

A HISTORY OF ISRAEL

# 旧约历史

[美] 约翰·布莱特 (John Bright) / 著  
周南翼 张悦 / 等译 罗宇芳 / 审校

四川人民出版社

# 旧约历史

A History of Israel

第四版

约翰·布莱特 (John Bright) 著

周南翼 张悦 等译

罗宇芳 审校



## 图书在版编目 (CIP) 数据

旧约历史 / (美) 约翰·布莱特著; 周南翼, 张悦等译.  
—成都: 四川人民出版社, 2014. 2  
ISBN 978 - 7 - 220 - 09085 - 1

I. ①旧… II. ①布… ②周… III. ①民族历史 - 研究 - 以色列 IV. ①K382. 8

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 311911 号

JIU YUE LISHI

## 旧约历史

[美] 约翰·布莱特著 周南翼 张悦 等译


特约编辑  
责任编辑  
装帧设计  
责任校对  
责任印制

出版发行

网 址

发行部业务电话  
防盗版举报电话

照 排  
印 刷  
成品尺寸  
印 张  
字 数  
版 次  
印 次  
书 号  
定 价

王亚妮 罗 曼  
王定宇 何佳佳  
  
袁晓红  
王 俊

四川出版集团 (成都槐树街2号)  
四川人民出版社  
<http://www.scpph.com>  
<http://www.booksss.com.cn>  
E-mail: [scrmcbsf@mail.sc.cninfo.net](mailto:scrmcbsf@mail.sc.cninfo.net)

(028) 86259457 86259453  
(028) 86259457  
四川胜翔数码印务设计有限公司  
四川福润印务有限责任公司  
170mm × 240mm  
34.75  
600千字  
2014年2月第1版  
2014年2月第1次印刷  
ISBN 978 - 7 - 220 - 09085 - 1  
68.00元

### ■ 版权所有·侵权必究

本书若出现印装质量问题, 请与我社发行部联系调换  
电话: (028) 86259453

谨以此书纪念

威廉·福克斯威尔·艾尔布莱特

其恩情无以报答

下列人员共同参与了本书翻译  
(按姓氏笔画排名)

宋晓梅 张悦 罗宇芳  
周南翼 夏宇琳 高平

## 前言

以色列的历史既富神秘色彩，又有催人泪下的篇章。临近翻译审校的尾声，我禁不住问自己：以色列的历史究竟告诉我们些什么？这个民族的历史显然意义深远，但它是什么呢？这个问题的答案，还得请读者进入手中这个由约翰·布莱特娓娓道来的故事中，自己寻找。

翻译此书的目的不是向读者介绍圣经考古的最新动向，如果这样的话，就连威廉·P·布朗的附录也欠缺21世纪前十年快速发展的学术动态。这是一个极其热门的学术领域，事实上，在过去近十年里新的作品接连问世，似乎让布朗博士附录中的许多内容也显得大为过时；但翻译此书的目的在于强调严肃的历史和圣经研究的态度，并为圣经研究者们提供一本很有价值的教科书。并非书中的每一个细小的观点都会得到认同，但最终来说，布莱特虔诚的信仰和严谨的治学态度，值得每一位严肃的圣经学者效法。至于这本教科书的价值，仅从它四次再版、畅销十多万册就可以看出。对此，布朗博士在第四版的序言中作了非常详细精彩的介绍。

曾是教会牧师的约翰·布莱特集考古学家、历史学家和圣经学者于一身，并且如布朗博士所介绍的，他的写作以文笔优美著称，希望这点在我们的翻译中多少能被表现出来一些。可惜我们的水平实在有限，而且因为时间仓促、工程巨大，多亏朋友们鼎力相助，才使这项看似不可能的工作在规定的时间内完成了。在此，特别感谢周南翼，他出色地完成了第二、第七、第八、第十、第十一和第十二章以及两个题外话的翻译，夏宇琳翻译了第一章，张悦翻译了第三、第四章，宋晓梅翻译了第五、第六章，高平翻译了第九章。我本人则翻译了全书剩余的不多部分，

包括所有的前言、介绍、绪论、跋文和附录，并最后投入了大量的时间和精力审校通稿。译稿虽然经过了统一的审校修改和协调，但一定还有许多错误，敬请读者多多原谅、包容，并提出宝贵意见。

盼望此书有助于我们体会到，如果圣经中有关以色列人的叙述是那么真实地发生在人类历史的进程中，那么旧约的叙述就不再只是可以用作道德说教的故事或神学教义的佐证而已。无论我们接受这个信仰与否，无论圣经的叙述支持我们自己的神学体系与否，它都是真实的历史事件。希望这一真实感透过布莱特的精彩描绘，让我们如同亲眼目睹了一般。

这一真实感也让我们译者深受触动，正如第九章“被掳与重建”的译者高平曾感叹的：“真惊讶这样一部心酸的历史却能如此的深刻与动人。”此书的翻译始于2008年夏，正是汶川地震发生、全世界为之悲痛的时候；译稿完成时，正值地震一周年纪念。特将此译著献给地震灾区的人民，愿我们像古老的以色列民族那样，在灾难中依然纪念上苍的恩惠，愿上帝的祝福常驻中华大地。

本书直译名是《以色列史》，但这个书名很容易让人误以为是以色列国家的历史，因此，为免歧见，我们中文版定名为《旧约历史》。

罗宇芳

2009年8月



# 目录

第三版自序	1
第一版自序	3
缩略词录	6
第四版威廉·P. 布朗序	11
绪论 约公元前 2000 年以前的古代东方	37
<b>第一部分</b>	
<b>先驱和起源：先祖时期</b>	
第一章 以色列起源时期的世界	63
第二章 先祖时代	85
<b>第二部分</b>	
<b>形成时期</b>	
第三章 出埃及和征服迦南：以色列民族的形成	125
第四章 早期以色列的政体和信仰：部族同盟	163
<b>第三部分</b>	
<b>君主制下的以色列：民族自我界定时期</b>	
第五章 从部族同盟到王朝政府：君主国的兴起与发展	205
第六章 独立王国以色列和犹太：从所罗门驾崩到公元前 8 世纪中期	247

#### 第四部分

---

##### 君主制（续）：危机和覆亡

- 第七章 亚述王朝征服期：公元前 8 世纪中期至希西家去世 285  
题外话 I 西拿基立巴勒斯坦战役的问题 315  
第八章 犹大王国：最后一个世纪 327

#### 第五部分

---

##### 悲剧和悲剧之后：被掳和回归时期

- 第九章 被掳和重建 361  
第十章 公元前 5 世纪的犹太人群体：尼希米和以斯拉的改革 394  
题外话 II 以斯拉奉命前往耶路撒冷的日期 413

#### 第六部分

---

##### 犹太教的形成期

- 第十一章 旧约时代的结束：从以斯拉改革至马加比起义的爆发 429  
第十二章 旧约时代末的犹太教 454  
跋 日期满足之时 487  
附录 以色列历史研究新动向 495  
附录 年代对照表 519  
正文索引 527

### 第三版自序

尽管本书第二版的面世还不到十年，但我清楚地看到再出一个修订版已是当务之急。近年来，新发现的发展速度是如此之快，新观点层出不穷，以至于有必要使本书与之同步才能保持其实用性。更为重要的是，尤其当讨论涉及以色列最早期的历史时，几乎一切都要被再次质疑。在许多问题上，几年前人们还可以谈论某种大体一致的看法，现在却看到由相左观点所导致的一团名副其实的混乱；有关君主制度兴起以前以色列部落制度的性质、以色列对其土地保持控制的方式和年代、她的祖先由北部迁徙下来的性质和年代（甚至其历史性），还有许多其他的问题，都属这种情况。如果能让本书不至变得过时，就必须考虑这些问题。当然，书中的脚注也必须得到修改，以便尽量与新近的出版物保持同步。

尽管如此，我非常清楚地知道，就本书的头几章而言，现在修订还为时过早。遗憾的是，我无法等到新发现的艾贝拉文献（the Ebla texts）出版并且得到专家的研究之后再出此修订版。这些文献会使以色列先祖的背景和起源，并且可能（谁知道？）使有关先祖们的问题，变得更清楚了，但看来要等到若干年之后，这一切才有可能完成，而我而言，等待那么长的时间根本没有可能。因此，我冒昧地做此修订版，同时完全清楚我缺乏那些有朝一日会公之于众的证据；而那时因为获得了更充分的材料，本书前几章所谈的许多问题很可能会再作修改。但这实属无可奈何之事。

此修订版保留了先前版本的轮廓，也采取了同样的方法和观点。尽管如此，改动还是相当可观，特别是前四章（之后的改动就少很多）。很多地方的陈述得到更多的解释，甚或根据新的证据而完全被改写。某些地方，整段文字甚或章节都被彻底重写，还有几处不得不添加新的章节。不过，我将自始至终做到果断，以控制篇幅，使本书文字不至于过度扩展。增添新的材料

时，我也设法（尽管不是每次都成功）相应地剪裁。正因这个缘故，第二版中的《进深阅读建议书》被删去。这是一件憾事，但是我相信，如果读者仔细阅读脚注，定会接触到为数不少的相关书目。

以色列的历史是一个有争议的话题，并且从来如此。我不期盼每位读者都会同意本书所写（有好几处自己都不甚满意）。好些观点仍无定论，并且无疑会长期如此。还有更多观点，人们除了作最可能的估测之外，别无进展。我在尽力描绘以色列的历史，如同它历历在目一般，并尽量做到全面、清楚，而且我相信，对材料的处理也是符合事实的。我希望本书会继续帮助到学生们，尤其是第一次接触以色列历史的本科学生。

按惯例——也颇为适当——此时，要感谢那些一直给予帮助的人。在此，要特别提及我的太太，唯独她直接参与了初稿的准备工作。她录入了所有的修改之处，并将之剪贴到旧版中，然后打印出来，使其以清楚可读的形式送交出版社。她还做了校对工作。我相信，没有她的帮助我不可能完成这项工作。我对她的感谢既是理之所至，也是心之所衷。还要感谢我的朋友兼以前的学生王成章（Martin C. C. Wang），他在最后一刻承担了制作索引的艰巨任务。

约翰·布莱特，于弗吉尼亚州的里士满

## 第一版自序

著述一部关于以色列历史的书，原本无须辩护。旧约圣经的信息与以色列历史联系得如此紧密，以至于要正确理解旧约信息，对后者的了解是必不可少的。数年前当我开始撰写此书时，还没有一本令人满意的有关以色列历史的英文著作；所有关于这方面的标准著作，都是二三十年前的东西，而那些新近出版的著作，不是观点陈旧，就是不够全面，无法满足圣经学者的需要。我着手开始此项任务的唯一目的，就是为了满足这种需求。与此同时，几部译著的出版 [特别是马丁·诺斯 (Martin Noth) 博学的论述] 使我一再考虑是否应当打退堂鼓。但是因为有一些论点，本书的方法与诺斯有着明显的区别，我才决定继续写作。尽管从脚注中读者可以容易地看到我从诺斯那里学到不少，但也会注意到特别是在对以色列早期传统和历史的处理上，本书与他的著作有着根本的不同。

本书涉及的范围，一部分取决于篇幅大小，一部分则取决于题材的性质。以色列民族诞生于一个特定的历史时期，最初作为一个与耶和华 (Yahweh) 立约的部落联盟，之后成为一个国家，然后又一分为二，最终以一个宗教团体存在；但是，它自始至终作为一个独特的文化实体，而与其周边环境区别开来：以色列历史就是这样一个民族的历史。使以色列与众不同的显著原因，当然是她的宗教——这宗教不仅创建了她的社会，也是她历史中的一个决定性因素。因此，研究以色列的历史就不能将她的宗教历史搁置一旁。正因如此，只要篇幅许可，我总试图在政治事件中间及前后，给予宗教因素应有的位置。尽管以色列的历史真正始于公元前 13 世纪以色列民族形成之时，我仍然决定将更早几个世纪前以色列祖先的迁徙作为故事的开端。这个观点与诺斯不同，理由会在别处予以论述。我相信，一个民族的史前史，只要能被找回，就真正是她历史的一部分。不过，本书的绪论并非以色列历



史的一部分，它被附加在此，只是为了给学生提供一个视角——以我的经验——他们常常缺乏这点。我决定以旧约时期的结束作为本书的末尾，原因在后记中有更为详细的交代。部分原因是由于篇幅的限制，部分原因则是因为在那时，以色列民族的信仰以大家所熟知的犹太教这一宗教形式出现。既然以色列的历史从此实际上变成了犹太人的历史，而后者至今仍在延续，我相信以向犹太教的过渡为此书画上了一个句点是符合逻辑的。

我希望此书会服务到广大的读者群，包括所有认真学习圣经的学生，无论是个人、小组，还是在教会或学校的课堂学习中使用。并且，在撰写时我特别考虑到神学专业的本科学生的需要。阅读此书既不需要具备对圣经历史细节的特别了解，也不需要具备关于古代东方历史概况的知识。我的目标是尽可能地阐述清楚，又不致过度简化。然而我还是屡感困扰，本想对一些复杂的问题详加讨论，却只能予以简略概述。但是篇幅是如此有限，而要覆盖的内容又是如此广泛，在这种情况下这个结果不可避免。本书提供了难以计数的圣经经文出处，希望学生坚持查考圣经。一部以色列历史不当代替、而应辅助我们阅读圣经。参考文献仅仅提供了英文著作，以作学生进深阅读之助。其他语种的著作，读者可从脚注中获悉。脚注意不在提供完整的参考文献，而旨在以下两个目的：一是向水平较高的学生介绍更详尽的文献资料，二是指出对自己见解的形成有所贡献的著作资料，不管它是积极还是消极的。读者肯定会注意到，本书的参考文献中数艾尔布莱特（W. F. Albright）的著作最多。这本应如此。我由衷感激艾尔布莱特先生并欣然承认，希望此处的提及不致使他难堪。

学生们应当有圣经地图册，并时常翻查。在此，我特别推荐《威斯敏斯特圣经历史地图册》（*The Westminster Historical Atlas to the Bible*）。因此，本书省略了对圣经地理的惯常描述，包括所有对地名所在地点的讨论，除非这样的讨论对当时所论述的问题有至关重要的意义。圣经引文通常出自修订标准本（the Revised Standard Version，中文译本则引自和合本——译者注）。当英文圣经与希伯来文圣经的章节数不一致时，本书引用前者。脚注引用文献的原则是，只要它在本章中是首次出现，就会提供该文献的完整信息，即便在前几章中已被引用。引用同一章中前面已引用过的文献，则用缩写方法 *op. cit.* 指出（当同一作者的多部作品被引用时，我采用书名的缩简形式）。本书使用的圣经人名，除了极少数特例，均按照修订标准本（中文译本则引自和合本——译者注）；而在大多数情况下，圣经地名都按照《威斯敏斯特圣经历史地图册》。

在此，我必须向那些在我写作过程中予以帮助的人表达谢意。我要特别感谢艾尔布莱特教授，他阅读了我的大部分手稿，并提出了许多宝贵意见。如果没有他的影响和鼓励，我可能已经放弃。我还要感谢莱特教授（Prof. G. Ernest Wright）和多利尔·多达森博士（Dr. Thorir Thordarson），他们也阅读了我的部分手稿并且提出了许多有益的建议。书中依然会存在错误，这完全是我的责任；若不是这些人还有其他人的帮助，错误肯定会比现在多得多！我还必须感谢克拉克夫人（Mrs. F. S. Clark），她非常高效并心甘情愿地帮助打字，这使校对的工作几乎归零。她还协助了索引的准备工作。最后，要感谢我的太太，她检查了每一份校样，帮助准备索引，更为宝贵的是，在整个艰辛的工作过程中，她自始至终都保持了可嘉的性情。

## 缩略词录

### ABBREVIATIONS

- AASOR *Annual of the American Schools of Oriental Research*
- AB The Anchor Bible, W. F. Albright (†) and D. N. Freedman, eds. (New York: Doubleday)
- AJA *American Journal of Archaeology*
- AJSL *American Journal of Semitic Languages and Literatures*
- ANEH W. W. Hallo and W. K. Simpson, *The Ancient Near East: A History* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971)
- ANEP J. B. Pritchard, ed., *The Ancient Near East in Pictures* (Princeton University Press, 1954)
- ANET J. B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton University Press, 1950)
- ANE Suppl. J. B. Pritchard, ed., *The Ancient Near East: Supplementary Texts and Pictures Relating to the Old Testament* (Princeton Univ. Press, 1969)
- AOTS D. Winton Thomas, ed., *Archaeology and Old Testament Study* (Oxford: Clarendon Press, 1967)
- AP W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine* (Penguin Books, 1949; rev. ed., 1960)
- ARI W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (5th ed., Doubleday Anchor Book, 1969)
- ASTI *Annual of the Swedish Theological Institute*
- ASV American Standard Version of the Bible, (1901)
- ATD Das Alte Testament Deutsch, V. Hertrich (†) and A. Weiser, eds. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht)

- AVAA A. Scharff and A. Moorgat, *Ägypten und Vorderasien in Altertum* (Munich: F. Bruckmann 1950)
- BA *The Biblical Archaeologist*
- BANE G. E. Wright, ed., *The Bible and the Ancient Near East* (New York: Doubleday, 1961)
- BAR G. E. Wright, *Biblical Archaeology* (Philadelphia: Westminster Press; London: Gerald Duckworth, 1962)
- BARev. *Biblical Archaeology Review*
- BASOR *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
- BJRL *Bulletin of the John Rylands Library*
- BKAT Biblischer Kommentar, Altes Testament, M. Noth (†), S. Herrmann and H. W. Wolff, eds. (Neukirchener Verlag)
- BP W. F. Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (rev. ed., Harper Torchbook, 1963)
- BWANT Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament (Stuttgart: W. Kohlhammer)
- BZAW Beihefte zur *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
- CAH I. E. S. Edwards, C. J. Gadd, and N. G. L. Hammond, eds., *The Cambridge Ancient History* (rev. ed., Cambridge University Press)
- CBQ *The Catholic Biblical Quarterly*
- ConBOT Coniectanea biblica; Old Testament Series
- EB Early Bronze Age
- EHI R. de Vaux, *Early History of Israel* (Eng. tr., London: Darton Longman & Todd; Philadelphia: Westminster Press, 1978)
- EI John Bright, *Early Israel in Recent History Writing: A Study in Method* (London: SCM Press, 1956)
- ET *The Expository Times*
- EvTh *Evangelische Theologie*
- FRLANT Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht)
- FSAC W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (2nd ed., Doubleday Anchor Book, 1957)

- GVI R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel* (Stuttgart: W. Kohlhammer, I, 7th ed., 1932; II, 7th ed., 1925; III, 1st and 2nd eds., 1927-1929)
- HAT Handbuch zum Alten Testament, O. Eissfeldt, ed. (Tübingen: J. C. B. Mohr)
- HI M. Noth, *The History of Israel* (Eng. tr., 2nd ed., London: A. & C. Black; New York: Harper & Brothers, 1960)
- HO B. Spuler, ed., *Handbuch der Orientalistik* (Leiden: E. J. Brill)
- HSM Harvard Semitic Monographs
- HSS Harvard Semitic Studies
- HTR *Harvard Theological Review*
- HUCA The Hebrew Union College Annual
- IB *The Interpreter's Bible*, G. A. Buttrick, ed. (Nashville: Abingdon Press, 1951-1957)
- ICC The International Critical Commentray (Edinburgh: T. & T. Clark; New York: Charles Scribner's Sons)
- IDB *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, G. A. Buttrick, ed. (Nashville: Abingdon Press, 1976)
- IDB Suppl. Supplementary volume to the foregoing, K. Crim, ed. (Nashville: Abingdon Press, 1976)
- IEJ *Israel Exploration Journal*
- IJH J. H. Hayes and J. M. Miller, eds., *Israelite and Judaeon History* (OTL, 1977)
- JAOS *Journal of the American Oriental Society*
- JBL *Journal of Biblical Literature*
- JBR *Journal of Bible and Religion*
- JCS *Journal of Cuneiform Studies*
- JEA *Journal of Egyptian Archaeology*
- JNES *Journal of Near Eastern Studies*
- JPOS *Journal of the Palestine Oriental Society*
- JQR *Jewish Quarterly Review*
- JR *Journal of Religion*
- JSOT *Journal for the Study of the Old Testament*
- JSOTSup *Journal of the Study of the Old Testament; Supplement Series*



- JSS *Journal of Semitic Studies*
- JTS *Journal of Theological Studies*
- KJV The King James( = Authorized) Version of the Bible(1611)
- KS A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* (Munich; C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung; I and II, 1953; III, 1959)
- LB Later Bronze Age
- LOB Y. Aharoni, *The Land of the Bible: A Historical Geography* (Eng. tr., London; Burns & Oates; Philadelphia: Westminster Press, 1967)
- LXX The Septuagint[ = 70 ], the Greek version of the Old Testament
- Mag. Dei* F. M. Cross, W. E. Lemke and P. D. Miller, eds., *Magnalia Dei: Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. Ernest Wright* (New York: Doubleday, 1976)
- MB Middle Bronze Age
- MT Massoretic Text of the Old Testament
- NEB New English Bible(1970)
- OBO Orbis biblicus et orientalis
- OBT Overtures to Biblical Theology
- OTL The Old Testament Library, P. R. Ackroyd, J. Barr, B. W. Anderson, J. Bright, eds. (Philadelphia: Westminster Press; London: SCM Press)
- OTMS H. H. Rowley, ed., *The Old Testament and Modern Study* (Oxford: Clarendon Press, 1951)
- PEQ *Palestine Exploration Quarterly*
- POTT D. J. Wiseman, ed., *Peoples of Old Testament Times* (Oxford: Clarendon Press, 1973)
- PJB *Palästina-jahrbuch*
- RA *Revue d'Assyriologie*
- RB *Revue Biblique*
- RHR *Revue de l'histoire des religions*
- RSV Revised Standard Version of the Bible(1946)
- SAM Sheffield Archaeological Monographs
- SBT Studies in Biblical Theology
- SBTS Sources for Biblical and Theological Study

- SHCANE      Studies in the History and Culture of the Ancient Near East
- SJOT          *Scandinavian Journal of the Old Testament*
- SWBAS        The Social World of Biblical Antiquity Series
- ThLZ         *Theologische Literaturzeitung*
- ThZ          *Theologische Zeitschrift*
- VT            *Vetus Testamentum*
- WMANT        Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament  
                  ( Neukirchener Verlag)
- YGC          W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan* ( University of London:  
                  The Athlone Press; New York; Doubleday, 1968)
- ZAW          *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
- ZDMG         *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*
- ZDPV         *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*
- ZNW          *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
- ZThK         *Zeitschrift für Theologie und Kirche*

一部关于以色列的历史，若不同时在某种程度上，也是关于她信仰的历史，则既无意义也不可能。<sup>①</sup>

## 第四版威廉·P. 布朗序

### 关于约翰·布莱特所著《旧约历史》的介绍

历史至关重要！这一名言很好地捕捉和总结了约翰·布莱特所著的这本教科书的核心。至少27年以来，《旧约历史》一直是全美主流教派各神学院校的标准教科书，它对前代和当代神学生所产生的影响是不可估量的。布莱特的这一权威之作被译成德文、西班牙文、韩文和印度尼西亚文等，不断地得到广泛使用。自1959年第一版出版以来，销量总共已逾10万册。

这本书取得成功的原因显而易见。在同类作品的作者中，没有哪一位比布莱特更加谙熟圣经、考古学和古代近东历史。布莱特对圣经传统的史料持守至关重要的信心，使得他的这一作品不仅对古代历史的研究，也对旧约的研究，都起到帮助作用。最重要的是，布莱特严肃地对待以色列的神学建构；他认为以色列的信仰对以色列的历史认同是一个决定性因素。从更广义上来说，布莱特对以色列信仰的关注，表明他深信历史为启示与神学搭构舞台。最后我要说的是，布莱特生动的写作风格叫读者倍感激励。

尽管最近有学者指出此书在方法上的漏洞和神学上的偏颇（见附录），但它的长处在于有力地激发了历史探究领域之内的学者们进行神学上的反思。甚至一位对布莱特的方法有所微词的人也承认，这部经典之作将继续为“后代的教科书设立标准”<sup>②</sup>。由于它对史料和圣经资料的广阔涵盖，佐之于

---

① John Bright, *Early Israel in Recent History Writing: A Study in Method* (London: SCM Press, 1956), p. 21.

② Kurt L. Noll, "Looking on the Bright Side of Israel's History: Is There Pedagogical Value in a Theological Presentation of History?" (*Biblical Interpretation*, 7 [1999] p. 27).

布莱特的神学眼光，他写的这本书仍然是历史学著作的典范。

### 一、布莱特其人

约翰·布莱特接受神学训练的地方，也是他唯一担有全职教职的地方，即弗吉尼亚州的协合神学院（Union Theological Seminary in Virginia）。他生于田纳西州的查塔努加市（Chattanooga），在美国的长老会教会中成长，1931年毕业于协和神学院，获神学学士学位（B. D.）。之后的四年里，布莱特留任母校教授圣经语言，同时攻读神学硕士学位（Th. M.）。他的论文《对主要先知的心理研究》（*A Psychological Study of the Major Prophets*, 1933）<sup>③</sup>没有显露他对历史的多少爱好，却培养出他对先知持续一生之久的兴趣。<sup>④</sup>

1931年至1932年冬是布莱特生涯中的重要时期。匹兹堡策尼亚神学院（Pittsburg-Xenia Theological Seminary）的梅尔文·G. 凯尔博士（Dr. Melvin Kyle）当时在协合神学院做客座教授。博士遇见了年轻的布莱特，就给他机会陪同自己前往拜特米尔辛丘（Tell Beit Mirsim）进行第四次及最后一次考古活动。活动由约翰斯·霍普金斯大学（Johns Hopkins University）的威廉·福克斯威尔·艾尔布莱特带领。在那里，布莱特见到著名的艾尔布莱特，对其可谓“心悦诚服”；<sup>⑤</sup>在那时，布莱特的研究生涯也开始被勾勒出来。他后来得以与艾尔布莱特再次共事，参与1935年在巴勒斯坦伯特利（Bethel）的考古挖掘。正是在这次挖掘中，他的导师就一个棘手的考古学问题提出了解决方法（参见后文）。<sup>⑥</sup>从此，布莱特和G. 恩斯特·莱特（G. Ernest Wright）成为了著名的“砂金双子”（the Gold-dust Twins）。<sup>⑦</sup>那年秋天，布莱特进入约翰斯·霍普金斯大学，师从艾尔布莱特，进入该校的博士课题，

③ 晚年的布莱特宁愿他的论文被扔出协合神学院图书馆（Kendig B. Cully, “Interview with John Bright: Scholar of the Kingdom” [The Review of Books and Religion, 11/4 (1983) p. 4]）。

④ 见 John Bright, *Jeremiah: A Commentary* (AB 21; Garden City, N. Y.: Doubleday, 1965)。布莱特在肯定以色列预言是历史上的独特现象的同时，他也从一个更广阔的存在论的角度欣赏《耶利米书》（见 pp. xv, cxi-cxii）。而且，布莱特的最后一本专著，除开他的教科书的第三版，专门讨论公元前8世纪、公元前7世纪先知们的神学和道德思想：*Covenant and Promise: The Prophetic Understanding of the Future in Pre-Exilic Israel*, Philadelphia: Westminster, 1976。

⑤ 参 Leona G. Running and David Noel Freedman, *William Foxwell Albright: A Twentieth-Century Genius* (New York: Morgan, 1975), p. 162。

⑥ 同上, pp. 187-188。

⑦ 同上, p. 186。

并开始接触一个全新的、独具美国特色的圣经研究方法。<sup>⑧</sup> 此时的艾尔布莱特正在单枪匹马地革新圣经研究的中心和方法。

对布莱特而言，艾尔布莱特像一位父亲；对他的许多学生而言，也是如此。当布莱特因为经费不足以及严苛的语言训练上的困难而决定退学之时，艾尔布莱特慷慨地提供给他一笔贷款，而布莱特实在无法接受。<sup>⑨</sup> 布莱特是一位有能力的布道家，并且曾有一段时间觉得上帝呼召他做教区的事奉工作，于是他受邀成为北卡罗来纳的达勒姆第一长老会的助理牧师。但这份工作没有持续多久，筹备了必需的资金后，布莱特很快重新开始了他在约翰斯·霍普金斯大学的学习，再次奋战于闪米特语言学和巴勒斯坦考古学的繁复学习中，同时也工作于巴尔的摩的卡顿斯维尔长老会教会牧会。

1940年，布莱特以其论文《大卫王时代：对以色列建制历史的研究》（*The Age of King David: A Study in the Institutional History of Israel*）获得博士学位。<sup>⑩</sup> 刚毕业，他就被协合神学院聘任为希伯来文和旧约解经的赛勒斯·H. 麦克科米克教职教授，任期从1940年直到退休。除了第二次世界大战期间（1943—1946）布莱特获准离职担任美国军队牧师以外，他的教师生涯从未间断。布莱特的教师生涯不仅硕果累累，而且口碑甚佳。他终生执教于协合神学院，却享有学者、教师和牧师的国际性声誉。<sup>⑪</sup> 1975年布莱特退休，1995年3月26日卒于里士满。

大约在布莱特任教生涯的中间时期，他完成了《旧约历史》的初版（1959），将此书献给艾尔布莱特，此书是各种职业任务的结果。在莱特和艾尔布莱特的提议下，威斯敏斯特出版社（Westminster Press）邀请布莱特为神学学生编写一本历史教科书。布莱特本要拒绝，因为那时他认为自己是委身于教会生活的神学家，而非历史学者。但由于艾尔布莱特的鼓励，他才勉强接受了任务，并着手编撰绪论，即《当前历史著作中的早期以色列》（*Early*

⑧ 艾尔布莱特将他引发的这场圣经研究革命称为“巴尔的摩学派”（Baltimore School），以使众人的注意力转离他自己（出处同上，p. 198）。有关这个“学派”的历史，见 Burke O. Long, *Planting and Reaping Albright: Politics, Ideology, and Interpreting the Bible* (University Park, Penn.: The Pennsylvania State University Press, 1997) pp. 15-70。

⑨ 参见 Running and Freedman, *William Foxell Albright*, p. 197。

⑩ 参见 Bright, *The Age of King David: A Study in the Institutional History of Israel*, *Union Seminary Review*, 53 [1942] pp. 87-109。

⑪ 布莱特的著作及其退休前的课堂讲稿的目录，见“Bibliography”，*Interpretation*, 29 (1975), pp. 205-208。



Israel in Recent History Writing, 1956, 后简称为《早期以色列》, *EI*)。<sup>⑫</sup> 这部作品和教科书都在三年后出版, 反映了他导师的印记。然而, 《旧约历史》的独特之处只能归功于布莱特。正如他 31 年后承认的: “我从未偏离艾尔布莱特, 但添加了圣经神学的影响。”<sup>⑬</sup>

## 二、其研究方法

在《早期以色列》中, 布莱特在寻求为早期以色列描绘一幅“尽如人意的图画”的方法 (*EI*, 12)。这幅图画必须考虑到以色列的信仰作为一种社会决定因素, 在其历史认同中的作用。他说:

4 什么使以色列成为以色列? 她不同于周边民族的特征何在? ……不是语言, 不是居住地, 也不单是其历史经验, 不是物质文化, 而是信仰。以色列之所以成为一个民族, 正是因为她的信仰。因此, 以色列的历史不是十二支派联盟的历史, 不是一个民族的历史, 它是一个信仰和信仰之民的历史 (*EI*, 114)。

布莱特深信, 要对古代以色列有充分的认识, 不仅要有严谨的历史研究方法, 还要有对以色列宗教的敏感度。只有二者兼备, 才可能获得一幅关于以色列起源“尽如人意的图画”, 才得以对以色列的历史认同问题给出一个全面的解答。对布莱特而言, 这幅关于以色列起源“尽如人意的图画”, 不仅要来自考古学和比较研究, 更是来自圣经历史见证的谙熟。

按“满意度”来衡量历史重构的可信度, 会引发当代历史学家的严肃质疑。但布莱特在重构以色列历史时, 所关心的不是个人精神上的愉悦, 而是要成功达到以色列历史与宗教著作的严格标准。这一目标在他对日后的两部主要著作所持的批判性评价中得到充分的证明。

布莱特尤其不满德国学者马丁·诺斯(波恩大学)的著作, 认为他的历史教科书盲从于传统历史批评法(*traditio-historical criticism*), 批评性过度,

<sup>⑫</sup> 布莱特的第一部专著是 *The Kingdom of God: The Biblical Concept and Its Meaning for the Church* (New York/Nashville: Abingdon-Cokesbury, 1953), 一部非专业但关切历史问题的神学著作。

<sup>⑬</sup> 参见 Noll, “Looking on the Bright Side,” p. 3n. 10。

涵盖面狭窄。<sup>⑭</sup> 在布莱特看来，诺斯的方法受制于完全专注于“以色列政治和制度的历史”，而削弱了对以色列信仰的阐述。他尖锐地问道：“难道信仰不足以作为以色列历史甚或政治事件中的核心动力，以致我们若将其移至图画 5 的边缘，只会使这幅图画不成比例？”（*EI*, 35）。最后，布莱特几乎指责诺斯缺乏胆量。

另外，布莱特还认为犹太学者叶西兹克尔·考夫曼（Yehezkel Kaufmann）的著作同样“不尽如人意”。<sup>⑮</sup> 尽管考夫曼相对诺斯的方法提供了一种“与虚无主义有益的对照”（*EI*, 64），但是他具有里程碑意义的巨著仍然存在着逻辑复杂与考古资料不足的弊端。布莱特承认，相比诺斯，考夫曼在很多方面可能“更加正确”，但他的论证方式不具说服力，而且他对德国学术界的嘲讽近乎感情用事（*EI*, 71）。布莱特声称，考夫曼宣扬对历史书卷的字面解读法，“实际就是《约书亚记》叙事体中字面意义的‘重复’”（*EI*, 72），其结果就是一幅同样“不尽如人意”的图画。简言之，有力的论证、谙熟古代近东文化的学养以及神学的敏感，对布莱特而言是描绘以色列历史“尽如人意的图画”的基本要素。

一派是怀疑主义（skepticism），一派是字义主义（literalism），在二者之间，布莱特开拓出一个方法论上的中间派，乃是一个符合常理的方法——将考古研究摆到历史研究的前沿。从负面意义来讲，“巴勒斯坦考古”在决定圣经传统之真实性的问题上起了“客观参照”的作用，防止了将考古学当作护教工具这一诱惑（*EI*, 13—15, 29）。考古学还能够帮助我们确定圣经记载的历史事件的真实规模，<sup>⑯</sup> 一个清楚的实例是《列王纪上》第 14 章 25 至 48 节记述的法老王示撒（Shishak）的入侵。圣经传统对这一事件的叙述并不完整，仅提及示撒攻占了耶路撒冷，然而在卡尔纳克（Karnak）示撒的碑文中却列出了 150 余个他所征服的城市。这个圣经之外的证据“让我们看到

<sup>⑭</sup> M. Noth, *Geschichte Israels* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1950)。诺斯的著述 1956 年被彻底修订，此后多次重印。第二版的标准英文译名为 *The History of Israel* (2nd ed; New York: Harper & Row, 1960)。

<sup>⑮</sup> Y. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine* (Jerusalem: The Magnes Press, 1953)。布莱特还提及考夫曼未被翻译的七卷本著作, *History of the Israelite Religion: From the Beginning to the End of the Second Temple* (Tel Aviv: Institute-Dvir, 1937-1948)。请参见后来由 Moshe Greenberg 简编的英文简本, *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile* (Chicago: University of Chicago Press, 1960)。

<sup>⑯</sup> 另见类似的讨论: G. Ernest Wright, *Biblical Archaeology* (Rev. ed; Philadelphia: Westminster, 1962), pp. 17-18。

(入侵的)真正规模”(第一版,第214页)。<sup>①7</sup>另一实例是圣经对暗利(Omri)的统治一带而过(列16:23-28);事实上,碑文和考古证据都表明暗利统治期间的“大作为”(第一版,第222页)。<sup>①8</sup>

除了为圣经研究提供参照,人类制品的证据还为区分巴勒斯坦古代社会起到决定性的作用:

关于以色列征服迦南地的证据,考古学难道真的像诺斯所认为的那样无能为力吗?难道它不能将非利士占领地和早期以色列的占领地区区别出来吗?或者将迦南社会的青铜时代晚期与铁器时代早期分别开吗?若在毁灭与收复之间存在着明显差异,难道它不会显明?难道说考古学无法辨别阿玛尔纳时代(the Amarna Age)的毁灭,将它与非利士人手下的毁灭相区别,或者将二者与以色列人所带来的毁灭相区别吗……(EI, 88)

尽管布莱特夸大了情况(见附录),但他完全承认考古对以色列历史只能提供相关但并非主要的证据。尽管如此,这个专业探究领域仍能在“可能性的权衡”之上起到关键性的作用,历史学家也只能期盼达到这一步了(EI, 83, 89)。再者,考古既可能叫天平倾斜于对圣经传统之历史属实性的信任,也同样可能叫人对其生疑。正如布莱特在《旧约历史》所说:“圣经当然无需宣称不受严格的历史考证,它一定能够经得起其他历史文献所经受的考验”(第一版,第61页)。不过,布莱特不能将自己算为历史调查中没有偏见的一员,他说:“一些人倾向于鄙视对圣经的尊重,另一些人瞧不起圣经传统之历史属实性的问题,至于我自己,我不与这两种人同伍”(EI, 28)。布莱特毛遂自荐地以一名信徒,尤其是长老会成员的身份承担起任务,在圣经见证的问题上既不“轻信,也不做专业怀疑论者”(EI, 124)。

一些人认为历史学家出于对客观性这头圣牛的顶礼膜拜,除非在适当的时候并以适当的方式,否则禁止将自己的神学信念带入他

①7 引用布莱特的著作,以下只注明版本和页码。

①8 本书后半部穿插了两个附带讨论的话题,它们讨论的历史重构更为复杂:西拿基立(Sennacherib)进攻耶路撒冷(第一版,第282—287页),《尼希米记》和《以斯拉记》的年代顺序(第一版,第375—386页)。两个讨论都显示出布莱特在平衡圣经证据和比较资料上的审慎做法。

(或她)的研究中。我不属这些人之列。但是,历史与神学必须彼此独立,以免将历史事件和对那一事件的神学解释摆放在同一平面上。如果这两者被混淆,历史学家就会好像从上帝的角度来写历史,而上帝自己就势必成为历史的论据(EI, 29—30)。

尽管历史学家必须将自己限制在“人类的事件”范围内(第一版,第68页),但神学反思,如果描述得谨慎的话,在历史研究中有其合适的位置。布莱特的学术方法的显著特点在于他努力将历史与神学和谐地联系在一起,叫它们相互有关联,又不彼此相混淆。一方面,以色列的历史就是一个关于其信心和宗教的历史,尽管它不只是这些而已。另一方面,旧约神学“主要是关于事件的神学”,也就是说,它是“依照信仰而对事件……所作的解释”(EI, 11)。<sup>①9</sup>简单地(并且不过分地)说,布莱特自己的方法在某种程度上寻求什么是“合适的时候”来对以色列的历史进程作神学评论,他本人对此也有很大程度的谨慎。

### 三、《旧约历史》一书的来龙去脉

布莱特的教科书在1959年首次出版后,经过两次重大的修订。这三个版本涵盖了二十多年积累下来的新发现,以及历史研究方法上的精心改进。布莱特乐意吸收新的发现,同时又调整他的原始论述,使之更为精准,偶尔还作修正;这样,《旧约历史》便在初版的基础上有了巨大的演变。在描绘这一演变之前,我们还得先来介绍初版的基础工作。

1. 第一版(1959年)。马丁·诺斯的《以色列历史》(*Geschichte Israels*)首次译成英文后,次年布莱特的教科书的初版就有力地实践了《早期以色列》的纲要内容。在前言中,布莱特为历史研究工作找到神学上的理论根据:旧约的信息与历史如此息息相关,以至于“有关以色列历史的知识是正确认识它[旧约]的基础”(第一版,第9页;参见EI, 11)。而且,以色列

<sup>①9</sup> 要找对圣经神学所下类似的定义,见G. Ernest Wright, “God Who Acts: Biblical Theology as Recital” (SBT 8章 London: SCM, 1952), pp. 38-46, 50-58。布莱特认为神学是从历史来定义的,这个方法后来受到批评,例子有:Langdon Gilkey, “Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language” (*JR*, 41 [1961], pp. 194-205; James Barr, “Revelation Through History in the Old Testament and in Modern Theology” (*Interpretation*, 17 [1963], pp. 193-205; 特别是Brevard Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia: Westminster, 1970), pp. 13-96。

的宗教与历史不可避免地与古代近东文化紧密相连；对这一点的清楚认识，迫使布莱特将研究回推到有记载的历史之最初源头。布莱特批评诺斯所提出的主张偏狭而令人叹惜，因为诺斯认为以色列的历史在“占领巴勒斯坦可耕地”<sup>②</sup>之前并没有真正地开始；而布莱特竟将以色列的出现追溯到石器时代。布莱特的教科书的绪论内容，尽管恰当地来说“不属以色列历史的一部分”，却对于他所陈述的以色列历史来说是必备的（第一版，第10页；参见《早期以色列》第121页）。

通过深深潜入久远历史的阴影处，探入历史的最初黎明甚至更早时期，布莱特开始扭转对以色列起源的一种“缩短的看法”（第一版，第37页）。布莱特雄心勃勃的表现方法，在时间上的长度得到广阔的区域地平线的陪衬；这种整全的视角事实上支配了这本教科书的大体结构。因为无论谈到哪一个历史阶段，布莱特都一律先从“世界形势”或者古代近东的背景环境开始讲起，然后把范围缩小到以色列自己的领地。如此广阔视野，不仅让以色列的特征在与周边外邦文化的直接相对当中凸显出来，而且还觉察出她与周边邻居在宗教特性上一定程度的连续性。<sup>③</sup>蕴藏在古代东方纷繁的文化当中的，是一个不断展现的文化整体；这个文化整体开始于美索不达米亚平原，而以色列的祖先也起源于此，这并不是一件凑巧的事。这个文化告终于持异端的阿克纳顿王（the heretic king Akhenaton）统治下的埃及；他的原名是阿蒙诺菲斯四世（Amenophis IV）。他所信奉的独尊太阳神的宗教（the Aten cult）先于摩西100年，“至少来说非常接近一神教”（第一版，第100—101页）。简而言之，以色列的祖先不是有着原始宗教的一群“原始游牧民”（第一版，第17页），他们是“后来者”，继承了古代近东丰富的文化遗产。

布莱特从历史的最初黎明开始，叙述各种文化的兴衰，不仅介绍它们各自的祭礼和管理机构，而且还阐述它们之间的相互联系、差异和矛盾。当以色列的祖先登台上场之际，在这高级文明来去匆匆或勉强生存、名副其实的车水马龙里，没有哪一个扮演坏蛋的角色。我们却应当说，各种不同文化的版图为以色列卑微的开端布置了必要的舞台背景。在“先祖时代”的前夕，古代东方处于艰难之中：苏美尔文明已经谢幕，埃及步入混乱时期，巴

<sup>②</sup> Noth, *The History of Israel*, p. 5.

<sup>③</sup> 布莱特写绪论的目的不是为了设置古代近东的宗教环境，将其当作一个陪衬，以便对以色列的宗教作合乎福音的传教式解释。我只需提及布莱特引用的努西（Nuzi）文献和赫梯（Hittite）文献中（与圣经）可相比的资料，他引用这些资料是为了证明某些圣经传统具有悠久的历史 and 重大意义（见下文）。

巴勒斯坦的生活完全处于无序当中（第一版，第35—37页）。所以说，“以色列诞生于一个已经变得古老的世界里”（第一版，第36页），这个世界已经筋疲力尽（第一版，第36页）。

以色列的祖先（“半游牧的流浪民”）的出现，对布莱特来说，绝不亚于<sup>8</sup>是历史的一次入侵。这一入侵起初虽然微不足道，但在之后的几个世纪里，却有了不可扭转的重大意义（第一版，第41页）。尽管他们在历史舞台上不曾留下痕迹，但布莱特发现圣经对先祖传略的描述，与出自圣经以外的、青铜时代中期的丰富证据完美地吻合。先祖的名字属闪米特语族的西北语支，在古埃及名人录（Egyptian lists）和马里文献（the Mari texts）中就出现过。更明显的是，先祖故事中的一些习俗，似乎在起源于胡里安人（Hurrians）的努西文献（the Nuzi texts）中就有先例。其结果是，“公元前第二个千年美索不达米亚的风俗习惯，实际上反而比后来的以色列更接近于先祖们！”（第一版，第71—72页）

不过，布莱特远非在把比较研究用作护教工具。他认为圣经叙述中对骆驼的提及（创12：16，24）就是一个时代错误，而且要说亚伯拉罕的家在下美索不达米亚的吾珥（Ur in Lower Mesopotamia），证据不足。比较资料的证据的确显示圣经中的先祖起源于上美索不达米亚。再者，与我们阅读圣经叙述可能得出的推论不同，亚摩利（Amorite）人口流入的证据表明，亚伯拉罕和罗得在他们的妻子陪同下，并不是在一片不受欢迎的土地上漫游的一个孤立的家庭。相反，他们是一个相当大的部族的首领，在迦南地寻找立足之地（第一版，第68页）。但是，圣经本身的见证仍发出真实历史的光辉。《创世记》视先祖的宗教完全不同于摩西创立的信仰，这就完全叫人无法说先祖的宗教不过是后来以色列人信仰的回射。“先祖的神”尽管并不等于就是耶和華（YHWH），但是“先祖的神”对于圣经的见证来说并非异己者。以色列有关“人与神之间宗族式的……休戚相关关系”源于先祖们的家族宗教（the kinship religion，第一版，第92—93页；参见EI，115—120）。由于以色列祖先们在传递美索不达米亚传统中所起到的帮助作用，他们“最名副其实地说，开启了以色列的历史和信仰之先河”（第一版，第93页；EI，41—42）。

不过，以色列真正的起源一直到很晚之后才形成。对布莱特来说，出埃及和西奈山是构成以色列核心特征的两个支柱。以色列的出现始于青铜时代晚期末，正当肥腴月湾（Fertile Crescent）帝国间的权力之争已经“随着争斗各方的亡命或枯竭而告终”，便也实际上为以色列在巴勒斯坦的扎根清扫了

空间（第一版，第106页）。供应以色列成长的土壤各色多样：有土著的迦南人（Canaanites）和先前是外来的亚摩利人，更不用提印度—雅利安人（Indo-Aryan）和胡里安人的成分；这些人口遍布那片土地，都成为迦南主流文化的一部分，我们绝对不应将他们从根本上与以色列区分开来：“以色列以前的大部分人口因此在种族和语言上都并非不同于以色列本身”（第一版，第106页）。

不过，在迦南，以色列继承了一个混合的遗产。一方面，迦南登峰造极的成就是线形字母表（the linear alphabet）（第一版，第108页）。再者，迦南的文学，尤其是在乌加里特（Ugarit）发现的数量庞大的史诗文集，表现出“许多与最早期希伯来诗体韵文的密切关系”（第一版，第108页）。在另一方面，迦南的宗教呈现出“一幅不太美丽的图画”，其生殖膜拜（the fertility cult）体现出一种“极其低级形式的外邦宗教”（第一版，第108页）。布莱特与圣经见证相一致，将迦南几乎视作以色列文化的敌对者。

以色列进入迦南的时间选择，布莱特承认，是一个复杂的事情。它决定性的开端在于出埃及这一事件。布莱特非常有把握地将这一事件的年代定在公元前13世纪前半叶，先于考古确认的巴勒斯坦几个中心城市被毁留下的废墟层。关于以色列在埃及，唯一的一个间接证据就是对‘*Apiru*，或说“国奴”的提及，在这些人当中“就有后来以色列的组成部分”（第一版，第111页）。在另一边的地理位置上，对“以色列”在巴勒斯坦的提及被马尼塔石碑（“*Marniptah*” stela）所证实（第一版，第104页）。最后，布莱特引用内森·格鲁克（Nelson Glueck）的考古调查结果，指出说，以色列迂回绕过以东（Edom）和摩押（Moab）（民20—21），这不可能发生在公元前13世纪之前，尽管圣经的时代年表如此说（第一版，第113页）。这是考古证明对圣经传统施加控制的又一例证。

在提供奴隶出离埃及的直接证据这一问题上，考古和比较材料相对缺乏，而圣经所表达的各种不同意见便凸显出来，不仅对这一缺乏加以补偿，而且“圣经传统先验地要求人们相信：这不是任何人会发明的传统！”（第一版，第110页）同样的道理适用于摩西这位“以色列信仰的伟大创始者”身上（第一版，第116页）；<sup>②</sup> 尽管布莱特假定说耶和华主义（Yahwism）可能与米甸（Midian）有过关联，但这一宗教“[通过摩西]被转变成了另一样

<sup>②</sup> 参见 *EI*, pp. 52-53、86，在那里布莱特专门驳斥了诺斯的推测，因为诺斯认为摩西这一圣经人物起源于一个所谓的“墓穴传统”（grave tradition）。

新东西。就是从摩西那时起，以色列的信仰和历史才有了开始”（第一版，第116页）。

圣经有关出埃及的见证，尽管既没有被证实，也没有被证伪，但布莱特承认，与征服迦南地联系起来看，的确有一些冲突之处。虽然有证据清楚证明公元前13世纪巴勒斯坦的一些城市遭到毁灭，但有两个特别的城市对布莱特来说很成问题：耶利哥（Jericho）和艾城（Ai，即艾土丘，et-Tell）。关于前者，布莱特不予判断，这是因为“青铜时代晚期的耶利哥城似乎被风吹雨淋冲刷得所剩不多了”（第一版，第119页）。而艾城也具有挑战性，因为没有任何证据证明那段时期艾城有人口居住。布莱特的解决办法得自于艾尔布莱特的结论，这结论主张说《约书亚记》8章中的传统将距离仅一英里多以外的伯特利城（Bethel）和艾城彼此弄混，而伯特利城的确显露出公元前13世纪时期遭受毁灭的考古层位（第一版，第119页）。尽管采用了这样的自卫性解决办法，布莱特承认，考古证明的模糊性也反映在圣经传统当中。《士师记》开篇第一章描述了一个不完全的征服，这与《约书亚记》第1至12章中所叙述的成功的闪击战相矛盾（第一版，第122页）。另外，“《约书亚记》没有讲到任何对中部巴勒斯坦的征服”，而大部分叙述的范围又集中在那个地区（第一版，第123页）。因为有一些“以色列的成员”在征服之前就已经去过巴勒斯坦，这说明出埃及的那些人吸收了该地区“同宗的部族”，对他们没有动用军事武力（第一版，第123页）。虽然布莱特对征服的模式信心在握，早在第一版中他就为我们描绘了一幅非常精致的图画，证实以色列对那片土地的占领着实是一个多么具有复杂性和多样性的问题。

布莱特对出埃及和土地占领之历史繁复性的讨论，有助于拟定一个在神学上具有中心意义的主题，这个主题在第四章“早期以色列的政体和信仰”中有所探讨。国家组织和神学在此首次地，并且是在极有利的时机下，相遇了。对布莱特来讲，部族同盟（the tribal league），或称十二支派联合体（twelve-tribe confederation）（即布莱特的第一版所使用马丁·诺斯所称的近邻联盟“amphictyony”），构成了以色列最符合神学的合法社会结构：“近邻联盟没有创造〔以色列的〕信仰，相反，信仰设立了近邻联盟”（第一版，第128页）。部族同盟作为一个“盟约社会”而存在，是其信仰的直接产物。盟约体现了以色列作为神独特子民的存在本质。然而，盟约并不是没有国际先例（第一版，第132页）。以色列与神之间的关系，其轮廓在青铜时代中期赫梯帝国的宗主条约（Suzerainty treaties）中能找到明显的对应。对布莱特来说，这样的先例说明了以色列的盟约古老久远，可追溯到“摩西的年代”



(第一版, 第 134 页)。但不仅如此, 盟约的形式还证明了对救恩历史的记忆与盟约条款之间存在着经久不衰的关联。

拣选和盟约, 出埃及和西奈山, 这一切共同定义了以色列的特征。一方面对出埃及历史的记忆将以色列的盟约浇铸为对“先前恩惠”的表述(第一版, 第 136 页), 另一方面盟约正是捍卫了以色列从奴役之下得解救的真正目的, 即接受耶和華的王权统治。这种恩典与律法之间的辩证关系, 建立于西奈山, 与先祖的盟约相对, 因为后者仅仅基于“对未来无条件的应许, 信者只有信靠的义务而已”(第一版, 第 135 页)。对布莱特来说, 这两个盟约传统产生了后来蔓延以色列大部分历史的一个张力——在应许和顺服、过去和未来之间的张力。“先祖的神”是基于寄居者个人的、家族的纽带; 而盟约的至高神——耶和華, 却向一个结构完备的社会要求单一的忠诚(第一版, 140—141 页)。

布莱特发现, 从历史和神学的角度来看, 以色列的宗教和部族结构必然早在占领那片土地之前就牢固地建立起来了。从历史的角度来看, 以色列通过征服的方式来占领那片土地必然需要“一个相当大规模的同盟”(第一版, 第 145 页)。从神学的角度来看, “早期的以色列既不是一个种族的, 也不是民族的统一体, 而是一个氏族的联合体, 团结在与耶和華所立的盟约之下”(第一版, 第 143 页)。布莱特大量引用马丁·诺斯的著作和《士师记》, 满有把握地描绘以色列的部族同盟结构, 认为它的中心乃是共同的圣所——这圣所就是在示罗(Shiloh)的“肉眼所不能见的耶和華之宝座”, “大卫的帐幕”之前身(第一版, 第 146 页)。这是以色列最令人诚服的建制, 其起源一直可追溯到西奈山。

但这同盟延续时间不长, 由于非利士人入侵这一外在的危机, 以色列不得不以另一种方式生存。逐渐地, 以色列经受了—一个不可逆转的变化。布莱特认为《撒母耳记》和《列王纪》, 包括那“无可比拟的‘列王继位史’”, 近乎就是目击者在圣经中的记述。“简言之, 关于这段历史我们所拥有的资料, 比以色列历史上其他可相比的阶段都多”(第一版, 第 163 页)。布莱特集中在扫罗和大卫这两个人物身上, 戏剧性地讲述了一个神权政治国家所经受的痛苦磨难: 一方面要保守自己的神学遗产, 另一方面又遭遇外来的压力, 这压力似乎要把以色列拉入外邦民族之列。布莱特的同情没有投向大卫, 却倒向撒母耳, 因为撒母耳“呕心沥血为要保持古代传统代代相传”(第一版, 第 166 页)。

富有感召力的大卫迎来了以色列帝国扩张的时期, “以色列不再仅仅是

一个小农组成的国家”（第一版，第 202 页）。“以色列不再是一个部族同盟……而是一个在君王管理下的错综复杂的帝国”（第一版，第 183 页）。大卫和他的继承人不仅统一了犹大和北方的以色列——虽说是短期地，而且还“使世俗和宗教的团体都团结在君王之下”（第一版，第 203 页）。这句奇怪的话似乎犯了年代错误，但我们要意识到，“世俗”对布莱特来说意味着由君主政体所代表的权力集中。大卫—所罗门的帝国，有效地将一个以家族纽带为基础的盟约部族社会，转变成一个中央集权的大帝国；尽管这一中央集权国完全具备相伴随的神学依据，但并非没有巨大的损失。尽管所罗门得以坚固帝国，但是“入不敷出”（第一版，第 199 页）。在结束部族独立的同时，“君主政府也难堪重负”，王国支离破碎：“撒母耳弃绝了扫罗并废了他，反而是所罗门将亚比亚他革除！”（第一版，第 203 页）。

尽管在布莱特看来存有疑问，但君主政体的神学支持源于先祖时期的盟约，它明确地表达了神对未来无条件的应许。以色列的祖先以应许为定向的盟约，经由王权这一思想意识的扩展放大，便对西奈山盟约构成一个张力。北国以色列脱离出去之后，这一张力在犹大和以色列并存的整个历史当中，以多种形式表现出来。北国以色列的脱离乃是对耶路撒冷帝国主义的反叛，实为对重新恢复部族同盟传统一次不成功的努力。在北国，几位先知身上体现出来的对近邻联盟的热情，与期待王朝稳定的愿望之间产生的冲突，迟迟得不到解决。与之相对照，犹大在不断更迭的王朝统治之下，内部稳定，其历史“读起来乏味”（第一版，第 219 页）。

无论是从历史的还是神学的角度来看，布莱特都把公元前 8 世纪的古典先知们理解为改革家。这些先知的目标就是要“唤醒对现已大部分被遗忘的西奈山盟约的记忆”，无论是卷土重来的异教的“血、土和祭礼”，还是作为君主政体神学支柱的无条件的应许盟约，他们都予以拒绝（第一版，第 247 页）。先知们指出一个在神面前的新的生命异象——无论是以色列还是犹大，作为分离的君主政体，都无法依靠自己的力量来维持，无论是从政治的角度还是从神学的角度来说。在北方的以色列国已经亡国、犹大正奄奄一息的情况下，仅存有生命迹象的两个君王——希西家和约书亚试图走上重归西奈山的回头路，却没有带来长久的成功果效。摩西盟约的指令力度开始被大卫盟约中对君王无条件的应许压制；布莱特如此浇铸大卫盟约，几乎就是在说大卫盟约丧失了道德潜能（第一版，第 278 页）。比方说，《以赛亚书》神学可靠性的根基在于它融合了大卫神学和西奈盟约神学——这大卫神学被清除掉了民族主义的倾向。这位先知通过注入强烈的道德提示，代表了在大卫家

的统治和西奈山盟约之间建立友好关系的唯一希望（第一版，第 278—279，311 页）。《申命记》与摩西律法相连，而摩西律法又扎根于部族同盟，《申命记》因此为犹大的拯救提供了最后的机会。约西亚戏剧性的悔改，对布莱特来说，标志着这个君主政体——“傻子的乐园”——已经偏离了西奈山上所塑造的以色列的真实身份（第一版，第 300 页）。约西亚的改革甚至也以失败告终，原因与其说是历史变迁导致他不适时的死亡，倒不如说是大卫的统治盟约已经使得西奈盟约成为它的一个“婢女”（第一版，第 302 页）。

依照布莱特所言，被携带给君主政体的神学一个致命的打击。最终，以色列坚韧不拔的信仰在经过被掳的严峻考验之后，单单立足于律法之上。例如，尽管布莱特看出第二以赛亚中关于应许的腔调既清晰又响亮，但他却将重点落在先知的道德义务感上（第一版，第 339 页）。《以赛亚书》中仆人这一角色体现了谦卑顺从的生活，这乃是神圣救赎的核心，也同样反映在“被钉十字架又复活”的那一位身上（第一版，第 341 页）。同样地，以赛亚对复国的希望没有寄托在重立大卫家族的王位上，却寄托于律法。布莱特细致地将《尼希米记》和《以斯拉记》按年代顺序排列（参见题外话 II），把圣经中这两卷书的顺序作了对调；国民秩序必须首先建立起来，然后以律法为武装的以斯拉才能着手改革的使命，重振社会的宗教生活。以斯拉实际上就是摩西的再现；虽然没有民族的、也没有种族的甚至宗教礼拜的统一，以色列却得以重拾摩西的遗产，就是盟约的律法。

以色列历史的最后阶段，或者更恰当地应该说“旧约历史”的最后阶段（从以斯拉到马加比起义），布莱特认为，如其早期历史一般，既朦胧又隐约不清。像以色列的最初阶段一样，最末阶段也有其文学英雄。但以理参与抵抗，遵行律法，他是召唤敬虔派（Hasidim）的嘹亮号角（第一版，第 408—409 页）。随着圣殿的被洁净，“旧约时期的尾声”就临近了，犹太人获得了一定程度的“宗教自由和政治自主”（第一版，第 412 页）。

在本书最后一章，布莱特从历史和神学的角度来反思旧约历史结束的时刻那得以幸存的一切。摩西和以斯拉颁布的律法，虽然与重建的圣殿并存，却证明了其是犹太教永久的身份标记。律法被高举，被赋予绝对的权力，帮助从民族耻辱和失败的废墟上重塑一个全新的社会。但是有得必有失，“律法实际篡夺了历史上盟约作为信仰根基的位置”（第一版，第 427 页）。律法因切断了自身与“出埃及和西奈山历史事件”之间的纽带，实际上被剥夺了自身的历史关联性。其结果，依照布莱特的看法，就是律法主义扬起了它丑陋的面孔（第一版，第 426—427 页）。不过，作为一种抗衡力量，一个新发

展出来的盼望的概念，以末世论（eschatology）和启示论（apocalypticism）的形式，出现在早期的犹太教当中。对弥赛亚的盼望取代了恢复以色列辉煌历史的盼望，指向一个新的历史时期，那时历史本身将达到它尽善尽美的高峰（第一版，第442—443页）。这个盼望的格调不是根植于大卫家族的君主政体，而是耶和華的日子（the Day of YHWH）。<sup>13</sup>

在后记中，布莱特介绍他最后的一些观察。展望未来，他问道：“以色列去向何处？”（第一版，第448页）在犹太教中，以色列的历史在旧约之后仍在继续，“一直到今日”（第一版，第447页）。“旧约神学的集大成者”就是塔木德（Talmud），即便以色列的盼望至今仍未实现（第一版，第452页）。而对布莱特而言，还有另外一个答案，具体地讲就是基督教给予的答案。这个答案没有砍倒其上有嫁接枝子的树（罗11：17），但“同样具有历史的合法性”；这个答案就是“基督并他的福音”（第一版，第452页）。无论是“遵行律法的义，还是对以色列在各种形式下表现出来的盼望的充分满足”，都在基督里被找到（第一版，第452页）。不管布莱特如何在他的历史分析中注入显然是基督徒的思想，他仍小心谨慎，避免提倡基督教胜过犹太教的信仰与实践的凯旋主义思想。<sup>②③</sup>

以色列的历史去向何处？从根本上来说，正是在这个问题上，基督徒与他的犹太朋友分道扬镳。让我们祈祷，愿他们分手时依然有爱在心中，彼此关心，作为同一信仰的继承人，敬拜着同一位神，就是我们大家所有人的天父（第一版，第452—453页）。

犹太人也好，基督徒也罢，布莱特承认，他们都在救赎的戏剧中扮演决定性的角色，而这一戏剧开始于以色列独特的历史。<sup>④</sup>

2. 第二版（1972）。在布莱特的初版和第二版中间有13年的时间，新的发现和学术争议涌现出来。从王室石碑到马里泥版，越来越多圣经以外的

<sup>②③</sup> 我认为，布莱特抗拒采取基督教的替代主义思想，这也反映在他对君主政体兴起之时大卫之约替代摩西之约所表露出来的担忧（第一版，第272页；参见第二版第287页和第三版第289页）。

<sup>④</sup> 因为艾尔布莱特的一些学生是犹太人（比如 Nelson Glueck, Avraham Biran, 和 Harry Orlinsky），并且布莱特还依赖他们的学识，这无疑影响了布莱特本人的神学敏感度。

文献得到学者们详尽的研究。<sup>⑤</sup>而且,受到新出现理论的冲击,被公认为最好的历史重构模式受到的质疑与日俱增。布莱特竭尽全力地囊括这一切,通常还是持定他起初的信念,但也常做一些调整,还时不时地彻底修正他的一些最基本的观点,并且始终抗拒“增加本书篇幅的诱惑”(第二版,第15页)。不过,在某些部分他的确扩充了篇幅,尤其是有关西拿基立(Sennacherib)两次进攻犹太的题外话(第一版,第282—287页;第二版,第296—14 308页)。他对这一棘手问题的讨论,比第一版论证更加有力,而结论又更有尝试性,所以篇幅比第一版实际多了一倍。

(1) 持定不放松。虽然越来越多的学者提出相反意见,但布莱特并没有放松他所坚持的主张。比方说,关于《申命记》第6章26节和《约书亚记》第24章所谈到的宗教信条(“cultic credos”),布莱特坚持认为它可追溯到“以色列在巴勒斯坦生活的最早阶段”(第二版,第72页脚注12)。对于确定先祖年代更为重要的是,布莱特继续依赖在努西文献中发现的据说与《创世记》中所描述的先祖风俗相类似的证据。的确,第二版扩大了他的论证范围,添加了努西文集以外的类似资料(第二版,第79页)。这一切都是针对一个正在兴起的评论势态——它怀疑这些类似资料具有公元前第二个千年的特性(第二版,第252页脚注72;第316页)。

除了努西文献中的类似资料以外,布莱特还发现马里文献对确定先祖的久远年代提供了间接的证据。不论这些文献怎样对先祖叙述所反映的风俗保持缄默(!),布莱特还是主张说马里文献有益于我们证明以色列的祖先传递了美索不达米亚的传统,包括预言、律法以及古典的神话或史诗的传统(第二版,第87页)。与第一版相比,第二版中的先祖作为彻头彻尾的亚摩利人,肩负了日益沉重的负担,将美索不达米亚的优秀传统传递给日后成为以色列的族群。

为了证实盟约方式的古老,反对那些持相反意见的主张,布莱特在第二版中更加详细地列举了赫梯人的条约,并将它们与后来的亚述人(Assyrian)和亚兰人(Aramean)的条约形式相比较,这些后来的条约形式缺乏历史序

---

<sup>⑤</sup> 在新的发现当中,布莱特专门引用了出版于1968年的亚大得尼拉力石碑(Adad-nirari stela)(第二版,第252页脚注72),还引用了在美扎德哈萨夫雅户(Mesad Hasavyahu)发现的希伯来陶文(雅夫内—雅目陶文,Yabneh-Yam),于1962年出版(第二版,第316页)。

言这一关键部分（第二版，第148—149页）。<sup>②⑥</sup>对盟约形式之历史性的强调，暗示了关于以色列独特信仰的更大的一个争议点。布莱特几乎是逐字引用他的第一版，坚持主张“古代异教缺乏任何有关神朝着某个目标带领人的意识”，任凭伯特尔·艾尔布莱克森（Bertil Albrektson）在他具有创新意义的著作中怎么说他从许多古代近东的文集中觉察到有关“神指引人”的完全成熟的概念（第二版，第155页脚注41），<sup>②⑦</sup>这标志着以色列的信仰至多只是在程度上，而不是在类别上有别于其他信仰。然而布莱特坚定不移，从未向任何即便是更加平衡或精细的观点退让半步。

在关于先祖的亚兰家系这个问题上，布莱特也坚持自己的主张。与第一版相比，在这一版中布莱特更加有力地描绘了亚摩利人和亚兰人之间的关系。因为他将先祖认定为亚摩利人，所以必须仔细斟酌所谓的“宗教信经”（“cultic confession”），这信经声称以色列的祖先为亚兰人（申26：5）。这致使他将叙利亚巴勒斯坦的亚摩利人认定为“原始亚兰人”，对布莱特来说这是一个新的提法。这样的处理，使得布莱特避免了被指控说圣经上的证据充满了年代错误（第二版，第89—90页；参见第一版第81—82页）。在有关征服时期耶利哥城和艾城的考古证据一事上，布莱特也保持他的一贯立场（参见上述）。最后，布莱特还持守《列王纪上》第20章和第22章中先知叙述的历史真实性，尽管越来越多的人觉得这些叙述更适合耶户（Jehu）王朝时期（第二版，第239页脚注45）。15

（2）细微的调整。虽然布莱特在确定分裂王朝时期的事件年代时，严格地遵从艾尔布莱特的做法，但是对于古代近东从苏美尔到埃及各帝国的年代表，他作了细微的调整。更重要的是，布莱特对使用“近邻联盟”这一含蓄的词较无信心。他并不那么确信可以使用这一词，来依照古代希腊不太相同的社会政治对比项，描述以色列的部族同盟（第二版，第158页脚注45；第159页脚注48）。因此他用“部族同盟”或者“部族联盟”（“tribal league”或者“tribal confederacy”）替代了马丁·诺斯原本的用词，“近邻联盟的传统”只会偶尔溜进来。布莱特的热情未减当初，他要证实以色列的部落秩序反映了盟约传统的精神实质，正如《约书亚记》第24章中不可抹杀的记载。

<sup>②⑥</sup> 布莱特此处的衬托乃是 D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant* (Analecta biblica 21; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1963), 因为麦卡西争论说圣经传统中盟约的概念不早于公元前7世纪。有关赫梯和亚兰的盟约形式之间的对比，布莱特承认可能有一个例外（见第二版，第148—149页脚注26）。

<sup>②⑦</sup> 参 B. Albrektson, *History and the Gods* (ConBOT 1; Lund: Gleerup, 1967)。

新的考古遗址的发现，以及对现有考古遗址的解释，也促使布莱特承认，比如说，以旬迦别（Ezion-geber）不是“已知古代近东最大的炼铜厂”、所罗门工商业的枢纽（第一版，第195页），而是一个堡垒或者货栈（第二版，第211—212页）。另外，依据以色列考古学家伊格尔·雅丁（Yigael Yadin）的研究成果，布莱特也不由得赞同“米吉多的马厩”（“stables at Megiddo”）不属于所罗门，而属于一个世纪之后的暗利。再者，根据批评家提供的证据，布莱特承认艾尔布莱特将加巴（Geba）等同于《列王纪上》15章22节中的迦巴（Gebeah，又写作Gibeah——译者注）是令人存疑的（第二版，第231页脚注23；参见第一版第216页脚注24）。

（3）大幅度修改。他的教科书初版之后对一些观点持坚决反对的态度，鉴于此，布莱特对另一些新见解的采用看上去就很明显。例如，依据那些不断涌现的、证明青铜时代中晚期定居人口为数不多的证据，布莱特就明显地减少对内森·格鲁克所作研究的信赖，即后者对南部外约旦的“游牧人的土地”的研究，所谓确定以色列人征服迦南地最早开始时间的水准标点（第二版第54页脚注16）。

不过，这样的调整，比起布莱特对他在第一版中用力论证的征服模式所作的修改，还大大逊色。乔治·E·门登豪（George E. Mendenhall）在他1962年引发争议的一篇文章中，将以色列对迦南地的征服重新理念化，因此便把以色列早期历史的重构引入一个新的方向。<sup>②</sup> 简言之，门登豪主张说，以色列的征服主要是一项“内部工作”，一个农民起义（第二版，第133页脚注69；第134页）。在某种程度上，西部巴勒斯坦受到剧烈震动的主张仍被保留，但是现在以色列“从内部征服”中部巴勒斯坦的那些城镇，则被列在以色列的名下。与门登豪看法一致，布莱特赞同这样的方案，认为巴勒斯坦当地的希伯来人“可能只是起义反抗了他们的统治者……并且在没有大动干戈或大幅度地杀人流血的情况下就获得了统治权”（第二版，第139页）。

16 对政府不满的“农民”起义反抗他们的城市领主，这样一幅图画描绘了以色列出现时期社会等级分化的景象，这是在第一版中没有的内容。布莱特津津乐道地描述迦南城邦封建制的本色，其特征有“城市贵族间无休止的争吵”，中产阶级实际并不存在，以及对“可怜村民”的剥削，这一切都是他第二版中新的观察资料（第二版，第135页）。奴隶、受欺压的农民、薪水不足的雇佣兵，在经济困境中联合起来，“成为希伯来人”（第二版，第135

<sup>②</sup> G. E. Mendenhall, “The Hebrew Conquest of Palestine” (BA, 25 [1962], p. 66-87).



页)。虽然布莱特在第一版中承认与“当地希伯来人”的连续性——这些当地的希伯来人被称为阿皮鲁人（‘Apiru），他们非常乐意与昔日的埃及奴隶一起为“共同的目标”奋争——但现在他可以使用门登豪的理论来描绘一个“自里向外腐烂”的社会，这个社会处于一点火星就会引发爆炸的状态（第二版，第135页）。

这一点小火星必然来自埃及，否则圣经在出埃及的传统与西奈山盟约之间的一致性就要打折扣。<sup>②</sup>对迦南地的征服，简言之，是一个从里向外同时也是从外向里的行动。因此，布莱特第一版中的副标题“征服与吸收”就改为“征服与融合”（第一版，第126页；第二版，第137页），用以指出土著人口在成形阶段所起到的更大作用。从埃及来的被围攻的奴隶，得到他们在巴勒斯坦同胞兄弟心甘情愿的协助。有了这样的方案，布莱特得以坚持“征服”的理论，同时又无须证明公元前13世纪的废墟层遍地都是。无论怎么说，约书亚就是赢了！

虽然在历史方面作了细节上的修改和变动，布莱特的第二版却保持了规规矩矩的神学计划。大卫之约与西奈之约依然相互抵触，后者是构成以色列真正原本的特质，而前者被认为是一个革新。的确，在第二版中这一对比甚至被表现得更加突出：耶和華“与大卫所立永恒的约”不仅“取代了”古代摩西之约（第一版，第272页），而且还“遮盖了”它（第二版，第287页）。不过，布莱特对他在第一版中所描述的摩西之约与以色列生活和行为后期变化之间的关联，作了更加细微的阐明。比方说古典先知不再代表“一次改革运动……为了唤醒对现已大部分被遗忘的西奈山盟约的记忆”（第一版，第247页），现在他们“代表一个在新的环境中的职责”，这个职责“继承了士师们具有感召力的领导才能”，他们的职责就是要“批评指正政府”（第二版，第262页）。<sup>③</sup>先知被政治化的程度是第一版中所不曾见到的。而且，申命记法典（Deuteronomic law）的发现不再仅仅是对西奈盟约的“重新起用”（第一版，第300页），它还被“视作政府的基本法律”（第二版，第321页）。因此，申命记法典代表政府与宗教之间一个可信赖的连接。

17

<sup>②</sup> 与门登豪的论点相抗衡，布莱特在第二版中添加了某些补充说明，肯定以色列的中心在埃及，并且西奈山是后来以色列的基本要素（第二版，第135—136页；参见第一版，第125页）。

<sup>③</sup> 与第一版不同，在这一段中，没有一处提到“西奈盟约”或“摩西盟约”。但这并不表明布莱特决定要放弃先知与西奈之间的任何联系——因为他依然提到“盟约”。相反，布莱特更关心的是强调先知在与君王的关系中所扮演的政治角色。



3. 第三版(1981)。第二版之后不到十年的时间内,布莱特教科书的最后一版,与新近的考古发现和新发展出来的历史模式也接连出版了。布莱特继续退让,比如,他不得已修正了艾尔布莱特的论点——巴沙(Baasha)时代(公元前9世纪初)的便哈达(Ben-hadad)与亚哈(Ahab)时代(公元前9世纪中期)的便哈达是同一个人。现在他认为有两个便哈达,他们相继骚扰北方的以色列(第三版,第240页)。<sup>③</sup>他提出有关希西家时期的*lmk*瓦罐之功用的问题,以及约西亚土地并吞之广度的问题(第三版,第283—284页,第317页)。再者,布莱特极力挣扎地对付以斯拉和尼希米相对时间顺序的问题,考虑新近被提出的第三个选择;依照这个选择,圣经中对这两个人物的排列顺序就得以保持,这也是弗兰克·M. 克罗斯(Frank M. Cross)“爷孙同名理论”(theory of papponomy)所支持的(参见第三版第401—402页)。

不过,这类改动比起布莱特对他第一版头四章所作的修改,还是小巫见大巫。第三版原有的护封上广告说这是一个彻底的修订,结合了从艾贝拉泥板(马尔迪赫丘, Tell Mardikh)所获的发现——这些艾贝拉泥板发现于1970年代初,迄今为止依然是最大的在近东发掘出来的公元前第三个千年楔形文字文献的单个考古发现。在新的序言中,布莱特承认说,从这巨大的文献地窖中得出结论还为时过早。但因为时间紧迫,布莱特无法遥遥无期地等待下去,就公认自己“在没有证据的情况下……冒昧继续”(第三版,第15页)。他的第三版标志着最后一次尝试,来论述那些自第一版后不断被抛出的问题。有关以色列史前史和早期历史,可供选择的多种模式和结论源源不断地涌现,导致出现“充满看法相互抵触的真正混乱”(第三版,第15页),因此头四章被彻底修改。由于触及争议日增的话题,布莱特的第三版审慎地陈述以色列的历史,而并未牺牲读者已经习惯在他那里感受到的神学洞察力和文学鉴别力。

<sup>③</sup> 布莱特的修改源于弗兰克·M. 克罗斯(Frank M. Cross)对梅尔嘎石碑(the Melqart stela)的新阅读;克罗斯实际上认为在公元前885年至公元前842年间有三个便哈达,其中第二个被认定为撒曼以色列三世(Shalmaneser III)碑文中的哈达依得力(Hadad-idri)(Cross, "The Stele Dedicated to Melcarth by Ben Hadad of Damascus" [*BASOR*, 205 <1972 >], pp. 36-42)。要了解其他建议和更详尽的讨论,见J. Andrew Dearman and J. Maxwell Miller, "The Melqart Stele and the Ben Hadad's of Damascus: Two Studeis" (*PEQ*, 115 [1983], pp. 95-101); W. T. Pitard, "The Identity of Bir-Hadad of the Melqart Stela" (*BASOR*, 272 [1988], pp. 3-21); E. Puech, "La stela de Bar-Hadad à Melqart et les rois d'Arpad" (*RB*, 99 [1992], pp. 311-334)。

布莱特没有修改他对公元前第三个千年之前古代近东文化所作的考察，却另写了一部分内容专门讨论艾贝拉文献。他虽然反复说明人们正刚刚开始认识这些新发现，还是大胆地提出：在这些文献中发现的许多人名“与以色列人和他们的祖先当中出现的名字一样”（第三版，第 37 页）。在重构以色列史前史时，牵强附会地使用艾贝拉文献的结果就是打开了一个机会之门，使得我们可以将亚伯拉罕的年代往回推至公元前第三个千年（第三版，第 44 页脚注 45）。布莱特甚至发现，艾贝拉文献为亚伯拉罕与平原上五座城市的军事交战这一事件所具有的历史性问题，提供了一个可能的解决办法；这一事件记载在《创世记》第 14 章（第三版，第 84 页）。因为目前对艾贝拉文献的研究还处在初始阶段，布莱特承认这一研究尝试性太大，没有多少实际用途。<sup>②</sup>然而，暗示的力量有其独特的修辞价值；对布莱特来说，诱人的可能性的范围弥补了确凿证据的缺乏。再说，这加固了绪论与以色列“史前史”之间的联系，因为在有关以色列历史的教科书一类的书籍中，绪论可以说是并非必需的。

不过，艾贝拉文献的暗示力量并未使布莱特动摇，他依然坚持将亚伯拉罕的年代定在青铜时代中期。公元前第二个千年的努西文献中的相同资料依然有效，尽管反对说它们与圣经文本相关这一意见在不断增加。<sup>③</sup>1970 年代中期，T. L. 汤普森（T. L. Thompson）和约翰·凡·西特斯（John Van Seters）论证说与努西文献相同的资料并不只限于公元前第二个千年，它们一直到公元前第一个千年还完全可以看到，因而强力质疑先祖叙述的历史真实性（第三版，第 72 页脚注 12；第 80 页脚注 27）。对此，布莱特的反应是更多地依赖内在的，而非外在的证据。他发现在圣经资料中所叙述的先祖习俗，与之后以色列的律法之间缺乏相似性，这足以证明“历史记忆的韧性”（第三版，第 75 页）。不过，鉴于圣经中关于先祖属亚兰人血统的说法，以及在公元前第一个千年的文献中发现有某些先祖的人名这一事实（第三版，第 78 页），这个“历史记忆”的跨度也随着每一版的出版而不断缩短！布莱特因此退让说，先祖叙述大部分出自于青铜时代晚期（第三版，第 86—87 页）。

除了年代定位以外，对布莱特而言，先祖们寻求生计的物质和社会环境

<sup>②</sup> 艾贝拉在青铜时代早期的年代表中没有出现（第三版，第 466 页）。

<sup>③</sup> 面对不断增加的批评，布莱特退让说“绝对不可夸大这些相同资料的有效性”（第三版，第 80 页），这不同于他在前一版中所作的更有信心的类似陈述。

也有明显改变。他们不再是沙漠里的游牧民，而是“过着半定居生活”的牧人，而且逐渐定居下来（第三版，第54页）。他们不再是“放驴人”（艾尔布莱特语），而是“饲养羊和其他小牲口、使用驴作驮兽的半游牧民”（第三版，第81页）。就先祖的生活方式而言，他们代表一个“二形的”（diamorphic）社会之重要部分，这包括与务农村民的相互往来（第三版，第81页）。的确，正如“征服迦南”的希伯来人是多种组成的一样，以色列的祖先并没有“起源于某一特定之处”（第三版，第90页）。但尽管如此，正如埃及是“真正的”以色列的所在地一样，美索不达米亚依然是以色列祖先的真正发源地，他们都是亚摩利人（第三版，第90页）。

至于说征服一事本身，考古证据依然没有多大帮助。“[那些]证据，尽管可观，却在许多问题上含糊不清，甚至混乱，并不总是易于与圣经叙述相关联”，布莱特承认说（第三版，第129页。参见第二版，第126—127页）。在第三版中，不一致的考古遗址数目明显增加。布莱特坚持这一可能性，即这些遗址可能表明是反抗城市领主的“内部起义”之实例。的确，“对城市的摧毁很可能是例外，而非惯例”（第三版，第132页）。再者，考古证据表明征服一事乃是持久的，从先祖时代一直延续到早期君主制时期（第三版，第132—133页）。结果是，布莱特修正了有关征服发生在公元前13世纪的见解，将其推迟一个世纪（第三版，第133页脚注68）。但关于确定年代的问题，布莱特还是坚持说，学者们建议的多样模式当中，对重新建构以色列占领迦南地这一史实最有用的，依然是征服的模式。对布莱特来说，“征服”已经同时具有入侵和本地起义的意思；他仍然坚守关于其过程的想法，认为那过程意味着“一个尖锐的斗争，以及重大的政治和社会经济动荡”（第三版，第133页）。

一方面，第三版反映出布莱特努力吸收新资料，面对着众多可选择的理论，摆出一个更加平衡的姿态；另一方面，它也标志着布莱特神学反思的顶峰。正当人们对以色列早期历史的实质性轮廓产生越来越多的犹豫之时，布莱特的神学立场却更加有力地在第四章中凸显出来。虽然他用作陪衬的依然照旧（比如，宗教的渐进发展、后期信仰在早期传统中的反射 [retrojection]、毫无生气的抽象观念，以及不否认他神存在但只信奉一个主神的单一主神教 [henotheism]），但布莱特对他的论述方式作了重大的修改，章节题目被更换，论据得到重新组织和补充，以便有力地而且并非留于表面地论述那使以色列成其为自身的信仰。例如，约书亚讲述的不再是“耶和华的恩慈作为”（第二版，第146页），而是“神的奇妙作为”（*the magnolia Dei*，第

三版，第149页)。布莱特强有力地从一开始阐述说，以色列信仰的核心在于他与耶和華（YHWH）之间的盟约关系。以色列的信仰不能被概括为一系列的信仰，因为它被含于神之拣选与盟约义务的辩证关系中（第三版，第144页）。

布莱特把以色列早期诗歌的悠久历史，及其所描述的宗教世界摆到了更加重要的位置（第三版，第146页）。同出于公元前12世纪的米利暗之歌（the Song of Miriam）和底波拉之歌（the Song of Deborah），在出埃及和西奈之间建立了一个内在的联结。正如对冯拉德（Gerhard von Rad）来说，古代信条是支撑救恩历史（*Heilsgeschichte*）之古老性的顶梁柱一样（在损害盟约信仰的情况下！），对布莱特而言，这些早期诗歌显明以色列盟约信仰（covenantal faith）的历史完整性得到确立。

在坚持摩西盟约之古老性的同时，布莱特钻研新起的德国学术思潮，这个学术思潮认为盟约神学乃是相对来说稍后年代的发明（第三版，第153页脚注27）。<sup>20</sup> 尽管在新的证据面前，布莱特承认，公元前第二个千年的赫梯条约与那些稍后出自于亚述和叙利亚的条约之间，有某种程度上的相似性；但他原本的结论依然丝毫未损。虽然说“无法证明以色列盟约形式具有古老的历史”（第三版，第154页），布莱特依旧深信，盟约传统的年代是公元前第二个千年。不过，很不幸地，他在叙述当中出现了一个书写错误：“圣经中的盟约在形式上和精神上，与第一个（原文的书写错误！）千年时期赫梯条约的相似性，远远超过与我们目前所知的任何其他后来的条约的相似性”（第三版，第154页）。

与在第二版中一样，布莱特没有使用诺特式术语“近邻联盟”，而继续强调以色列部族社会的盟约轮廓（第三版，第163页）。不过布莱特新增了对家族精神的强调；这一家族精神所意味的，与其说是血缘关系，不如说是“社会大团结，一种亲密的感情”（第三版，第163页）。即便以色列有着错综复杂的起源，“从神学上来说，我们有正当的理由称以色列为一家”（第三版，第163页）。因此说，以色列的历史统一性最终立足于其信仰，而非人种上。为了证明他的立场，布莱特得以在最后一版中，将先祖宗教和摩西式的

<sup>20</sup> 除了第三版第153页脚注27所列举的 Peritt 和 Kutsch 的作品以外，请见最近出版的作品，Ernest W. Nicholson, *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament* (Oxford/New York: Clarendon/Oxford University Press, 1988)。

耶和華主義中的家庭精神更充分地結合起來。<sup>35</sup>

#### 四、布莱特的历史中心

自布莱特工作的鼎盛期之后，历史研究的发展所绘制出的图画明显不同于圣经叙述所描绘的（参见附录）。毫无疑问，布莱特的历史重构在一些重大问题上相异于圣经本身的历史记载。历史学家脱离原先主要基于圣经见证的方法，而以彻底的怀疑态度质疑对以色列历史的写作。<sup>36</sup> 这种怀疑态度与目前学者当中日益上升的趋势成比例地增强，这个趋势就是把许多圣经资料的年代，即便不是大部分，都定于波斯甚至希腊时期。“有更多的经文年代被定在回归后的时期，我们就得把这个时期以色列的生活、思想和信仰想象得更为彼此区别，”<sup>37</sup> 还必须补充的是，这站我们就更加无法想象任何的历史。自然地，是否可能不依靠圣经而写就以色列的历史，有关于此的问题就被提出。<sup>38</sup> 但若如此，我们还会有哪种历史？布莱特当然会认为这个问题荒谬；理解旧约信息乃是理解以色列历史的根本目的。

总而言之，布莱特的教科书不只是一部历史重构的作品，还是颇有力度 21 的神学调查研究。为此，布莱特受到极大的批评。马丁·诺斯对布莱特初版所作的评论总结得不错：“对以色列历史的论述是否能够，或者应当同时呈现‘旧约神学’，这无疑是一个严肃的问题。这个问题不易作答，其解决办法不在于将涉及宗教历史的问题插入到一部关于以色列历史的书中。”<sup>39</sup> 但是，布莱特不能被指责说毫无甄别地自行“插入”。他既认为自己首先是一名历史学家，也就一直在试图表达自己神学见识的同时，“得时得法地”使

<sup>35</sup> 要了解家族与盟约之间更加充分的结合，请见最近出版的 Frank M. Cross, “Kinship and Covenant” in his *Epic Tradition of Early Israel: History and Literature in Ancient Israel* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998), pp. 3-21。

<sup>36</sup> 见对近期研究所作的通俗易懂的总结：Mark Zvi Brettler, *The Creation of History in Ancient Israel* (London/New York: Routledge, 1995), pp. 2-6。

<sup>37</sup> Rolf Rendtorff, “The Paradigm Is Changing: Hope—and Fears” (*Biblical Interpretation*, 1 [1993], p. 48)。

<sup>38</sup> 见 J. Maxwell Miller, “Is it possible to Write a History of Israel without Relying on the Hebrew Bible?” in *The Fabric of History: Text, Artifact and Israel's Past*, ed. Diana V. Edelman (JSOPSup 127; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), pp. 93-102, 作者有力地论证说，这样的一项工作尽管在理论上是可能的，却在实践上是近乎不可能的。

<sup>39</sup> Martin Noth, “As One Historian to Another” (*Interpretation*, 15 [1961], pp. 65-66。不过，同样的批评可以用在诺特对近邻同盟的以色列之“神圣”思想的重构上。参见 Noth, *The History of Israel*, pp. 85-138。

之服从于外在的控制，以便不至于侵犯历史探究的严肃性（*EI*, 29）。不过我们必须注意到，诺斯提醒说应当谨慎，他的话正预言了自布莱特教科书第三版之后历史研究所采取的方向。正如大卫统一犹太和以色列是白费工夫一样，布莱特的教科书推进了神学和历史之间不自在的结合，这一结合今日大多数学者都不采纳。两个历史——一个是圣经所叙述的历史（*Geschichte*），另一个是考古学和社会重构的历史（*Historie*），在目前看来是已经分道扬镳。<sup>④</sup>但对布莱特来说，真正的历史和真正的神学，照以色列的信仰所显示的，乃是同一个东西。

尽管将宗教的历史和“以色列的历史”结合起来面临陷阱，但布莱特不愿做别的选择。他使用圣经材料之广，包括对许多非历史性文体——像诗篇和智慧文学的使用，是同类著作的其他作者无可匹敌的。布莱特特别关注那些文集，为的是说明那些时代的神学走向。的确，就目前的研究来看，布莱特的教科书更像是按时代顺序陈述的旧约介绍，而非对考古发现和史料漫无目的地罗列。对布莱特而言，“历史”着实是进入旧约神学诠释的一个切入点。“历史”是模板，在其上将圣经丰富的繁复性以浮雕形式表现出来，与此同时强调其连贯性和精细性。在布莱特看来，一切都归结于简单的一点——没有以色列的历史就没有对上帝真正的认识，没有上帝就没有对以色列历史真正的了解。

布莱特的教科书试图平衡这两个基本的信念：一方面，以色列的故事并非任何空想的建构、脱离历史经历的严酷现实。因为圣经是关于一个体现独特历史的特定的民族，尽管考古学有其含混性，它还是将以色列的故事固定在历史当中。<sup>④</sup>此外，考古学所绘制的图画，强调古代社会在发展成为圣经传统的这一过程中所面临的社会和神学斗争。另一方面，以色列的历史不能脱离以色列对上帝的信仰，是上帝拯救、支撑并设立了以色列，使之成为一个民族。简言之，一幅有关以色列历史“尽如人意的图画”，就是一部这样的历史：它的地平线既不能被横向地“缩短”——对布莱特来说，这地平线必须是从石器时代一直到“时候满足”（*fullness of time*）；也不能被纵向地

<sup>④</sup> 有一个值得注意的例外，是布莱特至少在方法上会钦佩的，见 Rainer Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period, Volumes 1, 2* (trans. John Bowden; Louisville: Westminster/John Knox, 1994), esp. pp. 13-17 of vol. 1。

<sup>④</sup> 见 Bernhard W. Anderson 具有启发性的文章，“The Relevance of Archaeology to Biblical Theology: A Tribute to George Ernest Wright,” in his *Contours of Old Testament Theology* (Minneapolis: Fortress, 1999), pp. 345-352。

“缩短”，把神圣不可言表地排除在外。

然而在这广阔的地平线当中，布莱特毫不犹豫地认定何为以色列信仰和历史的中心。像任何旧约神学领域中有价值的作品都在以色列的神学视野中寻找一个组织原则一样，布莱特也将以色列历史背后的那个驱动力定为一个具有信仰的社会。我们可以，甚至是必须，在布莱特的神学立场中，找到他对以色列甚多变故的历史所作描述的精华之处。到头来，重要的不是亚伯拉罕的迁徙到底发生在青铜时代中期或晚期，还是铁器时代早期，而是先祖的旅居是一种信仰之举，这是考古学无论如何都无法证实或证伪的事情。

作为一名热心的教会人士，相比他的许多同代人，布莱特更加认识到盟约神学在以色列的形成和历史经历中的重要意义。<sup>④②</sup>在这三个版本中，布莱特有一个极响亮的宣告：“耶和華主义与盟约共相并存！”（第一版，第146页；第二版，第160页；第三版，第168页）。盟约开始于对为奴的以色列的选召，是以色列的特征，后来在君主制时期遭到毁损和破碎，但在遭受蹂躏的流放和令人沮丧的复国时期却被几乎完整地保存下来。通过盟约式的顺服，以色列在她的整个历史过程中力图有好的行为表现在神的面前。但在后期犹太教中，当盟约被固定不变时，“这意味着作为旧以色列明显特征的生动历史感，有了某种削弱”（第一版，第426页；第二版，第442—443页；第三版，第440页）。虽说布莱特对犹太教的看法近乎嘲讽，<sup>④③</sup>这却充分说明他确信——是盟约，而非律法主义，构成了以色列的特征。在盟约中，救恩历史和律法、神话与社会精神、恩典与责任彼此接纳；在盟约中，人类历史成为道德先决条件。布莱特的“生动的历史感”为神学提供了一个框架，使之进入，而非高高飘浮于人类生存的沧桑之上。布莱特激励他的学生永远不要忘记“生动的历史感”，因为它体现了在恩典与责任的张力之中的门徒生活，抵制骄傲的诱惑。<sup>④④</sup>布莱特为新一代的学生和专业解经者们证明了：无论历史还是神学，都至关重要。

<sup>④②</sup> 盟约在布莱特的教科书中具有的突出地位，并非凑巧，该书遇到了其神学上的对比作品，即华特·艾希罗特（Walter Eichrodt）具有里程碑意义的著作，*Theology of the Old Testament*, 2 vols. (OTL; Philadelphia: Westminster, 1961, 1967)，初版发行于1933年。要了解近来对旧约神学采用的盟约探讨方法，见Bernhard W. Anderson, *Contours of Old Testament Theology* (Minneapolis: Fortress, 1999)。

<sup>④③</sup> 比如见，E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns in Religion* (Philadelphia: Fortress, 1977)；同上，*Paul, the Law, and the Jewish People* (Philadelphia: Fortress, 1983)；以及最近出版的N. T. Wright, *Christian Origins and the Question of God, Vol. 1; The Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress, 1992)。

<sup>④④</sup> 见Bright, *Covenant and Promise*, p. 198；以及脚注4。



## 绪论

### 约公元前 2000 年以前的古代东方

23

照圣经的描述来说，以色列的历史起始于希伯来人祖先从美索不达米亚迁徙到他们在巴勒斯坦的新家园之时。这的确是开端；若不能说是以色列真正历史的开端，那么至少也是她史前史的开端。自这次迁徙起，以色列的祖先首次踏上历史舞台。如我们将要看到的那样，这似乎发生在公元前第二个千年的前半叶，那么故事就应当从那里开始。但若从公元前 2000 年开始，好像在那之前什么都没有发生过一样，这也是不明智的。圣经上提到了，而且最近的新发现也证明，在那之前的确发生过许多事情。尽管那些不是我们的话题内容，我们也不会详加讨论，但先说几句关于在那之前的人类历史进程还是不错的。这不仅能让我们为我们的故事摆设好舞台，获得必要的视角，也希望这能防止我们对以色列起源的时代产生错误的观念。

对于我们生活在这个晚近时代的人来说，公元前第二个千年着实显得非常久远。我们可能认为它处在时代的黎明之际，那时人类刚刚开始从野蛮的原始状态步入历史之光，便低估它的文化成就。我们还会进一步地把希伯来人的祖先——住帐篷的流浪者——想象为最原始的游牧民，因其生活方式而认为他们与那个时代的文化是隔绝的，而认为那文化的宗教信仰是最原始的泛灵论（animism）或多鬼论（polydaemonism）。的确，以前许多著作就是这样描述他们的。然而这是错误的观念，是视角缺乏的症状——这是因为先前关于古代东方的第一手资料少得可怜。因此，我们现在有必要对以色列的史前史作一清晰的描绘。

在过去的世代中我们的视野得到惊人的扩展，以至于当我们谈论以色列的起源时，必须充分认识到它绝不处在人类历史的黎明阶段。根据在埃及和美索不达米亚发现的最早可识别的碑文，可追溯到公元前第三个千年的起初



几个世纪，也就是大约在亚伯拉罕之前 1000 年、摩西之前 1500 年的时候。确切地说，历史是从那个时候开始的。近几十年来，在圣经所描述之世界的各处甚至圣经以外的各地，新发现了一系列更早期的文化，可追溯到公元前 24 第四、第五和第六、第七千个年，在许多情况下甚至更早。希伯来人实属历史舞台上的后起之秀。在圣经所描绘的土地上，各式新文化诞生并呈现出经典的形式，在亚伯拉罕出生以前，它们已经流传了数百年甚至上千年。

### 一、史前时期：古代东方的文明基础

1. 最初石器时代的村落。我们所知最早的永久性村落出现在石器时代末期，早在公元前第七甚至第八个千年。在那之前，人类大多穴居。

(1) 向定居生活的过渡。石器时代人类的故事不是我们关注的话题，<sup>①</sup>在此浅谈即可。从尼罗河谷阶地到北部伊拉克的高地，独特的燧石证明人的存在一直可追溯到旧石器时代早期，也许（不过谁能准确地说呢？）距今 20 万年。在随后的旧石器时代中期（有大量的人体骸骨为证，尤其是在巴勒斯坦）和旧石器时代晚期，人们处在漫长的穴居阶段，完全靠狩猎和采集生存。只是到了约公元前第九个千年最后的冰期（在稍暖地区最后一个洪积时期）结束，气候的严酷有所减缓时，人们才得以朝着农作经济（food-producing economy）迈出第一步，懂得了通过种植野生谷物和畜养动物来获取食物。这个过渡开始于所谓的中石器时代（the Mesolithic Age，约公元前 8000 年以前）。巴勒斯坦的纳吐夫文化（得名于它最初被发现的地点，纳吐夫旱谷 [the Wadi en-Natuf] 的山洞）就是一例。我们看到人们虽然仍旧在山洞里生活，但也已经开始建立原始的村落，作为季节性甚至持续的居所。耶利哥的最早村落就产生于这个时期，至迟在约公元前 8000 年就已存在。<sup>②</sup> 尽管纳吐夫人主要靠狩猎、采集和捕鱼为生，挖掘出来的镰刀、石磨盘、石臼和

① 有关于此和之后的部分，请见 G. E. Wright, *BANE*, pp. 73-88; R. W. Ehrich, ed., *Chronologies in Old World Archaeology* (The University of Chicago Press, 1965); 以及 *CAH* 中相关的几章，特别是 R. de Vaux, "Palestine During the Neolithic and Chalcolithic Periods" (1: 9b, 1966); J. Mellaart, "The Earliest Settlements in Western Asia" (1: 7, pars. 1-10 [1967])。更受欢迎的论述包括: E. Anati, *Palestine Before the Hebrews* (London: Jonathan Cape, 1963); J. Mellaart, *The Neolithic of the Near East* (London: Thames and Hudson, 1975)。

② 放射性碳为纳吐夫时期的耶利哥定年代为约公元前 7800 年至公元前 9216 年间。参见 Patty Jo Watson in R. W. Ehrich, ed., *op. cit.*, p. 84; 以及 Mellaart, *Neolithic*, p. 36。但如 Watson 女士所正确言说的那样，要使用所定的这些年代，必须持有最大程度的谨慎。

石杵证明那时人们已经学会收割、处理野生谷物作食物，似乎也已经开始畜养某类动物。类似的进展还在别处见到，著名的有伊拉克北部的一些高地，<sup>25</sup>在那里扎尔济（Zarzi）和沙尼达尔（Shanidar）的山洞向我们证明人们已经处在纯粹采集阶段的末期，而在扎维凯米（Zawi Chemi）、卡里姆沙希尔（Karim Shahir）以及其他地方的山洞，人们开始向农作经济迈出尝试性的一步。<sup>③</sup>但从穴居到定居生活，从采集到农作经济的过渡，都是在新石器时期完成的；那时，永久性的村落开始出现。既然没有这一点就没有文明，我们可以说文明的行军已经开始。

(2) 新石器时代的耶利哥（Jericho）。<sup>④</sup>在已知最古老的永久性村落中，令圣经学者最感兴趣的莫过于在耶利哥土丘较低几层发现的村落。如前所述，耶利哥首次被人类居住至少远在公元前大约 8000 年。但在好几百年中，除了一些茅屋以外，并没有什么其他的建设，而这些茅屋或许最多只能代表着漫长历史的季节性扎营。不过，这些茅屋最终被永久性的城镇取代，这个城镇经过好几层的建设，跨过两个明显的不同阶段，两个阶段间还有一个空隙，代表在陶器被发明以前的两个相继出现的新石器文化。从遗迹的最深底层（深度可达 45 英尺），可以明显地看出这些文化持续了数个世纪，始于公元前第八个千年末之前，至少延续到公元前第七个千年末。<sup>⑤</sup>但也不能认为它们是原始的，因为在这城镇的全部历史过程中，它们得到一个大型的石筑堡垒的保护。住房由两种完全不同的泥砖建成，对应上述的两个不同的居住阶段。在后一阶段中，房屋的地和墙都涂过泥灰并且被磨光，还时常绘有图画，铺盖在地上的芦苇席子的遗迹也被发现，女性的和家畜的黏土小雕像说明当时有对生殖膜拜（the fertility cult）的习惯。芦苇边框上独特的黏土雕像于几年前被发现，暗示在新石器时代的耶利哥大神（high gods）可能受到崇拜；这些雕像三个为一组，可能代表古代的三合一，即神氏家庭：父、母和子。同样有趣的是成堆的人头骨（身体被埋在他处，通常是在房屋的地底

③ 放射性碳为扎尔济文化定年代为约公元前 10050 到公元前 8650 年间，给萨威克米的最早村落定年代为约公元前 8920 年；有关这些及其他的年代，参见 Watson, *ibid.*

④ 参见 Kathleen M. Kenyon, *Digging Up Jericho* (London: Ernest Benn; New York: Frederick A. Praeger, 1957)。

⑤ 首次放射性碳测试定年代为公元前 7000 年至公元前 6000 年；参见 Kenyon, *Digging*, p. 74, 此处将年代定为约公元前 5850、6250 和 6800 年。之后的测试所定年代更早。参见 Watson, in R. W. Ehrlich, ed., 同上, pp. 85f.; de Vaux, *loc. cit.*, pp. 14f., 此处所定年代早至约公元前 7705、7825 年，甚至约公元前 8230 和 8350 年。有鉴于大幅度的变化，谨慎为宜。

下)，用黏土造出面部，贝壳作眼睛。<sup>⑥</sup> 这些可能被用来进行宗教祭礼活动 26 (有可能是某种形式的祖先崇拜)，并且确凿无疑地证实了耶利哥人显著的艺术才能。狗、山羊、猪、羊和牛的骨头说明当时已经有了家养的动物，而镰刀、石磨盘和碾具证实了已有谷类农作物的耕种。有鉴于城镇的规模及其周围自然可耕植土地的缺乏，可以推论说他们已经发展出一套灌溉系统。大概从安纳托利亚 (Anatolia) 传入的黑曜石 (obsidian) 工具、出自西奈的绿松石，以及来自沿海的贝壳，这些东西的出现说明耶利哥人已经与相当遥远地区进行直接或间接的贸易。<sup>⑦</sup> 新石器时期的耶利哥着实惊人，它的人民，无论他们是什么人，正是向文明前进的先锋，而且，(有人胆敢相信吗?) 先于亚伯拉罕 5000 年!

这个非凡的现象最终终结，在一段相当长的空隙之后，被一个使用陶器的新石器时期文化所取代，并且这个文化或许一直延续至公元前第五个千年以内，但这个显然是新移民带来的文化，并表现出明显的衰退。

(3) 其他新石器时代的文化。虽说新石器时期的耶利哥极不平凡，但它不再被认为是孤立的存在，近期的新发现清楚地证明早在公元前第七个千年，在圣经世界的各地都有永久性村落的建立。<sup>⑧</sup> 这无疑发生在谷类农作物耕种并牲畜家养技术在西亚许多地区被独立地掌握的时期，定居生活依赖于这些技术。在美索不达米亚土地上，向农耕生活过渡的最佳实例，被北部伊拉克高地上雅尔莫 (Jarmo) 土丘较低几层所证实的在这里，我们再次看到一个在陶器发明以前的新石器文化，工具和器皿都是石制的。尽管雅尔莫是一个贫穷的村庄，其房屋是粗糙地用土坯建起的，它却是一个永久性的务农社群；放射性碳测试说明那里的无陶层与耶利哥相对应的考古层源于差不多相同的时期。在地中海沿岸，放射性碳测试同样说明在拉斯沙姆拉 (Ras Shamra) 的最早村落 (也是无陶) 可追溯到公元前第七个千年。在巴勒斯坦也同样，无陶新石器村落在许多地方被发掘，其中最少有一个 (外约旦的百大

⑥ 同一时期相类似的头盖骨现在已在其他地方 (除了呼拉湖 [Lake Huleh] 以外还有百撒蒙 [Beisamoun]) 被发现。参见 M. Lechevallier and J. Perrot, *IEJ*, 23 (1973), pp. 107f., and Pl. 24。

⑦ 似乎可能的论点是，盐、硫黄和沥青 (所有这些东西在死海地区都有丰富的出产) 的贸易实际上是耶利哥城经济的基础。参见 Anati, *op. cit.*, pp. 241-250; *idem*, *BASOR*, 167 (1962), pp. 25-31; 更为谨慎的是 Mellaart, *Neolithic*, p. 51。

⑧ 关于这一段，见脚注 1 中列出的著作。相关的放射性碳的年代测定可以在以下这本书中的一些文章中找到，R. W. Ehrich, ed., *op. cit.*。关于在安纳托利亚的最新发现，参见 J. Mellaart, "Anatolia Before ca. 4000 B. C." (*CAH*, I; 7, pars. 11-14, [1964])。

[Beida in Transjordan]) 被放射性碳测定年代为公元前第七个千年早期。在这些村落中迄今为止最为显著的遗址是在安纳托利亚的哈西拉 (Hacilar) 和沙塔尔休于 (Çatal Hüyük) 被发掘的, 尽管安纳托利亚通常被认为是文化落后地区。沙塔尔休于遗址是迄今为止所知的近东最大的新石器村落, 规模是耶利哥的几倍, 在经济上更加发达; 放射性碳测试 (先后有过 30 个左右) 表明这村落在公元前第七个千年和第六个千年的前半叶有人居住。 27

从公元前第六个千年一直到公元前第五个千年, 村庄生活持续发展, 以致村庄和城镇几乎随处可见。在这段这段时间里, 陶器已经广泛被采用 (在安纳托利亚的沙塔尔休于人们已经使用陶器)。在地中海沿岸的许多地方基利家 (Cilicia) 和叙利亚 (Syria) 北部塞浦路斯 (Cyprus) 岛上, 以及安纳托利亚, 都有使用陶器的村庄。比如在地中海沿岸的拉斯沙姆拉和毕布罗斯 (Byblos); 在基利家和叙利亚北部的梅尔辛 (Mersin) 和叶犹底土丘 (Tell ej-Judeideh); 在塞浦路斯岛上最早的文化在基罗基蒂亚 (Khirokitia) 被发掘, 但属无陶文化; 在美索不达米亚有兴旺的哈苏纳 (Hassuna) 文化, 该文化得名于首次被鉴定的地点 (在摩苏尔 [Mosul] 附近), 不过这类文化在底格里斯河上游地区均有发现 (尼尼微 [Nineveh] 此时首次被建)。

与此同时, 定居生活也已经在埃及开始。人在埃及的踪迹可追溯到早期旧石器时代, 那时尼罗河三角洲还躺在海里, 尼罗河谷还是沼泽丛林, 是野生动物的栖息地。我们可以假定人从那时起就已经居住在河谷的边缘, 并且挺进河谷内去捕鱼狩猎, 之后就安居在那里。我们可以推论, 到了新石器时期, 当埃及地形差不多达到现在的这个状态时, 起初是临时的, 后来是永久性的村庄, 已经开始被建立。但在埃及, 我们不能像在西亚那样找到向定居生活过渡的证据。最早永久性的村庄可能已被埋在尼罗河深深的泥浆底下。我们所知最早的村庄文化是法尤姆文化 (Fayum A), 接下来是稍后在西三角洲的迈里姆德 (Merimde) 发掘的村庄。这些属于陶器被发现之后的新石器文化——因此差不多与西亚有陶新石器文化相平行。放射性碳测试似乎把法尤姆文化定年代于公元前第五个千年的后半叶。<sup>⑨</sup> 在这个时期, 尽管农业已经开始发展, 我们可以肯定地说, 尼罗河还没有被驯服, 河谷大体上是一个有村庄零星散布其内的沼泽。虽说如此, 清楚无疑的事情是, 埃及和其他地

<sup>⑨</sup> 放射性碳所定年代在约公元前 4441 至公元前 4145 年间, 但有人认为测试所使用的样品受到污染, 所定年代过低。参见 Helene J. Kantor in R. W. Ehrich, ed. *op. cit.*, p. 5; W. C. Hayes, *JNES*, XXX (1971), pp. 271-292。

方一样，文明已经迈开步伐——乃在亚伯拉罕之前差不多 2500 年的时候。

2. 美索不达米亚的文化发展。随着金属被采用，新石器时代结束了，所谓的铜石时代（Chalcolithic，即铜石并用的时代，Copper-Stone Age）也就开始了。这个过渡发生的准确年代是一个争议的话题，而这个问题不能困住我们（它是逐渐发生的）。在美索不达米亚，有一系列的文化证实这整个阶段。这些文化都以他们首次被鉴定的地点命名。带我们回溯到公元前第五和第四个千年，直到公元前第三个千年的开端，其间只有少数重大的空隙。<sup>⑩</sup> 那是一段惊人的文化繁荣时期；农业得到大大的改进和拓展，使得有可能为日益密集的人口提供良好的营养和支援。大部分在后来几千年里在美索不达米亚的历史中起到一定作用的城市，都是在那个时期建立的。排水和灌溉工程也被开启。当这一切变得更加精细，就需要更多持续不断的维护和管理，于是当商业和经济生活有了发展以后，最早的城邦国就诞生了。这些文化在每一个领域里都有了技术和文化上的进步，包括并非平凡之事的文字的发明。事实上，到了公元前第四个千年末，美索不达米亚的文化已经在一切重要方面都呈现出后来数千年文化的特征形式。

(1) 早期彩陶文化。当下河谷区域还全都是沼泽地，无人居住时，文化繁荣很早就开始在上美索不达米亚（Upper Mesopotamia）发展。早在公元前第六个千年就出现了上述的哈苏纳文化，这是一个村庄文化，根基是务农，但也有日益专业化的工艺，该工艺处在从新石器向铜石时代的过渡中。在金属还没有被采用的时候，一些彩陶（铜石时代的一个标志）图案已经开始出现。尤其美丽的是所谓的萨迈拉器（Samarra ware），装饰有单色调几何图形的动物和人形，具有高超的优秀艺术品质，它就出现在这一时期的后半段。不过，艺术水准随着接下来的哈拉夫（Halaf）文化的到来而达到新的高峰。哈拉夫文化一直延续跨越至公元前第五个千年的中期。这个文化虽然得名于它首次在喀布尔（Khābūr）河谷被鉴定的地点，其中心却在底格里斯河上游沿岸。它极具特色的陶器从上美索不达米亚一直到叙利—西西里海岸（the

<sup>⑩</sup> 若要对此作更多的了解，见：Ann L. Perkins, *The Comparative Archaeology of Mesopotamia* (The University of Chicago Press, 1949)；A. Moortgat, *Die Entstehung der sumerischen Hochkultur* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1945)；A. Parrot, *Archéologie mésopotamienne*, Vol. II (Paris: A. Michel, 1953)。要找更新的著作，见以下作品中的相关文章和篇章，R. W. Ehrich, ed., *op. cit.*，和 CAH。要找更通俗的叙述，见 M. E. L. Mallowan, *Early Mesopotamia and Iran* (London: Thames and Hudson, 1965)；A. Falkenstein in J. Bottéro, E. Cassin, J. Vercoutter, eds., *The Near East: The Early Civilizations* (Eng. tr., London: Weidenfeld & Nicolson, 1967), pp. 1-51。

Syro-Cicilian coast), 北至凡湖 (Lake Van), 南抵基尔库克 (Kirkuk), 各处都有被发掘到。

到这个时候, 上美索不达米亚的众河谷大概都有相当密集的人口居住。依照当时的标准来说, 村庄的建设完好, 长方形房屋, 夯土或粗糙的砖墙。有更大规模的圆形建筑 (被称为 *tholoi*, 圆顶墓), 圆屋顶很低, 有一定的功用, 但作何功用不明。还有无数家畜和女人的黏土小雕像出土, 而女人常作分娩状, 说明对母亲女神 (the mother goddess) 的崇拜。不过, 特别值得一提的是华丽的陶器。陶器在窑内烧干, 但不用转轮而手工制作, 其特色是彩色的几何和花卉图形, 表现出自那时起鲜有匹敌的艺术品质和美感。我们不知道居住在河谷的是什么人, 也没有现存的文献告诉我们他们说什么语言, 29 因为那时候文字还没有被发明。但他们证明了早在亚伯拉罕之前两千多年, 文明已经在美索不达米亚有了璀璨的进步。

(2) 下美索不达米亚王朝统治前的 (Predynastic) 文化更迭。不过, 美索不达米亚文化繁荣及至顶峰, 还是公元前第四个千年的下半叶的事情。下美索不达米亚的人口定居、大型城市在那里的建立, 以及首批城邦国的有机管理, 这一切都为惊人的文化技术进步铺设了道路。下美索不达米亚的一系列文化, 将我们从公元前第五个千年的晚期, 引领进入公元前第三个千年的历史光芒中。照传统来说, 我们用以下这些名称来称呼这些文化, 时间由远而近地排列为: 欧贝德 (Obeid) 文化 (从约公元前 4300 年直至公元前 3500 年之后)、瓦尔卡 (Warka) 文化 (直至约公元前 31 世纪)、杰姆代特奈斯尔 (Jemdet Nasr) 文化 (从约公元前 31 世纪直至公元前 29 世纪), 他们都分别以首次被鉴定的地点命名。但是, 更好的办法可能是根据大约文字被发明的时期 (约公元前 3000?) 将瓦尔卡文化分为两段, 将瓦尔卡文化后段划入杰姆代特奈斯尔文化, 给他们新起名为“原初文字期” (Protoliterate) 文化, 或者诸如此类的名称。<sup>①</sup>

在河谷上端的文明进程已有了好几百年的历史之后, 下美索不达米亚的

① 无论是关于分割点的定位, 还是关于这新的一段历史时期的名称确定, 均有争议。参见 Perkins, 同上, Perkins 将旧的瓦尔卡时期的后半段命名为早期原初文字期 (Protoliterate A-B), 将旧的杰姆代特奈斯尔命名为晚期原初文字期 (Protoliterate C-D); 而 Parrot (同上, pp. 272-278) 更愿意使用“王朝统治前”一词, Moortgat (同上, pp. 59-94) 更喜欢“早期历史期” (Early Historic)。不过请参见 M. E. L. Mallowan, *CAH*, I: 8 (1967), Part I, pp. 3-6, Mallowan 极力主张传统的称呼。

文明才开始，因此，文明的开始相对来说稍晚一些。<sup>⑫</sup> 原因很简单，下美索不达米亚，从总体上来说，降雨量不足以维系有生命力的农业，必须依赖经过它流入波斯湾的几条大河为它提供水源。但这些大河时常洪水泛滥，并且，因为还没有被驯服，他们改变河道并非少有的事情。当时人们还将淤泥铺撒在平坦的地域上，形成大面积沼泽和潟湖，唯有无用的东西得以在那里生长。因此，那片土地无法用来深耕细作，直到人们掌握了必备的技术来建立水坝水渠系统，而这样的工程毫无疑问地不是一天两天的事情。把那片土地排干水、将它预备好，并建立城市，这些劳动一定是花了几个世纪的时间。另一方面，一旦极不寻常的富饶洼地开始被利用，我们可以想象，人口便稳步地增加。人口定居并城市建设这一过程，在欧贝德时期已经有了长足的发展。至于说这些是什么人、来自哪里，是有待讨论的问题，这个问题与苏美尔人（Sumerians）之起源这一令人头痛的问题关联在一起。但无论他们是谁，他们依然是下美索不达米亚文明的创始人。尽管他们的文化还够不上辉煌，他们还是建设了宏大规模的建筑，比如说在艾力都（Eridu）的一系列庙宇。他们的陶器，虽说从艺术的角度来看比哈拉夫的要低级，却显示他们掌握了略微更高超的技术。他们的陶器传遍了上美索布达米亚，甚至更远的地方，这表明他们的文化影响遍及四方。

（3）原初文字时期（The Protoliterate Period）。下一个阶段，即瓦尔卡文化时期，大概是相当短暂的阶段（至约公元前 3300 或之后）。究竟它是欧贝德文化之发展的延续，还是由新移民从外面带来的，这个问题同样不能阻碍我们。接下来的原初文字时期（公元前 33 世纪至公元前 29 世纪），带来了世界历史上少有的突飞猛进。这是一个有着巨大城市发展的时期，在这一时期美索不达米亚文明形成其标准形式。水坝水渠系统在这段时期得到长足的发展，使得在冲积平原上深耕细作的稼穡成为可能。人口飞速增长，大型城市在各地被新建起来。在还没有城邦国的地方，这些都产生了。在洪水水位以上的平台上用泥砖建成的庙宇——在瓦尔卡的大型庙宇组合（伊勒赫，Erech）就是辉煌的一例——展示出随后数百上千年里美索不达米亚庙宇建筑所具有的风格。新技术到处可见，制陶已经开始使用转轮制作，使用烘箱烧

<sup>⑫</sup> 通常认为下美索不达米亚首次有人口定居，是在公元前第五个千年后半叶的事情，但实际上可能比这更早许多。由于土地的逐渐下沉，最早的村庄可能陷入地下水面之下。参见 S. N. Kramer, *The Sumerians* (The University of Chicago Press, 1963), pp. 39f., 并其中引用的文章, G. M. Lees and N. L. Falcon, *Geographical Journal*, 118 (1952), pp. 24-39. 无论怎样，人口定居在欧贝德时期之前很早就已经开始。



制，这样就有可能制造出技艺精良的陶器。锻造和浇铸铜的工序先后被发展出来。精美的滚印代替了早先的印章，证实了罕见的艺术发展。

但是，没有哪一个前进的步伐比文字的发明更具划时代的意义。无论是哪个地方，我们所知最早的文献都出自公元前第四个千年末的几个世纪。尽管我们还不能完全有把握地解读他们，似乎这些文献大都是一些存货单或商业公文，但因此也见证了日益繁复的经济生活。经济生活以庙宇为中心，可以设想我们所熟知的公元前第三个千年的城邦国以神龛为中心进行管理的这一特征，那时就已经发展出来了。无论怎样，我们可以记载下这一事实，即在以色列以一个民族的身份出现之前的大约两千年，人类已经跨入有字文化的门槛。我们也不应当以为这一文化繁荣的现象只是一件背地里的事情，好像对美索不达米亚之外的地方没有产生任何影响。正如我们将要看到的那样，事实正好相反；有确凿证据说明，在这段历史时期结束之前，他们与巴勒斯坦和王朝统治前的埃及有商业和文化往来的联系。

(4) 苏美尔人 (Sumerians)。下美索不达米亚文明的创造者是苏美尔人，他们同样是历史的重大谜团之一。关于他们的人种和起源，我们只能猜测。遗迹上的对他们的描绘是，不蓄胡子的、粗壮的、长着宽大脑袋的人，但这最后一个特征并不总与骨骼证据相吻合。他们的语言属一种黏着语 (agglutinative language)，无法溯源于任何已知的现存或将亡的语言。他们于什么时候或以什么方式到来，他们究竟是最古老的欧贝德文化之初创者，还是建设在他人打下的基础之上，还没有定论。<sup>⑬</sup> 不过，可以肯定的一点是，到了公元前第四个千年的中期，苏美尔人就已经出现在下美索不达米亚了。既然我们所知最早的文献是以苏美尔文写成的，我们必须假定是苏美尔人首先使用文字。他们在原初文字时期体现出一种光辉璀璨的文化，在公元前第三个千年的黎明之际，我们看到这一文化的经典形式。

3. 公元前第四个千年的埃及和巴勒斯坦。在此我们可以更加概括性地论述，因为在这段时期，无论是埃及还是巴勒斯坦，都没有作出任何可以与王朝统治前的美索不达米亚惊人文明相媲美的贡献。然而，在这两片土地上，

<sup>⑬</sup> 关于这一讨论，除了脚注 10 所列出的作品以外，见 E. A. Speiser, *Mesopotamian Origins* (University of Pennsylvania Press, 1930); *idem*, "The Sumerian Problem Reviewed" (*HUCA*, XXIII, Part I [1950/1951], pp. 339-355); H. Frankfort, *Archaeology and the Sumerian Problem* (The University of Chicago Press, 1932); S. N. Kramer, "New Light on the Early History of the Ancient Near East" (*AJA*, LII [1948], pp. 156-164); *idem*, *op. cit.* (in note 12); W. F. Albright and T. O. Lambdin, *CAH*, I: 4 (1966), pp. 26-33.



一系列的文化将我们从石器时代一直带到公元前第四个千年，以及进入第三个千年。

(1) 巴勒斯坦的铜石文化。虽然巴勒斯坦第四个千年的某些问题我们依然弄不清楚，但有一点是明确的，即在这段时期，巴勒斯坦这片土地上的许多不同地区，都经历了乡村生活的发展，其中许多地方显然是初次有了人口的定居。<sup>14</sup> 在这段时期，巴勒斯坦似乎可以划分为两个文化范围，一个在北部和中部地区，另一个在南部。最显著的铜石文化是迦苏文化（Ghassulian culture），得名于其最先发现的地点约旦河谷的特雷拉迦苏（Tuleilat el-Ghassul）。在这片土地的许多地方均有发现迦苏文化，著名的有别士巴（Beersheba）和内格夫（Negev）北部附近。放射性碳测试表明，迦苏文化在公元前3500年之前和之后的几个世纪里繁荣一时。虽说它是乡村文化，没有太多物质矫饰，却也证明了相当的艺术和技术进步。石制工具依然被生产，但铜也有人使用。迦苏人的陶器，虽然在艺术上比不上美索不达米亚的彩陶，在技术上倒也不差。房屋是用手制、晒干的砖块砌成，大都有石头的地基。许多房屋都经过内部和外部的装饰，石灰墙上绘有精心制作的多彩壁画，诸如八角星、鸟以及各种各样的几何图形的图案。有一幅损坏很多的壁画，是一组采取坐姿的人物画像，这群人物很可能是一群神祇。奇怪的大象模样的面具，大概是崇拜无名之神用的。他们埋葬死者时以食物和用具作陪葬品，说明他们对来生有某种信仰。这些铜石文化都不辉煌，但显而易见的是，在这片土地上的定居到这时已经很普遍了。

(2) 埃及的王朝统治前文化。如上所述，我们所知最早的埃及村庄文化是新石器时期的法尤姆文化（即 Fayum A），其年代为公元前第五个千年的后半叶。在那之后，上埃及（Upper Egypt）和下埃及（Lower Egypt）的一系列未间断的文化，把我们带过公元前整个第四个千年，一直到公元前第三个千年的历史门槛。从远到近按时间顺序来说，我们在上埃及有巴达里文化（the Badarian）、阿姆拉文化（the Amratian）和格尔塞文化（the Gerzean），都以他们首次被鉴定的地点命名。在北部，我们可以看到相类似但不完全相同的

<sup>14</sup> 有关这段时期，参见 Albright, *AP*, pp. 65-72; *idem* in R. W. Ehrich, ed., *op. cit.*, pp. 47-57; G. E. Wright, *The Pottery of Palestine from the Earliest Times to the End of the Early Bronze Age* (American Schools of Oriental Research, 1937); *idem*, *Eretz Israel*, V (1958), pp. 37-45; 以及脚注 1 中所列出 Wright 和 de Vaux 的著作。

进展。我们无须详细介绍。<sup>⑮</sup>无论怎么说，这些文化呈现出一幅比起美索不达米亚的铜石文化要凄凉得多的景象，尽管部分原因有可能是因为我们对他们的了解不足。不像美索不达米亚，王朝统治前的埃及在某种程度上相对隔离，主要因为其地理位置的偶然因素。沙漠和海将其与亚细亚分隔开，实际上像蛇一般长长地蔓延的尼罗河谷对这片土地内部起了一个分割的作用；本地文化之间存在着相当大程度的差异，尤其明显的是在上、下埃及之间。但埃及的铜石文化，无论是在哪一个阶段，都不足以被称为辉煌。陶器已经被使用，但无论是从艺术还是技术的角度来看，这些都无法与同时代美索不达米亚的陶器相比。他们的房屋是用芦苇席或干泥土造的，迄今为止所知，还没有什么纪念碑式的建筑。简言之，这些还都是落后的乡村文化，几乎无法取得了不起的精神成就，埃及文化的繁荣乃后来之事。

尽管如此，埃及文明的奠基依然在这个时期。王朝统治前的埃及人想必就是历史时期埃及人的祖先，因此他们是含米特（Hamitic）、闪米特（Semitic）和黑人（尤其是在南方）人种的混血。他们在农业发展上取得巨大进步，种植各种谷物、水果和蔬菜，还有亚麻。与美索不达米亚的情况一样，这意味着他们可以供养日益密集的人口。排水和灌溉的工程也逐渐在进行，并且，既然这一切（也是像美索不达米亚的情形那样）都要求有村庄间的协作，我们可以假定已经有了某种形式的地方政府存在。<sup>⑯</sup>铜已经被使用，而且因为其出处大概是西奈半岛，所以说在那里的铜矿开采肯定已经开始。当船只将商品沿尼罗河上南下北地运送时，地方性的隔离程度也就减弱。大概到了公元前第四个千年的末尾，各个地方省被联合成两个有规模的王国，一个在上埃及，一个在下埃及。最终（又像美索不达米亚的情况一样），他们发明了文字——象形文字；到了第一朝代时期，象形文字已经发展超越了其原始形式。

（3）历史黎明之际的国际往来。在整个王朝统治前时期，埃及的文化发展没有显示出多少与外部世界的接触。不过到了公元前第四个千年的晚期，

<sup>⑮</sup> 详细资料请参见，Kantor, in R. W. Ehrich, ed., *op. cit.*; W. C. Hayes, "Most Ancient Egypt" (*JNES*, XXIII [1964], pp. 217-274); Elise J. Baumgartel, "Predynastic Egypt" (*CAH*, I: 9a [1965]); 以及 J. Vanier, *Manuel d'archéologie égyptienne*, Vol. I (Paris: A. et J. Picard, 1952)。更为通俗的论述请参见 J. Vercoutter in Bottéro, Cassin, Vercoutter, eds., *op. cit.*, pp. 232-257。

<sup>⑯</sup> 至于说灌溉工程本身是否足以解释最初中央集权政府的形成，这还是有待讨论的问题。请参见下列出版物中的讨论：C. H. Kraeling and R. M. Adams, eds., *City Invincible* (The University of Chicago Press, 1960), pp. 129-131, 279-282, *et passim*。

有证据证明，正当原初文字文化在美索不达米亚繁荣之时，正当铜石时期让位于后来的青铜时代早期第一阶段之际，活跃的文化交流出现了。<sup>①⑦</sup> 在埃及发现巴勒斯坦类型的陶器，说明两地之间有相互往来，而类似的证据也证明埃及甚至与毕布罗斯的雪松港有接触。更令人惊讶的证据是，格尔塞文化晚期的埃及与美索不达米亚的原初文字文化有接触，并且大量地借用它。这一借用，除了陶器的形式，还有其他的方面，如滚印、各式艺术题材和建筑风格；甚至有人认为文字的发明也是在美索不达米亚的影响之下产生的。究竟这些接触（在南部埃及最为显著）是怎样进行的，这不得而知；但在诸如米吉多（Megiddo）和毕布罗斯这样的地方发现杰姆代特奈斯尔式的印章，证明一条重大的交流渠道贯穿了巴勒斯坦和叙利亚。无论如何，我们有证据证明在历史的太阳升起之前，圣经世界从南到北、从东到西，有过一段国际交流和文化融合的时期。虽然到了第一朝代时期（公元前 29 世纪或更早），与美索不达米亚的接触似乎实际已经停止，但是埃及与巴勒斯坦和腓尼基（Phoenicia）的接触在后来几个世纪里都一直很少中断。

## 二、公元前第三个千年的古代东方

1. 最初历史时期的美索不达米亚。确切地说，历史开始于公元前第三个千年的早期。这也就是说，此时我们首次进入有碑文记载，而这些碑文是我们能解读得了的历史，不像上述所提及的那些。尽管出自这段时期之端的古老文献的解读依然很困难，但出自之后几个世纪的大量文献多半是专家能够读懂的。

34 (1) 苏美尔鼎盛时期（早期朝代时期，约公元前 2850 年至公元前 2360 年）。历史的黎明向我们展示的是取得经典形式的苏美尔文化。<sup>①⑧</sup> 这片土地治理有序，由许多城邦国组成，这些城邦国大多数相当小，其中有那么十多个是我们知道名字的。尽管此时彼时都有某个城邦国得以控制其邻国，但这片

<sup>①⑦</sup> 参见 W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.* (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1962); 以及 Kantor, in R. W. Ehrich, ed., *op. cit.*; *idem*, *JNES*, I (1942), pp. 174-213; *Ibid.*, XI (1952), pp. 239-250; H. Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East* (Indiana University Press, 1951), pp. 100-111。

<sup>①⑧</sup> 关于这段历史，请参见 C. J. Gadd, *CAH*, I: 13 (1962); M. E. L. Mallowan, *ibid.*, I: 16 (1968); D. O. Edzard in Bottéro, Cassin, Vercouter, eds., *op. cit.*, pp. 52-90; 以及脚注 12 所列出的 S. N. Kramer 的作品。并见 W. W. Hallo and W. K. Simpson, *ANEH*, Ch. II。

土地从来没有得到长期、彻底的统一。显然，这类事情与传统和感情相悖——甚至被认为对神祇不恭。城邦国本是被某个神掌管的神权政治国家；<sup>①9</sup>城市及其土地都是这位神的庄园，而神庙则是他的宅第。城邦国经济生活正是围绕着神庙及其园地、耕地和仓库而进行管理的；而人民，各有所归，都是这神的侍从，即他庄园里的工人。城邦国人间的头领是 *lugal*（大人，*great man*），就是国王；或 *ensi*，当地神庙里的祭司，作为这神的代表来统治，也就是这神的庄园里的管家。这 *ensi* 可能是独立的城邦国贵族，或者是 *lugal* 在另一个城邦国的封臣。王权，无论它实为何物，从理论上来说皆非绝对，均因神选之应允而享有。尽管有传统说王权自始就从天而降，却有证据说明，治理起初由一个市议会进行，帝王统治便由此发展而出。这一发展先是作为一个应急的措施，随后成为一个永久性的制度。<sup>②0</sup>

无论这样的制度可能在稳定性上有什么欠缺，它都使得某种程度的繁荣成为可能。都市的和农民的生活被紧密地联系在一起，带来显著的经济稳定。战争，尽管无疑是相当频繁和激烈的，却也是零星且地方性的；那时基本上是一个和平的年代，经济生活得以繁荣起来。农业改善了，便能够供养不断上涨的人口，而都市生活也为更加专业化的工艺美术提供了用武之地。虽然照现代的标准来说那些城市都属小型，但在古人眼里，他们都相当大。尽管大多数房屋都简朴，但是了不起的庙宇和宫殿还是不计其数。金属加工和钻石切割均达到相当的优秀水平，鲜有超越者。装有坚固轮子的交通工具，由牛或者驴拉着，供战时或太平岁月使用。他们与远近各地都有贸易和文化往来，学堂大大兴起于庙宇的四周，创作出大批文学作品。我们从抄本中了解到的史诗和神话都是这个时期写成的，尽管在那之前这些已经经过几个世纪的口头流传。

(2) 苏美尔人的宗教。<sup>②1</sup> 苏美尔人的宗教是一个高度发达的多神宗教； 35

<sup>①9</sup> 见 Frankfort, *Birth of Civilization* (脚注 17), pp. 49-77; *idem*, *Kingship and the Gods* (The University of Chicago Press, 1948), pp. 215-230。

<sup>②0</sup> 参见 T. Jacobsen, *Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia* (*JNES*, II [1943], pp. 159-172); G. Evans, *JAOS*, 78 (1958), pp. 1-11。

<sup>②1</sup> 见 J. Bottéro, *La religion babylonienne* (Paris: Presses Universitaires de France, 1952); E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* (same pub., 1949); S. H. Hooke, *Babylonian and Assyrian Religion* (London: Hutchinson's University Library, 1953). Albright, *FSAC*, pp. 189-199; 并见新近的作品 T. Jacobsen, *Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion* (Yale University Press, 1976); 也见 A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia* (The University of Chicago Press, 1964), Ch. IV, 并其中题为“Why a 'Mesopotamian Religion' Should Not Be Written”的部分。

尽管其诸神在性别和职务上有相当大的混淆，这些神很早就排列在一个相对稳定的、复杂的众神队列里；众神活动之首乃是恩利尔（Enlil），风暴之神。这些不同的神被想象为居住在一些城市里，对他们的崇拜便在那里展开。崇拜恩利尔的中心地点在尼普尔（Nippur），尼普尔享有中央地理位置，接受来自全地的谢恩奉献物，但从未做过任何王朝的活动中心。虽然某一位神的声望如何与他所居住城市的声望息息相关，苏美尔人的众神却都不是当地的神，因而被认为具有广大无边的效力和普世的影响范围。

众神的排列顺序被构想为一个模仿市议会的天国，因此地上的太平无事全靠相互矛盾意志之间那随时可能失去的、不稳定的平衡。在地上的权力之争同时也是众神之国里的一个法律程序；一城胜过其他城，代表的是众神之王恩利尔对这一城所提要求的准予，而地上遭受灾难则反映众神因某个冒犯而发怒。崇拜的作用就是要服侍这些神，平息他们的怒气，从而维持和平和稳定。苏美尔人因此产生了一种关于什么是对什么是错观念，认为地上的律法本应是某个神的律法的反射。尽管我们所知法典没有出自这么早时期的，但拉格什的乌鲁卡基那（Urukagina of Lagash，约公元前 24 世纪）的改革，说明了律法的概念非常之古老。乌鲁卡基那依照“宁吉尔苏（Ningirsu）的正义律法”计划要杜绝各样不轨行为，包括对穷人的剥削。不过，必须指出的是，正如所有外邦宗教那样，苏美尔宗教同样没能区分道德上的过错和纯粹祭礼上的过错。

(3) 美索不达米亚的闪米特人（the Semites）：阿卡德人（the Akkadians）。各个不同城邦国的命运不是我们关心的话题，尽管时不时地某个地方君主，像拉格什的安纳图姆（Eannatum，公元前 25 世纪），或者艾立克的鲁格尔扎吉思（Lugalzaggisi of Erech，公元前 24 世纪），可能短暂地控制过苏美尔大片土地（鲁格尔扎吉思还声称他从波斯湾一直征战到地中海），<sup>②</sup> 但没有谁曾经给这片土地带来过长久的统一。

不过，苏美尔人不是美索不达米亚的唯一居民；另外还有闪米特居民。这些闪米特人被称作阿卡德人，以他们第一帝国的所在地命名。尽管我们没有证据证明他们的定居先于底格里斯—幼发拉底河平原上的苏美尔人，但他们绝非是那里的新移民。无疑，他们从最早时就曾是苏美尔西北部的半游牧  
36 民，从公元前第四个千年起就开始挺进，人数陆续增加。到了公元前第三个

<sup>②</sup> 无论通过什么渠道，在公元前第三个千年的中期以前，苏美尔对西部的影响无疑是深远的，如（下述的）艾贝拉文献所清楚显明的那样。

千年，他们占据总人口数的相当一部分，而在苏美尔的北方他们成为主要人口。这些闪米特人继承了苏美尔文化的一切基本要素，根据他们自己的需要作改动。尽管他们说的是一种闪米特语言（阿卡德语）——完全不同于苏美尔语，他们却借用了楔形音节文字来做书写工具；阿卡德语的文献一直可追溯到公元前第三个千年中期。他们还借用了苏美尔人的众神，尽管添加了一些他们自己的神，并给其他的神取了闪米特的名字。这一切做得如此之彻底，以至于不可能将美索不达米亚宗教中闪米特的和苏美尔的成分作一清楚的区分。无论在这两个族群之间存在过什么样的矛盾，没有任何种族或文化冲突的证据证明这两个族群之间存在过什么样的矛盾；<sup>②</sup> 但有一点可以确定的是人种的混杂曾日益加增。

(4) 阿卡德帝国（约公元前 2360 年至公元前 2180 年）；艾贝拉（Ebla）。在公元前 24 世纪，一个闪米特人统治的王朝夺取权力，开创了世界历史上第一个真正的帝国。<sup>③</sup> 创始人是撒珥根（Sargon），他的身世被笼罩在神秘中。在基什（Kish）做了王以后，撒珥根废除了艾立克的鲁格尔扎吉思，征服了全苏美尔，直抵波斯湾。随后他迁居至阿卡德（地点不明，但在后来的巴比伦附近），便开始了一系列传奇般的征服活动。撒珥根被他的两个儿子继位，后来他的孙子纳拉姆辛（Naramsin）继位，纳拉姆辛的战绩可说是与撒珥根的一样辉煌。除了苏美尔以外，阿卡德的国王还统治了上美索不达米亚的全地，这从出自努西、尼尼微、查加巴沙（Chagar-bazar）和伊布拉克土丘（Tell Ibraq）的碑文和商业公文中可以看出。他们的控制权，至少来说断断续续地，从以拦（Elam）一直延伸到地中海，而军事行动直入小亚细亚的高地，进入阿拉伯的东南甚或更远的地方。贸易活动远及印度河河谷（Indus Valley）。<sup>④</sup>

阿卡德的国王给苏美尔文化一种政治形式的表达，远远超过城邦国的界限。尽管他们保留了传统，认为权力源于恩利尔，但有可能一个不同的王权

<sup>②</sup> 特别参见，T. Jacobsen, *JAOS*, 59 (1939), pp. 485-495。

<sup>③</sup> 有关这个时期，请参见 C. J. Gadd, *CAH*, I: 19 (1963)；以及 J. Bottéro in Bottéro, Cassin, Vercoutter, eds., *op. cit.*, pp. 91-132。

<sup>④</sup> 纳拉姆辛征服美根（Magan，这在后来的文献中成为埃及的名称），并且与墨路哈（Meluha，即后来的努比亚 [Nubia]）有贸易往来。一些学者认为纳拉姆辛征服了埃及（参见 Scharff-Moortgat, *AVAA*, pp. 77, 262f.，其中可以看到两位作者的不同观点）。但美根大概应该是在东南阿拉伯（欧曼，Oman），而墨路哈大概是在印度河河谷。关于公元前第三个千年时期，阿卡德与这个地区的贸易，参见 A. L. Oppenheim, *JAOS*, 74 (1954), pp. 6-17；还有更新近发表的文章，G. F. Dales, *JAOS*, 88 (1968), pp. 14-23，其中（脚注 7）列出了更多作品。

理论已经兴起。国家不再像以前城邦国那样以神庙为中心，而是以王宫为中心。一些证据证明阿卡德国王赋予他们自己以神圣的特权；纳拉姆辛有巨幅雕像，头戴有角的、众神的三重冕，而他的名字也出现在神圣定命者之列。<sup>②6</sup> 阿卡德的得胜加速了阿卡德语的地位上升。王室碑文都以阿卡德语写成，并且用这种文字写作了相当大量的文学作品，可能所谓的赞美史诗方言（the hymnal-epic dialect）就源于这段时期。与此同时，从标准化的苏美尔原则下解脱出来的艺术，享受了明显的复兴。尽管从历史看待这类事情的角度来说，阿卡德的势力为时不长，但它也延续了一百多年。

一旦最近在艾贝拉（在北部叙利亚和阿勒泊 [Aleppo] 南部的马尔迪赫丘）发掘的文献得到发表，并且得到专家们的研究之后，我们对这段时期的了解会大大地增加。<sup>②7</sup> 这些文献的数目超过 16000——尽管经研究和整理合并后，完整或部分完整石板会变成不到这半数。他们大部分是用苏美尔语写成，但许多呈现出与乌加里特语（Ugaritic）和后期的腓尼基语（以及希伯来语）相近的西北闪米特语，有人大胆地（可能为时过早地）称之为“原始迦南语”（“Paleo-Canaanite”）。据说这些文献大多与经济和商业事务有关，但也包括有公务性质的文献（王室谕令、公函和条文），还有词典、字音表以及宗教文献（一些文献提及苏美尔和西闪米特的许多神祇，还有一些据说是关于创世和洪水的神话）。文献中包含着的许多人名，与以色列人及其祖先当中发现的人名相一致，而另外有一些证据很可能与先祖的故事有关系；这些在下文还会提及。

现在已经变得明了的事情是，艾贝拉原先不过被认为是一个名字而已，然而它实际上在当时的世界里是一个超级大国。虽然文献的准确年代是有争议的问题，但艾贝拉达到鼎盛时期好像是在公元前第三个千年的中期，并且它的势力最终强大到足以与阿卡德的势力竞争。它的贸易和外交关系向东跨过美索不达米亚，直达亚述（Asshur，即 Assyria）和以拦，朝西北进入安纳托利亚，西去直达塞浦路斯，往南通过叙利亚和巴勒斯坦，直抵埃及边境。巴勒斯坦的许多地方（耶路撒冷、夏琐 [Hazor]、米吉多、多珥 [Dor]、亚实突 [Ashdod]、迦沙 [Gaza] 等），我们以前只从比这些晚好几个世纪的文

<sup>②6</sup> 参见 Frankfort, *Kingship and the Gods*, pp. 224-226; 有关纳拉姆辛石碑，参见 Pritchard, *ANEP*, plate 309。

<sup>②7</sup> 就目前来说，我们只能基于挖掘人员的初步报道来做一些尝试性的陈述。请参见 G. Pettinato, *BA*, XXXIX (1976), pp. 44-52; P. Matthiae, *ibid.*, pp. 94-113。



献中才得知,据说却在这些文献中全都出现。<sup>28</sup> 艾贝拉的雄心最终致使它与阿卡德发生冲突,好像是它的军队进攻了幼发拉底河中游的马里(Mari),并且征服了它。或许是这个惹恼了撒珥根,刺激他开始对西部进行侵略活动,而在这个过程中,艾贝拉似乎被战胜,被迫屈从。但后来——可能是在撒珥根的两个继承人统治时期——艾贝拉曾有过卷土重来,又一次夺取了马里,并且有可能在一段时期内取得对阿卡德的支配地位。或许是纳拉姆辛最终扭转局面,夺取并且毁灭了艾贝拉,结束了它的势力。但读者请注意,此处所言说的皆为尝试性的,有待依据将来更深入的研究结果加以更正。<sup>29</sup>

2. 公元前第三个千年的埃及和西亚。几乎准确地与美索不达米亚最早可解读的文献在同一个时期,埃及作为一个统一的民族出现在历史中。究竟上埃及和下埃及这两个王朝统治前王国,确切地说是如何被统一的,是否是在早些时候头一次尝试性的努力失败之后,这还有争议。但到了公元前 29 世纪,上埃及的国王取得优势,把全地降服在他们的统治之下。纳尔迈(Narmer, 第一朝代)被描绘为头戴南部白色冠冕和北部红色冠冕,并且是巨幅描绘,好似他是一位神!<sup>30</sup> 可以说,对这个民族双重起源的记忆从未被忘却,而被世代相传地保存在王室徽章和称号中。

(1) 旧王国(The Old Kingdom, 公元前 29 世纪至公元前 23 世纪)。旧王国的根基是由第一和第二朝代(公元前 29 世纪至公元前 27 世纪)的法老们打下的。<sup>31</sup> 随着第三朝代(约公元前 2600 年)的兴起,我们进入了埃及的经典兴盛时期;到了这个时候,埃及文化的一切重要特征都取得了从此永远成为典范的形式。这就是金字塔时代。最古老的金字塔是第三朝代的左瑟(Zoser)在孟斐斯建立的阶梯金字塔;它的基座是墓穴,是迄今为止所知最古老的、用劈削石头造的建筑物。但比之奇妙得多的是第四朝代(公元前 26 世纪至公元前 25 世纪)同样在孟斐斯建的基奥普斯(Cheops)、卡夫拉(Chephren)和米凯里诺斯(Mycerinus)金字塔。大金字塔高 481 英尺,基座

<sup>28</sup> 不过,必须指出的是,对这许多的地名的解读现在似乎看来是有问题的;参见下文第二章的脚注 37。

<sup>29</sup> Pettinato 的许多结论现已受到置疑。参见 R. Biggs, *BA*, XLIII (1980), pp. 76-87; 并见下列文章, *BAR*, VI (1980), pp. 48-59。

<sup>30</sup> 见纳尔迈调色板; Pritchard, *ANEP*, 图片 296-297。

<sup>31</sup> 我们使用的年代表是 A. Scharff (Scharff-Moortgat, *AVAA*) 以及 H. Stock (*Studia Aegyptiaca II* [*Analecta Orientalia* 31; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1949]), 这些基本彼此一致(参见, Albright in R. W. Ehrich, ed., *op. cit.*, p. 50)。但许多学者把第一朝代开始的年代一直往后推至约公元前 3100 年,这或许更可取。参见, W. C. Hayes, *CAH* I: 1 (3rd ed., 1970), pp. 173-193; 以及 W. K. Simpson in Hallo and Simpson, *ANEP*, p. 299。



755 英尺见方，用大约 230 万块劈削的石头建成，平均每块两吨半，而这些全靠人力高举到位，没有任何机械的帮助，最大误差却几乎是零。<sup>32</sup> 这着实给我们一个警示，叫我们深刻重视在以色列诞生以前一千年时古代埃及的技术水平。这也向我们展示出，全国动员起来为神王（the god-king）预备最后安息地所体现的整个国力之壮观。第五和第六朝代（公元前 25 世纪至公元前 23 世纪）的法老们也建造金字塔。尽管这些逊色很多，但是在这些金字塔中找到了所谓的金字塔文。金字塔文主要是咒语，为要确保法老安全进入神祇世界，是我们所知埃及最古老的宗教文献。虽然这些出自旧王国的晚期，他们的资料来源却可追溯到原初王朝（protodynastic）时代。

在整个这段时期，埃及一直与亚洲保持接触。虽说王朝一开始，美索不达米亚的影响就实际止住了，但是与腓尼基、巴勒斯坦和邻国的往来一直持续，少有间断。西奈的铜矿，在王朝统治前时期就被使用，现在还经常被开采。与迦南地的联系可以从陶器图案和其他东西的交换中看出，而且迦南词汇还进入到埃及语中。某些法老可能出征过亚洲，有可能埃及为了保护自己在巴勒斯坦的利益，而间或愿意出动军队；当然证据不一定指向这一结论，证据也可以指向贸易往来。<sup>33</sup> 不过，毕布罗斯实际上就是一个殖民地，它在埃及强盛的一切时期内都是如此。既然埃及几乎是没有木材的，毕布罗斯——黎巴嫩的硬木出口岸——对于她来说从来就具有至关重要性。许多法老的谢恩碑文以及其他的物件，证明埃及在旧王国的全部时期内在毕布罗斯所具有的影响。在公元前第三个千年结束之前，在毕布罗斯的迦南人，已经模仿埃及的象形文字而发展出音节字。

（2）埃及国家与宗教。埃及的国家体制与同期美索不达米亚的非常不同。法老不是因神圣选召而进行统治的代理总督，他也不是被神化的人，他就是神——何鲁斯（Horus）在他的人民中间的化身。从理论上说，全埃及都是他的财产，埃及的一切资源都受他的规划支配。即使有一个繁复的、由大臣率领的官僚机构管理这片土地，这个机构也为神王服务。古埃及也不曾发现任何法典。尽管我们不能武断地说法典不曾存在，有可能它们不曾被发

<sup>32</sup> 参见 J. A. Wilson, *The Burden of Egypt* (The University of Chicago Press, 1951), pp. 54f.。正方形四边相差不超过 0.09%，而与水平线的偏差在 0.004%。

<sup>33</sup> 一些人认为有证据证明早在纳尔迈时期就有过军事干预。参见 Y. Yadin, *IEJ*, 5 (1955), pp. 1-16; S. Yeivin, *IEJ*, 10 (1960) pp. 193-203; 等等。另一些人认为证据不过证明活跃的贸易关系，比如，Ruth Amiran, *IEJ*, 24 (1974) pp. 4-12。

展出来，因为不曾有此必要，有神王的谕旨就足够了。<sup>③④</sup>无疑地，法律的概念并非没有，因为任何国家都不可能没有法律而生存下去。尽管法老的权力在理论上是无限的，他的统治并非毫不顾及公认的标准，因为作为神王，主持公义是他的责任。虽然他们的体制是专制的，埃及人在理论上没有自由，<sup>40</sup> 40 农民的命运想必一定是难以想象的艰难，但如果命运善待他们的话，阻止他们从卑微出身上升到极高地位的障碍也不是不可克服的。

在埃及人的眼中，那个体制实为一个慈善机制，来确保土地的和平与安全。埃及人不认为世界像美索不达米亚人所以为的那样是一个不稳定的或然之物，而是在创世之时就被固定下来的不变秩序，其节奏像尼罗河的潮涨一样有规律；而这不变之秩序的基石就是神王。神王活着时保护他的人民，死后继续活在神祇世界里，并且要由他的儿子——也一样是神——继位。因此，这个由神王率领的社会，被安全地稳固在宇宙的节奏中。在我们看来，国家竭尽其资源为法老预备坟墓，这一奇观好像只不过是疯狂而已；至于法老他自己，他不过是一个不顾百姓康乐的利己主义者。但埃及人绝不这样看待此事。尽管专制政权被证明是一个太大的负担，无法永远地被忍受，并且曾有过修正，但埃及人从未——至少从理论上来说——拒绝过这个体制。

埃及的宗教像美索不达米亚的一样，是一个高度繁复的多神宗教。<sup>③⑤</sup> 固然，它描绘出一幅极其令人迷惑的图画。不管最初有过多少次尝试，企图将赫里奥普利斯（Heliopolis）、赫尔默普利斯（Hermopolis）和孟斐斯神系（the Memphite Theology）的宇宙起源说系统化，有序的众神谱或连贯的宇宙起源论还是没有被建立起来。流动性思想十足是埃及人思维的特色。尽管如此，我们不能认为埃及宗教为原始宗教。虽然它的许多神被描绘为具有动物的形体，但它不具备图腾崇拜的基本特点，即以某个体现了神奇力量的动物彰显自己的形式。尽管某个神的声望与崇拜他的城市的声望同起同落，但埃及的高神不是地方神，而在全地受到景仰，并被赋予管辖宇宙的统治权。

（3）青铜时代早期的巴勒斯坦。在巴勒斯坦，公元前第三个千年的大部分时期，属于考古学家所熟知的早期青铜期。这个时期——或说引入这个时

<sup>③④</sup> 参见 J. A. Wilson, in *Authority and Law in the Ancient Orient* (JAOS, Suppl. 17 [1954]), pp. 1-7.

<sup>③⑤</sup> 见 H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion* (Columbia University Press, 1948); 以及 J. Vandier, *La religion égyptienne* (Paris: Presses Universitaires de France, 1944); Wilson, *op. cit.*; J. Černý, *Ancient Egyptian Religion* (London: Hutchinson's University Library, 1952); S. Morenz, *Egyptian Religion* (Eng. tr., Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1973); Albright, *FSAC*, pp. 178-189.

期的一个过渡阶段——开始于公元前第四个千年的晚期，此时正当原初文字期文化在美索不达米亚和格尔塞文化在埃及繁荣之时；并且该时期持续到公元前第三个千年末的几个世纪。<sup>36</sup> 虽然巴勒斯坦从未能发展出一个与幼发拉底和尼罗河文化甚至略微可比的物质文化，公元前第三个千年却也在那片土地上经历了一个非凡的进步。既然这与艾贝拉全盛时期大体同步，他们之间存在某些关系绝对是可能的。那是一个城市大发展的时期，人口上涨，城市兴起，大概城邦国也被建立起来。其中许多城市后来在圣经中出现，而且考古发掘证明它们的确存在过，比如耶利哥（被长期废弃后又重建）、米吉多、伯珊（Beth-shan）、艾城、基色（Gezer）等等（而艾贝拉文献据说还提到其他城，包括耶路撒冷）。这些城市虽然绝对谈不上辉煌，却建设得惊人地完好、坚固，正如发掘所证实的那样。<sup>37</sup> 这段时期巴勒斯坦和腓尼基的人口成分中，最早主导性的是迦南人——关于这个民族我们在下文还要再谈。<sup>38</sup> 他们的语言大概是以色列时代的迦南人所使用的语言的原型，而圣经的希伯来文是这后来的迦南语的一个方言。艾贝拉文献的语言似乎就属这种类型，有可能这种语言在巴勒斯坦和叙利亚全地以各种方言形式得到使用。无论怎样，我们所知最古老的城市，他们都无一例外拥有闪米特的名字。我们从拉斯沙姆拉文献（公元前14世纪）读到的神话，或许一直可溯源到出自这个时期的原型，或许迦南的宗教这时就已经与我们从该文献里、甚至在更晚时期从圣经里所读到的基本一样了。<sup>39</sup> 虽然公元前第三个千年的巴勒斯坦没有

<sup>36</sup> 关于这段时期，参见 Wright, *BANE*, pp. 81-88; Albright in R. W. Ehrich, ed., *op. cit.*, pp. 50-57; R. de Vaux, *CAH*, I: 15 (1966); 以及 Kenyon, *Digging*, Chs. VI-VIII; Anati, *op. cit.*, pp. 317-373。有关这段时期的时间长度和名称均有争议。对于 Wright 来说，它开始于约公元前 3300 年以后，对于其他人来说，它始于在那之后一两个世纪。Kenyon 女士将约公元前 3200 年至公元前 2900 年（通常被称为 EB I）这段时期命名为“原初城市时期”（Proto-Urban），而将约公元前 2300 年至公元前 1900 年（通常被称为 EB IV 和 MB I）这段时期称为“青铜时代早期和中期过渡时期”（Intermediate Early Bronze-Middle Bronze），只为这两个时期之间的那一段保留“青铜时代早期”的称法。关于此问题，请继续读 E. D. Oren, *BASOR*, 210 (1973) pp. 20-37; W. G. Dever, *ibid.*, pp. 37-63。

<sup>37</sup> 有些城墙厚度达 25-30 英尺，甚至更厚。耶利哥的大双层墙（实为两个独立的墙）一度被认为是约书亚之前被毁的那墙，实际乃属于这个时期。参见 Kenyon, *ibid.*

<sup>38</sup> 一些学者质疑将这些人称为迦南人，例如 S. Moscati, *The Semites in Ancient History* (Cardiff: University of Wales Press, 1959), pp. 76-103。但如此称呼他们似乎是非常合宜的。参见 R. de Vaux, *RB*, LXV (1958), pp. 125-128; *idem*, *CAH*, I: 15 (1966), pp. 27-31; Albright, *YGC*, pp. 96-98。关于迦南人的概述，参见 *idem*, “The Role of the Canaanites in the History of Civilization” (rev. ed., *BANE*, pp. 328-362)。

<sup>39</sup> 我们得知许多神，诸如神 (El)、大衮 (Dagan, 也作 Dagon)、火焰神 (Reshef)、风暴神 (Adad, 也作 Hadad)，以及其他我们从乌加里特文和圣经中了解到的，都在公元前第三个千年的艾贝拉受到崇拜。

出任何碑文，但毕布罗斯的迦南人，如上所述，已经模仿埃及文发展出了音节字。

3. 先祖时期前夕的古代东方。公元前第三个千年的后几个世纪，把我们带入以色列故事开端的那个年代边缘。这是几个动荡的世纪，各种流动、迁移以及侵略打破了圣经讲到的世界各地既已形成的模式。在美索不达米亚，苏美尔文化的漫长历史已经告终；在埃及，那是一个瓦解与混乱的年月；而在巴勒斯坦，一片浩劫。

(1) 美索不达米亚：阿卡德帝国的崩溃和苏美尔文艺复兴。我们看到，在公元前 24 世纪，权力已经从苏美尔的城邦国，转移到了阿卡德的闪米特国王的手中，这些国王创立了一个伟大的帝国。不过，随着对纳拉姆辛的征服，<sup>42</sup> 阿卡德的势力迅速消退，在公元前 2200 年之后遭受一个叫古提（Guti）的野蛮民族猛攻，很快化为乌有。这些家在撒哥洛山脉（the Zagros Mountains）的人，控制这片土地约达 100 年之久。一个短暂的黑暗时期接踵而至，关于这个年代没有多少幸存的记录。在这个时期，胡里安人渗入东部底格里斯地区，而亚摩利人更进一步盘踞整个上美索不达米亚（在下文我们还要再讨论这些人）。不过，因为古提人的控制松懈，有可能苏美尔人的城市得以在南部维持半独立状态。

事实上，古提因为摧毁了阿卡德的势力，为苏美尔文化的复兴铺设了道路，于是苏美尔文化便在吾珥第三王朝（Ur III：约公元前 2060 年至公元前 1950 年）开始繁盛起来。古提的控制实际被伊勒赫的王乌图赫加（Utu-hegal）打破，那片土地得到自由；但乌图赫加很快又被吾珥第三王朝的创始人吾珥纳姆（Ur-nammu）推翻。尽管吾珥的王们很少谈及战争，但他们大概得以控制了美索不达米亚平原的大部地区，而地处更加遥远的统治者，至少在名义上都承认他们的权力。<sup>43</sup> 吾珥的王们自称为“苏美尔和阿卡德的王”和“世界四方之王”，他们声称自己同时是撒珥根帝国和苏美尔文化的继承者。他们是否声称，或在什么程度上声称自己具有神赐特权，像阿卡德的国王那样，这是一个有争议的问题。他们当中有几位用神性限定词来写他们的名字，并且取“此地之神”的头衔。但这很可能不过是俗套话而已，因为神

<sup>43</sup> 大约公元前 2000 年毕布罗斯的一位王子被赋予总督（*ensi*，即 *viceroy*）的称号，说明政治权势延伸直到地中海沿岸。参见 Albright, *YGC*, p. 99, 以及其中的参考书目。至于对这一地区的控制究竟是有实效的，还是名义上，这不得而知。关于这整个一段时期，参见 C. J. Gadd, *CAH*, I: 22 (1965); D. O. Edzard in Bottéro, Cassin, Vercouter, eds., *op. cit.*, pp. 133-161; Kramer, *op. cit.* (脚注 12)。

赐王权的概念依然衍传。尽管国王在理论上是专制君主，城市的统治者是他的代理，但后者实际上在管理当地事务上享有相当大的自由。

在吾珥第三王朝国王们的统治下，苏美尔文化兴盛起来。第三王朝创始人吾珥纳姆，以其许多的建筑和他统治期内的文学创作而著称，但最大的名声来自于他的法典——迄今为止最为古老的法典。<sup>①</sup> 不过，复兴的最佳见证来自于拉格什，在那里有一个叫古地亚（Gudea）的总督。他的统治年代是有争议的问题，但这个问题不应妨碍我们，<sup>②</sup> 因为这个统治者给我们留下许多碑文和遗迹。古地亚以“宁吉尔苏的牧者”之名来统治拉格什，他是一个仿效旧苏美尔人方式的总督，跟随改革家乌鲁卡基那的传统。出产于他那个时代的精巧雕像和艺术品，显示出苏美尔艺术技巧的最佳水平。

可是，若说复兴是灿烂的，它也是最后的；苏美尔文化已经走到了尽头，甚至苏美尔语言都在消亡。尽管吾珥第三王朝的碑文用的是苏美尔文，阿卡德文却正在取代它而成为当时的白话；到了公元前18世纪，完全没有人再讲这种语言——虽然在那之后的许多世纪里，它依然幸存于学术和礼拜的使用中（像拉丁文那样）。到了这个时期，苏美尔人和闪米特人完全混杂了，并且后者成为优势部分。甚至吾珥的一些王（舒辛和伊毕辛 [Ibbi-sin]），出生苏美尔家族却取了闪米特的名字，并且无疑还有闪米特的血统。到了以色列起源之时，在美索不达米亚，这个伟大文明的潮流已经兴起又衰退了；苏美尔文化曾经在此诞生，有过1500多年的辉煌历史，但最终好戏散场，它衰竭了。以色列诞生于一个已是古老的世界里。

（2）埃及：第一过渡期（The First Intermediate，约公元前22世纪至公元前21世纪）。同时在埃及，旧王国的繁荣昌盛消失了。在第六王朝结束之前，国家铁板一块般的权力开始急剧分化，实权日益从法老的手中转移到世袭地方贵族的手中。到了公元前22世纪，差不多也就是古提摧毁阿卡德势力的同时，埃及进入混乱和萧条时期，即“第一过渡期”。埃及王朝内部矛盾发生，彼此竞争的法老抢夺王位。地方行政官，因为不受到王权的辖制，行使封地权柄，事实上成为地方上的王；下埃及的一些城市实际上是独立的，由市议

① 我们对这部法典的认识只来自后世的、保存质量差的抄本。参见 Pritchard, *ANE Suppl.*, pp. 523-525 中的翻译和参考书目。

② 如果像普遍认为的那样，被吾珥南姆杀害的拉格什的南玛克尼（Nammakhni）就是古地亚的前任的话，那么古地亚就应是吾珥的舒辛（Shu-sin）统治期内的同名的总督。参见 Albright, *ARI*, p. 228。但如果南玛克尼是继任，古地亚就一定是在接近古提控制期的末尾时发达起来。参见 Edzard, in Bottéro, Cassin, Vercoutter, eds., *op. cit.*, pp. 100, 122-125; Kramer, *op. cit.*, pp. 66-68; C. J. Gadd, *CAH*, I: 19 (1963), pp. 44f.。

会领导。亚细亚半游牧民对三角洲的侵入，使问题更加严重。喧嚣盛行，法律、秩序崩溃，贸易萎缩。土地赖以生存的灌溉系统大概不得维持，无疑地，生活的艰辛和饥荒便蔓延开来。

这是一个严重萧条的时期。这个萧条显然侵入了埃及人的灵魂深处，我们有出自这个时期或稍后时期的文学，丰富而感人，反应了时代的情绪。除了对社会公义的关注，比如《雄辩的农家人》（*The Eloquent Peasant*）；人们还可以从作品中感受到深度的迷茫与悲观，以及一种对时势不满的感情，比如《愤世嫉俗者与自己灵魂的对话》（*The Dialogue of a Misanthrope with His Soul*），《琴师之歌》（*The Song of the Harper*）。<sup>43</sup> 受到生活苦难之煎熬的许多埃及人，肯定感觉到他们所熟知并相信的一切仿佛已经舍弃了他们，感觉那稳步发展了千年之久的文明，似乎时日已尽了。而这是在以色列诞生的几百年之前！当然了，如果他们的是这样想的，他们就错了。在公元前 21 世纪中期，大概正当苏美尔文化在吾珥国王们的统治下复兴之时，一个底比斯（Theban）家族——第十一王朝——使这片土地再次得以统一，结束了混乱。在公元前第二个千年开始之际，埃及在中王国（the Middle Kingdom）法老们的统治下，进入她的第二个繁荣与稳定时期。

（3）巴勒斯坦：游牧入侵者。我们有充分的证据证明说，在公元前第三个千年的后半叶（约在公元前 23 世纪到公元前 20 世纪之间），当我们从青铜时代早期的最后阶段进入青铜时代中期的第一阶段时——或说当我们进入这两者之间的一个过渡阶段时，巴勒斯坦人的生活遭受游牧入侵者的重大破坏。他们蜂拥来到这片土地上，一个接一个地毁坏城市（迄今为止所知的每一个城市都遭到毁坏），许多地方遭受了不可思议的暴力，青铜时代早期文明便就此结束了。同样的破坏行为似乎也在叙利亚发生，这些新来的人不重建也不占领他们破坏的城市，他们（或说青铜时代早期文化之后依然幸存的人）似乎有一段时间一直在城市边缘过着游牧生活；逐渐才开始建设村庄，并定居下来。我们知道，到了公元前第三个千年末，特别是在外约旦，在约旦河谷，并且往南到内格夫（Negeb）都有这样的村庄。但这些村庄既小又简陋，谈不上任何物质上的装饰。只是到了公元前 19 世纪，当一个崭新、蓬勃的文化影响了全地时，都市生活才能说又重新开始了。

<sup>43</sup> 参见 Albright, *FSAC*, pp. 183-189。通常认为，或许理应为，《伊普威的警句》（*The Admonition of Ipu-wer*）出自这个时期。但最近有人提出有力的论据，认为这作品的年代应在第二个过渡期。参见 J. Van Seters, *The Hyksos* (Yale University Press, 1966), pp. 103-120。

这些游牧民如何称呼他们自己，我们不得而知。他们无疑地属于各种部族的人，有着各样不同的名称，但他们极有可能归属于我们称之为亚摩利的那一大群西北闪米特族人，这群人在那个时期，蜂拥来到肥腴月湾的各个角落。<sup>④④</sup> 在第一过渡期渗入埃及的闪米特人大概就是这类似种族的人，关于这些人我们在下文中还会有更多的讨论。倘若我们的眼睛足够敏锐的话，或因追寻他们的足迹并将他们视为同一个大动向的一部分，或许我们会在他们当中看到亚伯拉罕、以撒和雅各的影子。

这便是以色列的祖先即将登上世界历史舞台。<sup>④⑤</sup> 如果我们在布置这个舞台的过程中，做得有些过分细致的话，那也是为着这样一个目的，即以色列的开端不再被缩短地来看待，而被摆放在那已是古老的、有着许多世纪厚重的历史和文化背景当中。

---

④④ 有人质疑将这些人称为“亚摩利人”。参见 Moscati, *op. cit.*。但依照各样证据来看，这似乎是最合适的称呼。参见脚注 38 中提及的 de Vaux 的资料；以及 Kathleen M. Kenyon, *Amorites and Canaanites* (London: Oxford University Press, 1966), Kenyon 表示同意，但保留“迦南的”来指称青铜时代中期出现的文化。

④⑤ 艾贝拉证据促使一些人建议说，亚伯拉罕应当属于我们刚刚讨论的那段时期（青铜时代早期）。参见 D. N. Freedman, *BA*, XLI (1978), pp. 143-164。这有可能证明是正确的，但（参见 the addendum, *ibid.*, p. 143）在这些文献被出版并得到仔细研究以前，得出任何结论都为时过早。

## **第一部分**

---

### **先驱和起源：先祖时期**





## 第一章

### 以色列起源时期的世界

47

公元前第二个千年的前半期（约公元前 2000 年至公元前 1550 年）正是以色列起源的时期。先祖亚伯拉罕很可能就是在这个时候从哈兰（Haran）出发，带着他的家族、牲畜、羊群，去寻找他的上帝将要领他去的土地，盼望着上帝向他承诺的后裔。<sup>①</sup>换言之，当半游牧民族向巴勒斯坦迁移时，他们中间就产生了以色列的先祖。就这样，一系列对世界历史极具预示性及救赎性（凡是相信的人就会得到上帝的指引）的事件一一发生了，这就是以色列的历史。

当然，有人认为将以色列的历史定格得这么早是一种粗糙的做法，而且对“历史”一词的拿捏不够精准。这样的反对意见有一定的合理性。以色列的历史绝对不可能这么早就开始，因为那时还没有一个以色列人呢。事实上，考古学证据以及当时的历史记录证明，直至公元前 13 世纪之后，在巴勒斯坦才有一个叫以色列的民族。因此，正确说来，以色列的历史在公元前 13 世纪才开始。而在那之前，只是一群半游牧民在历史的岁月中徘徊，没有任何当时的记录证明他们确实的踪迹。这些牧民，也就是以色列的先祖，并不属于以色列的历史，而属于以色列的史前史。

尽管如此，只要我们可以探究得到，一个民族的史前史同样是这个民族历史的一部分，所以我们必须从这里开始探索。另外，以色列事实上并非土生土长的巴勒斯坦民族，她来自另一个地方，这一事实她自身也非常清楚。在当时的古代世界中，以色列拥有其他民族没有的宗教传统，她纪念自己如何得到了地土、纪念多年在旷野的徘徊并最终到达新的地方，也纪念这一奇

---

<sup>①</sup> 请对照绪论脚注 45。

迹般的旅程，当然还有此前在埃及为奴的艰难岁月。以色列也纪念，几世纪之前，她的先祖怎样从遥远的美索不达米亚迁徙至现今属自己的土地。学者们一致认为，将这些传统当作史料会造成严重的、不可回避的问题，因此我们务必审慎、严谨地对待以色列的传统。我们必须从这些传统牵涉的时代开始，用现有的资料对它们进行分析评估，然后才能对以色列的起源发表我们的观点。

48 我们的首要任务就是描述当时以色列所处的世界，以便为我们自己提供正确的视角。这并不是一项简单的任务，因为当时的世界相当混乱，就好比同台的演员相互拥挤，以致难以追踪其表演。尽管如此，我们还是要尽我们所能，简短明了地描述它。

## 一、约公元前 2000 年至公元前 1750 年时期的古代东方

1. 约公元前 2000 年至公元前 1750 年时期的美索不达米亚。<sup>②</sup> 公元前第二个千年开始之时，正是吾珥第三王朝（约公元前 2060 至公元前 1950 年）影响绝大部分美索不达米亚平原、而闪米特族文化持续且荣耀复兴的时候。但好景不长，吾珥的势力在 50 年内就衰弱了。之后的场面是群龙无首，统治者互相拼杀，开始了一个混乱与弱肉强食的时期。<sup>③</sup>

(1) 吾珥第三王朝的衰败：亚摩利人。吾珥其实从未有过坚固的中央集

② 对于这一时期，我们采用 W. F. Albright 和 F. Cornelius 独立提出的“低（后）”年表。这一年表将汉谟拉比定位于公元前 1728 年至公元前 1686 年，将巴比伦的一个王朝时代定位于约公元前 1830 年至公元前 1530 年。参见 Albright, *BASOR*, 88 (1942), pp. 28-33 以及一些后续文章（近期有同上，176 [1964], pp. 38-46, 同上，179 [1965], pp. 38-43; 以及 YGC, pp. 53, 232f.）; Cornelius, *Klio*, XXXV (1942), p. 7; 最近期的, *idem*, *Geistesgeschichte der Frühzeit*, II; 1 (Leiden: E. J. Brill, 1962), pp. 165-176。这样的编年十分有特点，且被广泛采用。例如：R. T. O' Callaghan, *Aram Naharaim* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1948); A. Moortgat in *AVAA*; H. Schmökel, *Geschichte des Alten Vorderasiens* (HO, II; 3 [1957]); W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.* (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1962)。但是，S. Smith (*Alalakh and Chronology* [London: Luzac, 1940]) 提出了较“高（早）”的年表，他将汉谟拉比定位于公元前 1792 年至公元前 1750 年。这一年表同样有许多支持者，而且修订版的 *CAH* 采用的就是这一年表。有学者提出比这两个年表更早或更晚的其他年表，详细请参见 E. F. Campbell, *BANE*, pp. 217f.。

③ 关于这个时期，请参见 D. O. Edzard, *Die "zweite Zwischenzeit" Babylonien* (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1957); C. J. Gadd, *CAH*, I; 22 (1965); 以及 Edzard 在 J. Bottéro, E. Cassin, J. Vercoutter, eds., *The Near East: The Early Civilizations* (Eng. tr., London: Weidenfeld & Nicholson, 1967), pp. 157-213, 其中谈到这一时期及后续时期。

权。在古老的闪米特族城邦国的传统中，当地的统治者们享受着相当程度的自由。当中央集权衰弱时，这些统治者们相继摆脱了吾珥的统治，以至于吾珥第三王朝的最后一位国王伊毕辛（Ibbi-sin）不过成了一名当地的管理者。外围的城邦国——东边的以拦、底格里斯河上游的亚述以及幼发拉底河中游的马里，首先脱离了中央管辖。马里的一位军官伊士比伊拉（Ishbi-irra）自封为伊辛（Isin）的管辖者，并逐步扩大其在苏美尔北部的统治，这就是吾珥瓦解的开始。也许是因为农作物收成差，或是因为游牧民族抢夺了农作物，总之，伊毕辛在首都面临着严重的食物短缺，这使得他根本无力阻止伊士比伊拉。几年后（约为公元前1950年），以拦人攻占并摧毁了吾珥，俘虏了伊毕辛，吾珥第三王朝就此结束。吾珥再也未能成为一个强大的国家。

亚摩利人（这个名字在圣经中出现，但是在这里它的定义更窄一些）在这些历史事件中所扮演的角色很值得人们探讨。几个世纪以来，以楔形文字记录的文献称美索不达米亚西北部以及叙利亚北部的民族为阿姆鲁人（Amurru），也就是“西方人”。显然，这个词后来被广泛地用于描述母语为多种西北闪米特方言的民族，这些民族很可能就生活在日后诞生希伯来人和亚兰人的地方。从公元前第三个千年后期起，西北的闪米特族半游牧民在腓尼基湾各处得势，倾覆了巴勒斯坦，又将上美索不达米亚实质上变成了亚摩利人的土地。马里虽然曾经受制于吾珥，但它的国王是一位亚摩利人，而且整个国家的亚摩利人占了绝大多数。随着吾珥的瓦解，亚摩利人如潮水般涌入美索不达米亚的各个角落，他们接管了一个又一个城邦国。到公元前18世纪，几乎每一个美索不达米亚平原上的城邦国都由亚摩利人统治。尽管亚摩利人汲取了苏美尔及阿卡德的文化习俗，在相当程度上采用了它们的宗教，而且使用阿卡德语作书面语，但是他们的名字以及其他语言学上的证据显示他们实际遍布全地。<sup>④</sup>

（2）直至公元前18世纪中期下美索不达米亚的统治者之间的竞争。吾珥第三王朝所遗留的财产被许多相对较小的城邦国占领。在下美索不达米亚诸国中，伊辛和拉尔萨（Larsa）占据首要位置，它们都由亚扪人统治，一位是我们之前提到过的统治马里的伊士比伊拉，另一位是纳普拉农门（Naplalum）。他们两者长期处于相抗衡的状态，这其中的细节我们不必详细过问。

<sup>④</sup> 近期有关亚摩利人的讨论有：G. Buccellati, *The Amorites of the Ur III Period* (Istituto Orientale di Napoli, 1966); A. Haldar, *Who Were the Amorites?* (Leiden: E. J. Brill, 1971); M. Liverani, "The Amorites" (*POTT*, pp. 100-133)。

尽管这两个统治者的王国都维持了 200 年左右，而且伊辛的统治者还自封为“闪米特及阿卡德的国王”，从而声称使吾珥第三王朝的势力永垂不朽，但是他们都没能给那片土地带来长治久安。

这两个城邦国之间长期的势均力敌使得其他城邦国有机会提升自己的实力。巴比伦就是显著的一例，它在此之前几乎名不见经传。约公元前 1830 年，一位亚摩利统治者苏木阿布穆（Sumu-abum）（巴比伦一世）利用混乱的局势，建立了巴比伦，他随即就发现自身处于与邻国交战的状态，特别是与伊辛有冲突。但是这些小的城邦国并不起决定性的作用，显然也不会引起什么后果，因为没有一个城邦国强大到足以兴起全面战争来获取对全地的占领。事实上，拉尔萨的统治阶级（约在公元前 1770 年）随着雅穆特巴尔（Yamutbal）（一个位于东底格里斯的地区，在以拦的边境，一个以此命名的亚摩利部落定居在那里）的诸侯库杜尔马布克（Kudur-mabuk）攻入且占领该城市，就立他的儿子瓦拉德辛（Warad-sin）为该地的统治者。尽管库杜尔马布克是一个以拦人的名字（和他父亲的名字一样），也许他曾是一位有西北闪米特血统的部落酋长，他的家族曾是以拦人的帮佣（他被称为“雅穆特巴尔的先祖，阿姆鲁的先祖”），但他给儿子们起的名字，瓦拉德辛和利姆辛（Rim-sin）都是阿卡德的名字。

有人推测政治局势的动乱势必引起经济萧条，事实也的确如此，商业交易记录的减少就证明了这一点。然而，文化习俗并没有因此遭到灭绝。抄写的学校在尼普尔（Nippur）以及其他地方盛行，他们忙于抄写古代苏美尔文献，以便将其传给子孙。同样在这个时期诞生了两部法典，它们都在近些年被发掘，一部用闪米特语写成，由伊辛的里皮特伊士塔尔（Lipit-Ishtar）颁布（约在公元前 1870 年）；另一部用阿卡德语写成，来自伊士奴纳王国（Eshnunna）（日期不详，但不会迟于公元前 18 世纪）。<sup>⑤</sup> 这两部法典均早于著名的《汉谟拉比法典》，而且毫无疑问地证明《汉谟拉比法典》借助了其他法律传统，这些传统广为流传且古老，可以追溯至吾珥的吾珥纳姆法典（Urnammu），甚至更早期的法典。这两部法典以及汉谟拉比法典都与圣经中以色列人的律法有惊人的相似之处（出 21—23），这表明以色列人的法律传统与前者有着相似的背景。

<sup>⑤</sup> 参见 F. R. Steele, “The Code of Lipit-Ishtar” (*AJA*, 52 [1948], pp. 425-450); A. Goetze, *The Laws of Eshnunna* (*AASOR*, XXXI [1956]); Pritchard, *ANET*, pp. 159-163, 提供了两部法典的英译。

(3) 位于上美索不达米亚的城邦国竞争。与此同时，在上美索不达米亚，一些曾经附属于吾珥的城邦国开始建立自己的威信和势力。马里和亚述就是其中最为突出的两个城邦国。我们已经说到，马里是伊士比伊拉的故乡，他在推翻吾珥统治中起了重要的作用。马里是一个古老的小镇，位于幼发拉底河中游，它在公元前第三个千年一直是一个重要的地方。在公元前第二个千年时，其主要人口是西北闪米特人（亚摩利人），与以色列人的先祖相同。我们稍后再讲述马里在公元前18世纪雅基德里姆（Yagid-lim）统治下的黄金时期，以及日后挖掘到的文献，这些文献对了解以色列的起源有着举足轻重的意义。

至于亚述，它得名于底格里斯河上游的一个城市亚述（Asshur）（同时也是他们民族的神的名字），是美索不达米亚少数几个没有被亚摩利人统治的城邦国。尽管亚述人沿用阿卡德的语言、文化习俗和宗教，但是他们的起源仍然错综复杂，由旧阿卡德民族与胡里安、西北闪米特族及其他种族混合而成。最早的亚述王是“住帐篷的人”，也就是半游牧民，而且显然是西北闪米特人。然而，从公元前第二个千年早期开始，他们使用阿卡德人的名字（包括撒珥根和纳拉姆辛，这两个都是阿卡德杰出国王的名字），而且他们认为他们将苏美尔—阿卡德文化真正永久保留了下来。当他们其中一员伊鲁术马（Ilu-shuma）侵袭巴比伦时，他自吹他是来（从亚摩利人和以拦人手里）解放阿卡德人的。

甚至在吾珥第三王朝衰亡之前，一直到公元前19世纪末，亚述奉行积极的贸易政策，向北部和西北部进行贸易扩张。卡帕多西亚（Cappadocian）文献——在小亚细亚的喀尼什（Kanish [Kultepe]）发现的上千块石版，证明了 51 这一事实。这些文献告诉我们亚述的商人们住在他们各自在城外的村落里，与当地的人们进行贸易往来，用亚述的陶器交换当地的货物。虽然做买卖的亚述人享有一定境外人的权利，但可以肯定，这不代表军事上的侵略，因为他们同样向当地的管辖者交付各种关税。一种可能的情况是，在吾珥第三王朝覆灭后，时局非常动荡，从巴比伦途经幼发拉底河流域直至西北地区的这一常规路线已经不再安全了，因为游牧小队会在那一带突袭行人。亚述人抓住了这个机会，在底格里斯河一带开拓了一条新的途径，这是一条更北的路线，他们可以借此穿过美索不达米亚，进入赫梯人的土地。这一冒险活动在公元前18世纪早期忽然结束了，原因不详；在中期时有过一段短暂的复苏

期，但随之又再次沉寂了。<sup>⑥</sup> 卡帕多西亚文献和马里文献一样，日后对我们了解先祖时期有很大的帮助。

对于亚述、马里、巴比伦以及其他一些城邦国来说，它们的野心势必导致冲突。一场权力的争夺战早已悄然拉开序幕，不久就会愈演愈烈。

2. 约公元前 2000 年至公元前 1750 年时期的埃及和巴勒斯坦。在先祖时期早期，埃及与美索不达米亚平原上的政治斗争相比，可说是享受着国家的稳定。我们知道，在公元前第三个千年末期，旧王国是如何在第一过渡期的混乱及萧条中灭亡的。然而，自公元前第二个千年开始起，埃及人就在中王国法老的带领下，团结一心，准备进入一个繁荣昌盛的新时期，这或许是埃及历史上最繁荣的时期。

(1) 第十二王朝（公元前 1991 年至公元前 1786 年）。<sup>⑦</sup> 第一过渡期的混乱止息后，中期公元前 21 世纪中期，底比斯家族（第十一王朝）的王子门图霍特普（Mentuhotep）将各地重新统一了起来，开始了中王国。尽管第十一王朝统治埃及的时间很短（约公元前 2040 年至公元前 1991 年）<sup>⑧</sup>，而且统治在骚乱中结束，但是统治权由高官阿米楠姆海特（Amenemhet）接管，他开辟了第十二王朝。

虽然在很多方面这一王朝是埃及历史上最辉煌的时期，但我们的任务并非不是要研究其历史。<sup>⑨</sup> 埃及将首都从底比斯迁至孟斐斯，并维持了 200 多年的政权。在所有城邦国的历史中，埃及享有了一个最平稳的时期。六个国王，全都取名为阿米楠姆马斯（Amenemmes [Amenemhet]）或赛索斯特里斯（Sesostris [Senusret]），每人相继统治约 30 年。他们绝大多数采取了父子共治（coregency）制度，即国王的儿子在父亲去世前和父亲一同执政，这一制度进一步巩固了稳定的局势。独立的世袭制所造成的混乱终于止息了，尽管埃

⑥ 更多有关这些民族的讨论，请参见 J. Mellaart, *CAH*, I: 24, pars. 1-6 (1964), pp. 41ff.; Hildegard Lewy, *CAH*, I: 24, pars. 7-10 (1965); *idem*, *CAH*, I: 25 (1966), pp. 26ff.; A. Goetze, *Kleinasiens* (Munich: C. H. Beck, 1957), pp. 64-81。同时参见下述中的总结讨论: M. T. Larsen, *JAOS* 94 (1974), pp. 468-475。

⑦ 年代参照了以下作品，R. A. Parker, *The Calendars of Ancient Egypt* (The University of Chicago Press, 1950), pp. 63-69，这些年代在今日被广泛认可；例如，W. C. Hayes, *CAH*, I: 20 (1964)；W. Helck, *Geschichte des Alten Ägypten* (*HO*, I: 3 [1968])；E. F. Campbell, *BANE*, pp. 220f.。

⑧ 关于年代请参见 H. Stock, *Studia Aegyptiaca II: Die erste Zwischenzeit Ägyptens* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1949)；参见 p. 103，以及 Hayes, *ibid.*, p. 18。

⑨ 除了概括性的著作，请参见 H. E. Winlock, *The Rise and Fall of the Middle Kingdom in Thebes* (Toronto: Macmillan, 1947)；Hayes, *ibid.*；J. Vercoutter, in Bottéro, Cassin, Vercoutter, eds., *op. cit.* pp. 347-382。

及并没有再回到旧王国时的专制主义，但王室更牢固地掌握政权、管理国家。

然而，埃及从旧王国向中王国转型的过程中，也发生了内部的变化。旧王国的灭亡，以及贵族世袭制的兴起以及之后对其的镇压，毫无疑问地给社会结构带来了很大的变化，并使得一些新的元素有了突出的地位。不仅如此，旧时专制主义的衰败使得皇室特权民主化。这一点在对来生的信仰上表现得最突出。在旧王国时期，只有法老拥有来生，而在中王国时期（如科芬文献 [Coffin Texts] 所示），贵族，或者说只要能支付适当的葬礼仪式的人都可以盼望在来生在奥希里斯（Osiris）面前被称为义。于是，随着第十二王朝的兴起，先前少有耳闻的阿蒙（Amun）神被抬举到了主流神的行列，与瑞（Re）放在一起，并称为“阿蒙—瑞”。

第十二王朝的法老们开展了许多激进的项目来扩大王国的繁荣。一个精细的河道体系使得法尤姆河成为尼罗河洪水的集水处，保护了大片耕地。在苏尔兹（Suez）的伊士姆斯（Ishmus）兴建的一连串堡垒保护了当地人民免受闪米特族人的入侵。西奈的铜矿再度开矿。贸易沿尼罗河而上直至努比亚（Nubia）、通过哈马马特溪流（Wadi Hammamat），从红海而下直至彭特（Punt）（索马里地），穿过水域到达腓尼基和克里特（Crete），甚至远到巴比伦。著名的所谓托德（Tôd）仓库，即拥有大量吾珥第三王朝及其更早期式样的仓库，向我们揭示了这些。<sup>⑩</sup> 总体来说，埃及在其悠久的历史中享受了一段难得的繁荣期。在这段时期中，艺术得到了大规模的发展，医药和数学在各自的发展中达到鼎盛，各类文学作品不断涌现，包括教导类的作品（玛利凯尔 [Merikare]、阿米楠姆海特等的训海集）、童话及自传性的叙事故事（《翻船了的水手》 [the Shipwrecked Sailor]、《辛奴亥的故事》 [the Tale of Sinuhe]）、诗，以及预言类的作品（《妮弗莱湖的预言》 [the Prophecy of Nefer-rehu]）。这是埃及文化史上的黄金时代。

53

(2) 埃及在亚洲的统治。尽管埃及人生活在和平年代中，但是中王国的法老们并没有将自己局限在和平的活动中。他们统治着尼罗河第二个大瀑布以内的流域，在努比亚及其更远的地区打仗，将利比亚人向西赶，同时又保持向东直达西奈矿山的道路畅通。除此之外，有证据表明埃及的统治范围遍

<sup>⑩</sup> 这可追溯至阿米楠姆海特二世（Amenemhet II）（公元前 1929—前 1895 年）。参见 Albright, *BASOR*, 127 (1952), p. 30; A. Scharff in *AVAA*, pp. 107f.。



及巴勒斯坦、腓尼基和叙利亚南部的绝大多数地区。<sup>⑪</sup> 可以肯定的是，要切实描述这股统治力量的有效性是很困难的（它有可能是松散的）。但是，尽管我们只详细知道一个军事战役（由赛索斯特里斯三世指挥，占领了示剑 [Shechem]），<sup>⑫</sup> 埃及人在这些地区的实力日益增加这一事实已是毋庸置疑。毕布罗斯（Byblos）是附属于埃及的殖民地，也许在这个时期内，它是直接由埃及人，而不是由当地的诸侯统治的。<sup>⑬</sup> 在巴勒斯坦境内许多地方（基色、米吉多等）发现的多件来自埃及的物品就证明了埃及在当地的影响力。在卡特纳（Qatna）、拉斯沙姆拉等地找到的相似物品说明埃及在叙利亚各地进行着外交和贸易活动。

埃及在亚洲地区的统治范围可以从诅咒祷文（the Execration Texts）中得到有效的证实。很早以前我们就知道有两组诅咒祷文，现在又多了第三组。文献可追溯至公元前第二个千年早期，<sup>⑭</sup> 记录了法老们是如何试图采用法术来惩治真的或是潜在的、可能谋反的人。在第一组中，诅咒不同敌人的咒语被刻在陶罐或是碗上，然后将陶罐或碗摔得粉碎，使诅咒的内容生效。在第二组中，咒语被刻在陶土制成的小雕像上，这些小雕像代表了被俘虏的囚犯（第三组同时具有这两种形式）。咒语所涉及的地方表明埃及的管辖区包括巴勒斯坦西部、腓尼基直到毕布罗斯北部，以及叙利亚南部。《辛奴亥的故事》（公元前 20 世纪）<sup>⑮</sup> 证实了这一结论，因为辛奴亥是一位埃及官员，在失宠后，他被迫从毕布罗斯向东逃亡到东方之地（Qedem），以躲避法老的追捕。

⑪ 这一点经常遭到否决。但是，请特别参见 Albright, *BASOR*, 83 (1941), pp. 30-36; 127 (1952), pp. 29f.; 最近期的有, *YGC*, pp. 54f.。同时请参见 G. Posener, *CAH*, I: 21 (1965), pars. 1-3, 其中有中立的讨论。

⑫ 请参见 Pritchard, *ANET*, p. 230。有学者质疑“示剑”这个地名，但是它出现在诅咒文献所记录的每一个事件中（见下文）。

⑬ 这一点是从其他事件中推论得到的，因为在诅咒文献中没有提到任何一位毕布罗斯诸侯的名字，而只是提到“宗族”。参见 Albright, *BASOR*, 176 (1964), pp. 42f.; *ibid.*, 184 (1966), pp. 28f.。然而，其他学者认为没有提到统治者的名字是因为他是一位贵族，而诅咒则是针对境内反叛的人群，例如 M. Noth, *AOTS*, p. 26。

⑭ 这些文献经常被定为公元前 19 世纪和公元前 18 世纪。但是，Albright 认为第一组（由 K. Sethe 于 1926 年出版）应定为公元前 20 世纪末期，第二组（由 G. Posener 于 1940 年出版）为公元前 19 世纪末期，而新发现的第三组（在努比亚的米尔吉萨 [Mirgissa] 发现）则介于两者之间。参见 *JAOS*, 74 (1954), pp. 223-225; *BASOR*, 83 (1941), pp. 30-36; 最近有 *BASOR*, 184 (1966), p. 28; *YGC*, pp. 47f.。有关原文献和讨论，请参见 Pritchard, *ANET*, pp. 328f.。

⑮ 原文请见 Pritchard, *ANET*, pp. 18-22。

(3) 约公元前 2000 年至公元前 1750 年的巴勒斯坦。<sup>①⑥</sup> 公元前第二个千 54 年的前几个世纪, 巴勒斯坦开始逐渐摆脱上一章所描述的混乱。在公元前第三个千年后期, 游牧民族的入侵使得巴勒斯坦经历了这场混乱, 游牧民族毁灭了一个又一个城镇, 于是青铜时代早期的文明也画上了休止符。然而, 正如我们刚才所说的, 在这之后, 有相当长一段过渡期, 新到来的人和之前青铜时代早期文化的幸存者一同过着半定居的生活, 随后, 他们开始逐渐安居于未设防的村庄。在公元前第三个千年末期, 这样的村落遍布巴勒斯坦全地, 特别是约旦东面和内格夫。但是, 在边缘上的村落没有持续下去。尽管外约旦北部在接下来的几个世纪中一直保持着一定数量的定居人口, 但是, 在外约旦南部, 自青铜时代中期第一期(约公元前 19 世纪)结束后, 定居现象似乎实质已经停止, 的确, 一直到公元前 13 世纪都十分稀少。<sup>①⑦</sup> 内格夫有着相似的情况(居住人口直至公元前 10 世纪一直很少)。<sup>①⑧</sup> 然而, 自公元前 19 世纪起, 整个巴勒斯坦和叙利亚受到了一股崭新且强劲的文化影响, 随即巴勒斯坦西部开始了惊人的复苏。或许因为不同种族人的到来以及越来越多的半游牧民族在那里定居, 强大的城市再次兴起, 城市的生活繁荣起来。这一重新定居的过程不仅可以从考古学得到证实, 而且可以从我们刚才提到的诅咒祷文中得到证实。这些文献中年代最早的部分(塞斯组 [the Sethe group]) 根本很少提及城镇(在巴勒斯坦南部, 只有耶路撒冷和亚实基伦 [Ashkelon] 是可以确定存在的), 却列举了许多游牧民族的支派和他们的先祖。但是, 年代稍晚一些的文献(伯瑟奈组 [the Posener group]) 列举了一些城镇, 特别是在腓尼基、叙利亚南部以及巴勒斯坦北部的城镇。这很有可 55

①⑥ 根据艾尔布莱特的定义(参见 AP, pp. 80-96), 这个阶段属于青铜时代中期 I 和 IIA; 根据 Kenyon 女士(请看前一章脚注 36)的定义, 则属于青铜时代早期—青铜时代中期与青铜时代中期 I (包括 MBII 初期)的间隔期。学者们对这些时期的年代及其关系有着相当大的争议; 特别参见 W. G. Dever, "The Beginning of the Middle Bronze Age in Syria-Palestine" *Mag. Dei*, pp. 3-38; *idem.*, *IJH*, pp. 79-86) (其中列出更多的参考书目)。

①⑦ 参见 N. Glueck, *AASOR*, XVIII-XIX (1939); 但也参见, *idem.*, *The Other Side of the Jordan* (American Schools of Oriental Research, rev. ed., 1970), pp. 138-191。之后的发现(在安曼 [Amman] 发现的青铜时代中期的坟墓、在那附近发现的青铜时代晚期的神祠等)使得 Glueck 的结论面临一些调整, 但有关外约旦南部的情况所做的调整都不是原则性的; 参见 Glueck, *AOTS*, pp. 443f.; 同时参见 R. de Vaux, *RB*, LXXIX (1972), pp. 436f.。有关这个时期的外约旦北部, 请参见 S. Mittmann, *Beiträge zur Siedlungs- und Territorialgeschichte des nördlichen Ostjordanlandes* (Wiesbaden; Otto Harrassowitz, 1970)。

①⑧ 关于内格夫的居住历史, 参见 Y. Aharoni, *AOTS*, pp. 384-403; 同时请参见 N. Glueck, *Rivers in the Desert* (2nd ed., W. W. Norton, 1968)。欲求 Glueck 的详细汇报, 需在 *BASOR* 1953 年至 1960 年的文章中查找; 相对近期的有 179 (1965), pp. 6-29。

能准确地反映了在不多几代人的时间里，那里的定居生活就得到了发展。尽管如此，它同时反映了在大面积区域，特别是中部及南部的山岭地区（示剑和耶路撒冷是所列地区中唯一可以确认的）居住的人一直很少。

那些新涌入的人很有可能就是“亚摩利人”，与我们在美索不达米亚平原上遇到的那些西北闪米特人同族。这些人的名字，至少是我们已经知道的人的名字，一致证实了这一点。<sup>19</sup>《辛奴亥的故事》生动地表述了他们的生活，《创世记》中的故事则更精彩——如果以色列先祖的迁移确实属于这一时期。这些人并没有给巴勒斯坦带来本质性的种族变化，因为他们与他们的前人一样，都属于西北闪米特族人。而且，当他们安居之后，他们开始使用迦南地的语言，并成为了迦南中期青铜时期文化的一部分。当以色列占领迦南地时（公元前13世纪），亚摩利人和迦南人之间已经没有什么明显的区别了。<sup>20</sup>

（4）中王国的结束。第十二王朝在阿米楠姆海特三世（公元前1842年至公元前1797年）统治结束后渐渐衰败，在几年的时间里，最终消亡。我们不必太在意埃及的衰亡是因为王室家族没有实力强劲的继承人，还是因为怀有敌意的贵族因长期受到王室的压迫而再次开始为自己谋权，或是因为外来民族所带来的压力。第十二王朝之后就是第十三王朝。尽管后者沿用了底比斯传统，仍然属于中王国，但是埃及的势力正在迅速消退。可以肯定的是，在一连串鲜为人知的统治者执政之后，在尼弗霍泰普一世（Nefherhotep I）（约公元前1740年至公元前1730年）和他的继承人的带领下，埃及经历了短暂的复苏，他们重掌了在毕布罗斯的统治权，当时统治那里的诸侯是“亚摩利人”的名字。其中一位诸侯，在埃及语中被称为“安汀”（Entin）（也就是Yantin），似乎就是马里文献中所提到的安汀哈姆（Yantin-'ammu）。如果事实果真如此，那么它将证实埃及和美索不达米亚是同时代的事情，<sup>21</sup>这是很有价

