

摘 要

近年来,我国学者在基督教研究方面取得了丰硕成果,尤其是对《圣经》研究也不断深入。20多年来,我国不仅有关于研究《圣经》的多本专著出版,而且有几十篇研究《圣经》的专题论文,但是相对于基督教研究的其他方面而言,有关《圣经》本身的研究成果还很少,尤其是对《圣经》当中的一些基本观念或概念没有给予相应的重视,而这些概念却是理解《圣经》或者基督教精神的关键所在。本文以《希伯来圣经》中的“圣约”观念为研究对象,考察古代以色列人对神人关系的理解,并进一步探讨“圣约”观念对中国文化的借鉴意义。

本文运用历史学、社会学、神学等理论知识及相关学科的理论成果,采用文本比较分析方法,从文本本身、文本背后的历史背景以及文本的基本内涵等几个方面进行比较,并采用神学-社会学的研究路径,通过解读文本与社群的互动关系,来考察《希伯来圣经》中的“圣约”观念如何在不同的历史条件下得以延续,并构成以色列人对神人关系的理解。

论文从宏观上分为四个部分:第一部分(第一章)对“圣约”观念的研究成果作一个简单回顾,并交待本文采用的研究理论和方法;第二部分(第二章)属于对本文的研究对象的介绍,先介绍了“圣约”观念的来源及含义,进而介绍了“圣约”观念的历史发展情况;第三部分(第三、四、五章)是对研究对象的分析。第三章和第四章分别从《出埃及记》和《耶利米书》这两个文本出发,谈在特定时代背景下“圣约”观念的实质内涵。第五章谈笔者对“圣约”观念的一些思考。第四部分为本文的结论。

本文认为“圣约”观念是贯穿希伯来圣经中的一条主线索,理解“圣约”观念,就可以大致了解以色列人的宗教信仰状况,他们心中的神人关系是一种什么样的关系?然而“圣约”观念在不同的发展阶段,其表现形式是有所不同的。因为生活在不同的社会历史背景下,

以色列人面对的生存境遇是不同的，所以他们对生命的体验，对上帝的认识也必然反映出各自不同的信仰诉求，且会反映他们所处的时代特征。正因如此，“圣约”观念不是一成不变的，而是有新的历史经验不断地被整合进入旧的传统（神人立约）之中。

关键词 圣约、西奈之约、新约、联系与区别、意义

ABSTRACT

In recent years, Chinese scholars in the field of Christianity study have yielded a rich harvest, and begin to study Bible intensively. For more than 20 years, there were several treatises and scores of monographs about Bible. However, by comparison with Christianity study, the study of Bible has just started in China, in particular, some fundamental notions in Bible, which are the key to understand Bible and Christianity spirit haven't been given weight to. The notion of "covenant" in Bible is chosen as the subject of this thesis. It reviews the understanding of the relationship between God and Israel by ancient Israel people, and discusses its meaning for Chinese culture.

In this thesis, the knowledge of history, sociology, theology, etc. and relative theories are applied to my text study, and also comparative method is used to analyze the texts.

On the whole, in Chapter 1, it reviews the research achievements on the notion of covenant, and introduces the methods used in this thesis. In Chapter 2, it briefly introduces the origin and development of the notion of covenant in the history of Israel. In Chapter 3 and Chapter 4, it analyzes the notion in different social and historical contexts respectively, which shows its special meanings in two different texts. In Chapter 5, it points out the relationship and distinction between two covenantal texts and its meaning for talking this topic in Chinese context. The last part is my conclusion.

The thesis believes that the notion of covenant is the central idea in Bible. To understand this notion, we can know the religious faith among ancient Israel people and their understanding of the relationship between God and Israel. However, the notion of covenant had different expressions in different historical periods. Therefore, the notion of covenant was not unchanging but always having new experience been integrated into the tradition of covenant.

KEY WORDS covenant, Sinai covenant, new covenant, relationship and distinction, meaning

导 言

希伯来宗教的“圣约”观念，这么一个古老的观念似乎跟我们今天的社会现实没有多大关联，那么为什么要以“圣约”作为研究对象？为什么采用神学—社会学的研究进路？这个题目的研究于学科和现实的意义何在？这些问题关系到笔者对研究对象的本质和研究目的认识，需一一作说明。

本文的研究对象是《希伯来圣经》其中的一个概念，在具体分析之前首先大致介绍一下《希伯来圣经》。《希伯来圣经》是犹太教的经典，又称《旧约》¹，它除个别段落用亚兰文写成外，绝大部分是用古希伯来文写成。它主要记载：1、古希伯来传说中世界与人类起源和以色列民族的形成及其发展的历史；2、希伯来重要历史人物和众先知的事迹与言论，同时集中反映了以色列民族的兴衰历程；3、《圣录》（又称“圣文集”），包括诗歌、智慧书等。《旧约》共 24 卷，故又称《二十四书》，它与基督教的《新约》合在一起，构成了基督教的唯一权威经典。它已被译成 1800 多种文字，流行于全世界。《希伯来圣经》由三个部分组成：“律法书”²、“先知书”³和“圣卷”⁴，其中“律法书”的内容最古老，也被称为“摩西五经”。

“圣约”（Covenant），是贯穿整部《希伯来圣经》中的一个核心思想观念，对我们理解圣经传统有着重要的意义。首先，理解“圣约”观念，就可以大致理解以色列人的宗教信仰状况，他们心中的神人关系是一种什么样的关系？其次，了解“圣约”观念，有助于我们更加深刻地理解希伯来文化传统。作为世界三大宗教之一的基督教，就源于古老的希伯来文化传统。大部分时候人们一谈到基督教，就会谈“三位一体”、“耶稣复活”、“基督的爱”、“原罪”、“救赎”等这样的话题。但是我们不禁要问：我们对于基督教到底了解多少？对于《圣经》

¹ 关于《旧约》的名称问题：旧约是基督教的称呼，希伯来圣经更为中立。但是希伯来圣经的称呼亦有问题，因为并非所有的旧约都是用希伯来文写的，且旧约的篇数与希伯来圣经的篇数也有不一致的地方。

² “律法书”也称“摩西五经”，包括《旧约》前五卷书——《创世纪》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》和《申命记》。“五经”出自希腊文 Pentateukhos，意即“五册（书卷）”，代表犹太人的五卷律法书，犹太人称之为“妥拉”（即教导之意），英文则译为“律法”，新约亦称之为律法。“摩西五经”是《旧约》三部份中，最重要的一部份，对犹太人来说，它的权威与神圣性，远远超过“先知书”和“圣卷”。

³ “先知书”分为前先知书和后先知书。前先知书包括约书亚记、士师记、撒母耳记和列王纪四卷经书；后先知书则包括以赛亚书、耶利米书、以西结书以及十二小先知（从何阿西书到玛拉基书）共四卷书。

⁴ “圣卷”包括其余的旧约书卷，依次是诗篇、约伯记、箴言、路得记、雅歌、传道书、哀歌、以斯帖记、但以理书、以斯拉记、尼希米记和历代志。

又理解多少？可见，要真正了解基督教，不回到希伯来文化传统，就不能说真正理解了基督教。因此，本文以“圣约”作为研究对象的原因也就非常明显了。

当然，最初使笔者关注这一问题的是笔者的导师游斌副教授的建议，他非常鼓励我围绕“圣约”观念做一些思考，并给予很大的指导和帮助。后来，在接触到众多的研究资料尤其是西方学者的研究资料以后，发现研究这个题目也的确有一定的意义。“约”的概念对当代中国人来说并不陌生，男女达成婚姻协议称之为“婚约”，商业买卖上签订协议称之为“合约”，可是仅仅从我们的文化视觉来理解圣经当中“约”概念是完全不够的。因为在希伯来宗教当中，除了我们日常生活中会经常碰到的这类世俗之约外，它还有另外一类非常重要的“约”——即神圣之约。西方学者从历史批判、神学、社会学等角度对这一概念进行了系统又深入的研究，但目前国内几乎没有专门详细介绍这一概念的著作或文章。因此，本文希望在西方学者的研究成果基础上，对希伯来宗教的“圣约”观念进行较为详细深入的研究，不仅旨在梳理“圣约”观念的发展变化历程及其不同发展阶段的表现形式，并进一步指出“圣约”思想的发展与以色列民族的社会变迁之间的互动关系，同时也是希望引起国内学者对这一研究领域的足够重视。

本文在结构方面的编排大致如下：第一章主要针对西方学者对这一问题的研究情况作一个简单回顾，并交待本文采用的研究理论和方法；第二章是对研究对象作一个历史考察；第三、四章分别从《出埃及记》和《耶利米书》这两个文本出发，谈在特定历史背景下“圣约”观念的实质内涵；第五章谈笔者对“圣约”观念的一些思考；最后结论部分是对前面几章的一个总结。

第一章 研究的回顾与展望

第一节 “圣约”观念的研究回顾

“圣约”概念在圣经中具有非常重要的地位，关于“圣约”概念的研究，一直备受西方学者的极大关注。从19世纪70年代兴起一股研究高潮开始，就连续不断地有学者对这个问题提出自己的看法，并在西方学界产生巨大影响。下面简单回顾一下现代以来西方学者对这一问题研究的基本情况：

一、历史批判⁵的角度：这一方面值得一提的是19世纪伟大的批评家朱利斯·威尔豪森（Julius Wellhausen），他的代表作《以色列历史绪论》（*Prolegomena to the History of Israel*），他认为希伯来宗教的发展，严格说来就是“圣约”观念的发展。在他看来，“圣约”的确是一个非常古老的概念，但与上帝立约的子民最初的信仰只是图腾崇拜，早期的希伯来宗教与古代典型的原始宗教并无二样。只有到了先知运动“伦理一神教”时期，希伯来宗教才发展成为具有更高级形式的宗教，并发展出与之相适应的“圣约”观念。威尔豪森将此看成是希伯来宗教的一次伟大而又重要的发展。⁶他的这些观点至少影响了一两代人，但是并未被所有的学者接受。随后却由此引发了一场声势浩大的争论，争论焦点主要为：1）出埃及之后西奈事件的历史性问题；2）当 b^crit 一词用于表示上帝与他的子民的关系时，它的含义问题；3）早期以色列宗教的性质问题；4）8世纪先知为什么不提“圣约”的问题。⁷事实上，威尔豪森的观点受到了许多神学家的质疑，那么希伯来宗教的本质到底是什么？从唯物历史观来看，希伯来圣经是关于以色列人的历史和上帝的故事，但它的写作及编纂目的是想讲一部神圣历史，为的是表明上帝在历史中显现。因而，希伯来宗教应该说是一个历史宗教，圣经信仰在本质上是历史性的。也就是说，它的神学、道德内涵是通过对历史事件的不断诠释而得来。

二、词源学的角度：它通过研究 b^crit 一词在《旧约》中的使用及其含义，

⁵ 历史批判主要是分析当时的社会背景。从圣经研究而言，透过历史批判方法，我们可以尝试重建经文的本来面目，窥见经文的历史背景，了解作者本意。

⁶ McCarthy D.J., *Old Testament Covenant: A survey of Current Opinions*, Oxford: Basil Blackwell, 1972, pp.1-2.

⁷ E.W. Nicholson, *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford: Oxford University Press, 1986, pp.3-7.

