

《希伯来圣经》中的神人约

——仪式、性质及团体意识

王宏选

提 要：《希伯来圣经》中神人约的订立需要举行特定的仪式。尽管立约由神一方提出，神人约的完成却需要双方的努力。神人约具有双向性，它反映了神人双方的相互需要。神人约中蕴涵着深厚的团体意识，它使以色列成为一个非常有凝聚力的民族整体。

王宏选，1969年生，陕西蒲城人，山东大学法学院2004级博士生。

主题词：神人约 仪式 双向性 团体意识

汉语“约”一词在希伯来语中为 berit，指独立但不一定平等的双方在互相尊重的条件下，为实现某些确定的目的而达成的永久性关系，它规定了双方的协调行动、责任和义务等^①。立约的双方可以是人与人，也可以是神与人。《希伯来圣经》中记载了众多的约，其中神人约是其主体部分。本文试图对神人约的仪式和性质进行考察，进而揭示其中所蕴涵的团体意识。

一、神人约的仪式

关于希伯来语 berit 的词源存在一些争论。有人认为它与意为“切”的词根有联系；有人认为它与表示“吃”的词根有联系——人们在订立协议后往往安排正式的宴席。而主流的看法是，berit 源于阿卡德语 biritu，意为“束缚、约束”。在英文圣经传统中，专用 covenant 一词表示神与人之间订立的“圣约”，而用 agreement、alliance、compact、league、treaty 等表示其他类型的约。^②

《希伯来圣经》中的约，按照立约主体的身份，大致可以分为神人约和人人约两种。其中神人约是主体，但人人约也时有提及。如亚伯拉罕与亚比米勒关于井的争端而立约，（《创世记》21：32）^③大卫与以色列的长老们为受膏而立约，（《撒母耳记下》5：3）基遍人请求与约书亚讲和而立约，（《约书亚记》9：15）都属于人人约。而神人约最主要的有三次：神与挪亚立约，神应

允不再有大洪水毁灭人和大地。（《创世记》9）神与亚伯拉罕立约，神赐他作“多国的父”，“后裔繁多”，并赐他迦南地作为永久的产业。（《创世记》17）西奈立约，神启示给以色列人十诫和律例典章，使以色列成为神圣的民族。（《出埃及记》19—24）另外，神与亚伦后裔、约书亚、大卫及其家族立约，也都属于神人约。

从形式上来看，《希伯来圣经》中的神人约与当时中东其他国家的政治性条约有诸多相似之处。它们大体都包含有这样几个部分：通名报姓；历史背景；给对方的要求；记录在案；见证人等^④。然而，并无证据证明神人约与其他政治性条约存在直接的联系。事实上，以色列人明白自己是与神而非军事强国立约，因此在神人约的理解和表达上，都加上了特有的成分。神人约的订立需要举行特定的仪式，立约后往往还要设立一物为标志。在《希伯来圣经》中，这样的仪式和标志主要有献祭、割礼和洒血等。

献祭是圣经犹太教时代崇拜神的主要形式，也是神人立约的特定仪式。当亚伯兰提出他如何能确定自己可以得到迦南地的疑问后，神令其进献几种畜禽，并将畜身劈开分成两半，一半对着一半地摆列。“日落天黑，不料有冒烟的炉，并烧着的火把，从那些肉块中经过。”（《创世记》15：17）在《耶利米书》中，神声称：“犹大国的首领、耶路撒冷的首领、太监、祭司和国中的众民曾将牛犊劈开，分成两半，从其中经过，在

我面前立约。”（《耶利米书》34：18）由较多的类似记载，可以看出立约后双方从作为祭品的肉块间穿过，应当是早期神人立约的一种普遍而必须的仪式。其用意可能类似于立一诅咒：若有哪方背约，必将遭受与这些死畜同样的下场。

《希伯来圣经》规定以色列男子要在出生后第八天施行割礼，这也被认为是神与以色列人立约的象征，同时也是区别于其他族类的标志。亚伯兰九十九岁时，神向他显现，为他改名为亚伯拉罕，并订立一永远的约。神对亚伯拉罕说：“你们所有的男子都要受割礼，这就是我与你，并你的后裔所立的约，是你们所当遵守的。你们都要受割礼，这是我与你们立约的证据。”（《创世记》17：10—11）。