<sup>19</sup> 特别是诅咒文献中的名字，参见 Albright, “Northwest-Semitic Names in a List of Egyptian Slaves from the Eighteenth Century B. C.” (*JAOS*, 74 [1954], pp. 222-233)。

<sup>20</sup> 关于“迦南人”和“亚摩利人”这两个术语，参见前一章的脚注38和44。同时参见 M. Liverani, *POTT*, pp. 100ff.; A. R. Millard, *ibid.*, pp. 29ff. Kenyon 女士（参见 *Amorites and Canaanites* [London: Oxford University Press, 1966]）认为“迦南人”在青铜时代中期的文明由青铜时代早期的文化和给它带来复苏的“亚摩利”入侵者的影响相融合而成，她在毕布罗斯一带发现了这一新文化。

<sup>21</sup> 事实上，对于这个时期的美索不达米亚，学者们倾向于采用“低”年表（参见脚注2），因为“低”年表使得“马里时代”，当然就包括汉谟拉比，必须处于公元前18世纪后期。关于毕布罗斯的证据，参见 Albright, *BASOR*, 99 (1945), pp. 9-18; 176 (1964), pp. 38-46; 179 (1965), pp. 38-43; 184 (1966), pp. 26-35。

值的信息。然而，这还是没能阻止埃及的灭亡。巴勒斯坦和叙利亚的部族先祖们已经安居下来，建造了自己的城镇，当起了小国王，他们甚至连名义上对埃及统治的臣服都不再有了。而埃及自身也存在弱点；自第十三王朝开朝伊始，西三角洲的部分地区已经独立，且附属于所谓的第十四王朝。随着时间的流逝，亚洲民族涌入埃及北部并巩固了他们在那里的地位，于是埃及法老对整个埃及北部的控制越来越弱。不久，埃及将坠入外族统治的黑暗时期。

## 二、约公元前 1750 年至公元前 1550 年时期的古代东方

1. 公元前 18 世纪美索不达米亚的权力之争。当中王国在埃及垮塌之时，一场权力争夺正在美索不达米亚展开，最终的胜者是由伟大的汉谟拉比率领的巴比伦人。这场争夺的主角，除了巴比伦之外，还有拉尔萨、亚述和马里。

(1) 拉尔萨和亚述的扩张。自吾珥第三王朝覆灭后，在 200 年的时间中，美索不达米亚不断经历着小规模的权利争斗。自公元前 18 世纪起，在南部的势力斗争中，最引人注目的就是伊辛、拉尔萨和巴比伦，它们均由亚摩利人统治。然而，我们已经了解到雅穆特巴尔的诸侯库杜尔马布克（约公元前 1770 年）如何推翻了拉尔萨的统治，并立自己的儿子瓦拉德辛作为当地的统治者。随后，瓦拉德辛的兄弟利姆辛接续他作了整整 60 年的王（公元前 1758 年至公元前 1698 年）。与瓦拉德辛相同，利姆辛称自己为“闪米特及阿卡德的王”，从而张显是他们使得吾珥第三王朝的势力永垂不朽。在利姆辛长达 60 年的统治中，他不仅大范围大兴土木，推动公共设施的建设，还采取了一个激进的政策使大多数南部的巴比伦人都归于旗下。利姆辛统治的黄金时期是在中期阶段，那时他打败并夺取了拉尔萨过去的对手伊辛。这场胜利使利姆辛的统治范围向北延伸至巴比伦的边境。当时巴比伦由辛穆巴里特（Sinmuballit）（公元前 1748 年至公元前 1729 年），汉谟拉比的父亲统治。当汉谟拉比继位时，他所掌管的土地不仅面积小，而且还面临着严峻的威胁。

与此同时，美索不达米亚北方最重要的两个城邦国是马里和亚述，前者的居民是亚摩利人且由雅基德里姆王朝统治，后者则由有着阿卡德人名字的国王统治。然而，亚述自身没能抵挡亚摩利人带来的压力，中期在公元前 18 世纪中期，亚述人被亚摩利人取而代之，并由亚摩利人施行统治。其中，第一位亚摩利统治者是沙姆士阿达得一世（Shamshi-adad I）（公元前 1750 年至公元前 1718 年），在他取得王位后，他采取了一项强有力的政策，使得亚述很快成为上美索不达米亚最强大的城邦国。尽管我们并不知晓他征战的细

节，但是他占领了扎格罗斯山脉（Zagros Mountains）与叙利亚北部之间多数  
57 领地，他的胜利甚至延至地中海，并在那里立了一块石碑。在卡帕多西亚的  
喀尼什的贸易复兴也有一部分是他的功劳，亚述在整个公元前 19 世纪一直维  
持了这一贸易发展。沙姆士阿达得是第一位自称为“世界之王”（*šar kiššati*）  
的亚述统治者。然而，在他占领的城邦国中，最重要的就是马里。他攻占了  
马里，驱逐了马里正统的继承人兹姆日里姆（Zimri-lim），并立自己的儿子雅  
士马阿达得（*Yasmah-adad*）在那里做他的总督。沙姆士阿达得为雅士马阿达  
得谈妥了一桩婚姻——与叙利亚中部一个重要城邦国卡特纳（Qatna）的公主  
通婚，以此来巩固自己的统治地位。<sup>②</sup> 与此同时，他向南部施压，最终对巴  
比伦构成的威胁与利姆辛相当。

（2）“马里”时代（约公元前 1750 年至公元前 1697 年）。然而，亚述没  
能守住战果。仅仅几年后，马里就推翻了亚述的统治，并取代亚述成为上美  
索不达米亚的统治者。

第二次世界大战前后，在马里挖掘到的文物详尽地反映了那一时期的历  
史。<sup>③</sup> 这些出土文物不仅向我们展现了这个城市的广阔及富饶，而且还包括  
了 2 万块用古阿卡德语刻成的石碑及碎片，其中，约有 5000 块记录了官方书  
信，剩余的主要是商业及经济文件。我们将回头思考这些文献如何影响我们  
对以色列起源的认识。情况似乎是，当马里人受亚述人沙姆士阿达得的儿子  
雅士马阿达得统治 16 年后，马里王朝本地的兹姆日里姆，赶走了入侵者，并  
重新建立了独立自治。在兹姆日里姆（约公元前 1730 年至公元前 1697 年）  
的统治下，马里达到了巅峰时期，成为当时最有权势的城邦国之一。其边境  
由巴比伦的边境延伸至距迦基米施（Carchemish）不远的一处。马里与巴比  
伦（双方结成了防御联盟）及亚述的许多城邦国保持着良好的外交关系。有  
意思的是，马里的一封信件告诉我们，当时的强国，除了马里之外，还有巴  
比伦、拉尔萨、伊士奴纳、卡特纳以及阿勒泊（Aleppo，又作亚麻克哈德  
[*Yamkhad*])。这些国的国王，除了拉尔萨的利姆辛之外，其余都是亚摩利的  
名字！马里因其高效的军队而自豪，他们是一只可以将马拉战车的使用率降  
到最低的军队。马里还发展了围攻的技术，包括攻城锤的使用，这些似乎已

<sup>②</sup> 关于叙利亚的政治状况，请参见 Albright, *BASOR*, 77 (1940), pp. 20-32; 78 (1940), pp. 23-31; 144 (1965), pp. 26-30; 146 (1957), pp. 26-34; 同时参见 J. R. Kupper, *CAH*, II: 1 (1963)。

<sup>③</sup> 参见 A. Parrot, *ATOS*, pp. 136-144; A. Malamat, "Mari" (*BA*, XXXIV [1971], pp. 2-22)。这些文章中列出了内容更多的文献。

为人所知。<sup>④</sup> 一套以火为信号的系统使快速通讯成为可能，对于一直受到侵略性邻国以及半游牧民袭击之威胁的城邦国而言，快速通讯是至关重要的。

马里是一个伟大的城邦国，其占地达几英亩（按最大限度来算约为 200 × 120 米）的宫殿约有 300 间房间（包括会客区、厨房、储藏室、学堂、卫生间及排水沟），这一定是世界的奇迹之一。大量的行政及商业文件证明了马里高度有序的经济状况。贸易自由运行至远方，到达沿海的毕布罗斯和乌加里特（拉斯沙姆拉）、海外的塞浦路斯和克里特，还有安纳托利亚。尽管马里与巴勒斯坦的夏琐有联系，但是，文献中并没有提及正处在中王国覆灭之后较混乱的埃及。虽然马里的文士使用阿卡德语，但是马里的人民绝大多数都是西北闪米特人（亚摩利人），只有少数一部分是阿卡德人和胡里安人。可以想象，马里的宗教是西北闪米特的和美索不达米亚的集合体，两边的神都可以在万神殿中占有一席之地。总而言之，这些人是西北闪米特人，归根究底属于半游牧民族，他们采用了阿卡德人的文化，讲着与以色列先祖相近的语言。之后，我们将更详尽地讨论这一点。

(3) 巴比伦的胜利：汉谟拉比（公元前 1728 年至公元前 1686 年）。但是权力之争的胜者既不是马里，也不是亚述或拉尔萨，而是巴比伦。这场胜利的标志就是伟大的汉谟拉比。<sup>⑤</sup> 当汉谟拉比继位时，巴比伦正面临着严重的威胁，北有亚述，南有拉尔萨，西北有马里。然而，汉谟拉比通过积极的努力和一系列巧妙的策略（对其制定的任何一款条例都不可有一丝一毫的怠慢）逆转了形势，并且将巴比伦带入了辉煌时期。我们在这里不赘述细节，只要说说汉谟拉比曾经的同盟利姆辛就足矣。利姆辛受到压制，被驱逐出了伊辛，不得不停留在拉尔萨的南面。可是，后来他又被赶离那里，被追捕，最后成了阶下囚。与此同时，汉谟拉比给了亚述决定性的一击，彻底瓦解了亚述对巴比伦的威胁，并最终使亚述屈服于巴比伦的统治。最后，当汉谟拉比已经牢牢统治着绝大多数下美索不达米亚城邦国之后，他转而攻打昔日的盟友——马里的兹姆日里姆。在汉谟拉比在位的第 32 年（公元前 1697 年），他占领了马里。几年后，也许是因为叛乱，他彻底毁灭了马里。最终，汉谟拉比成为帝国的主宰，统治着介于扎格罗斯山脉与沙漠之间的河流平原上大

<sup>④</sup> 关于攻城锤，参见脚注 38。有关这个时期总体上的武器和技巧，参见 Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands* (McGraw-Hill, 1963), Vol. I, pp. 58-75。

<sup>⑤</sup> 除了普通文献之外，参见 F. M. T. de L. Böhl, "King Hammurabi of Babylon" (*Opera Minora* [Groningen: J. B. Wolters, 1953], pp. 339-363 [first published 1946]); 还有 C. J. Gadd, *CAH*, II: 5 (1965)。

多数的国家，向南至波斯湾，还包括部分以拦的领土。他的统治向北直至尼微，向西北包括了幼发拉底河中游的马里。然而，他的征程究竟有多远，我们还不是很清楚。<sup>②6</sup>

59 在汉谟拉比的统治下，巴比伦开始了一场文化的蓬勃发展。在第一王朝以前，巴比伦还只是一个无人问津的小国，但是现在已经成为了一个重要的国家。巴比伦的建筑甚至比马里的建筑更让人惊奇，不过现在这些建筑都静静躺卧在地底，无法恢复以前的样式了。随着巴比伦的崛起，他们的神马杜克也在万神殿中居于要位，艾梅特囊基塔（Etemenanki）就是世界的奇迹之一。文学以及各种形式的学术百花齐放，这在古时是少有的事。约从这个时期起，一些优秀的文献出现了：古代史诗的抄本（例如：巴比伦对创世及洪水的描述）；单词表、辞典以及语法书这些在古代世界绝无仅有的文献；关于在代数方面的数学论文，取得的成绩甚至连希腊人也无法超越；还有天文学上的发展以及各科知识的编辑及分门别类。除此之外，巴比伦在各类伪科学，如占星术、魔法、占卜术等方面都有研究——这还不是具有科学方法的年代。

然而，在汉谟拉比所有的成就中，最重要的就是在他统治的晚期颁布的著名法典。<sup>②7</sup>当然，这并不是是一部现代意义上的法典，而是对法定传统的一种新颖的表现方式。其法定传统可追溯至公元前第三个千年，在吾珥纳姆法典、里皮特伊士塔尔（Lipit-Ishtar）的律法中都有提到，在我们之前说起的伊士奴纳律法中也有相关内容。之后亚述的律法，以及以色列人的典章（出21—23）讲述的都是相同或相似的传统。因此，汉谟拉比的法典不是一套意图取代其他所有法律体系的新律法，而是从整个国家的利益出发，提供了一套官方的、标准的对传统律法的描述，以便评判在不同城市以及偏远地区所各有的法律传统。《汉谟拉比法典》的颁布对于当时社会秩序的稳定有着举足轻重的意义，对于摩西五经中许多相似的律法也有着深远的影响。

2. 古代东方的混乱时期。先祖时期的后半阶段可谓一片混乱。尽管汉谟拉比带领巴比伦攀到了权力的顶峰，但是，一个黑暗的时代正悄悄降临到这个古代世界中。不同民族在整个美索不达米亚、叙利亚和巴勒斯坦到处迁徙。埃及受其他国家的人统治，实际不再有本族人的碑文出自那个时期；而

<sup>②6</sup> 我们知道他并没有人入侵叙利亚北部。1974年4月的ASOR中的一篇通讯谈到了在阿拉克（Alalakh）发现的一个图章，这个图章为城市的统治者所有，上面刻着“汉谟拉比的仆人”。但这无法说明是否发生过军事上的侵略。

<sup>②7</sup> 法典的翻译参见Pritchard, ANET, pp. 163-180。



在巴比伦，汉谟拉比时期的辉煌已迅速逝去。

(1) 埃及：希克索斯人 (the Hyksos)。我们已经了解到公元前 18 世纪中王国的权势是如何衰败的。由于埃及中央集权今非昔比，它已经无法维持其在亚洲的地位，这为亚洲人进入三角洲创造了条件，埃及人最终屈服于名为希克索斯的外族统治者。希克索斯族究竟是什么人、他们是如何取得埃及的统治权，这些是学术界探讨的话题。<sup>28</sup> 他们经常被描绘成野蛮的入侵者，<sup>60</sup> 从北方扫荡而来，如洪水一般包围了叙利亚和埃及。但是，这样的描述可能需要修正。“希克索斯”这个词的意思是“外来的酋长”，在中王国时，法老以之称呼亚洲的王子。有可能胜利者给自己冠以此名，后来就成了对入侵一族的专有称呼。就我们对希克索斯最早统治者的了解来看，他们似乎起的是迦南人或是亚摩利人的名字，<sup>29</sup> 所以他们有很大可能就是西北闪米特血统的，不过也可能包括其他成分。他们崇拜迦南人的神，他们主要的神巴力等同于埃及的神塞斯。早期的希克索斯统治者看上去是从巴勒斯坦和叙利亚南部来的迦南或亚摩利的诸侯。从诅咒祷文中，我们了解到，他们利用埃及的薄弱之处，强力攻入埃及的领地，建立了自己的统治地位。他们的行径和我们之前看到的美索不达米亚的那些亚摩利统治者十分相似。然而，根据后来那些希克索斯统治者的名字，除了几个是埃及名字之外（例如阿波菲斯 [Aphosis]），其他部分像是印度—雅利安人 (Indo-Aryan)，多数无法确定来源，这说明埃及的这段历史有可能与印度—雅利安人以及胡里安人的迁徙移动有关系，关于这些人我们之后会再次提到。<sup>30</sup> 希克索斯人对埃及的攻取可分为两个阶段。在公元前 18 世纪结束之前，亚洲的诸侯们就已经渗入了三角洲地

<sup>28</sup> 重要的讨论有：J. Van Seters, *The Hyksos* (Yale University Press, 1966); J. von Beckerath, *Untersuchungen zur politischen Geschichte der zweiten Zwischenzeit in Ägypten* (Glückstadt; J. J. Augustin, 1964); W. C. Hayes, *CAH*, II; 2 (1962); A. Alt, “Die Herkunft der Hyksos in neuer Sicht” (1954; reprinted *KS*, III, pp. 72-98); T. Säve-Söderbergh, “The Hyksos in Egypt” (*JEA*, 37 [1951], pp. 53-71); H. Stock, *Studien zur Geschichte und Archäologie der 13 bis 17 Dynastie Ägyptens* (Glückstadt-Hamburg; J. J. Augustin, 1942)。

<sup>29</sup> 包括 *Anat-hr* 和 *Ya'qub* (Jacob) *-hr*。正如艾尔布莱特所指出的（参见 *YGC* 第 50 页），这些名字的组成部分中的最后一项 (*hr* 或 *r*) 应该读作 *Al* (或 *Ali*, *Eli*)，这在圣经中是一个神圣的名字，同时在乌加里特文献中是对巴力 (Ba'al, 意思是“尊贵者”) 的称呼。

<sup>30</sup> 尽管有关希克索斯的来源饱受许多学者的争议（例如：Van Seters, *op. cit.*, pp. 181-190; von Beckerath, *op. cit.*, pp. 114ff.; R. de Vaux, *RB*, LXXIV [1967], pp. 481-503），他们似乎包括了胡里安和其他非闪米特的成分。参见 Helck, *Beziehungen* (脚注 2); *Geschichte* (脚注 7); 以及 Albright, *YGC*, pp. 50f.。艾尔布莱特论证说，第十五王朝的创建者撒拉提斯 (Salatis) 与阿拉拉克文献中所提到的一位曼达 (Manda) 首领有同样 (属印度雅利安) 的名字，扎阿路提 (Za'aluti, 也作 Zayaluti)。参见 *BASOR*, 146 (1957), pp. 30-32。



区，在那里稳固了他们的地位，并开始向埃及北部延伸他们的势力范围。然后，在公元前 17 世纪中期，一群新来的、成分复杂但组织纪律很好的战士从亚洲来到埃及，并建立了他们的权势。这群战士的领袖成为所谓第十五王朝的创始人，他们迅速拓展统治范围，直至统治整个埃及。希克索斯人将他们的首都定在阿瓦里斯（Avaris），一个靠近东北边境的城市。显然，这个城市  
61 由他们亲自建立，在这里他们统治着埃及约达 100 年（约公元前 1650 年至公元前 1542 年）。<sup>③</sup> 许多学者认为，以色列的先祖就是在这个时期进入了埃及。

希克索斯的统治还延伸到了亚洲，这就是为什么他们会将首都定在东北边境附近。可以肯定的是，巴勒斯坦承认了他们的主权，这一点可以从在那里发现的上千块甲虫型雕和其他物件中得到证实。他们的统治是否延伸至更北面的领土，这一点尚在争议中。有些人相信希克索斯的统治通过叙利亚北部直至幼发拉底河。这并不是不可能的；因为在当时并不存在与之匹敌的势力可以阻挡他们，而且在整个巴勒斯坦和叙利亚，远至迦基米施，都发现了希克索斯式的防御工事，这一点我们在后面将会有更多的讨论。然而，至于希克索斯法老是否在整个地区都建立了统治权就是另一回事了。可以确定的是，在记录希克索斯王卡亚纳（Khayana）的遗物中提到了他的统治权远至克里特和美索不达米亚。但是，尽管这说明希克索斯法老在那片领域中占据着重要地位，但它却只不过是和远方进行贸易交流的证据。希克索斯在亚洲的统治范围，我们并不知晓。

希克索斯人统治一个世纪之后，埃及人想要摆脱侵略者的强烈意识终于引发了斗争。希克索斯只是间接统治着上埃及。几乎从希克索斯人一开始登上舞台起，一系列底比斯诸侯（所谓的第十七王朝）就已经将埃及最南面的一些省（*nomes*）当作他们的附庸来统治。正是在这一家族的带领下，争取自由的斗争开始了。很显然，这是一场痛苦的战斗。第一位领导人斯坎南勒（*Seqenen-re'*），从其木乃伊来判断，他负了可怕的重伤，而且可能被杀于战场。但是，他的儿子卡摩斯（*Kamose*）惊人地将他的国民团结起来，继续战斗，取得了一定的胜利；真正使国民获得解放的领导者是卡摩斯的兄弟——阿莫西斯（*Amosis*）（约公元前 1552 年至公元前 1527 年），被认为是第十八王朝的建立者。阿莫西斯不断攻打希克索斯人，直至将他们逼退到他们原来

<sup>③</sup> 这些年代出自 Helck, *Geschichte*, pp. 131-143, 他的编年依据 18 世纪王朝的“低”年表（参见 R. A. Parker, *JNES*, XVI [1957], pp. 39-43）。如果依据 M. D. Rowton 的较高年表（*JNES*, XIX [1960], pp. 15-22），那么年代要向后推大约 25 年。

的首都阿瓦里斯，即在东北边境附近。最终（约公元前1540年或之后），埃及人攻取了阿瓦里斯，并将这些入侵者赶出了埃及。阿莫西斯接着又追赶他们直至巴勒斯坦，在那里进行了一场长达三年的围攻，最后，他攻陷了巴勒斯坦南部边境上沙如罕（Sharuhén）这一要塞，通往亚洲的门户就此打开了。埃及帝国的时代，也就是她毫无争议地成为当时世界上最强之国的时代，已经指日可待了。

（2）美索不达米亚的种族迁移：公元前17世纪和公元前16世纪。正当希克索斯人入侵埃及的时候，整个肥腴月湾面临着新人群的巨大挑战。胡里安人就是其中之一，<sup>③②</sup> 他们的家乡似乎在亚美尼亚（Armenia）的山中，使用的语言与之后乌拉尔图（Urartu）王国的语言相近。我们在讲述公元前24世纪的楔形文献中首次发现了胡里安人；当古提推翻阿卡德王朝时，胡里安人强行挺进，直至美索不达米亚北面，特别是底格里斯河东面领域。尽管马里和其他地方的文献证明了胡里安人的存在，但是公元前18世纪的上美索不达米亚仍然是以亚摩利人为主导。然而，在公元前17世纪和公元前16世纪，大量胡里安人涌入肥腴月湾的各个角落。他们来到底格里斯河东面领域、上美索不达米亚的南侧和西南侧、叙利亚的北部，甚至远至巴勒斯坦。他们当然也来到了赫梯人的领土。至公元前第二个千年中期，上美索不达米亚以及叙利亚北部已经到处都是胡里安人了。位于底格里斯东面领域的努西几乎都是胡里安人（如公元前15世纪的文献所示）；位于叙利亚北部的阿拉拉克（Alalakh），早在公元前17世纪时就已经有大量胡里安人，<sup>③③</sup> 之后更是人满为患（如公元前15世纪的文献所示）。迫使胡里安人迁移的是印度—雅利安人，而且他们还与胡里安人一同迁移——这可能就是大迁徙的一部分，这大迁徙把一部分印度—雅利安人带到了伊朗和印度。在阿拉拉克和其他文献中提及的乌曼曼达（Umman manda）毋庸置疑就是印度—雅利安人的一分子。<sup>③④</sup>

③② 有关胡里安人，参见 O'Callaghan, *op. cit.*, pp. 37-74; Goetze, *Hethiter, Churriter und Assyrer* (Oslo: H. Aschehoug, 1936); I. J. Gelb, *Hurrians and Subarians* (The University of Chicago Press, 1944); E. A. Speiser, "Hurrians and Subarians" (*JAOS*, 68 [1948], pp. 1-13); 参见 *idem*, *AASOR*, XIII (1931/1932), pp. 13-54; *idem*, *Mesopotamian Origins* (University of Pennsylvania Press, 1930), pp. 120-163); 还有 J. R. Kupper, *CAH*, II: 1 (1963)。

③③ 参见 D. J. Wiseman, *The Alalakh Tablets* (London: British Institute of Archaeology at Ankara, 1953); 参见 E. A. Speiser, *JAOS*, 74 (1954), pp. 18-25。发现文献所在的第七考古层 (Level VII) 应该追溯至公元前17世纪，而不是公元前18世纪；参见 Albright, *BASOR*, 144 (1956), pp. 26-30; 146 (1957), pp. 26-34; R. de Vaux, *RB*, LXIV (1957), pp. 415f。

③④ 参见 Albright, *BASOR*, 146 (1957), pp. 31f.; 78 (1940), pp. 30f.; 但是也请参见 Kupper, *CAH*, II: 1 (1963), pp. 40f。

关于这些人，之后我们会作更多的讨论。因为他们拥有行动迅捷的战车，相信他们一定使四面八方的人都心惊胆战。公元前15世纪之前，当这个黑暗的时代逝去之时，米塔尼（Mitanni）王国跨越整个上美索不达米亚，其统治者是印度—雅利安人，但其人民基本上是胡里安人。

上述的迁移清楚地解释了为什么汉谟拉比没有能够向更北面及西面拓展他的胜利，同时也解释了为什么他所建造的帝国没有得以维持下去。毫无疑问的，它是没能维持下去。在汉谟拉比的继承人萨穆苏伊鲁纳（Samsu-iluna）（公元前1685年至公元前1648年）的统治下，王国已经瓦解了。尽管这个王朝仍然持续了150年，但是它再也没有重获过它的实力。被征服的城邦国重新要求独立，这所造成的内部张力部分解释了最终结果。在汉谟拉比去世后不久，伊辛的后代伊鲁马伊鲁（Ilu-ma-ilu）叛变了，并在南部建立了一个王朝（海国王朝 [the Dynasty of the Sea Land]）。尽管巴比伦做了很多努力，但是它从未能使该对手降服，最终国土永久性地分裂为两部分。同时，巴比伦也感到了外来新民族的压力。在汉谟拉比继承者统治期间，一个名为喀西特（Kassites，又作 Cossaeans）的民族开始出现在巴比伦这片土地上。我们并不清楚这个民族的来源，只知道他们从伊朗的高地而来。或许由于受到印度—雅利安人的逼迫，他们从山上蜂拥而下，就如同之前古提人所做的一样，渐渐成为美索不达米亚平原毗连地区的统治者。他们的势力不久就与巴比伦相匹敌，甚至超过了后者，使巴比伦面临着极大的威胁。

（3）希克索斯时期的巴勒斯坦。当然，巴勒斯坦没能逃脱所有这些来来往往的变动。毕竟，巴勒斯坦是希克索斯王朝的一部分，而且，希克索斯人还是从巴勒斯坦及叙利亚南部来的。不仅如此，有大量证据表明来自北方的民族涌入那个时期的巴勒斯坦，<sup>⑤</sup> 他们给巴勒斯坦带来了一些新的贵族特质。在更早期的文献中，巴勒斯坦人所起的名字几乎都是闪米特的名字，但是从公元前15至公元前14世纪的记录来看，尽管闪米特名字还是很普遍，但胡里安和印度—雅利安人的名字已经大量出现了。后来的法老称巴勒斯坦为胡

<sup>⑤</sup> 根据艾尔布莱特的分类，此时期属于青铜时代中期 II B-C；根据凯尼恩女士的分类，则属于青铜时代中期 II。参见脚注 16。

茹 (Huru), 圣经也提到说胡里安人 (即何利人 [Horites]) 居住在巴勒斯坦。<sup>③⑥</sup> 因此, 看来有一点很清楚, 之前提到的印度—雅利安人与胡里安人没有叫自己精力殆尽, 以至顾及不到巴勒斯坦。有可能就是出自这些人中的一个印度—雅利安的贵族掌控了下层的胡里安人、庶民以及部分贵族。之后的希克索斯统治者中, 有多人似乎就来自这一贵族, 或者拥有类似的非闪米特背景。

这些新移民带来了令人生畏的新武器和军事技术。他们拥有由马拉动的战车和复合式的弓,<sup>③⑦</sup> 这使得他们在作战时有良好的移动能力和在当时无法与之相抗衡的火力。此类战车尽管在西亚早已出现, 但是印度—雅利安人将其改进, 史无前例地使之成为有效的战斗武器。尽管有些人对这一武器有争议, 但是希克索斯人大概掌握了这些新武器和技巧, 为他们征服埃及助了一臂之力, 因为埃及人之前并没有见识过这样的武器。同时, 在这个时期还出现了一种独特的防御工事。一开始, 这一防御工事前在墙下护堤斜坡上搭建了斜堤, 斜堤由一层层经捶打的泥土、黏土和沙砾组成, 然后将石膏覆盖在上面。后来, 石块取代了经捶打的泥土, 于是护堤成了一堵坚固的矮墙, 有效地保护了城墙。这样的设计可能是用于防御攻城锤的冲击, 因为攻城锤的使用在当时很普遍。<sup>③⑧</sup> 在巴勒斯坦, 几乎每个重要城市都设有这样的防御工事。除此之外, 大型方形围栏相继而出, 一般就在平地上, 与护城墙的护堤相邻, 外围有高大的泥土筑成的壁垒, 外圈还有护城壕。这样的围墙在埃及、整个巴勒斯坦和叙利亚 (例如夏琐、卡特纳) 甚至远至幼发拉底河的迦基米施都得到了使用。长期以来, 人们认为这些工事扮演着防卫营的角色, 可以存放战车、马匹以及其他阻碍希克索斯战士行进的东西。但是, 无论其初衷是什么, 有证据表明人们很快就在围栏中建造了不同功能的房屋, 所以, 事实上,

<sup>③⑥</sup> 参见 W. F. Albright, "The Horites in Palestine" (*From the Pyramids to Paul*, L. G. Leary, ed. [New York: Nelson, 1935], pp. 9-26)。也许在圣经中出现的其他一些未经确认的民族 (希未人 [Hivites]、耶布斯人 [Jebusites] 等) 也属于胡里安人。参见 E. A. Speiser, "Hurrians", *IDB*, II, pp. 664-666。但同时参见 R. de Vaux, "Les Hurrites de l'histoire et les Horites de la Bible" (*RB*, LXXIV [1967], pp. 481-503)。此作者怀疑胡里安人和何利人之间有一定的关系 (他并不认为胡里安人是在这个时期后才来到巴勒斯坦的)。

<sup>③⑦</sup> 尽管复合式的弓似乎早在阿卡德时代就已经出现, 但是在公元前第二个千年一开始的几个世纪中, 很少有人使用这样的弓。参见 Yadin, *op. cit.*, Vol. I, pp. 47f., 62-64; 以及 *idem*, *IEJ*, 22 (1972), pp. 89-94。

<sup>③⑧</sup> 参见 Y. Yadin, "Hyksos Fortification and the Battering Ram" (*BASOR*, 137 [1955], pp. 23-32)。关于青铜时代早期类似的防御工事, 参见 J. D. Segar and O. Borowski, *BA*, LX (1977), esp. pp. 158-160。

它们成了附属于城市的城郊，其中的人口毫无疑问随着部队人数的增加而增加，不再能够被容纳在原有的护城墙以内。<sup>39</sup>

在那个时候，过着半游牧生活的亚摩利人单纯的族长制统治已经消失殆尽了。那时有许多精心建造的城市，正如我们所了解的，这些城市有牢固的防御工事。人口总体呈上升趋势，在物质生活方面也有改善。巴勒斯坦独有的城邦国体系似乎得到了发展，领土被分成许多小王国或省，都有各自的统治者，当然这些统治者都服从来自别处更高的统治。这样的体系一直维持至以色列人侵占巴勒斯坦。整个社会属于封建制度，财富分布极其不均，在贵族的豪华住宅边上，人们可以看到半自由的农奴的简陋小屋。尽管如此，当时的城市证明了巴勒斯坦这样的地区在历史上鲜为人知的繁荣。

(4) 赫梯人的旧王国与巴比伦的覆灭。正如我们之前提到的，埃及的黑暗时代在公元前1540年随着希克索斯人被逐出以及第十八王朝的开始而告终。然而，巴比伦就没有那么幸运了。对于巴比伦而言，它的黑暗时代愈演愈烈。巴比伦的内部早已今非昔比，而对外又面临着卡西阿人的入侵和围攻，终于，在公元前1530年，巴比伦覆灭了，第一王朝结束了。然而，给予巴比伦最后一击的，并不是卡西阿人或其他敌对的邻国，而是从远方安纳托利亚来的赫梯人。

65 我们不能再拖延解决赫梯人来源这个棘手的问题了。<sup>40</sup> 这个民族的名字来源于一个名为哈提(Hatti)的民族，他们使用的语言不属于我们所知的任何语系。我们对这个民族所知甚少，只知道在公元前第三个千年，他们起源于小亚细亚中北部的哈图莎什(Hattusas，又作玻哈兹邱[Boghazköy])附近，也就是后来赫梯人的首都，他们或者给那个地方起名哈图莎什，或者是以那个地名来命名。尽管从语言学来说，哈提相当于英语的“Hittite”，但是为了避免与日后我们熟知有着这个名字的人相混淆，我们常常称他们为哈提人“Hattians”，或者原初赫梯人(proto-Hittites)。然而，在公元前第三个千年中，小亚细亚来了许多新的人群，他们说的是彼此有密切关联的印欧语言

<sup>39</sup> 有关此类防御工事的介绍，参见 Yadin, *op. cit.*, Vol. I, pp. 67f.; 关于夏琐拥有面积大于175英亩的“围墙”，参见 *idem*, *Hazor* (London: Oxford University Press, 1972), esp. pt. II。想要了解对这些结构的不同解读，请参见 G. R. H. Wright and P. Parr, *ZDVP*, 84 (1968)。

<sup>40</sup> 请参见 O. R. Gurney, *The Hittites* (Penguin Books, 1952); 还有 K. Bittel, *Grundzüge der Vor- und Frühgeschichte Kleinasien* (Tübingen: Ernst Wasmuth, 2nd ed., 1950); A. Goetze, *opera cit.* (脚注6和32); 更近期的有 J. Mellaart, *CAH*, I: 24 (1964), pars. 1-6; II: 6 (1962); H. A. Hoffner, *POTT*, pp. 197-228。

(卢威语 [Luvian]、南岛语 [Nesian]、帕莱克语 [Palaic])，他们纷纷从北方而来，并停留在了那里。这些新来的人与原来的民族相融合，结果，当地哈提人的口语就是南岛语，而南岛语最终成为我们所知的赫梯人说的赫梯语。赫梯人用楔形文字书写他们的语言（南岛语，但也有卢威语），这一书写方式是从美索不达米亚学来的，不过他们同时也使用象形文字来书写卢威语的一个方言。

当历史来到公元前第二个千年时，赫梯人的领土（如公元前 19 世纪卡帕多西亚文献所示）正处于城邦国的管辖方式：有库萨拉（Kussara）、尼撒（Nesa）、萨尔帕（Zalpa）以及哈图莎什等。尽管部分统一看上去是在哈图莎什国王们的统治下在公元前 17 世纪初取得的，但赫梯人得势的第一阶段与所谓旧王国的建立息息相关。根据传统，这个成就归功于拉巴纳斯（Labarnas）（公元前 17 世纪后期？），但其萌芽状态要更早一些。<sup>①</sup> 无论怎么说，中期在公元前 16 世纪中期之前，一个强大的赫梯人的王国在小亚细亚的东部与中部诞生，我们发现拉巴纳斯的继承者哈图西里斯一世（Hattusilis I）一直向西推进直至叙利亚（赫梯人的国王们总是一有机会就这么做），并攻击了亚麻克哈德（Yamkhad，又作阿勒泊 [Aleppo]）。阿勒泊最终落入哈图西里斯的继承人穆西里斯一世（Mursilis I）的手中。于是，穆西里斯（约公元前 1530 年）冒险沿着幼发拉底河而下，穿越了胡里安人的领地，一直到达巴比伦。胜利降临到他身上，巴比伦被攻克，并被洗劫一空，持续了 300 年的巴比伦第一王朝结束了。

然而，这并不意味着美索不达米亚平原上所有的王国都落入了赫梯人的手中。穆西里斯采用的是突袭，仅此而已，他从未将幼发拉底河平原归入囊中。相反，赫梯人的旧王国受到了胡里安人从东面的包围，而在内部，由于持续的武力争夺王位这一致命性原因，整个王国迅速衰弱。赫梯人的势力又退回到了小亚细亚；在整整一个世纪里，它在历史舞台上都默默无闻。与此同时，在巴比伦，尽管喀西特人受到了海国王朝国王们的挑战，但是他们接管了控制权。喀西特人的王朝持续了 400 年左右（直至公元前 12 世纪）。对于巴比伦而言，这是一个黑暗的时期，在这个时期它从未扮演任何重要角色。美好与和平的艺术正在消亡，而商贸在一个世纪中都没有恢复正常。就在这个时候，亚述因受邻国的逼迫，已经萎缩成一个小城邦国，仅仅可以自

<sup>①</sup> 阿拉拉克石碑表明似乎早在拉巴纳斯的数代人以前，就已经有赫梯人国王向阿勒泊宣战。参见 Albright, *BASOR*, 146 (1957), pp. 30f.。

保。因此，我们可以看到，在整个先祖时期中，没有一个政治势力可以长期稳定地立足于美索不达米亚平原。

当我们讲述了埃及的复兴与美索不达米亚进入一片混乱后，我们要暂时中断历史性的叙述。以色列的先祖是否在这一时期进入埃及？对于这个问题，我们会回头再讨论。然而，《创世记》第12至50章的叙述正有可能是在我们所描述的这个时代背景下发生的。

## 第二章 先祖时代

67

圣经的前六卷书涵盖了以色列的起源史，而以色列先祖们的故事（创12—50）组成了这部伟大宗教信仰史的第一个篇章，它向我们讲述了以色列占领迦南之前的几个世纪里，她的来自遥远的美索不达米亚的祖先如何成为流浪在这片土地上的半游牧民族；支撑他们的，是上帝的应许：终有一天，这片土地将属于他们的后裔。关于以色列的起源及其作为一个民族在巴勒斯坦生活之前的史前史，几乎所有已知的资料都来自旧约的前六卷（the Hexateuch），它们保存了以色列对于这些事件的民族记忆，记录了以色列的民族传统。无论从哪个方面来说，还没有哪个古老民族的传统可与之媲美。确实，就细节的详尽、文笔的优美以及神学的深度而言，它们在整个历史上在同类作品中是无与伦比的。尽管最新的证据（例如叙利亚遗址艾贝拉城的发现）很可能会迫使我们修改这里所描绘的画面，尽管我们无法为这些先祖确定具体的年代，但他们的事迹似乎大多与前面一章中那几个世纪所描述的情况非常吻合。

这样看来，书写以色列的起源故事，乃至书写以色列先祖们的生平，似乎是件容易的事情，但情况并非如此。不仅不可能把圣经叙述——即使是近乎精确地相似——与同时代历史相关联，而且圣经叙述本身就构成了以色列史的一大难题。简言之，这一难题就是：人们在多大程度上可以把这些早期传统作为重构历史事件的基础。这一疑问不容回避。提出这个问题，固然会使那些全盘接受圣经文本的人感觉不快，但回避这个问题，只会令那些持相反观点的人感觉是有意逃避，这就使我们的讨论变得毫无价值。因此，这里



最好先赘言几句，谈谈这一难题的性质以及此后将要使用的方法。<sup>①</sup>

## 一、关于以色列先祖们的叙述：难题与方法论

68 1. 材料的性质。描述以色列起源史的难题源于我们手头材料的性质。可以这么说，要想信心十足地书写历史，其前提必须是拥有同时代的记录，但问题是，关于以色列先祖们的叙述绝对不是相关事件发生时记录下的历史文献。即便许多人可能认为圣灵的启示足以保证历史的准确性，但如此教条地处理这个问题是不明智的。当然，圣经无须避开严谨的历史方法论，相反，圣经完全能够经受其他历史文献所必经的审查。

(1) 底本说 (the Documentary Hypothesis) 与先祖叙述中的问题。既然传统上都认为先祖叙述是由摩西执笔，这些叙述自然不是同时代的记录，因为摩西本人生于此后的若干世纪。然而，只是到了 19 世纪后期圣经批评学盛行时，圣经被置于现代史学的研究方法中来考察，问题才开始浮现。一个假说渐渐形成，并得到了当时学者的一致认同：圣经首六卷由四大主要底本耶典、伊典、申典、祭典 (J, E, D, P) 及其他次要底本组成，最早底本耶典 (J) 的完成日期当时被确定为公元前 9 世纪，最后的底本祭典 (P) 则被确定完成于犹太人被掳到巴比伦之后。显而易见，这一假说促使批评家们以怀疑的目光审视以色列早期传统。既然所有底本的成书跟所描绘的事件时隔甚远，既然种种假设都令人难以将圣经视作提供精确事实的权威，由此就产生了一种极其负面的评价。尽管退一步讲，那些早期传统可能包含着历史记忆，但谁也不能确定哪些是历史记忆；人们很难在重构以色列起源史时倚重于那些早期传统。至于先祖们的事迹，这些故事由于有助于人们理解各底本写成时期的信仰与习俗而备受珍视，但要考察以色列史前史，它们作为史料

<sup>①</sup> 参看我的专论 *Early Israel in Recent History Writing: A Study in Method* (London: SCM Press, 1956)。关于方法论问题的讨论仍在继续，例如，G. E. Wright, "Old Testament Scholarship in Prospect" (*JBR*, XXVIII [1960], pp. 182-193); 见同一作者的著作，"Modern Issues in Biblical Studies: History and the Patriarchs" (*ET*, LXXI [1960], pp. 292-296); G. von Rad, "History and the Patriarchs" (*ET*, LXXII [1961], pp. 213-216); M. Noth, "Der Beitrag der Archäologie zur Geschichte Israels" (*VT*, suppl., Vol. VII [1960], pp. 262-282); G. E. Mendenhall, "Biblical History in Transition" (*BANE*, pp. 32-53); R. de Vaux, "Method in the Study of Early Hebrew History" (*The Bible in Modern Scholarship*, J. P. Hyatt, ed. [Abingdon Press, 1965], pp. 15-29)。更多著作，参见下文脚注 12 和 13。

的价值就微乎其微了。<sup>②</sup> 亚伯拉罕、以撒、雅各通常都被解释为齐名的宗族祖先，甚至被视为神话人物，他们的真实性常常遭到否定。《创世记》所描述的部族宗教被认定是晚于族长时期的信仰的反映。由于当时进化论风靡一时，以色列游牧祖先实实在在的宗教信仰被描绘为泛灵论（animism）或多鬼论（polydaemonism）。

尽管人们普遍认识到以上观点过于极端，但是即便现在，问题仍然悬而未决。底本说仍然广为接受，任何讨论都要以此为出发点。现在，虽然再也没有那么多人捍卫威尔豪森（Wellhausen）及其追随者所重构的以色列历史与宗教，虽然多数人以前全新的视角看待那些底本，但底本说并没有被完全抛弃。<sup>③</sup> 即使有些人宣称，他们舍弃来源批评学（原书使用 literary criticism，此处所指实为 source criticism——译者注）的方法而采纳口述传统（oral tradition）的方法，但仍然被迫大体按照 J、E、D、P 四个符号所代表的底本来划分圣经材料，<sup>④</sup> 因此说，圣经批评学创立者们所提出的难题依然有着影响力。时至今日，在对以色列历史的研究中，一直倾向于以否定的态度评估其早期传统，因此都不愿视之为历史资料的来源。

(2) 看待先祖传统的新视角。然而，尽管问题的严峻性不容低估，但对于这些传统，现在显然需要一个更为正面的全新评估。这并不是毫无依据、武断得出的结论，而是因为各个领域围绕这个问题展开的客观研究，使得对先前观点的修正势在必行。其中一个重要研究是针对以色列起源年代的考古发现。必须认识到，底本说提出的时候，关于古代东方的第一手资料非常稀缺，人们甚至无法想象它的文明如此久远，也几乎根本不了解其各种文化的实质。由于缺乏评估早期传统的客观参考框架，那些底本所叙述的事件与底本本身的形成年代相隔如此之久，以致人们很容易怀疑其历史价值；在这样一个有限的视角下孤立地审视以色列，人们很容易断定其最早期的信仰与习俗必定也是极为原始的。

毋庸赘述，这种情形已经得到彻底改变，许多古址的挖掘使资料与碑文

② 持这一观点的，参见经典文章 J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel* (Eng. tr., Black and Menzies [Edinburgh: A. and C. Black, 1885], pp. 318f.)。

③ 传统模式的底本说受到批判，参见 R. Rendtorff, *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW, 147 [1977]); H. H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist; Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung* (Zürich: Theologischer Verlag, 1976)。关于各学者的讨论，也参见 JSOT, 3 (1977)。当然，没有一位学者表示回归到传统的观点上。

④ 参见 C. R. North, *OTMS*, pp. 48-83，特别是他关于乌普撒拉学派（the Uppsala school）著作的说法。

的遗存重见天日，经过分析研究，人们得到了关于先祖时期的许多珍贵启示。我们现在拥有数以万计以色列起源时期形成的文献，其中比较重要的包括：公元前18世纪的马里文献（约2.5万件），公元前19世纪的卡帕多西亚文献（几千件），巴比伦第一王朝时期的几千份文献（公元前19世纪至公元前16世纪），公元前15世纪的努西文献（the Nuzi Texts）（几千件），公元前17世纪和公元前15世纪的阿拉拉克泥版（the Alalakh tablets），拉斯沙姆拉泥版（the Ras Shamra tablets）（约公元前14世纪，也包含更早的资料），埃及中王国的诅咒祷文以及其他文献（公元前20世纪至公元前18世纪）等等。此外，现在还增加了最新发现的北部叙利亚艾贝拉文献（Elba texts）（约1.6万件）。虽然这些文献来自更早的时期（约公元前第三个千年中期），尚未发表，也未经分析研究，但毫无疑问对以色列的起源问题将大有启示。随着青铜时代中期（公元前第二个千年早期）的情况日渐明朗，关于先祖们的叙述显然远非君主时代的文学创作，其出现时间远远早于以色列民族的形成，它包含了远古时代的许多真实写照。下面我们会看到一些具体证据。最合理的推断是，且不论那些传统故事的历史准确性如何，它们实在是非常之古老。

当然，这一切并不能让所有学者都抛弃底本说，却促使底本说得到彻底的修正，那些传统故事的性质得到了全新的评价。现在，人们已经普遍认同，无论何时撰写的底本，所有底本都含有古老的资料，虽然底本作者对资料进行过整合，烙上了自己的印记，但可以相信作者们不会凭空捏造——尽管这种说法还找不出细节上的证据。这就意味着，各底本的形成时间可以大致确定，里面的资料却无法清楚地按照时间先后顺序排列。我们不能认定早期的底本就比晚期的底本更有价值；到目前为止，我们也不能从底本本身断定其内容的年代及其历史价值。这项工作必须在研究传统故事的每个独立片断中进行。

因此，近年来，用形式批评学的方法（form-critical methods）与资料对比法来考察较为短小的传统片断，这种研究引起人们越来越浓厚的兴趣。虽然不能说研究取得一致的结果，但成果丰硕，本章及此后章节将会提到。研究表明，大量诗歌、名册、法律条文以及叙述，即使是出现在最晚期的文献里，都非常有可能流传于极古老的年代，具有重大的历史价值。反过来，这就意味着完全有可能对以色列远古时期进行更加确定的描绘。

此外值得一提的是，虽然文献包含了对远古时代的真实反映，但文献的形成时间却是在几个世纪之后，这就使人们越发珍视口述传统在文化传承中的作用。史诗故事、传统传说、法律和宗教祈祷资料等古代文献是口头传承

的，这一点早已得到普遍公认。即使在近代，虽然某些社会缺乏文字材料，<sup>71</sup>文盲率高，却有着完整的文学传统，口口相传，代代传承，长达数世纪。有了文字表述以后，口述传统并不一定消失，而是与文字传统并存；后者只是对前者起到一定的控制作用，但并不取而代之。<sup>⑤</sup>口述传统生命力的顽强程度随着时代与社会情形的不同而有所差异，因此既不能夸大也不能低估。鉴于诗歌比散文体文字更容易记忆，可以想象，以诗歌形式或者律法条文等固定模式表述的材料比其他形式的话语在传承时更加准确。当然，也必须考虑到，口述传统趋向于以固有的刻板模式将材料定型为传统形式，因此会对它进行塑造、重组、筛选并且常常赋予它某种教化目的。从另一方面来讲，在有文字的地方，文字能够防止口头传承时想象力的随意发挥，部落组织则能够保证对古老传统的兴趣不会衰减，这都有助于口头传承的延续。可以这样说，这些有利条件在希伯来传统成形期都具备了，因为希伯来人特别注重部族的血统关系与信仰崇拜，而且在希伯来历史的所有时期，文字都被广泛使用。因此，我们可以断定，我们所读到的摩西五经文献与文献叙述的事件之间，存在着一条生生不息、连续不断、也可能极为复杂的传统链。我们也可以断定，即使在文字将传统固定成形的过程中，口述传统也在继续发挥其作用，对材料进行塑造、筛选与增补。

(3) 文献背后：传统的形成。在先祖的传统故事出现于各底本中之前，其演变历史只有部分能通过推论被追溯出来。这里的话题不涉及申典(D)，而祭典(P)尽管提供了时间和族谱的框架，对整个叙述的资料却并无增补，大量材料集中于耶典(J)和伊典(E)。<sup>⑥</sup>这两种底本尽管存在大量出入，却有着极其相似的叙事结构，基本是在讲述同一个故事。确实，很有可能两者实际的区别不大，(大概在公元前721年后)被编织成同一个故事(JE)，其中一个底本(通常是耶典J)作为基础，另一个则是补充。其结果是，凡是两者并行不悖的地方，其中一个就会被删除；只有在两个底本的叙述有所出入时，才会被同时保留。<sup>⑦</sup>如果这样，那些明显的出入就涵盖了两者的最大量，而非最少量的差异。<sup>72</sup>

⑤ 参见 Albright, *FSAC*, pp. 64-81。关于这个话题的文献太多，不容一一列举。相关讨论参见 R. C. Culley, ed., *Oral Tradition and Old Testament Studies* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1976)。关于口传传统在现代时期发挥作用的例子，参见 T. Boman, *Die Jesus-Überlieferung im Lichte der neueren Volkskunde* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), pp. 9-28。

⑥ 特别参见 M. Noth, *A History of Pentateuchal Traditions* (1948; Eng. trs., Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1972), pp. 1-41。

⑦ 参见 Albright, *FSAC*, pp. 80f., Noth, *Pentateuchal Traditions*, pp. 24-27。



统故事联系起来，形成一部关于以色列起源史的史诗。

在这个过程中，传统故事必然经历了一系列筛选与修订，变得符合规范。所有材料都按照传统主题模式被定型，其中，不合适的或者不能引起大众兴趣的被舍弃或遗忘了。所有传统故事，即使那些原本仅涉及一小群人的部分，都被放置到整个民族参照系中进行梳理，成为以色列民族传统规范。与此同时，那些被早期底本及其母本遗漏的传统故事，有些分别进入摩西五经（例如创14），其他的则通过更晚期的底本同样被传承下来。但这一过程的细节已经不可考证。能够确定的一点是，传统故事的传承链可以追溯到先祖时期，经过各个部族的背诵与世代相传，直至以色列人在巴勒斯坦生活的最早期。而那时，那些传统故事已经取得了规范形式，成为关于以色列起源的伟大史诗的一部分。

应当承认，尽管上述观点现已得到广泛认可，但近年来却遭到某些学者的激烈反对。他们认为，关于先祖的叙述或多或少属于虚构的文学作品，创作于较晚时期（君主时代早期，甚或犹太人被抓到巴比伦期间），没有明显的口述传统链作为支撑，缺乏真正的历史编年意义或历史价值。<sup>⑫</sup> 这里由于篇幅所限，对此不再赘述，不过尽管那些学者以渊博的学识和学术雄辩提出论证，他们的观点却很难得到持久的普遍认同。<sup>⑬</sup>

不管从哪个方面看，耶典都不可能是犹太人被掳到巴比伦时期所作，原因有很多，其中一个重要原因是，耶典中常常描述先祖们做出一些为当时以色列律法所明文禁止的事情，这很可能会冒犯当时虔诚的以色列人。例如，亚伯拉罕娶了自己同父异母的妹妹（创20：12，对比利18：9、11与申27：22）；雅各同时娶了姐妹俩（创29等，对比利18：18）；亚伯拉罕种树祷告<sup>74</sup>（创21：33，对比申16：21），雅各立石柱为神殿（创28：22等）。<sup>⑭</sup> 可敬的先祖行此亵渎神灵之事，被掳时期的作者明知道这会令其读者大为震惊，怎么还会如此描绘呢？先祖们的故事强调神的永恒应许必将实现，可以想见，

<sup>⑫</sup> T. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives* (BZAW 133 [1974]), 认为耶典的完成是在君主时代早期，但他相信作者不仅手头没有远古时代的真正传统，而且对记录历史事件也鲜有兴趣。J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition* (Yale University Press, 1975), 认为耶典的完成晚至被掳时期，他提出，耶典反映的是那个时期的情况，而不是以色列起源时代的情况。两位学者都认定叙述里没有真实的历史回忆。

<sup>⑬</sup> 参见 J. T. Luke, "Abraham and the Iron Age: Reflections on the New Patriarchal Studies" (*JSOT* 4 [1977], pp. 35-47), 在我看来，他们的评价论述充分，令人信服。关于对 Van Seters 的批判，也参见 H. Cazelles *VT*, XXVIII (1978), pp. 241-255。

<sup>⑭</sup> 关于这些问题以及对 Van Seters 观点的批判，参见 N. M. Sarna, *BARev.*, III (1977) pp. 5-9。

在被掳时期，当其他一切信念随风而逝之时，这些故事必定具有新的现实意义，只是仍然很难相信它们会在那么晚的时期才写成。

当然，大家已经普遍认可，先祖们的故事在君主时代早期（即公认的耶典形成期）被赋予了文学形式，因此应当会显露出该时期的痕迹；但如果这些故事不是与公元前10世纪相当大一部分人所传诵与珍视的古老传统相符，当时的作者也不太可能使用它们，更不可能接受并相信它们。先祖叙述演变为古老传统，这不仅是个合理的推测，而且得到各种证据的证明，以下会提到某些相关证据。

2. 评估作为史料的传统故事。尽管不可否认先祖叙述传统十分古老，但这并不意味着它们必定是可靠的史料。那么，我们该怎样评估它们，并用之于重构以色列起源史呢？这个问题绝对不容低估。考察传统故事并且只是从中选取我们认为合理的材料，这种做法不符合严谨的学术规范；但拒绝承认手头证据的性质及其局限性，也同样不符合学术规范。

(1) 证据的局限性。应当承认，由于来自考古学和圣经本身的证据有限，常规意义上书写以色列起源的历史是不可能的。即使我们接受圣经的字面叙述，也不可能据此重构出以色列初期的历史，因为其中还有太多未知的内容。《创世记》的叙述是以白描的手笔简略勾勒出平面图景，所描述的若干人物及其家人孤独地穿行于世间，似乎再无旁人；当时各大帝国，甚至迦南的那些小民族，倘若它们曾被提及，也不过如同幕后音。即便埃及法老有着少得可怜的戏份，却也根本没有名字：我们不知道是哪位法老。在《创世记》的整个叙述中，没有哪个人可以与某个历史人物相对应；也没有证据表明其中提及的希伯来先祖曾在同时代的碑铭中出现过，因为他们只是无足轻重的75 游牧民，根本不可能出现在碑铭中。结果，对亚伯拉罕、以撒、雅各生活时间的推断也不可能精确至某个世纪。仅凭这一点就足以表明，书写令人满意的历史，实无力为之。

我们也不能过分倚重于考古发现。我们一再强调，尽管考古发现有助于人们了解先祖时期的情况，它也证明了以色列传统的古老性与真实性，但却无法证实有关先祖们的故事正如圣经所言。鉴于当前问题的实质，考古研究也不可能证实这一切。同时，必须同样强调的一点是，迄今为止仍未发现与传统相悖的证据。考古发现的证据是间接的，它只是使《创世记》所描绘的以色列起源的图景更具真实性，为我们提供了理解以色列起源的背景图，但还没有、也不能够从具体细节上证实那些故事。我们对亚伯拉罕、以撒、雅各的了解仅限于圣经，其细节是考古资料所不能涵盖的。



(2) 资料性质所决定的局限。对所有文献的理解要依其性质而定，圣经这一文献也是如此，因此必须要考察先祖叙述的性质。首先，先祖叙述组成了旧约的首六卷，它是一部伟大宗教信仰史的一部分，其目的不仅是记录信仰传统中所保存的以色列起源的各项事实，也是在彰显上帝赐予子民的救赎。这并非缺点！相反，正是这一点使这种叙述成为上帝的话语，具有了永恒的相关性。如果以色列历史只是些史实而非信仰的历史，它也决不会引起我们这么大的兴趣。然而，这也意味着事实与神学阐释不能混为一谈。史学家只是凡人，不能以神的立场书写历史。尽管可能他确实相信以色列的历史如圣经所言是受到上帝的指引（他很可能这样说！），但他必须记录凡人的事件。那些文献从神学角度解释事件，而史学家必须尽可能地从中寻求事实。

此外，必须考虑到那些传统是经历了漫长岁月的口头传承，也要考虑到那些传统故事的外在形式。这样说并非质疑那些资料的基本史实性。英雄诗篇、史诗或散文体传奇都是历史叙述的外在形式，在当时的时代与地点，即使不是唯一可取的，或许也是最佳的形式，而且为着摩西五经的宗教目的，那些形式也比我们学究式的历史表述更为恰当。谈论资料的类别远不能解决历史性问题，那些资料也不一定欠缺足够的史实性，尤其是摩西五经这种独特的传统资料。我们手头的先祖故事并非采用历史记录的形式，当然这并不意味着它们不含历史编年的意义，或者不适用于考察其所含的历史信息。<sup>⑮</sup>然而，尽管似乎可以证明先祖们的故事确实包含着古老的历史记忆，鉴于该资料的性质，我们仍无法将其中的事件有序排列，也无法重构先祖们的迁移史，更不用说他们的传记。<sup>⑯</sup> 76

我们必须首先认识到，历史事件远比圣经叙述所显示的情况更为复杂。那些故事已经被规范化为民族传统，但起初并非如此，因为它们是在民族形成前就出现的。此外，它们具有史诗的特性，即是说，在某些个人行为的背后掩藏着复杂的群体活动。在《创世记》简洁且系统的叙述背后，隐藏着族群的大迁移，叙述本身也不乏这类暗示。表面上看，亚伯拉罕从哈兰出发，追随他的只有他的妻子、罗得夫妇，以及几个仆人（创 12：5）。但读者会很快清楚（13：1-13），亚伯拉罕和罗得是两支庞大部族的首领（尽管当时亚伯拉罕尚无子嗣）。亚伯拉罕居然能够调动 318 个壮丁投入战斗（14：14），

<sup>⑮</sup> 有关该观点，参见前文提到的 Thompson 的著作。参见 Luke 的评论，*art. cit.*，esp. pp. 35-38。

<sup>⑯</sup> 这有些像福音书的情况；尽管福音书仍是我们了解历史中的耶稣的第一手资料，但我们尚不能凭借当中的材料成功地完成撰写耶稣传记的任务——也许永远无法完成。



这表明他所带领的部族确实相当庞大！当然，西缅与利未消灭示剑（34）之战，也不是两个单独的个人所能为的，而是两支部族的功劳（参见 49：5 - 7）。

不管怎么说，以色列的起源从血缘上来说非常复杂。从宗教信仰上来说，他们都是亚伯拉罕一人的后代，但从血缘上来说，则来自许多不同支派。毋庸置疑，来自同一宗族的 12 个部族在公元前第二个千年期间涌入巴勒斯坦，随着时间的流逝，他们互相融合，繁衍生息，成就了以色列的血脉。无疑每个部族都有自己迁移的传统故事，但由于它们在同一种宗教信仰的统一下形成了以色列联盟，而这一宗教信仰的源头又可以追溯到亚伯拉罕，于是那些传统故事或者被规范为民族传统故事，或者被淘汰。我们绝不能将其复杂的以色列起源简单化。

77 (3) 程序与方法。在讨论以色列起源的时候，我们最好选择一种最为严谨客观的方法。重演圣经的故事情节毫无意义，因为读者完全可以自行查阅。必须重申的一点是，对于圣经故事的多数细节，仍然没有客观的考古依据证明它们具有多大史实性。因此，从那些传统故事中选取材料，声称某则材料具有史实性而另一则材料不真实，这是一种极其主观的方法，它只能反映出个人偏好罢了。也没有什么客观的方法可以让人通过审视传统故事本身，得以追溯传统故事的历史，判定其历史价值。尽管形式批判法在理解与阐释传统故事中必不可少，但鉴于当前资料的性质，在缺乏外部客观依据的情况下，单凭这种方法不足以对资料的史实性做出判断。

唯一安全而又合宜的办法，就是将传统故事置于当时的世界大背景中进行权衡考察，据此在证据容许的范围内做出肯定的判断。推测式重构尽管表面上可行，但必须加以避免。虽然这其中许多都是未知数，但仍有足够的证据，让我们完全可以相信先祖传统深植于历史。

## 二、先祖叙述的历史背景

1. 公元前第二个千年早期背景下的先祖们。借助证据考察传统时，首先要声明的是，正如前文所示，先祖们的故事确实能被置于公元前第二个千年的背景下，特别是与前一章所描绘的那几个世纪吻合，但与更晚时期的背景

不符。各方面的证据很多，这里无法一一详述。<sup>①7</sup>

(1) 公元前第二个千年背景下的早期希伯来名字。一方面，先祖叙述中的名字与公元前第二个千年居住在美索不达米亚与巴勒斯坦的一群人完全符合，特别是与他们中间的亚摩利人名字相似。<sup>①8</sup> 例如，在先祖的名字当中，“雅各”出现在公元前18世纪上美索不达米亚的查加巴沙文献（text from Chagar-bazar）中，字形为雅各布艾尔（Ya'qub-el），同时是一位希克索斯酋长的名字（字形为雅各布阿尔 Ya'qub-al），也是公元前15世纪图塔摩斯三世（Thutmosis III）名册中巴勒斯坦的一个地名；以此为词根的名字也出现在一份公元前18世纪的埃及名册中，也出现在马里（Mari）等地。“亚伯兰”这一名字出现在公元前16世纪巴比伦第一王朝的文献中，可能也在诅咒祷文中出现，<sup>①9</sup> 而包含同一词根的名字在马里也发现了。虽然没有见到“以撒”与“约瑟”，但这两个名字完全具有古代名字的特点。此外，“拿鹤”（Nahor）<sup>78</sup> 在马里文献中是哈兰附近（见创24：10）一城市的名字，字形为拿胡尔（Nakhur）。较晚的亚述文献称拿胡尔（Nakhur）为提尔拿西里（Til-nakhiri），又提到提尔图拉希（Til-turakhi）与撒鹿基（Sarugi）两座城市，分别与他拉（Terah）和西鹿（Serug）同字根。在马里文献中也出现雅各之子“便雅悯”的名字，该名字用来称呼几个部落的联盟。诅咒祷文中出现西布伦（Zebulun）的名字，而且马里文献中又有许多名字，其字根与迦得（Gad）、但（Dan）相同。马里文献里还有以实玛利（Ishmael），或许也有利未（Levi）的名字，而公元前18世纪的埃及名册中，有类似亚瑟（Asher）

<sup>①7</sup> 参见 Albright, *YGC*, pp. 47-95; 也见 *BA*, XXXVI (1973), pp. 5-33; H. H. Rowley, "Recent Discovery and the Patriarchal Age" (*The Servant of the Lord and Other Essays* [rev. ed., Oxford: Blackwell, 1965], pp. 283-318); Wright, *BAR*, Ch. III; A. Parrot, *Abraham and His Times* (1962; Eng. tr., Fortress Press, 1968); H. Cazelles, "Patriarches" (H. Cazelles and A. Feuillet, eds., *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Vol. VII, Fasc. XXXVI [Paris: Letouzey et Ané, 1961], cols. 81-156); R. de Vaux, *EHI*, I, Part I, "The Patriarchal Traditions".

<sup>①8</sup> 参见 W. F. Albright, "Northwest-Semitic Names in a List of Egyptian Slaves from the Eighteenth Century B. C." (*JAOS*, 74 [1954], pp. 222-233); M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (BWANT, III: 10 [1928]; *idem*, *ZDPV*, 65 (1942), pp. 9-67 (also pp. 144-164); *idem*, "Mari und Israel" (*Geschichte und Altes Testament*, G. Ebeling, ed. [Tübingen: J. C. B. Mohr, 1953], pp. 127-152); *idem*, *JSS*, I (1956), pp. 322-333, 也见这本重要著作, H. B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts* (The Johns Hopkins Press, 1965)。

<sup>①9</sup> 参见 Albright, *BASOR*, 83 (1941), p. 34; 88 (1942), p. 36; *JBL*, LIV (1935), pp. 193-203。

和以萨迦 (Issachar) 的名字。<sup>②</sup>

现在,除了上述文献以外,又增加了更早期的艾贝拉文献,据说<sup>②</sup>其中有许多我们熟悉的圣经中的人名:亚伯兰、希伯(参见创10:21f.,11:14f.)、以实玛利、以扫、扫罗、大卫、以色列等。据说里面同样提及含有色列先祖名字的诸多城市,如法利加(Phaliga)与法勒(Peleg)同字根,撒鹿基(Sarugi)与西鹿(Serug)同字根;提尔图拉希(Til-turakhi)与他拉(Terah)同字根,拿胡尔(Nakhur)与拿鹤(Nahor)同字根,还有哈兰(Haran)。

当然,上述例子可能根本没有明确地说某个名字就是指圣经中的先祖本人,但既然该时代文献中大量出现这些名字,这就清楚表明,曾有一群人居住在上美索不达米亚与叙利亚北部,他们确实与青铜时代中期甚至此前几个世纪的以色列先祖相似。这不但使人更加确信传统故事之古老,而且使圣经中以色列先祖自这一地区迁出的说法显得更为真实。某些名字甚至还会出现在公元前第一个千年的文献中,当然这并不能削弱以上结论。那些古老的名字不在后期以色列人的命名体系里,有时连圣经的作者们都不再能理解其中的重要性,只好一再借助当时的词源学来解释其含义。<sup>②</sup>在圣经成书时期,以色列人的常规名字中再也没有出现先祖们的名字,与之相关的人物名字也很少出现。从这一方面来说,先祖叙述非常真实。

(2) 公元前第二个千年背景下的先祖习俗。借助公元前第二个千年中形成的习俗,可以解释《创世记》叙述中的许多事件。努西文献非常丰富,它反映了公元前15世纪底格里斯河东部地区的惯常法律,生活在那里的人以胡里安人(Hurrian)为主。尽管文献来自较晚的一个世纪,出自一个希伯来先祖从未涉足过的地方,却无疑包含了广泛流行的古老法律传统。必须记住,早在公元前18世纪,居住在肥腴月湾北部地区的闪米特人与胡里安人大量混居,数世纪之后,胡里安人便成为那里的主要人口。如果他们的习俗不为当地的“亚摩利人”(Amorite)所熟悉甚至借用,倒会显得非常奇怪。不管怎

<sup>②</sup> 参见 Albright, *JAOS*, 74 (1954), pp. 227-231。“约伯”也出现在这个名单、诅咒祷文及其他地方。

<sup>②</sup> 参见 G. Pettinato, *BA*, XXXIX (1976), pp. 42-52; D. N. Freedman, *BA*, XL (1977), pp. 2-4; P. C. Maloney, *BARev.*, IV (1978), pp. 4-10。也参见绪论中的提醒以及脚注29。

<sup>②</sup> 参见 de Vaux, *EHI*, I, pp. 199f.。

样，如果没有努西文献，某些事情会让人感到相当困惑。<sup>23</sup> 例如，亚伯拉罕担心（创 15：1-4）他的奴隶以利以谢会成为自己的继承人；如果了解努西当地有收养奴隶作为继承人的习俗，亚伯拉罕的担心也就很好理解了。当时，无儿无女的夫妇会收养一个儿子，让他生前供养自己、去世后继承家业，一旦亲生儿子出生，养子必须交出继承权。又如，撒拉将使女夏甲送给亚伯拉罕为妾（创 16：1-4）；因为当时努西的婚约规定，没能生育的妻子必须为丈夫另找一个替代她的妾，假如婢女因此生了儿子，则不允许将婢女和她的儿子驱逐出门。这就可以解释亚伯拉罕为什么不愿意把夏甲和以实玛利赶出家门（21：10f.）。关于拉班与雅各的故事，努西文献也给予我们特别的启示。拉班收养了雅各（见 31：43），条件就是雅各只能娶拉班的女儿们为妻（31：50），后来利亚与拉结如此痛恨拉班（31：14f.），以及拉结偷盗拉班的神像，<sup>24</sup> 这些在努西习俗的印证下就容易明白了。下面还会提到类似的例子。

这种吻合的事例并非仅限于努西文献，有证据表明，公元前第二个千年肥腴月湾的各个地区在婚姻、收养、继承等方面也遵循类似习俗。例如，公元前 15 世纪叙利亚北部阿拉拉克（胡里安人很早就成为当地的主要人口）的一份婚约表明，父亲可以不理会长子的继承权法，自行指定哪个儿子为“头生子”。文献上说，丈夫规定，如果妻子没有儿子，要把他的侄女（而不是婢女）给他做妾，但如果此后第一个妻子生了儿子，则成为“头生子”，即使其他妻妾更早生有儿子。大家自然又会想到上文提到的撒拉与夏甲的故事，也会想到雅各选择以法莲为“头生子”，而没有选择约瑟的长子玛拿西（创 48：8-20），雅各还舍弃自己的长子流便，而选择了他所钟爱的妻子拉结 80 之子约瑟（创 48：22；49：3f.；比较代上 5：1f.）。<sup>25</sup> 这一习俗在先祖时期似乎非常普遍，但后来的以色列律法却予以明文禁止（申 21：15-17）。类似的例子还有很多，篇幅有限，我们不再详述。

<sup>23</sup> 除了脚注 17 中列举的著作，参见 C. H. Gordon, “Biblical Customs and the Nuzi Tablets” (*BA*, III [1940], pp. 1-12); *idem. The World of the Old Testament* (Doubleday, 1958), pp. 113-133; R. T. O’Callaghan, *CBQ*, VI (1944), pp. 391-405; 特别是 E. A. Speiser, *Genesis* (AB, 1964), *passim*, 里面讨论了大约二十个相似之处。

<sup>24</sup> 拥有神像的重要性一直存在争议。拥有神像可能并不代表继承权（持这一看法的有 Speiser, *op. cit.*, pp. 250f.; Anne E. Draffkorn, *JBL*, LXXVI [1957], pp. 391-405），但代表了家族首领的地位。参见 M. Greenberg, *JBL*, LXX XI (1962) pp. 239-248。那些神像必定有超越自身价值以外的重要性，因为拉班丢掉神像似乎比失去财产或女儿更为担忧。

<sup>25</sup> 参见 I. Mendelsohn, *BASOR*, 156 (1959), pp. 38-40; D. J. Wiseman, *AOTS*, pp. 127f.。

当然，我们不能夸大这些吻合事例的作用，它们本身并不能证明先祖传统能够上溯至公元前第二个千年，更不能让我们把先祖时期确定为具体某个世纪。事实上，这些吻合的事例并非都具有同等价值：某些惊人地吻合，某些则并不如想象的那么相似，还有一些在更晚期的世纪里找到了更为吻合的事例。<sup>②⑥</sup>有人可能会提出，那些习俗在如此广泛的地域流行，历经几个世纪而变化甚少，这说明先祖叙述的时间可能会更晚，它并不一定是从极其远古的时代传承下来的。<sup>②⑦</sup>然而，只要这些吻合的事例有效，即便它们不一定证明先祖传统非常古老，至少不与这一观点相悖，甚或在其他证据的补充下进一步将其证实。不管怎样，圣经中与那些习俗吻合的事例仅仅出现在先祖故事中，后来的以色列律法中不仅没有那些习俗，而且当公元前10世纪摩西五经初次诉诸文字时，那些习俗的重要性已经不为当时的人们所熟知（例如，《创世记》13章以调侃的口吻讲述拉结偷窃并藏匿拉班的神像，似乎并不了解这一事件的法律意义）。这就进一步使人确信，先祖叙述真实地反映了当时社会的家庭习俗。

(3) 公元前第二个千年背景下先祖的迁徙及其生活方式。除了上面所述的以外，《创世记》所描述的先祖们的生活方式及其迁徙，完全符合公元前第二个千年早期的政治文化背景。

书中描述了先祖们的半游牧生活，他们居住在帐篷里，沿着巴勒斯坦及其边界地区南迁北移，随季节变换寻找合适的牧地，间或长途跋涉来到美索不达米亚平原或埃及。他们不是真正意义上的贝都因人（Bedouin，即阿拉伯游牧民——译者注）；他们并不涉足沙漠，除非沿着沙漠中水源丰富的线路行走（例如在去往埃及的路上）。他们通常在城镇附近扎营，多数时候似乎与城里的居民和平共处；有时他们居住时间稍长，在那里耕种，当然时间也有限（创26：12）。他们并不在城市里定居（除了罗得），也不与城镇居民融合，他们不购置土地，只是为安葬死者才购买小块坟地（创23，33：19，50：5）。简而言之，他们不像后期或现在骆驼背上的游牧民，根据书中描述，他们过着半游牧的生活，放牧牛羊，用驴子负重；他们仅在定居点及其周边地区游牧，随季节变化变换牧地。圣经中只有几处提到骆驼（例如创12：16，24），但那几处似乎与时代不符，看样子不过是为了令后来的听众觉得

<sup>②⑥</sup> 参见 de Vaux, *EHI*, pp. 241-256, 考虑周全的谨慎评价。

<sup>②⑦</sup> 特别参见脚注12中 Van Seters 与 Thompson 的著作。

栩栩如生而点缀上去的。<sup>28</sup> 在《创世记》时代，骆驼背上的游牧民尚未真正出现。

情况确应如此。虽然人们很早就了解骆驼，而且个别驯养骆驼的例子（很可能游牧民饲养半驯服状态的骆驼，以获取骆驼奶及它的皮毛）也出现在任何时期，但大规模地驯养骆驼并以之为交通工具，这显然出现于公元前15至13世纪间的阿拉伯内陆。圣经中出现骆驼背上的游牧民应当是在基甸时期（士6—8）。不要以为公元前第二个千年的草原游牧民是一批接一批地从沙漠地带涌入定居点，不断袭击和骚扰村民。相反，草原游牧民通常与农耕村民和睦相处，成为一个“二态”（“dimorphic”）社会的两个组成部分，两者的劳动分工互补。<sup>29</sup> 两群人之间常常互相迁移，但两群人的人口总数往往保持一致。虽然草原游牧民与村民之间可能也会有摩擦，但远不如两者与中央集权的城市统治者之间的摩擦严重。先祖们就是饲养牛羊的半游牧民，正如《辛奴亥的故事》（*the Tale of Sinuhe*）（公元前20世纪）或马里文献告诉我们的。这些材料里也没有提到骆驼，条约的签订往往以宰杀驴子为证。<sup>30</sup> 实际上，马里文献的描述，为我们了解传说中先祖们的游牧生活提供了最有裨益的例证。<sup>31</sup> 先祖们的外貌可能很像公元前19世纪埃及拜尼哈桑（*Beni-Hasan*）的一座坟墓壁画中描绘的那些迁徙者，身着彩色长袍，赤足行走，驴子上驮着他们的物品与孩子。<sup>32</sup>

先祖们的迁徙跟公元前第二个千年早期的情形也完全吻合。当然，其中不免有一些与时代不符的地方，例如《创世记》14章14节（比较士18：29）中提到但（Dan），《创世记》21章32至34节与26章提到非利士人

<sup>28</sup> 尽管有些人提出反对意见，例如 J. P. Free, *JNES*, III [1944], pp. 187-193; 最近的有, Kitchen, *op. cit.*, pp. 79f., 在当时的文献里似乎没有明确提及驯养骆驼之事。参见 W. G. Lambert, *BASOR*, 160 (1960), pp. 42f.。关于骆驼的驯养，参见 R. Walz, *ZDMG*, 101 (1951), pp. 29-51; *ibid.*, 104 (1954), pp. 45-87; Albright, *YGC*, pp. 62-64, 156; *idem*, “Midianite Donkey Caravans” (H. T. Frank and W. L. Reed, eds., *Translating and Understanding the Old Testament* [Abingdon Press, 1970], pp. 197-205, 特别见 pp. 201f.)。

<sup>29</sup> 特别参见 N. K. Gottwald, “Were the Early Israelites Pastoral Nomads?” (J. J. Jackson and M. Kessler, eds., *Rhetorical Criticism: Essays in Honor of James Muilenburg* [Pittsburg: Pickwick Press, 1974], pp. 223-255); *idem*, *BARev.*, IV (1978), pp. 2-7; W. G. Dever, *IJH*, pp. 102-120 (参见此处的参考文献)。

<sup>30</sup> 参见 F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 265f.。示剑人被称为哈抹的儿子 (b<sup>h</sup> nehamôr 意思是“驴之子” [也就是立约之子]); 他们的神祇是巴力比利士 (Ba'alb<sup>h</sup> rith, 意思是“立约之神”)。参见创34; 书24:32; 士9:4。

<sup>31</sup> 参见 Dever, *ibid.*, 特别是其中提到的 J. R. Kupper 与 A. Malamat 的著作。

<sup>32</sup> 参见 Pritchard, *ANEP*, pl. 3。

(尽管那时他们与爱琴海地区已有往来,但非利士人到达那里为时更晚)。随着时间的流逝,流传几个世纪的故事必然会点缀些现代色彩,然而画面整体上仍是真实的。先祖们来去自如地迁徙于美索不达米亚与巴勒斯坦之间,这与马里文献的记述非常吻合;文献表明,腓尼基各个地区之间完全有可能自由往来,畅行无阻。先祖们在巴勒斯坦的迁徙符合诅咒祷文里的情形:埃及对该地区疏于管理,或根本不予管理,那里人口稀疏(尤其是中部与南部的山脉地区)。拜尼哈桑壁画说明,一群人可以逍遥自在地从亚细亚进入埃及,《辛奴亥的故事》则体现出埃及与巴勒斯坦、叙利亚之间的自由交往。

甚至先祖迁徙的许多细节都有真实的意味。圣经描述先祖们迁徙北起示剑,南至内格夫的巴勒斯坦中部山脉、内格夫以及约旦河东岸,但他们不去巴勒斯坦北部地区、约旦谷、以斯得伦(Esdraelon)平原或沿海平原(南端除外)。这与考古学的研究以及诅咒祷文所揭示的中王国时期巴勒斯坦的情况相吻合。当时中部山脉人口稀少,许多地方森林密布(参见书17:18),但许多地区适合放牧,游牧民喜欢在那里牧放牲口。因此,在先祖们的迁徙之处中,公元前第二个千年游牧民可能会迁徙的地方正是这里,从这个意义来讲,这一切不会发生在君主制时期。再补充一点,经查证,先祖故事中出现的城市,例如示剑、伯特利、耶路撒冷、希伯仑(Hebron)等,在青铜时代中期的第二期确实存在。<sup>33</sup>至少从这一方面讲,故事本身并非与时代不符。

83 当然,前文所述并不足以证明先祖叙述所依据的传统故事可以追溯到公元前第二个千年早期,但那些证据总体上能够表明,先祖叙述与那个时代的情况完全吻合,这就坚定了我们的信念,即,传统故事保存了久远的历史记忆。

2. 先祖们的年代。既然有了上述论证,那些证据能否让我们更加精确地判定先祖的年代呢?不幸的是,不能。尽管这令人失望,但我们最多只能说,《创世记》第12至50章的大部分内容最符合上文所说的那个时期,也就是大约公元前20世纪至公元前17世纪(青铜时代中期第二期),但我们缺乏证据证明先祖们究竟生活在哪个或哪几个世纪。而且,很可能先祖故事所综合记

<sup>33</sup> 别是巴(Beer-sheba)的名字虽然经常提及,但似乎直到以色列时期才建成。但要注意,故事里从未提到别是巴的任何城池(除了《创世记》第26章33节中的标注,那是用来解释那个地方后来的名字),也没有提到该地方的居民,只是说那里有口井,是个圣地。这并不一定表明,在那个高地上挖的那口大井就是与族长们有着密切联系的那口井,也不一定表明有关它的传统故事是在大约公元前12世纪出现的,像Y. Aharoni认为的那样。参见BA, X XXIX (1976), pp. 55-76。



忆的那些事件，它们发生的时间跨度更大。

(1) 证据的局限。如果我们手头只有圣经的年表，我们可能就可以确定，先祖们生活于前文所述的时期。有趣的是，乌雪大主教 (Archbishop Ussher) 把亚伯拉罕的出生年份定为公元前 1996 年，约瑟入埃及的时间为公元前 1728 年，这与本文所述的观点惊人的一致。<sup>34</sup> 但事情并非如此简单。一来我们不可能这么精确地推算出圣经如此早期的年表 (不然，创世时间便可以定在公元前 4004 年!)，二来圣经年表本身非常不明确。例如《出埃及记》第 12 章 40 节说，以色列人在埃及的停留时间为 430 年，而七十士译本在同一个地方说这 430 年同样包括先祖们在巴勒斯坦的居留时间。由于《创世记》的年表表明后者是 215 年 (参见创 12 : 4, 21 : 5, 25 : 26, 47 : 9)，那么在埃及的时间就被减半了。还有其他一些地方似乎暗示在埃及的居留时间只有两三代，例如《出埃及记》第 6 章 16 至 20 节说，摩西的祖父是哥辖 (Kohath)，曾祖父是利未，而利未又是跟雅各一同下埃及的 (创 46 : 11) ——这或许意味着完整的宗谱并未被保存下来，<sup>35</sup> 因此我们显然不能仅仅通过圣经年表来推算先祖的出生年份。

圣经以外的证据也无法解决这一问题。不仅因为这些证据是间接的，来自跨越几个世纪的文献，也因为不可能把《创世记》第 12 至 50 章中的人物与事件跟其他已知的人物与事件关联起来，从而证明他们 (它们) 是同时代的。过去人们一直认为《创世记》第 14 章是个例外，其实它至今仍未确定。有人认为示拿 (Shinar) 的王暗拉非 (Amraphel) 就是汉谟拉比 (Hammurabi) ——果真如此的话，我们就能认定亚伯拉罕出生于公元前 1728 年至公元前 1686 年间——但这种说法不可取，因为不仅没有证据表明汉谟拉比曾经远征西方，而且这两个名字是否对等也无法证实。<sup>36</sup> 但可以肯定的一点是，尽管故事可能是后来才成为现在的模样，但它看上去是取材于古代传统。从地

<sup>34</sup> 参见 James Ussher, *Annales Veteris Testamenti* (London, 1650), pp. 1、6、14。

<sup>35</sup> 参见 D. N. Freedman, *BANE*, pp. 204-207。他指出，早期的宗谱一般从父亲的名字直接跳到部落的名字，因此，《出埃及记》第 6 章 16 至 20 节意味着摩西来自暗兰的家，出自哥辖这一宗族，源自利未这一部族。也参见 K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Inter Varsity Press, 1966) pp. 53-56; A. Malamat, *JAOS*, 88 (1968), p. 170。关于这一点，也参见 Albright, *BP*, p. 9。

<sup>36</sup> 但参见 F. Cornelius, *ZAW*, 72 (1960), pp. 1-7; *idem*, *Geistesgeschichte der Frühzeit*, II : 2 (Leiden: E. J. Brill, 1967), pp. 87f.，他认为示拿王暗拉非就是汉谟拉比，而且将这一事件与希克索斯人侵埃及联系起来。Albright 将“暗拉非”与雅穆特巴尔 (Yamutbal) (以拦边境的一个地区) 联系起来，而且认为这个事件其实就是在攻打埃及，也许与第十二王朝的覆没有关。参见 *BASOR*, 163 (1961), pp. 49f.; *YGC*, pp. 60f.。



形上来看这些故事显得比较真实，而且入侵列王的名字也符合青铜时代的命名体系。“亚略”（Arioch）这个名字以“亚略沃”（Arriwuk）的形式出现在马里文献中；“提达”（Tidal）与“图达利亚”（Tudhalias）对等，是几位赫梯（Hittite）国王的名字，其中一位是公元前17世纪的；“基大老玛”（Chedorlaomer）是典型的以拦人（Elamite）的名字，不过在其他地方并未出现。此外，用来指亚伯拉罕侍从的词（*hanîkim*）显然源于埃及语，在圣经的其他地方并未见到，而这个词出现在来自巴勒斯坦的他纳（Taanach）的一封信函中，也出现在诅咒祷文中。尽管整个事件似乎很真实，但据我们目前对青铜时代中期的了解，还不能将它与青铜时期中期发生的事件对应起来。

艾贝拉文献可能会帮助我们了解这个事件，尽管目前任何结论可以说都是不成熟的。最早有报道说，约旦平原上的五座城市（创14：2）——所多玛（Sodom）、蛾摩拉（Gomorrhah）、押玛（Admah）、洗扁（Zeboiim）、比拉（Bela）——都列在艾贝拉的一块涉及经济方面内容的泥版上（这证明这些城市当时确实存在，而且他们的关系相当密切）。但这种说法一直受到置疑。<sup>⑦</sup>有些学者相信当中提到了所多玛与蛾摩拉，但这遭到其他学者的批驳；至于其他三座城市名的解读是否正确，一直受到置疑（况且它们毕竟没有出现在同一块泥版上）。据说文献里还有其他巴勒斯坦地名，但同样遭到批驳。不管这些艾贝拉泥版将来会带来什么启示，但它们目前还无法帮助我们弄清《创世记》第14章中记录的事件。有人宣称艾贝拉与以拦人的国土哈马奇（Hamazi）有些关联，但据我们所知，以拦人领导的军队不曾侵袭过西部——当然，也不是说侵袭根本没有发生，只是我们对这一时期所知有限。然而，不管故事背后到底隐藏着什么事件，从表面上看，事件确实发生在公元前第三个千年，因为平原上的那些城市似乎在青铜时代早期结束后就不复存在了。<sup>⑧</sup>但是，即便事实果真如此，我们也不一定能确定亚伯拉罕出生在公元前第三个千年——当然，应当重申的是：将来的考古发现可能会令我们接受这一观点。我们必须考虑到，可能（可能性较高？）在《创世记》的叙述中，记录在某些人名之下的那些事件实际发生的时间跨度更大，记忆被压缩了，这一点，必须细读圣经才能有所了解。

⑦ 关于这个段落，参见 D. N. Freedman, *BA*, LXI (1978), pp. 143-164, 注意第 143 页上的补遗；最近的著作，参见 *BARev.*, V (1979), pp. 52f。

⑧ 这些城市可能位于死海南端，参见 *BARev.*, VI (1980), pp. 27-36。巴俄达拉（Bab edh-Dhra）附近的大定居点和墓地可能与这些城市有关，但它们到青铜时代早期第四阶段已经废弃不用。

(2) 先祖们与青铜时代中期。尽管我们无法精确地判定先祖们的年代，未来的发现也会迫使我们修改在此描述的画面，但现有的证据表明，先祖的传统故事大多与公元前第二个千年早期那几个世纪（青铜时代中期第二阶段）吻合。正如我们指出的，不仅故事里的命名体系与那个时期文献中的类似，而且把先祖迁徙的年代确定在约公元前 2000 年后的几个世纪里，这与考古证据和其他圣经以外的证据非常吻合。<sup>39</sup> 人们会想到，公元前第三个千年后期，正是早期青铜文明结束的时候，城池被毁遭废弃，紧接着是半定居生活的时代（青铜时代早期末至青铜时代中期第一阶段）。很久以后，城市开始重建，城市生活继续（青铜时代中期第二阶段）。是谁导致这场毁灭？是谁促成复苏重建？这些问题一直在争论中。但我们推测到他们是一些新来的移民。<sup>40</sup> 很可能这些新来的移民就是亚摩利人。我们曾提及这些人，他们似乎是在漫长的岁月里，一批接一批地迁至巴勒斯坦。<sup>41</sup> 由前文我们可以知道，公元前第二个千年初期，亚摩利人等人群在腓尼基湾各处得势，导致了美索不达米亚吾珥第三王朝的灭亡，显然他们也在埃及动荡不安的第一过渡期扮演了一定角色。大约也是这个时候（公元前 20 世纪初），吾珥王与埃及法老们对他们采取了防御措施，无疑叙利亚与巴勒斯坦也有这样的一批人前来定居。我们有理由认为，他们当中某些人群的子孙会是以色列民族的成员。

先祖故事所处的世界，一般都在青铜时代中期。那个时候，上美索不达 86 米亚的人口主要是亚摩利人，其中夹杂着日渐增多的胡里安人；当时还不存在大帝国，各方面的交往非常自由（正如马里文献所显示）。这幅图景，不太符合我们所了解的后面一个时期（即青铜时代晚期），因为我们将会看到，青铜时代晚期的上美索不达米亚先是米塔尼王国（the Mitannian kingdom）的中心，而巴勒斯坦与叙利亚则是埃及帝国的组成部分；后来，北部叙利亚渐

<sup>39</sup> 对于这些证据的精彩综述，参见 W. G. Dever, *IJH*, pp. 70-120。Dever 的结论（pp. 117-120）是，如果这些传统故事具有历史真实性（我们坚信确实如此），它们与青铜时代中期（特别是青铜时代中期第二阶段 A 与第二阶段 B 的早期 [根据他的日期推算，约在公元前 2000 年至公元前 1800 年]）相吻合。关于此问题一个很好的总结，参见 J. E. Heusman, *CBQ*, XXX-VII (1975), pp. 1-16。

<sup>40</sup> T. L. Thompson, *op. cit.*, esp. Ch. 7, 对此予以否定。但很难相信青铜时代早期的文明仅仅因为内部自相残杀式的战争就如此彻底地“自我毁灭”了。此外，还应当注意青铜时代中期第二阶段初似乎相当突然地出现文化断裂现象。参见 Dever, *ibid.*。

<sup>41</sup> 这是 Dever (*ibid.*)、de Vaux (*EHI*, I, pp. 264-266) 及其他相当多学者的观点。P. W. Lapp (参见 *Biblical Archaeology and History* [New York and Cleveland: World Pub. Co., 1969] pp. 96-107) 认为，毁灭青铜时代早期文化的人是来自北部地区的入侵者（追溯其源头，是亚细亚中部），但他的观点比较不为大家所接受。

渐为赫梯人所控制，上美索不达米亚就成为赫梯人与复兴的亚述之间的争鼎之所。

《创世记》叙述中的巴勒斯坦似乎也处于青铜时代中期。先祖们迁徙在外约旦、中部山脉以及内格夫等地；他们碰到的城邦国王，除了约旦平原上的列王（创 14）以外，就只有耶路撒冷国王麦基洗德和沿海平原边缘的基拉耳（Gerar）国王（20, 26）。甚至希伯仑（23）和示剑（33：18—20：34）也像是被一些部族联盟所控制。这与诅咒祷文（大约公元前 19 世纪）上的情形相吻合。文献表明，各部族渐渐涌入巴勒斯坦人口稀少的腹部地区，并开始在那里定居。但这与青铜时代晚期不太相符，因为我们从埃及的记录与圣经中了解到，那时巴勒斯坦土地上有一系列封建城邦国家，是埃及帝国的一部分。先祖们并没有在巴勒斯坦碰到埃及法老；确实，没有任何迹象表明那里有法老统治。这一点甚至与动荡的阿玛尔纳阶段（公元前 14 世纪）也不相符。正如我们将要看到的，那时当地君主在被称为阿皮鲁人的不安分子的帮助下，努力向邻国扩张势力，并试图完全摆脱法老的控制。那是个连年动荡不安的阶段，但《创世记》叙述中并没有类似动荡的迹象，也不存在城邦国国王及其侍从。当中所描绘的图景不像是一个骚乱的省份；在先祖们迁徙的土地上，显然一片祥和，极少例外。

（3）先祖时代结束期。上述内容并不表示《创世记》第 12 至 50 章的故事所保存的记忆没有包含公元前 16 世纪以后发生的事件。很可能某些故事里有，例如第 34 章反映了巴勒斯坦被占领的早期阶段，当时西缅与利未的部族残忍地征服了示剑地区，后来被驱逐并散居各地（49：5-7）。这个故事很可能是青铜时代晚期的事情。虽然第 38 章是讲述犹大的内部事务，但也可能属于巴勒斯坦被占领的早期阶段，当时犹大部族的某些成员渐渐渗入到巴勒斯坦南部。总之，拉班与雅各的故事里不断提到亚兰人，如果说这与时代相符合（参见下文），那就意味着这些故事反映了以色列先祖成员在青铜时代晚期进一步从北向南迁移，因为亚述文献大约在公元前 12 世纪才明确提到亚  
87 兰人（虽然完全可以肯定他们更早时期就在那里生活）。将以色列先祖带到巴勒斯坦的迁移行动无疑是个持续不断的过程，历时超过几个世纪之久。

我们也不能确定地说，以色列人究竟在什么时候下埃及。与约瑟为友的法老与那位“不认识约瑟”的法老都没有具体名字。而且如前文所述，对于以色列人在埃及的居留时间，圣经本身的说法也不一致，因此我们也无法依据出埃及的大概时间向前推算。有种假设很吸引人，即约瑟时期的法老是较早的希克索斯国王之一——他们自己也是闪米特人，因此可以想象他们对其

他闪米特人会很友好；另外，也许可以假设那位“不认识约瑟”的法老是埃及帝国的某位统治者，但这些都没有证据。我们不能忘记，不管哪个时期都有闪米特人来到埃及，正如圣经与埃及的记录所显示的。或许不应该问以色列人什么时候下埃及这样的问题，因为当时以色列民族还不存在。圣经简单的叙述里隐藏着非常复杂的事件，因此我们不必认为，所有出埃及的以色列人的父辈是同时下埃及的，圣经传统中前后不一致的地方，也许反映了这一事实。因此，不可能确定以色列人入埃及的确切年代，因而不能确定先祖时期何时结束。但整个先祖叙述似乎与青铜时代中期（某些会更早一些；例如创 14）最相吻合，也有些内容显然能使我们确定它们发生在青铜时代晚期。可以相信，到青铜时代晚期的时候，以色列人的父辈大多已经来到巴勒斯坦，其中很多人定居在后来部族所在的那些地区，其中的一些人从那里进入埃及。

### 三、希伯来人的祖先与历史

1. 先祖们的迁徙。既然说先祖叙述含有非常真实的因素，我们还能进一步做出哪些肯定的判断呢？首先，传统中认为以色列先祖来源于上美索不达米亚，他们跟那里的半游牧人口有着密切的血缘关系，这一点符合史实，不容否认。

(1) 圣经传统。圣经传统在这一点上始终一致。两份文献明确提到，哈兰是亚伯拉罕旅程的出发点（创 11：32，12：5 [祭典]），后来又说这也是亚伯拉罕的亲戚拉班的家（例如，27：43，28：10，29：4 [耶典]）。其他地方说拉班的家在巴旦亚兰（Paddan-aram，25：20，28：1-7，31：18 [祭典]）——这个名字如果不是指同一个地方，至少也是同一个地区——<sup>④2</sup>此外，另有一处（24：10 [耶典]）说拉班的家在亚兰—拿哈林（Aram-naharaim，即美索不达米亚）的拿鹤城（即拿胡尔 [Nakhur]，在哈兰附近的巴利克山谷 [Balikh Valley]）。只有伊典的材料没有特别提到哈兰地区——也许因 88  
为伊典本身零碎的性质使然——但它也提到（31：21）拉班的家在幼发拉底

<sup>④2</sup> 巴旦亚兰的意思可能是“亚兰的通道 [阿卡德语 *paddānu*]”，参见 R. T. O'Callaghan, *Aram Naharaim* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1948), p. 96. 哈兰 (阿卡德语 *ḥarrānu*) 的意思也是“通道” (参见 E. Dhorme, *Recueil Édouard Dhorme* [Paris: Imprimerie Nationale, 1951], p. 218). 但其他人认为是“亚兰的平原 [亚兰语 *Paddānā*]” (参见何 12：12)：参见 Albright, *FSAC*, p. 237; R. de Vaux, *RB*, LV (1948), p. 323.

河以外。另有一个证据在《约书亚记》第24章2节及其后文，这个段落通常被归为伊典和申典，但其实比两者都更古老一些。

当然，还有人提出，<sup>43</sup> 最原始的传统说拉班的家在基列（Gilead）边境（《创世记》第31章43至55节所发生的地方），后来被说成是在叙利亚的东部——那里（参见《辛奴亥的故事》）似乎曾是东方之地（Qedem，参见29章1节之“东方人”[Benê Qedem]），只因后来哈兰成为亚兰沙漠商队路线上的中心地而日益显赫，拉班的家又被说成是在美索不达米亚。虽然后期以色列人的先祖起初来自许多不同的地方，但用这个说法来解释如此稳定不变的传统，则非常不能令人信服。况且，仅从上面所提的几个段落能否得出这样的结论，非常值得怀疑。拉班和东方人都不是过着定居生活的人，很可能迁徙的范围很广——就像马里文献中提到的便雅悯人（“南方人”）那样。传统中说拉班居住在基列附近，这并非不可信，而且也不会跟以色列先祖来自美索不达米亚的说法相矛盾。传统虽然古老，但亘古不变。

(2) 从考古证据看传统。如果没有充足的理由，无论如何都不能否定如此亘古不变的传统；而且就考古证据来看，这种否定的做法过于主观。上面已经提到很多证据，这里不必赘言。例如，来自美索不达米亚北部的证据表明，与希伯来人相似的人群在公元前第二个千年的上半期确实在那里出现过；先祖时期的各种习俗在大约那个时期与大约那个地区的人群有相似之处；等等。这些都是史实，必须被当作史实对待。

这些证据本身已经非常有说服力了，但还有更多。其中一点，圣经里的预言现象在马里文献中也有非常相似的例子。由于篇幅所限，这里无法赘述。<sup>44</sup> 但文献里描述的人与以色列先祖在习俗和制度上有着无数相似之处，因此可以断定两者之间有着某种联系。虽然在以色列得到发展完善的预言传

<sup>43</sup> 参见 Noth, *Pentateuchal Traditions*, pp. 100, 199f.; 也见 *HI*, pp. 83f.。但 Noth 在他后来的论述中，承认以色列先祖可能起源于美索不达米亚；参见“Die Ursprünge des alten Israel im Lichte neuer Quellen” (*Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, Heft 94 [1961], 特别见 pp. 31-33)。

<sup>44</sup> 对该材料最为全面的综述，参见 F. Ellermeier, *Prophezie in Mari und Israel* (Herzberg am Harz: Verlag Erwin Jungfer, 1968)。对材料的精彩讲解，参见 H. B. Huffmon, *Mag. Dei*, Ch. 8。在最近文献发表后的其他讨论包括：A. Malamat, “Prophetic Revelations in New Documents from Mari and the Bible” (*VT*, Suppl., Vol. XV [1966], pp. 207-227); J. G. Heintz, “Oracles prophétiques et ‘guerre sainte’ selon les archives royales de Mari et l’Ancient Testament” (*VT*, Suppl., Vol. XVII [1969], pp. 112-138); W. L. Moran, “New Evidence from Mari on the History of Prophecy” (*Biblica*, 50 [1969], pp. 15-56); J. F. Ross, “Prophecy in Hamath, Israel, and Mari” (*HTR*, LXIII [1970], pp. 1-28)。

统是古代世界非常独特的现象，具有鲜明的以色列特点，但马里文献所展示的内容类似它的前身。由于以色列的预言体系至少早在《士师记》阶段（底波拉、撒母耳等）就已经成熟，并且从一开始似乎就是她宗教生活的一大特点，因此关于那些与马里文献相似的地方，最好的解释就是，来自相似文化背景的先祖将预言传统传给了以色列。

除此之外，还有一个众所周知的事实，即以色列的判例法。如《盟约书》（the Book of the Covenant）所示（出 21—23），它与美索不达米亚的法律传统非常相似，特别是伊士奴纳法典（the Codes of Eshnunna）与汉谟拉比法典。我们不知道迦南人是否也有类似的法律传统，但必须指出，至今在巴勒斯坦或叙利亚考古尚未发现任何律例。现在一般认为，《盟约书》反映了以色列民族最早期的法律习俗，据我们所知，当时她与美索不达米亚还没有任何接触。这个律法传统非常古老，可能它为了适应迦南进行了或多或少的改变，但无论如何也不能说它来源于迦南。最合理的推测是，在公元前第二个千年的漫长时间里，某些人从通晓美索不达米亚法学传统的地区迁徙出来，将它带到了巴勒斯坦。

《创世记》第 2 章和第 6 至 9 章的创世故事与大洪水故事也是如此。众所周知，美索不达米亚也有类似材料，可以毫不夸张地说，两者有着惊人的相似之处。但据我们所知，那些故事与迦南或埃及的文学没有多少相似之处，即使有，也是非常表面的。伊甸园的故事、巴别塔的故事以及《创世记》第 1 至 11 章中保存的其他故事，也都有美索不达米亚的背景。<sup>45</sup> 但这些故事早在公元前 10 世纪（也就是普遍认为耶典形成的年代）就已经以某种形式在希伯来人当中流传。而据我们所知，在以色列开始生活于巴勒斯坦地区与以色列王朝崛起之间，她与美索不达米亚没有任何接触，并且至少有证据表明，巴比伦版本的大洪水故事在以色列时代之前（在公元前 14 世纪的米吉多发现《吉尔伽美什史诗》[the Gilgamesh Epic] 片断）就已经在巴勒斯坦流传，由此可以合乎逻辑地推理出，隐藏在最初始的《创世记》中的传统故事是在公元前第二个千年的上半期，由那些迁徙的人群从美索不达米亚一带来的。尽管我们还无法证明，但很可能那些人主要是“亚摩利人”，他们中间就有以色列人自己的先祖。无论如何，完全不可能是在更迟时期借用的。

90

<sup>45</sup> 参见 Albright, YGC, pp. 79-87; *idem*, BA, XXXVI (1973), pp. 22-26; Wright, BAR, pp. 44f.。马里壁画中有伊甸园的特点（女神手中的瓶子里喷出的四股自然河流、两棵树、天使），关于该讨论，可见 A. Parrot, AOTS, p. 139。

前文所述的多方面证据非常有说服力。当然，我们不必认为以色列的各位先祖最早都来自某一个地方，但我们不得不承认，至少他们中间的某些重要人物来自美索不达米亚。因此，圣经传统说先祖们从那里迁移，必须承认这一点符合基本史实。

(3) 迦勒底人的吾珥。传统中还说（创 11：28、31，15：7），亚伯拉罕的父亲他拉（Terah）从迦勒底人（Chaldees）的吾珥迁移到哈兰，但这一点就比较不太可靠。当然，这本身也不是不可能的事情，吾珥与哈兰有贸易往来和宗教联系，两者都是月神崇拜的中心地。由于与月神崇拜有关的名字在希伯来先祖中很常见（例如，他拉、拉班、撒拉、密迦），说明这一传统具有史实根基，<sup>④⑥</sup> 拒绝承认这一点就过于轻率。可能某些西北闪米特部族渗入美索不达米亚南部，后来——也许在吾珥第三王朝灭亡后的动荡岁月里——北移到了哈兰。但据我们所知，迦勒底人是亚兰人的一支，公元前 11 世纪后才在巴比伦大量出现，因此巴比伦才被称为迦勒底，由此可以认定，“迦勒底人的吾珥”一说与时代不符。

然而，还是应当谨慎一些。七十士译本并没有提到吾珥，只是说“迦勒底人的土地”，而且某些其他经文（创 24：4、7）似乎表明亚伯拉罕的出生地在上美索不达米亚。七十士译本可能出现了误读误译，<sup>④⑦</sup> 但也可能希伯来先祖最早的家乡是在更北部，<sup>④⑧</sup> 我们无法确定。无论如何，没有证据表明，先祖传统故事里有美索不达米亚南部特征。

(4) 希伯来先祖与亚兰人。虽然以色列的先祖主要是西北闪米特人血统，但无疑是许多人种的混血后裔。圣经本身就意识到这一点，一再强调以色列人不仅与摩押人、亚扪人、以东人（创 19：30-38，36），而且（25：1-5，12-18）也与包括米甸在内的其他许多阿拉伯部落有近亲关系。不过，希伯来人对亚兰人有着特别强烈的血缘亲情。他们那些美索不达米亚亲戚不仅居住在亚兰—拿哈林或巴旦—亚兰，而且拉班本人也一再被称为是亚兰人（25：20，28：1-7 [祭典]，31：20、24 [耶典、伊典]）。当然，这种亲属关系在宗谱里有各种解释。《创世记》第 10 章 21 至 31 节说，亚兰人是闪的

④⑥ 参见 E. Dhorme, *op. cit.*, pp. 205-245; 较近期的有 de Vaux, *EHI*, I, pp. 187-192; Albright, *BASOR*, 163 (1961), pp. 44-46。

④⑦ Albright 对文本差异的解释 (*BP*, p. 97) 比较可信。

④⑧ C. H. Gordon 提出，亚伯拉罕的吾珥不是南部的著名城镇中心，参见 *BARev.*, III (1977), pp. 20f., 52。据说有份艾贝拉文献提到哈兰附近有个吾珥，参见 P. C. Maloney, *BARev.*, IV (1978), p. 8。当然，这还需要进一步证实。



后代，闪又是希伯（Eber）的祖先，而传统上希伯是希伯来人的祖先；但在第22章20至24节，亚兰人与迦勒底人都是亚伯拉罕的兄弟拿鹤的后代。可是传统很肯定，后来以色列人的忏悔词这样开始道：“我祖原是一个将亡的亚兰人”（申26：5）。

如此根深蒂固的传统不可能是无稽之谈。确实，我们首先在公元前12世纪晚期及其后的文献中见到一支名为亚兰的人，里面讲述了亚述诸王与他们在幼发拉底河流域各地及叙利亚沙漠征战。此后，他们又出现在叙利亚和美索不达米亚，他们的语言以惊人的速度替代了那些地区原先的各种语言（最终，几个世纪后成了西南亚的通用语）。但目前，我们还没有清楚的证据证明亚兰人在更早的时期曾出现在美索不达米亚。<sup>49</sup> 不错，一个叫作“亚兰”的名字出现在一份马里文献里（公元前18世纪），也出现在约公元前2000年及更早的其他文献里；但很难说这些与亚兰人有关联。同样的还有亚兰姆人（the Ahlamu），有时它与亚兰人联系起来，在以后几个世纪的文献中经常出现；虽然“亚兰姆”作为人名出现在马里文献里，但这不足以证明亚兰人或亚兰姆人在如此早的时期就出现在那个地区。但从另一方面讲，亚兰人出现在公元前第二个千年的后期，这并不表明沙漠游牧民突然首次出现，因为最早的亚兰人可能由血统复杂的半游牧民组成，他们早就在定居点周边的叙利亚沙漠出现。亚兰语可能源于叙利亚东部或美索不达米亚西北部形成的一种当地方言，由于肥腴月湾及其周边地区的人与操该方言的人结成联邦或因其他原因受到他们的影响，该方言逐渐传播到越来越广泛的区域。在那些采用亚兰语的人（因此“变成”亚兰人）当中，就有居住在幼发拉底河上游及其支流沿岸的老一辈“亚摩利”人；由于亚兰语与他们自己的语言相对来说很接近，这一过程变得非常容易。正如我们已经指出的，“亚摩利人”是一个阿卡德（Akkadian）词语，意为“西方人”，在先祖时期及更早时期，这个词用来指称上美索不达米亚与叙利亚的所有各种西北闪米特人。因此，这个词既包括说亚兰语人的祖先，也包括以色列人的先祖。换句话说，以色列人的祖先与亚兰人的祖先属于同一个种族，使用共同的语言。因此，以色列人完全有理由记得她起源在“亚兰平原”，称她的先祖为“一个将亡的亚兰人”。

<sup>49</sup> 可能对亚兰人的提及最早能追溯到公元前14世纪，但显然没有比这更早的了。对于相关证据的中肯评论，参见 R. de Vaux, *EHI*, I, pp. 200-209；也见 A. Malamat, *POTT*, pp. 134-401；W. F. Albright, *CAH*, II: 23 (1966), pp. 46-53。



那么，以色列先祖就是出自这样的背景——有人提议称之为“原初亚兰人”。<sup>50</sup> 由于一些不为我们所知的原因，他们可能在公元前第二个千年早期分离出去，与一些我们所不了解的人一起，迁移到巴勒斯坦，为那片土地注入了新的人口。圣经描述他们与美索不达米亚不断接触，也提到不断有人来自那里（以撒和雅各的故事），这不由令人想到，以色列先祖是在很长一段时间里（可能一直到青铜时代晚期）分批来到巴勒斯坦。但我们无法得知个中细节。先祖们的语言大概是一种西北闪米特语，与马里流行的语言没有太大差别；但随着与家乡的联系越来越少，他们吸收了迦南人的语言，而希伯来语只是迦南语的一种方言（正如他们在美索不达米亚的族人最终采用了亚兰语一样）。在巴勒斯坦，以色列先祖对其他来自同宗的人群怀有亲情，与他们经常往来；他们互相通婚，又分开，其繁衍后代的过程比圣经叙述所表现的更为复杂，但圣经叙述（例如，罗得、以实玛利、以扫等人的故事）准确地反映了当时的情况。

2. 作为历史人物的先祖们。前文所举的证据使我们完全有理由断定，先祖叙述有着坚实的历史基础。但就到此为止吗？我们是否要把先祖故事仅仅看作整体的部落迁移现象的反映？绝非如此！虽然我们无法重构亚伯拉罕、以撒、雅各的生平，但我们坚信，他们是真实存在的历史人物。

(1) 半游牧部落的首长们。上述观点现在会得到普遍接受。早期的一些做法不过是从先祖故事中挖掘凭空创造的传奇，寻找与部落同名的先祖、或那些人格化的神明，但这些做法现在一般都被摒弃了。先祖故事的史实因素不允许我们只是把先祖们看作传奇人物，先祖故事也根本不是神话传说。当然，故事中有民间传说的主题，但这只限于叙述的演变过程，而不是中心人物——对他们的描写是非常真实的。民间传说的主题只是表明，先祖故事与所有古代文学一样，惯于调整自己以适合传统形式。无论如何，将先祖解释为被神格化而受到崇拜的同名祖先，这种做法是出于对证据的极大误解。

93 例如，认为他拉是拉斯沙姆拉文献（the Ras Shamra texts）里出现的月神，<sup>51</sup> 这就是一种错误的印象；认定雅各（Jacob）的字形雅各贝尔（Ya'qub-el）表

<sup>50</sup> 例如，Noth, “Die Ursprünge des alten Israel”（参见脚注 43），特别见 pp. 29-31; de Vaux, *EHI*, I, pp. 207-209。但对此应当十分谨慎。如何根据马里语与亚兰语、迦南语等的关系，对马里语进行分类，这是个备受争议的话题，参见 W. L. Moran, *BANE*, pp. 56f.，以及其中的参考书目。

<sup>51</sup> 关于参考文献，参见 H. H. Rowley, *The Servant of the Lord*（见脚注 17），pp. 307-309。

达了“雅各是神”的意思，<sup>52</sup> 这是错误的解释（实际上，它的意思是“愿神保佑”）。尤其错误的做法是仅仅把先祖们看作没有具体人物的名字——下文提到的关于先祖宗教性质的证据，会促使我们认定他们确实是历史人物。

正如我们曾指出的，先祖不是孤单的个人，而是大部落的酋长。简单的故事里隐藏着复杂的部落迁移；故事中，个人与群体融为一体，他的行为反映了群体的行为。但不能把先祖们简单地消解为同名人物。毕竟，在公元前第二个千年的早期，巴勒斯坦上居住着大量的半游牧部落，我们可以肯定，每个部落的领袖都是一个真实存在的个体，虽然我们不知道他的名字。既然我们有充足的理由相信，先祖们代表着类似的群体，那么就不能否认这些类似群体的领袖是真实存在的个体，否则就是过于吹毛求疵。也就是说，亚伯拉罕、以撒、雅各都是部落酋长，在公元前第二个千年中确实生活过。

当然，遗憾的是，所有外部证据只允许我们提出上述说法。除了圣经上说的以外，我们对亚伯拉罕、以撒、雅各一无所知，也无法任意支配圣经叙述的细节；我们甚至无法更精确地确定先祖的年代。有人可能会质疑整个圣经故事或其中某些部分，或者按需要重新安排里面讲述的事件，但必须记住，这种做法超出了客观证据。我们能够确定的是，实际事件远比圣经所示更为复杂：无数部落群体结成联盟、繁衍、分离出去，每个环节都错综复杂。出于证据的性质使然，以及我们所知的有限使然，所谓重构也只能是毫无意义的揣测。由于缺乏客观证据，科学的方法更不允许我们仅以假设来追踪传统故事的历史，并在此基础上对其下判断。圣经叙述准确地反映了所指时代的情况。但关于先祖生平，我们不能增添任何新东西。

(2) 阿皮鲁人 (‘Apiru) 与哈比鲁人 (Ḫapiru)。圣经描述的先祖们是热爱和平的人，愿意不懈努力，避免与邻居发生摩擦（例如创 26）。显然，这是因为他们人数不多，不够强大，不足以与更强大的部落为敌（例如 34 : 30）。但圣经有时也描写他们诉诸暴力；人们会联想到西缅与利未欺诈式地袭击示剑 (34)，或者传统故事说雅各本人借助武力获得示剑附近的土地 (48 : 22)。<sup>53</sup> 但经典的例子是第 14 章，当中描写亚伯拉罕带着 318 个仆从追 94 赶入侵的列王，最终救回罗得及其家人。有趣的是，只有在这里 (13)，亚

<sup>52</sup> Oesterley and Robinson, *History of Israel* (Oxford: Clarendon Press, 1932), Vol. I, pp. 52f., 91; A. T. Olmstead, *History of Palestine and Syria* (Charles Scribner's Sons, 1931), p. 106.

<sup>53</sup> 《创世记》第 33 章 19 节说他是通过购买获得。虽然两段经文通常被认为属于伊典，但它们似乎是指同一片土地（注意第 48 章 22 节里影射“示剑”）。参见 Noth, *Pentateuchal Traditions*, p. 83.

伯拉罕被称为“希伯来人”。实际上，在整个《创世记》叙述中，只有这里以及约瑟的故事才用到这个词。我们必须认识到，尽管我们习惯上称以色列人（以及现在的犹太人）为希伯来人，但是他们通常并不这样称呼自己，而是自称 Benê Yisra'el（即以色列人）。确实，“希伯来人”这个词在旧约里除了最早时期的叙述以外从未出现，<sup>54</sup> 出现也主要是外国人在谈论以色列人（例如，创 39：14、17；出 2：6；撒 4：6、9），或者以色列人在外国人面前自报家门（例如，创 40：15；出 3：18，5：3）时。非利士战争之后，这个词显然不再广泛使用。

这就提出一个问题：希伯来人与所谓阿皮鲁人（'Apiru）、哈皮鲁人（Ḥapiru）、或哈比鲁人（Ḥabiru）是什么关系？<sup>55</sup> 经证明，这些人出现的时间段与“希伯来人”在圣经中出现的时间大致相同。这个问题已被广为探讨。<sup>56</sup> “希伯来人”（'ibri）——显然是来源于先祖希伯（Eber，创 11：14-17），并用于指普通民众——给人的感觉是与阿皮鲁人或哈比鲁人相似。虽然某些重要学者否认这些名字在词源上相同，<sup>57</sup> 但似乎至少可以看到两者之间存在某种联系。不过即便如此，我们也不能把“希伯来人”等同于阿皮鲁人，因为阿皮鲁人出现的地域非常之广。例如，在美索不达米亚，他们出现在吾珥第三王朝、巴比伦第一王朝及其后期间；在努西文献（公元前 15 世纪）里，他们扮演尤其重要的角色，而马里文献（公元前 18 世纪）和阿拉拉克文献（公元前 17 世纪和公元前 15 世纪）都能证明他们在先祖时期出现在上美索不达米亚。在安纳托利亚（Anatolia），卡帕多西亚（Cappadocian）文献（公元前 19 世纪）与玻哈兹邱（Boghazköy）文献（公元前 14 世纪）里都有他们。拉斯沙姆拉文献（公元前 14 世纪）也提到他们。埃及帝国时期的埃及文献（公元前 15 世纪至公元前 12 世纪）里的阿皮鲁人是来自亚洲的敌人与叛乱分子，以及埃及的奴隶。最有力的证据是阿玛尔纳信件（公元前 14 世

<sup>54</sup> 只出现于《申命记》第 15 章 12 节；《耶利米书》第 34 章 9 节、14 节，但这里提到的是古代律法（出 21：2）；也出现于《约拿书》第 1 章 9 节，但它是仿古风格。

<sup>55</sup> 根据拉斯沙姆拉出土的证据表明，第一个名字似乎是哈皮鲁在西闪米特语中的字形，原来念作哈比鲁，是楔形文字的拼法。与经常出现的表意文字 SA. GAZ 通用。

<sup>56</sup> 特别参见 M. Greenberg, *The Hab/piru* (American Oriental Society, 1955), and J. Bottéro, *Le problème des Habiru à la 4ème rencontre assyriologique internationale* (Cahiers de la Société Asiatique, XII [1954]), 到他们发表时为止，两者都是对该问题的讨论最为精彩的总结。讨论仍在继续。参见 R. de Vaux, “Le problème des Ḥapiru après quinze années” (*JNES*, XXVII [1968], pp. 221-228), 其中列举了较近时期的文献；也见 H. Cazelles, *POTT*, pp. 1-28。

<sup>57</sup> 关于该讨论的来龙去脉，参见 Greenberg, *op. cit.*, pp. 3-12。

纪), 当中的阿皮鲁人是巴勒斯坦及附近地区扰乱治安的人。显然, 这一群人从公元前第三个千年末期到大约公元前 11 世纪期间遍布整个西亚, 不能简单地把他们等同于以色列的先祖!

然而, 不管“阿皮鲁人”、“哈比鲁人”的词源(这是个悬而未决的问题)是什么,<sup>58</sup> 似乎最初不是用来指某个种族, 而是指社会的一个阶层。<sup>95</sup> 证据是这类人在地理上分布甚广, 而且从词汇出自的文献看, 他们不属于任何一个语言单位, 他们在不同地区使用不同语言。来自各个种族、使用不同语言的人都可能是阿皮鲁人。这个词显然用来指一个没有公民身份的阶层, 他们生活在当时社会结构的边缘, 没有国籍, 在社会上又没有特定的地位。他们有时过着放牧的生活, 或和平地生活, 或以抢掠为生, 有时也在城镇里定居, 依情况而定。在动荡的岁月里, 他们可能受雇于人(正如阿玛尔纳信件所示), 成为非正规军甚至是正规军的独立单位, 以获取这样或那样的好处。或者出于需要, 他们受庇护于有身份的人, 甚至卖身为奴(如努西文献里); 在埃及, 他们被打上印记成为建造各种王室工程的劳力。然而, 有时候其中有些人, 比如约瑟, 也会飞黄腾达。<sup>59</sup>

这样看来, 一方面我们不能轻率地把希伯来先祖等同于阿皮鲁人(尤其不能等同于阿玛尔纳文献里的那些人), 但另一方面我们仍然有理由认为他们属于这个阶层。别人是这么看待他们的, 有时他们也这样看待自己。等一下我们将看到, 拉姆西斯二世(Ramesses II) 统治时期在埃及为奴的阿皮鲁人当中, 确实应该有以色列人的成员。有趣的是, 阿皮鲁人在签订协议或合约时, 有时会以“阿皮鲁人的神明”(“the gods of the ‘Apiru”)起誓<sup>60</sup>——这种表达法, 与《出埃及记》第 3 章 18 节、第 5 章 3 节、第 7 章 16 节中的“希伯来人的上帝”(“the God of the Hebrews”)如出一辙。

(3) 先祖们与历史: 总结。因此, 我们的结论是, 先祖们确系历史人物, 是西北闪米特人(亚摩利人)迁徙行动中的成员, 该迁徙在公元前第二

<sup>58</sup> Albright, *BASOR*, 163 [1961], pp. 36-54; *CAH*, II: 20 [1966], pp. 14-20), 与他之前的许多人一样, 从词根 *pr* 追溯该词, 认为它最初的意思是“满是灰尘的人”; 他在论文里提到这一点, 称希伯来人(‘Apiru) 原本是使用驴子拉车的大篷车商队, 后来无法谋生, 转而从事其他职业(包括强盗)。他相信亚伯拉罕就是这种大篷车商人。

<sup>59</sup> 公元前 12 世纪和公元前 11 世纪的巴比伦文献中就如此记载, 参见 Greenberg, *op. cit.*, pp. 53f.。

<sup>60</sup> 它频频出现在赫梯人文献中, 参见 Greenberg, *op. cit.*, pp. 51f.。有份亚述名单(可能还有其他地方)也提到了神秘的“哈皮鲁神”, 参见 Albright, *BASOR*, 81 (1941), p. 20; Greenberg, *op. cit.*, p. 55.。

96 个千年的初期为巴勒斯坦注入了新人口，就像我们在诅咒祷文和其他文献中见到的那些人。这群人当中某些有势力的人定居下来，开始以封建制度形式管理城邦国；可能希克索斯贵族统治阶级就来自于这群人中的贵族阶层。但这个群体的大迁移行动无疑是错综复杂的，跨越了很长一段时间。后来迁徙来的许多人在新兴城邦国的社会结构中找不到属于自己的位置，他们当中的多数人无疑是继续过着半游牧式的牧人生活，几代人在非定居地区四处迁移，他们主要集中在南部与中部山脉地区与内格夫，随季节变换为牛羊寻找合适的牧地。其他人则定居下来，成了小农场主，无疑多数是受控于蛮横的城市贵族。更有一些人无地无根，在现有的社会结构中无地位，很容易变成不法之徒与强盗（阿皮鲁人）。

这些人显然是在很长一段时期内从各个地方来到巴勒斯坦，他们当中的许多人最终成就了未来的以色列血统，这一切提醒我们：以色列的起源实际上是错综复杂的。然而，从证据上看，不能否认自美索不达米亚迁移一说。尽管没有同时代的文献记载他们的名字，但我们可以设想，这些迁移的人当中就有亚伯拉罕、以撒、雅各这些大部落的酋长。他们的子孙后代铭记着自己起源于哈兰附近的“亚兰平原”。虽然我们不能确定在这一过程中哪个先祖具体处于什么年代，很可能最早的一批以色列先祖在青铜时代中期初（或更早？）就已经来到巴勒斯坦，在此后的时间里，其他人接踵而至。也有可能还不到青铜时代晚期末，多数以色列成员就已经生活在那里，其中很多人生活的地方，在历史上成为他们的部落所在地。其中有些人（例如约瑟）也许早在希克索斯时期就已经来到埃及，此后迫于艰难时世，其他人陆续前往。最后，他们在埃及沦为了国家奴隶。

3. 先祖们的宗教。我们已经阐明，先祖们是公元前第二个千年的历史人物，但这还不够；还必须追问他们在宗教史上、尤其是以色列宗教史上的地位，这正是我们的兴趣所在。否则的话，他们与许多其他迁徙于远古世界的半游牧民没有什么区别，我们也不必如此关注他们。当然，圣经说摩西是以色列宗教的创立者，确实如此，但也可以说，是亚伯拉罕开始了以色列的历史与宗教信仰。确实，救赎的历史是由亚伯拉罕开始的，这也是新约和旧约的中心主题。圣经说，亚伯拉罕在他的神的召唤下离开了哈兰，神应许他以土地，他将会在神所指示的地上子孙兴旺（创 12：1-3）。这个应许被一再重申（15：5、13-16，18：18f. 等等），又通过立约（15：7-12、17-21 等）赐给了以撒（26：2-4）和雅各（28：13-15，35：11f. 等），后来又赐给了摩西（出 3：6-8，6：2-8 等）；这个应许最终要在赐予应许之地上

实现——虽然从未完全实现。这样看来，亚伯拉罕乃是以色列信仰的始祖。

但这一切与事实相符吗？还是正如以前学者所认为的，后期的信仰被编织进前面的故事里？虽说我们一点也不能小看这里所涉及的问题，但答案很明确：《创世记》里的先祖宗教不是与时代不符的描写，而是体现了真实的历史现象。<sup>①</sup>

(1) 问题的性质。仅从《创世记》叙述推断先祖宗教的性质并不容易。有一类材料（耶典）认为，先祖们的神不是别的，正是耶和华（Yahweh）。他不仅从哈兰召唤亚伯拉罕（创12：1），与所有其他先祖们交谈，而且从一开始（4：26）就受到人们的礼拜。但其他地方（出6：2f.）就明确指出，虽然出现在先祖们面前的确实是耶和华，但他们并不知道他的名字。因此，其他材料（伊典与祭典）的叙述在谈到摩西之前一直刻意避免提到耶和华的名字，提到先祖们的神时只是简单地称之为“神”（耶路欣 [Elohim]）。然而，所有材料在一点上都保持一致，即先祖们用各种不同的名称礼拜神：全能的神（El Shaddai）（出6：3；创17：1，43：14等）；至高的神（El Elyon）（创14：18-24）；永生的神（El Olam）（创21：33）；看顾人的神（El Ro'i）（创16：13；比较《创世记》第22章14节的耶和华以勒 [Yahweh Yir'eh]）；伯特利的神（El Bethel）（创31：13，35：7）。

从神学角度说，这一现象并不矛盾。所有先祖叙述都是由敬拜耶和华的人从耶和华主义神学的角度书写的；无论他们是否使用这个名字，他们确信先祖们的神正是以色列之神耶和华，是先祖们有意识或无意识地崇拜着的神。然而，我们也不能把后来以色列的宗教强加给先祖们。从神学角度来讲，这样做也许是合理的，但如果说先祖们的神就是耶和华，从史学的角度来说就不够准确。耶和华崇拜确实始于摩西，正如圣经明确阐明的（出6：2f.），所有考古证据也一致这样认定。不管耶和华崇拜的起源是怎样的，我们对于它在摩西之前的情况一无所知。因此，我们不能把规范化的耶和华主义，甚或原始形式的耶和华主义，追溯到先祖们的身上。

从另一方面讲，认为圣经所描绘的先祖宗教与时代不符，也是错误的。

① 特别参见 A. Alt, "The God of the Fathers" (1929; *Essays on Old Testament history and Religion* [Eng. tr. Oxford: Blackwell, 1966], pp. 1-77); 更为近期的有 F. M. Cross, *HTR*, LV (1962), pp. 225-259, 特别是 *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Ch. I; 以及 Albright, *FSAC*, pp. 236-249; R. de Vaux, "El et Baal, le dieu des pères et Yahweh" (*Ugaritica*, VI [Paris: Librairie Paul Geuthner, 1969], pp. 502-517)。关于该问题讨论的本末，参见 H. Weidmann, *Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen* (FRLANT, 94 [1968])。

早期的学者惯于这样做，他们觉得先祖传统故事中没有太多历史价值，因此  
98 认定其中所描写的应许与立约模式是后期信仰的投射，他们还尝试通过各种手段来了解以色列先祖的宗教，例如借助于后来以色列所保存的前耶和華主义的（pre-Yahwistic）特征，或借助于前伊斯兰教的（pre-Islamic）阿拉伯信仰与习俗。希伯来先祖的宗教通常被描述为一种泛灵论，特别是一种多鬼信仰（polydaemonism）这是非常错误的。除了所用的方法很可疑，从所有已知证据来看，我们很怀疑古代东方在历史上曾有过这类宗教——也许，除了石器时代遗存的成熟的形式；但这只是“也许”，因为毕竟高等神的崇拜可以一直追溯到人所能及的最早时代！公元前第二个千年中的宗教里确实没有泛灵论或多鬼信仰这类东西。

考察先祖时期的宗教情况，必须像考察整个传统一样，要借助于我们对公元前第二个千年早期的宗教所了解的证据，特别是衍生出以色列先祖的西北闪米特人的宗教信仰。证据不如我们想象的那么充分，但相当丰富，足以让我们看到先祖宗教的独特之处，它与美索不达米亚正式的异教信仰不一样，更不像迦南的生殖膜拜，也远非各种手册上所描绘的多鬼信仰。《创世记》所描绘的画面尽管有些与时代不符的地方，但也绝非只是后期耶和華主义的投射。

（2）先祖们的神。在《创世记》叙述中，每一个先祖都出于自己的自由选择开始崇拜他的神，此后将自己完全交给给神。这个特点并非与时代不符，从叙述中对神的某些古老称呼上尤其可以看出，部落之父（clan father）与他的神之间有着一种紧密的个人关系。这些称呼是：亚伯拉罕的神（*’elohē Abraham*，例如创 28：13，31：42、53）；<sup>⑫</sup> 以撒所“敬畏”的神（*paḥad yiś haq*：31：42、53）；<sup>⑬</sup> 雅各的大能者（*’abir ya’qob*：49：24）。这位神是部落的保护神，第 31 章 36 至 55 节里就有绝妙的例子，在第 55 节里雅各以以撒所“敬畏”的上帝起誓，拉班以拿鹤的上帝起誓；也就是说，各人以自己父亲部落的神起誓。类似的例子还可见于基督教早期几个世纪的亚兰和阿拉伯

⑫ 某些人（例如 J. P. Hyatt, *VT*, V [1955], p. 130）提出，正确的名字是“亚伯拉罕的盾牌”（参见创 15：1）；其他人（包括 M. Dahood 以及其后的 F. M. Cross）认为应该是“亚伯拉罕的恩人”（“The Benefactor of Abraham”），参见 *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, p. 4。

⑬ Albright 提出，（*FSAC*, p. 248），*paḥad* 的正确意思是“亲戚”，这一提法已被广为接受。但也受到置疑，例如 D. R. Hillers（*JBL*, XCI [1972] pp. 90-92），他认为其含义当还是“敬畏”（即“崇拜的对象”之意）。



社会,<sup>64</sup> 也可见于先祖时代及其后的卡帕多西亚文献和其他文献;<sup>65</sup> 这充分说明, 部落首领与部落神之间确立的一种私人合约关系, 是闪米特游牧民中自古就存在的普遍现象。<sup>66</sup> 就这一点而言, 关于神与先祖立约的描述似乎非常真实, 绝非仅仅是西奈山立约模式的投射, 两者之间的差异充分证明了这一点, 下文将会详述。此外, “立约” (to cut a convenat) (例如 15 : 18) 这一独特的习语在叙述中频频出现, 现在在公元前 15 世纪的卡特纳 (Qatna) 文献中也能见到。<sup>67</sup>

另外一个例子也可以证明个人与保护神之间密切的私人关系, 即最早的以色列人及其西北闪米特邻族中常见的某些名字。特别能说明问题的是一批与 'ab (“父亲”)、'ah (“兄弟”)、'amm (“人民”、“家庭”) 形成的复合词。圣经中有大量的这类名字, 它们在公元前 10 世纪前非常常见, 此后就比较少见, 显然它们是古老的名字。<sup>68</sup> 在有关先祖时代亚摩利人口的文献中大量记录了类似名字, 说明它们很有代表性。<sup>69</sup> 由于多数闪米特名字具有宗教意义, 而且 'ab、'ah、'amm 等前缀与神的名字可以互换, 例如, Abiezer-Eliezer (亚比以谢—以利以谢), Abimelech-Elimelech (亚比米勒—以利米勒), Abiram-Jehoram (亚比兰—约兰), 这些名字很能说明其信仰内涵。Abiram (亚比兰) / Ahiram (亚希兰) 的意思是“赞美我 (神圣) 的父/兄弟”; Abiezer (亚比以谢) / Ahiezer (亚希以谢) 的意思是“我 (神圣) 的父/兄弟是 (我的) 帮助”; Eliab (以利押) 的意思是“我的上帝是 (我的) 父”; Abim-

<sup>64</sup> 见 Alt, 他的著作 (见脚注 61) 是下文讨论的基础。

<sup>65</sup> 参见 J. Lewy, “Les textes paléo-assyriens et l'Ancien Testament” (*RHR*, CX [1934], pp. 29-65)。虽然 Alt 并没有接受 Lewy 的类比, 但那些类比例子似乎是有根据的; 参见 Cross, *ibid.*, pp. 9-11。先祖的神祇们并非无名小神。

<sup>66</sup> 对古代苏美尔的一般大众而言, 无疑他们觉得大神们高高在上、不可接近, 因此常会为自己寻找一个亲近的神, 通常是万神庙里的小神——他会看护他的方方面面; 参见 T. Jacobsen in H. Frankfort, et al., *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (The University of Chicago Press, 1946), pp. 202-204。或许先祖的家族神祇代表了“亚摩利人”中的类似观念; 参见 G. E. Wright, *Interpretation*. XVI (1962), pp. 4-6。

<sup>67</sup> 参见 Albright, *BASOR*, 121 (1951), pp. 21f.。关于立约的术语与古代闪米特世界的立约习俗, 参见 Cross, *ibid.*, pp. 265-273。

<sup>68</sup> 例如, Abiram (亚比兰), Ahiram (亚希兰), Eliab (以利押), Abimelech (亚比米勒), Ahimelech (亚希米勒), Abiezer (亚比以谢), Ahiezer (亚希以谢), Abinoam (亚比挪庵), Ahinoam (亚希挪庵), Ammiel (亚米利), Ammihur (亚米忽), Ammishaddai (亚米沙代)。这类例子众多, 很容易举出。

<sup>69</sup> 例如, 巴比伦第一王朝的国王们如 Hammurabi (汉谟拉比), Ammi-saduqa (亚米萨杜克), Ammi-ditana (亚米迪塔纳), Abieshuh (亚比苏); 毕布罗斯的诸侯们如 Yantin-ammu (安汀哈姆), Abi-shemu (亚比设姆)。类似名字也大批出现在马里 (参见脚注 18 中提到的 Noth 与 Huffmon 的著作) 与诅咒祷文 (Albright, *BASOR*, 83 [1941], p. 34) 以及其他地方。



elech (亚比米勒) / Ahimelech (亚希米勒) 的意思是“我(神圣的)父是(我的)王”; Ammiel (亚米利) 的意思是“我族人(的神)是(我的)上帝”, 等等。这些名字充分显示了在古代游牧民中, 部落与神之间强烈的亲近关系: 上帝是神殿看不见的元首; 神殿的成员就是他的家庭成员。

其他名字, 无论是个人的名字还是神的名字, 也都给予我们启示, 说明希伯来先祖用“El”的名字敬拜上帝。这里既有以实玛利 (Ishmael, 即“愿神 [El] 倾听”)、雅各贝尔 (Jacob-el, 在各种文献里表示“愿神 [El] 保佑”的意思) 等名字, 也有前文提到的神名如: El Shaddai (全能的神)、El 'Elyon (至高的神)、El 'Olam (永生的神)、El Ro'i (看顾人的神) 等。由于后面这几个名字通常出现在与古代圣地有关的地方 (例如, El 'Olam 与别是巴 [创 21 : 33] 有关, El 'Elyon 与耶路撒冷 [创 14 : 17 - 24] 有关), 而且某些在古代文献中是神的称谓, 因此可以肯定它们的历史先于以色列的起源。我们可以设想, 希伯来先祖移居巴勒斯坦, 他们的部落神祇——不管它们是什么名字——因为具有共同特点而很快与当地崇拜的“El”认同, 而这位“El”在当地有着上述多个名称。<sup>⑩</sup> 不幸的是, 我们无法十分肯定地指出, 究竟哪一位是这里所说的上帝。一方面, “El”是迦南万神殿的一位主神 (在迦南思想里它很快被风暴神巴力哈达 [Baal-Hadad] 替代), 可以认为各种 'elîm 不过是“El”的表达形式。另一方面, 由于“El”一词在闪米特语中泛指“神”, 它很可能只是用来替代其他某个称谓, 因此我们不能简单地断言上述多个名称一定都是指父神 El。但 'ôlam 似乎明显是 El 的一个称谓, 后者在文献中是“创造者”的意思 (正如《创世纪》第 14 章 18 至 20 节中的 El 'Elyon), 很可能先祖们将他们崇拜的那些祖先神祇与 El 等同。这一点是有证据支撑的, 如《创世纪》第 33 章 20 节 (也见于 46 : 3) 中的称谓 'el 'elohê yishra'el, 很自然被翻译为“El, 以色列的上帝” (也就是雅各的上帝)。而另一方面, Shaddai 的意思似乎是“山上的那位” (the Mountain One) (也就是神山 [cosmic mountain] 上的神), 是那些名字当中最常见的一个,<sup>⑪</sup> 但它显然并没有作为 El 的一个称呼出现在文献中, 而且在《创世纪》叙述中与任

<sup>⑩</sup> 关于这个段落, 特别参见脚注 61 中提到的 Cross 的著作。其他相关讨论包括: O. Eissfeldt, “El and Yahweh” (JSS, I [1956], pp. 25-37); M. Haran, “The Religion of the Patriarchs” (ASTT, IV [1965], pp. 30-55); de Vaux, *op. cit.* (见脚注 61)。

<sup>⑪</sup> 它常常是早期人名的一个组成部分; 例如, Shaddai-'or 或者 Shaddai-'ammi (沙代亚米), 'Ammi-shaddai (亚米沙代); 也参见带有 s ur (“岩石”、“山”) 的名字: Pedasur (皮达苏), Elisur (以利亚苏), 等等。关于 Shaddai, 参见 Albright, *JBL*, LIV (1935), pp. 180-193; Cross, *ibid.*, pp. 52-60。

何圣地都没有关联。因此它很可能是先祖们的一位远古神祇的称谓，源于亚摩利人，是希伯来先祖自己将之引入巴勒斯坦，在那里与 El（El 与神山也有关联）认同，因此作为 El Shaddai 受到崇拜。<sup>②</sup> 不管怎样，先祖的神祇们并不只是当地的保护神，因为这些名字证明，在他们的信仰中，有一个最高的上帝，他有永恒的权柄，看顾他子民的一切事务。El、'Olam、'Elyon、Shaddai 在后来的以色列被认为是适合耶和华的名字或称谓，而巴力（Baal）决然不是。

（3）先祖宗教的性质。由于我们所知有限，不可能详细描述先祖们的宗教，但显然这个宗教已经为当今世界所熟悉。或许先祖们当时有着特殊的个人宗教经历，但我们当然无法在圣经之外再添加什么。以色列祖先曾经是异教徒，这一点毋庸置疑，圣经本身已经确认（约 24：2、14）。我们只能猜测他们信奉些什么神——当然，考虑到吾珥—哈兰传统（正如上文所述，两者都是月神崇拜的中心）和某些人名如他拉、拉班等，我们可以设想亚伯拉罕的家族曾经是闪族月神辛（Sin）的崇拜者。但我们无从得知，想泛泛而论也比较困难。无论如何，形成后来以色列的各种成员很多，其来源背景很复杂。我们无从得知，是怎样的精神历程促使那位亚伯拉罕听从“新”上帝的声音，抛弃祖先的信仰，往他所指示的陌生的地方去。这里无疑涉及经济因素，但鉴于先祖宗教注重个体性的特点，我们相信宗教经历起了一定作用。先祖的迁徙虽然受时代所限，却是真正意义上的信仰之举。<sup>③</sup>

不管怎样，无论每位先祖有着怎样的个人经历，他们都声称那位与他们交谈的上帝是他本人的神，是他部落的保护者。《创世记》描绘了个人与神之间的紧密联系，由神的应许支撑，以立约形式确保，这都是非常真实的。事实上，相信神的应许，这是以色列那些半游牧先祖信仰的一个原创。<sup>④</sup> 《创世记》所描述的应许（15 等）首先是拥有土地和数不清的后裔——一个游牧民所求的，不过如此。如果先祖们遵循他们的上帝的旨意，如果他们真的相信他曾应许给予他们一切（他们必定相信，否则也不会遵从他了），那么

<sup>②</sup> Cross (*ibid.*) 认为这是可能的。L. R. Bailey (*JBL*, LXXXVII [1968], pp. 434-438) 则强烈支持，他指出，古巴比伦文献中提到的 *belšade* 是亚摩利人的一位主神；也参见 J. Ouellette, *JBL*, LXXXVIII (1969), pp. 470f.

<sup>③</sup> W. Eichrodt, *Religionsgeschichte Israels* (Bern: Francke Verlag, 1969), p. 10 称之为 Hejira, 即大逃亡。

<sup>④</sup> 特别参见 Alt, *op. cit.*, pp. 45-66。参见 M. Noth, *VT*, VII (1957), pp. 430-433 对 J. Hofstijzer, *Die Verheissung an die drei Erzwäter* (Leiden: E. J. Brill, 1956) 的批评，后者表示反对意见。也见 R. E. Clements, *Abraham and David* (London: SCM press, 1967), pp. 23-34。

可以想象，土地与后裔应该是那个应许的要旨。对立约的描述（也就是信奉者与上帝之间的盟约关系）也并非与时代不符，也不是如前人所想的是西奈山立约模式的投射，因为两者之间存在重大差异。当然，根据描述，两者都是以神的主动召唤为基础，但西奈山立约是以已完成的神恩典为根据，并导致了严格的约定，而与先祖立约的基础只是神的应许，只需要信奉者的信（trust）（例如 15：6）。<sup>⑤</sup>

102 可见，先祖宗教是一种部落宗教，部落其实就是蒙神庇护的大家庭。虽然我们可以设想，在部落里，对这位保护神的顶礼膜拜即便不排斥、至少也高于其他所有神祇，因此不能错误地将这种宗教称为一神教。我们也不知道先祖宗教是不是非偶像崇拜的宗教；拉班的宗教当然是偶像崇拜的（创 31：17-35）。但它既与美索不达米亚正式的多神信仰不一样，也与迦南的生殖膜拜不同，《创世记》叙述中丝毫没有提到那些异教崇拜的狂欢放荡仪式，我们的确可以想象，亚伯拉罕、以撒、雅各等单纯的游牧民对那些异教崇拜非常反感。有趣的是，在那些故事里，所有与“El”组合起来的神的称谓中，没有一个是“Baal”（巴力）的复合词。而在以撒几乎成为燔祭的故事（22）中，无论故事要通过上下文给予什么样的教诲，很可能反映了以色列人的一个信念——一个完全正确的信念——她的祖先从未有过以人为祭物的习俗，这与他们的邻居所传说的全然不同。从圣经的描述看，先祖们的仪式正如我们想象的那样非常简单：所有闪米特人仪式的中心都是动物燔祭；举行仪式的不是有组织形式的神职人员，而是由部落之父任选地点并一手操办。当先祖们移居到巴勒斯坦，他们接触过若干圣地：示剑、伯特利、别是巴（Beer-Sheba）等等；他们的信仰和仪式必定与当地流行的信仰仪式有所组合并一直传承下去，但先祖们的信仰却绝非一种当地人的信仰，它一直都是对部落祖先神的崇拜。

（4）先祖们与以色列信仰。当先祖诸部落汇成以色列的血脉以后，他们的信仰融进以色列的耶和華信仰——这个过程从神学研究的角度看是合乎逻辑的——我们毫不怀疑，以色列的结构和信仰因此得到塑造，其意义之深刻，超出我们的想象。我们已经指出，以色列的律法传统从严格意义上讲没

<sup>⑤</sup> 关于以色列盟约的模式，特别参见 G. E. Mendenhall, *BA*, XVII (1954), pp. 26-46, 50-76 (repr., *BA Reader*, 3 [1970], pp. 3-53)。M. Weinfeld (*JAOS*, 90 [1970], pp. 184-203) 认为与族长（大卫）盟约与“国王的授权”有共同之处，因为后者是指最高统治主向忠实的封臣允诺土地和永久的王朝统治；也参见 J. D. Levenson, *CBQ*, XXXVIII (1976), pp. 511-514。

有经过迦南习俗的协调修整，应当是由她自己的半游牧祖先传承下来，他们当中有很多人在公元前第二个千年早期就已经定居巴勒斯坦。她那原始古老的传统故事无疑也是如此，尤其是那些讲述祖先迁徙的传统故事，它们受到耶和華主义精神的塑造，成为她那独特神学史的载体。最为关键的是，以色列遗产中有一种部族团结的精神，一种人神合一的情感，这种精神为她将来那经久不衰、独特而强烈的民族感做出了使我们无法想象的贡献。

除此之外，应许与圣约的模式深深地铭刻于以色列人的心中。我们可以想象，那些日后融进以色列民族的人，当他们在巴勒斯坦定居并开始繁衍后代时，他们一定认为关于土地与后裔的应许已经实现了；祖先的多样宗教崇拜因而获得很高的威望，在当地的神殿里继续传承。其他一些人，他们后来也成为以色列的组成部分，却没有这么早定居，而是继续半游牧生活。还有一些人——未来以色列的核心部分——来到了埃及。因此，他们宗教里所说的应许仍未实现；既然他们直到在耶和華主义的庇护下侵入巴勒斯坦之后才获得土地，那么正统的希伯来信仰认为——也有理由认为——这最后的事件象征着先祖所得的应许得到了实现。尽管此前立约观念在上帝无条件应许的支撑下，历尽甘苦，却依然在希伯来思想中延续不息，有力地塑造着民族信心，这一点，我们在下文中将会看到。

我们必须结束这里的讨论了。虽然还有许多不足，但我们的论述足以树立这样的信心：圣经对先祖们的描述深深地植根于历史，亚伯拉罕、以撒、雅各实实在在地矗立在以色列历史与信仰的开端，他们代表着那场将以色列成员带到巴勒斯坦的大迁徙，他们独特的信仰有助于塑造未来的以色列信仰。<sup>⑥</sup>而且有了他们，才开始了那无休止的追寻，期望神的应许最终实现。这应许虽然在赐予土地和后裔上得到了实现，却永不能使他们满足，但它像贯穿整个旧约的指向灯，必将引领以色列人走向“上帝所经营所建造”（来 11：10）的城。亚伯拉罕因着信，虽然不知道去往哪里，却敢于往将来要得为业的地方去，因此，基督徒和犹太人都称颂他为信心之父（创 15：6；罗 4：3；来 11：8-10），这是有着坚实的历史依据的。

<sup>⑥</sup> Alt (*op. cit.*, p. 62) 索性称先祖们的(那些)神为以色列的上帝——耶和華的 *paidagōgoi*, 即代为照看孩子、带孩子上学的仆从。



## 第二部分

---

## 形成时期



### 第三章

## 出埃及和征服迦南：以色列民族的形成

107

尽管以色列的组成部落从公元前第二个千年的前半期，甚或更早就出现在历史舞台上，但以色列民族的起源却是较后的事。在此，圣经之外的证据与圣经是吻合的。圣经讲述了雅各的儿子们如何下埃及，并在那里寄居很长一段时间，之后又如何如何在摩西的带领下来到西奈山，在那里他们领受圣约与律法——这使其成为一个独特的民族；最后，他们历经长期的流浪，才进入并占领了巴勒斯坦。这就是我们在圣经的《出埃及记》至《约书亚记》所读到的著名故事。虽然其中涉及年代顺序的问题，但下文引用的证据会阐明，这些故事结束的年代是在公元前 13 世纪末或其后不久。此后，以色列民族就定居在这片几个世纪后属于他们的土地上。

然而，要描述以色列如何形成并非易事，主要是因为我们的大部分资料来自于圣经传统，而这些资料如同先祖故事一样，难以评估。许多人对这些资料抱有极大质疑。但是，无论是仅仅复述圣经叙述而忽略此问题，或是作进一步的假设而重建历史事件，都是毫无意义的。因此，我们将依照前面部分的做法，即根据现有的一些证据检验圣经传统，并照合理的证据作出肯定的陈述。不管如何解释，既然在埃及为奴、出埃及和占领迦南等事件都发生在埃及帝国时期，即青铜时代晚期（约公元前 1550 年至公元前 1200 年），那么我们首先要做的，是尽可能简明扼要地了解必要的背景。在此，我们可稍作概括。在青铜时代中期，先祖们向西亚各地迁徙，而到了青铜时代晚期，后来以色列的所有成分——无论是在巴勒斯坦境内及其周边地区还是在埃及本土，当时都在埃及帝国的版图之内。因此，我们可从埃及人的角度来陈述故事，只在必要时才提及其他国家。



一、青铜时代晚期的西亚：埃及帝国<sup>①</sup>

108 1. 第十八王朝与帝国的兴起。在青铜时代晚期，埃及进入帝国时期，毫无疑问她是当时世界上举足轻重的国家。<sup>②</sup> 帝国的创建者是十八王朝的众法老，创建于希克索斯人被逐出埃及时，这个政权持续了约 250 年（约公元前 1552—前 1306 年），其国力之强、声誉之盛，在整个埃及漫长的历史中，为其他朝代所不及。

(1) 埃及挺进亚细亚。我们已经描述过，大约公元前 1540 年时，强大的阿莫西斯如何将希克索斯人赶出埃及并追至巴勒斯坦，为进入亚细亚打开了通路。他的继任者名为阿美诺菲斯或图塔摩西斯，都是些精力充沛又善战的人，并且他们似乎斗志激昂，决心不让希克索斯的悲剧重演。他们尽力要保卫埃及延伸至亚细亚的边境。新改进的武器、轻便的马拉战车及复合式弓引发了军事技术的改革，赋予了埃及军队良好的移动能力和前所未有的火力。它以惊人的力量横扫巴勒斯坦，使所到之城一个个成为废墟而被遗弃。以惊人的速度，在图塔摩西斯一世（约公元前 1507—前 1494 年）的领导下，埃及军队向北席卷到幼发拉底河。然而，由于遭遇到顽强的抵抗，另外由于征战缺乏有效组织，战事持续过久，法老被逼入与亚细亚的连绵战役中。图塔摩西斯三世（约公元前 1490—前 1436 年）是法老之中最出色的战术家，打了十几场这样的胜仗，主要对付可憎的希克索斯人的残余力量，后者正联合聚集在欧兰特河（the Orontes）上的加低斯（Kadesh），影响远至南边的巴勒斯坦，给埃及人制造事端。<sup>③</sup> 最终图塔摩西斯三世打垮了他们，势力到达 109 幼发拉底河。他将埃及带入顶峰时期，当时埃及帝国的领土向北延伸大约从

① 第十八王朝和十九王朝的年代，借用于 W. Helck, *Geschichte des alten Ägypten* (HO, I: 3 [1968], p. 141-192), 稍有修改，不同于 E. Hornung (*Untersuchungen zur Chronologie und Geschichte des Neuen Reiches* [Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1964]), 但差别不大。但如果 M. B. Rowton 是对的，那么拉姆西斯二世即位的年代是公元前 1304 年而不是公元前 1290 年（参见 *JNES*, XIX [1960], pp. 15-22; 出处同前, XXV [1966], pp. 240-258; 又参看 W. F. Albright, *CAH*, II: 33 [1966], pp. 31f.; *YGC*, pp. 235f.），埃及帝国后期的年代需向前推约 15 年。在 O. R. Gurney, *The Hittites* (Penguin Books, 1952), pp. 216f. 中有赫梯各君王的年代。亚述各君王的年代是依据 H. Schmökel, *Geschichte des alten Vorderasien* (HO, II: 3 [1957], pp. 187-195)。

② 关于这一时期，参见 G. Steindorff and K. C. Seele, *When Egypt Ruled the East* (The University of Chicago Press, 1942); 又参见 T. G. H. James, *CAH*, II: 8 (1965); W. C. Hayes, *CAH*, II: 9 (1962)。

③ 参见约公元前 1468 年的米吉多 (Megiddo) 战役图解: Pritchard, *ANET*, p. 234-238。

幼发拉底河到欧兰特河口，向南到努比亚境内尼罗河上的第四大瀑布。

(2) 米塔尼王国。埃及向北挺进未遭到赫梯人的阻击，穆西里斯袭击巴比伦后（约公元前 1530 年），赫梯人就陷入了动摇与衰败的时期。取而代之的是米塔尼王国，她的势力遍布上美索不达米亚，其首都位于瓦舒加尼（Wasshugani，地点不详，可能是在喀布尔 [Khābūr] 北部）。这个王国是在公元前 16 世纪后期建立的，人口绝大多数为胡里安人；但其统治者是印度—雅利安人，正如他们的名字（Shuttarna, Saushsatar, Artatama, Tushratta）所示，他们崇拜雅利安人的众神（因陀罗 [Indra]、密特拉 [Mithra]、伐路纳 [Varuna]），并由被称为“玛雅（努）”（*marya [nnu]*）的贵族战车勇士围绕着。我们已经了解在公元前 17 世纪和公元前 16 世纪时，与希克索斯人入侵埃及有关联的，有一股来自胡里安人及印度—雅利安人的巨大势力，它充斥着肥腴月湾的各个地方，甚至延伸至南方的巴勒斯坦。显然，正是通过这些印度—雅利安人，当时的军队才了解如何有效地使用战车作为战术性武器。在米塔尼王国里，胡里安人的力量集结，他们和雅利安人达成妥协，以形成互利互依的关系；双方互通婚姻，随即胡里安人进入统治阶层中。米塔尼王国似乎是在扫什萨塔（Saushsatar，约公元前 1450 年）在位期间到达顶峰时期，他和图塔摩西斯三世是同时期的。那时米塔尼王国的领土从东底格里斯地区的努西向西延伸到叙利亚北部，或许甚至到地中海。亚述是她的属国，米塔尼的国王们将丰厚的战利品从那里带回他们的首都。

埃及的扩张必然引发她与米塔尼的冲突，米塔尼的国王们可能支持了加低斯联盟对抗埃及。尽管图塔摩西斯三世连连得胜，但是米塔尼不仅没被打垮反而继续统治叙利亚约 50 年。战火连绵不断，直至图塔摩西斯四世统治时期（约公元前 1412—前 1403 年），埃及与米塔尼签订和约，米塔尼国王将女儿嫁给法老。这种婚约持续了几代，直至阿美诺菲斯四世（Amenophis IV）。这段时期两国保持着友好关系。尽管这是一个不平等条约（法老并没将自己的女儿嫁到米塔尼作为回报），条约还是互利的——特别是在公元前 1400 年左右，赫梯人正重新复兴并再次在叙利亚北部施压。我们可以推想两个国家都不希望在两条战线打仗。此外，既然条约一定会界定双方共同的边界和势力范围，那么埃及就能专心于巩固她在亚洲的地位。

2. 阿玛尔纳时期与十八王朝的结束。埃及帝国一直保持完整，直至公元前 14 世纪一场意外革命的爆发，导致她的领土分裂。这段骚乱时期被称为阿玛尔纳时期，以阿凯塔顿（Akhetaten，即埃尔阿玛尔纳丘 [Tell el-Amarna]）的名字来命名。阿凯塔顿曾做过短期的皇家首都，著名的阿玛尔纳信件就是

在阿凯塔顿找到的。

(1) 阿美诺菲斯四世(阿克纳顿 Akhenaten)与阿托恩(Aten)异教。本故事的英雄(抑或恶棍),是阿美诺菲斯四世(约公元前1364—前1347年),他是阿美诺菲斯三世与王后泰耶(Teye)之子。这位年轻的国王是阿托恩(the Solar Disk,日神)异教的狂热拥护者,他宣称阿托恩为唯一的神,并且为表示对神的尊崇,他改名为阿克纳顿(意即阿托恩的光辉)。统治初期,他与埃及主神阿蒙(Amun)有权势的祭司发生公开冲突,又很快撤离底比斯到达新首都阿凯塔顿,此城乃是按他的指令布局建成的。有关这场争斗的许多问题我们不必详述。人们不能认定阿克纳顿倡导的改革和由此造成的危机要由他个人负责,因为阿托恩神训的影响及危机发生之前的事,早在这位年轻的法老王出生前一代甚至前几代就已在酝酿中了。很有可能经济因素,特别是对阿姆恩祭司势力增长的警惕,这些因素与对宗教的热忱起了同样重要的作用。<sup>④</sup>大概在国王身后有很强个性人物的影响,无论是王太后泰耶、王后诺弗雷塔特(Nofretete),或是培育过他的赫利奥波里斯(Heliopolis,太阳神)的祭司们,他们操纵着皇室的政策。

无论如何,我们都必须记下这事实——在摩西之前不到一个世纪的时间内,埃及已经出现一神教特点的宗教。这是否属实曾有争议,<sup>⑤</sup>法老本身被视为神,其他神的地位及他们是否存在,都没有得到正式的澄清。然而,阿托恩却被尊为独一的神、万物的创造者,除他之外别无他神;<sup>⑥</sup>人们必须承认阿托恩异教至少是最近似于一神教的宗教。无论如何,这提示我们,在公元前第二个千年时,一神教的趋向是为人所知的。

(2) 阿玛尔纳时期的埃及帝国。与米塔尼国达成和约后,法老们几乎没有向亚细亚派遣什么远征队。阿美诺菲斯三世在他统治后期一直疾病缠身,很是衰弱,而他的儿子阿克纳顿又太专注于国内政策的种种事务中,以致对帝国的各样大事关注太少,导致埃及在亚细亚的地位衰退。<sup>⑦</sup>阿玛尔纳信件清楚地指出了当时的情况。这些信件是用当时的外交语言——阿卡德语写成的,反映了阿克纳顿宫廷以及他父亲阿美诺菲斯三世的官方通信情况。这些  
111 信件尽管大部分来自巴勒斯坦与腓尼基的法老附庸国,但也有来自偏远的米

④ 参看 H. Kees, *Das Priestertum im ägyptischen Staat* (Leiden: E. J. Brill, 1953), pp. 79-88.

⑤ 例如, J. A. Wilson, *The Burden of Egypt* (The University of Chicago Press, 1951), pp. 221-228.

⑥ 参看献与阿托恩的赞美诗: Pritchard, *ANET*, pp. 369-371.

⑦ 但参见 E. F. Campbell, *Mag. Dei*, 第二章, 特别是 p. 45, 他认为这说法有些夸张, 而阿玛尔纳信件描述的是一个很正常的情况。

塔尼王宫及巴比伦王宫的。<sup>⑧</sup> 这些信件显示，巴勒斯坦及毗邻地区当时处于骚乱之中；城市的统治者为了扩张自己的私欲不惜牺牲近邻的利益，互相指责对方对王室不忠。忠诚的附庸国恳求法老至少派遣象征性的援军，以稳固他们的地位；其他的那些属国形式上申明他们的忠诚，实际上却几乎不掩饰自己对王权的反叛。最突出的事端制造者是我们前面曾提及的阿皮鲁人（‘Apiru，或 SA. GAZ），这些叛乱者并不像设想的那样，代表一批从沙漠中来的游牧民族的新侵略势力。<sup>⑨</sup> 确切地说，他们像是构成飘荡社会的非法团帮——他们是有序社会中一群没有地位的漂泊之民，其人数因逃亡奴隶、缺饷的雇佣军以及对政府不满之各色人员的加入而增多。这些心怀不满的人愿意为任何给他们可图利益的君主或领袖卖力。以示剑为中心的巴勒斯坦中部的大片地区，都被他们占领。虽然这些事件与《约书亚记》中的那些事并无关联，我们将会了解到，它们大概体现了希伯来人占领巴勒斯坦时一个阶段的情况。

赫梯人势力在北部地区的重新抬头使埃及陷入重重困难之中，我们已经知道埃及与米塔尼的联盟有其目的，至少一部分是为了联合对付该地区的入侵者。只要埃及还强盛，联盟就可达到目的。但不幸的是，埃及衰败时，正是舒皮路里马大帝（Shuppiluliuma，约公元前 1375—前 1335 年）统治的赫梯人帝国兴起的时候。<sup>⑩</sup> 趁埃及正处于困境，这个国王向南逼近，远至黎巴嫩，并将叙利亚的大部分领土和腓尼基北部从埃及的掌控中夺过来，很可能他还是给巴勒斯坦制造麻烦的始作俑者。与此同时，米塔尼王国也处于慌乱之中；最后一个米塔尼国王图什拉塔（Tushratta），在国家处于亲埃派与亲赫梯派的分裂之中时，慌忙地向埃及王宫求援，但徒劳无益；他被迫孤军对抗赫梯人，不久丢了王位也一命呜呼。他的儿子马蒂瓦扎（Mattiwaza），将自己置于赫梯人的保护下，成为赫梯人的附属国，米塔尼从此再也不是独立王国了。同时，东部的亚述不再受控于米塔尼，在亚舍乌巴列一世（Asshur-uballit I，约公元前 1356—前 1321 年）统治下，亚述的势力达到新的高峰。

⑧ 信件总数超过 350 封，包括一些在巴勒斯坦未公开的，参看普里查德 Pritchard, *ANET*, pp. 483-490, 可供摘选。有大量关于此话题的文献，优秀的指南可参看 E. F. Campbell, “The Amarna Letters and Amarna Period” (*BA*, XXIII [1960], pp. 2-22); 较近期文献有 W. F. Albright, “The Amarna Letters from Palestine” (*CAH*, II: 20 [1966])。

⑨ 至少信件本身并不传递这种信息；更确切地说，它们提及“成为阿皮鲁人的奴隶”，或“成为阿皮鲁人”的城市或土地（即反叛当权者），参见 Campbell, *ibid.*, p. 15; G. E. Mendenhall, *BA*, XXV (1962), pp. 72f., 77f.。

⑩ 有关这些事件，参看 A. Goetze, “The Struggle for the Domination of Syria (1400-1300)” (*CAH*, II: 17 [1965]); 又参看 K. A. Kitchen, *Shuppiluliuma and the Amarna Pharaohs* (Liverpool University Press, 1962)。

(3) 十八王朝的终结。阿克纳顿的宗教革新从未被广泛接受，也没有持续多久。他与王后诺弗雷塔特的关系破裂后，其他的政策或多或少受到影响；阿克纳顿去世后，改革很快就被搁置一边。阿克纳顿的女婿图特安克阿坦（Tut-ankh-aten，约公元前 1347—前 1338 年）继位，后者的宏伟墓冢在 1922 年被发掘出来。再其后由一位名为阿雅（Aya，公元前 1337—前 1333 年）的年长官员继位。一些事实显示了图特安克阿坦与阿托恩异教断绝关系的迹象：图特安克阿坦把他的名字改为图特安克阿蒙（Tutankh-amun），并且将皇宫从阿肯塔顿迁到孟斐斯，并在此时勉强避免与赫梯人的战争。在图特安克阿蒙去世后，王后<sup>①</sup>提出一个闻所未闻的请求，一个标志埃及悲惨困境的要求：她恳求赫梯人舒皮路里马大帝允许他的一个儿子成为她的丈夫！当时舒皮路里马勉强同意，但是这个年轻的赫梯王子在半途被埃及反对党谋杀了。全面战争的号角没有吹响，部分原因是当时赫梯各地发生了瘟疫。毫无疑问也因为亚述的势力渐渐兴起，当时已能控制巴比伦，并严重威胁到米塔尼东部，使得赫梯人唯恐继续向南而暴露自己的侧翼。这对埃及是幸运的，因为如果战争此时爆发的话，她可能会被彻底逐出亚细亚。

埃及帝国在阿玛尔纳时代没有终结，很大程度上要归功于哈伦哈布将军（Haremhab，约公元前 1333—前 1306 年），在阿雅死后他掌权，平息了混乱的局面，并使埃及再次昌盛，通常被视为继起的第十九王朝。然而因为哈伦哈布将军与支持他的法老无亲属关系，他又自称是阿美诺菲斯三世的合法继承者，更应属于前面的第十八王朝。不管怎样，他铲除了阿托恩异教的所有残余势力，不论是出于个人的笃信，还是他憎恨异教对埃及的影响，或是两者兼而有之。他认为那些改革是该诅咒的，毫不留情地铲除了改革的任何痕迹。他也采取措施消除国家在管理和司法机构中的腐败。完成一系列改革后，他便可重新在亚细亚扮演活跃的角色。

3. 公元前 13 世纪的西亚：第十九王朝。接续哈伦哈布的是来自阿瓦里斯的另一将军拉姆西斯（Ramesses），阿瓦里斯是希克索斯的旧都，拉姆西斯的家族可寻根追溯为希克索斯国王的后裔。尽管拉姆西斯（一世）在位时间很短暂（约公元前 1306—前 1305 年），他将权力传给儿子塞索斯一世（Sethos I），因此成为第十九王朝的创建者。这个王朝的法老们着手收复在亚

<sup>①</sup> 对于王后是诺弗雷塔特或是图特安克·阿姆恩的遗孀阿克埃森·阿蒙（Ankhesen-amun），意见还不一致，例如下列两位作者就持不同意见，Scharff and Moortgat, AVAA, pp. 146f., 356。

细亚的失地，正因如此，他们与赫梯人之间酝酿已久的战争不可避免。<sup>⑫</sup> 113

(1) 赫梯人之战：拉姆西斯二世。塞索斯一世（约公元前1305—前1290年）在位早期着手复兴埃及摇摇欲坠的亚洲帝国。正如在巴勒斯坦北面的伯珊发掘出的他的墓碑所示，他在统治第一年便掌控了伯珊，我们可推断，不久整个巴勒斯坦牢牢地在他的掌握之中。之后他和伯珊附近的阿皮鲁发生冲突，无疑正是阿马尔纳信件所提及的那些人。<sup>⑬</sup> 他也向北远征至加低斯，必是希望从赫梯人手中夺过叙利亚中部地区。

两股势力之间的战争在所难免。在塞索斯的儿子和王位继承者拉姆西斯二世（公元前约1290—前1224年）统治时，战争正式爆发。拉姆西斯和赫梯人国王穆瓦塔利斯（Muwattalis，约公元前1306—前1282年）都召聚庞大的军队准备迎战（赫梯军队大约多达3万人）。双方除了原有的部队外，还大量征用了雇佣军：埃及人招募沙迪那（Shardina）小分队，而赫梯人则雇佣达尔达纳（Dardana）、路卡（Luka）及其他小分队。稍后我们会再述及这些人。极大的冲突战发生在拉姆西斯执政的第五年，当时他的军队向北纵向进军至叙利亚，在加低斯附近遭到伏击，几乎被打得片甲不留。然而他却毫不谦逊地向世人述说，他个人的勇武拯救了这场战争，将挫败转化为辉煌的胜利。<sup>⑭</sup> 事实绝非如此！尽管埃及军队逃脱了毁灭的厄运，却被迫向南撤退，赫梯人在后紧追至大马士革地区。埃及军队溃败的惨状引发叛乱（无疑是由赫梯人挑起），叛乱波及地区远至南部的亚实基伦。经过五年艰苦奋战，拉姆西斯才掌控局面，并建立其北部边境，即从贝鲁特（Beirut）北部沿腓尼基海岸向东沿线。再进一步征服叙利亚是不可能了。

战争又绵延十年或更久，显然双方都没有发起决定性的进攻。直到哈图西里斯三世（Hattusilis III，约公元前1275—前1250年）执政时和平才降临。哈图西里是穆瓦塔利斯的兄弟，推翻了后者之子本该继承的王位，坐上了赫梯的国王宝座。和平以签订和约为保证，其副本在埃及和玻哈兹邱（Boghazköy）都找到过。在赫梯国存在时，和约一直有效。和平的降临无疑是因双方都已筋疲力尽，而赫梯人需要和平的理由更为迫切。位于他们东面

<sup>⑫</sup> 关于此时期，参见 R. O. Faulkner, "Egypt: From the Inception of the Nineteenth Dynasty to the Death of Ramesses III" (CAH, II: 23 [1966]); A. Goetze, "The Hittites and Syria (1300-1200 B. C.)" (CAH, II: 24 [1965]); Helck, op. cit., pp. 179-192.

<sup>⑬</sup> 有关这些及塞索斯的其他碑文，参见 Pritchard, ANET, pp. 253-255。有关提及阿皮鲁人的较小的伯珊石碑，参见 Albright, BASOR, 125 (1952), pp. 24-32。

<sup>⑭</sup> 关于赫梯人战争的各种文献，参见 Pritchard, ANET, pp. 255-258。

的亚述国，在亚舍乌巴利特的继承人阿达德·尼拉里一世（Adad-nirari I，约公元前1297—前1266年）和撒缦以色一世（Shalmaneser I，约公元前1265—前1235年）的统治下，成为不断增长的一种威胁，他们一直试图从赫梯人手中将米塔尼的领土夺过来。在它的侧翼受到如此威胁的状况下，赫梯人不可能继续与埃及打下去。事实上，此后不久，亚述侵袭了米塔尼并将其强行

114 占领。

拉姆西斯长久统治的后期，是埃及历史上国泰民安并且大兴土木的黄金时期。最令我们感兴趣的是阿瓦里斯的重建，当时它已再次被定为首都，由塞索斯一世开始，后又由拉姆西斯沿用，后者称阿瓦里斯为“拉姆西斯之家”。在这时期的文献中“阿皮鲁人”反复出现，他们是皇室工程的国家奴隶。有趣的是，埃及在这一时期受到亚细亚的很大影响，这在其历史上是很少见的；但若考虑到埃及对亚细亚的兴趣，埃及有许多闪米特人出现，首都位置正处于边境，并且它也曾是希克索斯的首都，当时的皇族自称有希克索斯的血统这些情况，也就不足为奇了。许多闪米特文字已融入埃及语中；迦南人的神被供奉于埃及万神殿中，并等同于埃及的神。其中有巴力（Ba'al），相当于埃及的赛斯（Seth）；豪仁（Hauron），相当于埃及太阳神何鲁斯（Horus）；火焰神（Reshef）、阿斯塔特（Astarte）、阿纳特（Anat），及其他诸神。这些作为以色列受制于埃及的背景，是至关重要的，是我们将要讨论的话题。

（2）十九王朝的末期。拉姆西斯经历长久而辉煌的统治后去世，他的继承者是他的第十三个儿子马尼塔（Marniptah）。马尼塔已人过中年，他并未平安地度过短暂的统治期（约公元前1224—前1211年）。混乱期开始了，整个西亚陷入骚乱之中；十九王朝未能维系下去。

我们从马尼塔在位第五年（约公元前1220年）的一块石碑中了解到，他像前任国王一样，在巴勒斯坦征战，在那里被他击败的敌人名单中就有以色列人。<sup>⑮</sup>这是当代碑文中最早论及以色列人的，表明以色列人那时已出现在这片土地上了。显然，碑文中刻有征服的日期，但可惜的是，我们不能确定此群以色列人就是来自埃及的那群人中的一部分。因为有可能（尽管对此并无证据）一个叫以色列的部落群，在摩西年代时之前已经在巴勒斯坦了。也是在他继位第五年，马尼塔不得不面对利比亚人（Libyans）和海上民族的人侵，后者是从西而来，沿着海边涌到埃及的蛮夷之众。他颇费精力通过艰

<sup>⑮</sup> 有关原文，见 Pritchard, *ANET*, pp. 376-378。



难的战斗将他们驱逐。在海上民族中，马尼塔列举了沙迪那（Shardina）、阿奇瓦沙（‘Aqiwasha）、特鲁沙（Turusha）、路卡（Ruka/Luka），以及沙卡鲁沙（Shakarusha），其中有些人（鲁卡、沙迪那）是我们提过的，他们当过加低斯战斗中的雇佣兵，从他们的名字可以知晓他们来自爱琴海地区。比如路卡是利西亚人（Lycians），阿奇瓦沙（也是小亚细亚西部的阿希亚瓦，Ahhiyawa）有可能是亚加亚人（Achaean）；后来沙迪那将他们的名字转为撒迪尼亚（Sardinia），特鲁沙后来作为意大利的蒂色尼人（Tyrsenians/Etruscans）出现。<sup>⑩</sup> 我们所面对的似乎是伴随迈锡尼联盟（Mycenaean confederacy）解体的一系列事件，也就是特洛伊战争之前或期间发生的事，简言之，那是《伊利亚特》和《奥德赛》两篇史诗所反映的那些事件发生的时期。 115

尽管马尼塔掌控了局面，他的胜利却好景不长。以后几个无名的统治者相继走过舞台，十九王朝在我们知之甚少的混乱期中结束（约公元前1200年或稍后）。毫无疑问，在这段动乱岁月中，埃及实际上已控制不了巴勒斯坦，这种环境肯定助了以色列一臂之力，使她得以巩固在这片土地上的地位。

（3）赫梯帝国的没落。当埃及帝国正经历动乱期时，赫梯帝国也遭受着极大的灾难。再没有一个世界强国会崩溃得如此突然或彻底。<sup>⑪</sup> 赫梯人在公元前13世纪初与埃及竞相争夺控制西亚之后，到了公元前13世纪中期，为维持其地位，不断与在小亚细亚西部的爱琴海人的同盟对抗，渐渐力感不支；尽管也有暂时得胜的时候，但他们并不能避开灾难。大约公元前1240年后的数十年中，他们被吞没在种族迁移的潮汐中，而浪潮使其脆弱的结构瓦解，并使其从历史的版图上被永远清除出去。13世纪末碑文的证据中断，显然这是赫梯人已经垮台的证据。这灾难的始作俑者无疑是埃及人称之为海洋民族的那群人。正如我们将看到的，公元前12世纪初，他们如毁灭性的激流涌至叙利亚沿岸，再次猛击埃及的门户。

随着赫梯人的崩溃和埃及的衰败，从前的三个有权力的竞争者只剩下一个还能站稳脚跟，这便是亚述。在图库尔特蒂—尼努尔塔一世（Tukulti-ninurta I, 约公元前1234—前1197年）的统治下，亚述处于早期扩张领土的极盛时

<sup>⑩</sup> 主要参见 W. F. Albright, "Some Oriental Glosses on the Homeric Problem" (*AJA*, LIV [1950], pp. 162-176); 近期的参见 A. Strobel, *Der spätbronzezeitliche Seevölkerstrom* (BZAW, 145 [1976])。更多有关海上民族将出现在后面的第四章中，见下文第174页（参边码）。

<sup>⑪</sup> 赫梯人帝国的没落，见 Albright, *op. cit.*; Gurney, *op. cit.*, pp. 38-58; K. Bittel, *Grundzüge der Vor- und Frühgeschichte Kleinasiens* (Tübingen: Ernst Wasmuth, 2nd, ed., 1950), pp. 73-86; R. Dussaud, *Préhistoire, Hittites et Achéens* (Paris: Paul Geuthner, 1953), pp. 61-88。



期；他征服并洗劫巴比伦，穿越幼发拉底河进入赫梯人领土，最远侵略至地中海沿岸。但这种情形最终不能长久。青铜时代晚期的权势之争以全部竞争者的灭亡或精疲力竭而告终。

4. 公元前 13 世纪的迦南。以色列历史概要之旅已将我们带入公元前 12 世纪初期；我们推测，那时以色列在巴勒斯坦已经建成。但在进入圣经记载的历史之前，我们最好先看一下以色列出现之前迦南的情况。

(1) 迦南的人口。对于巴勒斯坦在以色列人以前的居民，圣经通常称为的是迦南人或亚摩利人。尽管这两个词不能交替使用，但圣经提到它们时很难明确区分。无论这个名字是怎样衍变来的，<sup>18</sup> 在埃及帝国时代“迦南”是一个省或一个地区的正式名称，它包括巴勒斯坦西部（但不包括外约旦）腓尼基的大部分地区，以及叙利亚的南部地区。因此“迦南人”是此省中人口居多的西北闪米特人的一个名称，密集聚居在以斯得伦平原和约旦河谷的沿岸地区，较少人居住于山区；他们的文化起源于地中海东岸一代代传承的家族古老传统。另一方面，如我们所知，“亚摩利人”的阿卡德语意即“西部人”，这个称呼在族长时期及之前被采用，是对上美索不达米亚及叙利亚一带各种西北闪米特人的普遍称呼，以色列的先祖即来自其中。这些游牧人群在青铜时代早期结束时已经渐渐迁移到巴勒斯坦，流浪并特别定居在内陆山区，他们就是在这个字面含义上的亚摩利人。在帝国时代有一个阿姆鲁王国存在于叙利亚——在以后我们将会看到，再后来，亚摩利人的各个城邦国建立于外约旦一带。尽管圣经上的一些经文似乎保留这两个民族的区别（例如，在《民数记》第 13 章 29 节和《申命记》第 1 章 7 节中，亚摩利人住在山区，迦南人住在沿海），而圣经中多数时候即使不把这两个词作为同义词，也没有将其严格区别。<sup>19</sup> 为此有个正当的解释：在征服迦南地之前，在这片土地上已有存在了数世纪之久的亚摩利人，两个民族相互同化得如此之彻底以至于他们的语言、社会结构及文化，几乎没什么区别。在以色列人之前的主要人口在种族与语言上与以色列人也没有差别。

<sup>18</sup> 有些人相信这个名字来自一个词，意思是“商人”（*marchant*），“紫色染料经营者”（*dealer in purple dye*）；首先用于腓尼基，那里是紫色染料和纺织工业中心（腓尼基人 [希腊文，*Phoinix*] 也是从“紫色”这字而来），其后扩展到包括东部和南部的地方。参见 B. Maisler (Mazar), *BASOR*, 102 (1946), pp. 7-12; Albright, *BANE*, p. 356; *idem*, *CAH*, II: 33 (1966), p. 37。其他人争论说“迦南”原是一个地理术语，后来用在产品上。参见 R. de Vaux, “Le pays de Canaan” (*JAOS*, 88 [1968], pp. 23-30)。

<sup>19</sup> 关于亚摩利人和迦南人，参见 A. R. Millard and M. Liverani, *POTT*, 分别见 pp. 1-28, 100-133。

巴勒斯坦也包含其他民族，特别是印度—雅利安人和胡里安人，他们在希克索斯时期就已迁居至此。无疑圣经列举的这片土地上在以色列之前的居民（赫梯人 [Hittites]、希未人 [Hivites]、何利人 [Horites]、耶布斯人 [Jebusites]、革迦撒人 [Girgashites]、比利洗人 [Perizzites] 等），尽管他们中的大多数不能确认为可以代表人口中的非闪米特民族，胡里安人（与印度—雅利安人一起）已确实在巴勒斯坦定居，且人数众多。那时埃及人称巴勒斯坦为胡鲁（Huru），有人想把圣经中的何利人与胡里安人联系在一起，许多学者也如此做（这两个名字相当）。<sup>②①</sup> 可以肯定圣经上把何利人仅置于以东地（如创 14：6，36：20-30），那里据说没有胡里安人，并且由于“hor”这个字在希伯来文中的意思是“洞穴”，有人将他们视为前以东人——那地区的洞居人群。但希未人有可能就是何利人（即胡里安人），这些名字在希伯来语中很相近，而七十士译本（创 34：2；约 9：7）不时交替使用这几个字。<sup>②②</sup> 如果是这样，胡里安人在基遍（Gibeon，约 9）、示剑（创 34：2）、黎巴嫩地区（书 11：3；士 3：3）及其他地方都有飞地。赫梯人主要被安置在希伯仑周围（创 23：10，25：9 等）；他们显得令人费解，因为赫梯人的掌控从未到达如此远的南部。但有关证据表明，在青铜时代晚期，与海洋民族的迁移及赫梯人帝国的崩溃同时发生的，还有大量人群从安纳托利亚和从其他赫梯人地区向南迁入叙利亚和巴勒斯坦；<sup>②③</sup> 这便可解释在巴勒斯坦的前以色列居民中为何有赫梯人，这些人群肯定是混杂的。但所有这些人——不管是占绝大多数的西北闪米特人，还是其他民族的混合，都成为迦南文化的一部分。

（2）迦南的文化与宗教。青铜时代晚期的巴勒斯坦，尽管与腓尼基相比有些落后，无论如何，它仍是从埃及边疆向北至拉斯沙姆拉一带那伟大文化的组成部分。<sup>②④</sup> 无疑由于埃及治理不当，它从希克索斯时期以后财富显著减

②① 关于这点，R. de Vaux，“Les Hurrites de l'histoire et les Horites de la Bible”（*RB*，LXXIV [1967]，pp. 481-503）。

②② 注意希未人祭便（Zibeon，创 36：2）在稍后的几节（36：20）被称为何利人。有人提议希未人是何利人（胡里安人），而以东的何利人是这片土地上（非胡里安人）的前以东居民；参看 E. A. Speiser，*IDB*，II，pp. 645，664-66。而 G. E. Mendenhall 主张希未人源自基利家（*qu-wehu-we*）；参见 *The Tenth Generation*（Baltimore：Johns Hopkins Press，1973），pp. 154-163。

②③ 特别参见 Mendenhall，*Ibid.*，Ch. VI。有关前以色列时期赫梯人移民在埃及统治区的进一步证据，参见 A. Kempinski，*BAR*，V（1979），pp. 21-45。

②④ 迦南人的文化和历史见 Albright，“The Role of the Canaanites in the History of Civilization”（rev. ed.，*BANE*，pp. 328-362）。

少，但它的物质文化仍令人钦佩。城市构建得非常好，有坚固的防御工事、良好的排水系统，另外某些城市（例如耶路撒冷），井道穿透岩石通往水泉，下边设计一条供水系统以应敌人围城时之需。精心建造的贵族房屋被简陋的农奴小屋围绕着，体现出封建社会的特点。迦南人是经商民族，他们是出色的木材出口商、纺织业与紫色染料业的领先人物。他们不仅与埃及、美索不达米亚，也与爱琴海地区有贸易往来，公元前14世纪及公元前13世纪遍布整个巴勒斯坦及叙利亚各地的大量迈锡尼陶器，即此之特别印证；较早期的米诺安（Minoan）进口商品也可证实，从马里文化（公元前18世纪）中获悉的卡斐托（Caphtor，即克里特）这个名字也被载入拉斯沙姆拉（公元前14世纪）文献中。

然而，迦南人最大的成就并不在于物质文化，而是它的文字。在公元前第三个千年末之前，毕布罗斯的迦南人发明了一种仿埃及语的分音节文字。青铜时代晚期之前，迦南的书记员不仅大量使用阿卡德语写作，有时也使用埃及语或其他语言，这种仿埃及语的分音节文字从迦南语本身已有几种不同的书写文字中演变出来。其中的线型字母发明的荣誉应归于迦南人，它从腓尼基到希腊这样传承下来，成为我们现在所用字母的始祖。<sup>②④</sup> 同样著名的是拉斯沙姆拉文献（公元前14世纪），其中除了各种不同语言的五花八门的公文，还包括用楔形字母组成的迦南语文字。这里记下了以优美的诗体写成的迦南神话和叙事诗，它们与早期希伯来诗文有千丝万缕的关系，这些起源于更早几个世纪的古老资料为我们洞悉迦南人的宗教与祭典提供极为宝贵的帮助。<sup>②⑤</sup> 必须再三强调，以色列起源的年代是文学创作广为流传的年代。

然而，迦南人的宗教呈现给我们的并非美妙的印象。<sup>②⑥</sup> 事实上，它是一种形式非常低级的多神教，特别注重生殖膜拜。名义上万神殿之首是父神埃尔（El），但他是一个不起作用的角色，主要起作用的神是巴力（Ba'al，即“主”），是古代闪米特的风暴神哈达（Hadad）的一个称号，他作为众神之

<sup>②④</sup> 有关原始迦南语字母的发展，参见 F. M. Cross, *BASOR*, 134 (1954), pp. 15-24, 和其中的引证资料；又见 F. M. Cross and T. O. Lambdin, *BASOR*, 160 (1960), pp. 21-26。有关约公元前1550年至公元前1450年的原始西奈碑文参见 Albright, *The Proto-Sinaitic Inscriptions and Their Decipherment* (Harvard University Press, 1966)。更多的著作有 D. Deringer, *The Alphabet* (London: Hutchinson's Scientific & Technical Publications, 2nd ed., 1949)；I. J. Gelb, *A Study of Writing* (The University of Chicago Press, rev. ed., 1963)。

<sup>②⑤</sup> 有关译文，见 C. H. Gordon, *Ugaritic Literature* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1949)；Pritchard, *ANET*, pp. 129-155 (by H. L. Ginsberg)。

<sup>②⑥</sup> 为便于浏览，见 Albright, *ARI*, pp. 67-92；近期的有 *YGC*, pp. 96-132；又参见 J. Gray, *The Legacy of Canaan* (VT, Suppl., Vol. V [rev. ed., 1965])；Wright, *BAR*, Ch. VII。

王，位居北部的高山，统管天下。女神包括亚舍拉（Asherah，在圣经中是一木头偶像的名字，见士6：25f. 等等）、阿斯达特（Astarte，圣经中是 Ash-taroth 或 Ashtoreth）以及阿纳特（Anat，在拉斯沙姆拉文献中是巴力的配偶，在圣经中只出现于地名中，如：伯亚纳 [Beth-anath]）。这些女神尽管在个性与作用上是不固定的，却都象征着在生殖膜拜中女性的主导地位。她们被描述成神圣、善交际的女人，怀孕的母亲，或是截然相反的残忍嗜戮的战争女神。迦南神话中很重要的一点是巴力神的死亡与复活，这与自然界中每年既定的死亡与复苏是对应的。当神话在模拟的祭典中再次展现时，自然界的力量被视作复苏了，由此土地、动物及人的繁殖愿望得以实现。所有此类宗教中包含许多低级的活动，包括庙妓、同性恋及盛行一时的各种喧闹祭典。<sup>119</sup> 不管以色列引入多少迦南文化，这类宗教永远不会给她带来无愧良心的平安。<sup>②7</sup>

(3) 迦南政治。尽管迦南是个文化整体，在政治上却不被认可。当迦南的领土被埃及帝国吞并时，当时的一些小国都归于帝国统管之下，这些国王成为法老的封臣。巴勒斯坦是由这些面积不大的小国拼凑而成，而埃及人通过这些国的王管辖他们。这些小国的国王负责按规定进贡，他们也在各地的战略点上派遣自己的地方司法长官，并安置军事守卫部队。埃及的管理极其腐败，他们不仅极尽所能榨取，有时还使士兵缺饷，迫使士兵靠抢劫为生。由于上述原因，巴勒斯坦的财富急剧下滑，中产阶级在封建制下的迦南社会的缺失，无疑加速了衰退的进程。

城邦国在平原地区的分布最为密集，而山区腹地森林叠布，人口稀少。在阿玛尔纳时代与以色列征服迦南之间的时期，城邦国的数量似乎成倍地增长，而各个城邦国的实力相应有所削弱。<sup>②8</sup> 或许埃及人算计着小国比大国更容易治理，有意造成这种局面。显然，人们广泛应用防水灰浆作衬里的技术在多孔岩石区域挖储水池，这也方便了人们在无自然水源处的定居。<sup>②9</sup> 在埃

<sup>②7</sup> 切莫假设迦南宗教完全被生殖崇拜排斥，迦南人对社会毫不关注，参见 J. Gray, *Social Aspects of Canaanite Religion* (VT, Suppl., Vol. XV [1966], pp. 170-192)。但总体概观还是相当丑陋的。

<sup>②8</sup> 参见 Albright, *BASOR*, 87 (1942), p. 37f., 证据表明在公元前 14 世纪，在日后的犹大王国地区只有不超过 20 个设防御工事的城镇（有些很小），曾估计这地区的总人口（包括游牧者）不超过 25000 人，估计那时巴勒斯坦的总人口约 20 万或稍多些。参见 Albright, *CAH*, II: 20 (1966), pp. 11f.

<sup>②9</sup> 这种灰浆在青铜时代早期已为人知；参见 P. W. Lapp, *BASOR*, 195 [1969], p. 113, 对照 Albright, *AP*, p. 113, 但是它的广泛采用似乎是在青铜时代晚期。

及衰弱时期（如公元前13世纪晚期），城邦国无疑都陷于混乱无助的状态。按常理来说，正是这种状态使以色列的征服成为可能。

约旦河东部的情况有所不同，上文提及，公元前第二个千年早期，在中部尤其是南部的约旦定居占领的现象明显中止。确实，直到青铜时代晚期末，在雅博河（Jabbok）的南部很少有定居人口的迹象，而亚嫩河（Arnon）的南部完全没有，尽管将来的发现可能会给我们更多启示。<sup>⑨</sup>但这个时期之后，人口开始急增，新的民族出现在这区域，他们在历史中成为以色列的邻邦，他们便是以东人（Edomites）和摩押人（Moabites）。前者定居在位于死海南端与亚喀巴湾（the Gulf of Aqabah）之间的亚拉巴（Arabah）东面的高地，后者则住在以东的北部，死海之东。两个民族在历史中崭露头角之时都有国王作为统辖者（创36：31-39；民20：14，22：4）；但我们并不清楚这两个民族是如何兴起的。他们大概是在公元前13世纪时出现在该地区的，因为他们和以色列一样，都是首次出现在十九王朝的文献中。但是作为国家出现可能要稍晚些，因为直到公元前12世纪还几乎没有他们定居生活在自己领土上的迹象。第三个民族是亚扪人（Ammonites），他们可能出现得还更晚些，尽管以东与摩押在某些早期诗歌中都被提及（出15：15；民24：17f.），亚扪人却没有被提到；但到了士师时代以前（士11），他们定居在自己的土地上，沿着雅博河的上游源头，靠近沙漠的边缘。此外，两个亚摩利国在公元前13世纪期间已在外约旦建立（民21：21-35），其中一国的中心点在希实本（Heshbon），它掌控了南部基列（Gilead）大部分地区，并在以色列到达之前，消灭了摩押人，拓展自己势力，直到南部的亚嫩（Arnon）；另一国位于巴珊（Bashan），沿着雅穆河（the Yarmuk）上游源头，但它的疆域及历史不详。

这是在以色列作为一个民族开始她的历史时，即将步入的历史舞台。有关在埃及为奴、出埃及、征服迦南地这些圣经叙述，需要在刚刚讲述的这段时代背景下去理解。

## 二、依从证据审视圣经传统

尽管事件发生与文字记载之间的时间距离较短，在出埃及与征服迦南的

<sup>⑨</sup> 在摩押现在已约有五处挖掘出青铜时代晚期的陶器碎片，铁器时代早期第一阶段的碎片也已在三处确认。参看 J. M. Miller, *BASOR*, 234 (1979), pp. 43ff.