挖掘或重新定义“圣约”概念。在这方面具有较大影响的是柏格里奇（Begrich）。他认为 b^crit 最初的基本含义是指一个法律联盟，它由力量较强的一方的意志行为所建立，并且认为上帝对以色列的应许是无条件的。然而也有一些学者持相反的观点，即认为 b^crit 一词不是指一个法律联盟，而是指一种产生关系的行为而非指关系本身。⁸这种观点表明上帝与以色列建立关系是有条件的。也就是说，一方面，上帝不可能无故与以色列人立约，这必然要涉及以色列当时的历史文化背景；另一方面，上帝与以色列人立约，不是上帝单方面的行为，他要求以色列人对此作出回应。这一点也是本文想要说明的问题，即上帝与以色列人所立的神圣之约并不是一个完全抽象的概念，上帝与以色列人立约，总是离不开以色列当时的历史背景，且在这个关系中，立约双方都有明确的权利义务的规定。

三、旧约神学的角度：一位是沃特·艾科瑞德（Walter Eichrodt），他在《旧约神学》（*Theology of the Old Testament*）一书中用神学意义来解释“圣约”观念，并将“圣约”概念作为《旧约》的中心主题。他认为“圣约”观念暗示了上帝与以色列人的关系，并指出《旧约》中有一个关于“圣约”的基本教义；他还进一步指出它的时效性，即如果以色列人背约，这个约是可以被撤销的。⁹艾科瑞德的神学，我们至少可以认为，是重建流行于古代希伯来宗教中的基本观念的一次尝试。¹⁰另一位是冯·拉德（von Rad），他也在其《旧约神学》（*Theology of the Old Testament*）一书中集中围绕一个故事和认信来分析传统的不断扩展。从两位学者的研究思路来看，他们的研究基本上属于旧约神学研究范畴，只不过二者的研究方法有所不同而已。艾科瑞德将“圣约”概念作为贯穿整部旧约的一个核心思想的观点是本文作者所认同的，而冯·拉德对以色列人信仰与经验传统的持续方面的叙述无疑对笔者选择文本方面有非常大地启发。

四、文学和形式批判的角度：一位是乔治·曼登霍尔（George E.Mendenhall），代表作是《以色列和古代近东的律法和契约》（*Law and Covenant in Israel and The Ancient Near East*），他认为以色列民及其与上帝的关系是建立在“圣约”观念之上，且这个“圣约”观念是以纯粹宗教意义的形式出现。通过对以色列的律法及其特征的解释分析，他得出以色列的历史就是从上帝与摩西立约到以色列人背约，再到约的更新并重新回到摩西传统的过程。另外，他还对“十诫”与赫梯条

⁸ McCarthy, *Old Testament Covenant: A Survey of Current Opinions*, pp.2-4.

⁹ Eichrodt Walther, *Theology of the Old Testament*, Philadelphia: Westminster Press, 1967, pp.11-19.

¹⁰ McCarthy, *Old Testament Covenant: A Survey of Current Opinions*, pp.5-6.

约 (Hittite Treaties) 从结构形式方面进行比较。¹¹曼登霍尔的研究成果被后来的许多学者借鉴。还有一位比较重要的人物是克劳斯·巴兹 (K.Baltzer)，他的代表作之一是《旧约、犹太教和早期基督教经典中的契约形式》(*The Covenant Formulary in Old Testament, Jewish, and Early Christian Writings*)，当中非常有价值的研究成果是探讨约的重新确立是与其时代背景紧密相关的论断。¹²

五、一些与约相关的主题性研究。例如，典型的就保罗·汉森 (Paul D. Hanson) 的《被召唤的子民：圣经中社群的发展》(*The People Called: The Growth of Community in the Bible*)，该研究侧重对“圣约”观念社会学上的意义的研究，主要围绕“圣约”概念来谈以色列社群的发展历程。

综观西方学者的研究成果，我们不难发现：虽然“圣约”观念在西方学界一直处于争论不休的状态，他们或者侧重神学概念，或者侧重约一词的社会学意义，但是至少有一点我们可以肯定——“圣约”观念在《旧约》中处于非常重要的地位，了解它，有助于我们更好地了解《圣经》，了解古代以色列人的宗教信仰状况。正因如此，笔者希望暂且将争论搁置一旁，运用所掌握的社会学、历史学、圣经研究等方面的知识与方法，通过对不同历史处境下的两个文本的比较研究，集中探讨希伯来宗教的“圣约”观念在古代以色列社群中的发展变化及其产生的巨大影响。

第二节 文本的选择

《旧约》中的“圣约”观念到底有何含义？要找到这个问题的确切答案，我们有必要先翻开《圣经》，考察圣经文本是如何对这一观念进行阐释说明，只有这样才能抓住“圣约”观念的基本内涵。我们通过分析文本，可以揭示圣经文本背后的以色列社群所处的社会历史背景，反映古代以色列人的宗教信仰状况。因而，文本的选择是论文研究的第一步。那么应该如何选择文本呢？所选的文本能够在多大程度上说明《旧约》中的“圣约”概念？据此笔者认为所选择的文本，需要是一个独立的单元，也就是说，所选文本应该具有一定的典型和代表性。为了清晰地阐明“圣约”概念，作者选取了《旧约》中的两个比较相关却又相异的文本作比较分析——《出埃及记》19-24章，重点落在20：1-17和《耶利米书》

¹¹ 参同上, pp. 10-14.

¹² 参同上, pp. 24-25.

31-34 章，重点落在 34：31-34。本文之所以选择这两个文本，原因是：

所选的两个文本在性质上比较相异，两个文本各自对“圣约”概念有不同的侧重点。西奈之约侧重道德诫命方面，而耶利米新约则更侧重心灵层面，是外在与内在的不同。通过这两个文本的比较分析，一方面可以分析“圣约”观念对于群体的影响；另一方面也可以分析不同群体所形成的对“圣约”观念的不同理解。这两个文本后面隐含着两个处境相当不同的社群，他们对于民族身份的内涵，如何实现民族身份的认同有着不同理解。在摩西时代，以色列人对于自己的民族身份并没有很强的认同，后来经过漫长的约的更新过程，以色列人开始有了自我民族意识；而在耶利米时代，由于巴比伦之囚，以色列人开始散居各地，但是这些散居群体对于自己的犹太民族身份仍然有着很强的认同意识，把自己理解为一个独特的民族，或者仍然把自己当成“上帝的选民”。以色列人需要从新的生活处境之下来理解自我身份。这时如何在异族统治之下保持民族的生存和发展问题变得突出出来。随着处境的变化，对神学的理解亦发生变化。每一个人都对社群的安危负有不可推卸的责任和义务，每个人都必须运用自己的智慧和能力来挽救民族的命运。流放时期的犹太社群最迫切需要回答的问题：我们是谁？是什么使我们成为“一种民”？我们应以什么方式组织起来以保存独特的身份呢？在我们的历史当中，如何寻找今天所面临的身份问题、生存问题的答案？关于这些问题，圣经文本很好地反映了当时人们对这些问题的回答。

第三节 研究理论和方法

本文主要借助宗教学、社会学、历史学和神学等多种学科的理论和方法借鉴相关研究的理论成果，考察“圣约”观念的发展的来龙去脉，做到较为全面地认识研究对象。具体地说，本文采用了以下研究方法：

一、采用神学-社会学的研究路径。在圣经研究中，按这种解读方法，需要把握两个最基本的要素：一个是文本，一个是读者或听众，也就是文本所面对的社群。虽然对于应该强调哪一方大家仍然争论激烈，但是，大家都承认文本与社群的互动是解读希伯来圣经的关键。通过这种互动，希伯来圣经中的重要观念得以延续，新的历史经验被整合进入旧的传统之中，构成了以色列人对神人关系的理解的重要组成部分。

二、文本比较分析法。本文试图通过选取两个比较相关却又相异的文本，从

文本本身、历史背景、基本内涵等几个方面进行比较分析，从而得出古代以色列社群在不同发展阶段对“圣约”观念的不同理解。

三、历史学和文献法。要完整地认识一个观念，必须认识这个观念逐渐形成的历史过程，所以本文还将采用历史学的基本观点和方法。另外，在资料搜集方面，主要搜集整理中西学者有关“圣约”观念的研究成果的文献资料，借鉴中外学者的相关研究理论和成果。

第二章 “圣约” 观念的历史考察

第一节 “圣约” 观念的来源及含义

在《希伯来圣经》当中，“圣约”的观念可以说是贯穿于始终的。希伯来语用 *b'rit* 一词来表示“圣约”，但是“圣约”观念总是随着具体处境的变化而发生相应的变化。在希伯来文化中，对“圣约”作一个定义并不容易。从广义上来说，约是指对于立约双方而言具有较强约束力的严肃诺言，它涉及人类所有一切的社会交往活动，立约的双方可以是人与人，也可以是神与人。¹³在古代近东，人与人之间盟约的例子很多，比如小亚细亚的赫梯人、地中海的古叙利亚乌加里特人、幼发拉底河中游地区的马里人、古亚述人等。我们不知道“圣约”观念从何时何地古代以色列出现，但可以肯定的是“圣约”观念的形成与西亚文化背景有着密切的关系，且与该民族的早期历史不无关联。以色列人的祖先希伯来人原本生活在美索不达米亚地区，他们从那里接受了契约观念，但又把这种人与人之间的契约关系改造为人与神之间的契约关系。神与人立约的第一次记载是洪水过后与挪亚所立之约，这约的内容是神不再用洪水灭绝生命、毁坏大地。这是与整个人类所立的约。第二次立约的记载是神与亚伯兰立约，承诺让亚伯兰子嗣繁多如天上的星星。

到《出埃及记》中摩西时代耶和华与以色列人于西奈立约时，耶和华从万民中拣选了以色列人作为神的特选子民，以色列人只承认耶和华是自己的神，接受耶和华的律法。从宗教自身的发展史来说，旷野经验也许是希伯来宗教的成型期。在逃出埃及时，以色列人仍然是一群“闲杂人等”（《出》12：38），但经过旷野经验后，他们成为“耶和华的民”。在旷野之中，上帝将自己启示给摩西，为他们制定律法。立约之后，以色列人形成了明确的社群意识。¹⁴以色列的历史真正从出埃及事件开始，出埃及之后，上帝与以色列人建立了一种神人关系。借着

¹³ Bernhard W. Anderson, *Understanding the Old Testament*, New Jersey: Prentice Hall Upper Saddle River, 1997, p.81.