西奈之约一般被看作是对神与亚伯拉罕之约的重申与丰富。逃离埃及三个月后，以色列人辗转来到西奈半岛。摩西登上西奈山，代表以色列人与神立约。立约以神的威严浩大的显现而开始，其时雷鸣电闪，火云缭绕，角声大作，但闻其声，不见其人。摩西领受神的诫命和律法后，“清早起来，在山下筑一座坛，按以色列十二支派，立十二根柱子。又打发以色列人中的少年人去献燔祭，又向耶和华献牛为平安祭。摩西将血一半盛在盆中，一半洒在坛上。又将约书念给百姓听，他们说：‘耶和华所吩咐的，我们都必遵行。’摩西将血洒在百姓身上，说：‘你看！这是立约的血，是耶和华按这一切话与你们立约的凭据。’”（《出埃及记》24：4—8）可以看出，西奈之约的订立和完成包括了献祭，洒血，宣誓等一系列的宗教仪式。

为维护约的神圣性和权威性，《希伯来圣经》的神人约往往附有祝福与诅咒：遵行诫命的将会蒙福；（《利未记》26：1—13；《申命记》7：11—24；《申命记》28：1—14）背逆诫命的受到诅咒。（《利未记》26：14—43；《申命记》28：15—68）

二、神人约的性质

《希伯来圣经》中的神人约，是通过神将以色列人拣定为“选民”的选择行为所确立的。神首先拣选了以色列人并与之立约，立约的过程就是选民的过程。神与亚伯拉罕立约之前，首先将他从美索不达米亚的故乡呼召出来，并预定他为一个繁庶民族的长者和祖先。“我必叫你成为大

国。我必赐福给你，叫你的名为大，你也要叫别人得福。为你祝福的，我必赐福与他；那咒诅你的，我必咒诅他。地上的万族都要因你得福。”（《创世记》12：2—3）西奈立约，也是首先对神带领以色列人出埃及的历史功绩作了回顾，申明了神的恩赐先于双方的立约。神命令摩西晓谕以色列人：“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。”（《出埃及记》19：4—6）

神将以色列人作为“选民”，并给予巨大的恩赐，并非由于以色列优于其他民族，而是出于对这个民族的爱，是想让以色列人在神的救恩史中扮演一个很重要的角色。“耶和华你神从地上的万民中拣选你，特作自己的子民。耶和华专爱你们，拣选你们，并非因你们的人数多于别民，原来你们的人数在万民中是最少的。只因耶和华爱你们，又要守他向你们列祖所起的誓。”（《申命记》7：6—7）神启示以色列人：“你作我的仆人，使雅各众支派复兴，使以色列中得保全的归回，尚为小事，我还要使你作外邦人的光，叫你施行我的救恩，直到地极。”（《以赛亚书》49：6）犹太教认为，作为神的选民只是承担专门的责任，而非享有任何特许的福祉，只是指履行种种的义务，而非意味赋予特殊的才能或美德。圣洁和荣耀只能被看成是忠实完成使命的报答，而非无条件地赐予犹太民族的特权。如果失败或背约，犹太民族将招致惩罚，蒙受灾难^⑤。

神人间的立约，总是由神一方开始：“我却要与你立约”；（《创世记》6：18）“我与他们坚定所立的约，要把他们寄居的迦南地赐给他们。我也听见以色列人被埃及人苦待的哀声，我也记念我的约。”（《出埃及记》6：4—5）立约的开始是单方面的，正反映出神拣选以色列人为“选民”的无条件性。虽然约的开始是单方面的，但约的完成却需要两方面^⑥。同时，神人约的立约双方都是有位格的。神具有喜、怒、哀、乐、爱、恨之类人的情感和意志。“上帝这位又真又活的神不是静止的存在，对于普通人来说，他也不遥远、不疏离；相反，上帝是行动的神，他对人讲话，目的是让世上所有的男女都和他自己——同时也相互——有一种完全而赋予人生意义

的关系。”^⑦以色列人也有独立的位格，他们有顺服上帝的义务与责任，但不是消极的、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。可见，约的订立是通过神和人的对话进行的，立约的双方都是活生生的位格存在，这样才保障了约的合法性。