叙述中我们面临的问题，与先祖传统所提出的问题本质上是一样的。因此毋庸赘述，我们继续参照前一章采纳的做法，以现有证据为依据来审视圣经传统，然后作出看来可以证实的结论。必须记住我们并无法检验圣经叙述中的细节，尽管我们十分确定实际发生的事件远比浏览圣经所得的启示要复杂得多，但是我们还有许多材料来证明圣经的叙述是基于历史事件的。

1. 依从证据审视在埃及为奴与出埃及。以色列的先祖曾在埃及为奴、后以令人惊奇的方式出逃的事，今天几乎无人要提出质疑。

121

(1) 以色列人在埃及。尽管埃及文献中没有直接证据表明以色列人在埃及的存在，圣经传统让人无条件地相信：这不是任何人会编造出来的那种传统！这里没有讲述迁移的英雄史诗，仅是羞辱奴役的回忆，其中只有上帝的大能才能拯救。许多要素提供客观的支持，埃及的名字在以色列早期很普遍，特别在利未支派中，这必定表明了他们与埃及有关联。这些名字中有摩西、霍夫尼 (Hophni)、非尼哈斯 (Phinehas)、米拉利 (Merari)，可能有亚伦 (Aaron) 及其他人的名字，<sup>③</sup> 这一证据不容漠视。在这段时期的确有许多闪米特人出现在埃及，特别东北三角洲地区似乎到处都有他们的踪影。如上所述，大量闪米特字融入埃及语中，同时迦南众神被埃及化，并和与之相当的埃及众神一样受到尊崇。此外，公元前 15 世纪以前的大量资料证实了阿皮鲁人在埃及的存在。阿皮鲁人早在阿美诺菲斯二世 (约公元前 1438—前 1412 年) 时期遭掳掠至此，假若不会更早，那么至少也在十九王朝和二十王朝的公文中作为国有奴隶而被反复提及，几乎可以肯定地说这些人便是构成后来以色列民族的成员。

据称 (出 1: 11)，希伯来人被迫建造比东 (Pithom) 和兰塞 (Raameses)。前者位于尔瑞他泊丘 (Tell er-Retabeh)，埃及东北部的蒂姆撒湖 (Lake of Timsah) 之西；后者正是古代希克索斯首都阿瓦里斯 (Avaris)，它由塞索斯一世和拉姆西斯二世重建并再次定为首都，又被拉姆西斯二世称为“拉姆西斯之家”，<sup>④</sup> 《出埃及记》1 章 11 节指出的这点似乎是确实的。值得

③ 参看 T. J. Meek, *AJSL*, LVI, (1939), p. 113-120; Albright, *YGC*, p. 143f.。关于摩西，参见 J. G. Griffiths, *JNES*, XII (1953), p. 225-231。“摩西” (“Moses” 从表“出生”的动词而来) 是这类名字的一个元素，就像在 Thutmosis, Ramesses 等名字中，只是除去了其中神的名字。至于两个接生婆的名字施弗拉 (Shiphrah) 和普阿 (Puah) (出 1: 15)，都是很老式的名字，参看 Albright, *JAOS*, 74 (1954), p. 229。

④ 阿瓦里斯 (拉姆西斯之家) 是否位于散埃尔夏甲 (S. ânel-H. agar)，还是向南几里远的昆特 (Qantir)，仍有不少争议，这里我们不便探究。参见 J. Van Seters, *The Hyksos* (Yale University Press, 1966), pp. 127-151，可查到供讨论的内容以及持支持和反对意见的更多资料目录。

注意的是，直到公元前 11 世纪这个首都常被称为“拉姆西斯之家”，之后这个名字不再通用，而以更熟悉的名字塔尼斯（Tanis）取代。<sup>33</sup> 在哈伦哈布（约公元前 1333—前 1306 年）统治期内，曾庆祝建城 400 周年；后来拉姆西斯二世在那里竖立了一座石碑。这个 400 年与圣经传统中所说的以色列在埃及居住的 430 年（出 12：40）是否有某些关联（《创世记》第 15 章 13 节提到 400 年），或是要把他们到达埃及的时间设定在希克索斯时期，目前还无法确定，我们也不必盘根问底。但是数字的巧合，再加上《民数记》中的一处（13：22）说希伯仑比琐安（Zoan，即阿瓦里斯）早七年建成，由此不必怀疑希伯来人是知道阿瓦里斯时代的。无论如何，埃及为奴的传统说法是完全可靠的。

（2）出埃及。关于出埃及，我们并无圣经之外的证据。可是圣经本身的见证给人的印象如此深刻，以至于对这样伟大的救赎几乎没有怀疑的余地。以色列始终记得出埃及是使她成为一个民族的根本事件，这个事件从起初就是她的信仰中心，正如她最古老的诗歌（出 15：1-18），以及有着同样古老起源的忏悔经文（申 6：20-25，26：5-10；约 24：2-13），还有直至圣经历史末期及其后的其他数不胜数的文献所见证的。这是一种如此古老而稳固的信仰，以至于以色列逃离了埃及和随之发生的惊人事件，都将永久铭刻在他们的记忆中，无须任何解释。

的确，圣经所记述的这些事件我们不能有任何增添。记录呈现的是，正试图逃跑的希伯来人被拦在大海与埃及军队之间，当时一阵风将水吹退，让他们通过红海而得救（出 14：21、27）；追赶的埃及人被卷入回流的洪水中淹死。倘若以色列人在这一切中看见上帝之手的作为，历史学家肯定没有证据反驳这一点！埃及的文献中没有提及此事，这不足为奇，不仅法老不习惯宣布自己的失败，而且只是涉及一群逃跑奴隶的事，对埃及人而言是无足轻重的。我们不该期望埃及的编年史中记载此事，正如不该期待在恺撒的编年史中找到有关受难周的描述一般。对恺撒而言，受难周并不重要。

---

<sup>33</sup> “拉姆西斯之家”（“House of Ramesses”）这一名称单独使用的实例能追溯到很后期的年代，参见 D. B. Redford, *VT*, XIII (1963), p. 409，但它们很罕见，说明这个名字一般不常用，有人质疑以后几个世纪的以色列人还会把这城称作兰塞（Raamses）。



由于圣经所提及的许多地方难以确认，出埃及的准确地点也不能确定。<sup>③④</sup> 以色列人不像是穿过红海的顶端（苏伊士湾）。那地点离南面很远，埃及人的骑兵肯定会在以色列人到达之前抓到他们。我们不能假设当时红海通到它目前海岸线的北面而与苦海（the Bitter Lakes）相连，因为现在有证据证明当时情况不是那样。<sup>③⑤</sup> 此外，这个海有可能是“芦苇海”（the “Reed Sea”），并不是红海（Red Sea，红海中没有芦苇）。由于希伯来人定居在阿瓦里斯周围一个叫做歌珊（Goshen）的地方，或称为“兰塞之地”（the land of Rameses，创 47：11），或称为琐安平原（the Plain of Zoan，诗 78：12、43）；又由于与 123 出埃及有关的其他地方在这地区好像是可信的，芦苇海有可能是通往阿瓦里斯东面的一片水域，可能是孟扎勒湖（Lake Menzaleh）的支流，其交叉处离今日苏伊士运河上的埃尔·坎塔拉（El-Qantara）不远。然而，我们不能完全确定这一点。而且，从某种意义上说，这也无关紧要。出埃及的准确位置对以色列人的信仰来说，与圣墓的位置对基督教的信仰一样，都不重要。

（3）出埃及的日期。这个问题与征服迦南的日期紧密相关，也是颇有争议的问题。<sup>③⑥</sup> 尽管这两件事的准确日期都不能确定，我们仍可清楚确认出埃及的日期不早于公元前 13 世纪。的确，圣经明确指出（王上 6：1）从出埃及到所罗门在位第四年（公元前 958 年），这时期历经 480 年。这样似乎就将出埃及定到公元前 15 世纪，从而支持了征服迦南地发生在阿玛尔纳时期的观点。然而这观点现在已比较普遍被放弃了，<sup>③⑦</sup> 主要因为它与这问题相关的其他证据很难一致，其中一些证据下文将论及。既然 40 是众所周知的整数，经常算成一代的时间（如在旷野漂流 40 年），那么有可能 480 年本身是十二代

③④ 有意义的讨论包括：H. Cazelles, “Les localisations de l’Exode et la critique littéraire” (*RB*, LXII [1955], p. 321-364); O. Eissfeldt, *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer* (Halle: M. Niemeyer, 1932); M. Noth, “Der Schauplatz des Meereswunders” (*Festschrift Otto Eissfeldt*, J. Fück, ed. [Halle: M. Niemeyer, 1947], pp. 181-190); Albright, “Baal-Zephon” (*Festschrift Alfred Bertholet* [Tübingen: J. C. B. Mohr, 1950], p. 1-14); J. Finegan, *Let My People Go* (Harper & Row, 1963), pp. 77-89); 参见 Wright, *BAR*, pp. 60-62, 67f., 可找到有关概要和更多文献目录。

③⑤ 参见 Albright, *BASOR*, 109 (1948), pp. 14f.。

③⑥ 较早观点的综述，参见 H. H. Rawley, *From Joseph to Joshua* (London: Oxford University Press, 1950); 有关征服的证据和问题的近期概要，参看 J. M. Miller, *IJH*, pp. 213-284。

③⑦ 然而，这观点近来得到 J. J. Bimson 的支持，*Redating the Exodus and Conquest* (*JSOT*, Suppl. Series 5 [1978])，比姆森的论点表达得很好，但这些观点很大程度上基于把青铜时代中期末的年代推迟约一个世纪，这样做似乎有问题。



的一个整数。<sup>38</sup>事实上，一代（从父亲出生至儿子出生）大约接近25年，照此推算便是300多年而非480年，出埃及的日期便在公元前13世纪中期。这个数字不必强调（它不是准确的数字），却似乎大致正确。

不管怎样，公元前13世纪这个日期是被广泛接受的。如果希伯来人在阿瓦里斯服劳役，那么他们一定至少在塞索斯一世（Sethos I，约公元前1305—前1290年）在位时就在埃及了，也可能在拉姆西斯二世（约公元前1290—前1224年）时，因为正是在他统治期间那城市的重建得到完工。另一方面，如果公元前13世纪后期巴勒斯坦许多城市的毁灭（见下文）与以色列征服迦南有关，正如许多人相信的那样，那么逃出埃及一定发生于此前约一代的时间。假如可以确定马尼塔在位第五年（约公元前1220年）打败了以色列，而这些以色列人正是来自埃及的那群人的一部分的话，我们就能够找到一个可往下推算的固定日期，但可惜无法确定。此外，除非有人宣称传统资料不符合历史，以色列人与以东人和摩押人（民20，21）的相遇，使得我们不能将以色列人的到达日期定在公元前13世纪之前，（那时正是两个民族在当时文献中首次出现的时间）。由于这些地区似乎没有更早的可观的定居人口，人们宁可提议是公元前12世纪中的某日期。我们确定不了出埃及的日期，也不能确定是哪个法老在位时发生的。这日期最好定在公元前13世纪，可能在拉姆西斯二世统治末年，<sup>39</sup>似乎比较合理。<sup>40</sup>

2. 依从证据审视旷野漂流。我们不能着手重构以色列旷野漂流的细节，一方面因为实际发生的事无疑比圣经记述的复杂得多，另一方面因为没有一个是提及的地点能得到确认。但以色列正是在这个时代接受了她特殊的信仰并且成为一个民族，这点不容置疑。

（1）西奈山之旅。据圣经记载，以色列人离开埃及最终到达的地方是西奈山（Mount Sinai，也叫何烈山Horeb）。可惜，西奈山的位置不能确定。照传统说法，它应在杰伯尔慕撒（Jebel Mûsā），向着西奈半岛南端。然而，一

<sup>38</sup> 在没有固定的文字传统情况下，腓尼基人和迦太基（the Carthaginians）人都用40年为一代计算时间。参见 Albright, *CAH*, II: 33 [1966], p. 39。

<sup>39</sup> D. N. Freedman 提出的论点引人关注，他把出埃及的时间推到更晚的拉姆西斯三世统治期（公元前12世纪早期）。参见“Early Israelite History in the Light of Early Israelite Poetry”（H. Goedicke and J. J. M. Roberts, eds., *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East*, [Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975] pp. 3-35）。

<sup>40</sup> 有些学者提出，埃及在加低斯战败后，动摇巴勒斯坦的叛乱引发了骚乱，为逃逸创造了条件。参见 Albright, *YGC*, pp. 137f.; 也参见 Aharoni, *LOB*, p. 178。

些学者相信《出埃及记》第19章16至19节描述的是一个火山喷发，他们倾向于认为西奈山的位置是在阿拉伯西北部（米甸，Midian），亚喀巴湾的东面，在那里可找到熄灭的火山。但圣经叙事不仅没有让人认为西奈山离埃及有这样一段距离，而且《出埃及记》第19章16至19节也可能指的是一次强烈的大山风暴，叙事者有可能利用想象创造一些令人惊叹的景象，试图描述耶和华显现时的威严与令人敬畏的气氛。事实上，在西奈山附近找到米甸人（出3：1，18：1）并不奇怪，因为有理由相信米甸人是一个庞大、散漫的部落联盟，在那个时期它掌控了通往外约旦南部、内格夫和西奈半岛的商路。<sup>④</sup>他们之中有基尼人（Kenites）（金属匠），流动性的补锅生意将他们带到又远又广之地，而且无疑他们从西奈与亚拉巴（Arabah）的铜矿中得到了他们要用的金属。<sup>⑤</sup>

125

也有人提议西奈山的位置在西奈半岛北部，这种说法在传统资料中（出17：8-16）得到印证，以色列人与邻近地区的亚玛力人（Amalek）打仗——这些人是在内格夫或加低斯以西的书珥旷野（Shur）等地方可以找到的一个民族（民14：43-45；撒15：7，27：8）。甚至有些经文提出，以色列人直接从埃及迁往加低斯（出15：22；士11：16）。有可能圣经将埃及逃出的各类人群的传说结合在一起，至少圣经中有些部分是这样汇编的。事实上，鹳鸟事件（民11：31f.）说明以色列人那时在地中海边流浪，因为在那里这类候鸟定期出现。但以上这些说法都不能确定西奈山坐落于西奈半岛北部。不仅因为亚玛力人是一个到处流浪的游牧民族，而且传统资料提出，西奈位于离加低斯有相当一段距离的地方（民33：2-49；申1：2）。<sup>⑥</sup>其实，如果西奈山位于加低斯附近，即犹大支派所得之地的边缘地区（书15：3），而且在以色列所有强盛的时期里它从来都在她的掌控之下，那么令人惊奇的是，加低斯在以色列后期历史中没有进一步成为膜拜之地。

另一方面，有人认为西奈山位于西奈半岛南部，这可追溯至基督教时代

④ 参见 O. Eissfeldt, *JBL*, LXXXVII (1968), p. 383-393; W. F. Albright, "Midianite Donkey Caravaneers" (H. T. Frank and W. L. Reed, eds., *Translating and Understanding the Old Testament* [Abingdon Press, 1970], pp. 197-205; W. J. Dumbrell, "Midian—A Land or a League?" (*VT*, XXV, [1975] pp. 323-327)。

⑤ 在亚拉巴（Arabah）的蒂姆纳（Timna）矿山，这个时期非常兴旺，参见 B. Rothenberg, *Timna* (London; Thames and Hudson, 1972)。

⑥ 某些人认为《民数记》第33章是根据古代的朝圣路线，参见 Noth, *PJB*, 36 (1940) pp. 5-28。虽然《列王纪上》第19章8节中的“四十天”只是一个很长旅程的大概数字，但是它暗示从别是巴到加低斯的距离大于50英里左右。

早期,甚至更早时期的传统中得到支持,它也与圣经资料相吻合。近处有闻名的埃及铜矿撒拉皮特埃尔·卡迪姆(Serabit el-Khadim),与传统资料相吻合,其中摩西的亲戚,也被称为基尼人(金属匠,士1:16),在此地区出现。无疑铜矿满足了他们行业中所需用金属。我们不必假设朝此方向行进会导致希伯来人与埃及军队的冲突,因为埃及人在矿区并无常驻守卫部队。除了间歇地有开矿的人在采矿以外,希伯来人可以不受干扰地通过。因此,经过全面考量,关于西奈山的位置接近传统说法的地点似乎更为可取。但是必须承认我们并不清楚,而这对于以色列历史也不是至关重要的问题。

(2) 摩西与耶和华主义的起源。尽管我们不能确定西奈山的位置,但也没有理由怀疑以色列人在西奈山接受使之成为一个民族的律法和盟约;我们将在下一章论及以色列人信仰的本质。可以确定的是,那个信仰的起源是在沙漠中,并由以色列将其带到巴勒斯坦。一方面,从以色列在那片土地上的历史之初,她就敬拜耶和华。另一方面,那个时代以前,无论在巴勒斯坦或是其他地方都没有以色列的信仰踪迹。在更早的文献中也没有显而易见地发现过“耶和华”这个神圣的名字,<sup>④</sup>这与一直以来记载着以色列沙漠起源的圣经传统是完全一致的。在一些早期发现的诗篇中,“耶和华”被称为“西奈之神”(士5:4f.,诗68:8;申33:2)。如此一致又如此古老的传统必须被认定是基于历史事件的。

诚然,一些学者注意到某些古老的忏悔似的片段(申6:20-25,26:5-10;约24:2-13)没有提及西奈,把出埃及与在西奈发生的事分开,并假定这些事在不同时间发生在不同的群体中,而相关传说中的这些事件是在以色列人定居在巴勒斯坦之后才被收录在一起的。<sup>⑤</sup>这种观点建立在传统历

<sup>④</sup> 这是从马里和其他地方来的亚摩利人的许多人名中的一个成分(Yahwi-il之类),但并没有如某些人认为的“耶和华是上帝”的意思,而是“神创造/产生——”(或“愿神——”)的意思。公元前14世纪和公元前13世纪的埃及地名目录中有“yhw”的出现,但这不足以证明摩西时代的之前人们已经认识一位叫耶和华的神——虽然这一定是可能的,有关此主题参见Albright, YGC, pp. 146-149; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Harvard University Press, 1973) Ch. I, 参见 pp. 44f., 60ff.)。有人发现从公元前第三个千年艾贝拉文化遗迹的专有名词中已有其缩写形式(ya); 参见 G. Pettinato, BA, XXXIX (1976), pp. 44-52。但这是有疑问的,绝不能肯定; P. C. Maloney, BARev, IV (1978). p. 9 有简短的讨论。

<sup>⑤</sup> 特别注意 M. Noth, *A History of Pentateuchal Traditions* (Eng. tr., Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1972); idem, *HI*, pp. 126-137; G. von Rad, “The Form-Critical Problem of the Hexateuch” (*The Problem of the Hexateuch and Other Essays* [Eng. tr., Edinburgh and London: Oliver & Boyd; New York: McGraw-Hill, 1966], pp. 1-78)。

史仍需质疑的假定之上，它并没有获得普遍接受。<sup>④⑥</sup> 恰恰因为这些事情似乎已经在圣经最古老的诗篇中连接在一起，人们倒可以质疑说这些不同事件的连接代表传统历史的第二阶段。在米利暗之歌中（出 15：1-18；公元前 12 世纪），上帝带领他的子民穿过红海、直接引领他们进到他的“圣所”（15：13），“他自己的山”，“他的圣所”（15：17）——这些描述大概指的是西奈，而不是指在应许之地的耶和華的神殿（锡安山）。<sup>④⑦</sup> 而在底波拉之歌中（公元前 12 世纪后期）西奈与进入应许地的行军相关联（士 5：4f.）。既然这些诗歌似乎完全是在事件发生后一个世纪之内产生的，我们可以怀疑出埃及、西奈山及其他事件的传说曾是彼此独立存在的，但我们依然认为出埃及的这群人与站在西奈山随后朝应许之地进发的是同一群人。

所有这些事件之中的突出人物便是摩西。尽管除了圣经所述之外，我们 127 不了解他的任何经历，其中的细节也无从验证，但如经上所述，他无疑是以色列信仰的伟大创始人。任何想降低他历史作用的企图，都是绝不能使人信服的。<sup>④⑧</sup> 出埃及和西奈山这样的事件需要有个杰出的人物作后盾。像以色列人这样如此独特的信仰，需要有一个创立者，正如基督教或伊斯兰教肯定有此需要一样。要否认摩西这个人物，只会迫使我们设想另一个有同样名字的人！

在摩西之前人们是否已经敬拜耶和華，这是个无法回答的问题。许多学者倾向于认为：耶和華已经为西奈半岛的米甸部落（基尼部落）的人们所认识，摩西通过他的岳父叶忒罗（Jethro）认识耶和華。<sup>④⑨</sup> 这并非不可信。据说叶忒罗是位祭司（出 3：1），他不仅以智慧劝谏协助摩西（出 18：13-27），而且有一次还主持献祭，并在耶和華面前吃圣餐（出 18：10-12）。人们可以合理地把这些解释为叶忒罗那时已经是耶和華的敬拜者了。然而必须指

<sup>④⑥</sup> 比方 A. Weiser, *The Old Testament: Its Formation and Development* (Eng. tr., Association Press, 1961), pp. 81-99; W. Beyerlin, *Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions*, (Eng. tr., Oxford: Blackwell, 1965); 还有 H. B. Huffmon, “The Exodus, Sinai and the Credo” (*CBQ*, XXVII [1965], pp. 101-113)。也注意以下作者是如何论述这些传统的: S. Herrmann, *A History of Israel in Old Testament Times* (Eng. tr., London: SCM Press, and Philadelphia: Fortress Press, 1975)。

<sup>④⑦</sup> 参见 D. N. Freedman, ant. cit. (见脚注 38), pp. 5-7; 还可参照 E. F. Campbell, *Interpretation*, XXIX (1975), pp. 143f.。

<sup>④⑧</sup> 值得注意的是 Noth 的观点, 同前, pp. 156-175; op. cit., *HI*, pp. 134f.。

<sup>④⑨</sup> 这观点特别由以下推广 K. Budde: *Religion of Israel to the Exile* (G. P. Putnam's Sons, 1899, Ch. 1)。参见 Rawley, op. cit., pp. 149-160, 其中有有关此观点的辩护及参考书目。

出，这段不一定这么解释，而且的确有许多学者主张不应如此理解此事。<sup>⑤①</sup>不过，特别鉴于死海南部亚拉巴地区蒂姆纳（Timna）铜矿的最新发现，以色列的宗教与米甸人的宗教之间似乎有联系。十九王朝与二十王朝时期，埃及人开采这些矿区，他们显然使用米甸人（基尼人？）做劳力；爱神哈索尔（Hathor）神庙兴建于此。当（约公元前12世纪中期）埃及采矿队停工时，米甸人又继续开采一段时间，他们建起了自己的神祠以取代哈索尔神庙。它好像是一个帐篷支搭的神祠（那里发现支杆的洞，以及大量红色黄色的布料）；哈索尔的雕像被丢弃在外或损坏了。这使人想起以色列在旷野搭的帐幕，可能还有禁止偶像这一点，这是她的信仰初始就有的特点。在这所神祠中有一个镀金的铜蛇塑像，使人联想起摩西曾举起的铜蛇（民21：4-9），而且几个世纪后在庙里还可见到铜蛇（Nehushtan，王下18：4）。<sup>⑤②</sup>所有这些证明了以色列宗教与米甸人宗教之间确实存在着某种联系。如一些人推测的，在公元前13世纪及之前，耶和華或许是巴勒斯坦南部的一个相当大的部落联盟的神。

必须承认，我们仍然不清楚以色列人是否从米甸人那里借用对耶和華的崇拜。或许摩西的祖先中已有人崇敬耶和華——可能在他母亲的家中已崇敬耶和華（如果“Jochebed”这个名字是与耶和華组合的话，但这还不确定）。<sup>⑤③</sup>要不，我们可以假定“耶和華”是摩西先祖之庇护神礼拜仪式的一个惯用语，而摩西采用它作为以色列神的正式名称。<sup>⑤④</sup>但是我们说到这里全凭猜测与推理，我们的确不知道被称为耶和華的神是否在摩西之前已被尊崇。但是，如果没有的话，我们可以肯定经过摩西的事奉，崇拜耶和華完全被转变并赋予了新的内容。以色列与众不同的信仰，正是始于摩西。

（3）旷野中的继续漂流。依据《民数记》，以色列人离开西奈后，有一段时间他们的活动中心是在加低斯，别是巴以南约50英里地的一个大绿洲。

⑤① 例如 R. de Vaux, “Sur l’origine kénite ou madianite du Yahvisme” (*Albright Volume; Eretz Israel*, IX [1969], pp. 28-32), 他相信我们应该把这个描述看作叶忒罗转变为耶和華崇拜者。

⑤② 上述观点参见 B. Rothenberg, *Timna*。有关细节和图，查看他的索引。

⑤③ 参见 J. P. Hyatt, “Yahweh as ‘the God of My Father’” (*VT*, V [1955], pp. 130-136); *idem*, “The Origin of Mosaic Yahwism” (*The Teacher’s Yoke: Studies in Memory of Henry Trantham* [Baylor University Press, 1964], Part II, pp. 85-93)。

⑤④ 参见 Albright, *JBL*, LXVII (1948), pp. 377-381; *YGC*, pp. 29f., 146-149; D. N. Freedman, *JBL*, LXXIX (1960), pp. 151-156; F. M. Cross, *HTR*, LV (1962), pp. 225-259), 其中问到是否“*dū yahwi*”可能不是表达 El (“创世的 El”) 的特性的修饰词 (p. 256)。

他们从南部猛攻巴勒斯坦失败后，继续在沙漠中流浪，绕行一大圈穿过外约旦，以征服亚摩利王国的希实本而告终。外在证据给这些传统资料提供的依据很少，另一方面而且以色列的流浪不能详细阐明，一方面因为大多数提到的地方不知道位置，也因为传说本身有时很难相互协调。目前我们拥有的资料，有可能是不同漂流中的部落被收录在一起的传统资料。

不过，我们可以说眼前的图景是可信的。以色列人无力从南部穿过这片土地，他们长期迂回于以东人和摩押人的领地，这些准确地反映出这样一群人要突破的困境，当时可耕地边缘南部由亚玛力人和其他人占有，东部由以东人和摩押人占据着。然而我们面对的难题是设定这些事件的准确年代；证据是模棱两可且不完全的，目前还无法提供一个确定答案。一方面，骆驼在这些故事中没有提到过，即使与米甸人有关时也未提及，这一事实雄辩地表明了，这些故事反映的是一个相对早的时期（公元前13世纪？），是在这种动物被用作运输的牲畜前。<sup>54</sup> 另一方面，外约旦的地表勘探似乎表明，仅在公元前12世纪或其后，那地出现的定居人口急剧上升。如果这是正确的，就迫使我们把以色列人的到来推到公元前1200年后，除非我们假定那时以东人和摩押人还没有定居，而且他们的“王”不过是游牧酋长（这是可能的）。这是在接下来的章节中我们要关注的部分问题。无论怎样，可以肯定说，穿越外约旦的行程是非常久远的传说，在圣经的一些最早的诗篇中都得到印证（士5：4f.；申33：2；民23、24）。<sup>55</sup> 尽管我们不能重构那些事件的细节，我们可以肯定这些传统是基于对历史事件的回顾。

3. 依从证据审视巴勒斯坦的征服。当我们涉及征战的这些叙述时，有相当多的外部证据供我们利用。这些证据虽然给人印象深刻，但必须说明，它们在许多地方是含糊不清的，甚至令人困惑，而且常常不易和圣经的叙述相关联。

(1) 圣经传统。问题出现的原因部分归咎于圣经本身，因为圣经提供给我们的并非单一的、记述前后连贯的征服迦南的记载。根据主要记录（约1：12），征服行动体现了全体以色列民共同的努力，并且是突然性的、血腥的和彻底的。他们奇迹般地穿过约旦河，经历轰然倒塌的耶利哥城墙，经过三次闪电式战役，横穿这片土地的中心（7—9），到南方（10），又到达北方

<sup>54</sup> 参见脚注40中引证的艾斯弗尔特和艾尔布莱特的文章。米甸人在公元前12世纪后期使用骆驼（见士6—8），这两位作者似乎有一种新的、惊人的见解。

<sup>55</sup> 巴兰诗篇中对历史的影射（民23、24），反映了一个很早时期的历史典故，有关于此参见Albright, *JBL*, LXIII (1944), pp. 207-233。

(11) ——将整个巴勒斯坦都置于以色列的掌控之中（参见 11：16-23）。那些居民全被杀戮，然后土地被分给各支派（13-21）。与此同时，圣经显示占领巴勒斯坦的另一种景象，叫人清楚看见：这是一个通过各支派的努力，而且是按部分完成的一个漫长过程。《士师记》第 1 章描述得最清楚，《约书亚记》的信息（13：2-6，15：13-19，63，23：7-13）也表露了同一件事。从中我们清晰地了解到，以色列离真正掌握巴勒斯坦还相差甚远。再有甚者认为由约书亚及全体以色列人已经夺得的城市（如希伯仑、底璧 [Debir]；约 10：36-39），是通过各个不同的行动攻取的（士 1：9-15）。

一直以来，人们习惯于用后面的情景去解释前面的情景。他们认为《约书亚记》的叙事是从摩西到流浪的以色列伟大历史的一部分，涵盖了《申命记》至《列王纪》，而且可能在公元前 7 世纪后期写成初稿。许多人认为联合攻打巴勒斯坦的情景是《约书亚记》作者理想化的描述。这些人将这些叙事看成一系列分别的传说，主要有原因论的特点（即用以解释某个习俗或里程碑的起源），没有什么历史价值，起初彼此不相关，抑或大部分与约书亚 130 无关；约书亚是以法莲部落的（Ephraimite）英雄，是以色列统一后被推崇的第二位领袖。<sup>56</sup> 这些人认为根本没有激烈征战，以色列部落占领巴勒斯坦是逐渐的，而且大多是和平渗透的过程。这种理解似乎和传统看法一样是单方面的，传统观点将征战视为一个单独的、大规模的、有组织的军事行动。两种观点无疑都包含真实的成分。但是使以色列于巴勒斯坦土壤中建立变为现实的事件，一定比这两种观点所提出的简单描绘要复杂得多。

(2) 考古的证据。<sup>57</sup> 尽管我们无法验证《约书亚记》叙事细节的真实性，考古证据清楚显示青铜时代晚期结束时一个巨大的动乱席卷了巴勒斯坦；事实上，许多城镇（其中很多在圣经中提到被以色列占领）在那时遭毁。许多学者（或许是多数学者？）已经从这些证据看到，以色列征服迦南是发生在公元前 13 世纪后期。

当然，这种证据从来不是完全确切的。特别是耶利哥城，尤其是从最近

<sup>56</sup> 这是 A. Alt 和 M. Noth 及他们的支持者的立场；例如，Alt, "The Settlement of the Israelites in Palestine" (*Essays on Old Testament History and Religion* [Eng. tr., Oxford: Blackwell, 1966] pp. 133-169); Noth, *HI*, pp. 68-84. 关于论点的评论，见 M. Weippert, *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine* (Eng. tr., London: SCM Press, 1971)。

<sup>57</sup> 近期证据的概要，参见 J. M. Miller, *IJH*, Ch. IV, esp. pp. 252-262; 较早的参见 P. W. Lapp, "The Conquest of Palestine in the Light of Archaeology" (*Concordia Theological Monthly*, XXXVI-II, [1967], pp. 283-300); 也见 Wright, *BAR*, Ch. V。



的发掘来看，一直很难符合这一观点。<sup>58</sup> 实际上，青铜时代晚期的耶利哥城为人所知的东西甚少。在那里有个城镇，但是这个土墩被风雨冲刷，以致各种痕迹几乎都消失了。它似乎是个小地方；没有发现城墙的遗迹（虽然青铜时代中期大量的防御工事可能被修复和重新使用，就像青铜时代晚期在巴勒斯坦其他地方所做的）。<sup>59</sup> 陶器证据如此缺乏，以致很难准确地说占领在哪个年代结束。<sup>60</sup> 虽然证据没有排除耶利哥城的败落年代是在公元前 13 世纪，但必须说明，没有毁坏的残留物的痕迹（总之，几乎没有）。鉴于证据的欠缺，目前人们暂难作出判断。

艾城也是个难题。在此处（艾土丘，伯特利附近）的发掘已经表明，艾城在公元前第三个千年的中期已被摧毁，而且直到公元前 12 世纪再也没有被占据，<sup>61</sup> 因此它在公元前 13 世纪不可能被以色列摧毁。这引起某些人对它的位置提出质疑，<sup>62</sup> 其他人把这故事看作传说，另有一些人则采用其他对策。最为合理的提议说《约书亚记》第 8 章中的故事原来指的是对伯特利的占领，《士师记》第 1 章 22 至 26 节有这样的描述，但在《约书亚记》中却未提及。大概这个故事后来与艾城和被约书亚所灭的伯特利联系在一起，是由于人们以为迦南人的艾城是伯特利的前身（这两个地点相距不过一英里）。<sup>63</sup> 尽管如此，众所周知，在公元前 13 世纪后半期的一场可怕的大火中，伯特利被毁灭得仅残留一层灰烬和几米深的瓦砾。<sup>64</sup> 灾难前建得很好的迦南城镇被简单粗糙的建筑取代，可合理地认为后者是以色列人建成的（那里三个相邻

<sup>58</sup> 参见 Kathleen M. Kenyon, *Digging up Jericho* (London: Ernest Benn; New York: Frederick A. Praeger, 1957), Ch. XI.

<sup>59</sup> 参见 Albright, *BP*, pp. 28f; *AOTS*, p. 214f.; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands* (McGraw-Hill, 1963), Vol. I, p. 90.

<sup>60</sup> 以下作者认为，青铜时代晚期的耶利哥城丝毫没有公元前 13 世纪的特征，Kenyon, *AOTS*, pp. 273f.; 可是，鉴于没有什么证据遗留下来（在土墩上几乎没有遗留公元前第三个千年之后的任何东西），人们不能确定青铜时代晚期的影响何时在此地结束。

<sup>61</sup> 最近在艾城的发掘充分印证了 Krause-Marquet 夫人较早的结论。参见 J. A. Callaway, *BASOR*, 178 (1965), pp. 13-40; 196 (1969), pp. 2-16; 198 (1970), pp. 7-31; 又参看 *JBL*, LXXXVII (1968), pp. 312-320.

<sup>62</sup> 但是艾土丘在这地区中是最适合的艾城地点，有些人希望科贝特海晏 (Khirbet Haiyan) 是艾城的位置，现在知道在罗马时期以前它还未曾被占领过，参见 J. A. Callaway and M. B. Nicol, *BASOR*, 183 (1966), pp. 12-19。其他推荐的地点似乎已被排除在外，参见 Callaway, *BASOR*, 198 (1970), pp. 10-12.

<sup>63</sup> 参见 Albright, *BASOR*, 74 (1939), pp. 11-23; *BP*, pp. 29f.。艾城（废墟）不是这地方的原来的名字；可能它是 Beth-'ôn (伯亚文, Beth-aven)；参见书 7: 2, 18: 12; 撒 13: 5。

<sup>64</sup> 参见 J. L. Kelso, W. F. Albright, et al., *The Excavation of Bethel* (*AASOR*, XXXIX, 1968), 特别参阅 pp. 31f.。



的城拥有相同的文化，全都建于公元前12世纪至公元前11世纪)。

除此之外，巴勒斯坦南部的许多地方据说也被以色列夺取，它们也是公元前13世纪后期被摧毁的。其中有底璧，又称基列西弗 (Kirjath-sepher) (约10:38f.)，以及拉吉 (Lachish) (31f.)。前者 (若它是犹大西南部的拜特米西姆丘, Tell Beit Mirsim) 被一场猛烈大火完全烧毁；随后的占领是早期以色列人的惯常做法。后者位于埃德杜威尔丘 (Tell ed-Duweir) 也同样遭到毁坏，并显然在其后的两个世纪中成了废墟。在废墟中发现的钵上标记着某一法老统治期第四年的日期，如果这是马尼塔的话，那将非常吻合，拉吉一定是在公元前1220年以后不久沦陷的，无论如何，所显示的是一个距离这个年代不远的时期。<sup>65</sup> 除此以外，伊玢伦 (Eglon) (34f.)，如果它是埃尔海西丘 (Tell el-Hesi) 的话——似乎有可能是，也是在公元前13世纪后期被毁灭的，<sup>132</sup> 尽管这种情况下时间不可能再更准确。据说约书亚攻破了夏琐 (11:10)——加利利的一个主要城市，它位于加利利海北部的奎达丘 (Tell el-Qedah)。近期发掘表明夏琐也在公元前13世纪后期遭毁灭，当时它是巴勒斯坦最大的城市。前面提及的南部大城市再也没被重建过；但是在公元前12世纪有一段时间，在山冈上建过简陋的定居地，与那时加利利北面其他以色列的定居地类似。<sup>66</sup>

上述证据令人印象深刻，它支持了大多数人的观点，即以以色列征服迦南采用了暴力，发生于公元前13世纪后期。尽管我们毫无证据证明这些城镇的毁灭者一定就是以色列人 (考古学很少提供这类证据)，这种假设本身一点也不牵强。然而必须指出，其他证据不易符合此观点，因为在圣经的叙述中，其他某些多少显得重要的城镇似乎也不存在 (或已不再重要)，或者即使它们存在过，在青铜时代晚期结束时也未遭受破坏。除了已提过的耶利哥和艾城外，这些城市也包括基遍。据说它曾是一个“像皇城一样的大城市” (约10:2)，但似乎在公元前13世纪时不过是个无足轻重的地方；希伯仑 (约10:36f.) 那里至今没有发现青铜时代晚期的遗留物；亚拉得 (Arad) 与何

<sup>65</sup> 关于拉吉的发掘，见 Olga Tufnell, *AOTS*, pp. 296-308。参见 R. de Vaux, *RB*, LXXV (1968), p. 432，此书作者指出，Tufnell 女士陈述 (同前 p. 302) 以色列人没有摧毁城市的原因是不合理的，因为她误解了《约书亚记》第11章13节 (其中仅指加利利的城市)，而且因为拉姆西斯三世的护身符是在地面发现的，不能确定日期。此外，如 Albright 指出的，拉姆西斯二世也用过这护身符上的名字参见 Wright, *BAR*, p. 83。

<sup>66</sup> 有关夏琐的发掘，见 Y. Yadin, *AOTS*, pp. 243-263，及该处的参考文献；又参见 F. Maass, "Hazor und das Problem der Landnahme" (*Von Ugarit nach Qumran* [BZAW, 77, 1958], pp. 105-117)。

珥玛 (Hormah) (民 21 : 1 - 4; 约 12 : 14) 在那时期似乎同样不存在。此外, 如果底璧是在科尔拜特拉巴得 (Khirbet Rabûd), 而不是在拜特米西姆丘发现的, 正如许多人现在认为的那样,<sup>⑥7</sup> 那么青铜时代晚期确实有这个地方存在, 而且显然未遭毁灭。

诚然, 前面所述没有一样能直截了当地反驳公元前 13 世纪暴力征服迦南的观点。有些地方 (即艾城和底璧), 遗址的确认还在争论中, 因此我们不能肯定我们论及的城就是圣经中所提及的。在其他情况下 (基遍、希伯仑和科尔拜特拉巴得) 发掘不过才进行了一部分, 未来的发现可能会给这些事件提供新的见解。另外缺乏对破坏程度的了解, 并不能证明某城市不是以色列攻取的, 因为, 如果征服行动很大部分是内部暴乱的话, 如下文将提出的, 城市的毁坏有可能是特例而不是常规。为什么人们刚把自己从压迫他们的统治者手中解放出来, 又恣意烧掉他们自己居住的城镇呢?

此外, 我们必须考虑在圣经传统中的某些情况下, 有些事件可能被缩短。以色列“征服”巴勒斯坦实际上是拖延很久的事, 早在青铜时代族长迁移的时期就已开始, 直到大卫时代才最终完成。以色列是由混杂血统的部落聚集而成的, 很可能许多这样的部落支派在来到这片土地时, 保留了他们祖先征战的传统, 而且可以相信, 当规范化的征战传统成形时, 相距久远的不同事件就被收编其中, 可以说是收编在“征战”的醒目标题下。<sup>⑥8</sup> 133

话说到此, 以色列征服迦南主要阶段的准确年代目前还不能肯定。公元前 13 世纪的日期仍受到许多人的青睐, 而且无疑继续会有辩护者, 但从考古的角度或其他角度出发, 越来越多的学者主张这个日期应推近到公元前 12 世纪。<sup>⑥9</sup> 可以推想他们或许是对的, 然而准确年代目前必须放在“考量”中。但是毋庸置疑, 征服的主要时期大约发生在从青铜时代晚期到铁器时代的过渡期 (在公元前 1200 年之前不久, 也许更可能是之后不久), 并且这远远不止是游牧民的大规模和平渗透, 它也包含了一些激烈斗争和较大的政治和社

⑥7 参见 M. Kochavi, *IDB Suppl.* p. 222。

⑥8 下列作者进一步论述了引人关注的假设, 即传说中攻取亚拉得和何珥玛 (民 21 : 1 - 4; 书 12 : 14) ——它们似乎不存在于青铜时代晚期——实际上反映了这些地方遭毁灭是在青铜时代中期第二阶段末, 约在希克索斯被逐出埃及时。参见 Y. Aharoni, “Nothing Early and Nothing Late: Re-Writing Israel’s Conquest” (*BA*, XXXIX [1976], pp. 55-76)。

⑥9 参见 G. E. Mendenhall, *The Tenth Generation*, Ch VI; J. A. Callaway, *JBL*, LXXXVII (1968), pp. 112-130; *ibid.*, *BASOR*, 196 (1969), pp. 2-16; *ibid.*, 198 (1970), pp. 7-31; E. F. Campbell, *Interpretation*, XXIX (1975), pp. 151-154; 又见 D. N. Freedman, *ant. cit.* (见脚注 38)。难道可以认为拉吉 (或许还有其他城市) 确实是在公元前 12 世纪陷落的, 正如在拉吉发现的拉姆西斯三世的护身符 (见脚注 64) 可能显示的那样?

会经济动荡。

### 三、以色列民族的形成

1. 以色列起源的复杂性。迄今为止引证的证据表明，在试图描述以色列民族的形成时，我们必须尽一切可能地避免过于简单化。人们从圣经中可能会获得对以色列的印象，即一个家族繁衍的过程：雅各的12个儿子及他们的家眷，总共70人（创46：27）来到埃及，在那里繁衍成一大群人，全体长途跋涉，一起流浪穿过沙漠，袭击巴勒斯坦并将之攻取。但事情并非如此简单，圣经亦提供证据阐明，以色列民族的形成是个复杂的进程，而且包含了来源极其不同的成员。

(1) 出埃及和旷野漂流叙事中的证据。后来以色列民的所有祖先，并没有都参与出埃及，因为参与的人不可能很多。诚然，照圣经（如民1：46；134 26：51）所言，行军中以色列可能召集了大约60万兵役年龄的人——这意味着算上妇女儿童的话，总共要有二三百万人。这个数目比在君王统治时期以色列的人口数还多，在出埃及时代这数目根本不可能。不仅70人不可能在所述时间内增加到那么多，而且这么一大群人即使以密集队列（其实没有）行进，这个队伍的长度可以从埃及延伸至西奈，甚至从西奈再返回埃及。<sup>⑦</sup>这样他们根本无需惧怕埃及军队！尽管人们可以理解“千”（'elef）这个字作为一个部落的小单元，可以极大地减少总数，这些清单还是出于以色列历史的后期。<sup>⑧</sup>诚然，这在神学上是有其正确性的，好像是表达全体以色列人都在那里！人们也可以认为出埃及的这群人就是以色列人，没有这群人以色列人就绝不会存在。但这个数字并不能从字面上计算。我们从圣经本身看到一个小得多的群体，他们的需要两个接生婆就可以承担下来（出1：15 - 22），这群人一夜之间便可穿过芦苇海（the Reed Sea），他们在人数更多的敌人面前畏缩。参与出埃及的人数不超过几千人，后来的全部以色列人，实际上并不全是这些人的后裔。

<sup>⑦</sup> 参见 A. Lucas, *PEQ*, 1944, pp. 164-168, 他按现在埃及的人口增长率测算, 70人在430年中会繁衍出10363个后代, 读者能算出250万人以四人一列的古代行军方式会延伸约350英里。

<sup>⑧</sup> G. E. Mendenhall, "The Census Lists of Numbers 1 and 26" (*JBL*, LXXVII [1958], pp. 52-66), 有说服力地指出这个数目指的是士师统治年代各家族应出的定额, 总数是5500至6000个士兵(他现在认为这是扫罗统治期或大卫统治早期的统计, 参见 *Mag. Dei*, p. 146)。其他人认为这是大卫的人口统计表, 参见 Albright, *FSAC*, pp. 290f.

此外，他们本身是个混合的群体，不全是雅各的后代。据《出埃及记》第12章38节及《民数记》第11章4节记载，有一些“混杂的人”、“闲杂人”和他们在一起，这暗示其数目还是相当大的。据推测，这些人中有逃亡的奴隶，或许是阿皮鲁人，甚至是埃及人（利24：10）。上文提及的埃及人的名字，可以为以色列人中有埃及人的血统这一点提供证明。也有米甸人的血统，摩西的岳父是米甸人，而他的家族据说是在行军中加入到以色列的行列中（民10：29-32）。后来我们发现以色列人中有他们的后裔（士1：16，4：11），在内格夫的亚玛力人中也有他们的后裔（撒上15：6）。此外，迦勒（Caleb）是传说中的显赫人物，他的家族后来定居在希伯仑地区（比如书14：13f.；士1：10-20），像占领底璧的俄陀聂（Othniel）（如书15：16-19；士1：11-15）一样。迦勒被称为是基尼洗人（a Kenizzite）——即以东支派的人（参见创36：11、15）。尽管不是犹大支派的人（Judahites），迦勒人也被归入犹大支派，并在犹大支派中定居下来（书15：13）。这里的证据不胜枚举，但是单这些便足以说明以色列人甚至在旷野时期就吸收了各种起源的群体，其中一些既未到过埃及也未见过西奈，但或许可以说，这些人已经成为归附者了。

135

（2）征服迦南叙事中的证据。圣经多次暗示以色列人征服迦南是很复杂的事，而且以色列本身成分也很混杂，我们已提及《士师记》第一章中所呈现的状况。这章的内容是多方面的，一部分在描述以色列为掌管这片土地而发生的争战，另一部分讲述再后来的情形，以色列人在君主政体下强迫迦南人服苦役。然而征服工作未完成是显而易见的，以色列人未能占领沿海平原或以斯得伦平原。同时迦南人的飞地仍保留在山中，如耶路撒冷（士1：21），这些飞地直到大卫时期才被夺得（撒下5：6-10）。由于所有地区最终并入了以色列，这意味着以后归入以色列的人，他们的祖先不仅没有参与征战，而且还积极抵抗过征战！

还有关于吸收非以色列民更直接的证据，其中之一当然是有些基遍同盟的人曾经机智地与以色列订立条约，从而幸免于难。尽管据说他们沦为奴隶，并且有一段时间在以色列民中仍是客居的群体（撒下21：1-9），但他们最终也被接纳成为以色列人。基遍有个大丘坛，后来常被人供奉（王上3：4-15）；根据一个传说（代下16：39）在那里支搭起帐幕来。可是，基遍并不是一个孤立的例子，玛拿西支派（Manasseh）（约17：2f.）的家族名单中有希弗（Hepher）、得撒（Tirzah）及示剑（Shechem），前两个也列在以色列攻占的迦南城市的名单中（约12：17、24），而示剑同样也是迦南人（亚

摩利人)的一个城市(创34),它在公元前14世纪曾受控于阿皮鲁人,并且在士师时代与巴力比利士庙(El-berith或Baal-berith;参阅士9:4、46)一起作为以色列的一块飞地存在。这些城镇都被纳入以色列,并合并到玛拿西支派中。

136 还有其他一些证据表明,征服迦南以前在巴勒斯坦已有以色列的组成部分。值得注意的是,某些古代诗歌中不仅但(Dan)和亚设(Asher,士5:17),而且西布伦(Zebulun)和以撒迦(Issachar,申33:18f.;创49:13)都和海及海上贸易有关,虽然在以后的时期中,这些部落除了亚设之外,实际上没有住在靠近海边的地方。<sup>②</sup>这可能指出了这些支派公元前13世纪以前的史前史(pre-history),那时他们实际定居在海边。此外,在正规的支派系统中,流便(Reuben)、西缅(Simeon)和利未(Levi)都是兄长——这暗示他们曾是强大的支派。征服迦南后,情况就有所不同了。流便在外约旦的土地遭到摩押人的掠夺,实际上流便人约在公元前11世纪几乎就从历史上消失了。西缅很早失去独立,被并入犹太支派(书19:1-9)。利未失去强势,完全是一个普通的支派了。我们还知道(创34,49:5-7),西缅和利未曾是好战的支派,奸诈地攻击并战胜了示剑,只是随后被人驱逐并赶散。虽然我们 cannot 肯定,但还是很想将此事与阿玛尔纳信件中所述的事件联系起来。从信中我们得知,在公元前14世纪,阿皮鲁人的首领拉把尤(Lab'ayu)掌控了示剑,他和他儿子及联盟一起统治的地区包括从地中海沿岸至基列,并从伊斯达伦平原向南至耶路撒冷边境。<sup>③</sup>尽管这个小帝国大概维持时间不长,阿皮鲁人在该地区保持活跃(如上文所述,差不多在出埃及前夕,在靠近伯珊的山中,塞索斯一世与他们发生冲突),无疑他们在示剑居于上风的地位,直到征服迦南的年代。令人关注的是,《约书亚记》中并没有征服中部巴勒斯坦的记录。第12章中只列出一个名单,其中甚至未提及示剑;同样引起关注的是,示剑的发掘中也没有提供那时遭破坏的证据。<sup>④</sup>然而以色列确实拥

② 但人的边疆照理说应到达海边,可是据说但人没能得到它,而被迫在约旦河的源头寻找新的土地(书19:40-48;参看士18)。一些学者把但人与一个海洋民族达努纳人(Danuna)连在一起,尽管未能证实,这绝不是难以置信的;参见F. A. Spina, *JSOT*, 4 (1977), pp. 60-71。

③ 参见G. E. Wright, *Shechem* (McGraw-Hill, 1965), 附录2 (by E. F. Campbell) "Shechem in the Amarna Archive"; 又见Campbell, *Mag. Dei*, pp. 39-45。

④ 关于发掘的报道,参见Wright, 出处同上;更简短的有, Wright, *AOTS*, pp. 355-370。头四次战役报告的全部目录见第一部著作的pp. 247f.。关于其后战役的报告,参见Wright, *et al.*, *BASOR*, 180 (1965), pp. 7-41; R. J. Bull and E. F. Campbell, *BASOR*, 190 (1968), pp. 2-41。

有这个地区，因为她支派的中心就在那里。我们只好作出结论：阿皮鲁人（希伯来人）的成员就在那里立足，他们以及那些或许与他们结盟的迦南人（亚摩利人），都与以色列联合而被纳入以色列的组成结构中。实际上这是可能的（很有可能？），一个称之为“以色列”的部落群在公元前13世纪时或之前已出现在巴勒斯坦中部（这名字是摩西之前的，而且是非耶和华主义的）。在征服行动之后，这个部落群接受了耶和华主义，全体进入当时出现的以色列部落联盟，并给它起名。<sup>75</sup>

除此以外，有证据表明许多支派独立于大征战行动而分别进入巴勒斯坦，他们也同样被纳入以色列中。巴勒斯坦南部的情况就是最好的例子。除了犹大和西缅（本身被纳入犹大）之外，这里我们发现基尼人（Kenites）、基尼洗人（Kenizzites）、耶拉蔑人（Jerahmeelites）（撒下27：10，30：29）及其他人群。他们中的大部分支派大概是从南部直接渗透过来的。圣经中（民14：44f.）记载以色列人试图从那个方向打进这片土地时，却在何珥玛彻底战败，被迫撤退。然而另一处（民21：1-3）却记述在同一地点打的大胜仗；后来我们发现基尼人和其他部族人拥有了这地区（士1：16f.）。这可能反映出许多族群是从加低斯附近的旷野直接进入迦南的。这些族群最终并入犹大支派中，也吸收了迦南血统。示拉（Shelah）即是明证，他是犹大与一迦南妇人所得之子（创38：5），但这也是后来犹大的一个支派的名字，这个支派居住在不同的城镇，包括玛利沙（Mareshah，代上4：21）。<sup>76</sup> 137

证据还不止这些，但至此足以说明我们要处理之问题的复杂性，并告诫我们不能将问题过于简单化。以色列民族的形成是一个非常复杂的过程，她的部落结构是由不同血统种族充实而成的。我们不必怀疑，她在巴勒斯坦开始了作为一个民族的生涯后，其结构才达到规范的形式。

2. 以色列占领迦南：总结与重构。为了将证据汇总组成前后一致的描述，避免过细地重组事件是明智的。因此，我们既要让自己用较为一般性的术语谈及此事，而又充分意识到在所述主题上要保持某种程度的假设，以待

<sup>75</sup> 特别参见 D. N. Freedman, *ant. cit.* (见脚注 38), p. 10.

<sup>76</sup> 参见 R. de Vaux, "The Settlement of the Israelites in Southern Palestine and the Origins of the Tribe of Judah" (Frank and Reed, eds., *op. cit.* [见脚注 40], pp. 108-134); 也参见 Aharoni, *LOB*, pp. 224-227)。

根据更多的信息作出一些修改。<sup>⑦</sup>

(1) 征战的背景：巴勒斯坦。鉴于以上的引证，更不用说圣经传统，以色列占领巴勒斯坦不能看成仅是游牧部落的和平渗透，好像这个部落逐渐定居在未占领区，只是随后与他们的迦南邻居发生偶尔的冲突，假如说有任何冲突发生的话。同时，圣经本身的证据及事情的可能性都使我们难以想象，好几万的以色列人突然从沙漠中以强势入侵，并且在短暂的战役中就将这片土地变成冒烟的废墟。正如我们所述，从埃及逃出的群体，不可能人数众多。即使在他们攻打东巴勒斯坦门户时，人数已大大增加，他们的规模可能仍是相对小的（与巴勒斯坦人口相比，确实如此）。这样一个相对小的群体武器装备低劣，又无围攻技巧知识，他们如何能战胜在大多数情况下训练有素的专业士兵，攻入有围墙保卫的城市？如果有人回答（如圣经所答复的），这是由于他们的上帝之帮助，又被圣战的热忱所驱使，他们得以做出不可能的事，那么我们所知的事实依然停留在：征服之后出现的以色列，定居在约旦河的东部和西部，他们的人数呈许多倍地增长。如果他们不是从沙漠跋涉而来，这些以色列人又来自何方？从人的经验说，巴勒斯坦的征服怎么可能？而这答案必定是：巴勒斯坦的征服在某种程度上（至于多大程度，我们永远不得而知）是个“内线工作”！大量希伯来人已经长期定居在巴勒斯坦，而这些人加入到来自沙漠的希伯来人中，他们的加入激起火花点燃巴勒斯坦；而从这两部分希伯来人的融合中，以色列部落联盟的规范形式浮现出来。

我们从前面的章节中已经得知，至少从青铜时代中期开始，以色列先祖向巴勒斯坦迁居是如何发生的。我们可以设想，在公元前13世纪的青铜时代晚期结束之前很久，其后裔成为以色列民的所有不同部落都已出现在这片土地上，他们定居在城镇和乡村，或在边缘地区过着田园式牧人的生活。很可能我们后来知晓名称的许多部落，在摩西之前的时代就已经和巴勒斯坦的各区域有联系了。虽然所有这些人都采纳了迦南的语言和文化——而且至少在某种程度上也接纳了它的宗教信仰——其中许多人保留了族长的传统，并延续他们祖先之神的膜拜仪式（明显的例子，如示剑的巴力比利土庙及耶路撒

<sup>⑦</sup> 这里提供的陈述主要根据来自 G. E. Mendenhall，本人为此向他致谢。他在下列重要文章中首次陈述他关于征服的观点，“The Hebrew Conquest of Palestine”（*BA*, XXV [1962], pp. 66-87），并自此在不同论著中发展他的观点。参见 *The Tenth Generation* (1973), *passim*; *Mag. Dei*, Ch. 6; *BA*, XXXIX (1976), pp. 152-157, 等等。不出所料，他的观点引起热烈的讨论，见之于例如，*JOST*, 7 (1978)，其中 Mendenhall 的观点遭到 A. J. Hauser 和 T. L. Thompson 驳斥，而 Mendenhall 本人，以及 N. K. Gottwald（附带某些条件地），对此加以辩护。



冷的埃尔埃利昂 [El·Elyon])。因此,巴勒斯坦人口中相当一部分人,在背景与传统方面,与以色列本身没有根本的差别。我们也了解到,在公元前17和16世纪,统治埃及的希克索斯人基本上是西北闪米特族人,许多与以色列人血统相同的人那时都在埃及,因为那里的闪米特人很多,或许雅各家族中的成员(约瑟的故事)就在其中。但有更多同样的人留在巴勒斯坦,从未去过埃及,而肯定其中许多人是在希克索斯人被驱逐时从埃及返回的。

据我们所知,帝国时期的巴勒斯坦被划分成一些较小的城邦国,每个城邦国由国王统治。国王作为法老的封臣,对他不大的领地的偏远城镇和乡村实施管辖。社会是封建结构的,由世袭的贵族、半自由的农民及许多奴隶组成,显然中产阶级非常少。在这种制度下,穷人的命运是悲惨的,几个世纪以来埃及的征税与不良治理使这片土地的财富枯竭,社会情况几乎没得到改善。此外,各城市统治者之间的无休止争斗,埃及方面常常对此不予理会,这对贫穷的农民来说一定是灾难性的,他们经常不能在田里正常劳动,还被征税,又被征兵。阿玛尔纳信件使我们清楚地了解这些情况。这些信件也显示,阿皮鲁人到处制造事端,如我们所言,这些阿皮鲁人并不是从沙漠逼近 139 的新来者,却是社会中没有地位的漂泊之人。他们或是和社会疏离,或是从未融入过社会,他们在社会外围的边远地区维持生计,极易变为劫掠者和土匪。奴隶、受欺压的农民、收入不佳的雇佣兵都很想逃跑而加入到这群人中——就是“成为希伯来人”;有时整个地区都变成阿皮鲁人的,我们已得知他们如何成功地掌控了以示剑为中心的大量领土。城市统治者畏惧这些人,恳求法老保护他们,并彼此指责有与这群人合伙之嫌;他们的惧怕有充分的理由,因为属于他们的制度受到了威胁。

在阿玛尔纳时期与以色列征服迦南之间的年月,在巴勒斯坦发生何事,我们知之甚少。据推测,当十九王朝的法老们复兴埃及在亚细亚的势力时,局势有所稳定,反叛活动得到压制。但是苛刻制度伴随的不公正仍在继续,可以设想,随之而来的便是不稳定。这些小国王们岂能指望众多臣民对他们忠心?阿皮鲁人在这段时期一直很活跃,显然他们继续掌控着示剑,而且无疑在这片土地的其他地方也过着一种准种族的生活。城邦国一定有大量希伯来人,与出埃及的希伯来人有同样的家族与背景;城邦国中的希伯来人越来越疏远封建社会,并愿意和任何提供他们转机的人一起共谋发展。事实上,封建社会内部已经腐朽,公元前13世纪后期埃及势力削弱时,许多城市统治者深感自己的统治摇摇欲坠。

(2) 背景:埃及为奴与出埃及。同时,日后成为以色列核心的这些人在



埃及为奴。尽管以色列的先祖无疑在希克索斯时期就进入了埃及，其他希伯来人（阿皮鲁人）在不同时间来到或被带到那里。阿美诺菲斯二世（约公元前1438—前1412年）从他的战俘中带去3600人。<sup>79</sup> 有多少人在亚细亚战役中是被其他法老俘获的，我们说不清。这就是为何我们该谨慎设定以色列后裔进入埃及之年代的原因。那时还没有以色列民族；这个民族的组成成员无疑是在不同时间到达的。尽管《出埃及记》第6章18至20节记述说，摩西的祖父曾在进入埃及的行列中，这在假定（很可能正确）有几个世代从名单中遗漏的情况下，可以与第12章40节中的430年相调和。但是，也许最好不要试图协调一致，或许这反映出以色列人的一些祖先从希克索斯时期起就进入埃及的事实，而其他祖先较晚才到来。希伯来人无疑在不同时间，以我们不太了解的方式进入和离开埃及。后来以色列的许多人可能还保留旅居埃及140 埃及的回忆，而他们的祖先未参与过出埃及。

许多希伯来人——希克索斯占领之后的残余或帝国时期法老的囚犯，在十九王朝统治下仍留在埃及，并被迫在塞索斯一世和拉姆西斯二世的建筑工程中服苦役。其中某些人（但不是全部，因为到二十王朝后还发现有阿皮鲁人在埃及）加上一些混杂的人群（出12：38），其中包括先祖传统或有或无的各种奴隶，这些人组成公元前13世纪出埃及的那个群体。这群人在摩西的率领下走向西奈，并在庄严盟约下成为耶和华的子民。我们将在下一章更多谈及这个盟约。这样形成的团体成为以色列的核心，他们接受的这个新信仰构成了以色列的基本要素。

综上所述，要问十二支派中的哪支曾在埃及并参与出埃及毫无益处。尽管后来的以色列人不全在那里，我们也无法排除这个或那个部落，来确定哪个部落参与其中。的确，我们不能谈及在埃及的部落，因为那时还没有部落系统——仅仅是来自部族背景的奴隶的集合体。诚然，圣经把最大的角色赋予了约瑟以及利亚家族的利未（注意摩西家中已提及的埃及人的名字！），因此，否认利亚与拉结家族已在埃及是强词夺理。我们可推测约瑟的家族早已在埃及，后来，也许在不同时间，利亚家族的人加入到他们中（正如约瑟与其兄弟的故事所言）。但这并不是确实的证据。可能十二支派中后来发现的成员已在埃及，因这些希伯来奴隶一定来自巴勒斯坦的不同地方，他们许多人能记得与那里亲属的关系，在到达家乡之时，他们自然会定居在这些人当中，但是典型的部族系统尚未形成。尽管以色列的特殊结构始于西奈，这个

<sup>79</sup> Pritchard, *ANET*, p. 247.

结构走向规范却是在巴勒斯坦的土地上。不过，由于经历出埃及和到达西奈的这群人是以色列真正的核心，是以色列的基本结构，从深层意义看，圣经强调全部以色列就在其中是正确的。也可能以后的各家族实际上都有成员为自己拥有可追溯到这些往事的家谱而自豪。

(3) 征服与融合。据圣经所言，在西奈盟约下形成的这个群体向加低斯行进，在那个绿洲上他们立足了相当长一段时间。无疑他们在那儿和常出没于此地的群体联系往来，也许包括以不同方法逃出埃及的希伯来人，其中有些人可能具有祖先膜拜传统——我们这样猜想——相似于摩西家族中所珍存的传统。耶和华崇拜对那些逃跑的奴隶及其他漂泊的百姓一定具有强大的吸引力，这种崇拜不仅提供他们前所未有的群居的团体与身份，而且宣布耶和 141  
 和华为神，这位神将拯救他们，引领他们进入曾应许给他们祖先的土地。我们猜想许多人皈依到了新的信仰中。然而，希伯来人还没有强大到足以踏出一条通往巴勒斯坦之路。圣经（民 14：39-45）告诉我们，他们曾试图直接穿过内格夫去巴勒斯坦，却被意外地赶出来，未获立足之地。接着几年他们在旷野中漂流，我们可以设想，在这过程中希伯来人不仅人数上得到加添，而且变得坚强，直到他们更像一个拥有军营随从的非正规军队，而不是一个典型的游牧团队了。最终，在一段迂回的行程之后（对此我们无法详细追溯），他们出现在巴勒斯坦东部的高地，小心地避免与以东人或摩押人发生冲突，打败了希实本王国并将之毁灭（民 21：21-32），在应许之地得到了立足之点。

我们并不准确了解这个最初的胜利是如何赢得的，圣经只告诉我们西宏王在一次战役中被以色列打败且丢掉性命，然后以色列人就占领他的领土及城市。在那里是否有保卫这些城市的努力，或来自民众方面的进一步抵抗，并未有证据显明。《民数记》中的记载也未提及以色列人对民众的任何大批屠杀。这亚摩利王国似乎是在约一个世代前，由来自叙利亚的军事冒险家建立的，但有理由可相信，他们统治的团体主要是由希伯来农场主和从西部巴勒斯坦迁居过来的牧人组成，无疑他们在寻找自由与良机（参见士 12：4，其中提到基列人被奚落，因他们是从以法莲来的逃亡者），而他们大概并不

怎么喜欢他们的国王及其身边的军队势力。<sup>79</sup>有可能当以色列人出现在他们邻近地区时，这些希伯来人被他们所听说的新信仰所振奋，把这些新来者当作有能力的拯救者来欢迎。很多的人已离弃西宏王，使得只有很少的正规军支持他；这些事之后，他们向以色列人开放这片土地——事实上，他们自己成为以色列人。<sup>80</sup>无论如何，这次胜利使以色列拥有了从亚嫩河到雅博河之间最好的土地（民 21：24）；可能他们以同样的方式继续征战（21：33 - 35），扩展自己的领土向北进入巴珊。巴兰的故事及诗歌（21：22 - 24）无疑准确地反映了这些胜利引起的惊恐。成批的部落与村庄一定都转向对耶和华的崇拜，随之而来的便是以色列的部落结构得到完善，她的军队势力也有很大的扩充。早期诗歌中（参见民 23、24）保留着约旦河以东部落中心地区的回忆，这也反映在《申命记》讲述的历史背后的传统中（申 1-4）。

所发生的各样事情及来自沙漠中的新的信仰，没过多久便传到巴勒斯坦西部。这一切激起了极大的涟漪，特别是希伯来人中的不满分子想知道是否可以指望脱离他们恨恶的统治者。这场大火的蔓延不可避免。这些确实大约发生在公元前 13 世纪与公元前 12 世纪交替的时候（具体年代并不能确定），也是正当以色列占领西部巴勒斯坦之际。其实在崇拜耶和华的宗教临到之前，个别部落或部落群反叛城市统治者是不可能的。<sup>81</sup>正是这种新的信仰使大火熊熊燃烧不可遏制，它也是促使以色列成为一个民族的催化剂。但是这个过程是复杂的，而且必定持续长久；鉴于证据的本质，我们无法详细地重构这一过程。

但是毋庸置疑，如圣经描述的，那是一个血腥残忍的事情，它是神要将

<sup>79</sup> 有关这一重构，参见 Mendenhall, "The Hebrew Conquest of Palestine", 如他所指出的，一首颂扬亚摩利王胜利的歌（民 21：27 - 30）得以保存在希伯来传统中，这是很奇怪的事。但如果我们假定在以色列到达之前，希伯来人的军队参加了对抗摩押人的行动，那件事就可以顺理成章了，就变成那时他们的传统了。关于流便与部巴勒斯坦的关系，参看 Noth, *HI*, pp. 63-65。

<sup>80</sup> 从沙漠来的人这里称之为以色列人，虽然还不能肯定他们确实叫这个名字。或许我们该像《出埃及记》第 15 章 1 至 18 节的古诗一样，简单地把他们称为耶和华的子民（即崇拜耶和王者）。以色列这个名字可能是从巴勒斯坦已经存在的一个部族联盟而来，新来者与部族联盟合作并给后者传递耶和华的信仰。即使如此，很可能出埃及的群体中的成员已经感到和这个以色列有亲切感，而称自己为以色列人。关于此点参看 Freedman, *ant*, cit.（见脚注 38），尤其是 p. 10f., 20-22。

<sup>81</sup> 参见 Freedman, *ibid*, p. 21, 他提出在《士师记》第 1 章及《约书亚记》中的一些故事，可能和这样的事件有关。

应许之地赐给他子民的耶和华圣战。<sup>②</sup>同时，我们必须记住毁灭只加给某些进行抵抗的迦南城市，巴勒斯坦的人并未遭彻底除尽。而且有足够理由相信，人口中的大部分——特别是希伯来人，也有其他人，与以色列人联合并欣然提供援助。

我们可以设想，当摩西率领的以色列人带着他们的新信仰进入西部巴勒斯坦时，许多城镇村庄的人都准备加入他们这一边。在某些情况下，是自愿和乐意而为的——示剑的情况尤为明显。它不是被征服的，而从一开始就是以色列的一部分。其他情况有由于害怕而加入到以色列人中的（如基遍），还有可能是当地百姓起来反叛他们的统治者及那些支持统治者的势力，也没有经过激烈的战斗或流血就被征服。这些可以解释，为什么在前文提及的巴勒斯坦中心地区的某些城镇，在以色列征服的名单中，却没有任何军事行动的叙事描述被保留下来（而在一些情况下，没有考古学上表明毁坏的证据）：以色列人从内部就把他们征服了！<sup>143</sup>

但这不仅仅是本地叛乱的事件，那时也有大规模的军事行动。尽管我们不能重构约书亚的经历，但没有理由怀疑，如圣经所述，他在其中担任了领导角色。我们可以设想，迦南城市的国王们再也无法控制那些边缘地区叛乱的村庄和城镇，他们聚集到一起联成同盟以镇压叛乱，可能马尼塔战役就是联军作战，在该战役中，马尼塔宣称已经打败以色列。拉锯战无疑延续了多年（或许在摩西群体到达之前就已经出现了个别的叛乱及游击战，而随着他们的到来愈演愈烈），随之而来的是，以色列遭受到圣经未提及的厄运，还有些地区打过不止一次的仗。但国王们大势已去，以色列打败了同盟。内部不满分子的背叛必定常常起到推波助澜的作用（正如记载的伯特利的情形，士1：22-26），他们使有防御工事的城市沦陷，并将其烧成灰烬。尽管迦南人的飞地还保留在以色列的领地中，战争与冲突持续多年，以色列人最终拥有了这片未来几个世纪要占领的土地。

征服迦南结束后不久，全部以色列成员的代表——那些在沙漠中敬拜耶和华的人和新加入他们行列的巴勒斯坦的希伯来人——在示剑会合，在庄严

<sup>②</sup> 没有正当理由假设圣战必须纯粹是自卫的，正如 G. von Rad 在 *Der heilige Krieg im alten Israel* (Zürich: Zwingli-Verlag, 1951) 中所言。参见 F. M. Cross, "The Divine Warrior" (*Biblical Motifs*, A. Altman, ed. [Harvard University Press, 1966], pp. 11-30, 尤其是 pp. 17-19); 又参见 R. de Vaux, *Ancient Israel* (Eng. tr., London: Darton, Longman & Todd; New York: McGraw-Hill, 1961), pp. 261f.。

的盟约下正式成为耶和华的子民，只敬拜耶和华。<sup>83</sup>《约书亚记》第 24 章所传递的历史就是这一事件的记载。随后，以色列的部落结构呈现出规范的形式，以色列作为一个民族的历史可以说已经开始了。

<sup>83</sup> 据推测，示剑圣殿的神是一种族长式的，在《创世记》第 33 章 20 节中被称为“El-Elohe-Israel”（即 El，[族长]以色列[雅各]的神），被认为等同于耶和华，以色列（子民）的神。关于示剑圣殿和圣经传统，参见 Wright, *op. cit.*（见脚注 72），pp. 123-138。

## 第四章

### 早期以色列的政体和信仰：部族同盟

144

上一章我们了解到以色列是如何得以掌控她的领土，并开始作为一个民族在那里生活。如果不是这些人把古代世界里无与伦比的一种宗教带上历史舞台，那么以色列形成民族这件事本身并没什么独特的地方，历史上几乎没有人会注意此事。不考察这个宗教，就无法继续叙述以色列的历史。正是这个宗教，也唯有这个宗教，才使以色列得以从她的环境中脱颖而出，具有独特而又有创造性的表现。抛开这个信仰，以色列的历史既没法解释，也可以说没有特别的意义。因此，我们有必要停下来，对以色列的宗教本质进行概括，并简要地叙述以色列最早期的历史中，体现这一宗教的制度及其特色。

但这样会引导我们直接考察早期以色列的部落组织。我们不能抽象地讨论以色列的宗教，把它看作是由关于上帝、关于世界、关于日常言谈举止的一系列信念组成的，当然，所有以色列人大概都赞成这些信念。但这种抽象的描述会曲解以色列的宗教。以色列的宗教并不是由抽象的信条组成，它的核心是一种强烈的意识，即相信上帝与人之间存在着一种关系，具体而言，就是相信耶和华拣选以色列，把她作为特别施恩的对象，反过来，以色列承诺自己作耶和华的子民。这种信仰既促使早期以色列的部族组织成形，又赋予了它鲜明的特点。以色列的神圣传统、信条和制度发展及规范形式等，都是在部族结构的框架之内形成的，因此在我们的讨论中，以色列的部族结构必定占据相当的篇幅。

#### 一、难题和解决的方法

关于最早期以色列的宗教与外部结构，学者们在大多数问题上很少达成

一致看法。主要原因在于提供相关信息的文献（很少有例外）一直以来被看作145 是后来时代的产物。在描述最早期时代的文献中，就算我们能甄别其中的特点，又该怎样确定哪些特点是原始的，又有哪些反映了以后时代的信念呢？这是一个真实的问题，不能轻易将它搁置一边。

1. 应该如何描述早期以色列的宗教？较早的一些著作一般都从进化发展的角度来描写以色列的宗教，认为它是从较低的形式发展到较高的形式。有些作者怀疑摩西五经的文献是否真实可靠地反映了最早期信仰的实际情况。他们普遍认为，在圣经对摩西宗教的描述里，那些关于上帝的崇高构想、强烈的道德元素，乃至盟约观念本身，都是晚些时期的信仰，这些信仰被搬到了前面的时期里。此外，他们还认为，以色列是随着君主制的兴起才获得统一，而只有出现某种程度的外部统一时，律法的准则与正式的祭礼才得以发展，因此，他们相信这些也反映了后来的情况。结果，早期以色列的宗教变得丧失了实质内容。他们习惯上把早期以色列的宗教描写为单一主神教（henotheism）：专一敬拜部落本族神，同时并不否认其他民族保护神的存在。<sup>①</sup> 他们相信，关乎伦理道德的一神教，是在以色列被掳巴比伦期间以及后来的时期才出现，是先知们努力的结果。

当今很少有人愿意像他们那样描述以色列的宗教。人们认识到，不能将任何宗教的历史看成简单的进化发展，也不能依据圣经资料里所体现的观念和制度的成熟度，对圣经里的资料进行年代顺序排列。我们有确切的证据质疑这种做法。首先，根据目前对古代宗教的认识，传统意义上的单一主神教在古代东方是否确实存在过，这一点存有很大疑问。古代宗教都是相当成熟的多神教，它们的主神被赋予了整个宇宙作为统治疆域，显然这类神比所谓以色列的部落民族神高级得多。在这些宗教里还普遍存在向君主制甚至向一神教发展的趋势，<sup>②</sup> 其中有一个例子（阿托恩信仰），其宗教接近于一神教。如果以色列的信仰是单一主神教，那么我们的确很难解释，这样一种相对比较原始的宗教，为什么偏偏就会发展到如此空前的高度。显然，单一主神教一词根本不适于描述早期以色列的信仰。

除此之外，对各个传统片断的研究揭示，整个文献所包含的资料比文献

① 参见 *New Standard Dictionary of the English Language* (Funk & Wagnalls Co., 1955)。至少作为通用语，这个词已经成为“单拜一神教”（Monolatry）的同义词：例如，《韦伯斯特新世界词典》（*Webster's New World Dictionary*, The World Publishing Co., 1953）的解释是：“相信一个神，不否认他神的存在。”

② 相关证据的纵览，参见 Albright, *FSAC*, pp. 209-236。

本身古老得多，因此很显然，我们决不会像以前想象的那样缺少早期以色列信仰的直接见证。另外，早期以色列部落组织真要像后文所述的话，以色列的统一显然远远早于君主制的出现；我们可以相信，以色列生活在巴勒斯坦的最早时期里，她的神圣传统和特有的制度已经达到规范的形式。因此，有必要对早期以色列的宗教进行更为正面的描写。

2. 认识的主要来源。不过，在描述早期以色列信仰和制度时，有必要谨防年代误植。某些材料已经被充分地证明可能来自最早期以色列的民族生活中（公元前10世纪及之前），那么，我们应尽可能地将讨论建立在这些资料上。这类资料还是比较多的。

现今一般都认为，摩西五经的许多律法资料来自以色列的最早时期。评论家以前一直认为，盟约书（The Book of the Covenant）（出21—23，34）是公元前9世纪的产物，其实它的起源肯定更早，反映的是士师时代的律法程序。<sup>③</sup> 许多其他法律法典（D和H）的资料也同样起源于很古老的年代。<sup>④</sup> 至于十诫，它体现了盟约的中心特征，正是这个盟约使以色列成为一个民族；我们可以相信，在《出埃及记》第20章和《申命记》第5章中那些相似的章节背后，隐藏着源自摩西时代的表述形式（或许是更为古老的表述形式）。<sup>⑤</sup> 此外，比较文献耶典（它或许是公元前10世纪成形的）与文献伊典可以发现，摩西五经传统的基本要素及其神学的大多数主题都在士师时代已经规范化了，而两个文献都是从更早保存的传说中抽取资料的。<sup>⑥</sup> 除此之外，关于早期以色列信仰和行为的重要见解，可从《士师记》和其他古代叙事故事中得到，尽管这些是后来才整理到书中的，却可追溯至最早时期的口传或书写的传统。

与此相关的许多诗歌也非常重要，从最近对早期希伯来诗歌的研究中发现，这些诗歌基本上来源于最早时期的以色列历史（公元前12世纪至公元前

③ 这可能是在君主制开始时收集的，但这些律法本身更早些。H. Cazelles, *Études sur le Code de l' Alliance* (Paris: Letouzey et Ané, 1946), 甚至将大部分内容定为摩西那一代。我们下面将看到，许多律法是来自摩西以前的时代。

④ 参见 G. von Rad, *Studies in Deuteronomy* (Eng. tr., SCM Press, 1953); G. E. Wright, *IB*, II [1953], pp. 323-326. 关于 H 文献里的资料，参见 K. Elliger, *ZAW*, 67 (1955), pp. 1-25; 又参见 H. Graf Reventlow, *Das Heiligkeitsgesetz* (WMANT, 6 [1961])。

⑤ 近年来，十诫来自摩西这一观点一直得到学者的捍卫（当然也常遭否认）；文献过多，在此无法一一列出。无论目前形式的十诫的起源是怎样的，我们没理由质疑各个诫命的古老性。实际上，盟约要真如以下所述，这类诫命也正是人们所期望的。

⑥ 参见 M. Noth, *A History of Pentateuchal Traditions* (1948; Eng. tr., Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1972), pp. 38-41。



147 10 世纪), 表述形式没有改变。<sup>⑦</sup> 这些诗歌包括米利暗之歌 (出 15 : 1-18; 公元前 12 世纪早期)<sup>⑧</sup>; 底波拉之歌 (士 5; 公元前 12 世纪后期)<sup>⑨</sup>; 巴兰预言 (民 23、24)<sup>⑩</sup>; 摩西的祝福 (申 33)<sup>⑪</sup>; 摩西之歌 (申 32)<sup>⑫</sup>; 雅各的祝福 (创 49)<sup>⑬</sup>; 哈巴谷诗篇的某些部分 (哈 3)<sup>⑭</sup>; 《诗篇》29 篇<sup>⑮</sup>、《诗篇》68 篇<sup>⑯</sup>; 等等无疑还有其他诗歌。因此, 我们拥有大量的第一手材料, 提供了关于公元前 12 世纪至公元前 10 世纪间以色列信仰的证据。当然, 很难把

- ⑦ 此说法是由 W. F. Albright 在他整个学术生涯的一系列著作中发展的; 参见最近的作品, *YGC*, pp. 1-52; 也参见 F. M. Cross and D. N. Freedman, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1950)。近来关于这些不同诗篇具体日期的讨论, 见 Albright, *ibid*; D. A. Robertson, *Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry* (Missoula, Mont.: SBL, Dissertation Series, 3 [1972]); 特别是 D. N. Freedman, “Divine Names and Titles in Early Hebrew Poetry” (*Mag. Dei*, ch. 3)。值得注意的是, 这些学者的意见分歧较少。
- ⑧ 参见 Cross and Freedman, “The Song of Miriam” (*JNES*, XIV [1955], pp. 237-250); Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Harvard University Press, 1973), pp. 112-144; Freedman, “Strophe and Meter in Exodus 15” (H. N. Bream, R. D. Heim, C. A. Moore, eds., *A Light Unto My Path: Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers* [Philadelphia: Temple University Press, 1974] pp. 163-203)。
- ⑨ 相关的讨论很多; 近期的如 R. G. Boling, *Judges* (AB, 1975) pp. 101-120。
- ⑩ 参见 Albright, “The Oracle of Balaam” (*JBL*, LXIII [1944], pp. 207-233)。
- ⑪ 参见 Cross and Freedman, “The Blessing of Moses” (*JBL*, LXVII [1948], pp. 191-210)。
- ⑫ 把这首诗的日期定在公元前 11 世纪的学者包括 O. Eissfeldt, *Das Lied Moses Deuteronomium 32: 1-43 und das Lehrgedicht Asaphs Psalm 78 samt einer Analyse der Umgebung des Mose-Liedes* (Berlin: Akademie-Verlag, 1958); 包括 W. F. Albright, *VT*, IX (1959), pp. 339-346, 还包括 G. E. Mendenhall, “Samuel’s ‘Broken Rib’: Deuteronomy 32” (*No Famine in the Land: Studies in Honor of John L. McKenzie*, J. W. Flanagan and Anita W. Robinson, eds. [Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975], pp. 63-74)。后者与 G. E. Wright 有争议, 因为 Wright 把目前形式的该诗歌定在公元前 9 世纪; 参见 “The Lawsuit of God: A Form-Critical Study of Deuteronomy 32” (B. W. Anderson and W. Harrelson, eds., *Israel’s Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg* [New York: Harper & Brothers; London: SCM Press, 1962] pp. 26-67)。
- ⑬ 参见 B. Vawter, “The Canaanite Background of Genesis 49” (*CBQ*, XVII [1955], pp. 1-18); J. Coppens, “La bénédiction de Jacob” (*VT*, Suppl., Vol. IV [1957], pp. 97-115); O. Eissfeldt, “Silo und Jerusalem”, (*ibid*, pp. 138-147); E. A. Speiser, *Genesis* (AB, 1964), pp. 361-372; H. J. Zobel, *Stammesspruch und Geschichte* (BZAW, 95 [1965])。
- ⑭ 参见 Albright, “The Psalm of Habakkuk” (H. H. Rowley, ed., *Studies in Old Testament Prophecy*, [Edinburgh: T & T Clark, 1950], pp. 1-18)。
- ⑮ 参见 P. C. Craigie, *VT*, XXII (1972) pp. 143-151; D. N. Freedman and C. F. Hyland, *HTR*, LXVI (1973) pp. 237-256; 又参见 F. C. Fensham “Psalm 29 and Ugarit” (*Studies in the Psalms: Papers Read at the 6th Meeting of Die Ou-Testamentiese Werkgemeenskap in Suid Afrika* [Potchefstroom: Pro Rege-Pers Beperk, 1963], pp. 84-99)。
- ⑯ 参见 Albright, “A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems” (*HUCA*, XXIII [1950/51] Part I, pp. 1-39), 他把这首诗看成是公元前 13 世纪到公元前 10 世纪开始时的收藏品, 约在所罗门时代所作; 也参见 S. Iwry, *JBL*, LXXI (1952), pp. 161-165。下列作者给予一个完全不同的解释, 但他把这篇诗歌的初稿日期定在扫罗时期: S. Mowinckel, *Der achtundsechzigste Psalm* (Oslo: J. Dybwad, 1953)。

摩西的突出贡献和旷野中的信仰从那些在巴勒斯坦土地上形成的特征中剥离出来，这常常也是不可能的。但是没有理由推测，随着以色列出现在这片定居地，他们信仰的主要方面会有改变。相反，现有的证据使我们将以色列信仰的全部重要特征追溯至旷野乃至摩西，而摩西，正像圣经所描述的那样，是以色列伟大的缔造者。 148

## 二、早期以色列的信仰

1. 耶和华的子民以色列：盟约的社会。自以色列历史的开端，以色列的上帝就是耶和华（Yahweh，在英文圣经中是 Jehovah 或 the Lord）。几乎可以肯定，以色列是从旷野带来了对耶和华的敬拜，因为在她抵达之前，巴勒斯坦没有类似信仰的迹象。毋庸置疑，以色列的信仰是在旷野中由某位伟大的宗教人物传递给他们的，这个人就是摩西。以色列关于上帝的观念在古代世界是独特的，这种现象无法用理性来解释，但是如果通过对上帝的解释来理解她的信仰，从根本上来说是错误的。以色列的宗教并不存在于某些宗教观念或伦理道德原则中，它存留于对历史经历的回忆中，这些历史经历由信仰所诠释，以人们的信心为回应。以色列相信，她的上帝耶和华曾用大能的行动将她从埃及拯救出来，并在盟约中立她为他的子民。

(1) 耶和华的恩典及以色列的回应：拣选与盟约。确实，拣选与盟约的概念在早期的以色列并未给过正式的陈述。但是，这两者从一开始就是以色列认识自己、认识上帝的基础。

关于拣选，我们发现，以色列在她历史的任何时期，一直相信自己是耶和华拣选的子民，<sup>①7</sup> 她还相信，上帝在以色列出埃及时对她施以拯救的恩惠行动，这就是上帝呼召她的标志。到了后来的时期，这种说法已经显而易见，无需予以重申和强调。这里只需用一个例子来说明：先知们和《申命记》作者们，更不用提后来的圣经文献作者们也差不多异口同声地，不断回顾出埃及的经历，把它视为耶和华以大能和恩典呼召一个民族归向他的难忘例证。不过，尽管拣选的观念在公元前7世纪和公元前6世纪的文献中才被赋予了

<sup>①7</sup> 关于拣选的观念，见 H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election* (London: Lutterworth Press, 1950); G. E. Wright, *The Old Testament Against Its Environmen* (London: SCM Press, 1950); G. E. Mendenhall, *IDB*, II, pp. 76-82。

最为明确的表达和特定的词汇,<sup>18</sup> 但它从一开始便固定于以色列的信仰中。这是那位称上帝为耶和华的希伯来旧约前几卷作者(公元前10世纪)的神学核心,他提及亚伯拉罕的蒙召,发现耶和华对亚伯拉罕的应许在出埃及和占领迦南事件中一一实现了。那位称上帝为耶路欣而不称为耶和华的希伯来旧约作者(the Elohists)同样讲述了列祖的蒙召,并提及以色列民是神在万民中“自己的产业”(出19:3-6)。<sup>19</sup> 正如我们所言,那位耶和华主义者(Yahwist)与耶路欣派人都发现,这些主题在他们所使用的传统故事中早已存在。除此之外,所谓圣经中最古老的诗歌(出15:1-18)并不用以色列这个名称指代她,只是简单地称她为耶和华的民,说她是耶和华所“救赎的”(15:13)及“获得的”(或许“创造的”更好;15:16)民族。相似的主题反复出现在这部分诗歌里,也出现在其他古诗中。以色列蒙上帝的恩典,被救赎离开埃及,在神的引领下来到他的“圣所”(出15:13);她是被拣选出来的民族,被耶和华称为他所特别拥有的(民23:9;申33:28ff.;参看32:8ff.),并在他大能的不断保护下享有安全(士5:11;诗68:19f.)。显然,从最早时代起,以色列便把自己看成是耶和华的选民及他特别施恩的对象。必须补充说明的是,在这些文献里,没有一个地方(注意,最古老的叙事传统始终将以色列描绘成怯懦的、忘恩负义的及悖逆的)把拣选说成是以色列自身的功绩,这全凭耶和华的恩典,他们受之有愧。

照圣经所述,以色列进入耶和华的盟约,成为他的子民,并依照他的要求去生活,以回应耶和华的恩典。换言之,以色列借盟约成为耶和华的子民。肯定有人会否定这种说法,声称盟约概念本身是在相对较晚的时期才进入以色列;我们以后再谈此事。但仅从表面看就很难接受这种断言,不仅因为盟约在摩西五经的最早层面中已经很突出,不可能用批评的手段予以清除,而且没有它,旧约中许多事情将无法解释。特别值得一提的是,将以色列最早期的部族秩序理解为盟约秩序是最妥当的(又是一个有争议的话题,待以后讨论)。我们已经看到,以色列是由许多不同来源的成员组成的,没有中央政府或国家机器把她组织在一起,然而在长达200多年的时间里,她以不可

<sup>18</sup> Th. C. Virezen, *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament* (Zürich: Zwingli-Verlag, 1953); 有关《诗篇》中的同类术语,也参见 K. Koch, *ZAW*, 67 (1955) pp. 205-226。

<sup>19</sup> 有关这一段以及类似盟约系统的阐述,参见 J. Muilenburg, *VT*, IX (1959), pp. 347-365, 这个字翻译成“自己的所有物”(s<sup>g</sup>gullah)出现在一封乌加里特书信中,在信中此字显然是由赫梯宗主国用来描述乌加里特国王是他的“私有财物”。参见 D. R. Hillers, *Covenant: The History of a Biblical Idea* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1969), p. 151。

思议的顽强精神，在最为严峻的生存环境中得以生存下来，并保持了她的作为一个民族的特性。如果她的各种成员没有一个庄严条约或协议（即一个盟约）的凝聚力把彼此连在一起，进入到上帝的面前，很难会有这种情况。《约书亚记》第24章1至28节就叙述了这样一个盟约的故事：在这里，约书亚以耶和华的名义说话，在聚集的部族人面前宣称上帝奇妙的作为，从亚伯拉罕蒙召，直到上帝赐予土地，在此基础之上，他对百姓发出挑战：是选择事奉耶和华还是其他什么神，同时宣告他已经做出自己的选择。当百姓宣布他们选择耶和华时，约书亚郑重地提醒他们要迈出的这一步是何等重大，并警告他们除掉全部其他的神。之后，约书亚和他们一起进入盟约事奉耶和华，而且单单事奉这一位神。正如所有类似盟约的形式一样，在此人们进入盟约是回应已接受的恩惠。尽管这一信息在所谓的《申命记》历史文库（从《约书亚记》到《列王纪下》）中已传递给我们，但不能看作是《申命记》作者（the Deuteronomists）的自由创作，却可以认定是基于一个古老传统之上的。正如一些学者所认为的，可能盟约的故事保存着关于以色列部落联盟如何在巴勒斯坦土地上形成的记忆。无论如何，它可以追溯到远古的某个特定场合，原先不敬拜耶和华的成员，凭借庄严的盟约被吸收到以色列的部落结构中。

因此以色列作为一个民族的存在，是基于一个共同经历的记忆，并由那些参与其中的人，也就是以色列的核心人物最终传递下来。尽管我们无法核实圣经记载的细节，但它无疑是扎根于历史的。无论如何没有理由怀疑，希伯来奴隶曾经以奇特的方式从埃及出逃（而且是在摩西的率领下！），他们将自己的获救解释为耶和华仁慈的介入，之前摩西就是以这位“新”神的名义来到他们当中。也没有理由怀疑，正是这同一群人行进到西奈，在那里他们进入耶和华的盟约，成为他的子民。从此，一个前所未有的新社会诞生了，这个社会不是基于血统，而是基于历史经历与道德抉择。当经历过这些事件的那群人把这些记忆带到巴勒斯坦时，当这个部族联盟围绕着耶和华信仰——仍然以盟约的方式——形成时，出埃及的经历与西奈山故事便成了全体以色列人的规范传统，好像说：我们所有人的先祖由耶和华引领穿过红海，在西奈庄严的盟约下成为他的子民；到了应许之地我们重申此盟约，并且将不断地重申此约。

（2）盟约的形式。已经有人指出，关于西奈山的章节，我们在《约书亚记》第24章、《申命记》或圣经的其他出处中所看到的盟约形式，与赫梯帝

国的某些宗主权的条约（就是大王与他的属臣之间的条约）有惊人的相似之处。<sup>⑩</sup>当然，以色列盟约不可能直接采纳赫梯人的模式，因为赫梯帝国在以色列出现在历史舞台之前已经消失。但是或许这种类型的条约不是唯独出自赫梯人，却代表公元前第二个千年时古代东方所广泛采用的一种条约形式，只是我们恰巧从那时期赫梯帝国的文献中知晓。<sup>⑪</sup>另外，大量证据显示，青铜时代晚期结束时，巴勒斯坦及周边地区深受来自北部（安纳托利亚及其他曾是赫梯帝国一部分的领土）各民族的影响，<sup>⑫</sup>所以即使前面提及的条约形式的确源自赫梯人（可能并不是），也没有恰当的理由怀疑以色列的缔造者早已知晓这种条约。

前面所说的这些条约，一般都以一个导言开始：大王表明他自己的身份（“这就是……的话”），说出他的名字和称号，及他父亲的名字。接着经常是较长的前言，大王回顾他自己和属国先前的关系，强调他的仁慈行为，使后者有义务终身感恩。当大王对他的属臣直接讲话时，通常编排成“我—你”（I-Thou）形式的演说。接着是一些规定，其中详细陈述了加之于属臣的、并要他们接受的责任。通常这些规定禁止属臣与赫梯国以外的国家建立关系，也禁止与其他属臣产生敌对。属臣必须响应战斗的号令，必须全身心地响应（字面是“全心全意地”）；做不到这条的就视为违反条约。属臣要无限地信赖大王，决不发表或容忍对大王不友好的言词。他要每年带着规定的贡金朝见大王，也必须把与其他属国的纠纷呈递大王裁决。根据规定，条约的副本有时要按指令存放在属国的神殿中，并定期公开宣读——可能这是为了提醒属臣承担的责任以及他曾庄严发过的效忠誓言。他们祈求各种神灵，包括赫梯国的神和属国的神，以及其他神祇（山、河、天、地等等）作为条约的见证，这些神祇也都一一列出。条约的约束力体现在一系列的祝福和咒诅中，它们请求这些神祇根据属臣的顺服或悖逆而给予相应的奖惩。

<sup>⑩</sup> 这些观点在25年前由 G. E. Mendenhall 指出，参见“Ancient Oriental and Biblical Law”以及“Covenant Forms in Israelite Tradition”（*BA*, XVII [1954], pp. 26-46, 49-76; repr., *Biblical Archaeologist Reader*, 3, E. F. Campbell and D. N. Freedman, eds. [New York: Doubleday & Co., Inc., 1970] pp. 3-53）。其相似论点另有论著，见 K. Baltzer, *The Covenant Formulary* (Eng. tr. of the 2nd ed., Oxford: Blackwell, 1971)。另一通行的介绍也很有帮助，可参见 Hillers, *op. cit.*。

<sup>⑪</sup> 例如，尽管我们没有来自埃及的条约原文，阿玛尔纳信件表明，在法老及其属臣之间有类似的正式承诺。参见 E. F. Campbell, “Two Amarna Notes”（*Mag. Dei*, ch. 2, 特别参见 pp. 45-52）。

<sup>⑫</sup> 参见 Mendenhall, *The Tenth Generation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973), Ch. VI。

圣经中所见的盟约形式与上述条约相似的地方很多，在此不能一一列举。导言是有的，其中确认盟约的上帝（参见“我是耶和华你们的神”，出 20：2；或“耶和华，以色列的神如此说”，书 24：2）。简述历史的前言也同样是标准的写法，它可以很简短（参看，“曾将你从埃及地、为奴之家领出来”，出 20：2），也可以很长（参见《约书亚记》第 24 章 2 节 b 至 13 节中 152 长篇详述耶和华恩慈的作为）。以色列盟约的规定与赫梯人条约的规定也有许多相似之处。正如大王的臣属被禁止与赫梯帝国以外的人结盟，以色列人也被禁止与耶和华之外的任何宗主神建立关系。正如赫梯人的属臣不能与其他属臣敌对，而且必须把所有争端呈交大王裁决，十诫中也有类似规定，如禁止侵犯其他以色列同胞的权利和破坏社体和平的行为。响应战斗的号令显然被视为以色列部族联盟的义务（士 5：14-18、23，21：8-12）。正如属臣按要求必须带上规定的贡金来到大王面前，以色列人也必须定期来到耶和华面前——并且不能“空手”而来（出 23：14-17，34：18-20）。按规定，条约的副本需供放于神殿中，并定期公开宣读，以色列也都有相似的规定（如，申 10：5，31：9-13）。<sup>23</sup> 祈求各种神灵作见证，这种做法当然不会在圣经盟约里出现（但是参看《约书亚记》第 24 章 22 节、27 节，在这几节，先是呼唤百姓自己，然后是呼唤圣石来作见证），但在先知书的某些“诉讼词”中（如，赛 1：2f.；弥 6：1f.）甚至可以看到类似特点的痕迹，也可在古代的摩西之歌中见到（申 32：1），其中天、地、高山与小丘都被呼唤来为人所犯的错误作见证。<sup>24</sup> 至于说到祝福与咒诅，它们特别在《申命记》中占有显著的篇幅（27—28），但人们一定在更早时期就懂得这样做，甚至在最早先知们的教诲里就有此类特征的印记，这是个极好的例证。<sup>25</sup> 确实，《士师记》第 5 章 23 节表明，对那些未履行盟约责任者施行咒诅，这是最早时期就形成的习俗。

（3）以色列盟约的古老性。前文所述的共同之处给人印象深刻，它们似乎可以有力地证明以色列盟约的极其古老性，以及盟约在以色列团体生活中

<sup>23</sup> 据说约书亚曾在一书中写下立约的话（书 24：26），这表明确有将盟约文件保存在示剑神殿中的传统；参见 Hillers, *Covenant*, p. 64。

<sup>24</sup> 有大量文献记载这类言词。参见 J. Harvey, *Le Plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l'alliance* (Bruges & Paris; Desclée de Brouwer; Montreal: Les Éditions Bellarmin, 1967); 更多著作列于此处的参考书目中。

<sup>25</sup> 除了《耶利米书》以外，可能《何西阿书》中的这个特征比其他先知书更突出。参见 D. R. Hillers, *Treaty Curses and the Old Testament Prophets* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1964)。

的核心重要性。但需要说明的是，有些学者对此不服，他们认为，以色列是在她历史相对较晚的时期才采纳了条约形式，作为表达她和神之间关系的方法。<sup>②⑥</sup> 他们的这一立场并非没有根据，不能认为他们的论据毫无价值而置之不理。首先，在公元前 13 世纪，我们所描绘的条约形式确实没有随着赫梯帝国的衰落而消失，因为至少公元前 8 世纪和公元前 7 世纪，条约形式的许多基本特征在亚兰人和亚述人的条约中还可看到，所以不能排除以色列早已熟悉这个形式，为自己的目的将之修改，并在君主分裂时期、而不是在她历史初期娴熟地使用它。除此之外，圣经里领受的盟约事实上在《申命记》中才有最为清楚的表达形式（《申命记》的日期一般定在公元前 7 世纪），比《出埃及记》中叙述西奈山事件的那些部分表述得更清楚，因为在《出埃及记》中，必须从许多分散的片段里寻找并组合出比较完整的盟约形式。最后，“盟约”（*b'rit*）这个词确实在公元前 7 世纪之前的文献中出现得较少。（那个时期以前的先知中，只有何西阿从神学的角度使用过这个词，而且不超过两三次。）基于以上这些考虑，许多人相信，以色列在较晚的时期才采纳了这种条约形式，并且为满足自己的需要而对它进行修改。有人甚至认为，在那些公元前 7 世纪的《申命记》作者之前，盟约这一概念在以色列人的思想中起的作用很小。<sup>②⑦</sup>

尽管以上的考虑很有分量，人们还是会心存疑虑，认为它们表面上很有说服力而实则不然。理由之一，虽然前面所说的条约形式确实延续至亚述国时代，但它之所以能够保存下来，是因它经过了很多重大的修改。<sup>②⑧</sup> 其中最重要的修改是，概述过去宗主国与附属国之间的关系、简述历史的前言，这在赫梯人条约和圣经中所有典型盟约（如，出 19：3-6；书 24；撒上 12）的表达结构中都是一个标准的特征。而据我们所知，公元前第一个千年的条

②⑥ 这类文献非常多。对相关讨论的概述及更多参考文献，参见 D. J. McCarthy 的各部论著；最近的有，*Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (Rome: Biblical Institute Press, 1978)。McCarthy 认为，以往一般都是从盟约的角度理解西奈经历，但盟约原来究竟是不是按条约的形式构想出来的，这一点值得怀疑。

②⑦ 例如，L. Peritt, *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT, 36, 1969)；E. Kutsch, *Verheissung und Gesetz: Untersuchungen zum sogenannten "Bund" im Alten Testament* (BZAW, 131, 1973)。

②⑧ 参见 H. B. Huffmon, "The Exodus, Sinai and the Credo", (CBQ, XXVII [1965], pp. 101-113)；K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, (Inter-Varsity Press, 1966), pp. 90-102。这些条约的选集，见 Pritchard, *ANET*, pp. 203-206；*ANE Suppl.*, pp. 529-541。关于公元前 8 世纪的亚兰条约，参见 J. A. Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefire* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1967)。



约中没有这种前言<sup>②</sup>。但是，为确保条约的执行所使用的咒诅变得更详尽、更令人生畏，祝福却趋于消失。一种表达宗主国与属国关系的不同理念出现了，这种理念不是建立在仁慈恩惠与说服之上，而是建立在威胁与赤裸裸的暴力之上，这在实质上与圣经盟约有着显著的区别，很难相信以色列盟约的理念是取自这样的条约。无疑，亚述的条约在公元前7世纪确实影响了以色列人的思想，但是如果以色列人在此之前不曾设想自己有一个比亚述王更为仁慈的最高统治者，圣经的盟约就不可能是这个样子了。当然，这不足以证明以色列人在早期就知道这种形式的条约，但至少可以说，圣经中的盟约在形式和精神上，与第一个（原文书写错误，实际应是“第二个”，参见布朗序——译者注）千年时期赫梯条约的相似性，远远超过与我们目前所知的一切后来条约的相似性。154

盟约在《申命记》中才具有最为清楚的表达形式，在西奈山的相关章节或其他地方则是以片断的形式出现，这一点也同样不起决定性作用，也不令人感到意外。我们在圣经中还找不到一个原始形式的盟约式条约文件，只有一些叙事性记载，记录盟约的制定，或许可以说也记录了盟约在仪式上的再现。这一切，加上以色列信仰新内涵的输入，使盟约的表达形式在一定程度上不够完整。我们还必须记住，圣经所示的西奈山章节，是经过一个极其漫长又复杂的传递及再创作过程的最终产物。在此过程中，资料从其原始情景中被替换，那些资料的仪式原型也由此消失。在这种情况下，很难指望能保有完整的条约形式。然而，即使在关于西奈山的章节中，还是可以找出条约形式的多数基本特征，而所有特征都可以在《约书亚记》24章中有关盟约的陈述中找到。当然，有些比较明确，有些则需要根据推断。这章的叙述必定是根据一个非常古老的传统记述的。<sup>③</sup>因此，虽然《申命记》中的盟约具有最为清楚的表达形式，但这并不能证明盟约的理念远在更早时期不为人所知。

至于论到“盟约”（*b'rit*）这个在公元前7世纪前相对很少出现的词，就更无足轻重了。首先，除非能够断言，某些涉及神、人盟约的关键经节（如：创15：8；出19：3-6，24：7f.，34：10、27f.；书24；撒下23：5；

<sup>②</sup> 有一个亚述巴拿帕（Assurbanapal）和奎达尔（Qedar）百姓之间的条约残片，其中似乎简短提到他们过去的关系，这可能是个特例；参见 K. Deller and S. Parpola, *Orientalia*, 37 (1968) pp. 464-466。但是长篇大论回顾宗主过去恩惠的序言，这肯定不是我们所知的亚述条约的风格。

<sup>③</sup> 关于这一点，以及在这一节中的其他观点，参见 E. F. Campbell, *Interpretation*, XXIX (1975), pp. 148-151。



诗 89；等等）属于申命时代或其后（这种做法似乎毫无根据），那么该词的出现并不算少。另外，一个概念可能已经存在很久，后来才找到一个固定术语来表达。举例来说，如上文所述，尽管可以肯定，以色列人从一开始很早就把自己视为耶和华的子民，被他拣选，施以特别的恩惠，但表达拣选这一概念的  
155 标准术语，似乎是在公元前 7 世纪或之后才确定的。盟约这个概念很可能也是如此。无论如何，可以确定，圣经中涉及神、人关系的大量术语中，早期的也好，晚期的也罢，已被证实广泛地出现在古代东方的文献中，它们可追溯至青铜时代晚期涉及君主与封臣之间关系的文献。既然其中一些文献来源于巴勒斯坦本土（阿玛尔纳信件），我们应该相信，以色列从一开始便知晓盟约这个术语及它所隐含的条约关系。<sup>③①</sup>

我们必须承认，以色列盟约形式的古老性并未得到验证，我们手边的证据也不能被称为有力证据。然而，同样的证据使我们有充分的理由相信，从最早时期起，以色列就认识到她与耶和华之间存在一种纽带关系，其基本特点至少使人联想起宗主国与封臣之间的条约。这种纽带关系建立在神这位最高君王的仁慈恩惠中，例如他拯救百姓脱离奴役，赐予百姓土地，而这一切使他的百姓终身感恩、单单事奉他，为避免他的不悦而遵照他的规定生活。必须强调的是，这个盟约的概念与先祖叙事故事中的盟约概念有着显著的差别。先祖故事的盟约包含的是对未来的无条件的应许，接受者的义务只是相信；相反，这个盟约是建立在已完成的恩慈行为上，造成有约束力的责任。我们将会发现，这两个概念之间将会有一定的张力和冲突。

（4）盟约：耶和华的王权。正如前文指出的，如果以色列从她作为一个民族开始存在起，就按照类似于宗主国条约的形式构想她与她的神之间的关系，像封臣与君主间的关系，这便具有深刻的神学意义。就是从这里，才开始出现一个在新旧两约的思想中居核心地位的概念，即上帝统管子民与上帝的王国。<sup>③②</sup> 尽管这在数个世纪的进程中经历了许多变化，但是它的出现并非以君王制的存在为先决条件，也就是说，它不是一种后来才有的观念，因为

<sup>③①</sup> 这类用语包括，“听（即服从）命令”、“爱”、“恨”、“害怕”、“知道（即承认）”、“俯首”、“显示恩惠”等。关于这一话题的文献散布很广；这方面的简述可参见 Campbell, *ibid.*。关于阿玛尔纳信件中使用的这类术语，参见 Campbell, *Mag. Dei*, pp. 45-52。

<sup>③②</sup> 几年前，W. Eichrodt 就已经正确地认识到了，参见他的著作，*Theology of the Old Testament*, Vol. I (Eng. tr., of 6th ed., OTL, 1961), pp. 39-41。

早期以色列的部族组织本身就已经是耶和華王权下的政教合一体制。<sup>33</sup> 早期祭祀仪式的象征就是这一王权的象征：约柜是耶和華的王座（民 10：35ff.），<sup>34</sup> 摩西的杖是他的权杖，神圣的签是他书写天意的石版。最早的诗歌有时欢呼耶和華為王（出 15：18；民 23：21；申 33：5；诗 29：10ff.；68：24）。要注意，这样的信仰几乎不能说是由部族联盟内部演变而来；毋宁说，它就构成了联盟的体制！因此，它的起源一定要在沙漠经历中寻找，并且我们可以相信必定要在摩西的亲身工作中寻找。

这样看来，盟约绝不是平等主体之间的一场交易，却是属臣接受最高君王的条件。因此盟约提出拣选的条件，并向以色列人的选民观念中输入一种道德意味，或许她曾试图遗忘，却又永远不会忘记。她并不是比别人优秀的民族，这不是她应得的厚恩，而只是一个无助的民族，领受了本不应受的恩惠。她的神君（God-King）并非民族的天才，不是因血统的纽带和敬拜仪式与她连在一起，他是宇宙的神，在她极需要时拣选了她，她也在自由意志下选择了神。因此她的社会不是自然形成，而是扎根于盟约中。宗教的责任建立于耶和華先前的恩惠上，盟约使以色列人将来绝不能做出对不住上帝的事。只要神圣君王的规定都得到满足，盟约就得以维持；盟约的维持需要顺从，以及每一代人出于自由意志的道德选择而不断更新。盟约的首要规定是：以色列人接受她的神君的管理并且不拜其他的神，在与他属下其他臣民（也就是盟约兄弟）相处时要服从他的律法。这些规定引导了后来先知对民族之罪的批评导向，是以色列历史各个阶段最重要的律法。

（5）盟约与应许。早期以色列信仰的特点是：对神的应许有信心，对未来的祝福充满期待。当然，将这些说成是末世论，会产生误解。早期以色列宗教中不可能找到有关“末后事情”的教义，甚至也确实不曾期待历史上会出现某些终结事件，也就是说，没有狭义的末世论。然而，以色列未来希望的种子，孕育在以色列原始盟约信念的土壤里，有朝一日它会以完全成熟的

<sup>33</sup> 因为“王”的头衔在最早的文献中很少用于耶和華，长期以来人们认为王的概念是在君王制下出现的。但是，由于已经认识到盟约遵循政治模式，这使该讨论出现了转变。事实上，可能“王”（*melek*）一字因指当时巴勒斯坦的小城之王，使以色列人感到这个字不适用于耶和華这一神性君王。关于这个话题，参见 G. E. Wright, *The Old Testament and Theology* (Harper & Row, 1969), Ch 4; 特别参见 G. E. Mendenhall, “Early Israel as the Kingdom of Yahweh” (*The Tenth Generation*, Ch. I)。

<sup>34</sup> Albright, *JBL*, LXVII (1948), pp. 378f. 认为，约柜的名字是“万军之耶和華，坐在基路伯上的王”（撒下 4：4），关于这种象征主义，参见 Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, Vol. I. pp. 107ff.。

末世论形式播散出去。不管她曾经从别处借鉴多少语言和形式，不可能把旧约末世论本身看成是从以色列邻国异教徒那里借鉴而来的；因为异教对上帝的历史用意缺乏实际感知，所以不曾发展出任何稍微类似末世论的东西。末世论也不是起源于后来的王室信仰，更不是来自于受挫的民族雄心向未来的投射而已——尽管这些事的确深深地塑造了它的发展。末世论的开端就蕴藏在以色列最初的信仰结构中。<sup>35</sup>

这根本不足为奇。我们已经看到，应许这一要素是先祖宗教的一个原创特征。以色列的核心来自这个背景，当先祖的众神被确认为耶和華时，可以想象，这一要素会延续到以色列规范的信仰中。另外，耶和華不是作为现状的维持者临到埃及的以色列人中，而是作为上帝，呼召他的子民从一无所有进入新未来并进入希望。这个盟约既要求严格地遵从各项规定，否则将遭受遗弃之痛，也带来了明确的保证：符合它的要求时，至高神的恩惠将无限期地延续下去。

无论如何，人们可以看到，以色列最早时期的文献表现出对未来充满了信心。古代诗歌中讲述耶和華如何拯救他的子民，引领他们进入他的“神圣帐幕”，然后胜利地进入应许之地（出 15：13-17）。这些诗篇描述以色列人是蒙神祝福的民族（民 23：7-10、18-24），是应许的接受者（23：19），任何咒语与魔法都对她无计可施。她将被赐予物质上的丰盛（民 24：3-9；创 49：22-26；申 33：13-17）并战胜所有敌人（申 33：26-29）；凡祝福她的必蒙祝福，凡咒诅她的必遭咒诅（民 24：9；士 5：31；创 12：3）。因此，毫无疑问从最早时期起，以色列的诗人和先知都鼓励她，应许她将继续拥有土地和上帝的祝福。这些希望尽管带有世俗气息，却依然隐藏着更加美好事物的萌芽。

这些特征——拣选与盟约、盟约的规定、耶和華的训诲与应许——都是以色列从起始就具有的信仰结构，并贯穿于她的全部历史中。尽管以色列的信仰随着岁月流逝出现许多发展变化，却基本上从未改变其特性。

2. 盟约的上帝。我们必须再次清楚地表明，以色列信仰的中心不是有关神的理念。然而，她有关上帝的观点从起初就是如此突出，在古代世界中又如此绝无仅有，为了领会她的信仰的独特性，必须在此进行一些讨论。

(1) “耶和華”这个名字。我们已经说过，以色列上帝的名字为“耶和

<sup>35</sup> 进一步参见 Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, Vol. I, pp. 472-501; 也见 F. C. Fensham, "Covenant, Promise and Expectation in the Bible" *ThZ*, 23 [1967], pp. 305-322。

华” (Yahweh)。关于这名字的意义，学者们众说纷纭，在此一一论及是不可能的。然而，耶和华似乎是动词“使成为”的使役词形式，<sup>⑤⑥</sup> 像有些来自马里或其他地方的亚摩利人的名字 (Yahwi-Il, 以及诸如此类，意为“神创造/生产”，或“愿神——”)。我们可以假设，耶和华是在礼拜仪式上对神的称号，或许就是对摩西以前时代希伯来人的神埃尔 (El) 的称号，后者是摩西用来作为以色列神的正式名字。因此，《出埃及记》第3章14节中令人费解的表白式，它原来的第三人称形式可能就是 *yahweh asher yahweh* (“耶和华创造/产生万物”)，耶和华的名字代替了埃尔 (拉斯沙姆拉文献中有“埃尔创造”的惯用语——里面用不同的动词)。<sup>⑤⑦</sup> 或者，原来的形式可能是 *yahweh asher yihweh* (“就是他创造了万有万物”)，这在帝国时代的埃及文献中也有类似的说法，其中相似的惯用语用于阿蒙—瑞 (Amun-Re) 和阿托恩 (Aten)<sup>⑤⑧</sup>。从《出埃及记》第3章和接下来几章的上下文来看，可能表明，摩西宣称他的神具有不亚于埃及万神殿主神的称号和特权。不管怎样，这都提醒我们，以色列从开始就不崇拜当地的自然神，而是敬拜掌管宇宙领域的至高神。

(2) 唯耶和华是上帝。以色列的信仰从一开始就禁止敬拜耶和华以外的任何神。这个禁令在第一诫命中有经典的表述 (其中“在我前面”这几个字有“除我之外”的意思：参看 RSV 页边注释；也参见出 22 : 20, 34 : 14)，完全符合盟约的本质：属臣只能有一个君王。虽然以色列人的确一再敬拜其他的神，但如旧约清楚指明的那样，这从未得到原谅或宽容：耶和华是要求绝对忠实的神，他不容忍任何竞争对手 (出 20 : 5)，也不要认为他是有任何敌手的。创造万物者无需任何工具或帮助 (创 2 : 4b - 25 [耶典])，他没有众神，没有配偶 (希伯来文中甚至没有“女神”一词)，也无后裔。因此以

<sup>⑤⑥</sup> 这个解释首次是由 P. Haupt 提出，后来 Albright 不断捍卫：例如 *JBL*, XLIII (1924), pp. 370-378; *ibid.*, LXVII (1948), pp. 377-381; *FSAC*, pp. 259-261; *YGC*, pp. 168-172. 也参见 D. N. Freedman, *JBL*, LXXIX (1960), pp. 151-156; 特别参见 F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 60-75 (里面列有更多文献)。近来有人提出，动词“他使成为”可能常含有“他使事情发生” (强调耶和华在事情中的作为) 的力量，而不是“他创造”；参见 W. H. Brownlee, *BASOR*, 226 (1977), pp. 39-45。

<sup>⑤⑦</sup> 这个解释由 Cross 提出，*ibid.*

<sup>⑤⑧</sup> 也是 Albright 提出；见脚注 36 中所列著作。

色列没有产生神话，也没有借鉴任何神话，除非是要扼杀现存的神话。<sup>39</sup> 这种脱离神话的思想是十分质朴的，可在以色列最早期的文献中看到。例如，在《出埃及记》15章1至18节中，海并不是混沌怪物，也不是传说中的亚姆（Yam）或提阿玛特（Tiamat）海怪，它只是海；与耶和华打仗的敌人是埃及法老，而不是什么宇宙中的力量。至于埃及诸神，它们甚至不值得提及。

诚然，人们认为耶和华是由天军或会众——即他的天使或“圣徒”——所围绕（申33：2；诗29：1；创3：22，11：7等）。有一处（诗82）把万国的诸神描写为这些会众的成员，他们因行为不当而被贬为凡人。天庭的观念是以色列与异教的邻国所共有的。但是，尽管不断出现使他们敬拜万物的诱惑，那却是一件经常遭到谴责的事（如，申4：19；王下23：4；耶8：159 2）。此外，天庭在以色列后期可能比早期所起的作用更大（王上22：19-23；赛6；伯1、2；赛40—48；尼9：6）。天庭本身与犹太教或基督教神学中的天使、魔鬼、圣人一样，都不是多神论的证据。在以色列正统的信仰中，耶和华从不被众神围绕，也不列在众神之中。的确，他实际被称为耶路欣（Elohim，复数的神），这大概就是作出宣告：他就是神性显示的全部。<sup>40</sup> 无论如何，先祖的诸神只是因等同于耶和华，而不是作为竞争对手或从属的神而存留。

（3）摩西宗教是一神教吗？这是经常提出的问题，它该是不可避免的。<sup>41</sup> 但首先要给术语下定义，否则这个问题毫无意义。必须记住，这个问题形成于我们思维模式的范畴，提出这个问题就意味着要用它来考察与我们的思维范畴不同的古代人。如果从本体论的角度上看待一神论，并由此理解独有一神存在这一明白无误的证言，有人可能会对以色列信仰是否配得上这一称号产生怀疑。尽管她被禁止敬拜耶和华以外的其他神，但她的早期文献却没有明确否认其他神的存在。的确，有些圣经章节中提到其他神的存在，似乎天

<sup>39</sup> 这绝不是否认以色列的崇拜和思想要素中有神话背景。但是，以色列对现实的理解方式不是能够产生神话的。关于此话题，参见 B. S. Childs, *Myth and Reality in the old Testament* (London: SCM Press, 1960); F. M. Cross, "The Divine Warrior" (*Biblical Motifs*, A. Altman, ed. [Harvard University Press, 1966], pp. 11-30); 也见 *Canaanite Myth and Hebrew Epic*。

<sup>40</sup> 可能是埃尔（参考 El Shaddai, El-Olam 等）和其他先祖的众神。在阿玛尔纳信件中（参见 Pritchard, *ANET*, pp. 483-490），属臣经常称呼法老为“我的众神，我的太阳神”，也就是说，他称法老为他的众神。参见 Albright, *FSAC*, pp. 213f.; M. H. Pope, "El in the Ugaritic Texts" (*VT*, Suppl., Vol. II, 1955), pp. 20f.。

<sup>41</sup> 关于摩西一神教的典型辩护，参见 Albright, *FSAC*, pp. 257-272。关于一些强烈的反对意见，参见 T. J. Meek, *JBL*, LXI (1942), pp. 21-43; idem, *JNES*, II (1943), pp. 122f.。其他中立观点：如，H. H. Rowley, *ET*, LXI (1950), pp. 333-338; *ZAW*, 69 (1957), pp. 1-21; Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, Vol. I, pp. 220-227。

真地视为当然（如，出 18：11；士 11：24；撒上 26：19）——当然，应该注意到，这在以色列早期与较晚的一些时期都普遍存在（如，申 4：19；诗 95：3，97：9；代下 2：5），而晚些时期的以色列已经是确定无疑的一神教，这可能在很大程度上体现了语言的融合作用（就像当我们说到刚果的众神时）。另一方面，如果我们避开“一神教”（monotheism）这个术语，那就很难找到其他更合适的词。以色列的信仰肯定不是多神教（polytheism）。单一主神教（henotheism）或单拜一神教（monolatry）这两个词也不合适，因为以色列信仰虽然没有明确否定其他神的存在，但也没有宽容地认可赋予他们以神的地位。由于这些困难，许多学者试图找一些折中的词：初始的一神教（incipient monotheism），内隐的一神教（implicit monotheism），现实的一神教（practical monotheism）或诸如此类的。

如我们所述，这是个关乎定义的问题。<sup>④</sup> 尽管早期以色列的信仰不是任何哲学意义上的一神教，但这大概也是现存情况下唯一有意义的措辞。以色列并不否认其他神的存在（古代世界敬拜众神，这是客观存在的现实，他们的塑像在各庙宇都可见到），但她确实否认它们作为神的地位。她受盟约的约束，只能事奉耶和华，并把全部的权能和威荣归给他，她被禁止接近其他神（申 32：37ff.）。属臣只能有一个君王！因此，这些神变得毫无意义，他们被驱逐出去，不允许在万神殿中占据位置。对以色列而言，唯一的神是上帝：耶和华，他的恩典召选成就了以色列，以色列在他至高的君主权下得以生存。其他众神既没有参与创造，在宇宙中不起作用，对万事也没有掌管的能力，也没有围绕他们的信仰与祭仪，这就剥夺了使他们成为神的一切，使之变成无价值的东西。简言之，他们被“非神化”了。尽管在几个世纪之后才形成关于一神教的完整含义，但从这种功能性的角度来看，以色列从一开始就相信只有一个神。

如果说阿托恩神教对摩西宗教有所影响，那是怎样一种影响，这个问题迄今为止还没有答案。因为它在摩西时代前不久处于兴盛期，它的某些特点都保留在埃及官方宗教中，有可能对摩西宗教产生某些影响，但即使有，也是间接的而非本质上的。从本质结构上看，耶和华崇拜与埃及宗教或许几乎没有相似之处。

<sup>④</sup> 参见 G. E. Mendenhall, *BANE*, pp. 40-42; Wright, *The Old Testament and Theology*, pp. 107f.; 又见 C. J. Labuschagne, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament* (Leiden: E. J. Brill, 1966), pp. 142-149.

(4) 禁戒偶像。外邦宗教中神的塑像表明他是可见的神灵，与此形成鲜明对比的是，耶和華崇拜没有偶像；神的塑像是被严格禁止的。这在第二诫命中得到了经典的阐述，它肯定是以色列信仰的原始特征，并和旧约的全部见证一致。尽管以色列人因制造外邦神的偶像而不断受到谴责，旧约中却没有明确提到过耶和華的塑像。<sup>④③</sup> 虽然我们不能断言没有人做过塑像，至少这样的像是很罕见的。的确，在以色列的城镇中经常发现母亲女神塑像，（可是在巴勒斯坦中部最早的小镇中还没有发现这种塑像），虽然这些不过是迷信的人用来帮助分娩的护身符，它们却是不同宗教调和的明证，给以色列的信仰造成不断的威胁。令人惊讶的是，至今的考古发掘中还没有发现一个耶和華雕像的确实例证。<sup>④④</sup> 显然，这就证明耶和華宗教的无偶像传统非常古老与顽强。如果说无偶像使以色列的信仰在艺术领域缺乏创造性，那么它也使

161 以色列信仰超越对神的感官构想，并捍卫这信仰不受外邦观念影响，因为外邦人认为可借着看得见的雕像，操控神的能力使之个人的目的服务。

当然，早期以色列人并没有精神化或抽象化地构想他的神，相反，他们以非常个人化的词语来理解他，有时用人格化的手法来描述他，这在我们看来即使不是非常原始，也是非常单纯。这个特征虽然在较早的文献比在以后的文献更突出，但在各个时期都有类似例子。大概没有一个宗教能像以色列宗教那样，既个性化又避免人格化地理解神。虽然如此，以色列的信仰从不掩蔽人与神之间的距离，这位上帝在任何时候都是神圣的、至高的，决不是冒昧或轻易就可接近的。

(5) 以色列神的本质。除了上述所说之外，耶和華与外邦的神有本质上的差别。古代异教信仰都是有关自然的宗教，神明大部分等同于天体或自然界的力量和功能，而且像自然界一样，他们没有特殊的道德特性。他们的作为正如神话中描写的那样，反映了自然界那富有节奏而又固定不变的模式，这也是地上的生命所依赖的模式。人们通过再现神话，通过为更新宇宙能力而设计的祭典表演，呼求那些身为现状维持者的神灵。尽管人们认为这类活动具有影响事件的作用，举办这些活动也有充分的理由，但它们既不被看成

④③ 如我们后文将见，耶罗波安 (Jeroboam) 建造的金牛 (王上 12 : 28f.) 并不是耶和華的塑像。关于以色列宗教的无偶像本质，参见 Albright, (*ARI*, pp. 110-112); 较近期的著作，参 *YGC*, pp. 168-180。

④④ 并非没有某种形式的男性雕像。在公元前 11 世纪夏琐 (Hazor) 的一个崇拜场所，发现了一尊男性神的塑像，这可能是供有偶像的以色列圣坛的第一个实例。参见 Y. Yadin, *Hazor* (London: Oxford University Press, 1972), pp. 132-134 和 plate XXIV。



社团义务的基础，也不是一个预定的远期目标的组成部分。古代异教完全缺乏关于神明引领历史走向某个目标意识。<sup>④5</sup>

相反，耶和華是一位完全不同类型的神。他不等同于自然力量，他也不在天上或地上的某个地方，尽管他掌管自然环境（士 5：4ff.、21）和天体（约 10：12ff.），驾驭着暴风雨的翅膀（诗 29），但他既不是太阳神或月亮神，也不是暴风雨神。尽管他赐予多子的祝福（创 49：25ff.；申 33：13-16），但他也绝不是生殖神。耶和華的大能超乎自然界，但在他的能力中，没有哪一方面能代表他的特征。在以色列信仰的本质中，以色列的神尽管被视为有生命的，却没有特别突出的某种个性，是“去除神话色彩”的。

事实上，耶和華的能力主要不是与重复不变的自然事件联系起来，而是与不可重复的历史事件相关。在这些事件中，他的行动是有目的的，在引领他的子民出埃及时，他施展拯救的大能，命令所有的自然力量——瘟疫、海水和和风、地震和暴风雨——为他的目的效力。另外，在他的子民处于危难时，他不时来临并施行救援行动（士 5）。作为以色列对神责任的基础，耶和華的这些大能作为不断被他的子民追忆并在崇拜中吟诵。<sup>④6</sup> 不管她把祭仪看得多么重要，也不管祭仪是怎样机械地运行，以色列从不把祭仪看成是施压于神旨的恰当手段。尽管巫术在民众的习俗中一直存在，但她也不为巫术留位置（如，出 20：7，22：18）。耶和華并不是一位宽厚的现状维持者，祭仪无法打动他，他是一位把子民从残酷压迫的现状中召唤到一个新的未来的神，又是一位要求他们服从他公义的律法的神。因而，以色列的信仰建立在历史事件中，它是古代世界中唯一对神的目的与历史的呼召有敏锐感知的信仰。

### 三、早期以色列的政体：部族联盟及其机构

#### 1. 以色列的部族联盟。从以色列在巴勒斯坦生活开始至君主制兴起，大

<sup>④5</sup> 以色列信仰在这方面的独特性引发了争论，特别突出的著作有 B. Albrektson, *History and the Gods* (Lund; C. W. K. Gleerup, 1967)。这里不可能对这个问题进行辩论；但是，尽管有人反对过分强调差异性，这却不能消除实际存在的明显差异。事实上，在关于神的历史作为的理解上，任何一种古代异教信仰与圣经都没有丝毫可比之处。参见 B. S. Childs, *JSS*, XIV (1969), pp. 114-116; H. Gese, "Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament", (*ZThK*, 55 [1958], pp. 127-145), Gese 没有过多地否认差异，反而更清楚地说明它。

<sup>④6</sup> 关于以色列神学中这个基本特征，参见 G. E. Wright, *God Who Acts* (London: SCM Press, 1952)。



约200年期间，她以松散的部族组织系统（传统上有12个部族）存在。整个这段时期，她没有中央政府或国家机器，尽管如此，她却以难以置信的坚韧性，在最不利的环境下，作为一个有自我意识的独立体生存下来，并且明显地不同于周围的邻居。由于以色列的部族系统维持如此之久，该系统提供了一个框架，使她神圣传统及有特色的制度在这个框架下达到正规的形式，因此，有必要对此展开一些讨论。

(1) 部族系统的性质。这是一个不时引发许多争论的话题。大约50年前，马丁·诺斯提出一个假说：即早期以色列应被视为一个近邻联盟（amphictyony），一个由12个部落围绕耶和華崇拜组成的神圣联盟，与几个世纪后存在于希腊、小亚细亚和意大利的类似组织相似。<sup>47</sup> 诺特的观点表达得非常出色而又有说服力，赢得广泛接纳，一时间几乎成了大家一致的意见。但最近有些学者从各种不同的角度对他的这些观点进行猛烈批评，表明这个类比论述得过头了。<sup>48</sup> 为避免引起混乱，谈到早期以色列时最好不用“近邻联盟”这个词；这种类比虽然很有启发，却是不确切的，而且又是取自较晚时期的另一种文化。然而，即使诺特的论点需要修正，我们最好也不要太草率地把它全部摒弃。<sup>49</sup> 早期的以色列似乎确实是作为与耶和華建立盟约的神圣部族联盟而存在的。尽管这是有争议的，并且争议无疑将继续下去，但人们强烈地意识到，关于早期以色列部族系统的性质还没有提出其他满意的解释。

当然，不要认为我们称之为以色列的实体，是在面临独有的厄运时，或是甚至主要通过血缘关系而建立并凝聚在一起的。<sup>50</sup> 的确，圣经追溯所有部落的后裔至祖先雅各（以色列），这会使人设想以色列实际上是一个亲属关

<sup>47</sup> M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, (BWANT, IV: 1 [1930]; reprinted, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966)。

<sup>48</sup> 发表批评意见的有：H. M. Orlinsky, “The Tribal System of Israel and Related Groups in the Period of the Judges” (*Oriens Antiquus*, I [1962], pp. 11-20); G. Fohrer, “Altes Testament—‘Amphiktyonie’ und ‘Bund’?” (*ThLZ*, 91 [1966], cols. 801-816, 893-904); G. W. Anderson, “Israel: Amphictyony: ‘am; kähäl; ‘ēdäh.” (H. T. Frank and W. L. Reed, eds., *Translating and Understanding the Old Testament: Essays in Honor of Herbert G. May* [Abingdon Press, 1970]; pp. 135-151); R. de Vaux, *EHI*, Ch. XXIII (Vol. II, pp. 695-715); A. D. H. Mayes, *Israel in the Period of the Judges* (London: SCM Press, 1974); C. H. J. de Geus, *The Tribes of Israel* (Assen/Amsterdam; van Gorcum, 1976)。

<sup>49</sup> 参见 O. Bächli, *Amphiktyonie im Alten Testament* (Basel: Friedrich Reinhardt Verlag, 1977)，他提出警告，在没有找到更好的假设替代前，不能把一个颇有成果的假设丢弃（参见 p. 181）。

<sup>50</sup> 关于这一点和紧接的段落，参见 G. E. Mendenhall 的各种论述，例如，“Social Organization in Early Israel” (*Mag. Dei*, ch. 6); “Tribe and State in the Ancient World: The Nature of the Biblical Community” (*The Tenth Generation*, Ch. VII)。

系的团体。但是，亲属的术语在圣经中常用以表达一种社会团结状态、一种亲密的感觉，而这些实际上产生于其他因素。在整个历史上，血缘关系、共同的种族血统或语言，很少会在较大社会政治团体的形成与延续时起决定因素。更确切地说，大量证据表明，事实上并非全部以色列人都是有血缘关系的。正像上一章及圣经本身所阐明的，以色列——来自沙漠的那部分人和已经生活在巴勒斯坦、进入以色列结构中的那部分人——包括了大部分异族来源的成员，他们不可能都来自一个单纯的家谱。甚至各个部落，无疑代表着不同的地域单元而非家庭单元（当然，部族内部的真正亲属关系因为通婚自然而然变得牢固起来）。另一方面，使以色列从她的近邻（迦南人、摩押人、亚扪人、以东人等）脱颖而出的，绝不是她的血液、种族血统或语言，而是她所致力传统（或更可说是思想意识）。从神学的角度说，可以公正地称以色列为一个家庭；但从历史的角度看，不能以血缘关系的词汇解释她的首次出现或此后的继续存在。

我们更不能相信，在各部族在面对共同紧急情况时，一次又一次地被迫 164 采取一致的行动的过程中，以色列民族就渐渐形成了。当然，这种紧急情况非常频繁，给予帮助和接受援助的回忆可能持续好几代，这些回忆一定大大增强当时受影响的各部落之间的亲密感觉。但以色列作为一个民族究竟是怎样形成并顽强地生存下去，却不能用上述方式解释。众所周知，无论是古代还是当代的军事同盟都不堪一击；危机使他们聚集在一起共同应对，之后他们总是会解散。如果以色列联合的产生仅仅是面临危难时一致行动的结果，那就和迦南地区的王为抵制以色列人而结成的联盟一样，不能持久。经常遭受共同的威胁，这无疑增强了以色列人的联合意识，然而威胁本身并不能产生联合。公元前 12 世纪的底波拉之歌（士 5）为我们描述了这样一个情况：某些部族与那些面临燃眉之急的部族本是联盟，因而觉得有义务派遣援助，但却没这么做。这个例子表明，不是共同的危机让他们联合起来，危险临到之前已经存在联合意识，而且事实上，虽然这联盟的某些群体没按联盟所期望的那样做，但是他们之间的联合还是存在的。以色列作为民族的联合并不是由士师时代的危机促成的；确切地说，联盟发生在危机之前（《士师记》第 5 章必定讲述了其中最早的一个危机），可以说，联合的存在几乎与危机无关。

最后，我们不能试图诉诸共同的信仰解释早期以色列现象——似乎仅仅因为组成以色列的各个部分全都敬拜耶和华，他们才团结成一个联合体，并因此得以作为一个独特的民族生存下来。如此说，绝不是低估耶和华信仰在

以色列形成中所起的作用。我们可以认为，若不是一群希伯来人经历了出埃及和西奈山事件，然后携带着他们的新信仰，向巴勒斯坦方向挺进，促使以色列形成的催化因素就不会出现，我们在圣经中读到的以色列便永远不会存在。确切地说，在几个世纪的经历中，正是崇拜耶和华的信仰使以色列与其邻国有所不同，并成为独特的民族。然而，我们不能过于简单地认为，共同的信仰就足以解释以色列的存在。在整个历史上，仅凭共同的信仰本身，很难从各异的成员中创建出能够持久存在的较大社会政治团体，它甚至不能阻止信奉同一宗教者之间的互相争斗。在以色列所诞生的世界中，无论部落群体的宗教信仰如何，他们之间的关系总是很不稳定。当一个群体侵犯另一个群体时，几乎肯定会发生战争，除非达成某种正式协定（条约、盟约），才能使他们和平相处。再有，如果事件完全如上章所述，我们一定记得，以色列全体成员起初不全是敬拜耶和华的。耶和华崇拜是由相对小的一个群体从沙漠中带来的，绝大多数成为以色列成员的人长期居住在这片土地上，他们并不是耶和华的崇拜者，直到这片土地被征服，他们欣然接受这个来到他们中间的新信仰。最后这一步我们不应认为是通过个人改宗逐渐完成的，就像现代意义上宣教活动结果。唯一真正令人满意的解释是，接受信仰是经过某种“大众皈依”的郑重仪式，就像《约书亚记》第24章中描写的示剑大盟约一样。

诚然，这里所持的立场不能得到确证；证据的性质使之不能被称为真正的证据。然而这个立场与我们所持的证据相符合，并为我们提供了早期以色列现象的可靠解释。我们可以有些自信地认为：在巴勒斯坦，当各个不同的部族因耶和华盟约连结成部族联盟（a confederation of tribes）时，以色列就诞生了。

（2）部族体系的运转。如我们所述，部族联盟似乎是在争取土地的战斗结束后不久形成的。在接下来的时期中，我们发现，至少大多数部落拥有了未来几个世纪中将属于他们的土地。我们从《约书亚记》第13至19章的某些领土边界名单中，精确地了解到那些部落的持有地（或宣称拥有的），这些可能是在君主制时期记下的，却似乎反映了君主制之前时期的状况。<sup>⑤</sup> 我们就不在此叙述了；读者可通过研究地图更好地了解（图IV）。在联盟内部，

<sup>⑤</sup> 参见 Albright, *ARI*, pp. 119f.。我们指的仅仅是边界名单（书15:1-12, 16:1-3, 5-8, 17:7-10, 18:11-20, 13-19），不是城镇的名单；特别参看 A. Alt, “Das System der Stammesgrenzen im Buche Josua” (*KS*, I, pp. 193-202)；又 M. Noth, *Das Buch Josua* (HAT, 2nd ed, 1953)；更近期的论述，参见 Aharoni, *LOB*, pp. 227-239。

所有部落似乎都是平等的。追溯所有部落的后裔到先祖雅各时，传统家谱（创 29：16 - 30：24，35：16 - 20）中的有些人（迦得、亚设、但、拿弗他利）不是雅各的妻利亚和拉结所生，而是两个婢女悉帕和辟拉所生，这使人推测会存在不平等。但是叙事材料中却丝毫没有支持此推测。确实，某些正宗血统的部族（西缅和流便）很早便失去地位，而某些由妾而出的部落，如拿弗他利和但（士 4：6，13：2ff.），却出了以色列的领袖。

然而，我们不能确定联盟的成员在整个时期是否保持不变，我们也不知晓联盟是否从开始就由 12 个正统部族组成，抑或联盟原来是较小的，历经多年逐渐扩大了结构。在底波拉之歌中，玛拿西——或至少它的一部分——是在“玛吉”（Machir）的名下（士 5：14；约 17：1 等），而基列（Gilead）高地的人口——迦得和约瑟支派的混合成员（民 32、39ff.；书 13：24 - 31 等）——简称为“基列”（士 5：17，11：1f. 等等），这一点有可能表明（尽管不能确定），联盟中的成员历年有所变动。而且犹大和西缅在底波拉之歌中都没有被提及，这可能表示，正如许多人认为的那样，在公元前 12 世纪，联盟只有 10 个部落成员。<sup>52</sup> 这些问题不能得到确切答案。但是，正统的体系至少在这时期结束前似乎已经稳定了，因为雅各的祝福（创 49；可能出于公元前 11 世纪）中出现了全部 12 个部落（而犹大出现在稍前的摩西祝福中；申 33）。<sup>166</sup>

至少从我们的角度看，部族体系非常松散。早期以色列没有国家机构：没有中央政府，没有首都，没有管理机关，没有行政系统。仅通过盟约的约束力，部落之间才得以维持和平，确保一致行动。部族社会是族长制的，它没有迦南封建社会的分阶层特征。尽管宗族中的长老凭借他们的地位，依据传统程序裁定争端，并因他们智慧的建议受到尊重，但部族社会没有类似有组织的政府。联盟的中心在放置约柜的圣殿，至少在这个时期末位于示罗（Shiloh）。部落成员在固定节期聚集，寻求耶和华的临在，并向他更新他们的誓言，调整部族间的争议和互惠的事。每个部族可能由它的首领作代表，很可能是 *nāsi'*，他凭借这一职务处于神的特殊保护之下（出 22：28）。<sup>53</sup>

<sup>52</sup> 然而，这是很不确定的。可能仅仅因为迦南的城市地带将犹大与其他部族分开，所以他们未能提供援助，因此没有遭到指责。参看 R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund* (FRLANT, 84 [1963], pp. 12f.); O. Eissfeldt, *CAH*, II; 34 (1965), p. 15.

<sup>53</sup> 关于 *nāsi'*，参见 Noth, *Das System*, Excursus III. 关于这个职务的性质有较多争议，参见 E. A. Speiser, *CBQ*, XXV (1963), pp. 111-117; R. de Vaux, *EHI*, II, pp. 710-712; 特别见 Mendenhall, *Mag. Dei*, Ch. 6 (参见 pp. 136, 146)。

这个部族体系大概并不完全是独一无二的。尽管不该过分强调它与希腊近邻联盟的相似，但在当时，这样或那样的部族同盟是普遍的，并且已存在了几个世纪（比如马里文献所显示的）。正如我们在上章所述，<sup>54</sup> 可能在沙漠中与以色列有密切接触的米甸人，正是以这种部族同盟的形式存在。在安曼（Amman）附近以及示剑北面基利心（Gerizim）山肩，考古发掘了青铜时代许多分散的圣殿，一些学者把它们解释为以色列之前的时期部族同盟的圣殿。<sup>55</sup> 像前面提到的，可能在摩西之前的时代，一个由几个部落组成的被称为“以色列”的小联盟，就存在于巴勒斯坦的中北部。还有可能像往常推测的那样，那12个亚兰部族（创22：20-24）、12个以实玛利部族（25：13-16）、12个以东部族（36：10-14），或许还有基土拉（Keturah）的六个儿子和何利人部族的名单（36：20-28），这些名单表明，类似的同盟存在于以色列周边的其他地方。可惜对于这种同盟的结构或功能，我们知之甚少或根本不知道。但我们可以认为，以色列联盟与这些同盟在外在形式上区别甚少，主要的差别是在意识形态上，也就是说，它是通过与耶和华的盟约形成的。

以色列联盟是如何运作的，我们最好从《士师记》中了解。从中我们看到，这些部落在敌人包围中处于不安定状态，但没有任何有组织的政府存在。当危难临至，就会有一个士师（*shôphêṭ*）出现，他是一个由“耶和华的灵”赐予能力的人，会召集各个部族击退敌人。尽管以色列一定有些惯例的军事组织，却没有常备军；战斗力量仅靠召集各部族。不能强迫这些部族做出回应，但他们有责任去响应，如果不这么做会被严厉地诅咒（士5：15-17、23），因为从军的号召乃是为圣主而战。尽管胜利会为士师赢得威望，但他绝不是国王。他的权力不是绝对的，不是永久的，也完全不是世袭的；他的权威仅在于个人的领袖特质（the charisma）<sup>56</sup>，这些特质向大家证明，耶和华的灵在他身上。的确，正像基甸生硬地拒绝加冕（士8：22ff.）所示，也如约坦（Jotham）的讽喻（9：7-21）所示，整个君主制概念被视为不妥而遭受排斥。士师的权威是早期以色列信仰和体制的一种完美表达：神君通过他指定的代表直接管理他的子民。

<sup>54</sup> 参见原书第124页（参边码）和脚注40，及该处的参考文献，又参见 Mendenhall, *The Tenth Generation*, Ch. IV（参见 p. 108）。

<sup>55</sup> 参见 E. F. Campbell and G. E. Wright, *BA*, XXXII, (1969), pp. 104-116。

<sup>56</sup> 这个恰当的命名（起初来自马克斯·韦伯）被 A. Alt 出色地应用和发展：参见 A. Alt, "The Formation of the Israelite State in Palestine" (1903; Eng. tr., *Essays on Old Testament History and Religion*, [Oxford: Blackwell, 1966], pp. 171-237)。

(3) 部族体系的起源。底波拉之歌(士5)清楚地显示,在公元前12世纪时,部族联盟至少在10个部落支派中全面运行。它大概是在初期争夺土地之战结束后不久组成的,当时久居在那地的各成员认识到,在耶和华上帝的引领下,他们得以战胜城市君主,于是接受了新来者的信仰,并在庄严的盟约中宣誓成为耶和华的子民。我们说过,在示剑关于伟大盟约的记述(书24)有可能向我们展示了那事件的画面——以色列民族在巴勒斯坦土地上的成形或至少朝那个方向迈出的一步(可能是几步之一)。不过,虽然以色列部族体系只是在巴勒斯坦才具有了规范形式,我们却不能相信她的盟约社会是在那里起源的。不仅以色列联盟知道它的神来自西奈(例如士5:4ff.;申168 33:2);它的神圣传说也记述了以色列人与神在那里所订立的盟约。如果以色列民族的形成不是起源于沙漠中,那会是很奇怪的事。确实,早已与耶和华建立盟约的以色列的核心出现在巴勒斯坦,与那里一些不满现状的分子联合创立共同事业,赢得突出的胜利,若不是这样,很难看出这样一个来源复杂、地理位置分散的群体为什么要在耶和华的统管下聚在一起建立联盟。但是,要说以色列民族的形成是在征服迦南地后不久,这一点似乎就不能确定了。

因此,我们不得不设想,盟约联盟的起源如同敬拜耶和华本身的起源一样,要追溯到西奈山。事实上,这个联盟是原始的耶和华信仰的外在表达。如果耶和华信仰起源于沙漠(它确实如此),我们就一定会得出结论:这个盟约社会也是始于沙漠,因为耶和华信仰与盟约是相连的!除非我们认为带入巴勒斯坦的耶和华信仰是一种抽象的思想,或是一种自然崇拜的宗教,后来改变了性质,否则,我们必须认为,耶和华信仰是由一个与耶和华有盟约的民族带来的。的确,在西奈山形成的团体并不是以色列部族联盟的规范形式,而只是一个较小的、以家族为单元的联盟。我们可以设想一下,当这个核心力量像上章描述的那样流浪,分散,人口增殖,其间皈依的人数增加很多,直至它成为一个庞大的宗族联盟。然后,当这些人向巴勒斯坦进发时,已在那里生活的成员接受了这群人的信仰,并通过像示剑大盟约那样的仪式吸收到这个联盟结构中。这次是新的盟约,是在新一代人中建立的,也是与那些从前不敬拜耶和华的成员一起所立的盟约(书24:14ff.)。但是,它是西奈盟约的重申与延伸,以色列的存在是扎根于西奈盟约的。

2. 部族联盟的机构。像在所有社会一样,早期的以色列宗教体现在某些实体机构中。其中重要的有联盟的中心神殿、神圣仪式的盛典,不过首要的却是盟约律法。这里我们无法面面俱到,只讨论其中主要的。

(1) 中心神殿。贯穿以色列联盟历史的焦点是供奉约柜的神殿 (shrine), 约柜是那眼所不能见的耶和华之宝座。神殿起初是帐幕式的, 与约柜一样, 起源于沙漠中, 两者兼有可移动性, 无论是近代的还是古代的, 在外观上都有许多相似之处。<sup>57</sup> 摩西五经的资料把沙漠神殿称为“集会帐幕” (the Tent of Meeting, 希伯来语发音为 'ohel mō'ēd), 或简称“帐篷、圣幕” (希伯来发音为 *mishkan*) ——在那里耶和华与他的子民会面并显明他的旨意, 强调耶和华在他的子民中间“支搭帐幕”。<sup>58</sup> 我们对这种神殿的描述 (出 25:30, 35:40) 来源于祭典文献, 它一直被广泛认为是将较晚时期的圣殿模式完全理想化地搬到远古时代。然而, 更有可能的是, 这种描述是依照大卫所建帐幕式神殿的传说 (撒下 6:17), 该神殿又是联盟神殿 (the league shrine) 的后继者, 应该是仿造了联盟神殿, 尽管一定会建得更精巧。<sup>59</sup> 有些证据 (撒上 1:9, 3:3) 表明, 在《士师记》末期之前, 帐篷被一种更能持久的建筑取代。但如果是这样, 这样的情愫一直延续下来, 耶和华的居所应当是个帐篷 (撒下 7:6ff.)。我们相信, 可移动的帐篷式神殿与可移动的神君宝座 (约柜) 都是以色列最初从沙漠中带来的信仰遗产。

可以肯定, 中心神殿并不是一个排他性的神殿, 因为其他神殿也存在并得到承认和接纳。由于这个事实, 又因为在整个士师时代几乎没提及圣幕, 人们曾经普遍认定, 那时以色列没有中心的崇拜仪式——这根本不对。建造宏伟的朝圣神殿不仅是古代东方国家的一个规律, 而且以色列的部族组织——其他地方相似组织也是这样——需要在中心圣殿有个集中点。尽管不排除在其他地方敬拜, 但供奉约柜的神殿是部族联盟的正式神殿, 也是联盟团体生活的中心。<sup>60</sup>

圣经 (书 18:1; 士 18:31; 撒上 1:3 等) 把征服后的部族中心设在示

<sup>57</sup> 关于乌加里特文献中描述的可移动的埃尔 (El) 神殿, 参见 Albright, *BASOR*, 91 (1943) pp. 39-44; *ibid.*, 93 (1944), pp. 23-25。关于在蒂姆纳 (Timna) 铜矿附近发现米甸人帐篷神殿的遗迹, 参见前面第 3 章及该处的参考文献 (见原书 127 页, 参边码)。

<sup>58</sup> 有关圣幕, 特别参见 F. M. Cross, *BA*, X (1947), pp. 45-68; 又见 R. de Vaux, “Arche d'alliance et tente de réunion” (*Bible et Orient* [Paris: Les Éditions du Cerf, 1967], pp. 261-276); *idem*, *Ancient Israel* (Eng. tr., London: Darton, Longman & Todd; New York: McGraw-Hill 1961; paperback, 1965), pp. 294-302。

<sup>59</sup> Cross, *ibid.* M. Haran (*JBL*, LXXXI [1962], pp. 14-24) 主张, 这一描述最早追溯到一个在示罗用木板建的、带帷幕的神殿。关于在亚拉得发现的公元前 10 世纪的神殿与圣经描述的圣幕之间的显著相似性, 参见 Y. Aharoni, *BA*, XXXI [1968], pp. 2-32。

<sup>60</sup> 关于联盟中约柜神殿的功能, 参见 Mendenhall, *Mag. Dei.*, pp. 144f.。



罗，这个地方便于以法莲的中心，显然之前并不重要。<sup>⑥1</sup> 它之所以被选中，可能是因为它少有外来的联系。征服之后多久它被选为部族中心，这一点不能确定。与吉甲（Gilgal）相关的传说（书 4，5 等），以及那个地方后来的神殿的显赫名声（撒上 11：14ff.；13：4-15；摩 5：5），都表明那里很可能是部落的中心，大概是在征服迦南期间。<sup>⑥2</sup> 人们普遍认为，中心神殿最初位于示剑，然后在伯特利，<sup>⑥3</sup> 但我们对此不能确定。尽管建立部族联盟的仪式是在示剑举行的（书 24），并且示剑是一个古老的重要圣所，但它出自摩西时代以前这一背景似乎使它不适合作部族中心的常设地点。至于伯特利，它也是一个有先祖背景的重要圣所。圣经里有一处说（士 20：26-28），约柜在伯特利。但约柜常常被抬到战地，同一段叙述里又说，以色列的营地安置在示罗（士 21：21）。虽然有可能部族中心迁移过不止一次，我们的资料只说它是在示罗，而且部族联盟结束时它就在那里。

170

（2）教士团体与祭仪。主持中心神殿的是受祭司长领导的教士团体，祭司长的职位显然是世袭的（撒上 1—3）。<sup>⑥4</sup> 这是我们可以想到的，因为所有的邻国都设置有神职人员（“祭司长”这一称呼源于拉斯沙姆拉文献），又因为神职祭司确实可以满足实际的需要。诚然，后来的说法是全部祭仪人员必须是利未人，所有的祭司全是出自亚伦家，但早期的以色列人中并没有这种说法。各地的神殿当然由不同谱系的人来服侍，甚至在约柜时代之前，非利未人也做过祭司——就像撒母耳所做的，尽管他是以法莲人（撒上 1：1），但他在示罗（撒上 2：18ff.）及其他地方（撒上 9：11-13，13：5-15）都担任过祭司的职务。不过，有证据表明，如果是出自利未家族，必然具有相当大的名望。示罗的祭司们显然声称自己是摩西的后裔，出自但这一支派的人也如此宣称（士 18：30），大概伯特利的祭司们也声称自己来自亚伦家族。<sup>⑥5</sup> 有个以法莲人非常高兴自己找到一个离群的利未人来做他的祭司（士 17：7-13）。利未人所得的威望，无疑是因为摩西本人被看成出自这个支派——这大概就可解释利未人祭司的优先权，特别是在联盟的中心神殿尤其

⑥1 关于在那里的考古发掘，参见 Marie-Louise Buhl and S. Holm-Nielsen, *Shilo: The Danish Excavations at Tell Sailun, Palestine, in 1926, 1929, 1932, and 1963: The Pre-Hellenistic Remains* (Copenhagen: The National Museum of Denmark, 1969)。

⑥2 参见 H. J. Kraus, *VT*, I (1951), pp. 181-199, 他相信吉甲接替示剑成为部族中心。

⑥3 例如, Noth, *HI*, pp. 94f., 他相信中心神殿从示剑迁到伯特利, 然后到吉甲, 最后到示罗。

⑥4 关于这个部分, 见 Albright, *ARI*, pp. 104-107。

⑥5 关于早期相互竞争的以色列祭司家族的深入讨论, 见 F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 195-215。



如此。另一方面，“利未人”也是个职务性名称，意即“立誓者”，因此献身耶和華的任何部族的男人都可以成为利未人。在这个过程中，许多祭司家庭或个人，原来不属利未家族的，也由于他们的职务而被看成是利未人——就像撒母耳一样（代上 6：28）。

有关早期以色列的献祭我们了解不多，因为我们主要资料的来源（利 1：7）可能反映了晚些时期圣殿的礼仪。<sup>⑥</sup> 但因为世界上很少有什么事比祭仪更保守，又因为我们将看到，圣殿是部族联盟神殿的后继者，后来的礼仪可能发展自早期的礼仪，只是必定有所加添与充实。拉斯沙姆拉文献和其他证据显示，以色列的献祭体系尽管没有那么繁琐，但与迦南人献祭体系中提供的牲畜种类有许多相似之处，从某种程度上说，在各种献祭的专门用语和外形式上也有许多相似点。<sup>⑦</sup> 某种关联一定是有的。不能说在旷野中以色列根本没有祭仪（摩 5：21-27；耶 7：21-23），但她的祭仪必定非常简单。由于在巴勒斯坦定居下来又吸收已定居在那里的人口，借鉴了当地的神殿与敬拜传统，她的敬拜习俗才充实起来。这当然会导致危害，异教仪式与异教献祭的理念会滋生蔓延。然而，以色列并不是不加分辨地借用，她只吸收那些与敬拜耶和華一致的东西，同时为其提供合理的新解释。因此，人祭及繁殖祭仪从未被吸收进入正规的耶和華信仰，为神祭献食物的观念也渐渐隐退。另外，以色列信仰决不允许异教那种献祭即可达到目的的观念有合法地位。

然而，早期以色列的祭仪并不以献祭体系为中心，而是以每年一度的某些盛大节日为主。<sup>⑧</sup> 盟约书中列出了三个节期（出 23：14-17，34：18-24）：除酵节（和逾越节）、七七节，以及收藏节，在其时敬拜者都需朝拜耶和華。所有这些节日都比以色列更古老，而除了逾越节，这些节期都起源于

<sup>⑥</sup> 但是参见 M. Haran, *Scripta Hierosolymitana*, VIII (1961), pp. 272-302, 他认为祭典文献中的祭仪反映了所罗门之前时期的习俗。关于以色列的献祭，参看 R. de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice* (Cardiff: University of Wales Press, 1964); H. H. Rowley, "Meaning of Sacrifice in the Old Testament" (1950; reprinted, *From Moses to Qumran* [London: Lutterworth Press, 1963]), pp. 67-107; J. Pederson, *Israel: Its Life and Culture*, Vols. III-IV (Copenhagen: P. Branner, 1940), pp. 299-375。

<sup>⑦</sup> 参见 Albright, *ARI*, pp. 89-92; *FSAC*, pp. 294f.; R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite* (Paris: Presses Universitaires de France, 2nd ed., 1941)。然而，不能夸大这些相似性；参见 J. Gray, *ZAW*, 62 (1949/1950), pp. 207-220。

<sup>⑧</sup> 关于这些节期，参见 de Vaux, *Ancient Israel*, Vol. II, pp. 484-506; Pedersen, *op. cit.*, Vols. III-IV, pp. 376-465; H. J. Kraus, *Worship in Israel* (Eng. tr., Oxford: Blackwell; Richmond: John Knox Press, 1966), pp. 26-70。

农业，都是以色列从外面借鉴的。她这么做不足为奇。值得注意的是，由于赋予这些节期历史的内涵，以色列很早就给了它们新的解释。它们不只是自然的节期，而已经成为庆祝耶和华在以色列身上显明大能作为的庆典。出于现实的考虑，估计这些节期既在示罗庆祝，也在各地神殿庆祝。有证据表明，在示罗有一个每年一度的盛大节日庆典，虔诚的以色列人都要前往（士 21：19；撒上 1：3、21）。尽管没有特别说明，但那可能就是年末的秋天收藏节。极有可能与这一年一度的节日相关联，一个定期的盟约更新仪式被举行——不论是每年一次，或是每七年一次（申 31：9-13）——部族的人要带着献礼来到神君的面前，聆听祭司诵读神恩慈的作为以及它的诫命，随后接受祝福或咒诅，再次发誓忠于神。这才是部族联盟敬拜生活的中心，而不是献祭。因此，以色列的敬拜仪式不像异邦的宗教那样缺乏历史感，不是为了维护人们的物质福祉而已，而是在提示大家不要忘记历史。

172

(3) 盟约律法及其发展。作为一个建立在盟约之上的社会，盟约律法从一开始就是以色列生活的核心因素。<sup>69</sup> 的确，盟约社会从本质上要求有一些律法观念。如我们所见，盟约这种形式的一个组成部分就是神君给他臣民所做的规定。尽管这些规定不构成法律准则，但它们具有约束力，因为它们界定了政策的导向，依据这些政策，该团体的成员必须约束他们对上帝及对彼此的行为。在人们试图将之运用于日常生活时，法律的传统必然就产生了。因此，以色列律法肯定不是后来才出现的，它是一个起源相当古老的律法。事实上，以色列的律法是与耶和华的盟约一起出现的，我们可以认为，它的出现应归之于摩西本人。

众所周知，摩西五经的律法与公元前第二个千年美索不达米亚的法律准则（汉谟拉比法典及其他）有许多相似之处。一些关联肯定是有的。就形式而论，摩西五经的律法可分成两个主要类型：必然法（*apodictic*）和决疑法（*casuistic*）。后一种类型（“如果一个人……就……”等），就形式和内容而言，与其他古代法规有很大相似之处，绝不是以色列独有的。相反，前一类（“你该/不该……”）则与前面提及的宗主条约很相似，可以推测，它源于盟

<sup>69</sup> 参见 A. Alt, “The Origins of Israelite Law” (Eng. tr., *Essays on Old Testament History and Religion*, pp. 79-132); M. Noth, *The Laws in the Pentateuch and Other Studies* (Eng. tr., Edinburgh and London: Oliver & Boyd, Ltd., 1966; Philadelphia: Fortress Press, 1967), pp. 1-107; 又见前面脚注 20 所引的 Mendenhall 的著作。

约仪式，用以表达神的规条。<sup>70</sup> 十诫就是一个突出的例子，它在形式上是绝对的原则，多数用否定语句陈述。它不是法律准则，因为它既没有覆盖每个可能出现的意外事件，也未提供任何约束力——除了暗示上帝的盛怒外。毋宁说，必然法陈述了神的规条，界定哪些范围的行为是被禁止的（或被要求的），其他范围的行为则不受约束。但正因为盟约规条没有明确地为特别案例立法，我们可以认为，在需要时，判例法就立刻产生了（甚至在旷野时代！参见出 18：13-27）。究竟有多少法规最初确实来自摩西及他那一代人，没法说清。然而毋庸置疑，摩西是一位伟大的律法缔造者。尽管他没有像传统上说的的那样写出摩西五经的所有律法，却制定了盟约的基本规定，所有的具体法律必须遵循这些规定，设法传递这些规定的意图。

在巴勒斯坦，耶和華信仰面临一种新的处境。它的律法需要表达耶和華统治在那种处境下的意义。我们可以设想，由于这种必要性，大量借用法律形式和传统的做法便应运而生。这不是直接从美索不达米亚借用，更少借自迦南（以色列的律法绝没有反映迦南封建社会的等级分化），但很可能借自被吸收到以色列结构中的民族，他们的血统与以色列的祖先相同，其立法传统最初来自美索不达米亚。这种借用是有选择的，只有那些能与耶和華信仰实质相容的程序才被采纳。例如，请注意使肢体致残的处罚是如何渐渐消失的。此外，律法要整体纳入耶和華公义的旨意下，他是律法的维护者（如出 22：22-24）。盟约书（出 21：23，34）不是官方的国家法律，而是对士师时代规范的以色列司法程序的一种描述，是这个程序的最好实例。盟约书陈述了十诫中的大部分诫命及制裁——在大多数案例中的处罚是死刑（如，出 21：15、17，22：20）。当然，偷窃仅需要赔偿（出 22：1-4），过失杀人又有别于谋杀（出 21：12-14）。但里面还有一大堆其他条款，其中许多条款与其他法规有相似之处，通过这些条文，耶和華盟约的实质得以在真实具体的境况中表达出来。

关于实际的审判程序，我们可以认为，一般是村里的长者们根据传统来

<sup>70</sup> 参见 E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des "apodiktischen Rechts"* (WMANT, 20 [1965]); 又 *JBL*, LXXXIV (1965), pp. 38-51, 他试图在部族精神特质中寻找绝对禁令的背景（也就是说，由族长给年轻人的教导和警告），但不能认为他的尝试取得了成功；参见 H. B. Hoffmon, *Interpretation*, XXII (1968), pp. 201-204。此外，Gerstenberger (*Wesen und Herkunft*, pp. 50-54) 错误地低估了在智慧禁令（'al 加上使动句，the jussive）和绝对命令（l o'加上未完成时，the imperfect）之间力度上的差别；参见本作者意见，*JBL*, XCII (1973), pp. 185-204。

执行审判。碰到疑难案件，就请祭司们来依照神谕或神明裁判（民 5：11 - 13；申 17：8 - 11），或根据他们丰富的法律知识来处理。显然，在涉及法律及其应用方面，早期利未人的职务是给予指导。许多人相信，所谓的“小士师”（士 10：1 - 5，12：7 - 15）是联盟的官员，其职务是为全以色列执行法律，并裁定部族间的争议案件。<sup>①</sup>假如是这样，这就进一步阐明律法在早期以色列的重要性，但我们不能确定。小士师可能仅仅像其他士师一样，当然也没有留下有关他们军事功绩的传统。无论如何，有一点似乎很明确：以色列联盟从一开始便是基于法律的社会，只是不能将它与被掳之后的律法群体混为一谈。

#### 四、部族联盟的历史：士师时期

1. 约公元前 1200 年至公元前 1050 年的世界局势。我们可以设想，至少在公元前 12 世纪中期之前，以色列已牢固掌握这片土地，部族联盟也已形成 174。如我们所见，埃及此时业已衰弱。埃及在马尼塔的带领下（约公元前 1224—前 1211 年），打退了海上民族，但随着第十九王朝的崩溃，埃及进入了混乱时期。在这个过程中埃及丧失了亚细亚领地的有效控制，这给以色列提供了在自己的土地上立稳脚跟的机会。尽管不久埃及就采取行动，再度抢夺以色列的权力地位，但她不可能一直这么做，帝国很快到了末路。

（1）第二十王朝：埃及帝国的终结。当第二十王朝在塞特内克特（Setnakht）和他的儿子拉姆西斯三世（约公元前 1183—前 1152 年）统治下建立政权时，埃及的秩序最终恢复了。<sup>②</sup>后者采取强有力的行动，重获埃及在亚细亚失去的威望，帝国的新时代似乎渐露曙光。尽管我们对拉姆西斯三世的行动的细节不太清楚（他自称向北长途跋涉攻入叙利亚，不过许多学者对此深表怀疑），<sup>③</sup>但他的确成功地重建埃及的掌控权，向北远至以斯得伦平原，在那里重建伯珊要塞。

① 参见 M. Noth, “Das Amt des ‘Richters Israels’” (1950; reprinted, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Vol. II [Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1969], pp. 71-85)。

② 这段时期的日期都很不确定，这里所提供的日期依照 W. Helck, *Geschichte des Alten Ägypten* (HO, I: 3 [1968]), pp. 193-20。但如果把拉姆西斯二世登基的时间定在公元前 1304 年而不是公元前 1290 年（参看上文第三章脚注 1），那么拉姆西斯三世的在位日期应提到公元前 1200 年至公元前 1195 年间。

③ 关于拉姆西斯三世陵庙哈布神殿（Medinet Habu）的目录，参见 M. C. Astour, *JAOS*, 88 (1968), pp. 733-752。

如果埃及成功地重建她的帝国，以色列的历史将会如何，对此人们只能猜测而已。但埃及并未成功。在拉姆西斯三世统治的第五年至第十一年间，埃及多次遭到海上民族的大规模袭击，也遭到利比亚人和同盟部落的攻击，到了最后，埃及已经精疲力竭。据说，海上民族的小分队曾被马尼塔击退。多年来，海上民族一直在地中海东部沿岸劫掠，其破坏范围远至南部的巴勒斯坦，他们中间的一些人可能原先就是定居于此的驻地军队，为法老服务。现在，他们偕同妇女、儿童和财物，从海陆两路向南大规模迁移，从而威胁埃及在亚细亚的领地和埃及本土（拉姆西斯在位第八年，尼罗河入口处的一次海上袭击被打退）。在拉姆西斯列出的海上民族名单中，有佩拉萨人（Perasata，即 Pelasata），也就是非利士人；还有达努纳人（Danuna，即 Danaeans）、沃沙沙人（Washasha）、沙卡鲁沙人（Shakarusha）和吉卡人（Tjikal，即 Tsikal）——也许就是荷马所说的西凯人（Sikel），后来的西西里（Sicily）因他们而得名。<sup>④</sup> 我们不能停下来详述各战役的细节。尽管拉姆西斯吹嘘自己每战必胜，虽然他确实能击退侵略者，但埃及还是遭到了骇人的重击。法老无力把入侵者从巴勒斯坦逐出，不得已只好允许其中一些人（非利士人、吉卡人，或许还有其他人）定居在那里做他的臣民；他也用这些人作雇佣军，在那片领土及埃及本土充当驻防兵力。<sup>⑤</sup> 非利士人——具有讽刺意义的是，把他们的名字与巴勒斯坦连在了一起——因而在以色列之后不久也大量出现在巴勒斯坦，如果的确晚于以色列的话，也不过是几年而已。

埃及帝国再也没有恢复元气。连年的战争让她筋疲力尽，而众多的神庙得到过度慷慨的赠予，神庙的巨财免税，耗损了埃及经济，使埃及内部处于不健全的状态。拉姆西斯三世死于一场阴谋，帝国不久便灭亡了。他的后继者拉姆西斯四世至十一世（约公元前 1152—前 1069 年）已无力维持帝国的生存。尽管埃及对巴勒斯坦的控制持续了一段时间（在米吉多考古发现了一个塑像底座，铭文表明这是献给拉姆西斯六世的），但所谓掌控渐渐名不符实，不久就消失殆尽了。温阿蒙（Wen-Amun，约公元前 1060 年）的故事生

<sup>④</sup> 或许是特洛伊人，据说他们在特洛伊战争后定居在塞浦路斯。参见 Albright, *CAH*, II: 33 (1966), p. 25。

<sup>⑤</sup> 有关海上民族在巴勒斯坦的定居，参见 Albright, *ibid.*, pp. 24-33; G. E. Wright, *BA*, XXII (1959), pp. 54-66; *ibid.*, XXIX (1969), pp. 70-86。更多情况，可参看第三章，原书第 114 页及其后文（参见边码），以及其中谈到的参考文献。

动说明了埃及威望的倒塌；<sup>⑩</sup>即使在毕布罗斯，在这片自埃及存在伊始就属于埃及的领土上，皇家使者都受到嘲弄和专横无礼的对待。在埃及本土，法律和秩序遭到破坏，甚至法老的墓穴也遭洗劫。第二十王朝在约公元前 1060 年被推翻，第二十一王朝（坦尼王朝 [Tanite]）继之被建立起来。但这王朝也同样衰弱无力，受到阿蒙祭司的对抗，后者已经变得和法老一样有权势，而且几乎是独立的。一个内部如此衰弱的埃及，根本无力维护在国外的地位，帝国日子已经结束。

(2) 公元前 12 世纪与公元前 11 世纪的西亚。埃及在亚细亚残留的属地没有与之竞争的对手继承。赫梯帝国已消逝；亚述国于公元前 13 世纪达到顶峰，但随着图库尔蒂—尼努尔塔一世（公元前 1197 年）遭暗杀，亚述国便进入一段衰弱时期，甚至一度不如巴比伦；而巴比伦现在再次成为（约公元前 1150 年）本国人执政的王朝。亚述在提革拉毗列色一世（Tiglath-pileser I，约公元前 1116—前 1078 年）的带领下确实经历过一段短暂的复兴时期，毗列色一世打败了巴比伦，使亚述的势力范围得以从北面进入亚美尼亚（Armenia）和安纳托利亚，向西到腓尼基北部的地中海。然而，这些没有持久；最终亚述再度衰退，并且一蹶不振几乎达 200 年。大部分原因在于亚兰人，他们此时对肥腴海湾发起全面进攻，叙利亚和上美索不达米亚都成为以亚兰人为主的地区。亚兰人不久在那儿建立了一系列小国，其中有沙姆埃尔（Sham'al）、迦基米施、贝思伊顿（Beth-eden）和大马士革。亚述国被其他民族渗入，几乎不能保卫它的边境，更不用说到远处征战了。虽说还处在发展初期的以色列定会对什么危机，然而有一点是确定的，她不受任何世界强国的威胁，可以自由地谋求发展。 176

与此同时，迦南不再受皇室保护，于是遭受了可怕的打击。以色列人占领了巴勒斯坦的高地，海上民族占领了沿海地区的大部，而叙利亚的内地渐渐被亚兰人占据。尽管迦南人的飞地在各处仍然保留，大部分地区也定会残余一些迦南人，但他们已经失去了很大部分领土。诚然，腓尼基的城市有惊人的复苏；公元前 11 世纪中期之前，毕布罗斯和其他城市又重新繁荣成为贸易中心。但是腓尼基人向西部的殖民大扩张稍后才会拉开帷幕。

非利士人掌控了巴勒斯坦的沿海地区，并占领了穿过以斯得伦平原和进

<sup>⑩</sup> 关于此文献，参见 Pritchard, *ANET*, pp. 25-29；有关讨论，见 Albright, "The Eastern Mediterranean About 1060 B. C." (*Studies Presented to David Moore Robinson* [Washington University, Vol. I, 1951], pp. 223-231)。

入约旦河流域的战略要地，把他们的中心势力建在由迦沙、亚实基伦、亚实突、以革伦（Ekron）和迦特（Gath）组成的五大城市中，每个城市由一个“专制君主”（seren）来统治。非利士人起初作为法老的臣民或雇佣军而定居，当埃及势力衰退时，他们大概事实上已经独立。尽管他们一直保持海、陆的贸易繁荣，并在很长一段时期内与他们以前的家园保持联系，但他们很早便适应了新环境，渐渐地被迦南的语言与文化同化。我们以后会再谈到他们使以色列人陷入的危机。尽管两个民族没有马上发生冲突，我们可以设想，当非利士人向内陆扩张，占领或控制了以色列部族边缘一带的城镇（基色 [Gaza]、贝思谢米什 [Bethshemesh] 等）时，摩擦就不可避免了。非利士人垄断了当地铁的生产，他们可能从赫梯人那里学到铁的制造，后者也有相似的垄断。这个垄断让他们享有极大的优势，而他们也懂得如何利用这种优势。

2. 以色列人在迦南：最初两个世纪。关于以色列在巴勒斯坦生活的最初阶段，我们的了解几乎完全来自《士师记》的记载。由于这卷书呈现给我们的是一系列自成一体的事件，其中大部分很难与外部事件确切地关联起来，因此要写出这段时期连续的历史是不可能的。不过，它给我们留下的印象是：时断时续却又永无休止的征战，和平的间歇与内外危机不时地交替出现。这种印象是真实的，完全符合考古学的证据。证据显示，公元前 12 世纪和公元前 11 世纪与巴勒斯坦历史上的其他时期一样动荡不安。它的大多数城镇遭毁坏，有一些在这段时期（比如伯特利）多次被毁。<sup>⑦</sup>

177 (1) 以色列在巴勒斯坦的位置：适应与调整。以色列拥有的土地并不由计划周密的领地组成。尽管她握有巴勒斯坦大部分山区，但由于她步行打仗，并不敢冒险到平原去面对那里城邦贵族的战车（例如书 17：16；士 1：19）。沿海狭长地带和以斯得伦平原都不在她的掌握中。<sup>⑧</sup> 定居在那里的以色列人或者与迦南人混居在一起（士 1：31ff.），或者服从迦南人（创 49：14ff.）。但即使在山区还有迦南人的飞地（例如耶路撒冷）。

这种情形协同地理因素使分裂势力得以发挥作用。迦南人在以斯得伦的持有地把加利利人的部落与其同伴分开。在东部与西部部落之间横卧着一个深深的约旦裂谷，中央高地内部无数横向峡谷阻碍了交通，这样的地形促成

<sup>⑦</sup> 相关证据，参见 Albright, *AP*, pp. 110-122; Wright, *BAR*, Ch. VI.

<sup>⑧</sup> 《士师记》第 1 章 18 节所述如果正确的话，须看作非利士人之前的时代，且是暂时的。但是七十士译本与马索拉原本（MT）在这一点上有矛盾。



小行政区的形成，每个小区都有自己当地的习俗、传统和方言。我们可以认为，许多当地的信仰与祭仪虽然含有先祖传统，却对宗教生活产生本地化影响，渐渐使供有约柜的神殿失去其重要性，这在偏远地区尤为突出。当地的利益自然高于公共利益，因此毫不奇怪，以色列所面临的紧急事件大多具有当地特点，为此宗族的集合通常与危险临近程度直接相关。此类因素可用以解释《士师记》所表现出的极其不和的现象。事实上，如果没有盟约联盟的属灵力量及其特殊的制度，以色列是根本不能团结在一起的。

士师时期是一个适应与调整的时期，但我们不必像大多数人习惯去想的那样，视之为向定居生活方式的逐渐过渡：缓慢地学习自己所不熟悉的农业技术，由于出身沙漠游牧民，以色列人不习惯耕耘土地。如前文所述，大多数进入以色列部族联盟的人早已定居在这片土地上，并不需此类过渡。即使那些来自沙漠的以色列人也不是真正的游牧民，他们大部分是希伯来人的后代，而希伯来人在埃及为奴的漫长岁月里过的就是定居生活。他们并没将沙漠理想化或视之为他们本该生活的环境，而是因其神圣的传统，把沙漠作为一个令人敬畏的地方纪念，在那里如果不是他们的神一再施以拯救，他们肯定已经灭亡了。然而我们必须记住，以色列联盟的大多数成员都来自最低微、最受鄙视的社会阶层，相当穷困，他们当中没有封建贵族，有技能的手艺人几乎很少。早期的以色列城镇极度简陋，看不到它们留有物质文化的迹象，这都证明了这些人贫穷且缺乏技艺。不过，士师时期见证了以色列经济逐渐却也显著的改善。人们学会了技能，也提升了物质文明。大约在此时，他们引入了骆驼队作为沙漠中的交通工具。海运贸易得到扩展，某些以色列部落的成员似乎参与其中（士5：17），这一切无疑促进了普遍的繁荣。他们广泛推广应用烘干石灰泥作蓄水池内衬（以前我们提过），使山脊地区可以满足人口密度增加的需求，以前没有城镇的地方建起了许多城镇。为增加耕种用土地，他们清理了大部分高地的森林，包括约旦河东西两岸的森林（书17：14-18）。

178

但适应还需往更深层次继续。如我们已提及的，在以色列信仰中的法律程序和献祭仪式方面有很多是借鉴的，无疑主要从吸收到以色列结构中的宗族成员中借鉴。先祖的传统早在这片土地上传承且调整，成为耶和華信仰的传递渠道。然而更严重的是，与迦南宗教的关系开始变得紧张起来，这是不可避免的。被纳入以色列部族的人当中，有些是迦南人，更多人则长期生活在迦南人的统治下。尽管所有进入以色列联盟的人都宣誓效忠于耶和華，但与其他地方的“大众皈依”情况一样，异邦的敬拜仪式和习俗不会因此自动



停止。我们可以设想，许多地方神殿保持着摩西以前时代的习俗，其中许多与耶和华信仰并不相符。还有一点也是很难避免的：有一些以色列人辩驳说，促进农业宗教是农业生活的必要部分，他们应该继续抚慰生殖之神（the gods of fertility）。无疑，其他人把对耶和华的崇拜与对巴力的崇拜相通融，甚至开始将两者混淆在一起。《士师记》将此时期记录为宗教异常期，无疑是正确的。

(2) 领袖气质 (Charisma) 的统辖。圣经描述了一些被称为“士师”的领袖，他们出现于这段时期，从仇敌手中拯救以色列人，在此之外我们不能添加什么。尽管对他们的叙述大致按年代顺序进行，我们却不能精确地说出任何一个人的年代。这些士师的个性各有千秋，有的（基甸）深受神的感召，担起职责；有的（耶弗他）简直就是个深谙精明交易的土匪；有的（参孙）是个可爱的无赖，以惊人的力气和下流的恶作剧成为传奇性人物。就我们所知，没有一个士师曾率领联合的以色列打过仗。不过，所有这些人都有个共同点：他们都是在危险中挺身而出，仅凭借那些个人特性（领袖气质）向他们同胞表明耶和华的灵降于他们身上，由此召聚各部族对抗敌人。

179 第一个士师是俄陀聂 (Othniel, 士 3 : 7 - 11)，据说他击退了亚兰—拿哈林的古珊利萨田 (Cushan-rishathaim) 的侵略。这个侵略者是何许人并不确定；甚至他的名字都是杜撰的（意思是双倍邪恶的古珊）。由于俄陀聂来自南方，有人认为这种威胁来自以东（亚兰和以东在希伯来文中易搞混淆，而且在《哈巴谷书》第 3 章 7 节中，古珊似乎与米甸是相对应的排比）。<sup>79</sup> 但是，从拉姆西斯三世的一个名单中可知，库珊纳鲁马 (Qusanaruma, 希伯来文读作 Kûshân-rôm) 的一个区在叙利亚北部（亚兰），因此侵袭很可能来自那一带，或许早在公元前 12 世纪，也就是第十九王朝灭亡的混乱时期。<sup>80</sup> 但我们不能完全肯定。

以笏 (Ehud) 战胜摩押人 (士 3 : 12 - 30) 可能也同样发生于公元前 12 世纪。以色列到来之前，亚嫩河北部摩押人之地掌握在亚摩利人西宏手中 (民 21 : 27 - 30)，以色列人转而从西宏手里夺取这地，随后这地又被流便占领 (书 13 : 15 - 23)。之后，摩押人似乎不仅收复了这片土地，还穿过约旦河进入便雅悯境内。尽管摩押人被赶退，但我们不清楚他们是否被逐离流便

<sup>79</sup> 也参见诅咒祷文中的库舒 (Kushu) : Albright, *ARI*, p. 205, note 49。

<sup>80</sup> 参见 Albright, *ARI*, pp. 107, 204f., note 49; M. F. Unger, *Israel and the Arameans of Damascus* (London: James Clarke, 1957), pp. 40f.; 又参见 A. Malamat, *JNES*, XIII (1954), pp. 231-242, 他把古珊利萨田看作是当时统治埃及的闪米特族篡位者。

的土地。从很早期起，流便已不再是有实力的宗族，有可能它在这过程中永久地陷于瘫痪。<sup>④</sup>

关于珊迦 (Shamgar, 士 3 : 31), 我们实际一无所知。他不是所谓的士师, 而且很显然, 他甚至不是以色列人。<sup>⑤</sup>《士师记》第 5 章 6 节提到他, 指出他是底波拉时代之前活跃的一个历史人物——在公元前 12 世纪较早期, 当时海上民族大批地进入这片土地。他或许是加利利的伯亚纳的一个城主, 或许是一个同盟首领, 他因击退非利士人, 救了自己, 也救了以色列人。

底波拉与巴拉 (Barak) 的胜利 (士 4, 5), 尽管其日期有争议, 但依据考古学证据, 最好定在约公元前 1125 年<sup>⑥</sup>或稍早的时间。如我们所述, 以色列人从未能掌控以斯得伦平原, 因此它像个楔子, 几乎把以色列切成两半。公元前 12 世纪, 迦南人同盟控制这个地区, 可能与爱琴海人结成同盟 (西西拉 [Sisera] 或许是其中之一), 严重打压位于附近的以色列部族, 把他们中的一些人变为奴隶 (创 49 : 14ff.)。一个大集合召集了从便雅悯以北到加利利的支派 (士 5 : 14 - 18) ——当然, 其他没怎么直接受影响的支派明显缺乏热忱。当时暴雨倾盆而下, 迦南人的战车陷入泥沼, 这样, 以色列的步兵得以杀死驾驶战车的人, 他们显然胜利在握。<sup>⑦</sup> 尽管这并不能使以色列无争议地成为以斯得伦的主人 (比如, 伯珊仍不在其控制下), 但他们现在暂时可以在那里自由地通行和定居, 不受骚扰。

基甸的经历 (士 6—8) 一定也发生在公元前 12 世纪, 只是基甸的经历

④ 但这可能发生在耶弗他面临危难的时候。参见 A. H. van Zyl, *The Moabites* (Leiden: E. J. Brill, 1960), p. 133。

⑤ 这似乎是胡里安人的名字; 关于相关讨论和参考文献, 参见 J. M. Myers, *IB*, II (1953), p. 711; 又见 Albright, *YGC*, p. 43。关于名字以及这个谜一样人物的历史角色的其他解释, 参见 F. C. Fensham, *JNES*, XX (1961), pp. 197f.; Eva Danielius, *JNES*, XXII, (1963), pp. 191-193; A. van Selms, *VT*, XIV (1964), pp. 294-309; B. Mazar, *JNES*, XXIV (1965), pp. 301f.; Aharoni, *LOB*, pp. 208, 244; P. C. Craigie, *JBL*, XCI (1972), pp. 239f。

⑥ 战役发生在他纳 (Taanach, 士 5 : 19); 里面的语言表明当时这城市是存在的。但他纳和米吉多都在约公元前 1125 年或略早时候遭严重破坏成为废墟, 其中他纳有一个多世纪一直是一片废墟。人们试图把这些城市的毁灭与巴拉的胜利连在一起; 参见 P. W. Lapp, *BA*, XXX (1967), pp. 2-27, 特别参见 pp. 8f., 而 Y. Aharoni 认为, 这场战役发生在公元前 13 世纪; *BA*, XXXIX (1976), p. 75。

⑦ 关于《士师记》第 4 章和第 5 章中两种描述之间的关系, 见评注。由于早在约一个世纪前以色列人摧毁了夏琐 (书 11), 因此第 4 章中提到的夏琐王似乎很突兀。关于另一种解释, 参见 Aharoni, *LOB*, pp. 200-208; 参见 Y. Yadin, *Hazor* (London: Oxford University Press, 1972), pp. 131f。

与底波拉和巴拉的经历之间的关系一直不能确定。<sup>⑤</sup> 据说以斯得伦和邻近高地都受到来自沙漠骑骆驼的游牧民的多次袭击，其中就有米甸人、亚玛力人（Amalekites）和东方人（Benê Qedem，士6：1-6），这是有关这种现象我们拥有的最早的记载实例。阿拉伯较早就普遍有效地驯服骆驼，现在这种方法已传到巴勒斯坦南部和东部的部族同盟，给他们提供了前所未有的流动性。以色列人受这种可怕动物的惊吓，恐慌而逃。这些突袭显然发生在每年的收获季节，因此不久局势就变得很危急，如果再不采取措施，以色列可能就会被彻底摧毁。基甸是个玛拿西人，尽管有“耶路巴力”（Jerubbaal）之名——却是一位对耶和華充满热忱的人（6：25-32），他在这种情形下出场了。他召集本族及附近的人（6：34ff.，7：23）向米甸人发起进攻，把他们统统赶出这片领土。基甸的胜利为他赢得了众人的拥戴；他的百姓感到自己易受伤害，希望推举他为王。对此，据说他直截了当地拒绝了——他回绝的语言足以表达早期以色列人的精神（8：22ff.）。<sup>⑥</sup> 不过，后来基甸与示剑的妾所生之子亚比米勒（Abimelech）（8：31）在他母亲的城中自立为王（9章），但这是效仿城邦国模式的本地王权，决不代表以色列的特征，并且也没有持久。

耶弗他（士11—12）和参孙（13—16）活跃在本时期之末。前者是基列的海盗，一个阿皮鲁人，在赶走亚扪人的过程中显示出领袖魅力（11：29）。亚扪人从商队贸易发展中获得很大盈利，企图将他们的领土扩张到外约旦的以色列部分。耶弗他的故事告诉我们，尽管以人献祭的习俗与耶和華信仰不相容，但它可能在以色列中实施；故事也说明，部族间的忌妒多么容易激起内战。关于参孙，几乎没有什么可说的。我们只知道他的故事真实地反映了战争爆发前非利士边境的情形。<sup>⑦</sup> 这类边境事件的确激起非利士人对以色列

⑤ 我们得知（士9：42-49），基甸的儿子亚比米勒摧毁了示剑及那里的巴力比利士（El-berith）神殿。考古发掘显示，公元前12世纪末期前，示剑及其祭祀的区域都已遭破坏，后者再没有重建。这些破坏肯定与亚比米勒有关，因此基甸的经历发生得较早些。参见 G. E. Wright, *Shechem* (McGraw-Hill, 1965), pp. 78, 101f., 123-128, 等；更简略的叙述，idem, *AOTS*, pp. 355-370。

⑥ 常有人断言说（例如，G. Henton Davies, *VT*, XIII [1963], pp. 151-157），基甸实际上接受了王位。但是第9章1节及后面的记述确实不支持这个结论；参见 J. L. McKenzie, *The World of the Judges* (Pentice-Hall, 1966), pp. 137-144。

⑦ O. Eissfeldt, *CAH*, II: 34 (1965), pp. 22f.，把这些事件放在这时期的早期，在但族人迁到北方之前，这一点不好确定。但是没有理由相信全部但族人都迁移了；无疑但家族在这一时期始终继续住在非利士人边境的村庄中。关于但的支派，参见 F. A. Spina, *JSOT*, 4 (1977), pp. 60-71。

采取更多挑衅行动。

(3) 部族系统的持久性。部族联盟能维持这么久，可能令人很惊讶，因为它本是个松散的——更不用说是软弱的——政府形式。它的战争全是防御性战争。大概除了底波拉的胜利之外，这些战争没为以色列赢得新的领土。事实上，或许以色列在这个时期末所持的土地比最初还少。流便大概由于摩押人的侵犯实际上已经消失了，而但族人最终也由于非利士人的欺压，无法维持它在示非拉（Shephelah，士1：34-36）中部的的位置，被迫迁到更远的北方并占领那里的新土地（18）。虽然但族人可能继续住在老地区，不过像邻居犹大一样，他们受到非利士人的严重制约。实际上，所有部落中间都卡着他们无法掌控的迦南人的飞地（1）。

部族组织也不能阻止分裂势力的运作。它不能加强耶和華信仰的纯洁性，也不曾劝服所有以色列人采取一致行动；它也不能阻止部族间的竞争所引发的战争（士12：1-6）。另外，当一个部落成员侵犯另一个部落成员犯下罪行时（19，20），相关部落不愿交出有罪的成员，部落组织除了召集各部落对抗冒犯的部族外，终究没有办法解决。尽管这是个非常有特色的程序，体现了耶和華的忠实臣民对抗悖逆臣民的行动，它呈现给我们的却是联盟部族内部战争的景象——这种执掌公义的方法无疑是徒劳无益的。

然而，部族联盟维持了将近200年。部分原因是由于以色列所面临的紧急情况大多是地方性的，将部族非正式地召集起来便可处理。还有一个原因是，部落组织只在明确界定的领域约束部族行为，除此以外不加干涉，这样，182部族组织完满地表达了耶和華盟约的精神；正是这盟约的精神创立了部族组织，这是以色列早期独有的组织。整个时期，以色列没有创建国家的愿望，特别是没有去模仿迦南城邦国形式（亚比米勒的例子显然不是典型的）的愿望。确实，君主制的观念对真正的以色列人来说是可憎的东西，正如基甸拒绝王冕（士8：22ff.）及约坦（Jotham）的讽寓所示。耶和華——百姓的大君王，他通过有个性魅力的代表人物管理并拯救他的子民。

若不是非利士危机的介入，这种情况可能不知延续到什么时候才会结束。非利士人给以色列人带来的危机，仅通过各部落的集合是无法应付的，这迫使她进行根本性的改变。



### **第三部分**

---

## **君主制下的以色列：民族自我界定时期**



## 第五章

# 从部族同盟到王朝政府：君主国的兴起与发展

184

以色列部族联盟的结束这一社会巨变，发生于公元前 11 世纪晚期。在短短的一个世纪之内，以色列发动了一系列的社会变革，使这个国家彻底转型而成为当时的世界强国。这个看似很短的时间当给予高度重视，因为这是以色列历史中最重要的一段。<sup>①</sup>

这段历史资料来源非常丰富（《撒母耳记上、下》全书，加上《列王纪上》第 1 至 11 章），并且历史价值极高，大部分资料与其历史事件是同时代的，至少接近。至于大卫晚年时期，有极其宝贵的“王位继承的历史”（撒下 9-20；王上 1、2），这类第一手资料几乎不可能写于所罗门继位多年以后。既然这位作者知道并清楚约柜的故事（撒上 4：1b-7：2；撒下 6 [7]），至少我们可以假定，组成《撒母耳记上》的两个主要人物扫罗和大卫的故事尽管不是严格的史记，也肯定是古代第一手资料，到公元前 10 世纪才整理成文。关于大卫和大部分所罗门的更多详情，取自官方权威编年史、大纲或摘要，这些资料非常珍贵。长话短说，相较以色列其他历史阶段，这段时期历史资料最为丰富。

---

<sup>①</sup> 这一章请特别参考 A. Alt, “The Formation of the Israelite State in Palestine” (1930; *Essays on Old Testament History and Religion* [Eng. tr., Oxford: Blackwell, 1966], pp. 171-237)。本书作者的借鉴显而易见。其他近期研究包括：O. Eissfeldt, “The Hebrew Kingdom” (*CAH*, II: 34 [1965]); J. A. Soggin, *Das Königtum in Israel* (BZAW, 104 [1967]); G. Buccellati, *Cities and Nations of Ancient Syria* (Rome: Istituto di Studi del Vicino Oriente, 1967)。



## 一、迈向君主制的第一步：扫罗

1. 非利士人造成的危机，部族组织的失败。以色列的联盟政体持续了近 185 200 年之后，终于在非利士人的侵犯下解体。如前章所述，非利士人几乎与以色列人同时抵达巴勒斯坦，一直和以色列比肩相邻。但整个士师时代冲突不断，最终非利士人意图征服以色列，以色列大难临头。

(1) 非利士人威胁的性质。强悍的非利士人是以色列松散的组织结构无法应付的敌人。非利士人并非人数众多，但他们以强大的军事政治控制了迦南大部分人口，在控制过程中逐渐兼容迦南诸神，这些神进而成为非利士人的象征。强大的军事传统加上迦南人的神佑，使非利士人成为无畏的勇士。或许他们视以色列为潜在威胁，或许以色列妨碍他们从海岸到内陆的贸易往来，他们逐渐侵占了整个巴勒斯坦西部地区，成为以色列从未面对过的强敌。非利士不像以色列以前的敌人，只是对边界上的支派发动一些小规模的骚扰，也不是那种各支派一联合就可以轻易应付得了的。他们的目的就是征服以色列，威胁的是以色列的全地和生存。他们更是训练有素的勇士，持有独有的打造精良的铁制武器。<sup>②</sup> 若地形合适，他们还会使用战车。<sup>③</sup> 更重要的是，虽然没有一个统一的中央政府，他们的君王却能够调动整个国家，而这是任何一个迦南君王做不到的，即使做了也不能维持长久。一旦交战，那些训练无素、装备缺乏、临时招募的以色列联军，在强敌面前几乎没有胜算的可能。

非利士人开始的挑衅是含糊的。或许因为他们刚刚占领迦南人遗留的沿海平原和以斯得伦的城乡，其他海上民族也混住在那里。他的以色列邻居中的犹大支派和但支派迫于压力，不久就被迫放弃了大片土地。正如参孙的故事所描述的，边界冲突不断上演，这又引来了非利士人更进一步的寻衅。

(2) 以色列在非利士的轭下。一场关键性的战役发生在公元前 1050 年，186 在沿海平原的边缘，靠近亚弗 (Aphek) 的地方 (撒上 4)。以色列人与非利

<sup>②</sup> 歌利亚的盔甲 (撒上 17:5-7)，大概它的体积不同寻常；他的 (矛) 被描述为一件攻击性武器，末梢是铁制的；至于他的剑，被称为“没有像它的” (撒上 21:9)。有关非利士人的武器请参见 Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands* (McGraw-Hill, 1963), Vol. II, pp. 248-253, 336-345, 354f。

<sup>③</sup> 非利士人在他们抵达迦南的时候学会了使用战车。但根据 Y. Yadin (*ibid.*, p. 250)，他们对这件武器的使用是依照赫梯人的样式 (三人驾驭而不是两人；以剑作武器而不是弓)，很可能他们早就熟知这件武器。

士人初次交锋败阵，为防非利士人再次得胜，便将神的约柜从示罗抬来，希望神的同在能使他们转败为胜。但结果以色列彻底溃败。以色列军各自奔逃，抬约柜的祭司何弗尼和非尼哈也都被杀了，神的约柜也被非利士人掳去了。非利士人进一步占领了大片土地。示罗被攻占，部族联盟的中心神殿也都毁于一旦。<sup>④</sup> 非利士人的防营大都设在战略要地（撒 10：5，13：3f.；23）。非利士人为了防止别人制造武器，维护自己炼铁的特权，不准以色列人冶炼金属，他迫使以色列人依赖非利士的铁匠打造器皿（撒 13：19 - 22）。铁器到大卫年间才开始在以色列盛行。<sup>⑤</sup>

但非利士人并没有占领以色列全地。他们占领了中央山脉内格夫地区、以斯得伦平原，但并没有控制整个加利利地区，特别是约旦河东。即使是在中部山区，他们的占领也是部分的，非利士人虽然全力以赴，以色列也能自我武装并在那里组织反抗。但在这一刻，进一步的反抗是不可能的。以色列的部族联盟已没有能力作任何反抗，他的军队四散，丢盔弃甲，中心神殿被毁，祭司被杀或被解散。后因上帝降灾非利士引起恐慌，非利士人很快将约柜送还至以色列的领土（撒 5—7），却不断监视着它，约柜停在基列耶琳（Kirjath-jearim）被忽略了整整一个世代。<sup>⑥</sup> 旧的秩序解体了，再也无法重建了。

（3）旧秩序的最后一人：撒母耳。在那些黑暗岁月中以色列的属灵领袖是撒母耳。撒母耳出生之前，他母亲向上帝许了拿细耳人之约，将他奉献给上帝（撒 1：11），撒母耳于是在神殿中长大并跟着老以利做学徒。示罗沦陷之后，他回到老家拉玛，在那里他以神人和传达神的训诲而闻名（9）。他后来扮演的角色表明，撒母耳不仅仅是个乡村预言家。事实上，他继承了士师的职能，尤其是“小士师”的职能（士 10：1 - 5，12：7 - 15），就是在各部族之间施行审判。那时没有一个部族联盟中心，所以撒母耳在几个神殿之间照常例走动（撒 7：15 - 17），照律法施行审判。我们可以肯定，撒母耳

④ 一直以来争议（参见第四章脚注 61 中介绍的 M. -L. Buhl 和 S. Holm-Nielsen 的作品）说没有考古证据证实这次毁灭，但现在似乎有了，参见 *BARev.*, I (1975), p. 3。有鉴于《耶利米书》第 7 章 12 节及后文（参见 26：6）和《诗篇》第 78 篇 60 节及后文中，示罗被毁几乎不容置疑，而且应该就是在这个时候。无论如何，它不会在以色列历史舞台上再扮演任何角色。

⑤ 最早关于铁器的记载是扫罗年间的铁犁头；参见 G. E. Wright, *JBL*, LX (1941), pp. 36f.；以及 L. A. Sinclair, *BA*, XXVII (1964), pp. 55-57。

⑥ 参见撒 7：1f.；撒下 6。扫罗没有约柜；正如圣经评注家所认同的那样，将《撒母耳记上》第 14 章 18 节中的“约柜”读作“以弗得”。

187 比任何一位士师更努力地维护古代的传统制度。

撒母耳年间即非利士占领期间，此间非利士的具体活动我们无从知晓。但打败敌人的愿望一直在燃烧，灵感的传统长存不灭，感谢上帝，一群热血先知在这时出现了。关于这群先知后文还会有更多讨论。我们可以看到，他们是成群结队，如火般热情奔放，伴着音乐“受感说话”（撒上 10：5-13，19：18-24）。这是古代世界一个不寻常的现象，与当时迦南地区，甚至远至安纳托利亚和美索不达米亚地区的宗教活动近似。<sup>⑦</sup> 是什么情形使得这种受灵感说话的现象急速高涨，我们只能猜测。毫无疑问，中心神殿的消失是原因之一，它使以色列人的宗教热情形成了一个灵性的真空，促使自由灵恩式运动（free charismatic movements）在以色列人中急速增长。另一个原因是非利士人的存在，先知们想借助宗教热忱去激发人们为上帝大发热心，与侵略者进行圣战。撒母耳也热切地期望驱逐非利士人，同时取代示罗被废弃的祭司职位，使上帝的圣职可以传递，他似乎是这个运动的先驱人物。<sup>⑧</sup> 这些年有多少爱国者积极武装抗敌，我们不知道。至少有三次非利士防营被击垮和毁坏的记录。第 7 章 3 至 14 节优美的片段就是这一类回忆录。但以色列众支派再也无法发起一次决定性的攻击把侵略者驱逐出境。大部分以色列人意识到，除非一位强有力的领袖人物出现，否则没有希望。

2. 第一位君王：扫罗。在这种情形下以色列选择了扫罗，这个基比亚城的便雅悯人，做他们的王。国难当头，做此选择并不出人意料。从以色列的传统来看，君主制度是彻底陌生的，所以这一步是谨小慎微的，但并不出人意料。

（1）扫罗被立。扫罗被立为王的故事在圣经中有两条平行的叙述线（可能最初有三段），一条是悄悄地膏立新君，另一条充满怒意。第一条主线（撒上 9：1—10：16）描述撒母耳在拉玛暗中膏立扫罗，故事又在第 13 章 3 节 b，4 节 b 至 15 节继续。中间插入了另一段叙述，这段叙述原本是分开的另一篇叙述（11），就是扫罗击败亚扪人之后吉甲人归顺他的故事。另一条主线（8，10：17-27，12）是撒母耳一面怒责以色列人众人的请求，一面

⑦ 所发现的最接近的类似现象记在马里文献，其中出现欣喜若狂的崇拜者。参见上文第二章的脚注 44 以及其中引证的作品；也见 H. B. Huffmon, "The Origins of Prophecy" (*Mag. Dei.*, Ch. 8)。

⑧ 撒母耳或许因为公义被尊为以色列先知运动的奠基人；参见 W. F. Albright, *Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement in Israel* (The Goldenson Lecture for 1961; Hebrew Union College Press); *idem.*, *YGC*, pp. 181-189. 先知的职份是魅力型士师的延续。

在米斯巴立扫罗为王。

鉴于这些不同的叙述，我们无法重组事情发生的顺序。忽略故事的最后一段，同许多学者的看法一样，<sup>⑨</sup> 简单地把它看作是撒母耳对立王一事的反感是不明智的。无论故事发生在什么时代，撒母耳如此激烈的反应是因为以色列人打破了传统，从一开始就和上帝产生了对立。撒母耳的个人情感是含糊的，但可以肯定无论他做什么，情愿或不情愿，都是因为众人强烈的呼声，这些声音来自各支派的长老们（撒上 8：4f.）。看起来撒母耳在立君过程中是领袖人物，这是因为他的地位无人可以取代。无论撒母耳起初的感觉如何，很确定的是他很快与扫罗决裂，成了他的仇敌。从许多地方可以看出，撒母耳一直认为君主制度是错误的，如上述第二条线索说的，大方向错了，不知将引向何方，撒母耳迫于压力而立君，因为看不到别的出路。

扫罗做王是先知膏立和民众顺应的结果（撒上 10：1f.，11：14f.）。事实上扫罗是便雅悯人，这个支派地处中央直接受到威胁，也是个小支派不会遭人嫉妒，这些因素自然会影响到选择。但扫罗被普遍接受，主要因为他战胜了亚扪人（11），像以前的士师们一样，展示了上帝与他同在的证据。这或许是扫罗打的第一仗。亚扪人趁以色列国难，从外约旦入侵以色列，如从前耶弗他的日子，并将他们围困基列雅比（Jabesh-gilead），迫使他们接受羞辱的、非人道的投降条件。当扫罗接到这个消息时，“就被上帝的灵大大感动”，像其他被圣灵感动的人一样，将自己耕地的牛劈成块子，送往各支派，号召大家联合。在当时情况下可能各部落一齐回应，以色列大大得胜。这时人们才因扫罗的壮举而信服他确是上帝的拣选，于是在吉甲的神殿庄严地立扫罗为王，并为此欢呼。

（2）扫罗的进一步胜利。扫罗统治的早期完全证实了人民对他寄予的希望。这表现在他狠狠地打击非利士人，让以色列人得以喘息，带来了新的希望。由于经文记述的简洁，这一行动的细节（撒上 13，14）不是很清楚。似乎扫罗与非利士人初次交锋便将其防营摧毁（13：3），<sup>⑩</sup> 之后非利士人企图反攻（13：17f.），双方在密抹（Michmash）交战。扫罗的儿子约拿单勇猛

⑨ 《撒母耳记上》第 8 章展示了一幅迦南封建王权的真实图画，绝无必要将它看成是晚期的；参见 I. Mendelsohn, *BASOR*, 143 (1956), pp. 17-22。以下作品对这些传统作了公平的评价，A. Weiser, *Samuel: seine geschichtliche Aufgabe and religiöse Bedeutung* (FRLANT, 81 [1962])。

⑩ 马索拉原本认为这发生在加巴（Geba，又作 Jeba'），即迦巴（Gibeah）的东北通往密抹的南端。然而七十士译本认为发生在迦巴。这些地名常因相似而被混淆，很难说哪一个是正确的。

善战，为以色列赢得了压倒性的胜利。非利士人四路奔逃（14：23、31），从前跟随非利士的以色列人也成了无头苍蝇（14：21）。藏在以法莲山地的民众人心振奋，团结在扫罗周围，这是以色列的一次大胜仗。尽管非利士军队没有被彻底摧垮，威胁仍然存在，但主力军已被逐出山中（虽有13章5节的记载，但可能非利士军势不再强大）。扫罗自此可以自由自在地南移北调，随后的仗大都是在平原的边界打的。希望又回到以色列中间。

扫罗统治期间战事连年（撒上14：47、52）。<sup>①</sup>除了与非利士人的战争之外，另有独立的一章描写他战胜亚玛力人（15），中间插述他与撒母耳的分裂。这些亚玛力人原住在加低斯旷野，像亚扪人一样，趁以色列国难时期偷袭攻入内格夫。扫罗击打他们直到南边，充分展示了他调遣军队的自由；同时说明他的权力和责任是全国范围的。扫罗任期内又击打基遍人（撒下21：1f.；4：2f.），不顾与其旧时有约，这约是以色列初入迦南时与之订立的（书9）。基遍人大部分被杀，其余逃亡。扫罗如此行动的原因不详，可能因基遍人背叛他们，或怀疑与非利士人通敌。我们将会看到，扫罗所做的是不可原谅的。

（3）扫罗统治的性质。圣经中有一处提到（撒上8：5、20）以色列民众公然要求能效法外邦列国立一位君王。君主制从某种程度上对以色列来说是陌生的，虽然它在其他国家很普遍，进入以色列却是迫于形势。但以色列的君主制度却很有特色，不像迦南人或非利士人的封建城邦国系统，或许借鉴了以东人、摩押人和亚扪人的部分特色。<sup>②</sup>在它初始阶段尽可能延续了以色列原有的秩序，保留了以色列独有的特点。

扫罗像之前的历代士师一样，照传统方式兴起，是一位圣灵充满的英雄形象。若非如此，便不会有人跟从他。<sup>③</sup>然而这一次，当撒母耳膏立扫罗的时候，却赋予了一个新的意义，众人推举他为王。这样扫罗就扮演了一个角色，这角色当年基甸在国难当头的情形下也扮演过，但后来衰落了（士8：

① 我们对《撒母耳记上》第14章47节中提到的与以东、摩押和琐巴（Zobah）的战事一无所知，但所言说的没有什么是不可能的。参见 M. F. Unger, *Israel and the Arameans of Damascus* (London; James Clarke, 1957), pp. 43f.。

② 参见 Alt, *op. cit.*, pp. 199-202; Noth, *HI*, p. 171。我们对这些小国所知甚少，不能确定，至少以东似乎维持了王朝体制许多代（创36：31-39）。

③ 我们对扫罗王权统治的理解大体遵照 Alt, *op. cit.*, pp. 183-205。其他人认为它在实质上更像是机构性的，如 W. Beyerlin, “Das Königscharisma bei Saul” (*ZAW*, 73 [1961], pp. 186-201)。尽管机构性的趋势无疑在扫罗统治时期开始表现出来，但它起初并不代表与过去模式的明显决裂；参见 J. A. Soggin, “Charisma und Institution im Königtum Sauls” (*ZAW*, 75 [1963], pp. 54-65)。

22f.)。圣经原文中谈及扫罗被膏立时有一个值得注意的词(撒上9:1—10:16, 13:4b—15), 扫罗没有被立为王(*melek*), 而是被立为“领袖”, 或“指挥者”( *nāgīd*)。<sup>⑭</sup> 这或许意味着撒母耳及支派长老根本无意在圣约的层面上立扫罗为君王, 而是希望他能长久成为一个带领众支派的军事领袖。但无论他们的意向如何, 我们可以肯定人们从一开始就把扫罗当做王, 而且很快开始称呼他为王(这称号同邻国的一样, 其余经文也如此称呼他)。不论怎样, 扫罗的王权被认为是长久的, 或至少是“一段长时间”的, 总之是一回事。虽然这是一项新制度, 但与旧传统没有太大冲突。在各支派中心城吉甲, 扫罗被以色列拥立为王(撒上11:14f.), 不管是王或是领袖, 他的任务是继续士师的职能, 联合民众抵御上帝的敌人。无论撒母耳怎样看待扫罗, 其余的宗教领袖全都聚集在他周围并且与他一同上战场(14:3、18)。

扫罗在任期间对以色列政府内务没有改动, 可能没有机会, 但更可能没有这一意图。部族联盟仍然如旧, 他没有建立任何新的行政组织或机构。<sup>⑮</sup> 扫罗后宫不大, 除了他的亲戚押尼珥(Abner)之外没有其他部将——押尼珥统帅各支派联军(撒上14:50f.),<sup>⑯</sup> 也没有宝座(20:25, 22:6); 他在基遍的座位不是设在王宫而是设在军帐中。<sup>⑰</sup> 扫罗或许更喜欢为自己招募年轻的勇士作为近卫军听命于他(14:52), 这也是扫罗军事政治的开始。但对扫罗来说, 这纯粹出于军事目的, 因为他不可能单单依靠部族联军而统治。

尽管扫罗礼贤下士, 而且他手下的人许多是他同部落的人(撒上22:7), 但他并非地方上的王。扫罗也从来没带领过一次战役是以色列全民参与的(以前的士师也没有过!), 但他大概比他的任何前任都更接近全民参与,

<sup>⑭</sup> 这个词的原意似乎与它的实际用法相符, 参见 Albright, *Samuel* (本章脚注8), pp. 15f.; *BP*, pp. 47f.。它在公元前8世纪的西非亚(Sefire)条约中就是以这个意义出现; 参见 J. A. Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefire* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1967), pp. 112f.。有人论证说扫罗被膏这一叙述属于后期传统的部分, 并且“领袖”( *nāgīd*)一词在所罗门之前的时代不曾被使用; 参见 T. N. D. Mettinger, *King and Messiah* (Lund: C. W. K. Gleerup, 1976), Chs. IV and IX, 但这好像远远没有把握, 参见 G. M. Williamson, *VT*, XXVIII (1978), pp. 499-509。

<sup>⑮</sup> Aharoni, *LOB*, pp. 255-257, 认为《撒母耳记下》第2章8节及后文所提及的地区是扫罗设立的五个行政区, 但这不太确定。

<sup>⑯</sup> 押尼珥是扫罗的表兄或叔叔不清楚, 更可能是后者。参见 A. Malamat, *JAOS*, 88 (1968), p. 171。

<sup>⑰</sup> 参见 Wright, *BAR*, pp. 122f., 其中有简单的描述。关于要塞历史, 参见 L. A. Sinclair, *AA-SOR*, XXXIV-XXXV (1960), pp. 1-52; *idem*, *BA*, XXVII (1964), pp. 52-64, 以及根据最新发现有所修正的: P. W. Lapp, *BA*, XXVIII (1965), pp. 2-10。可参见以下作者的评论, J. M. Miller, *VT*, XXV (1975), pp. 145-166。

即使只是因为当时的危难是全国性的。扫罗的威望响遍全地，他在基列雅比一战赢得了全城人对他的至高敬意（31：11-13）。在犹大他也成为众人所望，因他奋勇抗击亚玛力人，因非利士人在该地的威胁也很猖獗。扫罗在南国犹大也被尊为王，虽然有人对此表示怀疑（他很可能在不同的行政系统下）。至少，犹大支派的年轻人在他军中服役，那些拥护扫罗的人甚至反对他们自己的人大卫（23：19f.，26：1f.）。<sup>19</sup> 长话短说，扫罗的统治有一个好的开始，他带给以色列喘息的机会和新的勇气。

3. 扫罗的失败与大卫的兴起。然而，喘息只是暂时的。扫罗任期的长短是未知数，日期只可估算而已，大约在公元前1000年之前的一个十年或更长。扫罗的统治以令人叹息的失败而告终，留给以色列的境况比从前更糟，原因虽是多方面的，但更重要的是扫罗自身的悲剧。

（1）扫罗与撒母耳的决裂：他的衰落。扫罗是个悲剧性人物。他仪表堂堂（撒上9：2，10：23）、谦逊朴实（9：21）、胸怀宽广，甚至愿意认错（11：12f.，24：16-18），又总是鼓舞士气，但他的情绪起伏波动确是他的致命伤。他总是忽而狂躁不安（10：9-13，11：6f.），随即又出现极度的焦虑，头脑一下子清醒，一下又糊涂而丧失理智，情绪像钟摆一样摇来荡去，他的怪异行为连身边的人也难以捉摸，最终几乎近于精神崩溃的状态。

扫罗面对的挑战是常人难以想象的，他的位置迫使他不只是偶然一次而是要时时刻刻地表现出他身受灵感的品质。非利士的威胁还在继续，扫罗尽管常打胜仗，但无法来一次迎头痛击，结束这场战争。除了扫罗自己的近卫军以外，各支派大权独立，扫罗的权力难以施展，而他也无法组建一支独立大队同他并肩作战。最糟的是他和撒母耳的决裂。圣经两次提及此事，为世人留下了许多疑问。可能是撒母耳对新秩序的质疑，他需要一个借口去否认这个制度而非出于个人的嫉妒。但两次冲突原因都发人深省。《撒母耳记上》第13章4节b至15节，扫罗被控行使法定祭司才有的权柄，在第15章中他再次被控违反了连人带牲口斩尽杀绝的命令——上帝的律法中关于圣战的一个重要部分。可能冲突原因就是撒母耳为了确定新制度一定要在旧秩序之下运作，他担心扫罗只是抓取更多权力而无法承继自古传下来的传统领导方式。所以，他公然斥责扫罗的行为。

这无疑加速了扫罗统治的瓦解，他的地位在以色列全地受到动摇。他开

<sup>19</sup> 传说中大卫担心他父母的安全，把他们带到摩押避难（撒下22：3f.）。关于这一点参见A. D. H. Mayes, *Israel in the Period of the Judges* (London: SCM Press, 1974), pp. 2-4.