¹⁴ 请注意希伯来人与以色列人的区别。希伯来人，广义来讲，只是流浪在中东地区的人们，而以色列人只包括那些进入以约为基础的联盟（不仅具有政治、民族身份的含义，而且包含道德和宗教含义）之中的希伯来人。

契约关系的建立，这些杂乱、了无身份的希伯来人成了上帝的子民。借着契约关系的建立，以色列人领受了上帝所赐予的应许和福气并获得“上帝的选民”身份。

第二节 “圣约”观念的历史发展

在希伯来民族形成之前，希伯来人处于一个比较松散的部落联盟时期。在出埃及事件之后，希伯来人成为了一群特殊的群体，他们与上帝建立了一种神人关系，并且他们的生活方式也发生了重大的变革，由原来的游牧生活转变为一种定居式的农耕生活。当希伯来人进入迦南之后，他们长期与迦南人生活同一块土地上，从生活习惯到宗教信仰都不可避免地受到迦南文化的影响，尤其受到当时迦南地区巴力神信仰的影响。于是就出现了问题，以色列人是遵守与耶和华的约，过一种圣洁的生活，还是背弃上帝的约，信仰迦南当地的巴力神？这时以色列的历史也就进入士师时期（即“部落联盟”时期）。这是一个抗争的时代，既为生存而抗争，又为保持自己的宗教、文化身份而争。这段时期的记录可以翻阅《旧约·士师记》，它详细记述了以色列人在迦南地定居之后到进入国家之前约二百年间与四围异族反复较量的历史。在士师们看来，这是一个“不知道耶和华，也不知道耶和华为以色列人所行的事”的时期，于是，“耶和华的怒气向以色列人发作”。这时，士师¹⁵阶层就兴起，他们作为上帝耶和华的代表警告以色列人遵守与耶和华所立的约，告知以色列人遵守约就得太平，而背弃约就遭惩罚。

到了大卫王朝时期，北边的巴比伦帝国衰微下去，而叙利亚国亦没什么动静，埃及的力量也不能有力地到达小亚细亚地区。大卫借此机会采取了一系列的举动，其中最重要的当属促成了“皇室神学”的诞生。在这一时期，形成了另一种“圣约”的理解，即认为耶和华与大卫立有一个特殊之约，永远立大卫为王，其核心信念为耶和华属意于大卫的后裔永为以色列之王。但是经过大卫、所罗门的黄金时期之后，即所罗门死后，以色列面临了更大的风雨，统一王国分裂为南北两国（北国以色列于公元前 722 年亡于亚述，南国犹太于公元前 586 年亡于新巴比伦），这一时期是先知¹⁶辈出的时代，此时先知们对“圣约”有了新的阐述。

¹⁵ 士师是指军事领袖、民事裁判，既可在某一支派内部，亦可属于整个联盟，他还可以在年度性的圣约更新仪式上，承担“立约之中介者”的角色。

¹⁶ “先知”一词，其语源的动词词根是“讲预言”（to prophesy）。其含义为“说预言的人”。他们是受耶和华神灵的感动，成为“受灵感的人”，作为耶和华的代言人，发出警世的预言，宣布耶和华神的意旨和他对罪恶的谴责，预告他的审判与将降下的灾难等。

如先知阿摩司对“圣约”的关系做了更深地阐述。在他的图景中，“耶和华的日子”是这样的：上帝的应许或约的关系是有条件的，顺服此约即昌，不顺服此约即亡。上帝与以色列人之间的约的关系，恰恰是以色列人的命运系于他们如何信守约。约不是一种特权，而是一种更高的责任。因此，在阿摩司看来，“耶和华的日子”是一个“应许实现之日”，也是以色列人遭受特别的“审判与惩罚”之时，他强调的是“公义之约”或者“有条件之约”。¹⁶公元前 586 年，南国犹大亡于新巴比伦，耶路撒冷城、所罗门圣殿被毁，国中的精英与上层人士被掳去巴比伦异邦，以色列的历史进入了被掳时期。对于流放群体来说，他们面临的问题是：在一个由别的神灵掌控着的异邦，他们还能敬拜耶和华吗？敬拜又有何意义呢？如果过去的应许是以土地为核心的，那么，在失去了应许之地后，他们的新应许是什么？与耶和华的关系又是如何建立呢？正是在这样一种被掳的处境当中，耶利米先知写信给巴比伦被掳之民，劝戒他们要在巴比伦盖造房屋，安心定居下来，要“栽种田园，吃其中所产的。娶妻生子女，为你们的儿子娶妻，使你们的女儿嫁人，生儿养女，在那里生养众多，不至减少”（耶 29：5-6），同时耶利米传讲耶和华的话，发出了新约的信息，“日子将到，我要与以色列家和犹大家另立新约”。随着新巴比伦的灭亡与波斯帝国的兴起，被掳之民从巴比伦被掳之地归回耶路撒冷，归回耶路撒冷的犹太人开始重建圣殿，于是这一时期也称为“第二圣殿时期”¹⁷。对于后流放时期的以色列民来说，他们面临的问题是如何重建以色列社群，这时以斯拉和尼希米主张在民族内部进行一场纯洁运动，并将行动的合法性诉诸于对以色列人历史的神学解说。他们主张回归之后，要实现与上帝的重新和好，首先要清除民族内部的外族人员，净化社群的血统，休掉外邦的妻子，回到摩西的传统，回归早期民族的单一信仰。

可见，“圣约”观念在以色列宗教史上有着非常重要的地位。当摩西五经中的“圣约”观念成为支配以色列民族的统一性原则时，这意味着以色列人在历史意识的形成与发展上迈开了重要的一步。上帝与以色列的圣约关系成为解释以色列历史的基础所在。

¹⁶ “圣约”的两种理解。一种是北方式，一种是南方式。北方是以摩西之约为核心，是一种有条件的约，也就是说，上帝与以色列人之间的约是可能消解的，以色列人也可能会有灭顶之灾；但按南方的大卫之约，耶和华与大卫立有永约，这是一个绝对的、无条件的、永远的约，耶和华将永远保留大卫家族，并永远宽恕大卫王朝。

¹⁷ 这是为区别大卫修建“圣殿”的第一圣殿时期而言。

第三章 西奈之约

对以色列人来说，最重要的约是西奈之约，因为自此约开始，上帝与以色列民族的圣约关系开始确立。西奈之约不仅仅具有神学上的卓越内涵，而且其事件的叙述以及叙述方式可以让人追溯到古代以色列的起源问题。下面具体探讨西奈之约的问题。

第一节 社会历史处境

一、《出埃及记》的文本世界

有关西奈之约的详细记载见于《出埃及记》，《出埃及记》是《摩西五经》的第二卷，它从内容上可以分为两部分。第一部分讲述了以色列人在埃及受到压迫，上帝通过摩西将他们领出埃及，来到西奈旷野的故事。在这一部分，上帝为使以色列人脱离埃及法老的手，施展了许多伟大的神迹。第二部分讲述了上帝在西奈山顶藉摩西与以色列人订立盟约，颁布了一套律法（即“摩西律法”），使他们成为特选的民族，以及以色列人为上帝搭建会幕的故事。《出埃及记》是《旧约》中最重要的一卷书。因为它提出的这套律法构成了整部《旧约》的核心，《旧约》的其他部分都围绕着它展开。从这一套律法开始，以色列才真正成为一个有独立信仰的、与其他民族迥异的民族。

二、摩西所处的时代背景

《出埃及记》1章记载了以色列人在埃及寄居的情况。以色列的先祖属于闪族的一个部落，居于西亚美索不达米亚（两河流域）的南部。据《创世记》记载：“耶和华对亚伯兰说，你要离开本地、本族、父家，往我所要指示的地去，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。地上的万族却要因你得福”（创12：1-3）。以色列的先祖正是在上帝的呼召下，从迦勒底的吾珥出发，渡过幼发拉底河西行，他们经过长途辗转跋涉，来到上帝所应许给他们的迦南地。¹⁹后来由底河西行，他们经过长途辗转跋涉，来到上帝所应许给他们的迦南地。²⁰后来由

¹⁹ 这里的原住民是迦南人，迦南人称这批迁入者是从东边越河过来的人，“越河者”迦南语读音为“希伯米”（Iberi 相当英语 Hebrew）。“越河者”原来是对这批东来入侵者的贬称，后来演变成这个民族的名称，即以后强大起来的“希伯米”民族。

于巴勒斯坦的饥荒，迫使雅各和众子避荒于富饶的埃及，“以色列人生养众多，并且繁茂，极其强盛，满了那地。”²⁰（出 1：7）。以色列人在埃及繁盛壮大之后，在经济上与埃及人的利益发生矛盾。埃及人就“因以色列人愁烦”（出 1：12），于是埃及人“在一切的工上严严地待他们”（出 1：14）。由于政治、经济与宗教的原因，埃及法老统治者逐渐采取奴役和迫害的措施，限制以色列人在埃及的发展，矛盾日益加深。摩西出生的年代，正是埃及新王国拉美西斯二世（Ramses II 公元前 1292~1225）当政的年代。法老拉美西斯二世统治的时期颇长，在位时动用民力大兴土木，“过了多年，埃及王死了，以色列人因作苦工就叹息哀求……”（出 2：23）。拉美西斯二世死后，他的儿子梅尼普塔（Merneptah 公元前 1225~1215）继位，这时国家大大削弱，埃及受到来自四面八方的野蛮民族和海盗的入侵。我们姑且不论《圣经》的记载是否符合历史事实，有一点可以肯定的是：摩西所处的时代，以色列人处于水深火热之中，如何摆脱埃及人的奴役和迫害，是当时面临的迫切问题。”

第二节 文本分析

一、“鹰背之歌”

在讲述上帝与以色列人在西奈立约之前，我们首先来关注一下《出埃及记》19 章，它在整个的五经叙事中占有重要地位，即它在出埃及叙事与西奈立约之间起到过渡和桥梁性作用。²¹《出埃及记》19 章在文体上仍然采用叙事体，与前面的出埃及叙事一致，它的内容则围绕着西奈事件，是后面的律法文本的导引。在这一章中，有一个非常重要的诗歌单元《出埃及记》19:3b-6（通常被称为“鹰背之歌”）。在“鹰背之歌”这个单元中，在西奈山，神把约的中心向以色列人说得清清楚楚：

“我向埃及人所行的事，你们都看见了，且看见我，如鹰将你们背在翅膀上，带来归我。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 19：4-6）

²⁰ 这里“那地”指的就是埃及。

²¹ 吴理恩著、张宰金等译：《以色列史综览》，香港：中华福音神学院，1985 年，第 1-2 章。

²² Bernhard W. Anderson, *Understanding the Old Testament*, p.83.

虽然简短的几句话，却可以说是《出埃及记》的纲领，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，并且从宗教上界定了以色列人是“祭司的国度”与“圣洁的国民”。

二、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回应。当中专门对立约仪式进行了叙述²³：

1. 《出埃及记》24:1-2 与 9-11 中的“欢筵仪式”

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。11节所叙摩西等人与以色列人的七十长老，上山“观看神，又吃又喝”，是以色列人民与神的亲密、友好及和好关系的仪式。因此，这个欢筵仪式强调的是，以色列人与上帝之间达成了“和好之约”。

2. 《出埃及记》24:6-8 中的“血祭仪式”

关于这一仪式有两种解释：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”的仪式，也就是用所祭之物来代表以色列人民，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。

在这两种立约之仪中，隐含着两种对约的理解。一种似乎不带什么条件的，另一种则有要求，并要将这些要求当众宣示，强调以遵守律法作为保持与上帝的盟约关系的条件。有条件的盟约的精神贯穿在西奈之约之中，后来又集中地在先知们那里得到体现，即如果以色列人没有实践这些盟约，会因此受到神的审判。这两种理解，是后来希伯来思想中的两种圣约观念的源头。

三、西奈之约

西奈之约实际上包括两个部分：耶和华的话和典章。所谓的“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

²³ 游斌：《耶和华是谁？希伯来圣经的文、史、思》，北京：中央民族大学出版社，将出。亦见 Bernhard W. Anderson, *Understanding the Old Testament*, pp.88-89.