神人约一旦订立，双方各自享有一定的利益、义务和责任。神应对以色列人做到的是：赐土地给以色列人，令其子孙繁多，民族兴旺，同时亦保护或拯救他们免遭苦难。反过来，以色列人作为上帝的选民，应服从上帝、遵守神的法律，执行神的命令，多行善事、远离恶行^⑧。神应许自己是永远守约的。由于神始终遵守他与以色列先祖发过的誓言，神人之约是恒常有效的，以色列人作为“选民”的地位也是永远不变的，不管以后的以色列人如何行为不轨，甚至偏离神而崇拜他神，神也不会改变初衷而换选他人。“耶和华你神原是有怜悯的神，他总不撇下你、不灭绝你，也不忘记他起誓与你列祖所立的约。”（《申命记》4：31）而对以色列人来说，他们不仅要承认神为他们唯一的主，而且必须承受遵守神的诫命的义务。“你要知道耶和华你神，他是神，是信实的神；向爱他、守他诫命的人守约，施慈爱，直到千代；向恨他的人，……必报应他们，决不迟延。所以你要谨守遵行我今日所吩咐你的诫命、律例、典章。”（《申命记》7：9—11）

神人约的双方之间处在一种相互需要的关系中。神需要以色列人作为圣洁的国度、上帝的选民，去实施在全地的普世性救恩。“一切与上帝的关系，都建立在上帝自己出于恩典和慈爱的行动基础上。……他自由自在地运行，惟一的动机是向世人播撒他的爱。”^⑨如神与亚伯拉罕立约时说道：“亚伯拉罕必要成为强大的国，地上的万国都必因他得福。我眷顾他，为要叫他吩咐他的众子和他的眷属，遵行我的道，秉公行义。”（《创世记》18：19）而人也需要神，效法神，追寻圣洁，成为义人，实现救赎。在犹太教中，神乃是“觅人的上帝”，这种认知突出了神对人的关怀和对人的需要；而这种觅人过程中神对人的参与和支持，则展示了人类生命的神圣价值。正如海舍尔所指出的：一方面，人之为人的真谛在于他与意义相联系，而人的意义不在于自身，而在于对于超越意义的追求，即努力接近神。另一方面，神也需要与人相联系，需要人来实现他的

目的^⑩。神和人的契约体现了神对人的责任和期许。契约意味着神与人的历史有着深厚的牵连关系，意味着无神的人就是无前提的结论。契约是神与人、前提与结论相关联的纽带，是神启示人和人回应神相互碰撞的结果^⑪。“神人立约表明，犹太人和神之间的关系不再是一种内在的、无可奈何的‘血缘关系’，而是通过一种外在的、经过思考的‘约’的形式确定的关系，是通过犹太民族选择了上帝，上帝选择了犹太民族这样一种‘双向选择’而确定下的关系。”^⑫

三、神人约的团体意识

由神人约的仪式和性质，可以发现其中蕴涵着深厚的团体意识。团体意识涉及三个因素：第一，单一性，整个团体常被当作一个单位；第二，可由单一代表人物看出，他常使整个团体具体化；第三，从代表人物变动到团体，个体是团体的化身，并且把团体当作个体^⑬。团体意识不同于集体主义，后者往往为了社会的目的与目标，而牺牲个人。团体意识也不同于共同个体人格，在后者中个体没有独立意识。

从神人约的仪式看，其目的和指向就是团体意识。“仪式是为维护信仰的生命力服务的，而且它仅仅为此服务，仪式必须保证信仰不能从记忆中抹去，必须使集体意识最本质的要素得到复苏。”举行仪式的“唯一目的，主要是唤醒某些观念和情感，把现在归为过去，把个体归为群体”^⑭。从神人约的性质看，它是神人之间的沟通和交流，双方都有履约的义务和责任。以色列作为一个民族整体与上帝立约，每个成员都要遵奉上帝的诫命。神在立约后关注的是整个民族对约的践履，而不是个人信仰的虔诚程度；神的奖赏和惩罚针对的往往是整个民族，而不是针对单个的人。

犹太教传统认为，家庭、村庄、部族和民族是重要的，一个人只有在同他人享有良好的关系时，才能找到成就感。正如一个家庭里面父亲可成为全家的降福与罚咒的中间人一样，人们在决定后世子孙的福祸中也占有重要的地位。因而，一个人应当为他从中获得根源的集体而生活。个人只有在与上帝所拣选的以色列民族整体共融时才能获得通向上帝和救恩的途径。作为一般的社会成员，也同国王、祭司一样，是整个团体福与祸的来源，这取决于他们是否虔信与罪恶^⑮。神

人约代表的是神同以色列整个民族的关系，而且拯救和审判都是对集体而言的，司法过程同样也可以是针对人群的。“以色列人中不当这样行”、“在以色列家这本是不该做的事”已经成为以色列人生活的导向原则。一旦有人“在以色列中做了丑事”，将会招致集体的审判。如亚干因为从耶利哥“取了当灭的物”，以色列人全体受到连累。（《约书亚记》7：1—26）