始觉察圣灵在他身上的感动正渐渐消失，取而代之的是极度的忧郁（“有恶魔从耶和华那里来”，撒下 16：14-23），只有弹奏音乐才可以使他重新振作，否则他就随意攻击那些跟从之人。

（2）大卫的出现：扫罗的嫉妒。年轻英勇的大卫受到众人的爱戴，这终于将扫罗逼到了理智行为的边缘。根据圣经，我们不能肯定哪一次见面扫罗开始注意到大卫。<sup>19</sup> 来自伯利恒的年轻人 大卫擅长弹琴（撒下 16：14-23），夹在那些扫罗招募来的勇士当中跟随他（14：52）。大卫杀死歌利亚之后（17：1-18：5），以智勇双全而闻名。但《撒母耳记下》第 21 章 19 节却把这一功劳归给了伊勒哈难（Elhanan，《历代志上》第 20 章 5 节尝试将两处调和），这使许多人认为圣经把战绩低于大卫的勇士的功劳也归给了大卫。其实，传统上一直将此归功于大卫（撒下 21：9）；大卫的名声诚然是基于一些特殊功绩，或至少类似。事实上，伊勒哈难（可能是巴勒哈南 [?]，参见创 36：38；代上 1：49）和大卫为同一人不是不可能的，后者可能是即位之后的王位称号。<sup>20</sup>

193

大卫一切所为都深受爱戴（撒下 18：13），他与扫罗儿子约拿单有生死之盟，扫罗的女儿米甲也爱大卫（18：20、27）。<sup>21</sup> 当扫罗觉得大卫已功高过己的时候，他再也无法忍受了。他见人们把大卫视为圣灵恩膏的英雄，便怕人们也拥他为王（18：7f.）。他受这种疯狂嫉妒的驱从，转而与大卫为敌，不断企图消灭大卫（例如，19：9-17），最终迫使大卫逃亡。但扫罗王的猜疑始终不能遏止。他觉得所有人都在密谋欺骗他——甚至他的儿子约拿单和他的侍卫（20：30-34，22：7f.）。当他听说示罗的祭司家族——这时祭坛

<sup>19</sup> 《撒母耳记下》第 17 章 1 节至 18 章 5 节与后面经文（16：14-23）两处不能调和。在第 17 章 55 至 58 节，扫罗竟然不认识他的随从大卫；而根据第 16 章 14 至 23 节，他已在王的左右。但是七十士译本梵蒂冈抄本较短的经文（只有 17：1-11、32-40、42-49、51-54）除去了大多数的不协调之处（特别参见 S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel* [Oxford: Clarendon Press, 2nd ed., 1913], pp. 137-151）；第 16 章 14 至 23 节可能与第 17 章 1 至 18 章 5 节原初的形式构成了一个连续的叙述。

<sup>20</sup> 参见 A. M. Honeyman, *JBL*, LXVII (1948), pp. 23f.; L. M. von Pákozdy, *ZAW*, 68 (1957), pp. 257-259。在《撒母耳记下》第 21 章 19 节中，伊勒哈难的父亲是伯利恒的亚雷俄珥金（Yaare-oregim）；但俄珥金（*oregim*）是一个明显的重复性拼写错误（dittography），而亚雷（Yaare）不可能是正确的，可能是耶西（*yishai*，即 Jesse）的讹文。关于“大卫”这一名字的其他解释，参见 J. J. Stamm, *VT*, Suppl., Vol. VII (1960), pp. 165-183; D. R. Ap-Thomas, *VT*, XI (1961), pp. 241-245。

<sup>21</sup> 七十士译本的梵蒂冈抄本其中的《撒母耳记下》第 18 章内容较短（参见 Driver, *op. cit.*, pp. 151-155），略去了扫罗将米拉许诺给大卫之事（18：17-19、21b），但讲述了大卫与米甲的婚姻。



设在挪伯 (Nob, 耶路撒冷附近) ——在大卫逃亡时不明智地帮了他, 他竟下令把祭司家族全杀了并将神殿毁坏 (21:1-9; 22:9-19)。他又收回他的女儿米甲, 将她给了别人 (撒上 25:44)。

毋庸置疑他已彻底失去了理智, 就算大卫真有野心, 也没有任何证据显示他阴谋对付扫罗, 扫罗已经如惊弓之鸟无法正常思维。他的行为无可挽回地损害了他的名誉, 他的能力受到多方质疑。屠杀祭司引起全国震惊 (注意连扫罗的侍卫也拒绝举刀屠杀他们, 撒上 22:17f.)。扫罗因这一行为割断了与所有支派的联系, 大屠杀的唯一幸存者投奔大卫 (22:20-23), 扫罗把祭司逼入对手的怀抱。最终, 扫罗把所有精力都用来追杀大卫而不是非利士人。一场以色列负担不起的大分裂骤然开始了。

(3) 逍遥法外的大卫。大卫逃到家乡犹大的旷野 (撒上 22:1f.), 他的族人在那里聚集在他的周围, 同时有对社会不满的、流浪的、受欺压的人加入他们的行列。在这些社会底层的人、暴徒、绝望者之中, 一支 400 人的敢死队组成了。有时, 大卫就像一个神出鬼没的土匪头 (一个阿皮鲁人), 两头受攻, 需要时而击打一下非利士人 (23:1-5), 时而逃避扫罗的追捕 (23:19—24:22, 26), 中间还要强求有能力的富户给他提供“保护”从而维持生计 (25:7f.、15f.)。这期间又穿插着大卫两次娶妻 (25:42f.), 估计两次都是因为他要联合有名望的家族来巩固他的地位。但事实上他的地位 194 仍然不保。在扫罗和非利士人的夹攻下, 许多跟从之人——或憎恨大卫征收的税, 或忠于扫罗, 或怕报复——见到大卫唯恐避之不及甚至更恶劣 (23:12, 25:10, 26:1), 大卫很快陷入绝境, 只好带着他已增至 600 人的队伍投奔迦特王亚吉 (Achish), 在那里称臣 (27:1-4)。<sup>②</sup>

非利士王暗中高兴, 热情地接待大卫, 封他为诸侯王, 并赐给他洗革拉城 (Ziklag, 地点不详, 在犹大地的内格夫) 作为封地。在那里亚吉自然指望大卫大肆骚扰以色列。然而, 大卫根本不是叛徒, 也不希望他的乡亲们这么看他, 所以不断地扮演两面人。一面使亚吉相信他突袭了犹大, 而事实上是侵掠亚玛力人和其他常骚扰以色列南部地带的几个族群 (撒上 27:8-12)。另一面, 大卫很明智地在犹大地的内格夫各城各族中分发战利品, 使

<sup>②</sup> 迦特地点不详。近期讨论包括: Aharoni, *LOB*, pp. 250f.; Hanna E. Kassis, *JBL*, LXXXIV (1965), pp. 259-171; G. E. Wright, *BA*, XXIX (1966), pp. 78-86。专家一直争论 (Kassis, Wright) 亚吉并非非利士五王之一, 只是个附属王。这可能是正确的, 尽管我不认为《撒母耳记上》第 29 章的记述必定得出这个结论。

族人相信他仍旧是他们的忠实保护者和朋友。这样，大卫的军事力量持续而稳定地增长。

(4) 扫罗之死。扫罗赶走大卫几年之后，自身的结局终于来到了。他疲于追捕大卫，<sup>②③</sup> 与非利士人的战争被拖延了。扫罗无力推动战事，而非利士人也不愿冒险在山区发动新的攻势，静待时机。时机很快就来了。大卫“变节”不久，非利士人认为时机来了，就集结在亚弗（Aphék），同他们上代人打败以色列人的场景一样。但这一次他们没有向山地进发或坚守原地，他们沿海岸向北部以斯得伦平原进发。扫罗北上迎敌，在基利波山（Mount Gilboa）下扎营（撒上 28：4，29：1）。非利士人的战略很清楚；通往以斯得伦的大道在他们控制之下，沿途还可以依靠海上民族的供给和迦南人的联盟。而北部地势平坦，他们的战车可以驰骋（撒下 1：6），也容易把扫罗与加利利各支派隔绝。扫罗为什么允许自己身陷此地原因不详，可能他已陷入绝境而下此大赌注。<sup>②④</sup>

195

仗还未打，扫罗已经输了，悲剧人物扫罗明显也很明白这一点。按传统的说法（撒上 28），隐多耳的女巫为他招上来的久已辞世的撒母耳已预告他一切。但已没有回旋余地，扫罗从未需要别人鼓励，结果是彻底灾难性的（31）。以色列人被杀得四散，扫罗的三个儿子被杀，扫罗自己身负重伤，伏刀自尽。当非利士人发现扫罗的尸体，就割下他的首级和他三个儿子的尸体悬挂在伯珊的墙上。基列雅比人听说后，怀着对扫罗无尽的感激，冒着生命危险窃取了他们的尸身，厚葬了他们全家。至于大卫，因非利士众将士不信任他，命他离去（29），所以他在此事上无份。算他幸运，否则他将会在战场上被迫面对自己的乡亲，想也不敢想。

②③ 大卫在外可能是三或四年。大卫在非利士只一年多一点儿（撒上 27：7）——他逍遥法外可能有两到三年之久（？）。

②④ C. E. Hauer, *CBQ*, XXXI (1969), pp. 153-167. Hauer 相信扫罗是侵略者。扫罗试图根据他的总战略，团结他辖内的加利利众支派，这样，切断或威胁非利士通往他在伯珊和其他地方的防营，这导致了后者的不满。我们缺少资料，难以作出判断，但扫罗使自己身陷不利地形和尴尬处境的事实，证明他已经彻底绝望。

## 二、以色列联合君主国：大卫王

(约公元前 1000 年至公元前 961 年)<sup>⑤</sup>

1. 大卫的崛起。基利波 (Gilboa) 的溃败使以色列处在非利士人的摆布下, 非利士人占尽优势, 趁机又强占了曾被扫罗收复的大片以色列领土。但他们没有冒险进入外约旦, 也没有深入加利利, 他们的防营又重设在中央山脉地区 (撒下 23: 14)。<sup>⑥</sup> 以色列似乎难再起死回生, 然而她以令人难以置信的速度东山再起, 几年之内成为巴勒斯坦和叙利亚地区举足轻重的大国。

(1) 大卫和伊施波设: 两王相对。扫罗的儿子伊施波设 (Eshbaal)<sup>⑦</sup>, 在基利波死里逃生, 扫罗的元帅押尼珥把他带过外约旦到玛哈念 (Mah-anaim), 在那里立他为王 (撒下 2: 8f.)。如果这可以称为政府的话, 也只是个流亡政府, 设在远离非利士人的地区。他宣称统治大片领土 (巴勒斯坦中央地带、以斯得伦和加利利, 基列也在内), 但只是说说而已。没有证据表明伊施波设统治这些地方, 或他的乡亲们曾联合在他周围。他的王朝没有实质, 许多以色列人因为没有其他领袖, 默默接受伊施波设, 身为扫罗之子这个事实并没有自动带来民众的效忠。他称王主要是押尼珥和其他忠于扫罗家的人为个人目的而拥立他, 不是众支派的意愿。<sup>⑧</sup>

与此同时, 大卫在犹大的希伯仑称王 (撒下 2: 1-4)。他此举肯定得到了非利士人的首肯, 因他是非利士人封的诸侯王, 若没有非利士人的认可大

⑤ 大卫统治的日期是大致的。《撒母耳记下》第 5 章 4 节和《列王纪上》第 11 章 42 节认为大卫和所罗门各 40 年。这当然是个估计, 但两人统治时期都很长, 各 40 年相差不会太远。如果所罗门卒于公元前 922 年 (参见下文脚注 61), 然后加上 40 年整数, 就得出约公元前 961 年至公元前 922 年为所罗门统治期, 公元前 1000 年至公元前 961 年为大卫统治期。参见 Albright, *ARI*, p. 232; *idem in Mélanges Isidore Lévy* (Brussels, 1955 [*Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, XIII, 1953]), pp. 7f.

⑥ 这一事件几乎可以肯定发生在大卫对非利士人的最后一仗。见原书第 198 页 (参边码)。

⑦ 原型 ("Baal exists", 参见 Albright, *ARI*, p. 206, 脚注 62) 是在《历代志上》第 8 章 33 节, 第 9 章 39 节。伊施波设 (Ish-bosheth, 意为 "无耻之人") 是抄写员有意的修改; 参见米非波设 (Mephilbosheth, 撒下 4: 4 等) 以及米力巴力 (Merib-baal, 代上 8: 34, 9: 40)。

⑧ 一直以来认为扫罗的王权开创了一个朝代, 例如 Buccelliti, *op. cit.*, pp. 195-200; W. Beyerlin, *ZAW*, 73 (1961), pp. 186-201; M. Ottoson, *Gilead: Tradition and History* (Lund: C. W. K. Gleerup, 1969), pp. 200f. 无疑扫罗和他的家族希望建立一个朝代; 伊施波设被立因为他是扫罗唯一幸存的儿子。但必须区别自立王朝和群众拥护和接受而立的不同。伊施波设从未被群众认可 (撒下 2: 8f.), 部族联盟从未集结在他身边, 加上在他还活着的时候人们已经开始考虑追随大卫 (3: 17-19), 这表明他的王朝没有群众基础。当他的支持者押尼珥背弃他之后, 伊施波设走投无路。

卫不会走这一步。非利士人的政策是“分地而治”，自然赞许大卫。同时，犹大人无疑也欢迎大卫。毕竟，大卫是自己人，是个既可以御敌，又可以与非利士人交涉的强有力的领袖人物。所以他受到众人拥戴，在希伯仑的神殿被膏立。

大卫像扫罗一样是由勇士而后为王，但他的兴起却异同寻常。大卫是个久经沙场的战士，在军中很有威望，被膏立前已是非利士人的诸侯王，是拥有私人领地的封建领主。犹大膏立大卫为王甚至没有咨询其他支派领袖。除了犹大，他的权力范围还包括属西缅人、迦勒人（Calebites）、俄陀聂人（Othnielites）、耶拉蔑人（Jerahmeelites）和基尼人（Kenites）的领地（撒上 27：10，30：14；士 1：1-21）。这些地方从此开始了长久的新的政治体制。犹大支派自此形成一个独立政体，与伊施波设的北国以色列并肩而存。“以色列”同“犹大”从此注入新的内涵。

(2) 伊施波设的终结。伊施波设的北国大约持续了两年（撒下 2：10）。这段时间和大卫王的关系虽不友好，但也从来没有公然宣战。仅有的一次冲突是一次小规模偶发边境事件。它之所以重要是因为大卫的亲属和将领约押（Joab）的兄弟，死于押尼珥之手，这事闹得很大。伊施波设很明显没有能力发动战争，而大卫不愿再加深以色列的创伤，转而以谋略寻求出路。为此他主动向基列雅比人表达善意，他知道基列雅比人忠于扫罗（2：4b-7），娶了基述（Geshur）王的女儿为妻（3：3）。基述位于加利利的东边亚兰地区，大卫意在与伊施波设的后方结盟。就在这段时期，他又与亚扪王结为友邦（10：2），无疑是出于同一目的。

伊施波设，刚好相反，是个懦弱无能之辈。越来越多的人意识到这点，开始把希望寄托在大卫身上（撒下 3：17）。终于，伊施波设与押尼珥发生口角，指责押尼珥与扫罗旧日嫔妃有染（3：6-11）。控告如果是真的，就意味着押尼珥觊觎王位。这个小插曲表明押尼珥大权在握，他被激怒了，转而效忠大卫，并鼓励以色列长老们也如此做（3：12-21）。大卫欢迎这一新行动，只要求将扫罗的女儿米甲归还与他。随后押尼珥虽被约押所杀（3：22-39），但没有阻止民心归向大卫。人们都明白这是约押报私仇。当大卫表明自己的无辜，民众相信了他——因为杀押尼珥于大卫并无益处。伊施波设的后盾已去，很快被他的两个军士所杀（4），他们带着他的首级去向大卫邀功，但大卫渴求洗清自己同谋篡权的嫌疑，即刻斩了二人，再一次获取了民众的信任。

(3) 大卫在全以色列称王。扫罗家再无人能起来称王。人们涌向大卫，

在希伯仑庄严立约拥立大卫为全以色列的王（撒下5：1-3）。整个事件表明圣灵恩膏的传统思想在以色列人心中是根深蒂固的。人们决定拥戴大卫是因为人们在他身上看到了有上帝的灵同在。这正是伊施波设所缺少的，他没有显示出任何圣灵膏抹的证据，所以王位继承权不被认可。大卫虽然与扫罗和士师们的类型不同，但有美好的灵性。也就是说，他是有上帝的灵充满的领袖，他不断得胜就是蒙上帝拣选的证据。<sup>29</sup>然而大卫又同扫罗一样，先被拣选为领袖（*nāgīd*）而后与众人立约（扫罗很可能也有），被众人欢呼拥立为王（*melek*）。又像扫罗一样，是在神殿中被膏立。

不过，新王国与旧秩序有很大区别。大卫不仅不是照旧秩序兴起，而且他的权柄也不是基于部族联盟——这并不难理解。相反，他是一位已经在犹大做王的军事领袖，被非利士人认可，现在更进一步被北部众支派拥戴为王。换句话说，大卫已统治南部的王国，而现在曾在伊施波设名下的北部与大卫联合成一体。然而，统一之后的新政府还不稳固，一些从前属扫罗的南部支派相对独立，有着强烈的自主意识，扫罗家与大卫家多年的对抗无疑加深了分歧。大卫显然意识到了这点，努力填平鸿沟。这就是为什么他不与伊施波设为敌，为什么他公开洗手表明与扫罗的死、与押尼珥的死、与伊施波设的死无关。也是为了这个原因，他要米甲归回，通过联姻使他成为扫罗家男性继承人——现在看来已成空想。虽然大卫多方的努力，但扫罗家的不满、一些人的嫉妒，暂且不说其他的抱怨，仍在继续。这是君主制度从未解决的问题。

2. 国家的防卫与巩固。新政府不得不立即为生存而战斗（撒下5：17-25）。非利士人非常明白大卫的登基等于宣告组成了一个独立联合的以色列王国，这是非利士人无法容忍的。他们认为必须摧毁大卫，并且即刻行动。

(1) 与非利士的决战。与非利士人的第一场战争发生在靠近耶路撒冷的地带（撒下5：17-25）。非利士人的主力部队进入山区占领了靠近耶路撒冷

---

<sup>29</sup> 这里我们不同意 A. Alt (*op. cit.*, pp. 208-216) 的看法说大卫的拣选是没有灵感的表征，在《撒母耳记下》第5章2节提到他是耶和华的领袖（Yahweh's *nāgīd*），意在说明大卫的崛起是照传统的方式。虽然大卫没有扫罗和基甸那样的超凡领袖魅力（耶弗他也没有！），人们倾向他因为他的成功证明上帝已拣选了他。

的地方，那地属迦南人，是非利士人的附属国。<sup>⑩</sup> 他们的目的很清楚，趁以色列国最脆弱的时候从北部入手，将其与大卫的统治相分离，同时下到他们在犹大的防营进行补给，但遇到大卫的阻击，阻击他们的大卫有亚杜兰（Adullam）要塞坚固的保障（23：13-17，5：17）。非利士人自以为聪明的战术事实证明 199 不堪一击，甚至被大卫的小股军队击败之后仍不悔悟，重复犯错。最终全军覆没，被赶出以色列（撒下 5：25；代上 14：16），再也没有回来。

战争的进一步发展我们不清楚。只能设想，大卫明白仅是防御不能阻止外敌对以色列的威胁，必须争取主动深入非利士领土继续战斗；《撒母耳记下》第 5 章 25 节和第 21 章 15 至 22 节的战事大概属于这类，事实确实如此。很清楚，大卫制服了非利士人，但他征服的具体版图我们不清楚。《撒母耳记下》第 8 章 1 节意思模糊，让人费解。但大卫占领了沿海平原直到约帕（Joppa）南部，这是确定的，因为这地区后来被划在所罗门的三个行政区之内（王上 4：9-11）。还有一点是很肯定的，他把非利士人从以色列领土的南部清除，他的先遣部队一直深入到非利士人的领土，攻取了迦特，后来成了罗波安的防御城（代下 11：8）。<sup>⑪</sup> 在但支派基业内的以革伦及属地（书 19：40-46）也被牢牢地控制住，也许没有完全占领。另一方面，表面看来（王上 9：16）大卫没有拿下迦南人的城基色，此城在非利士人控制下，<sup>⑫</sup> 也没有证据显示他攻取了沿海城市亚实突、亚实基伦和迦沙。从他后来的征服看，很难相信大卫没有按照他的意愿攻取这些城，可能因为非利士人已经投降，继续战争已没有必要。有些学者认为，大卫没有继续向这些地区进发是

<sup>⑩</sup> 一些学者相信耶路撒冷此时已在大卫手中，例如 Aharoni, *LOB*, p. 260; Eissfeldt, *CAH*, II, 34 (1965), pp. 44-46。这不能肯定。但《撒母耳记下》第 5 章的事情，不是按时间顺序。根据 17 节，非利士人一听到大卫在全以色列做王就开始攻击。大卫是否冒险，或有时间准备，在自己被袭击期间组织反攻耶路撒冷？还有，大卫在希伯仑做王七年半（撒下 5：5），就是说他宣告为王五年多，也就是紧接着伊施波设死后（2：10），很难相信他取城之后等了那么多年才搬进去住。

<sup>⑪</sup> 《历代志上》第 18 章 1 节说大卫取了迦特。虽然这段经文与后不符（撒下 8：1），但事实上是正确的。它与《列王纪上》第 2 章 39 节及后文不矛盾，迦特王无疑做了所罗门的诸侯王，迦特的军队成了大卫雇佣军的一支分队（撒下 15：18）。没有必要像有些人认为的那样假设，大卫取得的迦特城与著名的非利士城邦国不是同一个。

<sup>⑫</sup> 然而，这点不能确定；参见 Aharoni, *LOB*, p. 272。基色可能像其他迦南城邦一样，已经降服于大卫（见下文，pp. 201f.），那样的话老袭击那个城市（见原书第 212 页，参边码）就等于直接侵犯了以色列的领土。

因为他们在埃及控制下，大卫不愿与埃及法老相抗衡。<sup>③</sup> 我们不知道。无论如何，非利士的威胁消除了，非利士人彻底向以色列称臣（撒下 8：12）。非利士人余下的军队后来成了大卫的雇佣兵（撒下 8：18，15：18 等）。

(2) 新都：耶路撒冷。外部威胁解除了，大卫开始把注意力放在巩固内部政权上。为了巩固新政权，在定都希伯仑数年之后，他攻取耶布斯人的城耶路撒冷，迁都到那里。这一次大迁徙，不仅从以色列国土中心地带削弱了迦南人的飞地，而且以此为首都方便治理全国。旧都希伯仑，坐落在犹大省南端，不方便作为南北统一之后的首都。但若建都北国，犹大人又难以接受。耶路撒冷位处两地之间，不属任何支派，是个绝佳选择。

大卫是如何攻取这座城市的，不清楚，这段经文（撒下 5：6-10）含糊不清，<sup>④</sup> 只知道是大卫和他的随军攻下的，不是支派联军。耶路撒冷成了大卫的保障（“大卫的城”）。耶布斯人未被屠杀也未迁徙（24：18-25），也就是说耶路撒冷不可能一下子接收大批以色列移民迁入。开始只是大卫的家眷及其随行人员（这已经是个不小的数字），随后的几年以色列人口才不断涌入首都。这新都赋予以色列的荣耀远远超出他们的想象，对以色列民来说，首都设在非以色列背景的城市，作为王的城，确实意味着从旧秩序中向前跨了一步。

(3) 约柜抬进耶路撒冷。无论大卫进行什么改革，他深深懂得依靠灵性的权柄是以色列自古的律例。他进驻耶路撒冷不久就决定把神的约柜从基列耶琳运到首都来，约柜在那里被遗忘超过一个世代。他为约柜支搭了帐幕，虽然运送途中不幸，但约柜进城时万民欢庆、踊跃欢呼，将其请进帐幕（撒下 6）。大卫为新神殿指派了祭司亚比亚他（Abiathar），他是示罗祭司家族的后人（撒上 22：20，14：3），以及家谱不详的撒督（Zadok）。<sup>⑤</sup> 这一举

<sup>③</sup> 特别参见 A. Malamat, *JNES*, XXII (1963), pp. 1-17; 以及 G. E. Wright, *BA*, XXIX (1966), pp. 70-86; 还有 O. Eissfeldt, *Kleine Schriften*, Vol. II (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1963), pp. 453-456。只能说的是，大卫不在乎埃及可能宣称对巴勒斯坦其他地方拥有主权。

<sup>④</sup> 人们可以从 EVV 读到大卫的人从地下水道进入城市。这有可能，据知这段水道的上段就在耶布斯城墙内；参见 Kathleen M. Kenyon, *Jerusalem* (London: Thames and Hudson; New York: McGraw-Hill, 1967). Ch. II, 但是第八节中的 *šinnôr* 一词意义含糊；《历代志上》第 11 章 4 至 9 节没有提及。

<sup>⑤</sup> 族谱（代上 6：1-15 等）为撒督提供利未的（也是亚伦的）系谱。但许多人相信他是耶路撒冷耶布斯人的祭司；例如 H. H. Rowley, *JBL*, LVIII (1939), pp. 113-141；最近的有 G. E. Mendenhall, *Interpretation*, XXIX (1975), pp. 163f.；F. M. Cross 坚称他是亚伦子孙希伯来祭祀家族，与那些自称是摩西子孙的示罗祭司敌对；参见 *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Harvard University Press, 1973), pp. 207-215。



动的意义不可以太高估。大卫的目的是使耶路撒冷同时成为宗教和政治的中心。他希望通过约柜把新政府同以色列的传统结合起来而成为合法继承者，<sup>201</sup>也让全国知道新政府就是自古传承的上帝保守与看顾的。大卫此举比扫罗明智多了，扫罗无视约柜，迫害祭司，而大卫把这两样重新请进神殿。这是大家手笔，以色列人的情感从此紧紧维系在耶路撒冷，甚至远超过我们想象。

人们可能会问，大卫定都耶路撒冷之后很快为自己兴建了一座宫殿（撒下5：11，7：1），却没有为上帝的约柜建殿。圣经（撒下7）这样解释：大卫是因先知口传的神旨打消了此念头。虽然在示罗，约柜似乎有个固定的处所（撒上1：9，3：3），但先知们头脑中有个不朽而鲜明的记忆，神殿应当是可移动的，再加上他们感到如果在王室的庇护下建一座永久圣殿，可能就此与传统分道扬镳。可能拿单，以及和他有相同想法的人，希望新的圣殿应当在旧的支派中心重建并延续，不希望看到它附属于王宫，那样王会扮演主要角色，如迦南人那样。<sup>②⑥</sup>大卫也许对此深表同情，也许觉得暂时放弃更明智。所以，他的计划延期了。

（4）政府的进一步巩固。圣经只提到攻占耶路撒冷，大卫明显控制了巴勒斯坦地区及其他迦南城乡地区。这些地区散布在迦密山（Carmel）南北沿海平原、以斯得伦和加利利（士1：27-35）。这些城中肯定已有部分以色列人口，但不在以色列统治下，至少不是长期统治。这些城乡如何归属以色列尚不知道，但肯定是大卫攻取的，也肯定是在他统治的早期，因为在他自己国土尚未完全收复之先，他几乎没有发动任何对外战争。他们从前很可能是非利士的附属国或盟国，当非利士被彻底击垮之后，他们转而与大卫联合，很少抵抗或根本没有抵抗。<sup>②⑦</sup>

这意味着以色列的领土渐趋丰满；迦南完全被征服了。以色列的名称，原来是称呼那些散居在巴勒斯坦部分地区的以支派而群居的民族，此时意味着一个实际上包含整个巴勒斯坦地区的地理实体。以色列领土上混有大量迦南人，除了极个别的例子外他们并没有混居在以色列各支派之内，他们的城邦归属以色列，城中领主与居民臣服于以色列。这意味着以色列从部族联盟的旧体制中又进一步，与迦南文化和宗教的矛盾的调整和摩擦随明显进入一

<sup>②⑥</sup> 关于这个主题参见 J. A. Soggin, *ZAW*, 78 (1966), pp. 182-188; R. de Vaux, *Jerusalem and the Prophets* (The Goldenson Lecture of 1965 [Hebrew Union College Press]; 重新修订和扩充法语版本, *RB*, LXXIII [1966], pp. 481-509); 不同的视角参见 A. Weiser, *ZAW*, 77 (1965), pp. 153-168。

<sup>②⑦</sup> 参见 Alt, *op. cit.*, pp. 221-225。《士师记》第1章27至35节反映了大卫和所罗门的国情。



一个新阶段。

3. 帝国的建设。国中太平之后，大卫便可以随心所欲地采取行动收拾他的邻居了。他也许为了以色列“光明的未来”而乘胜追击，也许是被动地卷入战争中，我们不知道，因为我们的史料来源（撒下 8，10—12）不是按时间顺序编排的，事情发生的顺序不能肯定。最终，大卫成了大帝国的霸主。

(1) 亚扪战争：亚兰人的侵略。大卫打的第一仗是对亚扪人。<sup>38</sup> 无论大卫是否愿意打这场战争，亚扪人对大卫使者忍无可忍的羞辱是这场战争的导火索（撒下 10：1—5）；愤怒的大卫派约押率大军攻打亚扪人的都城拉巴（Rabbah，拉巴—亚扪）。亚扪人知道闯了大祸，就雇佣了北部的亚兰人军队。这些国家估计才立国不久，羽翼尚未丰满。他们包括玛迦人（Maacah，黑门山 [Mount Hermon] 南），陀伯人（Tob，叙利亚以南，加利利海以东），伯利合与琐巴人（Beth-rehob，Zobah）。<sup>39</sup> 琐巴是这一联军的首领国，在大马士革北面，面对黎巴嫩山东西两面，控制了叙利亚东面从浩兰（Hauran）到幼发拉底谷。

203 亚兰人在以色列背后摆阵，亚扪人在城门前列阵（撒下 10：8—14）。<sup>40</sup> 约押即刻部署，打得他们四下奔逃。但亚兰人的入侵并没有就此完结，琐巴王哈大底谢（Hadadezer）不甘失败，再度调兵遣将，试图解救亚扪人（10：15—19）。但大卫的军队在外约旦北与之交战，把他们击溃，又杀了他们的将军。哈大底谢于是不敢再战，同他的盟国一起投降以色列，亚扪都城拉巴再次被困（11：1）。这一切都证明这是一次艰苦的战斗。大卫在战事进行的当中留在耶路撒冷，与拔示巴卷入了一件极不光彩的丑闻（11：2—12：25），这成了他永远的污点，他们不得不低头任先知拿单猛烈责备。拉巴终于被攻下了（12：26—31），亚扪被迫服苦役，估计在全国各地为王宫服苦役。大卫头戴亚扪人的王冠，也就是说，犹大和以色列王大卫，也统治了亚

<sup>38</sup> 亚扪战争（撒下 10），琐巴人入侵，至少先于《撒母耳记下》第 8 章 3 至 8 节的战争，琐巴被击垮。我不同意说这两段讲的是同一场战争，像 O. Eissfeldt (*JBL*, LXXIX [1960], pp. 371f.) 认为的那样。

<sup>39</sup> 琐巴王的名字，利合的儿子哈大底谢（Hadadezer ben Rehob，撒下 8：3）证明他的家族源于伯利合。大卫与这些国家有交往，参见 Albright, *CAH*, II: 33 (1966), pp. 46-53; A. Malamat, *JNES*, XXII (1963), pp. 1-6; B. Mazar, *BA*, XXV (1962), pp. 98-120 (参见 pp. 102f.); *idem*, *JBL*, LXXX (1961), pp. 16-28; Ungar, *op. cit.*, pp. 42-46。

<sup>40</sup> 《历代志上》第 19 章 7 节的战役发生在米底巴 (Medeba)。这似乎远在南端，除非我们假定亚兰人也介入了大卫对摩押人的行动 (见下文); 参见 Aharoni, *LOB*, p. 263。如果马索拉原本中《撒母耳记下》第 8 章 13 节正确，他们此来也为了帮助以东人; 但大多数学者认为七十士译本中应是以东 (Edom) 而不是亚兰 (Aram)。

扪人，这统治可能是透过他们的族人代表。

(2) 征服外约旦南部。大卫征服了摩押人和以东人，进一步扩大了他的领土。因为史料有限(8:2、13f.)，征服日期及原因都不详。可能大卫也不需要理由。除了与以东的战役发生在死海南(亚拉巴 [Arabah])以外，其他细节不详。这两个国家都被处置得很惨。摩押军士集体被冷酷地打成伤残，从此称臣服侍大卫。<sup>④①</sup> 以东也遭到一系列可怕的报复(王上11:15-18)。除了幼童哈达(Hadad)外，王室被剪除，哈达被一些逃亡出来的人带到了埃及。大卫就修筑防营并派人治理以东，把以东收编为一个行省。

(3) 大卫征服叙利亚。上面这场战役前后，大卫调头报复琐巴王哈大底谢(撒下8:3-8)，因他帮助亚扪人。自从与大卫为敌之后，哈大底谢对叙利亚草原半游牧支派开始失去控制。大卫大概是对他发动了突袭，大获全胜，俘虏了大部分亚兰战车。令人惊讶的是，大卫觉得这些战车毫无用处，只留下100匹战马和战车，其余的全部砍断蹄筋。以色列军队至此还未用过战车，主要是步兵作战。<sup>④②</sup> 大卫继续攻打大马士革的亚兰人，因他们帮助哈大底谢。他在大马士革建立驻地，把它作为帝国的一个行省。<sup>④③</sup>

204

这场战役给大卫提供了大量战利品，特别是北部哈大底谢治理区科艾勒叙利亚(Coele-Syria)矿区出产的铜制品。<sup>④④</sup> 大卫收到的更多礼物是从哈马(Hamath)的王进奉来的，他的领土位于琐巴的北部欧兰特(Orontes)河边(8:9f.)。他无疑庆幸琐巴被打垮而受制于大卫，希望和这位新邻居建立友好关系。<sup>④⑤</sup> 大卫征战的另一个间接结果是在他执政后期与推罗(Tyre)的王

④① 这段从《撒母耳记下》第8章2节的话得出。若果如此，摩押王作为大卫的诸侯王保住了王位；参见 Noth, *HI*, p. 193; Alt, *KS*, II, p. 70。

④② 参见 Yadin, *op. cit.*, (本章脚注2), Vol. II, p. 285, 他认为大卫这么做是因为他可能已有战车，车马兵似乎已有规模。尽管对此没有确实资料，但大卫已引进战车，只是很有限。

④③ 我们不知道大卫如何统治琐巴。如果他没有让哈达底谢做诸侯王，那他必定透过大马士革或在那里设立其他要塞或省长。关于这个话题，参见 A. Malamat, *JNES*, XXII (1963), pp. 1-6。玛迦和陀伯显然在亚兰人在外约旦失败后成为诸侯国(撒下10:18f.)。

④④ 《撒母耳记下》第8章8节和《历代志上》第18章8节提到的这些城市——比罗他(Berothai)、提巴(Tebah, 又作 Tibhath)和均(Cun)，其中后两座城在帝国的埃及文献中出现——在黎巴嫩河谷中，鸿母斯(Humṣ)南，参见 Albright, *ARI*, pp. 127f.; Unger, *op. cit.*, p. 44。

④⑤ 无法确定这是平等条约还是不平等条约，似乎后者可能性更大；参见 A. Malamat, *JNES*, XXII (1963), pp. 6-8；另一方面，与推罗的条约(见下文)明显是平等的；F. C. Fensham, *VT*, Suppl., Vol. XVII (1969), pp. 71-87。

希兰 (Hiram) 订立条约 (5 : 11f.)。<sup>46</sup> 这个互利友好条约后来证实 在所罗门 任内提供了不可估量的经济效益, 我们马上将会看到。

4. 大卫的国。<sup>47</sup> 大卫的征讨使以色列一跃而成为巴勒斯坦和叙利亚的强 国。事实上, 这一刻她也是当时的世界强国。因此, 她踏上了新秩序的不 归路。

(1) 国家的范围和位置。大卫的帝国以今天的标准看来并不大, 在古代 却是不小的范围。非利士人一向垂涎的, 大卫得着了, 而且得的更多。他的 疆域与埃及在亚细亚全盛时期的疆域几乎等同。它包括了巴勒斯坦全地从东 到西, 从沙漠到海洋, 最南端深入西奈沙漠沿亚喀巴 (Aqabah) 海湾一直到 埃及河 (the River of Egypt, 即 Wadi el' Arish) 的地中海地区。巴勒斯坦的迦 南人在境内一直很合作, 非利士人被限制在南部沿海平原狭长地带, 摩押、 以东和亚扪人在不同条例下服侍。叙利亚南部和中部也属帝国版图之内的一 205 个行省。疆界北部伸向推罗, 沿黎巴嫩山脉背后到靠近欧兰特的加低斯, 在 那里向东至哈马 (这地可能向大卫进贡) 的边界直入沙漠。大卫很可能对东 北部亚兰部落直到幼发拉底河谷都有松散的统治, 如同哈大底谢曾经统治过 的那样, 因为琐巴王被废之后, 没人能阻止大卫。

领土扩张这一特性决定了这个国家从旧秩序中彻底转型, 以色列再也 不是由一位具有超凡领袖魅力的大能勇士宣告为王而领导的部族联盟国家, 而 是王冠下的联合帝国。部族联盟与“以色列”这个名字再也不相称了, 也不 再是这个国家的重要组成部分, 只在很有限的程度上仍被称为国家的中心。 新以色列国的中心实际上是大卫自己。北国以色列和南国犹大的联盟是始于 大卫这个人的联盟, 首都是大卫的城。迦南人口并入以色列是臣服于王冠, 不是成为以色列的支派。打败并占领外邦帝国主要是大卫自己军队的功劳, 而不是以色列的部族联盟的。虽然他们后期参战 (至少在与亚扪的战争中), 但假如大卫不得不指望他们的话, 他的征服就不可能完成。所有被征服的土

<sup>46</sup> 希兰 (Hiram, 又作 Ahiram) 一世的年代被定在约公元前 969 年至公元前 936 年。参见 Al-bright, *ARI*, p. 128; *idem in Mélanges Isidore Levy* (see note 25), pp. 6-8; 以及 H. J. Katzenstein, *The History of Tyre* (Jerusalem: The Schocken Institute for Jewish Research, 1973), pp. 81f., 349。不过下列作者希望将希兰的年代提早到公元前 980 至公元前 947 年, 并将大卫和所罗门的年代也相应地提早, 参见 F. M. Cross, *BASOR*, 208 (1972), p. 17。希兰与大卫的统治时期只有几年是重叠的, 大卫可能已经与希兰的父亲阿比巴力 (Abibaal) 订立条约, 但我们没有证据。

<sup>47</sup> 除了已引证的资料外, 有关这一整段参见 A. Alt, “Das Grossreich Davids” (见 *.KS*, II, pp. 66-75); 以及 K. Galling, “Die israelitische Staatsverfassung in ihrer vorder-orientalischen Umwelt” (*Der Alte Orient*, 28; III/IV, 1929)。



书亚记》第20章中列出的逃城都在大卫的治下,<sup>52</sup> 这可能是为了限制不同部落之间的血仇, 因为早期以色列像任何部落社会一样, 很容易产生这样的血仇。大卫似乎很少插手司法审理或根本不干涉, 像以前一样将他们留给地方处理。虽然当事人有权向王提出请求(撒下14:1-24), 但因为没有一套有效的司法系统, 人们对此很不满(15:1-6)。

至于宗教事宜, 大卫在百姓眼中被视为传统秩序的继承者而成为国家信仰的正统, 并以此为原则。因此他大力扶植耶路撒冷的新神殿, 神的约柜成为国家设立官方的机构。宗教事宜由他的两个祭司长主持, 他们也是他的内阁成员。根据编年史家的传统记载, 不应忽略的一点是, 大卫是个慷慨的宗教崇拜的庇护者, 以多种方式使之发展, 特别是在音乐方面。<sup>53</sup> 如果那些利未城名单(书21)反映了大卫时代的情形,<sup>54</sup> 这些城意味着利未人在全国重新布局, 目的是透过在偏远地区颁布官方崇拜礼仪, 来加强国民团结和对新王朝的效忠。

大卫的王宫尽管与所罗门的相比较为简朴, 仍旧是可观的规格。那里住着他的妻室们和众多的儿女(撒下3:2-5, 5:13-16)——后宫粉黛群集, 你可以想象争风吃醋及风流韵事。还有不断增多的食客和受王恩惠“与王同桌吃饭”的人(例如, 9, 19:31-40)。围绕大卫的还有他的“30个勇士”(23:24-39), 从王的私人卫队中挑选的, 可能也是王的最高军事顾问。<sup>55</sup> 大卫的王宫虽没有极度的骄奢淫逸, 但也不是像扫罗那样淳朴的乡村气派。

5. 大卫的晚年。在征服土地的战火熄灭以前, 大卫仍然处于巅峰期,<sup>56</sup> 他的统治一直持续到其生命晚年, 但他年纪老迈时并不平静, 充斥着阴谋与暴力, 引发光天化日之下的武装叛乱, 为帝国的未来种下了祸根。原因是多

<sup>52</sup> 参见 Albright, *ARI*, pp. 120f.; 以及 M. Löhr, *Das Asylwesen im Alten Testament* (Halle: M. Niemeyer, 1930)。这制度本身肯定更早, 参见 M. Greenberg, *JBL*, LXXVIII (1959), pp. 125-132。

<sup>53</sup> 以色列的古代圣乐, 参见 Albright, *ARI*, pp. 121-125。

<sup>54</sup> 参见 Albright, “The List of Levitic Cities” (*Louis Ginzberg Jubilee Volume* [American Academy for Jewish Research, 1954], pp. 49-73); *ARI*, pp. 117-120; 也见, Aharoni, *LOB*, pp. 269-273。提到拥有基色(21:21), 可能是所罗门年间采取的行动(王上9:16), 见 Aharoni, *ibid.*, p. 272 (以及本章脚注32)。

<sup>55</sup> Yadin, *op. cit.*, Vol. II, p. 277; K. Elliger, “Die dreissig Helden Davids” (1935; reprinted, *Kleine Schriften zum Alten Testament* [Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1966], pp. 72-118)。他们认为这组织是照埃及模式做的; 参见 B. Mazar, *VT*, XIII (1963), pp. 310-320。

<sup>56</sup> 所罗门生于大卫任期较早的战争时期(撒下12:24), 在大卫死时已成人。

方面的，但根本问题是宝座的继承，这个年轻的帝国既无前例可因循，也没有现成的答案。

(1) 宝座继承的难题。这个时期的以色列已经是君主制了。不仅如此，新以色列几乎是大卫的个人成就，一切以他为中心，人们很明白只有他的后裔能继续统治；继承者必须是大卫的其中一个儿子。但，是谁？这个问题尚未有答案。可以想象，剑拔弩张的争斗在王宫登场。大卫本人是一位放纵的父亲，彻底宠坏了他的儿子（王上1：6），应承担部分责任。他明显地优柔寡断，没有采取任何行动使局势明朗，结束阴谋。追随具有超凡魅力的领袖是以色列人一贯的特性，一直没有改变；期待“新人”出现，甚至大卫还在世，人们已经预备为“新人”喝彩。图谋大业的众王子们竭尽全力说服众人自己就是那“新人”（撒下15：1-6；王上1：5）。

虽然大部分以色列人明白他们的下一位王将是大卫的其中一个儿子，但不是所有人都准备接受这一事实。一方面，王位的传递是件新鲜事，许多人<sup>208</sup>缺少心理准备；另一方面，扫罗家的继承权并非完全无效。大卫与扫罗家族的关系让人难以捉摸。我们可以看出，他尝试各种方式讨好扫罗的人，甚至希望借着扫罗女儿米甲使家族联合。当他和米甲发生口角并分开后（撒下6：20-23），这个愿望受挫，也没有留下孩子。扫罗家族对大卫因他们遭难而得福记忆犹新，不能相信大卫在谋害扫罗家族的事上清白无辜。他们也无法忘记大卫把扫罗家存留的男性血亲交给基便人杀了（21：1-10），只留下约拿单瘸腿的儿子米非波设（Mephibosheth），使他在宫中蒙恩。无论大卫的动机如何，<sup>⑤7</sup> 扫罗家坚信，大卫一门心思想要灭绝他们（16：5-8）。那么，他们也就乐见大卫家遭毁灭。

除此紧张局势之外，聪明人擅长玩弄的各样不满情绪纷纷出炉。我们不知道这些不满的细节，无疑有些是侵占国土宗族孤立而引起的愤恨，有些是王宫的迅速扩建和大卫特权阶层的增加而引起的愤恨。肯定有成群的野心勃勃的大臣私下嫉妒争宠，详情我们不知道。还有对司法判决的不满（15：1-6）。更有甚者，是因为战争和维持帝国消耗着以色列年复一年的税收，人们只有少量收益却要无止境地贴补大卫的军费；人们的热情渐渐冷却，直到最后，政府可能不得已实行强行征收税制。当然，部分的嫉妒长期存在以色

<sup>⑤7</sup> 参见 H. Cazelles, *PEQ*, 87 (1955), pp. 165-175; A. Malamat, *VT*, V (1955), pp. 1-12; F. C. Fensham, *BA*, XXVII (1964), pp. 96-100; 以及 A. S. Kapelrud, *La Regalità Sacra/The Sacral Kingship* (Leiden: E. J. Brill, 1959), pp. 294-301.

列当中，继续滋长。已有足够的干柴引发一场大火，而王位的继承问题将其引发。

(2) 押沙龙叛乱（撒下 13—19）。第一次也是最严重的一次危机是押沙龙发起的，他是大卫与基述的一位亚兰公主所生的（3：3）。结怨始于押沙龙的妹妹被同父异母的哥哥暗嫩，大卫的长子（3：2），玷污而蒙受羞辱。押沙龙因此静候整整两年时间，这期间大卫没有采取任何行动，押沙龙蓄意谋杀了暗嫩（13：20—39）。我们可以不公正地怀疑他找借口清除通往王位的障碍——但他可能不是！押沙龙在他母亲的家乡住了三年之久，因为约押的好心请求被允许归回，直到整两年之后，才被大卫彻底原谅（14）。不久之后，押沙龙开始图谋篡夺王位。大卫没有处罚暗嫩，而押沙龙的举动是一般良知都可原谅的，却反被加罪，毫无疑问他因此心怀不满。无疑原谅是表面上的，尽管押沙龙是活着的儿子中最大的，但他知道他父亲肯定不会选择他继承王位。他花了4年<sup>58</sup>积极准备，借着为民申冤而获取他们的拥戴，同时在全地与同道之人建立联系（15：1—12）。这样，他的计谋成就了，押沙龙到希伯仑，在那儿膏立自己为王，升旗反叛，领着一支大军向耶路撒冷挺进。大卫毫无准备，被迫弃城逃亡（15：13—37）。

尽管扫罗家欢迎押沙龙造反，认为他们复仇的时刻终于来了（16：1—8），<sup>59</sup>但这并非加害大卫的家——押沙龙所属——也还没形成地方性起义。似乎更多的是乘人之危暗自庆幸，全国到处都有不满之人，不仅在犹大而且在大卫自己的家内。押沙龙的谋士亚希多弗（Ahitophel）（15：12；书 15：51）是犹大人，他的儿子是大卫的勇士之一（23：34），押沙龙的元帅亚玛撒（Amasa）是约押和大卫两人的近亲（撒下 17：25；代上 2：15—17）。更有甚者，叛乱结束时（在希伯仑开始！），犹大人不愿意接近大卫（撒下 19：11—15）。

然而，大部分以色列人没有支持押沙龙。还有，大部分大卫的王宫成员，神职人员和他的私人卫队都忠实于他（撒下 15：14—29）。大卫逃到约旦河东，可能因为部分军队驻扎在那儿（17：27—29），其中一个是大卫先前的敌人哈嫩（Hanun）的兄弟（10：1），很可能是他在亚扪的代表。当押沙龙愚蠢地徜徉在耶路撒冷时（17：1—23），约押和军队长驱直追，迅速解决了

<sup>58</sup> 请参阅撒下 15：7；也参考解经书。

<sup>59</sup> 米非波设的行为模棱两可。虽然他后来否认不忠，但大卫显然不相信他（撒下 19：24—30）。



押沙龙的乱军，押沙龙自己耻辱地死在约押手中（18）。叛乱于是被平息，以色列举国上下赶紧与大卫言和，恢复他的王位。（19：9f.）。

（3）示巴的叛乱（撒下20）。大卫尚未返回耶路撒冷，新一轮的叛乱爆发了，这一次是局部不满造成的。大卫待押沙龙的支持者极其宽宏，不仅不报复，对那些深深牵连其中的人给予特赦（19：11-30）。<sup>⑥</sup>当犹大的长老们转向大卫时，他们因牵涉叛乱明显怕接近大卫，大卫用好话安抚他们站在自己一边，向叛军元帅亚玛撒起誓由他取代约押做大卫军队的元帅。大卫无法原谅约押违反他的意愿杀了押沙龙，而且用严厉话刺大卫的痛处（19：5-210 7）。而北部众支派视大卫的行动为公然的偏心，因而被激怒了（19：41-43）。不满散布之后，新一轮的叛乱爆发了。

这一次叛乱，北国以色列尝试从大卫治下的联合王国中分离出来，这是大卫王国脆弱的联合之最终结局的先兆性大演习。叛乱的领头人，便雅悯人比基利（Bichri）的儿子示巴（Sheba），可能是扫罗的亲戚（比歌拉 [Becorath]，撒上9：1）。叛乱仓促起事，向耶路撒冷进军，大卫立即派亚玛撒招聚犹大军队。但亚玛撒比预定的日期迟了，大卫遂派遣他自己的卫队。亚玛撒最终聚集了军队，但约押以刀迎接他，然后继续执行王命，任务完成得很干脆。示巴明显没有很多支持，因为大卫军队的追赶，他躲到北部深处，走入绝路，被当地居民所杀，他们对示巴的叛乱没有兴趣。叛乱结束了，大卫的宝座也保住了。再一次令人难忘的是大卫的私人卫队扮演了重要角色。

（4）所罗门继承王位（王上1）。但王位的继承问题并没有就此解决。大卫很可能承诺拔示巴所生的所罗门是他的继承人（1：13、17），但他并无行动，此时大卫渐老而且衰弱。这种暧昧态度促使亚多尼雅（Adonijah）——大卫活着的儿子中最年长的（撒下3：4），铤而走险。亚多尼雅无疑察觉所罗门要被立为继承人，而他深觉这职位是他的，于是他像押沙龙一样不断地收买人心，同时与不再受大卫欢迎的约押商议，不与大卫和祭司亚比亚他商量。他进而招募他的兄弟及其他贵胄在隐罗结（En-rogel）的水泉旁设宴自立为王。所罗门一方，包括先知拿单、祭司撒督和大卫的私人军队总管比拿雅（Benaiah），不得不迅速做出回应。他们急速去见大卫，报知所发生的事情，请求他定夺。大卫迅即下令立所罗门为王。在大卫私人卫队的簇拥下（3：33、38），所罗门被带到基训（Gihon）的水泉旁，由撒督膏立，

<sup>⑥</sup> 大卫当然不能原谅示每（Shimei，王上2：8f.），他也不相信米非波设（2：29），但他很明智，不想报复这两个扫罗家的人以免把事情弄得更糟。



众人拥戴为王。亚多尼雅听到骚乱，知道他的把戏玩完了，逃到祭坛去避难，并拒绝离开，直到所罗门发誓不杀他。

整个事件很显然是一件宫廷政变。约押跟从亚多尼雅做将军；比拿雅，一位想要将军之位的武官，跟从所罗门，并最终成了将军（王上 2：35）。当时两位对立的祭司各从一位主人，一位占有优势而对另一位却极大的不利（2：26f.、35）。大卫的话无疑对鼎立局势举足轻重。有趣而肯定不是巧合的是，胜利是属于拥有军队的一方。尽管人们为既成的事实而欢呼，但大众的欢呼只是故事的一个精彩片段；所罗门其实没有公开彰显任何超凡魅力的领袖恩赐，传统拣选领袖的方式终止了。

### 三、以色列联合君主国：所罗门时代

（约公元前 961 年至公元前 922 年）<sup>①</sup>

1. 政治家所罗门：国家政策。所罗门是少数几个极难评价的人物，因为关于他的记录不及期望的多，并且这些记录不按发生顺序排列。他有前所未有的精明，深知大卫创建的帝国之经济潜力的重要性。与此同时他对其他领域放任不管，不轻举妄动，以免造成国家分裂。部分原因是他所面临的局势，所罗门不可能与他父亲相同。他不是一位武夫，也不需要是，没有强敌威胁他的领土。政治上，他的任务既不是防御也不是扩张，而是凝聚。在这方面，他非常成功。

（1）所罗门政权的巩固。所罗门登基后与他父亲一同摄政，所以在建立自己的威望方面几乎没有什么困难。亚多尼雅及其党羽已屈膝投降，流血就没有必要了。年迈的大卫不久过世（王上 2：10f.），所罗门快捷而无情地剪除了所有威胁他宝座之人（2：13-46）。亚多尼雅因求赐大卫的小妾亚比煞暗示他想问鼎宝座之心未死（2：22；撒下 16：21f.），被就地处决。亚比煞他因过去忠于大卫免于死，被罢免回到他在亚拿突的家。约押知道自己是下一个，便逃到祭坛避难。但他的对手，行事稳妥的比拿雅，奉所罗门王之命前去那里结束了他，并取代了他的位置。至于示每，是扫罗家的人，在大卫逃避押沙龙时咒骂大卫（撒下 16：5-8），被限令只准呆在城内，第一次

<sup>①</sup> 见本章脚注 25。扫罗统治之终结日期的估计是根据 Albright 的结论（*BASOR*, 100 [1945], pp. 16-22）；也参见 M. B. Rowton, *BASOR*, 119 (1950), pp. 20-22。其他计年系统稍有不同；参见下文第六章脚注 1 引证的资料。

违令后也被处决。

我们所知（王上 2 : 1 - 9）约押和示每被处决是大卫临终榻前的口谕。虽然从世人角度看这有损先王的美誉，但事实确信无疑。对古人来说，咒诅有着确实的功效，而约押不断地以血光之罪波及大卫，如若姑息都无可避免地会危及大卫全家，直到被清除，而这正是大卫要做的。如此说来，所罗门是欣然从命。我们读到“这样，便坚定了所罗门的国位”（2 : 46），正是如此！正是如此！

212

（2）所罗门的对外政策。尽管所罗门的统治并非彻底四围安靖，但据我们所知没有重大的军事行动。摆在他面前的主要任务并不是扩张领土，因为大卫时期领土扩张已经达到了极限，他的任务是与外界及其他诸侯维持和睦友好的关系，以色列只有在和平条件下才能充分发挥她的潜能。所罗门以一系列的联姻来达到此目的。许多外交以婚姻形式进行，无数的异国贵妇步入所罗门的后宫（王上 11 : 1 - 3）；所罗门的太子就是联姻所生的（14 : 21）。所罗门后宫最显赫的是埃及法老（极可能是 Siamun，在脆弱的二十一王朝之后）的女儿，为符合她的身份，所罗门赐予特别的待遇（3 : 1, 7 : 8）。我们读到（9 : 16）法老夺取迦南城基色并将其摧毁，然后赐给女儿作嫁妆，适度增添了所罗门的疆域。法老的礼物肯定比这里提到的多。令人费解的是法老跋涉如此漫长而险峻的征程是为了给以色列王取一座城。可能的情形是法老在大卫死后希望重建埃及在巴勒斯坦的控制，结果他发动了攻打非利士城池（这些本是他宣称有宗主权的城）的战争，在此过程中夺取了边境城市基色，<sup>⑥2</sup>却发现他面对一个比他意料中更强大的敌人，他认为应明智地（也许是被迫的）放弃这片土地换取和平。<sup>⑥3</sup>我们无法知道。无论如何，这件事透露了一种微妙关系，显示以色列地位的重要和埃及地位的下降，要知道埃及王国的法老没有把女儿嫁给巴比伦王或米甸王。

以色列最重要的联盟国是推罗（5 : 1 - 12），大卫时期已建立联盟，此时联盟得到更新。推罗，公元前 12 世纪由西顿（Sidonian）的腓尼基人重建，作为首府，它当时控制了阿克里（Acre）湾以北整个南部腓尼基沿海。在所

⑥2 基色于公元前 10 世纪中期被毁并由所罗门重建。有关那里的发掘，参见 H. D. Lance, *BA*, XXX (1967), pp. 34-47; W. G. Dever, *ibid.*, pp. 47-62; 以及 Dever, *et al.*, *ibid.*, XXXIV (1971), pp. 94-132。其他城市（摩尔土丘 [Tell Mor]、亚实突港，或许还有伯示麦 [Beth-shemesh]）也约在这时被毁，可能在同一场战争中。

⑥3 特别参见 A. Malamat, *JNES*, XXII (1963), pp. 10-17; 以及 G. E. Wright, *BA*, XXIX (1966), pp. 70-86。有关基色见本章脚注 32。

罗门时代的希兰一世 (Hiram I, 约公元前 969—前 936 年) 向西扩展, 腓尼基航海达到鼎盛; 在此世纪末他的殖民地扩展至塞浦路斯和撒迪尼亚 (Sardinia), 在那里开发铜矿, 甚至可能到达西班牙和北非。<sup>64</sup> 此联盟是公平互利的交易: 从巴勒斯坦出口小麦和橄榄油至推罗, 从黎巴嫩进口硬木为所罗门建殿工程使用。这也同时为所罗门扩展了新的贸易和工业机会, 我们接下来将会看到。

(3) 国防。所罗门虽非勇士, 但并不缺少军事才能。他巩固国防, 修建军事工程防御侵略, 无人胆敢挑衅。主要城市加强防范, 成为军事基地 (王上 9: 15-19)。这包括除耶路撒冷之外环绕着以色列中心地带的一系列边境城市: 加利利的夏琐, 面对亚扪人的地带; 米吉多, 靠近迦密山脉的主要通道; 基色、伯和伦 (Beth-horon) 和巴勒 (Balaah), 把守平原面向西部;<sup>65</sup> 还有他玛 (Tamar), 在死海南部, 面对以东。<sup>66</sup> 这些要塞的布局使得所罗门的军队可以迅速调集抵抗入侵; 镇压国内暴动或者对诸侯造反采取行动。

更进一步, 所罗门发展战车强化军队的程度前所未有。到大卫统治期间以色列从未有过战车, 部分因为在山区用处不大, 部分因为它的使用以军事政治统治为前提, 这正是以色列所缺乏的。但迦南人的城乡制度现被纳入以色列, 他们使用战车, 很明显所罗门从迦南人那里继承过来并大大加以开发利用。我们知道 (王上 10: 26; 代下 9: 25) 他有 4000 马厩供他养马, 1400 辆战车, 有 12000 人充当马兵。所罗门在军事基地配备的这支军队被正式记载下来 (王上 9: 19, 10: 26)。尽管在米吉多发现大片的马厩建筑, 是服务于所罗门的, 但现已考证日期是建于下一个世纪的大面积所罗门建筑群, 包

<sup>64</sup> 特别参见 Albright, "The Role of the Canaanites in the History of Civilization" (rev. ed., *BANE*, pp. 328-362); *idem*, *CAH*, II: 33 (1966), pp. 33-43; H. J. Katzenstein, *The History of Tyre*, Ch. V; B. Peckham, *Israel and Phoenicia* (*Mag. Dei.*, Ch. 12)。

<sup>65</sup> 参见 Alt, *op. cit.*, pp. 231f.。在但有一个巴勒 (又作 Baalath, 书 19: 44), 在内格夫有另外一个 (书 15: 29), 并且基列耶琳也被称作巴勒 (书 15: 9; 撒下 6: 2)。前两个地点不详, 但二者都有可能。

<sup>66</sup> 《历代志下》第 8 章 4 节读作“达莫” (“Tadmor”), 即帕尔米拉 (Palmyra), 在琐巴以东叙利沙漠上的一个商队中心。有关所罗门在叙利亚的活动参见下文, 但在此处的上下文环境下, 读作“他玛”是正确的, 因为所列出的城市在以色列本土周围形成一个环形防御, 有关所罗门在内格夫的防御工事见下文。

括防御城和族长的住宅，还有的在夏琐、基色和其他地方。<sup>67</sup>当然这意味着所罗门拥有一支相当可观的军队。很可能他再也不需要招集部族联军了。

(4) 所罗门与帝国。所罗门在巩固帝国大业上成绩卓著，但也不全然如此。<sup>214</sup> 尽管帝国的核心结构未受损伤，但所罗门期间所控制地区却有所减少。首先，他和以东有摩擦（王上 11：14 - 22、25）。以东王子哈达（Hadad），是约押大屠杀的唯一幸存者，得到埃及的庇护，听说大卫和约押死了，就转回他的故乡，显然是要自立为王。这个故事突然插入，经文意思（11：25）在此不确定。这期间哈达不断兴风作浪，我们不知道他掳掠多少，也不知道所罗门反击他的规模。很肯定所罗门从来没失去过以东地，不然他在以旬迦别（Eziongeber）的行动——下面马上就会提及——以及所有与阿拉伯的商业往来（10：1 - 10、15），都不可能了。无论如何，这里暗示哈达是个持续不断的后患，至少可能暂时地在以东一些无人到达的地方活动，但仍在以色列控制之内。

叙利亚的麻烦更大。所罗门承继父业，继续控制着从外约旦向北经琐巴的亚兰人的土地，同时也控制着北部名义上主权属哈马（Hamath）的领土。既然无人有能力阻止他，所罗门很可能较有力地控制着通向北部幼发拉底的贸易通道。这或许就是圣经（代下 8：4）提到他在达莫（Tadmor, Palmyra）的活动，同时其他地方（王上 4：24）叙述说他的统治直达幼发拉底河——上述两处都不应被当作完全杜撰而忽视。然而，曾经是哈大底谢的家臣利逊（Rezon）招聚一批人马在大马士革自立为王（王上 11：23 - 25）之后，严重损害了所罗门的利益。所罗门如何还击、是否成功我们不知道，<sup>68</sup> 也不知道这事发生在他的任期内何年，不过圣经的措辞暗示利逊从未成过气候。所罗门在叙利亚的损失程度不清楚，他可能维持至少在名义上控制亚兰地带，除去大马士革，他在叙利亚的影响力肯定是减弱了。

除去上述例外，无论如何（因我们不清楚它的严重程度），所罗门原封

<sup>67</sup> 关于米吉多的证据有很方便的参考资料，Y. Yadin, *BA*, XXXIII (1970) pp. 66-96；关于夏琐，*idem*, *AOTS*, pp. 244-263，并其中的参考资料；比较近期的有，*BA*, XXXII (1969), pp. 50-71。关于基色，见本章脚注 62 中列出的文章。不过 J. B. Pritchard 质疑，米吉多的建筑物是否确实是马厩；参见 J. A. Sanders, ed., *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century* (New York: Doubleday, 1970), pp. 267-276；同样的还有 Y. Aharoni, *JNES*, XXXI (1972), pp. 302-311；*BA*, XXXV (1972), p. 123。但 Yadin 依然坚守他起初的解释；参见 *Mag. Dei*, Ch. 13；以及 J. S. Holladay, *JBL*, XCVI (1977), p. 284。

<sup>68</sup> 除非对哈玛琐巴（Hamath-zobah）征战一事神秘的提及（代下 8：3）跟这里有关；参见 Aharoni, *LOB*, p. 275，他依据七十士译本将此读作伯琐巴（“Beth-Zobah”），并且主张说，所罗门可能是因为失去大马士革而加强了他在科艾勒叙利亚和达莫的地位。

不动地保全了帝国。

2. 所罗门的商业活动。其实，所罗门真正过人的才智是在工业和商业。他正跨于从埃及和阿拉伯通往北部叙利亚这条南北主要贸易干道的位置，他深知它的经济价值，也能抓住与推罗已有的联盟带来的机会。他的商业投资数量庞大，既然对外贸易大部分由王室垄断，那么它必会带来国库大笔财富。

(1) 红海贸易。(王上 9 : 26 - 28, 10 : 11f.、22) 受腓尼基人向西扩展的启发，并借着他们的合作，所罗门寻求类似的发展机会，由红海南。肯定是在腓尼基造船专家的帮助下，他在以旬迦别组建了一只商业船队，水手包括腓尼基人，他定期差遣他们做贸易航行远至俄斐 (Ophir) ——大致相当于今天的索马里兰 (Somaliland)。<sup>69</sup> 这些航海费时一年，加上至少前后两年的部分时间，大概让船只停泊在红海西岸的码头。他们给所罗门带回财富和南部的特产：金子 and 银子、稀罕的木材、珠宝、象牙和供所罗门娱乐的猴子！

(2) 与阿拉伯的陆路交易。所罗门对于南部的陆路交易也很关注。示巴女王的访问 (王上 10 : 1 - 10、13) 就是在这个背景下产生的，这段传奇故事无论如何不可被忽略。示巴人本是游牧民族，这时已定居并建立了一个王国，中心就是今天的东也门。<sup>70</sup> 他们的战略位置刚好横跨从哈德拉姆 (Hadramaut) 向北到巴勒斯坦和美索不达米亚的贸易通道上，他们主宰了调味料和薰香料的交易，这些产品在西南阿拉伯地区非常著名。随着骆驼运输的使用并经过了几个世纪贸易的逐渐扩展，他们终于成了超过阿拉伯的贸易霸主。很有可能，趁着埃及在埃塞俄比亚和索马里兰贸易垄断地位动摇的机会，示巴也将他们的兴趣扩展至那里。所以，示巴女王的访问目的很清楚。所罗门不仅控制了通向北部的贸易终点，他的航海探险也使他直接介入了贸易源头阶段的竞争，因而促发了示巴女王的访问。所以，她访问所罗门，带

<sup>69</sup> Albright, *ARI*, pp. 133f. 持此观点。有人认为俄斐在阿拉伯，在麦迪那 (Medina) 和麦加 (Mecca) 之间，在那里有广泛的黄金储藏，一直到现代都有开采；参见 *BA*, XXXIX (1976), p. 85。但获取这样的黄金岂不是通过陆地上的运输更为便捷而不用建起一支船队？参见 Katzenstein, *op. cit.*, p. 109。在约帕附近卡斯勒土丘 (Tell Qasile) 发现的一个陶片提到“俄斐的金子” (gold of Ophir)，但不幸的是其日期不能确定 (或许在公元前 9 世纪和公元前 8 世纪间)；参见 A. Mazar, *BA*, XXXVI (1973), pp. 42-48。

<sup>70</sup> 有关早期示巴扩张，参见 Albright, *ARI*, pp. 129-131; *idem*, *BASOR*, 128 (1952), p. 45; *idem*, *JBL*, LXXI (1952), pp. 2118f.; G. Van Beek, *BA*, XV (1952), pp. 5f.。关于香料贸易，参见 *idem*, *JAOS*, 78 (1958), pp. 141-152 和 *BA*, XXIII (1960), pp. 70-95。有关南阿拉伯远探的通俗叙述，参见 W. Phillips, *Qataban and Sheba* (New York: Harcourt, Brace, 1955)，也参见 J. B. Pritchard *et al.*, *Solomon and Sheba* (London: Phaedon Press; New York: Praeger, 1974)。

来了她的货物样品：黄金、珠宝和香料。既然所罗门隆重地接待她，估计她达成了她寻求的协议。在许多商业活动中（王上 10：15），从阿拉伯贸易中得来的税收和供奉流入所罗门的国库。<sup>①</sup>

216

（3）铸铜工业。前文叙述中，我们不知道所罗门出口什么产品作为进口的交易。无疑各种各样不同的商品经腓尼基转运，或从叙利亚由陆路运输，都可抵达目的地。人们相信所罗门有相当可观的铜产品转让出口。这个推测是因为他的船只（王上 10：22）被称为“他施船只”（“*tarshish ship*”），即腓尼基人专为运输铜器而设计的大型海上船只，他们在塞浦路斯和撒迪尼亚开矿炼铜。<sup>②</sup> 所罗门一定是需要大量的铜用来制造圣殿的器皿，据说这些铜是在约旦谷（王上 7：45f.）的铸造厂铸造的。但所罗门铜的来源至今仍旧是谜。在以旬迦别发现的大型设施，一直以来被认为是冶炼厂，但现在看来是个要塞或仓库。<sup>③</sup> 而在前章提到的在蒂姆纳的亚拉巴铜矿，似乎是在公元前 12 世纪之后才被开采的。<sup>④</sup> 如果所罗门确有大规模的开矿和铸铜，我们目前也无确定的证据（将来或许有新的发现为此翻案）。如前文所述，是大卫在攻打科艾勒叙利亚时带回了大量的铜，<sup>⑤</sup> 同一个矿源可能一直延续到所罗门时代。但也必须承认，所罗门的铜产品（他似乎拥有的）所出的矿源，或多个矿源并不清楚。

（4）战马及战车的交易。从《列王纪上》第 10 章 28 节及接下来的经文我们了解到这项投机交易，但因原文的复杂文法，在大部分英文翻译中这段经文被严重地误解了。只要调整一两处翻译，我们就可大致明白如下：“所罗门的马是从库（Kue，即基利家）进口的；是王的商人按时价从库买来的。战车是 600 舍客勒银子一辆从埃及购买并运来的，马是 150 舍客勒从西里西亚买来的。这些透过他们的手（指所罗门的商人）转卖给赫梯诸王和叙利亚

① 在伯特利发现的一个公元前 9 世纪的南阿拉伯的泥土印，说明在所罗门的时代之后不久两国之间有过贸易关系；参见 G. W. Van Beek and A. Jamme, *BASOR*, 151 (1958), pp. 9-16. 这个印戳与 T. Bent 在南阿拉伯发现的印戳有着惊人的相似，后者于 1900 年被公布于世，但很快消失了，因此前者被怀疑被“植入”到伯特利；参见 Y. Yadin, *BASOR*, 196 (1969), pp. 37-45. 但依照 Van Beek、Jamme，以及 J. L. Kelso (*ibid.*, 199 [1970], pp. 59-65) 的看法，这似乎是不可能的。

② 根据 Albright 的看法，“*tarshish*”的意思是“冶炼厂”；参见 *BANE*, pp. 346f.。还有另一种解释（“公海”），参见 C. H. Gordon, *JNES*, XXXVII (1978), pp. 51f.。

③ 这是由发掘人员自己认出的。参见 N. Glueck, *BA*, XXVIII (1965), pp. 70-87; *BASOR*, 179 (1965), pp. 16-18.

④ 参见 B. Rothenberg, *Timna* (London: Thames and Hudson, 1972), pp. 63, 180.

⑤ 参见本章脚注 44。《历代志上》第 18 章 8 节明确地指出，圣殿器皿使用的铜出自此地。

217 诸王。”<sup>⑥</sup> 所罗门无疑以此充实他的军队。既然需要大量战车和马匹，而以色列既不生产车辆也不饲养马匹，那么两样都依赖进口。埃及自其帝国鼎盛时期就生产最精良的战车，而西里西亚则以上等马匹的来源地而享有盛名。因此所罗门差他的商人到这些地方去采购，满足他的需求。而且，他实际上控制了埃及与叙利亚之间所有的商路，使自己成为利润丰厚的中间人，特别是西里西亚的马匹和埃及的战车，以色列很可能是这些商品的唯一代理商。这项贸易属皇室专卖，我们可以肯定它给所罗门带来了可观的收入。

3. 以色列的黄金时期。圣经公正地描述所罗门的统治是前所未有的繁荣。以色列享有的安定和物质上的丰腴是她以前不曾梦想过的，也是以后不再见到的。继而出现了一个空前繁荣的太平盛世。

(1) 以色列的经济繁荣。所罗门给这个国家带来“崛起”，他自己也因独占贸易和工业的进项加上王室的产业而富足，成为巨富。全国的生活水平迅速上升。所罗门的项目虽然是国家独掌，但肯定雇佣了成千人力，刺激了其他人的开拓精神，全国的购买力包括大众财富飙升。许多人或因服务于所罗门或通过个人努力渐渐致富，都无可置疑。许多城市扩大（例如耶路撒冷扩展远超过旧城墙），兴建了许多新的城市。将谷物贮藏在城墙内的旧习俗被遗弃了，这说明国家安全提高了。铁齿犁耙的传入和普及（非利士人的垄断被打破了）提高了土地的出产并能养活密度激增的人口。据估计，自扫罗之后，人口翻了一番。<sup>⑦</sup>

(2) 所罗门的兴建计划：圣殿。所罗门用其财富来大兴土木。前面已经提到过，环绕以色列中心地带的边境城市都加固设防，成为军事驻防城。除此之外，考察人员还发现了一系列城堡，有大有小，保卫着向南经过内格夫远至以旬迦别的贸易旅程——在那里发现的一座建筑曾被认为是冶炼厂，实际上整个平台是个军事要塞，同时也是仓库，储存船队或商旅队的补给。但所罗门兴建计划中最引人注目的建筑在耶路撒冷。除去这些军事设施和其他  
218 项目以外，<sup>⑧</sup> 矗立于耶路撒冷旧城墙以北华丽重叠结构的建筑群中，最重要

<sup>⑥</sup> RSV 中大致是这样。有关讨论见 Albright, *JBL*, LXXI (1952), p. 249; *ARI*, pp. 131f.。也参见 H. Tadmor, "Que and Mušri" (*IEJ*, 11 [1961], pp. 143-150)。

<sup>⑦</sup> Albright (*BP*, p. 56) 估算人口可能有 80 万，只算以色列本族人。

<sup>⑧</sup> 包括（王上 9：15、24）神秘的米罗（意为“填充”），这有可能是城东陡坡上那一系列的用石头填满的平台，有房屋建于其上；参见 Kenyon, *op. cit.*, pp. 49-51。也参考圣经注释提供的其他建议。



的就是圣殿。<sup>79</sup>

圣殿由推罗设计师（王上7：13f.）遵循当时巴勒斯坦和叙利亚流行的样式建造。<sup>80</sup>形状呈长方形，面向东方，正前方立着两根独立铜柱（7：21），估计刻有那个朝代的神谕。建筑的最前方是走廊；接着是圣殿大厅，即“圣所”（*hekhhal*），长方形内室由屋顶下的小窗照亮；最后，在尾端是“至圣所”（*debêr*），一小块无窗的空间陈放约柜。这是肉眼所不能见之耶和华神在地上的居所，当中的宝座由两位天使护卫着。圣殿始建于所罗门四年（公元前959年），七年后完工（王上6：37f.），所罗门亲自主持盛大献殿仪式（8）。

圣殿主要发挥两项功用。一者是王家圣殿，或王室礼拜堂，大祭司由王委任，也是王的内阁成员；再者，约柜的同在意味着它也是以色列全民的圣殿。祭礼必定是一切活动的中心，且严格按照祭司典章执行。圣殿的结构既然是依照腓尼基的格调，其象征意义很大程度不可避免地反映了异教背景。例如，铜海（王上7：23-26）可能象征地下涌流不绝的泉水、生命及丰盛的源泉。祭坛（结43：13-17）最初暗示着众神之山。<sup>81</sup>这些异教思想潜移默化地侵入以色列正教，无可否认是危险的。但至少在神学界里我们可以确定，这些细节被赋予耶和华神的新意并作为真神统治的象征。圣殿崇拜，无论从哪里借鉴而来，保留了以色列本有的特性。<sup>82</sup>圣殿和祭司制度总的证明 219 了在犹太人生活中根深蒂固的传统思想，正如我们将看到的。

圣殿附近环绕着其他建筑群（王上1：1-8），包括王宫在内。花了13年建成的宫殿必定是辉煌灿烂无比壮观，“黎巴嫩林宫”，如此称呼乃因为有数不尽的香柏木柱支撑大殿，用作王的武库（王上10：16f.；赛22：8）和

<sup>79</sup> 除了其他作品，还请参见 Albright, *ARI*, pp. 138-150; A. Parrot, *The Temple of Jerusalem* (Eng. tr., London: SCM Press, 1957); G. E. Wright, "Solomon's Temple Resurrected" (*BA*, IV [1941], pp. 17-31); *idem*, *BA*, VII (1944), pp. 65-77; *BA*, XVIII (1955), pp. 41-44; P. L. Garber, *BA*, XIV (1951), pp. 2-24; 以及 Garber and Albright and Wright, *JBL*, LXXVII (1958), pp. 123-133.

<sup>80</sup> 稍后时期在叙利亚泰那特土丘的庙宇，长期以来一直是已知的最相近的建筑，但现在发现了其他的，显著的有夏琐的一个青铜时代晚期的庙宇，参见 Y. Yadin, *BA*, XXII (1959), pp. 3f. 最有趣的是在亚拉得的一个以色列人的神殿，建于公元前10世纪，至少在整个公元前8世纪一直在使用，参见 Y. Aharoni, *BA*, XXXI (1968), pp. 2-32; *idem*, "The Israelite Sanctuary at Arad" (*New Directions in Biblical Archaeology*, D. N. Freedman and J. C. Greenfield, eds. [Doubleday, 1969], pp. 25-39)。

<sup>81</sup> 更多讨论参见 Albright, *ARI*, pp. 144-150。

<sup>82</sup> 有些人想更加强调以色列宗教的异教化，参见 G. E. Mendenhall, *Interpretation*, XXIX (1975), pp. 155-170。但这是一个微妙、内在的异教化，而非公开对耶和华敬拜的偏离。



府库（王上 10：21）。审判庭，处理国事的地方，王的巨型象牙宝座就放在这里（18：20）；至于给法老女儿的宫殿，被装饰得无比壮丽，与其他宫殿相称，<sup>83</sup> 但很明显与扫罗粗糙的庭院大相径庭。

（3）文化的兴盛。所罗门的繁荣不单是物质上的，伴随而来的还有举世震惊的文化繁荣。除了基色的历书之外，<sup>84</sup> 公元前 10 世纪没有与以色列同时代的文字记录，但写作在当时很普遍，当然许多不具文学性质。古代国家供养一批士官处理外交信函，保存国家档案，办理日常行政。所罗门必定需要大量士官，而他们的工作量肯定很繁重。尽管所罗门没有流传下来任何官方文件，但是从一句简单摘要中（王上 11：41）我们可知他统治的大略情形。同其他地方一样，在以色列也有一些以圣殿为中心的纯文化活动。以色列当时正处于她史诗般历史时期的尾声，在人性本能地开始数点过去伟业的交汇点上。以色列因她的信仰根植于历史事件中，因而对历史有独特的感受力。他们开始以最浅白易懂的文体创作，其独特的历史文学在那个时代登峰造极。在这些史诗中最突出的是无与伦比的大卫史话（撒下 9：20；王上 1，2），我们已经讲过了，确定是写在所罗门时代。大卫、扫罗和撒母耳的英雄故事被收集整理成文学形式。以色列起源的史诗——信心之父、出埃及记和征服圣地——在士师时代就已成形。然而很可能是在所罗门时代，耶和華神（如此称呼因为想要一个名字）从这些传统文学中筛选和增添，形成了他伟大的神学历史，关乎耶和華神与他子民的交涉，他伟大的应许和实现。这些 220 文献，形成圣经首六卷叙事的基本格式，是圣经的代表作之一。

音乐和诗歌也同样兴盛，特别是所罗门倾其所有国力于新的圣殿，在不同形式上丰富了人们对圣殿的崇拜（王上 10：12）。尽管我们对当时的流行音乐技巧知道得太少而无法具体描述，但在腓尼基影响下以色列的音乐达到了当时人类所能及的至高至善的境界。原本迦南的诗歌被以色列采用（诗 29，45，18；还有其他，在此仅举数例），不断有新作问世。我们不知道当时有多少圣诗集存在，但肯定为数不少，大部分今天已经遗失了。智慧文学也很兴盛，圣经描述所罗门是极具聪明智慧之人（王上 3：4-28，10：7、

<sup>83</sup> 有关这些建筑参见 D. Ussishkin, *BA*, XXXVI (1973), pp. 78-105.

<sup>84</sup> 参见 Pritchard, *ANET*, p. 320, 其中有原文。在亚拉得发现的一系列值得注意的陶片（总共 200 多件）中，最早的一个出自公元前 10 世纪晚期，但它是一个只有几个字母的碎片，参见 Aharoni, "The Israelite Sanctuary at Arad," in Freedman and Greenfield, eds., *op. cit.*, (见本章脚注 80), p. 27. 有关以色列的识字普及参见 A. R. Millard, *BA*, XXXV (1972), pp. 98-111.

23f.），他的智慧名声传遍列国（4：29-34）。因为我们不知道被归于所罗门所说的智慧之语是哪些，无法评估这句评语的价值，但还是可以推论出以色列的智慧传承的精华《箴言》，开始在这时期流行。<sup>⑤</sup>虽然《箴言》成书于被掳后，但绝无理由认为希伯来智慧传统发展于被掳后时期，也不应推断它是后来从以东和阿拉伯北部文学借鉴而来。智慧文学在公元前第二个千年甚至更早就存在于世界各地古代文明，特别是埃及，迦南也有（正如阿玛尔纳信件中、拉斯沙姆拉文献和其他地方的格言，以及《箴言》中的迦南风格所显示的那样）。《箴言》中有些部分（例如，22—24）是以当时著名的埃及阿梅纳莫朴格言（Egyptian Maxim of Amenemope，出于公元前第二个千年晚期）为基础。不应怀疑智慧传统于公元前10世纪在以色列已经很发达了，或许透过迦南人传播，<sup>⑥</sup>在所罗门时期孕育成熟。

4. 君主制的难题。至此为止我们对所罗门王朝的描述都是正面的，但还有很多要说。圣经让我们看到另一与其辉煌极不相称的图画，黄金岁月并非全是金色。对一些人来说是富足，对另一些人来说是奴役。它的代价是国家权力的增长和百姓史无前例的沉重负荷。

（1）所罗门的财政问题。国家长期以来处于财政上的两难境地。所罗门所有的天才计划，使他手中的财政来源远远不足以支付国家开销。简而言之，入不敷出。试想一下所罗门大兴土木、扩充军队、豪华的圣礼、后宫的迅速增长，就不难理解这种情形。再加上国家日常行政和数不尽的差事需要 221 一个空前庞大的行政机构，花费必定令人咋舌。所罗门似乎在已有的官员之上增加了两个主要内阁成员（王上4：1-6）：一位官拜“众吏长”（*'al han-niṣṣābîm*），各省级地方行政官长之首，和一位总理大臣，或元老（*'al habbay-it*），也是家宰（王下15：5；赛22：21f.）。<sup>⑦</sup>次一级官员数不胜数；《列王纪上》第9章23节提到仅督工就有550人。所罗门的总岁入尽管庞大，但不够敷出。大卫实际上自掏腰包支付他有节制的土木计划，同时从对外事务上

⑤ 有关这个话题各个不同角度的极佳论述，可以在下列作品中看到：*Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, M. Noth and D. Winton Thomas, eds. (VT, Suppl., Vol. III [1955]); 也参见 W. Baumgartner, "The Wisdom Literature," OTMS, pp. 210-237; A. Alt, "Die Weisheit Salomos" (KS, II, pp. 90-99)。

⑥ 智者以探、希幔、甲各和达大（王上4：31）都有迦南名字，参见 Albright, *ARI*, pp. 122f.; *idem*, *YGC*, pp. 217-219。

⑦ 有关这一官职的职能有争议；参见 T. N. D. Mettinger, *Solomonic State Officials*, pp. 87-89; R. J. Williams, *VT*, Suppl., Vol. XXVIII (1975), pp. 236f.; R. de Vaux, art. cit. (见本章脚注50)。它有可能在公元前10世纪所具的重要性比较小一些，但到了公元前8世纪（王下18：18、37）似乎就是宰相。

征税，至少据我们所知没有把过重的担子加给子民。但到了所罗门，战火已停息，而开销靡费，收支不能平衡。贸易所得利润颇丰，但每一进口项目必须有一样土产出口相抵，因此利润不足以填补过度支出拉开的鸿沟。这样，所罗门必须采取果断措施。

(2) 所罗门的行政省区。所罗门向其国民征收重税。为了有效管理，他将全国重新划分成 12 个行政区，每区一位行政官向他负责（王上 4：7-19）。<sup>88</sup> 这些行省部分与旧日的部族区刚好吻合，更多的是打破了旧的部族划分。甚至将从前的迦南城邦划进新的行省。这样划分的目的当然是为了增加税收。每一个行省负责供应王宫一个月的食物（4：27）；从《列王纪上》第 22 节及后面的经节判断，这必定给各省平均十万人造成极重的负担，<sup>89</sup> 除去税收不说，所罗门无疑希望削弱部族同盟，在行省之内更好地团结迦南人，把政权稳固在他手中。省长由所罗门指定，向他的内阁成员负责，其中两个是他的女婿。

222 犹大支派在这次重新规划行省中颇具争议。有学者认为第 19 节经文有误，此处提到犹大省长（RSV 如此翻译）。另一个更令人说服的建议是犹大似乎被分成 12 区，《约书亚记》第 15 章 21 至 62 节中的排列即是如此。这个城区名单是后一个世纪写的，<sup>90</sup> 这制度至少追溯到所罗门年间。<sup>91</sup> 无论哪种情形，这都是激进而重大的一步，不仅仅因为它给百姓带来了前所未有的负担，还意味着旧有的部族同盟制就其行政功能而言已到了穷途末路，实际上已分崩离析。12 个支派在危难之际派兵上阵的盟约已被 12 个行省交税给所罗门政府代替了。

(3) 其他税收和行政措施。陷于长期财政困境和他的大兴土木计划需大批劳动力的两难之中，所罗门只得征徭役。奴隶制和强制性劳役在古代是很常见的，当大卫迫使被征服地区人民服苦役（撒下 12：31），以色列人认为是理所当然的。所罗门继续这项政策，又加上巴勒斯坦的迦南人补充奴隶人

<sup>88</sup> 见 A. Alt “Israel's Gaue unter Salomo” (KS, II, pp. 76-89); W. F. Albright, “The Administrative Divisions of Israel and Judah” (JPOS, V [1925], pp. 17-54); Aharoni, LOB, pp. 273-280; 并特别参见 G. E. Wright, “The Provinces of Solomon” (Eretz Israel, VIII [1967], pp. 58-68), 其中引证了更多的作品。

<sup>89</sup> 参见 Albright, BP, p. 56, 其中有估算。

<sup>90</sup> 参见 F. M. Cross and G. E. Wright, JBL, LXXV (1956), pp. 202-226, 见下文原书第 252 页 (参边码)。

<sup>91</sup> Cross 和 Wright (ibid.) 论证说犹大的重组已由大卫完成。当然大卫的人口普查是某个财政或行政措施的前奏，并受到憎恶。有可能大卫曾为整个国家计划了一个行省制度，但遇到如此之大的阻力而没能在北部以色列实施。

数（王上9：20-22；士1：28、30、33）。结果，当这些都还不够时，所罗门又进一步在以色列人中征徭役：劳力被强征并被迫轮流去黎巴嫩为所罗门的宫殿运木材（王上5：13f.）。<sup>②</sup> 这既是一项人力的巨大消耗，<sup>③</sup> 对自由的以色列人来说也是极难吞咽的苦酒。虽无证据说所罗门奴役自己百姓（圣经很清楚肯定他没有，王上9：22），但丧失权利为奴和为兴建王宫被迫每年服四个月徭役已无分别（5：13f.），结果是收入的减少，这对大部分以色列人来说等同奴隶。这制度比奴隶制更好吗？不管怎样，徭役令人深恶痛绝，让我们接下来看。

所罗门的财政危机迫使他不顾一切地采取进一步措施，如我们所知，就是将阿克里湾（王上9：10-14）沿岸一些城市转让给推罗王。尽管我们可以推论（9：11）所罗门给希兰，乃是用这种方式补偿给他提供的建筑材料，但明显事情并非如此；这些城既不是出卖（9：14）也不是作为抵押品换取贷款，并且也从未被赎回。<sup>④</sup> 人们可能认为这在以色列是一项平常之事。无 223  
论如何，国家割让领土，证明它的财政状况危在旦夕。

（4）以色列的内转。所罗门年间所有措施中最具特色的是以色列稳步而又势不可挡的内转变化，这变化在所罗门年间基本完成。旧的秩序基本销迹，神圣的部族联盟伴随魅力领袖型的领导方式让位给君主制，在这个制度下国民生活的各个层面渐渐步入轨道。在此过程中，以色列的整个社会结构深受影响。

这变化发生的步骤已经描述过了。所罗门新的行政组合，标志着旧的部族同盟的结束，也标志着所罗门时代的高峰。尽管宗族关系仍旧持续，十二支派作为神圣传统继续存在，但从国家来说支派作为机制再也没有影响力了。部落的独立自主结束了。部落时代的人从来不曾知道中央集权，也没有政治义务，除了国难时联合起来（这也许是强制性的，除此以外，只有宗教活动），现在被编入政府行省，承担繁重的赋税并被应征入伍——最后变成被征服徭役。部族系统被打破了；社会责任的有效根基也不再是耶和華神的约，而是国家。这不可避免地意味着，在日常生活中，圣约失去了它的意义。

② 这一点毋庸置疑，像 Noth 所认为的那样（*HI*, pp. 209f.），因为以色列对所罗门的主要抱怨正是针对徭役来的，注意他们怎样私刑处死亚多尼兰，掌管服劳役的人（王上12：18，4：6，5：14）。

③ Albright（*BP*, p. 55）估计3万以色列人大约相当于1960年代的600万美国人。

④ 参见 F. C. Fensham, *VT*, Suppl., Vol. XVII（1969），pp. 78f.，他认为这些城镇的割让是两国国王之间达成的协议条款的一部分。

进一步来说，宗族社会的结构已经破裂。在以色列传统的农业田园社会上，一个商业和工业的大结构被植入，她不再是小农场主式的社会。所罗门的兴建计划将成百上千的人民从农村引进城市，把他们从部族联盟的形式中连根拔起。随着城市的增长，经济“繁荣”提高了国民生活水平，也带来了更多外来文化的影响，而在这以前，城乡文化在以色列发展中不为人所知。再者，并入以色列的迦南人口中大批封建背景的人对圣约毫无概念，对于他们来说等级差别是理所应当的事情。与此同时，富裕阶层的增长拉开了贫富间的距离。简而言之，部族民主政体削弱了，以色列社会的分裂开始了——如果只是开始。社会上有无产者、雇佣工和奴隶；也有那些自诩为上流社会的。在王宫，所罗门时代供养了一大批人隶属王宫，他们生于王宫服侍王

224 (王上 12 : 1 - 15)。

王冠之下，宗教信仰并没有从生活的中心消失。大卫把约柜抬进耶路撒冷是借此把国家和圣约传统结合在一起，如此使统治根基稳固。所罗门延续兴建圣殿这项国策，约柜被安置在王的国家圣殿。这就是说，旧制度的核心融入新的制度之下。大卫和所罗门做到了扫罗所做不到的：他们将世俗与信仰融合于王冠之下。撒母耳弃绝扫罗与他决裂；但弃绝亚比亚他的却是所罗门。

5. 君主制的神学问题。至少从现在人的观点来看，新秩序带给以色列众多的利与弊，无法简单衡量。所以，几乎毫不令人惊讶，以色列在这个议题上从来没有上下一心。君主制是具争议性的制度，一些人相信是神赐的，而另一些人觉得难以接受。论到以色列的王权与政府之观念，难以一概而论。

(1) 圣约与大卫。综上所述，不难看出为什么许多以色列人对君主制带来的改变既恨又怕，因而对大卫家充满仇恨。另一部分人当然感觉不同，那些新秩序的受益者当然是它的支持者，这些人为数不少。再者，大卫和所罗门的成就如此辉煌，对国家的贡献巨大，对许多人来说这是神的美意，他们的宗教也使他们深信如此。以色列最终拥有了上帝向先祖们应许的全部土地，成为一个强大的国家（创 12 : 1 - 3, 15）。人们相信，正如敬畏神的人所信的，上帝与亚伯拉罕所立的约在大卫身上实现了。

大卫和所罗门赋予新制度神学合理性，满足了百姓的精神需求，在这点上他们是成功的。将约柜迎入耶路撒冷和建圣殿起到了联系国民感情、使国民心系新都城的作用，大卫家延续旧秩序成为合法王位继承人也得到了巩固。旧时代的书卷（例如，撒下 25 : 30；撒下 5 : 2）和诗歌（例如，诗 78 : 67 - 72）强调大卫蒙拣选掌握政权；而所罗门以前所未有的方式继承王

位，不是没有猜疑，他们也同样努力明确王位的合法性（撒下 9—20；王上 1—2）。新的教义很快被发展出来，耶和華神已经拣选锡安作为他永久的居所，并与大卫立约，他的后裔将永掌王权。这教义在大卫所罗门时代已渐趋巩固，由此可明白为什么犹太效忠大卫家。灵感与神授的传统在理论上转换为永久，从个人转换为王朝。<sup>⑤</sup>

大卫王权神学的最佳例子表现在颂赞王的诗篇中，<sup>⑥</sup> 这些诗篇的具体日期无法确定，肯定是在被掳前，大部分创作于较早时期。其中的经典诗句见于拿单的口述（撒下 7：4—17），这段话无疑逐渐奠基了一个古老的根基。<sup>⑦</sup> 在《撒母耳记下》第 23 章 1 至 7 节找到同样的诗句，是大卫的自我描述。<sup>⑧</sup> 这其中的神学主旨是耶和華神拣选锡安和大卫的家是永远的（诗 89：3f.，132：11—14）；尽管那些王必为他们的罪受管教，但朝代却永不会中断（撒下 7：14—16；诗 89：19—37）。王如上帝的“儿子”一样统治（诗 2：7；撒下 7：14），被称为他的“长子”（诗 89：27），他的“受膏者”（诗 2：2，18：50，20：6）。因他被上帝设立在锡安，没有仇敌能胜过他（诗 2：1—6，18：31—45，21：7—12，132：17f.，144：10f.）；相反，外邦人将降服于他的统治（诗 2：7—12，18：44f.，72：8—11）。大卫的约建基于信心之父的约之上，在那约中上帝应许未来且是无条件的立约。<sup>⑨</sup> 大卫之约与西奈之约及其条款之间的张力恐怕是必然的。

（2）王与异教。然而，这意味着王位的传承对以色列来说原本是陌生的、勉强被众人接受的，却在神学上达成一致。王位在以色列和在其他地方一样是神圣的（也就是说，非世俗的）制度，它具有神学根据和宗教的基础。王位的观念不断地在宗教仪式中得到重申，在王设宴活动中——特别是

<sup>⑤</sup> 参见 Alt, *Essays*, (见本章脚注 1) pp. 256f.

<sup>⑥</sup> 颂王诗篇 (Royal psalms) 包括：《诗篇》第 2、18 (撒下 22)、20、21、45、72、89、101、110、132 篇和第 144 篇 1 至 11 节。

<sup>⑦</sup> 特别参见 F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 241-257.

<sup>⑧</sup> 这一传统并不是不可信：参见 O. Procksch, “Die letzten Worte Davids” (BWANT, 13 [1913], pp. 112-125); A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (Cardiff: University of Wales Press, 1955), p. 15, 其中还有更多书目；也参见 Albright, *YGC*, p. 24; D. N. Freedman, *Mag. Dei*, pp. 73-77, 96.

<sup>⑨</sup> 见 Mendenhall, *op. cit.* (Ch. 4, note 20, p. 150 above)。近期重要论述有：R. de Vaux, “Le roi d’Israël, vassal de Yahve” (*Bible et Orient* [in note 50], pp. 287-301); H. J. Kraus, *Worship in Israel* (Eng. tr., Oxford: Blackwell; Richmond: John Knox Press, 1966), pp. 179-200; R. E. Clements, *Abraham and David* (London: SCM Press, 1967); D. R. Hillers, *Covenant: The History of a Biblical Idea* (The John Hopkins Press, 1969), Ch. V; M. Weinfeld, “The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East” (*JAOS*, 90 [1970], pp. 184-203)。

在新的一年秋季盛宴中——王扮演重要角色。以色列对王的典礼和对王位的美化引发了无尽的争论。在此只能阐述一些看法。关于这个主题圣经没有直接提到，所以我们也只能从一些孤立的经节，特别是《诗篇》中去揣摩，至于最后的理解没有一致的意见。

- 226 有些学者认为，以色列在采纳王位制度时也接受了外邦王位的观念，典礼仪式所表达的与周围邻国类似。<sup>⑩</sup> 这一观点将王视为神明或半个神明。在新年庆典中，王的角色是死亡和复活的生命之神，用仪式再现创世之功和战胜混乱，神圣的婚姻以及神明重新降临他的宝座，这被认为导致了大自然每年周而复始，保守了大地安康和王的宝座来年稳固。这一观点被断然否定，<sup>⑪</sup> 因为没有确实证据表明整个古代社会有这样的圣仪式和理论存在，相反观点却有很多。<sup>⑫</sup> 或者说这套仪式根本是外邦的，与以色列正教根本不吻合，但可能已经被以色列没有很大抵触地接受了，这个说法也不可靠。我们查考先知的言论，没有关于此事的话语。以色列的王被称为神的“儿子”，但只是就养子的意义来说的（参考诗 2：7）；他是上帝的代表，由上帝拣选在神权之下统治，责任是在被管教的痛苦之中追求公义（诗 72：1-4、12-14，89：30-32）。他顺从先知的责备，而且一次又一次接受先知的责备。

以色列国王的观念似乎是借鉴而来的，君主制在以色列是前所未有的革新。因为融入大量的迦南人，政府的机制设置大部分是外来的，国家圣殿也是仿造迦南的风格，无疑借鉴了外邦神的膜拜，把国王理想化也是同样出于借鉴。但至少从官方角度看，所借鉴的得以与耶和华神正教的敬拜模式相融合。部分学者认为，以色列新年庆祝神登临宝座的庆典可以与巴比伦的相比，只是它再现的并不是与一位神秘的混乱之掌权者大战，而是与以色列

<sup>⑩</sup> 这一观点的不同形式参见 I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Uppsala: Almqvist and Wiksells, 1943); G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1955); 以及 S. H. Hooke 所编辑的书籍中许多的文章: *Myth and Ritual* (London: Oxford University Press, 1933); *The Labyrinth* (London: SPCK, 1935); *Myth, Ritual and Kingship* (London: Oxford University Press, 1958)。

<sup>⑪</sup> 特别参见 M. Noth, "God, King and Nation in the Old Testament" (*The Laws in the Pentateuch* [Eng. trs. Edinburgh and London: Oliver & Boyd 1966; Philadelphia: Frotress Press, 1967], pp. 145-178), 其观点我基本同意。

<sup>⑫</sup> 特别参见 H. Frankfort, *Kingship and the Gods* (The University of Chicago Press, 1948); *idem*, *The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions* (Oxford: Clarendon Press, 1951)。



的——也是耶和华神的——历史性的敌人大战。<sup>109</sup> 这个理论并非完全没有道理，但缺少证据；它是基于对几段诗篇和一些自然崇拜的经文的理解，但这些经文也可以有其他解释。<sup>110</sup> 它不像是新年重现神降临宝座的庆典，而是神降临锡安山他的住所和他给大卫的永远统治的应许。<sup>111</sup> 227

无论如何，神拣选锡安和大卫，这被普遍接受并在敬拜仪式中强调，由此产生的神学影响意义深远。一方面，它将以色列的全部希望系于圣城耶路撒冷，它对以色列信仰中固有的应许这个重要概念赋予了一个新的规范的表达形式，这个意识已经萌生。大卫和所罗门的荣耀似乎是应许的实现，但如过眼云烟。神对大卫的应许和理想化的王的观念在崇拜仪式中年复一年实实在在地被肯定，盼望一个扎根于理想化中的大卫王的来临，他来施行公义，战胜一切，使应许成为现实。崇拜仪式是以色列盼望弥赛亚的理想温床，这个盼望磨砺着他们的信心和以色列历史，历经许多世纪，经久不衰。

另一方面，政治与崇拜结合和以神权认可巩固政府，不可能是完全有益的做法。其愿望是奉神的名使国家成圣，希望国家的意愿与宗教的意愿相一致。有人认为崇拜仪式整体上基于异教中保佑国家安康的观念，维护天地合一平衡就能保佑国家境内外不出问题。秋季庆典中的大卫之约不可避免地把西奈之约及其条款挤到背后的位置上，便在两者之间产生了张力。一般认为大卫的约和神临在圣所是确保以色列国继续的应许，要说这个国会灭亡就等于谴责上帝违约——这种认识正如后来许多先知所看到的那样！

(3) 君主制的弊端。无论是好是坏，以色列已投身于君主制。尽管有些人对旧制度心存幻想，将新制度视为对神的悖逆拒绝接受（参考撒上 8, 12），但回到旧有的制度是不可能的，很可能已有少数人尝试过了。至此君主制不是所有以色列人都理所当然接受的，那些依然健在而且还记得君主制 228

<sup>109</sup> 参见 S. Mowinckel, *Psalmstudien II* (1922; reprinted, Amsterdam: Verlag P. Schippers, 1961); *idem*, *Zum israelitischen Neujahr und zur Deutung der Thronbesteigungspsalmen* (Oslo: J. Dybwad, 1952); *idem*, *He That Cometh* (Eng. tr., Oxford: Blackwell, and Abingdon Press, 1956); *idem*, *The Psalms in Israel's Worship* (Eng. tr., Oxford: Blackwell, 1962), Vol. I.

<sup>110</sup> 尤其是登基诗篇，《诗篇》第 47、93、96、97 和 99 篇等等。《诗篇》中“Yhwh malak”这一短语常常被用来支持耶和华每年一度登基庆典的理论，但这短语大概应当被翻译为“是耶和华在统治”或诸如此类的语言，而不是“耶和华做王了”；参见 L. Köhler, *VT*, III (1953), pp. 188f.; D. Michel, *VT*, VI (1956), pp. 40-68; Johnson, *op. cit.*, p. 57, *et passim*.

<sup>111</sup> 参见 H. J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1951); *idem*, *Worship in Israel*, Ch. V; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (Eng. tr., OTL, 1961), Vol. I, pp. 123-128.



以前的日子的人，可以见证它是如何步入他们的生活的。所以，君主制仍旧是个有问题的制度，正因为此以色列人的立场分歧很大。一些人毫不动摇地认为大卫的国是神赐的制度，甚至预备好全然在外邦的影响下接受君主制度。另一些人并不缺少对大卫家族的忠心，但没有忘记他的政权是以色列的立约之神勉强允许的，这些人主张按过去的传统标准评价新制度。还有一些人，特别是在北部，虽无企图退回到旧有的秩序去，却拒绝接受王朝传位的观念，反对大卫的家永远掌权。许多人反对所罗门的专横，他们认为所罗门身上集中了一切王所不当有的品行（申 17：14-20），<sup>⑩</sup> 他们不认为这个政府是神赐的，并对它忍无可忍。

君主制度从未摆脱其自身矛盾。无论是大卫还是所罗门，也无法用他们的聪明成功地解决它的根本问题——关键是将部族同盟和中央集权结合起来，在传统和新秩序之间搭建桥梁。但相反的是，所罗门的高压政策无可挽回地加速其分化。尽管所罗门时期没有严重暴动，但在大卫晚年时期困扰他的问题一直被压抑着，没有得到解决。所罗门统治的后期（王上 11：26-40），<sup>⑪</sup> 可以肯定，当耶罗波安（Jeroboam）这位约瑟支派的徭役监工头（11：28）<sup>⑫</sup> 在先知亚希雅（Ahijah）的提示下策划谋反的时候，矛盾已经显得一触即发。这策划曾一度中止，耶罗波安被迫向埃及寻求庇护。但不满情绪却并未消失，也不曾有人尝试将它淡化。在所罗门去世前，北方众支派全体联合起来脱离大卫家。

<sup>⑩</sup> 这段经文似乎反映了对所罗门的憎恨，参见 G. E. Wright, *IB*, II (1953), p. 441。

<sup>⑪</sup> 在公元前 935 年之后，因为在此处所使用的年代表中，示撒（11：40）只在那一年在埃及登基（见原书第 233 页，参边码）。

<sup>⑫</sup> 正如诺特指出的那样，Noth (*HI*, p. 205)。此外所使用的词不是通常用来指徭役的词 (*mas*)，而是 *sēbel* (portage? 搬运业?)；但（创 49：15）好像有某种强制性劳役在其中，参见 M. Held, *JAOS*, 88 (1968), pp. 90-96。

## 第六章

# 独立王国以色列和犹大：从所罗门驾崩到公元前 8 世纪中期 229

所罗门之后不久（公元前 922 年），<sup>①</sup> 大卫所建的帝国就分崩瓦解，取而代之的是两个重要性稍弱且互相敌对的王国。它们并肩而立，有时彼此征战，有时互为友邦，直到恰好 200 年（公元前 722/1 年）之后北国被亚述吞灭。本章关注的这段历史是相当沮丧的，许多方面也是以色列历史中最无趣的。建国初期史诗式的时代结束了，生死存亡的挣扎悲剧尚未上演。像其他时代一样，有诸多事情发生，但相对来讲没什么能有长久的意义。

虽然资料总是不如所期望的详细，但也足够了。主要来源是《列王纪》，它是历史长河中的一个部分，很可能是在耶路撒冷沦陷后不久初次编纂的，这部书衡量君王们的神学观念胜于它的历史性细节，它的内容出自两个王国的官方年鉴，更多的是它们的选编（例如，王上 14：19、29）。<sup>②</sup> 尽管《历代

---

① 有关分裂君主国时期的年代表，我们参照 W. F. Albright (*BASOR*, 100 [1945], pp. 16-22)。不过在一些情况下年代是大约估计的，其他的年代表在这段时期的开头与此有差别，多至一个年代甚至更多，但关于这段时期的末端很少相差超过一年多；参见 E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* (rev. ed., Wm. B. Eerdmans, 1965)；A. Jepsen, “Zur Chronologie der Könige von Israel und Juda” in A. Jepsen and R. Hanhart, *Untersuchungen zur isarelitischjüdischen Chronologie* (BZAW, 88 [1964], pp. 1-48)；C. Schedl, *VT*, XII (1962), pp. 88-119；S. Mowinkel, *Acta Orientalia*, X (1932), pp. 161-277；J. Begrich, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1929)；J. Lewy, same title (Giesesen; A. Töpelmann, 1927)。

② 有关《列王纪》的结构及其在申命文库中的地位，特别参见 M. Noth, *Ueberlieferungsgeschichtliche Studien I* (Halle: M. Niemeyer, 1943)，Noth 将此书成书时期定于公元前 6 世纪。

志》的陈述多半是《列王纪》的重复，却增添了一些很有价值的内容。<sup>③</sup> 有关这一历史阶段晚期以色列内部环境的更多启发，得益于最早的先知书《阿摩司书》和《何西阿书》。除圣经本身来源之外，我们第一次有了大量同时代的文献，它们直接记载了以色列历史，澄清了一些细节。

## 一、分裂的君主国：第一个 50 年 (公元前 922 年至公元前 876 年)

1. 分裂及其后果。如前所述，所罗门的高压政策使北国以色列与耶路撒冷政权疏远，只有王的强大权力能防止重大的叛乱。可怕的是，一旦强权不再，压抑已久的怨恨爆发将以色列撕成碎片。

(1) 北国以色列的分裂（王上 12：1-20）。假如所罗门的儿子罗波安（Rehoboam）处理得明智与圆滑的话，叛乱是可以避免的。但他没有，相反的是，他的傲慢与愚蠢加深了裂痕。罗波安显然在耶路撒冷登基，被犹大人拥立为王，一切顺利。耶路撒冷曾是王权的象征，大卫的宗室继承王位在犹大人中似乎是理所当然，王位的接替在那里从来不是问题。但既然君王是双重身份，他联系着以色列和犹大于一身，所以罗波安必须亲临剑刃，由北国众支派代表宣告效忠。<sup>④</sup> 但他们并非温良地驯服于他。他们效忠的条件是减轻所罗门加给他们的沉重负荷，特别是徭役。如果罗波安让步，可能就成全了整个帝国。但显然他以极度自大—甚至傲慢的心态对待隶属他的子民。他唾弃智者的劝告而采用纨绔子弟的建议。罗波安无礼地拒绝了那些条件，以色列众支派代表们愤怒地宣告脱离帝国。罗波安的徭役总管本来用高压使人顺从，现在却被打死，罗波安自己只好丢脸逃走。北部众支派立选立此时刚从

③ 尽管对编年作家的历史需要采取批判的眼光，却绝不当嗤之以鼻。参见 W. F. Albright, in *Alex. Marx Jubilee Volume* (Jewish Theological Seminary, 1950), pp. 61-82。也参见下列圣经评注 W. Rudolph, *Chronikbücher* (HAT, 1955) and J. M. Myers (3 Vols., AB, 1965)，在对观段落中，《历代志》与《撒母耳记》至《列王纪》之间的区别并不总可以解释为带有偏见的修改；参见 W. E. Lemke, *HTR*, LVIII (1965), pp. 349-363。

④ 是否所罗门当年也以类似方式得到拥戴，我们并不知道，但罗波安在没有协议的情况下显然不能指望统治北部。有关此话题，参见 G. Fohrer, "Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel" (*ZAW*, 71 [1959], pp. 1-22)。有关大众集会的职能功用，参见 C. U. Wolf, *JNES*, VI (1947), pp. 98-108。

埃及回来的耶罗波安 (Jeroboam) 为他们的王 (12:20)。<sup>⑤</sup>

这一分裂是南北独立问题的结案，这问题大卫和所罗门不断压制但从未解决，正如示巴的叛乱 (撒下 20) 所显示的那样，以色列拒绝在大卫统治下与犹大联合。很清楚所罗门对此高压应付主要责任，但是民众盼望传统的领导方式也是部分分裂原因，正如几位先知扮演的角色所表明的。现在让我们来看其中的一位：亚希雅 (Ahijah)，奉神明示耶罗波安将做以色列王，这直接促成了他的反叛 (王上 11:29-39)；另一位先知示玛雅 (Shemaiah)，当罗波安检点军队去镇压叛乱时 (12:21-24)，示玛雅责令他断了这个念头，宣告所发生的一切都出于神的旨意。<sup>⑥</sup> 这些先知如撒母耳一样，是旧以色列部族联盟的传统捍卫者。他们对政府侵害支派权益感到愤慨，认为所罗门蛮横地对待他的属地和容忍异教 (11:1-8) 是对神律法的总体干犯。他们执著于传统魅力型的领导方式，不承认大卫王朝的权柄应长久统治以色列。进一步说，他们根本不赞成南北合并，将以色列支派集于一个圣殿而盛气凌人。所以亚希雅是示罗派并非没有原因的！这些先知代表了以色列人的大众意愿：从大卫所罗门时代退回到古代的秩序，如果必要的话采取革命的手段。这样耶罗波安被立为王便上演了，至少是正式地照着扫罗的样式：由先知膏立，群众拥护。

(2) 帝国的崩溃。不论挑起事端的原因是什么，分裂的结果是灾难性的。帝国几乎在一夜之间摧毁了。无论是以色列还是犹大，内部都千疮百孔，无力也没有意愿再维持帝国，甚至不愿尝试维持，一切已成既定事实。东北的亚兰地区因大马士革入侵已失去部分领土，已经无法维持。另一方面，大马士革迅速巩固其地位而在一代人之内成为以色列的严重威胁。<sup>⑦</sup> 西南部非利士城池——除了迦特还在以色列手中 (代下 11:8) ——全都脱离了以色

⑤ 罗波安和耶罗波安都可能是王位称号，二者都具古风而且意思实际一样 (“愿民加增”)，参见 Albright, *BP*, p. 59。关于以色列的王位称号，参见 A. M. Honeyman, *JBL*, LXVII (1948), pp. 13-25。

⑥ 为什么这一事件应当被认为是非史实的 (例如 Oesterley and Robinson, *History of Israel* [Oxford: Clarendon Press, 1932], I, p. 274; Kittel, *GVI*, II, p. 222; J. A. Montgomery, *The Books of Kings* [ICC, 1951], p. 251) 难以琢磨。这并不与《列王纪上》第14章30节相冲突，这一节经文，我们将看到，并不意味着罗波安想要重新征服北方。

⑦ 有关这一国家的历史参见 M. F. Unger, *Israel and the Arameans of Damascus* (London: James Clarke, 1957); 以及 B. Mazar, “The Aramean Empire and Its Relations with Israel” (*BA*, XXV [1962], pp. 98-120); A. Malamat, *POTT*, pp. 134-155。

列的控制。非利士尽管不再构成威胁，但在西比顿<sup>⑧</sup>（Cibbethon，王上 15：27）的边境冲突中，侵扰以色列好些年日。东部情形也很糟。亚扪，其王乃 232 为大卫认可（撒下 12：30），没有理由再效忠以色列，犹大也无力控制她，因为失去了直通渠道。接下来的世纪亚扪成为一个独立王国，她无疑是在这个时候宣告独立的。摩押可能也独立了，因为摩押石碑记录她再被以色列王暗利征服（公元前 876—前 869 年）；<sup>⑨</sup> 摩押甚至可能向北扩张了她的领土，叫邻近的以色列宗派有所损失。至于以东，情况不明。犹大可能实际上仍然控制着通往亚拉巴湾的通道，这意味着以色列始终控制着以东地附近。但这控制是否牢固，有多长时间，我们不知道。<sup>⑩</sup>

以色列和犹大沦为二等国家：犹大拥有旧有部落属地，加上边界的非利士平原（迦特）、内格夫远至以旬迦别，可能还有部分以东地；以色列除了旧有部落属地，还有从前北部沿海平原的迦南平原和以斯得伦，同时拥有加利利东一部分亚兰人的土地。大卫和所罗门帝国的辉煌不在了。我们估计经济上的打击是严重的，岁贡断绝了，经外约旦沿海的贸易通道不再是以色列独有，内部分争使得这时的自由贸易虽非不可能但非常困难，所罗门开发的大部分利润丰厚的贸易失去了。虽然缺少直接证据，以色列经济受到严重创伤必是无疑。

2. 敌对国：地方性冲突。之后紧接着是两代人零星区域性战争，战而无果，这期间两个国家的地位急速退化。

（1）第一代：犹大的罗波安（公元前 922 年至公元前 915 年），以色列的耶罗波安（公元前 922 年至公元前 901 年）。罗波安似乎未做任何努力促使北国以色列回归。估计因犹大比以色列小，他也心知北部对他心存怨恨与敌意，认为不可能收回。所罗门年间的军事设施也于事无补，可能因为许多人已不再效忠他了，也许因为这些人驻扎在北部防营，在他的掌控之外，而犹大境内可调动的军队不足。还有，犹大的民众不热心于战事。示玛雅的神谕（王上 12：21 - 24）无疑反映了普遍的不满情绪：让他们回家！与此同

⑧ 这大概是艾尔美拉特土丘（Tell el-Melât），基色以西几英里处。除了相隔 25 年的征战之外，我们对细节一无所知。

⑨ 见原书第 242 页（参边码）。一些人相信，摩押在这段时期一直受控于北国（比方说 Noth, *HI*, p. 226）；参见 R. E. Murphy, "Israel and Moab in the Ninth Century B. C." (*CBQ*, XV [1953], pp. 409-417)；A. H. van Zyl, *The Moabites* (Leiden: E. J. Brill, 1960), pp. 136-139。

⑩ 示撒的入侵（见下文）可能将其彻底了结了。犹大在 50 年之后控制以东的事实（王上 22：47f.），并不证明她在这之前一直控制着。

时，耶罗波安却可以依靠已准备支持他的支派，他们盼望脱离耶路撒冷，再加上驻扎在他境内的所罗门军队，他能说服他们归顺，确保他的军队足以支撑自己独立。 233

因此，没有发生大规模战争。区域性战争时有发生，都是关于争夺便雅悯——在两国之间的中立地带。尽管便雅悯的情感是分裂的，但便雅悯在历史上从来就是一个北部的支派——扫罗的本族。人们猜想它可能会与其他支派一同独立，这很有可能（王上 12：20），<sup>①</sup> 但罗波安绝不能允许其独立，因为耶路撒冷就在便雅悯的边境上，失去便雅悯意味着首都不保。所以罗波安采取行动进驻便雅悯（14：30），而且成功占领了靠近北部的边界。<sup>②</sup> 结果，首都保住了，便雅悯的命运从此与犹大相系。

(2) 示撒的入侵（王上 14：25 - 28）。罗波安光复以色列的梦想被埃及人的入侵粉碎了，这事发生在他统治的第5年（公元前918年）。所罗门晚年（公元前935年），衰弱的二十一王朝与所罗门联盟，被利比亚贵族示撒（Shishak，也作 Shoshenq）推翻，建立二十二王朝（Bubastite）。<sup>③</sup> 示撒盼望恢复埃及在亚细亚的霸权，因此用各种途径动摇以色列的地位——这就是为什么当耶罗波安逃避所罗门的愤怒时埃及庇护他。罗波安肯定清楚示撒的企图，不得不增强防御——但他是在此前还是此后加固了西部和南部一系列通往犹大的防营（代下 11：5 - 12），这不清楚。<sup>④</sup>

示撒攻势极强。圣经上说罗波安放弃了大批宝物给示撒诱使他撤退，似乎暗示这攻击是只对耶路撒冷而已。但示撒自己在卡纳克（Karnack）的记录中列出了他宣告占领的150多个地方。还有考古证据帮我们看到真实的范 234

① 我不赞同说在此节经文中“犹大”替代了“便雅悯”（Noth, *HI*, p. 233），尽管《列王纪上》第11章31至36节的“一个支派”大概是便雅悯，反映出便雅悯实际上是脱离了以色列这一事实。

② 其准确地点不详，耶利哥明显依然在以色列人手中（王上 16：34）；但是在西边，亚雅仑（Aijalon）被犹大掌控并设防（代下 11：10）。

③ 这个王朝的年代定位根据 Albright: *BASOR*, 130 (1953), pp. 4-11; 参见 *ibid.*, 141 (1956), pp. 26f. 不过，其他学者将示撒及其继承人的年代提前十年左右，例如 K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt* (Warminster: Aris & Phillips, 1973), p. 467.

④ 有关这一清单参见 G. Beyer, “Das Festungssystem Rehabeams” (*ZDPV*, 54 [1931], pp. 113-134)。防营同样可能是在示撒入侵之后建造的，以防再次发生，持此观点的如：Rudolph, *op. cit.*, p. 229; Kittel, *GVI*, II, p. 223。

围，<sup>15</sup> 埃及的军队蹂躏了整个巴勒斯坦，踏平了内格夫，毁坏所罗门的要塞（阿拉德和以旬迦别显然是这次被毁），一直深入到以东。<sup>16</sup> 南部山地许多村镇和犹大的示非拉（Shephelah）受到袭击，有些被毁。然后，沿亚雅伦（Aijalon）直逼耶路撒冷，伯和仑（Beth-horon）和基便被迫投降，埃及人继续向以色列挺进，所过之处遍地荒凉。他们向东远至外约旦毗努伊勒（Penuel）、玛哈念（Mahanaim），向北远至以斯得伦；在米吉多（名单中提到），发现了示撒胜利碑的残片。<sup>17</sup> 打击使犹太和以色列双方屈服下来，无疑推迟了双方的自相残杀。

然而幸运的是，示撒无法在亚细亚重建埃及帝国，埃及自身内部的虚弱阻止他这么做。埃及军队带着他的战利品撤出了巴勒斯坦，除了留守南部基拉耳（Gerar）边境的一些桥头堡以外。这时的罗波安极度疲弱，不得不将目光转向南部，即便有此企图，也根本不可能对以色列发动致命攻击。武力统一南北两国成了泡影。

（3）更多局部战争。在罗波安儿子亚比雅（Abijah，公元前915—前913年）<sup>18</sup> 短暂任期内，边境战事不断，他的儿子亚撒任内（Asa，公元前913—前873年）也是一样。编年史作者（代下13）告诉我们亚比雅在以法莲的边境打败耶罗波安，然后占领伯特利和附近地区（13：19）。历史上确有此事。<sup>19</sup> 很可能（王上15：19）亚比雅与大马士革立了条约，使大马士革的敌意转向耶罗波安的军队，从而有利于亚比雅。但胜利是暂时的，下一代王亚撒甚至难以保卫他的首都。

亚撒，像罗波安一样，必须面对来自南面的入侵，这一次是“古实人”  
235 谢拉（Zerah，代下14：9-14）。正如前面提到的，很可能是示撒从巴勒斯

<sup>15</sup> 许多学者对碑文有所讨论，特别参见 B. Mazar, "The Campaign of Pharaoh Shishak to Palestine" (VT, Suppl., Vol. IV [1957], pp. 57-66); 以及 Aharoni, LOB, pp. 283-290; Kitchen, op. cit., 293-300 and Excursus E.

<sup>16</sup> 不过, Kitchen (op. cit., p. 296) 怀疑示撒的军队到达了以旬迦别。

<sup>17</sup> 对所罗门时代的米吉多 (VA-IVB) 的毁坏显然是示撒所为, 参见 Y. Yadin, BA, XXXIII (1970), pp. 66-96 (p. 95)。他纳 (也列在其中) 同样被毁, 参见 P. W. Lapp, BASOR, 173 (1964), pp. 4-44 (p. 8)。示剑 (没列在其中) 此时也被毁, 或许是示撒所为; 参见 G. E. Wright, AOTS, p. 366。

<sup>18</sup> 也称 "Abijam", 这不是一个错误, 有可能是一个旧时的爱称, Abiya-mi 的意思是 "我父是真的 (耶和華?)"。参见 Albright, Alex. Marx Jubilee Volume (见本章脚注3), p. 81, note 72。

<sup>19</sup> 参见 Rudolph, op. cit., pp. 235-239; Kittel, GVI, II, p. 224。

坦撤退时在迦特附近留下一些防营，谢拉是驻扎那里的雇佣军总长。<sup>②①</sup>也许他奉示撒的继承人奥琐冈一世（Osorkon I，公元前914—前874年）的命令，也许是自作主张，也许是与巴沙（Baasha，公元前900—前877年）联盟，巴沙此时在以色列握有大权并与大马士革建立了盟约（王上15：19）。实际上，我们不知道这事发生在亚撒在位的哪一年，不能肯定巴沙是否已登位——可能已登基，因为亚撒幼年登基，这时已是成人了。不管怎样，亚撒在玛利沙（Mareshah，代下11：8）附近的防营与侵略者相遇，打败了他并追赶到基拉耳，在那里大肆破坏。这样，如果说这是一次干预的话，埃及从此便停止了对巴勒斯坦的干预，之后不断衰弱，再也没有干预以色列和犹太了。

巴沙此时也不觉得边境平安。在亚撒统治后期，巴沙攻击南部进入便雅悯，取了拉玛（Ramah），并修筑加固。拉玛位于耶路撒冷北面五英里处，这使首都受到严重威胁（王上15：16-22）。<sup>②②</sup>亚撒在重压之下送礼物给大马士革的便哈达一世，请他与巴沙毁约帮助犹太。本性奸诈的便哈达依从了，派军队骚扰加利利以北，迫使巴沙撤军。<sup>②③</sup>以色列在此时或之后不久很可能失去了原本在外约旦亚莫克（Yarmuk）北的驻地。亚撒立即率劳工拆了拉玛的驻地，将材料搬去修筑加巴（Geba）和米斯巴（Mizpah），<sup>②④</sup>这样向边境北面安全了，缓解了都城的压力。亚撒可能再次占领了亚比雅曾经拥有的以法莲地带（代下15：8，17：2）。

交锋持续了两代人，双方越来越清楚无论哪一方都没法赢。虽然战事是间歇性的，也不太血腥，但肯定在人力和物力方面给彼此增加了沉重包袱。<sup>236</sup>为何非要慢性自杀不可？完全可以想象双方都极可能落入充满敌意的邻国攻击之下。智者的言论因此盛行，双方不再挑动战争，很快就放弃了战事。

②① 尽管数目（100万人！）夸张，但这是史实。参见 Rudolph, *op. cit.*, p. 243; J. M. Myers, *II Chronicles* (AB, 1965), p. 85。“古实人”谢拉可能是从法老接受俸禄的埃塞俄比亚或阿拉伯的（参见古珊：《哈巴谷书》第3章7节）冒险家。

②② 《历代志下》第16章1节将此定年代于亚撒在位的第36年间；但《列王纪上》第16章8节将巴沙的死定年代于亚撒在位的第26年。编年作者的年代表受到下列作者的辩护，Albright (*BASOR*, 87 [1942], pp. 27f.)；不过其他人不赞同，比如，Rudolph, *VT*, II [1952], pp. 367f.; B. Mazar, *BA*, XXV [1962], p. 104。

②③ 或许在夏琐（参见 Y. Yadin, *AOTS*, pp. 254, 260）和但（参见 A. Biran, *IEJ*, 19 [1969], pp. 121f.）发现的城市被毁的证据应当与此次征战联系起来。

②④ 认为“Gibeah”（迦巴）应当念作“Geba”（加巴）的主张（参见 Albright, *AASOR*, IV [1924], pp. 39, 92），现在看来不大可能；参见 L. A. Sinclair, *AASOR*, XXXIV-XXXV (1960), pp. 6-9。一般认为是在耶路撒冷以北大约七英里大道上安拿示伯土丘（Tell en-Nasbeh）的米斯巴（参见 Sinclair, *ibid.*，以及其中提供的参考资料），在此时得到坚固的设防；参见 Wright, *BAR*, pp. 151f.。



3. 敌对国：内部事务。这两个国家表面相似，但本质不同。犹大虽小且穷，但有同一性质的种族，地理上相对封闭。以色列大一些也富一些，靠近旧有部落系统的中心，人口中包含了大量迦南人，地理上更多暴露于外界影响之下。还有，其中一个有而另一个缺乏的就是稳定的王朝传递，他们各有自己不同的理论。<sup>24</sup> 因为这些原因，两国各自的历史展现了很大的不同。

(1) 耶罗波安的行政政策。北部原本没有政府，耶罗波安的任务是要建立政府。初建阶段没有首都，没有行政机构，没有军队体制，也没有古代社会最重要的一项——国家宗教，他必须提供一切。在极度困难的条件下耶罗波安能做到这一切，证明他确实有能力。

首先，他建都于示剑（王上 12：25），理由和大卫拣选耶路撒冷相同。示剑位于中部，有固定的宗教传统，是玛拿西境内的一个迦南—希伯来独特文化圈，与宗派系统联系松散；作此选择不会引起其他宗派嫉妒，同时可以安抚人口中的非以色列成分；在示剑的考古挖掘证实耶罗波安确实修筑此城。<sup>25</sup> 耶罗波安也在外约旦修筑毗努伊勒（Penuel）——我们不知道是否作为另一个都城，若果真如此，是出于什么原因，我们也不知道；<sup>26</sup> 后来首都迁至得撒（Tirzah，很可能是艾尔法拉土丘 [Tell el Fār'ah]，在示剑东北约七英里处），在那里直到暗利年间，什么原因迁都也不知道（示剑并非易防之城）；但得撒原来也是非以色列城市，是部族联盟中松散的一环（书 12：24，17：1-4），政治上的有利条件与其他城市一样。

现有的资料对耶罗波安的行政只字未提。估计他简单地把所罗门的行政系统照搬过来，只要能运作就行。撒玛利亚陶片暗示在公元前 8 世纪时他们的行省体系是照所罗门的样式——可能是全套照搬。<sup>27</sup> 若果如此，这意味着税收照例，但并不等于说他们负担沉重。也不清楚耶罗波安是否征兵发展军队，其实战事的需要一直很沉重且持续不断。很有可能（王上 15：22）他征用徭役修建坚固城示剑、毗努伊勒、得撒和其他政府设施，给百姓的负担可

<sup>24</sup> 特别参见 A. Alt, "The Monarchy in the Kingdoms of Israel and Judah" (1951; *Essays on Old Testament History and Religion* [Eng. tr., Oxford: Blackwell, 1966], pp. 239-259)。尽管他的观点受到批评（比如 T. C. G. Thornton, *JTS*, XIV [1963], pp. 1-11; G. Buccellati, *Cities and Nations of Ancient Syria* [Rome: Istituto di Studi del Vicino Oriente, 1967], pp. 200-212)，但在在我看来他的立论基本是正确的。

<sup>25</sup> 参见 Wright, *BAR*, p. 148。

<sup>26</sup> 示撒可能进攻了毗努伊勒（上文），因为耶罗波安曾在那里短暂居住过，参见 Aharoni, *LOB*, p. 287。

<sup>27</sup> 有关撒玛利亚陶片，见原书第 259 页（参边码）。

能不重。虽然没有听说百姓对耶罗波安有不满情绪，但他没有——也无法——将以色列带回到君主制前的状态，这可能使得先知发预言反对他，但这只是猜想，并无证据。

(2) 耶罗波安的宗教政策。耶罗波安最著名的一项措施就是设立国教与耶路撒冷抗衡（王上 12：26 - 33）。他不得不如此，这是所有古代王权必需的神学的合法性问题，他的情况更为敏感。许多以色列人认为只有耶路撒冷圣殿才是部族联盟帐幕的合法继承者，还尝试上去那里朝拜。这就削弱了他们对耶罗波安的忠诚，圣殿极重要的一个特质是见证耶和华神与大卫的永约。耶罗波安不能让他的百姓参与这一类敬拜仪式，除非宣告大卫是不合法的。这样，为保护他自己，也为使国家能在宗教保护下，他在南北两端设立了两个神殿：伯特利和但。<sup>28</sup> 两个地方都有古传统，前一个与先祖有关联同时宣称神职人员出自利未族谱，可能是亚伦系的（在第 31 节中耶路撒冷的祭司否认这一点！）；而后一个地方有祭司自称是摩西的后裔（士 18：30）。关于但我们所知就只有这些了。不过，伯特利始终被称作“王的圣所，王的宫殿”（摩 7：13）。耶罗波安把节期设在每年第八个月，与耶路撒冷七月节期相对抗（王上 8：2），而且无疑部分照搬他们的样本，同时掺杂了复兴的古传统和其他地方已不再时兴的习俗，可能是一些祭司家族保留下来的，他们的族谱可追溯至亚伦（出埃及时代的牛犊，出 32）。<sup>29</sup> 耶罗波安如此更像是改革家，而不是复兴家。

238

《列王纪上》以耶路撒冷传统为正统，将耶罗波安的崇拜斥为拜偶像和叛教，特别是耶罗波安在伯特利和但铸的金牛犊被视为偶像。虽然许多不思考的人的确跪拜它，但他们并非把它当作耶和华神的像（古代闪族人并不把尊贵之神兽形化），而是把它视为基座，不可见的耶和华神矗立或端坐之上。<sup>30</sup> 他们把它当作与耶路撒冷的基路伯（有翅膀的天使）同等。牛犊像无疑在以色列有着很长的历史，却为正统耶和华崇拜摒弃，因为它与生殖之神

<sup>28</sup> 但似乎也是一个行政中心和抵御亚兰人的国防点，被认为是耶罗波安时代的一些建筑物，包括一座丘坛的南面，被发掘到；参见 A. Biran, *IEJ*, 27 (1977), pp. 242-246。有关更早期的报道，查找 *IEJ* 1966 年之后的文档。

<sup>29</sup> 有关耶罗波安的宗教崇拜，参见 F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Harvard University Press, 1973), pp. 195-215。也参见下列不太相同的立场，B. Halpern, *JBL*, XCV (1976), pp. 31-42；Halpern 主张说亚伦家族的人在伯特利做祭司，但耶罗波安令摩西家族的祭司代替他们。这是一个棘手的问题。

<sup>30</sup> 参见 Albright, *FSAC*, pp. 298-301；*idem*, *YGC*, pp. 171f.。下列作品中提供的事例说明了这种雕像（神站立在一头公牛或狮子的上面），参见 Pritchard, *ANEP*, pp. 163-170, 177-181。

紧密相关，很不稳妥。北国以色列人多半受迦南影响，这像就极其危险，为耶和华神与巴力的混淆大开方便之门。异教中关键的特性借此进入正教。《列王纪》的作者无疑不太公正；但北国以色列确实没有保守宗教的纯正性！北国的先知们甚至认为耶罗波安的宗教政策从一开始就无法容忍；从前支持他的亚希雅很快与他决裂并反对他，正如撒母耳曾反对扫罗一样。<sup>①</sup>

(3) 以色列的王朝更替：公元前 922 年至公元前 876 年。北国内部极度不稳定的局势成了她的特性。当犹大顺着大卫的血脉发展她的历史时，以色列的宝座在前 50 年不断因暴力更替。魅力型领袖的传统是对此最好的解释，因为王位传递不被注重领袖超凡魅力的灵感传统所认可。

耶罗波安，如扫罗一样，由先知膏立得着权力接着被民众认可，大概立了约。以色列的王权出于神圣感召：由神膏立，民众认可；可是要真正回到神圣感召时代是不可能了。这个新国家不能承受如此不稳定，而神圣感召的特性正与此碰撞。当耶罗波安死后，他的儿子拿答（Nadab，公元前 901—前 900 年）试图接替他（王上 15：25—31）。但当他与军队在野外时，很快被巴沙（Baasha）所杀，这人可能是他的军官，杀了耶罗波安全家，自己做了王。巴沙，如同耶罗波安，由先知任命，<sup>②</sup> 拥权直到死时（16：1—7，公元前 900—前 877 年）。但当他的儿子以拉（Elah）继位时，也被他的一位军官心利（Zimri）所杀，他除尽了巴沙全家，自立为王。心利明显既没有先知膏立也没有群众基础。一周之内（16：15—23）元帅暗利（Omri）带兵进入得撒。心利见大势已去，就自果其命。北国领土在你争我夺的喧嚷中倾覆，暗利花了几年时间才坐稳宝座——有没有先知膏立也不知道。

这说明在古传统领导方式和盼望稳固王权的冲突中间，先知的角色至关重要。耶罗波安和巴沙都有先知膏立，而同是这些先知支持将他们的宗室倾覆（14：1—16，15：29，16：1—7、12）。先知因王室玷污敬拜事宜而发怒到什么程度，因其他事情发怒到什么程度，我们不知道；但他们是照撒母耳式的传统行事。无论如何，王朝传递不被接受。以色列到底能承受多久的混乱是个问题。

<sup>①</sup> 是否示罗的亚希雅盼望在那里，或依照那个传统，恢复古代的部落神殿？还是像诺特认为的那样，他实际是“在耶路撒冷依照以色列的传统”（1950；*The Laws in the Pentateuch and Other Studies* [Eng. tr., Edinburgh and London: Oliver & Boyd, 1966; Philadelphia: Fortress Press, 1967], pp. 132-144），赞同政治上的独立，但反对宗教上从耶路撒冷的独立？

<sup>②</sup> 在《列王纪上》第 16 章 2 节，他被称为 *nāgīd*，这曾被用来称呼扫罗，参原书第 190 页（参边码）。

(4) 犹太的内部事务：公元前922年至公元前873年。犹太本身的历史读起来相对单调，没有王朝更替。虽然有时在调和与保守之间动摇，但作为稳定的朝代，遵循敬拜的传统，以及拥有相对单一的种族，犹太的钟摆从未偏离中心太远，不如以色列那样残暴。毫无疑问，在耶路撒冷贵族与郊野民众之间存在着紧张关系。前者生于所罗门的豪华宫廷，当中包括一些非以色列背景的人，衣着开放时尚，对耶和华神的敬拜本质没有感觉。后者大部分是农场主和牧人，生活非常简朴，固守祖先的社交与宗教传统。虽不能一概而论，但矛盾的存在对双方来说皆至关重要，耶路撒冷的祭司通常站在保守派一边，因为这关乎宗教事宜。

在罗波安和亚比雅年间开放派和宽容派占上风，所罗门接受和容许的宗教世俗化倾向继续。罗波安是所罗门和一位亚扪公主拿玛（Naamah，王上14：21、31）所生。他自己最喜欢的妻，亚比雅的母亲玛迦（Maacah），是押沙龙的女儿（15：2），有部分亚兰血统。这两个女人的名字都带有外邦背景，玛迦特别被提到敬拜亚舍拉（Asherah，15：12f.）。当这一党派掌权，外邦神教包括庙妓和同性恋得以自由发展。

这一切当然触怒耶和华神，在亚撒的较长统治期间（公元前913—前873 240年）形势开始逆转。亚撒，亚比雅的儿子或是弟弟，因亚比雅早亡，尚年幼之时即继承王位。<sup>③</sup> 在他年幼时，玛迦摄政并继续她的恶行。但亚撒成年后，支持保守派，贬了太后的位，实行改革（15：11—15），在他和他儿子约沙法（Jehoshaphat，公元前873—前849年）年间犹太正式脱离拜偶像（22：43）。亚撒晚年终于与以色列停火，犹太步入一个相对和平时期。她仍然控制南下亚喀巴湾的贸易通道，所以可能也很富有。

## 二、从暗利继位到耶户的清除整顿时期的以色列和犹太

（公元前876年至公元前843/2年）

1. 暗利家族：以色列的复原。前面提到暗利获取了宝座，他的强大终于

<sup>③</sup> 《列王纪上》第15章8节和《历代志下》第14章1节中，亚撒是亚比雅的儿子，而在《列王纪上》第15章2节、10节和《历代志下》第15章16节中，二人都是玛迦的儿子（圣经中译文一般在此显示亚撒是玛迦的孙子——译者注）；而《历代志下》第13章2节更把问题复杂化了。既然亚比雅做王不到三年，有可能亚撒是一个小儿子，母亲已过世，这就使得玛迦以王太后的身份继续摄政，参见 Albright, *ARI*, p. 153。其他可能性，参见 Myers, *op. cit.*, pp. 79f.。

给以色列国带来稳定。虽然他在位时间很短（公元前876—前869年），但他建立的王朝一直传位到第三代，他制定的国策使以色列重新强大而富裕。

（1）暗利登基的政治背景。暗利的崛起其实并非偶然，以色列历经50年的动荡，无力抵抗虎视眈眈的敌国。特别是大马士革的亚兰王国，作为巴勒斯坦和叙利亚的大国正逐渐威胁以色列从前的地位。前章提到他的首领便哈达一世（公元前885—前870年）曾攻打巴沙，侵入加利利北，很可能占领亚莫克（Yarmuk）北的外约旦。在阿勒泊（Aleppo）发现一块关于便哈达二世（公元前870—前842年）的石碑，记载约公元前850年左右大马士革的势力范围（可能并非其实际领土）可达叙利亚最北部。<sup>④</sup>

石碑是奉献给推罗的神巴力梅尔嘎（Baal Melqart）的，这一史实说明大马士革与那个腓尼基国是盟约国。说明亚兰人在巴沙执政时趁以色列人虚弱，或趁他们内战时，霸占了几个边境城市（很可能在约旦河以东），为亚兰商人夺取了以色列城市的商业特权（王上20：34）。<sup>⑤</sup> 暗利接管的是一个缩了水且胆战心惊的以色列国。

除此近忧之外，以色列尚有远虑——开始不引人注目，只有少数人警戒——这是以色列历史上从未有过的。埃及，虽曾尝试但徒劳无获，已不再值得一提。远处美索不达米亚一个新的帝国开始崛起——亚述。前面提过，亚述在公元前第二个千年曾是世界强国，在亚兰人逐渐强盛时，亚述不得不约束自己，集中力量自保。她最卑微的时候是在亚述拉比二世（Asshur-rabi II，公元前1012—前972年）和他的继承者统治时期，那时正是大卫和所罗门治理以色列的时代。但当大卫国土分裂，亚述在亚述但二世（Asshur-dan II，公元前935—前913年）和他的继承者手中开始复原。这时她的统治者是亚述拿摄帕二世（Asshur-naṣir-pal II，公元前884—860年），此人以恐怖为统治手段，他的残暴超出亚述历史上所有人。在前任基础上，亚述拿摄帕控制上美索不达米亚，又向西到幼发拉底河转弯地带，把亚兰人的国一个接一个地降服在他膝下。就在暗利短暂任内，他率军过河，列队向西向南横扫叙利亚到黎巴嫩，然后在地中海“洗漱刀枪”，从亚瓦底（Arvad）、毕布罗斯、

<sup>④</sup> 在以前的版本中我们将便哈达一世的统治期拉得很长，大约从公元前880年到公元前842年，这是依照 Albright 的观点；参见 Albright, *BASOR*, 87 (1942) pp. 23-29。现在看来，必须将这段统治期分给便哈达一世和便哈达二世；参见 F. M. Cross, *BASOR*, 205 (1972), pp. 36-42，其中介绍了有关石碑的更多资料。

<sup>⑤</sup> 如果这些特许发生在暗利自己统治的时期（持此看法的有 B. Mazar, *BA*, XXV [1962], p. 106），这一定是在暗利稳固他的统治权之前，但此处经文使用的语言具有格式化的特点，“父亲”可能指的是“先辈”而已。

西顿、推罗等腓尼基城市中收取贡物。<sup>③⑥</sup> 亚述的离去虽意味着这不是永久性的征服，但也是更恶劣的先兆。叙利亚和巴勒斯坦的小国们一个个苏醒过来，意识到如临大敌。

(2) 暗利的对外政策。尽管圣经把暗利的统治以六节经文简要带过（王上 16：23-28），还是可以看出暗利能力超众。暗利王朝被倾覆之后很久，亚述人还称以色列为“暗利之家”。暗利使以色列复兴的策略是照搬大卫和所罗门的做法：以安内为主，与犹太交好，与腓尼基握手，对东约旦强硬，特别是对亚兰。这政策由暗利制定，他的儿子亚哈（公元前 869—前 850 年）延续了这一系列措施，现有的资料很难按时间编排。

暗利先与推罗王竭巴力（Ittoba'al）结盟，他儿子亚哈娶了竭巴力的女儿耶洗别（Jezebel，王上 16：31），<sup>③⑦</sup> 双方互惠互利。推罗此时正处于殖民扩张的高峰时期（迦太基 [Carthage] 后来在她版图内）；因为部分食物依靠进口，<sup>242</sup> 她让以色列出口农产品和提供商业机会。推罗急于要与大马士革的强大保持平衡，也想恢复和以色列的贸易关系，透过以色列与南部交好。下一步是与犹太联盟；亚哈在位初期，或许更早，犹太正式聘定了亚哈妹妹（或女儿）雅她利雅（Athaliah）给犹太王约沙法的儿子约兰（Jehoram）为妻。<sup>③⑧</sup> 没有任何理由假设，像许多人认为的那样，这是一个不平等不友善的条约。<sup>③⑨</sup> 联盟既是军事互惠，也是商业互利，接下去我们读到说他们试图重建以句迦别的海外贸易（22：48f.）。<sup>④①</sup> 尝试虽然失败了，但说明他们梦想重现所罗门的繁荣。

<sup>③⑥</sup> 石碑文字参见 Pritchard, *ANET*, pp. 275f.。

<sup>③⑦</sup> 这几乎肯定是暗利所策划的。竭巴力（Ittoba'al，又作 Eth-baal）统治期约在公元前 887 至公元前 856 年；参见 Albright, *Mélanges Isidore Lévy, Brussels, 1955, Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves, XIII, 1953, pp. 1-9.*

<sup>③⑧</sup> 《列王纪下》第 8 章 18 节和《历代志下》第 21 章 6 节说雅她利雅是亚哈的女儿；《列王纪下》第 8 章 26 节和《历代志下》第 22 章 2 节，说是暗利的女儿（RSV 将此解读作“孙女”）。既然她的儿子出生于大约公元前 864 年（王下 8：26），她就不可能是亚哈和耶洗别的女儿，因为那时这两人成亲几乎还不超过十年。她有可能是亚哈从早些时候的婚姻所生的女儿，或者（参见 H. J. Katzenstein, *IEJ*, 5 [1955], pp. 194-197）是暗利的女儿，但在暗利死后由亚哈和耶洗别养大。

<sup>③⑨</sup> 以为约沙法是属臣的看法（如 Oesterley and Robinson, *op. cit.*, I, p. 288; Kittel, *GVI*, II, p. 240）主要基于《列王纪上》第 22 章 29 至 36 节，但这段经文中的事件并不一定要作这样的解释，而且第 44 节和 48 节及后文显示正好相反的情况，《历代志下》第 17 章 2 节的证言也不应当看作是编年作者的幻想而置之一边。

<sup>④①</sup> 圣经表明说约沙法拒绝亚哈的儿子亚哈谢（Ahaziah）在此事上的帮助；《历代志下》第 20 章 35 至 37 节却说得相反。是否一次尝试失败，是否约沙法再拒绝亚哈谢的建议再作一次尝试（Kittel, *GVI*, II, p. 263）？

他们的私人恩怨了结了，以色列和犹大可以联合对付外敌。所有外约旦国家中，只有亚扪没被再征服。我们从摩押石碑知道（王下 3：4），<sup>④①</sup> 暗利打败摩押使她进贡，限制她的疆界，使以色列人在亚嫩河以北的领土定居。以东，无论它在过渡时期处于什么状态，再次成为犹大的一个省，由总督治理（王上 22：47）。约沙法控制着在东方向北通向阿拉伯的贸易通道，又向西扩张进入非利士人的领土（代下 17：11；王下 8：22）。

243 (3) 与大马士革的战争与盟约。以色列成功地赢了她最危险的敌人大马士革的便哈达。虽然我们没有听说暗利采取任何行动来对付亚兰人，但他既能打败摩押人，证明他也能把亚兰人逐出境外。亚哈后来不得不与之交战，史料来源还不够确实地重现当时的史实，<sup>④②</sup> 很明显最后结果对以色列有利。圣经记载（王上 20）亚哈早期年间亚兰军队深入以色列，无疑希望借着控制以色列东山再起，亚哈被迫答应便哈达过分的要求。但是，一次猛烈还击击退了侵略者，在约旦河东第二次交战取得了重大胜利，甚至抓获便哈达本人。亚哈以极大的仁慈对待他的敌人，只是要回了便哈达以前强夺以色列的一些城市，还同他立约并放他走。这使先知深感痛惜，认为这是违反了圣战条约，如撒母耳年间发生过的（撒上 15）。

无论如何，亚哈与便哈达立了盟约，主要是因为亚述的威胁。亚述拿撒帕二世发起的战争并未结束，而由撒曼以色列三世（Shalmaneser III，公元前 859—前 825 年）继续，在他统治第一年，向西推进至幼发拉底河，跨过大河向北横扫叙利亚至阿玛努斯山（Amanus）到地中海。西方众王，知道没有人能抵挡他，急速组成联盟。联盟成员包括从西里西亚到亚扪，似有埃及作后盾，<sup>④③</sup> 还有大马士革的哈大底谢（便哈达二世），<sup>④④</sup> 哈马斯的以户里尼（Irh-

④① 碑文参见 Pritchard, *ANET*, pp. 320f., 也见 R. E. Murphy, *CBQ*, XV (1953), pp. 409-417。

④② 我们对暗利家族的了解，大多来自编织在《列王纪》中的一个先知叙述的循环（a cycle of prophetic narratives，从预言的发出到民众的反应再到最后的结果被称为一个“循环”——译者注）。常常有人辩论说（比如 C. F. Whitley, *VT*, II [1952], pp. 137-152; J. M. Miller, *JBL*, LXXXV [1966], pp. 441-454），既然在这些叙述中具体的王的名字在某处被提及的时候，大概也都不是原始出于这些叙述，那么《列王纪上》第 20 章、第 22 章等等实际指的是耶户王朝。我不赞同这一观点。任何重构都只能是假设；J. Morgenstern 描绘出一个明智的图画，参见 J. Morgenstern, *Amos Studies I*, Hebrew Union College, 1941。

④③ 尽管有争议，但在撒曼以色列的碑文中提到的木斯里（Mus ri）的 1000 士兵大概是埃及人；参见 H. Tadmor, “Que and Mus ri” (*IEJ*, 11 [1961], pp. 143-150)。关于联盟的成员，也参见 *idem*, *Scripta Hierosolymitana*, VIII (1961), pp. 244-246。

④④ 哈大底谢（Hadadezer，又作 Adad-idri）似乎是王的本名，便哈达是他的王位名（Albright, *BASOR*, 87 [1942], p. 28）。



uleni) 和以色列的亚哈 (圣经中没有提到)<sup>④5</sup> ——他贡献了2000辆战车和1万步兵。多国联盟这一次达到了目的。不久,公元前853年撒幔以色列与联军交战,尽管撒幔以色列是个强人,夸口能马到功成,但这一次被逼入死角,直到四、五年之后他才再卷土重来。

2. 暗利家族: 内部局势。暗利强大的政策救以色列于水火,使她恢复元气。然而造成的内部紧张局势抵消了其成果,使得情势甚是危险。

(1) 社会经济状况。许多证据表明,在暗利年间以色列享有物质上极大的丰盛。最好的证据是首都撒玛利亚城。这个地方在山上,理想的易守难攻之地,是暗利置买的(王上16:24),如耶路撒冷一样是王室产业。考古学已发现这座暗利兴建的城,由亚哈完成,坚固无比,工艺之精巧在古代巴勒斯坦绝无仅有。其中一座建筑以象牙镶嵌(撒玛利亚最早的象牙雕饰即从此时期开始),据说是亚哈建的“象牙宫”,堪称典范(22:39)<sup>④6</sup>。暗利也在别处大兴土木。他们另有一处行宫在耶斯列(Jezreel, 21),<sup>④7</sup>又加固了一系列主要军事重镇,无疑为防备先进的攻城器械。在米吉多和夏琐,大片接连起伏的城墙代替了所罗门时代的城墙,交错的隧道穿过巨石通向城底的水泉,以便在围城时有足够的水源(米吉多著名的水渠,以前认为是以色列国之前的朝代修的,现在看来是暗利时代修的,最近夏琐发现的也是同样)<sup>④8</sup>。攻城装备也大大提高了,这从亚哈用在夸夸(Qarqar)战场上的战车数目和米吉多著名的能容450匹战马的马厩表现出来,这马厩在以前也认为是所罗门时代的,现在看来日期应定在公元前9世纪。<sup>④9</sup>

尽管这些都证明他们的富裕与强大,但从《列王纪》中的一些叙述来

④5 有关这一点,我们只从撒幔以色列自己的碑文中获悉;参见Pritchard, *ANET*, pp. 278f.。有关亚述与以色列从这段时间起往后的接触,参见W. W. Hallo, *BA*, XXIII (1960), pp. 34-61。

④6 参见J. W. Crowfoot et al., *Early Ivories from Samaria* (London: Palestine Exploration Fund, 1938); *The Buildings at Samaria* (1942); *Objects from Samaria* (1957)。出色的概略参见A. Parrot, *Samaria, The Capital of the Kingdom of Israel* (Eng. tr., London: SCM Press, 1958); 更加简明的有G. E. Wright, *BA*, XXII (1959), pp. 67-78; P. R. Ackroyd, *AOTS*, pp. 343-354。

④7 A. Alt (*Der Stadtstaat Samaria* [1954; cf. *KS*, III, pp. 258-302]) 论证说两个“都城”反映了暗利家族作为人口中迦南和以色列成分的王的双重角色,并且这受到宗教二元化的平衡:以色列的耶和华神,撒玛利亚的巴力梅尔嘎。这一论证,尽管阐述得精明,却基本上是推论性质的,参见G. E. Wright, *JNES*, XV [1956], pp. 124f.。

④8 有关夏琐,可以很方便地参阅Y. Yadin, *AOTS*, pp. 244-263, 以及那里引证的作品;更近期的有, *idem*, *BA*, XXXII (1969), pp. 50-71; *IEJ*, 19 (1969), pp. 1-19。有关近期在米吉多的发掘,参见Yadin, *BA*, XXXIII (1970), pp. 66-96。

④9 有关米吉多的马厩,参见原书第213页脚注67(参边码)。



看——当中反映的是确实情况——大批农民的生活水平降低了。我们无法说出当时人民的负担到底有多重，但许多迹象表明以色列社会正在解体，苛刻的制度使得穷人靠富人的怜悯度日。农民在困难时不得不向富人借高利贷，或以土地抵押，或以本人或孩子抵押，为了还债，甚至被逐出家园，或卖身为奴——可以推测出，这不是罕见的（王下4：1）。虽不能证实但可以推测出，246 亚哈年间大旱（王下17）。根据约瑟夫（Josephus, *Ant*, VIII, 13, 2），这个大概就是以弗所的米南得（Menander）所讲说的那次大旱<sup>⑤</sup>，它使大批农民失去一切所有。我们不知道有多少地主用高利贷款人手段获得大片土地，亚哈和拿伯的案例（王上21）也许并不典型，但并不少见。一个世纪之后阿摩司痛责的现象并不是一夜之间产生的！以色列充满着像耶洗别一样毫无圣约观念的人，像亚哈一样毫不关心圣约的人。

（2）信仰危机：耶洗别。然而，最严重的危机是暗利草率的宗教政策。我们看到他为亚哈娶耶洗别，借此与推罗联盟。耶洗别敬拜推罗的神巴力梅尔嘎（Baal Melqart）和亚舍拉（Asherah），她和她的家臣以及那些想和她交易的商人都被允许在以色列的土地上敬拜她自己的神。在撒玛利亚为她的神巴力梅尔嘎建有神庙（王上16：32）。<sup>⑥</sup>这与所罗门为他的外族妃嫔所做的一样（11：1-8），古时的人认为这是一件当然的事情，可能只有“心胸狭隘”的人才会反对。但耶洗别是个满脑子为她的神发狂的妇人，她新来到这片土地上，却傲慢地对待这片土地上落后的文化和严格的宗教，显然想要把外邦神巴力立为王室的正式宗教。

很快大规模对耶和華神的背叛威胁着以色列。从某方面说，这不新鲜；之前不只发生过一次，敬拜生殖之神的试探一直以来与耶和華神一同存在，把外邦神崇拜的特性带进耶和華信仰的尝试也一直不断。在大卫、所罗门时代，人们大量吸收迦南文化，这个威胁就更严重了，许多人只是口头上敬拜耶和華神。这些迦南人大部分在北国境内，分裂后的北国最多只有半数人敬畏耶和華。人们接受拜巴力的国家政策并不惊讶，甚至许多人欢迎这一点。

<sup>⑤</sup> 米南得将此年代定在推罗的竭巴力统治期，并说这延续了一整年。《列王纪上》第18章1节所说的三年大概从一年的春雨数起到次年的秋雨（即一年再加上之前一年和之后一年的一部分）；参见 Noth, *HI*, p. 241。

<sup>⑥</sup> 推罗的巴力不是当地的神，而是阴间的王，如上文所述（见原书第240页，参边码），对他的崇拜一直传到亚兰人的土地上。参见 Albright, *ARI*, pp. 151f., 233; *BASOR*, 87 (1942), pp. 28f. 其他人论证说耶洗别的神是巴力沙闷，O. Eissfeldt, *ZAW*, 57 (1939), pp. 1-31; 参见 *Kleine Schriften*, II [Tübingen: J. C. B. Mohr, 1963], pp. 171-198, 也参见 Albright, *YGC*, pp. 197-202。

亚哈允许，可能是因为他知道他的统治不能单单以耶和华一神为根基。外邦神教侵入的程度无证据可查，似乎国家的整体结构被从头到尾侵蚀了。亚哈自己名义上还是敬拜真神，从他儿子的名字可以看出（亚哈谢、约兰），王室和贵族已彻底外邦化。巴力和亚舍拉的先知成为正宗（王上18：19）。估计大部分以色列人已彻底外邦化，一部分还持守真道（19：18），而大部分人随从大流，“心持两意”（18：21）。<sup>246</sup>

忠于耶和华神的很快被迫害。耶洗别虽然对神不敬，但在起初她并没有故意要镇压他们。但是当她的政策遭到抵触，她因愤怒而采取了更严厉的措施，包括迫害那些胆敢反对她的人（18：4）。特别是神的先知成了她的泄愤对象，他们的处境空前危急，以色列从未有过因传讲神的话而面临报复的情形。<sup>52</sup> 后果可想而知，一些先知也是常人，在压力下屈服，只说王喜欢听的话（22：1-28）。另一些人，如音拉的儿子米该雅（Micaiah ben Imlah）拒绝让步，预言神已宣布暗利家的毁灭，他们不仅与王室疏远，在其他先知中也孤立。先知内部开始分裂，且再也没有复原。

（3）以利亚。王后的魔掌将她的反对者逐入地下（18：4），强烈的不满渐渐在以色列人中累积。耶洗别的敌人中最为旗帜鲜明和最具代表性的反对者，是先知以利亚。这个难以捉摸又令人敬畏的人物，成为以色列的传奇。以利亚传奇一生的每个环节无法重组，但若不是以利亚和他的接班人以利沙的故事，我们可能也不知道亚哈和耶洗别的所为。

以利亚是沙漠边缘城市基列的人（Gileadite），是不折不扣的耶和华崇拜传统的体现，被形容成一位倔强孤独的人物，因特别艰苦的职业身穿毛皮衣（王下1：8），这大概是拿细耳人战时的常年礼仪装束，他常喜欢出现的场合是为神而争战时：在迦密山（Mount Carmel，王上18），他揭露巴力根本不是神，鼓励人们重新选择敬畏神，将巴力的先知置于刀下，<sup>53</sup> 当面指责亚哈非法侵占别人的葡萄园，以及他对拿约（Naboth）犯下的罪（21）。耶洗别大怒，追捕以利亚，他便逃往何烈山（Horeb，19），以色列的旷野，在那里恢

<sup>52</sup> 注意撒母耳、拿单、示罗的亚希雅等皆曾谴责过他们各自的王，但都没有遭受任何报复，先知是不能受人身攻击的，这一思想感情一直持续到以色列历史的终结（耶26：16-19）。

<sup>53</sup> 迦密的巴力很可能是巴力梅尔嘎：参见 Albright, *ARI*, pp. 151f., 233, 并参见其中提及的作品 R. de Vaux (*Bulletin du Musée de Beyrouth*, 5, pp. 7-20)。O. Eissfeldt (*Der Gott Karmel* [Berlin: Akademie-Verlag, 1954]) 更加赞同说是巴力沙冈。Alt (“Das Gottesurteil auf dem Karmel” [KS, II, pp. 135-149]) 认为这一叙述反映的是对一个当地巴力神庙的占领，将其归属对耶和华的崇拜；参见 K. Galling, *Geschichte und Altes Testament* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1953), pp. 105-125。

复体力，因立约之神的话语再次壮胆。最后，他消失于旷野（王下2），不是被火的战车接到天上！以利亚是摩西传统在以色列的活典型。他如何看待君主制或者耶路撒冷和伯特利的敬拜，我们不知道。但他认为亚哈和耶洗别当得咒诅。他的神是西奈山之神，不容罪恶并要对违反圣约之人如亚哈报仇。以利亚因此向外邦神和王室展开圣战。他虽然有时与一群先知做伴，但不属于他们当中一员（王下2），如从前撒母耳一样，无疑他凝聚大伙为了要站稳立场。整个国家在上帝眼中成为可憎，他已定意倾覆她（王上19：15-17），<sup>54</sup> 并把这个任务交给他的追随者。耶洗别视以利亚为死敌是对的，只要以利亚这类先知存在，北国与她的百姓是不能和平共处的。

3. 暗利家族的覆亡。尽管反抗一直拖延到亚哈和以利亚都从历史舞台上消失以后才爆发，但这并不削弱其力度。最后，压抑已久的愤怒终于爆发，暗利全家被灭，差点就灭了全以色列。

（1）亚哈的继承人：亚哈谢（公元前850年至公元前849年）和约兰（公元前849年至公元前843/2年）。亚哈在与亚兰人的交战中阵亡（王上22：1-40）。<sup>55</sup> 估计因为在夸夸临时性的胜利使得亚哈觉得多国联盟达到了目的，或便哈达在实现诺言上的延迟（20：34，22：3）挑动了 he 再次与之为敌。无论什么原因，亚哈铁了心要夺回基列拉末（Ramoth-gilead）这一边境城镇，犹太王约沙法也站在他一边。但在战争中他丧了命，他的两个儿子相继继承了王位，两个都不称职。第一个亚哈谢，登位只几个月就跌伤，从此未能痊愈（王下1）。弟弟约兰接替王位，他明显地感觉到来自各方面的仇恨（3：1-3），想要借拆掉一些可憎的外邦偶像而缓和事态，但没有真正地归  
248 正，因他心偏邪，母后的阴影仍然笼罩着北国。

这时，外部局势也在恶化。从前摩押王米沙（Mesha'）在约兰父亲和祖父的时代一直给以色列上贡，现在他们开始背叛约兰（王下3：4-27）。约兰在犹太的合作下大军开进死海南端摩押境内赢得了胜利，但无力扭转局势。摩押的碑文告诉我们，米沙深入亚扪北，在那里屠杀以色列人，使摩押

<sup>54</sup> 一些人认为这只是间接地与以利亚有关（比如，Noth, *HI*, p. 229），但这正是我们想以利亚要做的事情。

<sup>55</sup> 我不觉得有理由要像一些人以为的那样（比如 Noth, *HI*, p. 242；以及本章脚注 42 中 Whitley 和 Miller 的文章），说这个叙述是从另一个上下文环境中转移过来的。第 40 节中的提示不足以证明亚哈平安地死去。完全有可能以色列与大马士革又彼此开战，这也证明为什么亚述的记载中对以色列只字不提，不再将其当作联盟的一员。更详尽的讨论，参考 Unger, *op. cit.*, (本章脚注 7), pp. 69-74, 154f.。

人那里定居。<sup>56</sup> 与大马士革的战争一直持续不断；亚哈在收回基列拉末之梦破灭时送命，八年之后，以色列军队还驻扎在那里。9章14节的用词似乎暗示这个城市已在以色列手上，争夺的细节无法知道。<sup>57</sup>

犹大的局势也好不到哪里。亚哈死后一年约沙法驾崩，他的儿子约兰继位（公元前849—前842年），他与以色列王同名。这个约兰，也不是军事强人。在他任内，以东这个他父王时代的省份，大卫时代就附属犹大的小国，反叛而获得独立（王下8：20-22），尽管他试图阻止，却有心无力。这意味着犹大失去了以旬迦别的港口和基地，以及通往阿拉伯的通道，这带来严重的经济后果。同时，非利士边境立拿也独立了。这个损失本身并不大，但说明犹大沿海平原的边缘城市并不十分稳固（代下17：11）。

（2）继续反对暗利家族：以利沙和先知们。此时，以色列反对暗利家族的气焰继续高涨。领袖人物是以利亚的继承者以利沙，他继续师父的使命。如从前的撒母耳，以利沙与先知团体（*b<sup>e</sup>nē hann<sup>o</sup>bi<sup>im</sup>*）中继续抵抗国家政策的那一部分人密切合作。透过这些先知，我们能透视当时社会风起云涌的个中缘由。<sup>58</sup> 他们一群人住在一个社区（王下2：3-5，4：38-44），极其虔诚（4：42），通常有一个“老师”领头（6：1-7）。他们的职业装束——249  
身披的毛皮衣服，将其与众人区别开来（王下1：8；撒上13：4），还有其他记号（王上20：41）。他们或同时（王上22：1-28）或单独（王下3：15）发预言，借助音乐和舞蹈而达到高潮，通常是有报酬的（王下5：20-27；撒上9：7）。他们的举止经常被误认为疯狂（王下9：11）；也时常是人嘲笑的对象（2：23-25）。然而他们是狂热的爱国者，随军出征（3：11-19），鼓励王为国而战（王上20：13f.），盼望一切按照神的圣战原则进行（20：35-43）。以利沙本人被称为“以色列的战车马兵”（王下13：14），按今天

<sup>56</sup> 碑文参考 Pritchard, *ANET*, pp. 320f.。尽管米沙说他反抗了暗利的儿子，但依照《列王纪下》3章4节及后文，这必须被当作指的是“孙子”，如圣经中常常出现的情况一样。但反叛可能在亚哈死前爆发（参见 Aharoni, *LOB*, pp. 305-309; van Zyl, *op. cit.*, pp. 139-144）；那么，当约兰没能镇压下去，摩押的扩张就开始了。但可能摩押石碑所描写的一些事件是在暗利家族于公元前842年倒台之后发生的。

<sup>57</sup> 假如《列王纪下》6章、7章的叙述属于这个上下文语境的话，那么有一段时期这仗打得对以色列一方来说是糟糕的，但（注意王的名字没有提及）这些叙述也许反映了耶户或约哈斯（Jehoahaz）统治期的事件。

<sup>58</sup> 有关当前先知运动讨论的概览，参阅 H. H. Rowley, “The Nature of Old Testament Prophecy in the Light of Recent Study” (*The Servant of the Lord and Other Essays* [rev. ed., Oxford: Blackwell, 1965], pp. 95-134); 更早的还有 O. Eissfeldt, *OTMS*, pp. 115-160 (especially pp. 119-126); 特别是 J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford: Blackwell, 1962)。

的话来说，这个人抵得上一个师的兵力！

到这个时期为止，先知在以色列已有 200 年历史了。他们表现了耶和华崇拜中那种神化式的传统，与其他所有存在过的宗教包括基督教的表现手法从心理学角度看很相似。在非利士威胁的时代，我们可见他们成群地在旷野在音乐的伴奏下疯狂地发“预言”（撒下 10：5-13，19：18-24）。他们狂热而爱国，是部族联盟神圣感召传统的代表；被圣怒充满，激发人们奋起为神而战，反抗非利士人。自从君主制以来，先知们同时是爱国主义者，大部分时候表明他们对君主制的态度是开明的。可是，根深蒂固的旧传统使他们拥有权利按照圣约和律法批评王和国家。因此我们可以理解，比如拿单谴责大卫与拔示巴的事件（撒下 12：1-15），先知口谕责备大卫数点人口得罪神（撒下 24）。先知坦然地直接干预政治的行动（包括在更早期的传统中），我们见过一次又一次了：以上帝的名膏立领袖然而反对朝代传递，膏立另一位领袖推翻他们。尽管他们是爱国者，但他们永远把传统和以色列早期秩序奉为至上，他们是国家的舵手。

亚兰人的侵略使先知活动再次复兴并不奇怪；以色列再一次被强敌威胁，这是神的圣战。我们看到先知以各样方式激发圣战。然而此时，在坚定的爱国传统、狂热的敬拜真神古传统与暗利家之间，没有真正和平。暗利家的一切政策所引起的国外纠纷，没落的外邦生活方式，敬拜外邦神而藐视立约之神，与先知所持守的全然相反。虽然有些先知因迫害而妥协，但其他人 250 则积蓄愤怒伺机而反。

（3）其他敌对因素。痛恨暗利家族的先知们并不孤单，变革是由军事领袖领导的（王下 9，10）。有军队支持，说明他们也不满，可能因为当时约兰对亚兰的战争指挥不力，约兰作为领袖的素质受到置疑。总起来讲，军人圈中对那些生活舒适的“家族阵线”常议论纷纷，意指那些享受奢华生活、持颓废外邦礼仪的特权阶层。军队的不满很可能反映了民众的不满。我们完全可以如此假设：如果社会内部和经济局势如前所述，无可否认民众中滋生着普遍的不满。拿伯的事件不可能逃避众人耳目而不引起愤怒，毕竟这类事情是自由的以色列以前从未过的！虽然没有民众造反，但耶户和他的士兵所为一定深得民心。

其他保守派也同样愿意反叛。其中有基尼族的利甲人（Rechabites，代上 2：55），他们的领袖约拿达（Jonadab）亲身参与了叛乱的过程。两个半世纪之后（耶 35）利甲族始终忠于拿细耳人的誓言不喝酒，也不栽种葡萄，不耕种，也不盖房，像祖先一样住帐篷。他们是一群原则上不赞同转入定居生活

的族群，单纯地依照古训，遵循远古时代的平民传统，全面拒绝以色列的新秩序，也拒绝农耕生活连同它所带来的舒适、堕落，以及古代传统的解体。对他们来说，耶洗别和王室应当被彻底流血清洗，他们愿意尽一份力。这是部分激进分子；但整个以色列保守派也普遍怀有不满。

(4) 耶户血洗以色列（王下 9, 10）。革命发生在公元前 843 年或公元前 842 年。表面上，是耶户将军领导的军事政变。实际上，就它的暴力而言，是民众压抑已久的愤怒爆发，以色列所有的保守派反对暗利家和他的政策。根据圣经记述，以利沙是真正的领袖。趁着约兰不在——他正在耶斯列疗伤，以利沙差一名“小先知”到基列拉末的军事指挥所膏耶户为王。这又一次展现了传统的模式，王由先知膏立，民众拥护——虽然此处只有军队拥立而已。耶户于是套上马车全速赶往耶斯列。约兰正与那一年刚登基的亲戚犹大王亚哈谢在一处，亚哈谢当时来基列的拉末助战（王下 8 : 28），约兰驾车去迎着他。耶户举箭射死约兰，没有任何交谈。亚哈谢逃跑，也被击毙。

耶户进入耶斯列，叫人把耶洗别从窗口丢下来，不仅杀了亚哈全家，还包括所有属亚哈的人。政变很快转为血腥屠杀，在往撒玛利亚的路上，耶户路遇一队从耶路撒冷来的王族，便放纵自己的残忍本性，没有十足的理由就血腥屠杀了他们。最后他抵达首都，诱惑巴力的先知进庙供奉巴力，然后放任自己的军队把他们完全灭绝。至于巴力庙和里面的一切，都被夷为平地。这是一场言语难以形容的血腥清洗，超越道德的范围，它的后果是灾难性的，我们将会看到。拜巴力教自此被彻底拔除。耶和华神仍旧是以色列的神，至少从官方来看是如此。

4. 约公元前 873 年至公元前 837 年期间犹大的内部事务。南国发生的事与上述事件相类似。但是因为犹大总是比较稳定，异教的渗入远不如北国深，所以结果不是耶户血腥屠杀式的清洗。

(1) 约沙法统治时期（公元前 873 年至公元前 849 年）。前面我们看到约沙法已经成为暗利家发动战争的盟友，并且这盟约给犹大带来了复兴和繁荣。约沙法和他之前的亚撒一样，算是向神诚实并尝试限制异教在境内蔓延（王上 22 : 43）的。因此，尽管与以色列是近亲，只要约沙法在位，巴力教在犹大就不得其门而入。

约沙法是个圣明的君主。圣经说（代下 19 : 4 - 11）他设立审判官制度。以色列传统的法度系统是由地方长老执行的，自古就受人尊敬，他在此基础上任命审判官，设在各城中——审判官大概首先是从地方长老之中选立的。

同时，在耶路撒冷设立申诉法庭，由大祭司主理宗教事务，犹大的族长<sup>59</sup>主理民事诉讼（在以色列二者常混为一谈）。案件由地方长老审判的体系，转换成先由选出的地方行政官裁决，然后呈到王设立的审判官，这个转换既然在被掳之前很久就已确立，就没有理由怀疑这项措施的历史性。<sup>60</sup> 这项措施的目的很清楚，乃是使审判系统恢复正常，消除不公正，同时提供一直以来缺少<sup>252</sup>的处理争议性案子的恰当机制。<sup>61</sup> 在《约书亚记》第15章21至62节和第18章21至28节中列出的城市，反映了这一时期的情形，如一些学者所相信的，说明约沙法通过重新安排行政区而制定了财政措施，乃是按照全地大概已经划分的区域。<sup>62</sup>

（2）约沙法的继承人：雅地利雅篡位。尽管约沙法敬畏神，但他与以色列的同盟结出苦果。他的儿子约兰（公元前849—前843年）继承他，约兰的王后是雅地利雅，暗利的家人（王下8：16-24）。雅地利雅是欲望极强的妇人，控制她软弱无能的丈夫，将巴力带入耶路撒冷。根据编年史作者（代下21：2-4），约兰登位后，为了除掉后患，杀了他的弟兄和所有跟从的人。虽无蛛丝马迹的证据，人们仍怀疑这一行为是雅地利雅怂恿的（她肯定做得出来！），因为她感到自己的地位受威胁。当约兰短暂而无能的统治因其早死而结束时（代下21：18-20，他是肠子患病），他的儿子亚哈谢（王下8：25-29）继位，上面提过，不到一年他就被耶户清洗了。雅地利雅起来篡夺王位，命她的家臣杀了所有王室中可能对她产生威胁的人（王下11：1-3）。因为她是巴力的崇拜者，异教得以在耶路撒冷蔓延并与正教并立。

犹大从此步以色列的后尘，只是程度稍轻。推罗的巴力神在保守的南部似乎没有很多追随者，在王宫比较普遍，但无疑遭到大多数人的憎恨。还有

<sup>59</sup> 几乎不能算是王室官员（RSV译为governor），却是一名指派的部落长老。

<sup>60</sup> 特别参见W. F. Albright, "The Judicial Reform of Jehoshaphat" (in *Alex. Marx Jubilee Volume* [in note 3], pp. 61-82; also Rudolph, *op. cit.*, pp. 256-258).

<sup>61</sup> 尽管以色列人总可以向王上诉，但至少来说大卫（撒下15：1-6）就没有处理这样案件的机制。如果说他的继承人有某种措施的话，以及他们在这种情况下采取什么措施，我们不知道。

<sup>62</sup> 参见F. M. Cross and G. E. Wright, "The Boundary and Province Lists of the Kingdom of Judah" (*JBL*, LXXV [1956], pp. 202-226); 也参见Aharoni, *LOB*, pp. 297-304。这个制度本身可能源于大卫时期，参见原书第205页及后一页，第221页及后一页（参边码）。也有人提出主张说把这些名单归给乌西雅（Uzziah）的统治期（比方Aharoni, *VT*, IX [1959], pp. 225-246），归给希西家（Hezekiah）的统治期（比方Z. Kallai-Kleinmann, *VT*, VIII [1958], pp. 134-160），归给约西亚（Josiah）的统治期（比方A. Alt, "Judas Gaue unter Josia" [*KS*, II, pp. 276-288]）。



就是，可能部分由于约沙法的改革，以色列的社会经济矛盾在犹大并不严重，所以民众没有不满。再有，雅她利雅几乎没有真正的追随者。她是个外人，因谋杀而篡位的女人——她不是大卫家的人！在人们眼中她的统治（公元前 842—前 837 年）丝毫也不合法，所以不可能持久。亚哈谢的小儿子约哈施（Johash）被他姑姑，大祭司耶何耶大的妻（代下 22：11），从雅她利雅手中救出，藏在圣殿之内。当孩子七岁时（王下 11：4-21），耶何耶大和王室官兵谨慎部署，将他领入圣殿立他为王。雅她利雅听到骚乱，边跑进来边喊“反了”，但被带到外边杀了。巴力庙被毁，祭司被杀。除此之外，没有其他人被杀，可能没有必要。群众高兴地看到雅她利雅被除掉，欢迎约阿施做王。

### 三、公元前 9 世纪中期至公元前 8 世纪中期的以色列和犹大 253

1. 持续半个世纪的软弱。虽然耶户使他的国家摆脱了推罗的巴力神，他也建立了一个王朝，统治了将近一个世纪（以色列历史上最长的），但他的统治（公元前 843/2—前 815 年）并非好时光。相反，这段时间国力衰弱，以至于北国差点失去独立，原因是内部混乱和以色列无法控制的国际形势。

（1）耶户清洗带来的后果。大清洗，虽因极端愤怒而起，并且将以色列从与异教融合的危险中解救出来，却造成了国家的瘫痪。按暗利的国策所建立的联盟终止了——这策略既是祸水的源头，也使以色列恢复某种程度的强盛——这国策现在付之东流，也只能如此。杀了耶洗别和她的跟从之人以及巴力庙中服侍之人，使以色列与腓尼基的友好关系骤然而止，因为杀了犹太王亚哈谢和众多王室成员，同时也割断了与犹大的关系。与这两个盟友的并系恶化造成以色列物质来源的短缺，另一方面也失去了唯一可靠的军事同盟。

除这些以外，以色列内部残缺不堪。剿杀王室和大部分官僚阶层（王下 10：11）把国家的精英除尽了。这种不分青红皂白的屠杀造成的消极因素足以使一个国家瘫痪好多年。耶户当年滥杀使流血之罪临到他和他的家，一个世纪之后（何 1：4）这感觉依旧在。没有史料证明耶户本人有能力或远见去重建国家。估计他没做任何有效努力去纠正他对社会和经济的践踏，这些弊病仍旧存在（《阿摩司书》）。他消除了巴力敬拜，但对耶和华的崇拜并无热心。国中原有的各样异教仍未清除（王下 13：6），异教崇拜不断地被融进对真神的敬拜，读《何西阿书》便可一目了然。

（2）大马士革的优势。耶户很快意识到他无力保护以色列的边防线。以



色列的弱点和混乱刚好对应好战的大马士革的强势。耶户清洗前不久，亚哈的敌人有时也是盟友的便哈达二世被他的军官哈薛（Hazeel）谋杀，哈薛篡了他的位。<sup>63</sup> 哈薛（公元前 842—前 806 年）首先面对的敌人是亚述。撒曼以色列三世（Shalmaneser III）不接受公元前 853 年在夸夸一战败北，接下来几年不断向叙利亚联盟发动战争，同时靠近大马士革和哈马斯。最猛烈的一次进攻发生在公元前 841 年，哈薛篡位不久。亚述大军向南开进，击败亚兰军队，围困大马士革，毁坏他们的丛林家园，但无法使哈薛投降。撒曼以色列不得向南远至浩阑（Hauran），靠着推罗和西顿的供应，沿腓尼基海岸向西，  
254 而耶户率领的以色列刚好挡在中间。<sup>64</sup>

但亚述无意停留。公元前 837 年他们撤出了大军，攻势大大减弱，之后整整一个世代没再侵扰西部。撒曼以色列在他晚年忙于征服其他地区，之后又忙于应付他一个儿子的叛乱，被叛乱所扰六年之久。他的儿子和继承者沙姆什阿达得四世（Shamshi-adad V，公元前 824—前 812 年）继位后开始恢复秩序，继而与邻国征战以巩固他的国位，特别是与亚兰山区的乌拉尔图（Urartu）的战争，因为乌拉尔图当时成了他的劲敌。在撒曼以色列三世和沙姆什阿达得四世的年鉴中，我们偶然发现当中第一次提到玛代人和波斯人，他们是在西伊朗定居的印度—雅利安人。沙姆什阿达得死后，阿达得尼拉三世（Adad-nirari III）尚未成年，王后塞米勒米斯（Semiramis）摄政四年。因此，公元前 9 世纪末之前，亚述无力威胁亚兰人的国。

这给了哈薛有利时机攻击以色列。耶户抵挡不住，很快失去了外约旦全地直到南部与摩押交界处的亚嫩谷（王下 10：32f.；摩 1：3）。他的儿子约哈斯（Jehoahaz，公元前 815—前 802 年）景况更惨，哈薛将他打败并征服，  
255 只允许他带 10 辆车和 50 名侍卫，保留 1 万步兵维护秩序（王下 13：7）。亚

<sup>63</sup> 参见《列王纪下》第 8 章 7 至 15 节。撒曼以色列三世的一个文献将哈薛称为“son of nobody”（即平民）；参见 Pritchard, *ANET*, p. 280。这次军事政变在耶户的那次之前（参见王下 8：28），但提前不多；在公元前 845 年便哈达依然在位，正如亚述人的碑文所显示的那样。

<sup>64</sup> 撒曼以色列论及此事，（Pritchard, *ANET*, pp. 280f.。）并且，还在他的黑色神柱（Black Obelisk）描绘此事（Pritchard, *ANET*, plate 355）。耶户还被称为“暗利之子”，P. K. McCarter (*BASOR*, 216 [1974], pp. 5-7) 论证说这里的王的名字应当读作“约兰”（暗利家族的）而不是“耶户”。不过参见 E. R. Thiele, *BASOR*, 222 (1976), pp. 19-23, 以及 M. Weippert, *VT*, XXVIII (1978), pp. 113-118, 关于这一点的论述。既然暗利家（Beth-Omri）显然是以色列首都的正式称号，这个称号无非就是“以色列的耶户”（或“撒玛利亚的耶户”）的意思。

<sup>65</sup> 一些人相信《列王纪下》第 6 章 24 节至 7 章 20 节（其中没有提到以色列王的名字）反映了约哈斯的羞辱：参见 Kittel, *GVI*, II, p. 270；参见本章脚注 42。

哈时期曾派 2000 辆战车到夸夸地区！亚兰军队也深入到非利士沿海平原，围城并且攻取迦特，<sup>66</sup> 因收取了大量贡物而打消了攻取犹大的念头（12：17f.）。至于以色列，她所有在外约旦、以斯得伦和沿海的领土——加利利很可能也在内——都归在亚兰控制之下，她软弱到只能依靠大马士革。似乎（摩 1）她所有的邻居都伺机攻打她并任意凌辱她。

（3）犹大的内务：约阿施（公元前 837 年至公元前 800 年）。这期间南国犹大没有以色列那样的内忧，也没有亚兰入侵的外患，但国力同样虚弱。犹大王是约阿施（Joash 或 Jehoash），<sup>67</sup> 前面曾提过他幼年登基是因雅她利雅被推翻。他在位时日颇长（王下 12），圣经除了提到他进贡给哈薛外，还提到他修理和洁净圣殿——雅她利雅玷污圣殿之后必须采取的一个步骤。这是在他登基后不久做的，可以肯定是大祭司耶何耶大的主意，在王幼年时期，耶何耶大辅佐幼主。尽管在《列王纪》中约阿施好像是敬畏神的，但没有过多地赞扬他，留下许多空白让人思考。编年史作者（代下 24）略为详述，明说王的敬虔缘于耶何耶大的影响，一直持续到耶何耶大过世。他记述耶何耶大过世之后，约阿施一反大祭司当政的局面，开始允许异教再次猖獗；当耶何耶大的儿子起来反对他时，他竟使人将其置于死地。有许多学者质疑这件事，但实在没有任何可怀疑的。不管怎样，也许因为他信仰不忠，军事上软弱，或其他原因，在他统治期间，他的作为使他周围的人厌恶。最后他被谋杀，由他儿子亚玛谢（Amaziah）继位。

2. 公元前 8 世纪以色列和犹大的复兴。公元前 8 世纪世界局势戏剧性的逆转，把以色列和犹大推向权力的高峰，出现了自大卫所罗门之后从未见过的复兴。部分原因归于两国都有能人领导，但主要是国际局势的发展使以色列成为受益人。

（1）公元前 8 世纪前半期的世界局势。大马士革的美梦在阿达得尼拉三世（公元前 811—前 784 年）执政亚述期间被打破了。他继续撒幔以色列三世的 256 侵略政策，对亚兰发动了多次战争。大马士革终于在公元前 850 年沦陷了，丧失了权力，她的王便哈达三世，哈薛的儿子和继承人，只得屈辱称臣。以

<sup>66</sup> 迦特大概还是属于犹大（参见代下 11：8）。哈薛可能在此扮演非利士人盟军的角色，正如路迦诺七十士修订本（the Lucianic version of LXX）在《列王纪下》第 13 章 22 节里实际陈明的那样（参见 Noth, *HI*, pp. 237f.）。但也参考 Montgomery, *op. cit.*,（见本章脚注 6），p. 438。

<sup>67</sup> 这个王和以色列的同名王（王下 13：10-25）有时都被称作 Joash，又有时称作 Jehoash，这些当然是同一个名字的不同形式而已。

色列当然也难逃一劫，阿达得尼拉也从她那里纳贡，还有推罗、西顿、以东和其他国家。<sup>⑧</sup> 这只是象征性的臣服，不是永久的征服；这一击击倒了大马士革，但没有强力击打以色列。

幸运的是阿达得尼拉无法维持他的战绩，他晚年忙于其他事务，而继承人撒幔以色列四世（公元前 783—前 774 年）、亚述但三世（Asshur-dan III，公元前 773—前 756 年）和亚述尼拉四世（Asshur-nirari V，公元前 755—前 746 年）都是无能之辈，无力发起战争，根本无法在幼发拉底河西岸立足。亚述因内忧外患而削弱。强大的乌拉尔图王国不断向东西扩张，她此时的面积即使不是超过亚述，也和亚述相等了。乌拉尔图把目光移向叙利亚以北，的确，到了公元前 8 世纪中期，亚述面临崩溃。同时叙利亚、大马士革正在从被亚述击打的伤口中愈合，哈马斯在位期间多半在痛苦挣扎中不能集中精力，<sup>⑨</sup> 不可能着手伤害以色列。

(2) 复兴：以色列的约阿施（公元前 802 年至公元前 786 年）；犹大的亚玛谢（公元前 800 年至公元前 783 年）。以色列的复兴由耶户的孙子约阿施开始，他登基时正值亚述占领大马士革。关于他我们没有太多详尽史料，只提到他收复了他父亲失去的所有城池（王下 13：25）。这意味着亚兰被赶出了以色列领土，至少从约旦河西，可能也包括河东。<sup>⑩</sup> 约阿施也打败了犹大，使之陷于无助的地位（王下 14：1-14；代下 25：5-24）。《列王纪》没有说清楚两国争战到底是为为什么，编年史作者根据可靠史料补充了进去，说亚玛谢因为要和以东人打仗，就雇了以色列人充实他的军队，但又决定不用他们，就遣散他们回家。被激怒的雇佣兵在遣散沿途抢劫城镇，发泄不满。亚

<sup>⑧</sup> 参见 Pritchard, *ANET*, pp. 281f.。一个新近出版的石碑（参见 Stephanie Page, *Iraq*, XXX [1968], pp. 139-153; *VT*, XIX [1969], pp. 483f.）告诉我们说阿达得尼拉从撒玛利亚的约阿施纳贡，这是亚述文献中所知最早的对撒玛利亚以此名称称呼，而不以暗利家的称法。许多学者指出，依据此石碑，到公元前 802 年的时候（而不是公元前 801 年，像前文所示那样），约阿施的统治一定已经开始；也参见 W. F. Albright in his *Prolegomenon to C. F. Burney, Notes on the Hebrew Text of the Book of Kings* (reprinted, New York: Ktav Publishing House, 1970), pp. 34-36。

<sup>⑨</sup> 从同时代的哈马王扎基尔 (Zakir) 的石碑得知；参见 Pritchard, *ANE Suppl.*, pp. 655f.，其中我们读到 F. Rosenthal 宁愿将年代定在公元前 8 世纪的早期（参见那里的书目，特别是 Noth, *ZDPV*, LII [1929], pp. 124-141)。

<sup>⑩</sup> M. Haran (*VT*, XVII [1967], pp. 266-297) 基于《列王纪下》第 13 章 25 节论证说约阿施没有收复外约旦，因那片地区被耶户丧失（王下 10：32f.），而不是被约哈斯。这也许正确；但有关这场战役的细节我们所知太少，不能肯定。我不赞同说《阿摩司书》第 1 章 1 节至 2 章 6 节表明说当耶罗波安二世登基之时，外约旦不在以色列人的控制下。

玛谢此时打败了以东人，占领了他们的城市，<sup>①</sup>回家之后才知道发生了什么事；暴怒之下悍然向约阿施宣战，也不顾约阿施劝阻的尝试。两人相见于伯示麦战场，约阿施大获全胜又生擒了亚玛谢。约阿施又挥师耶路撒冷，取城掠物，拆毁了部分城墙，又带去了人质。他当然可以彻底摧毁犹太，但显然不想把争执变成惨剧。亚玛谢恢复了王位——可以想象有多丢脸。有人阴谋要推翻他（王下14：17-21），他听到风声逃到拉吉（Lachish），被抓到而遭害。他的儿子乌西雅（Uzziah，也叫亚撒利亚 [Azariah]）接了他的位。

（3）复兴：耶罗波安二世（公元前786年至公元前746年）和乌西雅（公元前783年至公元前742年）。接下来一代统治者使这两个姐妹国都达到鼎盛时期：以色列在才能出众而又长寿的耶罗波安二世的领导下，犹太在同样长寿而大有作为的乌西雅统治下。耶罗波安是以色列历史上有名的军事领袖之一。我们并不清楚他都打了什么仗（《阿摩司书》第6章13节隐约提到在外约旦的两个胜仗），他能在哈马的入口处，将北面边境恢复到所罗门时的状态（王下14：25；王上8：65）。这在科艾勒叙利亚（Coele-Syria）北部的加低斯（Kadesh）南部，表明大马士革和哈马领土的界限已被限制。其实，《列王纪下》第14章28节提到耶罗波安收回这两个地区的主权是极有可能的；但这几节经文意思不明确，所以耶罗波安征服的面积不确定。但彻底击败大马士革，至少吞并亚莫克以北外约旦的亚兰人的土地是肯定的。在外约旦南，以色列的边境沿死海（又称“亚拉巴海”）延伸，这一点（在《阿摩司书》第6章14节称为“亚拉巴河”）不肯定，就不能确定耶罗波安是否在某种程度上控制摩押地区，或完全将他们征服。如果亚拉巴河就是《以赛亚书》第15章7节中的“柳树河”（‘arābīm），如果这就是在死海最南端的撒列河谷（Wadi el-Hesa, Zered）<sup>②</sup>，那么征服就是彻底的了。无论如何，我们 258 认为至少摩押和亚扪人被从以色列逐出并被严密监视。

乌西雅登基做犹太大王时年仅16岁（王下15：2），刚登基的时候可能由老一代监护，<sup>③</sup>很快就显示出制定国策的英明。他重修耶路撒冷的围墙（代

① 《列王纪下》第14章7节中的西拉（the Sela’ “岩石”的意思）通常被看作与 Petra 等同，但尽管这一等同基于老的传统（参见七十士译本），却受到一些人的质疑，（参见 M. Haran, *IEJ*, 18 [1968], pp. 207-212, 以及文章提供的参考书目），亚玛谢在以东的征服范围我们并不知道。

② 参见 Aharoni, *LOB*, p. 313。

③ 一些人（Albright, *BP*, p. 70）推测说《列王纪下》14章28节晦涩的经文暗示说以色列的扩张叫犹太丢失领土，但我们不能肯定。

下 26 : 9、11 - 15)，重新编制军队，引进攻城用的新器械。<sup>74</sup> 他也采取进攻行动（代下 26 : 6 - 8）。他显然牢牢地控制了以东地，进一步巩固了他在贸易通道上的地位，与西北的阿拉伯贸易相竞争。<sup>75</sup> 他重建以旬迦别（以拉他 [Elath]）的坚固防营，作为和南部交易的中间站；在那里曾发现一枚乌西雅的儿子摄政王约坦的印章。<sup>76</sup> 内格夫和南部旷野似乎也牢牢地掌控在乌西雅手中，正如矗立在那里的一系列要塞所显明的，这些是为了保护沿途的商队。<sup>77</sup> 乌西雅的国界也伸长到了沿海平原，夺取了迦特、雅比尼和亚实突城，又在非利士境内建立新城。乌西雅晚年得了大麻风（王下 15 : 5），被迫将大权让给约坦，但在世时仍保留王位。

到公元前 8 世纪中期，以色列和犹太的领土加起来只比当年所罗门的帝国小一点。自从两国失去了各自的有利地位，所罗门的富有成了明日黄花。两国相安无事之后，那条主要商业要道——贯穿外约旦，直通阿拉伯北，再沿沿海平原，经腓尼基人的要塞进入内陆——这一切全在以色列人的境内，商队的税收加上货物交易给两国带来了大量财富。圣经对此只字未提，不过似乎确实有过南部经红海的利润丰厚的贸易繁荣。也可以确定推罗——尚未结束她的贸易鼎盛时期——再次投入交易之中，像在所罗门和暗利的日子 259 一样。

这一切变革所带来的富庶是以色列人所不曾见过的。在撒玛利亚豪华的建筑和原本是腓尼基人和大马士革人的极其昂贵的象牙装饰，都表明阿摩司没有夸大以色列上层社会的豪华生活。<sup>78</sup> 犹太也同样富有。公元前 8 世纪两国的人口最为稠密，许多城市扩展城墙。编年史作者描述（代下 26 : 10）乌西雅致力于在国内开发经济和农业资源，特别是在内格夫——内格夫自以色

<sup>74</sup> 不是发射器械，只是木制的架子，立在塔和城垛上，其上可以装上盾牌，给护卫城墙的投石手和弓箭手提供更多的保护。参见 Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands* (McGraw-Hill, 1963), Vol. II, pp. 326f.

