

学校代码: 10475

学 号: 104753010146

河南大学研究生硕士学位论文

《旧约》的社会学批评

**A Sociological Criticism on the Old  
Testament**

专 业 名 称: 比较文学与世界文学

专 业 代 码: 050108

研 究 方 向: 圣经文学

年 级: 二〇〇一级

研 究 生 姓 名: 李 蕾

导师姓名、职称: 梁工教授 赵宁副教授

完 成 日 期: 二〇〇四年五月

论 文 主 题 词: 社会学批评/《旧约》

## 内 容 提 要

西方圣经研究中的社会学批评是随着 19 世纪社会科学的蓬勃发展而逐渐兴起的，其中以社会学和人类学对圣经研究的影响最大。它开拓了圣经文本研究的新视野，是《旧约》研究极有前途的一种方法。由于文化背景的差异，任何《旧约》学者都需要了解古代以色列的文化背景和创作主体的社会处境，这使社会学批评对于圣经研究具有普遍意义。然而，国内这一领域的研究尚属空白。本文试图全面系统地介绍西方《旧约》研究中社会学批评的理论、方法以及实践成果，并尝试将其运用到先知文学的先知群像分析中，希望能对国内的圣经研究尤其圣经文学研究有所贡献。

本文分为前言、正文、结语三部分。

前言部分首先说明社会学批评在圣经各种研究方法中的地位和重要性。圣经作为文学经典可以从多个角度研究，而社会学批评在各种研究方法中占有基础性地位。接着指出，由于社会学批评方法内在的多学科性和跨文化性，它理应属于比较文学研究的范畴，能为《旧约》研究开辟极为广阔的前景。该部分还根据西方《旧约》社会学批评研究所分的三大类，对照国内目前该领域的研究现状，提出本文研究的意义和意旨所在。

正文部分包括三章。

第一章，“社会学批评与圣经研究综述”。本节是对社会学批评的概念界定和理论方法介绍及其对圣经研究影响的综述，共分为五部分。第一部分说明什么是圣经的社会学批评和文学社会学，然后阐明二者之间的关系以及它们与文学研究的关系。第二部分说明社会学批评出现的历史基础和哲学基础，第三部分说明社会学史上几位重要人物斯宾塞、马克思、韦伯和涂尔干等人的理论对《旧约》阐释的影响，第四部分介绍人类学中民族学、社会人类学、考古学等亚学科对《旧约》研究的探索。第五部分综合论述社会科学理论提供的三种社会文化模式（冲突传统与结构功能传统、生活方式与生产方式、文化唯心主义与文化唯物主义）

在《旧约》研究中的运用。

第二章,“《旧约》社会学批评的历史与成就”。本节分为四部分,前两部分介绍近一二百年间西方学者运用社会学批评方法研究《旧约》的历史及其取得的成果。19世纪末到20世纪上半期该领域最有代表性的人物有史密斯、韦伯、卡斯等人,下半期有门德豪尔、高特沃德、威尔逊和欧弗尔豪特等。第三部分概括总结《旧约》社会学批评所主要关注的5个问题。最后一部分立足于文本阐释,分别从语言学层面、文化层面、神学层面指出社会学批评对阐释《旧约》的意义,还指出社会学批评对文学形式和历史研究的帮助。

第三章,“《旧约》社会学批评的实践与范例”。本节在介绍西方圣经研究社会学批评方法的基础上,借鉴其已有成果研究先知文学中的先知群像,分析了先知的社会身份和宗教使命、社会地位和政治主张、社会作用和人格精神,进而说明先知是世界意义和秩序的建构者和维系者。

结语部分在总结全文的基础上,进一步肯定了社会学批评对圣经文学研究的意义。社会学批评不仅有助于阅读理解圣经文本,而且为圣经文本研究开拓了新领域,为圣经文学研究提供了新视角和新方法。

## **Abstract**

The sociological criticism of western biblical study is springing up with the flourishing of social science in 19<sup>th</sup> century of which Sociology and Anthropology have greater influence on the study of Bible. It provides a new vision for the study of the biblical text and becomes one of the most promising approaches in biblical study. Meanwhile, it is necessary for all the people who study the Old Testament to understand the ancient Israelite cultural background and the writers' social background due to the cultural differences. So the introduction of sociological criticism in the biblical study is of pervasive significance. However, this approach of study on the Bible in China has not been noticed. The author of the thesis aims to introduce the methods, approaches and practical fruits in western biblical study systematically and comprehensively and tries to use it in the analysis of prophets' images, hoping to contribute to the biblical literature study.

This thesis consists of three parts all together, namely, introduction, body and conclusion.

Part one firstly analyzes the status and significance of sociological criticism in different research approaches of the Bible. As a literary classic, the Bible can be analyzed from various perspectives, but the method of sociological criticism occupies the fundamental position. Then part one points out that the sociological criticism should be classified into the range of comparative literature due to the multi-subject and cross-cultural nature of it, which will enlarge the research field of the Old Testament greatly. Lastly, part one puts forward the significance and intention of this thesis after comparing the three aspects classified by western sociological criticism studies of the Bible with the present research condition of this field in China.

The body part includes three sections.

Section one is the overall introduction of sociological criticism and the biblical

research. This section is about the definition and theories and methods of sociological criticism and its influence on the biblical research. This section can be divided into five sub-sections. The first sub-section explains what is the sociological criticism of the Bible and what is the sociology of literature, then it illustrates the relation between the two and their influences on the study of literature. The second sub-section indicates the historical background and philosophical basis of sociological criticism. The third sub-section analyzes the influences of important figures of sociology in history on the interpretation of the Old Testament, such as Herbert Spencer, Karl Marx, Max Weber and Emile Durkheim. The fourth sub-section talks about the research of the Old Testament from the perspectives of three branches of Anthropology: Ethnology, Social Anthropology and Archaeology. The fifth sub-section comprehensively states the employment of the three social cultural models (conflict versus structural-functional traditions, subsistence strategies versus modes of production, cultural idealism versus cultural materialism) in the research of the Old Testament.

Section two is about the history and achievements of sociological criticism. This section includes four sub-sections. The former two sub-sections introduce the history and achievements of the research of the Old Testament by using the method of sociological criticism within the last two centuries. From the late 19<sup>th</sup> century to the middle 20<sup>th</sup> century, the representatives in this field include W. Robertson Smith, Max Weber and Antonin Causse and those in the latter fifty years of 20<sup>th</sup> century are George Mendenhall, Norman Gottwald, Robert Wilson and Thomas Overholt. The third sub-section summarizes five topics concerning the Old Testament noticed by social criticism. The fourth sub-section mainly interprets the text. It indicates the significance of social criticism for the interpretation of the Old Testament at the levels of linguistics, culture and mythology respectively. In addition to that, this sub-section mentions the significance of sociological criticism on literary forms and historical researches.

Section three is about the practice and examples of the research of the Old

Testament by using the sociological criticism method. After introducing the sociological criticism research of the Bible in the west, this section researches the images of prophets with reference to the prior studies, analyzing prophets' social identification and religious task, social status and political advocates, social function and spirits, so as to prove that prophets are the constructors and maintainers of the meaning and order in the world.

Part three affirms the significance of sociological criticism for the study of the biblical literature by summarizing the contents of the thesis. Sociological criticism is helpful for the understanding of the text of the Bible, and further provides a new angle in studying the text of the Bible, the Biblical literature.

# 目 录

内容提要 (中文) .....	i
内容提要 (英文) .....	iii
前言 .....	1
第一章 社会学批评与圣经研究综述 .....	4
一、圣经的社会学批评与文学社会学 .....	4
二、历史基础和哲学基础 .....	7
三、社会学的理论与方法 .....	9
四、人类学的理论与方法 .....	12
五、社会文化模式研究 .....	15
第二章 《旧约》社会学批评的历史与成就 .....	20
一、19 世纪末—20 世纪上半期主要代表人物及著述 .....	20
二、20 世纪下半期主要代表人物及著述 .....	23
三、《旧约》社会学批评关注的主要问题 .....	27
四、《旧约》社会学批评的意义 .....	30
第三章 《旧约》社会学批评的实践与范例	
——从社会学批评角度看先知文学中的先知群像 .....	34
一、先知的社会身份和宗教使命 .....	35
二、先知的社会地位和政治主张 .....	38
三、先知的社会作用 and 人格精神 .....	41
结语 .....	45
注释 .....	48
参考文献 .....	55

## 前 言

诚如卡西尔在《人论》中所言，人所拥有的独特的符号系统使其不再生活在一个单纯的物理宇宙中，而是生活在一个符号宇宙中，“语言、神话、艺术、宗教则是这个符号宇宙的各部分。”<sup>1</sup>我们由此认为，宗教作为文化系统的一个重要组成部分，是由象征符号来表述的，而宗教经典的叙述文本则可以被认为是展现社会和文化的象征性表达。在这种意义上，圣经堪称基督教文化在人类历史上代代传承的符号的集中载体：它既是著名的宗教典籍，也是包罗万象的古代法典、历史书、文学总集、哲学著作、伦理道德守则、民情风俗大观和艺术画卷；而它所反映的信息内容，则涉及到古代巴勒斯坦乃至西亚、北非、南欧等辽阔地域的政治、经济、文化、军事、思想等诸多方面。因此，两千年来吸引了无数圣经学者运用多种方法从各个角度不断地对之进行研究，力图探索、深究其符号所代表的意义。

当然，圣经最初只是作为宗教圣典来阅读，后来才被当作政治、法律、历史书去研究的，而从文学角度来解读圣经不过是最近二百多年的事。18世纪中期以前人们所研究的“圣经中的文学”，主要是一批圣经故事和诗歌。从18世纪后期起，开始用历史考据法解析“作为文学的圣经”，力图从整体上揭示圣经的文学经典性质。当时出现了一大批“还圣经文学以历史原貌”的专著，它们所关注的基本问题既包括圣经各卷及全书的背景、作者、资料来源、形成时间及地点、著作目的、所述事件的历史原貌，又涉及圣经的观念形态、文体样式、修辞技巧等，意在借此探讨圣经文本的形成过程，并试图重构圣经时代的生活和思想。20世纪以后，更借助比较文学和各种现代文论提供的视角和方法，探讨“世界文学中的圣经元素”，对圣经进行多维度的现代关照<sup>2</sup>，以修辞学、结构主义、叙事学、原型批评、接受美学批评、解构主义批评、女性主义批评、精神分析批评、后历史主义批评、后殖民主义批评等文学和文化理论出发点对圣经进行了全方位多层面的研究。这些研究虽然令人目不暇接，但研究文本归根结底离不开社会背景。因为文本是个多元文化产品，运用象征把现实符号化，虽然它的意义可以采用各种各样的方法来阐释，但无论哪个圣经研究者都需要首先了解文本形成时的社会现实，



这当然离不开社会学批评。因此可以说，社会学批评在圣经研究中的基础性地位是无可替代的。

现在，人们常使用“社会学方法”或“社会学理论”等术语来指代圣经研究的社会学批评，这说明与其他传统的阐释方法（如“历史考据法”、“文学考证”）相对而言，社会学批评是一种新的方法。这种方法涉及社会学、人类学、考古学、经济学、心理学、政治学等人文学科，其中最主要的是社会学和人类学。它将社会科学方法运用于圣经文本研究，具有内在的跨学科性和跨文化性。当它运用到作为文学经典的圣经研究中时，应属于比较文学的范畴。这种研究方法解决了由圣经文本所提供的可资参照的社会背景极为有限的困难。因此，戴维斯（Philip Davies）指出，将文学和社会学方法结合起来，是对《旧约》进行深一步研究的最有前途的一种方法<sup>3</sup>。

国外将《旧约》的社会学批评研究大致分为三类（有时也是互相交叉的）：1、对以色列社会状况的描述。亦即解释和阐发圣经世界的社会组织和风俗的圣经源头，并由考古学证据加以说明。2、对以色列社会历史的描述。这包括两方面：第一，对圣经所反映的社会变化的描述；社会历史学家描述这些变化，并分类考察这些变化的原因。第二，对传统历史中试图省略或缩小的事实的描述；它集中研究政治统治者、物质生产者和文化传播者，只勾勒出可能的社会整体画面。3、对以色列社会的理论探讨。它以既定社会的整体生活为研究中心，运用跨文化模式、宏观社会理论来解释社会变化。

目前，国内所见到的该方面研究的译著多是关于犹太历史的介绍。阿巴·埃班的《犹太史》<sup>4</sup>塞西尔·罗斯的《简明犹太史》<sup>5</sup>是比较有代表性的中译本。埃班的《犹太史》时间跨度长达四千年，在描述古代犹太人的历史时经常引用圣经来作说明，并对犹太人的历史际遇作出了相应解释。罗斯是著名的犹太史家，他的《简明犹太民族史》被誉为“是一部极具学术水平的扛鼎之作”，“是关于一个曾对世界文明产生过巨大而深远影响的伟大民族的一篇生动记述”。本书在叙述犹太人历史的同时，充分展示了犹太民族的哲学思想、宗教观念、文学艺术和民间习俗以及与其他各种文明的相互依存关系。这两本译著都是了解古代以色列历史与

社会很好的参考书。

然而，由于国内圣经研究起步较晚，所以关于《旧约》社会学批评研究的著述寥寥无几，而涉及到社会背景问题时一般是浅尝辄止，更谈不上用社会学、人类学等社会科学方法进行深入而系统的研究。虽出版了一些关于犹太文化、文明的介绍性书籍，如朱维之、韩可胜所著《古犹太文化史》<sup>6</sup>和沐涛、季惠群合著的《失落的文明：犹太文明》<sup>7</sup>与潘光等人著的《犹太文明》<sup>8</sup>等等，但这些著作都不是对古犹太社会的专门研究。而国内关于该方面研究的论文除了女性主义社会学批评外可谓凤毛麟角。因此，介绍引进西方圣经研究的社会学批评的理论、方法及成果势在必行。

本文意在全面系统地介绍《旧约》阐释中的社会学批评方法，并在圣经文学批评实践中加以运用。这里首先有一个圣经研究中的社会学批评与文学研究的关系问题。西方圣经研究中的社会学批评是将圣经作为文化典籍来研究，特指运用社会学、人类学的方法研究以色列社会整体结构和社会发展。但它用来对作为文学经典的圣经进行研究时，在研究对象和研究方法上跟文学社会学有一致性，因此笔者将其归入文学外部的研究。

借鉴社会学批评已有理论和成果来分析先知文学中的先知群像也属于将社会学批评引进圣经文学研究的一个尝试。目前国内各种圣经文学研究的著作中多研究先知书思想内容与艺术特色，虽有对于先知创作的时代背景及先知生活经历的介绍，但关于先知的群像研究还是空白，而国外这方面的专门研究至今也尚未见到。

笔者衷心希望本文能为国内圣经文学研究界有些微贡献，能开拓研究者的视野，并继续将社会学批评方法运用到圣经文学研究中去。

## 第一章 社会学批评与圣经研究综述

任何文本研究都很难脱离它的社会背景。因此，施莱尔马赫指出：“当艺术品原来的关系并未历史地保存下来时，艺术作品也就由于脱离这种原始关系而失去了它的意义。”“一部艺术作品也就真正扎根于它的根底和基础中，扎根于它的周围环境中。当艺术作品从这种周围环境中脱离出来并转入到交往时，它就失去了它的意义。它就像某种从火中救出来但具有烧伤痕迹的东西一样”<sup>9</sup>。这就是说，如果脱离了一定的社会背景就不能真正把握文本的意义，我们研究文本时必须了解其背景。圣经研究也是如此。

### 一、圣经的社会学批评与文学社会学

圣经研究中的社会学批评(sociological criticism)虽早有神学家、哲学家涉猎，但其真正形成是在19世纪。那时，各种社会科学(如社会学、人类学、经济学、政治学和心理学)的发展如雨后春笋，从而带来了圣经研究中社会学批评的春天。这种批评是指试图重构圣经文本社会背景的理论和方法，同时阐明圣经时代人们的生活。具体说，它既可包容任何一种社会科学，诸如社会学、经济学、人类学、政治学、心理学等方法，也可泛指利用这些学科中任何一种所作的分析。其中，最常用的是社会学和人类学的理论和方法。在此，尽管一些社会科学家将“社会学”(sociology)定义为“社会科学”(social science)的一个分支，但在圣经研究中，“社会学”一词用来指代对圣经中社会的结构和发展进行的系统研究，具有涵盖整个社会科学的意义。