神通过与犹太民族整体立约，也就与每一个以色列人建立了契约关系。服务于人也就是服务于神，爱邻人与爱神是统一的。既然所有的人都生活在同一种与神缔约的关系上，每个以色列人就与其他人有了互相忠信的关系纽带。以色列是一个兄弟般的集体，萌发于广泛的兄弟之情的基本要求就是要维护法律与公义。以色列诸族虽以共同的种族来源、历史和文化维系在一起，但最重要的，诸族是由神人之约所维系的。以色列人对于同一盟约和同一神圣救赎经验的归属感，把整个民族变成了一个非常有凝聚力的宗教团体^⑥。

团体意识表现在律法对犹太社会中的孱弱和贫苦者有所保障。相关的律法规定有：“不可亏负寄居的，也不可欺压他，因为你们在埃及地也作过寄居的。”（《出埃及记》22：21）“不可苦待寡妇和孤儿。”（《出埃及记》22：22）“我民中有贫穷人与你同住，你若借钱给他，不可如放债的向他取利。”（《出埃及记》22：25）“不可在穷人争讼的事上屈枉正直。”（《出埃及记》23：6）“不可咒骂聋子，也不可将绊脚石放在瞎子面前。”（《利未记》19：14）“住在你城里的利未人，你不可丢弃他，因为他在你们中间无份无业。”（《申命记》14：27）“困苦贫乏的佣工，无论是你弟兄，或是在你城里寄居的，你不可欺负他。”（《申命记》24：14）

在圣经犹太教时代，土地拥有是社会问题的核心。以色列人将所有土地看成是属于神的，土地作为非交易品信托给家庭，让他们一代一代地使用。（《利未记》25：23）以色列人希望以此方式避免土地的过度集中，维系全民的相对平等。由于当时常常发生借贷者用衣物或其他物品做抵押而后无力赎回的情况，律法规定了什么可作贷款的抵押。（《出埃及记》22：26—27；《申命记》24：6）放债取利也受到禁止。律法还规定，安息年要豁免债务，（《申命记》15：1—11）禧年

也要豁免债务。

另外，犹太人的节日很多，其来源和含义各不相同。但所有的节日都与整个犹太民族相关联，而与任何个人的业绩和生平无关。如逾越节和除酵节是回顾整个民族摆脱奴役和获得自由；七七节是纪念犹太民族在西奈山被赐予诫命和律法。“一些社会性和历史性的因素已经将以色列团结起来，而对于立约的上主的信仰又圣化和肯定了这些因素。因为雅威主义中对于上主的信仰具有排他性，使得其他宗教维系不可能，所以这种信仰特别加强了以色列民之间的精诚团结。”^⑦

尽管神人约中蕴涵着浓厚的团体意识，但并没有忽略个体意识。个体意识的表现，一是在上帝与人的交往关系中，人以单独的个体出现；二是个人由于自己的罪过，需要承担法律或道德责任。早期的圣经故事中，许多个人都因自己的德行而成为义人，得到上帝的特别眷顾。如挪亚、亚伯拉罕、以撒、雅各、摩西等先知，都曾以个体身份与上帝交流。而上帝也与夏甲这样的埃及婢女等普通个体进行交流。（《创世记》16）当亚伯拉罕为两个罪恶深重的城市向上帝求情说：“将义人与恶人同杀，将义人与恶人一样看待，这断不是你所行的。审判全地的主岂不行公义吗？”（《创世记》18：25）其中已经透漏出这样的意思：上帝看重的是个人行为。

《希伯来圣经》的律例典章，已经对个体与团体行为加以区分，只有违反律法的个体才被处以死刑。（《出埃及记》21：12，15，16，17，20等）“不可因子杀父，也不可因父杀子；凡被杀的都为本身的罪。”（《申命记》24：16）这条律法揭示出这样的归责原则：只有犯罪者本人为其所犯罪行负责，而非其亲人或家庭成员。先知书则对个人意识作了明确的表述：“当那些日子，人不再说：‘父亲吃了酸葡萄，儿子的牙酸倒了。’但各人必因自己的罪死亡，凡吃酸葡萄的，自己的牙必酸倒。”（《耶利米书》31：29—30）“儿子必不担当父亲的罪孽，父亲也不担当儿子的罪孽。义人的善果必归自己，恶人的恶报也必归自己。”（《以西结书》18：20）

可见，《希伯来圣经》的神人约中，既体现出浓厚的团体意识，也不缺乏个体意识。但是，个体意识虽然在神人约中得到一定的表现和反映，神人约所彰显的却是团体意识。在神人立约