<sup>75</sup> 七十士译本更加清楚，将 *Minaioi* (Me'unim) 读作“亚扪人”（在这个上下文语境中几乎是错误的）。参见 Rudolph, *op. cit.*, (note 3 above) pp. 282, 285.

<sup>76</sup> 参见 N. Glueck, *BASOR*, 79 (1940), pp. 13-15; *ibid.*, 72 (1938), pp. 2-13.

<sup>77</sup> 参见 Y. Aharoni, *IEJ*, 17 (1967), pp. 1-17; *idem*, *LOB*, p. 314. 似乎在这段时期里，犹太的南部边界一直远至巴尼亚的加低斯 (Kadesh Barnea)。参见 Carol Meyers, *BA*, XXXIX (1976), pp. 148-151, 以及其中的参考书目。

<sup>78</sup> 参见本章脚注 46 中的参考书目。大多数象牙的年代都在公元前 8 世纪，在米吉多发现的“示玛，耶罗波安的仆人”这一璀璨的碧玉印章也被定在这个年代；参见 Wright, *BAR*, pp. 160f., 其中有描述。参见 S. Yeivin, *JNES*, XIX [1960], pp. 205-212, 他认为这个印章来自耶罗波安一世的统治期。

列立国以来在这段时间的发展最为兴盛，证明了这一点。<sup>79</sup> 考古学家发现了不同的工业（例如，在底璧 [Debir] 的织染业）<sup>80</sup> 非常兴盛。长话短说，以色列和犹太王国在她们立国之后的第二个世纪，比从前任何一个时代都强大。至少在表面上这是个非常乐观的时代，对神给她们未来的应许充满着极大的信心。

3. 以色列内疾：第一批古典先知。然而，上述光辉灿烂的景象还有黯然无光的另一面。这一面当从《何西阿书》和《阿摩司书》中审视，书中描述的是以色列社会内部状况，至少在北国，她虽然很富有，却极其腐败，无论是社会生活，还是道德和宗教。公元前8世纪的富有实际上是道德上的肺癆症。

(1) 北国以色列的社会分化。我们对耶罗波安的行政体系一无所知。撒玛利亚陶片（共有运输油和酒给宫廷的63个官方登记，可能是支付税收）<sup>81</sup> 似说明他的行政系统是仿照所罗门的。我们说不出政府加在民众身上的是什么重担、财税以及其他事情。但肯定大多数底层人民生活极其困苦，而国家视而不见或很少顾及。以色列社会充斥着极度的不公正和令人震惊的贫富悬殊。260 贫苦农民的最佳经济状况也不过勉强维持，常常依靠借贷度日，一场小小灾难——干旱、歉收（摩4：6-9）——就可能要抵押土地背井离乡，或者被迫为奴。这套体制本身很残酷，富人的贪婪更加重了它的残暴。富人为了扩大自己的地盘，对穷人的困境毫无怜悯之心，反而以最恶毒的方式制造假秤和量尺，为达到目的用各样手段逃税（摩2：6f., 5：11, 8：4-6）。<sup>82</sup> 欺诈充斥着各个角落，而审判官贪赃枉法（摩5：10-12），穷人无处申诉，越来越多的人被抢夺欺压，倾家荡产。

<sup>79</sup> 有关在内格夫的考察，参见下列作者的许多文章，N. Glueck in *BASOR*；最近的，179 (1965)，pp. 6-29，其中第6页的脚注1提供了有关更早期报道的参考书目。通俗的介绍有 *idem, Rivers in the Desert* (2nd ed., New York: W. W. Norton, 1968)，特别是第四章。

<sup>80</sup> 参见 Albright, *AASOR*, XXI-XXII (1943)，见索引。

<sup>81</sup> 这些来自一个大约与所罗门的一个区相对应的地区，可能指税收而不是王室土产的收入。因为其中一些年代被定在一位没有提及名字的王统治的第15年（其中一个在17年？），长期以来学者们认为其年代处于耶罗波安的统治期。更近期的有，Y. Yadin (*Scripta Hierosolymitana*, VIII [1961]，pp. 1-17)，他有力地论证年代应是在米拿现 (Menahem) 的统治期，他的观点赢得相当多的跟随者，但耶罗波安的统治期又一次变得更加可取；参见 F. M. Cross, *Andrews University Seminary Studies*, XIII (1975)，pp. 8-10。Y. Aharoni 将陶片的年代分在耶罗波安和他的父亲约阿施的统治期；参见 *LOB*，pp. 315-327（其中列出了进深研读资料）。

<sup>82</sup> 似乎肯定的是，有某种法律上的民事传闻构成“为了一双鞋卖穷人”（摩2：6）这句话的基础，参见 E. A. Speiser, *BASOR*, 77 (1940)，pp. 15-20。

这个时代以色列的社会结构从性质上已经根本改变了。她原本是在上帝圣约之下的宗族同盟，虽然先前的时代就有无法无天和强暴的事，但她的社会结构一直是合一的，没有等级差别，社会结构的基础就是神的律法，一切的争议辩论都由神的律法来衡量。现在这一切都改变了，君主制的兴起和伴随而来的王权下的新秩序把社会责任的根基部分变成了国家。再加上迅速发展的商业活动，产生了特权阶级，削弱了宗族情结，摧毁了宗族社会坚实的本性。还有，迦南人大量融入，与族群体制不相调和，他们的背景是封建社会，这一群人对以色列人的圣约和律法没有什么概念。这一社会趋势在大卫所罗门之时已经开始，尽管耶和華神仍受敬拜，但只是嘴上说说，律法实际上已无实际意义。以色列社会丢弃了祖先的样板，却又没能与任何新的模式关系融洽。

(2) 北国以色列宗教上的腐败。以上所述不禁发人深省，宗教腐败和社会分化是一对亲姐妹。虽然以色列的圣所很热闹，挤满朝圣者，祭祀活动铺张（摩4：4f.，5：21-24），但显然敬拜的真意已经没有了。许多地方圣所已经彻底外邦化了；拜生殖之神、行邪术充斥遍地（何1-3，4：11-14）。撒玛利亚陶片记录显示，用“巴力”组合出来的人名，与用“耶和華神”组合出来的人名同样多。<sup>③</sup> 虽然很多时候巴力（“主”）是耶和華神的通称（参何2：16），但不可忽视的是许多以色列人确实拜巴力（同时期犹大国没发现同样的通称！）。<sup>④</sup> 人们一定还记得耶户的大清洗就是针对推罗的巴力神，但还是不能根除，做得还不够。尽管我们无法衡量它的程度，但似乎正规敬拜渗入了大量异教因素（摩2：7f.，5：26；《何西阿书》各处）。更糟的是还要把这全然异教神的本性调和，使其与敬拜真神的典章祭礼相一致，以求得当下相安无事。

对真神的敬拜既然掺了水，就不能再期望它能对神的律法有切肤之感，或对违反律法的事发出有效的斥责，无论是地方圣所的祭司、异教崇拜者或半异教之人都做不到。至于王圣所的祭司，他们因服侍王所以地位很高，却既不责备也不抵触（摩7：10-13）。让人惊讶的是，先知们没有任何公开的谴责，而他们在过去从没有松懈过用神的名与国家对抗。他们当中大多数已对当时的现实彻底让步。我们可以想象，经历耶洗别的灭亡，他们眼下的愿

<sup>③</sup> 比例仅近于7：11，用耶和華的名字组成的名字稍多一些。参见 Albright, *ARI*, p. 155。

<sup>④</sup> 即便增添了亚拉得陶片，这句话也照样属实（有十多块出自君主制时期，但许多是残片而已）。参见 Aharoni, *BA*, XXXI (1968), pp. 2-32 (p. 11)。



望因耶户的清洗而得实现。他们太轻率地满足了，对异教仍旧存在的事实视而不见，陶醉在以色列的繁荣之中，把他们的爱国激情投注在对国家的服侍上而忙着为国家祝福，不可能去批评国家，他们的神赋予他们的民族责任感被普遍的自满代替了。事实上他们似乎已成了一群昏庸而趋炎附势的人，只关心他们的报酬（摩7：12；弥3：5、11），到处被人鄙视。

以色列朽坏的情形非常虽是有目共睹，但她自己却很乐观。部分原因是因国力强盛而骄傲，以及国际局势尚算明朗，另一部分就是对神的应许的自信。事实上，以色列人的信仰已开始变质。神对以色列的恩宠不住地在敬拜仪式中吟诵，她与神立的约定期地被肯定。但他们似乎（摩3：1f.，9：7）只提到耶和华神的热心将永远保守这个国家，然而享受神的慈爱（摩2：9-12）和圣约是应承担责任的，而这些都忘记了。事实上，他们似乎已经确立了一种信念，认为他们与神绑在一起是自然而然的事，相信神对他们的爱是无条件的。盟约中的责任，即便目前还没有被忘干净的话，也已被理解成一种纯宗教事宜，可以在繁文缛节的敬拜仪式和对国立圣殿的大笔奉献中实现，以色列观念中一直如此。关于未来，以色列人相信耶和华的日子（the Day of Yahweh）的来临。这大概起先始于《阿摩司书》第5章18至20节，但在公元前8世纪时人们对此普遍满怀希望，这概念的起源是模糊不清和颇多争议的。<sup>65</sup>可能的解释是人们想起古时神降临的伟大日子（出埃及的时代、征服迦南和士师时代的圣战），并不断地在头脑中丰富这日子，那时神因以色列而降临，粉碎她的仇敌，在应许给她祖先的土地上保护她。以色列表面上仍持有信仰的核心——拣选、圣约、应许，但里面已经变了质。耶和华神已有成为异教神的危险。

（3）先知的抗议：阿摩司和何西阿。就在这关键时刻，以色列的历史舞台上第一次登上了两位先知的继承者：阿摩司和何西阿，他们的信息被记载在圣经里。虽然他们绝不是同一类人，所传的信息从某方面来说也有显著的差别，但两人都以古老的方式针砭时弊。

阿摩司的事业从公元前8世纪中期讲预言开始。关于他我们只知道如下事实：他是犹太山地提哥亚人（摩1：1），不是正规的先知，他的真实身份

<sup>65</sup> G. von Rad 在圣战传统中追溯这一概念的来源几乎肯定是正确的；参见“The Origin of the Concept of the Day of Yahweh”（*JSS*, IV [1959], pp. 97-108）；*idem*, *Old Testament Theology*, Vol. II（Eng. tr., Edinburgh and London: Oliver & Boyd; New York; Harper & Row, 1965），pp. 119-125。F. M. Cross（*Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 105-111）在“耶和华的日子”中看到，耶和华在圣战中得胜这一主题与宗教仪式中对迦南地征服的重现相结合。



只是个牧羊人，最神圣的使命就是传讲神的话语（7：14f.，3：3-8）。很大程度上是因为他所负的使命，使他被北国同行排斥；曾有一次（7：10-17）他在伯特利的圣殿吐露真言，从此被禁止再说预言。阿摩司的预言以痛击那个时代的社会弊端为主，特别是那些黑心狡诈欺压穷人的富人（2：6f.，5：10-12，8：4-6），还有那些无视公义、只求奢华享乐、丧失民族气节之人（2：7f.，4：1-3，6：1-6）——这一切他都视为神必惩罚的罪。虽然阿摩司从未用过“约”这个字，但他显然以神的圣约为标准来衡量国人犯的罪，认为这罪在神领以色列人出埃及并赐地为业的恩典之下是极其恶劣的（2：9-12）。<sup>⑥</sup>他驳斥因神拣选以色列就自然会保守她这一观念（1：2，3：1f.，9：7），或者单靠举行圣仪式就算履行圣约义务的说法（5：21-24），他大声宣告，没有神的同在，这些仪式本身就是犯罪（4：4，5：4-6）。阿摩司没给北国任何希望；或者说，只有以伸张正义为前提才有希望（5：14f.），在这一点上他没看到希望。因而他大声宣告以色列除了毁灭之外没有盼望（5：2，7：7-9，9：1-4、8），人们盼望的耶和华的日子其实是暗无天日的审判之日（5：18-20）。值得注意的是，阿摩司并没有像他的前辈们那样倡导革命来对抗国家，虽然他被谴责有这样的行为（7：10-13），他愤怒的驳斥（7：14f.）乃是有事实根据的。阿摩司并不倡导革命，因他深信革命也不能医治以色列：耶和华神，只有神自己，要施行报复。

至于何西阿，他发的预言大多是关乎下章将讨论的危机时期。他的事业始于耶罗波安在位时期（何1：4），比阿摩司晚一点儿。何西阿是北国人，神对他的呼召似乎透过一次家庭惨变的经历（1-3）。虽然此事不能确定，<sup>⑦</sup>但事情似乎是他所深爱着的妻子背叛了他而情愿过不道德的生活，也许是沦为庙妓。他请她从良失败后就决定休掉她。这段经历无疑使何西阿的信息颇具特色。他说神的圣约就像这婚姻，神就如以色列的“丈夫”，像人期望他的妻忠诚一样期望以色列忠诚，但供奉别神的以色列犯了“奸淫”罪，所以

<sup>⑥</sup> 有可能阿摩司价值标准的直接来源在于他自己乡村背景中的“部落情操”（持此观点的有 H. W. Wolff, *Amos' geistige Heimat*, WMANT, 18 [1964]），但若这是的话，“部落情操”必须被理解为一个将有关圣约的知识传递下来的重要渠道之一。阿摩司似乎明显地对律法资料有所了解，比如在盟约书（the Book of the Covenant）中出现的那些；参见 J. L. Mays, *Amos* (OTL, 1969), pp. 47-49。

<sup>⑦</sup> 在此我们不能讨论这个有争议的问题；参见圣经评注，最近的有 J. L. Mays, *Hosea* (OTL, 1969), pp. 21-60。最好的总结性讨论，见 H. H. Rowley, “The Marriage of Hosea” (1956; reprinted, *Men of God* [Edinburgh and New York: Nelson, 1963], pp. 66-97)。

将面临“被休”，即国家毁灭（2：2-13）。何西阿猛烈抨击事奉巴力异教，以及与异教有关的道德败坏（4：1-14，6：8-10，8：5），控告以色列忘了耶和华神的恩典（11：1-4，13：4-8），已不再是他的子民（1：9）。以色列一点没有悔过的迹象（5：15—6：6，7：14-16）。像阿摩司一样，何西阿相信整个国家在咒诅之下，毁灭即将临到（7：13，9：11-17）。有一点确定的是他的信心有所增长，原谅了他的妻子并与她重归于好（3），耶和华神不止息的爱有一天终会饶恕被管教的以色列，恢复她的土地，再次“聘”她归自己（2：14-23，11：8-11，14：1-7），但这将远在国家被掳的大灾难以后。

（4）以色列宗教史上先知的地位。以阿摩司和何西阿为先驱的古典先知 264 运动持续了差不多三个世纪，对以色列的整个历史进程产生了最深刻的影响。我们有必要对它的性质说几句。古典先知们代表了以色列的一个新现象，然而他们并非属灵的开创者，尤其不是宗教道德一神论的发明者，但却一直被认为如此。他们特有的贡献是无可置疑的，尽管如此，他们并不是改革家，他们站在以色列传统的主流，并且把传统应用在新的处境下。

古典先知，为贪污腐化的职业先知所憎恶。古典先知相信那些乐观的信息并不是神的话，所以与当时的正规先知分裂，否定他们并大声谴责他们（摩7：14；弥3：5；耶23：9-32）。他们最基本的表现不像那些早先手舞足蹈的先知。古典先知虽常常用类似于以前先知的方式讲预言（例如，赛20；耶27，28；结4，5；王上22：1-28），也常有超自然的属灵经历（摩7：1-9；赛6；耶1；结1等等），但从不用狂舞的方式发预言，而是运用所有的感知能力，以工整诗歌体形式发布预言，通常具有很高的文学造诣。他们在公开场合的宣告，凭记忆传递下来，以口头或书面的方式传播而后收集编纂，成了我们所见到的先知书。还有，他们虽然常在圣殿发布信息，使用宗教术语，甚至当中一些人本来就是神职人员，但他们却不是以神职人员的身份行使职能的。<sup>88</sup> 他们来自于不同的行业，因神的话语的感召，经常（或者总是）先被蒙召才奉神的名行事。最终像他们的前人一样，他们自由地就一些国事不断尝试去说服那些政治家，据我们所知，他们从不卷入任何革命

<sup>88</sup> 常常有人发表意见说，先知是作为宗教崇拜的官职人员而说话的，但尽管他们当中一些人（比方说那鸿？）可能是这样的情况，然而古典先知作为一个集体，依我的观点看，不能以这种方式来理解，有关这个话题的讨论及书目参见 H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel* (London: SPCK, 1967), Ch. 5.

活动。

同时，古典先知也明显继承前人的传统。他们使用同样的称呼“先知”（*nābīʿ*），他们同样都是宣讲神的话，宣讲神谕的方式也相同。事实上，相同之处多到难以凭外表而从职业先知中分辨出“真”先知（耶 27，28；申 18：20-22）；阿摩司就被误认为是职业先知中的一个（摩 7：12）。再有，古典先知与他们前人许多观点一致：例如，不喜欢外邦人杂居，或回到旧日的传统找到准绳，现有的制度当受审判（摩 2：9-12；何 11：1；12：9f.，13：4f.；耶 2：2f.）。更重要的是，古典先知的功能就是抨击，抨击以色列人敬拜别的神和破坏圣约，这正是早期先知攻击的。人们会再次想起拿单责备大卫，以利亚谴责亚哈对拿伯犯罪，或以利亚对推罗的巴力的圣战。由此可见，古典先知们并不是首先发现耶和华神要的是行公义，也不是首先坚持只有他是当得敬畏的先知。在这两件事情上他们是传统的继承者，这一传统透过音拉的儿子米该雅、以利亚、示罗的亚希雅和拿单，一直可追溯到撒母耳和以色列最早的神圣秩序。

古典先知代表了一个新的职能，这是在君主制开始之前不久就存在于以色列的。它是士师式神圣感召型领袖的继续，透过他们神亲自领导他的子民。<sup>89</sup> 这其实是一个政治角色，先知在替神传达信息，是神绝对主权在地上的指定中介人。他们的责任是提醒王或政府官员，真正的统治者是神，当根据神的旨意谴责或修正国家政策。我们已经看到先知不断地履行这责备的义务。但到了公元前 8 世纪中期，整个国家明显地走偏了，彻底背叛了神，先知阶层本身似乎丧失了能力和愿望去做任何有效的责备。很显然一些严厉的话要临到，这些严厉的话就由这些古典先知传达。他们对这个罪恶社会的抨击完全是基于一种无法抑制的观念，即神对以色列拥有绝对主权，而以色列的责任就是无条件地遵循他的律法。古典先知们拒绝承认以色列作为神的子民需要用流血、污秽土地和拜假神这些异教行为来表现，也不认同神的圣约无条件地束缚神自己保守以色列的未来，以及他们对圣约的责任可以用宗教活动来履行。而是应当回到以色列的正宗传统中去寻找，会发现以色列的存

<sup>89</sup> 有关对此处所论述的先知职份的认识，参见 W. F. Albright, *Samuel and the Beginning of the Prophetic Movement in Israel* (The Goldenson Lecture for 1961; Hebrew Union College Press); G. E. Wright, "The Nations in Hebrew Prophecy" (*Encounter*, XXVII [1965], pp. 225-237); E. F. Campbell, "Sovereign God" (*McCormick Quarterly*, XX [1967], pp. 3-16)。也参见下列优秀的文章：H. B. Huffmon, "The Origins of Prophecy" (*Mag. Dei*, Ch. 8); H. W. Wolff, *Interpretation*, XXXII (1978), pp. 17-30。

在是基于神对她的偏爱，和她真正接受他作为主神的盟约上，与别的神没有任何来往，要求他的子民严格遵守他颁布的公义的律法，无论是在公共生活还是私人生活。古典先知的信息乃是基于对神的律法和对自己的责任的深入了解。既然他们看清楚以色列已经极大程度地破坏了圣约，确实是公然反叛圣约的主神，那么他们在神面前能领受的唯一信息就是审判：耶和华既是起诉人又是审判官，他要将叛逆者带来审理并且定罪。他已转意以怒气对他的子民，使圣约中的咒诅临到他们，毁灭他们。但矛盾的是，一方面先知们大声警告包含在神应许中的审判即将来临，这观念本在以色列世代相传的信仰中，为此他们既不妥协也不接受当时流行的观念；另一方面他们开始转眼不再专注现状，而是转向未来，一个全新的视角。

公元前 8 世纪的以色列达到她极度不协调的中间点。以色列国外表强大、繁荣，对未来充满希望，但内部却腐朽而羸弱不堪。她开始感到不安，阿摩司和何西阿的声音回旋耳畔：她病人膏肓，她的信仰再也不能使她享受安宁，北国关注的耶和华神已经远离了他的子民。我们将会看到，艳阳不再高照。事实上，以色列已开始走向死亡。还是要感谢有这些先知，当北国走向她的坟墓，她的南国姐妹悲剧性地紧随时，以色列的信心又开始了一个新的篇章。



## 第四部分

---

### 君主制（续）：危机和覆亡



## 第七章

### 亚述王朝征服期：

### 公元前 8 世纪中期至希西家去世

269

公元前 8 世纪的第 50 至 75 年间，以色列遭遇的许多决定性事件，永远改变了她的地位。至此，我们已经追溯了以色列两个独立王国的历史，虽然它们与邻国连年征战，有时遭受屈辱，却从未失去政治自治；虽然它们或多或少地受到国际事务大趋势的影响，却不必仰人鼻息，其命运也只是间接地受控于远在异地的帝国。实际上，在以色列这整整绵延 500 年的民族史中，存在着巨大的权力真空；还没有哪个帝国有能力使她饱受永久的磨难。因此，以色列每每碰上一些突发事件，总能设法掌控局势而存活下来。但从公元前 8 世纪中期开始，情况就完全不同了。亚述王朝积极推进帝国霸业，久已笼罩在地平线上的乌云变成一场暴风雨，秋风扫落叶般地席卷了这些弱小的民族。北国以色列在风暴冲击下崩溃灭亡，而南国犹大虽然又勉强延续了一个半世纪，寿命超过了亚述王朝本身，但除了短暂的间歇，她再也不曾享有政治上的独立。这些悲惨年代所发生的故事，乃是我们当前关注的焦点。

我们主要的信息来源依然是《列王纪》，《历代志》也提供了补充材料。我们所要讨论的这个时期，亚述列王的记录格外丰富，能够帮助我们理解圣经叙述的许多地方，我们将不时地引用它们。当然，《何西阿书》为这个时期的初始阶段贡献了宝贵素材，《以赛亚书》和《弥迦书》也给予我们弥足珍贵的启示。

#### 一、亚述王朝的推进：以色列国的覆亡与犹大国的降服

1. 以色列国覆亡的开端。耶罗波安去世（公元前 746 年）后，北部国家



的历史成为一个灾难无穷的故事。以色列内部的腐败全部暴露出来，她饱受  
270 着政治混乱的困扰，而此时，复兴的亚述成为以色列整个历史上最大的威胁。短短 25 年间，以色列就被从地图上彻底抹去。

(1) 亚述复兴：提革拉毗列色三世 (Tiglath-pileser III)。亚述垂涎幼发拉底河以外的土地，因为那里不仅盛产昂贵的木料，蕴藏珍贵的矿产资源，而且也是通往埃及、小亚细亚南部、地中海的商贸门户。一个多世纪以来亚述军队定期西征，原因即在于此。然而在此之前，亚述政权极不稳固，难以与对手真正抗衡，无法将征服进行到底，以致她的历史是一连串的进攻与撤退。一次次的撤退使以色列得到了最后的喘息之机。但是现在，宽限期结束了，亚述要前来征服她、占领她、统治以色列了。

亚述历史这一阶段的开创者、亚述帝国真正的奠基者是提革拉毗列色三世 (公元前 745—前 727 年)，这是个精力充沛、精明能干的统治者。他在夺取王位后面临的任务就是恢复亚述霸权，他的征服对象南至巴比伦的亚兰人 (迦勒底人)，北达乌拉尔图王国 (the kingdom of Urartu)，他还在西部极力扩张亚述的势力。这里无法详述他采取的一系列措施，总之，他的目的都达到了。巴比伦平息了；在提革拉毗列色统治的晚期 (公元前 729 年)，他在平息巴比伦的又一番骚乱后，夺得了巴比伦王位，自封为普卢 (Pulu)。乌拉尔图国王萨都尔二世 (Sardur II) 及其盟军在幼发拉底河西岸遭到毁灭性重创，被围困在他的首都；乌拉尔图的领土受到限制，不再是亚述的危险对手。此后在伊朗北部对玛代人的进一步征战，使亚述军队得以深入到里海南的德马凡峰 (Demavend，即，比可尼 [Bikni]) 一带。

在上述这些任务完成之前，提革拉毗列色早已投入到对西部的征服战役之中。在公元前 743 年及此后几年里，他发动数次战争攻入叙利亚。一开始，他遭到一支盟军的抵抗，其中一个首领，人称“犹帝的亚斯利雅” (Azriyau of Yaudi)。由于名字相像，许多人认为他不是别人，正是犹太王亚撒利雅 (Azariah of Judah，又名乌西雅 [Uzziah])。<sup>①</sup>尽管这场战争显然发生在叙利亚北部，上面的说法倒一点都不会牵强，因为尽管乌西雅年事已高，并且可能身体衰弱，但作为 (耶罗波安死后) 西部仅存的少数稳定国家之一的统治者，他一定会明白局面多么危险，必定会领头还击。但必须承认，相关文献

① 参见 H. Tadmor, "Azriyau of Yaudi" (*Scripta Hierosolymitana*, VIII (1961), pp. 232-271; 也参见 E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* (rev. ed., Wm. B. Eerdmans, 1965), Ch. V; Albright, *BASOR*, 100 (1945), p. 18; M. F. Unger, *Israel and the Arameans of Damascus* (London: James Clarke, 1957), pp. 95-98; 以及本书前几个版本。

的解读以及文献的日期尚存有争议，我们还不能完全确定。<sup>②</sup> 不管怎样，亚述人的推进已经势不可挡。最迟到公元前738年为止，提革拉毗列色已经开始向叙利亚和巴勒斯坦北部多数国家收取贡物，其中包括哈马、推罗、毕布罗斯（Byblos）、大马士革，以及以色列国。

与前任不同的是，提革拉毗列色发动战争的目的不在于索取贡物，而在于永久的征服。提革拉毗列色为了巩固战果，采取了一项政策，即，他并不满足于接受地方君主的进贡，也不以残酷手段报复和惩罚反叛者；但是一旦出现反叛，提革拉毗列色常常驱逐罪犯，将其领地并入帝国的版图，作为行省，以图压熄所有能够滋生抵抗的爱国情绪。这项政策由提革拉毗列色及其继承者锲而不舍地贯彻执行，终有一天会轮到以色列来体会其中的含意。

(2) 以色列的政治混乱（王下15：8-28）。面对即将到来的灾难，即使是再强大的国家、有最为睿智的领导，都很难生存下去。何况以色列两者都不具备。相反的，她处于政治极其混乱的死亡边缘，实际上不再发挥着国家的功能。耶罗波安死后的十年内，以色列先后有五个国王登基，其中三个是通过暴力篡位，没有任何政治合法性。耶罗波安的儿子撒迦利雅（Zechariah）继任不过六个月（公元前746—前745年），就被雅比的儿子沙龙（Shallum）谋杀；而沙龙作王才一个月，又被迦底的儿子米拿现（Menahem）谋杀，后者显然从旧都得撒得到支持。这些行动的动机是什么——是出于个人野心，还是政治策略，抑或地方竞争——现在不得而知；但国家却因此陷入无比残酷的内战之中（15：16）。<sup>③</sup>

提革拉毗列色向西部推进时，向他进贡的是米拿现（公元前745—前737年）。<sup>④</sup> 贡赋繁重，它通过向以色列的每个土地拥有者课以人头税获得。虽说米拿现在这件事情上别无选择，但显然他是自愿献出了国家的自主权，希望通过亚述的帮助，得以安坐在摇摇欲坠的王位上（15：19）。这自然引起了以色列爱国者的痛恨，因此当米拿现的儿子比加辖（公元前737—前736年）

② 参见 N. Na'aman, *BASOR*, 214 (1974), pp. 25-39. 关于带有“犹帝的亚斯利雅”（“Azriyau of Yaudi”）的文献，参见 Pritchard, *ANET*, pp. 282f.

③ 在马索拉原本里，这一暴行发生在提斐萨（Tiphseh），M. Haran（*VT*, XVII [1967], pp. 284-290）认为这里就是坐落在幼发拉底河上的提弗萨（Thapsacus）（王上4：24）——这样的话，这就不是针对以色列人的。但很难想象米拿现怎么可能离家远征到那么遥远的地方。多数学者接受路迦诺七十士修订本，将之读作提弗阿“Tappuah”（参见 RSV, NEB）。

④ 参见《列王纪下》第15章19节及后文，以及提革拉毗列色的碑文（Pritchard, *ANET*, p. 283）。圣经称他为“普勒”，这是他后来统治巴比伦时的名号。关于米拿现进贡的日期，参见 L. D. Levine, *BASOR*, 206 (1972), pp. 40-42.

继位后不久，他的一个将军——利玛利的儿子比加将其暗杀，自己登上了王位。<sup>⑤</sup> 不管是其他什么动机使然，这一击改变了国家政策。可能（赛9：8-12）是大马士革国王利汛（Rezin）和某些非利士人努力组织反抗亚述的力量，但他们发现米拿现不肯合作，于是进攻以色列，或许还支持了比加，因为后者会顺从他们的计划。<sup>⑥</sup> 这些盟军是否像后来那样寻求埃及的帮助（王下17：4），我们不得而知；不过，这很有可能（何7：11，12：1）。不管怎样，比加一登上王位，就成为反亚述盟军的一位领袖。这很快导致了犹太人的战争，加速了灾难的进程。

（3）以色列的内部分裂。虽然上述混乱并不仅仅是由内部崩溃引起的，但至少是它的一个征兆。实际上，以色列已经危在旦夕，她的国家战舰已经四处漏水，既没有指南针，又缺乏得力的舵手，船员意志消沉，战舰正在沉没。在前一章我们已经提到何西阿，他的话揭露了以色列困境的严重性，从中我们可以看到一幅生动的画面：那些密谋与对抗计谋使政体四分五裂（例如，何7：1-7，8：4，10：3等），一个个政治集团你方唱罢我登场，国家政策摇摆不定（例如，5：13，7：11，12：1），法律与秩序完全崩溃，生命与财产得不到保障（例如，4：1-3，7：1）。显然，阿摩司所痛斥的社会罪行破坏了社会组织，以致手足相残，阶级对抗，群体相争，最终以色列不再是一个团结的国家。失去了耶罗波安的强权，亚述的威胁又日渐严峻，这使社会分崩离析的严重程度得以暴露。同时，异教主义泛滥——这过去是、以后也一直是何西阿的心病——已经结出苦果：人们借宗教之名酗酒、堕落、淫乱，这一切腐蚀了国民性格（例如，何4：11-14、17f.；赛28：1-4）。耶和华信仰中严肃的道德规范已经消失殆尽，以致正直、纪律以及会为无私的爱国行动提供基础的共同信仰荡然无存。

这种内部腐败不仅体现在政治危机中，也被政治危机加剧。耶和华的盟约具有强大的凝聚力和约束力，现在却被遗忘；嫉妒、憎恶、无限膨胀的私欲都被放任自由。以色列人像食人族一样自相残杀（赛9：19f.），其野蛮程

⑤ 国王和暗杀者的名字相似，因此有人推定（A. M. Honeyman, *JBL*, LXVI [1948], p. 24），比加不仅篡位，而且盗用前国王的名号。以赛亚（7：4f.、9，8：5）一直简单地称他为“利玛利的儿子”。

⑥ 正如比加和利汛后来因为同样原因，提出要废黜亚哈斯（赛7：5f.）一样。参见 R. B. Y. Scott, *IB*, V (1956), pp. 234f., 《以赛亚书》第9章8至21节显然就是指这一时期。亚兰人这时可能已经收复公元前9世纪时他们在基列地北部的边界；参见 H. Tadmor, *IEJ*, 12 (1962), pp. 114-122。

度，连野蛮人都可能会自愧弗如（王下 15：16；摩 1：13），岌岌可危的国家已经完全失控。虽然以色列一向缺乏稳定的王朝传统，也总容易出现反叛，但她一直相当顽强地维持着王权神授予全民支持的说法。现在，连这点都被丢弃不顾，一个又一个无名小辈篡夺王位，甚至没有合理的借口——何西阿认为这是犯耶和华的罪，是上帝对以色列君主政体发怒的征兆（例如，何 8：4，10：3f.）。<sup>⑦</sup> 国家缺乏内部团结与宗教的有力支撑，无法采取明智的一致行动；每更换一个舵手，这艘国家战舰就被引得向礁石驶进一步。难怪何西阿——他的愤怒难以用笔墨描述（例如，9：11-17，13：9-16）——宣判以色列的末日；她的末日确实已经到来。奇特的是，何西阿的目光竟能超越那末日，预言上帝将再显慈悲，重施恩泽，将以色列从灾难的旷野领回（2：14f.，12：9），医治她的不忠之疾，恢复神、人之间的盟约关系（2：16-23，14：1-7）。在后期先知的思想及新约中十分突出的新的盟约与新的出埃及的观念——在这里已初露端倪。

2. 以色列王国的最后日子（公元前 737 年至公元前 721 年）。或许只有凭借非凡的智慧才可能将以色列从绝望的困境拯救出来，但她的领袖们却并未展现丝毫的聪明才智，反而完全无法审时度势。在比加的统治（公元前 737 年—前 732 年）<sup>⑧</sup>下，以色列走出了致命错误的一步，招致了亚述的盛怒。

（1）亚兰—以色列联盟及其后果。正如上文所说，比加代表了以色列人中主张抵抗亚述的那部分人；他与大马士革国王利汛并肩战斗，成为抵抗联盟的一位首领。盟军自然希望当时统治犹太国的乌西雅之子约坦（公元前 742—前 735 年）<sup>⑨</sup>加入他们，但犹太国更愿意采取独立政策，便拒绝了他们的请求。比加与利汛不愿意看到他们的后方存在一个中立、潜在的敌对力量，因此采取措施迫使犹太加入阵营（王下 15：37）。但就在这时，约坦去

⑦ 可能（例如，9：15，13：10f.）何西阿认为，君主政体本身就是个罪恶的体制。如果这样，它就符合一种古老的想法（例如，士 8：22f.，9：7-15；撒 8：12）。参见 T. H. Robinson, *Die Zwölf Kleinen Propheten* (HAT, 2nd ed., 1954), pp. 38f., 51; H. W. Wolff, *Dodekapheton I, Hosea* (BKAT, 1961), pp. 216f., 295f.

⑧ 说比加做国王 20 年（王下 15：27），部分原因是，据推测他在篡位前早已大权在握。或许自从耶罗波安去世后（参见 15：25），他就在基列地实施半自治统治；参见 H. J. Cook, *VT*, XIV (1964), pp. 121-135; E. R. Thiele, *VT*, XVI (1966), pp. 83-102。但关于这一点，参见 Albright, *BASOR*, 100 (1945), p. 22, 脚注 26。

⑨ 说约坦在位 16 年（王下 15：33），这当然包括他与病危的父亲共同摄政的年份；参见 Albright, *ibid.*, p. 21, 脚注 23。

世，他的儿子亚哈斯继位，战火落到新王身上。盟军从北部侵入犹大国，<sup>⑩</sup> 围攻耶路撒冷（王下 16：5），企图废掉亚哈斯，将他比勒的儿子（赛 7：6）  
274 推上王位，取而代之。<sup>⑪</sup> 与此同时，以东人重新获得独立，他们几乎在整个公元前 8 世纪里都臣服于犹大国，现在终于将亚哈斯的军队从以拉他（以旬迦别）驱逐出去。根据考古发现，他们摧毁了这座城市。这场解放究竟是像《列王纪下》第 16 章 6 节所说的那样（马索拉旧约原本），在亚兰人的帮助下完成的，还是如许多学者所认为的（RSV），是以东人自己完成的，已经很难说清（在希伯来语中，“亚兰”与“以东”的字形几乎相同）。不管怎样，当时的以东人似乎（代下 28：17）加入了同盟，共同攻打犹大国，非利士人大概也参加了统一行动，袭击了内格夫和示非拉，占领了某些边陲城镇（28：17f.）。果真如此，那说明犹大国三面受敌。

亚哈斯的王位危在旦夕，他无力自卫，无奈之下只好求助于提革拉毗列色。《以赛亚书》第 7 章 1 节至 8 章 18 节谈到的就是这场危机，我们读后可以感觉到，耶路撒冷笼罩在某种恐慌之中。我们看到，以赛亚质问国王，警告说他将要做的事情会带来可怕的后果，并乞求他不要那么做，而当坚信耶和華给予大卫的应许。但亚哈斯并没有先知要求于他的信心，不肯接受劝告，反送给提革拉毗列色一份厚礼，乞求他施以援手（王下 16：7f.）。

提革拉毗列色迅速行动，但以赛亚大概说得对：无需亚哈斯前来请求，他本来就会这么做。虽然我们不能完全确定具体事件发生的前后顺序，但可以肯定的是，提革拉毗列色向盟军发动了猛攻，将之彻底歼灭，这从圣经与他自己的碑文中都能看到。<sup>⑫</sup> 他首先穿过以色列领土，沿海岸南下（公元前 734 年），征服了冒犯他的非利士城邑——尤其是为首的迦沙——然后推进至埃及河（即 Wādī el-'Arīsh），并在那里建立一个基地，从而有效地阻断了埃

<sup>⑩</sup> 《历代志下》第 28 章 5 至 8 节中记录了亚哈斯被击败的事件，里面的数字尽管有些夸张，但总体上是基于可靠的传统之上的；参见 W. Rudolph, *Chronikbücher* (HAT, 1955), pp. 289f.

<sup>⑪</sup> 从一份几乎同时代的亚述文献可知，他贝勒 (Tāb'el)（正确的形式是贝特他贝勒 [Bēt Tāb'el]）可能是地处外约旦北部的一块亚兰土地。他比勒之子 (ben Tabeel) 可能是乌西雅或约坦的儿子，为某个亚兰公主所生；参见 Albright, *BASOR*, 140 (1955), pp. 34f.；B. Mazar (*IEJ*, 7 [1957], pp. 137-145, 229-238) 认为他贝勒家族 (the house of Tāb'el, 同多贝勒 Tōb'el) 就是多比雅家 (the house of Tobiah)，后者于被掳前的时代里统治着外约旦（见原书第 382 页及其后文，参边码）。

<sup>⑫</sup> 我认为，亚哈斯的请求可能是在公元前 734 年的战役之前提出的；参见 Unger, *op. cit.*, pp. 99-101；Aharoni, *LOB*, pp. 327-333。对此稍有不同的解释，参见 Noth, *HI*, pp. 258-261；also, H. Tadmor, *BA*, XXIX (1966), pp. 87-90。

及可能向盟军派出的援助。<sup>⑬</sup>接着（可能是公元前733年），提革拉毗列色全力出击，再次攻打以色列。加利利和外约旦的所有以色列领土都被占领，一部分人口被掳走（王下15：29），无数城市（例如米吉多与夏琐）被摧毁。<sup>⑭</sup>被占的土地被划分成三个省份：基列地、米吉多（包括加利利）与多珥（Dor，在沿海平原）。<sup>⑮</sup>如果不是比加被以拉的儿子何细亚暗杀（王下15：30），而后者又立刻投降进贡，提革拉毗列色必定会彻底摧毁以色列。<sup>⑯</sup>只剩下大马士革了。公元前732年（16：9），提革拉毗列色占领这座城市，一番洗劫之后，处死利汛，掳走大批人口，将这片领土分成了四个亚述行省。

（2）撒玛利亚的覆没（王下17：1-6）。比加的政策让以色列付出了惨重代价。整个领土仅剩一小片土地，留给最后一位国王何细亚（公元前732—前724年）统治的土地面积，大约只相当于原先以法莲部落的领土加上玛拿西领土的西部，而且还是作为亚述的附庸国。即使如此，还是无法止住以色列迈向毁灭的疯狂步伐。何细亚降服亚述的目的，只是要保全仅存的那点国土，一旦时机成熟，他就打算背叛亚述。提革拉毗列色的儿子撒幔以色列五世继位不久，何细亚认为时机已到，于是一方面向埃及示好，一方面停止向亚述进贡。

以色列这么做简直就是自取灭亡。当时埃及已分裂为几个无足轻重的小国，互相敌对，根本无力帮助他人。何细亚所投靠的“埃及王梭（So）”（王下17：4）很可能就是脆弱的第二十四王朝法老泰夫纳克特（Tefnakhte），他定都于尼罗河三角洲西部的塞易斯（Sais）。<sup>⑰</sup>不能指望他会给予真正的援助，实际上也没有。公元前724年，撒幔以色列发动进攻，何细亚找到他的领

⑬ 关于这次战役，参见 A. Alt, “Tiglathpileser III erster Feldzug nach Palästina” (KS, II, pp. 150-162); 英文论述，参见 J. Gray, *ET*, LXIII (1962), pp. 263-265。

⑭ 米吉多第三被摧毁，后来作为省府重建。考古发现了亚述总督的宫殿堡垒，参见 Wright, *BAR*, pp. 164f.。夏琐也被摧毁，但后来城市再也没有重建。参见 Y. Yadin, *AOTS*, pp. 244-263 (cf. pp. 356f.) 以及其中提到的文献。在那里曾发掘出一个酒罐，上面有“属于比加”的字样。

⑮ 关于这些省份，参见 A. Alt, “Das System der assyrischen Provinzen auf dem Boden des Reiches Israel” (KS, II, pp. 188-205)。

⑯ 也见于提革拉毗列色的碑文；Pritchard, *ANET*, p. 284。

⑰ 不能将梭（So）与撒珥根编年史中提到的“埃及大元帅（*turtan*）希贝（Sib'e）”视作同一个人（参见 Pritchard, *ANET*, p. 285），因为正如 R. Borger 证明（*JNES*, XIX [1960], pp. 49-53），那个名字应该写成 Re'e。H. Goedicke（*BASOR*, 171, [1963], pp. 64-66）令人信服地提出，“梭”只是埃及单词塞易斯（Sais）的希伯来文。《列王纪下》第17章4节原来一定是说何细亚派人“去梭（也就是去塞易斯，见埃及国王”，参见 Albright, *ibid.*, p. 66。但 K. A. Kitchen 提出，法老是奥琐冈四世（Osorkon IV），参见 *The Third Intermediate Period in Egypt* (Warminster: Aris & Phillips, 1973), pp. 372-375。

主希望求和，却成为阶下囚。接着亚述人占领了以色列国，只有撒玛利亚城又坚持了两年多。公元前 722 年，撒幔以色列去世后，撒珥根二世 (Sargon II) 篡位接任。虽然他不断吹嘘说占领了撒玛利亚，但圣经说占领者是撒幔以色列，可能这更正确。<sup>18</sup> 显然这座城市在公元前 722/721 年夏末或秋天沦陷，成千上万的市民——根据撒珥根所说，是 27290 人——被掳到上美索不达米亚和玛代，最终从历史的舞台上消失。<sup>19</sup>

以色列的政治历史结束了，最后仅存的领土也被编为撒玛利亚省，由亚述总督管理。由于撒玛利亚降级后不久撒幔以色列就去世了，便由撒珥根 (公元前 721—前 705 年) 控制局势。迎接这位统治者的，是王国各地的动乱。他的碑文告诉我们，在西部，哈马、非利士城市迦萨、大马士革和撒玛利亚诸省都爆发了起义。公元前 720 年，撒珥根镇压了这些起义，平息哈马，向非利士南部边界进军，并在拉菲亚 (Raphia) 击溃前来救援迦萨的埃及军队。可能就在这时，他开始大面积地驱逐撒玛利亚人，后来他以此夸耀，并将该地永久收编为自己行省。在此后的一些年里 (王下 17:24)，从巴比伦、哈马及其他地方驱逐出去的人重新在这里定居。<sup>20</sup> 这些外来人带来了各自的习俗和宗教 (17:29-31)，他们和后来迁移过来的人与当地剩余的以色列人混居。他们的后代就是撒玛利亚人。

3. 犹大成为亚述的附属国：亚哈斯 (公元前 735 年至公元前 715 年)。<sup>21</sup> 由于亚哈斯拒绝加入反亚述联盟，犹大逃脱了以色列的厄运，但她不再是个独立的国家！亚哈斯为了寻求提革拉毗列色的帮助，出卖了自己的自由 (王下 16:7f.)，犹大沦为亚述帝国的附庸国。从人的角度说，尽管她受到了以赛亚的指责，但犹大仍然很难永远逃避此厄运而生存下来；她作为西亚独立小国的日子已经一去不复返了。但正如以赛亚所说，这一步带来了灾难性的

<sup>18</sup> 关于这一点以及撒珥根战役的概况，参见 H. Tadmor, *JCS*, XII (1958), pp. 22-40, 77-100; 也可参见 W. W. Hallo, *BA*, XXIII (1960), pp. 51-56。关于撒珥根的碑文，参见 Pritchard, *ANET*, p. 284f.。

<sup>19</sup> 关于北方以色列人被放逐到美索不达米亚的证据，参见 Pritchard, *BASOR*, 149 (1958), pp. 33-36; *idem*, *BP*, pp. 73f.。

<sup>20</sup> 示剑于大约公元前 724/3 年毁于亚述人之手。关于美索不达米亚人到示剑定居的情况，参见 G. E. Wright, *Shechem* (McGraw-Hill, 1965), pp. 162ff.。

<sup>21</sup> 确定这些日期的，是 Albright (*BASOR*, 100 [1945], p. 22), Thiele (*VT*, XVI [1966], pp. 83-107) 等人。圣经关于这一点的数据令人感到非常困惑。然而，由于西拿基立 (Sennacherib) 的入侵是在公元前 701 年，在希西家统治的第十四年 (王下 18:13)，亚哈斯的统治必定结束于大约公元前 715 年 (尽管不同于《列王纪下》第 18 章 1 节及后文、9 节及后文上面的记载)。关于第 18 章 9 节及后文，参见 W. R. Brown 的建议，发表于 Albright, *BASOR*, 174 [1964], pp. 66f.。



后果。

(1) 亚哈斯统治下的犹大：宗教信仰的合并趋势。亚哈斯政策比较严重的一个恶果是在宗教领域。虽然我们不知道亚述国王是否强迫其附庸国崇拜亚述神祇，但可以想象，出于政治考虑许多附庸国都会这样做。<sup>②</sup> 这就明显解释了亚哈斯在耶路撒冷神殿里引入的那些创新（王下 16：10-18）。据说<sup>277</sup> 他被迫到新省府大马士革朝见提革拉毗列色，向他宣誓效忠，似乎还在那里的一座铜质神坛前朝拜过亚述神，接着他让人照着这坛的样式重建了一座，立在耶路撒冷圣殿供国王使用，而原来放在那里的铜坛则被搬到一边。当然，国王可能不敢将它搬走，也无需这么做，因此圣殿里的大坛仍然作为例常献祭之用（16：15）。<sup>③</sup> 第 18 节的经文不太好理解，可能意思是说，亚述王还迫使亚哈斯关闭他通向圣殿的专用通道，这就象征他承认自己在那里不再有权威。<sup>④</sup> 虽然亚哈斯是被迫如此，但这些举措肯定被普遍认为是耻辱，是侮辱了整个民族的上帝。耶和華对自己的圣殿居然没有完整的支配权！

然而，这还没完。所有迹象表明，亚哈斯对本国的宗教没有真正的信仰和热情，他并未尽力抵制异教主义，否则后者便不会毫发未损。正如《列王纪下》第 16 章 3 节及后文所指，以及当时先知书中的段落（例如，赛 2：6-8、20，8：19f.；弥 5：12-14）所示，当地的异教习俗蔚然成风，再加上各种外来的风尚、邪教与迷信一起盛行。亚哈斯甚至被人指责，说他为了兑现某个誓言或许愿，按照当时的异教习俗将自己的儿子献为燔祭。<sup>⑤</sup> 我们不太清楚那是什么场合，但后世所记得的亚哈斯统治，乃是犹大国历史上背教现象最严重的阶段之一。

(2) 犹大的政治经济情况。在其他方面，犹大的情况也不尽如人意。整个国家的经济严重受挫。乌西雅征服的外国领土，包括以东和以旬迦别港，

<sup>②</sup> 关于亚述在这方面的政策，参见 M. Cogan, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries* B. C. E. (Missoula, Mont: Scholars Press, 1974); J. McKay, *Religion in Judah under the Assyrians* (London: SCM Press, 1973)。虽然亚述可能不会要求附庸国崇拜他们的神祇，但如果附庸国宣誓效忠，则必定意味着要屈从于这些神祇，并承认它们的统治地位。此外，国家的耻辱地位必定使人民不再相信耶和華的力量，这也促使本土的和外来的异教信仰在这里泛滥。

<sup>③</sup> 参见 Albright, *ARI*, p. 156。虽然原文在这里并不很明朗，但比起认为新神坛供民众使用、旧神坛供国王专用，这种解释更为可信（持这一观点的有 J. A. Montgomery, *The Books of Kings* [ICC, 1951], pp. 460f.）。

<sup>④</sup> Noth, *HI*, p. 266 令人信服地提出这一观点。

<sup>⑤</sup> “使他的儿子经火”（王下 16：3）这些话是指人祭，而不是某种考验（王下 17：31；耶 7：31 等等）。相关问题的讨论及参考文献，参见 Albright, *ARI*, pp. 156-158；*YGC*, pp. 203-212。



全部在亚兰—以色列战争中丧失，大部分再未被收复，由此自然极大地减少了国家财政收入。同时，亚述所要求的贡赋十分繁重，为了筹款，亚哈斯被迫清空国库，盘剥圣殿（王下 16：8、17），极尽其能地剥削他的臣民。更糟糕的是，毁灭以色列国的种种社会腐败与道德败坏也在犹大国落地生根。

当然，我们也不能把当时的情况描绘得太黑暗，毕竟犹大的宗教腐败和社会恶化不如以色列那么严重，何西阿所描绘的北国全盘背教的现象在这里也没有被发现。此外，从考古证据可以判断，由于乌西雅为国家经济奠定了坚实的基础，亚述的盘剥并没有阻止经济的继续发展。公元前第 8 世纪晚期各犹大城邑的人口情况非常相似，没有严重贫富不均的现象。工匠的集中似乎仍然存在，在某些城镇里，几乎全部人口都在从事同一种手工业，例如，前文提到过底璧（Debir）的纺织印染业；也可以看到集体繁荣的种种迹象。犹大还没有发展到像以色列国那样，社会结构极端涣散，财富集中在个别人手里。紧张的社会关系可能更多地存在于小农和村民这群人与耶路撒冷贵族阶层之间，而非地方社会结构之中。<sup>②6</sup>

然而正如以赛亚和弥迦所示，犹大社会不可避免地染上了摧毁以色列的那种疾病。在亚哈斯统治下的异教反动情况定会更为恶化，异教主义势必意味着违背与耶和华的盟约，不可避免地导致对盟约法律的漠视，由此威胁到以色列的社会基础。显然，犹大的富贵阶层与以色列的富贵阶层并无二致；阿摩司（摩 6：1）与弥迦（弥 1：5）都将两者并为一谈。大地主经常使用诡诈手段（例如，赛 3：13-15，5：1-7、8；弥 2：1f.、9），<sup>②7</sup> 残酷无情地霸占穷人财产；审判官则腐败堕落，穷人求告无门（例如，赛 1：21-23，5：23，10：1-4；弥 3：1-4、9-11）。有钱人骄奢淫逸，奸诈刁滑，对同胞所处的不幸困境毫不关心（例如，赛 3：16-4：1，5：11f.、20-23）。此外，像在以色列一样，官方宗教对此似乎并未提出有效的批评，由于它是以国家作为后盾，为国家利益服务，归贵族领导，因此无法批评国家政策或抨击贵族的行为。相反，它那套繁文缛节助长了这种观点（赛 1：10-17）：只需仪式与献祭就可以满足耶和華的要求。神职人员——至少是弥迦描绘的那些人——腐败堕落；祭司都是趋炎附势之人，只关心自己的生计；先知根据酬金的多少调整预言（弥 3：5-8、9-11），酗酒放荡的行为甚至渗入到这

<sup>②6</sup> 参见 A. Alt, "Micha 2, 1-5. GĒS ANADASMOS in Juda" (参见 KS, III, pp. 73-381)。

<sup>②7</sup> 这些从《以赛亚书》和《弥迦书》引用的段落，其具体日期已经无法确定，但它们与希西家改革之前的情况最相吻合，因此大约是在亚哈斯统治期间。

个领域（弥2：11；赛28：7f.）。简言之，虽说情况不如以色列那么恶劣，两者却也仅隔一步之遥。

## 二、为独立而奋斗：希西家（公元前715年至公元前687/6年）

1. 希西家的政策及其意义。在亚哈斯统治时期，犹大一直臣服于亚述，似乎也无他路可走，但我们毫不怀疑，爱国者必定对此极为痛恨。亚哈斯的儿子，即继任者希西家，似乎就与他们有同感，他在各个方面的政策都与父亲背道而驰；他先是小心谨慎地、接着是更为大胆地，努力寻求脱离亚述的统辖重获自由。尽管这个尝试最终没有果效，实际上也注定会失败，但它也是势在必行。

（1）希西家政策的背景：内部因素。单纯的爱国热情，一个自尊的民族对独立的天然向往，这必定是影响希西家政策的一个重要因素。但单凭这点不足以说明问题。宗教因素也是影响希西家政策的重要因素，以色列历来如此。在很多方面，亚哈斯的政策都让忠诚的耶和华信仰者不能忍受。这个政府所容忍的种种社会弊端不可能只激怒了以赛亚和弥迦两个人；虽然异教风尚为许多人所纵容，也无疑遭到激烈的反对，其强烈程度远甚于在北国以色列。由于犹大人比较保守，具有稳定的信仰传统，她的一大特点就是不太欢迎外来习俗；虔诚的耶和华信仰者此时已比以前更加不能轻易地容忍那些流行的宗教习俗。在犹大，公开叛教而皈依异教很可能只是个别现象。至于亚述的官方信仰，不仅是宗教亵渎，而且还不时恼人地让人想起国家所遭受的奇耻大辱，因此只有少数阿谀奉承者才会喜欢它。人们不由会怀疑亚哈斯本人是否真正喜欢它。

总之，犹大有相当一部分人接受改革的想法。更有先知们将落在以色列头上的灾难解释为耶和华对违反盟约的背教者的审判，这很有说服力，无疑增强了改革派的信念。先知们甚至指出，犹大犯下了相似的罪，面临着上帝的震怒，因此人们加倍感到，若要免遭北部姐妹国家的厄运，国家需要彻底改革。然而，只要她还是亚述的臣民，就不可能进行令人满意的改革。对亚述神祇的崇拜便是异教主义进军犹大的先行官，但又不能将异教崇拜丢弃一旁，否则会被认为是反叛之举，而与日俱增的亚述赋税也不能马上中断。因此，改革的热情交织着爱国情绪，不满的暗流日渐涌动。

正如我们指出的，犹大官方民族宗教的特性就是充分强调耶和华与大卫的永恒盟约这一教义，这就导致了上述现象的产生。信仰一再重申：耶和华

拣选锡安作为他在地上统治的宝座，也或许大卫一个统治万世、战胜所有仇敌的王朝（例如，诗 2：4-11，72：8-11，89：19-37，132：11-18）。当然，其中也规定，国王犯罪，自己和整个民族都可能会受到惩罚（撒下 7：14-16；诗 89：30-37、35-51），但王朝不会终结，或许不会落空。这种宗教信仰只会把眼前的耻辱看作是上帝不喜悦在位国王的迹象。一种强烈的渴望在滋长，具体体现在：这个阶段的先知预言中大量出现关于救世主的神谕（例如，赛 9：2-7，11：1-9；弥 5：2-6），<sup>28</sup> 说将有一位更好的王到来，一位理想的大卫后裔，他赋有神的感召力，将胜利地确立正义与和平的统治，实现神对大卫万世王朝的应许。对于做出如此预言的先知和接受这些话语的人们来说，亚哈斯的政策只表明他是个缺乏信心的懦夫。不少人会抓住一切机会，改变他的政策。

（2）希西家政策的背景：世界形势。亚述帝国内外发生的事件无疑点燃了希望。撒珥根二世几乎还没有坐稳王位（公元前 721 年），巴比伦就爆发了迦勒底王子马杜克阿巴利底纳（Marduk-apaliddina）领导的叛乱，他就是圣经中说的米罗达巴拉但（王下 20：12；赛 39：1），得到了以拦（Elam）国王的援助。撒珥根被叛军重创，丧失了对巴比伦的控制，大约过了 12 年才收复该地。同时，其他战役也在分散他的注意力。在小亚细亚，弗里吉亚的穆什基（Phrygian Mushki）的国王米他（Mita，又称米达斯 [Midas]）也是个麻烦的敌人。他引发的叛乱（公元前 717 年）把亚述在叙利亚的附庸国迦基米施（Carchemish）也牵扯进来，激怒了撒珥根摧毁这座古老的赫梯文化中心，放逐其人口，接着又多次出征小亚细亚。撒珥根又去征服乌拉尔图国，这个国家已经被提革拉毗列色三世削弱，现在正面临着—支印度—雅利安（Indo-Aryan）野蛮民族的入侵，形势严峻。这个民族名为西米里人（Cimmerians），来自高加索。撒珥根乘机彻底粉碎了乌拉尔图国的势力，除去了夙敌——但同时摧毁了亚述抵御蛮族侵袭最牢固的堤防。撒珥根在伊朗西北部进一步征战，确立了亚述对该地玛代（Median）诸王的统治。撒珥根忙碌不堪，因此除了在埃及河展示武力以外（公元前 716—前 715 年），<sup>29</sup> 公元前 720 年以后就没有在巴勒斯坦展开任何重大战役。或许这就使那些不安分的

<sup>28</sup> 关于相关重要问题的讨论，参见圣经评述。我不赞成将这类段落归为比较晚的时期。关于以赛亚的段落，特别参见 Alt，“Jesaja 8，23-9，6. Befreiungsnacht und Krönungstag”（参见 KS，II，pp. 206-225）；关于《弥迦书》第 2 章 2 至 6 节，idem，KS，III，pp. 373-381（见本章脚注 26）。

<sup>29</sup> 参见 A. Alt，KS，II，pp. 226-234；H. Tadmor，JCS，XII（1958），pp. 77f。

附庸国轻视了他。

与此同时，埃及经历了一场政权转移，恢复了相对强大的地位。公元前8世纪中期以前，埃及的中央政权四分五裂。第二十二王朝一直非常脆弱，多年来与第二十三王朝（约公元前759—前715年）<sup>⑳</sup>差不多同样无能。大约在公元前730/25年，这个王朝完全结束，各个弱小的敌对力量——包括所谓的第二十四王朝（约公元前725—前710/9年）——争权夺势。这正如撒玛利亚沦陷时的情形，埃及的援助最终毫无裨益。但在约公元前716/5年，<sup>㉑</sup>古实（Ethiopian）国王皮耶（Piankhi）统一了上埃及，占领整个土地，结束了第二十三王朝，允许第二十四王朝的最后一位国王博克霍里斯（Bocchoris）以封臣身份统治。<sup>㉒</sup>皮耶建立了第二十五（古实）王朝；最迟到公元前710/9年，整个埃及都在他的控制之下。在巴勒斯坦的亚述附庸国看到埃及复兴的种种迹象，可能开始斗胆再次向埃及寻求援助。

（3）起义的骚动：希西家与撒珥根。第二十五王朝一旦巩固了力量，埃及就恢复了她干预亚细亚的一贯政策。亚述已经推进到埃及边境，可能会随时入侵，对她形成了致命的威胁，因此，削弱亚述在巴勒斯坦的权力就成了她首要的防御措施。在巴勒斯坦，有人认为起义时机已经成熟，结果证明他们考虑不周。约公元前714年，<sup>㉓</sup>亚实突起义了。国王拒绝向亚述进贡，于是就被废去，取而代之的是他的弟弟；但起义的民众立刻将他逐出，拥立篡夺王位的那个人为他们的国王。其他巴勒斯坦城镇也被卷入起义之中，正如撒珥根所述，犹大、以东和摩押都被邀请加入。从亚述文献和圣经（赛20）可以清楚知道，埃及答应给予援助。事实上，正如《以赛亚书》第18章（这一章确实符合这个情况）所示，古实国王派遣的使者亲自拜访希西家，

⑳ 关于埃及这一段时期的年表并不确定，这里给出的日期是按照 Albright, *BASOR*, 130 (1953), pp. 8-11; 同上, 141 (1956), pp. 23-26。其他年表排列差别只有几年；参见 K. Baer, *JNES*, XXXII (1973), pp. 4-25; Kitchen, 见前面引用的著作（见本章脚注17），pp. 467f.

㉑ 现在这个日期由 Albright (*ibid.*, p. 25) 提出，当然，更为普遍接受的是约公元前720年（或更早）这一日期。Albright 原来也持这一观点，与下列学者认同：E. Drioton and J. Vandier, *L'Égypte (Les Peuples de l'Orient méditerranéen, Vol. II* [Paris: Presses Universitaires de France, 2nd ed., 1946], pp. 512-521, 542f.。

㉒ 参见 Albright, 同上。公元前716年撒珥根进军到埃及河时，向撒珥根进贡马匹的什赫尼（Shilheni）可能是奥琐冈四世（Osorkon IV），即第二十三王朝的最后一位国王。公元前715年撒珥根提到的“法老”可能是博克霍里斯（Bocchoris），属于第二十四王朝；相关文献参见 Pritchard, *ANET*, p. 286。

㉓ 起义长达三年（赛20:3），于公元前712年（或公元前711年；参见 H. Tadmor, *JCS*, XII [1958], pp. 79-84) 被镇压，因此起义一定是在公元前714/3年爆发。

希望他能合作。<sup>④</sup>

在犹大，是否加入起义，人们意见不一。我们从《以赛亚书》中可以看出，以赛亚极力反对，请求国王拒绝古实使者的提议。他腰缠麻布，裸身赤足地在耶路撒冷行走，借此象征性地表明（20）信任埃及是愚蠢的做法。我们不知道犹大究竟采取了什么具体策略，但显然国王采纳了以赛亚等人的意见。至少在起义被镇压时，犹大安然无恙，这大概意味着她并未加入，或者没有破釜沉舟的举动。<sup>⑤</sup> 起义又被镇压了！此时，撒珥根处于力量的巅峰，正准备重新征服巴比伦。公元前 712 年，他的部下向叛军发起强大的复仇攻势，消灭了亚实突，将它收编为亚述的一个行省。<sup>⑥</sup> 埃及的援助不仅根本没有出现；义军领袖逃亡埃及寻求庇护时，胆怯的法老<sup>⑦</sup>反倒将他交给亚述人！犹大的厄运被暂时延缓。

（4）希西家的改革。正如上文所示，希西家的政策是民族主义与耶和華信仰热情的大汇聚，他开始大规模的信仰改革（王下 18：3-6；代下 29-31）也不足为奇。我们无法确切指出，希西家是何时采取圣经记录的若干措施，不过那些措施不是同时执行的。断然丢弃亚述神祇，实际上等于公然宣布反叛，因此要等到最后决裂的时刻（公元前 705 年之后）才可以进行，但改革措施肯定是此前很早就开始了。有可能希西家在一开始是尝试性地推行政策，同时密切留意亚述的反应，然后随着独立运动日渐强劲，他不断地加强和推广改革。

且不论他采取了什么步骤，希西家的改革相当彻底，领先约西亚改革近一个世纪。希西家还不满足于仅仅把亚哈斯引进的新宗教习俗弃置一边，还着手清除与耶和華信仰相关的长期流行的各种宗教物品（王下 18：4）。其中一样是铜蛇像，据说还是摩西亲自所造，从远古时期就放置在圣殿里。也许因为异教习俗在地方的耶和華神殿特别盛行，希西家希望废去这些祭坛，此

<sup>④</sup> 尽管对此的阐释有些难度（参见圣经评述），我同意一些学者的看法，即《以赛亚书》第 14 章 28 至 32 节里，先知同时也是在回应非利士使者。

<sup>⑤</sup> Tadmor（同上）根据一份日期不详的文献提出，撒珥根攻打了亚西加（Azekah），威震犹大，因此犹大投降；提出这一观点的还有 H. L. Ginsberg, *JAOS*, 88（1968），pp. 47-49，他将《以赛亚书》第 22 章 1 至 14 节与这一事件联系起来。参见 N. Na'aman，见前面引用的著作（见本章脚注 2）。

<sup>⑥</sup> 但公元前 701 年亚实突当地人再次担任国王。关于这个话题，参见 A. Alt, *KS*, II, pp. 234-241。考古挖掘证实亚实突遭到摧毁，可能是公元前 712 年出自撒珥根之手。那里还发现了他的胜利石碑残片。参见 D. N. Freedman, *BA*, XXVI（1963），p. 138。

<sup>⑦</sup> 可能是皮耶（根据其他年表，是夏巴卡）。但撒珥根的文献清楚地表明，这是一位古实国王。

后约西亚如法炮制。当然，这一举措效果如何，我们无从知道。只是民众对此尚无心理准备，无疑心怀怨恨，因此没能取得彻底的成功。不过毫无疑问，希西家确实尝试过；据说后来亚述在煽动人们反叛希西家时，<sup>38</sup> 刻意强调这一点（王下 18：22）——这并非不可信。且不论这个时期的耶路撒冷是否了解《申命记》法典的原型，必须记住的一点是，建立整个民族的中央神殿这一理想并非约西亚的创新，最终应追溯到部落联盟的约柜神殿传统。 283

希西家的努力并不局限于犹大。像后来的约西亚，他想方设法劝说北方的亡国国民前来参加改革，聚集在耶路撒冷崇拜耶和華（代下 30：1-12）。《历代志》作者以其惯有手法处理材料（希西家写信给北方的以色列人，好像他们是后来的撒玛利人！），不过我们没有理由怀疑事件本身的真实性。<sup>39</sup> 希西家政策的目标不仅是要让犹大获得独立，还要重提建立伟大王朝的主张，实现南北以色列重新统一于大卫后裔王座之下的梦想（赛 9：1-7）。他希望通过宗教合一，振兴全以色列的民族神殿耶路撒冷，最终实现政治统一与独立的目标。亚述人在保证撒玛利人温顺臣服方面颇费周折，这就可能助长了上述梦想。犹大国王们迫切感到，必须与北部的以色列保持紧密联系，这种渴望体现在一个事例中：希西家之子玛拿西的一个妻子来自加利利家族（王下 21：19）——后来约西亚的一个妻子也是如此（23：36）。<sup>40</sup> 但这种努力白费了。经文告诉我们，希西家的友好姿态在北部获得很大反响，但却遭到了以法莲的回绝，无疑一方面是由于地区间的嫉妒，另一方面是由于亚述人日益关注所有此类行为，重新组建伯特利圣所（17：27f.），以此对抗犹大的宣传攻势。统一以色列的梦想不得不暂时放弃了。

希西家改革无疑也体现在社会方面，不过我们缺乏这方面的直接材料。若要回归严谨的耶和華信仰，必然要根除现存的经济弊端——遭到以赛亚和弥迦疾言厉词痛斥的，正是这些经济弊端。我们知道（耶 26：16-19；弥 3：12），弥迦的劝诫首当其冲地抨击这些弊端，对希西家的行动有所影响；

<sup>38</sup> Y. Aharoni (*BA*, XXXI [1968], p. 26f.) 提出，这个时期（第七文化层）的亚拉得神庙没有燔祭的神坛，而且神庙在后面一个时期（第六文化层）被关闭。他认为前面的那些举措（禁止献祭）与希西家有关，后来的举措与约西亚有关。他还认为，在别示巴发掘出来的那个上面带角、刻有蛇的雕像的大神坛是被希西家拆除的；参见 *BA*, XXXVII (1974), pp. 2-6。但 Y. Yadin 认为后面这个地方是约西亚所摧毁的神庙所在地。

<sup>39</sup> 许多圣经评注者对此提出质疑：例如，Rudolph, *op. cit.*, pp. 299-301。希西家的逾越节可能是遵照一种北方以色列年历，关于这一可能性，参见 H. J. Kraus, *EvTh*, 18 (1958), pp. 47-67；S. Talmon, *VT*, VIII (1958), pp. 48-74。

<sup>40</sup> 参见 Albright, *JBL*, LVIII (1939), pp. 184f.

同样严厉的以赛亚与希西家走得很近，至少说明国王不会宽容令人发指的社会不公。我们不知道希西家具体采取了什么措施。早期的一系列器皿上印有国王的印章（有字样 *lmlk*），上面还有一个地名（希伯仑、西弗、梭哥，或 284 *mmšt*），如果可以确定上述器皿属于这个时期，那就表明国家曾进行过某种财政或行政改革，也许是通过引入度量衡标准，努力抑制贸易欺诈和税收欺骗。但那些器皿的日期和用途是什么，目前尚在热烈的争议中。<sup>④①</sup> 可能这个时期还引入了同业公会制度，依照腓尼基模式，旨在保护手工艺者免受剥削<sup>④②</sup>——当然，我们说不准国家在这件事情上是否起作用，起到怎样的作用。总之，不允许剥削现象泛滥；犹大的社会结构安然无恙，大体上维持了经济繁荣。公元前 8 世纪末，耶路撒冷的人口可能是成倍或三倍地增长。<sup>④③</sup>

2. 希西家与西拿基立。在撒珥根统治时期，犹太并未与亚述公开决裂。等到那位国王的儿子西拿基立继位（公元前 704—前 681 年），希西家显然认为时机已经成熟，于是正式拒绝进贡（王下 18：7），采取措施捍卫他的独立。

（1）起义爆发。形势似乎好转，有希望取得成功。撒珥根的战线辽阔，他在一次战斗中死去——那场战斗大概是亚述遭受的一次重创，撒珥根被葬在远离祖国的地方。西拿基立刚刚登基，王国边界四面八方都起来反叛。在巴比伦，迦勒底王子马杜克阿巴利底纳（即米罗达巴拉但）在撒珥根统治的大部分时期里一直在抗击撒珥根，保持独立，自立为王，并在以拦人的帮助下，一直与试图驱逐他的亚述力量作斗争（亚述到公元前 702 年才获得成

④① 在拉吉第三发掘了某些这样的船只，因此这个问题很大程度上取决于拉吉第三被毁的年代。它是公元前 701 年被西拿基立摧毁的（这样的话，那些带有印章的船只在公元前 8 世纪使用），还是公元前 598/7 年被尼布甲尼撒摧毁的（如此，那些船只的日期就更晚）？这里无法对此进行讨论。以色列学者倾向于前面一种可能性；例如 Y. Yadin, *BASOR*, 163 (1961), pp. 6-12; Y. Aharoni, *LOB*, pp. 340-346; D. Ussishkin, *BASOR*, 223 (1976), pp. 1-13; 参见同一作者, *Tel Aviv*, 4 (1977), pp. 28-60; 等等。但其他学者（多数是美国学者）则采纳后一种可能性；例如 P. W. Lapp, *BASOR*, 158 (1960), pp. 11-22; F. M. Cross, *Eretz Israel*, 9 (1969), pp. 20-27; H. D. Lance, *HTR*, LXIV (1971), pp. 315-332; J. S. Holladay, *Mag. Dei*, Ch. 14, pp. 266f.; 等等。关于该问题的全面综述，参见 P. Welten, *Die Königs-Stempel* (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1969)。

④② 参见 Albright, *BP*, p. 75; I. Mendelsohn, *BASOR*, 80 (1940), pp. 17-21 这类同业公会被证实晚些时期大量存在，但显然起源更古老。某些城镇（例如底璧的毛纺业和印染业）或者城镇的某些区域（耶 37：21）从事某项单一的生产，表明存在同业公会或类似的组织。

④③ 当然，这很大程度上也可能是因为撒玛利亚沦陷（或外围地区不安全），大量难民涌入。此时，显然城墙延伸到西部山区。关于这方面的考古发掘，参见 M. Broshi, *IEJ*, 24 (1974), pp. 21-26; N. Avigad in Y. Yadin, ed., *Jerusalem Revealed* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1975; New Haven: Yale University Press, 1976), pp. 41-51。



功)。同时，西部也爆发了起义，这是步调一致的行动，因为我们知道，既然米罗达巴拉但曾派遣使者游说希西家（王下 20：12-19；赛 39）参加行动，当然也会派人去找其他国王。<sup>④④</sup> 埃及同样答应给予支持。此时的埃及由强悍的夏巴卡（Shabako）统治（约公元前 710/9 年至公元前 696/5 年），<sup>④⑤</sup> 似乎比以前更有能力给予有效的支持。

起义蔓延巴勒斯坦和叙利亚，形成了一个广泛的联盟。推罗国王是这个联盟的领导，其他腓尼基城市也卷入其中。在非利士（Philistia），亚实突和迦萨按兵不动，亚实基伦和以革伦则深陷其中。<sup>④⑥</sup> 摩押、以东和亚扪可能也牵涉其中，不过在西拿基立进攻时，他们毫不抵抗。希西家自己是个激烈的民族主义者，却也承受着来自联盟和某些爱国贵族的可怕压力。尽管以赛亚恳切地提出警告，声称整个事情愚蠢之极，违背了耶和华的旨意，但希西家还是参与了，派遣使者前往埃及签署协议（赛 30：1-7，31：1-3）。实际上，他已经成为起义的一个领袖。西拿基立告诉我们，以革伦国王帕地（Padi）一直效忠于亚述，后来被臣民解送至希西家，囚禁在耶路撒冷。如果《列王纪下》第 18 章 8 节写的正是这时候的情况，那么希西家也曾动用武力，迫使不愿意参与的非利士城邑加入阵营。<sup>④⑦</sup> 希西家当然明白，西拿基立对此不会善罢甘休，因此急忙利用现有的短暂时间，加强防御工事（代下 32：3-5），修建水利，以防敌人围攻。就在这时，他挖掘了著名的西罗亚地道（Siloam Tunnel，王下 20：20；代下 32：30），自基训泉引水，流经耶路撒冷的山下，抵达城中低地的水池中。<sup>④⑧</sup> 箭在弦上，不可不发！

（2）公元前 701 年西拿基立战役。西拿基立暂时平定了巴比伦，到公元

<sup>④④</sup> 这个事件与此时的情境非常吻合（持这一观点的，例如 Noth, *HI*, p. 267; Oesterley and Robinson, *History of Israel* [Oxford: Clarendon Press, 1932], Vol. I, p. 388），虽然也可能是在公元前 714 年至公元前 712 年，当时亚实突反叛，埃及和其他国家希望希西家加入。

<sup>④⑤</sup> 这里仍是遵循 Albright, *BASOR*, 130 (1953), pp. 8-11 的年表。

<sup>④⑥</sup> 以革伦国王忠于亚述，但他的大臣废黜了他。参见西拿基立的碑文：Pritchard, *ANET*, pp. 287f.。

<sup>④⑦</sup> 但这一节也可能是指后来收复公元前 701 年失去的领土；持这一观点的，参见 Kittel, *GVI*, II, p. 391（见原书第 287 页，参边码）。相关讨论，参见 H. L. Ginsberg, in *Alex. Marx Jubilee Volume* (Jewish Theological Seminary, 1950), p. 348f.。

<sup>④⑧</sup> 地道从两头挖起，两队施工人员汇合处的石头上铭刻了碑文。相关描述，参见 Wright, *BAR*, pp. 172-174。从《以赛亚书》第 22 章 11 节判断，水池在城墙内。但 Miss Kenyon 在那个地区没有发现城墙的痕迹，她认为那是从岩石上开凿的地下水库，从垂直通道或走廊可以通达；参见 Kathleen M. Kenyon, *Jerusalem* (London: Thames and Hudson; New York: McGraw-Hill, 1967), pp. 69-77。但最近的考古发掘（参见上文脚注 43）似乎表明，水池确实在城墙内。



前 701 年已经可以腾出手发起进攻了。我们可以从《列王纪下》第 18 章 13 至 16 节粗略地了解这场战役，西拿基立自己的碑文不仅证实了里面的描述，  
286 还补充了大量相关材料。西拿基立带兵沿地中海南下，首先粉碎了推罗的反抗势力，推罗王逃往塞浦路斯，西拿基立另立推罗新王。附带提及，亚述的入侵重创了推罗，如同当日的以色列；推罗的强盛时代结束了，她的重要商贸地位被希腊和自己的某些殖民地如迦太基（Carthage）取代。推罗投降后，叛军分崩离析，远近的国王——毕布罗斯王（Byblos）、亚瓦底王（Arvad）、亚实突王、摩押王、以东王和亚扪王等——赶紧向西拿基立进贡。

但亚实基伦和以革伦，以及犹大，仍在坚持战斗。西拿基立带兵首先攻克亚实基伦在约帕附近的属地，然后南下对付以革伦。前文提到，以革伦国王因为拒绝合作，被关押在耶路撒冷。一支埃及军队前来救援以革伦，被围堵击溃在（以革伦附近的）伊利提基（Eltekeh）。西拿基立从容攻下以革伦和其他反叛的非利士城邑，处死或驱逐了那些领头起事者。与此同时，他开始攻打犹大。他自称攻克了 46 座坚固的犹大城池并驱逐其人口，<sup>④9</sup>将希西家及其残余军队围困在耶路撒冷如同“笼中之鸟”。这次屠城必定非常残酷（赛 1：4-9）。在西拿基立血洗过的拉吉城进行考古挖掘，除了城池毁损的一些证据，还发现了一个巨坑，里面埋葬着 1500 具遗骸，上面覆盖着猪骨头和其他残物——估计是亚述军队丢弃的垃圾。<sup>⑤0</sup>

希西家处境窘迫，毫无指望。因为一些军队弃他而去，<sup>⑤1</sup>而且不止以赛亚一个人劝他放弃（赛 1：5），于是在西拿基立仍在围攻拉吉的时候（王下 18：14），希西家派人前去媾和。和谈的条件十分苛刻。以革伦国王被释放，重新登上王位，并与亚实突、迦萨等忠心的国王瓜分部分犹大土地，大小不详。<sup>⑤2</sup>此外，西拿基立增加贡款，希西家不得不搜光圣殿和王官府库的金银财宝，连同其他礼物，包括希西家的几个女儿给他做妾，一起送往尼尼微。

（3）希西家晚年。公元前 701 年后的事件不是很清楚。我们在题外话 I

<sup>④9</sup> A. Ungnad, ZAW, 59 (1943), pp. 199-202 说被流放的人数是 2150（西拿基立给的数字是 200150!）。

<sup>⑤0</sup> 相关描述，参见 Wright, BAR, pp. 167-171；关于地层问题，参见本章脚注 41，也参见西拿基立的描述：Pritchard, ANEP, Plates 371-374。底壁也显示出部分受到摧毁。

<sup>⑤1</sup> 西拿基立也是这样描述的。《以赛亚书》第 22 章 2 节及其后文是否也暗指此事呢？

<sup>⑤2</sup> 西拿基立的表述很含糊。一些学者（例如，Alt, KS, II, pp. 242-249）认为是整个犹大地区（除了耶路撒冷）；还有些学者（例如，H. L. Ginsberg, 见本章脚注 47 引用的著作，pp. 349-351）认为是大约从摩利设—迦特向东沿线以南的所有犹大地区。但也可能是示非拉（Shephelah）的一个地带（Albright, BP, p. 78）。

中谈到,《列王纪下》第18章17节至19章37节及《以赛亚书》第36章、第37章的叙述与公元前701年的情况不太相符,但也不能完全看作是传说,很可能特哈加(Tirhakah,王下19:9)在埃及掌权(约公元前690/89年)之后,又爆发了一次反抗,亚述军队第二次入侵。形势想必是有利的。西拿基立结束了公元前701年的战役后,摆在他面前的情况是,巴比伦不断出现动荡事件,危机与日俱增。米罗达巴拉但被驱逐后,亚述所立之王贝尔伊波尼(Bel-ibni)也起事造反(约公元前700年),于是西拿基立以自己的儿子阿述尔纳丁舒姆(Asshur-nadin-shum)取而代之。但公元前694/3年在以拦国王支持下爆发的又一次起义,把篡位的内尔伽尔-乌塞吉布(Nergal-ushezib)推上王位;西拿基立的儿子被俘,随后被杀。但这位篡位者很快就受到处置,被另一个王穆塞吉布马杜克(Mushezib-Marduk)取代。整个巴比伦公然起事,但等到西拿基立前去镇压(公元前691年)时,却遭遇到一支由巴比伦人、以拦人等组成的联盟,结果一败涂地。看样子亚述失去了对那里的控制。就在这时(公元前690/89年),年轻有为的特哈加在埃及登基。很可能亚述遭受重挫的消息,加上埃及给予的援助承诺,促使希西家再次起事。当然,我们不知道是否有其他人卷入。如果《列王纪下》第18章8节说的是这时候的情况,<sup>53</sup>希西家很可能抓住这个机会,收复了西拿基立占领的土地。

此时的西拿基立一筹莫展。但到了公元前689年,巴比伦的反叛被平息,巴比伦沦陷,遭到洗劫,居民受到残酷对待,神庙遭到亵渎和摧毁,马杜克神像被运往亚述。西拿基立便有精力转战西部,这大概发生在约公元前688年。《列王纪下》第18章17节至19章37节与《以赛亚书》第36章及后文所述与这个情况吻合。我们不知道其细节,不过西拿基立似乎再次出现在地中海沿岸平原(王下18:17,19:8),像以前那样再次攻克犹大的坚固堡垒(拉吉、立拿),同时再次将希西家围困在耶路撒冷。这时,特哈加(19:9)正带兵前来救援希西家。西拿基立希望在面对埃及法老之前结束一切,他明白已经没有时间通过围困和进攻拿下耶路撒冷,于是派遣将军找到希西家,要求其投降。<sup>54</sup>但希西家完全明白,投降意味着犹大的灭亡,城里人口将被驱逐(18:31f.),他宁愿战死疆场。在这个问题上,年迈的以赛亚完全支持他。现在,以赛亚坚信,亚述的所作所为已经令上帝失去耐心,他安慰希西

<sup>53</sup> 持这一观点的有 Kittel, *GVI*, II, p. 391。参见原书第285页(参边码)以及本章脚注47。

<sup>54</sup> 西拿基立要求希西家投降究竟是一次还是两次,这取决于《列王纪下》第18章17节至19章8节(9a)、36节,与第19章9节(9b)至35节是两个并列的叙述,还是一个连续的叙述。但对于整个描述来说,这并不重要。

家说，耶路撒冷永远不会沦陷（王下 19：29-34；赛 14：24-27，17：12-14，31：4-9；等等）。

288 西拿基立与特哈加两军相遇，结果不详。可能是亚述获胜——希罗多德（Herodotus, II, 141）说亚述人曾推进到埃及边界，如果他是正确的，当然是亚述获胜。但耶路撒冷没有沦陷，有两种解释：一个是说西拿基立的军队因感染瘟疫而溃不成军（王下 19：35），另一个是说国内要求他回去（19：7）。两者并不矛盾，都有可能。第一种解释有希罗多德传统为证，说亚述军队感染鼠疫（或者更大的那种鼠类？），当然这个证据不太有力，也许是淋巴腺鼠疫（即黑死病）。不管怎样，可以设想，一定存在某种神奇的解救力量，因为以赛亚关于这方面的神谕得以保存下来，而所发生的事件使人们更加坚信锡安神圣不可侵犯，这在此后的岁月里成为不变的民族信念。

不过虽然亚述人撤退了，耶路撒冷安然无恙，但犹大不复自由。西拿基立之所以没有回来报仇，最好的解释是，希西家于第二年（公元前 687/6 年）去世，他的儿子玛拿西放弃反抗，谋求和平。希西家争取独立的勇敢之举——这给犹大带来了巨大的损失——失败了。

### 三、公元前 8 世纪晚期的犹大先知

1. 国家危机与先知预言。把公元前 8 世纪晚期的犹大历史放下之前，我们不能不提一提当时的先知，否则这段历史就不够完整。这些先知在那个时期开展他们的工作，不断地应对国家危机，自然比任何一位犹大国王在历史上都更具重要意义——也比任何一位亚述国王都重要。无疑当时有很多先知，但我们最熟悉的是其中两位：以赛亚与弥迦。两个人都是在亚述的阴影笼罩着国家，以及北方国家步履蹒跚地走进坟墓之时开始发预言，又都经历了此后的悲惨岁月——以赛亚经历了本章所述的整个阶段。

(1) 犹大的精神危机。只有了解这个国家所面临的危机，才能懂得这些先知的价值。对民族性格与国家宗教的基础构成威胁的，不仅仅是前文所述的亚述入侵及其带来的外在的、物质的威胁，还有与此同时发生、或随之而来的精神危机。这场危机部分源于内部腐败，这种内部腐败摧毁了北方的以色列，又出现在犹大，只是程度相对较轻。这一点，我们在前文已经提及。我们提到，对于社会经济弊端，不仅官方宗教无法进行有效的批判，亚述的盘剥也使之更为严重；我们也曾提到，宗教信仰的合并趋势在特定范围内蔓延，亚哈斯承认亚述神祇之后更为泛滥，人们精神松懈。虽然这些趋势可能

还不是很严重，尚不足以摧毁国家，但这也表明，国家的基础结构存在某些 289 弱点。这些趋势肯定无助于国家取得生存斗争的胜利。总之，祖先组建的社会结构日渐瓦解，西奈盟约中严谨的宗教、道德和社会责任曾经构成了以色列的基础，现在却被许多犹太人遗忘。对他们来说，耶和华已然变成国家的保护者，其责任就是给予国家保护和祝福，而这只需执行繁文缛节的仪式就可以换得（赛1：10-20）。

然而，这还不是全部。正如前文指出的，犹大君王的合法性不是通过远古的摩西盟约确立，而是通过耶和华与大卫的盟约。这个盟约观念与前者完全不同，<sup>55</sup>在国人心目中显然遮蔽了更为远古的那个盟约观念。人们相信，并且在宗教信仰上也肯定，耶和华拣选锡安作他的居所，并向大卫应许了永恒的王朝；每位君王都是耶和华所膏之“子”（诗2：7等），都将受到保护，不会被仇敌击败；这王朝最终的统治领域会比大卫王朝更大，地上诸王都要向它下拜（诗2：7-11，72：8-11等等）。总之，国家存亡的基石不是耶和华在旷野立下的盟约，而是他赐予大卫无条件的应许。这两个盟约观念并不矛盾，但两者之间存在某种张力。<sup>56</sup>在官方信仰中，虽然要求国王履行耶和华信仰中的道德义务（例如，诗72），维持公义，否则将受到严厉的责罚，但神的应许是确定无疑的，是无条件的（诗89：1-4、19-37；撒下7：14-16）。官方信仰服务于国家宗教，其任务就是通过祭祀与供品，从仪式上重申神的应许，以确保国家安宁。它表面上维持了规范的耶和华信仰，但内部不可避免地出现了某种异教主义：国家的宗教信仰像普通的异教信仰一样，成为现行秩序的精神支柱和护卫。官员可能会批评某个国王，但不可能从根本上批评国家，也不可能相信国家会灭亡。结果正如以赛亚和弥迦指出的，他们倾向于不提出任何批评。

公元前8世纪晚期的事件犹如雪崩一样，强烈地撼动着犹大的官方宗教。国家与王朝的存亡系于一线，民族的意识形态从根本上受到置疑。人们是否真能信赖神赐给大卫的应许？既然亚述如此轻视这个民族，亚述神祇能够公然搬进耶和华的圣殿，那么耶和华有能力实现应许又何从谈起呢？对此，犹 290

<sup>55</sup> 参见 G. E. Mendenhall, *BA*, XVII (1954), pp. 26-46、pp. 49-76; reprinted, *The Biblical Archaeologist Reader*, 3 (E. F. Campbell and D. N. Freeman, eds. [New York: Doubleday, 1970]), pp. 3-53; 也见 D. R. Hillers, *Covenant: the History of a Biblical Idea* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1969)。

<sup>56</sup> 可参见拙著 *Covenant and Promise: The Prophetic Understanding of the Future in Pre-exilic Israel* (Philadelphia: Westminster Press, 1976)。

大有两种截然不同的反应：一种是狂热而又盲目的相信，另一种是胆怯的不信——两者同样有害。有些人坚信，无论犹大做了什么蠢事，耶和华都将实现他的应许，于是不顾形势，使得国家轻率涉险，贸然起义，几近自取灭亡。还有一些人如亚哈斯，大概觉得依靠民族宗教的力量是不现实的（赛7：1-17），找不到拯救犹大的出路，只好心甘情愿地成为亚述的工具。臣服于亚述只带来更多的痛苦，而起义最终也是徒劳无益。这不禁让人觉得奇怪，为什么当时的人们没有因此对民族宗教及其应许感到全面失望，也不会因此放弃耶和华信仰的真谛。当然这种危险性很大，正如玛拿西统治时期发生的事件所示，这一点下文还会谈到。但危险之所以没有真正发生，从人的角度上理解，很大程度上应当归功于那些先知——特别是以赛亚——也要归功于那些愿意聆听先知话语的人。

(2) 先知以赛亚：他的生平与预言。在以色列历史中，比以赛亚更伟大的人物并不多。他在乌西雅去世的那年（公元前742年）被呼召作先知（赛6：1），50年来赫然伫立于时代的舞台。也许当时没有多少人意识到，就是他而非他人，引导这个民族度过悲惨的危急时刻。他能够轻易地接近国王，从这点可以判断，即便他不是宫廷成员，也出身高贵。但他的使命却是反对宫廷的政策，用激烈的言辞予以抨击。

从以赛亚履行这一职责（赛6）开始，耶和华那令人敬畏的圣洁与民族罪恶的深重驱使他发预言谴责，这与阿摩司传统完全一致。他义愤填膺，抨击有权有势、行为不端的贵族和贪污腐败的审判官，指责他们互相勾结，剥夺无助者的权利（例如，1：21-23，3：13-15，5：8、23，10：1-4）。堕落的上层阶级无所顾忌，一心搜刮财富，贪图享乐（例如，3：16-4：1，5：11f.、22），崇尚外来风尚，没有道德规范，不信仰上帝（5：18-21），在以赛亚看来，这将招致上帝的无限愤怒。以赛亚一开始就相信（6：9f.），他正在向一群无可救药的人讲话。他把这个民族比作（5：1-7）得到悉心照料的葡萄园，本应结出好葡萄，反倒结了野葡萄；他宣布，由于犹大没能用公义的行为回报耶和华的恩典，将会像无用的葡萄园一样被丢弃，最后长满荆棘蒺藜。他宣布，犹大罪恶深重，缺乏公平，她期望以丰富奢华的祭物满足耶和华的要求，这在耶和华的眼中反而是不被接受、令他反感的做法（1：10-20）。以赛亚像阿摩司一样，预言耶和华审判的日子（the Day of Yahweh）终将到来（2：6-21），亚述人是审判的工具（5：26-29）。他看到这个民族从内部朽败崩溃（3：1-12），化成废墟颓垣（6：11f.），只剩下极小部分（10

: 22f.) ——以赛亚宣称，即使那小部分也将被烈火吞灭(6:13)。<sup>57</sup>

以赛亚最早对国家政策提出批评，是在公元前735年至公元前733年间，当时亚兰与以色列的联盟军逼近耶路撒冷，强迫犹大合作，共同对付亚述。这时以赛亚有个儿子，他给这个儿子起了个预示厄运的名字施亚雅述(Shear-jashub，意思是“唯有余剩之民将归回”)。<sup>58</sup>以赛亚知道亚哈斯提议要向亚述寻求帮助，于是带上这个儿子去迎见国王(7:1-9)，他向国王断言盟军最终不会达到目的，要求国王不要那么做，应当相信耶和华的应许。亚哈斯犹豫不决，以赛亚便出现在宫廷官员面前(7:10-17)，提出向耶和華求一个兆头，以表明所言是真的。国王虚伪地以虔诚为借口拒绝了以赛亚的这一请求，以赛亚便发烈怒，说出了著名的以马内利预兆：将有一子降生于这个王室，证明耶和華赐给大卫的应许是真的，但由于亚哈斯的不信，这也预示着他的懦弱终将给国家带来可怕的灾难。以赛亚一再指责国王的政策，描绘其恐怖的后果(例如，7:18-25，8:5-8a)，他召集所有愿意听他话的人起来反抗(8:11-15)。差不多这时候，以赛亚的第二个儿子出生(8:1-4)，起名为“玛黑珥—沙拉勒—哈施罢斯”(意思是“掳掠速临、抢夺快到”)，提醒人们，他预言只要国王能够相信，亚兰与以色列的联盟很快会被摧垮。但亚哈斯并不相信，反而向提革拉毗列色进贡，献上独立自主权。以赛亚的忠告被拒绝，但他给门徒留下训诲的记录作为将来的见证(8:16-18)，然后退出。

尽管如此，以赛亚并没有放弃希望。他关于上帝的教义十分广博，以至于他相信，这个国家的失职失察不会拦阻上帝的旨意，上帝的应许不会取消。尽管以赛亚相信亚哈斯没能恪尽职守，也许正因如此，他更加珍惜信仰中一直传承下来的王朝理想(例如，诗72)。他经典地表述了这样的期盼：大卫家将有一个人嗣实现这个理想(赛9:2-7；11:1-9)，他将展示理想王朝所应有的神赐才能(11:2)，建立亚哈斯统治所不具备的公正，永远终结民族耻辱。以赛亚坚信，万事万物都在耶和華的掌控之中，他将在列国之

<sup>57</sup> 关于这段非常难的经文，参见 Albright, *VT, Suppl.*, Vol. IV (1957), p. 254f.; S. Iwry, *JBL*, LXXVI (1975), pp. 225-232。

<sup>58</sup> 这个名字也带有充满乐观希望的含义(“剩余之民将会归回”)，这一含义体现在《以赛亚书》第10章20节及其后文中。但这里似乎象征着对亚哈斯的一个警告(10:22f.)，最早可能就是预示厄运的含义。我不认同一些学者的观点，他们认为第20至23节是以赛亚之后的时代添加的内容。

上建立和平王统，这个目标确定无疑（2：2-4，11：6-9）。<sup>59</sup> 因此他认为，  
292 眼前的悲剧只是那目标的一部分：耶和華通过管教和炼净，去除民族性格中的杂质，剩下的将是一支历经磨炼和净化的民族（1：24-26；4：2-6）。<sup>60</sup> 在他儿子施亚雅述的名字中，预示厄运的含义开始让位于充满希望的含义（10：20f.）：也许只有一小部分，但总有那么一部分人将会归回（也就是悔改）。虽然以赛亚一再失望，却从不放弃希望：经过悲剧的磨炼，上帝将获得净化的余剩之民（28：5f.，37：30-32）。

（3）以赛亚：他的生平与预言（续）。以赛亚在公元前735年至公元前733年间的那次提议遭到粗暴拒绝后，在亚哈斯统治时期他便不再试图影响国家政策。我们下一次见到他，是在希西家登基之后，那时（公元前714—前712年）犹大受邀参加由亚实突领导、埃及援助的反亚述起义。我们已经看到，第二十五王朝的使者（18），或许还有非利士使者（14：28-32）都来拜访希西家，谋求他的合作。以赛亚（他一直反对臣服于亚述）强烈反对这个计划。他认为，耶和華建立了锡安，凭他的力量足以御敌（14：32），他将会在适当的时候给出推翻亚述的征兆（18：3-6）；在此之前，只需等待！计划正在酝酿时，以赛亚像战犯一样，腰缠麻布、裸身赤足地在耶路撒冷行走（20），象征性地提出抗议：信赖埃及，就会招来灾难性恶果。也许他的提议被采纳了，因为起义被镇压时，犹大躲过了此劫，她显然没有投入其中。

如果说这是以赛亚的胜利，那也是短暂的。撒珥根一去世（公元前705年）便爆发了全面反叛，我们看到，犹大倾力投入，还与埃及谈判，寻求援助。以赛亚对此猛烈抨击，预言这一行动只会带来灾难（例如，28：14-22，30：1-7，12：17，31：1-3）。他不仅知道埃及的援助毫无裨益，而且认为这个以埃及神祇的名义召集起来的联盟（28：15）恰恰证明了犹大的罪恶：对耶和華缺乏信仰（例如，28：12、16f.，30：15）。但国家的领导者是一群不信神的失德之人（28：7f.，29：15），他们嘲笑以赛亚（28：9-13、14），告诉他不要在这里碍手碍脚、喋喋不休（30：9-11）。以赛亚的提议被驳

<sup>59</sup> 《以赛亚书》第2章2至4节（与《弥迦书》第4章1至5节等同）究竟出自以赛亚还是弥迦，抑或某个姓名不详的先知，这个问题可能永远不会有客观证据来证明。但我认为，完全有理由将它看作是公元前8世纪的先知所表达的希望，同时为两位先知的门徒所珍视。特别参见 H. Wildberger, *VT*, VII (1957), pp. 62-81。

<sup>60</sup> 许多学者否认第4章2至6节全部或部分出自以赛亚。尽管这个段落传承中似乎有所增补，但我并不赞同它基本上是晚些时期的话语。参见 V. Hertrich, *Der Prophet Jesaja*, Kap. 1-12 (ATD, 1950), pp. 61-73; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford: Blackwell, 1962), p. 249f.。



回，于是他再次写下自己的训诲，作为将来的见证（30：8）。不过，他一直都没有放弃反对的立场。公元前701年，当反叛行动已将国家带到灭亡边缘时，<sup>293</sup>他予以公开谴责（1：4-9），敦促国家放弃行动（1：5）。行动结束后，那些带领人不择手段地只求逃命，以赛亚认为他们的行为恰恰表明，这个国家实在是不可救药（22：1-14）。<sup>①</sup>

我们最后一次得悉以赛亚，是在（约公元前688年）希西家再次反叛、西拿基立再次入侵犹大的时候。<sup>②</sup>此时，以赛亚坚信，亚述无非是耶和华施行审判的工具，它不敬神，狂妄自大，神对它已经失去耐心（10：5-19），于是耶和华将施展其权威，摧毁巴勒斯坦土地上的亚述势力（14：24-27，31：4-9），拯救他的子民，正如他从前在埃及的作为（10：24-27）。<sup>③</sup>因此从表面上看，以赛亚的行为前后矛盾，他以前一直极力反对犹大反叛亚述，但在犹大的这一非常时刻，却几乎只有他一个人支持国王，鼓励他坚定立场。以赛亚断言，亚述骄傲自负，盈则必亏；它亵渎耶和华（37：21-29），耶和华永远不会允许它占领耶路撒冷（29：5-8，37：33-35）！希西家确实坚定立场，城市也没有陷落，事实证明以赛亚是正确的。自此以后，这位年长的先知就从我们的视线中消失了。后来传说以赛亚被不信神的玛拿西所杀，但这种说法没有证据。

（4）弥迦预言。在对以赛亚预言的重要意义加以分析之前，有必要提一提与他同时代的弥迦。我们对弥迦的生平了解甚少，只知道他来自犹大西南部的摩利设—迦特（弥1：1），几乎与以赛亚同时开始说预言，并持续到希西家统治时期（耶26：16-19）。弥迦的抨击言辞延续了经典的预言模式，也就是强调社会经济弊端，特别是耶路撒冷富裕贵族对小农的压迫——这或许是因为他本人出身卑微。对弥迦来说，耶路撒冷在各个方面似乎都跟撒玛利亚一样糟糕，也同样要受到上帝的审判（1：2-9）。他看到那里贪婪的人侵占穷人的财产（2：1f.、8f.），腐败官员没有公平执法，反倒残酷压迫人民（3：1-3、9-11），神职人员对此并未予以谴责，因为他们只关心自己的生计（3：5、11）。弥迦强烈地抨击这一切——不过他的努力没有换来大

① 虽然备受争议，但我认为《以赛亚书》第1章4至9节与第22章1至14节都与公元前701年有关。相关讨论参见圣经评述。

② 参见原书第284—288页，以及下面题外话I，见原书第298—309页（参边码）。

③ 虽然第10章24至27节不是原来的韵律，但我认为它们基本上是出自以赛亚的；参见R. B. Y. Scott, *IB*, V (1956), p. 245; Lindblom, *op. cit.*, p. 224。



家的感激之情（2：6）！但弥迦吃惊地看到，官方宗教传达的是上帝无条件的应许，由此这个民族便感到高枕无忧，坚信耶和华在他们中间，毫不惧怕即将到来的危险（3：11）。

294 对此，弥迦的回应是预言犹大将面临无可挽回的末日。弥迦深谙原始耶和華信仰的传统，认为上述邪恶之举违背了盟约的约定，耶和华定会施予惩罚。在一个经典的段落中（6：1-8），<sup>64</sup> 他想象耶和华站在他那边，与百姓争辩，谴责百姓忘记他过去的慈悲作为，也忘记了重要的一点，即无论怎样登峰造极的仪式活动都无法满足他的要求——他只不过要求人们行公义、好怜悯、谦卑顺服。弥迦断言，犹大将面临全盘毁灭。他比以赛亚更悲观，甚至宣称耶路撒冷和圣殿将会变为丛林中的乱堆（3：12）！官方宗教所支撑的信心、耶和华拣选锡安作为他永久居所（诗 132）的信念被弥迦完全否定。即便如此，（也许是弥迦本人，至少是那些记录弥迦训诲的门徒）仍然保留了大卫盟约中的希望（5：2-6 [希伯来原文第1至5节]）<sup>65</sup>——但区别在于，他预言耶路撒冷将会沦陷，而犹大将得到神奇的拯救，会由一位来自伯利恒的大卫的后裔统治，他将开启和平的新纪元。可见，有些人坚信与大卫王朝相关的应许，却拒绝认同耶路撒冷和圣殿。

2. 先知训诲的果效。虽然先知训诲的果效大多难以评估，但是意义深远。特别是对亚述压迫下的国家所遭受的耻辱，先知训诲提供了一种解释，使民族宗教得到调整以应对危机；它推动了犹大内部的改革运动，使之若干世代后硕果累累；它为以色列的希望赋予了经典而持久的范式，因而影响了以色列的历史和未来的整个世界历史。

（1）先知们与民族宗教。前文提到，在民众的观念中，西奈盟约及其严谨的道德义务与制裁已经被大卫盟约及其无条件的应许取代。尽管后者也提出了道德要求（诗 72：1-4、12-14），但它强调的不是这些，而是应许，因此让人觉得它将确保国家安全、恒久，并拥有荣耀的未来。亚述危机与这种乐观的宗教信仰完全矛盾，由此提出一个问题：既然耶和华无法阻止民族遭受耻辱，无法阻止他自己的圣殿受到侵犯，他的应许是否仍然有效？如果

<sup>64</sup> 有些人认定第6章1至8节属于晚些时期，我认为这种看法完全没有理由。关于弥迦预言的背景，参见 W. Beyerlin, *Die Kulturtraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha* (FR-LANT, 72, 1959)。

<sup>65</sup> 普遍认为这个段落与晚些时期有关，但这样做必须非常谨慎。虽然无法证明这出自弥迦，但它与公元前8世纪以赛亚类似预言的背景很吻合，也与弥迦本人的神学观念非常吻合。特别参见 Beyerlin, *op. cit.*, pp. 77-81；也见 Alt, *KS*, III, pp. 373-381（见本章脚注26）。

不重新阐释民族宗教，用它自身的叙述话语来解释灾难，它很可能不会存续下来。提供这种阐释的，正是先知——特别是以赛亚。

295

我们提到，以赛亚和弥迦都预言无可挽回的末日，同时也传达着不容置疑的信心，两种信息并存，显得有些相互矛盾。对此，我们不应企图人为地调和，批评与剖析也不能解决这个难题，因为这正是问题的症结。以赛亚的训诲既重新有力地肯定了大卫神学及其应许，又驳斥了民众普遍持有的大卫神学观念，也为它注入了源于原始耶和华传统中的一个因素——耶和华的应许不是无条件的。以赛亚坚信耶和华赐予大卫的应许，毕生致力于号召整个民族相信耶和华的应许；只有明白这一点，才能理解他的预言。<sup>⑥</sup> 公元前735年至公元前733年，以赛亚规谏亚哈斯，不仅因为他认为国王的政策很愚蠢，也因为政策本身就表明（赛7：9）国王对自己所确认的官方宗教观念缺乏信心，这是一种罪恶的表现。公元前714年至公元前712年与公元前705年至公元前701年，以赛亚又反对犹太依靠埃及反叛亚述，不仅因为他知道埃及是“压伤的芦苇”，而且因为他不能默许这项不信任耶和华、仅凭人的聪明而制定的政策（28：14-22，29：15，30：1-7，31：1-3）。后来他又坚定地支持希西家，重申耶和华对锡安的应许；绝望的希西家孤立无援，终于肯相信了！以赛亚一生的座右铭就是相信耶和华的应许（7：9，14：32，28：12、16f.）：“你们得救在乎归回安息，你们得力在乎平静安稳”（30：15）。他宣布（7：17），国家之所以处于危难，不是因为耶和华对大卫的应许不是真的，而是因为人们一直不相信耶和华的应许！正因为他们不信，耶和华要亲自攻击耶路撒冷，正如大卫曾经做过的那样（29：1-4）。<sup>⑦</sup>

但以赛亚（以及弥迦！）彻底驳斥民众中普遍持有的民族神学观念。以赛亚本着原始耶和华信仰的精神，相信不存在无条件的应许。虽然《以赛亚书》中鲜有明确提到出埃及故事<sup>⑧</sup>——“立约”一词也从未用到——但在以

<sup>⑥</sup> 参见 W. Vischer, *Die Immanuel-Botschaft im Rahmen des Königlichen Zionsfestes* (Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1955)。

<sup>⑦</sup> 参阅第1节：“唉，亚利伊勒，亚利伊勒，大卫安营的城”；以及第3节：“我必像大卫四围安营攻击你”（七十士译本）。注意，《以赛亚书》第28章21节也提到了大卫的胜利（撒下5：17-25；代上14：8-17）——只是这里，耶和华在攻击以色列！参见 R. B. Y. Scott, *IB*, V (1956), pp. 319f., 以及 p. 323。

<sup>⑧</sup> 其实只有第10章24至27节以及第4章2至6节提到，这两处都有争议（不过请参见本章脚注60与63）。关于以赛亚训诲中隐含的传统故事，参见 H. Wildberger, “Jesajas Verständnis der Geschichte” (*VT*, Suppl., Vol. IX [1963], pp. 83-117); W. Eichrodt, “Prophet and Covenant Observations on the Exegesis of Isaiah” (*Proclamation and Presence*, J. I. Durham and J. R. Porter, eds. [London: SCM Press; Richmond: John Knox Press, 1970], pp. 167-188)。

赛亚对民族罪恶的抨击中，充满了对古老盟约及其可怕义务的回忆。可以这样说，大卫盟约与西奈盟约——前者强调耶和华存在于子民当中并赐予他们应许，后者则强调耶和华过去的恩惠和道德要求——在以赛亚的神学体系里呈现出一种张力，或者更确切地说，之所以西奈盟约与大卫盟约能够调和，是因为它强调后者隐含着责罚的可能性（撒下7：14；诗89：30-32），而这正是官方神学期望通过仪式行动刻意规避的。以赛亚把民族的屈辱看作是上帝对这个民族所犯罪恶的责罚，但也正因为这是一种责罚，说明耶和华并未取消他的应许。

这一特点，加上在以赛亚的观念中，耶和华具有无上尊贵的地位，耶和华的王座（而不是字面意义上的“居所”）建立在锡安，这就使以赛亚能够以前所未有的勇气、用民族宗教的话语来阐释当前的灾难和世界形势。他断言，犹大所遭受的耻辱是出自耶和华之手，是对她所犯罪恶进行的正义审判，也是一种净化的管教（1：24-26），这样他的应许才可能得以实现。以赛亚把强大的亚述看作是耶和华的工具、责罚的棍棒（5：26-29，10：5-19），而亚述因为骄傲自负、目中无神，这个任务一经完成，就会被剪除。这一切都是耶和华计划的一部分（14：24-27），耶和华的目的仍是要向受过责罚的犹大实现他对大卫的可靠应许（9：2-7，11：1-9）。听到以赛亚话语的人，永远不会把国家遭受的耻辱看作是耶和华的失败，而看作是耶和华主权与公义的彰显；悲剧也不能熄灭希望——因为以赛亚认为，希望就出现在惨烈的审判之后，这本身就是耶和华计划的一部分。

（2）先知与改革运动。先知的训诲也激励了希西家努力改革。经文中特别提到，弥迦严厉的言辞激发了国王的良心，使他悔悟（耶26：16-19；弥3：12），我们可以设想，以赛亚的话语也起到同样的效果。当然，消灭外来异教是民族主义复活的一个方面，不管怎样，它都可能会发生。但如果没有先知对社会经济弊端的抨击，以及末日审判的警示，改革必定不会具有那样的紧迫感和伦理道德上的意义。虽然我们不知道先知传道促使制定了什么样的具体措施，但它肯定有所成效。先知们的门徒（赛8：16）牢记并珍藏着他们的话语，使他们的理想不朽。现在还无法进一步辨清这些虔诚的人到底是谁，但他们珍视先知们自己写下的神谕（赛8：16，30：8），记住了先知的其他话语，或者诉诸文字，或者口头传承，就这样开始了漫长的搜集和传承工作，成就了我们所见到的先知书。更为早期的先知话语《阿摩司书》和《何西阿书》主要是针对北方的以色列而发的，同样在耶路撒冷得以珍藏和

传承——并用之于犹大。<sup>⑨</sup>

结果，虽然希西家改革是短暂的，先知传道却继续发挥着影响。耶和華立約的有條件性以及它所要求於民族的可怕義務，再也不能被忘記。改革派的核心在猶大創立起來，雖然在很長一段時間里力量微弱，却一直不滿於異教主義在這片大地上如此猖獗，也不能容忍盟約律法遭到踐踏。可能在公元前721年后不久，申命律法的核心內容從北方的以色列被帶到耶路撒冷，它代表著遠古的法律傳統，根植於古老部落聯盟的習俗法，現在就在那些珍藏著先知理想的圈子裡保存下來，在希西家和瑪拿西統治時期經過重新修訂，成為約西亞偉大改革的基础，這將在下一章談到。

(3) 先知與民族希望。最具有偉大而長遠意義的，是先知們以其獨特的方式改變了民族希望，使它具有了經典和特定的形式。以賽亞所重新闡釋的官方宗教在歷史事件的發展中得到了生動的驗證。以賽亞宣稱，這場危機是上帝對猶大罪惡的責罰，亞述則是上帝指定的責罰工具；但他堅信大衛盟約中的應許，在最後關頭宣布耶路撒冷將會挺住，這個民族中的一部分人將會存活下來。事實正是如此！這無疑極大地增加了以賽亞的威望，也更加堅定了眾人对民族宗教及其應許的信念。但這也不全是獲益，錫安之神聖不可侵犯早已成為一個堅固的信條，誰想挑戰這一信條，就會陷入危險境地（例如耶26）；儘管人們公認猶大會因為所犯之罪受到懲罰，但仍然相信她會始終屹立，終有一天耶和華將會對她實現那榮耀的應許。

以賽亞無疑是會批判這一信條的。雖然他和彌迦心懷關於理想王朝的應許，但他們所傳之道卻讓當前那個國家感到那應許遠不可及，因為他們為那應許附加了許多道德條件，事實上這也是當前那個國家所不能達到的。他們所宣傳的內容，完全不符合當時眾人的宗教信仰所傳達的希望，即應許毫無條件地實現在這個國家里！相反，他們譴責當前那個國家，像阿摩司一樣，他們認為耶和華的干預之日就是他的審判之時。他們保留了關於大衛王朝的應許，卻宣布那些應許將在耶和華干預之日以後實現，而那日本身也是懲罰、約束和淨化之日，是應許得以實現的前奏。此外，他們所描繪的理想的大衛後裔，即理想王朝的具體化，其才幹是任何現實中的大衛的後裔所不能具備的。民族希望就這樣被保留下來——卻被投向未來。應許已經不僅僅是應許；實際上它乃是應許要有一個服從上帝旨意、全新的以色列，而這個以

<sup>⑨</sup> 《阿摩司書》和《何西阿書》的許多段落表明，這些先知的話語適用於猶大，例如，摩2：4f.，9：11f.；何1：7，4：15a，6：11a。

色列尚不存在。

298 民族希望就这样不但被改变，而且被描绘为当前那个国家力所不能及的，但只有这样，它才能在国家灭亡时存活下去。这希望确实没有消失，甚至在孕育它的那个王室宗教不再具有任何意义之后，它仍继续燃着。以赛亚所传之道开启了对纯净的余剩之民、对崭新以色列的追求，这个崭新的以色列有一天将会从悲剧的火焰中重生，来承受上帝的应许；以赛亚所传之道也点燃了人们对理想的大卫后裔的渴望，因为他将在历史的关键时刻降临，拯救以色列，在地球上建立神的统治。这个渴望虽然常遭愚弄，却会最终实现——基督徒如是说——但这要在经历漫长艰辛的历程之后，“及至时候满足”，有一位“本是大卫一族一家的人”降临，有信心的人欢呼他为“基督（弥赛亚），是永生上帝的儿子”。

## 题外话 I

### 西拿基立巴勒斯坦战役的问题

在《列王纪下》第18章13节至第19章37节（与赛36f.不同）<sup>①</sup>中，关于西拿基立对希西家发动战役的叙述里存在一个问题：叙述中记录的是一次还是两次战役？一个多世纪以来，这个话题一直备受争议，没有定论；也许不可能达成定论，因为缺乏新的圣经之外的证据——例如西拿基立统治末期将近十年的官方年鉴（也许有这样的记录，但尚未发现），所以只能非常有所保留地支持某个观点。<sup>②</sup>但是虽然过去的多数意见都倾向于认为只有一次战役，<sup>③</sup>本文的观点是，只有假定发生了两次战役（一次在公元前701年，另一次在更晚的时间），<sup>④</sup>各项证据才最为吻合。因此，这里需要赘言几句加以

① 此处仅列举《列王纪下》叙述中的段落。

② 若要全面了解各项证据，以及学者们提出的各种解决方案及其缺点，请参见 L. L. Honor, *Sennacherib's Invasion of Palestine* (1926; reprinted, AMS Press, Inc., 1966)。B. S. Childs 最近出版的书 (*Isaiah and the Assyrian Crisis* [London: SCM Press, 1967]) 同样讨论了各种证据，但拒绝做出任何历史结论。应当承认，任何结论都是尝试性的，但历史学家不能没有任何结论就作罢，他有责任指出，经过权衡，他倾向于哪一种可能性。

③ 一些学者捍卫一次战役的观点，列举了迄今为止最完整的各种文献，参见 H. H. Rowley, "Hezekiah's Reform and Rebellion" (1962; reprinted, *Men of God* [Edinburgh and New York: Nelson, 1963], pp. 98-132); 以及 G. Fohrer, *Das Buch Jesaja*, Vol. II (*Zürcher Bibelkommentare* [Zürich: Zwingli Verlag, 1962]), pp. 151-181; W. Eichrodt, *Der Herr der Geschichte, Jesaja* 13-23, 28-39 (Stuttgart: Calwer Verlag, 1967), pp. 225-260。也参见 B. Oded: *IJH*, pp. 446-451 中权衡两种可能性的论述。

④ 这一观点在以下著作中都有出现：W. F. Albright: *JQR*, XXIV (1934), pp. 370f.; *BASOR*, 130 (1953), pp. 8-11; *BP*, pp. 78f.。近年来，越来越多的学者宣布他们坚持这一观点；例如，J. Gray, *I & II Kings* (OTL, 1964), pp. 599-632 (但 Gray 在这本书的第二版里 [1970] 改变立场)；E. Nicholson, *VT*, XIII (1963), pp. 380-389; C. van Leewen, "Sanchérib devant Jérusalem" (*Oudtestamentische Studiën*, XIV [1965], pp. 245-272); R. de Vaux, *Jerusalem and the Prophets* (The Goldenson Lecture for 1965; Hebrew Union College Press), pp. 16f.; *RB*, LXXIII (1966), pp. 498-500; S. H. Horn, "Did Sennacherib Campaign Once or Twice Against Hezekiah?" (*Andrews University Seminary Studies*, IV [1966], pp. 1-28)。

解释。

299 1. 圣经里的两段叙述相似，只在用词上有些微差异，而且《列王纪下》中的第18章14至16节是《以赛亚书》中所没有的。这些段落告诉我们，希西家的国土遭到亚述人的蹂躏，他投降了，请求商定和谈条件，最后上缴了亚述索取的贡赋。接下来描述的是，西拿基立要求他无条件投降，希西家却在以赛亚的鼓励下予以拒绝，最后这个城市神奇地得到解救。可能——但也许有人会质疑——《列王纪下》第18章17节至19章37节把两个不同的叙述组合在一起，第一个是第18章17节至19章9节a以及第36节及后文（叙述I），第二个是第19章9节b至35节（叙述II）。但我们并不打算说这些段落讲述的是两场不同的战役（它们似乎是并行的），因为这对眼前讨论的问题不重要，可以先放到一边。重要的一点是，《列王纪下》中的第18章14至16节（没有出现在《以赛亚书》中），也只有这一部分，在西拿基立自己对公元前701年战役的叙述里得到了奇妙的验证。<sup>⑤</sup>我们在本书中参考了西拿基立的叙述，这里简述一下其内容。它说的是亚述人如何在对付了亚实基伦和以革伦之后，在（以革伦附近的）伊利提基（Eltekeh）<sup>⑥</sup>击溃了一支埃及军队，然后转向犹大，血洗犹大，将希西家困在耶路撒冷，迫使他投降。叙述的结尾部分讲述的是，犹大的部分土地如何被转给一些忠于亚述的非利士贵族，希西家背负更为沉重的岁赋和贡品，以及他后来如何将贡物送往尼尼微的西拿基立。日期是公元前701年。

耶路撒冷被解救的故事（亚述记录里没有说到此事）与上面的叙述有什么联系呢？要知道，第19章9节提到了特哈加。当然，大家一致认为特哈加在约公元前690/89年后<sup>⑦</sup>才登基；通常认为这种与时代不符的细节无伤大雅，只不过是把他登基的时间提前而已。但是，几年前出版的一些文献使这

<sup>⑤</sup> 参见 Pritchard, *ANET*, pp. 287f.。

<sup>⑥</sup> 这些地方的具体地点仍在争议中。但可以确定的是，以革伦是巴勒斯坦诸城中北部的城市，伊利提基就在它附近。参见西拿基立的叙述和《约书亚记》第19章43节及后文。

<sup>⑦</sup> 一个世纪前发现的所谓“萨拉皮雍第一石碑（First Serapeum Stele）”确定了特哈加开始统治的日期。石碑提到，圣牛阿庇斯（Apis）出生于特哈加统治的第26年，在萨梅蒂库斯一世（Psammetichus I）统治的第20年时去世，当时21岁。由于萨梅蒂库斯一世的登基时间被确定为公元前664年，这就意味着特哈加在大约公元前690年开始统治（无论他是国王还是与他人共同摄政）。麦克亚当（Macadam）提出了6年共同摄政期的说法（见本章脚注8），这遭到质疑；参见 K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Inter-Varsity Press, 1966), pp. 82-84；也参见前面引用的著作（见上章脚注17），pp. 148-173, 378-391。也可参见霍恩（Horn）的论述，前面引用的著作 pp. 3-11。

个问题呈现出不同的面貌。<sup>⑧</sup> 那些文献告诉我们，特哈加刚从努比亚来到下埃及与他的哥哥会合时，只有 20 岁。当然，我们不知道特哈加确切的出生日期，只知道一定是在他的父亲皮耶（Piankhi）去世（确切日期不祥）前或去世后几个月后出生；我们也不知道在舍比特寇（Shebteko）统治时期，年轻的王子特哈加与兄弟们什么时候被从努比亚召来埃及。但如果我们像一些学者那样，把舍比特寇开始统治的时间定为公元前 699 年至公元前 695 年，那么特哈加就不可能在公元前 701 年领导军队进入巴勒斯坦，因为那时他还没有离开努比亚——此外，当时他可能只是个十几岁的小伙子（14 岁至 18 岁）。当然，如果我们像另外一些学者那样，把舍比特寇开始统治的时间提前到公元前 701 年至公元前 702 之间，<sup>⑨</sup> 特哈加可能就刚好经历公元前 701 年的战役，但这就必须假设，他哥哥一登基就把他带到宫中（我们知道事实并非如此），而且一个未经世事的少年，以前从未离开在努比亚的母亲家，来到宫中才几个月（只能这样假设）就被指派统帅远征军队前往巴勒斯坦，这同样也是不可能的。这个问题还没有定论，但经过全面考虑，特哈加在公元前 701 年率领军队与西拿基立作战，这种说法似乎是不太可能的——也许甚至是完全不可能的。

要把《列王纪下》第 18 章 17 节至 19 章 37 节的两段叙述与我们所知道的公元前 701 年的事件联系起来，我们只能认为这些叙述是后来加上去的，是传说，没有什么历史价值，或者至少应当认为，在这里提到特哈加是不准确的。采取前者是不妥当的做法，原因是，虽然两段叙述不是编年史记载（不像 18：13 - 16），而是一种比较自由的写作，无疑成形于以赛亚门徒的圈子里，依据其形式可以认定是属于“预言式传奇”（prophetic legends），但这两段叙述完全没有自由发挥的特点，相反，有证据表明，它们展示了非常精确的历史记忆，这在叙述 I 中特别突出。叙述 I 不仅准确地记录了希西家时

⑧ 参见 M. F. Laming Macadam, *The Temples of Kawa* (Vol. I, London: Oxford University Press, 1949)。一些主要的论著还包括：J. Leclant and J. Yoyotte, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 51 (1952), pp. 17-27; J. M. A. Janssen, *Biblica*, 34 (1953), pp. 23-43; J. A. Wilson, *JNES*, XII (1953), pp. 63-65; 也参见 Albright, *BASOR*, 130 (1953), pp. 8-11。

⑨ 第二十五王朝的早期统治者日期不祥，争议很大。前文引用的 Horn 著作第 7 页里，对不同的观点有现成的简述，也附有参考书目，其中认为舍比特寇统治时期始于公元前 690 年的作者，有 Macadam, Albright, van der Meer, Gardiner, 最近的还有 Leclant 与 Yoyotte, Drioton 与 Vandier, 更为近期的有 Kitchen (同上)。



期许多官员的名字（家宰以利亚敬，书记舍伯那），<sup>⑩</sup> 许多地方还涉及（叙述 II 也是如此）公元前 9 世纪至公元前 8 世纪发生的事件，这些都可以从亚述纪事中得到证实。<sup>⑪</sup> 此外，叙述者在描述拉伯沙基（Rabshakeh）的话语时——当然，没有人会认为那是速记员精确记录下来的——表现出对当时亚述的军队部署和外交策略有着相当精确的了解。当然，这类特点尚不足以证明这段叙述在每个细节上都很精确，却也很难让人认为它是晚些时期的人对各种材料进行虚构和组合的产物。相反，撰写这段叙述时，亚述的入侵在民族记忆中仍然非常清晰（而且据我们所知，西拿基立统治时期以后，犹太不再遭受类似入侵）。至于叙述 II，虽然它主要在于表现希西家是虔诚国王的典范，因其信心而得到奖赏（因此有人认为这具有“传奇”的特征），但在它所包含的内容中，并没有任何幻想或不可信的成分，不至于令人觉得是虚构。<sup>⑫</sup> 不错，里面说有 185000 亚述人被上帝的使者杀死，这个数字似乎太大，不太可能。<sup>⑬</sup> 但如果亚述军队是受挫于一场瘟疫，这就并非不可能了，而且希罗多德的记载（II, 141）或许也能证明，因为他说亚述军队在埃及边界感染鼠疫（或者是更大的那种鼠类？）。<sup>⑭</sup> 不管怎样，可以设想，一定是某种力量神奇地解救了耶路撒冷，这样才能解释人们为什么如此坚信锡安之神圣不可侵犯，为什么这在此后的岁月里演变为不变的信念，也才能解释人们

<sup>⑩</sup> 参见《以赛亚书》第 22 章 15 至 25 节。这里，以赛亚宣布：舍伯那，也就是当时的家宰，将会被革职，名誉扫地，由以利亚敬取而代之。在以赛亚发布这些言论（不幸的是，确切日期不祥）与《列王纪下》第 18 章 17 至 19 章 37 节所描述的事件之间，显然内阁出现巨大调整，舍伯那被贬职，只是不像以赛亚预言的那样，名誉扫地，被驱逐出去。（至于他此后是否名誉扫地，我们还不能肯定。）

<sup>⑪</sup> 参见 Albright, *BASOR*, 130 (1953), pp. 8-11; 141 (1956), pp. 25f., 他提到至少有十个吻合之处。我们指出这一点，并没有“惊人的不统一”（对不起，这个看法不同于 Childs，前面引用的著作第 18 页）。没有人会因此认为它“表明整段叙述在本质上具有历史的真实性”；只能说明，叙述者至少在这些地方展现了准确的历史记忆，表明他所生活的年代距离那些事件并不遥远（或者说他充分拥有这方面的传统故事），这更加坚定了我们的信念：不能认定叙述不具有历史基础因而弃之不用（这也正是我们现在的论点）。

<sup>⑫</sup> Childs 断然拒绝讨论历史问题，他的结论（前面引用的著作第 94—103 页）是，这段叙述是晚些时期（后申命时代 [post-Deuteronomic]）对锡安传统故事史实化的表述，只不过是西拿基立替代《诗篇》第 46 篇和第 48 篇等中未具名的仇敌。我认为这个结论非常不可信。当然，锡安传统故事对这段叙述的影响是显而易见的，但也完全可以这样看，由于存在准确的历史记忆，西拿基立的受挫被用来证明上帝对锡安的绝对保护。

<sup>⑬</sup> 参见前文所引的 Horn 的著作第 27 页及其后文，他认为数字原为 5180。

<sup>⑭</sup> 希罗多德的叙述经常张冠李戴，因此许多学者根本不愿意相信他；例如 W. Baumgartner, “Herodots babylonische und assyrische Nachrichten” (*Zum Alten Testament und Umwelt* [Leiden: E. J. Brill, 1959], pp. 282-331; 参见 pp. 305-309)。这当然不足以证明什么，但正如其他人所相信的，这可能表现了对夏巴卡统治时期之后降临在西拿基立军队的一场灾难的模糊记忆。（希罗多德把事件定为夏巴卡继任者的统治时期，但又把他的名字搞错了。）

为什么如此珍视与保存以赛亚预言耶路撒冷得到解救的神谕。可以认为,《列王纪下》第 18 章 17 节至 19 章 37 节反映了真实的历史事件。

但如果我们说,这些叙述并非没有历史根据,而且与公元前 701 年所发生的事件有关,那么只能假定在这里提到特哈加是不准确的,而且西拿基立不够坦诚,在他的碑文里吹嘘说他的战役非常成功,其实是夸大其词。根据逻辑推理,人们会很容易得出后面那个假设。亚述的国王们通常不会大肆宣扬他们的受挫事件,反而经常弄虚作假地把失败描写为胜利;永远不能不加以批判地相信他们的自吹自擂。如果西拿基立企图以恐吓手段令耶路撒冷投降却又没有成功,如果他的军队因瘟疫而锐减,无论什么事件逼迫他撤军,令他无功而返,他可能根本不会告诉我们。公元前 701 年的战役中很可能发生了某些事情,但他宁愿不为后人所知。然而,如果我们只有西拿基立的碑文和《列王纪下》第 18 章 13 至 16 节(必定属于公元前 701 年的那两段叙述),谁也不会怀疑,战役确实正如西拿基立所叙述的那样。至于说关于特哈加的提法是错误的,这完全有可能。人类的记忆是脆弱的东西,它经常跟我们开玩笑,很可能也跟那位古代的叙述者开了个玩笑。但我们当然不能仓促地——当然也不能教条地——认定它在这里一定是开了个玩笑。正如我们看到,叙述 I 在许多地方(人名、地点以及亚述习俗的细节)都展现了非凡的历史记忆,有没有可能(能否认定?)他在这一点上的记忆同样不凡呢?能不能这样认定:既然一个传统故事能够准确地记下希西家官员的名字(确实,那些人物在历史上的地位比较不重要),怎么可能会把一个在事件中扮演重要角色的埃及法老的名字记错呢?<sup>15</sup>当然,有可能记错,但不能认定确实如此。不幸的是,两个方面都没有足够的证据。但如果说,叙述者作为事件发生后的大约第二代人,他有可能搞错时代,随手抓住特哈加这个名字,把他作为那个时期最出名的法老,那么,圣经的编撰者,那位把那段叙述放在现在这个位置的人,由于他的生活年代距离当时发生的事件更加遥远,当然同样有可能搞错时代,把关于两场不同战役的不同叙述压缩在一起。<sup>16</sup>有理由认为,后面一种可能性更大。

姑且假定关于特哈加的提法是错误的,于是便有两种途径可以重构事件。学者们尽管在细节上有各种不同的说法,但大致采用其中一种途径,或

<sup>15</sup> 就像一战之后大约第二代的某个英国人,他对德国的外交政策和军事策略有着相当精确的知识,甚至知道当时英国内阁大臣们的名字,却把罗斯福总统跟威尔逊总统搞混,或者混淆了艾森豪威尔将军与潘兴将军。这个类比当然不能证明什么,但却意味深长。

<sup>16</sup> 参见 Gray, *op. cit.* clstcd, pp. 604f.。

者也有把两种途径结合起来的。一种是按照圣经顺序所示，认定第 18 章 17 节至 19 章 37 节所叙述的事件发生在第 18 章 14 节至 16 节所描写的犹大投降之后不久；<sup>⑰</sup> 另一种是把第 13 至 16 节认作是对整场战役的简述，由此可以把第 18 章 17 节至 19 章 37 节中的事件放置到这个框架里。<sup>⑱</sup> 当然也有在两者间折中的。<sup>⑲</sup> 应当承认，运用上述两种观点所重构的历史情形都是可信的，无法证明哪一种重构不准确（重申一遍，其前提是，关于特哈加的提法是错误的）。但这里要提出的是，两者都不能让人感到非常满意，都会遭到许多明确的反对意见。

2. 如果第一种重构成立，必然要假定耶路撒冷的解救，发生在希西家投降并接受西拿基立的条件（正如第 18 章 13 至 16 节以及西拿基立碑文中所描述的那样）之后。可以设想，西拿基立率兵攻入巴勒斯坦平原，在伊利提基击败埃及人，处理了当地叛逆的附庸国之后，转向犹大，血洗犹大，把希西家围困在耶路撒冷。此时，希西家派遣使者去见正在围困拉吉的西拿基立，愿意接受西拿基立的条件降服于他——我们看到，条件十分苛刻，但并没有要求耶路撒冷投降。接着就应当假设，西拿基立后来深悔自己过于仁慈，也许是因为“特哈加”率领的一支新的埃及军队（19：9）快要来到，他害怕希西家会成为后患，于是派使者要求耶路撒冷向亚述军队开放——这个要求远远超出了希西家所接受的条件，也必然意味着犹大王国的终结。希西家对亚述的背信弃义深感沮丧，宁死不降。但西拿基立无法实现他提出的新目标，或许是由于他的军队因感染瘟疫而锐减，他害怕兵力削弱无以对抗逼近的埃及人，或许是由于国内传来消息，要求他回去，或许两种原因都有，他被迫仓促撤军，因此耶路撒冷安然无恙。

必须承认，如此重构的历史很有说服力，若不是里面提到了特哈加，本可以与所有证据相吻合，不逊于任何其他的重构。但是这种重构引发几条反对意见，这些反对意见加在一起，也颇有分量：

（1）早在第一种情形下，希西家就因孤立无援而屈服。他的同盟们都被击垮，埃及人在伊利提基被击溃，除了耶路撒冷之外，他的整个国家都在亚

<sup>⑰</sup> 这种假设，例如 Kittel, *GVL*, II, pp. 430-439；最近的有 Rowley, *op. cit.*；Eichrodt, *op. cit.*（两者均见本章脚注 3）。

<sup>⑱</sup> 这种假设，例如 A. Parrot, *Nineveh and the Old Testament* (Eng. tr., London: SCM Press, 1955), pp. 51-63；Fohrer, 见前面引用的著作（见本章脚注 3），pp. 152-157。

<sup>⑲</sup> 例如，Oesterley and Robinson, *History of Israel* (Oxford: Clarendon Press, 1932), pp. 393-399, 409f.。Horn 对上述各种有代表性的历史重构方法进行了全面综述，*op. cit.*。

述人手里（赛 1：4-9），他知道，继续抵抗下去是徒劳无益，因此投降了，请求西拿基立发慈悲（“凡你罚我的，我必承当”，王下 18：14）。大家能够看出，西拿基立完全可以任由自己的喜好，想提什么条件就提什么条件——304 包括交出希西家本人当人质——希西家别无选择，肯定也会妥协。然而第 18 章 14 至 16 节与西拿基立都只提到繁重的贡物、缩减犹大领土，以及——根据西拿基立纪事的另一个版本——交出大量军备物资（战车、盾、标枪、弓箭、长矛等）。<sup>②</sup>大家自然会认为，希西家被要求即刻交出最后那项物品，连同当场所能筹集到的贡品，不得延迟。这样一来，希西家大概已经被有效地解除了武装，很难理解他怎么会在公元前 701 年考虑再继续抵抗，即使前提是像上述重构中假设的那样，西拿基立后来提高要求，包括要求耶路撒冷投降。

（2）这种重构认定，埃及溃败于伊利提基是发生在希西家最初的投降之前。大家自然会认为，不管希西家原来对埃及援助怀有多少信心，现在都已被摧毁；确实，埃及的失利无疑起到一个重要作用，让他认识到他只能寻求和谈。然而（18：19-25）拉伯沙基在这之后（根据这个观点）又斥责希西家继续（重新）依靠埃及进行抵抗。这就非常奇怪了。当然了，没有人会指望我们现在所见到的拉伯沙基话语会像速记员记录的一样精准，从里面的措辞也不会得出什么意义深远的推论，但既然持上述观点的人通常认为犹大实际上仍在企盼埃及援助，而且就是这一点坚定了希西家的抵抗决心，那么，拉伯沙基的话就并非无关紧要了。他们经常强调的一点是，在伊利提基被击溃的是一支小部队——也许不过是一支先头部队<sup>③</sup>——埃及主力部队（由“特哈拉”统领）在后面行进。但这似乎不太可能，原因有很多。实在没有理由相信——除非是为了使上述重构自圆其说——在伊利提基被击溃的是一支小部队，它也更不可能只是前卫，否则的话，法老面临着亚述大军，却将他的部队化整为零地部署，实在是对军事知识无知得可怜。但如果那不是一支小部队，那么，考虑到埃及人一向以军事上不可靠而臭名昭著，我们很难相信他们在大约一个月内就能筹备第二支部队，从外围发动进攻。而且在第一次战役失利后，法老的情报人员一定已经向他通报，他曾派兵支援的叛军已被瓦解（似乎终止于希西家当初的投降），但法老居然亲自带兵进入巴勒

<sup>②</sup> 参见 D. D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib* (The University of Chicago Press, 1924), p. 60; Rowley, *op. cit.*, pp. 119f.。

<sup>③</sup> 例如 Rowley, *op. cit.*, pp. 122f.。

斯坦，这似乎更加不可能了。公元前 701 年埃及派出第二支增援部队，这是一种极不现实的假设。

305 (3) 此外，必须注意到，我们手头的资料显示，希西家所面临的谈判条款从表面上看就前后不一。第 18 章 14 至 16 节说，希西家支付了沉重的贡物。西拿基立说，他又要求增加岁赋，希西家的使者后来将之送往尼尼微（不排除他当时就收到岁赋的预付款这种可能性）。他又告诉我们，他削减了希西家的领土——这项措施一定是在他离开巴勒斯坦前就执行的。这一切都表明，他的目的是要保留希西家的王位，让犹大王国继续存在。但拉伯沙基（18：31f.）却要求耶路撒冷投降，还告诉城里的人（他们似乎也知道）他们会被驱逐，不过如果立刻投降的话，他们会好过些，这就是说，犹大王国就要被终结了。（拉伯沙基的话语就是这样记录的，不管我们认为他的话语有多大的可信度，但根据亚述的习惯，在当时的情况下这的确会发生。）怎样解释这种前后不一的现象？难道西拿基立先是要求增加岁赋，然后又决定终结犹大王国并驱逐城里人口，但最后，当希西家傲然拒绝放弃耶路撒冷（他已经投降了），西拿基立又愿意满足于——而且也实现了——原来提出的条款？上述这种重构认定他确实如此：即，在希西家提出和谈并接受条款后，西拿基立背信弃义地提高要求，企图占领耶路撒冷，但各种（对于他来说）不幸事件加在一起，使他无法达到目的，于是，他必然只能满足于眼前所得。当然，无法证明这种重构是错误的，但我们更容易相信，西拿基立本人与第 18 章 14 至 16 节里提到的条款（只有这两则资料确实与公元前 701 年相关）就是全部条款，其中并没有要求耶路撒冷投降。西拿基立之所以对希西家采取了相对温和的态度，最简单的解释就是，既然埃及人已经被打败，其他地方的反叛已经被镇压，并且希西家已经乞求和谈，西拿基立也愿意整件事情就此了结，毕竟围困并消灭耶路撒冷需要大量的时间和人力，西拿基立很高兴能避免付出这样的代价。（后来尼布甲尼撒用了一年半完成这项战事。）

(4) 最后一点，第 19 章 7 节、36 节及后文表明（这段叙述是事件发生后撰写的），西拿基立在他企图攻占耶路撒冷之后不久被谋杀。但这其实是在公元前 701 年之后 20 年才发生的。也许这件事不值得大惊小怪。确实，有些学者得出结论说，这里明显是把若干事件压缩在一起，加上关于特哈加的说法，越发证明这段叙述是较迟时期撰写的，它对事件的记忆已经有所模糊。也许是这样，但应当指出，由此也可以得出完全相反的结论。如果第 18 章 17 节至 19 章 37 节里的事件确实是在特哈加统治埃及期间发生的，那它对事件的压缩就不算太严重（只有六七年时间，这与绵延的历史长河相比，差

306

不多等于零)，而且这还能进一步证明，叙述者的历史记忆非常准确（或者说，他所取材的传统故事非常准确）。如果说，西拿基立威逼耶路撒冷与他的去世之间不存在对史实的压缩，那么一定是在第 18 章 16 节与 17 节之间存在压缩的现象。可以这样设想，就是在这里，《申命记》的编撰者把关于两次不同战役的叙述凑到一起。因为上述原因——更主要的原因是，不能草率地认为关于特哈加的说法缺乏证据、不够准确——很难认定第 18 章 17 节至 19 章 37 节的事件是在公元前 701 年、继第 18 章 13 至 16 节里希西家投降后随即发生的。

3. 上面提到的第二种重构认为，第 18 章 17 至 19 章 37 节里的叙述应当放置于第 18 章 13 至 16 节的框架里解读，不应把它看作是后者的后续事件。这种重构避免了第一种重构里出现的疑问，却又产生了可算是更为严重的其他疑问。它是这样假设的：西拿基立正在围攻拉吉，希西家派人前去媾和（18：14）。西拿基立无暇顾及，于是派拉伯沙基带领一支规模可观的军队前往，要求无条件投降（18：17—19：7）——希西家在以赛亚的鼓励下拒绝了。拉伯沙基返回（19：8），来到立拿见西拿基立，这时拉吉已被攻下。大约此时，埃及人逼近（部队由“特哈加”统帅，西拿基立提到相同的情况），西拿基立在伊利提基与他们遭遇，将之击溃。与此同时，他第二次派人给希西家传话（19：9—13），<sup>②</sup>这一次，希西家（与叙述所传达的印象相反）放弃抵抗，支付了第 18 章 14 至 16 节里以及西拿基立本人所描述的贡物。但紧接着——不知是因为耶路撒冷不战而降平息了西拿基立的怒火，还是因为他的部队传染了瘟疫，或者其他什么原因——亚述人撤军了，既没有占领这座城市，也没有再施行报复。

这种重构的长处在于，它不要求我们假设公元前 701 年有两支埃及部队先后进入巴勒斯坦，或者希西家在投降后重新抵抗，但它也引发了几条反对意见：

（1）正如第一种重构，它要求我们把关于特哈加的说法看作是个错误（对此，我们在前文已经提出了强烈的保留意见），而且这种重构也明显把西拿基立的去世（公元前 681 年）与公元前 701 年的事件拼凑到了一起。

（2）此外，必须批判的一点是，这种重构其实不够重视耶路撒冷获救的圣经传统，没有充分解释这样的传统究竟是怎样出现的。它要求我们相信，

<sup>②</sup> 某些学者这样认为，例如 Parrot, *op. cit.*。其他学者认为只传递了一次消息，必定是在西拿基立的部队血洗犹大外围诸城市之时。

307 公元前 701 年的战役以希西家忍辱投降、上缴贡赋结束，也要求我们相信，就是这件事产生了关于神奇获救的（双重）传统，在民族记忆上留下了永久的烙印。这好像完全不可能。没错，希西家的行动无疑使这座城市免遭蹂躏与毁灭的厄运，城中的居民也不必遭受驱逐或更悲惨的命运。但 18 章 4 至 16 节里描写的屈辱，是拜西拿基立所赐，怎么后来又把它阐释为彰显了耶和華佑护锡安、抵御仇敌的能力，这确实匪夷所思。

(3) 以赛亚对希西家所说的话中（19：32-34），承诺（文中说：“他必不得来到这城”）亚述人不会占领耶路撒冷，也保证他们永远不会靠近或围困耶路撒冷，而会从其他道路返回。但我们知道，以赛亚在公元前 701 年前曾宣布（赛 29：1-4），耶路撒冷将会被围困。两者似乎前后矛盾。我们不清楚亚述主力部队是否在公元前 701 年兵临城下，耶路撒冷是否被占领，但西拿基立告诉我们，他确实曾以土木工事围困这座城市，威逼希西家投降。《列王纪下》第 19 章 32 至 34 节里以赛亚的话语是在公元前 701 年说的吗？如果是，以赛亚就预言错了；如果他错了（也就是说，如果城市确实被围困，也确实投降了），为什么他那些断言耶路撒冷不被侵犯的话语备受珍视？

(4) 此外，这种重构的某些版本认为，在希西家仍期盼埃及援助的时候，西拿基立向他提出了非常不合理的要求（无条件投降，驱逐市民的威胁），他不得不拒绝接受，但当埃及人被击败、希西家孤立无援的时候，他的投降却被接受了，条款反而更为温和。这似乎很奇怪。

(5) 最后一点，如果假设“特哈加”统帅的部队与在伊利提基被击溃的军事力量是同一支军队，就会犯地形学上的错误——也就是说，如果我们相信第 19 章 8 节及后文中的措辞的话，因为根据这些段落所说，在西拿基立解决了拉吉、攻往立拿之后，“特哈加”带兵逼近。然而，西拿基立告诉我们，在伊利提基被击溃的部队是赶去救援以革伦的，但该部队在以革伦、伊利提基、亭纳被占领之前就被解决了。由于拉吉位于上述地方以南，两者相去甚远（立拿差不多在两者之间），这就要求我们假定，西拿基立带兵从约帕地区向南穿过以革伦领土，身后诸城市尚未被征服，他却攻下拉吉，然后北上立拿，同时血洗犹大，然后才继续北上至伊利提基与埃及人遭遇，最后攻下以革伦。这倒不是完全不可能的事情，只是可能性太小，与西拿基立碑文所传达的信息完全不相吻合。

4. 篇幅有限，这里无法对各种评释及其问题一一展开讨论，但除了上述考虑之外，我认为，如果假设西拿基立发动了两次入侵战役，以赛亚针对亚述危机的言谈就非常容易理解了。《列王纪下》第 18 章 17 节至 19 章 37 节（平



行于赛 36f.) 所记录的以赛亚话语, 全都表达了一种平静的信心, 即耶和華的力量將解救耶路撒冷, 挫敗亞述人; 里面丝毫没有指責希西家的意味, 也沒有向他暗示, 是他那魯莽的政策把國家引入如此不堪的境地。其他各種神諭無疑出自以賽亞 (例如, 賽 14 : 24 - 27, 17 : 12 - 14, 30 : 27 - 33, 31 : 4 - 9), 它們語氣一致, 因此可以肯定, 以賽亞在他先知生涯的某個階段確實表達了這類情緒。然而我們知道, 他在公元前 701 年以及此前數年里的言語 (例如, 賽 28 : 7 - 13、14 - 22, 30 : 1 - 7、8 : 17, 31 : 1 - 3) 無不表明, 他堅定不移地譴責反叛行為, 譴責支持反叛的埃及盟軍, 他不僅稱反叛為愚蠢與罪惡, 還預言它將是一場徹底的災難。在公元前 701 年, 當西拿基立大軍蹂躪整個領土、圍困耶路撒冷之時 (1 : 4 - 9), 如果他所說的確有深意 (“為什麼屢次悖逆, 還要受責打嗎?” [1 : 5]), 那麼這其實是在建議投降; 而第 22 章 1 至 14 節里的話, 或許是在亞述人撤出圍困大軍之時說的, 表明世事的變化無法改變他對民族性格和國家政策的评价。很難相信, 就在同一年, 他還同時提議反抗, 並預言解救。

針對亞述問題, 以賽亞的思想存在着兩種截然相反的傾向, 我們當然不能認為這是他的觀點在先知生涯中得以成長, 或者說他的宗教立場因為情境不同而發生了轉變。<sup>29</sup> 以賽亞向來認為, 亞述只不過是上帝手中的一個工具, 他從不相信上帝會給予她決定歷史的權利, 當她完成歷史使命之後, 最終會因為褻瀆上帝、傲慢自負而被推翻 (例如, 10 : 5 - 19), 因此, 在他先知生涯的任何一個時間里, 以賽亞都有可能宣布亞述的末日。但是很難想象, 在同一次反叛中 (公元前 701 年達到頂峰), 他居然同時表達上述兩種截然相反的信念: 即, 他居然既斷言猶大將面臨徹底災難 (例如, 30 : 8 - 17), 同時又預言上帝將佑護猶大、摧毀亞述 (例如, 14 : 24 - 27, 31 : 4 - 9); 他居然既預測耶路撒冷將遭圍困 (29 : 1 - 4), 又斷言不會發生圍困 (37 : 33 - 25); 他居然既建議投降 (1 : 5), 又建議抵抗。以賽亞關於亞述問題的思想里一直存在着兩種截然相反的傾向, 上述兩種相互矛盾的言辭都是以賽亞神學思想的合理體現, 但他幾乎不可能在相同的場合下做出兩種顯然相互對立的——而且從表面上看是相互矛盾的——預言, 因此, 必定是在兩種不同的情境下做出的。

當然, 正如上述第一種重構的某些支持者經常提出的, 以賽亞的態度在

<sup>29</sup> Childs 在前面引用的著作第 120 頁上正確地指出了這一點。但他似乎認為我持相反觀點, 其實不然。



公元前 701 年发生了剧变。他确实谴责反叛行为，预言反叛将以灾难结束，  
309 敦促大家放弃反叛。但当西拿基立背信弃义地违反了希西家投降时定下的条款，要求打开耶路撒冷的大门，这时的以赛亚完全相信，亚述如此背信弃义、傲慢自负，超越了上帝的忍耐极限，上帝将出手干预，按照他对大卫的允许，佑护并解救他的城市。然而，等到后来亚述人撤兵了，以赛亚痛苦而失望地发现（22：1-14），人们从这场经历中丝毫没有学会悔罪、感恩、相信上帝。应当承认，这足以解释为什么以赛亚在对公元前 701 年诸事件的预言中出现明显的矛盾。这种解释也能被很多人接受，但它的前提是，在非常短的时间里，以赛亚的态度发生了两次非常突兀的转变。除此之外，这种解释完全建立在第一种重构之上，而在前文我们已经对此进行了详细描述，并阐明了质疑它的各种理由。鉴于这一事实，也考虑到以赛亚在公元前 701 年以及在此之前几年里的态度，应当承认存在以下这种可能性：在以赛亚断言上帝绝对会佑护锡安、意图摧毁亚述的神谕里，至少某些是在亚述后来发动的那次入侵中发布的——我们认为，那些神谕与这样的情形非常吻合。<sup>②4</sup>

重申一遍，前面所说的一切并没有得到确证，问题仍在辩论中，但考虑到前文所述的各种证据，应当慎重地考虑这样一种可能性：《列王纪下》把关于两场战役的叙述压缩到一起，一场战役发生在公元前 701 年（18：13-16），另外一场发生在晚一些时间（18：17-19：37）。本文详细论述了这个观点，提出，公元前 691 年西拿基立被巴比伦和以拦人击败、正忙于镇压巴比伦的时候，西部在特哈加的支持下又燃起反叛的战火，希西家被卷入其中。由于西拿基立在公元前 689 年消灭了巴比伦，他很可能在公元前 688 年转战西部，而就在这时，耶路撒冷神奇获救。然而，希西家没再遭到进一步的报复，这无疑是因为西拿基立在大约一年后（公元前 687/6 年）去世。确实，亚述碑文没有提到后面这一场战役，但这几乎不能被用来证明什么，因为关于西拿基立统治的最后几年（公元前 689 年之后），我们没有任何历史纪录。<sup>②5</sup> 虽然新的证据会改变整个画面，并且应当全面避免教条主义，就目前来看，两场战役的理论及各种证据最为吻合。

<sup>②4</sup> 从以赛亚在《以赛亚书》第 10 章 20 节及后文、24 至 27 节中所说的话中，似乎可以清楚地推断出，恐怖的公元前 701 年已经成为过去，那些话语表达了对上帝在不久的将来出面干预、逆转形势的期盼。与许多人的看法不同的是，我从未认为那些话语不是出自以赛亚。无论如何，那些话语表明，在公元前 701 年之后，人们热切地盼望着即刻从亚述的残暴中解放出来。西拿基立统治后期又发生了一次反叛，这并非不是一种历史可能。

<sup>②5</sup> 有一块石膏板的残片，日期不详，里面提到与阿拉伯人的一场战役，这可能是唯一的例外，或许这可以用来证明在西部开展的进一步军事活动，但仅此而已。

## 第八章

### 犹大王国：最后一个世纪

310

在希西家去世与耶路撒冷最终被巴比伦人攻克之间，正好是一个世纪（公元前687—前587年）。很少国家在如此短的时间里，经历这么多次戏剧性的命运突变。在这段时间的前半部分，犹大是亚述的附庸国，后来她时而获得独立，时而被征服——先是臣服于埃及，后来臣服于巴比伦，最后因反叛巴比伦没有成功，终于导致灭亡。这些阶段的更替相当迅速，可能一个人在一生中就能见证到全部阶段，例如耶利米。

我们主要的圣经历史资料还是《列王纪》（王下21—25），《历代志》（代下33—36）则提供了补充——少得可怜，留下了许多空白。但大量额外信息来自这段时期的先知书，特别是《耶利米书》，还有《以西结书》、《西番雅书》、《那鸿书》、《哈巴谷书》。此外，楔形文字资料，尤其是巴比伦编年史，使这段时间的后半部分变得非常明朗，因此我们得以描绘出完整的画面。如果只有圣经资料，这个工作就不可能完成。

#### 一、亚述统治的结束：犹大重获独立

1. 公元前7世纪中期的犹大。前文提到，希西家争取独立的努力失败了。可能正因为他的去世，犹大才免于遭到西拿基立的报复。希西家的儿子玛拿西登基时还是个少年（王下21:1），他放弃抵抗，宣布效忠于亚述，成为亚述的附庸国。

（1）亚述扩张的巅峰期。从人的角度来说，玛拿西别无选择。在公元前7世纪的第25至50年间，亚述帝国的疆界扩张到最大，要想抵抗它，肯定

311 不会成功，只会自取灭亡。西拿基立被他的一个儿子谋杀（王下 19：37），<sup>①</sup>比较年轻的一个儿子以撒哈顿（Esarhaddon，公元前 680—前 669 年）继位。事实证明他是一位特别强悍能干的统治者。以撒哈顿很快掌控大权，首先着手稳定巴比伦局势，为此他重建了被他父亲毁掉的城市和马杜克神庙，又发动了数次战争，这里我们无法一一详述。他统治的初期都投入到这些工作中，此后便把精力转向征服埃及。亚述帝国西部时常燃起反叛的战火，几乎每次都是埃及在幕后唆使煽动起来的，因此这次征战无疑旨在一劳永逸地将麻烦扼杀在源头。最初的攻击（公元前 674/3 年）显然在边界地带就被遏止，但以撒哈顿最终还是胜利了。公元前 671 年，他的军队击败特哈加，占领了孟斐斯，在孟斐斯俘获王室家族，洗劫了埃及王宫的财宝。埃及王子们投降进贡，因此得以在亚述总督的监管下统治各自的领地。

当然，这并不能终结埃及的抵抗。亚述军队几乎还没撤离完毕，逃往南部的特哈加就起而反叛，亚述不得不再次西征。以撒哈顿染病在身，在行军的路上去世。继承王位的儿子亚述巴尼帕（Assurbanipal，公元前 668—前 627 年）迅速推进战争进程，镇压了反叛（约公元前 667 年）。特哈加又一次南逃，几年后（约公元前 664 年）去世。反叛的王子们被带到尼尼微处死，只有塞斯（Sais）王子尼哥和他的儿子萨梅蒂库斯（Psammetichus）被豁免，恢复了王位。<sup>②</sup>此后，特哈加的继任者塔努塔姆（Tanutamun）继续挑起骚乱，亚述人（公元前 663 年）派兵沿尼罗河南行直到底比斯，攻占这座古都并将之摧毁（鸿 3：8）。此后不久，法老退到努比亚，第二十五王朝结束。唯一能够承诺抵抗亚述的势力被摧毁了，难怪玛拿西一直臣服于亚述。

（2）玛拿西统治（公元前 687/6 年至公元前 642 年）：内部事务。我们从《列王纪》和亚述纪事中知道，玛拿西在他的长期统治中一直是效忠于亚述的封臣，以撒哈顿把玛拿西列为向他的建筑项目提供材料的 22 位国王之一，亚述巴尼帕指定他为协助亚述对埃及征战的附庸国之一。<sup>③</sup>根据《历代志下》第 33 章 11 至 13 节，他曾有一次被用锁链锁住，拖到亚述王面前，大概是被怀疑对亚述不忠，不过他受到和善的款待，很快恢复了王位。《列王纪》和亚述纪事都没有提及此事，但有理由相信，这是有历史根据的——可能与沙玛什述目金（Shamash-shum-ukin，公元前 652—前 648 年）的反叛有

① 相关亚述文献，参见 Pritchard, *ANET*, p. 289。

② 细节参见 Pritchard, *ANET*, pp. 294f.。

③ Pritchard, *ANET*, pp. 291, 294。

关，这件事我们很快就会说到。<sup>④</sup> 究竟玛拿西是被查出无罪，还是像埃及王子尼哥一样被豁免，我们无从知晓。很可能他是表面上效忠于亚述，有机会的话定然会寻求独立的。

然而，玛拿西的政策与希西家的背道而驰，完全回归到亚哈斯的政策上。其结果十分糟糕，尤其是在宗教问题上（王 21：3-7）。玛拿西像他的祖父一样，显然觉得有必要敬拜领主的神祇，于是在圣殿里立起神坛，所敬拜的星神可能来自美索不达米亚。<sup>⑤</sup> 但玛拿西的行为比这更过分，他全盘否定了改革派及其一切工作。希西家曾努力查禁的耶和華地方神殿又重建起来，无论是当地的还是外来的异教信仰与习俗，都大行其道，神殿里甚至容许放置生殖膜拜的器物，容忍举行滥交的宗教仪式（21：7，23：4-7；番 1：4f.）。当时风靡亚述的占卜术与巫术<sup>⑥</sup>在耶路撒冷蔚然成风（王下 21：6），各种外来的风尚也流行起来（番 1：8），野蛮的人祭仪式又一次出现。

当然，这一切并不代表大家有意识地抛弃民族宗教。由于原始耶和華崇拜的本质早被遗忘，与之格格不入的种种仪式又久经流传，在许多人的心目中，耶和華与各种异教神祇之间的本质区别已经模糊。这些人在崇拜耶和華的同时举行那些异教仪式，可能并没有意识到这样做偏离了民族信仰。这种局势对以色列的宗教完整性构成巨大的威胁，从某些方面看，也是一个新的危机。耶和華信仰濒临危险，它正不知不觉地演变为彻头彻尾的多神教。由于耶和華被认为是被天国万军所围绕，而天上的万象在众人的心目中即是天军的成员，因此星神崇拜的引入，会使他们认为这些异教的神祇就是耶和華圣廷中的成员，从而给予这些神祇相应的崇拜。如果不遏制住这种倾向，耶和華很快就会变成万神殿的首领，以色列的宗教信仰就会遭到彻底的践踏。除此之外，随着民族宗教的腐化，出现了对于耶和華律法的蔑视，也出现了各种强暴和不公平的现象（番 1：9，3：1-7），以及对耶和華应付各种突发事件的能力的怀疑（1：12）。希西家的改革成果全被消解，先知的声音日渐沉

④ 参见 W. Rudolph, *Chronikbücher* (HAT, 1955), pp. 315-317; Kittel, *GVI*, II, p. 399。但其他人认为这一事件与公元前 672 年那场旨在确保亚述巴尼帕继位的大集会有关，为此，玛拿西被迫出席，以封臣身份宣誓效忠；例如，D. J. Wiseman, *Iraq*, XX (1958), p. 4；也参见 R. Frankena, *Oudtestamentische Studiën*, XIV (1965), pp. 150-152。

⑤ 资料里没有明确指出那些是亚述专有的神祇，但很有可能是。虽然正如前文所说（见原书第 276 页的脚注 22 以及其中引用的著作，参边码），似乎没有明确的证据证明亚述确实迫使附庸国王崇拜他们的神祇，但许多附庸国的国王强烈感到需要这样做，这是可以理解的。

⑥ 关于各种玄秘之术在亚述宫廷里所扮演的角色，参见 F. M. T. de L. Böhl, "Das Zeitalter der Sargoniden" (*Opera Minora* [Groningen; J. B. Wolters, 1953], pp. 384-422)。

寂；提出抗议的人——显然还是有些人在抗议——也受到严厉惩处（王下 21 : 16）。《列王纪》的作者对玛拿西没有任何赞许之意，称他为大卫后裔王座上最恶劣的国王，他的罪恶永远不得赦免（21 : 9 - 15, 24 : 3f. ; 耶 15 : 1 - 4）。⑦

2. 亚述帝国最后的日子。即便是在亚述达到势力巅峰的时候，灾难的阴影也已渐渐逼近，开始笼罩着她。实际上，她已经盈满必损了。她那庞大的帝国框架完全是通过武力草率筑就，各附庸国对她的胁迫屈从充满了痛恨情绪，不断紧绷的弦索就要断裂；就在此时，边境之外逐渐出现新兴势力，而她再也无力应付。成长于公元前 7 世纪中期的人们，将会见证亚述帝国断裂、崩溃、消失的全过程。

（1）亚述帝国的内忧外患。虽然当时世界上尚无哪个国家可以与亚述匹敌，但它在国内外都树敌众多。在巴比伦，亚述巴尼帕的哥哥沙玛什述目金任代理国王，民众中的迦勒底人（亚兰人）⑧不断制造骚乱，他们跟以往一样，能够得到东部以拦人的支持。在王国的另一端，亚述无法有效地抑制埃及。曾被亚述人赦免的尼哥之子萨梅蒂库斯一世（公元前 664—前 610 年）名义上是亚述的封臣，却渐渐扩张势力，最后将埃及大部分都置于他的掌控之中。一旦他感到自己足够强大（约公元前 655 年或此后不久），就立刻停止向亚述进贡，正式独立。⑨就这样，第二十六王朝（塞特，Saite）开始了。萨梅蒂库斯获得了吕底亚（Lydia）国王吉集斯（Gyges）的支持，他是亚述的另一个仇敌，总要用尽办法为亚述制造各种麻烦。亚述巴尼帕忙于其他事务，无法采取有效的对策。

314 亚述所面临的更大威胁是印度—雅利安各民族，他们逼近亚述北部边  
睡。其中当然有玛代人，他们自公元前 9 世纪就在伊朗西部出现；亚述历代  
国王屡次征伐他们，差不多（部分）征服了他们。到了公元前 8 世纪末，正  
如前文所示，野蛮的西米里人（Cimmerians）一批批地从高加索之外涌入，

⑦ 《历代志下》第 33 章 15 至 17 节叙述了玛拿西如何悔悟和改过；参见伪经中的玛拿西祷文。但从《列王纪下》第 23 章可知，玛拿西所引起的种种弊端一直在延续，直至约西亚才将之根除。

⑧ 亚述人口大部分都成了亚兰人，亚兰语开始替代亚述语作为外交和贸易用语；《列王纪下》第 18 章 26 节表明，这个变化过程早在一代人之前就开始了。参见 R. A. Bowman, "Arameans, Aramaic and the Bible" (*JNES*, VII [1948], pp. 65-90; 也见 A. Jeffery, "Aramaic" (*IDB*, I, pp. 185-190), 其中进一步列举了其他文献。

⑨ 参见 F. K. Kienitz, *Die politische Geschichte Ägyptens vom 7. bis zum 4. Jahrhundert vor der Zeitwende* (Berlin: Akademie-Verlag, 1953), pp. 12-17, 对此有所讨论。

紧随其后的是西古提人 (Scythians)。西米里人在撒珥根二世统治时期劫掠了乌拉尔图，然后侵入小亚细亚，摧毁了弗里吉亚 (Phrygia) 的米达斯 (Midas) 王国。公元前 7 世纪，其他西米里人和西古提人在伊朗西北部形成势力，以撒哈顿为了防御他们，与西古提人联盟抵御西米里人和玛代人。亚述巴尼帕在小亚细亚与西米里人交战——吕底亚国王吉集斯也曾与他们交战，最后却在交战中阵亡。虽然亚述巴尼帕每战必胜，成功地保卫了自己的边境，但敏锐的观察者会产生疑问，一旦堤坝崩溃，结局将会如何。

公元前 652 年，亚述巴尼帕面临一场势必令帝国四分五裂的动荡。巴比伦爆发了全面的反叛，领头的就是他自己的哥哥沙玛什述目金，支持他的有当地的迦勒底人，以及以拦人和伊朗高地各民族。不满情绪蔓延到巴勒斯坦和叙利亚，煽动不满情绪的几乎可以确定就是萨梅蒂库斯，当时他已经摆脱了亚述的控制。正如上面所述，犹太很可能也被卷入其中，或者接近反叛边缘，以致引起了亚述的怀疑（代下 33：11）。与此同时，叙利亚沙漠的阿拉伯诸部落也乘机侵入亚述在巴勒斯坦东部和叙利亚的附庸国，从以东与摩押向北至琐巴，所到之处造成严重破坏。亚述处于一级战备状态。

虽然亚述巴尼帕掌控了局势，但这场严酷的战斗动摇了帝国的根基。公元前 648 年，巴比伦在经历了两年的围困后被攻占，沙玛什述目金自杀。此后，亚述巴尼帕转而攻打以拦，占领了书珊（约公元前 640 年），终结了以拦王国。他又向阿拉伯诸部落发起复仇之战，<sup>⑩</sup> 再次确立了在巴勒斯坦的权威地位，将以拦和巴比伦的居民掳走并安置在撒玛利亚和西部其他地区（拉 4：9f.）。<sup>⑪</sup> 然而，在他有生之年重新征服埃及是不可能的。很可能亚述巴尼帕对玛拿西格外宽大，允许他加强防御工事（代下 33：14），以便在埃及边境保留一个附庸国，可以随时抵御可能来自那个地区的军事入侵，保卫国土。<sup>⑫</sup>

(2) 亚述的覆灭。关于亚述巴尼帕的最后几年，我们知之甚少。显然他在掌控了敌人之后，还有时间从事和平年代的工作，其中之一就是筹建了一个大图书馆，里面保存了古巴比伦的神话和史诗，包括巴比伦的创世故事和大洪水故事。就在一个多世纪前，这个图书馆的发现引起了前所未有的轰 315

<sup>⑩</sup> 相关文献见 Pritchard, *ANET*, pp. 297-301。

<sup>⑪</sup> 亚斯那巴就是亚述巴尼帕。据说以撒哈顿也把被掳走的人安置在撒玛利亚（拉 4：2）。

<sup>⑫</sup> 这可能是对《历代志下》第 33 章 14 节及其后文的最好解释；参见 Rudolph, *Chronikbücher* (HAT, 1955), p. 317。

动。但当他去世时——现已确定为公元前 627 年<sup>⑬</sup>——亚述的末日即将来临。亚述那庞大的结构已经从根基上动摇，最后倾覆、崩塌，在不到 20 年的时间里，亚述不复存在。

事件发生的具体过程已经不得而知。似乎从大约公元前 629 年前，亚述巴尼帕的儿子辛沙里施昆 (Sin-shar-ishkun) 就与他共同执政，但老国王去世后，某个将军发动叛乱，推举他的另一个儿子亚述埃提尔伊兰尼 (Asshur-etil-ilani) 为国王。两兄弟为争夺王位而争斗了数年 (约公元前 627 年至公元前 624 年?)，最后辛沙里施昆获胜。<sup>⑭</sup> 虽然细节完全模糊不清，但我们可以设想，内部争斗严重削弱了亚述对她庞大帝国的控制。希罗多德 (I, 102) 提到玛代人曾攻打尼尼微，亚述在西古提人的帮助下击退他们，玛代国王弗拉奥提斯 (Phraortes) 在这场战役中丧生，这件事可能就是在上述期间发生的。<sup>⑮</sup> 希罗多德 (I, 103—106) 曾提到西古提人入侵西部亚细亚，如果此事确实发生的话 (他的叙述完全有历史依据)，应当是在公元前 625 年后的那些纷乱岁月，与亚述的最后倾覆时间相符。<sup>⑯</sup> 但目前我们所知有限，仅此而已。不管怎样，玛代人在弗拉奥提斯的儿子基亚克萨雷斯 (Cyaxares, 约公元前 625—前 585 年) 的统治下，很快就准备好继续攻打亚述。同时，巴比伦人在迦勒底王子那波帕拉萨尔 (Nabopolassar) (公元前 626—前 605 年) 的领导下，再度为独立而战，而他也成了新巴比伦帝国的缔造者。公元前 626 年 10 月，那波帕拉萨尔在巴比伦外击败亚述人，第二个月便在那里登基。<sup>⑰</sup> 尽管亚述人不断努力，却无法将他推翻。

316 此后几年内，亚述就开始为自己的生存而与巴比伦人和玛代人交战。奇

⑬ 根据拿波尼度 (Nabonidus) 的哈尔兰 (Harran) 碑文，亚述巴尼帕统治了 42 年；相关文献参见 Pritchard, *ANE Suppl.*, pp. 560-562；相关讨论见 C. J. Gadd, *Anatolian Studies*, 8 (1958), pp. 35-92；也见 R. Borger, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 55 (1959), pp. 62-76。

⑭ 这里遵循 Albright 的重构；参见 *BP*, 第 108 页脚注 155。但 Borger (同上) 认为辛沙里施昆和亚述埃提尔伊兰尼是同一个人，后面那个名字是他的王位名。

⑮ 参见 R. Labat, “Kaštariti, Phraorte et les débuts de l'histoire mède” (*Journal Asiatique*, 249 [1961], pp. 1-12)，他令人信服地提出，希罗多德是要将他所提到的西古提征服年份归在弗拉奥提斯的继任者基亚克萨雷斯的统治期内，弗拉奥提斯大约于公元前 625 年被杀。

⑯ 关于这一难题的讨论，参见 *inter alia*, Labat, *ibid.*, A. Malamat, *IEJ*, 1 (1950/1951), pp. 154-159；B. Otzen, *studien über Deuterostarcha* (Copenhagen: Munksgaard, 1964), pp. 78-95；A. Cazelles, “Sophonie, Jérémie, et les Scythes en Palestine” (*RB*, LXXIV [1967], pp. 24-44)；R. P. Vaggione, *JBL*, XCII (1973), pp. 523-530。关于西古提人的一般情况，包括他们的起源、文化和历史，参见 Tamara Talbot Rice, *The Scythians* (London: Thames and Hudson; New York: Frederick A. Praeger, 1957)。

⑰ 巴比伦编年史如此记载。参见本章脚注 37 的参考书目。



怪的是，在生死关头，她居然找到埃及结为同盟。显然，萨梅蒂库斯意识到亚述不再是威胁，又担心玛代与巴比伦盟军更加危险，他希望被削弱的亚述作为他的缓冲带得以继续存活。也有可能他看到，如果他慷慨援助，就有机会从中获利，恢复埃及自古以来在巴勒斯坦和叙利亚的影响。埃及军队于公元前616年<sup>⑱</sup>抵达美索不达米亚，及时援助亚述截击那波帕拉萨尔，后者却早已北上推进到幼发拉底河上游，给亚述以沉重打击。但现在玛代人开始发挥决定性作用。经过数次军事行动，基亚克萨雷斯于公元前614年迅速攻占亚述古都亚述尔。那波帕拉萨尔抵达得太晚，没能参与其中，于是跟他签订了一份正式合约。两年后（公元前612年），盟军攻打尼尼微，经过三个月的围困，攻克该城，将之彻底摧毁；辛沙里施昆在这场大溃败中死去。亚述军队的余部在亚述尔乌巴列二世（Asshur-Uballit II）的带领下，向西退往哈兰，以埃及人为后盾，开展顽强抵抗。但公元前610年，巴比伦人及其盟军攻克哈兰，亚述尔乌巴列带领余部横渡幼发拉底河，向后退到埃及人的怀抱中，后来再次尝试夺回哈兰，却惨遭失败，亚述灭亡了。

3. 约西亚统治时期（公元前640年至公元前609年）。亚述失去对她帝国的控制时，犹大自然地就再次成为一个自由国。就在犹大取得独立的时候，年轻的约西亚国王开展了犹大历史上最大规模的改革运动，在某种程度上这也是获得独立的一个表现。

（1）犹大重新获得独立。玛拿西统治时间很长，直到最后他都是尼尼微的一个温顺封臣，后来他的儿子亚们（Amon，公元前642—前640年）继承了王位（王下21：19-26）。亚们明显延续了他父亲的政策，不过这位不幸的国王很快被他的一个宫廷成员谋杀，估计是个高官。人们不禁会怀疑这是由一些反亚述分子密谋策划的，他们意图借此改变国家政策。<sup>⑲</sup>但显然还有些人感到改革时机尚未成熟，因为我们看到，“国民”立刻处死那些谋杀亚们的人，将他18岁的儿子约西亚推上王位，而那些“国民”显然是一群拥有土地的贵族。<sup>⑳</sup>

在约西亚统治时期，犹大的独立已经成为事实。犹大为获得独立具体采取了什么步骤，我们对此还只能做出推断；这个问题与约西亚改革的问题都

<sup>⑱</sup> 或者可能更早；巴比伦编年史中关于公元前622至公元前617年的纪录缺失。

<sup>⑲</sup> 关于这一话题，参见A. Malamat, "The Historical Background of the Assassination of Amon King of Judah", (*IEJ*, 3 [1953], pp. 26-29)。

<sup>⑳</sup> 关于这个词语，参见A. Montgomery, *The Books of Kings* (ICC, 1951), p. 423及其参考文献，特别是E. Würthwein, *Der 'Amm ha' arez im Alten Testament* (BWANT, IV: 17 [1936])。



已被历史尘封，这在下文还会论及。对于约西亚的少年时代，我们知之甚少。317 按理推测，国家大事由那些谋臣决定，他们对亚述采取谨慎的策略。《历代志下》第34章3节a及其后文的介绍表明，可能早在约西亚王第八年（公元前633/2年）就已经做出决定，一旦时机成熟就要改变国家政策。约西亚王十二年（公元前629/8年），机会似乎来了。那时候，亚述巴尼帕年事已高，他的儿子辛沙里施昆与他共同执政；亚述对西部的有效控制已经开始削弱，无法干预犹大的事务。有理由认为，此时（代下34：3b-7）约西亚开展了席卷全国的改革运动，进而占领了以色列北部的大片土地。我们不清楚约西亚究竟吞并了多少面积的土地，不过似乎可以明确的一点是，他控制了以前的撒玛利亚省，因为我们将看到，他的改革深入到那个地区，而且他在约帕的南部沿海地区有一座堡垒，<sup>②①</sup> 证明至少有一段时间他拥有通往大海的通道。有些人相信他也控制了米吉多（加利利）和基列两省，但我们不能肯定。<sup>②②</sup> 约西亚后来战死在米吉多，表明他将加利利视为自己合法的势力范围，可以在那里自由行动；但这并不一定证明他已经将那个地区并入王国的版图。<sup>②③</sup> 我们不清楚约西亚具体在什么时候采取什么步骤扩大领土，但既然亚述已经无力对抗他，而多数北方的以色列人可能都欢迎这种变化，那么他就不可能遇到太大的抵抗。他在采取这些步骤时，甚至可能在名义上仍然是封臣。亚述既然无力阻止事情的发生，当然愿意作出一切让步以使犹大继续忠于自己，以免投入埃及的怀抱，因为埃及在这个阶段还是他的敌对势力。不管怎样，约西亚的改革达到顶峰（公元前622年）时，亚述已经濒临灭亡，犹大成为名副其实的自由国。

(2) 约西亚改革：主要特点。约西亚改革是犹大历史上最全面、彻底的

②① 关于在雅夫内—雅目（Yabneh-yam，即 Me Şad Hashavyahu）的考古发现，参见 J. Naveh, *IEJ*, 12 (1962), pp. 89-113。在那里出土的一块写有放逐者姓名的陶片（及其他碎片）表明，约西亚无疑控制了这一地区；参见 Naveh, *IEJ*, 10 (1960), pp. 129-139; F. M. Cross, *BASOR*, 165 (1962), pp. 34-46; S. Talmon, *BASOR*, 176 (1964), pp. 29-38; 在基色出土的陶罐把手上印有国王的图章，证明犹大也曾控制该城市；参见 H. D. Lance, *BA*, XXX (1967), pp. 45f。

②② 参见 Noth, *HI*, pp. 273f。但我们不能从《约书亚记》所列举的城市名称中推断约西亚“帝国”的范围，因为很可能那些城市反映的是更早期的情况；参见原书第252页以及该页的脚注62（参边码）。同时，大量带有国王图章的陶罐把手在犹大出土，但到目前为止尚未在犹大境外发现，不过（不管这意味着什么）这不能让我们得出结论说约西亚的控制范围没有深入到北方；参见 H. D. Lance, *HTR*, LXIV (1971)，特别见 pp. 231f。

②③ 米吉多当时可能是埃及的一个基地，参见 A. Malamat, “Josiah’s Bid for Armageddon” (*Journal of Ancient Near Eastern Studies of Columbia University*, 5 [1973], pp. 267-278)。

一次改革，《列王纪下》第22章3节至23章25节以及《历代志下》第34章1节至35章19节对此进行了详细描述。在圣经作者们看来，约西亚改革使国王的其他政绩黯然失色，因此关于他的其他事情，几乎只字未提。我们318不能完全确定各项改革措施的先后顺序。根据《列王纪》（王下22：3），改革始于约西亚王18年（公元前622年），当时修缮圣殿时，发现了一份“律法书”。这书引起了国王的注意，在他的心里激起了极大的惊愕。求问了神谕之后，他把百姓中的年长者召集到圣殿，向他们宣读了律法，在耶和華面前与他们一同庄严立约，发誓要遵守律法。这就传达了一个印象，即这律法是他各项措施的基础，并且所有措施都是同一年贯彻执行的（王下23：23）。

从文字上是不可能看出这点的；如果说律法书是在圣殿修缮时发现的，这就表明改革已在进行，因为修缮和净化圣殿本身就是改革的举措之一。相反，编年史作者告诉我们，改革分几步进行，律法书发现时改革已经进行多年了。当然，作者对他手头的材料也进行了一定的归纳，几乎把整个改革都放在约西亚王12年里，约西亚王18年时除了举行逾越节的盛大活动以外，几乎没有什么行动——这同样也是不可能的。两种叙述似乎都把很长时期里采取的改革举措压缩到特定时间里了。不过，虽然我们不是很有把握，但以下假设（代下34：3-8）是可行的：摒弃亚述官方宗教信仰的决定早在约西亚王八年（公元前633/2年）就做出了，到了约西亚王12年（公元前629/8年），也就是辛沙里施昆登上亚述王位的时候，犹大开始全面清除各种偶像崇拜习俗，随着约西亚向北部以色列扩张势力，这场行动也拓展到那个地区。在约西亚王18年（公元前622年），亚述差不多结束对犹大的控制时，律法书的发现为改革进一步指明方向，并使之最终结束。<sup>24</sup>当然，我们不能明确指出究竟哪些举措是约西亚王12年采取的，哪些是以后采取的；记录在约西亚12年的某些举措可能是得到律法书的启示而采取的，可当时律法书尚未发现。不过，编年史作者所描绘的改革分若干阶段进行，这是确定无疑的。改革与国家独立同步，并随着独立的进程而逐步深化。

改革的主要特点很清楚。首先，它坚定不移地清除各种外来信仰与习

<sup>24</sup> 虽然很多人怀疑编年史作者的叙述（例如，Rudolph, *Chronikbücher* [HAT, 1955], pp. 319-321），但里面描述说改革是分阶段进行的，这应该看作是有历史根据的，是可信的，例如，W. A. L. Elmslie, *IB*, III (1954), pp. 527-539; J. M. Myers, *II Chronicles* (AB, 1965), pp. 205-208; F. Michaeli, *Les Livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie* (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1967), pp. 243f.; A. Jepsen, "Die Reform des Josia" (*Festschrift Fr. Baumgärtel* [Erlanger Forschungen, Reihe A, Band 10, 1959], pp. 97-108)。

俗。亚述信仰的各种宗教器物当然为所有爱国者深恶痛绝，肯定要最先清除；修缮圣殿在公元前622年以前就开始了，这也许象征着正式清除那些器物之后的净化行动。各种日神崇拜和星神崇拜——无疑多数来自美索不达米亚（王下23：4f.、11f.）——都被清除掉，当地的一些异教信仰，其中有些是玛拿西引进的（23：6、10），有些则是存在已久的（23：13f.），也都被清除；那些主持异教活动的人员，包括太监祭司、娈童、妓女都被处死。<sup>⑤</sup>此外，占卜与巫术等习俗也被查禁（23：24）。北方以色列的宗教崇拜场所，在耶路撒冷看来一律都是偶像崇拜，当然也不会被如此热切改革的约西亚漏掉。当他管辖北方时，也在那里实施改革；他摧毁了撒玛利亚的各种神庙，尤其是敌对的伯特利神庙，将那些祭司处死（23：15-20）。根据《历代志下》第34章6节，改革一直深入到加利利北部，这一点毋庸置疑。不过，约西亚最伟大的举措，是希西家曾经尝试但没能获得彻底成功的事情：将犹太一切公众崇拜活动集中在耶路撒冷，关闭散在犹太全地的耶和华神殿。<sup>⑥</sup>地方的祭司都被请来在神殿里担任神职工作（王下23：8）。以前还从来没有一次改革实行起来像现在这样目标坚定、影响深远！

（3）约西亚改革：前提条件与重要意义。在神殿发现的律法书深深地影响了约西亚，现在公认那就是某种版本的《申命记》。<sup>⑦</sup>不可否认，记录中约西亚的许多改革措施是根据书上的要求而采取的，尤其是他将耶路撒冷的宗教信仰集中化，将地方与中央神殿的神职人员合并，这些都是而且唯有《申命记》才特别强调要求的（例如，申12：13f.、17f.，18：6-8）。此外，《申命记》第13章里的律法以前所未有的力度宣判偶像崇拜为一项重罪，这或许可以解释约西亚为什么那么残酷地对待异教信仰的负责人员，以及北方以色列耶和华信仰的神职人员——在他看来后者也属于偶像崇拜。

然而，从上述内容可以清楚地看出，单以律法书不足以解释改革的全部内容，还有其他影响因素。首先，改革很显然是复兴的民族主义的一个方面。

⑤ 被翻译成“废去”（RSV）的那个词（王下23：5），其字面意思是“使停止”；这是指处死（代下34：5；王下23：20）。所谓“拜偶像的祭司”（K“māřim”）就是太监祭司；参见 Al-bright, *FSAC*, pp. 234f.

⑥ 亚拉得的神殿也许就是其中一个范例。该神殿从公元前10世纪就存在，差不多在最后的堡垒（VI）建成时，神殿被遗弃并毁坏（一堵暗炮墙穿过其中）；参见 Y. Aharoni, *BA*, XXXI (1968), pp. 18-27; *AOTS*, pp. 395-397. 别是巴的神殿可能也是这时候被摧毁的；参见 Y. Yadin, *BASOR*, 222 (1976), pp. 5-17.

⑦ 这个观点由一些教父提出（例如，耶柔米 [Jerome]），现在已经得到公认。对于它的讨论，其综述及参考文献，参见 H. H. Rowley, “The Prophet Jeremiah and the Book of Deuteronomy” (1950; reprinted, *From Moses to Qumran* [London: Lutterworth Press, 1963], pp. 187-208).

人们当然会注意到，不同宗教并存的现象与改革运动之间的反复摆动当然不是事出意外，它与国家政策的变化是相吻合的，正如希西家颠覆了亚哈斯的政策，约西亚也颠覆了玛拿西的政策。由于来自亚述的那些邪教象征着国家所遭受的耻辱，任何一场独立运动自然都要将之废除，只有这样做，才能同样理所当然地消除所有非以色列的宗教特征。此外，约西亚兼并北方以色列大部分地区的行动，既表达了将自由的以色列重新团结在大卫王权下的政治理想，也必然具有宗教内涵。这场行动从本质上说是对犹大官方宗教的重新肯定，随之而来的必然是要重点强调一个理念：耶和华拣选锡安作为他的王座与唯一合法的民族宗教中心。这样，政治统一不可避免地意味着某种程度的宗教信仰统一，因此对于那些可能阻碍统一的各种耶和华信仰或异教信仰的敌对神庙，必然要采取强制措施。从这些方面来看，改革是民族主义的一个反映，也确实是对希西家政策的一种坚定不移的重新肯定。

但单是民族主义也不足以解释改革的全部内容。当时的整个世界弥漫着某种焦虑情绪。古老的东方文明已经发展了几千年，行将到达一个终点：堤坝在崩裂，一股黑色的暗流从外部冲击着它。正如当时的文献所显示，人们被一种末日的前兆和噬人心肺的不安全感困扰，对遥远的美好过去有一种怀旧式的向往。第二十六王朝的法老们就是一个例子，他们有意重新恢复金字塔时代的文化。亚述巴尼帕命人复制远古时代的文献，搜集到他的图书馆里，而他的哥哥沙玛什述目金甚至让人用死亡已久的苏美尔语记录他的官方碑文。类似的倾向在其他地方也能看到。<sup>②</sup> 这是个危险的时代，人们急需寻找各自神祇的帮助，犹大也不例外。在重新获得独立的激动情绪中，在官方宗教建设大卫王朝的乐观主义里，有一种深深的不安，一种关于末日审判的预感，以及一种很大程度上确定存在于潜意识中的情绪：国家的安宁就寄托在对古老传统的回归上。

此外，就在这时，预言活动进入一个崭新的全盛时期。先知们强调国家正在遭受审判，若不悔改将面临耶和华的怒火，这就为改革铺垫了道路。我们知道，这个阶段有两位先知在从事传道活动：西番雅和年轻的耶利米。<sup>③</sup>

<sup>②</sup> 关于这个问题的讨论以及更多的例子，参见 Albright, *FSAC*, pp. 314-319。尼布甲尼撒后来在碑文上使用一种古老的巴比伦语言；我们将看到，拿波尼度（Nabonidus）对古文物的热情超过所有其他人。

<sup>③</sup> 西番雅可能在改革前就从事先知预言活动，因为他抨击的各种弊端正是改革行动所要根除的。一些学者认为耶利米的传道活动始于约西亚晚期，但他们的论证不能令人信服。关于这方面的讨论及其参考文献，参见 H. H. Rowley, "The Early Prophecies of Jeremiah in their Setting" (reprinted in *Men of God* [London and New York: Nelson, 1963], pp. 133-168)。

321 西番雅可能出身王室（番1：1），是真正地继承了以赛亚传统。<sup>③①</sup> 他斥责玛拿西的政策促使宗教与道德上的罪恶滋长蔓延，使人们傲慢自负、违背耶和华的旨意，而招致他的怒火（例如，1：4-6、8f.、12，3：1-4、11）。他宣布，可怕的耶和華审判之日即将来临（例如，1：2f.、7、14-18），若不悔改则国家无望（2：1-3），这是耶和華给予的最后机会（3章6节及后文）。西番雅像以赛亚一样，相信耶和華将通过审判提炼出纯净的余剩之民（3：11-13）。耶利米的传道活动始于公元前627年（耶1：2），代表的是更为古老的传统，可经由何西阿追溯到摩西盟约本身。他猛烈地抨击猖獗的偶像崇拜现象，宣布这是一种不可饶恕的罪恶，有违于耶和華拯救以色列出埃及并拣选她为选民的恩典（2：5-13）。他借用何西阿的比喻，将犹大比作不贞的妻子，如果不悔改，必定会被休掉（3：1-5、19：25，4：1f.）。他既向犹大发出呼吁，也希望将以色列带回耶和華的大家庭（3：12-14，31：2-6、15：22）。<sup>③②</sup> 这类传道无疑激起了人们对约西亚宗教政治政策的支持。虽然耶利米好像没有积极参与政策的执行，但他必然从一开始就赞成那些改革目标；如果他认为国王的重大行动是错误的，就不会如此仰慕国王（22：15f.）。

在复兴民族主义的酝酿过程中，焦虑情绪也在酝酿着，而《申命记》律法的出现犹如良心的霹雳。它无疑在改革的前一代就重新修订过，因此不是新律法，更不是以前有人指称的“虔诚的骗局”，而是对古老律法及其训诫的搜集，而这些律法源于极其早期的以色列律法传统。它显然是北方以色列代代相传下来的，无疑在撒玛利亚沦陷以后被带到耶路撒冷，在希西家和约西亚之间的某个时候被重新表述出来，最终成为改革行动的一个内容。<sup>③③</sup> 因此，里面的多数律法不可能是新的，但是，几个世纪以来，在公众的心目中，原始的摩西盟约及其要求已经被另外一种盟约观念——也就是大卫盟约观念——所遮蔽，因此确实显得很新。

<sup>③①</sup> 例如他对罪的理解，他关于耶和華的日子与净化后余剩之民的理念。参见 F. Horst, *Die Zwölf Kleinen Propheten* (HAT, 2nd ed., 1954), pp. 188, 198f.; K. Elliger, *Das Buch der Zwölf Kleinen Propheten*, II (ATD, 3rd ed., 1956), pp. 79f.