百姓一起聆听的(出 20:19)，在句式上，用的是绝对的否定式，用“不许”引出；而所谓“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”，在句式上，用的是条件句式，用“若”引出。

1. 圣约的形式特征

在讨论西奈之约的内容之前，我们需要问：以色列人用约的关系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？以色列人用“圣约”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？近来，学者用近东地区的宗主-臣属关系条约与圣经中的圣约来进行比较。²⁴这个宗主-臣属关系条约的结构就是：

- 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)：表明遵守条约之得福，及背离条约之得祸。

宗主-臣属关系条约的一个显著特点是：一方面它要突出宗主国的主权；另一方面它不只是一要压制附庸国，而是要施恩于它，从而使附庸国内在地对宗主国感恩戴德，从而顺服于它。为更好地从西亚文明的契约观念的角度来理解希伯来宗教的圣约思想，我们亦将西奈之约的立约文本与宗主-臣属关系条约结构进行比较，见下表：

²⁴ 关于“宗主-臣属”关系条约和以色列神人之约的比较问题，始于 Mendenhall G.E.对赫梯条约与西奈之约的比较，他得出契约结构模式的六个要素。这方面的研究学者还有 McCarthy D.J., *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, 但他持不同意见，认为“约”的观念从古老的以祭仪为中心发展到通过誓言的方式达成“约”反过来，这个约又通过类似宗主条约的形式来理解。关于 Treaty and Covenant 的论述，亦见 Bernhard W. Anderson, *Understanding the Old Testament*, P.91.

宗主—臣属关系条约	西奈之约
序言	出 20: 2a
历史前言	出 20: 2b
条款或要求	出 20:3-17
条约的保存或展示	出 25:21; 40:20
列举证人	
咒诅或祝福	24:3-8 起誓并以仪式确定条约

由上我们看到，摩西将古代近东宗主-臣属关系条约的契约形式运用于神与以色列人之约中。在神与以色列人之约中，如同宗主国同附属国的关系，神永远是主动的，而以色列人则被动地接受约，神与人之间正常关系的维系仰赖于人对神的顺服。正是在这样的神学维度上，以色列的全部历史可以被归结为：当她忘记、毁弃、褻渎约的时候，就遭受诅咒中的民族灾难、战争、疾病与死亡；而当她信守这个约时，就得到约的福祉。不过，与古代其他契约不同的是，这种约是建立在宗教和道德的基础上的。²⁵

2. 十诫

具体地说，“摩西的律法”包括《出埃及记》20:1-17 的十诫，也包括许多其他的规定（包括关于崇拜的条例、对待奴隶的条例、惩罚暴行的条例、物主的责任、赔偿的条例和有关道德、正义和公道的条例等等）。十诫的命令是其他律例的基础，以色列人作为神的子民（出 19:5-6），就要遵守盟约，包括十诫及其他条款。具体的“十诫”经文如下²⁶：

²⁵ 但这样的比较还是有一些问题：这样的条约可能适用于那些有着固定疆域的政治实体，但在旷野中流浪的以色列人何以能有这样的思想呢？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。如，Dennis J. McCarthy, *Treaty and Covenant: A Study in Form in Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (Rome: Biblical Institute Press, 1981), 他认为希伯来圣经中以色列人与上帝之间的之立约，与赫梯(Hittite)与亚述文化中的“宗主—附庸”(suzerain-vassal)条约十分相似。在性质上，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。另外持此类似意见的还有 R. Rendtorff, *The Covenant Formula: An Exegetical and Theological Investigation* (Edinburgh: T&T Clark, 1998)。但是也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》中发出较完整的“宗主—附庸”条约的格式。转引自游斌：《耶和华是谁？希伯来圣经的文、史、思》，北京：中央民族大学出版社，将出。

²⁶ 关于“十诫”即“耶和华的十句话”(Ten Words)，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。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

神吩咐这一切的话说，
我是耶和華你的神，曾將你從埃及地為奴之家領出來。
除了我以外，你不可有別的神。
不可為自己雕刻偶像，也不可作什麼形象彷彿上天，下地，和地低下，水中的百物。
不可跪拜那些像，也不可事奉它，因為我耶和華你的神是忌邪的神。恨我的，我必追討他的罪，自父及子，直到千代。
愛我，守我誡命的，我必向他們發慈愛，直到千代。
不可妄稱耶和華你神的名，因為妄稱耶和華名的，耶和華必不以他為無罪。
當記念安息日，守為聖日。
六日要勞碌作你一切的工，
但第七日是向耶和華你神當守的安息日。這一日你和你的兒女，仆婢，牲畜，並你城里寄居的客旅，無論何時都不可作，
因為六日之內，耶和華造天，地，海，和其中的萬物，第七日便安息，所以耶和華賜福與安息日，定為聖日。
當孝敬父母，使你的日子在耶和華你神所賜你的地上得以長久。
不可殺人。
不可奸淫。
不可偷盜。
不可作假見證陷害人。
不可貪戀人的房屋，也不可貪戀人的妻子，仆婢，牛驢，並他一切所有的。

（出 20：1—17）

如前所述，十誡所用的誡命是由“不許”引出，常被稱為“絕對法”，它是普遍的，超越於具體時空。它以純粹的否定式表現出來，甚至不討論如果觸犯這些條例會有何等後果的問題。而所謂的典章則更像習慣法，或者案例法，它的一般用“若…，就…”來引導。通常認為，絕對法可能起源於崇拜的場景，因此它在語氣上絕對，在文字上簡潔；而案例法則是對這些絕對原則在具體生活處境中的實施。當然，在希伯來宗教中，這兩種律法都視為神聖之約的社會表達。²⁷

以下我們按和合本的分法，來分別討論這十條誡命。

1、除了我以外，你不可有別的神。顯然，這一條誡命與“宗主—臣屬”條約中，宗主國要求附屬國排他性的忠誠密切相關。關於這條誡命，有幾點必須注意：第一、在實際的以色列人生活，並沒有遵行這一誡命。無論是先知書還是歷

是說，“不可拜偶像”被歸入到第一條誡命之中；而“不可貪戀”的誡命則分為二條，故待人之誡命有七。在改革宗傳統內，則待神之誡命有四，“不可拜偶像”是專門一條；待人之誡命則有六，後兩條“不可貪戀”並為一條。

²⁷ 關於“絕對法”和“案例法”的區別引自游斌的《耶和華是誰？希伯來聖經的文、史、思》（北京：中央民族大學出版社，將出）。亦見 Bernhard W. Anderson, *Understanding the Old Testament*, PP.88-89.

史书都大量地谈到以色列人对别神的崇拜。因此，在具体的以色列人生活中，它只代表着少数派的信仰要求；第二、它并不是严格的一神论。它只是不允许人们敬拜别神，但并不否认别神的存在；第三、我们把这条诫命放置到迦南文化的背景之中，可以看到它明显地将以色列人的宗教与迦南文化的多神崇拜区别开来，从而赋予以色列人以清晰的宗教身份，而且这一诫命亦排除了西亚文化流行的女神信仰。

2、不可为自己雕刻偶像。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，他在但与伯特利分别设立圣所，以金牛犊为象征，并说：“这就是领你们出埃及的神”。因此，这里的第二条诫命试图将以色列人与迦南地的异邦信仰区分开来，反对偶像崇拜，这对希伯来宗教的精神化、内在化有着重要意义。

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

4、当纪念安息日，守为圣日。在为何如此守安息的动机上，《出埃及记》给出的理由是创造论的，与上帝的创世相联系，目的是“免于劳作”。

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，上帝与以色列人所立的“十诫”的特别之处在于：第一、按十诫的历史序言看，西奈之约的起点及基础是上帝的拯救事件，而以色列人接受西奈诫命，乃是对上帝的拯救行为的回应，因而十诫所表达的抽象的、普遍的道德诫命是以上帝的救赎史为基础和前提的。第二、上帝是立约的主动者，他为以色列人设定了诫命和律法，但同时以色列人也有进入或不进入立约关系的自由。它表达的是一种“有条件的约”，如果以色列人与上帝立约，则须遵守律法中的诫命；如果以色列人不守律法诫命，那么他们与上帝之间的立约关系事实上也就不存在。第三、西奈之约只强调以色列人须担负的义务，却没有对耶和华有任何限制。这与上帝和亚伯拉罕及大卫所立之约有着本质的差异，后者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。

总而言之，十诫是以上帝与以色列人订立盟约的特殊形式出现的。十诫的订立标志着神圣的上帝与以色列民众双方签订了严格的道德契约。这些伦理道德教

训成为以色列人民实践他们对上帝所立盟约的具体表现。十诫是上帝对人类言行的道德规范，既有人与神上下关系准则，也有人与人交往的准则，它的宗教性为道德行为提供了牢固的根据和基础，道德行为则充分体现其宗教性。

第三节 基本内涵

西奈之约是希伯来圣经中最重要的约，也是以色列一国之典章。以色列人把这个约看成他们宗教和社会生活的基础。《出埃及记》记载了希伯来民族的形成过程，希伯来人与上帝之间的“圣约”（Covenant）——“我要以你们为我的百姓，我也要作你们的神”成为贯穿其中的主要线索。我们可以归纳一下西奈之约的基本内涵：

一、神人之间圣约的关系。所谓圣约的关系，首先是因为有上帝将以色列人从埃及之中解救出来的事件，圣约的关系是由上帝发动的。但是，由于这样一个事件之后，上帝即成为“以色列人的上帝”，以色列成为“上帝的长子”（出 4：22-23），上帝与以色列进入一种特殊的关系之中。以色列人的信仰的基本动机是对上帝救恩的回应，其表现即是对“约书中的律法”即一种生活方式的遵从。上帝与以色列人的契约关系是以实践律法为先决条件的，它高于人的权威，以其祝福和诅咒建立希伯来人的生活准则，并在对自身的解释中将律法纳入圣约的概念。

二、立约双方的地位。当上帝成为立约双方之一时，显然这个约不是站在相同的地位所立的合同。契约的成立完全依靠神的主动，而人的责任只是受约，遵守上帝为以色列人颁布的诫命，因而，两方面的关系不纯粹是相互的。通过上帝与人的立约，上帝和他的百姓建立一种关系，并且在他和他的百姓之间创造出亲密的交往。但它是一种密切的附属关系和服从关系。在约法的层面上来讲，耶和华并不受以色列这一极的束缚，也就是说，他自由地进入与以色列人的约法之中，也可以自由地终止这个约法，正如耶利米所强调的，以色列人会失去“上帝的民”的身份，“我（神）必将你们从我眼前赶出，正如赶出你们的众弟兄，就是以法莲的一切后裔。”（耶 7：15）

三、西奈事件是希伯来人民族发展史上最为重要的事件之一。西奈之约最核心的部分就是十诫。在十诫中，除了宗教方面的内容，还有关于社会伦理道德内容。可以说这些道德戒律是具有普世主义性质的，因为这些戒律同样适用于其他

民族。摩西以上帝之名颁布了一系列有关社会体制、法律条文和道德规范，统一了希伯来各支派的信仰和行为，加强了团结并成为他们伟大的精神力量。立约之后，使以色列人形成了明确的社群意识，成为特殊的群体，有了固定的生活方式，过上一种圣洁的生活。