（下转第 215 页）

与维护和平；此外，各国际组织也要负起责任让各种公约、规范切实实行。他呼吁“全球伦理”必须在民众、学者、领袖三个层面都发挥作用，各方面要一同努力，以“全球伦理”为对话合作的基础来建构国际新秩序。

但全球伦理构想的开创性是不容忽视的。它为文明冲突的解决提供了一个伦理学方向上的新路径。保罗·尼特教授虽不完全赞同汉斯·昆的“全球伦理”，但还是肯定地指出“如果世界各个宗教确实聚在一起，并且一起合作和行动以解决这些地球的、生态的难题，那么他们就会发现新的或是无法想象的机会，彼此可以学习和相互理解。宗教间的伦理行动导致宗教间的对话。一起行动会变成一道对话。”^⑩

可以明确的是，“人道待遇”和“尊重生命”无论在什么时候都是不会过时的。汉斯·昆正是以“全球伦理”为一种号召，邀请全世界一起担负共同的责任：“地球的命运取决于全体人类，不论他们信奉哪一个宗教或具有哪一种世

界观。”^⑩

(责任编辑：林庆华)

- ① 保罗·尼特著，王志成译《宗教对话模式》“作者致中国读者”部分，北京：中国人民大学出版社，2004：2。
- ②③ 刘小枫主编杨德友，董友等译《20世纪西方宗教哲学文选》上海：上海三联书店，1991：20；20。
- ④ 孔汉思，库舍尔编何光沪译《全球伦理——世界宗教议会宣言》，成都：四川人民出版社，1997，12页。
- ⑤⑥⑦ 塞缪尔·亨廷顿著，周琪、刘绯、张立平、王圆译《文明的冲突与世界秩序的重建》，北京：新华出版社，2002：372；366；370。
- ⑧⑨⑩ 汉斯·昆著，张庆熊，徐龙顺，丁耘、陈君华译《世界伦理新探——为世界政治和世界经济的全球伦理》，香港：道风书社，2001：232；235；256。
- ⑪ 保罗·尼特著，王志成、思竹、王红梅译《一个地球，多种宗教》“作者致中国读者”部分，北京：宗教文化出版社，2003年1页。

(上接第212页)

的诸多情境中，与上帝交往的个体，实际上代表了整个以色列民族。上帝所拣选的是整个的以色列民族，立约的后果也由以色列民族来承担。关于团体意识与个体意识的关系，有学者使用了“无名烈士纪念碑”这样一个比喻：将一位军人的遗体埋葬在公共纪念物下面，他代表的是千万个阵亡和就地掩埋的牺牲将士，供后世长久纪念。当人们向这样的纪念碑致意的时候，首先想到的不是埋在这里的战士，而是他所代表的所有牺牲者^⑬。

(责任编辑：無 邑)

- ①⑧ 傅有德《犹太教中的选民概念及其嬗变》，载《文史哲》，1995年第1期。
- ② 黄天海等《摩西律法的契约形式和以律法为核心的希伯来宗教》，载《世界宗教研究》，2002年第3期。
- ③ 参见《圣经》，中国基督教三自爱国运动委员会，中国基督教协会，2000年版。下引《圣经》同此

版本。

- ④⑦⑨⑩ [英] 约翰·德雷恩《旧约概论》，许一新译，北京大学出版社2004年版，第52页，第271页，第269页，第336页。
- ⑤ 周燮藩主编《犹太教小辞典》，上海辞书出版社2004年版，“导言”第29页。
- ⑥ 杨华明《神与人：约定中的位格关系》，载《宗教比较与对话》(第五辑)，宗教文化出版社2004年版，第247页。
- ⑪ 参见傅有德等《现代犹太哲学》，人民出版社1999年版，第272—278页。
- ⑫ 刘平《神的人类学及其希伯来传统——海舍尔犹太教哲学思想导论》，载《犹太研究》第2期。
- ⑬ 徐新《西方文化史》，北京大学出版社2002年版，第41页。
- ⑭ 华德凯瑟《旧约伦理学探讨》，谭健明译，台湾中华福音神学院出版社1987年版，第85页。
- ⑮ [法] 爱弥·涂尔干：《宗教生活的基本形式》，渠东等译，上海人民出版社1999年版，第498页。
- ⑯⑰⑱ [德] 卡尔·白舍客《基督宗教伦理学》，第1卷，静也等译，上海三联书店2002年版，第22页，第20页，第20页。