文学社会学(sociology of literature)表面上看来与圣经的社会学批评关系不大。它所研究的是文学产生的社会条件及其效果，同时还涉及文学对象和内容的建立、承袭、传播和接受的、特定的社会行为及社会构成的形成<sup>10</sup>。文学社会学还没有发展成为一门独立的学科以前，几乎所有在文学发展史上占有地位的作家和理论家在分析文艺现象时都或多或少要考察文学现象得以产生的时代和特定的社会背

景、社会风俗等。如果再宽泛一点说，就是考察作品以外的、和作品有着密切联系并对作家及其作品有深刻影响的因素（如社会、风尚、民俗、自然环境、作家经历及意识形态如政治、法律、伦理道德对文学的影响）<sup>11</sup>。

文学社会学研究由来已久。从柏拉图和亚里士多德开始，文学本质上就被看成是“社会的”，即具有社会原因、社会内容和社会效果。“社会”这个术语“既可以把它看作是作品之中的社会，也可以把它看作是作品之外的社会。……我们可以把文学作品看作是社会的产物和代言人，把社会看作是环绕文学的一层外壳，并可以通过广大读者、作者的世界观、内容分析、语言以及思想意识从而对它进行剖析。或者，我们可以把它们看作是存在于这些决定论之外的创造中心，然而也可以把它们视为生活中的潜在力量。”<sup>12</sup>

文学社会学也一直是批评家们关注的中心。随着社会的发展以及社会科学和自然科学的发展，从18世纪起，关注文学社会问题的文学家、美学家日益增多。例如，维柯通过对荷马史诗的研究，揭示了希腊人所生活的社会环境与其创作之间的关系；同时期的J.G.赫尔德主张以诗与民族、地理、历史之间的关系为媒介来研究文学；19世纪的法国批评家C.A.圣伯夫则运用孔德的实证哲学对文学进行社会学批评，主张批评家的任务是探讨有关文学家、文学史的种种确实的、实证的事实，并认为研究作家应弄清楚他所属的种族和国家，他的生活时代、家庭，他所受的教育及其肉体和精神特征等等。此外，丹纳在《英国文学史》、《艺术哲学》、《当代法国的根源》等著作中全面确立了社会学批评的原则，是社会学批评的集大成者。他认为文学批评和研究与精神科学、自然科学在方法论上是相似的，文学创作和发展决定于种族、环境、时代三种力量。1894年，德国艺术史家E.格罗塞的《艺术的起源》一书的出版更是19世纪社会学批评的一个重要成果，书中对影响文学发生形态的社会历史因素作了细致的考察。

20世纪以来，马克思主义文学批评作为社会学批评的重要派别，在前苏联和一些社会主义国家的一定时期内几乎成了唯一可行的批评武器，甚至也活跃在欧美的第一次世界大战之后到第二次世界大战之间<sup>13</sup>。马克思、恩格斯深刻影响文学社会学批评的观点有：（1）人类及其各种制度的历史性演变取决于经济生产方式

的变化；(2) 经济生产方式的变化引起社会阶级结构的改变，各阶级都为自己的经济利益、社会利益和政治利益而进行斗争；(3) 任何时代的宗教、思想和文化（包括艺术和文学）都属于“意识形态”和“上层建筑”，产生于特定时代中特有的阶级结构和阶级斗争。据此形成的理论流派主要有两个：

其一、由 Z.B.普列汉诺夫开创，经由列宁发展并在实践中趋于成熟的俄苏文学社会学派。普列汉诺夫在《艺术论》等大量著作中论述了阶级斗争、社会趣味、社会心理对文学发展的影响，对马克思主义批评具有重要的开拓意义。列宁关于托尔斯泰创作的文章和关于文学党性等问题的论述，以及他的“反映论”哲学思想，为后来的苏联文学社会学提供了理论模式。十月革命后，形成了以 B.M.弗里契和 B.Φ.彼列维尔泽夫为代表的文学社会学理论，但具有“庸俗社会学”倾向。经过与这种“庸俗社会学”倾向的斗争以及对形式主义思潮的批判，以文学的党性原则、反映论、世界观的作用、社会主义现实主义为标志的文学社会学批评模式在苏联逐步占据了主导地位。

其二、西方马克思主义文学社会学派。主要代表有 G.卢卡契的新黑格尔主义的马克思主义的辩证反映论文学理论，W.本雅明的文艺社会理论，法兰克福学派的 T.W.阿多诺等人的“否定的美学”，P.马歇雷的文学生产理论，L.戈德曼的发生学文学理论等。这些理论家都立足于自己的观点并融会了某些现代流行思潮对马克思主义给予了重新阐释<sup>14</sup>。

以上研究文学的社会学方法称为“理论批判的文学社会学”（sociology of literature based on theoretic criticism），或者是“文学社会学中的辩证方法”（dialectic approaches of sociology of literature）。60年代在德、法等国还兴起了“经验的文学社会学派”（empirical school in sociology of literature），或称“文学社会学中的经验方法”（empirical approaches of sociology of literature），其主要代表是德国的菲根<sup>15</sup>、A.西尔伯曼及法国的 R.埃斯卡皮等。他们都注重吸收现代社会学理论，主张将文学作为社会学的对象来研究，排除文学性和审美价值判断，考察文学作为社会商品的属性和生产、消费过程。

文学社会学中经验方法和辩证方法是研究文学和社会的相互依存关系的文学

社会学的两种主要倾向，其根本区别正如当代社会学批评大师彼埃尔·V·齐马所说，“前一类方法倾向于韦伯关于取消一切审美的或其他价值判断的、科学的客观性（无价值）的公设，而第二种方法则借助于社会学和符号学的概念，发展了某些现有的美学和哲学理论。”<sup>16</sup>因此广义的文学社会学应该包括这两种主要倾向。

实际上，作为文学经典研究时，圣经研究中的社会学批评与文学社会学研究具有内在关联性。它们都有相同的研究对象，都是为了重构文本的社会背景，阐明文本所产生的时代的社会生活；二者都注重研究方法的实证性与科学性，在这方面圣经的社会学批评由于采用了社会学、人类学的理论与方法而显得尤为明显。因此，作为文学文本的圣经阐释中的社会学批评也涵盖在广义的文学社会学中。

关于文学的社会学研究，韦勒克在《文学理论》一书中曾作过深入探讨。他立足于文学与社会的关系，归纳出文学社会学的各种流派，认为“文学无论如何都脱离不了下面三方面的问题：作家的社会学，作品本身的社会内容以及文学对社会的影响等。”<sup>17</sup>由此可见，前边提到的文学社会学和圣经的社会学批评研究与韦勒克归纳的三个问题实际上是相契合的。文学的“外部研究”虽与“内部研究”（文学作品本身结构的研究）不同，但在某种意义上却是文本阐释的前提。

圣经的社会学批评包括《旧约》和《新约》两部分，本文主体部分在于探讨《旧约》的社会学批评。

## 二、历史基础和哲学基础

任何学科和研究方法的出现都是一个历史的过程。中世纪的欧洲，人们对社会的认知拘泥于基督教神学体系，对社会科学知识知之甚少。随着资本主义的发展和启蒙主义思潮的出现，到19世纪，各种新兴学科雨后春笋般发展起来，社会科学终于作为独立的学科体系出现，对《旧约》研究产生了重要影响，从而在其研究实践中逐渐形成了圣经的社会学批评方法。

社会科学是研究各种社会现象和社会规律的科学。它的发展经历了三个阶段：原始阶段（社会科学与哲学尚未分化）、独立阶段（18—19世纪建立起独立的学科基础）、扩展阶段（20世纪向多学科的扩展）。也有人认为具有现代科学性质的社

会科学的兴起是最近二三百年的事情<sup>18</sup>。18、19 世纪社会科学蓬勃发展的原因概括起来有以下几点：

首先，18 世纪是席卷欧洲的社会历史动荡时期，中产阶级作为一股重要社会力量出现在政治生活和经济生活的诸多领域。伴随工业革命带来就业状况和生活方式的急剧变化，人们的注意力大多集中在社会和经济问题上。这促使学者们在分析当时发生的重要事件时，试图用各种方法、从不同角度研究现存社会。

其次，早期的人文学者喜欢自由界定自己研究的领域，并由此发展出一些新的方法论。当 18、19 世纪的人文学者逐渐从神学和哲学的桎梏下解放出来时，他们从传统的历史、神学和哲学问题中抬头，蓦然发现了自然科学和社会科学的许多新的研究领域，这为社会科学的发展开辟了广阔天地。

再次，自然科学的发展刺激了社会研究方法的进步。因为自然科学的研究方法注重提出假设、通过有控制的实验进行不带偏见的论证，这对其它学科的学者影响巨大。早期的社会学家大都认为自然科学理论可以运用到社会学研究中，能为社会科学研究提供必要的客观性。

最后，社会科学的出现部分还归功于 19 世纪文化精英对跨学科研究的兴趣。这是由于科学发现的不断更新与系统化探索积累了大量关于古代社会和现代社会的新资料；与此同时，各门学科采用各种理论解释新资料，这些理论能有效发挥作用时，就被其它学科借用，并运用到新领域的探索中。例如，达尔文的进化论就对其它学科的影响极为深远<sup>19</sup>。

社会科学作为独立门类一旦出现后，就迅速影响到其它学科，这当然包括圣经研究。尽管《旧约》学者对社会科学研究所涉及的各种理论都颇感兴趣，但只有两种社会科学对圣经研究影响最大，即社会学和人类学。

社会科学的出现还有其特定的哲学背景。因为启蒙运动以来的哲学激励了社会科学的发展，特别是社会学和人类学作为独立学科的出现。例如，约翰·洛克（John Locke）的《人类理解论》（*Essay concerning Human Understanding*）就被哈里斯（Harris）称为“所有现代行为学科的助产婆，包括心理学、社会学和文化人类学在内。”<sup>20</sup>而洛克的经验论认为经验是人类知识的基础，经验不同导致现实观念

不同，或是文化模式和惯例不同等等。这些思想为随后的社会学和人类学理论奠定了基础，对社会科学至关重要的比较理论以及不存在适用于所有文化的普遍真理的说法就是以其为依据的。可以说每一门学科都有自己杰出的思想家和理论体系，而洛克、霍布斯和启蒙时期其他思想家的学说为社会科学的出现奠定了坚定的哲学基础。

总之，正是由于科学理论的不断发展与深化，使得社会科学有可能广泛借鉴自然科学和哲学等理论及其严密的方法论，使不同社会学科组合在一起最终形成了具有现代科学性质的社会科学。圣经的社会学批评是伴随着社会科学的发展而逐渐形成的，因此也必然要受到这些思想的影响。

### 三、社会学的理论与方法

社会学是社会科学的一个分支，它试图用科学的逻辑思维来讨论人类社会和社会生活<sup>21</sup>。与同其相近的人类学相区别，社会学明显的特征是它对人类行为规律和社会变化整体模式的自觉观照。跟人类学不同的是，社会学不关注所谓的地方性的文化、象征和意义，而关注具有普遍意义、可解释的文化现象<sup>22</sup>。

社会学方法受自然科学影响，经常考察现今和历史上的各种类型的社会形态，形成一般假设来描述个人行为和社会变化。因此，它必须靠更多的历史资料或通过面谈和数字调查搜集到的当下资料来检测，依据检测的结果决定是接受、反对或修改假设——这一过程重点仍在理论检测上。由于强调理论和模式，社会学方法往往参照不同的社会现象，能最有效地处理反复出现的行为和价值观，但对于处理那些背离一般的、独特的或稀有的现象，这种方法无能为力。这意味着在实践中的社会学是一门归纳科学，社会学家要在高度抽象的层面思维，来处理社会现象并归纳出多个社会中共有的特殊类型。他们倾向于忽略不能纳入一般“理想类型”<sup>23</sup>的个别现象。

社会学的发端要追溯到孔德（Auguste Comte），他在《实证哲学教程》（1838年）第三卷中首先正式使用这一术语。但对圣经研究产生重要影响的是后来的几位社会理论的奠基人，主要有斯宾塞、马克思、韦伯和涂尔干<sup>24</sup>。



## 1、斯宾塞 (Herbert Spencer, 1820—1903)

斯宾塞是著名的达尔文主义者，他的社会进化论对社会科学家和以色列宗教的研究影响极大。斯宾塞借用了达尔文通过自然选择物种进化的理论，认为所有社会都不可避免地进化发展。当一个小的同宗社会规模扩大时，对商品的竞争加剧，会导致社会不稳定，最终通过专业不断分化和被迫共同合作来解决这种不稳定状况。这时，如果军事力量在这一过程中起作用，小群体必须和大群体联合以求相互保护，同时社会分化过程继续进行，最后是工业社会出现。他认为人类文化是从“野蛮”逐渐进化到各种不同层次的“文明”的，所有的文化如果给予一定的时间都会经历相似的阶段<sup>25</sup>。

虽然斯宾塞的著作并没有对圣经研究产生直接影响，但他鼓吹的社会变化的一般模式、以及所有事物都不可避免地从小到复杂演变的观念属于典型的进化论，这在他论述以色列宗教和文学的著作里可以找到。这些著作有《第一原则》(First Principles)、《社会学原则》(The Principles of sociology)。在这一方面，普里堡 (Edward Preble) 曾在《他们研究人》(They Studied Man) 一书中简要讨论了达尔文和斯宾塞的著作。

## 2、马克思 (Karl Marx, 1818—1883)

马克思比较重视阶级划分以及政治与经济的相互关系。他卷帙浩繁的巨著《资本论》最初被认为是政治经济论著，实际上涵盖了所有社会学科。马克思早期受到黑格尔历史哲学的影响，把历史从意识形态上看作是从反题到综合的一个命题辩证运动过程。后来马克思严厉批评了这种观点，提出历史变动背后的力量是经济而非意识形态。为此，马克思把历史看成不同社会群体之间相互作用的过程，这是因为每个群体都有各自特殊的经济利益。虽然社会系统所包含的不同群体基本不变，并且这种群体的稳定性随着技术发展有所加强；但是统治阶级支配社会的技术资源，因而能控制社会生产方式并雇佣劳动阶级。由于统治阶级力图维持这种状况，并经常采取残酷手段遏制社会变化；与之相对，劳动阶级一旦意识到被剥削地位就力求推翻统治阶级的压迫乃至造反。这样，革命必将带来社会结构的变化，并为新技术发展创造了空间，以此循环往复。

马克思死后，他的一些理论受到历史事件的挑战和后世学者的质疑，但他的主要观点仍然影响很大。他所强调的经济和社会在历史变化中的作用，致使许多历史学家改变了历史写作的重心，更注重考察社会的经济结构。在这一方面，马克思主义对圣经研究的影响主要表现在，一些学者采纳了马克思主义观点，承认历史力量主要由社会和经济决定，并通过社会科学研究来加以证实。高特沃德（Norman K. Gottwald）的《亚卫的部落》就是较早采用马克思主义理论分析《旧约》的一个实例。

### 3、韦伯（Max Weber, 1864—1920）

与马克思的辩证唯物主义不同，韦伯认为历史发展不仅受经济因素影响，而且受社会共同价值观念影响，因此他将资本主义的出现与加尔文主义联系起来，使清规戒律、辛勤劳作也因此具有了道德和宗教意义。为证明这一命题，他在《新教伦理与资本主义精神》一书中详细研究了欧洲以外古代和现代的社会，得出一个结论：资本主义之所以没有在欧洲以外地区出现是因为必须的价值系统没有出现。虽然韦伯的基本命题没有对圣经学者产生深远影响，但他详细考察了非欧洲社会的古以色列；他的《古犹太教》（Ancient Judaism）一书，成为社会学家从事圣经研究的一个先例。