四、上帝既是拯救者又是立法者，且是一个历史中的上帝。通过出埃及事件与西奈立约，耶和华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。上帝在历史中活动，也就是说，历史不是纯粹的人的活动，上帝也不只是在超越层面活动，如神话一般。作为希伯来宗教的一个特点就是：历史中的上帝的作为，是人们的自我理解以及神人关系的中心与关键。以色列人由于他们的历史经验，认定耶和华是他们的拯救者，同时要信守与上帝的约。

五、反对多神崇拜。在以色列人的历史经验中，他们认为“在耶和华之外，不能有别的神。”这是一个植根于历史的经验之中，与他们的历史记忆、具体生活处境相关的神学问题。耶和华不是万神殿中的某一个神，说它是“神的众子”中的一位，也只是说明他的崇高；对于耶和华，《圣经》中没有对他进行性别的描述，他也没有伴侣；上帝是“没有形象”的存在。“不可敬拜别神，因为耶和华是忌邪的神，名为忌邪者”（出 34：14），这已经明确强调了上述这一点。

第四节 西奈之约的意义

亚伯拉罕是以色列人的始祖。按《圣经》上说，神拣选亚伯拉罕，与他立约，应许他“我就与你立约，使你的后裔极其繁多”（创 17：2），并将迦南地赐给亚伯拉罕。西奈之约是对上帝与亚伯拉罕、以撒和雅各的后裔所立的约，上帝将希伯来民族从埃及解救出来，并将应许之地迦南作为礼物赠予他们，从而确立了以色列人作为特殊民族的身份。不过上帝不仅对以色列人实施拯救行为，还为他们颁布了一套律例，从这个意义上说，西奈之约是对亚伯拉罕与上帝之约的重申与丰富，它在希伯来宗教史上具有更为突出的意义，具体表现在：

一、宗教意义

正如尼科尔森（Ernest W. Nicholson）在其《上帝与他的子民》一书中说到：“耶和华与以色列人之间的立约关系，这一宗教观念不是建立在自然或者本体论上神圣与人类同一基础之上，而是建立在选择基础之上：上帝选择了以色列作为他的子民，以色列选择耶和华作为他们惟一的神，也就是说，以色列民自由决定

顺从和忠于上帝”²⁸也就是说，在神人之约中，以色列人有顺服上帝的义务与责任，但它不是消极的、僵化的服从。在立约过程中，以色列人有选择的自由，能够而且必须作出抉择。这可以由圣经中诫命的语言结构“假使你们……就……”反映出来。“你们若遵行我的律例，谨守我的诫命……”，这样的约定形式，反映出神人之约的双向性、互动性的特征。约的双向性体现在：上帝允诺赐给以色列人“流着奶和蜜”的迦南地，使之子孙繁多，还为他们颁布了神圣的“律法”；反过来，以色列人必须服从上帝，并永远遵循上帝的教诲行事。也就是说，上帝有责任信守诺言而永不放弃其“选民”，而以以色列人则必须永远奉行神圣的律法。约的互动性，反映出人与上帝之间的相互需要。神与人的圣约关系被马丁·布伯等当代犹太思想家归纳为“我一你”的关系。²⁹“我一你”关系不只是超越与实现之关系，更是人间此在之关系。神人关系通过“我一你”对话关系更为亲近、密切。神人契约关系的互动性和能动性，不仅把神人关系纳入了一种新型发展轨道，并赋予了人类选择的自由。“神人之约”是以神为本位的。“摩西十诫”的前四诫是对神人关系的规定，后六诫则是对人伦关系的规定，纵然如此，人伦关系的准则断不能与神人关系相抵触，有时甚至要牺牲人伦关系来成全神人关系。

神与以色列人所立的约成为希伯来圣经中、尤其是五经的后四经中和历史书中反复出现的主题，《旧约》在描述先知摩西离世之后的以色列历史时常常不断地提到西奈之约，并将之确立为一个真实的历史事件，《申命记》之后的所有先知、祭司、赞美诗人和史学家们都深谙这一事件对于以色列人的意义。

二、道德法律意义

尽管契约立法的观念是盛行于古代近东的一种古老普遍的概念，但它唯有在以色列人这里产生如此深刻的伦理道德的意义。如前所述，律法逐渐成为以色列人生活的中心。神对道德层面的强调在“西奈之约”中得以最大地彰显。在西奈山上，神藉摩西晓谕以色列人大量的律法和条例，而律法往往必须证明这个约有何道德要求。“西奈之约”的道德要求在《尼希米记》中得到了概括性的回答，

²⁸ Ernest W. Nicholson, *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament*, pp.215-217.

²⁹ 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。参马丁·布伯，《我与你》，北京：三联书店，1992年，第64—105页。

“……赐给他们正直的典章、真实的律法、美好的条例和诫命，又使他们知道你的安息圣日，并藉着你仆人摩西传给他们诫命、条例、律法”（尼 9：13-14）。可见，对律法、典章、条例和诫命的遵守就是最大的美德。

在西奈之约中，耶和华颁布“十诫”——无疑在《圣经》中占有非常重要的地位。“十诫”是一种禁令式的陈述，它的特点就是使用消极的命令和限制。从圣约表达出来的律法是整个以色列民族生活的基础，藉着律法，整个以色列民族成为神进入世界的工具。为了回应神在约法中的恩典和应许，他们恪守神的命令和条例，并设立祭司维持律法，教导律法，使人们能够明白神的要求。从《出埃及记》存在的律法来看，其规定真可谓无微不至。不管是吃、穿、住、行，还是走路、睡觉，不管是国家、政治、经济，还是宗教、教育，生活中的每一处都在律法的范围之内。因此，它的道德法律意义是十分明显的。

三、小结

自西奈之约始，以色列人作为一个民族整体与上帝立约，这一圣约关系在神学上表现在二个层面，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。就前者而言，出埃及成为后来先知们述说理想的神人关系的起点。先知们以此为标准来判断以色列人当下的信仰状态，对未来的盼望亦是以出埃及的旷野经验作为基础。就后者而言，西奈律法亦成为先知们的公正、公义概念的具体内容。先知们在解释以色列人的历史处境时，历史灾难——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。

由此可见，西奈之约的神学与社会学意义之间有着密切的关系，具体表现为：

（一）上帝将以色列人从埃及拯救出来，并在西奈山上与以色列人立约，从神学上来说，它强调的是上帝的一种安慰与拯救。但同时，出埃及事件成了以色列人共同的历史经验，并由此而产生以色列民族的社群意识，这在很大程度上帮助以色列发展成了一个统一的民族。

（二）反过来，作为“上帝的子民”的以色列人严格按照律法生活，遵守与上帝所立的圣约，又强化了以色列人对上帝的认识，虽然在希伯来宗教史上不断有关于以色列人背约的记载，但是在面临灾难的历史处境之下，以色列人总是试图恢复神人之间的圣约关系，回到西奈传统中来。

第四章 耶利米之约

第一节 社会历史处境

一、《耶利米书》的文本世界

《耶利米书》是希伯来圣经“大先知书”中的一卷，被列在以色列被掳以前的先知书中，可是它的内容也延伸到被掳期间（Exile）。其内容多半和当时的历史有关，阅读《耶利米书》时，可参读《列王记下》22至25章，《历代志下》34至36章。《耶利米书》主要内容是严责犹太人的罪恶，包括君王和众百姓，他们虽是神的选民，除非他们悔改归神，听从神的话，才可得拯救，否则仇敌必来加以毁灭，神用手中的工具来管教他的百姓。书中特别表达神对他子民的罪恶不得不罚，却仍对他们有慈爱和怜悯之心。先知自己就代表了这种心情，为百姓和圣城的罪恶和沦丧极为忧伤、痛苦，被称为“流泪的先知”，他被囚有五次之多，受尽折磨、厌弃、逼迫，但仍忠心传神的话并为之代求。

《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。据载，耶利米本人将他的先知传言写在书上（耶 51:60）。在《耶利米书》36章还细述了他的书记巴录如何将他的先知传言记在书上、诵读并重新书写的过程（耶 36:4-8）。可见，最早的先知书就是由先知口述，书记记录成书，然后在公众面前诵读。《耶利米书》没有一定的编撰规则，这也正好表明该先知书经历了非常复杂的编修历程，才形成今天的正典样式的《耶利米书》。³⁰

大概地说，《耶利米书》可以分成四个部分³¹：

1. 1-25章：主要是先知的预言，有时也有一些自传式或传记式的篇章；
2. 26-45章：主要是一些传记式的叙述。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”最为著名；36-45章关于耶利米的最后岁月的叙述；
3. 46-51章：关于列国的神谕，人们通常认为它来自于另外的传统，后来才被编修进来；

³⁰ Bernhard W. Anderson, *Understanding the Old Testament*, P.352.

³¹ 参同上，P. 352.

4. 52章：是一个历史附录，是关于耶路撒冷之陷落之历史记载，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。

二、耶利米所处的时代背景

先知耶利米出生于便雅悯地的祭司家族，于公元前626年开始蒙召作先知，约西亚王所开始的宗教改革是耶利米蒙召五年后的事。耶利米的事奉是在亚述危机的时期，虽然这一时期亚述还处于强势，但是巴比伦的权势已经逐渐兴起。巴比伦军队围困耶路撒冷，耶城攻陷。以色列的命运急转直下。耶利米的工作一直到被掳的时候，因此我们说耶利米身处于“国家危机存亡之秋”。当时的犹太国日趋衰落，国外有强邻像亚述、埃及、巴比伦等国，虎视眈眈，随时寻找机会进行侵略；国内上至君王，下至百姓，都离弃神拜偶像，道德堕落。耶利米从事先知活动的期间，虽在约西亚年间有一次的复兴。据《列王纪下》第22、23章记载，约书亚命人修葺圣殿时在殿中得一律法书，遂招集众长老、祭司、先知和百姓聆听书中内容，并代表众民在耶和华面前立约，要尽心尽性遵守其诫命和律法，成就书上所记的约言。而后他发起一系列改革，净化圣殿，试图恢复圣洁的敬拜。可惜的是，他的改革只是皮毛，没有真正触及这个国家问题的根源。因此，约西亚改革只是昙花一现，到了约哈斯、约雅敬、约雅斤、西底家四王的年间，又“行耶和华眼中看为恶的事”。这就是耶利米先知所处的历史背景，正是在这样的情形下他传讲耶和华的话。”

我们再进一步从《耶利米书》2章13节的预言来看所处的时代背景。这节经文概括了整个故事：“我的百姓作了两件恶事，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。他们离弃了耶和华。”这是他们所行的第一件恶事，即离弃耶和华，这也是基本的恶事；其他的恶事，其实都是由它衍生出来的。那些危害他们国家、政治、社会上的恶事，那一切的败坏、堕落，都是从这个基本的恶事而来的。在耶利米看来，这个国家以整体而论，已经离弃了神，不过即使在面对犹大亡国、耶路撒冷被毁的历史经验面前，他仍然强调耶和华的公义。耶利米认为耶和华警告以色列人的目的，一方面是要把那些不是神所栽种的东​​西拔出、毁坏；另一面是把那些不是他所建造的东西拆毁、倾覆。因此，他认为耶和华的话的最终目的不在破坏，而是在建设。就是在这样的处境之下，

³² 关于耶利米所处的时代背景，参《列王纪下》22-25章，亦参《历代志下》34-36章。

耶利米发出了新约的信息。

第二节 文本分析

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，可以将耶利米的先知传言分成前后两个阶段：在前一阶段，耶利米以西奈之约为基础，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”。接下来我们对它分别进行考察。

