话说，就是用后者的有条件的“属国之约”(vassal covenant)对责任的强调，去限制前者那种无条件的“应许之约”(grant covenant)。所以，能否履行西奈之约所命定的责任与义务，成为以色列人能否在应许之地居住的前提。“地”不再是“无条件的应许”的必然因素，而是“有条件的圣约”的一个可能结果。《申命记》的土地神学是与西奈的圣约神学是联系在一起的。

吩咐你爱耶和華你的神，遵行他的道，谨守他的诫命、律例、典章，使你可以存活，人数增多，耶和華你神就必在你所要进去得为业的地上赐福与你。倘若你心里偏离，不肯听从，却被勾引去敬拜事奉别神，我今日明明告诉你们：你们必要灭亡，在你过约旦河进去得为业的地上，你的日子必不长久。(30：16-18)<sup>①</sup>

与北国的何西阿传统类似，《申命记》也从两个方面来归结以色列人对圣约的违背：一、首先是宗教上的偏离，敬拜别神，不能忠爱耶和華；二、不能谨守诫命，实行社会公义。在它看来，正是这些“罪”是以色列人失去土地的原因所在。

所以，《申命记》以“土地”为神学主题，恰恰表明它是对历史的总结，而非对历史的预测。在它的总结过程中，融合了希伯来宗教的旧有多元传统，这本身也是神学创新的一个体现。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 在“地”与“约”之间的关联，是《申命记》思想的一个主旋律，其他经文可参 4：23-27，8：19-20，11：8-10，13-17，22-25，28：63，29：24-27等。

<sup>②</sup> 以上只是讲述了“地”与“约”的传统融合的一个方面，在另一方面，由于希伯来圣经中的土地神学(theology of land)中隐含着的“耶和華对列祖无条件的、永远的应许”的内涵，所以，因违背圣约而失去土地，并非全部以色列历史的最终结果，流放之后回到应许之地，也是《申命记》的土地神学的重要内容。参申 4：27-31；30：1-10。但是，这些经文可能是流放后的编加。详参 G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, trans. by David Stalker (London: SCM, 1961)对这一观点的论述。

### 3. “拣选”(election)观念

从写作背景来说,《申命记》是以色列人在历史重要关头所做的神学回顾,从文体来说,它采用摩西临终教导的散文体裁,这些都使得它大异于先知们的诗体著作,更易于进行系统的神学论述(theological discourse)。所以,《申命记》是一部神学著作,希伯来圣经中再没有其他的书卷比它更适合这样的称号。它以一种系统的方式来论述以色列人与耶和华之间的关系,其系统性以前没有过,以后也不再有。<sup>①</sup>研究《申命记》时,特别要注意这一点。

在论述神人关系时,除了用“爱”这个词来表示耶和华对以色列人历史的参与之外,另一个关键的概念是:拣选(בחר, choose)。当然,“拣选”一词在《申命记》中的神学内涵,与今天的常用的基督教神学概念之间有着相当大的差异。它主要是作为一个动词使用,如4:37, 7:6, 14:2节等。当以耶和华作为它的主语时,它所意味的不是在诸多事物之间进行量的比较,而是一种质的区别,常常意味着单独的、排他性的选择。例如,耶和华选择他的圣所,即称之为“耶和华所选择立他名的居所”。

《申命记》是希伯来圣经中第一次以בחר(拣选)这个词来讲述耶和华与以色列人之间的关系。对于它的神学内涵,只有将其放在它的上下文之中,才能清楚地得出。我们来分析一段经典经文:<sup>②</sup>

因为你归耶和华你神为圣洁的民,耶和华你神从地上的万民中拣选你,特作自己的子民。(申7:6)

需要注意,与“拣选”这个词常在一起使用的介词,是理解“拣选”一词的关键,它们分别是:从…(מן, from),归…为(ל, to be)。也就是说,“拣选”一个动作表示两个意思:从…分别出来;又归于…当中。表示以色列人被耶和华从万民中分别出来,归上帝为圣洁的民。

所以,在以《申命记》为代表的希伯来神学中,“拣选”首先意味着以色列人与别的民族的分别,表示以色列人的独特性。也许,阿

<sup>①</sup> Rendtorff, 155 页。

<sup>②</sup> 其他类似经文见 14:2, 26:18-19。

摩司先知的一句话是对它的恰当解释：

在地上万族中，我只认识你们。(摩3：2)

这里，同样用“从…”(מִן, from)来表示以色列人从地上所有的民族中分别出来，而且用“只”(רַק)来强调它的独一性。

其次，“拣选”又意味着以色列人成为耶和华的“特殊财产般的子民”(לְעַם סְגוּלָה, a special people)，尤其是要成为圣洁之民。这里的 סְגוּלָה 一词较不常用，多指“个人所珍藏的某种特殊之物”(参吕译本代上29：3“自己珍藏的”)，所以，KJV将其译为“a special people”，而RSV译为“a people for his own possession”。但它的实际内涵都是在前面指明的“圣洁的民”。在希伯来文中，“圣洁”(קָדוֹשׁ, holy)恰恰与“拣选”有着类似的含义。קָדוֹשׁ 原意即指“分别”，并常通过“不是…”的否定表达式来对它进行界定，如《何西阿书》11：9“因我是神，并非世人；是你们中间的圣者，我必不在怒中临到你们。”因此，“拣选”所内含的“成为圣洁之民”的要求，使得耶和华与以色列人之间的特殊关系，不是成为一种特权，而是承担一种特殊责任。在此意义上，《申命记》又回到了北国传统的深层神学原则，如阿摩司所言：正是因为在地上万族中，我只认识你，所以，你的一切罪孽都会被追讨(摩3：2)。

Moshe Weinfeld特别提醒人们，要注意《申命记》对于以色列民的“圣洁”(holiness)身份与圣约责任(covenantal obligation)之间关系的细微理解。<sup>①</sup>简而言之，它们之间是一种“所是”(to be)与“所行”(to do)的关系：“圣洁”描述以色列人的“所是”，而“圣约责任”则是规定他们的“所行”。将《申命记》与四经的其他法典进行比较，例如，在《出埃及记》中：

如今你们若实在听从我的话，遵守我的约，就要在万民中作属我的子民；因为全地都是我的，你们要归我作祭司的国度，为圣洁的国民。(出19：5-6)

<sup>①</sup> 详参 Moshe Weinfeld 为 ABD 所写的 Deuteronomy 辞条。

换句话说，听从耶和华的诫命，遵守所立的圣约，是以色列民“成为圣洁”的条件，“所行”先于“所是”，先要通过遵守律法洁净自己，履行道德(和宗教)责任，才能成为“圣民”。但是，对于《申命记》来说，次序恰恰相反，“所是”先于“所行”。因为是“圣民”，所以“行圣事”，或者说，“是圣民”是“行圣事”的出发点和基础。例如：

凡自死的，你们都不可吃，可以给你城里寄居的吃，或卖与外人吃，因为你是归耶和华你神为圣洁的民。(申14：21)<sup>①</sup>

就此而言，《申命记》将神人关系置于道德责任之前，历史中耶和华对以色列人的拣选已经使他们成为圣洁，“成为圣民”已经内在于他们所经历的历史之中，而履行圣约中的道德和宗教责任不是成为圣洁的前提，而只是自然的结果。

无论如何，在其基本原则，上，《申命记》与四经一样，都强调“所是”与“所行”之间的内在关联，以色列民被耶和华拣选为“圣洁之民”，既是神学上的特殊权利，又是道德上的特殊责任。

#### 4. 《申命记》对律法的重释

“申命法典”是一部律法书也是一部关于以色列人的生活法则的辑录，那么，问题是：它所辑录的律法以及对律法的解释，与四经中的其他法典相比，有什么样的同异呢？

首先，申命法典与《出埃及记》中的“约书”(Book of Covenant)相比，相异之处要大于相同之处。只在少数情况下，它们对法则的规定才完全等同，例如：申14：21b与出23：19b都规定“不可用山羊羔母的奶煮山羊羔”。有时，申命法典的规定要比约书中的更短更精炼；有时，约书中的一个规定被申命法典分成几段，并将其散落在不同的地方。<sup>②</sup>大多数情况下，申命法典的规定更为细致，它常从多个方

<sup>①</sup> 同样的句式，亦见于《申命记》14：1-2；7：1-5。

<sup>②</sup> 前者情形可见于申16：19与出23：2-8之比较；后者情形可见于申24：17，23：20，24：10-13与出22：20-26之比较。

面将约书中的一个法则加以发展，从而使其成为一套规则。<sup>①</sup>

申命法典与约书在内容方面的差异更值得人们注意，申命法典是在律法上对以色列人在迦南之地的长期生活所做的总结，这种差异是他们社会生活、伦理观念发生变化的体现。例如，在关于释放奴隶的事情上，约书规定：

你若买希伯来人作奴仆，他必服事你六年，第七年他可以自由，白白地出去。他若孤身来，就可以孤身去；他若有妻，他的妻就可以同他出去。他主人若给他妻子，妻子给他生了儿子或女儿，妻子和儿女要归主人，他要独自出去。(出21：2-4)

但是，对这同一件事情，申命法典却规定：

你弟兄中，若有一个希伯来男人，或希伯来女人被卖给你，服事你六年，到第七年就要任他自由出去。你任他自由的时候，不可使他空手而去。要从你羊群、禾场、酒醉之中，多多地给他，耶和華你的神怎样赐福与你，你也要照样给他。要记念你在埃及地作过奴仆，耶和華你的神将你救赎。(申15：12-15)

其中的差异是显著的，按前者，为奴者只能白白地出去，按后者，主人要多多地将财产给为奴者。简而言之，与约书相比，申命法典在对律法的规定中，对社会弱势群体更为关注，带有强烈的人道主义(humanitarian)色彩。<sup>②</sup>

在对祭祀(sacrifice)的理解上，申命法典与四经的类似律法相比，也体现出这种人道主义的倾向，并且，对于祭祀在神人关系中的作用和地位的理解也更为内在化、精神化和伦理化。在申命法典中，找不

<sup>①</sup> 申命法典对约书的这些发展，可见于以下比较：出 23：14-17 与申 16：1-17 关于三大节期的规定；出 21：12-14 与申 19：1-13 关于赦免城的规定；出 23：1 与申 19：16-21 关于“妄作见证”的规定；出 23：4 与申 22：1-4 关于丢失的牛羊的规定；出 23：19 与申 26：1-20 关于“地里初熟之物”的规定等。

<sup>②</sup> 类似情况，亦可见于以下比较：在安息年休耕的问题上，约书是以宗教原因为基础，而穷人之休整只是附带结果，出 23：10，但申命法典将其安息制度发展到借贷事务中，并以社会关怀作为主旨，申 15：1-11；在关于引诱处女的规定上，申命法典也更倾向于照顾受害者，可比较出 22：16 与申 22：28-29。

到关于赎罪祭的规定，而在《利未记》的律法中，关于赎罪祭的规定是主要的条文；它也不像祭祀传统中，将牺牲称为上帝喜欢的“馨香之祭”（רייח־נִיחֻחַ, a sweet savour)；有趣的是，对于宗教礼仪和祭祀，申命法典似乎更强调它们的社会维度，也就是说，祭物应由“你的儿女、仆婢，并住在你城里的利未人，以及寄居的与孤儿寡妇”来分享，并且所有这些弱势群体都“要在耶和華的面前欢乐”。<sup>①</sup>所以，申命法典对于祭祀也有两个基本原则：一、人道主义；祭物由社会的所有成员分享，所有成员在耶和華的节期都要欢乐；二、内在化和精神化的倾向，祭物本身并非人取悦于神的途径，它只是人们对于上帝感恩的外在表现。<sup>②</sup>

在此意义上，申命法典对以色列人的历史记忆中的核心事件：出埃及做了特别的伦理发挥。不同于其他传统只是将出埃及事件在神学上阐释为耶和華与以色列民关系的理想状态，它将焦点集中到出埃及之前的“为奴状态”，并将它进行伦理转化。既然耶和華曾将为奴的以色列人拯救出来，以色列人也应该关怀社会中的弱者。《申命记》的一个律法模式就是：你们要赐福于他们，因为耶和華曾经这样赐福给你。<sup>③</sup>人道主义不是建立在抽象的哲学原则，而是建立在以出埃及事件为核心的神学理解和历史记忆之上。这也是希伯来宗教的人道主义的特殊之处。

那么，如何理解申命法典与四经中的其他法典之间的关系呢？它是要取代那些老的律法传统(如约书)呢？还是要用新的法典去抗衡那些旧法典呢？事实上，约书中有一半左右的律法在申命法典中被再次论及，这里面隐含的道理可能是：那些没有被论及的一半在当时人所共知，并被申命法典的作者理解为仍然有效的律法，所以无需再说；只有那些在新的条件下需要发展、修正、详细规制的，才被加以论述，进行新的处理和阐释。<sup>④</sup>

<sup>①</sup> 在关于献祭的规定之后，总有要求“仆婢、利未人、寄居的、孤儿寡妇”一起欢乐，这是申命法典的特点。见申5：14，12：12，18：16：11，14等。

<sup>②</sup> 参《申命记》23：21-23，将献祭与还愿联系起来，是内在化和精神化的表现之一，这也受到智慧文学的影响。五经中只有《申命记》将献祭理解为还愿(נָתַן, pay a vow)，所谓的“还愿祭”，参12：6，12：26，23：18。

<sup>③</sup> 范式文本可参《申命记》15：1-18。

<sup>④</sup> 参 Rendtorff, 154 页。

### 5. 《申命记》中的神观

无论约西亚王的集中崇拜(cult centralization)的宗教改革的动机是什么，它所造成的影响都远远超出了他最初的动机。将所有崇拜集中到耶路撒冷，还触动了对于耶和华的本质是什么的整套神学观念，如上帝的居所(divine abode)、上帝之名(his name)以及独一神论的上帝观念(monotheism)等。

如前所述，约西亚改革的重要组成部分就是：摧毁以色列境内的所有高地和圣所，确定耶路撒冷的圣殿为唯一的敬拜耶和华的地方。这样，锡安圣殿就成为人与神沟通的唯一中介，那么，接下来的问题是：到底在什么意义上理解圣殿作为耶和华在地上的居所呢？

在希伯来宗教的古老传统中，锡安的圣殿被认为切切实实地就是“耶和华居住的地方”。例如，在拿单向大卫所说的神谕之中，圣殿就被理解为耶和华的居所(לִי בַיִת לְשֹׁבֹתִי, a house for me to dwell)；而在锡安神学传统中，锡安也因为耶和华居住的圣殿而成为圣山：

在撒冷，有他的帐幕，在锡安，有他的居所。(诗76：2)

将圣殿理解为切实的耶和华居所，是将上帝理解为一种内在于世界的存在。但是，经过先知运动的推动，人们开始警惕于把耶和华的存在进行具体、形像的理解，使耶和华崇拜成为另一种拜物教的潮流。例如，在对约柜的理解上，前先知时期，人们将其理解为耶和华的显身之物(撒上4：6-7)，自身即有神奇的能力，但先知们只是倾向于将其理解为存放两块约版的所在，使之从被崇拜的对象转变为律法的教育工具。也就是说，先知们更倾向于将上帝理解为一个超越的存在，以律法与诫命作为神人之间的通达之路。申命改革受到先知运动的深刻影响，表现在申命法典中，就是不再认为圣殿是“神的居所”，而是“耶和华所选择要立他名的居所”(לְשֹׁבֵן שְׁמוֹ שָׁם, cause his name to dwell there)。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 按照锡安神学的圣殿传统，圣殿的神学意义来自于古老的约柜传统，即约柜是耶和华的宝座，所以，圣殿亦是神所居住的地方，参《民数记》10：35-36，撒上4：4-11，19：14-19等。恰

在申命法典中，作者似乎非常小心地使用“耶和华所选择要立他名的居所”这个词，以强调地上的圣殿只是“上帝之名”的居所。全书没有一处谈到耶和华居住在殿中，或者直接称圣殿为耶和华的殿。<sup>①</sup>它始终只是讲圣殿是耶和华之名的居所，或者是为他的名建造的。所以，人们一直认为申命法典是希伯来宗教的一个重要发展阶段，也就是说，它一方面强调圣殿的神圣性，另一方面又称圣殿为“耶和华之名”的居所，表现出对上帝超越性的侧重。

为了避免人们将圣殿作为耶和华的居所，在申命学派对以色列的历史叙事的编修中，也将圣殿称为耶和华之名的居所，以呼应它对“上帝居住在天上”的强调。经典文献就是申命史家所编修的所罗门献殿祷词，为避免人们将锡安圣殿直接理解为上帝的居所，它特意将“在天上的”加在“上帝的居所”之后(王上8:30, 39, 43, 49)。耶和华不是在圣殿中垂听了人们的祷告，而是在天上的居所听到了人们在圣殿中的祷告，这是所罗门祷文所一直强调的。

申命法典将上帝在“天上的居所”与圣殿区分开来，其重要意义在于强化了上帝的超越性。耶和华不是局限在某一个特定的地上之物，而是充满在天地万物之中。所以，申命学派以所罗门之口反问：

神果真住在地上吗？看哪！天和天上的天，尚且不足你居住的，何况我所建的这殿呢？(王上8:27)

这样的神学气概可以在晚期的第三以赛亚中找到它的回响：

耶和华如此说：“天是我的座位，地是我的脚凳。你们要为我造何等的殿宇？哪里是我安息的地方呢？”(赛66:1)

易而言之，申命法典始终强调圣殿只是耶和华之名的居所，也许在希伯来宗教思想史上，从将上帝理解为内在于世界之中，到将上帝理解

恰在申命法典中，没有一处谈到约柜。这也部分地表明，申命传统反对将圣殿理解为耶和华在世间的内在居所。参 E. W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition* (Philadelphia: Fortress, 1967), 71-72 页。

<sup>①</sup> 参申 12:5, 11, 21, 14:23, 24, 16:2, 6, 11, 26:2。在申命历史中，这一称呼同样大量存在，如王上 3:2, 5:3, 5, 8:17, 18, 19, 20, 44, 48 等。注意，王上 8:10-11 常被认为是祭典传统的编修，而 8:12-13 则被认为更古老的传统，它们都不是后来的申命学派的作品。

为超越于世界之外，是宇宙万物的主宰，进而对于严格意义上的独一无二神论(monotheism)的形成，这是转折性的关键一环。<sup>①</sup>

## 五、《申命记》的宗教史意义

除了上述观念史的意义之外，《申命记》是希伯来宗教史上的一个转折点，其意义还在众多方面表现出来。<sup>②</sup>

首先，它可说是希伯来宗教史上南北传统之间第一次深入的融合，或者说，北国的西奈传统第一次被深入地接引到南国的锡安传统之中。<sup>③</sup>如前所述，古典先知们的传言，一方面有一个广义上的共同传统，另一方面，南国或北国传统之间又有着鲜明差异。也许从源头上说，《申命记》来自于北国的先知传统，例如：它以摩西为先知原型、以出埃及与旷野经验作为希伯来宗教的黄金时期、对圣约的条件性的理解、在圣战(holy war)观念中将以色列民与其他民族截然分开、对君王采取强烈的批判态度等等。它不仅在内容上与阿摩司、何西阿先知，以及北国所谓的E传统之间十分相近，而且在形式上，也保留着北国的立约仪式的痕迹。<sup>④</sup>但是，它又受到南国传统的深刻影响，例如：以耶路撒冷作为以色列人的崇拜和政治中心、以南国传统的上帝对大卫与耶路撒冷的拣选为原型，来解释上帝对以色列民的拣选，从而在希伯来宗教上第一次以拣选(בחר, choose)的观念来解释上帝与他的圣民的关系等。因此，人们推断，在《申命记》的成型的后面，隐含着一个漫长的南北传统融合的过程。其具体情况可能是：公元前722年

<sup>①</sup>人们常将申命法典对于上帝之名居于圣殿的理解称为“圣名神学”(Name Theology)，但是，正如 James Barr 所批评的，词语(word)并非等于概念(concept)，人们不能对一些古代语言做太多的思想发挥，他称之为“无效的整体置换”(illegitimate totality transfer)，参 James Barr, *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective* (Minneapolis: Fortress, 1999)。所以，Richter 试图证明，这种称呼其实只是古代一种习语(idiom)，表明耶和华是迦南之地的主宰而已。参 Sandra Richter, *The Deuteronomistic History and the Name Theology* (Berlin: Walter de Gruyter, 2002)。

<sup>②</sup>在此主要讨论《申命记》对于希伯来宗教的影响，“申命改革”作为一个历史事件的影响也涵盖在其中，但是，约西亚死后，申命改革即止。因此，《申命记》对于希伯来宗教的影响更为深远，是我们应该讨论的主题。

<sup>③</sup>关于西奈与锡安传统分别的内涵，参前面十一到十三章的论述，并参 J. D. Leveson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (San Francisco: Harper and Row, 1987)一书。

<sup>④</sup>E. W. Nicholson, 73 页。

北国的陷落，那些承载着北国传统的人们，包括先知的弟子们、E传统的保存者、遍于乡野的利未人等，逃到南国犹大，期盼着民族与宗教的复兴。他们与南国传统有着深入的接触，并部分地接纳了南国的传统，并在希西家—约西亚改革之时，以南北传统交融的文献——申命法典作为宗教复兴的纲领。<sup>①</sup>所以，如果以广义的“申命学派”(Deuteronomic School)来指称这群人的话，他们实际上是一群在耶路撒冷的南国传承北国的神学传统，又通过约西亚改革，使北国传统冲击并进入南国的神学主流的人们。易言之，申命法典也就是以北国传统为基质，但又深入地融合了南国传统的一部文献。

其次，申命记是希伯来宗教第一次以“律法书”(Torah)的形式确定信仰的权威。它强调上帝通过律法书给予以色列人以启示，并将它的权威追溯到古老的摩西时代，使律法书与圣殿、祭祀一样，成为希伯来信仰的一个权威因素。不久之后，耶路撒冷陷落，圣殿被毁，人们被流放异乡，以圣殿为背景的祭祀不再可行，律法书就成为了信仰的核心。在此意义上，申命记扭转了希伯来宗教的方向，使其成为一个“圣经宗教”(Book Religion)。它的另一重意义还在于：申命记是一个多元传统融合的产物，它将多样的传统接纳到律法书之中。这影响到后来人们在整理传统，编修五经时，将已有的多元传统同时接纳到经典之中亦成为他们的一个重要原则。这样，我们今天才可以看到一个由丰富的、多元的传统融合而成的希伯来宗教。

最后，申命记是一部纲领性的神学文献，它的出现也带动了人们整理、编修和解释以色列人在迦南应许之地的整个历史的兴趣，这就是希伯来圣经从《约书亚记》到《列王纪》的“申命历史”。它是以申命记神学为基本原则，对以色列历史所做的解释。人们也常将《申命记》与申命历史作为一个整体来看待。它构成了希伯来宗教的历史记忆的重要组成部分。可以说，申命记的编修及其后面所隐藏着的申命运动，使以色列人获得了新的神学视野，并以此来反观以色列历史中所蕴含着的天人关系。

总而言之，申命记在整部希伯来圣经中具有特殊的意义，是希伯来神学的基石和支柱之一，以致有人认为，古代以色列宗教的任何重大发展，都与申命记紧密地联系在一起，不管这种联系是正面的还是

<sup>①</sup> E. W. Nicholson, 83-106 页。

反面的。<sup>①</sup>在希伯来研究中出现的“泛申命学派”现象，也从另一个角度说明了申命记是理解以色列宗教和希伯来圣经的一把钥匙。<sup>②</sup>

---

<sup>①</sup> 参 R. J. Coggins, 'Prophecy: True and False', 见 H. McKay and D. Clines eds, *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages* (Sheffield: JSOT Press, 1993), 80-94 页的细致分析。

<sup>②</sup> 关于“泛申命学派”的讨论及其在希伯来圣经的相关领域引起的问题，参 L. Schearing & S. McKenzie eds, *Those Elusive Deuteronomists: The Phenomenon of Pan-Deuteronomism* (Sheffield: JSOT, 1999)。

## 第十五章

### 南国灭亡：耶利米先知

处在埃及、亚述与巴比伦三大帝国的夹缝之中，犹大国其实没有自身的历史，它的历史是被大国所决定的。公元前 612 年，崛起的新巴比伦帝国攻陷亚述首都尼尼微(Nineveh)。亚述王撤往西米索不达米亚平原的哈兰(Haran)，指望通过与埃及的联合来抵抗巴比伦。公元前 609 年，埃及王尼哥(Neco)率军北上，帮助亚述军队。犹大的约西亚王挥军试图拦阻，但不自量力，在米吉多(Megiddo)战败身亡。申命改革一时带来的复兴气象也顿挫倒地。约西亚死后，犹大国民立约哈斯为王。但埃及尼哥王在回师之时，废约哈斯而立约雅敬(Johoiakim)，并向犹大国征收沉重的贡赋。

公元前 605 年，世界帝国之间的决战又打破了西亚地区的势力平衡。在迦基米施(Carchemish)，巴比伦军击败埃及军队，从“埃及河到幼发拉底河”的区域尽归巴比伦。犹大成为巴比伦的一个属国。3 年后，约雅敬王见巴比伦在与埃及的战争中受到重创，便叛离了巴比伦。当时的巴比伦王尼布甲尼撒并没马上出击，而是先怂恿其它小国扰乱犹大。不久，约雅敬去世，他的儿子约雅斤即位。公元前 597 年，尼布甲尼撒率军进攻耶路撒冷。约雅斤献城投降。尼布甲尼撒掠夺了王宫和圣殿后，将约雅斤王、王后、首领、勇士和能工巧匠等都流放到了巴比伦，国内只剩下那些“极贫穷的人”。史称“第一次流放”(First Exile 或 First Deportation)。

此后，西底家王(Zedekiah)在耶路撒冷即位。不久，西亚小国如以东、摩押、亚扪、推罗和西顿等在耶路撒冷召开反叛巴比伦的会议。

耶利米先知劝告说：不要反叛巴比伦，因为那样做会招致更可怕的后果。他还劝告那些已经被流放的人们，要做好长期流放的准备。<sup>①</sup>但他的建议并未被采纳，西底家最后叛离巴比伦。于是，公元前 588 年，巴比伦军队开到耶路撒冷，将其重重包围。中间虽然由于埃及的干扰，使得战事一度延缓。但是，公元前 586 年，巴比伦军突入耶路撒冷，放火焚烧王宫、圣殿和全城，并拆毁耶路撒冷四周的城墙。西底家王也被俘获，押往巴比伦，受到残忍的折磨。除了一些“修理葡萄园，耕种田地的”最穷的百姓外，那些留在城里的犹太百姓、投降了巴比伦的战士、剩下的工匠等，都被掳到了巴比伦。史称“第二次流放” (Second Exile 或 Second Deportation)。犹太国正式灭亡。

申命历史还讲述了此后发生的两件事，一件是巴比伦王立基大利为“犹太剩下的民”的省长，犹太成为巴比伦帝国的一个行省；另一件是另一群以色列人继续叛乱，杀死巴比伦人所立的省长，并逃往埃及以躲避惩罚，耶利米先知也被裹挟其中。此后，以色列人的历史就大致在三个空间内发生：巴比伦的流放地、巴勒斯坦的本土、在埃及的一小撮犹太逃亡分子。埃及的犹太群体的历史，对后来的圣经历史没有产生什么影响。<sup>②</sup>到公元前 538 年流放群体开始回归巴勒斯坦时，在前二个群体之间的社会、历史乃至崇拜传统的差异，在以色列人中造成了很大的张力，是我们理解第二圣殿时期的犹太教的关键。<sup>③</sup>

公元前 586 年犹太王国的覆亡，是以色列历史的分水岭。大卫王朝将近四百年的统治就此终结，此后，除了在公元前 2 世纪获得的短暂独立之外，以色列再也没有成为一个独立的国家。在这一章，我们就以耶利米先知为个案，来讨论在犹太国的最后动荡岁月里，希伯来宗教的发展情况。在某种意义上，这也是对延续在南国末期、流放时期、后流放时期的希伯来精神的探讨，因为我们所据的文本只有《耶利米书》，而它的编修代表了整个以耶利米的传言为核心的先知群体及其传统的总体发展。

<sup>①</sup> 参《耶利米书》27-29 章。

<sup>②</sup> 从埃及 Elephantine 地发现的一批文献，有助于人们了解这个群体的宗教传统和历史记忆，参 Bezalel Porten & Joel Farber, *The Elephantine Papyri in English: Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change* (Leiden: E. J. Brill, 1996)。

<sup>③</sup> 这二个群体之间的张力及其思想史意义，参 Peter R. Ackroyd, *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century BC* (London: SCM Press, 1972)。

## 一、《耶利米书》的文本世界

虽然与《以赛亚书》不同，《耶利米书》乃围绕着耶利米这位先知来进行叙事，似乎构成连贯的故事。然而，细致观之，它的文本复杂性丝毫不逊于《以赛亚书》，甚至有所过之。

考古发现，耶利米的时代是一个“文书的时代”(scribal age)，<sup>①</sup>人们大量地运用书写技术来延续传统。据说，耶利米本人书写他自己的先知传言(耶 51:60)。其 36 章还细述了他的先知传言是如何被他的书记——巴录(Baruch the scribe)所记载、诵念并重新书写的过程。

所以，耶利米召了尼利亚的儿子巴录来，巴录就从耶利米口中，将耶和华对耶利米所说的一切话写在书卷上。……他们(犹太的官长)问巴录说：“请你告诉我们，你怎样从他口中写这一切话呢？”巴录回答说：“他用口向我说这一切话，我就用笔墨写在书上。”(4:17-18)

可见，最早的先知书就是由先知口述，书记记录成书，然后在公众面前诵念。当巴录在犹大王面前诵读时，激怒了约雅敬王，第一次的书卷被掷到火盆之中烧尽。

于是，耶利米又取一书卷，交给尼利亚的儿子文士巴录，他就从耶利米的口中写了犹大王约雅敬所烧前卷上的一切话，另外又添了许多相仿的话。(36:32)

通过 36 章的叙述，可知这卷书曾被公开念过三次，在最后一次被王所毁后，巴录又重写了一卷，并对它进行了添加。人们根据 25:13 节的“记在这书上的话”，推断这一最初的“耶利米书卷”就包含在 1:1-

<sup>①</sup> 参 J. Mailenbug, "Baruch the Scribe", 见 J. I. Durham & J. R. Porter eds., *Proclamation and Presence: Old Testament essays in honour of Gwynne Henton Davies* (Richmond: John Knox Press, 1970), 215-238 页。

25：13 之中。<sup>①</sup>其后又经过巴录以及耶利米的其他弟子们的不断编修，包括将那些在口头传承的诗歌，如 1-25 章中的诗歌单元、30-31 章的安慰之歌、46-51 章的反列国的神谕，以及一些历史材料都编加起来，才形成今天的正典样式的《耶利米书》。

有趣的是，通过版本校勘学的研究，将希伯来圣经的马索拉本 (Masoretic Bible) 与希腊本的《七十子译本》进行比较，发现希腊本要比希伯来本短 1/8，不仅在单个的句子上差异甚大，而且有一些大段的部分在希腊本中根本就找不到，如 33：14-26，39：4-13，51：44b-49a，52：27b-30 等。此外，希伯来本将“反列国的神谕” (oracles against nations) 放在 46-51 章，而希腊本将其放在 25：13 之后。那么，问题是：是希腊本缩减了希伯来本呢？还是希伯来本扩充希腊本了呢？在死海古卷发现之后，人们发现库兰社群使用的文本与希腊本更为接近，故此判断是希伯来本扩充并重排了原初的《耶利米书》。<sup>②</sup>

粗略地说，《耶利米书》可以分成四个部分：

- 一、1-25 章，主要是耶利米先知以诗歌文体 (poetry) 所传的神言，但亦包含了一些以“讲道式的散文体” (sermonic prose)，以及一些关于耶利米先知的个人故事；
- 二、26-45 章，主要是巴录作为耶利米的弟子或书记 (scribe) 对耶利米的事迹进行报道或叙述，以散文体为主。但又可粗略地分为：26-35 章以“审判与盼望”为主题的先知传言，其中又以 30-33 章的“安慰之书” (Book of Comfort) 最为著名；36-45 章关于耶利米的最后岁月的叙述；
- 三、46-51 章，“反列国的神谕”，人们通常认为它来自于另外的传统，后来才被编修进来；
- 四、52 章，是一个历史附录，与《列王纪下》24：18-25：30 相同，它也进一步证实了《耶利米书》的最后编修者与申命学派之间的紧密关联。

<sup>①</sup> J. Muilenburg, "Jeremiah", 见 G. A. Buttrick ed., *Interpreter's Dictionary of the Bible* (New York: Abingdon, 1962), vol. 2, 823-835 页。并参 ABD 对所谓的“耶利米书的第一版” (First Edition of the Book of Jeremiah) 即 1-20 章的分析。

<sup>②</sup> 可能的情形是，希腊本与希伯来本两个版本是在耶路撒冷陷落后，不同的人群在不同的处境中的编修结果，即一群是流亡到埃及的人们，其中就包括耶利米与巴录，另一群是被流放到巴比伦的人们。详参 ABD 的 Book of Jeremiah 辞条。

此外，如果按文体来划分的话，那么，《耶利米书》又主要有诗体与散文体两种，所以又可以分为：

- A. 以诗体出现的神谕(poetic oracle)；由于一般认为诗体比散文体更古老，而且先知神谕通常都以诗体出现，所以，人们倾向于认为，这一部分是真正的耶利米先知言论。所以用 A 来代表 Authentic(真正的)；
- B. 以散文出现的以耶利米为第三人称的叙事(prose narrative)；它采取的是个人传记的(biography)散文叙事，但它又带有较强的现实性，与历史书用传奇叙事的散文风格讲述以利亚和以利沙的记事很不相同，它是以巴录对耶利米的目击目证为叙事基调的。所以用 B 来代表 Baruch(巴录)；
- C. 在那些散文叙事中，又常以耶利米的口，来传讲一些与申命风格十分接近的讲道文章(sermon)。它们展示很高的修辞技巧，又以以色列人和耶和华的立约关系、罪与审判、道德悔改、未来盼望等与申命神学非常接近的字眼为主题，有很鲜明的申命编修的痕迹。因此，在巴录之外，还有一些申命学派的人对其进行最后的编修。所以 C 用来代表 Compilers(编修者)。<sup>①</sup>

《耶利米书》的起始是耶利米的先知呼召，中间是他在犹大国所进行的先知活动，最后是他被带往埃及，因此，大致地以年代顺序来编修的。但是，全书并没有统一的编排原则，总体而言是较为凌乱的，例如：在第 7 章它叙述了耶利米在圣殿的讲演，而直到 26 章才回到听众们的反应。然而，一些分散的小单元显示它们经过较为细致的编排。有时，它以主题来编排一个小单元，如以盼望为中心来整理 30-33 章的“安慰之书”(book of comfort)；有时，则又以某种文体(literary form)来编排单元，如以“先知告白”(confessions of Jeremiah)来编排 11-20 章。<sup>②</sup>总而言之，《耶利米书》具有“大分散、小集中”的特点。

<sup>①</sup> 参 B. Anderson, 393-394 页。在当今的学术界，由于 B 与 C 之间的区别已经十分困难，所以通常并不在 B 与 C 之间加以区分。企图用“编修评断学”的方法(redaction-critical approach)去复原耶利米的原初言论，已被证明是行不通的。Rendtorff, 201 页。

<sup>②</sup> 这些先知告白对于我们理解先知职份对于耶利米个人生命的含义，具有重要意义，详见下一节。它同时还具有编修上的功能，即围绕着先知告白在 11-20 章形成几个类似的结构：先知宣告的场合(Occasion for Proclamation)——先知传讲上帝的审判(Judgment)——人们对先知的逼迫(Persecution)——先知的哀歌告白(Lamentation)。这些告白单元见于，耶 11：18-23, 12：1-6, 15：10, 15-21, 17：14-18, 18：18-23, 20：7-12, 14-18 等。其结构分析可参 Rendtorff, 203 页。

这表明，一方面，《耶利米书》的编修者并不是要将多样的传统强行纳入到某个统一的架构之中，而是乐于接纳不同的传统；另一方面，它又通过对文本的编修(redaction)，以编修的方式来解释传统，使得耶利米先知的传言超越南国末代历史的具体处境，在人们被流放的新情势下亦有其独特的意义。

耶利米是希伯来宗教史上最伟大的先知之一。他的一生悲苦而传奇，经历了犹大国的最后动荡时代，是约西亚、约哈斯、约雅敬、约雅斤和西底家的五朝先知。在众先知中，他最丰富地展现出先知的内心世界，从个人生命的角度去体验先知在神人沟通的中介角色。《耶利米书》对耶利米的叙述，使我们能够了解一个作为活生生的人的先知(*Jeremiah the man*)。大致来说，可以将按犹大国的最后岁月来划分耶利米的先知活动：公元前 622 至 609 年的约西亚时期，包括他被呼召为先知、与约西亚改革的关系等，如上章已述；公元前 609 至 605 年，他在约雅敬时期的先知活动，包括与君王、人民、圣殿崇拜的冲突等；公元前 605 年至 597 年，在巴比伦的威胁之下，从罪与审判的角度来解释历史；公元前 597 年至 586 年，对第一批被流放的犹大人的劝慰，与留在耶路撒冷的君王、祭司与先知们之间的冲突等；公元前 586 年国家灭亡之后，他对亡国和流放之人的安慰与盼望等。但是，一方面由于我们对耶利米的研究只能以《耶利米书》为主要材料，而它本身的历史性难以确定，而且《耶利米书》是经过多重编修的产物，一些形式上属于早期的材料，实际上是经过后期解释的产物；另一方面由于先知的代神传言具有超越当下处境的特点，是从根本层面来处理神人之间的深层关系，因此，我们在此对耶利米先知的研究，不是一个“历时性的”耶利米思想历程，勿宁说，它更是“共时性的”耶利米思想世界。<sup>①</sup>

## 二、耶利米的先知形像

《耶利米书》第 1 章形象地记载了耶利米受耶和华呼召而为先知

<sup>①</sup> 有时，人们亦只将他的活动简单地分成三个阶段：一、公元前 622 至 605 年；二、公元前 604 至 586 年；三、公元前 586 年之后，其原因也可能在于强调耶利米思想在《耶利米记》中的共时性。参 ABD 之 *Jeremiah the Prophet* 辞条。

的事件。按正典的先知叙事方式，它是发生在耶利米初次受召而为先知之时，但是，实际上，它却是对耶利米一生所传的神言，及其个人遭遇的高度总结。我们先来看他的呼召经验。

当耶利米还是孩子之时，耶和華的话就临到他。与以赛亚先知的呼召经验类似，先知的职份也是要“奉耶和華差遣，代耶和華向百姓传神言”。但是，在对先知如何成为耶和華所差遣的传言者的关键问题上，则是另一种模式：

于是耶和華伸手按我的口，对我说：“我已将当说的话传给你。看哪！我今日立你在列邦列国之上，为要施行拔出、拆毁、毁坏、倾覆，又要建立、栽植。”（1：9-10）

与以赛亚运用崇拜场景来理解先知之分别不同，这里的“耶和華伸手”不是洁净的举动，而是一种“加力”（empowering）的象征。通过这个行为，耶和華将神言传给先知。而先知所传的神言也具有真实的力量，在列国历史中得到应验，其中包括犹大和列国所受的审判，即所谓“拔出、拆毁、毁坏、倾覆”，又包括犹大在流放后的复兴与更新，即所谓“建立、栽植”<sup>①</sup>。易言之，先知所传的神言乃是历史的支配性力量。

如上一章所述，耶和華带有强烈的北国先知传统。他的呼召经历不是“形象的”（visionary），而是“声音的”（auditory）。所以，耶和華的话在他的先知经验中具有核心的地位。

耶和華万军之神啊，我得着你的言语，就当食物吃了，你的言语是我心中的欢喜快乐，因我是称为你名下的人。（15：16）

这句话出于一段“耶和華的告白”，在其上下文中，耶利米因为代神传言，而与所有人作对，孤独而没有欢乐，因此，这里以耶和華的言语作为食物，进一步回应了上帝最初在呼召他时，以耶和華的话作为他的力量之源的“伸手按口”的象征。

<sup>①</sup>这尤其体现在《耶利米书》中的“安慰之书”，即30-33章。虽然它是后来编修者的添加，但它们很可能最初即源于耶利米先知本人。参J. Collins, 335页。

接下来，与传统先知(如阿摩司)类似，耶利米通过二个异象及对它的解释来代神传言：<sup>①</sup>一个是通过“杏树”(שקד, almond)与“留意”(רשק, watch)之间的词戏(wordplay)，进一步表明上帝的话必将在历史中实现出来；另一个则以“自北而倾的烧开的锅”的异象，来预示耶和華将通过北方而来的敌人，来审判以色列民。同时，它也深刻地揭示了先知在其中扮演的特别角色，也就是：宣告审判、批判、警告，甚至与全民作对等。接着，以“耶和華说”的传言文体，点出了先知夹在审判的上帝、被审判的人之间的角色：

至于这民的一切恶，就是离弃我，向别神烧香，跪拜自己手所造的，我要发出我的判语(וּדְבַרְחֵי מִשְׁפָּטִי, utter my judgment)攻击他们。所以你当束腰，起来将我所吩咐你的一切话告诉他们。不要因他们惊惶，免得我使你在他们面前惊惶。看哪！我今日使你成为坚城、铁柱、铜墙，与全地和犹大的君王、首领、祭司，并地上的众民反对(עַל-כָּל-הָאָרֶץ, against the whole land)。他们要攻击你，却不能胜你，因为我与你同在，要拯救你。”这是耶和華说的。(1：13-19)

这一段话表明了先知的神学—社会角色：一、代神传言，对悖逆之民进行审判宣告；二、在耶利米的个人生活中，将处于与周围所有人为敌的状态之中。就前者而言，先知所扮演的是对以色列人的宗教悖逆、道德败坏进行谴责和批判，并站在摩西传统的角度，指出将要来临的对以色列民的历史审判。先知的这一角色，《耶利米书》在别处称其为对上帝之民、他们所行之路的“试验”。所谓“试验”，希伯来原文是“בְּחֹן”，其词根是 בָּחַן，意为为了净化、提炼而进行的锤炼、击打，其生活处境是铁匠的工作，如6：27-30所示：

我使你在我的人民中做试验人的、做堡垒，使你晓得试验他们所行的路。他们都是悖逆中最悖逆的，经常来来往往、搬弄是非，简直是铜是铁，都是腐化败坏。风箱猛烈地吹，铅在火中销熔；他们炼了又炼，终属徒然；因为坏的还未提炼开来。人必称

<sup>①</sup> 《耶利米书》1：11-14。

他们为被弃绝的银渣，因为耶和華弃掉了他们。

就后者而言，由于耶利米对“地上的众民”的批判，使得他的个人生活亦成为一个战场，即由于他代传耶和華神言的先知职责，而导致所有人 与他疏离和作对。在耶路撒冷的崇拜节日上，与周围的欢乐气氛相反，耶利米只能孤独地坐在一旁：

我没有坐在宴乐人的会中，也没有欢乐，我因你的感动，独自静坐，因你使我满心愤恨。(15：17)

所以，耶利米是古典先知中最深刻地体会到被呼召为先知给个人生活、内在心灵的带来的困境，这集中地体现在《耶利米书》的告白 (confessions of Jeremiah)单元中。

### 三、耶利米的告白

在《耶利米书》中，有一群很特别的文学单元，它们分散地、却又按一定编排结构地分布在 11-20 章之内。它们是：

- 11：18-12：6 像柔顺的羊羔被牵到宰杀之地
- 15：10-21 难道你(耶和華)待我有诡诈
- 17：14-18 耶和華啊，求你医治我！
- 18：18-23 他们挖坑要害我的性命
- 20：7-12 似乎有烧着的火闭塞在我骨中
- 20：14-18 愿我生的那日受咒诅！

在先知文学中，这是很独特的一个单元，没有别的先知像耶利米这样以内心告白的方式来表达先知职份对于他个人生活的意义。在文体上，它与代传神言，公开地向以色列民宣讲的先知文体迥异。它以单数“我”作为人称，从内心深处与耶和華进行“我一你”的对话，更

接近于《诗篇》中的个人哀歌(individual lament)。<sup>①</sup>它所谈论的内容，则几乎与以色列民、立约、审判等通常的神学主题无涉，更多地是先知的个人境遇。而且，与阿摩司先知所说的“主耶和华发命，谁能不传神言呢？”(摩 3：8)所表现的庄严责任与使命感不同，耶利米的告白是从他在先知活动中所感受到的绝望之中发出的，笼罩着对先知使命的怀疑、反叛、怨恨、自怜、痛苦等情绪。

耶利米的告白与智慧文学中的《约伯记》相近，尤其是 20 章著名的咒诅自己生日的一段，与《约伯记》3 章与 10：18-19 基本类似。但是，智慧文学本来就不同于希伯来宗教以启示与历史为核心的主流传统，那样的怨愤诗篇也不足为奇。但在《耶利米书》这里，这样怨愤诗篇却出自“神的传言人”——先知之口，使人对它的来源产生疑问。一种看法认为：从这些告白诗篇在 11-20 章中所发挥的编修作用来看，当编修者开始对耶利米书的最初版本进行编修时，“耶利米的告白”可能已经是一个独立的传统，所以，编修者才能将它打乱，并予以扮演结构上的编修功能。<sup>②</sup>此外，虽然这些告白主要发生在约雅敬王执政时期，但它们更像是对耶利米一生的先知活动的概括，因此，它也可能是晚期的耶利米传统(Jeremianic tradition)托耶利米之口进行的总结。

这些告白有一些共同的特征：以“耶和华啊！”句式导出的他对耶和华的呼唤；对敌人谋害他的一些话的转述；申辩自己的无辜；呼求耶和华报复那些谋害他的人。<sup>③</sup>他的第一个告白是以他与乡老亚拿突人之间的冲突为背景，原因可能是由于他支持申命改革摧毁耶路撒冷之外的圣所，危及到亚拿突的祭司传统的断裂；后面几个则是他在约雅敬王治下，与君王、首领、人民之间的广泛冲突所造成的众叛亲离，成为“与遍地相争相竞的人”时发出的告白。在这些告白中，他不仅将矛头指向逼迫他的敌人，请求耶和华审判并报复他们，在烈怒中摧毁他们。值得注意的是，他还将指责的矛头直接指向耶和华，例如：

难道你待我、就像欺人的河流，靠不住的溪水么？(15：18，

<sup>①</sup> 如《诗篇》3, 5, 6, 7, 16 等

<sup>②</sup> 参 B. W. Anderson, 407 页；及 Rendtorff, 203 页。

<sup>③</sup> J. Collins, 346 页。

吕译本)

耶和華阿，你誘導了我，我被誘導了！你比我強，你勝了我；我終日成為讖笑的对象，人人都戲弄我。(20：7，呂譯本)

在此，耶利米用西亞日常生活中下雨即滿溢、雨停即干涸的小河，來指責耶和華要他傳言，却又不能當下實現的困境。甚至，他用“誘導”或“引誘”這個詞來表示他被耶和華呼召為先知。<sup>①</sup>而先知傳言的本質和核心：耶和華的話也成了先知抱怨的对象。

因為耶和華的話對於我已成了終日不斷的辱罵和諷刺了。  
(20：8，呂譯本)

如果將這些先知告白視為一個整體的話，還可以看到它呈現出先知痛苦不斷加重加深的過程。在前面兩個告白中，先知的抱怨得到了耶和華的回應，對耶利米的抱怨做了駁斥。但在接下來的幾個告白中，耶和華並沒有回應他。最後一個告白在強度上達到了極點，耶利米咒詛生日和母腹，從存在論的層面對自己做出否定。

問題是：怎麼來理解這些先知告白呢？就其根本而言，先知的痛苦來自於所傳講的神言與人們對他所傳神言的態度，易言之，在於“神言”與“文化”之間的深層張力。<sup>②</sup>按希伯來的宗教傳統中，先知所傳神言的根本力量乃來自於超越層面的耶和華上帝。惟其超越性，故而形成對於當下的政治—社會處境的現世結構（借用尼布爾的概念即“文化”）強烈的批判力，不管是用宗教或是用道德批判的方式表現出來；甚至以國家、民族之淪亡，亦即“文化”的徹底顛覆作為不可避免的历史命運。其他先知（尤其是北國傳統的）的“審判宣告”亦應從這個層面來加以理解，所以，在所有先知身上都聚集了“神言”與“文化”之間的張力。其終極原因仍然在於何西阿先知所曾指出的：耶和華是神，并

<sup>①</sup> 這裡，他用的是 *na'ad* 一詞，其本意是“誘導”或“引誘”，帶有欺騙的含義。用於男人對少女的引誘，如出 22：16 的“引誘”即用這個詞。所以，KJV 將此譯為 *I was deceived*，RSV 譯為 *Thou hast deceived me*，而 NJB 則直接譯為 *You have seduced me*。和合本譯為“勸導”做了婉轉的處理，但失去了耶利米在告白中向耶和華抱怨的語氣。

<sup>②</sup> J. Collins 將此歸結為對傳統的不同理解之間的衝突，見 346 頁，但是，這些對於傳統的不同理解，其更深原因則是希伯來宗教在深層次上的神人二元結構，即神言與文化之間的張力。

非世人，是你们中间的圣者即分离者(何11：9)。但对耶利米来说，他所处的正是这些历史审判即将或已经实现的时代，因此，在耶利米先知这位敏感的先知身上，“神言”与“文化”之间的冲突也最为激烈。这些告白就是这种冲突在耶利米的内心深处的情感反映。

#### 四、先知的真与假

耶利米与以色列人(尤其是君王)的冲突，乃延续着希伯来宗教中先知精神中的批判传统，在这一方面，耶利米与北国传统的以利亚、阿摩司在相当一致的。有趣的是，《耶利米书》叙述了耶利米与另一先知——哈拿尼雅(Hananiah)之间的一场冲突，对于我们理解希伯来传统的先知精神乃至真假先知的分辨，有着重要意义。

先知显然是希伯来宗教中最模糊、最难界定的角色，按照前述分析，它的基本要素是：先知神言来自于更高的主宰，先知是站在“耶和华的会”中的传言人，所以在文学形式上，多用“耶和华如此说”的格式；在内容上，则是“使耶和华的百姓离开恶道和他们所行的恶”(耶23：22)，如耶利米所说，“耶和华的话像火，又像能打碎磐石的大锤”(23：29)。但是，这并不是对先知身份的确切界定。伴随着先知的制度化和职业化，出现了一批如耶利米形容为“假先知”的人物。具体表现为：1、靠着巴力传神言(23：13)；2、耶和华并未差遣他们，但他们竟自奔跑，耶和华并未对他们说话，但他们竟自传神言(23：21)；3、在行为上，他们居然行奸淫，行虚假事；又加强作坏事者的手，以致无人离开坏事(23：14)；4、他们传虚假之梦为神言，叙说这些梦，以其虚假和信口自夸使以色列民走错了路(23：32)；5、他们不断地对藐视耶和华之话的人说：“你们必平安无事”；又对所有随着自己顽强之心意而行的人说：“必没有灾祸会临到你们”。(23：17)简而言之，他们既不能在信仰上要求对耶和华的一神信仰，又不能的行为上施行社会公义，只是向人们虚报平安，失去了先知的批判精神的一群人。

耶利米与这类先知的代表——哈拿尼雅的冲突，在《耶利米书》27-28章以故事的叙述方式呈现出来。这一事件的场景是公元前597年

耶路撒冷第一次沦陷之后，西亚小国试图聚集起来推翻巴比伦的统治。耶利米对这样的行为提出警告，而另一先知哈拿尼雅则以传神言的方式对这样的举动加以正当化。

耶利米以先知传统中通常的“象征动作—先知传言”(symbolic act-speech)方式来传讲神言，他制作了一个木轭和绳索，加在自己的颈项上，表示耶和华已经拣选巴比伦王为他的仆人，列国应该顺服于巴比伦的统治，不能反抗，只能静候巴比伦本国遭报的日期到来。哈拿尼雅却采用经典的先知格式来代传平安的神言，他说：

万军之耶和华以色列的神如此说：“我已经折断巴比伦王的轭，二年之内，我要将巴比伦王尼布甲尼撒从这地掠到巴比伦的器皿，就是耶和华殿中的一切器皿都带回此地。我又要将犹大王约雅敬的儿子耶哥尼雅和被掠到巴比伦去的一切犹太人带回此地，因为我要折断巴比伦王的轭。”这是耶和华说的。(28：2-4)

在接下来耶利米对他所做的批判之中，指出了先知代传神言的一些基本原则。他说：

从古以来，你我以前的神言人向许多地区许多大国传神言，都是论到战争、灾祸、或瘟疫的。若有神言人传平安为神言，就要等到话语应验的时候，人才知道那神言人实在是耶和华所差遣的。(28：8-9，参吕译本)

在耶利米看来，第一、希伯来宗教的先知传统的精神是以“宣告审判”为主流，即所谓的“神言都是论到战争、灾祸或瘟疫的”。按这一传统，这些灾祸之事，乃是耶和华在历史中对人们所犯之罪的审判和惩罚。先知是站在耶和华信仰传统之内的社会批判者和历史现实主义者。第二、先知的平安的神言，要判断他传的是真的神言，还是假的神言，应该看它是否能在历史中应验出来。否则，就是使百姓倚靠谎言，以谎言和矜夸使人们走错路，怂恿他们去行恶。所以，他以预言哈拿尼雅之死的方式，表明后者所传的神言乃虚假的神言。

所以，在耶利米的先知传说中，发展中一条重要的以“传言应验

与否”来判断真假先知的原则。它一原则在《申命记》中以法典的形式被确定下来：

若有先知擅敢托我的名，说我所未曾吩咐他说的话，或是奉别神的名说话，那先知就必治死。你心里若说：“耶和华所未曾吩咐的话，我们怎能知道呢？”先知托耶和华的名说话，所说的若不成就，也无效验，这就是耶和华所未曾吩咐的，是那先知擅自说的，你不要怕他。(申 18 : 22)

当然，耶利米与哈拿尼雅之间的先知真伪之争，也说明先知运动一方面作为希伯来宗教精神的承载，先知个人对于耶和华的活泼理解构成其内在活力；另一方面则由于它缺乏外在的、客观的标准，不同先知之间容易产生分歧与冲突。在流放时期之后，随着正典圣经的初步形成，个人化的先知传言便走向衰微。此后，希伯来宗教的发展便更多地采取了解释神圣的经典，而非直接代上帝传言的形式。

### 五、罪与审判：耶利米的神义论问题

耶利米先知生活在以色列历史的转折点上，一生经历了约西亚短暂的辉煌、巴比伦围攻的风雨飘摇、第一次流放、最后的亡国等重大事件。他站在以色列先知的传统之内，从“耶和华与以色列人立约”的神学角度来解释这些历史事件。因此，《耶利米书》中的先知传言，不是对历史的记录，而是对历史的神学解释。换言之，它是通过对以色列人的历史经验进行神学解释，从而使历史内在化、心灵化，使外在的历史事件转化为内在的神人关系。

简单来说，以巴比伦攻陷耶路撒冷、流放以色列人的事件为转折点，可以将耶利米先知传言分成前后两个阶段：在前一阶段，耶利米以摩西之约(Mosaic covenant)为基点，指出由于以色列人违背了圣约，上帝将要使巴比伦成为审判的工具，其神学核心是“罪与审判”；在后一阶段，当以色列人被流放巴比伦后，耶利米又体现了先知传统中的“安慰者”形象，传讲上帝的“更新与重建”，体现了强烈的大卫

之约(Davidic covenant)的精神。因此,“审判宣告”(judgment)与“拯救宣告”(salvation)这两个最重要的先知传统的聚合,不仅体现在《耶利米书》成书的编修思想之中,而且体现在耶利米这位具体的先知身上。<sup>①</sup>接下来我们将对它分别进行考察。

在正典《耶利米书》对先知呼召叙事的第二个异象的解释中,耶利米发出了巴比伦将要攻打犹太的神谕(oracle),它与散见于全篇通常被认为早期耶利米的诗体神谕(8-10, 13-20章)一起,带有鲜明的公元前8-7世纪的先知传统的特点。在对即将来临的民族灾难的解说中,将其归结为公义的耶和华对以色列人的惩罚,其内在原因乃在于以色列人违背了与耶和华所立的圣约。在一定意义上,这可称为先知传统所坚持的“神义论”(theodicy),即在以色列人的历史灾难面前,耶和华仍然是公义的,他不须为以色列人遭受的灾难负责任。<sup>②</sup>

所以,耶利米先知与他前面的那些先知一样,将责任的追究转到以色列人这个方面,即这些具体的历史灾难只是耶和华对他们所行之“恶”的审判(judgment):

耶和华说:看哪!我要召北方列国的众族,他们要来,各安座位在耶路撒冷的城门口,周围攻击城墙,又要攻击犹太的一切城邑。至于这民的一切恶,就是离弃我,向别神烧香,跪拜自己手所造的,我要发出我的判语攻击他们。(1:15-16)

这里,耶利米与后流放时期群体(post-exilic community)对于国家灾难的神学反思具有相似之处。<sup>③</sup>也就是说,一方面是上帝的公义,另一方是立约群体的深重灾难,因此,对历史灾难的内在化解释便转移到立约的另一方——人的身上。耶利米便将这些灾难称为人的自作自受:

这事临到你身上,不是你自招的吗?不是因耶和华你神引你

<sup>①</sup> 参 Marvin A. Sweeney, "Latter Prophets", 见 Steven L. McKenzie & M. Graham ed., *The Hebrew Bible Today: An Introduction to Critical Issues* (Louisville: WJK, 1998)。更有学者将此概括为从“混沌”到“立约”,参 Robert P. Carroll, *From Chaos to Covenant: Uses of Prophecy in the Book of Jeremiah* (London: SCM, 1981)一书对耶利米的思想历程的研究。

<sup>②</sup> 参 R. Carroll 的理解, 66-73 页。

<sup>③</sup> 后流放群体对以色列历史的反思, 可见《尼希米记》9章, 并参本书第十八章。

行路的时候，你离弃他吗？……你自己的恶必惩治你；你背道的事必责备你。(2：17, 19)

我耶和华是鉴察人心、试验人肺腑的，要照各人所行的和他做事的结果报应他。(17：10)

那么，人到底是行了什么“恶”而招致这些审判呢？如上章所述，耶利米承继了北国的先知传统，从摩西之约的角度去理解耶和华与以色列人之间的神人关系，因此，他也是从摩西之诫命的角度来界定以色列人的恶事。在他著名的“圣殿宝训”(temple sermon)一节中，他历数了“偷盗、杀害、奸淫、起假誓、向巴力烧香并随从素不认识的别神”(7：9)、偶像崇拜(8：19)等罪行。在别处，他也谈到以色列人不守安息日(17：19-27)、贪恋邻舍的妻子(5：8)等，这些都是摩西十诫所禁止的行为。同时，他也指责以色列人不守社会公义，对穷人进行压制(2：34)等。可见，先知传统所维护的两个基本原则：神学上的独敬耶和华、道德上的社会公义与秩序，也是耶利米先知传言的基本精神。

耶利米先知还从神人关系的角度对以色列人的恶行做出总结。与先知传统用“认识”(יָדַע, know)来指称耶和华与人们之间的理想的立约关系相对应，他以“忘记”(נָשַׁח, forget)和“离弃”(נָטַח, forsake)来表示人神之间圣约关系的破裂。人们所行的各类恶事，其根源就在于这一神人关系的破裂。耶利米以水池为象征，认为以色列人离弃耶和华，如同离弃“活水的泉源”；依赖自己或别神，如同破裂的池水。用诗化的语言来说明对耶和华的忘记与离弃是以色列人行恶的根源：

因为我的百姓做了两件恶事，就是离弃我这活水的泉源，为自己凿出池子，是破裂不能存水的池子。(2：13)

“忘记”和“离弃”耶和华，既是恶事之源，又是苦事之源，因为在他看来，行恶必遭受惩罚，在恶与审判之间存在着必然的因果关系。<sup>①</sup>

在耶利米先知站在圣约的角度向以色列人发出的“审判宣告”中，有二点是很特别的：一、在广度上，是对全体以色列人的批判；

<sup>①</sup> 耶 2：19 对此有很好的概括，即“你离弃耶和华你的神，不存敬畏我的心，乃为恶事，为苦事。”此处将“恶”(吕译为“坏”)与“苦”并提。

二、在深度上，将人们的恶事归结为人心中的“罪”。就第一点而言，公元前8世纪的早期先知们如阿摩司、弥迦与以赛亚等，对以色列人的批判主要集中在立约群体内部的社会不公平，尤其是对社会中的弱势群体如穷人寡妇的欺压。<sup>①</sup>而在耶利米的先知传言中，他不是专门地谴责某个特定的社会群体，而是重在对全体立约群体进行批判。<sup>②</sup>在他看来，“贫穷的、愚昧的”与“尊大的”人一样，“不晓得耶和華的行为和神的法则”，整个耶路撒冷没有一个义人(5：1-5)；“从最小的到至大的”，“从先知到祭司”都行事虚谎(6：13)。所以，他的谴责是针对整个立约群体的：

“你们各人当谨防邻舍，不可依靠弟兄；因为弟兄尽行欺骗，邻舍都往来谗谤人。他们各人欺哄邻舍，不说真话；他们教舌头学习说谎，劳劳碌碌地作孽。你的住处在诡诈的人中，他们因行诡诈，不肯认识我。”这是耶和華说的。(9：4-6)

在他的先知传言中，巴比伦对以色列人的击打，是上帝审判全体以色列人的工具，没有一个人能够幸免。这也正是在他的先知呼召经验中，与全体以色列人为敌的先知形象的回应。为了表示耶和華的审判将是针对全部的立约群体，他甚至强调孩童与老人也是上帝之烈怒“倾倒”的对象：

我要(将耶和華的忿怒)倾在街中的孩童和聚会的少年人身上，连夫带妻，并年老的与日子满足的都必被擒拿。(6：11)

孩子捡柴，父亲烧火，妇女持面做饼，献给天后，又向别神浇奠祭，惹我发怒。(7：18)

所以，耶利米所经历的耶和華呼召为“与地上的众民反对”的先知，实际上更是他后期的先知经验的反映。

对作为立约群体的全体以色列人的广泛批判，实际上源于耶利米

<sup>①</sup> 如《以赛亚书》3：15，《阿摩司书》2：6-8，《弥迦书》2：1-5等。

<sup>②</sup> 当然，如前所述，耶利米也专门地对假先知、职业先知与祭司、君王进行批判，如8：11论那些“平安先知”，22：13-17所论的不义的君王等。

先知对于人性中深藏的“罪”(sin)的深刻洞见。即使在古典先知集体之中，耶利米对于人的罪性把握之深刻也是独一无二的。<sup>①</sup>第一、他认为罪乃深藏于人之根本即人心(הלב, the heart)之中。他说“人心比万物都诡诈，坏到极处”(17:9)，“是用铁笔、用金钢钻记录的，铭刻在他们的心版上”(17:1)，人的本心是有罪性的，如同豹子带有斑点一样。第二、他认为罪是一个非常古远的现象，它贯穿在以色列人的历史之中，以色列人的犯罪甚至可以一直追溯到他们最早的一代人即出埃及时的人们。他说：

因为我将你们列祖从埃及地领出来的那日，……我只吩咐他们这一件说：你们当听从我的话，我就作你们的神，你们也作我的子民；……自从你们列祖出埃及地的那日，直到今日，我差遣我的仆人众先知到你们那里去，每日从早起来差遣他们。你们却不听从，不侧耳而听，竟硬着颈项行恶，比你们列祖更甚。(7:22-26)

也就是说，他将出埃及以来的整个以色列史都理解为一串人们不断作恶犯罪的历史线条。第三、在耶利米看来，以色列人的历史还是一个罪性不断加深加剧的过程。他说：

耶和華說：“因為你們列祖離棄我，隨從別神，事奉敬拜，不遵守我的律法。而且你們行惡比你們列祖更甚……。所以我必將你們從這地趕出，直趕到你們和你們列祖素不認識的地。”(16:11-13)

第四、耶利米对罪的理解的深刻之处在于：他将罪理解为一种客观的力量，它对入具有束缚的力量，人深陷其中，甚至无法自拔。他说：“耶和華啊，我曉得人的道路不由自己；行路的人也不能定自己的脚步。”(10:23)人的罪性使得人无法控制自己，其表现之一就是：人们不能“转回”归向耶和華；如他所说：

---

<sup>①</sup> G. von Rad, *Old Testament Theology* trans. D. G. Stalker (New York: Harper & Row, 1965), vol. II, 216-217 页。

耶和華如此說：“人跌倒，不再起來嗎？人轉去，不再轉來嗎？這耶路撒冷的民為何恆久背道呢？他們守定詭詐，不肯回頭。我留心聽，聽見他們說不正直的話，無人悔改惡行說：我做的是甚么呢？他們各人轉奔己路，如馬直闖戰場。……我的百姓，却不知道耶和華的法則。”(8：4-7)

在此處耶利米的神學術語中，“轉回”(שוב, return)指的是離開惡行，回歸到以色列人與耶和華所立的聖約上面來，所以，他的含義相當於“悔改”(repentance)。<sup>①</sup>但在耶利米看來，由於人在根本上被罪所束縛，所以實際上失去了自主悔改的能力。人們不但不可以歸回，前趨向耶和華，而且還只能不斷地往後退，如他所说：“他們(以色列人)却不聽從，不側耳而聽，竟隨從自己的計謀和頑梗的惡心，向後不向前。”(7：24)

人們常將耶利米對人的罪性的強調稱為“神義論”(Theodicy)的要素之一。也就是說，在面對猶大亡國、耶路撒冷被毀的歷史經驗的面前，仍然強調耶和華上帝的公義與主權(sovcreignty)，於是將歷史災難的原因歸諸於人的罪性這一方面。對歷史事件進行這樣的解釋，其原因可能是：一方面，在流放群體中，對耶和華的毀滅性行為進行正當化解釋的努力；另一方面，則反映了那些被流放到巴比倫的群體利用耶利米的先知神諭，以表明自己與過去的罪性群體的決裂，並以此譴責那些仍然留在巴勒斯坦地區的以色列人，反映了流放時期兩個群體之間的現實政治張力。<sup>②</sup>無論如何，耶利米以人之罪性來解釋耶路撒冷被毀的事件，體現了先知們將歷史事件意義化、內在化和心靈化的傳統，使外在的歷史事件轉化為內在的神人關係的內容，從而不斷地表現出希伯來宗教作為“歷史宗教”的內在生命力。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 和合本將 8：4 節譯為“轉來”，而呂譯本則為“轉回”。B. W. Anderson 將此詞意譯為“悔改”(Repent)，401 頁，另參 TDOT 之 שׁוּב(轉回, return)辭條。

<sup>②</sup> 參 Robert Carroll, 66-73 頁。

<sup>③</sup> 《耶利米哀歌》亦體現了同樣的特點。對該書的分析，可參見李焜昌、游斌著，《生命言說與社群認同：希伯來聖經五小卷研究》(北京：中國社科，2003 年)。

## 六、新约(New Covenant)?

如前所述,《耶利米书》里面充斥着多元的神学传统,而其中最难解的就是“拯救宣告”与“审判宣告”之间的关系。<sup>①</sup>所谓“拯救宣告”(salvation oracles),主要指以耶30-31章为核心,包括32-33章的“安慰之书”(Book of consolation)<sup>②</sup>,但也包括散见于全书之中以盼望、回归与重建等为主题的章节,如3:12-14中的呼唤以色列人回归、24章对被掳之民的安慰、29:10-14的应许等。在进入具体分析之前,有必要对所谓耶利米的个人主义在从“审判宣告”转变到“拯救宣告”中的作用先做一分析。

### 1. 个人主义先知

耶利米先知常被人们称为“个人主义的先知”(prophet of individualism),它不仅指他强调在个人心灵的层面建立耶和华与人们的关系,而且指他认为个人为自己的行为承担责任,以此来反对当时大众流行的“罪咎承负”思想。这一流行思想以谚语的方式表达出来:“父亲吃了酸葡萄,儿子的牙酸倒了”(31:29),表示以色列人仍将承受父辈因背离耶和华而招致的惩罚。耶利米以“拯救宣告”来取代“审判宣告”,必须以打破这样的思想为起点。他说:“当那些日子,人不再说:‘父亲吃了酸葡萄,儿子的牙酸倒了’,但各人必因自己的罪死亡;凡吃酸葡萄的,自己的牙必酸倒。”(31:29-30)也就是说,下一代的以色列人无需为他们祖先的叛神之罪承担被流放的命运,从而从历史当下的审判,自然地过渡到对被流放群体的安慰,宣告拯救与盼望。<sup>③</sup>在耶利米的安慰之中,两个最主要的主题分别是:新的群体(new community)与新约(new covenant),或者说“通过新的、更新的圣约来建立新的群体”<sup>④</sup>。

<sup>①</sup> 见 R. Carroll, 198 页。

<sup>②</sup> 按《耶利米书》30:2,“耶和华以色列的神如此说:‘你将我对你说过的一切话都写在书上。’”因此,可以认为,这部安慰之书曾经独立地存在过,后来被编入整部的《耶利米书》之中。

<sup>③</sup> 这样的个人主义因素,是流放时期的先知传言的一个重要特点,以西结先知亦有类似的论述,可参《以西结书》18章。

<sup>④</sup> 参 ABD 之 Book of Jeremiah 辞条。

需要注意的是，在这部“安慰之书”中，仍然夹杂着一些审判宣告，如30：5-7，12-15，23-24等，但是，这些审判宣告被置入到拯救和安慰的总体框架之中，并与后面31章的15节与18-19节的“哀歌”对应起来，从而使它们有效地成为“对拯救的盼望”(expectation of salvation)。<sup>①</sup>我们可以将“安慰之书”进行如下划分：

- A. 审判，30：5-7
  - 盼望，30：10-11
- B. 审判，30：12-15
  - 盼望，30：16-17
  - 盼望，30：18-21
  - 圣约宣告，30：22
- C. 审判，30：23-24
  - 圣约宣告，31：1
  - 盼望，31：2-14
- B'. 哀歌，31：15
  - 应许，31：16-17
- A'. 哀歌，31：18-19
  - 应许，31：20-22

可见，耶30-31以应许、盼望等主题，形成耶利米对流放时期的以色列群体的安慰。将它放到30-33章的更大文学单元中来考察，还可看到流放群体(exilic community)在将32-33章附加到30-31的最初的安慰之书时，在33：26与30：3两句运用“我必使他们被掳的人归回”的格式，使之一前一后构成希伯来文学的呼应体(inclusio)。<sup>②</sup>从而使30-33章构成一个相对独立的、以重建与归回为主题的、更大范围的安慰之书。

更突出的是，耶利米的拯救宣告转变了“耶和华的日子”(the Day of YHWH)在前流放先知传统中的内涵。在前流放时期的先知传言中，“耶和华的日子”是惧怕与黑暗，是审判的日子，如《阿摩司

<sup>①</sup> R. Carroll, 204-223 页。

<sup>②</sup> 吕振中将其译为“我一定要恢复他们的故业”，RSV 则将其译为“*I will restore the fortunes of my people*”，都是强调“重建”(Restoration)的主题。而正典《耶利米书》33：14-26 在七十子译本中乃缺失的事实，也说明这一文本对于巴比伦流放群体的特殊意义。

书》5：18-20；《以赛亚书》2：12-21；《西番雅书》1：14-18等。但在安慰之书中，“在那日”（בְּיוֹם הַהוּא, in that day）却是拯救、重建与归回的日子，例如30：3，30：8，31：27-30，31：31-34与31：38-40，以及33：14-16等都表明：当“那日”来临之时，也就是人们得拯救，从流放之地回归耶路撒冷，以色列人与耶和华的立约关系重新和好的时候。

对耶利米关于未来拯救的先知传言的分析，有二个方面需要注意：一方面，他仍然借助于希伯来宗教的最核心概念：圣约（covenant）、立约群体（covenantal community），来表达耶和华的拯救的新景象，另一方面，这些传统概念也形成了它们的新内涵。

## 2. 新约与新群体

《耶利米书》31：31-34常被称为耶利米的先知传统的顶峰之作，围绕着“圣约”的概念，它对于未来重建的以色列群体应该是什么性质，做出了富有创造力的宗教想像（religious imagination）。

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。”这是耶和华说的。耶和华说：“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。我要作他们的神，他们要作我的子民。他们各人不再教导自己的邻舍和自己的弟兄说：‘你该认识耶和华。’因为他们从最小的到至大的，都必认识我。我要赦免他们的罪孽，不再记念他们的罪恶。”这是耶和华说的。

在安慰之书中，这段文字因为其散文体裁（prose）而与耶利米先知的诗体神谕（poetic oracle）明显地区别开来；而且，它所运用的句式是由“看吧！日子将到”（הִנֵּה יָמִים בָּאִים, Behold, the days are coming)<sup>①</sup>所引导的，实际上与31：27-30和31：38-40一起构成一个系列，很可能是

<sup>①</sup> 吕振中圣经译本，和合本未译“看吧！”这一引导词。

后来耶利米的先知群体所形成的解释传统。<sup>①</sup>当然，人们决不应该因为它是后来的编修而降低它的重要性。

这段“新约”神谕是以希伯来宗教中的西奈之约为背景来构建的。首先，它指出以色列人在西奈所立的摩西之约(Mosaic covenant)已被破坏，以色列人的历史已经证明西奈之约已经到了终点。因此，重建与归回之后的新历史也将以一个新的圣约来开始。这个新圣约与旧的摩西之约的最大区别即在于：它将律法放在人们的里面(בְּקִרְבָּם, within them)，写在人们的心上(עַל־לִבָּם, upon their hearts)。所以，在立新约的神谕中，它刻意地回避了《出埃及记》的西奈立约时的立约仪式、群体参与、立柱筑坛等外在条件。而且，也许是意识到先知或祭司群体等宗教职业人员在希伯来宗教中的负面作用，并且进一步强调新约是在耶和华与个人之间的直接关系，它甚至回避了任何的“宗教教师”在新的圣约中的中介角色，即所谓“各人不再教导自己的邻舍和自己的弟兄说：‘你该认识耶和华’”(31:34)，人们将自然地认识耶和华，而且自动地遵守律法。

其次，这段“新约”神谕在很大程度上又承继了西奈之约的基本术语和意义结构。例如，它所运用的“我要作他们的上帝，他们要作我的子民”是西奈之约用来表示耶和华与以色列人之间的立约关系的格式用语；而写在以色列人心中的新约的基本内容同样还是“我的律法”(תּוֹרָתִי, my Torah)；进一步而言，以色列人与耶和华之间的理想关系仍然是“认识”(יָדַע, know)，它的思想根源也是以何西阿先知为代表的北国先知所用的以“夫妻”关系来隐喻神人的理想关系的传统。所以，这里所立的新约可谓是对西奈之约的原初目的的重新实现。<sup>②</sup>

再次，新约与西奈之约在神学原点上的延续性，还体现在对于立约乃由耶和华主动(initiative)施行的信念。在新约神谕中，是由耶和华主动地进入历史之中，与“以色列家和犹大家”另立新约，即所谓

<sup>①</sup> 耶利米先知的诗体神谕在讨论耶和华与以色列人的关系时，多用隐喻，如爱子、新娘、妻、我所爱的、葡萄园、女儿等，没有用过“约”这个词，而“约”则是申命学派的最常使用的词语。而且，这段“新约”神谕以人不断背“约”的思想来解释以色列历史，也是申命历史的主导原则。因此，人们认为这段散文或者是申命运动的最后编修，或者认为耶利米传统与申命运动之间有着密切关系。参 R. Carroll, 215-223 页。

<sup>②</sup> B. W. Anderson, 421-422 页。

“日子将到，我要与……另立新约”（31：31）。这与《出埃及记》将西奈之约理解为耶和华主动进入以色列人的拯救历史之中，与从埃及为奴之地得解放后的以色列人所立之约，是一致的。不同的是，新约神谕加入了以色列人的过去历史的内容，尤其是他们对西奈之“旧约”的违背，因此，新约的另一基础还在于：耶和华赦免他们的罪孽，不再纪念他们的罪恶（31：34）。易言之，上帝的饶恕与恩典才是重建新约的真实起点。

最后，与建立新约密切相关的是一个“新群体”（new community）的概念。值得注意的是，在耶和华与之立新约的这个群体，是一个弥合了“北国以色列”与“南国犹大”分裂的新群体。以31：2-6举例来说，它虽然以对北国以色列、撒玛利亚和以法莲的拯救为开始，但最后却终结于人们共同前往锡安的耶和华圣殿朝圣。<sup>①</sup>