他的另外一个重要贡献是对社会学的学科界定。尽管力求普遍化一开始便成为社会学的一个特征，但韦伯的理论具有与此不同的方法论意义。他认为社会学是一门归纳科学，社会学家往往忽略了研究对象的独特特征而集中研究普遍特征以证明他们的假设，反之历史学家只注重社会独特性；这样，对普遍化的强调必将带来社会学家与历史学家的直接冲突。他的这种理论，对研究古代以色列的圣经学者具有指导意义。

### 4、涂尔干（Emile Durkheim, 1858—1917）

与同时代的韦伯一样，涂尔干也是一位早期的社会理论家，是构建社会学理论的中坚力量之一。他在《劳动分工论》里提出社会群体是从“机械团结”发展到“有机团结”的。“机械团结”比较简单，以共同的经验、情感、观念为特征，人们共同的生活基础就是社会团结的纽带，农业社会就是这种“机械团结”的典

型代表。“有机团结”比较复杂，很少以血亲纽带或共同经验为基础，由于个体之间开始分化，不再有同样的生活基础，不再分享共同的道德准则和意识形态，因此社会必须存有使差异在社会层面上保持协调一致的机制。他还提出，文化内的各种社会学成分是有机的相互联系在一起的，它们对文化内的个体有直接影响，所以为理解一个社会，有必要研究其文化内各种社会学成分间的相互作用以及影响个体行为的方式。

涂尔干不仅奠定了社会学的论证模式，对后来的社会学研究产生了深远影响，而且对人类学采用功能主义方法研究有一定启示。他的著作对《旧约》研究几乎没有什么直接影响，但他关于社会和社会力量性质的观念对把以色列社会作为一个整体研究产生了间接的影响。

正是在以上社会学理论和方法的影响下，一些转向了社会学理论的圣经学者，在试图运用这些学说重构以色列宗教和社会时，都意识到运用抽象概念可能会偏离圣经文本，所以已注意将社会理论与对文本证据的全面考察相结合。例如，马拉马特（Abraham Malamat）对以色列士师的分析即是韦伯神授权力人物理论运用的范例；而汉森（Paul Hanson）则师法韦伯、门海姆（Mannheim）和托尔茨基（Troeltsch），说明了社会冲突与宗教冲突是导致以色列启示出现的原因。当然，大胆运用社会学理论来研究《旧约》的当首推高特沃德，他研究前希伯来王国时期的社会与政治时，既运用了韦伯的一些理论，也汲取了马克思的理论精华。对此，后面章节将有详述。

#### 四、人类学的理论与方法

人类学研究的范围包括“人”本身及其所创造的文化。人类学研究的出发点是人的生物性与文化特性，并由此衍生出四个主要分支：体质人类学（physical anthropology）、考古学（archaeology）、社会文化人类学或民族学（social and cultural anthropology or ethnology）与语言人类学（linguistic anthropology）。在美国，一般将人类学划分为两个主要领域：体质人类学（physical anthropology）和文化人类学（cultural anthropology）。体质人类学研究的是人类的生物面，如人类演化的过程、

灵长类动物的行为与适应能力、现生人类种族的差异等等。文化人类学是对人类文化创造力的研究，包括民族学、社会人类学、民族志、考古学和结构人类学。这些亚类的划分不是很清楚，因为人类学家自由地进行跨领域研究是很常见的，但这些亚类对《旧约》研究非常重要<sup>26</sup>，简介如下：

### 1、民族学

民族学是以民族共同体为对象，研究人类各民族文化的科学。最早民族学是旅行家带回的各种奇人怪事。中世纪行近结束时，关于旅行和探险的报道急剧增长，到19世纪时已积累了相当多的可资比较的材料。人类学家开始分析这些资料，从理论上探讨其文化的各个方面。当时，很多人类学家受到当时流行的进化论的影响，例如摩根（Lewis H. Morgan）在《古代社会》（Ancient Society）一书就描绘了人类从“野蛮”到“文明”的进程。

泰勒（B. Tylor）的著作对《旧约》研究有重要影响。他勾勒出人类文化进化的线索，尤其关注宗教信仰的发展。他的功绩是将人类早期文化发展中幸存的、与时代格格不入的现象加以理论化。他运用这种“幸存文案”致力于社会生活领域、宗教和神话领域的研究，采用大量比较性资料重构宗教信仰，勾勒了从简单的原始泛灵论到多神论再到一神论的复杂演化过程。这些内容在他的《人类早期历史研究》（Researches into the Early History of Mankind）和《原始文化》（Primitive Culture）中有所论述。

受到泰勒的影响，《旧约》学者开始运用文化幸存观念重构早期以色列的宗教和文化。这种文化幸存研究促使学者重视收集先民宗教信仰材料和“原始”社会材料，最终形成了比较神话学和民俗学，成为民族学的一个亚学科。弗雷泽（James George Frazer）就是这种材料的最早收集者之一，其《金枝》堪称各种古代和现代神话的一个资料库。这些材料的理论背景（“原始思维”和魔法）与泰勒的进化理论非常相似。由于弗雷泽及其先驱收集家约克布（Jacob）和克瑞姆（Welkelm Gcrimn）的贡献，民俗学发展成为拥有多种先进的收集和分类理论的一个复杂学科。

此外，口头创作技巧和口头传播也得以广泛研究，并发展成为揭示多种故事

共同文学结构的一种工具。罗根森 (Rogerson) 的《人类学》(Anthropology)、卡雷 (Robert C. Culley) 的《希伯来语叙事结构研究》(Studies in the Structure of the Hebrew Narrative)、劳德 (Albert B. Lord) 的《吟唱传说的人》(The Singer of Tales) 和菲内根 (Ruth Finnegan) 的《口传诗歌》(Oral Poetry)等, 都是这方面的重要著作。

## 2、社会人类学

社会人类学有时被看作比较社会学, 它关注社会组织而非社会习俗。该学科起源于 19 世纪人类学家对血亲系统和家庭演变的描述。社会学大师涂尔干对英法社会人类学影响颇深, 继而马林诺夫斯基 (Bronislaw Malinowski) 和布朗 (A.R.Radcliffe Brown) 重新界定了这一领域。布朗提出社会必须以生物学术语来解释才能理解, 这正如生物有机组织包括相互作用的各个部分, 一个社会也包括个体和由社会关系连结起来的群体。这些相互作用的社会单元组成了社会结构, 因此可以通过社会结构或其中一部分来研究社会整体。

布朗的结构功能主义<sup>27</sup>不仅对人类学理论有深远影响, 而且对人类学家的工作方式有重要意义。因为他认为可以把社会视为由许多相互联系的部分组成的一个有机单位, 所以社会现象不再被孤立地看待; 而是必须在社会处境中加以研究, 然后作为一个整体分析它在社会中的功能。而早期的人类学家, 如泰勒和弗雷泽等则常常从多个社会中提取资料, 然后把这些资料放在一个理论诠释框架内。布朗及其追随者特别强调详细研究社会整体的重要性, 这种研究重心的转变有助于弥补传统方法中方法论的不足; 但功能主义者的立场面对批评不堪一击, 因为他们倾向于把社会看作一个静态系统, 难以处理社会的变化问题。这些问题的产生不在于功能主义方法本身, 而在于这种方法在实践中如何运用。布朗的观点曾主宰社会人类学多年 (尤其在英国), 他所强调的社会功能及他所坚持的研究社会功能和做精细的田野调查的主张已成为人类学的基本原则。布朗的这些观点在普瑞恰德 (E. E. Evans Pritchard) 的《社会人类学及其他论文》(Social Anthropology and Other Essays) 一书中有所阐述。

## 3、考古学

考古学描述先前社会的遗留物。人类学家从事考古学研究时，一般对不同地域文明的起源和发展格外感兴趣。为重构现存族群的社会历史，有越来越多的人类学家转向了考古学。圣经学者传统上也广泛运用考古学，但他们已开始从这些资料中探求社会学内涵。

除此之外，《旧约》学者还将其他各种人类学方法运用到古代以色列宗教和文学的研究中。譬如：门德豪尔（George Mendenhall）和弗兰纳根（James Flanagan）运用民族学理论试图重构统一王国前的以色列的历史，威尔逊（R. B. Wilson）、朗（Burke Long）和欧福尔豪特（Thomas Overholt）套用英国功能主义人类学家的著作和美国印第安民族史学者的著作描绘古代以色列历史和先知的社会功能，而功能主义者的资料亦被威尔逊用来研究《旧约》宗谱的形成与功能。

## 五、社会文化模式的研究

社会科学理论的一个重要功能是提供诠释性框架或富有启发性的理论模式，然后以此为基础来评定人类社会文化传统和社会处境。只有利用这些框架和理论模式我们才能概括出属于这些社会的文化模式，并在各种社会阶段或形态中辨别出个别和一般的特征。这种比较跨越了时间、地域、特殊的社会组织模式和其他一些因素，形成了以宏观社会学为特征的、意在跨越文化进行本质比较的、对特定文化类型的历史发展尤为感兴趣的、拥有对社会进行整体研究的宏观文化视野。

社会学和人类学理论给《旧约》研究提供了若干种不同的方法来给以色列社会最重要的成分或特征分类<sup>28</sup>。其中一些方法强调引起社会变化的力量或冲突，而另一些以其组织的结构与功能为基础，强调其相互关系（冲突传统与结构功能传统）；一些强调代表一个社会的特殊生活方式，而另一些强调社会内部的特殊经济关系（生活方式与生产方式）；一些强调意识形态的重要性，而另一些把意识形态看作文化内物质现实的一种作用表现方式（文化唯心主义与文化唯物主义）。这些方法有时作为考察社会的主要手段被单独使用，有时则是两种或更多方法交叉互补使用。例如，高特沃德就善于把结构功能的方法和文化唯物主义倾向结合起来进行研究。

## 1、冲突传统与结构功能传统

在对社会结构的研究中逐渐形成了冲突传统和结构功能传统。其中，冲突传统要求辨别分析社会群体优化竞争的关系和影响，考察竞争群体确立影响的方式，以及怎样保护自己免受他人剥削、怎样与已有秩序发生关联（符合其要求时便支持，存在张力时便反对）、怎样在不断的社会变动中达到平衡。冲突传统提出社会系统要通过系统控制取得平衡，即，要在组成社会的各种群体上建立一定秩序。而结构功能传统强调社会统一的本质，即不同群体通过舆论达到某种意义上的平衡。这种观点来源于法国结构主义运动，其特点在于辨别和分析既定社会的基本结构，考察其内部相互关系，进一步探究社会组成（组织、结构、信仰等）怎样在社会里起作用。

宽泛地讲，韦伯的研究可归入冲突传统，结构功能传统可追溯到涂尔干。从冲突传统考察以色列社会和组织的研究包括门德豪尔对以色列农民反叛起源理论的研究，汉森关于社会动乱和流亡后启示传统出现的理论研究，朗对一神论发展过程的研究，还有高特沃德的《亚卫的部落》对王国前以色列社会形成的研究和威尔逊的《古代以色列的预言和社会》利用古代和现代的比较性资料对圣经中预言的研究。

## 2、生活方式与生产方式

社会类型可以帮助我们了解一个社会的生活方式或生产方式，而划分社会类型的一个主要方法是根据该社会所采用的主要生产工具。一般来说，社会分类是按从简单到复杂的顺序排列的，包括打猎和采集社会，低级和高级的农业社会，低级和高级的游牧社会、渔业社会、海事社会和工业社会。这种分类系统的好处是可以在基本社会类型之间进行比较，也可在自身内部形成一种对比。试想，如果一个社会中某一种特定社会类型的生活方式或生产方式可以清楚加以区分，那么也就可以观察到基于技术差异和环境差异而造成的社会结构的不同。例如农业社会的生活方式是种植农作物——与打猎和采集（采集食物和其它资源）相区分，而生产方式是使用棍子和锄——又与用犁的农业文化相区别。另外，简单和复杂

的农业社会是以金属工具和武器的使用来划分的：简单的农业社会使用铜和青铜工具，而复杂的农业社会主要使用铁制工具和武器。把这种研究运用到古代以色列，人们发现从简单的到复杂的农业社会的类型转换大体上与国家的出现相一致。这说明剩余产品的出现使生产工具和武器的改进成为可能，由此逐渐导致社会分化和特权阶层的出现。这对于古代以色列宗教发展历史的研究无疑具有重要意义。

生产工具虽为考察既定文化的基本结构提供了一个基础，但有的学者可能会质疑它是否能反应社会的整体面貌。相比之下，马克思的政治经济观念可能更易于接受。马克思提出社会的发展经历了一个从无阶级的平均社会演化为有阶级、有压迫的资本主义社会的过程。他将社会演化划分为5步：①无阶级的原始社会；②奴隶制社会；③封建社会；④资本主义社会；⑤未来没有阶级压迫的社会。马克思称非西方文化的发展为亚洲生产模式，这种生产模式表现为自给自足的农村经济和高度集权的政府。把这种分类运用到早期以色列社会研究，可以看到古代以色列从公有制、邦属制到奴隶制的社会类型的发展变化历程。其中“部落公有制的生产模式”为第一个阶段，代表王国前的以色列（1250—1020B.C.E），那时家庭是生产的基本单位，最初的存在模式是以农业为主牧业为辅，通过亚卫崇拜将松散的部落组织起来。第二阶段的标志是君主制的产生和衰落（1020—586B.C.E.）以及“本土纳贡的生产模式”的存在，这一阶段生产关系的特征为统治阶级采用税收和债务的双重手段从农民那里剥夺剩余产品。其后，待南方和北方王国都陷落后，到了高特沃德所称的殖民主义时期（586 B.C.E.—63B.C.E.），它以“附属外国的生产模式”为标志。这一时期，统治阶级继续抽取贡金，但贡金流入了外国领主或地方贵族的腰包。时至罗马时期（63 B.C.E.—74C.E.），这种生产方式完全转换成了奴隶制。

### 3、唯心主义观点与唯物主义观点

通常认为，社会学和人类学研究中的唯心主义观点和唯物主义观点是相互排斥的，那么作为唯心主义者的韦伯，他的著作与马克思的唯物主义观点肯定相抵



悟。然而，这种看法忽略了这一事实：韦伯经常为许多社会理想和现象寻找物质性解释。相比较而言，文化唯心主义者主要对意识形态如何影响社会群体及其行为方式更感兴趣，在他们看来，人类社会文化是思想和意识形态发展的历史。而对那些从文化唯物主义立场研究社会的人来说，意识形态的作用并非不重要，但不同的是，它主要通过自然的、经济的和物质的现实来加以反映。这两种思想差异典型地反映在以下对以色列饮食规定的研究上。

关于以色列人的猪肉禁忌问题，道格拉斯从文化唯心主义者的观点出发，把饮食律法看作以色列人庞大的观念建制的一部分，其意为为古以色列社会制定规则。根据她的看法，以色列人认为世界有一定的基本秩序，维护这一秩序的动物是洁净的，反之是不洁净的。因为不洁净会带来混乱，所以这些动物（比如猪）不应食用。

哈里斯（Marvin Harris）提出猪之所以被认为是不洁净的，因为它与人类竞争同样的生存资源。反刍类动物如绵羊、牛、山羊吃人所摒弃的食物（如干草、稻秸），或吃人不吃的东西（如叶子或高纤维植物），而猪不是靠吃高纤维植物过活，它也吃麦子、豆类和一些植物球茎，这些都是人类生存所需要的东西。资源竞争使养猪比养反刍类动物更昂贵。这种自然现象导致把猪划分为不洁净的，从而产生排斥饲养猪、消费猪的观念。

总之，圣经的社会学批评是随着社会科学各种学科的兴起和发展而最终形成的，必然受其重实证性与科学性的影响，这为研究古代以色列社会提供了有说服力的证据。尤其是社会学和人类学的理论与方法直接被运用到了《旧约》研究中，由此形成的社会文化模式更有助于研究以色列社会的主要特征。这些不仅为圣经研究带来了相应的丰硕研究成果，而且也大大拓展了圣经研究的领域和方法。但我们同时也不应忽略运用这种研究方法时可能存在的一些问题。如果对社会学、人类学的理论了解不够全面，随意截取一些理论和相应的事实对《旧约》进行研