一、 罪与审判

人到底是行了什么“恶”而招致这些审判呢？在这里，耶利米对以色列人心灵深处的悖逆有着深刻体会。首先，他认为以色列人有一些外部的病症，如只信赖一些外在的东西，如约柜、割礼、托拉、献祭、圣殿，对于心中的邪恶却无知觉，其次，他指出，心灵是万恶之源，“人心比万物都诡诈，坏到极处，谁能识透呢？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。”（耶 17：9）这里，耶利米对于“罪”的概念也有深刻的认识，他将人心之罪比喻为：

“犹太的罪，是用铁笔、用金钢钻记录的，铭刻在他们的心版上和坛角上。他们的儿女，记念他们高冈上、青翠树旁的坛和木偶。我田野的山哪，我必因你在四境之内所犯的罪，把你的货物、财宝，并邱坛当掠物交给仇敌。并且你因自己的罪，必失去我所赐给你的产业；我也必使你在你所不认识的地上，服事你的仇敌。因为你使我怒中起火，直烧到永远。（耶 17：1-4）

可见，耶利米先知承继了北国的先知传统，从西奈之约的角度去理解耶和华

与以色列人之间的神人关系”，以色列人所行的恶事，如“偷盗、杀害、奸淫、起假誓、向巴力烧香并随从素不认识的别神”（耶 7:9）、偶像崇拜（耶 8:19）等罪行，这些都是摩西十诫所禁止的行为。同时，耶利米进一步指出，以色列所遭遇的灾难是他们的行为导致的必然结果，“你的行动，你的行为招惹这事，这是你罪恶的结果，实在是苦，是害及你心了。”（耶 4：18）“耶利米先知与其他先知一样，将以色列人所面临的这些具体历史灾难看成是耶和华对他们所行之“恶”的审判，耶利米先知站在圣约的角度向以色列人发出了“审判宣告”：

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，又要攻击犹大的一切城邑。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。

（耶 1:15-16）

这个“审判宣告”应该说不是专门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。在耶利米看来，“贫穷的、愚昧的”与“尊大的”人一样，“不晓得耶和华的行为和神的法则”。祭司“都行事虚谎”（6:13）。在他的先知传言中，巴比伦之囚对以色列人的打击，是上帝审判全体以色列人的工具。那么以色列人究竟才能回归到与上帝的和谐关系之中呢？

二、新群体

耶利米先知常被人们称为“个人主义的先知”，他不仅强调在个人心灵的层面建立耶和华与人们的关系，而且认为个人要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”（耶31:29），表示以色列人仍将承受父辈因背

³³ 耶利米书 11 和 22: 9 中提到了背约。在这里有一个重要的问题是这里提到的约是西奈之约还是约书，学者对此持有不同的看法，但是学者们比较认同的还是这属于西奈之约。在耶利米书 11 章中，多次提到以色列人不听上帝的话，背弃约，这样做的结果是“他们必向我哀求，我必不听；他们遭难向我哀求的时候，我必不应允”（耶 11: 11; 14）。这个约是双向的义务关系，且被以色列人所毁。耶利米书 22: 9 是有关审判的预言的部分。在这里说到了以色列人“离弃了耶和华他们神的约，侍奉敬拜别神”，它威胁并最终破坏了与上帝的关系。

³⁴ Bernhard W. Anderson, *Understanding the Old Testament*, P.359.

³⁵ 对“个人主义的”强调本身就是为了对未来重建与更新而言的，它是打破道德因果循环的利器，个人主义的道德责任，使得未来一代与过去一代之间的关系发生断裂，从而使一个“新的社群”，一个无须承担过去历史重负的社群成为可能。个人主义也可以说是使耶和华从一个“惩罚、审判的上帝”，转变为一个“安慰的、更新的”上帝，的神学逻辑基础。参游斌：《耶和华是谁？希伯来圣经的文、史、思》（北京：中央民族大学出版社，将出）。

离耶和華而招致的懲罰。耶利米以“拯救宣告”來取代“審判宣告”，打破這樣的一種思想。他說：“當那些日子，人不再說：‘父親吃了酸葡萄，兒子的牙酸倒了’，但各人必因自己的罪死亡；凡吃酸葡萄的，自己的牙必酸倒。”（耶31:29-30）也就是說，下一代的以色列人無須為他們祖先的罪承擔被流放的命運，於是從歷史當下的審判，自然地過渡到对被流放群體的安慰，宣告拯救與盼望。”耶利米的這種思想在他的告白中表達得非常清楚。

儘管如此，耶利米先知知道個體只有在群體之中才能獲拯救。在《耶利米書》31: 27-30中，他談到了“新的群體”，這個新的社群是猶大之家與以色列之家的聯合統一。於是我們也就不必驚訝在《耶利米書》30章和31章中提到耶利米向以先行嘗過破國滋味的北國——“以法蓮”宣講，說明在耶路撒冷被毀之後將會有一個新開端”：

脫離刀劍的就是以色列人，我使他享安息的時候，他曾在曠野蒙恩。古時耶和華向以色列顯現，說：‘我以永遠的愛愛你，因此我以慈愛吸引你。’以色列的民哪，我要再建立你，你就被建立。（耶31： 2-4a）

以法蓮是我的愛子嗎？是可喜悅的孩子嗎？我每逢責備他，仍深顧念他，所以我的心腸戀慕他，我必要憐憫他。（耶31： 20）

耶利米站在南國即將敗亡的邊緣，肯定審判之後猶大和以色列將有一個新的開始。新的開始是以新的群體的產生為標志的，在《耶利米》31章31節中，耶利米解釋說，這個新群體是一個彌合了“北國以色列”與“南國猶大”分裂的新群體，也就是耶和華從埃及所帶出來的整個以色列民族。所以，在耶利米的拯救宣告中，與耶和華立新約的群體乃是重新統一的以色列與猶大。在“安慰之書”中特別地運用“大衛之約”的隱喻，來闡述未來耶和華的重建與拯救：

耶和華說：“日子將到，我應許以色列家和猶大家的恩言必然成就。當那日子，那時候，我必使大衛公義的苗裔長起來，他必在地上施行公平和公義。在那日子猶大必得救，耶路撒冷必安然居住，他的名必稱為耶和華我們的義。”（耶33: 14-16）

³⁶ 這樣的個人主義因素，是流放時期先知傳言的一個重要特點，以西結先知亦有類似的論述。

³⁷ Bernhard W. Anderson, *Understanding the Old Testament*, pp.378-379.

三、新约

《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：

耶和華說：“日子將到，我要與以色列家和猶大家另立新約。不像我拉着他們祖宗的手，領他們出埃及地的时候，與他們所立的約。我雖作他們的丈夫，他們却背了我的約。”這是耶和華說的。耶和華說：“那些日子以後，我與以色列家所立的約乃是這樣：我要將我的律法放在他們里面，寫在他們心上。我要作他們的神，他們要作我的子民。他們各人不再教導自己的鄰舍和自己的弟兄說：‘你該認識耶和華。’因為他們從最小的到至大的，都必認識我。我要赦免他們的罪孽，不再記念他們的罪惡。”這是耶和華說的。（耶31：31—34）

“圣约”观念在《耶利米书》中被赋予了相当的重要性，先知提到了耶和華和先祖们所立的约，并谴责百姓，因为百姓违约而且服侍他神。但是他同样预言耶和華要与以色列人立新约，这个新约会取代以色列人所破坏的旧约。在耶利米看来，以色列是神所拣选的国度，以色列的百姓是神所选召的民。耶利米非常强调耶和華与他的百姓所立的圣约，耶利米告诉百姓不要误解神与以色列百姓所立的约，神虽然拣选了以色列的百姓，但是神也要求他们守约。他们如果不遵守神给他们的约，圣殿不是他们的避难所，耶路撒冷也不是不可侵犯的。也是在这一认知的基础上，耶利米传讲了新约：神不再把律法写在石板上，而要写在心在中。在耶利米看来，约西亚改革是肤浅的，它仅仅是除去了异教的神庙并且禁止了他们的异教崇拜，仅仅是把对耶和華的崇拜集中在耶路撒冷进行并使之规范化，仅仅是恢复了每年一度的逾越节和崇拜形式方面的内容而没有触及到基本问题。因此，改革无论如何都满足不了耶和華的要求，也没有使整个国家顺服耶和華的旨意。只有深刻的悔罪、对圣约发自内心的接受才能够真正满足耶和華的要求。一个人不可能不断说“这些是耶和華的殿，是耶和華的殿，是耶和華的殿”（耶7：4），却容忍各种人犯罪和违约（耶7：5-10）。如果改革仅仅触及到国家生活表面的领域，那么这样的改革是不成功的。

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。它指出以色列人在西奈所立的西奈之约已被破坏，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。

第三节 基本内涵

耶利米先知通过沉痛的历史教训教育人民，不仅在口头上，宗教形式上遵从神，而是要从内心深处“一心归向”神，这时新约更注重心灵与上帝立约，强调上帝与人之间亲密的立约关系，它具体有以下几个方面的涵义：

一、新约也是上帝采取主动的结果，是神主动发起的(31 节)，这是他主权的一个表现。按照以色列宗教的解释，在神人关系中，不是人寻找神，而是神寻找人的结果。以色列的信仰是对上帝所做事物的回应，而不是我们通常所说的平等双方的一种讨价还价。

二、它不是摩西法典一样的约，而是有着新的本质，因为如历史所示，摩西之约已经崩溃，它不足以解决历史中的问题，与新约相应的，是以色列人的新的历史；在《耶利米书》中写到这是旧约的结束和新约的开始。在这里预言的新约，不再尝试在旧约的基础上重建以色列。新约整个是全新的，其本质特征之一就是要超越旧约。新约紧跟在旧约之后的原因不在于后者已经被证明是不适当的，而是旧的约已经被破坏了，因为以色列人拒绝遵守它。这里是新的因素要起作用的起点——神的旨意传递给人的方式发生了变化。一个违约的历史将要结束，而一个完全不同的历史将会开始。

三、新约将成就西奈之约起初的目的。它是写在人们心上的律法，心中有耶和華之約的默示，神自己要帶給人們內在本質的改變，使得人們能夠去遵從。神要把新的律法放在他們的里面，並且寫在他們的心上——寫在他們的心思與意念里。這需要對生命、思想和意志深層的觸動。耶利米藉由他的預言為我們勾勒出了一個全新的人類，因為人的本性有了令人驚奇的变化：因為神將他的旨意放到人的心裏面，所以人類會全心遵行上帝的旨意。

四、從此以後，以色列人又成為耶和華的新民，所謂約的基本含義也要再次顯明，即“我要作他們的神，他們要作我的子民”(耶 31: 33)；一個新群體的產生，也就是耶和華的“子民”，是藉由神所應許的新約。就如同我們所已經看到的，這是約具有的特征性語言。31 章 31 節解釋這個新的群體包括“以色列家和猶大家”，也就是耶和華從埃及所帶出來的整個的民族。

五、新的約是建立在上帝赦免的基礎上，上帝不再記念以色列人的罪，對以色列人進行公義的審判。很明顯在這個信息所處的語境中，饒恕必須要以管教為先導，這包括除去人的驕傲和自滿以及破除人所信靠的偶像；當百姓在耶和華面

前自我谦卑，以自己不洁的历史为耻并且为自己的违约懊悔的时候，一切就都会成为新的了，“我要赦免他们的罪孽，不再纪念他们的罪恶”（耶 31：34）。

六、耶利米新约的预言指向了“最后的事”，是上帝的旨意在历史中的成就。耶利米新约的预言指向了“最后的事”，是上帝的旨意在历史中的成就。新世纪的来临并没有标明具体的日期，它存在于以色列人所盼望的将来。当下直到新时代来临的这个时段是由耶和華来进行量度。然而这种盼望不是某个虚幻的乌托邦——完全脱离以色列历史的具体现实。它会在被掳之民回归的土地上成为现实，在那里他们会再次加入到“欢乐的人”中，并且在锡安敬拜神。”

³⁴ Bernhard W. Anderson, *Understanding the Old Testament*, pp.379-380.