古时耶和华向以色列显现说：“我以永远的爱爱你，因此我以慈爱吸引你。以色列的民哪，我要再建立你，你就被建立。……又必在撒玛利亚的山上栽种葡萄园，栽种的人要享用所结的果子。日子必到，以法莲山上守望的人必呼叫说：‘起来吧！我们可以上锡安，到耶和华我们的神那里去。’”（31：2-6）

这段先知传言的特殊之处，在于它对北国的“撒玛利亚人、以法莲人”上到南国“锡安”朝圣的神学想像。这说明，随着南国也迅速地落入巴比伦之手，对耶和华拯救的盼望便成为南北两国的共同命运。甚至，与第二以赛亚一样，“雅各”不再只是象征北国支派的名词，也是南国犹大的代名词（30：10）。<sup>②</sup>因此，在“安慰之书”对重立“新约”的盼望中，在“雅各”与“锡安”之间的转换仍十分频繁。例如，《耶利米书》31：11-12宣告：

因耶和华救赎了雅各，救赎他脱离比他更强之人的手。他们要来到锡安的高处歌唱，又流归耶和华施恩之地，就是有五谷、

<sup>①</sup> 有学者认为，在 30-33 章中，那些以北国以色列为对象的“拯救神谕”（Salvation Oracle）如 31：2-4，31：15-22 等可能在日期上较早，与 2 与 3 章的耶利米神谕一样，属于南国陷落之前的早期作品，因此它们主要构想的是北国的回归与重建。参 J. Collins, 344 页。

<sup>②</sup> 另可参《以赛亚书》44：1。

新酒和油并羊羔、牛犊之地。他们的心必像浇灌的园子，他们也不再有一点愁烦。

所以，在耶利米的拯救宣告中，与耶和華立新约的群体乃是一个新的群体，即重新统一的以色列与犹大。在安慰之书中，“以色列家和犹大家”构成一个复合名词，是耶和華拯救与重建的对象。<sup>①</sup>

有意思的是，一方面为了表明这一新约既是对西奈之约的扬弃，又是对神人之间的圣约关系的发展，另一方面为了强调与新约相对应的是一个南北统一的新群体，“安慰之书”中特别地运用“大卫之约”的隐喻，来阐述未来耶和華的重建与拯救。

耶和華说：“日子将到，我应许以色列家和犹大家的恩言必然成就。当那日子，那时候，我必使大卫公义的苗裔长起来，他必在地上施行公平和公义。在那日子犹大必得救，耶路撒冷必安然居住，他的名必称为耶和華我们的义。”（耶33：14-16）

前面我们讲到，在希伯来宗教的圣约思想中，大卫之约与摩西之约分别代表两个传统，大卫之约带有“永远之约”的含义，而且，大卫的治理是以色列历史上短暂的南北两国统一的时期。因此，“安慰之书”借用大卫之约的传统形象，来表达耶和華将和一个新群体——南北统一的以色列群体再立永远的“新约”的拯救盼望。

关于耶利米的新约神谕，有两点需要特别小心。第一、由于新约概念对于基督教传统的重要意义，是基督教对于自身的高度概括，<sup>②</sup>因此，耶利米这里的新约概念常被基督教的释经家们加以强调，被认为是“整部圣经中最深刻、最感人的一段”，或者“圣经宗教的高峰”。<sup>③</sup>但是，在当时流放群体的历史处境之中，它只是经历过历史灾难的人们，对于如何在过去传统的框架内重建新群体所开出的解决方案之一。<sup>④</sup>它强调的是在人们的心灵中重建“新约”，而希伯来宗教的其他

<sup>①</sup> 参耶 31：27，31，33：7，14。

<sup>②</sup> 《新约》中有多段经文以“新约”，来概括基督信仰相对于“旧”的犹太教的意义，如《路加福音》22：20，《哥林多前书》11：25，《希伯来书》8：8-12。

<sup>③</sup> John Bright, *Jeremiah* (Garden City, NY: Doubleday, 1965) 转引自 Robert Carroll, 216-219 页。

<sup>④</sup> 在希伯来圣经中，还有其他的解决方案，如《以西结书》40-48 章；《以斯拉》与《尼希米

重要因素，如圣殿崇拜、祭司制度、祭祀规制等却被它完全忽视。<sup>①</sup>而从希伯来宗教在第二圣殿时期的历史发展来看，后来得到回归的以色列群体重视并大大发展的因素，恰恰是后面那些因素。很难想象，它所设想的无需宗教制度、宗教人员的纯粹心灵宗教，能够成为回归的以色列群体进行宗教复兴的现实方案。因此，《耶利米书》的“新约”思想并未在流放后期的希伯来宗教重建得到发展，在犹太拉比宗教也没有得到重视，与其说是“圣经宗教的高峰”，勿宁说它只是对绝望中的以色列人的一剂安慰而已。第二、在耶利米的“新约神谕”中，还有将信仰内在化(internalization)的浓重色彩，也就是将新约落实在人的内在心灵之上，而不是诉诸于外在的表现形式。它对于希伯来宗教的发展有一定的积极意义，对于现代性之后的基督宗教更是如此。但是，在希伯来宗教的自身处境中，不能对“新约”神谕中的信仰内在化进行过度阐释。一方面，即使在《耶利米书》中，内在心灵的“新约”也是处于耶和华与“以色列家和犹太家”之间立约这样的群体维度之下的；另一方面，新约神谕中的信仰内在化对于后流放时期的希伯来宗教影响很少，反而是西奈“旧约”中的仪礼与制度成为它的根本。如果非要探索信仰内在化在希伯来宗教中的发展的话，勿宁说是后来的法利赛派，而不是耶利米传言的“新约”传统，才真正地发展出一种既富实践性、又高度内在化的心灵宗教。<sup>②</sup>

让我们对耶利米先知与《耶利米书》做一总结。首先，我们所能看到的耶利米先知，是《耶利米书》所告诉我们的耶利米先知。易言之，我们看到的不是一个“历史的耶利米”，而是一个被解释之后的耶利米，或者是处在一个流动的、发展的传统之中的耶利米。与其说我们是在了解一位人物耶利米，勿宁说，我们是在了解一个发展着的耶利米传统(Jeremianic tradition)。进一步而言，如何理解和评价耶利米，乃在于如何理解和评价《耶利米书》的不同文本单元彼此之间的解释学关联。其次，如上一章所述，耶利米的意义还在于理解他与他的弟子们、与申命学派(Deuteronomic school)之间的关系，其共同意义在于：他们在南国复兴了北国的摩西之约的传统。对耶利米个人来说，

记》；从《创世记》到《申命记》中对五经进行的P传统的编修；《以赛亚书》56-66章等。

<sup>①</sup> 例如，在以西结先知对于回归的以色列群体的设想中，圣殿与崇拜(cult)就占据着突出的地位，代表了另一个重建方案。参 B. W. Anderson, 423 页，详述见本书十六章。

<sup>②</sup> 参 R. Carroll 所进行的思想史追溯，225 页。

他对于摩西之约与大卫之约都有深刻的理解，并在不同的历史处境中对它们有不同的侧重。最后，耶利米先知个人跨越了从申命改革到巴比伦流放的历史过程，因此，先知角色中的批判与安慰、审判与重建的二重角色之间的矛盾辩证关系也表现得十分突出，在他的先知传言中，隐藏着希伯来宗教对于神人之间的辩证互契(engagement)关系的深刻理解。

## 第十六章

### 流放巴比伦：以西结与 P 传统

毫无疑问，流放巴比伦(Exile)是以色列历史和宗教的又一个重大转折点。甚至可以说，它是一个可与“出埃及”构成意义对称的重大事件，前者是“奴役—自由”，后者则是“自由—再次奴役”。<sup>①</sup>正如我们可以将希伯来宗教理解为一个“历史宗教”(historical religion)，其信仰的发展乃在于对历史事件不断地进行意义化理解，因此，在希伯来宗教的发展史上，流放也不仅是一个历史事件，而且是一个信仰因素，也就是说，被置入到神人关系的意义系统之中。要恰当地理解流放在希伯来宗教中的涵义，就不仅要对它进行历史的重构(reconstruction)，而且要看它是如何影响以色列人对于上帝过去如何(was)、将如何(will be)，以及人们应当如何等问题进行神学思考。

因此，我们这一章首先将对流放时期的以色列群体做一个历史的考察，然后就将重点放到这一时期的神学思考及其成就上面，主要是：一、通过对以西结先知和《以西结书》的分析，来看先知传统在流放时期的新发展；二、通过分析这一时期的祭祀即所谓 P(priestly)传统的编修工作，乃至五经的最后成典，来看人们对于历史、神人关系的新理解。

---

<sup>①</sup> 参 Peter Ackroyd, *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B. C.* (London: SCM, 1968), 237-245 页。

## 一、流放时期的两个群体

粗略地说，流放时期包括从公元前 597 的第一次流放、586 年犹太亡国第二次流放到 538 年波斯灭巴比伦，并颁令犹太人回到巴勒斯坦之间的 60 年左右的时间。<sup>①</sup>虽然在政治史上，这是一个耻辱的时期，但就其对后世希伯来宗教的发展而言，影响却极其深远。<sup>②</sup>简而言之，第一、它开启了犹太人的散居传统(diaspora)，并在宗教上开启了散居的犹太人特定的崇拜方式，也就是说，在巴比伦的流放之地，由于圣殿的缺失，希伯来宗教失去了它的制度化祭祀的基础，对“上帝话语”的敬拜(liturgy of word)以及会堂制度(synagogue)转而成为宗教生活的新形态；<sup>③</sup>第二、它使得以色列人的历史在两个不同的空间中展开，形成了不同的社群即巴勒斯坦(Palestinian)的留守群体和巴比伦(Babylonian)的流放群体，它们有着不同的生存经验，从而使他们对历史和宗教的理解形成了不同的传统，它们之间的张力也推动着希伯来宗教在第二圣殿时期的发展；第三、除了形成原创性的先知传言(prophecy)之外，流放时期对上帝、神人关系的新理解还体现在对既有传统的文本整理、编修、重述之中，在这些文本工作中，也隐含着深刻的神学运动(theological program)。

对于“流放”这一历史事实，希伯来圣经并没有专门的叙事单元。按《列王纪》，我们只知道一些被流放人们的情况，但至于他们在巴比伦是怎么生活的，留在巴勒斯坦的人们的命运又如何等问题，除了从《耶利米书》、《以西结书》、第二以赛亚和某些诗篇的字里行间得

<sup>①</sup> 犹太人(Jews)这个名称，曾用于西亚人们对北国灭亡即公元前 722 年之后的南国人的称呼，但真正流行起来，还是在公元前 586 年耶路撒冷沦陷后。后流放时期，犹太人(יְהוּדִים, the Jews)是时人对波斯帝国的犹大行省(יְהוּדָה, Judah)的人的称呼，如尼 1:2。后来，希腊文将这一称呼译为 Ἰουδαῖοι，拉丁文又将其写成 judaeus，英文译为 Jew。本书在后流放之后，就多用犹太人來称呼他们，而在此之前，则多用以色列人。

<sup>②</sup> P. Ackroyd 甚至将其称为“创造的时代”(creative age)，从世界文明史的意义来看待希伯来宗教的流放时期，古代世界在公元前 8-6 世纪普遍经历了文明的创造性转变，佛教创立，孔子奠定儒学，希腊古典哲学繁兴，那一时期亦常被称为“轴心时期”(Axial Age)。同样，流放时期对于希伯来宗教与经典的形成，也具有轴心意义。同参上书，并参 S. N. Eisenstadt, *The Origin and Diversity of the Axial Age Civilization* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1986)一书对所谓“轴心时期”的阐发。

<sup>③</sup> Rendtorff, 58 页。

出一些零散的信息外，我们所知甚少。

公元前 597 年，在第一次流放中，犹太国的精英阶层被流放到巴比伦，<sup>①</sup>此后，以色列历史就在两个空间里发展：巴勒斯坦故土和巴比伦散居地。<sup>②</sup>按耶利米的先知叙事，这两个群体之间存在着相互联系和沟通。例如：耶利米先知曾为那些流放巴比伦的人写过安慰的信(耶 29：1-4)；而且，耶路撒冷的人们也收到过从巴比伦寄来的别的先知的书信，耶利米作为故土的先知还和巴比伦流放群体中的先知打起笔仗(耶 29：25-32)。按以西结先知，公元前 586 年耶路撒冷再次陷落时，也是由一个人逃到巴比伦的流放群体，告诉人们这一消息(结 33：21)。另外，这两个群体也为谁更为正统、谁是真正的以色列人争论不休。按耶利米，他用一筐坏了的无花果来比喻故土之民，用好的无花果来比喻流放之民，表示那些被流放巴比伦的人才是耶和华未来眷顾和重建的群体，而故土之民将再次承受灾祸，乃至灭绝(耶 24)。但按以西结的转述，耶路撒冷的留守之民看法恰恰相反：

耶路撒冷的居民对你的弟兄、你的本族、你的亲属、以色列全家，就是对大众说：“你们远离耶和华吧！这地是赐给我们为业的。”(结 11：15)

住在以色列荒废之地的人说：“亚伯拉罕独自一人能得这地为业，我们人数众多，这地更是给我们为业的。”(结 33：24)

也就是说，留在故土的人指责流放之民，认为只有自己才是耶和华的应许之民。而以西结先知则代表流放之民反击留在巴勒斯坦的人们：<sup>③</sup>

耶和华如此说：我虽将以色列全家远远迁移到列国中，将他们分散在列邦内，我还要在他们所到的列邦，暂作他们的圣所。……我必从万民中招聚你们，从分散的列国内聚集你们，又

<sup>①</sup> 《列王纪下》24：14-16。

<sup>②</sup> 另一个空间是在埃及，但是，它对于希伯来圣经的没有实质的影响，故在此不做考虑。参 R. Rendtorff, 59 页，另可参 Bezalel Porten & Joel Farber, *The Elephantine Papyri in English: Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change* (Leiden: E. J. Brill, 1996)。

<sup>③</sup> 另一段反驳性长文，指出留在巴勒斯坦的以色列人还将遭到另一场灾祸，见《以西结书》33：25-29。

要将以色列地赐给你们。……我要使他们有合一的心，也要将新灵放在他们里面，又从他们肉体中除掉石心，赐给他们肉心，使他们顺从我的律例，谨守遵行我的典章。他们要作我的子民，我要作他们的神。(结 11:16-21)

这一反驳表达三个层面的含义：首先，耶和华仍伴随着这些流放到异地的以色列民，是他们在异邦的圣所；第二，这些被流放之民是有盼望的人，耶和华将重建他们，并在心灵的层面上更新与他们的圣约关系；第三、这些流放之民才是耶和华的救赎历史(salvation history)的承续者，他们才是真正的“约民”(covenant people)，将来必要回归故土，并承受应许之地——“以色列地”。

经历了公元前 586 年耶路撒冷大陷落之后，以色列人第二次被流放。也许是由于宗教—文化精英的再次大量被流放，也许是由于此后耶路撒冷不再被视为独立行政区的首府，从而在巴比伦与耶路撒冷之间没有官方的邮差来往，<sup>①</sup>此后，我们看不到在巴勒斯坦群体与巴伦伦群体之间的直接接触与相互争辩，直到流放之民于公元前 538 年开始回归巴勒斯坦，这两个群体之间的张力才再次浮出水面。<sup>②</sup>

## 二、巴勒斯坦群体：历史实景与文本成就

在很大意义上，希伯来圣经的编修是由流放群体完成的。无论是对流放时期和后流放时期的历史叙述，还是对流放之后的神人关系的神学理解，都是以流放群体为主导的。因此，人们常常对这一时期的巴勒斯坦群体不加注意，也常忽视他们对希伯来宗教传统的整理、重释的参与。但是，细致地阅读圣经文本，我们仍能大致地了解他们的历史实景，以及他们相当的文本成就。

耶路撒冷沦陷与圣殿被毁是以色列历史上的大劫难，以色列人的社会生活与结构显然被严重破坏。按《耶利米哀歌》，饥荒、暴力与毫无社会秩序，是当时巴勒斯坦的留守之民的基本生存处境。但按《耶

<sup>①</sup> R. Rendtorff, 57 页。

<sup>②</sup> 《以斯拉记》与《尼希米记》是关于这一时期的历史叙事，参本书第十八章的分析。

利米书》，此后情形似乎转好。那些逃往各地的犹太人回到巴勒斯坦，在劫难之后恢复生产，甚至开始“积蓄了许多的酒并夏天的果子”（耶 40：9-12）。同时，中上层人物被流放之后，那些留下的土地被重新分配，由那些本来“毫无所有的穷人”耕种田地和修理葡萄园。<sup>①</sup>与人们通常认为的只有社会底层人们留在巴勒斯坦的印象不同，显然还有一些能写能文的人留在耶路撒冷，例如：《耶利米哀歌》应该是在耶路撒冷写成的，它展示的高超文学技巧显示作者受过良好的教育；<sup>②</sup>一些诗篇如 74 和 79 等，也应该是在耶路撒冷写成的，并可能用于巴勒斯坦群体的崇拜生活之中。

大致来说，可以将留居巴勒斯坦的人们的宗教态度分为三类。第一类可称为“回到老的迦南崇拜”（return to old cults）。按《以西结书》8 章与《耶利米书》44 章，留居之民对于国亡殿破的解释是：不是由于忽视了耶和華崇拜，而恰恰由于忽视了对别的神的崇拜。因此，当务之急恰恰是恢复那些被遗忘的对别的神祇的崇拜。<sup>③</sup>这是对希伯来宗教传统中的“混合主义”（syncretism）的回归，包括：祭拜偶像、以香炉敬拜别神、拜日头（结 8）等。第二类可称为“接受征服者的宗教”。在古代西亚，被征服者接受征服者的宗教者乃是一个普遍的现象，如亚哈斯王就曾在耶路撒冷的圣殿中供奉亚述神像（王下 16：10 等）。所以，巴比伦征服犹太后，巴比伦的宗教也部分地被以色列人所接受，如巴比伦神塔木兹（Tammuz）、以示塔（Ishtar）神，甚至拜日的习俗等。<sup>④</sup>第三类是延续先知传统，将国家的终结看作是“上帝的审判与惩罚”。并以此基点，从两方面对以色列人过去的历史进行批判，即一方面是以色列人对异神的宗教崇拜玷污了耶和華的圣洁，另一方面是他们的邪恶道德行为招致了上帝的惩罚。最后这种态度与流放之民对于灾难

<sup>①</sup> 见《耶利米书》39：10，并参《列王纪下》25：12。

<sup>②</sup> 虽然传统通常认为耶利米先知是《耶利米哀歌》的作者，但现代批判学从文学、历史与神学等方面的研究，都表明耶利米不太可能是《哀歌》的作者。详细分析可参李焯昌、游斌：《生命言说与社群身份：希伯来圣经五小卷研究》第六章。

<sup>③</sup> 参《耶利米书》44：17-18，留居之民对于耶路撒冷陷落的解释：“我们（留居耶路撒冷的人）定要成就我们口中所出的一切话，向天后烧香、浇奠祭，按着我们与我们列祖、君王、首领在犹太的城邑中和耶路撒冷的街市上素常所行的一样；因为那时我们吃饱饭、享福乐，并不见灾祸。自从我们停止向天后烧香、浇奠祭，我们倒缺乏一切，又因刀剑饥荒灭绝。”

<sup>④</sup> 详参 P. Ackroyd, 40-43 页。塔木兹神，即和合本《以西结书》8：14 中所译“搭模斯”；所谓“天后”，也许就是巴比伦神话中的以示塔女神。

的解释基本相同，但是，他们没有发展出像后者那么强烈的对于未来重建的盼望。

有意思的是，与人们通常认为的留居之民在圣经文本方面没有什么成就的印象相反，除了上述《耶利米哀歌》和某些诗篇应该归功于留居之民外，广义的申命历史即从《申命记》到《列王纪》这个“希伯来宗教史上的第一篇神学巨制”的最终完成，很可能就是留居之民在巴勒斯坦地区编修而成的。<sup>①</sup>

首先，关于最后形式的(final form)申命历史完成的时间，从它所加的附录“约雅斤得释”(王下 25:27-30)这一段的历史年代可知，它应当晚于公元前 561 年，而整个申命历史甚至没有提到波斯，可知它应当早于公元前 538 年。<sup>②</sup>

因此，正典的申命历史只能是在流放时期完成的。但是，考虑到流放之后，以色列群体已经分裂为两个主要群体：巴勒斯坦与巴比伦，那么，它应该是由它们中的哪一个来完成的呢？虽然我们不能得出绝对的结论，但是，天平还是更倾向巴勒斯坦的留居群体。原因包括：一、直接而简单的原因是，流放群体不太可能带上那些申命历史必须依赖的历史文档(archives)踏上流亡路，巴勒斯坦的留居群体更有接近这些文档的可能；二、申命历史重在劝诫以色列人：不要偏离律法，不要敬拜别神，但在谈到别神时，更多指的是迦南本土的异教崇拜，而非对巴比伦神祇的崇拜，因此出自巴勒斯坦留居之民的可能性更大；<sup>③</sup>三、考虑到公元前 597 年就有了第一次流放，其后以色列历史即在两个空间内展开，但是，按《列王纪下》的历史叙述，重点仍放在南国犹大的毁灭，而非流放巴比伦的经验，这表明它的最后编修者更倾向于为留居群体叙述历史；四、申命历史中缺乏对“回归”或重建的盼望，因此，这样的历史叙述更像是出于巴勒斯坦的留居群体的生存经验。<sup>④</sup>

<sup>①</sup> 所谓“最终完成”，指的是它的正典形态的完成。其中的论述，可参 P. Ackroyd, 62-65 页。

<sup>②</sup> 参 P. Ackroyd, 64-65 页。

<sup>③</sup> 与带有鲜明的流放背景的第二以赛亚相比，这种差别就很明显。第二以赛亚主要劝诫以色列人不要随从巴比伦的异教崇拜，本书下一章有详述。

<sup>④</sup> 此乃对 M. Noth 与 E. Janssen 的观点进行综合，参 P. Ackroyd, 65-67 页。并参 ABD 对 Deuteronomy 的辞条。但上述观点都依赖对经文的选取，以及对经文的解释，例如《申命记》4:25-28，以及 30:1-8 都带有强烈的流放经验，可能源于流放群体。参李焯昌，《古经解读》，35-36 页。因此，“申命历史是由巴勒斯坦的留居群体所完成的”并不是最终的(conclusive)结论。

总体而言，申命历史的最后编修，应完成于人们经历了历史灾难一段时间之后。这时才有可能从痛苦的直接经验中摆脱出来，从而冷静地看过去。另一方面，具体的历史处境又让人们看不到重建与回归的现实可能，从而少有那种盼望的激情。因此，它既试图冷静地呈现以色列人的历史经验，又试图告诉人们应该从这些历史经验中学习到什么。它反映的是经历亡国之痛的人们的神学反思。以色列人的整个历史的模式被塑造为“人的悖逆与耶和华的饶恕”，历史灾难被解释为上帝对于人违背圣约和律法的惩罚(divine punishment)。同时，人们对于未来的重建与回归既有朦胧的盼望，却又没有现实的图式。因此，在神学上，它一方面强调上帝再次的主动拣选，而对于人的主动悔改(return)不抱希望，另一方面则隐约地强调上帝与大卫所立的永约，即所谓“因大卫的缘故”，以此作为盼望的基础。

### 三、以西结：其书其人

在以色列先知的历史上，以西结的独特之处在于：他是第一个以耶路撒冷沦陷、圣殿被毁、圣约之民被流放到巴比伦作为核心历史事实的先知。然而，与耶利米先知一样，对于以西结到底是一个怎样的先知，他说过什么样的先知传言等问题，我们只能依据于《以西结书》，从而也只能得出一个“被解释了的以西结先知”(Ezekiel interpreted)，而非“历史的以西结”(historical Ezekiel)。因此，在讨论以西结的先知形象、先知神学前，我们先要对《以西结书》做一番文本的分析。

#### 1. 《以西结书》的文本结构

乍一看来，与另二部大先知书——《以赛亚书》和《耶利米书》不同的是，《以西结书》是一部结构整齐、按时间顺序排列的书。

A.1-24 章，是公元前 586 年耶路撒冷陷落前，在流放地的以西结先知对那些仍然留在巴勒斯坦的人们所发出的先知传言，其中又包括：1-3 章是以西结被呼召为先知的叙述；4-24 章是针对南

国犹大和耶路撒冷所发出的审判宣告；

- B. 25-32 章，是以西结先知针对巴比伦的西进，对西亚那些小国发出的“针对列国的神谕”(oracles against the nations)；
- C. 33-39 章，核心是“拯救宣告”，其中包括：以西结被呼召为“守望人”(watchman)；流放之民回到故土；
- D. 40-48 章，在锡安山建立了新的圣殿，耶和華重归圣殿，它成为新天新地(new creation)的中心。

所以，整部《以西结书》构成了一个结构整齐，而且内容清晰的经卷。它开始于耶和華离开圣殿，耶路撒冷在惩罚中被洁净；结束于对耶和華重回锡安的描述，自此之后，锡安重新作为上帝圣民乃至新天新地的中心。

《以西结书》的整齐与有序，并不意味着它就是由一个单一的以西结先知所写成。《以西结书》把以西结描绘成“迷狂先知”(ecstatic prophet)与“祭司”(priest)的双重形象，以及诗体“神谕”的口传特点与叙述散文的书写特点这两种文学形式的并存，使人们推测，那些口传神谕可能是以西结先知的真作，而那些散文体的、以祭祀礼制和律例为主要内容的部分，则可能是晚期人们为了以祭祀为基础重建流放的以色列群体，而形成的与以西结先知联系在一起的解释传统。<sup>①</sup>

《以西结书》结构上的井然，还指向另一种可能：以西结先知在希伯来圣经的成典史上有着特殊意义，因为《以西结书》表明以西结先知本人即书写、甚至编辑了大部分的先知文献。这说明，到了以西结时代，先知传言不仅是一个口头演讲的行为(oral phenomenon)，而且是一个书面写作的行为(literary phenomenon)。按照 W. Zimmerli 的研究，首先是有以西结先知的口头传言(oral statements)；接着是以西结本人利用已有的神话、传说以及祭祀或律法文献(如《利未记》中的圣洁法典等)，写作并编修先知文献；<sup>②</sup>然后，以西结的弟子或传人们又对这些文献进行编修。因此，那些基本文献(foundational text)被先知本人和他的弟子们纳入到一个解释学的过程中，被不断地改写，从而适应

<sup>①</sup> 以 Gustav Holscher 于 1924 年提出的观点最具代表，可参 Marvin A. Sweeney, "Latter Prophets", 在 *The Hebrew Bible Today: An Introduction to Critical Issues* ed. by Steven L. McKenzie & M. Graham (Louisville: WJK, 1998), 90 页。

<sup>②</sup> 按 M. Greenberg, 在先知叙述中的“以西结先知张口吃这书卷”(结 3:2)，乃隐喻先知本人运用已有文献进行写作。参 M. Greenberg, *Ezekiel 1-20* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1983)。

于新的时代与处境。<sup>①</sup>

因此，我们对以西结先知及他的神学思想的研究，不仅是研究一个单独的以西结先知，而且是对一个活着的传统的揭示。特别是以公元前 586 年的耶路撒冷陷落作为分界点，可以看到以西结先知的活动与传言的转向，以及前后的连续。

## 2. 以西结的先知呼召(prophetic call)

以西结最初是一位与耶路撒冷圣殿崇拜密切相关的祭司，在第一次的流放中，随着以色列人到了巴比伦。有趣的是，他最早被呼召为先知是他在巴比伦的第五年，即公元前 593 年。最后一次先知传言则是在公元前 571 年(结 29:17)。因此，他的先知活动覆盖了第一次流放、耶路撒冷沦陷、第二次流放这段以色列历史上最困苦的时期。

按《以西结书》1-3 章，以西结的先知呼召始于一个先知异象——“耶和華榮耀的形象”。他看見耶和華坐在天庭的寶座上，帶有無限的榮光與威嚴。按先知書的敘述，他看見從北方有“一朵包括閃爍火的大雲”，雲中有“四個活物的形像”；活物的頭上有穹蒼的形像，像可畏的水晶；在穹蒼之上，又有寶座的形像，仿佛藍寶石；而在寶座形像以上有仿佛人的形狀，即耶和華的形像。

以西結這樣的先知呼召經驗，與以賽亞先知有一定的相似之處。對它的分析，必須考慮到南國耶路撒冷的錫安神學對耶和華的理解，即耶和華坐在聖殿的“至聖所”內，帶翅的基路伯護衛着他的聖座——約柜。在此，以西結運用祭司傳統的思想資源來敘述他的先知呼召經歷。與以賽亞傳統一樣，以西結以錫安神學中耶和華的威嚴形像，來說明神人之間的距離。他作為一個普遍的人，即所謂“人子”(son of man)，<sup>②</sup>只能俯伏在上帝的面前。接下來：

---

<sup>①</sup> 詳參 W. Zimmerli, *Ezekiel*, trans. R. Clements & J. Martin, (Philadelphia: Fortress, 1979-1983), 這一觀點的介紹參 M. Sweeney, 91 頁。他的這一研究的意義，還揭示出：在先知文獻的形成過程中，存在着一個“聖經內文本的解釋學”(inner-biblical exegesis)，即聖經之成典本身就是文本之間的解釋學互動的產物。

<sup>②</sup> 在《以西結書》中，“人子”(בן־אדם, son of man)一詞恰恰是突出以西結不過是凡人，與後世基督教傳統以“人子”來說明耶穌基督，有本質區別。詳參 ABD 之 Son of Man 辭條。

他(指耶和華)對我說：“人子啊，你站起來，我要和你說話。”  
他對我說話的時候，靈就進入我裡面，使我站起來，我便聽見那位對我說話的聲音。(結 2：1-2)

它与耶利米对于先知呼召的理解有相似之处，即上帝的话具有使人有力的(empowering)实在力量，可以使人从神人隔绝的无力状态进入到为神代言的先知角色之中。

与耶利米先知一样，他对于上帝的“神言人”角色也有着双重的理解。一方面，他要警告、批判以色列人的悖逆，向他们宣告上帝的审判和惩罚，因此，在耶和華要他“开口吃”(即象征耶和華的话进入先知体内，所传之言即上帝之言)的那部书卷上，“所写的有哀号、叹息、悲哀的话”；另一方面，在他把这书卷吃下去之后，又觉得“口中觉得其甜如蜜”(3：3)，这既表明先知对于上帝之言的认可，亦预示着先知的另一重角色，即向流放和苦难之中的以色列人发出安慰、拯救宣告的美好消息。<sup>①</sup>

以西结是圣经先知群体中最奇怪的一位，其先知行为极其奇特。当神言降临到他的时候，通常将他带入到昏迷或迷狂的状态，或者做出一些奇怪的行为。例如，在他妻子死去时，没有悲哀哭泣，也没有流泪，只是叹息，不出声，不办丧事(24：16-17)；耶和華的灵降临到他身上时，就像“手”一样把他拉到空中，甚至可以一下就将他从巴比伦带到耶路撒冷(8：3)；他向左侧卧三百九十日，担当以色列家的罪孽，又向右侧卧四十日，担当犹太大家的罪孽(4：4-8)；在神言降临时，他似乎能打开“天眼”，见到常人所不能看见的异像(1：4-28)，甚至整部《以西结书》乃是以 4 个异像的叙述来搭建全书的框架，即 1：1-3：15；8-11 章；37：1-14；40-48 章等。因此，它常被近代心理学家当做对希伯来宗教中的先知现象进行分析的范例。<sup>②</sup>但是，对我们来说，对以西结先知的这些奇特举动的叙述，其形式意义(form)大于实质意义(content)。也就是说，它实际上表示以西结传统以新的文学形式来表明先知代神传言的角色。

<sup>①</sup> 耶利米先知对于先知角色亦做了双重理解，一方面，“施行拔出、拆毁、毁坏、倾覆”，向世人宣告上帝的审判；另一方面，又“建立、栽植”，宣告上帝对人们的拯救。《耶利米书》1：10。

<sup>②</sup> 参 D. Andrew Kille, *Psychological Biblical Criticism* (Philadelphia: Fortress, 2001) 一书的导论性介绍。

与其他先知书相比，以西结代神传言的文学形式有几个突出特点：一、用众多的“象征行为—意义解释”格式来传讲神言。也就是说，耶和华先令以西结实施一个象征动作(sign-action)，然后，通过对这个动作的解释来传达意义。例如，向左侧卧 390 天，表示北国亡国 390 年；向右侧卧 40 天，表示南国亡国 40 年等；<sup>①</sup>二、以西结先知使用大量的隐喻性语言来传达神言，或回顾并解释以色列人的历史，如 15 章以葡萄树比喻以色列；23 章以两姐妹隐喻南北两国；<sup>②</sup>17 章的老鹰和葡萄树的隐喻；19 章挽歌中的狮子隐喻等；三、以西结常以“这是我耶和华说的”(אני יהוה רבתי, I YHWH have spoken)来总结一个圣言单元(speech-unit)，甚至将它进一步延伸为“你们就知道我是耶和华”或“你们就知道我耶和华所说的”。与先知传统惯用的总结语“这是耶和华说的”相比，它更加强调耶和华作为以色列人乃至历史的“上主”身份，所以，它又被称作是耶和华的“身份证明”语式(proof of identity formula)。总而言之，以西结先知传言的这些新形式，一方面说明流放时期的先知传言受到巴比伦文化的影响，另一方面则有助于人们理解后来先知文学向天启文学的转变过程。<sup>③</sup>

### 3. 以西结：先知还是祭司？

以西结本人承继的祭司传统以及他所扮演的先知角色，也促使人们进一步地思考希伯来宗教中的“祭司”与“先知”的关系问题。人们曾经以祭司与先知之间的对立，作为研究希伯来圣经的一个原则。实际上，在西亚文化处境下，与以色列先知较为接近的“卜师”(oracle-diviner)一般都是神庙中的祭师担任。<sup>④</sup>而在以色列的前古典先知时期，祭司与先知的角色也是重合的，例如撒母耳就是一个拿细耳人(即一种特别的祭司，民 6 章)；同样，耶利米也是接续以利家族统绪

<sup>①</sup> 这里的数字并非历史的准确数字，而是象征数字。

<sup>②</sup> 圣经以女性为形象所做的隐喻，受到女性主义释经研究的热烈讨论。对《以西结书》23 章以姐妹形象隐喻南北两国的历史处境的女性主义批评，可参 Gale A. Yee, *Poor Banished Children of Eve: Woman as Evil in the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress, 2003)。

<sup>③</sup> 关于前者，参 B. W. Anderson, 428-429 页；后者参 Rendtorff, 208 页。关于先知文学与天启文学的关联，参本书之二十一章。

<sup>④</sup> Sweeney, 91 页。

的一位祭司。以西结的特别意义在于：他不仅本人是一位祭司，而且他大量地运用祭司传统的形像或隐喻，来进行他的代神传言，从而在深层意义上说明了祭司传统与先知传统的内在关联。

首先，以西结的先知呼召叙事带有祭司传统的深刻影响。他以“吃下书卷”来表示他的先知呼召，表示他与律法书之间的合一关系，其背景就是每七年的末一年，在豁免年的定期住棚节上，由祭司“在以色列人众人面前将这律法念给他们听”，以使他们敬畏耶和華(申 31:9-13)。此外，他将先知角色理解为“守望的人”(מַצְפֵּה, watchman)，其职责是：警告并提醒以色列人的罪和不洁，如果不能尽责，则先知自己也要负罪。<sup>①</sup>这与祭司传统中站在圣殿门口，提醒、警告并防止不洁的人进入圣殿的“把守耶和華殿的守卫”的职责就较为接近。<sup>②</sup>可见，以西结借用了丰富的祭司传统资源，来形成他对先知在神人关系中的性质、角色和职责的理解。

其次，他运用祭司传统的术语——“耶和華的榮耀”(כְבוֹד יְהוָה, glory of YHWH)来表示耶和華在以色列人中的临在。在《以西结书》1-11章中，他以耶和華榮耀离开圣殿，表明耶和華离弃了以色列人；而在耶和華对放逐的以色列人所做的应许中，他将除掉人们的石心，赐给他们以肉心，使人们遵守他的律例，其后耶和華才将与他们同在，即“以色列神的榮耀”回到他们之上(结 11)；在他对于未来的新耶路撒冷的构想中，同样，也是用耶和華的榮耀回到新圣殿来表示上帝与以色列人的同在。在他对耶和華榮耀的离开、归回的叙述中，同样是依靠一套既成的祭司话语。<sup>③</sup>

最后也是最重要的是，他的先知传言对以色列人的历史遭遇(如亡国、殿破与流放)以及未来的重建盼望的理解，运用的也是祭司传统的祭祀神学的一套术语乃至意义框架。他将以色列人遭受的历史苦难理解为“为洁净而在祭坛上奉上的牺牲”(sacrifice)，正如希伯来宗教的祭祀制度规定个人奉上牺牲给祭师，以赎自己所犯的罪行一样。换句话说，以西结围绕着“罪—惩罚”进行的先知传言，是在祭祀传统的

<sup>①</sup> 参《以西结书》3:16-21, 33:1-20。

<sup>②</sup> 参《历代志上》9:17-27, 26:1-19;《历代志下》23章等。

<sup>③</sup> 如“闪烁火的大云”、“四个活物的形像”等词语，都带有强烈的祭司传统，详参 Sweeney, 92页。

范畴框架之内，大量地运用了以色列人的祭祀习俗中的形像。<sup>①</sup>反过来，他也娴熟地运用了祭司传统的资源，来构建他对流放之后重建希伯来宗教的先知“拯救宣告”。例如，他以祭司传统中的清水洁净罪行的仪式动作，来象征耶和華洁净以色列人的罪，重建神人之间的圣约关系：

我必用清水洒在你们身上，你们就洁净了。我要洁净你们，使你们脱离一切的污秽，弃掉一切的偶像。我也要赐给你们一个新心，将新灵放在你们里面。又从你们的肉体中除掉石心，赐给你们肉心。我必将我的灵放在你们里面，使你们顺从我的律例，谨守遵行我的典章。你们必住在我所赐给你们列祖之地。你们要作我的子民，我要作你们的神。(36：25-28)

在他著名的 40-48 章的重建盼望中，洁净的圣殿既是以色列的众支派资以重建新群体的中心，也是新天新地的世界核心。这既是对理想的统一的大卫王朝的回归，也是对锡安神学的中心原则：圣殿乃是宇宙的中心，是耶和華上帝在世上的居所的回归。

总而言之，无论是使用的术语与形像(metaphor)，还是深层的思想结构，以西结都大量地运用祭司传统的文化资源，来建构他的先知传言。以西结作为一个特别的个案，提醒人们不能简单地将祭司(priestly)与先知(prophetic)传统对立起来，而是要将它们放到一个整合的希伯来宗教的结构或系统之中，分析它们之间的深层联结。

#### 四、《以西结书》的神学思想

粗略地说，《以西结书》中的神学思想可以分成二个部分：1-24 章作为上半部分强调以色列人应当为他们的国家灭亡和流放命运负责；25-48 章的下半部分则以上帝未来对以色列人的重建与拯救为主要思想。与其他受到后流放群体的生存处境深刻影响的其他先知书一样，

---

<sup>①</sup> 这些具体的类比，包括结 9 章以祭司行刑的隐喻来表示犹太人的受惩；10 章以某个穿细麻衣的人从基路伯中间取火，点着耶路撒冷，借用的就是祭司在祭坛上焚烧祭物的形象；11 章的“锅”与“锅中的肉”也是借用祭祀的形象，这一形象在 24：1-14 中又再次出现。

《以西结书》也是围绕着：审判与希望、惩罚与重建这一对神学概念来展开的。同时，在以西结的先知传言中，这两个相反相成的概念又共同地统一于耶和华的绝对主权，即《以西结书》不断出现的“我是耶和华”(I am YHWH)这样的一个表达式。以下逐点分析。

### 1. 以西结先知论罪与罚

以西结先知所面对的以色列群体，经历了第一次流放、殿破国亡、第二次流放的深重灾难。以西结对于这些灾难的解释，一方面，将它们归结于耶和华，即这些灾难是一个正义之主、全能之主的安排；另一方面，它的直接原因又来自于以色列人的深重罪性。所以，神的作为与人的责任是他解释历史事件的两个基本因素：

我必照他们的行为待他们，按他们应得的审判他们。他们就  
知道我是耶和华。(7:27)

也就是说，通过对灾难事件的意义化解释，以西结先知将神学重点从外在的灾难，或对上帝的质疑转到对人的罪性、以及人的自身责任(responsibility)的考察上面来。

以西结对于以色列人的罪性的深刻意识，使得他与耶利米一样，将以色列人犯罪的历史一直追溯到他们的史前时期(prehistory of the people)，甚至出埃及的旷野时期。

主耶和华如此说：当日我拣选以色列，向雅各家的后裔起誓，在埃及地将自己向他们显现说：我是耶和华你们的神。那日我向他们起誓，必领他们出埃及地，到我为他们察看的流奶与蜜之地。……他们却悖逆我，不肯听从我，不抛弃他们眼所喜爱那可憎之物，不离弃埃及的偶像。……以色列家却在旷野悖逆我，不顺从我的律例，厌弃我的典章，大大干犯我的安息日。(20:5-14)

所以，与后流放时期的以色列群体在对历史的追溯中表现出将罪加以

极端化(radicalization)的理解一样，<sup>①</sup>以西结也认为在以色列人的历史上，找不出一个完美的(idyllic)时期，整个就是一段败坏的历史。在过去的历史中，以色列人没有遭到上帝的弃绝，不是因为他们没有罪，而只是由于耶和华“为自己名的缘故”。因此，以色列人现在遭受的灾难，不是历史的例外，而是对他们所犯之罪所应有的惩罚，是他们历史的“真实状态”。此外，把以色列人在历史上的平安归因于上帝的开恩(spare)，也为下一步将重建的盼望寄于上帝身上打下了伏笔。

一方面，以西结先知强调贯穿在以色列历史中的一贯罪性，另一方面，他又通过呼唤“这一代的”以色列人悔改的方式，来强调历史灾难不是以色列人先祖的罪的结果，而是“这一代”的以色列人所应承担的当下责任。按此逻辑，如果人们当下悔改，也能被拯救。人们公认，《以西结书》18章关于“个人责任”(individual responsibility)是希伯来思想的一个分水岭文本。<sup>②</sup>在古代以色列社会，人们普遍持有“集体承负”(corporate responsibility)的观念，即一人的罪责由家族来承担，甚至由子孙来承负。按《出埃及记》20:5，耶和华神就是一个“忌邪的神”，他追讨人的罪，自父及子，直到三四代；而对那些爱他、守他诫命的，则向他们发慈爱，直到千代。在征服迦南的叙事中，因为亚干一人的罪，整个家族甚至牲畜都被除灭。甚至耶和华与以色列人所立之约，就是一个最具代表性的集体责任的观念，即耶和华与所有以色列人立约，以色列整个民族因其所作所为而承受命运之祸福遭遇。相比而言，虽然耶利米亦宣讲类似的个人责任，但以西结的理解似乎比耶利米更深一层，因为他甚至认为，义人在巴比伦人的侵掠面前，也能因他们的德行而被耶和华佑护。他还主张：“义人若转离义行而作罪孽死亡，他是因所作的罪孽死亡；再者，恶人若回头离开所行的恶，行正直与合理的事，他必将性命救活”，较为彻底地将个人责任的原则运用于解释生活。

有意思的是，以西结对“义”与“恶”的定义是从三个层面来进行的。首先，它是宗教性的，即有无违背先知传统一直强调的独敬耶和华的行为，敬拜他神，祭拜偶像，或吃祭拜偶像之物；其次，它是

<sup>①</sup> 参 Ackroyd, 105 页。另可见《以西结书》16 章、23 章等，按这些历史叙述，罪一直贯穿在以色列人的历史之中，而耶和华之所以没有惩罚他们，只是因为自身的名的缘故。P 传统还以历史叙事来体现这一神学，如《出埃及记》16-17 章、《民数记》11-12 章等。

<sup>②</sup> Collins, 366 页。

礼仪性的(ritual),即有无按照以色列人的“圣洁法典”来生活,遵守耶和華為以色列人的日常和祭祀生活所制定的律例;最后,它还是社会性的,是关乎社会公义的,如“未曾亏负人,未曾抢夺人的物件,将食物给饥饿的人吃,将衣服给赤身的人穿,未曾向借钱的弟兄取利,也未曾向借粮的弟兄多要,缩手不作罪孽”(18:7-8)等。换句话说,在以西结的理解中,敬拜、仪礼和社会公义这三个层面乃整合在耶和華之道之中,是判断以色列人“义”与“恶”的标准。

因此,《以西结书》18章中的个人主义(individualism)实际上是先知呼唤以色列人悔改的理论前提,这就是他在18章最后发出的呼唤:

所以主耶和華发神谕说:以色列家阿,我要判罚你们,各照各人所行的。回转吧!转离你们一切的罪过吧!免得罪过成了你们陷于罪罚中的因由。你们将所犯得罪了我的一切罪过尽行抛弃吧!为自己作成个新的心、新的灵吧!何必死亡呢,以色列家阿?因为连垂死之人之死亡我也不喜欢呢!这是主耶和華发神谕说的。所以你们要回转以得活着。(18:30-32,参吕译本)

这里的回转就是要求以色列人从作恶之路上悔改而为义,并因此而活着。但是,在以西结先知看来,虽然耶和華不断地呼唤悔改,但以色列人仍然不能回应他的呼召,从而招致历史的审判。

回到以西结先知的社会—历史处境,他的先知传言的主要听众是被流放到巴比伦的以色列人,他们要求对所遭受的历史灾难做出解释,而且通常的反应是对耶和華的公义进行怀疑,进而认为“主的道不公平!”(18:29与33:17)。这也就是所谓的“神义论”(theodicy)问题。但是,以西结却调转了人们提问的方向,以上帝的义来反衬人的不义。换句话说,就是将历史灾难归结为以色列人的罪,并要求他们为自己的行为负上完全的责任。<sup>①</sup>在这里,他禀持的是先知传统的一贯精神,即“罪—罚”之间的相互关联,从而将外在的历史灾难归结为作为人的内在本性的罪性。

<sup>①</sup> 另可参《以西结书》33:17-20。

## 2. 圣殿与祭祀：以西结的重建构想

如前所述，从大结构而言，《以西结书》是一部结构整严的先知书，它的前半部分以审判宣告为主，而后半部分则以拯救宣告为主，中间以一些“针对列国的神谕”将前后部分隔开。但是，这两部分之间其实是紧密联结的。尤其是作为后半部分的起首篇章 33 章，其主要内容在前半部分都可找到相应的呼应。<sup>①</sup>这就是说，审判或灾难并非以色列人的故事的最终结尾，那些承受了灾难和审判的人们，也将迎来从上帝而来的拯救与重建。

对于后流放时期的以色列人来说，应该在什么样的基础上重建以色列群体是其核心问题。与耶利米先知相似，以西结亦强调它应该是一个“圣约之民”(covenant people)，而且是一个心与灵皆被更新，从而自觉地遵守上帝律法的群体。

我也要赐给你们一个新心，将新灵放在你们里面。又从你们的肉体中除掉石心，赐给你们肉心。我必将我的灵放在你们里面，使你们顺从我的律例，谨守遵行我的典章。你们必住在我所赐给你们列祖之地。你们要作我的子民，我要作你们的神。(36：26-28)

在这一段应许之中，“你们要作我的子民，我要作你们的神”的表达式提醒耶和华与以色列人之间的圣约关系；而它与过去的圣约又有所不同，乃是上帝将自己的灵运行在人们的心中，是在“新心新灵”基础之上的，自觉自愿地顺从律例的圣约关系。

在更新心灵而重立圣约的问题上，以西结对于后流放的重建以色列群体的看法与耶利米先知极为相似。但是，他以祭司传统为基础，发展出重建群体的另一重方案则是非常独特的。在这一套方案中，圣殿(temple)、崇拜(cult)和回到故土的以大卫为理想君王的合一之民(land and people)乃其关键要素。

首先，以西结对于耶和华将立之新约的构想不仅仅只是一个心灵

<sup>①</sup> 按 Rendtorff, 其中的对应包括: 33: 1-9 ↔ 3: 16-21; 33: 10-20 ↔ 18 章; 33: 21-22 ↔ 3: 25-27 与 24: 25-27; 33: 23-29 ↔ 11: 14-21; 33: 30-33 ↔ 2: 3-5 与 24: 24。参 212 页。

之约，而且以有体有形的圣所(מִקְדָּשׁ, sanctuary)作为其必要因素。

并且我要与他们立平安的约，作为永约。我也要他们将他们安置在本地，使他们的人数增多，又在他们中间设立我的圣所，直到永远。我的居所必在他们中间。我要作他们的神，他们要作我的子民。我的圣所在以色列人中间直到永远，外邦人就必知道我是叫以色列成为圣的耶和华。(37：26-28)

圣所是耶和华临在于以色列人之中的象征。在40：1—43：12中，先知对圣所即圣殿(בַּיִת, Temple)的样式有非常具体的描述。<sup>①</sup>而且，他以耶和华的荣光重新回到圣殿之上的异象，来表明那个曾经离开圣殿和圣城的耶和华，又以同样的方式回到他的子民中间，并将与他们同在直到永远。他甚至以圣殿中流动的生命之河贯穿全以色列地的隐喻，来表明圣殿与重建之国的关系，即圣殿是重建后的以色列社群的生命之源。甚至，要将圣殿所在的耶路撒冷城(Jerusalem)重新命名为“耶和华在此”(יְהוָה שָׁמָּה, YHWH is there)。<sup>②</sup>

其次，以祭祀(Cult)为核心的圣洁生活在重建群体中有着根本地位。在这一方面，以西结与P传统(Priestly tradition)有着类似的取向。在以西结看来，耶和华在以色列人中的临在，乃通过一整套制度化的崇拜生活体现出来，其目的就是使以色列人持守圣洁生活(the preservation of holiness)，这亦是以色列群体生活的纯洁性得以保持的根本法则。这套制度化的崇拜生活包括：如何献祭，如何组织与规范祭司群体，祭司们的等级制度如何建立，在祭祀时如何举止等。在以西结的重建构想中，这一套制度化的祭祀生活占据着突出位置。

最后，回到故土的、以大卫世系为君王的合一之民(land and people)是以西结所构想的重建群体的政治基础。在以西结所宣告的耶和华与以色列人所立的新约是一个平安的永约，它既包括被重新洁净的、丰产的故土，也包括从大卫世系而出的理想君王。在以西结看来，耶和华与以色列人所立的平安的永约不仅改变了神人之间的关系，也是对

<sup>①</sup> 在《以西结书》44：7，圣所与圣殿就是互换使用的。

<sup>②</sup> 在此隐含着—个希伯来文的词戏(wordplay)，ירושלים(耶路撒冷)与 יְהוָה שָׁמָּה(耶和华在此)在字型上有相似之处。可参 Ackroyd, 112 页。

上帝与自然关系的重整。曾经荒芜的土地得以洁净，得到上帝的祝福，有丰富的出产，人民安居其上。<sup>①</sup>同时，它也意味着恢复旧日的荣耀。而新约、新心、新民，则统一地体现在“大卫式牧人”(Davidic shepherd)的形象之中。在37：15-28，以西结以典型的象征行动(sign-action)的方式，即两根木杖合而为一，来宣告重建之民将实现南北合一，以大卫为模型的君王将公平、公义地治理他们。在按下来的圣殿异象中，以西结又构想了一幅新的“灵性地理”(spiritualized geography)，圣殿以及在圣殿两旁的君王之地被拱立为以色列所有支派的中心，众支派按照古老的顺序整合在一起。

相对于耶利米来说，以西结的重建盼望、耶和華与以色列人的新约有着相对具体的内容。简而言之，它是要重建一个神治的(theocratic)群体，以耶和華的圣殿、圣洁的祭祀生活作为其核心要素。同时，它又是一个政治实体，要在耶和華的护佑之下重归故土，并由大卫世系的理想君王以公平与公义实行治理的统一王国。

可见，与其他先知一样，在《以西结书》中同样交织着惩罚与拯救、审判与盼望的矛盾主题，前者强调人的责任，后者强调上帝的仁慈与主动(divine initiative)，但是，它们从本质而言都是神本主义的(theocentric)。在以西结的神学表达中，不断出现的格式用语——“就知道我是耶和華”(וידעתם כי אני יהוה, You shall know that I am YHWH)或“我是耶和華”就是这一神本主义的集中体现。正如在最初出埃及事件中，耶和華上帝以“我是我所是”(I am what I am, 出3：14)来界定自身，以此来表示自己的神秘本质一样，“我是耶和華”在以西结这里也彰显出耶和華在审判与拯救的行为之中的神秘而又绝对的本性。甚至可以说，一方面强调人的责任，另一方面强调上帝的恩典与人的无能，却又将这对立的两极统一在上帝的秘密、自由却又绝对的行动之中，是以西结先知对于悠久的犹太—基督教神学传统的最为深刻的影响与贡献所在。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 见《以西结书》34：25-31。

<sup>②</sup> 关于以西结的神学对犹太—基督教传统中的“恩典”与“责任”这一对矛盾命题的影响，参 Paul Joyce, *Divine Initiative and Human Response in Ezekiel* (Sheffield: JSOT Press, 1989), 125-129页。

## 五、P 传统的概念

流放时期对以色列人的政治命运而言是一个灾难时期，但相对来说，却是宗教和文化上的一个创造时期。人们更加强烈地转向民族的共同历史记忆与传统来保持他们的身份。因此，流放时期是一个搜集、整理、重释以色列的宗教传统的时期，产生了丰富的文本成就。除上述申命历史的编修完成、以西结的先知传言之外，一些古老的先知传统也被重新整理和诠释，例如，《阿摩司书》9：11-12 说：“到那日，我必建立大卫倒塌的帐幕，堵住其中的破口。把那破坏的建立起来，重新修造，像古时一样，使以色列人得以东所余剩的和所有称为我名下的国。”显然就是以流放时期的经验来整理阿摩司的先知传言。

一般认为，通常被称为 P 传统的文本也是在这一时期编修完成的。可以说，它是以整理、编修与重释为形式的神学创造，是流放时期的以色列人所取得的重大文本成就之一，有着独特的社会观、历史观、伦理观和神学思想。

### 1. 何谓“P 传统”(Priestly Work)?

与前述 J、E 或口传史诗(Oral Epic)的定义一样，P 传统也不是一个文本界限非常清晰的概念。人们一般用一个“减”的方法来对其进行界定，即五经除去 J、E 及《申命记》之后，也就都归于 P 传统了。在内容上，它大致可以分为两个主要部分：一是贯穿在从《创世记》1 章到《出埃及记》24 章这一宏大叙事之中的编修框架及编修添加(editorial additions)，包括一些礼制的起源、家族谱系等，如《创世记》1 章的安息日、17 章的割礼等；它们并不构成一个独立的叙事，而是接受已有的 JE 合流的叙事材料，对其进行编修以表达自己的神学关切。二是包括《出埃及记》25-31、35-40 章，并一直到《民数记》10：10 章的大段关乎崇拜、祭祀、祭司制度乃至日常生活法典的文本。其中，《利未记》17-26 章又十分突出，被称为“圣洁法典”(Holiness Code)。除此之外，《申命记》的最后部分，以及《约书亚记》13-19 章也被称为 P 传统作品。

按底本说的看法，五经的成典是由 JEDP 按年代叠加而成的，其中 J 成于约公元前 950 年前后，E 成于约公元前 750 年前后，D 成于公元前 700 年前后，P 成于流放时期。但这种次序发展的观点现在基本上被抛弃，人们更倾向于认为 P 传统同样运用了诸多的古老材料，因此，P 传统与前三种传统之间大致是一种平行发展的关系，都是从相对更古老的时期发展出来的。但正典五经中的 P 文本应该完成于流放时期或更晚。可以肯定的是，P 文本是经过诸多时代不断层累而成的，其运用的原材料有的非常古老，有的则相对新近。一方面，它们相对集中地反映了耶路撒冷的圣殿崇拜的祭祀旨趣，尤其是圣殿礼制、祭司制度、圣俗分别、宗教节日等，因此被称为“祭祀文典”(Priestly Work)，整个传统也被简称为 P 传统；但另一方面，它实际上反映了以色列宗教的方方面面，包括神学信念、历史观念、伦理要求与社会正义，是希伯来信仰的综合反映。<sup>①</sup>

P 传统的意义是多方面的。首先，它保存并整理了古老的以色列祭祀传统，使我们更为清晰地看到以色列人的信仰体系与其制度化的外在礼制之间的互动关系。更为重要的，它以编修的方式对已成为整体的 JE 文本进行重释，并以重释传统的方式来表达自己的神学观点，从而深化并丰富了以色列人的宗教视野。例如，它在《创世记》2、3 章的失乐园故事(Paradise Lost)之外，补充了第 1 章的创造故事；在 6-9 章的 JE 洪水故事之外，补充了带有 P 传统特征的内容；在 15 章的亚伯拉罕立约故事之外，补充了 17 章的立约故事。简而言之，使得以色列的历史呈现为一幅以宇宙论即世界创造(Creation)为开始，以人类学即以色列人在西奈成为一个崇拜群体(worshiping community)为结束，其中又囊括世界史与家族史、神圣与世俗生活、伦理要求与社会正义的宏伟叙事。或者说，使四经(Tetrateuch)成为一个整体。在加上《申命记》后，也就成为我们今天得到的五经样式。无论对犹太人，还是对后来的基督教而言，其意义都是十分重大的。

---

<sup>①</sup> 后面这一特点尤为重要。由于新教强调信仰的内在化，故常对《旧约》中的祭祀与祭司传统加以贬斥，但 P 传统是一个综合体系，其中亦包含着深刻的神学、较高的伦理要求和社会正义等，不应被简单地忽视。因此，P 传统的来源也是多元化的，既源自耶路撒冷的圣殿传统，亦源自散布于以色列的其他圣所的传统；既来自于南国传统，亦来自于北国传统。见 P. Ackroyd, 85 页。

## 2. 圣洁法典(Holiness Code)

自 1877 年 Klostermann 提出《利未记》17-26 章是一个较为独立的文本单元以来,人们就把它称为“圣洁法典”(Holiness Code)。其得名于在这一段文本(乃至整个 P 传统)中不断出现的主题:“你们要圣洁,因为我耶和华你们的神是圣洁的”(利 19:2),其主要内容也是关于以色列人如何在耶和华上帝的面前,在崇拜及伦理的生活中持守圣洁的问题。

但是,圣洁法典并非一个统一的法典,它是由一系列较小的单元组合而成,而它们之间的内在联系也并不明显。简要地对圣洁法典的内容做一概括:17:1-9 是两则关于献祭的典章;10-16 是如何恰当对待血的条例;18 章则是关于性关系的一般法则;19 章则是一系列关于人们如何得为“圣洁”的宗教与伦理规定,值得注意的是,它与十诫的相关条文是接近的,而且它也以出埃及事件作为这些法则的神学基础(19:36);20 章则是对一些违背律例之人的惩罚;21-22 章是关于祭司与祭祀之物的圣洁的一些规定;23 章是关于几个重要节期的条例,它与出 23:14-19;34:22-26;民 28-29;申 16:1-16 在内容上相近,但却有相当的差异;<sup>①</sup>24:1-9 是与会幕相关的一些祭祀规定,接着的 10-23 则谈到如何处置亵渎耶和华圣名之人的法则;25 章主要是关于安息年与禧年的规定;26 章则与申命法典的结尾较接近,是对顺服的祝福与对不顺服的咒诅。总而言之,通过对空间、人员、祭祀礼制、时间等各个方面的安排,围绕着“圣洁”这一核心概念,这一文本单元地松散地结合在一起,使以色列人在宗教、伦理与生活方式上,形成一个从万民之中分别出来的群体。<sup>②</sup>

在文体上,圣洁法典既包括以“不可”句式和“总要治死”或“必定”之类的惩罚用语所表示的绝对法,又包括以“若有”或“若是”为引导的案例法(case law),以及在 19 章的律令内容与十诫命令的众多相似之处,人们倾向于认为,圣洁法典是将一直由申命学派和先知运动加以强调的伦理命令,与祭司传统的某些特定律例或崇拜仪

<sup>①</sup> 参李炽昌、游斌:《生命言说与社群认同》最后一章对以色列节期的考察。

<sup>②</sup> 按希伯来语,圣洁的词根有“分别”的含义,以色列人的圣洁生活,也就是与万民有分别的生活。尤可见利 20:24“我是耶和华你们的神,使你们与万民有分别的”;20:26“你们要归我为圣,因为我耶和华是圣的,并叫你们与万民有分别,使你们作我的民。”

礼结合在一起的产物。<sup>①</sup>

关于圣洁法典的文本源流的问题，人们仍然没有一个统一的结论。一种可能是，在“圣洁法典”的后面有一个或多个独立的律法文本，后来经过 P 传统的编修之后，被综合为一个整体性的圣洁法典；<sup>②</sup>另外，有学者认为，在神学和伦理思想、文风和所用基本语汇上，圣洁法典与《以西结书》有相近之处，因此，它的最后完成可能与以西结的先知传统有关系；还有一种可能是，在圣洁法典(H)与申命法典(D)之间也存在着相关性，这表现在：一、这两个文本都预设了与《出埃及记》21-23 章的最古老法典相类似的内容与结构；二、利 17：1-9 要求以色列人以会幕为中心进行集中崇拜(cult centralization)，是将申命改革所要求的以圣殿为中心的集中崇拜，投射到远古的出埃及时期——以色列宗教的黄金时期，以强化申命改革的宗教正当性；三、利 23 章关于三大节期、25 章关于安息年的规定，似乎分别预设了申 16：1-16 的节期历法与 15 章的豁免年；四、在利 26 章，以顺服与不顺服为前提而宣告的祝福与咒诅，带有典型的申命式的呼告风格，与申 28 章十分相似，而且，它们都以福与祸的宣告作为法典的总结，在总体结构上都具有古代西亚的律法文本的特征。<sup>③</sup>

圣洁法典的部分内容，如利 26：27-33，暗示了以色列人的流放处境，但它同样开出了以色列人悔改并重得耶和华护佑的可能，即 26：40-45。在这里，它的神学基础同样回到了希伯来宗教的核心概念：上帝与以色列人所立的圣约。有趣的是，这里对约的理解是双重性的，它既指耶和华与先祖们即亚伯拉罕、以撒和雅各所立之约(26：42)；亦指它与出埃及的以色列人所立之约(26：45)。前者是 P 传统所特别强调的主题，而后者则主要由申命神学所强调。这就是说，圣洁法典的编修，乃试图将这些不同的神学主题综合起来，从而在流放处境中将多元的神学传统整合在一个更为广阔的神学叙事之中。

<sup>①</sup> John Collins, 147 页; P. Ackroyd, 88 页。

<sup>②</sup> 按 Philip P. Jenson, 圣洁法典是理解 P 神学的关键，它在空间、人员、礼制与时间等四个方面的安排，对应于 P 神学的整个结构。参 P. Jenson, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World* (Sheffield: JSOT, 1992), 210 页。

<sup>③</sup> 参 ABD 之 Holiness Code 辞条。

## 六、P 传统：结构与神学

即便是对 P 传统对一简要阅读，就可感受到它的独特神学主题与气氛：对耶和华上帝的敬拜生活。它在编修自己独特的祭祀文本之外，也采用与 JE 传统类似的历史叙事，以表达其中心意旨：从上帝之创世开始，人类(后来是以色列人)就在历史中不断地以崇拜方式经验到上帝与他们的同在。以色列人被上帝拣选出来，就是要成为一个“崇拜的群体”(worshiping community)。他们存在的意义，不仅是要见证上帝在出埃及事件的拯救大能，而且要表达他们之为被造物向创造者的赞美和敬拜。因此，其叙事的中心不是在于上帝在历史中的拯救行为，而是在于上帝在宇宙中的创造者地位。或者说，出埃及事件乃是对上帝创世的呼应。在它看来，西奈之约的重点乃在于对以色列人的崇拜生活的安排，以此来表达以色列人对作为创造者的上帝的敬拜。它表明，以色列生活的意义就在它的礼仪生活之中。

### 1. P 传统的历史观

总体而言，P 传统立足于作为一个崇拜群体的以色列，并以此反观以色列历史上的最重大事件——出埃及(Exodus)，乃至于宇宙的创造，从而使之具有历史论与宇宙论的基础。因此，虽然它主要由关于崇拜的律法、家谱、祭祀制度等组成，但是，在总体结构上仍然呈现为一个宏大的历史叙事。同时，它对历史的叙事采取层序叙事的方式，即从宇宙史→人类史→以色列史的不断推进，而其中又共同贯穿着与崇拜相关的祭祀神学。

可以注意到，在 P 文本的叙事中，有三个关键的转折点。<sup>①</sup>在这些转折点上，上帝都与人立有“永约”(ברית עולם, an eternal covenant)，它们分别是：《创世记》9 章上帝与挪亚所立的永约，第 17 章与亚伯拉罕所立的永约，《出埃及记》31 章通过摩西与以色列人所立的永约。“永约”的观念表示以色列人对于上帝与以色列人所立圣约的新理

<sup>①</sup> 如何在 P 叙事中确定这些转折点，仍然充满争议，并受制于以何处作为 P 传统之结尾的理解。按 P. Ackroyd，可以将部落之准备分地(the preparations for allocation)作为 P 传统的结尾。因此，这三个阶段就分别是：一、先祖叙事；二、西奈传统；三、分地(allocation)叙事，93-97 页。考虑到学术界对于 P 传统本身的跨度及内容都无定论，这一问题就更加复杂，Rendtorff, 158 页。

解。如前所述，以申命法典为代表，并得到先知传统大力提倡的对圣约的理解，采取的是古代西亚地区的“宗主—附庸”的立约形式，即强调作为附庸的以色列人对于耶和华的守约责任，以及以色列人在顺服与悖逆、福与祸之间自由选择的能力。但是，处于流放处境中人们的历史经验却证明，这样的圣约理解只能使以色列人处于不断被咒诅的境地，而在这样一种立约关系中的上帝也始终是一个审判者、惩罚者的形象。因此，不是从人能够自由、自主地拣选义或不义，而是从上帝是一个永恒的恩典给予者的角度来对圣约进行新的理解，乃是流放时期的人们走出旧的圣约观念所产生的困境的一条出路。而“永约”的观念，因其带有显著的宇宙论维度(cosmic dimension)，也不可避免地使 P 传统的历史叙事要从世界之创造开始。

#### A. 从创世(Creation)到挪亚

如前所述，大卫时期的 JE 合典将以色列历史追溯到普遍的人类史，以伊甸故事作为历史的起点。而 P 传统则在此之前加上世界的创造，即《创世记》1：1-2：3。从文本上来看，它近似于诗体，庄严肃穆，表明它很可能源自于圣殿崇拜的场景，经过了漫长的礼仪实践，在神学上也经过了不断地修改与加工。其内容，如从混沌渊面中创造世界，则与巴比伦神话 *Enuma Elish* 十分接近。<sup>①</sup>

很难用现代科学的观点来衡量《创世记》第 1 章对于世界产生的叙述，但是从神学上来说，它表达了 P 传统神学的两个基本原则：一、上帝的超越和全能。上帝作为创造者，超越于他的创造物之上，上帝是一个全能者，只是由于他的意志，世界便产生出来。在这一方面，《创世记》与古代西亚的多神教的创世故事截然不同，按后者，世界或者是由男女二神相交而生，或者起源于诸神之间的争战。《创世记》1 章对上帝的超越与全能的强调，与 P 传统在总体神学倾向强调人对上帝的敬拜，以及上帝作为永恒恩典的终极源头也是密切相关的。二、强调上帝创造的是一个有秩序的世界。《创世记》1 章以七日创造的叙事，表明世界是一个有秩序的、有层次的、彼此相分的存在。而

<sup>①</sup> 参 ABD 之 *Enuma Elish* 辞条，中译本参薛克翘主编，《东方神话传说》（北京：北京大学出版社，1999 年），第二卷西亚、北非卷。

P 传统的总体倾向就是强调圣俗之分，以制度化的祭祀礼制来区分人们的不同生活层面，并且通过这种被制度安排的、有秩序的生活来表达人们对耶和华的敬拜。换言之，上帝创造的秩序性乃是以色列人的秩序化的敬拜生活的宇宙论基础。

尤其值得注意的是，《创世记》1 章的整个创造叙事乃由上帝设立安息日作为最后的总结。上帝在第七日“歇了他一切的工，安息了”，也就是说，犹太人设立安息日的根基不在于人的安息，而在于上帝的安息。这样的传统一直贯穿在 P 传统的叙事之中，如创 2：2-3，出 20：11，31：17 等。所以，创世故事虽然以讲述世界和人类的产生作为主要内容，但 P 传统却将叙事的着眼点放在崇拜礼制上，如出 16、20、31 章的安息制度等。易言之，创世故事讲述世界与人类的创生，但其着眼点却在于强调上帝以某种特殊的方式与人发生关系。更普遍地说，旧约神学的几个关键主题：世界史与民族史、创造与拯救，其实都蕴含在《创世记》1 章的创造叙事之中了。

## B. 从挪亚到亚伯拉罕

在接下来的叙事中，P 传统作者利用 JE 合典已有的材料，对它们进行自己的编修，从而使《创世记》2 到 11 章的材料在神学上与整体的 P 传统具有相当的一致。P 文本编修的集中体现就是它在这些故事中插入的谱系单元(genealogy 或 toledot formula)。<sup>①</sup>按学者们的考察，从《创世记》2 到 11 章，P 传统一共用了 6 个谱系单元，使它成为有序对应的故事结构。<sup>②</sup>

### a. 世界之创造

#### 1. 天地的来历(2：4，第一个 toledot)

#### b. 亚当与夏娃的伊甸故事

<sup>①</sup>其希伯来文 תולדות，常被拉丁化为 toledot，从 תלד 词根而来，意为“生产、生子”。成为名词后，和合本常译其为“后代”，在很多时代又无法直译，而意译为“来历”，如《创世记》2:4 即译为“创造天地的来历”。所以在汉译本中很难看到它在整个《创世记》中起到的结构性作用。

<sup>②</sup>关于“谱系”单元对远古史(primeval history)的编修作用，参 ABD 之 Primeval History 辞条。谱系片断还将它们与整个先祖叙事联系起来，如《创世记》11：27，25：12，25：19，36：1，9，37：2 等。参 Rendtorff, 138 页。

2. 夏娃之众子(4 : 1-2, 第二个 toledot)
- c. 该隐与亚伯故事
  3. 该隐的后代(4 : 17-26, 第三个 toledot)
- c'. 拉麦故事
  4. 塞特的后代(5 : 1-32, 第四个 toledot)
- d. 挪亚方舟
  5. 列国的谱系(10 : 1-32, 第五个 toledot)
- e. 天下散乱
  6. 闪的后代(11 : 10-32, 第六个 toledot)

可以说，谱系单元使得 P 传统不断缩小历史视野的焦点，从世界史缩小到人类史，从人类史到先祖史，并以以色列史作为历史的主线，并最终在摩西在西奈所立的祭礼法典作为历史的高潮和最终实现。或者反过来说，使得以西奈为背景的祭典具有一个不断地向外扩展的背景，并最终使其具备宇宙论与创造论的本体基础。

在这一部分，最重要的无疑是洪水与挪亚的故事。按照 P 传统的理解，洪水是旧时代的结束，又是新时代的开始。它将 JE 合典的众多分散材料整编在洪水与挪亚的故事之中，如始祖在伊甸园的悖逆上帝、兄弟之间的杀戮、神子们与地上女子的结合等，但它们又都从属于一个更大的主题，即：地上的罪恶与强暴——洪水的惩罚——挪亚的拣选——立永约(ברית עולם, an eternal covenant)。“永约”是由上帝发出的无条件之约(unconditional covenant)，它与上帝的全能与绝对相对应。它不以人的意志选择或道德行为作为前提，乃以上帝的纯粹恩典作为根基。同样，这一永约也有一个标记(sign)，由于此时与上帝立约的仍然是普遍的被造世界，因此这一标记也是普遍性的，即“云彩中的虹”。

在具体的内容上，P 传统的洪水叙事也隐约地指向后面的祭祀法典。例如，在创世故事中，上帝将“遍地上一切结种子的菜蔬，和一切树上所结有核的果子，全赐给你们作食物”。也就是说，在上帝创造的原初世界中，人与动物乃和平相处，人类并不以动物作为食物。而在洪水之后的上帝与挪亚所立之约中，“凡活着的动物，都可以作你们的食物，这一切我(上帝)都赐给你们，如同菜蔬一样”(9 : 3)。但是，

人以动物为食物的前提是：动物必须以某种恰当的方式加以处理，尤其不可吃被认为是“生命”的血。由此，祭祀法典中一套关于血、屠宰、食物处理的礼制，便内在包含在挪亚之永约之中了。

### C. 从亚伯拉罕到摩西

在讨论亚伯拉罕与上帝所立的永约之前，可以先比较一下先祖叙事(Patriarch Narratives)在不同传统中的地位与角色。从它们存在于J和E传统之中的事实，可以看出它们实际上有着古远的渊源。但另一方面，通过对《诗篇》的考察，又可注意到先祖传统在神学上居于较为次要的位置；在一些古代的历史叙事中，如《约书亚记》24章，亚伯拉罕和先祖们的形象是负面性的，即“住在大河那边侍奉别神”(24:2)、“将列祖在大河那边和在埃及所侍奉的神除掉”(24:14)；而在申命神学中，也很少以先祖叙事作为神学阐述的出发点。<sup>①</sup>因此，P传统围绕着先祖故事来建构它的整体叙事，就是要对先祖故事中“应许—实现”(promise—fulfillment)神学主题加以强调。

P传统对亚伯拉罕故事的编修，集中体现在《创世记》17章的立约叙事之中。这也是一个“永约”(ברית עולם, an eternal covenant):

我要与你并你世世代代的后裔坚立我的约，作永远的约，是要作你和你后裔的神。我要将你现在寄居的地，就是迦南全地，赐给你和你的后裔，永远为业。我也必作他们的神。(17:7-8)

其中的两个主题是：圣约关系，即耶和华是以色列人的神，以色列人为上帝的民；应许迦南全地。与前面挪亚之永约相同，上帝与亚伯拉罕所立的圣约也是无条件的。它不是以人的任何作为为前提的，而纯粹是上帝的应许。同样，它也为这一永约设定了一个外在的标记，即“割礼”。对于亚伯拉罕的后裔而言，实行割礼是进入先祖与上帝所立永约的标志，不实行割礼的人将被视为破坏圣约，要被清除出圣约群体。在神学意义上，割礼作为一种礼制，是上帝之恩典惠及于人的一种制度化了的渠道。

<sup>①</sup> P. Ackroyd, 93-94页。

按 P 传统的叙事，上帝与亚伯拉罕的圣约乃预示了后来通过摩西而颁布的律令。人们注意到，P 传统并没有关于西奈之约(出 19-24, 32-34)的独立叙事。与 JE 传统、D 传统甚至圣洁法典以西奈为背景独立地建构律法体系，从而将重点放在“出埃及—西奈之约”主题之上不同，P 传统似乎将独立的西奈之约删去。或更准确地说，它将有条件的(conditional)西奈之约纳入到无条件的(unconditional)亚伯拉罕之约中，把前者本身看作是后者的部分实现。在此意义上，摩西之约也与亚伯拉罕之约一样，具有永恒性，是一个永约(出 31:16)，并以安息日作为这个永约的标志(出 31:12-17)。

因此，对于以色列作为一个圣约群体的本质含义何在，P 传统做出了新的理解。它首先是一个崇拜群体(worshipping community)，以他们的崇拜生活来印证“耶和华是他们的神，以色列是耶和华的民”的这种圣约关系。P 传统作者收集了那些古老的崇拜礼制，诸如：如何建设圣所、礼仪活动的特别衣着、如何设立祭司等，并以格式化的文体，如耶和华晓谕摩西说：“你要吩咐以色列人说：‘……’”为引导；并以“以色列人作耶和华藉摩西所吩咐的一切工”来作为总结，从而使所有这些关乎崇拜的律法文本形成一个整体，以印证它的根本主张：恰当的、有秩序的崇拜生活是人们保持与上帝的圣约关系，持守生命的关键方式。

按 P 传统对于圣约关系的这种理解，它以会幕(Tabernacle)作为整个祭祀制度的中心也就不难理解了。对 P 传统而言，会幕不仅意味着上帝与以色列人之间抽象的圣约关系，而且意味着耶和华以某种物化的形象具体地居住在以色列人当中。