究，以求得出预设性的结论，这种做法就不符合社会学批评对客观性和科学性的追求。因此，在运用社会学批评时一定要遵从社会科学的严谨态度，选取特定的理论分析问题时要意识其使用范围和局限以及与其它方法或理论流派的差别。例如，运用马克思主义理论与韦伯的方法分别研究同一个问题就会得出不同的结论。同时还要注意，不可稀释所用的社会理论。另外，不可滥用比较性文化资料，如果我们从经文中找不到足够证据或所得结论与经文缺乏有机联系，就必须把经文当作第一手资料。

## 第二章 《旧约》社会学批评的历史与成就

尽管到了 19 世纪, 社会科学的各学科才以独立的形式出现, 圣经的社会学批评也才得以蓬勃发展, 但分析圣经文本产生的社会过程的兴趣由来已久。中世纪的学者, 如拉什 (Rashi), 梅耶 (Samuel Ben Meir), 贝克赫 (J. Bekhor), 和休 (Hugh of St. Victor) 都对圣经的文化背景十分感兴趣, 而非仅仅着眼于文本, 单纯拘泥于当时流行的寓意解经法<sup>29</sup>。文艺复兴时, 学者继而开始对古以色列与古中东其它国家的跨文化联系产生兴趣<sup>30</sup>。然而只是到了 19 世纪末, 才出现将社会学批评运用于《旧约》研究的力作。其中, 史密斯 (W. Robertson Smith)、瓦利斯 (Louis Wallis)、韦伯 (Max Weber)、卡斯 (Antonin Causse) 等人的著作都对后世产生了一定影响, 堪称典范。20 世纪 60、70 年代, 门德豪尔 (George Mendenhall) 和高特沃德 (Norman Gottwald) 的著作重新掀起了《旧约》社会学批评的热潮。因此介绍《旧约》社会学批评的历史与成就时以 20 世纪中为界, 分 19 世纪末到 20 世纪上半期和 20 世纪下半期两个阶段进行。

### 一、19 世纪末—20 世纪上半期的主要代表人物及著述

史密斯可以被称为社会人类学的奠基者, 他是将社会学批评运用到《旧约》研究最有影响的早期学者。他的《早期阿拉伯半岛的血亲和婚姻》(Kinship and Marriage in Early Arabia, 1885) 成为“其后所有的关于远古社会组织散乱割据系统分析的模版。”<sup>31</sup>其代表作为《闪米特人的宗教: 第一辑: 基本组织》(Lectures on the Religion of the Semites—First Series: The Fundamental Institutions, 1888), 第二辑、第三辑分别于 1890、1891 年写成<sup>32</sup>。

由于时代的原因, 史密斯的观点不可避免地受到进化论的影响。犹太人的文化和宗教被认为经历了原始初期、母系氏族和图腾崇拜三个发展阶段, 在此过程中, 群体和神之间通过代表神性的图腾动物建立起联系。这一论断在他的著作中并不十分重要, 但其图腾崇拜的观念对后世社会学批评有广泛影响, 被涂尔干、

弗雷泽、弗洛伊德不加批评地吸收<sup>33</sup>。他重要的观点是关于献祭及其在以色列文化中的作用。

史密斯认为献祭的主要功能是提高社会统一性，增加社会群体和保护神之间的交流。这种献祭的早期形式是欢乐的、自发的行为，它加强了血亲团体内部的团结；然而随着文化的发展，献祭变得日益仪式化，仅具有进贡意义。这种献祭演化说曾遭广泛批判，但史密斯指出的基本问题——献祭在社团中的作用依然很有价值，并因而成为宗教社会学的基础。随后，涂尔干发展了这一学说，他像史密斯一样把献祭当作社会秩序和社会共性的基础；与此同时，他还以另外一种方式沿袭了史密斯的进化论，提出原始文化以魔法信仰为标志，而真正的宗教以伦理道德观为标志的观念。

史密斯的著作还有一点值得注意：他致力于民族史的田野作业，强调实地考察的重要性。他曾利用 4 个假期在中东旅行，对阿拉伯地区的文化进行了实地的考察和观测。他相信那里有古老的犹太宗教仪式的“幸存者”，并在《闪米特人的宗教》绪言中提到这种方法对民族史研究的重要性。

史密斯的许多观念后来都被遗弃了，甚至为现当代人类学家或圣经学者所反对，但他研究社会资料的方法以及从社会角度对圣经文本质疑的做法却产生了深远的影响。

上世纪初，由欧洲学者最早使用来研究古以色列和《旧约》的社会学批评方法在美国人瓦里斯（Louis Wallis）的著作中得到了广泛运用。他这方面的著述有《圣经的社会学意义》（*Sociology Significance of the Bible*,1907）、《圣经社会学研究》（*Sociological Study of the Bible*,1912）、《上帝和社会过程：希伯来历史研究》（*God and the Social Process: A Study in Secular History*,1935）、《圣经世俗历史研究》（*The Bible Is Human: A Study in Secular History*,1942）<sup>34</sup>。瓦里斯将以色列历史看成城市文化和农村文化之间的冲突。农村文化代表崇拜亚卫的宗教理想，而城市文化是为社会上层的代表。他认为圣经独特的宗教思想不是利益斗争的原因而是结果，正是这种事关利益的斗争推动了历史前进。瓦里斯的这种文化阶级斗争观后来在门德豪尔和高特沃德的著作中被进一步发展引申。此外，他还明确区分了

神学和圣经的社会学研究，提出圣经的社会学研究将有助于更全面地理解古代以色列文化。

韦伯的《古犹太教》(1952)对进行社会学研究的圣经学者产生了最为直接的影响。他以当时各种各样的《旧约》批评为基础，提出王国前定居在迦南的以色列人是由两部分人组成：半游牧群体和定居的农业群体。他们用立约的方式，危难时在政治上联合起来，通过坚守共同的宗教理想，这两个群体能够超越个人和群体的局部利益而为共同利益联合成一个军事团体。这时的以色列没有完善的政治体系，却能不时地由“有神授权威”的领导者组织起来，人们认为这归功于特殊的甚至是超自然的力量，这种力量就是那个唯一的神圣起源，从而使领导者与一般民众区别开来。这种状况随着君主制的出现而改变，由于迦南人的兴起逐渐突破传统的政治格局，富有的土地拥有者得以积蓄起政治和经济力量，逐渐能压迫其余的群众。所以鉴于当时的宗教伦理背景，先知强烈谴责滥用权力，叹惋以色列传统中公平的消失，大力提倡带有履约动机、遵奉神性的伦理行为。

韦伯的《旧约》研究成果已被后来的圣经学者进一步扩展，其中包括(1)“约”的重要性，见门德豪尔的《希伯来人征服巴勒斯坦》(The Hebrew Conquest of Palestine,1962)、《第十代：圣经传统的起源》(The Tenth Generation: The Origins of Biblical Tradition,1973)，诺斯的《以色列史》(The History of Israel,1960)；(2)先知预言的社会背景，见威尔逊的《古以色列的预言和社会》(Prophecy and Society in Ancient Israel,1980)；(3)以色列社会群体的结构，见诺斯的《以色列史》，高特沃德的《亚卫的部落》(The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel,1979)，斯特吉尔(Lawrence E. Stager)的《家族考古学》(The Archaeology of the Family,1985)；(4)利未人的处境，见高特沃德的《亚卫的部落》；(5)宗派主义的发展，见塔尔曼(Shemaryahu Talmon)的《第二圣殿早期犹太教派别的出现》(The Emergence of Jewish Sectarianism in the Early Second Temple,1987)；(6)权威的“常规化”，即从“神授权威”到“理性”的社会发展过程，见马拉马特(Abraham Malamat)的《〈士师记〉中的神奇领袖》(Charismatic Leadership in the Book of Judges,1973)<sup>35</sup>。另外还有各种“理想类型”和运用到以色列研究的范例，在此不作一一介绍。

把结构功能观点运用到圣经研究的代表是法国圣经学者卡斯（Antonin Causse）。他最重要的著作是《从伦理团体到宗教社团》（*From an Ethnic Group to a Religious Community: The Sociological Problem of Judaism*, 1937）。在这部作品里，他把古代以色列社会看成一个由家庭、部落、民族统一起来的特殊社会模式。以色列人移居巴勒斯坦后，这种社会模式发生了变化，地方自卫团体逐渐代替了血缘联系。这一时期，“有机团结”成为社会和宗教统一的基础，几乎没有个人观念。君主制出现以后，许多古老的传统组织进一步被破坏，村落逐渐依附于城市，阶级差异从而也更趋明显，这成为先知呼吁公正的社会基础。先知运动谴责贫穷和邪恶，把以色列遥远的往昔当作理想，提倡个人道德伦理。但当时以色列社团的形成以宗教为中心，而不是以伦理认同为中心<sup>36</sup>。

20世纪早期进行古代以色列社会文化背景研究的还有几位比较重要的学者。达尔曼（Gustav Dalman）对巴勒斯坦文化生活的研究在宽泛意义上属于民族学范畴，但仍为重构以色列文化提供了可资比较的宝贵资料。皮德森（J. Pederson）分析了“约”的重要性和以色列社会机构的发展，沃克斯（de Vaux）研究了古代以色列的宗教和社会组织<sup>37</sup>。但现在看来，他们在研究中所用的比较性资料与古以色列的相关性值得怀疑<sup>38</sup>。

另外，奥特（Albrecht Alt）运用韦伯的“理想类型”进行城市研究，对史密斯的方法论有所继承，并且他以阿拉伯文化作为以色列宗教研究的可比材料。诺斯（Noth）受韦伯“约的社会重要性”观念影响，发展出一整套理论，认为是以色列和亚卫之间的约将各个部落联合起来的，其社会组织以共同的宗教圣地为中心<sup>39</sup>。

奥特和诺斯之后，圣经的社会学批评研究明显衰落。

## 二、20世纪下半期的主要代表人物及著述

20世纪在语言学、哲学领域出现新的转向，新的思维方式带来新的方法论和新的思想潮流，传统学说的稳定性和权威性及其先前确定无疑的学术结果受到剧烈冲击，圣经研究亦是如此<sup>40</sup>。尽管运用社会学和人类学观念研究圣经的传统由来

已久，但有人认为直到 20 世纪 70 年代，社会学批评才被当作圣经研究的一个新阶段，至少是一个独特的阶段<sup>41</sup>。也有人认为门德豪尔 1962 年发表的论文《希伯来人征服巴勒斯坦》是《旧约》社会学批评研究的里程碑，通常认为它为圣经社会学批评的发展注入了活力。

门德豪尔的贡献在于他为《旧约》研究提供了新的社会学研究的范例。门德豪尔批评了从史密斯、威尔豪森以来在圣经研究界占主导地位的假设：以色列最初是个游牧社会，19 世纪阿拉伯贝督因文化可看作那个社会的参照模式。他指出：“部落”一词圣经学者定义得不够全面，全面的定义不仅应包括种族关系，而且也应将社会、宗教、血亲成分考虑在内。他进一步对游牧社会和农业社会不断冲突的看法提出质疑，认为圣经世界里的基本冲突是城市统治阶级和农村农民阶级之间的冲突<sup>42</sup>。

门德豪尔提出了自己的社会认识模式。他把王国前以色列社会的出现放在了巴勒斯坦青铜时代晚期更广泛的社会处境中，分析了社会政治和经济之间的张力，提出以色列社会的出现是“农民反叛”的结果。不满的农民发动叛乱，从高度分层的迦南文化中脱离，随后定居在边缘地带基本无人居住的山区；接着，他们与从埃及不堪压迫而逃亡的以色列奴隶杂混在一起，把亚卫认作他们的保护神。门德豪尔认为，迦南农民之所以能和以色列奴隶联合，是因为他们有相似过去，并且双方都反抗暴力。

门德豪尔的主要著述《希伯来人征服巴勒斯坦》、《第十代：圣经传统的起源》等都力图洞悉圣经文本的社会背景。在这方面，研究亚卫崇拜对以色列社会和文化的影 响是他的兴趣之所在。在他看来，无论以色列早期社会是通过农民反抗从压迫中诞生的还是逐渐过渡为中央集权的小国家，与亚卫立约的以色列宗教都有助于解释这一时期以色列社会的发展过程。

如果说是门德豪尔在社会学批评一度沉寂后又重新引进了这种方法，高特沃德则以更系统的方式运用社会学批评研究了《旧约》阐释的方法论问题、早期以色列的出现及其宗教问题、经济结构、社会伦理等。他经常引用马克思、韦伯、涂尔干、弗莱的理论，试图把社会经济过程和意识形态分析联系起来以重建圣经

时代的社会历史，并进一步深化了门德豪尔的农民反叛认识模式<sup>43</sup>。他认为社会变化经常源自与土地有关的社会冲突，古代以色列在巴勒斯坦出现是一个“重新部落化”的过程，即，一部分心怀不满的迦南人从他们所属的阶层分离出来，自愿组成一个以乡村农业经济为基础的社会。关于这一点，他既有受到门德豪尔认识模式影响的一面，也有与门德豪尔不同之处。例如他认为对亚卫的信仰是以色列社会早期形成和发展的原因之一。他把亚卫崇拜纳入政治权力的一部分，同时又指出，亚卫崇拜使以色列与“重新部落化”前的迦南社会结构截然不同。而门德豪尔认为亚卫崇拜在以色列社会形成过程中起决定作用。

高特沃德在两部里程碑式的著作《亚卫的部落》和《希伯来圣经：社会文学导论》（*The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*, 1985）中<sup>44</sup>，试解释圣经传统和以色列社会结构的复杂性，从结构功能和文化唯物主义者的观点解读圣经。

门德豪尔和高特沃德之后，克恩尼（Marvin Chaney）和兰斯基（Gerhard Lenski）进一步完善了由高特沃德开创的以色列“农民反叛”认识模式。兰斯基写有《评高特沃德的〈亚卫的部落〉》（*Review of Norman K. Gottwald's The Tribe of Yahweh*, 1980）一文<sup>45</sup>，认为高特沃德的内部反叛理论是不彻底的，因为他没有解释反叛胜利的原因，或是为什么以色列“重新部落化”后建立了君主制。克恩尼的《古代巴勒斯坦农民运动和君主制前以色列的形成》（*Ancient Palestinian Peasant Movements and the Formation of Premonarchic Israel*, 1983）<sup>46</sup>在兰斯基的理论基础上将边界反叛和农民反叛模式糅合在一起，从社会学立场考察了农民组织的不稳定性，并在《约书亚记》和《士师记》传统中找到了这种不稳定性的依据。

古特（Robert Goote）和怀特兰姆（Keith Whitelam）以及弗瑞克（Frank Frick）同样综合了多种因素解释以色列的政治进程。古特和怀特兰姆把早期以色列放在青铜时代后期社会结构解体的背景中，并把诸如人口压力、农业集中化和逐渐等级化等因素看成国家形成的原因。而弗瑞克虽同样认为有多重因素共同起作用，但他在《古代以色列国家的形成》（*The Formation of the State in Ancient Israel: A Survey of Models and Theories*, 1985）一书中提出，一旦剩余产生，以色列社会就开始转变成由一个家族主导的首领制<sup>47</sup>。



另外一些学者也颇有贡献。譬如：马拉马特按照韦伯“理想类型”的观点分析了这一时期的士师，以及具有神授权威的领导者的性质<sup>48</sup>；弗兰纳根（Flanagan）在《大卫时代的社会剧：青铜时代早期以色列的全景图》（*David's Social Drama: A Hologram of Israel's Early Iron Age*, 1983）<sup>49</sup>一书中，将文学、考古学资料与社会理论结合在一起，阐述了他对早期以色列国家的多重构想。