<sup>③②</sup> 除了第2章16节、第3章16至18节等章节，整个第2章和第3章都是耶利米在改革前（以及改革期间）的传道；第31章2至6节以及第15至22节也属于这个阶段。

<sup>③③</sup> 关于《申命记》的起源，特别参见 G. von Rad, *Studies in Deuteronomy* (Eng. tr., London: SCM Press, 1953); G. E. Wright, *IB*, II (1953), pp. 311-329; A. Alt, "Die Heimat des Deuteronomiums" (KS, II, pp. 250-275); 关于这个问题的精彩叙述，参见 E. W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition* (Oxford: Blackwell, 1967)。

人们对《申命记》倾注了当时特有的那种对远古时代的怀旧情绪。这部律法书紧急迫切地表明，当年国家的存亡即是维系在这种盟约的关系上，现在国家的存亡就在于回归到这盟约关系上。它的发现就是对摩西传统的重新发现，它所激发的惊恐情绪，从约西亚的反应就可见一斑：约西亚王（王下 22：11）惊慌地撕裂衣服。很可能在这位虔诚的年轻国王看来，如果这真是耶和华的律法，这个国家就是生活在愚人天堂，天真地以为耶和华既然向大卫应许，必将佑护国家，不会取消应许。然而，应当注意到（23：3），这盟约是“在耶和华面前”立下的（也就是说，耶和华是立约的见证，而不是其中一方），国王与《申命记》中的摩西（以及《约书亚记》第24章中的约书亚）起到类似的作用。立约的参与者是国王和民众，通过严肃的立约形式，《申命记》律法实际上就被认作是国家的基本法，国家的所有政策都遵循这部律法制定。 322

（4）约西亚王晚期：改革的结果。对于约西亚王完成改革后直至去世之间的事情，我们几乎一无所知。亚述结束了名不副实的领主地位，此时无人质疑约西亚的独立，以及他对所有被兼并土地的控制权。我们不能确定约西亚的版图究竟有多大，他很可能竭其所能地夺取了北方以色列土地。原撒玛利亚省控制在他手里，他可能也占领了加利利的部分土地——不过这一点还不能确定（关于外约旦地，我们缺乏信息）；我们已经知道，他还拥有通往地中海沿岸的通道。我们不了解约西亚王的其他政绩，但考虑到国家刚刚获得独立、疆界急剧扩展，<sup>33</sup>他必定重新组建了军队。对政府行政机器的检修也同样必要。<sup>34</sup>此外，改革虽然首先直指宗教弊端，其收益无疑远远超越了宗教信仰的范畴。对异教信仰及其名目不详的各种仪式的废除，无论在道德上还是精神上都是国家的福祉。由于国家致力于遵守盟约律法，而约西亚本身是位正直之君（耶 22：15f.），我们能够肯定，公共道德和法律部门至少有一段时间得到了重大的改善。

然而改革究竟在多大程度上获得成功，这还是个问题。一方面，改革确 323

<sup>33</sup> 在亚拉得第六文化层出土的一块写有放逐者姓名的陶片上，提到了基提，以及几个（显然是）希腊名字，表明约西亚付钱招募希腊或塞浦路斯雇佣军；参见 Y. Aharoni, *BA*, XXXI (1968), pp. 9-18; *AOTS*, pp. 397-400。公元前7世纪的希腊陶器在两座犹太要塞出土：亚拉得南部的艾米尔丘（Tel el-Milh），以及地中海的米萨德·哈萨雅胡（Mesad H ashavyahu）（雅夫内—雅目 [Yabneh-yam]）。

<sup>34</sup> 陶罐把手上印有国王的图章（“国王的”，以及一个地名）和一个带有翅膀的太阳圆盘，这表明约西亚的改革触及行政事务。关于这些图章的日期，参见原书第284页脚注41以及其中提到的著作。

立了耶路撒冷在许多人心目中的合法圣所地位，即使在它被毁以后，人们（甚至来自北方的以色列）继续到那里朝拜（耶41：5），其稳固地位从这个例子就可见一斑。另一方面，集中化遭到其他人的强烈反对也在意料之中。许多耶和華神殿被废除了，里面的神职人员自然不愿意交出长久以来的特权，也不会顺服地与耶路撒冷的神职人员融合，许多人甚至拒绝这样做（王下23：9）。耶路撒冷的神职人员也不愿意接受他们，除非他们能屈居人下。他们的地位一直很不明朗，直到很久以后，（结44：9-14）他们当时所处的状态由法律明确下来，由此划定了下属阶层的神职人员。这样，改革运动在耶路撒冷建立了一种祭司垄断的体制，这不可能是完全健康的做法，因为精神垄断极少是健康的。此外，废除地方神殿，也就减少了民众能够参与其中宗教活动的场合，不可避免地导致外围地区的生活在某种程度上变得世俗化了，宗教生活与日常生活之间的分裂从未像现在这样严重，这样形成的真空迟早会被某种东西所填充，不管它是好是坏。

更严重的是，改革容易只停留在外在的措施上，却不能对国家的属灵生活产生深远的影响，这就导致了一种难以洞穿的和平假象。耶利米抱怨说，这除了增加祭礼活动以外，没有什么真正意义，并没有真正回归到古时的善道上（耶6：16-21），<sup>⑤</sup> 社会的种种罪恶继续盛行，神职人员并不批判（5：20-31）。他感到，这个国家似乎因为拥有耶和華的律法而感到骄傲，再也听不进先知的言语了（8：8f.），<sup>⑥</sup> 就像战马直闯战场一样冲向毁灭（8：4-7）。实际上，官方成文法规的颁布，开启了律法地位不断得到抬升的进程，直至在被掳巴比伦后的时代里律法成为宗教组织原则，但同时它也开启了预言发展的一个进程，预言的言辞越来越流于肤浅，最后终于结束。改革的律法曾经为民族宗教赋予了道德与宗教责任的色彩，但也铸就了国家安全的假象，耶利米纵然与之奋力搏斗，却也徒劳无益。根据律法要求，改革是保证国家安全所应付出的代价，因此民众在心目中就认定，经过实行改革，耶和華所提出的要求也就达到了（6：13f.，8：10f.）。摩西盟约所提出的要求似乎已经满足了，于是它也就成了大卫盟约的帮佣，将保障着圣殿、王统以及国家的安全直至永远。确实，律法宗教已经被扭曲，成为对自身的极大讽刺：

324 外在的顺服会自动给大家带来佑护。由此，严峻的宗教问题产生了，而悲剧

<sup>⑤</sup> 大家通常认为耶利米在改革后的几年里都保持沉默，在我看来这值得怀疑，参见拙作 *Jeremiah* (AB, 1965), pp. xcii-xcvi。

<sup>⑥</sup> 参见 W. Rudolph, *Jeremia* (HAT, 1947), pp. 52f.。



将使之很快变得更加严峻。

## 二、新巴比伦帝国与犹大最后的日子

1. 从约西亚去世到第一次被掳（公元前609—前597年）。虽然约西亚的晚年见证了亚述的最后毁灭，这一令人高兴的事件并没有给犹大带来和平，也没有给巴勒斯坦和叙利亚的其他人民带来和平。甚至就在为暴君的末日欢喜时，相互争斗的强国正像秃鹰一样聚集起来，准备瓜分尸首。无论谁赢，犹大都注定要输，她作为西部亚细亚一个独立小国的日子早已结束了。她确实输了，先是失去独立，然后失去生命。近年来出版了许多相关文献，因此有关这些悲惨岁月的故事变得格外明朗，<sup>③④</sup> 在某种程度上这也与我们有关。

(1) 希西家去世与独立的结束。我们已经描述了巴比伦人与玛代人如何将亚述推翻，于公元前612年攻占并摧毁了尼尼微，并于公元前610年将亚述逃亡政府逐出哈兰。玛代人暂时满足于现状，着手巩固他们对山脉以东以北地区的控制；既然亚述帝国已经不复存在，对其西部地区的控制权就落在巴比伦和埃及手上。埃及最希望的就是能自由插手巴勒斯坦和叙利亚事务，因此一直是亚述的同盟。巴比伦和埃及双管齐下，犹大的灾难到了。

打击于公元前609年临到（王下23：29f.；代下35：20-24）。<sup>③⑤</sup> 那年，尼哥二世（公元前610—前594年）继承了父亲萨梅蒂库斯的王位，带领一支大军前往幼发拉底河上的迦基米施，打算协助亚述尔乌巴列把哈兰从巴比伦手里夺回来。在靠近米吉多的地方，可能也就是地中海沿岸道路穿过迦密山的地方，约西亚企图阻止他。约西亚是否像希西家一样，曾经是巴比伦的盟友，或者他是自行决定采取行动的，我们不得而知。但他肯定不希望埃及 325

③④ 参见 D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings (626—556 B. C.) in the British Museum* (London: The British Museum, 1956), 其中提供了迄今为止尚未发表的编年史，还有 C. J. Gadd 于 1923 年发表的一部分。许多文章把这些文献与犹大历史联系起来，它们对下面的讨论非常关键；参见 W. F. Albright, *BASOR*, 143 (1956), pp. 28-33; E. R. Thiele, *ibid.*, pp. 22-27; D. N. Freeman, *BA*, XIX (1956), pp. 50-60; H. Tadmor, *JNES*, XV (1956), pp. 226-230; J. P. Hyatt, *JBL*, LXXV (1956), pp. 277-284; A. Malamat, *IEJ*, 6 (1956), pp. 246-256; *idem*, *IEJ*, 18 (1968), pp. 137-156; *idem*, *VT*, Suppl. Vol. XXVIII (1975), pp. 123-145; E. Vogt, *VT*, Suppl., Vol. IV (1956), pp. 67-96.

③⑤ 有些人提出是公元前608年，但并非如此，提出此观点的例如，M. B. Rowton, *JNES*, X (1951), pp. 128-130; Kienitz, *op. cit.* (见本章脚注9), pp. 21f. 记录里讲述了公元前609年埃及的一场大规模军事行动，但没有提到公元前608年；公元前608/7年，巴比伦人忙于其他事务。参见 Albright, *BASOR*, 143 (1956), pp. 29, 31; Tadmor, *JNES*, XV (1956), p. 228 等。



与亚述盟军胜利，结果他成了埃及野心的牺牲品。不管怎样，约西亚的下场悲惨，战死疆场，<sup>39</sup> 战车将他的尸首带回耶路撒冷，众人极度悲伤。他的儿子约哈斯继承王位。<sup>40</sup>

同时，尼哥继续向幼发拉底河推进，参与了对哈兰的战斗，结果一败涂地。是不是约西亚的行动牵制了法老，因而对结局产生了影响，我们不能肯定。美索不达米亚被牢牢地掌握在巴比伦人手里，尼哥则开始着手巩固他在西岸的地位。其中一个措施，就是把只当了三个月国王的约哈斯召集到自己在叙利亚中部利比拉（Riblah）的总部，将他废黜并放逐到埃及（王下 23：31-35；耶 22：10-12）。约哈斯的哥哥以利雅敬被扶上王位，改名叫约雅敬，<sup>41</sup> 犹大成为埃及的附庸国，需要上交沉重贡赋，这贡赋通过向所有自由民征收人头税筹集。犹大的独立还不到 20 年就结束了。

（2）埃及统治下的犹大（公元前 609—前 605 年）。尼哥没能挽救亚述，但显然公元前 609 年的战役使他得以控制巴勒斯坦和叙利亚，并在此后几年里守住了战果。公元前 608/7 年至公元前 607/6 年，巴比伦人那波帕拉萨尔和他儿子尼布甲尼撒（Nebuchadnezzar）的带领下，在亚美尼亚山区征战，大概是想要在部署于幼发拉底河西岸的埃及军队面前，保持自己右翼的安全。那几年里，双方敌对势力仅限于派兵过河袭击，巴比伦人攻打迦基米施北部的一个桥头堡，希望从那里向驻扎在城市里的埃及军队发动进攻，埃及人则竭力阻止。<sup>42</sup> 在这上面两军持平，都没有给予对方决定性的重创。

与此同时，约雅敬一直是法老的附庸，而犹大的内部形势也不容乐观。犹大的领土可能又一次缩减到前约西亚时代的面积，这一点我们不能肯定。埃及赋税无疑给这片（应该是）大大缩减的土地增加了沉重的经济负担，当然，对此我们也没有直接的证据。此外，约雅敬是个不肖之子，是个不配为王的小暴君。他不负责任，无视民生，这从他的早期统治就可以看出来。他显然对父亲的宫殿大为不满，耗费国力，强征劳力修建了一个更为华丽的新

<sup>39</sup> 参见《历代志下》第 35 章 20 至 24 节。《列王纪》中没有提到任何战役，因此有人（例如，Noth, *HI*, p. 278）认为没有什么战斗，只是约西亚被俘处死。但编年史作者的叙述有其真实性：参见 B. Couroyer, *RB*, LV (1948), pp. 388-396; Rudolph, *Chronikbücher* (HAT, 1955), pp. 331-333。米吉多第二大约就在这个时候被毁（参见 Wright, *BAR*, p. 177），表明确有战争发生。

<sup>40</sup> 从《列王纪下》第 23 章 31 节、36 节来看，约哈斯是次子。如果是这样，推举他而不是约雅敬登基，无疑是期望他继续执行约西亚的政策。但（22：1）难道约雅敬在他父亲年仅 14 岁时就出生了吗？

<sup>41</sup> 关于犹大的国王王位名，参见 A. M. Honeyman, *JBL*, LXVII (1948), pp. 13-25。

<sup>42</sup> 详情请特别参见 Albright, *BASOR*, 143 (1956), pp. 29f.。

宫殿。<sup>④③</sup> 这激怒了耶利米，他极其鄙视约雅敬，对他予以激烈的痛斥。 326

在约雅敬的统治下，改革停滞不前。国王显然对改革毫无热情，何况公众对改革的反对之声也从未停歇。此外，约西亚悲壮的死亡，紧随其后国家遭受的耻辱，这些几乎是随改革而来，对于很多人来说似乎就是对申命神学的否定，因为虽然大家遵从了《申命记》的要求，但这一切并没有照所应许的话避免灾难。若干年后，似乎还有人认为改革是个错误，他们甚至将国家灾难归咎到改革（耶 44：17f.）。不管怎样，异教习俗又回归了（7：16 - 18，11：9 - 13；结 8），公众道德堕落（例如，耶 5：26 - 29，7：1 - 15）。固然某些位居高官的人——例如支持耶利米的贵族（26，36）——都对这一变化感到痛心疾首，但也无能为力。先知们针砭时弊，却遭到骚扰和迫害，有些甚至付出生命的代价（26：20 - 23）。这一切都让人感觉到，官方宗教以及它那些永恒的应许已经被扭曲到了极点，民众筑起了心理防护，坚信有了耶和華与大卫的盟约，圣殿、城池和国家将永享安康——先知和祭司也是这样向他们保证的（5：12，7：4，14：13 等等）。

（3）巴比伦的进军：犹大的第一次放逐。公元前 605 年，世界政权格局那微妙的平衡关系被打破，犹大面临新的危险。那一年，尼布甲尼撒攻打迦基米施的埃及军队，埃及军队一败涂地（耶 46：2f.）；他向南追击逃军，在哈马附近给予他们第二次、也是更为严重的打击。<sup>④④</sup> 通往南部叙利亚和巴勒斯坦的通道被打开了。不过，公元前 605 年 8 月，那波帕拉萨尔去世的消息传到前线，尼布甲尼撒被迫赶回去登基，巴比伦的进军被延缓了。尼布甲尼撒于同年 9 月登基，不过正式开始纪元是第二年新年（公元前 604 年 4 月）。<sup>④⑤</sup> 巴比伦的进军很快继续开展。可能这一次所遭遇的抵抗比文献记载的更为顽强，但公元前 604 年年底，巴比伦军队挺入非利士平原，攻陷并摧毁亚实基伦（耶 47：5 - 7），将其重要人口掳到巴比伦。<sup>④⑥</sup> 在埃及出土了一封亚兰语书信，里面的内容可能就是亚实基伦国王曾向法老请求援助，

④③ 有人认为，在耶路撒冷南部拉马特·拉赫尔（Ramat Rahel）发掘的宫殿就是约雅敬所建。参见 Y. Aharoni, *AOTS*, pp. 78-183。

④④ 详情参见脚注 37 的参考文献。

④⑤ 这或许能够解释《列王纪》和《耶利米书》两个记载中时间相差一年的问题（王下 24：12，25：8，以及耶 52：28f.）。见上文脚注 37 中 Albright 与 Freedman 的文章。《列王纪》显然是从尼布甲尼撒上台的实际年份即公元前 605 年开始算起；《耶利米书》则从他的纪元元年开始算起。

④⑥ 十年后的被掳名单上有亚实基伦王子、船员、工匠等人。参见 E. F. Weidner, *Mélanges syriens offerts à M. René Dussaud*, Vol. II (Paris: Paul Geuthner, 1939), pp. 923-935。

327 不过他并没有获得援助。<sup>④7</sup> 局势的发展使犹太深陷恐慌之中，当时的先知话语以及公元前 604 年 12 月在耶路撒冷举行的大禁食（耶 36：9）都表明了这一点。约雅敬转而向尼布甲尼撒宣誓效忠，成为他的封臣（王下 24：1），这可能发生在巴比伦军队占领非利士人之地时，不过能够确定是在第二年（公元前 603 年）之前。尼布甲尼撒是否入侵犹太，无法确定；他可能只需示威一下就够了。犹太的命运兜了一个圈子：她再次成为美索不达米亚帝国的臣民。

不过，约雅敬并非甘愿臣服。犹太的希望似乎再次维系在埃及上；正如当年亚述入侵时一样，而这一次似乎并非希望渺茫。公元前 601 年末，尼布甲尼撒攻打埃及，在边境与尼哥相遇，双方酣战，难解难分，会战中双方损失惨重。尼布甲尼撒收兵回巴比伦后，第二年重组军队，这自然表明巴比伦并未获胜。约雅敬受到鼓舞，起事反叛（王下 24：1）。这是个致命的错误。尼布甲尼撒于公元前 600/599 年并未发动战役，公元前 599/8 年又忙于其他地方的事务，不过他不会放过犹太。考虑到采取决定性行动的时机尚未成熟，他派出巴比伦现有的分遣队，加上亚兰人、摩押人和亚扪人的游击队组织（王下 24：2；耶 35：11），侵扰这片土地，使之失去了平和的日子。公元前 598 年 12 月，巴比伦大军开赴犹太。当月，约雅敬去世；<sup>④8</sup> 由于是他造成了国家的危难，而巴比伦也不喜欢他，很可能是有人将他暗杀（耶 22：18f.，36：30），希望由此能够得到巴比伦的宽大处理。约雅敬 18 岁的儿子约雅斤被推上王位（王下 24：8），三个月后（公元前 597 年 3 月 16 日），耶路撒冷投降。如果说他们曾经仰赖埃及援助（24：8），那么这个希望落空了。国王、太后、大臣和重要市民，以及大量战利品都被掳到巴比伦（24：10-17）。尼布甲尼撒立国王的叔叔玛探雅（西底家）为王。

2. 犹太王国的覆亡。公元前 598 年至公元前 597 年间的经历让犹太经受磨难，照理说犹太至少在短期内应当变得温顺驯服。但情况刚好相反。西底

<sup>④7</sup> 参见 A. Dupont-Sommer (Semitica, I [1948], pp. 43-68), H. L. Ginsberg (BASOR, 111 [1948], pp. 24-27); 也参见拙作 (BA, XII [1949], pp. 46-52); 也见 J. A. Fitzmyer, *Biblica*, 46 (1965), pp. 41-55, 里面列有更多文献。但有些人怀疑该信件是否真的出自亚实基伦; 参见 E. Vogt, *op. cit.*, pp. 85-89; 也见 A. Malamat, *IEJ*, 18 (1968), pp. 142f., 此作者认为该信件与公元前 601 年的事件有关。也参见 W. H. Shea, *BASOR*, 223 (1976), pp. 61-64.

<sup>④8</sup> 参见 Freedman, *BA*, XIX (1956), pp. 54f. 以及脚注 22; 关于这一点, 见 Hyatt, *JBL*, LXXV (1956), pp. 278f.。比较《列王纪下》第 24 章 6、8、10 节及后文与巴比伦编年史就可以清楚地看出这一点。

家 (Zedekiah) 统治期间 (公元前 597—前 587 年), 整个国家长期动荡不安, 似乎一心自取灭亡, 最终遭受灭顶之灾。短短的十年间, 末日到来, 犹大再无翻身之日。

328

(1) 公元前 597 年后的犹大: 公元前 594 年的骚乱。约雅敬的愚蠢让犹大付出了惨痛代价。拉吉与底璧等主要城市都被攻陷, 遭到严重破坏。<sup>④</sup> 可能由于内格夫被割让, 脱离了犹大控制<sup>⑤</sup>, 犹大的领土缩减, 国家经济陷入困顿, 人口急剧下降。<sup>⑥</sup> 虽然被掳的实际人口数量不大,<sup>⑦</sup> 但相对总人口比例来说仍是不小的数字, 特别是他们代表着国家领导中的精英分子。剩下来与西底家商讨决策的贵族似乎都是些盲目的爱国者, 有勇无谋, 完全无视当时的形势和现状。

在如此严峻的时刻, 西底家也不是个能够领导国家命运的人。他的意图倒是很好 (耶 37: 17-21, 38: 7-28), 但他是个懦弱的庸才, 对那些贵族唯命是从 (38: 5), 对舆论畏首畏尾 (38: 19)。此外, 他的地位也很尴尬, 因为他的侄子约雅斤仍然是许多臣民心目中的王, 显然巴比伦人也这样认为。在巴比伦发掘的文献表明, 约雅斤领取尼布甲尼撒的宫廷俸禄, 人称“犹大王”,<sup>⑧</sup> 巴比伦的犹太人甚至从“约雅斤王被掳”开始计年 (耶 27f)。<sup>⑨</sup> 西底家的尴尬地位无疑削弱了他的权威。同时, 西底家的许多贵族获益于以前的贵族的被掳, 他们可能认为自己才是犹大真正的余剩之民, 这

329

片土地其实属于他们 (结 11: 14f., 33: 24)。这些人显然开始将建立大卫

<sup>④</sup> 参见 Wright, *BAR*, pp. 178f.。关于底璧, 参见 Albright, *AASOR*, XXI-XXII (1943), pp. 66-68。关于拉吉, 大家意见不一; 对于该问题的讨论, 见原书第 284 页脚注 41 (参边码), 以及其中列举的著作。

<sup>⑤</sup> 也就是“西珥的南地”; 关于其证据, 参见 H. L. Ginsberg, *Alex. Marx Jubilee Volume* (Jewish Theological Seminary, 1950), pp. 363f., 以及该页脚注 47a 引用 Albright 的原话。最后的堡垒亚拉得似乎就在此时被毁; 参见 Y. Aharoni, *BA*, XXXI (1968), p. 9。但由于底璧在公元前 588/7 年再次被毁, 说明犹大南部山区乡村仍在犹大治下。

<sup>⑥</sup> Albright (*BP*, pp. 84, 105f.) 估计公元前 8 世纪的犹大人口大约多达 25 万, 到公元前 597 年至公元前 587 年之间大约减少了一半。

<sup>⑦</sup> 《列王纪下》第 24 章 14 节、16 节分别说是 1 万和 8,000 人, 可能是大约的估计。3,023 人的精确数字 (耶 52: 28) 可能只计算了成年男性。另一种解释, 参见 A. Malamat, *IEJ*, 18 (1968), p. 154。

<sup>⑧</sup> 参见 Weidner, *op. cit.*; Pritchard, *ANET*, p. 308; 也见 Albright, “King Joiachin in Exile” (*BA*, V [1942], pp. 49-55)

<sup>⑨</sup> 巴勒斯坦出土的图章印上有“约雅斤的干事以利亚敬”的字样, 如果这确实与被掳的年轻国王有关, 就表明王冕仍是他的; 也见 Albright, *JBL*, LI (1932), pp. 77-106; H. G. May, *AJSL*, LVI (1939), pp. 146-148 等。但许多学者认为这些是私人图章, 属于更早期; 例如, A. Malamat, *VT*, Suppl., Vol., XXVIII (1975), p. 138, note 34; N. Avigad, *Mag. Dei*, pp. 294-300; D. Ussishkin, *BASOR*, 223 (1976), p. 11。

王朝的希望寄托在西底家身上（耶 23：5f.）。<sup>55</sup> 只要这种思想广泛存在，无论是寄托在约雅斤身上还是寄托在西底家身上，一直酝酿着的动乱就不可避免。

星星之火被一场叛乱点燃。叛乱于公元前 595/4 年在巴比伦燃起，参与其中的可能是军队的人，估计当中有一些被掳的犹太人，因为有先知允诺说他们会很快被释放，于是他们受到煽动，采取了叛逆的行动（耶 29，7-9）。我们不知道犹太人当中的骚乱究竟达到怎样程度，不过尼布甲尼撒处死了某些先知，必定是因为他们说了些煽动性的话语。这场叛乱虽然被很快镇压了，却给巴勒斯坦带来了希望。就在当年（公元前 594/3），以东、摩押、亚扪、推罗、西顿的使者（27：3）在耶路撒冷聚集，商讨反叛计划。<sup>56</sup> 在那里，也有先知煽动大家，宣布耶和華已经折断巴比伦王的轭，两年内（28：2f.），约雅斤和其他被掳的百姓要胜利地归回耶路撒冷。耶利米（27f.）强烈谴责这种说法，称之为以耶和華的名义发布的谎言，他还写了一封信给被掳的百姓（耶 29），叫他们忘记不切实际的梦想，做好长期居留巴比伦的打算。该计划并未实施，不知道是因为埃及人不愿意给予支持，还是因为更明智的建议占了上风，抑或因为密谋者内部意见不一。西底家派人前往巴比伦觐见尼布甲尼撒（耶 29：3）——甚至可能亲自前往（耶 51：59）——以表达犹太人的忠贞不移。

（2）最后的反叛：耶路撒冷被毁。然而，这致命的一步不过是暂时得以延迟。5 年后（公元前 589 年之前），激烈的爱国主义情绪未经磨砺，却在盲目的自信中膨胀，将犹太推向破釜沉舟式的公开反叛。我们不知道犹太经由什么样的步骤投身其中。埃及对此当然表示理解，因为埃及法老合弗拉（阿普里斯 [Apries]：公元前 589—前 570 年）继承了萨梅蒂库斯二世（公元前 594—前 589 年）的王位，重新推行干涉亚细亚的政策。但另一方面，反叛在巴勒斯坦和叙利亚似乎不被普遍接受。据我们所知，似乎只有推罗和亚扪参与其中，<sup>57</sup> 耶路撒冷被攻陷后，尼布甲尼撒围困了推罗；其他国家对反叛问题显然持冷淡或敌对态度，以东最后甚至站在巴比伦一边（俄 10-14；耶 4

<sup>55</sup> 《耶利米书》第 23 章 5 节及后文显然一语双关，暗指西底家的名字，实际上宣称他不是大卫的“苗裔”。如果不是普遍存在相反的思想，就不会这样说了。参见 W. Rudolph, *Jeremia* (HAT, 1947), pp. 25-127。

<sup>56</sup> 日期是在西底家王四年（耶 28：1b）；第 27 章 1 节是错误的（七十士译本省略了），而第 28 章 1 节 a 将两组数据加以协调（七十士译本的解读是正确的）。

<sup>57</sup> 亚扪的参与论据，可参见《以西结书》第 21 章 18 至 32 节与《耶利米书》第 40 章 13 节至 41 章 15 节（见下文）。参见 Ginsberg, *op. cit.*, pp. 365-367。

: 21f. ; 诗 137 : 7)。西底家本人一再找耶利米咨询 (耶 21 : 1 - 7, 37 : 3 - 10, 17, 38 : 14 - 23), 从中可以判断, 他的心中毫无把握, 却又抵挡不过贵族们的热情。

巴比伦的反应非常迅速。至少在公元前 588 年 1 月前 (王下 25 : 1; 耶 52 : 4), 巴比伦的部队抵达并围困了耶路撒冷 (耶 21 : 3 - 7), 开始攻打外围要塞, 将它们逐个拿下, 到了年底, 仅存拉吉和亚西加 (Azekah) 两座城邑 (耶 34 : 6f.)。拉吉的一封书信可能就证明了亚西加的沦陷, 这封信是一位在瞭望台站岗的军官写给拉吉驻军官长的, 他说, 亚西加的烽火讯号已经消失了。<sup>59</sup> 犹大士气低下, 许多人甚至包括领头都感到犹大不可救药了。<sup>60</sup> 公元前 588 年夏天, 有消息说, 一支埃及军队正前往犹大, 也许就是这个消息促使巴比伦人暂时解除对耶路撒冷的围困 (耶 37 : 5)。也许埃及人正是应西底家的请求前来, 这或许可以从另一封拉吉书信 (三) 中得到印证, 信里说犹大军队的统领大约在这个时候前往埃及。耶路撒冷如释重负, 只有耶利米继续预言悲惨结局 (耶 37 : 6 - 10, 34 : 21f.)。他的话语无疑很不受欢迎, 但他是对的。埃及部队很快被击退, 围困继续。

耶路撒冷进行了英勇顽强的抵抗, 但到第二年夏天, 她的命运已成定局。西底家希望投降 (耶 38 : 14 - 23), 却又害怕投降。公元前 587 年 7 月 (王下 25 : 2f. ; 耶 52 : 5f.) ,<sup>61</sup> 城里粮草耗尽, 巴比伦人打破城墙, 如洪水般涌入。西底家和一些士兵乘夜逃往约旦 (王下 25 : 3f; 耶 52 : 7f.) , 无疑是希望到亚扪暂避风头, 却在耶利哥附近束手就擒, 被押解到叙利亚中部尼布甲尼撒的总部利比拉。尼布甲尼撒对他毫不心慈手软, 在目睹他的众子被杀后, 西底家双眼被剜, 被套上铜锁带到巴比伦, 最后死在那里 (王下 25 : 6f; 耶 52 : 9 - 11)。一个月后 (王下 25 : 8 - 12; 耶 52 : 12 - 16), 尼布甲尼撒的护卫长尼布撒拉旦抵达耶路撒冷, 执行命令放火焚烧这座城市, 拆毁城墙。一些高级神职人员、军官、文官和重要市民都被带到利比拉的尼布甲尼

<sup>58</sup> 拉吉信件四。这些拉吉信件是 1935 年与 1938 年发掘的一组 21 件写有放逐者姓名的陶片, 其日期是公元前 589/8 年 (其中一个恰好写着 [西底家王] 九年)。参见 Wright, *BAR*, pp. 181f., 里面有所描述; 其翻译及更多参考文献, 参见 Albright in Pritchard, *ANET*, pp. 321f.。

<sup>59</sup> 在拉吉信件五中, 有抱怨说某些贵族使人民的“手发软”——耶利米正是被定了这样的罪 (耶 38 : 4)!

<sup>60</sup> 某些学者认为, 耶路撒冷在公元前 586 年 7 月才沦陷; 最近的有 A. Malamat, *IEJ*, 18 (1968), pp. 137-156; K. S. Freedy and D. B. Redford, *JAOS*, 90 (1970), pp. 462-485。但公元前 587 年似乎更有可能; 参见 E. Kutsch, *Biblica*, 55 (1974), pp. 520-545。

撒面前处死（王下 25：18-21；耶 52：24-27），更有一群市民被掳到巴比伦。<sup>①</sup> 犹大国永远地灭亡了。

331 (3) 结语：基大利。故事还有一个简短的后记（耶 40—44；王下 25：22-26）。耶路撒冷被毁后，巴比伦将犹大收编为帝国的一个省份。这片土地惨遭蹂躏，诸城市被摧毁，经济瘫痪，举足轻重的市民或者被杀或者被掳走，只剩下巴比伦眼中无力惹麻烦的贫穷农民（王下 25：12；耶 52：16）。巴比伦指派了一个叫基大利的人任省长，这个人是贵族出身，他的父亲亚希甘曾救过耶利米的命（耶 26：24），他的祖父沙番曾是约西亚的书记（王下 22：3），在大改革中也是个活跃分子。在拉吉出土了一个印章，上面刻有他的名字，表明基大利是管治西底家内阁的首要大臣（“督导整个家”）。可能由于耶路撒冷被毁不宜居住，<sup>②</sup> 基大利便将行政所在地设在米斯巴（可能是纳斯贝泉山丘 [Tell en-Naşbeh]）。

但这场试验很快就失败了。虽然基大利想方设法平息大家的情绪（耶 40：7-12），努力恢复重建这片土地至正常模样（40：10），但顽固派认为他是巴比伦的同谋。我们不知道他统治了多长时间，因为《耶利米书》第 41 章 1 节和《列王纪下》第 25 章 25 节都没有提到他统治的结束时间。书中给我们的印象是只有两三个月，当然很可能长达一两年——或者甚至更长时间。不管怎样，一个名叫以实玛利的王室成员酝酿着谋杀他的计划。以实玛利曾逃亡亚扪，那里的抵抗运动仍在继续，亚扪王支持他的谋杀计划。虽然很多朋友警告过基大利，但他显然太过清高，不肯相信。他过于信任以实玛利，却被以实玛利及其同伙背叛谋杀，同时被杀的还有一小支巴比伦驻守部队和一些无辜的旁人；尽管基大利的手下穷追不舍，以实玛利还是逃脱，来到亚扪。基大利的朋友们虽然无辜，也很怕尼布甲尼撒报复，因此不顾耶利米的恳切劝说，决定逃亡埃及——他们确实逃到埃及，还带上了耶利米。《耶利米书》第 52 章 30 节提到了公元前 582 年的第三次放逐，可能是事后（？）对这场骚乱的惩戒。犹大省可能被废，或至少大面积领土被并入邻省撒玛利亚。但相关细节我们不得而知。

① 832 人的确切数字（耶 52：29）可能只计算了成年男性，而且也可能只是出自耶路撒冷的城市人口。

② 考古发掘生动地再现了该城市东坡的毁坏程度：参见 Kathleen M. Kenyon, *Jerusalem* (London: Thames and Hudson; New York: McGraw-Hill, 1967), pp. 78-104, 107f.。



### 三、犹大末期的先知们

1. 日益严重的神学危机。耶路撒冷的沦陷使以色列民族最后剩余的人民不仅面临实实在在的危机，也面临着精神危机。我们将在下一章考察这一危机的实质，以及这一民族是如何渡过危机的。但这里必须先提到一点，她之所以能够渡过危机，很重要的原因是一些先知不但在这个民族遭受痛苦的时刻引导她，而且早在悲剧发生前先知们就已经涉及相关的神学难题，并从以色列的古老信仰中找到解决问题的答案。如果不提一提这些先知的工作及其重要意义，关于犹大最后时刻的历史就不完整。 332

(1) 危机中的民族神学。无论谁，只要了解众人心目中的犹大民族神学的性质，就一定会看出，这个神学完全不足以应对即将到来的紧急情况。正如我们前文指出，这个神学特别强调耶和华拣选锡安作为他的王座，强调他给予大卫王朝战胜仇敌、永远统治的不变应许。我们看到这神学曾因亚述入侵而陷入危机，而以赛亚对它进行重新阐释，为它注入了深刻的道德内涵，强调它可能隐含着神的惩戒，因此帮助它渡过了难关。以赛亚并没有放弃这个神学，而是从一个更深的层次上对它予以肯定。他曾向希西家保证耶路撒冷不会被攻占，这在局势的发展中得到了戏剧性的印证；后来亚述灭亡了，似乎再次实现了他的预言；但这一切越发坚定了公众心目中圣殿、城池和民族神圣不可侵犯的观念，使之变成一个不容争议的教条。虽然约西亚通过改革，号召注重这一教条的民族回归到更为古老的神学中去，但我们看到，这只是暂时有效，后来约西亚的惨死及其后发生的许多不幸事件，都在很大程度上抹杀了约西亚的努力。世道越黑暗，这个民族就越发不顾一切地抓住耶和华给予大卫的永恒应许，到圣殿里寻求庇护，因为那里矗立着耶和华的宝座（耶7：4，14：21），这个民族又在崇拜仪式上寻求安宁，因为她曾通过那些仪式平息上帝的怒火、获得神的恩典（6：14，8：11，14：7-9、19-22）。神学乐观主义让这个民族志得意满，大踏步迈向悲剧，却还自信满怀，以为上帝既然打败了西拿基立，也会同样打败尼布甲尼撒（5：12，14：13）。耶利米的反对者（26：7-11）完全有可能是以赛亚的信徒，却目光狭隘，远不如师父那么高瞻远瞩。

公元前597年的灾难激活了亚述入侵时出现的问题，但这一次更为严峻。犹大从未遭受这样的奇耻大辱：耶和华神殿的财宝被洗劫一空，合法的大卫后裔王位继承人被不光彩地赶下王位，并掳到遥远的异国他乡为俘虏！可以



想象，从对恒久大卫王朝的应许来看，犹大很难接受这一切。于是，让约雅斤迅速复位的狂想（27f.）燃烧起来了，后来他们又把希望寄托在西底家身上（23：5f.）——他毕竟还是个大卫后裔王位继承人——这最终驱使这个国家投入到自杀式的反叛。公元前597年的事件似乎被当时的人们看作是以赛亚所说的管教和大净化活动，一旦经过了，应许就会成为现实。没有人肯接受国家会灭亡的念头；直到最后时刻，人们都在等待耶和华会像希西家时代那样出来干预（21：2）。等到末日确实降临，官方神学就无力解释这一切了。

333 （2）神的主权与神的正义问题。犹大的神学危机在末日来临时变得格外严重，但在此之前，问题早已浮出水面。事实上，犹大最后岁月里发生的事件一件件地都与官方神学所传达的正面信息相悖，人们不可避免地会怀疑耶和华掌控事件的能力，怀疑他是否会遵守诺言。当然，我们无法如愿以偿地从文献中找到这些质疑的证据，但透过清晰的画面，有一些暗流在涌动，我们能瞥见有人对耶和华全能的力量缺乏信心，他们感到明智的做法是祈求其他神祇息怒（耶7：17-19；44：15-18；结8），我们还听到其他地方（结18：2节、25；耶31：29）有人悄声嘟囔说耶和华不公正。悲惨事件的发生要求从耶和华的主权与正义的角度予以解释，但官方神学无法提供答案。

因此，这个时期的文献必然表现出对这一问题的高度关注——当然，是在《耶利米书》和《以西结书》里，不过其他文献里也有。这是《哈巴谷书》的主题，哈巴谷可能是在约雅敬统治期间、巴比伦入侵时开始预言的。他与以赛亚传统一脉相承，认为巴比伦是耶和华管教犹大的工具（哈1：2-11），在完成耶和华为他们指定的使命后，自己也会受到审判（1：12-17）。哈巴谷相信耶和华统治着锡安，是唯一的真神（2：18-20），他公正，能够解救他的子民（1：12f.）。哈巴谷带着信念等待着（2：4）上帝的干预力量（3），也等待着上帝对巴比伦的审判（2：6-17）。关于这一点，还应该提到申命历史文集（从《申命记》到《列王纪》），可能大约这个时候它们被首先书写出来。<sup>63</sup> 这部分作品的作者超越官方神学，揭示了《申命记》里所传达的西奈盟约神学传统。作者在他的论述框架里阐明了民族的历史传统，以期证明事件的发展证实了该神学传统的正确性，民族的未来乃至民族历史的

<sup>63</sup> 重要讨论参见 M. Noth, *Ueberlieferungsgeschichtliche Studien I* (Halle: M. Niemeyer, 1943)。但我同意另一种看法，将该作品的最早书写日期定为公元前622年至公元前587年之间，后来在被掳期间重新修订。

每一次起起伏伏，都与她是否遵循耶和华的约定有直接关联。

2. 先知与以色列信仰的存亡。正如我们指出，以色列信仰得以延续，很大程度上是因为每次出现的神学问题都被某些先知预见到，并给出了解答。许多先知提出了自己的答案，但都不如耶利米和以西结那么深刻。

(1) 提出耶和華审判的先知：耶利米。在以色列的历史舞台上，没有哪一个人物比耶利米更英勇，也没有哪个人物比他更悲壮。他是真正地代表了摩西耶和華信仰的声音在说话，但对于这个垂死的国家来说却是不合时宜的。但他毕生的使命就是，一而再、再而三地预言犹太的末日，而这末日是 334 耶和華对其违反盟约的正义审判。

幸好《耶利米书》里有大量传记材料，比起其他先知，我们对他的生平反而了解更多。<sup>④</sup> 他在玛拿西统治末年出生于耶路撒冷北的亚拿突城，开始先知生涯的时候还是个小伙子，五年后，律法书在圣殿被发现（1：1f.、6）。<sup>⑤</sup> 他出身于祭司家庭，他的祖先或许可以追溯到示罗古老的约柜神殿的祭司<sup>⑥</sup>——这就能解释耶利米为何对以色列的过去、对原始的盟约怀有深厚的感情。我们已经看到，耶利米和西番雅猛烈地抨击玛拿西所纵容的异教信仰，这有助于为后来的彻底改革铺平道路。耶利米本人不可能在改革中扮演重要角色，但对于改革清除异教习俗、力图复兴摩西盟约传统神学的做法，他必定是赞成的。他极其钦佩约西亚（22：15f.），而当这位国王推进统一大业时，他憧憬着有那么一天，复兴的以色列王国和犹太国将联合起来，在锡安共同敬拜耶和華（3：12-14，31：2-6、15-22）。但我们也看到，他很快感到焦虑不安。他看到，人们只忙着搞宗教仪式，并没有真正回到古老的正道上（6：16-21）；人们知晓耶和華的律法，却不愿意用心倾听耶和華的话语（8：8f.）；神职人员向人民应许神赐平安，可这些人民却犯下滔天大罪，违背了盟约的约定（6：13-15，8：10-12，7：5-11）。他明白，在外在的信仰仪式背后，盟约里的各种要求已被抛弃（7：21-23），改革已经变

④ 关于细节，除了圣经评述，参见各研究成果：如 J. Skinner, *Prophecy and Religion* (Cambridge University Press, 1922); G. A. Smith, *Jeremiah* (London: Hodder & Stoughton; New York: Harper & Brothers, 4th ed., 1929); A. C. Welch, *Jeremiah: His Time and His Work* (London: Oxford University Press, 1928); 也参见 J. Bright, *Jeremiah* (AB, 1965); W. L. Holladay, *Jeremiah: Spokesman out of Time* (Philadelphia: United Church Press, 1974)。

⑤ 有人引经据典否认这一点，但我认为他们并不能令人信服。见本章脚注 29。

⑥ 这一点还不能肯定，但很有可能。亚比亚他的家在亚拿突（王上 2：26f.），而他又是以利的后裔（撒上 14：3，22：20），亚拿突不可能有若干个毫不相关的祭司家庭。耶利米关于示罗的记忆一定是真实的（耶 7：12、14，26：6）。

得很肤浅，并没有让人们真正悔改（4：3f.，8：4-7）。

对于末日的预感很早就萦绕在耶利米心间，最后几乎变成他的全部负担，到了约雅敬统治时期，他的幻灭感达到了极点。这位国王使改革倒退，于是耶利米开始发布为国家悼亡的卜辞，他宣布这个国家背叛了神圣君王（11：9-17），很快就会遭到惩罚，因为耶和华必然要惩罚违背盟约的人。他强调公元前609年国家遭受的耻辱并不意味着对《申命记》式神学的否定，却恰恰是一个绝好的例证——这个国家抛弃了耶和华，必然带来厄运（2：16）。但他警告说这个惩罚也只是暂时的，因为耶和华将“从北方”派来审判的代理者——现在看来就是巴比伦（例如，4：5-8、11-17，5：15-17，6：22-26），他们将攻打这个不知悔悟的国家，将它彻底摧毁，一个人都不剩下（例如，4：23-26，8：13-17）。<sup>⑥</sup>

就这样，耶利米遵循摩西盟约传统的神学，彻底抨击大卫盟约里的应许给国家带来的那种自负。当然，他并不否认大卫盟约里的应许具有理论上的有效性（23：5f.），也不抛弃现存的君主体制。但他确信，现在的这个国家没能履行义务，国家也好，君主也罢，都不会见证应许的实现（21：12-22：30）：耶和华给予它的应许完全被摧毁了！民众相信锡安是耶和华所选择的永久的居所，耶利米称这种自负为欺诈和谎言，他宣布耶和华将抛弃他的殿堂，任之遭受摧毁，一如示罗的约柜神殿一样（7：1-15，26：1-6）。

因为说出这些话语，耶利米遭受的迫害和磨难，构成了宗教史上最为感人的篇章。耶利米遭到痛恨，被人嘲笑，受到孤立（例如，15：10f.、17，18：18，20：10），他不断被骚扰，不止一次几乎被人谋杀（例如11：18-12：6，26，36）。在这个注定灭亡的国家和圣殿里，官方神学认为他犯下了叛国罪和亵渎罪：他居然指责耶和华不遵守他与大卫的盟约（26：7-11）！在这种情况下，耶利米的精神几乎崩溃。他时而怒骂，时而沮丧，甚至绝望得几乎自杀（例如，15：15-18，18：19-23，20：7-12、14-18）。他痛恨自己肩负这样的职责，想要放弃（例如，9：2-6，17：14-18），但耶和华话语的威力使他难以保持缄默（20：9）；他总能找到支持他的力量（15：19-21）——继续传达耶和华的审判。然而等到审判来临，这又给他带来了铭心的痛苦（例如，4：19-21，8：18-9：1，10：19f.）。

<sup>⑥</sup> 在这些话语中哪些是最初预见巴比伦入侵时说的，现在已经不得而知。或许最初耶利米心目中并没有特定的敌人（或者是西古提人？[参见原书第315页，参边码]）；但他肯定上帝的审判必将落在巴比伦人身上。

公元前 597 年后，审判似乎已经完成，到处充满了迅速复兴的狂想，耶利米继续吟唱着单调的末日哀歌。他看到人们没有吸取任何教训，悲剧也丝毫没有令人悔悟，于是他宣布，这个民族——与以赛亚的主旋律多么大相径庭（赛 1：24 - 26）！——不过是废铜烂铁，无法锤炼（耶 6：27 - 30）。确实，在他看来（24），国家最好的果子连同它的希望，都被摘走，剩下的只是毫无价值的废品。然而，当（公元前 594 年）国人燃起约雅斤即将回归的希望时，耶利米对此极力痛斥，他颈项架轭（27f.），宣布上帝已经亲自把巴比伦这个轭架到了各国的颈项上，他们要么顺服，要么就灭亡。

当最终的反叛来临时，耶利米坚定不移地预言最坏的结局，宣布这次不会有奇迹的干预，因为耶和華要亲自攻击他的子民（21：1 - 7）。当埃及军队向前推进，希望高涨时，耶利米又毫不留情将那些希望浇灭。他甚至建议人们弃城投降（21：8 - 10）——很多人照他的建议做了（38：19，39：9）。因此，他被关进地牢，差点丢了性命（38）。最后，巴比伦人把他放出来。他们认为他一直是站在他们一边（39：11 - 14），让他选择去巴比伦或留下。他选择留下来（40：1 - 6）。但基大利被谋杀后，逃亡埃及的犹太人违背他的意愿，携他一同前往；后来他在埃及去世。据说他的遗言（44）仍然是对民族罪恶的审判。对于耶利米来说，希望——我们将看到，他的确怀有希望——存在于犹大国以外，犹大国因违反了盟约而被耶和華摧毁。

（2）审判的预言：以西结。除了耶利米的声音，远在巴比伦的地方还传来了比他年轻的同代人以西结的声音，<sup>⑧</sup> 他同样宣布，犹大的末日是耶和華的正义审判。我们对以西结的生平知之甚少。他是个祭司（由《以西结书》第 1 章 3 节几乎可以肯定其是圣殿祭司中的一员，公元前 597 年跟其他人一起被掳到巴比伦。很可能年轻的以西结曾在耶路撒冷的街上听过耶利米的疾言厉辞，并为之感动。<sup>⑨</sup> 公元前 593 年，以西结见到了一个奇特而又令人敬畏的异象，得以见到耶和華的荣耀（1），因而蒙召做先知（1：2）。他在被掳的犹太人当中宣道，至少长达 20 年之久（29：17，40：1），也就是一直

<sup>⑧</sup> 关于《以西结书》的问题这里无法详述。参见 H. H. Rowley, "The Book of Ezekiel in Modern Study" (1953; reprinted, *Men of God* [见本章脚注 29], pp. 169-210), 其中有讨论的详细介绍, 包括非常合理的结论。书中还有以西结的门徒传承 (并加注) 的以西结语录; 参见圣经评述, 最近出版的有 W. Zimmerli, *Ezekiel* (2 vols., BKAT, 1969); W. Eichrodt, *Ezekiel* (Eng. tr., OTL, 1970)。特别是因为有了这两部著作, 我看不出为什么还有人怀疑以西结整个传道工作的背景是在被掳阶段。

<sup>⑨</sup> 关于他们之间的关系, 参见 J. W. Miller, *Das Verhältnis Jeremias und Hesekiels sprachlich und theologisch untersucht* (Assen; van Gorcum & Co., 1953)。

耶路撒冷最终沦陷后大约 15 年。但在那个事件发生前，他只有一个词：冷酷无情的末日（2：9f.）。

在所有虔诚的先知当中，再没有一个人像以西结那么奇特。他是个严肃的人，也不太讨人喜欢，让人感觉他身上充满矛盾。他严厉的外表下掩藏着激情，人们能感到他深深压抑着的情感。他时而像祭司宣读犹太律法书般干巴巴地宣读教诲，时而口若悬河，滔滔不绝，似乎难以自制。严格的自律显然让他无法像耶利米那样爆发激情，但末日的预感又迫使他不得不宣布这个悲惨的结局，这在他的内心深处引起了激烈的斗争，有时甚至让他无法开口说话（24：27，33：22）。在激情陶醉或近乎激情陶醉的时刻，他会以象征手法传达信息，而这些象征手法即使对于他的同代人来说也是相当奇特的。他按照定额吃食物，将耶路撒冷城画在一块灰砖上，又模拟演示围困这座城池（4：1-15）。他剪发剃须，拿其中一些毛发在火上烧了，一些用刀砍碎，一些让风吹散，只有一小部分用衣襟包住（5：1-4），以此象征着人们的命运。有一次（12：3-7），他在自己房屋的墙壁上挖孔，晚上从这个孔洞钻出，背上扛着包袱，以此模拟被掳之人的情形。就在耶路撒冷沦陷前不久，他的妻子突然死去，他忍住悲伤不形于色，以示即将到来的灾难如此深重，远非泪水所能表达（24：15-24）。以西结几乎不是人们所说的正常人。<sup>⑩</sup>但他如同民族的守望者（3：17-21），以正统以色列信仰的声音宣布耶和華正义的审判。

以西结背负着国家灭亡的沉重负担，虽然与耶利米处于不同阶段，但他们的负担本质上是一样的。以西结谴责人们顽固的偶像崇拜（8），以及他们的背叛和愚顽不化，他宣布，这些愚蠢行径已招来上帝的怒火。他不像耶利米（耶 2：2f.）和何西阿（何 2：15 等），因为他们两个人将旷野时代理想化，认为那时的民族纯洁而且信仰坚定。以西结宣称，这个民族从一开始就是堕落的（结 20：1-31，23）。他借用并调整了何西阿关于不贞妻子的比喻，称耶路撒冷（16）是从罪恶而出的杂种，其邪恶远远超过撒玛利亚——也超过了所多玛；即使他们中间有着众人传颂的正直人物——挪亚、但以理、约伯，但这些人的正直不足以抵消耶路撒冷的罪过，更不能拯救它（14：12-20）。以西结像耶利米一样，认为这个民族是渣滓，必将被整个抛入

<sup>⑩</sup> 时间相隔这么久，力图对以西结进行心理分析是不可能的。这一点可参见 C. G. Howie, *The Date and Composition of Ezekiel* (JBL, Monograph Series, IV [1950]), Ch. IV. 关于以西结人格的理性讨论，参见 Kittel, *VI*, III, pp. 144-180。

耶和华愤怒的炉火里熔化（22：17-22）。他知道，不管他多么不愿意（9：8，11：13），以色列所剩下的人都要被灭绝。

因此，以西结像耶利米一样断然否定民族希望。他知道耶和华已经判决城池的毁灭（9—11），他将那些发布乐观神谕的先知比作愚人，说墙体已经快要倒塌，他们却用石灰涂抹以图抢救（13：1-16）。我们将看到，以西结并没有放弃上帝对大卫所作应许中的希望，而是将它从现存国家里连根拔起，抛向未来。他以充满力量的语言描述一个异象，异象中耶和华现身，从王座上升起，离开圣殿，在圣殿之上盘旋——最后离去（9：3，10：15-19，11：22f.）。耶和华已经取消了他对锡安的拣选，不再停留在他的圣殿里！从头至尾，以西结将民族的灾难解释为耶和华对民族罪恶的正义审判：这不仅不是耶和华的作为，确切地说是耶和华在证明他是至高的全能神（14：21-33等）。

338

（3）先知与以色列的未来。这些先知在生前很少有人重视，但或许正是他们才拯救以色列免于灭亡。他们毫不留情地粉碎了虚假的希望，宣布这场灾难是耶和华至高无上的正义审判，这就预先用信心给那将要来到的悲剧以解释，因而使信心不至于被灾难摧毁。当然这会摧毁很多人宗教上的精神支柱，令一些人陷入绝望和麻痹，不过却会驱使真诚的以色列人探索自己的内心，让他们幡然悔悟。不仅如此，虽然预言所传达的信息是针对整个民族，但它也呼唤所有愿意倾听的人坚守耶和华的话语而抵制国家政策和国家制度。这就促成了一个新群体的形成，这个全新的群体是建立在个人选择的基础上，因而能够在旧有的社会群体毁坏后继续存留。当然，像许多辅导手册那样，把耶利米和以西结说成是个人主义的缔造者，这会引起误解。尽管以色列的信仰本质上强调集体主义精神，但它也一向注重耶和华律法规范下的个人权利和义务。耶利米和以西结也并非宣扬一种高于集体主义的个人主义宗教，因为两人正是渴望建立一个新的社会群体。然而，每个公民生而所属的那个旧有的、注重宗教仪式的民族群体已经终结；如果以色列要作为一个民族存活下来，一个建立在个人选择基础上的全新群体必然要替代它。先知们的教诲正是为这个新的群体铺平道路。

耶利米的宗教极度重视个人，很大程度上是因为对于他来说，注重仪式的民族宗教是极度可憎的，他无论如何也不能投身其中。他不仅抨击它，而且宣布那些燔祭仪式远远达不到耶和华的要求（耶6：16-21，7：21-23），他还不断强调净化内心的必要性（耶4：3f.、14等），这一切都为未来的宗教做了充分准备，到那时，宗教信仰根本无需外在的祭仪——这对于古人来

说是想都不敢想的。以西结有一个著名的论点，注重上帝正义审判问题中的个人因素（结 18），虽然看上去有些机械，也很容易演变成荒谬的理解，却同样帮助人们脱离集体负罪感的枷锁（18：19），从宿命论的思想中解放出来（结 33：10，37：11），人们不必为过去其他人所犯下的罪过而永远受到责罚；每一代人，每个个体，在上帝正义的审判面前都有公平的机会。这样，两位先知鼓励每一个犹太人，感到失落的也好，感到绝望的也罢，都要忠于耶和华的召唤，因为耶和华仍然是——即使在这样的情形下仍然是——全能的上帝；两位先知都向大家证明，在他们被囚禁的土地上，只要他们真诚地用心追寻耶和华，即便没有圣殿，没有宗教仪式，耶和华也仍然会守护着他们（耶 29：11-14；结 11：16；申 4：27-31）。接受这些话语的人再不会感到绝望。

此外，耶利米和以西结摧毁了虚假的希望，却提出了更为积极的希望，因为两人都把被掳阶段看作是过渡期（耶 29：10-14；结 11：16-21），在这之后，未来属于上帝。出人意料的是，耶利米怀有希望，这点受到人们的质疑。但他的确怀有希望！即使在耶路撒冷沦陷时，他仍在证明他对民族未来的信念——而且这美好的未来就存在于巴勒斯坦的土地上！——他的方式就是购置田地（耶 32：6-15），他宣布“将来在这地必有人再买房屋、田地，和葡萄园”。的确，这几乎不是希望，而是耶利米对耶和华的信念彻底战胜了他自己的绝望（耶 32：16-17a、24f.）。这种胜利不是建立在民族复兴的期望上，也不是建立在人类的任何努力上，而是来自上帝的全新的救赎行动（耶 31：31-34）。耶和华将再次呼召他的子民，正如他曾在埃及做过的那样，饶恕他们的罪，与他们另立新约，并将新约的律法铭刻在他们的心上。一方面是耶和华盟约对人们的要求，这是民族经受审判的依据；另一方面是耶和华确定无疑的应许，只有心存信心才不至于放弃这些应许；在这两者之间存在着可怕的鸿沟，全凭上帝的恩典才铺架了令人通达的桥梁。出埃及时代的神学惩罚了这个民族，现在恰恰成为这个民族希望的基础。

公元前 587 年后，以西结以同样充满希望的话语慰藉着那些被掳至巴比伦的同胞。他谈到了一个新的出埃及式的解救，一个新的旷野锤炼，通过这个，耶和华将净化他的子民，然后再引领他们回家（结 20：33-38）。虽然他渴望重新建立大卫后裔统一的以色列（34：23f.，37：15-28），但他知道耶和华是羊群的好牧人（34），会做成这样的事：耶和华将他的灵吹入死去民族的骸骨，使它复活，成为“极大的军队”（37：1-14）；他将赐给他的

子民全新的心灵，他们将更好地服侍他（37：14；11：19，36：25-27等等）；他将带领他们回归本土，与他们建立永久平安的盟约（34：25，37：26-28），在他们中间建立永恒的圣所。<sup>⑦</sup>古老的民族希望就这样被保存下来，但却被推到未来，并被赏给一个改造后全新的民族，这完全仰仗于上帝新的救赎行动。这样一种希望，围绕着这个民族：一个全新的以色列群体的核心将团结起来，信心满怀地等待渡过这黑暗——等待属于上帝的未来。

---

⑦ 参见《以西结书》第40至48章。没有理由否定这些章节的基本材料归属于以西结。关于这里所描述的圣殿和所罗门的圣殿，特别参见，Howie, *op. cit.*, pp. 43-46; *idem*, *BASOR*, 117 (1950), pp. 13-19; W. Zimmerli, "Ezechiël-tempel und Salomostadt," *Hebräische Wortforschung* (*Festschrift W. Baumgartner*; Leiden: E. J. Brill, 1967), pp. 398-414。关于以西结的圣殿思想，参见 W. Eichrodt, "Der neue Tempel in der Heilshoffnung Hesekiels," *Das ferne und nahe Wort* (*Festschrift L. Rost*; BZAW, 105, 1967), pp. 37-48。





## 第五部分

---

### 悲剧和悲剧之后：被掳和回归时期



## 第九章 被掳和重建

347

耶路撒冷的毁灭和随后的被掳时期是以色列历史的一个大分水岭。顷刻间，以色列作为一个整体民族的存在化为泡影，随之倒下的还有那些组成和象征这个民族生活的各样组织机构与制度。这些组织机构与制度不可能再一模一样地恢复成原来的样子了。国家被毁灭后，她的宗教崇拜也必然随之终结。以全民崇拜为特点的旧式社会已经土崩瓦解，当时的以色列只剩下一群颠沛流离又精疲力尽的个体，其民族的外在特征已荡然无存。令人惊讶的是，以色列的历史并没有与之共亡。她在灾难中存活下来，不仅在旧式社会的废墟上建立了一个全新的社会，还恢复了原来作为一个整体民族的生活。以色列的信仰也是如此，经过上帝对他们的管教也得到加强，不但存留下来，还逐渐找到了一个让以色列人在随后的几百年中紧紧追随的信仰方向。在流亡与流亡之后的跋涉中，犹太教诞生了。

编写这一时期的以色列历史难度极大，圣经对此提供的资料少得可怜。就被掳这个事件来说，圣经对其记载实际不比我们能间接从当时先知与其他史料中得到的信息更多。有关被掳之后到公元前5世纪后期这段历史，我们手头唯一的史料只有编年史作者撰著的结尾部分——这是在《以斯拉记》和《尼希米记》中，还有次经中的《以斯得拉一书》（I Esdras）也提供了一些补充信息，这些史料也为当年七十士译本提供了汇编《以斯拉记》的资料。然而这些史料都很混乱，这给我们编写这段历史带来了一个没法解决的大难题。除此之外，还有很多历史的空白，只能从被掳时期以后的其他圣经书卷或圣经以外的典籍中收集相关信息后才能填写。然而，即便我们填写了这些历史空白，还是有很多让人遗憾的空缺和疑团存在。

## 一、被掳时代（公元前 587 年至公元前 539 年）

1. 公元前 587 年后犹太人的困境。公元前 587 年发生的那一场灾难不应  
344 该被忽视。<sup>①</sup> 一个普遍的观点认为以色列人被驱逐之后，整个城市就空了。虽然这个错误的观点应该被摒弃，但当时发生的灾难的确可以称得上骇人听闻，而且这灾难也标志着犹太人在巴勒斯坦生活的中断。<sup>②</sup>

(1) 犹太生活的中断。尼布甲尼撒的军队将犹太变成一片废墟。考古证明，几乎所有在犹太腹地的要塞城镇皆被夷为平地，其中一些在很多年后都未能实现重建（耶 2：2、5）。<sup>③</sup> 只有当时明显地不隶属犹太的内格夫以及旧北部边疆附近的属巴比伦的撒玛利亚省的一些城镇幸免于难。犹太地区人口骤减，除了那些被驱逐到巴比伦的以外，很多人死于饥饿和疾病（哀 2：11f.、19-21，4：9f.）；还有一些是被处死的，其人数绝对超过我们现在知道的人数（王下 25：18-27）；另外还有一部分人（耶 42f.）仓皇逃生。人口骤减还有另外一个原因，不像当年的亚述人在撒玛利亚人被驱逐后就马上迁入了撒玛利亚，巴比伦人并没有带着大批人口迁入犹太，以弥补因驱逐而流失掉的犹太人口。公元前 8 世纪时，犹太的人口可能超过 25 万；公元前 597 年驱逐后大约还剩下半左右；第一批流亡者回归后，<sup>④</sup> 人口总计不会多于 2 万；而在其间的这些年份中，很可能更加稀少。如前文所述，基大利被暗杀以后，犹太很可能就此丧失了其独立地位（此观点有争议），伯夙（Beth-zur）的北部地区被划归给了撒玛利亚省，<sup>⑤</sup> 而南部的山区（后来的以土买 [Idumaea]）逐渐由迫于阿拉伯势力而远离家乡的以东人来接管。<sup>⑥</sup>

① 同样的内容可参见 C. C. Torrey 花了半个多世纪而著的一套丛书，即最新出版的 *The Chronicler's History of Israel* (Yale University Press, 1954)。

② 关于整个本章的内容，可参见 E. Janssen, *Juda in der Exilszeit* (FRLANT, 69 [1956]); P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration* (OTL, 1968)。

③ 在已经发掘出的城镇中，贝德美辛丘 (Tell Beit Mirsim [Debir?])、拉吉和伯示麦 (Bethshemesh) 已经证实被毁。耶路撒冷当然是完全地被毁灭；参见 Kathleen M. Kenyon, *Jerusalem* (London: Thames and Hudson; New York: McGraw-Hill, 1967), pp. 78-104, 107f.。

④ 证据参见 Albright, *BP*, pp. 87, 105f., 110f.。

⑤ 参见 A. Alt: "Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums" (reprinted *KS*, II, pp. 316-337), esp. pp. 327-329。关于此事的不同看法，可参见 M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament* (New York: Columbia University Press, 1971), pp. 192-201; 还可参见 G. Widengren, *IJH*, pp. 509-511。

⑥ 参见 Albright, *BASOR*, 82 (1941), pp. 11-15。以东对犹太南部的侵占始于流亡时期，止于公元前 6 世纪末期。

我们不知道随后的 50 年间在犹大发生了什么。估计难民们在时局平静下来一些后又回到了犹大（耶 40：11-12），重新与留守当地的人们生活在一起，十分艰难地求取生存。他们光景惨淡，命运也掌握在别人手中（哀 5：1-18）。圣殿虽已被烧成灰烬，但其所在之地仍是朝圣者心目中的圣地。有些人甚至从北部以色列前来朝拜（耶 41：5），在断壁残垣中献上祭物。在流亡期间，一些零星和自发的宗教活动仍然在继续进行。在犹大肯定有一些十分敬虔的人，和他们那流亡在外的同胞一样为锡安哀哭，渴望锡安能得以重建。<sup>⑦</sup>但是他们也同样地无助和无人引领，除了幻想之外别无他法，因此他们不会有重建的冲动。很多穷苦的人对宗教的虔诚很可能已经被大大摧毁，他们所信仰的是一种不太纯净的耶和華主义，至少当时的先知们是这样认为的（例如，结 33：24-29；赛 57：3-13，65：1-5，11f.）。<sup>⑧</sup>

公元前 587 年的那一场灾难并没有伤及从前的北部地区，因此在撒玛利亚、加利利和外约旦，当地以色列居民的人数得以保持与从前一样。虽然约西亚（Josiah）改革的影响之一就是让北部以色列人成为耶路撒冷宗教的忠实追随者（耶 41：5），但是他们中的大多数人对耶和華的崇拜活动已经与各种异教高度融合了。就如《何西阿书》所阐述的，北部以色列的宗教信仰早在公元前 721 年前就有了异教的特点。而在亚述诸王的统治下，异族人口迁入带来的混合交融，让以色列人的信仰更加薄弱（王下 17：29-34）。约西亚改革的短暂影响并没能带来根本性的改变。再者，这些北部以色列人虽然从约西亚那里得到了短暂的喘息，成为民族激情的火种，在长达一个半世纪的异族统治之下，这火种尽管没有完全熄灭，但也如风中之烛一样岌岌可危。虽然在巴勒斯坦的以色列人仍然占据当地人口的大多数，但以色列的将来却不是掌握在他们自己手中。就这样，以色列真正的核心群体暂时在故土失去了立足之地。

(2) 在巴比伦的流亡生活。住在巴比伦的犹太人是该国政治、宗教与学术上的杰出代表，这也是他们被掳的原因。可以肯定，他们的人数并不多。在《耶利米书》第 52 章 28 至 30 节中记载了三次被掳（分别在公元前 597 年、公元前 587 年和公元前 582 年）的准确总人数只有 4600 人。这个数字比较合理。虽然这只是成年男性的人数，但是总人口数也不会多于 4600 的三或

⑦ 《诗篇》第 74 篇、第 79 篇，《以赛亚书》第 63 章 7 节至 64 章 12 节，《耶利米哀歌》（见圣经评注），这些似乎属这个背景。当时还有定期的禁食与悼念活动（亚 7：3f.）。

⑧ 我们可以看到《以赛亚书》第 56 至 66 章中，大部分内容的年代是在被掳之后不久，但其中描述的状况与以前几乎无异。

四倍。<sup>⑨</sup> 虽然人数不多，但这些流亡者就是在将来要把以色列的信仰带往一个新的方向，为最终重建巴勒斯坦的犹太社会点燃激情火种的群体。他们将铸就以色列的未来。

346 虽然流亡者遭受的困苦和侮辱不应该被忽视，但是他们的命运并没有达到极度凄惨的地步。他们被流放到美索不达米亚南部，离巴比伦并不远；他们也没有和当地居民隔离开，只是被安置在特定的地点（结 3：15；拉 2：59，8：17），有点像软禁。<sup>⑩</sup> 他们当然不可能是完全的自由人，但也不是囚徒。建房、务农（耶 29：5f.）都是允许的，并且很显然他们可以通过做任何他们能做的事来谋生。集会和一些社群活动也常常举行（结 8：1，14：1，33：30f.）。如上文所述，公元前 597 年犹太王约雅斤在第一次被掳的时候也随着百姓被驱逐，但他受巴比伦朝廷的奉养，仍被认为是犹太的王。

流亡者后来的命运如何，我们几乎一无所知。如前文所述，很多犹太人在公元前 595 年或公元前 594 年的暴乱中受牵连，他们的领袖也因此遭到了报复（耶 29）。在这之后（公元前 592 年后），约雅斤被怀疑共谋煽动群众（王下 25：27-30）而入狱。他在狱中度过了尼布甲尼撒余下的统治时期。这是否与公元前 587 年发生的事件有关系，还有一些犹太社群的人是否参与了此事，我们无法考证。总之，没有证据显示犹太人遭遇了惨绝人寰的对待。相反，在巴比伦的生活还给犹太人打开了很多在巴勒斯坦不可能有的机遇之门。我们可以看到，在巴比伦的这段时间里，许多犹太人做起了买卖，有些还成为了富商甲贾。

（3）犹太人在埃及和其他地方的生活。除了被强制性地解往巴比伦的犹太人以外，还有犹太人自愿离开故里到外邦去寻找安身立命之所，而且人数还肯定不少。这些人中的很大部分去了埃及。我们知道在基大利遇刺以后有一伙人带着耶利米逃到埃及（耶 42f.），他们很可能并不是第一批去埃及的人。其实，在犹太末期那段风雨飘摇的日子里，就已经有很多犹太人去埃及避难，或者在那里找到工作并把家安在当地。我们可以作这样的猜测，随着国家不断地沦陷，难民的数量不断地增加。耶利米和他的群众在边界上的答

⑨ 更多参考资料和讨论可参见 Janssen, *op. cit.*, pp. 25-39; Ackroyd, *op. cit.*, pp. 20-23。《列王纪下》第 24 章 14 节、16 节提供了光是第一次被掳的人数就有 1 万（或 8,000），这可能是一个大概估计的数字，统计包括妇女和孩子。也可参见 K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1964), pp. 51f., 他认为被掳的总人数不超过 2 万人。

⑩ Alt, *KS II*, p. 326 中强调亚述的驱逐方式具有临时性的特点，而这里提到的驱逐方式却不是这样的。

比匿 (Tahpanhes/Daphnae) 安置下来, 其他的犹太人去了下埃及的其他一些城市 (耶 4 : 1)。据推测, 这些人的子孙在整个波斯时代都一直住在埃及 (赛 19 : 18f.)。到了托勒密王朝 (Ptolemies) 时代, 埃及成为世界犹太中心, 大量犹太移民在这个时期涌入埃及。但犹太人的命运在这两个时期中间的年代是怎样的, 我们无法考证。

特别有意思的是, 在尼罗河的第一个大瀑布边上的象岛 (Elephantine) 上, 整个公元前 5 世纪都有一个犹太军事殖民地存在于此。在公元前 525 年波斯攻占埃及的时候, 这个军事殖民地就已经存在,<sup>①</sup> 所以它一定是由第二十六王朝的一个法老建造的, 这个法老很可能是阿普里斯 (Apries, 公元前 589—公元前 570 年)<sup>②</sup>。这些人是什么时候来到埃及的, 是在公元前 587 年之前还是之后, 无人知晓。<sup>③</sup> 但是他们自称为“犹太人”的事实可能说明他们的祖先不是撒玛利亚人。他们的宗教具有混合性, 这样的宗教特性又说明他们可能来自伯特利附近。这个宗教特性我们后面会提到。这个地方被约西亚夷平殆尽后又逐渐恢复繁盛, 直到公元前 6 世纪后半叶。<sup>④</sup>

虽然对当时的细节一无所知, 但是我们还是可以作以下猜测: 除了埃及以外, 犹太人也到别的地方去寻求避难。我们知道有很大一批犹太人先于巴比伦人逃到摩押、以东和亚扪 (耶 40 : 11)。其中有一些在风头过去以后又回到原地, 但我们可以肯定很多人并没有回去。估计在撒玛利亚、加利利和外约旦地区有大批的以色列逃亡者如洪水一般涌来, 我们手头掌握的资料不够在这个话题上谈论更多篇幅。<sup>⑤</sup> 虽然当时犹太人还没有遍布全世界, 但一个永不可扭转的趋势已经形成。以色列已经开始在列国中分散 (申 28 : 64), 她再也不可能与任何政体或地理区域联系在一起了。不管以色列的将来会如何, 她都不可能再完全回到从前的模式了。

① 相关内容参见 Pritchard, *ANET*, p. 492。《以赛亚书》第 49 章 12 节 (Sinim) 是否指的就是色弗尼阿斯旺 (Syene-Aswan) (结 29 : 10, 30 : 6)? 如果答案是肯定的, 那么早在公元前 540 年就已经有犹太人在象岛了。

② 参见 Albright, *ARI*, p. 162 和该处所引用的 W. Struve 的论文, 这个论文我从没见过。E. G. Kraeling (*BA*, XV [1952], p. 65) 认为当时是阿玛希斯 (Amasis [570—526 B. C.]) 执政。

③ 犹太分队可能在努比亚战役协助萨梅蒂库斯二世 (Psammetichus II) 取得胜利; 参见 M. Greenberg, *JBL*, LXXVI (1957), pp. 304-309。

④ 参见 Albright, *ARI*, pp. 162-168。A. Vincent 进一步发展出一个相似的观点。

⑤ 关于在被掳时代可能存在于阿拉伯地区的犹太殖民地, 见原文第 353 页 (参边码)。



2. 流亡生活与以色列的信仰。<sup>①⑥</sup> 以色列深陷灾难与不幸的深渊，却没有像其他西亚小国一样卷入历史的漩涡而永远失去民族身份和特质，这一点着实让人惊叹不已。如果有人要问她为什么不会失去民族身份与特质，答案就在于“信仰”二字，这信仰从一开始就决定了以色列的与众不同。在经历了流亡这样严酷的信心考验之后，以色列的信心绝对不仅仅是一个冠冕堂皇的称号。众人皆知以色列的信仰如此坚固，这信仰是经历了许多的心灵追寻和巨大的调整后赢得的，而不是一开始就如此。

(1) 危机的性质。在前一章中谈到的神学危机随着耶路撒冷的陷落而达到最高点。曾经作为建立国家与信仰根基的教义遭到了致命的打击。这个教义是耶和华永远拣选锡安作他地上的宝座这一保证，也是他对大卫的国将永在的无条件承诺。在这个教义的庇护下，以色列民族生活在安全感之中，对先知们的警告大为反对，并认为他们是不可思议的异端。他们满怀信心地等待着耶和华大能的带领，盼望着那个将来会从大卫支派而出的理想苗裔——这苗裔或许就是下一个君王——的带领下，耶和华公义而仁慈的律法便会成功地建立，那些代代传承的应许也一定会实现。他们坚信这就是民族历史的前进方向，除此之外，他们不需要有别的盼望。然而尼布甲尼撒的攻击彻底粉碎了这套神学。这套神学是错的，所有预言这神学的先知都撒了谎（哀 2：14），它不可能再照着从前的形式来持守了。

在这样的情况下，坦白说，以色列人的神的地位就很值得怀疑。以色列的信仰一直是以一神论为特点的。这个一神论并不是一个抽象的概念，从一开始就只允许一位独一的神，并认为外邦的神都是虚无的，即“无神”。然而，他们这个国家与民族都建立其上的神学却被外邦势力冲击得七零八落，这是为何？巴比伦的众神真的是虚无的吗？他们确实是毫无能力的吗？许多犹太人一定在内心就此思考过。正是这个原因让他们遭受极大的试探，想抛弃先祖们的信仰（哀 44：15-19；结 20：32）。同时，另外一些对不幸已经麻木了的以色列人却无端地觉得这是耶和华的作为，并大声地质问神的公义何在（结 18：2；哀 5：7）。<sup>①⑦</sup> 就连那些信心最好的，即那些曾领受到预言启

<sup>①⑥</sup> 关于这个话题，可参见 D. N. Freedman, "Son of Man, Can These Bones Live?" (*Interpretation*, XXIX [1975], pp. 171-186)。

<sup>①⑦</sup> 《约伯记》就是关于这个问题的经典讨论。虽然此书的写作年代不详，但大概很可能就是在这个时期。相关讨论参见关于《约伯记》的圣经评注。M. H. Pope (*Job* [AB, 3rd ed., 1973], pp. xxxii-xl) 和 W. F. Albright (参见 YGC, p. 224) 将诗歌对话部分年代确定为公元前 7 世纪（或 6 世纪）早期。关于《约伯记》很难与具体的历史情景联系起来这一问题，可参见 J. J. M. Roberts, *ZAW*, 89 (1977), pp. 107-114。

示的以色列人都感到绝望，以为身犯不可饶恕之罪，耶和华在烈怒中已经将以色列剪除并取消了祂作为神选民的命运（赛 63：19；结 33：10，37：11）。虽然他们痛哭流涕求神的怜悯，但他们无法看到苦难的尽头（例如，诗 74：9f.，哀 2：9）。

他们的信仰面临着极大的威胁。更雪上加霜的是，他们背井离乡，很多人第一次近距离地接触到了世界文明的中心。相比之下，耶路撒冷这个在犹太人狭隘的思想中一直是耶和华的宇宙正中心的城市竟显得如此贫穷落后。目睹周围这些连做梦都想不到的财富和权力，还有所到之处的那些外邦神灵金碧辉煌的庙宇，许多犹太人一定感到十分困惑：貌似连一个小国都庇护不了的耶和华，他是否真的是至高无上和独一无二的神。犹太人强烈地想要放弃信仰的试探可以在《以赛亚书》第 40 至 48 章读到，这个记载是很重要和必要的。以色列的信仰处在生死关头。很显然，这信仰已经无法继续像以前那样忠实于曾经的教条来维持其国教地位了，也不可能靠着维持以前的状况就万事大吉了。以色列的信仰在面对这些强大的民族和他们的神明，以及民族危机和其含义时，急切地需要澄清自己的立场。这个信仰要么解释这一切，要么消亡。

349

(2) 以色列信仰的坚韧性。以色列的信仰着实遭遇了极大的考验，但在这个过程中信仰体现出的坚韧性和顽强的生命力令人瞠目结舌。其实先知们在以色列未遭遇考验之前就已经觉察到灾难即将来临，并提出了解决问题的方法，尤其是耶利米和以西结。这个方法就是向民众提供足够的对民族灾难的神学解释，并让他们对将来保持一个不灭的希望。这一点已在上一章作过阐述。先知们不断地说明灾难的发生是耶和华在公义地审判以色列的罪，这和先前的神学对灾难的诠释是一致的。灾难的发生不但不与神学自相矛盾，而是更加说明了这是以色列古老信仰的凭证。此外，即使是在探索与否定错误希望的过程中，以色列人依然坚信神的救赎目的一定会胜利实现，这也是他们的希望寄托之所在。流亡一方面可以看作是对以色列的惩罚，而另一方面可以看作是以色列在为崭新的将来做准备的一个净化过程。先知们在讲解这个道理的同时，也向以色列人保证：哪怕在流亡的异国他乡，耶和华仍然没有远离他们。这是先知们在为新社会的建立预备道路。

事实上，一个新社会已经开始萌芽，虽然迹象还不明显。这已经不再是一个全民敬拜的群体，而是一个紧紧追随律法与传统的社会。犹太民族和他们的宗教已经完结，没有剩下什么东西可以作为民族的特点，所以在流亡生活中他们对律法的重视是可以理解的。加之先知们对灾难的解释是以色列人

违反了神的律法而该受的惩罚，所以一个敬虔的犹太人觉得必须对他们宗教的这一特色有更认真的关注就不足为奇了。特别是安息日和割礼这两个古老的制度，开始受到前所未有的重视。严格遵守安息日逐渐成为衡量一个犹太人是否虔诚的标准。从很多流放时期和紧接着流放之后时期的经文可以看出，安息日全然成为一个是否遵守神律法的严格测试（例如，哀 17：19 - 27；赛 56：1 - 8，58：13f.）。这是一个从创世时就设立的（创 2：2f.）律法，而且是显明的以色列之为以色列的永久标志（出 31：12 - 17；结 20：12f.）。以色列的各邻邦们（除了非利士人外）历来也行割礼，但巴比伦人却完全不遵守。因此，割礼也成为了一个神的律法的记号（创 17：9 - 14）和犹太人的标志。<sup>18</sup>还有一点也十分容易理解，因为他们住在“不洁净”之地，所以一些犹太人，不只是以西结的追随者，对洁净礼的问题十分注意（例如，结 4：12 - 15，22：26，44f.）。<sup>19</sup>这些事情对于我们来说并不重要，但是对流亡中的犹太人却是承认信仰的途径，因为外在可见的信仰标志已经绝迹了。

350

在流亡中，一些历史记录与传统被谨慎地保存了下来，虽然我们无法考证是在何处用什么方法保存下来的。这些历史记录和传统唤醒了人们的热情，他们重新收集耶和華过去对他的子民的作为的记载，并对将来满怀诚挚的希望。正因为如此，犹太社会得以存活下来。申命历史文库（《约书亚记》至《列王纪下》）很可能是在以色列沦陷不久前写的。这个文库随后又经过重新编辑、添加（王下 25：27 - 30），并根据流亡时期的形势进行改编。<sup>20</sup>例如，注意《以赛亚书》第 13 章 1 节至 14 章 23 节中这先前的资料如何变成巴比伦灭亡的神谕；又如在《耶利米书》第 30 章及后文中，《耶利米书》的资料如何依照第二以赛亚的风格而得到增补。虽然这个特点在大部分被掳前的先知书中可以看到，但不要过分夸大这个特点。随后发生的事件证实先知们预言的准确性，这些预言通过口头流传和书面记载被保存了下来，其中有

<sup>18</sup> Ackroyd (*op. cit.*, pp. 35f.) 反对过分强调这些观点也许是有一定道理的。但是被掳前期的记录对割礼和安息日的重视相对少一些，而被掳期间和回归以后，割礼和安息日的重要性增加了，这也是不容争议的事实。

<sup>19</sup> 这也并不是新现象；参见圣洁律例（the Holiness Code，利 17—26）。圣洁律例很可能是在犹太王国亡国后写的（出自比这还久远得多的资料）。但是此类事务在流亡的情况下，特别是在祭司圈子内受到极大关注是完全可以理解的。

<sup>20</sup> 参见上文，p. 333。流亡时期的版本是在巴比伦还是巴勒斯坦产生的并不确定。作者手中的大量资料（历史记载等）表明最初的原稿可能是公元前 507 年以前的耶路撒冷写的。而那些历史记载能被保存下来的可能性不大。

很多还通过“加注”直至最新时期而作增补。<sup>②</sup>虽然收集资料的细枝末节无从考证，但这个收集的过程一直在持续，并最终产生了我们现在所看到的先知书。祭礼律法构成所谓的祭司法典的大部分，同时也反映了当时在耶路撒冷圣殿中的活动情况，这些内容大约就在这个时期被收集与编订成形。这是很必要的一步，因为依照传统和先例的实践已经停止。摩西五经中的祭司叙述（祭典）可能在公元前6世纪，也可能在流亡过程中已经被写成了。到此时为止，一个跨度从创世到西奈山上领受律法的世界神学历史已经成形，并作为过去和将来都永远有效的典范。以色列社会在执着过去的同时也在为未来做好准备。

(3) 重建的希望。流亡中的人们所盼望的未来是最终重建家园。这个盼望从未破灭过。毫无疑问，有一部分人迅速地放弃了原先的生活而融进了巴比伦社会，但大部分的流亡群众并没有接受当前的光景就是他们最终的命运。部分原因在于群众意识到他们的景况只是暂时的，流亡只是临时囚禁于他乡，并不是真正的定居。部分原因要归功于当时的先知们，面对如此的民族厄运，他们还是一直向群众保证耶和華的目的是最终要使他的子民兴盛——而且这个复兴一定会在应许之地实现（例如，耶32：6-15；结37）。正因为如此，人们只把流亡生活看作一个临时的过渡。前文中提到在公元前595年4月有一次暴乱。这次暴乱以后，在流亡的过程中确实没有发生别的蓄意暴动，如果我们把囚禁约雅斤事件当作一个蓄意暴乱的结果。但是这样的忍耐并不代表犹太人的屈从。相反，他们认为自己只是客居他乡而已。他们心里既充满了对把他们带到这陌生之地的人的仇恨，也有对千里之外的锡安 351 的浓浓乡愁（例如，诗137）。他们急切地等待着耶和華审判狂妄的巴比伦并最终解救他们脱离苦海（例如，赛13：1-14：23）。圣城被毁的事实压迫着他们的心；他们认罪祷告（王上8：46-53）；祈求耶路撒冷的重建（赛63：7-64：12）和耶和華对他们的带领，就像从前出埃及时那样。

我们不能确定在一般流亡民众的心里，重建是怎样的一个概念与情景。可能在大多数人的心目中，他们渴望的民族复兴仅仅只是恢复到从前的光景。大卫神学还远远没有衰竭（结34：23f.，37：24-28），尼布甲尼撒之子（王下25：27-30）释放了约雅斤，激起了人们对他会重新做王的希望。

<sup>②</sup> 例如，注意《以赛亚书》第13章1节至14章23节中这先前的资料如何变成巴比伦灭亡的神谕；又如在《耶利米书》第30章及后文中，《耶利米书》的资料如何依照第二以赛亚的风格而得到增补。虽然这个特点在大部分被掳前的先知书中可以看到，但不要过分夸大这个特点。

然而，如果是这样的话，这件事情却没有任何结果。同时，如《以西结书》第40至48章中上帝之城所预指的，另外有一些人不是照着不复存在的大卫的国来规划宏伟的民族复兴计划，而是理想化地采纳更老式的部落联盟。<sup>②</sup>这就造就了一个由撒督该祭司体制统治的神权政治。在如此的一个神权政治中，尘世的君王完全屈从于一个从属的地位，仅仅作为这个宗教的维护者。凡是仪式上不洁净的和异类皆被严格地排除（44：4-31）。重建后的圣殿是这个宗教的核心，耶和華的面将向这里回转，并在此做王直到永远（43：1-7）。这是一个乌托邦式的计划（注意各支派的位置，而且仅在西巴勒斯坦[47：13—48：29]），与现实严重脱节。然而，这个计划却强有力地塑造了将来。许多流亡中的犹太人将目光转向了新耶路撒冷，虽然这新耶路撒冷到目前为止仅仅存在于信仰之中。

3. 巴比伦帝国的末日。巴比伦帝国风雨飘摇的境况毫无疑问地燃起了犹太人的希望之火。巴比伦无疑是一个短命的王朝，尼布甲尼撒及其父创建了该王朝。耶路撒冷陷落后的第25年，尼布甲尼撒的死亡标志着巴比伦开始走向终结。

352 (1) 尼布甲尼撒后期的统治（卒于公元前562年）。尼布甲尼撒不但能够保全自己的国家，甚至还将版图扩大。他最危险的外来对手是玛代王基亚克萨雷斯（Cyaxares），下文将再次讲到，他和巴比伦曾经联合起来毁灭了亚述。当巴比伦人吞并亚述以前在美索不达米亚、叙利亚和巴勒斯坦境内的广大地区的时候，基亚克萨雷斯建立了一个以埃克巴塔那（Ecbatana）为首都的大国。在征服其他印度—雅利安人之后，他向西逼来，穿越亚美尼亚进入小亚细亚东部，并在那里向吕底亚（Lydia）王阿尔亚提斯（Alyattes）开火。公元前585年，尼布甲尼撒不愿看到权力平衡受到搅扰，介入并促成了在哈里斯河（Halys River）上玛代—吕底亚（Medo-Lyidian）边界的形成。与此同时，他不仅保持了自己的边界，稍后还将疆土扩大至基利家（Cilicia）。<sup>③</sup>

摧毁耶路撒冷之后，尼布甲尼撒继续在动乱不断的西边燃起战火。这无

<sup>②</sup> 参见 M. Noth, *The Laws in the Pentateuch and Other Studies* (Eng. tr., Edinburgh and London: Oliver & Boyd, 1966; Philadelphia: Fortress Press, 1967), pp. 66-70。我应该在此说明第40至48章和其扩展内容基本是以西结的；参见前面提到的最新的 Zimmerli 和 Eichrodt 的圣经评注，原书第336页脚注68（参边码）。

<sup>③</sup> 在公元前585年，基利家仍然是个独立国家，但尼布甲尼撒很可能在公元前570年前就将其收服。参见 Albright, *BASOR*, 120 (1950), pp. 22-25; D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings (626-556 B. C.) in the British Museum* (London: The British Museum, 1956), p. 39f.。

疑是由好事的埃及法老阿普利斯 (Apries, 又称霍弗拉 [Hophra], 公元前 589—前 557 年) 所调唆的。关于这个事件, 我们知道的细节并不多。公元前 585 年, 推罗被围攻, 尽管以西结唱起了这个城市的丧歌 (结 26 : 28), 尽管尼布甲尼撒将它封锁了 13 年, 推罗仍然依靠自己岛屿上的碉堡, 顽强地抵抗尼布甲尼撒 (结 29 : 17 - 20)。虽然推罗最后不得不承认巴比伦的宗主权, 但它仍然保持着半独立的状态。<sup>②④</sup> 公元前 582 年 (耶 52 : 30), 巴比伦军队再次进入犹大地, 第三次驱除犹太人。约瑟夫 (Ant. X, 9, 7) 将在科艾勒叙利亚、摩押和亚扪的一场战役放在那一年, 这和一个无日期记载的尼布甲尼撒的铭文中提到的一次在黎巴嫩地区的战役可能是同一个。<sup>②⑤</sup> 但这只是一个猜测。

尽管耶利米 (43 : 8 - 13, 46 : 13 - 26) 和以西结 (29—32) 都期望尼布甲尼撒继续侵略埃及, 但他并没有立即行动, 很可能是觉得此举太过冒险, 不过这个想法一直在他心里。公元前 570 年, 阿普利斯在与昔兰尼 (Cyrene) 的希腊人的交手中败阵, 他军队中的阿玛希斯 (Amasis) 领导了一场叛变。在随后的争斗中, 阿普利斯死亡, 阿玛希斯自封为王。公元前 568 年, 尼布甲尼撒趁乱而入, 侵略埃及; 但因为记述此事的铭文仅仅是个残片, 详细情况不得而知。<sup>②⑥</sup> 尼布甲尼撒的目的很显然并不是入侵, 而是向埃及表明一个惩罚性的态度, 旨在警告埃及不要再插手亚细亚。如果他的目的果真就是这样, 那么尼布甲尼撒此举确实很成功, 此后埃及在巴比伦存在时期一直与之维持着友好关系。

(2) 尼布甲尼撒的后继者。随着尼布甲尼撒的死亡, 巴比伦势力骤减。国内形势动荡, 七年之内王位更迭三次。尼布甲尼撒之子亚美马杜克 (Amelmarduk, 公元前 562—前 560 年) 在尼布甲尼撒死后继位,<sup>②⑦</sup> 此人就是释放约雅斤出监牢的那个以未米罗达 (Evil-merodach, 王下 25 : 27 - 30)。两年后, 他的王位很可能被姐夫尼甲沙利薛 (Nergal-shar-usur / Neriglissar) 暴力抢夺, 353 这个人可能就是在《耶利米书》第 39 章 3 节、13 节中的巴比伦首领尼甲沙

<sup>②④</sup> 参见 H. J. Katzenstein, *The History of Tyre* (Jerusalem: The Schocken Institute for Jewish Research, 1973), pp. 322-334.

<sup>②⑤</sup> Pritchard, *ANET*, p. 307. 约瑟夫认为在这场战役中尼布甲尼撒侵略埃及并杀了法老, 将那里的犹太人移至巴比伦, 既然这一点全是错的, 因此人们对他的记载不轻易相信。

<sup>②⑥</sup> Pritchard, *ANET*, p. 308. 参见 F. K. Kienitz, *Die politische Geschichte Ägyptens vom 7. bis zum 4. Jahrhundert vor der Zeitwende* (Berlin: Akademie-Verlag, 1953), pp. 29-31.

<sup>②⑦</sup> 此时与之后的年代表, 参见 R. A. Parker 和 W. H. Dubberstein, *Babylonian Chronology*, 625 B. C. — 75 A. D. (Brown University Press, 1956)。

利薛 (Nergal-sharezer)。公元前 557/6 年, 为了惩罚侵犯基利家东部 (Hume)、<sup>②⑧</sup> 巴比伦的保护国的敌人, 他征战至基利家西部 (Pirindu)。虽然尼甲沙利薛 (公元前 560—前 556 年) 勇猛十足, 但他四年后便死去了, 留下一个未成年的儿子拉巴希马杜克 (Labashi-Marduk) 继位。王位很快就易主给有亚兰血统的哈兰贵族后裔纳波尼德 (Nabu-na'id / Nabonidus)。

纳波尼德 (公元前 556—前 539 年) 很显然得到巴比伦人中持不同政见者的支持, 这些支持者可能大部分都痛恨掌管经济和属灵大权的马杜克 (Marduk, 太阳神和巴比伦的战神。——译者注) 的祭司。但纳波尼德的当政却给巴比伦带来了更大的争端。<sup>②⑨</sup> 像他的母亲一样, 纳波尼德倾心拜祭月神辛 (moon god Sin)。他热爱他的宗教, 在哈兰重建庙宇 (该庙宇曾毁于公元前 610 年), 并设法在巴比伦的神庙中将辛提升到至高无上的地位。他还在巴比伦发掘大量庙宇遗址来寻找寺庙修建者的名字和日期, 命令学者们破解古铭文, 复兴了许多废除很久的宗教仪式。他的革新引起了很多仇恨与不满, 特别是马杜克神的祭司们。他们认为他简直是大逆不道。据推测, 经过早期在基利家<sup>③①</sup>和叙利亚的战役后, 纳波尼德可能是因为镇压起义的缘故, 将自己的行宫从巴比伦迁至以东东南阿拉伯沙漠中的绿洲台马城 (Teima), 在那里留守了十年之久。巴比伦的国事就由太子伯沙撒 (Bel-shar-usur / Belshazzar) 管理。在巴比伦, 新年庆典是一年中宗教活动的高潮部分。然而, 因为国王不亲自参与巴比伦的新年庆典而使庆典受到了忽略——这被很多国民认为是悖理逆天的大不敬行为。众所周知的事实是, 纳波尼德离开后, 因为其宗教政策,<sup>③②</sup> 巴比伦和其他各城的公民立即爆发了起义。然而, 纳波尼德几乎算不上是一个难民, 因为他利用时机将一系列的沙漠绿洲纳入了巴比伦的统治之下。这些绿洲是商队的必经之路, 向南延伸至麦迪那 (Medina, 即 Yathrib)。在这些绿洲中, 他建立起了许多军事殖民地。在早期基督教时期和穆罕默德时期, 犹太军人在纳波尼德的军队中 (服役) 和犹太

<sup>②⑧</sup> 参见 Wiseman, *op. cit.*, pp. 37-42, 75-77; 还可参见 Albright, *BASOR*, 143 (1956), p. 32f.。

<sup>②⑨</sup> 关于纳波尼德的内容参见 Pritchard, *ANET*, p. 305f., 309-315; *ANE Suppl.*, pp. 560-563。

<sup>③①</sup> Pritchard, *ANET*, p. 305; Albright, *BASOR*, 120 (1950), pp. 22-25。

<sup>③②</sup> 参见 Pritchard, *ANE Suppl.*, pp. 562f., 以及这里引用的文献, 特别是 C. J. Gadd, *Anatolian Studies*, 8 (1958), pp. 35-92。关于这里提到的当时的政治情况和随后的时期, 参见 K. Galling, "Politische Wandlungen in der Zeit zwischen Nabonid und Darius" (*op. cit.* [in note 9], pp. 1-60)。



人定居在阿拉伯的现象，很可能就是从这个时期开始的。<sup>②</sup>虽然纳波尼德最终返回了巴比伦，并声称受到人民的欢迎，但由他的政策引起的争端似乎并没有停止。巴比伦成了一座四分五裂的城市，不能再从容应对国家危机了。

(3) 居鲁士的崛起。就在这个紧急关头，一股外来势力的兴起让风雨飘摇的巴比伦感到措手不及。我们前面曾提到，在整个时期，巴比伦最危险的敌人一直是玛代。玛代国王阿提斯阿格斯（Astyages，公元前585—前550年）是基亚克萨雷斯之子。因为玛代人对纳波尼德的领地是一种公然的威胁，我们可以想象当玛代国内发生起义的时候，他是何等的欢心。领导这场起义的是波斯人居鲁士（Cyrus，中文圣经也译作“古列”）。此人是伊朗南部的安山（Anshan）酋长，他与玛代王储有亲戚关系。如果纳波尼德真的在起初支持了居鲁士的话，他马上就有理由后悔当初的决定。到公元前550年的时候，居鲁士已经挟持了埃克巴塔那（Ecbatana）；罢黜了阿提斯阿格斯；并占领了大片玛代国土。他打了一系列漂亮的战役之后，将进攻范围扩大得更远更广。此时的纳波尼德，惧怕居鲁士的心比惧怕玛代人更甚，于是他加盟了埃及法老阿玛希斯（公元前570—前526年）和吕底亚王克罗伊斯（Croesus，公元前560—前547/6年），联手抵御居鲁士。但这联盟毫无用处。公元前547/6年，居鲁士进攻吕底亚，扫荡了上美索不达米亚，使这片地区，或许还有北叙利亚和基利家地区脱离了巴比伦的控制。<sup>③</sup>随后，居鲁士在肃杀的冬天转至哈里斯，出其不意地袭击了吕底亚首都萨迪斯（Sardis），将其收服并纳入自己的版图。由于大部分小亚细亚地区至爱琴海都在居鲁士的掌控之下，埃及的防御联盟崩溃，只剩下巴比伦独自抵御。

可以确定的是，巴比伦得到了几年的喘息机会。居鲁士在接下来几年中的行踪并不完全明了。他仿佛把时间花在了往东扩大领地上面，<sup>④</sup>他的战役跨越赫卡尼亚（Hyrcania）和帕提亚（Parthia）进入今天的阿富汗，通过大平原，越过乌浒河（Oxus）直至锡尔河（Jaxartes）。通过几个为数不多的快速战役，居鲁士创建了一个前所未有的庞大帝国。同时，巴比伦绝望的景况成为众所周知的事实，包括巴比伦人自己。居鲁士可以选择在任何时候拿下巴比伦，唯一的问题只是何时而已。我们可以看到，巴比伦的时日并不多了。

<sup>②</sup> 参见 R. de Vaux, *Bible et Orient* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1967), pp. 277-285; H. W. F. Saggs, *AOTS*, p. 46f., 另外, 还可参见上一脚注中提到的作品。

<sup>③</sup> Pritchard, *ANET*, p. 306; 参见 Wiseman, *op. cit.*, p. 42。

<sup>④</sup> 参见 A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire* (The University of Chicago Press, 1948), pp. 45-49; R. Ghirshman, *Iran* (Eng. tr., Penguin Books, 1954), p. 131。



4. 被释前夕：先知重新诠释以色列的信仰。这一系列事件的发生毫无疑问在犹太人的心中掀起了波澜，使他们兴奋无比，并激发了他们那潜在的想要得到释放的希望。但与此同时，他们更加迫切地需要以色列的信仰得到更深层的诠释。世事在历史的画卷中展开了前所未有的篇幅，诸多小国小神的时代已经一去不返了。许多犹太人一定因此而好奇：背井离乡的犹太人的庇护者耶和華将在这场帝国逐鹿的斗争中扮演什么样的角色？世事果真如先知宣称的那样在他的掌管之中，并由他带领到一个胜利的结局吗？以色列的历史和当前的困境，是否可以从他至高而神圣的目的中得到解释？他是否真的具有为他的子民雪耻的能力？虽然这些疑问并没有哲学式和系统式地提出，但是它们交织在当前的情况下，不可忽视。随着历史地平线的扩大，信仰需要更大胆而广泛的新的诠释来证明其適切性。

有如神助一般，在巴比伦即将灭亡的前夕，流亡的人中兴起了一位大先知。这位先知在许多方面都可被称为最大的一个。他的姓名不详，因为他的预言出现在《以赛亚书》后面的章节中，所以他被人称为第二以赛亚。<sup>35</sup> 他就是给以色列的信仰提供必要调整的人。

(1) 唯一的神耶和華，历史之至高掌管者。第二以赛亚的话语立即成为失魂落魄的民众的慰藉之一。他听见神圣使者通告耶和華的决定（40：1-11）：以色列的补赎惩罚已经被接受，耶和華很快会带着大能和无尽的温柔将他的羊群收拢并带回家去。神将要救赎他的子民是整个先知预言的引导性思想。尽管面对居鲁士流星般闪烁的兴起以及巴比伦随后就要遭遇的灭亡，犹太人的信心并不仅仅建立在看到历史事件被扭转的欢喜之上，而是在先知自己对以色列的神的理解上。就是这个先知，给予了以色列信仰中最绝对的一神论以最清楚和最前后一致的诠释。他把耶和華描绘成一位充满大能的神：他的力量无可比拟；他不需要任何助手或谋士，是万物之创造者；他是天国军队和自然力量之主；在地上没有任何一种力量可以与他相比，也没有任何一个形象可以与之比较（40：12-26）。他尖刻无情地讽刺外邦的神，称它们为木块和铁块（40：19f, 46：5-7），它们在历史上根本无法有任何作为，因为它们自己本身什么都不是（41：21-24）。耶和華是首先的和末后的，他是唯一的

<sup>35</sup> 《以赛亚书》第40至55章可以很肯定地认为是他的，该部分的成书时间就在巴比伦灭亡之前和之中（公元前539年）。虽然第56至66章的一些部分也可能是他的，但是这些内容的大部分写在回归之后，我们将在下文中提到。第34章和第35章也属于第二以赛亚或者他的一个亲近的门徒。如需更多的讨论细节，请参见圣经评注：J. L. McKenzie, *Second Isaiah* (AB, 1968)；C. Westermann, *Isaiah 40-66* (Eng. tr., OTL, 1969)。

神，除他以外再没有其他的神（44：6，45：18、22，46：9）。

靠着宣告这样的神学，先知能够向他的人民确保耶和華绝对掌管着历史这一事实。他想象一个天国的会议，各国的神祇被传令出席，出示证据证明他们在历史中的效用，以证明他们主导历史事件的能力，这样或许能够如他们自己所宣称的那样证实他们是神（41：1-4，43：9）。然而，他们却没有能力证实自己是神，反而在自己无法预言也无法抵抗的居鲁士面前瑟瑟发抖（41：5-7，46：1f.）。他们的无能说明他们根本就不是神（41：21-24、28f.）。相反，耶和華才是宇宙的造物主、历史舞台的导演和所发生的一切的至高主人（45：11-13、18，48：12-16）。他很久以前就安排了一个目标，并呼召亚伯拉罕和雅各负责实现这个目标（41：8-10，51：1-3）。这个目标显明他是神，而以色列是神的见证人（43：8-13，44：6-8）。和其他先知一样，第二以赛亚也认为流亡是耶和華对以色列的罪在进行公义审判（42：24f.，48：17-19），但这和他的目标并不相悖（如果相悖的话，这是对耶和華的名的极大侮辱）。他的本意是要洁净和救赎以色列（48：9-11）。第二以赛亚甚至有足够的胆量欢呼居鲁士在毫不知情的情况下做了耶和華实现目标的工具。耶和華使用居鲁士是为了重建锡安（44：24—45：7，41：25f.，48：17-19）。面对世界历史的风云变幻，先知将整个帝国更迭的过程用以色列古老的信仰来做总结：所有发生的一切都在独一神耶和華的掌管之中和意志之内。他呼吁以色列信任这一位要救赎他们的全能神（40：27—31，51：1-16）。

（2）耶和華的将来：在万国胜利掌权。第二以赛亚盼望居鲁士影响犹太人的重建，但是他的盼望要远远高于当时流行的一个普遍观点：一个仅仅是身体与物质上回归到巴勒斯坦和复兴大卫的国。他所盼望的是一个不亚于出埃及那样的大事件，重建以色列和建立耶和華在地上的国。他一遍又一遍地宣布要有“新事”发生（例如，42：9，43：19，48：3、6-8）。和历史上发生过的一样，耶和華迫不及待地要让这新事发生了（42：14f.）。在鲜花盛开和清水流淌的沙漠这样一个背景中（例如，40：3-5，41：18f.，42：16，49：9-11，55：12f.，35），先知对这个决定性的大事件进行了多次描述。这个意象来自出埃及时的传统，如在他之前的先知们那样（例如，何2：14-20；赛10：24-27；耶31：2-6；结20：33-38），第二以赛亚认为以色列人所受的苦是当年在埃及为奴和在旷野流浪的一个翻版。所以他把将要到来的救赎描绘成一个新的出埃及事件（43：16-21，48：20f.，52：11f.）。

在一个更大的历史舞台上来看，这将要发生的事件会对以色列的历史起到再创造性的作用。他确实看到了耶和华创世与救赎的制高点不仅仅回溯到出埃及而已，而是直至创世本身（51：9-11）。很明显，他所盼望的并不仅仅是旧秩序的修复，而是历史上一个巨大的转折点，这个转折点之后将是耶和华永远地胜利掌权。

357 耶和华与以色列重立盟约和那些等着要实现的应许，便成了先知预言的重点。很肯定的是，先知并没有指出以色列配得上这样的盟约和应许。相反，正如耶和华曾经呼召离开埃及的是一群并不配被呼召的人一样，他现在呼召的也是一群眼瞎耳聋的悖逆之辈（42：18-21）。他要救他们脱离这新的奴役，并给予他们永远和平的盟约（54：9f.）。和耶利米一样，第二以赛亚并不称这为新的盟约，因为他坚持认为以色列和耶和华之间的约从来就没有破裂过（50：1）。流亡并不是被“休”，而只是暂时与神疏远了而已。在这个盟约中，耶和华要把他无尽的怜悯重新施予他的子民，并给予他们曾经给了亚伯拉罕的应许，让他们有数不清的后裔（49：20f.，54：1-3），应许作为以色列信仰的一个固有特点再次得到了很清楚的保证。然而，这并不仅仅是普遍认为的旧希望的重复，旧希望是跟朝代和国家相连的。虽然“新事”弥补和应许了关于大卫支派所有的期望（55：3-5），但是大卫王自身在“新事”中并没能扮演任何角色。以色列早期的神学认为，耶和华是王；他在地上的代理人是外邦人居鲁士，而居鲁士只不过是一个不知情的用具而已。耶和华会亲自带领他的羊群越过沙漠到达锡安（40：1-11），并在那里建立王权统治，管理一个既新又“有神赐给的能力”的以色列，而且以色列将接受他的灵并自豪地承认耶和华（44：1-5）为至高的神。

不仅如此，先知还宣称耶和华的统治是世界范围内的，不仅统治犹太人，还统治外邦人。可以肯定的是，因为他特别拣选了以色列，所以他不会也不会质疑犹太人在神圣计划中的特殊性和优先地位。但先知所盼望的是天下万民都认耶和华为神的时刻（49：6）。他盼望万民能够在当前的王朝颠覆中看到耶和华展示的大能，然后能将他们自己从外邦信仰的垃圾堆中分别出来，能识别偶像崇拜的荒谬并回转向唯一能够拯救他们的神（45：14-25）。先知甚至盼望居鲁士能认识到自己的凯旋是得助于耶和华，并承认他是唯一的真神（45：1-7）。在很久以前先知式的声音就已经暗示过一神论（例如创12：1-3，18：18；摩9：7），在申命历史记载中（例如，王上8：41-43）这一点更加明显，而第二以赛亚将这模糊的一神论概念阐述得更加清楚

详尽：耶和华意在统治全世界，外邦人也可以接受他的统治。一股宏伟、清新的水流注入了以色列信仰的主流，虽然可以说混合得不太好，但它不可阻挡。如我们所看到的一样，总是会有一些以色列人，他们欢迎顺服的外邦人加入自己的信仰群体；他们拒绝在狭隘和排外的民族主义中诠释自己的信仰。以色列的信仰，她对上帝的概念和对历史归宿的领悟，已经被赋予了一个理所当然的世界性维度。

(3) 以色列的使命和命运：耶和华的仆人。然而，最深层的东西还没有讲到。如果第二以赛亚指出在世界范围内，神的应许是以色列信仰的固有特点，那么他也指出了以色列的责任。如他宣告的，以色列要为耶和华是独一无二神的身份作见证（43：8-13）。因此，以色列扮演的角色与重大的责任联系在一起。她不能敬拜除了耶和华以外的神，她得忠实地遵守他的律法。不仅如此，在神圣计划中，她还有一个明确的命运和义务。倘若耶和华在这一系列事件中是主角的话，倘若居鲁士是他的政治代理人的话，那么实现他的目标的真正工具是他的仆人以色列。在描绘神的仆人这样一个形象中，第二以赛亚给了以色列的命运和她当前的苦难最深刻的诠释。

358

在整个旧约中，没有一个概念比这更陌生、更难懂和更令人印象深刻。对这个概念的诠释引起了广泛的争议，我们在这里不可能就此做足够的讨论。<sup>⑤⑥</sup> 耶和华的仆人在整个预言中重复出现，并且在所谓的“仆人诗歌”（Servant Poems）<sup>⑤⑦</sup> 以外总是等同于以色列。不过，对于这些最后提及的诗歌的解释开始变得十分困难。诗中写道，耶和华拣选了一个仆人（42：1-9），并将灵赐给他。他的使命是默默地并坚持不懈地劳作，把耶和华的公理传给外邦。实现耶和华目标的工具（49：1-6）此时正在经历失意和沮丧，但他的使命是呼唤以色列回到她的神面前，并作为黑暗的外邦中的一盏明灯。他顺服使命，虽然遭遇痛苦与迫害，仍坚信自己的清白无罪（50：4-9）。这个仆人是胜利的应许，他无辜地受苦，并无怨言，这苦的实质是代人受过

<sup>⑤⑥</sup> 即使仅仅罗列相关文献资料都需要很多的篇幅。见 C. R. North 的标准著作 *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah* (2nd ed., Oxford: Clarendon Press, 1956)，在此著作中，差不多所有关于此话题的讨论都有所涉及。同时还可参见另外一部更简洁，但同样优秀的著作，H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and Other Essays* (rev. ed., Oxford: Blackwell, 1965)，pp. 1-60。

<sup>⑤⑦</sup> B. Duhm 是在 *Das Buch Jesaja* (HKAT, 4th ed., 1922) 中最先将这些诗歌（42：1-4 [5-9]，49：1-6 [7]，50：4-9 [10f.]，52：13-53：12）区别开来的。这些诗歌的局限性和它们与书中其他预言的关系仍然没有定论。因为各种原因，这个问题无法在此讨论，我认为它们是先知思想的组成部分。其他的章节（例如 61：1-3）也同样描述了神的仆人。

(52:13—53:12)。<sup>38</sup> 当他付出自己生命作为许多人的赎罪祭的时候，他看见了自己无数的后裔，也看到通过自己受的苦而赢得神圣计划的胜利。

这一深奥概念的起源毫无疑问是很复杂的，而且对这样一个概念，怀疑其真实性自然要比证明其正确性容易得多。一个原始的移罪观念毋庸置疑地在此起了作用，就是把集体的罪归到某个动物或人身上，然后将这动物或人打发走或是当作祭品牺牲掉。或许社会是一个大集体这一古老观念也激发了这个想法的产生，一个人的罪可以给集体带来诅咒（例如，约7），那么一个人的义或许也能够让集体获得清白（justification）。而且，我们也可以确定曾经有很多先知在侍奉神的过程中和民族灾难中无辜地受苦，这样的现象有着深奥的意义，无法简单地用“因犯罪而受惩罚”来解释。先知受苦现象在这个概念起源上起了一定的作用。除此之外，他们生长的环境和文化也为这个概念的形成提供了条件：例如，有关神灵死而复生的神话；或者东方帝王在宗教上作为他的人民的代表，有时会在宗教仪式上代民受过。以上是对这个概念形成原因的猜测，然而不论是什么样的起源，源于先知自己的灵感也好，还是来自其他已有的观念也好，先知口中所说的是旧世界所没有、也完全无法比拟的新事物。

先知描绘了一个仆人的形象，关于其意图的完整解释可能不会有一个定论。但是很明显，先知认为这个仆人是神为以色列呼召的。除了“仆人诗歌”以外，仆人总是以色列，而且有一次还与以色列同在（49:3）。在这一节经文中，“以色列”这个词不能够因为迎合理论而被忽略，因为其身份在此变得明朗起来。能够肯定的是，这个仆人的形象并不是实际的以色列，或者它的任何有形的一部分。相反的是，虽然这个仆人作为一个独立的个人形象出现，但他却不能和这个先知所处的时代和之前时代中的任何一个历史人物相吻合。<sup>39</sup> 这个仆人的形象，介于个体与集体之间，未来的理想与当前的呼召之间。这是对神所呼召的以色列的一个描述，这也是对每一个谦卑的以色列人的召唤，要他们留心并遵守这个呼召（50:10）。他是耶和华理想的仆人形象——忠诚又拥有祭司的品质，尤其还是一个预言者——通过他，神将要完成对以色列和世界的救赎计划。当所有的以色列人、掌权者和世人都

<sup>38</sup> 尽管这个说法几乎得到了所有的赞同，但是 H. M. Orlinsky 还是在他的书 *The So-Called "Servant of the Lord"* 和 *"Suffering Servant" in Second Isaiah* (VT, Suppl., Vol. XIV [1967], pp. 1-133) 中对此提出了强烈的质疑。

<sup>39</sup> 耶利米、耶哥尼雅、所罗巴伯、居鲁士、摩西和第二以赛亚自己都被人们建议为是仆人的化身，但他们中没有任何一个吻合。详情请参见本章脚注 36 中的著作。

心甘情愿地跟随耶和华的仆人，毫无怨言地忍受他们的苦难，为神圣计划而牺牲自己的时候，神曾经应许人们的那个胜利就将来到了。

所以，第二以赛亚这个伟大的先知，将以色列的信仰融进了世界历史的宽阔舞台，将以色列忍受苦难的最深意义告知了世人。他的话语让人们不被当前所遭受的苦难逼向绝望的境地，因为他坚称在苦难中的顺服并接受神圣的呼召正是通向希望的必经之路。他并没有给以色列一个很现代化的传教意识，他的话也没有直接迫使以色列人要孜孜不倦地传教。但在所有对世界与宗教的狭隘的民族主义解释中，这个信息已经永久地扎下根来了。在岁月流逝中，这个信息给以色列带来了许多皈依神的外邦人。另外，即使以色列作为一个民族没有看到在这个仆人形象中体现的神圣救赎，但这个形象强有力地塑造了后来我们可以看到的在被掳回归时期中人们对虔诚信徒的标准：温顺而谦卑。这个形象也有助于以色列在神的仆人被钉在十字架上和复活这个时刻之前能在艰难困苦中生存下来，这个时刻也就是基督徒说的，“日期满足的时候”。

## 二、犹太社会在巴勒斯坦的重建

360

1. 新时代的开始。如第二以赛亚所预言的，希望仿佛正在实现的过程中。在居鲁士面前，巴比伦迅速倒塌。短短几个月之内，犹太社会复兴的潜在可能性正在变成一个现实。一个荣耀的新时代和一个充满应许的光明未来正为以色列展开。

(1) 巴比伦的颠覆。巴比伦的倒塌来得如此之快，显得易如反掌一般。可能有人会说，众所周知巴比伦早已无望，所以第二以赛亚预言其要灭亡并不困难。上美索不达米亚已经失守，以拦省（即古提姆 [Gutium]）的情形也一样，其省长，即巴比伦的将军戈比亚斯（Gobryas，即古巴鲁 [Gubaru]）已经弃守，将其拱手让给了居鲁士，并开始了初步的对祖国的谋反。巴比伦国内充满了恐慌（赛 41：1-7，46：1f.）和极度的不满。纳波尼德的宗教改革让他大失民心，很多人急切地希望他下台。他重新恢复新年庆典以作弥补，但为时已晚。<sup>④</sup>

<sup>④</sup> 从纳波尼德编年史中分析这可能是发生在公元前 539 年的春季（Pritchard, *ANET*, p. 306; 参见 *ANE Suppl.*, pp. 562f.）。但是因为上下文中有信息的缺失，纳波尼德返回国内的年份无法考证。参见 Galling, *op. cit.*, pp. 11-17。

巴比伦的灾难已经来临，波斯军队已布满了边境，夏天来临的时候他们大举发起进攻。巴比伦的情形显得很无望，很明显，纳波尼德急切地想把自己的力量集中在军事和宗教两个方面来为巴比伦做防御，所以他把一些外围城市的神带进了巴比伦，这一举动成功地让那些失去了他们的神的市民失去士气。发生在底格里斯河北部的欧匹斯（Opis）的那场决定性战役让巴比伦一败涂地，抵御完全失败。公元前539年10月，居鲁士的部下戈比亚斯不费一枪一弹便收服了巴比伦。仓皇而逃的纳波尼德最终束手就擒。几个星期之后，居鲁士本人凯旋进城。根据他自己的铭文记载，巴比伦人民把他当作他们的解放者而夹道欢迎，而他对巴比伦人民也是关爱有加。人们可能会反驳这样的说法，因为他们认为这很可能只是居鲁士当局的舆论。但事实上，纳波尼德编年史和所谓的《诗叙纳波尼德》（“Verse Account of Nabonidus”）都记载了同样的事情。<sup>①</sup> 巴比伦人盼望国内出现转变已经不是一天两天了，而居鲁士又是一个宽怀大度的人。巴比伦和周围城市都没有遭到破坏，波斯士兵得到命令要尊重当地百姓的宗教信仰，要尽量不让他们遭到恐吓，所以国内百姓受压迫的情况大为改善。由纳波尼德带到京城里的神像们被送还各自的神庙，他制定的不受欢迎的宗教改革也被废除。对马杜克的崇拜不但得以继续，就连居鲁士本人都公开参与敬拜。不仅如此，居鲁士还宣称他作为统治巴比伦的合法君主乃是由神任命的。他的儿子冈比西斯（Cambyses）被他任命为他的私人代表。

居鲁士的胜利把整个巴比伦帝国收入了他的掌控之中。他掌控巴勒斯坦和南叙利亚是在征服巴比伦之前还是之后，以及采用何种方式至今无法确定。<sup>②</sup> 但是到了公元前538年，所有从西亚到埃及的地区都隶属居鲁士旗下。

（2）居鲁士的政策：命令重建。在他统治巴比伦的第一年（公元前538年），居鲁士颁布了一项法令，命令在巴勒斯坦重建犹太社会和宗教。圣经上对此有两处记载，分别在《以斯拉记》的第1章2至4节和第6章3至5节，后一处记载是亚兰文文献（拉4：8—6：18）的一部分，这部分可能保

<sup>①</sup> 相关内容参见 Pritchard, *ANET*, pp. 306, 312-316。

<sup>②</sup> 居鲁士圆柱（Cyrus' Cylinder, Pritchard, *ANET*, p. 316）上提到西方的王来到巴比伦给居鲁士进贡。然而，居鲁士很可能在这之前就已经占领了这个地区。伯特利大约是在这个时间被毁灭的，如果不是公元前553年被纳波尼德攻陷叙利亚的时候毁灭的话，那很可能是被居鲁士毁灭的；参见 Albright, *ARI*, pp. 166f.。



管在圣殿中，并由圣经编年史作者合并到他的作品里，其真实性毋庸置疑。<sup>43</sup>而且后一处记载是用 dikrona 的形式（拉 6：2）写成的，就是王室档案库里国王口头议决的备忘录。这个备忘录中提到耶路撒冷圣殿要重建，所有开支由国库支付，并且还提供了详尽的建造计划与其他明细（这很正常，因为开支是由国库开支），还有尼布甲尼撒所掠夺的金器银器，都要完璧归赵。

另外一处记载（拉 1：2-4）用希伯来文以编年史作者的语气写成，其真实性被广泛质疑，甚至包括许多接受亚兰文版本的人。<sup>44</sup>然而，记载本身的性质可以决定其历史正确性。这是由皇室的诏谕写成的，并由皇室信使宣布的。<sup>45</sup>诏谕宣布，居鲁士不仅下令重建圣殿，还允许愿意参与此事的犹太人归回故土，还鼓励已经留居在巴比伦的犹太人提供经济资助。作者还记载了被尼布甲尼撒掠夺的金器银器要如数归还的过程（拉 1：7-11），并且说明此过程由“犹太首领”设巴萨（Shesh-bazzar）负责，他是犹太王室的一个成员。设巴萨很有可能就是在《历代志上》第 3 章 18 节名单里所列耶哥尼雅之子示拿萨（Shenazzar），这两个名字皆为类似 Sin-ab-usur 的巴比伦名字的讹用。<sup>46</sup> 362

强大如居鲁士这样的征服者居然对犹太人这样毫无政治用处的群体的事务有如此浓厚的兴趣，这难免让人觉得有点惊讶。但是我们知道，居鲁士的这个法令只是他令人称奇的怀柔政策的一个写照。这样的怀柔政策被他的很多后继者所采用。<sup>47</sup>居鲁士不愧是历史上的明君之一。不像亚述人那样用暴力与驱逐的方式摧毁人们的民族感情，他的目标是让隶属他的民众在帝国的约束范围内

<sup>43</sup> 这个记载的真实性一直被人们质疑，特别是 Torrey (*op. cit.*, in note 1); 还有 R. H. Pfeiffer 在 *Introduction to the Old Testament* (Harper & Brothers, 1941) 的第 823 页及后文中也对其真实性提出质疑。反驳对其真实性怀疑的作品，可参见 E. Meyer, *Die Entstehung des Judenthums* (Halle: M. Niemeyer, 1896), pp. 8-71; H. H. Schaeder, *Esra der Schreiber* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1930); R. de Vaux, "Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du temple," *RB*, XLVI (1937), pp. 29-57; W. F. Albright, *Alex. Marx Jubilee Volume* (Jewish Theological Seminary, 1950), pp. 61-82。

<sup>44</sup> 例如 Meyer, *op. cit.*, p. 9; Schaeder, *op. cit.*, pp. 28f.; de Vaux, *art. cit.*, p. 57。

<sup>45</sup> 特别是 E. J. Bickerman, "The Edict of Cyrus in Ezra 1" (*JBL*, LXV [1946]), pp. 244-275。一些人 (例如: R. de Vaux, *RB* LXVII [1960], p. 623 的内容及相关参考) 怀疑流放的国民回归本国是否需要谕令，其中一个原因是巴勒斯坦就在帝国内，犹太人不需要特别的允许就可进入巴勒斯坦境内。或许一般的旅游团体可能不需要特别的允许，但很难说人民的重新定居（拉 7：13）会不需要特别的许可，尽管可能第一次回归的规模很小。

<sup>46</sup> 这可能是最合理的推论。参见例如 Albright, *JBL*, XL (1921), pp. 108-110; 也可参见 *BP*, p. 86 and note 177; *BASOR*, 82 (1941), p. 16f.。这个名字在《以斯得拉一书》和约瑟夫中是以 "Sanabassar" 出现的。

<sup>47</sup> 关于这个政策的更多事例，请参见 Noth, *HI*, pp. 303-305。H. Cazelles, *VT*, IV (1954), pp. 123-125。



尽可能地充分享受社会与文化的自治。虽然他和他的后继者们一直通过复杂的官僚管理体制（体制中的大多数高级官员都是波斯人或者玛代人）、军队和高效率的通讯系统来控制国民，但是他们的统治并不残酷与严苛。相反，他们更愿意尊重隶属他们的国民的风俗习惯，保护和促进他们原有的宗教。他们还尽可能地将责任和权力委任当地的郡主们。居鲁士对巴比伦的政策正是这样。

允许犹太人回到巴勒斯坦，帮助重建他们祖传的宗教，并委任他们自己的王室成员来负责这项工作，居鲁士的言行与他的政策非常一致。<sup>48</sup>当然了，我们不清楚为什么犹太人这么快就得到了他的关注。据推测，有影响力的犹太人还在朝廷上得到一个召开听证会的机会。因为巴勒斯坦地处埃及边界，如果有一群忠诚的国民驻扎在此，这对于统治者来说有很大的好处。这很可能是影响居鲁士的决定的一个因素。尽管他关照犹太人只是出于自身利益考虑，他也肯定没有像第二以赛亚盼望的那样相信耶和华，但犹太人对他还是满怀感激。

363 (3) 第一次回归。我们在上文中提到，回归的事务由犹大首领设巴萨负责。他很可能以最快的速度向耶路撒冷出发了，与之同行的是那些受到属灵领袖们鼓励起来要为这崭新的时代贡献力量的犹太人（拉 1：5）。我们不知道究竟有多少人跟随设巴萨出发，《以斯拉记》第 2 章中的回归者名单记录的是在此之后的回归者，这个名单在《尼希米记》第 7 章也有记载。然而，这次回归的规模不可能特别大，毕竟巴勒斯坦是一个遥远的地方，只有上了年纪的人才记得这个地方，并且路遥危险。这样的跋涉是一个冒险，再者，很多犹太人此时已经在巴比伦稳定地安置扎根了，到下一个世纪的时候，情况还是如此。在尼普尔（Nippur，公元前 437 年及以后）发现的商业文献中，犹太人的名字频频出现。<sup>49</sup> 大概更早些时候就如此，如象岛文献（公元前 495 年及以后）显示，同样的情况也出现在埃及。许多寄居的犹太人生活变得富裕，他们十分愿意在经济上支持这个冒险活动（拉 1：4、6），但是不愿亲身参与。如约瑟夫所说（*Ant. XI*, 1, 3），他们“不愿意放下他们的财产”。可能只有为数不多的最勇敢、最具有献身精神的灵魂愿意与设巴萨同往。

我们对这个最初队伍的命运知道得并不多。编年史作者自己显然没有什

<sup>48</sup> 历史学家约瑟夫的记载（*Ant. XI*, 1, 1f.）可能让人们相信，居鲁士读到以赛亚（第二以赛亚）的预言中关于他自己的部分而大受感动。其实这是很不可能的。

<sup>49</sup> 参见 M. D. Coogan, “Life in the Diaspora”（*BA*, XXXVII [1974], pp. 6-12）；还有 M. W. Stolper, *BASOR*, 222（1976），pp. 25-28（这里有更多文献资料）。

么资料，好像把设巴萨的侄子和后继者——所罗巴伯的工作嵌进设巴萨的工作，对于设巴萨本人，他没有给我们更多的信息。这次冒险的政治地位我们并不确定，亚兰文文献（拉5：14）告诉我们居鲁士派设巴萨作“省长”，但是这个名号的意思很模糊，<sup>50</sup> 设巴萨的职位是什么并不清楚，究竟是重建中的与帝国分隔开的犹大省省长，还是隶属撒玛利亚省的犹太地区的助理省长，或者仅仅只是负责此项工程的一个王室执行官而已。<sup>51</sup> 然而，因为设巴萨的后继者所罗巴伯被同时代的哈该称为“犹大省长”（该1：1、14等），<sup>52</sup> 而事实上他仿佛拥有一定的政治特权，所以，在犹大的事务上，设巴萨极有可能被授予至少半独立的管理权，但对此我们并不完全确定。无论如何，在很长一段时间里，犹太新社会的政治地位究竟如何是没有定论的。

如人们所希望看到的那样，设巴萨立即着手圣殿的施工工作，他从立圣殿根基开始，而编年史作者实际上把这项功劳归给了所罗巴伯（拉3：6-11；亚4：9），然而亚兰文资料（拉5：16）却将这项荣誉给予了设巴萨，似乎作者将这两人的工作重叠了。我们并不清楚所罗巴伯到达耶路撒冷的准确时间，很可能他们两人都做了同样的工作，所以立根基的功劳可以归给他们中的任何一个。然而，同样也很可能设巴萨虽然开始了立根基的工作，但他只完成了很小一部分，后来建造工程完成，这项功劳就归给了他的后继者。无论如何，重建耶路撒冷圣殿有了一个开头。

几乎可以肯定的是，一些定期的崇拜活动马上就恢复了，虽然作者没有提及这是否和设巴萨有关。我们在上文中已经提到，各种各样的崇拜活动其实很可能在圣殿的断瓦残垣中（耶41：5）就已经在进行了。但是毫无疑问 364 这些崇拜活动很分散，而且对于刚来到耶路撒冷的人来说，这样的自发性崇拜很不固定。然而，一个新的敬拜生活算是开始了。《以斯拉记》第3章1至6节很可能讲的就是这个情况，而所罗巴伯的形象又一次盖过了设巴萨。<sup>53</sup> 无论如何，人们总希望尽快恢复崇拜，我们也可以设想事情是照着人们所希

<sup>50</sup> 参见 Alt, *KS*, II, pp. 333f.。

<sup>51</sup> 持此观点的如 Alt, *ibid.*；K. Galling, *JBL*, LXX (1951), p. 157f.；W. Rudolph, *Esra und Nehemia* (HAT, 1949), p. 62.。

<sup>52</sup> 还可参见《以斯拉记》第6章7节中的“犹太人的省长”（“governor of the Jews”），虽然这很可能只是一个注解，但却可能是一个正确的注解。在《哈该书》中，我们没有什么理由怀疑所罗巴伯的职位（持此观点的比如 Rudolph, *Esra und Nehemia*, pp. 63f.）。

<sup>53</sup> 持此观点的有 R. A. Bowman, *IB*, III (1954), p. 588f.；Rudolph, *Esra und Nehemia*, p. 29. 但不排除说作者只是忽略了设巴萨，而没有把所罗巴伯的工作涵盖进设巴萨的工作里面。并且，此次敬拜活动的重组是由所罗巴伯负责完成的。

望的那样发生的。崇拜活动的恢复标志着重建的真正开始。虽然这个开头并不轰轰烈烈，但起码整个计划已经启动了。忠心的犹太人可以振作起来，以色列的历史不会结束，历史会继续写下去。

2. 社会重建的早期年月。虽然迈出的第一步很振奋人心，但修建的早期却是令人大大失望，除了沮丧发愁和消极以外并没有取得多大成果。连最基本的愿望都没有得到实现，第二以赛亚的光明应许的实现之日简直是遥遥无期！年复一年的沮丧，人们的士气如漏船一般危险地下沉。

(1) 公元前 538 年至公元前 522 年的世界局势。先知们应许耶和華要出其不意地在全世界范围内取得胜利，然后扭转乾坤。但当时的政治局势完全没有先知的预言会实现的迹象，犹太人没有大批地回到锡安，居鲁士和列邦也没有转向并敬拜耶和華。相反，波斯的势力变得更加强大，简直可以说是战无不胜。

整个西亚都在居鲁士的掌控之中，没有任何势力可以与他抗衡。在他的有生之年，没有任何动荡打扰他亲手创建的帝国的平静。居鲁士最终死在与锡尔河对面的游牧民族的征战之中，他的继承人为长子冈比西斯（公元前 530—前 522 年）。冈比西斯在巴比伦就一直做了很多年父亲的助手，为了保全自己的王位，他一直排挤他认为对自己的地位有威胁的弟弟巴尔狄亚（Bardiya）。冈比西斯最大的成就是在公元前 525 年将埃及纳入了波斯帝国的版图。法老阿玛希斯为了自救徒劳地与萨摩斯（Samos）的暴君结盟，还不惜重金雇用了希腊雇佣军。然而雇佣军首领背叛了埃及的防御计划，倒向波斯。在这期间，阿玛希斯身亡，他的儿子萨梅蒂库斯三世（Psammeticus III）无法阻止侵略者。很快，整个埃及便被占领，并沦为波斯帝国的辖地。虽然冈比西斯进一步的冒险行动（试图进入埃塞俄比亚和亚丁的绿洲）没有成功，要征服迦太基的计划也被证明没有可行性，但是利比亚、昔兰尼和巴卡（Barca）这些地方的希腊人都归降了冈比西斯。

冈比西斯在埃及的所作所为一直为人们所讨论。一些古代历史学家指责他  
365 肆无忌惮地褻渎与不尊重隶属他的新国民的宗教感情，一些当代历史学家也持  
相同看法。但这个说法并不值得全信，<sup>54</sup> 虽然冈比西斯是个癫痫症患者，神志  
并不完全清楚，在这之后大约一个世纪的象岛文献中还记载了他摧毁埃及神庙

<sup>54</sup> 关于证据的讨论参见 Olmstead, *op. cit.* (见本章脚注 34), pp. 89-92。比较新的资料可参见 K. M. T. Atkinson, *JAOS*, 76 (1956), pp. 167-177。

的事,<sup>55</sup> 但是他在宗教事务上的政策和他父亲背道而驰是不太可能的。无论如何,在埃及的犹太人对冈比西斯没有什么好埋怨的,因为他并没有消灭犹太人在象岛的神庙。而对于在巴勒斯坦的犹太人,我们完全不知道他如何干涉他们的事务。<sup>56</sup> 然而,埃及被征服的事实一定给犹太人带来了某种沮丧心情,以及一种希望实现的时间被延期的感觉,因为埃及在历史上一直都是犹太争取独立的支持者。现在的犹太只不过是扶有四海的大帝国中的一个小省罢了,甚至连省都算不上,而波斯帝国拥有旧约时代人眼中的全世界,耶和华的“新事”在何方?他要颠覆万邦,实现胜利统治,这一天到底什么时候才会来到?

(2) 犹太社会:多年的艰难困苦与沮丧。虽然我们对早期的情况了解不多,但现实情况十分令人泄气是可以肯定的。这些时日确实是“小事之日”(亚4:10)。上文中提到居鲁士的法令得到了在巴比伦的犹太人的全民拥护。这个群体的人数在一开始十分少。在接下来一些年里,一些漂流在外的犹太人随着最初回归的队伍回到耶路撒冷,但是到公元前522年为止,算上先前已经住在本地的犹太居民,整个社群的人数几乎连两万都不到。<sup>57</sup> 耶路撒冷一直保持着被摧毁的状态,即使遭毁75年之后这里依然人烟稀少。可由犹太人自由使用的土地少得可怜(从南到北只有25英里长),但即使在这样小的土地上也无法实现人烟繁华。

刚到达这里的犹太人面对的是长年的艰难困苦,物资缺乏,环境不安全。在陌生的土地上开始重建家园本身已经万分艰难,而且他们还遭遇了一连串的坏年景,地里的庄稼自然没有什么收成(该1:9-11,2:15-17),致使许多人非常窘困,缺衣少食(该1:6)。他们的邻居,尤其是撒玛利亚的上流社会,视犹太为他们的领地,痛恨一切限制他们在犹大行使权力的行为,所以他们公开地向以色列人表示敌对。这样的敌对情绪是何时、以何种

<sup>55</sup> 内容参见 Pritchard, *ANET*, pp. 492.

<sup>56</sup> 历史学家约瑟夫 (*Ant.* XI, 2, 1f.) 将《以斯拉记》第4章7至23节中记载事件的年代确定为冈比西斯执政时期。然而这也很可能是约瑟夫将次经《以斯得拉一书》第2章16至30节中的事件与重建圣殿混淆起来了,他知道圣殿在大流士一世 (Darius I) 在位时竣工,而冈比西斯是大流士的前任。

<sup>57</sup> 这个数字是 Albright 估计的,讨论见 *BP*, p. 87, p. 110f.。别的学者的看法:例如, K. Galling, “The Gölü List According to Ezra 2//Nehemiah 7” (*JBL*, LXX [1951], pp. 149-158; rev. German ed., *op. cit.* [见本章脚注9], pp. 89-108), 认为这个名单与所罗巴伯有关。时间为公元前5世纪后半叶的说法更受欢迎。当时的总人口数少于5万。即使人数不多,但也算是增长了不少。在公元前587年前,犹太的人口数连当时的一半都不到。

方式首先表现出来的，我们不得而知，但可以肯定从重建的最初就开始了。<sup>58</sup> 住在犹大的犹太人并不十分欢迎外来移民，他们从来都认为犹大地是属于他们的（结 33：24），他们十分不情愿把地方让给这些新来者并承认新来者所宣称的这地是他们祖先的保留地。这些回归的被掳犹太人认为自己才是真正的以色列，并意欲与撒玛利亚人和不够正统的同胞划清界限，如同与不洁净之人划清界限（该 2：10-14），这样的行为对紧张的局势无异于火上浇油，苦毒情绪上升为暴力冲突，致使当时的公共安全面临着很大的威胁。

基于这些原因，圣殿的工作刚刚开始就停工并不令人惊讶，人们整日为生存所累，没有资源也没有精力继续这项工程。波斯朝廷许诺的经费和援助从未有效地落实过，不知是缘于撒玛利亚当局的干涉还是官僚体制的滞后，或者两者兼而有之。几年以后，在朝廷上竟没有一个人还记得居鲁士的法令（拉 5：1—6：5）。许多犹太人面对自己的粗劣建筑十分沮丧，觉得建造一个高质量的圣殿超出他们的能力范围，他们已经准备放弃。

与此同时，关于设巴萨的记载消失了。很可能他死了，因为当时他已经 60 多岁了。<sup>59</sup> 他的侄子所罗巴伯接替他做犹大省长，所罗巴伯就是耶哥尼雅的儿子撒拉铁（Shealtiel）的儿子，<sup>60</sup> 他很显然是在回归潮高峰期间到达耶路撒冷的。宗教事务由约撒答的儿子约书亚作为大祭司带领（该 1：1；拉 3：2 等）。约书亚是撒督的子孙，出生在流亡之时（代上 6：15），他也很可能是在这个时期回到耶路撒冷的。重新整理所罗巴伯的工作情况很困难，一是因为作者将他的工作和他叔叔的工作重叠在一起，二是因为他到达耶路撒冷的日期并不清楚。虽然大流士王在位第二年（公元前 520 年）的时候，他肯定

<sup>58</sup> 作者把许多时间放在一起查看，所以《以斯拉记》第 4 章 1 至 5 节中记载的圣殿受阻的事件很难考证是何时发生的。可能是在大流士一世在位时期发生的。但是政治、经济、社会的紧张局势在那时几乎还没有开始。参见 Bowman, *IB*, III (1954), p. 595.

<sup>59</sup> 如果他是耶哥尼雅的第四个儿子（代上 3：17，参见本章脚注 46），根据楔形文字记载（参见本书第八章，原书第 328 页脚注 53，参边码），他就是在公元前 592 年前，甚至前几年出生的。他不太可能回到巴比伦去（Rudolph, *Esa und Nehemia*, p. 62），他也不大可能被另外的人替换而离开建造现场（Galling, *JBL*, LXX [1951], p. 157f.）。

<sup>60</sup> 在以斯拉尼希米记和《哈该书》中，所罗巴伯是撒拉铁的儿子。而《历代志上》第 3 章 19 节中，他是撒拉铁的弟弟毗大雅的儿子。按照娶寡妇制（levirate marriage），他是否是毗大雅与撒拉铁的遗孀所生的儿子？所以 W. Rudolph 在 *Chronikbücher*（HAT 1995）的第 29 页中认为所罗巴伯一定在公元前 570 年前就出生了。和设巴萨（Shesh-bazzar）一样，他的名字的意义是“巴比伦的子孙”。

已经在耶路撒冷了（该 1：1 等），然而他却不太可能是由大流士王委派的。<sup>①</sup> 在大流士执政初期的几年里，时局动荡，他不仅没有时间插手犹太人的事务；而且根据《以斯拉记》第 5 章 1 节至 6 章 5 节来判断，大流士和他的官员们对所罗巴伯的任务和过去波斯对犹太的政策一无所知。我们所能说的乃是所罗巴伯在公元前 538 年至公元前 522 年间到达耶路撒冷，如编年史作者所述；在这段时间的早期，居鲁士很可能还在位。<sup>②</sup> 但也不排除所罗巴伯在圣殿正立根基的时候到达耶路撒冷这一可能性，这项工作由设巴萨开始，所罗巴伯到的时候仍然正在进行中。如果不是因为撒玛利亚权贵们的干涉（拉 3：1—4：5），修建不得不停工的话，他是有能力领导完成这一阶段的修建的。《哈该书》第 1 章 3 至 11 节和第 2 章 15 至 17 节至少可以显示流亡人口的大规模回归（可能是由所罗巴伯带领的）发生在公元前 520 年之前好几年。总之，开始重建之后的 18 年间，除了造根基以外，圣殿的修建设没有取得任何进展。整个犹太社会极度贫穷、落魄与气馁的状态，让他们不得不停工。

（3）犹太社会属灵信仰上的危机。整个社会士气极端低落的状态在《哈该书》、《撒迦利亚书》和《以赛亚书》第 56 至 66 章中清晰可见。<sup>③</sup> 如此危机的存在，足以让整个重建计划覆没。他们的希望过高，新的出埃及和耶和華实现锡安胜利统治全世界的光明画面与现实情况完全格格不入。可以肯定的是，第二以赛亚和他的门徒们继续向人们应许耶和華的子民会实现大规模的招聚，到重建的和新的锡安去（赛 56：1—8、60），这个招聚包括犹太人和外邦人。他们还宣扬拯救的好消息（61）；呼召人们坚持不懈地为锡安的事业而劳苦工作和祷告（62）；他们还传讲神的新天新地将要来到（65：17—25），而当前人们遭受的困苦不过是生产前的阵痛罢了。然而第二以赛亚和他的门徒们的情绪并不代表大众的情绪，大部分人想知道为什么希望实现的日期被推迟了。一些

① 也有一些人争论所罗巴伯是在公元前 521 年或是公元前 520 年间到达耶路撒冷的，例如 Galling, *op. cit.* (in note 9), pp. 56-59; 相似观点有 Olmstead, *op. cit.*, p. 136; 还有 D. Winton Thomas, *IB*, VI (1956), p. 1039. 次经《以斯得拉一书》的确说到大流士委任所罗巴伯 (3, 5:1-6)。但是次经《以斯得拉一书》前后并不一致，在第 5 章 65 至 73 节中，如同《以斯得拉记》第 4 章 1 至 5 节中记载的那样，所罗巴伯在居鲁士统治时期已经出现了。

② Rudolph 在 *Esra und Nehemia* (见本章脚注 51), pp. 63f. 和 Galling (*JBL*, LXX [1951], pp. 157f.) 都赞成是冈比西斯统治时期。类似观点: Alt, *KS*, II, p. 335. 更多参考资料与文献参见 Ackroyd, *op. cit.* (见本章脚注 2), pp. 142-148.

③ 这是所谓的第三以赛亚。这个材料大部分的年代最好确定在公元前 538 年后的几十年中，材料的小部分年代为公元前 515 年以后。参见近期的 J. Muilenburg, *IB*, V (1956), p. 414 和 *passim*; Westermann, *op. cit.* (见本章脚注 35), pp. 295f.; Ackroyd, *op. cit.*, pp. 228-230. 我认为这些章节包括第二以赛亚在回归以后所说的话，这些话得到门徒们所说话语的补充。这位伟大的先知肯定也回归了——即便他还只能爬行的话！

敬虔的人向神哭求，呼吁神对当前的状况进行干预（亚 1：12；诗 44：85），而另外一些人开始怀疑神是否有行动的能力（赛 59：1、9-11，66：5）。

这个新社会完全不是先知理想中的复兴与洁净的以色列。社会中经济局势十分紧张，这可能是大批回归者进入耶路撒冷造成的混乱后随之产生的。年景不好让很多运气不好的人倾家荡产，这无疑让本来就不好的经济局势雪上加霜。368 一些人知道怎么利用他人的不幸让自己获利，同时还将他们的麻木不仁掩藏在虔敬的外表之下（赛 58：1-12，59：1-8）。当时盛行的宗教融合显示，在犹太的很多犹太人根本就不是虔诚的耶和华主义者了（57：3-10，65：1-7、11，66：3f、17）。整个社会很明显地分成了两个相处不好的派别：一派是那些被先知的崇高理想所感动，有虔诚信仰并倾心热爱先祖传统的人，这部分人大多是从流亡中回归的犹太人；而另外一派是那些吸收了很多外邦文化的本地人，他们的信仰已经不是纯正的耶和华主义了。<sup>64</sup> 当失望代替了希望，宗教融合的情况就毫无疑问地产生了，当时的宗教领袖都觉得很有必要在犹太社会本身进行分隔（赛 65：8-16，66：15-17）。在这样的一个社会状况下，耶和华仆人的理想使命没有得到太大的重视，就一点都不值得奇怪了。虽然当时有一些先知们呼吁大家完全地接受愿意遵守律法的外邦人（赛 56：1-8）和那些盼望自己有朝一日能被接受的外邦人（赛 66：18-21；亚 2：11，8：22f.），但是当前最紧迫的宗教危机就是，犹太社会经过与外邦文化的交融与同化，已经丧失了其完整性，因此另外一些属灵领袖认为，与当地居民交往会让信仰遭到污染，所以他们鼓励犹太社会停止与当地人的交往（该 2：10-14）。

在这样的情况下，圣殿没有得到重建就是一件大事，整个社会迫切地需要一个让信仰得到复兴的焦点。也许先知们告诉人们神是如此伟大，不能放在任何庙宇殿堂中，神要求人们的是公义与谦卑，而不是外在的形式（赛 57：15f.，58：1-12，66：1f.）。然而，如果外在的形式尤其是圣殿是让犹太社会得到延续的因素，那么它就不能被忽视。他们斩钉截铁地认为，在一个有实在形体的圣殿没有得到预备之前，是不会有未来的，更不用说“新时代”了。一句话，必须建造圣殿。然而，建造的前景却并不看好。除了穷困、气馁和毫无激情以外，人们对建造并不抱太大的希望。大多数人认为当

<sup>64</sup> 然而，也可参见 P. D. Hanson 关于这个两边对立局面的分析，他的分析十分敏锐，P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* [Philadelphia: Fortress Press, 1975], Chs. II and III。如果 Hanson 的分析是准确的话（这很有可能），这个对立局面实际上是持第二以赛亚预言的人和意欲控制并得到了重建后圣殿的崇拜工作的撒督祭司党派。



前并不是做任何事情的大好时机（该1：2）。

3. 圣殿竣工。然而，犹太领袖非常明白完成圣殿建造的重要性，所以圣殿一日不竣工，他们一日不休息。自第一次从巴比伦回归到耶路撒冷之后的第18年，靠着干劲、信仰和世界局势变迁的鼓励，人们重建圣殿的激情又恢复了。大约四年之后，圣殿竣工。然而，令人难以理解的是，目标的达成却伴随着苦涩的失望。

369

（1）大流士一世登基和随之而来的动乱。从公元前522年开始，波斯王朝深受一连串动乱的打击，国土面临四分五裂的局面。同年，冈比西斯经由巴勒斯坦从埃及回国的途中获悉一个叫高马他（Gaumata）的人篡夺了王位，并在帝国东部的省份中被接受为王。高马他自称是冈比西斯的亲兄弟巴尔狄亚（Bardiya）。巴尔狄亚在多年前被冈比西斯秘密杀害。<sup>65</sup> 在如此交困的境况下，冈比西斯自尽身亡。他的随行队伍中有一名官员，名叫大流士。此人乃皇室家族分支的成员，总督叙斯塔斯佩之子。冈比西斯自尽以后，他立即宣称为王。大流士得到军队的拥护，一路东进，进入玛代。他捉拿了高马他，并将其处决。

然而大流士的胜利还远不足以建立他的统治，全国各地疯狂的暴动此起彼伏。尽管大流士在贝西斯顿（Behistun）的悬崖上用三种语言写成的铭文中极力弱化当时与他对抗力量的程度与范围，但是很明显，当时的暴动遍及全国各地。叛乱在玛代（Media）、以拦和帕萨（Parsa）爆发，从亚美尼亚穿过伊朗直抵最远的东部边界。与此同时，在西部的埃及和小亚细亚地区也受到影响。在巴比伦，尼丁图贝尔（Nidintu-bel）自称是纳波尼德之子，或许他确实是纳波尼德之子，他自封为王，号称尼布甲尼撒三世。此人与大流士对峙数月后被擒处死。次年，在巴比伦又发生了一次叛变，叛变领袖也称自己为尼布甲尼撒，纳波尼德之子，此人也同样地与大流士较劲数月以后被擒，他和他的主要支持者皆被施以刺刑。<sup>66</sup> 大流士在执政的头两年中不得不夜以继日地南征北战镇

<sup>65</sup> 该觊觎王位者有不同的名字：Guamata, pseudo-Bardiya, pseudo-Smerdis 等。Olmstead (*op. cit.*, pp. 107-116) 认为此人确实是巴尔狄亚，冈比西斯根本就没有将其杀害。

<sup>66</sup> 关于这几次在巴比伦的叛变及它们与哈该和撒迦利亚的预言（见下文）的关系十分模糊，并且充满争议。参见在 A. T. Olmstead, *AJSL*, LV (1938), pp. 392-416, 第一次叛变的终止日期是公元前520年12月，第二次叛变的终止日期是公元前519年11月。Olmstead 后来又改变了他的立场 (*op. cit.* [参见脚注34], pp. 110-116, pp. 135-140), 把叛变结束的日期分别改为公元前522年12月和公元前521年11月（参见 Parker and Dubberstein, *op. cit.* [见本章脚注27], pp. 15f.）。其他讨论可见 G. G. Cameron, *AJSL*, LVIII (1941), pp. 316-319; L. Waterman, *JNES*, XIII (1954), pp. 73-78; P. R. Ackroyd, *JNES*, XVII (1958), pp. 13-27.



压起义。大概到公元前 520 年末，他的王位才真正得到巩固。

与此同时，波斯王朝仿佛正在往四分五裂的局面发展。一种民族主义的情绪在全国各地爆发，强烈的激情被唤醒，小小的犹大社会自然也没有能力抵抗如此的情绪，休眠中的希望苏醒过来。或许人们一直等待的那个时刻，  
370 那个颠覆万邦、耶和華要实现胜利统治的时刻终于来到了！

(2) 弥赛亚的希望被唤醒：哈该 (Haggai) 和撒迦利亚 (Zechariah)。有一些先知坚信时候即将到来，他们用这个希望唤起人们的热情，让他们重新投入圣殿的修建工作。这些先知就是哈该和撒迦利亚。有记载的哈该预言的年代可以确定为公元前 520 年 8 月到 12 月之间。撒迦利亚也在同年的秋季开始说预言，也就是在大流士降伏他的对手们之前和波斯帝国的前途未卜之时。虽然我们不需要假定他们受感动开始说预言是受了其中某一次起义的影响，<sup>67</sup> 但是很明显，他们认为当前的动乱局面就是耶和華要进行决定性干预的前奏。根据在流亡之前犹大公认的神学和大卫从神那里得到的应许，他们确信希望马上就要实现。他们的话激起了犹太社会的热情，他们认真而又急切地开始从事圣殿的修建工作 (拉 5 : 1f. , 6 : 14)。

尤其是哈该，他谴责人们对修建工作的厌倦和冷漠，这些情绪让人们只忙于自扫门前雪，却让耶和華的殿置于断瓦残垣之中不管不顾。他指出当前犹太社会遭遇的困顿是因为人们的冷漠而遭到神的惩罚 (该 1 : 1 - 11, 2 : 15 - 19)。他确信耶和華再一次拣选锡安作为统治的宝座，因此他认为圣殿的完工是至关重要的大事，是耶和華来到他的子民中间并祝福他们的先决条件。作为一个严格的分裂主义者，哈该力劝人们与在犹大地的一切宗教融合派划清界限，因为他认为与宗教融合派接触而染的污秽与摸死尸无异 (该 2 : 10 - 14)。他察觉到人们因为圣殿建筑的极度简陋无华而泄气，于是他激励他们，承诺耶和華很快就要颠覆万邦，用珍宝将圣殿充满，这殿甚至要比所罗门圣殿更加富丽堂皇 (该 2 : 1 - 9)。他甚至用一种弥赛亚式的语言拥立所罗巴伯为耶和華所拣选的大卫式的君王，一股排山倒海似的力量马上就要

<sup>67</sup> 关于年代问题，参见前文脚注中提到的作品。根据 Olmstead 最初的观点，尼布甲尼撒三世的起义在当时正在进行之中；而另外一些观点 (例如：Meyer, *op. cit.* (见本章脚注 43), pp. 82-85; Waterman, *loc. cit.*) 认为这其实是尼布甲尼撒四世。如果这个观点正确的话，一些学者认为，圣经把大流士登基的那一年当作他的第一年，这就意味着“第二年” (该 1 : 1 等) 其实是第一个执政年 (公元前 521/520 年)，并且在哈该预言和尼布甲尼撒四世起义 (公元前 521 年 8 月至 11 月底；参见 Parker Dubberstein, *loc. cit.*) 之间可以是同时发生的，但这样的情况绝对不可能。

到来，当这力量席卷大地的时候，他便要统治世界。

大流士的胜利让人们清楚地认识到希望的实现并没有那么容易，撒迦利亚的大多数预言属于这一时期之后，因此他也鼓励人们为修建的事而尽力。<sup>68</sup> 他的预言大部分是以一种隐秘的意象形式来传达的。从这样的表达手法中，我们可以看到后期流行的启示文学（Apocalypse）的雏形。像哈该一样，撒迦利亚也认为当前的困顿是耶和华将有所作为的预兆。他呼召住在巴比伦的犹太人在神的烈怒降临之前逃到锡安去，因为锡安是耶和华马上要把胜利统治建立在其上的地方（亚 2：6-13）。尽管当时大流士还是世界事务的掌 371 管者，但撒迦利亚还是不断地向人们保证列国的颠覆只不过是延迟了而已，这一天很快就会来临：耶和华为锡安心里极其火热，再次拣选锡安做他的宝座，很快就要荣耀地归回他的殿（亚 1：7-17，8：1f.；结 43：1-7）。正因为圣殿要成为耶和华统治的宝座，撒迦利亚认为圣殿的完工是十万火急的大事。所以他大大地鼓励百姓们，断言开始这项工程的所罗巴伯会靠着耶和华的灵完成圣殿的建造（亚 4：6b-10b）。他应许耶路撒冷必再成为一个巨大的城邑，来自各方（8：1-8）的神的子民和外邦人将居住其中（2：11，8：22f.），人烟鼎盛，丰盛发达。在新耶路撒冷，大祭司约书亚和大卫的后裔所罗巴伯要成为神圣恩典流向人们的两个管道（4：1-6、10-14）。撒迦利亚也同样用一种弥赛亚式的语言拥立所罗巴伯，他宣布“橄榄枝”，即那个期待中的大卫苗裔（耶 23：5f.）将要出现（亚 3：8），并坐在位上掌王权——这人非所罗巴伯莫属（6：9-15）。<sup>69</sup>

很显然，对于哈该和撒迦利亚来说，实现希望的基础根植于被掳前的官方神学，即耶和华拣选锡安以及一个大卫式的朝代的来临。他们认为这个小小的犹太社会就是以赛亚口中的以色列的真正的余剩之民（该 1：12、14；亚 8：6、12），所罗巴伯作为期待中的大卫苗裔将要统治这个社会。哈该和撒迦利亚的话大胆而激动人心，但同时也十分危险。不过这些话却达到了他们短期内要达成的目标。圣殿修建突飞猛进。

（3）圣殿的竣工与人们的失望。我们不知道先知的言论对所罗巴伯产生

<sup>68</sup> 撒迦利亚的预言在《撒迦利亚书》第1至8章，该书的剩余部分是另外的文献汇集。预言提供的最后一个日期（亚 7：1）为公元前518年11月。

<sup>69</sup> 这些经文描述的是所罗巴伯，他的名字可能最初是出现在文中的；例如：D. Winton Thomas, *IB*, IV (1965), pp. 1079-1081; F. Horst, *Die zwölf Kleinen Propheten* (HAT, 2nd ed., 1954), pp. 236-239. 然而也有不同的看法，参见 W. Eichrodt, *ThZ*, 13 (1957), pp. 509-522.

了多大影响，但有一点可以肯定，那就是没有任何记载表明他有不忠行为。但先知的言论十分具有煽动性，所罗巴伯自己并不能控制传闻的散播。当这样的消息传到波斯官员耳中时，他们的反应可想而知。还有一些人很明显地费尽心思让波斯官员听到这样的消息，然后等着看好戏。这些人就是曾经提出想要帮助修建圣殿的撒玛利亚权贵们，无论他们是真心还是别有用心地提出帮助，所罗巴伯都毫不留情地一口回绝（拉4：1-5）。不管怎么样，根据亚兰文文献（即拉5：1-6：12）我们知道这传闻也传到了亚巴那哈拉（Abar-nahara，这是跨过幼发拉底河的总督辖地，包括整个巴勒斯坦和叙利亚）总督达乃的耳中，他前来查看到底发生了什么事。虽然他询问是谁降旨修造这殿，并将这事启奏波斯朝廷以得到批准。但是很显然，他并没有察觉有任何不妥，所以在等待波斯朝廷回谕的过程中，他甚至没有下令停止建造  
372 圣殿（5：5）。大流士要么是没有听到在犹大地流传的有关弥赛亚的激动人心的传闻，要么就是他没有理解传闻的意义，因为他批准了居鲁士的法令。该法令在埃克巴塔那（Ecbatana）有文案记录。达乃得到命令提供修建圣殿和宗教崇拜活动的资金，而且不得干预修建。在此期间显然没有蓄谋的起义发生，否则整个工程都将面临停工。<sup>⑦</sup>

修建工程一直在继续，直到公元前515年3月圣殿竣工。人们怀着极大的喜悦行奉献神殿的礼（拉6：13-18）。然而新神殿已经不是曾经的所罗门神殿那样的民族神庙了。以色列不再是一个民族，民族的组织机构与制度也随之不复存在。圣殿是由波斯王室赞助修建的，所以在宗教崇拜上就加增了为王献祭和祈祷的部分（拉6：10）。此外，在经历了王国分裂的时期之后，许多在撒玛利亚和别的地方的以色列后裔对此并不忠心。但是，圣殿起码给犹太人的信仰提供了一个可以聚集的地方，并给了这个“以色列的余剩之民”一个身份：耶路撒冷圣殿的宗教崇拜群体。圣殿的重建经过百般的困难，终于完成了。它克服了第一次危机，并将继续存在。

然而，哈该和撒迦利亚传讲希望却并没有实现。大卫的王位并没有得到重建，应许时代的曙光也没有出现。所罗巴伯后来的生平是个谜，一个完

⑦ 一些人从《撒迦利亚书》第2章1至5节和《以斯拉记》第5章3至9节中推测当时所罗巴伯其实在加固这座城池（因为在KJV和ASV两个版本中，'ushsharnâ这个词在此处被译为“墙”[“wall”]）。而在《撒迦利亚书》第2章1至5节中，这只不过是一个修建的计划，'ushsharnâ这个词也可能表示“建筑材料”、“梁木”或者类似其他的材料（在RSV版中译为“结构”）；参见C. C. Torrey, *JNES*, XVII (1954), pp. 149-153; Bowman, *IB*, III (1954), p. 608; 最新版C. G. Tuland, *JNES*, XVII (1958), pp. 269-275。

全有可能的情况是：波斯人在最终风闻犹大地人们对他的狂热后，将其免职，没有任何资料断言他被处决，但是我们并不确定。<sup>①</sup>可是，他再也没有出现在文献中，他的家族中也没有他的继任者，所以波斯人很可能剥夺了大卫家的政治特权。一直到尼希米时代（尼 12：26），犹大似乎继续在大祭司约书亚和他的继任者们的带领下保持着神权社会的性质。就像从前一样，犹大很可能还是撒玛利亚省的一部分，由一些我们不知道名字的当地官员们所管理（尼 5：14f.）。<sup>②</sup>毫无疑问，这个犹太社会的希望在刚刚崭露头角的时候就被击打得粉碎，这给犹太人带来了苦楚的失望。他们基于大卫家族的希望将很难再以从前的形式出现了。

---

<sup>①</sup> 持此观点的有，例如，Olmstead, *op. cit.*（参见本章脚注 34），p. 142。

<sup>②</sup> 不同观点请参见原书第 344 页脚注 5（参边码）。

## 第十章

### 公元前 5 世纪的犹太人群体：

#### 373 尼希米和以斯拉的改革

圣殿建成之后 70 年里犹太人群体的命运如何，我们对此知道得确实非常少。除了在《以斯拉记》第 4 章 6 至 23 节中记录了一些时代颠倒的相关事件外，编年史作者没有告诉我们任何其他的事情。除此之外，我们只能从稍微晚期的尼希米自述和当时的先知书如《俄巴底亚书》（可能是公元前 5 世纪早期）<sup>①</sup> 和《玛拉基书》（约公元前 450 年）中得出些推断，此外还有一些通史和考古方面的资料。但很显然，虽然圣殿的建成确保犹太群体得以延续，它的未来却仍然是未知数。寄托于所罗巴伯身上的希望破灭后，很清楚——或者应该很清楚——的一点是，再也不可能按旧有的方式重建犹太国家，哪怕调整形式也不行。犹太人群体的未来必须另寻出路，只是那是怎样的出路当时还不清楚，直到若干代之后才明白，那时，犹太人群体在尼希米和以斯拉的领导下得到重组。而此时，只能说，出路是存在的。

#### 一、从圣殿建成至公元前 5 世纪中期

1. 约公元前 450 年的波斯帝国。这个时期的犹太政治历史与波斯帝国的政治历史是分不开的。由公元前 6 世纪进入公元前 5 世纪时，波斯帝国的领土扩张达到了极致，而几乎所有的犹太人都生活在它的疆界内。由于波斯历

---

<sup>①</sup> 虽然在这一点上尚未达成一致意见（参见圣经评注），但这里所给的日期似乎更能令人接受。然而，这本书里包含更早时期的材料。参见 J. A. Thompson, *IB*, VI (1956), pp. 858f. (他认为《俄巴底亚书》大约成于公元前 450 年)；Albright, *BP*, p. 111, note 182 (他提出应该是在公元前 6 世纪末、公元前 5 世纪初)。

史不在本书的叙述范畴内，因此只需对它简要叙述即可，目的是提供一个大致

374

(1) 大流士一世希斯塔斯普 (Hystaspes, 公元前 522 年至公元前 486 年)。我们已经描述过大流士如何控制住那些在他登基时爆发的反叛行动，虽然当时的希伯来先知预言了帝国的覆没，但各方面都证明大流士是个能干的统治者，堪称伟大的居鲁士王当之无愧的接班人。他率军远征，东起印度河，西至非洲沿海班加西 (Benghazi)，横跨博斯普鲁斯 (Bosphorus) 海峡，北上对俄罗斯南部的西古提人作战。公元前 6 世纪末，他的帝国版图已经扩展到从印度河谷到爱琴海、从锡尔河 (Jaxartes) 到利比亚的地区，在欧洲还包括色雷斯 (Thrace) 和巴尔干半岛上黑海沿岸至多瑙河地区。此外，大流士对辽阔的疆域进行了明确有效的组织管理，将它分为 20 个行省，每个行省的总督由皇帝直接任命，通常由波斯或玛代贵族担任。虽然行省总督是半自治的统治者，各地方长官对他负责，但他要经受各方面的严格检查，其一是直接对皇帝负责的军区长官，其二是一套复杂的官僚体系，其三是巡抚体系，巡抚同样直接向国王汇报。整套体制的目的就是要在中央集权和某种程度的地方自治之间保持平衡，帝国存续期间一直执行着这套体制。

大流士的政绩相当辉煌：他在波斯波利斯 (Persepolis) 及其他地方建造宫殿等建筑，在尼罗河和红海间开凿运河，他的道路交通网络促进了帝国各地的交流往来；他开展广泛的律法改革，设立统一的铸币标准体系（铸币于公元前 7 世纪始于吕底亚），极大地促进了金融、贸易和手工业的发展。他的成就不胜枚举，总之，在大流士的统治下，波斯达到了巅峰。只是在一项事业上、也是他最为雄心勃勃的事业上，可以说大流士失败了，这就是征服希腊的计划，为此他准备了数年。他的首次冒险失败，是因为一场大风暴在阿陀斯山 (Mount Athos) 附近摧毁了波斯舰队。此后，公元前 490 年波斯军队在优卑亚岛 (Euboea) 登陆，但他们犯下了愚蠢的错误，不能善待厄立特里亚 (Eritrea) 城的人，激起了希腊人的反抗。他们穿越大陆时，在马拉松遭遇米尔提阿德斯 (Miltiades) 带领的雅典人，受到重创惨败。大流士被迫延迟他的伟大计划，直到去世都没能再续征服大业。

(2) 大流士的继任者。大流士的儿子薛西 (Xerxes, 公元前 486—前 465

② 详细叙述可参见 A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire* (The University of Chicago Press, 1948); R. Ghirshman, *Iran* (Eng. tr., Penguin Books, 1954); 也见 H. Bengtson, *Griechische Geschichte* (Munich: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1950)。

年)继承他的王位,他的能力远远逊色于大流士。薛西首先要处理的,是他的父亲去世前在埃及爆发的一场反叛,后来(公元前482年)又面临巴比伦的一场叛乱。巴比伦惨遭劫掠,城墙被毁,埃萨吉拉寺(Esagila)被夷为平地,马杜克神像被熔化。此后,薛西为了省事,不再像历次前任那样担任巴比伦的合法国王,而是把巴比伦当作被征服领土。薛西铲除这些麻烦后,开始入侵希腊。他在赫勒斯蓬特海峡(Hellespont)上架桥(公元前480年),然后带领大军穿越马其顿,在温泉关(Thermopylae)击败英勇的斯巴达部队,征服雅典,将雅典卫城付之一炬。但紧接着,他在萨拉米湾(Salamis)惨败,三分之一的波斯舰队被摧毁。由此,薛西回到亚细亚,留下马多尼乌斯(Mardonius)将军在希腊带领一支军队。但第二年(公元前479年),这支部队在普拉提亚(Plataea)被击溃,同时波斯舰队余部也在萨摩斯(Samos)附近被摧毁。后来波斯又经过几次失败,最终在攸利密顿(Eurymedon)河岸上遭到决定性的挫败(公元前466年),迫使薛西撤出欧洲,他的舰队也从爱琴海上彻底消失。

薛西最终被暗杀,次子亚达薛西一世浪金曼努士(Artaxerxes I Longimanus)在铲除合法继承人后篡位。亚达薛西的统治(公元前465/4—前424年)从一开始就不顺。塞浦路斯已遭到希腊人的多次进攻,公元前460年埃及又发生反叛,领头的是利比亚君主伊拉罗斯(Inaros),并有雅典人支持。很快,除了孟斐斯仍在受围困以外,波斯军队被完全从下埃及清除。虽然波斯军队在亚巴那哈拉(Abar-nahara)总督美加比苏(Megabyzus)的领导下于大约公元前456年再入埃及,但抵抗运动一直持续到公元前454年,伊拉罗斯被俘。此后,伊拉罗斯被处死,这违背了美加比苏对他许下的承诺,于是美加比苏也起来反叛(公元前449/8年);不过这次不合很快就得到解决,美加比苏继续担任总督。内部争端加上希腊的进一步胜利,最终迫使亚达薛西同意与希腊缔结《卡里亚斯和约》(Peace of Callias)(公元前449年),并准许在小亚细亚的希腊城邦与雅典随意结盟,雅典不再借口要解放其他地区;波斯的正规部队将一直驻扎在哈里斯河(Halys)以东,波斯舰队也不再进入爱琴海。这让人感到波斯遭受了奇耻大辱。尽管它离末日还很遥远,但波斯帝国那庞大的结构已经明显开始衰弱下来。

2. 约公元前515年至公元前450年犹太人的命运。我们对这个时期犹太人的命运知之甚少,但显然在犹太的犹太人群体的未来还很不确定,也不容乐观。复兴大卫王国的努力没能成功,这或许使整个帝国的犹太人从此失去了兴趣,他们根本不愿再做任何这方面的尝试,多数人满足现状,情愿原地

不动。尽管犹太的人口仍在持续增加，但第二以赛亚、撒迦利亚以及其他人所预言的犹太人归家大潮根本没有出现。

(1) 公元前5世纪波斯帝国的犹太人群体。虽然我们对帝国各地的犹太人知之甚少，但可以确定的是，他们已经站稳脚跟。巴比伦在未来的几个世纪里一直是犹太人的生活中心，由此可以推断那里的犹太人群体开始繁荣起来。确实，正如上文所述，某些在巴比伦的犹太人相当富足，还有一些人如尼希米甚至在波斯宫廷里当上高官。还有一些证据表明，远在小亚细亚的萨迪斯（Sardis，即西法拉 [Sefarad]）还存在着一个犹太人群体，这些证据包括大约公元前455年的一篇吕底亚语和亚兰语的碑文，此外，《俄巴底亚书》(20)也提到这一点。<sup>③</sup> 确实，这个时期一直都有犹太人生活在下埃及（赛 376 19：16-25），这些人是在耶路撒冷沦陷后逃到那里去的，当然，他们的命运如何，我们一概不知。

一方面，前面一章提到，在尼罗河第一瀑布象岛（Elephantine）存在着犹太人居住区，由于发现了大量来自这个地区的亚兰语文献，他们在公元前5世纪的情况就很明朗了。许多文献在20世纪初就被发现，其他一些文献则是近年来才出现在美国和欧洲。<sup>④</sup> 在此我们无法详述这个群体的法律和经济事务，至于它的政治命运，下一章会谈。这里我们只需提到一点：这是个稳定繁荣的群体，从社会经济方面来说，犹太人已经在这新家落地生根。然而，它的宗教却是多种信仰高度融合起来的。<sup>⑤</sup> 这些犹太人建造了一座耶和華神殿，里面设有祭坛，向耶和華献燔祭和祭物，<sup>⑥</sup> 但他们同时也敬拜其他神祇：以闪—伯特利（Eshem-bethel）、希兰—伯特利（Herem-bethel）、阿纳特—伯特利（‘Anath-bethel，又作‘Anath-yahu），这是与申命律法相违背的。这些神祇很可能是将耶和華的不同侧面（“上帝神殿的名字”、“上帝神殿的

③ 参见 C. C. Torrey, *AJSL*, XXXIV (1917/1918), pp. 185-198; 也见, Thompson, *op. cit.*, p. 867; Albright, *BP*, pp. 88f. and note 182.

④ 关于最初始的发现，参见 A Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.* (Oxford: Clarendon Press, 1923); 这些文献的选文可参见 Pritchard, *ANET*, pp. 491f.。关于在美国发现的那些文献，参见 E. G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri* (Yale University Press, 1953); *idem*, *BA*, XV (1952), pp. 50-67, 当中有比较普遍的说法。其他文献已发表的有 G. R. Driver, *Aramaic Documents of the Fifth Century B. C.* (Oxford: Clarendon Press, 1954; abridged and revised, 1957)。

⑤ 参见 A. Vincent, *La Religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine* (Paris: P. Geuthner, 1937); 也见 Albright, *ARI*, pp. 162-168, 以及里面提到的参考资料; *idem*, *BASOR*, 90 (1943), p. 40。

⑥ 至少公元前5世纪晚期是这样的，很可能是从公元前1世纪起。然而，M. Black (*JSS*, I [1956], p. 69) 认为动物祭祀是惹怒埃及人的举动，后来不得不放弃。



神圣”、“上帝神殿的兆头 [?]”) 神格化的体现。<sup>⑦</sup> 这表明象岛的犹太人即使不是公开信奉多神教, 却也是将非常不正统的耶和華信仰与亚兰多种宗教混合主义结合起来。我们将看到, 他们虽然自称是犹太人, 并且认为与巴勒斯坦的犹太人同胞有骨肉之亲, 但根本不能代表以色列历史与信仰的主流。他们在居住地高枕无忧, 当然没有回归犹太、成为那个群体中的一员的渴望。

(2) 犹太的犹太人群体: 外在命运。然而, 犹太人并没有放弃复兴大业。相反, 一群群犹太人不断迁回故土(拉4:12), 结果到了公元前5世纪中期, 犹太人口很可能成倍增加。《以斯拉记》第2章与《尼希米记》第7章里的名单可能是大约尼希米时代修订后的人口普查表, 当中列数了被掳回归的犹太人及其后代, 也列举了原本在该省定居的犹太人, 当时的总人口被  
377 确定为略少于5万人。<sup>⑧</sup> 大概这些人当中, 相当多是从修建圣殿时开始陆续到来的。这份名单以及《尼希米记》第3章里的名单表明, 无数犹太城镇现在已经有人居住, 包括某些以前荒无人烟的地方(例如提哥亚、伯夙、基伊拉)。在耶利哥、伯特利周围的以法莲领地(7:32)以及更远地方, 也就是吕大周围的沿海平原上(7:37)也生活着归附犹太群体的人, 不过人口密度仍然不高; 耶路撒冷内部则人口稀少(7:4)。

这些年来, 犹太人群体的地位并不稳固, 所罗巴伯之后的犹太可能就不再有人任总督, 显然这个地区一直受撒玛利亚的管理,<sup>⑨</sup> 当地事务则由大祭司们主掌: 先是耶书亚, 然后是约雅金, 后来是以利亚实(尼12:10、26)。与省里官员之间的摩擦似乎经常发生, 这些人经常对犹太人敲诈勒索, 并默许他们的代理人对犹太人趾高气扬、颐指气使(尼5:4、14f.)。他们痛恨犹太削减他们特权的任何努力, 千方百计寻找机会到波斯政府那里告犹太人的状。我们知道(拉4:6), 在薛西统治早期——可能在公元前486/5年薛西解决埃及反叛的时候——他们指控犹太人煽动暴乱。这些指控的根据是什么、结果如何, 我们都一无所知。但可以想象, 那些年里, 犹太人既无

⑦ 参见 Albright, *ibid.*; *FSAC*, pp. 373f.。

⑧ 参见 Albright, *BP*, pp. 92f., and note 180; 但参见 K. Galling, *JBL*, LXX (151), pp. 149-158, 当中对这名单有不同的理解。

⑨ 参见 A. Alt, “Die Rolle Samaritaner bei der Entstehung des Judentums” (*KS*, II, pp. 316-337)。然而有些人对此提出疑问; 参见 M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament* (New York: Columbia University Press, 1971), pp. 192-201; G. Widengren, *IJH*, Ch. IX, pp. 509-511。P. D. Hanson 甚至提出, 在这个时期的大部分时间里, 大卫家族的人仍然继续担任犹太总督 (*The Dawn of Apocalyptic*, [Philadelphia: Fortress Press, 1975], pp. 348-354)。尽管在我看来 Alt 的观点基本成立, 但必须承认对此尚不能确定。

军队保护，又没有任何自我防御的方式，必定经常遭受袭击、报复、欺凌，因此痛感自己处于无依无助的处境。

除了不安全感，他们与撒玛利亚官员的关系和周围邻居的关系都很紧张，特别是跟以东人之间结怨颇深。以东人被阿拉伯人从自己的祖国驱赶出去，正如前文所述，他们迁移并占领了巴勒斯坦南部到希伯仑北部的大部分地区。到了公元前5世纪，阿拉伯部落完全控制了以东（玛1：2-5），占领了以旬迦别，并开始跟巴勒斯坦南部的以东人混居。在波斯帝国时期，以东一直没有定居的人口。<sup>⑩</sup> 犹太人当然不会喜欢以东人，他们不会忘记以东人曾经多么背信弃义，他们也痛恨以东人出现在犹太祖居的故土上（俄1—14）。他们的先知渴望耶和華审判之日的到来（俄15—21），到那时，以色列将收复领土，她的敌人，尤其是以东人，将会被摧毁。以东人和阿拉伯人必定也是以牙还牙，对犹太人痛恨有加，尽其所能地折磨他们。

犹太人缺乏应有的保护，他们很难忍受这样的处境。就是因为这个原因，他们在亚达薛西一世统治时期（拉4：7-23）自己做主，开始重建耶路撒冷城墙。我们无法指出工程开始的确切时间，只知道是在公元前445年前（拉4：23；尼1：3）。我们很自然地会将这一事件与美加比苏反叛（公元前449/8年）联系起来，因为后者唤醒了他们独立的希望，或者至少让独立的计划显得颇有可行性。但撒玛利亚的贵族再次指控他们煽动暴乱，无论这种指控是否有根据，他们最终从国王那里获得了阻止筑城的指令，并且为了将之执行不惜动用武力，目的就是要让犹太永远丧失自卫能力。

（3）犹太人群体：属灵方面的情况。圣殿的建成给犹太人提供了一个聚会的场所，也使他们成为一个宗教群体。虽然犹太在宗教信仰上有所松懈，但并没有证据表明犹太还有其他宗教信仰的处所。可以这样认为，犹太人被掳前的圣殿仪式重新开始进行（王室参与的成分有所减少或被重新阐释），而且他们根据传统所传承下来的律法管理整个群体的内部事务。犹太人领袖自豪地认为这个群体，也只有这个群体，才是以色列真正的余剩之民。

但显而易见的一点是，这个群体士气不佳。失望导致幻灭感，而幻灭感又导致宗教懈怠和道德堕落。《玛拉基书》里的话语和稍晚时期的尼希米自述清楚地表明了这一点。祭司们感到工作乏味无趣，他们并不觉得向耶和華

<sup>⑩</sup> 参见 N. Glueck, *AASOR*, XV (1935), pp. 138-140; *idem*, *The Other Side of the Jordan* (American Schools of Oriental Research, rev. ed., 1970); 也见 J. Starcky, "The Nabateans" (*BA*, XVIII [1955], pp. 84-106); W. F. Albright, *BASOR*, 82 (1941), pp. 11-15.

献上有疾病的或受伤的动物祭品有何不妥（玛 1：6-14），他们徇私枉法，在众人眼中贬损了职责的神圣性（玛 2：1-9）。人们不重视安息日，还在这一天照常做生意（尼 13：15-22）；也不缴纳十一奉献（玛 3：7-10），利未人为了谋生只好丢下自己的职责（尼 13：10f.）。此外，人们感到忠于宗教信仰没有任何益处，这种感觉逐渐根深蒂固（玛 2：17，3：13-15）。这种态度自然导致公共道德和个人道德的普遍沦丧，犹太人群体面临从内部崩溃的危险。离婚这一丑行变成普遍的社会现象（玛 2：13-16）。人们不受原则的约束，亏欠雇工的工资，欺凌弱小的同胞（玛 3：5）。穷人在干旱季节为了筹集税款而抵押田地，最后却发现丧失了田地的赎回权，他们连同自己的子女被迫沦为奴隶（尼 5：1-5）。从长远来看，更为严重的是，犹太人与周围异教徒的分界线逐渐模糊，与异教徒通婚显然非常盛行（玛 2：11f.），这类联姻结合的后裔愈来愈多，越来越严重地威胁到犹太人群体的完整性（尼 13：23-27）。

简而言之，危险真真切切地存在，如果犹太人群体不能团结起来，重振士气，找到发展的方向，那么它将来即使不会分崩离析，迟早也会失去自己鲜明的个性。犹太人群体这种含糊不明的处境再也不能继续下去，但它也无法重建过去的秩序，因此急需采取强有力的措施。如果想让以色列作为一个具有开拓力的整体生存下去，必须要找到一条全新的道路。

## 二、尼希米与以斯拉对犹太人群体的重组

1. 尼希米及其成绩。然而，公元前5世纪的第50至75年间，犹太人群体经历了一场彻底的重组，不仅明确了它的性质，使它免于崩溃，而且将它引入正道，这将是它在圣经时代后期所要遵循的道路，略经修订后犹太人群体今日仍照此遵循。这项工作的完成，主要应归功于两个人物的辛勤劳动：尼希米和以斯拉。他们两人发挥影响的时间有所交叠，但前者确定了犹太人群体的政治性质，对它进行了行政上的改革，后者则对犹太人群体的属灵生活进行了重组和改革。

(1) 以斯拉与尼希米两人的职业生涯的关系。以色列历史上再没有什么比这个问题更令人困惑且更难定论的了。我们叙述至此，停下来长篇大论地讨论相关问题是妥当的；有兴趣的读者可参考题外话Ⅱ。这里只需提醒大家，这个问题相当重要，任何这方面的重构必然都是尝试性的。

问题的关键是以斯拉到达耶路撒冷的时间。尼希米职业生涯的时间很明确，单单象岛文献里的证据就可以确证，其时间跨度（尼2：1）从亚达薛西一世第20年（公元前445年）一直到（尼13：6）亚达薛西一世第32年（公元前433年）之后的某个时候。但关于以斯拉的时间就没有这么明确。学者的意见大致可分为三种：某些学者根据《以斯拉记》和《尼希米记》等正典的记载，认为以斯拉来到耶路撒冷的时间（拉7：7）是在亚达薛西一世第七年（公元前458年）——因此比尼希米早大约13年——完成工作的时间（尼8：10）是在尼希米到达之后不久（有些人认为是在他到达之前）；有些学者认为所谓“第七年”是亚达薛西二世第七年（公元前398年），以斯拉到达时，尼希米早已从这个舞台上消失；更有一些学者认为时间仍是亚达薛西一世统治的某一年，但所谓的“第七年”是笔误（很可能是第37年），以斯拉比尼希米更晚到达（大约公元前428年），不过当时后者的活动尚未结束。

虽然上述观点都没能解决所有问题，但最后一个观点似乎最令人满意，原因都在题外话Ⅱ中阐明了。后文即是采用这个观点。虽然它似乎与圣经叙述有所冲突，因为圣经把《以斯拉记》放在前面，但如果将这种《以斯拉记》在前《尼希米记》在后的安排与希腊文版本的《以斯得拉一书》（以及后来的犹太历史学家约瑟夫的著作）相比较，就可以发现编年史作者的作品在顺序上经历了重大的调整，这很可能是在作品离开作者之手后。在我们所见到的圣经里，事件的叙述顺序可能就是经过了这两次调整。不管怎样，我们相信下文提出的重构既与圣经的证据相符，又能对所发生的事件做出合理的描述。

（2）尼希米的使命。犹太人群体的重组是在亚达薛西一世浪金缙努士统治的后半期（公元前465—前424年），这大致与雅典的黄金时代同期，那时候正是雅典名人伯里克利、苏格拉底、索福克勒斯、埃斯库罗斯、菲狄亚斯等人才辈出的时候。亚达薛西在希腊人那里受挫，加上在他统治的早期阶段埃及和叙利亚多次出现骚乱，他所面临的任務就是重新确立他的权威地位。这方面他成功了。他对希腊人采取外交手段，更不用说使用贿赂手段了，由于希腊人一贯不能与人长期合作，这种手段就更容易运用了。亚达薛西很快开始挽回他在小亚细亚的损失，当惨烈的伯罗奔尼撒战争爆发（公元前431年）时，他和继位者可以悠闲地安坐一旁，观赏希腊人自取其亡。战争结束时（公元前404年），波斯的位置比以前更加稳固了。

至于亚巴那哈拉省（Abar-nahara，巴勒斯坦和叙利亚），国王在埃及骚乱和美加比苏（Megabyzus）反叛之后非常注重该省的稳定问题，一来是因为

它固有的重要性，二来也因为它覆盖了与埃及往来的各条要道，如果埃及惯有的骚乱现象蔓延到那个地带，贯穿巴勒斯坦及其以南地区的军事通道沿线，所有供给基地都将受到威胁。我们可以想象，犹太人早已厌倦撒玛利亚官员的高压手段，对自己无助的处境感到非常痛苦，也对国王以前没能理解他们的处境感到不满（拉4：7-23），此时当然不会全心全意地效忠于波斯。国王希望稳定巴勒斯坦局势，因此一旦犹太人的事情引起他的注意，他必然非常感兴趣。<sup>①</sup>

381 幸运的是，亚达薛西的朝廷里有个叫尼希米的犹太人，他身居要职，是国王的酒政，可以进到国王的面前。几乎可以肯定他是个太监，因为他这职位需要太监充任。<sup>②</sup> 尼希米是个精力充沛、才能卓越的人，虽然有些生性好斗，却愿意献身于本族人民的事业。公元前445年12月（尼1：1-3），他的兄弟哈拿尼带了几个自耶路撒冷而来，向他报告耶路撒冷的可怜处境，无疑也谈到通过官方渠道无法解决问题。尼希米听后非常痛苦，决定去找国王，请求国王赐他权力，让他回耶路撒冷重建城墙。这是个勇敢的举动（尼1：11），因为这无异于要求国王撤销以前的命令（拉4：17-22）。但四个月后（尼2：1-8），时机成熟，他的请求得到恩准。国王下诏同意修建城墙，并指示重建所需的材料由王室森林供应。不仅如此，可能是当场或者此后不久，犹大脱离撒玛利亚管辖，成为一个独立的省份<sup>③</sup>，尼希米则被指派为犹大总督（尼5：14，10：1）。

圣经给人的印象是，尼希米立刻启程，由一支护卫部队陪同（尼2：9）。但约瑟夫（《犹太古史》，*Ant.* XI, 5, 7）采纳七十士旧约译本，该叙述的第一部分保存在《以斯得拉一书》里。约瑟夫说尼希米到达耶路撒冷的时间是公元前440年，这一点虽然不能完全肯定，但有可能是正确的。<sup>④</sup> 如果尼希米首先前往巴比伦，召集一些犹太人跟随他（如约瑟夫所述），然后向亚巴那哈拉省总督出示他的委任状，前往耶路撒冷之前还要采办建筑材料（他很可能做了这些事情，因为修建工作在他抵达耶路撒冷后不久就开始进行了），

① 参见 H. H. Rowley, "Nehemiah's Mission and Its Background" (1955; reprinted in *Men of God* [London and New York: Nelson, 1963], pp. 211-245)。

② 但有人质疑这一观点，认为尼希米是大卫王室的旁系后裔，参见 U. Kellermann, *Nehemia: Quellen, Überlieferung und Geschichte* (BZAW, 102 [1967]), pp. 154-159。

③ 提出这一观点的有 Alt, *op cit.*。但这一点受到置疑，参见本章脚注9。

④ 提出这一观点的有 Albright, *BP*, p. 91, 以及脚注185。关于《以斯得拉一（三）书》的原文，参见 S. Mowinckel, *Studien zu dem Buche Ezra-Nehemia*, Vol. I (Oslo: Universitetsforlaget, 1964), pp. 7-28。

那么上述日期就并非不合理。不管怎样，至少在公元前440年他就已经在耶路撒冷掌管那里的各项事务了。

(3) 重建耶路撒冷城墙。新总督面前最紧迫的问题，是给予犹太人群体一种实实在在的安全感，因此他即刻开始重建城墙。他的行动迅捷果敢，唯恐计划尚未实施就夭折。他在抵达耶路撒冷三天后，夜间秘密巡视城墙，了解实际的情况；然后，他向耶路撒冷的首领透露自己的计划（尼2：11-18）接着，他们迅速招募劳工，开始建造工程。<sup>15</sup> 劳工从全犹太征得（尼3），城墙则被分成若干段，每个小组负责其中一段。建造工作进行神速；52天后（尼6：15），一座有模有样的城墙就建成了。当然，多数劳工都是新手，很难相信他们在这么短的时间里就能建起像样的城墙。约瑟夫（《犹太古史》，XI，5，8）说实际的建成时间——因为还需要加固、修建防卫墙、城门、堠壕等——是两年四个月（根据他提供的日期，是直到公元前437年12月），约瑟夫应该是正确的。<sup>16</sup>

382

这一切都是在极其困难的条件下完成的。城墙居然建成了，这验证了尼希米的热情与勇气，也验证了民众的决心之大（尼4：6）。虽然尼希米从国王那里获得了绝对权力，但仍有一些很有势力的敌人痛恨他的出现，千方百计地阻挠。领头作对的是参巴拉（Sanballat），根据象岛文献记录（尼4：1f.），他是撒玛利亚省的总督。尽管参巴拉起的是巴比伦人的名字（希奴巴利特 [Sinuballit]），但他是个耶和華信仰者，这从他两个儿子的名字德莱雅（Delaiah）和希勒米亚（Shelemiah）就可见一斑；<sup>17</sup> 后来，他的家庭与耶路撒冷的大祭司联姻（13：28）。与他狼狈为奸的是多比雅（Tobiah），他是外约旦亚扪省的总督。<sup>18</sup> 多比雅也是个耶和華信仰者，这从他的名字和他儿子的名字约哈难（6：18）就可以看出，他在耶路撒冷也很有关系；他的家族在公元前的第二个世纪仍是显赫望族。<sup>19</sup> 参巴拉认定犹太是他的领土的合法

<sup>15</sup> 《尼希米记》第6章15节称最早的52天是在以禄月之前，根据约瑟夫所记述的日期，也就是公元前439年的亚布月（8月）。参见 Albright, *ibid.*

<sup>16</sup> 在该城的东部发现了尼希米城墙遗址。该城墙并未遵循犹太人被掳前的城墙路线，而是沿山峰蜿蜒；参见 Kathleen M. Kenyon, *Jerusalem* (London: Thames and Hudson; New York: McGraw-Hill, 1967), pp. 107-111.

<sup>17</sup> 这在象岛文献中提到。参见 Pritchard, *ANET*, p. 492.

<sup>18</sup> 尼希米（尼2：10、19等）鄙视地称他为“亚扪人”和“为奴的”，而后者却是他的官衙（国王的奴仆）。

<sup>19</sup> 关于多比雅家族，参见 C. C. McCown, *BA*, XX (1957), pp. 63-76; B. Mazar, *IEJ*, 7 (1957), pp. 137-145, 229-238; 也见 R. A. Bowman, *IB*, III (1954), pp. 676f. 这些著作里列出了更多文献。

组成部分，因此必定对它脱离自己的控制怀恨在心。他和多比雅都认为自己是以色列人，这一点也为耶路撒冷的名门望族所接受，但令他感到恼火的是，尼希米等更为正统的犹太人认定他们（必然有些不够纯正）的宗教让人难以接受，比异教徒好不了多少。跟这两人勾结在一起的（2：19，6：1、6）还有一个叫基善（或加什姆 [Gashmu]）的“阿拉伯人”，从碑文中可知他是阿拉伯西北部奎达尔（Qedar，即底但 [Dedan]）一个有权势的首长。他在名义上隶属于波斯，实际上他的统治疆域向西扩展，穿越西奈远至埃及，包括以东、内格夫和犹大南部。<sup>②</sup> 尼希米四面受敌！

上述那些敌人利用各种手段，企图破坏尼希米的建设。一开始，他们只是存心讥讽，希望打击士气（尼2：19f.，4：1-3）。等他们发现这一招没能奏效，就煽动——当然是私底下进行的，一边还假装毫不知情——一群群阿拉伯人、亚扪人和非利士人（4：7-12）<sup>②</sup> 多次袭击犹大。耶路撒冷多次受扰，外围各城邑受到恐吓；根据约瑟夫（《犹太古史》，XI，5，8）的记载，不少犹太人因此丧生。尼希米沉着应对（尼4：13-23），将建造的工人分成两队，一队继续建造工程，一队担任守卫。他还（4：22）将犹太人从外围地区撤回耶路撒冷，既保护了那些犹太人的安全，又加强了城市的防御力量。尼希米的敌人没有达到目的，便（6：1-4）引诱尼希米离开耶路撒冷，假称是要会谈，实际上企图谋杀他，但尼希米洞悉了他们的阴谋。接着，他们恐吓尼希米，声言要在波斯王面前指控他谋反（6：5-9），尼希米却毫无畏惧，叫他们尽管去控告好了。不幸的是，尼希米的敌人并不只在围墙外面；内部还有个第五纵队。多比雅和他的儿子都是与耶路撒冷的名门望族联姻（6：17-19），他们还有一些朋友经常向他们通报尼希米的一举一动，同时向尼希米传递外面来的信件，旨在动摇他的士气。他们的最后一招（6：10-14）是，雇用一个先知不断恐吓尼希米说，有人设计要谋害他的性命，希望尼希米会因此逃到圣殿避难，这样一来，他在百姓面前就会威信扫地。但尼希米不顾个人安危，立场坚定。

<sup>②</sup> 参见 W. F. Albright, "Dedan" (*Geschichte und Altes Testament*, G. Ebeling, ed. [Tübingen: J. C. B. Mohr, 1953], pp. 1-12); I. Rabinowitz, *JNES*, XV (1956), pp. 1-9. 基善可能在拉吉有个住所；参见 Wright, *BAR*, pp. 206f. 关于相关证据的综述，参见 W. J. Dumbrell, "The Tell el-Maskhuta Bowls and the 'Kingdom' of Qedar in the Persian Period" (*BASOR*, 203 [1971], pp. 33-44).

<sup>②</sup> 《尼希米记》第4章7节中的“亚实突人”是指亚实突省的人（也就是非利士人）；参见 A. Alt, "Judas Nachbarn zur Zeit Nehemias" (*KS*, II, pp. 338-345).



结果表明，尼希米在德行上超越了敌人。他的勇气和才智让他战胜了种种阻挠和同胞的劝阻（尼4：10），在他的指挥下，工程完成了。后来，他看到城里居民仍然很少，也知道如果缺乏人力，单靠城墙无法保护这座城市，于是通过抽签的方式安排一部分人迁移进来（7：4，11：1f.）；当然，有一些人是自愿搬迁来的。接着，他们举行了正式的献墙典礼（12：27-43）。<sup>②</sup>第一场战役获胜了，耶路撒冷的外在安全已有保障了。

（4）尼希米的行政事务：第一任期。尼希米是如何管理犹大省的，我们对此知之甚少。这是个极小的省份，居民几乎不到5万，他们集中在从伯夙往北直至伯特利附近的山岭。<sup>③</sup>尼希米到来之前，这里早就划分为若干个行政区域，他很可能将此延续下来，因为他就是借助这个体系征丁建设城墙的（尼3）。<sup>④</sup>由于赋税繁重，年景不佳（5：1-5、15），犹大省陷入经济困顿状态。贪婪的人伺机盘剥平民，让他们债务缠身，从而剥夺了他们的财产。尼希米看到这种情形不禁义愤填膺，以他一贯雷厉风行的风格采取行动（5：6-13）。他将那些为所欲为的人召集起来，向这些人的良心发出呼吁，唤醒他们的犹太人意识，然后迫使他们承诺放弃高利贷剥削，将他们的所得归还。为要表示加倍的决心，他甚至让他们在上帝面前和众人面前庄严地宣誓。尼希米以身作则，拒绝收受省长之职应有的俸禄，不置办产业，只留下维持行政运作所需的税负（5：14-19）。 384

种种迹象表明，尼希米是个公正能干的总督。他对国王的忠心是不容置疑的。如果正如参巴拉所指控的（尼6：6f.），耶路撒冷有人煽动作乱，我们确信尼希米并不理会这种言论。然而，尽管他有诸多的优点，但他坚定不移——简直可以说是毫不妥协——的信念、他率直粗暴的个性、他不讲求策略的脾气，这些自然使他树敌众多。他浸染着被掳期间所形成的严格传统，与周围的许多人实在是大相径庭，尤其是一些名门望族，因为他们并不恪守宗教规定，有些人甚至与周围的异族通婚。我们已经看到，其中有些人已经公然表明他们不是尼希米的朋友。我们无法指出《尼希米记》第13章中所

<sup>②</sup> 如果里面所提到的以斯拉（尼12：36）是原著里就有的，那么这一切发生在几年以后；不过也未必。参见题外话II。

<sup>③</sup> 沿海平原的城邑——吕大、哈第、阿挪（拉2：33，即尼7：37）——可能是后来由尼希米划入犹大省的（Albright, *BP*, pp. 92f.）。Alt (*KS*, II, p. 343, note 4) 认为这个地区是亚实突与撒玛利亚领土之间的中立地带（尼6：2）。

<sup>④</sup> 参见 Aharoni, *LOB*, pp. 362-365。因为“地区”（pelek）一词是阿卡得语，说明该体系可追溯到新巴比伦时代；参见 Noth, *HI*, p. 324。



述事件的确切日期，因此也无法确定尼希米究竟什么时候开始采取切实的措施。不过他对局势必定非常了解，一定很早就意识到需要进行一场彻底的宗教改革，而他作为一个外行，无法独立完成——特别是宗教上的松懈已经深入到大祭司家庭里。

(5) 尼希米的第二任期：他的改革举措。尼希米的任职长达12年（直至公元前433年：尼5：14），之后他回到波斯朝廷（尼13：6）。可能他早已超过当初约定的假期（尼2：6），因此无法再耽搁下去了。但他很快说服国王让他再次任职，因为不久（可能在外不超过一两年）他又回到耶路撒冷。人们不禁会问——当然这只不过是一种合理的假设——他在离开耶路撒冷的时候是否跟巴比伦的犹太人领袖进行过磋商，因此在波斯朝廷时就制定了管理犹太宗教事务的计划。

尼希米回到耶路撒冷后，发现局势更加恶化。在他离开期间，温和派已经占了上风。此外，以利亚实——他不是别人，正是大祭司（3：1，13：28）——居然容许尼希米的敌人多比雅居住在圣殿的房间里，这个房间原来是用来举行宗教仪式的。尼希米听到这个消息，勃然大怒，命令将多比雅的家财扔到街上去，清除了房间的污秽，恢复房子原来的用途（13：4-9）。更早一些时间，或至少从这时开始，尼希米积极开展整治宗教懈怠的活动。他发现利未人因为无人供给他们，纷纷离开圣殿到外面工作（13：10-14），于是亲自督促十一奉献的缴纳工作，委派诚实的财务人员管账。他还亲力亲为（13：31），保障祭坛的木柴供应。为了制止大家在安息日照常做生意，他在这一天令人整日关闭城门；后来商人开始在城外做起买卖，他警告说要逮捕他们，将他们赶走（13：15-22）。当他发现杂婚父母的孩子甚至不会说希伯来语，更是怒火万丈。他诅咒杂婚者，打骂他们，甚至拔下他们的胡子，然后再让他们发誓以后再也不与外族人通婚（13：23-27）。当他发现大祭司以利亚实的孙子所迎娶的不是别人，正是他的旧敌参巴拉的女儿时（13：28f.），他竟将他逐出犹太境内！

可能就在这些行动开展的时候，以斯拉来到耶路撒冷。尼希米并非采取系统的举措，而是在不同情形下的率性而为，但这些举动无不表明，他提倡最为严格的宗教纯洁性。因此，即使确实不是他促成以斯拉回归耶路撒冷，他也会完全支持以斯拉来此的目的。我们将会看到，他支持以斯拉的改革，亲自盖上表示批准改革的官印（8：9，10：1）。我们不知道他在此之后的任职时间是多久；也许几年后就结束了，可能大约是在他的保护人亚达薛西一世去世时（公元前424年）。不管怎样，我们将会看到，公元前411年，有一

一个叫巴阁阿斯（Bagoas）的波斯人<sup>⑤</sup>取代了他的位置。

2. “文士”以斯拉。尼希米从外部拯救了犹太人群体，使它的政治地位得到承认，赋予它安全稳定的生存状态和诚实守信的政府。不过，尽管他付出种种努力，却没能从根本上对它的内在生活进行改革。但这个群体要想找到它的发展方向，急需这种改革；否则，尼希米的举措就只能发挥短暂的作用。幸运的是，在尼希米任职晚期（根据本文所采纳的历史重构，那是大约公元前428年），“文士”以斯拉出现在这个舞台上，从而提供了犹太人群体急需的这种改革。

（1）以斯拉使命的性质。一份亚兰语文件（拉7：12-26）让我们了解到以斯拉所受的委任，其真实性是不容置疑的。他的任务与尼希米的很不一样，因为他只负责宗教事务。以斯拉带着一份律法书来到耶路撒冷，当然还有一份波斯王的诏书，授予他全权执行该律法。特别应该指出的是（7：25f.），他被授权向亚巴那哈拉省的犹太人讲授律法，并在那里建立一套行政体系以确保大家能够遵守律法。这样，与尼希米相比，以斯拉的权限既广泛又有局限。他不是民政长官，但又被赋予约束犹太人宗教行为的特殊使命；有时他会关注世俗事务，但也只是在宗教法影响到了世俗生活的时候（实际上，宗教法不可避免地会影响到世俗生活！）。从另一方面讲，他的权力并不仅限于犹大地区，而是涵盖所有居住在亚巴那哈拉的犹太人（实际上多数是在巴勒斯坦）。这并不意味着以斯拉可以强迫所有以色列后裔遵守他的律法。这种迫使人们统一行动的做法有悖波斯习俗。相反，这意味着所有愿意忠于耶路撒冷信仰群体的人（也就是所有宣称自己是犹太人的人）必须按照以斯拉带来的律法处理自己的事务。这一点得到了国王政令的支持：凡不遵守该律法的犹太人就是不遵守“国王的命令”（7：26）。除此之外，以斯拉还获得权力，可以从巴比伦犹太人那里收取奉献，用在圣殿仪式上（7：15-19），还可以从国王和地方府库里提取一定限量的其他经费，用在圣殿上（7：20-22）。同时，神职人员可以完全免交各种赋税（7：24）。386

以斯拉的地位怎样，看他的头衔“通达天上上帝律法大德的文士”（拉7：12）就可以知道。这并不是我们后来所说的法学博士——传统上认为以斯拉就是这样的人，这有一定的道理（7：6）——这个称号其实是以斯拉作为政府专员的官衔。他是“通达天上上帝律法大德的尚书”（天上上帝也就是以色列的上帝），或者用更现代的说法，是在亚巴那哈拉省行使特别权力的

<sup>⑤</sup> 或者是个起了波斯名字的犹太人；参见原书第401页（参边码）详解。

“犹太宗教事务部长”。<sup>②⑥</sup> 以斯拉是如何获得这项委任的，我们不得而知。有关犹太宗教信仰懈怠的消息让一些巴比伦的犹太人深感不安，他们希望这种情况能得到纠正，以斯拉是个祭司（7：12），他恰恰代表了这些人的思想观点。国王颁布那样一份诏书，表明犹太人在朝廷中的影响，说明尼希米不是唯一一个地位显赫的犹太人（尼 11：24）。确实，尼希米本人在公元前 433 年的访问可能就为这一步打下了基础。不管怎样，诏书的措辞表明，这是由犹太人起草的；国王只是表示同意，并在上面签名而已。<sup>②⑦</sup> 亚达薛西这样做，只不过是延续并发展了历代先王的政策而已。我们将会看到，波斯人完全宽容当地的宗教信仰，只是要求这些信仰习俗必须有当局管理，目的是避免内部冲突，防止以宗教的名义蓄谋反叛。现在犹太就是这样的情况，因为它地处战略要地，特别需要保证其内部的安宁稳定。

以斯拉可能在公元前 428 年或这一年的前后某个时间来到耶路撒冷。根据他的自述（拉 7：27—8：36），<sup>②⑧</sup> 他不一个人来的，按照国王的诏书（7：13）所准许的，他为了这次任务在巴比伦召集了一大批人，带领他们一同前往。虽然旅程充满危险，但是以斯拉耻于请求军队护送，因为这似乎表明对上帝的缺乏信任。旅行队经过禁食祷告后，于 4 月出发，四个月后安全抵达耶路撒冷（7：8f.，8：31）。

387 (2) 以斯拉改革的开端。编年史作者可能并不遵循事件发生的时间顺序进行叙述（参见题外话 II），我们也不能确定以斯拉究竟何时采取书上提到的各项措施。不过，既然他的任务就是向人们传授律法，并根据律法管理宗教事务（拉 7：25f.），就应该尽快向大家宣读律法。他很可能这样做了，如果《尼希米记》第 8 章是按时间顺序记录以斯拉抵达事件——这是完全有可能的，那么，他就是在两个月以后，也就是在住棚节宣读律法。为此特意在一个广场上搭建了木台，以斯拉站在上面开始宣读律法，从清晨一直到中午。为了保证大家都能明白（7：7f.），他和助手将希伯来文逐段翻译成亚兰语，可能还加以解释。<sup>②⑨</sup> 人们深受触动，放声痛哭。以斯拉提醒大家这是应当高兴的日子，费了很大劲才控制住大家的情绪。第二天，他专门向领头的

<sup>②⑥</sup> 特别参见 H. H. Schaefer, *Esra der Schreiber* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1930), pp. 39-59.