我要住在以色列人中间，作他们的神。他们必知道我是耶和华他们的神，是将他们从埃及地领出来的，为要住在他们中间。我是耶和华他们的神。(出 29:45-46)

可以说，在 P 传统看来，上帝以会幕的方式居住于以色列人中间是“西奈之约的最高峰”，因为它不仅表示耶和华成为以色列人的神，而且成为“居住在以色列人之中的神”。<sup>①</sup>用 P 传统的圣经语言来说，这

<sup>①</sup>参 B. W. Anderson, 462 页。亦参 F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the*

就是“耶和华在以色列人中间行走”(利 26:12)。<sup>①</sup>这一思想是整个祭祀神学的基础,因为其他有关如何组织崇拜、如何设立祭司、如何过圣洁生活的律法,都是通过仪式上的不断重复,将那些在历史上一次性、但却是决定性降临的上帝的恩典与祝福,不断地在群体中延续下去。<sup>②</sup>从神学上来说,它表示耶和华通过祭礼的方式而临在于以色列人中间(sacramental presence),这是一切其他律法要求(包括伦理和礼仪要求等)的基础。换言之,那些祭礼规制并不是一些外在的要求,而是上帝之恩典惠及诸人的特殊途径。

按照 P 传统的总体叙事,会幕的建造以及由此而生发的那些祭祀法典,不仅是摩西之约的高潮,而且它还直接呼应上帝的创世。不同于 JE 和 D 传统以“出埃及—西奈立约”为叙事主框架, P 传统乃更宏伟地以“创世—亚伯拉罕应许—会幕建造”为叙事主框架。按学者们的分析, P 传统在此借用了西亚创造神话的素材。在巴比伦的马杜克(Marduk)创世神话,以及乌加列的 Ras Shamra 神话的巴力崇拜中,创世故事乃以诸神对天地的创造为开端,以人类为创世之神建造一座敬拜之殿(Temple)为高潮。而 P 传统则以安息日的创立作为《创世记》1 章的天地创造之结尾,但这并非它的最终高潮。可以说, P 传统将耶和华创造故事的高峰,经过先祖的应许叙事,一直留到《出埃及记》中的会幕建造。因此, P 传统以“神创造天地——人建造会幕”来表示神人之间的呼应关系,从而从本体论和宇宙论上强化以色列人从本质而言,首先是一个崇拜群体的观念,突出崇拜生活对于以色列人的群体身份的根本意义。

所以, P 传统叙事乃向流放的以色列群体表明:它首先是一个崇拜群体,必须用以祭祀耶和华为核心的一套祭礼制度来规范和安排群体的生活。这是流放期的以色列人为重建社群而开出的另一重方案。为支持这一方案, P 传统更通过对已有材料的编修,建构了贯穿创世、人

*History of the Religion in Israel*, 298-300 页。

<sup>①</sup> 甚至可以以此来诠释《新约》对于耶稣基督的解释,如《约翰福音》所言:“道成了肉身,住在我们中间,充充满满地有恩典,有真理。”(1:14)因此,“道成肉身”的观念,在深层次上延续了会幕(圣殿)神学。

<sup>②</sup> 这也适用于对五经的整个西奈叙事的分析。围绕着西奈叙事,上帝有两种启示:一、《出埃及记》19-40 章从西奈山发出的启示;二、《利未记》1-27 章,从会幕发出的启示。前者是基础性的,塑造着以色列的过去;后者则是持续性的,是为了以色列的现在和未来。参 Samuel E. Balentine, *Leviticus* (Louisville: John Knox Press, 2002), 18 页。

类、以色列先祖、摩西的历史神学，从而构成了一套完整的神学体系，其结构如下：<sup>①</sup>

● 对五经的文本安排：

远古历史(创 1-11)                      先祖故事(创 12-50)      出埃及叙事(出一民)  
 创世——→ 召唤亚伯拉罕——→ 出埃及——→ 西奈启示

● 神学主题的呼应：

挪亚永约,创 9 : 1-17      亚伯拉罕永约,创 17 : 1-14      西奈永约, 出一民,出 31 章  
 (以虹为立约标记)              (以割礼为立约标记)              (安息日为立约标记)

←—————→  
 创世后的安息日, 创 2 : 2-3

## 2. P 传统的神治社会观念

P 传统神学并非单纯的神学想象，它与流放处境中的以色列群体之间有着非常密切的关系。对于流放的以色列群体而言，以政治方式来建构自己的身份已无可能。但是，他们仍然强调：以色列仍然是一个有着独立身份的整体，而将他们整合起来的就是他们所独有的祭祀制度和祭司系统。将崇拜与祭祀作为社会生活的中心，并以祭司阶层作为社会的领袖阶层，这就是人们通常所说的神治社会(theocracy)<sup>②</sup>。

流放群体以这种神治社会作为理想社会的倾向，首先反映在 P 传统在追溯以色列人的历史渊源时，把一个没有君王，只以耶和華為王的时期构想为以色列人的黄金时期。P 传统把祭祀礼制的确定放在以色列人出埃及和旷野流浪的背景之下，就是要使这种祭祀礼制具有一种“历史上的优先性”。这样，流放群体、后流放群体乃至犹太教的神治社会，都只不过是这种“古老的神治体制”的归真和仿效而已。

<sup>①</sup> 参 B. W. Anderson, 464 页。

<sup>②</sup> 通常人们将此词译为“神权社会”，但是，流放群体是一个失去政治独立的社群，不存在所谓“权”的问题。即使到第二圣殿时期亦如此。故此译为“神治社会”。

关于社会组织形态，P传统也设想以亚伦世系为大祭司的祭司体系作为整个社会的组织核心。在与P传统具有相同神学倾向的以西结传统中，世俗之君王要次于“亲近侍奉耶和华的”祭司。在以西结的圣殿异象中，有一块“圣供地”，是“全地的一份圣地，要归与供圣所职事的祭司，就是亲近侍奉耶和华的，作为他们房屋之地与圣所之圣地”（结45：4）。而归王之地，则是在“圣供地和属城之地的两旁”（45：7）。<sup>①</sup>这种空间上的结构，也反映了他对于重建的以色列群体的政治结构的理解，即世俗权力要次于、并服从于神圣权力。

从某种意义上讲，P传统设计的是一个神治社会，世俗权力应服从于神圣权力。但是考虑到流放群体的现实处境，他们在政治上并没有一个独立的系统。换句话说，不存在世俗权力。因此，这里所谓的神治社会，并不带有政治权力的因素。它只是强调崇拜生活在以色列社群中的首要意义，祭祀礼制是以色列之为一个“圣约群体”、“耶和华的民”的首要内涵。<sup>②</sup>这一理想在以色列人回归之后，以斯拉发动宗教改革的运动中才得到真实的体现。

### 3. P传统的神学

P传统中大量内容是关于祭礼的律法文本，因此，受基督新教“非礼仪”倾向的影响，常被认为是次要性的，没有多少真正的神学内涵。但是，假如我们承认：仪式是社会表演的一种形式，通过对它的分析，可以揭开隐含在仪式后面的世界观，因为只有那样的世界观才产生出那样的仪式，并通过仪式将抽象的世界观具体地展现出来，那么，P传统的神学同样是不可忽视的。简而言之，它同样有着对于上帝、世界、人以及神人关系的深刻理解。

首先，P传统的神学有着深刻的创造论基础，即世界是一个被上帝创造出来的有秩序的世界。P传统关于仪式的律法文本，其核心就在于

<sup>①</sup> 以西结甚至刻意不用“君王”（מֶלֶךְ, king）这一带有王权意味的名称，而是用首领（רֹאשׁ, chief）这个通常用来指支派领袖的词来指称重建后以色列群体的首领。参罗兰德富：《古经之风俗及典章制度》（杨世雄译，台北：光启出版社，1980年），124页。

<sup>②</sup> 像申命传统仍然盼望耶和华中重新建立一个大卫世系的君王的政治弥赛亚理想，在P传统中是非常稀薄的。申命历史以约雅斤的被释为总结，即是这一理想在文本编修中的体现，参《列王纪下》25：27-30，另可参F. Cross在CMHE中为申命历史的二重编修所做的论述。

要求人们过一种有秩序的(ordered)生活。而追溯其宇宙论的根源,则在于其相信:人们对于仪式秩序的遵守,是参与并维持上帝所创造的世界秩序(creational order)的途径和方式。在 P 传统看来,上帝创造了世界,并有意识地(purposefully)使其具有节奏和秩序,从而在上帝的眼里是“好的”。<sup>①</sup>如果人们能够遵守仪式,那么这一秩序就能得以维持,世界也就是“好的”,繁荣富足。而一旦人们忽视并破坏这些仪式制度,那么世界秩序也就被颠覆,创造沦为“混沌”,上帝与世界的和好关系也被破坏。

其次, P 神学以创造故事呈现了一种以色列宗教所特有的绝对一神论,并为它所设计的神人之间的复杂关系做好了铺垫。按学者们对古代西亚世界的神话的分析,它们的创世故事普遍体现了两个原则:一、在创世过程中,乃至在神圣世界本身,存在着相互敌对的神圣力量,有的为善,有的为恶;二、人们可以通过某种巫术能力,来劝说诸神降福,而非降灾。但是, P 传统的创世故事完全摒弃了西亚文化中的诸神观念,坚持只有一个至高的上帝。而且,它也放弃了以巫术控制或讨好诸神的思想,将福祸的根源归诸于人类自身的自由意志与道德行为。创造论的世界观使得世界被“祛魅”(demythified),神人之间的关系被转到对神的律法和人自身的关注上来。

最后, P 传统对于希伯来宗教的重要贡献在于它提供了一套系统的“崇拜神学”,以及其中蕴含的对上帝、世界和人关系的新理解。<sup>②</sup>一、在 P 传统看来,崇拜礼制不是一套外在的僵硬规范,而是神人和好的途径。P 传统所属的流放群体对于神人关系的新理解有两个基本原则:上帝的无限恩典、人的罪性与堕落。经过流放经历之后的以色列人,不再相信人的主动向善的能力,认为按照先知传统的“择善得福,择恶得灾”的神学原则,人只能始终处于上帝的审判与惩罚之下。这反映在 P 传统对于以色列乃至人类历史的重述中,不存在任何一个所谓的纯洁、无罪的理想时期(an original period of purity)。<sup>③</sup>出埃及后的旷野流浪、征服迦南的事件,曾被先知传统和 D 典视为以色列人与耶和华关系的理想时期,但在 P 传统的叙述中,仍是一个悖逆、

<sup>①</sup> Samuel E. Balentine, *Leviticus*, 4 页。

<sup>②</sup> 同上, 10-18 页。

<sup>③</sup> P. Ackroyd, 99 页。

不依靠的时期。<sup>①</sup>与此相应，神人关系的重建只能依赖于上帝的无限恩典，而崇拜礼制就是上帝将恩典延展至人的途径。换言之，通过这些仪式动作，可以在易于被罪所玷污的世间，建立一个能够使上帝临在其中的“神圣秩序空间”。当人们忠实地实践这些仪式时，便可以切实地感觉到上帝的临在，人神处于和谐之中；当这些仪式被忽略或破坏时，也就是破坏了上帝在世间的“神圣空间”，那么人、世界与上帝之间的和谐也就无法得到保证了。二、P 传统对“崇拜”(worship)的要求，乃本体性地植根于上帝的“创世礼仪”(the liturgy of creation)之中。按 P 传统的理解，创世本身就是一个“宏大的、宇宙性的礼仪颂赞”的一部分。对正典形式的五经进行分析，可以看到，上帝的前六天是创造世界，第七天是安息，此后则是上帝对于人类历史的安排。可以说，上帝的安息日是将上帝的创造与救赎联结起来的枢纽。因此，以守安息日为核心的崇拜礼制，乃是对上帝的创造与救赎的双重顺应。三、崇拜自身被认为是尊崇、滋养或重建上帝在创世之时对于世界的最初安排的一个基本途径。上帝在创世之时，对世界有着美好的意愿，并祝圣世界万物。但此后其意愿却被破坏，因此，P 传统所构想的以会幕为中心的崇拜礼制，乃通过祝圣空间、时间、物件和人员的方式，来还原上帝对创造的祝圣，并使参与这些崇拜的人与物，得以回归到与上帝的原初关系。

#### 4. P 与 D 传统的关系

在圣经研究中，确定下某个文本属于某个传统之后，便常面对一个非常艰难的问题，即这个传统与别的诸传统之间的关系，尤其是它们之间在历史上的先后顺序问题。在威尔豪森(Wellhausen)提出他的经典 JEDP 假说之后，人们对于 JE 传统在相当早的时期，例如公元前 9 世纪的口头流传时期，便已合流较为肯定，因此相对而言，不再将 JE 截然分开。但对于所谓的 D 与 P 则有所不同，由于它们在圣经文本中有相对成型的文本单元，而且神学风格与侧重有较显著的差异，因此，对于 D 与 P 传统之间的关系与先后顺序便常为人所讨论。

在现代评断学兴起之前，由于 P 传统借助的叙事背景是旷野时

<sup>①</sup>这是流放时期的一个普遍神学倾向，试与以西结的历史重述(结 20 章)相比较。

期、圣殿建立之前的会幕崇拜等，因此人们普遍认为 P 文本是五经最古老的文本，是其他文本叠加其上的底本。但威尔豪森根据以下理由，提出相反看法：D 传统早于 P 传统。这些理由包括：一、申命传统所讨论的中心问题是崇拜的集中化问题，而 P 传统把集中崇拜当作一个理所当然的前提，D 传统肯定在 P 传统之前；二、在保留古老传统的圣洁法典(H)中，不允许随意宰杀牛羊吃(profane slaughter, 见利 17 章)，到申命改革时，才可“随心所欲宰牲吃肉”(申 12:15-22)，在 P 传统中，申命法典所强调的也被当成是理所当然的，表明 P 晚于 D；三、D 并没有在“利未人”与祭司之间明确区分，而 P 传统则将其分开，并使“利未人”低于祭司，反映的是后来第二圣殿时期的宗教现实；<sup>①</sup>四、P 传统如利 23 章对于节期的规制最为详细、系统，比 D 传统的类似规制要完善，也同样说明它可能较晚。

但对于 D 与 P 的前后关系，人们也可以提出与威尔豪森相反的论据。一、申命法典的一些改革，似乎是以 P 传统的某些文本为当然法则与依据。例如，申 24:8 所指的“在大麻疯的灾病上”，要照着祭司利未人的指示办，就似乎不言自明地依照 P 传统的《利未记》13-14 章的规定。二、申 14 章中的食物条例，似乎就是对利 11 章的改编；三、对于是否可以因 P 传统没有直接提到集中崇拜，就认为它将集中崇拜当作一个理所当然的事情，人们也有争论；<sup>②</sup>四、考古学和宗教学证据倾向于表明，公元前 2000 多年前的西亚宗教活动中，就有相当仪式化的祭祀活动，说明 P 传统对仪礼活动的规制并非后流放时期的犹太教制度化改革的发明，而是真实的古代以色列宗教的反映。显然，P 传统要大大早于 D 传统。

有趣的是，对 D 与 P 谁先谁后的讨论，实际上隐含着不同宗教传统(如犹太教、基督新教、天主教)对于圣经中的不同宗教元素的侧重。人们甚至认为，威尔豪森是带着新教神学的角度来看圣经，如同新教对天主教、犹太教的仪礼、崇拜加以轻视一样，他将 P 定位于在 D 之后，也是为了说明第二圣殿的犹太教的制度化，是早期先知传统的堕落，从而将早期基督教的产生当作是对这种堕落的纠正，更为新教的

<sup>①</sup> 详参《民数记》3:6-9, 18:1-7 关于利未人协助亚伦祭祀，但属最核心的祭祀活动即“坛和幔子”的事，则专由祭司(撒督后裔)来负责。同样情形，亦可参与 P 传统非常接近的《以西结书》44:10-14。

<sup>②</sup> 参 Collins, 175 页的细致分析。

崇拜、仪礼改革确立圣经的依据。所以，犹太教学者为了反击威尔豪森，便倾向于认为 P 传统乃是圣经宗教的有机组成部分，其中蕴含着希伯来的远古圣贤们对神人关系的深刻理解，于是 P 传统的断代便要追溯到远远早于第二圣殿犹太教的远古时期，在 D 传统之前。<sup>①</sup>

对于严格的圣经学者来说，人们更倾向于认为，D 与 P 都不仅是两个文本，而且是两条传统。说它们是“传统”，就意味着它们都包含着两个因素：一、都有着古老的渊源；二、在漫长的希伯来宗教历史中，它们都经过了不断的编修与更新，其最终文本甚至到第二圣殿时期都未完全确定。<sup>②</sup>这使得要在它们之间断定先后几乎是不可能，而且，它们就像大河之前的支流一样，要今天人们从大河中将支流分开都不可能，何况要在将它们断出先后呢！

<sup>①</sup> 代表人物可参 Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel, from Its Beginnings to the Babylonian Exile*, trans. by Moshe Greenberg (New York: Schocken, 1972), 对威尔豪森代表的以新教神学整理圣经宗教历史的批评，参 Jon Levenson, "The Old Testament, the Hebrew Bible and Historical Criticism", *The Future of Biblical Studies: The Hebrew Scriptures*, ed. by R. E. Friedman & H. G. M. Williamson (Atlanta: Scholars, 1987)一文。

<sup>②</sup> Collins 通过对以斯拉与尼希米的活动的考察(尼 8-9 章)，来与《利未记》23 章对节期的规制进行比较，发现以斯拉的第二圣殿群体甚至不守“七月初十”的赎罪日(利 23:27)，可见《利未记》直到公元前 5 世纪中期都还没有完全成型。177 页。

## 第十七章

### 希伯来宗教的新纪元：第二以赛亚

类似于中国文化的春秋战国时期，对希伯来宗教来说，流放时期虽然在政治上屈辱和动荡，在思想上却呈现出百家争鸣、学派繁盛的态势。以色列的文化精英们，围绕着几个基本的问题提出各自的方案，从中透露出希伯来宗教的基本意义结构和思想传统。这些基本问题包括：一、如何看待过去的以色列的历史事件？二、如何言说以色列的未来？前者可称为“往后看”(backward)，后者则是“往前望”(forward)。三、以色列的本质是什么？或者说，“上帝之民”的真正含义是什么？四、可以依据希伯来的什么样的思想资源，来向流放处境中的以色列人言说历史和盼望未来？对这些问题的回答，申命学派主要通过整理以色列历史来完成，即“申命历史”；而 P 传统则主要通过祭祀礼制的整理和对古史传统的编修来完成，而其中各自包含的神学前设亦在前一章做过分析。接下来，我们将分析先知传统在流放时期的新发展，亦常被人们称为“先知精神的顶峰和最深沉的体现”、“希伯来文学的精华”——第二以赛亚(Deutero-Isaiah)。

#### 一、历史与文本

“第二以赛亚”(Deutero-Isaiah 或 Second Isaiah)并非正典圣经的称呼，它是一个圣经评断学的学术名称。早在中世纪，犹太经学家 Abraham ibn Ezra (1089-1164)就提出《以赛亚书》不可能由一个人所

做。我们最少可以从三个方面来发现《以赛亚书》内部的差异：一、从先知传言的内容来看，40-55章所谈论是一个“远离故土的、处于流放处境的”以色列人，其神学内容也从1-39章对以色列人罪的谴责，转到对受惩罚之后的以色列人进行安慰，提出未来的拯救盼望；二、从历史背景来看，在赛44：28与45：1中分别提到波斯王居鲁士，而第一以赛亚则以公元前8世纪的耶路撒冷为其背景；三、在文体形式上，我们甚至很难把40-55章的作品称为传统意义上的先知书，因为它没有采用先知传言常用的“这是耶和华说的”或“耶和华如此说”等格式用语；<sup>①</sup>它们的文风也差异甚大，第一以赛亚用的是平整的、庄严的先知警示文体，而第二以赛亚用的是颂赞式的、热情洋溢的抒情诗体。

因此，自1892年德国学者Bernhard Duhm提出将《以赛亚》分成三个主要部分以来，即1-39章为“第一以赛亚”，是由公元前8世纪的耶路撒冷的以赛亚所做；40-55为“第二以赛亚”，由流放在巴比伦的无名诗人所做；而56-66章则由生活在后流放时期，约公元前5世纪中期的另一位无名诗人所做，为“第三以赛亚”(Trito-Isaiah或Third Isaiah)，学术界就基本按照这样的分法对以赛亚进行研究。虽然如此，这也只是对《以赛亚书》的粗略划分，每一个单元又都是一个由更多样化的传统组成的文集。例如：第一以赛亚书中的24-27章、34-35章的成书时间显然要晚于公元前8世纪，甚至比第二以赛亚还要晚；而且，第二以赛亚也呈现出分散、多样的特点，如“仆人之歌”(Servant Songs)等。<sup>②</sup>

对于谁是“第二以赛亚”书的作者，我们已经无法得知了。他显然受到了希伯来宗教的几个主要先知的影 响，如以赛亚、耶利米和以西结等，但是，他的确切身份却难以得知，因此，我们也只能称他为第二以赛亚。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 参 Rolf Rendtorff, 193 页。但 Paul Hanson 认为，第二以赛亚之所以没有古代的先知传言格式，部分之原因在于在流放处境之下，以色列人失去了那些传言格式所依赖的宗教—文化场景，如在圣殿中的宣告、在城门口所进行的判决等，因此，第二以赛亚主要以诗性的想象力来构建先知传言的文学格式。参 Paul Hanson, *Isaiah 40-66* (Louisville: John Knox Press, 1995), 12 页。

<sup>②</sup> B. Duhm 甚至认为“仆人之歌”应该是由一个更晚的人所写。参 R. Rendtorff, 195 页。

<sup>③</sup> 为表述方便，本书以第二以赛亚指人，以打引号的“第二以赛亚”指书。

## 1. 历史处境

如前所述，希伯来宗教本质上是一种历史宗教，即耶和华的启示总是在历史中展开，先知传言的核心要素也就是它的历史意识。对于先知们而言，历史不只是上帝启示发生的一个外在时间坐标，而是它的内在组成部分。以色列民的外在历史命运，乃是以色列人的内在信仰与精神状态的外化。在他们看来，出埃及的历史事件，是以色列人作为“耶和华的民”的开始；以色列民的福祉以及它与别国的关系，是他们遵守或违背圣约的结果；异国的压迫与入侵，是上帝对于人们违背圣约的惩罚；反过来，上帝对于一个悔改之民的拯救与解放，也表现在以色列民与周围世界帝国的现实关系之中。在此意义上，先知传言也不只具有宗教内容，而且针对着切实的国际、国内政治。或者说，先知传言就是一种政治神学。因此，要理解第二以赛亚的先知传言，需要先来看一看公元前6世纪中期的西亚国际政治。

攻陷耶路撒冷的新巴比伦王国是一个短命的帝国。尼布甲尼撒约于公元前562年去世，其王位在7年之内三易其主，最后由一个来自哈兰的亚兰贵族拿波尼度(Nabonidus, 前556-539年)称王。此人虔信月神(Sin)，并与巴比伦官方宗教——玛杜克(Marduk)崇拜矛盾日深。整个王国内部分裂，纷争不断。

而在巴比伦帝国的东部——伊朗高原上，一场改变世界秩序的革命发生了。伊朗高原可以分成3个区域：玛代(Media)、波斯(Persia)、以拦(Elam)，其中玛代最为强大，曾与巴比伦联手灭了亚述。但巴比伦为了制衡玛代，便鼓动波斯的居鲁士起来挑战玛代。短短3年之内，居鲁士便击败玛代，并继续向西推进，灭数国之后，直达爱琴海岸。公元前539年，波斯与巴比伦在底格里斯河畔的Opis展开决战。波斯获胜。几周之后，巴比伦城就被波斯攻陷。古代西亚进入波斯帝国时代。由于第二以赛亚提到居鲁士时，隐含他已是显著的政治领袖，但又丝毫未谈及巴比伦的陷落(前539年)，因此，他的先知活动主要是在公元前6世纪40年代。

波斯的统治策略与以往西亚帝国有很大不同，居鲁士可谓是一个宽厚仁义的统治者。他不是将他的属国君王处死，而是继续让他们享有荣华富贵。他不掠夺巴比伦的宝库，并宽容对待被征服民族的传统

宗教。他也不跟随亚述或巴比伦的流放属民政策，而是允许被流放之民回到他们的故土。也正是这样的政策之下，带来了以色列宗教史的又一个崭新时代：回归和重建时代(Restoration)，以色列人的神学视野又一次经受重大改变。

## 2. 第二以赛亚的文学风格

由于第二以赛亚所独具的丰富而宽广的神学视野，过去人们的研究主要集中在分析他的神学思想。但即使是对以赛亚神学的研究，也需要从它的文学特性来分析它所依据的不同传统。因此，人们开始寻找“第二以赛亚”与其他旧约作品之间的关系，并且注意分析“第二以赛亚”的结构与编修问题，尤其是其中的更小文学单元及其关系的研究。

“第二以赛亚”的句法要比希伯来的早期诗歌复杂得多，而且运用了很多新的文学格式和体裁。当然，我们也可以在其中找到与希伯来最早期诗歌相似的平行体(parallelism)和韵律结构(metric structure)；它以分词短语的形式来表示神的称号，与《诗篇》的颂歌体十分接近；它也继承了先知传统的文学形式，运用辩告、哀歌、审判与拯救宣告等常见的先知文体。但是，第二以赛亚更多是用这些旧传统来创造新的文学形式，以至于人们很难对他的文体做出精确界定。人们甚至很难将其归入传统意义上的先知传言，这也是人们为何从文学上就将“第二以赛亚”与公元前8世纪的第一以赛亚区分开来的原因。<sup>①</sup>

但从总体而言，与其他先知书不同，“第二以赛亚”呈现出很强的一贯性。其总体编修也很是整齐。例如，“第二以赛亚”中有众多的颂歌(hymn)，它们充当着将更大的单元进行总结的功能。可以说，整个“第二以赛亚”呈现出这样的结构：

40：1-11 整个第二以赛亚书的前言

40：12-42：13，其中42：10-13为总结颂歌

42：14-44：23，其中44：23为总结颂歌

44：24-45：8，其中45：8为总结颂歌

<sup>①</sup> Paul Hanson, *Isaiah 40-66*, 11 页。

45：9-48：22，其中 48：20-22 为总结颂歌

49：1-13，其中 49：13 为总结颂歌

49：14-51：3，其中 51：3 为总结颂歌

51：4-52：12，其中 52：9-12 为总结颂歌

52：13-54：3，其中 54：1-3 为总结颂歌

54：4-55：7

55：8-13，整个第二以赛亚书的结尾。其中 55：12-13 为整个第二以赛亚的总结颂歌。

更有趣的是，其中 49：1-12 的“以色列是外邦之光”单元，在整个第二以赛亚书中起着将前后两个部分联接起来的作用。前半部分的 40-48 章是围绕着“雅各—以色列” (Jacob-Israel) 来进行的；而后半部分的 49-55 章则围绕着“锡安—耶路撒冷” (Zion-Jerusalem) 来进行的。这两者之间是一种相反相对的关系，即前者是北国传统，后者是南国传统；前者重在耶和华在历史中的拯救意义，后者重在耶和华在宇宙中的创造意义。更有甚者，这种相反相对的关系是整个第二以赛亚书的原则。例如，在前半部分，44：24-45：7 中颂扬居鲁士为世界领袖的宣告在整个单元中十分突出，在后半部分，则有同样突出的 52：13-53：12 的“仆人之歌”与其构成对应。<sup>①</sup>

第二以赛亚书这样严整的编修结构，使人们推断，它在进入第一以赛亚书与第三以赛亚书中间之前，就已经经过较长期的流传，形成了较为成熟的整体性。进而言之，它在整个《以赛亚书》中也扮演着编修主导的角色，即第一以赛亚书与第三以赛亚书这二个单元内部的编修方式、结构，也受到第二以赛亚书的总体风格的深刻影响。

## 二、第二以赛亚：传统与创新

正如 P. Ackroyd 所言，对第二以赛亚书进行神学研究，不是难在其神学内涵太稀薄，而是难在其太丰富。“任何试图从中找出一个逻辑

<sup>①</sup> 对第二以赛亚书运用“相反相对”原则进行编修的更细致研究，乃至那些“仆人之歌”在第二以赛亚书中发挥的编修功能，参 R. Rendtorff, 195-196 页。

说明的努力都会失败，因为它的思想太复杂了。众多主题密切地彼此相联，以至于在每一个点上都会呈现几个主题。以某一段经文作为先知的某个思想的例证，会发现它实际上又证明了其他的思想。”<sup>①</sup>在此，我们只能试着分析第二以赛亚神学的几个基本思想点，要了解其丰富而复杂的神学，需要参考更详细的释经著作。

第二以赛亚书之所以能放在《以赛亚书》之中，首要原因在于它在神学上与耶路撒冷的以赛亚先知具有密切的传承关系。以其开篇之第 40：1-11 为例，就常被认为是第一以赛亚的第 6 章的呼应。它们的共同场景就是“天庭会议”（the Heavenly Council）。按先知传统，先知传言的权威在于它是对“神的话语”的转达，先知们是耶和华的传言人。因此，先知列席在诸神决定人类命运的天庭会议中，将上帝的决议转述给人们。另一种可能是，他借用了巴比伦的 Enuma Elish 神话传统，马杜克神（Marduk）因其战胜混沌之神提娅玛（Tiamat），在世间建立秩序，被众神在天庭会议上被呼立为王。生活在流放处境的第二以赛亚对巴比伦文化有很深了解，因此他也运用天庭会议的神话场景来表达耶和华为宇宙和历史之王的观念。

因此，40 章与 6 章所预设的先知传言的背景一样，都是以“耶和华为王”的崇拜场景来表达耶和华对于世界和历史的主权。但是，先知在两段经文中所传达的内容却形成鲜明对照。第 6 章的主题是人的罪、神的审判与以色列人将要面临的流放命运：

你去告诉这百姓说：你们听是要听见，却不明白；看是要看见，却不晓得。……我就说：主啊！这到几时为止呢？他说：直到城邑荒凉，无人居住，房屋空闲无人，地土极其荒凉。并且耶和华将人迁到远方，在这境内撇下的地土很多。（6：9-13）

但第 40 章的开篇即是“你们要安慰、安慰我的百姓”，安慰、鼓舞、解放成为第二以赛亚的传讲中心。在他看来，以色列在巴比伦的遭遇，已经为他们所犯的罪而“加倍受罚”，“他争战的日子已满了”（40：2）。而且，由于耶和华的全能与恩慈，他们的罪孽得到赦免，一个新的历史阶段来到他们的面前。

<sup>①</sup> P. Ackroyd, 120-121 页。

这说明，面对经历了巴比伦流放，却又由于居鲁士兴起而站在世界格局的转折点面前的以色列人，与过去的先知一样，第二以赛亚运用传统的术语系统如“耶和華為王”，来表达耶和華是世界和历史的主宰的观念。但是，同样的神学观念却具有全新的内涵，即上帝的主权不再表现为用巴比伦王来实行审判与惩罚，而是用居鲁士王来拯救与解放他的立约圣民。

因此，我们看到，第二以赛亚娴熟地将希伯来宗教的重要传统融合在一起，来表达对上帝拯救与解放以色列民的信念与盼望。首先，他以先祖传统为基础来阐释他对未来拯救的确信。既然以色列人的先祖亚伯拉罕是耶和華的“朋友”，并且将以色列人从地极、地角召唤出来的，那么，将来他将散居于巴比伦的流放以色列人重新聚集起来，也是可以期望的。<sup>①</sup>其次，希伯来宗教的核心经验——出埃及，也成为第二以赛亚对未来拯救的盼望的历史基础。正如以色列人的出埃及事件，使他们从一个为奴的族群成为一个自由的上帝之民一样，未来以色列人从巴比伦的统治之下解放出来，也将是出埃及事件的重演，或者说，是“一次新的出埃及”(new Exodus)。最后，他也继承了耶路撒冷的锡安神学的传统。他通过讲述耶和華与混沌之神——大海兽(the Dragon)<sup>②</sup>、拉哈龙(Rahab)的斗争，创造一个有秩序的世界，来强调耶和華的创造之主的形象。在第二以赛亚看来，以色列人被流放巴比伦，不仅是一个历史事件，而且是一个宇宙事件，是混沌力量对上帝创造的有序宇宙的破坏，因此，耶和華对以色列人的未来拯救也不仅是一个历史事件，而且是一个战败混沌之神，恢复历史与自然秩序的事件。当以色列人回到耶路撒冷，重新在锡安敬拜耶和華之时，也就是历史与自然秩序重新得以恢复之时。<sup>③</sup>

在此意义上，第二以赛亚是一位对希伯来的丰富宗教传统有着深刻洞见的先知，同时，他又将这些已有的传统与新处境，即以以色列人处于从巴比伦流放处境中解放出来的转折点，结合起来，从而更为精炼地表达出以色列宗教的内在精神。简而言之，在他的先知传言中，出埃及的解放神学(liberation in Exodus)与锡安的拣选神学(election of

<sup>①</sup> 参《以赛亚书》41：8-10。

<sup>②</sup> 希伯来文的תנין，和合本将其译为“大鱼”，此处参吕振中译“大海兽”。

<sup>③</sup> 参《以赛亚书》40：9-11，51：9-11。

Zion), 或者说, 历史神学与创造神学, 进而言之, 北国传统与南国传统, 完美地结合在一起, 并形成一个非常重要的核心思想: 耶和华是独一上帝。可以说, 希伯来宗教的一神论(monotheism)至此才真正形成。

### 三、耶和华: 救赎主与创造主

如前所述, 南国与北国传统是希伯来宗教的二个基本渊源。大致而言, 从中衍生出希伯来宗教的几乎所有的相反相成的主题, 例如: 出埃及神学与圣殿神学、西奈与锡安、历史与创造、摩西与大卫、律法与崇拜、先知与祭司等。先知运动的发展推动着南北两大传统之间的融合, 在耶利米、D 传统、以西结乃至 P 传统当中, 都可以找到这两大传统相摩相荡的痕迹。但是, 在第二以赛亚的先知传言中, 这两种传统之间的融合才趋于化境, 尤其集中地体现在他对创造(Creation)与救赎(Redemption)之间深切关系的理解, 并进而将耶和华理解为集拯救主与创造主于一身的终极实在。

先知们对于西亚的国际政治有着深刻的洞见, 在居鲁士兴起之际企盼着以色列人结束流放处境, 回归故土, 但是, 他们之为先知的根本意义仍在于代耶和华传言。因此, 对第二以赛亚来说, 回归不只是以色列人回归故土, 而且是耶和华自身回归到他的历史和创造之中。耶和华为王的先知传言即是对耶和华的双重身份的强调: 他是历史之中的救赎主, 又是世界的创造主。以色列人的回归, 既是耶和华在具体的历史—社会处境中对他的子民所施行的救赎, 也是耶和华自身在宇宙之中的创造主身份的回归。

#### 1. 救赎与救赎主

相对于世界几大原创性文化而言, 救赎与创造是希伯来宗教的特定核心术语。<sup>①</sup>我们先来看“救赎”这个词的含义。它的希伯来词根是

<sup>①</sup> 这两个核心术语的特殊, 即使是与西亚文化相比较, 希伯来语的这两个词根都似乎是特有的, 参 TDOT 之 נָצַח 与 בָּרָא 两辞条。关于原创文化的概念, 参杨适主编, 《原创文化与当代教育》

כָּפַר(redeem), 与其他西亚语言相比, 它是一个希伯来语特有的词, 意为“买回来”、“要回来”。它首先来自于以色列人的生活现实, 很广泛地运用在家族、法律生活之中。例如, 如果某人将他的房屋或财产拿去抵债, 那么, 在血缘关系上他最近的亲属有权利也有义务将它“赎回”。<sup>①</sup>此外, 如果某个以色列人将自己卖给外人做奴隶, 那么, 他的亲属也有将他“赎回”的义务。还有, 如果某人被杀, 那么, 他的亲属或族人有义务将凶手或他的族人杀死作为报复, 即所谓的“血仇”, 在此“报血仇的”就是“救赎者”。<sup>②</sup>因此, 它是从以色列古代血缘社会中引申出来的概念, 表示家族作为一个整体, 成员之间有互相帮助、保护的义务。

逐渐地, “赎买”一词超越它最初的社会、法律的含义, 而运用到表述神人关系的神学层面, 成为希伯来宗教的核心概念——救赎。但是, 它仍然延续着其原始的基本内涵。简而言之, “救赎”一词的基本涵义有以下多个层面。一、它表示某种正义或公平的实现。救赎之所以发生, 首先是因为某个家族成员应受保护的权力被他人所侵害, 救赎即是为其伸张正义。二、它表示救者与被救者之间有着某种特殊关系。在以色列人的生活处境中, 赎买是属于最亲近的血缘亲属的义务。按出埃及传统, 耶和华通过他的神迹大能, 将以色列人从埃及为奴之地拯救出来, 从此便确立了耶和华与以色列人之间的圣约关系, 即以以色列人成为耶和华的“产业”或“子民”。<sup>③</sup>亲属般的圣约关系(covenantal kinship)是耶和华拯救以色列人的基础。三、它一方面表示救者从某种坏的处境将被救者拯救出来(from), 另一方面表示被救者进入或回复到某种好的境界之中(to)。

第二以赛亚直接用 כָּפַר 的动名词作为耶和华的称号, 并达 9 次之多。<sup>④</sup>对第二以赛亚来说, 耶和华作为救赎主到底是一个什么形象

(北京: 社科文献, 2003)。

<sup>①</sup> 见《利未记》25:25-34, 具体例子可见《耶利米书》32:6和《路得记》4:3-9。

<sup>②</sup> 《民数记》35:19-27, 《申命记》19:6, 12。关于赎回制度在以色列社会中的设立与实践, 参罗兰德富, 《古经之风俗及典章制度》, 杨世雄译(台北: 光启出版社, 1980年), 尤见 24-25页。

<sup>③</sup> 《出埃及记》19:5。“如今你们若实在听从我的话, 遵守我的约, 就要在万民中作属我的子民。”按吕振中译本, 此处不应译为“子民”, 而是“产业”, “如今你们若留心听我的声音, 守我的约, 你们就可以在万族之民中做属我的产业。”

<sup>④</sup> 如赛 41:14, 43:14, 44:6, 44:24, 47:4, 48:17, 49:7, 49:26, 54:8, 和合本将其统一

呢？他又以何种方式向处于流放处境中的以色列人，表明他们将得到什么样的救赎呢？在此，第二以赛亚回到以色列人的出埃及传统，传讲新的救赎就是新的出埃及(new Exodus)，诉诸于他们历史和宗教中的核心经验来构想未来。在开篇的 40 章中，列席天庭会议的先知所听到的：

在旷野预备耶和華的路，  
在沙漠地修平我们神的道。(40：3)

成为新救赎的形像。这里用的“旷野、沙漠”等形像即隐指以色列人出埃及的经验。出埃及的主题在第二以赛亚的重建传言中不断地出现，如 43：16 所言：“耶和華在沧海中开道，在大水中开路，使车辆、马匹、军兵、勇士都出来，一同躺下，不再起来，他们灭没，好像熄灭的灯火。”这显然是对红海故事(出 15 章)的引述。而在 43：19：“我要作一件新事，如今要发现，你们岂不知道吗？我必在旷野开道路，在沙漠开江河。”这亦是对以色列人的旷野经验(出 15-17，民 20)的隐指。

故此，第二以赛亚将流放群体的未来重建构想为“新的出埃及”。但是，结合世界帝国波斯的兴起，这一新的神学想像有更加宽广的世界史视野。在第二以赛亚对以色列的未来的设想中，有两个支点：一、与传统希伯来宗教思想相似，他将以色列人的救赎、神人之间的圣约关系视为耶和華所支配的世界历史的中心所在；二、一个前所未有的世界史(world history)成为神人关系展开的背景，以色列的救赎成为对于全人类皆有意义的事件。将上帝在以色列历史中的特殊启示与人类乃至世界的普遍命运结合起来，是希伯来宗教的一个固有传统。例如，古史传统(old epic)将以色列先祖——亚伯拉罕的呼召与人类远古史(创 2-11)结合起来；而 P 典传统更为以色列史加上一个世界创造的前言。但是，第二以赛亚却最为系统、深刻地将这两个支点融合在他的先知传言之中。

面对人们因波斯兴起而激发的回归与重建盼望，第二以赛亚从神人关系的角度来做出解释，即耶和華对他曾与先祖所立之圣约的

---

译为“救赎主”。而吕译本则灵活处理，有时译为名词“赎回主”，有时则译为“赎回你的”。

信守：

惟你以色列我的仆人，雅各我所拣选的，我朋友亚伯拉罕的后裔，你是我从地极所领来的，从地角所召来的，且对你说：“你是我的仆人”，我拣选你，并不弃绝你。你不要害怕，因为我与你同在；不要惊惶，因为我是你的神。(41：8-10)

但是，为避免人们将重建盼望寄托在居鲁士这一政治人物身上，第二以赛亚认为：波斯与居鲁士的兴起也不过是耶和华对历史支配的体现而已，是他为拯救以色列人而安排的工具。

在 41 章，第二以赛亚以堂辩(court trial)的文体指出：是耶和华兴起了居鲁士，耶和华是历史的最终主宰。<sup>①</sup>

谁从东方兴起一人，凭公义召他来到脚前呢？耶和华将列国交给他，使他管辖君王；……谁行作成就这事，从起初宣召历代呢？就是我耶和华；我是首先的，也与末后的同在。(41：2-4)

如前所述，先知运动的重要贡献之一就是深化对于以色列民族的特殊救赎与世界历史的普遍意义之间关系的理解。但这又可分为两个不同的方向：一、以色列在耶和华的普世历史中有着特殊意义，“以色列是耶和华的产业或子民”，但由于以色列历史与世界历史的密切关系，耶和华在以色列历史中的启示必然表现为他与其他国家、民族的关系，耶和华是以色列之神，也必然是亚述之神、波斯之神，乃至世界之神。世界史是以色列史的背景。二、上帝拣选以色列人，乃是实现他对于世界的普遍安排，以色列是“外邦人的光”。简单来说，前者通过阐述上帝与世界的关系来强调以色列的特殊意义；后者通过阐述上帝与以色列的关系来强调上帝对于世界的普遍意义。在这里，第二以赛亚尤其在第一个方向上做出了发展。他为了强调上帝对以色列的救赎，特别强调耶和华的普世意义，从而为他的救赎论提供一个世界史

<sup>①</sup> 这些堂辩文体(trial speech)，可见于《以赛亚书》41：1-42：9，43：9-44：5，44：6-23，45：21。进一步的考察，参 Roy Melugin, *The Formation of Isaiah 40-55* (Berlin: Walter de Gruyter, 1976), 53-63 页。亦参 ABD 之 Second Isaiah 之辞条。

的基础。

强调耶和华的普世意义，不仅掌控着以色列历史，而且掌控着异国他邦如亚述、巴比伦和波斯的历史，并非第二以赛亚的独有思想。在他之前，阿摩司就曾传言说：

以色列人啊，我岂不看你们如古实人吗？我岂不是领以色列人出埃及地，领非利士人出迦斐托，领亚兰人出吉珥吗？(9：7)

第一以赛亚认为“亚述是我(耶和華)怒气的杖”(10：5)；耶利米先知也认为巴比伦王尼布甲尼撒是耶和華所选取，来惩罚以色列人的罪。但是，第二以赛亚更深一层，将耶和華的救赎主角色与他的创造主角色结合在一起，从而使他的救赎论具有宇宙论的根基。这就是他的先知传言的另一个著名主题：耶和華是世界的创造主。

## 2. 创造与创造主

在此，第二以赛亚似乎深受P典传统的影响，他在传讲耶和華的创造主角色时，特别用到《创世记》1章中的“创造”(בָּרָא, create)一词。在西亚语言文化处境中，בָּרָא又是一个希伯来宗教所特有的词。<sup>①</sup>按学者们的统计，在旧约中这一词共出现49次，其中第二以赛亚书17次，P文本10次，第三以赛亚书3次，《诗篇》中14次，《以西结书》3次，《玛拉基书》和《传道书》各1次。从它绝大多数出现在流放时期的作品的情况来看，它是在流放期才进入到希伯来宗教之中。与“制造”(עָשָׂה, make)、“做成”(צָרַח, form)两词不同，它是一个专门表示“神的创造”的词，表示上帝太初时，只用他的话语便“造出万有”<sup>②</sup>的创世行为，从而将上帝的创世与人依靠其他事物来制造这两个行为区分开。它有着特别的庄严意味。一方面，它强调只有耶和華这一位

<sup>①</sup> 分别参 TDOT 之 בָּרָא, ABD 之 Creation 辞条。

<sup>②</sup> 基督教神学将其称为 ex nihilo，当然，它经过了神学的演绎。但圣经特定地用 בָּרָא 一词，来表示上帝只凭话语，而不依赖于其他事物便创造世界，不能不说是创造神学的圣经基础。关于基督教在神学上发展出“从虚无造万有”的思想，可参 Gerhard May, *Creatio Ex Nihilo: the Doctrine of 'Creation Out Of Nothing' in Early Christian Thought*, trans. by A. S. Worrall (Edinburgh: T&T Clark, 1994)。

神将世界创造出来，从而区别于其他创世神话中普遍存在的多神崇拜，更为突出了耶和华之为创造主与世界之为造物之间的本质区别；另一方面，它又强调耶和华的话语在创世中的意义，如果耶和华单凭他的话语就将世界创造出来，那么，先知的传言即上帝关于历史的启示也必成为历史真实。耶和华的话语(דבר יהוה, the Word of God)乃扮演着将创造与历史贯穿起来的角色。

因此，第二以赛亚用了大量的篇幅来传讲耶和华的创造主角色。他是天上众星象的创造者，如：

那圣者说：“你们将谁比我，叫他与我对等呢？你们向上举目，看谁创造这万象，按数目领出，他一一称其名，因他的权能，又因他的大能大力，连一个都不缺。(40：26)

也是整个大地的创造者，如：

你岂不曾知道吗？你岂不曾听见吗？永在的神耶和华，创造地极的主，并不疲乏，也不困倦，他的智能无法测度。(40：28)

他既是人类的创造者，又是特定的以色列的创造者。总之，是人类历史的创造者和支配者，如：

我造地，又造人在地上；我亲手铺张诸天，天上万象也是我所命定的。我凭公义兴起居鲁士，又要修直他一切道路。他必建造我的城，释放我被掳的民。这是万军之耶和华说的。(45：12-13)

在此，由于他对历史的创造表现为他在人间伸张正义，兴起居鲁士来拯救那些遭受压迫的人，因此，历史的创造主与他的救赎主形象是合一的。

第二以赛亚并不将历史与自然截然分开，在他的理解中，耶和华在历史中对以色列人的救赎是一次新的创造。耶和华的子民处于历史的苦难之中，不仅是历史的失序，而且是自然的失序，是上帝的整个

创造被混沌所侵扰之后的结果。因此，他对历史中的受难以色列人的救赎，归根结底地乃是在创造论层面的耶和华与混沌之怪物之间的争战。他讲道：

耶和华的膀臂啊，兴起！兴起！以能力为衣穿上，像古时的年日、上古的世代兴起一样。从前砍碎拉哈伯、刺透大鱼的，不是你吗？使海与深渊的水干涸、使海的深处变为赎民经过之路的，不是你吗？耶和华救赎的民必归回，歌唱来到锡安。(51：9-11)

这一段话是讲述耶和华对流放之民的救赎，但要充分地理解它，不仅要看到它所借用的以色列宗教的核心历史经验——出埃及、过红海，而且要看到他所借用的古代西亚的宇宙论图式。在西亚文化处境中，创造神与混沌神的争战是一个普遍的主题，而海怪、水兽即圣经中的“拉哈伯(רהב, Rahab)、大鱼(תנין, Dragon)”就是混沌之神的象征。<sup>①</sup>在巴比伦创世神话中，世界乃源于创造之神——马杜克(Marduk)与混沌之神——提娅玛海怪(Tiamat)之间的一场恶战。而在迦南神话的巴力与大水(Baal-Yam)神话中，海、大水或深渊也是与创世神争夺对宇宙的控制权的混沌之神的象征之物。

同样，在希伯来人的世界图式中，宇宙可分为三层：上天、下地和地底下的水(参出20：4)。所谓“地底下的水”，并非一个自然概念，而是包括地上的海洋以及一切在地下的东西，是“一切的深处”(诗135：6)，它是地上的一切水系的源泉。在“大水”与大地之间有一层“天上的窗户”(创7：11，8：2)将它们隔开，当这些窗户打开之时，便降下大雨，乃至形成大洪水。因此，在希伯来人的神学象征体系中，耶和华与大海之间的关系成为一个富有神学涵义的主题。在创造故事中，海与地的分开是上帝创世的一部分。反过来，海或大水却始终构成对上帝创造的威胁。在挪亚故事中，大洪水是上帝除灭世上创造之物的工具。海或大水即是上帝的敌人的象征，如出埃及传统中的“红海之歌”，耶和华分开并战胜大海成为以色列人成为上帝之民的起

<sup>①</sup> 参 ABD 之 Sea with God's Conflict with Dragon and Sea 辞条。

点；<sup>①</sup>从《诗篇》29篇与93篇来看，颂赞耶和华战胜大水与海洋，甚至成为新年的耶路撒冷圣殿崇拜中的“耶和华作王”(YHWH's Kingship)庆典的一部分；<sup>②</sup>先知耶利米也以耶和华战胜或控制大水的形象来象征他的主权，如《耶利米书》5：22与31：35。

因此，第二以赛亚尽力地传讲耶和华之为创造主的形象。在他看来，以色列人从流放处境中解放不仅是一个历史中的救赎事件，也是一个宇宙层面的创造事件。新的出埃及记(New Exodus)就是新的创世记(New Creation)，耶和华对以色列人的新救赎也是他对宇宙的新创造。在第二以赛亚书中，对于以色列人的重建应许与自然的创造更新常常交叉进行。以41章为例，14-16传讲的是以色列人的救赎，而接着17-19则传讲自然的更新，沙漠变成乐园。就此而言，创造论构成了第二以赛亚对流放处境的以色列人传讲救赎论的基础，以色列人的重建盼望也得以建立在一个更深的、更广的根基之上。所以，我们看到，突出耶和华的宇宙创造主的角色，乃为第二以赛亚对流放之民的重建宣告、救赎安慰提供了本体论的基础。或者换句话说，第二以赛亚也使西亚神话中的创造论历史化(historicization)了，救赎乃成为创造的高峰与目的。

永在的神耶和华，创造地极的主，并不疲乏，也不困倦，他的智能无法测度。疲乏的，他赐能力；软弱的，他加力量。……但那等候耶和华的，必从新得力。他们必如鹰展翅上腾，他们奔跑却不困倦，行走却不疲乏。(40：28-31)

总而言之，在第二以赛亚书中有几对神学极点：首先的与末后的(the first and last things)；巴比伦与锡安(Babylon and Zion)；耶和华与他神(YHWH and the gods)；以色列与诸国(Israel and the nations)；仆人与以色列(the Servant and Israel)。<sup>③</sup>它们为第二以赛亚的神学传讲搭起一个基本的框架，其中耶和华的创造与救赎的相反相成又是其核心。耶和华的新创造的关键又在于形成一个“新以色列”，一个在锡安圣殿敬拜

<sup>①</sup> 具体参本书第四章对《出埃及记》15章的分析。

<sup>②</sup> 尤参29：3-4，93：3-4这两段经文。

<sup>③</sup> 关于这几对神学极点的概括，可参ABD之Book of Isaiah之辞条。

耶和華的新民。因此，創造與救贖其實又是講述同一個事件，即從巴比倫到錫安(from Babylon to Zion)的回歸，這也是第二以賽亞先知傳講的最終目的。故此，在 von Rad 看來，第二以賽亞將對創造的理解與歷史救贖聯繫起來，並使之服務於歷史救贖。<sup>①</sup>

#### 四、第二以賽亞的一神論

為了安慰處於流放處境的以色列人，第二以賽亞廣泛地利用希伯來的宗教資源和象徵，並進行新的解釋與闡發。例如：創造傳統中的伊甸園敘事，被用來表明像“荒場”一樣的錫安，即將得到復興(51:3)；先祖傳統中的亞伯拉罕的呼召故事，被用來表明上帝將把流放到“地極”和“地角”的以色列人重新召聚起來(41:8-10)，從而使流放之民的重建盼望立基於先祖應許(51:2)；他對以色列人出埃及得解放的重述，也不僅僅是敘述一個過去的事件，而且是對將來重新得救的確信(43:2)；據以色列人出埃及時的紅海經驗，而衍伸出來的耶和華戰勝拉哈伯怪獸，從而從混沌中將世界創造出來的創世神話，也被用來表示被流放的這一代以色列人將得救贖，在歌唱中回到錫安(51:9-11)。這些宗教資源與象徵被濃縮為耶和華的救贖主與創造主的形象，並最後整合形成耶和華乃為自然與歷史之獨一真神的觀念。因此，希伯來宗教的一神論信念，在第二以賽亞書達到其高峰。

毋庸置疑，希伯來聖經中的“神聖”觀念，一直是聖經研究、宗教學研究的重點問題。<sup>②</sup>當前學者們普遍反對以宗教進化的模式，即從萬物有靈論、祖先崇拜、圖騰崇拜到多神論再到一神論，來解釋以色列人的宗教史。但另一方面，認為古代以色列人從一開始就有嚴格意義上的一神論(monotheism)，同樣是與聖經材料不相符的。

在古代以色列宗教史上，實際上存在着兩種宗教。一種是由先知、祭司或少數宗教精英所代表的，強調耶和華一位神，並以耶和華

<sup>①</sup> 參 G. von Rad 在他的 *Old Testament Theology* (New York: Harper & Row, 1962, 1965) 中搭建的歷史神學體系。

<sup>②</sup> 參奧托對此進行的經典研究，Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, 2<sup>nd</sup> ed., trans. John W. Harvey (London: Oxford University Press, 1950)，中譯本見《論“神聖”：對神聖觀念中的非理性因素及其與理性之關》(成都：四川人民，1995)

的律法作为群体生活的规则；另一种是由以色列大众乃至君王们所代表的，深受迦南文化的影响，实行偶像崇拜，在耶和华之外亦崇拜别神。前者代表着希伯来宗教的精神，正典的希伯来圣经发出的也主要是他们的声音。但在具体的以色列历史上，后者才代表以色列人的大多数，并超过前者，是以色列的现实宗教生活的主流。<sup>①</sup>

所谓的先知精神，乃体现在对这些“宗教的大多数”的批判之中。先知对于以色列大众的宗教崇拜进行批判的一个基本原则是：耶和华是以色列的神，除此之外，以色列没有别神；不能用任何被造物来取代对耶和华的崇拜。这是《出埃及记》20章摩西十诫的第一条。但是，这并不是严格意义上的一神论。学者们倾向于把它称为“本主一神论”(henotheism)，即认同耶和华是以色列的独一神，但并不否认他神的存在；也不否认别的民族敬拜他们的神的正当性。《申命记》的十诫也以同样的方式，表明耶和华是一个忌邪的神，不允许以色列人崇拜任何他神。并要求以色列人以“全心、全意、全力”来敬拜耶和华，因此，它又可称为“崇拜一神论”(monolatry)。

对异族宗教的批判，以及对耶和华乃掌控历史的主宰的信念，使得先知们越来越倾向于从普世(universalistic)角度对耶和华进行理解。尤其在第二以赛亚这里，耶和华既是在世界历史中拯救以色列人的救赎主，又是自然万物的创造主，形成了真正意义上的一神论观念。他不仅认为耶和华是以色列的神，在他之外不应敬拜他神，而且，他神的存在本身也被他彻底否定。第二以赛亚书是希伯来圣经中最明确地、最严格地确认耶和华是独一真神的文本。第二以赛亚书的多处经文以前所未有的方式指出：耶和华之外，并无别神。<sup>②</sup>例如：

我是首先的，我是末后的，除我以外再没有真神。(44：6)

我是耶和华，在我以外并没有别神。除了我以外再没有神。

(45：5)

<sup>①</sup> 参 ABD 之 God in the OT 之辞条。实际上，先知传统也有对西亚文化的借鉴，希伯来宗教与西亚文化的关系远比这两条路线要复杂，参 Mark S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, 2nd ed., (Grand Rapids: Eerdmans, 2002) 一书的分析。并可参游斌,〈是与终极存在〉,《希腊哲学与原创文化》(北京:社科文献,2005)。

<sup>②</sup> 希伯来文是 *אֵין אֱלֹהִים אִין* וּמִבְּלֵעֵרִי אֵין, 英文将它译为 *There is no God except me*, 用的是存在论的表达式,即不存在别神。

除了我以外，再没有神。我是公义的神，又是救主，除了我以外，再没有别神。地极的人都当仰望我，就必得救，因为我是神，再没有别神。(45：21)

因为我是神，并无别神；我是神，再没有能比我的。(46：9)

所以，学者们认为，第二以赛亚才是希伯来宗教的第一个真正的一神论者。<sup>①</sup>

以此一神论为基础，相比于其他先知而言，第二以赛亚的另外一些思想也就更显突出。第一、他对偶像崇拜的反对尤为激烈和有力。他用很大的篇幅来嘲讽巴比伦的偶像制造，来说明这些偶像只是人手所造，是人们制造出来的事物，没有真正的存在(44：18-20，44：9-20)，更无法在人类历史中实现它们的意志(42：5-17，44：6-8)。第二、以“自隐的上帝”(a hidden God)的思想对以色列人的被流放命运进行解释。既然耶和华是自然与历史的唯一主宰，那为何他的选民以色列会遭受流放命运呢？在第二以赛亚看来，以色列人的被流放同样是上帝的计划中的一部分。但这时，上帝将自己隐藏起来，如45：15所言：“救主以色列的神啊，你实在是自隐的神(אל מסתתר, God who conceals himself)。”其自隐的目的方面是对以色列人的罪进行惩罚；另一方面则是要在巴比伦帝国乃至世界历史中更宏伟地彰显耶和华的启示，甚至要使以色列成为“外邦人的光”(42：6)。第三、与一个自然、世界历史的主宰的一神论相对应，上帝的启示与祝福乃是向普世人类开放的。在第二以赛亚的先知传言中，一方面是对深层的圣约传统的坚持，即“以色列是耶和华的民，耶和华是以色列的神”；另一方面又强调耶和华是要通过以色列来祝福全人类，也就是说，耶和华拣选以色列这样一个特殊民族，其最终目的却是要实现他作为救赎主和创造主对于全人类、世界历史乃至整个创造的计划。

地极的人都当仰望我，就必得救。因为我是神，再没有别神！我指着自已起誓，我口所出的话是凭公义，并不反回。万膝必向我跪拜，万口必凭我起誓。(45：22-23)

<sup>①</sup> 参 J. Collins, 383 页。

在此，第二以赛亚与第一以赛亚、弥迦先知、古史传统中的亚伯拉罕祝福的普世精神是一致的。<sup>①</sup>在他设想的世界历史图景中，一方面，锡安圣殿将不仅属于以色列人，而且属于“许多国的民”参拜的对象，是外邦人藉此归于作为历史和自然主宰的上帝的圣地；另一方面，回归锡安也并非就是上帝所掌控的世界历史的终结，它只是一个新开始的开始。在这个新时代，万民受耶和华的祝福，国与国之间永世和平，人与动物、自然也和谐相处。耶和华实现他对于整个创造世界的最终救赎。

可以说，在希伯来宗教中始终存在着两股基本潮流：一个是强调只有以色列是耶和华的圣约之民；另一个则强调普世人类是耶和华的救赎对象。在先祖应许、先知精神乃至锡安神学中，都可以看到这两股潮流之间的辩证关系。第二以赛亚对于一神论的深刻理解，使得他的先知传言的普世关怀尤为强烈。虽然，由于他仍然使用希伯来宗教的传统术语系统与意义结构，所以仍然表现为以以色列历史为主线的、以锡安为中心的、耶和华主义的普世主义(universalism on Yahwistic terms, centered on Zion)<sup>②</sup>，但他的普世主义的深度与广度却是前所未有的，或许这也是它为什么后来被《新约》广泛引用的原因之一吧。

## 五、仆人之歌

在第二以赛亚书中，“仆人”(עַבְד, servant)这个词多次出现，特别是42：1-4，49：1-6，50：4-9，52：13-53：12这四段乃围绕着“耶和华的仆人”展开的先知神谕构成一个独特的文学单元。人们习惯上将它们称为“仆人之歌”。圣经文本通常明确地点出雅各(以色列)、摩西等为耶和华的仆人，但这些诗歌并未讲出谁是仆人(通常称之为“未名之仆”)，构成了希伯来圣经中最难解释却又最有意味的几段经文。尤其，基督教将希伯来圣经接纳为《旧约》后，52：13-53：12被认为是先知对耶稣受难的预言，成为基督教会最常引用的经典经文。

<sup>①</sup> 参《以赛亚书》2：2-4，《弥迦书》4：1-5，《创世记》12：1-3。

<sup>②</sup> J. Collins, 384页。

这些诗歌在整部第二以赛亚书中的编辑作用，近来开始受到人们的注意。例如，42：1-4中的第一首仆人之歌，与41：8-13的明确称呼以色列为仆人的诗歌构成呼应，而它们又都分别接在一段以居鲁士为主角的诗歌之后(41：1-7，41：25-29)。而在一个更大的文体范围内，44：25-45：7中的居鲁士之歌与52：13-53：12中的受难仆人之歌对应，构成第二以赛亚书的总体结构。就此而言，它似乎有意地以未名之仆与世界君王居鲁士形成对照，他们虽同为耶和华的仆人，但一者荣耀一者受难，既同又异。而49：1-6的第二首仆人之歌，同样在整个第二以赛亚书的编修结构中有着中心的位置。<sup>①</sup>所以，考虑到这些仆人之歌的文学特征，人们认为：不应将这四首仆人之歌单独地进行研究，而必须以第二以赛亚的整体思想为背景，对它们进行诠释。

对这些仆人之歌的解释，通常围绕着几个问题来进行。一、“仆人”是指一个具体的个人，是指圣约群体，还是以人格化的方式表现的群体即所谓集体人格(*corporate personality*)——以色列？<sup>②</sup>二、“仆人”是像基督教传统的理解那样，意指一个未来的弥赛亚救主，还是指当时将回归之希望带给以色列人的居鲁士王呢？三、仆人之歌是强调苦难(*suffering*)呢？还是强调苦难之后的荣耀(*exaltation*)？当然，在这些诗歌当中，这些主题又是辩证地综合在一起的，很难明确地说它们只是强调其中之一。

先来看第一个问题。谈到“仆人之歌”中的仆人意指为谁，人们首先想到的是作为与耶和华立约的圣约群体(*covenant community*)。在49：3中，“以色列”即被称为耶和华的仆人。而在第二以赛亚中，以希伯来诗歌对仗文体(*parallelism*)出现的“以色列我的仆人，雅各我所拣选的”这一格式经常出现。<sup>③</sup>更直接的是，将第二以赛亚中明确地称以色列为仆人的诗歌与这四首未名仆人(*Anonymous Servant*)之歌进行比较，可以发现它们在用词上有很多相同之处。例如：

<sup>①</sup> 参 R. Rendtorff, 195-196 页。

<sup>②</sup> 关于“集体人格”的概念，经典研究见 H. W. C. Robinson, "The Hebrew Conception of Corporate Personality", 收于 *Corporate Personality in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress, 1964), 1-20 页。

<sup>③</sup> 参 41：8-10, 43：8-13, 44：1-2, 44：21, 45：4 等。

共同用语	以色列我的仆人之歌	未名仆人之歌
耶和华所拣选的	41 : 8-9; 45 : 4; 43 : 10; 44 : 1; 49 : 7	42 : 1
从你母腹就形成了你	44 : 2; 44 : 21, 24	49 : 1, 5
耶和华扶持你	41 : 10	42 : 1
用耶和华的手影遮蔽你	51 : 16	49 : 2
用耶和华的灵浇灌你	44 : 3	42 : 1
被耶和华看为尊贵	43 : 4	49 : 5
外邦人的光	42 : 6; 51 : 4	49 : 6
在地上建立公理	51 : 4-8	42 : 4
耶和华因他而荣耀自己	44 : 23	53 : 10; 49 : 3

当然，在它们之间，差异也是非常根本的。例如，第三以赛亚称以色列是悖逆的、有罪的(43 : 27)，而未名之仆却是忠信的、无罪受苦的(50 : 5, 53 : 4-6)；以色列是带着忿怒接受上帝对他们罪的惩罚(51 : 21-23)，而未名之仆却是甘愿的、无所怨言的受苦(53 : 4-9)；以色列是因自己所犯的罪而受罚(42 : 24-25)，而未名之仆却是无辜受苦(53章)；以色列是要被拯救的(to be redeemed, 43 : 1-7)，而未名之仆却是要拯救(to redeem)以色列的(49 : 5)。

因此，一方面，人们倾向于把未名之仆解释为集体性的概念，即与耶和华立约的以色列民。即便它不是指历史上的整体以色列人，也起码指以色列中的一部分忠信之民，或者一个从未在历史中出现过，但被作者理想化的一个集合性的群体。<sup>①</sup>另一方面，它也可能指的是某一个人或某一先知，而不是一个集体性的对象。如44 : 26，“使我(耶和华)仆人的话语立定，使我使者的谋算成就”中的“仆人”，即显然指先知，而非抽象的以色列集体。第二首仆人之歌就强调这位仆人对于以色列的大使命，也表明它与以色列集体是有别的；在53章中，说这位仆人是“忧患的人”(man of sorrows)，用的也是单数人称。<sup>②</sup>

但更大的可能是，古代以色列人并未在个人与集体之间做出“非此即彼”(either/or)的区分，而是在心理上将个人与集体融合为一个整

<sup>①</sup> CC. W. Mitchell, *Our Suffering Savior* (St. Louis: Concordia Publishing House, 2003), 26页。

<sup>②</sup> KJV 在此用 a man of sorrows, and acquainted with grief, 此处参吕振中之译本为“多受痛苦、熟知忧患的人”。

体即所谓“集体人格”(corporate personality),这也更适合古代文明的普遍特征。类似情形,可以见诸于先祖叙事,先祖如亚伯拉罕、雅各等的故事,与其说在讲某个先祖的故事,不如说是在讲整个以色列民在西亚的历史;也可见诸于希伯来宗教的核心观念:耶和华上帝与一个单数的民族整体立约的“我与你”(I and you)的对话模式之中;也见之于文学性的修辞隐喻之中,如以妇女怀胎、夫妻、父母与儿女之关系来比喻耶和华与以色列民等。<sup>①</sup>在其他的先知文学中,在指称与上帝立约的以色列人时也经常在单复数人称之间变化,如《何西阿书》11:1即称以色列是上帝的儿子,用的是单数的“他”;但在紧接着的2节中即用复数,“他们越发离开”。因此,在这些仆人之歌中,“仆人”既是第二以赛亚所盼望的将以色列人再次领出“埃及”的领袖形象,又是他将对以色列群体的集合命运投射为单一个体形象的历史理解。

关于第二个问题,即耶和华通过他的仆人对以色列人的拯救是指当下的事件,还是指未来的盼望,需要将它放到第二以赛亚对新时代(new age)的理解之下来看待。首先,第二以赛亚对“未名之仆”与居鲁士的颂扬,所用术语较为相似,在它们后面,乃蕴含着以色列传统的弥赛亚盼望及阿卡德文化中的皇室神学的传统。<sup>②</sup>因此,在仆人之歌中的盼望既是当下的,又是未来的。就前者而言,它指当下发生的世界政治情形,居鲁士的兴起与巴比伦的将亡开启了耶和华所主导的世界历史的新阶段;就后者而言,以色列人在苦难中已经得到纯净,他们将回归耶路撒冷,锡安将重新成为新的世界秩序的中心。

需要注意的是,第二以赛亚中的弥赛亚盼望(messianic expectation)似乎借用了《撒母耳记下》第7章所体现的皇室神学传统,即耶和华对大卫后裔的不忠信的惩罚,并不会永远地废除大卫子孙的王位。在惩罚之后,耶和华将在未来重建大卫的世系。因此,《以赛亚书》55:3-5在谈到来临的耶和华仆人——弥赛亚时即回指耶和华对大卫的应许。但是,由这位仆人所开启的新历史的核心,却不是对以色列王朝的更新,而是对整个以色列人的更新。或者,更深一层上,是对整个人类

<sup>①</sup>可分别见赛46:3, 54:6, 49:21等处。

<sup>②</sup>参 A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus: A Reinterpretation of the Exilic Messianic Programme in Isaiah 40-55* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1992), 尤见该书第2章, 29-46页。

的更新，因为这位耶和华的仆人是“列邦的光”（לאור נורים, a light of the Gentiles, 49:6)；将上帝的救恩施予万民。

“仆人之歌”的第三个问题涉及到它对苦难的理解。值得注意的是，在此前的先知传统中，人们普遍把流放苦难归因于上帝对以色列人的不忠不信的惩罚，但在仆人之歌中，却将苦难做了一种代赎性的(vicarious)理解，即一个人所受之苦是对另一个人的罪所做的赎救(atonement)。这一观念在希伯来宗教的祭祀文化中有所体现，如《利未记》16章的赎罪山羊的祭礼。在第二以赛亚看来，53章的未名之仆的死，不是因为自己之罪，而是为“我们众人的罪孽”。更深一层意义上说，这位未名之仆是以色列民的象征，从而表明以色列民所受的流放之苦难是为所有世人承担罪孽。所以，在第二以赛亚看来，流放之苦难并非是以色列历史的终点，而恰恰是通过以色列人的受苦来开启上帝之国。因此，第二以赛亚颠覆了先知传统对于苦难的消极理解，即受苦只是上帝对于罪的惩罚；他赋予其积极的意义，即它一方面是对他人之罪的代赎，另一方面是将荣耀之境界引领进来的必经阶段。所以，在第二以赛亚的先知传言中，以色列人结束流放之苦后，将进入重建阶段。进而，在世人见证了以色列从流放到重建的神奇转变之后，将忏悔他们的罪，并承认耶和華為世界和历史之主宰。在此意义上，未名之仆不是牺牲品(victim)，而是胜利者(victor)。

总而言之，第二以赛亚的未名之仆的形象是奇特的。一方面，它立足于希伯来宗教的传统概念，即以色列是耶和华的拣选，在历史中有着特殊的意义；另一方面，由于第二以赛亚对于耶和華作为世界、历史之主宰的内涵理解在深度与广度上的扩展，使得他对于以色列的拣选(Israel's election)的理解也深化。“拣选”的神学观念不只是对以色列的历史有意义，而且对于普遍人类历史都有意义。以色列所遭受的流放之苦也不只是对以色列所犯之罪的惩罚，而且是对普遍人类之罪的代赎。与此相关，将荣耀的弥赛亚理解为一个受难之仆的形象，也成为希伯来传统的内在组成部分，虽然，只有在后来的基督教传统中，它才成为一个核心性因素。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 尤其可见于《使徒行传》8:26-39，腓利以耶稣之受难来讲解《以赛亚书》之53章，即可见早期基督教以希伯来先知传统中的受难仆人来理解耶稣的弥赛亚角色。但受难弥赛亚的形象，并未成为犹太宗教的主流，即使如 Martin Buber 与 Abraham Heschel 等犹太著名学者也承认以弥赛亚盼望来解释第二以赛亚的受难仆人有其合理性。见 Martin Buber, *The Prophetic Faith* (New York:

## 六、第三以赛亚：以赛亚传统的延续

如上所述,《以赛亚书》40-55章常被认为是一个完整的整体。在文学手法上,40:3-5节与55:12-13节都是传讲“重新出埃及”(New Exodus)的主题,从而以前后呼应体(*inclusio*)的形式将40-55章内括成一个整体。故此,人们感到在56章之后,文体与内容又一次与前面章节断裂开来,构成一个新的整体。56-66章作为《以赛亚书》的最后一个部分,在历史背景、文学特征与神学主题上,与第二以赛亚书有较大的差异,常被称为“第三以赛亚书”。

人们一般认为,第三以赛亚书成于兴建第二圣殿时期,即大约在公元前520-515年。<sup>①</sup>它反映了一个回到巴勒斯坦的回归群体从浪漫理想到冰冷现实的情感变化,以及内部存在的不同群体之间的纷争等。与第二以赛亚热情洋溢地颂赞与盼望回归耶路撒冷不同,第三以赛亚现实地面对回归后社群内部的矛盾,甚至是理想破灭之后的酸苦。第二以赛亚的先知预言,似乎是超越于现实的流放群体之上,来审视整体的以色列人与耶和华之间的关系,因此,以色列的整体历史被人格化为受难仆人,通过他的受难来将祝福全人类;而第三以赛亚则深入以色列群体之中,将不同人群分而视之,只有那些仍然忠信于耶和华的人被称为“仆人”,而其他的以色列人则欺压他们。在此意义上,第三以赛亚作为“后流放时代”(post-exilic)的先知传言,与前流放时代(pre-exilic)的先知作品有着更大的相似性。例如,它谴责在回归社群中存在的异教崇拜:

我整天伸开着手招呼倔强悖逆的人民,就是随自己的意图行不善的路的;这人民不断地当着我面惹了我发怒,在园林中宰献祭物,在砖瓦上熏祭,在坟墓间呆着,在秘密处过夜,吃着猪肉,他们器皿中有“不新鲜”之物作的汤。(65:2-4,吕译本)

Harper Torchbook, 1960), 218页; Abraham Heschel, *The Prophets* (New York: Harper & Row, 1963)第12与18章。

<sup>①</sup>当然,人们也相信,与希伯来圣经的其他经卷一样,第三以赛亚也是经过一个过程才形成的,是一个“历时性的(*diachronic*)产物”,其中一些神谕(*oracles*)乃远早于第二圣殿时期。参 ABD之Isaiah, Third Isaiah之辞条。

强调以色列人存在的两种人：忠信于上帝，与不忠于上帝者。对于前者，耶和華將揀選并保守之，对于后者，將施行惩罚与谴责。

我的选民必承受；我的仆人要在那里居住。沙仑平原必成为羊群的圈；亚割谷必成为牛群躺卧之处，都为寻求我的民所得。但你们这些离弃耶和華、忘记我的圣山、给时运摆筵席、给天命盛满调和酒的，我要命定你们归在刀下，都必屈身被杀。(65：9-12)

同时，第三以赛亚的先知传言，也反映了回归群体对于什么是真正的以色列人、敬拜上帝的恰当方式、外邦人与以色列人的关系等问题上存在着的差异看法。对于由以斯拉、尼希米为领袖的当权者来说，祭司、祭礼与圣殿是理想的回归社群的核心要素，也是以色列人之为以色列人的关键所在。但在第三以赛亚书中，前流放先知们所强调的公义、慈善高于祭礼、仪式的精神再次回响。如58：2-8所述：

看哪！你们禁食的日子仍求利益，勒逼人为你们做苦工。……这样禁食，岂是我(指耶和華)所拣选、使人刻苦己心的日子吗？……我所拣选的禁食，不是要松开凶恶的绳，解下轭上的索，使被欺压的得自由，折断一切的轭吗？不是要把你的饼分给饥饿的人，将飘流的穷人接到你家中，见赤身的给他衣服遮体，顾恤自己的骨肉而不掩藏吗？……你的公义必在你前面行；耶和華的荣光必作你的后盾。

这与阿摩司先知强调社会公义，反对只在表面严守祭礼的精神(摩5：21-24)有相同之处。甚至，第三以赛亚极端地对祭礼做出全盘否定，如其66：3所言：

假冒为善的宰牛，好象杀人；献羊羔，好象打折狗项；  
献供物，好象献猪血；烧乳香，好象称颂偶像。

与此相应，对于圣殿在神人关系中的作用，第三以赛亚也有相对冷静的理解。在他看来，圣殿只是人神沟通的一个场所而已，对于耶和华而言，它是可有可无的，而它的重要性更比不上人们内在的虚心而敬畏。他说：

“天是我的座位，地是我的脚凳。你们要为我造何等的殿宇？哪里是我安息的地方呢？”耶和华说：“这一切都是我手所造的，所以就都有了。但我所看顾的，就是虚心、痛悔、因我话而战兢的人。”(66：1-2)

这里，第三以赛亚似乎借助《列王纪上》8章所罗门的献殿之祭中的申命史学传统，以抵制后流放群体中过度强调祭祀传统的倾向。<sup>①</sup>

另外，在如何看待外邦人在以色列回归群体中的地位问题上，第三以赛亚也与以西结传统存在着较大的差异。<sup>②</sup>在以西结传统中，外邦人不准进入圣殿之中，如《以西结书》44：9，“主耶和华如此说：以色列中的外邦人，就是身心未受割礼的，都不可入我的圣地。”但在第三以赛亚中，耶路撒冷的圣殿则被称为万民祷告的殿，如56：6-7说：

(耶和华说：)还有那些与耶和华联合的外邦人，……就是凡守安息日不干犯、又持守我约的人。我必领他们到我的圣山，使他们在祷告我的殿中喜乐。他们的燔祭和平安祭，在我坛上必蒙悦纳。因我的殿必称为万民祷告的殿！

因此，第三以赛亚与第二以赛亚一样，他们构想的太平之国虽然是以锡安、以色列人为中心的，却是包容外邦人的，有普世主义的关怀。这与以西结所构想的锡安之所以成为一座圣城，是因为它能将以色列人与外邦人隔离开来，形成鲜明对比。第三以赛亚所设想的锡安圣城，不是只保护以色列人的，而是“城门必时常开放，昼夜不关，使人把列国的财物带来归你，并将他们的君王牵引而来。”(赛60：11)对

<sup>①</sup> 可分别与《列王纪上》8：27 进行同的比较，参本书第八章对所罗门献殿祷文的分析；亦可与《以西结书》40-48 章进行异的比较，参十七章对以西结的重建构想的分析。

<sup>②</sup> 关于外邦人问题对于以色列回归社群的意义所在，请参李焯昌、游斌，《生命言说与社群认同》的相关论述。

圣城锡安的这二种不同设想，是回归的以色列社群对于外邦人的不同态度，在神学理解上的反映。<sup>①</sup>

最后，第三以赛亚书所包含的天启文学(apocalyptic)因素，也是值得人们注意的。与《以赛亚书》24-27一起，第三以赛亚书(即赛56-66)甚至被人称为“早期天启文学”(Early Apocalyptic)。<sup>②</sup>简而言之，第二以赛亚是将上帝的救赎安排和计划拉入到现实的政治和历史之中，是“由彼岸至此岸”；而第三以赛亚则是渴望超越现实的政治和历史，而进入到纯粹宗教想象的元历史(meta-history)层面，是“由此岸至彼岸”。虽然它们都是强调上帝意志的充分实现，但前者强调的是在现实历史层面的实现，而后者则强调其在超越层面的实现。所以，天启文学充满了宗教想象，而且带有强烈末世论(eschatological)的色彩，即上帝在终极事件(last things)中彻底地征服了导致此世败坏的总根源——恶或魔鬼，从而将一个全新的时代引入进来。由于恶的总根源已经被彻底征服，因此，这个新时代彻底与旧历史断裂，呈现出完全不同的形态，即所谓“新天新地”。我们可以来看赛65：17-25所构想的这个世界：

看哪，我造新天新地；从前的事不再被纪念，也不再追想。  
你们当因我所造的永远欢喜快乐！……其中必不再听见哭泣的声音和哀号的声音。……豺狼必与羊羔同食，狮子必吃草与牛一样，尘土必作蛇的食物。在我圣山的遍处，这一切都不伤人、不害物。

可以说，启示文学是后流放社群的一种重要文学和神学形式，在后面几章将详细讨论。但是，在第三以赛亚中，却已经可以看到“天启文学的黎明”(the dawn of Apocalyptic)了。

<sup>①</sup> J. Collins, 389-392 页。

<sup>②</sup> 参 P. Hanson 在 *ABD* 之 Apocalyptic 辞条所做的说明。另可参同一作者在 *The Dawn of Apocalyptic: the Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Rev. ed. (Philadelphia: Fortress, 1979)一书中对第三以赛亚专辟一章的讨论。

## 七、《以赛亚书》的正典统一性问题

历史批判学兴起以来,人们倾向于以“分”的路径来研究圣经文本,着重于某一文本在历史不同阶段的所谓“最初形式”(original form),但近年来正典评断学转变了人们研究圣经文本的路向,以“合”的路径来讨论文本,要求人们注意文本的“最终形式”(final form)。《以赛亚书》因其在圣经宗教中的突出地位,以及因为它既包含着鲜明的“最初形式”的文本,三本以赛亚书之间的界线相对分明,其“最终形式”又具有强烈的统一性,便成为这两种研究路向交锋的经典个案。<sup>①</sup>我们已对《以赛亚书》的“最初形式”做过分析,在此我们要集中地分析“最后形式”《以赛亚书》的正典统一性(canonical unity)问题。

对《以赛亚书》的正典统一性的讨论,通常采用两种方式,一种是通过确定在三个文本单元之中贯穿着的神学主题,来说明有一个覆盖这三个文本的思想学派(school),从而论证它们的神学统一性;另一种则更细致地对这三个文本的编修结构进行考察,以证明它们之间相互涵摄,一中有三,三中有一的关系。

先来讨论通过神学主题来考察这三个文本的内在统一性的可能。人们发现诸如安慰、罪愆、锡安/耶路撒冷、把耶和華称为以色列的圣者等,都构成了将这三个文本串连起来的神学关键词。<sup>②</sup>举例来说,“安慰”(נַחֵם, comfort)一词是第二以赛亚书的起首,也是它的显著主题,如49:13, 51:3, 52:9, 在51:12中,耶和華自己就是一个安慰者。而“安慰”一词既见于第一以赛亚书的12章的起首句,又是整个12章诗篇的主旨,而通常人们又将12章称为对1-11章进行总结的诗篇。而在第三以赛亚中,“安慰一切悲哀的人”是“主的灵降临在身

<sup>①</sup> 参 B. Childs, *Isaiah* (Louisville: Westminster John Knox, 2001)采用正典评断学方法对《以赛亚书》的统一性进行的经典研究。

<sup>②</sup> 详参 Rendtorff, 198-200页。关于“以色列的圣者”,它在《以赛亚书》共出现25次,且广泛分布,如1:4, 5:19, 5:24, 10:20, 12:6, 17:7, 29:19, 30:11, 30:12, 30:15, 31:1, 37:23, 41:14, 16, 20, 43:3, 43:14, 45:11, 47:4, 48:17, 49:7, 54:5, 55:5, 60:9, 14等,考虑到在《以赛亚书》之外,这一名词在整个希伯来圣经中只在《耶利米书》50:29, 51:5,《诗篇》71:22, 78:41, 89:19等处零星出现,那么,称耶和華是以色列的圣者是以赛亚学派的一个显著特征,就理所当然了。



上将前面二部以赛亚书结合起来。

所以，通过对三部以赛亚书的文本进行细致分析，可以倾向于认为，第二以赛亚的结构整齐紧凑、内容统一，可能最早独立地成型。<sup>①</sup>但第一、三以赛亚书并非就是简单地叠加其上，很可能是在对整部的以赛亚书进行编修时，也不断对第一、三以赛亚的主题、结构进行调整，并反过来又影响整部书的结构，即“三中有一，一中有三”。例如，第一以赛亚的整体结构是“惩罚—拯救”的二段论；而第三以赛亚要求人们“守公平、行公义”来呼应上帝的救恩与公义，都反映了这个不断调整的过程。

总之，对第一、二、三以赛亚书的起源与结构的研究，都不能脱离对整部以赛亚的成书进行考察。正典《以赛亚书》并非是由三个独立的以赛亚文本搭建而成，而是由很多的传统经过漫长的层累，它们之间又相互渗透、影响，才形成今天的《以赛亚书》。在此意义上，《以赛亚书》不像是由三块花岗岩垒成的石墙，而更像是一块齐整的钢筋混凝土。

---

<sup>①</sup>关于第二以赛亚在整个《以赛亚书》的文本编修中起着的重要作用，参 H. G. M. Williamson, *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction* (Oxford: Clarendon, 1994) 的详细分析。

## 第十八章

### 第二圣殿时期：犹太教的制度化

在第二以赛亚之后，以色列人的历史又进入一个新阶段，圣经文本也进入一个新单元。在历史上，巴勒斯坦的回归群体再次成为历史叙事的主要对象，即所谓的后流放社群(post-exilic community)。所谓“后流放时期”(post-exilic)，只是一个大致的称呼，指公元前 539 年波斯帝国结束巴比伦对西亚各国的统治之后，以色列人亦结束其在巴比伦的流放生涯，回归耶路撒冷。由于这一段时期又以重建圣殿和重整犹太人群体为主，所以又称“重建时期”(Restoration)。此外，第二圣殿建成之后，经过以斯拉和尼希米领导下的宗教和社会改革，耶路撒冷圣殿再次成为以色列人生活的中心，直到公元 70 年被罗马军队再次摧毁，因此，还被称为“第二圣殿时期”(Second Temple Period)。

在圣经文本上，则主要进入希伯来圣经称之为“圣卷”(Writings)的部分。这也是希伯来圣经与基督教《旧约》顺序排列差异最显著的部分。按希伯来传统，这个部分按顺序包括：诗篇、箴言、约伯记、雅歌、路得记、哀歌、传道书、以斯帖、但以理、以斯拉、尼希米和历代志。而基督教则将其打散置入于不同的单元之中，如路得记、历代志、以斯拉、尼希米、以斯帖记插入到不同的历史书部分；诗篇、雅歌、约伯记、箴言和传道书被编为智慧书；而耶利米哀歌与但以理书则被当成先知书。

## 一、从宣告到解释

为更好地理解下面几章对希伯来宗教在后流放时期发展的具体分析，我们先从总体上对它做一把握。简而言之，这一时期希伯来宗教发展的总体潮流是：古典先知时代结束，制度化的犹太教开始出现，文士(scribers)与祭司(priests)成为宗教生活的主流。在宗教思想上，耶和華通过先知的直接启示慢慢终结，人们转而通过其他三个方面来获得上帝的启示：神权社会的(theocratic)，<sup>①</sup>即通过宗教的制度化，确立祭司群体对基本经典的解释；末世主义的(eschatological)，又称为天启论的(apocalyptic)，即完全超越现实历史的，对世界之最终事件(last things)或在纯粹灵性层面的上帝与恶(Evil)的斗争，所做的宗教想像；人文主义的(intellectual)，又称为智慧文学的，即通过对人间日常生活的观察，运用人类理性思考之后得出生活智慧。<sup>②</sup>它们形成了后流放时期的三类主要圣经经卷，即“历代志史”，主要叙述犹太教制度化的过程，包括《历代志》、《以斯拉记》和《尼希米记》；天启文学，主要在《但以理书》之中，其他的先知书如第三以赛亚、《撒迦利亚书》、《玛拉基书》等也有天启文学的因素；智慧文学，主要在《箴言》、《约伯记》和《传道书》之中。

早在新约时代，犹太史学家约瑟夫就注意到：先知的统绪(the succession of prophets)在波斯时代就终结了。<sup>③</sup>他这里所指的先知是指“摩西般的先知”，或可称“古典先知”(classic prophets)，其经典形像如《申命记》18：15-18所示：

耶和華你的神要从你们弟兄中间给你兴起一位先知像我，你们要听从他。……耶和華就对我说：“他们所说的是。我必在他们

<sup>①</sup>Theocracy，常被译为是“神权政治”或“神权政体”，常使人得出宗教对政治权力的垄断的误解。在此，它实际上只是指后流放时期的犹太群体以宗教作为组织社会的一个基础，并宗教为基础来建构其他社会制度的一种方式。此时的巴勒斯坦只不过是波斯帝国的一个属邦，犹太教谈不上对政治权力的垄断。也许恰恰因为是异邦的政治统治，才使得犹太教可以发展成为具有强烈制度性的宗教。

<sup>②</sup>这一章主要讨论第一类潮流，第二类在二十一章“天启文学”中分析，第三类在二十章“智慧文学”中分析。

<sup>③</sup>Apion 1.41.