对以色列社会机构的研究大多集中于对公元前 8 世纪—前 5 世纪中的先知运动的研究。威尔逊（Robert Wilson）和欧福尔豪特（Thomas Overholt）将跨文化比较运用到古代以色列先知的预言中。威尔逊在《古代以色列的先知和预言》中着重研究先知作为媒介者（intermediary）的性质和社会定位及其社会功能。他还把先知分为两类：一类是“中心先知”（central prophets），其行为表现与权力中心的要求相接近，具有一定的政治权力和社会声望，在宗教建制中发挥着经常性的作用，并关注现有体制的正常运作。而“边缘先知”（peripheral prophets）远离权力中心，几乎没有什么社会地位和政治权力，经常在统治机构以外起作用，是社会改革的呼吁者。但是中心先知和边缘先知并不截然对立，二者在先知生涯中有可能进行角色转换，起到任何一种或兼具两种作用。例如，以利亚可以看成是边缘先知的代表，而以利沙则徘徊在中心与边缘之间。

欧福尔豪特发展出另一套对先知预言的认识模式。他强调先知与神性和听先知讲预言的团体之间的相互关系。他写有《预言：跨文化比较的问题》（*Prophecy: The Problem of Cross-Cultural Comparison*, 1982）<sup>50</sup>，认为先知的权威不仅来自其所具有的超自然的预言能力，也来自于他所关注的团体信仰及听众对其信息接受的结果。听众及团体对先知预言的反馈经常影响甚至决定了先知以后所作的预言，并直接影响了他的权威。

女性主义批评的兴起对《旧约》社会学批评也有重要贡献。已有的学术成果集中在运用人类学、考古学和社会学研究来考察妇女在古代以色列家长制社会中的地位和作用等。在这方面有两位女学者颇为引人注目。

梅耶（Carol Meyers）集中研究君主制早期的妇女传统，她指出当时的妇女尽管在公共领域的权利有限，但她们在家庭生活层面有相当大的影响力。她认为《创

世记》第3章中上帝对夏娃所讲的话：“我必多多加赠你怀胎的苦楚，你生产儿女必多受苦楚。你必恋慕你的丈夫，你丈夫必管辖你”。（《创世记》3：16）暗含着妇女所面临的压力是繁殖和生存斗争，并不象传统观念所认为的仅有生孩子和家务劳作等方面的痛苦。在《发现夏娃：古代以色列背景中的妇女》（*Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, 1988）一书中，她还指出在古代以色列社会形成的过程中，两性关系原本是平等的，但是王国的确立和世袭等级政治的发展破坏了妇女的权力和权威。后来，她又在《哈拿献祭的种族文化考古学分析》（*An Ethnoarchaeological Analysis of Hannah's Sacrifice*, 1995）中研究了妇女在古代以色列宗教崇拜活动中的作用<sup>51</sup>。

波尔德（Phyllis Bird）的注意力集中在考察妇女在以色列祭礼中的作用和地位。她写有《以色列祭礼中的妇女地位》（*The Place of Women in the Israelite Cultus*, 1987）和《古代以色列妇女的宗教》（*Women's Religion in Ancient Israel*, 1989）<sup>52</sup>。她认为妇女在以色列崇拜活动中的作用比传统中认为的更为重要。她通过对祭礼的全面分析，以及整个社会范围内宗教领域和以色列机构之间的关系，得出这样一种结论：认为在宗教活动中所谓的妇女的“被排斥”，只是把以男性为中心当作历史事实阐释的结果。

### 三、《旧约》社会学批评主要关注的问题

纵观《旧约》社会学批评一百多年的研究成果，引起广泛关注的领域主要集中在以下几个方面：

#### 1、以色列的起源和国家的形成。

这个问题迄今为止讨论最多。韦伯认为早期以色列由半游牧群体和定居的农业群体两部分人通过立约的方式联合起来，形成由“神授权威领袖”（*charismatic leader*）组织的特殊群体。门德豪尔挑战这种观点，提出了一个他认为更为合理的模式。他承认崇拜亚卫的小群体在以色列形成过程中有一定作用，但更强调不满的迦南农民所起的中坚作用（门德豪尔以前的瓦里斯也有与此非常相似的提法）。高特沃德又从不同于门德豪尔的思想观念角度，用大量的社会学资料发展了这一

主题。总的来说，他们的研究都试图为流行的所谓“农民反叛”模式提供证据，这一努力得到了许多《旧约》历史学家的支持。但与此同时，这类观点由于缺乏经文依据也被指责为纯粹虚构。

现在断定韦伯半游牧理论的得失为时尚早，但由此争论引发的两点宽泛意义上的贡献值得一提。其一，它强调了依据圣经文本和跨文化范例寻求资料的必要性，不论运用这种思维方式及资料的进一步研究是支持或推翻这种理论，但这种研究的方法都是不可或缺的。其二，不管运用社会学范例能否提供新答案，它提出的新问题是针对圣经文本的，这本身就是对圣经研究的贡献。

## 2、以色列君主制的出现

与以色列国家的起源紧密相关的是君主制的出现。对于这个问题的研究有两方面很重要：一是对以色列国家形成以前社会结构的描述，二是对于从部落联盟转变为君主制的原因的探究。关于前者，学者大多运用人类学模式，考察从家庭到家族、部落、首领制、国家（地理意义上的）的演变过程。其中，首领制似乎很好地解释了扫罗王朝和大卫王朝早期的统治。因为扫罗扩张地盘之前这一区域还处于地方首领统治之下，为了军事防卫和日常贸易的需要，地方首领逐渐取代了以家庭为单位的社会组织模式。这样，首领制的发展为国家的出现铺平了道路。

大多数历史学家承认圣经中的证据很有价值，断言来自非利士人的政治军事压力是联邦国家出现的唯一原因。最近的研究表明当时的情况比较复杂，尽管非利士人是其中一个因素但非唯一的关键性因素，还需要多考虑经济滑坡特别是国际贸易等因素，而国际贸易是青铜时代晚期的标志。这些都是新的社会学研究提出的有价值的新问题。

## 3、古代以色列的先知和预言

先知及其预言也是圣经社会学批评关注较多的领域之一。社会理论、社会心理学以及交叉文化人类学研究都被用来重新考察与先知预言相关的各种事件，其中占首要地位的是先知和预言的社会定位问题。早先的学者只注重先知与宗教膜拜之间的关系，后来的研究不仅包括膜拜还扩展到宗教体制的建立，将宗教体制内与宗教体制外的先知加以区分，而且还注意到同一个先知会不时地在这两种角

色中变换身份的问题。关于社会定位的另一方面的问题是突显先知发布预言的社会处境，对此，学者们不仅瞩目于先知讲预言时的社会处境，而且还将视线投向更广泛的文化背景。

另外，社会定位也与社会作用密切相关。圣经社会学研究强调先知的社会作用有两种相反的表现形式：维持社会稳定与促使社会变化。体制内的先知一般主张维持原有的体制结构，体制外的先知则谴责现有社会的政治腐败，并在这个基础上呼求社会改革。

此外，社会学和人类学研究也涉及先知的权威性和正统性，以及先知的迷狂行为及其社会影响等。后文将参考有关研究成果对先知文学中的先知从社会学批评角度进行研究。

#### 4、启示文学出现的原因

“启示”一词原意为“以神谕方式揭开隐蔽的真理”，圣经中的启示文学通常借助于含义晦涩的异象，在“传达上帝启示”的名义下曲折地表达作者对历史、现状和未来的见解和主张。启示文学是由先知预言演变而来，研究先知预言衰落和启示文学出现的原因大都需要考察社会因素。从理论上说，启示文学出现的根源与犹太人的离散经历有关，有关这方面的社会学研究试图从民族、国家的历史和社会现实出发，说明启示文学起源的时间及其社会的、文学的思想渊源。这其中，汉森最早利用所谓的社会学知识，根据作者作为现实主义者和幻想家的双重身份确定启示文体出现的时间是回归耶路撒冷早期。但社会学对分析启示文体的来源贡献是很有限的。

#### 5、律法和智慧文学的起源

律法书和智慧文学是圣经中两种十分重要的文类。一般来说，文化人类学家们非常关注圣经律法，尤其是与洁净和献祭有关的内容。圣经学者也随之作出回应。在他们的研究中，奥特和诺斯关于以色列律法的起源理论对当代圣经社会学研究者应该是很有启发的。在智慧文学的起源方面，20世纪最后几十年以来，引起很多学者争论的是以色列智慧文学产生的地点问题。有人认为在宫庭，有人认为在学校，但没有一种单一的背景能够提供全面的确凿的解释。仅有的几项研究

成果倾向于认为我们目前所见到智慧文本来自一个相当富裕的社会阶层。

#### 四、《旧约》社会学批评的意义

文本因不断阐释而获得生命。作为阐释者，可以根据其目标和兴趣，对特定文本从不同角度解读。但有一点需要指出，必须以对文本的全面理解为基础，同时要注意文本是怎样被阅读和理解的问题。因为每次阅读活动中都存在着交流的鸿沟，即使是在阅读当代作品时，这种鸿沟依然存在，并且还会随着读者与文本在时间、空间以及文化之间距离的遥远而不断扩大，对于跨越两千年历史的《旧约》文本的阅读更是如此。

交流鸿沟的产生主要在于创作主体与读者均带有主观性。因为文本是作者思想的产物，它表达作者有意对读者施加某种影响的观点，这是作者可能希望传达给读者的某种信息和观念，或者仅仅是一种情绪反应；所以文本成为一种交流工具，它由语言、文学形式以及作者所处社会而规定的一般符号创造而成。这样，社会就有可能在两个不同的层面影响文本的创作过程：第一个层面为作者的世界观，这是个人洞察力和对周围社会认识的综合反应；第二个层面是世界观的表达，意指作者创造性地运用社会语言文字所表达的观念。

交流鸿沟的另一端是读者。由于读者像作者一样也带着个人世界观和一定的语言文字习惯来阅读文本，因此即使作者和读者生活在同时代相同的社会环境里，他们对于真实的观念和运用语言的模式也不会完全一致，因为其中必然涉及属于个体的观念性因素；这样，读者要想解读作品必须首先立足于理解作者的文本，在阅读活动中，注意不要把个人倾向和前理解强加于文本之上，以便了解作者的观念包括文字方面的传统。

正是因为读者和作者都带有主观性，对古文本就很难有唯一的确定性理解，往往需要借用文本之外的资料。例如，《旧约》阐释者通常借用比较哲学和古中东文本来说明希伯来文化和圣经作者的思想模式。《旧约》作者的观念和传统也就因此打上了社会文化背景的深刻烙印。而社会学批评提供的分析，恰恰能够帮助我们理解《旧约》作者和《旧约》时代的世界。因此，威尔逊认为《旧约》社会学

批评的重大意义主要体现在三个方面：<sup>53</sup>

首先在语言层面，研究口头传统和文学类型的功能，能提供更详尽的圣经时代的景象。

尽管我们不是生活在口传盛行的时代，我们的书面文学经验被限定在精致的文学类型中；然而圣经学者一致认为，《旧约》中大部分篇章都是复杂的口头传统的结晶。这些传统以不同的文学形式代代相传（其中一些传统现已不存），最后才以书面形式固定下来并保存在现今的圣经文本中。因此了解最初的口传类型在当时社会环境中所起作用的方式、以及后来的圣经作者是怎样传承的，可以使我们对书面圣经文学有更全面的理解。对于这些我们并不熟悉的以往特定的文学类型，人类学家和民俗学家已经做了广泛研究。这种研究说明了口头文学的一些特征，能帮助我们更好地理解《旧约》的文学观念。

其次在文化层面，社会学批评对现代社会运作方式的研究可以说明古代以色列的社会结构和文化背景。

众所周知，圣经作者的世界观是在与现代工业化社会完全不同的社会条件下形成的，这使《旧约》中有关古代以色列社会各方面的情况，包括很多文化现象，都大大不同于现今时代。如果从古代资料和考古发掘中不能获得足够的信息，当今的社会又没有可类比的现象，经文中的一些信息在阅读中就会显得含糊不清。在这种情况下，社会学批评可以通过引进社会结构理论以及对与古以色列相似的现代社会的研究，可以对常规信息资源进行有益的补充。这是因为每一个时代的社会生活都是独一无二的，如果仅拿现代社会的观念去理解古代以色列，极有可能导致错误的假设；但如果明智地运用社会学批评，古代以色列独一无二的社会以及文化特征便不再模糊，圣经作者所描绘的文化世界也就更容易得以了解。

再次在神学层面，社会学批评能帮助我们更深刻地理解古代以色列人的信仰。

要领会《旧约》神学，对文本背景的理解是一个重要基础，因为神学反思必须以对古代以色列宗教信仰的准确认识为前提。而社会学批评能帮助我们获得这种认识，从而在对《旧约》的全面阐释中发挥应有的作用。这种作用具体表现为：社会学批评有时能说明一些特殊的宗教现象，这些现象在古以色列虽然很常见，

但时下却难以确证；然而它们却是《旧约》的主要关注点，能否正确理解它们对于全面认识圣经至关重要。加上以色列宗教的基本成分，如预言和献祭等并非我们的宗教经验所能充分理解，并且单凭对文本的文学的或历史的考证等不可能得出结论；而社会学的研究通过搜集资料和对与古以色列有相似宗教实践的社会的调查，可以为我们理解这些复杂难解的现象提供某种参照。在此需要说明的是，这并不意味着消解宗教事件和宗教经验的独特性，因为历史证明，不同国度、时代的宗教现象由于类似的社会条件往往呈现出一些共同的结构模式和社会功能。所以谨慎运用这些比较性的证据，能拓展我们对以色列宗教历史的了解，更好地理解圣经作者的宗教观念。

除此之外，社会学批评对以色列文学形式的研究也有直接帮助。例如社会学批评在圣经形式批评的始祖赫尔曼·袞克尔（Hermann Gunkel）的著作中就占有重要分量。他认为，为了了解每一种文学类型，必须追溯它的产生背景，而民俗学和民族史搜集的资料为之提供了丰富的背景材料。据此，袞克尔指出，《旧约》中每一种文学类型在以色列的社会生活中都有其原始背景，进而提出要利用民俗学的研究成果来说明《旧约》文学类型的源头。冈科尔的后继者希格芒德·莫温克尔（Sigmund Mowinckel）则更强调口头传统对以色列文学形式的重要性。他和他的学生考察了这种口头文学的产生、形成及最终书面形式的保留时，同样运用了当代民俗学的研究成果，最终对口头传统影响下形成的以色列文学形式作出了精辟的阐释。有趣的是，冈科尔之后对文学类型和口头传统的研究走向了另外一个方向，集中于研究圣经文本中所用语言的社会背景，忽略了由袞克尔开创的对文学类型社会背景的研究。

另外，社会学批评对古代以色列历史的研究也有所帮助。这是因为社会学批评能为历史学家的研究提供许多不同的方法，这在界定一个研究领域和阐释历史材料方面尤为有用。譬如，社会学批评的一个主要贡献是强调了社会组织的复杂性，所有社会，无论是现代还是古代，高级还是“原始”，都是个人之间和群体之间复杂关系的连结，历史学家希望重构古代社会就必须考虑这一复杂性；并且历史学家不能仅仅集中于一个方面来书写社会的历史，必须考虑到社会发展变化中

的各种因素及其之间的相互作用，而社会学批评能帮助历史学家描绘要考察的新领域，并就古代资料提出了一些值得思考的新问题。此外，因为《旧约》保存了古代以色列的主要信息资源，每一个以色列历史学家都必须以阐释《旧约》为出发点，以此为基础，运用古中东的文本，将文本证据与可得的考古资料相联系，运用这种研究方法才能填补古代证据和以色列社会真实图景之间的鸿沟。

综上所述，《旧约》的社会学批评的研究成果随着 19 世纪、20 世纪社会学和人类学的发展不断得以丰富和革新。它不仅自始至终受到社会学、人类学等学科理论发展的影响，而且在自身的批评实践中也逐渐形成了一种批判继承关系，先驱者所提出的理论和方法被不断超越；这使社会学批评作为研究圣经文本的一种重要方法与视角日益显出蓬勃的生命力。它不仅有助于填补读者世界和作者世界之间的鸿沟，还能拓展圣经学者的视野，为他们所提出的各种假设及论证过程提供一定的理论依据。同时，由于圣经内容博大精深，所以研究经文往往需要借助于多种阐释方法，如从美学的形式或结构鉴赏圣经文学的形式批评，从接受者与文本的交流中研读圣经的读者反应批评，从性别视角认识圣经的女性主义批评，具有强烈的政治色彩的后殖民主义批评等。与之相比，社会学批评更注重用实证的科学方法考察社会背景，因而可以为其它研究方法提供有关文本背景的客观、可靠的依据。将社会学批评与这些方法结合起来使用，无疑将会促进圣经研究的发展。