第五章 对希伯来宗教“圣约”观念的思考

第一节 西奈之约与耶利米之约的比较

希伯来的“圣约”观念在摩西和耶利米时代都有阐释，可以说，二者在很多方面有着非常密切的联系，然而，各自在不同的历史背景之下又存在明显不同的理解和表达。

一、两者之联系

首先，耶利米所传讲的“新约”神谕是以希伯来宗教中的西奈之约为背景来构建的。它指出以色列人在西奈所立的西奈之约已被破坏，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将以一个新的圣约来开始。

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”；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”，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。

再次，新约与西奈之约在神学原点上体现了延续性，且二者都有立约是由耶和华主动施行的信念。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“日子将到，我要⁹与以色列家和犹大家另立新约”（耶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，和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，不再记念他们的罪恶（耶31:34）。

二、两者之区别

⁹ 这里“我要”就已经表明主动权在上帝。

1. 这个新约与西奈之约的最大区别，在于它将律法放在人们的里面，写在人们的心上。所以，在这次的立新约的神谕中，它刻意地回避了《出埃及记》中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。

2. 各自强调的侧重点的不同。西奈之约侧重遵守道德诫命，是一种有条件的约。耶利米之约则从信仰的高度、人神密切关系的角度来阐述，是一种无条件的约。所谓有条件的约规定了双方的要求和义务：神给予一些东西的同时，要求人作出必须的回应。例如，神与摩西及以色列人的立约（出19：3-8）就是一个有条件的约。如果以色列听从神的话，他们可得全地；如果不听从和遵守神的话语，便会失去神的赐福。另外，在与亚伯拉罕的立约中，神应许亚伯拉罕成为大国之王，使以色列人生养众多，但这些都是有条件的，那就是众民必须以信心来回应他的应许。而在无条件的约中，上帝给予一定的恩典，并不要求人们必须作出回应，因而在神学上又称为“恩宠的约”或“恩典之约”。在圣经中有很多重要的立约都属于此类恩宠的约。例如，神与大卫的立约也是无条件的。“神必使大卫的后裔接继他的位，神必坚定他的国，神也坚定大卫的国”。在与以色列人所立的新约（耶31：31-34）中，神也没要求人们的回应。神要赦免他们的罪孽，不再纪念他们的罪恶，神会使他们教导外邦人，并使他们永远住在巴勒斯坦。在希伯来宗教的圣约思想中，大卫之约与西奈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，来表达耶和华将和一个新群体——南北统一的以色列群体再立永远的“新约”的拯救盼望。

3. 各自的特点与不足之处。西奈之约相对来说比较全面，包括道德和律法等各个层面，是对群体完整生活方式的界定。而耶利米新约虽然也建立在人神关系上，但是没有注意到群体完整的生活方式界定，而着重强调人的心灵层面，在耶利米的“新约神谕”中，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。这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“以色列家和犹大家”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。后流放时期的社会时代特点，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。放到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。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。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》“新约”思想并未在流放后期的希伯来宗教重建得到发展，它在后流放时期群体并没有太大展开，也没有占主流位置。

4. 西奈之约和耶利米新约是在希伯来宗教史上不同历史时期对“圣约”观念的理解，所以必定带有那个时代的烙印。摩西时代，以色列人面临的迫切问题是如何摆脱埃及的奴役，过上安居乐业的生活。因此，在摩西时期，以色列人的民族观念还没有成熟，但是到了耶利米时期，由于流放生涯，以色列人不得不与其他民族进行更加密切、频繁、深层次的交流，以色列人这时所面临的问题远不是摩西时代那么简单，流放时期的犹太社群最迫切需要回答的是“我们是谁？”的问题。因而，在耶利米时期，以色列人的民族意识正在向逐步成熟阶段迈进。

第二节 “圣约”观念对中国文化的借鉴意义

中国的契约观念较为单薄。在传统社会，人们在发生经济社会往来时，主要依靠双方之间的道德信任来约束自己的行为，依靠无字无据的“君子协定”来使双方自觉地履行经济义务或其他义务。在自然经济社会里，人与人之间的关系是以血缘和亲情关系为纽带的。因此，中国传统社会是一种“伦理”为本位的社会，血缘、宗族观念在制度中一直起到规范各种关系的核心因素。中国古代也有盟誓

制度”，它起源于原始社会，中国古代的盟誓制度是由于某种目的而在氏族与氏族之间、部落与部落之间达成协议。盟誓的性质，就是对神灵作出遵守诺言的保证，并声明如果违背盟誓将受到严厉的惩罚。誓约起初依靠神的力量并缺乏制度的权威，而当盟、祭演化成礼，且只剩下仪式化外壳并广泛用于调整社会关系时，誓作为一种内心自觉的意识无疑促进了道德精神和人格素养的发展，这时“誓”便可能有两种变化的路径，或是直接向法律条文转化，或是呈现道德化的倾向。春秋时期孔子“敬鬼神而远之”“不乱语鬼神”的世俗化的世界观和他倡导恢复周礼时把“仁”作为“礼”的核心，把“信”作为“仁”的基础，正好说明这一点。可以说，中国古代儒法文化中“约”的概念是原始意义上的“誓”在道德精神上兑变，它全然以“信”为根本，而“信”的原始涵义如前所述乃是语言承诺的内在约束力。与西方早期形成的形式公正契约观不同，中国古代儒法文化中对“约”的理解是一种于法律之外的道德阐释，更着重实体上的对等和平衡。在中国人的精神世界里“约”并非只是一张薄纸的“书契”，更多的是衡量人格的标准和道德的准则。

当《圣经》被译为中文，从而与我国的社会信仰熔铸在一起的时候，它表现出其独特的思维或文化特征。“圣约”（Covenant），是基督教的重要范畴，也是旧约重点表述的神学思想。中文圣经同样用“圣约”概念来取代一种神人关系，早已成中国基督教社会稳固不易的概念。通过上面几章的介绍分析，我们对希伯来宗教中的“圣约”观念有了大致的了解和认识。自出埃及之后，上帝与以色列人就建立了一种特殊意义上的神人关系，摩西以上帝之名颁布了一系列有关社会体制、法律条文和道德规范，以色列人因此过上一种严格遵守诫命的生活。希伯来宗教精神的明显特征是宗教伦理化。摩西十诫，它不仅是宗教诫律，也是道德律。它依靠宗教信仰的力量，逐渐成为以色列人生活的金科玉律。客观地说，“圣约”思想所奉行的价值标准的绝对性、普遍性是有其合理性的，主要表现在：

一、对道德的意义。希伯来“圣约”思想中以绝对命令形式出现的道德诫命，于今天也是有一定意义的。绝对命令要求人们超越不同利益的差异和冲突，无条件地遵从它，从而满足道德律对普遍性和实践性的要求。无条件地遵从道德律，并不意味着无理性地盲从。举一个简单的例子，人与大自然和谐相处，不仅是为

¹⁰ 参吴承学的《中国古代文体形态研究》一书中关于“先秦的盟誓”制度的介绍，载于中国国学网 <http://www.confucianism.com.cn/detail.asp?id=4705>。盟誓制度从萌芽到形成，应该经过了一个相当长的历程。盟誓是从原始的诅誓咒语分化出来而独立的。盟誓的本质是用外在的、强制的、带有威胁性的形式来维持彼此的诚信，其产生的前提恰是彼此缺乏诚信。

了使人类在这个世界更好、更长久地生活，而且要求人类自觉地牺牲一部分利益，让其它生物更好、更长久地生存，这样人类才是名符其实的万物之灵长。人类的长远的整体利益，人类在宇宙的位置、使命和义务，往往被生活在世俗环境中的人所忽视，人们的认识不可避免地带有急功近利的倾向。上帝与以色列人建立契约关系，以色列人因此过上圣洁的生活，在此基础上，建立一个美好的道德和社会秩序已成为可能。

希伯来先知视人类对上帝的信仰的意志为人心善的源泉或基础。它对于人的恶具有某种抑制、约束和调控的作用，所以可以被看作是人类的道德精神力量。中国人讲“人无信则不立”，一个社会无信则不能健康发展。若任由道德缺失泛滥，不仅扰乱了人们的价值取向，甚至破坏了全社会的道德规范。过去，中国人历来将信义视为面子，为命根子，如果说谁丧失信义，就等于说他丧失了在中国社会的通行证。然而，今天我们能明显感到信用关系出现紊乱。在自给自足的小农经济社会中，在邻里乡亲之间，以“义理”为原则的信用维护体系还可以奏效。但是在快节奏，高效率的现代社会中，没有一个及时判明是非，即刻对违规者给予惩罚的信用维护体系是不行的，在这方面中国明显落后于西方，在这方面值得深思和反省。

二、对法律的意义。上帝与以色列人的契约关系是以实践律法为先决条件的，律法被认为是由神的意志所主导的希伯来宗教生活的核心。当《圣经》将按西奈之约的模式所叙述的约概念化时，约的内容便逐渐失去了历史的意识，取而代之以诫命和律法为其核心。律法对于古代希伯来民族意味着“一种深刻的道德严肃性和个人责任感”。正是这种道德责任感使希伯来律法比近东其他法律都更具有了一种进步的意义，体现了希伯来宗教传统中宝贵的人道主义精神。“从约表达出来的律法是整个以色列民族生活的基础，因此，古代以色列人很早就已经有了自觉的律法观念。为了回应上帝在约法中的恩典和应许，他们恪守上帝的命令和条例，并设立祭司维持律法，教导律法，使人们能够明白上帝的要求。这种法制观念和法制意识对西方的法律文化起了很大的影响，西方人的法制观念明显强于东方人的法制观念，大约也可于此追根溯源。

而在中国古代乃至近代，君主专制一直占据着重要的地位。君王就是法律的最高制订者和最高执行者，国家也没有整套成文的法律法规。地方的法官在法

¹¹ 转引自黄天海：《摩西法律的契约形式和以律法为核心的希伯来宗教》，《世界宗教研究》2003年第3期，第65—76页。

律的操作上拥有很大的灵活性和自主性。因此，很多时候法律代表的是一种阶级特权，而不是正义和公正的象征。法律是权势的法律，广大的百姓是排除在法律特权之外的。在这种情况下人们的法制观念非常淡漠，当遇到问题和纠纷时，他们更倾向于依靠自己或周围人而非执法者的力量来解决。中国四大名著之一——《水浒传》就特别明显地彰显了这一思想。社会恶势力横行，百姓生活水深火热，身为执法部门的官府不但不为民除害，还和他们狼狈为奸，于是才有 108 位好汉聚集梁山，依靠自己的力量，通过暴力的方式除暴安良。由此观之，相比之下，曾长期经历过“人治”社会中的中国一方面受历史观念的影响，法治观念淡漠。另一方面，由于立法没有历史提供的规律和范式可寻，因而可谓处于摸索状态，虽然也可从西方借鉴一些经验教训，但毕竟历史文化各方面存在差异。因而，律法观念在中国的相对缺席是导致中国立法不完善的重要原因。