弟兄中间，给他们兴起一位先知像你。我要将当说的话传给他；  
他要将我一切所吩咐的都传给他们。”

如前所述，《申命记》是王朝时代的申命学派的作品，因此，这里先知的形像实际反映了王朝时代对理想先知的理解。它的一个显著特点就是：耶和華将当说的话传给先知；先知将上帝一切所吩咐的都传给以色列人。可以称这样的先知传言为“活的先知传言” (living prophecy)，它直接通过先知之口，用“话”的形式来宣讲上帝之道，而无需其他权威的佐证。所以，古典时期的先知传言是对上帝之道的直接宣告 (proclamation)。

进入后流放时期之后，先知的这种古典类型就基本结束了。《诗篇》74：9 就是第二圣殿时期人们的某种通常观念的反映，“我们不见我们的标帜，不再有先知，我们内中也没有人知道这灾祸要到几时呢！”同时，后流放时期的先知开始有一个新的称呼，即“耶和華的使者” (מְלַאךְ יְהוָה, messenger of YHWH)，如《哈该书》1：13，《撒迦利亚书》1：11-12，3：1-6，甚至最后一部先知书《玛拉基书》，其书名可能不是指一位先知的名字，而是“使者”一词，而玛拉基先知也从未被称为先知，而始终只是被称为“使者”。这也许意味着后流放时期的人们已经有意识地把流放前后的先知传言区别开来。在后流放时期的史志作品对以色列史的重述中，“先知”与“使者”也是有所区分的，前者多是对王传神言，后者则多对百姓传神言。<sup>①</sup>而撒迦利亚多次把前流放时期的先知称为“以前的先知” (הַנְּבִיאִים הַרְאֲשֵׁנִים, former prophets)，<sup>②</sup>也表明后流放时期的人们一方面把前流放的先知作为一个整体来看待，另一方面也把后流放时期的代神传言当成先知活动的一个新阶段来看待。

古典先知在后流放时期的结束，其根本原因是制度性的，即王朝和国家的终结。后流放群体不是作为一个国家，而是作为一个族群和宗教群体，回归巴勒斯坦，并与留守在当地的以色列人一起，形成一个在波斯帝国统治下的藩邦。这从根本上颠覆了古典先知赖以生存的

<sup>①</sup> 参 William M. Schniedewind, *The Word of God in Transition: from Prophet to Exegete in the Second Temple Period* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 尤见其第二章, 80-129 页。

<sup>②</sup> 《撒迦利亚书》多次提到“以前的先知”这一名称，如 1：4，7：7，12 等，似乎表明后流放群体已经约定俗成地将此作为对前流放时期先知的总称。

制度根基，因为古典的先知活动与以色列王朝乃或多或少是两个相生相伴的现象。一方面，在以色列王朝产生时，先知就作为耶和華崇拜的捍卫者，或者成为王朝制度的批判者如《撒母耳上》8章，或者代表耶和華传统对王朝进行合法性论证如《撒母耳记下》7章；另一方面，它们站在耶和華崇拜的立场，对以色列的国家事件进行解释，将一个民族国家的世俗历史转换到耶和華神圣意志实现的宇宙层面。但是，自公元前586年开始，王朝制度就终结了，古典先知作为一个与王权(kingship)相克相生的制度(Institution)也随之终结。同时，以色列也失去了一个独立国家的历史，古典先知们的精神使命即从上帝意志的超越层面解释民族国家的世俗历史也无从谈起。因此，在后流放群体中，几乎看不到古典形态的、活生生的、直接用话语宣告上帝意志的先知活动。

而在另一方面，以色列作为“耶和華的子民”的宗教意义并未消失，回归群体仍然是一个宗教群体。“耶和華的子民”这一身份界定的制度意义，通过另外二个形态表现出来。一是通过宗教的制度化(institutionalization)——犹太教。王权的消失导致了它的对立面——古典先知的终结，但它也开辟了另一个可能，即希伯来宗教从其他制度中独立出来，不再弥散于世俗国家的各个层面之中。它按照自己的方式，围绕着圣殿崇拜，组织起完整的一套祭礼制度、祭司群体和崇拜方式。这就是后流放的回归群体建立的所谓“神权社会”(theocracy)。二是通过传统的经典化(canonization)即对古代宗教传统的书写、整理和解释，并使之成为群体的基本权威。后流放群体将摩西律法编修成书(תנ"ך, Book)，以之作为群体的基本法典。

宗教的制度化与传统的经典化之间又是相辅相成的，一方面，传统的经典化是宗教的制度化的重要因素，甚至是宗教是否制度化的标志；另一方面，宗教的制度化作为传统的经典化准备好大的历史和社会背景，并提供基本的动力。总而言之，都反映了后流放时期的人们要求以更加理性化、可操作的方式，取代个人性的、不确定的先知预言的方式，从而为群体提供公共引导的潮流。<sup>①</sup>它的直接后果是：当

<sup>①</sup> 参 S. Talmon, "The Emergence of Jewish Sectarianism in the Early Second Temple Period", 收于 King, *Cult and Calendar in Ancient Israel: Collected Studies* (Jerusalem: Magnes, 1986)一书。关于先知发展在后流放时期的经典研究，见 Joseph Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel* (Philadelphia: Westminster Press, 1983)。

下的、生动的先知宣告(proclamation)被对成文经典的解释(interpretation)所取代,先知(prophets)被释者(exegetes)所取代,后者又主要分为二类:祭司与文士。这是后流放时期的希伯来宗教发展的主要潮流。

## 二、《历代志》：历史与神学

我们对后流放群体的历史、社会和神学的讨论,首先从所谓的“历代志史”(Chronicles's history)开始,它包括圣经正典中的《历代志》<sup>①</sup>、《以斯拉记》和《尼希米记》三部经卷。虽然犹太教传统把它分成2卷,基督教传统将之分成4卷,但按作者的原意,它们似乎是一个整体,因为《历代志》的最后二节与《以斯拉记》的前面二节是完全相同的,在古代写作习惯中,这表示它们属于一个整体。它们的作者则可称为“历代志史家”(Chronicles)。他们活跃于后流放时期,既是写作者,对发生于后流放时期的重修圣殿工作进行记载;亦是编辑者,对从人类始祖亚当开始的以色列历史的重新整理;亦是解释者,从他们的神学立场对历史事件、先知言论进行重释。犹太教和基督教传统上都把以斯拉看作是历代志史的作者,但从编辑时间上来看,《历代志》可能最早完成,约成于第二圣殿修建的时期即公元前520至515年;而《以斯拉记》与《尼希米记》则完成于公元前400年之后。

《历代志》可以很清楚地分成四个部分:

- 一、《历代志上》1-9章,讲述从亚当到大卫的历史;
- 二、《历代志上》10-29章,大卫的一生;
- 三、《历代志下》1-9章,所罗门的一生;
- 四、《历代志下》10-36章,从王国分裂到流放时期。

虽然《历代志》中的某些材料是新的,例如《历代志下》35:20-25关于约西亚在米吉多阵亡的描述,在更早的申命历史就找不到;<sup>②</sup>或者比

<sup>①</sup> 在《希伯来圣经》中,《历代志》是一卷书,并不分上下册。

<sup>②</sup> 参《列王纪下》24:28-29。

申命历史更为可信，如《历代志下》34：3-7 所述的约西亚改革就比《列王纪》要更可靠，因为它讲约西亚改革实际上早于“律法书”的发现，从而表明人们并非像申命历史所述那样“碰巧”地在圣殿中发现律法书，<sup>①</sup>但是，总体而言，《历代志》乃是从申命历史以及五经历史上取材；很多篇章与申命历史相似。它所提到的基本材料：以色列诸王记(下 33：18)与犹大诸王记(上 9：1)，很可能就是申命历史中的列王纪。

这样，希伯来圣经就有三大部历史文献：五经历史(最终成典于 P 传统)、申命历史和历代志史。<sup>②</sup>其中申命历史与历代志史覆盖的领域有很多重合，就当下的讨论而言，值得注意的是历代志史与申命历史之间的差别，以及在这样的差别后面，所体现的后流放群体的特别神学关怀。

《历代志》对以色列史的重述，最显著的特点是大卫与所罗门在整个历史中所占的几乎一半的篇幅。对历代志史家来说，大卫之前的历史、不是大卫子孙为王的北国历史、与圣殿崇拜无关的其他崇拜形式和历史，都是没有意义的，可以一带而过的。这深刻地体现了后流放群体在经历了流放苦难，回归故土之后，通过重述历史的“黄金时代”来建构社会理想的努力。大卫与所罗门时代作为以色列人的最美好记忆，后流放群体对它们的叙述，其实不是往后看历史，而是往前看未来。事实上，就历代志史作为一个整体而言，以斯拉和尼希米的当代改革，与《历代志》对于大卫与所罗门的历史描述是相呼应的。换句话说，以斯拉和尼希米的改革，被视为是以色列历史的理想状态的当代实现；而《历代志》对大卫与所罗门的描述，则被视为以斯拉和尼希米当代改革的历史依据。

《历代志》对于以色列史的重述，有二个基本点：一、作为“宗教人”的大卫；二、作为“宗教群体”的以色列人。所谓“宗教人”大卫，是指大卫被叙述为“圣殿崇拜之父”(the father of the temple cult)。是他开始立意为耶和华建造圣殿，并选锡安为址。是他组织起一套系统的崇拜方式，尤其是崇拜音乐和圣诗，他被认为是《诗篇》

<sup>①</sup> 关于历代志史的新材料，以及相对于申命历史而言，一些更可靠、更细致材料的内容，参 J. A. Soggin, *Introduction to the Old Testament*, 485-486 页。

<sup>②</sup> 参 B. W. Anderson, 512 页。

的作者，是一个歌者和诗人。是他确定利未人作为圣殿崇拜的祭司。同时，大卫本人也成为近乎完美的人，甚至被称为“神人”。<sup>①</sup>申命历史中那些有损于大卫声名的叙事乃被忽略或改写。所以，在《历代志》中，看不到大卫在称王之前的那些带点匪气的行为，更看不到他与拔示巴通奸，并杀害乌利亚的罪行。在申命历史中与他的王者身份相应的政治手腕与冷酷，也被改写或删除，从而与一个清静纯洁的“虔诚人”形象相应。例如，大卫的临终遗言，在申命历史中，是对可能威胁所罗门统治和他的仇敌的清洗，显示出大卫作为一个政治家的谋略、权术与冷酷；而在历代志史中，则是对圣殿建设的牵挂，甚至还将一首与诗篇风格非常类似，可以称为希伯来圣经中最优美的诗歌之一归为大卫临终对耶和华的颂赞。<sup>②</sup>

所谓作为“宗教群体”的以色列人，是指在历代志史家对以色列历史的重叙中，一座圣城、一座圣殿、一种崇拜方式、一群祭司乃成为以色列人身份中的本质性因素。整个以色列史，似乎就是“祭司的国度，圣洁的国民”（出 19：6）这一以色列人的本质身份在时空中的展开。其中，关于圣殿的叙事是核心中的核心，甚至大卫的故事也只有在与圣殿发生关联时，才是有意义的。有趣的是，《历代志》对大卫建造圣殿的理解，表面看来放在当时的历史情境之中，但其神学关怀却更像是后流放时期的。按《历代志》21章的叙述，大卫数点以色列人，犯了耶和华的禁令，于是上帝降灾于以色列人，但是，就在使者要灭耶路撒冷时，耶和华回心转意，而这时，灭以色列人的天使就站在“耶布斯人阿珥楠的禾场那里”（21：15）。也就是在这里，大卫为耶和华筑一座坛。后来，这里就成了“耶和华神的殿，为以色列人献燔祭的地方”（21：31）。这里传递的实际上是后流放群体对于自己与上帝关系的理解，也就是说，以色列人流放巴比伦的命运，乃是上帝对他们背约犯罪的惩罚，而他们命运的转折，上帝的饶恕与恩典乃从圣殿开始。如果说上帝的诫命代表公义的话，那么，圣殿则代表着饶恕与恩典。<sup>③</sup>所以，对于后流放群体而言，圣殿在神学上意味着人们对上帝恩典的承接，在历史意义上则意味着旧的命运已经过去，新时代从此

<sup>①</sup> 《历代志下》8：14，“神人”也是《历代志》对摩西的称号，如代上 23：14，代下 30：16。

<sup>②</sup> 对《列王纪上》2：5-9与《历代志上》29章进行比较。

<sup>③</sup> 在此意义上，基督教《新约》对律法与耶稣(恩典)关系的理解，乃因承了希伯来圣经对诫命与圣殿关系之理解。

开始。

在圣经研究学界,《历代志》无论是在历史意义上,是在社会学意义上,还是神学意义上,地位都不高。人们指责它在历史叙述时,削足适履,修改历史事实以符合它的历史神学;在社会学意义上,它撇除北国历史,将大卫之前的历史用简化的谱系来表示,其动机或许是为了消除那些伟大的北国先知或宗教传统的声音,而只彰显南国传统;在神学上,则简单地套用因果报应法则,同时,无比抬高礼仪的地位,甚至认为遵守礼仪就能取得战争的胜利。<sup>①</sup>但是,我们不能忘了,《历代志》是后流放时期的回归群体的神学作品。它采用历史叙述的方式,来表达他们整顿后流放群体的宗教和社会宪章。

更为重要的是,我们不能忘了,从巴比伦回归耶路撒冷的后流放群体,不是一个国家,而是一个宗教群体(religious community)。因此,对他们来说,宗教不能仅仅弥散在其他社会制度之中,而应该成为一个独立的制度(Institution)。一个制度化的犹太教所需要的因素如一个神圣场所(圣殿)、一群宗教职业者(利未人和祭司)、一种崇拜方式(圣乐和诗歌),是它关注的主要内容。在此意义上,《历代志》乃是后流放时期人们对希伯来宗教的制度化建设(即犹太教)进行合法性论证的历史文本。

### 三、后流放群体的社会历史处境

如果说《历代志》是后流放群体的古史重述,那么《以斯拉记》和《尼希米记》就是他们的“当代史”。因此,我们要讨论的问题就包括:后流放群体的历史处境怎么样呢?它如何受到西亚历史变迁的影响呢?回归巴勒斯坦之后,在以色列人的社群内部,又有什么样的情况发生呢?进而言之,后流放时期在整体的希伯来思想史上是一个什么样的时期?有什么样的意义呢?但是,在进入这些问题的分析之前,有必要对我们依据的圣经文本:《以斯拉记》和《尼希米记》做一讨论。

<sup>①</sup>对《历代志》的历史、社会学和神学批评,可参见 Soggin, 486-488 页。

## 1. 《以斯拉记》和《尼希米记》的文本世界

圣经中直接与后流放群体相关的书卷就是《以斯拉记》和《尼希米记》。在希伯来圣经，它们被当成是一卷书。希腊文的《七十子译本》将其分成二本，后来哲罗姆翻译《拉丁通用本》时，承接了这一传统。所以，今天天主教与基督教的主要译本仍然是把它作为二本经书。虽然如此，《以斯拉记》《尼希米记》之间的人物、事件和叙事都是交叉在一起，很难分开，表明它实际是由一个人所做，或起码是由一个人最后编修完成的。

《以斯拉记》与《尼希米记》的内容可分为三个部分：一、从巴比伦最初的回归并兴建第二圣殿(拉 1-6 章)；二、大祭司以斯拉的作为(拉 7-10, 尼 8-9)；三、巡抚尼希米的作为(尼 1-7, 11-13 章)。①但它所依据的文本来源却较为复杂。尤其就第一部分来说，包括：波斯王居鲁士许以色列人回归的敕文、回归者的名单、与波斯宫廷的来往奏文等。有趣的是，其中 5：13-15, 6：3-5, 4：8-6：18 乃用亚兰文(Aramaic)写成。②仔细阅读《以斯拉记》1-6 章，可以发现它较为凌乱，乃以主题即波斯王恩准以色列人回归耶路撒冷来组织材料，没有严格的时间和逻辑顺序。③众多材料像补丁一样，被缝接在一起。接下来关于以斯拉的叙事，则既有第一人称，亦有第三人称的叙事。其他的材料包括：亚达薛西对以斯拉的授命、与以斯拉一同回归的人名录、与外族通婚的以色列人名录等。关于尼希米的叙事，则主要由第一人称的材料(尼 1-7 章)组成，但也杂有其他的材料来源，如 11-13 章

① 关于尼希米的头衔，希伯文是  $\text{סגן מלך}$ ，是波斯帝国行省的行政长官，除 KJV 将其音译为 Tirshatha 外，其他英文译本皆译 Governor，所以和合本译为省长，但此处随吕振中译本为巡抚。

② 它既表明作者当时从亚兰文献中引用材料，亦表明他预设犹太读者可以阅读亚兰文。亚兰文与希伯来语一样，属于西部闪族语系，彼此十分接近。与圣经传统亦有极深之关系。早在第一以赛亚时期，它就是西亚各国之间交流的主要工具，见《列王纪下》18：26，亚述兵临耶路撒冷时，用亚兰语向以色列人劝降。在后流放时期(the post-exilic period)，是波斯国的官话，亦是地中海地区的通用语言。希伯来文逐渐成为以色列人的文言文，而亚兰文则是白话。普通人阅读圣经亦常需亚兰译本帮助理解，是为“亚兰文圣经”(Targum)。巴比伦塔木德，亦由亚兰文的东部语支写成。耶稣传道时，使用的也是亚兰文西部语支即巴勒斯坦亚兰文。参 ABD 之 Aramaic 辞条。

③ 例如，在第一章之末尾，讲到居鲁士之敕令(公元前 539 年)时，设巴萨为以色列人之首。然而，在接着的第三章，耶书亚与所罗巴伯就成为兴建圣殿的首领。而这两人为首领时，当为大流士执政，即公元前 520 年前后。但到了 5：16 节，又讲是设巴萨建立神殿的根基。中间又穿插了大流士(前 522-486 年)与亚达薛西王(前 486-465 年)的复谕等。

中的地名、人名与谱系等。从这些材料所讨论的事件来看，它的最后成型当在第二圣殿完成、尼希米的任期之后，约公元前 400 年左右。

## 2. 后流放群体与波斯帝国

粗略地阅读《以斯拉记》和《尼希米记》，似乎居鲁士击败巴比伦后，就钦赐以色列人回归耶路撒冷并修建圣殿，以色列人亦开始从流放之地回归本土。但是，从公元前 539 年至公元前 323 年(亚历山大东征)，波斯帝国治下的巴勒斯坦一直并不平静。而在经历了近 50 年流放巴比伦之后，一些以色列人在流放地已经建立了较好的社会地位，也未必愿意回归耶路撒冷。例如，对居鲁士的两道敕令(拉 1:2-4, 6:3-5)进行分析，可以发现后者只涉及到修建圣殿，却未谈及以色列人的回归；而同一时期的哈该和撒迦利亚先知对以色列人的批评，也印证了与热烈地回归与重建圣殿相反的社会现实。因此，第一道敕令更有可能是历代志史家的理想化。<sup>①</sup>无论如何，只有仔细参阅波斯帝国对西亚的统治历史，<sup>②</sup>才可能使我们更确实地理解以色列人回归的实质。

居鲁士(公元前 550-530 年)奉行与巴比伦帝国不同的民族和宗教政策，对统治下的各地民族宗教采取宽容和尊重的态度。按拉 1:1-4 和 6:1-5，他允许散居地的犹太人集资回归和兴建圣殿，收集被尼布甲尼撒掠夺的圣殿器物，甚至应允从波斯国库中拨款支持。因此，在居鲁士统治之时，第一批的以色列人就在设巴萨(Sheshbazzar, 5:16)的带领下回归耶路撒冷。此时，重修圣殿应该还未提到日程。<sup>③</sup>居鲁士的继任 Cambyses 在圣经文本并未提及，但他征服埃及，可能将大量的原先居住在巴比伦的人们带到小亚细亚地区，同时也使得巴勒斯坦的政治很紧密地与“波斯—埃及”的政策联系在一起。公元前 522 年，大流士王即位。这时，巴勒斯坦的以色列人似乎由耶书亚和所罗巴伯

<sup>①</sup> R. Coggins, *The Books of Ezra and Nehemiah* (London: Cambridge University Press, 1976), 6 页。

<sup>②</sup> 当然，一方面由于圣经文本是我们能获得的关于这一时期的巴勒斯坦的主要材料，另一方面，考古所能得到的证据是零散而且相互矛盾的，因此，“我们关于这一模糊却重要时期的了解是脆弱而局部的”。J. Blenkinsopp, *Ezra & Nehemiah* (London: SCM Press, 1988), 60 页。

<sup>③</sup> 如《哈该书》1:1 所示，重修圣殿却要等到大流士(Darius, 公元前 522-486 年)统治时才真正开始。

(Zerubbabel)领导，并于公元前 515 年建成第二圣殿，通常称这一段为“最初回归时期”(the initial return)。甚至，先知们似乎因此鼓起了重建王国的信心，如《哈该书》2：6-7，20-23 与《撒迦利亚》6：9-15 所示。但这也可能是为什么所罗巴伯随即在历代志史叙事中消失的原因，因为波斯王不希望在巴勒斯坦出现在他号召下的叛乱。

在大流士当权的时期，需要注意的几个方面包括：一、以色列人于公元前 520 左右开始重修圣殿，他们甚至修建圣坛献祭，并以利未人作为圣殿礼仪的祭司；<sup>①</sup>二、公元前 520 年前后，大流士出兵平定在巴比伦地区发生的叛乱，这一动荡可能促使那些生活在巴比伦、不愿回归的富裕犹太人逃往耶路撒冷，即《撒迦利亚书》2：7 的“与巴比伦人同住的锡安民啊，应当逃脱”。这些富裕犹太人移居耶路撒冷，一方面加快了圣殿修建的进程，另一方面也加剧了回归群体中的贫富冲突；<sup>②</sup>三、为了巩固波斯帝国的秩序，大流士命令各地收集、整理并编纂各族法典，与帝国法律一起使用，这一措施对希伯来宗教产生深远影响，可能促成摩西法典的最后成型，并有助于我们理解以斯拉带着“律法书”回耶路撒冷，在以色列会众前宣示律法的叙事。

公元前 486 年，大流士去世。薛西斯(Xerxes，圣经称其为亚哈随鲁)继位，除在《以斯拉记》4：6 提到之外，与以色列人的回归并无多少关联。公元前 465 年，薛西斯亦为人所杀，亚达薛西一世(Artaxerxes I, 465-424 前)即位。在他治理波斯的前几年，正是波斯帝国西部陷于相当混乱的时期。可能正是此时，公元前 458 年，以斯拉奉差前往巴勒斯坦，从而揭开了第二圣殿时期的犹太教改革。其政治目的是否与波斯帝国稳定西部有关，难以确知。

看来以斯拉的改革并不成功，于是尼希米便以行政长官的身份出现，以帮助以斯拉的宗教和社会改革。对于尼希米何时来到耶路撒冷，学者们异议不大。按《尼希米记》，他是在亚达薛西一世之第 20

<sup>①</sup> 到底是何时开始修建圣殿，《以斯拉记》的叙事相互矛盾。一说是第一批回去的人就在设巴萨的领导下修建圣殿，即 5：16 “设巴萨来建立耶路撒冷神殿的根基”，这是在居鲁士治下；另一说是所罗巴伯和耶书亚开始修建圣殿，即第三章，这是在大流士的治下。后者得到了《哈该书》2：1-3 与《撒迦利亚》4：9 的印证。后者与历史实情更为相符。认为是第一批回归者修建了圣殿，更多是历代志史家对历史的理想化。参 Collins, 430 页。

<sup>②</sup> 《撒迦利亚》6：9-14 可能是这一情形的反映，参 Blenkinsopp, 63 页。

年，也就是公元前 445 年来到耶路撒冷。<sup>①</sup>但是，他与以斯拉是什么关系呢？按目前正典《以斯拉记》的叙事顺序，似乎圣殿修建完成之后不久，以斯拉就来到耶路撒冷。但实际上，圣殿完成于大流士王第 6 年，亦即公元前 515 年。而按拉 7:7，以斯拉前往耶路撒冷却是亚达薛西王之第 7 年，即公元前 458 年。因此，他不可能是圣殿修成之后不久就前往耶路撒冷。同时，在《以斯拉记》和《尼希米记》中，关于以斯拉与尼希米的叙事是交叉进行的，好像他们是在一起发动后流放群体的宗教与社会改革一样。如果真是这样的话，那么，以斯拉必须要在耶路撒冷等待 13 年，即从公元前 458 年等到公元前 445 年，这难以令人信服。

而且，以斯拉与尼希米实际上在重复做同样的一件事：异教崇拜与异族通婚，很难想像他们重复地处理同样的总是。同时，以斯拉与尼希米的叙事，很少相互指涉。因此，历史事实很可能是：以斯拉与尼希米的工作属于两个不同的时期，而且两人并无多少关联。<sup>②</sup>这样，历代志史关于回归与重建圣殿的叙事应有三个阶段，并相应形成三个文本。第一是在公元前 520 到 515 年编成的，文本成就主要是《历代志》；第二是在公元前 450 年编成的，把以斯拉故事与早期修建圣殿的叙事杂在一起；第三是在公元前 400 年编成的，把尼希米故事又编辑进来。最后的编者要突出的是以斯拉的改革，因此，所有的其他叙事都是围绕着以斯拉来进行的，甚至牺牲了其叙事的历史性。<sup>③</sup>

### 3. 后流放群体的内外冲突

在人们的通常想像中，回归故土是一件心情愉快、喜气洋洋的事，但是，如果深入地对巴勒斯坦当时的情形进行分析，就可以看到与通常印象很不一样的另一幅图景。

<sup>①</sup> 尼希米到达耶路撒冷时间的确实性，还得到其他考古材料的佐证，如 J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton: Princeton University, 1969), 491 页。并可参 F. M. Cross, "A Reconstruction of the Judean Restoration", *JBL*, 94(1975), 4-15 页。

<sup>②</sup> 有学者提出，实际上尼希米要比以斯拉更早到达耶路撒冷，即《以斯拉记》7:7 实际上是指亚达薛西二世，因此，以斯拉是在公元前 398 年来到耶路撒冷。参 B. W. Anderson, 526 页；Collins, 431 页。

<sup>③</sup> 参 B. W. Anderson, 527 页。

先从巴勒斯坦地区的总体经济与社会情况来试做分析。巴勒斯坦地区总面积约有 900 平方英里，此时人口约有 20,000。<sup>①</sup>但是，考虑到经历巴比伦人的入侵和破坏，此后又进行的以色列人流放出去与外地人口的流入进来，不可能确定算出它的人口数量。但是，可以肯定的一点是，留守巴勒斯坦的那些以色列社会中较为下层的居民，征用和接收了那些被流放出去的中上层人士的土地和财产。当那些流放之民归回巴勒斯坦时，他们要收回这些土地和财产，从而在回归社群中造成相当的紧张。同时，在南部犹大的山地，农业收成取决于天时。在耶路撒冷等城市，由于巴比伦的破坏，手工业者的被流放，商业气氛破坏殆尽。这些因素都加剧了以色列社群内部的冲突。另一方面，虽然波斯帝国在政治上奉行宽容政策，在经济上却征收比巴比伦和波斯都要高的赋税。<sup>②</sup>这又反过来使得巴勒斯坦的农民为了交纳赋税，变卖家产和借高利贷，进一步破坏以色列小农经济，促使贫富分化，破坏以色列传统的平等精神。《尼希米记》对这一社会现实有充分的反映：

有的说：“我们典了田地、葡萄园、房屋，要得粮食充饥。”  
有的说：“我们已经指着田地、葡萄园，借了钱给王纳税。我们的身体与我们弟兄的身体一样；我们的儿女与他们的儿女一般。现在我们将要使儿女作人的仆婢，我们的女儿已有为婢的。我们并无力拯救，因为我们的田地、葡萄园已经归了别人。”（5：3-5）

在社会组织上，从以斯拉与尼希米依靠家族谱系来组织或数点民众的情况来看，后流放群体乃依靠支派或族系来组织群众。按照这一组织方式，族长扮演着重要的领导角色，他们可以决议或宣布某些重要事项，甚至在波斯帝国任命的巡抚空缺时，做出重要决策。<sup>③</sup>还有一类人，他们声称自己是那些被掳到巴比伦的“犹大贵胄”（יהודים הַרְבִּי, the nobles of Judah）后裔。他们一方面似乎有很高的社会地位，另一方面又是作为与尼希米作对的负面形象出现，例如欺压穷人，在安

<sup>①</sup> 据 W. F. Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra*, 2<sup>nd</sup> edition, (New York: Harper & Row, 1963), 87 页。

<sup>②</sup> J. Blenkinsopp, 67 页。

<sup>③</sup> 参《以斯拉记》4：3，5：9，10：16 等。

息日做生意，与敌人共谋，是与异族通婚的典型等。<sup>①</sup>

除了这些社会性冲突外，在宗教事务上，后流放群体中也似乎存在“祭司”(Priest)与“利未人”(Levites)之间的冲突。早在所罗门时期，在争夺圣殿的宗教领导权的斗争中，撒督世系的祭司胜出，成为圣殿大祭司。而散居于以色列全境，为当地圣所服务的人即称为“利未人”。约西亚的宗教改革，实行在耶路撒冷的集中崇拜(centralization)，利未人的处境恶化。巴比伦攻陷耶路撒冷时，把圣殿祭司即所谓的“撒督世系的祭司”(Zadokite priests)掳往巴比伦，而一些社会地位低下的祭司即利未人则留在巴勒斯坦，他们继续为留居在巴勒斯坦的以色列人的耶和華崇拜服务。<sup>②</sup>当以色列人开始回归耶路撒冷时，回归的祭司多数属于撒督世系的祭司。<sup>③</sup>他们意图重新控制耶路撒冷的圣殿崇拜和宗教事务，并似乎取得了圣殿崇拜的领导权。<sup>④</sup>但是，犹大境内的利未人并不愿承认自己低于撒督世系的祭司，始终强调自己在宗教事务中的平等地位。所以，在《以斯拉记》和《尼希米记》中，“祭司与利未人”(הכהנים והלוויים)经常并列出现，以突出这两者在崇拜生活乃同等重要。<sup>⑤</sup>

以上所述，表明后流放社群的内部复杂性，即便是在南部犹大地区的回归群体中，便存在着回归者与留守者、穷人与富人、祭司与利未人之间的冲突。<sup>⑥</sup>在更广泛的巴勒斯坦地区，还存在着南部犹大的回归群体与北部撒玛利亚的以色列群体、附近的异族列邦之间族际和国际冲突。这在《以斯拉记》和《尼希米记》以及这一时期的先知书如《哈该书》、《撒迦利亚书》、《俄巴底亚书》、《玛拉基书》和

<sup>①</sup> 参《尼希米记》5:7, 13:17, 6:17, 《以斯拉记》9:2等。

<sup>②</sup> 从《耶利米记》41:5-6, 《撒迦利亚》7:1-7可见一斑。

<sup>③</sup> 参 Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (London: Darton, Longman & Todd Ltd, 1961), 388页。

<sup>④</sup> 《尼希米记》11:10-14 强调这些耶路撒冷祭司的撒督世系。甚至《利未记》10章的历史写作，也可能是这一时期现实争斗的反应，因为亚伦、以利亚撒、撒督构成一条世系，代上24:3。

<sup>⑤</sup> 参 Kyung-jin Min, *The Levitical Authorship of Ezra-Nehemiah* (London: T & T Clark, 2004), 50-71页。作者甚至认为这种偏向利未人的写作手法，表明这两部经卷的正典形式经过利未人的编辑。

<sup>⑥</sup> Carl Schultz 对此有很好论述，参“The Political Tensions Reflected in Ezra-Nehemiah”，收于 C. D. Evans 等编，*Scripture in Context* (Pittsburgh: Pickwick, 1980), 221-243页。当然，也有学者认为，不能夸大了后流放群体中回归者与留守者之间在土地问题上的冲突，因为按波斯政策，土地属于国家财产。如 Kenneth Hoglund, “The Achaemenid Context”，收于 P. R. Davis 编 *Second Temple Studies 1. Persian Period* (Sheffield: JSOT, 1991), 54-72页。

《约珥书》中有粗略反映。

首先，这种族际冲突乃存在于回归群体与北部撒玛利亚的以色列人之间。从南国犹大人看来，自从以色列陷于亚述之手后，北部以色列人就与外邦混居，与异族通婚，已经败坏了。但是，在北部撒玛利亚人自己看来，他们仍然继承着摩西以来的希伯来宗教传统，而且在示剑的基利心山上建有一座耶和华的殿。因此，当回归的犹太人要在耶路撒冷重修圣殿时，他们也希望参加进来。《以斯拉记》4：1-2 具体地记载了他们的请求：

犹大和便雅悯的敌人，听说被掳归回的人为耶和华以色列的神建造殿宇，就去见所罗巴伯和以色列的族长，对他们说：“请容我们与你们一同建造，因为我们寻求你们的神，与你们一样。自从亚述王以撒哈顿带我们上这地以来，我们常祭祀神。”

但是，南部的回归群体拒斥了他们的请求。于是，他们就联合巴勒斯坦的其他族群，转而干扰耶路撒冷的重修圣殿的活动。

那地的民就在犹大人建造的时候，使他们的手发软，扰乱他们。从波斯王居鲁士年间，直到波斯王大流士登基的时候，贿买谋士，要败坏他们的谋算。(4：4-5)

在其干扰之下，圣殿停工达 18 年之久。直到先知哈该与撒迦利亚出现，才重起修建圣殿之工程。

其次，按俄巴底亚的先知传言，还可看到当时的回归群体与西亚小国——以东(Edom)交恶的情形。以东曾经在耶路撒冷陷落时趁机占领犹大的部分领土。所以，俄巴底亚借用“以扫”与“雅各”的典故来谴责以东，因为“以扫”被认为是以东人的先祖，而雅各则是以色列人的先祖。<sup>①</sup>

因你(指以东)向兄弟雅各行强暴，羞愧必遮盖你，你也必永远

<sup>①</sup> 《玛拉基书》也有类似的以“以扫”和“雅各”之典故，来暗指后流放群体的犹太人与以东交恶的关系。参其 1：2-5。

断绝。当外人掳掠雅各的财物，外邦人进入他的城门，为耶路撒冷沾阖的日子，你竟站在一旁，像与他们同伙。你兄弟遭难的日子，你不当瞪眼看着；……耶和華降罚的日子临近万国。你怎样行，他也必照样向你行，你的报应必归到你头上。(10-15)

也就是说，以色列人必要报复以东人，并拿回被他们抢去的领土。按考古发现，以东在公元前 5 至 4 世纪被阿拉伯人所侵扰并占领。因此，俄巴底亚的这一段传言当发生在公元 6 至 5 世纪之间即修建第二圣殿的时期。可见，当时的回归群体与邻邦也处于交恶状态。

总而言之，后流放的回归群体远非铁板一块、和谐乐观的群体，勿宁说，它是一个内外交困、问题丛生的群体。从外来说，它受制于波斯帝国，并受到其他族群的排挤与压制；从内来说，它的内部分化严重，不同群体有着不同的利益诉求，贫困、不满乃至宗教冷淡都威胁着回归群体的复兴。同时，外部文化有着压倒性的优势，其影响深入群体内部，回归群体面临着分裂甚至瓦解的威胁。这样的背景是我们分析以斯拉与尼希米的宗教与社会改革时需要特别注意的。

#### 四、犹太教的制度化及其要素

什么是后流放时期的最重大事件？乍一看来，第二圣殿之建成似乎是最重大的标志性事件。然而，在历代史志的叙事中，圣殿建成的叙述只用了 8 节的经文即《以斯拉记》6：15-22。通过对《以斯拉记》和《尼希米记》的文学考察(literary criticism)，发生在《尼希米记》8-9 章，或严格地说，7：72-10：40 中的以圣约更新为背景的律法诵读才是整个以斯拉-尼希米叙事的高潮，也是后流放时期的犹太社群的首件大事。

得出这样的判断，文学评断学的理由有三。一、在最原初的本子中，很可能《尼希米记》8 章属于《以斯拉记》的一部分，或者在第 10 章之后，或者在 8 与 9 章之间，但历代志史家将这一部分调到《尼希米记》第 7 章之后，就是要强调它的特殊意义。而希腊七十子译本的《艾斯德拉上》(*1 Esdras*)就将现在《尼希米记》7：72-8：13 直接放

在《以斯拉记》10：44之后，以之作为《以斯拉记》的结尾，就间接地证明这一可能性。二、《以斯拉记》和《尼希米记》作为一个叙事整体，律法诵读事件发生在以斯拉与尼希米故事的重合处，乃强调这一事件乃是以斯拉与尼希米两人共同工作的核心。三、在整个以斯拉—尼希米叙事中，《尼希米记》8与9章的律法诵读事件，既是前面一系列事件发展的高潮，又呼应后面所要发生的事件。前面的系列事件，如圣殿之建成、逾越节、以斯拉进入耶路撒冷、他将外邦女子赶出以色列群体、尼希米的社会经济改革，似乎都是为这个律法诵读事件做准备。以斯拉向以色列民众宣读律法(8：1-18)，乃是对前面将以斯拉描述为一个“敏捷的文士、通晓律法”(拉7：6)和“亚达薛西王任命他为律法师”(7：25)相呼应。而后面尼希米所领导的城墙告成之游行之礼(12：27-43)，乃与律法诵读中的水门聚集(8：1-10：39)相呼应。《尼希米记》的结尾对圣殿事务的关注(13：30-31)，与律法诵读事件最后以斯拉对圣殿事务的关注相呼应(10：33-40)，同时，它们又都与整个以斯拉-尼希米事件的起首——《以斯拉记》1：1-4相呼应，从而构成一个完整的呼应体(*inclusio*)。<sup>①</sup>似乎在历代志史家看来，只有在经过圣殿建成、群体悔罪、族群清洗、社会改革之后，回归群体才成为一个洁净的群体，有资格来经历这样一个重要的事件。同时，通过这样一个标志性事件，回归群体才与前流放群体区分开来，更新与耶和華上帝的关系，进入到一个新的历史阶段。

《尼希米记》8-10章的核心是律法诵读，但它被置于一个更大的圣约更新(*covenantal renewal*)的仪式背景之下，并伴随着其他一些重要活动，包括：圣约更新的仪式、住棚节(*Festival of Booths*)、集体认罪、诵读律法、重述历史等。下面我们分别对圣约更新仪式、诵读律法、重述历史来进行详细分析，以此来讨论后流放群体的宗教改革的基本精神。

---

<sup>①</sup> 参 Michael W. Duggan, *The Covenant Renewal in Ezra-Nehemiah (Neh 7 : 72b-10 : 40): An Exegetical, Literary, and Theological Study* (Atlanta: SBL Press, 2001), 59-78页。

## 1. 圣约更新仪式

圣约更新仪式是这一事件的整体背景，但是，仔细对《尼希米记》8-10章进行分析，又可发现它并非一个单一事件，而是由三组有着共同结构和程序的事件组成的，分别是七月第一天、第二天、第二十四天的仪式活动。它们都有二个最基本的共同因素：会众聚集(assembly)、诵读或听讲律法。我们可以先来看看它们的结构和程序：<sup>①</sup>

	第一天	第二天	第二十四天
会众聚集	7：72-8：1	8：13a	9：1-2
诵读(听讲律法)	8：1-8	8：13b	9：3
教训或劝导(Exhortation)	8：9-11	8：14-15	9：4-5
会众实行	8：12	8：16-18	9：6-37

同时，这三组事件又被组合到一个更大的叙事单元之中。一些背景性因素，如住棚节、会众的群体悔罪、在立约仪式之后又起誓遵行律法等，又被加入到这个叙事单元之中，从而构成一个新的仪式整体。

这个新整体在很多方面与前面讨论过的以色列人在历史上实行过的圣约更新仪式有着惊人的相似之处，例如约西亚在发动申命改革时的圣约更新仪式(王下 23：1-25)同样具有会众聚集、集体悔罪、诵读律法、守圣节(逾越节)、重述历史和起誓遵行律法等因素。以色列人在约书亚带领下进入迦南时，也实行过类似的立约之仪。甚至与《出埃及记》20-24 的西奈立约相比较，也都具有：一、历史前言(9：6-37)；二、把文本理解为圣约(10：1)；三、应遵守之条款(10：31-34)；四、发咒起誓(10：29-30)；五、签名立约(10：1)等要素，直追奠定希伯来宗教基本形态的立约模式。<sup>②</sup>

因此，后流放群体沿用了古代以色列人的“圣约更新仪式”，以强调一个重大的新时代的开始。它既是一个宗教仪式，强调以色列人与耶和华上帝之间的圣约关系；也是一个社会仪式，由文士以斯拉和巡抚尼希米作为立约的中间人(mediator)，全体以色列人“如同一人”聚

<sup>①</sup> Michael Duggan, 75 页。

<sup>②</sup> 在希伯来宗教史上，在众民面前诵读律法总与圣约仪式有关，如《出埃及记》24：7 节摩西向以色列众人读律法；《约书亚记》8：30-35 在基利心与以巴路山之间的宣读；《列王纪下》23：2 约西亚向众民宣读律法书。

集在耶路撒冷的水门前，在宣布圣约之后，又由“首领、利未人和祭司”在上面签名。需要注意这次圣约更新仪式的特殊之处，与此前约书亚、约西亚的立约不同，它的首领既非军事首领，亦非犹太国王，而是一个“通达耶和华诫命和赐以色列之律例的文士”、是“撒督、以利亚撒和亚伦”的后裔，意味着后流放群体的社会权威将从政治的转而为宗教的和法律的。

## 2. 以斯拉的律法书：摩西五经？

在这个圣约更新仪式中，“律法书”是一切活动围绕的核心。可以看到，初一日，以斯拉读的是律法书(7：72-8：12)；第二日，以色列会众到以斯拉那里留心听律法上的话，并一直延续到住棚节(8：13-18)；接着，会众在第二十四天行悔罪礼，仍然听讲律法书(9：1-5)；在利未人重述历史，发表长篇祷词后，会众发咒起誓，要遵行律法(9：6-37)。而且，这次活动的首领的关键身份是一个“通晓律法书的人”，在圣约仪式上奉礼的利未人，其主要任务也是为以色列人讲解律法。那么，问题是：以斯拉所读的律法书，有时称为“耶和华的律法书”(ספר חוררת יהוה, the book of the law of YHWH)，有时又称为“摩西的律法书”(ספר חוררת משה, the book of the law of Moses)，既然是“书”(ספר, Book)，它对应的是圣经中的哪部“律法书”呢？它可能是申命法典、圣洁法典、祭祀法典(如《以西结书》40-48章)，还是所有这些法典的总和呢？

首先，从篇幅来说，以斯拉所持的律法书比约书亚的律法书、约西亚的“申命法典”都要长多了。约书亚在基利心和以巴路山立约时诵读的律法书，宣读一遍只需一个仪式的时间。而约西亚所诵读的申命法典，也比正典的《申命记》要短一些。按《尼希米记》8章，以斯拉花了7天的时间才读完这部“律法书”。而且他似乎是挑着读的，并非从头到尾读一遍。<sup>①</sup>因此，它的篇幅肯定比申命法典长出许多。

其次，从《尼希米记》中人们的言行来看，以斯拉所诵读之律法书既有申命法典亦有祭祀法典的内容。它被称为“那律法书是耶和华

<sup>①</sup> 《尼希米记》8：3的希伯来文特别用到介词“וּיקרא בו”，KJV译为“he read therein”，而RSV则译其为“he read from it”。

吩咐以色列人遵守的”(סֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה אֶת־יִשְׂרָאֵל), the book of the law of Moses, which the LORD had commanded to Israel), 就带有明显的申命法典的味道, 如《申命记》28:69即称律法书是“吩咐摩西与以色列人立约的话”(דְּבָרֵי הַבְּרִית אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה), the words of the covenant which the LORD commanded Moses)。<sup>①</sup>以斯拉和尼希米严厉禁止以色列人与异族人通婚, 也是申命法典的重要内容(申7:3)。而它关于以斯拉七日诵读律法书的叙述, 则体现了祭祀法典与申命法典的结合。如《利未记》23:34-36规定住棚节是七天, 七日内要献火祭给耶和华, 第八节须守严肃会, 不可做工; 而《申命记》31:9-13则规定住棚节须诵读律法的规制。《尼希米记》8:13-18则将这两个传统结合起来, 即住棚节为七日, 但内容则为诵读和听讲律法, 第八日则守严肃会。这是“从约书亚直到今日, 以色列人未这样行。”(8:17)可见, 这是创造性地将两个传统结合起来, 以诵读律法书取代火祭的新做法。此外, 《尼希米记》10:31-40以色列会众所接受的几种定例, 则广泛地来自于五经中的各个传统, 例如: 禁止异族通婚, 既见于《申命记》7:3,<sup>②</sup>亦见于《出埃及记》34:15-16; 关于守安息日, 既见于出20:8-11, 23:12, 34:21, 亦见于申5:12-15, 也见于常称为P传统的出35:3, 民15:32-36, 出16:22-30, 民28:1-30:1; 关于第七年的豁免年, 既见于出23:10-11, 亦见于申15:1-3; 关于圣殿的供奉和烧柴规制, 则只见于P传统的出30:11-16和利6:2, 5-6; 最后, 关于首生牲畜与初熟土产的奉献, 则广泛见于出23:19, 申26:1-11, P传统的民18:12-13等。总之, 它表明五经传统中的律法已经融合在一起, 并成为后流放群体的规范性经典。

所以, 一般认为, 以斯拉所诵读的就是“圣经”意义上的“摩西五经”(Pentateuch)。实际上, 它对于犹太社群的意义, 远远超出了西亚文化的正典(canon)或希腊文化的经典(classic)一词的原初意义。对前者而言, 正典如同木匠的标尺或度码一样, 是其他文本的标准。对后者而言, 经典意味着最优秀的水平(par excellence)。“摩西五经”不仅是犹太群体的信仰与行为的基本准则, 而且本身是神圣的(sacred)。它

<sup>①</sup> 参吕译本 7:73。和合本没有注意到它们之间的关联, 所以未将“吩咐”一词译出, 只译为“传给”, 即“耶和华藉摩西传给以色列人的律法书”(8:1)。

<sup>②</sup> 参 Michael Duggan, 287 页。他将约书即《出埃及记》20-24 章中的律法称为“前申命时期的律法”(pre-deuteronomic)。

向世界文明贡献了“神圣书卷”(sacred scripture)概念,对应了神学上“启示”(revelation)的概念。它的神圣性使得以色列人将全部摩西五经直接追溯到西奈启示,即五经乃由上帝在西奈山交给摩西的。这也是以斯拉对于希伯来宗教的最大贡献,五经的成型标志着制度化的犹太教开始出现。在此意义上,以斯拉也常被称为“犹太教的设计师”(the architect of Judaism)。<sup>①</sup>

自此之后,希伯来宗教的发展乃围绕着两大中心来进行:圣殿与律法。而且,伴随着五经在以色列人生活中地位的神化,开始出现了一批讲解五经的人。早在圣约更新仪式上,我们就看到有一群利未人为百姓讲解律法(尼8:7-8)。这些利未人声称摩西是他们的先祖(出2:1),实为强调他们的职责就是讲解律法。《历代志下》17:8-9,30:22,35:3多处强调利未人的律法师的身份,是对他们在后流放时期的犹太群体中角色的反映。因此,祭司与利未人一起,分别对应犹太教的这两个中心,成为犹太群体中的两大宗教职业群体。<sup>②</sup>

更为重要的是,由于圣殿祭祀的局限性,并非所有的犹太人都可以方便地到圣殿举行祭礼。在第二圣殿时期,会堂(synagogue)开始在巴勒斯坦地区出现,并随后广布于犹太散居群体之中。讲解律法书成为会堂礼拜的主要内容,也成为第二圣殿的犹太教的主要活动形式。当第二圣殿被毁之后,希伯来宗教得以在以色列人中继续实践下去,实际上也依赖于以讲解律法书为主要内容的会堂制度。当基督教产生时,它又不可避免地影响到基督教会(church)的崇拜生活。

### 3. 后流放群体的历史重述

圣约更新仪式的高潮是9:6-37以颂赞诗篇(psalm)的形式对以色列历史的回顾,也是希伯来圣经中的经典文本。在一些历史的重要关头,希伯来圣经有历史重述的传统,如《申命记》26:5-9的古老历史信条、《约书亚记》24章在进入迦南时的重述历史、《撒母耳记上》12章在立王时撒母耳所做的历史重述、《以西结书》20章在流放之地对历

<sup>①</sup> 见 B. W. Anderson 之论述, 527-530 页。

<sup>②</sup> 《路加福音》10:30-37 耶稣的好撒玛利亚人的比喻中,利未人与祭司成为二个并列的宗教职业者形象。

史的重述等。从这些历史重述较为工整、简洁的风格来看，它们实际上代表了不同时期的以色列人的“历史信条”(historical credo)，因此不仅仅是叙述历史，而且是解释历史。其中既体现了“当下”与“历史”的解释学互动，也是以色列基本神学信念的浓缩。

在文学形式上，这一历史诗篇乃通过利未人的口吻来发出的，所以常被称为“利未人的颂祷”(Levites' prayer)。但它又被置放在会众聚集的圣约更新仪式之中，表明它最起码得到了全体以色列人的认可。这一长篇祷文由散文如9:8, 24, 32与诗歌如9:6, 15, 20与33交错组合而成。<sup>①</sup>在人称形式上，它也经过了细心的安排。全篇祷文以“你”(אַתָּה, you)开篇，以“我们”(אֲנִי וְאַתָּה, we)结尾，首尾呼应。同时，前一部分(9:6-31)用第三人称指代以色列先祖，后一部分(9:32-37)则用第一人称作指代我们。它们以32节由“现在”(וְעַתָּה, now)引导而出的祈求体诗文(petition)作为分水岭，将以色列的过去与现在区分开来。<sup>②</sup>与这种人称变化相应的对历史叙述和现今描述之间的对比，在神学上乃表明：一、以色列人今天所遭受的受波斯辖制的凄惨命运与上帝之伟大浩瀚之间的不对称，乃因为过去上帝之恩典与以色列先民的不忠之间的不对称，换句话说，今天以色列人的处境乃是承受先祖所犯之罪；二、在历史上，即便以色列人不忠于耶和华，耶和华仍然施恩于他们，因此，处于今天凄惨处境的以色列人，同样盼望着上帝的慈爱恩典。<sup>③</sup>

希伯来圣经中的历史重述，具体内容虽然是历史材料，但以何作为历史的开端、如何组织历史材料，很大程度上却反映着当下人们的处境。人们如何看现在，实际上决定了人们如何看历史。那么，《尼希米记》9章的历史祷文由哪些材料组成的呢？我们首先来从结构上对这篇祷文进行处理。

<sup>①</sup> 和合译本的编排看不出散文与诗体的变化，但在 *BHS* 中诗体是显示出来的。吕译本特别注意到了诗体翻译的对仗与押韵。

<sup>②</sup> 汉译本对于“现在”一词的处理各不相同。和合本译其放在最后即“现在求你不要以为小”；而新译本将其放在中间即“现在求你不要把我们、我们的君王…所遭遇的一切苦难”；而吕译本则将其放在句首即“现在呢、我们的上帝阿，至大、至有能力、至可畏惧、守约守坚爱的上帝阿”，强调了这一转折。

<sup>③</sup> 参 Michael Duggan, 161-164 页。

- A. 上帝与以色列人在历史中的关系(9:6-31)
- 一、耶和華為以色列历史所做的创造与历史准备(9:6-8)
    - a. 宇宙之创造(9:6)
    - b. 拣选亚伯拉罕(9:7-8)
  - 二、旷野时期(9:9-21)
    - a. 和谐阶段(9:9-15), 包括出埃及神迹、上帝在旷野的保守等
    - b. 以色列人的悖逆与上帝的恩典(9:16-21)
  - 三、在应许之地的历史(9:22-31)
    - a. 和谐阶段(9:22-25), 包括征服迦南等
    - b. 以色列人的悖逆和上帝的恩典(9:26-31), 其模式是悖逆、受压、呼求和上帝的解救
- B. 上帝与以色列人在现今的关系, 请求上帝的恩典(9:32-37)

上表用A与B来表示整首诗篇的两个对应部分, 同时在讲述耶和華与以色列人过去的历史时, 又可分成三个大部分, 在这三个大部分中, 又可以分成对应的两个小部分, 用a与b表示。所以, 在这一历史重述的诗篇中, 一个最大的特点就是重复(repetition), 通过重复使得整个诗篇在主题上统一。当中有三个题目是重复最多的: 信条式的认信(credal confession)、<sup>①</sup>关于上帝之善恩(benevolence)的叙事、关于以色列人悖逆的叙事。或者说, 后面两者的叙事乃是为了说明前面所做的信仰宣称, 即上帝对圣约的忠信和以色列人的不忠。有人曾经对这一诗篇进行统计, 发现四个词的频率最高, 即人称代词“你”(אַתָּה, you)、“地”(אֶרֶץ, land)、“给”(נָתַן, give)、“行”(עָשָׂה, do)。“你”字是因为这首诗篇采用祈祷体即向上帝祈求的对话体裁; 而“地”字是因为这首诗篇是产生于回归巴勒斯坦的群体之中, 是对自身与应许之地的关系的回顾, 这是历史重述的重点; 而“给”字则强调上帝对以色列人的恩典, 如赐给律法、赐给地土等; 而“做”字则多指以色列人对上帝的不忠之举、不信之事。因此, 从用词的频率上亦能看出这一长篇祷文强调上帝恩典以及人的罪性的神学倾向。

<sup>①</sup> 这些认信的经文包括: 9:6a, 7a, 8d, 17c, 31b, 33a, 通常采用“你是……”句式, 表语或者是名词如“耶和華”或“神”, 或者是形容词如“公义的”、“有怜悯的”等。

另一个有趣的问题是：由于这篇祷文是对以色列历史的重述，涉及到以色列的先祖、摩西、众王及先知等，那么，它是依据哪些材料或传统而写成的呢？由于并不能在这篇祷文中发现什么与五经、申命历史或先知书完全对应的经文，因此只能从它的用词和神学倾向来进行推断。首先，申命学派的用词十分普遍。诸如一些信条宣称(6a, 7a, 32a)、关于以色列人的顽逆(16-17b)、对以色列人在旷野流浪的总结(21)、征服并定居迦南的叙事(22-25、26-31)都带有较强的申命风格。其次，从亚伯拉罕到旷野流浪这一段历史的叙述材料，则多出自五经中的古史材料。它们之间的对应包括：创15：6-21，17：5与尼9：7-8；出13：17-15：19，19：1-20：21，34：6-7与尼9：9-15；民11：16-30，13：1-14：25与尼9：19-20等等。再次，又可在其中找到P传统的历史或神学的因素。例如：创2：1与尼9：6关于耶和華创造天地；创17：5与尼9：7关于亚伯拉罕的得名；出16：4-36与民20：8与尼9：15关于上帝在旷野流浪中供给以色列人粮食与水；出6：18与尼9：17关于上帝起誓应许赐给地土；民20：1-13与尼9：20关于吗哪和水；利18：5与尼9：29对以色列人悖逆的描述等。最后，耶利米与以西结的先知传言在一些方面与这篇祷文也有一定的关联，如以西结对于历史中上帝的恩典与人们的悖逆对历史发展的影响的理解(结20：1-31)，耶利米谴责以色列人杀害先知(耶2：30与尼9：26)等。

这首以历史重述为主要内容的诗篇还可以与希伯来圣经的其他两类经文进行比较，一类是《诗篇》中所谓“历史诗篇”(the historical psalms)即诗78、105、106、135、136；另一类是“悔罪祷文”(the penitential prayers)即《耶利米书》32：17-25，《以斯拉记》9：6-15，《尼希米记》1：5-11和《但以理书》9：4-19。所谓历史诗篇，是指《诗篇》中用颂歌认信(hymnic confession)的方式来述说以色列的救赎史的诗篇。一般认为，它所采用的诗体原型是《出埃及记》15：1-18的“红海之歌”，而它的认信(confessional)特质又使它在通过历史叙述来表达信仰的方面；追随《申命记》26：5-9的基本模式。这些历史诗篇都具有三个基本的历史元素，即在埃及的为奴生活、出埃及事件的描述、征服或定居迦南。可以看到，《尼希米记》9章的历史重述同样包含这三个基本元素。但它们之间也有很大的区别，它与《诗篇》135与136的区别在于后两者主要是对神的作为的颂赞，却很少谈及以色列

民的行为。与78章相比，虽然它们都从上帝的惩罚(divine retribution)的角度来解释以色列的国家史，但《尼希米记》9章却在时间和强度上都对惩罚做了限制，而且《诗篇》78章有强烈的南国背景，强调在埃及发生的诸灾、北国的被弃绝、大卫和锡安的被拣选等。它与《诗篇》105与106相比，共同之处在于它们都十分强调出埃及事件，但这两首诗篇似乎分别侧重《尼希米记》9章的历史祷文中两个神学原点中的一个，其中105首赞美耶和结与以色列民之间的和谐关系，而106则强调神的恩典与人的悖逆之间的对立。<sup>①</sup>

希伯来圣经中的悔罪祷文也有一些共同因素，如一些信条式的宣称(拉9：5，尼1：4，但9：3)、对上帝在出埃及事件中的大能的总结(耶32：20，但9：15)、以“现在啊”(הנה, now)所引出的现在与过去之别(拉9：8，10，但9：15)、对现在凄惨处境的描述(耶32：24，拉9：8-9)、宣称耶和華是公义的而以色列民是有罪的(拉9：15，但9：14)等。但是，《尼希米记》9章的祷文与它们也有很大区别，首先，它是全体以色列民的悔罪祷文，而不是如其他悔罪祷文只是由一位先知或领袖发出；其次，它所关注的地土不只是耶路撒冷，而是整个的巴勒斯坦；再次，它所记忆的历史有着更深的深度和更广的广度，甚至超越了以色列历史、先祖历史，而直追宇宙天地的历史；最后，在此之前的悔罪祷文的历史叙事皆以流放巴比伦事件作为界定当前群体的核心经验，如《以斯拉记》9：7-8、14-15和《尼希米记》1：8-10，但《尼希米记》9章面对的是要迈入历史新阶段的后流放群体，因此耶和華与亚伯拉罕所立之约乃至应许地土成为历史叙事的核心事件，耶和華的慈爱与恩典成为叙述以色列史的基本出发点。<sup>②</sup>

总而言之，《尼希米记》的这首历史诗篇是以色列宗教中的诸多传统混合而成。但是，所谓“混合”，并不是说它对那些传统进行直接的引用，而是说它在很多用词或信条上采用了类似的表达方式。它们被引入到同一个文本空间，在它们之间产生了活跃的解释学互动，形成了后流放群体的独特历史叙事模式。

<sup>①</sup> 它们之间的细致区别可参 Michael Duggan, 225-228 页。

<sup>②</sup> 参 Michael Duggan, 229 页。

#### 4. 信仰叙事(haggada)与生活法则(halaka)

至此,我们可以来讨论希伯来宗教的另一对根本神学范畴在后流放时期的表现形式。早在出埃及事件的论述中,我们就讨论到希伯来宗教中的两个原型性经验:拯救(Salvation)经验与诫命(Commandment)经验,用其对应的文体形式来说,则是叙事(narrative)或故事(story)与法则(law)。前者讲述耶和华在以色列人历史中的作为,后者则界定以色列人作为耶和华的子民所应遵循的生活法则。一语概之,希伯来宗教就是讨论人们按照什么样的法则来生活,以回应上帝对以色列民的拯救恩典。<sup>①</sup>

进入第二圣殿时期后,似乎希伯来宗教对生活的法则性规定即“行”的因素得到更多的注重。例如在后流放时期编成的《历代志》中,出埃及事件中上帝的拯救恩典就被忽略,而是强调以色列人对圣殿祭祀所应负的责任与义务。“教导书”或音“妥拉”(Torah)本来是对以色列人的宗教和伦理生活的总称,但是,在历代志史中,“耶和华的教导书”或“摩西的教导书”主要指的是指导以色列人的崇拜与社会实践生活的“律例典章”,似乎耶和华藉摩西吩咐的就是“谨守遵行律例典章”(תשמור לעשות אתהחקים אתהמשפטים, observe to do the statutes and the ordinances)。<sup>②</sup>第二圣殿时期的犹太教,也常给人以“律法主义”的印象。<sup>③</sup>

然而,即便只从文本形式来看,《以斯拉记》和《尼希米记》的作者将颂赞耶和华在历史中拯救活动的历史诗篇放置圣约更新的大背景之中,使得讲述上帝的拯救史与要求以色列人谨守律法的诫命一起,成为

<sup>①</sup> 后来拉比犹太教就将这两个方面称为信仰叙事(haggada)与生活法则(halaka),前者源自希伯来文 נגד,意为“宣讲,唱颂”,多包括神学阐述、讲述历史和伦理故事等,后者则源自希伯来文 הלך,意为“行、做”,多包括律令和法则。参 A. G. Patzia & A. J. Petrotta, *Pocket Dictionary of Biblical Studies* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2002)之 haggadah 与 halakah 辞条。

<sup>②</sup> 见《历代志上》22:12-13,《历代志下》14:4, 23:18。

<sup>③</sup> 尤其在经过耶稣和保罗的批判之后,犹太教对律法的重视好像成了对信仰的羁绊。在新教的因信称义原则之下,希伯来传统中的律法因素更被猛烈的批判。如威尔豪森的 JEDP 假说,其神学前设就是认为第二圣殿的律法主义是对先知精神的反动,从而呼唤新的福音传讲,此乃基督教产生的精神土壤。参 J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel* (Edinburgh: A. and C. Black, 1885) 再版于(Gloucester: Peter Smith, 1973),对以威氏为代表的新教释经学的批评,参 J. Levenson, "The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism", 见 *The Future of Biblical Studies: The Hebrew Scriptures*, ed. by R. E. Freidman & H. G. M. Williamson (Atlanta: Scholars, 1987)。

圣约更新中的二件大事，说明它们对于信仰叙事与生活法则有着同样的强调。其次，在这首诗篇中，耶和华通过摩西颁予以色列人律法本身就是耶和华的拯救史中的事件，而且律令被理解为直接出自上帝之口，因此，律法本身就是上帝拯救的一种形式。例如，《尼希米记》9：12-15是讲述耶和华的拯救史的一段经文，律法之颁示被并列地放在其他恩典事件之中，如云柱火柱、粮食和水、应许之地等，它们都用动词“赐”(נתן, give)以强调它们的恩典性质。最后，在这一历史重述中，只有二位古史人物的名字被提及，一个是摩西，另一位与亚伯拉罕，前者与律例典章相联系；后者则近乎成为圣约的代名词，是讲述耶和华的拯救史的基本原点，可见他们对于律法与拯救并无偏废。

这些都提醒我们第二圣殿时期的犹太教对于“拯救”与“诫命”、“故事”与“法则”(或者用基督教神学的术语：“福音”与“律法”)，同样采取一种平衡的理解，与希伯来宗教的二重原型经验是一致的。

## 五、后流放群体的社会改革：宗教与族群

如前所述，回归巴勒斯坦的后流放群体，首先是一个宗教群体，耶和华信仰是将这一族群维系起来的根本纽带。因此，回归群体的领袖们的第一要务就是要重建圣殿，因为这是犹太族群身份得以建立的第一步。但是，在社会学意义上，族群认同(nationality或ethnicity)毕竟在外延与内涵上皆与宗教认同有所区别，因此以斯拉与尼希米还进行了一系列的社会改革，以更清晰地构建犹太族群在巴勒斯坦的独特身份。简要说来，它包括两个方面，一个是向“内”，即强化内部的整合，另一个则是向“外”即通过对异己的排除，通过寻找“他者”来确定“自我”。

谁是以色列人？或者说，谁可被称为以色列群体的一员？尼希米似乎确定下二条清楚的标准。第一、血统。按以斯拉和尼希米，要成为以色列群体的一员，须追溯祖辈看是否纳入诸支派之谱系。在后流放时期的文献中，家谱成为一个重要内容，《以斯拉记》2章、《尼希米

记》7章对于回归之民都以家族为单位进行统计。<sup>①</sup>历代志史更将大卫之前的历史全部简化为谱系，并直追亚伯拉罕。这显然是将后流放时期要以血统构建社会的理解，投射到历史的远古时期。第二、对圣殿与妥拉的忠诚，以及与此相应的社会—经济义务，包括安息日制度、供奉圣殿祭物、以十一收成奉献圣殿等等。《尼希米记》13：15-22就很生动地描述了尼希米实施圣日安息的一些事件。总之，通过这样的社会经济改革，“在尼希米为耶路撒冷建起城墙的同时，他也基于血统与宗教，建起了一堵排他的族群之墙”。<sup>②</sup>