### 第三章 《旧约》社会学批评的实践与范例

#### ——从社会学批评的角度看先知文学中的先知群像

“他山之石，可以攻玉”。前文已介绍了西方圣经研究中社会学批评的理论基础和方法，并梳理了该研究领域的发展历史及主要成果，笔者的目的不仅是希望以此来拓展国内相关领域研究者的视野，更祈望借助这种理论、方法及已有成果对圣经的先知文学作进一步的研究，作为《旧约》社会学批评实践的一种尝试。原因如下：

首先，“先知文学是最能体现《旧约》文学特色的文类之一”<sup>54</sup>，在圣经中占有重要地位。“它上承《创世纪》，续写了人因违抗神命堕落犯罪后所造成的普遍的社会罪恶，填补了人与神隔离之后天上人间之间的空白；同时联系律法书和历史书，作用于历史与现实之间；又沟通了福音书和使徒书信，使预言成为历史与现实之间的见证；并通过启示文学，把历史与未来连接为一体。因此形象地说，先知书犹如一道彩虹，贯通了整部圣经”<sup>55</sup>。

其次，以色列的先知和预言是《旧约》社会学批评关注的一个主要领域。这是因为先知作为一个群体在犹太文化史上有着十分独特的地位。在犹太教的根本律法“摩西五经”编纂形成以前，先知曾长期担任着教诲以色列民众的历史重任，正是以色列的先知对犹太教一神论的形成以及犹太人社会政治和伦理学说的的发展发挥了至关重要的作用。因此可以说，“先知们在长达几个世纪的精神斗争中用自己的劳作塑造了以色列人。正是先知们在精神上引导着犹太教——不可否认犹太教有时会偏离自己的发展轨道，但最终它会回到自己应遵循的道路上。”“在先知们的思想中，犹太教寻找到自己的目标和自己的真理；先知们创造了犹太教的历史。”<sup>56</sup> 但是以往的社会学批评对先知文学的研究集中在每卷书的具体分析上，而没有将先知作为一个群体来研究。

再次，先知文学的思想与艺术价值俱堪称道<sup>57</sup>，但前人的研究往往忽略了对古代以色列先知作为重要社会群像的分析。德国著名的犹太教拉比和宗教哲学家利

奥·拜克 (Leo Baeck) 的话足以唤起我们对先知形象研究的重视。他认为, 先知们“拒绝一切声称已经完成和完善的東西, 在他们看来, 甚至他们的话语也不是传达他们思想的工具。原因在于他们自身比他们的表白更重要。比话语更重要的是借助话语得以彰显的人格”<sup>58</sup>。下面将从先知的社会身份、社会地位和政治主张、社会作用和人格精神三方面分析先知的人格形象, 并从中探讨先知对宗教世界意义和社会秩序的建构和维系作用。

## 一、先知的社会身份和宗教使命

按照宗教社会学的说法, 先知并非仅仅出现在古代以色列民族历史上, 耶稣、穆罕默德和佛陀也都可以称为先知, 大约在以色列正典先知以前的以利亚时代 (公元前 750 年左右), 整个前亚细亚地区和希腊都是先知传道活动强盛的时期<sup>59</sup>。但以色列的先知与众不同, 他们是认定其它文化中先知的范例<sup>60</sup>。至于先知的界定, 韦伯称其为“一个纯粹个人魅力的体现者, 他根据自己的使命, 宣告一种宗教的教义或者一道神谕”<sup>61</sup>。这一说法既突出先知区别于一般人的特征——具有纯粹个人魅力, 又明确了先知的身份和职责——代神传言, 但其并不能突出以色列正典先知的特殊性。具体来说, 以色列正典先知的身份特征表现为以下三个方面:

### 1、神圣启示者

圣经中对先知的称呼主要有两种: ①“神人”。这种称呼最早用在摩西身上(《申命记》33: 1), 一直沿用到王国结束, 旨在分辨先知不同于普通人的属灵品格。②“神的仆人”。神时常称先知为“我的仆人”, 相应的行文中称谓还有“他的仆人”、“你的仆人”之说, 强调先知与神有一种特殊的隶属关系, 先知服从并服务于神。由此可见, 先知是神和一般人之间特殊的媒介人, “先知首先是传递神话语的人。虽然他肩负了其他任务, 但这些任务仍然是次于向百姓传达神话语的职责”<sup>62</sup>。

先知传递神话语的特殊身份使其行为带有神秘主义色彩。这在圣经中首先表现为先知代上帝言说的冲动是自发的、不可抗拒的, 所以阿摩司说: “狮子吼叫, 谁不惧怕呢? 主亚卫发命, 谁能不说预言呢?” (《阿摩司书》3: 8) 耶利米也说过: “我不再提亚卫, 也不再奉他的名讲论, 我便心里觉得似乎有烧着的火闭塞在

我骨中，我就含忍不住，不能自禁。”（《耶利米书》20：9）为此，即使明知会给自己招来误解、敌视和迫害，先知也丝毫不会隐瞒心中要说的话。对此拜克作过很好的解释：“迫使他们去思想的是一种强烈的伦理追求——他们为一种不可抗拒的真理所镇服。借助此种方式，他们就达到了他们的简明性。一切深思熟虑的东西以及反思的产物都与他们不相干。他们不是作为个体去言说。”<sup>63</sup>这就是说，他们代为启示的是在直觉中感受到的上帝意志。

先知行为的神秘色彩还表现为先知讲预言时常伴随着迷狂行为。大多数学者都承认书写先知（writing prophets）<sup>64</sup>会不时出现轻度的迷狂，但有些学者认为先知讲预言时都处于迷狂状态，或是在迷狂经历结束时<sup>65</sup>。例如，耶利米曾自言：“因亚卫和他的圣言，我像醉酒的人，像被酒所胜的人。”（《耶利米书》23：9）因而有时先知被人称为“狂妄的人”（《列王纪下》9：11）。但随着先知运动的发展，预言中理性的一面越来越明显，迷狂行为被理性演说和理性行为取代。这表现为先知们对现实有着清醒的认识，他们斥责社会不公，警告人们不遵奉亚卫戒命将遭受国破家亡、圣殿被毁的厄运。正是这种强烈的理性色彩，使得古代以色列先知的预言与古代中东及其他民族的预言有明显区别。

## 2、政治参与者

古代以色列历史上的先知一直都是以政治参与者的形象出现的。先知角色最早和领袖结合在一起（例如亚伯拉罕和摩西），他们对早期犹太教的确立与发展起着决定性作用。然而随着社会制度的逐渐完备，社会生活在各个领域不断分化，宗教事务归祭司分管，先知对社会生活的影响有所弱化，开始逐渐退居到宗教、伦理层面。从君主制时代开始神权与政权开始分离（从扫罗和撒母耳的矛盾可见端倪），但先知们希望继续对社会政治结构有所影响（如以利亚和以利沙）。到先知运动时期，伴随着民族危机与宗教危机的日益深重，先知又重新充当起民族拯救者的角色。他们多针对宗教上的异教崇拜、经济上的贫富悬殊、政治上的腐化堕落和道德的日益沦丧发布一些批判谴责性神谕，例如宣称“为本家积蓄不义之财、往高处搭窝、指望免灾的有祸了。”（《哈巴谷书》2：9）“以人血建城、以罪孽立邑的有祸了！”（《哈巴谷书》2：12）。一旦灾难降临，先知们在为民众的麻木

痛心疾首的同时又不断劝勉抚慰，给失望的民众以希望，将一系列的灾难解释为上帝对罪恶的惩罚，只要以色列人弃绝邪恶，归向上帝，上帝会重新恩宠以色列人。

先知并非政治运动的直接领导人，但他们提出了政治方面的要求。由于古代社会的政治和宗教不可分离，“先知们的觉悟和对统治者的建议通常无异于对权利的要求。”<sup>66</sup>“不过先知们对权力的要求是依仗神的启示，是为了宗教的目的。每种世俗权力结构在先知们看来都好比一个偶像，因此相对于权力先知们提出了绝对公正概念，在他们看来“所有的权力都是一时的权力，为它而努力将徒劳无功；但公正是永远的公正，它是通向未来之路。不是强权即公正，相反公正即是强权。”<sup>67</sup>社会公正与政治清明是先知们为之不懈奋斗的目标。

### 3、民族守望者

正典先知预言的听众目标一般不是个人而是整个民族。王国形成以前的先知是作为人民的领袖发挥作用的；正典以前的先知作为国王的进谏者（官方的或非官方的），或者提供军事谋略，或者对国王进行斥责与福佑，大众都不是通告的对象；只是到了“先知运动”时期，先知才“作为社会/精神解说者向民众发布信息”<sup>68</sup>。而在古代中东美索不达米亚北部的马里（Mari）城，几乎所有先知文献都可以在皇家档案室里找到，这说明他们倾向于针对国王说发布预言。人类学研究表明，只有以色列正典先知发布的预言是面对普通大众的。

另一方面，先知的预言是无偿的。古代近东的预言宣讲者通常是职业性的，而在《旧约》中只有少数先知象拿单、以赛亚等人有官职，是职业性的，其他正典先知象阿摩司等都没有官职，都是按上帝的指命宣讲预言。但正典先知又不同于《旧约》中提到的“预言家”。因为他们的预言是无偿的，所以阿摩司听到亚玛谢称他是靠预言糊口的“先见”后，义愤填膺地抗议道：“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。”（《阿摩司书》7：12-14）

正典先知预言的普世性和非功利性越发突显了他们作为民族守望者的高洁形象。神召以西结作先知之初就告诉他：“人子啊，我立你作以色列家守望的人，所以你要听我口中的话，替我警戒他们。”（《以西结书》3：17）这里提出的先知的

职责是警戒恶人转离罪恶，勿使义人离义犯罪；而后来在《以西结书》33：1-20中，先知作为守望者的角色又得到发展，进一步显示出守望者的目的是要恶人悔改回转，义人终生持守正直<sup>69</sup>，其中反复强调了先知不能失职，否则将担当世人的罪。这里充分表现出先知“以天下为己任”的高度责任感，同时表现出他们对整个民族伦理道德操守的深切关注。因为在先知看来，以色列的灾难是由于众人悖逆上帝、道德沦丧而受到的一种惩罚，这不是一般的社会风气的败坏，这种败坏在古代社会是很常见的；所以先知执着地将上帝的启示与人的道德概念联系为一个整体，目的就是为为了督导世人走向善与公义，重新构建世界的意义与秩序。

从以上分析可以看到，先知形象作为神和人之间的媒介具有特殊的意义，这正是正典先知区别于以色列历史上其他先知和同时期其他地区先知的独特之处。正典先知作为神圣启示者的特征主要不在于其讲预言行为的神秘宗教色彩，而是其预言的理性成分；对于现实政治的干预是基于他们对现行政治的不满，以及对于社会公正的要求；作为民族守望者，先知表现出对民族伦理道德的深切关注，其用心是为了督导人们走向善与公义。正是这三重身份决定了先知为了完成其神圣使命在宗教、政治、道德领域都发挥着巨大的影响力。

## 二、先知的社会地位和政治主张

韦伯在《古犹太教》一书中对先知的社会地位作过全面分析<sup>70</sup>。他认为，正典先知作为一个社会群体的典型特征是其预言的无偿性，这使得他们与国王供奉的宫廷先知有所不同，也与他们所蔑视与反对的靠预言谋生的先见或解梦者区别开来。因为先知主要预言灾祸，没有人会购买凶兆或直接面对厄运。他们以恐怖的谕兆来警示众人完全出于自发自愿。先知之所以有这样的胆略和气魄，是因为他们的内心世界完全独立，所站的高度非俗人能及。

然而，作为一种身份原则，这种无偿实践具有知识阶层的特征（这种原则后来被拉比中的下层知识分子借用，通过基督教传教者形成宗教社会学的重要范例）<sup>71</sup>。这使得先知很难找到支持他们的群体，即使有一些个人的支持，那也是来自特别虔诚的个别显贵。有时也能找到一个家族的好几代人作为他们的赞助者。耶利米

就受过一个参与“申命运动”的亲族的支持。对于先知们来说，大多数有同情心的支持者都是上了年纪的人，他们是传统信仰的维护者，尤其尊重先知的预言。耶利米在首都遇到的情形就是这样。以西结的际遇也是如此，流亡中经常有年长的人向他请教。

先知们从未获得过农民的拥护。尽管所有先知都反对卖身还债、典当衣物，但是这些保护贫苦者的主张实际上无人响应，因此几乎没有穷弱的农民能从中受惠。在耶利米最后的预言里，农民和牧人都是其信仰的拥护者，但这种预言只适用于耶利米。还有，先知反对农村生殖崇拜中的狂欢行为，认为大多数乡村崇拜地点是不洁的，更何况所有先知都反对巴力崇拜，而巴力崇拜对农村的人口增殖、农业生产、许愿祈求意义重大。这些都使得先知在农民中不大受欢迎。

另外，国王也不支持先知。先知是亚卫传统的维护者，他们坚决反对王国因政治需要妥协或向外国异教崇拜让步。因此先知们提到以往的国王时，认为只有大卫才是神圣的统治者。何西阿甚至认为北方王朝的国王不合法，因为他们没有得到亚卫的允许就篡夺了王权。然而，即使是受到尊敬的王朝，先知对其态度也是因时因人而宜的，例如所有那些不择手段挤上王位的短命国王，经常受到先知无情的抨击。先知耶利米反对约雅敬（608—598 B.C.E.在位）时所爆发出的愤怒和蔑视就很有代表性，他诅咒约雅敬：“被埋葬好像埋驴一样，要拉出去扔在耶路撒冷的城门之外”（《耶利米书》22：19）；预言参与亚斯他录崇拜的王后将被剥落裙衫，使所有人看到她的耻辱（《耶利米书》13：18）。

可以说正典先知都继承了类似以利亚对亚哈王的斗争精神，他们在同腐败的统治阶级斗争的过程中，那些刚愎自用的国王不一定在任何时候都能容忍先知，因此有可能象玛拿西那样对先知进行血腥迫害。但先知们从不畏惧，除了反对异教崇拜，先知也勇敢地涉身于国内外的政治，他们一方面坚决反对与外国结盟，因为与外国结盟意味着要承认他们憎恶的异教之神。这种政治立场完全是由于他们的宗教信仰决定的，所以以赛亚反对与埃及结盟时忿忿地说：“你们与死亡所立的约必然废掉，与阴间所结的盟必立不住。敌军如水涨漫经过的时候，你们必被他践踏。”<sup>72</sup>（《以赛亚书》28：18）另一方面，先知还声称反对王权和有权力的

人，特别是申斥法庭上的不公以及谴责统治阶级不虔敬的生活方式和淫荡行为。

先知对军事行动不感兴趣，他们描述的未来王国是一个和平的国度，但这并不表示他们是和平主义者。先知的愤怒一度针对与外国结成政治军事联盟，其依据是它们对本民族传统的宗教信仰不利。这一主张不仅表明他们对外来宗教的威胁感到不安，而且说明他们是站在尊重与亚卫所立之约的立场上，认为没有什么能跟“约”相提并论，正如耶利米所认为的那样，如果亚卫命令尼布甲尼撒征服犹太民众，每一个人都必须接受这一事实。只要大国执行上帝的意旨，结成防御联盟反对他们就是对上帝的冒犯。以赛亚认为上帝同样也会命令大国不侵犯甚至帮助以色列。由此可见，先知对国内国外事务的政治态度乃出于纯粹的宗教性动机，这其中并没有世俗政治利益上的考虑。