<sup>②⑦</sup> 参见 E. Meyer, *Die Entstehung des Judenthums* (Halle: M. Niemeyer, 1896), p. 65; Schaefer, *op. cit.*, p. 55.

<sup>②⑧</sup> 参见题外话 II，见原书第 398 页。

<sup>②⑨</sup> 参见 W. Rudolph, *Esra und Nehemia* (HAT, 1949), pp. 146-149; R. A. Bowman, *IB*, III (1954), pp. 736f.; Schaefer, *op. cit.*, pp. 52f.。参见 G. von Rad, *Studies in Deuteronomy* (Eng. tr., London: SCM Press, 1953), pp. 13f.。

人讲解律法要求，这才开始守住棚节，在守节期间每日宣读律法书。

尽管一开始大家热情高涨，但以斯拉的改革工作并不容易完成。让尼希米如此震惊的种种弊端，尤其是杂婚现象仍继续存在，涉及许多重要市民，神职人员也好世俗人也好——包括大祭司家庭的成员（拉10：18；尼13：28）。<sup>⑩</sup> 大约两个月后，也就是12月（拉10：9；尼8：2），以斯拉被迫采取断然措施（拉9，10）。他并不是一直都不知道周围的情况。可能他没来之前就已经了解了大致情况，更不用说来到之后了。可能以斯拉认为，尼希米的措施——其中某些措施可能就在这段时间里执行的——加上宣读律法，就足够了。也许书上没有提到他自己最初制定的措施。不管怎样，他虽然深感悲愤，但仍然选择了道德劝说的方式。他情绪激动，在耶和華面前痛哭流涕，忏悔信众的罪过，最后，大家深受良心谴责，承认自己违犯了律法（拉10：1-5），自愿提议立约解除与外邦妻子的婚姻，发誓支持以斯拉的任何提议。

接着，以斯拉继续禁食、祷告，领袖和长老们命令所有人在三天内来到耶路撒冷，否则将受到放逐与没收财产的惩罚（拉10：6-8）。以斯拉本人就有这样的权力（7：25f.），但他只通过领导层来行使这项权力，因为他现在已经完全赢得了领导层的支持。这一切很有成效。一大群人聚集在户外，尽管大雨倾盆，大家仍然温顺地站在那里接受以斯拉的斥责。除了少数人表示反对，多数人都同意以斯拉的观点，只是请求放宽期限，因为天气恶劣，加上查办工作实在繁重（拉10：9-15）。以斯拉委派了一个工作小组，几乎立刻开始了查办工作；三个月后（公元前427年3月？），工作完成（10：16f.），所有与外邦人通婚的都被解除了婚姻关系（10：44）。 388

（3）以斯拉改革的完成：根据律法重组犹太人群体。根据本文所采用的历史重构（参见题外话II），以斯拉事业的巅峰是在《尼希米记》第9章、第10章所记事件之后的几个星期（尼9：1）。杂婚的事情已经处理完毕，人们聚集起来，郑重地忏悔罪过，之后他们立约要遵守律法（9：38，10：29）。大家特别发誓（10：30-39）不再与外族人通婚，安息日禁止工作，每七年土地休耕且不追讨债务。他们还同意自动缴纳岁赋，以供圣殿的维护之用，并确保根据律法要求，定期供上祭坛所需的木材、树上初熟的果子和十一奉献。

<sup>⑩</sup> 不能确定现在谁是大祭司，以利亚实可能在尼希米归来前就已经去世（尼13：4-9）。也许是他的儿子耶何耶大（尼12：10、22；13：28），甚至是他的孙子约哈难。后者于公元前410年任职，这时候已是成年人（拉10：6）。

由于大家在这里同意做的事情多数是尼希米所要实行的（尼 13），也由于尼希米（10：1）是领头签名的人，人们经常认为《尼希米记》第 10 章实际上描写的是尼希米努力的最终成果，而不是以斯拉的<sup>①</sup>——尽管编年史作者给人一种相反的印象。当然，这也并非不可能的事情，但同样有理由认为两人的工作在这里是相辅相成的，他们互相支持。尼希米所抨击的弊端正是以斯拉期望纠正的。如果本文所采纳的历史重构是正确的（也就是说，以斯拉正是在尼希米的第二任期间抵达），那就没有必要追问尼希米改革与以斯拉改革到底孰前孰后，因为两者大致同期进行，并同时达到巅峰。《尼希米记》第 10 章所描述的盟约代表了双方努力的结果。在第 13 章里，我们看到尼希米自己对某些弊端的纠正做了总结——将这些成绩归在自己的名下。在第 9 章和第 10 章里（以及拉 9，10），编年史作者描述了同样的弊端是如何进行处理的；当然，他让尼希米在这件事情上扮演一定的角色（尼 10：1），但却将成绩归功于主角以斯拉。实际上，两人都起到了必要的作用。虽然尼希米已经采取断然措施应对宗教上的懈怠现象，但要想让这些措施取得永久性的效果，他需要以斯拉律法的权威，因为后者是得到国王诏书支持的。但由于他确实采取了这样的行动，而且是通过他的牵头促使人们立约遵守律法（尼 10：1），便完全可能宣称改革是他完成的——因为正如他的自述所示，他并不是一个过分谦虚的人物。另一方面，以斯拉虽然从政府获得全权实行律法，但要想让他的改革切实有效地得到贯彻执行，他还需要市政长官的支持。但既然说以斯拉所带来的律法是改革的基础，并且由于他的道德权威才促使民众愿意接受它，编年史作者将改革成绩主要归功于他，这也不是错误的做法。尼希米对以斯拉的作用全然不提，而编年史作者几乎不提尼希米的作用，这可能是因为两人都个性鲜明，互相没有太多好感。<sup>②</sup>此外，尼希米希望他的自述成为一个纯粹的个人告白书，而编年史作者主要出于宗教考虑，便认为市政长官只是起到了辅助性的作用。

（4）以斯拉工作的重要性。以斯拉的改革似乎是在他到达耶路撒冷当年完成的，此后再也没有提到他。很可能他年事已高，使命完成后不久就去世了。约瑟夫（《犹太古史》，XI，5，5）就是这样说的，还说他被葬在耶路撒冷。但也有传统故事里说，他在巴比伦去世；传说他的坟墓是在伊拉克南部

<sup>①</sup> 持这种观点的有 Bowman, *IB*, III, p. 757; Rudolph, *Esra und Nehemia*, pp. 167, 173. Rudolph 的历史重构在许多地方与本文所采纳的重构相似，但他认为编年史作者试图掩盖这样的事实：以斯拉的努力以失败告终。我本人则相信，完全没有理由认为以斯拉失败了。

<sup>②</sup> 参见 Albright, *Alex. Marx Jubilee Volume* (Jewish Theological Seminary, 1950), p. 73.

的欧宰尔（‘Uzair），至今仍是一个朝拜圣地。我们不知这是否真实，不管怎样，以斯拉是个举足轻重的人物。传说中称他为摩西第二<sup>33</sup>，虽然有些夸大其词，但也并非全无道理。如果说摩西是以色列的奠基者，那么可以说以斯拉对以色列进行了重组，赋予其信仰以全新的形式，使它借此得以在以后的世纪里延续下去。

以斯拉的工作就是根据律法对犹太人群体进行重组，上文已经说到这种重组的迫切性。虽然圣殿的建成让犹太人在被掳过后又有了一个集会的场所，也使他们成为一个宗教群体，但正如所罗巴伯之事所示，犹太人再不可能复兴旧有的国家体制。以色列不再是个国家，在不久的将来建国的希望也不大。尽管传统上存在着紧密的部族纽带，但也不可能让时光倒流，让她重新组成部族联盟。如果以色列不能找到一个全新的存在方式，早就不可能继续生存下去，只会无望的民族主义中分崩离析（然而，人们再也没有民族主义热情了），或者分化瓦解并消失在异教世界里——她正面临这样的危险，因为象岛的犹太人群体正是处于这种状态。我们已经看到，无论从外部还是内部来说，她的处境都极其危险。而以斯拉，他在尼希米所提供的政治稳定的框架里，促成了以色列所急需的重组，其根基就是律法。 390

以斯拉究竟带来什么样的律法，这个问题还没有确切的答案。没有理由认为这是一部为当时人们所不知晓的全新的律法。既然巴比伦的犹太人已经接受它，认为这就是摩西律法，至少其中很大部分早已为巴勒斯坦的犹太人所了解。有些人认为这是祭司律例，里面保存了被掳前的圣殿官方传统，而这些传统是在被掳期间经过传承、搜集，被赋予了某种确定的形式。还有些人认为这是完整的摩西五经，其所有组成部分早就存在，在以斯拉之前几乎可以肯定已经大致编撰成目前的形式，只是还不存在标准的修订本。另外还有一些人相信这是一部律法集，可能包括了各种仪式规定以及其他律例，是从属于祭司叙述的，其涉及范围已经无法确定。<sup>34</sup>当然，我们无法说出以斯拉所宣读的究竟是什么律法，但他很可能持有完整的摩西五经，在犹太人群

<sup>33</sup> 《以斯得拉二（四）书》里说（参见第14章），以斯拉是经过圣灵启示，重新创作出了整个经文，据说经文早已被毁。参见 Sanh, 21b：“若不是前面还有摩西，可以说是以斯拉为以色列获得了旧约前五卷。”

<sup>34</sup> 关于各种观点以及更多参考书目，参见 Bowman, *IB*, III, pp. 733f.; Noth, *III*, pp. 333-335; H. H. Rowley, *BJRL*, 38 (1955), pp. 193-198。

体中执行该律法，使之成为信仰与习俗的标准条例。<sup>⑤</sup> 旧约首五卷在以斯拉时代之后不久便处于这样的地位，可以认定这就是以斯拉所带来的律法。

不管怎样，人们在耶和华面前郑重立约接受律法，它就这样成为犹太人群体的宪法。由于律法的执行也得到了波斯政府的允许，犹太人也获得了一定的地位，他们尽管仍然缺乏民族身份，却能作为一个独特的群体存在。他们在政治上是波斯的臣民，实际上却成为个性鲜明的群体，有权根据上帝的律法管理内部事务。以色列从一个国家转型为具有律法规范的群体，从此，尽管她不再具有国家形式，尽管她的人民分散在世界各地，她也会以这样的形式存在。区别犹太人的标志不是政治国籍，也不主要是民族背景，甚至不是经常参加圣殿仪式（这对生活在流散地的犹太人来说是不可能的），而是是否遵守摩西律法。以色列已经穿越了它历史的分水岭，确保了她的未来，直到永远。

---

<sup>⑤</sup> 该观点的提出者是 J. Wellhausen, *Geschichte Israels I* (Berlin: G. Reimer, 1878), p. 421, 这在今天已经为许多学者接受；例如, Schaefer, *op. cit.*, pp. 63f.; Albright, *BP*, pp. 94f.; H. Cazelles, "La mission d'Esdras" (*VT*, IV [1954], pp. 113-140, esp. p. 131)。对于以斯拉工作的不同阐释，参见 K. Koch, *JSS*, XIX (1974), pp. 173-197。

## 题外话 II

### 以斯拉奉命前往耶路撒冷的日期\*

391

在波斯时期的历史中，最令人困惑的问题是<sup>1</sup>以斯拉与尼希米两人职业生涯的时间顺序，迄今为止尚未达成一致意见。这里不可能对该问题进行详尽的讨论，但有必要对本文所采纳的观点进行一定的解释。

问题围绕以斯拉到达耶路撒冷的日期展开。尼希米活动的时间似乎相当确定，象岛文献表明，尼希米的头号仇敌参巴拉的儿子们在公元前5世纪的最后十年里相当活跃，当时参巴拉显然年事已高。文献也表明，当时的大祭司是约哈难，他是尼希米同代人以利亚实的孙子（尼3：1，12：10f.、22）。<sup>①</sup>因此，尼希米的保护人亚达薛西只可能是亚达薛西一世（公元前465—前424年）。尼希米的活动是在（尼2：1，13：6）亚达薛西一世第20年（公元前445年）至第32年（公元前433年）之后的某个时间。这就排除了亚达薛西二世统治（公元前404—前358年）的任何时期。<sup>②</sup>但问题是，以斯拉是早于尼希米，还是晚于他来到耶路撒冷？两人是否同时出现在耶路撒冷？答案很多，细节也有较多分歧，但主要有以下三种。有些人认为，《以斯拉记》第7章7节发生在亚达薛西一世第七年（公元前458年），因此

---

\* 见 ADDITIONAL NOTE at end of Excursus, pp. 401f.

- ① 相关文献，参见 Pritchard, *ANET*, p. 492。《尼希米记》第12章11节里的“Jonathan”（约拿单）可能是“Johanan”（约哈难）的笔误，当然有些学者提出异议（例如，F. Ahlemann, *ZAW*, 59 [1942/1943], p. 98）。
- ② 现在已经知道，参巴拉二世（或许是参巴拉三世）在公元前4世纪统治撒玛利亚。参见 F. M. Cross, “Papyri of the Fourth Century B. C. from Dāliyah” (*New Directions in Biblical Archaeology*, D. N. Freedman and J. C. Greenfield, eds. [Doubleday, 1969], pp. 41-62); 也见 *HTR*, LIX (1969), pp. 201-211; *BA*, XXVI (1963), pp. 110-121。但考虑到圣经及圣经外的证据，很难甚至不可能把尼希米与任何人联系起来，除了参巴拉一世。



以斯拉比尼希米先到达约13年。<sup>③</sup> 还有些人认为,以斯拉于亚达薛西二世第七年(公元前398年)到达耶路撒冷,以斯拉在尼希米工作结束后若干年才出现。<sup>④</sup> 此外还有一些人认为,《以斯拉记》7章7节中所说的“第七年”是392“三十七年”(公元前428年)的笔误或诸如此类的错误,因此以斯拉晚于尼希米到达耶路撒冷,但又早于尼希米任职结束的时间。<sup>⑤</sup> 上述观点都有其价值,但没有哪一种观点能够解决所有疑问,所以应当避免教条主义。然而,考察证据迫使我接受这样的结论(不是我起初的观点!):最后一个观点的反对理由最少,因此是最合适的。

1. 以斯拉早于尼希米到达耶路撒冷的观点:公元前458年。这是传统的观点,有《以斯拉记》和《尼希米记》两卷正典支持,对事件的描述相当合理,从表面上看没有任何无法自圆其说的地方。我本人最初有些倾向于接受它。

(1) 这一观点的价值。圣经里所讲述的故事必会给人一种印象,以为以斯拉最先到达耶路撒冷。以斯拉的职业生涯始于(拉7—10)亚达薛西王第七年(拉7:7f.),因此最早予以描述,而尼希米是在亚达薛西王第20年才出现的(尼1:1,2:1)。我们无疑会倾向于认为以斯拉的出现早于尼希米13年。这本身并非不可能,也不能予以断然否决,而且为了驳斥该观点,引证的许多经文不够有说服力。例如,《以斯拉记》第9章9节里提到的“墙垣”,不一定证明尼希米的工作在以斯拉到达之前就已完成;这个词不是指代城墙的常用词,可能是一种比喻用法。还有,尼希米见到的耶路撒冷人口稀少(尼7:4),却有大群的人迎候以斯拉,但这不足以表明尼希米向耶路撒冷迁移人口的工作(尼11:1f.)是在以斯拉到来之前完成的。这些段落

③ 我们无须列举全部文献;参见本章脚注4中Rowley的文章可见到更多文献。关于这种观点的论证,参见J. S. Wright, *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem* (London: Tyndale Press, 2nd ed., 1958);最近的论述有J. Morgenstern, *JSS*, VII (1962), pp. 1-11 (他认为耶路撒冷于公元前485年沦陷,这个立论就站不住脚);U. Kellermann, *ZAW*, 80 (1968), pp. 55-87 (他认为以斯拉于大约公元前448年到达耶路撒冷)。

④ 参见H. H. Rowley, "The Chronological Order of Ezra and Nehemiah" (*The Servant of the Lord and Other Essays* [rev. ed., Oxford: Blackwell, 1965], pp. 135-168), 里面列举了迄今为止最为全面的参考文献;最近的论述有:S. Mowinckel, *Studien zu dem Buche Ezra-Nehemia*, Vol. III (Oslo: Universitetsforlaget, 1965), pp. 99-112; J. A. Emerton, "Did Ezra Go to Jerusalem in 428 B. C.?" (*JTS*, XVII [1966], pp. 1-19); N. H. Snaith, *VT*, *Suppl.*, Vol. XIV (1967), pp. 244-262。

⑤ 最近的论述有, Albright, *BP*, pp. 93f. and note 193; Noth, *HI*, pp. 315-335; W. Rudolph, *Ezra und Nehemia* (HAT, 1949), pp. xxvif., 65-71; V. Pavlovsky, "Die Chronologie der Tätigkeit Esdras" (*Biblica*, 38 [1957], pp. 275-305, 428-456)。

可以有其他的解释。《以斯拉记》第10章6节也不能证明，尼希米的同代人以利亚实的孙子约哈难是以斯拉时期的大祭司。这里并没有称呼约哈难为“大祭司”；他的名字很普遍，他可能——不过我觉得不太可能——是同名的一位叔叔。<sup>⑥</sup> 尼希米委派了四位库官管理圣殿库房（尼13：13），而以斯拉到达耶路撒冷时也有四位库官（拉8：33），这也不能证明尼希米在前，因为这不一定表明尼希米设置了新的职位，可能他只是在现有的职位上安排了忠信之人。引证的其他经文，同样可以被认定是不够说服力的。<sup>⑦</sup>

(2) 对这一观点的反驳。然而，对这一观点的许多反驳意见似乎是不容推翻的。虽然我们不能断言以斯拉无人护卫的旅程（拉8：22）不可能发生在公元前458年，但在亚达薛西一世早年纷扰的岁月中，这件事情不可能发生。<sup>⑧</sup> 更重要的是，既然以斯拉的任务是传授和执行律法，他又充满热情，很难相信他到达耶路撒冷13年后才向民众宣读律法（尼8：1-8）。那些认为以斯拉于公元前458年到达耶路撒冷的人意识到这个问题，于是将以斯拉和尼希米的工作分开，将宣读律法的时间放在以斯拉抵达耶路撒冷当年。<sup>⑨</sup> 更为重要的是，任何宣称以斯拉改革（拉9，10）早于尼希米改革的理论必然会导致这样的结论：以斯拉在某种程度上失败了。我们必然要设想，他的改革没有成效，因此尼希米不得不重新进行改革（尼13）；或者以斯拉遇到强烈反对，不得不放弃，最后尼希米拯救了改革；或者以斯拉超越了权限（例如《以斯拉记》第4章7至23节中的事件），因此颜面扫地或者受到波斯人的管制——关于这方面毫无证据。<sup>⑩</sup> 我个人认为，以斯拉失败的说法不可信。不仅圣经没有这样描绘他，而且整个犹太教的发展道路也被他的工作塑造。如果他失败了，事情还会是这样的吗？传统上还会把他说成是摩西第二吗？但如果说他的改革早于尼希米改革，那他就是失败了。

⑥ 或者在作者的时代，大家知道那个房屋是约哈难的，因此用他的名字来指称该房屋。参见 E. Meyer, *Die Entstehung des Judenthums* (Halle: M. Niemeyer, 1896), p. 91; 也见 Ahlemann, *ZAW*, 59, pp. 97f.。

⑦ 多数这类段落也被用来论证相反的观点！对该问题的讨论参见 Rowley, *The Servant of the Lord*, pp. 135-168.

⑧ 特别参见 Pavlovsky, "Die Chronologie," pp. 283-289.

⑨ 例如, Kittel, *GVJ*, III, pp. 584-599; H. H. Schaefer, *Esra der Schreiber* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1930), pp. 12-14.

⑩ K. A. Kitchen (Supplement to the *Theological Students' Fellowship Bulletin* [Summer, 1964], pp. vif.) 提出，以斯拉于公元前458年到达耶路撒冷，做了某些改革，然后回到他在巴比伦（或书珊）的岗位上，后来返回耶路撒冷与尼希米会合，宣读（或重申）律法并签署盟约。不能说这不可能发生，但圣经里并无迹象表明以斯拉两次来到耶路撒冷。

此外，各项证据虽然本身都不很充分，但更适用于尼希米比以斯拉先到达的假设。不管《以斯拉记》第9章9节是不是指尼希米建造的城墙，尼希米所看到的耶路撒冷必定是到处废墟颓垣（尼7：4），而以斯拉到达时，城市人口众多，相对比较安全。还有，尼希米早期纠正了经济弊端（5：1-13），但以斯拉的故事里没有提到这方面的弊端。如果他到达的时候发现这些弊端存在（如果他早于尼希米到达，这些弊端必定存在），难道虔诚的以斯拉不会像尼希米一样对此感到大为震惊吗？还有，如果尼希米的改革（13）不像以斯拉改革那么温和，必然不如后者那么有针对性，因为他那些措施颇有些率性而为的味道。尼希米既没有诉诸以斯拉所宣读的那类律法（尼8），也没有斥责大家违背了遵守律法的承诺；实际上，在整个叙述里，他根本没有诉诸任何特定律例，而是见机行动，全凭直觉行事。如果说《尼希米记》第10章里描述的立约之事（编年史作者将立约之事放在以斯拉故事的结尾）是早已完成的，这种说法并无证据。不管怎样，人们不由得怀疑，他那些不太有针对性的举措居然会成功，而以斯拉广泛推行的改革为何却失败了。最后一点，虽然圣经叙述将以斯拉放在前面，某些段落却暗示以斯拉应该在后面。例如，《尼希米记》第12章26节列举了从圣殿建造到作者时代之间的犹太人领袖，他们的先后顺序是：约书亚、约雅金（尼希米同代人以利亚实的父亲）、尼希米和以斯拉。此外，《尼希米记》第12章47节从所罗巴伯说到尼希米，中间没有提到以斯拉。鉴于以上原因，加上下文所证明的时间顺序，最佳的结论是，以斯拉至少是在尼希米的主要工作完成之后到达的。

2. 编年史作者的历史、尼希米自述与编年史作者的日期。《历代志上》和《历代志下》、《以斯拉记》、《尼希米记》形成了一套历史著作，我们不知道作者的名字，因此称之为编年史作者。该作品的完成与我们当前讨论的问题有相关之处。<sup>①</sup> 我们上文的结论是否迫使我们认为编年史作者是个非常不可靠的史学家，不知是出于无知还是有意安排，不幸扭曲了事实？本文的观点是否定的。

（1）尼希米自述及其与编年史作者的历史之间的关系。有趣的现象是，伪经《以斯特拉一（三）书》里保存了LXX文献，<sup>②</sup> 虽然对《以斯拉记》

<sup>①</sup> 特别参见 W. Rudolph, *Esra und Nehemia* (HAT, 1949); *idem*, *Chronikbücher* (HAT, 1955); also M. Noth, *Ueberlieferungsgeschichtliche Studien I* (Halle: M. Niemeyer, 1943), pp. 110-180.

<sup>②</sup> 参见 Mowickel, *op. cit.*, Vol. I (1964), pp. 7-28.

第1至7章进行了某些增补和顺序上的调整，绝大部分与我们现在看到的圣经中的《以斯拉记》叙述一样；不过后面略去了《尼希米记》（尼1—7），直接跳到《尼希米记》的第7章73节和第8章1至12节（以斯拉宣读律法部分），然后结束。《尼希米记》第8章9节里只写着“总督”，其实根本没有提到尼希米的名字。约瑟夫采用了亚历山大式经文（*Alexandria text*），故事的顺序一致（《犹太古史》，XI, 5, 4至6），直接从《以斯拉记》第10章转到《尼希米记》第8章；只有以斯拉的故事在《以斯特拉前书》结尾处结束（包括关于以斯拉去世的叙述）时才提到尼希米。这就给我们提出了一个问题：尼希米的自述是编年史作者的著作里最初就有的，还是著作完成之后添加上去的？<sup>⑬</sup>

尼希米自述以第一人称进行叙述，无疑是尼希米本人编写的。这段叙述包括《尼希米记》第1章1节至7章4节的整个部分（包括第3章中的名单），在此之后添加了第7章6至73节a（//拉2），其中第5节成为承上启下的部分。这段叙述在第8至10章处中断，在第11章1节及后文中重拾话头（也就是继续第7章4节的叙述），<sup>⑭</sup>然后第12章27至43节继续这段叙述（这在传承中有所增补），<sup>⑮</sup>最后以第13章结束。可以肯定，这份文献最初独立成册传阅，里面没有明显经过编年史作者加工的痕迹。在我看来，里面有一些显然经过编辑的地方，这正好表明尼希米的作品通过增加名单等手段得以拓展，最终与编年史作者的历史合并。编年史作者最初的作品可能根本不包括这些自述，后来把它们加上时，便放在文献的最后部分，这也就是约瑟夫所采纳的文献。马索拉原本里，因为尼希米在《尼希米记》第8章9节和第10章1节里被提到，或至少因为编辑者感到，由于第8至10章里的事件发生时尼希米在场，因此有必要把他的到达和他修建城墙之事（修建城墙是在他到达时立刻进行的）插到第8章前叙述。这样，《尼希米记》第8章从《以斯拉记》第9章、第10章脱离出来（而在《以斯特拉前书》里就不是这样），而尼希米自述的开头部分（尼1—7）就与结尾部分（尼11：1f.，12：27—43\*，13）切割开了。但如果独立地阅读尼希米自述，会发现

<sup>⑬</sup> 参见 Mowinkel, *ibid.*, pp. 29-61, 他认为正是如此, 我认为他的论证令人信服; 又见 K-F. Pohlmann, *Studien zum dritten Esra* (FRLANT, 104 [1970])。

<sup>⑭</sup> 注意, 约瑟夫(《犹太古史》, XI, 5, 8)将《尼希米记》第7章4节与第11章1节及后文压缩成一个总结的句子!

<sup>⑮</sup> Rudolph (*Esra und Nehemia*, p. 198) 认为第27节aa、30节\*、31节及后文、37至40节、43节\* (\*表示一节的一部分)中含有尼希米材料; 持同样观点的是 Schaefer, *op. cit.* p. 7。

当中根本没有提到以斯拉（除了第12章36节，而这个部分可能是后来增补的）。因此，它们并不能表明尼希米是在以斯拉之前还是之后到达耶路撒冷的。

（2）编年史作者的以斯拉叙述：其范围与时间顺序。如果上述说法是正确的，那就是说，编年史作者最初的作品包括《以斯拉记》，外加《尼希米记》第7章73节至8章12节（如《以斯得拉一书》一样）。但鉴于《尼希米记》第8章的其余部分与第9章、第10章是在继续编年史作者所讲的故事，而且与他的风格完全一致，我们可以认为他的作品包括这些，但结尾部分在《以斯得拉一书》中不见了。在正典《尼希米记》中，很难说编年史作者最初的作品究竟止于何处。我们不能完全确定是否第11章3节至12章26节中所有的名单都属于该作品，也不能确定是否其中某些部分通过其他方式进入正典。然而，我认为很可能编年史作者所撰历史的结尾部分就是第12章44节及后文，因为这一部分可以认定是第10章28至39节叙述的继续和总结。<sup>①⑥</sup> 值得注意的一点是，编年史作者几乎没有提到尼希米的名字。他的名字分别出现在《尼希米记》第8章9节（有些人认为那是个注释；《以斯得拉一书》则将它省略了）；第10章1节（但有些人认为，第10章1至27节是后来插入编年史作品中的内容）；<sup>①⑦</sup> 第12章26节（在这里有些也删除了他的名字），以及第12章47节（可能不是编年史作者作品的一部分）。据此我们完全可以认定，编年史作者最初的叙述里根本没有提到尼希米！当然，这在我看来似乎证据不足，但单从编年史作者的历史看来，它与尼希米的自述一样，根本没有解决以斯拉与尼希米到达耶路撒冷的先后顺序问题。

编年史作者关于以斯拉职业生涯的叙述（拉7—10；尼8—10）显然不完全是按时间顺序进行的，当然，我们不可能在此探讨其中的原因。完全有理由相信，《尼希米记》第8章在发生时间上早于《以斯拉记》第9章10节，正确的时间顺序应该是：《以斯拉记》第7章、第8章，《尼希米记》第8章，《以斯拉记》第9章、第10章，《尼希米记》第9章、第10章。<sup>①⑧</sup> 以斯拉的使命（拉7：25f.）就是根据律法管理犹太人事务，并向人们讲授律法。

<sup>①⑥</sup> 44节中的“当日”不可能是献城的那天（12：27-43），很可能是第10章中立约的那天。46节及后文很可能是增补的；参见 Rudolph, *Esa und Nehemia*, p. 201。

<sup>①⑦</sup> 参见 Rudolph, *Esa und Nehemia*, pp. 173f.。A. Jepsen, *ZAW*, 66 (1954), pp. 87-106 则完全删除了尼希米的名字。

<sup>①⑧</sup> 许多学者采纳这种观点或类似的观点：例如 Torrey, *The Chronicler's History of Israel* (Yale University Press, 1954), p. xxviii; Rudolph, *Esa und Nehemia*, pp. xxiv, 143f. 等；Bowman, *IB*, III (1954), pp. 644, 732 等。

充满热情的以斯拉（拉 7：10）应当立刻开展这项活动。然而，就目前的叙述顺序来看，他在“第七年”的第五个月到达（拉 7：7f.），到第九个月之前（拉 10：9）什么都没有做，然后，只是因为杂婚事件引起了他的注意，这才采取行动。过了很长时间（就目前整本书的叙述安排来看，是在 13 年或更多年之后；但仅从编年史作者的日期来看，是在第二年的第七个月 [尼 8：2] 之后），他才宣读律法。这似乎不太可能。此外，当时人们在以斯拉谈到他们杂婚问题时表现得十分温顺（拉 10：1-4），立刻表示要遵守律法（10：3），这表明向民众宣读律法之事已经发生，而立约的提议直接导致《尼希米记》第 10 章（10：30）的记载。<sup>19</sup>

但如果（考虑到《尼希米记》第 1 至 7 章不是编年史作者所撰历史的组成部分）将《尼希米记》第 8 章的发生时间放在《以斯拉记》第 9 章、第 10 章之前，一切就井然有序了。以斯拉在第五个月到达，在第七个月的住棚节向公众宣读律法（尼 8：2），接着（拉 9、10）处理杂婚的行动开始。这是从第九个月开始的（10：9），三个多月以后（10：16f.），也就是第二年年年初就结束了。最后（尼 9：1），在第 24 天上（可能是第一个月），就是《尼希米记》第 9 章、第 10 章中所描写的众人忏悔罪过和庄严立约。这样，以斯拉改革在他到达耶路撒冷的一年内完成。当然，对那些事件可能有不同理解，但上述阐释是最能自圆其说的。

(3) 编年史作者的年代。编年史作者本人并没有混淆以斯拉和尼希米的前后顺序，这一观点还有另外一个例证，即他似乎是在公元前 400 年之前或之后不久完成其作品的——就是说当时的人们对这两个人仍然记忆犹新。当然，经常有人认为作品的完成是在更晚一些时间（直至公元前 250 年或更晚），但他们的根据似乎是认定《以斯拉记》中的亚兰语（拉 4：8—6：18，7：12-26）时间比较晚；或者认定《历代志上》第 3 章 10 至 24 节中的大卫后裔王名单（以及《尼希米记》第 12 章 10 节及后文、22 节中的大祭司名单）可一直向后推至大约亚历山大大帝时代；或者感到编年史作者叙述里出现混乱现象，只能解释为由于他生活在更晚时期，事情发生的真实过程已经被忘却。但上述理由没有一条是可信的。 397

比较象岛文献可以发现，《以斯拉记》中的亚兰语与波斯时代的晚期相

<sup>19</sup> 此外，从节日的欢乐气氛（尼 8）转向谦卑的忏悔（尼 9）是非常突兀的；参见 Rudolph, *Ezra und Nehemia*, pp. 153f.; Bowman, *ibid.*, p. 743。

吻合；没有看到希腊语单词。<sup>②0</sup>至于名单，从名单来推断出编年史作者的年代是不可靠的，因为它们可能是后来增补上去的。即便如此，从名单中也只能推断到公元前5世纪结束之后。大卫后裔王名单（代上3：10-24）经过我们调整经文顺序后，<sup>②1</sup>也只能推断到约雅斤之后第七代。约雅斤出生在公元前616年（王24：8），公元前597年被流放，五个年长的儿子于公元前592年之前出生，这有楔形文字记述为证。<sup>②2</sup>如果我们非常宽松地假设每一代有27年半，<sup>②3</sup>或者假设是25年，即使王室谱系并非总是通过头生子传承，25年为一代也相当宽松。这样，最后一代的出生时间大约是在公元前430/25年与公元前420/15年之间。据编年史作者的记载，之后再也没有大卫后裔王了。<sup>②4</sup>大祭司的名单也是如此（尼12：10f.、22）。以利亚实活跃在（3：1，13：4-9）尼希米担任总督的第一任期（也就是约公元前445—前433年），而象岛信件告诉我们，他的孙子约哈难在那个世纪的最后十年里任大祭司；约哈难的儿子押杜亚在公元前400年前必定就成年了，他大约在那个时候或此后不久任职。

在编年史作者的作品里，叙述的部分中同样没有记载晚于尼希米或以斯拉的人物或事件。如果说叙述中之所以出现混淆时间前后的现象，是因为编年史作者为了叙述的目的故意重新调整历史事件的顺序，那么当然更可以认定他的活动是在更晚一些时间，因为如果当时的人们对所发生的事件仍然记忆犹新，这种重大的错误不可能不被发现。如果假设混淆时间前后的现象是源于编年史作者的无知，或者因为他的资料来源本身如此，这必然是因为事情已经过去很长时间，对事件的记忆已经很模糊了。然而，如果说编年史作者是在公元前400年的一个世纪之后写作，他的叙述或他所列出的谱系居然不超过公元前400年，这确实很奇怪。因此，最佳的说法是，编年史作者的时代可能是在公元前5世纪的最后十年里，当然不可能在公元前400年之后

<sup>②0</sup> 参见 W. F. Albright, "The Date and Personality of the Chronicler" (*JBL*, XL [1921], pp. 104-124); 也参见 Alex. Marx *Jubilee Volume* (Jewish Theological Seminary, 1950), pp. 61-74; F. Rosenthal, *Die aramäische Forschung* (Leiden: E. J. Brill, 1939), esp. pp. 63-71. 参见 H. H. Rowley, *The Aramaic of the Old Testament* (London: Oxford University Press, 1929)。里面有完整的讨论和谨慎的结论。

<sup>②1</sup> 参见 Rudolph, *Chronikbücher*, (见本章脚注11), pp. 28-31。

<sup>②2</sup> 参见 Pritchard, *ANET*, p. 308, 内有楔形文字的原文。

<sup>②3</sup> 参见 Albright, *BP*, p. 95, and note 198。

<sup>②4</sup> 如果能够确定公元前407年象岛信件中提到的阿拿尼（参见 Pritchard, *ANET*, p. 492）就是第24节中的阿拿尼，那么可以肯定它们是同时发生的。但我们不能确定。



很久。<sup>25</sup> 目前的《以斯拉记》和《尼希米记》中出现的时间混淆现象，很可能 398  
 是由在编年史作者的作品里添加了尼希米自述和其他材料所造成的。

我们不知道编年史作者究竟是谁。他的风格与以斯拉自述的风格（《以斯拉记》第7章27节中以第一人称的叙述开始）如果不说是一致，至少可以说是非常相似的——当然，有些学者认为这一点的重要性被夸大了。<sup>26</sup> 这既不要求我们认定以斯拉自述是编年史作者的自由创作，<sup>27</sup> 也不要求我们认为它产生于编年史作者的门徒圈子。<sup>28</sup> 正如犹太传统所说，认为编年史作者就是以斯拉本人也未尝不可，<sup>29</sup> 当然，坚持这一观点有些冒险。另一方面，他也可能是以斯拉某个亲近的门徒，他手头有以斯拉自述的一些摘录——或者是口传形式的自述——他用自己的话语重新写出，当中添加了些词句。不管他是谁，如果说他远远晚于以斯拉的同代人，理由并不充分。

3. 以斯拉于亚达薛西二世的第七年（公元前398年）到达的观点。我们现在回到以斯拉的到达日期这一问题上。我们已经探讨了将这个日期放在亚达薛西一世第七年（公元前458年）的反对意见，也看到无论是从编年史作者原本的作品，还是从尼希米的自述中，都无法确定谁先到达的问题。如果把以斯拉的到达时间放在亚达薛西二世第七年，也就是尼希米的活动结束后，那么问题是否迎刃而解呢？

（1）这一观点的价值。这一观点并非没有价值。其中尤其突出的一点是，这就使以斯拉的工作成为最终具有决定意义的一件事，后来的传统就是这样盛赞此事的，而他的工作似乎正是这样的。将以斯拉放在亚达薛西二世统治时期，这本身并非不合理（圣经里当然没有明确指出究竟是哪一个亚达薛西），这只需假定目前的叙述顺序是二次加工后形成的，正如上文所示，并假定那些将以斯拉和尼希米说成是同代人的段落也是二次加工的。我们已经看到，那些段落实在不多，只在叙述中偶然出现：其实只在《尼希米记》

<sup>25</sup> 一些学者倾向于公元前400年前后；参见本章脚注20中Albright的文章；*idem*, JBL, LXI (1942), p. 125; Rudolph, *Ezra und Nehemia*, pp. xxivf.; J. M. Myers, *Ezra-Nehemiah* (AB, 1965), pp. lxxviii-lxx.

<sup>26</sup> 参见Rudolph, *ibid.*, pp. 163-165; Mowinckel, *op. cit.*, Vol. III, pp. 11-17。

<sup>27</sup> 持这一观点的，特别见C. C. Torrey：例如，*Ezra Studies* (The University of Chicago Press, 1910)；最近的论述有*The Chronicler's History*；也见R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament* (Harper & Brothers, 1941), pp. 824-829。

<sup>28</sup> 持这一观点的，见A. S. Kapelrud, *The Question of Authorship in the Ezra Narrative* (Oslo: J. Dybwad, 1944)。在确定各种具有鲜明风格的“圈子”时应当谨慎行事，毕竟当时人口只有大约5万人。

<sup>29</sup> 持这一观点的，参见Albright, *opera cit.* 见本章脚注20；Myers, *op. cit.* p. lxxviii。



第8章9节中提到了尼希米（《以斯得拉一书》则略去不提），另外一处是在《尼希米记》第12章36节提到以斯拉（这可能是后来增补的）。《尼希米记》第12章26节中提到两人的名字，即使原著中就是这样的，也不一定表明两人是同代人。那么，如果《尼希米记》第10章说的是尼希米的改革而不是以斯拉的改革（或者把《尼希米记》第10章1至27节看作是后来添加的），虽然第1节中提到尼希米的名字，但这并不能把他与以斯拉的工作联系起来。如果这样看待这些其实非常细小的证据，那么所有明确表明他们两个是同代人的言论就不复存在了。

(2) 对这一观点的反驳。然而，将以斯拉的使命放在公元前398年这样晚的时间，会引发严重的问题。所谓象岛“逾越节纸草文献”的时间是大流士二世第五年（公元前419年），<sup>⑩</sup>从文献中可知，当时的总督阿萨姆（Arsames）在国王的命令下，通过犹太事务代理人管理犹太人的信仰生活，他的名字是哈拿尼雅。哈拿尼雅（或哈拿尼）是尼希米的兄弟（尼7：2），<sup>⑪</sup>管理的渠道是经由耶路撒冷。文献表明守逾越节（除酵节）的律例，我们知道，来自《出埃及记》第12章14至20节、《利未记》第23章5节及后文、《民数记》第28章16节及后文等经文。这样，犹太宗教习俗由波斯政府通过官方渠道，根据摩西五经的律法进行管理，时间是公元前419年前。但以斯拉被派往耶路撒冷的目的，正是要执行这种管理宗教习俗的任务（拉7：12-26）——显然这也是第一次派出。在耶路撒冷地完成这件事情之前，埃及某个遥远的角落怎么可能已经在——而且可能还是经由耶路撒冷——管理犹太习俗呢？然而，如果以斯拉于公元前398年才到达耶路撒冷，事情便会是这样。如果碰巧在以斯拉之前官方已经在管理宗教事务，例如说是尼希米的所作所为（对此我们没有证据），那么还派以斯拉做什么？<sup>⑫</sup>

还有其他一些理由，令人难以接受以斯拉那么晚才到达耶路撒冷的观点。当杂婚的丑闻暴露出来，据说以斯拉曾进入以利亚实的儿子约哈难（Jehohanan）的屋里（拉10：6）。据此人们会推想，这两个人的关系不错。当然，这个人也许不是公元前407年担任大祭司的约哈难（Jehanan，尼12：22f.），但也可能就是他；赞成这一观点的人通常认为他们俩是同一个人。约

<sup>⑩</sup> 该文献参见 Pritchard, *ANET*, p. 491。

<sup>⑪</sup> 特别参见 C. G. Tuland, *JBL*, LXXVII (1958), pp. 157-161。

<sup>⑫</sup> 确实，“逾越节纸草文献”受到损毁，因此该文献可以有其他解释；参见 Emerton, *JTS*, XVII (1966), pp. 7-11, 以及里面的参考文献。然而，我认为上述提法最有可能。关于这些纸草文献中这份文献及其他部分的研究，参见 B. Porten, *BA*, XLII (1979), pp. 74-104。

瑟夫（《犹太古史》，XI, 7, 1）告诉我们，约哈难任职期间在圣殿谋杀了自己的亲兄弟，这一行为令人震惊，波斯总督因此给予他严厉的责罚。如果以斯拉是在公元前 398 年到达，几乎可以肯定这件事情已经发生了。这位严厉的改革家会跟一个有辱神圣职责的杀人犯同流合污吗？然而如果说以斯拉与约哈难不和，圣经里对此没有任何暗示。<sup>③</sup>

另外一个证据是与以斯拉一同回归的人当中，出现了大卫后裔哈突（拉 8：2）。由于他被列在（8：1）“族长”之列，可想而知他那时是成年人，正当中年。几乎可以肯定，这位哈突不是为尼希米修建城墙的哈沙尼之子哈突（尼 3：10），而是《历代志上》第 3 章 22 节中约雅斤的第五代后裔。<sup>④</sup> 我们已经说过，约雅斤较年长的儿子们都出生在公元前 592 年之前。按照上文的推算方式（见原书第 397 页，参边码），哈突应该出生在公元前 490 年至公元前 480 年间（比如说，大约公元前 485 年）。<sup>⑤</sup> 这样的话，公元前 458 年他大概接近 30 岁——作为族长，年龄偏小，但在公元前 398 年他就将近 90 岁了——考虑到旅程的艰辛，这就不可思议了。然而，在公元前 428 年他接近 60 岁。如果为尼希米修建城墙的示迦尼之子示玛雅（尼 3：29）就是《历代志上》第 3 章 22 节中的示迦尼之子示玛雅，名单（根据重组过的经文）显示，他是哈突的兄弟，这就得到确证。公元前 445 年示玛雅 40 出头，哈突比他年轻几岁，这就非常吻合了。此外，如果《历代志上》第 3 章 24 节中的阿拿尼就是公元前 407 年象岛文献里的阿拿尼，按上文的方式向后退算，结果哈突的出生日期正好是在公元前 490 年至公元前 480 年间。因此，说以斯拉于公元前 398 年来到耶路撒冷似乎太晚了。

4. 以斯拉于大约公元前 428 年到达的观点。虽然不能夹杂任何教条主义的因素，但证据显示，最令人满意的假设是：以斯拉迟于尼希米抵达耶路撒冷，但当他抵达时后者尚未从历史舞台上消失。考虑到编年史作者的初始作品并不包括尼希米自述，这就只需认定“第七年”（拉 7：7f.）是另外一个

<sup>③</sup> 当然，约哈难这样做可能是出于自卫，因此以斯拉会认为他的行为可以原谅；参见 Emerton, *ibid.*, pp. 11f.，但约瑟夫显然觉得他的行为令人震惊，也认为以斯拉也会理所当然地觉得震惊。另一方面，Cross (*JBL*, XCIV [1975], pp. 4-18) 提出，约瑟夫把几个不同代的人压缩到一起，他所说的巴哥阿斯 (Bagoas) 不是公元前 5 世纪末的犹太总督，而是亚达薛西三世手下臭名昭著的将军，约哈难也不是以利亚实的孙子，而是后来一个同名的祭司。如果这是正确的（有这个可能），那么该事件就与以斯拉的事业全然不相干。

<sup>④</sup> 多数学者认为第 21 节及其后有误。第 21 节是指同一代人；第 22 节应当是：“示迦尼的儿子是：示玛雅、哈突……”（注意，他的儿子共“六人”）。

<sup>⑤</sup> 参见 Albright, *BP*, pp. 112f., note 193.

数字的笔误，很可能是“第 37 年”。大家都不喜欢“托词”；但作品很有可能是经过修改的，因为我们可以想到，由于连续三个希伯来单词都是以 shin 开头，很容易在抄写时漏掉一个单词。<sup>36</sup>在我看来，这种假设胜过了所有反对以斯拉于公元前 458 年或公元前 398 年到达的意见，使人能够对事件的发生过程进行合理的描绘。这就是我们在本文中所尝试的。

401 传统上认为以斯拉和尼希米是同代人，虽然明确提出这一点的经文不多，但这个观点不能轻易予以否定。编年史作者几乎没有提到尼希米，而尼希米的自述也可能根本没有提到以斯拉，这很好解释。编年史作者的兴趣主要在宗教方面，而这又不是尼希米的关注重点，尼希米自述是一种个人告白书，当中只讲述他自己的所作所为。由于以斯拉和尼希米都是个性很强的人，有可能他们的这种个性最终导致两人之间的尖锐冲突。以斯拉的权威在尼希米任职期间，很可能没有得到全部的发挥。如果对这个观点持有异议的话，可以认为这种反对意见也适用于公元前 398/7 年，因为当时必定也有个总督，很可能就是巴哥阿斯 (Bagoas)。正如象岛文献所示，他在公元前 5 世纪的最后十年里任总督，可以认为以斯拉的权威同样会与他的权威发生冲突。但正如文献所示，不管真实情况如何，其实从理论上讲，以斯拉的权威并不会与市政长官的权威产生矛盾。值得指出的一点是，虽然《以斯得拉一书》(9:49) 在宣读律法的部分 (尼 8:9) 略去了尼希米的名字，但两段文字里都表明当时有个总督在场。必须指出的一点是，除非里面彻底删除总督的痕迹——当然我觉得这样做没有必要——那位总督在其中所扮演的角色

---

<sup>36</sup> 我认为 Emerton (*JTS*, XVII [1966], pp. 18f.) 所提出的反驳意见没有说服力，如果第 8 节中的“王第七年”被当作是在目前 7 节基础上的注释，我的反对就更有理由了。但也有另外一种可能，在编年史作者的原稿 (*Vorlage*) 中原本是数字符号 (参见 Rudolph, *Ezra und Nehemia* [见本章脚注 5], p. 71)，因此其中一个数字被漏掉了。早在被掳前，古埃及书写体数字已在以色列使用；参见 Aharoni, *LOB*, pp. 315-317。

只能是由犹太人尼希米来担当，而不是巴哥阿斯或其他某个波斯官员。<sup>37</sup>

那么，我们的观点是，尼希米于公元前 445 年至公元前 433 年间担任总督，于公元前 433 年（尼 13：6）回到波斯朝廷，具体呆了多长时间不详。

<sup>37</sup> 当然，最后这一点还应当强调一下。巴哥阿斯可能是个起了波斯名字的犹太人，但约瑟夫（《犹太古史》，XI，7，1）显然认为他是个波斯人——虽然他可能其实说的是迟些时候的另外一个巴哥阿斯；参见上文脚注 33。

\* 补充注释。本题外话的读者可特别留意一篇分析深入的文章：F. M. Cross, “A Reconstruction of the Judean Restoration” (*JBL*, XCIV [1975], pp. 4-18); 也可参见 *Interpretation*, XXIX (1975), pp. 187-203, 里面的结论与这里的结论完全不同。如果 Cross 是正确的，反对以斯拉早于尼希米到达耶路撒冷的某种意见会自动消失。Cross 考察了《尼希米记》第 12 章 10 节及后文以及 22 节里公元前 6 世纪末和公元前 5 世纪的大祭司谱系。谱系如下：约书亚（公元前 520 年至公元前 515 年重建圣殿时的大祭司）、约雅金、以利亚实、耶何耶大、约哈难（他是公元前 410 年后的大祭司），最后是押杜亚。如果平均每一代人（父亲出生日至儿子出生）是 25 年，Cross 发现这个名单里人数过少。因此，他认为名单里因漏字现象少了两个名字——如果存在爷孙同名的习俗，就很容易出现这个问题。他复原的名单如下：约书亚、约雅金、以利亚实一世、约哈难一世、以利亚实二世、耶何耶大、约哈难二世、押杜亚。那么，以斯拉可能是约哈难一世（拉 10：6）的同代人，这样就早于尼希米，后者与以利亚实二世是同代人。

Cross 的论证很有说服力，我最早也认为很可信。但还是存在一些问题，某些问题与 G. Widengren (*IJH*, pp. 503-509) 所提出的问题一样。一方面，Cross 的论述主要靠假设。我们知道，爷孙同名的现象在波斯时代的贵族家庭中普遍存在，但我们不知道在公元前 5 世纪的大祭司家族里是否也存在（当然，在迟一些时期是存在的），我们也没有文献或其他证据证明，由于漏字现象谱系里遗漏了两个名字，更没有证据证明遗漏的是以利亚实（一世）和约哈难（一世）。此外，Cross 居然把以利亚实（一世）列为约雅金的兄弟，而《尼希米记》第 12 章 10 节及后文明确指出以利亚实是儿子，对此我与 Widengren 一样感到疑惑。如果我们说他确实是儿子，那么 Cross 的名单上仍需再加一代人；这样名单上的名字就多出来了。如果 Cross 的设想有道理，重建圣殿时约书亚大约 50 岁，他就是大约公元前 570 年出生。然后从公元前 570 年推算起，按照 Cross 计算一代人的时间，并根据他所复原的大祭司名单（不过要按照圣经所说，以利亚实一世是约雅金的儿子），结果约哈难（二世）的出生日期是大约公元前 420 年。但是我们知道，约哈难在大约公元前 420 年之后任大祭司，这就得相信他任职时不过是个 10 岁左右的孩子！（押杜亚大约在公元前 400 年前后任职，照上述计算此时却尚未出生。）另一方面，我不相信《尼希米记》第 12 章 10 节及后文中的名单里有难以解决的问题。如果我们假设约书亚出生于约公元前 570 年，按照前面计算一代人的时间，但又同时按照《尼希米记》第 12 章 10 节及后文中的名单推算，约哈难的出生日期大约是在公元前 470 年，任职时（公元前 410 年）大约 60 岁——这就完全有可能了。另外，我们所假定的每一代人的时间只是粗略的估计，因此他有可能会小于这个岁数。

此外，应当指出，虽然 Cross 的重构允许我们推定以斯拉早于尼希米，但不能让我们做出必定如此的推论，因为以斯拉的同代人约哈难完全可能是 Cross 所说的约哈难二世。在我看来，虽然 Cross 的假设解决了反对以斯拉更早到达的主要意见，但题外话中提到的其他那些问题更为关键，也就是以斯拉重大改革早于尼希米改革这一假设所引发的问题，仍远未解决。

鉴于以上原因，我决定——虽然经过许多踌躇不定——保留题外话的主要面貌。我相信，这里所采纳的观点与证据相吻合，比起其他观点，更能让人充分阐释尼希米和以斯拉两人的事业。但必须再次指出，这几页文字并不能完全解决问题——也许这问题永远也不可能解决。

约公元前 428 年，以斯拉来到耶路撒冷，几乎可以肯定，当时尼希米已经回到耶路撒冷了，正如他大概已经开始做的那样，与背教者、倒退者作斗争。这样，以斯拉的工作是在尼希米的第二任期里完成的。本文所采用的这个观点，使我们对以斯拉改革与尼希米改革之间关系的阐述显得既可信，又与证据吻合。两人的改革在某个阶段、某个时间里是同时进行的。尼希米从他自己的角度讲述故事并自称是他作出了贡献，编年史作者却顺理成章地把成就归功于以斯拉。

## 第六部分

---

### 犹太教的形成期



## 第十一章

### 旧约时代的结束： 从以斯拉改革至马加比起义的爆发

本章涵盖了直至旧约时代结束前的几个世纪。在此期间，以斯拉和尼希米的成就结出了硕果，犹太教逐渐成形，未来犹太教所具备的鲜明特点开始形成。但重构这个时期的犹太人历史实在是个艰巨的任务。摩西时代以后的以色列历史上，从没有哪个时期像现在这样缺乏文献记录，这当然让人感到奇怪。到公元前5世纪末，圣经里的历史叙述完全停止；直到公元前第二个世纪（公元前175年及此后），《马加比一书》和《马加比二书》（I and II Maccabees）等作品出现了，这才可以说犹太人的历史叙述资料得以重新继续。虽然我们现在已经充分掌握古代东方通史，但对这段时期（特别是公元前4世纪）犹太人的了解几乎是一片空白。当然也有相当多的文献是关于这段时期的，包括旧约成书最晚的经卷以及早期非正典的犹太著作，它们相当清楚地描绘了宗教的发展过程，却没有提供直接的历史资料。因此，我们的叙述只能是——也必然是——极其简要的。

#### 一、公元前4世纪至公元前3世纪的犹太人

1. 波斯统治的最后一个世纪。虽然编年史作者记录了（尼12：10-11、22）直至大约公元前5世纪末的大祭司名字，也记录了直至大约这个时期的大卫后裔名字（代上3：17-24），但他的叙述到以斯拉就结束了（也就是约公元前427年）。象岛文献倒是提供了一些有关公元前5世纪最后25年的情况，但到了公元前4世纪，情况正如上文所述，几乎可以说是完全不明朗。

（1）公元前5世纪末期。以斯拉与尼希米的改革结束后不久，亚达薛西



一世去世（公元前424年）。他的合法继承人薛西二世被谋杀，便由他的儿子大流士二世挪士司（Darius II Nothus）继位（公元前423—前414年）。他的统治不是我们关注的焦点，这里只需提一点，在他统治期间，伯罗奔尼撒战争中断过一次（尼西亚和平期 [the peace of Nicias]：公元前421—前414年），后来又继续，最后于公元前404年雅典被攻占后结束。由于希腊的腐败，波斯得以通过外交与贿赂手段得到最后的胜利，而比以往更加有力地掌控小亚细亚。

与此同时，犹太的情况很不明朗。尼希米担任总督的第二任期或许在公元前428/7年后的若干年内就结束了。他的弟弟哈拿尼雅（Hananiah）担任过他的副手（尼7：2），因此后来可能在短期内继任总督。如果公元前412年象岛“逾越节纸草文献”中提到的哈拿尼雅就是尼希米的弟弟，（很可能是管理耶路撒冷犹太事务的首脑，<sup>①</sup>这就完全有可能。不过对此我们还不能确定。但是，象岛文献告诉我们，公元前410年后，一个叫巴哥阿斯的人（他是波斯人，或者是起了波斯名字的犹太人）出任犹太总督，大祭司则是约哈难，他是尼希米同代人以利亚实的孙子。根据约瑟夫（《犹太古史》，XI，7，1）记载，这个约哈难的弟弟约书亚谋夺他的大祭司职位，因此约哈难将弟弟谋杀在圣殿里。这一举止令人倍感震惊——约瑟夫如是说——因此此后几年里，巴哥阿斯对犹太人施以严厉的惩罚措施，这必然不可挽回地贬损了约哈难在众人眼中的形象。<sup>②</sup>因此他可能在此后不久就让位给他的儿子押杜亚（Jaddua），也就是编年史作者所列大祭司名单上的最后一位。

犹太的情况很不明朗，但相比而言，由于象岛文献的出现，上埃及犹太人群体的命运就非常清晰了。<sup>③</sup>我们在前文已经提到那些犹太人，也提到他们多种宗教信仰合并的现象。公元前419年，一份诏书（所谓“逾越节纸草文献”）通过总督阿萨姆（Arsames）和哈拿尼雅（很可能就是管理耶路撒冷犹太事务的首脑、尼希米的弟弟）传达给象岛犹太人群体的祭司耶多尼雅（Yedoniah），规定必须根据犹太律法守除酵节。这表明大流士二世继续并发扬了父亲的做法，继续根据以斯拉所颁布的律法（拉7：25f.）管理帝国西部所有自称为犹太人的居民（如象岛居民）及其习俗。

① 关于该文献内容，参见 C. G. Taland, *JBL*, LXXVII (1958), pp. 157-161; Pritchard, *ANET*, pp. 491f.

② 但 F. M. Cross (参见原书第399页脚注33) 提出，约瑟夫可能压缩了几代人的事件，上述事件实际发生在两代人之后，也就是波斯时代末年。

③ 相关参考文献，参见原书第十章第376页脚注4。

我们从这些文献中还了解到，公元前410年阿萨姆（Arsames）离开这个地方后，象岛爆发了骚乱，领头起事的是赫农（Khnum）的祭司们，这场反叛得到了波斯军事长官的默许。骚乱中，那里的犹太神殿被毁。埃及人无疑对犹太人心存成见，一方面是因为犹太人的特权地位，另一方面是因为他们的动物祭祀习俗在埃及人看来是可憎的。尽管骚乱被镇压了，那些负责人也受到了惩罚，但犹太人再也没能重建神殿。文献上说，他们立刻向大祭司约哈难写信，乞求他利用他的影响帮他们一把，他们还抱怨说他甚至不屑回复。毕竟，在耶路撒冷的神职人员看来，根本不该在埃及建立什么神殿！三年后（公元前407年），象岛犹太人写信给犹太总督巴哥阿斯，也写信给撒玛利亚总督参巴拉（Sanballat）的儿子德莱雅（Delaiah）和希勒米亚（Shelemiah），请求他们出手帮忙。巴哥阿斯和德莱雅的回复非常和善，批准他们就此事向阿萨姆总督请愿——显然他们照做了。<sup>④</sup>有趣的是，在他们的请愿书里——显然是按照批准函里建议的那样——他们答应不再以动物祭祀，只烧香、奉献食物和酒类贡品，希望尽量避免触怒耶路撒冷的犹太人，避免埃及人的憎恶，也避免招惹波斯政府（波斯人自己显然不搞动物祭祀）。几年前发表的文献显示，请愿很成功；神殿得到重建，至迟在公元前402年就已经建成。<sup>⑤</sup>这一事件表明，尽管这些犹太人并不正统，但他们觉得与巴勒斯坦的同胞很亲近，并且在他们看来，拥有全新政治地位和宗教地位的耶路撒冷很重要。但既然他们不仅向耶路撒冷，也向撒玛利亚发出请求，就表明犹太人与撒玛利亚之间的隔阂日渐积累，现在相互接触正逐步变得不可避免，但对于生活在外地的犹太人来说，这并不重要。

（2）最后的波斯列王。亚达薛西二世尼蒙（Mnemon，公元前404—前358年）继承了大流士二世的王位，在他的统治下，波斯帝国处境险恶，濒临崩溃的边缘。在他继位不久，一直难以控制的埃及起而反叛并获得自由（公元前401年），享有独立长达60年。<sup>⑥</sup>亚达薛西二世还没采取行动，他自己的弟弟小居鲁士（Cyrus）又反叛了。这位王子一直是小亚细亚的总督，他

④ 至少我们见到了他们的请愿书（Cowley，第33号）：ANET，p. 492；虽然上面没有写明，但很可能收件人就是阿萨姆。

⑤ 参见 E. G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri* (Yale University Press, 1953), p. 63 (纸草文献第12号)；也见同一作者，BA, XV (1952), pp. 66f.

⑥ 这是在所谓的第二十八、二十九和第三十王朝时期。原来学者一直认为埃及独立始于大流士二世去世，但我们现在知道，象岛犹太人居民至少到公元前402年还向亚达薛西二世表示效忠。参见 Kraeling, BA, XV (1952), pp. 62f.; S. H. Horn and L. H. Wood, JNES, XIII (1954), pp. 1-20.

在亚达薛西的加冕日险些将其暗杀。小居鲁士获得了宽赦，但他返回小亚细亚后，又募集了一支 1.3 万人的希腊雇佣军，向东挺进巴比伦（公元前 401 年），最后在克纳科萨（Cunaxa）失败被杀。当年冬天，1 万名希腊幸存者撤到黑海，色诺芬（Xenophon）在他的著作《远征记》（Anabasis）中记录了这一战役，使之名垂千古。此时的亚达薛西需要恢复他在小亚细亚的地位，与希腊势力抗衡。这一点他做到了，他的办法是，用波斯的黄金挑起希腊城邦之间的内部纷争，最后所有希腊人都筋疲力尽，他则坐享渔翁之利，多次（例如公元前 386 年缔结的“国王合约” [King's Peace]）在与欧洲希腊人的谈判中指定谈判条件。

大流士一世和薛西通过武力都没能达到的目的，而亚达薛西通过外交策略似乎就要获得成功了，但就在这时，帝国西部爆发了“诸行省叛乱”。许多西部行省总督名义上受国王统治，实际上是世袭的国王。由于各地民众对沉重的赋税感到不满，加上埃及又反叛了，国王却无力重新征服埃及，于是各行省深受鼓舞，纷纷宣布独立。很快，帝国在幼发拉底河以西的几乎整个地区都在叛乱。叛军结成联盟，发行自己的货币。（公元前 360 年）埃及法老塔考斯（Tachos）带兵进入叙利亚前来增援，叛军则穿过美索不达米亚，但就在此时，埃及的一场起义迫使塔考斯抛下盟军自己投降，波斯得救了。接着，反叛的结束与爆发一样突然；叛军逐个投降，他们的首领有些被赦免，有些则被处死。亚达薛西二世去世时，除了埃及仍享有独立以外，整个帝国安然无恙，但帝国内部已经明显出现衰败的迹象。

在亚达薛西三世欧库斯（Artaxerxes III Ochus，公元前 358—前 338 年）的统治下，波斯似乎暂时恢复了元气。亚达薛西三世是个精力充沛、野蛮残忍的人，他视所有兄弟姐妹为潜在的竞争对手，将他们全部杀害，踏着他们的尸首登上了王位。他以铁腕镇压了各地的反叛，转而去重新征服埃及。他首次的军事虽然失利，但在这次征服中，他焚毁了西顿城（Sidon），城中的几千居民葬身火海。大约公元前 343 年前，他的目标达到了，埃及的独立终结了。但是，虽然表面上整个波斯帝国与以前一样坚固，实际上却已经接近末日。亚达薛西三世被毒死，他的儿子阿西斯（Arses，公元前 338—前 336 年）继位，可阿西斯自己也被毒死，所有子女都被杀害。下一任国王大流士三世科多曼努斯（Darius III Codomannus）是亚达薛西二世一个兄弟的孙子，这清楚地表明，波斯阿赫美尼德王朝（the Achaemenian house）血淋淋的阴谋诡计让它几乎自取灭亡。这位大流士必将受到审判。就在亚达薛西二世统治波斯时，希腊各城邦的势力业已衰竭，马其顿国王腓力二世（Philip II of

Macedon, 公元前 359—前 336 年) 逐渐巩固了对希腊的控制。或许波斯对此尚未感到担忧, 但有些希腊人倍感不安——正如德摩斯梯尼 (Demosthenes) 的《斥腓力篇》(Philippics) 所说。公元前 338 年, 也就是亚达薛西被毒死的那年, 腓力在赫罗尼亚 (Chaironeia) 获胜, 将整个希腊收归他的治下。公元前 336 年, 就在大流士三世登基时, 腓力被谋杀, 他的儿子亚历山大继位。危机已经逼近, 只是波斯人尚未预见到。

(3) 波斯时期末的犹太人。这就是公元前第四个世纪前三分之二时期的世界形势。那么, 这个时期的犹太人又处于怎样的情况呢? 对此我们几乎一无所知! 实际上, 我们几乎无法确切地指出某个事件实实在在地发生了。对于巴比伦的犹太人, 对于波斯帝国其他地方以及下埃及的犹太人, 我们根本没有任何资料。至于象岛犹太人群体, 象岛文献的记述在公元前 4 世纪之初就终止了, 他们后来的情况如何也不得而知。考虑到他们长久以来一直忠于波斯, 很可能后来成了埃及复兴的民族主义情绪的牺牲品。<sup>⑦</sup> 该群体的幸存者 409 者可能散居各地, 与耶路撒冷完全失去联络。

至于犹太的犹太人群体, 我们只能说他们在那里存在着。我们甚至不知道任何市政长官的名字, 至于大祭司是谁, 也只能靠推测。<sup>⑧</sup> 在巴勒斯坦, 也就是犹太境外的地区, 以色列后裔如以前一样生活, 多数人至少名义上还是耶和华信仰者。他们中的一些人, 特别是加利利和外约旦的犹太人, 无疑受到以斯拉改革的直接影响, 最终认定自己确属犹太人群体。至少在公元前的第二个世纪是如此 (《马加比一书》第 5 章), 也有可能比这更早。

另一方面, 犹太人与撒玛利亚人之间的关系日益恶化。这两群人之间的隔阂究竟何时成为定局, 是个棘手的问题; 可能这种隔阂是一个逐渐加剧的过程, 无法确定具体的日期。撒玛利亚经文 (摩西五经) 以古体风格确定下来, 这件事似乎发生在公元前 2 世纪末, 或许可以认定, 这意味着上述隔阂最终成为定局, 因为撒玛利亚人就在那时成为一个独特的宗教支派, 与犹太

⑦ 在已知的象岛文献中, 最后的日期是公元前 399 年。那么, 显然该群体在阿米尔泰乌斯 (Amyrtaeus) 统治时期 (公元前 399 年) 仍完好无损, 但第二十九王朝的缔造者奈夫里提斯一世 (Nepherites I) 将之终结; 参见 Kraeling, BA, XV (1952), p. 64。

⑧ 公元前 4 世纪和公元前 3 世纪印章上的某些人很可能是总督 (见下文)。但即使如此, 我们也无法给他们排列先后顺序, 也无法确定任何一位的年份。根据约瑟夫的记载 (《犹太古史》, XI, 7f.), 亚历山大在位时 (公元前 332 年), 一个叫押杜亚的人任大祭司。这倒很有可能, 不过, 他根本不可能是上面提到的约哈难之子 (约瑟夫的说法不准确), 倒很可能是约哈难的孙子。约瑟夫把几代人的时间压缩了。

人完全疏远。<sup>⑨</sup>那时候的隔阂必定已经无可弥补。但双方的敌对与摩擦由来已久，可以一直追溯到几个世纪以前的所罗巴伯时代，当时已经奠定基础，此后他们的隔阂变得越发不可避免。特别应该指出的是，在尼希米的治理下，犹大与撒玛利亚之间形成了政治分裂的局面，此后经过以斯拉进一步开展工作，政治分裂大踏步走上了宗教分裂的道路，这种激烈的转变完全不可逆转。在以色列漫长的历史上，政治分裂与宗教信仰分裂一向携手共进（耶罗波安一世时代如此，现在更是如此）。虽然撒玛利亚人承认摩西五经是摩西的律法，但受尼希米影响的犹太人认为他们是外族人、是敌人（一般来说  
410 他们确实如此），不承认他们是圣殿群体的成员。而撒玛利亚人作为骄傲的北方以色列人，几乎不能接受编年史作者所表述的正统观念，即真正的以色列是回归后的犹大余剩之民，他们一直以来也不承认，唯一能够合法地崇拜他们的上帝的地点是在他们省外的耶路撒冷。这种情形迟早会导致宗教信仰的分离。事实正是如此。

显然，在波斯时代晚期，撒玛利亚人开始采取措施，他们在基利心山上修建了自己的神殿。约瑟夫记述了此事（《犹太古史》，XI, 7f.），他说这是参巴拉在他的女婿从耶路撒冷被驱逐出去之后修建的（尼 13 : 28）。但约瑟夫把这一事件放在亚历山大大帝时期，也就是尼希米时代——也就是参巴拉时代——之后大约一个世纪，这就使事情复杂化了。我们知道，参巴拉二世于公元前 4 世纪早期管理撒玛利亚，可以据此推断，在大流士三世统治时，是参巴拉三世在担任总督之职，因为爷孙同名现象（即孙子以祖父的名字命名的习俗）在当时的贵族家庭里很流行。约瑟夫把几代人的事件压缩，显然混淆了两个同名的人。可能修建神殿之事是大流士三世批准的（或者是他的前任），亚历山大登基时，修建工作已在进行。可能亚历山大进一步核准此事，因此神殿得以最后竣工。我们将看到，此后不久，由于一场起义的爆发，撒玛利亚被摧毁，希腊人迁居此地，被驱逐出去的撒玛利亚人则重建荒废已

---

⑨ 特别参见 J. D. Purvis, *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect* (Harvard University Press, 1968); 也参见 R. J. Coggins, *Samaritans and Jews* (Oxford: Blackwell, 1975)。关于撒玛利亚的历史与信仰概况，参见 J. A. Montgomery, *The Samaritans* (1907; reprinted, Ktav Publishing House, Inc., 1968); 也参见 J. Macdonald, *The Theology of the Samaritans*, London: SCM Press; Philadelphia: Westminster Press, 1964)。

久的示剑城，使之成为他们的宗教与文化中心。<sup>⑩</sup> 虽然撒玛利亚人要在将来才成为独特的宗教支派，但犹太人与撒玛利亚人之间的隔阂已经恶化，再也无法消除。

上文提到，我们对此时犹太的情况几乎一无所知。它似乎是个半自治的联邦，被准许铸造自己的货币，征收内部赋税。到公元前4世纪，银币出现，是仿造雅典货币单位德拉克马（Drachma）铸造的（雅典铸币标准在波斯帝国的整个西部地区非常流行），上面还有 *Yehud*（犹太）的字样。<sup>⑪</sup> 一些陶罐把手（或者陶罐壁上）还刻有印章，上面写着 *Yehud* 或 *Yerushalem*（耶路撒冷）等字；这些可能是用来搜集赋税之类的器皿。在一些印章上还出现了某个人的名字，他在有些印章里似乎被称为“总督”，但这个人究竟是国王指派的市政官员，还是某位神职人员，现在还不能确定。在被掳时代之前，祭司家族里出现一两个类似的名字很常见，因此很可能他即使不是大祭司本人，也是圣殿的库官。<sup>⑫</sup> 如果是这样的话，我们看到迟些时期一个情况的萌芽，即大祭司集市政与宗教权威于一身。但除了这些少得可怜的证据之外，我们什么也不知道。在这期间，可能还爆发了一些与犹太有关的骚乱，但我们什么也不能确定。<sup>⑬</sup> 多数时候，犹太人似乎只关心自己的事情，生活得舒适惬意，听任历史的脚步从他们的身边走过。

这并不是说犹太与周围的世界完全隔绝。尼希米一直惧怕的事情（尼 13：23f.）发生了：亚兰语开始取代希伯来语成为多数犹太人的日常会话用语，这是个漫长的过程，也许是不可避免的变化。亚兰语不仅是犹太人周围各地

⑩ 关于支持上述历史重构的证据，参见 G. E. Wright, *Shechem* (McGraw-Hill, 1965), pp. 175-181; *idem*, *HTR*, LV (1962), pp. 357-366; F. M. Cross, "Papyri of the Fourth Century B. C. from Dāliyah" (*New Directions in Biblical Archaeology*, D. N. Freedman and J. C. Greenfield, eds. [Doubleday, 1969], pp. 41-62); *idem*, *HTR*, LIX (1966), pp. 201-211; *BA*, XXVI (1963), pp. 110-121。也参见本章脚注 21。关于早期讨论的综述，参见 H. H. Rowley, "Samballat and the Samaritan Temple" (1955; reprinted, *Men of God* [London and New York: Nelson, 1963], pp. 246-276。

⑪ 关于这些银币，可参见 B. Kanael, *BA*, XXVI (1963), pp. 38-62（特别是 pp. 40-42）；也参见 Cross, *New Directions*（见本章脚注 10），pp. 48-52。

⑫ 关于这些印章的文章很多，分散在各种不同的期刊里。很方便的可参见 Y. Aharoni, *AOTS*, pp. 173-176; *LOB*, p. 360，列有许多参考文献。

⑬ 古代的作者（优西比乌 [Eusebius]、约瑟夫引用阿布德拉的赫卡特斯 [Hecateus of Abdera] 等等）提到说，亚达薛西三世曾经将犹太人驱逐到赫卡尼亚（Hyrcania）。但对于更深入的情况，我们一无所知。但参见 D. Barag, *BASOR*, 183 (1966), pp. 6-12，他把公元前4世纪某些巴勒斯坦城镇的被毁与上文提到的西顿起义联系在一起。

区的语言，也是波斯帝国西部操不同语种居民的通用语和官方用语，<sup>⑭</sup>因此犹太人有必要学会这门语言，先是作为第二语言，最终却优先于他们的母语。必须强调的是，这不是什么突然的变化，而是一个循序渐进的过程，只是在圣经时代并未彻底完成。因为一直到基督教时代的早期世纪里，希伯来语不仅仍是宗教叙述话语和书写语言，而且作为一种活的口语继续使用，至少在犹太地区是这样，考古发现的大量昆兰古卷（Qumran）和其他手稿都清楚地表明了这一点（公元132—135年，巴尔可克巴 [Bar-Cochba] 就用希伯来语写信）。<sup>⑮</sup>然而，早在公元前4世纪，亚兰语越来越普及，正如硬币、印章和其他考古发现所示。被掳时代之前的希伯来书写体逐渐被“方块”文字所取代，这是从亚兰语借用改造而来的，也是我们现在所熟悉的文字。<sup>⑯</sup>希腊文化的影响（并不像某些人所想的那样始于亚历山大）也同样随处可见。<sup>⑰</sup>以色列历史上从来不缺乏与爱琴海地区的交流，但他们之间的交流从公元前7世纪以来就越发频繁，公元前5世纪和公元前4世纪更是成倍激增，在此期间，波斯和希腊之间经常保持着友好或敌对的联系。亚细亚西部充满了希腊冒险者、雇佣兵、学者和商人。在犹太，正如上文提到的，铸币遵循雅典铸币标准，希腊的手工艺品和陶器经过腓尼基港口大量涌入犹太，经由贸易通道传送到阿拉伯半岛。<sup>⑱</sup>这意味着与希腊思想不可避免地产生接触，这种接触可以说是间接的，并没有从根本上改变以色列信仰，不过却深深地影响了它，这一点我们很快就会看到。总之，虽然波斯晚期的犹太人的命运笼罩

<sup>⑭</sup> 参见 R. A. Bowman, “Arameans, Aramaic and the Bible” (*JNES*, VII [1948], pp. 65-90); F. Rosenthal, *Die aramäische Forschung* (Leiden: E. J. Brill, 1939), 特别参见 pp. 24-71; 也可参见 A. Jeffery, “Aramaic” (*IDB*, I, pp. 185-190)。

<sup>⑮</sup> 有观点认为，希伯来语到基督教时代就已经是死亡的语言了，这需要特别谨慎。关于反对意见，参见 J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1968), pp. 38-43; C. S. Mann in J. Munck, *The Acts of the Apostles* (AB, 1967), pp. 313-317; J. M. Grintz, *JBL*, LXXIX (1960), pp. 32-47; 等等。实际上，希伯来语与亚兰语和希腊语一样为人们所广泛使用。关于相关证据的精彩综述及其中肯的评估，参见 J. A. Fitzmyer, “The Languages of Palestine in the First Century A. D.” (*CBQ*, XXXII [1970], pp. 501-531)。

<sup>⑯</sup> 这也不是突然的变化，因为古希伯来语的书写文字至少一直到基督教时代还在一定范围内使用；参见 R. S. Hanson, *BASOR*, 175 (1964), pp. 26-42; 也参见 J. Naveh, *BASOR*, 203 (1971), pp. 27-32。关于犹太书写文字的发展情况，参见 F. M. Cross, *BANE*, pp. 133-202。

<sup>⑰</sup> 参见 Albright, *FSAC*, pp. 334-339; 也参见 M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament* (New York: Columbia University Press, 1971), Ch. III。公元前7世纪的埃及就有希腊人定居；第二十六王朝的法老们与巴比伦人都大量使用希腊雇佣兵。关于公元前7世纪巴勒斯坦的希腊或塞浦路斯雇佣兵和商人，相关证据参见原书第322页脚注33。

<sup>⑱</sup> 关于相关证据的总结，可参见 D. Auscher, “Les relations entre la Grèce et la Palestine avant la conquête d’Alexandre” (*VT*, XVII [1967], pp. 8-30)。



在黑暗之中，但在这黑暗中，重要的事情正在发生。

2. 希腊文化时期的开端。我们已经指出，大流士三世（公元前336年）与马其顿国王亚历山大同时登基。整个波斯都无人料到，在短短五年内波斯帝国将不复存在，紧接着，东方将开始急速的希腊化进程，对于东方各民族来说这意味着灾难，对于犹太人来说更是如此。

(1) 亚历山大大帝 (Alexander the Great, 公元前336—前323年)。亚历山大的征服故事是大家耳熟能详的，在此我们无需详细复述。<sup>①</sup> 亚历山大幼年时曾得到伟大的亚里士多德的教诲，他真诚地热爱希腊的一切。一方面是受到泛希腊主义理想的鼓舞，另一方面是出于非常世俗的动机，亚历山大早早地就开始了解救亚细亚的希腊的东征行动，使其脱离波斯枷锁（某些希腊人并非特别欢迎这件事！）。他于公元前334年穿越赫勒斯滂（Hellespont），在格拉尼库河（Granicus）击溃对他的远征不以为然的波斯地方军队。很快，整个小亚细亚都属于他了。第二年（公元前333年），在亚历山大湾（Gulf of Alexandretta）旁的伊苏斯（Issus），他遭遇了波斯的主力部队。这支军队庞大笨拙，指挥不善，亚历山大的长枪方阵将它撕为碎片，波斯军队一片混乱，狼狈溃退。大流士本人则逃离战场，当了逃兵；他的妻子及家人、他的辎重等战利品悉数落到亚历山大手中。亚历山大的目标变得更为高远，他要彻底 413  
征服波斯帝国。因此，在进一步向东推进前，他必须踏平侧翼。他沿地中海沿岸转战南方，所有腓尼基城市都投降了，只有推罗顽强抵抗，但推罗在七个月的围攻下也陷落了。接着，亚历山大向南推进，穿过巴勒斯坦，在迦沙逗留两个月后，顺利进入埃及（公元前332年）。埃及人极度厌恶波斯统治，不仅毫不抵抗，反而热烈欢迎他，称他为救星，拥戴他为合法的法老。

在此期间，巴勒斯坦的后方地区，包括犹太和撒玛利亚，都在亚历山大的掌控之下。这一切究竟是怎样发生的，我们不得而知。约瑟夫的叙述（《犹太古史》，XI，8）充满了富有传奇色彩的细节，让人很难相信，而圣经根本没有提及此事，可能只在很难确定的一两处有所暗示。<sup>②</sup> 很可能犹太人

<sup>①</sup> 关于这一时期以及此后的几个时期，可参见 F. M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, Vol. I (Paris: J. Gabalda et Cie., 1952); H. Bengtson, *Griechische Geschichte* (Munich; C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1950)。

<sup>②</sup> 有些学者认为，《撒迦利亚书》第9至14章（尤其是9:1-8）某些段落的背景就是此事，参见评述；但有些学者认为《撒迦利亚书》第9章1节及其后面的章节与公元前8世纪的事件有关，例如 A. Malamat, *IEJ*, 1 (1950/51), pp. 149-154。但很难（或者不可能？）将这些材料与某些具体的历史事件联系起来，参见 P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia: Fortress Press, 1975), Ch. IV (p. 319)。



知道自己无权选择新旧主人，于是乖乖屈服了。显然撒玛利亚的情况也是如此；但紧接着，出于我们所不知晓的某种原因，撒玛利亚爆发了反叛，亚历山大任命的叙利亚长官安德罗马库斯（Andromachus）被烧死。亚历山大残酷地复仇了；撒玛利亚被摧毁，此后不久，一群马其顿人在那里定居。该城的许多重要市民显然在亚历山大部队逼近前就逃之夭夭，后来在达利耶河谷（Wadi Dāliyah）的一个洞穴里被擒杀害。我们已经说过，可能就是由于发生了这些事件，被驱逐的撒玛利亚人重建了示剑，并将他们的活动中心转移到那里。<sup>②</sup>

我们无需详述亚历山大的进一步征战。公元前331年，他向东挺进美索不达米亚。在高加米拉平原（Gaugamela）阿尔比勒（Arbela）附近，大流士背靠伊朗山脉负隅顽抗，不幸他的部队被击溃，四处逃散。于是亚历山大进入巴比伦，后来同样胜利地进入苏珊（Susa）、波斯波利斯（Persepolis）。大流士在逃亡中，被自己的一个总督抓住并杀死。顽强的抵抗就这样结束了，亚历山大继续行进，一直抵达波斯帝国的最东端，（公元前327/6年）越过印度河征战。传说他哭了，因为再也没有可征服的领土了（实际上是他的兵将拒绝向前行进）。亚历山大在巴比伦生病去世，当时（公元前323年）还不到33岁，但他短暂的生涯期间古老东方的生活发生了革命，古老东方历史进入了新纪元。

（2）托勒密（Ptolemy）帝王治下的犹太人。亚历山大尸骨未寒，将领们就开始争吵不休，各尽所能地攫取各自的利益，帝国分崩离析了。这些将领中，只有两个人与我们的话题有关：托勒密（又称Lagi，拉奇）和塞琉古（Seleucus，即塞琉古一世）。前者控制了埃及，定都新城亚历山大（Alexandria），该城市很快成为世界最重要的城市之一。后者成为（公元前312/11年前）巴比伦的主人，后来进一步拓展势力，向西征服叙利亚，向东则穿过伊朗；他先后定都于底格里斯河畔的塞琉基亚（Seleucia）和安提阿（Antioch）——后者很快也成为重要的大都市。这两个竞争的强敌都垂涎巴勒斯坦和腓尼基，但托勒密在多次运作之后取得成功，其细节我们这里不必赘述；在伊普索斯（Ipsos）会战（公元前301年）之后，政局稳定下来，这个地区牢牢地掌握在托勒密的手里。

<sup>②</sup> 参见本章脚注10提到的Wright与Cross的著作；也参见P. W. and Nancy Lapp, *Discoveries in the Wādi ed-Dāliyah* (AASOR, XLI [1974])；比较流行的叙述，参见P. W. Lapp, *BAR* IV (1978), pp. 16-24；F. M. Cross, *ibid.*, pp. 25-27。在洞穴里发现了大约200具骸骨，其中有男有女，有长有幼；在那里发现的纸草文献表明，他们出自撒玛利亚的名门望族家庭。

此后，巴勒斯坦在托勒密列王的统治下差不多正好经过一个世纪。但犹太人在此期间的命运如何，我们的了解还是少得可怜。可能托勒密列王承袭了波斯人的行政体系，尽量不做任何改变。这至少从齐诺纸草文献（Zeno Papyri，在法尤姆考古发现的纸草文献，是一个叫齐诺的人的书信，他是托勒密二世菲拉德尔菲斯 [Ptolemy II Philadelphus，公元前 285—前 246 年] 的财务大臣的代理）中可以看出。这些文献包括两封来自亚扪的多比雅（Tobiah of Ammon）的书信。这位多比雅就是尼希米仇敌的后代，表明多比雅家族仍然出任他们在波斯国王治下的职位，即外约旦的总督，担负维持秩序的责任，无疑也负责收送税款。我们可以据此推测，犹太人同样享受着他们在波斯治下相似的地位，至少这能说明一个问题：为什么会出现上文提到的硬币和陶罐上的图章？<sup>②</sup> 大祭司显然亲自担负着为国王收送贡赋的责任，他既是犹太人群体的精袖领袖，也越来越像一位凡俗世界的首领。后一个世纪的文献里清楚地记录了祭司贵族统治的演变。犹太人究竟承担什么样的赋税，我们不得而知。但只要上交了国王索取的贡赋，群体内部秩序井然，托勒密列王显然根本不会干预犹太的内部事务。据我们所知，犹太人一直是温顺的臣民，能够享受相对和平的时日。

与此同时，犹太人在埃及的人口激增。犹太人在埃及定居长达若干世纪，但只有现在，新的移民大潮才使他们的人口迅速增加。《亚里斯提亚书信》（The Letter of Aristeas，第 4 节、第 12 节）提到，其中很多犹太人可能是托勒密一世在一次巴勒斯坦战役中带回的战俘（很可能是公元前 312 年），信中的这一说法很可能是正确的。<sup>③</sup> 毫无疑问，随后而来的人要么是雇佣兵，<sup>415</sup> 要么是为了寻求机会自愿移民的人。此时生活在埃及的犹太人口数量不详，不过数目必定很大（据说公元 1 世纪时已经有 100 万人了）。亚历山大城成为世界犹太人的中心，齐诺等纸草文献以及该时期写有被放逐者姓名的陶片，都能证明犹太人遍布埃及各地。<sup>④</sup> 此时，在巴勒斯坦以外地区的犹太人数量当然远远超过生活在本土的犹太人。埃及的犹太人很快以希腊语为本族

② 这个时期的硬币上刻印着 *Yehud* 的字样，现在不断被考古发现，其中一枚硬币上写有一个人的名字，他被称为“总督”；参见 A. Kindler, *IEJ*, 24 (1974), pp. 73-76。

③ 伪亚里斯提亚书信的年份可能是在公元前 2 世纪的后 30 年，但它使用更为古老的材料；参见 E. Bickermann, *ZNW*, 29 (1930), pp. 280-298。虽然上面说的数字（100,000 人）有些夸张，但叙述可能还是有历史根据的；参见 Abel, *op. cit.*, pp. 30f.; M. Hadas, *Aristeas to Philocrates* (Harper & Brothers, 1951), pp. 98f。

④ 关于这个话题，参见 V. A. Tcherikover and A. Fuks, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, Vol. I (Harvard University Press, 1957), pp. 1-47 页。

语——当然，仍然有人懂得希伯来语，这种情况至少持续到公元前2世纪晚期，正如纳西纸草卷文献（Nash papyrus）所示（里面含有希伯来文的十诫以及以色列的基本祈祷文 [the Shema, 申6:4——译者注]）。由于这一大群犹太人以及他们中间改信犹太教的人无法接触到经文，因此从公元前3世纪开始，先是犹太律法书（Torah），后来是其他各书，逐一被翻译成希腊文。翻译工作经过数年才完成，这就是众所周知的圣经（旧约）七十士译本。<sup>⑤</sup>希腊文译本的出现是一个意义重大的进步，这不仅为犹太人与非犹太人之间的交流开辟了新的途径，而且为希腊思想以后对犹太精神产生深刻的影响做了准备。当然，这在后来也极大地促进了基督教的传播。

（3）塞琉古王征服巴勒斯坦。虽然塞琉古国王们认为托勒密“偷走”了巴勒斯坦和腓尼基，一向很不服气，但他们无法采取有效措施改变局势，他们的一切努力都没有成功。事实上，在公元前3世纪中期，塞琉古帝国东部各省纷纷起事叛乱，后来在小亚细亚又连连失利，整个帝国渐渐缩小，最后它的有效管理区域仅限于陶鲁斯山脉（Taurus Mountains）与玛代（Media）之间的地区。然而，安提阿哥三世（Antiochus III，即安提阿哥大帝，公元前223—前187年）登基后，一切都改变了。这位强悍的统治者在取得一系列战役的胜利之后，重新奠定了自小亚细亚至印度边界的统治。他又转而解决与埃及之间的问题。此时的埃及由托勒密四世菲罗佩特统治（Ptolemy IV Philopator，公元前221—前203年）。安提阿哥三世眼看就要取得成功了，却在巴勒斯坦南端的拉菲亚（Raphia）惨败（公元前217年）。但在幼帝托勒密五世伊皮法纽（Ptolemy V Epiphanes，公元前203—前181年）登基后，战火重新燃起，几经波折，安提阿哥取得了决定性胜利。他在约旦河上游源头巴尼亚（Panium）击溃埃及军队，将之赶出亚细亚。就这样，塞琉古帝国吞并了巴勒斯坦。

约瑟夫（《犹太古史》，XII, 3, 3f.）对此时犹太人的叙述不容置疑。<sup>⑥</sup>416 据他描述，犹太人兴高采烈地欢迎这一改变。在耶路撒冷，他们拿起武器与托勒密的驻军作战，张开双臂迎接安提阿哥。从约瑟夫的描述可知，他们在

<sup>⑤</sup> 关于是否存在一个七十士原始译本，还是存在众多不同独立版本的翻译，参见 F. M. Cross 的精彩讨论：《The Ancient Library of Qumran》（rev. ed., Doubleday, 1961），Ch. IV。关于昆兰古卷的证据以及七十士译本研究，可参见 P. W. Skehan, *BA*, XXVIII (1965), pp. 87-100。

<sup>⑥</sup> 关于该叙述总体真实性的论证，参见 E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Vol. II (Stuttgart and Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1921), pp. 125-128; A. Alt, *ZAW*, 57 (1939), pp. 282-285; 也参见 Noth, *HI*, pp. 348f.。

战争中饱受痛苦，必定渴望结束战争；作为被征服民族，他们无疑感到，任何一种改变都会改善他们的命运。安提阿哥如其所愿，对犹太人表现出最大的照顾。他下诏让犹太难民返回家园，并命令释放犹太战俘。为了恢复城市经济，他下诏免除三年赋税，普遍减免三分之一的关税。此外，他还保证犹太人享受波斯治下、大概也是托勒密治下的同等特权：保证他们有权按照他们的律法生活，不受干扰；承诺国家拨给一定数额的钱款扶植宗教信仰；所有与宗教信仰有关的人员都被免税。此外，免税政策还推及长老会（*gerousia*）和文士，而神坛所需的木头，原先是由犹太人提供（尼 10：34，13：31），也被宣布免税。最后，将由国家拨款资助，完成圣殿所需的修缮工作（显然圣殿遭受毁损）。<sup>⑲</sup> 这一改变倒是个良好的开端，似乎很可以让犹太人为此欢呼雀跃。

（4）希腊文化的传播与影响。但我们很快会看到，比所有大小政治事件更为凶多吉少的，也是与政治事件有着千丝万缕关系的，是希腊文化对亚细亚西部各民族的影响——对此犹太人也不可能幸免。当然，这种影响在整个波斯时期就一直存在，但亚历山大的征服行动消除了旧有的政治文化界限，使这一进程得到了突飞猛进的发展。<sup>⑳</sup>

亚历山大的目标曾是建立希腊文化大旗下东西方统一的大业。为此，他把伊朗人及其他东方人全面纳入他的合作伙伴关系。他安排部队与当地人口大量通婚，还开创了一项新政策，让成群的退伍老兵与其他希腊人定居在辽阔帝国的各个角落。虽然他所创造的政治统一并不长久，但此后列国的统治者都或多或少地怀有同样的文化理想。各地纷纷建起了定居点，每一个都是希腊文化的岛屿，也是希腊文化进一步传播的中心。希腊各地人口过分密集，因此希腊剩余人口涌入东方，如同一场大规模的移民行动。希腊人和希腊化的安纳托利亚冒险家、商人和专家随处可见，希腊语迅速成为文明世界的通用语。安提阿与亚历山大城等都城变成了希腊城市，而亚历山大城也确实成为希腊世界的文化中心。公元前 3 世纪出现了大量伟大的思想家，如齐诺（Zeno）、伊壁鸠鲁（Epicurus）、埃拉托斯特尼（Erastosthenes）、阿基米德（Archimedes）等——多数都曾在亚历山大城工作或游历过。非希腊化的东方人受到时代精神的影响，创作出具有希腊风格的科学、哲学和历史著作。

流散地的犹太人不可避免地吸收了这新的文化以及语言，巴勒斯坦的犹

<sup>⑲</sup> 很可能就是《德训篇》（*Ecclus.*）第 50 章 1 至 3 节中提到的大祭司西门修缮圣殿之事。

<sup>⑳</sup> 关于这个话题，参见 Albright, *FSAC*, pp. 334-357。

太人也不例外。亚历山大大帝征服以来，希腊定居点遍地开花地建立起来——其中包括塞巴斯特（Sebaste，即撒玛利亚）、非拉铁非（Philadelphia）（即后来的安曼 [‘Ammân]）、托勒密城（Ptolemais，即阿克 [Acre]）、菲罗特里亚（Philoteria，在加利利海南部）、西古提波力斯（Scythopolis，即伯珊）等。这些都是希腊文化的中心。腓尼基的城市同样是希腊文化的传播中心，在犹太示非拉（Judean Shephelah）的马利撒（Marisa）（即玛利沙 [Mare-shah]）的西顿人殖民地就是个很能说明问题的例子。这个殖民地建立于公元前3世纪中期，墓碑等碑文显示，他们在公元前2世纪就已经在说希腊语了。<sup>29</sup> 犹太人不可避免地希腊化的邻居有所接触，也不免与自己在外地的同胞频繁交往，因此他们难免也会吸收希腊文化和希腊思维方式。到公元前3世纪，有证据表明，希腊思想已经对犹太精神产生影响。例如梭哥的安提柯（Antigonus of Socho，注意这是个希腊名字！），他在公元前3世纪后半期非常受欢迎，在他的教义里就有某种非常类似斯多葛学派（Stoic）色彩的东西。他像本西拉（Ben Sira，约公元前180年）一样，是原初撒都该（proto-Sadducean）群体的成员，他们抵制时新的关于来世的教义，认为人应该尽职尽责，不计回报地服务于上帝。<sup>30</sup> 必须指出的一点是，希腊的影响很少是直接的，因为希腊思想只是一种氛围，当犹太思想家在思考时代提出的新问题时，他们的思维就不可避免地受到它的影响。单单呼吸着希腊时代的空气，就必然会吸收到希腊文化！当然，这不会让虔诚的犹太人在宗教原则上做出任何让步，不过其他犹太人却因此变得道德败坏，事实上，许多人对希腊文化如饥似渴，因此感到本族的律法和习俗让他们抬不起头。犹太人群体里出现了不可调和的分裂现象，并日益严重。除此之外，加上时局的各种综合因素，在旧约时代结束时，犹太人面临着自公元前587年以来最为严峻的历史时刻。

<sup>29</sup> 参见 Albright, *FSAC*, pp. 338f.。

<sup>30</sup> 参见《先贤集》（*Pirke Aboth*）第1章3节。这是公元3世纪的作品，却保留着非常可靠的传统；关于这个问题，参见 Albright, *FSAC*, pp. 350-352。

## 二、塞琉古列王治下的犹太人：宗教危机与起义

1. 安提阿哥·伊皮法纽 (Antiochus Epiphanes) 的迫害。<sup>⑩</sup> 我们所提到的危机，是塞琉古国王安提阿哥五世伊皮法纽 (公元前 175—前 163 年) 的政策促成的。其实这也是因为塞琉古王朝面临着日益严峻的形势，无计可施，只好采取了这样的政策。 418

(1) 塞琉古列王及其政策。安提阿哥三世刚刚使塞琉古的势力到达巅峰，他就自不量力，要跟罗马一比高下。罗马不久前 (公元前 202 年) 才在扎马 (Zama) 击败迦太基 (Carthage)，迦太基将领汉尼拔 (Hannibal) 逃到塞琉古朝廷，希望在那里继续战斗。安提阿哥受到汉尼拔的怂恿，也为他自己的雄心抱负所驱使 (他认为自己是希腊在亚细亚和欧洲事务的仲裁者)，开始进军希腊。罗马立刻宣战 (公元前 192 年)，很快将安提阿哥逐出欧洲，又乘胜追击，直至亚细亚，(公元前 190 年) 在撒狄 (Sardis) 和士每拿 (Smyrna) 之间 (但 11 : 18) 的马格内西亚 (Magnesia) 给予他摧毁性的打击。安提阿哥被迫接受了耻辱的《阿巴密亚和约》(the peace of Apamea)，条款要求他放弃除了基利家以外所有小亚细亚地区，交出战象和海军，将汉尼拔和其他难民以及包括他的亲生儿子 (即后来的国王安提阿哥四世) 在内的 20 名人质悉数交到罗马人手里，此外他还要交纳沉重的赔偿金。汉尼拔逃跑了，其他条款却仍要严格执行。在这次耻辱之后，安提阿哥三世本人也没活多久。公元前 187 年，为了筹集钱款交给罗马人，他在以拦抢劫一座神庙时被人杀死 (但 11 : 19)。

这样，塞琉古帝国开始了漫长的衰落阶段。它不断受到罗马的威胁，总是缺少银两，于是向臣民——经常是一意孤行地——强加越来越沉重的负担。塞琉古四世 (公元前 187—前 175 年) 继承了安提阿哥三世的王位。塞琉古显然继续执行先父赐给犹太人的特权政策 (《马加比二书》第 3 章 3 节)，但我们从文献中知道 (《马加比二书》第 3 章 4 至 40 节)，他企图通过大臣希流多路 (Heliodorus)，在那些与大祭司奥尼亚三世 (Onias III) 合不来的犹太人的默许下，夺取寄存在圣殿里的秘密资金。虽然这个故事里充满

<sup>⑩</sup> 关于这个部分以及此后各部分，参见 E. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer* (Berlin: Schocken Verlag, 1937); *idem*, *From Ezra to the Last of the Maccabees* (New York: Schocken Books, paperback edition, 1962), Part II; 关于不同观点，参见 V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (Eng. tr., The Jewish Publication Society of America, 1959)。

具有传奇色彩的细节，但没有理由怀疑该事件有事实根据（但 11：20）。<sup>②</sup>面对诽谤，奥尼亚只好长途跋涉，来到朝廷上诉。这就开创了一个不祥的先例，暗示着日后更为糟糕的事情。

塞琉古四世被暗杀，由他的弟弟安提阿哥四世伊皮法纽（Antiochus IV Epiphanes，公元前 175—前 163 年）继承王位。在他的统治下，局面恶化到了极点。安提阿哥是他父亲在签订《阿巴密亚和约》之后送往罗马的人质之一，他在回家的路上听到了哥哥去世的消息。登基后，他所采取的政策很快  
410 让犹太人愤然起义。正如上文所说，是国家的危险处境促使他采取了这些政策。国内局势极不稳定，人口成分复杂，缺乏真正的团结，可谓危机四伏。东部各省越来越严重地受到帕提亚人（Parthians）的威胁，南方则要面对敌对的埃及，因为埃及国王托勒密六世非罗米特（Ptolemy VI Philometor，公元前 181—前 146 年）正打算重新占领巴勒斯坦和腓尼基。更为严峻的是，罗马的威胁无时不在，因为罗马对地中海东部各地表现出越来越浓厚的兴趣，时刻准备以高压手段干预那里的事务。安提阿哥四世的个人经历让他对罗马肃然起敬。他感到迫切需要让人民团结起来，捍卫王国，但由于经济困顿，任何财政收入的来源都让他垂涎三尺。像历代前任一样，他看中了领地上各神庙的财富。据我们所知，在他统治期间，其中一些神庙就遭到他的劫掠。<sup>③</sup>耶路撒冷的圣殿不可能逃过他的视线。此外，考虑到政治统一的因素，他还允许各城市享受希腊城邦的权利，扶植具有希腊色彩的各种东西，包括信仰宙斯及其他希腊神祇（使之与当地的神祇一一对应起来），也包括把他本人当作宙斯的真身崇拜（他的头像出现在硬币上，与宙斯相似，而他的名字伊皮法纽的意思是“现身的神”）。当然，安提阿哥并不打算压制领地上任何一种本土宗教，也不是第一个宣布君权神授的希腊化统治者（亚历山大与某些早期的塞琉古国王就这样干过）。<sup>④</sup>但他以高压手段执行他的政策，必然会激起那些忠于祖辈宗教的犹太人的强烈反抗。

（2）犹太内部的紧张关系：安提阿哥的干预。必须指出的是，犹太人对他们所遭遇的一切也难辞其咎。正如上文所示，对于是否需要希腊文化以及

<sup>②</sup> 参见 Abel, *op. cit.*, pp. 105-108; Tcherikover, *op. cit.* pp. 381-390.

<sup>③</sup> 包括希拉波利斯（Hierapolis）的一座“狄安娜”神庙（格拉努·里希尼安努 [Granus Licinianus] 如是说），以及以拦的一座“阿尔忒弥斯”（Artemis）女神庙（波里比乌 [Polybius] 如是说）；参见 Noth, *HI*, p. 362.

<sup>④</sup> 关于这个问题，参见 L. Cerfaux and J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine* (Tournai: Desclée & Cie., 1957)。



究竟如何才能既吸收希腊文化又保持犹太人属性等问题，存在激烈的争议。此外，耶路撒冷被那些争权夺利的人闹得乌烟瘴气，甚至大祭司的职位也在争夺之列，这些成为犹太历史上最为丑陋的一页。各个派别争相讨好朝廷，结果，谁能保证最大限度地服从安提阿哥的意愿——而且承诺最多的银两，他自然就听谁的。这就使得安提阿哥用前所未有的方式去干预犹太宗教事务。

安提阿哥登基时的合法大祭司是奥尼亚三世，他属于比较保守的派别，为了维护和平到安提阿市向塞琉古四世上诉，可就在此时，国王被暗杀（《马加比二书》第4章1至6节）。在他外出时，他的弟弟约书亚（他给自己起了个希腊名字杰森 [Jason]）贿赂了新国王一大笔钱，目的是想得到大祭司的职位，除了贿赂，他还承诺与国王的政令充分合作（《马加比二书》第4章7至9节）。安提阿哥很高兴，居然有人不仅愿意服从他的意愿，而且为了获取特权还要贿赂他，于是恩准。杰森攫取了大祭司之职，开始积极推行希腊化政策（《马加比一书》第1章11至15节；《马加比二书》第4章10至15节）。他在耶路撒冷建成了一座体育馆，一批年轻人加入其中；各种希腊体育项目在那里开展，希腊风格的服饰也流行起来。年轻的祭司们忘却自己的职责，参加各种体育赛事。由于参加体育项目时需要全裸，许多犹太人羞于自己所受的割礼（《禧年书》Jub. 第3章31节），纷纷做手术加以掩饰。保守的犹太人感到非常震惊，认为这一切意味着公然叛教。他们的看法没错。体育馆并非只是简单的运动俱乐部，其反对者也不是仅仅反对那些在他们看来不得体的无耻举止，关键在于犹太宗教的地位受到了挑战。体育馆似乎变成希腊化的犹太人在耶路撒冷城市内部建立起来的独立社团，他们拥有特定的法律权力和公民权。<sup>⑤</sup> 由于希腊体育项目与赫拉克勒斯神（Heracles）信仰（《马加比二书》第4章18至20节）和赫耳墨斯神（Hermes）信仰不可分割，也与王室关系密切，体育馆的成员不免要在某种程度上承认那些神祇是他们的保护神。安提阿哥三世曾允许犹太人有权仅遵循他们自己的律法生活，但在耶路撒冷出现这种机构，意味着上述政令被废除了——而且得到了犹太人的默许。

但这还不是全部。杰森享受他非法获得的职位才三年，一个叫麦尼劳斯

<sup>⑤</sup> 参见 Bickermann, *Der Gott der Makkabäer* (见本章脚注 31), pp. 59-65. 体育馆的成员被称为“安提阿法纽” (Antiochenes) (《马加比二书》第4章9节)，意思可能不是说耶路撒冷的犹太人被登记为“安提阿哥的公民” (RSV 如是说)，而是说体育馆是以国王这位保护者的名义组建起来的。但参见 Teherikover, *op. cit.* pp. 161ff., 404-409, 他认为耶路撒冷当时变成了一个希腊城邦。



(Menelaus)的人比他出价更高,于是杰森被驱逐,被迫逃往外约旦(《马加比二书》第4章23至26节)。这位麦尼劳斯是何许人也,不能确定;有人甚至怀疑他只是祭司出身。<sup>④</sup>但他的名字表明,他也属于希腊派。很快,麦尼劳斯就表现得比前任更加肆无忌惮。当他无力筹集他向国王承诺的贿赂时,竟然开始偷盗圣殿的器皿,拿去卖掉(《马加比二书》第4章27至32节)。当时合法的大祭司奥尼亚三世仍在安提阿,可当他提出对此的抗议时,据说被麦尼劳斯派人暗杀(《马加比二书》第4章33至38节)。

至于安提阿哥,他对犹太人的权利和宗教情感漠不关心。公元前169年,  
421 他人入侵埃及凯旋归来的路上,在麦尼劳斯的默许下洗劫圣殿,搬走了圣殿里的家具、器皿,甚至剥去了圣殿正面的金叶装饰(《马加比一书》第1章17至24节;《马加比二书》第5章15至21节)。<sup>⑤</sup>当然,安提阿哥经常手头拮据,本来没有其他借口,但可能就在此时,犹太人为他提供了一个很好的借口。《马加比二书》第5章5至10节可能跟这件事有关,根据这些章节所述,有谣言传到巴勒斯坦,说安提阿哥在埃及丧命。<sup>⑥</sup>杰森得知消息后士气大振,带领1000人攻入耶路撒冷,逼得麦尼劳斯逃到避难所里躲藏。可能多数人会认为,杰森至少比背教的麦尼劳斯强一些,但他很不明智,竟然发动了一场大屠杀,因此很快就不得人心,被迫再次逃离这座城市。据说他成了逃犯,东躲西藏,最后死在斯巴达(Sparta)。安提阿哥自然认为这是违抗他的统治的表现,他把傀儡麦尼劳斯扶上台,把洗劫圣殿看作公正的惩罚。但不管他的理由是什么,忠诚的犹太人因此得出结论,安提阿哥是犹太人宗教的敌人,他绝不会就此收手。

(3) 安提阿哥的进一步举措:禁止犹太教。最后的决裂很快来临。公元前168年,安提阿哥再次入侵埃及,轻松获胜,进驻古都孟斐斯(Memphis)。但就在他向亚历山大城进军时,他接到使者波庇利乌斯·莱那斯(Popilius Laenas)送来的罗马元老院的最后通牒,让他立刻退出埃及(参见

<sup>④</sup> 根据《马加比二书》第3章4节、第4章23节,他是一个叫西门(Simon)的人的兄弟,是奥尼亚三世的对手,被称为便雅悯人(Benjamite)。但古拉丁语的抄本上说,西门来自壁迦族(Bilgah),这是个祭司家族(尼12:5、18)。几乎可以肯定后者是正确的;参见Tcherikover, *ibid.*, pp. 403f.

<sup>⑤</sup> 《马加比二书》说,这事发生在安提阿哥第二次对埃及战役之后,但这并不准确;《马加比一书》第1章20节说这事发生在公元前169年。

<sup>⑥</sup> 有些人把这件事与公元前169年的战役联系起来,我们采纳了这个观点:例如, Abel, *op. cit.* pp. 118-120, 不过我们没有十分的把握。也有人认为这是在公元前168年:例如, Bickermann, *op. cit.* pp. 68-71; R. H. Pfeiffer, *History of New Testament Times* (Harper & Brothers, 1949), p. 12.

但 11 : 29f. )。安提阿哥很清楚罗马的厉害，不敢违抗命令。但我们可以想象，他遭此羞辱，受到刺痛，带兵退回亚细亚时心情不会很好。这一次，他显然没有经过耶路撒冷，但此后不久从那里传来的报告也没能让他心情变好。显然他前一次去过耶路撒冷之后，在那里安插了一个王室专员（正如他在撒玛利亚做的那样），帮助大祭司进一步推行希腊化政策（《马加比二书》第 5 章 22 节及后文）。大概那项希腊化政策遭到强烈反对，原有的驻军无法维持秩序。因此，公元前 167 年初，安提阿哥派遣他的米西亚（Mysian）雇佣军司令官阿波罗尼（Apollonius）带领一支大部队前往耶路撒冷（《马加比一书》第 1 章 29 至 35 节；《马加比二书》第 5 章 23 至 26 节）。阿波罗尼把耶路撒冷当作敌城。他以和平为借口，带兵入城，实则暗藏杀机；他出其不意地命令士兵突袭毫无防备的人们，屠杀了很多人，又把剩下的人掳走为奴；城市惨遭洗劫，部分被摧毁，城墙也被拆除。接着，在圣殿南部大卫宫殿原址上，又或许在它西面对面山上，建起一座名为阿克拉（Acra）的堡垒，在那里驻扎了一支塞琉古卫戍部队，驻军长达 25 年——成为外族征服的 422 可恶象征。

阿克拉不仅仅是座驻扎军事武装的堡垒，还有比这更让人仇视的原因。这里聚集着一群希腊化异教徒（《马加比一书》第 3 章 45 节；第 14 章 36 节）和背教的犹太人（《马加比一书》第 6 章 21 至 24 节；第 11 章 21 节）——它无异于一座希腊城邦，拥有自己的宪法，为城墙所环绕护卫，成为不设防的耶路撒冷的城中城。<sup>39</sup> 或许耶路撒冷被他们看作这座希腊城邦的领土。这意味着圣殿不再是犹太人民的财产，而是变成了希腊城邦的神祠，这又意味着——由于涉及背教的麦尼劳斯及其地位显赫的同事——犹太宗教彻底希腊化的所有障碍都被消除了。显然，这些背教的祭司的目的就是将犹太教重组为叙利亚—希腊式信仰，耶和华被当作宙斯来崇拜，塞琉古王室的宗教信仰就被赋予了特定地位，在这种信仰中，国王就是宙斯·伊皮法纽。

虔诚的犹太人目睹这一系列变化，倍感震惊与恐惧。这一点，从《马加比书》和《但以理书》等书中可以清楚地看到。大概就是他们的抵抗行为促使安提阿哥采取了最后的疯狂举措。安提阿哥终于认清，犹太人毫不妥协的精神来自他们的宗教，他下诏取消他父亲的所有照顾政策，全面禁止所有犹太教习俗（《马加比一书》第 1 章 41 至 64 节；《马加比二书》第 6 章 1 至 11 节）。他停止日常的祭祀活动，禁止犹太人守安息日，取消所有传统节日。

<sup>39</sup> 这里我们采纳了 Bickermann 的诠释，*op. cit.*, pp. 66-80。

他还命令焚毁所有律法典籍，禁止给儿童行割礼。违背上列任何规定者，都将被处以死刑。各地建起了异教的神坛，并在上面献上不洁净的动物祭物；犹太人被迫吃猪肉，否则会处以死刑（参见《马加比二书》第6章18至31节）。他还敦促巴勒斯坦的异教人口配合行动，逼迫犹太人参加偶像崇拜仪式。最为登峰造极的举措是，公元前167年12月，<sup>⑩</sup> 奥林匹斯神（Olympian）宙斯信仰被引进圣殿（《马加比二书》第6章2节），他们建起一座宙斯的神坛（可能还有宙斯像）<sup>⑪</sup>，在上面献上猪肉祭品。这就是但以理所说的“行毁坏可憎的”。<sup>⑫</sup> 犹太人被迫参加酒神狄俄尼索斯（Dionysus，即巴库斯[Bacchus]）的节日盛宴，参加庆祝国王生日的每月祭祀活动（《马加比二书》第6章3至7节）。

2. 马加比起义的爆发。如果安提阿哥认为上述措施会让犹太人听话，他就大错特错了，因为那些措施只会激起更顽强的反抗。对此安提阿哥没有其他办法，只有残酷镇压。很快，整个犹大都在武装起义了。

（1）迫害与日益激烈的反抗。安提阿哥可能永远无法理解，为什么他的行动会激起犹太人如此不可调和的敌意。毕竟，在古代异教思想看来，他所要求犹太人做的，是一件稀松平常的事情，不必如此大动干戈地加以抵制。他的目的并非压制耶和華崇拜，也没有让其他神的崇拜取而代之，他只不过是让犹太人的上帝（“天军之神”[the God of Heaven]）与希腊万神殿的主神等同起来，使犹太宗教成为国家政策的一个载体。他的多数臣民一定会毫不反对地接受此事，也有一些自由主义倾向的犹太人领袖愿意这样做。撒玛利亚神殿同样也被献给了宙斯“好客”之神（Zeus Xenius）（《马加比二书》第6章2节）。只是我们不知道撒玛利亚人是否提出抗议；确实，约瑟夫（《犹太古史》，XII，5，5）说是他们自己要求这样改变的。安提阿哥可能会感到费解，为什么犹太人偏偏这么顽固。他不可能理解以色列非偶像崇拜的一神崇拜传统，他也不可能明白虔诚的犹太人多么重视犹太律法的要求，他

<sup>⑩</sup> 或者是公元前168年。塞琉古时期所有事件的日期都有一年的误差，这是因为所谓“塞琉古元年”本身就不确定（公元前312/11年），因此此后推算的年份出现误差。这里给出的日期，参照Abel及其他学者的观点，也参见RSV版本的《马加比一书》。

<sup>⑪</sup> 究竟是有神像和神坛，或者只有神坛，这个问题存在争议。但可能有神像。宙斯崇拜和塞琉古王室的信仰崇拜都不是非偶像崇拜；像麦尼劳斯这样背教的祭司对此不会有太多顾虑。

<sup>⑫</sup> 参见但9：27，11：31，12：11；也参见《马加比一书》第1章54节。“行毁坏可憎”（原文音为“什库沙马”[shiqqûš shômēm]等），是巴力[天]神（原文音为巴力·哈什沙马伊姆[Ba' al hashshâmayim]）的双关语，这是古代闪米特风暴神哈达（Hadad）的名号，他被用来与奥林匹斯宙斯等同。参见，J. A. Montgomery, *Daniel*, (ICC, 1927), p. 388.

的所作所为都让他们感到，新的信仰只不过是可憎的偶像崇拜，应不惜一切代价加以抵制。

当然，犹太人的反应不一。希腊化的犹太人欢迎这样的诏书，很乐意照办，其他人或者出于自愿或者出于害怕，也照办了，他们就这样抛弃了祖辈的宗教（《马加比一书》第1章43节、52节）。然而，拒绝接受的人不在少数，他们挺起胸膛，开始了非暴力的抵制行动，他们宁愿牺牲生命，也不肯违背犹太律法一丝一毫的规定。安提阿哥的回答是残酷迫害。给婴儿行割礼的母亲被处死，全家都受到株连（《马加比一书》第1章60节及其后文；《马加比二书》第6章10节）。偷偷守安息日的人成群地被士兵杀死，他们拒绝接受国王的命令，也拒绝在那个神圣的日子捍卫自己的生命（《马加比一书》第2章29至38节；《马加比二书》第6章11节）。许多人拒绝碰不洁净的食物，也被处死（《马加比一书》第1章62节及后文）——有关他们的传说表明（《马加比二书》第6章18节至7章42节；《马加比四书》），他们受到了残酷的折磨。抵抗国王政令的核心是一群名为敬虔派（Hasidim）的人（即虔诚、忠诚的人），法利赛人（Pharisees）和爱色尼人（Essenes）可能都是从他们中间发展而来的。多少犹太人死于迫害，我们不得而知，大概不在少数。这种恐怖的迫害是凡人难以忍受的，不可避免地，犹太人被迫拿起武器。

（2）《但以理书》。旧约最晚的一卷书是《但以理书》，里面讲述的就是当时可怕的情境。《但以理书》属于所谓启示录著作，这一点我们后面还会提到。这是旧约中唯一一部属于这个类别的书，当然，可以看到，在某些更早期的文字里也有类似的特点。关于该书组成内容的问题，这里不可能详述。里面的材料可能比我们现在所关注的时期稍微迟一些，<sup>④</sup> 不过一般认为，我们现在看到的《但以理书》是遭安提阿哥迫害时期撰写的，在圣殿遭到褻渎之后不久，可能大约在公元前166/5年。几乎可以肯定，作者是我们前面说到的敬虔派的一个成员。他感到有必要采取各种可能的手段抵制国王的政令，因此期望鼓励犹太同胞和他一样，坚守犹太律法，坚守他们的犹太属性，坚守信念，相信上帝必将干预并解救他们。

故事中的但以理完美无缺，是忠于律法的典范，故事也表明，上帝对那些信他的人是守信的。但凡犹太人都很容易看出，尼布甲尼撒的背后是安提

<sup>④</sup> 这可能是多数学者的意见。但是其他学者提出，这卷书是这个时期一位作者的作品，相关讨论参见评述。

阿哥的影子。既然（但1）那些备受青睐的年轻人敢于拒绝让国王的美酒珍馐玷污自己，他们难道不该怀有同样的信，拒绝食用猪肉及其他所有不洁净的食物？既然但以理（6）宁愿面对狮子坑也不向国王讨饶，难道他们不该也相信上帝会解救他们并单单敬拜上帝吗？三位年轻人（3）宁愿走进烈火燃烧的窑中，也不肯敬拜国王的偶像，对于那些不敬拜宙斯则死的犹太人来说，三位年轻人勇敢的话语说到了他们的心坎上，里面必定含有我们难以想象的现实意义：“尼布甲尼撒啊，这件事我们不必回答你。即便如此，我们所事奉的上帝，能将我们从烈火的窑中救出来。王啊，他也必救我们脱离你的手；即或不然，王啊，你当知道我们决不事奉你的神，也不敬拜你所立的金像！”（3：16-18）骄傲如尼布甲尼撒（4）吃草如牛的故事、伯沙撒（Belshazzar）（5）看见墙上书写着上帝审判文字的故事，这些都提醒着犹太人，上帝的力量远胜于世上不信神的力量。确实，这位先知以一尊古怪的像描述了时至当日世界各国的发展过程。这座像是精金的，胸膛是银的，肚腹是铜的，腿是铁的，脚是半铁半泥的（2）——上帝的国如同非人手凿出来的一块石头从山而出，将这像打碎在地。

先知希望他的人民相信，一切尽在上帝的掌握之中，是上帝早已安排好的，是确定无疑的，目前的痛苦仅仅表明，上帝的意图即将胜利达成。他相信，到了安提阿哥时代，不信上帝的世界各国已经走到了尽头。在第7章，四个可怕的大兽代表着几个世纪以来在大地上横行肆虐的几个大国。最后一个大兽最可怕，它有十个角（塞琉古诸王），其中又长起一个小角（安提阿哥），它傲慢自负，亵渎神灵。在第8章，一只双角的公绵羊（玛代—波斯联合帝国 [Medo-Persia]）被一只长着一个巨角的公山羊（亚历山大）所杀；后来，这个角折断了，变成四个角（亚历山大帝国分裂成几个国家），四角之中又长出一个角，它自高自大，自以为比上帝更伟大（安提阿哥）。毫无疑问，这里暗指的就是安提阿哥，因为他亵渎了最高的君王，迫害圣民，污秽了圣殿，终止了祭祀，废除了律法（7：21、25，8：9-13，9：27）。11章里的描述暗指托勒密王朝和塞琉古王朝的历史，该历史最后止于安提阿哥对圣殿的亵渎行为（11：31-39）。先知将这一切看作上帝计划的一部分，而这计划终将完成。安提阿哥还有苟延残喘的时日（7：25，11：36，12：11），但他的末日必将到来，而且时日不远（8：23-25，11：40-45）；所谓“70年”的被掳时期（耶25：12，29：10）现在被重新解释为70个7周年（490年），而且已经差不多到了（但9：24-27），上帝干预的时间就要到了。先知在他看到的一个异象中（7：

9-14)，描绘了“亘古常在者”坐在宝座上；他一声令下，那“兽”被杀，永恒的王国交付给“一位像人子的”。这位“人子”后来（在《以诺一书》[I Enoch] 与新约里）被解释为天上先在的解救者，在这里则代表着（7：22、27）忠诚不渝的“至高者的圣民”。怀着上帝必将干预的信念，先知鼓励他的人民坚定立场。他毫不怀疑有些人将为他们的忠诚付出生命的代价，但上帝必将抬升他们，给予他们永生（12：1-4），这些人与他们的亲人可以因此得到慰藉了。确实，几乎不容置疑的是，关于英雄烈士命运的思考，有助于确立犹太教思想中对死后生命的坚定信念。

(3) 犹大·马加比 (Judas Maccabeus)：净化圣殿。《但以理书》正在撰写的时候，犹太人的忍耐已经达到了极限，纷纷拿起武器反抗压迫者。他们能够成功起义，这既是因为他们有极大的勇气，有优秀的领袖，也因为安提阿哥正忙于处理其他地方出现的麻烦，无法调遣足够的有效兵力平息犹大起义。在安提阿哥颁布他那臭名昭著的诏书（《马加比一书》第2章1至28节）后不久，起义在吕大 (Lydda) 东丘陵地带的村子莫得因 (Modein) 爆发。村里住着一个出身祭司家庭的人，名叫马他提亚 (Mattathias)，<sup>44</sup> 他生了五个强健的儿子：约翰、西门、犹大、以利亚撒 (Eleazar) 和约拿单 (Jonathan)。朝廷官员来到莫得因贯彻国王的政令时，他要求马他提亚领头向异教神献祭，马他提亚断然拒绝了。另外一个犹太人表示愿意照办，马他提亚将他与朝廷官员杀死在神坛边。接着，他带上他的几个儿子，召集所有热心于律法和盟约的人跟随他，一起逃到山里。在那里，其他逃避迫害的犹太人以及一些敬虔派的人加入他的队伍中（《马加比一书》第2章42节及后文）。尽管他们所相信的不是凡人的努力，而是上帝的力量（但11：34），但他们感到斗争的时刻已经来临。马他提亚和他手下的人与塞琉古人及支持塞琉古 426 或向塞琉古妥协的犹太人展开了游击战争（《马加比一书》第2章44至48节），不断袭击他们、杀死他们。他们拆毁异教神坛，只要发现未受割礼的男孩就强行给他们行割礼。他们对律法怀有极度的热情，但态度也很现实，他们看到，如果拒绝在安息日战斗，一定会被消灭，因此他们决定，为了自卫，“暂时”停止执行安息日律法（《马加比一书》第2章29至41节）。

马他提亚已是迟暮之人，几个月内（公元前166年）就去世了（《马加

<sup>44</sup> 约瑟夫（《犹太古史》，XII，6，1）告诉我们，他的曾祖父是阿萨摩纳伊奥 (Asamoniaios，即哈斯摩 [Hashmon])。他的后裔即独立犹太的国王们，因而被称为哈斯摩尼人 (Hasmonaeans)。马他提亚是祭司约雅立 (Joiarib) 的苗裔（《马加比一书》第2章1节；尼12：6、19）。

比一书》第2章69节及后文)，于是领导权传给了（《马加比一书》第3章1节）他的第三个儿子犹大，也叫作“马加比”（即“锤子”的意思）。犹大是个勇敢无畏、非常能干的人，他将犹太人的抵抗变成争取独立的全面斗争——这次斗争非常成功，所以整个起义因他的绰号而被众人称为“马加比战争”。安提阿哥显然以为驻扎在巴勒斯坦的军队能够应付起义，但他很快就失望了。一开始，一个叫阿波罗尼的人——也许就是一两年前带领部队血洗耶路撒冷的那个阿波罗尼——从撒玛利亚带兵进入犹大，但他在某个不知名的地方遭遇了犹大带领的队伍，被击败杀死（《马加比一书》第3章10至12节）。后来，第二支军队在将领塞伦（Seron）的带领下，在伯和仑（Beth Horon）路口与犹太的队伍厮杀，他的队伍被击溃，一直被赶到平原（第13至26节）。这些胜利无疑让犹太人士气高涨、信念坚定，几百名犹太人涌到犹太的旗下。

犹太人很幸运，因为安提阿哥当时（公元前165年）正忙于跟帕提亚人（Parthians）打仗，无法将主力大军派往巴勒斯坦（《马加比一书》第3章27至37节）。但他指示副手吕西亚（Lysias）采取必要措施。于是，吕西亚派遣一支大军前往（第38至41节），由托勒密、尼迦挪（Nicanor）和高吉亚（Gorgias）等三位将军带领——他们将大本营驻扎在山脉西侧的以玛忒斯（Emmaus）。犹太部队的人数远远少于敌军，但他主动出击攻打敌军营地，另派一部分兵力追击敌人，大获全胜（《马加比一书》第3章42至4章25节）。第二年（公元前164年），吕西亚亲自带领一支更为庞大的军队前往（《马加比一书》第4章26至34节），从以土买（Idumaea）迂回穿行，企图从南部袭击犹大地区。但犹太带兵到边界伯夙（Beth-zur）迎战，一举将他击溃。

叙利亚人一时无从采取进一步行动，犹大暂时赢得了时间。他带兵胜利进入耶路撒冷，将塞琉古卫戍部队围困在堡垒里，开始净化被亵渎的圣殿（《马加比一书》第4章36至59节）。所有奥林匹斯神宙斯崇拜的设施都被移走，被玷污的燔祭坛被拆毁，上面的石头都被搬到一边存放起来，“等到先知出世后再决定如何处置”（第46节）；在原来的地方又建起了一座新的圣坛。他们让那些一直忠于律法的祭司任职，又准备了一套全新的礼拜器具。公元前164年12月，<sup>⑤</sup>也就是在圣殿遭亵渎整整三年后，犹太人怀着极度喜悦的心情举行了盛会，庆祝圣殿的重新供奉。从此以后，为了纪念这一

<sup>⑤</sup> 或者公元前165年。正如上文提到的（见本章脚注40），塞琉古时代的事件日期都有一年的误差。



盛事，犹太人一直在庆祝光明节（the Feast of Hanukkah，即献殿节）。接着，犹太加固耶路撒冷的防御工事，派兵防卫，还加固并派兵把守南部边界伯夙城（《马加比一书》第4章60节及后文）。

就这样，旧约时代结束时，犹太人争取宗教独立的奋斗取得了成功。这<sup>427</sup>是一场漫长的斗争，既充满了挫折和失望，也不乏胜利的时刻。这场斗争最终给犹太人带来了宗教自由和政治自治。但由于我们的任务不是继续叙述后面的故事，因此，我们的故事到此可以结束了。<sup>④</sup>

---

④ 如果希望追踪犹太人的故事直至新约时代，有几部非常有用的著作可供参考：例如，B. Reicke, *The New Testament Era* (Eng. tr., London: A. & C. Black, 1969); W. Foerster, *From the Exile to Christ* (Eng. tr., Edinburgh and London: Oliver and Boyd; Philadelphia: Fortress Press, 1964); W. S. McCullough, *The History and Literature of the Palestinian Jews from Cyrus to Herod, 550 B. C. to 4 B. C.* (University of Toronto Press, 1976); D. E. Gowan, *Bridge Between the Testaments: A Reappraisal of Judaism from the Exile to the Birth of Christianity* (Pittsburg: Pickwick Press, 1976)。还有一部权威著作，E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (175 B. C. —A. D. 135), Eng. tr., revised and edited by G. Vermes and F. Millar (Edinburgh: T. & T. Clark, Vol. I, 1973; Vol. II 1979; Vol. III forthcoming)。



## 第十二章

### 428 旧约时代末的犹太教

主要是因为以斯拉的成就，犹太人群体才找到了永远的方向，从此沿此特定的道路发展下去，这条道路所遵循的宗教形式就是著名的犹太教。公元前4世纪至3世纪的情形很不明朗，但犹太教一直沿着既定的方向发展。到了马加比起义时，尽管犹太教仍在发展演变，但在本质上，它已经具备了未来几个世纪后所独有的鲜明特征。进一步追溯犹太人的历史并不是我们的任务，但我们仍需对本文所关注时期的宗教发展过程进行简要地叙述，当然，我们的叙述只能是很简短的。<sup>①</sup>

#### 一、早期犹太教的本质与发展

1. 被掳归回后（Postexilic）的犹太人群体：梗概。要想正确地了解被掳归回后的宗教发展，有必要知道回归后的群体的本质、它所面临的问题，以及尼希米与以斯拉的工作对这些问题的解决。因此在这个时候，对上文提到或暗示的问题进行简述将大有裨益。<sup>②</sup>

---

① 更全面的论述，参见权威著作：例如，G. F. Moore, *Judaism* (3 vols., Harvard University Press, 1927-1930); M. J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ* (Paris: J. Gabalda et Cie., 1931); J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien* (1935; abr. ed., Paris: Beauchesne, 1950); W. Bousset, *Die Religion des Judentums* (3rd ed. [H. Gressmann], Tübingen: J. C. B. Mohr, 1926); E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Vol. II (Stuttgart and Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1921); 也参见 E. E. Urbach, *The Sages, Their Concepts and Beliefs* (Eng. tr., Jerusalem: Magnes Press, 1975)。

② 关于这里的整个部分，参见 M. Noth, *The Laws in the Pentateuch and Other Studies* (Eng. tr., Edinburgh and London: Oliver & Boyd, 1966; Philadelphia: Fortress Press, 1967), pp. 1-107。

(1) 回归后的群体所面临的问题。被掳之后犹太人群体回归了，但显然，这并不意味着被掳前的以色列民族国家及其国家体制与宗教祭仪就得复兴。过去的秩序已经被摧毁，不可能再去复制。因此，回归后的群体所面临的问题，远不止实体的存亡问题，而是要找到它赖以生存的外部形式，对它进行某种定义，以保全它的民族属性。到目前为止，这样的问题尚未真正出现，因为“以色列”一词一直是指一个集民族、国家、信仰于一体的个性鲜明的团体。她原来是许多部落的宗教联盟，具有自己独特的体制、祭仪、传统及信仰；所有那个立约同盟的成员都参加她的祭仪，忠于她的神圣律法，他们都是以色列人。后来，以色列成为一个国家——最终是两个国家，每个国家都有本国的祭仪与国家体制；所谓以色列人，必然是属于这个国家或那个国家的公民。当北方的以色列灭亡之后，多数以色列人失去了国家属性（当然，他们还生活在一个特定的地理区域），民族传统——以及以色列的名字——就由犹大国来传承，通过公元前7世纪的改革，它的宗教信仰与祭仪最终集中在耶路撒冷。这样，直到最后时刻，以色列一直是一个特定的整体，处于一定的地理边界之内，拥有国家体制：“以色列”是有形的公民群体，忠于国家的神祇，参加对神的崇拜仪式，对他的应许充满希望。 429

然而，耶路撒冷的沦陷使国家与国家体制不复存在，也结束了上述的一切。当然，耶和華信仰与祭仪在巴勒斯坦的各个地方仍然继续存在，但是，将信仰团结起来的国家已经不复存在，成千上万的以色列人由于距离遥远，再也不能参加它的祭仪。以色列失去了地理界定和国家名称，失去了统一性，不再具有明确的属性。确实，被放逐的犹太人只能以古怪的习俗作为他们的以色列人标志，他们别无依靠，只能牢牢抓住他们古老的传统，牢记他们的历史记忆，紧紧握住这样的希望：总有一天，他们将回归故土，继续他们作为一个民族的生活。当然，这个希望通过犹太群体的回归实现了——但这个希望也破灭了。在回归巴勒斯坦的犹太人看来，他们是以色列经过净化后的余剩之民，耶和華将他们从枷锁中解救了出来，让他们继承并成就他的应许。但是纵然他们急切地等待着应许中的未来，那未来却从未降临；而旧日的光景已经一去不复回。回归的群体不可能复兴旧有的国家体制，也不可能生活在旧有的民族希望里；当他们把希望寄托在所罗巴伯（Zerubbabel）身上时，梦想在残酷的现实中破灭了。当然，不管这个群体如何紧紧抓住有关部族组织与部族血统的传说故事，它都不可能复制部族宗教联盟这种古老的体制。虽然直到国家灭亡以前，那种体制的许多方面一直延续下来——当然，它们都是经过一定的调整，但以前的部落秩序早已不复存在。时间不可

能倒流。

诚然，重建圣殿后，以色列人——毋宁说是把自己看作以色列真正余剩之民的犹太人群体——再次变成了拥有宗教与信仰仪式的群体。我们已经看到，它获得了拯救。现在可以认定，谁属于那个群体，谁就是真正的以色列人。但仅凭这一点尚不足以保证以色列能够生存下去。如果这个群体仅仅通过继承并重新激活旧有国家宗教的信仰传统来保证团结，那么最好的结果是，它可能会最终退化过时，最糟糕的结果则是邪教思想的渗透，因为大部分旧有信仰传统的宗教基础遭到破坏，或被迫改变。此外，远离耶路撒冷的犹太人不可能积极参加它的宗教祭仪活动；如果参加与否变成判断犹太人的唯一标志，他们迟早会游离出去，或者——像在埃及那样，自行创建来路不明的地方宗教信仰与仪式。无论是哪一种情况，他们都会成为以色列的损失。旧有的形式一去不复返了，希望破灭，民心涣散，以色列若要生存下去，必须从她的遗产中找到有价值的东西，使之成为团结的核心。而这核心，她在其律法中找到了。

(2) 围绕律法重组犹太人群体。被掳归回后犹太人宗教的一大特点，是极度注重律法的遵守。确实，这是它的鲜明特点，唯有这一点，才使它与被掳前的以色列宗教区别开来。这并不意味着它是一种全新的宗教，也不代表向以色列的宗教信仰中注入某种新奇的元素。毋宁说，它高度强调该信仰中的一个特点，而这一特点无时无刻不处于中心地位，只是现在的这种强调或许有些过分倚重的意思，但这种高度强调的做法是在所难免的。自部落联盟时代以来，以色列的集体生活一直受到盟约律法的管理，遵守律法是一种义务。君主制度并没有改变这一点，因为以色列律法从来都不属于国家法律的范畴，它属于宗教律法，从理论上说，它高于国家法律。甚至约西亚将申命记法典引入国家宪法时，他并未制定任何国家法律，而是让整个国家遵守盟约律法。此外，先知之所以抨击国家，正是因为他们认为，这个国家纵容不道德的行为，扶植异教主义，违反了盟约的条例。

很自然地，被掳经历让人们格外关注上述宗教特点。先知们将灾难解释为对犹太人触犯耶和華律法之罪的惩罚，难怪虔诚的犹太人会觉得，以色列的未来就取决于是否更为严格地遵守律法的要求。此外，国家和祭仪消失了，他们没有其他有别于他人的犹太人标志了。这无疑能够解释，为什么他们越来越重视安息日、割礼和仪式的洁净，这些都是在被掳时期以及此后不久的时期里可以做到的。确实，从以西结到回归时代的先知们，最后到尼希米，以色列的所有领袖都高度关注安息日、十一奉献、圣殿及其祭仪、仪式

上的洁净等诸如此类的事情。对于他们来说，这些并非外在的琐事，而是净化后的以色列用以区别其他人的鲜明标志，这就是他们努力的目标。

然而，在这回归的群体里，普通百姓，包括神职人员，对严谨的信仰与仪式规范并没有太大的热情。相反，正如先知们谴责他们的那样（例如玛拉基），多数人在上述问题上非常松懈——即使在尼希米为这个群体确立了政治地位之后也是如此。新以色列急需某种东西将它团结起来、给予它独特的属性；以斯拉满足了这种需求，他带着波斯朝廷的诏令，从巴比伦带来了律法书，让这个群体在庄严的盟约中接受律法。这是个伟大的转折点。一个全新的、特点鲜明的群体成形了，它的成员献身于以斯拉所宣讲的律法。这也意味着从本质上对“以色列”一词进行了重新定义。以色列不再是一个国家实体；她也不再仅凭以色列部落后裔的身份，或旧有国土上的居民身份，而成为一个统一的整体；以色列甚至也不是因为大家以某种方式承认耶和華為上帝、并礼拜他而成为一个群体。从现在开始，以色列就是团结在律法这一核心周围的犹太余剩之民（这就是编年史作者的宗教理念）。谁承担那部律法的重担，谁就是以以色列的成员（也就是犹太人）。431

但对于以色列的这一重新定义，不可避免地意味着使律法变成了宗教的中心。需要重申一下，这并不意味着以色列脱离了古老的信仰，因为古老信仰的所有主要特征仍继续存在，却意味着以律法为中心对古老的信仰进行根本上的重组。律法不只是管理一个业已成形的群体的各项事务，它创造了这个群体！律法作为群体的组织原则和分界线，具有更为重要的意义。它原来只是根据盟约对行为进行界定，现在它本身就成为行为的基础，几乎是盟约的同义词，是宗教的要旨。信仰与祭仪由律法进行规范，得到律法的支持；要做虔诚而有道德的人，就要遵守律法；未来的希望就建立在遵守律法的基础之上。就是这种一贯强调律法的风格，使犹太教具有了鲜明的特点。

（3）犹太教的早期发展阶段：资料来源。犹太教的上述发展是因以斯拉的工作而有了方向，经过了公元前4世纪和公元前3世纪的发展，到了公元前2世纪早期，犹太教仍然有很多变数，但已经开始具备基本形式。不过，很难追溯它的这一发展过程。关于这个时期的资料很少，即使有些许的资料，这些资料的日期几乎都不能确定；即使这一发展过程有一定的时间顺序，也无法说清什么在前、什么在后。然而，如果将公元前5世纪的犹太人群体与马加比时期的文献进行对比研究，可以感到犹太人的信仰开始变得坚定稳固；著名的犹太教现象已经出现。在现有资料的基础上，通过谨慎的增补工作，差不多可以重构出这一发展阶段的框架。

我们手头的资料是旧约最晚期的内容以及最早期非正典的犹太著作。前面已经提到犹太人回归时期的圣经材料，包括《以赛亚书》第 56 至 66 章、《哈该书》、《撒迦利亚书》第 1 至 8 章、《玛拉基书》以及《俄巴底亚书》（可能是公元前 6 世纪晚期或公元前 5 世纪早期）。除了这些之外，还有编年史作者的作品（公元前 400 年）、《约珥书》以及《约拿书》（日期不详，但可能属于大约公元前 4 世纪）。此外，在《以赛亚书》比较靠后的内容中有  
432 某些部分（特别是第 24 至 27 章所谓的启示文学 [apocalypse]），具体日期无法确定，可能属于波斯时代比较早期的时间；<sup>③</sup> 还有《撒迦利亚书》第 9 至 14 章，这些是后来搜集的，但包含比较古老的材料；<sup>④</sup> 还有《传道书》<sup>⑤</sup> 和《以斯帖记》<sup>⑥</sup>，以及《诗篇》和智慧文学（《箴言》）中的最晚期的内容；当然，最后还有《但以理书》（大约公元前 166/5 年）。

至于非正典的犹太著作，最早的作品远远早于马加比起义，到了马加比斗争早期，作品就大量出现了。<sup>⑦</sup> 虽然其中一些作品的日期不很明确，引为证据时需要非常谨慎，但材料比较多，我们因此可以更为深刻地了解这一时期的信仰情况。这些最早的非正典著作包括：《多比传》（Tobit），该书可能来自公元前 4 世纪（在昆兰发现的残片是用标准的“亚兰国语 [Imperial Aramaic]”写作），但它可能使用了更为早期的材料（《阿希家智训》[the Wisdom of Ahiqar]）；《德训篇》（Ecclesiasticus）（即《本西拉智训》[the Wisdom of Ben Sira]），根据该书前言所示，它是大约公元前 180 年写成的；或许还有《犹滴传》（Judith），一般认为这本书是公元前 2 世纪中期的，但有些人认为它最早源于公元前 4 世纪。<sup>⑧</sup> 此外，虽然有些争议，但《禧年书》

③ 参见 J. Lindblom (*Die Jesaja-Apokalypse* [Lunds Universitets Årsskrift, N. F. Avd. 1, 34: 3, 1938]，他认为《以赛亚书》第 24 至 27 章属于薛西统治时期。但这很难确定。

④ 参见上文原书第十一章第 413 页脚注 20（参边码），以及当中列举的作品；也见 P. Lamarche, *Zacharie IX-XIV* (Paris: J. Cabalda et Cie., 1961)；B. Otzen, *Studien über Deuterocanonicala* (Copenhagen: Munksgaard, 1964)。

⑤ 普遍认为这是公元前 3 世纪的材料；但参见 Albright, YGC, pp. 224-228，他现在认为应该是公元前 5 世纪的某个日期。

⑥ 许多人认为《以斯帖记》属于马加比时期。但故事的起源可能是在波斯时代晚期东部的犹太人流散地，故事于公元前 2 世纪在犹太传播；关于该问题的讨论参见圣经评述。

⑦ 关于这些作品的导读，参见 O. Eissfeldt 与 A. Weiser 的权威介绍；也可参见 L. Rost, *Judaism outside the Hebrew Canon: An Introduction to the Documents* (Eng. tr., Nashville: Abingdon Press, 1976)。

⑧ 正如 Alt (KS, II, p. 359) 所指出的，故事的历史背景可能属于波斯时代晚期。J. M. Grintz (*Sefer Yehudith* [Jerusalem: Bialik Inst., 1957] ——我手头没有此书) 认为，《犹滴传》属于公元前 360 年。也参见 A. M. Dubarle, VT, VIII (1958), pp. 344-373; *idem*, RB, LXVI (1959), pp. 514-549。

(the book of Jubilees) 可能也出自马加比以前较晚的时期(大约公元前 175 年)<sup>⑨</sup>, 正如《十二族长遗训》(the Testaments of the Twelve Patriarchs)<sup>⑩</sup>与《以诺一书》(I Enoch)<sup>⑪</sup>中比较早期的内容一样。耶利米书信(The Epistle of Jeremy)(收入在《巴录书》[The Book of Baruch]中)可能也来自公元前 2 433 世纪早期, 而希腊文的但以理增篇(《亚撒利雅祷词》[the Prayer of Azariah])里的某些内容, 似乎也与马加比时期最为吻合(约公元前 170 年)<sup>⑫</sup>。最后, 虽然《马加比一书》可能是公元前 2 世纪末写的, 却是(《马加比二书》则不太可能是)研究独立斗争开始阶段犹太人历史与信仰的很好素材。总之, 这些作品让我们对旧约时代末的犹太教有了很好的了解。

2. 以律法为核心的宗教。毫不夸张地说, 律法在犹太教中占据了重要地位。它是一种团结的因素, 所有其他宗教特点都是围绕着这个中心组织起来的。由于律法的地位提升了, 某些古老的制度与习俗得到了全新的阐释, 其他的则完全消失, 还有一些新的东西则出现了。

(1) 正典经文的发展。最重要的一点是, 犹太群体是建立在律法文字的基础之上。当然, 对于以色列来说, 将律法书写成文并不新鲜, 律法条例也不是第一次正式成为规范行为的准则。约西亚统治时期, 申命律法在犹太大国就处于这样的地位。以斯拉的改革虽然追随约西亚改革的模式, 却在一个很重要的方面与之有别: 以斯拉律法的对象不是性质明确的国民群体, 以斯拉的律法作为构成要素, 起到界定这个新群体的作用。整个群体的生死存亡都依赖那部律法, 整个群体的生活都由律法来规范, 因此, 律法被给予了独特

⑨ 特别参见 L. Finkelstein, *HTR*, XXXVI (1943), pp. 19-24; *idem*, *The Pharisees* (The Jewish Publication Society of America, 2nd ed., 1940), Vol. I, pp. 116, 268; Albright, *FSAC*, p. 20. 更多文献, 参见 P. Wernberg-Møller, *The Manual of discipline* (Leiden: E. J. Brill, 1957), p. 18, note 2.

⑩ 特别参见 E. J. Bickerman, "The Date of the Testament of the Twelve Patriarchs" (*JBL* LXIX [1950], pp. 245-260); Albright, *ibid.* 由于《禧年书》、《以诺一书》、《利未遗训》(T. Levi)以及《拿弗他利遗训》(T. Naphtali)的某些部分都出现在昆兰, 很可能这些文献起源于最本原的艾赛尼教派圈子。但由于后来版本的《以诺一书》和《十二族长遗训》出自犹太基督徒之手, 从这些作品里列举有关这个时期的例子时需要格外小心。参见 F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran* (rev. ed., Doubleday, 1961), pp. 198-202.

⑪ R. H. Charles (*The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* [Oxford: Clarendon Press, 1913], Vol. II, pp. 163f., 170f.) 认为所谓《挪亚书》(Book of Noah)第 6 至 36 章全部属于马加比以前的时期, 很可能《周期启示录》(Apocalypse of Weeks)(第 93 章 1 至 10 节; 第 91 章 12 至 17 节)也属于马加比以前的时期, 《梦境异像》(Dream Visions)(第 83 至 90 章)像马加比一样早。参见本章前面的脚注。

⑫ 参见 Bennett, in Charles, *op. cit.* Vol. I, p. 629; E. J. Goodspeed, *The Apocrypha* (The University of Chicago Press, 1938), p. 355.

的、首要的位置。

我们不能肯定以斯拉向大家宣读的究竟是什么律法，但正如上文指出的，他手上完全有可能是完整的摩西五经，因为它的所有重要内容早已存在，很可能摩西五经就是通过他介绍给犹太人群体的。不管怎么说，在以斯拉时代后不久，完整的摩西五经在耶路撒冷就流传开来。它作为一个整体比其他任何一个组成部分都受到人们的尊重，因为很久以前，它的律法部分和叙述部分被认为是卓越的律法书（Torah），实际上早已被赋予了正典的地位。究竟这是怎样发生的、什么时候发生，我们不得而知，可能不是通过官方的一次性努力；摩西五经和律法逐步得到犹太人群体的认同，最后被认定是权威。<sup>13</sup> 这在波斯时期必定已经发生，在与撒玛利亚的分裂之前就成为定局，因为撒玛利亚人也接受摩西五经为正典，不过他们拒绝给予旧约的其他内容

434 以同样的地位。

旧约的其余部分是在摩西五经之后才彻底成为正典的。《约书亚记》至《列王纪》（犹太人的前先知书 [the Former Prophets]）这些史书，与《申命记》一起，形成一个单独的文集，描绘并阐释自摩西至耶路撒冷沦陷的以色列历史，它一定是很早就进入圣经的范围——无疑是在《申命记》之后，因为《申命记》虽然被放入摩西五经，但又有别于后者。在此基础之上，又增加了先知书，形成了犹太圣经的第二大部分（即先知书）。被掳时期前的先知训诲很久以来就被认为是很有权威性（例如结 38：17；番 1：2-6，7：12）；到他们的话语与后期先知的话语一起被编辑成我们所知的先知书时，这些也就被赋予了正典的地位。这个过程可能主要是在波斯时代末期完成的，因为即使是最晚期的先知训诲中，也很少有晚于那个时间的内容。当然，先知正典在公元前 2 世纪前就已经确定了，因此《但以理书》没有被放入希伯来圣经里，而是归于圣文集（the Writings）里。<sup>14</sup>

公元前 2 世纪前，现在旧约里所有其他的书（除了《但以理书》，可能也除《以斯帖记》以外）同样也已经存在了。《诗篇》与《箴言》一样，很

<sup>13</sup> 可能是通过犹太传统（eg. Pirke Abith 1：1f.）中所说的“犹太大会堂”（the Great Synagogue）——也就是那些律法学者——的努力，一般认为这些律法学者在以斯拉时期与正义的西门（Simon the Just）时期之间起到了重要作用。一般认为，他们做出的一项贡献就是搜集整理出正典。虽然很难评价这一犹太传统，但它很可能确有历史根据。相关论述与参考书目，参见 Moore, *op. cit.* Vol. I, pp. 29-36; Finkelstein, *op. cit.* Vol. II, pp. 576-580; 最近的还有 H. Mantel, “The Nature of the Great Synagogue” (*HTR*, LX [1967], pp. 69-91)。

<sup>14</sup> 《德训篇》(Eccles.) 第 49 章 10 节提到了“十二先知”（也就是小先知书 [the Minor Prophets]），这表明大约公元前 180 年，甚至成书最晚的先知书都有了正式的地位。



久以前就已经搜集成册，可能是在波斯时代末（《诗篇》中没有马加比诗篇）。虽然犹太正典第三大部分的界限仍不明确，<sup>⑮</sup> 虽然将犹太人圣经与旧约七十士译本相比可知，此时尚不存在明确的、唯一的正典，但在旧约时代末，圣经的主要组成部分显然已经明确。<sup>⑯</sup> 不过，尽管所有这些作品都备受尊敬，但摩西五经作为《律法书》，继续占据突出而独特的权威地位。

律法进入经典，这就使犹太教具有具体而绝对的规范，这是原来的以色列所未曾经历过的。上帝的诫命以律法的形式书写下来，不容更改，永远有效，无论什么情形，判断上帝旨意的依据唯有律法，其他评判方式都被取消、都被禁止。这无疑可以解释为什么预言活动逐渐停止了，因为实际上律法已经取而代之，预言已成多余。当然，以前的先知仍然受到尊敬，他们的训海 435 也被赋予了权威地位，但实际上律法已经禁止任何人对上帝的旨意进行自由的、预知性的阐述。当时仍然有预言活动，只不过都是以次经（pseudepigrapha，即假托过去某些重要人物之名的预言）的形式发布的。犹太人可能仍在盼望先知再次降临（《马加比一书》第4章46节；第14章41节），但他们清楚，预言的时代已经结束（第9章27节）：要了解上帝的旨意，必须参看《律法书》（第3章48节）。

（2）圣殿、祭仪与律法。律法的地位提高了，但这并不意味着对祭仪失去了兴趣，正相反，大家更勤于祭仪活动了——毕竟，律法要求这样做！然而，局势使然，不免要对祭仪的重心进行某些调整和修改。圣殿曾经是大卫王室的王家圣所，由国王任命祭司，祭司则根据习俗和传统提供燔祭、主持其他祭司仪式，但现在都改变了。虽然波斯朝廷仍然给予它特权，它仍然为国王祈福（拉6：10），但它不再是国家的宗教信仰场所，也不是古代意义上的以色列人的神殿了。相反，它属于回归的犹太人群体，从事祭仪活动是整个群体的责任。被掳前的圣殿祭司传统可能得以延续下来，不过新的局势迫使他们进行了一定的调整和改变。特别重要的一个活动是一年一度的赎罪日（the Day of Atonement），时间在（利23：27-32）住棚节（the Feast of Tabernacles）的前五天，这一天成了宗教历的第一天。赎罪日的仪式（利16）发展成各种古老的礼拜式，表达了被掳归回后犹太人沉重的负罪感，这是古老

⑮ 注意，本西拉的孙子（《德训篇》前言）虽然反复提到“律法书和先知书”，却含糊地称其他书为“后面的其他书”、“先辈的其他书”、“书的其他部分”。

⑯ 注意，除了《以斯帖记》以外，旧约的所有余下部分都在昆兰考古发现了，所有内容（除了《但以理书》？）都是用成熟的“书手”体（“book hand”）写成，显示抄写经文的历史已很漫长。



的以色列不曾体会过的。被掳经历成为一种审判，连同以色列的现状，这些都不断地提醒犹太人，他们曾严重地违背了上帝的命令；对律法的高度关注又加剧了对违反律法的恐惧感，这就促使大家越发深切地感到需要不断地赎罪。

主持祭仪的是大祭司，他是犹太人群体的精神领袖，也越来越演变为世俗意义上的犹太王。大祭司一职由撒督（Zadok）家世袭，这是被掳前的圣殿祭司家庭，据说撒督是亚伦（Aaron）之子以利亚撒（Eleazar）的儿子非尼哈（Phinehas）的直系后裔（代上 6：1-15）。其他祭司同样宣称是亚伦的后裔，但多数情况下，他们的谱系大多数是虚构的。号称是亚伦的后裔很重要，因为这是律法所要求的。即使在公元前 5 世纪，说不清出身问题的祭司（被掳的经历让犹太人失去了根，无疑许多人说不清自己的出身了）处境不佳，随时有可能被人从岗位上赶下来（拉 2：61-63，即尼 7：63-65）。我们还看到，此后几个世纪里的原则一直是，上帝永恒的盟约确定了亚伦后裔的祭司身份（《德训篇》第 45 章 6 至 24 节；《马加比一书》第 2 章 54 节）。<sup>①⑦</sup> 比祭司低一级的，是神职人员，他们都宣称是利未的后代——当然，他们的出身其实也说不清。<sup>①⑧</sup> 毫无疑问，其中有些人的祖上来自被约西亚宣布为非法的神殿（王下 23：8f.），他们理论上与圣殿的神职人员享有同等地位（申 18：6-8），最终却被迫接受次等地位，成了神殿里的服侍人员（结 44：9-16）。在次等的神职人员里，还有唱歌的、守门的（代上 25f.）、服侍人员（拉 8：20；尼 3：31 等等），人数众多。所有这些人，无论出身如何，都被看作利未人。祭仪和神职人员的费用全部出自十一奉献和捐赠，圣殿每年还有税收收入（尼 10：32-39），至少定期由国家补助。尼希米来到耶路撒冷之前，这些都被疏忽了，可能由于他和以斯拉的努力，这些事务得到妥善管理，此后根据律法这些人都得到足额供养。

上文已经指出，祭仪受到高度的重视。可以毫不夸张地说，虔诚的犹太人全心全意地看待祭仪，坚定不移地按照律法举行祭仪（例如，《多比传》第 1 章 3 至 8 节；《德训篇》第 7 章 29 至 31 节；第 35 章 1 至 11 节）。安提阿哥企图玷污祭仪时，他们顽强抵抗，这就是最充分的证据。不过，祭仪不是

<sup>①⑦</sup> 关于利未家永远的特权也有类似的观点，参见玛 2：4f.、8；《禧年书》第 32 章；《利未遗训》第 5 章 2 节，第 8 章等等。

<sup>①⑧</sup> 正如上文指出的（见原书第 170 页，参边码），“利未人”（Levite）原来既是一个部族的名称，又指一个阶层。因此，几个世纪以来，许多履行祭司职责的人都被看作利未人。

犹太教的动力，它不像以前那样，受到传统和习俗的控制；相反，它由律法的条例支撑，受到律法的管制，因此从属于律法。律法并不像以前那样描述现存的习俗，而是规定应该怎样去操作。虽然犹太人心怀喜悦地从事祭仪活动，但祭仪不仅仅是民族生活的自发表现，更多的是完成律法的要求。此外，由于律法越来越重要，尽管祭司之职仍然受到尊敬，但祭司已经失去原来那种显赫的地位。利未人原来的作用是讲解《律法书》（也就是根据盟约律法传授律法知识），现在，他们更重要的作用是传授律法本身。<sup>19</sup> 由于任何谙熟律法的人都能起到这个作用，这就不再是祭司的专职工作了。祭司越来越成为宗教工作人员，虽然他仍然很重要，但比起律法学者的的重要性，他就相形见绌了。

(3) 犹太会堂、文士与智训教师。律法的地位提高了，如果说这一方面限制了某些古老机构和人员的职能，另一方面也增加了其他机构与人员的职能，甚至还有所创新。其中一个新的机构就是犹太会堂，这也是公众礼拜的媒介，与圣殿及其祭仪并存，但注定要比圣殿的生命力更加顽强。有明确的证据表明，犹太会堂最早出现在我们所讨论的时期之末，但它的起源其实更早；不过，具体情况并不清楚，也很难考察。<sup>20</sup> 成千上万的犹太人由于距离遥远，无法参加圣殿的祭仪活动，但律法又严禁各地设立举行崇拜与仪式的场所，于是会堂制度的产生就不可避免了。即使在被掳时期前，总有成群的人聚集在一起，听利未人的指点，先知们也总是吸引许多人成为他们的门徒。在被掳时期，显然犹太人也经常聚集在一起，一同祈祷，一同倾听教师和先知的指点（结 8：1，14：1，33：30f.）。我们推测，这类集会一直延续了下来，因为如果缺乏某种形式的公众礼拜，生活在流散地的犹太人就很难保持他们的犹太人属性。<sup>21</sup> 即使在巴勒斯坦，也有许多犹太人信徒由于与耶路撒冷相隔遥远，无法参加耶路撒冷的宗教活动，他们也有类似的需求。我们可以想象，律法取得了正典的地位，成群的人开始在各地聚集，倾听有学问的人阐释律法。渐渐地，有组织的犹太会堂出现了，它们在安息日定期举行礼拜活动，中心内容就是宣读和解释律法。基督教纪元前的最后一个世纪

<sup>19</sup> 参见 Noth, *op. cit.* (见本章脚注 2), pp. 89-91. 《尼希米记》第 8 章 5 至 8 节朝这一方面迈进了一步。

<sup>20</sup> 相关讨论与参考文献，参见 H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel* (London: SPCK, 1967), Ch. 7. 犹太会堂在公元前 3 世纪后半叶的埃及就存在了。来自巴勒斯坦的直接证据时间较晚，当然，有证据表明，法典的高级学者研习讲经之所 (Bet Ha-Midrash) 大约出现在公元前 180 年（《德训篇》第 51 章 23 节）。

<sup>21</sup> 参见 Rowley, *ibid.*, pp. 224-227, 里面列举了其他与他观点相同的人。

里，每个城镇里都有犹太会堂了。

律法越来越重要了，如何正确地解释和运用律法也变得越来越重要了。一开始，还不存在摩西五经的标准修订本，因此经常不能肯定真正的律法是什么。<sup>②</sup>更有甚者，律法又常常不是一致的，也不清楚究竟哪一条适用于哪种情况。由于上述原因，有必要发展一套诠释的原则，以进一步界定和解释律法，使之切实应用到人的一生中。为了满足这种需要，出现了一批文士 (scribes)，他们致力于对律法的研究，并把他们的学问传给门徒。我们不太清楚这群人最早如何出现，<sup>③</sup>大概是与圣经的正典化同步。到了我们讨论的这个时期末，有证据表明这样的文士大量出现了；本西拉就是个文士，有一群门徒跟着他（《德训篇》第38章24至34节；第51章23节）。法利赛人大量的口传律法 (oral law) 是后来才出现的，但“卫护”律法（《先贤集》[Pirke Aboth] 第1章1节）、以免无意中违反律法的做法早已开始。以圣经本身来解释圣经（例如，《禧年书》第4章30节；第33章15节及后文），对圣经里的命令给予详细的界定（例如，《禧年书》第50章6至13节对安息日律法的界定），根据特殊情况加以调整（例如，《马加比一书》第2章29至438 41节提及，需要自卫时，暂停执行安息日律法）。

与法律热情并行存在的，是对一些现实问题的强烈关注，例如，怎样过上良善的生活 (good life)，这在智慧文学 (the Wisdom literature) 中得到了充分的体现。当然，我们不应认为智训是被掳时代以后才出现的，也不应认为，在被掳时代以后的某个时期里，以色列的生活由一群智训教师主导。以色列的智训传统非常古老，可以至少追溯到公元前10世纪。<sup>④</sup>但是，在犹太人被掳之后，智训传统备受青睐，在犹太教开始出现的阶段，出现了大量文献，阐述什么是良善的生活。圣经里就有《箴言》（这个时期编辑的，但里面的大量材料属于更早期），<sup>⑤</sup>有质问性质且略带怀疑论语气的《传道

② 昆兰的考古发现表明，一直到基督教时代早期，还存在分歧很大的、不同版本的希伯来文旧约；参见 Cross, *op. cit.* (见本章脚注10), Ch. IV。

③ 无疑当时的历史情况跟以斯拉时期与公元前3世纪之间犹太传统中的“犹太大会堂”相吻合。

④ 见原书第220页（参边码）。注意，耶利米（18：18）认为智者与先知、祭司一样，都是人民的精神领袖。

⑤ 关于古代东方和以色列智训的精彩综述，以及《箴言》在智训运动 (Wisdom movement) 中的地位论述，参见 R. B. Y. Scott, *Proverbs-Ecclesiastes* (AB, 1965), pp. xv-liii, 3-30 (里面列举了更多文献)。最近的论述包括：R. N. Whybray, *Wisdom in Proverbs* (London: SCM Press, 1965)；G. von Rad, *Wisdom in Israel* (Eng. tr., London: SCM Press; Nashville: Abingdon Press, 1972)；W. McKane, *Proverbs* (OTL, 1970)。

书》，还有《诗篇》里许多比较晚期的内容（例如，诗 1，49，112，119 等等）。此外，还有诸如《多比传》、《德训篇》（即《本西拉智训》），在我们所讨论的时期之后，还有《所罗门智训》（the Wisdom of Solomon）。

这个智训传统是国际性的，它一直也是如此。一个极好的例子是《多比传》，该书建立在阿希家故事的基础之上，它搜集了亚兰文中的智训，可能最早可追溯到公元前 6 世纪（公元前 5 世纪的象岛上就已经有了），但更早的起源是阿卡德（Akkadian）格言文学。犹太智慧的许多内容非常世俗化，在如何获得成功和幸福等问题上提出建议，这些建议精明而机智，不含任何明显的宗教因素，但考虑到智训传统的世界性，这就不足为奇了。不过，这也只是表面现象。显然，犹太教师调整了智训传统，使之成为一个媒介，用以描述如何在律法的指导下过上良善的生活。对于他们来说，智慧的最高体现就是敬畏上帝，遵守上帝的律法；确实，“智慧”最终成为“律法”的同义词。这种等同明确地体现在国王赐给以斯拉的诏书里（拉 7：25），在很多地方也一直有所表达，这里不必一一列举。我们可以在很多地方找到，包括《诗篇》（例如，诗 1，37：30f.，111：10，112：1，119：97-104；以及其他地方）、《箴言》（例如，箴 1：7，30：2f. 等等），在圣经的其他地方也有（例如，伯 28：28；传 12：13f.），本西拉也同样将他们等同起来（例如，《德训篇》第 1 章 14、18、20、26 节，以及其他地方），在其他犹太著作里也有。实际上，文士和智训教师可能属于同一个阶层；本西拉必定既是文士也是智训教师（《德训篇》第 38 章 24 节、33 节及后文；第 39 章 1 至 11 节）。<sup>②</sup>睿智的文士所从事的是一份令人尊敬的职业，他自己也引以为豪（《德训篇》第 38 章 24 至 34 节）。他拥有最高的特权和德行：研究律法，思考律法，并将律法应用于生活（诗 1，19：7-14，119）。

439

（4）虔诚、公义与律法。对于犹太人来说，公义的最高体现就是遵守律法。这并不意味着拘泥于法律条文，因为我们可以看到，到处都洋溢着一种深厚的虔诚奉献的精神、一种深深的伦理道德意识以及对上帝的真诚信任和敬畏。必须记住，律法表达了以色列的理想：她是上帝的圣民；为了实现这个理想，为了完成她的使命，她必须在每一个细节上遵守律法。不可否认，这种对细节的过分注重会有失去方向的危险，会将琐碎的东西与举足轻重的

<sup>②</sup> 本西拉称自己为文士（《德训篇》第 38 章 24 节；第 51 章 23 节），但他给后人留下许多智慧。他把智慧等同于律法，在这一点上，谁都不如他那么坚定（例如，《德训篇》第 6 章 37 节；第 15 章 1 节；第 19 章 20 节；第 21 章 11 节；第 39 章 1 至 11 节）。

东西等量齐观，使宗教沦为简单的遵守条例、宗教话语变成乏味的诡辩。犹太教当然也不可能完全逃脱这种危险，但对优秀的律法教师们来说，机械地遵守条例并非他们的目标。对于他们来说，所谓坚持在细节上遵守律法，并不意味着琐碎的事情与“更有分量的事情”具有同等价值，毋宁说，只要触犯了律法，无论情节多么轻微，在他们看来都是很严重的（参见《马加比四书》第5章19至21节）。无论在什么事情上——道德上也好，商业往来上也好，甚至日常的行为举止也好，都必须记住上帝和上帝的盟约（《德训篇》第41章17至23节），也就是说，必须记住律法。

律法具有重要的伦理道德意义，它突出并维系着以色列信仰中从一开始就处于中心地位的道德含义。在这一点上，有无数记录可以证明。犹太教师们不断歌颂公义的行为（例如，诗34：11-16，37：28；箴16：11，20：10；《多比传》第4章14节），也歌颂其他美德，如尊敬父母（例如《多比传》第4章3节；《德训篇》第3章1至16节），如冷静、纯洁与自律（例如《多比传》第4章12节、14节及其后文；《德训篇》第31章25至31节），如仁慈与慈善救济（例如箴19：17，22：22f.；《多比传》第4章10节及后文、16节；第12章8至10节；《德训篇》第4章1至10节；第29章1节、8节及后文）。他们号召人们热爱上帝、热爱邻人，饶恕冒犯他们的人（《迦得遗训》[T. Gad]第6章；《便雅悯遗训》[T. Benj.]第3章3节及后文）；“己所不欲，勿施于人”（《多比传》第4章15节）。他们并不鼓励形式主义的宗教，他们宣布，恶人的祭物在上帝的眼中是可憎的（诗50：7-23；箴15：8，21：3，7；《德训篇》第7章8节及后文；第34章18至26节），他们提出，上帝最需要的是遵从律法、忏悔罪过的灵魂（诗40：6-8，51：16f.等等）。还应当补充的一点是，虔诚的犹太人不会把遵守律法看成是一种负担。相反，人们对律法感到一种由衷的喜悦和热爱（例如诗1：2，9：7-14，19：14-16、47f.，以及其他地方；《德训篇》第1章11节及后文）。律法照亮了人们的生活，为生活指明方向（诗119：105等）；愿意承担律法束缚的，会得到保护、安息和喜乐（《德训篇》第6章23至31节）。实际上，犹太人对律法感到无限自豪，律法是犹太人属性的特别标记（例如，诗147：19f.）。这种自豪感或许并不总是讨人喜欢，但它会激发一种强烈的忠诚，因此虔诚的犹太人宁愿死也不肯背弃律法；这种自豪感也会给予他们足够的勇气，令他们在安提阿哥的压迫下依然坚强不屈。

只要仔细思考早期犹太教的虔诚奉献精神，就会发现这个以律法为中心的宗教并非注重形式主义，这在它的巅峰时刻尤其如此。例如，晚期的诗篇

里（如诗 19：7-14, 25, 51, 106）到处体现的是人们如何谦卑地忏悔罪过、渴望上帝的慈悲和饶恕、渴望在上帝的眼前洁净自己的内心，也（如诗 25, 37, 40, 123, 124）一再表达人们如何在困境中耐心地等待、毫不动摇地坚信上帝的解救、对上帝的慈爱充满感激之情。这个时期的其他文献也体现了同样的特点：一种负罪感（例如拉 9：6-15；尼 9：6-37；《多比传》第 3 章 1 至 6 节）、从罪恶中解脱出来的渴望（例如《德训篇》第 22 章 27 节至 23 章 6 节）；个人的虔诚以及对祈祷的效果充满信心（《多比传》第 8 章；《德训篇》第 38 章 1 至 15 节；《亚撒利雅祷词》），以及对上帝的赞美，赞美他的创世之功与眷顾（《德训篇》第 39 章 12 至 35 节）。被掳时代后的虔诚具有一个重要的特点，即一种理想的温顺与谦卑；虔诚的人会顺从地、满怀信任地接受上帝安排给他的一切考验。或许“受苦的仆人”（the Suffering Servant）这一观念促成了上述理想的形成。<sup>②7</sup> 这种思想在晚期的诗篇里特别强烈：虔诚的崇拜者是“困苦的”、“穷乏的”、“谦卑的”、“温顺的”（诗 9：18, 10：17, 25：9, 34：2、6, 37：11, 40：17, 69：32f. 等等），这种思想在这个时期的非正典文献里也很强烈（例如《德训篇》第 1 章 22 至 30 节；第 2 章 1 至 11 节；第 3 章 17 至 20 节）。然而，尽管如此，犹太人的虔诚最终并非表现在内心的态度、慈善工作或勤勉地履行宗教义务上，而在于遵守律法；虔诚、善行和宗教义务都基于律法之上。宗教的本质是热爱律法，遵守律法（例如诗 1, 19：7-14, 119；《德训篇》第 2 章 16 节；第 39 章 1 至 11 节）；这样做的人才可以被称为“虔诚的人”。<sup>②8</sup>

（5）律法权威地位的确立。正如上面描述的，律法的地位提高了，但我们一直都在证明，这并不意味着与以色列古老宗教的分裂，相反，这是围绕着那个宗教的一个主要特点对它进行重组；由于不断强调这个特点，其结果是对其他特点的重视程度减弱了，对整个宗教的结构也进行了某种调整。我们特别注意到一个趋势，也就是使律法从它原来所归属的盟约形式脱离出来，将它看作一种不容更改、独立存在的东西。这就意味着在某种程度上削弱了原来以色列所独有的强烈的历史感。<sup>②9</sup>

<sup>②7</sup> 参见 Albright, *FSAC*, pp. 332f.。理想形态的谦卑并非以色列所独有的，也不是以色列后来才出现的。但这一理念对以色列的影响似乎发生在被掳时代以后。

<sup>②8</sup> 例如，犹滴（第 11 章 17 节）是“虔诚的”——显然是因为她按照律法的要求坚守宗教节日、斋戒、安息日以及饮食戒律等规定。

<sup>②9</sup> 参见 Noth, *op. cit.*（见本章脚注 2），pp. 85-107；也参见 G. E. Mendenhall, *IDB*, I, pp. 721f.。

在比较晚期的文献里，我们感到盟约的思想明显减弱了，它渐渐地不再与出埃及和西奈等特定事件联系起来。早在摩西五经的祭典里，“盟约”一词就不再仅限于指以色列历史上上帝赐予律法的各种重大事件，而是用来指上帝与人类的各种交流活动，实际上，它已经成为上帝所赐予的某些永恒不变的应许的同义词。例如，上帝与挪亚的永恒盟约（创9：1-17）、与亚伯拉罕的永恒盟约（创17）、与非尼哈（Phinehas）的永恒盟约（民25：11-13）。在西奈事件的祭典叙述里，重点根本不是放在盟约上，而是律法的颁布上。<sup>⑩</sup>比较晚期的文献对于“约”的看法，比如与利未的盟约（玛2：4f.、8）、与亚伦的盟约（《德训篇》第45章6节及后文）、与非尼哈的盟约（《马加比一书》第2章54节），当然还有与亚伯拉罕和挪亚的盟约（《德训篇》第44章17至21节），都是这样的。盟约概念明显被削弱了。

虽然大家都相信律法是借着摩西颁布的，但律法本身被认为是绝对的、永恒存在的。我们可以看到比较晚期的圣经文献里有这类暗示（例如诗119：89、160），本西拉也做过这样的暗示（《德训篇》第16章26节至17章24节）；最突出的是在《禧年书》里面，律法所规定的许多制度都被推向远古时代。因此，安息日是天使曾经庆祝的，拣选以色列之事是在创世时就宣布的（《禧年书》第2章15至33节）；利未律法中的洁净律例是夏娃时就运用的（第3章8至14节）；七七节（the Feast of Weeks）是挪亚纪念过的节日（第6章17节及后文），住棚节是亚伯拉罕纪念过的节日（第16章20至31节），亚伯拉罕还将燔祭的仪式传授给以撒（第21章1至20节），等等。这样，律法成为一种永恒的东西，具有绝对权威，在西奈之前、在以色列之前就存在了；所有这一切都书写在天赐的石版上了（第3章10节；第4章5节；第5章13节等等）。

我们已经提到，所有这一切都表明宗教与历史往事的联系不再那么紧密了。当然，这并不是说以色列忘记了那些孕育她诞生的历史事件！正相反，她牢牢地记住了那些事件，而且不断从仪式上再现那些往事，直至今日。但是，律法脱离了原来的背景，已经超越了历史，变成绝对的权威，它已经不再用来界定基于历史盟约之上的群体义务，它本身已经成为义务的基础，用来界定义务的内容。实际上，律法已经取代了历史盟约的位置而成为信仰的基础，或者说，律法几乎成为历史盟约的同义词（例如，代下6：11；《德训篇》第28章7节；《马加比一书》第2章27节、50节）。违反律法就是违背

<sup>⑩</sup> 祭典强调的是亚伯拉罕盟约；西奈事件代表这一盟约的重新签订与延伸；参见，例如，W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, Vol. I (OTL, 1961), pp. 56-58.



盟约（例如《马加比一书》第1章14节及后文；《禧年书》第15章26节），信守盟约就是遵守律法。在某些段落里，律法甚至优先于盟约：例如，在《德训篇》第44章19至21节，亚伯拉罕之所以得到盟约以及盟约里的应许，是因为他遵守律法，是忠信之人（参见《马加比一书》第2章51至60节）。在这里，律法不再用来指导人们必须如何回应上帝的仁慈恩惠，它已经成为人们得以获得上帝恩惠的途径，人们必须经过律法的约束才配享有上帝的应许。

这就产生了一种深切的道德感和强烈的个人责任感，许多虔诚的犹太人在安提阿哥面前表现出坚定不屈的英雄主义，这就是很好的例证。每个犹太人都感到有义务忠于律法，信守盟约。但这也导致过分强调个人义务，结果就不可避免地削弱了对上帝恩典的强调。虽然人们永远不会忘记上帝的恩典，也经常祈求上帝施以恩慈，但实际上，所谓的宗教就是满足律法的要求。这意味着犹太教特别容易陷入拘泥法律条文的危险，即变成这样一种宗教：人在上帝面前的地位完全取决于他所做的工作。当然，有思想深度的犹太人不会吹嘘自己是遵守律法的完人（参见《德训篇》第8章5节），但大家会相信，通过律法实现公义是奋斗的目标，也是可以实现的目标。此外，大家还会感到，对于那些一心追求这一目标的人，上帝会给予格外的恩惠（这种信念必定会带来一些问题，我们将会谈到）。甚至会出现这样的想法，即善行会增加人在上帝那里的信用，每次行善，就会增加账户里人的价值。虽然比较晚期的圣经文献里可能会有这类暗示（例如尼13：14、22、31），但在非正典的著作里，这类暗示出现得特别频繁（《例如《多比传》第4章9节；《德训篇》第3章3节及后文、14节；第29章11至13节；《利未遗训》第13章5节及后文）。这究竟是因为过于乐观地估计了人的能力，还是因为对罪的本质和律法本身的要求缺乏足够的认识，这个问题不是我们讨论的焦点。但这确实表明一种使公义这一品质形式主义化的倾向，尽管犹太教的伟大教师们极其注重属灵方面的内在修养，但犹太教却没能有效遏制住上述倾向。顺便提一句，正是在这一点上，保罗跟他祖辈的信仰断然决裂。 442

## 二、早期犹太教神学体系的特点

1. 犹太人群体与世界。犹太人所处的局势必然造成一些问题，而这些问题在以前从未如此强烈地感受到。其中一些重要问题涉及犹太人群体与非犹太世界的关系。一方面，犹太教倾向于远离外部世界，转向关注自身的问题，



因此，它的态度有时表现得相当狭隘，甚至让人难以忍受。另一方面，许多证据表明，它热切而积极地关注各民族得救赎的问题，这近似一种真正的传教精神，也是在被掳前的以色列身上所找不到的东西，当时这些顶多只是潜在的思想而已。因此，这两方面之间存在着一种张力，从未得到满意的解决。

(1) 张力的来源。这种张力根植于以色列的信仰结构中，它实质上并不是什么新的东西。实际上，这种张力来自一神信仰与选民思想的矛盾。以色列一直认为她自己是一个独特的民族，是经耶和华拣选的。同时，她还赋予她的上帝——尽管这种思想的表述几乎不成系统——一个超越民族的、实际上是普世范围的统治领域。此外，她还相信，上帝的意图是最终胜利地在整个地球上建立他的统治。实际上，在最初的观念里，这种胜利意味着其他民族的臣服（例如诗 2：10f.，72：8-19）。这就提出了一个问题，即在上帝的体系里，究竟应该如何看待以色列与世界的关系？其实一神的信仰也使这个问题的提出在所难免。然而，尽管以色列的使命将影响到世界上所有民族这一思想非常古老（创 12：1-3 等），虽然在某些人的理解中，耶和华既指导以色列的事务，也指导其他民族的事务（摩 9：7），有些人甚至希望让外族人改信耶和华（王上 8：41-43），<sup>③</sup>但在被掳前的时期里，人们并未认真地考虑这个问题。以色列这个民族拥有自己的民族信仰；虽然住在当地的外族人可以被吸收或者确实被吸收到她的民族信仰里，但当时尚不存在让外来人改信以色列宗教的强烈愿望。

我们已经指出，被掳经历迫使犹太人重新阐释以色列信仰，迫使犹太人辨清以色列信仰在世界其他民族及其神祇面前的地位。我们已经表述过，第二以赛亚热烈地欢迎上帝统治的胜利到来，邀请众民族接受上帝的统治，号召以色列在世人面前成为耶和华是上帝的见证。当然，他根本不会认为以色列将失去她的选民地位，但他的预言表明，在耶和华之民中也给非犹太人留有位置，他的预言具有明显的传教性质。这种慷慨无私的理想尽管还不完全是面向全世界，但这一理想并没有灭亡，而是由这位伟大先知的门徒传承下来，这一点我们将会谈到。然而，犹太人的回归并没有提供让这一理想发扬光大的氛围，当时的情况太让人失望，局势也太危险，无法容纳过于大气的思想。犹太人群体必须为了它的“以色列”属性而奋斗，对手就是撒玛利亚

<sup>③</sup> 这些经文可能属于申命作品在被掳时期的版本，当然，这一点尚不能确定。也参见《以赛亚书》第 2 章 2 至 4 节//《弥迦书》第 4 章 1 至 4 节，我认为这些部分不一定属于被掳时代以后。

人，还有居住地上宗教信仰不够纯洁的其他居民。这个群体的四周是成群的异教徒和半异教徒，如果不想让这个小小的群体消解在周围的其他人群中，就必须与他们彻底划清界限；它已经面临失去它独特语言的危险，现在则不能让它失去它鲜明的个性。尼希米和以斯拉就是为了应对这种危险，才积极采取隔离主义措施，这一点，前文已经提到了。

从表面上看，以斯拉重组犹太人群体的行动似乎格外强调排外主义，这使犹太教不可逆转地退缩内敛。事实确实如此，但又不全是。如果说这使以色列比以往更加明确地界定它在世界的地位，犹太教也使它具有流动性。新的以色列比原来的以色列更狭窄，也更广泛；更狭窄，是因为并非所有原来以色列的后裔都是它的成员，只有遵守以斯拉所授律法的人才属于新的以色列；更广泛，是因为所有愿意承受律法重任的非以色列人都可以被这个群体接受，不存在根本的障碍——对此律法不会予以禁止，反而予以鼓励。因此，普世性与独特性之间的张力继续存在，一方面是热切地渴望非犹太人能够最终皈依，另一方面是希望跟非犹太人毫无瓜葛，两种愿望同时存在。这种张力从未消失；但后面那种态度趋于上风，当然，这是可以理解的。

(2) 独特性倾向：圣民理想。犹太人群体的本质不免会导致一种严格的隔离主义。由于犹太人群体是建立在律法的基础之上，它坚持这样一个理想，那就是通过坚持律法来表明它是真正意义上的以色列，因此对差异性的包容是有限度的。如果犹太人开始跟外族人融合，或者放松标准、过于主动地吸纳他们，上述那个理想就永远不可能实现。犹太人群体所面临的难题，<sup>444</sup>实际上并不是找到合适的策略，以贯彻它信仰中的普世性含义。其实，它的难题是如何为保护它的属性而与世界划清界限。原因是，如果说有些犹太人在对待外族人的态度上思想狭隘，还有些犹太人的思想却错误地过于开放，其中便有许多人渐渐抵挡不住希腊文化的诱惑，完全失去了他们的宗教立足点。确实，整个犹太人群体的历史，尤其是马加比危机的经历，无不清晰地表明，犹太人群体必须是隔离主义且具有犹太特性的，否则，这个具有犹太教性质的独特群体将会消失。考虑到犹太人所遭受的苦难，有些犹太人痛恨非犹太人，把他们看作上帝的敌人、他们的宗教敌人，这实在不足为奇。

在犹太教文献中，隔离主义的思想占主导地位。这些文献给人的感觉是，犹太人应该尽量避免与非犹太人的接触，无论如何也不能变得跟他们一样（例如《耶利米书信》[Ep. Jer.]第5节）；特别是，绝对不能允许自己的子女与他们通婚（《多比传》第4章12节及其后文），这样做无异于通奸（《禧年书》第30章7至10节）。还有一种我们可以理解的强烈感觉，即，

犹太人如果想战胜仇敌的阴谋，必须是一个团结的犹太人集体（《以斯帖记》）。犹太人除了讨厌外族人，还非常鄙视那些偏离律法的以色列同胞。他们是“恶人”、“罪人”、“褻慢人”，跟他们要断绝来往（例如，诗1）；他们是“无视律法”的人，采取妥协态度，仿效异邦习俗（例如，《马加比一书》第1章11节）。虔诚的犹太人对他们感到怒火中烧，其中还夹杂着悲伤（例如，诗119：53、113、136、158），他们是可憎的人（例如《德训篇》第41章8至10节）；有些犹太人甚至宣布，对他们不该有怜悯（《多比传》第4章17节）。但最令犹太人强烈鄙视的是撒玛利亚人。本西拉（《德训篇》第50章25节及后文）轻蔑地称他们为上帝最憎恶的民族，其地位甚至低于以东人和非利士人，这或许可以算得上是典型的犹太人情绪。

可以感到，在犹太人群体中，除了跟外族人划清界限的渴望以外，与之对应的却是一种强烈的自豪感。犹太人深切地感受到他们的独特地位，并以此为荣。他们无疑像编年史作者（这位作者的叙述完全忽略了北方以色列的历史）一样，感到以色列遗产中的神学政治理想已经在他们身上得到实现。他们对拥有律法感到自豪（例如诗147：19f.；《多比传》第4章19节），对于自己作为上帝选民的特权地位感到自豪（例如《德训篇》第17章17节），他们说的是上帝创世时使用的语言（《禧年书》第12章25节及后文），上帝的圣城就在全地的中心（《禧年书》第8章19节；《以诺一书》第26章）。这种自豪感虽然可能显得有些不甚可爱，却来自对圣民理想的热切关注，来自一种信念，即，如果以色列与其他民族融合，她将永远不会实现上帝赋予她的使命（例如《禧年书》第22章16节；参见《亚里斯提亚书信》第128节及后文）；如果我们没有注意到这一点，恐怕有失公平。不管人们怎样评价它，这都是一种孕育着责任感的自豪感；它挽救了以色列信仰的生命，这一点，是更为包容的精神所办不到的。然而，它也产生了一种不太关注异教徒和罪人命运的情绪，因此，普遍的态度似乎是那些人罪有应得，这种态度在《约拿书》里受到责备，但可能没有取得明显的成功。

(3) 众民族的救赎：犹太教中的普世性趋势。但是，上述内容只说对了一半。以色列并非全然没有拯救世界的使命感。特别是第二以赛亚阐明了一神教信仰的意义之后，就不可能消除这种使命感，也不能回避各民族在上帝的体系里所处的位置问题。第二以赛亚是有其追随者的。回归时期的先知尽管很关心犹太人群体的宗教纯洁性，却也等待着外族人最终纷纷聚集锡安的

时刻（例如，赛 56：1-8，66：18-21；亚 2：11，8：22f.；玛 1：11）。<sup>②</sup>此外，律法不会为这一时刻的到来设置任何障碍，相反，律法接受那些改宗的人，并平等地对待他们（利 24：22；结 47：22）。因此，虽然以斯拉改革之后确实盛行隔离主义风气，但它不足以消减那种将各民族团结起来的关怀。这个时期的文献里不断表达这样的信念，即世界各民族——或至少是各民族的幸存者——将最终转信以色列的上帝；在第二圣殿（the second Temple）的信仰里，更是宣布了耶和华的普世性关怀，并断言在末世审判时耶和华中终将征服各民族（例如，诗 9：7f.，47，93，96-99）。<sup>③</sup>当时不乏这样的人，他们强烈地感到自己有责任争取非犹太人改变信仰，他们对同胞的狭隘思想感到愤怒，对他们没能认真看待他们的世界使命感到恼火。《约拿书》的作者就是这样的一个人，还有些人也怀有同样热切的思想（例如，赛 19：16-25；诗 87）。还有一些犹太人，他们意识到自己的罪，也意识到自己缺乏宽恕之心，他们渴望教育罪人，争取那些罪人服务于他们的上帝（诗 51：13）。

这种精神持续存在着，尽管犹太教在非犹太文化的冲击下越来越转向自我，远离外界。许多人坚持这样的信念：各民族终有一天将改信上帝（例如《多比传》第 13 章 11 节；第 14 章 6 节及后文；《以诺一书》第 10 章 21 节及后文）；上帝将以慈爱怜悯对待他们（《利未遗训》第 4 章 4 节），他不仅拯救以色列人，同时也拯救正义的非犹太人（《拿弗他利遗训》第 8 章 3 节）。还有一些犹太人感到，他们有义务在众民族面前成为信仰的见证（例如《多比传》第 13 章 3 节及其后文），他们知道，不当的行为将玷污上帝在众民族眼中的形象（例如《拿弗他利遗训》第 8 章 6 节）。还有一些犹太人，尽管 446 他们对自己的犹太特性感到十分自豪，却并不宣称犹太民族天生比别的民族高贵（例如《德训篇》第 10 章 19 至 22 节），他们甚至在善良的非犹太人身上看到可以用来审判犹太人的品质（《便雅悯遗训》第 10 章 10 节）。虽然犹

② 关于对《玛拉基书》第 1 章 11 节的解释，参见评述。这一段究竟是不是后来插入的内容（持这一观点的，例如，F. Horst, *Die zwölf Kleinen Propheten* [HAT, 2nd ed., 1954], p. 267; K. Elliger, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten* [ATD, 3rd ed., 1956], pp. 198f.），在这里并不重要；这是来自被掳归回时代犹太教的声音。类似的说法也适用于《以赛亚书》第 66 章 18 至 21 节（参见 J. Muilenburg, *IB*, V [1956], pp. 769-772）。

③ 我认为那些所谓登基诗篇（enthronement psalms）并不是被掳归回时代的（持这一观点的人，有 H. J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament* [Tübingen: J. C. B. Mohr, 1951]），但诗篇在当时的信仰中确实用到了，它们表达了犹太人的信念。（Kraus 现在似乎在某种程度上修正了他的观点；参见 *Psalmen* [BKAT, 2 vols, 1961]，文中表达了此意。）

太教从未变成传道性质的宗教，没有积极争取改宗者的行动纲领，但许多犹太人为改宗者能够接受犹太教而感到由衷的喜悦（参见《犹滴传》第14章10节）。确实有人改信犹太教了，这就是见证。在新约时代来临之前，到处都有改信犹太教的人。

2. 早期犹太教的神学反思。在早期犹太教的文献里，可以看见一种神学反思的倾向，可以看见早期以色列所缺乏的某种成熟思想。虽然这种倾向在较晚期更为明显，但在我们所关注的时期就可以观察到。犹太人群体的处境，尤其是许多人的个人经历，提出了一些让有思想的人永远不能回避的问题。此外，希腊文化的传播使许多新思想和新的思维方式相继产生，这些都不可避免地犹太人的思想上留下烙印，并引导他们探索迄今为止尚未触碰过的领域。在探索的过程中，他们为了表达己意，借用了来自希腊或伊朗的观念——怀有末世论倾向的那群人甚至还借用那些最初来自腓尼基或亚兰文献的观念——在犹太宗教体系中，原来未知的理念确实实地获得了一定的地位。<sup>④</sup>

(1) 上帝的统治与意图。在犹太教中，一神论彻底占了上风。先知们反驳偶像崇拜的论争结出了累累硕果，律法则为此最后定论。这个以律法为中心的宗教或许有些缺陷，却是坚定的一神教；它对偶像崇拜不会做出任何让步，它蔑视所有异教神祇（例如诗135：15-21；《耶利米书信》；《禧年书》第21章3至5节）。从第二圣殿时期的文献判断，偶像崇拜在犹太人群体中早已不是有待解决的问题。虽然犹太人因为各种道德方面和社会方面的罪恶受到责备，也因疏于遵守律法而受到谴责，但对于偶像崇拜的谴责几乎不存在。<sup>⑤</sup> 回归后的犹太几乎不允许异教崇拜的信仰；参加异教崇拜仪式的以色列人不会被看作犹太人。犹太人可能会尝试些占星术，或者相信魔法——至于偶像崇拜，绝不！确实，在偶像崇拜再次成为一个问题的时候，也就是塞琉古迫害时期，可以说战役已经取得了内部胜利。虽然个别犹太人会改变信仰，但犹太教本身绝不会像原来的以色列那样，见风使舵地将偶像崇拜定为自己的正式宗教；它顽强地抵制安提阿哥，这就是一个极好的例证。犹太人的一神论是毫不妥协的。即使在二元论倾向初现端倪时，二元论思想也无法

<sup>④</sup> 关于上述各种思潮的影响，特别参见 Albright, *FSAC*, pp. 334-380。

<sup>⑤</sup> 这种谴责显然最后出现于《以赛亚书》第56至66章，我们认为时间是在公元前538年后的几十年里。但在比较晚期的先知书里（例如，《玛拉基书》），没有明显谴责这一罪过的段落。《撒迦利亚书》第13章2节里提到了偶像崇拜，但那几乎是附带提到的；参见 Horst, *op. cit.* p. 257; Elliger, *op. cit.* p. 172。

彻底流行，因为犹太教只承认一个最高的权威，这个最高权威君临万物。 447

犹太教一直强调，万事万物都在上帝的统治和眷顾下发生，上帝是全能而公正的，他行事之道是神秘的（例如《德训篇》第18章1至14节；第39章12至21节；第43章1至33节）。上帝按照他的法则管理万物，他的法则是永远有效的，是不可变更的，是确定无疑的（例如《禧年书》中随处可见）；他根据他的法则按照人的价值给予奖赏（例如《德训篇》第35章12至20节；第39章22至27节）。所有事件的发生都在上帝的预料之中（例如《德训篇》第42章18至21节），并在他亘古不变的意图的引导下达到圆满。确实，一方面是非常严谨的预定论思想，另一方面却是每个人对自己的选择完全负责的观念，犹太教教法将这两个方面结合了起来（例如《德训篇》第15章11至20节）。

特别是在我们所讨论的时期末，可以清楚地发现，越来越多的人开始猜想上帝的玄机。虽然理性的犹太人宣布，上帝的作为是不可测度的（例如传3：11，5：2，8：16f.；《德训篇》第3章21至24节），但仍有一些人，尤其是带有强烈末世论倾向的那个圈子里的人（我们尤其会想到《禧年书》和《以诺一书》里比较早期的内容），他们总是为此着迷。这样，《禧年书》是按照安息年的顺序模式安排历史的，而周期启示录（《以诺一书》第93章1至14节；第91章12至17节）则将创世与末日审判之间发生的事件划分为十个星期（注意《但以理书》中世事发生的时间间隔）。《禧年书》和《以诺一书》都提到天上的秘密如何启示给以诺，书中详细地叙述了（《以诺一书》第12至36章）以诺如何来到地的尽头，来到阴间，最后又到达天堂，在这个过程中，他了解了宇宙的秘密，这些描述大量取材于以色列周围的神话概念。这些揣测富于幻想，却展现了一种强烈的探索精神，说明人们强烈地关注有关上帝意图的终极问题。

(2) 天使与中介。上帝的地位不断得到抬升，随之而来的是一系列有趣的神学问题。犹太人最不愿意做的，就是以亲密的口吻提到他的上帝。犹太人反对以形容人的词汇来描述上帝，上帝的地位越来越高远，他不再亲自接触人类的事务，因此犹太人越来越强调天使与中介的作用，甚至越来越不愿意说出神的名字。不能确定是什么时候开始不再提及耶和華这个名字的，但到了公元前3世纪，对这个词似乎普遍存在一种特殊的考虑，因此出现了一些替代词。这些替代词非常之多，一一列举会令人感到烦琐。一般用上帝（God）或主（the Lord）来指代这位神祇；或者是天上的神（the God of Heaven）或天上的王（the King of Heaven，例如《多比传》第10章11节；

第13章7节)，或简单地称之为天（Heaven，例如《马加比一书》第3章18节及后文；第4章40节）；或者称为万灵之主（the Lord of Spirits，《以诺一书》60章6节，等等）、白昼之首（the Head of Days，《以诺一书》第60章2节；但7：9、13）、伟大的荣耀（the Great Glory，《以诺一书》第14章20节），等等。但最为通行的称呼似乎是最高的神（the Most High God）。<sup>③⑥</sup> 还有一个倾向，就是以神的某些侧面或特质来替代他的名字，例如，神圣的智慧（the Divine Wisdom）、神圣的存在（the Divine Presence）、神圣的话语（the Divine Word）。

在最后的这种倾向里，有时是将相关的特质拟人化——偶尔还是实际意义上的人格化。在我们所谈及的时期里，智慧经常被拟人化，特别是在《箴言》和《德训篇》中。虽然这通常不过是一种修辞手法，但在有些地方确实可以从字面上理解（特别参见箴8，9 [8：22-31]；《德训篇》第1章1至10节，第24章1至34节；另外，稍微迟些时期的还有《所罗门智训》[Wisd. of Sol.] 第7章25至27节，第9章9至12节；《以诺一书》第42章1节及后文；等等）。拟人化的智慧基本不是受希腊文化的影响产生的，最早是来自迦南—亚兰异教信仰，因为它在《阿希家箴言》（the Proverbs of Ahiqar）中出现（大约公元前6世纪）。《箴言》第8章、第9章的文本最早必定是出自迦南，大约在公元前7世纪，但它根植于更为早期的迦南传统；拟人化的智慧取代了原来的某位智慧女神。<sup>③⑦</sup> 这种说法倒不会触怒正统的犹太人，因为他们对这个概念进行象征意义上的解读，他们并不认为智慧是一个次等的神祇；实际上，在某些段落里（例如《德训篇》第24章，《箴言》中也随处可见），智慧显然是永恒律法的同义词。但尽管如此，还存在一些危险。在稍微迟些时期，智慧逐渐被称为是从上帝那里发出的（例如《所罗门智训》第7章25至27节），而他自己则被置于物质之上，从中可以初见犹太诺斯底派（Gnosticism）的端倪。另外，与此并列的概念——神圣的话语（the Divine Word）（这也是源自古老的闪米特，并不是来自希腊）在犹太思想中并没有扮演重要角色，但它在关注时期的稍后出现（《所罗门智训》第18章15节及后文），或许我们可以从中看到基督教逻各斯的部分背景。

<sup>③⑥</sup> 这个词在《禧年书》中出现了25次，在《但以理书》中出现了13次，本西拉使用了48次，在其他地方也经常出现；参见 Charles, *op. cit.* Vol. II, p. 67。

<sup>③⑦</sup> 参见 Albright, *FSAC*, pp. 367-372；也参见 H. Ringgren, *Word and Wisdom* (Lund; Hakan Ohlssons Boktryckeri, 1947)。对各种不同意见以及各种阐释的综述，参见 Whybray, *op. cit.*, (见本章脚注25), pp. 72-104。



由于上帝越来越高远，不再与他的造物直接接触，因此他的天使起到了更重要的代理作用，于是产生了一套非常复杂的天使谱系。当然，耶和华一直被认为是众多天上的仆从围绕左右；但犹太教比以前更为强调这一特点。天使作为特殊的形象出现，他们都有名字。四大天使米迦勒（Michael）、加百利（Gabriel）、拉斐尔（Raphael）、乌列（Uriel）不断出现（《多比传》第3章17节；第5章4节；但8：16，10：13；《以诺一书》第9章1节；等等）。到了后来，他们的数目显然变成七位（但在《多比传》第12章15节中他们已经是七位）；《以诺一书》第20章里列了七位天使，各司其职，还称他们为“守望的圣者”（但4：13，17：23；但在《禧年书》和《以诺一书》等中，守望者却是堕落的天使）。七位主要天使这种说法可能源自伊朗，因为原来四位天使的名字属于公元前10世纪以及之前的命名体系，不过，这些天使的形象特征大概来源于古老的民间信仰，其历史已经不可考证。<sup>③</sup> 在这四位大天使之下，是众多等级分明的天使——“万万千千”（例如《以诺一书》第60章1节），上帝就是通过他们（《禧年书》中随处可见）与人类沟通往来。这种不断演变的天使谱系并未扭曲以色列的信仰，实际上却是以色列信仰的一个古老特点在不断地得到强调和演变，不过，正如这类思想肯定会造成的后果一样，这的确构成威胁，以致在大众宗教中，次等的个体会阻隔在人与上帝之间。

(3) 有关邪恶与上帝审判的问题：撒但与魔鬼。自从被掳时期以降，有关邪恶及其与上帝的正义的关系问题一直特别尖锐，这是可以理解的。国家遭受的耻辱，许多犹太人个体的受难经历，这些都需要得到解释。在早期的以色列，邪恶被认为是对罪的惩罚；我们已经看到，先知就是从这个角度解释国家的灭亡。当然，第二以赛亚更进一步，号召以色列接受她的受难经历，将受难看作上帝救赎意图的一个组成部分。然而，我们能够想到，这种解释过于片面，无法应用到全体大众身上——尽管有关谦卑、顺从与虔诚的理念是早已确立的，这一点，前文已经提到。整个以色列牢记这样一个正统的等式：罪导致身体上的惩罚，公义则使人在此生获得物质富足的生活。这种正统思想虽然并非没有道理，却过于武断，无法涵盖一切。这个问题引起了强烈的困惑和不安，这一点，古老世界早在《约伯记》中就不吝言辞地为我们揭示得很清楚了。但平民百姓也经历过这个问题，他们发出了抱怨之声（玛2：17，3：14）。

<sup>③</sup> 参见 W. F. Albright, *VT, Suppl.*, Vol. IV (1957), pp. 257f.; *FSAC*, pp. 362f.