《以斯拉记》和《尼希米记》中最突出的问题，是他们通过制造“他者”来建构自我的族群身份的方式。他们对异族通婚的态度，甚至强制性地要以色列人断绝与外族人的婚姻，将异族妇女甚至她们所生的孩子逐出以色列族群的做法，引起非议更多。<sup>③</sup>按《以斯拉记》9：1-2之叙述，有人向以斯拉报告说以色列人娶了外族女子为妻，“以致圣洁的种类与这些国的民混杂”（וְהִתְעַרְבוּ זֶרַע הַקֹּדֶשׁ בְּעַמֵּי הָאָרְצוֹת），the holy seed have mingled themselves with the people of those lands），于是在圣殿召开全民大会，“与我们(犹太人)的神立约，休这一切的妻，离绝她们所生的”（10：3）。后来尼希米也用相同的方式处理类似的问题，而且更进一步，犹太女子也不能嫁给外邦男子（尼13：25）。希伯来圣经中的外邦人形象，以及如何处理以色列人与外邦人的关系，在圣经研究中一直为人所诟病。<sup>④</sup>在希伯来圣经中，“外邦人”或“这些国的民”（עַמֵּי הָאָרְצוֹת，the peoples of the lands）不是泛指，而是有一个相对固定的列表，如“基尼人、基尼洗人、甲摩尼人、赫人、比利洗人、利乏音人、亚摩利人、迦南人、革迦撒人、耶布斯人”（创15：19-21）。随着时间的推移，一些民族后来消失如耶布斯人与赫人，因此名单也会有些变化。<sup>⑤</sup>与这些西亚地区的民族进行通婚，实际上是以色列人的习惯，如北部称为撒玛利亚人的以色列人、那些没有被流放的南部犹太人一直就这样做。即使那些从巴比伦回归的犹太人，与“这些

<sup>①</sup> 另一种可能是政治或经济的原因，如税务征收或分配土地等，参 J. Blenkinsopp, 83 页。

<sup>②</sup> B. W. Anderson, 532 页。

<sup>③</sup> J. Collins, 440 页。

<sup>④</sup> 其他章节如：《申命记》7：1-10, 23：3 对外邦人的描述，以及《约书亚记》暴力叙事中的种族灭绝等，参本书第六章。

<sup>⑤</sup> 参《出埃及记》3：8, 17, 《申命记》7：1 等。

国的民”通婚也是他们取回因为被流放而被当地人占用的土地财产的一种方式。<sup>①</sup>因此，主张断绝异族通婚的其实只是一部分认为自己正统的回归犹太人而已。

问题是，为何以以斯拉和尼希米为代表的犹太人要禁止异族通婚呢？通常人们给出三种解释。一、简单地说，他们只是实施五经尤其是《申命记》关于禁止异族通婚的律法规定。在《申命记》第7章，在命令以色列人击杀7种异族之后，接着又指出“不可与他们结亲，不可将你的女儿嫁他们的儿子；也不可叫你的儿子娶他们的女儿。”（7：3-4）在23：3-8又宣称“亚扪人或是摩押人不可入耶和华的会；他们的子孙虽过十代，也永不可入耶和华的会。”但仔细分析，以斯拉的具体做法以及他给出的理由与《申命记》有相当的出入之处。首先，申命法典反对所有的异族通婚，不管是以色列人的男子还是女子，都不可娶或嫁异族人，而以斯拉所限制的只是以色列男子娶异邦女子；其次，申命法典要求以色列人“不可憎恶以东人，因为他是你的弟兄；不可憎恶埃及人，因为你在他的地上作过寄居的。他们第三代子孙可以入耶和华的会。”（23：7-8）而在以斯拉限制交往的异邦人中，就有“埃及人”。因此，以斯拉并非只是实施律法，而且对五经中的诫律做了扩展。最后，对于禁止异族通婚的理由，申命法典认为，“因为他（异族人）必使你儿子转离不跟从主，去事奉别神，以致耶和华的怒气向你们发作，就速速地将你们灭绝”，其理由只是宗教上的；而对以斯拉来说，则还有避免“圣洁的种类与这些国的民混杂”，即包括种族上的原因。因此，只是为了实施摩西律法不能作为解释回归群体禁绝异族通婚的完全理由。

第二种解释是：他们这样做是为了防止耶和華崇拜(YHWHism)的纯洁性受到玷污，使以色列人的宗教成为一种混合主义，并进而威胁到耶和華崇拜的存在本身。从《以斯拉记》9：1的族名与《出埃及记》34：11-16与《申命记》7：1-6之间的相似性来看，确实可以看到这样的担忧，即异族人会使犹太后裔疏离耶和華崇拜。而且，在五经的上述两部法典中，它禁止的是以色列人与巴勒斯坦即邻近地区的非以色列人通婚，而到以斯拉时代，由于族群流动性的加大以及回归群体的邻居的变化，以斯拉将禁止通婚的范围扩大到巴勒斯坦之外的人

<sup>①</sup> J. Collins, 434 页。

种，正是对五经通过婚姻制度来捍卫耶和華崇拜这一精神的发展。<sup>①</sup>以斯拉叙事中特别强调祭司群体中不能存在异族妻子，似乎更加强化这一观点。<sup>②</sup>当然，学者仍然对这一解释提出质疑，首先是从数量上来说，对《以斯拉记》10：18-44娶异族妇女的人进行统计，发现只有110左右的异族妇女，对于人数为20,000上下的回归群体来说，难以想象这百名女子会对整个族群的耶和華崇拜产生什么根本的威胁。其次，在以色列历史上，不乏对耶和華崇拜有强烈正面意义的异族妇女如摩押女子路得，因此想当然地预设异族女子会威胁耶和華崇拜并不恰当。最后，对于回归群体来说，直接地确立一神崇拜(monolatry)，<sup>③</sup>岂不是比离绝与以色列人通婚的异邦女子，更为有效地维护了耶和華崇拜，而且不会引起那么大的社会震动。<sup>④</sup>

第三种解释是：他们这样做是为了保持族群身份(ethnic identity)，以及确保与此相关的政治与经济权利。按这种观点，禁止与异族人的婚姻是为了保持“圣殿群体(the Temple community)”的生活与信仰，换句话说，就是为了使回归群体的以色列人有一种“独特的自我身份”(distinctive self-identity)。<sup>⑤</sup>有学者认为，耶路撒冷的圣殿群体从巴比伦被掳之地回归后，与当地民众的更高阶层通婚，以期获得政治经济上的利益。但这样会导致以色列人消失在当地民众之中的危险，于是以斯拉和尼希米发动这样的改革，来重建圣殿群体的族群纯洁性。<sup>⑥</sup>但这一存在猜想也存在问题，因为我们对于第二圣殿时期的嗣承制度并没有确定的材料。如果按照后来犹太教的婚姻制度，犹太人乃按“母系原则”(matrilineal principle)来判断人们的犹太身份。也就是说，那些嫁入犹太门第的异族妇女所生子女不能被认为是犹太人，而

<sup>①</sup> David Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 116-117 页。

<sup>②</sup> 见 P. R. Ackroyd, *I and II Chronicles, Ezra, Nehemiah* (London: SCM Press, 1973), 261-263 页。亦见 J. L. Berquist, *Judaism in Persia's Shadow: A Social and Historical Approach* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 118 页。

<sup>③</sup> David Janzen 在他的 *Witch-hunts, Purity and Social Boundaries: The Expulsion of the Foreign Women in Ezra 9-10* (Sheffield: Academic, 2002)指出这一选项的可能，14 页。

<sup>④</sup> H. G. Williamson, *Ezra, Nehemiah* (Waco, TX: Word Books, 1985), 160-161 页。

<sup>⑤</sup> 参 D. L. Smith-Christopher, "The Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10 and Nehemiah 13: A Study of the Sociology of the Post-exilic Judean Community", 见 T. C. Eskenazi and K. H. Richards eds., *Second Temple Studies: 2. Temple and Community in the Persian Period* (Sheffield: JSOT, 1994), 243-265 页。亦参 J. Collins, 434 页。

那些嫁给外邦人的犹太妇女所生子女则仍可算是犹太人。这样的话，那些嫁入的异邦妇女实际上并不能对圣殿群体的经济制度造成多大的冲击。但是，我们并不知道这一制度是否在以斯拉与尼希米时代就开始起作用，因此，对于他们禁绝异族通婚之做法后面的政治经济考虑并不能得出更多的结论。

总而言之，虽然以斯拉与尼希米禁绝异族通婚的做法在圣经学者中引起很大的争议，但人们并不清楚地判断其后面的动机。因此，人们倾向于用现代社会科学的理论对其进行分析和解释，如David Janzen就认为禁绝与犹太人通婚的异族妇女实际上一种为了保持圣殿群体的内部整合性(integration)所进行的“族群净化的仪式”。<sup>①</sup>在他看来，第二圣殿的回归群体由于波斯王朝的统治，有着一种清楚的外部界定，但在内部却十分脆弱，因此将群体内部的异族妇女清除出去，就类似于一种“猎巫”(witch-hunt)的举动，通过这种仪式化的行为，犹太群体得到确立自己的族群身份，并保持内部高度的整合性。异族妇女之所以被清除，真正的原因不在于她们是“异族”(foreigner)，因为按《以斯拉记》和《尼希米记》，波斯同样是异族，但是他们对犹太人的统治却被解释为耶和华对人们不忠之罪的惩罚而得以正当化，<sup>②</sup>而在于她们是回归群体中的弱势人群，最容易成为族群净化的替罪羊。而在后流放时期之后的作品如《约拿书》和《路得记》中，我们同样听到这些弱势人群所发出的微弱的、却非常顽强的抗议呼声。<sup>③</sup>

无论如何，以斯拉与尼希米禁绝异族通婚的做法，揭示出宗教与族群这一对界定某一群体的身份范畴之间的高度重合。我们甚至问一个更深的问题：为什么犹太人要那么注意它的民族性(ethnicity)呢？从世界民族的经验来看，今天的许多民族恰恰是由众多不同民族融合而成，典型如历史上的汉民族乃至中华民族。甚至按Norman Gottwald采用社会学方法所做的分析，以色列民族的产生，本身也可能是西亚多族群组合的结果。<sup>④</sup>回归群体对民族性的强调，其国际、政治和经济的

<sup>①</sup> 参 David Janzen, *Witch-hunts, Purity and Social Boundaries: The Expulsion of the Foreign Women in Ezra 9-10* (Sheffield: Academic, 2002)一书的详细分析。

<sup>②</sup> 在《但以理书》7-12章的启示文学中，异族统治被感知(perception)“魔君”与怪兽，两相比较，就可以清楚地看到《以斯拉记》和《尼希米记》对于波斯统治的顺服。

<sup>③</sup> 参李炽昌、游斌，《生命言说与社群认同》之第二章。

<sup>④</sup> 参 Norman Gottwald 在他 *The Hebrew Bible: A Socio-literary Introduction* (Philadelphia: Fortress,

原因不可忽略，同时，以色列人的对独一上帝——耶和华的崇拜在其中的作用也不可低估。独一神的崇拜与坚持单一的族群性之间的互动关系，也许是在分别理解这两种文化现象时不得不考虑的发生学因素。

---

2003)一书中对以色列人之起源的探讨。

## 第十九章

### 颂赞之歌：《诗篇》

如果说流放时期是希伯来宗教史上的一个创作高峰的话，那么第二圣殿时期可说是一个编修的高峰期。一方面由于文明的整体发展使得文献的书写与编修技术进一步提高，更重要的另一方面是由于犹太教的制度化推动着文献的典籍化和礼仪化，从而促使犹太群体广泛地收集在群体中流传的宗教或哲学文献，将它们编修成典。因此，除了前一章所述摩西律法书的成典、历代志史(包括《以斯拉记》和《尼希米记》)的编修成书之外，这一时期还编修完成了另外二件重要文本：《诗篇》与“智慧文学”。在接下来的二章里，我们将分别对它们进行分析。

#### 一、何谓“诗篇”？

通常基督教的简译本《圣经》只包括《新约》与《诗篇》，可见在某些基督教传统中，《诗篇》是整部“希伯来圣经”的代表。但基督教称之为《诗篇》(Psalms)，却似乎无法完全概括希伯来宗教的精神，它来自于希腊七十子译本的译法，带有希腊文化的背景，其原意是“伴随着竖琴或七弦琴的歌唱”，侧重于表达它的音乐性。但在希伯来圣经中，其名为 תהלים，其词根是动词 הלל 即颂赞(praise)，强调它是以色列人对耶和华上帝的颂赞之歌，更强调它的宗教性。至于以色列人采取什么样的形式颂赞，人们所知不多，但即使用竖琴伴奏的话，也应

该与希腊文化的生活处境有着极大的差异。<sup>①</sup>希腊七十子译本的《诗篇》与希伯来圣经的 **חלהים** 卷还有一些差异，希腊本有诗共 151 首，而希伯来本是 150 首；在某些经卷的数字上也有不同，例如希伯来本的 9 与 10 首、114 与 115 首，分别被希腊本组合进 9 首与 113 首；而反过来希腊本的 114 与 115 首、146 与 147 首，则分别被希伯来本组合进 116 与 147 首。另外，死海古卷还包括其他一些未被今天希伯来圣经收入的诗篇，表明公元前后的“诗篇”定义仍然是较为灵活的。

然而，将它的书名翻译为《诗篇》，却恰当地表达了它的大部分作品采用的是诗歌形式，其原意就是用来唱的。它们多以节律形式写成，尤其多见希伯来诗歌的平行体(parallelism)，即在连续的诗行(lines)或诗句(verses)之间采用在语法上、语意上或两者皆有的相同的或相关的表达式。<sup>②</sup>最典型的表达如 103:10:

他没有按我们的罪过待我们，      לא כחטאינו עשה לנו  
也没有照我们的罪孽报应我们。      ולא כעונותינו נמל עלינו:

它们在语法与语意上都是重复的。再如《诗篇》之开篇 1:1:

不从恶人的计谋，      לא הלך בעצת רשעים  
不站罪人的道路，      וכדרך חטאים לא עמד  
不坐褻慢人的座位。      ובמושב לצים לא ישב

它们语序稍异，但语意相同，而且韵律整齐，是公认的平行体的代表。但多数平行体并没有这么工整，实际上也很难清楚地界定平行体的标准，有时它又通过语法上的重复，但在语意上进行延伸，或者形成对比。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 《诗篇》中用不同的词来表示诗歌所用的不同乐章，其中有歌、颂赞之歌、祷告之歌、感恩之歌等，但对于以色列人的乐与诗之间的配合，我们所知甚少，如诗 22 所谓的“调用朝鹿”到底何意，诗篇中最常见的“细拉”到底何意，无人能解。参 R. Rendtorff, 247 页。

<sup>②</sup> 见 ABD 之 Parallelism 辞条。

<sup>③</sup> 通常人们将其分为同义平行体(Synonymous)、反义平行体(Antithetic)或综合平行体(Synthetic)，甚至还按诗句的结构形式更细分为：交叉平行体(Chiasmic Parallelism)、楼梯平行体(Staircase Parallelism)等。

《诗篇》另一种有趣的诗体是贯顶体(acrostics)，即连续诗行的起首字母按希伯来文的字母顺序开始。这是希伯来诗歌的一种特有形式，它既可帮助朗诵者记忆，也可使诗歌产生一种特殊的美学效果，在神学上表示全盘、全部、彻底的意涵，如《诗篇》25，34，37，111-112，119与145，《哀歌》3章等。另外的一种诗歌体裁是呼应体(inclusio)，即一首诗的结尾与开头相呼应，形成一个独立的整体，如诗136首。还有一种是交叉体(chiastic)，即采用ABBA或ABCBA的对应方式，如诗1：5-7就用“罪人—义人—义人—罪人”的交叉体。当然，《诗篇》最显著的诗歌特征是它用了大量的明喻、暗喻或隐喻，如诗23：1称“耶和华是我的牧者”就是明喻；而在更多情况下则用象征性(figurative)语言来表达诗人的处境或对耶和华的依靠，如诗69：2就完全使用隐喻的诗性语言。

我陷在深淤泥中，没有立脚之地；  
我到了深水中，大水漫过我身。

传统上大卫被认为是《诗篇》的作者，但150首诗中只有73首明确地被归于大卫。而希伯来文用来表示所有格的介词前缀בְּ，还有可能是指“献给…”，表明它有可能是别人做歌献给大卫的，所以实际上大卫作为实际作者的篇数还有可能更少。一些诗篇还被称为是所罗门所做，如72与127首；或摩西所做，如90首；另外一些则被归于那些在历代志史中曾经出现过的利未祭司名下，如可拉、亚萨、希幔、耶杜顿、以探等。<sup>①</sup>这进一步证明整体的《诗篇》应该属于后流放时期的圣殿群体。因为在他们看来，大卫本人是一个精通音乐的人，而且是他组织了圣殿的音乐与崇拜形式。在神学信念上，大卫则被赋予“弥赛亚”的形象，是在崇拜时将以色列人带领到耶和华上帝面前的理想君王。所以，大卫便理所当然地被认为是《诗篇》的作者，这成为希伯来宗教的一个传统信念。即使到了新约时代，基督教使徒们在引用《诗篇》上的经文时，也直接称其为“大卫的话”。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 他们的名字出现在诗 42-49，84，87，代下 20：19；诗 50，73-83，代上 6：35，25：1；诗 88，代上 6：18；诗 39，62，77，代上 25：1；诗 89，代上 6：29。

<sup>②</sup> 参《使徒行传》2：25，31，34。

在前面几章，我们分析了“希伯来圣经”的律法书、历史书与先知书，在此，我们可以问一个比较性的问题：如果说以色列人认为律法书是上帝通过摩西对他们的生活方式做出的总则性诫谕或命令，历史书是上帝通过历史来展示他与以色列人的关系，先知书则是通过先知传言来启示上帝对于以色列人的信仰、历史和社会生活的意志的话，那么《诗篇》的一般性意义又是什么呢？<sup>①</sup>

首先，《诗篇》是人对耶和华上帝的回应、赞美或祈求。它是人对上帝之威严、慈爱的赞美，或者是对耶和华的大能的祈求。按照希伯来宗教的基本精神，耶和华是神人关系的主动者和发动者，他创造世界，参与人类和以色列的历史，向先知们启示他的意志和本性，但是，人并不只是一个被动的接受者，或机械地接受上帝的安排和摆布。对于上帝的行动(acts of YHWH)，人是上帝的回应者。甚至在上帝的行动之前，人可以向上帝发出自己的意志，祈求某一事件的发生。因此，《诗篇》是神人关系中从人这一端发出的对上帝的意志和行动的回应(response)。它预设了上帝的人格性，是人的最深层存在可以对话的“他者”。《诗篇》的文学特征假设了人作为发言者，上帝作为听讲者。因此，虽然希伯来圣经都强调人与上帝的互伴互随(partnership)，但五经与先知书的基本框架是“神向人发言”，带有上帝启示的规范性(normative)；而《诗篇》的基本文学框架是“人向神发言”，将人最深层的存在体验、对耶和华上帝的经验抒发出来，强调的是人之情感的表达性(expressive)。

其次，《诗篇》带有一定意义上的非历史性。不可否认，《诗篇》之歌都源起于人们在某个具体历史情境中对于耶和华的经验。早在出埃及事件中，以色列人的红海之歌(出15章)就可看作是对耶和华的拯救之恩的一首赞美之歌，在以色列人迦南定居、立王、建殿，乃至巴比伦流放、回归耶路撒冷的历史经验中，以色列人或者赞美或者祈求耶和华，此乃诗篇创作的基本动力。《诗篇》也可以说是以色列人在历史中经验上帝的浓缩记忆。但是，今天《诗篇》中的绝大多数都无法确定其历史处境或具体时空，只有《诗篇》137首可以肯定地说是在

---

<sup>①</sup>当然，这些不同的经卷单元或者它们所代表的不同传统，并不是彼此孤立的，它们实际上互为内涵，密不可分。在此，为了比较的方便，将它们的某一侧重点突出出来。这些传统之间的神学综合关系，可参看 Gerard von Rad, *Old Testament Theology* 一书的出色尝试。

流放巴比伦时期。但这并没有从根本上影响人们对《诗篇》的理解。因此，与律法书、历史书和先知书预设了上帝是在历史时空中向以色列人启示自身不同，《诗篇》具有较强的超越历史的精神。

最后，《诗篇》的崇拜特性(cultic characteristics)是它的最基本属性。如果说整部希伯来圣经都是要强调耶和华与以色列人的立约关系(covenantal relationship)，以色列人是一个圣约群体(a covenant community)的话，不同的经卷单元对于“什么是圣约群体？”这一问题却有着不同的侧重。对于律法书来说，上帝的立约共在(covenantal partnership)的标志是律法，遵行律法规范的生活方式构成了圣约群体的本质；对于历史书来说，上帝在历史中的福或罚乃是上帝与以色列人的共在；对于祭祀传统来说，恰当的崇拜和祭祀方式、祭司群体和守圣日乃是上帝共在的方式。在大的背景上，《诗篇》首先属于崇拜传统(cultic tradition)，专用于圣约群体在圣殿中的唱颂。就其适用于圣殿中的敬拜而言，它是在特定的神圣空间和时间内经验上帝的共在，这与律法直接地规范于世俗生活，以及先知传统在以色列的一般民族史中经验上帝有很大的区别，与圣殿传统则较为接近。但是，与圣殿神学有所不同的是，用《诗篇》自身的话来说，就是“耶和华是用以色列的颂赞为居所的”(22:3)，从而与锡安传统以有形的圣殿作为耶和华的居所区别开来。对《诗篇》来说，它强调的不是群体崇拜之所发生的圣殿空间，而是在圣殿空间进行的群体崇拜。

《诗篇》从它的崇拜特性中派生出来的另一个特性就是它的群体性。崇拜总是群体性的，所以尽管《诗篇》的某篇颂赞或祈求的原始情境是个人性的，但由于它所表述的总是人类最一般的对于上帝的情感，一旦它在崇拜场景被群体所颂唱，便成为整个群体的共同经验。这也是为什么《诗篇》具有较强的非历史性的原因之一。

## 二、《诗篇》的整体结构： 编修评断学(redaction criticism)

与希伯来圣经的所有经卷一样，谈到《诗篇》的生活处境时，总有二个层面的问题：一个是成典的《诗篇》的生活处境，也就是第二

圣殿时期的回归群体所用的崇拜诗篇；另一个是单首诗篇的具体的、历史的生活处境。

今天我们所看到的《诗篇》，可以被称为“第二圣殿的赞美诗”(the hymnbook of the second Temple)。<sup>①</sup>但这本身也是一个较长的编修整理过程，即从公元前5世纪到公元前2世纪基本定型。正典的《诗篇》可以粗略地分成几个部分，每个部分由一首颂歌(doxology)加以结尾。这首颂歌又由会众回应的“阿们！阿们！”的固定表达来收尾。这首颂歌虽然处在最后一首诗篇之中，但它更像一个诗歌整体的结尾，而不只是那最后一首诗歌的结尾。

- 一、《诗篇》1-41，41：13为结尾颂歌；
- 二、《诗篇》42-72，72：18-19为结尾颂歌；
- 三、《诗篇》73-89，89：52为结尾颂歌；
- 四、《诗篇》90-106，106：48为结尾颂歌；
- 五、《诗篇》107-150，可以把整篇105首视为全部《诗篇》的颂歌。

之所以说《诗篇》之完成乃经历了一个较长的过程，其直接证据来自于72：20的一句编后语，“耶西的儿子大卫的祈祷完毕”。这表明在某个阶段，人们认为圣殿颂歌的集子算是编完了。但后来又围绕着这个古老的集子，加编了其他的颂歌，成为今天的正典《诗篇》。

以上是关于《诗篇》成典的一个粗略判断。仔细分析，可以发现正典《诗篇》的更加精巧复杂的总体结构，甚至可以从其中窥见后流放群体在编修《诗篇》时的某些神学总则。先从两个小的诗篇单元说起，3-41与51-72是两个集中的以个人哀歌(individual lamentations)为内容的诗歌单元。而42-50与73-83这两个通常被称为“E传统的诗歌”(elohistic psalter)<sup>②</sup>则是以“集体诗歌”(community psalms)为主。它们与前述个人哀歌集交叉放置。而从个人诗歌到集体诗歌的过渡篇则是第72首，它通常又被称为“王室诗歌”(royal psalm)，它似乎起着将个

<sup>①</sup> B. W. Anderson, 544 页。在《历代志上》16：8-36 所描述的仪式场景中，就有从《诗篇》105，96 与 106 中摘取的片断，意味着某些诗歌确实是在第二圣殿时期开始后不久就已经编修完成了。参 R. Rendtorff, 249-250 页。

<sup>②</sup> 在这些诗歌中，神名 YHWH 被较为整齐地改为 Elohim，所以被称为“E 传统的诗歌”。参 Rendtorff, 248 页。尤以 42-83 中的诗篇为代表。

人诗歌转而为集体诗歌的作用。更明显的是，之后的84-89又是一个“王室诗歌”的单元。而再往上追溯，第一个个人诗歌集3-41又在头上被加上一个王室诗歌即第2诗篇，从而与作为尾篇的89篇构成了对应。总体来说，2与89的王室诗歌为3-88的歌集提供了一个总体框架。更有趣的是，再往下看，110首又是一首王室诗歌，而且都是讲述君王是耶和华所拣选为世界的治理者的内容。110-118是一个较特别的集子，可称之为“哈利路亚”诗篇，即以“赞美耶和华”（הללו יהוה, Hallelujah）作为它的主旋律不断出现。然后就到了119篇以律法为颂赞对象的“律法诗篇”（Torah psalm），而这又与1篇的律法诗篇构成首尾呼应，形成一个以1与119篇为首尾的更大总体框架。

继续往下看，接着的120-134又是一个较为独特的单元，即所谓的“朝圣诗歌”（pilgrimage psalms）。但它的结尾诗篇又是一个“哈利路亚诗篇”，即135首。而最后一个单元即所谓的大卫诗篇（138-145），也被一个“哈利路亚诗篇”的小单元（146-150）所结尾。这表明，2-118的大单元与120-136、138-150这二个单元，乃被“哈利路亚”的主题串连起来。从而整个的《诗篇》乃直接地与希伯来文的篇名“赞美之歌”（תהלים）完全呼应，因为“哈利路亚”与“赞美之歌”都来自于“赞美”（הלל, praise）这个动词的词根。<sup>①</sup>

《诗篇》这样的整体结构可以说明什么呢？第一、从圣经评断学的角度来看，它起码说明正典《诗篇》也不是一蹴而就的，它经过了不同的阶段，也代表了不同阶段的以色列人对于向耶和华倾吐心志的“诗歌”在神人关系中的不同角色和地位的理解，不同的神学主题乃层层累积于《诗篇》的编修之中。第二、《诗篇》全篇的整体结构是“要赞美耶和华”，反映了它作为第二圣殿崇拜群体的礼仪总集的特点。一些单篇的诗歌，它们最初的创作可能来源于个人的喜悦或悲伤、兴奋或沮丧，但在第二圣殿群体的理解中，它们被用来指明一个基本的事实，即人要在崇拜之中赞美耶和华。“赞美神”即“哈利路亚”成为统率全部诗歌作品的神学总纲。第三、在次一级即1-119篇的整体结构上，对律法的颂赞成为结构性主题。其神学意味在于：诗篇

<sup>①</sup> 对《诗篇》的整体结构的分析，参 R. Rendtorff, 246-250 页。对于《诗篇》的整体结构的编修过程中，不同传统对诗篇的改写与调适，以及这些传统在《诗篇》中的重叠与交叉的研究，参 Norman Whybray, *Reading the Psalms as A Book* (Sheffield: Academic, 1996)。

像律法书一样，本身即是上帝之言，显明上帝的意志和正确的生活法则，需要人们尽心默想，并以之指导生活。进而言之，后来《诗篇》被分为五部分，也是为了对应于五部律法书。第四、在更次一级即2-110篇的整体结构上，王室诗篇扮演着重要作用，展现出强烈的弥赛亚期盼的色彩。它表明对上帝的颂赞不应仅仅指向过去、现在，而且应该指向未来。上帝对历史的支配意志，必将表现为他所拣选的弥赛亚将降临并治理人间。在这层意义上，某些诗篇所描述的现实历史场景如《诗篇》2首的君王即位，在经过诗篇颂唱的仪式过程之后，乃被神学化、抽象化乃至宇宙化为耶和华或弥赛亚对世界的全权治理。

### 三、《诗篇》与形式评断学

以上所述，是从第二圣殿的崇拜群体的生活处境来讨论正典的(canonical)《诗篇》，但就某些单元或单篇的诗歌来说，它们的原初生活处境则属于流放时期或广义的前流放时期，包括王朝时代、大卫时期乃至出埃及和征服迦南时期等。某些诗篇具有非常古老的文学元素，如19：2-7中的诗篇非常类似于迦南神话；29篇也常被人们认为是对迦南文化中的雷神之歌的改编，即用耶和华的名字来取代迦南雷神，其中包含的“神的众子”、“耶和华打雷”都带有强烈的迦南色彩。而那些王室诗歌应该是在王朝出现之后的作品，如45篇的婚礼之歌，101篇对王者应该维护社会公义的颂赞，132篇所预设的仪式场景等。还有一些是谈到流放巴比伦时期的诗歌，如126、137篇等。

一方面由于《诗篇》之歌的非历史性，另一方面由于我们今天对于古代以色列人的崇拜仪式(liturgical)生活和程序所知甚少，我们很难确定某一单篇诗歌的具体的时空背景。考虑到即使某一单篇诗歌也可能是由多个单元组合而成，并且经过漫长的文学组合、思想交融的过程，那么实际的诗篇研究可能就更为复杂。在对《诗篇》进行单元性研究(与上述对《诗篇》的正典结构性研究相对)方面，形式评断学(form criticism)带给人们较多的启发。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 对于形式评断学的一般性研究，请参 John Barton, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study* (Philadelphia: Fortress, 1984), 以及 James Muilenburg, "Form Criticism and Beyond".

对我们来说，形式评断学并非一种崭新的方法，在前面对五经的先祖叙事中的推元学故事(aetiology)、律法中的绝对律令(apodeictic)与相对律令(casuistic)、辩告文体的先知传言等的研究，都是对形式评断学的运用。但是，由于《诗篇》的诗歌体裁、公众崇拜的社会背景、高度重复性和格式化的文体结构，使得《诗篇》成为希伯来圣经研究中形式评断学运用最为广泛的领域，也是我们下面讨论《诗篇》时的一个基本方法。

所谓“形式”(form)一词，只是对这种研究方法的基本起点的概括。它指一个文学单元(unit)的基本结构或形状。对于形式评断学来说，第一步的工作不是确定某一经卷的作者是谁，而是将当前呈现为一个整体的文本分成不同的单元。它有自己的起点与终点，有其内部结构的一致性，有其自足的意义。即使把它从当前的正典文本中抽离出来，也不会从根本上影响它的意义。将这样的单元分离出来之后，就可以对它的文学形式(genre)进行分析。例如，对《诗篇》的诗歌单元进行分析时，可以通过分析其韵律、诗节，它的人称形式是单数还是复数，它是以上帝还是以读者为对话者等，来判断它的基本形式。

在细致的层面对某一个或一些文本进行形式分析之后，第二步就可以依照它们的文学特征对它们进行归类，确定它们的类别(Gattung)。当然，最大的类别可以是散文与诗歌；前者又可以分为传说、故事或史书等，后者则又可分为先知传言、谚语、谜语或颂赞之诗等；在诗歌之中，又可以分为悼亡之歌、哀歌、宴喜之歌等。例如，在五经律法中，“人若……就……”乃是一个重复出现的形式；在先知书中，“因为……所以主耶和华如此说……”也反复出现；而在《诗篇》中则可以反复看到这样的文学结构，先是呼唤人们“你们应当赞美耶和华”，然后是“因为耶和华……”。<sup>①</sup>故此，人们依据这些重复出现的文学格式，便推断在此之后有某种标准化或固定化的文学类别。

形式评断学的敏锐之处不仅在于它对于文体形式的感觉，而且在于它更进一步意识到文学形式与社会历史场景之间的密切关系，也就

---

JBL 88 (1969), 1-18 页。另外两本经典性著作则分别见 Hermann Gunkel, *The Psalms; A Form Critical Introduction*, trans. by Thomas Horner (Philadelphia: Fortress, 1967) 以及 Sigmund Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, trans. by D. Ap-Thomas (New York: Abingdon, 1962)。

<sup>①</sup> 这些重复出现的文本可分别参《出埃及记》22:1, 5, 7, 10, 14; 《以赛亚书》7:5-8, 29:13-14, 《阿摩司书》1:3-5; 以及《诗篇》29, 33, 47, 66, 96, 98, 100 等。

是说, 这些文本一定产生于以色列人的某种生活处境。例如, 有赞美诗这种文学形式, 一定就有唱这首赞美诗的崇拜场景; 有律法文本, 就必定有实施或执行这一律法的社会机制。这样, 从文本的文学特征的研究就纵深地进入对以色列的社会史的研究之中。在此, 对某一文本的社会处境的研究与对它进行历史研究是两种既相关又有差异的方法取向。可以说, 大多数诗篇都成于以色列历史的某一个时期, 这是对它的历史研究; 但对某一诗篇的生活处境的研究, 则更倾向于讨论这一诗篇之所被运用的社会场景。前者关注的是某个历史的点或段; 而后者则关注某种循环或重复出现的情境。或者说, 前者注重的是诗篇写作的历时性, 而后者则注重诗篇运用的共时性。所以, 对于形式评断学的诗篇研究来说, 有意思的不只是诗篇的作者或时间, 更是它所被运用的社会制度(institution)或仪式场合问题。

因此, 对《诗篇》的形式研究, 乃表现为两个维度, 一个是文学上的, 另一个则可称为社会学上的。这在对《诗篇》的二个最重要的研究成果上也体现出来。H. Gunkel的*The Psalm: A Form Critical Introduction*一书对诗篇的研究就强调以色列诗歌的不同文学体裁; 而S. Mowinckel的*The Psalms in Israel's Worship*则强调以色列人在圣殿中的举行的圣日(Temple festivals)尤其是新年庆典这一生活处境, 对于人们了解诗篇的重要意义。<sup>①</sup>他们对于诗篇的文学分类法, 以及对于诗篇的生活处境的猜想, 构成了后来学者们研究诗篇的起点。在实际研究中, 作为形式评断学的两个方面: 文学与社会学方法是融合在一起的。

#### 四、《诗篇》的基本文体

通过前面几章对希伯来宗教的分析, 我们注意到以色列人对上帝的理解不是来自于抽象的理论思辨, 而是来自于具体的历史经验。上

<sup>①</sup>当然, 对于他们的具体结论也有很多争论。H. Gunkel 认为可以将《诗篇》分为三种颂歌(hymn)、哀歌(lament)与感恩歌(thanksgiving), Claus Westermann 则认为感恩歌实际上也属于颂歌类别, 因此可将诗篇只分为二类: 颂歌(hymns)与祷歌(supplications), 参 *The Praise of God in the Psalms*, trans. by K. Crim (Richmond: John Knox Press, 1965)。对生活处境的假设, 则另有 Artur Weiser 在 *The Psalms*, trans. by H. Hartwell (Philadelphia: Westminster, 1982) 提出很多诗篇的生活处境是圣约更新节庆(covenant renewal festival)。

帝是在历史中行动的上帝。它是一种真正意义上的“历史宗教”(historical religion)。即使后来创造的传统(creation tradition)融入进来之后，创造也被理解为一个历史事件。创造乃是为人类史，尤其是后来由亚伯拉罕所开始的拣选之民——以色列史提供一个序幕与舞台。对创造的理想境界的回归，仍需由上帝为人所膏选的弥赛亚来开创。因此，上帝与他的圣约之民之间的关系，或者说他们历史与创造中的相遇(encounter)，乃构成了希伯来宗教之核心基点。

而在崇拜的独特场景中，对这些历史经验的叙述也使之获得了新的意义。如前所述，在律法传统中，耶和华在历史中的救恩行为引出以色列人的律例典章，圣约之民遵守这些律例典章被认为是对耶和华的救恩行为的回应；同样，在先知传统中，耶和华的救恩历史也是先知劝诫以色列人转回圣约的起点。但是，在崇拜场景中，这些历史叙事乃成为呼吁以色列人或者赞美或者呼求上帝的基本起点，在文学形式上，也就是所谓的颂歌(hymn)、哀歌(lament)与感恩之歌(thanksgiving)。当然，在具体的诗篇中，不同的文体也是混合在一起的，如19, 33, 129等。

### 1. 颂歌(hymns of praise)

正如《诗篇》的篇名“赞美”所示，颂赞耶和华在历史中的救恩历史、在宇宙创造中的威严伟大无疑是最主要内容。在希伯来圣经中，也屡见夹杂在散文叙事中对耶和华的救恩的直接而当下的赞美。其中，以女先知米利暗(Miriam)在红海岸边之颂歌最为精炼而简洁。<sup>①</sup>

你们要歌颂耶和华，  
因他大大战胜，将马和骑马的投在海中。

虽然它极其短小，但包含了颂歌的最基本结构，即召唤人们敬拜，并说明这样做的原因，其基本结构就是“(你)要歌颂……因为(耶和华)……”。这后面的原因主要有二类：耶和华之所是(属性，to be)

<sup>①</sup>另外两首非常古老，却又不在于《诗篇》之中而是夹杂在散文叙事中的还有《士师记》5章的底波拉之歌，《以赛亚书》6章撒拉弗之歌。

或之所为(行为, to act)。与前者相应的常被称为描述性颂歌(descriptive psalms),与后者相应的则常称为宣告式颂歌(declarative psalms)。虽然单篇诗歌的具体情况总有差别,但《诗篇》中的颂歌都包含着这个由“歌颂—因为”组成的基本结构。<sup>①</sup>所以,它们常被分成以下几个部分:

- A. 引言: 召唤以色列人来颂赞。点出颂赞这一主题。
- B. 主要部分: 通常讲述为何颂赞的原因。一般由“因为”(כי, for)来引导,讲述耶和华在历史中的作为,或者以色列所经验到的耶和华的神性。
- C. 总结: 再次回到主题: 颂赞耶和华。

拿117首诗歌作为例子来分析这一结构:

- A. 引论。召唤人们颂赞。  
万国啊,你们都当赞美耶和华!  
万民哪,你们都当颂赞他!
- B. 主干。颂赞的原因。  
因为他向我们大施慈爱,  
耶和华的诚实存到永远。
- C. 总结。再次召唤人们颂赞。  
你们要赞美耶和华!

在讲述颂赞的原因时,既可以引述耶和华在历史中的作为,如五经(或六经)中的那些最重大的历史事件:出埃及、过红海、在旷野流浪、征服迦南等(如通常所说的历史诗篇即78, 105, 106, 135, 136等),由于诗篇的颂歌特性,使得对这些历史事件的叙述更为概括和精炼,从而带有信条性的信仰宣示的意味;也可以是耶和华的创造之功,如诗8与104;还可以是对以色列人所经验到的耶和华的神性,如诗136即以不断重复的启应体(summon-response)对耶和华在历史与创造之所为进

<sup>①</sup> H. Gunkel 将 8, 19, 29, 33, 65, 67, 68, 96, 98, 100, 103-105, 111, 113, 114, 117, 135, 145-150 称为颂歌,但是实际上在其他类别的诗篇如感恩诗,甚至哀歌中,亦包含颂歌的因子(hymnic elements)。

行概括，将它们归结为“他的慈爱”（*ḥesed*, His love）。这首诗篇的启应结构和它的高度重复，表明它的礼仪场景，即由聚会领导者发出召唤，而与会者则发出回应。其神学内涵也很有趣味，首先是上帝的创造行为被纳入到救恩史的框架之内，表明创造与历史的融合；其次则是创造与救恩又被高度概括为耶和华的慈爱，而后者又是一个与圣约联系在一起的神学概念。这也表明，在希伯来宗教的发展过程中，崇拜的礼仪场景是神学的抽象化和系统化的重要动力。

## 2. 哀歌(Psalms of Lament)

整卷《诗篇》中，最常见的是“哀歌”(lament)。<sup>①</sup>但是，对于该用什么词来表示这种文体，人们争议较大。首先要注意哀歌(lament)与殇歌(lamentation)的差别，前者只是表示处于某种艰难处境时向上帝发出的感叹和哀求，它仍然想象在上帝的介入之下，这种处境可以发生改变。而殇歌是对某种已经无可挽回的处境所发出的悲歌。在Claus Westermann看来，用“祈求之歌”(supplication)这个名称可能更加适合所谓的哀歌文体。在他看来，虽然对艰难处境的感叹是祈求的起点，哀歌也始终是祈求之歌的一个必要组成部分，但是，发出哀叹并非希伯来歌者的目的，哀叹被上帝听见(heard)才是这些哀歌的真正目的。<sup>②</sup>因此，这些诗歌的本意是祈求，而非哀叹。我们有必要注意这些内涵的区别，但在圣经研究学界，由于普遍使用lament一词，我们在这里仍沿用“哀歌”之译。

另一个争议较大的地方则是对于个人哀歌(individual lament)与集体哀歌(communal lament)的区分。<sup>③</sup>简单地说，它们的区别就在于“我”与“我们”的人称差异。前者是个体的生活经验，后者则是以色列群体的历史经验。但是，人们也常反对这样的分法。理由有二：一、诗人所用的“我”是一个集合单数，它把群体的经验拟人化了，

<sup>①</sup> Gunkel 称其为“诗篇的基本材料”。《诗篇》3, 5-7, 13, 17, 22, 25-28, 32, 38, 39, 42, 43, 51, 54-57, 59, 61, 63, 64, 69-71, 86, 88, 102, 109, 120, 130, 140-143 都被他归于此类，此外还有一些与颂歌夹杂的哀歌等。

<sup>②</sup> Claus Westermann, trans by K. Crim & R. Soulen, *Praise and Lament in the Psalms* (Atlanta: John Knox Press, 1981), 34 页。

<sup>③</sup> J. Collins, 464 页。

在此意义上所有这些诗篇都应该被理解为集体性的。这样的理解有着实际的根据，因为在今天犹太教或基督教实践中，对这些个人哀歌的诵读，乃是将整个群体的经验融入进去。二、这些诗歌的诵念总有一个崇拜礼仪的场景，即使是个人表达自己的经验，他也是在群体的面前表达，并被群体或代表群体的祭司所安慰。在此意义上，它也是群体性的。所以，对于具体的诗篇，很难说某篇就是个人哀歌，某篇是集体哀歌。

有趣的是，哀歌中的相当部分被归诸于大卫所写。这样，我们就可将这些哀歌与《列王纪》中的大卫叙事对照着阅读，并产生出新的解释学意义。如此阅读的正当性，也可在希伯来圣经自身中得到印证，有一些圣经文本就将哀歌夹杂在散文叙事中，如耶利米的先知叙事中的“耶利米告白”(confessions of Jeremiah)，以及《约伯记》中的哀歌等。正如R. Rendtorff所说，这些哀歌是古代以色列人进行衍义式阐释学(midrashic exegesis)的一个例证，即将某些诗篇与某个著名人物的生活联系起来，最多的就是大卫。<sup>①</sup>在这些诗篇中，大卫之被突出的不是他的王者形像，而是普通人的普通情感。它们对人类处于艰难处境的心境描写是较为范式化的，因此，可能是漫长过程中不断加工的产物，非真由大卫所作。

简要地说，哀歌具有以下的基本结构：

- A. 向上帝呼求；如“耶和華啊，求你留心聽我的言語，顧念我的心思。”(5：1)又如“我的神，我的神！”(22：1)
- B. 怨憤之詩(complaint)，向耶和華表明自己的艱難處境，對個人來說，通常是疾病、追殺、對自我內省之後對罪性的深刻意識；對群體來說，則是仇敵的壓迫、自然災害等。如“耶和華啊，求你憐我，因為我軟弱！耶和華啊，求你醫治我，因為我的骨頭髮戰！”常被收於“悔罪詩篇”(penitential psalms)之中，指詩人對罪性的體認；“無故恨我的，比我頭髮還多；無理與我為仇、要把我剪除的，甚為強盛。我沒有搶奪的，要叫我償還。”(69：4)則指周圍強敵的威脅。
- C. 信心告白(confession of trust)。表白詩人雖然處於艱難處境之中，但仍對耶和華有信心。有時詩人還引用歷史上的先例來表明信心仰

<sup>①</sup> R. Rendtorff, 249 頁。

望的重要，如“我们的祖宗倚靠你；他们倚靠你，你便解救他们。他们哀求你，便蒙解救；他们倚靠你，就不羞愧。”(22：4-5)。

- D. 祈求(petition)。通常情况下，诗人会采用祈使句式，要求上帝报复那些曾经施压的人。如“耶和华啊，求你在怒中起来，挺身而出，抵挡我敌人的暴怒！求你为我兴起，你已经命定施行审判！”(7：6)这个诗篇单元常被称为“咒诅诗篇”(imprecatory psalms)，由于它所带有的仇恨色彩，乃成为希伯来圣经解释的几个难题之一。<sup>①</sup>
- E. 上帝垂听了诗人的祈求。如“耶和华听了我的恳求，耶和华必收纳我的祷告！”(6：9)有的诗篇则在此还有一段感恩之诗，即对上帝回应诗人的祈求而表示感恩。如“我要照着耶和华的公义称谢他，歌颂耶和华至高者的名。”(7：17)

哀歌之所以是《诗篇》中数量最多的诗体，其原因恰恰在于它是对人的真实生活经验的反映。不管是就以色列人所处的世界格局的动荡与飘摇来说，还是就希伯来宗教对人性之罪与脆弱的敏锐意识而言，哀歌作者都深深地体验到“神的隐退”。存在的不确定性、历史处境与艰危局面，这是哀歌的基本出发点。哀歌是现实主义的作品，因为他们反映了“上帝隐退了”、神人之间圣约关系断裂了的真实经验。所以，22：1可说是哀歌精神的高度概括：“我的神，我的神！为什么离弃我？为甚么远离不救我，不听我唉哼的言语？”基督在十字架上呼喊这句话，正是对圣约关系瞬间断裂的阐释。

因此，哀歌恰恰揭示了神人关系的另外一个方面。如果说颂歌所展示的是神对人的护佑、人对神的赞美，从而表现的是神人之间的和谐关系的话，那么哀歌所展示的恰恰是神对人的离弃、人对神的怨愤，表现的是神人关系失衡之后的挣扎(struggle)和缠结(entanglement)的状态。哀歌中的怨愤之诗将人的挣扎的强度再向上推了一步。在怨愤之诗中，耶和华或者被理解为消极的旁观者，对诗人的艰难处境不管不问；或者被理解为积极的作对者(antagonist)，直接指使那些敌人与诗人作对。在怨愤之诗中，耶和华传统的“救主”或“解救者”形像被诗人加以质问。而在群体哀歌之中，它更是对救恩史中的耶和华形像进行颠覆，例如在诗44的败仗哀歌中，植根于出埃及和征服迦南传统中的圣战必胜传统被颠覆；在诗60中，耶和华是应许之地的主人

<sup>①</sup> B. W. Anderson, 555 页。

的形像被颠覆；在诗89中，大卫永约(Davidic covenant)的传统被质问；在诗74与79，圣城锡安不可触犯的信念也被怀疑；在诗9与10的社会不公的怨愤之歌中，耶和华作为公义的审判者的形像也被质问。<sup>①</sup>

因此，如何理解希伯来宗教中的这些怨愤之歌呢？我们要注意到，对希伯来宗教而言，耶和华始终是在对话中的他者，在顺境之中是人颂赞的对象，在逆境之中则是人质问的对象。正是因为这一点，希伯来哀歌才没有沦为自怨自艾或者对敌人切齿怨恨的发泄之歌。一言概之，怨愤才使人直面(confront)上帝。

在接下来的祈求之歌(petition或plea)之中，希伯来宗教中的传统因素才再次回归。诗人通常诉诸于历史上耶和华与祖先们圣约关系的理想状态，并对照当下的处境，以此呼吁耶和华介入人间历史，再次施行拯救。因此，祈求之歌与颂赞传统是相适应的，或者说，祈求之歌意味着寻求颂赞传统中所蕴含的神人圣约关系的现实化，或者说救恩史在当下的延续。有论者甚至认为，祈求之歌表达了诗人对拯救的理解，即耶和华的救恩是通过一系列的救恩行为(a series of saving acts)，而不是某种连续的救恩状态(a continual state of salvation)来为人所知的。<sup>②</sup>也就是说，耶和华信仰不是一种单纯超越层面的精神状态，而是不断与现实的生活经验相交、缠绕的动态关系。

在哀歌文体中，最难理解的是在它的最后经常出现的颂赞之歌。因为在前面的哀叹、怨愤、祈求之中，都是表示神人圣约关系的分离，在感情表达上是凄苦悲伤的，但在接着的颂赞之歌则突然变成高昂的赞美之声。例如，《诗篇》22：19-23中的祈求与赞美之间竟然毫无过渡：

耶和华啊，求你不要远离我！我的救主啊，求你快来帮助我！  
求你救我的灵魂脱离刀剑，救我的生命脱离犬类，  
救我脱离狮子的口；你已经应允我，使我脱离野牛的角。  
我要将你的名传与我的弟兄，在会中我要赞美你！  
你们敬畏耶和华的人要赞美他！

<sup>①</sup> 参 Craig C. Broyles, *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms: A Form-Critical and Theological Study* (Sheffield: JSOT Press, 1989), 221-222 页。

<sup>②</sup> C. C. Broyles, 223 页。

其中，19-21b还是祈求之歌，但在21c就直接转换为由“你已经应允我”引导出来的颂赞之歌。对于这种突然的转变，需要考虑到哀歌所在的崇拜场景。也就是说，哀歌的歌者乃在会众的面前哀伤祈求，最后，则由圣殿祭司或先知代神传言，发出“安慰之言”(words of assurance)或者“拯救神谕”(oracle of salvation)，表明耶和華已经垂听了诗人的祈求，并向他应许拯救。它们与先知传统中的劝慰或拯救宣告在文学特征上十分相近。<sup>①</sup>

因此，哀歌构成了《诗篇》研究中极有意味的部分。就其表达神人关系的张力，并直面质问上帝这一特点而言，它与智慧文学尤其是《约伯记》有相近之处；就其在凄苦处境中期盼上帝的救恩而言，则与先知传统密切相关。在希伯来宗教中，只对当下处境进行哀叹并非哀歌的全部，颂歌或赞美也常常构成哀歌的有机组成部分，例如《诗篇》9与10，44与89就将哀歌与颂歌并置。而且，哀歌将诉苦、怨愤的对象指向上帝，在神学也表达了一个简单而有力的信念：只有诉诸于上帝，才能反对上帝(He must appeal to God against God)。也就是说，如果上帝是宇宙和历史的主宰的话，那他也应该为诗人的困苦负责；更进一步来说，要解决诗人的这些困苦，才只能求诸于上帝。当诗人将困苦的原因归诸于上帝之时，也就是在表白他的信念：只有上帝才有能力解决这些困苦。这也正是希伯来宗教的一神特性的精髓所在。

### 3. 感恩之歌(Psalms of Thanksgiving)

如上所述，所谓“感恩之歌”常常是哀歌的有机组成部分，出现在怨愤与祈求之歌之后，表达诗人对于耶和華救恩的赞美。人们也常争论是否可能把感恩之歌专门作为一个诗体单元。在Claus Westermann看来，“感恩”一词本身就是生搬硬抄的，因为在希伯来文中甚至没有与“谢谢”相对应的词，通常被译为“称谢”的 $\text{תודה}$ 的原意是“投、扔”，而且从来不用在人与人之间，它的名词形式 $\text{תודה}$ 则通常被译为

<sup>①</sup> 参 Claus Westermann, *The Praise of God in the Psalms* (Richmond: John Knox Press, 1965), 64-81 页; Artur Weiser, *The Psalms*, 219-226 页。W. H. Belinger, *Psalmody and Prophecy* (Sheffield: JSOT Press, 1984)对《诗篇》哀歌中这一转变专门进行探讨，并指出先知传统对我们理解哀歌中的这些确信拯救的经文的帮助，尤见其 78-82 页。

“感谢”，但它通常用于仪式场景之中，与祭物合起来使用即“感谢之祭”(50:14, 20, a sacrifice of thanksgiving); 另一个与“谢”相关的词则是ברך(bless)，其原意是“祝福或赞美”。在他看来，今人将“感谢”只是理解为一个语言上的善意，而古代希伯来人所强调的感恩则更全面与综合，表示“对人之所施于我者的恰当回应”(I will respond to him for what he has done for me)。因此，他主张将所谓“感恩之歌”并入“颂歌”这个范畴即可。<sup>①</sup>我们需要注意他的批评，但是，由于感恩之歌确实有自己的文体特点，并且常与某种感恩之祭结合在一起，如30, 66, 116, 118等，所以在此我们仍将它作为一个独立部分来分析。<sup>②</sup>

感恩之歌的文体格式通常如下：

A. 引言；呼唤人们赞美耶和华，并以“因为”(כי, for)句式给出原因。如116:1-2

我爱耶和华，因为他听了我的声音和我的恳求。  
他既向我侧耳，我一生要求告他。

B. 主体部分；叙述诗人曾经的困苦处境，以及耶和华对他的解救。如116:3-7

死亡的绳索缠绕我，阴间的痛苦抓住我，我遭遇患难愁苦。  
那时，我便求告耶和华的名说：“耶和华啊，求你救我的灵魂！”

耶和华有恩惠，有公义，我们的神以怜悯为怀。  
耶和华保护愚人，我落到卑微的地步，他救了我。

C. 结论；因耶和华的救恩而赞美他。如116:13-14:

我要举起救恩的杯，称扬耶和华的名！  
我要在他众民面前向耶和华还我的愿。

<sup>①</sup> Claus Westermann, *Praise and Lament in the Psalms*, 25-30页。

<sup>②</sup> 通常认为感恩之诗包括：18, 30, 32, 34, 40:1-11, 41, 66, 92, 116, 118, 138等。

人们还认为，在感恩之歌中仍然可以分为个人感恩与集体感恩之歌。但要做明确区分十分困难。因为很多感恩之歌都有一个崇拜的礼仪背景，如32：11“你们义人应当靠耶和華欢喜快乐；你们心里正直的人都当欢呼。”就指明这样的感恩之歌乃需要集体唱颂。118：20“理当用绳索把祭牲拴住，牵到坛角那里。”则明确地表明这一感恩之歌乃发生在群体祭祀的场合。通常66，67，107，124被认为是集体感恩的代表性诗篇。

## 五、诗篇的生活处境

除了上述用形式评断学对诗篇进行文体的分类外，通常人们还以主题(theme)来对诗篇进行分类。<sup>①</sup>这又涉及到对具体诗篇的生活处境的判断，当然不同学者对同一首诗篇也会形成不同的判断，但一般人们将其分为以下几类：锡安诗篇(Zion psalms)、王室诗篇(Royal psalms)、登基诗篇(Enthronement psalms)<sup>②</sup>、律法诗篇(Torah Psalms)、智慧诗篇(Wisdom psalms)等。<sup>③</sup>当然，由于诗篇所具有的共时性，它可能会在不同历史阶段的场景中重复使用，从而具有重复的主题，具体诗篇的类别并非明确不变的。

### 1. 诗篇的节期(festivals)场景

首先需指出，节期诗篇并非诗篇分类的一个专门名词。原因之一是这个名词太广泛，可以说所有的诗篇都是在宗教节期上颂唱的，所

<sup>①</sup>看来，由于形式评断学过于强调诗篇的文学结构，以及某些重复出现的文学特征，而较为忽略单篇诗歌的具体社会场景和神学内涵，近年来受到较大的挑战，从诗篇的仪式的社会人类学分析、神学意涵等方面对诗篇进行解读，成为近来的一般潮流。参 Herbert J. Levine, *Sing Unto God A New Song: A Contemporary Reading of the Psalms* (Indianapolis: Indiana University Press, 1995), 尤其见其第一章 1-31 页。

<sup>②</sup>对所谓“登基诗篇”的分析，见下一节“《诗篇》的神学”。

<sup>③</sup>由于学者们的神学前设和解释学方法的差异，不同的学者对于诗篇应该分成哪些类型、哪首诗歌应该归于哪类，会有争议。有很多诗篇甚至难以明确归为哪一类。本章关于类别的划分也并非结论性的。

谓的锡安诗篇与王室诗篇完全可以纳入这一名词之下。原因之二是我们对于古以色列人的节期与礼仪活动及其变迁所知甚少，<sup>①</sup>如S. Mowinckel大量地依据西亚文化宗教节期的仪式活动来对《诗篇》的仪式背景做出的猜想虽然有益，但其文化跨度之大却难令人确信。然而，按律法书的规定，以色列人每年要3次“朝见(יָרָא אֶת־פְּנֵי הַאֲדֹנָי, appear before the Lord)主耶和华以色列的神”，也就是说，去圣所(sanctuary)敬拜耶和华，通称为“朝圣节期”(pilgrimage festivals)。120-134的诗篇均注明是“上行之诗”，很可能即出自这样的背景。我们在此用这一名词，主要来表达诗篇的两个特定节期背景：圣约更新节期(covenant renewal festival)与新年节期(new year festival)。

在以色列人每年3次朝拜耶和华的节期中，住棚节似乎是最重要的节期。<sup>②</sup>圣经多处直接将它称为“耶和华的节期”(the Feast of Yahweh)。<sup>③</sup>但它最早与农业社会的收获节联系在一起。按希伯来历，它是在7月，乃与以色列人的秋收时节相合，相当于公元纪年的9月。在以色列人进入王朝时代后，此月是所罗门向耶和华献圣殿的月份，成为耶路撒冷的新年节期。但在南北两国分立时，耶罗波安为了抵消北国人对耶路撒冷的向心力，便在伯特利设立圣所；并同样以秋季作为朝圣的节期。在神学上，则回归到摩西和约书亚的立约传统，以圣约更新(covenantal renewal)作为秋季节期的主要仪式活动。

因此，在以群体崇拜为基本场景的诗篇中，有不少可以发现圣约更新节期的影子。<sup>④</sup>《诗篇》81被认为是最具代表性的一篇。在它召唤人们崇拜时，称呼耶和华为“雅各的神”，又强调在“约瑟中间立此

<sup>①</sup>一般来说，除酵节、七七节、收获节是古代以色列人的三大节期，后来又加上了圣殿节和普珥节。它们最初可能是迦南地区的农业节期，但后来又被以色列人加以历史化，与他的历史经验结合起来，而分别成为逾越节、五旬节与住棚节。并与律法诵读、圣殿建成纪念、圣约更新等仪式结合起来。具体到某个历史阶段的节期名称以及人们在节期上做些什么，至今所知甚少。参 B. W. Anderson, 558 页；并参李焯昌、游斌：《生命言说与社群认同》之最后一章。

<sup>②</sup>《出埃及记》23：14-17，《利未记》23 章，《申命记》16 章。

<sup>③</sup>《利未记》23：39 与《士师记》21：19。在《撒迦利亚书》中，守不住住棚节都与归不归服耶和华等同起来，如“所有来攻击耶路撒冷列国中剩下的人，必年年上来敬拜大君王万军之耶和华，并守住棚节。……凡不上来守住棚节的列国人，耶和华也必用这灾(不降雨)攻击他们。”(14：16-19)

<sup>④</sup> Artur Weiser, *The Psalms*, 35-52 页，他将众多诗篇都归为圣约更新节期的背景。他过分强调《诗篇》的圣约更新场景受到其他学者的批评，但诗 50, 76, 78, 81, 82, 89, 105, 111, 114 的圣约更新背景为学者们所认可。

为证”，带有鲜明的北部支派的背景。81：1-5谈到在节期的庆典上宣读律例典章，在接下来的6-7则重述将以色列领出埃及的耶和華的神奇作为；接着8-10则要求以色列人谨守圣约，勿敬别神，其语言与思想与北国先知何西阿也十分相近；最后的11-16节则呼吁以色列群体听从并实行耶和華之道，并得到上帝的护佑。将这一诗篇与《约书亚记》24章相比较，可以发现它们所共有的因素：召聚众支派在耶和華面前；重述耶和華的救恩史；重申耶和華的律例条文，尤其是排他性地敬拜耶和華；并以敬则福、背则祸的圣约誓言(covenant pledge)做总结。这些因素也是我们在前面讨论的北国传统，其核心包括：摩西、以出埃及为中心的救恩历史、有条件的约(conditional covenant)、西奈等所具有的。

对以耶路撒冷为都城、大卫子孙为君王的南国犹大来说，北方支派联盟的秋季圣约更新节期则被转换而为新年节期(New Year Festival)，其核心因素也被置换成锡安圣城、耶和華的圣殿、大卫王朝的拣选、无条件的约(unconditional covenant)等。因此，带有大卫世系的南国王朝背景的节期诗篇，则以新年庆典中围绕着圣殿的耶和華崇拜、耶和華為王的威严形像、对大卫世系的诸王的颂赞作为基本内容。例如：诗24关于荣耀的耶和華将要进入城门的颂歌；68、149、89等诗篇关于圣殿中的各种崇拜场景的描述、王室诗篇对大卫世系的君王的颂赞等。在以下的锡安诗篇与王室诗篇将更详细地讨论这一点。

当然，以上南北传统的分法并非绝对的，它们共属耶和華崇拜这一更大的范畴。尤其在北国灭亡之后，北国传统在南国得以继承下去，一些曾经以北国的圣约更新节期为背景的诗篇，也被南国传统所吸收改编，并被置放在锡安新年节期的背景之下。《诗篇》50就是一个显著的例子。5-23以耶和華為第一人称“我”发出的神谕宣言是它的主体部分，其基本格式是先知传统所采用的“辩告文体”(רִיב, disputation)，包括：耶和華呼唤天地做他审判以色列人的见证；其所依据的就是他通过摩西与以色列人所立的圣约；守约则福、背约则祸所依据乃有条件之约等，带有鲜明的北国圣约更新的仪式背景。但是，有意思的是，在这首诗歌中，锡安却取代了西奈，成为耶和華的荣光显现之城。据R. Tournay的考察，这首诗的前半段1-4是神显之歌

(theophanic poem), 而后半段则是先知神谕(prophetic oracle)。①前者多与在锡安圣殿对耶和华的荣光的颂赞相关, 而后者则取自于西奈圣约的传统, 但它们有机地结合在一起。而且, 在具体的圣殿崇拜场景中, 那些先知神谕乃由圣殿中扮演祭祀先知角色的利未人来发出。这深刻地表明, 以圣约更新节期为背景的北国诗歌传统, 很好地进入到以新年节期为背景的南国诗篇之中, 融为一体了。

## 2. 锡安诗篇(Songs of Zion)

以圣殿崇拜为基本背景的诗篇所颂赞的主题有二个: 一是“一座城”; 耶和華对锡安和耶路撒冷的拣选, 以之作为“神的居所”; 二是“一个人”; 耶和華拣选大卫, 由他的子孙世代为以色列人的君王。它们分别对应《诗篇》中的两个主要群体: 锡安诗篇与王室诗篇。

锡安诗篇的得名有圣经自身的依据, 《诗篇》137:3讲到流放之民在巴比伦被要求唱一首“锡安歌”(שִׁיר צִיּוֹן, Songs of Zion)。人们一般将46, 48, 76, 84, 87, 122归为此类。它们的共同主题都是歌颂耶和華对耶路撒冷的锡安的拣选, 以之作为上帝在地上的居所。例如: 46篇将锡安称为“上帝的城”(The City of God), 是“至高者居住的圣所”; 48篇对锡安之威严与伟大的颂赞; 84篇则谈到人们对圣城和圣殿的渴慕; 122篇表达人们圣城朝圣的欣喜心情等。

在第八章对锡安神学的分析中, 我们注意到大卫王朝的建立和圣殿的修建意味着希伯来宗教的一个重要新方向, 即上帝在人间的临在从时间(time)转到了空间(space), 从圣约(covenant)转到了圣殿(temple), 从诫命(commandment)转到了崇拜(worship)。②神人沟通的渠道乃可通过锡安圣殿来实现, 在圣殿里的祷告可以被耶和華所垂听; 锡安圣殿乃是宇宙之君王在地上发布审判的地方; 圣殿之建立是耶和

①参 Raymond Jacques Tournay, *Seeing and Hearing God with the Psalms: The Prophetic Liturgy of the Second Temple in Jerusalem* (Sheffield: JSOT Press), 144-145 页。

②基督教之后, 圣约神学常被人们所推崇, 而圣殿神学则被轻看。但圣约与圣殿、西奈与锡安是希伯来宗教精神的两个基本支点, 也是后来基督教精神的基本源泉。在早期基督教群体中, 耶稣是“道成了肉身, 住在我们中间, 充充满满地有恩典, 有真理。”(Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.)在相当意义上, 其实是对圣殿神学的继承。

华作为超越的宇宙主宰在地上建立统治的标志，也是人类之由以得救的根据；圣殿标志了神与人的同在。既然圣殿是上帝在地上的居所，那么圣城也是不可触犯的(inviolable)，以至于形成了“圣城不破”的神学(inviolability of Zion)。如《诗篇》46：5-6“上帝在其中，城必不动摇；到天一亮，上帝必帮助这城。”87：5亦说“而且至高者必亲自坚立这城。”《诗篇》46中重复出现的诗句是对锡安神学的高度概括：“万军之耶和华与我们同在；雅各的神是我们的避难所！”这也正好是上述锡安神学的两点核心所在。

同时，人们也倾向于把那些带有圣殿崇拜仪式背景的诗篇称为“礼仪诗篇”(liturgy psalms)，即它们在特定的崇拜仪式中被运用，如15, 24, 50, 68, 81, 82, 95, 115, 132篇。其中15篇似乎用于人们进入圣殿之时，会众与祭司之间的启应诗：

启：耶和华啊，谁能寄居你的帐幕？谁能住在你的圣山？

应：就是行为正直，作事公义，心里说实话的人。(15：1-2)

在24篇，则在3与4-6之间形成启应，之后7-8和9-10又分别形成两轮启应。50篇的后半段也可用于圣殿崇拜时由祭司来唱颂。68与95篇则与圣殿前的列队行进相关，其最终是在耶和华面前屈身敬拜(95：6)，而95：7-11还可能是圣殿祭司所发出的仪文。115篇也反映了这种启应，1-2是启，而3-8是应。118篇与15篇相似，可用于进入圣殿之门时的唱颂。而132则可能是重演大卫将约柜带到耶路撒冷的礼仪活动，对大卫与锡安的歌颂可谓是圣殿礼仪活动围绕的中心。

### 3. 王室诗篇(Royal Psalms)

对大卫王朝的颂赞之诗通常称为“王室诗篇”，它们是南国神学的重要组成部分。这些诗篇包括：2, 18, 20, 21, 45, 72, 89, 101, 110, 132, 144：1-11。这其中包括对君王登基之时的颂赞，如2, 72与110；有关于战争顺或逆的颂赞与呼求，如18, 20, 21, 89与114；也有对王室婚礼的颂赞，如45；以及君王以忠心耶和华、实行公义为治国方略，如

101篇等。<sup>①</sup>

对于王室诗篇的解读，有两个基本的角度。一个是从大卫王朝的政治神学的角度进行解读。大卫王朝的世俗治理被赋予神圣意义，君王被理解为将宇宙层面的秩序与公义带到人间的中介者，或者说是上帝对世界进行治理的人间代表。在南国的政治神学框架中，虽然君王还未绝对化为神祇自身，但被称为“上帝所拣选的”或“生养的儿子”（诗2：7），王权的神性因素进一步深化。与北国摩西传统以圣约约束君王，甚至将王权视为对耶和华神权的背离形成极大的差异。

另一个解读角度则是弥赛亚式的(messianic)，或者说末世论的(eschatological)。在希伯来先知们(尤其是南国先知)所传神谕中，这样的君王形象成为他们的弥赛亚预言的种子，即一个耶和华应许给以色列人的理想君王——弥赛亚<sup>②</sup>，一个与耶和华如同父子一样的人物，一个实行耶和华意志、以公义和慈爱治理世界的人物将降临人间，为以色列人乃至全世界的君王。例如以赛亚就预言一个“以马内利(神与他同在的人)”、一个名为“奇妙策士”、“全能的神”、“永在的父”、“和平的君”的人、一个“耶和华的灵必住在他身上…有智慧和聪明的灵、谋略和能力的灵、知识和敬畏耶和华的灵”的人。<sup>③</sup>当犹大国于公元前586年陷亡之后，基于王室神学的弥赛亚盼望便显得尤为突出，如耶利米所预言的“名称为‘耶和华我们的义’，在地上施行公平与公义，聚拢流放之民将他们领回耶路撒冷”的人；以西结所预言的耶和华必立“一牧人”照管他的圣民，并与他们立平安的约。<sup>④</sup>后流放时期的先知哈该与撒迦利亚也都从王室神学的角度发出弥赛亚式的先知传言，如《哈该书》2：20-23与《撒迦利亚书》9：9-10来安慰回归之民，尤其是后者的先知传言，与王室诗篇之45：4与72：1，8甚至在用词与句式上近乎相同。因此，可以认为，王室诗篇可能起源于

<sup>①</sup> 关于王室诗篇与以色列王权的关系，参 John H. Eaton, *Kingship and The Psalms*, 2<sup>nd</sup> ed., (Sheffield: JSOT Press, 1986).

<sup>②</sup> 弥赛亚一词是希伯来文 מָשִׁיחַ 一词的音译，意为“受膏者”。它源于古代以色列对君王、祭司等进行确认的仪式，具体场景可参见《撒母耳记上》10：1；《列王纪上》1：39；《列王纪下》9：6。

<sup>③</sup> 分别见《以赛亚书》7：14，9：2-7，11：1-9。另外，弥迦先知也有类似的弥赛亚预言，见《弥迦书》5：4-5，“他必起来，倚靠耶和华的大能，并耶和华他神之名的威严，牧养他的羊群。他们要安然居住；因为他必日见尊大，直到地极。这位必作我们的平安。”

<sup>④</sup> 参《耶利米书》23：5-6，《以西结书》34：24-31。

大卫王朝的政治神学，但它在与先知的弥赛亚传言的相互影响之下，也逐渐具有了未来盼望的意义。后流放群体最后编修《诗篇》时，乃将这些王室诗篇加以一定的编辑，使其具有更加强烈的弥赛亚盼望的色彩。<sup>①</sup>

当然，这两个角度的转换乃由于希伯来宗教的内在精神，尤其是其两个最基本的原则：第一、历史中的上帝。耶和華乃是历史的和时间的主宰，在他那里，过去、现在与未来，已然与未然乃相融相即的。上帝对于历史的意志始终是一种未然的已然，虽然尚未发生，但由于上帝已经宣示了他的意志，在未来必然发生，在他的启示之中即包含着这一事件的实现，他的话语就是一个已然的事件。第二、耶和華信守他的圣约。王室神学强调“上帝的慈爱”永不离开大卫世系，其中慈爱(אהבה, love)一词之本意即“基于圣约的爱”，故吕振中将其译为坚贞的爱。耶和華信守于他对大卫所立的圣约，因此必将在未来为以色列人设立一个如大卫一般的治理者，也就是来临中的弥赛亚。因此，在希伯来宗教的总体范畴之下，王室诗篇在现世的政治神学与来世的弥赛亚盼望之间的转换也就不难理解了。

#### 4. 律法诗篇和智慧诗篇

以上所述的各类诗篇，皆是与圣殿崇拜相关的(cultic)。但在《诗篇》中，还有另外一类诗篇没有明确的崇拜背景，与人们群体性的在圣殿中颂赞耶和華似乎没有直接的关联，即所谓的“非崇拜性的诗篇”(non-cultic psalms)，如1, 14, 37, 73, 91, 112, 119, 128等。那么，这些诗篇有什么共同特征或相似之处呢？

它们的一个共同特点是强调人的理智能力，如反思、默想或教育等，其讨论的主题也是关乎人类日常生活的，如义人与恶人的命运之别。这与以《箴言》为代表的希伯来智慧文学在主题、方法与文体上十分类似，因此常被称为“智慧诗篇”(wisdom psalms)。而在对智慧的看法中，这些诗篇又倾向于以“耶和華的律法”(תורת יהוה, teaching of YHWH)作为智慧的最高形式与源泉。而义人与恶人的命运

<sup>①</sup> 参 Norman Whybray, *Reading the Psalms as A Book* (Sheffield: Academic, 1996), 88-99 页。他甚至认为 2, 72, 89 被有意地加以弥赛亚式的改编，而 20, 21, 28, 61, 63, 78, 144 则不甚明显。

之分别，也因他们对耶和華律法的不同态度而表现为前者“所作的尽都顺利”(1:3)，而后者则“乃像糠秕被风吹散”(1:4)。因此，这些诗篇中的一部分又常被称为“律法诗篇”(Torah psalms)，如1, 19, 119等。

虽然不以圣殿崇拜作为它们的生活处境，这些诗篇同样有它们的社会场所和思想背景。第二圣殿犹太教的会堂制度(synagogue)是它的社会场所。虽然第二圣殿在耶路撒冷得以重建起来，但散布在巴勒斯坦和西亚各地的犹太人乃以分散的会堂作为崇拜场所。会堂而不是圣殿成为犹太人日常宗教生活的中心的一个直接后果就是：诵读和学习律法逐渐取代了祭祀活动，成为犹太宗教生活的主要内容。《诗篇》119就是这一转变的恰当反映。它是《诗篇》中最长的一首，所有诗节围绕的中心都是“耶和華的律法”。它的文学结构也很有意思，共有22节，每节8行。它采用希伯来诗体的贯顶体(acrostic)，22节的开始字母按希伯来22个字母排序，而且每节中的8行皆由同一个字母开始。这样的文体便于诵读，便于记忆和教育，其创作动机是为方便会堂的经文诵读和讲解。

这些律法(智慧)诗篇的思想背景则与第二圣殿时期兴盛的智慧文学编修与成典相关。关于智慧文学的文本、源起与性质，我们下一章再详细论述。从起源上来说，智慧传统也许较为古老，但圣经的智慧文学(《箴言》、《约伯记》和《传道书》等)的编修成典时期应该是在第二圣殿时期。人们注意到，在早期智慧文学如《箴言》当中，“耶和華的律法”并未被视为智慧的源泉，也未与自然、社会和伦理道德一起列为讨论的对象。一直到公元前2世纪的文献《便西拉智训》一书中，才清楚地看到律法也成为智慧的来源之一。<sup>①</sup>也许在亚历山大东征之后，希腊文化的浪潮进入犹太人的宗教生活之中，在启示和历史神学传统之外，智慧与自然神学的因素亦抬头，带动了犹太人对智慧文学的整理与编修。以犹太会堂作为制度基础，智慧传统与第二圣殿的犹太教对律法研读的强调结合在一起，其成果之一就是《诗篇》中这些智慧(律法)诗篇的成典。

---

<sup>①</sup> J. Collins, 468 页。

## 六、《诗篇》中的神学

新教改革家路德曾经在他的德文版圣经中这样评价《诗篇》：

《诗篇》可以说是一部小圣经。在它里面，全部圣经都以最美的、最简洁的方式为人所了解。它确实是一部完美的教义问答手册。事实上，在我看来，圣灵以它自己的方式编辑了一本小圣经、一本基督教世界的所有圣徒们的榜样之书，以使那些不能读到整本圣经的人，在这一本小书里，就有机会得知它的全部梗概。<sup>①</sup>

在他看来，《诗篇》包含了《旧约》的所有神学主题，并一直延续到《新约》之中。这一看法也得到了多数神学家们的认可。这一节，我们就来分析《诗篇》中的主要神学主题，主要是它对于上帝、自然(历史)和人这三个基本神学支点的理解。

### 1. 上帝与宇宙：兼论“登基诗篇”(Enthronement Psalms)

在希伯来宗教中，自然(Nature)并非一个最终的实在，它只不过是上帝的造物，属于第二性的存在。但是，在表达耶和华在宇宙论上相对于自然的至上超越地位时，《诗篇》使用的是诗性的神话语言，并与特定仪式场景密切相关。耶和华被称为“宇宙君王”，从太初就立定了“他的宝座”。而与“耶和华为王”的宇宙论诗篇也常被人们称为“登基诗篇”，最典型的如93，97，98篇，其他则散见于各诗篇之中如10，24，47，96：10-13，99等。

这些诗的起首是一句欢呼短语：“耶和华作王！”其希伯来文是  $\text{יהוה מלך}$ ，但它既可译为YHWH reigns，从而表示YHWH IS king；也可译为YHWH has become king。<sup>②</sup>前者为多数英文译本所接受，如KJV，NIV，RSV，NASB等，表示耶和华对宇宙治理的永恒性和持续性，但这

<sup>①</sup> Martin, Luther, eds. by J. J. Pelikan, *Luther's Works* (Saint Louis: Concordia Pub. House, 1955) 35: 254.