先知与神权政体中的祭司阶层的关系也颇为复杂。虽然先知和祭司都是神职人员，以西结以前的先知却没有一个喜欢提起祭司。阿摩司指出只有拿细耳人和先知是亚卫传言的工具，他也未提及祭司。先知预言出现之始，祭司权力已明显衰微。如果祭司的位置像在埃及、巴比伦或流亡后的耶路撒冷那样重要，先知预言就会被视为一种危险的竞争而会受到镇压。但是由于早在部落联盟时期就有中心圣地和官方神职人员并存，那时宫廷先知、先见和以利亚、以利沙等民间先知的声望已牢固确立，加上虔诚的世俗亲族也支持先知，因此祭司尽管带着严重的对立情绪，还是不得不容忍先知。当然，先知并不总是祭司的敌对者，以赛亚与耶路撒冷的祭司关系友好，而以西结本身就是个名副其实的祭司。有所例外的是，耶利米因为预言了圣殿必将被毁的命运被祭司指控犯了死罪，最后还是老人们出面调停，以以前的先知弥迦也曾作过类似的预言为他开脱。

总的来看，先知的社会处境是孤独的。在世俗领域他们不为知识阶层、农民、国王所认可；在宗教领域通常与祭司发生冲突，好像整个世界都在迫害他。“最痛苦的孤独是身处社会时的孤独”<sup>73</sup>，先知有着强烈的孤独体验和被弃感。然而先知又是不孤独的，因为他们听到了上帝的召唤，担当起了言说别人不能理解的超自然事物的使命，因此在险恶的政治舞台上，凭借和上帝的联系与交往而克服了自身的绝对孤独。

### 三、先知的社会作用和人格精神

关于以色列的先知及其预言的社会作用，学者们提出过种种看法。早期学者倾向于把先知看成受神灵感动的个体，认为他们对以色列一神教信仰的形成功不可没。持这种观点的著作多关注先知预言的知识层面和神学层面，根本不管未涉及先知作为个人与社会背景的紧密联系，并且早期关于预言的著作很少论及先知预言和行为的确切性质以及先知的社会定位。然而最神学化的研究也涉及一些先知活动的社会作用问题。例如艾沃德（Heinrich Ewald）把先知看作以色列宗教史中的关键人物，认为他们是借上帝的灵把真知的火花带入世人意识的，因而他们能达到有朝一日或许所有人都能达到的精神高度。在这一点上，先知是作为被神选中来改变人类社会各方面的个体而发挥作用<sup>74</sup>。可见，艾沃德是把先知看作社会变化的动因的，尽管他没有用这类术语详尽阐述。

杜姆（Bernhard Duhm）早期著作中关于预言的社会功能也有相似的观点<sup>75</sup>。杜姆跟艾沃德一样用神学观点看待先知的重要意义，认为他们把以色列宗教提升到一个新的道德和伦理高度。他明确表示先知是作为社会变化的动因发挥作用的，其主要贡献表现在道德、伦理和神学领域。另外他也注意到古代地中海世界迷狂预言的存在，但把“异教”迷狂与以色列先知的迷狂明确加以区分；他也注意到早期的书写先知（如阿摩司和以赛亚）有时也有迷狂行为，他相信这种行为只在他们的早期活动中出现，后来很快被道德、理性演说和理性行为所取代。杜姆认为先知活动时期的特殊历史背景在形成先知神学时几乎没有发挥作用，先知神学超越了特定的历史处境。因此，他没有用任何特殊方式处理先知预言的社会背景问题。

希格芒德·莫温克尔（Sigmund Mowinckel）也对预言的社会定位问题进行了研究。虽然他的兴趣最初在形式批评方面，但他认识到研究先知所套用演讲格式的社会处境极其重要<sup>76</sup>。在对《诗篇》的考察过程中，他提出所谓的先知诗篇最初是在祭拜情境中发布的预言，在耶路撒冷的祭拜活动中先知或许和祭司一起履行引导众人的职责。他认为约珥和哈巴谷是礼仪先知（cultic prophets），后来他扩展了



这一说法，把以赛亚和弥迦也包括在内。

威尔逊对先知的社会定位及作用进行了卓有成效的研究。他认为先知在社会结构的不同层面发挥作用，可能与社会的任何团体发生联系。然而，谈论一个特定先知社会立场的有效途径是确立个体与社会中心、宗教中心、政治权力中心的关系<sup>77</sup>。在他看来，行为表现与权力中心接近的叫做“中心先知”，他们可能在宗教建制中发挥经常性作用，凭借其重要的宗教功能享有一定社会声望和政治权力。另一类先知可能与权力中心很远，在社会边缘发挥作用，叫做“边缘先知”。边缘先知在社会中几乎没有权威，没有社会地位，没有政治权力。当然不是所有的先知都处于边缘和中心这两极，一些先知的处境可能在两极间游移。

当然，边缘和中心也是相对的，从社会宗教和政治精英的立场，边缘先知的确处于边缘地位，他们因为没有政治和宗教权力往往被社会忽视。但在边缘先知的支持者看来，他们处于中心位置，因为他们代表了该群体对社会讲话。很难客观地判定一个先知处于中心还是边缘，这在很大程度上由做出判断者的社会地位所决定。

一般说来，一个先知的功能是由其社会地位决定的。边缘先知作为被社会权力中心排斥的个体，关注社会状况的根本改变，反抗社会压迫，改善所支持群体的处境。此外，边缘先知所致力社会改革有时涉及重新确立传统价值观，皈依古老的宗教实践和神明，且有可能呼吁对整个社会进行根本变革。而中心先知更关注社会体制的正常运作。他们比边缘先知更保守，反对导致社会不稳定的改革，但决不反对社会改良。他们提倡有秩序地逐步变革，以保留社会传统，保持社会的稳定性。

从以上这些具有代表性的学者的分析可以看出，先知作为文化精英，在社会中发挥着重要作用。艾沃德早已提出先知是社会变化的动因，杜姆意识到先知行为的道德伦理意义，史密斯联系先知的历史处境分析其预言的社会功能，莫温克尔侧重于研究先知的祭拜意义，威尔逊则将先知加以区分，指明不同类型的先知在社会变革中的不同作用。依据威尔逊的划分，正典先知大都游离于社会边缘，致力于政治、宗教、道德方面的改革。总之，无论从哪一个角度分析，都能说明

先知对古犹太社会的深远影响。

先知对社会虽然有重要的影响力，却经常处于不被理解、不被接纳的孤独境地。特殊的身份使他们“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，自觉地担负起拯救民族的使命。如果说先知书是先知个人宗教惊异的自白，那么“在惊异的背后是最确定的人格”，“每个真实的人格都会成为历史的一部分”<sup>78</sup>。先知所具备的人格精神具有永恒的魅力，其人格魅力首先表现为他们具有完全独立的批判精神。先知处境孤独，得不到社会各阶层的支持，预言不被接受，经常受到怀疑并面临假先知的挑战，但他们的内心世界为真理所占据，这种力量使他们面对世俗政权和社会丑恶现象毫不妥协。难怪近代中国知识分子将中国人的宗教与基督教比较之后，窥见了中国人宗教生活的样态和质素的种种弊端，将西方人对知识和真理的执著追求归诸于宗教精神<sup>79</sup>。

其次，先知具有强烈的宗教追求。先知批判现实的理由与依据都系于其宗教思想。他们以亚卫为最高统治者，拿兄弟情谊和互相帮助谴责后期君主制下的财产不均和阶级差别；以亚卫为王取代对人间君王的企盼，给人们以最终获救的希望。他们甚至于大敌压境时宁可坐以待毙也不认同异族宗教而与外国联盟。

再者，先知具有崇高的自我牺牲精神。先知宣讲预言皆受神召唤或“主动请缨”，成为自觉送上门的传教者，但他们经常不被欢迎，受到当权者的迫害。《以赛亚书》中的“仆人之歌”（42，49，50，53）所描绘的仆人形象就是先知品格的集中体现。具体说，“仆人”肩负着强烈的使命感传扬公理，在任何环境中都不灰心失望；为传扬律法克己为人，甘愿忍辱负重，担当世人所犯下的罪孽，被后人称为耶稣基督的预表。其实自我牺牲精神才是作为“仆人”及先知的共同人格特征。先知的这些崇高品格从长远来看，对犹太教、基督教和西方文明都有巨大影响。

总括起来说，就像中世纪犹太哲学家摩西·迈蒙尼德所认为的那样：“先知的灵感服务于公共或政治目的而不是个人的目的。这一目的权且可以说是某种社会秩序的改良。”<sup>80</sup>韦伯在强调先知有助于社会秩序的建构时也这样指出他们对于世界意义的维系作用：“生活和世界，社会事件和宇宙变化，对先知来说都有特定的、

在体系上统一的‘意向’，人的举止必须带给它们以福祉，必须以此为取向，必须通过与这种意向的联系，统一地、有意义地来塑造人的举止。”“这种意向总是包含着‘世界’作为一个‘宇宙秩序’的重要的宗教构想，要求这个宇宙必须是一个在某种程度上安排得‘有意义的’整体，它的各种现象要用这个要求来衡量和评价。”<sup>81</sup>贝格尔也在《神圣的帷幕：宗教社会学理论之要素》一书中再三强调人类不能离开秩序和意义，因为社会文化（特别是宗教）是使人类免于混乱和无意义恐怖的屏障，意义和秩序不过是人类活动的产物。因此可以说，先知人格形象的意义就在于他们是世界意义和秩序的建构者和维系者。

以上对先知群像所作的分析，不过是运用社会学批评的理论方法和有关资料进行圣经文学研究的一个尝试，全作抛砖引玉之用，以期更多研究成果的出现。

## 结 语

本文论述的问题主要集中在三个方面：

其一、什么是圣经的社会学批评。文学批评史上的许多理论家早已强调了社会学批评对文本研究的重要性，但传统的社会学批评方法侧重于分析作品与作家的个性、心理、创作过程以及作家所处的社会环境之间的关系。后来发展出的文学社会学既包括前面所说的传统的理论批判的方法，又将文本的生产、传播、消费涵盖进去，称为经验批判的方法。而圣经研究中的社会学批评是指试图重构圣经文本社会背景的理论和方法，同时阐明圣经时代人们的生活。圣经的社会学批评与文学社会学在研究对象和方法上有着一致性，都属于文学的外部研究，但它同时还有某些特殊性，更多地采用了社会学、人类学等新兴社会学科的理论与方法。

其二、西方的《旧约》社会学批评研究概况。虽然很早就有人注意到圣经文本的社会背景问题，但那只是在神学研究的外衣遮掩下进行的，成就不大也显不出社会学批评的眩目光彩来。直到 19 世纪，随着社会科学各种学科的蓬勃发展，圣经的社会学批评才得到诸多学者的关注。许多社会学、人类学的奠基人如斯宾塞、马克思、韦伯、涂尔干、泰勒和布朗等对圣经研究影响很大。虽然他们多数并不运用其有代表性的思想对圣经文本进行研究，但他们那些具有启发性的思想方法和理论模式对同时期或后来的圣经学者提供了可资借鉴的思想资源。由此，在圣经社会学批评的历史上掀起了两个高潮。首先是在 19 世纪末 20 世纪初，史密斯、瓦利斯、韦伯、卡斯等人先行将社会学批评方法运用到《旧约》研究中去。然后，20 世纪 60、70 年代门德豪尔和高特沃德进一步掀起《旧约》社会学批评的热潮。其中，对《旧约》的社会背景研究涉及的问题尤为广泛，从以色列社会到犹太教的形成与发展，从宗谱问题到禁食猪肉这种看似琐细的问题，凡是能运用社会学和人类学理论与证据进行研究的领域，学者们都进行了不懈的探索。并且可以预见的是，随着社会科学的进一步发展，《旧约》社会学批评将不断会有新成果问世。

其三、运用社会学批评分析先知群像。作为社会学批评在圣经具体文本研究中的一个尝试，本文借鉴《旧约》社会学批评研究的理论和成果从三个方面来分析先知文学中的先知群像。首先，先知具有多重社会身份——神圣启示者、政治参与者和民族守望者，这三重身份决定了先知为了完成其神圣使命在宗教、政治、道德领域都发挥了巨大的影响力。其次，先知的社会处境是孤独的。在世俗领域他们不为知识阶层、农民、国王所认可，在宗教领域通常与祭司发生冲突，但他们凭借和上帝的联系与交往而克服了自身的孤独感。最后，先知在社会中发挥了重要作用，具有永恒的人格魅力。研究表明，先知对社会虽然有重要的影响力，却经常处于不被理解、不被接纳的孤独境地，但特殊的身份和宗教使命使他们自觉地担负起拯救民族的使命，成为世界意义与秩序的建构者与维系者。

圣经的社会学批评对圣经文学研究的意义表现为：

#### 1、圣经的社会学批评有助于对圣经文本的全面理解。

圣经文本来源于早期的口头传统，几经修订才有了固定的叙述形式，形成一个完整的符号系统。为全面理解这个符号系统，阐释者必须了解文本的文化处境。例如，《以赛亚书》4：1论到耶路撒冷的沦陷时说：“在那日，七个女人必拉住一个男人，说：‘我们吃自己的食物，穿自己的衣服，但求你许我归在你名下，求你除掉我们的羞耻。’”如果事先了解到以色列文化对不能结婚和生育的妇女的态度，就能较好地理解这些妇女的话语。

然而，文本和社会背景之间的关系是非常复杂的。我们不能将圣经的背景仅仅理解为古代以色列的社会历史，而忽略了作者当时的立场和观点。而经文中反映的社会状况也有可能与真实情形不一致，甚至是对当时社会现状的颠覆。另外，圣经中保存的多是社会上有文化阶层的观念，很少涉及亚文化和隐藏在历史背后的东西。对于凡此种种问题，社会学批评能够借助从社会学、社会人类学、考古学研究中得到的资料，帮助我们更全面地了解当时的社会背景与圣经文本乃至作者的复杂关系。

#### 2、社会学批评开拓了圣经文学文本研究的新领域。

社会学批评不断运用社会科学已有的和最新的理论与成果对圣经文本的背景

重新考证、发掘，其研究成果不仅直接影响着对圣经文本的理解，而且拓展了圣经文学研究的领域。前文已经从社会学批评角度对先知文学中先知的人格形象作了初步探索，对于先知文学每一卷书的内容还可作进一步分析。同时，律法书、历史书、智慧书和启示著作等这方面的研究都留有很多空白，有待后人补充。前人运用社会学批评对圣经文学文本进行的研究为我们提供了成功的范例，如沃塞姆利用结构人类学家列维-施特劳斯的神话学研究对《创世记》12-50中的族长故事进行了神话结构分析<sup>82</sup>，高特沃德的《希伯来圣经：社会文学导论》将古代以色列的社会学研究与《旧约》文学研究很好地结合了起来。参考借鉴他们的成果，会给我们以新的启示。

### 3、社会学批评为圣经文学研究提供了新视角、新方法。

长期以来，历史的和文学的阐释方法在圣经文本分析中占据着重要地位，但从19世纪末社会学批评出现后，这种对圣经文本从外部进行研究的方法受到人们越来越多的关注。在圣经的社会学批评研究实践中，社会学方面如斯宾塞的社会进化论、马克思的唯物史观以及涂尔干的有机团结和机械团结理论，人类学方面如民族学材料的收集、布朗的功能主义理论的运用以及考古学的新发现等，都被引进圣经的研究中。有足够的证据表明，随着社会科学进一步发展，社会学批评将会在我们对圣经文学的研究实践中提供更多的理论视角和更新的方法。由于社会学批评内在的跨文化、跨学科性质，当其运用到作为文学经典研究的圣经研究领域时，应归入比较文学研究的范畴。正如梁工在谈到圣经文学研究与比较文学的关系时所说：“圣经文学涵盖的复杂课题呼唤比较文学提供行之有效的观察视角和分析方法，同时也为比较文学贡献出验证充实其自身理论的文本对象”<sup>83</sup>，因此可以说，社会学批评对圣经文学和比较文学都提供了新视角、新方法。

总之，圣经的社会学批评是一个开放的系统，在不断吸收社会学、人类学等社会学科研究理论、方法和成果的同时，也在寻求与其它研究方法如形式批评、女性主义批评的互补和融合。本文对其进行了初步的介绍和探索，希望对国内圣经文学研究有所贡献。