由此可见，希伯来宗教精神中的圣约思想是希伯来文化的一份伟大的历史遗产。虽然它在某些方面带有较强的历史局限性，但是它也仍然包含许多合理的因素，尤其是它在道德法律方面的意义，对于当前中国的伦理道德建设有着十分重要的借鉴意义。

结 语

“他山之石,可以攻玉”,当代中国人可以从希伯来宗教精神中得到许多有益的启示。本文通过分析“圣约”观念的来源及发展,并对不同历史发展时期的两个文本对比研究,发现希伯来宗教的“圣约”观念,是以色列人宗教信仰状况的一种表达形式,这个思想对以色列人在精神信仰、道德生活、制度法律建设等方面产生了巨大影响。概括地说,“圣约”观念的意义主要表现为:一、由“圣约”观念引发出来的律法成为以色列人的生活准则,并延伸出一套严格完善的犹太伦理价值体系;二、“圣约”观念使古代以色列人产生了社群意识,并逐步发展成为具有强烈民族身份认同的希伯来民族。由此可见,希伯来宗教精神是一个非常宝贵的文化宝库。虽然它带有浓厚的历史和地域局限性,但它在今天仍包含着不少合理之处,当然,我们今天肯定神圣文化价值观的合理性,并不是要求崇尚古旧,返璞归真。希伯来宗教的“圣约”思想的价值标准是以宗教为基础,靠唯一的人格化的神来保证其绝对权威,这在历史上曾产生压抑人性、否定个性的消极作用,更不适合现代社会。但是绝对的神圣价值标准也可以是多元的,人性是神圣的,大自然也是神圣的,国家的主权神圣不可侵犯,公民的权利也神圣不容践踏;个人权利固然神圣,个人义务的神圣性也不容忽视;崇高的理想是神圣的,日常工作所履行的平凡职责也蕴含着神圣性。这种意义上的神圣性并不一定要由宗教崇拜的神来保障,科学完全可以为它提供必要的依据。

本文探讨希伯来宗教“圣约”思想,一方面在于让读者较为全面理解这一概念,并认识到它在希伯来宗教史上的重要地位;另一方面,也在思考如何准确把握宗教与社会主义社会相适应的切入点和结合点;如何充分挖掘宗教中的积极因素为社会主义精神文明建设服务。具体到道德领域,如何积极主动地运用宗教伦理思想体系、宗教道德规范中有利于社会文明进步的成分为当代中国社会的道德建设乃至整个精神文明建设服务。认真研究这一课题,不仅具有重要的现实意义,而且具有深远的历史意义。

参 考 文 献

英文文献

- [1]. McCarthy D.J., *Old Testament Covenant: A survey of Current Opinions*, Oxford: Basil Blackwell, 1972.
- [2]. McCarthy D.J., *Treaty and Covenant: A Study in Form in Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, Rome: Biblical Institute Press, 1981.
- [3]. Kraus Baltzer, *The Covenant Formulary in Old Testament, Jewish, and Early Christian Writings*, Oxford: Basil Blackwell, 1971.
- [4]. Rolf Rendtorff, *The Covenant Formula: An Exegetical and Theological Investigation*, Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- [5]. Eichrodt Walther, *Theology of the Old Testament*, Philadelphia: Westminster Press, 1967.
- [6]. Nicholson E.W., *Exodus and Sinai in History and Tradition*, Atlanta: John Knox Press, 1973.
- [7]. Nicholson E.W., *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford: Clarendon Press, 1986.
- [8]. Nicholson E.W., *Preaching to the Exiles: A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah*, New York: Schocken Books, 1971.
- [9]. George E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and The Ancient Near East*, Pittsburgh: The Biblical Colloquium, 1955
- [10]. Paul D. Hanson, *The People Called: The Growth of Community in the Bible*, London: Westminster John Knox Press, 2001.
- [11]. Andrew J. Dearman, *Religion & Culture in Ancient Israel*, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1992.
- [12]. Brueggemann Walter, *A Social Reading of the Old Testament : Prophetic Approaches to Israel's Communal Life*, Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- [13]. Delbert R. Hillers, *Covenant: The History of a Biblical Idea*, Atlanta: Johns Hopkins Press, 1969.
- [14]. Rowley H.H., *The Faith of Israel: Aspects of Old Testament Thought*, London: SCM Press Ltd, 1956.

- [15]. David Noel Freedman(Editor in Chief), *The Anchor Bible Dictionary*, New York:Bantam Doubleday Dell Publishing Group, 1992.
- [16]. Clements R.E., *Prophecy and Covenant*, London: SCM Press Ltd., 1965.
- [17]. Clements R.E., *Prophecy and Tradition*, Oxford: Basil Blackwell, 1978.
- [18]. Derek Kidner, *The Message of Jeremiah*, Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1987.
- [19]. John Bright, *Covenant and Promise*, London: SCM Press Ltd., 1977.
- [20]. Stevenl.Mckenzie, *Covenant*, Atlanta: Chalice Press, 1953.
- [21]. Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, New York: The World Publishing Company, 1965.
- [22]. Max Weber, *Ancient Judaism*, New York: The Free Press, 1952.
- [23]. Emile Durkheim,*The Elementary Forms of the Religious Life*,London: Macmillan Publishers, 1957.
- [24]. Charles H.H.Scobie, *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology*, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.
- [25]. Bernhard W. Anderson, *Understanding the Old Testament*, New Jersey: Prentice Hall Upper Saddle River, 1997.
- [26]. Nicholson E.W., *Preaching to the Exiles: A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah*, New York: Schocken Books, 1971.
- [27]. Julius Wellhausen , *Prolegomena to the History of Israel* ,Atlanta: Scholars Press, 1957.

中文文献

- [1]. 刘小枫：《道与言—华夏文化与基督文化相遇》，上海：三联书店 1995 年
- [2]. 马戎：《民族社会学—社会学的族群关系研究》，北京：北大出版社 2004 年
- [3]. 埃米尔·迪尔凯姆《社会学方法的规则》（胡伟译），北京：华夏出版社 1999 年第二版
- [4]. 李炽昌、游斌：《生命言说与社群认同：希伯来圣经五小卷研究》北京：中国社会科学出版社 2003 年
- [5]. 游斌：《耶和华是谁？希伯来圣经的文、史、思》，北京：中央民族大学出版社，将出

- [6]. 拱玉书:《西亚考古史》(1842-1939),北京:文物出版社 2002年
- [7]. 刘洪一:《犹太文化要义》,北京:商务印书馆 2004年
- [8]. 梁工等:《律法书:叙事著作解读》,北京:宗教文化出版社 2003年
- [9]. 赵宁:《先知书:启示文学解读》,北京:宗教文化出版社 2004年
- [10]. 詹鄞鑫:《神灵与祭祀:中国传统宗教综论》,南京:江苏古籍出版社
1992年
- [11]. 王梦鸥注译:《礼记今注今译》(上、下册),天津:天津古籍出版社
1988年
- [12]. 王晖:《商周文化比较研究》,北京:人民出版社 2001年
- [13]. 何怀宏:《契约伦理与社会正义》,北京:中国人民大学出版社 1993年
- [14]. [美]都孟高:《希伯来宗教史》(黄叶秋译),香港:中华圣公会 1925年
- [15]. 吴理恩:《以色列史综览》(张宰金等译),台北:中华福音神学院
1985年
- [16]. 约翰·布赖特:《以色列史》(萧维元译),香港:基督教文艺出版社
2004年
- [17]. 刘黎明:《契约·神裁·打赌》,成都:四川人民出版社 2003年
- [18]. [英]约翰·德雷恩:《旧约概论》,北京:北京大学出版社 2004年
- [19]. 牟钟鉴:《儒学价值的新探索》,济南:齐鲁出版社 2001年
- [20]. 马丁·布伯:《我与你》(陈维纲译),北京:三联书店 2002年
- [21]. 罗秉祥、万俊人:《宗教与道德之关系》,北京:清华大学出版社 2003年
- [22]. 张岱年:《中国伦理思想研究》,南京:江苏教育出版社 2005年
- [23]. 陈建明:《基督教与中国伦理道德》,成都:四川大学出版社 2002年
- [24]. 魏长领:《道德信仰与自我超越》,郑州:河南人民出版社 2004年
- [25]. 晏辉:《契约伦理及其实现》,《道德与文明》,2002年第6期
- [26]. 杨解君:《契约文化的变迁及其启示》,《法学评论》,2004年第6期
- [27]. 房志荣:《古代近东的盟约制度》,《神学论集》,1971年第7期
- [28]. 黄天海、褚良才、梁慧:《摩西律法的契约形式和以律法为核心的希伯来宗教》,《世界宗教研究》,2002年第3期

攻读学位期间发表的学术论文目录

1. 盛珍：〈黄大仙信仰的文化内涵〉，《中国宗教》，2005年第7期，38—39页。

中央民族大学研究生学位论文作者声明

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

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

作者签名： 盛珍 日期： 2006年5月20日

后记

从去香港道风山交流学习开始直至今日，论文的写作终于接近尾声。一直以来紧绷在心中的一根弦终于可以稍稍松开。因为对这个研究领域不甚熟悉和了解，所以写作过程并不是很顺利。正因如此，写作过程却是一次很好的学习机会。

每当细细回想这三年的每一刻，心中不禁充满了无限的感激之情。身边有谆谆教导的老师，有关心和帮助我的同学朋友，我想人生的最大快乐也莫过于此了。首先要感谢的人，是导师游斌副教授，他为人谦和、为学严谨。在学习方面，他耐心的指导，开阔了我的学术视野，并为我提供了良好的学习机会。一直很庆幸自己能有这样一位导师，不管是治学还是为人处世都给了我很大的启发与教导。感谢何其敏教授，在道风山短暂相处的日子里，在学习生活上给予我很多的关心与帮助，让我铭感于心！还要感谢刘成有教授，在我的导师去哈佛大学访学这一年的时间里，他作为代导师在学习和生活上都给我很大帮助。

特别要感谢香港汉语基督教文化研究所和香港信义宗神学院，给我机会去那里学习，感谢他们在生活及学习上给予我诸多的关心与帮助！还要感谢香港浸会大学及中国神学研究院，感谢他们给予我再次到香港学习的机会。还要感谢香港中文大学宗教学系的李炽昌教授，是他热心地帮我办理中文大学的借书证，为我解决了棘手的资料来源问题，更要感谢他的是他对我的论文提出了很多方法论方面的宝贵意见，这为我后来论文资料的搜集提供了很多便利。

还要特别感谢挪威路德宗神学院的泰瑞（Terje Stordalen）教授，他是一位非常热心的人，尽管在中国期间事务极其繁忙，但是依然每次抽出时间，为我的论文提出了宝贵意见。

最后，我想对每一位关心和帮助过我的人道一声祝福：祝你们健康快乐！

盛珍

2006年初夏于民大校园