<sup>②</sup> 在以色列人称王时，同样会发出这样的欢呼，如《撒母耳记下》15：10“你们一听见角声就说：‘押沙龙在希伯仑作王了！’”《列王纪下》9：13“他们吹角说：‘耶户作王了！’”

里做了相当的神学衍释。而译为后者，则涉及到希伯来宗教对西亚文化的借用的问题。在西亚文化中，不少宗教都有纪念新年(New Year)的仪式。这些新年仪式是对世界产生秩序的纪念，或者说是它们神话中关于宇宙起源时的事件的重现。按照巴比伦神话*Enuma Elish*，宇宙之神Marduk乃在击败混沌之海神Tiamat之后，被众神欢呼为宇宙之王，为世界建立秩序。迦南的巴力(Baal)神话，也同样认为在他战胜了海神Yamm与死神Mot之后，Baal被众神欢呼为宇宙之王。在巴比伦的新年仪式上，人们纪念和庆祝Marduk的胜利，其高潮也就是在仪式性地表现Marduk登上王位，成为宇宙之王时，人们齐声高呼“Marduk作王”，所以这一节期也被称为“登基节期”(enthronement festival)。

《诗篇》的“登基诗篇”具有类似的特征。首先，起首诗句“耶和華作王！”由众人欢呼发出，显示其仪式化背景。虽然希伯来圣经没有一处明确地讲到以色列人有一个巴比伦式的“登基节期”，但在圣殿举办的众多节期中是否会举办类似的活动呢？J. Collins就指出住棚节又被称为“耶和華的节期”，很可能就是举办类似活动的时间。<sup>①</sup>第二，在这些诗篇中，关于耶和華如何成为宇宙之王的颂赞运用了与西亚神话非常接近的术语系统。例如，耶和華成为世界之王是从宇宙之“太初”开始(93：2)；而且也是经过一场战事，如诗篇89：9-10“耶和華万军之神啊，哪一个大能者像你耶和華？…你管辖海的狂傲；波浪翻腾，你就使它平静了。你打碎了拉哈伯，似乎是已杀的人；你用有能的膀臂打散了你的仇敌。”它的敌人也是类似于混沌之海神的水或海，如“耶和華在高处大有能力，胜过诸水的响声，洋海的大浪”(93：4)等等。

所以，我们不能肯定在这些诗篇的后面是否真有一个所谓的登基节期的背景，但诗篇借用并改编西亚神话来构建希伯来的创造神学，并以耶和華為王的神话形像来表达他对世界的主权和治理却是显然的。除了上述所谓“登基诗篇”之外，如29，48，77，82，89，104都或多或少地有一些西亚神话的因素。例如，人们认为，除了将巴力之名换成耶和華外，29篇几乎照搬了迦南乌加列(Ugaritic)地区的创造神话：

<sup>①</sup>参J. Collins, 464页，Sigmund Mowinckel就认为这些登基诗篇反映以色列人有一个庆祝耶和華登基为宇宙之王的节期，参其*The Psalms in Israel's Worship*一书的细致分析。

神的众子啊，你们要将荣耀能力归给耶和华，归给耶和华。  
要将耶和华的名所当得的荣耀归给他，以圣洁的妆饰敬拜耶  
和 华。

耶和华的声音发在水上，荣耀的神打雷，耶和华打雷在大水  
之上。

耶和华的声音大有能力；耶和华的声音满有威严。

耶和华的声音震破香柏树；耶和华震碎黎巴嫩的香柏树。

他也使之跳跃如牛犊，使黎巴嫩和西连跳跃如野牛犊。

耶和华的声音使火焰分岔。

耶和华的声音震动旷野；耶和华震动加低斯的旷野。

上述诗篇所引用的地名，都是迦南文化的关键名词，以色列的那些著名地名如耶路撒冷、示剑或伯特利等却完全没有提及。而且，它在强调耶和华的宇宙之主宰的身份时所引用的神话因素，与经过先知运动的推动之后的希伯来宗教传统在很多方面是不相容的。例如：“神的众子”、“神在诸神中行审判”（82：1）的观念对于先知们所倡导的一神崇拜来说，是相当怪异的。但这些诗歌的上帝形像，恰恰说明了以色列人在用诗歌文体表达对耶和华的敬拜时，所具有的文化宽容。

在表达上帝与宇宙的关系时，诗篇还通过颂扬自然万物对耶和华的敬拜，从另一个方向来强调上帝的主宰身份，例如：

诸天述说神的荣耀。穹苍传扬他的手段。（19：1）

并且呼吁全地万民都向宇宙之王耶和华敬拜颂赞，如96：1-4：

你们要向耶和华唱新歌，全地都要向耶和华歌唱！

要向耶和华歌唱，称颂他的名，天天传扬他的救恩。

在列邦中述说他的荣耀，在万民中述说他的奇事。

因耶和华为大，当受极大的赞美；他在万神之上，当受敬畏！

## 2. 耶和華的神性(The divine nature)

由于诗体在文学的特定要求，如要求简洁、对仗等，所以《诗篇》在对上帝进行描述时，在一定意义上具有信条般的(credal)特点。同时，由于它们所具礼仪场景的公开性和集体性，它们对耶和華神性的概括也反映了信仰群体所共同认可的基本原则。因此，《诗篇》是分析希伯来宗教的神学思想的恰当文本。

举例来说，《诗篇》常见的一个文学表现手法是：附属从句(ascriptio)。其语法结构是用由关系代词“那个……的”(אשר, who)所引导的从句，或者由动词的动名词形式，直接代指耶和華来作为颂赞的对象。136篇常被人们认为这一手法的经典体现，它们的前半节都采用了这一手法，4-7节如下：

称谢那独行大奇事的，因他的慈爱永远长存！

称谢那用智能造天的，因他的慈爱永远长存！

称谢那铺地在水以上的，因他的慈爱永远长存！

称谢那造成大光的，因他的慈爱永远长存！

看来，对希伯来宗教来说，耶和華的本质不在于他是(be)什么，而在于他做(do)什么。这是一种与希腊哲学认为“存在”(to be)才是真实的静态思维完全不同的动态思维，在以色列人看来，耶和華首先是一个行动者(actor)，对终极存在——耶和華的真实把握只有通过“行动”(action)才有可能，耶和華的真实性在于他的“行动”(to do)本性。<sup>①</sup>因此，诗篇颂赞所指向的耶和華是一个行动的耶和華，一个过去行动、现在行动，将来也必行动(has done, is doing, and will do)的上帝。

因此，对耶和華神性的讨论不应该是哲学或教义学式的，而应该从希伯来圣经所理解的耶和華在宇宙史中的作为(action)出发进行讨论。如果对其进行概括的话，那么这又可概括为两个行为：创造与拯救，从中衍生出来的两个名词形像即创造主(Creator)和拯救主

<sup>①</sup> 关于希腊文化与希伯来文化在这一点上的差异，参 Thorlief Boman, *Hebrew Thought Compared with Greek* (London: SCM Press, 1960, Revised Version)一书，并可参游斌《是与终极存在》一文。

(Redeemer)。同样，我们可以分析最为浓缩地表达这两大主题的一首诗篇即136篇。<sup>①</sup>

称谢那独行大奇事的，因他的慈爱永远长存！

称谢那用智能造天的，因他的慈爱永远长存！

称谢那铺地在水以上的，因他的慈爱永远长存！

……

称谢那击杀埃及人之长子的，因他的慈爱永远长存！

他领以色列人从他们中间出来，因他的慈爱永远长存！

这首诗以“独行大奇事的”来指代耶和华，并以此统领上帝的创造与拯救。5-9是关乎自然的，是对《创世记》的创造叙事的概括；而10-24则关乎以色列的救恩史，包括出埃及传统(Exodus)的所有重要主题：击杀埃及长子、红海神迹、旷野引领、进入迦南等。上帝是一个在自然与历史中皆有活动的上帝，而且通过他对宇宙的创造、对以色列人的拯救来表明他在自然与历史两个层面都是“王者”(Kingship)的形象。

如果说诗篇神学强调耶和华的某种静态的神性的话，那么“慈爱”(אהבה, love)就是他一个根本属性。在上述136篇中，在讲述耶和华所行的大奇事之后，崇拜群体都用“因他的慈爱永远长存”来回应，也就是说，如果人们所直接经验到的是耶和华在自然与历史之中的行为的话，那么，从这些行为之中所推断出来的就是耶和华的慈爱本性，这就从“所行”(to do)过渡到了“所是”(to be)。值得注意的是，“慈爱”之于希伯来宗教，如同“善”之于希腊哲学，“道”之于中国文化。它是一个情感性的概念，表述上帝与个体之间相互缠绕的关系；也是一个历史性的概念，以色列的救恩史就是耶和华的慈爱之历史展开；还是一个本体性的概念，宇宙之创造与维护也皆因耶和华的慈爱<sup>②</sup>。慈爱作为上帝的根本属性，也是所有诗篇之得以成立的神学基础，因为诗篇的主要类别：颂歌与感恩之歌是对上帝的慈爱本性的颂赞与感谢，哀歌也是对于上帝的慈爱行为的回忆和祈求。

<sup>①</sup> 其他比较典型地将耶和华的自然与历史形像统一起来的还有《诗篇》19, 77等。

<sup>②</sup> 另可参《诗篇》33, 65, 66, 114, 135, 136, 146, 147等。

### 3. 人算什么？诗篇的人性论(the human nature)

希伯来圣经是呈现耶和华与他的圣约之民之间交往故事的戏剧，它很少抽象地讨论普遍的人性，或人在世界和历史中的地位 and 角色。因此，《诗篇》中少数以抽象、普遍的方式谈论人性、人的命运、人的存在处境的诗歌便显得尤为重要，它们与《创世记》的创造故事、智慧文学构成了人们讨论希伯来宗教的人性论的主要资源。

《创世记》2：7的人之被造故事似乎是希伯来人性论的总纲：

耶和华神用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人，名叫亚当。

它表达了人的两个基本属性：泥土与生气，前者表示人之存在的脆弱与短暂；后者是表示人之生气，以及他所具备的与上帝沟通的能力。

诗篇对于前者有大量的诗性表述，例如《诗篇》：

耶和华啊，人算甚么，你竟认识他？世人算甚么，你竟顾念他？（144：3）<sup>①</sup>

这些诗性感叹，不仅是诗人对于日常生活世界的直接经验，而且是他们从耶和华信仰的总框架出发，对于人在宇宙间的地位的神学理解。对于他们来说，将人与上帝分开，纯粹地来讨论人性是不可想象的。而一旦将人本身纳入到神人关系的框架之中，人就成为一个对象化的存在，也就是说，它只是作为上帝的创造对象、拯救对象而存在的。所以，在诗篇对人的讨论中，“人算什么？”（מַה אֲדָמָה，what is man that...?）成为一个重复出现的变奏。<sup>②</sup>如果与希腊哲学中的“人是万物的尺度”进行比较，它们之间的本质差异是显而易见的。我们可以来分析经典的诗篇8：4-8：

<sup>①</sup> 其他的类似诗句还有 39：5-6，90：3-6 等。

<sup>②</sup> 此处吕振中、新译本皆随和合本，希伯来文并无“算”这一动词，英文译本亦无。但中文译法非常准确地把握整个诗句的精神。

人算甚么，你竟顾念他？世人算甚么，你竟眷顾他？  
 你叫他比天使微小一点，并赐他荣耀尊贵为冠冕。  
 你派他管理你手所造的，使万物……都服在他的脚下。

其中，我们可以看到创造传统对于人在宇宙中的地位的基本理解，甚至在一些术语的使用上都很类似，即人相对于耶和華的地位卑微，但又有一定的荣耀尊贵，在整个自然界是一个管理者的角色。

在诗篇看来，就人的存在本身而言，它是脆弱无根的。但是，正由于它的脆弱性，人的存在必须向上帝开放，如63：1-3所示：

神啊，你是我的神！我要切切地寻求你；在干旱疲乏无水之地，我渴想你，我的心切慕你。  
 我在圣所中曾如此瞻仰你，为要见你的能力和你的荣耀。  
 因你的慈爱比生命更好，我的嘴唇要颂赞你。

而正是在与上帝的关系之中，这一脆弱性才得以弥补，人的存在才得以完满，这就是希伯来诗篇所说的“幸福”（ $\text{בְּרָכָה}$ , blessedness 或 happiness)。84篇强烈地表达了这种幸福感：

如此住在你殿中的，便为有福，他们仍要赞美你！  
 靠你有力量、心中想往锡安大道的，这人便为有福！  
 ……  
 在你的院宇住一日，胜似在别处住千日；  
 宁可在我神殿中看门，不愿住在恶人的帐棚里。(4-10)

诗篇又是如何考虑人的负面性命运呢？也就是说对于地狱或阴间又是怎样的理解呢？在希伯来文中，地狱或阴间常用  $\text{שְׁאוֹל}$  (英语音译为 sheol) 来表示。但希伯来宗教既然没有形成“天堂”的观念，那么阴间也就与“地狱”差别甚大。它似乎只表示一个地下的世界，或者用它的同义词——坑、深坑 ( $\text{בְּרִיחַ}$ , pit) 来说，就是一个死人灵魂聚集的地方。对于诗篇来说，阴间的可怕之处就在于它表明神人关系的断绝，如：

我的性命临近阴间。我算和下坑的人同列，如同无力的人一样。

我被丢在死人中，好像被杀的人躺在坟墓里。  
他们是你不再记念的，与你隔绝了。(88：3-5)

在阴间里，人们被耶和华所忘记，与上帝隔绝。从人这一方面来说，人在阴间也不能赞美耶和华，也就与“幸福”无缘，如：

因为在死地无人记念你(耶和华)，在阴间有谁称谢你？(6：5)  
死人不能赞美耶和华，下到寂静中的也都不能。(115：17)

但是，对于人们死后灵魂下到阴间之后会发生什么，上帝又会做什么来救义人的灵魂，诗篇并没有一个明确的说明。<sup>①</sup>在这一方面，诗篇似乎也采取一种“未知生，焉知死”的现实主义态度。甚至，“灵魂”本身的概念也与后世的神学解释有很大差异。与“灵魂”或“生命”对应的希伯来词中，חַיָּה(life)指生命，而רוּחַ(spirit或breath)则指呼吸之气，也衍生出生气的含义。在《创世记》2：7讲到上帝“将生气吹在”人的鼻孔里，用的是נִשְׁמַת חַיִּים即the breath of life，其结果就是亚当成为一个“有灵的活人”(נַפֶּשׁ חַיָּה, a living soul)。这里，נַפֶּשׁ是用来表示个体的人，后来较普遍地用来表示“灵魂”。<sup>②</sup>但它实际上更多指个体之中的生机或生命力，与希腊哲学的“灵魂”概念所内含的灵肉二分，灵魂高于肉体，灵魂可以离开肉体而不朽的观念大相径庭。灵魂对于希伯来人来说，更像一个生物学的概念，而不是一个本体性的实体概念。因此，所谓“灵魂不死”的理念对于古典希伯来宗教是陌生的，只有在进入希腊化时代之后，受希腊文化和天启文学的影响，在犹太教中才开始出现灵魂不死、永恒生命的概念。

<sup>①</sup> J. Collins, 471-474 页。

<sup>②</sup> 可参 TDOT 关于 חַיָּה(life), רוּחַ(spirit 或 breath)与 נַפֶּשׁ(soul)等辞条。

## 第二十章

# 希伯来理性主义：智慧文学

如果说希伯来圣经是讲述神人关系的一部戏剧(drama)的话，那么，历史(时间)乃是这部戏剧的根本舞台。前面几章所分析的五经、先知书(包括历史书)和诗篇都是以耶和华的救恩史(history of salvation)作为基本主题，它们的神学建立在两个具象化的支点之上：西奈(Sinai)与锡安(Zion)，围绕它们的神学主题则包括圣约(covenant)与圣殿(temple)、诫命(commandment)与崇拜(worship)、摩西(Moses)与大卫(David)等。但是，希伯来圣经中还有另一个远离这些主题的文学和思想单元：智慧文学(Wisdom Literature)，它的存在似乎在提醒我们注意圣经的多元性与丰富性。在这一章中，我们将分两个部分对其进行分析：一、智慧文学的一般逻辑和主题；二、分别对不同的智慧文学文本进行分析。

### 一、智慧文学总论

可以说，所有的文化都是对智慧的追求。与希腊哲学、中国文化相比较而言，希伯来的启示传统也可以称为一种希伯来式的智慧。因此，所谓希伯来圣经的智慧文学中的“智慧”二字，并不是泛泛地一般意义上的智慧，它指的是希伯来启示或历史传统之外的理性主义传统(intellectual tradition)。<sup>①</sup>通常人们认为《箴言》、《约伯记》和《传道

<sup>①</sup> 关于智慧文学与希伯来启示传统之间的一般关系，参游斌，《智慧文学：希伯来理性主义及

书》是智慧文学的主要代表，但其他传统亦受其影响，如《诗篇》中的“智慧诗篇”等。<sup>①</sup>

智慧一词来自于希伯来文חכם，其词根的含义十分广泛。它表示某种技术性的能力，这里常被译为“智能”，如建造会幕时的那些能工巧匠被称为“心里有智能的人”（החכמים，the wise man）；<sup>②</sup>那些能释梦的人也被称为החכמים，但此处译为“博士”，与“术士”并列，或者可指那些知识渊博的人。<sup>③</sup>因此，它被延伸为某种抽象的能力，例如《箴言》30：24 讲到有四种小动物的特别能力时，说它们“甚聪明”（החכמים מוחכמים，exceedingly wise）。在此意义上，智慧相当于今天所说的工具理性，它本身并无好坏善恶，被恶人所用则为恶，如出计给大卫之子暗嫩奸淫妹妹她玛的约拿达被称为“极其狡猾”（איש חכם נואר，wise men），希伯来文亦用חכם这词；被义人所用则为义，如用计使押沙龙与大卫王和好的提哥亚妇人被称为“聪明的妇人”（אשה חכמה，wise woman）。

当人际关系被理解为一个独立于自然的层面时，智慧或聪明又进入实践伦理的层面，表示一个人对于恰当的社会规范的了解和掌握。那些知道如何处理与他人、朋友、父母、君王关系的人，也被称为“智能人”。日常生活的规则也是智慧的一部分，例如知道在何时说话、何时沉默的人，被称为“聪明人”。因此，诚实、良善与戒贪都被视为聪明智慧。在此意义上，智慧乃表明某人能够按照公义的基本法则行事，因此在《箴言》的平行诗体中，“智慧”（חכם，wisdom）与“公义”（צדק，righteousness）常构成对仗词语。

智慧表示人们对于自然与社会的主观理解与掌握，与它相对应的乃自然与社会的客观规律与法则，因此，希伯来圣经亦将智慧加以客观化，乃至成为上帝创造的工具或助手，如《箴言》3：19-20 所言：

其与启示传统的关系》，《宗教学研究》，成都，2002年7月。

<sup>①</sup> 智慧一词在希伯来圣经共出现 318 次，其中 183 次是在这三卷书中。《雅歌》也常被归入智慧诗歌的范畴，详细论述可参李炽昌、游斌，《生命言说与社群认同》第五章。另外两部典型的智慧经卷被基督教归于次经之中，即《便西拉智训》与《所罗门智训》，在这两部书中，智慧乃以其希腊文 σοφία 出现的。

<sup>②</sup> 《出埃及记》36：2，4，《历代志上》22：15-16 等。

<sup>③</sup> 《箴言》17：27-28。

耶和華以智能(בְּחָכְמָה, by wisdom)立地，以聰明(בְּתוּבוֹנָה, by understanding)定天；以知識(בְּדַעְתּוֹ, by his knowledge)使深淵裂開，使天空滴下甘露。

这时智慧就成为某种客体性的力量或实体了。尤为奇特的是，智慧本身被人格化，成为一个向人们说话的女性形像，这就是在《箴言》8：22-31中的一段奇特经文：

在耶和華造化的起頭，在太初創造萬物之先，就有了我。

……

那時，我在他那里為工師，日日為他所喜愛，常常在他面前  
踊躍，  
踊躍在他為人預備可住之地，也喜悅住在世人之間。

看来，希伯来人对智慧的理解实际上与希腊哲学对逻各斯、中国文化对道的理解有结构性的相似之处。它们都涵盖了人的理智能力、实践伦理、主观真理、客观规律等几个方面的深刻内涵。

与这样的智慧概念相对应，智慧文学所关注的问题，以及它们对问题的讨论方法都表现出自己所特有的方式。首先，可以将它们所关注的问题分为两大类。一、教导性的处世之道。它属于生活教诲的一类，关乎日常生活应该注意的东西、如何待人接物的一般性教导、老一辈人对于生活经验的总结等。例如《箴言》3：27-31教导说：

你手若有行善的力量，不可推辞，就当向那应得的人施行。  
你那里若有现成的，不可对邻舍说：去吧！明天再来，我必  
给你。

你的邻舍既在你附近安居，你不可设计害他。  
人未曾加害与你，不可无故与他相争。  
不可嫉妒强暴的人，也不可选择他所行的路。

就属于日常生活的规范。二、反思性的意义质疑。对于信仰、人生意义，乃至前面所说的人所公认的智慧本身进行反思，它通常设置在某

一特殊的人生场景如垂暮之年、遭受苦难等非常处境之中，因此常带着怀疑的语气。如约伯在苦难之中对生命乃至上帝自身发出的感慨：

人算甚么，你竟看他为大，将他放在心上？每早鉴察他，时刻试验他。

你到何时才转眼不看我，才任凭我咽下唾沫呢？

鉴察人的主啊，我若有罪，于你何妨？为何以我当你的箭靶子，使我厌弃自己的性命？

为何不赦免我的过犯，除掉我的罪孽？（伯7：16-21）

再如传道者对智慧文学所建立的一个基本原则——善恶报应的反思与感叹：

凡临到众人的事都是一样：义人和恶人都遭遇一样的事；好人、洁净人和不洁净人、献祭的与不献祭的，也是一样。好人如何，罪人也如何；起誓的如何，怕起誓的也如何。在日光之下所行的一切事上，有一件祸患，就是众人所遭遇的都是一样，并且世人的心充满了恶。活着的时候心里狂妄，后来就归死人那里去了。（《传道书》9：2-3）

我们亦可分析智慧文学对于自身的理解，《传道书》说：

智慧人的言语好像刺棍；会中之师的言语又像钉稳的钉子，都是一个牧者所赐的。（12：11）

它将智慧文学称为“刺棍”和“钉稳的钉子”。刺棍是游牧社会所常用的驱赶牲畜的工具，当牲畜懒惰时，牧者即用刺棍使其前行，以示智慧文学具有刺激听者更勇敢、更积极地面对生命的意义；钉稳的钉子，则指人的思想有所依靠，有着稳固的基础，说明智慧文学使人对于生命、道德有着稳固的了解，不至于摇摆不定、无所适从。前者强调智慧文学的反思与批判能力，后者则强调它的教导和实践意义。

可见，智慧文学形成了与历史传统大相径庭的主题。它不讨论以

色列的历史，也没有集体性的以色列作为耶和华的圣约群体观念，甚至在一些智慧经卷如《传道书》和《约伯记》中神的名字也多用אלהים或אלה(上帝, God)取代专名יהוה(耶和华, YHWH)。那些历史传统最常用的术语如以色列的拣选、耶和华的日子、圣约与律法、祭司与圣殿、先知传言、崇拜仪式等，都不见了，取而代之的是义人与恶人的命运、人生的意义、与人相处交往的方式、人生的苦难、自然的奥妙等主题。它更多地从普遍的角度谈论世界和人生，类似于希腊的自然哲学与中国的伦理教导的一个结合。虽然在希伯来圣经中是一个异类，但却更具跨文化的比较性。<sup>①</sup>

与它在主题的变迁相应，智慧文学由以达致真理的方法也非常特别。在历史与启示传统中，真理是通过上帝而至人的(神→人)，上帝直接通过先知传言(prophecy)启示他的真理。人们则通过践行上帝启示的西奈律法，或到上帝所选择居住的锡安圣所进行祷告来与神和好。但对于智慧文学来说，真理来源于经验或观察。例如，《箴言》24：30-32就反映了这样的推理方式：

我经过懒惰人的田地、无知人的葡萄园，  
荆棘长满了地皮，刺草遮盖了田面，石墙也坍塌了。  
我看见就留心思想，我看着就领了训诲。

这种人生经验的总结，又通过父亲向儿子的传授，或者智者向弟子们的讲授而代代相传。这些箴言的真理性，不是通过诉诸于上帝的权威，而是假设聆听者自己通过观察来印证它们的正确性。

另一种达致真理的方式是通过类比(analogies)，也就是说，通过在不同的现象之间寻找共同性，从而确定某一种普遍的秩序。常见的一种情况是在自然与人生这两个层面进行类比，但重点落在人生的规劝上。例如：

空夸赠送礼物的，好象无雨的风云。(《箴言》25：14)

<sup>①</sup>也许这是《传道书》在华人学者中引起较大关注的原因之一，关于华人学者对《传道书》的研究，见李枳昌：《传道书：中文圣经注释》(香港：基督教文艺出版社，1990年)；谢品然：《荒谬与真理：论传道书之神学思想》(香港：建道神学院，1996年)；韩承良：《训道篇释义》(台北：思高圣经学会，1981年)等。

人不制伏自己的心，好象毁坏的城邑，没有墙垣。(25：28)

愚昧人行愚妄事，行了又行，就如狗转过来吃他所吐的。

(26：11)

还有的一种方式是通过在两个事物之间建立因果的链条，从而以后果来鼓励或劝诫人们的行为，如：

挖陷阱的，自己必掉在其中；滚石头的，石头必反滚在他身上。(26：27)

最后，智慧文学以质疑、反思和提问的方式来进一步推进智慧的探讨。这尤其表现在后来的成熟文本如《约伯记》和《传道书》之中体现出来，如《传道书》对智慧本身的反问：

智慧人的眼在头上看；愚顽人在黑暗里走；我却深知这两种人都必遇见同样的遭遇。于是我心里说：“愚顽人所遭遇的、我也会遭遇着，我为什么要智慧呢？那我有什么长处呢？”我就心里说：这也是虚空。智慧人同愚顽人一样、永远无人怀念着；因为在将来的日子二者都会被忘掉；唉，智慧人死亡、终究同愚顽人一样。(2：14-16)

也就是说，在死亡的面前，智慧人与愚顽人并无不同，那么智慧本身似乎也没有什么意义了。它深刻地表明智慧文学以反思作为探讨问题的基本方式，甚至不惜推翻自己的基本原则。

总而言之，与启示传统的“神→人”启示的方向相反，智慧文学采取的是“人→神”反思的方向。主角从神变成了人，在智慧文学中，上帝往往是缺席者。即使为耶和华设置了一个角色，这个角色也从启示传统中的第三人称变成了第二人称，他不是启示的权威，而是与人交谈的伙伴，是人发问的对象，甚至能够接受人的辩论和挑战。在人对自身存在和周围环境提出疑问、思考和解答的叙述结构中，上帝的存在退入到背景之中，成为一个隐隐约约的模糊形像。在智慧文学发展的晚期，理性的开放和批判精神进一步表现出来，它反对某种

绝对的、永恒的真理的存在，主张真理必须接受新的生活经验的检验，哪怕得出虚无主义的结论。

## 二、智慧文学：文体与生活处境

智慧文学的最常见文体是所谓箴言(proverb)或者谚语(aphorism)，其他如格言(maxims)、比喻(fables)、谜语(riddles)、隐喻(allegories)、教导(instructions)等。它们的特征包括：其语气是断定式的，其论说的道理似乎是自明的；常用悖论来表达，以突出其结论；语言简短；常用对比或类似；易于记忆或流传等。<sup>①</sup>平行体(parallelism)短句是它们的基本文学结构。例如《箴言》10-31章常被称为智慧文学较为古老的部分，就以两行平行体诗句为主，例如10：5：

夏天收聚的、是明智的人； נרם בקציר בן מביא  
收割时还沉睡的、是貽羞的人。 אגור בקיץ בן מטביל

希伯来诗体的平行体结构，有助于诗人或者将两件事类比，强调它们的共同之处，这称为同义平行体(synonymous parallelism)，如《箴言》22：1；也有助于他将两件事对立，突出它们的不同，这称为反义平行体(antithetic parallelism)，如《箴言》10：1；或者有助于他在描述某一现象之后，在第二行对其做出总结，这称为上行平行体(ascending parallelism)，如《箴言》4：18。当中，它还可利用希伯来方法自身的特点，来制造语词上的美感，使其流畅上口，易于传播。如《传道书》7：1(吕译本)

好名誉强于好膏油； טוב שם משמן טוב  
死的日子胜过生的日子。 יוים המות מיום הולדו

智慧文学的另一种文体是劝诫文体(admonition)，主要可见于《箴言》1-9与22-24章，亦可见于《便西拉智训》。它有时用鼓励，有时

<sup>①</sup> 参 ABD 之 Wisdom in the OT 辞条。

则用劝诫的方法进行劝说，并且经常以“因为”(כי, for)、“恐怕”或“以免”(לֵא, lest)为连词，给出为何需要这样做的理由。例如《箴言》22：22-25

贫穷人，你不可因他贫穷就抢夺他的物，

也不可在城门口欺压困苦人。

因耶和華必为他辨屈，

……

暴怒的人，不可与他来往，

恐怕你效法他的行为，自己就陷在网罗里。

智慧文学有较强的诗体特征，一些智慧诗篇(wisdom psalms)也许最早就出自于智慧文学。希伯来诗歌的某些强烈特征亦可见于智慧文学作品之中，例如《箴言》31：10-31就是一首贯顶体(acrostic)诗歌，22句诗歌正好由希伯来22个字母连贯开头。

接下来的问题是：这些智慧文学的生活处境是什么？这些箴言是为谁所写？它们原初运用的生活场景是什么？又是如何进入希伯来圣经的呢？我们首先从更广的西亚文化的背景进行考察。古代埃及有非常丰富的智训传统，从古代王国时期(公元前2680-2160年)的“Kagemni智训”和“Ptah-hotep智训”，到新王国时期(公元前1580-1100年)的“Amenemope智训”，乃至公元前1100年的“Ani智训”。它们既有宗教内容，认为人的道德行为乃为喜悦诸神；也有世俗内容，如父亲告诫儿子如何恰当得宜地与人相处，在社会中履行自己的职责，并远离那些自大、淫乱和贪婪等行为。它们在形式与内容上都与圣经箴言相似。同时，东部的两河流域也有丰富的箴言传统，如公元前二千年的“Shuruppak智训”就是以一位国王对他儿子进行训导的集子，与《箴言》类似，“我儿”(אֲנִי, my son)也是引导训词的起首语。公元前1500-1000的“智慧忠告”(Counsels of Wisdom)也是一个处世箴言的文集。尤其是公元前700年亚述王西拿基立(Sennacherib)的一个臣子编的“Ahiqar论语”就是一个融箴言、谜语、寓言、仪规于一体的文集，其中的某些片断如“不要舍不得杖打儿子”就见于《箴言》13：24，如“我举过沙，我举过盐，但恼怒比这两样都重”与

《箴言》27：3即内容相似。<sup>①</sup>

可以肯定的是，古代以色列人可以接触到这些西亚文化的智训传统，例如，《列王纪上》4：30-31就将所罗门王与埃及、西亚的智士相比，说“所罗门的智能超过东方人和埃及人的一切智能。他的智能胜过万人，胜过以斯拉人以探并玛曷的儿子希幔、甲各、达大的智能，他的名声传扬在四围的列国。”在《但以理书》1章中，也讲到尼布甲尼撒对智士的训练。《箴言》自身也印证了它对异文化的借鉴，如《箴言》30章所引之“雅基的儿子亚古珥的言语”，以及31章所引之“利慕伊勒王的言语，是他母亲教训他的真言”等，即是对非希伯来文化中的箴言、谚语的收集。<sup>②</sup>

在此，我们要注意两点：一、从西亚文化借鉴智慧传统，并不等于说以色列人就没有自己原生的智慧传统；二、即便这些智慧文学具有异文化背景，但是以色列人在接纳它们时进行了改编与重组，对它们进行“以色列化”。首先，希伯来文化存在着古老的智慧传统，这在圣经的历史和先知传统中都有所体现。在士师时期，约坦所举的“众树立王”的比喻（《士师记》9：8-15）、参孙（14：14）的谜语，就说明智慧传统在以色列古代社会很早就存在。进入王朝时代后，大卫和王子押沙龙身边就有这样的谋士，如《撒母耳记下》16：23所言：“那时，亚希多弗所出的主意，好像人问神的话一样，他昔日给大卫，今日给押沙龙所出的主意，都是这样。”在王室内乱的过程中，也可以看到一些“有聪明的妇人”（אִשָּׁה חַכְמָה, wise woman）在双方之间回旋。<sup>③</sup>在先知文献中，一些先知对那些“智能人”和“智慧”总是进行批判，如以赛亚和耶利米：

所以，我在这百姓中要行奇妙的事，就是奇妙又奇妙的事。  
他们智能人的智能（חִכְמַת חַכְמַיִם, the wisdom of the wise）必然消灭；

<sup>①</sup> 详细论述见 Allen P. Ross, “Introduction to Proverbs”及 Bruce K. Waltke, “The Book of Proverbs and Ancient Wisdom Literature”, in Roy B. Zuck ed., *Learning From the Sages: Selected Studies on the Book of Proverbs* (Grand Rapids: Baker, 1995), 35-65 页。

<sup>②</sup> 参看 W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford: Clarendon Press, 1960) 和 John G. Gammie and Leo G. Perdue, ed., *The Sage in Israel and the Ancient Near East* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990) 对希伯来智慧文学的西亚起源的说明。

<sup>③</sup> 参《撒母耳记下》14：1-21, 20：14-22。

聪明人的聪明必然隐藏。(赛29:14)

智能人(חכמים, the wise man)惭愧、惊惶、被擒拿;他们弃掉耶和華的话,心里还有甚么智能(חכמה, the wisdom)?(耶8:9)

可见,当时的智慧传统起码已经形成了一定的势态,以至于先知们感到要对它进行猛烈批判。

因此,人们猜想,广义的希伯来精神文化的三种型态:祭祀(cult)、圣约(covenant)和智慧(wisdom)对应着社会学意义上的三类人员:祭司(priest)、先知(prophet)与智者(sage)。祭司按照律法和祭祀规制,在圣殿帮助以色列人通过崇拜、祭祀和祷告与上帝和好;先知则将自己理解为“上帝的传言人”,他们列席在“神的会”中,针对以色列不同历史社会情形传讲“耶和華的话”;而智者则根据他们对于生活和自然的细致观察,总结箴言警句,为以色列人的生活实践提供指南。<sup>①</sup>

那么,这些智慧箴言可能运用的生活处境是什么呢?从《箴言》中不断出现的“我儿”、“父亲教训我说”、“他母亲教训他的真言”等话来看,它最先可能起源于家庭教育,或者来源于家族支派的教育。古代世界,多数家庭不可能进行家庭教育,它最可能起源于皇族或大臣的家室。在埃及,智慧文集就是用于王室的教育。而且,《箴言》与《传道书》中都有主题与王者的权责相关,如王的智谋与国民的福祉——“无智谋,民就败落”(箴11:14),王的审判职权——“王的嘴中有神语,审判之时,他的口必不差错。”(16:10),王的饮食举止——“君王喝酒不相宜;王子说,浓酒在那里也不相宜。”(31:4),王要以仁义和诚实治理国家——“王因仁慈和诚实,得以保全他的国位,也因仁慈立稳。”(20:28)此外,《箴言》一书包含的主题既有城市生活,也有乡村习俗,尤其与富足的种植农业相关;既有以色列社会的,也有属于外族异邦的。总体上反映诗人来自于较好的社会经济背景,游历广泛。<sup>②</sup>因此,如果智慧文学的作者不是一个组成广

<sup>①</sup> 参 B. W. Anderson, 572 页。但是,对于是否存在一个可以与祭司和先知处在同一范畴之内的智者群体,人们普遍存在怀疑,参 R. N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament* (Berlin: BZAW, 1974)。

<sup>②</sup> 参 Robert Gordis, *The Social Background of Wisdom Literature*, 见 *Poets, Prophets, and Sages* (Bloomington: Indiana University Press, 1971), 160-197 页。

泛的智者群体的话，那么它应该源起于上层社会的家庭教育。

但是，在这些智慧文学写成之后，它便可能通过某种形式的大众教育而传播开来。“学校”(school)也许就是一种形式，如《便西拉智训》51:23就提到在“学校”(οἶκος παιδείας, house of teaching)的教育，尽管对于古代以色列的学校教育到底是一种什么形态我们并不清楚。<sup>①</sup>无论如何，在智慧文学中，都可以看到它的公开性和社会性。

《箴言》刻画的“智慧之女”(Dame of Wisdom)是智慧的人格化，她活动的领域是在“城门口、街市上、热闹街头、十字路口”等，这些都是以色列人进行世俗性的社会活动的场所；而且，她活动的方式是“打发使女出去、在城中至高处呼叫、大声呼喊”。这与先知传统有着本质区别，先知所代传的神言是隐秘的、私人性的，不具有公开性，也不能学习和教育。

传统上将所罗门视为“智慧文学”的作者，<sup>②</sup>因为在《箴言》和《传道书》都谈到所罗门是它们的作者，而且，按《列王纪上》4:29-34，所罗门乃智能之王的代表：

神赐给所罗门极大的智能聪明和广大的心，如同海沙不可测量。所罗门的智能超过东方人和埃及人的一切智能。他的智能胜过万人，胜过以斯拉人以探并玛曷的儿子希慢、甲各、达大的智能，他的名声传扬在四国的列国。他作箴言三千句，诗歌一千零五首。他讲论草木，自黎巴嫩的香柏树直到墙上长的牛膝草；又讲论飞禽走兽、昆虫水族。天下列王听见所罗门的智能，就都差人来听他的智能话。

此处所谓的“作箴言三千句，诗歌一千零五首”，其社会背景也许是所罗门按西亚王室的传统，设立一些文人、史家到民间收集谚语、格言、寓言、故事之类，然后收集成册。<sup>③</sup>这些作品虽然标注所罗门为作

<sup>①</sup> 参 Lennart Bostrom, *The God of the Sages: the Portrayal of God in the Book of Proverbs* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1990), 11-15 页。

<sup>②</sup> 犹太教也依据《箴言》25:1“以下也是所罗门的箴言，是犹太王希西家的人所誊录的”，将希西家称为箴言的作者。

<sup>③</sup> 西亚文化如巴比伦、埃及甚至希腊等经典之形成过程，都有类似做法。参见 Philip R. Davies, *Scribes and Schools: The Canonization of the Hebrew Scriptures* (London: SPCK, 1998)之第三章

者，但他最多发挥“组织、支持、监护”的作用。无论是从内容，还是从文体，所罗门都不可能是所有这些智慧文学的作者，甚至编者都不可能。<sup>①</sup>人们一般认为，《箴言》10-31是前流放时期的作品，而《传道书》则基本可以肯定是后流放时期的作品，可能完成于公元前3世纪。而《便西拉智训》则常被定位于公元前2世纪的上半叶。至于《约伯记》，不可否认它的主体内容可能形成于前流放时期，但它的最后编修肯定在后流放时期。而《所罗门智训》则更晚，应该成于公元前1世纪的下半叶。<sup>②</sup>

这样，可以保险地说，智慧文学从基本形态来说，是一个后流放时期的文化现象。其有趣之处，在于它与圣经的成典时期(canonization)在时间上大致重叠，这样引起的另一个问题是：智慧传统有没有反映在希伯来圣经的其他部分的成典过程之中呢？换句话说，即使我们不谈圣经其他部分也存在智慧文学(wisdom literature)的话，是否可以说明它们的编修受到智慧传统的影响(wisdom influence)呢？<sup>③</sup>

答案是肯定的，几乎圣经的所有其他经卷单元都在一定程度上反映了智慧传统影响的痕迹。“智慧诗篇”自不待言(详参上一章)，律法与历史传统亦深受其影响。先从律法传统来看。律法被理解为上帝在西奈山通过摩西向以色列人的启示。后来，受智慧文学思维的影响，律法亦逐渐地被理解为人类社会的基本秩序，是可以“被思想的”。可以说，“秩序”的概念正是智慧文学的基本命题。因此，律法本身就可以视为智慧的产物。《申命记》4：5-6就将律法与智慧、聪明等同起来。<sup>④</sup>

我照着耶和華我上帝所吩咐的，將律例、典章教訓你們，使你們在所要進去得為業的地上遵行。所以你們要謹守遵行。

<sup>①</sup>“Canons in the Ancient World”, 15-36 页。

<sup>②</sup>对所罗门的作者身份的怀疑，参李焯昌、游斌，《生命言说与社群认同》，第四章。

<sup>③</sup>参 ABD 的 Wisdom in the OT 一文对它们的断代。

<sup>④</sup>关于“智慧文学”与“智慧传统的影响”之间的区别，值得注意。对于“智慧传统的影响”不能过度敏感，否则到处都是智慧文学了。参 ABD 之说明。J. Crenshaw 要人们注意分别智慧文学、智慧传统与智慧思维之间的区别，也是出于此一考虑，参“Method in Determining Wisdom Influence upon ‘Historical’ Literature”, *JBL*, 88, 1969, 129-142 页。

<sup>⑤</sup>关于《申命记》中智慧传统的影响，参 M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomical School* (Oxford: Oxford University Press, 1972)。

这就是你们在万民眼前的智慧、聪明。他们听见这一切律例 (כל־החוקים, all these statutes), 必说: “这大国的人真是有智慧、有聪明 (עם־חכם ונבון, a wise and understanding people).”

而在“智慧诗篇”中, 上帝的律法乃是沉思默想的对象, 义人、有福之人、智能人也就是遵行律法之人。这都表明人们对律法传统的理解受到智慧文学的深刻影响。

再来看智慧传统对历史传统的影响。人们发现以色列的历史叙述在一些关键时刻都被加入了一些带有明显智慧因素的片段, 比如:《撒母耳记下》9章到《列王纪上》2章通常被人们称为“继位叙事”, 讲述所罗门如何通过宫廷斗争, 继承王位的故事, 就深显智慧传统的影响。再如连接先祖叙事(Patriarch narrative)与出埃及(Exodus)两大历史板块的“约瑟故事”, 其世俗性、人本主义的特点、语言特征与前后两大块都区别很大, 属于较为独立的单元。它对约瑟在埃及命运转折的叙述就深受智慧文学的影响, 与智慧传统的主旨接近。再看接连上帝创造宇宙与人类历史的“伊甸故事”, 其主旨也强调智慧的运用对于人类命运的决定性影响。因此, 可以看出第二圣殿的犹太群体在对历史的编修中, 乃将智慧文学的原则带入到以色列历史的理解之中。同样的思想潮流, 在公元前一世纪的《便西拉智训》的反思历史中更为系统和明显。其44章到51章, 对以色列历史做了全面回顾, 从以诺、挪亚、亚伯拉罕, 一直到当时的大祭司西门。如前所述, 按希伯来人的通常做法, 在某个重大的历史事件或历史关头, 都要重述先民的历史, 其主题一般都是围绕着上帝与以色列人的盟约, 一方面强调上帝的信实, 另一方面则强调先民的背逆, 从而要求当时的听众回到并信守他们与上帝的盟约。<sup>①</sup>有趣的是, 在《便西拉智训》对以色列史的回顾中, 贯穿其中更多的是以色列英雄的智慧, 认为在以色列历史的开始, 智慧就在那里。而且, 它强调“他们的智慧, 在列国中传播”(44:15), 这与《申命记》4:4-5有着相同的旨趣。因此, 虽然《便西拉智训》在形式上采用传统的“历史重述”的方式来回顾以色列历

<sup>①</sup> 圣约更新的礼仪活动中对历史的重述, 在与《便西拉智训》大致同时代的死海社群(Dead Sea Community)中亦可见到, 参 Sarianna Metso, *The Textual Development of the Qumran Community Rule* (Leiden: Brill, 1997)。

史，但对历史的诠释却选取了新的方向，把以色列史解释为智慧的体现。在此，体现了作者把智慧传统融入到以色列人的历史神学之中的努力。

总之，智慧文学较为深刻地影响到希伯来宗教的其他传统，尤其表现在对一些深层次的神学主题的影响上。在我们对智慧文学的个别经卷的思想进行分析时，可以强烈地感觉到这一点。以下，我们就对《箴言》、《约伯记》和《传道书》逐一进行分析。

### 三、《箴言》：智慧文集

《箴言》常被认为是智慧文学的经典之作，集中地体现了智慧文学对智慧的探求方法和基本总结。其书名来自于其第一个希伯来字母 לְבָרָה (proverb, 箴言)，是对全书主旨的最好概括。虽然它的第一句话指明说“以色列王大卫儿子所罗门的箴言”，但是，全书清楚地表明它是一个合集，主要可分成以下几个部分：

- 一、1-9章；所罗门的箴言
- 二、10：1-22：16；所罗门的箴言
- 三、22：17-24：22；智能人(the Wise)的言语  
24：23-34；这也是智能人言语
- 四、25-29章；也是所罗门的箴言，是犹太王希西家的人所誉  
录的
- 五、30章；雅基的儿子亚古珥的言语
- 六、31：1-9；利慕伊勒王的言语；
- 七、31：10-31；共22行由希伯来字母连贯起首的贯顶诗体，  
对才德妇人的赞美。

通常人们认为，10-31章较为古老，尤其是10-22章肯定来自于前流放时期的王朝背景，为最古老部分，而1-9章则较为晚期。但是，近来通过文化比较学的考察，人们发现1-9章中同样可以在迦南文化与埃及的智

慧传统找到相似的对应，表明它们同样来自于古老的传统。<sup>①</sup>

但可以肯定的是，《箴言》1-9章在全书中扮演着引介、概论的角色。可以这样对它进行结构上的分析：

A、1：1-7，总论智慧文学的意义

\* 1：7，敬畏耶和华是知识(רֵעוּת)的开端

B、1：8-19，以“我儿”(בְּנִי)所引导的劝诫经文

C、1：20-33，由“智慧妇人”(Dame Wisdom)呼喊发出的智慧劝言

B'、2-7章，以“我儿”所引导的劝诫经文

C'、8章，智慧妇人呼喊发出的智慧劝言

D、9：1-6，智慧妇人摆筵延请众人的呼喊

\* 9：10，敬畏耶和华是智能(חֲכָמָה)的开端

D'、9：13-18，愚昧妇人摆筵延请众人的呼喊

其中 B 与 B'、C 与 C'、D 与 D' 分别构成对称，中间更由相互对应的“敬畏耶和华”经文扮演着将全篇整合起来的题眼功用。而 A 部分则更是《箴言》整篇的总括，智慧文学的所有关键词汇都囊括在其中：

要使人晓得智能和训诲，分辨通达的言语，  
使人处事领受智能、仁义、公平、正直的训诲，  
使愚人灵明，使少年人有知识和谋略，  
使智能人听见，增长学问，使聪明人得着智谋，  
使人明白箴言和譬喻，懂得智能人的言词和谜语。  
敬畏耶和华是知识的开端。

这一段话以智能(חֲכָמָה, the wisdom)、知识(בִּינָה, understanding)、训诲(מוֹסֵר, instruction)等关键技术语来总括智慧文学的精神，并且将它们与希伯来宗教的核心概念如仁义(צְדָקָה, righteousness 又常被译为公义)、公平(מִשְׁפָּט, fairness)、正直(מוֹטָרִים, uprightness)等结合在一起，最后又统

<sup>①</sup> 参 R. Rendtorff, 255-258 页。以及 R. N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament* 一书。

率于“敬畏耶和华”(יְהוָה יִרְאֶה, fear of YHWH)的主题之下。<sup>①</sup>体现了成熟、系统的神学思考,与智慧文学在晚期倾向于把智慧传统纳入耶和華信仰的主流之中的趋势也吻合,表明它形成于较晚时期,是智慧传统对自己进行高度概括的代表之作。

### 1. 秩序(Order)与创造(Creation)

可以说,智慧文学有二个基本原则。第一、世界是被秩序化了的(ordered),它的运行、人们的遭遇受着这一世界秩序的支配;第二、这个秩序是可以通过人的理性观察、总结为人所把握的。人生的意义就在于按照这一秩序来实践生活。所谓“智能人”与“愚妄人”的区别就在于能不能认识到这一支配生活的世界秩序,而“义人”与“恶人”的区别则在于按不按这一世界秩序去实践自己的生活。因此,在实践生活的意义上来说,“智能人”与“愚妄人”、“义人”与“恶人”乃处于同样的范畴之内。<sup>②</sup>

在此意义上,人们把智慧文学称为希伯来式的理性主义和人文主义传统,是对早期以色列传统中的泛神秘主义(pansacralism)的反动。<sup>③</sup>它对于人的观察和思考能力充满自信,与历史与先知传统不同,它不单纯地把人间的祸福吉凶归结为超自然的力量,而是把它归结为人类理性可以发现的道德法则,归结为人自身的道德能力,使得每一个人都成为一个独立的道德主体,需要为自己的道德行为负责。同时,它确信茫茫宇宙中存在一个确定的法则,这个法则是人生幸福的保障,人们运用本己的理性即可掌握这一法则。进而言之,人们凭借自我的智慧即可掌管自己的生命,从而实现“智慧”与“生命”的合一。<sup>④</sup>

“智慧”的具体内容到底是什么?简言之,就是“善恶因果法则”,或者“德/行—果效法则”(act/character-consequence

<sup>①</sup> 吕振中将此译为“敬畏耶和华是知识的总纲”,将其做了意译。

<sup>②</sup> 参 James L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom: An Introduction* (Atlanta: John Knox Press, 1981), 66页。

<sup>③</sup> 所谓泛神秘主义,就是认为人间一切都在神的掌握之中,遵守(或违背)神秘的仪式活动,将给人带来福(或祸),其经典例子可见《撒母耳记上》扫罗与非利士人相争的诸多事例。参 G. von Rad, *Wisdom in Israel* (London: SCM, 1972), 57-65页。

<sup>④</sup> 参 Roland E. Murphy, *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Literature* (New York: Doubleday, 1990)对智慧文学与《创世记》2-3章之间关系的精妙阐释。

relationship), 简称“德效法则”。在智慧文学看来,在某人的德行与他所遭遇的命运之间存在着必然的联系,有所行必有所报,这是自然的(natural)法则。《箴言》通过对人生经验的反思、日常生活的观察所得出的结论,都是为了印证这一点。<sup>①</sup>所以,智慧诗篇 37:25-27 说:

我从前年幼,现在年老,却未见过义人被弃,  
也未见过他的后裔讨饭。他终日恩待人,借给人,  
他的后裔也蒙福。你当离恶行善,就永远安居。

即使由于某些具体原因,现实可能会与此不符,也只需等待;这一法则最终必将实现。《诗篇》37:7-11 如此劝诫:

不要因那道路通达的和那恶谋成就的心怀不平。  
当止住怒气,离弃忿怒;不要心怀不平,以致作恶。  
因为作恶的必被剪除,惟有等候耶和华的必承受地土。  
还有片时,恶人要归于无有。你就是细察他的住处,也要归  
于无有。  
但谦卑人必承受地土,以丰盛的平安为乐。

所以,智慧文学亦可称为希伯来文化中的自然法理论(natural law),人们近来也多从自然神学(natural theology)的角度对其进行探讨。

通常认为,在智慧文学的早期,智者们的兴趣只在于道德和生活法则的层面,局限在人生与自然的层面,但是,由于希伯来宗教的终极实在并非自然本身,而是一个所谓的“上帝”或“耶和华”,因此,人们逐渐提出这样的问题:如果人通过对自然的观察与思考就可以了解并掌握“智慧”——自然的秩序和法则,那么,智慧与上帝是什么关系?它们之间有什么关联呢?所以,智慧文学起点在于对人生和道德意义的追问,其终点却到达了创造神学(creation theology)。也就是说,智慧乃参与了上帝对人与自然的创造,它是上帝创造的“工师”或“孩童”(YHWH, a master workman)。它包含两个互动的内涵:一、上

<sup>①</sup> 具体经文可参 Lennart Bostrom, *The God of the Sages: the Portrayal of God in the Book of Proverbs*, 90-133 页。

帝创世时借助智慧而使之成为有序的世界，这是人们之可以安身立命的基本出发点；二、智慧乃存在于万物创造之先，本身即具有本体性的意义。智慧文学的一些经文就强调上帝借助智慧创造万物，如：

耶和華以智能(בְּחָכְמָה, 即智慧, by wisdom)立地, 以聰明(בְּבִינָה, by understanding)定天; 以知識(בְּדַעַתוֹ, by knowledge)使深淵裂開, 使天空滴下甘露。(《箴言》3:19-20)

在此, 所用的间接宾语的介词都用 בְּ(by), 表明智能、聪明、知识都是工具性的。但在智慧文学中著名的创造宣言中, 智慧甚至自己(以人称代词“我”)发言, 而且被人格化为某个具有自主意志的存在。

在耶和華造化的起頭, 在太初創造萬物之先, 就有了我。

从亘古, 从太初, 未有世界以前, 我已被立。……

那时, 我在他那里(וְאֵתֵּר אֵצֶלָיו, 吕译“在他身边”)为工师(אֶמְוֶן, 吕译为“小孩”), 日日为他喜爱, 常常在他面前踊跃, 踊跃在他为人预备可住之地, 也喜悦住在世人之间。(《箴言》8:22-31)

智慧是上帝植根于自然之中的法则, 于人间之中的社会正义, 它先于世界存在, 是上帝创造的助手, 本身也是一个创造者, 或者说: 智慧是内在于自然之中的上帝。正是由于它的存在, 智慧文学所坚持的“德/行—果效”之间的必然性才得以建立。

所以, 创造神学是智慧文学的神学基础。<sup>①</sup>但它并没有解决上帝与智慧之关系这一根本问题, 勿宁说, 反而是使其变得更加突出了。例如, 耶和華与这个口称“我”的智慧是什么关系呢, 它与那个工师或孩童又是什么关系呢, 既然他们都是位格性的存在, 那么这些位格之间又有何关系呢? 甚至可以说, 同样的问题一直延续到基督教之中。

《约翰福音》的神学序言就从创造(creation)的角度讲到这三者之间的关系: 上帝(God)、道(Logos)与独生子耶稣(Jesus Christ), 似乎就是智

<sup>①</sup> 这一观点乃大多数研究智慧文学的学者的共识, 包括 G. von Rad, W. Zimmerli, C. Westermann, J. Crenshaw, R. Murphy, Leo Purdue, James Barr 等。

慧文学的这三者：耶和华(יהוה, YHWH)、智慧(חכמה, wisdom)与人格化的“我”关系的翻版。<sup>①</sup>后来，教父们提出三位一体理论，在系统神学上使之教义化，但它的内在张力仍是推动今天神学发展的动力。

## 2. 智慧女神(Dame Wisdom)

《箴言》对于智慧传统的另一个有趣的贡献就是将智慧加以女性人格化(feminine personification)。其中包括：1：20-23 和 8：1-21 的女先知形像；4：6-9 中的护兵形像；7：4 节的“姐妹”(sister)形像；8：22-31 的孩童形像；9：1-6 的主妇(hostess)形像。

智慧的女先知(prophetess)形像乃采用先知传言的第一人称“我”的形式，并且充满了警告、劝诫、预言将来临的灾祸的主题。它的场景则是公共性的，包括“街市、宽阔处、热闹街头、城门口、城中”等。<sup>②</sup>但亦须看到，它与先知传统的传言(prophecy)有着本质差异。它所针对的对象并非群体性的以色列人，而是所谓的“愚昧人”(פחים, simple ones)、“褻慢人”(לצים, scorners)、“愚顽人”(כסילים, fool)；他们被谴责的原因也不是因为他们背约，而是因为他们“恨恶知识”、“喜爱愚昧”。同样，智慧女先知也呼唤他们改变生活，但不是如先知传统所主张的“悔改、回归圣约”，而是要他们回归到自己的理性自我，要“会悟灵明、心里明白”(8：5)。因此，虽然智慧女先知的呼唤传言的格式与先知文学类似，包含着三个基本时态：过去的(past)不完满状态、未来的(future)警告、当下的(present)选择，但其根本内容却是智慧传统的。

智慧的第二个形像是“姊妹”，即“对智能说：‘你是我的姊妹’，称呼聪明为你的亲人”(箴 7：4)。它被用来表示人与智慧之间的亲密关系，以智能和聪明作为身边的亲人，就可使人们远离那些愚笨与顽妄。这与《箴言》4：6-9 中智慧的护兵形象是相似的。

《箴言》8：22-31 所论智慧在创造中的参与，则强调了智慧在世

<sup>①</sup> 关于耶稣基督的道成肉身与智慧文学中的创造神学之间的关系，可详参 G. von Rad, *Wisdom in Israel*, 144-170 页。但在自然主义的解释者看来，不能过度神学化理解这一段经文，它只是简单地将上帝创世时的智慧属性做了文学上的诗化处理而已。Roy B. Zuck, "A Theology of Proverbs", 收于 Roy B. Zuck ed., *Learning From the Sages: Selected Studies on the Book of Proverbs*, 103 页。

<sup>②</sup> 见《箴言》1：20-21, 8：2-3。

界中的本体地位，上一部分已做分析。在接下来的 9：1-6 中智慧则被人格化为一个有才德的主妇。她准备好宽阔的场所，主动去邀请世人来学习智慧，它还形象地以吃饼喝酒来比喻学习。它还将智慧人与愚昧人的命运进行对比，并以之与生死相对应。有趣的是，《箴言》还将愚昧加以人格化，塑造出一个“愚昧妇人”的形象，使之与智慧女人进行对比。

接下来的问题是：为什么智慧会被女性化？最简单的一个解释是：在希伯来文中，智慧(חכמה, the wisdom)是阴性词性，因此它的人格化就是女性化。或者从西亚文化的背景出发，巴比伦和迦南神话中，主神的身边常有一位女神，因此，虽然耶和華崇拜的一神性禁止任何女神的形像，但智慧的女神化实际上是西亚文化中男女二神这一普遍主题的隐晦表达。<sup>①</sup>或者它就是某一个独立的、另外的本质实体，在被接纳到耶和華崇拜之后被加以特别处理的表现。<sup>②</sup>

但智慧的女性化，也许意味着智慧传统对于自身与耶和華崇拜主流的启示传统之间差异的意识。在启示传统中，耶和華是一个不可接近的角色，从摩西、以赛亚到以西结都有类似的描述。当耶和華向人显现时，伴随着令人敬畏的场景，如西奈的“雷轰、闪电和密云”（出 19：16）；以赛亚先知的经历的“门槛的根基震动，殿充满了烟云”（赛 6：4）；以西结先知经历的“狂风，采炼火的大云”（结 1：4-28）等。因此，先知们在经验到耶和華的共在时，他们的反应都是“俯伏在地”，不敢看神的面。这样的叙事方式传递出先知传统对于启示的理解，即启示是自上而下的，庄严而肃穆，是超越层面的上帝向人主动显示他的意志，人们只能被动地接受它。而智慧传统赋予智慧以女性的形像，美丽而动人，则意味着智慧对人是充满吸引力的，可接近的。人被智慧所吸引，正如被女性的美丽所吸引一样，因此人具有主动地接近智慧，并渴望智慧的能力。智慧文学将智慧定义为现世的生活原则，内在于生活世界之中，因此人与智慧之间是一种相互亲近的关系。智慧主动招呼人们聚集，人们乐意与智慧共处。圣经的神学思想，有时就隐含在叙事散文或诗化语言对人称、性别的选择之中。

<sup>①</sup> 参 William F. Albright, "Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom," *Supplement to Vetus Testamentum* 3 (1960) : 8.

<sup>②</sup> 参 Helmer Ringgren, *Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East* (Lund: Hakan Ohlssons Boktryckeri, 1947).

### 3. 智慧文学的耶和华化

如前所述，智慧文学的一些经文在源头上可能是异文化，或者是人文世俗主义的。但在被纳入到希伯来圣经中之后，却经历了一个显著的“耶和华化”的过程。其文本上的表现就在于那些包含耶和华(YHWH)的诗句在整个《箴言》中扮演着架构性的作用。

在第一部分我们已经分析了在 1-9 章中“敬畏耶和华”是如何将它联结为一个整体的，它被学者们公认为较晚期的作品。但即便是由较早期的智慧文献组成的其他部分，将智慧箴言加以耶和华化的特征亦十分显著。它通常采取的形式是用那些带有耶和华的诗句(the YHWH sayings)来重释早期的智慧文献。例如：

王坐在审判的位上，以眼目驱散诸恶。  
 谁能说“我洁净了我的心，我脱净了我的罪”？  
 两样的法码，两样的升斗，都为耶和华所憎恶。  
 孩童的动作，是清洁，是正直，都显明他的本性。  
 能听的耳，能看的眼，都是耶和华所造的。(箴 20：8-12)

在这里，“都为耶和华所憎恶”与“都是耶和华所造的”这两句诗都构成了对前面的箴言的解释，它使得这些本来不带神圣意义的箴言，得以成为耶和华崇拜的一部分。<sup>①</sup>

如果再来看 10：1-22：16 的“所罗门的箴言”的话，那么，还可以发现 15：33-16：9 节的“耶和华经文”构成这个整体的中心。

敬畏耶和华，是智能的训诲；尊荣以前，必有谦卑。  
 心中的谋算在乎人；舌头的应对由于耶和华。  
 人一切所行的，在自己眼中看为清洁，惟有耶和华衡量人心。  
 你所做的，要交托耶和华，你所谋的，就必成立。

<sup>①</sup> R. N. Whybray 对此做深入的研究，认为类似的经文单元包括：10 章 3 节对 2 节、14 章 2 节对 1 节、15 章 16 节对 17 节、18 章 10 节对 11 节、19 章 21 节对 20 节的解释等，16：33-17：2 也可视为一个类似的大单元。参 *Wisdom in Proverbs* (Naperville, Ill.: A. R. Allenson, 1965)。

耶和華所造的，各适其用，就是惡人，也為禍患的日子所造。  
凡心裡驕傲的，為耶和華所憎惡，雖然連手，他必不免受罰。  
因怜悯誠實，罪孽得贖；敬畏耶和華的，遠離惡事。  
人所行的，若蒙耶和華喜悅，耶和華也使他的仇敵與他和好。  
多有財利，行事不義，不如少有財利，行事公義。  
人心籌算自己的道路，惟耶和華指引他的脚步。

这一段箴言，既可称为“智慧神学”(wisdom theology)的经典表达，亦因其在“所罗门箴言”中的核心地位，乃构成对 10：1-22：16 进行神学解释的出发点。

在与埃及智慧文学 Amenemope 智训非常相近的《箴言》22：17-24：22 中，同样可以看到“耶和華化”的痕迹。例如，“贫穷人，你不可因他贫穷就抢夺他的物，也不可在城门口欺压困苦人”，与埃及智慧文学在词句上相同，但它被接着的“因耶和華必为他辨屈，抢夺他的，耶和華必夺取那人的命。”(22：23)加以解释，伦理规范与神学敬拜乃结合在一起。而且，从整体结构上来看，22：19 在开头的导论，23：17 在中间的小结，24：21 在结尾，分别插入了“敬畏耶和華”的诗句。

加上对第一部分 1-9 章的整体结构的分析，我们起码可以说，正典形态的《箴言》在最后编修时是经过神学诠释的。当带有世俗人文、异文化背景的智慧传统进入希伯来宗教时，无论在思想还是在文体上，都经历了“耶和華化”的过程。在思想上，经过创造神学的转化，智慧成为耶和華创造的助手；在文体上，则由一些包含耶和華的诗句形成对智慧箴言的解释。总而言之，智慧文学在希伯来圣经中最终乃形成了非世俗的、耶和華化的神学智慧文学(theological wisdom literature)。

#### 四、《约伯记》：智慧文学的反动

《箴言》是智慧文学的典范之作，其文学结构与思想都反映了希伯来智慧传统的基本精神。但是，智慧文学的有趣之处就在于它不会

只停留在某些基本原则，而是运用它对人生的经验观察和理性思考，不断地对这些基本原则进行反思，甚至对智慧本身提出根本的质疑。《约伯记》和《传道书》即是这样的“打着红旗反红旗”的智慧作品，但这恰恰是对智慧精神的贯彻，也是它们对于智慧文学乃至希伯来信仰的重要贡献。

《约伯记》是旧约中最深刻、难解的作品之一，历来人们也对其推荐有加。路德称其为“圣经中最宏伟、精深的作品”；康德也以约伯来阐释他对于善恶报应的哲学分析；其他现代作家如 Robert Frost 等也对它十分欣赏，甚至称之为“旧约中的莎士比亚”。<sup>①</sup>但问题是，这些赞赏或者来自于对《约伯记》的约化理解，如把约伯约化为人类普遍现象——善人恶报、义人受苦的象征，约伯个人的命运及他对苦难的感受很快就被抽象的神义论(theodicy)所取代；或者来自于对《约伯记》的片面理解，如《新约·雅各书》5：11 将约伯视为“忍耐”的代表，就完全忽视了《约伯记》中约伯对神的无畏抗议和质疑，《约伯记》自身具有的强劲生命力反而被这些赞赏之声所阉割了。

### 1. 《约伯记》的文学结构

简单地说，《约伯记》由两部分组成，一是以散文体写成的开头(1：1-2：13)与结尾(42：7-17)；二是它的主体部分(3：1-42：6)，以诗体写成。在第一部分，约伯是一个完全正直、敬畏神的形象，即使在大难之中，他也大声颂赞“赏赐的是耶和华，收取的也是耶和华。”(1：21)在结尾部分，他的形像也是对他诗体中的不当言语懊悔的顺服形象，在此意义上，他确实是称得上是《新约·雅各书》所说的：“那先前忍耐的人，我们称他们是有福的”之典范(5：11)。但在诗体部分，约伯则完全换了另外一个人，他大声抱怨自己所受的苦、不认为自己有罪，认为自己的苦难就是由神在后面主导的，因此大声向神抗议甚至发怒，例如在 9：17-19：<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 可参 Robert Frost, "A Masque of Reason", 收于 E. C. Lathem and L. Thompson ed., *Robert Frost: Poetry and Prose* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1972)。

<sup>②</sup> 其他一些著名诗句包括：约伯以自己喻为洋海、大鱼，即神在创世时要制服的仇敌，即指上帝在本体论意义上的仇敌，7：11-12；神自己成了约伯的敌人，16：7-9，16：11-14；约伯称自己有理，要与神进行辩论，13：1-18，如此等等。

他用暴风折断我，无故地加增我的损伤。  
我就是喘一口气，他都不容，倒使我满心苦恼。  
若论力量，他真有能力；若论审判，他说谁能将我传来呢？

希伯来圣经中向神发出的最强烈的怨愤之诗就出自约伯之口，其风格与怨愤诗篇十分接近。

此外，散文与诗歌部分所使用的神名也不一样。散文部分的神名是用以色列的特殊神名——耶和華，而在诗歌部分则用西亚文化中普遍的神名——אל(伊勒)或其古体式 אלה，甚至“全能的神”(יְהוָה)。“全能的神”这一名词曾出现在五经中，是神向“亚伯拉罕、以撒和雅各”所启示的神名，但出埃及事件后，耶和華就是圣约之神的专名了。这表明《约伯记》的诗体部分或者来源于西亚异文化，或者起源于远古的希伯来诗歌。<sup>①</sup>因此，《约伯记》的总体结构是：开头与结尾的文体(genre)乃是民间故事(folklore)，以讲述某个类型化、理想化的古代人物为基调；而诗歌主体部分则取自智慧文学，与《箴言》、《传道书》以及那些智慧诗篇极其相像。

既然散文部分与诗歌部分之间的差异如此突出，那么，《约伯记》的起首结尾与它的诗歌主体是什么关系呢？这可以从两个方面进行分析，一是在文学结构上，散文叙述使得主体的智慧诗歌被纳入到一个叙事框架之中。由于这个框架的存在，整个《约伯记》就构成了一个故事。否则它就只是一个诗歌集，与智慧诗篇、《箴言》类似。那些对普遍的人生经验进行反思的诗歌，也就被置入一个具体的生活处境之中。二是在思想结构上，散文叙述运用一个类型化、理想化的人物形像——约伯，来表达智慧文学的基本原则：义人得福(the blessed righteous)，它既是主体诗歌思考的起点，又是批判的对像。它为整体的《约伯记》设置了一个“信仰—经验”的张力模式，在两个无法协调的支点：义人得福的信仰、义人在现实中经验苦难之间，制造无限的神学想象空间。

散文叙述中的约伯形像是“乌斯地”的一个财主，但它“完全正直、敬畏神和远离恶事”。所谓“乌斯地”(אֶרֶץ-עוּז, the land of Uz)乃

<sup>①</sup> 普遍认为，《约伯记》38-42章、28:28、12:9出现于诗体中的耶和華神名(YHWH)乃后期编修的产物。

处于阿拉伯沙漠边上的以东地区，不是传统的巴勒斯坦地区。约伯此人与以色列历史有什么关系，也未加任何说明。但它被以西结先知模式化为一个敬虔而智慧的形像，如《以西结书》14：14与20说：

其中虽有挪亚、但以理、约伯这三人，他们只能因他们的义救自己的性命。这是主耶和华说的。……虽有挪亚、但以理、约伯在其中，主耶和华说，我指着我的永生起誓，他们连儿带女都不能救，只能因他们的义救自己的性命。

在迦南神话拉撒姆拉(Ras Shamra)中，但以理是一个传说中的英雄人物，想必约伯亦如此，是一个西亚民间故事中的英雄人物。<sup>①</sup>但在接下来的故事中，约伯成为耶和华与撒旦打赌的对象，<sup>②</sup>来检验约伯的敬畏是出于真信，还是出于得福的投机考虑。在散文体的1-2章，约伯的信仰愈挫愈坚，无所怨言。但这一形像在第3章进入诗体后，就一直没有出现，直到最后的41章结尾部分才再次“懊悔”，并终得善报。

《约伯记》的诗歌主体，乃以约伯与他的三个朋友之间的对辩为基本结构。这三个朋友分别是：以利法、比勒达、琐法，他们每个人都对约伯的处境发表议论，然后约伯再作答辩。这样的对辩共有三轮。三人的次序都是一样。所以，《约伯记》的诗歌是经过精心编修的。例如，根据31：40所言“约伯的话说完了”，可以推测在某个阶段，人们以此作为《约伯记》诗歌的结尾。然而正典的《约伯记》又加上了32-37这一段更为“信仰正确”(religious correct)的诗歌，其发言者以利户在前言与结尾都从未提及，表明这可能是正统的耶和华信仰为了淡化诗歌中约伯对上帝过于强烈的质疑所做的编修。最后，由耶和华从旋风中直接向约伯做出回答，人人对辩转为神人对话，自然地过渡到散文体中约伯再次向神表示懊悔。

因此，正典《约伯记》也是一个长期的编修过程的结果。对于它具体的成书时间，人们几乎不可能得出定论。但它被认为是“智慧危机”(the crisis of wisdom)的表现，也是社会危机的一种反映，因此普遍

<sup>①</sup> B. W. Anderson, 590页。

<sup>②</sup> 撒旦(שָׂטָן, Satan)在希伯来圣经传统中，只是在耶和华天庭中的一个报信天使，或者“神的众子”中的一个，如《撒迦利亚》3：1。但它的原意是“作对的”(adversary)，可能使得它后来演变为上帝的根本敌人，直至成为“魔鬼”的专名。

被认为主要是后流放时期的产物。

总之，《约伯记》的总体结构可以归纳如下：

- 一、散文前言，1：1-2：13
- 二、约伯与三个朋友之间的三轮对辩
  - 1、约伯的哀歌，3章
  - 2、第一轮对辩，4-14章
    - a'. 以利法发言(4-5)
      - b'. 约伯作答(6-7)
    - a''. 比勒达发言(8)
      - b''. 约伯作答(9-10)
    - a'''. 琐法发言(11)
      - b'''. 约伯作答(12-14)
  - 3、第二轮对辩，15-21章，如上循环
  - 4、第三轮对辩，22-28章，如上循环
  - 5、约伯最后的答辩，29-31章
- 三、以利户的“信仰正确”的辩词，32-37章
- 四、耶和华在旋风中对约伯的作答
  - 1、第一次作答，38-39章，结果是约伯“用手捂口”，再不回答(40：3-5)；
  - 2、第二次作答，40-41章，结果是约伯“在尘土和炉灰中懊悔”(42：1-6)。
- 五、大团圆的散文结尾，42：7-17。

## 2. 义人受苦与德福信念

《约伯记》所针对的是人类日常经验中最普遍的一个现象即人生苦难(suffering)，因此，约伯如同一个文化符号，对它可以提出多层次的问题。诸如：一般意义上的苦难来源问题？公义的上帝与人类苦难的关系问题？或具体一些的，例如：义人为何受苦？义人之苦与上帝的公义如何协调？这些都是把约伯的个人经验约化为抽象的神学讨论，所以，我们应该调整提问的方式，即《约伯记》真正关心的问题是：将德福报应的智慧信念运用在约伯身上是否恰当的问题？这样才

能将《约伯记》限定在智慧文学的具体范畴之内来进行讨论。

诗歌所设置的约伯与朋友们的对辩格式就突出了“约伯的个人经验”与“德福报应”之间的对立。以利法、比勒达、琐法和以利户站在德福报应的正统立场来解释约伯的受苦。我们来看几个具体的对辩。以利法首先发言说：

请想一想，无辜的人有谁灭亡？哪有正直的人被剪除呢？  
据我所见，耕耘罪孽的，必收割罪孽；种植毒害的，必收割  
毒害。  
他们因上帝的气息而灭亡，因他的怒气而消灭。（新译本  
4：7-9）

这句话与其说是生活经验，不如说是对抽象原则的再次确认。在他看来，约伯现在遭受到苦难，必定是因为他做错了什么。所以他接着要求约伯承认自己的罪，并请求上帝的恩典。但约伯却不认为自己做错了什么，他要求以利法指出他到底哪里错了：

请指教，我就默不作声；请指示，我有什么过错。  
正直的言语多么有力！但你们的责备究竟责备什么呢？（新译  
本，6：24-25）

接着第二个朋友比勒达上场，向约伯发出了同样的指责：上帝是完全公义的，约伯必因不义而遭罚，他唯一的出路就是悔改得救。他说：

上帝怎会歪曲公平？全能者怎会屈枉公义？……  
你若殷勤寻求上帝，向全能者恳求；  
你若又洁净又正直，他就必为你奋起，复兴你公义的居所。  
（新译本，8：3-6）

在接下来第9章的自我辩护中，约伯对上帝的创造者角色做了非常独特的发挥。在他看来，上帝既是警察，又是法官；既是执法者，又是立法者。这样，受苦乃成为人之不可逃脱的生活归宿。甚至，上帝作

为世界的创造者，具有无限的强力，任何人与事物都在他的掌控之内，甚至正义法则都完全被他的强力所淹没。上帝的意志就是人间正义，人不能够以他的任何遭遇去控诉上帝。但要注意到，这些思想在约伯所用的诗体修辞的表达中，与其说是对上帝意志的顺服，不如说是对上帝的怨愤。他不是顺服于上帝的正义，而是屈服于上帝的强力。也就是说，既然上帝你远超乎众人之上，那么我还能有什么话可说呢！我的冤屈又向何处去申呢！

他独自铺开苍天，步行在海浪之上；  
他造北斗与参星，昴星和南方的星座；  
他所行的大事无法测度，所行的奇事不可胜数。  
他行过我身边，我却看不见；他掠过去，我竟不觉察。  
他夺取，谁能拦阻他？谁敢问他：“你干什么？”（新译本，  
9：8-12）

所以，约伯最后说：他(上帝)与我之间并没有仲裁者可以向我们两造按手(9：32)。人在上帝面前所遭受的不公正，没地方去申诉。

在《约伯记》中，约伯是一个“自义”(self-justification)的代表，坚持自己是一个“义人”，并非由于自己的罪而招致那些苦难，所以在诗体部分，他始终不屈不挠地向上帝发问，反对朋友们所提出的德福、罪罚相报的理论。他说：

我断不以你们为是；我至死必不以自己为不正。  
我持定我的义，必不放松；在世的日子，我心必不责备我。  
愿我的仇敌如恶人一样，愿那起来攻击我的，如不义之人一般。(27：5-6)

在 29 与 31 章中，约伯更是一件一件地数点自己的德行，强调他的现时遭遇与他过去的公义德行是不相称的。

因我拯救哀求的困苦人和无人帮助的孤儿。将要灭亡的为我祝福；我也使寡妇心中欢乐。

我以公义为衣服，以公平为外袍和冠冕。我为瞎子的眼，瘸子的脚。

我为穷乏人的父；素不认识的人，我查明他的案件。(29：12-16)

总而言之，约伯乃以自身的生活经验即义人受苦来挑战智慧文学的基本原则：德福报应。在他看来，德与福、罪与苦之间并不存在着必然的链条。这样，智慧文学的根基乃被推翻。这是《约伯记》之所以常被称为“智慧文学的危机”的原因所在。但是，《约伯记》还揭示了另一个更为根本的原则，即上帝并不保证德福报应，或者说，上帝并不受德福报应的束缚。这就引出另一个更为深刻的问题：德福报应不是神人关系的根本，那么，神人之间到底是什么关系呢？