然而，犹太教基本上愿意满足于正统的解释。编年史作者（大约公元前400年）就认为罪与罚之间存在着紧密的因果关系。从他开始，一直到我们所讨论的时期末，可以一次次地听见一个声音——经常是在遭受苦难、咬紧牙关时发出的声音——表达了这样的信念：上帝终将赏善罚恶。但也有人意识到这当中的问题，因此不断探索，穷尽正统思想的极限，在不超越这个极限的范围内寻找答案（诗49：73）；其他人则认为受难是一种管教，或者是一种试炼，并因此感谢上帝（诗119：65-72；箴3：11f.；《犹滴传》第8章24至27节）。当然，犹太人知道，无辜者经常受难。即使忘记这一点，还有安提阿哥来提醒他们！受难的现实不断地考验正统的神正论。一位传道者（《传道书》）甚至彻底质疑正统神正论的正确性（传2：15f.，8：14f.，9：2-6）。<sup>39</sup>当然，这不是典型的思想。但尽管本西拉（《德训篇》第3章21至450 24节）忠告他的跟随者不要自寻烦恼，去思考那些超出自己智力范围的事情，但疑问是抑制不住的。

犹太人为这个问题所困扰，他们不断探索，逐渐开始着重强调撒但及其随从的作用。传统上，无论好运厄运，以色列一律认为它最终是出自上帝之手——有时，甚至人们心目中罪恶的人类行为（例如，撒上18：10f.；撒下24）也可追根溯源至上帝之手。但在被掳归回的时代，开始出现将恶归于撒但的倾向。撒但这一形象出自一种古老的思想，即他以起诉或原告天使的形象出现，其作用可以说就是在天庭里作“检察官”（王上22：19-23）；撒但（Satan）这个词在最早期的文献中出现时（伯1，2；亚3）并不是一个专有名称，这个词前面带有冠词（the Satan），意思是“敌手”（adversary）。但是，后来撒但以天使的形象出现，专门引诱人走向罪恶（代上21：1；撒下24：1），再后来，撒但又成为与上帝对抗的无形力量之首（《禧年书》中也表达了这个思想，但《十二族长遗训》中特别如此），他有许多称呼，撒但、莫斯提马（Mastema）或彼列（Beliar，又作Belial）。

与撒但为伍的是一群堕落天使（《禧年书》、《以诺一书》以及《十二族长遗训》中称他们为“守望者”），在民众的信仰中，其中有些已成为有名有姓的特殊形象，例如阿斯摩得（Asmodeus，《多比传》第3章8节、17节），有些则与他们的首领西姆亚扎（Semyaza）一起列举在《以诺一书》第6章

<sup>39</sup> 恐怕不能认为希腊思想对“传道者”（Kohleth）的思想产生了直接影响；参见 Albright, YGC, pp. 227f.。但它可能对整个时代的精神产生了间接的影响，也就是探索和怀疑的精神。关于“传道者”受到的腓尼基文化的影响，参见 M. Dahood, *Biblica*, 47 (1966), pp. 264-282, 也可参见一系列早些时期的文章（同书的脚注2所列举的）。

里。这些堕落天使的作用就是引诱人去犯罪，对抗上帝的意图（《禧年书》中随处可见）。《十二族长遗训》中开始明确出现了二元倾向。上帝对彼列，光明对黑暗，谬误的灵对真理的灵，恨之灵对爱之灵，二者并列（例如《利未遗训》第19章；《犹大遗训》第20章；《迦得遗训》第4章）。每个人面前摆着两条路：要么行走在善道上，接受上帝的统治，要么行走在恶道上，接受彼列的统治（例如《亚设遗训》[T. Ash.]第1章）。这种二元倾向可能是间接地受到伊朗文化的影响，但这一点尚不能确定。比较正统的教师显然并不太喜欢这种思想，因此它在比较晚期的犹太教中变得无足轻重。但正如昆兰文献所示，这种思想在分裂教派的（sectarian）圈子里非常流行，对基督教宗教体系产生了一定的影响，它在使徒约翰的作品中特别明显，在保罗书信中也可以看到。

（4）上帝的正义：审判与死后的奖惩。有明显的证据表明，早期的犹太教里已经出现了死后复活的思想——这是被掳前的以色列文献中所没有的。要想协调上帝的正义与残酷的现实经历之间的矛盾，这种想法无疑是必要的。稍有思想的人必然会注意到，不管正统的训诲怎样教育人们，邪恶者总是不被惩罚，公义者在此生却没有得到奖赏，因此他们越来越渴望探索一条出路，以解决死后的问题。关于死后奖惩的观念一部分是源自伊朗宗教，在该宗教里，这类思想非常普遍，但与死亡祭仪有关的古代民间信仰对它的影响却比以往想象的更大。<sup>④</sup> 早期以色列必定非常熟悉众多的信仰和习俗，其中有许多与敬拜逝去的灵魂、占卜之类的内容有关。当然，它们表现出一些与正统的耶和華信仰很不协调的特点，因此受到先知的极力反对和压制，但几乎可以肯定它们仍然很隐蔽地存在着，后来以不同的形式出现，而且推出一套完全不同的理论，因此为民众关于来生的信仰提供了温床，而这种对来生的信仰也日渐强烈。不管怎样，在比较晚些时期的圣经文献中，复活思想开始零星地、尝试性地出现了，到了公元前2世纪，这种信仰已经非常成熟了。<sup>④</sup>

但是，旧约中关于这种信仰的暗示非常之少，而且多数都很含糊。有些人认为《诗篇》的某些部分里（诗49：14f.，73：23-25等等）就有。虽然

<sup>④</sup> 参见 W. F. Albright, "The High Place in Ancient Palestine" (VT, Suppl., Vol. IV [1957], pp. 242-258).

<sup>④</sup> 关于圣经证据的相关讨论以及参考书目，参见 H. H. Rowley, *The Faith of Israel* (London: SCM Press, 1956), Ch. IV; 也参见 R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament* (Paris and Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1956)。

这一点非常不确定，大家的意见也存在分歧，但鉴于前文所述的情况，也不能贸然断定这种阐释缺乏一定的道理。<sup>42</sup> 公义的亡者复活的思想（赛 26：19）可能在“以赛亚启示”（Isaiah Apocalypse）中被传授，但这一点也受到置疑。<sup>43</sup> 只在《但以理书》中（12：1f.），才有该信仰的证据：公义者和邪恶者都将苏醒，前者得到永生，后者则永远遭受耻辱；但即使在这里，复活也是有选择性的，并非所有人都能复活。一直到公元前 2 世纪，其他作者要么不知道这种信仰，要么明确地反对它。在这些人当中，就有持怀疑态度的“传道者”（传 2：15f.，3：19-22，9：2-6）和正统派梭哥的安提柯（根据《先贤集》第 1 章 3 节），以及本西拉（《德训篇》第 10 章 11 节；第 14 章 11 至 19 节；第 38 章 16 至 23 节）；此外，本西拉还宣称，人是通过子孙后代的血脉相承而得到永生（《德训篇》第 30 章 4 至 6 节）。

由此可以看出，即使在旧约时代末，大家对来生的信仰仍不统一。诸如安提柯和本西拉等这样保守的原初撒都该人反对它，无疑是因为这种思想过于新颖，传统中没有先例；而其他的人，也就是后来法利赛人的前辈却接受它，因为他们不肯怀疑上帝的正义，只有接受这一信仰，才能将上帝的公义与现实中的经历协调起来。安提阿哥对犹太人的迫害无疑起了决定性作用，公义的人被残酷地处死，或者在为信仰而战的过程中失去生命，但上帝将在人们死后维护正义。多数犹太人迫切需要这种信念。我们从《以诺一书》《十二族长遗训》以及其他作品中可以看到，在公元前 2 世纪，这种信仰已经占了上风：所有人都将复活接受末日审判。这是一种全新的说法，但要想保证以色列的信仰结构坚实稳固，必须用它来填补空白。虽然撒都该人从未同意这一观点（可 12：27；徒 23：6-10），但它在多数犹太人当中已经是公认的信仰；这种信仰在基督教时代大获全胜，并在福音书里得到再次肯定。

3. 早期犹太教对未来的希望。处于上升趋势的犹太教有几个特点，除了特别强调律法以外，还十分关注上帝的意图是否即将实现的问题。当然，这延续了以色列信仰中最初就有的应许的概念，但在这个问题上，与其他问题一样，可以看到重大的发展变化。被掳前的以色列对旧有的民族希望进行形式上的调整，并将这个希望投向未来，最终它以末世论的形式出现；虽然它在发展过程中并非总是意见一致，但已经完全成熟。在这个过程中，旧有的

<sup>42</sup> 关于这个话题，参见 M. Dahood, *Psalms III* (AB, 1970), pp. xli-lit. 有人也以《约伯记》第 19 章 25 至 27 节为例证。当然，可以感觉到，作者在探索某种更为深刻的回答，这是当时的正统思想所不能提供的，但该原文非常晦涩，从中无法得出确切的结论。

<sup>43</sup> 例如，Rowley, *The Faith of Israel*, pp. 166f.，也参见该页的参考文献。

形式得到重新诠释，新的形式出现了。

(1) 被掳经历与以色列希望的重新诠释。是否应该把被掳前以色列的希望描述为末世学，这只是个定义上的问题。<sup>④</sup> 以色列的信仰一直具有末世论倾向，因为该信仰对胜利实现耶和华的意图和统治充满希望。但在被掳前的以色列，这个希望与当时的国家命运紧密相连，民众的希望就是让民族的历史得以延续并获得圆满。众人都相信，耶和华将建立以色列，在他的仁慈统治下，以色列将战胜所有仇敌，享受无尽的喜乐安康。这就是民众寄予在耶和华审判之日、寄予在大卫后裔王朝官方信仰之上的希望，弥赛亚的思想就是根植在这样的希望里。虽然先知一再谴责这个民族的罪，一再宣称民族的福祉来自民族的顺从，一再将希望投向当时的统治秩序之外，投向即将到来的大审判之后，但只要国家尚存，民众的希望就一直不灭。

但被掳的经历终结了这一切，民族继续生存、理想的大卫后裔王——或许就是下一位王——终将挽救它的命运，这些希望都已经不可能实现了。国家的灭亡将所有的希望从民族的信仰和王朝的神学中连根拔起。但由于以色列的希望并非来自王朝统治，因此它并未随着王朝的灭亡而破灭。被掳时期的先知培养着这个希望，他们指出，上帝必定会重新出手干预，以色列将有一次新的出埃及经历（new exodus），由此耶和华将把他的子民从枷锁中解救出来，以色列将在他的统治下重建。当然，这里依然回响着原有的重建王朝统治的希望（例如，结 34：23f.，37：24-28），但这种曲调并非主流；确实，在第二以赛亚那里几乎听不到这种声音。被掳的犹太人等待着那个伟大的日子：到那时，巴比伦被推翻，以色列被释放（例如，赛 13：1—14：23，34，35，63，64）。这样，虽然耶和华审判之日曾被认为是民族获得佑护之时，先知却将它变成民族审判之日，到那时，耶和华将在历史的背景下审判暴君统治，使他的子民在他们自己的土地上重新站立起来。先知们为耶和华审判之日赋予了新的重要意义。 453

犹太人的回归实现了这一希望，但也带来了绝望。回归经历与上文所述的完全不同，根本不像先知们许诺的那样荣耀。犹太人回到了巴勒斯坦，圣殿得到了重建，但显然是要等到将来才能实现希望。而这个希望，也不能通过复兴原有的王朝神学体系来实现，这在所罗巴伯的事上得到了清楚的验

<sup>④</sup> 例如，S. Mowinkel 拒绝接受这样的观点；参见 *He That Cometh* (Oxford: Blackwell; Nashville: Abingdon Press, 1956)，见 pp. 125-133。但我感到，他的定义似乎过于狭窄，并不完全适用；参见 J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford: Blackwell, 1962)，pp. 360ff。

证。这个希望既不可能再次寄托在原来的模式上，也不可能在现有的形式下或现有的形式得到某种发展后实现。它必须找到新的形式，不然就必须彻底放弃。虽然有些人可能愿意认为，被掳时代后的神权政治可以算是实现了上帝的历史意图，因此他们不愿意动脑筋思考未来，<sup>④5</sup>但犹太教作为一个整体不可能走上这样的道路——否则就意味着要抛弃以色列祖先信仰的一个中心特点，使它彻底丧失历史感，这将败坏它的本质。虽然律法权威地位的确立使犹太教具有了某种稳定不变的特质，但犹太人从未到达停滞不前的地步。犹太教既保留了对未来的希望，同时也使这个希望变得更加强烈，它期望的不再是在目前的基础上进行某种发展变化，而是进行彻底的变革，以一种全新的、不同的未来替代目前的状态。

(2) 旧约时代末期时处于发展中的末世论。在被掳时代后，原来用以表达希望的许多形式都起不了太大作用。《哈该书》与《撒迦利亚书》之后的旧约里很少提到弥赛亚（大卫后裔王）。当然，犹太末世论一直具有民族主义的含义，因此很自然地会回到大卫王的理想上，例如，《俄巴底书》盼望（15—21）在耶和华审判之日差不多完全恢复大卫王朝的统治疆界；甚至编年史作者也是如此，他虽然几乎不能算是末世论者，却也渴望按照“以色列王大卫所定的例”（拉3：10；尼12：45；等等）恢复重建国家宗教机构体制与制度。但除了《撒迦利亚书》第9章9节及后文以及第12章1节至13章6节以外，再没有将民族希望与国王形象或与大卫王室相联系的段落。<sup>④6</sup>这并不意味着已经放弃了对弥赛亚的期待。《十二族长遗训》就期待着一位来自犹太的王，只是他的地位不如利未的大祭司尊贵<sup>④7</sup>（昆兰的分裂教派者同样期待一位亚伦族的弥赛亚以及一位“以色列”的弥赛亚，前者比后者的地位更显赫）。当然，对政治弥赛亚的期望一直到新约时代都非常强烈，但这位弥赛亚在犹太末世论中并不处于中心地位，甚至并不扮演重要角色。即使确实是在期待某位弥赛亚，也并非像原来的以色列那样，把这些期待寄托在现行的秩序上，而是涉及一位重要人物：上帝将兴起一人，开创一个新的

<sup>④5</sup> 有些人认为编年史作者持有这种观点：参见 W. Rudolph, *VT*, IV (1954), pp. 408f. 这种观点确实有些道理，但不能夸大这一点；参见 W. F. Stinespring, *JBL*, LXXX (1961), pp. 209-219.

<sup>④6</sup> 也许在《撒迦利亚书》第9章9节及后文中有被掳时期前的材料（参见 Horst, *op. cit.* pp. 213, 247f.）——当然，这些材料是在被掳时代后的环境中传承下来的。

<sup>④7</sup> 例如，在《西门遗训》（T. Sim.）第7章中这类思想随处可见。究竟所谓利未族的“以赛亚”在措辞上是否妥当，尚在争议中；参见 E. Bickerman, *JBL*, LXIX (1950), pp. 250-253. 来自利未族的领袖是受膏的大祭司，与受膏的王并列存在，但又在王之上。

秩序。确实，在启示文学里，弥赛亚的形象逐渐与世界末日里来自天庭的解救者合而为一。

其他古老的模式起的作用同样非常小。多数犹太人可能觉得，以律法为中心的犹太人群体就是净化后的以色列余剩之民，承诺中的新盟约已经给予了他们：这个群体由忠诚的犹太人组成，律法就在他们的心中（诗 37：31，40：8，耶 31：31-41）。当然，有些人还不满意——例如，昆兰的分裂教派者，他们感到，他们才是接受新盟约的人；还有基督徒，他们强调，新盟约是由耶稣基督授予的。但尽管犹太人超越当时邪恶的时代，目光锁定在更为彻底遵守律法的未来（例如《禧年书》第 23 章 23 至 31 节），一般来讲，新盟约在他们的思想中却不甚重要。我们甚至很少听到他们谈及耶和华的仆人。确实，在这个时期的文献里，几乎没有一个地方提到有一位温顺、谦卑的救世主。<sup>48</sup> 虽然以色列明白，即使在受难时，她也必须证明自己是上帝的仆从，虽然以色列理想中的虔诚就是谦卑和顺从，但她似乎不曾看到，耶和华的仆从这一形象包含了未来的救赎模式。<sup>49</sup>

在整个被掳回归时代，民族希望的主要模式就是对耶和華审判之日的期待，这在前文已经谈到。所有比较晚期的先知文献里都引人注目地提到这一事件，但各处提法不一，因此不可能对这一事件进行系统的描述。有时它关乎国家的复兴（《俄底巴亚书》），有时它是指上帝对他的子民进行净化式的审判（例如，玛 3，4），有时是指审判之后开创新天地（例如，赛 65f.），有时是指神不仅将慷慨地赐予礼物，还显示可怕的征兆（例如，珥 2：28-32）。其中特别突出的是一幅末世图景：上帝将讨伐他的仇敌（例如，结 38、39；珥 3；亚 14）。它们都有一个共同的思想，就是对那些压迫耶路撒冷的国家展开攻击，其间耶和華将出手干预，降下灾难，施行奇迹，最后击败并痛杀仇敌，让他的子民永享安康。《以赛亚书》第 24 至 27 章中所谓的启示也有类似描述。在这些章节里，耶和華审判之日降临了，暴雨洪水带着极大的摧毁力量再次降临（24：18），摧毁邪恶之人；耶和華的仇敌，无论是地上的

<sup>48</sup> 弥赛亚与受难的仆人这两者的特点可能集中体现在《撒迦利亚书》第 9 章 9 节及后文中。参见 Elliger, *op. cit.* p. 150；参见本章脚注 47。《撒迦利亚书》第 12 章 10 节的含义过于模糊，不能得出肯定的结论。C. C. Torrey (*JBL*, LXVI [1947], pp. 253-278) 认为这里以及其他地方都受到了《以赛亚书》第 53 章的影响，他暗示确实存在将要受难的以法莲族的弥赛亚；但这点非常值得怀疑。

<sup>49</sup> 没有任何迹象表明犹太人在期待一位受难的救世主；参见 H. H. Rowley, "The Suffering Servant and the Davidic Messiah" (*The Servant of the Lord and Other Essays* [rev. ed., Oxford: Blackwell, 1965], pp. 61-93)。昆兰的犹太人群体也不例外！

还是天上的，都被套上枷锁（24：21f.），接着，耶和华登上宝座，开始了庆祝加冕的盛宴（24：23，25：6-8）；死亡被废除，公义的亡者复活（26：19），他的仇敌，也就是邪恶的怪兽（Leviathan），将被杀死。

由此我们看到，期待中的末世（*eschaton*）虽然仍被放置在历史的背景下，却不是当时秩序的延续，甚至不是对当时秩序的激烈变革，这与以色列原来的思想不一样；毋宁说，这是上帝以降下灾难的方式进行干预，它会带来完全不同的全新秩序。这个新的秩序或许被视为重新焕发往日所有的荣耀——真正的荣耀也好，想象中的荣耀也好，但是，一个全新的时代将出现在审判之后，上帝的历史意图将得以圆满实现。为了这个伟大的巅峰时刻，犹太人等待着，不仅仅是具有末世倾向的犹太人，还包括所有犹太人。即使像本西拉这样头脑冷静的人，也慷慨陈词，呼唤上帝加速这一天的到来，那时候，以色列人重新集合起来，锡安将被授予荣耀，所有预言都得到实现，所有国家都承认上帝是唯一的神（《德训篇》第36章1至17节）。

（3）启示作品的出现。旧约时代即将结束，犹太末世论开始以一种全新的形式出现，这就是启示文学，于是，犹太末世论进入了一个崭新的阶段。整个公元前2世纪至基督教时代的第一个世纪，启示文学非常流行。圣经里只有两卷启示文献——旧约里的《但以理书》和新约里约翰的《启示录》，但当时出现了大量类似风格的作品，都没有收录到正典里。当然，多数这类作品出现在我们所关注的时期之后，但在此有必要赘言几句，否则我们对早期犹太教末世论的描述就不够完整。<sup>50</sup>

启示的意思是“揭示”，是以深奥的语言开启秘密，讲述最后发生的一系列事件，一般认为这些事件即将发生。对启示作品进行系统的描述是不可能的，因为它最大的特点就是缺乏系统——细读过次经的人都了解这一点，也为此感到非常郁闷。这类作品的作者深信，时代已经走到尽头，当时发生的各种事件给人以这样的征兆：上帝与邪恶之间的斗争已经发展到高潮，地上的历史就是这场斗争的反映。他们旨在描述即将到来的结局，即最后的审判，届时上帝选中的人将受到庇护，他们享受幸福安康的新时代即将到来。

<sup>50</sup> 关于更为完整的讨论，参见本章脚注1中的参考文献；也见 P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 2nd ed., 1934); H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic* (London: Lutterworth Press, 1944); 也参见 Mowinckel, *op. cit.* pp. 261-450; D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (OTL, 1964); P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia: Fortress Press, 1975); 更为方便阅读的著作, *idem*, *IDB Suppl.*, pp. 28-34。



由于先知时代已经结束、启示文学属于预言性质，这些作品的作者不得不假借死去已久的先知或名人之口。他们喜欢描述怪异的幻象，不同国家和历史人物借神秘怪兽的形象出现。他们摆弄数字，试图以此推定末日来临的确切时日——当然，那个时日很快就会来到。他们重新诠释早期先知的的话语，以示那些预言正在实现，或即将实现。<sup>⑤</sup> 在这些作品里，可以看到明显的二元倾向。历史的斗争被看成是反映了上帝与撒但之间、光明与黑暗之间的宇宙大战。世界被堕落天使误导，走上歧途，受到罪的污染，因此受到审判；这是个邪恶的世界，一个反叛上帝的世界，一个极其世俗的世界，一个几乎是恶魔的世界。但毫无疑问，上帝掌控着一切，他不久将降临并审判世界，拯救他的子民，让撒但和他的堕落天使以及那些顺从撒但的人经受永远的审判。在此，末世论以全新的面目出现。人们等待的，不是历史的转折，甚至不是激烈的历史变革，而是一个历史之外的全新世界（时代）。

启示作品的前身多种多样，非常复杂。从神学的角度看，它主要根植于以色列对未来的希望，具体而言，它是由旧约时代末先知的讲道发展而来的。但旧约预言缺乏前文所述的鲜明的启示特点，显然后来出现了从其他地方大量借用的现象，特别是二元论倾向、最后审判以及大火摧毁世界的末日思想、将世界历史划分为若干个时期的做法，以及在描述宇宙秘密的文字中所表现出的许多鲜明的特点，这些都可以在《以诺一书》等作品中找到。有些内容（例如二元倾向）可能代表了伊朗的观念，这些观念为犹太民众的信仰所吸收和发展。其他作品似乎使用了古老的神话主题，这些神话主题可能是通过被掳前以色列的王室宗教传承下来的，还有一些作品的来源则不能确定。<sup>⑥</sup> 我们可以想象，一方面，希望不断破灭，痛苦的经历让人感到当前的世界非常邪恶、不可救药，但另一方面又完全不可能放弃对上帝救赎的信心，因此，这种信念逐渐被投向当前的时代之外，乃至历史之外。在借用新的形式来表达这个希望时，就诞生了启示作品。

⑤ 这类例子极多：例如，在《但以理书》第9章24至27节中，被掳巴比伦的70年（耶29：10等）变成70个7；在《耶利米书信》第3节中，70年是指70代。犹太人热衷于重新运用预言，这在稍晚时期的《哈巴谷评注》（the Habakkuk Commentary）和昆兰的其他类似作品中得到精彩的验证。

⑥ 参见 Albright, *FSAC*, pp. 361-363。古老的神话主题经过淡化处理在王室意识形态中保存下来，最后突然在启示文学中重新出现，关于这一过程与方式的讨论，参见 F. M. Cross, "The Divine Warrior" (*Biblical Motifs*, A. Altmann, ed. [Harvard University Press, 1966], pp. 11-30 [pp. 14, 18 等等])。关于反对伊朗影响的论证，参见 P. D. Hanson, *op. cit.*（见本章脚注 50）。



在启示作品中，我们第一次看到了人子的形象。在《但以理书》第7章9至14节，我们读到了这样的信息：“一位像人子的”从亘古常在者（即上帝）那里接受了永恒的国度。多数学者认为，这里所说的“人子”是个群体形象，代表着“至高者的圣民”（正如那四个怪兽代表世上的邪恶力量），当然，也有些人认为，这里是指一位救世主。但是，后来在《以诺一书》比较晚期的部分里（第37至71章），人子显然是指来自天上的一位先已存在的拯救者。<sup>53</sup>当然，人子是否就是大卫后裔的弥赛亚，这个问题尚在争议中，但在大家的阐释中，至少他的职责具有弥赛亚的性质，因为他被称为“受膏者”（第48章9节及后文），被描写为君临圣民国度的君王（例如，第51章；第69章26至29节）。通常认为，这位天外救世主的形象来自伊朗思想，但其实这个形象可以追溯至东方神话中非常古老的形象；在民众的思想里，这些古老形象与末世论中的大卫后裔救世主形象合而为一。<sup>54</sup>人子在新约思想中的重要性——我们相信，也是在我们的主自己的思想中之重要性——是众所周知的。

启示作品充分表明以色列善于借用并调整外来思想，但她更善于使借用来的思想具有她自己的特色。启示作品表明，以色列是以一种合理的、却又是奇特的方式表达她对上帝的信仰：上帝是主宰历史的上帝。不可否认，启示作品也产生了许多狂想式的、徒劳无益的猜想，但当时的局势如此无助，而启示作品则支撑着希望，强调上帝正君临一切——上帝也将在历史的尽头、在审判之日统治万物。启示作品在所有出现危机的时代都重新受到欢迎——甚至在原子能时代，其受欢迎程度也不减当年，这不足为奇。犹太人在末世论的支撑下，等待着结局的来临。同时，他们信守律法——这是上帝此时此刻用以统治他的子民的手段。只有遵守律法，他们才能彰显自己作为上帝子民的特性，才能确定无疑地在这个时代、在未来的时代获得他的眷顾。

<sup>53</sup> 至今仍没有在昆兰看到《以诺一书》以及人子的材料（Cross, *op. cit.* pp. 150f.），可能那是比较晚期（或甚至同时代并行）发展的思想。

<sup>54</sup> 关于这个问题，特别参见 Albright, *FSAC*, pp. 378-380。不管吸收了什么样的神话特征，它们不可能是近期才借用的；参见 Cross, *ibid.*。

我们已经追踪完以色列的历史，从公元前第二个千年初列祖的迁徙，到旧约时期的末尾。我们看到她的宗教如何发展，反复地适应修改，但紧紧抓住其基本框架不放，从旧的部落联盟所表现出的信心，走过一个民族国家的岁月，直至它在被掳之后产生那种我们称之为“犹太教”的宗教形式。这是一段漫长的路，我们无法继续走下去。然而，尽管我们在旧约结尾处结束了我们的故事，它却在显然不是终点之处戛然而止，这一事实给我们提出一个问题，细心的读者肯定已经提前想到，而这一问题要求我们作一简短的结语。这不仅是一个实际的问题，而且也是一个具有重大神学意义的问题。以色列历史的目标是什么？它往何处去？在哪里结束？

1. 以色列历史的终点：历史和神学问题。这个问题最直接地与实际问题有关，即：结束以色列历史的恰到好处的地方在哪儿？对这个问题，没有统一的结论。选择任何一个时间点作为终点，都必然有些武断，因为以色列的历史事实上还没有结束，犹太历史继续向前延续，直到今天。尽管如此，我们相信旧约的末尾提供的终点，与任何其他终点有同样充足的理由。当然，马加比叛变的爆发明显不是一个终点，而是一个新的历史时期的开始，而这个历史时期又导致另一个时期，而另一个时期又导致其他什么时期。展现在我们眼前的是犹太马加比和他的兄弟们约拿单和西门所率领的成功争取独立的斗争、哈斯门（the Hasmonaean）王朝的祭司兼国王（约翰·海堪诺斯 [John Hyrcanus，公元前 135 年至公元前 104 年] 及其继承人）的统治、罗马人对巴勒斯坦的征服（公元前 63 年）和罗马人的统治年月，以及公元 66 至 70 年和公元 132 至 135 年的两次叛乱。最后这几个事件有效地终结了在巴勒斯坦的犹太人的社会生活，似乎这些就为以色列的历史提供了一个合乎逻辑

459 的终点。许多历史学家正是如此看待这个问题的。<sup>①</sup> 虽说是这样，要延续到这么远还是有太多障碍，至少篇幅问题就不得不考虑。要走这条路的话，就不仅要讨论昆兰（Qumrân）证据和整个有关犹太分裂教派的问题（而这个，作者本人感觉超出自己目前的能力范围），而且还要探讨耶稣的一生，以及基督教早期阶段的故事。要忽略这最后一点（这点绝对比罗马地方财政官 [Roman procurators] 叫什么名字更加重要），不仅从历史的角度，而且照基督教神学的角度，都是不被允许的。相反，与其省略无论如何不可遗漏的部分，倒不如尽早止住为好。再者，犹太人的最后叛乱，虽然预示了巨大的突变，但是至少从宗教的角度来说，却不是一个终点，因为它发生在塔纳时期（the Tannaitic period）。

因此，将我们的故事结束在旧约结束的时期，这似乎是明智的。在那个时期，自从被掳以来就开始的、从尼希米和以斯拉起就愈发加强的过渡已经完成，而犹太教，尽管还没有完全成形并处于不固定的状态，却已经出现。在那个时刻，我们可以说，使以色列成为以色列的历史已经结束，再往下继续的就是犹太教的历史。的确，除去犹太教，以色列就没更重大的历史可述了。诚然，北部以色列崇拜团体（撒玛利亚人）的遗俗，还作为一个可界定的实体继续存在，并且到今天还存在，但那只是一个具有极小历史意义的奇特化石。既然以色列的历史终点是犹太教，那么在犹太教出现的那一刻，我们就理所应当认为我们的任务就此告终。在那之后的事情可以留给犹太人的历史来讲述，或者从另一个角度来说，属于新约时代的历史。然而我们不要忘记，在犹太教中，以色列的历史延续到今日，并且只要世界还存在，它就肯定还会继续，依然有人承认以色列的上帝的感召。

但是上述所提的问题，也是一个神学问题。那么，这一历史的神学目标是什么？这一漫长的信仰历程的终点是什么？这深厚的子民意识，和对上帝的应许所具有的充满活力的盼望，在哪里结出果实？或是否没有盼望，盼望只是幻想而已？这些问题不应该是历史学家通过考查证据来回答的，而是由每一个人依照自己内心中的信仰来回答。这些是最重要的问题，再者，它们也被旧约本身所提出，它的故事没有结论地结束，以盼望等候的姿态结尾。旧约让我们了解以色列的历史，让我们看到她信心的实质，以及这一信

<sup>①</sup> 譬如英文的资料有：Noth, *HI*; Oesterley and Robinson, *History of Israel* (Oxford: Clarendon Press, Vo. II, 1932); P. Heinisch, *History of the Old Testament* (Eng. tr., Colledgeville, Minn.: The Liturgical Press, 1952)。

心的内容与外在制度如何在历史对它们的塑造中得到发展。它还让我们看到以色列如何回应对其信仰提出的要求，有时她忠心顺服，有时她严重误解并且叛逆；然而在任何时候，无论她顺服也好，叛逆也罢，她从没有停止宣称自己是持守那个信仰的子民。旧约还将这一历史描绘为神圣旨意的圆满实现，以色列自身也这么认为，宣称上帝已从万族万民中选召了以色列来做他特别的子民，来服事他、顺服他，并得到他的应许。它还进一步宣告说那应许指向未来的实现，指向神在这世界统治的最终得胜。这即是说，旧约把以色列的历史描绘成一个拯救和应许的历史，一个“救赎史”（*Heilsgeschichte*）。不过，与此同时，它也向我们描述了一个背叛、失败、受挫以及极度痛苦失望的历史。在这个历史当中，希望时常被打破，不停地被推迟实现，而且最多只得到部分的实现。简言之，那是一个在旧约的书页中从未实现救赎的救赎史；它是一个还没有成为 *Heilsgeschichte* 的 *Heilsgeschichte*，一个没有神学终点的故事。

毋庸置疑，就以色列对未来幸福所持盼望的形式，没有哪一种在旧约时代里得到哪怕是稍稍有一点近乎实现的兑现。没有哪一位大卫苗裔得以恢复这个民族的财富；没有万民云集来感激耶和華的伟大作为，屈服于他得胜的统治；也没有发生末世超自然的干预，用神迹奇事带来一个新时代的黎明。然而在无数的挫败面前，盼望没有被放弃，反而加强了。在旧约故事结束之时，我们看到以色列受到逼迫，仍然坚守律法，定睛于上帝所应许的未来，坚信那时刻终于临近了。可是——又一次，还没有！尽管马加比的斗争比人们敢于想象的更成功，却并未迎来末世（*eschaton*）——迎来的只是哈斯门王朝，而这一王朝远不是对盼望的实现。那是一个许多犹太人精英不太喜悦的制度，对一些人来说，它甚至令他们厌恶。再者，它没能持续。不久，罗马军团就来了，结束了犹太人的独立。历史不断地继续下去，但看不见所期盼的目标（*telos*）实现。

2. 以色列往何处去？犹太教中的宗派、党派。马加比斗争起了催化作用，使得犹太教在公元前2世纪开始具体化，并取得它后来在新约时期所具有的形式。然而，当时的势态要求人们重新强烈地提出这个问题，即犹太教的未来是什么。尽管这个问题很少被提出来加以抽象的讨论，它却是当时人们关心却没有取得一致意见的。犹太教不能容忍自己变成另一种希腊化的迷信崇拜，这一点是清楚的。犹太人仍然要做独立为圣的民族，生活在律法之下，深信上帝会为他们申冤。但至于这最后一点将怎样实现，以及在此期间犹太教应当追寻什么路线，关于这些问题，意见多有分歧。在基督教诞生之

前的最后几个世纪里，各样宗派、党派林立，正是这种分歧的外在表现。

当然我们知道有撒都该派。这些人得力于祭司官僚和与之有联系的世俗贵族，他们正是在塞琉西时代吸收希腊文化的那个社会阶层。在某种意义上说，他们可谓是保守派，因为他们只承认摩西五经的权威，根本不承认文士所发展的口传律法（the oral law）的权威。他们也拒绝相信诸如复活、死后的赏罚、魔鬼和天使，并一般启示主义的（apocalyptic）推测这样的新奇思想。他们最关心的事情大概就是，圣殿的崇拜应当全面进行；律法，特别是典礼和献祭的律法，应当在指定祭司的监督下得到奉行。无论他们认为上帝关于以色列有什么最终的目的，他们当前的目标就是要确保现状得以维持。他们注重实际，愿意对世界作出相当的妥协；无论是汲汲于名利的哈斯门祭司国王（这些是他们一类的人），还是罗马的地方财政官，他们都乐意与这些世俗的统治者合作。他们最害怕的就是会破坏这平衡的任何骚动，这就是他们觉得耶稣危险的原因。实际上对于他们来说，犹太教的未来就是作为摩西五经指导下由祭司统治的崇拜社会而继续存在下去。

最明显与这些人相对的是法利赛人。<sup>②</sup> 他们持守马加比时代中敬虔派的传统，就是那些对律法极有热心的人，因此不容忍向希腊文化妥协。尽管敬虔派绝对不是武装民族主义者，却因受到塞琉西迫害的压力而参加宗教自由的斗争；但当斗争取得成功，并且转变成成为争取政治独立时，他们趋于失去兴趣。在2世纪期间作为一个党派出现的法利赛党人，与敬虔派一样，对律法的遵行拘泥于细节。他们与世俗的哈斯门国王们的关系多半是紧张的。他们既不是官僚又不是祭司派系，他们的道德严肃性赢得大众的广泛尊敬。的确，他们成为了犹太教真正的属灵领袖，并给犹太教定下基调。虽然从宗教上来说他们比撒都该人更严格，从另一个意义上来说，却不如他们保守。他们不仅接纳圣经中摩西五经以外的部分，将其与五经一同视为权威，还认为那些为了解释书面律法而发展出来的口传律法是完全必须遵行的。口传律法正是通过他们才得以流传下来，并得到扩展，直到最后被编纂成《米示拿》（Mishnah，约公元200年），随后编入全套的《塔木德》（Talmud）。法利赛人乐意地接受复活和其他类似的新教义，相信犹太教的未来在于通过谨守律法而作上帝圣洁的子民，包括书面的和口传的律法，谨守直至最细微之处；只有那样，犹太人才能期盼应许的实现，这应许将在上帝自己所定的时间实

<sup>②</sup> 特别参见 L. Finkelstein, *The Pharisees* (The Jewish Publication Society of America, 2 vols., 2nd ed., 1940); 以及本书第十二章脚注 1 所列出的著作。

现。虽然他们对罗马的统治感到恼怒，但是从总体上却对革命性的活动很谨慎，他们对启示文学作者（apocalypticists）比较疯狂的幻想持有同样的态度。

当然还有人认为犹太教的未来在于进攻性民族主义的路线，持这种观点的人正是马加比叛变的骨干，这些人不只要为宗教自由而斗争，还要为民族独立而进行全面的战争。无疑地，哈斯门王朝在约翰·海堪诺斯率领下的建立和扩大，满足了这些人的雄心，并使军事民族主义暂时平息下来。但罗马人的占领对于犹太爱国主义者来说，是一件令人恼羞成怒之事，这又一次将星星之火煽成燎原之势。在新约时代出现过一个奋锐党，这些人狂热、勇猛，并且鲁莽，愿意为独立而与任何困难作斗争，相信上帝会解救他们。<sup>③</sup>像他们这样的人促成了公元66至70年和132至135年的叛变，这两次叛变导致犹太社群（the Jewish commonwealth）的瓦解。他们对待律法的态度，大概与法利赛人相去不远，这但他们不愿意将民族的希望仅仅放于谨守律法和等候之上。

最后，有分裂教派，诸如爱色尼派（the Essenes），他们生活在末世的紧张状态中，等候即将来临的终结。昆兰社群——我们从那里获得死海古卷（the Dead Sea Scrolls），几乎可以肯定是爱色尼派，但此处我们不会讨论这个话题。<sup>④</sup>像法利赛人那样，爱色尼人大概继承了敬虔派的传统。不过，他们与哈斯门祭司国王们的斗争是不可调停的。他们似乎从撒督祭司职位的成员，以及与他们有联系的、具有启示主义倾向的世俗力量那里汲取力量，这些人认为哈斯门的祭司职位是不合法并背教的。在某个时候，大概是公元2世纪的最后几十年，他们因受到来自耶路撒冷的压力而撤退，脱离圣殿崇拜，在犹太的荒野避难，过着半修道院式的生活，为临近的末日做准备。显然，正是在爱色尼派的人当中，犹太的启示主义传统得以继承下来，许多启示文学被创作出来。他们自认为是有新的盟约的人，对圣经有自己独特的解

③ 关于奋锐党人使马加比精神成为不朽，参见 W. R. Farmer, *Maccabees, Zealot and Josephus* (Columbia University Press, 1956)。

④ 相关资料多得惊人。参见 C. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer* (Vo. I, 1957; Vol. II, 1965 [BZAW, 76, 89])，这提供了在那之前的全部著作。特别有帮助的是 J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975)。关于昆兰考古参见 R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls* (Eng. tr., London: Oxford University Press, 1973)。也许对于一般读者来说最好的评述是 F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran* (rev. ed., Doubleday, 1961)。关于爱色尼派简史，参见 J. Murphy-O'Connor, "The Essenes in Palestine" (*BA*, XL [1977], pp. 100-124)。在众多的著作当中，我们首推 G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective* (London: Collins, 1977)。

释。他们还有独特的宗教日历，并且发誓要遵行严格的纪律，他们也严厉地施行纪律。他们等候即将来临的历史戏剧的剧终，光明与黑暗、上帝与邪恶之间最后一战的爆发，而这一战也将包括地上的圣战，他们期盼参与这场圣战。他们既然深信一切预言都会在他们的时代里得到兑现，就对圣经的许多书卷作评注来显明的确会如此。爱色尼派的信仰对于我们了解新约思想背景具有很重要的意义，这是另外一个课题。<sup>⑤</sup>

当然我们切不可想象犹太教处于分裂的过程中，好像它们在分裂成相互排斥的团体，如启示主义者、民族主义者和律法主义者。这些是在共同持有的信仰框架内的区分，并不总是界线分明、一成不变。除了随便的人和背教者，所有的犹太人都忠心于律法；并且，除了汲汲于名利的撒都该人，所有的人都存末世的盼望，都有民族主义抱负。区别在于对律法的解释上，在对末世论的强调程度上，以及他们认为这个民族的未来希望得以实现的方式上。比方说，尽管爱色尼人对律法有不同的理解，他们却在严格遵守律法上与法利赛人相当，并且当时期到了的时候，他们也愿意像奋锐党人一样为以色列的上帝战斗，正如他们显然参与了公元66年至70年的战斗一样。尽管法利赛人从总体上来说对启示主义的幻想和弥赛亚的狂热采取谨慎小心的态度，他们也期盼民族复兴，其中还有一些人愿意为之战斗，正如伟大的阿基巴（Akiba）所为（公元132—135年），他称巴尔可克巴（Bar-Cochba）为弥赛亚。这些区分虽说不可被夸大，因为它们都存于一个鲜明的宗教团体的框架中，但它们依然是一种说明以下事实的指标，即犹太人在关于何为以色列和她的未来该走向哪里上，没有一致的看法。

3. 以色列历史的目标：犹太教的回答和基督教的证实。那么，以色列的历史何去何从？最终，犹太教给了唯一可能的答复，其他的回答都证明是站不住脚的。至于撒都该派所给的答案，实际上不是答案，因为它根本不把犹太教指向任何未来，它是保持现状的企图；一旦这一现状完结了，撒都该派也就不复存在，他们的回答就不再有任何的相关性。军事民族主义也没有提供任何答案，相反，它导致民族的毁灭，并在此后不得已地被放弃，只作为一个梦想而存在。启示主义（apocalypticism）也没能打开通往未来的路；坦率地说，启示主义的希望没有实现，如此怪诞的戏剧没能在世界的历史舞台

<sup>⑤</sup> 参见 Cross, *op. cit.*, Ch. V; K. Stendahl, ed., *The Scrolls and the New Testament* (New York: Harper and Brothers, 1957; London: SCM Press, 1958); M. Black, *The Scrolls and Christian Origins* (London and New York: Nelson, 1961); *idem*, ed., *The Scrolls and Christianity* (London: SPCK, 1969)。



上上演。犹太教没有作为一个相信自己生活在末世的团体找到其未来，他们所走的实际上是唯一一条敞开的路，即法利赛党人指出的那条道。这条道引向规范的犹太教，引向《米示拿》和《塔木德》。以色列的历史将在犹太人民的历史中继续，这些人民受到以色列的上帝要求，要生活在以色列的上帝的律法之下，直到人类的最后一代。因此，对于一位犹太人来说，旧约神学在塔木德中结出果实。对于他来说，旧约的希望还是一个没有，它被无限期地推迟。一些人极其迫切地盼望，另一些人放弃了它（犹太人在末世论的问题上，大概不比基督徒们有更多一致的意见），还有另一些人把它世俗化或淡化。这，就是犹太人对以色列的历史何去何从这一问题的回答。这是一个合理的回答，并且从历史的角度看，它是一个正确的回答，因为以色列的历史的确正在犹太教中继续着。 464

不过，问题还有另一个答案。这就是基督教所给的，而且是必须给的答案。这个答案同样从历史的角度来看是合理的，因为基督教事实上是从犹太教而来的。这个答案就是，旧约历史和神学的目标就是基督和他的福音。它宣称基督就是所盼望的那一位，是上帝的救赎大能对人类历史所作决定性的进入，是时代的转折点。在基督里面，既有所赐予的满足律法的义，又有对以色列各种形式的盼望充分的实现。简言之，旧约证实基督就是以色列历史的神学终点。所以说，关于以色列的历史何去何从，有两个相对立的答案。从根本上来说，就是在这个问题上，基督徒和他的犹太朋友产生了分歧。让我们祈祷，愿他们作为敬拜同一位上帝、有着同一信仰遗产的后嗣，在意见分歧的同时保持爱心和对彼此的关心，这位上帝是我们所有人的天父。问题就只有这两个答案。人们或许的确可以说，以色列的盼望是幻想，是人痴心妄想的虚构，没有任何出路；许多人已经这么说过。但历史确实不允许第三个答案，以色列的历史要么直接导致《塔木德》，要么导致基督的福音，它的确没有引向任何其他方向。

因此说，旧约历史最终将我们带到一个决定性的问题面前，这个问题就是：“你们说我是谁？”（出自太 16：15；可 8：29；路 9：20——译者注）这是唯有信心的亲证才能回答的一个问题，而所有阅读以色列历史的人都会面临这个问题，无论他们自己知道与否，并且都会给出或这或那的答案；即便是“拒绝回答”，也是一种答案。当然，基督徒必须回答说：“你是基督（弥赛亚），是永生上帝的儿子。”他这么回答以后——假如他知道自己说了什么——旧约历史对于他来说就有了一个新的意义，它成为了救赎戏剧的一幕，这戏剧使旧约历史在基督里找到结论。基督徒看到旧约的历史乃是一段



“救赎的历史”，然而它也是一段失望和失败的历史，只在基督里，并且因为基督，这一历史才真正地、并且最终地成为了一段救赎的历史（*Heilsgeschichte*）。

## 附录

### 以色列历史研究新动向

465

威廉·P. 布朗

自从1981年以来，历史研究的领域里发生了许多事情。在布莱特的教科书第三版出版以前就已经开始酝酿，对这领域的困扰，不亚于一个危机。当更多有关以色列过去的有形遗迹被发掘出来，从文献跳跃到壕沟的跨度就加大了许多。其结果是，将巴勒斯坦的物质文化与圣经中有关以色列历史的见证结合起来这个圣经考古传统的目标，不再得以维持。紧接着，以“叙利亚—巴勒斯坦考古”，或以有时称“新考古”而著称的肥腴月湾地区考古研究，成为独立的学科并兴盛起来，切断了圣经研究的大部分联系。<sup>①</sup>通过比较以下有关圣经年代的考古学目的，就很容易看出考古研究所经历过的巨大变革。

“考古学”不能解释以色列信仰的根本性神迹，这一神迹依然是世界历史中的一个奇特要素。但考古学可以提供大量的帮助，使得神迹对于一个不因物质主义世界观而变得目光短浅的聪明人来说，变得从理性上来说似乎更加可能。<sup>②</sup>

---

① 威廉·笛福 (William Dever) 指出说，“叙利亚—巴勒斯坦考古”在“圣经考古”的全盛时期实际与后者是并行的学术领域。（“Biblical Theology and Biblical Archaeology: An Appreciation of G. Ernest Wright” (*HTR*, 73 [1980] p. 15 n. 34)。尽管如此，当今有关所谓的“圣经中的”叙利亚—巴勒斯坦阶段的考古，经过了一个巨大的变革，基本上放弃了证实圣经传统的历史性这一担忧。

② W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine* (London: Penguin Books, 1949), p. 255.

这就是威廉·F. 艾尔布莱特对圣经考古的价值与目标的想法，认为圣经考古这个探究领域不能解释以色列的信仰，但是可以使得那个信仰“从理性上来说似乎更加可能”。同样地，G. 恩斯特·莱特坚决主张说，这门学科背后的推动力就是要“理解和解释圣经”。<sup>③</sup> 在莱特具有影响力的有关圣经考古的作品出版大概37年之后，德国首屈一指的考古学家弗尔克马·弗里兹（Volkmar Fritz）保留“圣经考古”这个称呼，但将其定义为具有明显不同的目标：

466 圣经考古，正如其他地区的考古一样，是一门旨在复得、定义并且解释原先居住在那片地区的人民的传统的学科。圣经考古的任务就是要探索巴勒斯坦的历史与文化。<sup>④</sup>

与艾尔布莱特和莱特的定义相比，弗里兹的定义引人注目之处在于他所缺掉的东西，即考古的目的在于使以色列的信仰和圣经可以被他人理解。弗里兹并不否认“圣经考古”对圣经研究的价值，但否认它这样的潜能，即，或被用来护教，或被用作阐明圣经所记载内容的一种方式。<sup>⑤</sup>

无论是在新的还是旧的名称下，巴勒斯坦考古已经作为一门学科而取得了独立自主的地位。考古研究不再是布莱特得以在其上主要从圣经角度来重构以色列历史和信仰的那块油画布，从原则上来讲，它已经对在巴勒斯坦的“以色列的”过去，发展出了自己的一套描绘，而对圣经的证言（至多）只作最低程度上的参考。一个值得一提的话题是它显著的改变，从几乎是只对年代和大的（尤其是那些与圣经传统有关的）考古遗址的雄伟遗迹的关注，转变成主要集中在较小的遗址上，以及那种提供有关日常生活的宝贵信息的遗迹上。在过去的30年中，考古学家和调查者们在巴勒斯坦全地包括外约旦发现了成百上千出自铁器时代第一期的“农庄、小村庄和乡村”。<sup>⑥</sup> 的确，资料已经显示巴勒斯坦的大多数人口居住在农村地区，而不是中心城市。因此，布莱特在他的观察中至少对了一半，因为他说早期以色列是一个“小农

③ G. Ernest Wright, *Biblical Archaeology* (Philadelphia: Westminster, 1957), p. 17.

④ Volkmar Fritz, *An Introduction to Biblical Archaeology* (JSOTSup 172; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), p. 12.

⑤ *ibid.*, p. 221.

⑥ Elizabeth Bloch-Smith and Beth Alpert Nakhai, "A Landscape Comes to Life: The Iron I Period," (*Near Eastern Archaeology*, 62 [1999], p. 67)。这篇文章尝试在考古基础上重构铁器时代第一期早期的巴勒斯坦历史，对圣经仅间或作为参考。

民族”（第三版，第323页）。

随着考古学变成一个独立的探究领域，在历史重构的问题上也就更少地依赖圣经证言。假使具有选择性和神学性的倾向，圣经记载就不能被视为对以色列的过去作了客观的——更不用说充分的——叙述。在什么程度上圣经能够准确地给历史学家提供有用的信息，这是近年来怀疑者和支持者激烈讨论的一个问题，至今尚无定论。<sup>⑦</sup> 结果是，布莱特被指控说仅仅用历史的语言将圣经的叙述再讲一遍而已。<sup>⑧</sup> 这样的辩论当然不是什么新鲜事，但面对日益增加的圣经以外的证据，这些辩论证明了在历史重构的问题上，圣经不再被看作一个有特权的甚至是主要的资料。相反，对于历史学家来说，圣经证言是许多资料其中的一个，这些资料都要受到仔细的批判调查；而这一立场是布莱特本人赞同的，至少在原则上是如此。<sup>⑨</sup>

一方面，圣经也不是一件原始工艺，比方说，所谓的历史书（《约书亚记》至《列王纪下》）本身就是对以色列昔日的重构。另一方面，圣经证言也不是人工的虚构，好像只是作者凭空臆想的结果。无论是怀疑派还是艾尔布莱特的跟随者，都同样看到，在历史重构这一任务中，采取一个或另一个极端的看法都是错误的。布莱特对圣经传统中的历史材料具有批判性的自信，因此在不认为圣经传统有多少历史价值与认为这些传统基本可靠的对峙当中，他坚定地选择了支持后者。然而，布莱特主张说，圣经受到历史学家批评方法的检验，并不需要任何特别地为之辩护（第三版，第68页）。对于

⑦ 有关怀疑的一派，参见 Philip R. Davies, *In Search of "Ancient Israel"* (JSOTSup 148; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995); John Van Seters, *In Search of History in the Ancient World and the Origins of Biblical History* (New Haven: Yale University Press, 1983); Marc Zvi Brettler, *The Creation of History in Ancient Israel* (New York: Routledge, 1996); Keith W. Whitlam, "Recreating the History of Israel" (*JSOT*, 35 [1986], pp. 45-70); *idem*, *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History* (New York: Routledge & Kegan Paul, 1996)。有关肯定的一派，见 Baruch Halpern, "Erasing History: The Minimalist Assault on Ancient Israel" (*BAR*, 11/6 [1995], pp. 26-35, 47); *idem*, *The First Historians: The Hebrew Bible and History* (San Francisco: Harper & Row, 1988), 特别是 pp. 1-35, 205-278。关于此辩论的论文集，参见 *Israel's Past in Present Research: Essays on Ancient Israel Historiography*, ed. V. Philips Long (SBTS 7; Winona Lake: Eisenbrauns, 1999)。

⑧ 比如说莱斯特·L·格拉伯 (Lester L. Grabbe) 批评布莱特和其他人“稍稍改写《以斯拉记》”来描述波斯时代早期的犹太历史。(Grabbe, "Reconstructing History from the Book of Ezra," in *Second Temple Studies: 1. Persian Period*, ed. Philip R. Davies [JSOTSup 117; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991], p. 105 n. 1)。

⑨ 比如，布莱特教科书第一版第61页。最有代表性的是内尔斯·彼得·莱姆切 (Neils Peter Lemche) 的解构立场，他认为圣经中的叙述，由于有申命记式的涂盖层，与同期圣经以外资料所提供的主要证据相比，只能是“次要资料” (*The Israelites in History and Tradition* [Library of Ancient Israel; Louisville: Westminster John Knox, 1998], pp. 30, 43)。

所有研究以色列历史的历史学家来说，在鉴定以色列对自己的民族与宗教认同的理解上，最少来说，圣经依然是许多珍贵史料中的一个。不过，经久不衰的问题还没有得到解决，在宗教经典中的这些理解，从多早的时期开始并且在多大的程度上可以运用到古代（即被掳前的）以色列？

与考古学研究的变革相关的，是在以色列历史的重构中，人类学和社会学的方法不断被采用。<sup>⑩</sup> 实在来讲，引爆这些方法的导火索是诺曼·戈特瓦尔德（Norman Gottwald）具有里程碑意义的作品，<sup>⑪</sup> 但布莱特除了把它用来有效地支持门登豪内部征服模式以外，没有用作其他。<sup>⑫</sup> 不过，人类学与社会学研究的兴起，实际上填补了目前大多数有关古代以色列的历史论述中存在的空白，即与圣经中所描绘的世界相关的那些社会文化进程和结构。历史研究不再局限于年代以及个体有意识的行动问题，已经扩展到包括古代历史中不太“戏剧性的”方面底下蕴藏的推动力与进程（如技术改进、经济发展、妇女的社会角色以及政治权力的分配）。简而言之，社会学和人类学理论的使用发挥了很大作用，甚至补充了布莱特自己所作的那种历史重构，而同时又修改了他的许多结论。

但是对于这种新发展出来的研究焦点，布莱特并不陌生，他不断地将其应用于自己的历史反思和方法中。与这个领域里的前辈们一样，布莱特自己也主要对那些给以色列下定义的东西感兴趣；以色列被定义为生存在一片由无数社会推动力所塑造和蹂躏的土地上的一个社群，这些社会推动力包括从政治经济的到宗教的。通过使用考古学和比较研究的结果，布莱特的目的在于拓宽以色列之历史的地平线（第三版，第44页）；这样的举措也被历史研究的较新模式以各种形式采纳。

篇幅不允许我们作哪怕一个肤浅的概述，来介绍过去20年研究中出现的新动态。有一样事情没有改变，即这个领域在今天与在布莱特的时代一样，充满了冲突与论战。为了实现这个附录的目的，我们最好在结束布莱特的教科书之时，简短地论述布莱特本人主要研究的那几段以色列历史，即以以色列的史前史、起源史以及向君主统治的过渡史。

⑩ 参见以下著作中有关这条研究路线的综合处理，Paula M. McNutt, *Reconstructing the Society of Ancient Israel* (Library of Ancient Israel; Louisville: Westminster John Knox, 1999)。

⑪ Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh; A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B. C. E.* (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1979)。

⑫ 参见布莱特教科书第三版第137页脚注76。

## 一、以色列的“史前史”

布莱特强调艾贝拉文献对确定先祖的年代的重要性（和希望），到目前为止证明是站不住脚的。这些石版依然很难翻译和解释，而且起初的报告认为它们和圣经之间有直接的联系，这已经被证明是错误的；文献大约有80%是行政和经济方面的。艾贝拉的研究还在起步阶段，这个文献集中所谓的历史文献还有待出版。布莱特因为不能再等待，就打了一个近乎是孤注一掷的赌（而输了），说艾贝拉文献不太清楚地提及的一些东西，可能与圣经中出现的人名地名有关。近期大多数对艾贝拉的历史和文化的论述，已经避免建立与圣经中的任何历史关联。<sup>⑬</sup> 艾贝拉依然只是肥腴月湾的青铜时代早期文明中的一个叙利亚城邦而已，比以色列的历史早了至少1000年。<sup>⑭</sup>

一方面，布莱特在第三版中，开始松动他给以色列的先祖或族长们所定的年代；另一方面，自那以后的学术研究，已经暗中破坏了认为青铜时代中期或青铜时代晚期初是亚伯拉罕的时代背景这一论点。布莱特跟随艾尔布莱特，将先祖的漫游与公元前第二个千年早期广泛的“亚摩利人”的迁移联系在一起。说青铜时代早期末叙利亚—巴勒斯坦地区城市文明的崩溃是由于亚摩利人的关系，这一主张已经受到严肃的质疑。这样的分裂瓦解更可能是由内在因素造成的，如超负荷人口、干旱、饥荒，或这些因素的综合，造成物质与社会资源的短缺，无法维持都市的生活方式。因此，“亚摩利假说”依然只是一个假说而已。

不过对布莱特来说，更为重要的是努西文献和马里文献所显示的被认为是公元前第二个千年的独特风俗，但是接下来的研究已经对它们之间许多相类似的东西提出了质疑，正如布莱特自己在第三版中表明他对此有所获悉的那样。<sup>⑮</sup> 再者，先祖们的名字和他们的风俗被证明在古代近东使用和盛行，

⑬ 参见艾贝拉研究中心（the Center for Ebla Research）到目前为止已经发表的大量文章（*Eblaïtica: Essays on the Ebla Archives and Eblaïte Language*, 3 vols, ed. Cyrus H. Gordon [Winona Lake: Eisenbruans, 1987-1992]）。以色列的“史前史”和艾贝拉的影响之间的对应只限于语言方面。

⑭ Lucia Milano, “Ebla: A Third-Millennium City-State in Ancient Syria,” in *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. Jack Sasson, et al (New York: Charles Scribner’s Sons, 1995), pp. 1219-1230 of vol. 2.

⑮ Thomas L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives* (BZAW 133; Berlin; de Gruyter, 1974); John Van Seters, *Abraham in History and Tradition* (New Haven: Yale University Press, 1975).

一直到铁器时代第二期。正如第三版明确显示的那样，布莱特对先祖传统之古老性的论证越来越多地依赖于圣经的证言，而圣经证言显示先祖时期和（从叙述的角度而言的）“后来的”法律、宗教实践之间有明显不同。但是，即使以这种内部的证据为根据，也根本不必要得出结论把年代定在青铜时代中期。圣经传统将先祖们确认为与很长时间以后的亚兰人同时代，更不要提说他们与非利士人接触！这一事实使人对先祖起源的年代确定在青铜时代中期或青铜时代晚期产生严肃的怀疑。至多只能说先祖叙述反映了以色列对自己的自我认识，认为自己在那片土地上从人种上来说与众不同。的确，大多数新近有关“先祖的宗教”的研究都基本把以色列“祖先”的年代问题搁置一边。<sup>①⑥</sup>

如同先祖传统的历史性问题受到置疑，不足为奇地，出埃及这一事件也同样受到置疑。不过出埃及的问题远不止是定年代的问题，这个事件是否曾经发生过受到了置疑。以色列基本是异地生成的，即外来的人，还是迦南地土生土长的社群？布莱特教科书的几个修订版已经预料到，近日对以色列起源的叙述强调后一种观点。但这一简单的事实依然不变，即考古既不能肯定也不能否定一群亚细亚的奴隶曾经从法老强大的掌控下解放出来。历史学家所做的，最多只是在圣经以外的资料中确认历史的类推以及间接的证据，启发人想起像出埃及这样的事件之先例或可能的社会背景。<sup>①⑦</sup>的确，我们知道有闪米特人和其他少数民族的人，在经济困难的时候移居到埃及，甚至在埃及的宫廷跃居显要位置。<sup>①⑧</sup>几份安那斯塔西纸草文献（the Anastasi Papyri）

①⑥ 先祖时期就在以下教科书中被忽略，J. Maxwell Miller and John H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah* (Philadelphia: Westminster John Knox, 1986)。参见 R. W. L. Moberly, *The Old Testament of the Old Testament: Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism* (OBT; Minneapolis: Fortress, 1992), pp. 117, 191-98, Moberly 回避作历史问题的判断，却谨慎地提出先祖宗教是摩西时代的耶和華主义 (Mosaic Yahwism) 的前兆；并见 Augustine Pagou, *The Religion of the Patriarchs* (JSOTSup 277; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), Pagou 将先祖宗教描绘为以家庭导向、混杂着当地宗教崇拜的半游牧生活方式为基础的宗教。

①⑦ 见 A. Malamat, “The Exodus: Egyptian Analogies,” in *The Exodus: The Egyptian Evidence*, eds. Ernest S. Frerichs and Leonard H. Lesko (Winona Lake: Eisenbrauns, 1997), pp. 15-26。以下资料对出埃及提供了一个令人信服的、但不可避免地具有推测性的辩护，James K. Hoffmeier, *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1996)。以下这些资料采取更加怀疑的态度，W. G. Dever, “Is There Any Archaeological Evidence for the Exodus?” 和 James Weinstein, “Exodus and Archaeological Reality,” in *The Exodus: The Egyptian Evidence*, 先后在 pp. 67-86, 87-104。

①⑧ 1986年在萨卡拉 (Saqqara) 附近发现的新坟墓带来证据，证明一个有闪米特背景的大臣 (名叫阿伯艾尔, “Aper-El”) 曾为阿蒙霍特普三世 (Amenhotep III) 和阿蒙霍特普四世 (Akhenaten) 服务。见下述中的讨论，Hoffmeier, *Israel in Egypt*, p. 94。

证明了在埃及和西奈之间的边境有这样的交通（见 ANET, 258—259）。的确，安那斯塔西第五（Anastasi V）还记录了两个奴隶向西奈旷野的逃遁。<sup>①⑨</sup>而且，有一个陶片提及阿皮鲁人（‘Apiru，古代埃及人对希伯来人的称呼）在皮拉姆西斯城（Pi-Ramesses），即拉姆西斯二世的新都城，从事建筑工作。<sup>②⑩</sup>其结果是，依然存在这种可能，在标志着青铜时代晚期终结的国际动荡中，一些亚细亚人从埃及移居到巴勒斯坦，而这些人身份认同最终成就了以色列在那片土地上的传奇。

## 二、以色列的起源史

重构以色列的起源，乃是对以色列的过去进行历史探究时最有争议和最复杂的问题。对布莱特而言，以色列的起源决定以色列的特征，而在今日许多学者不再持这一观点了。既然圣经证言与其说是一直追溯到以色列最初起源的多样传统的积淀，像一些人宣称的那样，倒不如说圣经证言更多是被掳晚期和波斯时代的产物，或说“发明”，那么，就没有任何理由来假设在早期的“以色列”（假如我们甚至还可以使用这个称呼的话）与恢复时期的以色列（的确是犹太教的以色列）之间有任何程度上的连续性。<sup>②⑪</sup>如布莱特的教科书之演变已经开始预料的那样，考古就以色列对那片土地的占领的描绘，产生一幅非常不同于《约书亚记》和《士师记》所描绘的图画。

在布莱特的教科书中明显缺乏，但在许多最近的重构中受到显著特写的，是对巴勒斯坦这片土地各样不同特征的重大关注，包括地形、贸易路线和气候。<sup>②⑫</sup>巴勒斯坦不仅是西南部的埃及和北部东部的安纳托利亚并美索不达米亚之间的桥梁，它本身还具有地形、海拔、土壤和植被上的重大地理多样性，简言之，一个恶劣的自然环境。<sup>②⑬</sup>因为土地具有巨大差异，其地形不利于一个有社会统一性的民族迅速出现。从好的一方面来说，这个自然环境给当地的人口提供了一定程度的自治和政治分治。值得赞扬的是，布莱特在

<sup>①⑨</sup> 见 Malamat, “The Exodus,” pp. 20-22。

<sup>②⑩</sup> 同上，18。

<sup>②⑪</sup> 尽管以下资料具有纲领性的特点，却把问题说得极其透彻，Davies, *In Search of “Ancient Israel”*。

<sup>②⑫</sup> 参见 Miller and Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, pp. 30-52。

<sup>②⑬</sup> 以下资料提供了有关中部山地地区地形和气候的详尽概述，David C. Hopkins, *The Highlands of Canaan: Agricultural Life in the Early Iron Age* (SWBAS 3; Sheffield: Almond, 1985), pp. 53-108。



后来的几个版本中，更加着重强调以色列参差不齐的起源；这片土地的地理状况证实了这一点，而考古学家和人类学家重构的社会文化面貌，更加丰富了这幅图画。

尽管慕尼黑石碑（Merneptah，在布莱特的几个版本中是“马尼塔”[Marniptah]，现被定年代在大约公元前1207年），是已知最早提及以色列的古迹，并且俨然是近期历史重构中的水准基点。但问题依旧是，关于它所提及的这人民的历史，这个石碑能告诉我们些什么？慕尼达的“以色列”是指一个民族性社会团体，还是仅仅指在迦南的一个领地？<sup>②④</sup>如果是前者，那么它指的是一个游牧部落团体，还是一个定居集体？埃及语言中表示人民的限定词，在石碑中连同“以色列”这个词一同出现，虽不是具体明确的，但它的确排除任何国家或城邦国的地位，像我们看到其他被提及的地理位置一样（即亚实基伦、基色和雅罗安[Yanoam]）。总的说来，石碑引出的问题比它解答的还多。<sup>②⑤</sup>最多能说的就是，“以色列”一词表明对不同于迦南其他居民的一种种群意识。<sup>②⑥</sup>一系列的卡尔纳克（Karnak）战斗浮雕，以前被认为属于拉姆西斯二世，但现在被认为描绘了慕尼达的战绩。弗兰克·犹科（Frank Yurco）论证说最少有一个画版描述的是“以色列的”战士，这更加叫人相信有一个被称作“以色列”的社会团体存在，不过这个社会团体在外表上无法与迦南人分辨开。<sup>②⑦</sup>再者，慕尼黑石碑可能不再能够像在原来的征服模式里那样，被用来为以色列占领那片土地标志明确的最晚可能的年代。<sup>②⑧</sup>一定有可能慕尼黑显示迦南地的“以色列”之“征服”实际上发生在铁器时代早

②④ 比方说以下著作的作者就认为，石碑中的名字“以色列”指的是一个地区而不是人民，Gösta W. Ahlström, *Who Were the Israelites* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1986), pp. 37-40.

②⑤ 布莱特本人也不确定该如何处理这个石碑的问题（第一版，第104页；第三版，第114页）。

②⑥ Kenton L. Sparks, *Ethnicity and Identity in Ancient Israel: Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1998), pp. 107-108.

②⑦ Frank J. Yurco, “3,200-Year-Old Picture of Israelites Found in Egypt” (*BAR*, 16/5 [1990], pp. 20-38; *idem*, “Merneptah’s Canaanite Campaign and Israel’s Origins,” in *Exodus: The Egyptian Evidence*, pp. 27-55. 也见 Lawrence Stager, “Forging an Identity: The Emergence of Ancient Israel” in *The Oxford History of the Biblical World*, ed. Michael D. Coogan (Oxford/New York: Oxford University Press, 1998) p. 125. 犹科认为埃及语的限定符号表示的是“一种不同的政体”，不同于石碑所提及的城邦国。如果一个即便是破损的卡尔纳克浮雕，也的确描绘了以色列的战士的话，那么，根据犹科的观点，它可能排除与沙苏（shasu）的任何联系——沙苏是埃及新王国文献证实的另一个半游牧民团体，生活在外约旦南部。不过，参见 Donald B. Redford, “The Ashkelon Relief at Karnak and the Israel Stela,” (*IEJ*, 36 [1986], pp. 188-200); Anson Rainey, “Can You Name the Panel with the Israelites?” (*BAR*, 17/6 [1991], pp. 56-60, 93); 另见 Frank J. Yurco, “Yurco’s Response,” (*BAR*, 17/6 [1991], p. 61)。

②⑧ 再次，布莱特认可这个问题有灵活性（第三版，第114—115页）。

期第一期，大批人口在中部山地地区定居之前，这就说明有一个“摩西之前”或“原初以色列”团体在迦南兴盛，兴盛到如此的程度，以至于他们能够有效地召集力量来抵抗埃及军队，而这一切都发生在有大批人口定居这片土地之前。

考古证据继续为重构以色列的过去提供信息，也使之混乱。尽管有证据证明在青铜时代晚期末至铁器时代第一期有城市被毁，但与圣经中的叙述没有多少吻合。正如布莱特早些时候承认的那样，像希实本、亚拉得、希伯仑、基遍、耶利哥和艾这些城市，没有任何迹象显示在青铜时代晚期有人口定居。艾尔布莱特对艾城的解决办法是权宜之计，并且，圣经中对征服耶利哥城的叙述，显然地与其说是根据物证而作的历史性陈述，倒不如说是宗教性的讲述。另外，没有任何证据残留下来，以证明在巴勒斯坦中部许多中心城市发现的那些毁灭层是由希伯来人的征服所造成的。简言之，以色列人没有留下任何标志他们特色的东西。的确，值得怀疑的是居住于迦南高地的畜牧者，他们有能力夷平有重防围墙的城市。海岛居民无疑造成了一些激烈的冲突，严重地破坏了这片土地；基色和亚实基伦非常有可能是慕尼黑摧毁的。而且，青铜时代晚期中心城市的衰落是一个逐渐的过程，延续了一个世纪以上，一直到公元前12世纪晚期，<sup>29</sup>而不是圣经传统所说的闪电战的“征服”。

与城市衰落同时发生的，是在中部高地占领地的数目增加，这中部高地是迦南文化的前沿，尤其是以法莲、玛拿西和便雅悯的东部。<sup>30</sup>就物质文化而言，考古学家和历史学家认为，在青铜时代晚期的迦南文化和边境高地的铁器时代村落之间，存在着更多的连续性而不是间断性。由艾尔布莱特鉴定的、据说是有关人种的实物标示，如“襟型口缘”储藏罐、四房或梁柱屋、灰泥衬里的蓄水池以及农业梯田，都在圣经中提及的以色列地区之外被发现。这些实物在“以色列之前的”和非以色列的遗址中如此广泛的分布，说明这类考古遗迹更多地说明经济和环境因素（例如以实用为目的的对农业村庄生活的适应），而不是种族上的区别。至于说陶器的图案，在铁器时代第一期与青铜时代晚期的陶瓷汇集之间的唯一明显区别，在于前者比后者在质

<sup>29</sup> McNutt, *Reconstructing the Society of Ancient Israel*, p. 47.

<sup>30</sup> 参见 Israel Finkelstein, “The Emergence of Israel: A Phase in the Cyclic History of Canaan in the Third and Second Millennia B. C. E.,” in *From Nomadism to Monarchy: Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, ed. idem and N. Na’aman (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1994), p. 160. 并参见他全面的概述, *The Archaeology of the Israelite Settlement* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1988)。

量上更差、更有限。<sup>③①</sup> 根据一位以色列考古学家的看法，铁器时代第一期高地的陶器没有足够的特征让人来确定种族上的区别。<sup>③②</sup> 芬克尔斯坦 (Finkelstein) 及其他人提议说，人种的一个可能的指示物是在铁器时代第一期遗址上猪骨头的出现 (或未出现)，但这也是争论未决的。<sup>③③</sup>

简而言之，考古证据说明以色列出现在青铜时代晚期文明的边缘。<sup>③④</sup> 至于说要找到一个新的模式来解释以色列在那片土地上的出现，太多的问题还没有解决。假如说有那么一个模式的话，那是阿尔布雷希特·阿尔特 (Albrecht Alt) 的“和平渗透”模式与“本地的”模式之综合，这个模式认为迦南的一部分人口从已经建立起来的城市环境中撤退出去，没有经过社会革命或征服的暴力。大部分考古证据指向一个“在青铜时代晚期迦南遗址的近处以及更加遥远地区的、小规模和平定居。”<sup>③⑤</sup> 圣经描述说统一的以色列进行了一大批的摧毁破坏，这是犯有时代错误的，很有可能反映了后来人的担忧，为了君主国的缘故想叫领土占有合法化。<sup>③⑥</sup> 在他的教科书的第二版中，布莱特就对圣经的观点表示严肃的怀疑。但他在第三版中的言论依然适宜，尽管涵盖面更广而且口气更加减弱：以色列出现在“一个政治和社会经济动荡”的背景下 (第三版，第 133 页)。

至于说这个动荡背后的社会的 (以及自然的) 推动力是什么，有许多的争议。提出的建议有：随着城市经济的渐渐衰退而发生的国际贸易中断、<sup>③⑦</sup> 474 连年不断的干旱和饥荒、<sup>③⑧</sup> 技术革新、<sup>③⑨</sup> 随着粮食生产的全面大起大落而出

③① McNutt, *Reconstructing the Society of Ancient Israel*, p. 50.

③② Israel Finkelstein, "Pots and People Revisited: Ethnic Boundaries in the Iron Age I," in *The Archaeology of Israel: Constructing the Past, Interpreting the Present*, eds. Neil Asher Silberman and David B. Small (JSOTSup 237; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), p. 224; 并参见 Block-Smith and Nakhai, "A Landscape Comes to Life," p. 63.

③③ Brian Hesse and Paula Wapnish, "Can Pig Remains be Used for Ethnic Diagnosis in the Ancient Near East?" in *The Archaeology of Israel*, pp. 238-270.

③④ Hesse and Wapnish, "Can Pig Remains Be Used?" p. 263.

③⑤ Bloch-Smith and Nakhai, "A Landscape Comes to Life," p. 119.

③⑥ Bloch-Smith and Nakhai, "A Landscape Comes to Life," p. 119.

③⑦ Robert B. Coote and Keith W. Whitlam, *The Emergence of Early Israel in Hitoirical Perspective* (SWBAS 5; Sheffield: Almond, 1987).

③⑧ W. Stiebing, Jr., *Out of the Desert? Archaeology and the Exodus/Conquest Narratives* (Buffalo: Prometheus, 1989), pp. 182-187; Thomas L. Thompson, *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources* (SHANE 4; Leiden: E. J. Brill, 1992), pp. 215-221.

③⑨ Niels Peter Lemche, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy* (VTSup 37; Leiden: E. J. Brill, 1985), pp. 411-435.

现游牧和定居的自然变奏,<sup>④</sup>或以上这些的某种综合。<sup>④</sup>人们越来越认识到,青铜时代晚期的文化衰落属于腓腓月湾南部城市文化兴衰循环的一部分,公元前第三至第二个千年一直如此,是社会经济渐变的结果。<sup>④</sup>无论具体的原因都是些什么,铁器时代第一期的绝大多数人口都是土著人并且形形色色,他们生活在迦南文明的边缘,却与之相对隔离。当迦南许多地区的城市经济体系衰落时(士5:16),某些离心推动力开始启动,促使更多人定居在国家控制范围以外的地方,特别是高地地区。劳伦斯·施塔吉尔(Lawrence Stager)从而提出一个“农村化”的新模式,既考虑到这个时期在巴勒斯坦的重新定居模式的较大范围,又避免了要确定种族区别这一不可能解决的问题,因为这些区别仍然没有得到物证的证明。<sup>④</sup>

此外,一系列考古发现的特色,传统上被认为是高地后期以色列文化的特征,如“襟型口缘”储藏罐和四房屋(见前),已经在铁器时代早期的沿海低地遗址以及示非拉和内格夫被发现。这样的证据说明,到了铁器时代第二期(公元前1000—前600年),有了可能向东和向北到中央高地的迁徙这样的事情,与圣经所描述的从外约旦向西的运动相抵触。<sup>④</sup>为了得到证据说以色列人在公元前13世纪从东部入侵,布莱特依赖内森·格鲁克早先对外约旦所作的考察,这些考察结果说明,以东和摩押一直到铁器时代早期第一期才作为两个王国出现,尤其是同时出现的一系列堡垒,标明了亚扪、摩押和以东的边境。另外一些最近的研究改进了格鲁克的占领空隙理论。<sup>④</sup>摩押在青铜时代晚期末年以前一直只有稀少的定居人口,在青铜时代晚期末年定居 475

<sup>④</sup> Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, pp. 342-346; Ø. S. LaBianca, *Sedentarization and Nomadization: A Study of Food System Transitions at Hesban and Vicinity in Transjordan, Hesban, Pt. I* (Berrien Springs, Mich.: Andrews University, 1990); A. F. Rainey, "Remarks on Donald Redford's 'Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times'" (*BASOR*, 295 [1994], p. 84).

<sup>④</sup> Bloch-Smith and Nakhai, "A Landscape Comes to Life," pp. 63, 68.

<sup>④</sup> Israel Finkelstein, "The Great Transformation: The 'Conquest' of the Highlands Frontiers and the Rise of the Territorial States," in *The Archaeology of Society in the Holy Land*, ed. T. E. Levy (New York: Facts on File, 1995), p. 354.

<sup>④</sup> Stager, "Forging an Identity," pp. 141-142.

<sup>④</sup> Bloch-Smith and Nakhai, "A Landscape Comes to Life," pp. 103, 这两位作者主张说,这样的证据驳斥了芬克尔斯坦(Finkelstein)先前的立论,后者认为是向西迁徙,与圣经的叙述一致(参见 *The Archaeology of the Israelite Settlement*, pp. 324-330)。不过,这里又有个问题:两个清楚的趋势是否互相排斥?

<sup>④</sup> 见以下对先时研究所作的综合概述, Max Miller, "Ancient Moab: Still Largely Unknown" (*BA*, 60 [1997], pp. 200-201)。

遗址才开始逐渐增加，到了铁器时代第二期达到顶峰。<sup>④⑥</sup> 有人证明说铁器时代早期第一期摩押的定居遗址更多，然而这样的证据值得怀疑。在完全进入公元前 8 世纪以前，我们无法肯定地说有摩押王国或摩押城邦。<sup>④⑦</sup>

同样地，在以东也基本上没有任何青铜时代晚期的遗址，只有少数铁器时代第一期的村落被发现。<sup>④⑧</sup> 重要的城市遗址，如以东在铁器时代第二期的首府别士拉（Buseirah）就没有表现出任何公元前 7 世纪以前的定居占领的迹象。简言之，“以东铁器时代第一期的迹象少见。”<sup>④⑨</sup> 像摩押一样，以东没有演变成一个真正的王国，直到公元前 8 世纪或公元前 7 世纪，这使人怀疑圣经传统所说的以色列绕过以东和摩押而行，然后才在巴勒斯坦安顿下来。除了青铜时代晚期的占领空隙以外，在外约旦南部还有我们或许可以称之为广泛的“王国空隙”，这排除了一些组织起来的国家的存在，直到号称是以色列在迦南定居的好长一段时间之后。圣经传统所指以色列早期历史时期的摩押和以东王国，有可能是后世的产物（民 20：14-21，21：4，10：13；申 2：1-19）。

近期的历史重构模式基本上将早期以色列的神学构成问题摆在一边，这是布莱特肯定会反对的。<sup>⑤①</sup> 一个明显的例外是瑞内尔·阿尔伯兹（Rainer Albertz）近期所做的尝试，从神学的角度来描绘以色列的宗教史。

尽管在当今描写“以色列宗教历史”的任务当中，历史研究的方法得到始终如一的运用，这一任务却显然比艾斯弗尔特（Eissfeldt）想象的更加与神学有关。就算它不关心“绝对价值”和“真理”的问题，它也确实关心依照特定的历史形势作出正确的评估和决定，关心历史性的真理，这历史性的真理在我们有关正确的评估

④⑥ J. Maxwell Miller, “Early Monarchy in Moab?” in *Early Edom and Moab: The Beginning of the Iron Age in Southern Jordan*, ed. P. Bienkowski (SAM 7; Sheffield: J. R. Collis Publications, 1992), pp. 80, 86-88.

④⑦ 以下学者甚至质疑摩押是否曾经达到过一个“国家”的地位：Randall W. Younker, “Moabite Social Structure” (*BA*, 60 [1997]), pp. 237-248.

④⑧ B. MacDonald, “Early Edom: The Relation between the Literary and Archaeological Evidence,” in *Scripture and Other Artifacts: Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*, ed. M. D. Coogan, J. C. Exum, and L. E. Stager (Louisville: Westminster John Knox, 1994), p. 240; P. Bienkowski, “The Date of Sedentary Occupation in Edom: Evidence from Umm el-Biyar, Tawilan and Buseirah,” in *Early Edom and Moab: The Beginning of the Iron Age in Southern Jordan*, ed. *idem* (SAM 7; Sheffield: J. R. Collis Publications, 1992) p. 140.

④⑨ MacDonald, “Early Edom,” p. 242.

⑤① Bloch-Smith and Nakhai, “A Landscape Comes to Life,” p. 68.

和决定上产生争议时闪现出来。<sup>⑤①</sup>

与布莱特一样，阿尔伯兹煞费苦心地将历史和神学这两个学科区分开，同时允许在历史的探究领域中作神学考察，因为宗教的历史“描绘了一个为阐明神学思想而作斗争的辩证过程。”<sup>⑤②</sup> 476

就算可能情况是这样，还是间或有人说，通过使用实物遗迹，没有多少可以与宗教联系起来，要说神学考察就更少得很。证据固然是不足的，尽管如此，被发掘的文物已经可以有效地解决问题。在慕尼黑石碑的碑文正面鉴定出的用神的名字命名的名字“Isra-el”（即 Israel，以色列，其中的 el 在希伯来文中是神的意思。——译者注），说明宗教在民族形成中所起的一定程度上的作用。在考古前沿，有两个重要的宗教遗址在北部山地地区被发掘：在示剑以北的以巴路（Ebal）和多坍（Dothan）附近的“小铜牛遗址”（the “Bull Site”）。这两个遗址都没有显示出在早期迦南和后期以色列的宗教习俗之间有鲜明的突变，在多坍附近发掘的 18 厘米长的公牛小雕像可以代表迦南的巴力（Baal）或者以色列的耶和華（YHWH）。<sup>⑤③</sup> 这样的延续性是铁器第一期宗教结构的典型特征，这就排除了任何认为与迦南习俗有重大不连续性的可能，正如对那个时期所作肖像学研究证实的那样。青铜时代晚期和铁器第一期的遗迹充满了男性战神的肖像，女神主题在后期明显减少。<sup>⑤④</sup>

尽管一神教在以色列的出现这一问题充满了悬疑，但它在对以色列的过去所做的一切重构中，是首要议题。布莱特坚持认为以色列在其历史中始终都信奉一个“实际上的一神教”（a functional montheism），从部落联盟开始（第三版，第 159—160 页）即是如此，他因此回避任何说明从多神宗教演变的东西。<sup>⑤⑤</sup> 没有任何无肖像传统出现的迹象，直到公元前 7 世纪。<sup>⑤⑥</sup> 近期有人试图通过名字的证据——在圣经以外的碑文中鉴定出用神的名字来起名的以色

⑤① Rainer Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, vo. 1 (OTL; Louisville: Westminster John Knox, 1994) p. 14.

⑤② *Ibid.*, p. 17.

⑤③ Bloch-Smith and Nakhai, “A Landscape Comes to Life,” pp. 76-77.

⑤④ Othmar Keel and Christoph Uehlinger, *God, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel* (Minneapolis: Fortress, 1998), pp. 49-131.

⑤⑤ *Ibid.*, 354-360.

⑤⑥ 以下文章对方法论和定义的问题——布莱特基本上回避这些问题——做了敏锐的展开：David L. Petersen, “Israel and Montheism: The Unfinished Agenda,” in *Canon, Theology, and Old Testament Interpretation: Essays in Honor of Brevard S. Childs*, ed. Gene M. Tucker, David L. Petersen, and Robert R. Wilson (Philadelphia: Fortress, 1988), pp. 92-107.

列人名，以便在早期君主时期察觉出彻头彻尾的一神信仰，其结果是没有结论。<sup>57</sup> 的确，在公元前8世纪的撒玛利亚陶片上占很大百分比的、与“巴力”混杂的以色列人名，在许多以色列遗址发现的、散布广泛的亚舍拉（或说 477 *dea nutrix*）小雕像，再加上受到大量讨论的、在祝福惯用语中同时乞求亚舍拉和耶和华的、出自科尔拜特艾克姆（Khirbet el-Qom）和昆特勒阿吉鲁（Kuntillet ‘Ajrud）的碑文，<sup>58</sup> 这一切好像给那些认为在以色列的早期历史中有一个广泛的一神论运动的主张，来了一个釜底抽薪。<sup>59</sup> 考古所描绘的图画清楚地告诉我们，以色列从迦南的文化和宗教环境中出现。迈克尔·库根（Michael Coogan）从人工制品和比较资料中言简意赅地得出结论说：“我们必须将圣经中的宗教视为以色列宗教的一个分支，而视以色列的宗教为迦南宗教的一个分支。”<sup>60</sup> 因此，现在有许多学者谈论标志着早期以色列宗教特点的多神耶和华主义，这包括对亚舍拉的崇拜以及后来被圣经的编辑者认为是受咒诅的其他风俗。<sup>61</sup> 一般认为被掳标志了一神教发展过程中的分水岭，正如第二以赛亚所表达的那样，而先前在公元前7世纪为了取得崇拜集中化所兴起的申命运动（Deuteronomic movement）为一神教的发展布置了场景。

对以色列起源如此的描述，无疑会被布莱特认为是“不令人满意的”，因为出埃及和西奈，这被视为以色列编史工作中的神学“根基性经历”，<sup>62</sup> 而

<sup>57</sup> Jeffrey J. Tigay, *You Shall Have No Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions* (HSS 31; Atlanta: Scholars Press, 1986), pp. 36-41; Jeaneane Fowler, *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew: A Comparative Study* (JSOTSup 49; Sheffield: JSOT Press, 1988)。不过，证据意义不明确，参见 Robert K. Gnuse, *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel* (JSOTSup 241; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), pp. 106-108。瑞内尔·阿尔伯兹评论说，在被掳前期的晚期，人名含有用耶和华的名字来取名的百分比，比鉴定出自早期君主时期的，要大得多（*A History of Israelite Religion*, p. 187）。

<sup>58</sup> 这两个遗址的碑文中所鉴定的“亚舍拉”指的是崇拜物体还是女神，有关这个的争论还没有结果。参见 Keel and Uehlinger, *Gods, Goodesses, and Images of Gods*, pp. 210-248。

<sup>59</sup> William G. Dever, “Ancient Israelite Religion: How to Reconcile the Differing Textual and Artifactual Portraits?” in *Ein Gott allein*, ed. W. Dietrich and M. Klopfenstein (OBO 139; Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht), pp. 111-113。

<sup>60</sup> Michael D. Coogan, “Canaanite Origins and Lineage: Reflections on the Religion of Ancient Israel,” in *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, ed. Patrick D. Miller, Jr., Paul D. Hanson, and S. Dean McBride (Philadelphia: Fortress, 1987), p. 115。

<sup>61</sup> 参见以下对学术讨论的评论，Gnuse, *No Other Gods*, pp. 115-20；以及 Susan Ackerman, *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth-Century Judah* (HSM 46; Atlanta: Scholars Press, 1992), p. 388。

<sup>62</sup> “根基性经历”（“root experiences”）借用于 Emil L. Fackenheim, *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections* (New York: New York University Press, 1970), pp. 8-16。



在重构以色列对中部高地本土的占领并随之出现的宗教当中，作为这一重构的要素，却几乎消失了。但有一些人仍然认为摩西五经的叙述（尤其是耶典）具有一定程度的历史属实性，因布莱特猜想在米甸人和早期耶和華主义之间存在着联系，他们便更进一步推进他的猜想。这个联系首先由德国的学者依照《出埃及记》第2至3章和第18章提出来，<sup>63</sup>最近又得到弗兰克·M. 克罗斯的支持。<sup>64</sup>有关米甸人和“摩西团体”或说“原初以色列”之间友好关系的传统，依据讨论所言，可以定年代在有敌意的时期之前，以及米甸文化最终在公元前10世纪消亡之前。<sup>65</sup>此外，既然据说早期希伯来诗歌描绘耶和華从西奈、西珥（Seir）、以东、提幔（Teman）和米甸而来（士5：4-5；申33：2；哈3：3、7），那么就有可能在米甸人和原初以色列人的宗教之间存在着一个因果关联，由此耶和華主义成为巴勒斯坦的新正统。正如布莱特本人所评述的那样，在蒂姆纳谷（the Timna' Valley）的一个公元前12世纪的遗址，人们发掘出一个米甸人神庙的遗迹，与《出埃及记》第25至30章和第35至40章描绘的帐幕相类似。<sup>66</sup> 478

在社会学的模式当中，形成早期以色列在那片土地上的社会结构的过程，被称为“重新部落化”（retribalization）。<sup>67</sup>不过，其他人认为这样的描述是有问题的，他们主张说《出埃及记》的传统有一定程度的历史属实性。“重新部落化”的概念，通过部落联系将权力从中央集权下放到平等主义的社会，从社会学的角度来说，在现代众多社会里，的确是史无前例的。比方说，家谱的罗列反复持续，说明社群并不放弃部落联系，因此也没有必要在经历一段时期的危机之后又要重新建立部落联系。而部落组织在整个以色列君主统治时期都一直存在，这一事实大大瓦解了“重新部落化”这一概念（见下文）。“重新部落化”模式的批评者们主张说，那后来成为以色列之特色的部落结构，不可能仅仅是内部形成的结果，而似乎是因为城市的难民逃到高地去并经过文化输入所造成的。<sup>68</sup>无论怎样说，是什么构成了早期以色列

<sup>63</sup> 布莱特，第三版，第127页。

<sup>64</sup> Frank M. Cross, "Reuben, The Firstborn of Jacob: Sacral Traditions and Early Israelite History," in his *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel* (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1998), pp. 53-72 (revised and expanded from his essay in *ZAW* 100, suppl. [1988], pp. 46-66).

<sup>65</sup> Stager, "Forging and Identity," p. 143.

<sup>66</sup> 布莱特，第三版，第127页。

<sup>67</sup> McNutt, *Reconstructing the Society of Ancient Israel*, pp. 55, 57, 60.

<sup>68</sup> Cross, "Reuben, the Firstborn of Jacob," p. 69.



列的社会，这问题依然在历史学家和人类学家当中受到热烈讨论。如布莱特，特别是在他的第三版中，正确指出的那样，圣经中家谱资料所建立和维系的家族关系，它所意味的远不只是生物学意义上的关系，这些东西促使以色列组建成一个神学意义上的家族（第三版，第163页）。人类学研究基本上证实了这一点，即古代人列家谱的目的，与其说是在罗列准确的血缘关系，倒不如说为了更广泛地来定义社会、政治、宗教和经济的关系。<sup>69</sup>

早期以色列比圣经文库中描绘的部落结构更为复杂，它是一个“分裂的”社会，一个没中央集权的社会，由一套各样社会单位的复杂网络构成，包括家庭（*bēt 'āb*）、家族（*mišpāhā*）以及部落（*šebet* 或者 *matteh*）。<sup>70</sup> 越来越清楚的事情是，部落结构并不是游牧民所独有的，它是许多各种社会制度的特征，包括定居的（像村庄生活）。而且，部落似乎主要作为“地区人口统计的实体”起作用，<sup>71</sup> 这与布莱特的看法形成对比——他认为部落的功用明显是宗教性的，具体地说，是盟约性的。然而，同样地，宗教的问题不能从有关以色列在那片土地上的部落结构的讨论中分离出来，正如布莱特所坚持的那样。显而易见的是，土地与宗教彼此错综复杂地联系在一起。

### 三、向君主统治的过渡史

虽说布莱特从未因在现存的圣经以外文献中没有提及大卫而困扰，但假如他知道一个最近在但土丘发掘的公元前9世纪的亚兰文石碑残片清楚地提

<sup>69</sup> McNutt, *Reconstructing the Society of Ancient Israel*, pp. 76-77. 参见下列经典之作: Robert R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World* (New Haven: Yale University Press, 1977)。

<sup>70</sup> 最新的综合分析可以在以下资料中找到: S. Bendor, *The Social Structure of Ancient Israel* (Jerusalem: Simor Ltd., 1996)。

<sup>71</sup> McNutt, *Reconstructing the Society of Ancient Israel*, p. 94.

到“大卫家族”，他一定会为之振奋。<sup>⑦②</sup> 不过，布莱特对君主统治的兴起以及对君主统治的疆土和社会范围的解释最近受到重新的评估；精通人类学研究的历史学家推测说，从部落的、分散的社会过渡到君主制或中央集权的国家，这必定经过一个高度复杂的过程，除了外在压力之外这个过程必须牵涉各种不同的内在因素，包括农业的发展、人口的增长、社会的等级分化以及居住的稳定。<sup>⑦③</sup>

类似于部落结构的东西，在君主既成体制的整个历史中，一直保持完整无缺，正像公元前8世纪的撒玛利亚陶片所显示的那样。这说明在君主制时期，所发生的还不够大到足以使以色列政治结构彻底重组。<sup>⑦④</sup> 而且，家庭的比喻，特别是对“家（一家人）”的提及，充满了甚至王室文献（例如，撒下7），更不用提圣经以外的资料了，<sup>⑦⑤</sup> 说明国家体制的成功主要依赖于家族结构的延续。<sup>⑦⑥</sup> 这一点得到考古的证实，在铁器时代第二期后期的住宅里，480典型的三房屋和四房屋依然保留。在君主统治期之前和期间，尽管人口大部分开始集中在城市地区，但房屋的大小依然差不多一样。<sup>⑦⑦</sup>

甚至圣经的记录都将君主统治的建立描绘为一个间歇的进程，这一发展过程带领以色列走过一个酋长领地或说部落王国的中间过渡阶段，然后才进

<sup>⑦②</sup> Avraham Biran and Joseph Naveh, “An Aramaic Stela Fragment from Tel Dan” (*IEJ*, 43 [1993], pp. 81-98)。在这个遗址还发掘了另外两个残片，出版于两年后，但总有人质疑这些是否出自同一个碑文 (*idem*, “The Tel Dan Inscription: A New Fragment” [*IEJ*, 45 (1995), pp. 1-21])。另外，关于据说是对“大卫家族”的提及，有人提出疑问。见 Frederick H. Cryer, “A ‘BETDAWD’ Miscellany: DWD, DWD’ or DWDH?” (*SJOT*, 9 [1995], pp. 52-58); *idem*, “Of Epistemology, Northwest Semitic Epigraphy and Irony: The ‘BYTDWD/House of David’ Inscription Revised” (*JSOT*, 69 [1996], pp. 3-17; Niels Peter Lemche, *The Israelites in History and Tradition* (Library of Ancient Israel; Louisville: Westminster John Knox, 1998), pp. 38-43; *idem* and Thomas L. Thompson, “Did Biran Kill David? The Bible in the Light of Archaeology” (*JSOT*, 64 [1994], pp. 3-22); Ehud Ben Zvi, “On the Reading ‘bytdwd’ in the Aramaic Stele from Tel Dan” (*JSOT*, 64 [1994], pp. 25-32); Philip R. Davies, “‘House of David’ Built on Sand” (*BAR*, 20/4 [1994], pp. 54-55); Baruch Halpern, “The Stela from Dan: Epigraphic and Historical Considerations” (*BASOR*, 296 [1994], pp. 63-80)。

<sup>⑦③</sup> Carol A. Meyers in “Kinship and Kingship: The Early Monarchy,” in the *Oxford History of the Biblical World*, pp. 237-243.

<sup>⑦④</sup> Stager, “Forging an Identity,” p. 150.

<sup>⑦⑤</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>⑦⑥</sup> Meyers, “Kinship and Kingship,” p. 266.

<sup>⑦⑦</sup> John S. Holladay, Jr., “The Kingdoms of Israel and Judah: Political and Economic Centralization in the Iron IIA-B,” in *The Archaeology of Society in the Holy Land*, ed. T. E. Levy (New York: Facts on File, 1995), p. 388。以下资料详尽地讨论了有关考古对以色列家庭的描述：Lawrence E. Stager, “The Archaeology of the Family in Ancient Israel” (*BASOR*, 260 [1985], pp. 1-35)。

人完全的中央集权官僚政治。<sup>78</sup> 结论便是，君主统治不是突然从外部强加给以色列的一个异己的制度，而部分地是由于某些内在趋势所造成的结果；<sup>79</sup> 来自非利士人侵犯的外部压力，明显地不是以色列君主制度形成的唯一因素。

大多数对古代以色列君主制度发展的新近研究，都将彻底的中央集权官僚政治的开始定在所罗门时代。<sup>80</sup> 不过，正如布莱特在第三版中就已经承认的那样，人们可以自由地解释考古证据，米吉多的马厩就是一例。<sup>81</sup> 一些城市的某些巨大特征，如有六个房间的大门和格构式墙体系统（casemated wall system），被直接归给所罗门，这样的主张最近受到置疑。一些在基色、夏琐和米吉多的碉堡，传统上被归于所罗门时代，时间上已经被推迟了最少一个世纪。<sup>82</sup> 另外，圣经中所描绘的、而且也是布莱特所接受的所谓大卫—所罗门帝国的广阔的领土边界被投以怀疑的眼光，导致对圣经和人类制品文物的证据采取一个更为“极微派的”（“minimalist”）解释。这种解释首先认识到圣经中有关真正帝国的证据是编史工作的产物，而这一编史工作一直到被掳时期晚期或波斯时代的早期才完全发展出来。并且，《列王纪上》第4章24节关于所罗门王国有关广阔领土一说，甚至在圣经的叙述中都是没有先例的。<sup>83</sup>

<sup>78</sup> 见下列开创性的作品，Frank S. Frick, *The Formation of the State in Ancient Israel* (SWBAS 4; Sheffield: Almond, 1985); 以及 James W. Flanagan, *David's Social Drama: A Hologram of Israel's Early Iron Age* (SWBAS 7; Sheffield: Almond, 1988)。

<sup>79</sup> 见 Robert B. Coote and Keith W. Whitelam, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective* (SWBAS 5; Sheffield: Almond, 1987), pp. 139-166。

<sup>80</sup> 一个明显的例外是以下的著作：David W. Jamieson-Drake, *Scribes and Schools in Monarchic Judah: A Sociological Approach* (SWBAS 9; Sheffield: Almond, 1991), pp. 138-145, 在这里作者从考古证据出发，论证说在犹太一个“完整的国度”一直到公元前8世纪才形成。另外参见 Thompson, *Early History of the Israelite People*, pp. 313, 332-333。

<sup>81</sup> 在米吉多的两个有柱子的大房子，以及在其他遗址中类似的建筑（如夏琐和谢巴士丘 [Tel Sheva]），实际上是马厩，而不是仓库。见 John S. Holladay, Jr., “The Stables of Ancient Israel: Functional Determinants of Stable Construction and the Interpretation of Pillared Building Remains of the Palestinian Iron Age,” in *The Archaeology of Jordan and Other Studies*, ed. L. T. Geraty and L. G. Herr (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1986), pp. 103-165。

<sup>82</sup> 见比如说 D. Milson, “The Design of the Royal Gates at Megido, Hazor, and Gezer” (*ZDPV*, 102 [1986], pp. 87-92); Ze'ev Herzog, “Settlement and Fortification in the Iron Age,” in *The Architecture of Ancient Israel: From the Prehistoric to the Persian Periods*, eds. A. Kempinski and R. Reich (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1992), pp. 231-246; G. J. Wightman, “The Myth of Solomon” (*BASOR*, pp. 277-78 [1990], pp. 5-22); Israel Finkelstein, “On Archaeological Methods and Historical Consideration: Iron Age II and Samaria” (*BASOR*, pp. 277-78 [1990], pp. 109-119)。

<sup>83</sup> 没有证据说大卫或所罗门建立了帝国。见以下公平的论述，Miller and Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, pp. 214-216; J. Maxwell Miller, “Separating the Solomon of History from the Solomon of Legend,” in *The Age of Solomon: Scholarship at the Turn of the Millennium*, ed. Lowell K. Handy (SHCANE 11; Leiden: Brill, 1997), pp. 10-20。

无论如何，以色列的中央集权和社会等级分化持续不减，一直到完全进入分裂王国的时代。布莱特像在他之前的阿尔特（Alt）一样，认为北国和南国的根本区别在于北国没有王朝政府。不过，最新的研究论证说，北部不稳定的政治——表现在申命历史记载的频繁的篡权夺位——不是由于以色列国神授超凡魅力型政府的任何原则，而是因为在王朝血统以外存在着强大的反对党派。<sup>④</sup> 这样的矛盾在北方比在南方的王国更加明显，这是因为北方的人口结构具有更大的多样性。<sup>⑤</sup> 值得注意的比如，在圣经叙述中北国以色列首府地点的多次变化。

最终来说，在对两个王国的讨论中，对布莱特来说受到威胁的是神学问题，这种神学形成了以色列不断演变的身份认同。照布莱特的看法，向中央集权国家的过渡，从根本上来说是一个有问题的的发展，与部落联盟的盟约政体相掣肘。这一立场尽管注重细微差别，却是批判性的态度，而这一批判态度被 G. E. 门登豪坚持到极端的程度——门登豪曾影响布莱特后期对以色列在那片土地定居大部分的历史重构。<sup>⑥</sup> 再说，弗兰克·克罗斯认为所罗门的统治是迈向巩固和异教化的重要一步。<sup>⑦</sup> 尽管如此，鉴于神圣王权的悠久历史以及它为后期传统中对弥赛亚的盼望所作的贡献，使以色列君主制度合法化的神学，正如罗伯特（J. J. M. Robert）所论证的那样，就不能当作圣经传统中异己的或异教的侵入而被打发掉。<sup>⑧</sup> “人类王权对神圣王权的适应调节，”罗伯特主张说，“似乎没有产生任何严重的神学矛盾而发生了。”<sup>⑨</sup>

但是布莱特关心的是另一种矛盾，即摩西式的和君主式的政体之间的矛盾，基于据说是他们相互对立的盟约概念，——对应于古代近东宗主权条约

<sup>④</sup> Giorgio Buccellati, *Cities and Nations of Ancient Syria: An Essay on Political Institutions with Special Reference to the Israelite Kingdoms* (Rome: Istituto di Studi del Vicino Oriente, 1967), pp. 200-208; Tomoo Ishida, *The Royal Dynasties in Ancient Israel: A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology* (BZAW 142; New York: de Gruyter, 1977), pp. 171-182.

<sup>⑤</sup> Finkelstein, "The Great Transformation," p. 362; McNutt, *Reconstructing the Society of Ancient Israel*, p. 172.

<sup>⑥</sup> G. E. Mendenhall, "The Monarchy" (*Interpretation*, 29 [1975], pp. 155-170).

<sup>⑦</sup> Frank M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), pp. 233-234, 239-241.

<sup>⑧</sup> J. J. M. Roberts, "In Defense of the Monarchy: The Contribution of Israelite Kingship in Biblical Theology," in *Ancient Israelite Religion*, pp. 377-396. 罗伯特有关“大卫兴起之历史”（“History of David's Rise”）的著作，实际上大部分反映了布莱特本人对这一叙述之历史可靠性的信任；因为大卫登基王位的事情被记载得不规则，所以这说明一定程度的真实性（*ibid.*, p. 383）。

<sup>⑨</sup> *Ibid.*, 384.

和批约两个形式 (the suzerainty treaty and grant)。<sup>⑩</sup> 对于布莱特而言, 大卫盟约因为将神的旨意与国家的目标等同起来, 违犯了西奈盟约, 产生冷酷的冲突。<sup>⑪</sup> 不过, 要说这两个盟约构成不可调和的对立——一方是道德义务, 另一方是无条件的应许, 这扭曲了圣经传统。正如琼·莱文森 (Jon D. Levenson) 指出的那样, 《撒母耳记下》第 7 章 14 节和《诗篇》第 89 篇 31 至 38 节所描述的大卫盟约以“对西奈盟约的顺服”为先决条件。<sup>⑫</sup> 的确, 对国王的严重惩罚在赫梯批约中有类似的例子, 赫梯批约专门要求对国王的处置。<sup>⑬</sup> 换句话说, 大卫盟约本身充满了指令性意义。<sup>⑭</sup> 不过, 《撒母耳记下》第 23 章 2 至 5 节安排的是一个高度的、宇宙性的神学, 并没有提及摩西之约来为上帝与大卫的盟约辩护。<sup>⑮</sup> 但不管怎么说, 这段经文只是一个极端的例子, 更具有圣经传统特色的是对王的一贯正确的排除 (例如撒下 7: 14; 诗 89: 33; 申 17: 14-20)。圣经传统中充满更多的西奈山的道德约束精神, 而不是以应许为中心的大卫之约, 这一事实表明后者最终并没能取代前者。<sup>⑯</sup> 相反, 这两个盟约得以以多种关系和建构性形式共相生存。

布莱特甚至在他最早期的著作中都不得不承认, 君主制及其相伴随的神学, 对以色列的盟约神学和对神国的盼望产生了不可抹杀的影响。<sup>⑰</sup> 但对于在战争中做过军队牧师的人来说, 布莱特目睹了给人类历史造成极大毁灭性力量的民族主义, 他意识到一个国家若没有使自己担负道德责任的机制的话, 这个国家便是人类败坏的罪大恶极者。

⑩ M. Weinfeld, "The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East" (*JAOS*, 90 [1970] p. 185).

⑪ 布莱特, 第三版, 第 227 页。

⑫ Jon D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (San Francisco: Harper & Row, 1985), p. 213.

⑬ Weinfeld, "The Covenant of Grant," p. 189.

⑭ 布莱特在以下作品中更充分地承认这一点, *Covenant and Promise: The Prophetic Understanding of the Future in Pre-Exilic Israel* (Philadelphia: Westminster, 1976), pp. 70-71。

⑮ 奇怪的是, 莱文森没有引用这个非常有关的经文。

⑯ Levenson, *Sinai and Zion*, pp. 214-215.

⑰ John Bright, *The Kingdom of God: The Biblical Concept and Its Meaning for the Church* (New York/Nashville: Abingdon-Cokesbury, 1953), pp. 39-44, 86-87, 91-92, 165-167.

#### 四、历史与信仰

在此有必要谈谈布莱特的教科书在当代神学讨论和教育中的价值。虽然布莱特认为自己主要是一名历史学家，但最近的学者们试图将他完全视为一名神学家。<sup>98</sup> 例如，琼·莱文森就辩论说布莱特基本上寻求凸显以色列历史中某些从神学角度来看吸引人的主题，为了从旧约中“调制出一个‘统一性’”。这表明布莱特与其说是一位研究以色列宗教的严肃的历史学家，倒不如说是一位基督徒神学家。<sup>99</sup> 诚然，布莱特在他并不过分带有神学性的著作中，一直突出了贯穿旧约大部分的“应许”和“盟约”的主题，但他从未打算要写一本旧约神学或任何类似的书籍。<sup>100</sup> 并且，“应许”与“盟约”的辩证关系没有束缚他对以色列历史和宗教的陈述，尤其是在他的教科书中。对布莱特来说，虽然以色列的信仰具有生动活力，它却和以色列多样化的历史不可解脱地捆绑在一起。

布莱特认为，历史探索对圣经解释和神学反思具有十分重要的意义。可是，自从他的第三版出版以来，众多的其他解经方法涌现在释经舞台上，每一个都在不同程度上批评圣经研究中所谓的历史批评的霸权。<sup>101</sup> 从结构主义批评和正典批评到读者反应理论和解放神学诠释法，此类“后批判”（post-critical）方法回避了对文本历史背景的探究，而趋于着重文字与读者之间的相互作用、解释者的经历，以及文本中的想象或叙事世界。<sup>102</sup> 简单地说，这些方法发现，“文本当初的意思是什么”（即文本最初可以看出来的意思），

<sup>98</sup> 一个典型的偏见看法认为布莱特协同 G. 恩斯特·莱特领先发起一场神学运动，但布莱特认为自己没做任何这类事情。参见 Brevard Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia: Westminster, 1970), pp. 32-50; Leo Purdue, *The Collapse of History* (OBT; Minneapolis: Augsburg Fortress, 1994), pp. 19-44。

<sup>99</sup> John D. Levenson, “Why Jews are Not Interested in Biblical Theology,” in *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, ed. Jacob Neusner (Philadelphia: Fortress, 1987), p. 284 (reversed from, Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism* [Louisville: Westminster/John Knox, 1993], p. 36)。

<sup>100</sup> 比方说，John Bright, *The Authority of the Old Testament* (Nashville: Abingdon, 1967), p. 136; *idem*, *Covenant and Promise*, 参见第三版，第 148—362 页。

<sup>101</sup> 下例作品批评所谓“历史批评方法”在圣经批评中扮演专横跋扈的角色的看法，James Barr, “Remembrances of ‘Historical Criticism’: Speiser’s Genesis Commentary and its History of Reception,” in *God Who Creates: Essays in Honor of W. Sibley Towner*, eds. William P. Brown and S. Dean McBride, Jr. (Grand Rapids: Eerdmans, 2000)。

<sup>102</sup> 参阅下述更加详尽的讨论，Leo G. Purdue, *The Collapse of History: Reconstructing Old Testament Theology* (OBT; Minneapolis: Fortress, 1994), pp. 7-11。

在决定它对于今天的读者来说“文本现在的意思是什么”，没有任何关系。虽说有令人眼花缭乱之繁多的种类，所有这些方法都一致认为：历史探究作为一个真实的课题，说得最好听，它只能是一个没有希望的探究；说得最难听，它是一项没有必要的事业，只助长业内的和教会内的精英主义思想。<sup>103</sup>

484 其结果是，圣经神学在过去一个世代里，变得更加专注于文本和读者，而不在文本的历史背景。的确，两本新近出版的旧约神学，就视文本背后的历史现实大体与辨识神学没有关系。<sup>104</sup> 以下华特·布鲁格曼（Walter Brueggemann）的话就说明了问题：

[历史批评]……从表面判断，与文本本身不符。文本里充满了离奇、隐秘、密集和像谜一样的东西——神的事情。因此在原则上，历史批评有这样的风险，即它所热衷的方法和前提可能迷失文本的主要用意。因为错过这一点，圣经评注便充满了无用的语言学的评论、无休止的编修批评的（redactional）解释，以及烦琐的与其他资料的比较。因为从原则上排除了文本的主题，学者们就只得对付这些没什么趣味的问题。<sup>105</sup>

通过把旧约神学的焦点完全转移到文本的修辞轮廓上，包括文本的想象思想世界，布鲁格曼把历史，即“见证背后的”本体打发掉，视之为过时的实证主义，认为它叫人心从圣经的真正诠释事业上分散开去。<sup>106</sup>

除了说布莱特的教科书绝不是“无用”、“无休止”并且“烦琐”以外，奇怪的是，尽管布鲁格曼对历史探究发表了许多的抗议之辞，他对旧约文学进行论述的出发点还是基于这一点的认识，即“最后编定形式的旧约是被撻

<sup>103</sup> 应当指出的是，在约翰·布莱特学术成就背后的推动力是他的这样一个愿望，即要把圣经学术的成果传播给教会和大众。他的教科书第三版出版后不久，在对他的—次采访中，布莱特评论说什么是他书中的一个“显著主题”时，说：“我们当中那些对这个课题有比较深入研究的人，有责任将我们所知道的以可行的形式传达给教会——也给大众，如果大众对此感兴趣的话”（Kendig B. Cully, “Interview with John Bright: Scholar of the Kingdom” [ *The Review of Books and Religion*, 11/4 (1983), p. 4 ] )。

<sup>104</sup> 见 Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress, 1997), pp. 42-49, 103-105; 以及下面著作的立场，这立场虽然更加注意细微差别，却也采取同样打发的态度：James Barr, *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective* (Minneapolis: Fortress, 1999), pp. 347-354。

<sup>105</sup> Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, p. 104.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 206.

到巴比伦的产物以及对这被掳的回应”。<sup>107</sup> 甚至像布鲁格曼的神学所论证的那样，历史在神学反思中的确并且应当扮演角色，只是牵涉一个程度的问题。无论怎样，布鲁格曼已经极具争辩性地提出了有关重构以色列过去，即圣经文本“背后的”物质和文化世界是否有神学价值的问题。说得更尖锐一些（并且符合布鲁格曼自己的教科书之宗旨）：对以色列的信仰作历史描述，在今天的神学教育中还有教学价值吗？<sup>108</sup> 历史学家的历史是否与旧约或圣经神学的研究不相干？

如同现代考古学家和历史学家试图独立于圣经证言而重构以色列的过去 485 一样，问题也被提出说是否反之亦可：我们可以不求助于历史而对圣经作神学研究？我们能够不对公元前8世纪北部王国的社会状况作任何了解，而觉察阿摩司控诉的力度或揣测何西阿信息的深度？我们可以不了解被掳社团在巴比伦面临的文化和神学挑战，而充分理解第二以赛亚灼人的论战？

布莱特无疑会提醒从事这个领域的参与者，对圣经的神学解释，若没有求助于对以色列历史“生动的意识”，就会逊色许多。对于布莱特而言，以色列历史是一个合法的入场权，借用巴特（Barth）的话来说就是，带我们进入“圣经的陌生世界”。诚然，着重历史的圣经学者已经把这个历史塞满了他们自己文化环境产生的预先假定的事情和偏见，<sup>109</sup> 布莱特并不例外。布莱特太乐意不断地把问题想得更加精细，来调整或修改他早先的看法，这即见证了他从事历史研究的严肃态度，证明了他自己作为一流历史学家的能力。

或许布莱特会觉得目前的神学探究形势不过是一次向灵知主义（gnosticism）的迈进，这灵知主义乃是圣经解释中经久不衰的诱惑。要否认历史研究的重要性就等于否认上帝在历史中并且通过历史而行事，而这一否认直接伤害到圣经中所描绘的犹太—基督教之上帝的本质。对于继续一手举着圣经、另一手举着历史学家众多的批评（包括自我批评）方法的人来说，要维持历史与信仰之结合的最后一个支撑乃是这一事实，即圣经的读者自身也是

<sup>107</sup> Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, p. 74 (original italics).

<sup>108</sup> 我相信这与下列文章中所提出的问题不同，并且更加贴切，Kurt Noll, “Looking on the Bright Side of Israel’s History: Is There Pedagogical Value in a Theological Presentation of History?” (*Biblical Interpretation*, 7 [1999], pp. 1-27)。这个问题在神学教育的环境下，其答案是不言而喻的。在神学教育中真正的问题在于历史的描述是否从根本上说有某种价值，比方说布鲁格曼的神学就好像将此价值排除在外。

<sup>109</sup> 见以下富有洞察力的文章，Jack Sasson, “On Choosing Models for Recreating Israelite Pre-Monarchic History” (*JSOT*, 21 [1981], pp. 3-24)。新历史主义这一有前途的领域，支持作历史重构，并同时从根本上质疑解释者的文化先入之见。见 F. W. Dobbs-Alsopp, “Rethinking Historical Criticism” (*Biblical Interpretation*, 7 [1999], pp. 235-271)。



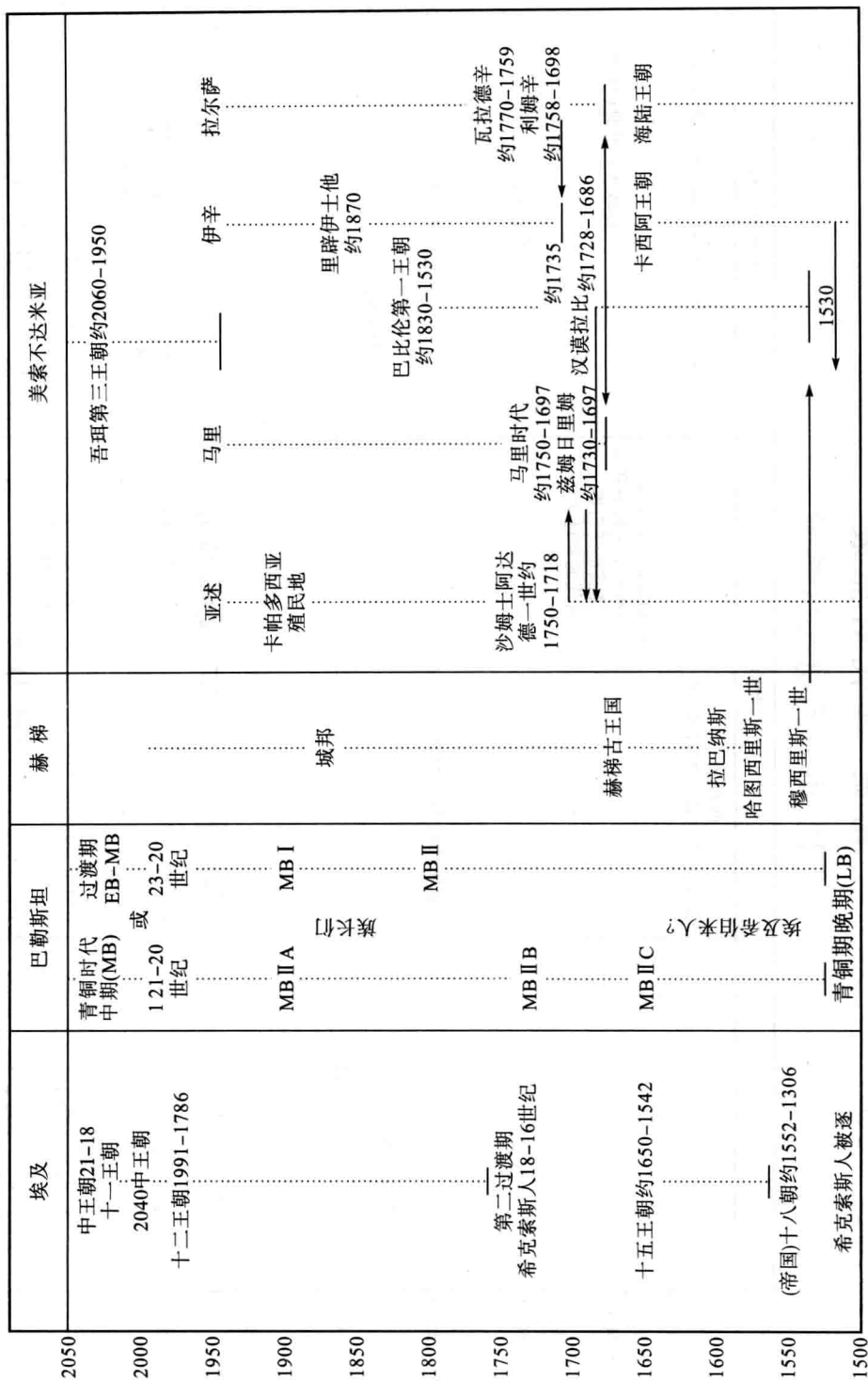
历史和传统的产物。这些读者与信仰委身带给他们的挑战作斗争，与相互竞争的效忠之诱惑作斗争。他们非但没能隐退到想象的世界中去，反而发现自己被卷入政治和社会生存的纷争中，发现自己身处历史的混乱之中，永远在寻求从神学上澄清他们是谁、他们属于什么人、他们该做什么这一系列问题。仅为这一个原因，历史必须依然是圣经解释中精髓的组成部分之一。

# 附录 年代对照表

## I. 约公元前2000年前

埃及	巴勒斯坦	美索不达米
7000	耶利哥 (陶器时期以前的新石器时代)	雅尔莫 (陶器发明以前的新石器时代)
6000	巴勒斯坦、叙利亚、西里西亚、安纳托利亚等其他新石器时代的乡村文化	其他新石器时代村落
5000		哈苏纳文化
4500	耶利哥(陶器时期的新石器时代)	哈拉夫文化
4000	铜石文化	欧贝德文化
3500	迦苏文化 或 青铜时代初期(EB)第一期	瓦尔卡文化 或 杰姆代特奈斯尔
3000	第二期 第三期 第四期 (第三期B)	原始文字早期 原始文字晚期 早期王朝时代约2850-2360 苏美尔人城邦
2500	(半游牧民族入侵)	阿卡德帝国约2360-2180
2000	铜器时代中期第一期	古提人人侵 吾珥第三王朝约2060-1950
法尤姆文化A		
巴大理文化		
阿姆拉文化 格尔塞文化		
古王国29-23世纪		
第三至第四王朝26-25世纪 金字塔时代		
第一个过渡期22-21世纪 中王国21-18世纪		

## II. 先祖时期



III. 青铜时代晚期

埃及	巴勒斯坦	赫特	美坦尼	亚述
1600 新王国(帝国) 第十八王朝约1552-1306 阿莫西斯约1527-1527 许克所斯被逐 阿美诺菲斯一世约1527-1507	古王国 后青铜时代	古王国		
1550 图塔摩西斯一世约1507-1494 图塔摩西斯二世约1494-1490 图塔摩西斯三世约1490-1436	希伯来人在埃及	穆西里斯一世	Shuttrama I Saushsatar	
1450 阿美诺菲斯二世约1438-1412 图塔摩西斯四世约1412-1403		赫梯帝国 舒皮路里马大帝 约1375-1335	Artatama Shuttarna II Tusratta	
1400 阿美诺菲斯三世约1403-1364 阿美诺菲斯四世(阿青亚顿)约1364-1347	阿玛尔纳时期			亚述乌巴列一世 约1354-1318
1350 哈伦哈布约1333-1306 第十九王朝约1306-1200 塞索斯一世约1305-1290	希伯来人在埃及	穆瓦塔利斯 约1306-1282		
1300 拉姆西斯二世约1290-1224	出埃及 约1280? 征服迦南 约1250-1200	哈图西里斯三世 约1275-1250		阿达得尼拉一世 约1297-1266 撒得以色列一世 约1265-1235 图库尔特-巴 努尔塔一世 约1234-1197
1250 马尼塔约1224-1211 (软弱与无政府)		赫梯帝国覆亡		
1200				

### IV. 约公元前1200—前900年

埃及	巴勒斯坦	亚述
1250 马尼他约1224-1211 (海洋民族失败)  软弱与无政府  二十王朝约1185-1069 拉姆西斯三世约1183-1152 (海洋民族失败)  1150 拉姆西斯四世至十一世约1152-1069	以色列人征服巴勒斯坦约1250-1200 铁器时代开端约1200-1000  土师时代约1200-1020 非利士人在巴勒斯坦定居  底波拉基甸	杜库尔带-尼努尔塔一世 约1234-1197  亚述式微  提革拉毗列色一世约1116-1078 (短期复兴)  亚述式微
埃及帝国覆亡  二十一王朝约1065-935	示罗陷落(1050之后) 撒母耳 扫罗约1020-1000?  大卫约1000-961	亚  兰
23王朝约935-725 示撒约935-914	所罗门约961-922  分裂922 犹太国922-587    以色列国922-722/1	大马士革 利逊  亚述但二世935-913 (复兴之始)
900	950	1000

V. 由分裂至公元前第八世纪中期

埃及	巴勒斯坦	大马士革	亚述
二十二王朝约935-725 示撒约935-914	巴罗波安一世922-901 犹太——922——以色列	利迦	亚述但二世935-913
奥琐冈一世约914-874	罗波安922-915 亚比雅915-913 亚撒913-873	便哈达一世 约885-870 便哈达二世 约870-842 (夸夸之战853)	阿大得尼拉二世912-892
	约沙法873-849 约兰849-42 亚哈谢842/2 亚她利雅842-37 约阿施837-800	撒曼以色列三世859-825	亚述拿撒帕二世884-860
	亚哈谢——850-49 约兰(以利沙)849-843/2 耶户 843/2-815	哈薛 约842-806	
	约哈斯 815-802 约阿施——802-786	便哈达二世	沙姆士阿达德五世824-812 亚大得尼拉三世811-784
	耶罗波安二世 786-746 (阿摩斯)		亚述式微
二十三王朝 约759-715	乌西雅783-742		

950

925

900

875

850

825

800

775

750

VI. 公元前8世纪中期至前6世纪中期

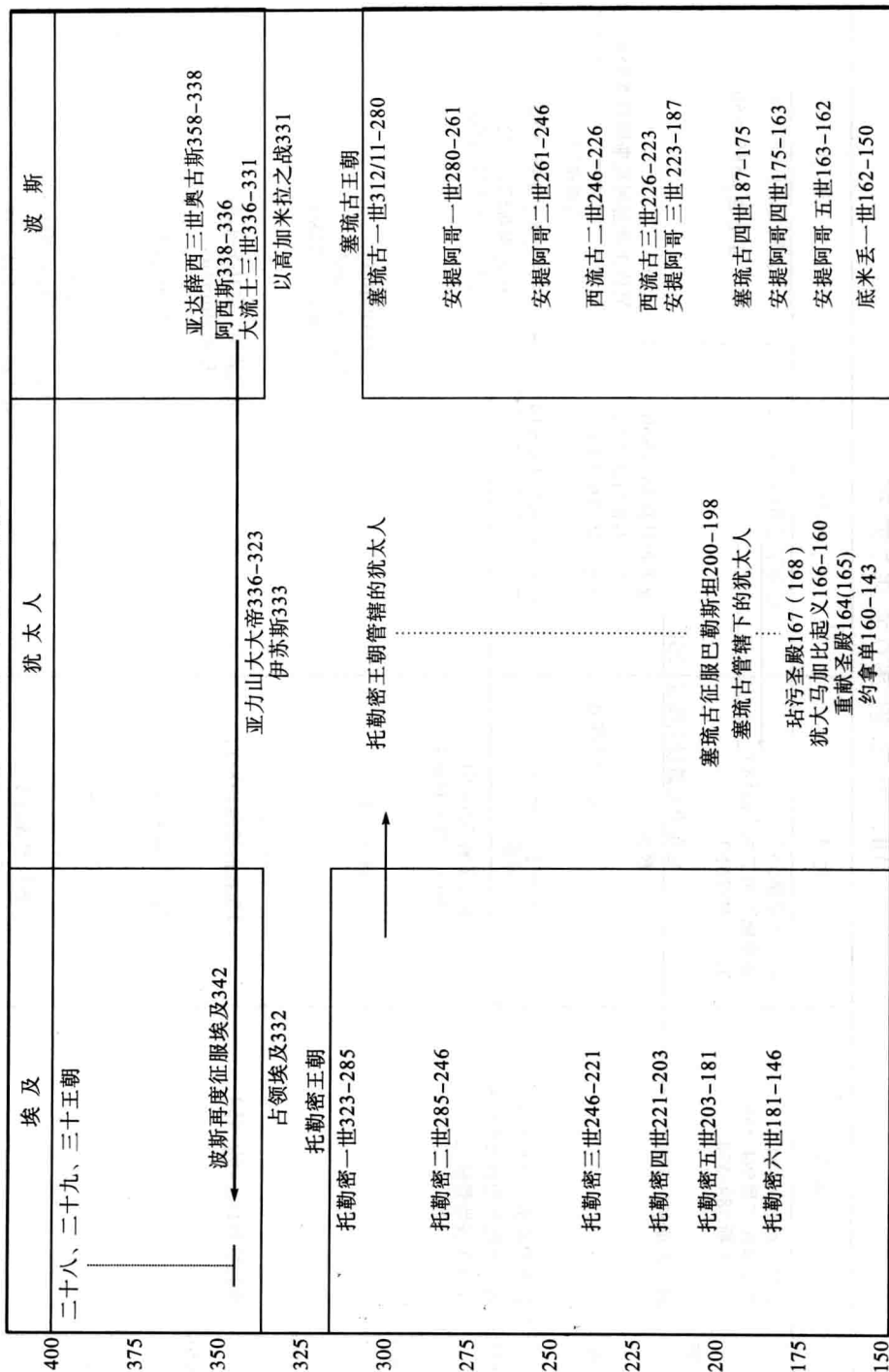
埃及	犹太	以色列	大马色	亚述
二十二王朝约935-725 二十三王朝约759-715 二十四王朝约725-709 二十五王朝约716/15-663 夏巴卡约716/15-663(?) 夏巴卡约696/5-685/4(?) (特哈加摄政约690/89) (?) 特哈加约(690)685/4-664 埃及入侵 二十六王朝664-525 萨梅蒂库斯一世664-610	乌西雅783-742 (约旦摄政约750) 约坦 (以赛亚) 弥迦 742-735 735-715 715-687/6 701西拿基立人侵 688? 西拿基立人侵? 687/6-642 玛拿西	耶路波安二世786-746 (阿摩斯) (何西阿) 撒迦利雅 沙龙 米拿现 比加 何细亚 撒玛利亚陷落 746-745 745-737 737-736 736-732 732-724 722/1 新巴比伦帝国 那波帕拉萨尔626-605 尼布甲尼撒 605/4-562	利汛约40-732 撒缦以色五世726-722 撒珥根二世721-705 西拿基立704-681 以撒哈顿680-669 亚述巴拿帕669-627 玛代 基亚萨雷斯 约625-585 阿提斯阿格斯 585-500	亚述衰弱 提革拉毗列色三世 745-727 辛沙里施昆629-612 尼尼微沦陷612 亚述乌巴列二世 612-609
尼罗二世609-593 萨梅蒂库斯二世594-589 阿普利斯(霍弗拉)589-570 耶城沦陷被虏	亚打642-640 约西亚640-609 (耶利米) (西番雅) 约哈斯 约雅敬 (哈巴谷) 约雅斤 西底家598-587 耶城沦陷被虏	那波帕拉萨尔626-605 尼布甲尼撒 605/4-562	基亚萨雷斯 约625-585 阿提斯阿格斯 585-500	辛沙里施昆629-612 尼尼微沦陷612 亚述乌巴列二世 612-609

Ⅶ. 公元前第6至第5世纪

埃及	犹太人	巴比伦	玛代
600 尼哥二世610-594 森美忒库二世594-589 亚比里斯 589-570	第一次被掳597 耶路撒冷第二次沦陷587 第三次被掳582	尼布甲尼撒605/4-562	西阿克萨里625-585 亚士他基585-550
575 阿玛希斯570-526	尼布甲尼撒侵入埃及及被掳	亚美玛杜克562-560 尼甲沙利萨560-556 拿波尼度556-539	尼鲁土推翻阿提斯阿格斯550 波斯帝国
550	(第二以赛亚)	尼鲁土控制巴比伦539	尼鲁土 550-530 冈比西斯530-522 大流士一世522-486
525 萨梅蒂库斯三世526/5 刚比西斯征服埃及及525 埃及在波斯管轄之下	尼鲁士下令338 所罗巴伯 重建圣殿 520-515 (哈该, 撒迦利亚)		
500	(俄底亚)		(马拉松490) 薛西 486-465 (温泉关, 萨拉米湾480)
475	(玛拉基) 以斯拉的使命458??		亚达薛西一世465-424 Longimanus (卡里亚斯和约449)
450	伊拉罗斯叛乱460-454		
425	省长尼希米445- 以斯拉的使命428??		薛西二世423 大流士二世423-404 亚达薛西二世404-358
400	省长巴阔阿斯 以斯拉398?? 恢复自由401		



Ⅷ. 约公元前400年至公元前150年



## 正文索引

(条目后边的数字为英文原书页码, 即中译本的边码)

- Aaron 亚伦 121, 170, 237, 435, 441, 454  
Abar-nahara 亚巴那哈拉 371, 375, 380f., 385f.  
Abiathar 亚比亚他 200, 205, 210f., 224, 334n.  
Abijah 亚比雅 234f., 239f.  
Abimelech 亚比米勒 180-182  
Abishag 亚比煞 211  
Abner 押尼珥 190, 195-198  
Abraham 亚伯拉罕 23f., 26f., 44, 47, 68, 73-79, 83f., 92-94, 96f., 101-103, 148f., 224, 356f., 440f.  
Absalom 押沙龙 208-211, 239  
Achish 亚吉 194  
Acra 阿克拉 421f.  
Adad-nirari I 阿达得尼拉一世 113  
Adad-nirari III 阿达得尼拉三世 254-256  
Adonijah 亚多尼雅 210f.  
Adoniram 亚多尼亚 222n.  
Ahab 亚哈 241-248, 251, 254f., 265  
Ahaz 亚哈斯 272n., 273f., 276-280, 282, 288, 290-292, 295, 312, 319  
Ahaziah, king of Israel 以色列王亚哈谢 242n., 246, 247  
Ahaziah, king of Judah 犹大王亚哈谢 251f.  
Ahijah 亚希雅 228, 231, 238, 246n., 265  
Ahikam 亚希甘 331  
Ahiqar, Wisdom of 阿希家智训 432, 438, 448  
Ahithopel 亚希多弗 209  
Ahlamu 亚兰姆 91  
Ai 艾城 41, 130f.  
Aijalon 亚雅仑 233n.  
Akhenaten (Amenophis IV) 阿克纳顿 (阿美诺菲斯四世) 109-112  
Akiba 阿基巴 463  
Akkad, Empire of 阿卡德帝国 36f., 41-43, 49, 51, 62, 63n.  
Akkadian 阿卡德人 35f., 43, 49., 56-58, 91, 110, 118, 438  
Alalakh 阿拉拉克 60n., 62, 65n., 70, 79, 94  
Aleppo 阿勒泊 57, 65, 420  
Alexander the Great 亚历山大大帝 397, 408, 410, 412-414, 416f., 419, 424f.

- Alexandria 亚历山大 414f., 417, 421  
 Alyattes 阿尔亚提斯 351  
 Amalek(ites) 亚玛力人 125, 134, 180, 189, 191, 194  
 Amarna Letters 阿马尔纳信件 94, 110f., 113, 136, 138, 155n., 159n., 220.  
 Amarna period 阿马尔纳时期 86, 109-112, 119, 123, 139  
 Amasa 亚玛撒 209f.  
 Amasis 阿玛希斯 347n., 352, 354, 364  
 Amaziah 约阿施 256f.  
 Amenemhet I 阿米楠姆海特一世 51f.  
 Anenbet III 阿米楠姆海特三世 55  
 Amenemope, Maxims of 阿梅纳莫朴格言 220  
 Amenophis II 阿美诺菲斯二世 121, 139  
 Amenophis III 阿美诺菲斯三世 110-112  
 Amenophis IV 阿美诺菲斯四世 见 Akhenaten(阿克纳顿)  
 Ammon(ites) 亚扪(人), 90, 120, 163, 181, 187-189, 197, 202-205, 209, 231, 239, 242f., 258, 285, 327, 329-331, 347, 352, 382, 414  
 Amnon 暗嫩 208  
 Amon 亚们 316  
 Amorites 亚摩利人 42, 44, 48-50, 55-57, 60, 62, 64, 77-79, 85f., 89, 91, 99f., 115f., 120, 125n., 128, 135f., 141, 157, 179  
 Amos 阿摩司 230, 245, 253, 259f., 262-266, 272, 290, 296f.  
 Amosis 阿莫西斯 61, 108  
 Amram 暗兰 83n.  
 Amraphel 暗拉非 83f.  
 Amratian 阿姆拉 32  
 Amun 阿蒙, Amun-Re' 阿蒙—瑞 52, 110, 158, 175  
 Anani 阿拿尼 397n., 400  
 Anat 阿纳特 114, 118  
 'Anath-bethel 阿纳特—伯特利 376  
 Anathoth 亚拿突 211, 334  
 Angels 天使 158, 447f., 461  
 Antigonus of Socho 梭哥的安提柯 417, 451  
 Antioch 安提阿 414, 417, 419f.  
 Antiochus III (the Great) 安提阿哥三世 415f., 418, 420  
 Antiochus IV (Epiphanes) 安提阿哥四世 417-426, 436, 439, 441, 446, 449, 451  
 Apamea, Peace of 阿巴密亚和约 418  
 Aphek 亚弗 185, 194  
 'Apiru 阿皮鲁人 16, 86, 93-96, 111, 113f., 121, 134-143, 181, 193  
 Apocalypse 启示文学 Apocalyptic, 370, 423-425, 431, 447, 454-457  
 Apollonius 阿波罗尼 421, 426  
 Apophis 阿波菲斯 60  
 Apries 阿普利斯 329, 347, 352  
 Arad 亚拉得 169n., 218n., 219., 234, 261n., 282n., 319n., 322n., 328n.  
 Arab(ia) 阿拉伯(人) 81, 98, 124, 180, 214-216, 220, 242, 258, 309n., 314, 344, 347n., 353, 377, 382, 412  
 Aram 亚兰, Aramean(s) 亚兰人 49, 86, 88, 90-92, 98, 153, 167, 175f., 178f., 197, 202-205, 208, 214, 216, 231f., 239-243, 247, 249, 254-256, 270, 272n., 273-275, 291, 313, 327, 376, 448. 也见 Damascus; Zobah; 等等  
 Aramaic 亚兰语 91f., 313n., 326, 361,

- 363,372,375f.,385,387,396f.,411f.,  
432,438,446
- Aram-naharaim 亚兰—拿哈林 87n.,88,  
90,178
- Arioch 亚略 84
- Aristeas, Letter of 亚里斯提亚书信 414
- Aristotle 亚里士多德 412
- Ark 约柜 155,166,168-171,186,200f.,  
206,218,224
- Ark, Shrine of 约柜的神殿 168-171,186,  
200f.,283,334f.
- Arsames 阿萨姆 399,406f.
- Arses 阿西斯 408
- Artaxerxes I (Longimanus) 亚达薛西一世  
(浪金曼努士) 375,378-380,385f.,  
391-393,398,405
- Artaxerxes II (Mnemon) 亚达薛西二世  
(尼蒙) 379,391,398,407f.
- Artaxerxes III (Ochus) 亚达薛西三世(欧  
库斯) 408,411n.
- Arvad 亚瓦底 241,286
- Asa 亚撒 234f.,239f.,251
- Ashdod 亚实突 176,199,212n,258,  
281f.,285f.,292,382n,383n.
- Asher 亚瑟 78,165
- Asherah 亚舍拉 118,239,245f.
- Ashkelon 亚实基伦 54,113,176,199,  
285f.,299,326
- Asmodeus 阿斯摩得 450
- Asshur (city and god) 亚述(城和神) 48,  
50,316
- Assurbanapal 亚述巴拿帕 153n.,310,  
312n.,313-315,317,320
- Asshur-dan II 亚述但二世 241
- Asshur-dan III 亚述但三世 256
- Asshur-etil-ilani 亚述埃提尔伊兰尼 315
- Asshur-nadin-shum 亚述纳丁舒姆 287
- Asshur-nasir-pal II 亚述拿摄帕二世  
241,243
- Asshur-nirari V 亚述尼拉五世 256
- Asshur-rabi II 亚述拉比二世 241
- Asshur-uballit I 亚述乌巴列一世  
111,113
- Asshur-uballit II 亚述乌巴列二世  
316,324
- Assyria(ns) 亚述(人) 48,50f.,56-58,  
66,86,108n.,109,111-114,153f.,175,  
229,241,243,247n.,Ch. 7 *passim*,310-  
320,322,324f.,344f.,346n.,351,362
- Astarte 阿斯塔特 114,118
- Astyages 阿提斯阿格斯 354
- Aten 阿托恩 110,112,145,158,160
- Athaliah 雅她利雅 242,252f.,255
- Athens 雅典 374f.,380,405
- Atonement, Day of 赎罪日 345
- Avaris 阿瓦里斯 60f.,112,114,121-123
- Aya 阿雅 112
- Azariah 亚撒利雅 见 Uziah(参乌西雅)
- Azariah, Prayer of 亚撒利雅祷词 345
- Azekah 亚西加 282n.,330
- Ba'al 巴力 60,100,102,114,118,178,  
238,246,251-253,260f.,263,265
- Ba'al Melqart 巴力梅尔嘎 240,244n.,  
245f.,251,252f.
- Baalah 巴勒 213
- Baasha 巴沙 235,238-240
- Babylon(ia) 巴比伦(人) 36,51f.,109,  
111,115,175,212,270,276,280,  
284f.,287,309,310f.,313-316,324-

- 331, 333, 335f., 344-347, 350n., 351-354, 360-362, 366n., 368-370, 374f., 381, 384, 386, 389, 393n., 407f., 413f.
- Babylon, First Dynasty 巴比伦第一王朝  
48n., 49, 56-59, 62f., 66, 70, 77, 94
- Babylon, Neo-Babylonian Empire 新巴比伦帝国  
315f., 324-331, 343-361 *Passim*, 384n.
- Babylonian Chronicle 巴比伦编年史  
310, 315n., 324n., 327n., 352n.
- Badarian 巴达里 32
- Bagoas 巴阁阿斯 385, 401, 406f.
- Barak 巴拉 179
- Barca 巴卡 364
- Bar-Cochba 巴尔可克巴 411, 463
- Bardiya 巴尔狄亚 369
- Bathsheba 拔示巴 203, 210
- Beer-sheba 别是巴 100, 102, 125n., 128
- Behistun 贝西斯顿 369
- Beida 百大 26
- Beliar (Belial) 彼列 450
- Bel-ibni 贝尔伊波尼 287
- Belshazzar 伯沙撒 353, 424
- Benaiah 比拿雅 210f.
- Ben-hadad I 便哈达一世 235, 240, 242f., 247
- Ben-hadad II 便哈达二世 240n., 254
- Ben-hadad III 便哈达三世 256
- Beni-Hasan 拜尼哈桑 82
- Benjamin 便雅悯 78, 88, 179, 187f., 210, 233, 235
- Ben Sira 本西拉 417, 432, 434n., 437f., 441, 444, 448f., 451, 455
- Ben Tabeel 他比勒 273
- Beth-anath 伯亚纳 118, 179
- Beth-eden 贝思伊顿 175
- Bethel 伯特利 82, 102, 130, 143, 169, 176, 215n., 234, 237f., 247, 262, 283, 319, 347, 361n., 377, 383
- Beth-horon 伯和伦 213, 234, 426
- Bethlehem 伯利恒 192, 294
- Beth-rehob 伯利合 202
- Beth-shan 伯珊 41, 113, 136, 174, 180, 195, 417
- Beth-shemesh 贝思谢米什 176, 257, 344n.
- Beth-zur 伯夙 344, 377, 383, 426
- Bilhah 辟拉 165
- Bocchoris 博克霍里斯 281
- Boghazköy 玻哈兹邱 65, 94, 113
- Byblos 毕布罗斯 27, 33, 39, 41, 53-55, 58, 118, 175f., 241, 271
- Caleb (ites) 迦勒(人) 134, 196
- Callias, Peace of 卡里亚斯和约 375
- Cambyses 冈比西斯 361, 364f., 367n., 369
- Canaan (ites) 迦南(人) 39, 41, 44n., 55, 60, 89, 92n., 92, 100, 102, 114-121, 131, 135-139, 140-143, 163, 171, 173, 176-182, 185, 187, 188n., 189, 194, 198-202, 204-206, 212f., 220-223, 226, 232, 236, 238, 244f., 260, 448
- Canon 正典 433-435, 437
- Cappadocian Texts 卡帕多西亚文献 51, 65, 70, 94, 98
- Carchemish 迦基米施 57, 61, 175, 280, 324, 326,
- Carmel 迦密 201, 213, 246
- Carthage 迦太基 241, 286, 364, 418
- Çatal Hüyük 沙塔尔休于 26f.

- Chagar-bazar 查加巴沙 36,77
- Chaironeia 赫罗尼亚 408
- Chalcolithic 铜石时代 27-33
- Chaldeans 迦勒底 90f., 270, 280, 284, 313-315
- Chedorlaomer 基大老玛 84
- Cherethites 基利提人 205
- Christ 基督 298, 454, 459, 464
- Chronicles, The 编年史作者 206, 229, 234, 252, 255, 257, 259, 269, 283, 310, 318, 343, 361-363, 366f., 373, 380, 386-389, 393-398, 400f., 405f., 409, 431, 444, 449, 453
- Cilicia 基利家 27, 216, 243, 352-354, 418
- Cimmerians 西米里人 280, 314
- Coele-Syria 科艾勒叙利亚 204, 216, 257, 352
- Coffin Texts 科芬文献 52
- Cossaeans 卡西阿人 见 Kassites
- Covenant 盟约 143, 148-150, 168, 172, 231, 247, 249, 260, 262f., 272f., 278, 318, 336, 349, 356-358, 387-389, 393, 396, 431, 440-441
- Covenant, Book of 盟约书 50, 59, 89, 146, 171-173
- Coventant, Davidic 大卫盟约 224-227, 237, 279, 289, 294-298, 322f., 326, 332f., 335
- Covenant, New 新的盟约 273, 339, 357, 454, 462
- Covenant, Patriarchal 先祖盟约 96, 99, 100-103, 148f., 224f.
- Covenant, Sinaitic 西奈盟约 99, 101, 140, 148-157, 163-169, 172f., 223f., 225, 227, 261-263, 265, 289, 294., 321, 322f., 333-336
- Crete 克里特 52, 58, 61, 117
- Croesus 克罗伊斯 354
- Cult (in Israel) (以色列的) 祭典 101, 162, 169-171, 206f., 218-220, 225-227, 237f., 260-264, 289, 318f., 323, 332, 334, 351, 363f., 378, 430f., 435-437, 462
- Cxnaxa 克纳科萨 407
- Cushan-rishathaim 古珊利萨田 178f.
- Cyaxares 基亚克萨雷斯 315f., 351, 354
- Cyprus 塞浦路斯 Cypriote, 27, 58, 174n., 212, 216, 286, 322n., 375, 412n.
- Cyrene 昔兰尼 352, 364
- Cyrus 居鲁士 354-367, 372, 374
- Cyrus the Younger 小居鲁士 407
- D, 见 Deuteronomy 申命记
- Daliyeh Papyri 达利耶纸草文献 391n., 410, 413
- Damascus 大马士革 113, 175, 203, 214, 231, 235, 240-243, 248, 253-259, 271-276
- Dan(ites) 但(族人) 78, 82, 165, 170, 181, 185, 235n., 237f.
- Daniel 但以理 337, 422, 423-425, 432, 434, 447, 451, 455
- Dardana 达尔达纳 113
- Darius I (Hystaspes) 大流士一世 365n., 366n., 366f., 369-371, 374, 408
- Darius II (Nothus) 大流士二世 399, 405
- Darius III (Codomannus) 大流士三世 408, 410, 412f.
- David 大卫, 134n., 135, 169, Ch. 5 *passim*, 229, 231f., 241, 245, 248, 249, 252n.,

- 255, 260, 265, 295  
Davidic Dynasty, Theology of, 大卫王朝的神学 224-227, 279, 283, 289-298, 320, 332f., 335, 337-339, 347f., 351, 357, 370-373, 452-454 也见 Covenant, Davidic 大卫盟约  
Day of Yahweh 耶和華的日子 262f., 290, 297, 321, 337f., 452-456  
Debir 底璧 129, 131, 259., 278, 284n., 286n., 328  
Deborah 底波拉 89, 179-181  
Deborah, Song of 底波拉之歌 73, 147, 164, 167  
Decalogue 十诫 146, 152, 172, 415  
Delaiah 德莱雅 382, 407  
Demosthenes 德摩斯梯尼 408  
Deuteronomic history 申命记历史 129f., 142, 150, 230n., 302, 306, 333, 350, 432, 442n.  
Deuteronomy (D) 申命记 (D 典) 68f., 71, 88, 140, 146, 153, 283, 297, 319-322, 326, 334f., 376, 430, 434  
Dor 多珥 275  
E 见 Elohist (埃洛希姆派)  
Eannatum 安纳图姆 35  
Early Bronze Age 青铜时代早期 33, 40f., 44, 54, 84f., 116  
Eber 希伯 91, 94  
Ebla 艾贝拉 15, 35n., 37f., 41, 44n., 84  
Ecbatana 埃克巴塔那 351, 354, 372  
Ecclesiastes 传道书 432, 438, 449, 451  
Edom (ites) 以东 (人) 90, 117, 120, 123, 128f., 134, 141, 179, 189, 203f., 214, 220, 232, 234, 242, 248, 256f., 258, 273f., 281, 285f., 314, 329, 344, 347, 353, 377f. 382, 444  
Eglon 伊玳伦 131  
Egypt (ians) 埃及 (人) 37n., 74, 83, 86, 87, 89, 199, 212, 217, 220, 228, 233-235, 243n., 272, 275f., 280-282, 283-287, 292f., 295, Excursus I *passim*, 310, 313f., 316f., 320, 324, 331, 336, 346f., 352, 354, 364f., 369, 374f., 380, 399, 406-408, 413-415, 419, 420f.  
Egypt, Jews in 犹太人在埃及 346f., 365, 375f., 399, 406f., 408f., 414f. 见 Elephantine (象岛文献)  
Egypt, Pre-Dynastic 埃及前王朝 27, 32f.  
Egypt, Old Kingdom 埃及古王国 38-41  
Egypt, First Intermediate Period 埃及第一过渡期 43f.  
Egypt, Middle Kingdom 埃及中王国 44, 51-56, 82  
Egypt, Second intermediate Period 埃及第二过渡期 55f., 58, 59-61. 见 Hyksos (希克索斯人)  
Egypt, Empire 埃及帝国 86, 94, 107-115, 138-140, 173-175  
Ehud 以笏 179  
Ekron 以革伦 176, 199, 285f., 299, 307  
El 神 96, 99f., 102, 118, 143n., 158, 159n., 168n.  
Elah 以拉 239  
Elam (ites) 以拦 (人) 48-50, 84, 280, 284, 287, 303, 313f., 360, 369, 418, 419n.  
Elath, 见 Ezion-geber 以旬迦别  
Eleazar (brother of Judas Maccabeus) 以利亚撒 (犹太马加比的兄弟) 425

- Eleazar (son of Aaron) 以利亚撒(亚伦之子) 435
- Election 拣选 148-150, 156f., 262, 357, 441, 442
- Elephantine 象岛 346f., 363, 365, 376, 379, 382, 389-391, 397, 401, 405-407, 408
- Elhanan 伊勒哈难 192
- Eli 以利 186, 334n.
- Eliakim 以利亚敬 300
- Eliashib 以利亚实 377, 384f., 387n., 391, 392-394, 397, 399, 406
- Eliezer 以利以谢 79
- Elijah 以利亚 246f., 365
- Elisha 以利沙 246, 248-250
- Elohist (E) 埃洛希姆派 68f., 71-73, 88, 90, 93n., 97, 148f.
- Eltekeh 伊利提基 286, 299, 303f., 360f.
- Emmaus 以玛忒斯 426
- Enlil 恩利尔 35f.
- I Enoch, book of 以诺一书 425, 532, 447f., 451, 456f.
- Ephraim (ites) 以法莲(支派) 79, 130, 141, 165, 169f., 188, 234f., 275, 283, 377
- Erech 伊勒赫 30, 35, 42
- Eretria 厄立特里亚 374
- Eridu 艾力都 30
- Esarhaddon 以撒哈顿 310f., 314
- Esau 以扫 92
- Eschatology 末世论 156, 445-448, 450-457, 460, 462f.
- Esdraelon 以斯得伦 82, 116, 135f., 174, 176f., 179f., 185f., 194-196, 201, 232, 234, 255
- I Esdras, book of 以斯得拉一书 343, 362n., 366n., 380f., 394f., 400f.
- Eshbaal 伊施波设 195-198
- Eshnunna 伊士奴纳 50, 57, 59, 89
- Essenes 爱色尼 423, 432n., 462f.
- Esther 以斯帖记 432, 434, 444
- Ethbaal, 见 Ittoba 'al 竭巴力
- Eurymedon 攸利密顿 375
- Eusebius 优西比乌 411n.
- Eve 夏娃 441
- Evil-merodach (Amel-marduk) 以末米罗达(亚美马杜克) 352
- Execration Texts 诅咒祷文 53-55, 60, 70, 77, 82, 84, 86, 95, 99n., 179n.
- Exodus 出埃及记 122-124, 133f., 139f., 148-150, 262, 351
- Exodus, New 新的出埃及 273, 339, 35-357, 367, 452
- Ezekiel 以西结书 310, 333, 336-339, 349, 351f., 430
- Ezion-geber 以旬迦别 215-217, 232, 234, 242, 249, 258, 274, 277, 377
- Ezra 以斯拉记 373, 379f., 383n., 385-401, 405f., 409, 428, 430f., 433, 436, 437n., 438, 443-445, 459
- Ezra, memoirs 以斯拉自述 398
- Fayum A 法尤姆文化 27, 32
- Gabriel 加百利 448
- Cad (ites) 迦得(支派) 78, 166
- Galilee 加利利 132, 177, 179, 186, 194-196, 201, 213, 235, 240, 255, 275, 283, 319, 345, 347, 411
- Gath 迦特 176, 194, 199, 205n., 231f.,



- 255, 258
- Gaugamela 高加米拉 413
- Gaumata 高马他 369
- Gaza 基色 176, 199, 274, 276, 285f., 413
- Geba 加巴 188n., 235
- Gedaliah 基大利 330f., 336, 344, 346
- Gerar 基拉耳 86, 234f.
- Gerzean 格尔塞 32f., 40
- Geshem (Gashmu) 加什姆 382
- Geshur 基述 197, 208
- Gezer 基色 41, 53, 176, 199, 207n., 212 f., 219, 231n., 317n.
- Ghassulian 迦苏 31f.
- Gibbethon 西比顿 231
- Gibeah 基比亚 186n., 187, 188n., 189, 235n.
- Gibeon (ites) 基遍(人) 117, 135, 143, 189, 208
- Gideon 基甸 81, 178, 180, 182, 190, 197n.
- Gihon 基训 210, 285
- Gilboa 基利波 195f.
- Gilead (ires) 基列(人) 88, 120, 136, 141, 166, 181, 196, 246, 272n., 273n., 274, 317, 322
- Gilgal 吉甲 169, 187-190
- Gilgamesh Epic 吉尔伽美什史诗 89
- Girgashites 革迦撒人 116
- Gnosticism 诺斯底派 448
- Gobryas 戈比亚斯 360
- Goliath 歌利亚 185n., 192f.
- Gorgias 高吉亚 426
- Goshen 歌珊 122
- Granicus 格拉尼库 412
- Great synagogue 犹太大会堂 434n., 437n.
- Greece 希腊, Greeks 希腊人 118, 286, 322n., 352, 364, 374f., 380, 406-408, 412-427 *passim*, 444, 446, 449n., 460
- Gudea 古地亚 42
- Guti 古提 42f., 62f.
- Gyges 吉集斯 313f.
- Gymnasium 体育馆 420
- Habakkuk 哈巴谷书 310, 333, 456n.
- Habiru 哈比鲁人 见 'Apiru (阿皮鲁人)
- Hacilar 哈西拉 26
- Hadad (Edomte prince) 哈达(以东王子) 203, 214
- Hadad (god) 哈达(神) 见 Ba'al 巴力
- Hadadezer 哈大底谢 202-205, 也见 Ben-hadad I 便哈达一世
- Hadid 哈第 383n.
- Hagar 夏甲 79
- Haggai 哈该书 363, 367, 370-372, 431, 453
- Halaf 哈拉夫 28-30
- Hamath 哈马 204, 243, 254, 256f., 271, 276, 326
- Hammurabi 汉谟拉比 48n., 56, 58f., 62, 83f., 100n.
- Hammurabi, Code of 汉谟拉比法典 50, 59, 89, 172
- Hamor 哈抹 81n.
- Hananiah (Hanani) 哈拿尼雅(哈拿尼) 381, 399, 406
- Hannibal 汉尼拔 418
- Hanukkah, Feast of 光明节 427
- Hanun 哈嫩 209
- Hapiru 哈皮鲁人 见 'Apiru (阿皮鲁人)
- Haran 哈兰 47, 76, 78, 87f., 90, 97, 101, 316, 324, 353
- Haremhab 哈伦哈布 112, 121

- Hasidim 敬虔派 423-425, 461f.  
 Hasmonean 哈斯摩尼 425n., 459-466  
 Hassuna 哈苏纳 27  
 Hattush 哈突 399f.  
 Hattusilis I 哈图西里斯一世 65  
 Hattusilis III 哈图西里斯三世 113  
 Hauron 豪仁 114  
 Hazael 哈薛 254-256  
 Hazor 夏琐 58, 64, 132, 160n., 180n.,  
 213, 235n., 244, 274  
 Hebron 希伯仑 86, 117, 122, 129, 134,  
 196f, 198n., 200, 209, 377  
 Hecateus of Abdera 阿布德拉的赫克特斯  
 411n.  
 Heliodorus 希流多路 418  
 Hellenism 希腊文化 见 Greece(希腊),  
 Greeks(希腊人)  
 Hephher 希弗 135  
 Herodotus 希罗多德 288, 301, 315  
 Heshbon 希实本 120, 128, 141f.  
 Hezekiah 希西家 252n., 276n., 278-  
 288, 292f., 295-297, *Excursus I passim*,  
 312f., 319, 320, 324, 332  
 Hiram I 希兰一世 204, 212, 222  
 Hittite(s) 赫梯(人) 51, 62, 64f., 83, 86,  
 108n., 109, 111-117, 149n., 150-155,  
 175, 185n., 216, 280  
 Hivites 希未人, 116  
 Holiness code (H) 圣洁律例(H典)  
 146, 349n.  
 Holy War 圣战 137, 142f., 187, 192,  
 243, 247, 249, 261f., 265  
 Hophni 霍夫尼 121, 186  
 Hophra 霍弗拉 见 Apries(阿普利斯)  
 Horeb 何烈山 见 Sinai(西奈山)  
 Horites 何利人 见 Hurrians(胡里安人)  
 Hormah 何珥玛 136  
 Horus 何鲁斯 39, 114  
 Hosea 何西阿书 230, 253, 259, 262-266,  
 269, 273, 275, 277, 296f., 321, 337, 345  
 Hoshea 何细亚 275  
 Hurrian(s) 胡里安(人) 42, 50, 58, 60,  
 61-64, 66, 78f., 86, 109, 116f., 179n.  
 Hyksos 希克索斯人 59-65, 78, 84n., 87,  
 96, 108, 112, 116f., 121, 138-140  
 Hyrcania 赫卡尼亚 354, 411n., 415  
 Hyrcanus, John 约翰·海堪诺斯  
 458, 462  
 Ibbi-sin 伊毕辛 43, 48f.  
 Ilu-ma-ilu 伊鲁马伊鲁 62  
 Ilu-shuma 伊鲁术马 50  
 Immanuel 以马内利 291  
 Inaros 伊拉罗斯 375  
 Indo-Aryans 印度—雅利安人 60-63, 65,  
 109, 116, 254, 280, 313f., 352  
 Ipsos 伊普索斯 414  
 Ipu-wer, Admonitions of 伊普威的警句  
 43n.  
 Irhuleni 以户里尼 243  
 Iron 铁, Iron Age 铁器时代 176,  
 185f., 217  
 Isaac 以撒 44, 69, 73f., 77, 92f., 96, 98,  
 102f., 441  
 Isaiah 以赛亚书 269, 274, 278f., 281,  
 283, 286f., 288-298, 299-309 *passim*,  
 321, 332f., 371  
 Isaiah, Second 第二以赛亚 348f.,  
 350n., 355-360, 364, 367, 375, 445,  
 449, 452

- Isaiah, "Third" 第三以赛亚 345n., 355n., 367f., 431, 446n.
- Ishbi-irra 伊士比伊拉 48-50
- Ishmael(ites) 以实玛利(人) 79, 92, 99, 167f.
- Ishmael (assassin of Gedaliah) 以实玛利 331
- Isin 伊辛, 49f., 56, 58, 63
- Issachar 以萨迦 78
- Issus 伊苏斯 412
- Ittoba'al 竭巴力 241, 245n.
- J 典, 见 Yahwist(耶典)
- Jabesh-gilead 基列雅比 188, 191, 195, 197
- Jacob 雅各 44, 60n., 68, 73f., 77-79, 83, 92f., 96, 98, 102f., 107, 133f., 138, 165f.
- Jaddua 押杜亚 397, 406, 409n.
- Jarmo 雅尔莫 26
- Jason 杰森 419-421
- Jebusites 耶布斯人 116, 200, 217
- Jehoahaz, king of Israel 以色列王约哈斯 248n., 254, 256n.
- Jehoahaz, king of Judah 犹大王约哈斯 325
- Jehoash, king of Israel 以色列王约阿施 256n., 256f., 259n.
- Jehoash, king of Judah 犹大王约阿施 252, 255
- Jehohanan, son of Tobiah 多比雅之子约哈难 382, 见 Johanan(约哈难)
- Jehoiachin 约雅斤 327-329, 332, 335, 346, 350f., 352, 259n., 362, 366, 397, 400
- Jehoiada 耶何耶大 252, 255
- Jehoiakim 约雅敬 325-327, 333, 334
- Jehoram, king of Israel 以色列王约兰 246-248, 250f.
- Jehoram, king of Judah 犹大王约兰 242, 248, 252
- Jehoshaphat 约沙法 239, 242, 247f., 251f.
- Jehu 耶户 242n., 248n., 250-254, 256, 261
- Jemdet Nasr 杰姆代特奈斯尔 29, 33
- Jephthah 耶弗他 178, 179n., 181, 188, 197n.
- Jerahmeelites 耶拉蔑人 136, 196
- Jeremiah 耶利米 310, 320f., 323, 326, 330n., 331-339, 346, 349, 352, 359n., 438n.
- Jeremy, Epistle of 耶利米书信 432
- Jehcho 耶利哥 24-26, 41, 129f., 233n., 330, 377
- Jeroam I 耶罗波安一世 159n., 228, 230-239, 409
- Jeroam II 耶罗波安二世 257-259, 262, 269f., 272, 273n
- Jerusalem 巴勒斯坦 54f., 82, 86, 100, 117, 135f., 138, 177, 198-201, and *passim* throughout the subsequent history of Israel
- Jethro 叶忒罗 127
- Jezebel 耶洗别 241, 245-247, 250, 253
- Jezreel 耶斯列 244, 250f.
- Joab 约押 197, 202, 205, 208-211, 214
- Joash 约阿施 见 Jehoash(约阿施)
- Job 约伯记 78n., 337, 348n., 449
- Jochebed 128
- Joel 约珥书 434
- Johanan (high priest) 约哈难(大祭司) 387n., 391f., 397, 399, 406, 409n.

- John (brother of Judas Maccabeus) 约翰(犹太马加比的兄弟) 425
- Joiada 耶何耶大 387n.
- Joiakim 约雅金 377, 394
- Jonadab 约拿达 250
- Jonah 约拿书 431, 445,
- Jonathan (brother of Judas Maccabeus) 约拿单(犹太马加比的兄弟) 425, 458
- Jonathan (son of Saul) 约拿单(扫罗之子) 189, 193, 208
- Joppa 约帕 199, 286, 307, 317
- Joseph 约瑟 77, 79f., 83, 87, 94, 95, 138, 140, 165, 228
- Josephus, Antiquities 约瑟夫《犹太古史》
- Joshua ben Jehozadak 约撒答的儿子约书亚 366, 371f., 377, 394
- Joshua ben Nun 约书亚 41n., 129f., 143
- Josiah 约西亚 252n., 282f., 297, 313n., 316-325, 332, 334, 345, 347, 430, 433, 436
- Jotham, king of Judah 犹大王约坦 258, 273
- Jotham, Son of Gideon 基甸之子约坦 182
- Jubilees, Book of 禧年书 432, 441, 447-449
- Judah, David's kingdom in 大卫国中的犹太(支派) 196-199, 206, 209f., 221
- Judah, kingdom of 犹大国 224, Chs. 6, 7 and 8 *passim*, 433
- Judah, province of 犹大省 331, Chs. 9, 10 and 11 *passim*, 特别见 344f., 372, 376-378, 381-385, 406, 409-411, 414
- Judah, tribe of 犹大支派 86, 134-137, 165f., 181, 185, 191, 193f., 209f., 453
- Judas Maccabeus 犹太马加比 425-427, 458
- Judges, Period of the Judges 士师时代的士师们 89, 134n., 135f., 146, 162-167, 168-170, 177-182, 187f., 189-191, 197, 219, 265
- Judith 犹滴传 432, 440n.
- Kadesh (-barnea) (巴尼亚的) 加低斯 125, 128, 137, 140, 189
- Kadesh (Orontes) (欧兰特的) 加低斯 108f., 113f., 124n., 205, 257
- Kamose 卡摩斯 61f.
- Kanish (Kultepe) 喀尼什 51, 57
- Karnak 卡纳克 233
- Kassites 卡西阿人 63, 66
- Kedem, 见 Qedem 东方之地
- Keilah 基伊拉 377
- Kenites 基尼人 125-128, 136, 196, 250
- Kenizzites 基尼洗人 134, 136
- Keturah 基士拉 167
- Khayana 卡亚纳 61
- Kingship, in Andent Orient 古代东方的王权 34, 39f., 41f.
- Kingship, in Israel 以色列的王权 181f., 187f., 189f., 195-198, 207f., 224-227, 230f., 236-239, 250f., 272f.
- Kingship, of Yahweh 耶和華的王权 150-156, 168f., 171-173, 181f., 225-227, 292, 295f., 354-357, 370f., 442f., 448, 457
- Kirjath-jearim 基列耶琳 186, 200, 213n.
- Kirjath-Sepher 基列西弗 见 Debir 底璧
- Kohath 哥轄 83
- Kudur-mabuk 库杜尔马布克 49, 56
- Kue 库, 见 Cilida (基利家)

- Laban 拉班 79,86-88,90,98,101f.  
 Labarnas 拉巴纳斯 65  
 Labashi-Marduk 拉巴希马杜克 353  
 Lab' ayu 拉把尤 136  
 Lachish 拉吉 131f., 257, 286f., 303, 306f., 328, 330f., 344n.  
 Lachish Letters 拉吉书信 330  
 Lagash 拉格什 35, 42  
 Lamentations, book of 耶利米哀歌 345n.  
 Larsa 拉尔萨 49, 56-58  
 Late Bronze Age 青铜时代晚期 86f., 92, 109-120, 130-133  
 Law (in Israel) 以色列的律法 50, 59, 80, 89, 156, 172f., 186f., 262f., 295-297, 319, 321-324, 349f., 385-390, 398f., 406, 430f., 433-442, 460-463  
 Leah 利亚 79, 140, 165  
 Levi (tribe) 利未(支派) 76f, 83, 86, 93, 121, 136, 140, 165, 170f.  
 Levites 利未人 170f. 173, 207, 237, 378, 384, 436f., 440, 453  
 libnah 立拿 248, 287, 306f.  
 Libya( ns) 利比亚(人) 53, 114, 174, 233, 364, 374f.  
 Lipit-Ishtar 里皮特伊士塔尔 50, 59  
 Logos 道 448  
 Lot 罗得 76, 81, 92, 94  
 Lugalzaggisi 鲁格尔扎吉思 35f.  
 Luka 路卡 113f.  
 Lydda 吕大 377, 383n., 425  
 Lydia 吕底亚 313f., 351, 354, 374f.  
 Lysias 吕西亚 426  
 Maacah( Aramean state) 玛迦(亚兰国) 202f., 204n.  
 Maacah( queen) 玛迦(王后) 239f.  
 Maccabees 马加比 422-427, 444, 458, 460, 462  
 I- II Maccabees 马加比一书, 马加比二书 405, 421f., 433  
 Machir 玛吉 165  
 Magnesia 马格内西亚 418  
 Mahanaim 玛哈念 196, 234  
 Maher-shalal-hash-baz 玛黑珥—沙拉勒—哈施罢斯, 291  
 Malachi 玛拉基书 373, 378f., 430f., 446n.  
 Manasseh, king of Judah 犹大王玛拿西 288, 290, 292, 297, 310-314, 316, 319, 321, 334  
 Manasseh( tribe) 玛拿西(支派) 79, 135f., 165, 180, 236, 275  
 Marathon 马拉松 374  
 Mardonius 马多尼乌斯 375  
 Marduk 马杜克 59, 287, 311, 353, 361, 374  
 Mareshah 玛利沙 137, 235, 417  
 Mali 马里 48-51, 56-59, 92  
 Mali texts 马里文献 56f., 62, 69f., 77f., 81f., 84, 91, 94, 99n., 117, 125, 157f., 187n.  
 Marniptah 马尼塔 114f., 123, 131, 143, 174  
 Mastema 莫斯提马 450  
 Mattaniah 玛探雅 见 Zedekiah 西底家  
 Mattathias 马他提亚 425f.  
 Mattiwaza 马蒂瓦扎 111  
 Medes 玛代人 254, 270, 274, 281, 314-316, 324, 351f., 354, 362, 369, 374  
 Megabyzus 美加比苏 375, 378, 380

- Megiddo 米吉多 33, 41, 53, 89, 108n., 175, 179n., 213, 234, 244, 259n., 274f., 317, 322, 325
- Melchizedek 麦基洗德 86
- Memphis 孟斐斯 38, 52, 311, 375, 421
- Menahem 米拿现 259n., 271f.
- Menander of Ephesus 以弗所的米南得 245
- Menelaus 麦尼劳斯 420-422
- Mentuhotep 门图霍特普 51
- Mephibosheth 米非波设 195n., 208, 209n.
- Merari 米拉利 121
- Merodach-baladan (Marduk-apal-iddina) 米罗达巴拉但(马杜克—阿巴利底纳) 280, 284, 287
- Mesha' 米沙 248
- Mesolithic 中石器时代 24
- Messiah 弥赛亚, Messianic 弥赛亚的 227, 280, 297f., 370-372, 452-454, 456f., 462-464
- Micah 弥迦书 269, 278f., 283, 286, 291n., 293-298
- Micaiah ben Imlah 音拉的儿子米该雅 246, 265
- Michael 米迦勒 448
- Michal 米甲 193, 197, 208
- Michmash 密抹 189
- Midas 米达斯 280, 314
- Middle Bronze Age 青铜时代中期 44, 54n., 55, 63-65, 78, 82-83, 85-87, 107, 123n.
- Midian(ites) 米甸(人) 90, 124, 127-129, 134, 179f.
- Milcah 密迦 90
- Miltiades 米尔提阿德 374
- Mishnah 米示拿 461, 463
- Mitanni 米塔尼 63, 86, 109-113, 212
- Mizpah 米斯巴 188, 234, 331
- Moab(ites) 摩押(人) 90, 120, 123, 128f., 136, 141, 179, 181, 189n., 203, 204, 232, 242, 248, 254, 258, 281, 285f., 314, 327, 329, 347, 352
- Moabite stone 摩押石碑 232, 242, 248
- Modein 莫得因 425
- Moresheh-gath 摩利设—迦特 286n., 293
- Moses 摩西 23, 68, 83, 97, 107, 110, 121, 125-129, 134, 139f., 147f., 150, 155f., 158-160, 170, 237, 282, 321f., 359n., 389f., 395, 409
- Mursilis I 穆西里斯一世 65, 109
- Mushezib-Marduk 穆塞吉布马杜克 287
- Muwattalis 穆瓦塔利斯 113
- Naamah 拿玛 239
- Nabonidus 拿波尼度 315n., 320n., 353, 360, 369
- Nabopolassar 那波帕拉萨尔 315f., 325f.
- Naboth 拿伯 245, 247, 250, 265
- Nadab 拿答 238
- Nahor 拿鹤 78, 87, 91, 98
- Nahum 那鸿书 264n., 310, 324
- Naphtali 拿弗他利 165
- Naplanum 纳普拉农门 49
- Naramsin 纳拉姆辛 36, 42
- Narmer 纳尔迈 38, 39n.
- Nash Papyrus 纳西纸草文献 415
- Nathan 拿单 203, 210, 225, 246n., 249, 265
- Natufian 纳吐夫人 24
- Nebuchadnezzar II 尼布甲尼撒二世

- 305, 320n., 325-331, 344, 346, 351f.,  
361, 424
- Nebuchadnezzar III 尼布甲尼撒三世  
369, 370n.
- Nebuchadnezzar IV 尼布甲尼撒四世  
369f.
- Nebuzaradan 尼布撒拉旦 330
- Neco I 尼哥一世 311, 313
- Neco II 尼哥二世 324, 327
- Nefertohetep I 尼弗霍泰普一世 55
- Negeb 内格夫 44, 54, 82, 86, 125, 134,  
141, 186, 189, 194, 213n., 217, 232,  
234, 258f., 274, 328, 344, 382
- Nehemiah 尼希米记 373, 375f., 379-  
401, 405f., 409-411, 428, 430, 436,  
443, 459
- Nehemiah, memoirs 尼希米自述 373,  
378, 389, 394f., 398, 400
- Neolithic 新石器时期 25-28, 32
- Nepherites I 奈夫里提斯一世 409n.
- Nergal-ushezib 内尔伽尔—乌塞吉布  
287
- Neriglissar (Nergal-shar-ursur, Nergal-  
sharezer) 尼甲沙利薛 353
- Nicanor 尼迦挪 426
- Nicias, Peace of 尼西亚和平期 405
- Nidintu-bel 尼丁图贝尔 见 Nebuchad-  
nezzar III 尼布甲尼撒三世
- Nineveh 尼尼微 27, 36, 58, 286, 299,  
305, 310, 315f., 324
- Nippur 尼普尔 35, 50
- Noah 挪亚 337, 440
- Nob 挪伯 193
- Nofretete 诺弗雷塔特 110, 112
- Nubia 努比亚 52f., 109, 300, 311, 347n.
- Nuzi 努西, Nuzi texts 努西文献 36, 62,  
70, 78f., 82, 88f., 94f., 109
- Obadiah 俄巴底亚书 373, 375, 431, 453
- Obeid 欧贝德 29f.
- Omri 暗利, Omrides 暗利人 232, 236,  
239-253, 258
- Onias III 奥尼亚三世 418-420
- Ono 阿挪 383n.
- Ophir 俄斐 215
- Osorkon I 奥琐冈二世 235
- Osorkon IV 奥琐冈四世 275n., 281n.
- Othniel 俄陀聂 134, 178f., 196
- P 见 Priestly Code(祭典)
- Paddan-aram 巴旦亚兰 87, 90
- Padi 帕地 285
- Paleolithic 旧石器时代 24, 27
- Palmyra 帕尔米拉 213n., 214
- Panium 巴尼亚 415
- Parthia 帕提亚 354, 415, 419, 426
- Passover, Feast of 逾越节 171, 318, 399, 406
- Patriarchs 先祖 23, 47, 53, Ch2 *passim*, 262
- Patriarchs, God of 神的 98-102, 127,  
138, 159
- Paul 保罗 442
- Pedaiah 毗大雅 366n.
- Pekah ben Remaliah 利玛利的儿子比加  
271-275
- Pekahiah 比加辖 271
- Pelethites 比利提人 205
- Peloponnesian War 伯罗奔尼撒战争  
380, 405
- Pentateuch 摩西五经 59, 68f., 72, 75,  
80, 89, 145f., 168, 172f., 350, 399, 409,

- 433f. ,437,461  
 Penuel 毗努伊勒 234,236  
 Perizzites 比利洗人 116  
 Persepolis 波斯波利斯 374,413  
 Persia ( ns) 波斯 ( 人) 254, 346, 354, 362,416f.  
 Penia, Empire of 波斯帝国 360, 362, 364, 369, 373-375, 380, 383f, 386, 390f. ,407-412  
 Pharisees 法利赛人 423, 437, 451, 461-463  
 Philadelphia 非拉铁非 417  
 Philip II, of Macedon 马其顿国王腓力二世 408  
 Philistia 非利士, Philistines 非利士人 82,94, 174-176, 179, 181, 185-199, 201, 204,205n. ,217,231f. ,242,248f. ,255, 258, 271, 274, 281, 285, 292, 299, 303, 326f. ,349,382,444  
 Philoteria 菲罗特里亚 417  
 Phinehas 非尼哈 121,186,435,440  
 Phoenicia 腓尼基 52-55, 110, 113, 116-118, 123n. , 175f. , 212, 215f. , 218, 240f. ,253,259,285,414-417,419,446  
 Phraortes 弗拉奥提斯 315  
 Phrygia 佛里吉亚 280,314  
 Piankhi 皮耶 281f.  
 Pirke Aboth 先贤集 417n.  
 Pithom 比东 121  
 Plataea 普拉提亚 375  
 Popilius Laenas 波庇利乌斯·莱那斯 421  
 Priestly Code (P) 祭典 68f. ,71, 87, 97, 169,170n. ,218,350,390  
 Priests ( Priesthood) 祭司 170, 190, 192f. ,200f. ,207,218,237,278f. ,323, 334-336,351,378,384f. ,414,419,426, 436,461f.  
 Promise 应许 96,101-103,141,148-157, 224f. ,227,261,266,290-298,322,326, 332, 335-339, 347f. , 350f. , 356-359, 367, 370f. , 429, 441, 454, 460, 也见 Covenant, New, Eschatology, Messiah, Remnant,等等  
 Prophets ( Prophecy) 先知 ( 预言) 88f. , 187,238,243,246f. ,248-251,259-266, 278f. , 290-298, 320f. , 323, 326, 329, 331-339,349f. ,355-360,368-372,430, 434,437,445f. ,452f. ,456,463  
 Proselytes 改宗者 445f.  
 Protolieraterate Period 原初文字期 29, 31,33,40  
 Proverbs, Book of 箴言 220, 432, 434, 438,448  
 Psalms 诗篇 220,224,227,432,434,438  
 Psammetichus I 萨梅蒂库斯一世 299n. , 311,313f. ,316,324  
 Psammetichus II 萨梅蒂库斯二世 329,347n.  
 Psammetichus III 萨梅蒂库斯三世 364  
 Ptolemais 托勒密 417  
 Ptolemies, The 托勒密王朝 346, 414-416,425  
 Ptolemy I ( Lagi) 托勒密一世 ( 拉奇) 414f.  
 Ptolemy II ( Philadelphus) 托勒密二世 ( 菲拉德尔菲斯) 414  
 Ptolemy IV ( Philopator) 托勒密四世 ( 菲罗佩特) 415  
 Ptolemy V ( Epiphanes) 托勒密五世 ( 伊皮



- 法纽) 415  
Ptolemy VI (Philometor) 托勒密六世(非罗米特) 419  
Ptolemy (the general) 托勒密(将军) 426  
Pulu 普卢, 见 Tiglath-pileser III 提革拉毗列色三世  
Pyramids (and Texts) 金字塔(文) 39  
  
Qarqar 夸夸 244f., 247, 254  
Qatna 卡特纳 53, 57, 64, 99  
Qedar 奎达尔 153n., 382  
Qedem 东方之地 53, 88, 180  
Qumran 昆兰 411, 415n., 432, 434n., 437n., 450, 454, 456n., 459, 462  
  
Raamses 兰塞 121  
Rabbath (Rabboth-ammon) 拉巴(拉巴—亚打) 202  
Rachel 拉结 80, 140, 165  
Ramah (of Benjamin) 拉玛(便雅悯) 235  
Ramah (of Samuel) 拉玛(撒母耳) 186f.  
Ramesses I 拉姆西斯一世 112, 114  
Ramesses II 拉姆西斯二世 95, 108n., 114f., 121, 123f., 140  
Ramesses III 拉姆西斯三世 124n., 174, 179  
Ramesses IV-XI 拉姆西斯四世至十一世 175  
Ramoth-gilead 基列拉末 247f., 250f.  
Raphael 拉斐尔 448  
Raphia 拉菲亚 275, 415  
Ras Shamra 拉斯沙姆拉 26f., 53, 58, 117  
Ras Shamra texts 拉斯沙姆拉文献 41, 70, 92-94, 117, 157, 170f., 220  
  
Rechabites 利甲人 250  
Rehoboam 罗波安 199, 230-234, 239  
Remnant 余剩之民 291f., 297f., 321, 328, 335, 338, 372, 378, 409, 429-431  
Reshef 火焰神 114  
Resurrection 复活 425, 451, 460  
Reuben 流便 80, 136, 165f., 179, 181  
Rezin 利汛 272, 273  
Rezon 利逊 214  
Riblah 利比拉 325, 330  
Rim-sin 利姆辛 50, 56f.  
Rome 罗马, Romans 罗马人 418-422, 458, 460f.  
  
Sabeans 示巴人 215f., 231  
Sacrifice, 见 cult(祭典)  
Sadducees 撒都该人 451, 460-463  
Salamis 萨拉米湾 374  
Samaria, city 撒玛利亚城 245f., 251, 256n., 259, 275, 293, 322, 410, 413, 417, 421  
Samaria, province 撒玛利亚省 276, 283, 314, 317, 322, 331, 344, 347, 365f., 372, 377f., 380-388, 409, 413  
Samaria Ostraca 撒玛利亚陶片 236, 259  
Samaritan Pentateuch 撒玛利亚经文(摩西五经) 409  
Samaritans 撒玛利亚人 276, 283, 366, 407, 409f., 423, 433, 443f., 459  
Samos 萨摩斯 364, 375  
Samson 参孙 178, 181, 185  
Samsu-iluna 萨穆苏伊鲁纳 62  
Samuel 撒母耳记 89, 170, 185ff., 219, 224, 231, 238f., 243, 246n., 247f., 265  
Sanballat I 参巴拉一世 382f., 384f.,

- 391, 407, 410
- Sanballat II and III 参巴拉二世、参巴拉三世 391n. , 410
- Sarah 撒拉 79, 90
- Sardis 萨迪斯 375
- Sardur II 萨都尔二世 270
- Sargon of Akkad 阿卡德帝国的撒珥根 36f. , 42
- Sargon II 撒珥根二世 275, 280f. , 292
- Satan 撒但 450, 456
- Saul (ides) 扫罗 184, 187-198, 208-210, 217-219, 224, 231, 233, 238f.
- Saushatar 109
- Scribes 文士 219, 386, 436f.
- Scythians 西古提人 314f. , 315n. , 374
- Scythopolis 西古提波力斯 417
- Sea Peoples 海上民族 114f. , 174-176, 179, 185, 194
- Sebaste 塞巴斯特 417
- Seleucia 塞琉基亚 414
- Seleucids, The 塞琉古国王 415-428, 416
- Seleucus I 塞琉古一世 414
- Seleucus IV 塞琉古四世 418
- Semiramis 塞米勒米斯 254
- Semyaza 西姆亚扎 450
- Sennacherib 西拿基立 284-288, 293, 298-309
- Septuagint (LXX) 七十士译本 83, 90, 381, 394, 415f. , 434
- Sequen-en-re 斯坎南勒 61
- Seron 塞伦 426
- Serug 西鹿 78
- Servant of Yahweh 耶和华的仆人 357-360, 368, 440, 454
- Sesostris 赛索斯特里斯 53
- Sethos I 塞索斯一世 112-114, 121, 123, 136
- Set-nakht 塞特内克特 174
- Shabako 夏巴卡 285
- Shallum ben Jabesh 雅比的儿子沙龙 271
- Shalmaneser I 撒幔以色列一世 113
- Shalmaneser III 撒幔以色列三世 243, 254
- Shalmaneser IV 撒幔以色列四世 256
- Shalmaneser V 撒幔以色列五世 275
- Sham'al 沙姆埃尔 175
- Shamash-shum-ukin 沙玛什述目金 313f. , 320
- Shamgar 珊迦 179
- Shamshi-adad I 沙姆士阿达得一世 56
- Shamshi-adad V 沙姆士阿达得五世 254
- Shaphan 沙番 331
- Shardina 沙迪那 113f.
- Shealtiel 撒拉铁 366
- Shear-jashub 施亚雅述 291
- Sheba 示巴, 见 Sabaeans 示巴人
- Sheba ben Bichri 比基利的儿子示巴 210
- Shebna 舍伯那 300
- Shebteko 舍比特寇 300
- Shechem 示剑 53, 55, 76, 81n. , 82, 86, 93, 102, 111, 117, 135f. , 138f. , 143, 165, 167, 169f. , 180, 230, 234n. , 236, 276n. , 410, 413
- Shelemiah 希勒米亚 382, 407
- Shemaiah ben Shecaniah 示迦尼之子示玛雅 400
- Shemaiah, the prophet 先知示玛雅 230
- Shephelah 示非拉 181, 274, 286n. , 417
- Shesh-bazzar (Shenazzar) 设巴萨 362-364, 366
- Shiloh 示罗 166, 169-171, 186f. , 193,

- 200f. ,231,238,265  
 Shimei 示每 209n. ,211f.  
 Shishak 示撒 228n. ,232n. ,233-235,236n.  
 Shuppiliuma 舒皮路里马大帝 111f.  
 Shu-sin 舒辛 43  
 Siamun 212  
 Sidon(ians) 西顿 212, 241, 253, 256, 331,408,411n.  
 Sihon 西宏 141  
 Siloam 西罗亚 285  
 Simeon 西缅 76,86,93,136,165f. ,196  
 Simon(brother of Judas Maccabeus) 西门(犹太马加比的兄弟) 425,458  
 Simon,the Just 正义的西门 434n.  
 Sin 月神辛 101,353  
 Sinai 西奈 107,124-127,134,140,150,168,204,247,350,382,440f. 见 Covenant,Sinaitic(西奈盟约)  
 Sinai,Copper mines 西奈铜矿 32f. ,39,52f. ,125  
 Sinai,inscriptions 西奈碑文 118n.  
 Sin-muballit 辛穆巴里特 56  
 Sin-shar-ishkun 辛沙里施昆 315-317  
 Sinuhe,Tale of 辛奴亥的故事 52f. ,81,88  
 Sisera 西西拉 180  
 Smyrna 士每拿 418  
 So,“King of Egypt” 埃及王梭 241  
 Sodom 所多玛 337  
 Solomon 所罗门 123,184,195n. ,199,204,207n. ,210-224,228-231,236,239,241,244f. ,257,259f. ,370  
 Solomon,Wisdom of 所罗门智训 438  
 Son of Man 人子 425,457  
 Sparta(ns) 斯巴达(人) 374,421  
 Sumerian(s) 苏美尔人 30f. ,35-37,41-44,48,50,320  
 Sumu-abum 苏木阿布穆 49  
 Susa 书珊 314,393n. ,413  
 Synagogue 犹太会堂 436-438  
 Taanach 他纳 84,179n. ,234n.  
 Tabernacle,见 Ark,Shrine of(约柜的神殿)  
 Tabernacles,Feast of 住棚节 171,387,396,435,441  
 Tachos 塔考斯 408  
 Tadmor 达莫,见 Palmyra 参帕尔米拉  
 Tahpanhes(Daphnae) 答比匿 346  
 Talmud 塔木德 461,463f.  
 Tamar 他玛 213  
 Tanis 塔尼斯,见 Avaris(阿瓦里斯)  
 Tanutamun 塔努塔姆 311  
 Tarshish 他施 212,216  
 Tattenai 达乃 372  
 Tefnakhte 泰夫纳克特 275  
 Teima 台马 353  
 Tekoa 提哥亚 262,377  
 Teu Ibraq 伊布拉克土丘 36  
 Temple 圣殿 169f. ,201,216-219,224,227,237f. ,252f. ,255,277,282,286,294,312,317f. ,332,334,337,339,345,350f. ,361,363,366-372,373,377f. ,389f. ,399,409,416,418,420-427,429f. ,435-438,445,453,461f.  
 Temple,Samaritan 撒玛利亚人的神殿 410,423  
 Terah 他拉 78,90,92,101  
 Testaments of the Twelve Patriarchs 十二族长遗训 432,450f. ,453

- Teye 泰耶 110
- Thebes 底比斯 44, 52, 110, 311
- Thermopylae 温泉关 374
- Thutmosis I 图塔摩西斯一世 108
- Thutmosis III 图塔摩西斯三世 108f.
- Thutmosis IV 图塔摩西斯四世 109
- Tidal 提达, 84
- Tiglath-pileser I 提革拉毗列色一世 175
- Tiglath-pileser III 提革拉毗列色三世  
270f., 274f., 280, 291
- Timna, Copper mines at 蒂姆纳铜矿  
127, 216
- Timnah 亭纳 307
- Tirhakah 特哈加 287, 299-306
- Tirzah 得撒 135, 236f., 239, 271
- Tobiah 多比雅 274n., 382-385, 414
- Tobit 多比传 432, 438
- Tribal league (Israelite) (以色列) 部族联盟 Ch. 4 *passim*, 184-187, 193, 198, 205, 221-223, 231, 239, 249, 351, 389, 429
- Tukulti-ninurta I 图库尔蒂—尼努尔塔一世 115, 175
- Tushratta, 109
- Tut-ankh-aten (Tut-ankh-amun) 图特安克阿坦(图特安克阿蒙) 112
- Tyre (Tyrian) 推罗 204f., 212f., 214, 222, 240-242, 245, 252f., 256, 258, 271, 285, 329, 352, 413
- Ugarit 乌加里特, 见 Ras Shamra (拉斯沙姆拉)
- Umman-manda 乌曼曼达 61n., 62
- Ur 吾珥 42f., 48-51, 56, 90, 94, 101
- Urartu 乌拉尔图 62, 254, 256, 270, 280, 314
- Uriel 乌列 448
- Ur-nammu 吾珥纳姆 42, 50, 59
- Urukagina 乌鲁卡基那 35, 42
- Utu-hegal 乌图赫加 42
- Uzziah 乌西雅 252n., 258, 270, 273, 277, 290
- Warad-sin 瓦拉德辛 49f., 56
- Warka culture 瓦尔卡文化 29
- Wasshugani 瓦舒加尼 109
- Wen-Amun, Tale of 温阿蒙的故事 175
- Wisdom (in Israel) (以色列) 智训 220, 438, 447f.,
- Xenophon 色诺芬 407
- Xerxes I 薛西一世 374f., 377, 407
- Xerxes II 薛西二世 405
- Yabneh-yam 雅夫内—雅目 317n., 322n.
- Yagid-lim 雅基德里姆 50, 56
- Yahweh (name) 耶和華 157, 447
- Yahwism, Origins of 耶和華主义的起源  
96-98, 125-128, 141f., 150
- Yahwist (J) 耶典 69, 71-73, 87, 97, 125-128, 140f., 146-149, 158, 218, 225
- Yamutbal 雅穆特巴尔 49f., 56
- Yasmah-adad 雅士马—阿达得 57
- Yedoniah 耶多尼雅 406
- Zadok (ites) 撒督(该) 200, 205, 210, 351, 366, 435, 462
- Zakir 扎基尔 256n.
- Zarzi 扎尔济 25
- Zawi Chemi 扎维凯米 25

- Zealots 奋锐党人 462
- Zebulun 西布伦 78, 135
- Zechariah, king of Israel 以色列王撒迦利雅 271
- Zechariah, the prophet 先知撒迦利亚 367, 369n., 370f., 375, 431f., 453
- Zedekiah 西底家 327-330, 332
- Zeno papyri 齐诺纸草文献 414f.
- Zephaniah 西番雅书 310, 320f., 334
- Zerah 谢拉 234f.
- Zerubbabel 所罗巴伯 359n., 365n., 366f., 377, 389, 394, 409, 429, 453
- Zeus 宙斯 419, 422-424
- Ziklag 洗革拉 194
- Zilpah 悉帕 165
- Zimri 心利 239
- Zimri-lim 兹姆日里姆 57f.
- Zoan 琐安, 见 Avaris 阿瓦里斯
- Zobah 琐巴 189n., 202-205, 213n., 214, 314
- Zoser 左瑟 38

winshare 文轩

 四川人民出版社

销售超过10万册的经典教科书

弗吉尼亚州协合神学院  
希伯来文和旧约诠释荣誉教授  
**詹姆斯·卢瑟·梅西**  
(James Luther Mays)

《旧约历史》是关于以色列民族历史及信仰的著作中名副其实的经典之作。其内容和形式都体现出约翰·布莱特的信念，即以以色列的信仰是这个民族形成的历史进程中一个根本性因素。面对当今众多有关以色列民族历史的作品中表现出的世俗主义和怀疑论，布莱特的观点令人耳目一新。

埃默里大学灯台神学院旧约教授  
**约翰·H. 海斯**  
(John H. Hayes)

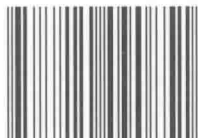
约翰·布莱特所著的一本非常棒的以色列民族历史，现在得以让人们再次一睹为快；我们盼望看到宏观的以色列民族历史，并欣赏其历史与信仰是如何成为同一整体的组成部分。而威廉·布朗之绪论和附录，使这本史书在许多方面跟进时代，并又一次提醒我们布莱特在研究旧约诞生的世界这个领域所作的经久不衰的贡献。

普林斯顿神学院旧约神学教授  
**帕特里克·D. 米勒**  
(Patrick D. Miller)  
**查尔斯·T. 哈雷**  
(Charles T. Haley)

布朗的绪论考查了布莱特在以色列民族历史研究领域里的地位，并分析了早先版本之间的各种不同之处。他的附录对近来有关写作以色列民族历史的讨论当中出现的问题，进行了优秀、简明的概要介绍。

上架建议：历史/圣经研究

ISBN 978-7-220-09085-1



9 787220 090851 >

定价：68.00元

  
以诺文化