---

## 注 释

- 1 卡西尔：《人论》，甘阳译，上海：上海译文出版社，1985年，第33页。
- 2 梁工：《跨文化视野中的圣经文学研究》，2002年中国比较文学学会第7届年会暨国际学术讨论会论文。该文修改后发表于《解放军外国语学院学报》2003年第5期。
- 3 Charles E. Carter, "A Discipline in Transition : The Contributions of the Social Sciences to the Study of the Hebrew Bible" in *Community, identity and Ideology: Social Science Approaches to the Hebrew Bible*, edited by Charles E. Carter and Carol L. Meyers, Winona lake: Eisenbrauns, 1996, p.4.
- 4 阿巴·埃班：《犹太史》，北京：中国社会科学出版社，1986年。
- 5 塞西尔·罗斯：《简明犹太史》，济南：山东大学出版社，1997年。
- 6 朱维之、韩可胜：《古犹太文化史》，北京：经济日报出版社，1997年。
- 7 沐涛、季惠群：《失落的文明：犹太文明》，上海：华东师大出版社，2001年。
- 8 潘光等著：《犹太文明》，北京：中国社会科学出版社，1999年。另外关于犹太文明的著述还有肖宪：《圣殿长存：古犹太文明探秘》，昆明：云南人民出版社，2001年；杜兰·威尔：《世界文明史II——拜占庭伊斯兰及犹太文明》台北：幼狮文化事业公司，1978年；等等。
- 9 伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海译文出版社，1999年，第217页。
- 10 参见阿尔方斯·西尔伯曼：《文学社会学引论》，魏育青、于汛译，合肥：安徽文艺出版社，1988年，第32页。
- 11 同注10，第2页。
- 12 罗杰·福勒编：《现代西方文学批语术语辞典》，田永明，薛洲堂，李律译，沈阳：春风文艺出版社，1988年，第202页。
- 13 参见余江涛、张瑞德、罗江编译：《西方文学学术语辞典》，郑州：黄河文艺出版社，1989年，第233-234页。

- 
- 14 杨荫隆主编：《西方文学理论大辞典》，长春：吉林文史出版社，1994年，第158-159页。
  - 15 菲根将文学作品看成社会现象，而不是艺术现象。但西方有人认为1964年菲根发表的《文学社会学主要流派及方法》一书真正宣告了“文学社会学”的成立。实际上，菲根所主张的只是一种狭义上的文学社会学，或称实证主义的、经验主义的文学社会学。
  - 16 彼埃尔·V·齐马：《社会学批评概论》，吴岳添译，桂林：广西师范大学出版社，1993年，第25页。
  - 17 韦勒克、沃伦：《文学理论》，刘象愚等译，北京：三联出版社，1984年，第94页。
  - 18 王之榜编著：《社会科学基础知识》，北京：中国书店，1991年，第7页。
  - 19 Robert R. Wilson, *Sociological Approaches to the Old Testament*, Philadelphia: Fortress, 1984, p.11.
  - 20 Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*. New York: Columbia Press, 1968. p.11. 原文为“the midwife of all those modern behavioral disciplines, including psychology, sociology, and cultural anthropology.”
  - 21 这是严复对社会学的定义，见于邱泽奇的《社会学是什么》一书中对社会学的概念界定。
  - 22 邱泽奇：《社会学是什么》，北京大学出版社，2002年，第66页。
  - 23 “理想类型”是用来描述文化事件的过程的，但它不是对实际发生的事件的叙述，而是关于某种假设出来的联系的表象。韦伯称之为“理想图像”或“思想图像”。在《科学论文集》中，他谈到“这种思想图像将历史活动的某些关系和事件联结到一个自身无矛盾的世界之上面，这个世界是由设想出来的各种联系组成。这种构想在内容上包含着乌托邦的特征，这种乌托邦是通过在思想中强化实在中的某些因素而获得的。”



- 
- 24 同注 19, pp.13-16.
- 25 John Rogerson, *Anthropology and the Old Testament*, Oxford: Blackwell, 1978, pp.12-16, 22-45.
- 26 同注 19, pp.17-21.
- 27 结构功能主义又称功能主义人类学派, 是 20 世纪 20 年代兴起的文化人类学理论的主要流派之一。该学派认为, 构成文化或社会的各种要素之间紧密相关, 成为一个有机的统和体, 各要素都具有各自不可替代的功能, 这些功能在一个整体结构即关系中发挥作用; 而相互联系各要素之间则互为功能。结构功能主义的代表就是马林诺夫斯基和布朗。
- 28 同注 3, pp.8-13.
- 29 同注 28, pp.2-3.
- 30 John H. Hayes (general editor), *Dictionary of Biblical Interpretation*, Nashville: Abingdon Press, 1999, p.479.
- 31 同注 3, p.13.
- 32 Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites: First Series, The Fundamental Institutions*, New York: Macmillan, 1927. *Lectures on the Religion of the Semites: Second and Third Series*, ed. John Day, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- 33 Thomas Beidelman, “W. Robertson Smith and the Sociological Study of Religion” 转引自 Charles E Carter and Carol L Meyers, *Community, Identity and Ideology: Social Science Approaches to the Hebrew Bible*, 参注 3, p.13.
- 34 Louis 的著作可参见 *Sociology Significance of the Bible*, *American Journal of Sociology* 12:532-52. 1907. *Sociological Study of the Bible*, Chicago: University of Chicago Press, 1912.
- God and the Social Process: A Study in Secular History*, Chicago: Columbia University of Chicago Press, 1935.

---

*The Bible Is Human: A Study in Secular History*, New York: Columbia University Press, 1942.

35 可参 Mendenhall, *The Hebrew Conquest of Palestine*, *Biblical Archaeologist*, 25:66-87, 1962.

Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of Biblical Tradition*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.

Martin Noth, *The History of Israel*, 2nd ed. London: Black, 1960.

Robert R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia: Fortress, 1980.

Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050B. C. E.*, New York: Orbis, 1979.

Lawrence E. Stager, *The Archaeology of the Family*, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 260: 1-35, 1985.

Shemaryahu Talmon, *The Emergence of Jewish Sectarianism in the Early Second Temple Period*, pp587-616 in *Ancient Israelite: Essays in Honor of Frank Moore Cross Jr.*, ed. Paul D. Hanson, S. Dean McBride, and Patrick D. Miller, Philadelphia: Fortress, 1987.

Abraham Malamat, *Charismatic Leadership in the Book of Judges*, pp152-68 in *The Mighty Acts of God*, ed. Frank M. Cross, Werner E. Lemke, and Patrick D. Miller Jr. Garden City, New York: Doubleday, 1973.

36 转引自 *Community, Identity and Ideology: Social Science Approaches to the Hebrew Bible*, 参注 3, pp.15-16.

37 同注 36, p.16.

38 同注 30, p. 479.

39 同注 36, pp.16-17.

40 John Barton, *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, Cambridge:

---

Cambridge University Press, 1988, p.38.

41 同注 40, p.36.

42 同注 3, pp.17-18.

43 同注 30, p.48.

44 Norman K. Gottwald, *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*, Philadelphia: Fortress, 1985.

45 Review of Norman K. Gottwald's, *The Tribe of Yahweh*. *Religious Studies Review*6/4: 275-78, 1980.

46 Ancient Palestinian Peasant Movements and the Formation of Premonarchic Israel, pp.39-90 in *Palestine in transition: The Emergence of Ancient Israel*, ed. David Noel Freedman and David F. Graf. Sheffield: Almond, 1983.

47 Frank Frick, *The Formation of the State in Ancient Israel: A Survey of Models and Theories*, The Social World of Biblical Antiquity Series 4. Decatur, Georgia: Almond, 1985.

48 见 *The Mighty Acts of God*. pp.293-310.

49 W. James Flanagan, *David's Social Drama: A Hologram of Israel's Early Iron Age*, Social World of Biblical Antiquity Series, 7. Sheffield: Almond, 1983.

50 Thomas Overholt, The Problem of Cross-Cultural Comparison in *Semeia*21: *Anthropological Perspectives on Old Testament Prophecy*, 1982, pp55-78.

51 Carol Meyers, *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, New York: Oxford University Press, 1988.

An Ethnoarchaeological Analysis of Hannah's Sacrifice in *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in honor of Jacob Milgrom*, ed. David P. Wright, David Noel Freedman, and Avi Hurvitz, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1995, pp.77-91.

52 Phyllis Bird, The Place of Women in the Israelite Cultus in *Ancient Israelite*

- 
- Religion: Essays in honor of Frank Moore Cross, Jr.*, ed. Paul D. Hanson, S. Dean McBride, and Patrick D. Miller. Philadelphia: Fortress, 1987, pp.397-419.
- Women's Religion in Ancient Israel in *Women's Earliest Records from Ancient Egypt to Western Asia*, ed. Barbara F. Lesko, Atlanta: Scholars Press, 1989, pp.283-298.
- 53 同注 19, p.7.
- 54 梁工主编:《基督教文学》,北京:宗教文化出版社,2001年,第9页。
- 55 赵宁:《先知书·启示文学解读》,即将由宗教文化出版社出版。
- 56 利奥·拜克:《犹太教的本质》,傅永军、于健译,济南:山东大学出版社,第23页。
- 57 参见梁工:《圣经指南》,赵宁:《先知书·启示文学解读》,朱维之、韩可胜:《古犹太文化史》等论著,上述各书对先知书的艺术和艺术价值皆有论述。
- 58 同注 56, 第 25、26 页。
- 59 参见韦伯:《经济与社会》,林荣远译,北京:商务印书馆,1997年版,第497页,当时希腊受到色雷斯狄俄尼索斯酒神崇拜和各种各样的先知预言的入侵。
- 60 同注 19, P67.
- 61 同注 59, 第 495 页。
- 62 吴罗瑜主编:《圣经新辞典·下》,香港:天道书楼有限公司,中国神学研究院,1996年,第425页。
- 63 同注 56, 第 23、24 页。
- 64 特指从公元前 8 世纪中叶至前 5 世纪犹太民族的"先知运动中"涌现出的一批预言家。
- 65 Robert R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia: Fortress Press, 1980, pp.6-7.
- 66 罗伯特·M·赛尔茨:《犹太的思想》,赵立行等译,上海:三联书店出版社,第94页。
- 67 同注 56, 第 204-205 页。

- 
- 68 John H. Walton, *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context*, Michigan: Zondervan Publishing House, 1989, p.208.
- 69 参见丘恩处《中文圣经注释·以西结书》，香港：基督教文艺出版社，2000年版，第373页。
- 70 同注28，pp.89-94.
- 71 同注28，p.90.
- 72 埃及人祭祀死神。
- 73 H·A·别尔嘉耶夫：《精神王国与恺撒王国》，安启念、周靖波译，杭州：浙江人民出版社，2000年，第181页。
- 74 同注65，p3.
- 75 同注65，pp3-4.
- 76 同注65，pp8-9.
- 77 同注19，pp.74-76.
- 78 同注56，第32-34页。
- 79 参见孙尚扬：《宗教社会学》，北京：北京大学出版社，2001年，第232页。
- 80 列奥·施特劳斯、约瑟夫·克罗波西主编：《政治哲学史》，李天然等译，石家庄：河北人民出版社，1993年，第260-261页。
- 81 同注59，第507-508页。
- 82 Robert A. Wortham, *Social-Scientific Approaches in Biblical Literature*, New York: The Edwin Mellen Press, 1999, pp.43-57.
- 83 梁工：《圣经文学研究与比较文学》，《中国比较文学》2001年第4期，第117页。

## 参 考 文 献

### 中文著作:

1. 阿巴·埃班《犹太史》，北京：中国社会科学出版社，1986年版。
2. 阿尔方斯·西尔伯曼《文学社会学引论》，魏育青、于汛译，合肥：安徽文艺出版社。
3. 彼埃尔·V·齐马《社会学批评概论》，吴岳添译，桂林：广西师范大学出版社，1993年版。
4. 彼得·贝格尔《神圣的帷幕》，高师宁译，上海：上海人民出版社，1991年版。
5. 别尔嘉耶夫《精神王国与恺撒王国》，安启念、周靖波译，杭州：浙江人民出版社，2000年版。
6. 伽达默尔《真理与方法》，洪汉鼎译，上海译文出版社，1999年版。
7. 卡西尔《人论》，甘阳译，上海：上海译文出版社，1985年版。
8. 赖特《圣经考古学》，台南：东南亚神学院协会，1979年版。
9. 利奥·拜克著《犹太教的本质》，傅永军、于健译，济南：山东大学出版社。
10. 列奥·施特劳斯、约瑟夫·克罗波西主编《政治哲学史》，李天然等译，石家庄：河北人民出版社，1993年版。
11. 梁工《圣经指南》，沈阳：辽宁人民出版社，1993年版。
12. 梁工主编《基督教文学》，北京：宗教文化出版社，2001年版。
13. 罗杰·福勒编《现代西方文学批评术语辞典》，田永明、薛洲堂、李律译，沈阳：春风文艺出版社，1988年版。
14. 丘恩处《中文圣经注释·以西结书》，香港：基督教文艺出版社，2000年版
15. 邱泽奇《社会学是什么》，北京：北京大学出版社，2002年版。
16. 彭克宏主编《社会科学大辞典》，北京：中国国际广播出版社，1989年版。
17. 孙尚扬《宗教社会学》，北京：北京大学出版社，2001年版。

18. 王铭铭《人类学是什么》，北京：北京大学出版社，2002年版。
19. 王之榜编著《社会科学基础知识》，北京：中国书店，1991年版。
20. 韦伯《经济与社会》，林荣远译，北京：商务印书馆，1997年版。
21. 韦勒克、沃伦《文学理论》，刘象愚等译，北京：三联出版社，1984年版。
22. 翁绍军《神性与人性：上帝观的早期演进》，上海：上海人民出版社，1999年版。
23. 吴罗瑜主编《圣经新辞典》下册，香港：天道书楼有限公司，中国神学研究院，1996年版。
24. 余江涛、张瑞德、罗江编译《西方文学学术语辞典》，郑州：黄河文艺出版社，1989年版。
25. 杨荫隆主编《西方文学理论大辞典》，长春：吉林文史出版社，1994年版。
26. 赵敦华《基督教哲学1500年》，北京：人民出版社，1994年版。
27. 赵宁《先知书·启示文学解读》，北京：宗教文化出版社，2004年将版。
28. 朱维之、韩可胜《古犹太文化史》，北京：经济日报出版社，1997年版。

### 英文著作：

1. Barton, John. ed. *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
2. Brueggemann, Walter. *A Social Reading of the Old Testament*, edited by Patrick D. Miller. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
3. Carter, E. Charles and Carol L. Meyers. ed. *Community, identity and Ideology: Social Science Approaches to the Hebrew Bible*. Winona lake: Eisenbrauns, 1996.
4. Clements, E. R. ed. *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives Essays by Members of the Society for Old Testament Study*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
5. Cross, M. Frank. *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel*. London: The Johns Hopkins University Press, 1998.
6. Chalcraft, J. David. ed. *Social-Scientific Old Testament Criticism*. Sheffield: Sheffield

Academic Press, 1997.

7. Gottwald, K. Norman. *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel*. New York: Orbis, 1979.
8. Gottwald, K. Norman. *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*. Philadelphia: Fortress, 1985.
9. Harris, Marvin. *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*. New York: Columbia Press, 1968.
10. Hayes, H. John. ed. *Dictionary of Biblical Interpretation*. Nashville: Abingdon Press, 1999.
11. Rogerson, John. *Anthropology and the Old Testament*. Oxford: Blackwell, 1978.
12. Wilson, R. Robert. *Sociological Approaches to the Old Testament*. Philadelphia: Fortress press, 1984.
13. Wilson, R. Robert. *Prophecy and Society in Ancient Israel*. Philadelphia: Fortress, 1980.
14. Walton, H. John. *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context*. Michigan: Zondervan Publishing House, 1989.
15. Wortham, A. Robert. *Social-Scientific Approaches in Biblical Literature*. New York: The Edwin Mellen Press, 1999.