### 3. 创造中的上帝

一般人们认为，《约伯记》38与40章中耶和华从“旋风”中对约伯发出的回答是整部经卷的高潮。如何看待这二段话与前面那些智慧诗歌之间的关系，就是分析《约伯记》的神学思想的关键所在。

需要注意，这二段对话的发言者已经从普遍神名转变为希伯来宗教的专用神名——耶和华。但是，以耶和华为发言者的这二段诗歌却毫无触及约伯关于义人受苦的问题，它不是要对前面的对辩进行总结，给出答案，而是从新的角度提出问题。这个新问题就是：从创造论的意义上讲，人与上帝之间到底是什么关系呢？

耶和华的创造主(Creator)形像，乃这二段经文最突出的特征。而且，从创造论的意义上谈论上帝，既是《约伯记》诗体部分之开端第3章的约伯哀歌的题目，也是贯穿《约伯记》中的约伯答辩的主要线索。在此意义上，《约伯记》与第二以赛亚在主题与文风上都十分相近，例如，它们都是希伯来圣经对苦难(suffering)反思的经典之作，甚至人们推想，作为“义人受苦”的约伯是不是就是第二以赛亚的“受难仆人”(suffering servant)的原型呢！而上帝作为世界的创造主形像，也是《约伯记》与第二以赛亚在神学上所共同强调的基本原点。<sup>①</sup>那

<sup>①</sup>这也成为学者们试图界定《约伯记》的写作时间的一个依据，如 Marvin H. Pope, *Job* (Garden

么，创造论意义上的上帝，能为《约伯记》反思义人受苦带来什么意义呢？

首先，在智慧文学的范畴内，创造论有其独特的知识论内涵。它将上帝与万物分成两个极端：创造者(Creator)与造物(Creation)，上帝作为创造主，他的所作所为是作为造物的人所不得而知的。所以，上帝从旋风中发出声音质问约伯说：

谁用无知的言语使我的旨意暗昧不明？你要如勇士束腰，我问你，你可以指示我。我立大地根基的时候，你在哪里呢？你若有聪明，只管说吧？你若晓得就说，是谁定地的尺度？是谁把准绳拉在其上？地的根基安置在何处？地的角石是谁安放的？(38：1-6)

最后，约伯只能承认自己的无知：

我知道你万事都能作，你的旨意不能拦阻。谁用无知的言语使你的旨意隐藏呢？我所说的是我不明白的；这些太奇妙是我不知道的。(42：1-3)

因此，这两段对话所展现的作为创造主的耶和華形像，乃强调耶和華超越于万物之上，世界和人生的终极意义乃不能为人所彻知。它既是对约伯朋友们以智慧文学的德福报应原则来解释约伯受苦的驳斥，也是对约伯苦苦向上帝追问受苦缘由的棒喝。

再一种理解就是创造论重新将人与上帝拉入到一种关系(relationship)之中。按《约伯记》的散文序言，约伯之受苦事件乃源起于对一个问题之检验：约伯敬畏神岂是无故呢？(1：9)这里的“敬畏”(כָּרַח, fear)一词乃指人神之间的恰当关系，所以这句话又可转译为“约伯爱神岂是无故呢？”确实，如果约伯对神的爱与敬畏乃是由于因为德行而带来的福报，那么，真正与约伯有关系的乃是那些“福报”，或者更深一层说，乃是约伯自身的“义”和“德”。那么，神人之间

---

City, N. Y., Doubleday, 1973), xxx-xxxvii 页，如果第二以赛亚是以约伯为原型的话，那么，《约伯记》就可以定在前流放时期的末期(the late pre-exilic period)。

的关系便实际上被转换为人与自身的关系。在此意义上，约伯的义人受苦事件乃打破了德福之间的联结，也挑断了人在自身范围内建立的关系。上帝的创造者形像，使人再一次进入神人关系之中。这种关系不是德福、罪苦之间的交易，而是一种不受任何因果必然性制约的自由的、活泼的关系。<sup>①</sup>

另一种理解则通过与西亚创世神话的比较，创造中的上帝乃表明上帝对世界正义的持续维护与建构。按照西亚的创造神话，世界的创造、秩序的建构、正义的实现都是一场原初斗争(*primeval struggle*)的结果，上帝战胜了混沌之神，世界才有秩序和正义。但是，在这一原初斗争之后，这些混沌之神仍然不断地威胁世界的秩序和正义，因此，上帝乃不断地、持续地参与在创造之中。《约伯记》所引用那些怪兽的名称如拉哈伯、大龙、大鱼、海怪、河马、鳄鱼等，乃是西亚神话中那些混沌之神的名称。约伯的义人受苦，乃是这些混沌之神对世界秩序和正义之威胁的表现。因此，世界的秩序和正义不是一成不变的，而是处在上帝与混沌之神的不断斗争之中。上帝的创造主身份，要求他参与到其中的每一场争斗之中。如果不是因为上帝持续地参与其中的话，那么，有秩序和正义的世界又会回复到原初的混沌之中。在此，《约伯记》的创造论与希伯来宗教的其他创造论传统(如创世记、第二以赛亚)有很大不同，因为在后者，上帝的创造主角色乃通过结果——历史与自然中的秩序来证明，而在《约伯记》中，他的创造主角色乃通过过程——与混沌和失序的斗争或角力(*wrestling*)来证明。所以，《约伯记》中的义人受苦乃是上帝持续维护世界秩序的一出戏，约伯的受苦表明世界秩序和正义受到威胁，然后创造主上帝介入这一斗争之中，正义再次得到实现，约伯重新得福。<sup>②</sup>

总之，《约伯记》突出上帝的创造主角色，都是为了强调智慧文学的原则——德福报应不是世界的终极法则，在它后面，还有一个更为根本的、与人处在关系之中的、自由的、创造并维护整个世界的上帝。它对智慧文学的反动是在这样一个基本原点上进行的。

<sup>①</sup> 类似解释参 J. C. McCann, "Wisdom's Dilemma: the Book of Job, the Final Form of the Book of Psalms, and the Entire Bible", 收于 Michael L. Barre, *Wisdom, You Are My Sister* (Washington, DC: the Catholic Biblical Association of America, 1997), 18-30 页。

<sup>②</sup> 详细分析，参 Leo G. Perdue, *Wisdom in Revolt: Metaphorical Theology in the Book of Job* (Sheffield: Almond, 1991), 尤见 260-273 页。

## 五、《传道书》：希伯来怀疑主义

希伯来圣经中有三部书即《传道书》、《以斯帖记》和《雅歌》，对于是否应将它们接纳到正典之中，一直存在很大的争论。这些书不仅在字面上没有 YHWH 这个神名，而且在思想上也极其奇异，与希伯来宗教思想的主流有很大的差距。以《传道书》来说，它不仅与主流的历史和启示传统相异，在支流性的智慧文学中，它也处于边缘的地位。

### 1. 《传道书》：书名、作者与结构

中文圣经普遍将此书译名为《传道书》，乃沿自《七十子译本》与马丁·路德的理解。在希伯来圣经中，其书名为 קהלת，源自动词词根 קהל，意为“招聚、收集、整理”。它既可与人联系在一起，指“会众、聚会、集会”；也可与物联系在一起，指“搜集、编辑”。七十子译本做了第一种理解，将其书命名为 Ἐκκλησιαστικὴ 通俗译本(Vulgate)将其拉丁化即为 Ecclesiastes，并一直沿用到主要的英文译本之中。其意皆取“将人聚集起来”，故此它作者就是聚会的领袖，向人们传道。路德按这种理解，认为这是一个“传道者”(preacher)的集子，将第一句话译为“传道者的言语”。近来一些译本则主张对此存疑，对 קהלת 是指人还是指物不下断定，只是将其音译为 Qoheleth，所以第一句话就常译作 the words of Qoheleth。<sup>①</sup>但中文译名为“传道书”，则似乎既可指“传道人的书”，也可指“将书聚起”，两个意思皆可包含在内。

传统上，所罗门一直被认为是《传道书》的作者。因为书中明确提到作者“在耶路撒冷作王，大卫的儿子传道者的言语”(1:1)及“我传道者在耶路撒冷作过以色列的王”(1:12)。不少的经文也预设了王室的生活背景，如 2:4-10。但这一传统看法近来受到人们的怀疑。

首先，按希伯来圣经的称呼，凡在耶路撒冷作过王的都可称为大

<sup>①</sup> JPS, NAB, NIB 等即采此译法。

卫的儿子，并不一定就是所罗门本人。其次，书中的某些语气表明君王并非此书的作者。如 8：2-5 中，他讲到要尊敬君王，惧怕君主王权等，表明作者可能只是一个劝民守律的臣民。最重要的是，书中所使用的某些文字和特殊用语，也指明此书成于远晚于所罗门执政的时期。例如，书中多次出现“益处”(תרוּחַ, profit)一词，<sup>①</sup>“益处”这一词来源于商业行为，是所罗门时代所未出现的用语，属于相当晚期的希伯来文，与亚兰文(Aramaic)比较接近。而书中谈论的诸多社会现象，也多是商业、贸易社会的景象，<sup>②</sup>与所罗门时代的社会生产方式有较大的距离，与公元前 3 世纪左右的巴勒斯坦社会更为接近。

相对于《箴言》与《约伯记》两部书来说，《传道书》的整体结构要简单一些。但它也是几次编修之后的产物，其总体结构如下：

- 一、1：1，点出作者；
- 二、1：2-12：8，以“虚空”主题的首尾呼应式(inclusio)勾勒出主体部分；
- 三、12：9-12：14，结语
  - A. 12：9-11，第一个结语
  - B. 12：12-14，第二个结语<sup>③</sup>

最后的结语部分的意义非常重要，因为从其主体部分来说，都是为了彰显“虚空的虚空，虚空的虚空，凡事都是虚空”这样一个主题。它对于希伯来宗教、智慧文学而言都是颠覆性的。但在第一个结语中，它回到了智慧文学的基本精神，即教导人生智慧，寻求立身之道。它强调智慧文学的精神如刺棍，反思生活；又如钉子，是安身立命的支点(9-11)。在第二个结语中，则更与希伯来主流的律法传统相结合，即“敬畏神，遵守他的诫命”，因为“神必审问”人所做的事(12-14)。这些思想都不是《传道书》的主体所包含的，显示它们来自于更晚时期

<sup>①</sup> 《传道书》2：11，5：9，5：16。

<sup>②</sup> 见《传道书》5：10-11，7：12。

<sup>③</sup> 到底如何划分这个结语，有几种看法。有人将它分为三个结语，即 9-10，11-12，13-14；亦有人主张分成 9-13a，13b-14。但都认为它是叠加的结果。参 C. L. Seow, "Beyond Them, My Son, Be Warned: The Epilogue of Qoheleth Revisited", 收于 Michael L. Barre ed., *Wisdom, You Are My Sister*, 125-141 页。

人们为了抵消《传道书》过于浓厚的批判色彩而进行的编修加工。也正是有了这些加工，又加上所托的“所罗门”作者身份，才使它得以跻身于正典之中。

## 2. 《传道书》中的宗教思想

《传道书》与《约伯记》一样，常被称为“智慧危机”之书。我们先从它们之间的区别说起。《约伯记》用以质疑智慧的方式是对话式的，其怀疑之彻底，即体现在约伯对上帝本身的质疑与怨愤之中，上帝成为发问的对像。但《传道书》的文体则是智慧文学典型的反思式，即从日常生活经验出发所做的归纳推理。

《传道书》与《约伯记》的基本出发点，都在于意识到人神之间的差距，人对终极意义的不可企及。对于这样的生存论意义上的现实处境，《约伯记》采取了一种挣扎的态度，无所畏惧地向这一现实发问，不屈于这样的一种生存安排。而《传道书》则采取了一种冷静的现实主义，承认接受这一现实。例如，他不像约伯一样追问上帝为什么要以义人约伯为敌人，而是单纯地接受上帝的安排。

我心里说：“这乃为世人的缘故，是神要试验他们，使他们觉得自己不过像兽一样。因为世人遭遇的，兽也遭遇，所遭遇的都是一样：这个怎样死，那个也怎样死，气息都是一样。人不能强于兽，都是虚空。”(3:18-19)

他主张：“你在神面前不可冒失开口，也不可心急发言。因为神在天上，你在地下，所以你的言语要寡少。”(5:2)在此意义上，《传道书》又可以说是《约伯记》的续集，如同约伯在激烈的情感渲泄之后坐在“尘土和炉灰”中的无奈叹息。<sup>①</sup>

当然，恰恰由于《传道书》属于希伯来圣经的边缘书卷，所以它包含一些很独特的思想，诸如：生命虚空、不可知论、人皆有死、重

<sup>①</sup> F. Crusemann 就认为《传道书》是为《约伯记》做总结，尤其像是约伯站在耶和華面前时的无奈感叹(伯 38-41)。转引自 Rendtorff, 266 页。

今生等等，<sup>①</sup>也是人们展开希伯来宗教与其他宗教的比较的经典文本。

众所周之，“将智慧主题整合到旧约神学之中，是一个远未完成的任务，在将来亦会始终存在”，<sup>②</sup>这是因为智慧传统所依赖的创造神学从一个全新的角度来理解耶和华，即耶和华是“世界的上帝”(God of the Creation)，它与历史传统所依赖的拯救神学所暗含的耶和华是“列祖的上帝”(God of the Fathers)构成鲜明的对立。智慧文学作为一个独立的文本单元，显明了蕴含在希伯来圣经中的一对神学范畴：创造(creation)与拯救(redemption)之间的张力。在 von Rad 看来，希伯来宗教的主题是拯救，只是在后来的理解中，上帝与列祖的圣约、对他们的祝福才延伸到整个人类历史和创造世界，形成创造神学。<sup>③</sup>但创造神学形成之后，即对拯救神学形成冲击，也就是说：如果耶和华与整个创造世界立约，那么，他与先祖之间的圣约又有何意义呢？如果在创造世界中就可以经验上帝，那么，圣约群体的独特历史经验又有何意义呢？因此，希伯来圣经一直面临着如何在创造与拯救之间相互观照的问题，这也是今天基督教神学所面临的根本问题之一。

<sup>①</sup> 详细分析见李炽昌、游斌，《生命言说与社群认同》，第四章。

<sup>②</sup> 参 R. Murphy 为 ABD 所写的 Wisdom in the Old Testament 辞条对智慧文学与创造神学关系的总论。

<sup>③</sup> 以创造归属于拯救，是 von Rad 的经典理解，参 G. von Rad, "Theological Problem of the Old Testament Doctrine of Creation", 收于 *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, 131-143 页。

## 第二十一章

### 希腊化浪潮中的犹太教：天启文学

简单来说，可以把圣殿重建的公元前六世纪到希伯来圣经成典 (canonization) 的公元前后这一时期，以公元前 334 年的亚历山大东征为中点，分成两个阶段。在第一阶段，居鲁士敕令犹太人回归耶路撒冷，以斯拉与尼希米发动宗教与社会改革之后，以色列社会进入相对的安定期。犹太社会的普遍安定，在文本上的表现就是希伯来圣经对这一历史时期基本上保持沉默。在第二阶段，巴勒斯坦的犹太群体则重新卷入更大范围内的动荡世界之中，先后经历了希腊化运动、马加比起义 (Maccabean Revolt)、哈斯蒙尼 (Hasmonean) 王朝的自治、被罗马征服、圣经成典等重大事件，进入基督教时代。我们可用以下简表的方式来表示。

年代(公元前)	埃及	巴勒斯坦	西亚地区
六、五世纪	波斯统治	回归和重建时期	波斯王居鲁士、大流士等
334-323 年	亚历山大东征，马其顿帝国一统天下		
	托勒密王朝 (Ptolemaic Kingdom)	埃及控制	塞涅西王朝 (Seleucid Kingdom)
200 年		叙利亚控制	
167 年		马加比起义， 进入哈西蒙尼王朝自治	

63年	庞培征服耶路撒冷	庞培征服叙利亚
30年	罗马征服埃及，地中海世界进入罗马时代	

在这一时期，希伯来圣经的最后一个部分“圣卷”也趋于完成。与上述两个时期相对应，我们可以来分析两个主要的文本单元。一个是所谓的“五小卷”(Megilloth)单元，尤其是《路得记》和《以斯帖记》；另一个是“天启文学”(apocalypse)，尤其是《但以理书》。

### 一、五小卷：经典与节期

按希伯来圣经的分法，第三部分圣卷(Writings)中有一个独特的单元，即所谓的“五小卷”：《路得记》、《雅歌》、《传道书》、《哀歌》与《以斯帖记》。希伯来圣经将它们放在一起作为一个整体，而基督教则将它们分插在不同的圣经单元中：《路得记》和《以斯帖记》进入历史书；《哀歌》被当成耶利米所做，名为《耶利米哀歌》，进入先知书；《雅歌》与《传道书》被认为是所罗门所做，被放入智慧书。<sup>①</sup>

五小卷之所以被犹太教视为一个整体，直接的技术原因是它们合在一起，正好是一个羊皮卷的篇幅。但是，更深层原因是随着犹太教传统的发展，这五部经典都与犹太人的五个重要节期联系在一起，诵读它们成为节期活动的重要组成部分。它们之间的对应见下表。

节期名称	希伯来月份	现代犹太月份	希伯来经卷
逾越节	尼散月	7月	雅歌
五旬节	西弯月	9月	路得记
圣殿被毁节	亚笔月	11月	哀歌
住棚节	以他念月	1月	传道书
普珥节	亚达月	6月	以斯帖记

经典与节期诵读的结合，是希伯来宗教的一个突出文化现象。因此，

<sup>①</sup> 关于这五卷书的内部顺序，有的古本以节期为序，即《雅歌》、《路得记》、《哀歌》、《传道书》和《以斯帖记》；有的则以书卷所暗示的时代为序，即《路得记》、《雅歌》、《传道书》、《哀歌》和《以斯帖记》；由于它们与五大节期的联系，有的古本直接将它们整体性地排在五经之后、历史书之前，以突出它们的地位。参 Rendtorff, 258-259页。

在进入具体的文本分析之前，有必要先一般性地分析经典与节期结合的文化意义。

从文化人类学的角度言之，节期的作用是使人们将恒常的时间流动打上标记，区分日常时间与神圣时间。甚至可以说，节期乃是不同宗教的身份标志。在犹太教传统中，由于节期与经典联系在一起，人们在节期庆典上朗读经典，回忆和重演历史上的重大事件，从而使得文化的意义系统亦在一代又一代中延续和传递下去。

节期对我们分析希伯来宗教的重要作用，表现在二个基本方面：一、随着人们历史经验的变迁，节期之被赋予的意义也相应的变化，节期的意义流动是希伯来宗教变化发展的缩影；二、随着人们不断地经历新的历史事件，新的节期也不断产生出来。前者主要体现在那些历史悠久的节期如逾越节(Passover)、七七节(又称五旬节, Weeks)、住棚节(Tabernacle)，后者主要体现在那些较新的节期如圣殿被毁节(Commemoration of the Destruction of the Temple)、普珥节(Purim)。

圣经中最古老的律法文本对逾越节、七七节与住棚节这三大节期有着细致的规定，但不同文本之间的细致区别，甚至它们的不同称呼都透露出它们后面隐含着的意义变迁。按《出埃及记》23：14-17，这三个节期分别名为：除酵节、收割节和收藏节，源自于迦南社会的农业背景。<sup>①</sup>但到了《申命记》16章，同样的节期被命名为逾越节、七七节与住棚节，对它们的意义解释也发生了根本的变化。

你要注意亚笔月，向耶和华你的上帝守逾越节，因为耶和华你的上帝在亚笔月夜间，领你出埃及。……不可吃有酵的饼，七日之内要吃无酵饼，就是困苦饼，要叫你一生一世纪念你从埃及地出来的日子。(申 16：3)

你要计算七七日……你也要纪念你在埃及作过奴仆。你要谨守遵行这些律例。(申 16：9)

你们要住在棚里七日，凡以色列家的人，都要住在棚里，好叫你们世代代知道我领以色列人出埃及地的时候，曾使他们住在棚里。(《利未记》23：43)

<sup>①</sup> 《利未记》23章与《民数记》28章对这三大节期的规定，有类似的农业社会的痕迹。

简言之，逾越节与出埃及事件、七七日与以色列人的为奴记忆、住棚节与以色列人的旷野流浪经验等历史经验结合在一起，农业社会的自然节期被历史化和宗教化了。它们是前流放群体最重要的三大节期。

重大历史经验在民族文化中的凝固，最直接的体现就是新节期的产生。后流放时期群体发展出：圣殿被毁节与普珥节，即对应他们所经历的两个重大事件。前者对应于公元前 586 年耶路撒冷圣殿的毁灭；后者则对应寄居外邦的犹太人如何战胜敌人，避免民族整体灭绝的事件。

总之，节期与经典的结合为希伯来圣经的研究提供一个新的视解。由于经典在节期上的诵读总是公共性的，是由信仰群体来诵念的，因此，经典与社群的互动便成为研究五小卷时特别需要注意的文化—社会学因素。<sup>①</sup>一方面，经典在社群面前的诵念，乃将经典中的历史经验(wasness)传递为信仰群体的当下经验(isness)，使之成为社群的集体记忆。任何经典最初都是由某个历史时代的一个或一群人写成的，但通过在节期仪式上的诵读，个人或较小群体的经验被整个群体所感知，成为集体的记忆。<sup>②</sup>另一方面，不同的社会群体所具有的不同意识形态，决定着人们怎样述说经典，述说什么样的经典。人们在节期上对历史的回忆，不只是为了保存过去，而更多是为了应对现在与塑造未来。不同群体选取历史经验的角度不同，从而形成不同的文本乃至经典。因此，对诸如五小卷这样的节期经典进行分析时，尤其要注意它们的社群背景，即谁是讲故事的人？这故事是讲给谁听的？故事的叙述，如何成为当下社群的一种意识形态表达？下面我们以《路得记》和《以斯帖记》为例试做分析。<sup>③</sup>

---

<sup>①</sup> 参 Donn F. Morgan, *Between Text and Community: the "Writings" in Canonical Interpretation* (Minneapolis: Fortress Press, 1990)。

<sup>②</sup> 关于节期与集体记忆的关系，更可见于 Schwartz Vera, *Bridge Across Broken Time: Chinese and Jewish Cultural Memory* (New Haven: Yale University Press, 1998)；及 Bruce Chilton, *Redeeming Time: The Wisdom of Ancient Jewish and Christian Festal Calendars* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2002)。

<sup>③</sup> 更详细的分析，参李焯昌、游斌，《生命言说与社群认同》之第二、三章。

## 二、自我与他者：《路得记》和《以斯帖记》

如前所述，从回归耶路撒冷到马加比起义之间的犹太历史相对平静，但外部平静并不等于内部毫无风波。恰恰相反，由于外部两大政治势力：两河流域与埃及的争斗不再是后流放群体所要面对的首要问题，内部的族群与宗教认同问题反而突出起来。置身于多元族群的浪潮之中，诸如：犹太人是谁？应该在什么样的基础上建立犹太群体？如何划分自我与他者的边界？犹太群体应该是开放的还是封闭的？等乃成为紧迫而艰难的问题。

如果把以斯拉、尼希米视为第二圣殿群体的主流的话，那么可以说，排他主义(exclusivism)构成巴勒斯坦后流放群体的主流意识形态。他们以圣殿崇拜为中心，以摩西律法作为基本宗教与社会准则，以祭司和利未人作为精英阶层，来建立一个边界清晰、与异族隔绝的自足群体。这是一种清楚划分自我与他者、将犹太人与其他民族截然分开的民族主义(nationalistic)潮流。这一潮流同样表现在以散居群体为叙事主体的《以斯帖记》之中。与之相对，在犹太群体中同样存在着普世主义的(universalistic)潮流，他们强调自我与他者之间的模糊界线，认为犹太人并非一个与异族隔绝的自足群体，同时，耶和华的救恩也不仅仅局限在犹太人，恩典与慈爱同样是耶和華与异族之发生关系时的基本属性。这一潮流在《路得记》中得到鲜明体现。

### 1. 《路得记》

如前所述，在以斯拉和尼希米的宗教社会改革中，异族通婚是焦点所在，尤其是嫁入犹太人的异族妇女首当其冲地成为被清洗的对象。如《以斯拉记》10：10所云：

(以斯拉)说：“你们有罪了，因你们娶了外邦的女子为妻，增添以色列人的罪恶。现在当向耶和華你们列祖的上帝认罪，遵行他的旨意，离绝这些国的民和外邦的女子。”

在《以斯拉记》和《尼希米记》中，我们看不到这些被离绝的外邦女子的发言，她们是沉默的，被动地接受主流群体的安排。而在《路得记》中，嫁入犹太群体的摩押女子路得成为整个故事的英雄人物，在此意义上，它代表了那一群在民族纯洁运动中遭受切实苦痛的外邦女子对主流群体的隐蔽却明确、微弱却坚定的反抗之声。

《路得记》将故事的发生场景界定在“士师秉政”的时期，但它只是统称“士师”，而没指出具体是哪个士师秉政，因此，它不是一个具体的时间定位，而是为整个故事定一个基调。它在“士师秉政”与“大卫降生”（《路得记》4：17-22）之间产生对立，从而将路得故事确定为一个“阈限”，强调她在从士师的无序到王朝的荣耀的过渡之中扮演着重要的角色。<sup>①</sup>

从《路得记》采用的文体来看，它带有鲜明的民间文学(folklore)的特征。它很少交待事件发生的前因后果，很少描述事物的外在形像与特征。在它 85 节的经文中，有 55 节是对话，对它来说，故事的场景很不重要，重要的是通过对话来表达人物的意志。它像是古代人创造的话剧，四章经文如同紧密连接的四幕话剧：

- 1：1-5，序幕：拿俄米的处境
- 1：6-18，第一幕：拿俄米回到伯利恒，路得相随
- 1：19-22，对白(拿俄米与路得)
- 2：1-17，第二幕：路得与波阿斯相遇
- 2：18-22，对白(拿俄米与路得)
- 3：1-15，第三幕：拿俄米指示路得，路得禾场会波阿斯
- 3：16-18，对白(拿俄米与路得)
- 4：1-12，第四幕：波阿斯在城门的诉讼
- 4：13-17，结尾高潮，大团圆结局
- 4：18-20，大卫的谱系

人们判断，《路得记》的部分内容在前流放时期就在民间以口头形式传

<sup>①</sup>在希伯来传统中，士师阶段被模式化为“混乱与无序”，如《士师记》17：6及21：55两次批判“那时以色列中没有王，各人任意而行。”

播。<sup>①</sup>但是，它被犹太教放在“圣卷”部分的事实则表明，工整、紧凑的正典《路得记》应该是在后流放时期才形成的。它最初以口头、民间文学形式流传时，与世界口头文学一样，只是在文学娱乐过程加入一些朴素的道德教化，即那些以忠诚和慈爱之心相待的人必将在最后得到上帝的祝福。但在结尾部分加上了大卫王的谱系之后，前面叙事部分中路得不断被强调的“摩押女子”身份就不能不说带有相当的意识形态色彩了。在相当的程度上，它代表了后流放群体中反对以斯拉和尼希米的排他式民族主义的那些边缘群体的呼声。

《路得记》讲述了一个犹太家族，如何因为它的摩押媳妇——路得的忠心而得以延续，并从这一族系中诞生出大卫王的故事。其中，最引人注目的就是路得的“摩押女子”身份，85节经文中有11节提到了摩押人或摩押地。在以色列人的民族谱系中，摩押人是不共戴天的仇人，例如《申命记》23：3-6就说：

亚扪人或是摩押人，不可入耶和华的会。他们的子孙，虽过十代，也永不可入耶和华的会。…你一生一世永不可求他们的平安和他们的利益。

是比以东人和埃及人还要可恶的敌人。先知也对他们有过诅咒，如《西番雅书》2：9说：

万军之耶和华以色列的上帝说：“我指着我的永生起誓：摩押必象所多玛，亚扪人必象蛾摩拉，都变为刺草、盐坑、永远荒废之地。”

但《路得记》颠覆了先知传统以摩押永为敌人的模式化形像，以温顺、慈爱、忠诚的女子形像来呈现摩押人。当尼希米以所罗门为例说娶外邦女子是犯罪时，<sup>②</sup>《路得记》却以大卫为例来说明，大卫这样伟大的君王也是外邦女子的后裔。在此，它强调：以色列人的最伟大英雄，身上流着的也有外邦人的鲜血；犹太群体是一个开放的社群，而

<sup>①</sup> 具体理由，参 J. Collins, 532 页。

<sup>②</sup> 《尼希米记》13：26。

不是一个封闭的和排外的；在犹太与异族之间，不应存在固定不变的界限。

除了反对性的意见之外，《路得记》还提出了另一种群体建构的方法，即以耶和華信仰而不是单纯的血缘作为犹太群体的基础。在拿俄米催促路得离开自己寻找新出路时，路得发出的信仰宣告，是希伯来圣经对耶和華信仰概括最精要的段落之一。

你的国就是我的国，你的神就是我的神。你在哪里死，我也在那里死，也葬在那里。除非死能使你我相离，不然，愿耶和華重重地降罚与我！（1：16-17）

按《路得记》，一个人是否能被称为犹太人，不在于它的血缘出身，而在于他的信仰品质。在此עַמְּ(people)可译为“国”，也可译为“民”，吕振中将其译为“族人”。它表明“民”、“族”与信仰一致，认同什么样的“神”，就可以被认为是什么样的“民”。在犹太人与耶和華信仰存在着对应的关系。

《路得记》提出这样的思想，其当下的直接动机是为了隐蔽地反击主流的后流放群体驱逐外邦女子，但它的神学政治学涵义却回到了希伯来宗教的精神，即以色列人之为上帝的选民不是一个血缘族群概念，而是一个宗教信仰的概念。人们通过信仰而进入到与耶和華的圣约关系之中，这些圣约之民所组成的群体就是真正的以色列人。在后流放群体中，这一思想倾向处于末流，其真正发展是由基督教群体来完成的。

## 2. 《以斯帖记》

在圣经的全部书卷中，也许《以斯帖记》的正典地位最受争议。在古海边隐居的库兰社群的圣经就没有包括此书。<sup>①</sup>犹太教拉比也一直怀疑此书的神圣性和正典性。新教改革旗手——马丁·路德更认为其

<sup>①</sup> 库兰社群，得名于库兰地区(Quram)，即在杰里科(Jericho)附近，约旦河南的约旦与以色列的边界地区。著名的死海古卷即发源于此，其中记载了生活在这一地区的犹太社群的信仰与生活。可参见王神荫编译：《死海古卷》（北京：商务印书馆，1995）

中充满了异教的不当思想(pagan impropriety), 并且太“犹太化”(Judaic)了, 他宁愿这部书不被包括在圣经之中。<sup>①</sup>在《以斯帖记》中有太多所谓世俗化的因素, 如宴乐的记载不下 20 余次、充满血腥味的民族仇杀等, 而且, 它完全以波斯宫廷为故事背景, 根本没有提到巴勒斯坦。希伯来宗教的核心要素在书中都没有提及, 如上帝的作为、西奈山故事、希伯来的律法传统、宗教礼仪、先知或祭司等人物形象等, 甚至上帝的名字亦未出现过。如果不是因为它与犹太节期普珥节的密切关系, 而普珥节在公元前后又是犹太人普遍庆祝的节期的话, 那么它很可能就会被剔除出圣经。

对于《以斯帖记》的文体, 人们进行过很有趣的讨论。它的叙述方式是小说体(novella), 又以波斯王亚哈随鲁的宫廷斗争作为具体的历史场景, 故此 Gunkel 称它为“历史浪漫小说”(historical romance); 而《以斯帖记》与约瑟故事在文风、思想上都有相当的近似, 例如它们都设置一个异邦的场景、主张人的智谋决定命运、上帝乃隐藏着的等等, 因此也可以把它看作是“历史化的智慧叙事”(historicizing wisdom narrative)。<sup>②</sup>

简单来说,《以斯帖记》讲述的是居于波斯帝国的犹太散居社群, 如何在波斯王后以斯帖的带领下, 避免族群灭绝的故事。因此, 它与《路得记》相同之处很多, 例如, 故事主角都是女性、都是讲述犹太族群与异族群的关系、都是讲述一位女英雄如何使家族(或族群)免于灭亡的故事。但在对作为“自我”的犹太族群与作为“他者”的异族之间关系的理解上, 却几乎完全相反,《以斯帖记》更类似于《以斯拉记》和《尼希米记》, 主张在自我与他者制造紧张, 通过强调他者与自我之间的紧张, 来突显自我。

《以斯帖记》的一个基本主题就是犹太族人与亚甲族之间的民族仇恨。故事中两位男性主角之间的对立, 乃隐指两个族群之间的对立和紧张。

<sup>①</sup> 转引自 Sandra Beth Berg, *The Book of Esther: Motifs, Themes and Structure* (Missoula: Scholars Press, 1979), 11 页。

<sup>②</sup> 见 S. Talmon, "Wisdom in the Book of Esther", VT 13, 1963, 419-455 页。《撒母耳记上》9: 1 节。有学者认为,《以斯帖记》的叙事之所以以扫罗而不是大卫作为末底改的祖先, 乃因应扫罗时代的部落杂居的局面, 这正好与散居时代的犹太人的生活处境相合。见 Timothy S. Laniak, *Shame and Honor in the Book of Esther* (Atlanta: Scholars Press, 1997), 175 页。

书珊城有一个犹太人，名叫末底改，是便雅悯人基士的曾孙、示每的孙子、睚珥的儿子。(2:5)

这事以后，亚哈随鲁王抬举亚甲族哈米大他的儿子哈曼，使他高升，叫他的爵位超过他同事的一切臣宰。(3:1)

作者一开始就标记出他们的族群身份，体现了其所秉持的“谱系高于地域”(genealogy is above geography)的观念。便雅悯人基士，是以色列历史上第一个王扫罗的父亲。而哈曼，则是亚甲人。<sup>①</sup>亚甲人是什么人呢？这要追溯到扫罗的时代，亚甲是亚玛力人的王，是以色列人的世仇，据说“扫罗生擒了亚玛力王亚甲，用刀杀尽亚玛力的众民”。<sup>②</sup>作者精心地勾画了两主角末底改和哈曼的族群谱系，其目的即是为了通过与“他者”对立来确定“自我”——犹太人的民族身份。

因此，在《以斯帖记》的叙事中，亚甲人哈曼是末底改的民族身份相伴相随的影子。末底改与哈曼之间的对立，是两个民族之间的对立。在对立之中来寻找民族身份，在他者中寻找自我，是《以斯帖记》的特殊叙述手法。在《以斯帖记》中，“自我与他者的形象是同时生成的，它是一个双重显现(double-emergence)。”<sup>③</sup>或者说，哈曼是异族人的形像代表，它是犹太人——末底改的一面镜子前，在这面镜子前，每一个犹太人确立起自己的族群身份。

总而言之，将《以斯拉记》、《尼希米记》与《以斯帖记》进行比较，可以发现：由于回归群体与散居群体生活处境的巨大差异，它们在族群身份的建构上乃采取了两个路向，前者采取的希伯来宗教的传统方法，围绕着圣殿、律法与历史建立族群身份；而后者则将族群身份隐蔽地置入于世俗政治生活的叙述之中，通过对“危机点”的突显来强调犹太人的群体身份，其经典表述就是末底改在犹太人面临族群灭绝时对以斯帖说的一段话：

<sup>①</sup> 在七十子译本中，哈曼的身份是“马其顿人”(the son of Hammedathe, a Macedonian)，可见，希伯来圣经中的《以斯帖记》以“亚甲人”作为哈曼人的祖先，其叙事是有意识形态意图的。

<sup>②</sup> 见《撒母耳记上》15:1-3。更严酷的说法，见《出埃及记》17:8-16，其中说道：“耶和華已经起了誓，必世世代代和亚玛力人争战。”

<sup>③</sup> Timothy K. Beal, *Ruth & Esther: Studies in Hebrew Narrative & Poetry* (Collegeville: The Liturgical Press, 1999), 57 页。

末底改托人回复以斯帖说：“你莫想在王宫里强过一切犹太人，得免这祸。此时你若闭口不言，犹太人必从别处得解脱，蒙拯救，你和你父家必至灭亡。焉知你得了王后的位分，不是为现今的机会吗？”(4:14)

但是，它们之间的共同之处在于：都强调排他式的群体观念，主张在犹太与异族之间保持清晰的身份界限，将“自我”的形像建立在对“他者”的排斥之中。

### 三、《但以理书》的文本世界

有理由相信，《但以理书》是希伯来圣经中最后完成的经卷之一。原因包括：一、虽然基督教传统把《但以理书》放在先知书单元，但按照犹太教的排序，它在圣卷部分也处于最后一个部分。它采用的是天启文学体裁，与先知的传言文体(prophecy)最为接近，但犹太教将它放在圣卷部分，其原因很可能是在它成典之时，人们认为先知传言已经终止，先知书的成典也几近结束，所以它未能跻身于先知书，而被排入圣卷杂集之中。所以它的完成时间应在相当晚期。二、《但以理书》的希伯来版与希腊文的七十子译本的差别极大，七十子译本整整多出了“亚扎利亚的祷告”(Prayer of Azariah)、“三位朋友之歌”(Song of Three Men in the Fiery Furnace)、“苏珊娜”(Susanna)和“比尔与大龙”(Bel and The Dragon)。这表明在人们对希伯来圣经进行希腊文翻译(公元前3至1世纪)时，《但以理书》的最终正典形式仍然处于争论之中，人们尚未达成最终意见。三、《但以理书》的主要文体是天启文学，这在希罗时期(Graeco-Roman)的犹太教及早期基督教中最为流行，这也决定了它可能产生于此一时期。四、最直接、确定的证据在于它用天启语言所影射的安条克四世(Antiochus IV)以及由他所激起的公元前167年的马加比起义，<sup>①</sup>表明它成书于马加比时期。这是希伯来圣经所指的最晚历史时期，离确定正典的Jamnia会议也不远了。

<sup>①</sup>如7:7; 8:9-13所提到的以不洁之物献祭; 11:21等意指安条克四世; 11:32-35意指马加比义军等。关于这一时期的详细历史，参B. Anderson, 629-631页。

可以从两个角度对《但以理书》进行整体分割。一个是从文体角度，1-6章是关于但以理和同伴们的散文叙事(narrative)，7-12章是但以理的异像(vision)。另一个则是语言角度，从2:4至7:28是亚兰文，而1:1-2:3与8至12章这两个部分则由希伯来文写成，由希伯来文一头一尾的呼应体(inclusio)构成了亚兰文部分的大框架。但这两种划分方法并不重合，怎样来理解它们呢？

首先，2-7章的亚兰文部分似乎是一个非常严整的结构。2与7章对应，其内容都是关于在梦中见到四国，其间亦诸多相同；3与6章对应，它们的文体都关于信仰坚贞之人的传说(martyr legends)，前者以但以理的三友为主角，后者以但以理为主角，甚至它们有着同样的故事模式：命令敬拜君王、主角拒绝、施加惩罚、神奇获救；4与5章对应，它们都讲述上帝通过某种神秘的方式显示对君王的审判，前者通过梦，后者则通过指头在粉墙上写的字，其主旨都是为了说明：至高的神在人的国中掌权，凭自己的意旨立人治国。<sup>①</sup>

其次，7-12章也是一个结构整齐的文本，表现在7:1，8:1，9:1，10:1，11:1均以君王在位的年号作为叙事导引，而且它们都只是属于但以理一人所见的异象。所以，7章起到了一个将2-7章的第一部分与7-12章的第二部分串连起来的作用。

最后，再返过来看第1章，它又构成了全书的导引。因为第1章是对但以理和他的三个朋友的介绍，说“神在多样文字学问上赐给他们(这四人)聪明知识，但以理又明白各样的异像和梦兆”(1:17)，此后的叙事就是对此的证明。然而，事实上，但以理与这三位朋友从未在一起活动过；而且2-7章的叙事，只是显示这三位朋友对信仰的忠诚，却丝毫未涉及他们的智慧。因此，第1章将这四人放在一起叙述，主要是对后面两个部分作一导引，起着将后面的文本整合起来的编修功能。<sup>②</sup>

因此，人们普遍反对将《但以理书》看作是一个人的作品。它的成书经历了不同的阶段。最早可能是亚兰文的2-6章独立存在，然后有人用亚兰文写作了第1章作为它的导引。后来，为了保持与2-6章的连续性，但以理所见的异像在第7章也用亚兰文写成。但是，受马加

<sup>①</sup> 见《但以理书》4:17, 25, 32与5:21。

<sup>②</sup> Rendtorff, 273-275页。

比起义激起的民族主义的影响，人们乃以希伯来文写作后面 8-12 章的但以理异像。并且反过去将第 1 章的亚兰文翻译为希伯来文，以使全书的开头与结尾呼应，构成更早一些的亚兰文部分的大框架。<sup>①</sup>

还可以从更深的思想层面来理解《但以理书》的总体结构，也就是说，1-6 章的叙事文体属于智慧传统(wisdom)，而 7-12 章属于天启传统(apocalyptic)，而智慧传统与天启传统之间存在着某种思想史意义上的关联。<sup>②</sup>在 1-6 章，但以理和他的朋友们的角色是宫廷谋士，富于智谋和德性，善于为君王排忧解难、解梦，是那些通过人的智谋来周旋于权贵之间、以恰当的方式应对生活难题的智能人的典范，这些都是以色列智慧传统的经典主题。一方面，以色列的天启传统在一定意义上受智慧文学的深刻影响，例如：天启传统相信某种必然性的因素，认为历史只不过是某种预定秩序在时间中的展开；与智慧文学一样，解梦、知天像、懂历法也是天启传统的“见异像之人”(seer)的基本能力；天启传统与智慧传统都以解开宇宙、历史之最终秘密，预知其最终归宿作为目的；在神学上，两者都以创造神学(creation/new creation theology)作为基础，并受西亚创世神话的影响，在谈论创造时均大量运用神话因素(如怪兽等)。另一方面，公元前三、二世纪，由于犹太人普遍对预言式的先知传言不感兴趣，因此，为了加重《但以理书》异像叙事的可信度，编者乃将智慧传统的 1-6 章接入到 7-12 章的天启文学之中，这种“援智慧入天启”的做法，使天启主义披上智慧传统的外衣，为时人所接受。<sup>③</sup>所以，编修者将智慧文学与天启文学辑录在一起，形成今天的《但以理书》的正典样式。

另一种可能是从《但以理书》编修的文本处境(textual context)来看它的整体结构。一方面，《但以理书》编修于希伯来圣经成典的最后时期，可以想像，编修者手头也有一部经典，其中包括了诸如《箴言》和《传道书》这样的智慧文学，也包括了诸如第三以赛亚和《以西结

<sup>①</sup> 参 K. H. Kitchen, 'The Aramaic of Daniel', 见 D. J. Wiseman ed., *Notes on Some Problems in the Book of Daniel* (London: Tyndale Press, 1965), 31-79 页; J. G. Gamrie, "The Classification, Stages of Growth and Changing Intentions in the Book of Daniel", *JBL* 95(1976), 191-204 页, 并参 J. Collins, 552 页。

<sup>②</sup> 这一观点的主要倡导者是 G. von Rad, 见 "The Divine Determination of the Times", *Wisdom in Israel*, 263-283 页; *Old Testament Theology*, vol. II, 301-315 页。

<sup>③</sup> 这一理论猜想, 可见 Paul Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 8-9 页。

书》40-48章这样的早期天启文学，因此，《但以理书》将这两种不同的文体纳入一部经卷之中，也是时人将智慧文学与天启文学共同接入正典之内的一个反映；<sup>①</sup>另一方面，在其成典时期，犹太人最喜爱、最常见的两种文体就是教导文体(didactic narrative)和天启文体，在这样的文化背景之下，编修者为使《但以理书》产生最好的文本效果，将它们结合在一起，也就不足为奇了。<sup>②</sup>

最后值得一提的是“但以理”(希伯来人文名)这一人名的问题。如果我们以《但以理书》中的历史为信史的话，那么，但以理应该是以西结同一时代但稍年轻的人。但是，《但以理书》没有如通常的希伯来叙事方式称其为“某某的儿子”。这一名字虚构成分更多，取自希伯来传说。在《以西结书》中，但以理是一个与挪亚和约伯相提并论的古代传说人物，被视为“义人”的模型，也是“智能人”的典范。<sup>③</sup>因此，作者乃以但以理这一传说人物来作为故事的主角，亦起到将智慧文学与天启文学整合的作用。

#### 四、双重忠诚：散居群体的政治哲学

我们将按《但以理书》的两个不同文体结构来展开分析。1-6章常被人们称为“宫廷故事”(court tales)或“宫廷小说”，它虽然以具体的历史年表作为故事背景，但其引用的历史年表却难与实际相符，恰恰说明它的虚构性和非历史性。

它用的第一个历史年代是约雅敬(Jehoiakem)在位的第3年，亦即公元前606年，说在这一年尼布甲尼撒攻下了耶路撒冷。但事实是，直到公元前598/7年即约雅斤为王时，耶路撒冷才陷落在尼布甲尼撒的手中，才有第一次的流放巴比伦。第二章的背景是尼布甲尼撒在位的第2年，这就要求他在登基的第1年就攻下了耶路撒冷，但事实是直到他在位的第8年才攻下耶路撒冷。所以，七十子译本对此做了处

<sup>①</sup> W. Sibley Towner, *Daniel* (Atlanta: John Knox Press, 1984), 8-10页。

<sup>②</sup> Andre LaCocque, *Daniel in His Time* (Columbia, South Carolina: University of South Carolina, 1988), 59-75页。

<sup>③</sup> “他们因他们的义救了自己的命”，《以西结书》14：14，20；“你居然比但以理还有智慧！”28：3，参吕振中译本。

理,认为其发生在尼布甲尼撒在位第12年,才消除了这一矛盾。第四章说尼布甲尼撒要吃草,与兽同居7年,其真实性几近于零。第五章说伯沙撒为巴比伦的王,但巴比伦史上虽有伯沙撒此人,但他却从未为王。五章末尾说伯沙撒被杀,“玛代人大流士”取了迦勒底国,但历史上从未有这么一个所谓的“玛代人大流士”。<sup>①</sup>

因此,《但以理书》1-6章不是信史,它的叙事内容如人们出入火窑、进出狮坑,模具化的人物特征如暴烈无度的君王、智慧镇定的智者,传奇般、难与事实相符的故事情节都使人们倾向于将其视为“宫廷传奇”或“宫廷故事”。在圣经中,与其最相近是约瑟故事及以斯帖故事。它们都以异国宫廷为背景,讲述以色列人如何依靠自己的智慧,来保护自己和犹太族群的福祉。虽然相对来说,约瑟与以斯帖故事的世俗性色彩要浓厚得多,缺少希伯来宗教的传统主题如律法、祈祷、赞美上帝等,也不太强调上帝对于整个事件的预先安排和主导,但它们都是针对散居的(diaspora)犹太社群的生活处境,并且传递一个共同的精神:一方面,参与异族的政治生活,忠诚于异邦君王;另一方面,犹太人的根本福祉又在于对上帝和他的律法诫命的忠诚。简而言之,这就是散居犹太群体的“双重忠诚”(double loyalty)。

在但以理的神秘比喻中,犹太人“必与各种人搀杂,却不能彼此相合,正如铁与泥不能相合一样”(2:43),这是对各地的犹太散居社群的形像描述。他们按照摩西的律法书生活,但又处在异族的统治之下,不可避免地会产生冲突与摩擦。《但以理书》2、3、6章的故事模式就是:因为宗教或生活方式而起冲突,危机出现;神迹介入;危机解决,异邦君王亦承认犹太人的神。他们既随从异邦的政治与法律,又始终强调犹太人的特殊性,这样的两面性体现在众多方面。例如,一方面,但以理的力量不是先知性的,他从来不对君王发出先知传言(prophecy)。他所依靠的是巴比伦人的智慧方式,即通过解释梦或奇异现象来展示他的智慧。另一方面,他又因为依靠犹太人的神,而在释

<sup>①</sup> 另一方面,《但以理书》又有一定的历史性。例如,希罗多德之《历史》I, 191与色诺芬的Cyropaedia之VII, v, 15讲到巴比伦国是在他们宴饮,人们皆无意识敌人到来之时覆亡的,这与《但以理书》5章一致。Eusebius of Caesarea在他的Praparatio Evangelica IX, 41对于尼布甲尼撒的疯癫也有记载。在第二部分,诸多影射安条克四世的经文也有历史性,例如他对托勒密王朝于公元前170、169年的二次战争(11:25-30),于公元前167年褻渎圣殿(11:31等);公元前163年马加比义军的洁净圣殿(11:32-35)等。参J. A. Soggin, Introduction to the Old Testament, 476-477页。

梦能力上超过巴比伦的哲士。

再如，在但以理对尼布甲尼撒的四国之梦的解释中，他称巴比伦王为“诸王之王”，以“金头”来指代他，其使用的语言与异像都是对他的激赏赞誉。而且，他以金、铜、铁、铁泥混合物来比喻四国，当指巴比伦、玛代、波斯、希腊。古代历史学语言以金属质地的不断下降，来隐喻这四个王国乃一代不如一代。<sup>①</sup>因此，但以理用金头来赞赏尼布甲尼撒，认为他是历史的黄金时代体现，以此劝导散居的犹太社群忠诚于所在国的君王，不要反叛。但接着，但以理又预言说：

当那列王在位的时候，天上的神必另立一国，永不败坏，也不归别国的人，却要打碎灭绝那一切国，这国必存到永远。你既看见非人手凿出来的一块石头从山而出，打碎金、银、铜、铁、泥，那就是至大的神把后来必有的事给王指明。(2：44-45)

这里所指的就是上帝之民的王国在最终统治世界，即所谓的“从山而出”的一块石头，对于犹太人来说，其含义明显即指“锡安圣山”，说这块“打碎这像的石头变成一座大山，充满山下”(2：35)与古典先知所预言的各国在末世都来朝拜锡安山，有着同样的意义。因此，它对当下的异族统治表示妥协，却又对未来的上帝之国必然实现确信无疑，是一种“被推迟了的末世主义”(a deferred eschatology)，是“双重忠诚”在神学上的深刻体现。

对第6章的但以理出狮坑一幕进行细读，可以看到作者用巧妙的叙述手法来表现这种双重忠诚。

次日黎明，王就起来，急忙往狮子坑那里去。临近坑边，哀声呼叫但以理，对但以理说：“永生神的仆人但以理啊！你所常事奉的神能救你脱离狮子吗？”但以理对王说：“愿王万岁！我的神差遣使者封住狮子的口，叫狮子不伤我；因我在神面前无事，我在王面前也没有行过亏损的事。”王就甚喜乐，吩咐人将但以理从坑里系上来。于是但以理从坑里被系上来，身上毫无伤损，因为

<sup>①</sup> 希腊的何西俄德、波斯的琐罗亚斯德(Zoroaster)皆用金属之喻来表示历史的不断倒退，参 J. Collins, 556 页。

信靠他的神。(6:19-23)

它一方面以波斯君王之口来尊崇犹太人的神，另一方面也展示了但以理对于异族君王的忠心。大流士君王来到狮坑边时，即称但以理为“永生神(אלהא חי, the living God)的仆人”，而但以理的对答则是“愿王万岁(לעלמין חי, live for ever)”，其意就是“愿王永生”，交换用“永生”一词。这一故事的精巧叙事，使读者产生这样印象：大流士封住狮坑的口，神也封住了狮子的口；大流士一晚不食，因此狮子也一晚不食；但以理没有伤害波斯王，因此狮子没有伤害但以理。在这段对白中，但以理显示了他对于波斯王的忠心。但在接下来的叙事者(narrator)看来，他忠于波斯王并不是他免于狮口的原因，他“身上毫无伤损，因为信靠他的神”。<sup>①</sup>总之，在《但以理书》叙述中，但以理对于君王的忠心，以及他对于上帝的信靠乃是缠绕在一起叙述的，很难将它们分开，是散居地的犹太社群现实生活处境中的“双重忠诚”的艺术反映。

将《但以理书》1至6章的叙事连接起来的文眼，即“至高的神在人的国中掌权，凭自己的意旨立人治国”，<sup>②</sup>是对散居犹太群体的“二重忠诚”最为简洁的神学概括，也就是说，一方面，至高之神是掌管一切历史的最终力量，另一方面，所有治理国家的人又都是至高之神的安排。因此，这两者都是犹太人需要效忠的对象。

在散居犹太群体的意识形态中，逐渐地还产生了一种“犹太人不可侵犯”(inviolability of Jews)的思想。在《以斯帖记》中，当哈曼与末底改作对时，作者以哈曼之妻细利斯说：

他如果是犹太种族(זרע היהודים, seed of the Jews)，那么你就不能胜过他；你在他面前一定失败到底的。(6:13, 吕振中译本)

也就是说，犹太人是不可战胜。但由于《以斯帖记》的世俗性，它只是指出这一信念，并未说明为何如此。《但以理书》多次重申这一信

<sup>①</sup> 详细解读，可参 D. N. Fewell, *Circle of Sovereignty: A Story of Stories in Daniel 1-6* (Sheffield: Almond, 1988), 141-162 页。

<sup>②</sup> 见《但以理书》4:17, 25, 32 与 5:21。

念，先是借尼布甲尼撒之口说：

现在我降旨，无论何方、何国、何族的人，谤讟沙得拉、米煞、亚伯尼歌之神的，必被凌迟，他的房屋必成粪堆，因为没有别神能这样施行拯救。(3：29)

后又借大流士之口说：

现在我降旨晓谕我所统辖的全国人民，要在但以理的神面前战兢恐惧。……因为他是永远长存的活神，他的国永不败坏，他的权柄永存无极！他护庇人、搭救人，在天上地下施行神迹奇事，救了但以理脱离狮子的口。(6：26-27)

这些话都出自非犹太人的口，表达的却是散居犹太群体的一种深切盼望。在一定意义上，它是对圣殿神学的“锡安不可侵犯”精神的转换，将圣殿的不可侵犯转移到圣民的不可侵犯。<sup>①</sup>它是希伯来宗教的“拣选神学”(election theology)在流放的、失去了圣殿的、受异族统治的散居生活处境(diaspora)下的具体表现。在经历了圣殿被毁之后，神拣选犹太人为圣民的观念便突出出来，直至发展出“犹太人不可侵犯”的意识形态。

## 五、总论天启主义<sup>②</sup>

只要稍微看一看《但以理书》7-12章，就可以觉察到它的特殊性。虽然基督教传统将它归于先知书的正典单元之中，但是整篇《但以理书》看不到“耶和华如此说”或“耶和华说”这样的传言格式；虽然它像古典先知一样，以“异像一解说”来解释神意，但它却缺失了先知传言中的基本原则如出埃及故事、西奈立约、大卫应许等内

<sup>①</sup> 关于锡安神学的“圣殿不可侵犯”的思想，见第八、十三、十九章的分析。

<sup>②</sup> 人们通常用“启示文学”来译 apocalyptic。考虑到“启示”一词在希伯来宗教中的普遍意义，律法书与先知书都来自于上帝的启示，都可称为启示文学。因此，特用“天启”一词，来表示 apocalyptic 这一特定文体，apocalypticism 则译为“天启主义”或“天启神学”。

容。<sup>①</sup>而它充斥着的神话、异像、宇宙论图式、将历史划分为几个轮替的阶段、对历史的消极态度、二元论、将“此时”与“彼时”绝对对立起来、数字神秘主义、传讲异像之人所陷入的迷狂状态等因素，使它成为希伯来圣经中一个非常特殊的部分。<sup>②</sup>人们通常称之为“天启文学”(apocalyptic)，又将其神学思想称为“天启神学”(apocalypticism)，由于它与先知传统一样，谈论的也是末世(Last Day)的事情，因此又常被称作“天启末世论”(apocalyptic eschatology)，从而与“先知末世论”(prophetic eschatology)区分开来。

关于“天启”(apocalyptic)一词，实际上来源于《新约·启示录》之起首“耶稣基督的启示”(Ἀποκάλυψις)，故其卷名为“启示录”。人们后来就把与《启示录》风格相同的经卷归为一种文体，将其希腊文转写成英文 apocalyptic，人们常译其为“启示文学”。但在希伯来圣经中，并没有这样的一个专门名称。《但以理书》2：28、29、47 在表达类似思想时，用的是动名词“显明奥秘的事”(וְיַרְאֵנוּ מִסְתֵּרֵי הַמַּלְאָכִים, who reveals mysteries)的神，并没有表文体形式的名词。<sup>③</sup>为与希伯来宗教之普遍概念“启示”区分开来，本书将其译为“天启文学”。

《但以理书》被称为希伯来圣经中最典型的天启文学，但是，如果注意到它成书于公元前 3-2 世纪，那么它与先知活动的高峰时期公元前 8-6 世纪之间隔了将近四百年。对于这种新奇的文体与思想，如果我们要将其纳入到希伯来宗教思想的发展史之中来分析的话，就有必要对其提出以下问题：1、希伯来圣经中有哪些内容可以称为天启文学？2、天启文学的源头在哪里？细致地说，天启文学有哪些思想源头？希伯来自身的思想资源是什么？有否其他异文化的思想源头呢？它的社会源头又是什么？3、它与希伯来思想的主要形式——先知传统是什么关系？4、到底什么构成天启文学的基本要素呢？当然，这些问题又是内在交叉的，例如：要决定哪些书卷可以称为天启文学，与界定什么是天启文学的基本要素，是相互决定的两个问题。

毫无疑问，天启文学是两约时期(intertestamental)犹太人最为流行

<sup>①</sup> 《但以理书》9：3-19 的悔罪之祷告(penitential prayer)，与先知们的历史复述与悔罪相似，包含了这些传统的主题。但它似乎是对《耶利米书》25：11-14 的“七十年”之喻进行解释，并将其纳入到末世论的框架之中。参 W. S. Towner, *Daniel* (Atlanta: John Knox Press, 1984), 127-147 页。

<sup>②</sup> 见 LaCocque, *Daniel in His Time*, 88 页，对天启文学的特征的描述。

<sup>③</sup> 七十子译本将其转译为 “ἀποκαλύπτειν”，用的“启示”一词的希腊语词根。

的文学形式，据不完全考察，散见于“次经”、“伪经”和死海古卷中有大量的天启文献，如《以诺一书》、《十二先祖见证》、《所罗门诗篇》、《亚当与夏娃》、《亚伯拉罕启示录》、《亚伯拉罕见证》、《艾斯德拉书下》(或称《第四以斯拉记》)、《第二、三巴录书》等。<sup>①</sup>但问题是，比《但以理书》更早的先知文献中有没有天启文献呢？这时，如果认为先知传统与天启文学之间截然不同的话，那么，答案就是否定的。这一观点认为，它们在以下几个方面是对立的：<sup>②</sup>

	先知传统	天启传统
历史看法	只讲以色列历史	以世界历史为预言内容
思想来源	以色列的本土思想	波斯、希腊文化
所盼望的对象	是当前创造的完满实现	当前创造全部颠覆，进入新天新地
上帝的审判	是为了呼唤人们的悔改，审判临到那些不悔改之人；视乎人们的悔改情况，审判可以更改	历史朝着不可更改的终点前进，无人可以逃脱审判

但是，如果将天启文学置入希伯来宗教的母体(matrix)之中，将它视为在新的生活处境下对先知传统的某些核心因素的发展，甚至称它为“先知传言的新形式”(prophecy in a new idiom)的话，<sup>③</sup>那么，先知书的某些部分亦可算作天启文学的表达，或者说“天启文学的拂晓”(the dawn of apocalyptic)。它们主要包括：《以赛亚书》24-27章、第三以赛亚、《以西结书》40-48章、《约珥书》3：9-21、《撒迦利亚书》9-14章等。我们可以这样定义天启文学：天启文学通常采取叙事(narrative)文体，而非先知传言的诗体；其内容是由天使向某位奇人揭示属天的超越实在；这一超越实在既是时间性的，即将在人间历史的末世实现出

<sup>①</sup> 参 D. S. Russell, *The Method & Message of Jewish Apocalyptic* (London: SCM Press, 1964), 36-72 页。

<sup>②</sup> Paul Hanson 对 Martin Buber 观点的概括, *The Dawn of Apocalyptic*, 5 页。

<sup>③</sup> B. W. Anderson, 620 页。

来，又是空间性的，即它存在于另一个超自然的世界之中。<sup>①</sup>

天启文学可能源自于什么样的社会处境呢？拿《但以理书》来说，它的前半部分反映的是异族社会的宫廷场景，它的后半部分即天启文学部分却显然是以耶路撒冷为背景，因此属于巴勒斯坦的犹太群体。它可能属于什么样的群体呢？从社会史的角度来分析，我们看到，与以色列古典时期的秩序化社会制度相对应，先知和圣殿祭司们建构了一个清晰的律法制度、以社会正义为核心的伦理体系、以传统的圣殿和圣约为基础的崇拜体系。虽然经过了巴比伦的流放，但经过第二圣殿的复兴，例如律法书的整理、撒督世系祭司(Zadokite)的设立等，这个体系在巴勒斯坦的犹太群体中在很大程度上保存，稳定地发挥作用。

但是，进入希腊化时期后，尤其是崇尚希腊文化的塞涅西王朝控制巴勒斯坦之后，将希腊的文化、宗教和社会制度强加于犹太人身上，这一系统进入危机状态。安条克四世(Antiochus IV, 175-163BC)所采取的政策，使巴勒斯坦的犹太人处于完全的礼坏乐崩的境况之中，包括：敬拜希腊主神宙斯、掠夺圣殿祭祀器皿、禁止行割礼、禁止持有律法书、禁止安息日等。公元前168年，他率军队进入圣殿，在里面建立宙斯祭坛，甚至在圣殿以猪献祭，强令犹太人吃猪肉等。<sup>②</sup>《但以理书》成于这一背景之下，其所属的社会群体是被边缘化的犹太人。在社会学意义上的边缘化，也使得他们旧有的宗教—社会结构以及支持这一结构的神话陷于崩溃，它需要以新的方式、新的概念和新的形像来建构它的宗教图式。在他们看来，一方面上帝不可能看着他的圣民就此被虐待，否则他自己亦会因为无所作为而被他的圣民所放弃；另一方面，在这样一个历史最低点、最黑暗的时期，这些被极度边缘化人们的命运也不可能仅仅通过历史或人间自身的力量来解决。<sup>③</sup>这两个“不可能”使得他们所建构的宗教图式乃由一系列的悖论组成：因为他们无所有，所以有者无所谓；因为现在最黑暗，所以光明马上来临；因为现在历史处于最低点，所以历史的高潮——新天新地

<sup>①</sup> 参考 J. J. Collins, "Apocalypse: Toward the Morphology of a Genre", *Semeia* 14 (Missoula, MT: Scholars Press, 1979): 1-20 页。

<sup>②</sup> 具体经文可见《马加比一书》1:54,《但以理书》9:27, 11:31, 2:11,《马可福音》13:14等。

<sup>③</sup> 对此概括，参 LaCocque, 42 页。

就要实现。这就是天启文学的核心所在：历史已经被决定了，但不是由现世的那些掌权者决定，而是由那些在天上的力量所决定，真实的历史马上就要在地上实现，并已在神奇的异像中启示给某些特殊的先见(Seer)如但以理。

在《但以理书》中，可以看到很多不同于希伯来传统的思想因素。例如，它以金、银、铜、铁作为国族更替的象征，并以异族(包括波斯、马其顿等世界帝国)作为历史之视野，<sup>①</sup>与希伯来传统围绕着以色列历史来叙述耶和华与人类的关系，显然有很大差异。它通过对异像、梦的解释，来传递上帝对于世界的意志，在成典的摩西五经中是被禁止的，<sup>②</sup>它更像是来自于东方的神秘主义传统，在巴比伦文化中，占梦是人们获知真理的重要渠道。它把数字当作隐含真理的媒介，如七十个七、二千三百等，与希腊文化的毕达哥拉斯学派十分接近。它对世界的二元论理解，即可见世界乃由不可见世界所决定，与柏拉图思想也类似。尤其是，《但以理书》很少诉诸于摩西、祭司或律法的权威，其原因也可能是受到希腊思想的相对主义影响，即各族之律法都只不过是习惯(nomos)而已，没有真理的权威。<sup>③</sup>因此，可以设想，虽然《但以理书》作者对希腊化采取激进的反对态度，但他置身于东西文化激荡的漩涡之中，受到希腊文化、东方思想潜移默化的影响，也不足为奇。而且，对犹太人来说，激进反对希腊化并非全部，远离安条克四世的现实政治压迫的亚历山大犹太人，如七十子译本和斐洛(Philo of Alexandria)，就宽容地接受希腊文化。<sup>④</sup>

现在，我们需要回答天启文学研究的核心问题：它与先知传统是什么关系？如第十一章所述，先知运动本来是与王权国家相伴相随的精神活动，其核心是将以色列的国家史组合到希伯来宗教的神人关系

<sup>①</sup> 参 Paul Niskanen, *The Human and the Divine in History: Herodotus and the Book of Daniel* (London: T&T Clark, 2004).

<sup>②</sup> 《申命记》13:5.

<sup>③</sup> “律法”一词在但以理的天启文学中只在二个地方出现过，即7:25, 9:10-13. 其中9章的悔罪祷文还广泛地被认为是二手性的(secondary)，引自别处。因为这一段祷文是申命神学的，即认为人的罪是招致以色列人受罚的原因所在，强调人的自由意志在历史中的作用，而在真正的天启文学即9章下半部分中，以色列人受罚被归为上帝预定，因此9章的悔罪祷文并非天启文学所固有，当属后来编修进来。参 J. Collins, *Daniel: An Commentary on the Book of Daniel* (Minneapolis: Fortress, 1993), 360页。

<sup>④</sup> 详参 LaCocque, 16-58页。

理解之中。随着王权国家的消失，犹太人永远失去独立国家的地位，先知活动也趋于停顿。受异族统治的事实，进一步粉碎了先知们对于未来耶和華必定复兴以色列民的传言。没有人再敢以“耶和華如此说”的语气说话，耶和會再也不直接向人传言。<sup>①</sup>第二圣殿的崇拜群体收集古典先知的传言，并将它视为一个封闭的正典，更断绝了先知活动在第二圣殿时期复活的可能。在此意义上，天启文学与先知传统是分属于两个不同时代的概念。

即使将这二者放到一个更大的范畴即历史神学之中，即它们都是试图从耶和華和他的圣民之立约关系的角度对过去、现在、未来进行神学理解，我们也可以看到它们在取向上的根本不同。先知们和天启主义者(apocalypticist)都意识到当下现实与理想状态(通常以黄金历史阶段如出埃及、西奈或大卫应许为象征)之间的差距。但是，对于先知们来说，当下的困苦是由人之罪所招致的，在人们的悔改之后，耶和華将重新安排历史，以色列人与耶和華重入圣约关系之中。因此，如果说当下是“午夜”的话，那么，午夜的黑暗意味着黎明即将来临。与此相应，先知传言的历史就是将未来的理想状态拉入到现在，即所谓“由彼岸及此岸”，对未来盼望的着眼点乃是鼓舞当下、改变当下。因此，他们关于未来的设想很少是全新的，乃与以色列历史保持着相当的连续性，多数情况下是过去黄金时代的翻版，诸如大卫世系为王、南北两国合一、圣殿重建等。

然而，对于天启主义者来说，耶和華的圣民们所遭受的困苦不是由于人的力量所致，而是来源于一种客观的邪恶力量，它甚至是上帝的根本敌人(Archenemy)。因此，人们无力去改变当下的处境，它只能通过上帝的直接干预。对天启主义者来说，“午夜”的黑暗是被悬置的，它与将来的黎明之间没有直接的关系。在“现在的世界”(the present age)与“将要来临的世界”(the age to come)之间，存在着本体论意义上的断裂。在天启文学中，“此岸”与“彼岸”是彼此孤立的。在纯粹人间历史的框架内，无法实现“此岸”与“彼岸”的过渡，只有上帝的介入才能彻底推翻由邪恶掌握着的当下历史。也正是由于此，从现在的困苦到将来的欢喜之间的转变，也只能由上帝突入到历史之中才能实现。在天启主义者看来，纯粹的人间历史是不真实的，

<sup>①</sup> 《诗篇》74：9，《马加比一书》4：46，9：27，14：41。

它是被属天层面的“元历史”(metahistory)决定了的。像但以理这样的先见，他们直接地看见了超自然的“元历史”，现实必然如其所见的发展下去。在他们的历史图式中，过去、现在、未来是相脱节的，以色列历史的那些传统主题如出埃及、西奈立约、大卫应许乃完全缺失。历史朝着一个单一的箭头直奔，其终点就是新天新地的降临。<sup>①</sup>

当然，人们也倾向于认为：虽然在对历史的理解、融入的异文化因素、采用奇特的天启文体等方面，天启文学与先知传统有着巨大的差异，然而在更加根本的神学理解上，天启文学对先知传统的继承也是相当明显的。单从天启文学产生的社会背景来说，陷于“纯粹黑暗”之中的历史经验也不只是公元前三、二世纪才有的。公元前586年耶路撒冷圣殿被毁、在重建第二圣殿崇拜的过程中被边缘化的人们，有着与天启主义者同样的历史经验，因此，在公元前六、五世纪也被认为是天启文学产生的一个高潮，Paul Hanson 就将它称为“天启文学的拂晓”。这些天启文学被编修到先知文献之中的现实，如第三以赛亚、第二撒迦利亚等，本身就说明它们之间的模糊边界。

说它们有着相同的根本神学理解，首先是指对历史的目的性理解。在先知传统与天启文学中，历史都有一个由上帝所安排的、有意义的目的。历史既不是循环，也不是偶然的产物，而是由一个终极的掌管者对其安排的结果。对希伯来宗教而言，历史不是往后(past)看，恰恰相反，历史的意义在于它的未来(future)。即使往后看，也是因为其中包含“已经但未然”(already-not-yet)的未来，历史的最高峰在于它的未来。虽然，先知传统把它称为“耶和华的日子”(יום יהוה, Day of YHWH)，而天启文学称其为“末期”(קץ, the End)，但它们都是表达在历史之终点处，耶和华为世界之王的那种理想状态。<sup>②</sup>

其次，天启神学对末世的理解，实际上将先知传统中的历史神学和锡安神学融合在一起。如前所述，天启文学将“现在”与“未来”做了断裂式的理解，“现在”是由邪恶所掌握的，而“将来”则由上帝为王。因此，现在到未来的过渡不是平滑的，而是要经过一次战争。如果将“未来”称为新天新地(new creation)，那么，这一次的战争也是上帝在创

<sup>①</sup> LaCocque, 82-120 页; Hanson, 1-31; 427-444 页。

<sup>②</sup> 对天启文学的神学理解，莫尔特曼(Jürgen Moltmann)很有启发意义，见其 *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of A Christian Eschatology* (London: SCM, 2002)一书。

世时与混沌怪兽的战争的重演，而这正是锡安神学的主要内容。所以，在天启文学中，可以看到很多类似于锡安神学的语言，尤其是“兽”（נחש, beast)的形像。例如，但以理就将塞涅西王朝比做第四只兽：

第四兽就是世上必有的第四国，与一切国大不相同，必吞吃全地，并且践踏嚼碎。……然而，审判者必坐着行审判，他的权柄必被夺去，毁坏，灭绝，一直到底。国度、权柄和天下诸国的大权，必赐给至高者的圣民。他的国是永远的，一切掌权的都必事奉他、顺从他。(但7：23-27)

再如，在《以赛亚书》27：1中，在“耶和華的日子”即历史末期降临之时，在耶和華与混沌怪兽也将有一次战争。

到那日，耶和華必用他刚硬有力的大刀刑罚鳄鱼 לְוִיָּאֵת, Leviathan)，就是那快行的蛇；刑罚鳄鱼，就是那曲行的蛇，并杀海中的大鱼(דְּרָקוֹן, Dragon)。

有趣的是，在创造神话中被耶和華击杀的混沌怪兽，此时成为历史暴君的象征。创造传统被引入到历史传统之中，空间事件被置换为时间事件。上帝在太初创造秩序世界的决定一战，成为历史末尾上帝之国降临时的决定一战。此时的耶和華远离其抽象的赏善罚恶的公义形像，而回复他作为“万军之耶和華”的形像，是为他的圣民而战的“战士”(Warrior)。邪恶的力量越强，上帝卷入这一场战争的程度也就越深，历史从最黑暗到最光明的转变也就越剧烈。

与此相应，锡安王室神学的核心要素之一：君王被视为上帝之子，代理上帝在人间进行统治，在天启文学中也被加以创造性的转化。在王室神学中，君王是他们庆祝耶和華的创造主地位的神话仪式所围绕的中心之一。<sup>①</sup>君王统治一个有秩序的世界，正是上帝战胜混沌之神的结局。这样从宇宙论意义上来理解君王，也进一步体现在《但以理书》第7章的“人子”形像之中，即一个由上帝差遣来打败一切邪

<sup>①</sup> 经典经文是《诗篇》2篇，在《撒母耳记下》7：14，大卫世系也被称为“耶和華的子”，即“我(耶和華)要作他的父，他要作我的子”。亦可参《诗篇》21：1-7，72：4，89篇等。

恶力量，开启上帝之国度的“驾着天云而来”，却又像“人子”的末世弥赛亚。

因此，天启文学在希伯来宗教史上有着特殊的意义，它的形式较新，但其内容却又是传统的。如果非要比较希伯来传统与异文化对它的影响谁大谁小，恰当说法应该是：人们可以清楚地感觉到在天启文学中异文化的影响，但它在希伯来传统中的内在发展又极其重要。<sup>①</sup>在此，内外之间存在着非常微妙的关联。同处于希伯来宗教的范畴之下，天启文学与先知传统之间有着太多的内在联结，这也是为什么人们倾向于用“天启末世论”(apocalyptic eschatology)与“先知末世论”(prophetic eschatology)两个词，来表示它们的区别又强调它们的内在一致的原因。

## 六、《但以理书》的神学思想

与先知传统一样，天启神学是一种历史神学(historical theology)。但是，它有二点特别之处：一、历史被认为是上帝的历史，也就是“元历史”，它所覆盖的范围超越了单一的以色列民族，而成为全部人类的历史。用希伯来宗教的术语讲，历史不只是大卫历史(Davidic)，而是亚当历史(Adamic)；二、《但以理书》开始触及到个人生命史的问题，在整本的希伯来圣经中，是唯一的一部谈到“死后复活”(resurrection)的经卷。以下分别从几个方面分别展开论述。

### 1. 《但以理书》的历史神学

《但以理书》7-12章共由四个异像组成，它们构成了一幅从巴比伦、玛代、波斯、希腊并直上帝之国降临人间的历史。这四个国家一个比一个邪恶、残暴，人的整个历史就是一个邪恶不断增长，圣民受欺凌的程度不断加深的历史，但人类历史不断地加重的邪恶，也使

---

<sup>①</sup> Peter Ackroyd, "Israel Under Babylon and Persia", *New Clarendon Bible, Old Testament* (Oxford: Clarendon, 1970), 4: 340-344 页。Hanson, Collins, LaCocque 等学者也都倾向于认为内在发展大于外在影响。

得它越来越快地趋向最终的转折点：上帝直接介入，将人类历史带入到理想国度。这是《但以理书》的历史神学的主要线索。与先知传统相比，《但以理书》的历史神学有如下主要特点：

首先，是它的宇宙论(cosmic)维度。所有的以色列先知都谈到“耶和華的日子”即历史的末期，但他们的理解都是历史现实主义的，即从以色列已有历史经验来想象未来。以耶利米著名的新约盼望为例：

耶和華说：“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。我要作他们的神，他们要作我的子民。”(31：33)

可见，耶利米想像的理想状态仍然是“此世性的”(this worldly)，它采用的仍是传统的术语与形像。但是，《但以理书》所用的语言与形像都是宇宙性的、神话式的。上帝将理想之国带入世界历史之中时，既是一场在此世层面的争战，又是一场在超自然层面的争战。随后进入的上帝之国也是神话式的，新世界如同新的伊甸园，统治世界的王如同新亚当。例如：

我在夜间的异象中观看，见有一位像人子的，驾着天云而来，被领到亘古常在者面前；得了权柄、荣耀、国度，使各方、各国、各族的人都事奉他。他的权柄是永远的，不能废去，他的国必不败坏。(7：13-14)

是否具有宇宙论维度，也成为天启文学与先知文学区别开来的主要标志之一。<sup>①</sup>

其次，是它的决定论(deterministic)性质。但以理所见的异像，以及此后由天使向但以理所做的解释，都透露出浓厚的历史决定论的色彩。按照这一观点，历史乃依循一个早已定好的时间表演变，不仅各阶段的轮替顺序已定，连每个阶段的长度都已经定好。例如，在但以理的第一个异像中，天使告诉他：“(在第四国即塞涅西王朝有一王)必向至高者说夸大的话，必折磨至高者的圣民，必想改变节期和律法。

<sup>①</sup> Towner, 11 页。

圣民必交付他手一载、二载、半载。”(7:25)这里所指即安条克四世对犹太人的残酷统治，所谓的“一载、二载、半载”也对应于他在公元前168-165这三年半的时间。在第二个异像中，“到二千三百日，圣所就必洁净。”(8:14)也是指从公元前168年安条克四世禁止犹太人圣殿崇拜到165年马加比重建圣坛并向耶和華献祭的三年二个月。<sup>①</sup>他的第三个异像是对耶利米所说的耶路撒冷荒凉七十年的解释，在耶利米的先知传言中，七十年是一个虚数，是指一代人的光阴。但是，但以理将它释为“七十个七”，又将它分为“七个七、六十二个七、一个七”。这实际上也分别对应于公元前586至538年(49年)的流放时期、公元前538年至公元171年(435年)的回归耶路撒冷至安条克四世介入圣殿大祭司之争这一时期、<sup>②</sup>公元前171年至164年(7年)的安条克四世镇压犹太人的时期。他的第四个异像，也是对希腊化时期的亚历山大东征、托勒密与塞涅西王朝的具体事件的描述。

可以这样说，《但以理书》对历史的预言实际上是对历史事件的复述，<sup>③</sup>但它采取了历史预言的形式，即：它本来是站在现在看历史的“往后看”，但它采取了站在过去看未来的“往前瞻”的形式。天启文学以这样的方式，清晰地传递出他们的神学意图。第一、历史受上帝的掌控，就人类历史从大阶段至具体时间都受上帝支配而言，历史是一个统一体，它的根源与动力均在上帝的意志之中，“元历史”乃隐含在上帝的意志之中。第二、历史是由上帝所预先决定了的，上帝从一开始就决定了历史事件在时间中的显现和发展。与申命和先知传统的历史观进行比较，《但以理书》的历史观认为事件都是上帝预先决定的，历史只是依照预定的模式发展，而申命和先知传统则认为历史是

<sup>①</sup> 和合本在此随 KJV，译为“二千三百日(days)”。其希伯来原文乃指“二千三百个白日与黑夜(ערב וקרב)”，其他主要英译本皆改译为“morning and evening”，吕振中译其为“二千三百个暮暮朝朝”。这样，它就是一千一百五十日即三年二个月。

<sup>②</sup> 关于大祭司之争，详参《但以理书》11:22，《马加比一书》1:11-15，《马加比二书》4-5章等。

<sup>③</sup> 如此断定，不仅由于这些预言内容的准确细致，而且由于：一、离作者越近的历史，就越细致准确，越远的历史就越模糊杂乱；二、它真正所预言的安条克四世之死，是在耶路撒冷附近(11:40-45)，但实际上安条克四世于公元前163年死在波斯附近，见《马加比一书》6:1-16，Josephus, *Antiquities*, xii, 9, 1。甚至可以依此推断，《但以理书》成于马加比起义之后，安条克四世死之前，即公元前168-164年之间。

神人互动的结果，即人的自由意志(是遵循还是悖逆神的诫命)可以影响历史进程和人们的历史命运。<sup>①</sup>

从表面看来，天启神学用的是荒诞的神秘语言，但它实际上却是非常现实的政治神学。《但以理书》将已成的历史以预言方式表达出来，其核心目的是为了说明未来的确定性。换句话说，天启文学将历史变成了预言，乃在于说明：预言也必将变成历史。在但以理的异像中，最后都会接上对于末期(the End)的预言。它表明，既然关于过去的预言得到了应验，那么关于未来的预言也必应验；过去被预定了，未来也已经被预定了。既然但以理所见的异像乃预示着人类的元历史，那么它关于世俗政权被推翻，上帝之国降临的末期预言也必然实现。<sup>②</sup>因此，在但以理的四个异像中，其结尾都是：

然而，审判者必坐着行审判，他(希腊王指安条克四世)的权柄必被夺去，毁坏，灭绝，一直到底。(7：26)

(希腊王)又要站起来攻击万君之君，至终却非因人手而灭亡。(8：25)

直到毁灭之事、铁定之事、倾倒在那使圣地荒凉者(安条克四世)身上为止。(9：27，吕译本)

然而到了他(安条克四世)的结局，必无人能帮助他。(11：45)

都有着非常清楚的现实政治指向。

之所以说天启神学中蕴含着巨大的政治能量，是因为它对于历史终点所做的末世想像的纯粹理想主义因素。天启神学在过去与将来之间做出绝对二元化的区分，从过去到现在是邪恶力量不断高涨，而现在到未来又是神圣力量的绝对统治，因此，当下便成为一个历史临界点。人类历史在此走到终点，直接便过渡到神的国度。在天启文学中，取代邪恶异族统治的，不是在地上再兴起一个犹太国度，而是一个真正意义上的“太平天国”的建立，即所谓“(他)得了权柄、荣耀、

<sup>①</sup> 天启神学的困境是消解了人类的自由意志，而申命神学的困境则在于上帝也受困于道德的因果律法，就此而言，《但以理书》9章的上半部分将申命神学引入到天启神学中，其意义就不只是二手的添加以冲淡天启神学的异味，而且是对自由意志与上帝预定之辩证关系的新思考。参 Niskanen, 52-125页。

<sup>②</sup> 参 Russell, 230-233页。

国度，使各方、各国、各族的人都事奉他。他的权柄是永远的，不能废去，他的国必不败坏。”(7:14)这一末世王国的理想化程度越高，它与现实的政治处境之间的张力也就越大，也就越能激起人们反对现世政治压迫的力量。在此意义上，天启文学是宗教想像的颠峰之作，也是受压迫者的政治宣言。

## 2. 人子(בֶּר אָנוּשׁ): 弥赛亚盼望

与《但以理书》对末期的宇宙论想像相一致，他所盼望的末世君王也具有宇宙论意义。在这里，他超越了以色列国族史的局限，而进入到人类史的范畴之中。先知传统所想像的末期，是得到耶和華救贖的以色列圣民的至福状态，因此，开启这一阶段的弥赛亚君王也就是“大卫的(Davidic)苗裔”。但《但以理书》所想像的末期乃是宇宙论意义上的，因此，降临的君王也就具有“人子”(בֶּר אָנוּשׁ, the Son of Man)的形像。我们先来看这一段经文：

我观看，见有宝座设立，上头坐着亘古常在者，他的衣服洁白如雪，头发如纯净的羊毛，宝座乃火焰，其轮乃烈火。……我在夜间的异象中观看，见有一位像人子的，驾着天云而来，被领到亘古常在者面前；得了权柄、荣耀、国度，使各方、各国、各族的人都事奉他。他的权柄是永远的，不能废去，他的国必不败坏。(7:9-14)

在但以理的这幅末世景像中，有二位主角：亘古常在者(עֲתִיק יוֹמִיא, Ancient of Days)，无疑就是指上帝；人子即弥赛亚。将弥赛亚称为“人子”，实际上是将它的形像进行历史模糊化的处理，也就是说，避免人们将其与任何历史人物尤其是大卫世系联系起来。那么，怎么来理解这一弥赛亚的形像呢？

一种办法是从迦南神话的角度来理解。按照迦南的巴力神话，巴力(Baal)是至高神伊勒(El)之子，是主管生命、丰饶的神。但它被死神击败，下到阴间，后又在女神的帮助之下战胜死神，死而复活。其后升到天上，众神皆以之主神，继承伊勒至高神的权威。在迦南宗教

中，巴力神的形像也常是“驾着天云”(rider of the clouds)而来。因而但以理借用这一古代神话，以说明在末世国度降临之时，弥赛亚人子乃如巴力神一样，被领到至高之“亘古常在之神”的面前，执掌上帝之国的权柄。但是，在但以理的预言中，弥赛亚是“人子”形像，并非如巴力一般的神子；也没有所谓的死与复活的神话，因此，这一解释角度被人们普遍怀疑。<sup>①</sup>

在《但以理书》中，只有这么一处谈到“人子”这一词。而在希伯来圣经的其他经文中，“人子”一词多见于诗体平行句中与“人”对仗使用。<sup>②</sup>在《以西结书》中，用“人子”指先知也只是强调他作为人的属性。它们都不具《但以理书》7章所具有浓厚神性含义。所以，在犹太教传统中，对于“人子”主要有两种理解。第一种就是将它与先知传言中的弥赛亚盼望结合起来。因为一方面，《但以理书》的“人子”被授以“权柄、荣耀、国度”，这乃是为王者的形像，与先知传言中大卫后裔再次为王，复兴以色列人的形像相同；另一方面，在先知传统中，大卫世系的君王也并不非常人，而是被称为“神的儿子”，甚至直接称为“神”。<sup>③</sup>因此，《但以理书》的人子其实就指从大卫世系而出的拯救犹太人的弥赛亚。

第二种就是单纯地从《但以理书》的上下文处境中来理解“人子”一词，即人子指的是为犹太人争战的天使，因而也就是整个犹太群体的象征。但以理所见的异像，多指属天层面的存在，由天使开启他所想像的末世也就并不稀奇。而按第10章所示，所有的地上国度在天上也都会有一个属天的“魔君”为他们争战，因此，当圣民国度在末期降临时，也是因为圣民在天上的天使代表——人子掌握了天上的权柄。按这种解释，这里的“人子”也就是天使米迦勒(מִיכָאֵל, Michael)，他是全体犹太人在天上的集体代表。

需要注意的是，“人子”这一观念是在基督教才得到了深远的发展。在经历了耶稣被钉死并复活之后，第一批的使徒们寻找圣经，试图找到对此的恰当解释。希伯来圣经中的弥赛亚经文就特别地被加以运用，在《使徒行传》第7章，当司提反被石头打死时，他喊着说：

<sup>①</sup> LaCocque, 147页, Collins, 565页。

<sup>②</sup> 《民数记》23:19, 《以赛亚书》51:12, 56:2, 《耶利米书》49:18, 33, 50:40, 51:43, 《诗篇》8:4, 80:17, 146:3, 《约伯记》16:21, 25:6, 35:8等。

<sup>③</sup> 参《诗篇》2:7, 89:27-28, 45:6。

“我看见天开了，人子站在上帝的右边。”(56)就将《但以理书》7章与《诗篇》110：1融合在一起，反映了基督教传统将天启文学中的“人子”概念进行弥赛亚解释的早期冲动。福音书则直接地用“人子”来解释耶稣基督的身份：

那时，他们要看见人子有大能力，大荣耀，驾云降临。他要差遣天使，把他的选民，从四方，从地极直到天边，都招聚了来。(《马可福音》13：26-27)

当人子在他荣耀里，同着众天使降临的时候，要坐在他荣耀的宝座上。(《马太福音》25：31)

这一方面表明天启文学在公元前后在地中海地区的广泛影响，基督教是希伯来天启神学的集大成者，它的末世论受到《但以理书》的深刻影响；另一方面，它又将基督教的新经验揉合进来，未来上帝之国的降临是由基督来开启的，而这个基督又曾称作为一个被钉死却又复活的人——耶稣在人类历史中生活过。围绕着耶稣基督这一核心，天启神学的过去、现在与未来经历了再一次的循环。

### 3. 复活的概念(Resurrection)

人们常说生死问题是所有宗教的核心问题，但这一问题似乎只适用于以个人主义(individualism)为基本预设的宗教。对于希伯来宗教来说，历史或者说以色列人的集体命运问题才是核心问题。在前面有关希伯来圣经的讨论中，复活或者只见于一些历史轶事如以利亚复活寡妇儿子，或者只以复活为隐喻来象征以色列人历史命运的转变、政治的复兴，<sup>①</sup>很少见到关于个人复活的讨论。相当晚期的《但以理书》12：1-3在希伯来圣经中是第一次也是唯一一次谈到个人复活，并一直延续到《新约》，成为基督教的基石性观念，在此对其进行讨论有着特别的意义。

<sup>①</sup> 分别参《列王纪上》17：18-23，《列王纪下》4：31-37，13：20-21；《以西结书》37章，《何西阿书》6：1-3，《以赛亚书》53：10-12，26：16等。

人们可能首先要问：为什么希伯来宗教不讨论人的复活的问题呢？第一、显而易见，人论并非希伯来宗教的中心，耶和華上帝才是它言说一切的基本出发点。因此，希伯来人性的基本原则是：人是造物，与作为创造主的上帝构成对应。上帝造人之时，用尘土造成身体，吹气而为灵魂。<sup>①</sup>在人性本身，并没有什么可以自性存在的東西。人死时，身体归为尘土，气息灵魂转回上帝处。死亡是一件自然的事情，也就无所谓复活的问题。第二、以色列人的家族观念相信个人的存在可以通过后人，或者由于他葬身于祖坟之中，而延续下去。对于以色列人来说，他们所盼望的并非如苏格拉底所说的，通过知识的纯净，灵魂可以在人死后摆脱肉体的沾污和羁绊，而是长寿、得见子子孙孙等现世幸福。

直到希腊化时期的天启文学中，才开始出现了清晰的、集中的复活观念，其原因可以从两方面来找。一是外在性的。人们曾经以为埃及的死后生命的观念影响了以色列人对复活的理解，但从埃及文化与希伯来文化长期的交往史来看，如果有影响的话，应该更早才对。在此，人们更倾向于赞同波斯文化，尤其是希腊文化的影响力。<sup>②</sup>但它们的类似观念都似乎更支持轮回(reincarnation)的观念，而与《但以理书》中的复活有着根本的差距。二是内在性的。在希伯来宗教的自身发展中，在经历了北国、南国灭亡、流放，尤其是在塞涅西王朝的残酷压迫之后，人们不禁会问：那些义人、耶和華的真正子民的意义在哪呢？他们的最终归宿到底何在呢？要跨越经验层面的历史现实与信仰层面的上帝公义之间的沟壑，复活思想乃是一座恰当的桥梁，并最终将其织入到天启神学的大框架之中。因此，恰恰是在犹太人对希腊的现实政治反抗中，按照希伯来宗教的内在逻辑理路，复活观念在希腊化时期的作品才成为一个突出的议题。<sup>③</sup>

《但以理书》12：1-3这样谈论人们的复活：

<sup>①</sup> 《创世记》2：7-8。

<sup>②</sup> Russell, 385-390页。

<sup>③</sup> 复活的讨论多见于所谓的“次经”(Apocrypha)和“伪经”(Pseudepigraphy)之中，希腊化时期是它们的总体背景。这些书卷包括：《马加比二书》7章，《所罗门智训》1-6章，《巴录二、三书》、《以诺一书》22-27章，92-105章，《马加比四书》以及库兰社群的生活信条和赞美诗中等。

那时，保佑你本国之民的天使长米迦勒必站起来，并且有大艰难，从有国以来直到此时，没有这样的。你本国的民中，凡名录在册上的，必得拯救。睡在尘埃中的，必有多人复醒，其中有得永生的，有受羞辱、永远被憎恶的。智能人必发光，如同天上的光；那使多人归义的，必发光如星，直到永永远远。

这里所说的“智能人”和“那使多人归义的”，在具体历史处境下是指那些勇于抵抗安条克四世褻渎和压迫而牺牲的犹太人。所谓的“如同天上的光”、“必发光如星”，在古代世界就是指与众星同列，与天使同伴，也就是在天堂的永生。<sup>①</sup>这是希伯来圣经唯一一次明确地谈论个人复活(individual resurrection)的经文。它有什么特点呢？

首先，在《但以理书》中，个人复活仍然是一个人类史(History)的概念。它不属于纯粹个体的层面，乃是在人类史的末期到来之时，作为圣约群体的一份子复活。这一段经文由清楚的时间状语“那时”(בְּעֵת הַהִיא, at that time)引出，指的是尚未来临的末期。只有上帝之国降临，终结人类历史之时，每个义人才因为他们共同构成的超越历史的“圣民群体”之得救赎而得复活。不经历群体救赎的个人复活，对于希伯来宗教是难以想像的。在此意义上，《但以理书》的复活不是一个空间概念，涵摄天堂与地狱的二分，而是一个时间概念，涵摄上帝之国在历史末期的降临。

其次，复活的根本不在于人自身的灵魂不朽，而在于实现在历史之中的上帝的公义与慈爱。按照希伯来宗教的人类学，灵魂与肉身都是第二性的，不存在永恒的自性。因此，义人与恶人在死亡之时，都要下到阴间即“睡在尘埃中”。当历史末期，上帝审判世界之时，上帝重新创造灵肉整合的人。因此，希伯来人的复活不只是灵魂的复活，而且是“肉身复活”。换句话说，在希伯来宗教中，征服死亡的力量不是来源于人类灵魂自身追求纯洁的冲动，<sup>②</sup>而是来源于上帝基于公义与慈爱而在历史末期进行的重新创造。

<sup>①</sup> 参《以诺一书》104章。

<sup>②</sup> 这是希腊式对人类灵魂不朽的理解，其经典阐述见柏拉图《斐多篇》(Phaedo)，参 Platt, *Phaedo*, trans. by David Gallop (Oxford: Oxford University Press, 1999)。

最后，末世的复活也包含着上帝对义人与恶人的审判。在构想历史末期的事件时，天启文学有二个相即相融的维度，即灾难维度(catastrophic)与审判维度(forensic)，前者是对人类历史的终结，后者是上帝或他的代理人在上帝之国降临的门槛处，按人们的伦理行为对他们进行审判。这也正是《但以理书》12：1-3节的两个方面。历史末期的审判在对象上是宇宙性的，在标准上则是伦理性的。在此，可以看到它与先知传言的区别。先知传统中的审判是国族性的，耶和华降祸给那些压迫以色列人的国族。而在《但以理书》中，审判的对象则是个人性的，人们因为他们各自的义或恶而受审判，“有得永生的，有受羞辱、永远被憎恶的”。这也表明自耶利米、以西结先知以来的个人主义潮流，逐渐地在希伯来文化中发展起来，但在信仰根本处的个人主义仍然是在基督教中才得到充分体现。

当然，对个人复活的讨论，《但以理书》只是开了个头，很多地方语焉不详，如灵与肉在复活中各自的角色是什么、复活取决于上帝的预定还是人的道德意志和行为等。到新约时代，人们仍然为此而争论不休，例如在肉身复活的问题上，艾赛尼派主张灵魂不朽，而法利赛派则主张肉身复活，撒都该派则认为没有复活的事。<sup>①</sup>基督教也是直到保罗的《哥林多前书》15章才给出完整的阐述。

最后，有必要来讨论天启文学在希伯来宗教乃至圣经宗教中的意义问题。单纯从希伯来圣经的范畴来说，天启文学处于支流的地位，但是，将它放在整本《圣经》乃至圣经宗教(Biblical religions)历史的长河之中，天启文学起码具有如下重要意义。

首先，在思想史意义上，天启文学是犹太教与基督教之间思想传承的重要桥梁。实际上，在公元前后的犹太教，天启文学是其主要神学潮流，这一时期形成的次经与伪经(包括后来新约的伪经如《彼得启示录》)，其思想都带有天启神学的倾向。耶稣所发动的基督教运动，以及他的第一代门徒对于耶稣的身份(person)及教导(teaching)所形成的解释，乃生长于巴勒斯坦这一时期的天启神学土壤，因此带有鲜明的

<sup>①</sup> 《马可福音》12：18，《使徒行传》23：6-8，亦参 Josephus, *The Jewish War* 2.8.11, 14, 154, 163, 165, *Jewish Antiquities* 18.1.3-5, 14, 16, 18等。

天启文学的痕迹。甚至可以说，新约神学就是围绕着历史人物耶稣 (historical Jesus) 这一核心而形成的天启神学。<sup>①</sup>

其次，在圣经宗教史上，天启文学是最具力量的革命历史哲学。天启文学的语言是神话的，但产生的果效却是最直接的。它以神话语言构想的理想历史末期，使得一切的现实政治体制形如鬼魔，从而激起追随者的无限革命激情。它无所指，却又无所不指。但以理所见到的怪兽适用于任何人、任何制度。宗教改革之时，托马斯·闵采尔发动德国农民起义时，使用的就是天启文学的语言；当它的中国同道洪秀全发动太平天国运动时，但以理式的天启神学也天然地成为他们的政治语言。

---

<sup>①</sup> 这是新约学者普遍的看法，经典分析参 R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, trans. by K. Grobel, (New York: Scribner, 1951-1955), vol. I, 37-42 页，亦见 D. C. Allison, *The End of the Ages Has Come: An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus* (Philadelphia: Fortress, 1985)，以及 E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (London: SCM, 1985), 91-95 页。

## 结 语

### 正典的封闭与意义的开放

公元 1 世纪前后，在巴勒斯坦地区的又一个微小事件，成为影响世界文明的重要文化事件。这就是《希伯来圣经》在文本上被确定下来，成为犹太教的正典。<sup>①</sup>从此，一个“正典”、“圣经”或“神圣经书”(The Sacred Scripture)的观念便进入西方宗教的思想史之中。经过马丁·路德的新教改革，“惟独经典”的原则使《圣经》在基督新教的所有讨论中成为裁判一切的权威，并成为整个现代西方文化的一个重要符号。

在当时的处境下，“正典”的确定与其说是一个神学问题，不如说是一个社会学问题，即犹太人如何在动荡的希腊化世界保持自己确定的文化、宗教身份。因此，在确定什么书能进入正典，什么书不能的时候，一个重要的标准就是那本书是否在犹太人当中有广泛的接受度，而不是以“神学正确”(theological correct)作为判断标准。这样，诸如《以斯帖记》、《雅歌》这样的书卷也能被纳入正典的范围。但是，从文化史的角度言之，“圣经”即“一部确定的、封闭的书写文本(written Scripture)”的观念在神学上却引发一系列根本的、持续的问

---

<sup>①</sup> 传统上一直把公元 90 年在 Jamnia 的犹太拉比会议称为希伯来圣经正典化的事件，但这可能是一个误解。因为似乎在这个会议上，只是讨论了《雅歌》与《传道书》是否可以纳入正典的问题，却未对整个的希伯来圣经做出总结。但即便如此，公元 70-135 年这个时段也应该是正典封闭的时期。参 J. P. Lewis, "Jamnia Revisited", *The Canon Debate*, eds. Lee Martin McDonald & J. A. Sanders (Peabody, MA.: Hendrickson, 2002), 146-162 页。更可参 Frédéric Manns, *John and Jamnia: How the Break Occured Between Jews and Christians 80-100 A.D.* (Jerusalem : Franciscan Printing Press, 1988)对 Jamnia 的宗教史意义的分析。

题。这些问题包括：正典在什么意义上是“确定的”？如果说正典是封闭的，那么，封闭的正典与上帝对世界的持续活动之间是什么关系呢？希伯来圣经是大西亚地区(包括地中海地区、两河流域等)的以色列人的历史经验与宗教想像，简而言之，它是一个“过去式”(Wasness)，那么，它与每一代的“上帝圣民”(包括犹太教徒与基督徒等)的生活经验即“现在式”(Isness)是什么关系呢？一言以蔽之，作为文本的“正典”与“上帝的话”之间是什么关系呢？

先来分析正典的文本封闭性问题。首先，“文本”(written text)本身就是一个需要分析的概念。在 J. Barr 看来，那些写作圣经文本、被认为是正典作者的人，并不把某部“书写的文本”视为以色列人生活中完全主导的、明确知道的、清楚承认的因素或力量。<sup>①</sup>也就是说，圣经作者在写作圣经文本时，并没有某个确定的文本被认为是可资依赖、必须仰赖的“正典”。其次，就圣经文本自身而言，从“文本”到“正典”也有一段距离。可以注意到，先知文献很早就被认为“上帝的话语”，采取了“耶和华如此说”的诗体格式。但是，圣经文本中的那些散文叙事如先祖故事等，最早并不具有“上帝话语”的权威，而只是在以色列民间流传的口传故事。就此而言，正典就其文本形式而言，也是不断开放、层累而成的。再次，从希腊版的七十子译本与现在流传下来的马索拉希伯来版之间的差异来看，正典的文本封闭性也并不如人们想像的那么严格，正典文本在相对意义上仍然是开放的。最后，从当时存在的希腊文版、亚兰文版的希伯来圣经这一现象就可知，人们接受“正典可译”的原则，实际上是承认正典的相对开放性。

实际上，考虑到不同的宗教传统，“什么是正典”的问题就更为突出。如本书第一章所示，犹太教的正典只有希伯来圣经，而基督教则把希伯来圣经视为《旧约》。在天主教传统中，希腊文版的七十子译本是它的《旧约》，而基督新教的传统，则以马索拉的希伯来版作为《旧约》原本。由于采用的原文版本不同，在具体书卷的内容存在着相当的差距。<sup>②</sup>而且，不同的宗教传统又以不同的方式来对它们的正典文本

<sup>①</sup> 参 J. Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism* (Philadelphia: Westminster, 1983), 5 页。

<sup>②</sup> 参 J. Barr, *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective* (Minneapolis: Fortress, 1999)一书对这一现象的出色分析。

进行排列组合。这些事实说明，单单局限在某一宗教传统之中，正典的边界是清晰的、固定的，但是跳出某个宗教传统，来看希伯来圣经之为“正典”的普遍文化现象，就可知它的边界其实是模糊的、不确定的。

所有这些，都提醒人们谨慎运用所谓“最后形式”(final form)的正典这一概念。<sup>①</sup>首先，对于什么是正典的“最后形式”，其实是很不确定的。不同的宗教传统，对正典的“最后形式”看法各异。即便是在一个固定的宗教传统中，由于古代抄写技术的不完善，在不同的底本之间也存在着或多或少的差异。其次，对“最后形式”的正典的强调，仍然回到了历史评断学的前提，即以某个历史阶段的文本形式为旨归。人们提出“最后形式”的正典这一概念，本来是反对历史评断学对圣经进行“分”的研究，把正典圣经文本分解成在历史上的真实形态，即反对人们用历史评断学去追求所谓的“最初形式”(original form)。但是，对正典的“最后形式”的强调，也只是回到了历史的成典时期，其接受的也只是正典文本的最后编修者的权威。从圣经几千年的历史来看，公元1世纪的正典“最终形式”，与王朝时期、先知时代、以斯拉时代的“最初文本”一样，都是某个特定时代的文本成果。对于今天的人们来说，公元1世纪的“最后形式”的正典在某种意义上也只是一种“最初形式”。最后，即使人们以“最后形式”的正典作为研究旨归，对它的研究也不能只限于句词的研究，而应讨论组成“最后形式”正典的“最初形式”的文本之间的互动关系，或者说，对“最后形式”正典的文本结构的分析，仍然视乎人们如何寻找包含在其中的“最初形式”。对“最后形式”正典的神学意义，仍然依赖于人们对于“最初形式”的敏感，以及它们之间的互动关系。

即使回到公元1世纪前后时期，来探究正典确定者的真实意图，我们亦可说：正典确定者之所以要确定正典，不是要将这些文本作为上帝圣民曾经有过的历史经验与宗教想像的合集，把它们作为“过去式”(Wasness)收藏起来，而是把它作为“上帝的话”，超越时空的“现在式”(Isness)。如果把圣经理解为一个“封闭的文本”，恰恰是把“上帝的话”当做“过去式”尘封起来。

<sup>①</sup> 参 James Sanders 在 *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism* (Philadelphia: Fortress, 1984)一书对 B. Childs 的正典评断学的评论与发展。另参 J. Collins, 599-603 页。

就此而言，希伯来圣经作为一个文本是封闭起来了，但是，作为被正典化了的“神圣经书”，却恰恰需要它在更深、更广的层次上开放它的意义。我们起码可以从几个方面来看它在意义上的开放性。一、公元前后封闭的正典，其意义产生于它对后来形成的宗教传统的开放之中。一方面，不同的宗教传统形成了不同的正典范畴，希伯来圣经在犹太教则为“圣经”，在基督教则为“旧约”；另一方面，内容基本相同的希伯来圣经文本跻身于不同的宗教传统中，并从这些宗教传统中获得不同的意义。犹太教的“圣经”离开了塔木德和拉比犹太教、基督教的“旧约”离开了“新约”与深受希腊理性传统影响的基督教神学传统，是没有什么意义的。如果那样的话，先祖故事、创世故事仍然只是以色列人的民间传说，不可能获得深刻的思想内涵；圣经的那些关键词，如“神言”、“创造”、“公义”、“诫命”等也只是某种地方语言，不可能成为影响整个西方文明的核心概念。二、公元1世纪形成的正典，之所以能够成为“圣经”，一方面是它的稳定性(stability)，另一方面则是它的可适性(adaptability)。希伯来圣经讲述的是以色列群体的历史经验，但它对历史的讲述，始终是在一个神人关系的框架之下来进行的，因此，它也是一种普遍的人类经验，可以进入一代又一代的，甚至异文化的信仰群体之中。在此意义上，“圣经”不仅仅是被动的“启示产物”(the Revealed)，而且本身即是主动的“启示文本”(the Revealing)。三、正典的圣经文本不仅是具体的规范(norm)，而且是普遍的精神资源(resource)。正如我们对希伯来宗教所分析的，圣经宗教在根本意义上是一种历史宗教，上帝的本性、神人之间的关系乃启示在以色列人之为立约之民的历史经验(past)之中，因此，在希伯来圣经中，乃蕴含着上帝之与现在的信仰群体(now)、未来的历史命运(future)之间发生关系的基本原则。在此意义上，希伯来圣经中的历史经验与信仰表达，乃是一代又一代的与上帝立约的圣民的精神资源，是现在和将来的信仰群体的永恒参照。

总之，公元1世纪正典的确定，不是解决了问题，而是突出了问题，即在“封闭的正典”与“意义的开放”之间形成了永恒的张力。圣经解释学即产生于试图消解这一张力的冲动，但这一张力却又深深地隐身于圣经解释学之中。它的一极是坚持封闭的正典，另一极则是不断要求开放的意义。实际上，它的内在本质是：那位曾经在圣经历

史中向他的圣约之民发出圣言、做出行动的上帝，也必须在每一个当下的信仰群体中发出圣言、做出行动。所以，J. Barr 曾经引用一位神学家的话，说“真正的圣经不是正典，而是在正典与解释之间的关系（linkage）。”<sup>①</sup>毕竟，对于圣经宗教来说，上帝不是在某部正典(Book)中被敬拜，而是在不断开放的人类历史中被敬拜。

---

<sup>①</sup> 引自 J. Barr, *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*, 583 页。

# 参考书目

## 一、圣经版本

1. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 斯图加特希伯来圣经第4版, 简称 BHS
2. *King James Version of Bible* (1611/1769), 最经典的译本, 中文和合译本参照其甚多, 简称 KJV
3. *Nevum Testamenta*, NA 27<sup>th</sup> edition, 《新约》圣经公会第27版
4. *New International Version of Bible* (1984), 由福音派背景的学者完成的译本, 简称 NIV
5. *Septuaginta Rahlf's*, 七十子译本, 简称 LXX
6. *The Apocrypha: King James Version* (Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1995), 《次经》, 中译本见《圣经后典》(张久宣译, 北京: 商务, 1996), 参思高译本。
7. *The New Jerusalem Bible* (1990), 由罗马天主教学者完成的译本, 简称 NJB
8. *The New Revised Standard Version* (1989), 由新教、天主教与东正教所共同认可的译本, 简称 NRSV
9. *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. by James H. Charlesworth (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1983-1985), 通用的旧约伪经文集
10. *The Torah, The Prophets, The Writings: A New Translation of the Holy Scripture According to the Masoretic Text* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1962-1967), 犹太学者按马索拉版希伯来圣经所做的英文翻译。
11. 《圣经》和合本, 中国基督教两会, 简称和合本

12. 《圣经》思高译本，中国天主教两会，简称思高本
13. 《圣经》吕振中译本，较全面借鉴了当代圣经研究的学术成果所做的翻译，简称吕译本
14. 《圣经》新译本，语言通顺易读，简称新译本

## 二、希伯来圣经研究的基本参考书

15. *Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992-1997), 是圣经研究必备工具书，简称 ABD。
16. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3<sup>rd</sup> ed. with supplement, ed. by J. B. Pritchard (Princeton: Princeton University Press, 1969), 对古代西亚文明的文献收录详尽。
17. *BibleWorks 5.0*, 电子化的圣经工具，圣经版本众多，检索方便。
18. *Harper's Bible Dictionary*, ed. by P. J. Achtemeier (San Francisco: Harper & Row, 1985)
19. *Hermeia: A Critical and Historical Commentary*, ed. by F. M. Cross et. al (Philadelphia: Fortress), 由国际圣经学界顶尖学者进行的系列学术注释，学问扎实。
20. *Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, ed. James L. Mays, Patrick D. Miller, and Paul J. Achtemeier (Atlanta: John Knox Press), 文风简洁明快，思想清晰。
21. *Jerome Biblical Commentary*, 2 vols. by Raymond E. Brown, J. A. Fitzmeyer, and R. E. Murphy (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1969), 经典注释本，简洁精炼。
22. *Journal for Study of the Old Testament Supplements* (Sheffield: JSOT), 以专著方式对希伯来圣经的各专题进行的系列研究。
23. *Society of Biblical Literature Dissertation Series* (Chico, CA: Scholars) 及 (Atlanta: SBL), 由圣经研究协会 (SBL) 编辑的专著系列。
24. *The Ancient Near East: An Anthology of Texts and Pictures*, ed. by J. B. Pritchard (Princeton: Princeton University Press, 1965), 收录的考古图片，有助于对古代西亚文明的形像理解。
25. *The Harper Atlas of the Bible*, by James Pritchard (New York: Harper & Row, 1987)

26. *The Old Testament Library*, ed. by Peter Ackroyd, B. W. Anderson, J. L. Mayes (Philadelphia: Westminster), 收录旧约研究学术史上的经典著作, 简称 OTL。
27. *Theological Dictionary of the Old Testament*, by G. J. Botterweck and Helmer Ringgren, trans. by J. T. Willis et al. (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans), 简称 TDOT。
28. 基本期刊及其缩写
  - 《建道学刊》, 香港建道神学院
  - 《景风》, (*Ching Feng*)香港中文大学
  - 《道风: 汉语神学学刊》, 香港汉语基督教文化研究所
  - *Journal for the Study of the Old Testament*, 简称 JSOT;
  - *The Catholic Biblical Quarterly*, 简称 CBQ;
  - *The Journal of Biblical Literature*, 简称 JBL;
  - *Vetus Testament*, 简称 VT.

### 第一章: 希伯来圣经: 概念与边界

29. Albright, W. F., *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (New York: Harper & Row, 1963)
30. Anderson, Bernhard W., *Understanding the Old Testament*, 4<sup>th</sup> edition (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1986), 以史为线对旧约的思想文化进行分析, 流畅易读。
31. Anderson, G. W., *A Critical Introduction to the Old Testament* (London: Duckworth, 1959), 以圣经书卷为轴展开分析, 相对简洁。
32. Barr, James, *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective* (Minneapolis: Fortress, 1999), 回顾旧约神学的历史, 对旧约神学提出的尖锐批评是任何从神学角度研究希伯来圣经的学者不可忽略。可参书评游斌, 《谁的圣经? 何种神学》, 《道风》, 2003年7月。
33. Bright, John, *A History of Israel* (Philadelphia: Westminster, 1981), 以色列历史的一般性导论, 权威著作。中译本见《以色列史》, 萧维元译(香港: 基督教文艺, 1971)
34. Childs, Brevard S., *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), 是运用正典批评学对旧约进行研究的

典范之作。

35. Collins, John, *Introduction to the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress, 2004), 大学教材风格, 清楚明快, 对某些学术点的研究反映了圣经学界的最新成就。
36. Cross, F. M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973), 旧约论文集, 覆盖了许多重要主题。简称 *CMHE*。
37. De Vaux, Roland, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, trans. by John McHugh (London: Barton, Longman and Todd, 1961), 对以色列的社会生活和制度的全面介绍。中译本见罗兰德富:《古经之风俗及典章制度》, 杨世雄译(台北:光启出版社, 1980年)
38. Flanders, Henry Jackson & Jr. Robert Wilson Crapps, David Anthony Smith, *People of the Covenant: An Introduction to the Hebrew Bible*, 4<sup>th</sup> edition (New York: Oxford University Press, 1996)
39. Fohrer, Georg, *Introduction to the Old Testament*, trans. by David E. Green (Nashville: Abingdon, 1968), 对形式批评学的运用十分出色。
40. Gottwald, Norman, *The Hebrew Bible: A Socio-literary Introduction* (Philadelphia: Fortress, 1985, 2003), 从社会学进路对希伯来圣经进行研究的代表作。
41. Halpern, Baruch and Jon D. Levenson, eds., *Traditions in Transformation: Turning Points in Biblical Faith* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1984), 对希伯来宗教重大事件进行的研究。
42. Kaufmann, Yehezkel, *The Religion of Israel, from Its Beginnings to the Babylonian Exile*, trans. by Moshe Greenberg (New York: Schocken, 1972) 犹太学者对以色列宗教的研究, 突出犹太教自身的视角。
43. Levenson, J. D., *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (San Francisco: Harper and Row, 1987), 对以色列宗教史的线条勾勒深刻、清晰, 强调尊重希伯来圣经的犹太教处境, 回归希伯来传统自身的神学理解。
44. Mendenhall, George E., *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1973), 对希伯来宗教的主要传统进行溯源性研究的代表作。
45. Noth, Martin, *The History of Israel*, 2<sup>nd</sup> ed., trans. by Stanley Godman, rev. by

- P. Ackroyd (London: Adam and Charles Black, 1960), 以传统史方法对以色列历史进行研究的典范之作。
46. Oesterley, W. E. E. & T. H. Robinson, *History of Israel* (Oxford: Oxford University Press, 1932), 资料较陈旧, 但对以色列宗教思想史的归纳清晰、准确。
47. Pfeiffer, Robert Henry, *Introduction to the Old Testament* (New York: Harper, 1948)
48. Rad, Gerard von, *Old Testament Theology*, (New York: Harper & Row, 1962, 1965), 兼顾以色列宗教史和基督教倾向的系统神学, 是旧约神学的经典之作。
49. Rendtorff, Rolf, *The Old Testament: An Introduction* trans. by John Bowden (Philadelphia: Fortress, 1986), 从历史、社会和神学三大方面对旧约进行分析, 细致谨严, 倾向于正典批评学。
50. Ringgren, Helmer, *The Religion of Israel* (Philadelphia: Fortress, 1966), 是讨论以色列宗教史的代表作。
51. Sandmel, Samuel, *The Hebrew Scriptures: An Introduction to their Literature and Religious Ideas* (New York: Knopf, 1963), 犹太学者对希伯来圣经的重要研究。
52. Soggin, J. Alberto, *Introduction to the Old Testament: From its Origins to the Closing of the Alexandrian Canon*, trans. by John Bowden (OTL, Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1989), 对单篇经卷、整体单元的历史与文学的介绍都很出色。
53. Weiser, Artur, *The Old Testament: Its Foundation and Development*, trans. by Dorothea M. Barton (New York: Association Press, 1960)
54. Wellhausen, J., *Prolegomena to the History of Ancient Israel* (Edinburgh: A. and C. Black, 1885) 再版于(Gloucester: Peter Smith, 1973)
55. 李焯昌, 《古经今解》(香港: 基督徒学会, 1997年), 简洁、扼要。

## 第二章: 学术史与研究方法

56. Barton, John, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study* (Philadelphia: Westminster, 1984), 对旧约研究各种方法进行介绍的概论性著作。

57. Cassuto, U., *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch*, trans. by Israel Abrahams (Jerusalem: Magnes 1961), 从犹太学者的角度对底本说的批评。
58. Engnell, Ivan, *A Rigid Scrutiny: Critical Essays on the Old Testament*, trans. and ed. by John T. Willis (Nashville: Vanderbilt University Press, 1969), 北欧 Uppsala 传统史研究学派的代表作。
59. Friedman, R. E. & H. G. M. Williamson, ed., *The Future of the Biblical Studies: the Hebrew Scriptures* (Atlanta: Scholars, 1987), 汇集了众多知名希伯来圣经学者对主要论题的探讨。
60. Grant, R. M., *A Short History of the Interpretation of the Bible* (Philadelphia: Fortress, 1983), 对圣经解释学历史做了精炼简洁的介绍。
61. Knight, Douglas, *Rediscovering the Traditions of Israel* (Missoula: Scholars Press, 1975), 对传统史方法（尤其是北欧学派）进行总结评价。
62. Koch, Klaus, *The Growth of the Biblical Tradition: The Form-Critical Method*, trans. by S. M. Cupitt (New York: Scribner's, 1969), 将形式批评学与传统史研究方法结合的重要著作。
63. Noth, Martin, *A History of Pentateuchal Traditions*, trans by B. W. Anderson (Chico, CA: Scholars Press, 1981), 以传统史方法对五经及希伯来神学史进行研究的典范之作。
64. Patte, Daniel, *What is Structural Exegesis?* (Philadelphia: Fortress, 1976), 对结构批评学的概述。
65. Perrin, Norman C., *What is Redaction Criticism?* (Philadelphia: Fortress, 1969), 对编修批评学的导论研究。
66. Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress, 1978), 结合性别主义与修辞批评学的经典之作。
67. Rad, Gerhard von, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (New York: McGraw-Hill, 1966), trans. by Trueman Dicken, 融形式批评学、传统史方法、圣经神学于一体的经典研究。
68. Rast, Walter E. *Tradition History and The Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1972), 对传统史研究方法的导论。
69. Sanders, J. A. *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism* (Philadelphia: Fortress, 1984), 对正典评断学的概述, 需与 B. Childs 对照

阅读, 可见正典评断学内部的不同取向。

70. Smalley, B., *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 3<sup>rd</sup> ed. (Oxford: Basil Blackwell, 1983)
71. *The Cambridge History of the Bible, vol. 1, From the Beginnings to Jerome*, ed. by P. R. Ackroyd and C. F. Evans (London: Cambridge University Press, 1970), 对圣经史的概览详实、清楚。
72. *The Future of Biblical Studies: The Hebrew Scriptures*, ed. by R. E. Friedman & H. G. M. Williamson (Atlanta: Scholars, 1987), 对希伯来圣经研究的一些热点问题有很好的概述。
73. Tucker, Gene M., *Form Criticism of the Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1971), 对形式批评学的入门性介绍。
74. Wilson, Robert R., *Sociological Approaches to the Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1984), 对社会学的理论(包括马克思主义)运用于旧约研究进行讨论。这一方法的经典运用需参照 N. Gottwald。

### 第三章: 先祖宗教: 以色列信仰的开端

75. Alt, Albrecht, "The God of the Fathers," in *Essays on Old Testament History and Religion*, trans. by R. A. Wilson (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967)
76. Barr, James, "History and History in Biblical Theology", *Journal of Religion*, 56 (1976), 1-17 页。
77. Buber, Martin, "Saga and History", in *The Writings of Martin Buber*, Will Herberg ed. (New York: Meridian Books, 1956), 149-156 页。
78. Clines, David J. A., *The Theme of the Pentateuch*, (Sheffield: JSOT, 1978)。
79. Cross, Frank M., "The Religion of Canaan and the God of Israel," 见 *CMHE*, 对耶和華之名与迦南宗教的关系的分析十分经典。
80. De Vaux, Roland, "The Hebrew Patriarchs and History", in *The Bible and the Ancient Near East, Essays in Honor of W. F. Albright*, ed. by G. E. Wright (Garden City: Doubleday, 1965), 111-121 页。
81. Gunkel, Hermann, "Introduction", in *Genesis*, 3<sup>rd</sup> ed., trans. by Mark E. Biddle (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1997), 形式批评学的开山之作。
82. Mark S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, 2nd ed., (Grand Rapids: Eerdmans, 2002)

83. Mckane, W., *Studies in the Patriarchal Narratives* (Edinburgh: Handsel Press, 1979)
84. Otzen, Benedikt, et al., *Myths in the Old Testament*, trans. by Frederick Cryer (London: SCM, 1980), 上述几书对先祖叙事的独特文体如神话、传说、民间故事的研究, 是从文本上讨论先祖们的历史性和先祖宗教的基础。
85. Van Seters, J., *Abraham in History and Tradition* (New Haven: Yale University Press, 1975)
86. Westermann, Claus, *Genesis*, trans. by John J. Scullion (Minneapolis: Augsburg, 1984), 它与 Rad, Gerhard von, *Genesis*, trans. by John Marks, OTL, 1972 是用形式批评学对先祖叙事进行研究的两部经典之作。
87. Wright, G. E., "History and the Patriarchs," in *Expository Times*, LXXI (1960), 292-296 页, 并参 von Rad, G., "History and the Patriarchs," in *Expository Times*, LXXII (1961), 213-216 对他的回应。
88. 游斌, 《是与终极实在: 从希伯来传统视之》, 《希腊哲学与原创文化》(北京: 社科文献, 2005)

#### 第四章: 出埃及: 耶和華崇拜的起源

89. Beegle, Dewey M., *Moses, Servant of Yahweh* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 对摩西出埃及事件的历史性的出色分析。
90. Childs, Brevard S., *The Book of Exodus*, OTL, 1974, 对《出埃及记》在希伯来圣经中的地位进行了出色分析。
91. Fackenheim, Emil L., *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections* (New York: Harper & Row, 1970)
92. Miller, Patrick D., *The Divine Warrior in Early Israel* (Cambridge: Harvard, 1973)
93. Nicholson, E. W., *Exodus and Sinai in History and Tradition* (Richmond: John Knox, 1973)
94. Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, 2<sup>nd</sup> ed., trans. John W. Harvey (London: Oxford University Press, 1950), 中译本见《论“神圣”: 对神圣观念中的非理性因素及其与理性之关》(成都: 四川人民, 1995)

#### 第五章: 西奈立约: 诫命

95. Baltzer, Klaus, *The Covenant Formulary in the Old Testament, Jewish and Early Christian Writings*, trans. by David E. Green (Philadelphia: Fortress, 1971), 对西亚文化的立约(treaty)文化做了深入考察, 对理解西奈立约有重要作用。
96. Hillers, Delbert R., *Covenant: The History of a Biblical Idea* (Baltimore: John Hopkins, 1969)
97. McCarthy, Dennis J., *Treaty and Covenant: A Study in Form in Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (Rome: Biblical Institute Press, 1981)
98. Mendenhall, G. E., *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Pittsburgh: Biblical Colloquium, 1955) 是对圣约观念的西亚文化背景的开创性研究。
99. Muilenburg, James, "The Form and Structure of the Covenantal Formulations", *Vetus Testamentum*, IX (1959), 347-365 页;
100. Niehaus, Jeffrey J., *God at Sinai: Covenant & Theophany in the Bible and Ancient Near East* (Grand Rapids: Zondervan, 1995)
101. Rendtorff, R., *The Covenant Formula: An Exegetical and Theological Investigation* (Edinburgh: T&T Clark, 1998)
102. Rogerson, John W. & R. W. L. Moberly, William Johnstone, *Genesis and Exodus* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991)
103. Stamm, J. J. & M. E. Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research* (Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1967)

#### 第六章：应许之地：信仰叙事与历史实景

104. Freedman, D. N. & D. F. Graf, *Palestine in Transition: The Emergency of Ancient Israel* (Sheffield: Almond, 1983)
105. Gottwald, Norman, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979), 是用社会学方法研究希伯来圣经的典范之作, 并且提出了以色列人起源于农民起义的假说。其理论先驱可参 Mendenhall, G. E., "The Hebrew Conquest of Canaan", *The Biblical Archaeologist*, XXV (1962), 66-87 页。
106. Hawk, L. Daniel, *Joshua: Studies in Hebrew Narrative & Poetry* (Collegeville,

- Minnesota: Liturgical Press, 2000)
107. Koopmans, William T., *Joshua 24 As Poetic Narrative*, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990)
  108. Lind, Millard C., *Yahweh is a Warrior: The Theology of Warfare in Ancient Israel* (Scottsdale, PA: Herald, 1980)
  109. Mayes, A. D. H., *The Story of Israel between Settlement and Exile: A Redactional Study of the Deuteronomistic History* (London: SCM, 1983)
  110. Mitchell, Gordon, *Together in the Land: A Reading of the Book of Joshua* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993)
  111. Nelson, Richard D., *Joshua: A Commentary* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1997)
  112. Noth, Martin, *The Deuteronomistic History* (Sheffield: JSOT, 1981), 是了解“申命历史”理论的经典著作。
  113. Rowlett, Lori L., *Joshua and the Rhetoric of Violence: A New Historicist Analysis* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996)
  114. Vriezen, T. C., *An Outline of Old Testament Theology* (Oxford: Oxford University Press, 1958)
  115. Weippert, Manfred, *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine* (Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1971), 提出以色列人是和平地渗透进入巴勒斯坦的假说。
  116. Wenham, Gordon J., *Numbers* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997)

#### 第七章：士师之治：信仰、社会与文化

117. Albright, W. F., *Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths* (London: The Athlone Press, 1968)
118. Brenner, Athalya, ed. *A Feminist Companion to Judges* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993)
119. Clinton, J. McCann, *Judges* (Louisville, Westminster John Knox Press, 2002)
120. Gray, John, *The Legacy of Canaan: The Ras Shamra Texts and Their Relevance to the Old Testament* (Leiden: Brill, 1965)
121. Kroeger, Catherine & Mary Evans, *The IVP Woman's Bible Commentary* (Downers Grove, Ill, InterVarsity, 2002)

122. Mays, D. H., *Judges* (Sheffield: JSOT Press, 1985)
123. Schottroff, Luise, & Silvia Schroer & Marie-Theres Wacker, *Feminist Interpretation: the Bible in Woman's Perspective*, trans. Martin and Barbara Rumscheidt (Minneapolis: Fortress, 1998)
124. Smend, R., *Yahweh, War and Tribal Confederation*, trans. by Max G. Rogers (Nashville: Abingdon, 1970)
125. Weinfeld, Moshe, *The Promise of the Land: The Inheritance of the Land of Canaan by the Israelites* (Berkeley: University of California Press, 1993)
126. Wright, G. E., *The Old Testament Against Its Environment* (Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1950)
127. Yee, Gale A., *Poor Banished Children of Eve: Woman as Evil in the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress, 2003)
128. 黄慧贞, 《性别意识与圣经诠释》(香港: 基督徒学会出版社, 2000)。

#### 第八章: 王朝时期: 国家及其政治神学

129. Cressmann, Hugo, *Narrative and Novella in Samuel: Studies by Hugo Gressmann and Other Scholars 1906-1923*, trans. David E. Orton, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991)
130. Gnuse, Robert Karl, *The Dream Theophany of Samuel: Its Structure in Relation to Ancient Near Eastern Dreams and Its Theological Significance* (Lanham, MD: University Press of America, 1984)
131. Gray, John, *I & II Kings: A Commentary* (London: SCM, 1970)
132. Hurowitz, Victor, *I Have Built You An Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings* (Sheffield: JSOT, 1992)
133. Kenik, Hellen A., *Design for Kingship: The Deuteronomistic Narrative Technique in I Kings 3:4-15* (Chico, CA.: Scholars Press, 1983)
134. Knoppers, Gary N., *Two Nations Under God: The Deuteronomistic History of Solomon and The Dual Monarchies* (Atlanta, Scholars Press, 1993)
135. Laato, Antti, *A Star is Rising: The Historical Development of the Old Testament Royal Ideology and the Rise of the Jewish Messianic Expectations* (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1997)

136. Lightenberger, Christa Schafer, "Sociological and Biblical Views of the Early State", 在 Volkmar Fritz and Philip R. Davies, *The Origins of the Ancient Israelite States* (Sheffield, JSOT, 1996)
137. Long, Philips, "How Did Saul Become King? Literary Reading and Historical Reconstruction", 在 A. R. Millard et. al, *Faith, Tradition, and History: Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context* (Winona Lake, In.: Eisenbrauns, 1994)
138. Long, V. Philips, *The Reign and Rejection of King Saul: A Case for Literary and Theological Coherence* (Atlanta: Scholars Press, 1989)
139. McCarter, P. K., *1 Samuel* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1980)
140. Mettinger, Tryggve N.D., *King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings* (Lund: Gleerup, 1976), 对大卫王权及其政治神学的讨论很有深度。
141. Roberts, J. J. M., "The Davidic Origins of the Zion Tradition," *JBL* 92(1973), 329-344 页。
142. Rylaarsdam, J. C., "Jewish-Christian Relationship: The Two Covenants and the Dilemmas of Christology", *Journal of Ecumenical Studies* 9(1972), 249-270。
143. Whybray, R. N., *The Succession Narrative: A Study of II Samuel 9-20; 1 Kings 1 & 2* (London: SCM, 1968)
144. 游斌, 《希伯来国家的起源及其模式》, 《民族哲学与宗教》(北京: 民族出版社, 2001 年); 《希伯来传统的国家合法性问题》, 《哲学研究》, 2002 年 3 月。

#### 第九章：史前史的构建：《创世记》2-11 章

145. Buber, Martin, *I and Thou* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1937)
146. Fishbane, Michael, "Genesis 2:4b-11:32/The Primeval Cycle", 在 *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts* (New York: Schocken Books, 1979)
147. McCarthy, Dennis J., "'Creation' Motifs in Ancient Hebrew Poetry", 在 *Creation in the Old Testament*, ed. by B. W. Anderson (Philadelphia: Fortress, 1984)
148. Nielsen, Eduard, *Oral Tradition: A Modern Problem in Old Testament*

*Introduction* (London: SCM, 1958)

149. Rendtorff, R., The 'Yahwist' as Theologian? The Dilemma of Pentateuchal Criticism, *JSOT* 3(1977): 2-32.
150. Rogerson, J., *Genesis I-II* (Sheffield, JSOT Press, 1991)
151. van Seters, John, *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis* (Louisville, Ky.: WJK, 1992)
152. van Wolde, Ellen, *Stories of the Beginning: Genesis I-II and Other Creation Stories* (London: SCM, 1996)
153. Whybray, R. *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study* (Sheffield: JSOT, 1987)

#### 第十章：北国以色列：历史与神学

154. Buccellati, Giorgio, *Cities and Nations of Ancient Syria. An Essay on Political Institutions with Special Reference to the Israelite Kingdoms* (Rome: Instituto di Studi del Vicino Oriente, 1967)
155. Halpern, Baruch, *The Constitution of the Monarchy in Israel* (Chico, Calif.: Scholars Press, 1981)
156. Jenks, Alan W., *The Elohist and North Israelite Traditions* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977)
157. Wolff, H. W., The Elohist Fragments in the Pentateuch, *Interpretation*, 26: 158-173, 1972; 重印于 W. Brueggemann and H. W. Wolff, *The Vitality of Old Testament Traditions*, 2nd ed. (Atlanta: John Knox Press, 1982)
158. Yairah, Amit, *History and Ideology: Introduction to Historiography in the Hebrew Bible* trans. by Yael Lotan (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997)

#### 第十一章：先知运动总论

159. Albright, W. F., Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement, 在 *Interpreting the Prophetic Tradition*, ed. by Harry Orlinsky (Cincinnati: Hebrew Union College, 1969)
160. Barton, John, *Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel After the Exile* (London: Darton, Longman and Todd Ltd., 1986)
161. Blenkinsopp, Joseph, *A History of Prophecy in Israel* (Philadelphia:

- Westminster, 1983), 对以色列先知运动的历史与文献的概览性研究。
162. Christensen, D. L., *Transformations of the War Oracle in Old Testament Prophecy* (Missoula, MT: Scholars Press, 1975)
163. Clements, R. E., *Old Testament Prophecy: from Oracles to Canon* (Louisville, Ky.: WJK, 1996)
164. Clements, R. E., *Prophecy and Covenant* (Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1965)
165. Gunkel, H., "The Israelite Prophecy from the Time of Amos", 见 J. Pelikan, ed., *Twentieth Century Theology in the Making* (New York: Harper & Row, 1969)
166. Haran, M., "From Early to Classical Prophecy: Continuity and Change", *VT*, 27(1977), 385-397 页。
167. Johnson, A. R., *The Cultic Prophet in Ancient Israel* (Cardiff: University of Wales Press, 1962),
168. Koch, K., *The Prophets* (Philadelphia: Fortress Press, 1983)
169. Lindblom, J., *Prophecy in Ancient Israel* (Philadelphia: Muhlenberg, 1963)
170. Long, B. O., "Two Question and Answer Schemata in the Prophets", *JBL* 90(1971), 129-139 页。
171. Mays J. L. & P. J. Achtemier, *Interpreting the Prophets* (Philadelphia: Fortress Press, 1987)
172. Mowinckel, S., "The "Spirit" and the "Word" in the Pre-Exilic Reforming Prophets", *JBL* 59 (1934), 199-227 页。
173. Mowinckel, Sigmund, *Prophecy and Tradition* (Oslo: Jacob Dybad, 1946), 虽然略显陈旧, 其理论仍然是今天先知研究的基本出发点。
174. Niditch, S., *The Symbolic Vision in Biblical Tradition* (Chico, CA: Scholars Press, 1980)
175. Rofé, Alexander, *Introduction to The Prophetic Literature* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997) 精练、清晰地对先知文体进行概述。
176. Sawyer, John F., *Prophecy and the Prophets of the Old Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1987)
177. Skinner, J., *Prophecy and Religion* (Cambridge: Cambridge University press, 1963)
178. Weber, M., *Economy and Society* ed. G. Roth and C. Wittich, 2 vols (Berkeley:

Univ. of California Press, 1978)

179. Westermann, C., *Basic Forms of Prophetic Speech* (London, Lutterworth, 1991)  
180. Wilson, Robert R., *Prophecy and Society in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress, 1980), 对先知现象进行社会学研究的重要著作。

### 第十二章：北国先知：以利亚—以利沙、阿摩司与何西阿

181. Bentzen, A., The Ritual Background of Amos 1.2-2.16, *Oudtestamentische Studien*, VIII (Leiden: Brill, 1950)  
182. DeVries, Simon, *Prophet Against Prophet* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 对以色列早期的先知传统有很好的论述。  
183. Kapelrud, Arvid S., *Central Ideas in Amos* (Oslo: Oslo University Press, 1961)  
184. Keefe, Alice A., *Woman's Body and the Social Body in Hosea* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001)  
185. Landy, Francis, *Hosea* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995)  
186. Lust, J., "Remarks on the Redaction of Amos V, 4-6, 14-15", *Oudtestamentische Studiën*, 21(1981): 129-154.  
187. Rowley, H. H., "Elijah on Mount Carmel," in *Bulletin of the John Rylands Library*, XLIII (1960-61), 190-210  
188. Soggin, J. Alberto, *The Prophet: Amos* (London: SCM, 1987)  
189. Waard, J. de. "The Chiasmic Structure of Amos V, 1-17." *VT* 27(1977): 170-177 页。  
190. Wolff, Hans Walter, *Hosea*, trans. by Gary Stansell (Philadelphia: Fortress, 1974)

### 第十三章：南国先知：以赛亚

191. Ackroyd, P., "Isaiah 1-12, Presentation of a Prophet," *SVT* 29 (1978).  
192. Bartelt, Andrew H., *The Book Around Immanuel: Style and Structure in Isaiah 2-12* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1996)  
193. Childs, Brevard, *Isaiah and the Assyrian Crisis* (Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1967)  
194. Davies, Eryl W., *Prophecy and Ethics: Isaiah and the Ethical Tradition of Israel* (Sheffield: JSOT Press, 1981)

195. Kaiser, Otto, *Isaiah 1-12* (Philadelphia: Westminster, 1972)
196. Ollenburger, Bennie C., *Zion, The City of the Great King: A Theological Investigation of Zion Symbolism in the Tradition of the Jerusalem Cult* (Harvard: Princeton Ph.D. Thesis, 1982)
197. Vriezen, T., "Essentials of the Theology of Isaiah", in *Israel's Prophetic Heritage*, ed. by B. W. Anderson (New York: Harper & Row, 1964)
198. 洛维特著, 李秋零、田薇译, 《世界历史与救赎历史: 历史哲学的神学前提》(香港: 汉语基督教文化研究所, 1998)

#### 第十四章: 申命运动: 约西亚改革与《申命记》

199. Coggins, R. J. 'Prophecy: True and False', 见 *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages*, eds. by H. McKay and D. Clines (Sheffield: JSOT Press, 1993)
200. Levinson, Bernard M., *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*. (New York: Oxford Univ. Press, 1997)
201. Nicholson, E. W., *Deuteronomy and Tradition* (Philadelphia: Fortress, 1967)
202. Rad, G. von, *Studies in Deuteronomy*, trans. by David Stalker (London: SCM, 1961)
203. Richter, Sandra, *The Deuteronomistic History and the Name Theology* (Berlin: Walter de Gruyter, 2002)
204. Rowley, H. H., "The Prophet Jeremiah and the Book of Deuteronomy," 在其所编 *Studies in Old Testament Prophecy* (Edinburgh: T & T Clark, 1957), 157-174 页。
205. Schearing, L. & S. McKenzie eds. *Those Elusive Deuteronomists: The Phenomenon of Pan-Deuteronomism* (Sheffield: JSOT, 1999)
206. Weinfeld, M., "The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East", *Journal of American Oriental Studies* 90(1970): 184-203 页。
207. Weinfeld, Mosche, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford: Clarendon, 1972)

#### 第十五章: 南国灭亡: 耶利米先知

208. Berridge, John M., *Prophet, People, and the Word of Yahweh: An Examination*

- of Form and Content in the Proclamation of the Prophet Jeremiah* (Zurich: EVZ Verlag, 1970)
209. Buttrick, G. A., ed., *Interpreter's Dictionary of the Bible* (New York: Abingdon, 1962)
210. Carroll, Robert P., *From Chaos to Covenant: Uses of Prophecy in the Book of Jeremiah* (London: SCM, 1981)
211. Durham, J. I. and J. R. Porter eds., *Proclamation and Presence: Old Testament essays in honour of Gwynne Henton Davies* (Richmond: John Knox Press, 1970)
212. McKenzie, Steven L. & M. Graham eds., *The Hebrew Bible Today: An Introduction to Critical Issues* (Louisville: WJK, 1998)
213. O'Conner, Kathleen, *The Confessions of Jeremiah* (Chico, CA: Scholars Press, 1985)
214. Perdue, Leo G. & Brian Kovacs, eds., *A Prophet to the Nations: Essays in Jeremiah Studies* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1984)

#### 第十六章：流放巴比伦：以西结与 P 传统

215. Ackroyd, Peter, *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B. C.* (London: SCM, 1968)
216. Balentine, Samuel E., *Leviticus* (Louisville: John Knox Press, 2002)
217. Blenkinsopp, J. *Ezekiel*, (Louisville: John Knox Press, 1990)
218. Kille, Andrew, *Psychological Biblical Criticism* (Philadelphia: Fortress, 2001)
219. Davis, Ellen, *Swallowing the Scroll: Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy* (Sheffield: Almond, 1989)
220. Friedman, R. E., *The Exile and Biblical Narrative: the Formation of the Deuteronomistic and Priestly Works* (Chico: Scholars 1981)
221. Greenberg, M., *Ezekiel 1-20* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1983)
222. Jenson, P., *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World* (Sheffield: JSOT, 1992)
223. Joyce, Paul, *Divine Initiative and Human Response in Ezekiel* (Sheffield: JSOT Press, 1989)
224. Klein, R. W., *Israel in Exile: A Theological Interpretation* (Philadelphia:

- Fortress, 1979)
225. Lohfink, Norbert, *Theology of the Pentateuch: Themes of the Priestly Narrative and Deuteronomy*, trans. by Linda Maloney (Minneapolis: Fortress, 1994)
226. Noth, Martin, *Numbers* (Philadelphia: Westminster, 1968)
227. Raitt, Thomas A., *A Theology of Exile* (Philadelphia: Fortress, 1977)
228. Thomas, David, E., *Psychological Approach to the Study of Prophecy* (Chicago: Chicago University Ph.D. Thesis, 1913)
229. Zimmerli, W., *Ezekiel*, 2 vols. trans. by R. Clements & J. Martin (Philadelphia: Fortress, 1979-1983)

#### 第十七章：希伯来宗教的新纪元：第二以赛亚

230. Blenkinsopp, Joseph, *Isaiah 1-39* (New York: Doubleday, 2000)
231. Brueggemann, W., "Unity and Dynamic in the Isaiah Tradition", *JSOT* 29 (1984), 89-107 页。
232. Buber, Martin, *The Prophetic Faith* (New York: Harper Torchbook, 1960)
233. Childs, Brevard, *Isaiah*, (Louisville: Westminster John Knox, 2001)
234. May, Gerhard, *Creatio Ex Nihilo : the Doctrine of 'Creation Out Of Nothing' in Early Christian Thought*, trans. by A. S. Worrall (Edinburgh : T&T Clark, 1994)
235. Hanson, Paul, *Isaiah 40-66* (Louisville: John Knox Press, 1995)
236. Heschel, Abraham, *The Prophets* (New York: Harper & Row, 1963)
237. *Interpretation* 36 (1982)汇集了顶尖级的圣经学者对以赛亚的讨论文章。
238. Laato, Antti, *The Servant of YHWH and Cyrus: A Reinterpretation of the Exilic Messianic Programme in Isaiah 40-55* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1992)
239. Melugin, Roy, *The Formation of Isaiah 40-55* (Berlin: Walter de Gruyter, 1976)
240. Mitchell, Christopher W., *Our Suffering Savior* (St. Louis: Concordia Publishing House, 2003)
241. Robinson, H. Wheeler, *Corporate Personality in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress, 1964)
242. Rowley, H. H., *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*

(Oxford: Blackwell, 1965)

243. Westermann, Claus, *Isaiah 40-66*, trans. by D. G. Stalker, (Philadelphia: Westminster, 1969)
244. Whybray, R. N., *The Second Isaiah* (Sheffield: JSOT, 1983)

#### 第十八章：第二圣殿时期：犹太教的制度化

245. Ackroyd, P. R., *I and II Chronicles, Ezra, Nehemiah* (London: SCM Press, 1973)
246. Berquist, J. L., *Judaism in Persia's Shadow: A Social and Historical Approach* (Minneapolis: Fortress Press, 1995)
247. Blenkinsopp, J., *Ezra & Nehemiah* (London: SCM Press, 1988)
248. Clines, David, *Ezra, Nehemiah, Esther* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984)
249. Coggins, R., *The Books of Ezra and Nehemiah* (London: Cambridge University Press, 1976)
250. Cross, F. M., "A Reconstruction of the Judean Restoration," *JBL*, 94(1975), 4-15 页
251. Davis, P. R., *Second Temple Studies I. Persian Period* (Sheffield: JSOT Press)
252. Duggan, Michael W. *The Covenant Renewal in Ezra-Nehemiah (Neh 7:72b-10:40): An Exegetical, Literary, and Theological Study* (Atlanta: SBL Press, 2001)
253. Eskenazi, T. C. and K. H. Richards eds., *Second Temple Studies: 2. Temple and Community in the Persian Period* (Sheffield: JSOT Press, 1994)
254. Evans, C. D., *Scripture in Context* (Pittsburgh: Pickwick, 1980)
255. Janzen, David, *Witch-hunts, Purity and Social Boundaries: The Expulsion of the Foreign Women in Ezra 9-10* (Sheffield: Sheffield Academy Press, 2002)
256. Schniedewind, William M., *The Word of God in Transition: from Prophet to Exegete in the Second Temple Period* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995)
257. Talmon, S., *King, Cult and Calendar in Ancient Israel: Collected Studies* (Jerusalem: Magnes, 1986)
258. Williamson, H. G., *Ezra, Nehemiah* (Waco, TX: Word Books, 1985)

## 第十九章：颂赞之歌：《诗篇》

259. Belinger, W. H., *Psalmody and Prophecy* (Sheffield: JSOT Press, 1984)
260. Broyles, Craig C., *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms: A Form-Critical and Theological Study* (Sheffield: JSOT Press, 1989)
261. Clements, R. E., *God and Temple* (Philadelphia: Fortress, 1965)
262. Eaton, John H., *Kingship and The Psalms*, 2<sup>nd</sup> ed., (Sheffield: JSOT Press, 1986)
263. Gunkel, Hermann, *The Psalms; A Form Critical Introduction*, trans. by Thomas Horner, (Philadelphia: Fortress, 1967)
264. Levine, Herbert J., *Sing Unto God A New Song: A Contemporary Reading of the Psalms* (Indianapolis: Indiana University Press, 1995)
265. Mowinckel, Sigmund, *The Psalms in Israel's Worship*, trans. by D. Ap-Thomas (New York: Abingdon, 1962)
266. Muilenburg, James, "Form Criticism and Beyond", *JBL*, 88 (1969), 1-18 页。
267. Rowley, H. H., *Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning* (Philadelphia: Fortress, 1967)
268. Tournay, Raymond Jacques, *Seeing and Hearing God with the Psalms: The Prophetic Liturgy of the Second Temple in Jerusalem* (Sheffield: JSOT Press)
269. Weiser, Arthur, *The Psalms* trans. by H. Hartwell (Philadelphia: Westminster, 1982)
270. Westermann, Claus, *Praise and Lament in the Psalms*, trans. by K. Crim & R. Soulen, (Atlanta: John Knox Press, 1981)
271. Westermann, Claus, *The Praise of God in the Psalms*, trans. by K. Crim, (Richmond: John Knox Press, 1965)。
272. Whybray, R. N., *Reading the Psalms as A Book* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996)

## 第二十章：希伯来理性主义：智慧文学

273. Albright, William F., "Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom," *Verus Testamentum Supplement* 3 (1960).
274. Bostrom, Lennart, *The God of the Sages: the Portrayal of God in the Book of Proverbs* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1990)

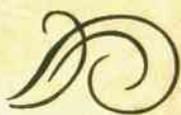
275. Crenshaw, J., "Method in Determining Wisdom Influence upon 'Historical' Literature," *JBL*, 88 (1969), 129-142 页。
276. Crenshaw, James L., *Old Testament Wisdom: An Introduction* (Atlanta: John Knox Press, 1981)
277. Davis, Philip R., *Scribes and Schools: The Canonization of the Hebrew Scriptures* (London: SPCK, 1998)。
278. Gammie, John G. and Leo G. Perdue (ed.) *The Sage in Israel and the Ancient Near East* (Winona Lake, IN.: Eisenbrauns, 1990)
279. Gordis, Robert, *Poets, Prophets, and Sages* (Bloomington: Indiana University Press, 1971)
280. Lambert, W.G., *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford: Clarendon Press, 1960)
281. Metso, Sarianna, *The Textual Development of the Qumran Community Rule* (Leiden, New York: Brill, 1997)
282. Michael L. Barre, ed. *Wisdom, You Are My Sister* (Washington, DC: the Catholic Biblical Association of America, 1997)
283. Murphy, Roland E., *The Tree of Life: an Exploration of Biblical Literature* (Garden City: Doubleday, 1990)
284. Perdue, Leo G., *Wisdom in Revolt: Metaphorical Theology in the Book of Job* (Sheffield: The Almond Press, 1991)
285. Pope, Marvin H., *Job* (Garden City, N. Y., Doubleday, 1973)
286. Rad, G. von, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (New York: McGraw-Hill, 1966)
287. Rad, G. von, *Wisdom in Israel* (London: SCM Press, 1972)
288. Ringgren, Helmer, *Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East* (Lund: Hakan Ohlssons Boktryckeri, 1947)
289. Whybray, R. N., *The Intellectual Tradition in the Old Testament* (Berlin: BZAW, 1974)
290. Whybray, R. N., *Wisdom in Proverbs* (Naperville, Ill., A. R. Allenson, 1965)
291. Zuck, Roy B. edit., *Learning From the Sages: Selected Studies on the Book of Proverbs* (Grand Rapids: Baker, 1995)
292. 李焯昌:《传道书: 中文圣经注释》(香港: 基督教文艺, 1990年)

293. 谢品然：《荒谬与真理：论传道书之神学思想》（香港：建道神学院，1996年）

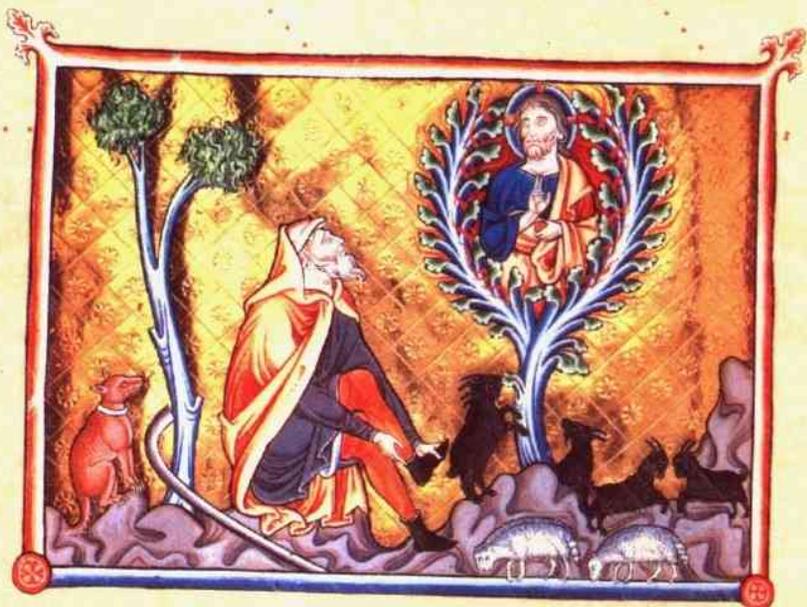
### 第二十一章：希腊化浪潮中的犹太教：天启文学

294. Allison, D. C., *The End of the Ages Has Come: An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus* (Philadelphia: Fortress, 1985)
295. Beal, Timothy K., *Ruth & Esther: Studies in Hebrew Narrative & Poetry* (Collegeville: The Liturgical Press, 1999)
296. Bultmann, R., *Theology of the New Testament*. 2 vols. trans. K. Grobel, (New York: Scribner, 1951-1955)
297. Chilton, Bruce, *Redeeming Time: The Wisdom of Ancient Jewish and Christian Festal Calendars* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2002)
298. Collins, J. J., "Apocalypse: Toward the Morphology of a Genre", *Semeia* 14 (Missoula, MT: Scholars Press, 1979)
299. Collins, J., *Daniel: An Commentary on the Book of Daniel* (Minneapolis: Fortress, 1993)
300. Fewell, D. N., *Circle of Sovereignty: A Story of Stories in Daniel 1-6* (Sheffield: Almond Press, 1988)
301. Gammie, J. G., 'The Classification, Stages of Growth and Changing Intentions in the Book of Daniel', *JBL* 95(1976), 191-204 页
302. Hanson, Paul D., *The Dawn of Apocalyptic: the Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Rev. ed, (Philadelphia : Fortress Press, 1979)
303. Kitchen, K. H., 'The Aramaic of Daniel', 在 D. J. Wiseman 编, *Notes on Some Problems in the Book of Daniel* (London: Tyndale Press, 1965)
304. LaCocque, Andre, *Daniel in His Time* (Columbia, South Carolina: University of South Carolina, 1988)
305. Laniak, Timothy S., *Shame and Honor in the Book of Esther* (Atlanta: Scholars Press, 1997)
306. Moltmann, Jurgen, *Theology of Hope : On the Ground and the Implications of A Christian Eschatology* (London: SCM, 2002)
307. Morgan, Donn F., *Between Text and Community: the "Writings" in Canonical*

- Interpretation* (Minneapolis: Fortress Press, 1990)
308. Mowinckel, Sigmund, *He That Cometh*, trans. by G. W. Anderson (New York: Abingdon, 1956)
309. Niskanen, Paul, *The Human and the Divine in History: Herodotus and the Book of Daniel* (London: T&T Clark, 2004)
310. Russell, D. S., *The Method & Message of Jewish Apocalyptic* (London: SCM Press, 1964)
311. Sanders, E. P., *Jesus and Judaism* (London: SCM, 1985)
312. Schmithals, Walter, *The Apocalyptic Movement: Introduction and Interpretation*, trans. by John E. Steely (Nashville, Abingdon, 1975)
313. Talmon, S., "Wisdom in the Book of Esther", *VT* 13(1963), 419-455 页。
314. Towner, W. Sibley, *Daniel* (Atlanta: John Knox Press, 1984)
315. Vera, Schwartz, *Bridge Across Broken Time: Chinese and Jewish Cultural Memory* (New Haven: Yale University Press, 1998)
316. 李焯昌、游斌,《生命言说与社群认同》(北京: 中国社会科学出版社, 2003)



ת



The Literary, Historical and Thought World of The Hebrew Bible:  
**An Introduction**

ISBN 978-7-80123-849-8



9 787801 238498 >

定价：68.00元